

【研究紀要】

吾心即理——王陽明「心即理」 的意義治療*

李瑋皓**

摘要

「意義治療」是由西方「第三維也納心理治療學派」維克多·傅朗克先生所創，其關懷重點在於協助患者從生活中體悟自我生命之意義，進而面對現實，並改變其人生觀，積極樂觀的活下去，努力追尋生命之意義。中國明代王陽明之良知學與傅朗克之意義治療雖在學術理論上不盡相同，然兩位哲人對於探究生命之存有與終極關懷之向度上，實有相通之處。本文之開展，從「什麼是心即理」開始論述；接著說明「陽明良知學與傅朗克意義治療之會通在於生命意義之追求」；最後闡述「如何體現心即理」。希冀儒學經典如何在經典保存之既有價值中突破原有之局面，因應時代重新轉化，以求能於當代社會中體現陽明良知學與中華文化之意義價值。

關鍵詞：王陽明、心即理、良知、傅朗克、意義治療

* 本文評獲「第五屆兩岸六校研究生國學高峰會議」（地點：天津南開大學，日期：2015年10月18-22日）之優秀論文，感謝曾師昭旭之指導。在此亦感謝兩位審查人之寶貴意見，讓筆者受益良多，亦使本文能更為潤澤而充實，敬此鳴謝。

** 輔仁大學中國文學系博士候選人



【Research Note】

**Wang Yang-Ming's "Spirit Is Principle" of
Logotherapy**

LEE, WEI-HAO^{*}

Abstract

“Logotherapy” is by West “the third Vienna mental healing school of thought” the Uygur gram. Viktor E. Frankl creates, its concern key lies in assists the patient to realize from experience significance of the self-life from the life, then faces the reality, and changes its outlook on life, positive optimistic going on living, tracks down significance of diligently the life. Conscience of study although the Chinese Ming Dynasty Wang Yang-ming and logotherapy Frankl in academic theoretically is different, however two philosophers having of regarding the inquisition life with the ultimate concern to on, really have are interlinked the place. Development this article, “is spirit is principle starts from any to elaborate; Then explained “the bright conscience study and Frankl the logotherapy can pass lies in pursue the life significance”; Finally elaborated “how manifests spirit is principle”. Hoped for how Confucianism classics already do have in the value in the classics preservation to break through the original aspect, transforms in accordance to the time, can manifest the bright conscience study in order to in the contemporary society and significance of value the Chinese culture.

Keyword: *Wang Yang-Ming · Spirit Is Principle · Conscience · Viktor E. Frankl · Logotherapy*

^{*} China Institute of Chinese literature Doctoral candidate ,Fu Jen Catholic University



壹、前言

「意義治療」(Logotherapy)是由西方「第三維也納心理治療學派」維克多·傅朗克(Viktor E.Frankl, A.D.1905—1997)先生¹所創，其關懷之重點在於協助患者從生活中體悟自我生命之意義，進而面對現實，並改變其人生觀，積極樂觀的活下去，努力追尋生命之意義。中國明代王陽明(A.D.1472—1528)之良知學與傅朗克之意義治療雖在學術理論上不盡相同，然兩位哲人對於探究生命之存有與終極關懷之向度上，實有連結之處。但筆者在本文中並非以意義治療理論為詮釋主體，而是嘗試將意義治療從陽明良知學中彰顯而出。是故，筆者將以詮釋學之方法提出一個新的義理架構，此新的義理架構，具有兩個特點：第一、新的詮釋觀點是承襲自先秦孟子(B.D.372—289)「性善說」，實有根源性。且此詮釋方式並非憑空創造，只是長期受到遮蔽，而未彰顯。第二、此詮釋方式能使現代人更為理解陽明良知學，並透過陽明之良知學解決現代社會所面臨之問題。筆者以為，身為一個中華文化圈之傳承者，對於自我固有之中國義理之體悟，並非以西方之方法發掘，而是欲返回吾人之生活世界²，回歸吾人之歷史社會總體將其開展之。

¹ Frankl 教授曾於 1969 年 2 月間到臺北進行兩次演講，當時黃堅厚教授經由 Frankl 同意，正式將其姓譯為「傅朗克」，Frankl 之正式中文姓名由此確定。然坊間譯法不一，或稱傅蘭克、弗蘭克、法蘭克等，均為 Frankl 之譯名，本文皆統稱「傅朗克」。參見傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》(臺北：正中書局，2010 年 6 月)，頁 205。

² 關於「生活世界」林安梧先生曾指出：「一般講『生活世界』，就是我們現在所處的生活場域。我們在這裡是有所『生』、有所『活』，共著這個場域而說。所謂『場域』，是人參與其中才構成了『場域』，才構成了『生活世界』。但是它不是這一層，這一層我們說是俗世的生活世界。當我們說『生活世界』的時候，其實也隱含了一個根源性的意義，便是『源泉滾滾，沛然莫之能禦』的根源性創造狀態。也就是說，這個生活世界有兩層意義：一個是世俗義的，一個是根源義的。」參見林安梧：《儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡》(臺北：臺灣學生書局，2006 年 2 月)，頁 67。



首先，筆者欲以林安梧先生(A.D.1957—)之詮釋說明何謂「意義」：

「意」在漢字的結構上是「心」「音」，是心靈的聲音，是來自生命最為根源的真實「意向」(intention)，它是純粹的(pure)，真實的(authentic)、實存的(existential)；進一步說，它可以說是「道之所顯發的微妙之幾」，可以說是「道心惟微」，是一切造化之源、心性之源的真實定向。

「義」在漢字的構造上是「羊」「我」，是自我之求其完善，是來自生命內在的完善要求所成的確定性，它是公正的(fair)、普遍的(universal)、理想的(ideal)；進一步說，它可以說是「人之參贊於天地之間的落實處」，可以說是「允執厥中」，是人落在生活世界的安身立命處，或者說是立腳處。³

