

東海大學哲學研究所碩士論文

指導教授：謝仲明 博士

陽明心學研究



研究生：莊惠吉 撰

中華民國102年6月

摘要

本文以陽明思想為探究對象，意在透過對陽明良知學說的理解，一窺儒學的堂奧、契會道德之底蘊，進而明瞭儒家以德性為尊的真義。

陽明原是遵循朱子「格物致知」之旨希入聖門，最終卻藉著《大學》「格、致、誠、正」的架構，重新詮釋、賦予「心、意、知、物」嶄新的內涵而與朱子理學對反，呈現心學特色。就客觀義理系統來說，陽明學是孟子學，良知兩字即出自孟子，陽明以良知釋心，既綜括了「仁、義、禮、智」四端之心，又更深入地探討、發掘了良知是非之心、良知明覺天理之義。

本文詮解「致良知」，除析論朱子與陽明「格物致知」的差異，並藉《中庸》「成己成物」內聖而外王的來概念來會通「致良知」。於是，「致良知」既可涵攝「格、致、誠、正、修」工夫諸義，又可通貫《大學》明明德、親民、止於至善各目，足證道之一貫。

本文最後肯定陽明良知學確為聖人傳心之學，《尚書》「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」所謂「精一之旨」提示的無非是「尊德性」的重要，儒家哲學理論關注的重點亦始終都在：喚回人心中道德意識的優位性以為主宰。此即孟子所說「立大體」，陽明所說「致良知」。

陽明心學研究

目 錄

第一章 緒論	- 1 -
第一節 研究動機、目的.....	- 1 -
第二節 研究範圍、方法.....	- 1 -
第三節 論文綱要.....	- 2 -
第二章 宋明儒學之分系	- 5 -
第一節 宋明儒學開三系.....	- 5 -
第二節 北宋三子.....	- 7 -
第三節 五峰與蕺山.....	- 13 -
第四節 伊川與朱子.....	- 18 -
第五節 象山心學及陽明之定位.....	- 23 -
第三章 從孟子到陽明	- 30 -
第一節 孟子的心性論.....	- 30 -
第二節 陽明言心即性即理.....	- 36 -
第三節 陽明言心即理.....	- 40 -
第四節 陽明之契合孟子.....	- 45 -
第四章 陽明良知說.....	- 50 -
第一節 良知本體.....	- 50 -
第二節 四句教.....	- 54 -
第三節 心外無物.....	- 64 -
第五章 致良知	- 69 -
第一節 格物致知.....	- 69 -
第二節 成己成物.....	- 77 -
第三節 尊德性與道問學.....	- 85 -
第六章 結論	- 99 -
【參考文獻】	- 106 -

陽明心學研究

第一章 緒論

第一節 研究動機、目的

自從民國初年五四運動以來，儒家似乎已經成爲一個陳舊、落伍的代名詞，因而一般人對儒學所講究的道德觀念，多半認定只是封建時代裡一些父權式的教條。現今還在捍衛儒學的人，只是少數躲在象牙塔裡食古不化，儘在歷史飛灰中緬懷昔日榮光的保守派人士。然而綿延了數千年堪稱東亞主流文化的儒家及其所揭櫫的道德理想，果真只是一種過時的產物？甚至如一些人所說的，只是封建社會中由統治階級所發展出來的某種一廂情願的意識型態？這是筆者所感到興趣而想一探究竟的課題。

所以選擇陽明，是因為這位從小立志做聖賢而又出入佛老，既是進士文人出身，而又不乏靖難平寇功業的「狂者」，顯然不是安於舊說的迂儒，他在悟道歸儒後，敢於挑戰當時的正統官學—朱子理學，以至最終以「致良知」爲學問宗旨，他的成學過程及思想內涵委實令人嚮往。

「成聖」是儒者追求的最高境界，聖人盡性至命的完美人格意何所指？孔、孟、以至於陽明所追求的是個人現存生命的美善？或者有可能通透至一更高的睿智世界。從而，道德的作用是消極地規範人的行爲，俾使人類經驗的世界趨於平和規律？或者有可能更積極地指向一個具有永恆價值的本體境界。本文有意透過對陽明學說的恰當理解，一窺儒學的堂奧，契會道德之底蘊。

第二節 研究範圍、方法

本文以陽明思想義理的探究爲主，然而儒學的發展自有其傳承，客觀的義理系統必有洽接，甚至對反之處，陽明許多論說實本於前人之言而發，所謂「述而

不作」。所以，本文的內容不可避免的將涉及孔、孟、象山、朱子等先儒的學說理論。當代如牟宗三、唐君毅等新儒家對儒學的現代化、與西方哲學的對談，用力之深、貢獻之斐，可謂為儒學的復興另立高峰，影響所及至今仍餘音未艾，亦是本文涉獵的範圍。

陸象山曾說：「不識一字，亦須還我堂堂地做個人。」¹實已扼要地指點出陽明「良知即天理」的義蘊。陸王心學不求枝葉直探本源的問學方式無疑肯定了道德的普遍性—「人人皆可成聖」。故心學是先天之學，其教是圓頓之教。象山說「六經皆我注腳」²，陽明說「四書五經不過說這心體」³、「六經非他，吾心之常道也」⁴，職是之故，本文的研究方法與寫作方式，不重經典文獻之訓詁與陽明生平行蹟的考究，而本於問題意識直接地依據陽明所論進行義理的詮釋疏解與連貫建構。

孟子所說「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道。」⁵意指良知天理本在人人心中，並體現於日用尋常之間，只是一般人不知其所以，未能自覺此心此道而貞定之，終不免因循積習而逐漸「放失其心」。所以說，讀書明道汲取先人智慧乃不可免者，只是讀書之要在於發明本心、致其良知，解悟「當然之理」不假外求，而心領神會之，進而生活中體證之，至於博學多聞則屬次要，這是儒家心學的進路，亦是本文契入陽明學說之關鍵所在。

第三節 論文綱要

第二章依據牟宗三先生宋明儒學三系九家之說，分別為北宋三子（周濂溪、張橫渠、程明道）、胡五峰與劉戡山、程伊川與朱熹、陸象山與王陽明等諸家的

¹ 《陸象山全集》卷三十四，〈語錄上〉。

² 同上註。

³ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁14。

⁴ 《王陽明全集》，卷七，〈稽山書院尊經閣記〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁254。

⁵ 《孟子·盡心》

學說重點進行摘要論說。在「北宋三子」一節，先由「性命之源」、天道性命相貫通、道器、天理等概念說起，瞭解何謂儒家「道德的形上學」。接著在胡五峰與劉戡山一節，則著重講明其學說型態是「以心著性」、「心形著性」者。伊川與朱子一節論及其「心、性、情三分」的思想格局已不自覺地歧出於傳統儒學。陸象山與王陽明的「即心言性」、「心性是一」與「心即理」實有別於伊川、朱子而呈現出心學特徵，本章最終在為陽明做出定位，直言陽明雖承襲朱子解說《大學》的架構，在義理上卻反轉朱子學內涵，而回歸孔、孟主體自覺的進路。

第三章旨在闡明陽明學如何可視為是孟子學的發展。在第一節裡，由儒家心、性、天的觀念導入，先從孔子言「仁」說起，孔子「踐仁以知天」的體認已涵攝後來孟子「盡心知性知天」的義蘊，同是心性天為一的格局。再者，孟子「性善說」奠定儒家心性學說的規模，「即心言性」更為象山、陽明所宗。第二節論及宋儒以「天理」兩字綜括道體、天道之義，「性即理」一語既表述了「天道下貫為人之性」一義，亦與性善說相通。象山與陽明除肯認「性即理」外，更進而認心即是性，因而言「心即理」。接著在「陽明言心即理」一節中，略述陽明成學歷程，如何大悟聖人之旨，並論述分析了「心即理」義理之所在。陽明契合孟子，是本章結論，文中以「良知二字出自孟子，陽明以良知綜括孟子四端之心」說明陽明如何接上孟子，再由兩人均重「主體之自覺」，而論證陽明學屬孟子學一系。

第四章「陽明良知說」開始進入陽明學說本身之探討，文中以本體的概念說明良知既有客觀超越的一面，亦有主觀內在的一面，前者所說良知是一形上實體、萬物之源；後者所說良知是一明覺、知是知非之心。陽明晚年有「四句教」的提出，對於「心、意、知、物」關係的辯證饒富興味，陽明於王龍溪「四無說」境界的合會亦是進一步瞭解「良知」涵義不可少的環節。此外，陽明關於心與物關係的論述，乃至於由「體物不遺」說「心外無物」、說「萬物一體」，足見經由道德實踐通透至存在本質所做之努力。

「致良知」一章側重工夫論，首先說明陽明如何透過《大學》「格物致知」

的重新詮釋，反轉了朱子學的支離、外索傾向，最終以「致良知」統率總括了「格物、致知、誠意、正心、修身」等工夫歷程。再者，「致良知」以其包含「格物」（正物）之義，而有由內聖擴展至外王的意義，便與《中庸》所謂「成己成物」相通。文中引陽明論「克己復禮」以「成己」，說明內聖一面，另引陽明〈大學問〉中對於「明明德、親民、止於至善」的解譯，說明「成物」外王一面。

「尊德生」與「道問學」是朱子理學與象山心學論爭的焦點，亦是「道德」與「知識」孰輕孰重，以及儒家道德優位的主張是否正確的問題所在。繼朱陸之辯後，陽明也提出了「道問學所以尊德性」關於端緒本末之辨的論述，章節末亦援引康德的看法，為儒家道德優位的主張提供一種有力的說明。

最終在結論裡除了回顧全文，略陳各章節所論述之重點、成果外，亦回應緒論所提：透過對陽明學的詮解一探儒家以德性為尊的真義。原來，就如《尚書》〈大禹謨〉十六字心傳「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」所提示的，「喚回人心中道德意識的優位性以為主宰」始終都是儒家哲學理論關注的重點。陽明以最顯露明白的方式所提揭的「致良知」，無疑已掌握了儒家道德理論的「精一之旨」。

第二章 宋明儒學之分系

宋元明三朝六百多年，是儒學的復興時期，與漢唐儒者重視經典之文字注疏不同，宋明時期的儒學更重視思想義理的闡發，這一時期名儒眾多，義理繁複，就儒學的發展乃至整個中國文化思想的提升而言實都具有劃時代的意義。在以往，對於宋明儒的流派分別，有以地域做為分界者，如濂（周濂溪）、洛（二程）、關（張橫渠）、閩（朱熹），有以思想內容宗趣的不同而簡別為理學、心學者。所謂理學家，傳統的說法，包括了北宋的周濂溪、張橫渠、程明道與程伊川四子，而視南宋朱子為集大成者。朱子承伊川之說以理為最高範疇，言性即理，性理雖為心所具，但性非心，心不即是理。心學則突出主體的重要性，肯認心性是一、心即是理，代表性人物是南宋陸象山與明代王陽明。由於對心性的看法不同，理學與心學二系有著根本的差異。

第一節 宋明儒學開三系

宋明儒學區分為二系的說法，到了牟宗三先生有了新的轉變。牟先生在他的《心體與性體》一書，詳細論證了朱子的思想在本質上只繼承了程伊川，雖建立偌大的義理體系，卻是儒學的歧出。北宋周、張、程明道屬同一型態，真能繼承他們思想的不是朱子而是南宋的胡五峰。明末的劉戡山又與胡五峰同型，於是牟先生分宋明儒學為三系。

一、五峰、戡山系：

繼承北宋三子（濂溪、橫渠及明道），本《中庸》、《易傳》說客觀面的天道、性體，再回歸於《論》、《孟》說主觀面的道德心體，認為道德心的活動是天道的具體化，「以心著性」成為本系特徵，言工夫則重「逆覺體證」。¹

二、象山、陽明系：

¹ 牟宗三，《心體與性體》，（台北：聯經出版事業公司），全集版第一冊，頁 49。

象山、陽明較少說客觀面的天道天理（存有論），直接肯認本心、良知即是天道天理，與孔子「踐仁知天」、孟子「盡心知性知天」是同一進路，側重由主觀面下學而上達，通透至客觀面，言工夫亦以「逆覺體證」為主。²

三、伊川、朱子系：

所重經典為《中庸》、《易傳》與《大學》，尤以《大學》為主。此系在以前被視為正宗，牟先生則認為朱子並未恰當理解孔、孟及《易傳》、《中庸》思想，朱子所言之道體是「只存有而不活動」的理，心屬形下之氣，無道德本心義，故認為心性不一、析心與理為二，以至於言工夫，便由持敬涵養、格物窮理入手。³

牟先生說：

以上九人，濂溪、橫渠、明道為一組，伊川、朱子為一組，象山、陽明為一組，五峰、蕺山為一組。而以《論》、《孟》、《中庸》、《易傳》為標準。《大學》是另端別起，非由《論》、《孟》一根而發。⁴

又說：

此上九人乃宋明儒學之綱柱。即活動即存有之縱貫系統乃是上承先秦儒家之大宗。通過明道之圓教模型與五峰、蕺山之綱維乃能進窺聖人『以仁發明斯道』之「渾無罅縫」（象山語）與「天地氣象」。伊川朱子「只存有而不活動」之橫攝系統是此大宗之歧出。⁵

五峰、蕺山與象山、陽明二系其實可以相通，一是由客觀而主觀，一是由主觀而客觀，是同一個圓圈的兩個來往。二系言道體，都是即存有即活動的，言工夫，都是逆覺體證，故可以合為一系，成為儒家大宗。

² 同上註，頁 52。

³ 同上註，頁 53。

⁴ 同上註，頁 435。

⁵ 同上註，頁 435。

筆者認為牟先生極恰當地釐清、確定了儒學發展至宋明時期的正朔與歧出，影響後學甚鉅。以下四節將為三系九家諸說做簡要的陳述，以突顯陽明學說在整個儒學體系中的地位及殊勝之處。

第二節 北宋三子

一、周濂溪

周濂溪是宋明儒學的開山祖，本著先秦儒家形上學的經典《中庸》及《易傳》，說明宇宙的最高存有及創生原則。他在所著的《通書》云：

誠者，聖人之本。『大哉乾元，萬物資始』，誠之源也。『乾道變化，各正性命』，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。』元亨，誠之通；利貞，誠之復。大哉易也，性命之源乎！⁶

此段文字不多，卻極巧妙的融冶《中庸》、《易傳》精義於一爐，茲分解如下：

《中庸》所說的「誠」，即是天道之本體，因而也是聖人踐履之道的根據，故謂「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。」《中庸·第二十章》

「大哉乾元，萬物資始」一句來自《周易·乾象》，說明乾元乃是創生萬物的本體，萬物須本於乾元始得其生。濂溪在此以中庸之「誠體」合釋易傳之「乾元」，將兩者通而為一。

「乾道變化，各正性命」一語亦來自《周易·乾象》，是一宇宙論之說明，意謂乾元本體在其創生流行過程中，萬物得其稟賦，各得性命之正。在濂溪看來，《中庸》所說的誠體，體現在萬物各正性命上，所以說：「誠斯立焉」。（按：此句便像《中庸》所說：「天地之道，可一言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。」《中庸·第二十六章》）

是說，誠體流行的天地之道，專一無貳，卻能生成萬物，成其多樣性。）「各

⁶ 周敦頤，《周子全書》，《通書》〈誠上〉，（台北：武陵出版社），1980年，頁116。

正性命」與「生物不測」都含有乾元誠體的創生演化成就萬物之多樣性的意味。濂溪認為，這樣創生萬物的誠體流行並不是偶然發生而無意義者，乃是具有價值性的「純粹至善者也」。

「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」一句引述自《周易·繫辭傳》，說明道體雖然隱微，但可在其流行過程以至於具體呈現陰陽互補的現象中體認之，而此大化流行生生不已的動力正是道體之「善」，天道自身即是善；足以彰顯天道使其具體可見的，在於道體下貫至每一個體之「性」，亦即是，此性同於天道之善，從萬物「各正性命」上，足以體現出乾道的流行變化。

濂溪接著說：「元亨，誠之通；利貞，誠之復。」元即乾元，亨者通也，元亨意謂乾元暢通無滯，故即誠體之通；利者向也，利貞是說誠體向外顯露流行而貞定於萬物之性。「誠之復」，復即立也。「利貞」，方見誠體之所以立。濂溪此句，再次融合《庸》、《易》，反覆說明天道本體流行至萬物性命之意。最後總贊曰：「大哉易也，性命之源乎！」指《易》之一書，參透了萬物性命之根源。

透過寥寥數語便重新把先秦儒家的形上智慧豁顯出來，黃梨洲故評濂溪之學曰：「千載不傳之秘，固在是矣。」《宋元學案、濂溪學案下》

二、張橫渠

張橫渠著作以《正蒙》最重要，〈西銘〉一文亦富盛名。「天道性命相貫通」是《正蒙》一書的中心觀念，所謂：

天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之；天所命者通極於性，遇之吉凶不足以戕之。⁷

此句說天命之性粹然至善，不因稟氣之昏濁或清明而蔽塞，不因命遇之吉凶順逆而有所戕害。這「天道性命相貫通」觀念本是宋明儒所共許，但如此精要說出者，橫渠可是第一人。

⁷ 張載，《張載集》，《正蒙》〈誠明〉，（台北：漢京文化事業有限公司），1983年，頁21。

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。⁸

這是說人處天地之間雖藐然一身，不管是吾之形體或是至善之性都是乾坤之道創生妙運而成者。此仍是「天道性命相貫通」觀念。

至於心，橫渠認為「心能盡性」，其云：

心能盡性，人能弘道也。性不知檢其心，非道弘人也。⁹

這表示心是主觀性原則，性是客觀性原則。客觀面的天道、性體實有待於主觀面的心體予以具體地呈現形著之。若問心能盡性，人又如何能盡心？橫渠說：

人病其以耳目見聞累其心，而不務盡其心，故思盡其心者，必知心所從來而後能。¹⁰

俗人之病在於耳目見聞累其心，而不知盡心之真義，惟有了解了心所從來之根源才能體會何謂盡心。那麼心之所從來為何？橫渠說：

由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名，合性與知覺，有心之名。¹¹

太虛在於橫渠無非道體義，橫渠又極重視「太虛之神」氣化流行的「虛不離氣」，所以有合虛與氣為性，合性與知覺為心之義，總之，由此仍可見到「心性天是一」的格局。

三、程明道

明道在說道體時，常是藉著道體的作用來說明：

〈繫辭〉曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」又曰：「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。」又曰：「一陰一陽之謂

⁸ 同上註，《正蒙》〈乾稱〉（即〈西銘〉），頁 62。

⁹ 同上註，《正蒙》〈誠明〉，頁 22。

¹⁰ 同上註，《正蒙》〈大心〉，頁 25。

¹¹ 同上註，《正蒙》〈太和〉，頁 9。

道。」陰陽亦形而下者也。而曰道者，惟此語截得上下最分明。元來只此是道，要在人默而識之也。¹²

明道認為，易傳中對於道與器的區分與「即器見道」的體用關係說得極明白，原來陰陽、柔剛、仁義等都是道體的呈現，陰陽之現象乃屬形而下者非道體本身，但又能於一陰一陽處見道，可見其道與器的體用關係。又曰：

形而上者為道，形而下者為器，須著如此說。器亦道，道亦器，但得道在，不繫今與後，己與人。¹³

這是肯定形上之道與形下之器兩者區分的必要，但一方面又需去體會器亦道、道亦器的相即關係。

明道喜徵引經典語句，然後以他的慧解，稍稍點撥一下，做成圓頓的解悟，他曾說：

『天地設位而易行乎其中』，只是敬也。敬則無間斷，體物而不可遺者，誠敬而已矣，不誠則無物也。詩曰：『維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純』，「純亦不已」，純則無間斷。¹⁴

此引易經，以易言道，取易生生不已之義。易道在天地開闢以來便行於其中，進一步言，此易道亦即是創生天地之根據。明道以道德實踐之工夫的「敬」來體會此易道。敬，則專一而無間斷，又可通貫於中庸所謂的誠體，此敬即成為存有意義上的「敬體」，即本體即工夫，再轉回實踐方面而言，正是此誠敬之工夫以體物不遺，所以成物者也。接著，明道引詩經，言天道之創生不已，文王秉天命之性，其道德活動都同於天道之流行，而「純亦不已」無間斷。總之，這是天道實體下貫而為人之性，人又以富創造性的道德活動參贊天地反饋於天的通貫表述。

明道在客觀面本於中庸、易傳所說的道體，逐漸體貼出以「天理」二字通

¹² 程顥、程頤，《二程集》，《河南程氏遺書》卷十一，（台北：漢京文化事業有限公司），1983年，頁118。

¹³ 同上註，《河南程氏遺書》卷一，頁4。

¹⁴ 同註12。

其義。他說：

吾學雖有所受，天理二字卻是自家體貼出來。¹⁵

又說：

天者，理也。神者，妙萬物而為言者也。¹⁶

倒不是說天理二字或其實義為明道所首創或發見，而只是表明他以天理二字概括了前儒所謂的天道、太極、太虛、誠體、仁體、性體、神體、中體等種種別名，畢竟都指向同一實體實理。¹⁷

天理云者，這一個道理更有甚窮已？不為堯存，不為桀亡。人得之者，故大行不加，窮居不損。這上頭來更怎生說得存亡加減？是他元無少欠。百理俱備。¹⁸

此說天理亙古常存，不因其所發的事象而流轉存亡。正如孟子所說：「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。」《孟子·盡心上》人得天理以為性，這天理自身，即是一，圓滿無少欠，所以大行不加、窮居不損，雖是一，卻能創造萬事萬物而涵括萬理。必須說明的是，明道所謂的天理，非指由具體事物抽象化後而得的靜態概念名曰原理、原則者，而是一個「預設其為一動態的、本體宇宙論的創生實體。」¹⁹

以上略述明道對客觀面之天道天理的理解，在他的〈識仁篇〉及〈定性書〉中則主觀地言仁體、性體。綜而觀之，是客觀面與主觀面皆充實飽滿而無虛歉。

學者須先識仁，仁者渾然與物同體。義、禮、知、信皆仁也，識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。若心懈，則有防。心苟不懈，何

¹⁵ 同註 12，《河南程氏外書》卷十二，頁 424。

¹⁶ 同註 12，《河南程氏遺書》卷十一，頁 132。

¹⁷ 天理二字可用來綜括儒家所謂本體宇宙論的實體而同於天道、天命、太極、太虛、誠體、神體、仁體、中體、性體、心體等觀念，參見蔡仁厚先生：《儒學心性之學概要》，（台北：學生書局 1992），頁 240。

¹⁸ 同註 12，《河南程氏遺書》卷二上，頁 31。

¹⁹ 牟宗三：《心體與性體》，（台北：聯經出版事業公司），全集版第一冊，頁 72。

防之有？理有未得，故須窮索。存久自明，安待窮索？此道與物無對。大，不足以明之。天地之用皆我之用。孟子言『萬物皆備於我』，須『反身而誠』，乃為大樂。²⁰

這是《識仁篇》首段，明道認為求道之首要在於能以仁心感通萬物，與萬物同體。義、禮、知、信諸德均為仁心的具體呈現。此仁心仁體同於天道天理，以簡易的誠敬工夫存之即得，誠敬工夫便是無間斷之「純亦不已」，因此無心懈，所以不須防檢。以誠敬工夫存養仁心，則理在仁心，何須窮索？仁者的精神境界便是遍體萬物、與物無對，此時之我是大我，仁心上通天理，所以說天地之用皆我之用。孟子言「萬物皆備於我」無非此義，所謂「反身而誠樂莫大焉」正是指仁者感通萬物天人合一的境界。

明道又盛言一本，曰：「道，一本也。」²¹不管從客觀面的天道、天理言天地之化，或者從主觀面的仁體、心體、性體言人的道德行為，明道認為，所謂道，都是如如為一，一本而現的創造性活動。既然是一本，如「贊化育」之贊、「體天地之化」之體、「合天人」之合等字，統統可以棄之不用。

「如化育，則只是化育，更說甚贊？」²²

「言體天地之化，已賸一體字。只此便是天地之化，不可對此個別有天地。」

23

「天人本無二，不必言合。」²⁴

明道類此的圓頓表述方式，目的在於取消對立、泯除界限，以達到完全融合的境地。

對於孟子「盡心知性知天」的說法，明道表示：

²⁰ 同註 12，《河南程氏遺書》卷二上，頁 16-17。

²¹ 同註 12，《河南程氏遺書》卷十一，頁 117。

²² 同註 12，《河南程氏遺書》卷二上，頁 35。

²³ 同註 12，《河南程氏遺書》卷二上，頁 18。

²⁴ 同註 12，《河南程氏遺書》卷五，頁 81。

只心便是天，盡之便知性，知性便知天，當處便認取，更不可外求。²⁵

可見他不但認同孟子，並進而肯認心性天是一本。

窮理盡性以至於命，三事一時並了，元無次序。²⁶

這些看法都代表了明道以「道爲一本」的理念。牟先生綜論之，認爲：

所謂「一本」者，無論主觀面說，或客觀面說，總只是這「本體宇宙論的實體」之道德創造或宇宙生化之立體地直貫。此本體宇宙論的實體有種種名：天、帝、天命、天道、太極、太虛、誠體、神體、仁體、中體、性體、心體、寂感真幾、於穆不已之體等皆是。此實體亦得總名曰天理或理（categorical reason）。此理是既超越而又內在的動態生化之理、存在之理或實現之理。²⁷

第三節 五峰與戢山

一、胡五峰

五峰對於「道」與「器」兩者關係的看法與明道是有差異的。明道言一本，著重說「道亦器，器亦道」的融合爲一，五峰則重視分解的說法，而見其形著義。所謂形著，意指道體不可見乃由器具形著之而見，以人而言，人一方面具備了天命之性粹然至善的本質（道），一方面又具備了血肉之軀（器），血肉之軀之由來是道體至善的生生之理形著而來，然而器不即是道，所以五峰說：

