

東海大學哲學研究所在職專班
碩士論文

論王陽明致良知教：
以〈大學問〉與「四句教」為軸心的考察

**On Wang Yang-Ming's Doctrine of "Zhi-Liang-Zhi":
A Study Based on
"Inquiry on The Great Learning" and
"Four Sentences Teaching"**

指導教授：林久絡博士

研究生：吳 淳

中華民國 107 年 6 月

東海大學哲學研究所在職專班
碩士論文

論王陽明致良知教：
以〈大學問〉與「四句教」為軸心的考察

**On Wang Yang-Ming's Doctrine of "Zhi-Liang-Zhi":
A Study Based on
"Inquiry on The Great Learning" and
"Four Sentences Teaching"**

指導教授：林久絡博士

研究生：吳 淳

中華民國 107 年 6 月

學位考試委員會審定書

東海大學哲學系碩士班
研究生吳淳提之論文：

論王陽明致良知教：以《大學問》與「四句教」

為軸心的考察

經本委員會審查與口試，認為符合碩士學位標準。

學位考試委員會

指導教授	<u>林久銘</u>	簽章
口試委員	<u>沈享民</u>	簽章
口試委員	<u>嚴瑋珮</u>	簽章

中華民國 107 年 6 月 15 日

內容

摘要.....	1
第一章 導論.....	2
一〈大學問〉與「四句教」在「王學」之定位.....	2
二、後學者對〈大學問〉和「四句教」的質疑.....	3
三、研究方法之省思.....	5
四、文獻回顧.....	6
五、各章大意.....	8
第二章 從陽明的學思歷程看致良知教的形成.....	10
第一節 志於聖學.....	10
第二節 龍場悟道.....	10
第三節 教之三變.....	11
第三章 《大學問》展現陽明心學的全貌.....	18
第一節《大學古本傍釋》和《大學問》脈絡相續.....	19
第二節 「萬物一體」是「致良知」的外王淑世理想.....	21
第三節 內聖成德之條理與工夫立基於「致良知」.....	26
第四章 「天泉證道」與「四句教」.....	34
第一節 「四句教」的溯源與爭議.....	34
第二節 「天泉證道」之文獻記載.....	36
第三節 無善無惡.....	39
第五章 聖學的精粹—「致良知」.....	49
第一節 確立「致良知」教.....	49
第二節 「致良知」的原理原則.....	50
第三節 事上磨煉「致良知」.....	52
第六章 結 論.....	55
後 記.....	58

摘要

〈大學問〉和「四句教」是在陽明晚年時，方才正式授意揭示之教典和教法宗旨。〈大學問〉一文，是藉著《大學》「格、致、誠、正」的架構，就陽明之良知學（心學），賦予「身、心、意、知、物」一個嶄新的內涵，井然有序、十分詳盡地鋪陳出陽明「致良知教」的工夫義理，歸結為一確定之表達形式，極適合作為初入「王門」之教典。陽明在天泉橋為兩大弟子錢德洪和王龍溪講解有關「四句教」的真諦，此為有名之「天泉證道」。「四句教」是以心性「善、惡」之關係說明「心、意、知、物」，最後的歸結亦在於「致良知」。「四句教」提綱携領地導出陽明「良知學」的精髓所在，是供門人指點後進之人的最佳教材。陽明再三告誡兩大弟子「四句教」是不可更改的教法宗綱。是以，本論文將就考察〈大學問〉和「四句教」為軸心，來探究陽明之「致良知教」。

關鍵詞

致良知教；大學問；天泉證道；四句教

第一章 導論

一〈大學問〉與「四句教」在「王學」之定位

根據《王陽明全集》中記載〈大學問〉和「四句教」都是在陽明受命即將起征思、田前交代門人的教典和宗法。〈大學問〉是在嘉靖六年丁亥八月¹，而錢德洪所記「天泉證道」所提之「四句教」是在九月壬午（《全集》，卷 35，〈年譜三〉，頁 1443），兩者問世的時間只相差一個月。其時陽明已五十六歲，由於陽明卒於次年十一月丁卯，年五十七歲（《全集》，卷 35，〈年譜三〉，頁 1463），所以〈大學問〉和「四句教」被定位為陽明晚年之教法。兩者所要表達的內容不盡然相同，但均不離「致良知教」之宗旨。〈大學問〉一文，是藉著《大學》「格、致、誠、正」的架構，就陽明之良知學（心學），賦予「身、心、意、知、物」一個嶄新的內涵，井然有序、十分詳盡地鋪陳出陽明「致良知教」的工夫義理。門人錢德洪在〈大學問〉尾跋曰：「〈大學問〉者，師門之教典也。學者初及門，必先以此意授，使人聞言之下即得此心之知，無出於民彝物則之中，致知之功，不外乎修齊治平之內。學者果能實地用功，一番聽受，一番親切。」（《全集》，卷 26，〈續編一〉，〈大學問〉，頁 1071）由是觀之，〈大學問〉是為初入王門之學者所訂定之教典。因而經由《大學問》即可一窺陽明哲學的全貌。陽明對《大學問》的功用作了這樣的注解，陽明曰：「吾此意思有能直下承當，只此修為，直造聖城。參之經典，無不吻合，不必求之多聞多識之中也。」（《全集》，卷 26，〈大學問〉，頁 1071-1072）。

「四句教」為：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」。「四句教」是以「善、惡」之關係說明「心、意、知、物」，最後的歸結亦在於「致良知」。由「四句教」內容可以發現「四句教」並非異於「致良知教」而另立的教法，而是陽明力圖尋思一個言簡意賅的字句來概括其「致良知教」的宗旨，以作為學者傳授其「致良知教」之教學宗法。「四句教」是陽明思想的精髓，也是其「致良知教」的結語。要理解「四句教」必須具備一個先決條件，那就是對陽明的「心學」要具有一定程度的瞭解，否則很難切入「四句教」有關「心、意、知、物」之於善惡的有無之境。「四句教」為「致良知教」全貌的概括，並為「致良知」的說明。〈大學問〉和「四句教」內容教義均以「致良知教」為依歸，就此點而言，兩者關係是密切的。陽明對錢德洪和王龍溪再三叮囑曰：「二君以後再不可更此四句宗旨。此四句中人上下無不接着。我年來立教，亦更幾番，今始立此四句。」（《全集》，卷 35，〈年譜三〉，頁 1443）。由此得

¹ 《王陽明全集》，卷 26，〈續編一〉，〈大學問〉（上海：上海古籍出版社，上海世紀出版股份有限公司發行，2017 年 1 月 3 刷），頁 1072。此下引用陽明之言說，均以此版為準，而以（《全集》，卷 35，〈年譜三〉，頁 1463）之形式，直接附於引文之後，不再另行加註。

知，「四句教」與《大學問》在陽明心目中的重要性是不分軒輊的，唯一不同處在於兩教法授受的對象有所不同而已。

二、後學者對〈大學問〉和「四句教」的質疑

如前所述〈大學問〉和「四句教」兩者問世的時間只相差一個月，且是在陽明受命即將出征思、田之際。後學者對於陽明在如此匆促的情況之下，交代〈大學問〉和「四句教」這兩大教法產生質疑，甚至於認為〈大學問〉和「四句教」分別是錢德洪或王龍溪假陽明之名，發表己見。此等問題是否屬實，攸關著陽明「致良知教」之實質義涵，實有提出討論之必要。

1、〈大學問〉為「王門」教典是否為錢德洪之杜撰？

宋明理學的代表人物，在宋是朱熹，在明是王陽明，兩者之學均是隸承儒家思想的大傳統，所尊均為四書五經，傳道授業的宗旨都是傳承儒學「內聖外王」的思想，亦即無論「朱學」或是「王學」皆是引導為學者步上「成聖之道」，在這個前提下，兩者並無二致。然，兩人對《大學》這本教導人如何修得「內聖外王」工夫的儒家寶典，其中之義理有諸多不同的見解，因此產生為學思想上的歧見。朱熹主張天理寄存於萬物之中，欲知天理，必須先觀察萬物，從而得知理之所在，亦即理是存在於萬物之中，格物即可窮理。朱子曰：「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，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」²朱熹求理於事物，即是求理於心外，此說與先儒孟子「良知說」有很大的差異。孟子認為天理（仁義禮智）是「我固有之，人皆有之」，「堯舜與人同耳」，只要「反求諸己」，將既已內存於心的天理彰顯出來，確切地依良知行事為人，人人都可以成聖，意即天理無需外求。

陽明開始接觸宋儒格物之學是在他二十一歲時（孝宗弘治五年壬子），據〈年譜〉陽明有兩次在欲循朱子格物之法，卻遇到困難的事件，一是最為有名的「格竹事件」，另外一件是陽明按朱子循序致精讀書，然物理與本心始終無法歸一。茲將〈年譜〉所載有關內容摘錄於後：

(1)「格竹事件」：

是年為宋儒格物之學。先生始侍龍山公于京師，遍求考亭遺書讀之。一日思先儒謂『眾物必有表裏精粗，一草一木，皆涵至理』，官署中多竹，

² 朱熹，《大學章句補傳》（臺北：世界書局 1989年），頁6。

即取竹格之；沉思其理不得，遂遇疾。」（《全集》，卷 33，〈年譜一〉，頁 1348-1349）。

（2）「讀書事件」：

先生自念辭章藝能不足以通至道，求師友于天下又不數遇，心持惶惑。一日讀晦翁上宋光宗疏，有曰：『居敬持志，為讀書之本，循序致精，為讀書之法。』乃悔前日探討雖博，而未嘗循序以致精，宜無所得；又循其序，思得漸漬洽浹，然物理吾心終若判而為二也。沉鬱既久，舊疾復作，益委聖賢有分。」（《全集》，卷 33，〈年譜一〉，頁 1349-1350）。

這兩件事情，導致陽明對朱子以「格物窮理」為成聖之道，產生極大的困惑。這個困惑及至其落難龍場，生死交關，受盡了患難的鍛煉之時，才幡然領悟，「聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。」（《全集》卷 33，〈年譜一〉，頁 1354）。「聖人之道，吾性自足」，據此推出「心即理」之論說，此論是陽明與朱子最根本的區別。陽明遂而棄朱子有關《大學》格物致知的解釋，主張恢復研習《大學》古本。陽明借由《大學》三綱（明明德、親民、止至善）、八目（格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下）將其「心即理」、「知行合一」、「致良知」之思想涵括，融貫其中，以誠意之教為中心，給予《大學》格物致知一個全新的解釋，此套完全有別於朱子《大學·格物補傳》先窮理而後能誠意之論說，在陽明晚年授意其弟子錢德洪刻錄成書，定名為〈大學問〉。錢德洪在〈大學問〉尾跋提及：「〈大學問〉者，師門之教典也。」（《全集》26 卷〈大學問〉，頁 1071），然，有學者方旭東在其所作《〈大學問〉來歷說考異—兼論其非王陽明晚年定論》³一文，對錢德洪筆錄之〈大學問〉來歷有所質疑，方氏引錢德洪在〈大學問〉尾跋之文字「師既沒，音容日遠，吾黨各以己見立說。學者稍見本體，即好為徑超頓悟之說，無復有省身克己之功。謂『一見本體，超聖可以跂足』，視師門誠意格物、為善去惡之旨皆相鄙以為第二義。」（《全集》卷 26〈大學問〉，頁 1072），方氏就此認為錢德洪推出〈大學問〉這篇文章是針對王龍溪而來，言下之意，〈大學問〉是陽明「教典」之說乃錢德洪之杜撰。方氏這個臆測筆者以為有過度之嫌，將在本文專論〈大學問〉之第三章中，於以回應這個質疑。

2、「四句教」應如何解讀方符合「致良知教」之義理？

陽明經由《大學》建構出以良知為本體的道德實踐工夫後，「致良知教」宗旨再沒有更易過。「四句教」即是「致良知教」的最精簡的綱領，亦是徹上徹下

³ 方旭東說：「王陽明歿後王學開始分化，及門弟子根據各自思想的不同理解而紛紛立說，其中，王龍溪從本體入手的進路受到其他派別的批評。錢德洪此處雖未說明，但所指卻是龍溪之學。不過，錢德洪批評他的方式卻是以師說的名義。」，載於《藝術中國》網站 2009 年 6 月 2 日。

的教法。因而，從此門人皆以「四句教」為工夫實踐之宗。唯獨王龍溪對「四句教」言提出「四無」的主張，錢德洪對此非常不以為然。兩人在「天泉橋」邊各就己見，向陽明請益。陽明針對兩人意見做出裁量，此即所謂的「天泉證道」。有關「天泉證道」的記載被後學引用最多的有三處，一在《王陽明全集》〈傳習錄下〉（《全集》卷3〈傳習錄下〉，頁133），二是在〈年譜〉（《全集》卷35〈年譜三〉，頁1442-1443）。三在《王龍溪全集》卷一〈天泉證道紀〉。⁴〈傳習錄下〉和〈年譜〉所載均是錢德洪所記，兩者內容無大出入。〈天泉證道紀〉則是王龍溪門人根據王龍溪口述所錄，則與錢德洪所記大有出入，既不提四句教是徹上徹下之教，甚而提及「汝中所見（按指四無之見），我久欲發，恐人信不及，徒增躐等之病，故含蓄到今。」⁵言下之意，四無說不可輕以示人。「四句教」言之第一句「無善無惡是心之體」是引發爭議之導火綫，產生所謂的「四有，四無」，「漸教，頓教」，「本體，工夫」等問題，從陽明在世即爭論不休，待陽明離世，陽明得意弟子王龍溪四處講學，發表《致知議略》，因聶雙江對《議略》起疑難，故有龍溪之答，因而遂輯成《致知議辯》。此辯凡九難九答，乃王門中一重要之論辯。⁶其後又有周汝登與許孚遠就「無善無惡」發生爭議，即所謂的「九諦九解」。甚而劉戡山曰：「愚按：四句教法，考之陽明集中，並不經見。其說乃出於龍溪。則陽明未定之見，平日間嘗有是言，而未敢筆於書，以滋學者之惑。至龍溪先生始云四有之說，猥犯支離。勢必進之四無而後快。」⁷按劉戡山之意，「四句教」乃出於王龍溪，非陽明之言。筆者以為此意過於牽強。或許只可以說王龍溪確有「四無」之說，並因此引發了所謂四有句四無句之教的王門公案。這四句教言，是有其各自獨立之教義呢？還是環環相扣的教言？究竟「四句教」應如何解讀，才能符合陽明「致良知教」之義理？筆者將在本文專論「四句教」之第四章，就此等問題提出自己的見解。

三、研究方法之省思

據《王陽明全集》⁸記載陽明的思想與精神變遷的過程有所謂的「五溺三變」。「『五溺』指陽明歸正於聖學之前的多種嗜好；並非先後發生之事，而常是同時持有的興趣。『三變』指陽明在不同時期講學的要點，故所變亦不妨宗旨」。⁹陽明心學的宗旨是「致良知」，陽明一再提及他如何以「致良知」的工夫應對所遇到的患難，因而化險為夷。陽明曾言「某於此良知之說，從百死千難中得來」。（《全集》卷34，〈年譜二〉，頁1412），回顧陽明生平事跡，此絕非虛言。

⁴ 王龍溪門人周怡順編輯、查鐸子校閱，《王畿集》，卷一，〈天泉證道紀〉，（南京：鳳凰出版社 2007年3月），頁1。

⁵ 同上註，頁2。

⁶ 參見考牟宗三《從陸象山到劉戡山》（臺北市：臺灣學生書局 2011年7月再版），頁315。

⁷ 黃宗羲，《明儒學案》，〈師說〉，（北京：中華書局，2015年9月），頁8。

⁸ 《王陽明全集》，（上海：上海古籍出版社，2017年1月3刷）。

⁹ 秦家懿，《王陽明》，（臺北：東大圖書公司，2013年7月），頁41。

「致良知教」是陽明經由事上磨煉而得，是逐漸醞釀，經過仔細斟酌而提出的。陽明思想的進展是並行於其生命的歷程之中。探討陽明思想必須對其當時所處的思想背景和環境有所瞭解，才能一探究竟。《全集》中的〈年譜〉對陽明生平有詳實記載。另〈傳習錄〉是記載陽明就後學者對其教法提出問題之詮釋及總結，許多言論是陽明「因地制宜」和「因材施教」即興之作，內容相當生動活潑，強而有力，是理解陽明思想不可或缺的重要文獻。因此本文將以《全集》中之〈年譜〉為研究之主軸，輔以〈傳習錄〉追蹤分析陽明何以在五十歲始揭「致良知教」（《全集》，卷 34，〈年譜二〉，頁 1411），卻延至其五十六歲時才授意刻錄〈大學問〉和明示「四句教」為其立教之教法。筆者寄望用此文獻分析法來確認〈大學問〉和「四句教」之義理符合於陽明之「致良知教」，確定是陽明所親定之教典和教法宗綱，以破解後學者對〈大學問〉和「四句教」所有的質疑。

四、文獻回顧

陽明按朱子之教，格竹不得其理，反成疾，陽明用此舉證朱子「格物窮理」有誤，學者專家對「格竹事件」褒貶不一。對於「四句教」是否為徹上徹下之教法，或是針對不同資質人士而設立的教法，眾說紛紜。茲略舉兩近代學者作為代表，舉證如下。

1、唐君毅

唐先生在其著作《唐君毅全集》中，對陽明「格竹事件」有如下看法

陽明之嘗依朱子格物窮理之教，面對竹子，而格之以致病，固非善學朱子者。朱子言格物，乃是「或考之于事為之者，或察之于念慮之微，或求之于文字之中，或索之于講論之際」（朱子全書卷九），並非只「存心于一草木器用之間，忽然懸悟」（朱子大全卷三十九答陳齊仲）。此即非只面對竹子而格之之事。但陽明後來之反對朱子格物窮理，以為是求理于外，則依于一真知灼見。因儒學所重之理，乃人之所以為人之當然之理，非外物之實然之理。人之所以為人之當然之理，如孝悌之理，自當先在人自心中見得，此乃人心中之理。……故我們所當注重者，乃在此理之屬心，與此心之實踐此理之「行事」，此行亦屬於心者。由此而陽明即謂天下無心外之事，亦無心外之理，而只是致吾人心中之理或良知於事事物物。¹⁰

從唐先生對「格竹事件」的闡述中，我們可以發現陽明對於朱子「格物窮理」之說有程度上的誤解。在〈傳習錄下〉中有一段文字是記載陽明自己對「格

¹⁰ 唐君毅，《哲學論集》，見《唐君毅全集》，卷 18（臺北：臺灣學生書局，民 79 年 2 月），頁 511。

竹事件」的前因後果所作的描述，這段文字適足以辯解後學對陽明「格竹事件」的誤解，茲摘錄於下以供佐證。

陽明曰：「衆人只說格物要依晦翁，何曾把他的說去用？我着實曾用來。初年與錢友同論做聖賢要格天下之物，如今安得這等大的力量？因指亭前竹子，令去格看。錢子早夜去窮格竹的道理，竭其心思，至於三日，便致勞神成疾。當初說他這是精力不足，某因自去窮格。早夜不得其理，到七日，亦以勞思致疾。遂相與嘆聖賢是做不得的，無他大力去格物了。及在夷中三年，頗見得此意思，乃知天下之物本無可格者。其格物之功，只在身心上做，決然以聖人為人人可到，便自有擔當了。這裏意思，卻要說與諸公知道。」（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉，頁136）。

