

王陽明與道教

柳存仁

陽明先生之學，誠哲學史上所謂富有爆炸性之唯心思想也。其學在先生生前，未能便謂之為顯學，然其所影響於其弟子及後世者則至大且巨。陽明先生之思想，或其思想在構成之過程中，有一特色，即先生初未嘗顯斥釋道二教是。茲篇所敘，旨在發明陽明畢生所受之道教影響及其深度，此惟細讀先生全集，黃梨洲明儒學案，及旁證之於道藏諸籍可以知之。舉世賢者或不言此事，以為陽明諱，然陽明本身或及門固未嘗深諱此也。且道教之說，於陽明思想之促成與推動，非全無功績者，吾儕更不必為陽明諱。是以本篇考證，多取原書，而不求旁涉；亦非謂陽明有道教之薰陶而其新儒教之說遂爾不醇。吾人所求，仍只歷史之真相而已。

儒門之中不排道教且頗加援引者，若北宋之周敦頤，南宋之朱熹，陽明之行徑實亦無異於斯二人。然以陽明之說較之於陽明十二歲時（成化十九年，一四八三）已歸道山，撰有居業錄（註一）之胡居仁，或明初另一儒教學者曹端，則二者間實有顯著之不同。明儒學案卷四十四諸儒上、二，敘曹端云：

里有齋醮，力不能止，則上書鄉先生請勿赴。又上書邑令，請毀淫祠，令以屬之先生，毀者百餘，惟存夏禹、雷公二廟。四時祈報則設社穀壇。邢端修五嶽廟，先生言其非禮。同僚肅拜梓潼神，先生以為詔。僚曰：「斯文宗主也。」先生曰：「梓潼主斯文，孔子更主何事？」門人有赴漢壽亭社會者，先生愍痛以折之。諸生有喪，則命知禮者相之。有欲用浮屠者。先生曰：「浮屠之教，拯其父母出於地獄，是不以親為君子，而為積惡有罪之小人也。其待親不亦刻薄乎？」其人曰：「舉世皆然，否則訕笑隨之。」先生曰：「一鄉溺於流俗，是不讀書的人。子讀儒書，明儒禮，不以違禮為非，而以違俗為非，仍然是不讀書人也。」

註一：有叢書集成本。

每有修造，不擇時日。或以太歲土旺爲言，先生明其謬妄，時人從而化之。（註二）陽明卽不爲此。且胡、曹之外，如何璫（弘治十五年，一五〇二進士）七歲時入郡城見彌勒像，抗言請去之之氣概，（註三）陽明亦不能爲。與此適相反者，陽明自幼卽有愛慕道教之傾向。陽明年甫十一歲（成化十八年，一四八二；此依舊曆，實計纔十齡耳），卽於北京街頭習得「結聖胎」、「下丹田」諸道家慣語，自後每對書，輒靜坐凝思。是陽明不僅早慧，其行徑實異常兒。此種追冀神祕及不樂羈絡之習性，亦未嘗不貽其父王華以相當憂慮，華固「於異道外術，一切奇詭之說，廓然皆無所入」者也。（註四）陽明一生之早期，固嘗有若干經驗與道士之活動攸關，甚而遲至正德十五年（一五二〇）宸濠之亂平後，陽明復嘗一度遜入九華山，（註五）以避權闖及親貴之諂事武宗者之佞譖。（註六）野服入山之事，誠不得已，然亦必陽明於此中習尚，實有所知見，庶其規之者可以「學道人」三字報命而不加疑念。此遂使晚明學者如高攀龍，目覩王門末流之野狐禪及其猖獗，憤然遂謂陽明誠有所獲於道士，一旦恍然有悟，「不甘自處於二氏，必欲篡位於儒家，故據其所得，拍合致知，又糅上格物，極費工力，所以左籠右罩，顛倒重複，定眼一覷，破綻百出也。」（註七）本篇之作，亦在追溯陽明溺於道教之緣由，並進而檢討高氏之言有無客觀的真實性。

如前所敘，陽明之尊人王華固反對神仙長生之學者，然陽明之先世王綱（陽明之五世祖，註八），於元末亂時，固嘗與道士相往還。儒者與道士交往，其事本亦尋常，然

註二：商務印書館民國十九（一九三〇）年萬有文庫本，第九冊，頁1—2。

註三：卷四十九，諸儒學案中、三，第九冊，頁81。

註四：見陸深海日先生行狀，詳註王陽明全集卷三十七，上海掃葉山房民國二十四（一九三五）年本，頁15b；參看年譜，全集卷三十二，頁2a。

註五：在安徽池州府青陽縣西南。

註六：見黃綰陽明先生行狀，全集卷三十七，頁32a；參看年譜，全集卷三十三，頁11a。

註七：見三時記，高子遺書三，又引見明儒學案卷五十八，東林學案一，頁89。

註八：簡述陽明之先世，自王綱（字性常，一字德常）以降爲：綱生彥達，彥達生與準（字公度，號遜石先生），與準生傑（又名世傑，即槐里先生），傑生天敘（本名倫，即竹軒先生），天敘生華（字德輝，號實菴，即龍山先生，海日翁），華生陽明先生王守仁。王綱有二弟，名秉常、敬常。綱爲王氏自山陰遷餘姚之第二十八世，見海日先生行狀，前引，頁9b。陽明有三弟（守儉、守文、守章）一妹（適徐愛），見楊一清撰海日先生（王華）墓誌銘，收世德紀，全集卷三十七，頁8b—9a。

竟兩著於家傳：一見於戚瀾所撰陽明之曾祖王傑——槐里先生傳中，又見於胡儼撰，傑父王與準——遯石先生傳中，二者悉收入世德紀，則亦頗可注意。尤有進者，此故事所敘及之道士，固非子虛，且為道教史中可以溯尋之人物，吾人亦不可不知。

張壹民撰王性常（綱）先生傳云：

元末，嘗奉母避兵五洩山中，有道士夜投宿。性常異其氣貌，禮敬之，曰：「君必有道者，願聞姓字。」道士曰：「吾終南隱士趙緣督也。」與語達旦，因授以筮法，且為性常筮之，曰：「公後當有名世者矣，然公不克終牖下。今能從吾遊乎？」性常以母老，有難色。道士笑曰：「公俗緣未斷，吾固知之。」（註九）

胡儼撰遯石先生傳，傳主王與準即王綱之孫也，又云：

先世嘗得筮書於異人。翁暇試取而究其術，為人筮無不奇中，遠近輻輳。縣令亦遣人來邀筮，後益數數，日或二三至。翁厭苦之，取其書對使者焚之曰：「王與準不能為術士，終日奔走公門談禍福。」令大銜之。……（註一〇）

胡儼卒於正統八年（一四四三），明史卷一四七（註一一）有傳，固一代學人。遯石先生傳之末，引與準告其子王傑之言云：「吾先世盛極而衰，今衰極當復矣。然必吾後再世而始興乎？興必盛且久。」傳中所言之「異人」，蓋即性常先生傳中之趙緣督，而胡儼又重引性常傳中語云：「元末時，其先世嘗遇異人，謂其後必有名世者出，而翁（案，指王與準）亦嘗（有）再世而興之筮」，（註一二）且以為此再世而興之兆，當應於王傑。傑亦為童子即有志聖賢之學者，讀書習宋諸大儒之說，嘗謂其門人曰：「學者能見得曾點意思，將灑然無入而不自得」（註一三）所謂曾點意思，即論語先進所云「莫春者春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。夫子喟然歎曰：『吾與點也！』」之氣象也。以此了解儒門，且屢拒薦舉，固亦不惡。然傑中年而歿，卒時為南雍（南京國子監）貢生，再世而興之說未能應於其人。戚瀾為傑撰槐里先生傳，傳末亦云：

