

陽明學說的基本義理

鐘丁茂

陽明學說以「知行合一」爲主，「知行合一」是陽明卅八歲時，龍場悟道後所提出的教法①，雖則晚年揭示「致良知」爲宗旨，但其於「知行關係」之問題上仍採「知行合一」之觀點，而且，「致良知」正就是「知行合一」的工夫，因而，欲明白陽明學說的精義之所在，有必要釐清其所謂「知行合一」之真切義。

一、心即理

陽明學說由「心即理」引其端緒。「心即理」的義理思想，宋儒陸象山發揮得淋漓盡緻。象山曰：「宇宙即是吾心，吾心即是宇宙，東海有聖人出焉，此心同、此理同；西海有聖人出焉，此心同，此理同也。」②又說：「孟子曰：心之官則思；思則得之，不思則不得也。又曰：存乎人者，豈無仁義之心哉？又曰：至於心，獨無所同然乎？又曰：君子之所以異於人者，以其存心也。又曰：非獨賢者有是心也；人皆有之賢者，能勿喪耳。又曰：人之所以異於禽獸者幾希。庶民去之，君子存之。去之者，去此心也；故曰：此之謂失其本心。存之者，存此心也；故曰：大人者不失其赤子之心。四端者，即此心也。天之所以與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理。心即理也。」③這一段文字見於象山寄李宰書。其義理可說直承孟子。所引孟子言論均指具有「是非、羞惡、辭讓、惻隱」功能之「本心」而言。心就是理，因爲心本身就是一種「價值自覺」。德性生命的完成，靠此「本心」之自覺。「本心」能推擴，則萬事萬物之理明矣。所以象山說：「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非是理」④，宇宙間萬事萬物莫不具存於吾心中，心即是理，心外無理，理就在心中，故：「孟子云『盡其心者知其性，知其性則知天矣』，心只是一個心，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百歲後有一聖賢，其心亦只如此，心之體甚大，若能盡我之心，便與天定，爲學只理會此。」⑤

象山既認爲「爲學只理會此」，則「心之用大矣哉」，他認爲東海、西海、上古、來世聖賢之心，同是如此而已，

顯然承認心即理具有普遍性。孟子之性善論亦「即心論性善」，其心亦有普遍性，顯然地，象山與孟子之見解相近，故象山喜歡援引孟子言論以增益己說，說其直接孟子心傳亦不爲過。

陽明的學說，亦是直承孟子，他對於象山直接孟子心學之傳，持肯定態度，在象山文集序裏，稱道：

「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。孔孟之學，惟務求仁，蓋精一之傳也。……析心與理爲二，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。佛老之空虛，遺棄其人倫事物之常，以求明其所謂吾心者，而不知物理即吾心，不可得而遺也。……象山陸氏，直有以接孟子之傳。……故吾嘗斷陸氏之學，孟氏之學也。」⑥

從上面這段言論看來，陽明也認爲世間學問唯有心學才是正傳，孔孟之學即是此聖學精一之傳。除此之外，皆末學流派，非聖人之學。並且揮斥「析心與理爲二者」之學。陽明眼光中，道統的傳承應自堯舜精一之學，中經孔孟仁義良知之學，而象山則直接承續此一道統者。其推尊象山見於言表。而陽明實亦承續了象山心即理的主張，他說：

「心外無理，心外無事」⑦

「夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無理矣，遺物理而求吾心，吾心又何物耶？」⑧

從以上兩則言論而言，陽明、象山「心即理」的見解，並沒有什麼差異。不過，「象山言『心即理』之『心』指的是『本心』，而所言之『理』，則詞義不甚明確，陽明則扣緊德性言『理』，再就德性皆源於此心，而言『心即理』。」⑨其與徐愛之問答云：

「徐愛問：『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，其間有許多理在，恐亦不可察。』先生嘆曰：『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。』⑩