「天理人欲，同體而異用，同行而異情。進修君子，宜深別焉。」（《知言》卷一）

五峰以體用關係來表述形而上之道與形而下之器之區分，認爲這樣的區分有其必要，故曰「宜深別焉」。道體、性體純粹至善沒有分別相，天理人欲之辨，不在

²⁵ 同註 12，《河南程氏遺書》，頁 15。

²⁶ 同註 12，《河南程氏遺書》，頁 15。

²⁷ 牟宗三：《心體與性體》，（台北：聯經出版事業公司），全集版第二冊 頁 21~22。

體上見而在發用上見，當發用於器物、生理之需時便見人欲之表現。人欲之由來實是本於道體的形著原則而來，惟須知人欲終究不等於天理，故曰「同行而異情」。再者，人欲既本於道體而來，一個出於人欲的行為不見得必然違背天理，因此，五峰說：

夫婦之道，人醜之者，以淫欲為事也。聖人安之者，以保合為義也。（《知言》卷一）

五峰以器物形著道體，又以道為體、以器為用，這樣的思惟適用於性與心，而成其「以心著性」、「性體心用」的義理型態。

天命之謂性。性，天下之大本也。堯、舜、禹、湯、文王、仲尼六君子先後相詔，必曰心而不曰性，何也？曰：心也者，知天地，宰萬物，以成性者也。六君子者，盡心者也，故能立天下之大本。人至於今賴焉。不然，異端並作，物從其類而瓜分，孰能一之？（《知言》卷一）

在五峰，他除了說「性，天下之大本也。」又說：「性也者，天地之所以立也。」、「性也者，天地鬼神之奧也。」（《知言》卷四）可見他肯認「道之體曰性」已無可疑。那麼，堯、舜、禹、湯、文王、仲尼六君子何以必曰心而不曰性？這是因為，在概念上性原不動，以心具有能動性，即體而用，以知天地、宰萬物，所以「心能成性」、所以「盡心成性」。這便是五峰「以心著性」義理型態的展現。

五峰云：

氣之流行，性為之主；性之流行，心為之主。（《知言》卷二）

本句意指，道體性體是形而下之氣化流行的根據，當心與道體、性體相貫為一，於穆不已之體「即存有即活動」。道體性體透過心為意識之主宰的作用乃在具體的經驗世界中呈顯其活動性，也就是說心的作用彰顯、形著了道體、性體之流行。這也就是「以心著性」、「性體心用」型態的表達。牟先生評五峰之學曰：

五峰之思路，除逆覺體證之工夫入路外，其重點大體是在心性對揚、以心著性，盛言盡心成性，而最後終歸于心性是一。此路既不同于伊川、朱子之靜涵靜攝系統，亦不全同於陸、王之純從孟子學入者。此蓋承北宋濂溪、

橫渠、明道之會通《中庸》、《易傳》而言道體，即本天命於穆不已之體而言性體，而復本明道之「識仁」，以會通孔子之仁與孟子所言之本心，而以心著性也。²⁸

在牟先生看來，五峰的心性觀是先以概念分解之，將兩者對揚而有區隔，猶道與器的關係，但最終心性仍歸於一、仍是道體「即存有即活動」之義，其間係透過「以心著性」（心形著性）的概念完成之。如此的義理架構自不同於象山、陽明純從孟子之本心入手，只言「一心之朗現、一心之申展、一心之遍潤」²⁹即可，而無寧與北宋周、張，程三子較近，先由《中庸》、《易傳》言道體、性體的超越性，而必再復返孔、孟「踐仁知天」、「盡心知性知天」內聖成德之進路，然後得以完全，從此義理架構看來，五峰可視為北宋三子的繼承者。

二、劉蕺山

蕺山之學基本上可以視為是對王學末流之弊的反省，蕺山不說良知而著重說誠意。在陽明，「良知」是天理，是於穆不已的道體、性體，「意」則屬有善有惡的經驗意識層面。而蕺山則嚴分意與念，把「意」提升到本體層，意是心之所存，非心之所發，故意無不善、無不誠。心之所發者為「念」，念因逐物而起，故有善有惡。意與良知同層同體。如此一來，可以將一體呈現而不免過於顯露的良知，收攝於意根誠體之中，專以「誠意慎獨」做為入聖工夫，這是蕺山修正王學末流之弊的苦心，所謂的「攝知於意」、「歸顯於密」。

蕺山誠意慎獨之學是工夫論，直接本於《中庸》與《大學》，其言：

《中庸》之慎獨，與《大學》之慎獨不同。《中庸》從不睹不聞說來，《大學》從意根上說來。獨是虛位，從性體看來，則曰莫見莫顯，是思慮未起，鬼神莫知時也。從心體看來，則曰十目十手，是思慮既起，吾心獨知時也。然性體即在心體中看出。（《劉子全書》卷十，〈學言上〉）

²⁸ 牟宗三：《心體與性體》，（台北：聯經出版社），全集版第二冊，頁 447。

²⁹ 牟宗三：《心體與性體》，（台北：聯經出版社），全集版第一冊，頁 50。

《中庸》與《大學》均有慎獨之說，戴山以為兩者有所不同，《中庸》云：

道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。

中庸說，即便在不睹不聞之極隱微處，道亦無不在，故君子慎其獨。戴山認為中庸說慎獨，極隱微處是在思慮未起、鬼神莫知之時，這是從性體處看，此獨即是未發之中，是性體自身，可稱之「獨體」。

至於《大學》〈誠意章〉之云：

所謂誠其意者，毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙。故君子必慎其獨也。小人閒居為不善，無所不至，見君子而后厭然，揜其不善而著其善；人之視己如見其肺肝然，則何益矣？此謂誠於中，形於外。故君子慎其獨也。

《大學》所說的慎獨，戴山認為是思慮既起，吾心獨知時，此時從心之已發看去，一念而起之善惡，猶如感官之惡惡臭、好好色，不可自欺。即便小人獨居無惡不作，仍知掩其不善而著其善。

儘管戴山藉著未發的獨體自身及已發用的獨知之不同而區分出慎獨的二種側面，綜括而論，慎獨之功則仍必須落在誠意上來做。

由戴山對於慎獨的二種詮釋可以看出在其理論中區分性宗、心宗，以下兩段文字表明這種區分。

君子仰觀於天，而得先天之《易》焉。『維天之命，於穆不已，蓋曰天之所以為天也。』『是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞』，此慎獨之說也。至哉獨乎！隱乎！微乎！穆穆不已者乎！蓋曰心之所以為心也。則心一天也。獨體不息之中，而一元常運，喜怒哀樂四氣周流，存此之謂中，發此之謂和，陰陽之象也。四氣，一陰陽也。陰陽，一獨也。其為物不貳，則其生物也不測。故中為天下之大本，而和為天下之達道，及其至也，察乎天地，至隱至微、至顯至見也。故曰「體用一原，顯微無間」。君子所以必慎其獨也，此性宗也。（《劉子全書》卷二，語類二·易衍第

七章)

此段解《中庸》之慎獨，大體是說，此獨體乃是未發之中，原是隱微不顯而穆穆不已之天也，因其生生不息一元常運，乃必然地發用流行，而四氣周流呈陰陽之象。這樣的自隱微未發之中（獨體，其為物不貳），以至於顯而易見之和（其生物不測），總括說來只是一件事的過程，故曰「體用一原，顯微無間」。就側重客觀面（先天之易）來說，此是性宗。

蕺山又言：

夫性，本天者也。心，本人者也。天非人不盡，性非心不體也。心也者，覺而已矣。覺故能照，照心常寂而常感，感之以可喜而喜，感之以可怒而怒，其大端也。喜之變為欲、為愛，怒之變為惡、為哀，而懼則立於四者之中，喜得之而不至於淫，怒得之而不至於傷者。合而觀之，即人心之七政也。七者皆照心所發也，而發則馳矣。眾人溺焉，惟君子時發而時止，時返其照心而不逐於感，得《易》之逆數焉。此之謂『後天而奉天時』，蓋慎獨之實功也。（《劉子全書》卷二，語類二·易衍第八章）

前述性宗一段由先天之易說超越的性體從微至顯，發用流行的過程，此段則由後天之易說內在心體的覺照、感物過程及如何以人盡天、以心體性，是為心宗。首先，明白地規定了性本天言、心本人言的心性雙重性，再者說兩者關係是天賴人盡、性賴心體，然後說心能覺照、寂感。心感物而發，有喜怒哀懼愛惡欲等七政，「懼」立其中，是「心能自省」的體現，具有調節的功能，若發而馳不知止的話便陷溺其中了。只有君子，以「戒懼敬謹」之心知所反省節制，能返其照心而不逐於感。如此說來，慎獨之功不在性宗顯，只在此處落實，這是因為心體更能表現此覺照反省的功能（即牟先生所說的內在的逆覺體證），依此之故，以心體性、以人盡天，便是所謂的「後天而奉天時」。蕺山學有關性宗、心宗的這二段文字乃是「以心著性」說的确證。

第四節 伊川與朱子

一、程伊川

二程講學主要義理由明道發論，明道卒後伊川獨立講學有二十餘年，終於發展出自己獨特的思路而與明道不同，這是伊川不自覺的轉向。明道喜做「圓頓」表示，伊川則重「分解」表示，並且引入《大學》格物致知，表示其下學的切實。朱子以為明道所論太高、近禪，與伊川則極契合，而成為一系列的義理。以下將就伊川義理轉向的特徵略述之。

伊川論性，云：

性即理也，所謂理性是也。³⁰

此表示伊川對於孟子以來儒家所共許的「性善說」並無異議，一方面又承明道以「理」概括天道之義，而說「性即理」。朱子贊性即理，說：

伊川說性即理一語是千萬世說性之根基。（《朱子語類》卷九十）

概因此語簡單扼要地表達出儒家「天道性命相貫通」、「繼善成性」、「民彝物則」之義。

伊川論「道」與「陰陽」的關係時說：

『一陰一陽之謂道』，道非陰陽也，所以一陰一陽道也，如一闔一闢謂之變。

31

伊川喜分解，他明白易傳說「一陰一陽之謂道」意指道體流行自然呈現陰陽之象，陰陽是形而下的氣，非道體本身，陰陽現象根據的所以然之理才是道體。伊川此處所說並無不當，因為道體本來就是一存有之理或實現之理，亦即是一超越現象的所以然之理。惟是，如果伊川理解的道體「只是理」，而截斷了道體的活動義，

³⁰ 程顥、程頤，《二程集》，《河南程氏遺書》卷二十二上，（台北：漢京文化事業有限公司），1983年，頁292。

³¹ 程顥、程頤，《二程集》，《河南程氏遺書》卷三，（台北：漢京文化事業有限公司），1983年，頁67。

那麼，道體將虛懸成爲靜態的「只存有而不活動」之理。伊川說：

『寂然不動，感而遂通』，此已言人分上事；若論道，更不說感與未感。³²

這樣的講法即是截斷了道體的活動義，他認爲寂、感是人分上事，道體無所謂寂感，如依此解，莫非道體只是寂、只是理，而失去了道體「寂然不動，感而遂通天下之故」（《易·繫辭》）之義。

此外，伊川論仁又與明道不同。明道論仁由不麻木、感通萬物來體認，即所謂「以覺訓仁」。伊川因喜做分解表示，便嚴分「仁」與「愛」，他說：

孟子曰：『惻隱之心，仁也。』後人遂以愛為仁，惻隱固是愛也。愛自是情，仁自是性，豈可專以愛為仁？³³

伊川認爲惻隱是愛的表現，愛即是情，無論所說是惻隱、是愛、或是情，都不應是仁，因爲「仁是性」，性即理也，而「愛是情」，情乃氣也，兩者是形上與形下、理與氣的分別，故伊川認爲孟子所謂仁，是惻隱之情的根據，不可謂惻隱之情即是仁本身，此猶說「道非陰陽，所以一陰一陽才是道」。伊川如此分解說仁，可以突出仁體的超越意義，但也因此限制了仁的活動性，使得孔、孟說仁所涵的不安、不忍，明道所謂的不麻木等義隱晦不明了。依孟子說，惻隱之心便是仁，仁大可以涵蘊天理以及由其活動所發的情、表現出的惻隱之愛，如此，仁即是理、即是心，亦即是情。伊川分解析釋的思維方式，於是缺乏一以貫之的融會性。

二、朱子

朱子承伊川的義理思路，是「心性情三分」的格局，而朱子心性論則是其「理氣論」的展開，故先看其本體論如何詮釋「理」與「氣」。朱子曰：

天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理然后有性，必稟此氣然后

³² 程顥、程頤，《二程集》，《河南程氏遺書》卷十五，（台北：漢京文化事業有限公司），1983年，頁160。

³³ 程顥、程頤，《二程集》，《河南程氏遺書》卷二十二上，（台北：漢京文化事業有限公司），1983年，頁182。

有形。（《朱文公文集》卷五十八，《答黃道夫》）

可見「理」是形而上之道體，「氣」則是形而下之器具，人與自然皆是從理而生，稟於氣而有形具。又曰：

凡有形有象者，皆器也。其所以為是器之理者，則道也。（《朱文公文集》卷三十六，《與陸子靜》）

生物所以具體有形，無非是因為道體的作用生發，因此可以「體用」概念理會之。

朱子說：

自理而觀，則理為體、象為用，而理中有象，是一源也。顯微無間者，自象而觀，則象為顯、理為微，而象中有理，是無間也。（《朱文公文集》卷四十，《答何叔京》）

朱子以理為體、以氣（象）為用，以理為微、以氣為顯，正是伊川所謂「體用一源、顯微無間」的詮釋發揮。朱子的理氣論受伊川「性即理」說，以及二程「論性不論氣不備」說法的影響³⁴，有著特別突出「理」的傾向，如「理氣不離不雜」³⁵、「理在氣先」³⁶之論，與宋明其他儒學家相較顯現其特殊之處。

理與氣的關係如朱子所論，原應有「體用、顯微、道器」等概念上區分的必要，但是過度的分解之，則會有「析理與氣為二」之虞，使得理為「只存有而不活動」之理，讓原來「理上本所含具的妙運生生之『神義』、『寂感義』脫落而下屬於氣，結果『神與理分而為二』。」³⁷

朱子論心性，是「心性情三分」的架構，更見其分而析之的義理進路。朱子云：

³⁴ 蔡家和，〈朱子的性理學—仁義理智四德由來之考察〉，《東海哲學研究集刊》第12輯，2007年7月。

³⁵ 「理氣不離不雜」，不離，意謂理寓於氣，需透過氣的形具作用而顯現；不雜，意謂形上之理與形下之氣應截然區分，不可摻雜混合。

³⁶ 「理在氣先」，意謂理為體、氣為用，則在邏輯上便應有理在氣先的合理性，亦即說，理是氣所以有形的根據。

³⁷ 蔡仁厚，《儒學心性之學概要》，（台北：學生書局），1992年，頁142。

心主於身，其所以為體者，性也；所以為用者，情也，是以貫乎動靜而無不在焉。（《朱文公文集》卷四十，《答何叔京二十九》）

依朱子所解，心居於一樞紐地位，心之體是性，心之用是情，性體理靜不動，言動只在情，而性與情的靜與動皆在心上交會貫通，惟有心才能言動靜。又曰：

性是體，情是用，性情皆出於心，故心能統之。統如統兵之統，言有以主之也。（《朱子語類》卷九十八）

這是所謂的「心統性情」說，原由張載提出但無具體說明，朱子加以發揮而成一義理問架。依朱子之意，心無所謂體用，因性才是體、情才是用，心是一意識中心，一方面既是身之主宰，一方面亦能發揮統合作用，以管制吾人意識是否依性之理而行，以及情之發用是否合乎中節。所謂「性情皆出於心」，是說性之理與情之用皆能呈現在吾人意識之中，而非指性體從心而出。

仁義禮智，性也；惻隱羞惡辭讓是非，情也；以仁愛，以義惡，以禮讓，以智知者，心也。性者心之理也，情者心之用也，心者性情之主也。（《朱子文集》卷六十七，《元亨利貞說》）

孟子說四端之心並未如朱子如此分解之。順朱子之意，仁義禮智只是性、只是理，與惻隱羞惡辭讓是非等情（屬於氣）無直接連繫，欲「以仁愛，以義惡，以禮讓，以智知」，還需透過心的作用才能成就之。於是，依此進路，性喪失了妙運創生的原動力，成為一孤懸寡頭的理，心則居於關鍵地位，決定是否依性之理而行，以及管制情之發用是否中節合度。然而，心儘管為性情之主而益顯重要，但依朱子所解，心畢竟屬於氣，因而「性即理」，但「心不即是理」，加以情是心之用，更是形而下者，於是截然劃分的結果，便成為「心性情三分」的格局了。

關於朱子認為心屬氣不即是理，以下之說可證明之。朱子曰：

心者，氣之精爽。（《朱子語類》卷五）

蔡仁厚先生解之云：「精是粗之反，爽是昧之反。氣之『粗者、昧者』聚而成物

形，而氣之『精者、爽者』，則顯發心之知覺靈明之用。」³⁸

問：「靈處是心，抑是性？」曰：「靈處只是心，不是性，性只是理。」（《朱子語類》卷五）

可見，朱子認為有知覺靈明之用者是心不是性，性只是理，無知覺靈明及感通之能。這是嚴分心與性的論述。朱子又說：

性，猶太極也；心，猶陰陽也。太極只在陰陽之中，非能離陰陽也。然至論，太極自是太極，陰陽自是陰陽。惟性與心，亦然。（《朱子語類》卷五）

太極、陰陽是超越的存有及其現象，性、心是內在的存有。太極是形上之道體、陰陽則是道體藉以呈顯的形而下現象，朱子如此比論，意謂著性與心的關係應截然劃分，性自是性，是理，形而上者；心自是心，是形而下之氣。

承上所述，在朱子的心性論中，心統合管攝性、情，具有知覺的活動力，然因其本身究是一形而下之氣，所以，在作道德實踐時便有其特殊配套的工夫入路，即「涵養於未發」、「察識於已發」。

朱子所謂「涵養」與孟子「存心養性」不同，孟子所存養者是本心性體，朱子所涵養者是血氣之心，涵養工夫僅在未發之際，即在事物未至、思慮未萌之際涵養之，以求心如止水、私意雜念不起。若遇事心動，則另需「察識」工夫以求情之已發能夠中節合度。而無論靜時動時、未發已發，皆以「敬」貫之，是所謂的「靜養動察，敬貫動靜」。³⁹此如朱子之曰：

是以君子之於敬，亦無動靜語默而不用其力焉。未發之前，是敬也固已立於存養之實；已發之際，是敬也又常行乎省察之間。（《朱子文集》卷三十二，
《答張欽夫書》）

朱子論修養工夫曰「涵養」、曰「敬」，如此的進路可視為伊川「涵養須用敬、進學在致知」的延伸。事實上，朱子「靜養動察」工夫亦是與「格物致知」互相關連的。依朱子之說，性即理而心是氣，故只能說「心具理」，而不說「心即理」。

³⁸ 蔡仁厚：《儒學心性之學概要》，（台北：學生書局），1992年，頁99。

³⁹ 同前註，頁104-105。

如此說來，涵養心之未發以求心靜理明、察識情之已發以求中節合度，其規範準則從何而來？亦即其所依據的「理」從何而來？因為心不即是理，所以此理只能外索！這就關連到朱子「格物致知」之說了！

朱子云：

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，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。（《大學章句》，〈補格物致知傳〉）

據朱子之義，心不即是理，但心能具理⁴⁰，故只能外加地具、認知地具。朱子言「格物致知」，是要將人的心知之明與萬物的自然之理作一連繫，最終目的即要求在要求「心能具理」，因為惟有心中有理才能要求行為合於規範尺度。只是依朱子進路，「致知在格物」，必即遍天下之物益窮究該物之理，然後吾心之知始無不明。如此說來，朱子確是以「理在物不在心」以及「心知依於物理」為其格物致知說的基本預設。欲求「心具理」、「心理合一」，惟有透過經驗事物的知識積累才能功成。正因為如此，象山斥朱子學「支離」，陽明評其「逐物忘己」、「析心與理為二」，牟宗三先生則以朱子學為「他律道德」。

第五節 象山心學及陽明之定位

一、象山心學

象山與朱子並世而生，兩人的學問宗旨卻大異其趣，朱子論心性，除「心性情三分」外，另有「才本是善，但為氣所染，故有善有不善」⁴¹的說法，此是承

⁴⁰ 朱子云：「一心具萬理。能存心，而後可以窮理。」（《朱子語類》卷九）；又云：「心，則知覺之在人而具此理者也。」（〈答徐子融第三書〉，《朱子大全》文集卷五十八）

⁴¹ 《朱子語錄》卷五十九。

伊川說「才稟於氣」⁴²而來的。總之，伊川及朱子都喜以分解立說建構其理論；象山則不然，多用啓發、指點方式教人，如其說心、性、情、才，認為可通貫爲一。

伯敏云：如何是盡心？性、才、心、情如何分別？先生云：如吾友此言，又是枝葉；雖然，此非吾友之過，蓋舉世之弊。今之學者讀書，只是解字，更不求血脈。且如性、情、心、才，都只是一般物事，言偶不同耳。（《陸九淵集》卷三十五，〈語錄下〉）

象山認為如朱子這般過度地分解只會支離義理的大要，例如性、才、心、情本可一以貫之者，逕只理會讀書解字，在語辭定義上著墨用力，反而是捨血脈而逐枝葉，不知如何盡其心了。

在朱子看來心與性是不可等同而語的，因為性無不善是一超越的存有，而心則落在自然界中僅是一實然的存在，故性即理，而心不即是理，只能透過知性的作用將外物之理收納至心中，使得心具其理，然後作為吾人行動的規範準則。

象山雖少言性而多論心，實是孟子以心善言性善、「即心言性」的進路。於是，由「性即理」進一步肯認「心即理」、「心性是一」成為象山有別於朱子的重要特徵。

象山肯認「心即理」，曰：

宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。東海有聖人出焉，此心同也，此理同也……南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上至千百世之下，有聖人出焉，此心此理莫不同也。（《陸九淵集》卷三十六，〈年譜〉，頁483。）

說「吾心即是宇宙」，是本體論的說法，即「天道性命相貫通」之義，天道既下貫於性亦必可在心上體證，故心即是性即是宇宙本體。說「千百世聖人心同理同」，既肯定了心即理，亦肯定此心此理不外於人，必有其絕對普遍性。於是，象山看心、性、天、理無非是一。故云：

心，一心也；理，一理也，至當歸一，精義無二，此心此理，實不容有二。

⁴² 「才」有資質、能爲之義，伊川、朱子說「才」都是以氣論之。

(《陸九淵集》卷1，〈與曾宅之〉，頁4~5)

如論及物我，則莫非均由大化流行而來，故可相感相通。象山說：

萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。(《陸九淵集》卷34，〈語錄上〉，頁423)

萬物之於我心，除了將它當作認知對象這種狹隘的方式外，必有「與物無對」、「以仁體之」的感通進路。依此進路，則萬物與我為一體，萬物之理同於吾心所發之理，充塞宇宙，無非此理、無非此心。

象山講心，是孔子所說的「仁心」、孟子所說的「本心」⁴³而不是朱子認識的「血氣心」、「認知心」。象山曰：

孟子講的四端就是本心。(《陸九淵集》卷36，〈年譜〉，頁488)

仁義者，人之本心也。孟子曰『存乎人者，豈無仁義之心哉』又曰『我固有之，非由外鑠我也』，愚不肖者不及焉，則蔽於物欲而失其本心。賢者智者過之，則蔽於意見而失其本心。(《陸九淵集》卷1，〈與趙監〉，頁9)

象山曾自謂其學「因讀孟子而自得之」⁴⁴，所以許多講論都是本於孟子而來。象山所說本心就是孟子「四端之心」，此本心是天之所予、存乎人者，因此，天理也必由此本心所發，非由外索而來。愚與不肖者所以不能依理而行，是因為蔽於物欲，根本無意於道義而自放其心；至於那些以賢、智自我期許的人，則又因為過度地耽溺典籍訓詁而蔽於旁人意見，不知返求諸己盡其本心。在象山看來，過猶不及，都是失其本心。可見象山重在發明本心，由主體的自覺自證體認天理，而非一味的專注辭章記誦之學，隨人腳跟打轉。

周道之衰，文貌日盛。事實湮於意見，典訓蕪於辯說。揣量模寫之工，依仿假借之似，其條畫足以自信，其習熟足以自安。(《陸九淵集》卷二，辯無極太極第二書)

這是象山譏朱子為學之病所說的，與之相較，象山學直截易簡，少做概念分析，

⁴³ 孟子喻放失良心者「此之謂失其本心」《孟子·告子上》

⁴⁴ 《象山全集》卷三十五，詹阜民錄，頁476。

重在強調「端緒本末之辨」⁴⁵，而「先立其大」。象山云：

近有議吾者云：「除了『先立乎其大者』一句，全無技倆。」吾聞之曰：「誠然。」（《陸九淵集》卷三十四，〈語錄上〉，頁 398）

所謂先立其大，亦是順孟子「先立乎其大者，則其小者弗能奪」⁴⁶而說。象山認為與其專務讀書講論或格物窮理於外，不若復其本心、立其大體才是學問的根本之途。復本心、立大體都是由人的主體自覺而說的。

上是天，下是地，人居其間，須是做得人，方不枉了。（《陸九淵集》，〈語錄上〉）

今人略有些氣餒者，多只是附物，原非自立也。若某則不識一字，亦須還我堂堂地做個人。（《陸九淵集》，〈語錄上〉）

以上略論象山心學梗概。

二、陽明之定位

陽明後於朱子、象山三百餘年，雖未直承象山學，但以其肯認「心即理」而與象山相近，就義理系統客觀地說與象山無疑均屬於孟子學⁴⁷。後世多以陸、王心學區隔於程（伊川）、朱理學。朱子學於元代取得權威地位後，象山之學頗被貶抑，陽明因此為象山辯冤道：