先君幼時，嘗聞鄉父老相傳，謂王氏自東晉來盛江左，中微且數年。元時有隱士

註九：收世德紀，全集卷三十七，頁1a。

註一〇：全上，頁2a。

註一一：開明書店二十五史本，頁351。

註一二：同註一〇，頁2b—3a。

註一三：見戚瀾撰槐里先生（王傑）傳，收世德紀，全集卷三十七，頁4a。

善筮者，與其先世遊，嘗言其後當有大儒名世者出，意其在先生，而先生亦竟不及用。豈尙在其子孫耶？（註一四）

東晉之說，謂王氏先世本自琅琊徙居山陰。元隱士即前引之趙緣督，緣督與王氏有交誼，固已鄉父老相傳，而戚瀾之父嘗親聞之，瀾又著之傳記。陽明夙慧，不能不知。然此傳說之記錄，初則云「當有名世者」，至戚瀾遂易為「當有大儒名世者」，以適應王傑之身分。王傑不幸又早世矣，誰復能及之？傑之子王天敘，一名王倫，終其身課浙東西大家為子弟師，未嘗宦遊，亦未嘗以著述通顯，（註一五）而天敘之子王華，即陽明之尊人，成化十七年（一四八一）狀元，以南京吏部尚書致仕，皆不以儒學鳴。惟王傑之德行，或於陽明有隔世之影響耳。嘉靖三年（一五二四）陽明在越，已立定難之武功，方集羣學者講性體與實踐。是年八月，中秋月明如晝，先生宴諸門人於天泉橋，設席於碧霞池上，與會者百餘人。酒半酣，歌聲漸動，或投壺聚算，或擊鼓泛舟。先生見諸生性劇，退而作詩，（註一六）有句云「鏗然舍瑟春風裏，黠也雖狂得我情」，頗得其高祖之遺風。（註一七）然王傑之著作，所謂易、春秋說、周禮考正者，於其歿於南雍之時，即為其同舍生取去，已盡亡，（註一八）陽明固無從取資。其所得據以為其精神之感召者，則終南隱士對王綱所言「公後當有名世者」一言而已。夫陽明早歲不羈之性，久為其父所懷憂，年譜（成化十八年，註一九）即嘗言之，且云陽明對其塾師言讀書登第恐未為第一等事，第一等事或讀書學聖賢耳。案陽明父王華為狀頭，蓋以登第為第一等事者，今其子於髫齡即否認之，其造端蓋亦由於是歲北京街頭所遇相士道者之一言。是其早歲所追慕者盡在彼而不在此，其言或讀書作聖賢耳，不過稍紓長者之慮，未必足以局陽明此時之襟懷也；此意亦可於以後陽明之身世證之。

性常先生傳中所敘之趙緣督，自稱終南山隱士。性常避難之確切時期不可考，然傳中言劉基微時嘗造訪，復於洪武四年（一三七一）因劉基之薦而至京師，拜兵部郎中。

註一四：全上，頁4a。

註一五：見魏瀚撰竹軒先生（王倫）傳，收世德紀，全集卷三十七，頁4b—5a。瀚為王華友人，其子魏朝端，為陽明弘治五年（一四九二）鄉試同年。

註一六：「月夜二首（與諸生歌于天泉橋）」之二，全集卷二十，頁37a。

註一七：年譜，全集卷三十四，頁6b—7a。

註一八：槐里先生傳，前引，全集卷三十七，頁4a。

註一九：全集卷三十二，頁2a。

(註二〇) 則其時亦不外元末十餘年間。緣督之名出莊子養生主「緣督以爲經」，註家以爲督脈，其詞固有哲學意味，然五代以還治內丹者大概又以爲督脈與夾脊平行，爲氣由尾閭上衝，歷夾脊至玉枕(頸部)及頭部必經之氣脈。職是之故，緣督必不僅爲「終南隱士」，其更爲道教之治內丹者流，可以無疑。據道藏七三八所收，陳致虛著上陽子金丹大要卷十六之末所附刻之列仙誌，有趙友欽號緣督之小傳，此友欽當即王綱所嘗遇之道人。傳云緣督爲宋有道，字德方，號披雲之再傳弟子，宋則全真教丘處機之高第，且嘗隨師西行至興都庫什、大雪山。案宋諱德方，字廣道，萊州掖城人，其人於元初之重刻玄都寶藏，至有關係，其詳可讀陳援菴先生(垣)之南宋初河北新道教考。(註二一)陳先生據祖庭內傳，記德方之名號與上陽子所紀稍有出入，里貫則列仙誌云沔陽人，祖庭內傳作萊州掖城人，或較列仙誌之依據口傳而保存之記載較有根據，然其言有趙緣督其人，則無可疑也。且上陽子稱其本人爲趙緣督之徒，於咸淳五年(一二六九)受業於衡陽，而金丹大要又有上陽子之徒歐陽天璣撰，題至元乙亥之序。至元乙亥之年，並可與道藏四十五至四十六所收上陽子註之度人經，序題至元丙子者互參。案至元年號於元代凡兩見，然歐陽之序明言至元改元，故此兩序當指一三三五及一三三六年。果上陽子陳致虛於此時期尚頗活動，則其受道於趙緣督或不能早至咸淳之時，而列仙誌所言咸淳受業之說，或者爲道家侈談長生享大年之依託。果趙緣督及上陽子在順帝至元時尚存，則其時下距方國珍兵起台州不過十二年，而趙緣督及見王綱之事，據王氏之家乘亦可能爲真實。然性常先生傳稱緣督爲「終南隱士」，而列仙誌則言趙爲江西饒州人，二者未能吻合。意者終南隱士不過道流之號，一如陽明之四世祖彥達之號秘湖漁隱(註二二)秘湖雖有其地，王彥達居湖後，未必便爲漁人。終南山蓋道者向慕之地，舉以爲號，初不礙於緣督之貫出江西也。緣督精曆法，其革象新書收四庫及金華叢書，亦爲學者之所珍。(註二三)是緣督不能視爲虛構之人，而上陽子之著述，明代道教書籍援引者頗多，即陽明所撰答人問神仙一函，亦引其名。(註二四)吾人更不能謂陽明不知其家乘及其上世與緣督之淵源矣。

註二〇：全集卷三十七，頁1b。

註二一：中華書局一九六二年版，頁24。

註二二：見前引海日先生行狀，全集卷三十七，頁9b；又槐里先生傳，全前，頁3a。

註二三：原本革象新書五卷，四庫收永樂大典本，及明王禕刪定元趙氏本之重修革象新書。參閱四庫全書總目卷一零六，台北藝文書局一九六四影印本，第四冊，頁2082—2084。

