

南 華 大 學
哲學與生命教育學系碩士論文

王陽明「知行合一」說對當今生命教育之啟示



研究生：楊秋月 撰

指導教授：高瑋謙 博士

中華民國一〇二年七月三日

王陽明「知行合一」說對當今生命教育之啓示

摘要

王陽明是明代思想的巨擘，其學思承繼儒家心學傳統，進而闡明「心即理」、「知行合一」、「致良知」等思想。良知即為天理，天理不外良知；知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知；良知即為本體，致良知即為工夫，本體與工夫密不可分。在明代理學以朱子當道的時代背景之下，陽明的心學開創出一條別於朱子「性即理」的思想之路。明朝中期，士風日下，君不君，臣不臣，王朝大業搖搖欲墜、似將傾覆，王陽明用生命去追求答案，體悟了人與生俱來的良知是一切道德實踐的根源，是驅除黑暗罪惡、面對權勢與死亡威脅的唯一憑藉。在幾經百死千難的困頓與挑戰中，找到了問題的解答。而後在生命的挑戰與磨練中，更讓他體悟出聖賢之學必須落實在具體的生命實踐中，才能真正面對生命的難題，處理生命的困惑，活出生命的價值。

生命教育是台灣現今社會面臨的一個重要課題，現今社會生活看似更優渥，但人的欲望和渴求卻嚴重膨脹和失衡，在追求功成名就的信念之下，人心喪失了許多最純然的本質。貪婪與自私形成人與人之間猜疑恐懼的原因，道德心靈非但不見提升，卻不斷向下沉淪。而自然環境也因人類無節制的消費造成嚴重破壞與失衡的狀態。王陽明「知行合一」說承襲儒家「己欲立而立人，己欲達而達人」的思想，重視道德生命的實踐，聖賢智慧的傳揚及社會秩序的恢復，並從人自身推擴出去關懷萬物。唯有在自己的有限生命中，秉持著道德的實踐、人道的關懷、萬物的平等與共存的信念，才能完成自己的生命，使生命不至於遺憾而終。探討陽明「知行合一」之思想，當該可以給人們在存在的迷霧中，找到人生的方向；在困惑徬徨中，確立人生的目標。

本論文研究之核心為陽明「知行合一」說之思想，針對此核心主題進行各個層面的探討，並試論此核心思想對於當代生命教育可能帶來的一些啓示。第一章緒論說明本論文研究之動機、方法與目的。第二章探討王陽明「知行合一」說之思想背景，以闡明王陽明「知行合一」說之義理傳承及基本義涵。第三章對王陽明「知行合一」說下之良知本體觀與修養工夫論進行深入的研析，以掘發王陽明「知行合一」說之全幅意蘊。第四章透過「知行合一」的義理思想來檢視當代生命教育中三個主要面向的課題——道德實踐、生命關懷、環境倫理，期望能對於當代的生命教育議題指引出一個嶄新、適切的方向，以彰顯「知行合一」說之時代意義。

關鍵字：王陽明、知行合一、心即理、生命教育、道德實踐、生命關懷、環境倫理。

王陽明「知行合一」說對當今生命教育之啓示

目 錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 文獻回顧與檢討.....	3
第三節 研究方法與進程.....	8
第二章 王陽明「知行合一」說之思想背景.....	12
第一節 儒家之心學傳統.....	12
第二節 王陽明對心學傳統之承繼.....	28
第三節 「知行合一」說之提出.....	36
第三章 王陽明「知行合一」說之義理內涵.....	49
第一節 「知行合一」說之根本意涵.....	49
第二節 「知行合一」說下之良知本體觀.....	64
第三節 「知行合一」說下之修養工夫論.....	75
第四章 王陽明「知行合一」說之生命教育觀.....	85
第一節 當今生命教育的起源、發展與內涵.....	85
第二節 由「知行合一」說看當今生命教育中的道德實踐議題.....	92
第三節 由「知行合一」說看當今生命教育中的生命關懷議題.....	102
第四節 由「知行合一」說看當今生命教育中的環境倫理議題.....	109
第五章 結論.....	118
參考書目.....	122

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

哲學是探究人類宇宙生命之究竟的一門學問，中國傳統儒家哲學更是一個關心人的問題的學問。一代新儒學宗師牟宗三先生曾說中國哲學是一個生命的學問¹，陳德和先生將牟宗三先生對「生命的學問」的見解分析為：「生命的學問莫非就是與人心之覺醒、人性之發揚、人格之升進、人倫之重建、人際之融合、人文之豁朗、人世之開通、人道之實現等等，具有直接關連之具實踐性的學問。²」生命教育是離不開生命的學問，生命教育其實就是依循生命之本質、性格、要求而進行的學問。儒家哲學是引領個人思考對自己性命應作如何安頓的一種學問，嘗試著在困頓的生命中，為生命指向一條正確的方向，在黑暗中提供一盞明燈，找到生命的出口，此在理性上如何安頓性命的問題即是修身之學。儒家，特別是宋明理學家，談修身常抱一遠景，即是作聖賢，一種基於入世觀的最高理想人格，對於此種「學作聖人」的理想精神之追求，王陽明可稱作是其中的典範。

王陽明是明代著名的哲學家、思想家、「心學」集大成者。陽明先生生於詩書世家，家學禮教深厚，幼時即表現出超凡異稟，五歲解言，乃能誦其祖父所嘗讀之書；於私塾就學時，曾不滿其師「讀書登第」之言，謂「讀書當學聖賢」發露其一生求學成聖之大志。陽明一生屢陷於思想與仕途的困逆中，然因崇高意志之驅使，閒觀靜悟，心存默會，紛思雜慮終豁然而解，探得聖人之道。錢穆先生曾對王陽明評論：「其實明代理學，只需舉王陽明一人為代表，其他有光彩有力量的，也都在守仁後。」³陽明生活在明朝中期，看到了世風、士風日下，君不君，臣不臣，民不民；農民起義層出不斷，王朝大業搖搖欲墜、似將以傾覆。而程朱之學卻不能解決人們的知行不一、知行脫節的問題，顯現出了程朱之學的偏頗與困境。於是汲取了程朱之學的「知行常相須」之說，他在沿承宋明理學基礎上進行了批判。為了解決知行的繁瑣冗雜、支離破碎的問題和知行脫節、知行不一的問題，而提出「知行合一」之論。王陽明先生用一生去追求問題的答案，其人生際遇中充滿艱難險阻，在幾經百死千難的困頓與挑戰中，找到了問題的解答。三十五歲的陽明，被貶龍場，在嘗盡百難千苦、日有三死的貶謫歲月中，不

¹ 牟宗三：《中國哲學十九講》（台北，台灣學生書局，2010年），頁15。

² 陳德和：〈生命教育的老學基礎〉《比較哲學-學術研討會》，南華大學，2010年，頁1-1。

³ 錢穆：《宋明理學概述》（臺北，台灣學生書局，1977年），頁97。

斷思考如何才能有勇氣面對罪惡、死亡的威脅？終於在三十七歲的一天午夜體悟了人與生俱來的良知是一切道德實踐的根源，是驅除黑暗罪惡、面對權勢與死亡威脅的唯一憑藉。而後在生命的挑戰與磨練中，更讓他體悟出「知行合一」、「致良知」之學必須落實在生命的實踐，如此才能真正處理生命的困惑與難題。「知是行之始，行是知之成」⁴，王陽明不只認為「知行」是以「良知」為本體、知行合一並進，並且還強調「不行不足謂之知、行而後知」，從實踐中才能挺立出道德之本體。

生命教育是台灣現今社會面臨的一個重要課題，今日的台灣科技昌明，資訊網路的發達日益便利，人與人之間藉著網路的平台，看似更親近了，但實則心靈的距離愈遙遠了。相較於五十年前的社會，生活看似更優渥，物質生活也更加富足了，人的欲望和渴求卻嚴重膨脹和失衡，大眾的價值以利益為取向，在追求高官利祿的思想及信念之下，人心喪失了許多最純然的本質，而忽視人們的思想道德的提升。貪婪與自私使人與人之間關係疏遠、心的鴻溝加大，形成猜疑恐懼的心理，人倫秩序與道德心靈向下沉淪。內心的空虛不安，使生命充滿了困惑與無助，心靈遭受著極大的痛苦，也幾乎喪失對人的信心，認為人無法解決自己的問題。而自然環境也因人類無度、無節制的消費造成嚴重破壞與失衡的狀態。人類正處於一個充滿了弔詭、危機、與紛爭的年代，而許多人面對著生命中的迷惑，常常就這樣走上了自我毀滅，亦同時毀滅他人之路。要解決現代人類的問題，似乎只有回到人本身，「人」才是一切問題的中心，「心」是一切的主宰，當一個人找到自己的本心良知，回歸到心的本質，去從事道德實踐，生命問題自然能久旱臨甘泉，逢凶化吉，迎刃而解。「心學」是儒家重實踐反求諸己的內聖之學，倡明「品德教育」回歸為學問之本，並從德性生命的實踐過程中，推己及人，仁民愛物，而將自家生命推向更純粹理境。張立文先生說：「心範疇是中國文化精神、文化生命的匯粹。」⁵即指儒家心性之學對成德之教探討的文化特質，所以徐復觀先生也說：「中國文化最基本的特性，可以說是『心的文化』⁶。」陽明先生承繼了儒家思想，對心性之學多所體證，以其宏觀及精深的哲學思考，闡揚「心即理」、「知行合一」、「致良知」、「四句教」來喚醒當代士人的道德良知，其學思精闢透徹、實踐劍及履及，可說是不朽的人格典範。陽明的學說是他生命實踐的最佳註腳，他的人格使他的學說成為有血有肉的生命之學，他不只完成他少年立

⁴ [明]王守仁：《王陽明全集》（上海，上海古籍出版社，1992年），頁13。

⁵ 張立文：《心》，臺北，七略出版社，1996年，頁1。

⁶ 徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1988年，頁242。

志作聖賢的「第一等事」，也立下了不朽的人格典範，供後人景仰效法，探討陽明良知之學，或許可以給人們在存在的迷霧中，找到人生的方向，在困惑徬徨中確立存在的信念，體會出我們的生命價值。王陽明「知行合一」說承襲儒家「己欲立立人，己欲達達人」的思想，重視生命道德的實踐，聖賢慧命的傳揚及社會秩序的恢復；並從人的生命推廣出去，關懷萬物。唯有在自己的有限生命中，思考並秉持著道德的實踐、人道的關懷、萬物的平等與共存的理念才能完成自己生命，找到一個安身立命之基，使生命不至於遺憾而終。喚醒世人的道德倫理意識，重新思考生命的本質與價值，更是我們這些知識份子責無旁貸的責任與使命。

本論文以王陽明學思中最為後人所熟悉的「知行合一」之學做一學術的分析、回顧和探討，期望能藉此省思個人之生命，與陽明學說相印證，找到自己的生命目標與意義。吾人期能從陽明崇高的人格典範中，得到深刻的感應，並將他於九死一生中體悟出的良知學，作一深刻的理解，對於當今的生命教育提供另一個窗口，指引惶惑的心能找到平靜的樂土。

第二節 研究的文獻與回顧

在宋明理學中，陽明之良知學堪稱為一顯教，而由於陽明個人之氣魄胸襟，致使其一生節義的生命表現，在儒家的聖人之學中亦足為典範。因此當今哲學研究的領域中，以當代新儒家為一主軸，對陽明思想之研究亦有斐然之成績，不獨在海峽兩岸，甚至日韓歐美皆不斷地有對陽明思想的學術研究產出。本論文以陽明的「知行合一」說為軸心，探究其學思的成因，學思的核心要義，且以此為思考中心，期能對當今的生命教育注入不同的思維。在文獻的部分，從陽明生活的時代與學術氛圍先作一探究，再追溯其源遠流長的思想背景，因此在寫作的過程中，從先秦孔孟之學到宋明理學，有關儒家的心學傳統及良知本體之義涵和道德修養之功夫之歷程皆列入本章節回顧的部分，除此之外，關於生命教育的議題在道德實踐、生命關懷和環境倫理等方面，也一併進行探究。

歷來研究陽明學說的文獻可謂汗牛充棟，本節擇取其中對本論文主題之探討有啟發、參照與輔助價值的重要文獻，概述如下：

(一) 蔡仁厚《王陽明哲學》一書結集了他於各學術期刊所發表之關於陽明思想論文，蔡仁厚先生可稱為是牟宗三先生之高徒，其承續著牟先生新儒家之學統，亦著書闡揚宋明理學，並先後探究陽明思想，著書立論。本書中分析了陽

明思想的演變與發展，指出陽明一生思想之發展代表其人格學問成長的過程，在三十七歲龍場悟道前，生命的表現是躍動狂放，尤其是少年時期的認真執著，正顯示陽明性情的真摯與生命的不羈。學思的前三變是真變--「異質的轉變」，是「自我發現」的過程，悟道後的轉變則是「同質的發展」，是同一系統的圓熟完成，是「自我完成」的過程⁷。並點出了王陽明知行合一說的宗旨，「吾心之良知是知善知惡，好善好惡的。知善知惡是『知』，好善好惡是『行』，知得真切，知得篤實，便是行；行得明覺，行得精察，便是知。知的過程與行的過程是相終始的，因此，知行功夫只是一事」。⁸並透析了心即理的意蘊與境界。

(二) 黃信二《王陽明「致良知」方法論之研究》⁹，陽明哲學的主要精神，是致良知，其千思萬慮，皆在如何將人之本心良知顯露出來，本書的內容，既闡明了良知的本體義，並將知行合一的功夫做一探討，同時也將陽明之心學歷史背景脈絡清晰的整理出來，為本論文「知行合一」說的修養工夫論提供了深入的見解。

(三) 秦家懿的《王陽明》，首先總論了宋明理學，並點出了朱熹理學與陸象山心學路徑的差異；並點明了知行合一之教實出自「心即理」¹⁰。「知行合一」所強調的是誠意，即去私欲，存天理，並說明「靜坐」可助人省察內心，以去私欲，存天理，「事上磨鍊」，雖亦點出「事上磨鍊」是「知行合一」的實踐功夫，惟其論述只是簡略道出，並未做詳盡之闡說，有言而未盡之憾。

(四) 陳來《有無之境—王陽明的哲學精神》¹¹一書，主要從哲學史的角度探討陽明學說的哲學意義與精神內涵，從中可清楚地看出學術思想發展的脈絡，並且也可瞭解陽明思想在學術發展上的意義與價值。另外，由於本書全面而細密地探討了陽明的學說思想，關於陽明思想中的「心即理」、「誠意與格物」、「良知與致良知」、「與物同體」、以及「集義與不動心」等說，皆有精闢的論述；對陽明「知行合一」說中知與行的關係提出了個人的析論，其認為「知行合一」雖原出於「心即理」，但心即理說強調內在意向的道德性是善的本質，而知行合一說則強調意向的道德性必須通過實踐，把自己真正實現為現實的道德性，因而前者強調動機，後者強調行為，善的動機只是完成善的開始不是善的完成¹²。對

⁷ 蔡仁厚：《王陽明哲學》（臺北，三民書局，2009年8月），頁1。

⁸ 同上，頁41。

⁹ 黃信二：《王陽明「致良知」方法論之研究》（臺北，文史哲出版社，2006年）。

¹⁰ 秦家懿：《王陽明》（臺北，東大圖書，1992年1月），頁69。

¹¹ 陳來：《有無之境—王陽明的哲學精神》（台北縣，佛光文化事業，2000年7月）。

¹² 同上，頁176。

陽明「知行合一」說研究提供不少可資參考的探索題材與論析角度。

(五) 楊國榮《良知與心體—王陽明哲學研究》¹³一書，從良知本體的探討至良知與德性的關係，至本體與工夫之辯的角度，論析「良知」與「致良知」的意義與進程。楊氏指出：以「良知」與「致良知」為論旨，陽明區分了先天之「知」與後天之「致」，由此展開了本體與工夫之辯，而著重強調良知本體惟有在「致」的工夫歷程中，才能為主體（人自我本身）所自覺把握並獲得現實性的品格。另外，楊氏亦指出：陽明所謂的「良知本體」除了「德性本原」以及「先天理性原則」二義之外，尚包涵「構成意義世界所以可能的根據」（天地萬物意義的建構者）一義。對於陽明思想的研究，本書提供許多深具意義的研究角度與別出心裁的新視野。

(六) 鍾彩鈞《王陽明思想之進展》¹⁴一書，分階段敘述陽明思想之發展，並分析發展之動向。凡陽明的行事影響及其思想發展，皆可視為事上磨鍊之工夫。陽明於龍場一悟，體認了心即理，心即理是取消了朱子心理為二的問題，遂不必再做朱子格物的工夫。書中之章節闡明了知行合一與誠意之教的關係。「事上磨鍊」是陽明到四十三歲在南京時，終能確認的一套與心即理說相應的工夫，其意義是在體用合一，心事不二的前提之下，在所遇的一切事為上做存天理去人欲的工夫，陽明的工夫論至此成熟，陽明名之為「誠意」以與朱子的格物相對。對朱王的異同-知識工夫和事上磨鍊的的辯證，是從工夫論的觀點，就知行關係來做比較。認為朱子有一套知識工夫，陽明取代以良知，遂在知上不見功夫，只在行上著力。行的工夫即事上磨鍊，於是朱王異同可以知識工夫與事上磨鍊辨之。本書用「事上磨鍊」來說明陽明的工夫論，對當今陽明學研究略有補充之功¹⁵。

(七) 古清美〈王陽明致良知說的詮釋〉¹⁶一文，指出朱熹、陽明「格物」說的實義、偏重與流弊。認為：朱熹「格物」說，並非不重視內在的道德根源，只不過更重視道德實踐行為細節的探求，故講求「即物窮理」；陽明的「格物致知」說也並非不重視人倫實踐的細節，但更注重道德實踐的內在根源，因此將「格物致知」的工夫轉向內心探求。透過本文的分析，使我們對朱子的「格物」說與陽明的「致良知」說的得失有更明確的瞭解。

¹³ 楊國榮：《良知與心體—王陽明哲學研究》（台北市：洪葉文化，1999年8月）。

¹⁴ 鍾彩鈞：《王陽明思想之進展》（臺北，文史哲出版社，1993年3月）。

¹⁵ 鍾彩鈞：《王陽明思想之進展》，頁1-2。

¹⁶ 古清美：〈王陽明致良知說的詮釋〉《明代理學論文集》（台北：大安出版社，1990年5月），頁89-139。

而在探討陽明對心學的承繼的章節當中，做為研讀參考的文獻有：（一）牟宗三的《心體與性體》¹⁷及《從陸象山道劉戡山》¹⁸。《心體與性體》共分為三冊，詳論了周濂溪、程明道、程伊川、胡五峰、朱子六人思想。而《從陸象山道劉戡山》一書可說是《心體與性體》的第四冊，將前三冊中未列入討論的陸象山、王陽明及劉戡山等三人之學問做一詳盡的論述。牟先生於書中對宋明六百年理學加以疏通，將宋明儒學問思想分成三系，此分系有別於一般研究宋明理學的學者將宋明理學分為程朱的理學與陸王的心學二系說。象山陽明為第三系，以孔子的論語和孟子為宗，依循孟子心性的主張進路，而成為「一心」的朗現，這裏的「一心」是以道德的圓滿的主體性為極致，尤其以「逆覺體證」的道德主體為孟子、象山、陽明重要思想之主體連繫，形成以「心言性」的儒學特色，此種論點為許多學者所推崇，其「逆覺體證」是為「致良知」之另一種詮釋，「逆覺」為見聞覺知的反思過程，儒學本是對人生價值的反省與道德實踐有相當程度的重視，「體證」是身體力行之後而有的領悟，此形容頗有融通儒佛的意味相當濃厚，為宋明理學以來少見者，亦是現代新儒家的主要特色之一¹⁹。牟宗三先生說：「宋明儒學是先秦儒家之嫡系，中國文化生命之脈綱。隨時表之而出，是學問，亦是生命。」因此，在研究陽明心學之思想淵源，此二書的探究是不可缺少的。

（二）高瑋謙《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》²⁰，此書在前面的篇章對王龍溪哲學之思想背景——儒家「心學傳統」，闡述了精闢的見解，為本論文「王陽明「知行合一」說之思想背景」之章節提供了許多足資參考之論點。王龍溪是王陽明的高徒，對陽明的學說思想有非常深切的體會，特別是對於陽明晚年提出的「四句教²¹」有獨到的慧解，而另提「四無」新說。此「四句教」、「四無」說皆是陽明的良知教與知行合一說義理之承繼。因此本書亦將作者本人對陽明思想的全面理解，分成「心即理」、「知行合一」、「致良知」與「四句教」四個側面做了鋪陳論述，對本人瞭解陽明的思想義理有一番啟發。

¹⁷ 牟宗三：《心體與性體》（臺北，正中書局，2009年10月）。

¹⁸ 牟宗三：《從陸象山道劉戡山》（台北，台灣學生書局，1993年3月）。

¹⁹ 參閱黃翔：《王陽明「心外無物、心外無理」之探究》，天主教輔仁大學哲學系在職專班碩士論文，民96年，頁10。

²⁰ 高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》（臺北，國立編譯館，台灣學生書局，2009年10月）。

²¹ 參閱蔡仁厚：《王陽明哲學》，頁109。「王陽明五十六歲（明世宗嘉靖六年，西元一五二七年）出發征思田之前夕，與弟子錢緒山、王龍溪二人論內聖成德之學，留下四句話頭作為宗旨，此即所謂「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。」

關於當代生命教育的著作，於九0年代，政府關注著重於生命教育議題之後，其專書著作，有如雨後春筍般不斷的湧現，茲列舉較具代表性之出版品作一探究。

(一)揚智文化事業出版的《生命教育》²²，由郭靜晃及多位中國文化大學社會福利系專兼任教師及兒童福利研究所研究生共同撰寫。章節內容包括了「生命的意義、價值與目標」、「人生哲學與人生觀」、「探討生命的本質」、「人權與人性尊嚴」、「宗教關懷與生命尊嚴」、「人生歷程與改變」、「疏離與憂鬱」、「自殺行為」、「臨終關懷」等，共十七章，深入淺出，重視實務之應用，且能與台灣本土結合，是關於「生命教育」淺顯易懂的教科書。在第一章由張瓊云女士撰寫的「生命的意義、價值與目標」，宣告了生命中有停止的一天，唯有瞭解我們存在的意義，才能賦予個體存在的力量與價值感，並有動機去完成自己所從事的工作。生命的意義，是將本心，道德生命做一發揮，並每日力行，勇敢面對生命，便能不害怕死亡，邁向永恆。陽明在個人生命的實踐歷程中，嘗盡生死的滋味，卻能信守良知本能的崇高精神，將生命意義充分發揮。

(二)心理出版社的《生命教育》²³，由何福田策畫主編，書中有幾個章節，是適用於教育者於學校實施生命教育時參考的教學方案或教學設計。教育的目標是認知、情意、技能三向度的學習，但是當今的社會由於偏重科技實用，忽略人文精神層面，因此教育上師生之間總不自覺的就偏向了認知的學習為標的。在學校推行生命教育，將使學生能多一些以情意領域為主的學習，如此培養出來的學生除了能夠具備冷靜理性的頭腦，亦能擁有一個高尚的道德情操，及一顆關懷他人及社會的心。

(三)《生命教育概論》²⁴此書共分為八章，內容包含了教育部所規定的生命教育的五大重點內容，及一般生命教育學者所界定的生命教育八項主題，從身、心、靈的全人教育的觀點，探討各類知識領域範疇，包括教育、心理、社會、環境生態、生命科學等。在第七章討論生命教育應強調人與自然、生態環境的和諧，論及破壞環境的最大禍源的人類中心論，及當代因應環境惡化而產生的環境法。

(四)《從論語中孔子的生命觀論現代生命教育》²⁵，此論文從生命教育的

²² 郭靜晃：《生命教育》（台北，揚智文化事業，2002年1月）。

²³ 何福田：《生命教育》（台北，心理出版社，2002年3月）。

²⁴ 呂雄、李岳牧、蔡德欽等：《生命教育概論》（台北，新文京出版社，2011年2月）。

²⁵ 關滢芬：〈從《論語》中孔子的生命觀論現代生命教育〉，《中山人文思想與中小學教育學術研討會論文集》，2006年11月，頁109-120。

起源與內涵談起，並詳細說明「生命教育」的意義與內涵；闡明了生命教育理念是全人教育，為探索個人與環境的種種關係，包含人與自己、人與他人、人與社會、人與自然等範疇；藉由生命教育的施展可促進個人「形而上」與「形而下」兩方面的均衡發展；對道德實踐的議題，論述了儒家面對生死，會選擇比生命更重要的事—仁義道德。在人世間，值得我們用生命去維護捍衛的東西就是「仁義道德」，它是自我精神的最高境界，缺少道德的實踐，即使富貴顯達，亦失去做人基本的尊嚴。

（五）王陽明的「良知」與「生態良知」在具體表現方面是很相近的。〈王陽明的生態倫理思想及其現實價值〉²⁶提到良知本身超越自身而成為天地之心，成為萬物的良知，良知真誠惻怛，生生不息，且知善知惡。如此，才有主體對自然的關愛，才有主體關愛自然的行動。生態良知不完全是通過後天灌輸形成的，它是一種與生俱來，先天本然的狀態。在生態價值方面，王陽明高揚天理，抑制人欲，主張「存天理，去人欲」，「存天理，去人欲」具體表現為存中去偏、存公去私、存明去蔽、存善去惡，使人欲合理化，可說是按人與萬物共生的尺度來限制人的欲望。如此一方面有利於人的身心健康，另一方面也有利於人與自然的和諧。在他看來，良知的體用合一之樂，才是人應當追求的其生態價值觀實為一萬物一體、天人合一的取向，萬物一體是人的本來狀態，也是人應當追求的狀態。

（六）生命教育的理論，是在強調生命的意義與價值下的教育理論。它對生命的基本探討是基於「生從何來」、「該做何事」、「死歸何處」的意義下的價值體系的建構。〈生命教育的理論與實踐〉²⁷一文中，透過哲學的觀點來探討生死問題，其中包含了下列幾個部分：時空定位、人性價值、生命尊嚴和倫理生活，而這四者中最重要的是時空定位，如果生命的意義不能定位在無限的時空中，不能肯定人性的價值，則生命的尊嚴，倫理的生活，都會顯得空虛而荒謬。而學校教育唯有透過對生命教育的實施，使每個人都能實踐生命教育，學校教育才有其價值和意義。

第三節 研究方法與進程

一、研究方法

²⁶ 陳長生：〈王陽明的生態倫理思想及其現實價值〉，《江漢大學學報-人文科學版》，第29卷，第2期，2010年4月，頁73-78。

²⁷ 黎建球：〈生命教育的理論與實踐〉，《現代教育論壇》六，頁620-626。

由於人們認識問題的角度、研究對象的複雜性等因素，因此研究方法本身處於一個在不斷地相互影響、相互結合、相互轉化的動態發展過程中，因此一項研究通常不會採用一種固定的研究方法，常常是兩種以上的方法交互應用。蔡仁厚先生曾說：「論學貴在會通，如果對學問不能有相應的瞭解和中肯的表述，如何能顯出它的真本性真面貌，因此對學問的軌轍脈絡如能弄清楚，即能使道流行於天地間，所以誠實負責的做了解的工作，是學術研究最為切要的事，先了解之何所是，思想的脈絡才能顯現，學問的標準才能樹立。」²⁸中國的學問思想博大精深，幾千年來由先秦至孔孟所形成的儒學，一脈延續，與老莊的道家思想和爾後的佛教義理交雜、融合，形成影響我們生活深遠的生命學問。陽明是明代的大儒，其承繼的幾千年來的儒家心學傳統，並由自身德性生命的實踐過程中，體悟出「心即理」、「知行合一」、「四句教」、「致良知」等思想學說。其義理內含，值得我們去做深刻的瞭解與體會，才能相應於其中的真性情真面貌。

牟宗三先生認為：「了解有感性之了解，有知性之了解，有理性之了解。彷彿一二，望文生義，曰感性之了解。意義釐清而確定之，曰知性之了解。會而通之，得其系統之原委，曰理性之了解。理性之了解亦非只客觀了解而已，要能融納于生命中方為真實，且亦須有相應之生命為其基點，否則未有能通解古人之語意而得其原委者也。」²⁹因此欲研究中國哲學必先從文獻著手，客觀的瞭解義理思想，是研究的第一步，感性的相應其思想生命，才能內化於自身的思想，與自己相結合。對於文獻的研讀，在〈研究中國哲學之文獻途徑〉一文，牟宗三先生直陳：「我們要重視讀文獻，第一步先通文句，所謂通文句並非不一定是《說文》、《爾雅》書中這個字的意義，而或是用引申義，或者許多其它的意義，故並不是光瞭解在《說文》、《爾雅》中這個字的本義，便可以瞭解的，要靠瞭解，便是一個義理問題而不是訓詁的問題，如是才能進到思想問題。說到思想問題，便要重概念，若要講古人的思想，便不能隨意發揮，所以我們講文獻的途徑，第一步要通句意、通段落，然後形成一個恰當的概念，如是才能進到思想的問題。這樣一步一步的往前進，便可以有恰當的瞭解，而不會亂。所以會亂，都是因為對文句沒有恰當的瞭解，而所形成的概念都是混亂不合理的概念，於是也就不能瞭解原文句意是屬於那方面的問題。所以要重視理解，能理解才能有恰當的概

²⁸ 同註 6，頁 1-2。

²⁹ 同註 15，〈序〉，頁 1-2。

念。所以我們講文獻的途徑，便是重視這理解，能理解才能有恰當的概念。由文句的瞭解形成恰當的概念，由恰當的概念進到真正的問題。」³⁰所以於本論文中，本人首先對陽明思想學說之一手和二手文獻作一番深入且仔細的研讀和探討，期能從這些經典的文獻中，掌握住陽明思想的精神和要義。

陽明一生學思歷程，百轉千折，九死一生，最後乃大悟「良知」之旨，故陽明之學貴在於心，一如中國儒釋道三家思想，學思行願都是以「生命」為中心，從生命的實踐體驗中產生問題意識，用存在的、體驗的、反求諸己的態度來開展生命的學問。因此很難以文字表面意義進行觀念的掌握，所以除了由文獻的途徑探就其原典思想的統一性之外，還得認識其經由實踐所彰顯的價值。在面對中國儒、釋、道思想時，當該容納文獻於主體生命中去進行詮釋，方能期望得到真正相應的成果。在本文中對王陽明的「知行合一」說進行哲學詮釋，盼能從陽明的學思淵源做系統性的探究，並從中理解、體會「知行合一」的本體思想，及實踐功夫，而能使之落實於本人與他人的生命與生活之中，提升人類生命之價值。黃俊傑在〈東亞儒家經典詮釋傳統研究的現況及其展望〉針對儒家經典研究方法指出實踐詮釋學（*praxis hermeneutics*）之意涵，其認為儒家經典詮釋學之作為實踐詮釋學性格之方法，固然可以多元多樣，但其中一種較為切實可用的方法，就是將經典詮釋之變化，置於歷史轉型期的歷史脈絡中加以考察。因此可在現有的豐碩研究成果的基礎之上，進一步探討東亞儒家經典詮釋傳統中所未經明言的，或所呈現的宇宙圖像與世界圖像，並分析經典解釋者經由這種宇宙圖像與世界圖像，如何建構一個有秩序的經典思想世界。³¹黃俊傑的儒家經典詮釋研究方法，為本文提供了一個重要的觀察面向，就是將「知行合一」的思想內涵，置於思想歷史脈絡中加以考察，例如從孔子之「仁」教，瞭解「仁」何以為道德之本心？而此道德本心便是孟子所言的「良知」，孟子如何闡述以「良知」為主體的心性之學？宋明時期之儒家學者，如何延續孔孟心學思想？這些都可從時代哲學思想的演變來綜觀。袁保新先生在《老子哲學的詮釋與重建》一書中，論及現代的讀者對中國哲學的研究，包含了六點合理的詮釋，其中的第五點「一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主題置於它們隸屬的時代與文化背景來瞭解，但另一方面也要能抽繹出它不受時空拘限的思想觀念，而且盡可能用現代語言與哲學經驗傳遞給

³⁰ 牟宗三：〈研究中國哲學之文獻途徑〉，《鵝湖月刊》，第11卷，第1期，1985年7月。

³¹ 黃俊傑：〈東亞儒家經典詮釋傳統研究的現況及其展望〉，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，頁128-129。

讀者。」³²陽明哲學思想的形成，的確有其特殊的時空背景與環境因素，吾人於理解「知行合一」的思想內涵同時，亦將陽明所隸屬的特定時代與文化背景做一番探討與瞭解，期望能將其思想觀念，透過吾人之詮釋，傳遞給讀者，開創經典超越時空的價值性。

二、研究架構與進程

本論文研究以「王陽明『知行合一』說對當今生命教育之啓示」為主題，研究之核心為陽明「知行合一」說之義理內涵，針對核心主題，進行內外各層面的探討，並試論此核心思想，對於當代生命教育帶來一些啓示的可能性。本論文的研究進程，第一章說明本文寫作之緣由及論述之方法，確認問題論述之鋪陳將以理證事、以事證理交互運用之。第二章先探究王陽明「知行合一」說之思想背景：從先秦儒家孔子之仁、及孟子之心性之學做一析究、至宋明之儒者對心性之學踐履之論證，以明王陽明「知行合一」說之義理傳承及基本義涵，並闡明陽明「知行合一」說為對朱子之先行後之格物致知思想的反動。第三章對知行合一的良知本體，以層析之方法做一瞭解。言明良知是先驗的，是與生俱來的，不假外求，為人所固有的。良知是天理、是道德實踐超越的依據、是「是非之心」，是道德判斷的準則；它圓滿無缺，完完全全，是心的主宰，是天地萬物的本原；良知是恆常不變的、亙古亙今、無終無始。接著闡述「知行合一」的修養功夫，陽明始教人通過靜坐自悟性體，省察內心，去除私欲；爾後提出了「存天理去人欲」的工夫進路；又提出事上磨練；最後體悟出最簡切的功夫是「致良知」，即依著良知的是非實實落落去做，存善去惡，此是「致良知」。第四章首先探討生命教育的起源、發展與內涵；再透過「知行合一」說良知本體與功夫來檢視當代生命教育知主要三大議題（道德實踐、生命關懷、環境倫理）中的相關問題；並透過層析「知行合一」哲學義理思想來為當代生命教育的課題提供可資參考的解決方法和建議，並期望「知行合一」說能對於當代的生命教育議題上指引出一個嶄新、適切的方向。

³² 關於袁先生提出的詮釋的合理性的六點要求內容詳見袁保新：《老子哲學的詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991年，頁77。

第二章 王陽明「知行合一」說之思想背景

宋明理學宛如先秦儒學之之大放光明，明代陽明先生接續了宋代學術思想於心性理問題之探討，並對朱子的「格物致知」說提出了反動，於生死交迫的際遇中，體悟了心即理、知行合一、致良知，而倡「良知教」。陽明先生承繼儒家之心學傳統，其哲學智慧之追求關鍵，在於明白內心靈昭不昧的良知與心體。此思想最早溯自先秦孔子之仁教（踐仁以知天）與孟子的心性之學，孟子強調良知良能，惻隱、羞惡、辭讓、是非此四端之心皆源於本心；陽明學立基於這個心學基礎，並且宣揚了南宋陸九淵「心即理」的心學義理，而與朱子之理學有所區隔。此心性傳統從孔孟已降，至宋明諸子，到陽明集大成，一脈相傳，源遠流長；而「知行合一」說為其哲學思想中，最能代表本體與工夫融為一體之哲學精神，故欲深刻瞭解陽明知行合一思想，必先探究其思想背景淵源。以下將分成三節來闡明「知行合一」說之思想源流與時代背景。

第一節 儒家之心學傳統

儒家的心性之學，由孔子的「仁」開端，到孟子發明性善，建立「盡心知性以知天」的義理規模，而完成了儒家內聖成德的基本形態。陽明先生為明代理學巨擘，其一生以追求聖學為志向，在苦思朱子的「格物致知」之學無成後，終於三十七歲時，被貶貴州龍場時，體悟了「心外無物、心外無理」³³的道理，亦即「心即理」是也，此「心即理」一義可說是貫串儒家心學傳統最核心之要義。³⁴茲就先秦以至宋明儒家合於此「心即理」要義者，一一提出說明如下。

一、 孔子之「仁」教—踐仁以知天

孔子是儒家思想的開創者與確立者，其思想精神可以上溯到周公「制禮作樂」。周朝之後，中華的文化是從鬼神的信仰邁向人文的信仰，在商朝，王臣凡

³³ 「心外無物、心外無理」一文見王陽明：《傳習錄》，上卷，3節，頁30-37。

³⁴ 參考高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構》，頁21。高瑋謙先生在書中說：「陽明所論「心學」之旨在於，一、仁義必內求於心；二、無心則無所謂天理；三、吾心即物理，物理即吾心。合此三者，一言以蔽之，即「心即理」是也。故陽明所謂：「聖人之學，心學也。」此「心學」之義，即以「心即理」為其本質內含；而所謂儒家的「心學傳統」，亦即以「心即理」一義作為聖學宗傳之標準也。」