透過林安梧先生的詮釋，「意義」一詞並不再只是語詞，而是生命實存之意義價值。曾昭旭先生(A.D.1943—)亦說道：「原來所謂意義，就是永恆感的體驗，也就是無限性地掌握。所以，當人能親切體知人生的意義的時候，他人性中永恆無限的需求就得到安頓了。」⁴ 如此吾人要進一步追問的是，吾人為什麼須要追尋此「意義」呢？原來傅朗克指出現代人試圖透過外物(酒精、毒品、性愛)滿足自我之欲望，稱其為「存在的空虛感」，傅朗克說道：「若沒能辨別那最根本的存在的空虛，就無法理解憂鬱、攻擊、上癮這類普遍現象。領養老金與年邁者面臨的危機也是如此。除此之外，存在的空虛也會出現在各種面具與偽裝下。有時追尋意

³ 參見林安梧著：〈「生命」、「實存」與「召喚」〉。收錄於傅朗克著，鄭納無譯：《意義的呼喚》(臺北：心靈工坊，2010年7月)，頁14。

⁴ 參見曾昭旭：《良心教與人文教：論儒學的宗教面相》(臺北：臺灣商務印書館，2003年8月)，頁153。



義的意志會受挫，由追尋權力的意志取而代之，這也包涵了追尋權力的原始面貌——追尋財富的意志。有些時候，追尋意義的意志受挫後，會由追尋快樂的意志所取代。這就是為什麼存在的空虛往往導致以性為代償。從這些情況來看，我們會發現存在的空虛中，性慾氾濫。」⁵ 是以，吾人唯有真正將人生視為一種任務或使命的最高而最可貴的價值，即不外乎是重視每一個人的實存態度本身。每個人都是自己的主人，都有創造自我命運的自由，唯有自我創造自我才能夠產生存在感，每人要創造的意義皆不相同，端看命運交付給吾人之使命為何，不斷地接受命運給予吾人之挑戰，在此同時也就是在創造命運。林安梧先生即說道：「我們說儒學的心性之學，現在應該要落在整個意義治療裡面加以展開，通過具體的經驗事物的理解，然後朝向一個理論性的考察，並且經由這個理論性的考察，往上成為一個立體建構性的追溯。這個追溯是上通於道、上通於存有之源、上通於宇宙造化之源。」⁶ 是故，吾人為不斷探索人生種種積極且正面之意義價值，故須此「意義」，並使其意義歸為生命本身，此追尋生命意義之過程即為「治療」⁷之開展。

吾人生命之存在勢必會經歷人生痛苦與挫折，但也因面對當下種種痛苦與挫折，吾人之生命意義能得以超越，體現生命無限之可

⁵ 參見傅朗克著，李雪媛、柯乃瑜、呂以榮合譯：《向生命說 yes!》（臺北：啟示出版，2009年6月），頁164-165。

⁶ 參見氏著：《儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡》，頁436。

⁷ 關於「治療」，林安梧先生即指出：「關於『治療』這個概念，在我的用語裡，治療不是對治，治療基本上是一個『化解』……由化解到成全，基本上所有的是儒家的路。」又，其補充道：「我強調『治療』，基本上是希望落在這整個實踐過程裡面，能夠起一個恰當的作用。哲學有其恰當的作用，宗教有其恰當的作用，整個人文學也有其恰當的作用。這恰當的作用就是怎麼樣由『文』回到『人』，由我們所理解、所詮釋的語言文字符號系統，回到人本身、回到事物本身、回到道本身，這是我所強調的，這也就是回到天地，而讓天地生長萬物這個地方我之所以會有這麼強的一個要求，就是因為面對到整個時代的業惑、業力、迷惑，所產生的一個思考。」參見氏著：《儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡》，頁73、81。



能。傅朗克對此指出：「人之所以為人在於不斷邁向自己以外的人或事物，去實現意義。在此，意義的實現在於或是會遇某人，或為某種價值而獻身，或去愛某個人。唯有當人活出存在自我的超越面向，他才成為本真的人，他才成為真正的自己。」⁸ 陽明良知學並非是一空泛之理論，而是很實際地「即事言理」。陽明之義理是可超越時空阻隔，且具有恆常意義之經典。是故，要如何落實於吾人所身處之世界中，成為治療現代社會異化⁹ 現象之力量，乃為筆者所關懷之重點。而如何將亙古經典重新理解並詮釋¹⁰ 為現代社會所用，亦是身為當代儒者之義務與使命。即如曾昭旭先生曾指出的「當代儒者之當務之急」：「在生存需求已普遍獲得滿足，而已普遍萌芽的意義需求卻只成嚴重苦惱的現代，其實是人人都要生命哲學的指引，而儒學也當大行其道才對的。只因儒學長久的異化與世人對儒學根深蒂固的成見，誤以權威、教條、為統治者服務來看代儒學，才使得儒門智慧被白白閒置。所以，如何以現代觀點與語言重講儒學，疏通歷史鬱結，光暢生命智慧，應是當代儒者的當務之急罷。」¹¹ 是以本文之開展，從「什

⁸ 參見氏著，李雪媛、柯乃瑜、呂以榮合譯：《向生命說 yes!》，頁 266。

⁹ 關於「異化」，林安梧先生曾指出：「『異化』(alienation)……可以理解成『亡其宅』(not at home)的意思。如果關聯著孟子所說『仁者，人之安宅也』來說的話，我們說我們都得居住在人性的宅第之中，我們都宜居在人與人的道德真實感所關聯為一體這樣所成的宅第之中(如陽明所謂『一體之仁』即是)，如此說來，所謂的『亡其宅』指的正是人之不能處在由人性之愜惻隱之仁所成的宅第，也就是如孔子所說的處在『不仁』的狀態。」參見林安梧：《中國宗教與意義治療》(臺北：明文書局，2011年7月)，頁 144。

¹⁰ 關於「理解與詮釋」，林安梧先生即指出：「『理解』並不是一外於自身的對象化把握活動而是自身主體息息相關的交融與互動，此自然科學與人文學問之所以不同也。經由生命實存的點化開啟了嶄新的詮釋，這樣的理解、詮釋所帶來的不是批判而是一種『因而通之』、『調適而上遂於道』的治療。這樣的治療不是外力的力入，而是內在的迸發與昇進，從當下實存的情境下，掘發其實存的意義，喚醒人的實存主體性，在不斷的自我界定過程中，完成自我詮釋的活動，此自我之詮釋即是自我之治療活動。」參見林安梧：《牟宗三前後：當代新儒家哲學思想史論》(臺北：臺灣學生書局，2011年9月)，頁 110。