今晦庵之學，天下之人，童而習之，既已入人之深，有不容於論辯者。而獨惟象山之學，則以其嘗與晦庵之有言而遂藩籬之。……象山辯義利之分，立大本，求放心，以示後學篤實為己之道，其功亦寧可得而盡誣之！而世之儒者，附和雷同，不究其實，而概目之以禪學，則誠可冤也已！故僕嘗欲冒天

⁴⁵ 象山云：「今謂之學問思辨，而於此不能深切著明，依憑空言，傳著意見……。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。於其端緒知之不至，悉精畢力求多於末，溝澮皆盈，涸可立待，要之其終，本末俱失。」（〈與邵淑誼〉，《象山全集》卷一）

⁴⁶ 《孟子·告子上》

⁴⁷ 牟宗三先生即說：「自孟子後，除陸象山與王陽明外很少有能接得上者。」（《從陸象山到劉戡山》，頁 216。）

下之譏，以為象山一暴其說，雖以此得罪，無恨。⁴⁸

陽明說象山「辯義利，立大本，求放心」是篤實為己之道，可見陽明對於象山學之宗旨確有深切的體會，所以在當時視朱子學為正統的時代氛圍中甘冒天下之大不韙仗義執言。陽明甚至力主心學才是孔、孟聖人之學的正統，象山是繼周濂溪、程明道後的心學繼承者。陽明在〈象山文集序〉裡說道：

聖人之學，心學也。堯、舜、禹之相授受曰：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」此心學之源也。中也者，道心之謂也；道心精一之謂仁，所謂中也。孔孟之學，惟務求仁，蓋精一之傳也。……析心與理而為二，而精一之學亡。世儒之支離，外索於刑名器數之末，以求明其所謂物理者。而不知吾心即物理，初無假於外也。……有象山陸氏……，而簡易直截真有以接孟子之傳，……而要其學之必求諸心，則一而已。⁴⁹

陽明認為心學的精一之傳，有其卓絕特殊之處，簡單地說，就是肯認「心即理」而已。朱子學所以支離、外索，實因其預設人心為血氣之心而非道心，故析心與理為二。精一之傳惟在執守保住孔、孟「仁心」之本，而非企求典章名物之末。此仁心即是孟子所謂的「大體」、象山所謂的「本心」、陽明所謂的「良知」，此是天理所以發生、呈現之處。「心即理」意謂著此仁心本身即是一道德法則，當其未動時，是一超越經驗的存有，而當其活動時，此超越的存有於當下可自立法則，具體而真實的呈現出「當然之理」以為吾人行為之準繩。由此段文字亦可看出，陽明本人的思想無疑是趨向於心學的。

另一方面，由於伊川、朱子學在元明兩代已成為科舉試士的標準，是當時正統的官學，在此背景下陽明受其影響自不待言，其中又以朱子「格物致知」說影響最為深遠，可以說陽明早期求聖之道是遵循著朱子學的規模摸索前進的。陽明的思想演變有所謂「學前三變」，關於此，黃宗羲有一段話說明之：

⁴⁸ 王守仁，《王陽明全集》，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁809。

⁴⁹ 同上註，頁245。

先生之學，始泛濫於辭章，繼而徧讀考亭（朱子）之書，循序格物。顧物理吾心，終判為二，無所得入。於是出入佛老者久之。及至居夷處困，動心忍性，因念聖人處此，更有何道？忽悟格物致知之旨。聖人之道，吾性自足，不假外求。其學凡三變而始得其門。⁵⁰

據相關文獻顯示，陽明早年溺於辭章之學，並曾兩度循朱子格物窮理的方法求聖，終因物理與吾心若判為二，而無所得。後來留心佛老，在陽明洞修習導引之術若有所得。不過陽明對成聖的興趣未曾間斷，特別是格物致知說始終困惑著他，直到龍場居夷處困動心忍性之際，大悟「聖人之道吾性自足，向之求理於事物者誤也」，而與朱子學分道揚鑣。

陽明求聖的學思過程曲折不少，在此曲折中無疑惕勵、錘鍊了陽明，使得他的思想更加地深刻精微。雖然陽明建構其學說的方式卻是承襲自朱子的，特別是透過《大學》的「格、致、誠、正」的架構，重新詮釋、賦予了「心、意、知、物」嶄新的內涵（這在陽明的「四句教」及〈大學問〉均可看出端倪），但就客觀的義理而說，陽明是較趨向象山並可溯源於孟子的。

關於陽明承象山、朱子學而別開生面，以「致良知」教將儒學的主體自覺精義發揮無遺，此容本文另闢章節後述之，茲先引黃宗羲評論陽明學的一段扼要中肯的文字以為開端。

先生憫宋儒之後，學者以知識為知，謂人心之所有者，不過明覺，而理為天地萬物之所公共。故必窮盡天地萬物之理，然後吾心之明覺，與之渾合而無間。說是無內外，其實全靠外來聞見以填補其靈明者也。先生以聖人之學，心學也。心即理也。故於致知格物之訓，不得不言致吾心之天理於事事物物。以知識為知，則輕浮而不實。故必以力行為工夫。良知感應神速，無有等待。本心之明即知，不欺本心之明即行也。不得不言，知行合一。此其立言之大旨，不出於是。⁵¹

如此可見，當時的宋學（朱子學）視「知」為「外在知識」，「理」亦為「外在萬

⁵⁰ 黃宗羲，《明儒學案》卷十〈姚江學案〉

⁵¹ 同上註

物所有」，人心所有者不過是一被動的「明覺之能」、「具理之能」，要求心合於理者，最終僅有外索一途。陽明認為如此進路無法圓滿解答關於「明覺與知識」、「心與理一」的問題，陽明終於在將前儒經典條分縷析之後，一以貫之，以「本心明覺即是知」、「心即理」、「知行合一」，反轉了當時的學術趨向，從而使得心學的理论建構更趨完備，達到前所未有的高峰，亦即是說，陽明的論述已將當時被奉為正統的朱子學反轉，使儒學回歸於孔、孟的心學傳統。



第三章 從孟子到陽明

第一節 孟子的心性論

心、性、天的概念在整個儒學的發展過程中極為重要，雖然不同時代的思想家會有不同的觀念演繹，然而取得大致共通的概念仍是需要而且可能的。一般最基本的說法，「心」是就主觀面而言；「性」與「天道」乃就客觀面言；性可視為內在的存有，天道則為超越的存有。以現今的語言理解之，「心」是意識之所在，乃人身之主宰；「性」指向存有的本質；「天道」則可以說是本體論的形而上實體、宇宙論的生化之理，進而也是道德實踐所以可能的先天根據，所謂的「道德天」。

一、孔子言仁

子貢曾歎曰：「**夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。**」（《論語·公冶長第五》）

實則，孔子非但少提「性」與「天道」，即便是「心」也不講。但字面上不講並不意謂義理上沒有此意，孔子講「仁」，實已涵括一切。孔子講仁，並不為仁下定義，而是隨機指點，例如宰予問三年之喪，孔子以不安指點仁，這是「仁心」顯露的範例。又如，「我欲仁，斯仁至矣。」不也是心主動求仁，心與仁合而為一的最佳寫照？此心，必是道德的本心，而不是形而下的血氣之心。所以，到了孟子，直接說：「**仁，人心也。**」¹仁由真實生命自然流露，惟有透過具有活動性的心足以實現之。

孔子為儒家之開山祖，足以為中華文化永恆象徵者，最偉大卓絕之處正是因為「**自主觀面開啟道德價值之源、德性生命之門以言仁。**」²

孔子強調人之主體性，即主觀面的仁心之彰顯，一方面亦不截斷客觀面的性與天道。關於「天」，在孔子之前，如《詩》、《書》中已有傳統的「帝」、「天」、

¹ 《孟子·告子上》

² 牟宗三，《心體與性體》，（台北：聯經出版事業公司），全集版第一冊，頁 23。

「天命」等超越意義的觀念，其中不乏人格神及自然天的意味。以至孔子，所謂「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」³即默識天為一形上實體。又說「天生德於予，桓魋其如予何？」⁴則已有強烈的道德天之意涵。

關於「性」，就本體論而言，性、天都是存有，天為超越的存有，性為內在的存有。孔子雖未明說「天命之謂性」，但天命觀念中實必然包含下貫而為性之義。

孔子所說「天生德於予」、「知天命」、「踐仁以知天」、「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」⁵凡此都是心、性、天相通貫的語句。

二、孟子論心、性、天

關於心、性、天的論述，如果說孔子是潛隱而發，到了孟子，無疑大大地展開了心性之學的義理規模。故陸象山說：

夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。（《象山語錄》）

先說性。孟子言人性，首倡性善說，透過人禽之辨突顯人的「道德之性」，力辯當時傳統上由告子所代表的「生之謂性」⁶之說。

孟子說：

人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫；由仁義行，非行仁義也。（《孟子·離婁下》）

孟子認為人何嘗不是動物而具有「自然之性」⁷，然而人畢竟異於動物，有

³ 《論語·陽貨》

⁴ 《論語·述而》

⁵ 《論語·憲問》

⁶ 「生之謂性」即自然之性，告子所謂「食色性也」。告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」（《孟子·告子上》）如此就飲食男女說性，是基於經驗事實來說，沒有價值判斷的意義，故告子認性無分善惡。

⁷ 孟子曰：「形色天性也。」《孟子·盡心上》；又曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也」《孟子·盡心下》

其彌足珍貴之處，那一點點的不同，見於舜的明察人倫、庶物之理⁸。只有君子懂得珍惜存養此幾希之異，所行所為只依據內在自發的道德命令（自律），而不是聽命於外在的行為規範（他律）⁹。孟子所說的「由仁義行」，指向一個完全不同於「自然之性」所表現的行為，其惟一根據，只能是人的「道德之性」。相對於傳統「自然之性」只消極地聽令於生理欲望而無選擇餘地，「道德之性」是可以區分善惡，做出價值判斷而成就善行的，故曰：
乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。（《孟子·告子上》）

孟子所謂性善，最直截了當的說法，就是人具備知善知惡的良知及為善去惡的能力，此良知良能是先天而來、不學而能者，順此道德之性、本然之情去做便是善，如果終為不善，非可謂人無此道德之性（才）也。「乃若其情，可以為善，所謂善也」顯示人具備有超越於生物本能欲望之自由意志，此自由意志將人自服從於生物本能的必然性中解放出來而與禽獸異。孟子說：

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，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。（《孟子·盡心上》）

先天本有的良知良能超越於生物本能欲望與之截然不同，這個良知即是自由意志，此良知是人性本善最具體的表徵。親親、敬長原是性善在一己之情上的自然流露，卻是人同此心、心同此理而達之天下者，由此而知性善的普遍性。

孟子又曰：

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

⁸ 孟子此謂「明於庶物」可解讀為人具有「理論理性」，理論理性的對象是事物所以然之故，亦即「實然之理」；「察於人倫」可解讀為人具有「道德理性」，道德理性的對象是人事所當然之則，即「當然之理」。儒家向來是以道德理性為優位，在不特別區別兩者的場合，道德理性可自然地涵蘊理論理性。

⁹ 孟子所謂「由仁義行，非行仁義」，無異為自律道德與他律道德做了嚴格的區分，儒家所重自律道德這裡可見分明。

之心，人皆有之。（《孟子·告子上》）

故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。（《孟子·告子上》）

孟子道性善，言必稱堯、舜。……顏淵曰：「舜何人也，予何人也，有為者亦若是！」（《孟子·滕文公上》）

說「人皆有之」、「聖人與我同類」、「有為者亦若是」，凡此都是性善之普遍性的表述。性善如孟子所論為人皆有之者，但這並不保證人人都能成聖。

孟子曰：

從其大體為大人，從其小體為小人。……耳目之官不思而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。（《孟子·告子上》）

當人的生理感官為外物所引而蔽於物時，這時主導行為的便是自然之性，人之一身即可視為外物而謂之小體。這是小人不能成聖的原因。孟子道性善，要人立其大體，由心之官思善思惡，為一身之主宰，實行為善去惡，如此方為大人、君子。

孟子又曰：

水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顛；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。（《孟子·告子上》）

這是孟子駁告子「人性無分于善不善」之喻。意謂性有定向，原趨於好善惡惡，人之所以為不善是因為缺乏反省自覺，不知善「求則得之」，反受平日的習氣、感性欲求所牽引而迷失陷溺，致使善「舍則失之」的緣故。就像水之性原就下，今搏而躍之、激而行之，都是外在之勢使然，「非才之罪也」。

上述「人無有不善、可使為不善」及「從大體、從小體」，皆表示孟子深知人之存在確實包含著兩個不同面向，人性本善，並不保證在經驗事實上沒有罪惡的存在。孟子人性論的重點主要在於揭示，除了傳統的自然之性外，如何能再進

一步確立主體的道德性，讓善性本身成爲一個超越於經驗層次的形上實體。此孟子念茲在茲者。

一般論人性，多以孟子性善說和告子性「非善論」針鋒相對、互不相容。惟據吾師謝仲明之分析，「孟子性善之主張與告子（及荀子）性非善論（或性惡）之主張，並不對立」¹⁰，對於性的定義「二者不但相容而且互相補足。」¹¹茲略引如下：

就其邏輯性格而言告子的定義乃是一個描述定義（descriptive definition），其成立之根據完全在經驗事實上。……孟子的定義卻是一個形上學定義，其成立之根據，在一超越實體之肯定上……就其相關於人之存在而作一斷定。故孟子的定義乃是一個形上學的斷定（metaphysical assertion）。……就本體論（ontology）而言，自然之性與道德之性並非存在於同一層次之中。自然之性存在於自然層次中，而道德之性乃是一超自然之存有。故二者就其本身而言並不互相排斥。¹²

此說明自然之性、道德之性存在層次之異，但雖有不同卻不妨礙兩者在道德實踐上的相容與互補。

如果從道德實踐之必要條件方面言，則自然性之與道德之性，皆為必要。……自律道德之可能，必要建立於一超越（超自然）而內在的根據之上，而孟子所提的道德之性，乃正是此超越自然體系而又內在於人的道德根據。然而，若僅有道德之性而無自然之性，則道德亦無從實現，因為道德法則之實現為具體事實，要依賴質料—資具，而自然之性乃正是此種資料（資具），因此，自然之性乃作為道德實踐之實質化原則而為必要。¹³

孟子為進一步說明性，又以「性命對揚」的語法，顛覆傳統「生之謂性」

¹⁰ 謝仲明，《儒學與現代世界》，（台北：學生書局），1991年，頁77。

¹¹ 同上註，頁83。

¹² 同上註，頁83。

¹³ 同上註，頁84。

的觀念，重申「道德之性」的重要性。孟子曰：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也；有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於道也，命也；有性焉，君子不謂命也。（《孟子·盡心下》）

孟子認為，傳統說法是以耳目口鼻肢體等自然生成之感官為性，但因其本身受到形氣生命所局限，故君子不認為天所與我之性僅止於此，反倒是，天所與我者另有一創生不已之實體，其能體現仁義禮智諸德，此一道德主體才應稱之為性，君子不因其有踐履上的不易而託辭於命。

總之，孟子性論，為儒家的心性之學建立了基本模型，影響後世極鉅，宋明儒者無不肯認人性本善的說法。

以下再試述孟子「心論」。

孟子說性善，是透過心來說的，乃所謂「即心言性」。孟子即心言性，最終必是心性為一，渾然一體無隔闕，若硬要區分，也只是概念上的區分，客觀上說性、主觀上說心。孟子云：

君子所性，仁義禮智根於心，其生色也，晬然見於面，盎於背。施於四體，四體不言而喻。（《孟子·盡心上》）

本句極佳，說明四德根源於心，心與性一。再者，更說明心性通貫於形色四體，形色四體無非心性之表現。

此外，孟子回答公都子問「性善」時直接說：

乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。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。（《孟子·告子上》）

此段所答無一「性」字，只說四端之心，人皆有之、我固有之，顯見孟子以心善說性善，心性無二的立場。

至於孟子說心性與天的關係，實同於孔子說「踐仁以知天」，孟子曰：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。

夭壽不貳，脩身以俟之，所以立命也。（《孟子·盡心上》）

如果以「盡心知性知天」一句較偏向說本體，則「存心養性事天，修身立命」一句便偏向說工夫修養一面。在證聖以前，人畢竟還是氣化的現實存在，所以仍需求存不放棄之心，涵養天命之善性，然後能謙虛地奉行天道而無違。

綜觀孟子「盡心知性知天」的思想趨向，先以不忍人之心、四端之心體認出人性本善，心性是一，進而體證此心性與天同體，乃天所與我，而且是人皆有之者。孟子所謂「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」無非指此心性天為一的入聖境界。如此實與孔子本於仁心開出道德主體，進而下學上達、踐仁知天為同一進路。

明道深契孟子此義，故云：

只心便是天，盡之便知性，知性便知天，當下便認取，更不可外求。¹⁴

意謂天道實體本性所具，但性不可見由心而見，體認處惟在本心，所以說，只心便是天，性、天惟在心上認取，不可外求。

第二節 陽明言心即性即理

天道、天命觀念，在宋代逐漸以「天理」、「理」為名，名雖不同，所指客觀超越的宇宙本體則一，就本體論意義而言，亦可稱為「理體」。以「理」名之，指向此一超越的本體運行時所涵之規律、法則之意。宋儒中濂溪言理字不多，橫渠言理或天理已不少，到了二程則多言天理，宋學因此稱為理學。

傳統上，關於形而上之道，曰帝曰天曰王者，明道曾言：

《詩》、《書》中凡有一個主宰底意思，皆言帝。有一個包涵遍覆底意思，則言天。有一個公共無私底意思，則言王。上下千百歲中若合符契。¹⁵

¹⁴ 程顥、程頤，《二程集》，《河南程氏遺書》卷二上，（台北：漢京文化事業有限公司），1983年，頁15。

¹⁵ 同上註，頁30-31。

又說：

言天之自然者謂之天道。言天之賦於萬物者謂之天命。¹⁶

天者，理也。神者，妙萬物而為言者也。¹⁷

當明道說「吾學雖有所受，天理二字卻是自家體貼出來。」¹⁸非他自認天理二字為其所創，而是說他體認出道體運行所顯發的普遍規律性，逐漸以天理二字綜括之。

伊川則說：

性即理也，所謂理性是也。天下之理，原其所自未有不善。¹⁹

伊川「性即理」以理說性²⁰，將天理與人性通而為一，意指人稟受天理以為性，因此「性即理」一語無非是「天道下貫為性命，性天是一」這樣具本體論意義的表述。分析而言，原為超越外在的宇宙本體（理體），下貫為人之性，則此宇宙本體內在於人性之中（性體），理體與性體根本一致²¹。

至於天道如何下貫為性命？則屬宇宙論所關注的生生之理的問題，《中庸》、《易傳》之中以及周濂溪、張橫渠等以《庸》、《易》為本的形而上學理論中不乏其解。諸如：

「維天之命，於穆不已。」《詩經》

「乾道變化，各正性命。」《周易·乾象》

「天地之道，可一言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。」《中庸》

「誠者物之始終，不誠無物。」《中庸》

「元亨利貞。」《易傳》

¹⁶ 同上註，《二程集》，《河南程氏遺書》卷十一，頁 125。

¹⁷ 同上註，頁 132。

¹⁸ 同註 16，《二程集》，《河南程氏外書》卷十二，頁 424。

¹⁹ 同註 16，《二程集》，《河南程氏遺書》卷二十二，頁 295

²⁰ 所謂理性，乃義理之性（天地之性）而非氣質之性，橫渠曰：「形而后有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」

²¹ 性天是一，意指先天上本來一致，非後天地使之合一。

「易無思，也無為也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此。」《易·繫辭》

「生生之謂易。」《易·繫辭》

「乾知大始，坤作成物，乾以易知，坤以簡能。」《易·繫辭》

「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」《易·繫辭》

綜要言之，在儒家形上學理論中，「於穆不已」、「易」、「乾」、「元」、「誠」等均是道體的種種別名，所指既是一形上實體，亦是一形上原理，故超越一般經驗內容而為「無思、無為、寂然不動」者。然而此一實體、原理又是天地萬物存在與運行的根據，因此，其本身亦是一創生的原動力，所以能成就、感通萬物，所謂「即存有即活動」者，而不是「只存有即不活動」者。在生生之歷程中，陰陽（乾坤）、形著明動變化等，無非是道體由無至有、由寂而感所呈現的形式與過程。儒家理論中，認為道體的存有及其生生之演化過程絕非無意義者，其價值所在即是至善，因此，這一形而上存有亦是至善本身。惟有道體本身是一絕對善，所謂「天命之謂性，率性之謂道」（《中庸》）、「繼善成性」（《易·繫辭》）才說得通，而探究人的道德實踐之所以可能也才有確切的意義。

以上說明「性即理」一語，實指道體、性體相貫通之義，另一方面，也必涵有道體、性體至善之義。是故，「性即理」與孟子「性善說」通其義。

性即理雖由伊川說出，然此義非伊川發明，就像明道言天理，非謂天理為明道所首創。朱子大贊性即理，曰：「千萬世說性的根基」²²概因此語最精簡扼要地點出天道性命貫通之義，而為宋明儒所共許。宋明儒皆可默識此理，只是表述方式有異，比如：橫渠云「天所性者通極於道，天所命者通極於性」²³、「天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性」²⁴；又如象山云：「人乃天之所生，性乃天

²² 《朱子語類》卷九十三。

²³ 張載，《張載集》，《正蒙》〈誠明〉，（台北：漢京文化事業有限公司），1983年，頁21。

²⁴ 同上註，《正蒙》〈乾稱〉（即〈西銘〉），（台北：漢京文化事業有限公司），1983年，頁62。

之所命。」²⁵便是肯定「性出於天」²⁶（天之所予我者，性也）的語句。

象山又曰：

此天之所以予我者，非由外鑠我也。思則得之，得此者也；先立乎其大者，立此者也；積善者，積此者也；集義者，集此者也；知德者，知此者也；進德者，進此者也。²⁷

這是本於孟子而說者²⁸。所謂「此」，毋寧是指天命之性，此性當然為性善之性（或說天地之性、義理之性）。然象山進一步以心說性，認心性是一，曰：

仁即此心也，此理也。求則得之，得此理也；先知者，知此理也；先覺者，覺此理也；愛其親者，此理也；敬其兄者，此理也；見孺子將入井而有怵惕惻隱之心者，此理也；可羞之事則羞之，可惡之事則惡之者，此理也。是知其為是，非知其為非，此理也。……此吾之本心也。²⁹

由象山之說可知，天之所與我者，既是性，亦是心。「性即理」因而亦是「心即理」。與伊川、朱子之異，只在伊川、朱子以「心性不一」立論，而不能肯認「心即理」而已。

以下且看陽明是否亦言「性即理」？陽明說：

心之本體原自不動。心之本體即是性。性即是理。性元不動。理元不動。³⁰

陽明此處以不動曰「性」曰「理」，均含有本體意義，本體在其未發之際原自不動，亦可稱「中體」（未發之中）、「寂體」（寂然不動）。性體與理體本是一，故言「性即理」。再者，「心之本體即是性」，則陽明進一步肯認心體即是性體。又曰：

其在於天謂之命，其賦予人謂之性，其主於身謂之心。心也，性也，命也，

²⁵ 《象山全集》卷十二，〈與趙味道〉。

²⁶ 「性出於天」一語見於《二程集》，《河南程氏遺書》卷十九，頁252。

²⁷ 《陸象山全集》，卷一，〈與邵叔誼〉，（台北：世界書局），1962年，頁2。

²⁸ 《孟子-告子上》

²⁹ 《陸象山全集》卷十二，〈與趙味道〉。

³⁰ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁24。

一也。³¹

心體即性體，爲天之所命，就潛存的本質而言曰性，就發用爲知覺之主宰而言曰心，心性只是同一本體的不同面向，而就天道本體之下貫曰命，陽明於是肯認心性天一也。

心之體，性也，性即理也。天下寧有心外之性？寧有性外之理乎？寧有理外之心乎？外心以求理，此告子義外之說也。³²

如此可見陽明肯認「性即理」之餘，亦因認心性爲一，而與象山同言「心即理」。若就本體意義而言，曰性曰心曰理並無二致，指的是同一本體，所以無心外之性、無性外之理、無理外之心；若就本體之發用而言，則「理」即視爲心（性）體遇事所發而呈顯出來的條理、常規，所謂孝悌忠信等等德目，無一不是心所發之理。

第三節 陽明言心即理

如上節所述，「心即理」先由象山提出，而自然地蘊涵「性即理」之義，惟朱子說「性即理」時未能認同「心即理」，故而「心即理」與「性即理」成爲象山與朱子學說重大的差異點。象山說：

天之所與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。³³

孟子云：盡其心，知其性，知其性，則知天矣。心只是一個，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。為學只是理會心。³⁴

萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非斯理。³⁵

宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。³⁶

³¹ 《王陽明全集》，卷七，〈稽山書院尊經閣記〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁254。

³² 《王陽明全集》，卷八，〈書諸陽伯卷〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁277。

³³ 《陸象山全集》，卷十一，〈與李宰二〉，頁95。

³⁴ 《陸象山全集》，卷三十五，〈語錄〉，頁288。

³⁵ 《陸象山全集》，卷三十四，〈語錄〉。

上舉諸言，說明象山以天所與我者既是性亦是心，所說的心是孟子之「本心」而非「血氣之心」³⁷。這個本心人人皆有、上下千百載聖賢皆有，為一普遍、永恆的存有，只要人能盡之，便能知性知天，與天同體。宇宙萬物，亦均是此天心本體的流行發用，吾心同於天心故體物不遺，應事接物中呈現的種種天理準則無一不是吾心所發者，象山乃以「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」證此境界。

陽明「心即理」說雖承象山，在成學前卻有一番曲折，並非自始學宗象山，以陽明多透過《大學》間架立說，反倒受到朱子學影響更為顯著。關於陽明成學過程，後儒黃宗羲有云：

先生之學，始泛濫於詞章。繼而徧讀考亭（朱子）之書，循序格物。顧物理吾心，終判為二，無所得入。於是出入佛老者久之。及至居夷處困，動心忍性，因念聖人處此，更有何道？忽聞格物致知之旨。聖人之道，吾性自足，不假外求。其學凡三變而始得其門。³⁸（《明儒學案》卷十〈姚江學案〉）