事皆要靠卜筮問天才能做決策，周朝王室不再如此迷信鬼神，遇到問題學會了運用人的智慧去思考問題解決，而不再只是用卜筮或賄賂於鬼神而得到答案，因此蘊生出人文的信仰。孔子延續了周公「制禮作樂」對人文的思考，並且將人的德性生命做了闡發。牟宗三先生言孔子對於人類之絕大的貢獻是暫時撇開客觀面的帝、天、天命而不言（但不是否定），而自主觀面開啓道德價值之源、德性生命之門以言「仁」。³⁵

孔子早年講學，旨在論「禮」，中年則開始思索人如果只接受這些外在的禮教，而沒有內心的深層覺醒，這些教化將顯得毫無意義，而蘊生出「仁」的主張。³⁶孔子說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」《論語·八佾》人自身若沒有「仁」的覺醒，則禮樂的陶冶都只會流於表面的形式。而「仁」之意義為何？在《論語·顏淵》記載「樊遲問仁，子曰『愛人』。」由此問答，可了解「仁」是對生命情感的覺醒，因此會善待自己與他人；接著《論語·顏淵》還記說「仲弓問仁，子曰『出門如見大賓，使民如承大祭，己所不欲，勿施於人。』」此處「仁」亦有著一種對自身的反省後，而對天地萬物產生的一種敬意。

孔子言「仁」雖然沒明白直說仁是心，但由上論述，及論語章中記載，宰我欲短三年之喪，孔子問他喪期未滿卻講究美食美衣，於心安乎？宰我回答說「安」。孔子無可奈何，只好說「汝安則爲之」，孔子之本意，是認爲君子之居喪，「食旨不甘，聞樂不樂，居處不安」。而宰我竟然心安，孔子對門人說「予（宰我）之不仁也」。可見，仁不仁是要落在心上來講的，因此，可以說「仁」乃人的真實生命。又孔子言「仁」，「仁」是「全德」之名，超越一切德目，且又綜攝一切德目，以天地萬物爲對象，對親、對民、對物皆可。³⁷故「仁」是道德實踐之根本，如對應於人倫，仁顯發爲孝、悌、慈、愛、忠、信、和、順之德，對應於生活事物，仁顯爲恭敬、辭讓、廉直、義勇、寬恕、惠敏……之德，「仁」統攝眾德，成爲全德之名。「仁」是孔子學說的重心，自古世賢亦以「仁」爲聖人境界的全體表現。孔子說「唯仁者，能好人，能惡人。」《論語·里仁》此已包含了心之本體的意函，透過了此「心之本體」的思考澄清，才能發出對人情世故的好惡，因此是帶著情感的公正無私。在《論語·顏淵》中亦提到「克己復禮爲仁」，意即以禮節的具體實踐來收攝精神，便能逐漸體會心之本體，因此當人有了此本體之心，透過身體謹慎的在生活中實行，即能明善誠身以達道，完成其德

³⁵ 牟宗三：《心體與性體》，頁 21。

³⁶ 陳復，《大道的眼淚，心學工夫論》（臺北，紅葉文化，2005），頁 16。

³⁷ 蔡仁厚，《中國哲學上冊》（台北市，台灣學生書局，2009 年 7 月），頁 56。

行的生命。

仁是人格發展的圓滿境界，其境界之實現乃是一個無限的「純亦不已」的過程。仁是仁道，即是天道，亦是仁心，就是我們不安、不忍、憤悱不容已的「道德的本心」。一個有德性之人，通過覺而踐行於生活之中，完成其道德實踐的生命，即是仁的內涵。

二、 孟子的心性論

(一) 即心言性與心即理

孔子言「仁」雖然沒有明白直說仁是心，但孔子以「不安」指點仁，正是就「心」而言仁，到了孟子，就直接說「仁，人心也。」(告子上求放心章)。孟子承孔子之意而言之，且將心開為四面，而說四端之心。³⁸所謂四端之心，即指「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」孟子言仁義禮智即在我們的心中呈現出來的文字，乃是大家耳熟能詳的：

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。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也。無是非之心，非人也：惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之也；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。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有是四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。(孟子·公孫丑上)

孟子舉乍見孺入井之例，使人感到本心是可以當下呈現之事實，孟子對於道德本心之內容的體會是很真切的，此乍見孺入井而生惻隱之心，是純粹的，是先驗的，無感性欲求，亦無私利動機，是純粹的本心之呈現，可見道德行為是可以在人的生命活動中呈現的，並非高遠玄妙的，亦可說本心即為道德之理本身之具體活

³⁸ 蔡仁厚，《中國哲學上冊》，頁 120。

動。³⁹「惻隱之心，仁之端也」此惻隱之心是仁心呈現之端緒，是人的本心，在此時人若能逆覺之，不讓其滑轉流失，又擴而充之，便可生發出種種的道德行為，而足以保四海，王天下。

惻隱之心，仁也，羞惡之心，義也；辭讓之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：「求則得之，舍則失之。」或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。（《孟子·告子上》）

人義禮智，四端之心，是每個人天生具有，內在於心，不必去從外求取；仁義禮智之心卻能自覺內省的思考，有思則有得，不思則不得。蔡仁厚先生認為，這四端之心，皆具有三義：（一）內具義，仁義禮智，內在我心，是我固有之的。孟子謂「仁義禮智，非由外鑠也，我固有之也」，此為心性的「內具義」。（二）普遍義，即人人皆有的。孟子謂四端之心「人皆有之」，又說人心有「同然」，「聖人先得我心之同然耳」，由此見心性之善，自聖人以及於眾人莫不皆然，此即心性之「普遍義」。（三）超越義，即是絕對的，無限的，超越於一般經驗界，而達到本體的；孟子曰：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。」可見人之心性受之於天，天是本心善性的超越根據，此即心性之「超越義」。⁴⁰孟子明顯的即心言性，性由心顯之義理，惻隱等四端之情，即便是仁義等理之呈現，此中無情與理之形而下與形而上之不同，當下在吾人生命中呈現之惻隱，雖只是一個端緒，但便即是超越的本心之呈現，在一般人之生命中之發用雖是幾希之微，其本質上與其在聖人生命中者並無差異。⁴¹

王陽明之言良知，亦如同孟子言四端之心之即心以言性，即從當下之知是知非之知言性理、天理，人只要一念自反，便可得之，不能因我現在呈現之本心良知只是幾微而不能自信其良知天理之所在。陽明承繼孟子所言之四端，將其理解為即是心即是性⁴²。陽明說：

經，常道也，其在於天謂之命，其賦於人，謂之性；其主於身，謂之心；心也，性也、命也，一也。通人物，達四海，塞天地，互古今，無有乎弗

³⁹ 楊祖漢，《儒家的心學傳統》（臺北，文津出版社，民81年），頁62。

⁴⁰ 蔡仁厚，《中國哲學上冊》，頁120。

⁴¹ 參見楊祖漢，《儒家的心學傳統》，頁70。

⁴² 同上，頁72-73。

具，無有乎弗同，無有乎或變者也，是常道也。其應乎感也，則為惻隱、為羞惡、為辭讓、為是非；其見於事也，則為父子之親，為君臣之義，為夫婦之別，為長幼之序，為朋友之信。是惻隱也、羞惡也、辭讓也、是非也；是親也、義也、序也、別也、信也，一也；皆所謂心也、性也、命也⁴³。

道德的本然之原，是內在於我們的本心（惻隱之心），心之內容的意義與性之內容的意義全同，本心即性。

孟子受孔子自覺心是道德端緒的思想啟發，以孔子之仁為背景，確立人心為道德主體，從心善處說明仁、義、禮、智是人性內容，將心與性合一，完成了性善論，宋明理學即是以孟子「性善論」的本體與心性工夫為立基，心學一脈傳承，而以陸象山及王陽明將心學發揮到最極致，而後有陸王心學並稱於世。

（二）道德的進路-盡心知性知天

孟子私淑於孔子，承繼孔子「踐仁知天」的道德思想，主張「盡心知性知天」的思想，由內心建立起道德的主體性與性命的價值根源，為陸王心學標立了以「心即性即天」的體系。孟子說：

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。夭壽不二，修身以俟之，所以立命也⁴⁴。

孟子即心言性，以心善言性善，心與性的內容意義完全相同；內在的道德心即是內在的道德性，能充盡四端之心，即可證知仁義理智之性。所以說「盡其心者，知其性也。」人之性受之於天，通過天所命於人的性而返本溯源，即可以知天，不是一種測度之知，而是一種實踐的證知。「盡心」是「知性、知天」的關鍵所在，不盡心則不可能知性知天；盡心是道德的實踐活動，因此知性、知天非在認知中知，而是在實踐中知。盡心工夫致乎其極，而達於陽明所謂「仁極仁，義極義，禮及禮，智極智」，便純然是天德之昭顯、天理之流行；此時天不能外於性而言天，心性天必然通而為一。⁴⁵孟子心學的命題是內具於本心所建立起道德本

⁴³（明）王守仁：《王陽明全集》，〈尊經閣記〉。

⁴⁴《孟子·盡心上》。

⁴⁵蔡仁厚，《中國哲學上冊》，頁139。

體的思想架構，此架構不是外在客觀的利害關係，完全發乎純善的內具的本心，純粹由內心的道德判斷，無關外在的利害。這樣的道德進路正是心學所發展的，以實踐德性先於知識、經驗的工夫歷程，以至相感應於儒學道德實踐的根源，孟子的心性之路可說是為儒學打開了一條安身立命的門徑。

三、 中庸與易傳對心學之呼應

(一)「天命之謂性」之誠體思想

《中庸》首章謂：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天下位焉，萬物育焉。」中庸講「致中和」，是由「天命之謂性」「道也者不可須臾離」「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子必慎其獨」一路說下來。《中庸》言「天命之謂性」，表示天命天道流行下貫而為性，此為從天道建立性體，其言性的進路是宇宙論的進路，與孟子的即心而言性，從道德的實踐而實現上達於天道，是不同的進路。但《中庸》從天道天命處說下來，以顯示心性的絕對普遍性。⁴⁶《中庸》所謂大本之中，應該是一個本體宇宙論的創生直貫之實體，它就是作為「天下之大本」的「中體、性體、誠體」，而貫通儒家心性之學的思理而言，它亦得名之為「心體」⁴⁷。故，中庸云：

唯天下之至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則能參天地之化育；可以參天地之化育，則可以與天地參矣⁴⁸。

《中庸》由天命說性，從盡其性推到盡人之性、盡物之性以至於參天地之化育；從成己之仁與成物之智而見性德之合內外，皆可見由下而上，由內而外推擴之義，與孟子言「盡心知性知天」及言「擴充」之義相類。

(二) 易傳「乾道變化，各正性命」

⁴⁶ 高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，頁 35。

⁴⁷ 蔡仁厚，《中國哲學上冊》，頁 695。

⁴⁸ 《中庸章句》，第二十二章。

《易傳》云：

大哉乾元，萬物資始，乃統天，雲行雨施，品物流行，大明終始，六位時成，時乘六龍以御天，乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞，首出庶物，萬國咸寧。（《易·乾卦·彖傳》）

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。（《易·繫辭上傳第五章》）

《易傳》雖形上學宇宙論的意味很強，但其底子仍是道德意識，其性質是道德的形上學。故曰：「君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。」又如「大人者，與天地合其德，與日月同其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎，況於鬼神乎？」（《周易文言傳》），皆顯透出合天人的氣象。

《中庸》、《易傳》雖有從天道說性命的語句，但不是「通過存有以解釋價值」，而是在「天道性命相貫通」之澈知中，轉從到體以說性體。此當視為繼孔子「踐仁以知天」、孟子「盡性知性知天」之呼應。

牟宗三先生認為論、孟、中庸、易傳是孔子成德之教中獨特的生命智慧方向之一根而發，此中可見出其相承之生命智慧地相呼應。至於《大學》則是開端別起，指列出一個概括性的，形式的主客觀之綱領，所謂只說出其當然，未說出其所以然。宋明儒大宗實以論、孟、中庸、易傳為中心，只伊川朱子以《大學》為中心。宋朝自朱子權威成立後，陽明亦用力於《大學》研究，且以《大學》章句、義理展示其系統性思想，然仔細推論其思想仍是孟子學，不過假藉《大學》以寄其意罷。

四、 宋明時期儒家心性之學的新開展

宋明儒者有六百年之發展，他們重建道統把思想的領導權從佛教的手中拿回來，重新挺顯了孔子的地位，使民族文化的生命反本歸位。儒家之學，一方面上達天德，一方面下開人文，使一個人自覺的過精神生活，作道德實踐，宋明儒者繼承之，而發展為「性理之學」，所謂性理，並不指說是屬於性的理，而是「即性即理，性即是理」，此處的性即是本心，與伊川朱子所言之「性即理也」不同。

蔡仁厚先生說，宋明的「性理學」名之為「心性之學」更為恰當⁴⁹。心性之學就是「內聖之學」，內而在於自己，自覺的力行道德之實踐，以完成個自的德性人格。內聖之學即是成德之教，並以達到己立立人，成己成物的「仁者」之最高目標，至使自己在個人有限的生命中，取得無限而圓滿的意義。

北宋儒者上承儒家經典本有之義，以開展他們的義理思想，由《中庸》、《易傳》之講天道誠體，回歸到《論語》、《孟子》之講仁與心性，最後落於大學講格物窮理⁵⁰。到了南宋，胡五峰首先消化北宋儒者而開出胡湘學統；朱子遵守伊川之理路開出另一系「性即理也」之義理，陸象山則直承孟子而與朱子對抗，明代王陽明呼應陸象山「心即理」的義理，而開出「致良知教」。

（一）周濂溪以誠體合釋乾元

周濂溪在其著作《通書》第一章中開宗明義便以《中庸》之「誠體」合說《易傳》之「乾元」、「乾道」

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，「元亨」誠之通；「利貞」，誠之復。大哉易也，性命之源乎。⁵¹

天道「至誠無息」，聖人與天合德，亦至誠無息，故能與天地同功而至於「化」。聖人之所以能化是因為聖人能盡其「性」之故。常人未必能盡其性，故必須通過「誠之」的功夫，等到既復其誠，亦同樣可以盡性，而達於化境。誠即是性（天命之謂性）。離此誠以言性，便是歧出，便將喪失天性。所以性與天道都只是一個誠體。濂溪以《中庸》之「誠」說《易傳》之乾象之義，自然合拍，恰切無比。《中庸》與《易傳》顯發儒家形上智慧的思路，實在是相同的。濂溪又引易繫傳上云：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」所謂一陰一陽之謂道，即是表示，道，乃是誠體之流行，是一個有「陽之申，陰之聚」之軌跡的終始過程，人能繼續這個無間歇無流逝的的生化之道，而不使它斷滅止絕，便是「善」。能在自己的生命中成就這個道，這個道便成為個體的「性」。人有了至善的誠體

⁴⁹ 蔡仁厚，《中國哲學上冊》，頁 561。

⁵⁰ 同上，頁 562。

⁵¹ 周敦頤，《周子通書》（臺北，中華書局，四部備要本，1978年），頁 31。

以為性，才能完成這個道於自己的生命中以莊嚴充實我的生命，並成就我的德性人格。濂溪又曰：「聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之源也。」⁵² 此即將代表天道的誠體收攝到吾人道德本性之中，聖人之為聖人在於充分朗現誠體之全幅意蘊。而濂溪又引《論語》「一日克己復禮，天下歸仁焉。」以歸結此意，證明濂溪非單方面的從天道以論道德本性，亦有從道德本性以證成天道者也。

（二）張橫渠「思參造化」

在北宋諸子中，濂溪在南方，他孤明先發，開千年學術之暗，而張載與二程在北方開關洛之學，在當時便已顯揚當世。橫渠著作《正蒙》，體大思精，且義理思想，主要展示「天道性命相貫通」之義，〈誠明篇〉中云：

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，遇之凶吉不足以戕之⁵³。

前句指出「性」與「道」相通，表示通極於道的「性」是以「理」言的性，所以稟氣之昏濁或清明，皆不足以蔽塞它，後句指出「命」與「性」相通，表示通極於性的「命」，亦是以「理」而言的命，所以命運之凶吉順逆，亦不足以戕害它。橫渠先生非但說出「天道性命相貫通」，並實已通徹到「心性天是一」的境界，〈誠明篇〉亦云：

心能盡性，人能弘道也；性不能檢其心，非道弘人也⁵⁴。

「心能盡性」，心是主觀性原則，性是客觀性原則，透過道德本心之具體覺用，可以使潛存的性體、道體之真實意義全幅朗現，攝客於主，攝理歸心，更能彰顯儒家「心即理」的道德意涵。

（三）程明道圓頓的「一本論」

⁵² 同上，〈誠上第一〉，頁1。

⁵³ 宋張載撰，湯勤福導讀：〈卷三 誠明篇〉，《張子正蒙》（上海，上海古籍出版社，2000年），頁75。

⁵⁴ 同上。

至程明道雖亦本於《中庸》、《易傳》而自客觀面言天道、天理，但〈識仁篇〉與〈定性書〉中，皆已自主觀面言仁體、心體與性體，又以「一本」之論最能顯出其圓頓、開創性的智慧，而彰顯出儒家圓教之模型。

明道云：

天人本無二，不必言合。⁵⁵

合天人，已是為不知者引而致之。天人無間。夫不充塞，則不能贊化育。言贊化育，已離人而言之。⁵⁶

言體天地之化，只賸一體字。只此便是天地之化，不可對此個別有天地之化。⁵⁷

天理與人本不相隔，到得天理如如呈現，則人就是天，天亦就是人。此時言天人合一或以人合天，皆多一個「合」字。聖人生命，通體是天，是理的充塞，是誠體之流行，此誠體之流行，即是天地之化育，無須再說「贊」化育，當天理充塞，誠體流行，聖人生命便是天地之化，已不可對「此個」別有天地化。天人是一，一本而現，不是兩個路頭，此時，天人合一之「合」，「贊」贊化育之「贊」，體天地之化之「體」，皆只是不知「天人無間」者的話頭。又云：

若不一本，則安得「先天而天弗違，後天而奉天時」？⁵⁸

聖人通體是天，通體是理，自理而言之，天亦不能違之，這是聖人生命的先天性，此便是「先天而天弗違」。但反之，體道的聖人，仍有其個體生命的現實性和局限性，此便是「後天而奉天時」，另說：

只心便是天，盡心便知性，知性便知天，當處便認取，更不可外求。⁵⁹

⁵⁵ 程顥，程頤撰，潘富恩導讀：〈卷第六 二先生語六〉《二程遺書》（上海，上海古籍出版，2000年），頁109。

⁵⁶ 程顥，程頤撰，潘富恩導讀：〈卷第二上 二先生語二上〉，《二程遺書》（上海，上海古籍出版，2000年），頁64。

⁵⁷ 同上。

⁵⁸ 同上。

孟子所謂「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」，明道順之而教人當下認取，不可外求。

綜上所言，心、性、天各有其立言之分際，惟圓融的說心、性、天本來是一，只要當下充盡本心，即能知性知天，此乃明道透過「一本」而顯的「心性天是一」的圓教模型。

（四）胡五峰「盡心以成性」

南宋胡五峰（名宏，字仁仲，世稱五峰先生，1105—1161年）消化北宋理學，而另開湖湘學統，其學理大義「盡心以成性」，上承周敦頤，張載，程明道，由《中庸》、《易傳》之講道體、性體而回歸《論語》、《孟子》之講仁與心性。其《知言》云：

天命之謂性。性，天下之大本也。堯、舜、禹、湯、文王、仲尼六君子先後相昭，必曰心，而不曰性，何也？曰：心也者，知天地宰萬物以成性者也。六君子盡心者也，故能立天下之大本，人至于今賴焉。⁶⁰

此一段話言明六大聖人是「盡心者也」，能盡心之用，則能立天下之大本，而前文已言「性，天下之大本也」，後又言必須「盡心」，方能立天下之大本，此即表示性要通過心而後才能起作用，才能顯發其生生不息的創造功能。

《知言》載：

彪居正⁶¹問：「心無窮者也，孟子何以言盡其心？」曰：「唯仁者能盡其心。」居正問仁，曰：「欲為仁，必先識仁之體。」他日，或問曰：「人之所以不仁，以放其良心也。以放心求之，可乎？」曰：「齊王見牛而不忍殺，此良心之苗裔，因利欲之間而見者也，一有見焉，操而存之，存而養之，養而充之，以至於大，大而不已，與天同矣。此心在人，其發見之端不同，

⁵⁹ 同上。

⁶⁰ 明黃宗羲撰，清全祖望補，清王梓材、馮雲濠、何紹基校：《宋元學案》（臺北，世界書局，1961年），卷42，〈五峰學案〉，頁778。

⁶¹ 字德美，湖南湘潭人，奉父命師事五峰，在五峰門下地位甚高。

要在識之而已。」

五峰舉《孟子》中齊王之「不忍人之心」為例，一方面表明良知無所不在，利欲之間猶有可見，所以，察識工夫是可以成立的；另一方面，要在良知中體會一個仁，然後方能加以操存涵養之功，所謂「充之以至於大，大而不已，與天同矣」，正是說的仁體。仁有小有大，然仁之為仁，正在於要涵容他者，私情與大公之情便是如此，然常人並非無仁心，只是量小而已，故齊王之包容心僅能止於祭祀之羊，而不能及于百姓，這正是量小而已，然不可謂之非仁也。識仁不是識得此心為善，而是識得仁體。何謂仁體？便是仁之所以為仁，即本質上的一種對他者的涵容心。如能識得仁體，則自知當下良知之小，自能要去擴充以至大。人心本善，即使不仁之人，其良心亦非全無尋覓處，於其萌蘖之生，當下指點，亦能由一念之警覺而漸存漸養，而擴充之，此即陽明所言於其良知發端處，直下體證而肯認以為體，所謂「當下即是」。

（五）象山上承孟子心性之學

象山之學，直承孟子，象山自言其學，是「因讀孟子而自得於心」，其學之綱維，全是本於孟子而來。象山可說是孟子靈魂之重現。其一生之志業，就是要使「空議論」回歸於生命之「樸實」，使本心顯發為「實理」，表現為「實事、實行」，以成就「實德」。其根本思想是心即理和自存本心⁶²。其在〈與李宰書〉中曾引孟子諸說以證「心即理」之義：

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：「大人者不失其赤子之心。」皆有是心，心皆具是理，心即理也。故曰：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」所貴乎學者，為其欲窮此理，盡此心也。⁶³

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。……

⁶² 張祥浩：《王守仁評傳》（南京，南京大學出版社，2006年），頁84。

⁶³ 陸九淵：《象山全集》（臺北市，臺灣中華書局，1979年），卷十一，〈與李宰書〉，頁5-6。

所貴乎學者，為其欲窮此理，盡此心也。⁶⁴

又說

蓋心，一心也，理，一理也，至當歸一，精義無二，此心此理，實不容有二。⁶⁵

象山「復本心、先立其大」之歸於「實」，象山之學實為簡易，他為讀書人對知識的議論，容易使人滋生意見，引發閒話只是一些「無風起浪、平地起土堆」的虛說虛見，其費力來揮斥這些歧見、議論，期學者回歸「實處」，所謂「實處」，即指「本心」而言⁶⁶。象山曰：

今之學者只用心於枝葉，不求實處。孟子云：盡其心也知其性，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，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。為學只是理會此。……⁶⁷

象山治學不徒是理會文字，而能求實處之，所謂「端緒」即是孟子四端之意。在象山看來，讀書為學，只是要明本心、先立其大，以開發道德之動源，他說：

近來論學者，言擴而充之，須於四端逐一充，焉有此理？孟子當來只是發出人有是四端，以明人性之善，不可自暴自棄。苟此心之存，則此理自明。當惻隱處自惻隱，當羞惡，當辭讓，是非在前自能辨之。⁶⁸

象山直下從明本心、先立其大入手，故其學只是「一心之朗現，一心之伸展，一心之遍潤」，道德的本心，一方面是道德的創造原理，同時亦是宇宙萬物的實現原理。「心之體甚大」，若能「盡我之心」，便自然「與天同」矣。心與天同，即是心與理一。與此象山便說：

⁶⁴ 同上。

⁶⁵ 同上，〈與曾宅之書〉。

⁶⁶ 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》（臺北，文津出版社，1990年），頁45。

⁶⁷ 陸九淵：《象山全集》（臺北市，臺灣中華書局，1979年），卷35。

⁶⁸ 陸九淵：《象山全集》（臺北市，臺灣中華書局，1979年），卷34。

萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。⁶⁹

蓋理由心發，不由外鑠。滿心而發，則此理充塞宇宙。理盈滿於宇宙，即是心盈滿於宇宙。感通不隔的生命即是與宇宙通而為一的生命。象山又說：「宇宙內事，是己份內事，己份內事，是宇宙內事。」天地化育萬物是宇宙內事。參天地之化育，以使萬物各得其所，各遂其生，是人份內事。若推進一步而究竟言之，則宇宙之化育，實則吾心之化育（心之遍潤）。程明道已經表示：「此心便是天」。象山亦說：

宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。西海有聖人出焉，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，此心此理亦莫不同也。⁷⁰

這心同理同之心，乃是超越時空之限隔、絕對的普遍之心。吾之本心既與宇宙不限隔，則此與宇宙通而為一的心，即是天心，即是天理，是之謂心同理同。象山講學，皆歸到身心上說。他所謂「實理」，亦即陽明所謂「良知之天理」。此天所與我、心所本具的理，是有根的，實在的，故謂之「實理」，實理顯發為行為即為「實行」，表現為人倫日用家國天下之事，即為「實事」，得之於心而凝為孝、弟、忠、信等等，即是「實德」，象山認為天下學問只有二途：一途樸實，一途議論。而為學入口處不過「切己自反，改過遷善」，他自稱其學為「實學」、「樸學」。據此，我們可以得出一句結語：由實理流出而為實行實事，此便是象山學術之精神所在。⁷¹

（六）陳白沙從主體境界言說道體

明代中葉心學大儒陳白沙（名獻章，字公甫，世稱白沙先生，1428—1500年）思想遠紹孔孟，其學以自然為宗，白沙云：「人與天地同體，四時以行，百

⁶⁹ 同上。

⁷⁰ 陸九淵：《象山全集》，卷三十五。

⁷¹ 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》，頁48-49。

物以生。」⁷²源於孔子「天何言哉，四時行焉，百物生焉。」（《論語·陽貨》）之義。白沙〈禽獸說〉一文，源於孟子「人之異於禽獸者幾希」（《孟子·離婁下》），〈與湛明澤第六書〉曰：「孟子見人便道性善，言必稱堯舜，此以堯舜望人也。...吾意亦若是耳，竊附孟子之後也。彼何人哉？予何人哉？有爲者亦若是。」可見其思想仍受孔孟影響之深。宋明心學的理論體系是圍繞「心體」的關鍵詞而展開的。「心」是「天人合一」的橋樑，也是人與自然宇宙和諧共生的唯一途徑。心學家常以「自得之學」或「自得之真」來形容心體創生妙化宇宙自然的意義。⁷³白沙曰：

此理干涉至大，無內外、無終始，無一處不到，無一息不運。會此則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。得此霸柄入手，更有何事？往古來今，四方上下，都一齊穿紐，一齊收拾，隨時隨處，無不是這個充塞。色色信他本來，何用爾腳勞手攘？⁷⁴

白沙的「心俱萬理」，指心先天即具備萬理，不須從心外稟承，心不僅具備一切道德之理，同時也具備一切天地萬物的存有之理。「天地我立，萬化我出，宇宙在我」呈現其心學宇宙觀，與陸象山的「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」的思想是一致的。白沙認爲心寓於形而爲之主，心要通過身體才得以表現，若心不受身的限制，則可以認識萬事萬物，甚至是天道。因此人心一自覺之主宰之，即與天地間萬事萬物有一根本價值上的貫通而能成就一切事業。故白沙云：「爲學當求諸心」⁷⁵，強調在心上作工夫。白沙云：

君子一心，足以開萬世；小人百感，足以喪邦家。何者，心存與不存也。夫此心存則一，一則誠；不存則惑，惑則偽。⁷⁶

蓋有此誠，斯有此物；則有此物，必有此誠。誠在人何所？具於一心耳⁷⁷。

⁷² 陳獻章：《白沙子全集》（臺北，河洛出版社，1974年，清乾隆辛卯年刻碧玉樓藏版），卷3，頁500。

⁷³ 姜允明：《心學的現代詮釋》（臺北，東大圖書股份有限公司，1988年），頁82—83。

⁷⁴ 陳獻章著，孫通海點校：《陳獻章集》（北京，中華書局，1993年），頁217。

⁷⁵ 同上，頁68。

⁷⁶ 黃宗羲：《明儒學案》（北京，中華書局，1985年），〈無後論〉，頁97。

⁷⁷ 陳獻章著，孫通海點校：《陳獻章集》，頁57。

心之所有者，此誠，而為天地者，此誠也。天地之大，此誠且可為，而君子存之。⁷⁸

人心是可以通達一切事物的，天下事物的根本只是一個誠善或仁義禮知的道德實踐，此為整個儒學系統本體的終極價值立場；人在世間生存，對於周遭任何事物的應然與實然，都可因掌握根本而有所通達瞭解的，既能瞭解，則任何事皆能處理了，任何情境亦皆能接受了。

先秦儒家心性之學，至宋明時代大放異彩，依牟宗三先生之匯整，將宋明理學歸整為三系：1、五峰戢山系，由濂溪、橫渠、而至明道之圓教模型（一本義）而開出。此系客觀的講性體，以中庸、易傳思想為主；主觀的講心體，以論孟思想為承繼。而提出「以心著性」闡明心性之所以為一，實所以為圓教之實。2、象山、陽明系，此系以論、孟攝易、庸，只是一心之朗現，一心之伸展，一心之遍潤。3、伊川朱子系，此系以中庸、易傳與大學合，而以大學為主。於中庸、易傳所講之道體性體只收縮提煉而為一本體論的存有，即「只存有而不活動」之理，於孔子之仁亦只視為理，於孟子之本心則轉為實然的心氣之心，因此，於功夫特重後天之涵養，以及格物致知之認知之橫攝⁷⁹。牟宗三先生認為，1、2兩系可會通而為一大系，為一圓圈之兩往來，而伊川朱子所成者，是另一系，是為旁支，另開一傳統⁸⁰。因此，本節概述陽明承繼之儒家傳統並不將伊川朱子之學做一討論，而在第三節的內容中，將討論陽明與朱子在知行先後之問題的不同看法。

孟子對心性之創見，實則是孔子之仁有以啓之，仁之全部義蘊皆收攝於道德之本心也。此唯是攝性於仁、攝仁於心、攝存有於活動、而自道德實踐以言之。至此，人之「真正主體性」始正式成立而朗現，但孔子本人究竟未如孟子之如此落實的開出，此即象山所謂「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫，孟子十字打開，更無隱遁」。宋明儒如明道、象山者其生命智慧與孔孟相呼應，直下視仁與心與性為一也。故明道云：「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」。如果「天」不是向「人格神」的天走，又如果「知天」不只是知一超越限定（與知命稍有不同），則心性與天為一，「只心便是天」，乃係必然者，「天」是客觀的，本體宇宙論的言之，心性則是主觀的，道德實踐的言之。及心

⁷⁸ 同上。

⁷⁹ 牟宗三：《心體與性體》，頁 49。

⁸⁰ 牟宗三：《心體與性體》，頁 49。

性顯其絕對普遍性，則與天爲一也。

道德本心即爲良知，良知感應無外，必與天地萬物全體相感應，良知是一切道德實踐之根據，亦是一切存在之存有論之根據。⁸¹儒家自孔子講仁（踐仁以知天）起，通過孟子講本心即性（盡心知性知天）至乎通過《中庸》之天命之性以即至誠盡性，而至《易傳》之窮神知化，此道德形上學在先秦儒家以有初步之完成。而北宋濂溪、橫渠、明道兼顧孔孟與中庸、易傳有一回旋的完成之。到了南宋胡五峰、陸象山、陳白沙將心學闡發的更爲精微。陽明承接著這一貫的心學道統，言「心即理」、「知行合一」、「致良知」，將儒家的心學推向一個極致的境界，在倫常日用間，著實逆覺自省，使本心呈顯；而在本心呈顯、良知靈明之時，當下便已實現個人道德實踐的「德性」生命。

第二節 王陽明對心學傳統之承繼

陽明生於明代中葉，當時在學術上朱熹的理學已定爲學者求取功名必備的仕途，許多讀書人或許已忘了讀聖賢書的目的爲何了，但陽明始終以做聖賢爲讀書人的第一等事，其所經歷的過程卻千倍於一般的讀書人，從千錘百鍊生死中磨練出來的，其精神氣度自不同於一般人，故能從理學中導出指引學人一條成聖成賢的心學之路，而其一生的學思，在尙未從儒學找到生命的歸宿之前，曾經歷過諸多學問探求的挫折，因此欲了解陽明於學思上之所以有不同於朱子理學的心學理路，可從陽明的生平及學思經歷作一探討。

一、 陽明生平大略

王陽明，名守仁，字伯安，先世山東琅琊人，生於明憲宗成化八年（1472年）九月三十日亥時，爲東晉右軍將軍、會稽內史王羲之後裔。其父王華，憲宗成化十七年（1481年）狀元，歷任翰林院編修、少詹事，禮部左侍郎，南京吏部尚書等職。據《年譜》記載，他出生前夕，祖母夢見有人從雲中送子來，醒時王陽明剛好出生，祖父便爲他起名叫王雲，鄉中人亦稱其降生處爲瑞雲樓。然而，到了五歲他還不會說話。一天一位高僧路過，撫摸他的頭惋惜地說：「好個孩兒，可惜道破。」⁸²意指他的名字「雲」字道破了他出生的秘密。其祖父恍然醒悟，

⁸¹ 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》（臺北，台灣學生書局，民83年），頁223。

⁸²（明）王守仁：《王陽明全集》（上海，上海古籍出版社，1992年版），頁1221。

遂更其名爲守仁，此後，他便開口說話了。⁸³這個故事雖有點神話色彩，但從此故事中至少可以看出陽明幼年時並未顯示出聰慧和出眾的才華。成化十八年（1481年）十歲時，父親考中狀元，陽明隨父赴京途中，路過金山寺時，與朋友聚會，在酒宴上有人提議做詩詠金山寺，別人還在苦思冥想，陽明先已完成：

金山一點大如拳，打破維揚水底天。
醉倚妙高臺上月，玉簫吹徹洞龍眠。⁸⁴

在座個個驚歎不已，又讓他再做一首賦《蔽月山房》詩，陽明隨口誦出：

山近月遠覺月小，便道此山大於月。
若人有眼大如天，還見山小月更闊。⁸⁵

此詩句表現出他非凡的想像能力和深厚的文化素養。成化十八年（1482年），十二歲的陽明問塾師，「何謂第一等事？」塾師回答：「惟讀書登第耳」⁸⁶他卻說，儒者患不知兵，所以第一等事恐怕不是讀書登第，應該是戰陣立功、摧敵制勝和成爲聖賢並舉。學習之餘，陽明常常率同伴做軍事遊戲，豐富生活。他還時常出遊邊關，練習騎馬射箭，博覽各種兵法秘笈，遇到賓客常用果核擺列陣法作爲遊戲。十八歲那年，陽明返鄉途中，順道拜訪理學家婁一齋⁸⁷，婁諒與陽明氣質志向相近，同以修養身心的聖學爲己任，其告訴陽明朱子的格物致知之學，認爲循此「聖人必可學而至」，陽明深有所感，狂放性格漸漸沉靜下來，發憤爲學。二十一歲爲宋儒格物之學，遍求考亭遺書讀之，一日讀到書中說：「眾物必有表裏精粗，一草一木，皆涵至理。」爲了驗證此話之理，取竹格之，沈思其理不得，卻因而病倒，乃隨世就辭章之學。弘治十二年，年二十八歲，考取進士，正式踏上仕途，至弘治十九年，此七年間是陽明從政的第一階段，其興趣從少年的習武和辭章轉到了學術探索上，曾與湛若水倡明聖學爲事，其間由於信奉的程朱之

⁸³（清）張廷玉等：《明史》（上海：中華書局，1974年）卷一百九十五，列傳第八十三，上海：中華書局，1974年，頁4326。

⁸⁴ 同註68，頁1407。

⁸⁵ 同上，頁1221。

⁸⁶ 同上。

⁸⁷ 婁諒，字克貞，別號一齋，廣信上饒人。

學，對於學問的種種困惑無法提供解答，思想又轉向了佛老，不久，又漸悟佛老之非，這一時期，是陽明躁動不安的時期，他想使自己的思想和精神有所安頓，而終找不道安頓之所，直至謫居龍場才解決了這個問題。弘治十八年，孝宗病死，宦官劉瑾掌權，陽明為拯救戴銑等人，上疏朝廷，結果得廷杖五十，死而復生，下召入獄，爾後被謫往貴州龍場驛作驛丞，一路劉瑾欲加謀害，派人跟蹤，曾偽裝投江自殺，才騙過盯梢的人。龍場驛地處貴州西北萬山叢棘中，蛇虺魍魎，蟲毒瘴癘，與居夷人馱舌難語，可通語者皆中土亡命，⁸⁸當地的生活十分艱苦。初到無處居住，只能范土架木，搭建草棚。因為水土不服，隨從皆病倒，為解除隨從憂患，陽明煮粥伺候，詩歌以悅其眾。於此忠而見棄，欲歸不得的情況下，陽明對自己提出了這樣的問題「聖人處此，更有何道」，於是他做了一個石墩，日夜端坐其上，一天夜裡，他突然大徹大悟格物之旨，他體悟到「聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也」這一徹悟，為他身處艱險找到了安身立命的精神支柱，也為建立心學漸定了理論基礎。

