

第五章 大學格物致知義理的探討

一、從仁心與心性到格物致知

中庸天道性命相貫、宇宙心性論合而為一的特質，是儒家心性學與道德形上學完成的典範。如果追溯其思想脈絡的源頭，必由儒家孟子之傳之心性之學中求誠之工夫，向上透入始得諦解。唐君毅言：

中庸之標出天命之謂性一語，直接溯人性之原於天命，人性乃上承天命而來，此正是墨莊荀以來天與命之分離，及天命之自然化之思想潮流之一扭轉；而上契劉康公所謂「民受天地之中所謂命」之義，以承孟子於人性即見天所命之教者。而中庸直下點醒天命之謂性，正為補足孟子言所未及。其與孟子之不同，則孟子思想之時代意義，在收攝墨子與傳統宗教之見中，所謂原於天命天志之典常，而指歸其本於人性；而中庸思想之時代意則在：再溯此人性原於天命，以見人性之宇宙之意義與形而上之意義，乃謂「思知人不可不知天」。而其以能進至由人性原於天命，更由知心以知人者，則當在其中人心之能繼續的自命自令，而自求明善誠身處，透視出人性自有一超越而在上之根源，即無聲無臭之上天之載之根源，足以成其道德生活中求

自誠之事相續而無息者。¹

論孟中庸皆有一客觀地超越地言之「天」，孟子認為性雖可在心中呈顯，但並不封限於人心之中，而是可以上通於「天」，而彰顯普遍而無限的意義。此所以由盡心可以知性，由知性可以知天。孔孟採取由主觀面攝客觀面之進路；中庸易傳客觀地由天道建立性體一義，是採取本體宇宙論之進路。牟宗三言：

中庸易傳實於「維天之命於穆不已」之最根源的智慧，並本之於積極的展示天道為生物不測之創生實體，並由此實體以言性體，而與孔子之仁、孟子之心性打成一片，積極地呈現出主觀面的孔子之仁、孟子之心性與客觀面的中庸易傳之天道性體之內容意義之合一；此在表面上雖似有進路上之差異，然其實是一種通契不隔之圓滿發展。²

中庸、易傳所體悟的道體乃創生性實體，自客觀面進入，牟宗三認為此種主客觀合一的發展，正好形成一圓圈，從此圓圈以明心性天命是一。因此，可以說中庸是先秦道德形上學的圓滿完成。

先秦以迄宋明，儒學賡續不斷的發展，偶或細水涓滴，有時亦澎湃洶湧。先秦儒家的學問是以心性之學為中心的成德之學，稱之為「生命的學問」。先秦儒家留下的教言，編纂成為論語、孟子、中庸、易傳、大學等書。而宋明儒者之主要就是順承這五部書的智慧方向，而開創出另一階段之儒學。

北宋的儒學，上承先秦的本旨原義，以開展他們的義理思想，其

¹ 唐君毅，《中國哲學原論導論篇》，頁一三。

² 牟宗三，《心性與性體（二）》，頁五〇七～五〇八。

步步的開展理路，是由中庸、易傳之講天道誠體，而回歸到論語、孟子之講仁與心性，最後才落於大學講格物致知。³

宋明儒學上承先秦之本旨原義，除了紹承必然有因革損益的創新。創新殊途有二，一為順孔孟傳統而引申發展，這是調適上遂之新；二為對孔孟傳統的基本義理有相當之轉向（不是徹底轉向），這是「歧出轉向」之新。

調適上遂之新為下列四項：

1. 孔子踐仁以知天，但未明白表示仁與天合一或為一；宋明儒則認為仁與天的內容意義，到最後完全合一，或根本是一。
2. 孟子說盡心知性知天，心性是一，但未明白表示心性與天是一；宋明儒則認為心性天是一。（伊川、朱子亦有不同。）
3. 中庸說天命之謂性，但沒有明白表示天所命於人之性的內容意義，同於那天命不已實體，宋明儒則表示天道性命通而為一。
4. 易乾象說「乾道變化，各正性命」，未明白表示道體性體合一，由天命說性命，宋明儒則肯定之。
5. 大學明明德，沒有表示明德就是人的心性，只指說光明之德，宋明儒則從因地上的心性說，不就果地上的德行說。止於至善及格物致知等，都出現伊川朱子與陽明戡山不同的見解。⁴