¹¹ 參見曾昭旭：《儒家傳統與現代生活：論儒學的文化面相》(臺北：臺灣商務印書館，2003年10月)，頁 28-29。



麼是心即理」開始論述；接著說明「陽明良知學與傅朗克意義治療之會通在於生命意義之追求」；最後闡述如何「體現心即理」。希冀儒學經典如何在經典保存之既有價值中突破原有之局面，因應時代重新轉化，以求能於當代社會中體現陽明良知學與中華文化之意義價值。以下即依上述架構，逐步展開討論。

貳、 心即理之意蘊

中國義理學最早論「心」之說，始於先秦儒學的《孟子·盡心上》：「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。」¹² 荀子(B.D.313—238)雖不認同孟子之性善論，但在《荀子·解蔽篇》亦有闡述心之作用：「人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。」¹³ 而莊子(B.D.369—286)亦有用過「心」來闡述其義理：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。」¹⁴ 由菩提達摩(A.D.？—535)所創的禪宗，亦有「明心見性」、「道在心悟」等以心為主之詮釋。足可見「心」字在中國義理史上有其重要性。¹⁵ 是以，陽明是如何詮釋「心」字呢？又「心」與「理」之關係為何？以下筆者將分兩

¹² 參見(南宋)朱熹：《四書章句集註》(新北：鵝湖月刊社，2014年10月)，頁349。本文引用《四書章句集註》，皆根據此書，以下凡引該書只隨文標註書名與頁碼，不另作其他相關註解。

¹³ 參見(清)王先謙撰，沈嘯寰、王星賢整理：《荀子集解》(北京：中華書局，2012年3月)，頁383。李滌生即補充道：「心有認識道的作用，心之中卻沒有道，道是外在的。以此規定的心，稱作『認知心』。」參見李滌生著：《荀子集釋》(臺北：臺灣學生書局，2014年9月)，頁484。荀子之心並非如同孟子所言之良知本心，其心乃為「虛一而靜」之「認知心」。

¹⁴ 參見陳鼓應，《莊子今註今譯》(臺北：臺灣商務印書館，2011年9月)，頁50。

¹⁵ 徐復觀先生亦曾指出：「中國文化最基本的特性，可以說是『心的文化』。」參見徐復觀：《中國思想史論集》(臺北：臺灣學生書局，1993年9月)，頁242。



小節加以闡述。

一、陽明所言「心」之意蘊

「心」，就東漢·許慎(A.D.58—147)《說文解字》之解釋為：「人心，土藏，在身之中。象形。博士說以為火藏。」¹⁶ 一般而論，「心」之本義所指涉的是人身之器官。而北宋理學家張載(A.D.1020—1077)將「心」字賦予了新的意義：

大其心，則能體天下之物，物有未體，則心為有外。世人之
心，止於聞見之狹；聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下，
無一物非我，孟子謂盡心則知性知天以此。天大無外，故有
外之心，不足以合天心。見聞之知，乃物交而知，非德性所
知；德性所知，不萌於見聞。¹⁷

引文中張載所言之「心」是具有收攝客觀經驗知識之「見聞之知」與通過修養實踐於生命之中之「德性之知」之心。是以必須擴充此心(大其心)，而後即能返復於純粹之本源。而到了二程子，則對「心」字提出更多詮釋，如程顥(A.D.1032—1085)即有言：「心是理，理是心。」¹⁸ 又其曾以「居京師往長安」為喻，闡述「心」之功能：

嘗喻以心知天，猶居京師往長安，但知出西門便可到長安。
此猶是言作兩處。若要誠實，只在京師，便是到長安，更不

¹⁶ 參見(東漢)許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》(臺北：天工書局，1998年8月)，頁501。

¹⁷ 參見(清)王夫之：《張子正蒙注》(北京：中華書局，2011年12月)，頁121-122。

¹⁸ 參見(北宋)程顥、程頤撰：《二程集》(臺北：漢京文化，1983年9月)，頁139。本文引用《二程集》，皆根據此書，以下凡引該書只隨文標註書名與頁碼，不另作其他相關註解。



可別求長安。只心便是天，盡之便知性，知性便知天，當處便認取，更不可外求。（《二程集》頁15）

程顥主張盡心即可知性，知性後則可知天，則當下之吾人之心，即是天。換言之，吾人若能窮理盡性，則能與仁(道)合。而程頤(A.D.1033－1107)則提出不同主張，見其言：

問：「仁與心何異？」曰；「心是所主處，仁是就事言。」曰：「若是。則仁是心之用否？」曰：「固是。若說仁者心之用，則不可。心譬如身，四端如四支。四支固是身所用，只可謂身之四支。如四端固具於心，然亦未可便謂之心之用。」或曰：「譬如五穀之種，必待陽氣而生。」曰：「非是。陽氣發處，却是情也。心譬如穀種生之穀種，生之性便是仁也。」（《二程集》頁183-184）

引文中可見程頤以身與四肢以喻心與四端之情，其喻可見心與情之別，楊祖漢先生(A.D.1956－)即指出：「(程頤)認為陽氣之發是情，不能說是心。心譬如穀種，即心是樞紐，關連著表現出來的情，與情所以能發的根據。如此理解心，則心不是性理，故心不是本心，而性理本身不能活動，活動的是氣。」¹⁹ 北宋之儒者大多未將「心」字作為本體而論之，而到了南宋之陸象山(A.D.1139-1192)則首開「心即理」說：

此天之所以予我者，非由外鑠我也。思則得之，得此者也；先立乎其大者，立此者也；積善者，積此者也。集義者，集此者也；知德者，知此者也；進德者，進此者也。同此之謂同德，異此之謂異端。心逸日休，心勞日拙，德偽之辨

¹⁹ 參見王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園著：《中國哲學史》（臺北：里仁書局，2013年3月），頁492。



也。豈惟辨諸其身，人之賢否，書之正偽，舉將不逃於此矣。自有諸己至於大而化之，其寬裕溫柔足以有容，發強剛毅足以有執，齋莊中正足以有敬，文理密察足以有別。增加馴積，水漸木升，固月異而歲不同，然由萌蘖之生而至於枝葉扶疎，由源泉混混而至於放乎四海，豈二物哉？²⁰

