

論王陽明吾性自足、不假外求的 「致良知」之教

劉 振 維

【本文提要】

王陽明體悟「致良知」之教，始於被貶謫至龍場驛的動心忍性之間，明於知天命之年。陽明於動心忍性之間，自問「聖人處此，更有何道」；於劉瑾伏誅、平定羣寇、遭朝佞所讒等等凶危諸事，而自百死千難中得悟「只此良知無不具足」。

本文為明析陽明「致良知」之教的意義及其影響，分以下四點論述：一、「合心與理為一的良知」，言明陽明於龍場驛悟及「格物致知」之旨，駁朱熹「析心與理為二」之訓，但陽明所用之「心」，乃有良知本體與一般心靈狀態或心理意識之別；二、「吾性自足，不假外求的致良知之教」，論證陽明所言之良知，乃人人先天既有之心體，而非雜有人欲之心靈狀態或心理意識；三、「省察克治與事上磨鍊的知行合一」，闡釋陽明致良知之教是從實際的情境中努力學習以開顯良知；四、「致良知之教的分流」，述說自天泉橋證道後，陽明後學各以意見攙和，析別本體工夫，失卻陽明不可各執一偏的諄諄教誨，也因此，而有往後陽明學派的蓬勃發展。

陽明說：「聖人只是一能之爾，能處正是良知。眾人不能，只是個不致知。何等簡易明白。」簡易者，指良知無不具足；明白者，指良知須「致」，必經一番刮磨工夫以識得「心之本體」。陽明的學思與事功，無疑是傳統儒學所希冀之「內聖外王」典型，而此正是從其吾性自足、不假外求的「致良知」之教開顯出來的。

一、前 言

明武宗正德十六年，歲次辛巳（西元 1521 年），陽明先生（西元 1472-1529）達

「知天命」之年，始揭「致良知」之教。^①按錢德洪緒山所撰〈陽明先生年譜〉載，陽明此年曾言：「近來信得致良知三字，真聖門正法眼藏。往年尚疑未盡，今自多事以來，只此良知無不具足。」又云：「某於此良知之說，從百死千難中得來。」（《王陽明全集》卷三十四，〈年譜二〉，頁1278、1279）^②陽明所謂「多事以來」、「從百死千難中得來」，當指其抗疏反瑾，遭廷杖之辱，貶謫貴州龍場驛驛丞之事為始，時陽明年三十五。往後十五年間，陽明初為避瑾遣人追殺，於錢塘託言投江以脫之，數度輾轉，方至龍場驛。陽明身處萬山叢林之中，於蛇虺魍魎、蠱毒瘴癘的龍場驛裏，動心忍性，自悟聖道，明格物致知之旨^③，此實為其倡「致良知」之教的源起^④。迨瑾伏誅，陽明陞廬陵知縣，「以開導人心為本」，「由是囿囿日清」（同上，卷三十三，〈年譜一〉，頁1230）；任都察院左僉都御史、右副都史時，巡撫閩、贛，掃蕩賊寇，自云「破山中賊易，破心中賊難」（同上，頁1248），儘管兵務繁忙，仍講學不倦。^⑤正德十四年，寧王宸濠反，聲大勢眾，朝中皆驚，陽明舉義兵三千，三十五日智擒宸濠；其中日坐都察院，開中門，與士友論學不輟。然昏君武宗欲親擒宸濠，致使陽明遭王忠、許泰諸佞所讒，迭有洶危，歷時年餘……。^⑥恰其祖母過世，父病，極欲逃回……。〈同上，卷三十四，〈年譜二〉，頁1277〉依此種種變故，我們方能知曉陽明所言「多事」之意。〈年譜〉載：「自經宸濠、忠、泰之變，益信良知真足以忘患難，出生死，所謂考三王，建天地，質鬼神，俟後聖，無弗同者。」（同上，頁1278）由諸事觀之，可

- ① 對陽明於「知天命」之年始揭「致良知」之教，時人陳來考證當為前一年，即歲次庚辰，陽明四十九歲，見《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991年），頁160-165。儘管如此，「致良知」三字乃陽明學的最後歸宿，此乃是無可疑議的。陽明自云：「吾平生講學，只是致良知三字。」（《王陽明全集》卷二十六，〈寄正憲男手墨二卷〉，頁990）本文依此義理分疏，對於詳密考究之事，因不影響陽明心學的整體風格，故不予以深論，提出僅供參照。但馮友蘭於《中國哲學史》（臺北：藍燈文化公司，民國78年）言陽明「四十三歲時，『始專以致良知訓學者』」，當是明顯錯誤，見頁948、954。
- ② 《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），依吳光、錢明、董平、董延福編校本。《王陽明全集》，後皆簡稱《全集》。
- ③ 〈年譜一〉「（武宗正德）二年丁卯，先生三十六歲」條與「（武宗正德）三年戊辰，先生三十七歲」條，《全集》卷三十三，頁1227-1228。
- ④ 「致良知」之教始於「龍場之悟」，因為陽明曾自謂：「吾良知二字，自龍場已後，便已不出此意，只是點此二字不出……。」見錢德洪，〈刻文錄敘說〉，《全集》卷四十一，頁1575。
- ⑤ 陽明巡撫閩、贛，掃蕩賊寇的事功，見〈年譜一〉「（武宗正德）十有一年丙子，先生四十五歲」條至「（武宗正德）十有三年戊寅，先生四十七歲」條。《全集》卷三十三，頁1238-1256。於平賊其間、兵事倥傯之際，陽明依然講學不輟，後刻了《古本大學》、《朱子晚年定論》與《傳習錄》，並修「濂溪書院」等，諸事分別成於正德十三年七月、八月與九月。
- ⑥ 事見〈年譜二〉「（武宗正德）十有四年己卯，先生四十八歲」條至「（武宗正德）十有五年庚辰，先生四十九歲」條，《全集》卷三十四，頁1258-1276。

知陽明言「此良知之說，從百死千難中得來」，當非欺人之語。

然則，陽明所云之「往年尚疑未盡」，此「疑」所指為何？龍場一悟，知「聖人之道，吾性自足」，遂曉「格物致知」之旨（同上，卷三十三，〈年譜一〉，頁1228）；次年，倡「知行合一」於貴陽書院（同上，頁1229）。後從游者眾，陽明亦「見學者漸有流入空虛，為脫落新奇之論」，於是「只教學者存天理、去人欲，為省察克治實功」（同上，頁1237）。誠如陽明所云，「良知」二字，「此理簡易明白若此，乃一經沈埋數百年」，「實千古聖聖相傳一點滴骨血也」（同上，卷三十四，〈年譜二〉，頁1279）；但「只恐學者得之容易，把作一種光景完弄，不實落用功」，故「凡示學者，皆令存天理、去人欲以為本」（同上）。由是觀之，陽明的往年尚疑，乃疑「良知」是否真為千古聖聖相傳的一點滴骨血？其理真是如此簡易明白？但「自多事以來」，在動心忍性之間，陽明才驚覺了悟到「只此良知無不具足」。這具足的了悟，乃是陽明對整體生命的感受，體驗於天地間之至理，是以在其欲學作聖賢的路途中，求聖聖相傳的一點骨血裏，為學遂有多變^⑦。此「變」，乃是應對著生命中種種的憂患與磨難。因此，欲明陽明「致良知」之旨，當先隨陽明之生命歷程作一體驗，以曉「百死千難」之困厄，悟「良知」之簡易，如此方能與陽明生命穩密切合。

而陽明後學，並非皆具有類似於陽明生命的鍛鍊，故難明「從百死千難中得來」之「良知」為不易，於是視「良知」為「情識」者有之，視「良知」為「現成」者有之，視「良知」為「無所不在」者有之，亦有視「良知」為「先天」或「後天」者，抑或是言「良知」即「本體」，或言「良知」即「工夫」……。⑧總之，在陽明先生過世後，其學生，有承繼師說者，有勇於創發者，亦有扭曲變調者，職是之故，陽明後學對「致良知」之教的詮解產生了分流與歧出。對於陽明後學對「致良知」之教的詮釋運動，我