從陽明的自我解說中，可以體現出陽明為學實事求是的研究精神，既然證明無法從外物（竹子）尋得成聖的道理，那麼成聖的道理又從何而來呢？這個困惑隱然於陽明心中，始終無法忘懷。直待身陷龍場困境，當其心置生死於度外之際，心頓然開朗，胸中灑灑，心胸豁達起來，開始能提振精神，發仁心照顧生病的隨從，陽明至此大悟心體是思想的主宰，「聖人之道，吾性具足。向之求理於事物者，誤也。」（《全集》卷33〈年譜一〉，頁1354）。「龍場困境」提供一個「事上磨煉」的機緣，多年來因格竹求理失敗事件所帶來的困惑，至此遂告解決。繼之毫不猶豫地揚棄朱子「格物窮理」為學之道，充滿自信地傳揚其自創的「心即理」之說。就這個結果而言，「格竹事件」對於陽明思想演變，具有一個推手的作用，推動陽明去思考和尋索聖之道何在的問題。因此可以說沒有「格竹事件」就沒有所謂的「龍場悟道」，陽明就發明不了「心即理」之說，也更不能從之推衍出「致良知教」。陽明對「格竹事件」念茲在茲並大方地與學者分享此段事件，自然是因為覺得此事，對其思想深具啟發和導引的作用，在他追尋成聖之道的行徑中，自有其不可磨滅的存在價值。

2、劉述先

劉先生在其著作《黃宗羲 心學的定位》中，對陽明之「四句教」有如下的看法

其實陽明之四句教，的確是徹上徹下語，可以用來接各種不同根器的人，可惜後儒未能善會其意，以至於妄生穿鑿，引起許多爭論，結果是道理越辯越晦令人遺憾。陽明之四句叫係總結了宋明儒的一些基本課題，極其卓識。「無善無惡心之體，有善有惡意之動」兩句，其實不外《周易》「寂然不動（無）、感而遂通（有）」之旨誠於中則形於外；「知善知惡是良知，為善去惡是格物」則是講致知、格物，由隱而顯，確為一貫之道。此

四句教不可拘執來看，它固然指示一種做功夫的次第，但既可以由隱而顯，也可以由顯而隱，更可以顯微無間，心意知物只是一事，一時并了。利鈍根人，各取所需，莫不滿腹而飲。而良知本有廣、狹二義，狹義的良知指人類道德生活之覺醒，然徹法源底，即心體乃至天地之體又何嘗外於廣義的良知。¹¹

劉先生就文獻考據分析陽明之「四句教」，所言甚是。陽明思想的進路是朝向一個「簡易直截」之教，是故，筆者贊同劉先生說法之餘，仍不免在想，陽明當初立此四句教言之時，是否對文獻有做如此多之聯想，又或者只是將其「致良知教」做一個提綱携領，總匯式的結論而已。

有關「四句教」所引發的爭議，筆者在本文第一章「導論」之第二節「後學者對〈大學問〉和「四句教」的質疑」中之第二小節「『四句教』應如何解讀方符合「致良知教」之義理？」已有概略之說明，並預備在本文專論「四句教」之第四章中詳加推敲，是故，在此不多做贅言。

五、各章大意

第一章 導論：討論〈大學問〉和「四句教」之於「王學」的作用，以及後學者對〈大學問〉和「四句教」的質疑，並提供兩則文獻，作為參考資料。概略說明本文研究方法著重於文獻的分析。

第二章 從陽明的學思歷程看致良知教的形成：分析說明陽明之學思和教法如何隨其生命的歷程而有所改變，以至於圓融，而於最後形成為致良知教。

第三章 《大學問》展示陽明哲學的全貌：說明陽明主張恢復《大學》古本，並以其心學思想來為《大學》的三綱、八條目作詮釋。先作有《大學古本傍釋》，後有〈大學問〉，兩者所導意涵無不吻合，是以，兩者是係脈絡相續的。另說明〈大學問〉的「萬物一體」論及其條理與工夫係立基於「致良知」。

第四章 「天泉證道」與「四句教」：說明「四句教」的溯源與爭議，並就「天泉證道」之文獻記載分析引發爭議所謂之「四有」與「四無」問題。

第五章 聖學的精粹—「致良知」：說明「致良知」確立的原由和過程。闡述致良知的原理原則，並就陽明所舉案例應證要經「事上磨煉」去落實並體會「致良知」。

第六章 結論：匯總考察〈大學問〉和「四句教」之意涵，得以理解「致良知」教之宗旨在於良知是心之主宰，良知是天理，良知是至善的。良知具有自覺、自得

¹¹ 劉述先，《黃宗羲 心學的定位》，（浙江古籍出版社，2006年12月），頁29。

性，要以良知作為判斷是非善惡的準則，致本心之良知天理於事事物物，使事事物物皆得其理。真誠惻怛、實實在在地為善去惡，念念存天理，時時去人欲，讓良知原本光明的德性不受私欲的遮蔽，而光照流行於天地萬物，行仁義於宇宙萬物，視萬物為一體，道德修養達此境界，方是契合了陽明「致良知」教的基本精神。

第二章 從陽明的學思歷程看致良知教的形成

第一節 志於聖學

王守仁（字伯安，學者稱陽明先生。浙江餘姚人。西元 1472-1528，年 57）。陽明生長在科舉時代，讀書登第普遍成爲學者心目中的第一等大事。陽明在十二歲時對此普遍現象有所懷疑，〈年譜〉對此事有這樣一段記載，「嘗問塾師曰：『何爲第一等事？』塾師曰：『惟讀書登第耳。』先生疑曰：『登第恐未爲第一等是，或讀書學聖賢耳。』」（《全集》，卷 33，〈年譜〉，頁 1347）。由此可見陽明從小即知「成聖」是爲學之宗旨，終其一生皆在追尋成聖之道。陽明一生動蕩不安，動蕩不安的環境並沒有干擾其志，反倒成爲陽明琢磨聖賢思想的良機。王陽明思想之進展，實離不開他的出生背景與所處的環境。是故，本文欲就陽明之生平事跡著手，展開對於陽明「致良知教」之闡述。

有關陽明思想和精神的變遷過程，有所謂的「五溺三變」。「五溺」之說是出自於陽明的哲友湛若水，若水謂：「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。正德丙寅始歸正於聖賢之學。」（《全集》卷 38〈陽明先生墓志銘〉，頁 1538-1539）「『五溺』指陽明歸正於聖賢之前的多種嗜好；並非先後發生之事，而常是同時持有的興趣」。¹²陽明天資聰穎，雖是興趣使然，接觸到任俠、騎射、辭章、神仙或佛事之學，皆能習得其中精髓，甚至有助於陽明日後之文才武功。陽明爲學經歷於此「五溺」之外，具黃梨洲在《明儒學案》卷十，〈姚江學案〉中有一段記載，「陽明之學，始於汎濫詞章。繼而徧讀考亭（朱子）之書，循序格物。顧物理吾心，終判爲二，無所得入，於是出入佛老久之」。這段未曾被湛若水列入陽明爲學記錄的史料，印證陽明早已研習過朱子格爲學物窮理之道，並按其道格物尋不着成聖之理，因而轉習佛老之說。陽明亦曾曰：「衆人只說格物要依晦翁，何曾把他的說去用？我着實曾用來。」（《全集》，卷 3，〈傳習錄下〉，頁 136）。陽明此語乃指其格竹不得其理事件，與梨洲所述，兩相對照，得知陽明對於朱熹格物窮理之學早存疑惑，並在心中盤桓甚久。是故，「龍場悟道」的發生，卻是遠有端緒的。

第二節 龍場悟道

陽明弟子錢德洪記載，「先生之學凡有三變，少之時，馳騁辭章；已而出入二氏；繼乃居夷處困，豁然有得於聖賢之旨是三變而至道也」。（《全集》，卷 41，〈序說·序跋〉，頁 1746）。此段記載與湛若水所謂的「五溺」是極爲相似的。一般將此三變稱之爲「前三變」。其中提及陽明居夷處，豁然領悟聖賢之

¹²秦家懿，《王陽明》，（臺北：東大圖書公司，2013年7月），頁41。

道，即是指「龍場悟道」事件。茲將「龍場悟道」情況概述於下。

正德元年（1506）陽明 35 歲之時，為宦官劉瑾所陷，被貶貴州龍場，居夷處困，落入生命憂患低谷，陽明動心忍性，忘記一切的榮辱得失，甚至於超越了生死的念慮之時，陽明感到胸中灑灑，心情豁然開朗起來，外在惡劣的事物從此無法捆綁干擾陽明的心體。陽明「始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也」。（《全集》，卷 33，〈年譜一〉，頁 1354）。陽明此語係完全針對朱子「格物窮理」之說，主張「理」求於外在事物的義理而言。陽明在其《朱子晚年定論》之序中曾曰：「昔謫官龍場，居夷處困，動心忍性之餘，恍若有悟。證諸《六經》、《四子》，洞然無復可疑。獨於朱子之說，有相牴牾，恆疚於心。」（《全集》，卷 33，〈年譜一〉，頁 1384）。陽明所提之「朱子之說」據《全集》〈年譜一〉記載科係指朱子《大學章句》。茲引〈年譜一〉為證「先生在龍場時，疑朱子《大學章句》非聖門本旨，手錄古本，伏讀精思，始信聖人之學本簡易明白。其書止為一篇，原無經傳之分。格致本於誠意，原無缺傳可補。以誠意為主，而為致知格物之功，故不必增一敬字。以良知指示至善至本體，故不必假於見聞。」（《全集》，卷 33，〈年譜一〉，頁 1383-1384）。這段文字言簡意賅地提點出陽明對於朱子《大學章句》不以為然的看法。但筆者以為陽明在龍場細究四書五經，從中得到的領悟，按陽明自己的話來說是「蓋四書五經不過說這心體，這心體即所謂道，心體明即是道明，更無二，此是為學頭腦處。」（《全集》卷一〈傳習錄上〉，頁 17）。這個意思是說，四書五經闡述的是有關仁義禮智信的道理皆是源自於心體，亦即這些道理本內具於心，此理乃天爵，人人都具有相同的天理。「聖人之道，吾性自足」，意味著「我的心即聖人之心」，因之，成聖之道，反求諸己，即得之。天理在心中，心理合一，心即理也，此乃陽明龍場悟道之具體情況。為此筆者以為，龍場之悟只是陽明發現心學（致良知教）的起始點，而若是說陽明在龍場即已悟出《大學》之中格物致知之旨，則是有違實情也。

第三節 教之三變

陽明各種教法皆是在艱難的生命歷程中體悟、實踐而來，許多道理一般人若無陽明之經驗，實難完全理解陽明心學之義理。有鑒於此，陽明教學重在因地制宜和因材施教，陽明力圖擬定一個適宜的教法，讓後學者易於理解並實踐其心學的思想，陽明為配合時局和後學者之學習狀況，以至於三度變更其教法，陽明立教演變的進程一如其生命的進展。是故，門人錢德洪謂陽明除學有三變外，教亦有三變，曰：「居貴陽時，首與學者為『知行合一』之說；自滁陽後多教學者靜坐；江右以來，始提『致良知』三字，直指本體，令學者言下有悟。是教亦三變也。」（《全集》卷 41〈序說·序跋〉，頁 1746）。據此，教之三變乃「知行合一」、「靜坐」和「致良知」。

一、知行合一

陽明創建之「心即理」說，按陽明自己解釋其中要旨是「天下之物本無可格者。其格物之功，只在身心上做，決然以聖人為人人可到，便自有擔當了。」（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉，頁136）。又曰：「故我說個心即理，要使心理是一個，便來心上做功夫，不去襲義於外，便是王道之爭。此我立言宗旨。」（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉，頁138）。學思理論方向既定，陽明開始展開尋思一種對治「心即理」學的工夫，企圖借此將其「心即理」的宗旨得以具體彰顯出來，並化為一種道德實踐的行動原則。

正德四年，陽明三十八歲，在貴陽，始論「知行合一」。由於「朱學」盛行已久，在明朝更成為官學。所以多數後學者長期沿襲朱子「格物窮理」之法，專意於窮究知識學問，疏漏了內心道德存養省察的工夫，以至於對陽明發明之「知行合一」教法無法理解之外，甚或不以為然，因此，在提倡「知行合一」教法之初，教學重點是從學術上解釋「知行合一」之要旨。茲將徐愛曾與同門宗賢、惟賢往復辯論「知行合一」之宗旨，不得其解，乃直接向陽明請益為例，一窺陽明如何解釋其「知行合一」的道理。

愛曰：「如今人儘有知父當孝、兄當弟矣，却不能孝、不能弟，便是知與行分明是兩件。」

先生曰：「此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者。知而不行，只是未知。聖賢教人知行，正是要人復本體，不是着你只恁的便罷。故《大學》指個真知行與人看，說：『如好好色，如惡惡臭。』見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時已自好了，不是見後又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行。只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後別立個心去惡。（《全集》，卷1，〈傳習錄上〉，頁4）。

陽明引用《大學》「如好好色，如惡惡臭。」來闡釋「知行合一」，看見美麗的顏色屬知，喜歡美色屬行。見了美色便會喜歡，是出自於一種自然真切的反應，不是看到美色後，另行設立一個喜歡的行動，因此「知」與「行」原本是合一的。

陽明再針對徐愛有關知孝和行孝是兩件事，來解釋「知行合一」的道理。陽明曰：

就如稱某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟，不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱為孝弟？……知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。聖人教人，必要是如此，方可謂之知。

不然，只是不曾知。此却是何等緊切着實的工夫！如今苦苦定要說知行做兩個，是甚麼意？某要說做一個是甚麼意？若不知立言宗旨，只管說一個兩個，亦有甚用？」（《全集》，卷1，〈傳習錄上〉，頁5）。

陽明認為從來沒有知道事理，而不去做的，知道而不去做，那是因為他不曾真正地明白事理。就如知道孝弟之理，假如不能行，必定是被私意隔斷了。聖人教人必定要保持知行本體原本合一的狀態，知行本體就是良知本體，亦即心體，是不曾參雜私意的。陽明曾說：「此心無私欲之蔽，即是天理。」（《全集》，卷1〈傳習錄上〉，頁3）。又說：「知行本體，即是良知良能。」（《全集》，〈傳習錄中〉，頁78）。就如稱讚某人知孝弟之道，必定是知道此人曾做過合於孝弟的行為，方才稱他真知孝弟之道，絕不可能只是因他談論孝弟之道，就說他是孝弟之人，唯有在他將孝弟之道，真正有具體行為表現時，才能稱他為真知孝弟之道。簡言之，知孝弟之道，而不真正地去行孝行弟，並不是知行真的為二而不合一，而是他的知行本體（本心）被私意隔斷了。是人的私意將「知」與「行」分成為二，只要去私意，復其「知行本體」，將「良知本體」之天理彰顯出來，就會自然地將孝親天理「致」於父母，而表現為孝行。將孝親天理徹底落實為孝行之時，即是「知行合一」，唯有在這種狀況下，才能稱某人為真知孝。真知和真行是不可分作兩件事的。是故，陽明曰：「知者行之始，行者知之成：聖學只是一個功夫，知行不可分作兩件事。」（《全集》，卷1，〈傳習錄上〉，頁15）。

陽明曰：「心一而已。以其全體惻怛而言，謂之仁。以其得宜而言，謂之義。以其條理而言，謂之理。不可外心以求仁，不可外心以求義。獨可外心求理乎？外心以求理，此知行之所以二也。求理於吾心，此聖門知行合一之教。」（《全集》，卷2〈傳習錄中〉，頁48）。

「孟子曰：『君子所性，仁義禮智根於心。』（盡心上）。按：根，本也。性雖稟於天，但仁義禮智的內在之本，即是心。所謂根於心，就是本於心，亦就是『內在於心』」¹³既是內在於心，就不需向心外求取仁義禮智的道理。陽明循此推論，天理亦是天生存在於人心內的，既在於人心之內，自亦不必向心外求理，向外求理就將知行劃分為二了。向本心探究成聖之理，才是儒家知行合一之教法。是故，知行合一實出自於「心即理」。

從上觀之，得以瞭解陽明說知行合一，是要就身心行為上說體用合一，知行合一是從心上發出來的工夫。陽明曰：「心之發動不能無不善，故須就此著力，便是誠意。如一念發在好善上，便實實落落去好善，一念發在惡惡上，便實實落落去惡惡。」（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉，頁135）。

¹³ 參見蔡仁厚，《中國哲學史上》，（臺北：臺灣學生書局，2011年9月），頁121。

陽明教人要「實實落落」地為善去惡，亦即要以真誠的態度，確實地為善去惡。由此得知陽明「知行合一」是強調，誠意的。陽明以誠意解釋《中庸》和《大學》，陽明曰：

大學工夫即是明明德，明明德只是個誠意，誠意工夫只是格物致知。若以誠意為主去用格物致知的工夫，即工夫始有下落，即為善去惡無非是誠意的事。……大抵《中庸》工夫只是誠身，誠身之極便是至誠；《大學》工夫只是誠意，誠意之極便是至善。工夫總是一般。（《全書》卷一〈傳習錄上〉，頁44）

陽明並在其五十二歲所寫的〈大學古本序〉，開宗明義地說：「大學之要，誠意而已矣。誠意之功，格物而已矣。誠意之極，止至善而已矣。」（《全集》，卷7，〈文錄四·大學古本序〉，頁270）。陽明對「誠意之功」的解釋是，「意未有懸空的，必着事物，故欲誠意則隨意所在某事而格之，去其人欲而歸於天理，則良知之在此事者無蔽而得致矣。此便是誠意的功夫。」（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉，頁103）。是以，陽明又曰：「只要去人欲、存天理，方是功夫。」（《全集》，卷1，〈傳習錄上〉，頁15）。

綜上所言，得以理解陽明的「知行合一」之教法，除強調知行不能分為二，知行本體是良知本體，是心體，原性就是合一的，此說將「知」與「行」由客觀的意識，賦予一個主體性的意涵。另外「知行合一」在要以誠意之心，去行「去人欲，存天理」之功，因之，恢復良知本體原有之純粹至善，乃「知行合一」之終極目標。是故，經由「知行合一」即可略知「致良知」教之功夫途徑。

任何的學說出自於人的構想，難免都有其局限性。陽明的「知行合一」說，自是在所難免。細究陽明之學，不難發現陽明所闡述其學思多半偏重於德性之良知，而疏於講解知識之知。曾有門人歐陽崇一去信陽明，問及德性之良知是否與見聞有所關聯的問題。

陽明曰：良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用，故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。孔子云：「吾有知乎哉？無知也。」良知之外，別無知也。（《全集》，卷2，〈傳習錄中〉，頁80）。

陽明嚴判良知與知識之別，特別強調良知的重要性，對於知識層面疏於關注，並以良知代替知識。「世每謂陽明只重良知，不重見聞，乃有蹈空之病」。¹⁴ 這或許這可以說是陽明學說的缺陷。然事實勝於雄辯，陽明一生親力親為所立事功，

¹⁴ 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，（臺北：臺灣學生書局，民84年8月增訂三版），頁518。