事實上，陽明從小已有企慕聖賢之志，在當時學術風氣以朱子學為正統的情形下，早年即曾循朱子「格物」的方法去做「窮理」工夫，最終因為依此進路，物理與吾心終分為二而無所得，乃留心於仙佛之道。及至 37 歲因觸犯太監劉瑾被遠謫貴州龍場，在此生死關頭終於徹悟聖人之旨而復歸本儒學。關於龍場悟道，《年譜》記載著：

（先生）自計得失榮辱皆能超脫，惟生死一念尚覺未化，乃為石槁自誓曰：

³⁶ 《陸象山全集》卷二十二，雜著，〈雜說〉，頁 173。

³⁷ 蔡仁厚：《儒學心性之學概要》，（台北：學生書局 1992），頁 5。

³⁸ 陽明從小立志做聖賢，早年便遵朱子格物之說做窮理工夫，曾於亭前格竹子病倒，22 歲會試落第之後轉而隨俗沉溺於辭章之學，這是一變。27 歲因讀朱子上光宗疏有曰：「居敬持志為讀書之本，循序致精為讀書之法」，於是第二度循朱子方法做窮理工夫，雖「思得漸漬洽浹」但仍因「物理吾心終若判而二」而無所得，甚至因沉鬱既久舊疾復發，遂感歎聖賢有份非人人做得，於是隨道士養生、潛心仙佛去了，這是二變。直到 37 歲龍場謫居大悟格物致知之旨而歸返聖門，此是第三變。

「吾惟俟命而已！」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，……。始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者，誤也。³⁹

龍場悟道可以說徹底解決了長久以來困惑著陽明的「格物致知」之疑義。

朱子曰：

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，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。（《大學章句》，〈補格物致知傳〉）

依朱子之說，欲致吾心之知，有待於即物窮理。亦即欲達成知至的目的，需以格物為必要手段。所以大學始教，必使學者格盡天下之物，方能窮究萬物之理，用功既久而豁然貫通，則物理盡，吾心大用始無不明。朱子在此，不自覺地做了「物理為主心知為從」以及「理在於物不在於心」的雙重預設，由此可看出朱子不能說「心即理」的原因，陽明因而評此為「逐物忘己」、「析心與理為二」。

由此可見，龍場之悟關鍵的格物致知之旨，實際上是心與理是否為一（心即理）的問題，自此之後，陽明與朱子學正式分道揚鑣，確立了心學的思想趨向。關於陽明「格致」說之別於朱子，將待第五章再論，先看陽明如何說「心即理」。

心即理也。學者，學此心也；求者，求此心也。孟子云：學問之道無他，求其放心而已矣。⁴⁰

四書五經，不過說這心體。⁴¹

心即理也，天下又有心外之事，心外之理乎！⁴²

³⁹ 《王陽明全集》，卷三十三，〈年譜一〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁1228。

⁴⁰ 《王陽明全集》，卷二，〈傳習錄中〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁51。

⁴¹ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁14。

孟子謂「求放失之心」、象山說「心之體甚大」、「六經皆我註腳」、陽明說「四書五經不過說這心體」、「天下又有心外之事，心外之理乎！」都是以理會「本心」為問學的主要宗旨，因此之故，本於孟子學的象山、陽明在宋明儒學系統中被視為與理學相對之心學大家。

陽明曰：

天命之性具於吾心，其渾然全體之中，而條理節目森然畢具，是故謂之天理。⁴³

此句極其精巧地融洽「性即理」、「心即理」義理於一爐。說「性具於心」是肯認二者實為一，說「渾然全體」時是本體概念，在此卻可見發用義；說「天理」時，既是森然畢具蘊於本體，又能條理節目見諸發用，此句可謂言簡意賅地說明了「體用一源，即體即用，顯微無間」之妙。

承上，在說「性即理」及「心即理」時，關於天理是否可有「森然畢具蘊於體」及「條理節目見諸用」的區別？茲分說如下：上一節說「性即理」時，意指天道下貫為性，道體性體粹然至善，曰性曰理，概以本體論的意義理解之。其以寂然不動說性體、心體，說「渾然全體」時，指陳的是一個未發之中，然而雖是一個未發的本體，卻是天理自身，預設了活動發用的種種可能，此「性即理」所說之天理是「以一說理」，即「渾然統體之理」。相對地，若論「心即理」，則除了涵蘊「性即理」本體論意義外，尚有一側重「理由心出」，由流行發用、回應事物具體而說的理，此所謂「以多說理」、「專言之理」。⁴⁴

以下且看陽明言「心即理」是否有自發用處說「專言之理」之義？陽明曰：

理也者，心之條理也。是理也，發之於親則為孝，發之於君則為忠，發之

⁴² 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁2。

⁴³ 《王陽明全集》，卷七，〈博約說〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁266。

⁴⁴ 「渾然統體之理」及「專言之理」，見於吾師謝仲明先生所著《儒學與現代世界》，（台北：學生書局），1991，頁51-55。

於朋友則為信。千變萬化，至不可窮竭，而莫非發於吾之一心。⁴⁵

此已發之孝、忠、信是「專言之理」。在陽明看來，原來潛存未發的性體因著本心之活動，隨不同機緣，遇事而發乃有種種具體事象，種種事象呈現出客觀的規律準則（條理），這種種條理實則無一例外均是吾之內心所發用之天理。

心即理也。此心無私欲之蔽，即是天理。不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝。發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁。只在此心去人欲存天理上用功便是」。⁴⁶

陽明此說猶孟子與告子辯論「仁義內在」，以孝忠信仁諸理不在對象只在此心，此心隨遇而發種種理。陽明所謂「純乎天理之心」便是象山所謂本心，便是孟子所謂四端之心，亦即是孔子所謂仁心。「心即理」乃指此本心而不是形而下血氣之心，由此本心所生發之理必是至善之理而非歪曲之理。朱子因為以氣論心，心屬形而下者，故不能說「心即理」。陽明又說：

虛靈不昧，眾理具而萬事出。心外無理，心外無事。⁴⁷

虛靈指心，惟有心能賦予萬事一定的意義而創生出理來，所有理、事必由心出，因此可說心外無理，心外無事。

澄問：「仁義禮智之名，因已發而有？」曰：「然」。他日，澄曰：「惻隱羞惡辭讓是非，是性之表德邪？」曰：「仁義禮智也是表德。性一而已：自其形體也謂之天，主宰也謂之帝，流行也謂之命，賦於人也謂之性，主於身也謂之心。心之發也，遇父便謂之孝，遇君便謂之忠，自此以往，名至於無窮，只一性而已。……人只要在性上用功，看得一性字分明，即萬理燦然」。⁴⁸

心之發用隨萬事變化而有種種「專言之理」，均是表德，至於不可窮竭。其根源

⁴⁵ 《王陽明全集》，卷八，〈書諸陽伯卷〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁277。

⁴⁶ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁2。

⁴⁷ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁15。

⁴⁸ 同上註。

只是一心，心之體即性，只一性而已。種種天理既為吾心所發，必可全幅朗現於吾心，為吾心所覺知，故萬理燦然。陽明要人在性上用功，是要人體認萬理的根源不過在一心之至善上。

以上所學，證陽明以發用流行說明「理由心出」之義。

關於「心即理」，吾師謝仲明先生有一源頭活水的巧喻，茲引述之以為結。

心如源頭，理即如定向之流水。源頭與流水，其中並無間隔，亦無可劃分之處；它們是一體而發，一體而流出流往。…心指理之發源處，理是心之開展。所謂開展，是指心因感應而落實於具體情況中，乃顯現成具體特殊之定向。…心之具體定向、心之特殊決定，就稱為理。…有源頭，即有流水；無源頭，即無流水。…「心」與「理」均同指一連續體；「心」是就此體之源頭說，「理」是就此體之定向（展開相）而說。心在具體感應中，開展其自己，乃成特殊之定向。…此種心之定向，就即是孝、敬、悌、仁、愛（民）等之理。⁴⁹

理由心出猶源頭流水一體而發，此理所以有「定向」，既因心感應於具體事物之不同情況而顯現特殊之定向，更重要的則是，此定向乃是心本於良知所主宰、所決定之者。「心即理」必指本於良知所發之種種天理，至於意念「為小者所奪」而「失其本心」之際，其所發出者，已不是良知天理了。

第四節 陽明之契合孟子

孔子以仁立宗，大開主體性命自覺之門。孔子雖然少說心性，只言仁已涵括心性，「踐仁知天」則是心性與天合一的聖者境界。孟子將義理「十字打開」，以心善言性善，說「盡心知性知天」，同是聖者盡倫知命的規模。陽明承孟子學進一步以良知釋心，把孟子的「本心」作更深入的探究，陽明的良知學無疑可視為孟子學的嫡傳，是儒家義理的再度「十字打開」，只是陽明並非如象山因讀《孟

⁴⁹ 謝仲明先生，《儒學與現代世界》，（台北：學生書局），1991年，頁52-53。

子》而自得，其學思歷程，在長期困心衡慮，幾經波折事變後，始歸本儒門並趨向孟子學。⁵⁰

筆者認為陽明之契合孟子至少可由兩點說明之。

一、良知出自孟子之言，陽明以良知綜括孟子四端之心

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，無不知愛其親也。及其長也，無不知敬其兄也。親親仁也。敬長義也。無他，達之天下也。《孟子盡心篇上》

孟子以良能、良知是天之所予、內在於我的善性，故能不學不慮而有，此可由孩童赤子之心知愛其親而見，即便年長後已具備經驗知識與社會歷練，知敬其兄仍是此良知的體現，而非出於外在規範的要求。故親親之「仁」與敬長之「義」，是善性在日常生活中發用而自然呈現於心體上者，曰仁曰義，以其係根源於天之所予的心性，所以孟子必說「仁義內在」。由「性發為心」通貫無隔而言，也必然地肯認「心性是一」。

孟子又由「不忍人之心」擴充而說「四端之心」，以即心言性，曰：

所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。……惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。《孟子公孫丑篇上》

孟子仁、義、禮、智四端之心的說法，展開了心性的內容意義，惻隱、羞惡、辭讓、是非都是仁義禮智諸德的具體表現，亦都是善性的發用顯現。陽明據孟子，有「見孺子入井，自然知惻隱，此便是良知」⁵¹以及「良知只是個是非之心」⁵²的

⁵⁰ 陽明學思歷程有所謂歸本儒門前屬異質轉變的前三變，以及龍場悟道後同質發展與完成的後三變。請參閱蔡仁厚先生著《王陽明哲學》，（台北：三民書局 1992），頁 5-20。

⁵¹ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006 年，頁 6。

⁵² 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄下〉，（上海：上海古籍出版社），2006 年，頁 111。

說法。可見，陽明承孟子，以良知詮釋四端之心，並進而以良知綜括四端之心。陽明所謂良知，雖更為重視「明覺」之義，然仍同於孟子所說的本心，亦同於孔子所說的仁心，共同地指向一道德性主體。

二、主體自覺之進路

告子說「仁內義外」，孟子與之辯「仁義內在」⁵³，此與「由仁義行，非行仁義」（《孟子·離婁下》）的說法一樣，是認為仁義並非由外在的客觀條件或者表露出的行為所決定，其真正的根據是內在於我的善性、本心。人之行為能符合仁義之要求者，惟有取決於其意念之發動是否依於本心之善，其他的客觀因素充其量只是一種助緣而已。

孟子即以此「仁義內在」肯定真正的道德實踐是基於主體自身所制定的先天法則而來，因而確立了道德的主體性。

公都子嘗問孟子，同樣是人何以有大人、小人之別？孟子答曰：

從其大體為大人，從其小體為小人。……耳目之官不思而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。

先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。《孟子告子篇上》

孟子以耳目之官為小體，心之官為大體，認為人之行為既由意念主宰，能挺立大體（即道德良知）者，則小體（感官欲望）不能襲奪而主宰人的意念行為，如此能從大體則成其為大人。孟子以耳目之官不思，心之官則思，並說思則得之（「之」指「大人」）。可見，孟子以耳目等感官為蔽於物，不具反省能力者，而「心」能「思」，則指此心具有道德反省能力，即陽明所謂的「虛靈明覺」。孟子的「心之官能思」，以及「是非之心智之端」等說法無疑強調了道德主體實具備反省自覺的能力。即是已涵攝了後來陽明點出良知明覺的意義。反向言之，則陽明良知明覺說可視為孟子心官之義的展開。

陽明承孟子主體自覺之進路，關於主體性，陽明曰：

⁵³ 仁義內在之辯，詳《孟子·告子篇上》

至善者心之本體也，心之本體那有不善？⁵⁴

陽明認心之本體即是性，孟子「性善說」是陽明所肯定無疑的。又說：

所謂汝心，卻是那能視聽言動的，這個便是性，便是天理。……這性之生理，發在目便會視，發在耳便會聽，發在口便會言，發在四肢便會動，都只是那天理發生。以其主宰一身，故謂之心。這心之本體，原只是個天理，原無非禮，這個便是汝之真己。⁵⁵

這說明心即是性，即是天理，此乃心、性、天通貫為一的語句。心性發用即天理發生，就道器關係而言，感官是一形器，真能視聽言動的是心體，此形上的道體是軀殼的真己，是耳、目、口及四肢的主宰。陽明以真己是本，軀殼是末，而說無真己便無軀殼，也就是說，之所以有軀殼的存在是因真己（性）生生之理的發生，這就肯定了心性之主體性。

關於主體之自覺，陽明說：

知是心之本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱。此便是良知。不假外求。⁵⁶

說良知是心之本體，足見陽明特重心之明覺義。心之發用，在特殊機緣下遇不同事而生各種理，當下自然地知其當然之則、是非之辨，這是心體自作主宰、自定法則，不假外求的明證。

惟乾問：「知如何是心之本體？」先生曰：「知是理之靈處。就其主宰處說，便謂之心。就其稟賦處說，便謂之性。孩提之童，無不知愛其親，無不知敬其兄。只是這個靈能不為私欲遮隔，充拓得盡，便完。完是他本體，便與天地合德。⁵⁷

陽明認為說「知」、說「心」、說「性」，所指都是同一個本體，一從天命稟賦處說性，一從人之意念主宰處說心，一從虛靈明覺天理處說良知，無不肯定此本體

⁵⁴ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄下〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁119。

⁵⁵ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁36。

⁵⁶ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁6。

⁵⁷ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁34。

是內在於我者，是真己。如孟子所言，赤子之心何思何慮，卻能愛親敬長，這是吾人良知發現的最佳例證。只要致此良知得完完全全，則人能超脫軀殼形器的限制，復其完完全全的本體，而與天地合德。

陽明終以「致良知」為學問宗旨，無非肯認主體自覺為人生第一要緊事。牟宗三先生既肯定陽明學為孟子學⁵⁸，且認為兩人於價值主體的確立上有功於聖門，其言曰：

良知之點出，則當然之理不只是泛然的「應當」，而且於感應事變上，發心動念，良知自然超越地先天地知，而且決定何者是，何者非，何者為善，何者為惡，而內在地自作制斷，自立準則。此在學問之講明上，自是推進一大步。此準則性一立，則價值之源與價值主體乃為不可動搖者。故孟子有功於聖門，而後來王陽明又是一步有功於聖門也。⁵⁹

陽明藉孟子「良知」兩字，將主體的道德自覺提升至本體層次，意謂良知與性體、心體同為一物。此良知明覺之知自然別於感官知覺之知，亦非思辨理性之知，而是一道德之知，以其先天地知是非、知善知惡，經吾人反思後必肯定此良知即是天之所與、內在於我的一善性，因而亦即是一可自作制斷、自立準則（合乎當然之理而超越實然之理）的價值主體。

⁵⁸ 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，（台北：學生書局），1979年，頁216。

⁵⁹ 牟宗三，《王陽明致良知教》，頁45~46。

第四章 陽明良知說

第一節 良知本體

陽明的良知說內涵豐富，雖以分解方式立論而具思辯性，卻能「一以貫之」掌握惟精惟一之旨，不似朱子因分解而流於支離。陽明學直可視為孟子學的再發揮，大大地拓展了儒學心性論的義理內容。

本節透過兩個不同側面了解陽明所說良知，一是主觀面說「內在的良知」，二是客觀面說「超越的良知」，透過主觀面之道德踐履而與天合德，是孔、孟、象山、陽明的進路；《中庸》、《易傳》「由天而人」說天命下貫的天道論則是孔、孟之後發展而成者。相較之下，前者益顯珍貴，本節將著重主觀地說「內在的良知」，在此之前，先簡要地說「超越的良知」。

一、客觀面說超越的良知

陽明說：

良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出。¹

這是說，良知即是形而上的宇宙本體。做為第一存在或第一原理，宇宙本體是絕對的存在，是天地萬物之源，而為生天生地，成鬼成帝的根據。

朱本思問：「人有虛靈，方有良知。若草木瓦石之類，亦有良知否？」先生曰：「人的良知，就是草木瓦石的良知；若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣。豈惟草木瓦石為然，天地無人的良知，亦不可為天地矣。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。」²

宇宙本體造化天地萬物，天地萬物的本質即天命之性，性體即道體的流行下貫。

¹ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄下〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁104。

² 同上註，頁107。

人有良知，萬物亦無一不有良知，就同為宇宙本體所創生流行上看，草木瓦石的良知與人無異，故萬物一體，能彼此相通。人則得天獨厚，發竅最精，而具有人心一點靈明，是人的特殊處。

陽明又說：

良知之虛便是天之太虛，良知之無便是太虛之無形，日月風雷山川民物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用，天地萬物俱在我良知的發用流行中，何嘗又有一物起於良知之外能作得障礙？³

張橫渠說道體名為「太虛」，陽明以良知即太虛，於道體未發用流行之際說良知之虛、良知之無。自然界日、月、風、雷、山、川、民、物等各種貌象形色俱在太虛無形中發用流行而無礙。人的良知既同於太虛道體，故天地萬物俱在我良知的發用流行中，無一例外。在此，陽明已將超越的良知與內在的良知通而為一，毫無隔膜。

二、主觀地說內在的良知

接下來，將主觀地說良知，並集中討論「良知明覺天理」、「良知是非之心」，以之為陽明良知學的宗旨。陽明謂：

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，自然良知明覺者也。凡意念之發，吾心之良知無有不自知者。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。⁴

此處可看出陽明亦如孟子即心言性，性與心渾然同體。陽明說良知就是天命之性，先天內在於我而為心體者。這性體、心體可以是「未發之中」，而當意念發用應物時，此心體上即自然地呈現善與不善、是與非之明覺。凡意念之發，無有

³ 同上註，頁 106。

⁴ 《王陽明全集》，卷二十六，〈大學問〉，（上海：上海古籍出版社），2006 年，頁 971。

不自知其善與不善者，雖小人亦不容自昧。又說：

知是心之本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱。此便是良知。不假外求。⁵

陽明一再說明良知是「心自然會知」、「良知自知之」，這是因為良知本體即是存有自己，他不依傍其他原因而存在，因而良知之知也不依附其他認知而明覺。良知在特殊機緣下發用顯露而有明覺，例如說見父知孝、見兄知弟、見孺子入井知惻隱，其他因素只能是助緣，惟有良知自身才是明覺的主因，所以良知必是「不慮而知，不學而能」，且不假外求者。

爾那一點良知是爾自家底准則，爾意念著處他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得。⁶

良知明覺的內容原是隨感而應無所不含，而能呈現各種實理如「孝、弟、忠、信」等，惟在意念之發處卻可簡易直截的以「是、非」二字概括一切判斷。陽明說：

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。⁷

陽明學後期四句教中亦說「知善知惡是良知」，可見善惡、是非的判斷做為良知的主要內容，何其重要。基本上，陽明認為良知是一個準則，能為一切已發的意念給出價值性的評斷：是或非、善或惡。這就關連到意念之發是否合於天理的問題，亦即前說「心即理」的問題。

良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理。思是良知之發用。若是良知發用之思，則所思莫非天理矣。良知發用之思，自然明白簡易，良知亦自能知得。⁸

此說明天理如何為良知所體認。良知發用之思做出價值性的評斷而知是知非，知

⁵ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁6。

⁶ 《王陽明全集》，卷三，〈傳習錄下〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁92。

⁷ 同上註，頁111。

⁸ 《王陽明全集》，卷二，〈傳習錄中〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁72。

是知非故必然知合乎天理否，因而可說天理顯露於良知明覺之處，亦即可以說良知能明覺天理、良知即是天理。說法或有不同，其義則一。

蓋良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他本體。

故致此良知之真誠惻怛以事親便是孝，致此良知之真誠惻怛以從兄便是

弟，致此良知之真誠惻怛以事君便是忠，只是一個良知，一個真誠惻怛。⁹

意念之發或有善有惡，良知自知之，若能致此良知之真誠惻怛，而為善去惡，以之事親則顯孝之理，以之從兄則顯弟之理，以之事君則顯忠之理，這許許多多理都是透過良知的積極作用而顯現，又因為良知的絕對普遍性，這許多理也就是恆常不變的天理（道德法則）。

從良知自然明覺說天理之發現，是主觀而客觀的說法，在良知自知其真誠惻怛後必定肯認自己即是天理，此乃孔子「踐仁知天」的進路。然而個體畢竟是受限於形軀的一種有限存在，因而有「維天之命，於穆不已」的觀念、有《中庸》之「天命之性」及《易》之「乾道變化，各正性命」的天道論發展，由客觀而主觀地說天理，陽明云：

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。¹⁰

這裡所說的理是形上的本體、道體，以其未發故只是一。天道下貫凝聚為性，性為未發之中，心則承體啓用而發揮主宰功能。陽明順大學「格、致、誠、正」的規模，以心為中心，分立「心、意、知、物」等節給予不同作用的規定，須知如此分解是概念的分解，就體證而言則是一以貫之。

上述由良知是非之心體證心即理、良知即天理，尚有二個問題必須探究。其一為良知之是非屬道德上的是非或認知上的是非？其二為天理係指道德法則之性理（所當然之理）或是經驗法則之物理（所以然之理）？此二個問題最終又可

⁹ 《王陽明全集》，卷二，〈傳習錄中〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁84。

¹⁰ 同上註，頁76-77。

合而為一，即：道德與知識的關係如何？此是宋儒曾經探討的「尊德性與道問學」課題，亦是陽明所重的課題，關於此，本文將於第五章第三節中繼續討論。

第二節 四句教

陽明晚年有四句教的提出，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。**」¹¹成爲了解王學思想的核心課題。這四句教法不僅引起當時二位高徒錢德洪（字洪甫，號緒山）與王畿（字汝中，號龍溪）的爭論。後學亦聚訟紛紜，甚至產生王學「陽儒陰釋」的質疑，如東林學派顧憲成以爲「壞天下大法，自斯言始」，特別指責「無善無惡」，說：

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。是故廢言空者以似廢真，混言空者以似亂真。予皆不敢知也。¹²

此意指傳統上儒家僅止於由「未發之中」說「無聲無臭」，陽明說「無善無惡」頗有混淆儒家性善與佛家「性空」之嫌。實則，陽明說無善無惡並非佛家「性空」或道家「性無善無惡」之意，此後詳。

茲解讀四句教的義理內容如下。

一、四句教兼及未發與已發、體與用、無與有、本體與工夫諸義

陽明依據《大學》問架，分立「心、意、知、物」而說心，在概念上區分心體、意念（意志）、良知、意所在之事物等，賦予個別的涵義。四句之首句「無

¹¹ 四句教見於文獻，是在嘉靖六年（1527年）陽明奉命到廣西思恩、田州平息少數民族之反時，起程前夕，兩位高徒錢德洪與王龍溪，於越城天泉橋上就陽明提揭的四句教法，因不同解讀而產生爭議，乃各舉所見就教於陽明。這一段故事史稱「天泉證道」，記載的歷史文獻主要者有三：〈傳習錄下〉（約1556年，爲錢德洪所錄）、〈陽明年譜〉（約1563年，爲錢德洪所錄，由錢德洪、王畿等同編）及《王龍溪全集》卷一〈天泉證道記〉（約1587年，是王畿門人根據王畿本人口述所錄）。有趣的是，三段文獻記錄同一件事，卻因記載時間不同及記錄者觀點之差異而有不同的敘述，其中〈傳習錄下〉與〈陽明年譜〉文字較接近，〈天泉證道記〉則較多發揮王龍溪所提的「四無說」。

¹² 《明儒學案》卷五十八，〈東林學案〉。

善無惡心之體」，陽明說：「人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中。」¹³ 意指心體同於性體，乃天之所命，是一未發之中，以其未發，所以可說無善無惡，但說無善無惡，非與告子所謂「性無善無惡」同義，而是「性體至善，超善惡相」之義¹⁴。事實上，首句在德洪、龍溪並無爭議¹⁵，是後儒以「無善無惡」近佛而有疑。

論未發與已發，大體說來，四句教中首句指心體之未發，後三句「意」、「知」、「物」等均是已發。理論上，陽明以「心」為本體，以「意」、「知」、「物」為發用，意謂本體至善但深微不露，必待流行發用而呈顯，而有「意動於氣」、「良知明覺善惡」以及「正事物」等進程，也惟有在心體已發用之場合，才有「正心、誠意、致知、格物」等復本體工夫的著力處。首句與後三句之別是未發與已發之別，因而亦是「無」與「有」之別，都可透過體用概念詮解之，明乎此體用層次之不同，則四句教的有無之間便可通貫無隔。

陽明次提「有善有惡意之動」，以之指點出心體由至善無惡之「無」過渡到意念呈善惡相之「有」的重要階段。

蓋心之本體本無不正，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。¹⁶

可見陽明認為，至善之心體惟過渡到意念發動之際方見惡之可能，意念發而有惡，欲正其心只在誠意之工夫。在這裡，尤須辨明的是：意念之發何以有善有惡？意念之惡又由何而來？以下試申論之！