因此，上述 1 至 4 項為調適上遂之新，第 5 項為歧出轉向的新。中庸在調適上遂新的發展過程中，得到更新的闡揚；而大學卻在歧出

³ 蔡仁厚，《儒學的常與變》，頁一二五。

⁴ 蔡仁厚，《宋明理學—北宋篇》，台北，台灣學生書局，民國八十年，頁一三～一五。

轉向的新方面，因伊川朱子系與象山陽明系的不同解釋，而有了不同角度引伸。

宋明諸儒思想發展的脈絡，一般認為是中庸易傳之講天道誠體；而回歸到論語孟子之講仁與心性，最後才落於大學講格物窮理。所以他們的義理系統之開發，主要是繫屬於對道體性體的體悟。⁵緣此線索，首先要探索道體性體的內涵沿變沿革，最後止於大學格物窮理的解析。

中庸、易傳所體悟的道體乃創生性實體。中庸曰：「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，惟天下之至誠為能化。」形、著、明、動、變、化，展示一個生化的過程，這個生化過程由誠體而來，具體妙運，生生不息。⁶在本體宇宙乃為道德創生的實體，從此成為宋明儒學宇宙觀的定調。蔡仁厚先生以道體性體為(1)靜態的為本體論實有(2)動態地為宇宙論的生化之理(3)同時亦是道德創造的「創造實體」。所以，它既是理，同時亦是心，亦是神，因而是「即存有即活動」的，允為最好的註腳詮釋。⁷內聖圓教之模型，北宋周濂溪、張橫渠、程明道皆已相繼的展開完成，茲簡述如下：

周濂溪—默契道妙，豁醒儒家形上之智慧。

張橫渠—思參造化，天道性命貫通而為一。

程明道—盛言一本，完成儒家圓教之模型。

⁵ 蔡仁厚，《宋明理學—南宋篇》，台北，台灣學生書局，民國八十二年，頁二。

⁶ 盧雪崑，《儒家的心性學與道德形上學》，頁一五九。

⁷ 同註5，頁三。

二、歧出與分化

三子有義理之開展，而無義理之分系，至程伊川，乃有義理之轉向，而開啓宋明理學思想系統分化之機。⁸ 迨至南宋的學統，程明道開胡五峰、程伊川開朱子，而陸象山則是孟子學，茲簡述如下：

五峰系—承北宋前三家開出「以心著性」的義理間架。

朱子系—只繼承程伊川，其大宗之地位，乃是繼別爲宗。

象山系—直承孟子，挺顯「即心即性即理」的心學系統。

(伊川)朱子系—爲橫攝系統(對先秦儒家而言，有轉向與歧出)。

象山(陽明)系、五峰(戢山)系—同爲縱貫系統(對先秦儒家而言，乃調適而上遂)⁹

由北宋至南宋理學的發展，朱子此系被當代新儒家牟宗三先生判爲歧出，乃是繼別爲宗。因爲朱子對於道體心體有了不同的詮釋，關於大學的格物致知，亦有獨立的思維系統；此並非表示朱子系統的不重要，僅在表示朱子離開主流另立一個門戶。蔡仁厚先生提出朱子理學系統的圖表，充分的顯示出其思想義理的內涵。

⁸ 同註 5，頁三三八。

⁹ 同註 5，頁三五四。

(1) 「性即理」，
亦只是理

性理是靜態的形上實有——只是心氣活動所遵依的標準
性理既不能妙運氣之生生，故道德實踐之活動中心

轉為

對心氣的涵養
(而非涵養本心仁體)
對心氣之發的察識
(而非識仁之體)

性體成為「只存有而不活動」

此謂道德之滅殺

工夫落於涵養敬心、察識已發——是為後天工夫
道德實踐動力不由本心性體發——故為他律道德

(2) 「心」是氣之靈

有知覺
有動靜

而所以知覺動靜之理，則是性

心性不性
亦不是理

所謂

心具眾理
心具眾德

乃後天當具，非先天本具（故不心即理）

(3) 「情」乃

心氣之發
心氣之變

故須察識——心性情對言，而心統性情

性統性——認知地關聯地統攝性而彰顯之
心統情——行動地統攝情而不敷施發用（情是心上發動出來）

10

性——理（形上） 1.性即理，亦只是理，屬形而上，超超而普遍。

2.心不是性，亦不是理，而是氣之靈，屬形而下。

心——氣（形下） 3.心性二分，心與理亦析而為二。¹¹

關於朱子的歧出義理及對大學詮釋的影響，可從理與氣談起。朱氏云：

¹⁰ 同註 5，頁三五四。

¹¹ 同註 5，頁三六四。

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，然後有性；必稟此氣，然後有形。¹²

理是指超時空決定之形式及規律，故為形而上；所謂氣，則指時空中之存在所具之質料，故為形而下者。¹³ 但是每一具體存在或事物其所以「有」，即由其「理」決定，每一事物，背必有一「理」決定其存在。理先氣而存在，物與氣則必依理而有，理氣因此又不能分。