⑦ 陽明所學，有著名的「前三變」與「後三變」之說。陽明弟子王畿龍溪先生說：「先師之學凡三變而始入於悟，再變而所得始化而純。」見《王龍溪語錄》（臺北：廣文書局，民國49年）卷二之〈滁陽會語〉，頁4下。黃宗羲《明儒學案》（臺北：里仁書局，民國76年）卷十之〈姚江學案〉，述陽明為學有「前三變」與「後三變」之說，當自《王龍溪語錄》中節略擇出。蓋「前三變」者，指陽明出入於科舉世俗、學詞章文藻與二氏佛老之學，後復歸儒門學作聖人之道；「後三變」乃指在儒門中，揭學作聖人之方，如先「以默坐澄心為學的……，大率以收斂為主……」，再而專提「致良知」三字，以為此「出之自有天則」，最後則講「如斥日當空而萬象必照」的聖人之境。見頁181。時人對於陽明為學多變亦有「五溺三變」之說，見秦家懿，《王陽明》（臺北：東大圖書公司，民國76年），頁37-48。而「五溺」者，乃出於湛若水（甘泉）之文，言：「初溺於任俠之習，再溺於騎射之習，三溺於辭章之習，四溺於神仙之習，五溺於佛氏之習。」此見〈陽明先生墓誌銘〉，《全集》卷三十八，頁1401。

⑧ 對此問題，王龍溪在〈撫州擬峴臺會語〉與〈滁陽會語〉中即曾言之。見《王龍溪語錄》卷一，頁二十二上；卷二，頁六上。時人亦曾做過整理，如麥仲貴，《王門諸子致良知學之發展》（香港：香港中文大學，1973年），是諸作中講述王門詮釋「致良知」之教較為完整者。

們稱為「陽明學派」。若欲了悟這個哲學史上的轉化，就當先明識陽明先生的「致良知」之教，復而分疏其後學對「致良知」之教的詮解。無可疑議的是，「存天理，去人欲」之辨，希賢、希聖、希天的祈禱，則是宋明諸儒的一致大目標，陽明與其後學亦不例外，雖然其中亦不乏變調者^⑨。對於這段哲學史上的轉折，實有必要深入研析。

然而，本文限於時間與篇幅，僅能先著手於闡釋「吾性自足」、「不假外求」的「致良知」之教，對於「陽明學派」對「致良知」之教的詮釋運動所產生之分流與歧出，只能初步提出其分流之因，對於分流之歧出，則須另文再行探討。

二、合心與理為一的良知

陽明先生生活在困厄的龍場驛中，「自計得失榮辱皆能超脫，惟生死一念尚覺未化」，遂日夜端居澄默，以求靜一，念「聖人處此，更有何道」？忽中夜大悟「格物致知」之旨（同上，卷三十三，〈年譜一〉，頁1228）。「格物致知」者，乃朱熹所謂《大學》之「三綱領、八條目」中之兩個條目。朱熹訓此云：

致，推極也；知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格，至也；物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。（《四書章句集註·大學章句》）

又作「大學補傳」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。（同上）

朱熹「即物窮理」之說，曾為初欲學作聖賢的陽明深信不疑，嘗「徧讀考亭遺書讀之」，「思先儒謂眾物必有表裏精粗，一草一木，皆涵至理」，即取竹格之，「沈思其理不得，遂遇疾」，致其以為與聖賢無緣（《全集》卷三十三，〈年譜一〉，頁1223頁），遂「出入於佛、老者久之」（《明儒學案》卷十，〈姚江學案〉，頁181）^⑩。

⑨ 如「泰州學派」與「龍溪學派」之「末流」已入於禪，講求光景，已非「存天理，去人欲」之儒門聖道。

⑩ 陽明「出入於佛、老者久之」，乃因自覺聖學不可為之故。陽明曾云：「吾亦自幼篤志二氏，自謂既有所得，謂儒者為不足學。其後居夷三載，見得聖人之學若是其簡易廣大，始自嘆悔錯用了三十年氣力。」（《全集》卷一，〈傳習錄上〉，頁36）但〈年譜一〉於「（武宗正德）九年甲戌，先生四十三歲」條載：「吾幼時求聖學不得，亦嘗篤志二氏。其後居夷三載，始見聖人端緒，悔錯用功二十年。」（同上，卷三十三，〈年譜一〉，頁1237）所載時間有十年之別，無論其是否有誤，皆顯示陽明出入佛、老二氏甚久。關於陽明出入佛、老的探究，可見柳存仁，〈王陽明與佛道二教〉，《清華學報》新十三卷（1981年），頁27-51；秦家懿，〈王陽明〉，頁161-179。

然抗疏反瑾得禍，卻又因禍而悟「格物致知」之旨。《傳習錄上》云：

先生又曰：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。但意念所在，即要去其不正以全其正，即無時無處不是存天理，即是窮理。天理即是明德，窮理即是明明德。

又曰：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。若良知之發，更無私意障礙，即所謂「充其惻隱之心，而仁不可勝用矣」。然在常人不能無私意障礙，所以須用致知格物之功勝私復理。即心之良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知。知致則意誠。（《全集》卷一，頁6）

此處，陽明將「析心與理而為二」的朱熹之訓^⑩，作了一個簡易的整合，以為天理即是明德，窮理即是明明德，是以窮理即是明天理，明明德即為存天理。然天理欲存，當除卻人欲之私，故要「去其心之不正，以全本體之正」。陽明說：「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。」（同上，卷二十六，〈大學問〉，頁972）「心」之不正在於有「私意障礙」，「全其本體」者，即是「天理」，即是「良知」。「良知」者，即「見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱」，此「自然知」者，就是「不假外求」，是以「良知」之發顯，當「無私意障礙」。所以欲去人欲之私，當「要去其不正以全其正」，此即「意念所在」，亦即是「窮理」，也就「致其知」了。正如陽明謂：「明明德之功，只是個誠意。」（同上）

但「意」如何能「誠」？陽明曰：

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。（同上）

依此，「意」是否為「誠」，當自其本體之「知」和其發動處之「心」上探討。但在此處顯出一個事實：「意」即是「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」（同上），兩者同時顯現，亦同時歸寂。所以對於「格物」，我們亦可言之為「格意」，換言之，其意就是格意念之非，行意念之正者，也就是「去其不正以全其正」之謂，此正是陽明所謂「意誠」之意。然則，陽明又言「知是心之本體」，而「心之所發便是意」；那麼，「心」與「知」之真正關係為何？蓋「知是心之本體」

^⑩ 此語見於《傳習錄中·答顧東橋書》。在此書中，陽明處處提出朱熹「即物窮理」之「格物致知」之道，乃是「析心與理而為二」，言「此告子義外之說，孟子之所深闢也」（頁45）。見《全集》卷二，頁41-57。

之「知」乃指「良知」，問題在於「心」是否等同於「良知」？陽明曾謂「心即理」¹²，心指「存乎天理之心」，理指「天理」。依陽明之教，「意誠」即是「窮理」，是以「意誠」了，「天理」便存而不失。由是之故，「心即理」之「心」與「知是心之本體」之「知」乃同一事，這事便是「良知」之發；而「知是心之本體」與「心之所發便是意」之「心」，並非「心即理」之「心」而是指我們一般的心靈狀態或心理意識。換言之，「心」字在陽明的用法上是有歧義的¹³，也許這點正是陽明特別強調「良知」一辭之故。就理路上言之，蓋「良知」一動，當無私意障礙，天理自然呈顯；但常人無法脫卻私意魔障，因此須言「致知格物」以勝私復理，所以陽明言「即心之良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知」。此處，留下了理論上的伏筆，亦即為了使人人都能「致其知」，故必須言「格物致知」的工夫，以使「良知」之發顯無任何障礙，得以充塞流行。

由以上的論述，知陽明所論之「知」，若為無私意障礙等「自然知」的發顯，即指「良知」。蓋陽明曾謂：

良知即是未發之中，即是廓然大公、寂然不動之本體，人人之所同具者也。但不能不昏蔽於物欲，故須學以去其昏蔽，然於良知之本體，初不能有加損於毫末也。（《全集》，《傳習錄中·答陸原靜書》，頁62-63）

人人之所同具之「良知」，顯示了人人平等的精神。然則，這樣的精神是自己賦予自己的，因為「良知本來自明」（同上，頁68），其「皦如明鏡」，「妍媸之來，隨物見形，而明鏡曾無留染」（同上，頁70），是以說「良知」是「未發之中」，是「廓然大公、寂然不動之本體」。但問題在於人會受「物欲」誘惑而顯出蒙蔽昏病，「學」的意旨便在於去此昏蔽，以復回「良知之本體」。陽明認為，聖人之所以為聖，只在於其「知個天理」，並順之而「能個天理」。所謂「天理」，即是吾心本體之「良知」。陽明說：「必欲此心純乎天理，而無一毫人欲之私，此作聖之功也。而無一毫人欲之私，非防於未萌之先而克於方萌之際，不能也。」（同上，頁66）「防」與「克」，就是前