徐愛是陽明的大弟子又是他的妹婿，陽明良知之說，學者開始並不見得信服，經徐愛疏通辨析，暢其指要，方漸爲人知。以徐愛之才，仍無法接受「心即理」的教誨，顯見那時學術界受「心理爲二」等說影響的鉅大。他對陽明「心即理」的教誨，於心有不安，認爲太過簡捷，恐怕只求諸心，不能窮盡天下事理，他應陽明之要求舉了四個例子，說明孝、忠、信、仁四種事理存於事父、事君、交友、治民四件事上，以表明「理」不能只求諸「心」，似應對外事外物之事理、物理加以研究才可以。徐愛所舉四例，完全針對德性之理而言，不是一般所謂的物理。但其所問者，仍落在「行爲內容」上。「行爲內容」與行爲道德性不同。行爲內容是就某一項行爲所應遵循的規律而言。行爲的道德性則指出行爲的規範性，它是比較廣泛的，是道德主體不能自己之自發的一種規範。就此意義而言，「心即理」方才有意義。否則行爲內容常隨人、物、事、時、地而變，若「心即理」的「理」指的是這種具有變易性的「行爲內容」而言，則此理沒有普遍性，沒有規範性，當然也就沒有道德性、價值性可言了。那麼怎能說「心即理」呢！所以陽明順徐愛所舉事例而以反詰語答覆他的話，然後再提出各種道德行爲之理，不能在事物對象上求，而只在此心求。此心無私欲之蔽，便是天理。有私欲之蔽，則須「去人欲，存天理」以求道德主體之朗現。若心爲私欲所隔，任你在對象事物上求個事理、物理在，也只是人欲尚在，那能等於天理。可見所謂「心即理」的「理」是規範性意義，而非認知性意義。是「天理」而非「事理」、更非「物理」了。

「心即理」的「理」是「天理」，是規範性意義。那麼「心即理」的「心」亦應是規範性意義，而不只是「本心」了。「心」有要求循「天理」之方向的自覺，使吾人之心合於「天理」。因而，陽明「心即理」的「心」應指「自覺意志能力」而言。①人人有「應該」與「不應該」的自覺，這種自覺便是「天理」的方向，人能循著天理之方向，使是合於「天理」。只要心不爲私欲所障蔽，則此心自然循「天理」而行。因而「無私欲之蔽，即是天理」。可是人在宇宙間生活，面臨許多特殊事況，處理許多人間事務，各事務有其特殊環境，有其特殊內容，吾人往往受生理、心理因素而左右吾人之言行。若照應於「天理」而言「心」，此「心」怎能有此私欲隔斷呢？此「心」應是一道道德命令，應是循乎天理才是呀！此「心」若就未下應於特殊事物而言，它是一種應然自覺，它是循天理而爲「心」，但心不可能永不應於事物，在對象事物之前，此心便有可能被私欲隔斷了。要使「心」時時指向「天理」之「應然自覺」，便須實踐「存天理、

去人欲」的工夫。

陽明便是以「心即理」開展他的「知行合一」之教。「心即理」，則「天理」自在人心，何待他求？求理於吾心，其結果便是依天理去行事，則仍然是「知」「行」合一了。他說：

「夫外心以求物理，是以有闕而不達之處，此告子義外之說，孟子所以謂之不義也，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。」^⑫

孟子曾言不可外心以求仁，又嚴厲批評告子義外之說，陽明引其事例而言不可外心以求理。事實上，孟子主張仁義內在，故言不外心求仁，求義。孟子雖未明言不必外心求理，但若其知朱子析心與理爲二，亦將如陽明一樣地而言不可外心以求理了。不過，吾人要注意的是此「理」字指的是「天理」、「事理」、「物理」固然不是存於吾心之內，若認爲「事理」、「物理」存於心內，那就如同西方哲學家以爲理性本具，因而有先天知識了。事實上不論孟子，象山或陽明均未有類西方理性哲學家以人類先天本具認識能力、先天範疇而言「理」也。

陽明生於朱子之後，對於當時的學風起而批評，故曰「獨可外心以求理乎？」陽明淳淳告誡吾人不可「外心」以求「物理」、「事理」，但也因而引起門弟子的誤解，以爲陽明對於外在客觀世界萬事萬物之事理、物理不須加以認知。陽明並非此意，他只認爲認知外物之理是末，不是本，而且是輕而易舉的。換言之，只要識得爾自家仁心本體，則此仁心本體自會「命令」主體去了悟外在事物之理，以便使行爲合乎天理。牟先生曾以「良知坎陷」做爲解釋此種迂曲之道。蔡師仁厚於所著「王陽明哲學」第四章，也有詳盡的說明^⑬。因而在陽明的學說中，他認爲重要的是在於「存天理、去人欲」，使心澄澈清明，無絲毫私欲間雜方是上策。徐愛不明陽明此意，故：