¹³ 《王陽明全集》，卷三，〈傳習錄下〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁117。

¹⁴ 蔡仁厚先生論無善無惡，說：心體是「理」不是「事」，事有相而理無相，理無不善但無善惡相可見；此「無」意指心體超越善惡對立，以突顯其超然絕對性。詳見《王陽明哲學》，（台北：三民書局）1992年，頁127。

¹⁵ 德洪說：「心體是天命之性，原是无善無惡的。」（〈傳習錄下〉）；龍溪亦云：「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。」（〈天泉證道記〉）。

¹⁶ 《王陽明全集》，卷二十六，〈大學問〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁971。

依照宋儒宇宙論的說法，而為陽明所默許者，其旨可概述如下：天道至善之本體，原是隱微不露無跡可徵者，因生生之理而氣化流行而生成萬物（繼善），天之所予者原是與天同體的至善之性（成性），然而，在自然萬物的實質化過程中（乾道變化各正性命），形而下之器必有所偏倚而不全，於是，分殊異化的結果，如風雨露雷、日月星辰、禽獸草木、山川土石等物便各有所異（生物不測），已難謂得道體之全。就自然而言，原無所謂善惡，只有偏倚不全，陽明說「格物」、「正物」，使事物皆得天理之正，實是指矯正自然的偏倚不全，難謂自然本身即有善惡之分。就人之存在而言，既具有形下的自然血氣生命，亦有發竅最精的人心一點靈明，這一點虛靈明覺是人禽幾希之異，於是，人之存在實足以體現道體與自然兼具一身之義。

陽明謂「意有善有惡」可有雙重涵義，既說明意念（意志）有善惡兩端，亦指出善惡不在別處尋，僅在人之意念發動處方能見之。人有形氣生命便有感性欲望，此是「自然之性」，與本於道體而來的「義理之性」分別成為主導吾人意志的重要兩端。然則，主導意念之兩端既為感性欲望與本心良知，惟由本心所發才是善？由欲望而發必是惡乎？因而必定要求「存天理滅人欲」乎？如果說感性欲望是惡的根源的話，則其所從來的「自然」，如何說是天道創生之理的實質化？可見，天理與人欲、善與惡之辨仍有待進一步的分疏理會。

關於天理與人欲，《禮記》曾論道：

人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至而知，知而好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲也。（《禮記·樂記》）

此說明人本於天命之性原是「理之靜」，一方面亦是自然界的成員，擁有形氣生命而具備人欲，這是天道生生之理自然實質化的過程中，無可厚非者。但當人形器感官與外物相交（動於氣）之時，屬於感官知覺上的好惡於是形成且積習日深。人如不能內省天理在吾心中，進一步挺立道德意識、節制人欲，一旦欲望凌駕自

性之上而放失本心，則人往形器之路走去，意志行爲與物無異，人化爲物矣，如此是窮人欲滅天理。這裡所說的「感」、「知」單指感官上的感知，自非神感之感，也非良知之知，「物」既可指自然之物，亦可包含與自然物相接的純粹感官。

由此可看出，天理、人欲其實同根而生，人欲非必然的惡，只有當人放失其心失其本體，任令欲望主宰意念而無所節制時，才是惡之發端。陽明因此說：
「惡人之心，失其本體。」¹⁷關於天理、人欲的共同性，胡五峯即云：**「天理人欲，同體而異用，同行而異情。」**（《知言》），是指天理人欲的區別不在於其異質性，而毋寧是其層次之不同。陽明也說：

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。¹⁸

可見善惡並非本質上截然對立，而是同屬一源者，此證諸善惡都在人的意念之中，而意念單是一心體之已發可以無誤。易言之，意念意識雖屬發用層次而非本體層次，卻不妨礙其爲心體的一個側面。如何在意念已發，「感物而動」的層次上存養心性、復其本體，不令良知天理被軀殼己私所奪，正是如陽明一般的儒者所共同講究的修養工夫。

再說天理與人欲、道體與自然、義理之性與自然之性雖同爲一源，卻應有本末、端緒的分辨，此猶陽明認爲道德與知識亦有本末之別¹⁹。綜而論之，便是道德優先性的問題，此問題將在「尊德性與道問學」一節中再論。

前以第三句「知善知惡是良知」爲已發，是順著「有善有惡意之動」大體而言的，實際上，良知既是已發又可言未發，可謂饒富趣味。陽明曰：**「良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體。」**²⁰說明良知是一未發的本體，以

¹⁷ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁15。

¹⁸ 《王陽明全集》，卷三，〈傳習錄下〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁97。

¹⁹ 陽明說：「道問學即所以尊德性也」（〈傳習錄下〉，《全集》卷三，122頁）；又說：「道問學爲尊德性之功」（〈傳習錄拾遺〉，《全集》卷三二，1168頁）均是本末關係的論述。

²⁰ 《王陽明全集》，卷二，〈傳習錄中〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁62。

其寂然不動，因此可以照臨、超越於經驗意識層次之上，而為意念的善惡作出廓然大公的價值評斷，這是良知之未發與意念之動於氣的不同處。

但陽明又曰：「**知是心之本體，心自然會知。**」²¹則說明良知既是本體又有覺知的功用，此覺知是本體自覺之知，必與形器感官感物而動的經驗知覺不同。就良知之覺知係由意念之善惡所觸發而言，筆者認為，意念既為已發，良知之知因此可視為已發。陽明曰：「**體即良知之體，用即良知之用。**」²²又曰：

心不可以動靜為體用。動靜時也。即體而言用在體。即用而言體在用。是謂體用一源。²³

這都是陽明用來詮釋良知之體用、未發已發間微妙關係的辯證用語，意謂即便以體用或未發已發等概念來理解良知，此概念亦不應視為是互相對立、限定的。良知是道體本身，「寂然」固是良知，「感通」亦無非良知。故陽明又曰：

有事無事可以言動靜，而良知無分於有事無事也。寂然感通可以言動靜，而良知無分於寂然感通也。²⁴

就已發而論良知，在陽明看來，良知與意念不同之處，在於意念純屬經驗層，其與自然界相交，感物而動而好惡形焉，乃至於善惡相有所別，而良知則既能與經驗層接榫卻又超然於經驗層之上，能獨知善惡是非。這是良知「即未發即已發、即體即用（即存有即活動）、即無即有、即本體即工夫」的殊勝之處。此所以陽明在關於「心」的分解立論中如此重視良知，喻為「聖門之正法眼藏」²⁵，標舉為其學問宗旨之故。

²¹ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁6。

²² 《王陽明全集》，卷二，〈傳習錄中〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁63。

²³ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁31。

²⁴ 《王陽明全集》，卷二，〈傳習錄中〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁64。

²⁵ 「區區所謂致知二字，乃是孔門正法眼藏，於此見得真的，直是建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，考諸三王而不謬，百世以俟聖人而不惑！知此者，方謂之知道；得此者，方謂之有德。」（《全集》卷五，〈與楊仕鳴〉，頁185）。

前說首句與後三句之別是未發、已發之別，亦是「無」、「有」之別。若以康德的雙重世界來看，則是「智思界」(Intelligible World)與「感觸界」(Sensible World)的區別。進一步說，「有善有惡」、「知善知惡」及「為善去惡」所以歸為「有」，是因為三者均與經驗的現象世界（感觸界）相交涉之故，然而，後三句又如何分別之？筆者認為，就如同四句教本身所提揭的，重點分別在其「有」、「知」、「為」三者。若以進程、階段概念理解，可以說，當心體由未發過渡至已發之際，首先面對的是「意念之有」，當下吾之意識內容只是有，尙未可言善惡，然後，必待「良知知之」，始有善惡可言。²⁶至於「為善去惡」，分明是善的意志指導行為，即智思落實於現象世界之意，然善意志之有又以良知之知為其前提。

是以，四句之末「為善去惡是格物」，必是依「知善知惡是良知」為前提而來者。所謂「致知在格物」即說明兩句的關係，依陽明之說，「致知在格物」其義為「致吾心之良知於事事物物」²⁷，亦即必先致其知然後格於物。

陽明論「格物」，曾云：

「格」字之義，有以「至」字訓者，…亦兼有「正」字之義在其間…是則一皆正其不正以歸於正之義。²⁸

是說「格物」一語，兼含「至於物」與「正物」雙重涵義。「至於物」是意不懸空、實有其事、智思實落於自然界之意，此義並無可議處，有待釐清者是「正物」之義。到底「正物」是意指物有不善而正之？或者說應著重正其不正之心？按，自然物本身只有偏倚不全並無善惡可說（即便訓物為事亦同），善惡僅在吾心意念之中可尋，此已如前所述，故「正物」實義當著重「正心」，惟有正心誠意、致得良知天理，然後才可以進一步要求矯治現象世界事物之偏、求得天理之正。

²⁶ 關於此，筆者在下一章「格物致知」一節另有論列。

²⁷ 《王陽明全集》，卷二，〈傳習錄中〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁45。

²⁸ 同上註，頁47-48。

所以，無論所說是「格物」或「正物」，到頭來，實以「格心」、「正心」²⁹為要，因此，「格物」一語的恰當理解應是：「格心以至於物」。是以，「為善去惡是格物」一句的實義，亦不應單單解讀為「正事物」而已矣，而應通貫四句教義理之全，兼涵攝入「正心、誠意、致知」之義而說「格物」。關於此，蔡仁厚先生即謂：

所謂「為善去惡」，即是在致良知中「純化意念」與「純化意念之內容」。

自純化意念而言，是「誠意」；自純化意念之內容而言，則是「格物」。³⁰

此即意謂，「致良知」實已涵蘊「誠意」及「格物」之意，致良知既要求先誠其意，待意念純化，然後有意念內容（即物）之純化。「為善去惡是格物」應強調在正事物之前，須有本於良知的端正心意工夫之先行。

陽明四句教義理當如上述，以下再依文獻接著探討陽明如何合會龍溪的四無境界，最終堅持教法仍以四句為宜。

二、陽明以「四句教法」合會錢緒山與王龍溪

「天泉證道」中，錢、王兩人主要的爭執起因於王龍溪對四句教是否為陽明的「究竟話頭」（究竟法）存疑，認為四句教只是「權法」，未可執定，而另提「四無說」；錢緒山則以四句教是師門教人定本，不可更易，以為王龍溪四無之說壞師門教法，非善學，於是，兩人相攜請益於陽明。

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

²⁹ 陽明曾謂：「格物，如孟子『大人格君心』之格，是去其心之不正，以全其本體之正。」（《全集》卷一，〈傳習錄上〉，頁6）。

³⁰ 蔡仁厚，《王陽明哲學》，（台北：三民書局），1992年，頁129。

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。」

31

德洪、龍溪主要的爭議是在後三句的「有」或「無」，及四句教法是否執定的問題。

依三份文獻概括而論，筆者以為陽明論教法，仍以四句教為宜。因依陽明看法，心未發故無善惡相，意、知、物均是心體的發用，所以是「有」。意是心之所發，不免累於事物而有善惡相。良知照臨於意念之上，自能知善知惡，故不謂無。「為善去惡是格物」，格物即正物，因良知之好善惡惡之自性要求，所以有為善去惡使物歸於正的動力。德洪說：「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，只說無工夫可用，恐只是見耳。」³²，陽明亦說：「人有習心，不教他在良知上實用為善去惡工夫，只去懸空想個本體，一切事為俱不著實，不過養成一個虛寂。」³³這都表明工夫著實的重要，即後三句所以須為「有」的原因。龍溪儘可質疑四句教非究竟法，卻不得不承認此教法是「自沒病痛」的「徹上徹下功夫」，「中人上下無不接著」。

至於四無宜否為教法？龍溪稱陽明教法有兩種：「四無之說，為上根人立教。四有之說，為中根以下人立教。」³⁴在《傳習錄下》及〈年譜〉中卻未如此明確說及，〈天泉證道紀〉既是龍溪門人據龍溪口述錄成的，陽明本意是否如此頗有可疑。基本上，四無做為入聖的究竟境界可矣，以為接人的教法則不免有虛玄蹈空之虞。陽明都不免說：「吾人凡心未了，雖已得悟，仍當隨時用漸修功夫，不

³¹ 《王陽明全集》，卷三十五，〈年譜三〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁1306。

³² 同上註。德洪此譏龍溪，見本體為無而盡棄工夫不用，其所謂本體恐是憑空之見耳。

³³ 《王陽明全集》，卷三，〈傳習錄下〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁118。

³⁴ 《王畿集》，卷一，〈天泉證道紀〉。（南京：鳳凰出版社），2007年，頁2。

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。」

³⁵故可知接人教法，仍以陽明四句為宜。

陽明論教法雖以所提四句教為定本，但對龍溪之穎悟而提「四無說」亦語多肯定：

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。³⁶

利根之人直從本源上悟入。人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中。利根之人一悟本體即是功夫，人已內外一齊俱透了。³⁷

由此可見陽明認為四無說雖有忽略工夫之病，但如龍溪之類利根之人由本體悟入一齊俱透者，實也是難能可貴的。且看王龍溪如何穎悟，龍溪曰：

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。³⁸

基本上可視龍溪四無說為入聖境界³⁹，指聖人本於至善心體，意念之發亦至善無惡，故良知與物亦一齊皆至善無惡。在此境界，不思善不思惡，故無惡可說，只可勉強地說個無，然此無亦非指心、意、知、物完全空無，而是指不著意思，故於此境界，心體隱微而藏密，應物之意無惡而圓，良知未發故體寂，物不待正故用神。

³⁵ 同上註。

³⁶ 《王陽明全集》，卷三十五，〈年譜三〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁1306。

³⁷ 《王陽明全集》，卷三，〈傳習錄下〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁117。

³⁸ 《王畿集》，卷一，〈天泉證道紀〉。（南京：鳳凰出版社），2007年，頁2。

³⁹ 王龍溪曾描述陽明入聖化境曰：「逮居越以後，所操益熟，所得益化，信而從者益眾。時時知是知非，時時無是無非，開口即得本心，更無假借湊泊，如赤日麗空，而萬象自照，如元氣運於四時，而萬化自行，亦莫知其所以然也。」（《王畿集》，卷二，〈滁陽會語〉。南京：鳳凰出版社，2007年，頁34）。

陽明亦藉龍溪四無之說順勢勉德洪，謂工夫儘管要緊亦不可偏廢透徹本體，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？德洪功夫須要如此，便是合得本體功夫。⁴⁰

陽明此說亦極高妙，仍應以入聖化境詮解之。陽明說「無」，係著重說本體之無，說「有」，則係著重於人心意念之有⁴¹。如上所述，聖人本於心體至善，意、知、物亦均至善無惡，此是四無境界，在此化境，聖人之心猶如太虛本體，一過而化，不累於物。惟反向而言，常人之意念則不免有善有惡，故誠意工夫不可無，良知、格物亦不可無，這也是陽明終以四句為教法，要龍溪不宜輕以四無示人的原因。

此外，關於首句「無善無惡心之體」，當可恰當地理解為「至善無惡心之體」無疑。前已述及陽明師徒理解首句「無善無惡心之體」為「天命之性，粹然至善」是極其自然而無爭議的。後儒卻對「無善無惡」有所誤解，真是頗堪玩味。

理解心體無善無惡，關鍵仍在未發之中，陽明曾說：

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。⁴²

「理之靜」、「不動於氣」均是指性體、心體未發用顯露之際，因無善惡相之顯露，所以說無善無惡。然當此性體、心體發用後卻能自然知是知非、好善惡惡，因此，它必是絕對善（至善）自身，陽明所謂良知者。性不顯善，這是孟子必即心言性，由心善說性善的道理。倘若望文生義因此指摘陽明主張心性空無，則後三句如何接得上？陽明致良知教又如何可說？

⁴⁰ 同註 36。

⁴¹ 關於「意念之有」及「善惡只在意念發動處」，本文於「有善有惡意之動」一段論述頗詳。

⁴² 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁29。

第三節 心外無物

本章第一節說明良知作為宇宙本體因生生之理流行下貫為人之性，可藉由人之明覺、是非判斷肯認其自身即是天理、道德法則。前一節中，四句教的辯證則藉著不同側面豐富了良知心體的內涵，其中「為善去惡是格物」更直接提示了心與物的連結，心、物關係的論述無疑是陽明學說中不可或缺的一環，「格物致知」對於心與物關係的不同理解更是陽明扭轉朱子學的關鍵思想，在下一章會有較詳細的說明，本節將先討論陽明如何「攝物歸心」進而斷言「心外無物」。

一、陽明訓物為事、攝物歸心

愛曰：「…格物的『物』字，即是『事』字。皆從心上說」。先生曰：「然。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。如意在於事親，即事親便是一物。意在於事君，即事君便是一物。意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物。意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。所以某說無心外之理，無心外之物。中庸言『不誠無物』，大學『明明德』之功，只是個誠意。誠意之功，只是個格物。」⁴³

此段文字可看出，陽明訓「物」為「事」旨在將萬物萬事與吾人作一連結，不管所指是物（存有物）或事（行為），由於均是吾「意之所在」，故均為吾心所收攝，最終身、心、意、知、物必是通貫為一。就「皆從心上說」此意義上看，物必是意之所在之物，即是心所感通之物，故可言「無心外之物」。《中庸》言「不誠無物」，亦是指此良知誠體感通萬物之義。《大學》以「明明德」為聖人境界，其最基本的工夫是在誠意，而誠意工夫的切實又於與其相關連的「格物」處顯現。⁴⁴

關於「訓物為事」另有一段文獻頗堪玩味。

先生遊南鎮，一友指岩中花樹問曰：「天下無心外之物，如此花樹，在深山

⁴³ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁6。

⁴⁴ 關於「誠意、致知、格物」之關聯將在第五章第一節中進一步的說明。

中自開自落，於我心亦何相關？」先生曰：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂。你來看此花時，則此花顏色一時明白起來。便知此花不在你的心外。」⁴⁵

友人質於陽明，花樹這一自然物自開自落與我心如何相關，如何不可謂為心外之物？陽明答得精妙，可看出「攝物歸心」高明之處。友人原是問花，陽明却答說看花，此非實問虛答，而是說明「轉物為事」，主體感應客體交相融入的過程。原先互無交涉各自獨立而同歸於寂的主、客體，因為看花一事而相感相應，一時之間明白起來，花由原是自然獨立之物，因看花一事而成為吾意所在之物，故已不在心外。陽明一方面並未否定自然物的獨立性，一方面經由轉物為事的過程，將獨立之物自然地收攝於心，與吾心成為一體。

二、心物一體

身、心、意、知、物何為一體？陽明曾論述如下：

九川疑曰：「物在外，如何與身、心、意、知是一件？」先生曰：「耳、目、口、鼻、四肢，身也，非心安能視、聽、言、動？心欲視、聽、言、動，無耳、目、口、鼻、四肢亦不能。故無心則無身，無身則無心。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。」⁴⁶

一般人當如九川以身、心、意、知為吾人一體之內而曰物在其外，陽明應答時話說從頭予以辨明，意謂如真要區別分解之，則身可進一步分解為耳、目、口、鼻、四肢等感官，感官自身豈能視、聽、言、動，何嘗不可視為外物？能視、聽、言、動者，心也！心欲視、聽、言、動又須憑藉感官才能達成，故身心本是一體。即便區分身、心、意、知、物，並給予種種界定，也只是概念上的區分，不妨礙其

⁴⁵ 《王陽明全集》，卷三，〈傳習錄下〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁107。

⁴⁶ 同上註，頁90。

爲一體。從「意之涉著處」說物，與「意之所在」、「意之所用」說物並無不同。意爲心之發用，必是應感而動、著於事物的，一旦攝物歸心，物即成爲我份內事，與身心只是一件。

三、由「體物不遺」說「心外無物」

如上所說，陽明所謂事事物物，不拘是實存自然之物或是單純的意念活動及行爲，舉凡心之所攝、意之所及者均視爲物，而與我一體。只是，言「心外無物」，尙有一問題需要釐清，此即：是否有非意之所在之物？如果沒有，那麼，陽明「心外無物」說當能無懈可擊。首先，物可分爲實存自然之物或者單純的意念活動及其行爲兩種，因爲後者本就是意念之產物，所以，問題只剩下前者：是否有意所不及之自然物？這個問題亦就是心能否「體物不遺」的問題。關於此，陽明曾言：

目無體，以萬物之色為體；耳無體，以萬物之聲為體；鼻無體，以萬物之臭為體；口無體，以萬物之味為體；心無體，以天地萬物感應之是非為體。

47

依陽明之意，耳、目、口、鼻等感官豈能憑空作用？必是與天地萬物相互感應而有聲、色、味、臭等感覺；耳、目、口、鼻、四肢又豈能視、聽、言、動？必由心爲主宰，所以到頭來，感應天地萬物者仍是良知本心。良知之感應沒有界限，既包含天地萬物亦包含一切意念與行爲，良知明覺的內容原可隨感而應無所不含，呈現出「孝、弟、忠、信」等種種實理，一方面又能化約爲「是、非」來概括一切判斷。

陽明所謂「**虛靈不昧，眾理具而萬事出。心外無理，心外無事。**」⁴⁸除了說「心即理」外，亦涵「體物不遺」之義，這也就是孟子所說「**萬物皆備於我**」⁴⁹、象山所說「**心之體甚大，若能盡我之心，便與天同**」、「**萬物森然於方寸之間，滿**

⁴⁷ 同上註，頁 108。

⁴⁸ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006 年，頁 15。

⁴⁹ 《孟子·盡心上》

心而發，充塞宇宙」、「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」⁵⁰之義。

四、萬物一體

「心外無物」由「體物不遺」證之，再進一步言，則曰「萬物一體」。

良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出。⁵¹

朱本思問：「人有虛靈，方有良知。若草木瓦石之類，亦有良知否？」先生曰：「人的良知，就是草木瓦石的良知；若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣。豈惟草木瓦石為然，天地無人的良知，亦不可為天地矣。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。」⁵²

在本章第一節「良知本體」即曾說明，相對於主觀內在面，就客觀超越的意義言，良知即是一絕對的存在，所謂的宇宙本體！實乃天地萬物之源，是生天生地，成鬼成帝的根據。良知造化萬物，人與草木瓦石、萬物同因宇宙本體之創生流行而稟賦良知，以同樣具有良知，故萬物一體，能彼此相通，此中有異者，只是人得天獨厚，發竅最精，而具人心一點靈明。……這是本體宇宙論的說法，是《中庸》、《易傳》的進路。然則，以人之主觀面言，如何肯認萬物一體？

問：「人心與物同體，如吾身原是血氣流通的，所以謂之同體。若於人便異體了。禽獸草木益遠矣，而何謂之同體？」先生曰：「你只在感應之幾上看，豈但禽獸草木，雖天地也與我同體的，鬼神也與我同體的。」請問。先生曰：「你看這個天地中間，甚麼是天地的心？」對曰：「嘗聞人是天地的心。」曰：「人又甚麼教做心？」對曰：「只是一個靈明。」「可知充天塞地中間，只有這個靈明，人只為形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰地高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有

⁵⁰ 《陸象山全集》，卷三十五，《語錄》。

⁵¹ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄下〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁104。

⁵² 同上註，頁107。

我的靈明，誰去辨他吉凶災祥？天地鬼神萬物，離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明，離却天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此，便是一氣流通的，如何與他間隔得！」又問：「天地鬼神萬物，千古見在，何沒了我的靈明，便俱無了？」曰：「今看死的人，他這些精靈游散了，他的天地鬼神萬物尚在何處？」⁵³

陽明直接指點萬物一體需在「感應之幾上看」！人心一點靈明原是天地的心，這個良知靈明，感通天地鬼神萬物，無論天高地厚、吉凶災祥或者是非善惡等，無一不是此良知明覺所感應的內容。之所以異體，只是人爲己私所間隔，良知被遮蔽了，一旦良知擴充至極，便能體認萬物一體。此段末兩句之問答，猶陽明答「岩中花樹」一段，關鍵仍在「感應之幾」上，已死的人，精靈游散，良知不復存在，天地鬼神萬物與他同歸於寂。所謂天地鬼神萬物千古見在，終需有生生不息的良知與之互感互應。⁵⁴

此由人之主觀內在面體認萬物一體之仁，自不同於本體宇宙論講述天命下貫的進路，這是孔、孟、象山、陽明道德實踐「踐仁知天」的進路。

⁵³ 《王陽明全集》，卷三，〈傳習錄下〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁124。

⁵⁴ 牟宗三先生說此「感應」或「感通」：不是感性中之接受或被影響，亦不是心理學中的刺激與反應，實乃是即寂即感，神感神應之超越的、創生的、如如實現之的感應，這必是康德所說的人類所不能有的「智的直覺」之感應（康德不承認人類能有此種直覺，但良知之明覺，仁心之感通就含有這種直覺，這是中西哲學之最大而又最本質的差異點。）《從陸象山到劉戡山》，（台北：學生書局，1979），頁225。

第五章 致良知

如果說陽明的「良知」兩字側重本體義、則「致良知」無疑具有工夫義。陽明良知教，特別重視心體的知覺意義，在肯認良知即天理後，如何充擴良知本體，存天理去人欲，便是致良知的工夫上了。致良知單獨落在《大學》的格物、致知、誠意、正心、修身等工夫次第中，是所謂「致知」，然而陽明所說「致良知」實義則更包含了修身、正心、誠意、格物諸義的。《大學》所謂「致知在格物」，兩者的關係特別突出了心與物銜接的重要環節，一直是宋明儒立論的焦點。對於陽明與朱子而言，「格物致知」的不同詮釋，就成爲兩人哲學體系的重要差異。

第一節 格物致知

陽明的格物致知說與朱子之說大異其趣。在儒學的傳承中，若將陽明學視爲是一種對於朱子學的反轉（將歧出於客體性之朱子學反轉回歸至儒學原有的主體性傳統）的話，格物致知說必是重要的轉折關鍵，陽明「龍場悟道」即明白標識出在格物致知的理解上與朱子大相逕庭。因此，在理解陽明之前必須對朱子的格物致知說先有瞭解。