理氣的問題又可以通過太極、陰陽的方式來解析，太極是理，陰陽則是氣。朱子云：

問：太極不是未有天地之先，有個渾成之物，是天地萬物之理之總名否？曰：太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極。在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。動而生陽，亦只是理，靜而生陰，亦只是理。（朱子語類卷一）

理不是現實具體的存有，它乃是現實存有的所以然之超越的形上的根據。以此，理只是個潔淨空闊的世界，無情意、無計度、無造作、無作用。只有這樣的理是純善。但理要具體實現，就不能不憑藉氣。有了氣，就不能不有駁雜與壞滅，故也可說氣是惡之根源。¹⁴ 理氣形成二元之論，但理又是寄寓於氣中，理的實踐需要氣的發用，不離不雜；整個宇宙又有一個統合之理，謂之太極。

¹² 朱子文集，卷五八，答黃道夫書。

¹³ 勞思光，《新編中國哲學史—第三卷上》，頁二七二。

¹⁴ 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，台北，台灣學生書局，民國七一年，頁二七〇。

朱子認為一切事物與宇宙本體內容相同，又認為人類道德的規律與宇宙自然律則一致，由此可以推知，作為宇宙本體內容之理，自是人類道行為的最高準則。¹⁵ 朱子云：

太極只是個極好至善底道理，人人有一太極，物物有一太極，周子所謂太極，是天地人物萬善至好底表德。（語類卷九十四）

三、心性論到本體論

朱子通過宇宙論的本根學說，引出其道德哲學。以宇宙本體之理作為道德的最高準則，顯然是將孔孟的道德哲學由心性論推至本體論，期冀借著宇宙本至高無上律令，樹立道德價值的權威。¹⁶ 朱子所肯定的存在為氣，但存在之所以為理，理氣雖是渾然一體，但理又是氣的主宰與權威。天理並不是一如孔孟從心之安不安、忍不忍上說，而是必須遵循為君須仁，為臣須敬，為父須慈，為子須孝等客觀原則，才能稱為仁義道德，才稱之為天理。將孔孟的道德判準從德慧生命的呈現轉移到條理秩序的維護。¹⁷ 自宇宙論而言，理與氣成為橫列的相對之二。¹⁸ 因此，朱熹外在形式秩序規律的體認，反應了宋朝綱紀道德外在規範的維持。李澤厚先生言：程朱哲學把天理（道德神令）與封建主義的綱常秩序等同起來，封建制度的社會秩序和標準便構成了天理的善的具體內容。¹⁹

¹⁵ 周天令，《朱子道德哲學研究》，台北，文津出版社，民國八十八年，頁二〇。

¹⁶ 同前註，頁二一。

¹⁷ 同前註，頁二四。

¹⁸ 蔡仁厚，《宋明理學—南宋篇》，頁二二〇。

¹⁹ 李澤厚，《批判哲學的批判—康德述評》，頁三三二。

朱子以本體的宇宙論來樹立道德的權威律令，但理又需與氣不離不雜，渾然一體，自不能不與心性論產生關係。心性情是朱子心性論的核心，由本體宇宙論接筭心性論的橋樑是性，所以謂性即理，性亦只是理。理散在於人方為性。蔡仁厚先生言：性即是理，是純善的；性亦只是理，是靜的實有。因此，朱子所說的性，雖亦是先天的，超越的，但卻是觀解的、存有論的。性理本身不能活動，只是擺在那裡作為心氣活動遵依的標準。²⁰

朱子的性理之見是只存有而不活動，屬於性理的偏義。性理的全義—性即是理（理與心、神、寂感通而為一）：理是創生原理，能妙運氣化之生生，所以是即存有即活動。性理的偏義—性即是理（心、神、寂感），從性體脫落下來而屬於氣，自宇宙論而言，理與氣相對而為二，神與氣亦有二。因此，理只是本體論的靜態的實有，卻不能妙運生生以起創造作用，所以是只存有而不活動的。²¹