「愛曰：『……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，只是就此心去人欲，存天理上講求。就如講求多溫，也只是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜；講求夏清，也只是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜；只是講求得此心。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，自要去求個溫的道理，夏時自然思量父母的熱，便自要去求個清的道理，這都是那誠孝的

心發出來的條件，卻是須有這誠孝的心，然後有這條件發出來，譬之樹木，這誠孝的心便是根。」^⑭

陽明答覆徐愛的問題，明白說出外物外事之事理、物理也須講求，不可偏廢。但陽明提出講求之方法，則與常人不同，他「就此心去人欲，存天理」去講求，使此心無一毫之間雜。使此心清明澄澈，如是則自然會「思量」父母之寒熱。有此「思量」，「自要去求」溫、清的道理。換言之，陽明的意思是說只要吾人有個「應然自覺」的「心」，有個「去人欲、存天理」的「心」，見著父母受著寒熱之苦，自然便會去求個溫清的道理，自然便去實行個溫清的行爲。可是人自然去求個溫清的道理是個意問題，有此意志當然可有此行爲。問題在於有此「求個溫清的道理」的行爲，未必真能求得「溫清」的正確知識呀！未必能求得正確的知識，如何用來消除父母寒熱之苦？按蔡師仁厚的說法，「每一個行爲實際上都是行爲宇宙與知識宇宙兩者之融一」^⑮此處所謂行爲宇宙與知識宇宙應指行爲系統及知識系統而言。故蔡師言「若轉進一步說，此亦是『知行合一』原則之一例」^⑯陽明先生似不在意於此，否則轉進一步，亦可從此而言知識與行爲之合一，但他終沒有就此轉進一步。因而他的「知行合一」說，就僅止於德行上的「知行合一」了。

面對上面所提的問題，鄭朝朔問其師陽明：

「至善亦須有從事物上求者」^⑰

這裏特別注意「有」字。按文脈，朝朔之問，似已肯定從主體心上求至善是可行之法。但他認爲從事物上求理應亦是「一路」。「心即理」固然不錯，但自事物上求至善應亦可行。陽明回答他說：

「至善只是此心純乎天理之極便是。更是事物上怎生求？且試說幾件看。」^⑱

朝朔又舉事親爲例：

「且如事親，如何而爲溫清之節，如何而爲奉養之宜，須求個是當，方是至善；所以有學問思辨之功。」^⑲

朝朔提出如何事親的細節，包括了徐愛所問的溫、清之儀。他比徐愛更進一步地求問溫、清奉養是當之節，這不只是問到溫、清奉養的德性層面問題，而是問到知識層面的問題了。已涉及到行爲的內容、行爲的知識而不只是行爲的規範問題。陽明的答語則轉生另一論點，他答：

「若只是溫、清之節，奉養之宜，可一日二日講之而盡，用得甚學問思辨；惟於溫清時也只要此心純乎天理之極，

奉養時也。只要此心純乎天理之極，此則非有學問思辨之功，將不免於毫釐千里之謬；所以雖在聖人，猶加「精一」之訓，若只是那些儀節求得是當，便謂至善，即如今扮戲子扮得許多溫清奉養的儀節是當，亦可謂之至善矣。」^⑳陽明認為行的內容所牽涉的知識問題，極其簡單，只要此「心」清明澄澈，了無掛礙，則知識問題自然化解，不須甚麼學問思辨。倒是「存天理去人欲」則非學問思辨不爲功了，就連聖人猶加「精一」之訓。顯見只要道德主體挺立，德性之心廓然清明，有關德性行爲自然如水之就下而沛然莫之能禦，自然莫之爲而爲，莫之致而致，何徒支離心神別立個認知心去認知外物外事之理？就此而論，陽明似乎特重德性之知，而有輕聞見之知之疑！他的「知行合一」之「知」建立在德性之知上，其「知」指的便是此「存天理，去人欲」的良知，是此天理之良知。他所謂「心即理」的心，亦應指此良知而言，所以他說：