足可證明陽明絕非空談心性之人。陽明曰：「道學問是尊德性的工夫。」（《全集》，卷1，〈傳習錄上〉，頁12）。由此可見，陽明未嘗輕見聞，只是強調必須建立德性主宰而已，後世之人稱陽明不關注知識層面的批評，實在是有歉公允的。

二、靜坐

在正德五年，陽明三十九歲，在吉，〈年譜〉有這麼一段記載：「悔昔在貴陽舉知行合一之教，紛紛異同，罔知所入。茲來乃與諸生靜坐僧寺，使自悟性體，顧恍恍若有可即者」。（《全集》，卷33，〈年譜一〉，頁1357）這句話，意味著陽明發現後學者對其「知行合一」教法之義理領會各有不同，且甚至有不得其門而入的現象，所以陽明領導門人靜坐於僧寺之中，欲用靜坐之法，讓門人得以平心靜氣，各自體悟知行合一之教。而後陽明寫信給門人曰：

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。明道云：『纔學便須知有用處，既學便須知有得力處。』諸友宜於此處着力，方有進步，異時始有得力處也。」。（《全集》，卷33，〈年譜一〉，頁1357）。

由此得知，陽明因見後學者平日心思被身外事物牽絆，以至於不知道有為己之心，陽明曾言：「今之學者須先有篤實為己之心，然後可以論學。不然，則紛紜口耳講說，徒足以為為人之資而已。」（《全集》，卷27，〈與汪節夫書〉，頁1102），因此陽明想用「靜坐」的方法，幫助後學者能收聚其放散在外的心，專心致力研討「知行合一」之教，才能在理解「知行合一」教義上有所進步，就此打下根基，以期作為日後為學時得力的依據。是故，「靜坐」充其量只能算是研習「知行合一」教法義理前，調理好精氣神專心為學的預備工夫，而不能算是一種教法。

三、致良知

「天欲降大任於斯人，必先勞其筋骨，苦其心志。」這句話用在陽明身上再恰當不過。陽明一生中歷經各種災難，落難龍場；宸濠忠泰之變，都是身陷性命交關的困境，尤其是在應對宸濠忠泰之變，更是艱險重重，外抗梟雄之外，還需智鬥設計陷害他的無恥佞臣，卻能關關難過，關關過。

德洪昔在師門，或問：「用兵有術否？」夫子曰：「用兵何術，但在學問純篤，養得此心不動，乃術爾。凡人智能相去不甚遠，勝負之決不待卜諸臨陣，只在此心動與不動之間。」又問：「今人有不知學問者，儘能履險

不懼，是亦可與行師否？」先生曰：「人之性氣剛者亦能履險不懼，但其心必待強持而後能。即強持便是本體之弊，便不能宰割庶事。孟施舍之所謂守氣者也。若人真肯在良知上用功，時時精明，不蔽於欲，自能臨事不動。不動真體，自能應變無言。此曾子之所謂守約，自反而縮，雖千萬人吾往者也。」（《全集》，卷 39，〈世德紀·附錄〉，頁 1632）。

從此得知陽明之所以能以寡敵衆，出奇制勝，乃是由於陽明篤行「致良知」的工夫，憑此學力得以明見是非，自信於心，始得在大難危疑之際，鎮定如恆，臨危不亂，成就事功。〈年譜〉載：

正德十六年，先生五十歲，在江西，正月，居南昌，是年先生始揭致良知之教。自經宸濠、忠泰之變，益信良知真足以忘患難，出生死，所謂考三王，建天地，質鬼神，俟後聖，無弗同者。乃遺書守益曰：「近來信得『致良知』三字，真聖門正法眼藏。往年尚疑未盡，今自多事以來，只此良知無不具足。譬之操舟得舵，平瀾淺瀨，無不如意，雖遇顛風逆浪，舵柄在手，可免沒溺之患矣。」又曰：「某於此良知之說，從百死千難中得來。」（《全集》，卷 34，〈年譜二〉，頁 1411—1412）。

陽明在發明「知行合一」教法之前，曾以「存天理，去人欲」為教學的重點，而「知行合一」是以良知為修身的主宰，那麼要如何處置先前「存天理，去人欲」的工夫呢？陽明的答覆是：「連這些子亦無放處。」（同前註），亦即只要有「致良知」的工夫就足夠了。陽明教法從此定格於「致良知」教，「致良知」教成為陽明最終的教法。「致良知」乃陽明引孟子《良知》論以解《大學》的致知。「致」字即推致及實踐。「致良知」主旨在於為善去惡，就是所有行為舉止，必依良知判斷而行，以恢復本性至善的意思。其後陽明在晚年所揭示的《大學問》和「四句教」皆是以「致良知」之宗旨為根基，儘管闡述方式有所不同，然教法目的均是在於「致良知」則是可以確定的事實。陽明之學，乃實踐之學，「致良知」即為實踐之工夫。故無論〈大學問〉與「四句教」均要以「致良知」之工夫落實這些教法，否則這些教法全為理論空談。因之，「致良知」教，可以說是陽明學說的圓滿總結。

縱觀陽明一生事跡，必須稱讚陽明為允文允武之奇才，憑此奇才，建立其「三不朽」絕業。精忠報國，帶兵打仗，屢建奇功，是「立功」；自創「致良知教」，教化人心「為善去惡」是成德之工夫，是立言；最難能可貴者，乃是一生作為皆循天理而為，實實在在地「致良知」，保持本心光明磊落，為世人留下至善的品德表率，是立德。能將儒家「內聖外王」之學發揮到如此極致境界者，唯陽明是也。陽明卒於嘉靖七年十一月，於安南，年五十七。臨終遺言：「此心光明，亦復何言？」（《全集》，卷 35，〈年譜三〉，頁 1463），陽明完成了「致良知」的工

夫，保持一顆正大光明的心，走完其成聖之道。

第三章 《大學問》展現陽明心學的全貌

前章提及陽明思想和教法的演變均與其親身經歷有不可分割的關係。陽明有生之年幾乎都在動蕩之中，很難得在某處做長期的停留，以至於陽明不若其他學者有固定的場所開班授徒，卻也因此造就了陽明因地制宜、因材施教的教學風格。教法屢變應與此有極大的關聯，但萬變不離其宗，所有的教法皆以其最原初的「心即理」之說為依歸。實則「心即理」之意涵十分簡明，主旨在於闡明「理」（天理或至善）原本就在每一個人的心體之中，是上天所賦予人處理事務的自然法則，是天理，是惟精惟一的道德標準，欲求聖人之道，反求諸己，即得知。天理自在人心，心外無物，心外無理，心理為一，心即是天理，心即理也。這與朱子所主張的「格物窮理」，向外物求理之說，是絕然不同的見解。陽明曰：

心之德本無不明也，故謂之明德。有時而不明者，蔽於私也。去其私，無不明矣。日之出地，日自出也，天無與焉。君子之明明德，自明之也，人無所與焉。自昭也者，自去其私欲之蔽而已。（《全集》卷 26〈五經臆說十三條〉，頁 1079）。

天理是仁義禮智信，天理是明德，是明確的道德標準，然有時受私欲遮蔽，而做出不符合天理的事，只要除盡私欲的障礙，即可恢復天理本然昭明，這是一件如日出大地，是其自出一樣自然的事，君子表現出好的品德，是一種不容已的行為，除去私欲也是出自於內心，自覺的行為，與外物、外事毫不相干，這是陽明「心即理」學說的基本要義。依陽明只要誠心實意地「去人欲，存天理」，恢復心性的本然明德即可成為聖賢，就此而言「心即理」是一條帶有行動命令的理論，亦即是要在心上做工夫，恢復心之本然的明德。本體即工夫，工夫即本體，是陽明心學的宗旨。陽明在其《大學問》開宗明義曰：「故夫為大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳，非能於本體之外而有所增益之也。」（《全集》卷 26〈大學問〉，頁 1066—1067）。此段文字所呈現之意涵與其「心即理」說之主旨是相同的，意即「此心無私欲之蔽即是天理」，工夫即是「去除此心的私欲之蔽」，無論本體與工夫皆出自於本心，與外事外物並無關聯。

《大學問》是陽明借《大學》闡述其自我的心學理念，所以在其《大學問》中隨處都可發現其心學之理是不足以為奇的事。正心誠意是知行合一，明明德，以明德行親民之舉，因落實親民之舉而顯現至善之明德。這亦是知行合一的表徵和目的。

「心即理」到「知行合一」陽明之重點均在於「去人欲、存天理」，其目的在調校人之心靈要回歸到本然之廓然大公，無一毫私欲的狀態，亦即潔淨本心，

讓心僅存至善之理，是陽明心學之宗旨。待陽明因在對付比龍場困境更為險惡之宸濠、忠泰之變，經此事上磨煉，體悟出良知真足以忘患難，出生死之功用後，在五十歲時，始揭致良知之教，以致良知統攝諸說。致良知教是經由事上磨煉，身心體悟，逐漸醞釀，仔細斟酌才提出來的。「致良知」概括了陽明心學的理論要旨的同時，更重要的是強調「良知」的自得、自覺性，良知是惟精惟一的道德規範，要確實地依從「良知」判斷處理任何事物，並需將良知擴充到萬事萬物，使萬事萬物皆得其理，這是「致良知」的宗旨。在《大學問》言及萬物一體之仁，即是推展良知的表徵，而闡明「欲誠其意者先致其知」和「致知」在格物，則是說明「致良知」的態度和方法。

綜上所言，得以看出陽明將其「心即理」、「知行合一」和「致良知」之義理和精神均加注在其《大學問》之中，《大學問》之意涵皆立基於其心學之上，陽明在其《大學問》中對心意知物及其工夫做了一番詳細的解釋，門人錢德洪在〈大學問〉尾跋曰：

〈大學問〉者，師門之教典也。學者初及門，必先以此意授，使人聞言之下即得此心之知，無出於民彝物則之中，致知之功，不外乎修齊治平之內。學者果能實地用功，一番聽受，一番親切。」
（《全集》卷 26，〈大學問〉，頁 1071）。

陽明長期用〈大學問〉為教典，授教於初入王門之學者，自是認定〈大學問〉所載義理適足以代表其全部的心學思想理念和工夫。是以，筆者以為〈大學問〉實乃是陽明展現其哲學全貌之作。

第一節《大學古本傍釋》和《大學問》脈絡相續

「內聖外王」是儒家為學追求的終極目標，《大學》文中所揭示的思想義理，從格物、致知到治國平天下正是這樣的成德之道。陽明在龍場懷疑朱子〈大學章句〉為《大學》所做的注釋，不符合聖人之學，恐因此誤導後學，乃決意重刻《大學》。正德十三年戊寅，七月陽明四十七歲時刻古本大學，並按自己的解悟和體證為《大學》作注釋，此即為《大學古本傍釋》¹⁵。陽明門人錢德洪對刻古本大學過程有如下記載：

先生在龍場時，疑朱子大學章句非聖門本旨，手錄古本，伏讀精思，始信聖人之學本簡易明白。其書止為一篇，原無經傳之分。格致本於誠意，原無缺傳可補。以誠意為主，而為致知格物之功，故不必增一敬字。以良知

¹⁵ 《大學古本傍釋》不見收於《全書》，而被編列於〈補錄〉。見《王陽明全集》，卷 32，〈補錄〉，（上海古籍出版社，2014 年 1 月，2017 年 1 月重印），頁 1315—1320。

指示至善之本體，故不必假於見聞。至是錄刻成書，傍為之釋，而引以敘。
（《全集》卷 33，頁 1383-1384）

陽明的《大學古本傍釋》，其內容如錢德洪所述，陽明指出朱子注解《大學》時，將《大學》訂定為經、傳並另作〈格物補傳〉合為《大學章句》一卷是一個錯誤的做法。陽明認為《大學》雖有三綱八目，但「誠意」已能兼括體用，《大學》只是「誠意」一個工夫，以誠意按良知指示行天理於人倫事物上，即可成就大學之道，無需再添「敬」的工夫於格物上，格物本來沒有缺傳，不必再補。

有關陽明與朱子就《大學》之「格物致知」意見不同之處，劉宗周曾云：

至其與朱子抵牾處總在《大學》一書。朱子之解《大學》也，先格致而後授之以誠意；先生之解《大學》也。即格致為誠意。其於工夫，似有分合之不同，然詳二先生所最喫緊處皆不越慎獨一關，則所謂因明至誠，以進於聖人之道，一也。¹⁶

劉宗周這段言論非常中肯，實為理解陽明《大學古本傍釋》之重要文獻。

陽明以其心學思想闡述《大學》，賦予《大學》三綱八條目一個不同於朱熹《大學章句》的詮釋。因之在研習《大學古本傍釋》時，即可發現其言說內容，涵蓋了陽明整個的心學思想，《大學問》所載內容，幾乎與其完全符合，只是對於《大學》文理做了更具體的說明，並詳細指出工夫次第。因此稱〈大學問〉為《大學古本傍釋》之增訂本，亦無不可。就此意義而言，《大學古本傍釋》與〈大學問〉可說是脈絡相續的。為證實起見，特將《大學古本傍釋》部分摘錄於下，以利比對下兩節有關〈大學問〉之闡釋。

明明德、親民，猶修己安百姓。明德、親民無他，惟在止於至善，盡其心之本體，謂之止至善。至善者，心之本體；知至善惟在於吾心，則求之有定向。

明明德於天下猶堯典「克明峻德，以親九族」，至「協和萬邦」。心者身之主，意者心之發，知者意之體，物者意之用。如意用於事親，即事親之事格之，必盡夫天理，則吾事親之良知無私欲之間而得以致其極。致知，則意無所欺而可誠矣；意誠，則心無所放而可正矣。格物如格君之格，是正不正以歸於正。

其本則在修身。知修身為本，斯謂知本，斯謂知之至。然非實能修其身者，未可謂之知修身也。修身惟在誠意，故特揭誠意，示人以修身之要。

誠意只是慎獨工夫，只在格物上用，猶《中庸》之「戒懼」也。君子小人

¹⁶ 黃宗羲，《明儒學案—劉宗周·師說》（北京：中華書局，2015年9月7刷），頁7。

之分，只是能誠意與不能誠意。

誠意工夫實下手處惟格物，惟以誠意為主，而用格物之工，故不須添一「敬」字。

格致以誠意，則明德止於至善，而親民之功亦在其中矣。

明德親民只是一事。親民之功至於如此，亦不過自用其明德而已。

自明不已，即所以為親民。君子之明德親民豈有他哉？一皆求止於至善而已。止於至善豈外求哉？惟求之吾身而已。又即親民中聽訟一事，要其極，亦皆本於明德，則信乎以修身為本矣。

修身工夫只是誠意。就誠意中體當自己心體，常令廓然大公，便是正心。親民只是誠意。宜家人兄弟與其儀，不忒只是修身。親民工夫只是誠意。修身為本。惟在此心之善否。善人只是全其心之本體者。仁是全其心之本體者。

（《全集》，卷 32，〈補錄·大學古本傍釋〉，頁 1315—1320）

〈大學問〉所闡述之意涵，其中論及以天賦之明德行親民之實，將至善明德普及萬物，視萬物為一體，止至善是明明德和親民的極則。論及「身、心、意、知、物」和「格、致、誠、正、修」的對治關係是，（1）欲修其身者先正其心，心是身的主宰，心是本體，必先正心，以僅存天理之心作為修身的準則，修身才得以進入成聖之境（2）欲正其心者先誠其意，以不自欺的態度去正心，才是務實的工夫，（3）欲誠其意者先致其知，要先知是知非，再以誠意之工為善去惡，以復至善之本體（4）致知在格物，格物者，致知之實也。物格則知致意誠，而有以復其本體，是之謂至善。此等相關內容，比對《大學古本傍釋》所言無不相符，足証〈大學問〉之想思意涵是源自於《大學古本傍釋》，兩者是脈絡相續，相互一致的。

第二節 「萬物一體」是「致良知」的外王淑世理想

「『萬物一體』的概念是源自於『天人合一』的思想。『天人合一』的思想最早可追索到《易經·乾卦傳》之『與天地合其德』與《中庸》之『盡己、盡人、盡物之性而參天地化育』。孟子：『萬物皆備與我，反身而誠，樂莫大焉。』較早于莊子之『與天地為徒』，及至宋明的理學家們，將這種宇宙觀發揮於道德實踐上，明白指點『仁德』為實踐『萬物一體』之首要品德。具有這樣見解的理學家有張載、程顥、程頤、陸象山、朱熹及王陽明」。¹⁷ 張載云：「乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼……」〈西銘〉。陸象山曰：「萬物森然於方寸之間。」

¹⁷ 參見陳榮捷，〈宋明理學之概念與歷史〉，（臺北：中研院中國文哲研究所 民 85 年 6 月），頁 97。

「宇宙即是吾心，吾心即是宇宙。」（象山文集）程明道在其《識仁篇》曰：「學者須先識仁，仁者渾然與物同體。義、禮、智、信，皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索」。¹⁸明道此思想影響陽明極大。陽明在其《大學問》中提及「大人者以天地萬物為一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。」又云「明明德者，立天地萬物一體之體也。親民者，達天地萬物一體用也。」（《全集》卷26〈大學問〉，頁1066—1067）。陽明所謂之大人、明德者即為明道所言之仁者。陽明又在其著名之〈拔本塞源論〉提及：

「夫聖人之心，以天地萬物為一體。其視天下之人，無外內遠近。凡有血氣，皆其昆弟赤子之親，莫不欲安全而教養之，以遂其萬物一體之念。」（《全集》卷2〈傳習錄中〉，頁61）

又曰：「蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明。風、雨、露、雷、日、月、星、辰，禽、獸、草、木、山、川、土、石，與人原只一體，故五穀禽獸之類皆可養人，藥石之類可以療疾只為同此一氣，故能相通耳。」（《全集》卷3〈傳習錄下〉，頁122）。

依陽明，人與天地萬物一體，乃在於人之良知靈明，感通天地萬物所致。陽明將「良知」作為內聖「成己」之根源，向外擴充推至「成物」的外王之道。

總結以上各家對於「萬物一體」之概念，得見一共通之思想，那就是人的胸襟應寬大如天地，才得以容含宇宙萬物，即要培養「廓然大公，物來順應」的心性，以仁心接待天地萬物，與萬物無內外物我之分，與萬物融合為一體，互通有無，生生不息、和諧地共同生活在宇宙之中。

陽明借由《大學》之三綱領（明明德、親民、止至善）來闡述其「萬物一體」之說。陽明承明道「義、禮、智、信，皆仁」之思，以「仁心」為「明德」。「明明德」在於指點要光大本心既有之仁心（明德）披及光照天下萬物；「親民」則是明明德的具體表現，實現了「親民」便彰顯了「明德」，與「致良知」在於推至、實踐「良知」是具有相同的意義；「至善」是「明德和親民之極則」，無論明明德和親民的功夫，都要做到徹底，盡到極點，不可有疏忽的至善境界。明明德，親民之工夫皆以至善之良知為準則，乃聖人之學也。陽明的「萬物一體」說貫通了其「致良知」思想，明顯地將「致良知」工夫由立己擴大到立人和成物，讓「致良知」工夫與宇宙萬物接軌，成為更具宏觀的道德實踐功夫。茲將〈大學問〉有關「萬物一體」說的章節抄錄於下，並就陽明之意做出申述。