自龍場悟格物致知之學後，三十八歲開始論知行合一之學，而發展出與程朱理學不同的心學思想，並以此思想教人。希望透過講學以教育百姓，使人自內心發善念，行善事，教化人心，改造社會。四十七歲，王陽明受命巡撫南贛、汀、漳等處，於南贛各處興立社學，其有名的〈訓蒙大意〉也是作於此時，文中強調教育童蒙眾在品德，他將自我成長的經驗落實於教育上，將心比心，體會到唯有真正誘發兒童學習的心才能發其志意，落實品德教育。正德十六年，陽明經宸濠、忠泰之變後，時年五十歲，在江西正式標舉以「知行合一說」為宗旨的「致良知」教，強調啟發擴充自有良知本心，追求自我人格的實現。嘉靖元年，龍山公卒，陽明自此蟄居守喪，期間講學不輟，以知行合一及致良知為學問宗旨。嘉靖六年，陽明五十六歲，受命兼督察院左都御史，抱病征思恩，田州之亂。出發前夕於天泉橋平議錢緒山（錢緒山，名德洪，字洪甫，號緒山，1496~1574為陽明弟子。）、王畿（王龍溪，字汝中，浙江山陰人，與錢德洪皆為王學門人。）有關良知本體及功夫內涵的爭議，而有四句教的教法，至此，陽明教法達到圓熟境界，良知本體論與致良知、格物致知、誠意正心的工夫論融會貫通，合而為一。嘉靖七年，陽明告病還鄉，途中仍諄諄教誨弟子要以聖學為己任，於病逝前，學生泣問，有何遺言，陽明答曰：「此心光明，亦復何言。」

從王陽明的一生來看，十八歲時因為機緣見到了儒者婁一齋，請教了如何

⁸⁸（明）王守仁：《王陽明全集》，卷三三，《年譜一》。

成爲聖賢之法，當時教以宋儒的格物致知，陽明依此方法努力學習，到了二十一歲的時候爲了體會宋儒朱熹的話「眾物必有表裏精粗，一草一木，皆涵至理。」卻因不得要領而生了一場病，於是放棄了儒學轉而學習詞章之學。二十七歲的時候反省自己對儒學不夠深入，再次循序漸進地學習格物致知之法，此次終於發現朱熹的方法是有問題的，因爲依照朱子致知格物之法會將「理」排除在「心」之外，兩者是無法合而爲一，使「天下至理」歸於「心」中，這是他所發現朱子從「物」覓「理」的錯誤，於是放棄了儒學的方法，遂築陽明洞，轉而學習道佛修身養性的方式，雖然得到了類似神通的階段，可以知道將發生的事情，可見他用力之深。此時陽明面對道、釋的出離世情之法與入世的儒家親情之抉擇，內心之掙扎可見一般，但終於以儒家人倫親情之肯定而捨棄了仙道之途徑，對他來說在思想的轉折是相當大的，三十六歲的再次以儒學的〈大學〉爲文本，找出可以做爲修養方式，但面對宋代朱熹「格學致知」的方式始終是解不開內心的疑慮，直到三十七歲時才因龍場居夷處困之中，頓悟了內心的困惑，所以三十七歲是陽明悟後重要的分水嶺，此年龍場繹場大悟格物致知之旨，「聖人之道吾性具足」是對自心成聖工夫的重要突破之契機，「心即理」的覺醒了多年「心與理爲二」的困惑，年倡「知行合一」的即知即行的事上磨練之修養方式，晚年五十歲才揭開了「致良知」的法門，爲儒學之正法開啓了全新一頁，直到去逝前一年，以「四句教」法做爲整個「致良知」哲學的思想定論。

觀王陽明學思歷程的轉折，雖然曾溺於詞章、佛老，但我們可以發現思想的轉換是他哲學的重要養分，因爲有佛老之思想更可以說明儒學的吸納二家的融通之道，使儒學可大可久的精神得以發揚光大。陽明自三十四歲立志提倡聖學爲志後，一生不管身處何處，皆致力教育興學，即使兵馬倥傯、疲心勞神之際，仍力行不輟，他一直掛心的，不是個人毀譽，而是憂患學術不明、士風不振、人心陷溺，因此毅然的把傳播聖賢之學的責任扛在肩上，鞠躬盡瘁，死而後已。孔孟以後的儒學傳統，在陽明的人格實踐中，匯聚成一股豐沛的文化潮流，深深的影響著中國的士民的文化思想與價值觀，更成爲許多知識分子安身立命的信念。

二、 陽明學思之前三變與後三變

如果要探討王陽明心學的發展過程，就必須對於王陽明的學思歷程有一番的瞭解，從陽明的生平可以知道，他的思想不是在書桌前悟的，而是在面對生死的牢籠中深切體悟出來的，他的過程是一般人所難以想像的。清初大儒黃宗羲的《明

儒學案》中，對王陽明的思想發展之演變過程有著詳盡的敘說：

先生之學，始汜濫於詞章，繼而遍讀考亭之書，循序格物。顧物理吾心終判為二，無所得入，於是出入於佛老者久之。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。自此之後，盡去枝葉，一意本原。以默坐澄心為學的，有未發之中，始能有發而中節之和。視聽言動，大率以收斂為主，發散是不得已。江右以後，專提「致良知」三字，默不假坐，心不待澄，不習不慮，出之自有天則。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，行之明覺精察處即是知，無有二也。居越以後，所操益熟，所得益化，時時知是知非，時時無是無非，開口即得本心，更無假借湊泊，如赤日當空而萬象畢照，是學成之後又有此三變也。⁸⁹

此中所謂「其學凡三變而始得其門、學成之後又有此三變」之說，其前三變是指泛濫詞章、出入佛老和龍場悟道等三階段的轉變而言。後三變是指龍場悟道後以「默坐澄心」為學的、江右以後專提「致良知」與「知行合一」知行無二之理及居越以後，「時時知是知非，時時無是無非，開口即得本心，更無假借湊泊」等三個階段的轉變。黃黎洲此說大抵是根據王陽明另一高弟王龍溪（名畿，字汝中，別號龍溪，1498~1583）在〈滁陽會語〉中之記錄所簡括而成，兩人皆認為陽明於江右提出「致良知」說之後，思想以臻於一種「時時知是知非，時時無是無非」的化境之界，而於此階段，陽明又有「四句教」之提出，可視為「致良知」說下更圓融的教法。

三、 陽明對心學之承繼

陽明心學內涵主要為「心即理」、「知行合一」、「致良知」及晚年所提出的「四句教」，其反駁朱熹「格物致知」之說，均見陽明以心為聖學起點之學

⁸⁹ 黃宗羲：《明儒學案》上冊，（台北，華世出版社），卷十〈姚江學案〉，頁181。

說特色，此系統學說遠承於孔孟之教，並以濂溪、象山之學爲其前導先驅。陽明學思之演變皆立基於「心即理」的哲思上，「心即理」義是其思想的主要核心，「知行合一」說、「致良知」教、及晚年所提出的「四句教」，皆是以「心即理」爲圓點的開展。因此，以「心即理」思想作一主軸，即能明瞭陽明對心學之承繼。

陽明思想學說之核心爲「心即理」，陽明在《年譜》上曾曰：「聖人之道，吾性具足」。道德是人性本具的，是人可真實呈現出來的，要了解道德的理，要在心上做功夫，而不能於外物求理。陽明三十七歲謫貴州龍場身處絕境，悟出「吾性自足」。「吾性自足」可以說就是「心即理」的寫照，這種悟的過程，年譜記載：年譜記載：

龍場在貴州西北萬山叢棘中，蛇虺魍魎，蠱毒瘴癘，與居夷人鳩舌難語，可通語者，皆中土亡命。無舊居，始教之範土架木以居。時瑾憾未已，自計得失榮辱，皆能超脫；惟生死一念，尚覺未化。乃為石墀自誓曰：「吾惟俟命而已！」日夜端居澄默，以求靜一；久之胸中灑灑。而從者皆病，自析薪取水作糜飼之；又恐其懷抑鬱，則與歌詩；又不悅，復調越曲，雜以談笑……。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，向之求理於事事物物誤也。乃以默記五經之言證之，莫不脗合，因著五經臆說。⁹⁰

貶謫至夷狄瘴癘之地的貴州龍場，陽明自計已能超脫榮辱得失。只有對生死的念頭仍存恐懼。於是做了一個石棺以靜待，並思索聖人會如何面對這樣的困境。他靜坐，以去人欲以存天理，久而「胸中灑灑」，忽夜中大悟格物致知之旨。自此他認爲「理」不是從外面去增加什麼。從心體下工夫，才是成聖的關鍵，「理」即爲心之本體爲良知，是我固有之，自然知是知非，去人欲，則本體重現，所以「吾性自足」。自此而後，其學思即以此良知爲本體，而有「心即理」、「知行合一」、「致良知」、「四句教」之說的演變，茲就此四個側面來探討，以闡明其對於心學之承繼。高瑋謙先生言：「心即理」一義乃儒家心學傳統中的共同原則，從先秦儒家至宋明儒學之正宗，實依著此共同之原則，而展開其言說系統，尤其從孟子到象山再到陽明，發揮「心即理」之義十分簡切明白，更能彰顯儒家

⁹⁰（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 1228。

「自律道德」之特色。⁹¹

徐愛（1487年—1517年，字曰仁，號橫山，浙江餘姚馬堰人。明朝哲學家、官員，為王守仁最早的入室弟子之一。放於註解中）質疑，事事物物的至善，只求之於心，恐無法盡天下事理，陽明則認為：

「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，恐亦不可不察。」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，去君上求箇忠的理；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。不頂外面添一分。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。」⁹²

陽明此說在強調求諸本心之理非求諸物理，原理原則為吾心之良知之義亦為天理，我固有之。他認為「理」不是從外面去增加什麼，從心體下工夫，才是成聖的關鍵，「理」即為心之本體為良知，本已有之，自然知是知非，去人欲，則本體重現，徐愛謂求之事父、事君之理已落入朱子向外求理模式。求事物具體的原理原則要從本心而起。良知本心，能行其所宜，由此而發之事父、事君等便是孝是忠。孝、忠由心誠而發，如有源之水。事物的原理原則之宜都統攝在吾心之中，因此不至於「恐天下理有不能盡」之慮。所以他說：「譬之樹木，這誠孝的心便是根，許多條件便枝葉，須先有根然後有枝葉，不是先尋了枝葉然後去種根。」⁹³雖然「如事父一事，其間溫定省之類有許多節目，如何不講求？只是就此心去人欲、存天理上講求。」又「若只是那些儀節得是當，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。」⁹⁴至善者為吾心之至善，非事物的原則原理儀節之至善。事物之儀節如枝葉，其根在吾心的至善。故求吾心之至善，「就此心去人欲、存天理上講求。」⁹⁵處事原理原則應由至善之心所發，此為天理之所在。

⁹¹ 高瑋謙：〈王龍溪哲學系統之建構〉（臺北，台灣學生書局，2009年），頁54。

⁹²（明）王守仁：《王陽明全集》，頁2。

⁹³（明）王守仁：《王陽明全集》，頁2。

⁹⁴（明）王守仁：《王陽明全集》，頁3。

⁹⁵（明）王守仁：《王陽明全集》，頁3。

陽明言「心即理」，心即道德本心，至善的心之本體。其反對朱子之析心與理為二，而強調心、理是一個，至善只求諸心。

《傳習錄》載：

愛問：「『知止而後有定』，朱子以為『事事物物皆有定理』，似與先生之說相戾。」先生曰：「於事事物物上求至善，卻是義外也。至善是心之本體，只是『明明德』到『至精至一』處便是。然亦未嘗離却事物。本註所謂『盡夫天理之極，而無一毫人欲之私』者得之。」⁹⁶

又其言「心」即「心之本體」，是先驗的形上道德主體之良知。「心」是軀殼的主宰是為「真己」，「若無真己，便無軀殼。」表示他定義心是人的主體，是行為活動的主宰，成聖的關鍵，可以概括的說，心是人之主體，為價值依據具主宰之能動性，故是活動的。同孟子到陸九淵「本心」概念。⁹⁷陽明強調的心不僅是能思及認識對象的主體，更是知是非的良知本體，為至善的源頭，陽明又說：「心即道，道即天，知心則知道、知天。」又曰：「諸君要實見此道，須從自己心上體認，不假外求始得。」⁹⁸所以至善在吾心，吾心原是本體。顧東橋書又云：

孝之理果在於吾之心耶？亦果在於親之身耶？假如果在於親之身，而親沒之後，吾心遂無孝理與？見孺子入井，必有惻隱之理，是惻隱之理，果在孺子之身與？抑在於無心之良知與？……以是例之，萬事萬物之理，莫不皆然。是可以知析心與理為二之非矣。⁹⁹

朱子之「理」是散在萬物的，心乃以認知的方式將理攝具於心，心順理而行以成道德行為，朱子以認知客體的先驗、客觀的「存在之理」來決定道德行為，此朱子析心與理為二也，陽明抨擊朱子為義外。所謂「至善是心之本體」，不是指在心之外尚有一個懸空抽象的本體謂「至善」；而是指，至善即試指心知當體自己，亦即至善是心之在內在的自性本性。換言之，心即是至善。因此，陽明謂「至

⁹⁶（明）王守仁：《王陽明全集》，頁2。

⁹⁷參見方旭東：《中國思想史參考資料集-隋唐至清卷》，北京：清華大學出版社，2004年，頁198。

⁹⁸（明）王守仁：《王陽明全集》，頁21。

⁹⁹（明）王守仁：《王陽明全集》，頁44。

善之在吾心而不假於求」¹⁰⁰，依陽明之意，「心」是超越的道德本心，而「至善」無形體可言，無方所可定，必須在道德本心之活動中呈現，通過道德實踐來當夏肯認，故陽明強調「至善是心之本體，只是『明明德』到『至精至一』處便是。然亦未嘗離却事物。」¹⁰¹「至善只是此心存乎天理之極便是」。¹⁰¹如是，至善、天理，名異則實同，皆不是一客觀認知的對象，而是主體（心）的自我活動、自我呈現。換言之，當道德本心活動時，即決定吾人應當如何行動之道德原則，所謂「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，發之於朋友則為信。千變萬化，至不可竭窮，而莫非發於吾之一心。」據此，忠孝信等皆謂之「天理」，皆是「至善」均是道德本心自體之實性的呈現，此呈現即是理，一言以蔽之，心即理。

知行合一的理論依據是「心即理」，心體就是良知本體，亦即是「知行本體」。析「心與理」為二，則知、行亦支離為二，知、行合一其知為良知、天理為先決要件，故須立於「心即理」的基礎上。亦可說知行合一所強調仍是向內求理的「心即理」的命題。而「致良知」說在陽明平定宸濠之亂後提出，此「致良知」是從艱難險阻中的一番證透，其與「心即理」在本質上並無差別，亦可說是「知行合一」的實踐功夫，其可說是陽明哲學思想的重要高峰。四句教為陽明晚年所立的教法，四句教在陽明一生的學問進展上，實具關鍵性地位，此四句教言「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。」是先開「心、意、知、物」四面，以揭示一德性實踐的內在義路。所謂「無善無惡心之體」，是先抽象地陳述一個潛隱自存的本體，這個本體（是心體，亦是性體）是道德之根、價值之源，這當然是純粹至善的。陽明於三十八歲時倡「知行合一」之說，五十歲時揭「致良知」，及晚年立「四句教」為學思宗旨，皆不外「心即理」一義之輾轉引申。

第三節 「知行合一」說之提出

古代哲學家都關注知行問題，《尚書·說命中》的「知之匪艱，行之惟艱」、孔子的「訥於言而敏於行」、荀子的「知之不若行之」，都是先秦知行論的著名命題，儒家學者談知行問題，在主要的意義上，是關於道德認識和道德踐履的關係

¹⁰⁰ （明）王守仁：《王陽明全集》，頁3。

¹⁰¹ （明）王守仁：《王陽明全集》，頁4。

問題，從本質上來說，是關於道德修養的理論問題。及至宋明時期，知行問題更受到思想家的普遍重視，到了宋代程朱之學，主張「知先行後」和「知輕行重」，也就是把「知」和「行」分作兩件事，這樣容易陷入知行脫節的漩渦。明代王陽明論「知行合一」，陽明於謫居龍場時提出「知行合一」論，其理論並非經由推衍而來，而是由對現實生活的體悟而來；此思想更是陽明的一大創舉，可說是王陽明心學思想體系的核心，在儒家思想體系中占有極重要的位置，更在後世廣泛的流傳。

陽明曾多次提及他倡為知行合一的立言宗旨，嘉靖五年，他在〈書林司訓卷〉中說：

周衰而王迹熄，民始無恆產者。然其時聖學尚明，士雖貧困，猶有固窮之節；里旅閭族黨，猶知有相恤之義。逮其後世，功利之說日浸以盛，不復知有明德親民之實。士皆巧文博詞以飾詐，相規以偽，相軋以利，外冠裳而內禽獸，而猶或自以為從事於聖賢之學。如是而欲挽而復之三代，嗚呼其難哉！吾為此懼，揭知行合一之說，訂致知格物之謬，思有以正人心，息邪說，以求明先聖之學，庶幾君子聞大道之要，小人蒙至治之澤。¹⁰²

陽明所處時代，讀書人皆以做官，追求榮華富貴為目的，士大夫之屬無不滿口仁義道德，但實際上卻違背仁義，背離道德，統治階級面臨這種言行不一、知行脫節的道德危機，陽明振臂高呼，倡為知行合一。而倡為知行合一的另一原因，為「對反」朱子的「知先行後」說。在學術的歸宗上，陽明雖與象山同屬一系，然而就陽明一生學思的奮鬥歷程，及其致良知教體系的完成而言，卻皆與朱子有密切的關係。自元、明以來，朱子的格物之學儼然成為學聖的主要入路，陽明自十七歲聞宋儒格物之學始，遍讀考亭遺書，直至兩次循朱子格物之躄學受挫為止。雖始終無法洽然於心，然陽明潛心浸潤朱子之學，實可未久矣、深矣。進一步從陽明龍場悟道後至五十歲致良知教的揭出，其間思想的層層精密轉進，莫不以朱子的「格物致知」為其學術上主要對話對象。因此，陽明是在朱子思想的薰陶下翻出一條思路，其心學的起點，主要來自於對朱子格物說的反動，而其提出問題的方式不僅向朱子，而且針對朱子歧出的問題加以批判，予以深入精微的解答。

¹⁰²（明）王守仁：《王陽明全集》，卷八。

故從「對反」的關係說，朱學實為王學一個重要的淵源。¹⁰³就朱子而言，格物致知為其功夫論之著力點，陽明早年亦曾著實用力於此而致勞思成疾。《傳習錄》中批駁朱子即以格物之學為中心，斥其對本源之不透。

《傳習錄》中云：

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者也。是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而為二矣。¹⁰⁴

晦庵謂「人之所以為學者，心與理而已。心雖主乎一身，而實管乎天下之理。理雖散在萬事，而實不外乎一人之心」，是其一分一合之間，而未免已啟學者心理為二之弊。〔……〕正由不知心即理耳。夫外心已求物理，是以有聞而不達之處，此告子義外之說，孟子所謂不知義也〔……〕此知行之所以二也¹⁰⁵。

以下即就朱子的中和新說與格物致知論思想討論何以知、行之所以二分的弊病。

一、 朱子的中和新說與格物致知論

朱子的格物致知論來自於對中和問題的看法，中和問題之重要性在於它決定著功夫入路，朱子認為中和舊說以「心為已發，性為未發」之不當，而影響所及，則是「日用功夫全無本領」。朱子更對其中和舊說所言「致察良心之發現而操存之」之義加以否定。故云：「向來講論思索，直以心為已發，而日用功夫亦止以察視端倪為最初下手處，以故闕卻平日一段功夫……」，朱子混用良心之發與情變之發而不辨。因就「致察良心之發見」而言，乃道德實踐之本領功夫，此「察」之義是於良心因事而發時顯露端倪，直下體證而肯認之，由此以立體，函一逆覺之功夫，亦是一種靜復之功夫，孟子所謂「反之」也。但朱子於此義不透，故將「心」與「情」視為同質同層，則心顯然淪為一實然之心，所謂「心者，氣

¹⁰³ 林月惠：《王陽明「內聖之學」之研究》（臺北，花木蘭文化出版社，2009年），頁20。

¹⁰⁴ （明）王守仁：《王陽明全集》，頁135。

¹⁰⁵ （明）王守仁：《王陽明全集》，頁135。。

之爽也」¹⁰⁶ 在朱子的義理系統中「性猶太極，心猶陰陽也」¹⁰⁷，「心兼體用而言，性是心之理，情是心之用」故云：「性以理言，情乃發用處，心即管攝性情者也」¹⁰⁸ 又說「性是未動，情是已動，心包得已動、未動。蓋心之未動則謂性，心之已動則謂情」，所謂「心統性情也」。據此，朱子認為未動是性、是理、是心之體，已動是情、是氣、是心之用，而能知覺之「心」乃是連結此二者以成道德行為之樞紐。朱子認為，心靜時、未發之前，心寂然而性渾然，不可尋覓，須加「莊敬涵養」之功；而心動時則須「於已發之際觀之」，施以察識之功。因為心靜時所見之寂然（心）與渾然（性），無可窮索、無可尋覓，只能施以涵養之功，而不能加諸察識之力。如此，真正功夫著力處則在已發之格物致知、即物窮理上。即由心之清明知覺認知萬物所以然之理，使心收斂凝聚，其所發之理逐步逼近如理合道之境。因此，心為認知心，而性只是一本體論之存有的所以然之理，而致察此心之法卻移向至之格物處講，故其論道德乃屬於他律道德。¹⁰⁹

「格物致知」是程朱理學一個重要的觀念，也是修養功夫的核心，在〈大學〉中有兩個重要的實踐性觀念「格物」和「致知」，於此問題上，朱子和程頤有相同的看法，朱子大力的強調並發展了伊川關於格物的思想，使得格物論成為朱子學體系的重要理論特徵。朱子對格物的解釋是：

格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。¹¹⁰

致知之道在乎即事觀理以格夫物。格者，極至之謂，如格於文祖格，言窮而至其極也。¹¹¹

朱子所理解的「格物」有三個要點：第一是「即物」，就是接觸事物，第二是「窮理」，即研究物理，第三是「至極」。朱子認為格物的基本意義是要窮理，但窮理要到具體事物上去窮，窮理又必須窮至其極。又何謂「致知」？

¹⁰⁶（宋）黎靖德編：《朱子語類》（臺北，文津出版社，1986年），卷5，頁85。

¹⁰⁷ 同上，頁87。

¹⁰⁸ 同上，頁94。

¹⁰⁹ 林月惠：《王陽明「內聖之學」之研究》，頁29。

¹¹⁰（宋）朱熹撰，〈大學章句〉經一章，《四書章句集注》，中華書局，1983年版，頁4。

¹¹¹（明）王守仁：《王陽明全集》，〈大學或問〉，卷1，頁23。

致，推極也。知猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。¹¹²

格物是只努力窮索事物之理，而當人們通曉事物之理後，人的知識有就完備徹底了。致知只是就認識實踐在主體方面獲得的知識成果而言，沒有即物窮理，主體自身是無法擴充知識的。朱子認為，理普遍存在於一切事物之中，事物大小精粗莫不有理，因為格物的對象是極為廣泛的。上至宇宙本體，下至一草一木，其中的「理」都必須加以研究，這種對象的廣泛性也就決定了格物途徑的多樣性，其中主要是閱讀書籍、接觸事物和道德實踐。格物的目的最終要達到對事物的「所以然」和「所當然」的了解。所以然、所當然都是指理，「所以然」主要是指是物的普遍本質和規律，「所當然」主要指社會的倫理原則和規範。因此，朱子所主張的格物窮理，就其終極目的和出發點而言，在於明善，而就格物窮理的中間過程所涵括的範圍來說，又包含著認識是物的規律和本質，積極肯定見聞之知做為充廣知識的必要途徑，表現出明顯的知識取向。朱子認為格物的目的是最終認識宇宙的普遍之理，要達到這一點，根據理一分殊的思想，具體事物的物理、倫理是各有差別的，同時又都是普遍、統一的宇宙原理的表現，透過「今日格一物，明日格一物」的反覆累積，人的認識會從別中發現普遍，逐步認識一切事物間共同的普遍規律¹¹³。

王陽明反對朱熹的格物窮理說首先是基於他把「理」基本上瞭解為道德原理。所以，當學生提出朱熹關於「事事物物皆有定理」的命題與陽明心即是理思想的差別時，他說：「於事事物物上求至善，卻是義外也；至善者心之本體。」至善作為道德原理不可能存在於外部事物，道德法則是純粹內在的，事物的道德秩序指是來自行動者賦予它的道德法則，如果把道德原理看成源於外部事物，這就犯了孟子所批判的「義外說」，即把「義」代表的道德源則看作外在性的錯誤。所以人之窮理求至善，只須在自己心上去發掘，去尋找。《傳習錄》載王陽明與其弟子徐愛的對話：

愛問：至善只求諸心，恐於下事理有不能盡。先生曰：心即理也，天下又有天外之事、天外之理乎？愛曰：如事父之孝，事君之忠、交友之信、治民之仁，其間有許多道理在，恐亦不可不察也。先生嘆曰：此說之蔽久矣，

¹¹²（宋）朱熹撰：〈大學章句〉經一章，《四書章句集注》，中華書局，1983年版，頁4。

¹¹³ 陳來：《宋明理學》，台北市，洪葉文化，1993年，頁241-246。

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？交友治民，不成去友上民上求個信與仁的理？都只在此心，此即理也。¹¹⁴

陽明認為，如果就「理」作為道德法則而言，格物窮理的哲學意味著道德法則存在於心外的事物，而實際上道德法則並不存在於道德行為的對象上，如孝的法則並不存在於父母身上，忠的法則並不存在於君主身上。這些忠孝之理只是人的意識經由實踐所賦予行為與事物的。人們只要能保有真實的道德意識和情感，自然就能選擇對應具體情況的適宜行為方式，因此理所關聯的禮節規範即「禮」應是道德本心的作用和表現，是來自人心的，禮節的周全並不是至善的完成，動機的善才是真正的善。

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，發之於朋友則為信，千變萬化至不可窮竭，而莫非發於吾之一心也。¹¹⁵

陽明提出：

心外無物、心外無事、心外無理、心外無義、心外無善。吾心之處事物純乎天理而無人偽之雜謂之善，非在事物之有定所之可求也。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¹¹⁶。

對陽明來說，心外無「理」，主要強調心外無「善」，善的動機意識是使行為具備道德意義的根源，因而善只能來自於主體而不是外物，格物與致知，都必須圍繞著挖掘、呈顯這一至善的根源入手。在「心即是理」或「心外無理」命題中的心不是泛指知覺意識（知識）活動，「心即理」的心只是指「心體」或「心之本體」，此「心之本體」也就是從孟子到陸象山「本心」的概念¹¹⁷。陽明說「心外無物」「物」主要是指「事」而言，〈傳習錄〉中載：

¹¹⁴（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 37。

¹¹⁵（明）王守仁，《王陽明全集》，頁 141。

¹¹⁶（明）王守仁：《王陽明全集》，卷 4，頁 96。

¹¹⁷ 陳來：《宋明理學》，頁 241-246。

愛曰：昨聞先生之教，亦影影見得功夫須是如此，今聞此說，亦無可疑。愛昨曉思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。如意在事親即事親便是一物，意在於事君即事君便為一物。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¹¹⁸。

龍場悟道是陽明格物思想的轉折點，自青年時代對格物思想的困惑在龍場大悟中得到解決，也標誌了他與朱熹格物說得徹底決裂。〈傳習錄〉下載王陽明自述早年格竹的故事：

先生曰：眾人只說格物要依晦翁，何曾把他的說去用？我著實曾用來，初年與錢有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，錢友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，遂相與嘆「聖賢是做不得的，無他大力量去格物了」。疾在夷中三年，頗見得此意思，乃知天下之物本無可格¹¹⁹。

龍場之悟既然否定了向物求理，認為外物本無可格，其積極結論必然是把格物窮理由外在事物引向主體自身。為此他發展出了心外無理，心外無物說，以打通把格物窮理解是為心上做功夫的道路。既然格物不應向外求理，心即是理，意念所在即是所格之地，於是格物便成格心，求心。陽明把格物解釋為「正」，即把不正糾正為正，「物」則定亦為「事」，「意之所在」，格物的直接意義是「去其心之不正」。心之本體無所不正，但常人之心已不是心之本體，已成為不正，格物就是要糾正人心的不正，以恢復本體的正，根據此意，格物就是格心。

朱子的知行論與格物窮理致知是相通的，也和程頤有密切的關係，在格物致知方面，程頤主張先格物窮理，而後致知，致知後方能誠意、正心，而後才能修、齊、治、平，因此程頤在知行問題上是屬於「先知後行」。《二程遺書》中說：「須是知了方行得」，強調知先行後的順序是不可顛倒、錯亂的。程頤認為

¹¹⁸ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁38。

¹¹⁹ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁84。

人只要能真正知理，則未有不能行者，知之愈明，行之愈果，知識就是行得動力與保證。其曰：「知之深，則行之必至，無有知而不能行者。」故人之不能行，乃因未知，或所知皆非真知所至也。唯此處所言之「知」乃經驗之知，其內涵與陽明「知行合一」中，以「心體良知」唯本質，有所不同。朱子之知行論，大體承程頤而來，亦強調先知後行，雖於儒家的道德論中，實踐即具重要性，因此朱子也強調力行的重要性，但他和程頤一樣，認為只有透過知理、窮理的階段，才能確保行得正確性，因此知總須行之後。

在朱熹的知行觀念中又認為知與行，畢竟還是兩件事情。他說知與行，工夫須著並到。知之愈明，則行之愈篤；行之愈篤，則知之益明，二者皆不可偏廢。如人兩足相先後行，便會漸漸行得到。若一邊軟了，便一步也進不得。然又須先知得，方行得。所以《大學》先說致知，中庸說知先於仁、勇，而孔子先說「知及之」，然學問、慎思、明辨、力行，皆不可闕一。從以上的話中不難看出，在朱熹的關於知行的理論中，知和行定然是分作兩件事情的。就好比兩腿走路，兩腿相互為支撐。但在具體的行進過程中必然會涉及到提一條腿在先，一條腿在後的問題。所以，在知行中，也必然會分出一個先後輕重。就某一個具體的道德領域的實踐問題來說，朱熹所謂的知總是關於某種道德的主體意識的踐行。所以，道德的觀念在邏輯的展開過程中優先於某一個具體的道德實踐行為。朱熹知行觀中的行，也不是泛指知識認知意義層面上的實踐，而是相對於某種特定的道德意識、道德觀念的實踐。朱熹主張知在行先，從自身理論體系而言，並沒有輕視行的意味；恰恰相反，而是為了更好地去行，去實踐。在朱熹看來，雖然認為行比知重，但歸根到底的講，從其自身的理論體系來看，仍然是傾向於知，也就是知重些。因為從朱熹的內在理論體系來講，如果人沒有對先天所固有的理的知，行就沒有了目的，沒有了意義，也自然就失去了行真正的含義。這樣的知比行重的理論闡述，造成了貴知輕行，析知行為二分的理論誤導，朱熹強調知與涵養並舉，知行相須等諸多理論，雖然與同時期心學代表陸九淵直接發明本心的簡易工夫相比，其知行理論更有合理的成分在其中。但朱熹物格於此，知盡於彼的思考方法卻包括了後學一再批評朱熹的析心理為二，析知、行為二的弊病；這使學者偏執在如何知的道路上，單在探索學問思想的過程中，費盡心思，進而誤入了道德主體認知與道德實踐分離的教條主義的誤區。朱學把知行分為兩斷，將知行分了先後；論先後，知為先，行為後；論輕重，知為輕，行為重；這樣便折斷了知行，把知行分作兩個功夫。知的功夫就是講求，就是讀書；行的功夫就是躬行，就是

踐履，行依照知去行，但這樣的結果必然是導致知行的分離。但朱熹關於知行的觀點，卻使得人們在後來的生活出現了巨大偏差，並直接導致了由學術界到現實生活層面的虛偽化，以致於後世學者虛偽，愚昧之風氣日盛。朱學知行理論的弊端，是朱熹的知行觀中本身所固有的，不過在朱熹生前並未暴露出來，這是朱熹自身的修養學識淵博所在；此種現象，到王陽明時期就愈發的嚴重了。

二、 王陽明提出知行合一的因由

由前文可知，理學自朱熹開始立刻以完備的理論體系風靡天下，在後世百年之後時至王陽明的時代，朱熹所創立的理學體系已經不再如當初般完整、嚴密，甚至產生了學術界虛偽，愚昧之風。針對朱學理論體系中的種種弊端，王陽明創立了他的心學理論體系；在王陽明看來，朱熹的格物致知的論斷，必然要先分開有關認識的主客體，以及人心和物理等概念。在朱子的格物致知理論中，心包括世間萬物之理，但是，要真正呈顯心中所固存的理，還需要有一個外心求理的過程；王陽明認為這就是朱學理論中，知行所以為二的原因。因此，他明確提出，知行合一說的理論基礎就是「心即理」，他將朱學的追求心外之理，也就是所謂的形而上的天理，轉化為具有主體特徵的心內之理，即「人心」，在「人心」的基礎之上，建立了以「良知」為本，以「心外無理」為基本原則的主體心性論。在知行的工夫論上，王陽明根據朱學向外求理的致知論，以及所產生的「析心理為二」，「析知行為二」的弊端，提出了「知行合一」的工夫，此「知行合一」說的提出，突顯了道德主體在意識領域的自由原則，也就是康德所言的自律道德。關於王守仁的知行合一說的宗旨，本文將從以下幾個方面闡述：

（一）真知真行

關於知，王陽明認為也可分為真知，假知；在王陽明看來，朱學將知行分為兩段，這其中的知，不一定是真正意義上知，而是假知。朱學中的知，是一種脫離了實踐的，只能停留在說的或者說理論層面上的知，也就是說，這個知，不是在實踐的行中的知，而是僅僅停留在思維意識範圍之內，這種知，更多的只是一種理論性知識，或者說常識。而這樣的理論知識在實踐的運用中還存在諸多的差別和不足。真知應該和朱學中解釋的知是不同的，從道德的意義上說，知道了這個詞，和真實地去做這個詞是有著本質的差別的。這種純粹意義上的知，被王

守仁稱為知解。所謂知解，在《王陽明全集》中有記載：「此學貴反求，非知解可入也。」¹²⁰王陽明認為求學之諸生多在知解上下功夫，並且困於其中不能自拔，然而這非求學之道。比如，對於孝，說只是說，真正做到的時候也未必會如說者所言。因此，這個知不是真正內化於心的。口中知，僅僅只是表面的層次，最多也只是個解釋。「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。」¹²¹只有這樣的知才是真知。也就是說，只有親自行動過，親自體驗過其中的感覺或者知道了行動之後的結果，才真正是知，是真知。反之，僅僅流於言語說辭的，未曾親自體驗感覺的知便是假知，也就是知解。真知之知，就是不僅僅局限於文辭之上，更要懂得如何行動，才是真知的基礎。同時也是真知的要求。便如，知痛，已是自痛一般。

由真知、假知，進而陽明又提出了真行、假行。他認為，真知必行，不行則不可謂之真知。「真知即所以為行，不行不足謂之知。」¹²²真知與行之間是一種自然且必然的關係，真知所發之行便是真行。一旦悟得真知則必然要付諸行動。這種對作為道德意識的真知的實踐，實際上就是一種道德層面的自覺踐行。真知中已經包含了行，雖然說知，說行，但有真知必有行。也就是「未有知而不行者；知而不行，只是未知。」，「只說一個知，已有行在；只說一個行，已自有知在。」¹²³同樣的意思，「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，故有知行合一說。」知的本身就包含了行，行中亦有知。他亦提到：

凡謂之行者，只是著實去做這件事。若著實做學，問，思，辨的工夫，則學，問，思，辨亦便是行矣。¹²⁴

這裏把行說成一個工夫、一種態度。當把真知和行分開的時候，行就不是真行。「稱某人知孝，某人知弟，必已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。」¹²⁵真知必定行，不行就證明內心沒有悟得真知，只有發自真心本心的知之後的行，才可稱之謂真行，按照著自身良