「知是心之本體」^㉑

又說：

「良知者，心之本體。」^㉒

以良知爲心之本體而言「心即理」，當然異於朱子析心理爲二。因朱子之「心」屬於氣。

二、致良知

心之本體爲良知，而「心即理」，那麼擴充此良知則事事物物皆得其理矣。所以

「致良知」可說是陽明學的吃緊工夫，「致良知」就是「存天理、去人欲」的工夫。良知一語，源自孟子。陽明云：

「夫良知者，即所謂是非之心，人皆有之，不待學而有，不待慮而得者也。」^㉓

又說：

「良知者，孟子所謂是非之心，人皆有之者也。」^㉔

可見其用語來自孟子的「良知」說，雖然用語相同，意義卻稍有分辨之必要。

孟子言良知，乃就孩提之童知愛，及其長也知敬來指點。他說：

「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，無不知愛其親也。及其長也，無不知敬其兄也。」^②

觀孟子此語，乃指人類本具有知仁知義的良知，故此良知天生本具，且能知仁知義。而陽明則「依此義而指良知提升上來以之代表本心，以之綜括孟子所言的四端之心」。陽明云：

「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，是非兩字是大規矩。」^③
又「天泉証道」時又云：

「知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」^④
而「大學問」裏有段話說

「良知者，孟所謂『是非之心，人皆有之』者也，是非之心不待慮而知，不待學而能，是故謂之良知。是乃天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。凡意念之發，吾心之良知無有不自知者。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。是皆無所與他人者也。故雖小人之爲不善，既已無所至，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於自昧者也。」^⑤

良知不但是有知是非的能力，而且也有知善知惡的能力。良知不但是聖人有之，小人亦有之。人人皆有之。它是先天的，也是心的本體，是不待學而能，不待慮而知的。他說：

「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。」^⑥
良知來自先天，並非來自後天習得，是德性意義而非認知意義，具有「知善知惡」的能力，具有判斷意念善惡的能力，它是一切價值判斷之根源，因而良知實即等同於「天理」。陽明說：

「天理在人心，亘古亘今，無有終始，天理即是良知；千思萬慮，只是要致良知。」^⑦
「天理」在人心，沒有時間性，沒有空間性，超越了時空的限制，也超越了一切經驗，「天理」是一切價值的規範，「良知」是一切價值判斷的根源，故「天理」、「良知」實是一而二，二而一。

唯「天理」一詞似就其未下貫於人而言者，下貫於人後而言「性」，性亦是良知。因陽明亦言「性者，心之體也。」

因而在陽明學說中「天理」「性」「良知」「定」「中」……等均可看作心之體，均可看作「良知」的另一說法。但觀四句教所云，則良知卻只落在「知」善惡上四句教云：

「無善無惡之心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」³³

就本體而言，本無善惡之對待相，所以從本體而言便無所謂善、惡之分，動、靜之異，中、和（未發、已發）之別。也沒有所謂「起、不起」之處。換言之，體用原是一源，若自體處而無善惡等分別相，須體發用，亦無分別相，因而亦純然是善。意、物等亦皆爲純然是善才是，這也就是汝中提出「四無句」的原因，但畢竟常人不能隨時隨處應本體之感發，而呈顯其誠體之用。當意念興起之時常爲外物所誘，而夾雜利害私欲於其間，故良知常有陷溺之境，此時若無使良知擴充之工夫，必陷溺於人欲而違天理，所以陽明教人，必從存天理去人欲上下工夫，換言之，即從「致良知」上下工夫。

良知爲心之本體，至其發用則神妙莫測，初聖人與愚夫愚婦同具此良知，然成就不同，蓋聖人能擴充實現此良知，而愚夫愚婦卻耽於物欲熏心，而致流放迷失其本心之良知天理，遂致私欲間雜隔斷了天理，終不成聖賢，賢愚之別，僅在於能不能致此良知而已。此良知人人同具，便人人能有個做聖處，卻無法保證人人成堯舜，其關鍵仍在一己是否行致良知之工夫而已。良知是人人天生所同具，有此良知之後，便永恆地有此良知，而不是忽有忽無，或偶有偶無，若良知爲偶有偶無，則作姦犯科便是理所當然的了。而不可以道德眼光加以批評了。就因爲良知是恆常而有，人人才能隨時隨地成就其德性，良知不但「恆有」而且「恆照」吾心。陽明曰：

「良知者，心之本體也，即前所謂恆照者也，心之本體，無起無不起，雖妄念之發，而良知未嘗不在，但人不知存，則有時而或放耳；雖昏塞之極，而良知未嘗不明，但人不知察，則有時而或蔽耳。」³⁴