註二四：全集卷二十一，頁4a。此函作於正德三年(一五〇八)。

陽明於成化十八年隨父居北京，與同學過長安街所遇之相士，其人之言實異於他相者。蓋其人不言休咎，而第云「吾爲爾相，復須憶吾言。鬚拂領，其時入聖境。鬚至上丹臺，其時結聖胎。鬚至下丹田，其時聖果圓。」（註二五）上丹臺卽上丹田，並聖胎、下丹田諸語皆道教恆言，固不能用他家語解釋之。陽明早慧，童穉之齡已頗涉雜覽，既中此道家之說，其所謂學聖賢，當不如傳統士人求功名之切。至不以登第爲第一等事，而忘其尊人甫於上一年舉進士一甲第一名，其豪邁之情，胸次之灑落，亦可謂狂狷之初懷矣。

弘治元年（一四八八）陽明在越（紹興），七月赴南昌親迎其夫人諸氏，時陽明甫十六耳。其岳丈諸養和爲江西布政司參議，卽就其官署成禮。然未合卺，陽明忽逸入道觀鐵柱宮中，遇道士跌坐一榻，卽就之共談養生之說，相與對坐忘歸家。養和遣人四出追之，次晨始歸。此事見年譜，（註二六）譜中所言「對坐」，蓋卽道教所矜之修持工夫耳。案年譜錢德洪序，成於嘉靖四十二年癸亥（一五六三），距陽明之死已三十五年，而距此事之發生，則已七十五年。年譜成於錢德洪諸弟子手，而正德丁丑（一五一七）以後五年，以其時陽明多在江西，故以之專屬羅洪先，而洪先於全譜大凡，亦多所匡正。評註王陽明全集卷三十六內收洪先論年譜書九首，其第四書云「……年譜一卷，反覆三日，稍有更正。前欲書者，乃合卺日事。而觀網上言學，心若未安。今已入目，於目中諸書揭標，令人觸目，亦是提醒人處。」（註二七）是此事絕非出傳聞，可爲明證。鐵柱宮道士夙爲佞玄者所崇服，以嚴嵩之炙手可熱，及被放，亦頗欲招接鐵柱宮道人以煖惑人主爲捲土重來之圖，他可知矣。陽明交接羽流，並無政治上之企圖，而純爲欲探索人生之真義，此則其全書及史實皆可覆按。故道士於陽明之影響，亦不過以道家之成說構成其思想素材或思想體系之一部分耳。故吾人亦可謂陽明此時之慕道，純爲求知欲之發展。及正德二年（一五〇七），陽明婚後近二十年，於赴貴州謫所過錢塘，經閩境，欲爲遠遁，以避劉瑾之迫害，邂逅又遇此鐵柱宮之舊識，其人力勸其赴謫所，以免權奄遷怒而逮其父，陽明聽信之，遂決策經武夷、鄱陽赴南京省親後，歲尾遂自錢塘

註二五：全上註一九。

註二六：全集卷三十二，頁2 b。

註二七：頁8 b。

赴龍場。(註二八)時陽明已三十五歲，於此出處大端，不商之於友朋，而決之於一舊識之道士，則是時其心目中此道士之識見與地位，其必不同凡俗，亦可斷言。而陽明於道教之興趣，亦亘二十年而未易也。

陽明又嘗執贄於婁諒之門。婁諒，明史卷二八三，儒林二有傳。(註二九)婁一齋蓋吳與弼之弟子，與弼之學本近程朱，讀伊洛淵源錄而慨然有志於道者。弘治二年(一四八九)陽明婚後之次年，偕妻歸舟至廣信，便道謁諒，是為陽明晤見婁諒唯一之一次，逾二年而諒卒。及正德十四年(一五一九)寧王宸濠之叛，以諒女適寧王為妃，寧王反，婁氏子姓皆逮繫，而遺文亦多散佚。惟婁一齋之同門胡敬齋居仁嘗論婁氏之學，婁、胡及陳白沙獻章三人皆出吳與弼門，而胡氏之所嘗議最甚者亦莫白沙、一齋二人若。黃宗羲嘗引胡居仁評婁氏之言曰：「〔敬齋〕謂兩人(指婁諒及陳獻章)皆是儒者陷入異教者。謂先生：『陸子不窮理，他卻肯窮理。石齋(陳獻章)不讀書，他卻勤讀書。但其窮理讀書，只是將聖賢言語來護己短耳。』先生之書散佚不可見，觀此數言，則非僅蹈襲師門者也。又言『克貞〔婁諒〕見搬木之人得法，便說他是道。此與運水搬柴相似，指知覺運動為性，故如此說。道固無所不在，必其合乎義理而無私，乃可為道，豈搬木者所能？』蓋搬木之人，固不可謂之知道。搬木得法，便是合乎義理，不可謂之非道。但行不著、習不察耳。先生之言，未嘗非也。」(註三〇)胡氏之言並見居業錄，而黃梨洲於一齋則頗有怨詞。一齋於吳康齋雖為入室高弟，康齋實頗敬念之，此於一齋能調解羅一峯(倫)與乃師間之誤解事可知。(註三一)然謂陽明之學深受影響於一齋，則以二人相處為時至暫，恐難以確言也。惟有一事或可比侔者，黃宗羲言一齋「先生靜久而明。杭州之返，(案指上文言一齋於景泰癸酉〔一四五三〕舉於鄉後，退而讀書十餘年，始上春闈應試，至杭州復返事。案一齋於天順甲申〔一四六四〕再上，其間讀書實無十餘年，黃說蓋舉成數耳。)人問云何？先生曰：『此行非惟不第，且有危禍。』春闈果災，舉子多焚死者。」(註三二)陽明之行徑與此相類，亦有可得而述者。弘治十五年(一五〇二)，亦即陽明登進士第(一四九九)後三年，疏請告病還越。此事

註二八：全集卷三十二，頁6a—b。

註二九：前引本，頁699。

註三〇：明儒學案卷二，崇仁學案二，前引，第一冊，頁23。

註三一：全上，頁22；學案卷四十五，諸儒學案上、三，敘羅一峯事迹，不載此事。

註三二：全上，頁22—23。

年譜云其時「京中舊遊俱以才名相馳騁，學古詩文」，陽明謂不能以有限精神為無用之虛文，始告病歸；又言「是年先生漸悟仙釋二氏之非」，蓋及門之飾辭，此於年譜同條仍不能諱言陽明歸越復習導引能前知事可知。黃綰撰行狀較平實，則謂陽明因夜讀過勞得嘔血疾，養病歸越，「闢陽明書院，究極仙經秘旨，靜坐為長生久視之道，久能預知。」（註三三）年譜記先生此時生活云：

……築室陽明洞中，行導引術，久之遂先知。一日坐洞中，友人王思輿等四人來訪，方出五雲門。先生即命僕迎之，且歷語其來蹟。僕遇諸途，與語良合。眾驚異以為得道。久之，悟曰：「此簸弄精神，非道也。」又屏去。已而靜久，思離世遠去。

案前知之事，近代人研究之者固以之屬於 parapsychology 之範圍，然在東方哲學及宗教之範疇內言之，則惟釋道二氏能言此事，儒門雖言至誠可以前知，不過有此一說，傳統之聖賢學問，殊不論及此類之修養也。陽明因導引而親此境，其所歷純係道家之修持經驗，不言可喻。陽明因半生病肺，卒年五十七，而此時已三十一（俱舊曆），大半生時間未嘗離道教書籍。年譜頗言陽明之入道，即由求養生之道而起，其言自不無部分之理由。然若僅據此一端以論陽明之學問、行誼，則似未免漠視其家庭之世德背景及其個人對道教探究之積極的活動。二者實對陽明之思想，亦有若干貢獻也。返越之前一歲（弘治十四年，一五〇一），陽明以刑部主事奉命自京師赴江淮錄囚，事畢，遂遊九華山，山為佛教傳為地藏王菩薩之聖地者。陽明於此一晤道者蔡蓬頭，又晤地藏洞「異人」，俱見年譜繫是年之下：