¹² 「心即理」者，《傳習錄上》云：「……且如事父不成，去父上求個孝的理？事君不成，去君上求個忠的理？交友治民不成，去友上、民上求個信與仁的理？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，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。」（《全集》卷一，頁2）勞思光於《新編中國哲學史》（三上）（臺北：三民書局，民國78年）提出：「『不成』乃當時口語，即今語『難道』之意。」故主張斷句當為「且如事父，不成去父上求個孝的理？……」（頁411）。此說頗具意味，但對上述斷句之意義並未能夠成決定性的影響，故暫且保留。

¹³ 「心」這種歧義性，常造成論述陽明思想的困擾，如秦家懿即言：「固然，在陽明的思想體系內，『心』與『良知』不易分辨。」（《王陽明》，頁138）事實上，正是因為「心」具有如文中所論述的歧義性，故而促成了陽明學派諸子的分流與歧出。

文探究的「去其不正以全其正」之謂。陽明又說：

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。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？但不必知的，聖人自不消求知；其所當知的，聖人自能問人。……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。（《全集》卷三，《傳習錄下》，頁97）

顯明地，陽明之「知」是「知個天理」，此乃是就聖人之所以為聖人而立言的；若此，「自許多節文度數出來」。假如「知」僅僅限制於此，便是無私意障礙的「良知」。因此，陽明之「知」自然不是朱熹所謂「推極吾之知識欲其所知」的「即物窮理」之「知」，理由在於陽明從己身體驗中，懷疑若學如朱熹所言之「知」，「何緣能盡知」？是以在陽明看來，「知」非指對名物度數、草木鳥獸之認知，而是能綜合事事物物之理的「知」，依其明指，即是「知個天理」，此亦即是「良知」。順此，「不知能問，亦是天理節文所在」，此「知」才是指朱熹所言之「知識」。是以陽明論「知」亦有歧義，但其學主旨在明「良知」之「知」，以此「知」統攝朱熹所云之「知識」的「知」。^⑭

至此，我們回顧一下陽明的話語，其言「知是心之本體，心自然會知」、「身之主宰便是心」等，筆者指出，若站在「心即理」與「良知」即「天理」的立場上來看，「心」與「知」實指一事，乃「良知之發」。但因為「知」與「心」在陽明的運用上各

⑭ 陽明認為朱熹所言之「知」為支離。對此支離之「知」，只要「知個天理」，自然「有許多節文度數出來」，故言陽明之學主旨在以「良知」之「知」統攝朱熹所言「知識」之「知」。但容肇祖在《明代思想史》（臺北：臺灣開明書店，民國71年）中卻說：「他（指陽明）以為良知是一切知識的基本。良知之外，不能於知識更有所增加。」頁88。這個論斷誠然是錯誤的，勞思光於《新編中國哲學史》（三上）頁409-410中，便已翔實地指正出來。不過，容先生於後文又指出：「他（陽明）並未拋棄經驗的一面。」（頁108）顯然未識明陽明運用「知」的歧義性，而造成論述前後的不一致。另勞先生將陽明的「良知」，強烈地界定在「價值意識及作價值判斷之能力而言」，屬於「道德語言」而非「認知語言」（頁409），這話值得進一步探究。蓋陽明之「知」有所謂歧義性，而「良知」之「知」有時是可以統攝「知識」之「知」，如本文此處所引之句即可明證，是以勞生先的論斷亦過於片面。牟宗三先生即曾說：「在致字上，吾人可攝進知識而融於致良知之教義中。要致良知，此『致』字迫使吾人吸收知識。一切活動皆行為。依是，致良知乃是超越之一套，乃是壘單者。在此壘單而超越之一套中，知識是其中之一分。」見《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，民國68年），頁251。爾後，牟先生分析得更為精緻。然而，牟先生將「良知」與「知識」割裂為二，最後統一在「致」字上，則多繞了一圈，使得陽明之教顯得不怎麼簡易而直截。

有歧義，故而論述有些困難；同時，「心」與「知」如上的歧義，正是陽明後學詮釋「致良知」之教各取一偏而產生分流與歧出的緣故。蓋「知是心之本體」者，此「知」指的是「良知」，是為首義，「心」則是指我們一般的心靈狀態或心理意識；而陽明又云「心自然會知」，此「知」則指知覺、知識，如「見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱」之事，而「心」指「良知」，因為「良知」是「自然知」某些事物，是「不假外求」而能自我判斷的。是以陽明所運用之「心」與「知」各有歧義。陽明又謂「心何嘗有內外」（同上，頁92）。所謂「內外」，乃是陽明指責朱熹「析心與理為二」之意。「心何嘗有內外」，蓋即陽明所主張之「心即理也」。那麼，此「心」當指「天理」，亦即是「良知」。陽明說：「人者，天地萬物之心也；心者，天地萬物之主也。心即天，言心則天地萬物皆舉之矣，而又親切簡易。故不若言：人之為學，求盡乎心而已！」（《全集》卷六，〈答季明德〉，頁214）以此意言之，「身之主宰便是心」之「心」，當指人們一般意的心靈狀態或心理意識，「心之所發便是意」之「心」，亦指此意；而「意」乃是「意念」之謂，與「意」之同時顯現和歸寂的是「物」，故言「意之所在便是物」；「所在」之發動與否當在「心」（指我們一般的心靈狀態或心理意識），「知」又是此種「心」之本體，所以說「意之本體便是知」之「知」，自指「良知」無疑矣。

由上述的討論可知，作為「良知」之「心」，其所發出的心、意、知、物與「天理」切合而無障蔽，故言「心與理是一非二」；而人間之所以會有惡，乃是人欲障蔽之故。由是之故，「致良知」之教所強調的是自省的工夫，故云「不假外求」，因此工夫之教愈顯得重要。

三、吾性自足、不假外求的致良知之教

在「心」為「良知」為「天理」的意義下，就邏輯理則而言，陽明提出「心外無理」，「心外無物」之命題，自然有其合理性。陽明謂：

夫在物為理，處物為義，在性為善，因所指而異其名，實皆吾之心也。心外無物，心外無事，心外無理，心外無義，心外無善。吾心之處事物，純乎理而無人偽之雜，謂之善，非在事物有定所之可求也。處物為義，是吾心之得其宜也，義非在外可襲而取也。格者，格此也；致者，致此也。必曰事事物物上求個至善，是離而二之也。（同上，卷四，〈與王純甫二〉，頁156）

因為「心外無物，心外無事，心外無理，心外無義，心外無善」，是以「格此」、「致此」者乃在於「純乎理而無人偽之雜」，「理」指「天理」，「人偽」指私意。於是乎，陽明將一切事物尺度之衡量界定於「吾之心」。依前言所析，此「心」自指「良

知」，簡言之，統攝於「明天理」一語之中。但問題在於，吾「心」自明（即指「良知」），為何人人所表現出的行為舉止不同，甚至更有「惡」之產生？陽明認為，這是常人之「心」有天理、人欲夾雜之故，他曾謂「破山中賊易，破心中賊難」，「心中賊」者，即指私意之盈滿，是人欲掩過天理之故。蓋常人之「心」，乃夾雜著「良知」（天理）與一般的心靈狀態或心理意識（雜有人欲），而非如聖人般地純以「良知」為準的，可言「心外無物」、「心外無理」之說。因此，儘管吾「心」自明，對於聖人雖不須再次講求「致知」工夫，但對常人之心中夾雜天理人欲則必得言「致知」之教，以期能顯其心中之天理，去其心中之人欲。陽明謂：

聖人之心，纖翳自無所容，自不消磨刮。若常人之心，如斑垢駁雜之鏡，須痛加刮磨一番，盡去其駁蝕，然後纖塵即見，纔拂便去，亦自不消費力。（同上，〈答黃宗賢應原宗〉，頁146）

此言聖人與常人之「心」的異別，在於聖人之心無雜，純乎天理，而常人之心有雜，如明鏡上之斑垢一般；亦如「精金之所以為精，但以其成色足而無銅鉛之雜也」（同上，卷一，〈傳習錄上〉，頁27）一般。是以「知」之意即在於天理、人欲之辨，存天理之純，去人欲之雜，「雜」即所謂私意之「心中賊」是也。

對於「惡」，陽明亦有另一番見地。《傳習錄下》記載：

問：「先生嘗謂善惡只是一物。善惡兩端，如冰炭相反，如何謂只一物？」先生曰：「至善者，心之本體。本體上才過當些子，便是惡了。不是有一個善，卻又有一個惡來相對也。故善惡只是一物。」直（指：黃直）因聞先生之說，則知程子所謂：「善固性也，惡亦不可不謂之性」，又曰：「善惡皆天理。謂之惡者本非惡，但於本性上過與不及之間耳」，其說皆無可疑。（同上，卷三，頁97）

