

王陽明致良知教之道德規範根源與動力論[▲]

李瑞全^{*}

摘 要

本文對陽明學進行一充份的文獻分析，以申論陽明的道德哲學是一內在論的型態。本文首先說明所謂「理由論」的意義，以見出真正的關鍵是實踐理性或良知是否具有道德行動的動力。由於陽明學是一工夫進路的「成德之教」，本文進而綜述陽明在依朱子之「格物窮理」的工夫進行實踐時所遇到的困難，最後採用程明道與李延平的工夫進路，突破朱子工夫論中的「心理為二」的錯誤，而由工夫實踐中建立「心即理」、「心外無理」、「心外無物」的「致良知教」。本文展示陽明如何批判朱子之工夫論，而有「知行合一」、「靜坐」與「致良知」的工夫的實踐方法。本文由詳細分析陽明的「知行合一」與「致良知」的兩種工夫的論述，確立陽明的道德學乃是一「簡單的純道德的內在論」。

關鍵詞：理由論、王陽明、致良知教、知行合一、工夫進路

[▲] 本文原題為：「宋明儒學之道德規範根源與道德動力論：王陽致良知教之典範意義」，為更切合內容，和略作修訂，故改為此題。

^{*} 國立中央大學哲學研究所兼任教授、中國哲學研究中心主任。

引言：《論語》中宰我問三年之喪的道德規範根源意義

《論語》「宰我問三年之喪」一章實含有很豐富和多面向的哲學與倫理學的意義。孔子的說法，由於具體而圓熟，實是圓音，內含無窮的理境。以下試依此以示儒學在涉及西方倫理學界當前熱烈討論的「道德判斷」與「道德行動動力」的關係中，儒學的基本觀點。看看孔子如何回答宰我對三年之喪的喪禮的挑戰：

宰我問三年之喪：「期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞，三年不為樂，樂必崩；舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安則為之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安則為之。」宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎！」¹

宰我以為不應實踐三年之喪這一禮制的理由是「社會效果不好」與「違反自然規律」。這兩個反對理由既嚴厲又重要，也特別與孔子之志業和關懷最有密切關係。禮樂自是孔子所最積極推動重建周文和發揚人文精神，是建立仁政王道的起點。禮崩樂壞則是社會淪亡，人間退回無理義的禽獸世界；而自然規律也是天道氣化流行的表現，是孔子所感悟最深刻的生命價值的根源所在，是孔子一生在實踐修德，踐仁成聖，上達天德的最高境界所涵。但孔子卻以為這兩者在父母死而遵行「三年之喪」的喪禮上不直接相關，故不正面回應，而直接反問守禮的根源問題：反問宰我在父母死時「心之安不安」。此安不安是由「仁心」所流露，也決定「三年之喪」之為合理的喪禮之道德的根源所在。此即表示道德判斷來於「仁心」之安不安。此中自涵蘊今所謂「攝禮歸仁」的主旨，以及道德自律的形態等重要論旨。但在本文目前所論的焦點上，此「心之安不安」即是促成我們行動上的動力。孔子之言是「君子居喪」時由於心之不安，故排除了感官的飲食與歌舞娛樂等欲望的滿足。此即表明儒家所依以為據的道德判斷的根源，即「仁心」是道德行動的動力，而且正相反於欲望要求滿足的動力，可以促成我們做出相應的道德行為。至於君子之能按仁心之道德判斷而行，

¹ [宋]朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社印行，1984），「陽貨第十七」，頁180-181。對於這一章的哲學意義與分析，請參考李瑞全：《儒家道德規範根源論》（臺北：鵝湖出版社，2013）一書，頁141-146。本文只就道德規範根源與道德動力的根源作一簡要的論述。

而小人不德之人則只會按欲望而行動，或知而不行，則在於工夫之修鍊。²工夫乃是增強我們的道德動力的方法，因此，儒者都非常重視實踐成德的修養工夫，追求如聖人之「不思而得，不勉而中」的境界，即毫無一點歪念，完全依「仁心」、「不忍人之心」或「良知」而行，實現人類最崇高偉大的生命，成為純粹而絕不會為惡的聖人。

孔夫子之言可說是儒學的基本義理中對道德規範價值根源，道德判斷與道德動力之關係的理解與體證。本文作者已另文詳論孔、孟、荀，以及朱子、康德等相關的論述。³本文以下詳檢陽明在此課題上的論述，以判斷陽明學的義理型態。

一、倫理學的課題：道德規範根源與道德判斷與行動的動力

中國哲學自孔子之後，都很重視實踐修德的課題，許多相關的哲學問題實是由此而帶出，故成為中國哲學的特質所在。⁴儒釋道三家的最高目標是成為「聖人」、「佛」、「真人」，而且都是由實踐工夫可至的最理想的人格。因而，工夫實踐是中國哲學的核心課題所在，一切其他哲學的觀點可說都是由實踐問題或由實踐而有的對生命的理解而來。此所以中國哲學基本上是實踐的進路，不同於西方哲學由理性思辯而建立的哲學體系，而工夫正是此一實踐成功的動力的因素。⁵簡言之，每個人都是有限有定的存有，但通過工夫卻可以把個體的生命的能力發揮出來，達成最高的價與成就，得與天道為一體，即得與天地萬物成為一體而具有無限的價值，突破了原始生命的限制，成為一具有無限價值的存有，此即牟師宗三先生所言之「人雖有限而可無限」⁶之義。而由個體生命體現「道」，此即牟先生所言之「以人體法」之義。⁷

西方哲學自希臘時代開始，即以把人類主體的能力分解為「知」、「情」、「意」三分，⁸

² 至於何以君子能而小人不能依於道德判斷而行，以及工夫如何說明人的德道修養，以及證道之不同境界等課題，不能在此短文備述。請參考下文論王陽明在實踐工夫的相關之處。

³ 參見李瑞全《儒家道德規範根源論》一書。

⁴ 請參閱牟宗三先生之《中國哲學的特質》（臺北：學生書局，1963）一書。

⁵ 中國哲學的實踐進路落實下來即是工夫的進路。工夫可以說是中國哲學的基本方法。工夫實涵具人的生命特質、情理之根源和成就人生價值的功能。工夫之修鍊可以提升我們的生命境界，由此以見出宇宙之多層次的境界，是我們以有限的生命詮釋無限的宇宙與存有之道，此中實涵蓋詮釋學之以人之存有（*dasein*）理解全體的存有（*Being*）的意義，而工夫更進而通過實踐成就我們以有限的生命體現無限的價值，即「以人體法」的意義。聖人、真人、佛都是以人體法的典範。

⁶ 牟宗三：《現象與物自身》（臺北：學生書局，1974），頁1。

⁷ 牟宗三：《心體與性體》第一冊（臺北：中正書局，1969），「綜論部」，頁115-118，186-189。

⁸ 對於西方哲學與文化這一三分的哲學表現和意義，詳論請參看李瑞全《儒家道德規範根源論》第一章。

而人類文化的各方面成就也依其特性而分別賦予此三種能力。基本上以「知」即「理性」(reason)為知識與真理的成立的依據,「意」即「意志」(will)是決定行動的主體的決定和執行的表現,「情」即「感情」(feeling)或「感受」(sensation),或「情欲」或「欲望」(desire),是人類對自己和對世界的最原始的感受與回應,以及推動身體動作的能力。西方哲學界後來進一步分別以「知性」(understanding)或「理性」(reason)、意志(will)與「感性」(sensibility)作為人類所稟有的三種基本能力,分別發展出人類種種的價值。理性是反省思考分析的表現,意志是決定、選取和行動的中樞,而感性則是接收外界訊息,感性欲望則是行動的動力來源。西方也常把人類在三方面最高的成就即真、善、美歸屬於這三種能力的卓越的表現:理性所成的是真,意志所成的是善,情感所成的是美。當然,這只是西方哲學界的基本範疇的基本的區分,不同的哲學家也常有許多不同的細微的觀察與分析,對於這三種機能可以有不完全相同的解讀。倫理學所處理的道德行為的表現即有三種最基本而又不同的詮釋的方式,有以為是出於「理性」,如柏拉圖以及後世一般所謂理性主義倫理學,如「效益論」(utilitarianism)等;有以為是出自「意志」,如康德以道德法則為出自「自由意志」的立法;也有以為出於「道德情感」之喜好和厭惡之情,如休謨。其中也實有跨界別的統合,如康德認為道德也同時是「理性」的,只是出於理性在「實踐上」的表現,故又有「實踐理性」之詞,或直以「意志」或「自由意志」即是「實踐理性」。⁹在道德實踐上所成功的表現被稱為「美德」(virtue)。西方哲學家固然對倫理學作了很多精微的理性的分析,也認為必須由實踐才能成功為有道德人格的生命,但卻缺乏對如何在實踐上成功美德的論述。¹⁰因此,西方哲學傳統中幾乎沒有工夫論的論述。近三十年開始熱烈論的「道德判斷」與「道德行動的動力」問題,¹¹才稍接觸到如何實現道德行動的研究與說明。但西方哲學在知、情、意三分之下,近代的論者常以動力只來自欲望或情感,因而認為只有休謨式的「道德情操論」(sentimentalism),即來自道德情感的道德判斷與道德行動的動力(即道德情感)有必然的連結,而排除一切由理性,包括自由意志等之倫理學,認為前者才是真正的「內在論」(internalism)。而一切以道德判斷出自理性的倫理學,包括效益論

⁹ 嚴格來說,康德實以真;善、美三者都是人類理性的不同面相的表現,即分別由「純粹理性」、「實踐理性」、「判斷力」(理性之判斷力)所構成。此義涵蓋康德的偉大哲學體系,在此不能備述。

¹⁰ 在通覽西方主要的倫理學的經典中,唯有康德的倫理學對實踐理性如何成功道德行為有所論述,因而對自由意志是「實踐的」(practical)有所說明,也申論了道德實踐的動力問題,並由此說明實踐道德的「方法論」。此見於康德的《實踐理性批判》一書之第二部「方法論」之中。

¹¹ 二十世紀中葉西方哲學界有幾位倫理學家有感於主流的康德的倫理學與效益論都只着重道德原則的反省分析,而全然不及於做出真正的道德行為,因而提倡返回亞里士多德的「德行」(virtue)的研究,發展出「德行論」或「美德論」(virtue ethics)。但此一理論的論述只在分析「美德」的意義,以至於在行動上的表現,只是肯定「知」何謂美德即會實「行」此美德,如蘇格拉底或柏拉圖之「知識即道德」之義,但仍然沒有進入實踐工夫上的問題。而由於只片面截取亞氏的「道德美德」(moral virtue)而割掉他的形而上學的理論依據,特別是亞氏的宇宙的目的論 (teleology),實無法說明美德之意義或美德的根源,以及如何可以形成美德,因此,現代的美德論可謂是無根的或「無頭」之論。

與康德的倫理學都是「外在論」(externalism)，無法合理地說明道德判斷所要求的實踐上的「理由」。¹²但此一預設的立場和所謂「理由」實不符合我們一般的道德經驗，因而現代的發展實已不受限於狹隘的只有欲望(desire)才有行動的動力的預設立場的限制。事實上，由於人類不但具有感性，也具有理性與意志的能力，自然也接受由此而來的合理要求。在我們的日常經驗中，理性的要求即是「合理的」(reasonable)要求，我們的本性也自然會接受，此即有一動力去實現此一合理的判斷，除非有相反的更強的動力。如果我們認為可以有由欲望與由理性而來的行動的動力，我們可以合理地分判由理性而來的動力比由欲望而來的動力更為「合理」，因為，由理性而來的動力有超乎個人的特殊欲望，或一般意義的理性的欲望，更符合道德判斷的本質，而且更為客觀和受更多人認可和接受。因此，在道德判斷與道德動力之間的連結上，由理性而來的動力方真有道德上的合理性，方足以為「內在論」；而由欲望而來的動力，不但常違反道德判斷所含的行動的要求，而且縱使表面為相順的行動，但其行動的動力實由於其他原因，如幸福、愉悅等不相干的「理由」，此則必為「外在論」。其中一種認為行動動力由「道德情感」而來也是內在論的一型態，此如休謨之經驗主義的倫理學。此中仍須區分所謂「道德情感」的性質與來源為何，方可認定所要評斷的倫理學是內在論還是外在論。換言之，如果此一「道德情感」完全與道德判斷所依的「道德理性」無關，則它即是一種外在論。除非此一「道德情感」即是道德判斷的依據，如休謨的道德情操論，則仍為道德判斷與道德動力「內在地」相關的倫理學，而可稱為內在論，即「道德情感內在論」。¹³若這種「道德情感」實由「實踐理性」或康德之「自由意