是時道者蔡蓬頭善談仙，〔先生〕待以客禮，請問。蔡曰：「尚未。」有頃，屏左右，引至後亭，再拜請問。蔡曰：「尚未。」問至再三，蔡曰：「汝後堂後亭禮雖隆，終不忘官相。」一笑而別。聞地藏洞有異人，坐臥松毛不火食，歷崑險訪之。正熟睡，先生坐傍撫其足，有頃，醒，驚曰：「路險何得至此！」因論最上乘，曰：「周濂溪、程明道是儒家兩個好彥才。」後再至，其人已他移，故後有「會心人遠」之歎。（註三四）

陽明苟無此一股豪邁直前之氣概及對道教理論濃厚之興趣，當不致歷榛莽登峯巒以求見

註三三：全集卷三十七，頁 20 b—21a。行狀之撰，在嘉靖八年（一五二九）十一月，即陽明
 柩入葬之前夕，為時遠較年譜為早。然年譜亦言「前知」事，見後。

註三四：全集卷三十二，頁4b。

此「異人」，而於蔡蓬頭，亦請問至再至三，益可見其慕道之切。其情蓋在好奇心熾與信奉修持之間，非謂其必無宗教熱忱，亦不能必其於道教之種種軌儀迷信，毫無懷疑於其間。不如此胥不能謂之平也。然儒門之中，周濂溪實有得於道教，其太極圖說已可為證，而程顥之學，依章太炎先生檢論通程篇所敘，其於道家之哲學亦非秦、越之相距不相聞問。準此以言，陽明哲學之終於傾向於陸九淵而不喜朱熹，亦未必定如高景逸之言必欲篡位於儒門，而實有其內在之心得與領悟。此心得與領悟之直接感觸，或即由其沉浸道教一旦變通而有以啓之。

陽明為道教之修持雖有多年，且亦或者頗能領悟其佳趣，然陽明於內丹、聖胎諸理論之極致，或亦不免於懷疑。雖然，以此因緣，陽明固不免於為並世之人以道教徒目之矣，其或有進而懇其禳求祈雨者，亦奚以異為？弘治十六年癸亥（一五〇三），即有紹興修太守遣楊、李二丞來詢求雨之術。陽明不勝慚悚，蓋渠已不為人視為官吏或士紳階層，而以渠為一處巖壑有道之士矣。是年陽明即移居錢塘西湖，醞釀復思用世。其答修太守求雨（癸亥），不得不從傳統之治術立論，引史記、禮、春秋之文，以為為民祛患除弊，興利致福，即莫而非先事之禱，因云：

僕之所聞於古者若是，未聞有所謂書符咒水，而可以得雨者也。唯後世方術之士，或時有之。然彼皆有高潔不朽之操，特立堅忍之心，雖其所為不必合於中道，而亦有以異於尋常，是以或能致此。然皆出小說，而不見於經傳，君子猶以為附會之談。又況如今之方士之流，曾不少殊於市井囂頑，而欲望之以揮斥雷電，呼吸風雨之事，豈不難哉？（註三五）

於此可見陽明縱欲學道，其所欣慕者為高潔不朽特立獨行之士，而絕非市井囂囂之流。而謂「其所為不必合於中道，而亦有以異於尋常」，此正陽明以後所建立之姚江一派之學問，以此為證，謂其以後言鄉愿狂者之辨（註三六）之端緒肇於此時，不為過也。又此時期雖陽明並不以為其所為即為道者，而流俗相尊，遂亦難加否認，仍為撰南鎮禱雨文一篇。（註三七）其結尾之辭云「鄉之人以某嘗讀書學道，繆以為是鄉人之傑者，其有得於山川之秀為多，藉之以為吾愚民之不能自達者，通誠於山川之神，其宜有感。

註三五：全集卷二十一，頁1a—b。

註三六：見年譜，嘉靖二年（一五二三），全集卷三十四，頁4a—b。參看傳習錄下，全集卷三，頁22b「我在南都以前，尚有些子鄉愿的意思在」條。

註三七：全集卷二十五，頁15b—16a。

夫某非其人也，而冒有其名，人而冒以其名加我，我既不得而辭矣，又何敢獨辭其責邪？」其言委婉。風雨本亦國家正祀之一，本末爲方士所專利。然此時鄉人之所仰望於陽明者，在彼不在此，是則此處所言讀書學道冒有其名者，所習者黃老之道，所冒者神仙之名。陽明之於道教也固有所追慕，然亦未嘗不有所懷疑。鄉人世俗不察其心中之波濤洶湧，而第責其以符咒禱禳，而陽明竟且欲辭不獲，欲罷不能，則其於儒道二者之間，必有一時不能不加以抉擇者矣。

陽明於弘治十八年（一五〇五）在京師初識湛甘泉若水。時甘泉爲翰林庶吉士，陽明於上一年改兵部武選清吏司主事，二者一見訂交，共以提倡聖學爲業。此事頗能阻止陽明使不致於道教沈溺過深。蓋甘泉爲陳白沙高第，甘泉之宗旨主張隨處體認天理，與陽明之良知，各立門戶。甘泉論格物，嘗摘陽明之說有四不可，而陽明亦言隨處體認天理爲求之於外，二者本不可強合。（註三八）然此尚無妨於二者之交誼。陽明之五世祖王綱於明初以廣東參議督兵糧，至增城遇海寇被劫遇害，而甘泉卽增城人。陽明之死，甘泉爲撰墓誌銘。蓋雖學說不同，甘泉固以爲良知與天理二者可交相爲用，是二人之相知冥契仍在哲學方面也。

陽明之唯心論頗多與陳白沙獻章相近似處，白沙則湛甘泉之師也。此一點陽明從未提及，而陽明之弟子則不甚否認之。王畿與顏冲宇書云：「我朝理學開端是白沙，至先師而大明。」（註三九）又答人問白沙與其師門陽明之同異云：

緣世人精神撒潑，向外馳求，欲反其性情而無從入。〔白沙〕只得假靜中一段行持，窺見本來面目，以爲安身立命根基，所謂權法也。若〔師門〕致知宗旨，不論語默動靜，從人情事變徹底練習以歸於玄，譬之真金爲銅鉛所雜，不遇烈火烹熬，則不可待而精。師門嘗有入悟三種教法：從知解而得者謂之解悟，未離言詮。從靜中而得者謂之證悟，猶有待於境。從人事練習而得者，忘言忘境，觸處逢源，愈搖蕩，愈凝寂，始爲徹悟。（註四〇）

此可證白沙與陽明所用之修持方法，實至接近。白沙之修持工夫，王龍溪並未於此處述及，然當時學者多謂其近禪。白沙復趙提學書云：「承諭有爲毀僕……是流於禪學者。

註三八：明儒學案卷三十七，甘泉學案一；第七冊，頁81；又答陽明王都憲論格物，頁88—9，此信作於兩人論交十七年之後。

註三九：全上，卷十二，浙中王門學案二，第三冊，頁17。

註四〇：全上，頁13，引自覽川別語。

……佛氏教人曰靜坐，吾亦曰靜坐。曰惺惺，吾亦曰惺惺。調息近於數息，定力有似禪定。所謂流於禪學者，非此類歟？」（註四一）案以靜坐為修持，宋儒如程頤以降俱有所會，白沙陽明蓋其支裔耳。黃宗羲於十七世紀末撰明儒學案，（註四二）其白沙學案前之小引云：