朱子順承伊川的思路，正是將道體與性體皆體會為只存有而不活動，他貫徹伊川的轉向，而變成另一個新的義理系統：

1. 從客觀面說，是本體論的存有系統—而本體宇宙論地說，太極或理是本體論的存有，氣化萬殊是宇宙論的生化。
2. 從主觀方面來說，是靜涵靜攝系統—靜涵、是心氣之靜態的涵養，靜攝、是心知之知的攝取（攝理歸心）。總結起來說，可曰橫攝系統。²²

²⁰ 同註5。

²¹ 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，頁九六～九七。

²² 同前註，頁九七。

理散殊爲萬物而有性，理性又是與氣不離不捨，渾然一體。氣之中最爲核心的是心，所以心屬於氣。錢穆先生認爲「朱子分說理氣，性屬理，心屬氣」。²³朱子云：心者，氣之精爽。所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。²⁴

性是理，心是氣之靈，情則是心氣之發（或心氣之變），此之謂「心性三分」。朱子云：性是未動，情是已動，心包得已動未動。蓋心之未動則爲性，已動則爲情，所謂心統性情也。剛亦提到朱子所講的是偏義的性理，只是靜態的實有，形式標準，性理本身不能有所作爲，因爲它只存有而不活動。在這種情形之下，道德實踐活動中心自然就落在心氣（心與情）一邊，而且必須憑藉心氣來顯現。

心統性情，心與理的關係又是如何呢？朱子云：

一心具萬理。能存心而後可以窮理。

心包萬理，萬理具於一心。不能存得心，不能窮得理，不能盡得心。

窮理，以虛靜心靜慮爲本。（大學章句）

蔡仁厚先生將心與理的關係，分爲四點加以說明：

- (1) 心能認知事物之理，認知之後依理而發爲實事實行（存在之然）以成善成德，此便是性理之顯現。
- (2) 心之認知可以
 - (a) 認知事物的曲折之相。
 - (b) 認知事物的所以然之理。

²³ 錢穆，《朱子新學案，第二冊》，台北，三民書局，頁一。

²⁴ 《朱子語類》，卷五。

(c) 認知事物曲折之相中的是非善惡。

(3) 事物之是的、善的有性理為根，在此可以說是性理顯現。而事物之非的、惡的則只是一時之假象，實無理性為根，在此不能說性理顯現。

(4) 心知之明的認知活動，必須層層推進、層層規定，一直定到事物之是的、善的而窮知（推證）其所以然，即可使性理顯現。再依性理而發為行為，便是道德的實踐活動。²⁵

四、認知攝取

朱子的心性情三分之義理脈絡系統，便在大學一書中善加發揮。按依牟宗三先生於「心體與性體」書中之用語。伊川、朱子同屬橫攝系統，其格物窮理，是以心知之明之認知（攝取）事物之理，因而形成主客相對，此乃平面的（橫的），故謂之「橫攝」。而心理為二的格物順取之路，則為他律道德；以其心不即是理。而理又只存有而不活動故也。

朱熹的理一氣一物哲學的邏輯結構及其基本範疇的內在聯繫。當理借助於氣在派生物以後，重要的問題在於返回到理，即物一理，這是朱熹哲學邏輯結構的重要環節。那麼，如何從千差萬別之物返回到理呢？為此他提出了格物致知、窮理為主旨的認識方法，以便使本體理自己跟自己相結合。²⁶這是順取橫攝的路，不是逆覺體證的徑。

朱子認為大學的精義非僅在正心誠意，而應包括致知格物，他這

²⁵ 同註(21)，頁一〇八～一〇九。

²⁶ 《朱熹思想研究下冊》，台北，谷風出版社，民國七十五年，頁四六七。

樣的陳述：

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。（大學章句第五章）

朱子是以「心知之明」窮究「事物之理」，不同於縱貫系統。在縱貫系統中，則客觀地說宇宙生化、主觀地說道德創造，皆是這「即存有即活動」的形上實體（道體性體通而為一的天理本體）之立體地直貫。皆是天理本體這個創造的動源，本末通貫地妙運之、創造之、成就之。在此，沒有平面的主客相對，而是立體地直貫創生（凡創生、創造，必是直貫的、縱貫的），故謂之「縱貫」。凡縱貫系統，其工夫是「逆覺的路」。逆者，反也，反求諸已而覺識之、體證之，是謂逆覺體證。凡逆覺體證，必從先天心體（與性為一的道德心）開工夫。道德心性「自主自律、自發命令、自定方向」，故為自律道德。²⁷明白的點出心理為二與一的涇渭不同方向的發展。