¹²⁰（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 32。

¹²¹（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 38。

¹²²（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 53。

¹²³（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 58。

¹²⁴（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 116。

¹²⁵（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 38。

知的自然之行，是良知的自然本真流露。此時的行，方是真行。

（二）知與行的相互關係

在陽明的「知行合一」說中，知與行的關係是合一的，而朱熹的知行二分，將知行分爲兩段。而且，在王守仁在談論知行本體的時候，也會有私意隔斷，兩截用功等字眼。這些都是在朱學中將知行分離的情況。

今人卻就將知行分作兩件去做，以為先必知了，然後能行。我如今且去講習討論做知的工夫，待知得真了，方去做行的工夫，故遂終身不行，亦遂終身不知。此不是小病痛，其來以非一日矣。某今說箇知行合一，正是對病的藥，又不是某鑿空杜撰。知行本體，原此如此。今若知得宗旨時，即說兩箇亦不妨，亦只一箇。若不會宗旨，便說一箇，亦濟得甚事？只是閒說話。¹²⁶

陽明首先指出其言「知行合一」是對病的藥，其所克治之病乃是先知後行，將知行分作兩件事之弊。其次陽明強調知行本體原是知行合一，若真能知曉陽明補偏救弊之用心，則必知「知行原是兩箇字說一箇工夫……」

進一步的說，陽明又云：

某今說知行合一，雖亦就今時補偏救弊說，然知行體段亦本來如是，吾契但著實就身上下體履，當下便自知得。今卻只從言語文義上窺測，所以牽制支離，轉說轉糊塗，正是不能知行合一之弊耳。¹²⁷

此處陽明再次強調知行體段本來合一，此須逆反自家身上下體會踐履，不能以認知的態度，從文義上窺測，否則又陷於今人知行分爲二之窠臼中。

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。我今說箇知行合一，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

¹²⁶（明）王守仁：《王陽明全集》，頁5。

¹²⁷（明）王守仁：《王陽明全集》，頁5。

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。」¹²⁸

就朱子的工夫進路而言，格物致知屬「知」，誠意屬「行」，兩者無必然的關係，知行分作兩件。故由朱子之格物致知，是欲以吾心之知求物之理，而物之格不必能開出誠意之功行，因此才有陽明所謂「一念之發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止」的情形產生。然而知行合一知本體便不然，因吾心一念覺醒（知）便立刻湧出不容自己之力量（行），此陽明所云：「一念發動處，便是行了。」行動之源既由心體自身開出，因此心體本身自能將發動處不善之念克倒，如是道德實踐自有動力，當下為善去惡。就陽明的知行本體而言，知行本是一，知則必行，行則必定已經知，知與行就是相互聯繫，相互包容的統一整體，任何對知行的分離都是違背這一本體的，知者行之始，是把知看作行的發端，照此看，一念之動，正是行之所成開始，產生的意願是實現身體之行的第一步。行者知之成，也就是說，行看作為知的最後一個階段，也可以說是行也就是知了，正所謂知行合一。綜合上述論證可知，在王陽明的知行概念中，知和行互相存在著互為條件的關係，在知行合一之始的知，是一種簡單的本然天賦之知，在不斷踐行的過程中，這中本然天賦之知又會轉化為自覺意識之知，這種有本然到自覺的過程，才是知行合一的根本。

（三）「知行合一」之立言宗旨

由陽明言「知行合一」之立言宗旨看來，可以發現陽明反覆強調的重點在於：一是「知行合一」乃為補偏救弊而發；二是知行本來是一，而此知即是行，即此行即是知，之行本是一體之兩面，故合稱「知行體段」、「知行本體」。約言之，此即陽明所謂「外心以求理，此知行所以二也。求理於吾心，此聖門合一之教也」之意。就前者言，知行所以分作兩件，其理論癥結即在於心不是理，要格物窮理以得之，如是把求理看作「知」，著手工夫另外看作「行」，如是則知者未必能行，知行分作兩件。而就後者言，知行本體就求理於吾心言，求理於吾心，心即理也。因吾之道德本心不僅自立道德法則（天理），同時有不容已地要求實現其天理之力量，故「心即理」即含蘊「知行合一」換言之，「知行合一」實際

¹²⁸（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 226。

上是以實踐的形式來顯現內在性的天理。故就陽明「知行合一」的理解，應就「心即理」層次上論之，方能得其實踐。知行合一說強調主觀意識的道德性必須通過實踐把自己真正實現為現實的道德性。在知行合一的立場上，善的動機只是完成善的開始，並不是善的完成。「知行合一」的立說，即是欲透過生命過程中以道德實踐的形式來章顯出人內在性的本然純真的善良天性，即我們的本能良知。

第三章 王陽明「知行合一」說之義理內涵

第一節 「知行合一」說之根本意涵

「知行合一」是以實際的形式來顯現內在性的天理，對陽明「知行合一」的理解，應就「心即理」層次上論之，方能得其實義。知行本體原是就求理於吾心言，求理於吾心，心即理也。道德本心不僅自立道德法則（天理），同時有不容已的要求實現其天理的力量，故「心即理」即蘊含「知行合一」。換言之，「知行合一」是以實際的形式來顯現內在性的天理。牟宗三先生曾指出，「知行合一」既不是學行合一，亦不是普通泛泛的知識與行為之問題，乃是道德實踐之本源問題。¹²⁹以下就「知行合一」說之根本意涵做一探討。

一、「知行本體」——知行本是一體兩面

陽明在龍場悟道以後，提出了心學思想得以確立的兩大命題：「知行合一」和「心即理」，這兩大命題在思想上其實是密切相關的。陽明的「心即理」一再地表明，無論是象山的「心，一心也；理，一理也」，或者陽明的「理，一而已矣；心，一而已矣」，還是朱子的「心與理一」，皆能深得於孔子的「一貫之道」、孟子的「夫道之一」。¹³⁰由此觀之，「心即理」與「知行合一」思想的關聯處，便在於這個「一」。陽明的「知行合一」亦是根據這個「一」的思想精神所提出來的。而陽明之學實是「即本體即工夫」。因此，所謂的「知行合一」，我們便可以引伸出「知行本體」與「知行工夫」，有如吳震先生所說：「知行合一命題含有兩層意思：一、從本體上說，知行原本就是合一的；二、從工夫上說，知行就是一個功夫過程。」¹³¹所謂的「本體合一」，便是指的「知行」在「本體」上，本來即彼此具足，本來即相互合一。然而，我們因被私欲隔斷，已「失其本體」之故，是以，便需要講個「工夫」，以復其本體。而這便是所謂的「工夫並進」，亦即指的「知行」在「工夫」上，須扣緊「本體」，須合一並進。因此，陽明便極為反對朱子的「知先行後」思想。認為「知先行後」思想導致了朱子後學只知「道問學」而不知「尊德性」，只知「格物致知」而不知「誠意正心」。而究其

¹²⁹ 牟宗三：《王陽明致良知教》，頁 20。

¹³⁰ 參見吳震：《王陽明著述選評》（上海古籍出版社，2004 年 4 月），頁 104。

¹³¹（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 43。

根由，便是朱子的「格物窮理」工夫「已啓學者心、理爲二之蔽」了。對於「知行合一」，吳震先生說：「講到『知行合一』，首先引人注目的就是「知行本體」這一概念。這裏所謂的『本體』，意指本來狀態或本來意義。陽明所說的『知行之本體』，當然便是「心之本體」了。是以，陽明說：

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。¹³²

所謂的「心體」，便是指的「一體」，便是指的「全體」。因此，所謂的「仁」、「義」、「理」，皆不過是「一心」而已矣。是以，陽明便反對「外心以求仁」、「外心以求義」、「外心以求理」了。而此心是「知」，窮理便是「行」。然而，無論此心此理皆只是個「一」。因此，「知」與「行」的本體亦便是「合一」的。於是，在現實上「知」、「行」又爲甚麼會產生割裂的現象？這是因爲我們已「失其本體」，已「不是知行的本體」了。

《傳習錄》上記載：

愛因未會先生(陽明)「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，不是著你只恁的便罷。故《大學》指箇真知行與人看，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，不是見了後又立箇心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行。只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後別立箇心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭。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

¹³² (明)王守仁：《王陽明全集》，頁43。

曾知。此卻是何等緊切著實的工夫！如今苦苦定要說知行做兩箇，是甚麼意？某要說做一箇是甚麼意？若不知立言宗旨，只管說一箇兩箇，亦有甚用？」¹³³

徐愛¹³⁴以爲，在經驗上許多人知得父兄當孝弟者，卻不能行孝行弟，因此知行明明是兩件。對此，陽明認爲，這是因爲他們只見現象而不悟本體，蔽於人欲而不存天理。而所謂「知行的本體」，便是指的「未有知而不行者。知而不行，只是未知」。事實上，這箇「知」便是在指的「良知」。如陽明說：「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。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。」¹³⁵因此，高明一路，只要悟得這箇「知之本體」便能自然知孝、自然知弟、自然知惻隱，便自然能充其惻隱之心，而仁不可勝用，也就自然能合乎「行之本體」了。對於這箇「知行本體」，陽明便舉了《大學》的「如好好色，如惡惡臭」一句與人看。因爲見好色屬真知，好好色屬真行，而這箇見與好的「真知行」實是合一並進的「知行本體」。因此，所謂「知得父當孝、兄當弟者，卻不能孝、不能弟」正是割裂了「知」與「行」的「本體」，正是已「失其本體」。也就是說，「知行合一」是指的「未有無知的行，亦未有無行的知」。正是陽明所謂的「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，便可稱爲知孝弟」。是以，這箇「知行的本體」如何分得開？因此，陽明「要說做一箇」並非是爲了將「知」「行」打做一箇，而是指的「知」「行」在體上本來就是「合一」的。

門人有問說，「博學」屬「知」，而「篤行」是「行」，因此「知」、「行」卻是兩件。故《傳習錄》記載：

門人問曰：「知行如何得合一？且如《中庸》，言『博學之』，又說箇『篤行之』，分明知行是兩件。」先生(陽明)曰：「博學只是事事學存此天理，

¹³³ 同上，頁3。

¹³⁴ 徐愛，1487年—1517年，字曰仁，號橫山，浙江餘姚馬堰人。明朝哲學家、官員，爲王守仁最早的入室弟子之一。

¹³⁵ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁6。

篤行只是學之不已之意。」又問：「《易》『學以聚之』，又言『仁以行之』，此是如何？」先生曰：「也是如此。事事去學存此天理，則此心更無放失時，故曰『學以聚之』，然常常學存此天理，更無私欲間斷，此即是此心不息處，故曰『仁以行之』。」又問：「孔子言知及之，仁不能守之，知行卻是兩箇了？」先生曰：「說及之已是行了，但不能常常行，已為私欲間斷，便是仁不能守。」¹³⁶

陽明謂「博學」只是「事事學存此天理」，而「篤行」便只是「學之不已」。事實上，「存此天理」便是「行」，而「行」便是「知」；「學之不已」便是「知」，而「知」便是「行」了。因此，陽明認為，「博學」「篤行」只是一事，「知」「行」本來即合一。而「學以聚之」亦是「事事去學存此天理」，因此便是「行」，而「行」便是「知」；「仁以之」便是「常常學存此天理」，因此便是「知」，而「知」便是「行」。而「知」、「行」之所以卻是兩箇，便是因為已「為私欲間斷」，已「失其本體」了。

有人問，朱子以學問思辯屬知，以篤行屬行，是以「知」「行」是兩截事。而陽明答說，所謂的「行」，只是切實去做事。因此，從事做事學問思辯之「知」亦皆是「行」了。於〈答友人問〉中又載：

問：「自來先儒皆以學問思辯屬知，而以篤行屬行，分明是兩截事。今先生獨謂知行合一，不能無疑。」(陽明)曰：「此事吾已言之屢屢。凡謂之行者，只是著實去做這件事。若著實做學問思辯的工夫，則學問思辯亦便是行矣。學是學做這件事，問是問做這件事，思辯是思辯做這件事，則行亦便是學問思辯矣。若謂學問思辯之，然後去行，卻如何懸空先去學問思辯得？行時又如何去得做學問思辯的事？」¹³⁷

陽明認為，天下又豈有人去學問思辯卻未嘗行的？事實上，朱子的「格物窮理」亦是如此。因為，「窮理」雖是爲了「致知」，然而卻須講箇「即物」，須求箇「至事」。對於「學、問、思、辨、行」，朱子注說：「學、問、思、辨，所以擇善而爲知，學而知也。篤行，所以固執而爲仁，利而行也。」¹³⁸而這裏所謂「爲

¹³⁶ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁 121。

¹³⁷ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁 208。

¹³⁸ (宋)朱熹撰：《中庸章句》，《四書章句集注》(中華書局，1983年)，頁 31。

知」、「爲仁」的「爲」字，顯然便是指的實踐的「學」，實踐的「行」之意。由此可知，陽明的「知行合一」與朱子的「知行相須」是一致的。對於「知」「行」的關係，《傳習錄》又載：

或疑知行不合一，以「知之匪艱」二句為問。先生曰：「良知自知，原是容易的。只是不能致那良知，便是『知之匪艱，行之惟艱』。」¹³⁹

有人以「知之匪艱」二句質疑知行之不一。對此，陽明答曰，「知是知非」良知自知，這便是「知之匪艱」。而所謂「行之惟艱」，便是不能「是是非非」，不能致那良知。也就是說，「是非之心」是「知之本體」，而「是是非非」便是「行之本體」。而一般人雖有「良知」之知，卻不能「致那良知」之行，因此便是「知行不合一」，便已「失其本體」了。

陽明又曰：

是非之心，知也，人皆有之。子無患其無知，惟患不肯知耳；無患其知之未至，惟患不致其知耳。故曰：『知之非艱，行之惟艱。』今執途之人而告之以凡為仁義之事，彼皆能知其為善也；告之以凡為不仁不義之事，彼皆能知其為不善也。途之人皆能知之，而子有弗知乎？如知其為善也，致其知為善之知而必為之，則知至矣；如知其為不善也，致其知為不善之知而必不為之，則知至矣。知猶水也，人心之無不知，猶水之無不就下也；決而行之，無有不就下者。決而行之者，致知之謂也。此吾所謂知行合一者也。吾子疑吾言乎？夫道一而已矣。¹⁴⁰

陽明云，「知是知非」之良知，人皆有之。因此，為學之要，無須患其無知，只患自己不有之也；無須患其知有不到，只患自己不致知也。如今行途之人，其良知皆能「知善知惡」、「知仁知義」，而已有弗知乎？不致其良知耳。因此，「知其為善」、「知其為不善」是良知，而「致其知為善之知而必為之」、「致其知為不善之知而必不為之」便是致知了。而知便猶水，良知之無不知天理，便猶水之無不就下流。這是因為，心之性即是天理，而水之性即是向下。因此，水決而

¹³⁹（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 120。

¹⁴⁰（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 50。

行之，一如放之海；而良知決而行之，便即天下之達道。而對於這箇道，孟子便說：「夫道一而已矣」。是以這箇「一」，以「知」「行」來說，便是陽明所謂的「知行合一」。事實上，良知本體人皆有之，然因蔽於人欲，不能致行，遂於失其「知行合一」之體。

《傳習錄》載曰：

吾子謂：「語孝於溫清定省，孰不知之？」然而能致其知者鮮矣。若謂粗知溫清定省之儀節，而遂謂之能致其知，則凡知君之當仁者皆可謂之能致其仁之知，知臣之當忠者皆可謂之能致其忠之知，則天下孰非致知者邪？以是而言，可以知致知之必在於行，而不行之不可以為致知也明矣。知行合一之體，不益較然矣乎？……¹⁴¹

顧東橋¹⁴²問於陽明，謂曰：「於溫清定省間論孝，誰不知之？」這一問題顯然是只論其「知」，而不解其「行」，已割裂了「知行的本體」了。是以陽明便答說：「然而能致其知者鮮矣。」因為陽明所謂的「致知」，並非如朱子後學所理解的「窮致知識」之意。是以，若謂只粗知溫清定省的儀節之知識便謂之能「致其知」，那末，天下孰不知之？然而，這只是「聞見之知」，而非「良知」之「德性之知」。而事實上，良知「即本體即工夫」這便是陽明所謂的「致知之必在於行，而不行之不可以為致知也矣。」其實，「知的本體」便是「行的本體」，意即「沒有無知的行」，亦「沒有無行的知」，因為，「知」與「行」不過只是同一箇「本體」罷了。而這便是陽明所謂的「知行合一之體」。因此，所謂的「致良知」便只是「求諸其心一念之良知，權輕重之宜而為之」，便只是「精察義理於此心感應酬酢之間」而已矣。

二、知者行之始，行者知之成——一念之動便是行

朱熹講「知先行後」是將知行作為兩個過程，先獲得知識然後再躬行實踐。陽明所說的「行」，不僅僅是身體之行，亦包含著行的意願，即其所言「一念發動處，便即是行了。」陽明說「知者行之始，行者知之成。」聖學只一個功夫，

¹⁴¹（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 50。

¹⁴² 顧璘（1476 年—1545 年），字華玉，號東橋，上元（今南京）人。明朝政治人物。少有才名，與同里陳沂、王韋並稱「金陵三俊」，又與寶應的朱應登稱為四大家，亦是十才子之一。

知行不可分作兩事。陽明曰：

「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。」¹⁴³所謂「知者行之始，行者知之成」的「知」，可指的「良知」、「知覺」或「意念」。良知的發用流行便是行之始，而致此良知發用於人倫事物便是良知之完成。一念發動即是行之始矣，而實際行動即是意念的完成。因此，陽明便說：「聖學只一箇功夫，知行不可分作兩事。」對於「知」的一念發動，陽明曾特別加以說明。對此，《傳習錄》記載：

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。我今說箇知行合一，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。」¹⁴⁴

所謂「知者行之始，行者知之成」一句，若「知」以意念為解的話，那末，這箇解釋顯然有兩種，即「善念」與「惡念」。我們便先以陽明這裏的「一念不善」加以解釋。陽明認為，發動「一念之惡」便即是行惡之始了，而實際去行惡便已是「惡念」之發動的完成了。所以，「有一念發動，雖是不善，卻不認作行，便不去禁止」正是將「知」「行」分作了兩件。然而，「一念不善」雖是「惡行之始」，卻並非「惡行之成」。因此，在惡行成行之前，正是「去惡」的工夫處，便須「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」。⁴¹因為，既然「知」「行」是同一並行的關係，那末，我們便可以說：「惡念之始即是行惡之始，行惡之成即是惡念之成」了。我們絕不能說：「發動一念之惡即是行惡之始，而去實際行惡便是惡念發動的完成」卻是明得「知行合一」的本體，卻是做得「知行並進」的工夫。事實上，這正好誤解了陽明的意思。因為，「知行合一」便是指的「知行本體」，而所謂的「本體」便是「心之本體」，而「心之本體」是謂「至善」。是以，「知行合一」之體亦是「至善」的。因此，陽明的用意恰恰是：「發動了一念之惡而『良知』便知之，而『良知』知之便即克去之，便即『致良知』以做去惡的工夫。」而這纔是陽明所指的「知行合一」的本

¹⁴³ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁13。

¹⁴⁴ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁96。

體，陽明所謂的「知行並進」的工夫。發動「一念之善」便即是行善之始了，然實際去實踐善纔是這「一念之善」的完成。而這正是「爲善」的工夫。因此，以「知者行之始，行者知之成」來解釋，便是「善念之始即是善行之始，行善之成即是念善之成」了。正是陽明所謂的：「要曉得一念發動處，便是知，亦便是行。」

三、知是行的主意，行是知的工夫

所謂的「知是行的主意，行是知的工夫」，便是「知中有行」、「行中有知」的意思。《傳習錄》載云：

愛曰：「古人說知行做兩箇，亦是要人見箇分曉，一行做知的功夫，一行做行的功夫，即功夫始有下落。」先生(陽明)曰：「此卻失了古人宗旨也。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。若會得時，只說一箇知己自有行在，只說一箇行己自有知在。古人所以既說一箇知又說一箇行者，只為世間有一種人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察，也只是箇冥行妄作，所以必說箇知，方纔行得是；又有一種人，茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯著實躬行，也只是箇揣摩影響，所以必說一箇行，方纔知得真。……」¹⁴⁵

徐愛以爲，古人所以分說「知」、「行」，分明是要人「一行做知的功夫，一行做行的功夫」，工夫方有實落處。而陽明則認爲此已「失了古人宗旨」。若知得頭腦、會得宗旨時，便知「知己自有行在」、「行己自有知在」，亦即「知中有行」、「行中有知」之意。然而，「世間有一種人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察，也只是箇冥行妄作，所以必說箇知，方纔行得是」，而這便是「知是行的主意」的用意；「又有一種人，茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯著實躬行，也只是箇揣摩影響，所以必說一箇行，方纔知得真」，而這便是「行是知的工夫」的用功。是以，說「知」說「行」只是古人補偏救弊的說話。因此，若識得古人之意，即見得「知行合一」的宗旨。因爲，「知行本體」只是箇「一」，是以其工夫便應「做即知即行的工夫」了。而時人卻將「知」、「行」分作先後，「以爲必先知了然後能行，我如今且去講習討論做知的工夫，待知得真了方去做行的

¹⁴⁵ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁4。

工夫，故遂終身不行，亦遂終身不知」。故言「知中有行」、「行中有知」，知與行不得兩分。

四、真知即所以為行，不行不足謂之知

陽明認為，「知中有行，行中有知，即知即行，即行即知」。¹⁴⁶是以，《傳習錄》中記云：

來書云：「真知即所以為行，不行不足謂之知，此為學者喫緊立教，俾務躬行則可。若真謂行即是知，恐其專求本心，遂遺物理，必有闕而不達之處。抑豈聖門知行並進之成法哉？」(陽明曰)：「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。『真知即所以為行，不行不足謂之知』，即如來書所云『知食乃食』等說可見，前已略言之矣。此雖喫緊救弊而發，然知行之體本來如是，非以己意抑揚其間，姑為是說以苟一時之效者也。」¹⁴⁷

顧東橋以為，「真知即所以為行，不行不足謂之知」只是為了學者立教，俾使專務躬行。這顯然是只重於「行」而不重於「知」。接著又以為，若說行即是知，則有專求良知，遺卻物理之患。這顯然是只偏於「知」，而忽略了「行」。事實上，顧東橋的看法正違背了陽明「知行合一並進」之教法。正如陽明所言：「知之真切篤實處，即是行；行之明覺精察處，即是知。」因為，知行工夫原本即不相分離。而在工夫上分「知」分「行」，便已「分作兩截用功」，便已「失卻知行本體」了。是以，所謂「真知即所以為行，不行不足謂之知」，便是指的「真知，事實上，便是篤行；而不篤行便不能為真知」。而這就是陽明所謂的「知行合一之體」。

五、知之真切篤實處，即是行；行之明覺精察處，即是知

¹⁴⁶ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁113。

¹⁴⁷ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁42。

對於「知之真切篤實處，即是行；行之明覺精察處，即是知」的關係，陽明曾說：

知之真切篤實處，便是行；行之明覺精察處，便是知。若知時，其心不能真切篤實，則其知便不能明覺精察；不是知之時只要明覺精察，更不要真切篤實也。行之時，其心不能明覺精察，則其行便不能真切篤實；不是行之時只要真切篤實，更不要明覺精察也。知天地之化育，心體原是如此。乾知大始，心體亦原是如此。¹⁴⁸

知行工夫原本即不相分離。知有蒙昧之知，知亦有真切篤實之知，當「知」是一種心的澄明，不被私欲所蒙蔽阻隔，便有道德實踐的動力。所以說「知之真切篤實處，便是行」；而在踐履的過程中，能去覺察，這行為的動機是否有一絲一毫的心，是否本乎天理良知，便是「行之明覺精察處，便是知。」蔡仁厚先生說：「吾心之良知，是知；致吾心良知之天理於事事物物，是行。人能知得是非善惡『真切篤實』，他自能是其是而非其非、好其善而惡其惡，所以說『知之真切篤實處，即是行』。同理，人的視、聽、言、動而能達於『明覺精察』，便表示他確確實實知是非、知善知惡，所以說『行之明覺精察處，即是知』。」¹⁴⁹

陽明又說：

行之明覺精察處，便是知；知之真切篤實處，便是行。若行而不能精察明覺，便是冥行，便是「學而不思則罔」，所以必須說箇知；知而不能真切篤實，便是妄想，便是「思而不學則殆」，所以必須說箇行；元來只是一箇工夫。凡古人說知行，皆是就一箇工夫上補偏救弊說，不似今人截然分作兩件事做。某今說知行合一，雖亦是就今時補偏救弊說，然知行體段亦本來如是。¹⁵⁰

陽明認為，行之明覺精察處，便是存乎天理，因此行若不能精察明覺，便是冥行，便是沒有覺知的行，有可能或做出傷害天理違背良知的事，便是「學而不思則

¹⁴⁸ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁210。

¹⁴⁹ 蔡仁厚：《孔子的生命境界—儒學的反思與開展》（台北市，台灣學生書局，1998年），頁309。

¹⁵⁰ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁208。

罔」；相反，知而不能真切篤實，便是妄想，便是「思而不學則殆」，所以必須說箇「行」。然而，事實上，「知」、「行」原來只是一箇工夫。因為，「知」、「行」本是一體，而工夫亦原是一箇了。也就是說，「知」、「行」在本體上是「合一」的，而在工夫上則為「並進」了。而這正是戴山所言的「即本體即工夫」。

六、知行並進

陽明曾說過：「合著本體的，是工夫；做得工夫的，方識本體」。¹⁵¹這是說以本體而言，工夫須扣緊於本體；就工夫而論，本體即不離於工夫。是以，有「知行本體」便有「知行工夫」，而本體與工夫是相即不離的。接下我們便來看看所謂知行並進工夫之意涵。

對於「知行並進」，〈答顧東橋書〉曾有一段記載：

來書云：「所喻知行並進，不宜分別前後，即《中庸》尊德性而道問學之功交養互發、內外本末一以貫之之道。然工夫次第不能無先後之差，如知食乃食，知湯乃飲，知衣乃衣，知路乃行，未有不見是物，先有是事。此亦毫釐倏忽之間，非謂有等今日知之而明日乃行也。」（陽明曰）：「既云『交養互發、內外本末一以貫之』，則知行並進之說無復可疑矣。又云『工夫次第不能不無先後之差』，無乃自相矛盾已乎？『知食乃食』等說，此尤明白易見，但吾子為近聞障蔽，自不察耳。夫人必有欲食之心然後知食：欲食之心即是意，即是行之始矣。食味之美惡必待入口而後知，豈有不待入口而已先知食味之美惡者邪？必有欲行之心然後知路：欲行之心即是意，即是行之始矣。路岐之險夷必待身親履歷而後知，豈有不待身親履歷而已先知路岐之險夷者邪？『知湯乃飲』，『知衣乃服』，以此例之，皆無可疑。若如吾子之喻，是乃所謂不見是物而先有是事者矣。吾子又謂『此亦毫釐倏忽之間，非謂截然有等今日知之而明日乃行也』，是亦察之尚有未精。然就如吾子之說，則知行之為合一並進，亦自斷無可疑矣。」¹⁵²

陽明所謂「知行並進」的工夫，本無前後、內外、本末之分別，而是交養互發、

¹⁵¹（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 1167。

¹⁵²（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 41。

一以貫之之道。是以，「知食後食」、「知湯後飲」、「知衣後衣」、「知路後行」之說，皆是不悟個「夫道一而已矣」。而所謂「知是行之始，行是知之成」，所以，陽明說道，「人必有欲食之心然後知食」，而這個「知」已是「行之始」矣；「食味之美惡必待入口而後知」，而這個「知」已是「行之始」矣；「必有欲行之心然後知路」，而這個「知」已是「行之始」矣，「路岐之險夷必待身親履歷而後知」，而這個「知」已是「行之始」矣。而這便是有是物即有是事，因為根據陽明所言，「物即事也」。是以，所謂「知行之為合一並進，亦自斷無可疑矣」。接著陽明又以《中庸》的「學」、「問」、「思」、「辨」、「行」說「知行並進」。

陽明曰：

夫學、問、思、辨、行，皆所以為學，未有學而不行者也。如言學孝，則必服勞奉養，躬行孝道，然後謂之學，豈徒懸空口耳講說，而遂可以謂之學孝乎？學射則必張弓挾矢，引滿中的；學書則必伸紙執筆，操觚染翰；盡天下之學無有不行而可以言學者，則學之始固已即是行矣。篤者，敦實篤厚之意，已行矣，而敦篤其行，不息其功之謂爾。蓋學之不能以無疑，則有問，問即學也，即行也；又不能無疑，則有思，思即學也，即行也；又不能無疑，則有辨，辨即學也，即行也。辨既明矣，思既慎矣，問既審矣，學既能矣，又從而不息其功焉，斯之謂篤行。非謂學、問、思、辨之後而始措之於行也。是故以求能其事而言謂之學；以求解其惑而言謂之問；以求通其說而言謂之思；以求精其察而言謂之辨；以求履其實而言謂之行；蓋析其功而言則有五，合其事而言則一而已。此區區心理合一之體，知行並進之功，所以異於後世之說者，正在於是。¹⁵³

陽明認為，《中庸》所謂「學」、「問」、「思」、「辨」、「行」皆是為學的工夫。而「未有學而不行者也」，因此，「學」、「行」其實只是一事。如實際去行孝，方能謂之學；實際去學射，是即所謂行；實際去學書，便可謂之行；是以，「盡天下之學無有不行而可以言學者，則學之始固已即是行矣」。而有學則有問，問即學也，學即行也；有問則有思，思即學也，學即行也；有思則有辨，辨即學也，學即行也；而所謂的行，便是「敦篤其行，不息其功之謂爾」。並非

¹⁵³（明）王守仁：《王陽明全集》，頁45。

於「知」學、問、思、辨之後始措之於「行」也。是以，求能其事即謂之學；求解其惑即謂之問；求通其說即謂之思；求精其察即謂之辨；求履其實即謂之行；析而言之則有五功，合而言之則為一事。而陽明所謂「知行並進」的工夫之所以異於後世做兩截工夫者，即此事也。

接著陽明又以「窮理」即是「行」以說「知行並進」的工夫。《傳習錄》載曰：

今吾子特舉學、問、思、辨以窮天下之理，而不及篤行，是專以學、問、思、辨為知，而謂窮理為無行也已。天下豈有不行而學者邪？豈有不行而遂可謂之窮理者邪？明道云：「只窮理，便盡性至命。」故必仁極仁，而後謂之能窮仁之理；義極義，而後謂之能窮義之理。仁極仁則盡仁之性矣，義極義則盡義之性矣。學至於窮理至矣，而尚未措之於行，天下寧有是邪？是故知不行之不可以為學，則知不行之不可以為窮理矣；知不行之不可以為窮理，則知知行之合一並進，而不可以分為兩節事矣。¹⁵⁴

顧東橋以為學、問、思、辨在於「窮理」，是屬的「知」，而「篤行」纔是屬於「行」。陽明認為，這是割裂「知」與「行」而為二了。因為，「天下豈有不行而學者邪？豈有不行而遂可謂之窮理者邪？」而所謂「仁極仁，義極義」便是能行，「窮仁之理，窮義之理」便是求知。是以，窮理之「知」便即是「行」矣。換句話說，若知「不知之不可以為行」則知「不行之不可以為知」了。因此，陽明便說：「知行之合一並進，而不可以分為兩節事矣」。是以，我們果非可分「知」、「行」為兩事也。

對此，陽明有云：

「溫故知新」，朱子亦以溫故屬之尊德性矣。德性豈可以外求哉？惟夫知新必由於溫故，而溫故乃所以知新，則亦可以驗知行之非兩節矣。「博學而詳說之」者，將以反說約也，若無反約之云，則博學詳說者果何事邪？舜之「好問好察」，惟以用中而致其精一於道心耳。道心者，良知之謂也。君子之學，何嘗離去事為而廢論說？但其從事於事為論說者，要皆知行合一之功，正所以致其本心之良知；而非若世之徒事口耳談說以為知者，分

¹⁵⁴（明）王守仁：《王陽明全集》，頁46。

知行為兩事，而果有節目先後之可言也。¹⁵⁵

陽明說，朱子亦以「溫故」屬之尊德性。而所謂「德性」或「本心」豈可以向外去求呢？因為「心之本體即是性，性即理也」，所以「心性」是具足一切眾理的。是以，道問學必由於尊德性，而尊德性乃所以道問學。因此，可知「知」、「行」之非兩節事矣。大舜之「好問好察」，便只是用中而致其精一於道心而已。而所謂「至善」的道心，便是「良知」之謂耳。然而良知「不滯於見聞，亦不離於見聞」，是以，君子之學「何嘗離去事為而廢論說」？而「不滯於見聞」者，是「良知」；而「不離於見聞」以從事於事為論說者，便是「致良知」了。是以，所謂「良知」、「致良知」正是致其本心之良知，而要皆為「知行合一」之功了。陽明又以「生知安行」喻「知」「行」關係。故其謂：

所謂「生知安行」，「知行」二字亦是就用功上說。若是知行本體，即是良知良能，雖在困勉之人，亦皆可謂之「生知安行」矣。「知行」二字更宜精察。¹⁵⁶

陽明認為，「生知安行」雖是聖人的境界，然其所指的「知」、「行」仍是一種工夫。因為，聖人的工夫只是自然的。而「即工夫即本體」，是以，知行的本體即是「良知」「良能」。換句話說，「良知」本體(是非之心)的作用便是「知」(是是非非)；而「良能」本體(羞惡之心)的作用便是「行」(好善惡惡)了。而這便是因為，良知良能「即本體即作用」之故。是以，在一般的困勉之人，雖其「良知」「良能」之本體已受到遮蔽，已「失其本體」，但卻並非全無「本體之發用流行」，而仍是有其發端、發用的。是故，陽明便說：「雖在困勉之人，亦皆可謂之『生知安行』矣。」這是因為，一節之知即全體之知故耳。

接著陽明又以「生知安行」、「學知利行」與「困知勉行」喻「知」「行」之關係。《傳習錄》下載云：

問：「聖人生知安行，是自然的，如何有甚功夫？」先生(陽明)曰：「知行二字即是功夫，但有淺深難易之殊耳。良知原是精精明明的。如欲孝親，

¹⁵⁵ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁 51。

¹⁵⁶ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁 69。

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、人十己千之功，方能依此良知以盡其孝。聖人雖是生知安行，然其心不敢自是，肯做困知勉行的功夫。困知勉行的，卻要思量做生知安行的事，怎生成得！」¹⁵⁷

陽明認為，聖人自然的工夫，便是「生知安行」。而聖人與愚人的工夫之所以不同，便只是由於有淺深難易之殊耳。如以孝親來說，「生知安行」者只是自信得「良知原是精精明明的」，只是「依此良知」去實落盡孝而已；「學知利行」者對於良知「或信或疑」，只是「時時省覺」力務依此良知盡孝而已；「困知勉行」者由於「君子之道消，小人之道長」，良知已「為私欲所阻」，已「失其良能」，是故必要加人一己百、人十己千之功，方能依此良知去孝矣。然而，聖人雖是「生知安行」的，但其心不敢自慢，而常常自慊自快，是以能做困知勉行的功夫。而「困知勉行」的，不自信箇「純然至善」的「良知」依此做去，卻要思量去做「生知安行」的事，是南轅而北轍也。

而所謂的「知行並進」，便只是就兩箇字說一箇工夫。是以，《傳習錄》下有載：

又問：「知行合一之說，是先生論學最要緊處。今既與象山之說異矣，敢問其所以同。」(陽明)曰：「知行原是兩箇字說一箇工夫，這一箇工夫須著此兩箇字，方說得完全無弊病。若頭腦處見得分明，見得原是一箇頭腦，則雖把知行分作兩箇說，畢竟將來做那一箇工夫，則始或未便融會，終所謂百慮而一致矣。若頭腦見得不分明，原看做兩箇了，則雖把知行合作一箇說，恐終未有湊泊處，況又分作兩截去做，則是從頭至尾更沒討下落處也。」¹⁵⁸

陽明所謂「知行並進」，其實是「兩箇字說一箇工夫，這一箇工夫須著此兩箇字，方說得完全無弊病」。這兩箇字是指的「知」、「行」，而這同一箇工夫便是「即知即行」、「即行即知」了。是以，這箇「一」字，這箇「即」字，便是學問的

¹⁵⁷ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁111。

¹⁵⁸ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁209。

大頭腦。因為，陽明學問的緊要處便是悟箇「心即理」。而所謂「心即理」，即是指的「理，一而已矣；心，一而已矣」。¹⁵⁹因此，事實上，「知行合一」的本體便即是「心之本體」，對於「知」、「行」關係，便必須曉得這「一箇頭腦」，便必須做得這「一箇工夫」。這是因為，儒家學問的精神便是「百慮而一致」、「殊途而同歸」的。而事實上，「知」與「行」皆是同一箇工夫罷了。