陽明學生黃直之問，問出世人之念，蓋善惡通常乃是一對相反概念，但陽明卻謂「善惡只是一物」，試問相反之物怎能並存？依一般相反概念而言，二者自然不能同時並存。可是，陽明立說乃建立在「心之本體」上，言其為「至善」。「至善」者，最真實無妄之謂，因此無所謂善惡相對。黃直悟之，引程顥之語作註腳，「謂之惡者本非惡，但於本性上過與不及之間耳」¹⁵。換言之，若是「良知」之「天理」發顯，乃最真實無妄之境，自無善惡相反之對；有善惡相反之對者，乃是因人欲夾雜，在欲顯「天理」之際，或過或不及之故。所以說，若就「心之本體」的真確發顯，所謂善惡自是一物，反之，

¹⁵ 語見《二程集》（臺北：漢京文化事業公司，民國72年）卷第二上，頁14。但原文為：「天下善惡皆天理，謂之惡者本非惡，但或過或不及便如此，如楊、墨之類。」

善惡自然為人之私意所區隔，便有相反之謂。^⑩此說透露出陽明對於「良知」的具足與自信，他說：「人若知這良知訣竅，隨他多少邪思枉念，這裏一覺，都自消融。真個是靈丹一粒，點鐵成金。」（同上，頁 93）

由是推之，「知」是知個天理、人欲之辨，簡言之，即是孟子所言之「是非之心」。陽明曰：

孟子云：是非之心，知也。是非之心，人皆有之。即所謂良知也。孰無是良知乎？但不能致之耳。《易》謂：知至，至之。知至者，知也；至之者，致知也，此知行之所以一也。（《全集》卷五，〈與陸原靜二〉，頁 189）

「是非之心」，即陽明所謂「良知」，為人人所具足的。按陽明之意，是為天理，即非人欲；若有人欲之私，天理自然蒙蔽，但天理本身未嘗消逝，只「須痛加刮磨一番」，天理自然呈顯。而「天理」者，即是「良知」，此為「是之心」；反之，「人欲之私」即為「非之心」。故，「良知」就是判斷何是何非的標準。「是非之心，不慮而知，不學而能，所謂良知也。」（同上，卷一，〈傳習錄中·答聶文蔚〉，頁 79）是以陽明說：「只要去人欲、存天理，方是工夫。」（同上，卷一，〈傳習錄上〉，頁 13）此即陽明所謂「知行合一」之旨。

陽明自云：「及謫貴州三年，百難備嘗，然後能有所見，始信孟氏生於憂患之言非欺我也。」（同上，卷四，〈與王純甫〉，頁 154）是以「知」之，若無親身感受經歷，總嫌有欺。但吾人不可能歷經世間所有的經驗，陽明亦不會犯以一己經歷統攝全體經歷之病，而是因某一親身深刻地經歷，遂能明白古人流傳至今之語，實即是「知行合一」之果。其言：「《詩》、《書》、六藝皆是天理之發見，文字都包在其中。考之《詩》、《書》、六藝，皆所以學存此天理也。不特發見於事為者方為文耳。餘力學文，亦只博學於文中事。」（同上，卷三，〈傳習錄下〉，頁 118）因此，「思與學作兩事做，故有罔與殆之病。其實思只是思其所學，原非兩事也」（同上，頁 119）。這個「原非兩事」，即是「知行合一」之旨。陽明謂：「古人言語，俱是自家經歷過來，所以說得親切……若非自家經過，如何得他許多苦心處？」（同上，頁 113）陽明在講「知行合一」的立言宗旨時曾經指出：

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

⑩ 陽明另在《傳習錄上》言：「惡人之心，失其本體。」（《全集》卷一，頁 15）意即失卻「良知本體」之「天理」，僅顯「人欲」，故為「惡」。又云：「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動」、「循理便是善，動氣便是惡」。（同上，頁 29）「動氣」指私意的隱動，此刻便有善惡之別；若只是循「天理」，則是「無善無惡」，但與「動氣」相對，則可稱為「善」。

我立言宗旨。（同上，頁96）

「一念發動處便即是行」，實則，一念發動處亦便即是「知」，因為「未有知而不行者。知而不行，只是未知」（《全集》卷一，《傳習錄上》，頁4）。所以，陽明駁斥徐愛言孝父悌兄卻不能孝不能悌，「便是知與行分明是兩件」之疑，謂「此已被私欲隔斷，不是知行本體了」（同上，頁3-4）。陽明接此進一步論道：

某嘗說知是行的主意，行是知的工夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知己自有行在，只說一個行已自有知在。……此是古人不得已補偏救弊的說話……。（同上，頁4）

將「知」與「行」分作「兩件」，原因在於某些人「全不解思惟省察」或「全不肯著實躬行」之故；而「知行合一」的提出，只是一個不得已的方便法門罷了（同上）。易言之，「知」與「行」是一對互相涵屬、互相包容的關係，所以說其「原非兩事」。

如前所論，「知」若是站在「明天理、去人欲」之意上，是為「良知」，為「知是非」之「心」，是不假外求的。因此，「良知」是吾人的心之本體，是道德判斷、價值開顯的源頭。陽明謂：

爾那一點良知，是爾自家底準則。爾意念著處，他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得。爾只不要欺他，實實落落依著他做去，善便存，惡便去。他這裏何等穩當快樂。此便是格物的真訣，致知的實功。（同上，卷三，《傳習錄下》，頁92）

又云：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。（同上，頁111）

易言之，「良知」只是個「是非之心」，亦只是個「好惡」，是「自家底準則」，若能持守這個準則做去，意念所在，自能知曉何是何非，所以天下事物無不可分判，故說「只是非就盡了萬事萬變」。陽明又說：

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。故五穀禽獸之類，皆可以養人；藥石之類，皆可以療疾；只為同此一氣，故能相通耳。（同上，頁107）

此數語無疑指明了「盡了萬事萬變」之「良知」為「自家底準則」；換言之，「與天地萬物為一體」的境界，因「良知」之發顯自然得以成就，因為「同此一氣，故能相通耳」。由是之故，陽明自然再次強調「良知」即「天理」的說法。

天理在人心，亙古亙今，無有終始；天理即是良知，千思萬慮，只是要致良知。

（同上，頁110）

良知是天之昭明靈覺處，故良知即是天理。（同上，卷二，《傳習錄中·答歐陽崇一》，頁72）

「天理」即是「良知」，「良知」即是「天理」，二者乃為一事。又「天理在人心」，此「心」指一般的心靈狀態或心理意識，而「天理」與「良知」又為一事，是以可推出「千思萬慮，只是要致良知」，因為天地萬物與人原只一體。陽明謂：

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。（同上，卷三，《傳習錄下》，頁104）

是以「致良知」之教即在於成就「天理」，恢復天地萬物與人原是一體之狀態。「聖人只是順其良知之發用」，故「天地萬物，俱在我良知的發用流行中」（同上，頁106）。所以，「致良知」之教只是教人守住「良知」這個頭腦。那麼，「良知」這個頭腦如何持守而不廢？依陽明之見，當注意二事：一、心不離物，心外無物；二、「致良知」者就是「知行合一」。

心不離物、心外無物，陽明曾謂：「夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣；遺物理而求吾心，吾心又何物耶？」（同上，卷二，《傳習錄中·答顧東橋書》，頁42）此正如山中之花自開自落，於吾心有何相干之間一般。陽明說：

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。（同上，卷三，《傳習錄下》，頁108）

不論是心與物同時歸寂或是一時明白起來，均顯示人與物的關係在於人心的主動性，而此主動性之源即是「良知」。陽明說：

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，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辯他吉凶災祥？天地鬼神萬物離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此，便是一氣流通的，如何與他間隔得！（同上，頁124）

意義賦予的主動性固然在人之心，但若無外物與吾心交感，則便無同時歸寂或一時明白起來之態，所以陽明說：「我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。」何謂「靈明」？據陽明用語，當為「昭明靈覺」之簡語。而陽明謂「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理」，順此，我們自可探求「致良知」與「知行合一」的關係。

四、省察克治與事上磨鍊的知行合一

明末大儒劉戡山曾言：「良知為知，見知不囿於聞見；致良知為行，見行不滯於方隅。即知即行，即心即物，即動即靜，即體即用，即工夫即本體，即下即上，無之不一……。」（《明儒學案·師說》，頁7）實已指出「致良知」即「知行合一」之旨。在《傳習錄下》曾載，門人疑「知」與「行」無法合一，陽明謂：

知行二字即是工夫，但有淺深難易之殊耳。良知原是精精明明的，如欲孝親，生知安行的，只是依此良知，實落盡孝而已；學知利行者，只是時時省覺，務要依此良知盡孝而已；至於困知勉行者，蔽錮已深，雖要依此良知去孝，又為私欲所阻，是以不能，必須加人一己百，人百己千之功，方能依此良知以盡其孝。（《全集》卷三，頁111）