「先立乎其大者」語出《孟子·告子上》²¹。引文中象山所言之「心」，乃為吾人所本有之，而此心乃為當下即可呈顯也。是以吾人必須涵養之、立之，以求恢復吾人之本心。而明代之陽明即繼承了陸象山之說法，其所詮釋之「心」，乃為先驗性的純粹主體，且具有能分辨是非之能力的「良知本心」。見其四十九歲時(A.D.1520)為《象山文集》作序時說：

聖人之學，心學也。堯、舜、禹之相授受曰：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」此心學之源也。中也者，道心之謂也；道心精一之謂仁，所謂中也。孔孟之學，惟務求仁，蓋精一之傳也……孟子辟義外之說，而曰：「仁，人心也。學問之道無他，求其放心而已矣。」……而要其學之必求諸心，則一而已。故吾嘗斷以陸氏之學，孟氏之學也。

²²

「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」語出《尚

²⁰ 參見(南宋)陸象山：《象山全集》(臺北：世界書局，2012年12月)，頁1。

²¹ 「公都子問曰：『鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？』孟子曰：『從其大體為大人，從其小體為小人。』曰：『鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？』曰：『耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。』」參見氏著：《四書章句集註》，頁335。

²² 參見(明)王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》(上海：上海古籍出版社，2014年1月)，頁273。本文引用《王陽明全集》之原典，皆根據此書，以下凡引該書只隨文標註書名與頁碼，不另作其他相關註解。



書·大禹謨》²³。陽明以《尚書》為例，講述聖人之道即為志於道、盡人事、存天理。「道心」與「人心」並非二心之別，「道心」即為陽明所說至善²⁴、純潔之本心，當吾人之道心受私慾所遮蔽時，即為「人心」。陽明更以太陽為喻²⁵，闡述吾人之心是有向善之意志且不須要向外求助。是故，陽明云：「心一也，未雜於人，謂之『道心』，雜以人偽，謂之『人心』。『人心』之得其正者即『道心』，『道心』之失其正者即『人心』，初非有二心也。」²⁶「惟精惟一」，指的是要精誠專一，以求能「允執厥中」。「中」即為道心。

在陽明之義理系統中，「心」並不是一般經驗世俗之心，而是所謂至善之本心，無善惡之相可分，此心不落於善惡二元對立之境。吾人亦可從陽明五十五歲(A.D.1526)時作之〈惜陰說〉為例：

同志之在安成者，間月為會五日，謂之「惜陰」，其志篤矣。

然五日之外，孰非惜陰時乎？離群而索居，志不能無少懈，故

²³ 參見李學勤主編：《十三經注疏·尚書正義》(北京：北京大學出版社，1999年12月)，頁93。

²⁴ 關於「至善」，鄔昆如先生曾指出：「在倫理道德的層次上，人生的目的也就被界定在『止於至善』之境。從人生目的的指向善，哲學的知識論設法認清『善』的真面目，而形上學則證明『善』原就是存有本身的特性。『存有』與『至善』在本體的意義上是等同的，可以互換的。倫理學在這裡的任務是：教人透過如何的生活，才可以達到這『至善』的目標，完成人生的目的。正如吾人在做許多事時，都有目的，倫理學在這裡的目的，就是教人『善』度生活，在思言行為上都符合倫理的法則，終至使生活有意義，生命有價值。生活的意義，生命的價值，行為的正確，都將濃縮到「善」度生活的抽象理念中。「善」的課題，因而是倫理學首先要討論的課題。」參見鄔昆如：《倫理學》(臺北：五南圖書，2011年4月)，頁313-314。

²⁵ 「日之體本無不明也，故謂之大明。有時而不明者，入於地，則不明矣。心之德本無不明也，故謂之明德。有時而不明者，蔽於私也。去其私，無不明矣。」可見王陽明認為心可分為至善之「本心」、受私慾阻隔之「人心」。而人心只要透過正心之工夫，即可復其德。參見氏著：《王陽明全集》，頁1079。

²⁶ 參見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳注集評》(臺北：臺灣學生書局，2006年9月)，頁42。本文引用《傳習錄》之原典，皆根據此書，以下凡引該書只隨文標註書名與頁碼，不另作其他相關註解。以下簡稱《傳習錄》。



五日之會，所以相稽切焉耳。嗚呼！天道之運，無一息之或停；吾心良知之運，亦無一息之或停。良知即天道，謂之「亦」，則猶二之矣。知良知之運無一息之或停者，則知惜陰矣；知惜陰者，則知致其良知矣。「子在川上曰：逝者如斯夫！不舍晝夜。」此其所以學如不及，至於發憤忘食也。堯舜兢兢業業，成湯日新又新，文王純亦不已，周公坐以待旦，惜陰之功，寧獨大禹為然？子思曰：「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，知微之顯，可以入德矣。」或曰：「雞鳴而起，孳孳為利。」凶人為不善，亦惟日不足，然則小人亦可謂之惜陰乎？（《王陽明全集》頁 298）

「子在川上曰」一句語出《論語·子罕》²⁷，「戒慎乎其所不睹」語出《中庸》²⁸，「雞鳴而起」語出《孟子·盡心上》²⁹。由引文可知，陽明以「天道之運」與「良知之運」為對比，強調「良知即為天理」。而此天理自然而然貫通至吾人所處之生活世界而不斷裂，是故陽明云：「須於心體上用功。凡明不得，行不去，須反在自心上體當，即可通。蓋四書、五經，不過說這心體，這心體即所謂道，心體明即是道明，更無二。此是為學頭腦處。」（《傳習錄》頁 69）秦家懿先生（A.D.1934-2001）亦指出：「陽明的思路是『圓型』的：他本著『人心』的自發自決力，而發明『知行合一』，『致良知』等等解釋；又在『良知本體』論上，為他的道德論奠基。事實上，他的起點與終點，是同一箇『心』換句話說，他由『心』的一箇層次（『人心』）達到另一層次（『道心』）。」