¹² 「理由」一詞在此實有含混性。「理由」可指人類稟賦的能力中的「理性」(rationality)，即純由理性的論述與分析建立一個理論；但「理由」一詞也可以指所主張的東西有沒有合理的說明，此說明不一定是一個「理性的理由」(a rational reason)，或支持所說的行動為合理的，而只問其是否適合作為支持所主張之事物或行為的依據。前者是「證成的理由」(justificatory reason)，後者只是「說明的理由」(explanatory reason)。此在我們目前的議題上，所追求的所謂「合理的」依據是指道德行動的動力是從那裡來的問題。而主流的經驗主義者基本上限定「動力」只能由情感欲望提供。這即預先設定了只有由情感建立的倫理學才能滿足此一要求。這自是一偏頗的和片面的規定，西方許多倫理學家也不同意。所以，西方倫理學學界只視此一發展為由道德的原則的分析進到動力的分析，沒有以為是倫理學之是否是基於「理性」義的「理由」之轉向，而毋寧是指做出道德判斷有沒有產生道德行動的根據。中文學界以為此是一「理由論轉向」，並不切合此中論述的核心意義。這一發展只是由道德原則的分析進到「道德動力」的分析而已，而更重要的是要進到道德規範的根源問題，方能說明道德判斷何以能對我們在行動上產生「規範的」(normative)意義或要求。道德規範即是要求我們應當如此行動，此中即含有一種推動力在內。而一般道德經驗正好表示道德行動常是反對或抑制我們的情欲的衝動或要求的，故不可能以情欲為道德動力的唯一來源，且欲望無法說明我們在經驗上常感到道德判斷對我們不依從道德判斷而行「道德上應當的行為」，即依情欲而行的情況具有強大的反對的壓力，而且常是巨大到推翻我們的欲望要求，違反我們自身的利益或情欲的滿足而行。此即見出道德判斷本自具有動力，要求我們去做判斷所決定為應該做的行動。若以「道德動力出自實踐理性」為推翻之前的經驗主義者所主張的由「欲望」而來的動力的說法，稱此種轉變為「理由的轉向」或更明確地說為「理性動力的轉向」可能是更符合這一發展的方向。

¹³ 若廣泛地如威廉斯所論的欲望(desire)與動力的連結性而言，則休謨也可被標示為「動力內在論」(motivational internalism)。但休謨在道德理論上特別限制動力為出於道德情感，此情感實與我們一般的欲望或情欲不同類，而且也常見出彼此之間的互相衝突和對抗，因此，休謨式的道德情操論應稱為「道德情感內在論」，以分別於在依欲望而有的工具性的行為，以行為達到欲望的目的之手段的「欲望

志」所發動，而此一發動是人類之所不由己或儒者所謂「不容己」的內在要求，則此仍是「理性內在論」的一型，而不可判為外在論。

儒家的各種論述，主要自是如何成德的問題。《論語》中孔子回答學生所問幾乎都是如何成為一個仁者、智者、勇者，以至君子、仁人等，具有道德成就的人，而不是一般意義的一個成功的人，或只是文學家、藝術家、軍事家等。後者也還得是一個真有道德表現的人才被稱贊為能立功、立言而有成就的人。由此可見，儒家本質上是一成德之教。人生理想是要成為聖人。成為聖人並不是口說或理論所成功的人格，而是在日用倫常中能使每個人的生命得到安頓，在各種環境中都能安身立命。此中即有不朽的立功與立言在內。孔子是儒者所嚮往的最高成就的理想人格所在。要成就為聖人自是要不斷的努力實踐，經由實踐的工夫不斷累積方可望成就高度的道德人格的表現。此必有工夫的歷程。而工夫也不外是依仁心，不忍人之心或良知而行，此中自是有道德判斷與依此而行的道德實踐。分別就道德判斷與道德實踐來進行分析，即有如何分判道德與不道德的行為，與如何建立推動我們真正依道德判斷而行的動力。儒者早已熟知我們雖有道德判斷卻常常不能實踐出來，也因此會有道德的後悔，才有不敢承認自己做了在道德上有虧的行為，等等現象和經驗¹⁴。儒家的義理基本上是如何發揮道德本心的判斷與實現道德行為的努力或工夫。因此，儒家的論述中實有很豐富的關於道判斷與道德動力的經驗與描述，以及如何克服「知而不行」的問題。宋明儒學中的「真知」與「常知」的區分與討論，即是回應「知而不行」的問題。宋明儒者更以此為學問論究最核心的課題，而其焦點自然落在人性論與相關的心、性、天之討論。王陽明正由於依朱子的實踐方法而不得要領，不能成就自己的道德人格的養成，甚至因用功過度而病倒，而有不得不放棄的想法，而最終是經過「九死一生」的生命歷程，才成功開展出「致良知教」，克服工夫的困境。「致良知教」一名即是如何把良知用到事事物物上，使事事物物得其正，即，使良知的判斷成功為道德的實踐，不但由此提升了我們的生命的人格價值，也是說明我們的良知如何可以成功真實的道德行為。陽明由此而立「知行合一」之說，正表明良知之道德判斷之「知」與道德實踐表現之「行」可以而且必定結合為一。此中自是有道德判斷與道德動力之結合而成道德行為的論述。

以下先分述陽明在道德實踐上所遇到的困難與挫折，以見出工夫所含的道德判斷的依據和道德動力所來自的根源的問題，以及由此見出依工夫的進路方能了解陽明所創立的學說和它的合理性。

的內在論」實有重要的區別。此中實有「欲望情感」與「道德情感」的重要區分。

¹⁴ 我們在沒有在適當的機會取得情欲上可以得到的滿足也會有後悔的現象，但此種後悔卻沒有道德上的後悔所具有的噁心的痛苦的經驗，後者所產生的痛苦更常是一個人終身都擺脫不了的痛苦經驗。

二、王陽明對實踐工夫困境之經驗與回應：悟道前後三變的發展

王陽明自少聰慧，年十一歲時詩文已極出眾。¹⁵依中國傳統社會的價值與教育取向，陽明早歲先是習詞章科舉之業。但陽明於成化十九年（1483年），年十二歲即追問塾師何為「第一等事」，而以舉業乃第二等事，「讀書學聖賢為第一等事」。此年也剛好是陳白沙應詔入京師，講學於大興隆寺，與王華為比鄰，陽明應有聽講，但卻沒有關於白沙之任何記錄。以成聖賢為「第一等事」即可見陽明此時即立志成為聖人。而自此以後，成就聖人之工夫成為陽明一生的努力和實踐的核心課題。因此，陽明於十五、六歲時即有倣效朱子之格物窮理工夫之實踐，與朋友一同進行「格竹子」的實踐，以求其所以然之理。

換言之，陽明在追求成聖之功夫發展過程，先是學習詞章、兵書以及傳統經典之學，進而有依朱子之學理去「格竹子」。但因格竹子之格物致知實踐不成功而且成病，乃放棄成聖之念，轉求道、佛二家解脫之學。此中即有陽明在學習實踐上的三個主要階段的變化。故有所謂悟道前三變之說。關於詞章之學，陽明在中進士之前自是不斷在學習中，且常結詩社，與當時詩人唱和，一生寫詩也未嘗中斷。至於成聖的理想，自也是宋明儒者天天考究用心所在，這也是陽明為學之主題。據陽明所說：

某年十五六時，便有志聖人之道，但於先儒格致之說，若無所入，一向姑放下了。一日，寓書齋，對數莖竹，要去格他理之所以然，茫然無可得，遂深思數日，卒遇危疾，幾至不起，乃疑聖人之道恐非吾分所及，且隨時去學科舉之業。既後心不自己，略要起思，舊病又發，於是又放情去學二氏之學。¹⁶

嚴格來說，陽明是在十二歲時即立志成聖。十五、六歲時是第一次把成聖之志業付諸工夫

¹⁵ 錢緒山著《年譜》記成化十八年，陽明十一歲時代父酬答一詩，客驚異，復命再賦，亦隨口而應，云云。此《年譜》即錢緒山所著之《陽明先生年譜》，現收錄於吳光等編校：《王陽明全集》（上海：新華書店，1992），頁1220-1355。以下引用《傳習錄》、《陽明先生年譜》原文，皆據此本，不另加註，僅標註書名、卷數、頁碼。

¹⁶ 此段所記出自邵永春《皇明三儒言行要錄》「陽明先生要錄」卷二語錄下，轉引自《續傳習錄》。吳震《〈傳習錄〉精讀》（上海：復旦大學，2011），頁36引此段來自陳來《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2003），頁625。本文之引文轉引自東景南《王陽明年譜長編》全四冊（上海：上海古籍出版社，2017），頁58。以下引用《王陽明年譜長編》原文，皆據此本，不另加註，僅標註書名、頁碼。

實踐，但不成功而放棄。此文後段說「既後心不自己，略要起思，舊病又發」，應是指下文所說在二十八歲時因讀朱子之文見到有另一工夫進路的方式，因而又試為「格物致知」之工夫，但又引至舊病復發而止，於是真正放棄而全心全意去學佛、道二家之修鍊工夫。這一段期間，陽明在二十一歲時，也曾因拜謁名儒婁一諒而回復成聖的信心，似乎一度曾再習儒學之工夫，但旋又放下。

對於第一階段的工夫學習情況，《傳習錄》卷下記陽明所述較為詳細一些。陽明對門人說：

眾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。錢子早夜去窮格竹子的道理，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。遂相與歎聖賢是做不得的，無他大力量去格物了。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。（《王陽明全集》，卷3，頁120。）¹⁷

由此可見，陽明因尋求成聖成賢之道，乃有十五、六歲時依朱子之理路「格竹子」之事，但此事不成功，故後轉習佛、道之學。故在悟道前的三變是先習詞章之學，繼有求儒者成聖之道，而效朱子之「格物致知」而不成功，反覆了三次，以為自己無分於聖賢之道，乃轉而追求佛道之解脫，而且於道家之修行頗能契入。惟其期間又受婁一諒之影響，相信成聖乃可為之事。後婁一諒於弘治四年去世，因而復憶格竹子之事，故錢緒山（德洪）把陽明回憶「格竹子」事記於弘治五年（陽明二十一歲）之下：¹⁸

¹⁷ 參見《王陽明年譜長編》，頁58。

¹⁸ 評審意見謂依錢緒山之《年譜》所記，朱子格竹子之事列在十八歲時，云云。此中實有誤讀。陽明參朱子工夫不成功的經歷，與悟道之事，《年譜》之記錄，實語焉不詳，緒山與龍溪之對陽明悟道之內容和悟道後之說法亦不同，且與陽明自述亦有不同。蓋陽明在三十四歲之前，求依朱子之工夫求聖學而不成，實不止一次。《年譜》於陽明十八歲時記為「是年始慕聖學」，又謂「是年為宋儒格物之學」；而在二十一歲時，記為格竹子之事。但文中所敘述是重提陽明格竹子成病之舊事。據《年譜》所記「先生始侍龍山公于京師遍尋考亭遺書讀之...官署中竹子...遂遇疾」云云，並不是指陽明十八或二十一歲時之事。依《年譜》陽明十七歲成婚，十八歲回姚餘，且不久王華亦回鄉，不在京師。因此，這所記不是陽明十八歲或二十一歲時之事，而是陽明在十一歲至十五、十六時隨父寓於京師時之事。而陽明慕聖學「做第一等人之事」是在十二歲時年譜已有記載。故十八歲年譜謂：「是年先生始慕儒學」乃是筆誤，而陽明實因十五歲在京師官署格竹子成病，且歷三個月始癒，陽明自謂「無成聖之才」，故一度尋求佛道的解脫，以致十七歲完婚時，新婚之夜居然滯留在道觀！陽明在十八歲與夫人同回餘姚時，在年底途經進謁白沙同門婁一諒後，才重拾聖賢之學的信心。故不是此年才對儒學或朱子之學有所嚮慕和實踐。但此回歸儒學顯然又失敗，之後《年譜》只見學文習武之記載。至二十七歲時再讀朱子上宋光宗書又以為得法，結果「沉鬱既久，舊疾復作，益委聖賢有分」云云。這已是陽明依朱子之說求聖賢之道而失敗的第三次。

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，即取竹格之；沉思其理不得，遂遇疾。先生自委聖賢有分，乃隨世就章之學。（《王陽明全集》，卷 33，「年譜一」，頁 1223。）

但此條明說是陽明「始侍龍山公于京師」之時，是指陽明第一次格竹子之時。而當年正是陽明十一歲時隨父親王華在京師就學期間，故說為在官署中，云云。因此「格竹子」明確是陽明十五、六歲時之事。此後陽明除了學者學習詞章之業以應舉之外，同時也轉向研習出世之道、佛二家之學，故有十七歲新婚之日居然進到鐵柱宮整天與道士談養生之道而忘歸之事！故此時期陽明實深受道家之影響，但仍然苦讀儒家經典以應試。十八歲時因見婁一諒而回復對成聖的信心，復燃其格物成聖之望。陽明於弘治五年中鄉舉，時年二十一歲，《年譜》有記「是年為宋儒格物之學」，由是有回憶十五、六歲時格竹子之事。但對儒學仍然無所得，此後即以詞章之事和尋求佛、道之解為主。期間更拜道士為師，修行頗有成就。二十八歲又於會試得進士，似又復燃成聖之念。故有以下錢緒山之記：