¹⁸ 宋·程顥、程頤，《二程集》，（北京：中華書局1980年），頁16—17。

「大學者，昔儒以為大人之學矣。敢問大人之學何以在於『明明德』乎？」

陽明子曰：「大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。豈惟大人，雖小人之心亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子之入井而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而為一體也，孺子猶同類者也；見鳥獸之哀鳴殫觫而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而為一體也，鳥獸猶有知覺者也；見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而為一體也，草木猶有生意者也；見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而為一體也。是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之，是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也，是故謂之「明德」。小人之心既已分隔隘陋矣，而其一體之仁猶能不昧若此者，是其未動於欲，而未蔽於私之時也。及其動於欲，蔽於私，而利害相攻，忿怒相激，則將戕物圯類，無所不為其甚，至有骨肉相殘者，而一體之仁亡矣。是故苟無私欲之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁猶大人也；一有私欲之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋猶小人矣。故夫為大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳。非能於本體之外，而有所增益之也。（《全集》卷 26〈大學問〉，頁 1066-1067）。

陽明循孟子性本善之說，主張人皆具有「明德」，「明德」就是天地萬物之仁。大人認萬物為一體，天下為一家，國家為一身，並以「明德」善待萬物。大人即是仁者。仁者之惻隱之心，不只是與孺子、鳥獸一體，甚至於推及無情的草木和無生命的瓦石，看到了具有生息的草木被任意摧折致死，會疼惜；看到曾經用來建造房子，並與房子長久共存的瓦石被任意毀壞時，會將對舊屋之情，移到與舊屋息息相關的瓦石之上，會難過。這種與人、與物一體不分的仁心，雖然是小人也必然具有，因為這仁心是根源於上天所賦予人的本性，而自然靈通光明不昏昧的，所以稱它作「明德」。¹⁹大人「明明德」之工夫，僅在於以廓然大公之心，順應萬物，恢復與天地萬物為一體的本然之仁心善性。

陽明並與孟子一樣的認為惡「一是來自耳目之欲，二是不良之環境。孟子所謂『弗思』，以及『放失、梏亡、陷溺其心』，皆是『人之所以為不善』的原因」。²⁰孟子所提現象，陽明以人之「私欲」概括。當人原本善良之本心，被私欲所矇蔽之時，就會做出傷天害理之事。至此，原本那種人己物我一體不分的仁心就亡失了。小人的本心如能不被「私欲」打動，那份物我一體的仁心也可以顯現如同大人。反之，如大人的本心被私欲矇蔽，因而喪失了仁心，與此同時，大人會因此變成狹隘鄙陋的小人。是故，「私欲」這個意念是導致人成為「大人」或「小人」的關鍵所在。「只須去除欲的弊害，使原本具有的光明德性自然顯發出來，回復到與天地萬物一體不分的仁心就可以了，並不是要有別的東西來添加於我們本具的心體之上才足夠的」。²¹概括而言，「存天理，去人欲」是陽明落實「萬物

¹⁹ 此段部分參考古清美，《大學問今註今譯》（臺灣商務出版 2000），頁 5。

²⁰ 蔡仁厚《中國哲學史上》（臺北 臺灣學生書局 2011 年 9 月），頁 127。

²¹ 古清美，《大學問今註今譯》，（臺灣商務出版 2000），頁 6。

一體」觀念之基本法則，人依此法則去除私欲，恢復仁心，推己及人，一視同仁地對待萬物，是「仁心」將萬物連為一體。故「明明德」的工夫即是恢復與天地萬物一體的本然之仁心善性，以仁心為主宰善待天地萬物。陽明以仁心為「明德」。就如良知本具於心，是心之本體。人若除私欲之蔽，「明德」就得以彰顯出來，照明天地萬物，使天地萬物，也恢復其本然之仁。「明明德」就這個義理而言，等同於「致良知」。陽明曰：

「自『格物致知』至『平天下』，只是一個『明明德』。雖親民，亦明德事也。明德是此心之德，即是仁。『仁者以天地萬物為一體』，使有一物失所，便是吾人有未盡處。」（《全集》，卷1，〈傳習錄上〉，頁29）。

這段話是足以概括其在〈大學問〉中有關明明德必在親民的意思。

明明德者，立其天地萬物一體之體也。親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在親民，而親民乃所以明其明德也。是故親吾之父，以及人之父，以及天下人之父，而後吾之仁實與吾之父、人之父與天下人之父而為一體矣。實與為之一體，而後孝之明德始明矣。親吾之兄，以及人之兄，以及天下人之兄，而後吾之仁實與吾之兄、人之兄與天下人之兄而為一體矣。實與之為一體，而後弟之明德始明矣。君臣也、夫婦也、朋友也，以至於山川鬼神、鳥獸草木也，莫不以親之，以達吾一體之仁，然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物為一體矣。夫是之謂明明德於天下，是之謂家齊、國治而天下平，是之謂盡性。（《全集》卷26〈大學問〉，頁1067）。

陽明曾謂：「物我之間，譬之一人之身，目視、耳聽、手持、足行，以濟一身之用。」（《全集》卷二〈傳習錄中〉，頁62）因為萬物一體之仁，「其精神流貫，志氣通達，而無有乎人己之分。」（同上註），此為萬物為一體之基本義理。秉於此，萬物要以仁心互相效力，不獨親其親，不獨親其兄，將仁心推己及人，以愛自家父兄同等的仁心，去親近天下人之父兄。陽明曰：

德不可以徒明也，人之欲明其孝之德也，則必親於其父，而後孝之德明矣；欲明其弟之德也，則必親於其兄，而後弟之德明矣。君臣也；夫婦也；朋友也；皆然也。（《全集》，卷7，〈親民堂記〉，頁279—280）。

又云：

人者，天地之心也；民者，對己之稱也；曰民焉，則三才之道舉矣。是故親吾之父以及人之父，而天下之父子莫不親矣；親吾之兄以及人之兄，而天下之兄弟莫不親矣。君臣也，夫婦也，朋友也，推而至於鳥獸草木也，而皆有以親之，無非求盡吾心焉以自明其明德也。是之謂明明德於天下，是之謂家齊國治而天下平。」（《全集》，卷7，〈親民堂記〉，頁280）。

「明明德」與「齊家治國平天下」之所以有關係，乃是奠基於「一體之仁」。

由此觀之，陽明是以「明德」來界定「仁心」，並以之作爲萬物一體論之源頭。

陽明主張「政在親民」，在其從政之時，極力實現親民的理想，戰役之後，便爲民修宅，安頓民心，他到處講學推廣其致良知之教，以教化百姓爲己任，又上奏朝廷請寬租以養民。他身體力行，以「致良知」之工夫，實踐其親民之政，盡心、盡力造福天下蒼生，厚德載道，爲其留下千古美名。

至善者，明德親民之極則也。天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發見，是乃明德之本體，而即所謂良知者也。至善之發見，是而是焉，非而非焉，輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不自有天然之中，是乃民彝物則之極，而不容少有議擬增損於其間，則是私意小智而非至善之矣，自非慎獨之至惟精惟一者，其孰能與此乎？後之人惟其不知至善之在吾心，而用其私智以揣摩測度於其外，以爲事事物物各有定理也，是以昧其是非之則，支離決裂，人欲肆而天理亡，明德親民之學遂大亂於天下。蓋昔之人固有欲明其德者矣，然惟不知止於至善，而驚其私心於過高，是以失之虛妄空寂，而無有乎家國天下之施，則二氏之流是矣。固有欲親其民者矣，然不知止於至善，而溺其私心於卑瑣，是以失之權謀智術，而無有乎仁愛惻怛之誠則五伯功利之徒是矣。是皆不知止於至善之過也。故止於至善之於明德親民也，猶之規矩之於方圓也，尺度之於長短也，權衡之於輕重也。故方圓不止於規矩，爽其則矣；長短不止於尺度，乖其劑矣；輕重不止於權衡，失其準矣；明明德、親民而不止於至善，亡其本矣。故止於至善以親民，而明其德，是之謂大人之學。（《全集》，卷 26，〈大學問〉，頁 1067—1068）。

「陽明此段文字是說明『止於至善』之要。而此至善之則乃是《詩經》中所指之『物則』、『民彝』，是稟於天而具足於吾心的」。²² 亦即闡明強調至善是處理事物的天然法則，至善乃是上天賦予人的本性。陽明非常反對朱子主張「即物窮理」之說，陽明曰：「於事事物物上求至善，卻是義外也。至善是心之本體，只是明明德到至精至一處便是。」（《全集》〈傳習錄〉卷上，頁 2）。至善是心之本體，是靈明不昧的，是「明德」的本來之體，也就是「良知」。「良知」具有自覺、自得判斷是非的功夫，使人遇見對的事便立即知道是對的，遇見不對的事，就立即知道是不對的。陽明曰：「良知原是完完全全，是的還他是，非的還他非，是非只依著他，更無有不是處。這良知還是你的明師。」（《全集》，卷 3，〈傳習錄下〉，頁 120）。這天然至善的法則是定言令式，是惟精惟一的道德法則，沒有商量，討論，增減的餘地。如果在行爲舉止上加入了私欲、小聰明就不是天然至善的準則了。陽明極力主張「止於至善」是求之於心，因而人必須戒慎恐懼，謹言慎行，以免讓心偏離了天然至善的是非法則。

依陽明，至善是明德和親民的最高準則，所以明明德與親民的功夫，都要做到徹底，盡到極點，不可疏忽。所謂「止於至善」即是不許絲毫私欲，遮蔽本體，由此可見，明明德與親民，都是致良知的功夫。「然後世學者不知向內在本心探求至善法則，而自作聰明地向外物尋理，以至於放任人欲而亡失天理，最終

²² 古清美，《大學問今註今譯》，（臺灣商務出版，2000年），頁 12。

導致對明德、親民之學產生混亂不明的現象。有的人知道要光大自己的明德，而不知要如何達到至善的境地，所以就極力追求一些玄妙高遠的心靈境界，行為舉止力求超凡脫俗，完全不顧及國家社會體制，造成一種非常不務實的德行，就如同佛家和道家之流。有些在上位的人知道要親和百姓，然而不知什麼才是至善的境界，就像春秋五霸(齊桓公、晉文公、秦穆公、宋襄公和楚莊王)，皆是講求功利權術，並非真正出自仁義道德而養民、富民、教民的王政。這些都是不明白什麼是『止於至善』的弊害。因此，『止於至善』對於實踐『明德』、『親民』的重要性，就像度量衡的工具之於工匠一般的重要，工匠畫方形一定要用曲尺，畫圓形一定要用圓規，測長短要用量尺，量輕重要用秤準，不藉助這些度量衡的工具，就一定發生失誤。要明明德、親民而不知依止於天然至善的準則，就會亡失根本。²³因此，無論明明德、親民之功夫達到良知之純粹至善時，良知天理之仁，才算是真正地落實並光照於萬物之上，萬物一體之仁，將「致良知」的工夫，由成己的內聖成德，推向外王淑世的理想意境之中，因之，「萬物一體」學說，是陽明「致良知」說的極峰。

第三節 內聖成德之條理與工夫立基於「致良知」

陽明作《大學問》之目的，不僅止於解釋《大學》中的心意知物（條理）和格致誠正修（工夫）。的關聯，並根據解釋來講一套工夫次第用以實踐陽明心學的理論。龍場頓悟後，有「心即理」之說，以後陽明有「格物以誠意」之說，又有「致良知」之說。思想主題各不相同，但闡述重點皆在於心意知物，陽明解釋心意知物說：「身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。」（《全集》，卷1，〈傳習錄上〉，頁6—7）。此意實可貫通其一生之心學思想。

陽明在《大學問》中對於「身心意知物」（條理）與「格致誠正修」（工夫）訂定四種對治關係（1）欲修其身者先正其心（2）欲正其心者先誠其意（3）欲誠其意者先致其知（4）致知在格物。現就此順序抄錄及闡釋《大學問》所示之條理和工夫如下：

（1）欲修其身者先正其心

蓋身、心、意、知、物者，是其工夫所用之條理。雖亦各有其所，而其實只是一物。格、致、誠、正、修者，是其條理所用之工夫，雖亦皆有其名，而其實只是一事。何謂身？心之形體運用之謂也。何謂心？身之靈明主宰之謂也。何謂修身？為善而去惡之謂也。吾身自能為善而去惡乎？必其靈明主宰者欲為善去惡，然後其形體運用者始能為善而去惡也。故欲修其身者，必在於先正其心也。（《全集》，卷26，〈大學問〉，頁1069—1070）。

²³ 參見古清美《大學問今註今譯》，頁13。

身心意知物是一物（條理），格致誠正修是一事（工夫）是陽明心學體系的精髓，此一物即「良知」也，而一事則是「致」良知的工夫。在陽明，心是具有思考能力的，身體四肢不具有思考的能力，是故身體四肢所有的行動均受制於心，心是身體的靈明主宰，心具有良知、良能，有自覺、自得的能力，心發佈了為善去惡的意念，然後運用身體四肢去落實為善去惡的意念。陽明曾在多處解釋這個一事一物的道理。陽明曰：

耳目口鼻四肢，身也。非心安能視、聽、言、動？心欲視、聽、言、動、無耳、口、鼻、四肢亦不能。故無心則無身。但指其充塞處言之，謂之身，指其主宰處言之，謂之心；指心之發動處謂之意；指意之靈明處，謂之知；指意之涉著處謂之物，只是一件。意未有懸空的，必著事物，故欲誠意，則隨意所在某事而格之。去其人欲而歸於天理，則良知之在此事者無蔽而得致矣。」（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉，頁103）。

陽明又云：

理一而已。以其理之凝聚而言，則謂之性；以其凝聚之主宰而言，則謂之心；以其主宰之發動而言。則謂之意；以其發動之明覺而言，則謂之知；以其明覺之感應而言，則謂之物。故就物而言謂之格，就知而言謂之致，就意而言謂之誠，就心而言謂之正。正者，正此也；誠者，誠此也；格者，格此也。」（《全集》，卷2，〈傳習錄中〉，頁87）。

歸結而言，「身」是心靈的形體和表現作用的地方，「心」是身體的精神靈明和主宰，「修身」就是為善、去惡。心是明辨是非善惡的主宰，身體的行動表現要按照心的判斷和命令去為善去惡，正心便是為善去惡的工夫。此乃「欲修其身者先正其心」。身心本為一物，這一物係指「良知」，而正修原是一事，這一事則是指「致」良知的工夫。

(2) 欲正其心者先誠其意

然心之本體則性也。性無不善，則心之體本無不正也。何從而用其正之之功乎？蓋心之本體無不正，自其意念發動而後有不正。故欲正其心者，必就其意念之所發而正之，凡其發一念而善也，好之真如好好色；發一念而惡也，惡之真如惡惡臭，則意無不誠，而心可正矣。（《全集》，卷26，〈大學問〉，頁1070）。

陽明創「心學」的主因是有感於朱子偏離了《大學》「格物致知」的道理，而欲恢復儒家孔孟儒學的道統。陽明尤其尊重孟子之「性善」論，一如孟子，陽

明認為天命之性當是純善無惡，所以心的本體本無不正。「孟子曰：『乃若其情，則可以為善，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。』」（孟子·告子上），孟子所謂的「情」與「才」字，實際上即是指性而言。若就人的本性而言，他是可以為善（行善）的，這就是所謂的性善。至於人做出不善之事，則並非本性的罪過。那麼人之性善，惡又從那裏來的呢？陽明以為乃是出於人的私欲，私欲發自人的意念，當遇到人情世故，利害關係時，人的意念即會受私欲挾制而行有不正，起心動念，關乎人是否為善去惡，因而欲正心，必從意念發動處觀察檢討，使意念不可有所偏邪不正。凡有善念，便要歡歡喜喜地、真心誠意地去行善，就好像看到美好的事物就真心喜歡一樣。對於惡念，如同聞到臭味，就會立刻心生厭惡，並想要儘快地將臭味驅除掉之意念。有了這種真誠不欺為善去惡的意念，那麼心自然就可中正不偏失了。陽明曰：「『誠』字有以工夫說者：誠是心之本體，求復其本體，便是思誠的工夫。明道說『以誠敬存之』，亦是此意。」（《全集》，卷1，〈傳習錄上〉，頁40）。此乃「欲正其心者先誠其意」，陽明此一思想實乃其「誠意之教」，亦為有別於朱子「格物窮理」之說，主張在身心上做工夫，而工夫之重點落在誠意之上。

(3) 欲誠其意者先致其知

然意之所發，有善有惡，不有以明其善惡之分，亦將真妄錯雜，雖欲誠之，不可得而誠矣。故欲誠其意者，必在致知焉。致者，至也。如云「喪致乎哀」之致。易言「知至至之」，知至者，知也；至之者，致也。致知云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也。致吾之良知焉耳。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。凡意念之發，吾心之良知無有不知者，其善歟，惟吾心之良知自知之，其不善歟，亦惟吾心之良知自知之，是皆無所與於他人者也。故雖小人之為不善，既已無所不至，然其見君子，則必厭然揜其不善，是亦可以見其良知之有不容於自昧者也。今欲別善惡以誠其意，惟在致其良知之所知焉爾。何則？意念之發，吾心之良知既知其為善矣，使其不能誠有以好之，而復背而去之，則是以善為惡，而自昧其知善之良知矣。意念之所發，吾之良知既知其為不善矣，使其不能誠有以惡之，而復蹈而為之，則是以惡為善，而自昧其知惡之良知矣。若是，則雖曰知之，猶不知也，意其可得而誠乎？今於良知識知之善惡者，無不誠好而誠惡之，則不自欺其良知而意誠也可。（《全集》，卷26，〈大學問〉，頁1070—1071）。

當理解到意念的發動是導致有善念有惡念的根源，但必須先要有明辨善念和惡念的工夫，要借由這個工夫先來察覺意念之真偽後，才得以用誠意落實存天理，去人欲，這個工夫就是致知。陽明反對朱子因格物窮理，而疏忽了道德本心之

體驗與實踐。陽明特別解釋他所謂「致知」是要推擴極致我心中的「良知」，而非朱子所講的增加我知識之知，是故，陽明將《大學》之「致知」加一「良」字成為「致良知」，陽明以「致良知」收攝誠意之教。

陽明說的「良知」，出自《孟子·盡心篇》上（十五）：

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，莫不知愛其親也。及其長也，無不知敬其兄也。親親仁也，敬長義也。無他，達至天下也。

陽明說的「是非之心」出自《孟子·告子上》

惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。

「仁、義、理、智」乃所謂之「四端之心」孟子曰：「人之有是四端也，猶其有四體也。」（《孟子·公孫丑》）四端皆良知，而陽明用「是非之心，智也」來講「良知」，乃是由於「是非之心」具有判斷是非的智慧，良知自能知是知非，知善知惡，依良知內具的道德規範「仁義禮智」而行，就能正確有效地為善去惡，這對於講求實踐道德從「心」開始的陽明而言，「是非之心」是關鍵所在。陽明謂之：

「良知只是個是非之心，是非只是個好惡。只好惡，就盡了是非。只是非就盡了萬事萬變。」又曰：「是非兩字，是個大規矩，巧處則存乎其人。」（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉，頁126）。