²⁷ 「子在川上，曰：『逝者如斯夫！不舍晝夜。』」參見氏著：《四書章句集註》，頁 113。

²⁸ 「是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。」同上注，頁 17。

²⁹ 「雞鳴而起，孳孳為善者，舜之徒也。雞鳴而起，孳孳為利者，蹠之徒也。欲知舜與蹠之分，無他，利與善之間也。」同上注，頁 356。



³⁰此即為陽明所言「心」之意蘊。

二、陽明所言「理」之意蘊

「理」字就《說文解字》中釋為：「治玉也。从玉里聲。」³¹而宋明儒學儒學家將「理」字視為宋明理學之最高範疇(即為形上本體)，為當時儒學家們所共同追求之天理。³²唐君毅先生(A.D.1909-1978)即指出：「中國哲學史所謂理，……四是性理之理，此是宋明學家所重之理。……性理之理，是人生行為之內在的當然之理，而有形而上之意義並通於天理者。」³³而陽明自龍場悟道後體悟「聖人之道，吾性自足」其認為「心之本體即是性，性即是理。」(《傳習錄》頁170)陽明以為求理於外在事物是不對的，因為「理」體現之際即為吾人心中真誠惻怛之時，不須外求。因此陽明才會說：「心之本體即是天理，天理只是一個，更有何可思慮得？」(《傳習錄》頁38)陽明主張不可割裂心與理為二，即心即理，即理即心。是故牟宗三先生(A.D.1909-1995)說：「此心即仁義之心，仁義即此心之自發。如果把仁義視為理……則此理即是此心之所自發，此即象山陽明所說之『心即理』。『心即理』不是心合理，乃是心就是理。」³⁴求理要在吾人心中下工夫，使吾人之心無私欲，則可使此心復其本體，回歸至善之狀態。而陽

³⁰ 參見秦家懿：《王陽明》(臺北：東大圖書公司，2013年7月)，頁5。

³¹ 參見氏著，清·段玉裁注：《說文解字注》，頁15-16。

³² 陳榮捷先生曾指出：「儒者從來言理，皆屬窮理與義理，本于《易經·說卦傳》之『窮理盡興以至于命』與《孟子·告子上》之理義與《萬章上篇》之條理。大多解理為治、為秩序，未作宇宙原則解。作如是解自宋儒始。」參見韋政通主編：《中國哲學辭典大全》(臺北：水牛出版社，1997年11月)，頁479。

³³ 參見唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》(臺北：臺灣學生書局，2004年10月)，頁24。

³⁴ 參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》(臺北：臺灣學生書局，2011年7月)，頁216。



明所謂：「虛靈不昧，眾理具而萬事出。心外無理，心外無事。」（《傳習錄》頁 70）虛靈不昧即為「正心」，陽明所謂之「心」，即為吾人之良知本心；所謂「理」，即為吾人之良知本心在日常生活中應物處世之理。理由本心體現，故云「心外無事」、「心外無物」、「心外無理」。陳來先生(A.D.1952-)對此指出：「王守仁主張的心即理，這裡的心並不是指知覺而言，『心即理』的心只是指『心體』或『心之本體』而言，這個心之本體也就是從孟子到陸九淵的『本心』的概念，它不是現象意識層面經驗的自我，而是先驗的純粹道德主體。」³⁵ 此即為「心即理」之核心意蘊。

然陽明之「心即理」，似乎都是偏重於良知本心之工夫，而忽略了外在知識，勞思光先生(A.D.1927-2014)對此便指出：「『心即理也』一語，確義即是說：一切價值規範皆源自於自覺能力。但立此一義，嚴格說只是決定一切價值判斷——以及由此衍生之自覺行為——皆一自覺能力而可能，並未決定具體行為之特殊內容問題，後者即涉及認知活動或事理之了解。吾人循此線所以瞭解陽明時，立可發現陽明心目中實無認知活動之獨立領域。」³⁶ 勞先生之問題，亦是吾人對於陽明學「心即理」之疑問。陽明之學生徐愛(A.D.1487-1517)亦有相同之疑惑，於是便問陽明：

愛曰，「……如事父一事，其間溫清定省之類，有許多節目。不知亦須講求否」？先生曰，「如何不講求？只是有箇頭腦。只是就此心去人欲存天理上講求。就如講求冬溫，也只是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜。講求夏清，也只是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜。只是講求得此心。此心若無人欲，純是天理，是箇誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要去求箇溫的道理。夏時自然思量父母的熱，便自要去求箇清

³⁵ 參見陳來：《宋明理學》（臺北：允晨文化，2010年2月），頁300。

³⁶ 參見勞思光：《中國哲學史》（臺北：三民書局，2012年10月），頁446。



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。（《傳習錄》頁 30）

依徐愛之問題，是吾人除了理解行孝之理外，仍須要講求所以為孝之道，而陽明回答若是吾人之心純乎天理，則自然而然會體現。只要吾人立此良知本心而無私欲之蔽，則自然而然會因應不同之境，做出合乎情理之回應，主動地為父母思量冬溫夏清。是以陽明曰：「譬之樹木，這誠孝的心便是根。許多條件便是枝葉。須先有根，然後有枝葉，不是先尋了枝葉，然後去種根。」（《傳習錄》頁 30-31）陽明在與友人王純甫(A.D.1487-1547)寫信時，亦論及心與理之關係：

夫在物為理，處物為義，在性為善，因所指而異其名，實皆吾之心也。心外無物，心外無事，心外無理，心外無義，心外無善。吾心之處事物，純乎理而無人偽之雜，謂之善，非在事物有定所之可求也。處物為義，是吾心之得其宜也，義非在外可襲而取也。格者，格此也；致者，致此也，必曰事事物物上求個至善，是離而二之也。（《王陽明全集》頁 175）

從引文中可看出陽明主張無論是「理」、「義」、「善」，皆只是吾人良知本心上發顯，而體現出意義。是以陽明曰：「心外無物，心外無事，心外無理，心外無義，心外無善。」陽明所重視的是「如何體現吾人之良知本心」，不是將吾人與現實客觀世界一分為二，其只是就道德倫理而言內在(良知)與外在(自然)之間的關係。