是年先生談養生。先生自念辭章藝能不足以通至道，求師友于天下又不數遇，心持惶恐。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，然物理吾心終判而為二也。沉鬱既久，舊疾復作，益委聖賢有分，偶聞道士談養生，遂有遺世入山之意。（《王陽明全集》，卷 33，「年譜一」，頁 1224。）

此中文記陽明在二十八歲時因讀朱子一文而興起成聖之另一實踐之追求，但仍然無所得，反而因用力過度，使上次因格竹子而病之舊疾發作，最後乃作罷。因而有遺世之想。此後只以詞章結社為事，迄弘治十八年（年三十四歲），湛若水因中進士而到京師拜謁陽明之父王華而相與結交，陽明因而又得讀新刊印的《白沙先生文集》，重燃求聖賢之志，乃於正德元年（年三十五歲），與湛若水在京師共倡聖學。此時陽明受白沙與若水之影響，轉而尊崇程明道與李延年之工夫進路。¹⁹

¹⁹ 至於陽明與若水訂交共倡聖學之事，《年譜》於陽明三十四歲時記：「惟甘泉湛先生若水時為翰林庶吉士，一見定交，共以倡明聖學為事」，云云。據陽明與若水日後所追憶，訂交是陽明三十四歲時若水中舉入京拜謁王華，而共倡聖則是三十五歲在貶謫龍場之前。與若水訂交時白沙另一門人持白沙文集贈王華，而陽明與若水訂交，豈能不讀白沙文集。日後更共倡聖學，自必與若水論白沙之學而有所契接但卻不崇信。據東景南之考訂可知陽明當時有以明道和延平之言為座右銘（見下頁 14 之引文），可見已漸脫離朱子之樊籬而趨向心學。因此，白沙之影響不能低估。但陽明與若水之論述自有相異之處，若水日後亦大力批評陽明對《大學》之解有誤，但陽明並無明確之反駁。以陽明之為大儒，自有不同於白沙、若水之說，亦自有其沿自周張明道之處而成致良知之心學。本文探究此中曲折主要是探求陽明何以從尊崇朱子

但陽明與若水共倡聖學之事，不到一年，即因上疏反對劉瑾而被下獄，後杖三十，貶去貴州龍場驛。在龍場驛幾死才悟心即理之義，由此才轉入悟道後之三期發展。

錢緒山在「刻文錄敘說」所記云：

先生之學凡三變，其為教也亦三變。少之時，馳騁于辭章，已而出入二氏，繼乃居夷處困，豁然有得于聖賢之旨；是三變而至道也。居貴陽時，首與學者為「知行合一」之說；自滁陽后，多教學者靜坐；江右以來，始單提“致良知”三字，直指本體，令學者言下有悟。是教亦三變。（《王陽明全集》，卷41，頁1574。）

錢緒山此說在後三變大體無誤，但前三變則略去陽明欲為聖賢之學而有「格竹子」和二次失敗之事，而把「龍場悟道」列為前三變之一，似未能反映在悟道之前陽明學道之經歷。而且陽明學道之心在二十八歲時再重現，雖然也是引起舊病發作而停，但此事在錢緒山編的「年譜」中亦有紀載，不知何故被忽略了。嚴格來說，在龍場悟道之前，陽明實無自己所能自立之教。而龍場悟道之役，對陽明之建立自己的「致良知教」意義重大，此實陽明學立教的關鍵事件，不應視為前三變之一，實應獨立處理，以作為陽明在立教前後的工夫論之分水嶺。詳論見下文。

王龍溪對陽明前後三變之說稍詳，與錢緒山之說又略有不同之處，而且更重視陽明在工夫與境界上的發展，故須引為一說。龍溪之說明略長，以下分為幾個主要段落來引述說明：

先師之學凡三變而始入於悟，再變而所得始化而純。其少稟英毅凌邁，超俠不羈，於學無所不窺。嘗泛濫於詞章，馳騁於孫、吳，雖其志在經世，亦才有所縱也。及為晦翁格物窮理之學，幾至於殞。時苦其煩且難，自嘆以為若於聖學無緣，乃始究心於老佛之學，築洞天精廬，日夕勤修，鍊習伏藏，洞悉機要，其於彼家見性抱一之旨，非惟通其義，蓋已得其髓矣。自謂嘗於靜中內照形軀如水晶宮，忘己忘物忘天忘地，與虛空同體，光耀神奇，恍惚變幻，似欲言而忘其所以言，乃真境界也。²⁰

王龍溪的紀錄中，陽明之變實有前後三變之說。此段先說前三變。前三變中，首言陽明少年時習詞章與兵書，意欲得中舉而為國率兵平亂。其後進而以成聖成賢為為學之主要目標，

之學，一變而成批評朱子最有力的致良知教。此中由白沙與若水之刺激與乎上承朱子前的明道與延平之工夫，或可見其學問展之軌跡也。此非謂陽明主要受白沙與若水之影響，而依良知教之開展，毋寧是主要受明道與延平之正面啟發與突破朱子之負面影響而有自己之開創也。

²⁰ [明]王龍溪著，吳震編校：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷2「滁陽會語」，頁32-35。

首先，採用朱子之格物窮理的方法，而去格竹子。但如上所述，勞神苦思了數日，不得其門而入，反而累倒成病，故自嘆以為與聖學無緣，而有第三變而求道、佛之解脫。陽明之於道、佛之學，不止知其義理，而且由實踐修行而有心得體驗，可以達到與宇宙虛空同體之境界。龍溪此說以詞章兵家之學為第一期，變而為學成聖之道的第二期，再三變而為求道、佛之義理為第三期，較切合陽明立教之前的三變。此有扣緊陽明在義理的追求上的歷程與發展。其後，陽明與湛若水結交和共倡儒學，但不到一年，即被貶去龍場驛，於困苦艱危之時，而有啟悟。對於啟悟的過程，龍溪如是說：

及至居夷處困，動忍之餘，恍然神悟，不離倫物感應，而是是非非，天則自見。徵諸四子六經，殊言而同旨，始嘆聖人之學，坦如大路，而後之儒者妄開徑竇，紆曲外馳，反出二氏之下，宜乎高明之士，厭此而趨彼也。²¹

在被貶龍場驛之後，陽明實天天感受到朝廷宦官追殺之陰影，與所處的自然環境之瘴癘惡劣，疾病流行，生命常有朝不保夕之感，而同行者多病或死，因此，不得不動心忍性，深思「聖人至此能作何事」，反而因此而得悟儒家之義理。一夕啟悟，不覺長嘯云云。所悟即依孟子學而來的悟本心明覺之「知是知非之天則」，即「心即理」之說。而在之後數月中，與記憶中的《四書》、《五經》一一相印證無誤。由此而建立「致良知教」之義理。但陽明此時並沒有直接揭示「良知」之說，只就「心即理」之義而展開工夫上的「知行合一」、「靜坐澄心、體驗天理」之說。

龍溪進一步描述陽明悟道之後的發展，此即「致良知教」之開展變化：

自此之後，盡去枝葉，一意本原。以默坐澄心為學的，亦復以此立教。於《傳習錄》中所謂如雞覆卵，如龍養珠，如女子懷胎，精神意思，凝聚融結，不復知有其他。顏子不遷怒不貳過，有未發之中，始能有發而中節之和。道德言動，大率以收斂為主，發散是不得已。種種論說，皆其統體耳。一時學者聞之，翕然多有所興起。然卑者或苦於未悟，高明者樂其頓便而忘積累，漸有喜靜厭動，玩弄疏脫之弊。先師亦稍覺其教之有偏，故自滁、留以後，乃為動靜合一工夫本體之說以救之。而入者為主，未免加減迴護，亦時使然也。自江右以後，則專提「致良知」三字，默不假坐，心不待澄，不習不慮，盎然出之，自有天則，乃是孔門易簡直截根原。蓋良知即是未發之中，此知之前更無未發；良知即是中節之和，此知之後更無已發。此知自能收斂，不須更主於收斂。此知自能發散，不須更期於發散。收斂者感之體，靜而動也，發散者寂之用，動而靜也。知之真切篤實處即是行，真切是本體，篤實是工夫，知之外更無行；行之

²¹ 同前註，頁 33。

明覺精察處即是知，明覺是本體，精察是工夫，行之外更無知。故曰：致知存乎心悟，致知焉盡矣。逮居越以後，所操益熟，所得益化，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。蓋後儒之泥於外，二氏之學泥於內，既悟之後，則內外一矣。萬感萬應皆從一生，兢業保任不離於一。晚年造履益就融釋，即一為萬，即萬為一，無一無萬，而一亦忘矣。²²

龍溪在此把陽明悟道之後第一變的階段之說法為「靜坐」，而把「知行合一」置於第三變，實有誤差²³。上引錢緒山之說以陽明悟道之後在貴陽書院開講時即提「知行合一」之說，在時序上為有據。但陽明此期之「知行合一」似亦只維持了一年，而在見學子因「知行合一」之說而多無謂之紛擾，乃教以「靜坐」之法，使體悟性體。但陽明並沒有放棄「知行合一」之義，因而進到第三變時，再舉深層之「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知」的圓融之說。當然，「知行合一」之說是陽明終身所主張的義理，此實與「心即理」之義不可分。詳論見下。最後，陽明在論學中見出以「良知」解《大學》之「知」。即以「致良知」解《大學》之「致知」最能表達自己之說而無失，故自此以後只單提「致良知」三字為教。而龍溪最後大段描述陽明當時的生命境界，可見陽明實已相當地體現聖人的地埶矣。

至此，我們大體掌握了陽明在悟道的前後時期的轉變過程和相關的表現，但其中最重要的關於陽明悟道的實況，包括悟道的關鍵，悟道的取向，悟道的實質內容，以及此與其後的教學和工夫實踐的方法的關係等，錢緒山與王龍溪的記載實無明確的說明。此中的課題，下一節試詳加檢視和分析，以見出陽明發展的義理型態的特色。

三、龍場悟道之關鍵與所成之工夫和道德論述之形態

我們由上所記可以確定，王陽明在三十五歲之年底被囚和貶到龍場驛之前，不但對傳統經典實已研習極深，且亦開始在京師講論儒學，受教而為門生的人數也開始增加，但似乎仍然無法破除和超越朱子的學理，在工夫上也無法突破朱子的「格物致知」的基本進路。對於王陽明悟道的古今各種說法大概如上，但卻沒有研究深入說明何以陽明會有此悟，何以所悟的是「心即理」之說，何以在悟道後會先提「知行合一」與「靜坐」，而在中晚期之後才正式提出「致良知」之說等。陽明之悟道常被視為一夕之頓悟，而其後何以必先教以知行合一，均無明確的說明。而其中最關鍵的是，何以會產生與前三變中主要關懷的朱子

²² 同前註，頁 33-34。

²³ 下引陽明之自述，即可證陽明悟道德在貴陽即以知行合一為教，詳見頁 20。

的「格物致知」的方向完全相反的以「心即理」為基礎的工夫進路。唐師君毅先生與牟師宗三先生固然已確立朱子與陽明的義理形態，更深切於朱子與陽明在工夫論上的困惑與所成的義理形態，但兩位先生也沒有說明陽明何以有此悟和有此突變。當然，兩位先生重心在哲學義理之疏釋，而不在歷史的研究，不在陽明的心路歷程的發展。其實也是由於陽明在此期的改變或悟道的突變沒有留下自己在哲學上的轉變機緣和紀錄，使這一轉變關鍵晦暗不明。²⁴這一轉變不但扭轉了宋明儒學從朱子義的「理學」成為陽明義的「心學」，不但成為使心學之說正式成立，而且在當代新儒學中成為主流和被視為真能繼承先秦孔孟之學的正宗，超越了朱子之「理學」之說。²⁵若依牟宗三先生之批判，更可謂陽明扭轉了朱子之歧出為他律道德之形態，而重回儒家自律道德之本義。本文也藉此以申論陽明學中對道德價值根源、道德判斷與道德動力的必然關係的說明，從另一角度定位陽明之學的型態，和屬於何種意義的內在論。

在哲學的研究中，對於一哲學文獻或論述的主要意義自是此文獻的哲學內容，分析地了解其哲學的進路、理據、結果，和批判地評估其內容特性、學術上的貢獻，發揚其內含的慧識和可進一步發展的重點，以及其不足之處，以求進一步超越而突破其局限。至於作者如何達到如此的理論似乎可以置之不理而不影響其哲學的內容與成就。也更有由於重視其哲學發展的歷程，若此中有誤，如先入為主地以某種歷史決定論的架構或意識形態來解讀哲學家的語言，則會誤讀以至扭曲其哲學義理，成為嚴重的偏差；更嚴重的會成為系統性的片面的解讀（*systematic aberration* 或 *systematic predilection*），貌似面面俱到，實只是把自己的觀點強加在作者身上。此中亦有由於解讀者之局限，如智思能力高度或深度不及，因而扭曲作者之創意或突破性，使作者之原創性被抹煞掉。此在中國哲學中的問題特別嚴重的是在工夫實踐所成的境界，大哲學家或聖賢歷經不斷的實踐修行，所達到的高度與精微的境界，常是一般人所不及，而這不是單憑智思可以克服的理解問題。這種工夫境界的體驗和實現，不但不是今人所願意或有能力去體證的。因此，許多近人的詮釋可謂完全不相應。此如以西方純思辯的方式去處理中國以實踐即工夫進路開展哲學的論述的方式，可謂根本不相應，縱使解讀者以所謂最客觀、最尊重和運用作者自己語言來進行分析論述，