人為私欲所蔽，產生不同的價值觀，以至於影響判斷是非的能力有所差異，即或如此，基於「良知」是上天賦予人的本性，陽明曰：「良知在人，隨你如何，不能泯滅，雖盜賊亦自知不當為盜，喚他作賊，他還忸怩。」（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉，頁105）。良知存在於個人本心之中，因此陽明認為如何「致良知」完全操之在個人意念，與他人無關。陽明曰：

爾那一點良知，是爾自家底準則。爾意念着處，他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得。爾只不要欺他，實實落落依着他做去，善便存，惡便去。他這裏何等穩當快樂。此便是格物的真訣，致知的實功。若不靠着這些真機，如何去格物？」（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉，頁105）。

陽明說的「爾只不要欺他，實實落落依着他做去」即是用誠意工夫來肯定良知，再從良知說起，以致良知的工夫來取代誠意工夫。那麼為何陽明說這便是「格物的真訣，致知的實功，若不靠着這些真機，如何去格物」呢？

(4) 致知在格物

然欲致其良知，亦豈影響恍惚而懸空無實之謂乎？是必實有其事矣。故致知必在於格物。物者，事也。凡意之所發，必有其事，意所在之事謂之物。格者，正也。正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也。歸正者，為善之謂也。夫是之謂格。《書》『格於上下』，『格於文祖』，『格其非心』，格物之格，實兼其義也。良知所知之善，雖誠欲好之矣，苟不即其意之所在之物而實有以爲之，則是物有未格，而好之之意猶未誠也。良知所知之惡，雖誠欲惡之矣，苟不即其意之所在之物而實有以去之，則是物有未格，而惡之意猶未誠也。今焉於其良知所知之善者，即其意之所在之物而實爲之，無有乎不盡，於其良知所知之惡者，即其意之所在之物而實去之，無有乎不盡，然後物無不格，而吾良知之所知者無有虧缺障蔽，而得以極其至矣。夫然後吾心快然無復餘憾而自謙矣。夫然後誠意之所發者，始無自欺而可以謂之誠矣。故曰『物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修。』蓋其功夫條理雖有先後次序之可言，而其體之惟一，實無先後次序之可分。其條理功夫，雖無先後次序之可分，而其用之惟精，固有纖毫不可得而缺焉者，此格致誠正之說，所以闡堯舜之正傳而為孔氏之心印也。（《全集》，卷 26，〈大學問〉，頁 1071）。

在〈傳習錄下〉有一段記載可以與〈大學問〉之意涵相互呼應。可循〈傳習錄〉之文更加理解陽明〈大學問〉中對於「身心意知物」（條理）和格致誠正修（工夫）之義理和工夫次第相互對治關係之解析。茲將〈傳習錄下〉有關文字引介如下。

陽明曰：「先儒解格物為格天下之物，天下之物如何格得？且謂一草一木亦皆有理，今如何去格？縱格得草木來，如何反來誠得自家意？我解『格』作『正』字義，『物』作『事』字義。」（《全集》，卷 3，〈傳習錄下〉，頁 135）。此段道出陽明對朱子「格物窮理」不以爲意之處的同時，並發表了自己的「格物」之義在於「正物」。在〈大學問〉中有云：「物者，事也。凡意之所發，必有其事，意所在之事謂之物。格者，正也。正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也。歸正者，為善之謂也。夫是之謂格。」（《全集》，卷 26，〈大學問〉，頁 1071）。

《大學》之所謂『身』，即耳、目、口、鼻、四肢是也。欲修身，便是要目非禮勿視，耳非禮勿聽，口非禮勿言，四肢非禮勿動。要修這個身，身上

如何用得工夫？心者身之主宰，目雖視而所以視者心也，耳雖聽而所以聽者心也，口與四肢雖言動而所言動者心也。故欲修身在於體當自家心體常令廓然大公，無有些子不正處。主宰一正，則發竅於目，自無非禮之視；發竅於耳，自無非禮之聽；發竅於口與四肢，自無非禮之言動；此便是修身在正其心。（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉，頁135）。

此節言及修身正心。要修身，必須要做到目之視、耳之聽、口之言、四肢之動皆合於禮。而主宰目去視、耳去聽、口去言、四肢去動的是心，所以要修身的先決條件，是要常令本心處於廓然大公，沒有一點不正的狀況。心正，則目之視、耳之聽、口之言、四肢之動自然就正，視聽言動既無不正，就達成修身的目的了。故《大學》云「欲修其身者，在正其心」。

然至善者，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。心之發動不能無不善，故須就此處著力，便是在誠意。如一念發在好善上，便實實落落去好善；一念發在惡惡上，便實實落落去惡惡。意之所發，既無不誠，則其本體如何有不正的？故欲正其心在誠意。工夫到誠意，始有著落處。（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉，頁135）。

此節言及正心誠意。心之本體是至善的，在心體上用不得工夫。工夫唯有在心之發動處用。心發動之意念必須沒有不善的，就要用誠意去對治這個問題。一念發動在喜歡善上，便要實實在在地喜歡為善，一念發在討厭惡上，便要實實在在地去惡，亦即要用誠意來促使心所發出的意念都是正的。是故，「工夫到誠意，始有著落處」。而所謂正心，是要正心所發動的意念，而非至善之本心。此即《大學》所謂「欲正其心者，先誠其意」。

然誠意之本，又在於致知也。所謂『人雖不知，而已獨知』者，此正是吾心良知處。然知得善，卻不依這個良知便做去，知得不善，卻不依這個良知便不做去，則這個良知便遮蔽了，是不能致知也。吾心良知既不得擴充到底，則善雖知好，不能著實好了；惡雖知惡，不能著實惡了，如何得意誠？故致知者，意誠之本也。（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉，頁135—136）。

此節言誠意之本在致知。工夫到誠意雖有了著落，但意念之誠或不誠，只有我自己的良知知道。好善惡惡是良知之本性，知道善，卻不依良知就去為善，知道惡，卻不依良知，便不為惡，這便是良知被遮蔽了，而不能呈現良知本然之性。既然無法實實在在地依良知為善去惡，則雖知善當好，惡當惡，卻是好善而不為，惡惡而不去，如此，如何能稱之為「意誠」？故，《大學》云：「欲誠其意者，先致其知」。

然亦不是懸空的致知，致知在實事上格。如意在於為善，便就這件事上去為；意在於去惡，便就這件事上去不為。去惡固是格不正以歸正，為善則不善正了，亦是格不正以歸於正也。如此，則吾心良知無私欲蔽了，得以致其極，而意之所發，好善去惡，無有不誠矣！誠意工夫，實下手處在格物也。若如此格物，人人便做得，『人皆可以為堯、舜』，正在此也。』（《全集》卷3〈傳習錄下〉，頁136）。

此節言致知在格物。陽明曰：「若鄙人所謂致知在格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知即所謂天理也。致吾心之天理於事事物物，則事事物物皆得其理也。致吾心之良知，致知也；事事物物皆得其理，格物也。」（《全集》卷2，〈傳習錄中·答顧東橋書〉，頁51）。

據此得知，要將良知擴充、推至出去，不是一句懸空無實的空話，而是要由「格物」的工夫來實現「致知」的理念。要在一件事上實現為善去惡的意念，覺得是一件應該去做的善事，就要去做；覺得是不應該做的惡事，就不要去做。去惡是格不正為正，為善亦即將不善歸正，也就是歸不正為正。這樣本心之良知就沒有私欲遮蔽了，良知得以將其光明鑑察的作用，發揮達到極致，在良知處於這樣明瑩潔淨的狀態，由心所發動好善去惡的意念，也都不會是沒有誠意的了。所致知是誠意之本，而誠意工夫實下手處是格物。按照這樣的工夫條理去格物，人人都可以以成爲堯舜了。

綜合〈大學問〉與〈傳習錄〉兩者所載之義理，非常清晰地得知陽明如何以其心學思想來爲〈大學〉之「欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠。意誠而後心正。心正而後身修。」作詮釋。依陽明，「身、心、意、知、物」是一體，條理之歸結在「心」是一物。「格、致、誠、正、修」是工夫，工夫之歸結在「格」是一事。格物的「格」具有一種行動力，格物就是真正要去做工夫，且要持續地去做，方能落實致良知的工夫。儘管內聖成德工夫的條理次序，有先後之分，但根本是一體的，雖在實踐時各有不同的義理，但所有的工夫所要達成的目的只有一個，那就是要徹底地革除遮蔽在良知上的私欲，恢復良知原有的純粹至善，亦即「去人欲、存天理」，並盡心盡力，將良知之天理推至於事事物物，以使事事物物皆得其理，皆得其正，即是「致良知」。成德之條理工夫必立基於「致良知」方才不至於成爲空談虛言，是以，內聖成德之條理和功夫是以「致良知」功夫為基礎。

細究陽明自從龍場頓悟發明「心即理」之說後，到「格物誠意」之說，到「致良知」教幾個思想階段性的轉變，都是由生命的歷程中親身體驗而得之思想，

思考的中心點皆是如何引領「身、心、意、知、物」歸於至善之境。由於陽明重在理論的實踐，陽明要避免學說淪為不著實際空談的問題，必須要將理論精簡化，才能讓人人都能理解、接受並加以實踐理論的義理，此乃陽明教法一再變更的原因。及至晚年五十六歲時發明「四句教」，陽明曰：「此是徹上徹下語，自初學以至於聖人，只此工夫。」（《全集》卷 35〈年譜三〉，頁 1443）陽明在「四句教」對「心、意、知、物」的解釋仍然不變，惟僅就善、惡言之，是故可以推斷陽明立「四句教」的主旨在於綜合和精簡其一生的思想，強調要「存天理、去私欲」永保「良知」處於昭靈明覺的超然狀況。「良知」是心之本體，用「良知」之判斷「為善去惡」之際，「良知」即為工夫，「良知」是體用合一的。「四句教」顯現陽明「致良知」教的中心思想，「良知」是要求、是命令、是力量。「致良知」是「為善去惡」的唯一工夫。陽明說四句教是徹上徹下語，自初學以至於聖人只此工夫，是以，「四句教」的重點在於教人做工夫，並非客觀的為心意知物下定義，更不是空談本體（良知）。陽明曰：「我年來立教，亦更幾番，今始立此四句。」（《全集》卷 35〈年譜三〉，頁 1443）言下之意，四句教言是經由長期琢磨，方才定案之教法，並非一時之見。由於後學對於本體與工夫從屬關係看法不一，而導致「四句教」成為引起爭論的教法。有關「四句教」言之來龍去脈和爭議問題，將於下章作詳細之闡述與申論。

第四章 「天泉證道」與「四句教」

第一節 「四句教」的溯源與爭議

嘉靖六年（1527年）九月陽明奉命到廣西思恩、田州平息少數民族之亂啟程前夕，他的兩大弟子錢德洪（字洪甫、號緒山）與王畿（字汝中、號龍溪），對陽明每次與門人論學，用來教導門生的四句教言「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」有不同的理解而發生爭議，兩人在天泉橋邊向陽明提出各自的想法，陽明就兩人之想法分別解說，企圖導入其立「四句教」的真正意義，此即有名的「天泉證道」。有關此一事件在文獻記載上有五種不同的版本，(1)〈傳習錄下〉刊刻於嘉靖三十五年丙辰（1556年，為錢德洪所錄）（《全集》卷3，頁133—134）；(2)〈陽明年譜〉嘉靖四十二年（1563年，為錢德洪所錄，由錢德洪、王畿同編而總裁於鄒守益）（《全集》，卷35，頁1441—1443）；(3)《王龍溪集》卷一〈天泉證道紀〉萬曆十五年（1587年，是王畿門人根據王畿本人口述所錄）（《王龍溪集》卷1，頁1—2）(4)《王龍溪全集》卷20，〈緒山錢君行狀〉。另卷12，〈答程方峰〉亦述大意。(5)《龍溪會晤》卷3。²⁴雖然是記錄同一件事，但是由於記錄者對「四句教」言理解意識之差異，而有不同的敘述，其中〈傳習錄下〉所載與〈陽明年譜〉大致相同，而〈天泉證道紀〉既謂四無說不可輕以示人，又不提四有說為徹上徹下之教，所記與前二者有所出入。分明是記錄同一事件，卻有不同的敘述，因此造成後學者很多的困擾和爭議。

「四句教」為：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」，這四句是陽明「致良知教」落於《大學》上對於正心誠意致知格物之解釋之綜括。其中最引起爭議的是第一句：「無善無惡心之體」。明末清初諸大儒，如顧憲成、王夫之、顏元等人，指責陽明是「陽儒陰釋」。顧憲成更是針對「無善無惡」做出強烈的評論，顧氏曰：

無聲無臭，吾儒之所謂空也。無善無惡二氏之所謂空也。名似而實遠矣。是故諱言空者，以似廢真，混言空者，以似亂真。²⁵

依顧氏之意，陽明說「無善無惡」是將儒家性善與佛教的「性空」和道教的「性無善無惡」混淆了，筆者認為是顧氏不甚理解陽明對於「心之本體」與「良

²⁴ 參見林久緒《王門心學的密契主義向度—自我探索與道德實踐的二重奏》，頁86所載，有關「天泉證道」之文獻記載，筆者僅見《王陽明全集》中之(1)《傳習錄下》，(2)《年譜》及(3)《王龍溪全集》卷1，〈天泉證道紀〉。故本文僅就此三篇文獻作為闡釋「四句教」之參考資料。

²⁵ 黃宗羲，《明儒學案》，卷58〈東林學案〉，（北京：中華書局2015年7刷），頁1383。

知本體」所持觀點所致。

天泉橋上的一夕對話，產生出一個「四有」與「四無」不同的觀點。王龍溪自陽明離世之後，周遊天下，致力傳講王學，其「四無」之說往往成爲同門論辯之主題。其中最重要的兩次論辯，其一是聶雙江對王龍溪之「致知議辯」（九難九答），其二是周海門闡發「四無」宗旨，而許敬菴表示異議，謂之「九諦九解」。然筆者以爲儘管衆說紛紜，均未真正切中陽明立「四句教」的原意，或因固執己見而偏離了「四句教」的主題。「四有」、「四無」問題是導致王學被人批評、爭議，甚至於陷王學於分崩離析的狀態，陽明地下有知，應會扼腕嘆息吧。

另有劉宗周甚至認爲「四句教」是出於王龍溪，是陽明未定之見。劉氏曰：

四句教法，考之陽明集中，並不經見。其說乃出於龍溪。則陽明未定之見，平日間嘗有是言，而未敢筆之於書，以滋學者之惑。²⁶

錢穆和秦家懿對劉宗周的說法都非常不以爲然。「錢穆先生自考據觀點指出梨洲的論據至爲薄弱。」²⁷ 秦家懿則說：「現存的《王陽明全書》中，除以上數處（按指〈傳習錄〉和〈年譜〉）外，並沒有這『四句』的記述。這不是說『四句』不可靠，但許多人卻因而懷疑『四句』的來源，甚至於否認『四句』與王陽明的關係。筆者認爲他們的說法是立不住的。因爲文獻方面的問題，並不是《王陽明全書》他卷有沒有『四句』的記述，而是記述『四句』的文獻，本身是不是可靠。而《傳習錄》與《陽明年譜》，是我們擁有的述說王氏哲學的最好的資料。若是我們不接受『四句』，我們亦應懷疑陽明其他的學說。」²⁸ 筆者尤其同意秦家懿之論說，爭論「四句教」之重點應落於記述「四句」的文獻，其本身的可靠性，而不是爭論「四句」是否為陽明親自立定的教法。

牟宗三則認爲「四句教」產生那麼多的爭議，陽明要付一部分的責任。

牟宗三說：

「良知一致，則意誠而惡去，是意亦一往順良知天理之意矣。如是則誠的意亦可說無善無惡，順天理的氣亦可同樣可說無善無惡，故皆爲至善。如是四有四無皆可說，四無只應就不著意思講，不可作他講，此本不是玄妙高遠的事，只因陽明調解不善，說出個上根下根，遂迷了人的眼目」。²⁹

²⁶ 黃宗義，《明儒學案》，〈師說〉，〈王龍溪畿〉，（北京：中華書局 2015 年 7 刷），頁 8。

²⁷ 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，（臺北：學生書局 民 84 年 8 月），頁 513。

又：劉述先係引錢穆《王守仁》一書，所載文字（頁 97—100）。梨洲以四句教出自龍溪，並引鄒東廓「青原贈處記」言之不同爲證。錢先生指出四句教非龍溪一人私見，吾人只應以緒山語校東廓，不應以東廓語疑緒山。

²⁸ 秦家懿，《王陽明》，（臺北：東大圖書公司，2013 年 7 月），頁 154。

²⁹ 牟宗三，《王陽明致良知教》，（臺北：中央文物供應社，1980 年 4 月），頁 73。

至於在〈傳習錄下〉、〈年譜〉和〈天泉證道記〉有關「天泉證道」之記載何者較為貼切陽明之思？牟宗三說：

「《明儒學案》講王龍溪中所載與〈王龍溪語錄〉中〈王龍溪傳〉所載大致相同，此蓋偏屬王龍溪或就王龍溪意而說者。而〈傳習錄〉與〈陽明年譜〉中所載，則稍有不同，此蓋就錢德洪意而說者，而能較得陽明之旨」。

30

第二節 「天泉證道」之文獻記載

如本章第一節所述有關「天泉證道」之文獻記載有五，然最為人熟知的實僅三篇，其中兩篇編列於《王陽明全集》中，分別是（甲）《傳習錄》下（1556年）錢德洪錄。（乙）〈陽明年譜〉所載（1563年）由錢德洪所錄，由錢德洪、王畿同編而總裁於鄒守益。錢、王各為之序。另（丙）《天泉證道記》（1587年），王畿門人根據王畿本人口述所錄。

面對眾多有關「四句教」之議論，溯本清源，必須讓記載「天泉證道」事件文獻之三種版本如實呈現，是最佳應證辦法。因此，下一節將有關天泉證道文獻比列出來，加以研究，以確定陽明的立場，並據文獻所載，進行闡述和分析。

（甲）《傳習錄》下（1556年）錢德洪錄

丁亥年九月，先生起復征思、田。將命行時，德洪與汝中論學。汝中舉先生教言曰：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」。德洪曰：「此意如何」？汝中曰：「此恐未是究竟話頭。若說心體是無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物矣。若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在」，德洪曰：「心體是天命之性，原是無善無惡的。但人有習心，意念上見有善惡在。格致誠正修，

此正是復那性體功夫。若原無善惡，功夫亦不消說矣。」是夕侍坐天泉橋，各舉請正。先生曰：「我今將行，正要你們來講破此意。二君之見正好相資為用，不可各執一邊。我這裏接人原有此二種：利根之人直從本源上悟入。人心本體原是明瑩無滯的，原是箇未發之中。利根之人一悟本體，即是功夫，人已內外，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。汝中之見，是我這裏接利根人的；德洪之見，是我這裏為其次立法的。二君相取為用，則中人上下皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有失人，便於道