在陽明義理系統中，「心與理」之關係，實即為由「心」之發用，體現天理，見其曰：

來教謂某大學古本之復，以人之為學，但當求之於內，而程朱格物之說，不免求之於外。遂去朱子之分章，而削其所補之傳。



非敢然也。學豈有內外乎？大學古本，乃孔門相傳舊本耳。朱子疑其有所脫誤而改正補緝之，在某則謂其本無脫誤，悉從其舊而已矣。失在於過信孔子則有之，非故去朱子之分章而削其傳也。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，而況其未及孔子者乎？求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以為非也。而況其出於孔子者乎？且舊本之傳，數千載矣。今讀其文詞，既明白而可通，論其工夫，又易簡而可入。亦何所按據而斷其此段之必在於彼，彼段之必在於此，與此之如何而缺，彼之如何而誤，而遂改正補緝之？無乃重於背朱，而輕於叛孔已乎？（《傳習錄》頁 248-249）

據上文可知，陽明重視的是「夫學貴得之心」，是故吾人之良知本心開顯，實踐於生活世界之時，必須合於理。是以陽明曰：「心即理也。無私心。即是當理。未當理，便是私心。若析心與理言之，恐亦未善。」（《傳習錄》頁 115）在吾人體現「心即理」之過程中，吾人之生命意義得以體現，這不僅僅是人生之體驗，而是印證了中西歷代偉大之哲人們所言之「生命智慧」。蔡仁厚先生(A.D.1930—)即指出：「陽明所說的『心』是孟子的本心，亦即天心、道心；他說的『理』，是吾心應事接物之理，應事接物之理乃是道理，亦即吾心良知之天理。心為天心，理為天理，理由心發，即在心中。眾理具於吾心，故曰『心外無理』。心者，萬是之所由出，故曰『心外無事』。心之所發為意，意之所在為物，物即是事；心外無事，亦即『心外無物』。」³⁷ 陳來先生亦針對此說道：「對王守仁來說，心外無物說的提出本來不是面對外在的客觀存在的物體，而是著眼於實踐意向對『事』的構成作用，因而心外無物說本來與那種認為個體意識之外什麼都不存在的思想不相干。如果說它不能完滿回答關於外界事物獨立於人的

³⁷ 參見蔡仁厚：《王陽明哲學》，（臺北：三民書局，2009年）頁 132。



意識的客觀實在性問題，在很大程度上也是因為他本來不是面對這一問題的。」³⁸ 是故，吾人只能確定陽明義理之根源在於「良知本心」，但他並非完全否定外在自然之理，陽明認為良知之理相對於自然之理更有其絕對優先性。外在之理人人皆可學習之，然吾人若無法體現內在本具之良知本心，即使學識再淵博，亦是枉然。

參、心即理與意義治療之交會

上文筆者闡述了什麼是心即理，本節筆者將進一步論述「心即理與意義治療會通之處在於對生命意義之追求」。

首先要說明的是，什麼是「生命意義」呢？「生命意義」，是一個探究人類存在之目的與意義價值的哲學問題。「我是誰？」「我能成為一個怎樣的人？」「人存在的意義是什麼？」這些問題之提示是吾人自覺之象徵，亦為歷來哲學，科學以及神學探索之命題。而「生命」二字，林安梧先生是如此詮釋的：「『生』字原有險難之意，是『小艸』從『土地』裡冒了出來，看起來微弱，其實堅韌；但正也因為這樣的險難，而見其莊嚴，見其生機、見其奧蘊，見其天地之神妙。『命』字是限制，是『口』『令』之而定之，而限之；但就在這樣的定限下，人正視自己之有其定限；而正因如此而所以得以開啟無限之門也。『生命』就只如此，就在『命限』中『創造』其自己而已。」³⁹ 所謂「意義」，曾昭旭先生是如此詮釋的：「原來所謂意義，就是永恆感的體驗，也就是無限性的掌握。所以，當人能親切體知人生的意義的時候，

³⁸ 參見氏著：《宋明理學》，頁 304。

³⁹ 參見氏著：〈「生命」、「實存」與「召喚」〉。收錄於傅朗克著，鄭納無譯：《意義的呼喚》，頁 17。



他人生中永恆無限的需求就得到安頓了。」⁴⁰ 而陽明之「心即理」就是吾人存在意義之依據與創造之根源，乃為吾人生命得以不斷成長之動力來源，亦為生命不致向下沉淪之保證。藉由良知本心之實踐，生命得以有意義與價值，吾人之生命因為本具良知本心，故能有對自我負責且自立自尊之能力，吾人亦不會妄自菲薄且自甘墮落。在追尋生命意義之過程中，吾人即能自我超越，實踐吾人身為人之意義價值，而有限之生命亦即產生無限之可能。「心即理」之重要性，在於能使吾人在其一生中時刻皆能產生信心與勇氣，使吾人不會因此而墮落於黑暗、絕望中。

傅朗克意義治療對於生命意義之闡述，如同陽明的「心即理」。傅朗克對於生命之意義，在他的自傳中曾自述：「十五、六歲時，我在那邊做了一次報告，題目不大不小，就叫做「生命的意義」。那時我就發展出兩個基本想法：我們其實不該去問生命有什麼意義，因為該被問的是我們自己。我們應該去回答生命問我們的問題，而要回應這些生命的問題，我們就必須為我們自己的存在負責。」⁴¹ 透過生命意義的追尋，吾人的生命得以趨於圓滿。然吾人皆有不同而獨特之生命意義，是藉由個人去實踐才可得知自我之生命意義為何。兩位哲人之義理系統有其不同之處，林安梧先生即指出：「弗蘭克有猶太教的背景，但是他的意義治療基本上所強調的是向前看。這就是說，當我思考我生命的意義的時候，我是懷抱著希望，而且相信有一個力量指引著希望向前走，在這種情況之下，我去正視我存在的困境而往前進。這一點其實在某一個意義下與儒學有某種接近，並不花很多工夫往回溯地去處理哪些病痛的問題，其問題的重點在於我們必須向前開拓。這個向前開拓其實有兩個向度：一個是在具體經驗的歷程裡頭，如何向前瞻視；另外一個則是往上超越的契接，對神聖之