一、朱子論格物致知

關於「格物」，朱子說：

格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。（《大學章句》，〈釋經一章〉）

朱子訓格爲至，格物便是至於物、便是即物，即物之目的在於窮理，欲盡物之理便須窮至其極。而朱子格物的對象又是事、物兩指的。可以說，朱子的格物說包含了四個要素：一是即物，二是窮理，三是極至，四是所格者兼含事與物。用一句話說，就是：在具體事物上窮究事物之理以至其極。在朱子，格物包含了窮理的意思，儘管《大學》格致誠正並無「窮理」一節，窮理卻是朱子學說中相當重

要的概念，成爲格物過渡到致知的一個重要環節。

關於「致知」，朱子說：

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。（《大學章句》，〈補格物致知傳〉）

依朱子說，「人心之靈莫不有知」，此之謂知，是指人具備知覺之能，即「能知」，但人心能知並不同「知至」，知之至尚需致知之功。朱子解致知，說：

致，推極也。知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。（《四書章句集注》，《大學章句》經一章）

又說：

知至者，吾心之所知無不盡也。（《大學章句》）

這是以知無不盡（即「知至」）爲致知的成果，而「致知在格物」，格物窮理則成爲達到「知至」目的之必要手段。

「格物窮理、致知而知至」，呈現出朱子格致說邏輯上的進程。依朱子之進路，分明有「物之理」爲外、「吾之知」爲內的區別，吾知之成有待於物理之窮，爲學重點於是落在格物窮理而非致知上。這便成爲朱子格致說的特徵。

朱子學關於格致說尚需進一步探討者，如窮理的內涵爲何？是自然物理或是人事之倫常規範？或是兩者兼含？知至之知所指爲何？純爲經驗知識？或可能是先天的德性之知？這些問題關乎「格物窮理」到「致知知至」過程中，手段與目的之間是否具有必然關連性。

朱子嘗說：

一身之中，是仁義禮智，惻隱羞惡、辭遜是非，與夫耳目手足視聽言動，皆所當理會。至若萬物之榮悴，與夫動植小大，這底是可以如何使，那底是可以如何用，車之可以行陸，舟之可以行水，皆所當理會。（《朱子語類》，〈大學格物別解〉）

可見朱子欲窮之理確實兼含「倫理」與「物理」，又說：

格物之論，伊川意雖謂眼前無非是物，然其格之也，亦須有緩急先後之序，豈遽以為存心於一草一木器用之間而忽然懸悟也哉？且如今為此學而不窮天理、正人倫、講聖言、通世故，乃兀然存心於一草木、一器用之間，此是何學問？如此而望有所得，是炊沙而欲其成飯也。¹

這表示倫理與物理兩者，朱子認為仍有緩急先後之序，畢竟以倫理為先。這樣的說法似乎是符合儒家重人倫之傳統。只是，依朱子之說，不管所格者是自然物以取得自然物理知識，或者所格者是人事以「即事觀理」，要皆均是窮理於外。窮理獲致的結果都是知識的擴充，所致之知無非經驗之知。儘管仍以人倫為重，其理會的仁義禮智、惻隱羞惡、辭遜是非等道理，到頭來難保不是「他律道德」，這與孔孟言「仁義內在」自然不契。

總之，朱子雖在南宋以降被視為儒學大家，其格物致知說卻引起陽明的挑戰，批評為「逐物忘己」、「析心與理為二」、「義外之說」；牟宗三先生也認此為「他律」道德，是傳統儒學的歧出。

二、陽明論格物致知

接著看陽明如何在《大學》既有的規模下扭轉朱子學所做的詮釋，使他的格物致知說呈現心學特色。

陽明早年曾有依朱子的方法格物的故事：

眾人只說格物要依晦翁，……錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思至於三日便致勞神成疾。……（某）及在夷中三年……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。

2

可見陽明早年遵循朱子格物窮理的方式求聖賢之道不可得，及至夷中三年於龍場悟道後，「大悟格物致知之旨…始知聖人之道吾性自足。向之求理於事物者，誤

¹《朱熹集》，第4冊，卷39，〈答陳齊仲〉（成都：四川教育出版社）1996年，頁1792。

²《王陽明全集》，卷三，〈傳習錄下〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁120。

也。」³，於是在格致思想上與朱子分道揚鑣。

陽明曰：

若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。⁴

此即呈現陽明格物致知進路與朱子根本不同，朱子認為「致知依於格物」，必待即物窮理然後知有不盡（此知亦為積累之知識），此乃認物理是主、心知是從。陽明之說則「格物依於致知」，良知即天理，致良知然後正物，天理流行於事事物物，事事物物皆得天理，此乃認良知是主，事物是從。

陽明在《傳習錄》及〈大學問〉中均有關於「格物、致知、誠意、正心、修身」的詳細的論述，茲引《傳習錄》分別解析如下。

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，而所以言動者心也，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。⁵

所謂身，是耳目口鼻等感官以及四肢軀體，談「修身」，在於要求外部的感官軀體合於禮，也就是說人的行為不逾矩。而耳目口鼻軀體之能發揮作用，是本於心之主宰者，故陽明說，欲修身須由體當自家的心體著手，修身在於正其心。

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？必就心之發動處纔可著力也。心之發動不能無不善，故須就此處著力，

³ 《王陽明全集》，卷三十三，〈年譜一〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁1228。

⁴ 《王陽明全集》，卷二，〈傳習錄中〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁45。

⁵ 《王陽明全集》，卷三，〈傳習錄下〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁119。

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。⁶

陽明既本孟子性善說，且肯認心性是一，故以性體、心體至善無惡。心與性同是未發的本體，本體至善無惡故言「正心」便無著力處，只有當發動為意念而呈現善惡相時工夫才有著力處，此著力處即在要求意念之發實落在好善惡惡上，此即「誠意」工夫，意誠則心無不正。然而此誠意而正心的過程是落於具體經驗上的實行工夫，與本體未發時所說的心無不善（心正）有所不同，自應辨明、不可混淆。

關於「致知」陽明接著說：

然誠意之本，又在於致知也。所謂人雖不知而已所獨知者，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去做，則這個良知便遮蔽了，是不能致知也。吾心良知既不能擴充到底，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。⁷

關於「格物」又說：

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於正，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，好善惡惡，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。⁸

整體看來，陽明此處解格、致、誠、正、修，與「四句教」中解心、意、知、物，若合符節、條理相貫。論工夫，陽明實以「誠意、致知、格物」重於「正心、修

⁶ 同上註。

⁷ 同上註。

⁸ 同上註，頁 119-120。

身」，陽明分解「誠意、致知、格物」皆各有所指，然而其關係又極具辯證性，以下特別著重說明之。

(一) 先論「誠意之本在致知」

陽明以心原是無善無惡之至善，意為心之所發，發動而有善有惡，意既有善有惡，誠意工夫要求的便是「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」⁹，這是要人不刻意去泯除善惡的價值性，「著實用意去好善惡惡」¹⁰，陽明此處說「實落、著實」應單在意念上要求好善惡惡而已，因為就意之發用而言，猶未及於格物階段，尙未至於要求實物實事上為善去惡。

此中極易混淆亟需辨明者，為「意」與「知」的區別，進而則為「欲誠其意何以先致其知」的問題。如謂意既有善有惡，則只求個誠意去好善惡惡可也，何需再有個良知知善知惡？何需再有個致良知工夫？按，意為心之已發而有善有惡，知則是心之本體、已發之明覺¹¹，可以說，意念初發只得一個「有」字，必待知體明覺之才足以辨明善惡，故陽明說：

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，必在於致知焉。……凡意念之發，吾心之良知無有不自知者。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。¹²

這無非說明，知與意的關係是本體與發用關係，知是評價意念善惡的頭腦。單是意念之發不足以明善惡，必有「心知之明」辨其善惡，然後才能說「意有善有惡」，

⁹ 此見於前引〈傳習錄上〉。關於誠意的詮解，類似提法「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。」見於〈大學問〉，頁 971。

¹⁰ 陽明說：「若不著實用意去好善惡惡，如何能為善去惡？這著實用意，便是誠意。」（〈傳習錄上〉，頁 119）。

¹¹ 陽明說：「以主宰而言謂之心，以其主宰之發動而言謂之意，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。」（〈傳習錄上〉，頁 76-77）。

¹² 《王陽明全集》，卷二十六，〈大學問〉，（上海：上海古籍出版社），2006 年，頁 971。

也才能有好善惡惡的誠意工夫可說。

陽明質疑朱子「縱格得草木來，如何反來誠得自家意？」又說「工夫到誠意始有著落處」，都說明誠意做爲工夫著力點的重要性。《大學》本文解誠意，說：「**所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊，故君子必慎其獨也。**」這是認爲誠意處於「人不知而已獨知」即「幾已動而跡未形」的內心狀態，在此獨知的狀態便要做到在意念上不自欺、誠好誠惡的要求。只是需知「人不知己獨知」既是誠意慎獨處，也是吾心良知處，陽明所謂「誠意爲工夫著力點」，其實已預設了「心知之明」爲其先決條件，也就是說，欲「好善惡惡」當以「知善知惡」爲前提、「誠意」當以「致知」爲前提。

在格、致、誠、正各有其義的分解說明中，狹義地說「致知」，謂將知善知惡的良知擴充到底不被遮蔽便是¹³。至於陽明後來教人，單提「致良知」以爲究竟工夫時，則已廣義地統率「誠意」、「格物」之義在內了，在不特別分疏的情形下，「致知」等同於「致良知」也可涵括其他工夫義。上文《傳習錄》上 317 條在致知一段陽明說：「**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去做，則這個良知便遮蔽了，是不能致知也。**」這就表示除了知善知惡良知本身之外，致知是另有要求，落實「去做、不去做」之義的。

陽明又曰：

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？今於良知之善惡者，無不誠好而誠惡之，則不自欺其良知而意可誠也已。¹⁴

此再言「致知」之實踐義，說明知善但背而去之、知惡復蹈而為之，是不能落實

¹³ 陽明曰：「致知云者，非若後儒所謂充擴其知識之謂也，致吾心之良知焉耳。」（見於〈大學問〉，《全集》，頁 971）。

¹⁴ 《王陽明全集》，卷二十六，〈大學問〉，（上海：上海古籍出版社），2006 年，頁 971。

致知之功，雖知，亦猶不知。良知本身原是不容自昧者，但當意念被其他因素所主導時，良知被遮蔽、不能擴充到底，則意念不得其誠而自昧於良知。需知此時良知並非泯滅而是被遮蔽。

總之，陽明以意念之誠或不誠繫乎良知之能致或不能致，這就明白意謂著，「致知」將比「誠意」更為重要地成為整個工夫修為上的核心。此之所謂「誠意之本在致知」。

（二）次論「致知在格物」

如單從文意解釋，易如朱子以格物為致知之先決條件，必待物格然後可知至。陽明則扭轉了這一詮釋方向，曰：「**致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。**」¹⁵在邏輯順序上是良知先於格物，物之格依於良知之先行。

關於此，蔡仁厚先生認為：

大學所云「致知在格物」，只是說明知不能憑空而致，必須在實事上而致之。下句「物格而後知至」，則是倒溯反顯語。意思是說，物既正則表示知已因致之工夫而至於物了。¹⁶

陽明曰：

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。歸於正者，為善之謂也。¹⁷

這表示陽明認為致知不可懸空無實，格物既是至於物（實有其事），且至於物之目的是在要求正物，使得事事物物皆得良知天理。於是可以說，陽明的致知概念預設了格物思想在內，亦即致良知之圓滿，要求格物之參與，然此參與又非如朱子的「即物窮理以致知」，而是「致吾心之良知於事事物物」，此陽明之所以詮釋

¹⁵ 《王陽明全集》，卷二，〈傳習錄中〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁45。

¹⁶ 蔡仁厚，《王陽明哲學》，（台北：三民書局），1992年，頁34。

¹⁷ 《王陽明全集》，卷二十六，〈大學問〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁972。

「致知在格物，物格而後知至」者。

上述之分析，足見誠意、致知、格物三者關連密切、條理相貫¹⁸，最後，以「致知」為中心概念，分別統率了誠意與格物思想，此所以陽明學終以「致良知教」做為最後的歸宿。

第二節 成己成物

「致良知」以良知的擴充到底、無所隱蔽為主軸核心而伸展之，一方面既成為好善惡惡之「誠意」工夫的根據（以至於正心、修身），另一方面要求良知落實貫徹在事事物物上去「格物」，使得事物皆得天理之正，方竟全功。理論上，陽明以「致良知」總括了儒家內聖成德之教以及外王淑世理想的全部意義，而與《中庸》所謂「成己成物」之義相通。《中庸》曰：

誠者物之始終，不誠無物。

又曰：

誠者非自成己而已也，所以成物也。成己仁也，成物智也，性之德也，合於內外之道也。

《中庸》講誠，「誠」可以通於「仁」、「良知」，均為本體的概念。¹⁹誠體是萬物生成的根據，萬物均是誠體天道的體現、呈顯，人乃萬物之靈²⁰，當然不可自外。於是，依《中庸》義，就人而言，誠體（良知）不僅要求「成己」，還要「成物」，人在「成己」之後必指向一個終極的目標，「所以成物也」。「成己」可對應於陽

¹⁸ 陽明本著大學既定的規模，一方面進行分解地說明，一方面認為這些區分仍應一以貫之，故曰：「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。」（〈大學問〉，《全集》，頁 971）

¹⁹ 牟宗三先生說：「中庸言誠，至明道而由仁說，至陽明而由良知明覺說，其實皆是說的這同一本體。」（《從陸象山到劉蕺山》，頁 241）

²⁰ 陽明曰：「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。」（〈傳習錄下〉，《全集》，頁 107）

明的「誠意」，「成物」則是陽明所謂的「致吾心良知之天理於事事物物」，也就是「格物」，陽明以「致良知」綜括「誠意」、「格物」之功，也就與《中庸》「成己成物」同義，惟有如此方符合天道始終而一貫的圓滿要求。這要求圓滿的動力顯然是來自於誠體自身，亦即至善自身。《中庸》認為，「仁」與「智」是天命賦與人的德性，至善之表德也，透過仁與智的踐履得以成己成物。人居天地間最重要的價值只在於順應天命，稟其一點靈明以證聖道、以「贊天地化育」，最終而「上下與天地同流」²¹。

分別說的話，「成己」概念，落在《大學》八條目中，亦可說是「格物、致知、誠意、正心、修身」，綜括為「修身」（壹是皆以修身為本），所謂內聖成德之教也；而「成物」，可以是指八條目中的「齊家、治國、平天下」，是外王淑世之道。合內外之道，才得以圓滿無缺，而為儒家「圓教」之義也。²²

「成己」內聖一面，《中庸》說「成己以仁」、陽明說「致良知」，可見道德實踐（工夫修為）的重要性，以下將引「克己復禮」申論陽明的成己工夫。另一方面，「成物」淑世之道，《中庸》認為「成物以智」，陽明認為「良知感應萬物」、「致吾心良知於事事物物」。「成物」觀念實則隱含了儒家向來已有的「裁成萬物」使萬物各得其所，以及「體物不遺」、「萬物一體」諸義。此於前章「心外無物」乙節略有申論，亦於下補述之。

一、先論成己

關於「成己」，陽明曾說：

人須有為己之心，方能克己，能克己，方能成己。²³

依邏輯次序，「成己」前需有「為己」之心以及「克己」之工夫。關於為己之心，陽明說：

²¹ 語出《孟子盡心篇上》

²² 蔡仁厚，《王陽明哲學》，（台北：三民書局），1992年，頁37。

²³ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁35。

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，徒足為人之資而已。²⁴

「為己」與「為人」的提法，可溯源於孔子。子曰：

古之學者為己，今之學者為人。（《論語·憲問篇》）

君子求諸己，小人求諸人。（《論語·衛靈公》）

陽明謂「為己」不「為人」，一如孔子，指挺立自己的道德主體性，以內在的本心良知為準則，而不曲迎紛紜講說的外在規範。挺立道德主體性，由良知做主，這個己心已是天心而非私心，有此天心做主，然後能克治己私、「存天理去人欲」，然後方能成己。需知行為動向取決於意念，意念有善有不善，能本於良知者是善，不能本於良知者則不為善。「克己」是要人排除良知以外的因素，俾使意念之發只存乎良知天理。

關於意念之善與不善，有問於陽明者。

或曰：人皆有是心，心即理，何以有為善、有為不善？先生曰：惡人之心失其本體。²⁵

所謂「心即理」意指「本心即理」、「良知即天理」，人心若不能由本心良知自做主宰，則「心失本體」，猶孟子所謂「放失之心」。孔子曰：「操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。」²⁶，可見心性存養的重要。

陽明又曰：

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。²⁷

依陽明，善惡不是源自個別獨立而相對的兩個本體，毋寧說是同一本體的不同表現，心體原是至善的，然意念之發卻很有可能因為心之放失而「過當些」，遂淪

²⁴ 《王陽明全集》，卷二十七，〈與汪節夫書〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁1001。

²⁵ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁15。

²⁶ 《孟子·告子上》

²⁷ 《王陽明全集》，卷三，〈傳習錄下〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁97。

爲惡。歸根究底，惡是因爲良知被遮蔽（心之放失），意念爲己私所奪而導致者。因此之故，善與惡的關鍵在於意念發起時良知是否能夠存養，「操持則存、捨棄則亡」！陽明所謂「克己」工夫及「存天理去人欲」，實則應以此正面的「存心養性」之義詮解之，而非落在字面上易予人消極感的「克制人欲」意義上。一般有以形氣軀殼爲人欲己私，認爲「克己」便是要對治這個生理需求，這僅是表面淺薄之見，陽明並不如此理解。依陽明意，克己是以復禮（理）爲首要，「去人欲」旨在要求意念不爲人欲所主導而已。

「存天理去人欲」作爲省察克治實功的說法是陽明四十三歲所提²⁸，至五十歲而進一步提揭「致良知」教²⁹，更爲扼要地直指入聖工夫的精義，可避免掉無謂的混淆。

陽明有一段本於孔子「克己復禮」³⁰的詮釋，可看出身心本無二，「心爲體，身爲用」的論述。

先生曰：「美色令人目盲，美聲令人耳聾，美味令人口爽，馳騁田獵令人發狂；這都是害汝耳目口鼻四肢的，豈得是為汝耳目口鼻四肢？若為著耳目口鼻四肢時，便須思量耳如何聽，目如何視，口如何言，四肢如何動；必須非禮勿視聽言動，方才成得個耳目口鼻四肢，這個才是為著耳目口鼻四肢。汝今終日向外馳求，為名為利，這都是為著軀殼外面的物事。汝若為著耳目口鼻四肢，要非禮勿視聽言動時，豈是汝之耳目口鼻四肢自能勿視聽言動？須由汝心。這視聽言動，皆是汝心。汝心之視發竅於目，汝心之聽發竅於耳，汝心之言發竅於口，汝心之動發竅於四肢。若無汝心，便無耳目口鼻。所謂汝心，亦不專是那一團血肉；若是那一團血肉，如今已死

²⁸ 《王陽明全集》，卷三十三，〈年譜一〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁1237。

²⁹ 《王陽明全集》，卷三十四，〈年譜二〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁1278。

³⁰ 顏淵問仁，子曰：「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目？」子曰：「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動。」（參見《論語·顏淵》）

的人，那一團血肉還在，緣何不能視聽言動？所謂汝心，卻是那能視聽言動的，這個便是性，便是天理。有這個性，才能生這性之生理，便謂之仁。這性之生理，發在目便會視，發在耳便會聽，發在口便會言，發在四肢便會動，都只是那天理發生。以其主宰一身，故謂之心。這心之本體，原只是個天理，原無非禮，這個便是汝之真己。這個真己，是軀殼的主宰，若無真己，便無軀殼；真是有之即生，無之即死。汝若真為那個軀殼的己，必須用著這個真己。便須常常保守著這個真己的本體。戒慎不睹，恐懼不聞，惟恐虧損了他一些。才有一毫非禮萌動，便如刀割，如針刺，忍耐不過，必須去了刀，拔了針。這才是有為己之心，方能克己。汝今是認賊作子，緣何卻說有為己之心而不能克己？³¹

簡言之，此段陽明以天理即性，即本體「真己」，與那能視聽言動的心均是一物。天理發生，順性之生理發為耳目口鼻四肢等軀殼，仁道由此體現。所以說，心之本體才是軀殼的根源，無此心，便無耳目口鼻，能視聽言動的不是耳目口鼻，而是心，心與軀殼是體用關係，故真己何曾離著軀殼？儘管美色、美聲、美味、馳騁田獵等誘惑是衝著感官而來，但如何視聽言動，考驗的可是「心」之思量，克己工夫終究要在心上見真章。如何存養、保守住真己本體最是要緊，一旦良知本體作主了，則視聽言動均無非禮。若不能明乎此心至上，不管是耽溺在感官逸樂上或者徒勞於克制生理需求，均無異是「認賊作子」了。

且說人有形氣生命，便有感性欲望，這與生俱來的生物本能，是順「性之生理」而來的，是仁道之彰顯，如何能說它本身是惡？應該說，感性欲望本身並非是惡，只有本末倒置、認賊作子，以感性欲望為尚，而失其本心，才是惡之開端！

以上解說陽明「為己、克己以成己」。所謂「成己以仁」，意指人之成聖需經此致良知之道德踐履方能有成，惟「成己」仍未臻至善，因良知自身的要求，致得良知後必有「格物」（即成物）之功才得以圓滿。

³¹ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁35。

二、次論成物

前章「心外無物」乙節中，陳述良知心體之內涵時已就心與物的關係有所申論。在陽明看來，不管是實存的自然物或是人的意念活動，所謂事事物物均為「意之所及」而與心融合，不在心外。「心外無物」之說可藉由「心體物不遺」而成立，再進一步的話，則有是否肯認「萬物一體」的問題。基本上，「萬物一體」可分兩種進路領會，一從本體宇宙論立說，二從道德實踐體證。陽明所謂「良知是造化的精靈，生天生地」，此視人與天地萬物之生成均是天道本體（良知）的呈現流行，人與萬物同樣稟賦良知，故萬物一體……這是本體宇宙論的說法。此外，由人之主觀面體證的話，可從「良知明覺之感應」³²說起。

陽明在〈大學問〉首段論「明明德」時，曾有「一體之仁感通萬物」的論述，此與「良知感應萬物」完全一致。

「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。……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，見鳥獸之哀鳴穀觫，而必有不忍之心，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』…」³³

陽明指出，大人、小人之異只在其心是否動於欲、蔽於私，能本於天命之性靈昭不昧者即是大人。大人能以萬物為一體者無他，只在「其心之仁」，如若小人之

³² 陽明說：「理一而已，…以其明覺之感應而言則謂之物」（〈傳習錄中〉，《全集》頁 77。）

³³ 《王陽明全集》，卷二十六，〈大學問〉，（上海：上海古籍出版社），2006 年，頁 968。

心被形骸所間隔、以至於良知爲己私所蒙蔽時，雖有意以天地萬物爲一體，必不可得。這裡所謂的「明德」、「一體之仁」、「靈昭不昧」等，與「良知」並無二義，於是，陽明解「明明德」，認爲只在回復這個天地萬物本然之體而已，是故「明明德」與「致良知」實爲一義³⁴，與陽明常說的「復本體」³⁵又可相通。

由吾人怵惕惻隱之心、不忍之心、憫恤之心、顧惜之心默契孺子、鳥獸、草木、瓦石爲一體，可見陽明依主觀體證所建構的物我關係，並非是一種由認知作用主導，將主體、客體對立，把物當作認識對象的知性進路，而是透過一種直覺，由仁心感通，穿透物之表象進而契入源頭，發現物我原來同是至善本體的發用流行……用來描述此種物我關係的詞語自是「與物無對」³⁶。牟宗三先生則稱此直覺爲「智的直覺」³⁷，《中庸》所謂「成物以智」必是此種直覺之智，到頭來，此智與仁又通而爲一。

上述陽明由「明德」說「萬物一體」，是依循《大學》所謂「明明德於天下」而來者，欲「明明德於天下」，須爲大人本於仁心而與萬物一體。如此論說符合《大學》文本「身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平」外王一面，然而「明德」即「良知」，在內聖一面，則說「致知」、「致良知」，如此可見「良知」一物無疑可由內聖伸展至外王，成己而成物。

³⁴ 《大學》說：「明明德於天下」，依陽明義理，就外王而言是「明明德」，與內聖面之「致良知」可通其義，詳後論。

³⁵ 陽明論知行合一，曾說：「未有知而不行者。知而不行，只是未知。聖賢教人知行，正是要復那本體。」（《傳習錄上》，《全集》，頁 4）；陽明論孟子「集義」也曾說：「集義是復其心之本體。」（《傳習錄上》，《全集》，頁 24）；「中和便是復其性之本體」（《傳習錄上》，《全集》，頁 24）。

³⁶ 陽明曰：「良知是造化的精靈，這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。」（《傳習錄下》，《全集》，頁 104）。

³⁷ 牟先生認爲陽明由良知（明覺）之感應說萬物一體，此種感應必是康德所說人類所不能有的智的直覺：「此明覺感應之物...是『物之在其自己』的物。...蓋在明覺感應之貫徹中，物物，從孺子，到鳥獸，草木，瓦石，一切皆如如地得其所而然其然。...若依康德，此必是智的直覺之知，而不是通過感觸的直覺而依範疇去作判斷的知性之知...」（參見牟先生《從陸象山到劉戡山》，頁 225）。

依陽明義理，除可說內聖「致良知」通貫外王「明明德」外，「格物」亦能與「親民」概念相通，進一步證成良知天理實落於事事物物之「外王成物」義，此見於〈大學問〉第二段論「親民」。

曰：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。故明明德必在於親民，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。實與之為一體，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，莫不實有以親之，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。³⁸

在此，陽明以「明明德」為「立體」、「親民」為「達用」，在立定良知為本然之體後，尚須以此良知之仁去親吾父、親人之父，以及親天下人之父，惟有如此實行並肯認與之為一體，然後孝之理始能彰顯於天下，餘如弟之理、君臣之理、夫婦之理、朋友之理，乃至萬物之理莫非如此。陽明這般以萬物一體概念詮釋《大學》所謂「親民」，是由人之主觀面向將良知擴充到底以至於天地萬物，故云「盡性」。如此論說，既是致良知而成己成物，又與《大學》內聖外王之規模典範相符，可謂一以貫之。