有明之學至白沙始入精微，其吃緊工夫，全在涵養。喜怒未發而非空，萬感交集而不動。至陽明而後大。兩先生之學最為相近，不知陽明後來從不說起，其故何也？薛中離（侃），陽明之高第弟子也，於正德十四年（一五一九）上疏請白沙從祀孔廟，是必有以知師門之學同矣。（註四三）

王、湛兩人之接近，益令吾人相信黃梨洲之說不為無因。湛甘泉撰王陽明墓誌銘引黃久菴（綰）所作學術狀，因云：

〔陽明〕初溺於任俠之習，再溺於騎射之習，三溺於辭章之習，四溺於神仙之習，五溺於佛氏之習。正德丙寅（一五〇六）始歸正於聖賢之學，會甘泉子於京師，語人曰：「守仁從宦三十年，未見此人。」甘泉子語人亦曰：「若水泛觀於四方，未見其人，遂相與定交講學。」（註四四）

案兩人相晤，實在上一年乙丑。甘泉於銘文中再言「丙寅之年，邂逅語契」，（註四五）蓋誤記一年。墓誌銘之敘述，於時間先後層次，殊不注意。如先敘陽明與甘泉會於京師，事當在弘治十八年乙丑，誤書丙寅。其後又敘陽明之仕進狀，有陽明在刑部主事任上奉命審囚淮甸事，事在弘治十四年辛酉，而反出前事後。此雖因學術狀與仕進狀分科，亦殊不易醒人眼目也。

正德六年辛未（一五一一），徐昌國禎卿卒，同年陽明撰徐昌國墓誌，頗述及陽明與湛甘泉之往還，時在二人初逢之後約六年。徐昌國墓誌云：

始昌期與李夢陽、何景明數子友，相與砥礪，於辭章既殫力精思傑然有立矣，一旦諷道書若有所得。歎曰：「弊精於無益，而忘其軀之斃也，可謂知乎？巧辭以

註四一：全上，卷五，白沙學案一，第一冊，頁51。參看白沙子全集，卷二，影康熙庚寅（一七一〇）本，頁23a。

註四二：學案成於康熙十五年丙辰（一六七六）以後，見梨洲康熙三十二年癸酉（一六九三）自序。

註四三：明儒學案卷五，白沙學案，第一冊，頁47。

註四四：全集卷三十七，頁16b。

註四五：全上，頁19b。

……佛氏教人曰靜坐，吾亦曰靜坐。曰惺惺，吾亦曰惺惺。調息近於數息，定力有似禪定。所謂流於禪學者，非此類歟？」（註四一）案以靜坐為修持，宋儒如程頤以降俱有所會，白沙陽明蓋其支裔耳。黃宗羲於十七世紀末撰明儒學案，（註四二）其白沙學案前之小引云：

有明之學至白沙始入精微，其吃緊工夫，全在涵養。喜怒未發而非空，萬感交集而不動。至陽明而後大。兩先生之學最為相近，不知陽明後來從不說起，其故何也？薛中離（侃），陽明之高第弟子也，於正德十四年（一五一九）上疏請白沙從祀孔廟，是必有以知師門之學同矣。（註四三）

王、湛兩人之接近，益令吾人相信黃梨洲之說不為無因。湛甘泉撰王陽明墓誌銘引黃久菴（綰）所作學術狀，因云：

〔陽明〕初溺於任俠之習，再溺於騎射之習，三溺於辭章之習，四溺於神仙之習，五溺於佛氏之習。正德丙寅（一五〇六）始歸正於聖賢之學，會甘泉子於京師，語人曰：「守仁從宦三十年，未見此人。」甘泉子語人亦曰：「若水泛觀於四方，未見其人，遂相與定交講學。」（註四四）

案兩人相晤，實在上一年乙丑。甘泉於銘文中再言「丙寅之年，邂逅語契」，（註四五）蓋誤記一年。墓誌銘之敘述，於時間先後層次，殊不注意。如先敘陽明與甘泉會於京師，事當在弘治十八年乙丑，誤書丙寅。其後又敘陽明之仕進狀，有陽明在刑部主事任上奉命審囚淮甸事，事在弘治十四年辛酉，而反出前事後。此雖因學術狀與仕進狀分科，亦殊不易醒人眼目也。

正德六年辛未（一五一一），徐昌國禎卿卒，同年陽明撰徐昌國墓誌，頗述及陽明與湛甘泉之往還，時在二人初逢之後約六年。徐昌國墓誌云：

始昌期與李夢陽、何景明數子友，相與砥礪，於辭章既殫力精思傑然有立矣，一旦諷道書若有所得。歎曰：「弊精於無益，而忘其軀之斃也，可謂知乎？巧辭以

註四一：全上，卷五，白沙學案一，第一冊，頁51。參看白沙子全集，卷二，影康熙庚寅（一七一〇）本，頁23a。

註四二：學案成於康熙十五年丙辰（一六七六）以後，見梨洲康熙三十二年癸酉（一六九三）自序。

註四三：明儒學案卷五，白沙學案，第一冊，頁47。

註四四：全集卷三十七，頁16b。

註四五：全上，頁19b。

希俗，而捐其親之遺也，可謂仁乎？」於是習養生。有道士自西南來，昌國與語悅之，遂究心玄虛，益與世泊，自謂長生可必至。正德庚午（一五一〇）冬，陽明王守仁至京師，守仁故善諸子，而亦嘗沒溺於僣釋。昌國喜，馳往省，與論攝形化氣之術。當是時增城湛元明（若水）在座，與昌國言不協，意沮去。異日復來，論如初。守仁笑而不應，因留宿，曰：「吾授〔受〕異人五金八石之秘，服之沖舉可得也。子且謂何？」守仁復笑而不應。迺曰：「吾隳黜吾昔而游心高玄，塞兌斂華而靈株是固，斯亦去之競競於世遠矣，而子猶余拒然。何也？」守仁復笑而不應。於是默然者久之，曰：「子以予爲非耶？抑又有所秘邪？夫居有者不足以超無，踐器者非所以融道。吾將去知故而宅於埃壙之表，子其語我乎？」守仁曰：「謂吾爲有秘，道固無形也。謂吾謂子非，子未吾是也。雖然，試言之。夫去有以超無，無將奚超矣。外器以融道，道器爲偶矣。而固未嘗超乎？而固未嘗融乎？夫盈虛消息皆命也，纖巨內外皆性也，隱微寂感皆心也，存心盡性順天命而已矣，而奚所趨舍於其間乎？」昌國首肯，良久曰：「沖舉有諸？」守仁曰：「盡鳶之性者可以沖於天矣。盡魚之性者可以泳於川矣。」曰：「然則有之？」曰：「盡人之性者，可以知化育矣。」昌國俛而思，蹶然而起曰：「命之矣。吾且爲萌甲，吾且爲流澌。子其煦然屬我以陽春哉！」（註四六）