⁴⁰ 參見氏著：《良心教與人文教：論儒學的宗教面相》，頁 153。

⁴¹ 參見氏著：鄭納無譯：《意義的呼喚》，頁 96。



場信息的契接。在儒學中，兩者都是很重要的。」⁴² 然即使在不同的時空背景下，陽明與傅朗克對於生命意義之追求與肯定卻是如出一轍。即使自身處之環境再惡劣，陽明與傅朗克依舊肯定人性，認為人性的最根源之處為「至善」⁴³，兩位哲人之學說皆是透過生命中苦難淬鍊而出，其目的皆為幫助他人追尋自己之生命意義，並進而推己及人、實踐自我之生命。

吾人為什麼須要追求生命意義呢？許多人以各種方式逃避生命的質問，其緣由在於缺乏屬於自身生命之目標與意義，在精神失去歸屬感後生命即陷入空洞與虛無之中。反之，若吾人藉由體悟自身之生命意義，即能承受任何苦難或折磨，而獲得超越苦痛之動力來源。從陽明在與學生間的對談亦可看出陽明對於生命向度提昇之可能性與必須性：

希淵問，「聖人可學而至。然伯夷伊尹於孔子才力終不同。其同謂之聖者安在？」先生曰，「聖人之所以為聖，只是其心純乎天理，而無人欲之雜。猶精金之所以為精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖，金到足色方是精。然聖人之才力，亦有大小不同。猶金之分兩有輕重。堯舜猶萬鎰，文王孔子猶九千鎰。禹湯武王猶七八千鎰。伯夷伊尹猶四五千鎰。才力不同，而純乎天理則同。皆可謂之聖人。猶分兩雖不同，而足色則同。皆可謂之精金。以五千鎰者而入於萬鎰之中，其足色同也。以夷尹而廁之堯孔之間，其純乎天理同也。蓋所以為精金者，在足色，而不在分兩。所以為聖者，在純乎天理，而不在才力也。故雖凡人，而肯

⁴² 參見氏著：《儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡》，頁 438。

⁴³ 陽明與傅朗克之生平皆受到苦難歷程：陽明為同僚上書，遭廷杖數十，貶謫龍場，途中又受刺客追殺，而後又經歷「宸濠之亂」與「忠泰之變」；傅朗克於二戰期間被關入集中營，數度瀕臨死亡邊緣，在如此極限之環境下，他們仍堅信人性本善。以上記事請參見《王陽明全集》與《意義的呼喚》、《向生命說 yes!》等書。



為學，使此心純乎天理，則亦可為聖人。猶一兩之金，比之萬鎰。分兩雖懸絕，而其到足色處，可以無愧。故曰『人皆可以為堯舜』者以此。學者學聖人，不過是去人欲而存天理耳。猶鍊金而求其足色。金之成色，所爭不多，則煅鍊之工省，而功易成。成色愈下，則煅鍊愈難。人之氣質，清濁粹駁。有中人以上、中人以下。其於道，有生知安行、學知利行，其下者，必須人一己百，人十己千。及其成功則一。（《傳習錄》頁 119-120）

「聖者」語出《孟子·萬章下》⁴⁴，「人皆可以為堯舜」語出《孟子·告子下》⁴⁵，「人一己百，人十己千」語出《中庸》⁴⁶。引文中可看出陽明以為吾人若欲達聖人之境，則必須時刻鍛鍊自我——即作存天理、去人欲之工夫。即便應時代背景不同，或個人修養工夫之不同，而有境界之別，然涵養自我之良知，乃吾人皆可行之成聖之道，是以立志致此良知，則吾人可突破己之有限，與天地萬物同為一體之「天德流行境」⁴⁷。而當吾人處在於天德流行境時，此時儒家是不須問意義之。此時活在當下、無入而不自得，天人性命相貫通。吾人之心靈超越二元之對立而與天德流行本末通貫並與天地萬物同流，此即為吾人生命存在之終極意義與價值。但特別需要注意的是，吾人在工夫起始時(追尋意義之起點)，此時仍須要時刻把持此意義。然到了盡性立命，便不必問

⁴⁴ 「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。」參見氏著：《四書章句集註》，頁 315。

⁴⁵ 「曹交問曰：『人皆可以為堯舜，有諸？』孟子曰：『然。』」同上注，頁 339。

⁴⁶ 「人一能之己百之，人十能之己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。」同上注，頁 31。

⁴⁷ 關於「天德流行境」，唐君毅先生曾說道：「天德流行境，又名盡性立命境，于其中觀性命界。此要在論儒教之盡主觀之性，以立客觀之天命，而通主客，以成此性命之用之流行之大序，而使此性德之流行為天德之流行，而通主客、天人、物我，以超主客之分者。」參見唐君毅：《生命存在與心靈境界》上冊(臺北：臺灣學生書局，2006年9月)，頁 51。



之。處處逢景皆春，一一目擊皆道存。唐君毅先生即補充道：「此中，人只須由其生命心靈之相續，而有其德行德性之相續，即可見此生命心靈與其德行德性，恒自超越其所已有已表現，而更有所表現，即見此超越的根原中之生命心靈，與其所具之德性，其流行於人之心靈生命，以成人之德性德行者之無盡。」⁴⁸唐君毅先生所言之儒家義理下之當下即是、仁者不憂之境界，即是陽明良知學所開創之意義治療學與傅朗克之意義治療之不同之處。是以吾人之所以能體悟生命充滿意義之緣由，在於吾人亦認同他人具有其獨特之生命意義。傅朗克亦說道：「人對意義的探索是生命最原始的動力，不是因為本能驅策力才『續而產生的合理化作用』。這般意義是如此獨特而明確，非得當事人本身才能圓滿，也唯有如此，獲得的意義才能他自己追尋意義的意志。有些學者主張意義與價值『不過是心理自衛機轉、反向作用，以及昇華作用』。但是，就我個人而言，我不會願意單為『心理自衛機轉』而活，也不單為了『反向作用』而死；然而，人類卻能夠為了自己的理想與價值而活，甚至為之而死！」⁴⁹他亦補充說：「生命的意義因人而異，每天、每小時的意義也都不同。因此，重要的不是廣泛的生命意義，而是人生當下的具體意義。……人不該追求抽象的生命意義。每個人都有自己明確的天職或人生使命，各自得要執行、實現的具體任務。那時的他不可取代，他的人生也沒有人能重複。因此，每個人的任務，都像執行任務的特定機會那般獨一無二。」⁵⁰生命之獨特性並非是特立獨行，而是將生命之意義價值落實於每一個不同之生命個體中並實踐之，見《傳習錄》記載道：