「知行合一」強調知與行之間是相互統一的，不可分為兩件，陽明說：「真知即所以為行，不行不足謂之知。」知不僅是學習的知識，是人本心所有的良知，還含有做「知」的功夫之意；「行」也不單單是指身體行動，還是一個將道德意識轉化為道德實踐的過程。「一念之動便是行」消除了知與行之間，道德意識與道德實踐之間間隔。陽明還運用辯證統一的方法說，說明了知與行的關係。他說「知是行的主意，行是知的功夫」；亦說「知是行之始，行是知之成」「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知」。而知與行的「合一」，是因為知行關係本來如是，其功夫自然也就不能分作兩截去做。所謂心的發動處，若無私欲障蔽，即是「知行合一」的，知行本體若不被一己私欲所隔斷的，即是良知的自然呈顯，因此其功夫就是要人「去惡為善」、「去人欲，存天理」。

陽明一直以儒學正統自居，在人性本質上，他繼承了孟子的人性本善的思想，他的良知雖說有不動之時便無善無惡的言語，但終有一動，而這一動在陽明那裏正是指善念之動，作為儒學的正統，則最終都要落到人的道德修養上，他提出一個「知行合一」是試圖將道德意識與道德實踐相互統一起來，此正是在道德修養上的不息探求。誠如陽明之言「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」¹⁶⁰

第二節 「知行合一」說下之良知本體觀

知行合一之「知」是著重在本體論的觀點而言，與見聞之知，或所謂的知識之知不同，知行合一之「知」是「良知」之知，是從形上本體的觀點立論；從這個角度上，我們才可以理解陽明所謂「知行本體」之觀念，為何能夠分析出「只說一個知，已自有行在」的結論。陽明良知的觀念源出於孟子，孟子說：「人之

¹⁵⁹ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁266。

¹⁶⁰ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁121。

所不學而能者，其良能也，所不慮而知者，其良知也。」（孟子盡心篇）¹⁶¹陽明繼承了孟子的思想，他說「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。」¹⁶²不僅繼承孟子的良知良能之說，並將良知題放於本能本體的境界。陽明哲學中的良知，是人的本心，也是人的本質規定，它還是天之道——它在最高層次上，與作為規律系統的天道具有同一性。良知是人生而有之的，它是先天的，生來而自然具有的，因而是心之本然，是人心的本真狀態；另一方面，由於良知與天道具有同一性，故可說是萬物的本體（也就是根本）。陽明明確指出，良知是每個人先驗的是非準則，內在道德判斷與道德評價的體系，做為意識結構中的一個獨立的部分，具有指導、監督、評價、判斷的作用。以下分析作為知行合一之本體的「良知」，有哪些特性。

一、 良知是先驗的

陽明良知的觀念源出於孟子的良知良能說，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。」孟子的良知良能是指人的天賦道德觀念，此愛親敬長的道德情感是與生俱來的，不待學習即具有，而陽明的良知說繼承的正是這一種觀念。

陽明認為：

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。

這理指明，良知是完全與生俱來的，不假外求，為人所固有的。「良知」是超越的道德本心，是先驗的道德理性，其道德行為的活動雖是在經驗世界中來呈現，但其根源並非來自於後天的經驗，而是義理上的天生本有，良知是本然地有，先天地有，此即為良知的先天性。陽明有如下的說明：

先生曰：「先天而天弗違，天即良知也。後天而奉天時，良知即天也。」

163

¹⁶¹ 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》（臺北，台灣學生書局，1994年），頁217。

¹⁶² （明）王守仁：《王陽明全集》，頁39。

¹⁶³ （明）王守仁述/（明）徐愛錄：《王陽明傳習錄》（臺北市，正中書局，1976年），頁287。

依陽明之本義「天」指行而上於穆不已之道體，「天即良知」意為天命不已是良知客觀而絕對的說，而「良知即天」則意謂：良知即是天命不已之主觀地說¹⁶⁴。於此意義下，天命不已之為存有之實體，良知為人道德實踐之實體，實則良知亦即為天命不已之發見處，故就其為體，其實為一也。因此，良知之「先天本有」不是生物學上「與生俱來」之先天，而是理性意義之先天，是「使個體人之成為個體人而不為別的」之要素，亦是使萬物之所以為萬物之要素。

陽明又以「天植靈根」來形容良知的先天性，《傳習錄》載云：

先生一日出遊禹穴。顧田間禾曰：能幾何時，又如此長了。〔……〕

先生曰：「人孰無根？良知是天植靈根，自生生不息。但著了私累，把此根戕賊蔽塞，不得發生耳。」¹⁶⁵

陽明之意與孟子「牛山之木嘗美矣」¹⁶⁶之喻相同，一般人或因於私累私欲，放失其本心、良知卻不知其生而有之，故孟子與陽明皆鄭重言本心良知之「先天本有」義，陽明以「天植靈根」為良知是一善喻，意謂良知本身不夾雜感性私欲之雜染，是「靈根」，人即以此為生命之根，以此為人之所以為人之體性，此即人之意於禽獸幾希矣。在陽明看來良知是內含著先天的理性意識，非起源於後天的經驗活動，故它能超越特定的時空而成為天下之大本。故陽明曰：「自聖人已至於愚人，自一人之心以達於四海之遠，自千古以前以至於萬代之後，無有不同。是良知也者，是所謂天下之大本也。」¹⁶⁷

二、 良知是至善的

「良知」本無善無惡，止於「至善」良知心之體，亦即天理。良知作為天理是無善無惡，作為心之體亦是無善無惡。有善有惡是意之動。王陽明認為：「本體原是無善無惡的，發用上也原是可以為善的，可以不為善的。」心之體本來狀態是無善無惡的，而體之發用上存在有善有惡的。至善是心之體，並體現於「明

¹⁶⁴ 牟宗三：《圓善論》（臺北市，臺灣學生書局，1985年），頁140~141。

¹⁶⁵ （明）王守仁：《王陽明全集》，頁244。

¹⁶⁶ 《孟子·告子篇》上。

¹⁶⁷ （明）王守仁：《王陽明全集》，頁279。

明德」與「至精至一」的致知工夫，心之體只是昭明靈覺的天理之本然狀態，而無一絲一毫私欲所蔽，廓然大公未發之中的原始狀態，這就是至善。陽明曰：

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，是人民彝物之極，而不容少有擬議增損於其間也。少有擬議增損於其間，則是私欲小智，而非至善之謂也。¹⁶⁸

至善是天命之性，純粹大公無私，其中不容任何增損擴減，是而是，非而非。若少有增損於之中，則是私欲小智，而不能止於至善。他以程朱二人爲例，來說明：

蓋昔之人固有欲明其明德者矣，然惟不知止於至善，而驚其私心過高，是以失之虛因空寂，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，然惟不知止於至善，而溺其私心於卑瑣，是以失之權謀智術，而無有乎仁愛惻恒之誠，則五伯功利之徒是矣。是皆不知止於至善之過也。故止至善之於明德、親民也，擾之規矩之於方面也，尺度之於長短也，權衡之於輕重也。故方圓而不止於規矩，爽其則矣；長短而不止於尺度，乖其劑矣；輕重而不止於權衡，失其准矣；明明德、親民而不止於至善，亡其本矣。故止於至善以親民，而明其明德，是之謂大人之學。¹⁶⁹

明明德與親民皆止於至善，如一味的追求枝節瑣事，便會落入私心於其枝節之中，進而落入智術權謀之中，而不能真正體現良知的「仁」、「愛」之發用。「至善」就是純乎天理之心，此心無私欲之蔽，若有私欲所蔽，必先除其弊痛而後復其良知本然。他說：「至善者性也，性無一毫之惡，故日至善。止之，是復其然而已。¹⁷⁰」如何才能使良知不被私欲、物欲所累贅。陽明曰：

人惟不知至善之在吾心，而求之於其外，以為事事物物皆在定理也，而求至善於事事物物之中，是以支離決裂、錯雜紛紜之患矣。無支離決裂、錯

¹⁶⁸（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 969。

¹⁶⁹（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 967。

¹⁷⁰（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 25。

雜紛紜之患，則心妄動而能靜矣。無支離決裂、錯雜紛紜之患，心不妄動而能靜，則其日用之間，縱容閒暇而能安矣。能安，則凡一念之發，一事之感，其為至善乎？其為非至善乎？吾心之良知自由以詳審精察之，而能慮矣。能慮則擇之無不精，處之無不當，而至善於是乎可得矣。¹⁷¹

王陽明認為「至善」本在心中，何以求心於外，求之於事物，導致踐履功夫支離破碎，進而導致許多亂七八糟的東西摻雜於其中。如果未發之於心，則不會導致私心雜念擾亂於枝節其間，也就不會導致心猿意馬，心意念動，而是心靜之定，心如明鏡、日月之恒照。慮心中之渣滓，留存善念之發用，其至善便至也。王陽明說：

蓋心之本體無不正，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，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。然意之所發，有善有惡，不有以其明善惡之分，亦將真妄錯雜，而欲誠之，不可得而誠矣。故欲誠其意者，必在致知焉……「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。¹⁷²

心之體本來是正的，只是私欲安排所致心不正，若使「心」復其正，必欲使其意誠，其意所發，發之「善」「惡」之念上；欲使意誠必先致知，而致知不是擴充道德知識，而是致心之良知，也就是復其本然。

良知是天理顯現的地方；良知是「心外無理」所推衍出來的核心主題，人人皆有心，故人人皆具良知，不須向心外覓理，格物正是尋「心外無理」的腳步，找到了良知，此良知正合於天理。天理是道德的根源之所在，是最高的道德存有價值，是普遍性的道德本體，而良知做為人內心的道德反思之命題，此良知是自然的意思，陽明將良知提高到本體的高度，事物之理及天理皆有良知的顯露良知與天理合而為一代表著人的道德自覺能力可以透過反省的方式，內觀本質與現象的融合，使心體中對良知與外在事物的現象產生互為通達的合一境界，通常西方哲學本質與現象是有其距離的，本質界與現象是否能合而為一，在理性的判斷

¹⁷¹ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁968。

¹⁷² (明)王守仁：《王陽明全集》，頁971

下，似乎難以像上帝一樣有直觀的能力。而陽明哲學便能以良知而直透現象達於本體的能力，此非致其良知不能達到，因此致良知是達於本體與現象合一的不二法門。陽明以「心外無理」而言良知現前，擴而充之，做則是致良知之工夫，他說：

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。

將天理收攝入良知本心，亦是將道德實踐活動中的最高明辨準則攝於良知本心；如此，則肯定住了本心於道德實踐活動中的「最高至善性」。如此，則道德實踐活動中的「最高至善性」即在本心之中，而所謂的本心良知所呈現的「理」，便是其自身的「條理性」。此「條理性」的本質內容，便是「遇事物而貞定事物」，良知自身已具此「理」，也因為已具此「理」，便可應萬物而不窮。因此，事親以孝之理，事君以忠之理，交友以信之理，非是說本心有著「孝」、「忠」、「信」等這許多的「理」，這許多的理，即是「理」自身的本質內容—「遇事物而貞定事物」應物的不同呈現。故陽明方說：「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。」換言之，其雖有「孝」、「忠」、「信」等，乃至於無窮的德性的呈現，但還是只有「遇事物而貞定事物」這個「理」；也因為其只有「遇事物而貞定事物」這個理，方才可應物而不窮。

三、 良知是恆常不變的

由陽明「天即良知」、「良知即天」與「天命之性即所謂良知」之義，可知在陽明思想脈絡中，心、性、天此三者之概念名異而實同。心體是良知，良知亦即是道體，則良知有其不可變之「常存性」，陽明云：

道無方體，不可執著，卻拘滯於文義上求道遠矣〔……〕若解向裡尋求，見得自己心體，即無時無處不是此道。亙古亙今，無終無始，更有甚同異？心即道，道即天，知心則知道知天。¹⁷³

¹⁷³（明）王守仁；：《王陽明全集》，頁 66。

陽明指出道無方所、無定體，不可以智測，須反求於心，見得自己的心體，即是道體，此與孟子「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。」¹⁷⁴之義相同，故云「心即道，道即天，心則知道知天。」而道體是亙古亙今，無終無始的永遠常存，心體亦然，此義於陽明〈稽山書院尊經閣記〉中，有詳盡的說明：

經，常道也。其在於天，謂之命；其賦於人，謂之性；其主於身，謂之心。心也，性也，命也，一也。通人物，達四海，塞天地，亙古今，無有乎弗具，無有乎弗同，無有乎或變者也，是常道也。其應乎感也，則為惻隱，為羞惡，為辭讓，為是非；其見於事也，則為父子之親，為君臣之義，為夫婦之別，為長幼之序，為朋友之信。是惻隱也，羞惡也，辭讓也，是非也，是親也，義也，序也，別也，信也，一也，皆所謂心也，性也，命也。通人物，達四海，塞天地，亙古今，無有乎弗具，無有乎弗同，無有乎或變者也，是常道也。¹⁷⁵

陽明認為經典所垂訓的是常道，此常道就其在天之大化流行言曰「命」，就其內具於吾人個體之存在言，謂之「性」；而就道體為吾身是聽言動之主宰而言，謂之「心」。三者名異而實同，其為常道則一。至於常道之所以為「常」，可從三方面了解：一是至高無上、極致義，引申為根源之義，故云「無有乎弗具」。二是恆常不變之義，即指「無有乎或變者也」，三是平常、不特殊，是人人所共同遵循，所能踐行之道，此即「無有乎弗同」，常道如此，心體、良知亦然。舉凡惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，與五倫之理，吾非是道體之妙運、心體之發用流行，良知之常存性顯焉，故能貫通人物、遍達四海、充塞天地、綿亙古今也，換言之，心、性、命是常道，良知是常道。

陽明強調：

良知之在人心，亙萬古，塞宇宙，而無不同。¹⁷⁶

又云：

良知在人，隨你如何，不能泯滅。雖盜賊亦自知不當為盜。喚他做賊，他

¹⁷⁴ 《孟子·盡心篇》上。

¹⁷⁵ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁20。

¹⁷⁶ (明)王守仁：《王陽明全集》，〈傳習錄中·答歐陽崇一〉，頁171。

還扭怩。¹⁷⁷

陽明指出人人皆有之良知，亦即是常道，亙萬古，塞宇宙，無論聖愚，良知未嘗不存，良知是超越的，永恆不變的。千百世之上，甚或千百世之下，良知在人心，無有不同，永遠常存。即使愚不肖者，或作惡之盜賊，雖蔽昧甚矣，然其良知內在，自不會失，亦不會泯滅。

四、 良知是道德實踐的主體

王陽明認為「是非之心」是良知的重要內容和內涵，「良知」是一個形而上的概念，包羅天地萬物，容納自然、社會、人生以及宇宙法則論、人性論、倫理觀等。陽明曰：

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。良知者，孟子曰所謂是非之心，人皆有之者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能，是謂之良知，是乃天而之性，吾心之本體，自然靈昭覺者也¹⁷⁸。

王陽明延承孟子的「是非之心，人皆有之」的說法，並認為是非之心是不待慮和學，先天經驗的「良知」，王陽明認為「良知」是道德內容，指的是好惡，「見好色而好，聞惡臭而惡」，良知先天賦予好惡之心；另一方面充當明辨是非的準則。王陽明在晚年「天泉證道」時提出了知善知惡是良知的論斷，好善惡惡是道德品質和道德情感，而知善知惡是道德判斷能力。知善知惡是在好善惡惡基礎上形成的，正因為有了好善惡惡的道德情感，才會有知善知惡的道德價值判斷產生。王陽明說：

爾那一點良知，是爾自家的準則，爾意念著處，他是便知是，非便是非，更瞞他一些不得。良知原是完完全全的，是的還是它是，非的還是它非，是非只依著它，更無有不是處。這良知還是你的明師¹⁷⁹。

¹⁷⁷ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁 207。

¹⁷⁸ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁 111。

¹⁷⁹ (明)王守仁：《王陽明全集》，卷三，傳習錄下。

良知作為道德情感和道德判斷能力的統一體，好善惡惡是意志的品質，知善知惡是理智的體現。對於前者，王陽明認為可以通過加強「誠意」便可以達到好善惡惡的目的。他說：

為學功夫有深淺，初時若不著實用意，去好善惡惡，如何能為善去惡？這著實用意便是誠意¹⁸⁰。

王陽明認為，在實踐工夫上有深淺不同，如果不腳踏實地踐行好善惡惡的工夫，便難以致為善去惡。對於後者，王陽明主張踐履過程中不斷提高辨明是非的能力。「義理無定在，無窮盡，不可以少有所得，而遂謂止此也。再言之二十年、五十年，未有止也。」道德主體通過在踐行過程中磨練自己，提高自己，使自己發動一念便知善惡而行善去惡，從這一點上可以看出王陽明的是非之心、論思想與「知行合一」是一個整體。王陽明對是非之心產生方式和評價標準進行了論述，他認為良知不僅是道德情感和道德行為的統一體，而且良知還是明辨的準則。他說：

這些子看得透徹，隨他千言萬語，是非誠偽，到前便明。合得的便是，合不得的便非，如佛家說心印相似，真是試金石、指南針。¹⁸¹

他所說的「這些子」是指是非、善惡、真偽，把它們放到「良知」面前，便理科能得明明白白，符合「良知」的就是真、善、是，不符合「良知」的便是假、惡、非。既然「良知」作為判斷是非的標準，那麼良知是在道德主體身上，而不應以外界權威作為是非標準，更不能求諸於外在的事物，而是以自己的良知作為是非、善惡、真偽的標準。他主張「夫學貴得之心，求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是也，而說其未及孔子者乎？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？」意思是說任何人說的都會有些道理，同時也會有不足之處。

¹⁸⁰（明）王守仁：《王陽明全集》，卷一，傳習錄上。

¹⁸¹（明）王守仁：《王陽明全集》，卷三，傳習錄下。

五、 良知是萬物生化的本體

「良知」是造化的精靈，王陽明認為「心外無物、心外無理」一切皆在「心」中，「無心外之理，無心外之物」，「物」只能存在於主體意識活動中。他進一步把活動範圍從道德活動推及所有社會普遍活動，進而提出良知造化是世間萬事萬物的精靈。他說：

良知是造化的精靈，這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。人若復得他完完全全，無少虧欠。自不覺手舞足蹈，不知天地間更有何樂可代¹⁸²。

王陽明主張的「生天生地，成鬼成帝」之說，取自於莊子的「神鬼神帝，生天生地」之說。王陽明把良知看作世間萬物的最根本法則及最高靈性。「良知」作為世間萬物的造化的精靈，所以能生天生地，成鬼成帝，世間具有的事物都是相對的，而「良知」則消除了與物相對的性質，它是圓滿無缺，完完全全，無少虧欠的形而上的概念。「良知」作為天地及世間萬物造化精靈，天地萬物若離開了良知便會失去本原和依據。譬如，草木瓦石無良知，便不可以為草木瓦石；天地沒有良知，也不可以為天地。自然界的風雨雷電、日月星辰、禽獸草木、山川土石，所有萬物都與人屬於一個系統的整體，天地萬物的發竅之最精靈處，便是人的一點靈明。

王陽明在回答弟子關於「人有虛靈，方有良知，若草木瓦石之類，亦有良知否？」時說：

人的良知就是草木瓦石的良知，若草木瓦石無人的良知，不可以謂草木瓦石矣。豈唯草木瓦石為然，天地無人的良知，亦不可為天地矣。蓋天地萬物與人原為一體，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¹⁸³。

¹⁸² (明)王守仁：《王陽明全集》，頁106。

¹⁸³ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁111。

王陽明強調人的良知就是草木瓦石的良知，人和世間萬物的整體系統中，人與草木瓦石應作為共同的規則所表現出來，天地萬物良知皆發竅人心一點靈明，亦便是人的良知。草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石，其意思是說草木瓦石無其性，無其理則不能草木瓦石，而草木瓦石的性理與人之性，從本原上講是相通的，也是一個系統的整日，人的良知與草木的良知之間的區分在於人的良知是一切天地萬物的良知，作為一切事物根本法則的總的體現。

王陽明把「良知」上升天地萬物的造化的精靈，也就是「良知」作為天地的本原，是逐步經過道德意識、道德認知等各環節才達到的，並把良知作為宇宙法則，這一宇宙法則以「仁」的形式所體現。他說：

大人者，以天地萬物為一體也。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。¹⁸⁴

王陽明把天下萬物一體比作大人，大人之心，是仁愛之心，這裏汲取了孟子的「不忍人之心」的說法，實際上，天下萬物良知猶如一人之良知，天下良知本來就是仁之心，體現人心之靈明，代表天下萬物之總法則。所以說，良知是造化的精靈。「良知」作為天下萬物的造化的精靈，無固定形式的存在天地之間各個角落。王陽明認為：「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，何嘗有一物超于良知之外，能作得障礙？」良知的表現形式既虛又無，可見「良知」一方面體現的「虛」，也就是天之太虛，正因為良知之虛方能包攬天地萬物，作為造化的精靈，天地萬物能夠在良知中發用流行。

王陽明認為，認識天地之性，人是最多最美的體現了世間萬物的本性，人心則是讓你知覺到靈明所在，世間萬物的法則是通過人心所表現出來的，也包含了世間萬物精蘊，天理則是通過良知表現出來。陽明詠良知詩云：「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基。¹⁸⁵」顯示良知不只是道德實踐之超越根據，也是一切存在之存有論的根據，其具有形而上實體之意義。而就良知之為形而上實體言，良

¹⁸⁴ (明)王守仁：《王陽明全集》，〈大學問〉，頁 968。

¹⁸⁵ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁 43。

知是萬事萬物的創生原理、實現原理，良知是乾坤萬有之基，此即良知的絕對性。

良知是陽明「知行合一」思想的中心概念，舉凡分良知是道德實踐之解而言的天理、本心、天道、性命，俱收攝於「良知」而相貫通為一。良知是道德實踐之所以可能的超越根據，它是道德實體而開出的道德界，良知亦事一切存在的存有論根據，良知事形上實體，事涵蓋乾坤的實現原理、創生原理。在良知的承體起用的道德創造、明覺感應中，人與天地萬物皆呈為一充滿道德價值的真實存在，具無限的意義。

第三節 「知行合一」說下之修養工夫論

陽明「知行合一」說原為一「工夫理論」，但此一「工夫理論」既經提出，遂涉及更根本的「本體理論」¹⁸⁶，就本體理論言，知行本體的自性原是合一，就工夫理論言，聖人教人知行，正式要復此知行本體。換言之，知行之所以不合一，乃私欲隔斷，故知行本體不能復，若本體自復，則知行本自無礙。此知行本體如何能打成一片，充盡無己，全憑那修養工夫。儒家重視德行教育，因此特別重視修養工夫，陽明在龍場悟道後，確立了心體在道德實踐的根源性、主宰性和與普遍性，但如何實踐，如何找回此本具心性，則在不同時期針對不同弟子，有不同的教法。陽明思想在悟道後的變化是萬變不離本宗，其思想的宗旨就是確立自我道德主體性為第一義，此宗旨在悟道後從未改變過。但隨著陽明的思想日趨圓融純熟陽明不斷的發展不同的教法與修養工夫論，以下從幾個進路來探討「知行合一」說下之修養工夫論。

一、靜坐工夫

陽明知行合一說本是教學者做工夫，但其剛提此學說初始，由於其學不同於朱子以來的舊說，亦引起學者的懷疑和爭辯，須多做解釋，於是知行合一說變成一種論辯，此非陽明本意，於是提出靜坐方法。靜坐方法的提出，正是要彌補「紛紛異同，罔知所入」流於口舌之爭的缺失；靜坐的目的是要「悟入」。省察克治是靜坐第一階段的工夫，第二階段的工夫是直接治心。陽明有論為學工夫一段話，謂「初學時，心猿意馬，拴縛不定，其所思慮，都是人欲一邊，故且教之

¹⁸⁶ 參考勞思光：《中國哲學史》（臺北市，三民書局，民 70 年），第 3 卷上，頁 475。

靜坐息思慮。久之，俟其心意稍定，指懸空靜守，如槁木死灰，亦無用，須教他省察克治。」陽明接著說：「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，才有一念萌動，即與克去。」此即是靜時省察內心，把私欲之根一一拔去，讓心地能潔淨。知行不能合一是由於人欲的間隔，心猿意馬拴縛不定也是為了人欲的攪擾。而既然能靜下來，進一步就是要去除人欲。到了無私可克時，自然「天理純全，何私何慮」隨手行去皆無不當，便是知行能夠合一之境了。陽明說知行合一是要就身心行為上說體用合一，希望知不是茫茫蕩蕩的揣摩影響，行不是懵懵懂懂的盲行妄作，而是緊緊結合在一起，使得知都能含養著行，而行都是知的表現。知行合一是從心上發出來的工夫，知行本體即是心體。知行合一的目的是要使心體能夠明朗與表現。靜坐即是使人自悟知行本體的實踐捷徑。靜坐的意義是離開一切事為動作，斷絕了一切的用，而回到體上來，是一種收放心的工夫。

陽明在滁州，時年四十二歲，重舉「靜坐自悟性體」的教法。他把靜坐作為為學入門之功，使學者通過靜坐自悟性體，他指出靜坐本身不是目的，是針對常人心念走作，容易受到事物干擾，而「欲以此補小學收放心一段工夫耳」。陽明教學生靜坐自悟性體，看似走高明玄虛、神祕主義的路，這只是表面的現象，事實上此為一具體而實際的途徑。靜坐是實踐親證，教大家放下討論，坐下來作工夫。

二、存天理去人欲與事上磨練

陽明教人悟性體，然後在本體上搜剔克治私欲，但發現學生的表現，逐漸增長了喜靜厭動的意向，陽明在年譜上有云：

既又途中寄書曰：「前在寺中所云靜坐事，非欲坐禪入定也。蓋因吾輩平日為事物紛拏，未知為己。欲以此補小學收放心一段工夫耳！明道云：纔學便須知有用力處，既學便須知有得力處，諸友宜於此處著力，方有進步，異時始有得力處也。」

學者雖「一時窺見光景，頗收近效」，但「久之，漸有喜靜厭動，流入枯槁之病，

或務爲玄解妙覺，動人聽聞。」這對於必須承擔社會責任和強調社會實踐的儒家來說事有害的，離用講體，則體是虛的，雖悟解高明，但在事爲上不能得力；離開事爲，只在心體上用功，工夫很難確實，因此感到不能多講體。於是提出「存天理去人欲」的工夫進路，其目的是要把有事無事的區別打破。其關鍵處是因指在靜處用功將使動處、事爲處具不著實。〈傳習錄〉中云：

問：「靜時亦覺意思好，才遇事，便不同，如何？」先生曰：是徒知養靜，而不用克己工夫也。如此臨是便要顛倒。人須在事上磨練，方立得住，方能靜亦定，動亦定¹⁸⁷。

陽明在靜坐工夫，以收斂爲主的教法中，把用的一面擱下，完全回到心體上做工夫。而在這個階段中，他不分動靜，都要用功，把用的一面又提出來。並且，他把用當做體上的工夫來看待，用上做工夫，正所以明得體，用明即是體明。「即體而言，用在體；即用而言，體在用，是謂體用一源」，在事爲上用功即是在新體上用功，存天理去人欲的工夫是動靜都可以做的，處處可做的，動時也要廓清心體，把活動時的工夫包括進去，即就用上做工夫以明體的意思。所以存天理去人欲的工夫能夠體用兼顧，完密而無弊。陽明嘗云：「聖人之所以爲聖，只是其心存乎天理，而無人欲之雜。」又云：「學者學聖人，不過是去人欲而存天理耳。」足見在修養工夫上，天理與人欲是凸顯的觀念。陽明提出事上磨練的工夫，其實只是存天理去人欲具體的講法；無事時搜尋心中私欲來克治的工夫，並不能保證臨事時就能見效不顛倒，且無事時的工夫也是不可捉摸的。事上磨練，就是在每一件事上都做存天理去人欲的工夫，如此工夫才是具體的，才有個依據在。而事上磨練就是心上磨練，是即用以明體的工夫。陽明曾學少年學書法的回憶而言，始悟心與是交融之理。《年譜》中曰：

官署中蓄紙數篋，先生日取學書。比歸數篋皆空，書法大進。先生嘗示學者曰：吾始學書，對模古帖，只得字形。後舉比不輕落紙，凝思靜慮，擬形於心，久之始通其法。既後明道先生書曰：吾作字甚敬，非是要字好，只此是學。既非要字好，又何學也？乃知古人隨時隨事只在心上學。此心

¹⁸⁷（明）王守仁：《王陽明全集》，〈傳習錄中〉。

精明，字好亦在其中矣！後與學者論格物，多舉此為證。¹⁸⁸

寫字一事，貌似筆上工夫，其實是心地工夫，心能凝思靜慮，能誠敬精明，字才能寫得好，若用心不精，字便無神。筆上工夫愈到家，其實是心地修養的愈熟練。兩者是一事，心地精明含蘊字形是知，寫字的工夫是行，當其寫時，其實是心在運用與表現。字的進步即心的益精，可見知行的合一並進。¹⁸⁹寫字是心上磨練亦是世上磨練，每件事都是心的表現，寫字是件小事，但是寫字就是用心。從寫字一事來論是事上磨練與心即理的關係，「此心無私欲之蔽，即是天理」便是心即理，欲達於此境，須有去私欲之蔽的工夫。寫字時，「凝思靜慮，凝形於心」就是寫字時的存天理去人欲。陽明言「心外無物、心外無理、心外無事」，離開了人情事變就無處可做工夫了。「心」不必是淵微秘奧不可測度的東西，心其實就是在人情事變上。〈傳習錄上〉曰：

澄嘗問象山在人情事變上做工夫之說。先生曰：除了人情事變，則無事矣！喜怒哀樂，非人情乎？自視聽言動，以至於富貴貧賤，患難生死，皆事變也。事變亦只在人情裡，其要只在致中和，致中和只在謹獨。¹⁹⁰

人情就是喜怒哀樂，喜怒哀樂之未發謂之中，便是心之本體；喜怒哀樂是心之發動，即是事物；隨時將其調停適中，使其合乎本來的分限，就是致中和的工夫。事上磨練即是為了事為本身的成功，唯有如此其學才不滯於袖手談心性之學，而是在氣節、事功諸表現上，也能創造積極意義，此為事上磨練的精隨所在。陽明早年曾循著朱子格物之教做工夫而無所得。龍場之悟以後，陽明講心即理的學說，而改弦易轍在身心上做工夫。其工夫論屢經改易，發展到「事上磨練即心地工夫」之說，才大底確定。而事上磨練在陽明所用的正式學術用語，應稱之為「誠意之教」。朱子畢生用功於大學，其論學的規模與工夫次第重點是落在格物致知之上。陽明說知行合一，對大學條目也有一套新解釋，其提倡大學古本，反對朱子的改定大學，對於聖學的工夫次第，有別於朱子，其重點落在誠意之上。朱子解釋八條目，是分析、層進的，致知格物屬知，誠意以下屬行，先知後行，陽明主張知行合一，其工夫落在誠意之上，只誠意就盡了大學工夫。

¹⁸⁸ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁43。

¹⁸⁹ 參見鍾彩鈞：《陽明思想之進展》（臺北，文史哲出版社，1993年），頁63-64。

¹⁹⁰ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁15。

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。¹⁹¹

身心工夫須在心之所發上做，所以明明德之功只是個誠意。心之所發，著實的說，即是事物，如事君事親、仁民愛物、視聽言動皆是事物。心地工夫即事上磨鍊，故誠意之功只是格物。格物以誠意是事上磨鍊的工夫，這工夫是體用兼具，如事親事君等事，就事上盡心的一面看，可謂是正心復其體的工夫；就事為實踐的一面看，可謂是修身著其用的工夫。所謂「正心，復其體也；修身，著其用也。」所以事上磨鍊中便包含了正心與修身，於是可說誠意（事上磨鍊）是工夫的樞紐。

大抵來說，學之體用，以一己而言，則正心為體，修身為用；以天下而言，則明德為體，親民為用。陽明以為體用相涵，正心修身不可分言，明德親民更不可打成兩截。我之身心與天下實是息息相關，故明明德工夫不可孤立的做。孔子有言「修己以安百姓，修己便是明明德；安百姓，便是親民。」（傳習錄第一節）陽明的工夫雖以自治為中心，卻以涵攝生民萬物於其中。事上磨鍊即存天理去人欲的工夫，陽明云：

是故至善也者，心之本體也；動而後有不善。意者其動也，物者其事也，格物以誠意，復其不善之動而已矣！不善復其體正，體正而無不善之動矣！是之謂止至善。¹⁹²

「至善也者，心之本體也」，這是心即理之說。「動而後有不善」，故須做工夫以恢復其本體。「意者其動也，物者其事也」心之不善實是意與物之不善，故須以「格物以誠意」為工夫。格物以誠意是「復其不善之動」，即存天理去人欲，故事上磨鍊即是俗處存天理去人欲的工夫，「心之體本無不正，自其意念發動處，而後有不正」。

¹⁹¹（明）王守仁：《王陽明全集》，頁6。

¹⁹²（明）王守仁：《王陽明全集》，頁243。

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、爲善而去惡之謂也。吾身自能爲善而去惡乎、必其靈明主宰者、欲爲善而去惡。然後其形體運用者、始能爲善而去惡也。故欲修其身者、必在於先正其心也。¹⁹³

身心本是一物，正修原是一事，只是爲了工夫確實而分出層層的條理，雖分層層條理，其運用處又只是一項工夫。

心之本體則性也。性無不善、則心之本體本無不正也。何從而用其正之之功乎。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、必就其意念之所發而正之。凡其一發念而善也、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。

正心便是心要作爲善去惡的工夫。當說修身時，進一步分析則知工夫須在心上做。但進而做正心工夫時，又可進一步分析心的體用。體上無工夫可做，工夫只能再發用處做。心之發動是意，所以所謂的正心工夫，落實說來，乃是誠意的工夫。

具體的說事上磨鍊就是存天理去人欲，是相應於「心即理」發展而出在成熟確定的工夫。凡是陽明所說的立志、克己、主靜窮理、精一、博約、盡心、格物誠意，都只不過事這個工夫的種種說法。陽明曾論及人心的一行一動：「要曉得一念發動處，便是行了。發動處有不善，就將這不善念頭去克倒。」此與《大學》的正心誠意完全一般。因此可以說「誠意」是「知行合一」的修養工夫所在。陽明以誠意解《大學》：

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。¹⁹⁴

誠意之道，在乎去私欲，存天理。「私欲日生，如地上塵。一日不掃，便又有一層，著實用功，便見道無終窮，愈探愈深。」有志誠意者，有過亦能改，陽明

¹⁹³ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁43。

¹⁹⁴ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁43。

指出，聖賢也有過：「古之聖賢，時時自見己過而改之，是以能無過。」誠意工夫不容易修到。陽明也表示，去私克己的工夫，不容忽略隨便。「克己需要掃廓清……一毫不存方是。有一毫在，則眾惡相引而來。」¹⁹⁵

三、致良知於事事物物之上

誠意之教是在心之發處做存天理去人欲的工夫，傳習錄上卷隨處可見其說明存天理去人欲，此為其工夫的著力處。這工夫有一前提，就是必須會判斷天理與人欲。意事心之所發，所發或善或惡，意不能自作判斷，可以推之在意之上還有一個本體之知在做判斷，此本體之知即是良知，由此可言良知是存天理去人欲的真幾。存天理去人欲落實的講，是事上磨練，良知是存天理去人欲的真幾，也是事上磨練的根據。存天理去人欲的工夫的關鍵，就是在意念發動之時，則知其為善為惡，而去充之或惡之。陽明從格物以誠意的工夫中，悟得須先有個「本體之知未嘗不知也」意念是心之發動，判斷意念之善惡的則須是心本來之知，此即孟子所言的良知。

良知不僅是道德行為的準則，亦是道德行為之必然不容已的動力，良知指導著人的知與行，此就聯繫到良知的發用了一即作為工夫的良知。工夫就必然要落實到經驗領域。作為工夫的良知，在陽明哲學裏，表現為良知的「致」。也就是說，良知的工夫，就是致良知。陽明提出良知後，以前所謂存天理去人欲工夫可用一個更簡切的工夫來取代，就是「致知」或「致良知」。就格物以誠意的工夫而言，是就意念著處來存善去惡，若言「致良知」是依著良知的是非去做。根據良知，我們的意念所著，孰是孰非，一目了然，照著良知時時落落去做，善便存，惡便去，便是「致知」或「致良知」。存天理去人欲和致知的內容是相同的，都是就意念著處來存善去惡。但致知是把握了意念的上一層。說存天理去人欲只是就意念著處實踐；而說致良知則是照著意念之上的判斷來實踐，這判斷是隨時隨處都在，不待躊躇思慮的。故說致良知是更為具體而經確簡要的。致良知是良知本體的實現，重在「致」這個動態的工夫上，把宇宙大系統中的天理，心性推致道見聞酬酢的事事物物上，其本身是活活潑潑的、不間斷的，須要當下把握的。陽明嘗云：

¹⁹⁵ 秦家懿：《王陽明》（臺北，東大圖書公司，1997年），頁67。

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。¹⁹⁶

此處致良知就是要使作為心之本體的良知，得以充塞流行，充塞流行的場所是事事物物，良知充塞流行的前提是，無私欲障蔽，私欲是一切不善的根源，是一切不良行為的罪魁禍首，而致良知即能竟克除私欲之功。與友人論格物致知時，王陽明確切提出他的致良知涵義：

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。吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。¹⁹⁷