³⁰牟宗三，《王陽明致良知教》，（臺北：中央文物供應社，1980年4月），頁76。

體各有未盡。」既而曰：「以後與朋友講學，切不可失了我的宗旨：無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物，只依我這話頭隨人指點，自沒病痛。此原是徹上徹下功夫。利根之人，世亦難遇，本體功夫，一悟盡透，此顏子、明道所不敢承當，豈可輕易望人？人有習心，不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想箇本體，一切事為俱不着實，不過養成一箇虛寂。此個病痛不是小小，不可不早說破」，是日德洪、汝中俱有省。（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉，頁133—134）。

（乙）〈陽明年譜〉所載（1563年）由錢德洪所錄，由錢德洪、王龍溪同編而總裁於鄒守益。錢、王各為之序。

是月初八日，德洪與畿訪張元沖舟中，因論為學宗旨，畿曰：「先生說知善知惡是良知，為善去惡是格物，此恐未是究竟話頭。」德洪曰：「如何」？畿曰：「心體既是無善無惡，意亦是無善無惡，知亦是無善無惡，物亦是無善無惡。若說意有善有惡，畢竟心體亦未是無善無惡」，德洪曰：「心體原是無善無惡，今習染既久，覺心體上見有善惡在，為善去惡，正是復那本體功夫。若見得本體如此，只說無功夫可用，恐只是見耳」，畿曰：「明日先生啟行，晚可同進請問。」是日夜分，客始散，先生將入內，聞洪與畿候立庭下，先生復出，使移席天泉橋上。德洪舉與畿論辯請問。先生喜曰：「正要二君有此一問！我今將行，朋友中更無有論證及此者，二君之見正好相取，不可相病。汝中須用德洪功夫，德洪須透汝中本體。二君相取為益，吾學更無遺念矣。」德洪請問。先生曰：「有只是你自有，良知本體原來無有，本體只是太虛。太虛之中，日月星辰、風雨露雷、陰霾曠氣，何物不有，而又何一物得為太虛之障？人心本體亦復如是。太虛無形，一過而化，亦何費纖毫氣力？德洪功夫須如此，便是合得本體功夫。」畿請問。先生曰：「汝中見得此意，只好默默自修，不可執以接人。上根之人，世亦難遇。一悟本體。即見功夫，物我內外，一齊盡透，此顏子、明道不敢承當，豈可輕易望人？二君已後與學者言，務要依我四句宗旨：無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。以此自修，直躋聖位；以此接人，更無差失」，畿曰：「本體透後，於此四句宗旨何如？」先生曰：「此是徹上徹下語，自初學以至聖人，只此功夫。初學用此，循循有入，雖至聖人，窮究無盡。堯舜精一功夫亦只如此」。先生又重囑咐曰：「二君以後再不可更此四句宗旨。此四句中人上下無不接着。我年來立教，亦更幾番，今始立此四句。人心自有知識以來，已為習俗所染，今不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事為，俱不著實，此病痛不是小小，不可不早說破」。是日洪畿俱有省。（《全集》，卷35，〈年譜三〉，頁1442—1443）。

以上甲、乙兩種記載的內容首尾同，僅〈年譜〉中間所錄太虛一段，不見於〈傳習錄〉，對於瞭解陽明思想頗具意義。甲、乙均是錢德洪所錄，但乙版本王龍溪參與編輯，亦為之序，所錄天泉問答亦用「畿」名，說明王龍溪並不認為〈年譜〉所錄有失實之處。王龍溪在其〈刻陽明先生年譜序〉曾曰：「友人錢洪甫氏與吾黨二三小子慮學脈之無傳而失其宗也，相與稽其行實始之詳，纂述為譜，以示將來。其於師門之祕，未敢謂盡有所發；而假借附會，則不敢自誣，以滋臆說之病。」（《全集》，卷 37，頁 1505），此語足証王龍溪承認錢德洪所錄並無失實，只覺得沒能完全將師門之精髓道盡而已。

然甲、乙兩種記載對於王龍溪之見解，即「心體既是無善無惡，意亦是無善無惡，知亦是無善無惡，物亦是無善無惡。」（所謂「四無」說）均有相同的記載，但未曾對龍溪此說之理由，做進一步的解釋。茲將由王龍溪門人根據其本人口述，所錄之〈天泉證道記〉記載於下，以期尋得王龍溪言「四無」之說真意所在。

（丙）〈天泉證道記〉（1587 年），王龍溪門人根據其本人口述所錄

陽明夫子之學，以良知為宗。每與門人論學，提四句為教法：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」學者循此用功，各有所得。緒山錢子謂：「此是師門教人定本，一毫不可更易。」先生謂：「夫子立教隨時，謂之權法，未可執定。體用顯微只是一機，心意知物只是一事。若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物。蓋無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。天命之性，粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名，惡固本無，善亦不可得而有也，是謂無善無惡。若有善有惡，則意動於物，非自然之流行，著於有矣。自性流行者，動而無動；著於有者，動而動也。意是心之所發，若是有善有惡之意，則知與物一齊皆有，心亦不可謂之無矣。」緒山子謂：「若是，是壞師門教法，非善學也。」先生謂：「學須自證自悟，不從人腳跟轉。若執著師門權法以為定本，未免滯於言詮，非善學也。」

時夫子將有兩廣之行，錢子謂曰：「吾二人所見不同，何以同人？盍相與就正夫子？」晚坐天泉橋上，因各以所見請質。夫子曰：「正要二子有此一問。吾教法原有此兩種，四無之說為上根人立教，四有之說為中根以下人立教。上根之人，悟得無善無惡心體，便從無處立根基，意與知物皆從無生，一了百當，即本體便是工夫，易簡直截，更無剩欠，頓悟之學也。中根以下之人，未嘗悟得本體，未免在有善有惡上立根基，心與知物，皆從有生，須用為善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸入悟，從有以歸於無，復還本體。及其成功一也。世間上根人不易得，只得就中根以下人立教，通此一路。

汝中所見，是接上根人教法。德洪所見，是接中根以下人教法。汝中所見，我久欲發，恐人信不及，徒增躐等之病，故含蓄到今。此是傳心秘藏，顏子、明道所不敢言者。今既已說破，亦是天機該發泄時，豈容復秘？然此中不可執著。若執四無之見，不通得眾人之意，只好接上根人，中根以下人無從接授。若執四有之見，認定意是有善有惡的，只好接中根以下人，上根人亦無從接授。但吾人凡心未了，雖已得悟，不妨隨時用漸修工夫。不如此，不足以超凡入聖，所謂上乘兼修中下也。汝中此意，正好保任，不宜輕以示人，概而言之，反成漏泄。德洪卻須進此一格，始為玄通。德洪資性沈毅，汝中資性明朗，故其所得，亦各因其所近。若能互相取益，使吾教法上下皆通，始為善學耳。」自此海內相傳天泉證悟之論，道脈始歸於一云。³¹

由王龍溪門人所記的〈天泉證道記〉確實有與《傳習錄下》和《年譜》記載有所不同，現暫且不論相異處。三者提供了三個相同的訊息，其一是三種版本所錄之四句教言，皆為：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」這是最毋庸置疑的相同處，據此足以證明「四句教」確為陽明晚年所立之教法；其二、王龍溪水以為「四句教」是權法，非陽明既定之教法，仍有調整之空間和可能性，而錢德洪則認為是陽明既定之教法，不可有所調整或修改；其三就是甲、乙、丙版本皆記錄「四句教」之第一句「無善無惡心之體」和第二句「有善有惡意之動」有關心體之「無」和意念之「有」，與「本體」和「工夫」之關聯產生不同的見解，是引發錢德洪和王龍溪二人爭議，並為此向陽明請益之處。錢、王二人究竟孰是孰非，何者之說正對陽明之思，而陽明如何調解這「四有」與「四無」之說呢？這將是下一節要討論的問題。

第三節 無善無惡

(一) 陽明對於「善」、「惡」之於心體和功夫關聯之衡定

如本文第一章「導論」中論及陽明以《大學》架構論「心、意、知、物」，在《大學問》中以「格、致、誠、正」作為對治「心意知物」之工夫，「四句教」則以「善」與「惡」說明「心意知物」。「四句教」義理之重點在於探究「善惡」之於「心意知物」之關聯。在《傳習錄上》記述「侃去花間草」之文字，是探究陽明如何看待善惡很貼切的例證。陽明用此例證不但說明了善惡之於心思意念的關係，並闡釋了儒家與佛教就道德修為上之不同點，因而此論見亦可作為駁斥陽明為「陽儒陰釋」論之有力證據。茲抄錄如下：

³¹ 《王畿集》，卷 1，〈天泉證道記〉，（王畿門人 怡順之編輯；鐸子警校閱）（南京：鳳凰出版社，2007 年 3 月一刷），頁 1—2。

侃去花間草，因曰：「天地間何善難培，惡難去？」先生曰：「未培未去耳。」少間，曰：「此等看善惡，皆從軀殼起念，便會錯。」侃未達。曰：「天地生意，花草一般，何曾有善惡之分？子欲觀花，則以花為善，以草為惡；如欲用草時，復以草為善矣。此等善惡，皆由汝心好惡所生，故知是錯。」曰：「然則無善無惡乎？」曰：「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。」曰：「佛氏亦無善無惡，何以異？」曰：「佛氏着在無善無惡上，便一切都不管，不可以治天下。聖人無善無惡，只是『無有作好』，『無有作惡』，不動於氣。然『遵王之道』，『會其有極』，便自『一循天理』，便有個『裁成輔相』。」曰：「草既非惡，即草不宜去矣。」曰：「如此卻是佛老之見。草若有礙，何妨汝去？」曰：「如此又是作好作惡。」曰：「不作好惡，非是全無好惡，卻是無知覺的人。謂之不作者，只是好惡一循一理，不去又着一分意思。如此，即是不曾好惡一般。」曰：「去草如何是一循於理，不着意思？」曰：「草有妨礙，理亦宜去，去之而已。偶未即去，亦不累心。若着了一分意思，即心體便有貽累，便有許多動氣處。」曰：「然則善惡全不在物？」曰：「只在汝心。循理便是善，動氣便是惡。」曰：「畢竟物無善惡。」曰：「在心如此，在物亦然。世儒惟不知此，舍心逐物，將格物之學錯看了，終日馳求於外，只做得個義襲而取，終身行不著，習不察。」曰：「『如好好色，如惡惡臭』則如何？」曰：「此正是一個循於理。是天理合如此，本無私意作好作惡。」曰：「『如好好色，如惡惡臭』，安得非意？」曰：「卻是誠意，不是私意。誠意只是循天理。雖是循天理，亦着不得一分意，故有忿懣好樂則不得其正，須是廓然大公，方是心之本體。知此即知未發之中。」伯生曰：「先生云：『草有妨礙，理亦宜去。』緣何又是軀殼起念？」曰：「此須汝心自體當。汝要去草，是甚麼心？周茂叔窗前草不除，是甚麼心？」（《全集》，卷1，〈傳習錄上〉，頁33—34）。

薛侃整理庭院，以花為善，以草為惡，事物的本身是沒有善惡，是人用自己的視角看待事物，以私意之好惡，判決事物的善惡是錯誤的論斷。陽明曰：「心之本體，原是不動的，只為所行有不合義，便動了。」（《全集》卷三〈傳習錄下〉，頁121）。心不動，喜怒哀樂未發之中，即是至善，也是無善無惡。心動，發而不中節，遂有善有惡。儒家為學宗旨在於「內聖外王」，追求個人心性修養的同時，亦要有推己及人，以天下為己任的宏觀思想。佛氏的無善無惡是不思善不思惡的意思，是一種只圖個人內心清靜的自私自利的行為，³²陽明曰：「吾儒養心，未嘗離卻事物，只順其天則自然，就是功夫。釋者卻要盡絕事物，把心看做

³² 陽明曰：「不思善不思惡時認本來面目，此佛氏為未識本來面目者設此方便。本來面目，即吾聖門所謂良知。……佛氏有個自私自利之心，今欲善惡不思，而心之良知清靜自在。此便有自私自利，將迎意必之心。（《全集》，卷2，〈傳習錄中〉，頁75）。

幻相，漸入虛寂去了。與世間若無些子交涉，所以不可治天下。」（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉，頁121）。是以，聖人之無善無惡，乃在於順天理而行，不憑私意好惡論斷善惡而已。有善有惡乃在於私意判斷，非生於心，唯有去除私意，心就不會被外物牽累。只要是人，都會「好色惡臭」，這是人的自然反應，並沒有違反天理，不算是私意，但若是行之過當，則是私欲，即是惡，必須去除，以復心體之本然至善。陽明曰：「須是平日好色、好利、好名等項一應私心，掃除蕩滌，無復纖毫留滯，而此心全體廓然，純是天理，方可謂之喜怒哀樂『未發之中』，方是天下之『大本』。」（《全集》，卷1，〈傳習錄上〉，頁27）。此好色、好利、好名俱是過當之舉，如何能不過當？陽明有如此解說

問：「知譬日、欲譬雲，雲雖能蔽日，亦是天之一氣合有的，欲亦莫非人心合有否？」先生曰：「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，謂之七情。七者俱是人心合有的，但要認得良知明白。比如日光，亦不可指着方所；一隙通明，皆是日光所在；雖雲霧四塞，太虛中色象可辨，亦是日光不滅處，不可以雲能蔽日，教天不要生雲。七情順其自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡，但不可有所着；七情有着，俱為良知之蔽；然纔有着時，良知亦自會覺，覺即蔽去，復其體矣！此處能勘得破，方是簡易透徹功夫。」（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉，頁126）。

劉宗周曰：「人生一時離不得七情，七情即良知之魄，若謂良知在七情之外，則七情又從何處來？」（《明儒學案》卷十〈姚江學案·陽明傳信錄〉，頁215）心之本體雖無七情意欲，但七情本屬人之常情，遇有事故產生這些情感念欲並不違反天理，「然天理亦有個中和處，過即是私意。……天理本體，自有分限。不可過也。人但要識得心體，自然增減分毫不得。」（《全集》卷一〈傳習錄上〉，頁19—20）。因此，要認清良知本體是沒有七情的同時，也要使七情順良知而行，不得以私意辨別善惡，不能讓七情行之過當，成為私欲，更不能將私欲滯留於本體之上，成為良知的蔽障，良知具有自知自覺的能力，私欲一發，良知即知即覺，自覺地會將遮蔽其上的私欲去除掉，恢復其本然明瑩至善之體。這個思想與「四句教」之意涵並無二致。

在本章之第二節中提及記錄「天泉證道」文獻的三種版本，甲是在〈傳習錄下〉；乙是在〈年譜〉，丙是在《王龍溪全集》中。甲、乙均由錢德洪所錄。按〈傳習錄下〉所錄，陽明自己對於「無善無惡心之體」的解釋是：「人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中。」（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉，頁133），而在〈年譜〉有更貼切的解說，陽明曰：

「有只有你自有，良知本體原來無有，本體只是太虛。太虛之中，日月星辰。風雨露雷，陰霾饑氣，何物不有？而又何一物得為太虛之障？人心本

體亦復如是。太虛無形，一過而化，亦何費纖毫氣力？」（《全集》，卷 35，〈年譜三〉，頁 1442）。

「陽明這段對於「無善無惡心之體」的解釋，並非在討論倫理的善惡，而是著重於強調其『人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中。』的說法。依此說法，良知本體的性質就像太虛一樣，雖然有日月星辰在太虛中運轉不息，風雨露雷，陰霾饒氣造成氣象萬千的變化，此等現象均會一化而過，決不會成爲停滯在太虛中的障礙。人心就其本體狀態來說，也具有純粹的無滯性，這種無滯性與太虛相同，七情六欲充滿人心，但心之本體是不存有七情六欲的，所以人心雖有七情六欲，但應使它們一過而化，不使它們任何一種滯留在心中，所以說人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中」。³³

有關陽明對於「善」與「惡」之於心性衡定之解說在《王陽明全集》中屢見不鮮，俯拾即是，由此得知陽明在修證工夫上實有極深體驗，茲再舉數例如下，以便更清晰地看出陽明對於「善」、「惡」之於心體和功夫關聯之衡定。

「先生嘗語學者曰：『心體上着不得一念留滯就如眼着不得些子塵沙。些子能得多少，滿眼便昏天黑地了。』又曰：『這一念不但是私意，便好的念頭亦着不得子，如眼中放些金玉屑，眼亦開不得了。』」（《全集》，卷 3，〈傳習錄下〉，頁 140）。

「黃勉叔問：『心無惡念時，此心空空蕩蕩的，不知亦須存個善念否？』先生曰：『既去惡念，便是善念，便復心之本體矣。譬如日光被雲來遮蔽，雲去光已復矣。若惡念既去，又要存個善念，即是日光之中添燃一燈。』」（《全集》，卷 3，〈傳習錄下〉，頁 112—113）。

以上兩段在於說明，至善必定是無善無惡的。確定此一前提後，乃可進一步瞭解陽明所謂善惡一物之說。

問：「先生嘗謂『善惡只是一物』。善惡兩端，如冰炭相反，如何謂只一物？」先生曰：「至善者，心之本體。本體上才過當些子，便是惡了，不是有一個善，卻又有一個惡來相對也。故善惡只是一物。」直因聞先生之說，則知程子所謂「善固性也，惡亦不可不謂之性」。又曰：「善惡皆天理。謂之惡者本非惡，但於本性上過與不及之間耳，其說皆無可疑。」（《全集》，卷 3，〈傳習錄下〉，頁 110）。

此段強調善惡皆天理，確確實實順良知應對事物，便是善，不遵良知行，便

³³ 參見陳來《有無之境》（北京，三聯書店，2009年12月，2014年2月重印），頁 231。

是惡。陽明又有良知無知無不知之說，也是在論述「良知」為心之本體，是心之主宰，良知是惟一、惟精思想準則的心學宗旨。

先生曰：「無知無不知，本體原是如此，譬如日未嘗有心照物，而自無物不照，無照無不照原是目的本體。良知本無知，今却要有知。本無不知，今却疑有不知。只是信不及耳。」（《全集》，卷 3，〈傳習錄下〉，頁 124）。

綜上觀之，應很清晰地看出，就陽明心學體系而言，其四句教言「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」並無不妥之處。何以會引起錢德洪、王龍溪及後學者眾多的爭議，甚至於出現「四有」和「四無」之說呢？以下將概述錢、王兩人之論其中原委，並從中分析何者符合於陽明立定「四句教」之宗旨。

（二）錢德洪的見解

德洪曰：「心體是天命之性，原是無善無惡的；但人有習心，意念上見有善惡在；格致誠正，修此正是復那性體工夫，亦不消說矣。」（《全集》，卷 3，〈傳習錄下〉，頁 133）。

按德洪之見，心體是無善無惡的，之所以會有善有惡，乃是人的意念受習心影響所至，所以要為善去惡，應從去除習心著手。而格致誠正的功夫是針對本體而言，既然本體是無善無惡的，那麼也就用不上這些工夫了。就這個角度來看，德洪僅將「無善無惡心之體」一句，作為功夫對治善惡的理論根據，而並沒有真正地理解陽明之所以說「無善無惡是心之體」，最重要的是在闡明心之本體是良知，良知是天理，天理是至善的，所以本來就是無善無惡的，不存在用工夫對治的問題。非但如此，良知天理是判斷是非的準則，有自覺、自得的能力，發現意念是善是惡的同時，即會發出命令，是善即為之，是惡念即去之。解決意念善惡問題後，善惡之念即從心上消失無蹤，善惡是不會停滯在心中的。陽明曰：「良知本體原來無有，本體只是太虛……人心本體亦復如此，太虛無形，一過而化，亦何費纖毫氣力？」（《全集》，卷 35，〈年譜三〉，頁 1442）。就這個意義上而言，陽明認定「心」具有體用合一，即是本體，又是工夫的性質。德洪顯然未能全然理解陽明言「無善無惡是心之體」的真正意涵。