正如前文已指出的，「知」與「行」是一事，「良知」與「天理」亦是一事，但當欲「致吾心之良知於事事物物」（同上，卷二，《傳習錄中·答顧東橋書》，頁45）時，就一般人而言，此知行之間會萌生一障壁，即為「私欲」。是以當有私欲隔斷，此知即非真知，行亦非真行，所以此時之「良知」並非「真誠惻怛」（同上，〈答聶文蔚〉，頁84）。因此，陽明以為為學工夫必不可少，如上引文即是此意。就此更進一步，陽明教人要時時「省察克治」。他說：

為人教學，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，姑且教之靜坐、息思慮。久之，俟其心意稍定，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，如去盜賊，須有個掃除廓清之意。無事時將好色、好貨、好名等私逐一追究，搜尋出來，定要拔去病根，永不復起，方始為快。常如貓之捕鼠，一眼看著，一耳聽著，纔有一念萌動，即與克去，斬釘截鐵，不可姑容，與他方便，不可窩藏，不可放他出路，方是真實用功，方能掃除廓清。到得無私可克，自端拱時在。……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，便是何思何慮矣。（同上，卷一，《傳習錄上》，頁16）

所謂「省察克治」，即是「致良知」之教。^①也因此，上達工夫不須問，「只從下學裏用功，自然上達去」（同上，頁13）；易言之，即「去得人欲，便識天理」（同上，頁23）。所以，陽明謂人在本質上並無不同，如黃金一般，只有重量之分，如一兩黃金與萬鎰黃金，但均為黃金則是同一的。可是，人為何又有聖賢庸愚之別？即是因為如金有

^① 錢穆先生即作如是言，見《宋明理學概述》（臺北：臺灣學生書局，民國81年），頁27。

錫、鉛、銅、鐵等雜糅物，此表人之欲，而金之純色表天理。^⑩陽明說道：

人到純乎天理方是聖，金到足色方是精。……蓋所以為精金者，在足色而不在分兩；所以為聖者，在純乎天理而不在才力也。故雖凡人而肯為學，使此心純乎天理，則亦可為聖人；猶一兩之金比之萬鎰，分兩雖懸絕，而其足色處可以無愧。故曰「人皆可以為堯、舜」者以此。……吾輩用功，只求日減，不求日增。減得一分人欲，便是復得一分天理；何等輕快脫灑！何等簡易！（同上，頁 27-28）

「致良知」之真義亦即在此。陽明嘗謂：「若違了天理，便與禽獸無異，便偷生在世上百千年，也不過作了千百年的禽獸。」（同上，卷三，《傳習錄下》，頁 103）此語下得極重，亦知天理、人欲之間無模糊處。故陽明在〈答顧東橋書〉中，駁聖人「生而知之」的聖人制作論，而云「所幸天理之在人心，終有所不可泯，而良知之明，萬古一日，則其聞吾『拔本塞源』之論，必有惻然而悲，戚然而痛，憤然而起，沛然若決江河而有所不可禦者矣」（同上，卷二，《傳習錄中》，頁 56-57）。此亦即「致良知」之教的最高處。^⑪

總之，若欲以一句話總結陽明「致良知」之教，筆者覺得，陽明所謂「事上磨鍊」一語最為貼切。蓋「事上磨鍊」者，即是「致良知」之「致」的落實處，是發顯「良知」的工夫。陽明曾謂：

聖賢論學，無不可用之功，只是「致良知」三字，尤簡單明白，有實下手處，更無走失。近時同志亦已無不知有致良知之說，然能於此實用功者絕少，皆緣見得良知未真，又將致字看得太容易了，是以多未有得力處。（同上，卷六，〈與陳惟濬〉，頁 222）

「皆緣見得良知未真」，乃因人欲私意阻障之故，因有人欲私意的阻障，所以須用「致

⑩ 陽明又說：「良知良能，愚夫愚婦與聖人同。但惟聖人能致其知，而愚夫愚婦不能致，此聖愚之所由分也。」（《全集》卷二，《傳習錄中，答顧東橋書》，頁 49）另又以日光浮雲為喻，陽明說：「既去惡念便是善念，便復心之本體矣。譬如日光，被雲來遮蔽，雲去，光已復矣。若惡念既去，又要存個善念，即是日光之中添燃一燈。」（同上，卷三，《傳習錄下》，頁 99）又說：「聖人之知，如青天白日；賢人如浮雲天日；愚人如陰霾天日；雖有昏明不同，其能辨黑白則一。雖昏黑夜裏，亦影影見得黑白，就是日之餘光未盡處；困學功夫，亦只從這點明處精察去耳！」（同上，卷三，頁 111）

⑪ 錢穆先生以為，「良知之學發展到最高處，還是人皆可以為堯舜。做堯舜的條件，不在外面事業上，卻在自己心性上。人之才性有不同，如稷好耕稼夔好樂。但就才發展到至誠至盡處，便都是堯舜。……一樣的社會，一樣的億業，只不從功利看，而從德性看，便會發展出異樣的光彩。守仁這一說法最詳細的發揮，在他的所謂拔本塞源論。」見《宋明理學概述》，頁 286-287。錢先生此說，實為陽明「致良知」之教的精髓，然此論竟無人和之。惟陳來先生在論及陽明「致良知之至極義」中，言「致良知就是心之良知『擴充到底』」，其意指「有無之境的最後統一」。此見《有無之境——王陽明的哲學精神》，頁 180 與第九章〈境界〉。

知」之工。可是，人們「又將致字看得太容易了」，於是講「致良知」者「多未有得力處」。蓋「致良知」者，依前所論，即是「勝私復理」，使「心之良知更無障礙，得以充塞流行」，亦即是「盡夫天理之極，而無一毫人欲之私」（同上，卷一，《傳習錄上》，頁2）。然「勝私復理」談何容易，見陽明自龍場悟道後，仍未能完全達至天理之極，無一毫人欲之私之境，他更承認其間不時有人欲私意的困擾。陽明說：

吾自南京已前，尚有鄉愿意思。在今只信良知真是真非處，更無揜藏迴護，纔做得狂者。使天下盡說行不揜言，吾亦只依良知行。（同上，卷三十五，〈年譜三〉，頁1287）^②

「鄉愿」者，孔子說是「德之賊也」（《論語·陽貨》），孟子謂是指「一鄉皆稱之原人」，他說：「用乎流俗，合乎汙世，居之似忠信，行之似廉潔，眾皆悅之，自以為是，而不可與入堯舜之道。」（《孟子·盡心下》）又云：「闐然媚於世也者，是鄉愿也。」（同上）陽明在四十三歲居南京以前，「尚有鄉愿意思」，顯示出其自龍場悟道後，有段時間仍不免無法「克治」，也就是說，對於「意」之起念無法做到「正其不正以全其正」之地。

明世宗嘉靖五年，歲次丙戌，陽明年五十五，在〈寄鄒謙之四〉一書中，透露出他自己對於「克治之功」猶然感到困難。陽明說：

十餘年來，雖痛個洗剔創艾，而病根深痼，萌蘖時生。所幸良知在我，操得其要，譬猶舟之得舵，雖驚風巨浪顛沛不已，尚猶得免於傾覆者也。夫舊習之溺人，雖已覺悔悟，而其克治之功，尚且其難若此，又沈溺而不悟，日益以深者，亦將何所抵極乎！（《全集》卷六，頁206）

「十餘年來」，指陽明自龍場悟道後至今，凡十八年矣，猶嘆「病根深痼，萌蘖時生」、「夫舊習溺人，雖已覺悔悟，而其克治之功，尚且其難若此」；所幸是他明「良知在我」之理，只要「操得其要」，自能除卻舊習病根，不使萌蘖復生。實言之，此即「事上磨鍊」之意。陽明時常提到「事上磨鍊」一語，他說：

人須在事上磨，方立得住；方能靜亦定，動亦定。（《全集》卷一，《傳習錄上》，頁12）

澄在臚鴻寺倉居，忽家信至，言兒病危。澄心甚憂悶不能堪。先生曰：此時正宜用功。若此時放過，閑時講學何用？人正要在此等時磨鍊。父之愛子，自是至情。然天理亦自有個中和處，過即是私意。人於此處多認做天理當憂，則一向憂

② 《傳習錄下》亦有相似的記載：「我在南都已前，尚有些子鄉愿的意思在。我今信得這良知真是真非，信手行去，更不著些覆藏。我今纔做得個狂者的胸次，使天下之人都說我行不揜言也罷。」見《全集》卷三，頁116。

苦，不知已是有所憂患，不得其正。大抵七情所感，多只是過，少不及者。才過便非心之本體，必須調停適中始得。……天理本體自有分限，不可過也。人但要識得心體，自然增減分毫不得。（同上，頁17）