徐禎卿卒時年纔三十三。弘治乙未（一五〇五）進士，爲刑部評事，後降爲五經博士，雖以文章得名，爲所謂後五子之一，而仕宦殊不得意。故其有意於養生攝形化氣，迹雖與陽明早年相同，而旨趣則不一致。禎卿與湛若水同年，而與陽明之相契，則或因陽明早年頗留意文章，亦由於二人對道教之崇慕。禎卿死之年，已在陽明龍場謫居且詔還之後，陽明之思想已有變化，此於昌國墓誌所敘兩人之議論即可爲明證。即在此六年前，陽明甘泉初邁之歲，陽明作京師詩六首，其贈陽伯五律一首，下半卽云：「長生在求仁，金丹非外待。繆矣三十年，于今吾始悔。」（註四七）則其受湛甘泉之影響，或更早於正德辛未矣。

姚江之學之靜坐，其理論上援附於公元前四世紀孟子之所謂養氣。孟子云：

其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，而塞于天地之間。其爲氣也，配義與道，

註四六：全集卷二十五，頁3b—4a。

註四七：全集卷十九，頁11a。按此首題似應作「贈諸陽伯復」。諸陽爲陽明之妻姪，字伯復，見全集卷八，書諸陽卷（甲申，一五二四），頁6a。

無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也，行有不慊於心則餒矣。我故曰：「告子未嘗知義，以其外之也。」必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。（註四八）

正德四年（一五〇九）陽明自貴州謫居之後北還，路經辰州，與諸人頗有討論。是歲，有與辰中諸生（己巳）一書，吾人頗見陽明之學與白沙如何接近：

前在寺中所云靜坐事，非欲坐禪入定。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工夫耳。〔程〕明道云：「纔學便須知有著力處，既學便須知有得力處。」諸友宜於此處著力，方有進步，異時始有得力處也。（註四九）

與王純甫第三書（甲戌，一五一四）又云：

得〔徐〕曰仁書，知純甫近來用功甚力，可喜可喜。學以明善誠身，只兀兀守此昏昧雜擾之心，卻是坐禪入定，非所謂「必有事焉」者矣。聖門寧有是哉？但其毫釐之差，千里之謬，非實地用功，則亦未易辨別。後世之學瑣屑支離，正所謂採摘汲引，其間亦寧無小補？然終非積本求原之學。句句是，字字合，然而終不可入堯舜之道。（註五〇）

此所謂瑣屑支離之學，豈非即十年以前陽明熱心追求之坐禪入定或道家之修持工夫也邪？且即此時陽明之教，是否毫無外道成分，固難具言。陽明蓋以外道之學與聖門之事，其辨不過毫釐之別者也。至「必有事焉」之句，則又援孟子語。孟子與靜坐修持，原無絲毫干係者也。

嘉靖五年（一五二六）陽明在紹興，而聶豹以御史巡按福建，渡錢塘江來謁。其後聶文蔚曾數致書陽明商討請益，陽明答聶文蔚第二書，於其所持之聖門修持之理論，頗有關發：

近歲來山中講學者，往往多說「勿忘」「勿助」工夫甚難。問之，則云「才著意便是助，才不著意便是忘。所以甚難。」區區因問之云：「忘是忘個甚麼？助是助個甚麼？」其人默然無對，始請問。區區因與說我此間講學，卻只說箇「必有事焉」，不說「勿忘」「勿助」。「必有事焉」者，只是時時去集義。若時時去用「必有事焉」的工夫，而或有時而間斷，此便是忘了，即須「勿忘」。時時去

註四八：孟子公孫丑上，第二章。

註四九：全集卷四，頁1a；引程明道語，見二程全書，遺書，卷十二，四部備要本，頁2a。

註五〇：全上，頁10a—b。

用「必有事焉」的工夫，或有時欲速求效，此便是「助了」，即須「勿助」。其工夫全在「必有事焉」上用，「勿忘」「勿助」只就其間提撕警覺而已。若是工夫原不間斷，即不須更說「勿忘」；原不欲速求效，即不須更說「勿助」。此其工夫何等明白簡易！何等灑脫自在！今卻不去「必有事」上用工，而乃懸空守著一切「勿忘」「勿助」，此正如燒鍋煮飯，鍋內不曾漬水下米，而乃專去添柴放火，不知畢竟煮出箇甚麼物來。吾恐火候未及調停，而鍋已先破裂矣。（註五一）

此段議論釋心學工夫，從表面觀之，似全係陽明先生之心得，其實其所用之譬喻及火候之名，皆源出道家修持。張伯端悟真篇原句為「鼎中若無真種子，如將水火煮空鑪。」（註五二）此語亦為湛若水所采，明儒學案卷三十七，甘泉學案一，引甘泉語錄云：

孚先問：「『戒慎不覩，恐懼不聞』，敬也，所謂『必有事焉』者也。『勿忘』『勿助』是調停平等之法，敬之之方也。譬之內丹焉，『不覩』『不聞』，其丹也，『戒慎』『恐懼』，以火養丹也。『勿助』『勿忘』，所謂文武火，然否？」先生曰：「此段看得極好。須要知所謂『其所不覩』『其所不聞』者何物事？此即道家所謂真種子也。故其詩云：『鼎內若無真種子，如將水火煮空鑪。』試看吾儒真種子安在？尋得見時，便好下文武火也。勉之！勉之！」（註五三）

陽明之學本深受道教影響者，又藉湛甘泉以通於陳白沙之說，其所言之王門修持工夫與道教不過一間之差，陽明本人亦未嘗否認。陽明於正德元年（一五〇六）下詔獄，得謫貴州龍場驛，湛元明歌九章以贈，陽明子亦有八詠以答之，收全集卷十九。甘泉之詩，且見所撰陽明先生墓誌銘，收第七、第九兩首。第七首云：

皇天常無私，日日常盈虧。聖人常無為，萬物常往來。何名為無為？自然無安排。勿忘與勿助，此中有天機。（註五四）

此正可和以陽明答詩之第六首，其詩云：

虛靜非虛寂，中有未發中。中有亦何有？無之即成空。無欲見真體，忘助皆非功。至哉玄化機，非子孰與窮？（註五五）

註五一：全集卷二，頁34a—b。

註五二：道藏六十一，卷四，頁9b。

註五三：明儒學案，前引，第七冊，頁92。

註五四：全集卷三十七，頁17a。

註五五：全集卷十九，頁13b。

其第三首亦言「力爭毫釐間，萬里或可勉」，用知「忘」「助」之言，王門及甘泉所恒道，而其於「勿助」「勿忘」之理解，蓋亦更近於道家而遠於孟子，即此諸詩亦復饒有道家意味也。湛甘泉之學源於陳白沙。林繹熙（光）記白沙語有云：

先生教人，始初必令靜坐以養其善端。嘗曰：「……靜可能也。始終一境，勿助勿忘，氣象將日佳。」（註五六）

前文已言白沙之學，時人多疑其近禪。湛甘泉又益以道家術語，然師弟之言皆雜以孟子之句，此固出聖門，早為宋儒所利用，而陽明聞之，亦必較易接受。陽明與甘泉二人之哲學思想，未必相同，且此二友人間對大學一書之解釋更有爭論，然於修持工夫則二人似曾無閒言。正德六年（一五一二）湛甘泉奉使安南，陽明作別湛甘泉序，其後段云：