²⁴ 此或與陽明在受刑之後曾虛構了一段受迫害與溺水幾死之事，而實是在嘗試尋一地隱居而不願赴龍場的故事有關，故其後多不提此期間自己的學理上的改變，只強調在龍場驛中的突然悟道。此一轉變的另一懸案是陽明之學明明與陳白沙之義理很接近和有關係，且陽明與白沙大弟子湛若水在悟道前曾在京師共倡聖學，這是陽明回歸義理之學，重拾成聖成賢的理想的重要發展，但陽明在悟道之後卻極少提及白沙之學，也從未在義理上表明有沒有受湛若水的影響，或如何的影響。這也是王學的一個重要的公案。目前只能先擱置，或待日後再補充。

²⁵ 一般以程朱並稱為宋明儒主流之「理學」，牟先生固然已指出此「程朱」實只有朱子與伊川，而程明道之義理實不在內，而且所成的實只是朱子疏通伊川之說而成，不是伊川所明確主張的。我認為伊川實只是一個中介的型態，即從明道之「一本論」走向朱子的心理為二的「格物致知」體系的中介。伊川並沒有放棄「心性是一」的基本觀點，因此，我不喜歡混同伊川與朱子之說，故不用「程朱理學」一詞，只單舉朱子之說的「理學」。

也只成一外在的理論的重構，完全接觸不到中國哲人的義理核心內容，和真正關心的課題。這是我們解讀古典常不自覺而發生的重要錯解誤解所在。²⁶但是，正由於任何解讀，都會涉及讀者與作者之間的生命交融與感通，²⁷不可免有各自的歷史時空以及由此而來的文化價值的區隔，因而要能解讀作者之原意，作者所關心和特有的個人的境遇和感受，必反映在其體驗的境界與所處的境況與條件之中。由於生命感受有相同和可感通之處，我們可以取得作者言外的原義。雖然，我們各自的解讀也因為不同的時空與歷史條件因素而可以有進一步的創造性的詮釋，可以發揮作者的高度智慧和洞見，但基本的義理解讀仍然是學問建構的必要基礎。這所以回歸陽明在悟道之前和悟道所經受的課題，是解讀陽明所悟之「道」為何的重要依據。如是，我們可以期待我們的解讀為能於解讀上「言之成理，持之有故」，而真能透徹於陽明的義理。

回到王陽明悟道的歷程。陽明在三十四、五歲時有一重要的機緣使他產生義理方向的轉變，而此轉變顯然與湛若水的結交有重要的關係。因此，先略作一記述。²⁸依東景南的《王陽明年譜長編》²⁹之考訂，湛若水於弘治十八年二月成進士，於六、七月入京，並拜謝主考官之一的王華（例自稱為「門生」），王華是陽明尊翁，若水因而與陽明相識定交。而《白沙先生全集》正於是年五、六月間刊行，而白沙另一高弟張詡之前亦在王華為主考官時中舉的進士，也在是年進京，因而可能是張詡或湛若水攜《白沙先生全集》進京贈予王華父子，因此，陽明應於此時得見陳白沙的著作，並有所研習。此年年初陽明仍有結社以詩文唱酬之事，且甚得友儕激賞，但陽明不久即放棄詩社的活動，日後王龍溪記述陽明之言如下：

弘、正間，京師倡為詞章之學，李、何擅其宗，陽明先師結為詩社，更相倡和，風動一時。鍊意繪辭，寢登述作之壇，幾入其髓。既而翻然悔之：「以有限之精神，蔽於無用之空談，何異隋珠彈雀，其昧於輕重亦甚矣！縱欲立言為不朽之業，等而上之，更當有自立處，大丈夫出世一番，豈應泯泯若是而已乎？」社中人相

²⁶ 此在西方哲學家對中國哲學經典的解讀上常有的膚淺的誤解，不要說一般的漢學家常有這種錯誤，大哲學家更嚴重，如黑格爾之以為《論語》一書不過是一輯「道德箴言」，或分析學家 H. Fingarette 認為「禮」才是孔子義理核心，等等。

²⁷ 故牟先生有「生命存在的呼召」的感通，以明明道之解「仁」為能通於孔子之「仁」之意義。一切哲學解讀都只是生命存在呼召的詮釋，能如此，則古人之語言，即成為有生命的語言，即能見諸解讀者的生命中，讓讀者可以「左右逢源」的發揮，更有比作者更了解作者之感受。今人順西方詮釋學而喜言所謂「視域融合」，實不外此種生命的感通。

²⁸ 兩人之結交之時間有不同的說法，錢緒山編之《年譜》以為兩人之結交與共倡聖學是在正德元年（1506年，王陽明時年三十五），而東景南編《王陽明年譜長編》（下稱《年譜長編》）則認為兩人結交在前一年的弘治十八年，共倡聖學則是在德元年。後者之說比較有據和合理可靠。

²⁹ 一般參考王陽明之生平以錢緒山編之《年譜》為主，但此年譜有不少疏略不準確之處，近人東景南編《王陽明年譜長編》（下稱《年譜長編》）較詳盡和有細密的考訂，本文以東景南本為主，參考《年譜》為助。

與惜之：「陽明子業幾有成，中道而棄去，可謂志之無恒也。」先師聞而笑曰：「諸君自以為有志矣。使學如韓、柳，不過為文人，辭如李、杜，不過為詩人。果有志於心性之學，以顏、閔為期，當與共事，圖為第一等德業，譬諸日月終古常見，而景像常新。就論文言，亦須一從圓明竅中流出。蓋天蓋地，始是大丈夫所為。傍人門戶，比量揣擬，皆小技也。善《易》者，不論《易》，詩到無言，始為詩之至。（《王畿集》，卷16「曾舜微別言」，轉引自《年譜長編》，頁258-259。）

「弘正間」是指在弘治十八年與正德元年之間，正是陽明結識湛若水共倡聖學的期間。陽明之轉變實回歸早年「為一等人之事」的初心，嚮慕顏回、閔子騫追隨聖人之志，認為詞章之事，不足以寄志，必以心性之學為事，方為大丈夫，方為日月終古永恆之作。而且自期立論不必依人門戶，方為大丈夫之所為，陽明此時似開始有一獨立的自創儒學教法的構想。而此一由詞章之學轉回心性之學的轉變，只是半年之間的事。在此期間，最能影響陽明的自是湛若水與《白沙先生全集》。但陽明此段自述中卻有幾句含蓄的話，說：「就論文言，亦須一從圓明竅中流出。蓋天蓋地，始是大丈夫所為。傍人門戶，比量揣擬，皆小技也」。此數語似非專就詞章之學而言，應是暗示陽明此時雖受陳白沙與湛若水之影響和啟發，但顯然意謂自己實有獨立的想法與發揮，不同於白沙之門派與若水之說。若證諸後來陽明學的開展，自然看出陽明學不同於而且有進於白沙之學的突破。陽明當時心目中的主張或發展方向到底如何的呢？我們可以再看另一段重要的紀述。是年十月，陽明即自述有一座右銘云：

明道先生曰：「人於外物奉身者，事事要好，只有自家一個身與心卻不要好。苟得外物好時，卻不知道自家身與心已自先不好了也」。

延平先生曰：「默坐澄心，體認天理，若於此自有得，思過半矣。」右程、李二先生之言，予嘗書之座右。（《王陽明全集》，「書明道延平語」條，頁1184。）

此座右銘有兩個焦點。第一個重點來自程明道之語，此點顯見陽明自謂回歸心身之學，即心性之學；不能再溺於外物，此固是指詞章之學之類，但亦有從朱子之「格物致知」之向外窮理，轉回自家身心上的工夫。第二個重點是引李延平之說。李延平的發展是明道之學傳于楊龜山、羅豫章所發展的工夫路數。延平的工夫是依《中庸》「喜怒哀樂之未發謂之中」而以靜坐觀「未發之氣象」以證「大本之性體」，牟先生稱之為「超越的體證」的工夫，³⁰即由日常之喜怒哀樂之情，而證悟超越的性體。此亦逆覺體證的進路。但陽明此時似未由所體悟之「大本」「中體」為本心之義。由於「默坐澄心」與白沙之工夫之「靜坐以養出端

³⁰ 參見牟宗三先生：《心體與性體》第三冊（臺北：中正書局，1969），第一章，第一節，頁1-29。

倪」更相近，而陽明也可能由「喜怒哀樂之未發之謂中」而直進於以心體即為「中體」，由此啟發而發揮心體之超越義；此解也含有心即性之義，由此而有日後不同於白沙的感悟。

陽明之悟與白沙的義理接近的因素是白沙不但有莊子之「物各付物」的靜觀自得之義，有曾點之美的欣趣的表現，但作為儒學之本色，更歸宗於孟子之學，此對陽明之致良知衍生自孟子之說，實有巨大的的影響。茲摘錄義理相近的白沙的名言以見陽明悟道之發展：

色色信他本來，何用爾手勞足攘。舞雩三三兩兩，正在勿忘勿助之間。曾點些兒活計，被孟子打併出來，便都是鳶飛魚躍，若無孟子工夫，驟而語之以曾點見趣，一似說夢。³¹

此即點出這一曾點之境界，必須以孟子之工夫上的勿忘勿助之自然而發，方是儒者的真實境界。而這一工夫，最終是回歸到一心，如在白沙所著之「仁術論」所指出的：

天道無心，比其著於兩間者，千怪萬狀，不復有可及，至巧矣，然皆一元之所為。聖道至無意，比其形於功業者，神妙莫測，不復有可加，亦至巧矣。然皆一心之所致。心乎！其此一元之所舍乎！³²

一元即指天道。天道化生萬物而無心，也是明道的口訣。而天道落實下來即是生生不息的仁道，仁道落實下來即是孟子之本心。另一方面，白沙潛心所修的工夫主要是從靜坐而來，如：

伊川先生每見人靜坐，便歎其善學。此一靜字，自濂溪先生主靜發源，後來程門諸公遞相傳授，至於豫章、延平，尤專提此教人，學者亦以此得力。³³

白沙之學可謂越乎朱子而上溯周、程，特別是明道，而有取於李延平之「默坐澄心」之超越體證之工夫。此由靜坐養端倪，所養的直接是大本之性體。這是由逆覺體證進路見出內在的性體、天理。白沙在此有進一步之處是「養出端倪」，即同時具有發而為「性體」或「天理」之流行之義，延平之「冰解凍釋」已含蓋在內。因此，此一體證亦實不限於靜坐，故白沙強調隨時體認天理之工夫。此語直接所指的是「在中之性體」，但由性體即天理，所含之心體之義即是孟子本心之義，實不取朱子之以為心乃氣之靈，而是把心上提為天理之所在。

³¹ [明]黃宗羲著，沈善洪主編、吳光執行主編：《明儒學案》，《黃宗羲全集》（增訂版）（杭州，浙江古籍出版社，2005），頁87。

³² 同上註，頁94。

³³ 同上註，頁86。

但白沙之工夫卻以天理為主，並不直指心體，更不及良知之天理義。故陽明固有所取，但亦認為其有所不及之處。參下文所引若水之憶述，陽明或更由識仁而進至以本心為據致良知教，自是更為深弘而精微。此或是陽明以曾受益白沙與湛若水，且與若水為知交，而不批評白沙，故少言及。

陽明受湛若水之影響和啟發更有進於白沙之處，亦可由湛若水與陽明在京師共倡聖學的幾個文獻見出：

《王陽明全集》卷七「別湛甘泉序」云：

「某幼不問學，陷溺於邪僻者二十年，而始究心於老、釋。賴天之靈，因有所覺，始乃沿周、程之說求之，而若有得焉。顧一二同志之外，莫予翼也，岌岌乎仆而後興。晚得友於甘泉湛子，而後吾之志益堅，毅然若不可遏，則予之資於甘泉多矣。甘泉之學，務求自得者也，世未之能知其知者，且疑其為禪。誠禪也，吾猶未得而見，而況其所志卓爾若此。則如甘泉者，非聖人之徒歟？」（轉引自《王陽明年譜長編》，頁 369。）

陽明自謂在與湛若水訂交共倡聖學之前，已上溯周、程之學，固然得與若水論學而貞定，亦有自得之意。而湛若水在「陽明先生墓誌銘」所記與陽明共倡聖學之事，亦以明道義理為宗：