這段話是答陸原靜之問的。在這之前陸原靜曾問陽明「此心無時寧靜」，蓋照心、妄心均無法寧靜也。所謂照心，應指天理昭然明覺而言，妄心則指心之蔽於人欲而言。良知有照鑑之功能。妄念發動處，良知亦在，只是一般隨人欲沈溺，而不知操存此良知耳。

因而「致良知」之「致」，決非一般人所謂的「充廣其知識之謂也」，蓋此良知雖能「恆照」、「恆有」，但並不能保證吾人在照應外事外物之時，不為外物外事所陷溺遮隔，吾人意念起處或善或惡，良知雖能知得，但若不秉良知之自覺而擴充朗現之，則吾心自沈埋，便喚人來，亦自是聖還亦是他聖，愚仍亦是我愚。因而良知之擴充朗現工夫煞是重要。他說：

「若良知之發，更無私意障礙，即所謂『充其惻隱之心，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，勝私復禮。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。」^⑤

又說：

「致者，至也，如云喪致乎哀之致。……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。」^⑥
陽明就大學格、致、誠，正一套而言致良知，將大學「致知」解為「致良知」，良知即天理，致良知是成就德性人格的必要工夫，良知能致便能成聖成賢，良知陷溺便無由成就聖賢，而為凡夫走卒，就此而言，「致良知」是聖賢第一工夫。從另一方面看，則致良知之後便成就了德性人格，使成聖賢，就目的而言，「致良知」亦是人生追求的目標。可見，「致良知」工夫，真是一澈上澈下的工夫了。

致良知所以能成聖賢，除了良知為心之本體義外，良知：發用流行亦沛然莫之能禦，陽明曰：

「……隨他發現流行處，當下俱足，不須假借。然其發現流行處，卻自有輕重厚薄，毫髮不容增減者，所謂天然自有之中也。雖則輕重厚薄，毫髮不容增減，而原又是一個，雖則只是一個，而其間輕重厚薄又毫髮不容增減。若可得增減，若須假借，即已非其真誠惻怛之本體矣。此良知妙用，所以無方體，無窮盡，語大天下莫能載，語小天下莫能破者也。」^⑦

然則，良知如何「致」？陽明曰：「致知在格物」。「致知在格物」乃大學語，唯陽明對格物亦有他不同的見解，他解釋「格物」的「物」為「事」，「格」為「正」，格物即是「正事」也。此中「事」並非客觀的「事象」或「事實」。客觀地研究「事實」或「事象」是西方哲學家的興趣。陽明此處所謂「事」，有他獨特的定義，他說：

「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，爲善之謂也，夫是之謂格。」^③

意之所發有善有惡，有善有惡之意，照應於事，則事便有善惡。由之可了解其所謂「事」，其實便是「行爲」之意，行爲有善有惡，正其惡行使歸於善，便是格物。他在天泉証道所言的「四句教」，亦云「爲善去惡是格物」，這「爲善去惡」四字所含的內容，事實上就是「行爲」了。客觀存在的「事實」或「事象」若未加入人的主觀好惡，便無所謂善惡了，他解大學格物致知時便說：

「若鄙人所謂致知在格物者，致吾人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

「致吾心良知之天理於事事物物」之「事事物物」也是「行爲」之意。因而，由此而論「致知在格物」之義，便含有「知行合一」的深意在。這點便是陽明就「致良知」而言「知行合一」之處。雖則陽明於卅八歲先揭示「知行合一」之教，而晚年才提出「致良知」之說。但就因爲陽明見一般弟子對於「知行合一」之教未能真切體悟，乃探其「知行合一」之精要處在於「致」良知。故爲使知行合一之教落實，乃揭「致良知」爲教法矣！

三、知行合一

(一)知行合一的真義：

陽明「知行合一」的學說，後代人誤解的不少。事實上，在陽明提出「知行合一」之教於貴陽時，門人徐愛等亦不甚了了。所以門人有「紛紛異同，罔知所入」之情形^⑤。徐愛曾以「知父當孝、兄當弟，卻不能孝弟」之語相詰，而謂「知行分明是兩件」。可見「知行合一」之教並不是容易信服的。