陽明的致知格物就是把心中固有的良知推行到事事物物上去，因為良知就是天理，所以把心中固有的良知天理應用到事事物物上，那麼每件事就都能得到天理，此時的致則涵蓋了推行的意思。王陽明致良知中「致」的意思，便是孟子「擴而充之」思想的凝練。陽明指出，孩提之童都知道疼愛自己的親人，尊敬自己的兄長，但是這個靈能不能不被私欲所遮蓋，如果擴充到底，就能夠完完全全顯示出來，如果知道善但卻不照著良知去做，良知本體被遮蔽了，那麼就不能做到致良知，善惡也就沒有任何意義了。良知本體皆在人心，如孩童之愛；但是卻會被私欲所遮蓋，因此仍需擴充，使良知本體得以呈現。良知原本只是萌芽狀態的道德意識和道德情感，本身並非沒有障礙，它經常會受到私欲的阻隔，被蒙蔽起來，不能充分發揮作用，私欲是惡的根源，所以要通過道德修養和實踐的方法去除私意，加以擴充，還原良知本體，使良知更加完善的呈現出來。這一掃除私欲障礙，擴充良知到極至的過程就是致良知的工夫。所有這些就是致良知的「致、極」義。因此。陽明所言的致良知，就是要推廣擴充自己日常意識中的「良知」良知人皆有之，如果能擴充至極，便是聖人，在陽明看來，良知判斷是非的能力並不是與生俱來的，而是要在實踐探索中逐漸獲得的。要實實落落依著他做去，把良知完

¹⁹⁶ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁 50。

¹⁹⁷ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁 50。

全貫穿到道德實踐中。所有這些都表明「致極」義是「致良知」的一個基本涵義。陽明的致良知的工夫，是就本有的良知來指點，順著此良知開出的直道工夫，若真能從良知本心理面開而出之，自然「見善即遷，有過即改」、「人欲日消，天理日明」此為「真切工夫」。

由此可之，良知如何能致？並無一個繞出去的巧妙方法，因良知是人人本有的，是超越的，且時時不自覺的呈現，而即以警覺開始其致。警覺亦名曰「逆覺」，及隨其呈露反而自覺的意識及之，不令其滑過。故逆覺中及含有一種肯認或體證，此名曰「逆覺體證¹⁹⁸」，此體證是在其於日常生活中隨時呈露而體證，故此體證亦曰「內在的逆覺體證」。良知明覺若真通過逆覺體證而被肯認，則它本身即是私欲氣質的大剋星，其本身就有一種不容以地要湧現出來的力量，逆覺之覺並不是把良知明覺擺在那裏，而用另一個外來的無根的覺去覺他，這逆覺之覺只是那良知明覺隨時呈露時之震動，通過此震動而返照其自己，故此逆覺之覺就是那良知明覺之自照，自己覺其自己。

良知本體是個虛位，離開了致知工夫即沒有良知本體，從本體說，良知作為本體，它的內在本性是一個知行統一的實踐性，它既是先天的原則、成聖的根據，也必然會發用為自覺的道德意識，成就為具體的道德修養。也就是說，它作為本體內在包含有化為工夫的動力，工夫是本體的外在化，所以陽明說：「工夫不離本體，本體原無內外。」¹⁹⁹致良知工夫只是良知本體的展開。而從工夫說，正是致良知的工夫，使良知由先天本體而具有現實性的品格，在致良知工夫的具體展開中，一方面是良知本體的覺醒，由先天自在而漸漸實有諸主體，使成聖的修養和意義世界的建構獲得現實的可能性並不斷地完善；另一方面是良知本體直下貫注的建構，並具體表現為聖人人格的獲得和意義世界的實際形成。這兩方面，從知和行、內在修養和外在意義世界的相生相成的關係中，使良知真實朗現為宇宙萬物。致良知作為知行合一，作為本體與工夫之辯的統一，正是良知的真實朗現，良知是人生而有之的合於自然的合理性意識和情感，它是人的本質規定，也是心之本然，是人心的本真狀態，良知本身雖然仍是個自然天成，但它既

¹⁹⁸ 參見牟宗三：《心體與性體》，臺北，正中書局，第二冊，1978，頁476。良心發見之端雖有種種不同，然從其溺而警覺之，則一也。此即是「逆覺」的功夫。言「逆覺」之根據即孟子所謂「湯武反之也」之「反」字。胡（五峰）氏雖未明言此詞，然吾人可就其實意並根據孟子之「反」字而建立此詞。此詞是最恰當者，亦是孟子本有之義，並無附會。人若非「堯舜性之」，皆無不是逆而覺之。「覺」亦是孟子之所言，如「先知覺後知，先覺覺後覺」，此言覺雖不必即是覺本心，然依孟子教義，最後終歸於是覺本心，先知先覺即是覺此，亦無不可。象山即如此言。故「逆覺」一詞實恰當也，亦是孟子本有之義也。

¹⁹⁹ （明）王守仁：《王陽明全集》，頁97。

內在於人心，故可以通過內省直觀得到，正是在此意義上，我們說良知是人所自知，它對於人是自明的。而且，此自明之良知，「是而是焉，非而非焉，輕重厚薄，隨感隨應」²⁰⁰，它並不局限於心，且能感應於經驗領域。所以，良知在自明於心的同時，還能為人在感性中直接把握到，這就是良知的發用，即作為工夫的良知。

在用上做工夫，雖是具體實際，但事為千變萬化，所謂思慮運用，終日應酬，日理萬機，令人無暇靜思。然而只要良知明白，再忙也有辦法做工夫。良知是心體之知，不待靜思即昭然於前的，梨洲以後陽明「默不假坐，心不待澄，不習不慮，出之自有天則」，在完全沒有時間靜坐內省之際，只憑誠心應試，卻一一無差，即證明良知的恆在與可憑藉。故修養工夫，不必擇居，不必擇時、擇事而修，當下覺醒處，即為工夫。通過對王陽明的知行合一修養工夫的具體探討，我們可以明瞭良知一是呈現了更重要的是，我們還應該理解良知呈現的內在意蘊和過程。良知的真正呈現，就是我們每一個人真真實實地致吾人之良知；使良知不斷的擴充發用，順貫到事事物物的及物潤物，參贊化育的圓成。如此，我們的生命能真正獲得完整性的超越意義，自覺到人與良知與天道融和而一，並達到和諧的哲學境界，使吾人的生命得以安頓。

²⁰⁰ (明)王守仁：《王陽明全集》〈大學問〉，頁1061。

第四章 王陽明「知行合一」說之生命教育觀

陽明的「知行合一」說既言良知的本體亦強調落實踐的功夫，因此是一個使人回歸最真，並找到生命安定力量的學問。當今人類社會，科技文明一日千里，物質生條件不斷提升，但多數人的內心卻是惶惑不安的。社會上普遍道德行爲的淪喪，視金錢爲萬能，視道德於無物；大家普遍自私，關起門來自掃門前雪，對他人缺少同情與關愛；對大自然的環境搶取豪奪，無止盡的開發，只顧及眼前的享受，未思及禍遺未來的子孫。因此面對當今社會衍生而出的人類種種的生命問題，期藉由陽明的「知行合一」說找到一個指導的方向與依歸。

第一節 當今生命教育的起源、發展與內涵

那是最好的時代，那是最壞的時代；那是智慧的時代，那是愚昧的時代；
那是信仰的時代，那是懷疑的時代；那是光明的時季，那是黑暗的時季；
那是希望的春天，那是絕望的冬天；我們的前途有著一切，我們的前途什麼也沒有；我們全都在直奔天堂，我們全都在直奔相反的方向。²⁰¹

十九世紀英國大文豪狄更斯寫下了這一首語重心長、發人深省的詩，透露出似乎每個時代，人類都面臨了共同的問題-人該何去何從，人類安身立命的依歸是什麼。面對著生命我們有著太多的困惑，太多的疑問和難關，自古至今皆然，這似乎是人類不可擺脫的命運。因此我們要在這個生存的世界中，好好的去圓成自己的生命，就必須有一套自己的價值信仰，使自己在這驚濤駭浪的一生中，能夠掌握好那生命之舵，使生命安然過關，並能夠圓滿自在。

自民國五十七年，台灣實施九年國教以來，教育日漸的普及，教育的普及成就了台灣在政治、經濟與科技各方面的長足進步，但由於升學主義、功利主義教育政策和的教育目標，忽略了國民人文精神和人文內涵的培養，使社會功利氣息瀰漫，心失去了一個安在依歸。現今社會倫理觀念的模糊、暴力猖獗、家庭功能式微、社會不正義，每個人唯利是圖，一心想著如何獲取更多的財富與名利，商人做生意，爲獲取更多的利潤，或以粗劣的材質，有毒的食材，來蒙騙消費者，

²⁰¹ 狄更斯 (Charles Dickens)：《雙城記 (A Tale of Two Cities)》(遠景出版社，台北市，民 67 年)，頁 3。

從政人員不思為百姓做事謀福利，卻以官員身分收賄取財，把政治變成高明的騙術；學醫的不是為懸壺濟世，卻是為了優渥的薪酬；做律師的不以伸張正義為理想，只想為財團富人打官司，而司法人員不秉著專業良知判案，不明辨是非黑白，卻變成當癩權者的走狗。我們的社會瀰漫著一股上下交相賊，大家互相猜忌，無法相互信任，人心不安的氣氛。前教育部長曾自朗曾說：「多元化的社會，世界的距離越來越短，人跟人的距離越來越複雜，為了使我們的下一代走出迷惑，生命教育事教育改革最重要的一環」²⁰²「速食文化」的一代，接受苦難與挫折了的能力愈漸薄弱，他們的原發力，由在求學的過程中，被折損殆盡了，長期把自我的個性壓抑使他們失去對自己的信心，更遑論對社會的期待。這一代的兒童吸入太多似真似假的影像，對真實已沒有太強的反省能力，這是危機的所在。當我們看到學童自殺、殺人，施暴的年齡層越來越低，而其手段越來越殘忍，其心態卻越來越不在乎時，我們真的要為我們社會的將來捏一把汗。如果這時候，大家繼續忽視學童的心靈建設的問題，那我們在每次學童出事時再來大書道德文章是沒有用的！所以，教改的列車除了唯智、唯形、唯物的改革心外，還要重視情意調和的教育措施。這可能要從培養學童對生命的尊重開始做起。

社會上的許多亂象，讓人們不得不在教育上思考撥亂反正之道，生命教育正是在這撥亂反正的方向上的一個具體嘗試。「生命教育」(life education)，期望將啓發生命智慧的理想，落實、貫徹於台灣學校教育體系之中。台大哲學系教授孫效智說：「二十一世紀的台灣社會需要在整個教育體制的精神與內涵上有所更新。學校教育不但該真正落實「智德體群美」的全人教育，「智」也不能只是知識技能的「知」，還更該是「智慧」，一種涵蓋深刻的生命體悟、敏銳的自省自覺、內化的價值理念以及能夠統整知情意行的生命智慧。」²⁰³「生命教育」給人的印象直接親切，因此在教育上就被視為一個珍視、關懷生命意義及尊嚴的教育名詞，為一種尊重「人」或「生命」的教育，其目的在協助學生發現「人生而為人」的意義，希望透過生命教育課程，能夠培養學生的人文素養，使其在人格與自我概念上有良好的發展，能夠認識自我、實現自我，並進而瞭解身而為人的意義與價值。

一、生命教育的起源

²⁰² 曾志朗：〈生命教育的內涵〉，聯合報 88.1.3。

²⁰³ 孫效智：〈生命教育的內涵與實施〉，《哲學雜誌》，第 35 期，2001 年 4 月，頁 4-31。

國外生命教育的起源，目前較能確知的是由澳洲Rev. Ted Noffs 牧師於西元1974年所提倡，他創立的動機是因為當時青少年嗑藥的問題十分嚴重。於是Rev. Ted Noffs 牧師經過五年的研究與計畫，於1979年在New South Wales 建立第一所「生命教育中心」（Life Education Center, 簡稱LEC）。其設立宗旨為致力於「藥物濫用、暴力與愛滋病」的防制。該中心目前已發展為國際性機構，屬於聯合國「非政府組織」（NGO）的一員，在美、英、泰、南非、紐西蘭、香港等地均有分部。²⁰⁴國內的生命教育則起源於一中學女學生的自殺事件。部分青少年不尊重自己或他人的生命，造成層出不窮的社會問題，如傷害他人生命的暴力問題與自我傷害或自殺等，引發各界憂心，受到社會高度重視。臺灣省教育廳「有感於社會快速變動，多元價值盛行，極易迷失自我，導致人心疏離、道德淪喪，要匡正社會風氣，根本之道，必須由教育改革做起。提升人文素養、注意心靈改革，推動倫理教育。」²⁰⁵因此，於民國八十六年底開始推動生命教育，訂定了「臺灣省國民中學及高級中學推展生命教育實施要點」，以研發生命教育教材為推動重點。隔年訂定「中等學校生命教育實施計畫」，成立生命教育中心，並委託臺中曉明女中從實施六年的倫理教育經驗中，提出國、高中六年一貫生命教育課程。爾後，教育部於八十九年八月二日，由曾志朗部長廣邀學者專家組成「推動生命教育委員會」，研訂「教育部推動生命教育中程計畫」。再於九十年元月二日舉行「新世紀的第一道曙光——生命教育年」記者招待會，宣布民國九十年為「生命教育年」，推動生命教育四年計畫。曾部長在記者會中表示，「生命教育」的推動絕對是教育改革最核心的一環，未來希望透過生命教育的規劃與推展，讓孩子體會生命的可貴，並進而尊重生命、關懷生命與珍愛生命。同時，鼓勵各級學校將生命教育列為學生輔導工作重點，以期落實人文關懷，培育優質校園文化，建立一個尊重生命的教育環境。國內外的生命教育雖然側重不同的議題，但在解決社會問題的用意上卻是相同的。LEC 認為要讓孩子遠離毒品，就必須先建立孩子正向、積極的生命價值觀；而臺灣是從自殺防制做為起跑點，想讓孩子尊重生命、珍惜生命，就必須建立孩子正確的生命觀，以期喚起對生命的熱愛。

生命教育自前台灣省教育廳開其端，而在精省之後由教育部顧問室繼續推

²⁰⁴ 闕澄芬：〈從《論語》中孔子的生命觀論現代生命教育〉，《中山人文思想與中小學教育學術研討會論文集》，95年11月，頁109-120。

²⁰⁵ 臺灣省政府教育廳：〈台灣省國民中學推展生命教育實施計畫〉，《教育人力與專業發展》，第15卷，第4期，1998年，頁9-11。

展，後來由教育部正式設立「教育部推動生命教育委員會」來推動，可見生命教育已由地方發起，進而得到中央的認同與支持，將生命教育成爲全民終身學習的核心課題。²⁰⁶使居住於台灣的人們內心，進行下列美好的轉變，包括不做傷害生命的事、讓自己活的更有價值、珍惜自己，並尊重別人關懷弱勢團體、尊重大自然，並養成惜福簡樸的生活態度、會思考生死問題，並探討人生終極關懷的問題、做個文化人，追求生命的理想等。

二、生命教育的發展

陳立言教授在〈生命教育在台灣之發展概況〉一文中提出，生命教育理念及內涵的形塑可分爲三個階段，第一個階段爲萌芽期，時間約爲 1996-1999 年，主要由台中市曉明女中邀請孫效智、林思伶、王增勇等教授參與規劃，將天主教學校的倫理教育加以擴充，提出生命教育的基本理念，並得到台灣省教育廳的支持，積極在全省推動生命教育。第二個階段爲百花齊放期，時間約爲 1999-2002 年，時逢九二一大地震，政府爲了在後心靈的重建，將許多的經費撥至於生命教育的推動，舉但了多場的學術研討會，此階段許多學者及文教機構紛紛依照其對生命教育的理解，提出各種類似但也有相當差異的生命教育理念。第三個階段爲整合建立共識期，時間約爲 2002-2004 年，此時期由於曾志朗部長離職，生命教育的推動似乎面臨嚴峻的挑戰，然而，許多學者及團體反而在生命教育理念及內涵的型塑進展上有了重大的整合，並建立了堅實的共識。此共識也成爲台灣高級中學新修訂課程綱要的一部分。²⁰⁷

而根據徐敏雄教授在「台灣生命教育發展歷程」的研究中指出，台灣生命教育的興起的背景及其主要的發展歷程，依據不同時期、不同的組織機構所提出的課程目標、內涵和形式，大至可以區分爲：「宗教與倫理教育時期」（1963-1997 年）、「朝向獨立設科時期」（1997-2002 年）、以及「融入式與獨立設科並存時期」（2002 年至今），分述如下：

（一）宗教與倫理教育時期：如果將 1963 年天主教聖母聖心修女會設立曉明女中，並開辦「生活指導課」視爲台灣生命教育的起始點，而一直到 1997 年教育廳正式開辦生命教育前，應該算是台灣生命教育的萌芽期。根據其研究，在

²⁰⁶ 蔡明昌：〈生命教育、生死教育、與死亡教育：發展背景與課程比對之探討〉，《教育研究資訊》，第 10 卷，第 3 期，2002 年，頁 1-14

²⁰⁷ 陳立言：〈生命教育在台灣之發展概況〉，《哲學與文化》31 卷 9 期，2004 年 9 月，頁 21-46。

1997 年教育廳正式推動生命教育政策前生死教育和生命教育在民間社會裡就已經發展了一段時間。因為曉明女中從創校開始所秉持的「全人教育」價值，與後來覺意推動生命教育的教育廳長陳英豪之「人文主義」思想有親和關係，因此決定委託曉明女中做為核心推動學校並確立了以「倫理教育」為生命教育的主軸。

(二) 朝向獨立設科時期：1997 年教育廳決定開辦推動生命教育，並鑑於曉明女中推動倫理課程的經驗豐富，於 1998 年正式委託曉明女中成立「倫理教育推廣中心」，作為擬定六年一貫生命教育課程架構，編撰相關單元教材的單位。由於編撰的進度落後，加上「精省」可能造成經費斷絕、政策停擺，在諮詢委員孫效智建議下，擴大邀請諮詢委員與編輯教師投入，使得生命教育推動工作得以在精省之後繼續延續。也由於 1999 年當時陽明大學復校長曾志朗的加入，並向教育部長楊朝祥提出延續生命教育工作的構想，促成了教育部正式交手此一教育計畫。2000 年曾志朗擔任教育部長，為了具體且廣泛的落實此向教育工作，教育部於同年八月成立「教育部生命教育推動委員會」，並明定 2001 年為台灣的「生命教育年」，並依循孫效智提出之「建構十二年一貫生命教育課程綱要」，作為推動計畫的依據。此一時期各大專院校生死學和生命教育的相關系所陸續成立，並積極開辦各項學術研討會，各種生命教育的論述如雨後春筍般的相繼出現。

(三)「融入式課程」與「獨立設科」並存時期（2002 年迄今）2002 年黃榮村繼曾志朗接任部長職務後，為化解教育行政界、生命教育學術界、民間團體的歧見，不僅大幅更動生命教育委員會委員的班底，並廣泛的邀請民間團體的加入。在推動模式上，國中小的生命教育實踐方事也由原來的「獨立設科」改為「融入式課程」，孫效智教授帶領的團隊轉至台北市教育局繼續發展，直接影響到後續台北市生命教育的推動。²⁰⁸

台灣生命教育的發展因為內部種種的因素、困難和阻撓，遭遇了重重的困境，但由於推動者的信念、堅持和時代社會的需要，生命教育就算遭受了多樣複雜變數，依然能夠存活下來，並且受到眾多得肯定和變數。生命是不斷的延續的，為了使生命有意義有價值的繼續存在著，生命教育將是我們應不斷重視推廣下去的。

三、生命教育的內涵

²⁰⁸ 徐敏雄：《台灣生命教育的發展歷程》（台北市，師大書苑有限公司，2007 年），頁 137~271。

台灣當代社會的諸多亂象，最深的根源無非都與人生價值觀的模糊或扭曲有關，我們要開始認真思考台灣究竟需要怎樣的教育，才能真正培養出「宏觀」、「有深度」、「有人的味道」的下一代。生命教育的推動得到許多正面的迴響，然而，究竟什麼是生命教育呢？掌握生命教育的內涵為它的落實是非常關鍵的。生命教育的目標應包含啓發生命智慧，深化價值反省及整合知情意行等方面。換個方式來說，生命教育應幫助學生探索與認識生命的意義、尊重與珍惜生命的價值、熱愛並發展個人獨特的生命、實踐並活出天地人我共融共在的和諧關係。以下我們可根據幾位對生命教育議題有深入之研究的與探討的學者來了解生命教育的內涵。

孫效智認為生命教育的內涵應整合：人生、宗教、倫理、道德等層面，以涵蓋整個全人的教育。茲略述其認為生命教育的內涵如下：

- (1) 對生命意義、目標與理想的探問與追求。
- (2) 有關人生哲學與宗教哲學的終極關懷。
- (3) 包括「智、德、體、群、美」的教育，「智」育不只是知識技能的「知」，更是深刻的生命智慧的知。
- (4) 教導學生如何有意義的生活在世界上；面對各種挑戰、挫折時該如何調適；並試著關懷、體悟生命的意義及追求理想人生之態度的一種情意教育。
- (5) 培養成熟的道德思維與判斷能力之倫理教育及道德哲學。²⁰⁹

錢永鎮也提出了生命教育的四個內涵，其中包含有四個基礎的概念：

- (1) 自尊的教育：主要是在教導學生瞭解、認識人是一個生命體的觀念，具體的教導學生瞭解人的價值以及自尊的內涵。
- (2) 良心的教育：「良心」是一種客觀的倫理原則，是人人皆有，就是孔子所謂「不安之心」，生命教育希望透過良心的覺察，教導學生學習到對生命的堅持、敬重。

²⁰⁹ 孫效智：〈生命教育的內涵與實施〉，《哲學雜誌》，第35期，2001年4月，頁4-31。

(3) 意志自由的教育：人的行為是可以活出自己的自由意志的，我們要教導學生判斷哪些行為是不自由的，以及會不自由；意志教育就是心靈的一部份，能夠感動、有恆心、有志向，就是一種心靈教育。

(4) 人我關係的教育：人不可能離群而居，一定會和其他人有所互動；古代中國所講的仁心，即指人之間的互動，也就是所謂五倫的關係。²¹⁰

黃德祥（民，89）以以下五個向度加以說明生命教育的內涵：

(1) 人與自己的教育：認識自我，肯定自我的價值，協助建立正確的人生觀與價值觀，發展潛能，自我實現。

(2) 人與人的教育：瞭解人與人之間的倫理關係，明白群己關係及道德的重要，進而關懷弱勢族群或需要幫助的人，以創造人際之間和諧。

(3) 人與環境的教育：調和大生命與小生命價值的衝突，珍惜我們所生存的環境，實踐保護地球守則，以關懷社會、國家、宇宙的生命。

(4) 人與自然的教育：培養民胞物與的胸懷，能尊重生命的多樣性以及珍惜生存的環境，學習如何避免或預防災害所帶來的傷害，使人類有機會去親近生命、關懷生命，以維持一個永續生存的自然生態環境。

(5) 人與宇宙的教育：對生與死有充分的認識與體悟，思考天地宇宙整個人生的問題，釐清自己的人生方向，以宏觀的視野去審視人類存在的意義與價值，建立地球村的概念，活出全方位的生命。²¹¹

教育是一種文化傳承的活動，透過生生不息的傳承與創造，來充實人的心靈，提升人的性靈，將人推向一個善的境界，使人存在的意義和價值能有所彰顯，透過教育，使個體不斷的成長、超越、提升與退化，因此教育的歷程可說是一種使人成其為人的過程。文明社會的特質，在於能以社會教化的功能，來提升人性，充實心靈；教育是人在文化體系下的一個社會活動，是成人之美的志業，是生生

²¹⁰ 錢永鎮：〈生命教育的實施背景及基本理念〉，《教育人力與專業發展》，第 15 卷，第 4 期，1998 年，頁 23-28。

²¹¹ 黃德祥：〈想學生命教育的內涵與實施〉，《生命教育的理論與實務》，臺北，聯經出版社，2000 年，頁 43-52。

不息傳承與創新的人類工程，也是使人成其為人的過程。透過教育的歷程，使個體不斷的蛻化、提升和超越。而生命教育的目標在於啓發生命智慧、深化價值反省、整合知情意行。它所包含的範圍應籠罩人生整體及其全部歷程，以幫助國民（特別是學生）建立完整的人生觀與價值觀，並內化陶冶其人格情操²¹²。眼看著現代孩子們的時間被考試、補習充滿，被網路、電視、電玩吞噬，雖然這些或許是他們成長歷程中必須經過的過程，但我們實在不願孩子們的心像路旁的土，因著太多事物的往來交通而變硬了，失去了感受生命的能力，不懂得愛，不懂得感恩，雖然我們不知道藉著生命教育課程所撒下生命的種子何時會長大開花，成熟結果，但我們相信：生命是有大能的，只要有一點的縫隙，只要一點空間，只要有一點澆灌、培育，一株看似弱不禁風小草仍然能突破堅硬的土石而冒出生命的嫩芽。我們希望的生命教育是能夠幫助孩子，我們的孩子能作堂堂正正的人，充滿了對生命的熱愛，認真的生活，盡心盡力的做好每一件該做的事，我們相信，一個人是否成功不在於有多少令人羨慕的成就，乃在於有多少人從他的眼神看出自尊，從他的聲音裡聽出自信，從他的微笑中感受人間溫暖，從他的關懷裡湧出無限的希望。透過生命教育的啓發，每個人能更懂得去珍惜生命，提升生命的意義與價值；人與人之間的能更加的相互了解、關懷、與尊重；學會去尊敬大自然，保護大自然，實踐並活出天地人我共融共在的和諧關係。

第二節 由「知行合一」說看當今生命教育中的道德實踐議題

人類探問「生命的意義」是一個無止息的追尋，如何挽住我們對生命的熱情，如何恢復我們思想生命的意義，如何維持我們探索與體現生命意義的熱情，在這些有關生命的「如何」的奮鬥中，我們才有機會知道生命是「什麼」，而道德實踐則是關於「如何」生活的最關鍵法門。王陽明的知行合一論，指點出道德的主體是每個人皆具的良知心體，亦明確的指點出道德之實踐工夫，需從本體出發，去除私欲障蔽，並致良知於事事物物上，對現實中個人主體道德實踐的路徑給出了具體的說明，對於當今生命教育中公民的道德素質的培養具有十分現實的啓發意義。

²¹² 陳浙雲：〈學習，從生命開始〉，《生命教育》（台北，市場智，2002年），頁77-97。

一、台灣社會的道德行為問題

品格教育即是一種指導人如何從事道德體驗，實踐道德生活的教育；而所謂的「道德」注重的是個人內在品德的修養及對自我行為的約束。人生的幸福與否，並非只是學校的學科成績表現，物質上的榮耀與成就；面對人生的各種難題與事件，能不能用負責、自律與勇氣來好好經營自己，維繫一個家和他人的關係，才是重要的關鍵。後現代社會生活型態急遽變遷，舊有的道德價值體系，如何在社會多元價值的互動中繼續扮演維護社會倫理與個人道德規範，並建構個人品格與實踐的行為依據，是一個重要的關卡。傳統中國社會一向重視道德修養，儒家教育的主要內容也是在培養個人的道德情操。中國社會一直以道德之邦稱著，但當台灣社會從傳統農業社過渡到工商、資訊社會，社會生活價值也由一元化向多元化轉型發展。當傳統的道德體系受到前所未有的衝擊，新的道德體系還尚未建立，社會生活的很多面向都出現了道德失範的現象。我們必須好好重新思考我們道德教育到底出了什麼問題。

台灣的現況可見如下：隨著經濟的繁榮與不斷的成長，不只在物質條件和生活形態有巨大的變化，在資訊媒體充斥，資訊取得極為容易的情況下，人們的思考模式與道德價值觀也產生了巨大的轉變。我們的政治，多的是為一己之私利，藉由從政來飽足私囊的政客，缺少為大眾謀福祉的政治家，他們上演的貪贓枉法，為自己的行為狡辯硬拗，是給百姓大眾不良的示範。而社會景象，中下階層的市井小民面對經濟的退縮，謀生不易，無法從原本安定富足的生活退下過簡單樸實的日子，於是自殺率和犯罪率持續上升；M型社會的另一端，上層社會的有錢人，形成一種吃香喝辣，紙醉金迷、吃喝玩樂、到處跑趴、追逐名牌、瘦身美容的畸形文化。上自名人政客公眾人物下至升斗小民、販夫走卒，都喪失了人性原真善美、慈愛溫厚至情至性，沉淪在名利慾海中。有9歲女童為了線上遊戲點數卡，上網援交，竟有近20名的色男搶標，最後女童與一名16歲少年達成交易，成為台灣史上最年幼的援交女。此關鍵因素在於：拜金主義讓台灣社會的道德向下墮落，物慾的迷亂成為當前台灣社會的亂源。許多人的價值是向錢看齊，以地位高、薪水高來評斷一個人的價值，有錢，什麼事都能做。我們的社會價值一直建立在金錢財富上；鋪天蓋地的流行文化，名人、名牌故事，充斥嗜血、八卦、媚俗、羶色腥的媒體，形塑出台灣社會的主流價值就是人生一定要有錢。過去，我們尊敬在基層辛勤努力工作流汗流淚的人們；但曾幾何時，社會鎂光燈的焦點

跑到不事生產，只知作秀但不做事的政客、明星、名人名流身上，社會上瀰漫的儘是對名利、金權的追逐。這世界早已忘記一步一腳印的踏實深耕，九歲援交女反映的是台灣品德教育徹底失敗，上從總統貪腐，下至拜金女王已是社會主流價值，品德已經成爲笑談，道德只是八股的老教條；我們的社會充滿了矛盾與失望，藍綠橘紫的政客爲了選票不斷地撕裂人民互信互愛的情感，產業間不擇手段的競爭打壓，少有團結合作的典範。

台灣這一代彼此能夠生存在同一個時空，進而相遇、相處都是有緣，懂得「惜緣」的人，會懂得應該彼此互相幫助，而不是爲了私利互相傷害；只有打造一個充滿愛和關懷的社會，我們的幸福才有堅實的基礎，而「道德」就是一切的關鍵。品格道德教育不是老師在教室課堂上的言教，而應是社會大眾都該深深自省，每一個人人都必須負起責任，謹言慎行，以身作則的。我們正在經歷從傳統向現代的巨大轉變，面對急劇的社會變遷，人的道德狀況呈現出錯綜複雜的局面。道德價值觀呈多元化、道德衝突與困惑加劇、道德評價更具寬容性；這種狀況的出現並不是偶然的，這是傳統與現代的交鋒，中西文化、道德觀念的衝突。舊的傳統受到了衝擊，新的有效的道德規則尚在建設之中，因此社會和道德在一定的程度上處於一種無序的狀態。現代人不喜歡講道德，甚至怕講道德，因爲他們認爲道德是一種束縛，使人不自在、不自由。其實，使人不自在不自由的，不是道德；而是來自氣質、習氣、私欲方面的拘蔽與限制。道德並不是指外在的教條，是指能成就外在行爲之本心；發自天性本心、才能合乎天理，表現於外的才能稱作道德行爲，這些都是在道德主體之自覺自律、自定方向、自發命令中，所創造出來的成果。人由本心、本性而成就的外在行爲，就是道德，道德之善具有絕對無上的價值，它的價值就在其存心本身就是善的，生命是由內而外的，道德人格的培養，須先喚起根植於人內心的道德自覺，即所謂的本心，良知，個人在具體的狀況中，判斷善惡的最高憑藉就是良知。良知站在道德的觀點上，對行爲發出當或不當的命令。當然，人也能違抗良知所決定的行動命令，此即良知被私欲和意念所蒙蔽了。但是，違背良知時即會產生罪惡感，順從良知者，會有充實感，滿足感；人間最重要的是道德，道德才是個人生存意義、社會進步的屏障。

儒家傳統心學的思想認爲仁是人類先天固有的道德主體，由這個本心主體可以源生出各種不同的道德法則，此即構成儒家獨有的「仁、義、禮、智」的道德倫理體系，而「仁心」即是良知，良知即是天理。不過人除了有超越道德本

體的「仁心」，亦同時存在自然生物所具有的「識心」，如果人重視的是生物層次的欲求，「放於利而行」並囿限於個人的情欲見識，則此「仁心」就會受到障蔽；人要做到超越現實的自己，不陷溺於本能中，加強各種道德的心理，一切的道德價值都表現於道德心理，而道德心理的本質就是超越現實的自己，發心去體驗各種道德心理，並去實現此道德的行為。面對當今社會急速變遷所造成的價值觀偏差、道德沉淪、人心迷亂的現象，唯有喚醒個人的道德良知，呼籲個人道德規範的自我約束，重建社會倫理的規範，推動生命教育，落實品格教育的實踐，方能全方位塑造出學生良好品格行為與觀念，才能讓優質的倫理道德風氣，散播在社會的每一個角落。

二、由「知行合一」說看道德實踐之議題

（一）良知與道德實踐

在王陽明的「知行合一」中，「知」則是「良知」。王陽明認為人們無需向外求知，只需向內反求諸心，向外擴充自己的良知即可。良知人人具有，對於善惡的判斷憑藉直覺、發自內心，是一種天然的道德感。道德心能察覺是非善惡為所當為，所以稱之為「良知」，因此良知是個人從事道德判斷與評價的標準。簡而言之，「道德」意謂做對的事、善的事、好的事，良知則會引領個人朝向符合道德的行為；道德良知在認知層面，是知道什麼是正確的事情；而在情意與行動層面，則是指對正確的事能義無反顧地實行。²¹³而「知行合一」中的「行」不只是我們今天說的社會實踐，亦是身心上對道德的體會和實踐。王陽明說：

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，知是心之本體，心自然會知；見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子人井自然知惻隱，此便是良知，不假外求。²¹⁴

這也就是說，心為身之主宰，良知為心之本體。具有成熟良心的人，他們會堅守道德價值，把道德價值加以認同而成為自己人格的一部份。而當社會面臨激烈衝

²¹³ 馬關泉：〈論王陽明知行合一說及現代意義〉，《武警學院學報》，第23卷第11期，2007年11月，頁52-56。

²¹⁴（明）王守仁：《王陽明全集》，〈傳習錄〉上，頁37。

擊的此刻，不良的習氣影響著和引誘著青少年，毒害他們的心靈，腐壞他們的良知，因此我們必要努力營造一個良好的社會環境，改善社會風氣，教導青少年如何抗拒誘惑，培育他們善良的人性。因此，加強心性修養是刻不容緩的心靈工程，只因人性是道德的內在基礎，心性修養自然能提高人們的道德水準，是養成良好社會風氣的根本途徑。而心性修養需要自覺由己而為己，由己就是一切取決於自己的努力，所以自省是基本的修養方法；為己是為了自己的完善和良心的安寧，只求對得起自己的良心。由己、為己，反映了以心性為道德的基礎的思想，因為道德的基礎在自己的本性，所以道德修養也就完全在於自己的努力，通過自身的努力而完成自我。

（二）通過實踐完成善的意志

「善的動機只是完成善的開始，並不是善的完成。意向的善不能落實到實踐，它就不是真正的善。」²¹⁵也就是說，道德不僅僅停在為善的動機，還需借助行為才能實現自己。王陽明的「知行合一」說強調，意向的道德性必須通過實踐，才能真正實現為現實的道德性。王陽明發現知識的積累與道德修養的提升並不成正比。王陽明看到了求知與修德的差別與聯繫，在道德修養中「道德的進路與知識的進路是兩條不同的進路」²¹⁶。這個認識是符合道德修養實際的，王陽明逐步認識到並不是最有知識的人就最有道德，也不是毫無知識的人就毫無道德，他說：「知識愈廣而人欲愈滋，才力愈多，而天理愈蔽。」²¹⁷王陽明於是追問：如何由知善到行善？他提供了方法：去知識以成德性並進而化為德行。他區分了成就知識與成就德行，他認為成就知識與成就德性是兩個不同的序列與層次，知識的積累並不必然導致價值的實現。對於道德和知識兩者的關係，王陽明認為認知活動可以是純粹的知，可以不必見諸行動的。所以他強調道德的首要性，認為道德修養可以帶動知識探求，道德修養好了，知識便自然在其中了。王陽明以道德帶動知識，強調在實踐中完成人格修養而最終達到內聖外王，「知行合一」正是這一重要理論的基礎。王陽明提倡知行合一的目的是要人們把道德落實到行動上，而不是停留在口頭上，王陽明以孝悌為例：「就如某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟方可稱他知孝知弟，不成只曉得說些孝弟得話，便可稱為知

²¹⁵ 陳來：《有無之境—王陽明哲學的精神》，頁17。

²¹⁶ 張新民：《內省、自律—中國傳統哲學與現代人格三題》，貴州社會科學，1995年6月。

²¹⁷（明）王守仁：《王陽明全集》，《傳習錄》。

孝弟。」他反復強調只曉得說些孝悌的話並不是真正的孝悌，懂得孝悌又實際的體現於行孝行悌的過程，將具有的孝悌的德性轉化為行孝行悌的德行，也就是要言行一致，認識與行動相聯繫，理論與實踐相結合。可見，王陽明「知行合一」說的本意主要是為了解決人們道德修養實際中知行脫節問題。