「正德丙寅，始歸正於聖賢之學。會甘泉子於京師，語人曰：「守仁從宦三十年，未見此人。」甘泉子語人亦曰：「若水泛觀四方，未見此人。」遂相與定交講學。一宗程氏「仁者渾然與天地萬物同體」之指。」（轉引自《王陽明年譜長編》，頁 368。）

此中即提及兩人相交的一個主題，即共同宗述明道之「仁者渾然與天地萬物同體」。此義對陽明之「心即理」之悟影響極大。而觀乎陽明在弘治十八年之座右銘所書，對明道之尊崇與推重，此義極可能是陽明所主張的說法。此點，湛若水在「奠王陽明先生」一文又提及：

嗟惟往昔，歲在丙寅。與兄邂逅，會意交神。同驅大道，期以終身。渾然一體，程稱「識仁」。我則是崇，兄亦謂然。（轉引自《王陽明年譜長編》，頁 368。）

在陽明與甘泉之憶述中，兩人對結交共倡聖學之事可謂非常融洽愉快，彼此互相激蕩提升，陽明所受益更多。陽明所述與湛若水之訂交與共倡聖學，當是在弘治十八年與正德元年（丙

寅)在京師訂交和共倡聖學之時，陽明更稱頌甘泉為聖人之徒，且自謂受甘泉在學問之助甚多。且此段期間，陽明也提及自己沿周濂溪與程明道之學理探索，若有所得而未曾能證道。但因與甘泉相交而有所同感，而發為日後的證悟。此亦表示自己所證亦非只由甘泉與白沙而來，而實自有所悟。此亦回應上文所引，陽明在結交甘泉與閱《白沙先生文集》之後，以明道和延平之學為座右銘，必有所悟而不同於白沙與甘泉之處，實已自有一定的想法，之後才因甘泉再進京共倡聖學而更有進一步的發展。

在甘泉之憶述中，更可證當時雙方最主要的論述是程明道之學，特別是「識仁篇」中的「識仁」與「仁者渾然與天地萬物為同【一】體」之義。此自是反映明陽在此時期所宗之義理，已不限於朱子之「格物致知」之說，而由白沙之學上溯到明道與延平。由明道之心、性、天是一之義，自是容易進到「心即理」，由「識仁」與延平之「默坐澄心」則工夫自易回溯於仁心，其中含有由靜坐而見仁心之寂然不動，則由此進入「良知」之自覺不遠矣。

對於以上的綜述，以下再引《傳習錄》中，陽明悟道之後與門人所談及明道與延平數條，以見陽明此時所悟之道的實質內容和方向：

- ◇問：「靜時亦覺意思好，才遇事便不同。如何？」先生曰：「是徒知靜養，而不用克己工夫也。如此臨事，便要傾倒，人須在事上磨，方立得住，方能靜亦定，動亦定。」(《王陽明全集》，卷1，「傳習錄」上，頁12。)
- ◇問寧靜存心時，可為未發之中否。先生曰：今人存心只定得氣，當其寧靜時，亦只氣寧靜，不可以為未發之中...要去人欲，存天理，方是工夫。靜時念念去人欲，存天理，動時念念去人欲，存天理，不管寧靜不寧靜。(《王陽明全集》，卷1，「傳習錄」上，頁13。)
- ◇一日論為學工夫。先生曰：教人為學，不可執一偏，初學時心猿意馬，拴縛不定，其所思慮多是人欲一邊，故且教之靜坐，息思慮。久之，待其心意稍定，只懸空靜守如槁木死灰，亦無用，須教他省察克治。省察克治之功，則無時而可間，須有個掃除廓清之意。...到得無私可克，自有端拱時在。雖曰何思何慮，非初學時事。初學必須思省察克治，即是思誠，只思一個天理。到得天理純全，便是何思何慮。(《王陽明全集》，卷1，「傳習錄」上，頁16。)
- ◇程子所謂腔子，亦只是天理而已。雖終日應酬，而不出天理，即是在腔子裏。若出天理，斯謂之放，斯謂之亡。(《王陽明全集》，卷1，「傳習錄」上，頁18。)
- ◇問：「伊川謂不當於喜怒哀樂之前求中，延平卻教學者看未發之前氣象。何如？」先生曰：「...延平恐人未便有下手處，故令人時時刻刻求未發前氣象，使人正目而視惟此。傾耳而聽惟此。即是戒慎不睹，恐懼不聞的工夫。皆古人不得已誘人之言也。」(《王陽明全集》，卷1，「傳習錄」上，頁23。)

- ◇問：程子云：「仁者以天地萬物為一體。何墨氏兼愛反不得謂之仁？」先生曰：「此亦甚難言。…仁是造化生生不息之理，雖瀰漫周遍無處不是，然其流行發生，亦只有個漸，所以生生不息。…父子兄弟之愛，便是人心生意發端處，如木之抽芽。自此而仁民，而愛物，便是發幹生枝生葉。墨氏兼愛無差等，將自家父子兄弟與途人一般看，便自沒了發端處，不抽芽。」（《王陽明全集》，卷1，「傳習錄」上，頁25-26。）
- ◇問延平云：「當理而無私心，當理與無私心，如何分別？」先生曰：「心即理也。無私心即是當理。未當理，便是私心。若析心與理言之，恐亦未善。」又問：「釋氏於世間一切情欲之私，都不染着，似無私心，但外棄人倫，卻是未當理。」曰：「亦只是一統事。都只成就他一箇私己的心。」（《王陽明全集》，卷1，「傳習錄」上，頁26。）

所錄各條可見出陽明所取於明道（含伊川）和延平之義。基本上是重視明道從仁說心之啟發，由此而有「心即理」之義；而重視延平之「默坐澄心」是由靜坐觀未發前氣象所示的大本，體認性體之義。但陽明所提靜坐不是枯坐無所事事，而是用克己之工夫進行修練，實即「克己復禮為仁」之工夫。此有結合明道之「識仁」與延平之「默坐澄心」而為默識仁心之工夫。此工夫即「逆覺體證」的工夫，是展露仁心之工夫。這正是陽明重視「心即理」、「靜坐」證心體之工夫。由此可見，陽明的「悟道」實是回歸明道延平之學的證悟本心，心即性即天的基本義理。此中實已涵蘊對《大學》「致知」之說不同於朱子的了解，最終極是在本心之良知之知是知非，好善惡惡之能上做工夫。惟此時陽明尚未明確提出良知之說而已。

但在進入最後一變單舉「致良知教」之前，陽明對心、意、知、物的講法已是日後「致良知教」的基本模式。此已見於《傳習錄》上卷。這部份所記是陽明悟道後，正德六年至七年之間，即在劉瑾伏株後，回到京師候任時，平常與諸生講學的紀錄。這是陽明早年的大弟子也是陽明妹婿徐愛所錄。徐愛於正德七年（時陽明四十一歲）成書呈陽明。其中最重要的觀點自是陽明對朱子之學和相關文獻的解讀，其中最主要的即是「心即理」之說與對「格物致知」的重新詮釋和回復《大學》古本所涉及的義理。以下一段即蓋括了陽明悟道的重要的說法：

愛問：「至善只求諸心，恐於天下事理有不能盡。」先生曰：「心即理也，天下又有心外之事，心外之理乎。」愛曰：「如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁。其間多理在，恐亦不可不察。」先生曰：「此說之蔽久矣。豈一語所能悟。今姑就所問者言之。且如事父，不成去父上求箇孝的理。事君不成去君上求箇忠

的理。交友治民，不成去友上民上求箇信與仁的理？都只在此心。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，…。只在此心去人欲存天理上用功便是。…」(《王陽明全集》，卷1，「傳習錄」上，頁2。)

據《王陽明年譜長編》，徐愛是陽明自龍場驛回京師時隨侍問學的門人之一，也是「傳習錄」上卷的編者。此中實可見陽明此時最基本的教法義理。上引文所提是陽明悟道後義理之規模和基本教法。首先是「心即理」之大義，這是貫徹「知行合一」與「靜坐」之學理基礎。陽明所悟之主旨在於回歸本心，扭轉朱子析心與理為二，與向外求理之弊。以「存天理、去人欲」為工夫，用詞則以「純乎天理」、「心即理」為主，尚未以致良知為教。但陽明實已有心、意、知、物的基本說法。此說見於徐愛之問「格物」之義時所錄：

先生曰：「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，事親便是一物...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，只是箇誠意。誠意之功，只是箇格物。」(《王陽明全集》，卷1，「傳習錄」上，頁6。)

按：此即有四句教所連結的心、意、知、物四者之基本含義。可見陽明實已有致良知之義，但未想到用良知一詞為焦點。日後經講學與反覆論述，於正德十三年開始以良知講「致知」，以良知講天理之義³⁴，最後認為「良知」一詞最能傳達自己悟道之意。故得此義後，乃只言「致良知」，是為悟道後之第三變，遂正式以「致良知」為王學之中心思想。

但陽明悟道之初，講學於貴陽書院時，先揭「知行合一」之說。「知行合一」是陽明基於「心即理」、「心外無理」的基本教義而來的一個理論後果。這是最能代表陽明所悟的創見和明確不同於朱子之「先知後行」的說法，且能簡易地用於實踐工夫上。而在貴陽教學時，蓋多野外質樸之人，少有固守主流朱學之疑義，故少有爭議。但在正德四年秋，當陽明獲陞為廬陵知縣，赴任途經辰州，與辰中諸生於龍興寺靜坐講學，有如下之說：

謫居兩年，無可與語者，歸途乃幸得諸友，悔昔在貴陽舉知行合一之教，紛紛異

³⁴ 一般根據錢緒山年譜所記，以陽明在正德十六年（辛巳），陽明五十歲才正式用「致良知」解《大學》之「致知」，而東景南在《王陽明年譜長編》指出，陽明在正德十四年（己卯），四十八歲與鄒守謙講「格致之學」時，開始以「致良知」反覆論述《大學》「致知」之義，是為陽明以「致良知」為所悟之心學的要領。陽明自謂從良知立說實是龍場驛悟道的基本意思，只是一時未曾找到此詞來發揮。而再經近二年的反覆論述，於五十歲時方專提「致良知」，立以為心學的基本義理。詳論參見《王陽明年譜長編》，頁1108-1111。

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。（轉引自《王陽明年譜長編》，頁 550。）

此可見陽明在貴陽先是以「知行合一」為教，是為悟道後第一變。其時從學者較質樸，多能欣然接受。但回到與較多研習經書與朱子之學者論學，則引起紛爭，因此，陽明改以「靜坐」為教，是為悟道後第二變。兩變為時實不長，只前後一年而已！故此第二變實仍接近陽明悟道之初所領悟的義理工夫。此亦反映陽明教以靜坐的主旨是「使自悟性體」，實是延平「默坐澄心」之法門。蓋由默坐以觀「喜怒哀樂未發之前的氣象」，此氣象是指作為大本之超越的「性體」。由此可見，陽明之悟道，實與被貶前對明道之「識仁」與延平之「默坐澄心」的感悟有關。但一般學者對此種超越的體證實不容易有實感，陽明自亦知之，故曰：「顧恍恍若有可即者」而已，顯見諸生對此法門實不了了。而且，此兩種工夫，其底子都是「心即理」、「心外無理」、「心外無物」的體證。此則實轉進到「致良知」的教法才真正是簡易的入路。惟其時陽明仍未尋得此一用詞，而泛以「心即理」、「純乎天理」為說，而通貫之以「存天理，去人欲」為教。雖在論心意知物時，如上所引，實已有四句教之義，但要到幾年之後才正式確立為「致良知」的基本教法。

論陽明之學當是以悟道之後的三變所表示的義理。雖說是三變，卻實只是說法上的日漸成熟的教法，義理則是一貫的。以下分由陽明著名的「知行合一」和「致良知教」以說明陽明學的義理內容，和申論在「致良知」之說中，道德判斷與道德動力的關係，以論證陽明之「理由論」的形態，或是否是一「內在論」，又更詳細說明是何種意義的「內在論」。

四、知行合一之義

王陽明初悟致良知後，在貴陽的教學卻不是直接宣講「心即理」之義，而是提出「知行合一」之說。雖然陽明曾在悟道之後經歷數月把所悟與憶及的經典一一考核，認為一一相符，而且《五經憶說》成書六卷之多，且已擬就此書之序言。但在離開龍場驛後，卻又自行燒毀³⁵！其中如何相符合之處，已不得而知。但陽明此「知行合一」之說，卻與當時主流的朱子所主張和一般學習經驗所接受的「先知後行」相反，似乎與傳統經典和一般學習經驗都不相符，故常引起門人質疑與爭辯。陽明後來有自悔如此教學，但並沒有放棄此一說法，因為，這一觀點實傳達了陽明「心即理」、「心外無理」與「心外無物」的基本義理。換言之，我們須依這些基本義理來了解陽明之「知行合一」的工夫，方能掌握「知行