根據勞思光教授之見解，認爲一般人產生誤解的原因，在於未了解陽明「知行合一」之「知」、「行」、「合一」三詞語的含意。他說：

「『知行合一』之說，所以會常爲人所誤解，基本原因在於論者未了解『知』、『行』及『合一』等詞語，在陽明之特殊語言中所指爲何；所指不明，一切評論即皆成爲張冠李戴。」^⑥

到底陽明對這三詞語的特殊含義爲何呢？勞教授說：

「第一：陽明所謂『知』，指價值判斷而言，即『知善知惡』之『良知』；而所謂『行』，指意念由發動至展開而成爲行爲之整個歷程言。第二：陽明所謂『合一』，乃就發動處講，取『根源意義』；不是就效驗處講，因之不是取『完成意義』。」④

陽明論「知」，採「價值判斷」義，應是不錯，至於「行」是否即是「由意念發動至展開而成爲行爲之整個歷程」呢？陽明解釋則爲「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知」④。知行事實上不能分作兩件，當意念發動處，若無良知之照應，已是落於人欲了，所以，不管是意念發動時，或展開而爲整個行爲的歷程，均脫離不了價值判斷。若離了價值判斷，就已不是「知」了。不是知，也就不是所謂的行了。蓋必知之真切篤實，良知發念爲善去惡，那才就做行。若順人欲而動，那不叫行。叫做動了，是一種盲動了。從陽明體用一源而言，似不須去強分知行，陽明所謂的行亦只是德性的行。

至論「合一」的真義，就發動處言合一，似說中了陽明知行合一的真義。陽明舉大學「好好色」，惡惡臭」來說明知行合一，可說明知行之合一，乃於知行之本體處、知行之根源處而言合一。他說：

「故大學指個真知行與人看，說『如好好色，如惡惡臭』。見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時，已自好了；不是見了後，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，別立個心去惡。……知行如何分得開？此便是知行的本體，不會有私意隔斷的。聖人教人，必要是如此，方可謂之知，不然，只是不會知。此卻是何等緊切著實的工夫？如今苦苦定要說知行做兩個，是什麼意，某要說做一個，是什麼意？苦不知立言宗旨，只管說一個兩個，亦有甚用？」④

就常識而言「知得父當孝，兄當弟」，顯見係就價值判斷而言知孝、知弟；係就規範性意義來了解「知」之意。但知孝知弟不能必孝必弟，則又是以常識的態度，將價值判斷和意志取向分開看。如此，知歸知，行歸行。知父當孝卻不能孝，知兄當弟，卻不能弟。若將意志取向與良知的知善知惡合看，則良知知得善，意志順著良知做決定，自然志於善，良知知得惡，意志循著良知而發動便去惡，良知貫注於意志，意志便無私欲之干擾，便自然依循於良知之價值規範而決

定其取向。意志之取向決定處即是行的開始。如此，意志之取向合於良知，便是行合於知了。不過這是方便說，並不是「知」自在那兒，而「行」去就合著它。而是知行本就合一，知而不行，並不是知行是兩件事，而是知得不透澈，是未知。陽明用「未知」來解決知而不行的問題，就知行的結果看，似知是知，行是行；但就根源處看，則其實知而不行之「知」，根本非「知」，是「未知」。

(二)就本體而言，知行本合一，知行之所以分言，乃爲了補偏救弊：

「致良知」正是要復那「知行本體」，知行本體原本爲一，不曾分爲二，古人說一個知之後，又說個行，是爲了補偏救弊，並非知行不合一。也不是知有知的工夫，而行另有行的工夫，陽明說：

「古人所以既說一個知，又說一個行者，只爲世間有一種人懵懵懂懂的去，全不了解思惟省察，也只是個冥行妄作，所以必說個知，方才行得是，又有一種人茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯著實躬行，也只是個揣摩影響，所以必說個行，方才知得真。此是古人不得已補偏救弊的說話，若見得這個意時，即一言而足。」^{④5}

孔子曾說：「學而不思則罔，思而不學則殆」^{④6}，就是陽明所說的弊，知行工夫本不可須臾離，真知即是行，真行即是知，知行是合一並進的。他又說：

「凡古人說知行，皆是就一個工夫上補偏救弊說，不似今人截然分作兩件來做。」^{④7}

今人指的恐怕就是朱子及其後學者，陽明時代朱學鼎盛，朱子之學因爲以循序漸進爲方法，主張道問學，故認爲道體未易明，而學誠不可不講。^{④8}知行工夫，「須著並列」^{④9}又云：「知行常相需」。顯然朱子分知行爲並列的兩項工夫。