朱熹的格物致知工夫途徑，主要是在闡發大學的明明德綱領。發展了孔子特別重視知識的遺教，補充了孟子的不足。而格物之物，由自己一身之所關涉，推及於大則天地陰陽，小則一草一木，由「人理」以推及「物理」，不知不覺的由道德的理，伸向自然法則之理。朱子緊

²⁷ 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，頁一一三～一一四。

承此意而更表現分明，並且他格物中，特別把人的主體與物的客體劃分得非常清楚。這在中國學術史上，有非常重要的意義。格物致知，是知識活動；正心誠意是道德活動。²⁸但是知識活動與道德活動之間的鴻溝如何彌合跨越，正考驗著朱子的智慧。不過，朱子還是認為格物致知是大學之學的主要精神內涵。朱子云：

致知云者，因其所已知者，推而致知，以及其所未知者，而極其至也，是必至於舉天地萬物之理而一以貫之，然後為知之至。而所謂誠意正心修身齊家治國平天下者，至是而無所不盡其道焉。此大學之道，知之深而行之大者也。（文集卷四十二，答吳晦叔）

朱子以窮理為先，力行終之為綱領，以格物以窮理、窮理以致知、致知以力行為環節，最後由事物萬理回歸自我本心，像理與氣，渾然一體，由智成德之途，建立朱子道德哲學中最重要的一環。將朱子格物致知思想與大學的內涵作成一個表來歸納。

敬……格物致知誠意正心修身→齊家治國平天下

（小學） 【明明德：本】 【新民：末】

 【止於至善】

 （知止：始） （得止：終）

 物格知至→意誠心正身修家齊國治天下平

 （知） （行）

²⁸ 徐復觀，《中國思想史論集續編》，台北，時報文化公司，民國七十四年，頁五八六～五八七。

五、由智成德

朱子在於他能獨立開出一個義理系統，使儒家在縱貫系統外，又有了橫攝系統，在自律道德之外，也建立他律道德的模型，凸顯出朱子由智成德的內聖成德之教的義理；²⁹亦將大學的荀學系統再度挖掘出來。

大學之說為孟學、荀學的綜合，向來為多數學者所肯首。勞思光在《中國哲學史》裏認為：

學記與大學均是以揉和先秦二說為宗旨者；但若細分之，則學記為初步揉和，大學則為進一步之工作；蓋學記基本上取荀子立場，大學則分取孟荀兩家之說，其揉和較為成功也。³⁰

所以朱子及王陽明皆可以在大學浩瀚的文本中，各抉其發，建構自己以智識德及以仁識德兩大格物致知的系統。

對於大學的詮解，朱熹走的是格物致知平取橫攝的路，而成他律道德，為儒家另立一內聖成德之路。王陽明則循逆覺體證縱貫創生的途轍，重點置於誠意之教，格物致知恰僅成為誠意的工夫而已。

大學首章云：古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。

這是大學的八條目工夫次第，既已陳述主觀與客觀之實踐規模，又能兼及內聖工夫與外王事功，義旨甚為周備。王陽明在「大學問」中對此有詳細的疏解。

²⁹ 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，頁一三四。

³⁰ 勞思光，《新編中國哲學史（二）》，頁三四。

(1) 修身在正心

何謂身？心之形體運用之謂也。何謂心？身之靈明主宰之謂也。何謂修身，為善而去惡之謂也。吾身自能為善而去惡乎？必其靈明主宰者欲為善而去惡，然後其形體運用者始能為善而去惡也。故修其身者，必在於先正其心也。

(2) 正心在誠意

然心之本體即性也。性無不善，則心之本體本無不正也，何從而用其正之功乎？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，必就其意念所發而正之。凡其發一念而善也，好之真如好好色；發一念而惡也，惡之真如惡惡臭；則意無不誠，而心可正矣。

(3) 誠意在致知

「然意之所發有善有惡，不有以明期善惡之分，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。致者，至也。如云「致乎哀」之致。易言「知至至之」。知至者，知也；至之者，致也。致知云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳。

「良知」者，孟子所謂「是非之心，人皆有之」者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能，是故謂之知。是乃天命之性，吾心之本體，自然靈照明覺者也。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；是皆無於他人者也。故雖小人之為不善，既已無所不至，然其見君子，則必厭然揜其不善而著其善者，