功夫一貫，何須更起念頭？人須在事上磨鍊做功夫，乃有益。（同上，卷三，《傳習錄下》，頁92）

「事上磨鍊」的判準在於「心體」，心體就是「良知」、「天理」。雖然說「良知明白，隨你去靜處體悟也好，隨你去事上磨鍊也好，良知本體，原是無動無靜的」（同上，頁105），但欲明「良知本體」本身之無動靜，亦只能從「事上磨鍊」裏慢慢地體悟了。譬之陸澄憂其子之病，此愛自是人間至情，但人之「七情所感，多只是過」，「過便是私意」，既是私意，便非「良知」之發顯，亦非「天理」了。陽明認為，「天理亦自有個中和處」，人應識此，七情所感時「自然」不會產生過或不及。陽明又說：

除了人情事變，則無事矣。喜怒哀樂非人情乎？自視聽言動，以至富貴貧賤、患難生死，皆事變也。事變亦只在人情裏。其要只在致中和；致中和只在謹獨。（同上，卷一，《傳習錄上》，頁15）

《禮記·禮運》言：「何為人情？喜怒哀懼愛惡欲，七者弗學而能。」但這「弗學而能」並非孟子所言的「良能」（《孟子·盡心下》），因為其已發之視聽言動、富貴貧賤與患難生死，稱為「事變」，既為「變」，內即含有不確定的因子，使人情之發顯因人欲私意而產生過或不及，而不合乎天理；為祛除這些不確定的因子，使人情之發顯不致於產生過或不及，所以講「致中和」、講「謹獨」，這就是「事上磨鍊」之意，就是「致良知」。換言之，「事上磨鍊」就是孟子所講的「必有事焉」（《孟子·公孫丑上》），「只是時時去集義」（《全集》卷二，《傳習錄中·答聶文蔚》，頁83）。陽明說：「致良知便是必有事工夫。」（同上，卷三，《傳習錄下》，頁123）又說：

夫必有事焉，只是集義。集義只是致良知。說集義則一時未見頭腦，說致良知即當下便有實地步可用工。故區區專說致良知，隨時就事上致其良知，便是格物；著實去致良知，便是誠意；著實致其良知而無一毫意、必、固、我，便是正心；著實致良知則自無忘之病；無一毫意、必、固、我，自則無助之病；故說格致誠正則不必更說個忘助。（同上，卷二，《傳習錄中·答聶文蔚》，頁83）

「集義只是致良知」，「隨時就事上致良知」，就是「格物」、「誠意」、「正心」，是以不論有事無事，只是個「必有事焉」，只是要使自己的七情能「致中和」，能「謹獨」，總言之，就是「存天理，去人欲」一語，這就是「事上磨鍊」，也就是陽明的「致良知」之教。

最後，僅引陽明〈與王純甫一〉書中的一段話，作為對陽明先生「致良知」之教的

註腳：

及謫貴州三年，百難備嘗，然後能有所見，始信孟氏生於憂患之言非欺我也。嘗以為：君子素其位而行，不願乎其外。素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤，素患難行乎患難；故無入而不自得。後之君子，亦當素其位而學，不願乎其外。素富貴，學處乎富貴；素貧賤患難，學處乎貧賤患難；則亦可以無入而不自得。（同上，卷二，《傳習錄中》，頁154）

《中庸》言：「君子素其位而行，不願乎其外。素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤，素夷狄行乎夷狄，素患難行乎患難。」陽明認為，能如此無入而不自得者，自是「良知」的開顯。陽明因己身的困厄，而悟「只此良知無不具足」，故深契孟子「生於憂患」（《孟子·告子下》）之言，而此，正是陽明所謂「事上磨鍊」，亦即是「致良知」之教。

五、致良知之教的分流

黃宗羲在《明儒學案》卷十之〈姚江學案〉中指出：有明學術，初始有所謂「此亦一述朱，彼亦一述朱」的現象，「自姚江指點出良知人人現在，一反觀而自得，便人人有個作聖之路。故無姚江，則古來之學脈絕矣。然致良知一語，發自晚年，未及與學者深究其旨，後來門下各以意見攙和，說玄說妙，幾同射覆，非復立言之本意」（頁97）。梨洲所評，道出陽明在中國哲學史中不可磨滅的地位；然，陽明言「致良知」之教，雖出自晚年，但意義精神均承自龍場驛之悟，而梨洲言「未及與學者深究其旨」，遂使後學「各以意見攙和」，似將罪過推諉於陽明，頗有為陽明後學不識師說之意而扭曲其立言之本意者辯解。劉戡山在此即對陽明之說提出辯護，他說：「先生之言曰：良知即是獨知時。本非玄妙，後人強作玄妙觀，故近禪，殊非先生本旨。」（《明儒學案·師說》，頁7）易言之，陽明之學並非虛玄而難以明白，只因後人「強作」玄妙解釋之故。再者，陽明亦無梨洲所云「未及與學者深究其旨」，實在明世宗嘉靖六年九月，陽明奉旨南征思田前，於天泉橋上與錢德洪緒山和王畿龍溪言王學教旨，明指「四句教」與「四無說」二見當「相資為用，不可各執一邊」（《全集》卷三，《傳習錄下》，頁117）。無奈，言者諄諄，聽者藐藐，陽明後學遂「各以意見攙和」，於是在詮解陽明的「致良知」之教時產生了分流，而此分流之濫觴，當自「天泉橋證道」一事論起。

按「天泉橋證道」一事，依陽明先生〈年譜〉的記載，乃發生於明世宗嘉靖六年，歲次丁亥（西元一五二七年），陽明年五十六，在奉旨出征廣西思田前夕，錢德洪與王龍溪夜俟陽明於天泉橋上，陽明先生明言「四句宗旨」為「無善無惡心之體，有善有惡

意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」（見《王龍溪語錄》卷一，〈天泉證道紀〉，頁一上），此《傳習錄下》中亦見，然記載有些許出入，不過大體上無甚大差異。^②依記載所言，緒山謹守師說，認為「心體是天命之性，原是無善無惡的；但人有習心，意念上見有善惡在，格致誠正，修此正是復那性體功夫。若原無善惡，功夫亦不消說矣」（《全集》卷三，〈傳習錄下〉，頁117）。蓋緒山重視人之習心意念，乃是強調陽明「誠意」一路，故言「修此正是復那性體功夫」，這個「此」字，即指《大學》中之格物致知誠意和正心皆為一事，修而使之去惡顯善，本體自明。此說見陽明先生〈大學問〉一文即能知曉。^③而此著重工夫之說，陽明曾謂是為根器稍差者所立，實與陽明「致良知」之教無甚歧出。

龍溪則謂：「若說心體是無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物矣。若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在。」（同上）龍溪之析，確為鋒利。在《王龍溪語錄·天泉證道紀》中，後學評述曰：

先生謂夫子立教隨時，謂之權法，未可執定；體用顯微，只是一機；心意知物，只是一事。……先生謂學須自證自悟，不從人腳跟轉，若執著師門權法以為定本，未免滯於言詮，亦非善學也。（卷一，頁一上～下）

此「自證自悟」之學，陽明認為是接利根之人的教法，「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」（《全集》卷三，〈傳習錄下〉，頁117）。顯然，龍溪之見更受陽明美贊，若再從〈滁陽會語〉的記載中，見龍溪對陽明「良知」之把握更可知之。

依上所述，緒山似有割裂本體工夫之嫌，去其習心意念上之惡，以歸復本體使之無任何障蔽，自顯明瑩無滯；龍溪則先悟本體是明瑩無滯、無善無惡的，由此未發之中而產生已發之意知物，自然亦當是無善無惡，故曰「一悟本體，即是工夫」，本體工夫是一而二、二而一的。黃宗羲在《明儒學案》中評論上述二者時說：

② 關於「天泉證道」一事，文獻記載頗多，如錢德洪記於〈陽明先生年譜〉，黃省曾記於《傳習錄下》，王龍溪記於〈緒山錢君行狀〉（《王龍溪先生全集》，臺北：華文書局，民國59年），並載於〈天泉證道紀〉（《王龍溪語錄》卷一），鄒東廓記於〈青原贈處〉（《東廓集》卷二）；另黃宗羲於《明儒學案》中〈江右王門學案一〉之東廓學案與〈諸儒學案〉之黃佐學案均曾記載此事。這些記載內容雖然稍有出入，但皆明指陽明之教有二，宗旨則為一，此宗旨即是「四句教」。