³⁵ 《王陽明全集》只保留了「五經憶說序」和由錢緒山在陽明遺稿中檢出的 13 條殘片，已無法見出陽明用以檢核的思想內容。

合一」的真義。³⁶以下先引陽明之說：

知者行之始，行者知之成。聖學只一箇功夫，知行不可分作兩事。（《王陽明全集》，卷1，「傳習錄」上，頁13。）

陽明此語直接以知與行為一事的開始與完成的整體。按陽明的解說，所謂「博學、審問、慎思、明辯、篤行」（《中庸》）都是在貫徹知行一體的表現，並沒有把知與行分隔為二個或五個學習的次序。如此直指知行為一體，自是最簡單的說法。基本上是從實踐工夫上來了解知與行的內在關係。至於此兩者的詳述則見下文徐愛之問，此文略長，以下分段引述之：

愛因未會先生知行合一之訓，與宗賢、惟賢往復辯論未能決，以問於先生。先生曰：「試舉看。」愛曰：「如今人儘有知得父當孝，兄當弟者，卻不能孝，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，正是安復那本體。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」。見好好色屬知，好好色屬行。只見那好色時已自好了，不是見了後又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行。只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後別立一個心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只不曾知臭。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，便可稱為知孝弟？又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了；知饑，必已自饑了；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。此卻是何等緊切着實的工夫！」（《王陽明全集》，卷1，「傳習錄」上，頁3-4。）

在陽明與門人討論的內容上，自是以實踐行動為主，所謂「物」解為「事物」，即以「行為物」為主。至於認知對象的知與由此知而有的行動，暫不在此討論。³⁷徐愛開始即以一般人在道德實踐上的經驗有所謂知而不行的情況，提出知與行常是兩回事，甚至是可以分隔的。但陽明認為這種說法沒有說出知行的「本體」意義，即知行在實踐上「結合為一的實況」，

³⁶ 嚴格來說，陽明講義理，是直從工夫進入，由此而分解出所含的天、命、心、性等義，並不是先從界定形而上的概念開始的。因此，我們也必須反過來由「知行合一」的工夫進路，去解讀「心即理」、「心外無理」與「心外無物」的義理，這才真是從實踐的進路去掌握儒家的「天道性命相貫通」的義理。

³⁷ 牟宗三先生曾因就陽明以「物」所指主要是「行為物」，「行為宇宙」之物，而人類可以有「知識宇宙」所對之「對象」，此兩者之分別實需說明，牟先生另擬「致知疑難」一章說明和補充陽明這方面之缺。詳請參見《從陸象山到劉蕺山》第三章之「附錄」，頁245-265。

即知行一體的表現。他認為徐愛所提的有知而沒有相應的行，是因為有私欲把兩者隔斷了。隔斷了即有知而不行的情況，但這不是知行本來一體之義。因而不依良知判斷而行的人不算是真有所知，所以也就沒有行出現。陽明認為在實踐上或行動上，我們所認為對德行有所知的人，如孝子、敬長之士，都必定是指在「行」方面已有確實的表現，不會只是指在口頭上說得如何的人。陽明也例舉了知痛必實已有痛之感受，知餓也必是已經在餓中了。沒有只是理解上的知而沒有相應的實在與實感的行。最重要的論述在以「如好好色，如惡惡臭」的經驗來比喻我們對是非的知與行的表現。知好與知色時，當下即同時有好「好」、「色」之心，知惡臭時，當下即同時有惡「惡臭」的反應，不會是知之之後才立一個心來好好色和惡惡臭。同樣，當良知知是知非時，實同時已是好是惡非、好善惡惡，這兩者是不可分的。好好色、惡惡臭和好善惡惡即是行，此實與知善惡同時生起，並不是分別而立。此即是在實踐上，知是知非即同時即有好善惡非的行動。

但門人仍然有疑，故再就工夫上進一步提問。因為，如果把知與行分為兩段，則在工夫上似乎可以按步就班而展開，循序漸進以見於實踐，即先知後行的工夫：

愛曰：「古人說知行做兩個，亦是要人見個分曉，一行做知的功夫，一行做行的工夫，即功夫始有下落。」先生曰：「此卻失了古人宗旨了。某嘗說知是行的主意，行是知的功夫，知是行之始，行是知之成。...今人卻就將知行分作兩件事去做，...故遂終身不行，亦遂終身不知。...某今說個知行合一，正是對病的藥。...」（《王陽明全集》，卷1，「傳習錄」上，頁4-5。）

陽明在此也更進一步指出知與行的一種內在關係，即，「知是行的主意，行是知的功夫」。換言之，知是決定所要做的當為何事，而行則是把此事實踐出來。「知」是一判斷，而「行」是依此判斷而來的實踐行動。但此說似有把知、行分成兩截的意思，所以陽明馬上補充說此兩者只是同一事之開始與完成，如上所說，並不是兩件事。換言之，知、行分別說只是在解說上不得不如此的說明，但在實踐上，知、行是一體的。知必見於行，而行必只是知之呈現。沒有「知」而不見於行者，也沒有「行」而沒有知在內的。如果兩者有隔斷，如一般所謂知而不行，正表示行動者實無所知，或當事人所謂「知」並不是真是有所知，而是無所知。換言之，一般所謂知何者應為何者不應為，只是一種抽象的知解的知，並沒有真實感受的知，或只是一矇矓的「知」或「感覺」，並沒有一種動力在內，故不會發為行動。所以，這不算真知道何者應為、何者不應為的「知」。由於缺乏這樣的真知的判斷，因而不會有後續的行動，此時私欲冒出來成為行動的動力，乃轉而為依人欲而行。因而可以說人欲隔斷了原來知與行之間的連結。陽明認為抽離了「行」的「知」，而以為可以先達到「知」而後方可「行」，實沒有真正進入「知行之本體」的一體情況，故永遠不會因所「知」而有

相應的「行」。因此，把知與行分離的工夫，實不能成就實踐成德的工夫。

對於知行為一的說法，陽明後來更圓熟的表示如下：

知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知，知行工夫本不可離。只為後世學者分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一並進之說。...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，獨可外心以求理乎？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。（《王陽明全集》，卷1，「傳習錄」中，「答顧東橋書」頁42-43。）

「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知」是表達知行合一最圓熟的說法。陽明所說只是表示，當你作出知的判斷時，你即有意去進行依所判斷之知而行。這是指出在行動上，行動的開始不是見諸具體的身體動作才算是行，而是在你判斷時你的心即同時開始了依判斷而行的動力，這一動力一直到行動完成才停止。我們可以分別以道德的與不道德的行為來說明陽明之意。首先，就情欲的行動上，當欲念起動時，行動即開展。若此念為不道德的，則它即推動我們進行不道德的行為，此如有惡意傷害他人，它即衍發為一連串的傷人動作，以至做成他人受傷害而後止。因此，欲念之動即是行動的開始。在道德行為上亦如是。我們的本心就當前情景判斷了何者應為，如有責任幫助即將掉到深井下受嚴重傷害的小孩，我們即發動一連串的行動，去解除小孩可能受到的傷害。但如果我們在良知判斷之後再加以某種反省或思辨，如考量此小孩之父母是誰，與他們結交是否有利，等等，我們原初的救小孩的意念，即被私欲隔斷了。我們固然會做出違反原初的道德判斷而不去救小孩，也可能仍然去救小孩，但只是為了其他個人的私欲而行，由此所成的行為也就不是由原先的判斷而來的，故只是表面符合道德的行動，但實質上沒有道德的價值，可見此時知與行是被隔斷了的。³⁸因此，任何一行動的起點即決定我們所採取的行動的道德性。此符合我們認為一行動的道德價值決定於動機，即尚未見諸具體行動之前的動念，而不是所形成的行動和行動的後果來決定它的道德價值。陽明認為如果原初我們的本心有一道德判斷生起，但沒有繼續履行下去，此時即是被私欲所隔斷，則前面所謂曾有的「符合道德的良知的判斷」的「知」，實沒有繼續成為一貫徹的行為，前面這一「知」實沒有完成，故行動者並不真知道所應為的是何事，故不算是「知」。後續的行動是由另一意念所發動而成，則此一行動自與之前的不相干，只是另一不道德意念所成的不道德行為。至於此一念之動是合理的，即是出於良知的動念，此即如上文所謂知行合一之義，此全理的動念即可貫澈而為一真實的道行為。陽明如此說的「知行合一」的理據是「心即理」。蓋心為行動的主體

³⁸ 此即是康德所謂符同義務的行為而已，不是由義務而行的行為。

性所在，而由心所發出的道德判斷，即知是知非的良知的表現；它同時即具有「好善惡惡」的表現，此即有一巨大的推動力，推動我們去依道德判斷而行，因而我們會依之而行。這就是良知的實踐的能動力。

陽明更進而指出，「知行合一」是在工夫上一種警惕語，即，不要以為單有不善之念不足為害，以為還不算是道德的，因為未見諸行動，以為我們可以不去禁止此不善之念。此中在工夫上實有嚴重的缺失。陽明的分析指出：

問「知行合一」。先生曰：「此須識我立言宗旨。今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處，便即是行了。發動處有不善，就將這不善的念克倒了。須要徹根徹底，不使那一念不善潛伏在胸中。此是我立言宗旨。」（《王陽明全集》，卷3，「傳習錄」下，頁96。）

陽明藉此表明他如此說的立言宗旨是在動念之初即要開始實踐工夫，即把不善之念徹底清除掉。如果不從意念開始做工夫，這在實踐上有兩重缺失。一是此不善之念也具有動力，若任由其存在與壯大，最後它會使我們把惡念見諸行動，即成為惡行。二是，由於不善之念存在，我們在起心動念之時，即無法保證由純然的善念發動，不能保證我們所行的必是道德的，此即永遠達不到聖人之「不思而得，不勉而中」或「從心所欲不踰矩」的境地。因此，在起心動念之時，即要消除一切惡念。此第一步的工夫，即是「誠意」。故陽明曰：「工夫到誠意，始有着落處」（《王陽明全集》卷三「傳習錄」下，頁119），而這實是成聖之徹上徹下的工夫。故陽明進而說「致良知教」，說明心、意、知、物的關係。

最後綜述陽明「知行合一」一說所含的「道德判斷」與「道德動力」的關係。依上所述，陽明之「知行合一」之說，即表明陽明的學理直接肯定在實踐上，「知」與「行」本是一體不可分的。知是知非之「知」即包含今日所謂「道德判斷」，即在任何情況中「本心」必發而為良知之判斷，而此判斷即含有「行」之實踐在內，知即同時是行，即知之道德判斷即同時含有實現此判斷所示的行動的能動力在內。因此，陽明之學明確是西方所謂的「內在論」的形態。而且，由於陽明之道德判斷即同時是道德行動，有知即有行，並無須任何外加的條件限制，因此，陽明的倫理學理乃是一「簡單的內在論」（*simple internalism*），不是所謂的「條件的內在論」（*conditional internalism*）。

行文至此即可以為陽明學在倫理學課題上的「理由論」問題下一結論如上。但由於「知行合一」不但在當年有不少反對意見，在現代學界中也有不少爭議。而一般也不以「知行合一」為陽明學之最核心的論述，而以「致良知教」的「四有句」為主，而且以「四句教」代表王學也是沒有爭議的說法。因此，下一節仍然回到「四有句」的教義，以說明陽明學

在倫理學的宗旨，最後才定論「致良知教」是如何的一種「在內論」。

五、致良知教之理論與實踐結合的型態

如上所述，陽明之發展出自己的學說，實經過多年之勤學奮鬥而成。而悟道之後，又經歷三變而最終成為「致良知教」，可謂陽明義理發展的最高成就，是陽明學的典型。上一節以「知行合一」來分析陽明學理中的「道德判斷」與「道德行動」的結合，可謂足以代表陽明的說法。但以「致良知」解《大學》之「致知」是陽明心學的法眼，不能不正面加以疏解，以確立陽明的義理型態。因此，本節以「致良知教」為綜論陽明學的型態。

陽明早年所困惑是讀朱子解《大學》但不能依朱子學之「格物致知」的方式進行道德工夫之實踐，不但無法成為聖人，反因「格竹子」過勞而得病。龍場之悟道是見出朱子學的基本問題是「析心與理為二」，而陽明所悟之結果是「心即理」，以至「心外無理」、「心外無物」之「心與理為一」之義。因此，陽明自述其學均以相對於朱子解《大學》之說而立論。其最早的一個說法如下：

蔡希淵問：「文公《大學》新本先格物致知而後誠意工夫，似與首章次第相合。若如先生從舊本之說，即誠意反在格致之前，於此尚未釋然。」先生曰：「《大學》工夫即是明明德。明明德只是個誠意，誠意的工夫只是格物致知。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。如新本先去窮格事物之理，即茫茫蕩蕩，都無着落處。須用個敬字方才牽扯得向身身上去。然終是沒根源。若須用添個敬字，緣何孔門倒將一個最緊要的字落了，直待千餘年後要人來補出？正謂以誠為主，即不須添敬字，所以提出個誠意來說，正是學問的大頭腦處。於此不察，直所謂毫釐之差，千里之謬。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。今說這裏補個敬字，那裏補個誠字，未免畫蛇添足。」（《王陽明全集》，卷1，「傳習錄」上，頁38-39。）