對於今天這樣一個經濟高速發展、道德相對滯後的社會來說，也只有大多數的人自覺地進行道德實踐，才有可能真正實現社會風氣的好轉，道德水準的提升。王陽明一生堅持道德修養，踐履「知行合一」，王陽明很有針對性的首倡「知行合一」論，雖然未能挽救道德淪喪於狂瀾之中，但確實為人們的道德實踐提供了現實的可操作的修養方法，即便對於今天的人們道德修養水準的提高都有著積極的借鑒意義和指導意義。唐君毅先生在《道德自我之建立》一書中說：「什麼是真正的道德生活？自覺得自己支配自己，是謂道德生活」²¹⁸。也就是所謂的自律道德，作為道德或倫理的具體內容，善的理想和善的現實總是指向人身的存在。²¹⁹王陽明創立「知行合一」學說的目的，就是要把人們從偏離道德修養的道路上拉回來，希望每個人都能在身心上做工夫，以整個人格素質、精神境界的提高為歸宿。這就是道德工程，就是要對治人心。陽明認為，道德是一切方面的統領，且認為一切的學問，都是為了人格的培養，精神境界的提高，這就是其「破心中賊」的終極關懷。²²⁰

（三）「知行合一」說的道德教育意涵

王陽明的「知行合一」論，從根本上來說是一種超越的道德學說，在道德教育上的意涵可析論出以下之精神。

1、以良知指引道德之行，以踐履實現道德之知

陽明的「知行合一」說之「知」指的是良知，是體；「行」指的是良知的發用與實現，是用。從良知的自作主宰到良知呈顯於道德行為，是體貫於用；而從久而久之的道德踐履的實地工夫，積善成德，臻於良知至善、無入而不自得之境，

²¹⁸ 唐君毅：《道德自我之建立》（台北市，台灣學生書局，1984年），頁37。

²¹⁹ 馬關泉：〈論王陽明知行合一說及現代意義〉。

²²⁰ 林明進：〈建立以「良知」為核心的自律道德教育〉，實踐博雅學報，第七期，2007年1月31日，頁24-52。。

就是由用以明體²²¹。因此，人人首先要明心中之理，誠心中之意，以存善念去惡念。繼之以道德之踐履實現道德之知，以道德之知指引道德之行。陽明以「一念發動處」為善惡之幾，所謂「防於未萌之先，而克於方萌之際」²²²為其工夫之著手處，亦為其精一之處。此一「一念發動處」之工夫就是陽明說「知行合一」的立言宗旨，使心之所發，念念向善，念念純於天理，從根拔除，克治私心，是即「欲正其心者，先誠其心」使心誠於「心即理」所先驗自明的「天理」，即所謂「誠意」的工夫。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，更無私欲障礙，即所謂「充其惻隱之心，而仁不可勝用矣」²²³。然在常人，不能無私欲障礙，所以必須用格物致知之功勝私復理，則心之良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知。人心雖然具有內在道德性，然卻未必產生道德行為，有時心所產生的意念是「私意」，此時人心被私欲所蒙蔽，因此一個人應隨時隨地做存天理、窮理盡心的工夫。陽明十分重視在意念上用功，認為若是能夠在意念上進行長期的道德修鍊，就能達到知行合一的境界。²²⁴因此，道德的培育首重內心的修養，然後顯現於外行。當人心發動而形成意念時，並非全無不善，心受私欲之蔽時，也會表現出惡的意念，即使是太陽，也會因為受到遮蔽而不明。但只要發揮心之自主、自覺、意願、自決的功能，屏去私欲，就能夠呈現心之本然面貌。也就是說，一念發動處便是行，發動處有惡念，就應該徹底克倒，不使其潛伏胸中²²⁵。

陽明主張在意念上用功，其目的就是在純化動機。雖然人心具有天理、良知，然而也只是「幾希」的成分，因此，很容易受到外物的影響與環境的習染，品格日趨墮落，意志萎靡消沉²²⁶。而且，就道德判斷的動機說而言，惡的動機就代表惡的行為。因此，陽明說：

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。然至善者，心之本體也，心之本

²²¹ 談遠平：《論陽明哲學之圓融統觀》（台北市，文史哲，1993年），頁130。

²²² （明）王守仁：《王陽明全集》，〈傳習錄〉卷二，頁66。

²²³ （明）王守仁：《王陽明全集》，〈傳習錄〉卷二，頁66。

²²⁴ 林明進：〈建立以「良知」為核心的自律道德教育〉。

²²⁵ 郭宗斌：《王陽明心學及其對道德教育的啟示》，國立台灣師範大學工民訓育學系碩士論文，1998年，頁75-76。

²²⁶ 龔寶善：《德育原理》（臺北，開明書局，1976年），頁134。

體那有不善。如今要正心，本體上何處用得工，必就心之發動處，才可著力也。心之發動不能無不善，故須就此處著力，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，在誠意功夫，到誠意始有著落處。²²⁷

在道德意義上，「一念發動」顯得特別重要，一念之發之所以能夠好善惡惡，首先不在於通過對外部規範道德認知，其重點在於就意念上用功。所以陽明勸人內省要勤，要做到「如貓去捕鼠，一眼看著，一耳聽著。方有一念萌動，即與克去。定要拔去病根，永不復起，方始為快。」²²⁸對於「一念之發」，陽明更說到：

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，須要徹底徹根，不使那一念不善潛伏胸中，此是我立言宗旨²²⁹。

陽明以念為行，實有其道德涵養上的考慮：把觀念上的惡等同於實踐上的惡，旨在根絕觀念層面的不良動機，這正是陽明在以知為行意義上講知行合一的立言宗旨²³⁰。當不善的念頭剛產生時就加以克倒，如此來「存天理」、「去私欲」以臻於善的境界。陽明認為，只要存此善念也是學聖的工夫，無疑說明了成聖成德的平民化，因為，一般人總是認為聖賢的道理只在書本上，書讀多了，所「致」者始為良知。可是，陽明不作如是觀，他認為讀書不多或是即使沒有知識的人，也可以致良知成就道德行為，只因為人都有良心，做事本諸良心，反求諸己，當然可以成為聖賢。陽明曾說：「良知良能，愚夫愚婦與聖人同，但惟聖人能致其良知，而愚夫愚婦不能致，此聖愚之所由分也。」²³¹

2、良知本體和修養工夫之融為一體

²²⁷ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁 119。

²²⁸ 秦家懿：《王陽明》，頁 70。

²²⁹ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁 96。

²³⁰ 楊國榮：《良知與心體-王陽明哲學研究》，頁 228。

²³¹ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁 49。

陽明所謂「知」，是指價值判斷而言，就是「知善知惡」的「良知」；而所謂「行」，是指意念由發動至展開而成爲行爲之整個歷程言。所謂「合一」，乃就發動處講，是取「根源意義」；不是就效驗處講，所以不是取「完成意義」²³²。陽明教人把良知本體和修養工夫融爲一體，即本體即工夫。認爲人們的道德行爲是「知」的體現，在良知本體和道德修養工夫上無「知」和「行」的分別²³³。道德重實踐，唯有篤實踐履德行才是道德教育的目的。陽明主張先在意念上用功，去惡存善，由內而外將道德行爲具體實踐。當陽明把知與行的關係，置於致良知說的邏輯中，成爲致良知說的一個環節時，致良知說的關鍵，就放在「致」的道德踐履的工夫上。因而把知行關係的落腳點，由過去知的本體，移置於行的道德踐履的基礎上，強調知了還是要行。例如：只有親身對父母溫清奉養，方有孝親之知，實際上是強調只有行才算是知，不行即不知。「行」既是指道德上踐行良知，又是指指在道德踐行的工夫中，體見良知。陽明說：「隨事隨物，精察此心之天理，以致其本然之良知。」²³⁴。又說：「致知在實事上格」²³⁵。這種精察事物上的「格」，以致其良知之本然，已不是簡單的依知而行，而是依「格」的行爲工夫去體見知。換言之，無行則無知可言，或者說無行的工夫，則知無從顯見。陽明以行的工夫是知行關係的注力點，這些都在於說明，從天地萬物，從「事上」去做格致的工夫，即有良知之體，亦即由工夫見本體。陽明認爲，有了行的工夫，就有了道德實踐，則良知的本體顯現，就成爲一種具體的，可以把握，可以言喻的良知之體。陽明如此由知轉到行，由本體轉到工夫的知行合一，意味著致良知的歸結點，是在於道德實踐的工夫²³⁶。「致良知」必須實有其事，以良知爲主腦去落實行動事爲之功，隨時在諸事上致良知。也就是說，一個人必先知善而行善，知惡而去惡，這樣，遇事先經過是非善惡的道德判斷，然後才表現具體的道德行爲。從道德教育的實踐意義而言，陽明強調：「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。」²³⁷「良知」不但能知善知惡，也是道德之行的指導方針，更能夠發揮監督作用。當一個人做錯事情之後，他會覺得羞愧，抬不起頭，坐立難安，雖然沒有人指責，但是能自我

²³² 勞思光：《新編中國哲學史》（臺北，三民書局，1987年），頁433。

²³³ 張立文：《宋明理學研究》，2002年，頁507-508。

²³⁴（明）王守仁：《王陽明全集》，頁47。

²³⁵（明）王守仁：《王陽明全集》，頁119。

²³⁶ 唐宇元：《中國倫理思想史》（台北，文津出版社，1996年），頁312-315。

²³⁷（明）王守仁：《王陽明全集》，頁119。

克制，良心在指揮，甚至譴責。很多實證研究證明，人都有內在自我克制的超我。因此，不能懸空地致知，應該在實事上致其良知。陽明說：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。²³⁸為學之旨，除了廓清心中的雜念之外，最重要的是實踐，除了自身的格心中之物外，還要致其知。知行合一地推廣到家庭、鄰里、學校、社會、國家。使人人皆具有基本的道德涵養，以促進社會群體生活的和諧²³⁹。道德教育的本質重在實踐，即使是道德認知的教學，也是為了強化道德實踐的意志，以澄清道德意志、純化道德動機。而且以善的意志與動機指引善的行為，而善的行為是善的意志與動機的必然表現。²⁴⁰

王陽明強調道德實踐「須在事上磨」，不能「徒知靜養」，這樣才能不論動靜都能定。其次，王陽明再三強調「誠」，認為道德觀念是人心的自覺。他說：「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。」²⁴¹而光學一點溫清定省之類的舉措，只做表面文章，這種裝作道學的模式為王陽明所反對：「若只是那些儀節求得是當，便謂至善，即如今扮戲子，扮得許多溫清奉舉的儀節是當，亦可謂之至善矣。」²⁴²把心中的不善克於未發之前，他說：「然平日好色好利好名之心原未嘗無，既未嘗無，即謂之有，即謂之有，則亦不可謂無偏倚，譬之病瘧之人，雖有時不發，而病根原不曾除，則亦不得謂之無病之人矣。」²⁴³而一般人認為，雖有不善的觀念，但只要尚未付諸行動，便不算過錯，但王陽明卻不這樣認為，因為身雖未行但心已行了，這就是錯，王陽明的宗旨就是發現心中有不善的念頭，要完全徹底地把它消滅，「我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處便是行了。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²⁴⁴。」

知行合一說的表現為「知是行的主意，行是知的功夫」，「知是行的主意」

²³⁸ 同上，頁 119。

²³⁹ 郭宗斌：《王陽明心學及其對道德教育的啟示》，頁 96。

²⁴⁰ 林明進：〈建立以「良知」為核心的自律道德教育〉，頁 23。

²⁴¹ (明)王守仁：《王陽明全集》，〈傳習錄〉卷上。

²⁴² (明)王守仁：《王陽明全集》，〈傳習錄〉卷上。

²⁴³ (明)王守仁：《王陽明全集》，〈傳習錄〉卷上。

²⁴⁴ (明)王守仁：《王陽明全集》，〈傳習錄〉卷上。

就是強調意識在實踐中表現出的自覺能動性，而這種自覺能動性主要是道德良知，因為良知人人都有，良知是心之本體，如果把這種人皆有之的良知通過致知的工夫加以擴充，並與人的道德實踐活動相結合，那麼人人都可以成聖。當今的社會道德觀念如危樓般搖搖欲墜，人們一味地追求物質生活，忽視了道德理想的追求，當大家都只為自己的私欲著想，不從大局出發考慮問題之時，呼喚人的良知，通過致良知來達到人的自律，完善人的道德修養，是維持社會祥和發展的基礎路徑。每個人都有良知，通過自身的追求，讓良知發揮作用，來謀求個人幸福和道德實踐的統一。「人人皆可成聖人」並不是要求所有人都成為像堯、舜、孔、孟一樣的聖人，而是指成為內心存有天理良知的眾人；每個人只要如實地做足致良知的工夫，即可成為自己心中的聖人，由此充分發揮個人的主觀能動性，突出顯現了人的地位，也肯定了人人平等的思想觀念。

知行合一是包含本體與工夫的學說，良知本體是通過實踐工夫而顯現的，它必須落實到具體的道德實踐中才能凸顯其本質，意念中的善並非真正的行善，也必須通過行動來體現善才能稱其為行善，如其所言，想要做到孝就必須真正去實行孝道，只是空講孝義並不能稱為真正的行孝；一切意識和認知都必須通過行動才能實現，通過生活上實際道德實踐，能夠喚回本然的自我。王陽明看到了道德實踐的重要性，即要求人們在有了行動的意識時，也要自覺地將這種意識貫徹到具體的行動中去，只有在道德意識和道德實踐的共同作用下，才能形成完善的道德品格，因此，個人要在道德實踐中貫徹持之以恆的精神，不斷充實自我，超越自我，培育完善的道德品格。陽明這種將理論與實踐緊密相聯的積極進取精神，顯示出致良知學說強大的生命力和現實力，對當今社會發展有著巨大的理論指導意義。

第三節 由「知行合一」說看當今生命教育中的生命關懷議題

人離不開群體，人類是群體動物，人離開了群體就難以生存；社會越是進步，科技越是發展，人類社會的分工就越細化，個人是社會眾多成員中的一分子，我們要靠群體去生產勞動，去創造衣食住行，去為社會做貢獻，從社會索取生活生產的必需品，在當今高度發達的社會中，人尤其須靠群體才能生存下來。人與人之間是平等的；人類社會從遠古走來，從不文明走向文明，從不平等走向平等，至今仍有一些國家存在不平等的現象，但都在向平等發展，這是大勢所趨，也是

歷史的必然。要構建和諧社會，首先要人人平等，平等是和諧的基石，沒有平等和諧只能是空談。人與人之間需要關愛，個人的生活生存問題不能全部由自己解決，必須依靠其他人的關心和協助。特別是在困難時候，在急需幫助時候，其他人的關心和幫助更為重要，甚至是決定性的。藉由他人的協助和幫忙，我們才能解決生命中的各種困難和問題，如果人與人之間互不關愛，生命不但談不上和諧人類亦會被困難壓倒，便無法發展成祥和幸福的文明社會。每一個人生存於這個世界當上，皆傾力於追尋並且建構自己的生命意義，在藉由個人與他人的肯定當中發展成為自己，去經驗自己的存在過程，並積極投入世界，與所處的周遭環境展開遭逢、相融，展現自身生命的價值。而因為關懷與愛，使自己與他人之間，發生關聯，成為一個相互聯繫的整體，在生活的各種境遇中豐富了自己，同時也豐富了他人，個人的生命價值與意義因而彰顯於世，豐富並完整了我們所置身的世界。

一、當今社會生命關懷之面向

身為人類，作為一個生命的存在，皆有其追求生命的意義與價值的需求，每個生命都需要被關懷，並且要求能積極的發展其生命的意義價值，生命關懷的責任是一種個體對自我本身所履行責任的要求，同時也是個體對他者所履行的責任的表現，更是自我責任與他者責任的統一。在今天的生命教育社會關懷議題中，個體除了應關注自身的生命發展，關愛自身的生命狀態，以形成合理的生命追求和生命態度之外，關注自我與他者之間的責任關係，將己身之生命連繫到他者在責任關係履行中真正實現生命關懷，以達成自我生命之實現。

首先，我們可探討當今社會生命關懷的類型及運作形式，以了解於當今社會，個人可以藉由哪些管道和行動來實現生命關懷：

第一、生命關懷活動可通過大型的組織活動來運作。例如，紅十字會組織由紅十字之父亨利·杜南先生發起，杜南先生由於目睹戰場上無人照顧的傷兵哀號遍地、的慘狀，心中燃生哀慟之情，極力呼籲成立一個民間中立的救援組織，以便在戰爭發生時，能及時救助在戰場上受傷的傷兵。他由本人及好友共五人聯合成立了「救援傷兵國際委員會」(International Committee for the Relief of the Wounded)，其後再演變為紅十字國際委員會 (International Committee of the Red Cross)。該組織投入的社會關懷工作涉及人居家照顧、國際賑災急難救助、人道服務、青少年服務等項目，力求世上人人都能尊重及保護人的生命和尊嚴，並

能自願地以一視同仁的態度施以援手，改善弱勢社群的境況，保護生命、關懷傷困、維護尊嚴，在社會服務活動中體現了對生命的關懷發揮了人性關懷的精神。又如，澳門明愛是澳門的社會服務組織，目的是為個人、家庭、團體及社區服務，協助他們在社會、經濟、道德及精神生活方面，達致更符合人類情況的境地；對自己的生活動面向負責，在他們的環境內，建立基於真理、秉乎正義、發乎仁愛、實現自由與和平的社區。它的服務工作包含關懷傷困，甚至提供心理援助的生命關懷內容。

第二，生命關懷依託於教育開展。當前國際社會上普遍通過生命教育來實現生命關懷，在教育中體現生命關懷的同時，讓生命個體形成生命關懷認知及生命關懷意識。21世紀末生命教育開逐漸形成較大規模，生命教育最初主要針對青少年中的吸毒、吸煙、酗酒等問題，後期逐漸擴展到生命品質、生命追求等宏觀的生命關懷。

第三，生命關懷物件為廣泛群體。部分生命關懷實踐組織的活動體現了群體特徵，包括針對幼兒、青少年、老齡群體、癌病等瀕死患者群體、傷困群體、生態動物群體等。例如，創世基金會，以服務植物人為主，到植物人宅居家提供護理服務：活協助生活照顧部分：協助個案如沐浴、穿換衣、洗頭、翻身、拍背、關節活動、環境美化改善等，同時亦協助關懷失依、失智、失能的三失老人，及協助社會底層的邊緣人-街友找回信心，重返社會。臺灣安寧照顧協會主要服務於末期病人，尤其是癌病等瀕死患者群體，通過專業的醫療護理隊伍實現其生命尊嚴、提升生活品質。臺灣關懷生命協會則集中開展對動物生命的關懷，提倡動物權並為動物爭取福利，保育野生動物，維護生態平衡。臺北市生命線協會的設立初期及後期發展都是以自殺防治為主，主要服務於生命遭遇困難、心理存在自殺傾向的求助者。這些生命關懷實踐組織由於其服務物件的確定性，其生命關懷的開展體現群體特徵，有針對性的開展專業生命關懷服務。

當代社會生命關懷的面向逐漸多元，且實施者專業性增強，為了提供關懷、適切的服務，由於生命群體的特性，服務活動計畫的針對性，相關生命關懷實踐組織的組織人員招募即體現了較強的專業性。如臺灣安寧照顧協會，更好的為末期病人尤其是癌病等瀕死患者提供服務，其組織由一群專業醫師、護理師、社工師、宗教人員及志工等組成。通過發揮專業人士的人力資源優勢，滿足生命關懷的專業性要求，更好的開展生命關懷。而當前生命關懷活動通過官方及民間兩種途徑並行，以臺灣為例，高雄市政府教育局生命教育中心以官方形式組織開展

生命關懷，而臺灣關懷生命協會、臺灣安寧照顧協會等協會組織以社會服務團體的民間形式開展生命關懷。²⁴⁵

生命關懷就是人類對自我存在的意義與價值之瞭解與重視，並在具體生命中擺脫物質環境之枷鎖，追求精神生命之提昇，使自己的心性展現其開朗、豁達的一面，這是人類開始對自我的覺醒，以及對生命根源的關懷與探索。因為生命關懷是無法脫離生命與生活之每個面向而得到昇華，須在日常生活中發掘生命之價值與彰顯生命之意義，才能進而瞭解到身而為人的意義，這也就是所謂的「生命教育」，意即在真實的生活中體會、探索、提昇、淨化，生命與人格才能既完善又整全。

二、由「知行合一」看生命關懷之議題

陽明早年在陽明洞修道時，曾一度有離世遠去的念頭，惟他終難以割捨對祖母、父親思念之情而放棄了，他悟到「此念生於孩提，此念可去，是斷滅種性矣。」²⁴⁶可見他對人倫親情的看重，此思親之念是植根於人的天性，由良知擴展出對他者的關懷。陽明的「良知」教是「知行合一」的主軸思想，其重點非僅僅在心性主體的立本窮源上，肯定道德實踐主觀面的自安自足；同時是落在人倫日用、道德事業的客觀面上致良知，實現「萬物一體」對眾生關懷之至仁至善的境界。陽明云：

夫禪之學與聖人之學，皆求盡其心也，亦相去毫釐耳。聖人之求盡其心也，以天地萬物為一體也。吾之父子親矣，而天下有未親者焉，吾心未盡也；...故於是有紀綱政事之設焉，有禮樂教化之施焉，凡以裁成輔相、成己成物，而求盡吾心焉耳。心盡而家齊，國以治，天下以平。故聖人之學不出乎盡心。禪之學非不以心為說，然其意以為是達道也者，固吾之心也，吾惟不昧吾心於其中則亦已矣，而亦豈必屑屑於其外；其外有未當也，則亦豈必屑屑於其中。斯亦其所謂盡心者矣，而不知已陷於自私自利之偏。是以外人倫，遺事物，以之獨善或能之，而要不可以治家國天下。蓋聖人之學無己，無內外，一天地萬物以為心；而禪之學起於自私自利，而未免於內外之分，斯其所以為異也。²⁴⁷

²⁴⁵ 同上，頁9-11。

²⁴⁶ (明)王守仁：《王陽明全集》，卷33，〈年譜一〉，頁1226。

²⁴⁷ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁1226 同上。

陽明強調「聖人之學，心學也，學以求盡其心而已。」²⁴⁸又曾曰：「君子之學，求盡吾心焉爾。故其事親也，求盡吾心之孝，而非以為孝也；事君也，求盡吾心之忠，而非以為忠也...吾心有不盡焉，是謂自欺其心，心盡而後，吾之心始自以為快也。」²⁴⁹儒者求盡其心，是由主體自然地履行道德義務，才達到自慊、自快的心境。所謂「當棄富貴即棄富貴，只是致良知；當從父兄命即從父兄命，亦只是致良知，其間權衡輕重，稍有私意，於良心便不自安。」²⁵⁰儒家的價值意識是要對天下事物有所承擔，要在現實世界中做有利國計民生的事，如只顧自己生計，便是私心。儒家本體之明德良知義，是普世的終極價值，佛氏要追求的也是這般價值，只是著了私意，有了私心，於本體上看不清楚。²⁵¹聖人之仁心，是始從孝悌上，見吾人對天地萬物「實有以親之」的根性。²⁵²由對親情人倫的眷念和責任，進而成就自我，推己及人。向內要「修己」，向外則由「修己」推擴到「安人」、「安百姓」，使物各付物，各安其位，各得其所。這一向外推擴的過程，就是儒者救世濟民之責任，亦是聖人與萬物同體至仁至善的情懷。陽明認為「良知」是人心的本來狀態，吾人本心如果不受各種私欲的污蔽與外誘的侵襲，是自然地視人猶己，視天下猶一家，視中國猶一人。仁者不僅要克己成己，而且要成人成物，不但克小己之私、去小我之蔽以成就個體人格，而且要融小我於大我，化個體於群體以成就社會。仁者之心還要融天地萬物為一體，進入「與物無對」、「天人一體」的宇宙境界²⁵³，達到德合天地，明比日月，則德慧圓明周流而無私，是乃聖人道大德至善之極致也。²⁵⁴

《禮記·中庸》說：「唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」只有天下至誠的人，才能儘量發展自己的本性。能儘量發展自己的本性，才能儘量發展一切人的本性；能儘量發展一切人的本性，才能儘量發展萬物的本性；能儘量發展萬物的本性，就可以贊助天地的變化

²⁴⁸ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁 257。

²⁴⁹ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁 924。

²⁵⁰ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁 215。

²⁵¹ 杜保瑞：〈王陽明功夫哲學進路的哲學體系探究〉，《東吳哲學學報》，2001 年 4 月第 6 期，頁 113。

²⁵² 鄧元忠：《王陽明聖學探討》，頁 263。

²⁵³ 潘立勇：〈自得與人生境界的審美超越—王陽明的人生境界論〉，《文史哲》，第 1 期，2005 年，頁 82。

²⁵⁴ 周佩玲：《王陽明萬物一體說》，南華大學哲學與生命教育學系碩士學位論文，2012，頁 92-97。

和生長；可以贊助天地的變化和生長，就可能和天地並立爲三了。這即是說，天地宇宙是人類生命的本原。亦是一切價值之源；人不但不能忘記這個本原，而且應當維護這個本原。爲了體知和維持這個本原，就應做到凡事由我做起，由自己的本性做起；由我推及人，由人推及萬物。由於人的私心雜念和邪惡意念可能危及萬物，故須發揮入之善良本性，以推動萬物的生長發育。這就爲陽明提出和深化「良知」本體奠定了基礎。陽明認爲，人存在的價值，人的生命的本質，在於成就道德人格，只要挺立了道德自我，以良知作主宰，人就能超越世間各種境遇，超越本能欲望，以出世的精神，做入世的事業。這樣就把天道與生命、超越與內在都打通了。一旦人能充分地維持自己的生命理性、道德理性，人就能全面發揮其本性即「良知」。這個「良知」可以回應天地宇宙的生命精神，把人的生命精神提高到同天地相齊的境界，與天地鼎足而三。這就不僅繼承和發展了儒家的「安身立命」之說，而且繼承和發展了儒學的本體論。

「良知」本體把天地人之間的關係落實到人之生命的價值和意義上來，人在宇宙中的主體地位由此而確立。良知的自我超越，即超越有限而達到無限，完全在於人本身的無限的內在潛力及其展開。良知隨時都能呈現，隨時都能顯露，時時都在發用流行中，因爲它本不離「人情事變」、「見聞酬酢」等感性活動。陽明的良知說，充分顯示了人的主體性，達到了儒家主體哲學的高峰；作爲生命主體，良知與自然界有一種息息相關的有機聯繫。陽明說，良知是「靈明」，這首先是從人與自然界的「感應之機」上說的。所謂「感應」，是指相互感通的關係。物我相通，內外相通，天人相通，我的靈明就是天地萬物的靈明，是一體相通的。陽明主張把仁愛之心和良知之心加以推廣，推廣到他人，甚至推廣到瓦石草木鳥獸，正如其所說，「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，而真能以天地萬物爲一體矣。」²⁵⁵在陽明看來「天地萬物一體之仁」可稱之爲本體境界；對自然界的態度，是一個良知的問題。陽明思想的核心是「致良知」，「致良知」的最後歸宿不是別的，正是「天地萬物一體之仁」。陽明說：「大人者，以天地萬物爲一體也。大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而爲一也。」「其心之仁」就是良知，就是至善，亦即良知之所以爲「良」者。

「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，

²⁵⁵（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 1226。

此其至善之發現，是乃明德之本體，而即所謂良知也。」²⁵⁶這裏提出「天命之性」的問題，說明良知是自然目的之實現，也是生命之根本目的；「極則」就是終極目的。「至善」之良知既然是終極目的，「止於至善」就是達到或實現終極目的，「致良知」則是實現終極目的之根本方法即功夫，其結果就是實現「天地萬物一體」的境界。「萬物一體」說是一種普遍關懷，亦可稱之為終極關懷，它不是僅僅講人間關懷；人與人、人與社會的和諧一致是其重要內容，但不是唯一的；「中國一人、天下一家」固然是陽明的理想，卻又不止於此。「天地萬物一體」說還體現了陽明的自然關懷、宇宙關懷，即人與自然界和諧一致的思想。仁的精神核心是走出有限的生命存在，努力學會包容他者，承擔保護生命群體的責任，在生命的整體中成就個體的人生意義，這就是儒學理解的群己關係。今天，當人們違反社會和自然發展規律的行為受到無情的報復、懲罰，而不能不考慮人與社會、人與環境、人與生態的諧調發展之時，他們就不能不認識到陽明天下一家、萬物一體、知行合一思想的意義和價值。

當我們因各類需要，如飢飽、口渴等生理之需，如安全、情感、家庭、成就等生存之需時，我們才覺察到自身生命與生命之中的他者是如何的關聯著。個體與一切外在於「我」的他人密切的聯繫著；且相互的關照、需要與影響。如禽鳥走獸、花草樹木，非是待我宰殺的物品；土石山河亦不是認我們操控的對象；當我們用仁愛之心對待這些非人類的生命體時，他們不亦是等同於人類的生命存在嗎？天地萬物與我們相同，有喜怒哀樂，聚散離合；我們的生命與這大化流行實為一個整體的。世界作為有意義的整體，當人的生命在這其中感受此意義的存在。生命個體將自願地有所行有所實踐；「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」。生命個體對人生意義的理解，自然而然地實踐於生命中，與生命的他者展現出的生命意義融為一體，這是良知的同情共感的自然之情。當個體能夠感受到生命的存在意義已向人生顯現，人生就不再有困惑；人依循良知行事便是在人生中成就生命自性的最便捷的辦法。所以王陽明說：

良知發用之思，自然明白簡易，良知亦自能知得，若是私意安排之思，自是紛紜勞擾。²⁵⁷

²⁵⁶（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 1226。

²⁵⁷（明）王守仁：《王陽明全集》，〈傳習錄·答歐陽崇一〉，頁 40。

既然生命之「大我」(良知中的至善)是生命個體的矢向目標，那麼人將如何走出生命中那個「小我」(狹隘的生命體驗帶來的私欲之蔽)呢？自然是用我的「本心」去成就良知中的「大我」。

生命關懷的目的與意義在於創造生命的價值，生命的價值並不在於它的長短，而在於我們如何發揮它、應用它；生命的精采不在於生命的長短，是取決於生命本身內在的價值。而生命的價值在於對生命能做有效利用、在於道德精神的燦爛、在於善。沒有愛的心靈，猶如沒有生命的軀殼，是不具生命意義，也無法思考的。必須心中有愛，生命才有意義，對生命有此體悟，將會尊重自己的生命價值，也更能不斷展延自己生命的價值，其心胸也不會侷限於眼前的短利，會將他人、社會文化融入其生命意義建構的思考中，並能延伸成對宇宙自然的大愛。陽明「知行合一」思想承繼了儒家傳統文化，其特點即是在啓發人們的內心自覺，教人如何愛人，與他者共生互利，如何在現實生活中實現其「治國平天下」的理想；在這種「以立立人，己達達人」的情操中得到一種最高的理智的幸福。使人從「做人」的道理、要求與方法中，得到「做人」的幸福與樂趣，而達到「安身立命」的境地。

第四節 由「知行合一」說看當今生命教育中的環境倫理議題

回顧歷史，人類在採集—狩獵文明中艱辛活了數十萬年，在農業文明中安然生活了一萬年左右，而在工業文明中僅僅恣意生活了200多年，現在就面臨著整體性的環境生存危機。台灣在物質生活條件提高的榮景背後，工業與都會區的污染問題，已嚴重影響到人類的健康，無限制的開發與利用，更造成生態環境的浩劫，許多生物遭受到棲地及族群的迫害，而面臨了生存的危機，山坡地集水區的濫墾濫建的炒地皮，造成土石流災害；人類大量使用氟氯碳化物，造成了臭氧層破洞，地球開了天窗，北極的融冰不斷的増加，造成極限氣候不斷發生，龍捲風，豪大雨，奪走了無數人民的生命與財產。這不過是大自然給人類的警訊：恣意搾取自然資源，而不維護自然生態，人類終將付出環境災難而導致人類受害的代價。在全球環境問題層出不窮的廿一世紀，人們終於感受到生態危機帶給人類永續發展的障礙與不確定性，試圖以保育行動，重建地球環境的生機，以保障人類的生活，而台灣在推動生命教育的同時亦將環境生態倫理的議題一併放入關懷

的重點。

一、人類與生態環境之關係

人與自然是一個密不可分的整體，我們不僅要珍惜人類的生命，同時還要珍惜各種生物的生命。地球是我們唯一的家園，人類的生存與發展離不開環境，維護自然的生態平衡、關愛生命、關愛他人、關愛子孫後代，是我們生命的責任。當代人的利益不應危及子孫後代的生存發展；我們應該熱愛所有的生命，尊重、敬畏大自然，並對生態環境心存感恩等。生命教育的核心內容中包含了生態環境教育，生態環境教育以人與自然相互依存、和睦相處、互惠共生的環境倫理觀為指導，以人類的整體長遠利益和更好地享用自然、享受生活、提升生命為目標，引導、啓發被教育者自覺養成愛護自然環境和生態系統的意識、覺悟和道德習慣。

環境倫理學是一種人類純粹「反求諸己」的學問，因為人可以要求人，卻無法要求自然；在人無法要求自然而只能要求自己的情況下，人反省自己對待自然的態度與行為是否正確。對待大自然的眾生與對待一個人的生命是絕對不一樣，善待自然物的付出和要求比善待人還要更多；因此，人若不能有著更敏感的良知以及更深刻而摯切的道德，環境倫理顯然很難成立；正因此，一個人的人格道德性與節操，更能顯露在對待自然萬物的行動中。人離不開自然，人藉著自然萬物而創造出屬於自己的文化，展現他的才能；人心因著自然而高度發展他的智力與各種科技文明，因使人變得更加的卓越。人以自然為條件，使生命變得更加美善。因此，一個愛己者不可能惡待自然，相反地，他會珍惜、愛護自然，並對自然充滿敬畏之情。大自然是如此的強大，人是如此的渺小；宇宙所有的眾多生命全是大自然生養，撫育；它當然值得人敬畏，且令人不由得敬畏。把人放在整個宇宙來看，人渺小到幾乎等於無。宇宙的運行是不受制於人，人的行為雖會傷害自然，但人終究不是自然的對手，但是在面對靜默的、不會申張自己的權利、也常無力為自己抵抗的自然萬物之時，人是處於強勢操控的地位，今天有大量的物種在消失，但人卻反而快速擴張成長，這是人之強勢最明顯的證據。果真如此，那麼強勢者如何可能善待弱勢者？唯有「良知」而已。²⁵⁸

「良知」是關鍵，也是最重要的，沒有「良知」，人不可能尊重自然的自主地位，看不到自然的內在價值，不能體會生命的尊嚴，更不可能承認自然的權

²⁵⁸ 同上。

利。「良知」是一道德倫理之根本依據，也是環境倫理之根本，唯有「良知」能使人珍惜自然、保護自然、善待自然；也只有「良知」才能化解人與自然的對立而把人與自然完全地結在一起。由於人類具有累積知識、傳承智慧與經驗和修正錯誤的特質，所以能夠成爲地球上的最高等智慧的物種，因此，我們應該學習從人類文化發展中，擷取宏觀的思維概念，並透過環境倫理教育的佈達，增進人與環境友善的互動。地球只有一個，是目前人類與其他生命永續發展的唯一星球；人類必須依賴地球環境中的自然資源維生；人類是大自然的一部分，並且對環境生態的影響力極大，地球的資源是有限的，部份資源必須保育才能再生循環，應盡量規範對待環境的行爲方式；多多觀察大自然的生態規律，學習與大自然的萬物眾生共榮共存。

二、知行合一思想對環境倫理的啓示

王陽明以天理規定人性，就體而言，人性是至善的，知而不實行，行而無誠意，都不能稱爲至善，至善是存心和實踐的合一，即知行合一。而良知是生生不息的，在王陽明看來，良知如同生命之樹的根基一樣，自然有綿延不斷的活力，他說：「人孰無根？良知即是天植靈根，自生生不息。」²⁵⁹也正因爲良知的生生不息，人才能位天地、育萬物，成爲天地的主宰，成爲天地之心。良知的具體表現爲真誠惻怛，「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。」²⁶⁰這種真誠惻怛指向大生命，是對作爲生命整體的自然的關愛和珍惜：「見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉」²⁶¹、「見鳥獸之哀鳴殫斃，而必有不忍之心焉，見草木之摧折而必有憫恤之心焉，見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉」²⁶²。這種真誠惻怛之情也即一體之仁，在王陽明看來，這種一體之仁，「是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也。」²⁶³若沒有真誠惻怛之情，良知也就不能真正彰顯了。因爲人的良知，使得人超越自身而成爲天地之心，成爲萬物的良知，且不斷提升人類的道德覺悟和道德境界，使得良知成爲一種更高層次的生態良知而存在。「生態良知」是指人類自覺地把自己作爲生物共同體的一員，把自身的活動納入生物共同體的整體活動，並在此基礎上形成的一種維持生物共同體