是亦可以見其良知之有不容自昧者也。

「今欲別善惡以誠其意，惟在致其良知之所知焉爾。何則？意念之發，吾心之良知既知其為善矣，使其不能誠有以好之，而復背而去之，則是以善為惡，而自昧其知善之良知矣。意念之所發，吾心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？今於良知所知之善惡者，無不誠好而誠惡之，則不自欺其良知而意可誠也已。」

致知，朱子解為「推極吾之知識，欲其所知無不盡也。」（朱子大學章句），陽明解「知」為「良知」，解「致」為「至」，如論語「喪致乎哀」之致。陽明又取周易「知至至之」之言為證，謂「知至者，知也；至之者，致也」。意謂「知至」者，知「良知必須至於物」；「至之」者，則良知通「致」的工夫已至於物矣。故陽明以為「大學」講「致知」，並非推極知識、充廣知識，而是「致吾心之良知（於事事物物）為耳。」³¹

良知是天地造化的精靈，人類行為的主宰。良知為何內涵呢？王陽明云：

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。

是非之心，不慮而知，不學而能，所謂良知也。良知之在人心，

無間於聖愚，天下古今之所同也。

³¹ 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，頁二二〇～二二一。

六、良知一是非之心

陽明把良知說成是非之心，也是涵其他四端之心，僅是特別凸顯道德判斷的重要性。陽明既是結合孟子之良知與大學來建立致良知說。孟子之良知只是不慮而知的仁義善性，並未獨立成一主要宗旨。³² 但是陽明卻從大學系統中另行體認出「知」的意義，且將之包含在「良知」一詞中。³³ 因此，是非之心的提出，豁顯心之道德判斷的主宰地位，是良知之說的特色。

良知又是至善的天理。陽明說良知是天理，是天理之照明靈覺。王陽明云：

蓋良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛。（傳習錄）

心者，身之主也；而心之虛靈明覺即所謂本然之良知也。（傳習錄）

良知又是道德實踐的真幾。陽明無論是倡誠意或知行合一都是在指點道德實踐，希望在心念發動之處，能實地存天理去人欲，將天理貫徹於行爲中。良知的作用並不只是使我人產生善的意念，更是我人意念分別善惡的內在最高判斷，是道德行爲的最高保證。故存天理去人欲道德行爲的關鍵，就是在意念發動時，即能知其善惡真相，然後去之或去過之，此爲是非之心。³⁴

³² 詹秀惠，《孟子與王陽明的良知說》，載於《孔孟學報》，第三十四期》，頁六三～八〇。

³³ 鍾彩鈞，《王陽明思想之進展》，台北，文史哲出版社，民國七十二年，頁八〇～八一。

³⁴ 談遠平，《論陽明哲學之圓融統觀》，台北，文史哲出版社，民國八十二年，頁

(4) 致知在格物

良知之用於事事物物，知善知惡是良知，一方面保住並彰著心體之絕對至善性，且是了解心之所以為心的訣竅；一方超越而駕臨乎經驗的善惡念以上，對治而轉化之，因而亦是開先天的工夫之訣竅。前者是良知之形上說明，後者是良知之超越的說明。³⁵ 良知之致，乃是自致，不假外求，純由自主；保障了形上的純潔，彷彿是西方的上帝，讓存有界賦與價值的與味。另則，超越的凌駕於誠意之上，一股不安不忍之精神油然而生，知與誠渾然一體，合而為一。陽明的孟子學講法，可見一斑。

根於天命之性，自然靈昭不昧者也，人有不忍之心。見孺子入井、鳥獸哀鳴、瓦石毀壞必有怵惕隱之心；所以謂大人者，以天地萬物為一體者也。陽明的大學中之明明明德之詮解，知之所致，必然不是玄虛而蕩，浮華飄萍，皆是實有其事，謂之致知在格物。王陽明云：

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，故致知必在格物。物者，事也。凡意之所發，必有其事。意之所在之事謂之物。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。夫是之謂格。書言「格于上下」、「格于文祖」、「格其非心」；格物之格，實兼其義也。（大學問）

陽明以良知為形上及超越的說明，作為誠意的主宰，並以惻隱是

一五二～一五三。

³⁵ 牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》，台北，聯經出版社，民國九十二年，頁二六七。

非之心，感通於萬有萬物以求得天地一體之氣象。將大學的身心意知物說爲一物，格致誠正修講爲一事；最後以「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」作爲陽明對大學思想的最後修正定案。