陽明之說是否有違《大學》原文的主旨，也是陽明學生的一個基本的質疑。對於陽明之解說不符《大學》之本義，乃是常見的批評。³⁹在回應此一質疑時，陽明即先從工夫上指出，《大學》的工夫在於「明明德」，而且肯定「明明德」的工夫即是「誠意」，而「誠意」的工夫只是「格物致知」。到「誠意」，明明德的工夫才有下落，才可以開展出來。此中自有陽

³⁹ 湛若水、羅欽順等名家都有類似的批評。目前不能在此短文詳論。

明對「格物致知」的解說不同於朱子之處。而陽明批評朱子的「新本」在工夫上空空蕩蕩而無從入手，而必須增加一個敬字，即「涵養須用敬，進學則在致知」，以補充說明工夫的入手處，即先由「敬」做起，使心先涵養於「敬」，然後才可以從事於「學」，方能真進入《大學》去做「致知」的工夫。陽明認為這樣的改動和添加實無理。陽明更舉《中庸》和《大學》的共同特點，即兩者都是以「誠」為工夫的着眼點。《中庸》由「誠身」的工夫後可進到「至誠」的人格，即是聖人。而《大學》則是由「誠意」而達到「至善」，也即是聖人的圓滿的實踐。因此，陽明認為要在《大學》的工夫上補一個「敬」字，實為畫蛇添足之舉。

而且，陽明更進一步的批評是，單由朱子的「格物致知」，如何可以牽扯上「誠意」便成為一不可解的工夫問題：

先生曰：「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，《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，則發竅于目，自無非禮之視；發竅于耳，自無非禮之聽；發竅于口與四肢，自無非禮之言動：此便是「修身在正其心」。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？必就心之發動處纔可著力也。心之發動不能無不善，故須就此處着力，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，始有着落處。（《王陽明全集》，卷3，「傳習錄」下，頁119。）

所謂「先儒」自是指朱子。陽明認為朱子所主張的「格天下之物」實是不可能做到的事。天下之事物無窮，如何格得盡！我們必定要退而就一草一木，一事一物去格其物以窮其理。但由此所格得的「理」又與行事所必須的「誠意」有何相干呢？此因，若所知得到的理是客觀外在於心，與心無關的理，則此理如何能使我們的意可以「誠」而成為「誠意」。由於心與理為二，心自身不可能為正，故必須要外加一力量以正之。此所以朱子必須加一「敬」字。這正是朱子的實踐工夫的本質問題，也確是不可解的難題，最終即是析心與理為二的問題。雖然朱子又常以由格物所得之理亦即是吾心所已具之理，但此一說法只是肯定如此，也只是認為理即對心有作用，而使心成為「道心」以發為道德行動。但若以氣言心，則心

亦有不如理之情欲等在內，故必須去除心之種種情欲之念，才可以使「人心」轉為「道心」。此在「格物致知」的工夫內實說不明，故必須外加一「敬」字，「誠」字，使心先主一於道，但此外加的說法，即在工夫上為無理，無法說明。此正是陽明批評朱子之工夫論上的最基本的缺失所在。由於心乃是五官六體的主宰，因此，要修身，工夫即落在正心上。但如果以朱子所說之心，即無從起動。故陽明提出如何「正心」的解說。因心體本是理，也即是善，心本身自無所可再加以正之處。故所謂「正心」的工夫實落在心之發動處，而不是心之本體處。心之發動即表現為「意」，故正心的工夫即落在「誠意」上。此所以陽明常強調「工夫到誠意才有着落處」。若就心之本體而發，則所發的視聽言動自然都合乎禮，無有非禮的表現。但從意之發而言，則會有離乎本心之發動，故須加以誠意之工夫，使意之發動能無所不誠，即能表現無所不正之心。「意誠」即由心體而發，即能「致知」，即能把良知所判之是非成為意之是非，意之認同良知之判斷，則意自是「誠」。以有善無惡之「意」用於所在之物，即把良知之判斷推致到事事物物上，事事物物因而得以「格」，即得以成正，此即使道德行動得以實現。因此，工夫最後落在「誠意」上，工夫才有下落，才可以開動。

陽明依《大學》之「欲誠其意，先致其知」的說法，把「誠意」的工夫落實在「致知」上，當然此「致知」不能是朱子之「認知」外物之理之「知」，而是推致「良知」之「知」到事事物物上的「致知」，所推致的「知」是知是知非之「知」，即良知。陽明續云：

然誠意之本，又在于致知也。所謂人雖不知，而己所獨知者，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，不能着實好了；惡雖知惡，不能着實惡了，如何得意誠？故致知者，意誠之本也。（《王陽明全集》，卷3，「傳習錄」下，頁119。）

《大學》與《中庸》都強調「慎獨」，而「慎獨」正是指「戒懼乎所不睹，恐懼乎所不聞」的「獨知」之時，故陽明引此以明良知之「知」，而此知乃是獨立地，無條件地判斷一切事物之是非，陽明即以此解的《大學》「致知」之「知」。此知出於「心即理」之本心，故其判斷即是道德是非的判斷，同時即推動我們依判斷之是非而行，此推動即是「致知」。如果知善即行善，知不善即不行不善，此即是誠意。此時意即為「誠意」，即會按良知之判斷而行。但若知善而不行善，知惡而不「不行惡」，則良知即被遮蔽了，意自是不能「誠」。故誠意的工夫即在「致知」或「致良知」的工夫上。因此，「致知」是把良知的判斷推擴出來，推擴到事事物物上去。所以，致良知並不只是懸空的一種「知」，不是一種「只是知而不行」或空懸的「知」。致知必落實在具體的事事物物上的真實行，是以陽明最後表示：

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。去惡固然是格不正以歸於正，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。（《王陽明全集》，卷3，「傳習錄」下，頁119-120。）

致良知即是把良知的判斷落實到行為上，使良知所判斷為善的即實踐出來，而良知所判斷為不善的事物不會出現或成真。這即是使我們所做的行為都是使不善或不正的成為善，成為正。故陽明解「格物」為「正物」，即，使「事事物物皆得其正」。所以「致知格物」即是推致良知之判斷到事事物物上去，而使事事物物皆得以「正」，即我們的行動都是合乎天理的要求而有的道德的表現。

由良知之動而使事事物物皆得其正是使我們的行動都是由本心之良知而來，因而無有不善。若在任何事物上我們都能完全按良知之判斷而行，則絕不會有任何有違良知或道德要求的行為。如此，人即是聖人。這是人人都可以做到的，因此，陽明肯定聖賢是可學而至的最高的人格之成就。誠意的工夫即在於使良知之知是知非，好善惡惡之能力發揮出來，而不受私欲的遮蔽或隔斷。此中即表示，道德判斷與道德行為皆出於良知，良知即具備有成功道德行為的能力，此可謂孟子之「良能」之義。

陽明「致良知」之說，更具體地綜述在以下「答顧東橋書」之答問中：

朱子所謂「格物」云者，在即物而窮其理也。即物窮理，是就事事物物上求其所謂定理也。是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而為二矣。夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也。求孝之理於其親，則孝之理其果在於吾之心邪？抑果在於親之身邪？假而果在於親之身，則親沒之後，吾心遂無孝之理歟？見孺子之入井，必有惻隱之理，是惻隱之理果在於孺子之身歟？仰在於吾心之良知歟？其或不可以從之於井歟？其或可以手而援之歟？是皆所謂理也，是果在於孺子之身歟？抑果出於吾心之良知歟？以是例之，萬事萬物之理，莫不皆然。是可知析心與理為二之非矣。夫析心與理為二，此告子「義外」之說，孟子之所深闢也。...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。是合心與理而為一者也。（《王陽明全集》，卷2，「傳習錄」中，「答顧東橋書」，頁44-45）

陽明在此明確地否定朱子格物工夫實是拆解了心與理為兩截，在工夫上實不可行。在理論上也不如理，因為，我們所謂事事物物之理，如孝、悌、仁等之理，都不能只存在對象上，因為，若如此，沒有了相應的對象，如父母、兄弟不存在，則這種相應之理也就消失了，此在理論上是不通的。這是針對朱子之理氣論，即，心是氣，是形而下的存有，而性即理，故性與理是形而上的存有。心與性、理乃是一種「不離不雜」的存在方式。這不但有上述陽明的非難，而且「理在心外」即成為孟子所批評的告子「義外」之說。此與朱子所信奉的孟子之「仁義內在」是相矛盾的。因此，陽明的論證指出這種理必存在我們的主體，即本心之內，因而「心即理」乃是必然的結論。如此，方可解除朱子在工夫上的困難，和對《大學》的論述作出較合理的詮釋。而陽明在此更明確地指出良知即天理，良知即是道德價值之根源。作為天理之良知，乃所謂「天心」，此天理天心即是乾坤萬有之創生原理，其作用見於天地萬物之生生不息之表現。陽明又說良知是生天生地的靈明，良知即天理，是一切存有的在之理，即存在之超越根據，無有例外者，故「心外無理」，「心外無物」。內在於人類世界而言，良知即是道德王國之立法者。因而良知之判斷即是天理之判斷，即是道德的判斷，而依良知之好善惡惡而行，即是道德的行動。此兩者實乃一根而發，亦是知行合一之義。

陽明進而有提倡回復「大學」古本之議，以免受朱子「新本」所誤導，並寫一序以表明《大學》的基本義理，如下：

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。止至善之則，致知而已矣。正心，復其體也；修身，著其用也。以言乎己，謂之明德；以言乎人，謂之親民；以言乎天地之間，則備矣。是故至善也者，心之本體也。動而後有不善，而本體之知，未嘗不知也。意者，其動也。物者，其事也。至其本體之知，而動無不善。然非即其事而格之，則亦無以致其知。故致知者，誠意之本也。格物者，致知之實也。物格則知致意誠，而有以復其本體，是之謂止至善。聖人懼人之求之於外也，而反覆其辭。舊本析而聖人之意亡矣。是故不務於誠意而徒以格物者，謂之支；不事於格物而徒以誠意者，謂之虛；不本於致知而徒以格物窮理者，謂之妄。支與虛與妄，其於至善也遠矣。合之以敬而益綴，補之以傳而益離。吾懼學之日遠於至善也，去分章而復舊本，傍為之什，以引其義。庶幾復見聖人之心，而求之者有其要。噫！乃若致知，則存乎心悟，致知焉，盡矣。（《王陽明全集》，卷7，「大學古本序」⁴⁰，頁242-243）

⁴⁰ 據《王陽明年譜長編》考訂，此「大學古本序」原名「大學古本傍釋」，寫於正德十三年（戊寅），時陽明四十七歲，初稿曾寄給羅欽順，內文並無「致良知」之語，東景南認為此證明陽明在初稿時仍未明確

此序文可說總括了陽明於《大學》之詮釋，也表達了「致良知教」的基本義理，詳釋之則如上所引的各條。依「心即理」、「良知即天理」而來的「格物致知」，即是陽明學之工夫義。陽明學理更圓熟的簡單表達即一般所稱的「四句教」：

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。⁴¹（《王陽明全集》，卷3，「傳習錄」下，頁117-118。）

四句之詳細內容之說明，參看上引「大學古本序」一文即可概見。此中，值得我們特別注意的是陽明所說的「良知」，不只是「知是知非」之「知」，而且即同時是好善惡惡之能，此在以下另一片語即可見：

良知只是箇是非之心，是非只是箇好惡，只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變，又曰：是非兩字，是箇大規矩，其巧處則存乎其人（《王陽明全集》，卷3，「傳習錄」下，頁111。）

作為是非之心，良知自是道德判斷的機能。但良知同時即是一好惡之能，即好善惡惡的能力，因此，它自會按自己所判斷的是非或善惡而推動為善去惡的行動。因此，道德行動即必然連結於道德判斷，必定知行合一。

由上所論，可見陽明以良知之「知是知非」為道德判斷的出處。但良知之知並不只是純然的抽象的「知」，它已經是「行」，已是行動的開始。良知不但「知是知非」，而且在我們日常的真實經驗中，「知之即好之或惡之」，是以，良知即同時是一「好善惡惡」的機能，即，具有推動我們行動的能力。因此，良知的道德判斷即具足實踐行動的動力，使我們在行動上表現為道德行為，此兩者不但是有必然連結的關係，甚至根本上是同為一體的行動，此即是「知行合一」的意思。因此，我們可以確立陽明學是一「內在論」，而且是一「簡單的內在論」，即一「無條件的內在論」或「純粹道德內在論」。