²⁵⁹（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 101。

²⁶⁰（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 84。

²⁶¹（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 84。

²⁶²（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 968。

²⁶³（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 968。

和諧發展的深刻的責任感以及對自身行為的生態意義的自我評價能力。²⁶⁴

通過知行合一思想，陽明的生態倫理觀，可以給台灣的環境倫理議題提供若干啓示，主要包括以下幾個方面：

（一）形成敬畏自然的觀念

生態危機出現的一個原因，是人在自然面前的自大，人類的科技的確有毀滅地球的能力，這造成人過度的自信，以至於有些自大。但是對於未知和大自然，我們沒有理由自大，大自然的力量遠超過人的想像。而在現代的社會環境下，人的分工越來越細，每個人的所知是很有限的，因此，對於個人所知外的未知，是需要保持敬畏。通過良知，主體產生了對天理本體的自覺，即是一種敬畏之感，所謂的敬畏，不是因禍患而恐懼、擔憂，而是對看不見、聽不到的對象保持謹慎、警惕。敬畏的對是天理，是一種道德敬畏。道德敬畏即是一種道德情感，指道德主體內心對道德終極價值、道德法則、善之物的強烈的崇敬和畏懼之情。²⁶⁵天理是生生不息的，因而，良知亦是生生不息的，如此，人才能時刻保持對天理的自覺，才有敬畏天理的可能。正是靠著戒懼之念，人才能維持生命的存在和延續，通過敬畏，我們便能明白天地的生生之德。敬畏天理實質是致良知，陽明說：「蓋不睹不聞是良知本體，戒慎恐懼是致良知的功夫。」²⁶⁶一個有道德的人應當把所有的生命視為神聖的，盡力幫助需要幫助的生命，使其得以更好地存在。通過對其他生命的同情和關心，人可以與自然建立一種有意義的精神聯繫，超越自身的有限性而獲得更寬廣的存在維度。敬畏生命是對事物層面的自然的敬畏，敬畏天理是對本質層面的自然的敬畏。從灑落的表現可以看出，它表徵著更寬廣的存在維度，表徵著人心與自然的更豐富的精神聯繫。陽明的敬畏、灑落觀是獨特而深刻的，一方面強調人對天理的敬畏，另一方面又不忽視人自身的灑落需要，把敬畏和灑落統一起來，相互規定，相互生成。結合時代的發展和實踐的需要，天理應當包括生態規律和以此為基礎的生態倫理規範。這樣，敬畏的對象是生態科學知識和生態倫理規範，敬畏的表現是對二者的學習、踐履和守持；人欲的滿足應當以有利於人類和生態為尺度，進而實現人與自然的協同進化。

「敬畏倫理的真諦就是和諧、適度與圓融。」²⁶⁷正如科學是知與不知之間

²⁶⁴ 鄧名瑛：〈論生態良知〉，《倫理學研究》，2003年第2期，頁86。

²⁶⁵ 龍靜雲，熊富標：〈論道德敬畏及其在個體道德生成中的作用〉，《道德與文明》，2008年，第6期，頁19。

²⁶⁶ 同上，頁123。

²⁶⁷ 郭淑新：《敬畏倫理研究》（合肥，安徽人民出版社，2007年），頁116。

的產物，敬畏是對人處於知與不知之間的自然的恰當態度。如果說「敬」是對已知的態度的話，「畏」是對未知的態度，二者的結合便是人對自然的態度。在王陽明看來，敬畏是保持天理之正的功夫，天理以生生為體，以生物為用。因而，敬畏自然實際上是敬畏生命；只有敬畏生命，才能關愛生命，才能促進生命的存續。通過敬畏自然，可以培養人們的生態道德情感，有利於人們對生態倫理規範的認同和執守，有利於人們積極地進行生態倫理實踐，從而解決當前出現的生態危機。

（二）遵循生態取用的四有原則

在王陽明看來，人與萬物是一氣流通的同體共生關係，他說：

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。²⁶⁸

這個共生尺度具體體現於人取用萬物時所應遵循的四個原則，即取用有愛、取用有序、取用有度和取用有養²⁶⁹，我們可以從下面這段內容看出：

問：「大人與物同體，如何《大學》又說個厚薄？」先生曰：「惟是道理，自有厚薄。此如身是一體，把手足捍頭目，豈是偏要薄手足，其道理合如此。禽獸與草木同是愛的，把草木去養禽獸，又忍得。人與禽獸同是愛的，宰禽獸以養親，與供祭祀，燕賓客，心又忍得。至親與路人同是愛的，如箪食豆羹，得則生，不得則死，不能兩全，寧救至親，不救路人，心又忍得。這是道理合該如此。及至吾身與至親，更不得分別彼此厚薄。蓋以仁民愛物，皆從此出；此處可忍，更無所不忍矣。《大學》所謂厚薄，是良知上自然的條理，不可逾越，此便謂之義；順這個條理，便謂之禮；知此條理，便謂之智；終始是這條理，便謂之信。」²⁷⁰

²⁶⁸（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 107。

²⁶⁹ 參閱林金龍：〈生態倫理：文明視野中的企業責任與經濟新秩序〉，《止善》創刊號，台中縣：朝陽科技大學通識教育中心，2006 年 12 月，頁 81-100。

²⁷⁰（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 108。

此段文章體現了取用有愛的原則；人與萬物是一生命整體，並依賴萬物而生，因而，在取用萬物時，人對它們是有愛的。取用草木養禽獸、取用禽獸養親、祭祀和待客，於情則是忍不忍，人與草木、禽獸、親人、賓客同是生命整體，是有愛的，因而，犧牲草木以養禽獸，犧牲禽獸以養親、祭祀和待客，則是讓人痛苦的選擇，是謂不忍。「不忍變成『忍』了，乃出於迫不得已，出於『不能兩全』的情境下。」²⁷¹不忍之情是人心慈愛的反映，也是天地慈愛的反映，但生命之間有著相生相養的關係，這是自然的生理，只能如此，是謂忍。取用草木和禽獸是一種必要的惡，是惡的善，在出於不可避免的必然性而傷害生命時，需要帶著責任感和良知意識做選擇。²⁷²取用有愛正是人的責任感和良知意識的體現，有利於生態道德情感的涵養，有利於生態倫理規範的踐履，有利於生態道德境界的提升。

王陽明認為，人在取用萬物時，還應養護萬物，而非竭澤而漁、殺雞取卵的取用模式。人需禽獸養，禽獸需草木養。同樣，草木也需要養，因為「天下之物，未有不得其養而能生者，雖草木之微，亦必有雨露之滋，寒暖之劑，而後得以遂其暢茂條達。」²⁷³這就是說，人在取用禽獸、草木時，需要有所養護，使其得以再生，它們才能持續養護人，取用其他物種莫不如此。取用有養可反映出取用有愛的精神，他是取用有愛的實證。取用有養原則是將人和自然的當下利益和長遠利益、個別利益和整體利益結合起來，有利于實現二者的持續進化。依陽明的觀點，養物的關鍵是在養心，養得此心有未發之中，自然會有發而中節之和，自然會有天地位、萬物育。養心的關鍵則在於通過致良知來循天理，即按照自然規律取用和養護萬物。²⁷⁴

取用有愛，偏重體現良知情感方面的真誠惻怛；取用有序和取用有度，偏重體現良知理性方面的知善知惡；取用有養，偏重體現良知意欲方面的生生不息。通過生態取用的四有原則，生態良知的內涵便能淋漓盡致地發揮出來。王陽明主張存天理去人欲，實質是使人欲合理化，也就是按人與萬物共生的尺度來限制人的欲望。在他看來，良知的體用合一之樂，才是人應當追求的。當欲求過多，便會產生許多憂苦，只有按照自然規律生活，才會避免欲望帶給人們痛苦的一面，並且有利於人與萬物的共生共存，增進生態的平衡和永續發展。在現實生活中，我們時刻在取用生態資源，如果能夠遵循生態取用的四有原則，發揮存天理

²⁷¹ 陳立勝：〈宋明儒學動物倫理四項基本原則之研究〉，《開放時代》，2005年第5期，頁56。

²⁷² 同上。

²⁷³ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁855。

²⁷⁴ 陳長生：《王陽明生態倫理思想研究》，蘇州科技學院倫理學專科碩士學位論文，2010年，頁18-22。

去人欲的思想觀念，便能合理利用資源，意有利於生態平衡的恢復，及生態和諧，另一方面也有利於人與自然的和諧，進而實現人類社會持續發展的願景。

（三）、應當追求萬物一體的境界

萬物一體是人與自然之間道德關係的理想狀態，是仁者的存在境界。陽明說：「仁者以天地萬物為一體，莫非己也」²⁷⁵此境界可以說是一種生態道德境界。萬物一體境界是建立在自在與利它統一的基礎上，以融合共存為價值取向，是人與自然的高度和諧狀態。它表徵著生命的生理根據及指向，是生理根據和生命指向的統一。萬物一體是人的本然狀態，王陽明說：

故夫為大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳。²⁷⁶

從形體上看，人與天地萬物為一個有機整體，天地萬物是人生命的一部分；從本體上看，人與天地萬物以同一生理為存在根據，此生理即為人心之仁。當有私欲之蔽時，便會失去萬物一體狀態。他說：

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。及其動於欲，蔽於私，而利害相攻，忿怒相激，則將戕物圯類，無所不為，其甚至有骨肉相殘者，而一體之仁亡矣。²⁷⁷

因為私欲容易遮蔽天理，因而萬物一體成爲一種應然的本然狀態，需要人去追求，也值得人去追求。關於萬物一體的實質，也就是成己和成物的統一。王陽明認為，己有真己和軀殼的己之分。真己即天理，他說：「這心之本體，原只是個天理，原無非禮，這個便是汝之真己。」²⁷⁸天理即良知，良知即真己，軀殼的己

²⁷⁵（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 272。

²⁷⁶（明）王守仁：，《王陽明全集》，頁 968。

²⁷⁷（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 968。

²⁷⁸（明）王守仁：《王陽明全集》，頁 250。

即私己，他說：「夫吾之所謂真吾者，良知之謂也。」²⁷⁹「故夫名利物欲之好，私吾之好也，天下之所惡也；良知之好，真吾之好也，天下之所同好也。」²⁸⁰可見，成己之己是真己，而非私己。真己是良知，成己則是立天理至善之體，是致知的過程。天理的體用是合一的，成己和成物是同一過程，致知和格物亦為同一過程。他說：「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。」²⁸¹致知是確證生生之體，是成己；格物是實現生物之用，是成物。若是確立至善本體，人的理性所把握到物理或事理皆為生理，能夠起到生物之用。反之，這些物理或事理僅僅成為談資或用於獲取一己之利，失其大用。無論是成己，還是成物，都是天理的體用合一，都需要循天理。成己必然成物，成物必然成己，這即為萬物一體。萬物一體是天人關係高度和諧的狀態，使人作為生態人所應當追求的。王陽明把萬物一體的過程分為親親、仁民、愛物三個階段，這也是現實而合理的。萬物一體的具體表現為外在的人與萬物的協同無礙和內在人心的明瑩無滯境界，這是人與自然協同進化的狀態，也是人所達到的一種自由境界。通過他對萬物一體實現過程的描述可以看出，這種一體主要是通過道德實踐的途徑達成的。在當代，這種道德實踐應為建立在生態科學知識基礎上的生態倫理實踐。只有這樣，才能更合乎天人和諧的客觀要求，更好的實現其道德價值。²⁸²

王陽明認為，人的本然良知是至善的，即無善無惡，它是廓然大公的，自然會物來順應；它是寂然不動的，自然會感而遂通。一個對動植物充滿關愛之心的人對他人不會是冷漠無情的，培養人們的生態良知，不僅有利於人際和諧，而且有利於生態和諧。只要按照自然規律來改造自然，滿足我們的生活需要，就能實現人與萬物的同體共生。這樣，良知就不會僅僅為滿足人自身的私欲的遮蔽，自然會流行無礙，人與萬物自然能相處在天然自有之中。只有喚醒人的生態良知，才能使人對自己的行為動機產生制約作用、在行為過程中產生監督作用和行為之後對行為後果產生評價作用，才能更有力量地使人關愛和保護生態環境。在王陽明看來，萬物一體是人的本然狀態，亦是人應當追求的狀態。它是人與自然的高度和諧狀態，因而是人人都可通過修養達到的。喚醒公眾的生態良知，需要提倡萬物一體的精神，才能形成一種強大的輿論壓力，有助於全球生態倫理的

²⁷⁹ (明)王守仁：《王陽明全集》，頁 250。

²⁸⁰ 同上，頁 250。

²⁸¹ 同上，頁 45。

²⁸² (明)王守仁：《王陽明全集》，頁 22-25。

建構和全球生態問題的解決。²⁸³

人是自然萬物的一部分，對天人和諧的追求是人的本能與自然性，處於今日的時代，生態環境倫理的探討是一項必然的議題，我們必須地為建立人與自然的和諧關係而努力。生態問題牽涉的層面很廣，這是一個全球人類必須共同面對的複雜問題，唯有從人自身開始，喚醒大眾的生態良知，透過「真知真行」、「知行並進」的芳事來實踐拯救環境生態的活動。提倡萬物一體的精神，才能有助於生態問題的解決和建立起生態倫理的意識。人類處於生態鏈的最上層，只有將道德的視野與層級擴大，讓大家深刻體會到自然環境的價值與重要性，珍惜與愛護我們唯一的地球，如此我們才能永續的與這個宇宙自然生存下去。

²⁸³ 郭淑新：《敬畏倫理研究》（合肥，安徽人民出版社，2007年），頁116。

第五章 結論

生存與發展問題是當代人類共同關注的焦點，而高度發展的科技並沒有同時給人帶來精神的提升和人格的完善，現代化的種種弊端等複雜的原因使人迷失自我，精神崩潰。中國傳統哲學中對人的生命的思考；對人的生命境界的啓發及追求；對當代人解除生存的迷惑，擺脫生存的困境，具有十分重要的現實指導意義。

中國幾千年傳留下來的學問，是聖賢的學問，也就是「生命的學問」，如牟宗三先生說的屬於內容真理的²⁸⁴。所謂內容真理，是繫屬於良知心體，全在一念之覺醒，離開了心體，即如同槁木死灰，無了生命，更遑論成爲聖賢。明朝學思以程朱的理學爲主流，王陽明卻以自己一生的踐履、經歷及才思，開創出一條別於朱子的心學之路。他如聖之狂者，積極用世，卻不崇尚於流俗，逢迎阿諛；清新脫俗，卻又不選擇逃避世俗遁入山林。處於貧賤富貴夷狄生死交迫之際，亦能無入而不自得，一切「直道而行」。於謫居貴州龍場之時，體悟了心即理，心外無理，心外無物，本心良知即是天理之所在，更闡明了「知行合一」的義理思想。而這良知本心爲道德之主體的思想其來有自，可上溯自先秦孔子的「仁教」，而孟子首倡心性之學，其四端之心「惻隱之心，仁也，羞惡之心，義也；辭讓之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」說明了「道德仁體」（即本心）是內具也，非外鑠也；且是人皆有之，具普遍性；而《中庸》、《易傳》，直言「誠體」、「道體」；至宋明諸儒者，如周濂溪、張橫渠、程明道、胡五峰、陸象山……，陽明之學思承續著孔孟之心學而下一以貫之。

陽明倡「知行合一」，即以「心即理」爲底蘊。所謂「心即理」即「理不外於心」，事物之理，由內心而生。「有孝親之心，即有孝之理，無孝親之心，即無孝之理矣。」若無孝親之心，則至親於眼前，自己亦不會去孝，但只要孝親之心一生，則孝之理便油然而現，孝的行爲亦立刻產生，因此理不在對象，而在於本心良知的惻怛之中，有此惻怛之心可知心與理，知與行是一體的。「知行合一」是要人從「本心」去求理出發，要在心上作去妄存誠的工夫，若能從心上去作去私欲之蔽，而使本心呈現，則本心呈現時，仁義禮智亦隨之呈顯。因本心便有實踐道德的動力，故於此而言，道德本心之知與踐履之行，是一體不能區分的，此

²⁸⁴ 參閱牟宗三：〈兩種真理以及其普遍性之不同〉，《中國哲學十九講》，頁 19-43。所謂內容真理，是相對於外延真理，它是一種繫於主體，不能脫離主觀態度的一種真理。

即陽明言「知行合一」之所由。

「知行合一」說的核心意涵為「能知即能行，不行不足以謂知」，知而不能行，必是此「知」已被私欲隔斷，已非知行之本體了。知行之本體直貫創生之知，此知一定會產生道德行為；在道德實踐上沒有知而不能行的。「知行合一」之「知」為「良知」，是道德判斷的根據，而「知行合一」之「行」為「良能」，是道德實踐的動力。

作為「知行合一」之本體的「良知」，其意涵包括了絕對性、超越性、與恆常性，充塞於宇宙天地之間，貫通人物，遍達四海，無論聖愚，弗有不具。良知不只是道德實踐的主體亦是宇宙萬物創生的本體，人的良知即是草木瓦石的良知，人和世間萬物的整體系統中，人與草木瓦石皆由共同的規則所表現出來，天地萬物皆發竅於人心一點靈明，這一點靈明，便是人的良知。陽明以良知言體，在知是知非之知中顯發本心的內容意義，使之更切於實踐。從知上來指點，是可以使人當下契悟，當下付諸實踐的。

良知雖是人人具有，不分愚賢，但良知卻非時時能夠呈顯，人有情感有私欲，有時難免受情識所蒙蔽，受私欲所愚弄，因此實踐良知本體的工夫，陽明初始主張由靜坐來省察自心，把私欲之根一一拔去，讓心地能潔淨。有純然之心，必有良善之行。但由於學者後流於槁木死灰，喜靜惡動，玩弄光景，只言本體，無法致用於人倫日用之間，因此陽明又提出「存天理，去人欲」及「事上磨鍊」的工夫，除了在心體上用功，亦要在事為上用功，存天理去人欲的工夫是隨時隨處都可以做的，靜時要省察治心，動時也要廓清心體。而事上磨鍊就是在每一件事上都做存天理去人欲的工夫。而功夫作到一個最純熟化境之處就是最簡易直截的「致良知」了。良知不僅是道德行為的準則，亦是道德行為之必然不容已的動力，良知指導著人的知與行，根據良知，我們的意念所著，孰是孰非，一目了然，照著良知實實落落去做，存善去惡，便是「致良知」。

明朝當代士大夫讀書取士不為經世致用，不為淑世救國，卻以私欲名利為目標，朝宮裡惡勢力傾軋鬥爭，而民間亦叛亂四起，官不官、民不民，社會不能安定，百姓不得安居。陽明為此提倡心學，力倡「知行合一」，希望從心來根治社會問題。而當今的世界科技一日千里，人所追求的是科技至上的物質世界，道德與心靈的世界卻被遠遠的遺忘，人與人之間的聯結更加方便與迅速，精神與心靈卻愈加惶惑不安，隔閡與嫌隙卻日益增大，一個和諧平安的生命狀態，宛如伸手摘星，遙不可及，生活雖然更富裕了，卻成為物質的奴隸；人類尋尋覓覓，卻

找不幸福的身影；自殺、殺人、家庭問題、社會問題、環境汙染、戰爭動亂等種種問題日益嚴重。人們普遍存在信仰迷茫，私欲和物欲嚴重膨脹和失衡，不擇手段滿足自己欲望和渴求，道德意識淡薄和缺失。當代現實狀況與明朝時期雖不可同日而語，但心靈的不安與惶惑是雪上加霜。人須肯定自我存有的價值，才能尊重與肯定他人、他物存在的價值；若自己不能奠定內在價值世界，只在外在世界中尋求價值，自己內在世界亦會跟著混亂；如此，人與人之間、人與國家社會、人與自然之間，亦會產生矛盾分離與衝突的狀態。

陽明的「知行合一」說對當代生命教育中有關道德實踐、生命關懷、環境倫理等議題，提供了許多可資參考的思想概念。在「道德實踐」的面向中，「知行合一」說提供了以下的思考向度：「心為身之主宰，良知為心之本體，具有對於善惡的判斷憑藉直覺，是一種天然的道德感。從「人心」到「道心」的轉換，只要恢復心的本體即可。因此，當我們重新回到生命最本然的狀態，也就是回到我們的本心良知，我們才能產生重新貞定自己力量，實踐道德的生活。具有成熟良知的人，他們會堅守道德價值，把道德價值加以認同而成為自己人格的一部份。發自天性、本心才能合乎天理，表現於外的才能稱作道德行為，這些都是在道德主體之自覺自律、自定方向、自發命令中，所創造出來的成果。道德人格的培養，須先喚起根植於人內在良知的道德感覺，當良知對行為發出應當或不應當的命令，違背良知時即會產生罪惡感，順從良知時會有充實感、滿足感。人間最重要的是道德，道德才是生存意義、社會進步，以及確保幸福的屏障。人們無需向外求知，只需向內反求諸心，向外擴充自己的良知即可，良知會驅使個人朝向符合道德的行為邁進，做對的事、善的事、好的事，引領我們走向至善，對正確的事能義無反顧地實行。」

在「生命關懷」的面向中，陽明認為「良知」是人心的本來狀態，吾人本心如果不受各種私欲的污蔽與外誘的侵襲，是自然地視人猶己，視中國猶一人，視天下猶一家。仁者不僅要克己成己，而且要成人成物，不但克小己之私、去小我之蔽以成就個體人格，而且要融小我於大我，化個體於群體以成就社會，關懷整個社會群體的生命，而與整個天地萬物融為一體。人的生命從本心出發，展現自性中的光明面，並能將自身的生命價值拓展出去，同時去關懷生命中的他人。也就是說，向內要「修己」，向外則推擴到「安人」、「安百姓」，這一向外推擴的過程就是儒者救世濟民與萬物同體的情懷。「良知」教是「知行合一」的主軸思想，其重點非僅僅在心性主體的立本窮源上，肯定道德實踐主觀面的自安自

足；同時是落在人倫日用、道德事業的客觀面上致良知，實現「萬物一體」對眾生關懷之至仁至善的境界。陽明早年在陽明洞修道時，曾一度有離世遠去的念頭。惟他終難以割捨對祖母、父親思念之情而放棄了，他悟到「此念生於孩提，此念可去，是斷滅種性矣。」可見他對人倫親情的看重，此思親之念是植根於人的天性，由良知擴展出去對他者的關懷。仁的精神核心是走出有限的生命存在，努力學會包容他者，承擔保護生命群體的責任，在生命的整體中成就個體的人生意義，這就是儒學所理解的群己關係。

在環境倫理的面向中，「知行合一」中的「良知」，使得人超越自身而成爲天地之心，成爲萬物的良知，且不斷提升人類的道德覺悟和道德境界，使得良知成爲一種更高層次的生態良知而存在。由「良知」衍生而出的「生態良知」使人類自覺地把自己作爲生物共同體的一員，把自身的活動納入生物共同體的整體活動，並在此基礎上形成一種維持生物共同體和諧發展的深刻的責任感以及對自身行爲的生態意義的自我評價能力。人的本然良知是至善的、是廓然大公的、寂然不動的，也就是說良知無善無惡，自然而然就會物來順應，並且能對萬物感而遂通。一個對動植物充滿關愛之心的人對他人不會是冷漠無情的，因此培養人們的生態良知，不僅有利於人際和諧，而且有利於生態和諧。人類只要按照自然規律來生活，不僅能滿足我們的生活需要，同時亦能實現人與萬物的同體共生。當我們的生態良知被喚醒後，人對自己的行爲動機能產生制約作用，並且在行爲過程中會產生監督作用，且對自身行爲結果產生反省檢討作用，使人更有力量地關愛和保護生態環境。萬物一體是人與自然總的道德關係的理想狀態，是仁者的存在境界。通過「知行合一」說使我們的良知本體能挺立呈顯，人心內在即能明瑩無滯，並經由親親、仁民、愛物的逐步擴充，最終達到天人和諧境界，此即萬物一體的具體表現。

本論文第二章與第三章透過對陽明「知行合一」說之思想背景及義理內涵之探究，使筆者對於儒家心性之學多了一層的認知。同時，透過第四章將幾百年前陽明的哲思用來探討今日的社會中每一個人所面臨的對於個人自身的問題，個人與社會之問題，及個人與自然之問題，赫然發現聖人思想歷久彌新，哲學的生命超越時空的阻隔。先聖先賢的道德智慧，仍然保有珍貴的價值，可作爲我們後代思考問題的重要依據。期許自己透過本論文之探索，能使自己的良知良能有所開啓，進而落實於個人生命之道德實踐，關懷社會之群體生命，並通達自然界的一草一木，以開創個人生命之價值，爲自己找到安身立命的依據。

參考書目

(依姓氏筆劃排列)

一、古代文獻：

- 王守仁：《王陽明全集》，上海古籍出版社，1992年。
- 王 畿：《王龍溪全集》，臺北，華文書局，1970年。
- 王 畿：《王龍溪語錄》，臺北，廣文書局，1977年。
- 王船山：《禮記章句·禮運》，收錄於《船山全書》第四冊，長沙，嶽麓書社，1991年。
- 朱熹著，朱傑人等編：《朱子全書》，上海，上海古籍出版社，2002年。
- 朱熹：《四書章句集註》，臺北，鵝湖出版社，2008年。
- 周敦頤：《周子通書》，臺北，中華書局，四部備要本，1978年。
- 胡宏：《胡宏集》，北京，中華書局，1987年。
- 陸九淵：《象山全集》，臺北，中華書局，1987年。
- 宋張載撰，湯勤福導讀：《張子正蒙》，上海，上海古籍出版社，2000年。
- 程顥，程頤撰：《二程遺書》，上海，上海古籍出版，2000年。
- 宋張載撰，宋朱熹注：《張子全書》，臺北，臺灣中華書局，四部備要 子部，1976年。
- 黃宗羲：《明儒學案》，北京，中華書局，1985年。
- 陳獻章：《白沙子全集》，臺北，河洛出版社，1974年，清乾隆辛卯年刻碧玉樓藏版。
- 陳獻章著，孫通海點校：《陳獻章集》，北京，中華書局，1993年。
- 程顥、程頤：《二程集》，北京，中華書局，2004年。

二、現代著作：

- 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢著：《論語義理疏解》，臺北，鵝湖月刊社，1994年。
- 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢著：《孟子義理疏解》，臺北，鵝湖月刊社，2004年。
- 王士峰：《生命教育與管理:生命關懷與生活倫理的整合》，臺北，水星文化出版，2001年。

- 方東美：《中國人生哲學》，臺北，台灣黎明文化事業公司，1982年。
- 古清美：《明代理學論文集》，臺北，大安出版社，1990年。
- 古清美：《宋明理學概述》，臺北，臺灣書店，1996年。
- 北見吉弘：《陽明學與藤樹學之比較研究》，臺北縣，花木蘭，2009年。
- 牟宗三：《生命的學問》，臺北，三民書局，1970年。
- 牟宗三：《王陽明致良知教》，收錄於《牟宗三先生全集》，聯經出版公司，2003年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年。
- 牟宗三：《心體與性體》，臺北，正中書局，1983年。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北，臺灣學生書局，1982年。
- 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，收錄於《牟宗三先生全集8》，聯經出版公司，2003年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1984年。
- 牟宗三：《圓善論》，臺北，臺灣學生書局，1985年。
- 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，臺北，臺灣商務印書館，1987年。
- 牟宗三：《佛性與般若》，臺北，臺灣學生書局，1989年。
- 岑溢成：《大學義理疏解》，臺北，鵝湖出版社，1986年。
- 李明輝主編，蔡仁厚等著：《牟宗三先生與中國哲學之重建》，臺北，文津出版社，1996年。
- 李瑞娥：《生命教育：探索人生歷程的學習》，臺北，麗文文化，2010年。
- 何福田編：《生命教育論叢》，臺北市，心理出版社，2001年。
- 何福田：《生命教育》，臺北市，心理出版社，2006年。
- 何婉喬等：《生命關懷》，臺北縣中和市，新文京開發，2004年。
- 呂雄、李岳牧、蔡德欽等：《生命教育概論》，台北，新文京出版社，2011年2月。
- 林月惠：《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊嚮與內在辯證》，臺北，中央研究院中國文哲研究所，2008年。
- 林繼平：《明學探微》，臺北市，臺灣商務，1984年。
- 段德智：《西方死亡哲學》，北京，北京大學出版社，2006年10月。
- 徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1988年。
- 徐復觀：《中國人性論史先秦篇》，臺北，臺灣商務印書館，2007年。

- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北，臺灣學生書局，1986年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，臺北，臺灣學生書局，1986年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，臺北，臺灣學生書局，1989年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，臺北，臺灣學生書局，1991年。
- 唐君毅：〈生命存在與心靈境界（上冊）〉，收錄於《唐君毅全集》，臺灣學生書局。
- 唐宇元，《中國倫理思想史》，台北，文津出版社，1996年。
- 秦家懿：《王陽明》，臺北，東大圖書，1992年。
- 高瑋謙：《王門天泉證道研究－從實踐的觀點衡定「四無」、「四有」與「四句教」》，臺北，花木蘭文化出版社，2009年9月，收在林慶彰主編，《中國學術思想研究輯刊》六編，第19冊。
- 高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構－以「見在良知」說為中心》，臺北，臺灣學生書局，2009年。
- 高柏園：《中庸形上思想》，臺北，東大圖書公司，1991年。
- 陳來：《宋明理學》，臺北，洪葉文化事業，1994年。
- 陳來：《有無之境－王陽明哲學的精神》，臺北，佛光文化事業，2000年。
- 陳德和：《儒家思想的哲學詮釋》，臺北，洪葉文化，2003年。
- 陳榮捷：《宋明理學之概念與歷史》，臺北，中研院文哲所，1996年。
- 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北，臺灣學生書局，2006年。
- 陳立勝：《王陽明「萬物一體」論－從「身一體」的立場看》，臺北，臺大出版中心，2008年。
- 陳復：《大道的眼淚：心學工夫論》，臺北，洪葉文化，2005年。
- 郭淑新：《敬畏倫理研究》，合肥，安徽人民出版社，2007年。
- 張德麟：《程明道思想研究》，臺北，臺灣學生書局，1986年。
- 張立文：《心》，臺北，七略出版社，1996年。
- 張亨：《王陽明與致良知》，臺北，中央研究院，2002年。
- 張學智：《明代哲學史》，北京，北京大學出版社，2000年。
- 張新民：《內省、自律－中國持統哲學與現代人格三題》，貴州社會科學，1995年6月。
- 康德著 鄭曉芒譯：《純粹理性批判》，臺北，聯經出版，2004年。
- 郭靜晃：《生命教育》，臺北市，揚智文化，2002年。

- 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學「哲學與宗教」四集》，臺北，東大圖書，1990年。
- 傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》，臺北，正中書局，1993年。
- 曾春海：《儒家的淑世哲學》，臺北，文津出版社，1992年。
- 曾昭旭：《道德與道德實踐》，臺北，漢光文化書局，1989年。
- 彭國翔：《儒家傳統－宗教與人文主義之間》，北京，北京大學出版社，2007年。
- 彭國翔：《良知學的展開－王龍溪與中晚明的陽明學》，臺北，臺灣學生書局，2003年。
- 黃信二：《王陽明「致良知」方法論之研究》，臺北，文史哲出版社，2006年。
- 黃光國：《儒家思想與東亞現代化》台北市，巨流圖書公司，1988年。
- 勞思光：《中國哲學史》，臺北市，三民書局，1981年。
- 鈕則誠：《生命教育:學理與體驗》，臺北市，揚智文化，2004年。
- 鈕則誠：《觀生活:自我生命教育》，臺北市，揚智文化，2007年。
- 楊祖漢：《儒學與康德的道德哲學》，臺北，文津出版社，1987年。
- 楊祖漢：《儒家的心學傳統》，臺北，文津出版社，1992年。
- 楊祖漢：《中庸義理疏解》，臺北，鵝湖出版社，1997年。
- 楊國榮：《王學通論：從王陽明到熊十力》，臺北，五南圖書出版公司，1997年。
- 楊國榮：《良知與心體－王陽明哲學研究》，臺北，洪葉文化，1999年。
- 楊國榮：《道德形上學引論》，臺北市，五南出版社，2002年。
- 蒙培元：《中國心性論》，臺北，台灣學生書局，1990年。
- 蔡仁厚：《新儒家的精神方向》，臺北，臺灣學生書局，1984年。
- 蔡仁厚：《儒家思想的現代意義》，臺北市，文津出版社，民76年。
- 蔡仁厚：《宋明理學－南宋篇》，臺北，臺灣學生書局，1989年。
- 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》，臺北，文津出版社，1990年。
- 蔡仁厚：《宋明理學－北宋篇》，臺北，臺灣學生書局，1991年。
- 蔡仁厚：《王陽明哲學》，臺北，三民書局，2009年。
- 蔡仁厚：《孔子的生命境界-儒學的反思與開展》，臺北市，臺灣學生書局，1998。
- 蔡仁厚：《中國哲學史》，臺北，臺灣學生書局，2009年。

- 鄧元忠：《王陽明聖學探討》，臺北，正中書局，1982年。
- 錢穆：《宋明理學概述》，臺北，臺灣書局，1977年。
- 談遠平：《論陽明哲學之圓融統觀》，臺北，文史哲出版社，1993年。
- 鍾彩鈞：《王陽明思想之進展》，臺北，文史哲出版社，1983年。
- 龔寶善：《德育原理》，臺北，開明書局，1976年。

三、期刊論文：

- 牟宗三：〈研究中國哲學之文獻途徑〉，《鵝湖月刊》，第11卷，第1期，1985年7月。
- 杜保瑞：〈王陽明功夫哲學進路的哲學體系探究〉，《東吳哲學學報》，第6期，2001年4月。
- 李元璋：《陽明心學之美學研究》，東海大學哲學系研究所博士論文，2008年。
- 林金龍：〈生態倫理：文明視野中的企業責任與經濟新秩序〉，《止善》創刊號，台中縣：朝陽科技大學通識教育中心，2006年12月。
- 林明進：《王陽明哲學及其道德教育實踐之研究/以南部地區國小教師為例》，台南市，國立台南大學博碩士論文，2008年。
- 柯志明：〈愛、自然的價值與環境倫理〉，《應用倫理評論》，47期，民98年。
- 高瑋謙：〈牟宗三先生論「天泉證道」之檢討〉，收入李明輝主編，蔡仁厚等著：《牟宗三先生與中國哲學之重建》，臺北，文津出版社，1996年。
- 高瑋謙：〈唐君毅先生論「德性之知」與「知識之知」的關係之檢討〉，《鵝湖月刊》，第27卷，第4期，總號第316，2001年10月。
- 高瑋謙：〈《明儒學案·浙中王門學案》中錢緒山與王龍溪思想之述評〉，《鵝湖學誌》，第27期，2001年12月。
- 高瑋謙：〈王龍溪「見在良知」說下對良知本體之特殊洞見〉，《揭諦》，第14期，2008年2月。
- 高瑋謙：〈論羅近溪「體現哲學」之內涵與特色〉，《文學新鑰》，第10期，2009年12月。
- 馬關泉：〈論王陽明知行合一說及現代意義〉，《武警學院學報》，第23卷第11期，2007年11月。
- 許菁菁：〈從生命的角度看良知與人性昇華〉，《理論界》，2008年3期。

- 陳德和：〈人文的創構與護持－儒道淑世主義的對比〉，《揭諦》第6期，2004年4月。
- 陳立勝：〈宋明儒學動物倫理四項基本原則之研究〉，《開放時代》，2005年第5期，頁56。
- 陳津：《大學生生命關懷問題研究》，南京信息工程大學思想政治教育專科碩士學位論文，2010年。
- 陳長生：《王陽明生態倫理思想研究》，蘇州科技學院倫理學專科碩士學位論文，2010年。
- 郭宗斌：《王陽明心學及其對道德教育的啓示》，國立台灣師範大學工民訓育學系碩士論文，1998年。
- 黃俊傑：〈東亞儒家經典詮釋傳統研究的現況及其展望〉，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》。
- 黃翔：《王陽明「心外無物、心外無理」之探究》，天主教輔仁大學哲學系在職專班碩士論文，民96年。
- 廖宣怡：〈陳白沙美學思想研究〉，中國文化大學哲學研究所碩士論文，2007年。
- 鄧名瑛：〈論生態良知〉，《倫理學研究》，2003年第2期。
- 鄧秀梅：〈王陽明論『心外無物，心外無事』之詮解〉，《人文社會學報》，第1期，2005年3月。
- 鄭富春：《王陽明良知學詮釋》，國立高雄師範學院國文研究所碩士論文，1988年。
- 潘立勇：〈自得與人生境界的審美超越－王陽明的人生境界論〉，《文史哲》，第1期，2005年。
- 黎建球：〈生命教育的理論與實踐〉，《現代教育論壇》六。
- 龍靜雲，熊富標：〈論道德敬畏及其在個體道德生成中的作用〉，《道德與文明》，2008年。
- 闕澄芬：〈從《論語》中孔子的生命觀論現代生命教育〉，《中山人文思想與中小學教育學術研討會論文集》，95年11月，頁109-120。
- 蘇俊凱：《「克己復禮」之生命教育哲學研究》，嘉義縣，南華大學博碩士論文，2011年。