(三) 王龍溪的見解

龍溪曰：「若說心體是無善無惡，意亦是無善無惡的意；知亦是無善無惡的知；物是無善無惡的物矣。若說意有善惡，畢竟心體還是有善惡在。」（《全集》，卷 3，〈傳習錄下〉，頁 133）。

按龍溪之意，既然心之本體是無善無惡的，那麼由心發動的意念，本體之知的良知和意念的內容（物）都應該是無善無惡的。依據正本清源的道理，心之本體的純正澄明關乎一切，良知和意念所想的事物都應該自然隨之澄明才是。龍溪以為要在先天心體（良知）上立根，只要能悟得純粹至善的良知本心，龍溪以「心意知物」為一物，是以主張既然「心體是無善無惡」的，其他「意、知、物」也一起即會隨之無善無惡，亦即心體領悟至善是關鍵。惟龍溪忽略，人的聰明才智各有不同，導致對是非的判斷亦是完全的不同。雖說至善的良知人人皆有，無求於外，但有些時候，人的良知會被意念所發之私欲所遮蔽，致使良知無法澄明出來，而行出不善之舉。「一粒米養千種人」，龍溪顯然將人性看得過於單純了些，以至於僅就學理推論出「四無」之主張。再則，若按龍溪言只要悟得良知本心是至善，行為意念即可隨著端正起來，一悟百悟。若此，豈不是形同間接否定陽明「致良知」之教其中至關重要「致」的工夫。

錢德洪則執意在「有善有惡意之動」，認為「意念」是行善為惡的根基，那麼何須學習格、致、誠、正之正心工夫。錢德洪居然忘記了良知是超越意念的，無論善意惡念，意念一動，良知就像鏡子，即會在第一時間內反應出是善意或是惡念，並會適時地對道德是非做出是否該為的判斷，人若聽命於良知的判斷，即可不為私欲左右，而能正確做出為善去惡的行為，所以格致誠正是抵擋意念遮蔽良知的必須之工夫，若避之不談，則嚴重地違反了陽明「致良知」貴在實踐的工夫。

按陽明意，正心為修身之本，良心是判斷道德是非的根據，良心端正，能不被意念所左右。所以首先要修得格致誠正修的正心工夫，得以適當地遏制不當意念的產生，從而恢復無善無惡的本心，這格致誠正修之正心工夫，絕對要時時修為才能落實「致良知」的宗旨。錢德洪的想法似乎不甚理解陽明「四句教言」彼此之間，承上啓下的相互關係，而做出了近乎斷章取義的說法。

(四) 王陽明的調解

陽明對於錢、王所見作之調解，按記錄「天泉證道」文獻三種版本所載抄錄如下，欲借此看出錢、王二氏之見解何者符合陽明「四句教」之宗旨。

- (甲) 在〈傳習錄下〉的記載是，「二君之見正好相資為用，不可各執一邊。我這裏接人原有此二種：利根之人直從本源上悟入。人心本體原是明瑩無滯的，原是箇未發之中。利根之人一悟本體，即是功夫，人已內外，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。汝中之見，是我這裏接利根人的；德洪之見，是我這裏為其次立法的。二君相取為用，則中人上下皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有失人，便於道體各有未盡。」（《全集》，卷 3，〈傳習錄三〉，頁 133）。
- (乙) 在〈年譜三〉之記載是：「二君之見正好相取，不可相病。汝中須用德洪功夫，德洪須透汝中本體。二君相取為益，吾學更無遺念矣。……汝中見得此意，只好默默自修，不可執以接人。上根之人，世亦難遇。一悟本體。即見功夫，物我內外，一齊盡透，此顏子、明道不敢承當，豈可輕易望人」（《全集》，卷 35，〈年譜三〉，頁 1442—1443）。
- (丙) 在《王龍溪全集》之〈天泉證道記〉是「正要二子有此一問。吾教法原有此兩種，四無之說為上根人立教，四有之說為中根以下人立教。上根之人，悟得無善無惡心體，便從無處立根基，意與知物皆從無生，一了百當，即本體便是工夫，易簡直截，更無剩欠，頓悟之學也。中根以下之人，未嘗悟得本體，未免在有善有惡上立根基，心與知物，皆從有生，須用為善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸入悟，從有以歸於無，復還本體。及其成功一也。世間上根人不易得，只得就中根以下人立教，通此一路。汝中所見，是接上根人教法。德洪所見，是接中根以下人教法。汝中所見，我久欲發，恐人信不及，徒增躐等之病，故含蓄到今。此是傳心秘藏，顏子、明道所不敢言者。今既已說破，亦是天機該發泄時，豈容復秘？然此中不可執著。若執四無之見，不通得眾人之意，只好接上根人，中根以下人無從接授。若執四有之見，認定意是有善有惡的，只好接中根以下人，上根人亦無從接授。但吾人凡心未了，雖已得悟，不妨隨時用漸修工夫。不如此，不足

以超凡入聖，所謂上乘兼修中下也。汝中此意，正好保任，不宜輕以示人，概而言之，反成漏泄。德洪卻須進此一格，始為玄通。德洪資性沈毅，汝中資性明朗，故其所得，亦各因其所近。若能互相取益，使吾教法上下皆通，始為善學耳。」³⁴

從上甲、乙、丙三種文獻記載中，得以顯而易見的是《王龍溪全集》所記與甲、乙兩個版本有所不同。最大的差異在於〈天泉證道記〉上明文記載陽明曰：「吾教法原有此兩種，『四無之說』為上根人立教，『四有之說』為中根以下人立教。」其他甲、乙兩版本雖亦言及因材施教，對於資質較好的人（上根之人）可從心體上直接頓悟，本體即工夫。一般資質之人，則先做道德上的鋪成，教導「去人欲」、「存天理」、「集義」、「必有事焉」、「事上磨煉」之工夫，循序漸進地致良知以顯本體。亦即對於中、下根之人則採「漸教」之法。但在甲、乙二版本中，陽明從未言及有所謂的「四無」和「四有」之教。據此，將陽明之「四句教」劃分為「四無」和「四有」實乃出自王龍溪也。按〈天泉證道記〉中所記陽明調解和會之言並未提「四句教」為徹上徹下之教，蓋因龍溪始終認為「四句教」為權法之故。龍溪在陽明離世之後，四處傳講陽明之學，龍溪常談「四無」，而少談「四句教」，然其「四無」之說是否能獨立成爲一種教法呢？牟宗三有這樣的見解，牟氏言：

「上根人亦可一下子即頓，中下根人亦有頓之可能之根據。對上下根而言，似乎可說是兩種教法，然自法而言，則只是四句教一教法。四無並不能獨自成一教法。其為一教法似乎只是對上根人之『性之』而說，所謂天縱之聖然既是『性之』，又是天縱，如何可說是教法？」³⁵

再者，即使是上上根器，亦不能無七情六欲之干擾，不過少而易化而已，因此「四無」乃是實踐致良知之功，對治其私欲所致之結果，似乎不可作一客觀之教法。

陽明在分析教導兩大弟子對四句教的意涵之後，語重心長地再三叮囑：

「以後與朋友講學，切不可失了我的宗旨；無善無惡是心之體；有善有惡

³⁴《王畿全集》，卷1，〈天泉證道紀〉，（王畿門人 怡順之編輯；鐸子警校閱）（南京：鳳凰出版社，2007年3月一刷），頁2。

³⁵牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，（臺北：臺灣學生書局，2011年7月再版5刷），頁280—281。

是意之動；知善知惡是良知；為善去惡是格物；只依我這話頭隨人指點，自沒有病痛。此原是徹上徹下功夫，利根之人世亦難遇，本體功夫，一悟盡透，此顏子、明道所不敢承當，豈可輕易望人！人有習心，不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想箇本體，一切事為俱不着實，不過養成一箇虛寂；此箇病痛，不是小小，不可不早說破。」（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉，頁133—134）。

依陽明，良知是超善惡的本體，具有分別善惡的能力，良知是好善惡惡，依良知實踐為善去惡。陽明並不鼓勵人們遺棄實踐，單講本體。悉得良知本體是無善無惡固然重要，但要將良知推至、擴充到萬事萬物，則更為重要的事，此即陽明「致良知」之要旨，是故，陽明再三叮嚀錢、王二人必須落實「致良知」之功為善去惡，不要使其「致良知」成為空汎的言談而已。

劉述先說：

「陽明相機指點以四句教為徹上徹下之教，兼攝頓漸之教，最後兩面殊途同歸，終於本體工夫打成一片，乃無偏頗之弊。後天的修養工夫適足以證成先天的心體，而先天的心體正所以為後天的修養工夫作形上根據。喜談工夫的人固不可遺了究竟體驗，而喜論究竟的人也不可以輕忽工夫過程。又說「總之陽明四句教講的道理與他平時所論是一貫的，一點亦不突兀」。³⁶筆者以為劉氏所言極為中肯地，借此言作為探究心體「有無之境」之結語。

儘管後學者對陽明的「四句教」之批評眾說紛紜，然筆者卻認為陽明在晚年之所以提出「四句教」之動機其實極為單純，陽明只不過想要找出一個極其精簡的文字來呈現其一生思想進展的過程和對「致良知教」的義理做一個總結而已。「無善無惡心之體」是回溯到陽明起始對心體的認識，陽明在龍場體悟「聖人之道，吾性自足」，意即成聖之道，反求諸己，天理自在本心之中，不需外求於他物，「心外無理」，「心即理」也。「心即理」即是心無私欲之蔽即是天理，心之本體靈昭明覺，善惡無滯於心之本體上，即所謂至善。道德修為，成德之道的起源皆在於心之本體和良知本體。「心即理」是理論的悟見，是陽明心學的起點，理論既定，陽明開始提出落實理論的教法。「有善有惡意之動」提點人有七情六欲在所難免，人的意念若依本然純淨之本體（心）而動，即是「善」，依私欲而動便是「惡」。良知具有自覺、自得的功能，順私欲而為產生惡念的當下，良知就

³⁶ 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，（臺北：臺灣學生書局，民84年8月增訂三版），頁515—516。

及時發出制止及糾正的指令，這是良知之用。陽明〈大學古本序〉有云：「至善也者，心之本體也。動而後有不善，而本體之知，未嘗不知也。」《全集》，卷7，頁271)。是以，「知善知惡是良知」。所謂「致良知」，就是要將良知擴充出來，基於良知好善惡惡的天則，用良知於惡念剛萌之時，即將之剔除，讓良知本體永保其靈昭明覺之態，是「致良知」的要旨。良知有分辨是非善惡的能力，此即良能，是一種不容己的能力，只要不欺自我的良知，以真誠惻怛的心，依良知的指令，實實在在的去實踐「為善去惡」的道德行為，善便存，惡便去，這就是格物的真訣，致知的實功，是以，「為善去惡是格物」。如此也就圓滿達成陽明立「致良知教」之初衷。陽明思想著重於是本體與工夫的對治。「良知」是其心學的靈魂，「良知」是心之本體，「良知」是工夫的準則，「良知」既是本體，亦是工夫，「致良知」是成聖工夫的關鍵所在，這是陽明「四句教」所要傳達的信息。

第五章 聖學的精粹—「致良知」

第一節 確立「致良知」教

《全集》中之〈年譜〉對陽明確立「致良知」教時的感悟有如下記載

十有六年辛己，先生五十歲，在江西。正月，居南昌。是年先生始揭致良知之教。先生聞前月武宗駕入宮，始舒憂念。自經宸濠、忠泰之變，益信良知，真足以忘患難，出生死，所謂考三王，建天地，質鬼神，俟後聖，無弗同者。乃遺書守益曰：「近來信得『致良知』三字，真聖門正法眼藏。往年尚疑未盡，今自多事以來，只此良知無不具足。譬之操舟得舵，平瀾淺瀨，無不如意，雖遇顛風逆浪，舵柄在手，可免沒溺之患矣。」……「我此良知二字，實千古聖聖相傳一點滴骨血也。」又曰：「某於此良知之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡只恐學者得之容易，把作一種光景玩弄，不實落用功，負此知耳。」先生自南都以來，凡示學者，皆令存天理去人欲以為本。有問所謂，則令自求之，未嘗指天理為如何也。間語友人曰：「近欲發揮此，只覺有一言發不出，津津然如含諸口，莫能相度。」久乃曰：「近覺得此學更無有他，只有些子，了此更無餘矣。」……則又曰：「連這些子亦無放處。」今經變後，始有良知之說。（《全集》，卷 34，〈年譜二〉，頁 1411-1412）。

陽明治學十分嚴謹，對於所思所想稍有疑慮，絕不輕示於人，更遑論立教。陽明立教之宗旨，皆是其從實際經驗中領悟，並經身體力行，體悟證明而得。門人錢德洪曰：「先生立教皆經實踐。」（《全集》，卷 33，〈年譜一〉，頁 1356）。「他的『心即理』是在龍場困境悟得。而『致良知』說，也是生死患難之中發現的，宸濠、忠泰之變帶給他生命的衝擊猶勝於龍場困境，與此同時，又適逢祖母過世，父親重病，陽明請奏回鄉省葬未允，心情逐陷於忠君與孝親兩難之間，陽明事親至孝，竟有意棄職逃歸之意，將此意告知友人，無一人贊同，再三思量，若真棄職逃歸，形同違反君令，犯了為臣大忌，必後患無窮。是以，陽明事後形容這段人生遭遇為『百難千死』。」³⁷

然何以陽明謂：「某於此良知之說，從百死千難中得來」？〈年譜〉記載一段有關陽明應對宸濠之變的文獻，筆者以為足可證明，即使處於戰事，陽明仍秉持「致良知」工夫應對事事物物，此段文獻彌足珍貴，實有提出之必要。茲將此段文獻抄錄於下

³⁷ 此段部分係參考秦家懿《王陽明》（臺北 東大圖書有限公司 2013 年 7 月），頁 103—104）。

先生在吉安，守益趨見曰：「聞濠誘葉芳夾攻吉安。」先生曰：「芳必不叛。諸賊舊以茅為屋，叛則焚之。我過其巢，許其伐木創屋萬餘今其黨各千餘，不肯焚矣。」益曰：「彼從濠，望封拜，可以尋常計乎？」先生默然良久曰：「天下盡反，我輩固當如此做。」益惕然，一時胸中如洗。次早復見曰：「昨夜思之，濠若遣逮老父奈何？已遣報之，急避他所。」（《全集》，卷34，〈年譜二〉，頁1393—1394）。

陽明依良知而行，以仁義之心待葉芳，陽明將心比心，秉持人人皆有良知之信念，認定葉芳不會見利忘義，遂對葉芳不做任何防反之舉，認為這是理所當然之事。宸濠之變提供陽明一個「事上磨煉」的機會，得以應證「良知」真足以忘患難，出生死，按「良知」行，一如舟得舵，平瀾淺瀨，無不如意，雖遇顛風逆浪，舵柄在手，可免沒溺之患。陽明平定宸濠之變，自得力於其早年研習兵法，但真正至勝關鍵，乃在於陽明仰賴平日積纒之「良知」信念，秉持「致良知」之功，得以鎮定地從容指揮應對千難之局，取得最終的勝利，立下無人能及之戰功之餘，更信得『致良知』三字，真聖門正法眼藏。是故，陽明謂：「某於此良知之說，從百死千難中得來。」經宸濠之變，陽明深切體悟「良知」是唯一是非標準，「致良知」是唯一成聖功夫與道路，始正式揭示「致良知」教。

第二節 「致良知」的原理原則

明末大儒劉宗周對於陽明的心學體系，做了如下的評論

先生（陽明）承絕學於詞章訓詁之後，一反求諸心，而得其所性之覺，曰：「良知」。因示人以求端用力之要，曰：「致良知」。良知為知，見知不囿於聞見；致良知為行，見行不滯於方隅。即知即行，即心即物，即動即靜，即體即用，即工夫即本體，即下即上，無之不一，以救學者支離眩驚，務華而絕根之病，可謂震霆啟寐，烈燿破迷，自孔、孟以來，未有若此之深切著明者也。³⁸

這段評論很貼切地提點出陽明之學的本質，清楚地鋪成了陽明為學立教之來龍去脈，且高度評論了陽明學說在儒學史上的地位和影響。

陽明揭示「致良知」教的動機，除確認「致良知」為成聖之道的不二法門外，另有一客觀因素，那就是陽明身處於一個以朱熹之學為官學的時代，是科舉考試必究之學。而朱子最重《大學》一篇，並主張「格物窮理」。陽明反對朱子講道德實踐太重視知識學問的途徑，不重視返求內心道德的根源，為此誤導後學者只

³⁸ 黃宗羲，《明儒學案》〈師說·王陽明守仁〉，（北京：中華書局 2015年7刷），頁7。

專意窮究學問，而疏於探究道德修為，這實有悖於儒家「尊德性」之道統。有鑒於此，陽明乃借由《大學》三綱、八目發明出「心即理」之說，後據此推演出「知行合一」、「致良知」，教法各有不同，但均以「良知」為成聖之學的首位，陽明企圖以此挽救當時學者失當之舉，並恢復《大學》「格物致知」之原意。

陽明曰：「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用。故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。……致良知是學問大頭腦，是聖人教人第一義。今云專求之見聞之末，則是失卻頭腦，而已落在第二義矣。」（《全集》，卷2，〈傳習錄中〉，頁80）。

依陽明，一個懂得運用「致良知」功夫處理事物的人，才具有明察見聞之知（知識之知）是非，真假的能力，而不至於盲從或受困於見聞之中。是以，陽明主張以良知為本，擴充良知於見聞事物之上，致使見聞事物合於天理，各得其正，方是正確的為學之道。若是窮究學問，漠視德性的培養，則是捨本逐末，本末倒置的行為。然陽明亦曰：「『道學問』即所以『尊德性』也。……豈有尊德性，只空空去尊；更不去問學。問學，只是空空地問學；更與德性無關涉。」（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉，頁138）。

據此，可以論斷陽明並非絕然地輕忽見聞之知，只是強調其「致良知」教並非在窮究知識，而是要闡明擴充良知於萬事萬物，讓良知作心之主宰，引導道德行為達至於至善之境，此乃「致良知」之真諦。因此，致良知與其說是一種論說，不如說是一種真切的道德實踐工夫。

發現天理自在人心，吾性自足，反求諸己，反身而誠即得成聖之學後，即主張「良知」是心之本體，此主張引自於孟子之本心論，但陽明不只談良知二字，他以孟子良知意以解《大學》的「致知」，在陽明「良知」是判斷道德是非的準則和真理的依據，依良知為善去惡，良知在此具工夫義，就此說「良知」是具有「體用合一」的雙重性質。因陽明是在五十歲，幾經艱辛的生命體驗，始確認「致良知」為唯一之成聖之學、成德之道。是故，陽明更為注重「良知」的工夫價值，既確認「良知」是天理，那麼就要依良知行事，在具體的事物上落實良知天理。