某幼不問學，陷溺於邪僻者二十年，而始究心於老釋。賴天之靈，因有所覺。始乃沿周、程之說求之，而若有得焉。願一二同志之外，莫予冀也，岌岌乎仆而後興。晚得友於甘泉湛之，而後吾之志益堅，毅然若不可遏，則予之資於甘泉多矣。甘泉之學，務求自得者也。世未之能知其知者，且疑其為禪。誠禪也，吾猶未得而見，而況其所志卓爾若此，則如甘泉者，非聖人之徒歟？（註五七）

自正德三年（一五〇八）至嘉靖六年（一五二七）陽明歿世之前一年，陽明所撰詩文，對於道教，尤其對於內丹一派之見解，其實仍在猶豫之間。愚之觀點，當可因陽明全集詩文多註年月，又有同門所編年譜而可以獲得客觀之證實。陽明早年所受道經之影響既深，交識來往者又不少羽士，謂其能完全廓清道家之影響而可以無損於其學說系統之完整，實難令人置信。例如前引正德六年陽明所撰別湛甘泉序，固已盛讚甘泉為「聖人之徒」矣。其後二年，兩人又會於滁陽，然其所討論者，仍為「儒釋之道」，（註五八）未能盡釋然於異端之說也。通常此種討論之際，異教所用之術語，儒門亦引用之，若陳白沙、湛甘泉比比皆是矣，吾人又何必苛求於陽明？然陽明之於道教，所薰染者，固不止摘用其二三習語也。傳習錄中復有成段之紀錄，讀之與道教文字若合符節者。如：

註五六：明儒學案卷六，白沙學案二，第一冊，頁70。

註五七：全集卷七，頁4b—5a。此文集中題目下細字註「壬申」（一五一二），實當作於上一年辛未，見年譜，全集卷三十二，頁10b。

註五八：墓誌銘，全集卷三十七，頁17b。

問仙家元氣、元神、元精。先生曰：「只是一件。流行爲氣，凝聚爲精，妙用爲神。」（註五九）

此條之發問者可能爲陸澄，亦即傳習錄紀錄者之一人。傳習錄中，答陸元靜書有可與此條相生發者，云：

來書云：元神、元氣、元精必各有寄藏發生之處，又有真陰之精，真陽之氣，云云。

夫良知一也。以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣，以其凝聚而言謂之精。安可以形象方所求哉？真陰之精即真陽之氣之母，真陽之氣即真陰之精之父。陰根陽，陽根陰，亦非有二也。苟吾良知之說明，則凡若此類，皆可以不言而喻。不然，則來書所云三關、七返、九還之屬，尙有無窮可疑者也。（註六〇）

陽明良知之說，於正德十六年（一五二一）始行揭出，雖然致知之旨在龍場謫所時已經悟出，未能如此時之證實也。而此處所言良知之說，則又惟道教金丹導引之術是求，謂此而可以比附良知，則致知之學之說之駁而不純，亦可知矣。與此條相類者，如陸澄問立志，先生曰：「只念念要存天理，即是立志。能不忘乎此，久則自然心中凝聚，猶道家所謂結聖胎。」（註六一）案此處存天理之說，大約天理一詞有近於孟子公孫丑章所謂「配義與道」之「義」，豈在陽明心胸中所謂聖胎者，即爲至大至剛之氣也與？

雖然陽明集中亦有若干排斥道教之文字，惟其態度之堅決，似不及其對良知之深信，或對知行合一主張之確切不移。陽明三十七歲（正德三年，一五〇八）在龍場萬山叢棘中，「日夜端居澄默，以求靜一，久之胸中灑灑。……因念聖人處此，更有何道？忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人語之者，不覺呼躍。」（註六二）於此拂逆中掙扎求解脫之境，仍有人耳食其能導引及方術，必欲問其神仙之旨。答人問神仙云：

詢及神仙有無，兼請其事，三至而不答。非不欲答也，無可答耳。……僕誠生八歲而即好其說，今已餘三十年矣。齒漸搖動，髮已有一二莖變化成白，目光僅盈尺，聲聞函丈之外。又嘗經月臥病不出，藥量驟進，此殆其效也。而相知者猶妄謂之能得其道，足下又妄聽之而以見詢，不得已姑爲足下妄言之。古有至人瀉德

註五九：全集卷一，頁15b。

註六〇：全集卷二，頁18a—b。

註六一：傳習錄上，全集卷一，頁9b。

註六二：年譜，全集卷三十二，頁6b—7a。

凝道，和於陰陽，調於四時，去世離俗，積精全神，遊行天地之間，視聽八遠之外，若廣成子之千五百歲而不衰，李伯陽歷商、周之代，西度函谷，亦嘗有之。（註六三）若是而謂之曰無，疑於欺子矣。然則呼吸動靜，與道為體，精骨完久，稟於受氣之始，此殆天之所成，非人力可強也。若後世拔宅飛昇，點化投奪（註六四）之類，譌怪奇駭，是乃秘術曲技，尹文子所謂幻，釋氏謂之外道者也。若是而謂之曰有，亦疑於欺子矣。夫有無之間，非言語可況，存久而明，養深而自得之。未至而強喻，信亦未必能及也。蓋吾儒亦自有神仙之道：顏子三十二而卒，至今未亡也。足下能信之乎？後世上陽子之流，蓋方外技術之士，未可以為道。若達摩、慧能之徒，則庶幾近之矣。然而未易言也。（註六五）

上陽子陳致虛即前文所敘元末趙緣督之徒。

正德九年至十年間（一五一四——一五）陽明在南京為鴻臚寺卿時，張太常復以神仙為詢。全集卷二十書悟真篇答張太常二首，其第一首云：

悟真篇是誤真篇，三註由來一手箋。恨殺妖魔圖利益，遂令迷妄競流傳。造端難免張平叔，首禍誰誣薛紫賢。直說與君惟箇字，從頭去看野狐禪。（註六六）

此詩直斥張平叔（伯端），且直指悟真篇為誤真，其排道家之主張固至明顯。案，悟真篇三註或非一手所箋，陽明之指摘，於原書實未嘗細察，以其與本題無大關係，姑不贅論。（註六七）所可說者，三註本亦有元末上陽子之文字竄入其中，陽明之辨，蓋疑上陽偽撰此三註悉出一人也。至其謂悟真為誤真，則並原文亦加懷疑。此時陽明對於若干道教書籍之崇敬，已大不如前矣。正德十六年（一五二一）陽明在南昌，其答甘泉（辛巳）一書復申此旨，曰：

去冬有方叟者過此，傳示高文。其人習於神仙之說，謂之志於聖賢之學，恐非其本心。（註六八）

註六三：此可徵陽明於老子之時代，所接受者為晚出之半神話傳說，初不拘拘於早期史傳之模糊紀錄，亦不違證明神話傳說之積非成是也。

註六四：投奪，為投胎奪舍之縮語。

註六五：全集卷二十一，頁4a—b；參看註二四。

註六六：頁14a。

註六七：參看拙著道藏本悟真篇三註辨誤一文，刊東西文化第十五期，台北，一九六八年，頁33—41。

註六八：全集卷五，頁3a—b。

此箋所流露之態度，亦為傳統的儒家態度無疑。然即在此同一年，陽明與陸元靜書，字裏行間，又有調和儒道之見解。此函亦見年譜中。大略云：

聞以多病之故，將從事於養生。區區往年蓋嘗弊力於此矣，後乃知其不必如是，始復一意於聖賢之學。大抵養德養身，只是一事。元靜所云真我者，果能戒謹不睹，恐懼不聞，而專志於是，則神住氣住精住，而仙家所謂長生久視之說，亦在其中矣。神仙之學與聖人異。然其造端托始，亦惟欲引人於道。悟真篇後序中所謂『黃老悲其貪著』，乃以神仙之術漸次導之者。元靜試取而觀之，其微旨亦自可識。自堯、舜、禹、湯、文、武，至於周公、孔子，其仁民愛物之心，蓋無所不至。苟有可以長生不死者，亦何惜以示人？如老子、彭篋之徒，乃其稟賦有若此者，非可以學而至。後世如白玉蟾、丘長春之屬，皆是彼學中所稱述以為祖師者，其得壽皆不過五六十。則所謂長生之說，當必有所指矣。元靜氣弱多疾，但遺棄聲名，清心寡欲，一意聖賢，如前所謂真我之說。不宜輕信異道，徒自惑亂聰明，弊精勞神，廢靡歲月，久而不返，將遂為病狂喪心之人不難矣。（註六九）