③ 按〈大學問〉一文，乃陽明征思田前所授，為錢德洪受教而錄之。錢德洪在後跋中提到：「大學問者，師門之教典也。學者初及門，必先以此意授，使人聞言之下，即得此心之知，無出於民彝物則之中；致知之功，不外乎修齊治平之內。學者果能實地用功，一番聽受，一番親切。」又云：「學者稍見本體，即好為徑超頓悟之說，無復有省身克己之功。……自便徑約，而不知已淪入佛氏寂滅之教，莫之覺也。古人立言，不過為學者示下學之功，而上達之機，待吾人自而有得，言語知解，非所及也。」諸此可證。見《全集》卷二十六，頁973。

龍溪謂：寂者心之本體，寂以照為用，守其空知而遺照，是乖其用也。先生（按：指錢德洪）謂：未發竟從何處覓？離已發而求未發，必不可得。是兩先生之良知，俱以見在知覺而言，於是聖賢凝聚處，盡與掃除，在師門之旨，不能無毫釐之差。龍溪從見在悟其變動不居之體，先生只於事物上實心磨鍊，故先生之徹悟不如龍溪，龍溪之修持不如先生。乃龍溪竟入於禪，而先生不失儒者之矩矱，何也？龍溪懸崖撒手，非師門宗旨所可繫縛；先生則把纜放船，雖無大得亦無大失耳。（卷十一，〈浙中王門學案一〉，頁226）

梨洲之析，業已明分了錢王二人對陽明「致良知」之解，但「俱以見在知覺而言」以下諸語，似有偏頗，尤以「於聖賢凝聚處，盡與掃除」一語，實屬不確。蓋陽明立「致良知」之教，「乃是孔門易簡直截根源」（〈滁陽會語〉，頁五上），是陽明從百死千難中自問「聖人處此，更有何道」，而悟「良知」二字乃「千古聖聖相傳一點滴骨血」。若此，以追隨陽明者，如緒山、龍溪，其既為「郡邑之學以鳴者」（《明儒學案》卷十一，〈浙中王門學案一〉，頁220），且見其文集、語錄，不時透露出對聖賢的祈禱，縱使在為學方法的進程上或有差歧，也難以「於聖賢凝聚處，盡與掃除」一語斷之。復言龍溪修持工夫不若緒山，緒山徹悟不比龍溪；緒山專於事物上實心磨鍊，龍溪儘管悟性極高，後竟入禪，相較之下，緒山不失儒者之矩矱。如此諸語，對緒山或為真確，但於龍溪則顯不公，此點待爾後另外撰文再述。然則，二人對於「致良知」之教的「良知」之見，實已產生分歧，梨洲之言，實足明之。

總之，「天泉橋證道」一事，龍溪以為四句教只是「權法」，不可執著其上；緒山則堅持其為「定本」，遂恪守師門矩矱。因此，在義理上，龍溪直下本體，以為心與意知物是一種未發和已發的關係，若未發時之心是無善無惡，那麼已發之意知物亦當為無善無惡；易言之，就是體用一如的關係。緒山疑此在根本上否定了工夫，因既然意知物均是無善無惡的，那又何須言為善去惡的工夫呢？又何須言良知是知善知惡的呢？因此，按緒山之見，善惡之別當在起念處，此為已發之「有善有惡」，也就是說「意」，而意知物既為一事，遂當自為善去惡之格物做起，此為緒山重工夫之源。蓋二者的分歧，實在陽明學說中均可見及，如其言「聖人之心，纖翳自無所容，自不消磨刮；若常人之心，如斑垢駁雜之鏡，須痛加刮磨一番，盡去其駁蝕……」，或如陽明以金質為例，聖人澄色足，常人因有鉛、鐵、錫等之雜質，故色不純，遂言用功僅在「減得一分人欲，便是復得一分天理」。是以龍溪之見，當為聖人之心，為本體之朗現；緒山之說，則為常人之心，務格求工夫。因之，陽明於天泉橋上為此二說做了一個折衷，他說：

利根之人，世亦難遇，本體功夫，一悟盡透，此顏子、明道所不敢承當，豈可輕

易望人？人有習心，不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事為俱不著實，不過養成一個虛寂，此個病痛不是小小，不可不早說破。

（《全集》卷三，《傳習錄下》，頁118）

遂言「二君之見，正好相資為用，不可各執一邊」，「若各執一邊，眼前便有失人，便於道體各有未盡」（同上，頁117），而陽明總結其「四句教」為「徹上徹下功夫」（同上）。

然則，陽明弟子似乎未能盡明陽明所謂「徹上徹下功夫」，反各執一邊。這現象一如劉戡山言陽明之教「本非玄妙」，但後人「強作玄妙觀，故近禪」；按此語乃意指龍溪，劉戡山說：「至龍溪，直把良知作佛性看，懸空期個悟，終成玩弄光景，雖謂之操戈入室可也。」（《明儒學案·師說》，頁9）另一方面，則如黃宗羲所評：「（陽明）先生所謂『致吾心之良知於事事物物也四句』，本是無病，學者錯會文致。」（同上，卷十，〈姚江學案〉，頁180）按黃宗羲所言之「學者錯會文致」者，即指所有的陽明後學，亦即本文所謂之「陽明學派」。黃宗羲自言，依其對陽明「四句教」之解，學者若能「在致知上著力」，「而後知（陽明）先生之無弊也」（同上）。他說：「其實無善無惡者，無善念惡念耳，非謂性無善無惡也。下句意之有善有惡，亦是有善念有惡念耳，兩句只完得動靜二字。……所謂知善知惡者，非意動於善惡，從而分別之為知，知亦只是誠意中之好惡，好必於善，惡必於惡，孰是孰非而不容已者，虛靈不滅之性體也。為善去惡，只是率性而行，自然無善惡之夾雜。」（同上，頁179-180）黃宗羲之語，為「四句教」之意作一廓清之功，也因此他對陽明後學做出了「錯會文致」的批判。

依此，陽明「致良知」之教，在陽明後學「強作玄妙」與「錯會文致」之下產生了分流與歧出。以「天泉橋證道」一事觀之，分流之一為王龍溪的即本體即工夫之路，而後引出泰州學派之王艮心齋、羅汝芳近溪等人，最後歧入於禪；分流的另一路則為錢德洪所揭示的由工夫之修持以歸復本體，此為江右王門所承繼，如鄒守益東廓、聶豹雙江、羅洪先念庵等人。^②或為守成，或為開創，各有勝場，因而促成了陽明學派的發展風貌與學術生命。

② 唐君毅先生有〈泛論陽明學之分流〉一文，提及王學分流主要有二路：一為王龍溪、王心齋、羅近溪之路，二為聶雙江、羅念庵之路；前者大體「皆直指本體即是工夫」，後者「則標歸寂主靜之工夫以識本體」。此見其《哲學概論》（《唐君毅先生全集》十八，臺北：臺灣學生書局，民國79年），頁193。但江右一路其上應再加上錢德洪，因其即主張由工夫之修持以復歸本體。唐先生於《中國哲學原論·原教篇》（香港：新亞研究所，1975年）便做如此主張，見頁366起。

六、結論

陽明過世前曾言：「此心光明，亦復何言？」（《全集》卷三十五，〈年譜三〉，頁1324）顯然自付實踐了「第一等事」是「讀書學聖賢耳」（同上，卷三十三，〈年譜一〉，頁1221）的大志。陽明此「心」所指為何？當是「良知」吧！陽明說過：「心不是一塊血肉，凡知覺處便是心，如耳目之知視聽、手足之知痛癢，此知覺便是心也。」（同上，卷三，〈傳習錄下〉，頁121）正因為「凡知覺處便是心」，使得心體之良知義並不明顯，故而使「心」產生如前述的某種歧義。又因陽明亦言「知覺」，使得「知」在字義上是否永指良知？又顯得有所歧義。在如是的意義下，陽明弟子如緒山、龍溪等對「致良知」之教的詮解所產生的分流，不僅是學術思想上的必然，在對陽明之教產生理路與心態上的歧出，亦顯得順理成章。於是乎，本體與工夫孰先孰後的辯證，便成為對陽明致良知之教詮解的分流與歧出之主調。