古人說知行，則就一個工夫上而言。「若頭腦見得分明，見得原是一個頭腦，則雖把知行分做兩個說，畢竟將來做那一個工夫，則始或末便融合，終所謂『百慮而一致』矣。若頭腦見得不分明，原做兩個了，則雖把知行合作一個說，亦恐終未有湊泊處。」^{⑤0}所謂「頭腦」，即是「良知」兩字。換言之，知行分言，只爲補偏救弊而說，若「良知」真能夠「致」得，則雖知行分說，畢竟終歸「百慮而一致」，若「良知」不會「致」得，硬是把知行分做兩件工夫看，則雖然言語上將知行說成一個，畢竟未能湊泊，未能得道。

所以，陽明體認古人教人，原只是就自家「良心」「仁體」上用工夫即可，他解釋大學、中庸、易經有關體用的問

題均採知行本體的解法，如云：

「未發之中，即良知也，無前後內外，而渾然一體者也。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。」^⑤

又云：

「心不可以動靜爲體、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。」^⑥可見陽明在論體用時，亦主張即本體即工夫，即工夫即本體的。良知不可分體用，體用本一源，則知行本合一，此合一乃就「根源處」談合一，應是切義了。

附註

- ①陽明全書（台北，中華，據明謝氏刻本校刊）序目，刻文錄序說。
- ②象山全集（台北，中華，據明李氏刻本校刊），卷卅三。
- ③同上，卷十一。
- ④同上，卷卅四。
- ⑤同上，卷卅五。
- ⑥同上，象山文集序。
- ⑦陽明全書，卷一，語錄一，傳習錄上。
- ⑧陽明全書，卷二，語錄二，傳習錄中。
- ⑨勞思光：中國哲學史（台北，三民，民國七十年二月增訂初版），卷三，下冊，第四四一頁。
- ⑩陽明全書，卷一，語錄一，傳習錄上。
- ⑪同⑨；第四四二頁。
- ⑫陽明全書，卷二，語錄二，傳習錄中。

⑬ 蔡師仁厚：王陽明哲學（台北、三民，三民文庫，民國七十二年二月修訂初版）第六六—七六頁。

⑭ 陽明全書，卷一，語錄一，傳習錄上。

⑮ 同⑬，第六八頁。

⑯ 同⑮。

⑰ 陽明全書，卷一，語錄一，傳習錄上。

⑱ 同⑰。

⑲ 同⑰。

⑳ 同⑰。

㉑ 同⑰。

㉒ 陽明全書，卷二，語錄二，傳習錄中，答陸原靜書。

㉓ 陽明全書，卷八。

㉔ 陽明全書，卷廿六。續編一。

㉕ 孟子盡心篇。

㉖ 牟宗三：從陸象山到劉戡山（台北，學生，民國六十八年六月初版），第二一七頁。

㉗ 陽明全書，卷三、語錄三，傳習錄下。

㉘ 陽明全書，卷三、語錄三，傳習錄下。

㉙ 陽明全書，卷廿六，大學問。

㉚ 陽明全書，卷二，語錄二，傳習錄中。

㉛ 陽明全書，卷廿六，續編一。

㉜ 同⑰。

㉝ 同⑰。

- ②4 同 ②0，答陸原靜書。
 ②5 陽明全書，卷一，語錄一，傳習錄上。
 ②6 同上，卷廿六，續編一，大學問。
 ②7 同 ②5。
 ②8 同 ②5。
 ②9 陽明全書，卷二，語錄二，傳習錄中，答顧東橋書。
 ③0 陽明全書，卷卅二、年譜一、先生卅九歲條下。
 ③1 同 ②9，第四六五頁。
 ③2 同 ②9，第四六五頁。
 ③3 同 ③2。
 ③4 同 ③5。
 ③5 同上。
 ③6 論語，泰伯篇。
 ③7 同 ①，卷六，答友人書。
 ③8 同 ③5，卷二，語錄二，傳習錄中，答羅整庵少宰書。
 ③9 朱子全書，卷三。
 ④0 同上。
 ④1 同 ③8。
 ④2 陽明全書，卷二，語錄二，傳習錄中，答陸原靜。
 ④3 同 ⑦。