陽明曰：「鄙人所謂致知格物者，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。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心與理而為一者也。」（《全集》，卷2，〈傳習錄中〉，頁51）。

擴充吾心良知之天理於事事物物上，使事事物物得其真實之成就，這是陽明「致良知」教之原理原則。

第三節 事上磨煉「致良知」

陽明曰：「某于良知之說，從百死千難中得來，非是容易見得到此。」（《全集》卷32〈補錄〉，頁1290）意指其良知說乃是事上磨煉而來，是用生命換來的真切親體悟。陽明一生所遇到的艱難困苦非比尋常，不是一般人可以完全體會到的。但藉由陽明的偉大事跡，可以確立事上磨煉，對提升內聖功夫是有絕對的必要。陽明曰：「人須在事上磨煉做功夫乃有益。」（《全集》卷三〈語錄三〉，頁104）。這功夫即指「致良知」的工夫。陽明認為在各種日常生活小事上都可以是磨煉「致良知」工夫的機會，並主張在各自的事上做「致良知」的工夫，所以傳習錄中有一些陽明隨時隨事指點此道理的實例，茲選錄二則如下

- (1) 有一屬官，因久聽講先生之學，曰：「此學甚好。只是簿書訟獄繁難，不得為學。」先生聞之曰：「我何嘗教爾離了簿書訟獄，懸空去講學？爾既有官司之事，便從官司的事上為學，才是真格物。如問一詞訟，不可因其應對無狀，起個怒心；不可因他言語圓轉，生個喜心；不可惡其囑託，加意治之；不可因其請求，屈意從之；不可因自己事務煩冗，隨意苟且斷之；不可因旁人譖毀羅織，隨人意思處之；這許多意思皆私，只爾自知，須精細省察克治惟恐此心有一毫偏倚，枉人是非，這便是格物致知。簿書訟獄之間，無非實學。若離了事物為學，卻是著空。」（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉），頁107-108）。

陽明教導此官，在審理訟案之時，要秉公處理，絕對不可受個人情緒影響，做出失之公允的裁決。就這個意義而言，此例之意涵實與陽明在「四句教」中涉及教導人凡事順良知天理而為，便是善，按私意而行，便是惡的道理，有異曲同工，不謀而合的義理。有關「格物致知」部分，則是與《大學問》論及「致知在格物」之旨相符，兩處均在闡明落實「致良知」工夫重在實際體證，若無事上磨煉機會，則無法體會「致良知」之實質意義，「致良知」形同空談，無從顯現其修身正心之功能。

- (2) 門人有言邵端峰論童子不能格物，只教以灑掃應對之說。先生曰：「灑掃應對就是一件物，童子良知只到此，便教去灑掃應對，就是致他這一點良知了。又如童子知畏先生長者，此亦是他良知處。故雖嬉戲中見了先生長者，便去作揖恭敬，是他能格物以致敬師長之良知了。童子自有童子的格物致知。」又曰：「我這裏言格物，自童子以至聖人，皆是此等工夫。但聖人格物，便更熟些子，不消費力。如此格物，雖賣柴人亦是做得，雖公卿大夫以至天子，皆是如此做。」（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉），頁136-137）。

陽明秉承孟子之思，主張良知是人人皆有的，陽明曾說：

「聖人亦是『學知』，衆人亦是『生知』。」又曰：「這良知人人皆有。聖人只是保全無些障蔽，兢兢業業，亶亶翼翼。自然不息。便也是學。只是生的分數多。所以謂之『生知安行』³⁹。衆人自孩提之童，莫不完具此知。只是障蔽多。然本體之知，自難泯息。雖問學克治，也只憑他。只是學的分數多。所以謂之『學知利行』。」（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉，頁108）。

將（2）段文字與此段搭配探究，得知陽明教學對象一向是顧及普羅大眾的，「致良知教」正如其「四句教」均是徹上徹下功夫，無分老幼、資質天分高低、社會地位高下，都要各憑己心，實實在在地，不自欺地依良知指示而行，「事上磨煉」是習得「致良知」功夫必經之途，而「致良知」是惟精惟一的成德之道。

陽明對於如何行「致良知」功夫，有指示曰：

「我輩致知，只是各隨分限所及。今日良知見在如此。只隨今日所知，擴充到底。明日良知又有開悟。便從明日所知，擴充到底。如此方是精益求精工夫。與人論學，亦須隨人分限所及。如樹有這些萌芽。只把這些水去灌溉。萌芽再長，便又加水。自拱把以至合抱，灌溉之功，皆是隨其分限所及。若些小萌芽，有一桶水在。盡要傾上，便浸壞他了。」（《全集》，卷3，〈傳習錄下〉，頁109）。

對於陽明此言說，劉宗周云：「此是先生漸教。頓不廢漸」。⁴⁰劉氏認為「四句教」非陽明所定，乃主張是王龍溪之論說，是故，依筆者之見，劉氏對於陽明上段文字所以有如此見解，應是受到《王龍溪全集》中之〈天泉證道記〉所載有關頓教與漸教文字之影響。⁴¹即或如此，亦可從上段文字中體會出陽明「致良知」教，是各憑自我的資質，在各自所遇的事物上實踐「致良知」之功。就如上段所述有關童子格物致知的例證，童子年紀尚幼，所知有限，只要教他要認真地將灑

³⁹《中庸》，第二十章「或生而知之，或學而知之，或困而知之。及其知之，一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之。及其成功，一也」。

⁴⁰《明儒學案》，卷10，〈劉宗周·傳信錄〉（北京：中華書局，2015年9月7刷），頁209。

⁴¹〈天泉證道紀〉：「上根之人，悟得無善無惡心體，便從無處立根基，意與知物，皆從無生，一了百當，即本體便是工夫，易簡直截，更無剩欠，頓悟之學也。中根以下之人，未嘗悟得本體，未免在有善有惡上立根基，心與知物，皆從有生，須用為善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸入悟，從有以歸於無，復還本體，及其成功一也。」（王畿集，卷1，（南京：鳳凰出版社，2007年3月），頁1—2。

掃應對的事做好，便是實踐「致良知」了。童子經由這個小事上磨煉「致良知」功夫，從而領悟「致良知」的道理，並能養成致其心之良知於事事物物上的心性，懂得以「良知」為其處事之準則，若童子之思想能立於這個基礎上，並能持之以恆，擴充其良知於事事物物，使事事物物得其正。暇以時日，該童子成為賢達之氏是指日可待之事。依陽明，培養「致良知」功夫重在時時「集義」，懂得「致良知」是要徹底實踐的道理，是要靠日積月累的體驗，絕非一簇就成之事。筆者以為這是陽明教導「致良知」為成德功夫之要旨，實與劉氏所言「漸教、頓教」無關。

又曰：「吾教人致良知在格物上用功，却是有根本的學問。日長進一日。愈久愈覺精明。世儒教人事事物物上去尋討，却是無根本的學問。方其壯是，雖暫能外表修飾，不見有過。老則精神衰邁，終須放倒。譬如無根之樹，移栽水邊，雖暫時鮮好，終久要憔悴。」（《全集》，卷3.〈傳習錄下〉，頁113）。

陽明因循朱熹「格物窮理」之說尋理於外物，終不得合於聖人之道之理，自在龍場困境，動心忍性，放下榮辱得失，超脫貪生怕死意念，幡然領悟「聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。」從此揭示其「心即理」之論說，主張天理自在人心，天理是惟精惟一，永不改變之成德之理，聖賢之道，反求自我內心既有的良知天理，依良知處事事物物，使事事物物符合天理之規範，各得其正。養成遇事即以良知為師的心性，如此就能讓「致良知」之功愈發地成熟精進，乃至於成為應對事物的一種自然的反應，至此才算是圓滿達成陽明「致良知」教的終極目標。反之，若是向外物求理，由於外物沒有定性，再加上人會受私意干擾，外物之理或可作為暫時性的參考，斷然不可能成為永續存在的成德之理。此段論說適足以概括陽明「致良知」教之精神所在。

第六章 結 論

陽明之「致良知」說秉承兩個重大依據，一是孟子的「良知」說，一是《大學》之「格物致知」論。陽明將兩者巧妙地結合，成為其「致良知」教，由於陽明這個發明，導致孟子的「良知」說和《大學》的「格物致知」論由平面的論述，精進到可以實踐的道德功夫，這是陽明對於儒家哲學思想一項不可磨滅的貢獻。

陽明不滿朱子將《大學》「格物致知」解為「格物窮理」，並著「大學補傳」，陽明認為朱子此舉純屬多餘，並有誤導後學重「道問學」而疏「尊德性」之虞。乃興起恢復古本《大學》之意。終陽明一生，對於《大學》的解悟和體證，是他的一項最中心的關懷。陽明龍場悟道，確認「聖人之道，吾性自足」，「心外無理、心外無物」發明「心即理」，繼而提出「知行合一」論，為其「心即理」說賦予行動力，強調「存天理、去人欲」。刻「古本大學」，作「大學古本傍釋」。歷經宸濠、忠泰之變，依憑良知判斷，處變不驚，平亂成功。是以，愈發相信良知真足以忘患難，出生死，體會「致良知」三字真聖門正法眼藏，始揭「致良知教」，其時陽明已五十歲了。

《大學問》和「四句教」則問世於陽明五十六歲之際，此時的陽明經由生命各種的歷練，對於良知的體驗已十分成熟。《大學問》和「四句教」可視為陽明一生學力的總結。

陽明以其心學思想來為《大學》的三綱領、八條目作詮釋。陽明說要以仁心待天地萬物，視天地萬物為一體。而仁心是天賦於人的本性，是自然靈通光明不昏昧的，是光明的德性。「陽明以仁心為『明德』，它就和良知一般，其本體是不增不減。人若去私欲，「明德」即由隱入顯，照明天地萬物，使天地萬物，也恢復其本體」。⁴²「明明德」是要將明德關照天地萬物，而「致良知」是要將良知擴充、推及事事物物，使事事物物各得其理，各正其不正為正。就這個義理而言，「明明德」，同等於「致良知」。陽明在闡釋明德是萬物一體之仁，要以明德行親民之實的同時，也意味著將其「致良知」由內在修身的工夫，推展到外王淑世的理想。陽明據良知而講萬物一體之義。根據這個見解，可以把明德親民義闡釋地得十分透徹，陽明巧妙地將早為人們熟悉的《大學》義理和他自有的「致良知」說融合在一起，讓兩者互為表裏，實為高明之舉。

儒家思想乃是循《大學》所提出的人生觀，兩者關係十分密切。基本上《大學》是儒家人生觀進一步的擴展。這種人生觀要求注重個人修養，並要胸懷大志，以服務家國為己任，《大學》之三綱，八條目即是按照這個人生觀排定出來的。

⁴² 秦家懿，《王陽明》，（臺北：東大圖書公司，2013年7月），頁131。

就此得知，提高個人修養、培養良好的道德觀念是成德之道的基石。是以，儒家講求「內聖」而後「外王」，成己成人，推己及人，己立立人，方為成聖正道。所謂「內聖」，顧名思義，乃在於培育人內在的心思意念皆能合於為聖之道。《大學》就「身心意知物」分別配搭以「格致誠正修」對治的工夫作為講解內聖外王相輔相成的道理。

然陽明在其〈大學問〉上明言

「蓋身心意知物者，是其工夫所用之條理。雖各有其所，而其實是一物。格致誠正修者，是其條理所用之工夫，雖亦皆有其名，而其實只是一事」。（《全集》卷 26，〈大學問〉，頁 1069）「身心意知物本來只是一物，只因為做工夫要層層深入，才分出這許多條理。……格致誠正修只是一事，則表示陽明尋求工夫一貫、得力、落實的態度」。⁴³

陽明就「身心意知物」（條理）與「格致誠正修」（工夫）訂定了四種相互對治的關係。(1)欲修其身者先正其心 (2)欲正其心者先誠其意 (3)欲誠其意者先致其知 (4)致知在格物。(本文第三章之第三節對此四說有詳細之解說)。就陽明之意，從修身到格物就用了一個工夫，這個工夫就是「致良知」。修身、正心、意誠、致知、格物，均要依良知實實落落地去實踐，才算是真正落實了內聖成德之道。是以，內聖成德之條理與工夫立基於「致良知」。

「四句教」以「善、惡」來解釋《大學》之「心意知物」。陽明曾曰「至善者，心之本體。本體上才過當些子，便是惡了，不是有一個善，卻又有一個惡來相對也。故善惡只是一物」。（《全集》卷三〈傳習錄下〉，頁 110）。「四句教」的前三句分別說心、意、知是說「條理」，第四句則說格物，是說工夫。「為善去惡是格物」，意指用「格物」之工夫，糾正事物不合良知天理之處，正其不正為正，是去惡，使之歸於正，是為善。做了格物的同時，也就是做了致知誠意正心的工夫，物格就是全部工夫的完成，故「格物」只是一事。因之，「四句教」一如〈大學問〉是在說一物一事。〈大學問〉就涉及「致良知」的條理和工夫做了詳盡的分析，道出了陽明思想的全貌。陽明說四句教是徹上徹下語，自初學以至於聖人，只此工夫。四句教是陽明揭示道德實踐的工夫義路。

心之本體靈昭明覺，心體是至善的，無善惡可指名，是以，「無善無惡是心之體」。七情在心之內，良知是心之主宰，七情依良知而行，所行皆符合天理之性，是善，以過不及而動者為私意，是惡。即所謂人心惟危者也。是以，「有善有惡是意之動」。良知靈覺昭明，是規範道德的準則，具有自得自覺超越意念之

⁴³ 鍾彩鈞，《王陽明思想之進展》，（臺北：文史哲出版社，民 82 年 3 月），頁 126。

能力，自然能判斷意念所動，何者為本體之善，何者是過不及之惡。是以，「**知善知惡是良知**」。良知既是知善知惡，是道德的規範和準則，那麼要如何以良知處理意念所發的善惡，又做到什麼程度才算是落實了「致良知」之功呢？

陽明曰：「今焉於其良知識之善者，即其意之所在之物而實為只，無有不盡乎；於其良知識之惡者，即意之所在之物而實去之，無有乎不盡，然後物無不格，而吾良知識者無有虧缺障蔽，而得以極其至矣。」（《全集》卷 26〈大學問〉，頁 1071）。此言意味著以良知使意念歸於誠、歸於善，並使意之所在的事事物物亦得其理、得其正。知是善念即以誠意行善，知是惡念，即實實在在地去惡，不使之成為良知的障蔽，使良知恢復至善的本性，流行在事為之間，致良知的工夫於此方才著實。這也就是陽明所謂之「**為善去惡是格物**」。

綜合以上考察陽明晚年所提之〈大學問〉和「四句教」之意涵，可以為其「致良知」教的義理做一個總結，所謂「致良知」就是讓良知永現作心之主宰，以良知作為判斷是非善惡之準則。言行舉止皆是出自於本心天理，時時知是知非，真誠惻怛地依良知之知，為善去惡，徹底地糾正所有不正之意念，使之歸正為善。除盡阻礙良知流行的私欲，讓良知光明的德性不受私欲的遮蔽，而光照流行於天地萬物，行仁義於宇宙萬物，視萬物為一體，達此境界即是陽明訂立「致良知」為其教門宗旨的初衷。「致良知」是達儒家「內聖外王」之道的工夫，稱陽明的良知之學是成德之教，是聖賢學問，應絕非溢美之言。

後記

我於 40 歲時為神揀選成為基督徒，從此以《聖經》為學習做人處事的準則。踏入東海大學哲學研究所的教室，開始研習中西哲學思想的第一天，恰巧是我 70 歲的生日。能夠進入東海哲研所進修，讀我喜愛的哲學，是上帝賜給我的生日禮物。而這篇論文算是在這愉快學歷過程中，由自己取得的紀念品吧！

感謝神，讓我遇見林久絡老師，隨恩師研習「王陽明思想」近三年之久，對於陽明心學理解良多，自是當然。學習心得則是，驚喜地發現陽明「致良知」的中心思想，竟然與基督教之教義有眾多不謀而合之處，茲列舉數條於下：

基督教	王陽明
《聖經》是出自於神的教導	「天理」、「良知」是出自於上天的賦予人的。
《聖經》記載神的話是唯一的真理	「天理」是唯一的真理
以基督的心為心（《聖經》〈腓立比書 2 章 5 節〉）	「去人欲、存天理」，以良知為心之主宰。
倒空自己，才能讓神的話完全地充滿自己。	除盡私欲的障蔽，才能讓良知本然至善之性完全地呈現出來。
言行舉止皆符合神的心意	言行舉止皆是出自於本心天理
要愛人如己。（《聖經》〈馬可福音 12 章 31 節〉）	以仁心待萬物，視天地萬物為一體。

如去細究，必能找出兩者更多的近似處，但以上數點，已足以證明東西方聖人之學是殊途同歸的，均是成德之教。經由考察陽明〈大學問〉和「四句教」後，除明瞭陽明「致良知」教之要旨，與此同時，更加地確信神的話是必須遵守的。但願回天家的那天，反省自我一生經歷時，亦能如陽明一般曰：「此心光明，亦復何言。」，這是我 73 歲的心願和自我期許。

參考書目

一、明代心學文獻

- 1、王守仁，《王陽明全集》全四冊，吳光、錢明、董平、姚延福 編校，上海：上海古籍出版社，2017年1月3刷。
- 2、王畿，《王畿集》，吳震 編校整理，南京 鳳凰出版社 2007年3月。

二、其他宋明清理學文獻

- 1、程顥、程頤，《二程集》，北京：中華書局 1980年。
- 2、朱熹，《大學章句補傳》，臺北：世界書局 1989年。
- 3、黃宗羲，《明儒學案》（修訂本）梁運華、張繼海 編輯，北京：中華書局 2015年9月北京7刷。
- 4、陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，2013年6月修訂版5刷。
- 5、古清美，《大學問今註今譯》，臺北：臺灣商務出版社，2000年。

三、研究專著

- 1、牟宗三，《王陽明致良知教》，臺北：中央文物供應社 1980年。
- 2、——《中國哲學十九講》，臺北：臺灣書局 2015年8月12刷。
- 3、——《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局 2011年7月。
- 4、唐君毅，《唐君毅全集》，臺北：臺灣學生書局 1990年2月。
- 5、鍾彩鈞，《王陽明思想之進展》，臺北：文史哲出版社 1993年3月。

- 6、劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局 1995 年 8 月。
- 7、陳榮捷，《宋明理學之概念與歷史》，臺北：中研院中國文哲研究所 1996 年。
- 8、劉述先，《黃宗羲心學的定位》，杭州：浙江古籍出版社 2006 年 12 月。
- 9、陳來，《有無之境》，北京：三聯書店，2009 年 12 月（2014 年 2 月重印）。
- 10、蔡仁厚，《中國哲學史》，臺北：臺灣學生書局 2011 年 9 月。
- 11、秦家懿，《王陽明》，臺北：東大圖書公司 2013 年 7 月。

四、論文

方旭東，〈大學問〉來歷說考異—兼論其非王陽明晚年定
(中國藝術 網站 2009 年 6 月 2 日)。