就另一方面看，「聖賢」乃是儒家傳統自立立人、自達達人的目標，基本上，其意乃指自我人格的超拔與立人達人的外王是一事而非兩概。在如此意義下，陽明標舉出「心與理是一非二」與「知行合一」之論點，對人而言無疑是簡截明白。陽明認為：「聖人只是一能之爾，能處正是良知。眾人不能，只是個不致知，何等明白簡易！」（同上，卷三，〈傳習錄下〉，頁109-110）「能」的如此簡易，錢穆說「還從深細曲折處來」^{②⑤}。深細者，指「良知」無不具足，是吾性自足、不假外求；曲折者，指「良知」須「致」，必有一番刮磨工夫，只是識得「心體」之「為學頭腦」^{②⑥}，故言「事上磨鍊」即「致良知」之教^{②⑦}。易言之，簡易實亦隨著生命成長的鍛鍊，在不斷學習的過程中將本具之「良知」本體開顯出來。陽明認為良知即天理，亦言心即理，他強調：「夫學貴得之於心。求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是也，而況其未及孔子者乎？求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以為非也，而況其出於孔子者乎？」（《全集》卷二，〈傳習錄中·答羅整庵少宰書〉，頁76）得之於心的判準即是「天理」。於是乎，陽明「致良知」之教的意旨於焉呈顯：「只念念要存天理」，其他

②⑤ 錢穆說：「王學雖說是簡易直捷，他的簡易直捷，還從深細曲折處來。」見《陽明學述要·序》（臺北：正中書局，民國65年臺五版）。

②⑥ 《傳習錄上》云：譬如：「蓋四書、五經不過說這心體，這心體即所謂道。心體明即是道明，更無二。此是為學頭腦處。」又如：「為學須得個頭腦工夫，方有著落。」見《全集》卷一，頁14-15、30。

②⑦ 錢穆曾言：「陽明講學，偏重實行，事上磨鍊是其著精神處。」（《陽明學述要·序》）誠哉此言！然筆者謬見，不若言「事上磨鍊」即陽明「致良知」之教，因此言對陽明學而言更為簡易且顯著。

認知「亦只從此一念存養擴充去耳」（同上，卷一，《傳習錄上》，頁11）²⁸。所以，陽明強調「主一是專一個天理」，而非「好色」、「好貨」等之「逐物」（同上）；他說：「若只知主一，不知一即是理，有事時便是逐物，無事時便是著空。惟其有事無事，一心皆在天理上用功，所以居敬亦即窮理。」（同上，頁23）總之，陽明認為學問之道無他，即於「事上磨鍊」求「良知」之心體而已。對於此點，陽明後學大體上是把握住了。

綜合地說，當陽明提出「天地萬物，俱在我發用流行中，何嘗又有一物超於良知之外能作得障礙」（同上，卷三，《傳習錄下》，頁106）後，即將陸象山「萬物皆備於我，只要明理」（《象山全集》卷三十五，「語錄下」）的說法講得更為徹底。在這意義下，由於強調「學貴得之於心」²⁹，而人人具有「良知」之心，於是人與人間的平等精神於焉展現，所謂「道，天下之公道也；學，天下之公學也。非朱子可得而私也，非孔子可得而私也」（《全集》卷二，《傳習錄中·答羅整庵少宰書》，頁78），總之一句話，「吾性自足」、「不假外求」。然而，「良知」的展現，須於動心忍性之「事上磨鍊」的煎熬中方能明瑩無滯。如是自我作聖的傳統，至此無疑達到了理論的高峯，陽明賦詩云：「良知即是獨知時，此知之外更無知。誰人不有良知在，知得良知卻是誰？」「知得良知卻是誰？自家痛癢自家知。若將痛癢從人問，痛癢何須更問為？」

②⑧ 有些論者強調，「……來自朱學，批評陽明忽略了理所涵有的客觀規律的一面而導致對知識發展的輕視」，見陳來，《有無之境——王陽明哲學的精神》，頁45。筆者以為，如正文所言，當無此議題存在。正如馮友蘭所說，朱熹的「性即理」與陽明的「心即理」二者系統不同，見《中國哲學史》，頁953-958。既是不同，彼此相議，皆具某些道理。但值得一提的是，陽明常言「次第」、「積累」功夫，譬如曾謂：「區區『格致誠正』之說，是就學者本心日用事為間，體究踐履，實地用功，是多少次第、多少積累在，正與空虛頓悟之說相反。」（《全集》卷二，《傳習錄中·答顧東橋書》，頁41）誠如先前所論：「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，亦即是節文所在。」（同上，卷三，《傳習錄下》，頁97）顯然，陽明論述的焦點不在於客觀規律，同時也未否定抑或是忽略其是否存在，而是在於人心良知，所以說：「志立得時，良知千事萬為只是一事。」（同上，頁100）又說：「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。」（同上，卷二十六，〈大學問〉，頁971）此乃是承繼孟子道德主體的挺立與發揚。陽明曾謂：「除卻良知，還有甚麼說得！」（《全集》卷六，〈寄鄒謙之三〉，頁204）故對之做出如上的批評，當是過度。勞思光即言：「陽明對『知識問題』之態度，可說乃一消極態度；蓋陽明只承認道德行為之價值，而不認為獨立意義之知識活動有任何獨立價值。對事物之理之知識，只在能有助於道德行為之完成時，方值得注意；因此，認知活動內部之種種問題，亦更不在陽明探討之範圍中。」（《新編中國哲學史》三上，頁419）此說大體合理。另可參照本文注④。

②⑨ 陽明又說：「夫君子論學，要在得之於心。眾皆以為是，苟求之心而未會焉，未敢以為是也；眾皆以為非，苟求之心而有契焉，未敢以為非。心也者，無所得於天之理也，無問於天下，無分於古今。苟盡吾心以求焉，則不中不遠矣。學也者，以求盡吾心也。是故尊德性而道問學，尊者尊此者也，道者道此者也。不得於心而惟外信於人以為學，烏在其為學也已！」（《全集》卷二十一，〈答徐成之二〉，頁808-809）

（同上，卷二十，〈答人問良知二首〉，頁 791）精神上亦回歸到自我超拔的為己之學的儒學傳統路徑上。但於此同時，陽明「致良知」之教的簡易直截，流弊也產生了，如「見滿街人都是聖人」（同上，卷三，〈傳習錄下〉，頁 116）等肆無忌憚的說法流行起來，即標識著王學走向分流與歧出的必然。

劉戡山曾說：「象山不差，差於慈湖；陽明不差，差於龍溪。」（《劉子全書》卷十三，〈會泉〉）意指象山、陽明的學思，仍為孔孟聖聖相傳之道，但其後學的楊簡與王畿，則偏離正道，走入歧途。黃宗羲於《明儒學案》中亦曾說道：「象山之後不能無慈湖，文成之後不能無龍溪。以為學術之盛衰因之，慈湖決象山之瀾，而先生（指龍溪）疏河導源，於文成之學，固多所發明也。」（卷十二，〈浙中王門學案二〉，頁 240）梨洲對於學術的態度是寬容的，他說：「學者於其不同處，正宜著眼理會，所謂一本而萬殊也。以水濟水，豈是學問？」（《明儒學案·發凡》）因此，對於慈湖、龍溪學思抱持肯認的態度而有所讚美，與戡山相較，自是氣度恢宏。不過，無論是戡山還是梨洲，皆指出了陽明後學的「變調」（無論意指歧出或是另有發揚）。

陽明曾謂其「致良知」的精神是循序漸進、不可躐等，他說：

我輩致知，只是各隨分限所及。今日良知見在如此，只隨今日所知擴充到底；明日良知又有開悟，便從明日所知擴充到底。如是方是精一功夫。與人論學，亦須隨時人分限所及。如樹有這些萌芽，只把這些水去灌溉。萌芽再長，便又加水。自拱把以至合抱，灌溉之功皆是隨其分限所及。若些小萌芽，有一桶水在，盡要傾上，便浸壞他了。（《全集》卷三，〈傳習錄下〉，頁 96）

知自己「分限所及」，於此上用功，即是「致良知」。如是觀之，「四句教」與「四無教」的爭議，只是將己之分限強加於他人分限之上，故陽明對於錢德洪與王龍溪之異作了「相資為用，不可各執一邊」的結論。然而，言者諄諄，聽者藐藐，各人各以己見發揮，強以己之分限擴為所有分限，於是一個撼動時代的「陽明學派」於焉誕生，洋洋灑灑、目不暇給地對「致良知」之教詮解的分流與歧出，成為晚明思潮中的主調。

陽明的事功與學思，無疑是傳統儒學所希冀之「內聖外王」的典型，其簡易明瞭的「致良知」之說，亦為全天下人提供了自我作聖的簡截之道，無怪乎迅速傳衍，時人曾總結說道：「陽明心學流傳之速、蔓延之廣，有明一代，罕有其匹，在中國歷史上亦不多見。」⁹⁰如上探討的「吾性自足」、「不假外求」的陽明「致良知」之教，不難看出其之所以傳衍迅速的根本原因，即在於其使人對自我主體的肯認處是明白簡易而產生了無窮的信心。

（本文作者現為臺灣大學哲學研究所博士班研究生）

⁹⁰ 方爾加，《王陽明心學研究》（長沙：湖南教育出版社，1989年第1版），頁 12。