六、王陽明之純粹道德內在論與儒學之基本型態

陽明學與儒學對於人類的道德行為的理解與剖析，是依於我們日常的道德經驗而來的，

以「良知」為論學焦點。而此序文本乃是其後在正德十六年所修訂而成，此則是陽明在正德十四年之後，開始以「致良知」為教，故修訂文中涉及良知之說乃後來所加，俱與其後講「良知」之義理相關。

⁴¹ 關於陽明門下對於「致良知教」的「四有」、「四無」的教法，出於陽明晚年與門人在「天泉橋」的討論，即著名的「天泉橋證道」，其內容多見於各種陽明學之論述中，詳述需另文為之此，不在此贅述。

此中實累積了許多相關的經驗與反省分析在內。在我們的日常經驗中，成為一個有道德的人是我們所常自覺或不自覺去追求的一個理想。此如在我們的日常經驗中，我們常激烈地抗拒別人批評我們的行為是不道德的；我們會否認做了不道德的行為，或否認我們做的是不道德的行為；當不能否認我們實做了被指為不道德的行為時，我們總是以其他理由來分辯，等等。這都表示，我們內心其實都贊同或認可道德行為是我們應該做的，不道德行為是不應該做的。所以，《大學》即曾點出：「小人閒居為不善，無所不至，見君子而後厭然，揜其不善，而著其善。」這是表示，在我們日常的道德經驗中，我們不但有道德是非的判斷，我們實有一種好善惡惡的動力，要求自己做一個有道德的人。從反面說，也就是「為惡恐怕別人知道」。而在日常經驗中，我們都知道我們之所以不依從良知的道德判斷而「為善去惡」，反而做了良知所不允許的行為，是因為我們常不能抗拒自利的需求或強烈的情欲滿足的要求，因此，而常常為非作歹，做出違背良心，做出不道德，以至反人性的邪惡行為。換言之，我們的道德經驗中常有道德義務與欲望的衝突，常有所謂「天人交戰」的激烈感受。由此，可見情欲或欲望（*desire*）常是道德的對立面，道德行動的實現，常要克服情欲的衝動或阻力，⁴²所以我們常需要強化我們的道德的動力，以使在最嚴峻的道德的關口上，我們真能守得住自己不受違反道德的各種力量所決定，抗拒不道德的欲望的誘惑。是以儒者重視和深入反省工夫的修養問題，培養自己成為一個不受任何情欲利害誘惑的一個堅強的「大丈夫」，成為一個有光輝的生命，一個有人格價值的人，成為聖賢。孔子的重要貢獻之一是把權位上的君子與小人的貴賤的差別，轉為道德上的人格成就的分別，使道德實踐成為中國哲學的基本進路和核心關懷。

由此可見，儒學是基於每個人都有的這種種道德經驗和道德價值的嚮往而來，反省此中所包含的道德價值的根源，道德價值的規範意義，與如何突破此中欲望與道德要求的衝突，使我們能真實地如我們的道德本心的判斷和要求而行。由此而有儒學中無窮的工夫實踐與「工夫論」的討論：自我要求落實到日常生活中，成就自己的道德人格，成聖成賢，庶幾無愧為人。因此，儒學深入反省天理、心性、德行與情欲的內在關係，引申對於宇宙人生和天地萬物的關係等等，以說明和如何開展我們的道德實踐。陽明學與儒學內部多元的論述，都是環繞成就真實的道德行為與道德人格的學問。故儒學不純是一門思辯的哲學，或語言分析的哲學，更不只是一倫理學，而是一含攝哲學的成德之教。此所謂「教」當然不是西方宗教之義，而是《中庸》之「修道之謂教」之工夫教化之義。此中實涵蘊了道德判斷與道德動力和道德行動的一致性，實皆為「內在論」，只是不同儒者所表現的理論型態和重點時有不同而已。

⁴² 此所以康德常在與自利與欲望相衝突的情況下來說明道德之無條件的命令，也以在道德與自利衝突下仍然遵行義務作為例子，以顯示出其中的行動確是相反於自利與欲望的道德行動。康德總認為在我們有相關的愛好，如喜歡幫助人的愛好存在時，或，在幫助人而又同時對我們自身有利的行動中，我們幫助他人的行動是不是真的出於無條件的命令或義務而行的道德行為是有疑問的。

依以上幾節的分析，陽明學的基本型態已可以確定。基本上陽明學是一明確的道德實踐的進路，更準確來說是工夫的進路，而工夫的開展是依良知呈現為道德判斷以成功道德行動，由此見出道德價值的根源和成德的根據，由此證成良知的存有論地位，即，是一超越而普遍的天理，是發出無條件的道德命令，為道德立法，是我們所不容已的道德的自我要求。良知即天理所示的人的生命與心靈，是與宇宙萬物合一和與萬物為一體的本體宇宙論。⁴³簡言之，道德根源在天理、天命、性體、心體與良知。這幾個名詞實都是異詞同指，只是在不同境況中的不同重點而立的名言而已。最重要的自是良知既指內在於我們的道德的意識，是我們內心的道德的法庭，判定我們的意念和行動中，何者是道德的、何者是有違道德的。由於從我們自身而出，我們的生命自然認同，也自然對我們的行為具有義務的強制性，無條件性，即自我要求純依良知天理而行，不容許有其他利益欲望之滿足的因素夾雜在內。也由於良知之判斷具有普遍而客觀的道德的合理性，良知所判斷的即為所有人類所共認而為客觀的理，故說為「天理」。此天理是由仁心之不容已，仁之為生生不息之生道而顯示出來。故天理即是宇宙的生生不息的創生原則，因而同時是保證宇宙真實存在的原理。天理是人人可得由良知之自覺而認證或體證（即逆覺體證）其存在，天理是客觀自存的，但同時存在我們的本心之中，與我們良知相通而為一。我們的良知不但可以發為道德的創造，也是我們得以與天地萬物為一體的存有論的根據。也因此，我們可以通過道德實踐和工夫去了解 and 詮釋此一宇宙的無限的存有。良知和良知所發出的道德實踐過程之了解，也是我們能通於無限的天理天道，詮釋無限的道的存有和意義的唯一通道。在這方面，陽明學所代表的儒家的義理實已不限於倫理學的領域，而是全部哲學的全幅圖像。

由儒家之學理的發展與開展，我們看到西方倫理學的一個嚴重的盲點，即把動力只限於感性欲望，而其背景則是知、情、意三分的局面。知、情、意三分只是我們的理性知解在本來是整全的經驗所分解而成，更被化約而成為互相分隔的三種機能，則錯謬更多。知情意三分不是我們真實經驗所見證的。在當前的道德課題上，我們行動的動力不只存於感性，而且在意志與理性方面都有真實的行動力量的存在。在儒者的反覆研究與討論中，即可見出我們重要的判斷和行動主要是出於我們的實踐理性的衡量，而道德的判斷更明顯是獨立而且相反於感性或情欲的要求的，由道德判斷而來的義務的自我要求所呈現的推動力，更常是與情欲的要求互相對立和對抗的。孟子以「大體」、「小體」來分別這兩種推動我們行動的力量的來源，「大體」即是道德的本心，即陽明所稱之「心」或「本心」或「心體」，此即西方倫理學中，特別是康德所謂的「實踐理性」。「心體」發動即表現為道德判斷、即心之「知」，這是一不同於主客對立的認知判斷的「知」，而是道德上是非判斷的「知」，也就是陽明所說的「良知」。因此，道德判斷是出於「實踐理性」，是具有理性的普遍性和客觀意義的判斷，而非主觀的情緒或感性的本能反應。心體之虛靈不昧的表現，可稱之為「心

⁴³ 此為牟宗三先生的用詞。此詞同時含有宇宙秩序即是道德秩序之義。

靈」。若依陽明及一般儒者的分析，感官的一切認知行動都是在心靈的指揮之下而成功的，是以認定心或心靈是人身中的主宰性，即行動主體的主體性。如果情欲的發動仍得經由心靈主宰，則可見心靈實有推動行為出現的原動力。我們的生理軀體或是受情欲力影響而發為追求食色之類的行動，也可以因身體之疲乏而不願推動任何行事或工作。同樣，在心靈作出道德判斷時，心靈即具足使判斷見諸行事的能力，並不需要情欲來發動行動。儒者常說「見父自然知孝，見兄自然知悌」，或「當惻隱自惻隱」，心靈即能發為行動，無須第三者的幫助。因此，儒者實否證了威廉斯之以一切動力均來自欲望的說法。理性、道德、情意都可以由心靈之發動而見諸行動。在道德行動上更如此，而且更嚴格要求道德是在心靈之自由自律的決定之下而行，不能轉而只依情欲的指揮而行。此所以孟子與陽明都明確肯定良知之判斷即直接見諸行動，方真為道德的行動。這是儒者的共識，也是我們在道德經驗上所知的實事實理。而由此見出道德判斷與道德行動具有必然的連結，也是作出道德行動的動力所在。

儒家的道德經驗的反省和實踐，乃發展出加強良知，減低情欲的力量方法。此即是工夫。實踐的工夫即通過「存天理，去人欲」的實踐而產生「由義務而行」或「由仁義行」的真正的道德行動。工夫論見出情欲的需求是可以受到心靈力量的抗拒和克服，使我們的道德判斷有足夠的力量去實踐或實現道德判斷的要求。工夫論也說明了何以我們會有「知」而不「行」的情況。宋明儒者有以為這是我們在道德實踐上未能從「常知」進到「真知」的缺失（如伊川之說），真知即有一種強烈的切身經驗的動力，足以破除私欲的阻礙，而由道德判斷產生道德行為。此無疑說在真知的情況之下，知行是合一的。陽明則認為良知之起動，它必貫徹到行動完成為止。陽明否定不見諸行動的「知」是真有所知，故所謂有「知」於何者當為何者不當為而不見諸最後的「篤行」，即不能夠達成「知行合一」之知都不是實踐工夫上的「知」，即實無所知，故亦無所見諸「行」。故不是真「知」之下做的判斷，而是在這種「知」之後隨之而來的是由另一類只是情欲所發動的行為。因而所產生的行為也必是不道德的行為。陽明之學充份表現出西方倫理學所不及的實踐工夫上的理解，即，不能理解道德行動之所以能成功的關鍵。

總結地說，陽明學之內在論之道德行動乃由純粹之良知良能之推擴表現，其為道德判斷乃純出良知，無所假借，而其行動亦由良知所無條件地推動，故陽明之道德哲學是最純粹的道德行動之論，故可名為「簡單的純粹的道德內在論」。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔宋〕朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社印行，1984年。
- 〔明〕王陽明著，吳光等編校：《王陽明全集》，上海：新華書店，1992年。
- 〔明〕王陽明：《傳習錄》，現收於吳光等編校《王陽明全集》，上海：新華書店，1992年。
- 〔明〕王龍溪著，吳震編校：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 〔明〕錢緒山著《陽明先生年譜》，現收於吳光等編校之《王陽明全集》，上海：新華書店，1992年。
- 〔明〕黃宗羲著，沈善洪主編、吳光執行主編：《明儒學案》，現收於《黃宗羲全集》(增訂版)，第七卷-第八卷，杭州，浙江古籍出版社，2005年。
-
- ：《黃宗羲全集》(增訂版)，杭州，浙江古籍出版社，2005年。

二、近人論著

- 束景南：《王陽明年譜長編》全四冊，上海：上海古籍出版社，2017年。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：學生書局，1963年。
- ：《心體與性體》第一冊，臺北：中正書局，1968年。
- ：《心體與性體》第三冊，臺北：中正書局，1969年。
- ：《現象與物自身》，臺北：學生書局，1974年。
- ：《從陸象山到劉戡山》，臺北：學生書局，1979年。
- 李瑞全：《儒家道德規範根源論》，臺北：鵝湖出版社，2013年。

The Source of Moral Normativity and Motivation in Wang Yangming's Teaching of zhi liang-chi

Lee Shui-chuen*

Abstract

Through detailed analysis, this paper establishes that Wang Yangming's moral philosophy is an internalism. First, I explain why the major issue of the division of internalism and externalism is whether practical reason or liang-chi have the motivational force in moral action. Because Wang Yangming's philosophy is a "teaching of moral person" with a moral cultivation or kung-fu approach, I make a fairly detail analysis of his difficulties in practicing Zhu Xi's method of moral cultivation which takes the heart-mind (xin) and Reason (li) as two different ontological entities. With the help of Cheng Mingdao and Li Yanping's ideas of moral cultivation, Wang Yangming finally establishes his kung-fu approach with the heart-mind and Reason as one and that there is "no Reason outside the Heart-mind", "nothing outside the heart-mind". Wang Yangming developed the moral cultivation method of "knowing and practicing is one body", "transcendental meditation" and finally the ultimate method of moral practice of "zhi liang-chi". I show in details how Wang Yangming's method of "knowing and practicing is one body" and "zhi liang-chi" are both a kind of simple and pure moral internalism.

Keywords: internalism, Wang Yangming, zhi liang-chi, knowing and practicing is one body, kung-fu approach (moral cultivation approach)

*. Professor (part-time), Department of philosophy, National Central University, Taiwan.