《大學》有三綱領，繼「明明德」、「親民」後，接下且看陽明如何解「止於至善」！

曰：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也。……後之人惟其不知至善之在吾心，而用其私智以揣摸測度於其外，以為事事物物各有定

³⁸ 《王陽明全集》，卷二十六，〈大學問〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁968。

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明德者矣，然惟不知止於至善，而驚其私心於過高，是以失之虛罔空寂，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，而惟不知止於至善，而溺其私心於卑瑣，是以失之權謀智術，而無有乎仁愛惻坦之誠，則五伯功利之徒是矣。³⁹

陽明說「至善」是明德、親民之「極則」，所謂「極則」，有底據、最初根源、絕對必要的規定之義。前說「明德為體、親民為用」，今說至善為極則，陽明反覆申論，意指「至善」即是道體、性體（天命之性）、明德本體、良知本體之自身，絕不可割離，致良知而離至善，非真良知，欲親民而離至善，猶緣木求魚必不可得。至善之發見在於人心靈昭不昧的良知明覺處，本體原寂然不動，在應物處事變動不居之際，卻能隨感隨應，自然地作出是非善惡、輕重厚薄等價值判斷而與天理同，這是至善良知本體之功。惟需知此真良知不容議擬增損，稍有私意小智摻雜其間，由駁雜意念所作出的判斷，已不真良知是是非非之判斷。

在陽明看來，後人（如朱子）以為天理在物不在心，故捨吾心之至善而揣測是非準則於外在事物，此是以後天知識之累積作為衡量是非價值之準則，依此進路，吾心之良知天理隱泯不見，讓位於私意小智，如此析心與理為二，至善與吾心乃支離決裂，大人之學遂亂於天下。

再者，陽明評斷釋、道二氏，以其欲明本體，雖有反求諸己的修為工夫，只因為所界定的本體與至善割離，且無格物、親民的外王理想，最終只養得個虛罔空寂。另如五伯（五霸）之徒，雖有家國天下、外王事功的企圖心，卻不知心存仁愛惻坦、止於至善，所謂親民不過只是私心作用的權謀智術罷了。

第三節 尊德性與道問學

前述陽明以「至善」為良知本體之「極則」，這是視至善為本體的一項基本預設，因而即意謂著儒家義理所說之「仁」、「性體」、「本心」、「良知」、「天理」

³⁹ 同上註，頁 969。

等觀念既有本體意義，亦始終蘊涵著至善意義而不可割離。因而，陽明藉著至善的失落評論朱子、佛、道以及功利主義之弊，可見在陽明看來，至善既是儒學的一項基本預設，也是一個重要的外部特徵，用來與釋、道兩家及功利主義作出區隔。在宋明儒學內部的辯論中，容或對「心即理」、「格物致知」有著不同看法，「性善」、「性即理」說卻是無可爭議的。

如此說來，本於「性善」而來的「尊德性」，必是包括伊川、朱子、象山、陽明在內的宋明儒各家已有之共識，畢竟朱子格物窮理最終目的仍在「止於至善」⁴⁰，陽明對朱子的不滿亦不在其未尊德性，而在於朱子「析心與理為二」，求至善不得其法，「不知至善在吾心，而揣摸測度於其外」而已。

《中庸》「尊德性而道問學」⁴¹的提法，在朱子的理解中成為兩個相對的觀念，「道問學」標識著為學方法之重視後天學習的經驗知識傾向，而與「尊德性」之先天性迥異，孰重孰輕便成為朱子與陸象山辯論中的一個焦點，這個關於道德（德性之知）與知識（聞見之知）關係之疏解於是成為宋明儒學理論中的重要問題。本節旨在透過陽明對於這個問題的解答嘗試闡明儒學何以堅守德性優位之立場，而尊德性的主張是否與道問學互相抵觸，亦即對於道德之堅持是否最終必然成為建構知識之阻礙？自民國初年五四運動以來，時有論者以為傳統儒家道德優先的主張，成為建立知識之阻礙，是中國不能發展科學的主因，本節的探討應有助於釐清這個問題。

一、朱陸「尊德性」與「道問學」之辯

朱陸之辯牽連甚廣又非本文研究範圍，以下僅先藉關於朱陸「尊德性」與「道問學」數段文獻之詮解以示梗概，然後接著看陽明的立場、說法。

黃宗羲曾評論陸象山與朱子「尊德性」、「道問學」之異云：

⁴⁰ 朱子曰：「要在明善，明善在格物窮理」又曰：「致知但止於至善」（《朱子遺書十五》）。

⁴¹ 「尊德性」與「道問學」語出《中庸》第二十七章：「故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。」

先生之學，以尊德性為宗，謂「先立乎其大者，而后天之所以與我者，不為小者所奪。夫苟本體不明，而徒致功於外索，是無源之水也。」同時紫陽之學，則以道問學為主，謂「格物窮理，乃吾人入聖之階梯。夫苟信心自是，而惟從事於章句，是師心自用也。」⁴²

此段評論，相當中肯扼要地點出了象山、朱子「為學方法」⁴³的根本差異。在象山，企求聖道必以尊德性為宗旨，尊德性必在於「立大體」⁴⁴，所謂「大體」即孔子之「仁心」、孟子之「本心」，於陽明則是「良知」，立大體是要挺立存養此天所與我之道德本心，俾使本體明白不為己私所奪，如此則近道矣。象山以此大體猶活水之源頭，是內聖成德之教的根本，依此，所謂「立大體」即是「明明德」，也即是「致良知」。然而在朱子，則因始終對心即理、心能盡性有所疑慮，所以，希入聖門並不直接肯認本心至善，必要繞路去以格物窮理當作階梯（階梯即方法、手段之謂），透過即凡天下之物、積累知識的後天工夫，求吾心之知能夠因此豁然貫通、自然醒悟。

就尊德性與道問學之關係言，朱、陸其實大相逕庭，朱子將兩者等量齊觀，視為修德凝道的不同進路、不同教法，故德性、問學為兩端，朱子曰：

德性者吾所受於天之正理……尊德性，所以存心而極乎道體之大也。道問學，所以致知而盡乎道體之細也。二者修德凝道之大端也。（《中庸章句注》）

這裡朱子說德性是天命之正理，所謂「性即理」也，尊德性是在尊此天命之性理

⁴² 《宋元學案·象山學案·案語》

⁴³ 黃宗羲雖將朱陸對列，說陸學以「尊德性」為宗旨，朱學以強調「道問學」為主，然並未說兩者是「為學方法」之差異。在未辯明「尊德性」、「道問學」兩者真正的關係之前，此處暫引陳來先生「為學方法」之說。有關朱陸之辯的主要分歧，陳來先生認為不是本體論的分歧，而是人性論的、倫理學的、方法論的分歧，而「尊德性」、「道問學」的差異則是屬於方法論的，亦即是為學方法或為學工夫上的差異。（參見陳來先生，《朱子哲學研究》，（北京：三聯書店），2012年，頁483。）實際上，視「道問學」是為學方法並無問題，但將「尊德性」與「道問學」對列且同視之為為學方法，是有陷入朱子之「視為兩端」之危險的，此詳後文所述。

⁴⁴ 「大體」、「小體」語出孟子，孟子說：「從其大體為大人；從其小體為小人。」又說：「此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」《孟子·告子上》

而存心於道體之廣大。道問學則在窮理以致吾心之知，以盡道體之細微。此言乍看未見不妥，仔細讀來卻可發現如此分而析之，已不自覺地把「德性」與「問學」、「存心」與「致知」判為兩事了（關於此，詳後陽明之論）。

至於象山，則以尊德性、道問學為一物之端緒、本末，非如朱子等量齊觀視之為兩端、兩物，象山曰：

學問固無窮已，然端緒得失，則當早辨，是非向背，可以立決。（《陸象山全集》，卷一，〈與邵叔誼〉）

又曰：

物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。於其端緒知之不至，悉精畢力求多於末，溝澮皆盈，涸可立待，要之其終，本末俱失。夫子曰：「知之為知之，不知為不知，是知也。」後世恥一物之不知者，亦恥非其恥矣。人情物理之變，何可勝窮？若其標末，雖古聖人不能盡知也。（《陸象山全集》，卷一，〈與邵叔誼〉）

在象山看來，是非向背是吾心不慮能知、可以立決者，聖人之道無非反求諸己、立乎其大。論學須辨端緒、明本末，然後知所先後，故問學當以德性為宗旨，若不知先立大體、一味去窮究人情物理，捨本逐末的結果是兩頭落空。

朱子既視尊德性、道問學為兩件事，遂有去短集長兼顧兩邊之議。象山《年譜》記載：

朱元晦答平甫書云：「……大抵子思以來，教人之法，尊德性、道問學兩事為用力之要。今子靜所說，尊德性，而某平日所聞，卻是道問學上多。所以為彼學者，多持守可觀，而看道理全不仔細。而熹自覺於義理上不亂說，卻於緊要事上多不得力。今當反身用力，去短集長，庶不墮一邊耳。」先生聞之曰：「朱元晦欲去兩短，合兩長，然吾以為不可。既不知尊德性，焉有所謂道問學？」

朱子認為《中庸》云「尊德性而道問學」是明列出兩種不同的教人方法，應當分頭力學、用功，象山專主尊德性，朱子自己則擅長在讀書講論上。然而朱子自認

在義理詮釋上用力甚多，何以於緊要事上仍覺不得力？究其緣故，在於朱子以問學為皓首窮經、格物窮理⁴⁵，依伊川進路「今日格一件，明日格一件，積習既多，然後脫然自有貫通處」⁴⁶，始終不能直接肯認「心即理」、不能肯認「良知何思何慮，即是本心即是天理」。

對於去短合長的說法，象山以為不可，關鍵仍在於應辨明兩者是端緒、本末關係，《中庸》之云「尊德性而道問學」必是以德性為尊、為目的，以問學為道，為成就德性之方法、過程，豈可籠統混淆，「不知尊德性，焉有道問學？」，象山此評真是一語中的！

二、陽明論尊德性、道問學

接下來且看陽明的說法。

以方問尊德性一條。先生曰：道問學即所以尊德性也。晦翁言「子靜以尊德性誨人，某教人豈不是道問學處多了些子」，是分尊德性、道問學作兩件。且如今講習討論，下許多工夫，無非只是存此心，不失其德性而已。豈有尊德性只空空去尊，更不去問學？問學只是空空去問學，更與德性無關涉？如此，則不知今之所以講習討論者，更學何事！⁴⁷

陽明認為朱子將尊德性、道問學看作兩件事，而他本人亦如象山所見，以德性、問學為一事，視兩者為端緒、本末之關係，或者說是「目的與方法」的關係。下許多工夫問學的最終目的只在於存心養性、明其明德而已，故說「道問學即所以

⁴⁵ 朱子曰：「聖賢所謂博學，無所不學也。自吾身所謂大經、大本，以至天下之事物物，甚而一字半字之義，莫不在所當窮，而未始有不消理會者，雖曰不能盡究，然亦只得隨吾聰明力量理會將去，久久須有所至，豈不勝全不理會者乎！若截然不理會者，雖物過乎前，不識其名，彼亦不管，豈窮理之學哉！」（《語類》卷六四）

⁴⁶ 程顥、程頤，《二程集》，《河南程氏遺書》卷十八，（台北：漢京文化事業有限公司），1983年，頁188。

⁴⁷ 《王陽明全集》，卷三，〈傳習錄下〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁122。

尊德性也」；然尊德性亦非教人不讀書，空空去尊，終究還需問學去落實，此猶如致良知有賴格物之功以踐履實行。

朱子既視「尊德性」、「道問學」為兩端，依其進路，「存心」、「致知」亦是兩事，對此，陽明亦明辨之。

嘗見一友問云：「朱子以存心、致知為二事，今以道問學為尊德性之功，作一事如何？」陽明答曰：「天命於我謂之性，我得此性謂之德。今要尊我之德性，須是道問學。如要尊孝之德性，便須學問個孝，尊弟之德性，便須學問個弟。學問個孝，便是尊孝之德性，學問個弟，便是尊弟之德性。不是尊德性之外，別有道問學之功，道問學之外，別有尊德性之事也。心之明覺處謂之知，知之存主處謂之心，原非有二物。存心便是致知，致知便是存心，亦非有二事。」⁴⁸

如前所述，朱子以「尊德性所以存心而極乎道體之大，道問學所以致知而盡乎道體之細」（《中庸章句注》），這是認尊德性為存心之功、道問學為致知之功，將尊德性與道問學均視為方法、手段，用以達成不同的「存心」與「致知」之目的。分析而論，說問學是一種方法尚無差失，只是其目的所指的「致知」則有疑，依朱子進路，「格物窮理以致知」，其所窮之理為事物之理、所致之知為經驗之知，與「天之所與」、「不慮而知」之良知不同，故其指向之「致知」將與「存心」、「極乎道體之大」（立其大體）、「充擴良知」均無甚關涉，是以，依朱子所解，會認為「致知」與「存心」是兩件事。再者，認尊德性是一種為學方法或曰為學功夫，則不免混淆了目的與手段之分際，而視德性與問學為同一層次，終因其目的之不同，故認尊德性與道問學亦是兩件事。

在陽明，則一以貫之，「尊德性」無非是「存心養性」、「立其大體」，亦無非是「致良知」、「明明德」，均是一義！當確立「尊德性」是宗旨而不是手段時，則端緒已辨、本末已明，故陽明直說「道問學所以尊德性」、「道問學為尊德性之

⁴⁸ 《王陽明全集》，卷三十二，〈傳習錄拾遺〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁1168。

功」，亦可將兩者打併爲一事了。這證諸《中庸》所說「故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸」可以無誤⁴⁹。

德性、問學既是端緒本末的關係，則二者一根而發從未割離截斷，問學做爲成就天命德性的實踐過程、方法，在陽明看來便極其重要而不可或缺，非如朱子之譏象山「截然不理會者」。依陽明，「尊孝之德性，便須學問個孝，尊弟之德性，便須學問個弟。」可見「理由心發」之後，還須進一步去實行踐履，這個實踐過程及其講求的方法、步驟等，便是學問、經驗知識的落腳處。

陽明又以「主意頭腦」、「學問工夫」闡述本末之辨。

大抵學問功夫只要主意頭腦是當。若主意頭腦專以致良知為事，則凡多聞多見，莫非致良知之功。⁵⁰

不管是由自然界汲取而來的經驗法則或者藉由誦習經史、讀書講論而來的學問知識，都是聞見之知，都是學問工夫。陽明重「主意頭腦」，是要確立人的道德主體性，以德性良知爲頭腦，誠其意然後去主宰、統率這些日用之間的經驗知識，俾使天理流行，萬物各得其所、事事物物皆得天理之正。如此一來，這些經驗知識無非致良知之功，在功能性的意義上顯現其重要性。

徐愛問：「如事父一事，其間溫清定省之類有許多節目，不亦須講求否？」
先生曰：「如何不講求？只是有個頭腦。……此心若無人欲，純是天理，是個誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要求個溫的道理。夏時自然思量父母的熱，便自要求個清的道理。」⁵¹

陽明所謂頭腦，只是強調要存此本心，不失其德性。良知天理本心所發，良知本是未發之中原自不動，遇事而發即爲孝弟忠信等各式各樣的天理，這種種天理源

⁴⁹ 黃以方問尊德性後，接著問「致廣大、盡精微」兩句，陽明答曰：「盡精微即所以致廣大也。道中庸即所以極高明也。」（同註 47）是以，《中庸》說「尊德性、致廣大、極高明」必是指向道體、性體而言，而「道問學、盡精微、道中庸」則是承體之啓用而言，即實踐之過程、方法。「道」含有途徑、踐履之義。

⁵⁰ 《王陽明全集》，卷二，〈傳習錄中〉，（上海：上海古籍出版社），2006 年，頁 71。

⁵¹ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006 年，頁 2。

自善性，稱爲「性理」，當道德主體明覺意識到自身即是天理時，便自然湧現一股勁力，要求落實，然後才去講究實行的道理，實現過程中凡涉及事物者必須服從於自然律，此事物之理可稱爲「物理」。在陽明的理解中，「德性」、「問學」是本末端緒的關係，當其表述爲「性理」、「物理」時，此種關係亦同樣適用，所謂「知所先後，方近道矣」。

陽明曾曰：「**文公格物之說，只是少頭腦。**」⁵²

誠然，朱子求聖的方式是「物格而後知至」，要求「積習既多，然後脫然自有貫通處」⁵³，這是捨棄良知本心之爲主意頭腦，而專務外求聞見之知，亦本末的倒置。象山亦評朱子「見道不明」⁵⁴實與陽明看法相同。

三、良知爲第一義、聞見之知爲第二義

陽明有以良知爲第一義、見聞爲第二義的說法，亦是端緒本末的概念。

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，別無知矣。故「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，則是先卻頭腦，而已落在第二義矣。⁵⁵

此段論述先天良知與後天知識之區分，以及良知與見聞的關係爲「不滯不離」之體用關係者。良知是「天所與我」、「我固有之」者，原是道體自身、最高的存有，既不由見聞而有，亦不依傍其他任何條件而有，乃「先天而天弗違」者。「見聞」則是良知之發用體現，故爲良知之末節。陽明此以體用關係詮釋良知與見聞，可以說是存有層面的論述。諸如此類以存有意義論良知與見聞者，陽明亦有云：

⁵² 《王陽明全集》，卷三，〈傳習錄下〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁98。

⁵³ 同註46。

⁵⁴ 「晦翁之學自謂一貫，但其見道不明，終不足以一貫耳。吾嘗與晦翁書云：揣量模寫之工，依仿假借之似，其條畫足以自信，其節目足以自安。此言切中晦翁病之膏肓。」（參見《陸象山全集》卷三十四，頁270）。

⁵⁵ 《王陽明全集》，卷二，〈傳習錄中〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁71。

蓋日用之間，見聞酬酢，雖千頭萬緒，莫非良知之發用流行，除卻見聞酬酢，亦無良知可致矣。故只是一事。⁵⁶

良知本體原深微不露，乃不動於氣的未發之中，必待發用流行為具體事物後才顯露於見聞酬酢之間，「致知在格物」，故除卻見聞酬酢，實無良知可致，這是「即器見道」的說法。

陽明說「良知不滯於見聞，亦不離於見聞」，則屬知覺意識層面的論述，意指良知先天地知是知非、好善惡惡，雖然在特殊機緣下牽於事物、應感而動而涉及見聞，但須辨明的是，良知是主、見聞是從，良知不受任何條件拘限因而超然凌駕於感官知覺之上，切不可顛倒本末，誤將後天的知覺聞見視為吾人意識念慮的主宰。若要論真知，則「良知之外，別無知矣」。孟子說：「耳目之官不思而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。」⁵⁷亦有區別感官之知與良知的意味，並且肯定惟有良知是天之所命尤為珍貴者，於是，良知為第一義。相對地，任何排除了價值意涵的單純事物之知識則落為次要的第二義了。

四、良知「先天而天弗違」，聞見之知「後天而奉天時」

良知不慮而知，自然地知是知非，正是「人不知而已所獨知」。依陽明，天道下貫，天所予我之性體原本是一未發之寂體（至善之本體），待與自然相接，感物而動，此良知發用呈顯，便能於事事物物上明覺善惡是非，此良知明覺便是天理的發現處，成為吾人的道德準則，「更瞞他一些不得」！如此之良知天理、道德準則，因而必然是先於經驗，不藉由經驗之累積而來的，雖則良知往往是藉著自然界中具體事物來呈顯，在生活之經驗中表露出來（如見孺子入井）。在宇宙論的意義上，良知即是道體本身，是不依傍任何其他條件之最高存有者，本身卻是其他存在之根源，陽明說「良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼

⁵⁶ 同上註。

⁵⁷ 《孟子·告子上》。

成帝，皆從此出。」⁵⁸正意指因良知之流行而造化生成自然萬物。如從知覺意識上說，則良知能知是知非、明覺善惡，也必然不同於感官經驗之知，必然地先於一切由經驗而來的聞見之知，是故良知「先天而天弗違」⁵⁹。

陽明曰：

聖人無所不知，只是知個天理；無所不能，只是能個天理。聖人本體明白，故事事知個天理所在，便去盡個天理。⁶⁰

所說正是良知的先天性。先天良知應感而動，當下所呈顯之理為「當然之理」，以其本於性體而發亦可稱為「性理」，當是吾人意志的準則，聖人能無所不知，無非只是在千變萬化的實事中，把握、存養住這個「當然之理」，使其不因個人私意介入而扭曲，盡此當然之理行為善去惡的實功即是「致良知」。陽明講「致良知」、「明明德」、「尊德性」乃至「主意頭腦」、「聖人教人第一義」，所相應的無非就是此「當然之理」，此理當下立決、不假外求，即是所謂良知天理，與一般經由認知事物而得來的「實然之理」迥然不同。誠然，「當然之理」欲落實到自然界，其中還有許多需講求的方法、道理，猶需仰賴種種經驗知識以促成，這是陽明所深刻瞭解、辨明且從未或忘者，也是「致良知必合格物義」之原因。故陽明又曰：

不是本體明後，卻於天下事物，都便知得，便做得來也。天下事物，如名物度數、草木鳥獸之類，不勝其煩。聖人須是本體明了，亦何緣能盡知得？……如「子入太廟，每事問」之類，先儒謂「雖知亦問，敬謹之至」。此說不可通。聖人於禮樂名物不必盡知。然他知得一個天理，便自有許多節文度數出來。不知能問，亦即是天理節文所在。⁶¹

⁵⁸ 《王陽明全集》，卷三，〈傳習錄下〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁104。

⁵⁹ 「先天而天弗違，後天而奉天時」，此天是自然之天、形氣之天，猶如「四時行焉，萬物生焉，天何言哉！」亦是自然之天。

⁶⁰ 《王陽明全集》，卷三，〈傳習錄下〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁97。

⁶¹ 同上註。

陽明特別指出「子入太廟每事問」，非如朱子所理解的「雖知亦問」，毋寧是：聖人只知個天理，至於種種禮樂名物、節文度數自要問人。於此，陽明以天下事物不勝其煩，如「禮樂名物」、「草木鳥獸」等等實事實物，在其成爲吾人認知對象時，其間就有許多「節文度數」，非當然之理的範疇，而屬後天經驗的聞見之知一類，相應此類認知對象之理就是「實然之理」了。說到聞見的對象，概分兩類，一是「草木鳥獸」等自然物，二是「禮樂名物」等人情事理。關於草木鳥獸等，有其所以然不可易的自然規律（陽明稱爲度數）；關於禮樂名物，亦有道德意識暫所未及，因循慣例事理等外在規範（陽明稱爲節文），不論是自然律或是人情事理，這些實然之理（或可統稱爲物理）的取得，都是需要吾人暫與對象隔離相對，視之爲外物，進而以知性作用予以分析、認識者。此時，人之知性主體取代了道德主體，而這樣一種憑著經驗累積而來的知識，外物所表現出來的規律便具有決定性作用，故是「後天而奉天時」。在陽明看來，這些不知能問的實然之理並非不重要，在良知本體發用而流行的實質化過程中，這些具體而微的規律準則其實從未與良知截斷分離，直可視爲第一義天理的具體表徵，故陽明說，節文度數亦是天理所在。

五、道德優位的說明

如前所述，良知與聞見之知（或曰道德與知識）的關係是一根而發的端緒本末關係，孰重孰輕不言而喻，實際上，在儒家的義理規模中，這種關係於「道器」、「體用」、「理氣」或是「未發已發」、「顯微」等論述中均可找到相應的內容涵義。由於二者並無截斷、對立之意，可以說，這樣的思想便蘊含了一定意義的「整體觀」，孔子的「吾道一以貫之」、程明道的「一本論」，以及陽明之盛言「一體」均足以爲例。在儒家的整體觀念中，兩物或兩個概念儘管可以區分之而有所不同，但兩物因連續無間斷之故，最終仍爲一體，惟其輕重只在一體之「端緒本末」而已。依此，如果有某一種論調，認爲中華文化由於儒家傳統對於道德的重視，以致於輕忽知識，造成無法發展科學的結果，因此如欲建立現代化科學的話，必

須廢棄儒家的道德優位主張。筆者會認為這種論調只是本末倒置，倒果為因，既不明白道德何以為道德，又不解知識何以有其限度的泛泛之論，關於此，吾師謝仲明曾深辯之。⁶²

對於道德原理的論證以及道德與知識的釐清，在西方眾多哲學家，康德的貢獻自有其不可忽略的重要性，這位被尼采戲稱「來自柯尼斯堡的中國人」，在道德血緣上確實與儒家有相近處。透過康德所論將有助於進一步闡明道德與知識之辨。筆者礙於學力有限，僅摘要略述之。

康德認為西方傳統形上學所欲解答的「意志自由」、「靈魂不滅」、「上帝存在」等問題，在知識領域內的探求最終只會徒勞無功，因為知識的成立一方面既來自於自然界所提供的認知對象，一方面也緣於認知主體—人類自身所提供的知性運用，二者缺一不可。亦即，對象必須符合主體認知的形式才有可能被知，所謂「知性為自然立法」，於是，人於對象所知者僅是現象（Appearance），物的本來面目（物自身 Thing-in-itself）是人類的認知能力所不可及的。這樣取材自經驗事物而進行的理性思辨，最終是無法觸及「物自身」、「自由意志」、「不滅靈魂」、「上帝」的。康德因此區分了經驗現象世界，名曰「感觸界」（Sensible World），以及形上世界，名曰「智思界」（Intelligible World）。

康德發現，在感觸世界裡，人類的「思辨理性」束手無策者，竟可透過「實踐理性」找到通往智思界的終南捷徑。康德認為，在任何一般人的意識中皆存在著「道德法則」，此道德法則是先於經驗、遍及於一切有理性者，即使極惡之人