王門學者耽心道教者頗多，元靜而外，王嘉彥、蕭惠之間皆見於傳習錄。而陽明於佛教之學，亦頗有所知，故屢言「二氏之學其妙與聖人只有毫釐之間」（註七〇）。此處答陸澄雖可見陽明已洞鑒追求長生之無用，然於道家精氣神之說仍視為養生要著，而所云「養德養身」，正道教所謂修性修命，或性命雙修耳。七年以前陽明為詩斥悟真篇為「誤真篇」，今在七年之後而更言其造端托始，亦惟欲引人於道，則於悟真篇之說又有恕詞矣。白玉蟾等人之歷史迄今研究者尚不多，丘處機長春真人西遊記至錢大昕以後方為學者所注意，而長春教之源流亦至近世始大明，則陽明所舉長春之壽數非確，實亦不必多辯。吾人只可謂陽明此種態度，苞涵三教，固極有助於中國社會中所謂「三教歸一」思想之發展，而以二氏之妙與聖門僅毫釐之差，吾人自亦難怪陽明之彷徨。惟陽明為能為此說，益以王門所謂四句教之貼合壇經之理論，吾人苟謂陽明為基本於儒家之簡易廣大，然亦未嘗緊守其藩籬，或且認為亦不必緊守其藩籬，或為得之。

陽明於嘉靖七年（一五二八）冬十一月卒於江西南安青龍鋪舟次。死前數月踰大庾嶺，以積勞之身，喘咳交作，而病勢亟危。事前，先生離廣東，布政使門人王大用已備棺木置舟中。及先生彌留，家童問何所囑。先生曰：「他無所念，平生學問，方纔見得

註六九：全上，頁7a—b；參看年譜，全集卷三十三，頁20b—21a。

註七〇：傳習錄上，全集卷一，頁28b 答蕭惠語。

數分，未能與吾黨共成之，爲可恨耳。」（註七一）此言或可謂蓋棺論定。蓋陽明之學，未完成之學也。傳習錄上答蕭惠云：「向汝說聖人之學簡易廣大，汝卻不問我悟的，只問我悔的！」（註七二）先生所悔，二氏之學也，然先生雖悔之而未嘗亦未能全關。先生所悟，聖門之學也，然先生所悟纔見得數分，亦未能與其徒共成。是以王門後學枝葉曼衍，日廣大而日繁複，其言行仍多不能與深入民間之二氏脫離干係，而低層社會信仰之搏合以成，是或亦王學之一實際貢獻與？

後記：撰此文竟，又思陽明之學之所謂悟者，謂能斷生死，空物欲而後入世，復以實踐之精神爲之，舉陽明先生一生之所歷艱險危難之見於事功者，胥可以此義說之，其成功則幸耳。傳習錄中答聶文蔚第一書最能發此義，文字之感人，真後人所謂『如何習靜久，輒爾心躍躍，有如寒潭深，潛虯自騰轡』也。然其所以致此者，所謂斷生死、空物欲之念實非全是儒門聖賢之觀念，而正二氏之所講求者也。二氏之影響於王學者，此爲最大，王學之逾四百年而猶可以影響於後世者此亦爲最大，然其中又非純粹道教之理解，道教之影響僅其中之一部分，因附及之。

民國庚戌（一九七〇）五月二十五日，識於坎培拉。

附表：王陽明與道教之交涉

公元紀元	事 迹
1482	陽明在北京長安街遇道士。
1488	合香之夕訪南昌鐵柱宮。
1489	訪婁諒於廣信。
1501	遊九華山（安徽）。
1502	陽明能『前知』。
1503	爲人疑爲有道術能祈雨。
1505	初晤湛甘泉（若水）。
1506	改究聖賢之道（新儒教）。
1507	在福建重遇鐵柱宮道士。

註七一：黃綰撰陽明先生行狀，前引，全集卷三十七，頁35b。

註七二：全註七〇。

- 1508 答人問神仙。
- 1509 與辰州諸生書。
- 1514 論禪定（與王純甫第三書）。
- 1514—15 論悟真篇。
- 1519 薛侃上書主張陳白沙（獻章）陪祀聖廟。
- 1520 再遊九華山。
- 1521 始倡良知之教。
- 答湛甘泉書。 答陸澄（元靜）。
- 1524 在紹興。 作詩讚曾點之言志。
- 1526 與聶豹第二書。
- 1528 王陽明卒。

版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印

版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印

Wang Yang-ming and Taoism

(A Summary)

LIU TS'UN-YAN

Unlike such orthodox Confucian scholars as Ts'ao Tuan 曹端 and Ho T'ang 何瑭, Wang Yang-ming (1472-1529) never made violent attacks on Buddhism and Taoism. In fact, despite his father's dislike of Taoism, a number of interesting incidents in Yang-ming's early life and then his later pursuits testify to his own interest in Taoism, expressed also by his ancestors from as far back as six generations.

It was a wholesome idea for a Confucian scholar to know something about other schools of thought and to use some 'heretic' terms in his discourses as Ch'ên Po-sha 陳白沙 and Chan Jo-shui 湛若水 did. But Wang Yang-ming's commitment to Taoist studies was much deeper than this. Since nearly 80% of his writings are dated, we may trace his attitude towards popular, religious Taoism, and particularly towards the Golden Pill school. That this attitude had undergone a change we know from his letter to Chu Yang-po 諸陽伯 in 1505. ['To seek a long life one should seek goodness; the Golden Pill cannot be sought outside oneself. For thirty years I have been in the wrong; it is time for me to regret.' *Tsêng Yang-po*, Ch'üan-chi, 19/11a] If we list all relevant essays or poems which he wrote from 1508 to 1527 we may find that his attitude was still vacillating. In 1521, in his letter to Chan Jo-shui he clearly expresses his dislike of Taoist practices. And yet in a letter to his disciple Lu Ch'êng 陸澄 in the same year, while clearly showing his disapproval of Taoist pursuit of longevity and other forms of perversion, his general attitude towards mental cultivation by Taoists appears to be irresolute. It was also in 1521 that he is said to have begun his teaching of innate knowledge, and we see that even seven years before his death the Taoist theories of cultivation had not entirely left his mind.

Thus we can say that to be true to himself, he should have realized that there was an eternal conflict in his mind which he could not solve, for it was his firm belief, even after the relinquishment of his Taoist pursuits, that 'the subtle difference between the teaching of the sage and that of the other two schools is so small that it is merely a difference of one-thousandth of an atom.' (*Ch'uan-hsi Lu*, 1/28b)