⁶² 說「中國文化沒有科學」是假事實，因為：在第五至第十五世紀的一千年間，中國比歐洲更有效地應用自然知識、中國曾有改變歐洲文化面貌的科技輸出、中國不乏如〈九章算術〉、〈神農本草經〉、〈夢溪筆談〉、〈太極圖說〉等非道德的知識理論。真正的問題是「累積了二千年先進的中國古代科技傳統，為何沒有發生伽里略式的突破而轉型為現代科學？」、「為何現代科學只在歐洲而不在中國或阿拉伯或印度發生？又為何在十六世紀後期文藝復興發生？」這個複雜的、獨特的、一體兩面的問題，並不是推給儒家便可一筆解決的。（詳見：謝仲明，《儒學與現代世界》，（台北：學生書局），1991年，頁213-243。）

亦不能否認之，因此，道德的存在並非虛構，而是一「理性的事實」。由於意志決定人類之行爲，因此「善的意志」便成爲人所以能實踐「道德法則」的根據，此善的意志是一無功利考量、無條件的「絕對的善」。然而，人的意志因爲常夾帶著感性欲望，往往無法依據理性去實行道德行爲，此時，「實踐理性」自會要求人須奉行一無條件的「律令」，即「定言令式」(Categorical Imperative)。在感性欲望與實踐理性爭執的場合中，依據「定言令式」的責成性，人惟有節制私欲順從「義務」以實行道德行爲，人的精神才能超越現象世界而自覺其身爲人的價值，肯定自我人格之尊嚴。

康德進一步說明「定言令式」。首先，以「要使行爲的格律符合普遍的法則」爲定言令式第一個程式，意指道德法則既是由道德主體所立意產生之主觀原則，亦是普遍存在於有理性者意識中的客觀法則，此即「道德的普遍性」。第二個程式「視一切理性存有自身即爲一目的」，此要指人因擁有道德理性之故，具有人格尊嚴與絕對價值，因而本身即是一目的，不應被視爲一工具。第三個程式「每一理性存有之意志爲一普遍立法之意志」(即意志自律之意)，此亦可由前兩個程式引申出來。因爲道德法則之具有普遍性，係因它必是理性存有者自我立定的理性法則，再者，人因作爲一理性存有，本於善的意志而行動，故能彰顯其人格尊嚴與絕對價值而爲一目的不是工具。康德視此「意志自律」爲道德底最高原則，「意志自律」即謂道德法則由「意志自我立法」並自我遵循，因而同時可引申出「意志自由」之概念。

「意志自由」是康德道德哲學中的一項「設準」(Postulate)(必然的假設)，因爲道德實踐是應然的(當然之理)，故必須預設「意志自由」之可能性，俾使此意志足以超越感性欲望以及自然因果法則的制約以實行道德行爲，否則，人只是一感觸自然界之存在，一切行爲均只是順應感性欲望以及自然因果法則，人可完全毋需爲其行爲負責。就意志超越感性欲望及自然律而言，尙屬一「消極的自由」概念，當意志自我立法並服從遵循自訂的法則，則是更進一步的「積極意義的自由」了。

在「理論理性」領域內所不可及者，康德藉由「實踐理性」的道德踐履，穩固了「意志自由」的實在性，因而肯定了人作為一理性存有者，能夠跨越經驗現象的世界，成為智思界的一員。至於「靈魂不滅」、「上帝存在」，實與「意志自由」同為實踐理性的三個「設準」，亦可藉著對於「圓善」的要求而肯定之。「圓善」要求有德者應同時匹配幸福，「德福一致」是圓善的理想境界。但在現世中，德福的不一致是常有的事，所以必須預設一「靈魂不滅」為有限生命之延續，以及必須預設一無限的理性存在（上帝），為德福終能一致之保證。

如上所述，康德無異肯定實踐理性優位於理論理性，甚至連上帝存在之證立亦必須透過道德法則之實在性而引伸出。即是說，擁有無限理性之上帝亦不能否定人類意識中的道德法則。



第六章 結論

《尚書》之〈大禹謨〉有所謂「十六字心傳」，謂：

人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。

此十六字訣的重點落在「心」上講，心既是一超越經驗之內在存有，也是一知覺意識中心。「人心」與「道心」的區別可有雙重意涵：一方面既指人具有明覺之知去判斷何者是人欲、何者是天理；一方面也設定了人作為一具有自由意志之主體，可以決定是否從善如流，在行為上「為所當為」。是以，心既是一主體自覺之所在，亦是一能主宰行為，從而將「天理」具體而真實呈現於自然界的動力來源。然而「可以為善」¹並不保證在經驗上所為均善，「人心惟危，道心惟微」不免透露出先哲對於人類行為動機純正與否感到的憂慮，因為人類身為萬物之靈，如果棄守心中的道德法則，而任憑己私凌駕、進而濫用理性知識的話，則對於大化流行之自然世界以至人類社會本身無非都是莫大危害²。

於是，「人心」、「道心」之間如何抉擇便是一個攸關重要的「道德」問題，「十六字心傳」所指點的無非就是一「道德實踐所以可能」的問題，如何執守此道心從而成為中國儒家從一開始就最關切的核心課題，一般儒者會認為，「尊德性」相較於其他領域都更為重要而具有優先性。

關於此十六字心訣，陽明亦十分重視，陽明曰：

聖人之學，心學也。堯、舜、禹之相授受曰：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」此心學之源也。中也者，道心之謂也；道心精一之謂仁，所謂中也。孔孟之學，惟務求仁，蓋精一之傳也。³

陽明認為此十六字訣所重者心，是心學之源，原是堯、舜、禹相授受，而後為孔、

¹ 孟子言性善，曰：「可以為善矣，乃所謂善也。」（《孟子·告子上》）

² 古人也許不能預見現今科技的發展對於自然環境的破壞，但於人心的敗壞遺禍人類社會必定了然於胸。

³ 《王陽明全集》，卷七，〈象山文集序〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁245。

孟得其真傳者，故孔、孟以「仁」為宗之聖學其真諦即是心學。陽明以「中」即是道心、即是仁，「惟精惟一，允執厥中」意謂聖學真傳的精一之旨無他，即在於執守保住此「仁心」（道心）而已。

大要如此，至於「人心」、「道心」及「惟精」、「惟一」，陽明別處細解之曰：
人心得其正者即道心，道心失其正者即人心，初非有二心也。程子謂人心即人欲，道心即天理。⁴

惟一是惟精主意，惟精是惟一工夫，……博學、審問、慎思、明辨、篤行者，皆所以為惟精而求惟一也。⁵

綜而言之，陽明認為只有一心而已，能端正意念即為道心、即得天理，反之，失其道心則從人欲耳。道心得失之間在於「操則存，舍則亡」，存養與否而已！所謂「為仁由己」，堯、舜、禹、孔、孟、象山、陽明所謂的心，便是一能自作主宰、取捨是否依理而行的「自由意志」⁶。說「惟一」是主意頭腦，意謂所有的意識活動，最終應指向一個目標：「合乎道德法則」（此乃「心即理」之謂也）；而「惟精」則是為求合乎此道德法則所作的一切修為努力（如博學、審問、慎思、明辨、篤行等，無一不是惟精工夫）。

筆者在緒論曾經期許，希望本文透過對陽明學說的研讀理解可以一探儒家以德性為尊的真義，這當然必須是以陽明足堪作為儒家代表性人物、其心學的論說亦足以傳承先儒義理為前提才能成立的。筆者既肯定陽明良知學已深契上述聖人心傳所謂的「精一之旨」，確為「質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑」的君子之道⁷，本文所做的所有努力即希望能夠驗證這一點，並使讀者心有同感。以下試就稍嫌冗長蕪雜的內文進行扼要綜整，俾使研究成果能進一步的呈現。

⁴ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁7。

⁵ 《王陽明全集》，卷一，〈傳習錄上〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁13。

⁶ 「自由意志」是康德論道德的重要觀念，儒家不談自由意志多談「天理」，但孔子說「為仁由己」、孟子說「從大體」、陽明說「為己」均是挺立道德主體性，義理上必定涵攝了意志自由之義。

⁷ 《中庸》以君子之道的標準為「本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。」（《中庸》第二十九章）。

心學的特色是「一心之朗現、一心之申展、一心之遍潤」(牟宗三先生語)，故象山、陽明在學理上多本於孔、孟「踐形成聖」進路，較少如關於《中庸》、《易傳》等「道德的形上學」之論述，但這並不表示心學對於先儒之天道論有所扞格。事實上，陽明對於「天命之性」、「性即理」並無疑義。本文在第二章中依牟先生宋明儒三系九家之說，先就「道德的形上學」有所簡述，即有意在正式進入陽明心學探討前稍事準備，先行瞭解宋儒如何陳述關於天道之創生流行以至於性命的課題。大體而言，儒家肯定人與自然萬物均是由無形的道體創生而來，道體即至善本身，所以其大化流行並非毫無意義，而是藉著具體有徵的自然界來體現天道至善。人居天地之間與萬物同體，同樣秉賦了天命之性，只是因為發竅最精，獨得人心一點靈明而能夠明覺天理。儒家天道論的特徵在於，自然的創生流行是活潑潑的「各正性命」，而無宿命觀念，人亦不是依造物者形象而造就，故保有自作主宰的主體性。

在三系九家的概述中，一方面也做出了程(伊川)朱理學與陸王心學的簡別，程朱言「性即理」已是各家之共識，惟伊川、朱子不能肯認心性是一，而與象山、陽明之言「心即理」有所差異，象山與陽明的不同則在為學風格之不同，象山樸實、直指本心斥閒議論，陽明則分解立說，反覆辯證「心、意、知、物」等概念，使得心學的義理解析與理論建構更趨完備。

如果說北宋儒學是由天道論發其端，重新豁醒了先秦《中庸》、《易傳》之形上智慧，為道德之實踐找到了形而上依據的話，那麼，到了陽明以良知為心，其心性的論說則無疑已回歸於孔、孟的主體性原則。本文第三章中，心性天是討論的焦點，不管是孔子「踐仁知天」、孟子「盡心知性知天」，及至陽明以「良知即天理」而說「致良知」，無不肯認心性天是一，且都是「為仁由己」、挺立主體性之進路，是主觀面向客觀面伸展、道德界向存在界伸展的趨向，與「天道下貫為人之性」為相反的方向。孟子「性善說」影響後儒甚鉅，成為儒家道德實踐的立論根據，本文在陳述「性善說」後接著說明「性即理」，並肯定兩者可通其義。至於陽明「心即理」一語，不但涵攝了本體論客觀地說「性即理」一義，且有「理

由心出」，由已發處主觀地說「專言之理」之義，最終亦是心性天爲一的格局。論及陽明之爲孟子學時，則可由良知兩字語出孟子而陽明發揮之，及兩人均重視主體之自覺而證之。

陽明學即是良知學，陽明對於良知有諸多指點，如「**良知即是獨知時**」⁸、「**心之良知是謂聖**」⁹、「**致此良知以求自慊便是致知矣**」¹⁰等不勝枚舉，本文第四章側重以本體的概念來演繹陽明之良知。在第一節中逕以兩個面向解讀良知以示簡易直截，一是「超越的良知」，此時所說良知即等同於道體，是萬物性命之源，道體既超越外在而又內在於心性，故另一面向著重於說「內在的良知」，此良知呈現於吾人者，是一明覺感應，此明覺感應以知是知非、知善知惡爲內容。依陽明，事有萬端，人接物應事而起心動念，自會產生種種不同的意識內容，然而良知感應神速、當下立決，爲已發之意念作出是或非、善或惡的價值評斷，從而成爲外部行爲的準則。陽明所說良知無疑是一「道德意識」，以其凌駕、照臨於意念之上不受意識內容所牽絆，亦稱之爲「虛靈明覺」。良知顯然不由感官經驗或理性思辨而來，而無寧是一先天的直覺。何以如此？惟有肯認此良知即是天理(道體)自身才足以說明之。也因有此體證，陽明直說「心即理」、「良知即天理」，更以良知爲其學問宗旨。陽明曾說：「**人若知這良知訣竅，隨他多少邪思枉念，這裡一覺，都自消融。真個是靈丹一粒，點鐵成金。**」¹¹、「**此是聖學傳心之要，於此既明，其餘皆洞然矣。**」¹²可見陽明對良知的贊嘆。

在陽明晚年所提「四句教」中，分立「心、意、知、物」不同概念，爲「心」做更進一步的辯證分析。本文第四章第二節論四句教，以四句教兼及「未發與已發、體與用、無與有、本體與工夫」諸義，分別解讀四句義理，認爲首句應以「未

⁸ 《王陽明全集》，卷二十，〈居越詩二十四首〉〈答人問良知二首〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁791。

⁹ 《王陽明全集》，卷八，〈書魏師孟卷〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁280。

¹⁰ 《王陽明全集》，卷五，〈與王公弼〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁198。

¹¹ 《王陽明全集》，卷三，〈傳習錄下〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁93。

¹² 《王陽明全集》，卷五，〈答甘泉〉，（上海：上海古籍出版社），2006年，頁181。

發」、「無」、「本體」等概念理解，所說「無善無惡」意即「至善無惡」；後三句則側重在「已發」、「有」、「工夫」概念。「有善有惡意之動」一句可解析出「善惡僅在人的意念中呈現，自然萬物只有偏倚不全無分於善與惡」之義，因而亦論出「善惡同源，所以有惡是因為未辨明端緒本末而失其本心」。心、意、知、物四句中以良知最特殊，是一「即未發即已發、即體即用（即存有即活動）、即無即有、即本體即工夫」者。末句「為善去惡是格物」雖以正事物為目的，卻是以良知知善知惡為前提，而且是先有「格心」工夫才能要求「格物」的。至於王龍溪另提「四無說」，所指實是聖人境界，陽明雖肯定龍溪穎悟，卻以其不免有虛玄蹈空之虞，最終仍以四句為接人教法，意謂凡人不可偏廢漸修工夫。

在陽明學說中，心、物關係的論述是重要而不可或缺的一環，陽明說「心外無物」，既「攝物歸心」將心物視為一體，進而言之，亦是由「體物不遺」而說「萬物一體」，此是推己及人以至於萬物的仁者境界，本文基於人之主觀面的角度分疏之。

第五章「致良知」，著重以工夫論的概念來進行論說，是相對於本體論的不同面向。「格物致知」一節分別解說朱子與陽明對此問題的論述如何對反，此已不是誰合乎〈大學〉原義的問題了，而是哲學體系之建構如何差異的問題。本文指出朱子言「格物致知」是即物窮理於外，「致知依於格物」者，陽明則良知即天理，致良知以正事物，「格物依於致知」者。論工夫，「格、致、誠、正、修」五者，陽明是以「誠意」、「致知」、「格物」重於「正心」、「修身」的。所謂「誠意之本在致知」是說意為心之已發，初僅得一「有」字，必待知體明覺才足以辨明善惡，才足以「著實用意去好善惡惡」（誠意），依此解，致知是重於誠意的。另所謂「致知在格物」一致良知以正事物，另一實義則是，致良知要求實有其事、不可懸空，依此解，致知已涵格物義。本文由此論證「致知」統率誠意與格物思想，陽明所以最終以「致良知」為其學最後歸宿。

此章第二節申論陽明致良知教總括內聖、外王意義，可與《中庸》「成己成物」義理相通。依陽明，為己、克己，方能「成己」。「為己」指挺立道德主體性，

猶孔子「爲仁由己」、孟子「立大體」；「克己」指存天理去人欲，端正意念。關於「存天理去人欲」，筆者於此再申論意念之惡是因爲人心失其本體之故。「去人欲」在於要求意念不由欲望主宰、凌駕於良知之上，非謂對治欲望、克制生理需求，因感性感望是順自然之性而來者，本身並無所謂惡。惟有不明天理、人欲端緒本末之辨而滅天理窮人欲者才是惡。陽明一段「克己復禮」的論述足堪爲證。論及「成物」，本文引陽明〈大學問〉對「明明德」、「親民」之詮解以明之。「明德」即「良知」，「明明德」即是「致良知」，與「復本體」亦是一義。大人復其本體以「一體之仁」感通萬物，故與萬物一體，由此而說「明明德於天下」。至於「親民」則是明明德的進一步落實於實事實物上（此猶格物），重點仍在於與萬物一體。「明明德」、「親民」都是外王成物一面，而仍可與「致良知」相契。至「止於至善」，陽明特別提醒，不管所說是「良知」、「明德」或者「本體」，所謂道體都不能割離至善的意義，至善無疑是所有關於本體論以及工夫論的「極則」（根據、基本預設）。

最後，在「尊德性與道問學」一節中，本文依「止於至善」而言尊德性實是儒家學者共識，朱、陸所以有「尊德性與道問學」之辯，乃因爲朱子將尊德性、道問學都當做「爲學方法」而視之爲兩物，象山則以德性之知爲本、以人情物理之知爲末，辨明其端緒本末，謂「不知尊德性，焉有道問學？」。至陽明則一如象山，所說「道問學爲尊德性之功」、「道問學所以尊德性」，亦是以之爲一體之本末（目的與方法）的見解。陽明進而在論述「良知」與「聞見之知」（道德與知識）時，又有「主意頭腦」、「學問工夫」與「良知第一義」、「聞見之知第二義」及「良知不滯於見聞，亦不離於見聞」等說法，亦均是端緒本末之辨。

本文承象山、陽明之見，接著申論「良知先天而天弗違」、「聞見之知後天而奉天時」。「先天而天弗違」意指良知雖藉自然事物爲助緣而呈顯，但良知自是至善本體，故先於自然事物之經驗不慮而知，其「當然之理」（性理）爲人之道德意識所貞定，亦是自然事物無所違誤者。「後天而奉天時」則指自然之具體流行有其所以然不可易的規律，這是知性藉由經驗累積來掌握的「實然之理」（物理），

此感觸世界中必須遵循的法則，非自由意志之勝場，即非道德意識的領域。關於此，陽明說「節文度數亦是天理所在」則是指「性理」統率「物理」、良知統率聞見之知，智思界統率感觸界之義，同樣是一體之端緒本末的概念。

章節之末，筆者援引康德對於道德、知識間關係的釐清及其道德原理的論證來加強說明儒家「尊德性」立場。依康德，人類的純粹理性（思辨理性）依於經驗現象世界（感觸界）而建構的知識有其限制，無法理解「物自身」、「自由意志」、「不滅靈魂」、「上帝」等屬於「智思界」之形上存有；而透過「實踐理性」（道德實踐）卻能證成「意志自由」的實在性，並進而引伸出「靈魂不滅」、「上帝存在」之可能性，因而肯定人作為一理性存有，能夠跨越感觸的世界，成為智思界的一員。康德肯定實踐理性優位於純粹理性的看法與儒家以道德為尊的立場若合符節，他對於道德原理的論證亦多可與儒家義理相通。

在儒家關於「道器」、「理氣」、「體用」，以及「未發已發」、「顯微」等論述中，均包含一定意義的整體觀，但就如本文曾數度觸及並論述到的，在此一體之中卻應有端緒本末之辨——「天理為人欲之本」、「尊德性為道問學之本」，如何把握住這個源頭本體，似乎成為了悟道關鍵¹³。於此再回顧「十六字心傳」，可以說，儒家哲學理論關注的重點始終都在：喚回人心中道德意識的優位性以為主宰。如果這個說法是正確的，那麼陽明以最顯露明白的方式所提揭的「致良知」，無疑已將儒家義理推升至一個頂端而無有所憾。¹⁴

¹³ 象山便說：「知所先後，則近道矣。」（《陸象山全集》，卷一，〈與邵叔誼〉）

¹⁴ 陽明後學有所謂「情識而肆」、「玄虛而蕩」等流弊（《明儒學案》，卷六十二，〈蕺山學案〉）。依筆者看來，均不足以為「良知學」之病。「情識而肆」誤引人欲為良知，是端緒本末未辨，致知工夫不足；「玄虛而蕩」如陽明於天泉證道告誡龍溪的：「良知上實用為善去惡工夫」，之所以玄虛是格物工夫不足。總括之，皆是「致良知」工夫不足。

【參考文獻】

一、原典

- 王守仁，《王陽明全集》。上海：上海古籍出版社，2006年。
- 陸九淵，《象山全集》。大陸：中華書局，1980年。
- 陸九淵，《陸九淵集》。北京：中華書局，2008年。
- 朱熹，《朱子語類》。北京：中華書局，2007年。
- 朱熹，《四書章句集註》。台北：鵝湖出版社，2003年。
- 周敦頤，《周子全書》。台北：武陵出版社，1980年。
- 張載，《張載集》。台北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 程顥、程頤，《二程集》。台北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 王龍溪，《王畿集》。南京：鳳凰出版社，2007年。
- 劉宗周，《劉子全書》。台北：華文書局，1970年。
- 黃宗羲，《宋元學案》。北京：中華書局，2007年。
- 黃宗羲，《明儒學案》。北京：中華書局，2008年。

二、專書

- 牟宗三，《心體與性體》。全集版，台北：聯經出版事業公司。
- 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》。台北：學生書局，1979年。
- 牟宗三，《圓善論》。台北：學生書局，1985年。
- 蔡仁厚，《王陽明哲學》。台北：三民書局，1992年。
- 蔡仁厚，《中國哲學史大綱》。台北：學生書局，1992年。
- 蔡仁厚，《儒學心性之學概要》。台北：學生書局，1992年。
- 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》。台北：文津出版社，1986年。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》。台北：臺灣商務印書館，2007年。
- 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳注集評》。台北：學生書局，1983年。
- 錢穆，《朱子新學案》。台北：三民書局，1989年。
- 謝仲明，《儒學與現代世界》。台北：學生書局，1991年。

- 楊祖漢，《儒家的心學傳統》。台北：文津出版社，1992年。
- 楊祖漢，《儒學與康德的道德哲學》。台北：文津出版社，1987年。
- 李明輝，《儒家與康德》。台北：聯經出版事業公司，1980年。
- 李明輝，《儒家與現代意識》。台北：文津出版社，1991年。
- 李明輝，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》。台北：中央研究院中國文哲研究所，2004年。
- 林月惠，《陽明內聖之學研究》。台北：花木蘭文化出版社，2009年。
- 秦家懿，《王陽明》。台北：東大圖書公司，1992年。
- 鄧克銘，《王陽明思想觀念研究》。台北：國立臺灣大學出版中心，2010年。
- 克隆納（Richard Kroner）著、關子尹譯，《論康德與黑格爾》。台北：聯經出版事業公司，1980年。
- 陳來，《有無之境-王陽明哲學的精神》。北京：北京大學出版社，2006年。
- 陳來，《朱子哲學研究》。北京：三聯書店，2012年。
- 陳來，《宋明理學》。上海：華東師範大學出版社，2004年。
- 楊國榮，《王陽明哲學研究》。台北：洪葉文化事業有限公司，1999年。
- 楊國榮，《王學通論－從王陽明到熊十力》。上海：華東師範大學出版社，2003年。
- 張祥浩，《王守仁評傳》。上海：南京大學出版社，1997年。
- 劉宗賢，《陸王心學研究》。山東：山東出版社，1997年。
- 方爾加，《王陽明心學研究》。湖南：湖南教育出版社，1989年。
- 鄭艾民，《朱熹王守仁哲學研究》。上海：華東師範大學出版社，1989年。
- 彭永捷，《朱陸之辯－朱熹陸九淵哲學比較研究》。北京：人民出版社，2002年。
- 蔡方鹿，《宋明理學心性論》。成都：巴蜀書社，2009年。
- 任文利，《心學的形上學問題探本》。鄭州：中州古籍出版社，2005年。

三、博碩士論文

- 周佩玲，《王陽明萬物一體說之義理內涵研究》。嘉義，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2011年。
- 南鍾基，《王陽明致聖之學研究》。台北，輔仁大學哲學研究所碩士論文，2011

年。

趙珮妃，《王陽明對孟子心學的繼承與發展》。高雄師範大學國文學系碩士論文，2011年。

蕭安琪，《陽明良知學的意義治療—以「傳習錄」為核心的展開》。台北，中興大學中國文學研究所碩士論文，2011年。

吳冠生，《王陽明誠意工夫的思想精神》。台中：東海大學哲學研究所碩士論文，2010年。

張永明，《陽明哲學之致良知及成德工夫研究》。雲林，雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文，2008年。

王繼華，《王陽明實踐哲學研究》。台北，中國文化大學哲學研究所博士論文，2008年。

黃翔，《王陽明「心外無物、心外無理」之探究》。台北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，2007年。

蔡家和，《王龍溪思想的衡定》。台北：中央大學哲學研究所碩士論文，2000年。

巫穗雲，《探陸王心學之內涵與異同》。台北，國立政治大學哲學研究所碩士論文，1999年。

田炳述，《從理學到心學之發展看王陽明哲學特色》。台北，文化大學哲學研究所博士論文，1995年。

李相勳，《王陽明工夫論之研究》。台中：東海大學哲學研究所博士論文，1994年。

鄭勝元，《陽明哲學之研究》。台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，1986年。

四、期刊

蔡家和，〈朱子的性理學—仁義理智四德由來之考察〉，《東海哲學研究集刊》第12輯，2007年7月，頁140-157。

鄧克銘，〈王陽明心學中之性體觀的特色〉，《臺大中文學報》第18期，2003年6月。

鄧克銘，〈王陽明之天理觀的新義及其實現思想觀念研究〉，《鵝湖學誌》第28期，

2002年6月。

劉述先，〈論王陽明的最後定見〉，《中國文哲研究集刊》第11期，1997年9月，頁165-188。

成中英，〈論王陽明「朱子晚年定論」與「大學問」所涵攝的知識問題—兼論朱子「理」的創見〉，《東吳大學哲學系傳習錄》第2期，1983年10月，頁59-78。

陳郁夫，〈王陽明的致良知教〉，《師大學報》第28期，1983年。

柳存仁，〈王陽明與佛道二教〉，《清華學報》新13卷第1、2期合刊，1981年12月，頁27-52。

蔡仁厚，〈王陽明「經學即心學」的基本義旨〉，《中華文化復興月刊》第8卷第9期，1975年9月。