⁴⁸ 參見氏著：《生命存在與心靈境界》下冊，頁 211。

⁴⁹ 參見氏著，李雪媛、柯乃瑜、呂以榮合譯：《向生命說 yes!》，頁 158。

⁵⁰ 同上注，頁 166。



門人有言邵端峰論童子不能格物，只教以灑掃應對之說。先生曰，「灑掃應對，就是一件物。童子良知只到此。便教去灑掃應對，就是致他這一點良知了。又如童子知畏先生長者，此亦是他良知處。故雖嬉戲中見了先生長者，便去作揖恭敬。是他能格物以致敬師長之良知了。童子自有童子的格物致知。」又曰：「我這裏言格物，自童子以至聖人皆是此等工夫。但聖人格物，便更熟得些子。不消費力。如此格物，雖賣柴人亦是做得，雖公卿大夫以至天子，皆是如此做。」（《傳習錄》頁 371）

從引文中可看出陽明主張「格物致知」是修養良知之工夫。即便童子只是做「灑掃應對進退」之平常事，對於童子而言，亦為行良知之工夫，體現道體(良知)。這亦是陽明所主張之「事上磨練」之旨。即便是凡夫俗子乃至於聖賢皆是就其生命之意義，致自我之良知。陽明義理藉由實踐良知本心為其根源義，探求吾人生命存在之意義，此即為「為己」，而追求生命意義之學問，即為「為己之學」。因此陽明說：「人須有為己之心，方能克己。能克己，方能成己。」（《傳習錄》頁 145）唐君毅先生亦指出：「求諸己或為己之學，一方是要視世間毀譽若無物，而拔乎流俗；但同時要人盡己之心，要發展其道德心情，以通人之心。」⁵¹ 實踐「為己之心」，即實踐了身為人之自我，實踐了「生命意義」。

追尋生命意義亦可使吾人能超越有限之存有，實踐無限之意義：

問天壽不貳。先生曰，「學問功夫，於一切聲利嗜好，俱能脫落殆盡。尚有一種生死念頭，毫髮掛帶，便於全體有未融釋處。人於生死念頭，本從生身命根上帶來，故不易去。若於此處見得破，透得過，此心全體方是流行無礙，方是盡性知命之學。」

⁵¹ 參見唐君毅：《人生之體驗續編》（臺北：臺灣學生書局，1996年3月），頁29。



(《傳習錄》頁 334)

「夭壽不貳」語出《孟子·盡心上》⁵²。勞思光先生對此指出：「壽命的長短是被決定的自然現象，吾人不應憂心於此。反之，吾人應該超脫生死的憂慮，而只致力於能夠自作主宰的修身行義。」⁵³ 陽明以為若吾人能把生死看破透徹，則吾人之良知本心方可自由而無阻礙。即如孟子曰：「舍生而取義者也。」(《四書章句集註》頁 332)曾昭旭先生即指出：「儒家心性學之要義，則在當生命已回歸其自己，而使生命的創傷意化完全獲得療治與校正之後，進一步問：生命當如何重新出發，以實踐現生命本具的理想與愛？此即創造性之重新肯定與釋放。」⁵⁴ 吾人之生命是無常的，因為害怕死亡，吾人經常忘記自己現在正「活著」。是故吾人常在一些芝麻綠豆般之小事上虛度光陰。不可否認的是，大部分的人都會害怕死亡，但若能用正面積極之態度去面對，不把生命浪費在懼怕死亡，而是面對眼前之生活，真真切切地活著，在有限之生命中，創造無限之價值，這才是吾人該關懷之問題。傅朗克在其自傳中亦針對「無常」談到：「終究，『老』只是人生無常的一面，但這個無常卻能成為我們責任感一個很大的推動力——使我們對責任感的認知成為人之存在的基本特性。而就意義來講，我在這裡再重複一次意義療法的箴言也是合適的，這是我有天在夢中想到，而醒來後趕緊把它記下來，並曾在《醫師的心靈關懷》一書中說過的：『要這樣活，當作你好像在活第二次一樣，好像你曾犯過你將犯的錯誤一樣。』確實，用這種虛構自傳式的觀點來對待自己的生活，你能提昇你對責任的認

⁵² 「夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」參見氏著：《四書章句集註》，頁 349。

⁵³ 參見氏著：《中國哲學史》，頁 147-148。

⁵⁴ 參見氏著：《儒家傳統與現代生活：論儒學的文化面相》，頁 55，



知。」⁵⁵ 人生之意義不在於生命之長短，而在於生命過程之薄厚。是以吾人唯有真正認清生命之意義並開始追尋，才能夠活出自我，開展充滿意義之人生。

肆、心即理之體現

前一節筆者闡述了心即理與意義治療之會通之處皆為追求吾人生命之意義。本節共分為三點，筆者將進一步論述「王陽明心即理之境界要如何達成」。

一、立志

首先筆者將說明什麼是「立志」。唐君毅先生將「志」訓為「心之所之」，即心之活動之所往。⁵⁶ 林安梧先生則訓「志」為「奠立了一個心靈意識的根源與宇宙造化之源的信息之場。」⁵⁷ 而陽明所言之「立志」即是要立「成聖」之志。唯有如此吾人才能為自己找到生命之意義價值，而不會迷失在物慾橫流之世間。陽明十分強調「立志」之重要性，其被貶謫至龍場時，創立龍崗書院教導學生所寫的〈教條示龍場諸生〉中，特立四項教條，首條教條即為立志：

立志而聖，則聖矣；立志而賢，則賢矣。志不立，如無舵之舟，無銜之馬，漂蕩奔逸，終亦何所底乎？……諸生念此，亦可以知所立志矣。（《王陽明全集》頁 1073）

從以上引文可知，陽明認為吾人若志不立，則天下無事可

⁵⁵ 參見氏著，鄭納無譯：《意義的呼喚》，頁 211。

⁵⁶ 參見氏著：《人生之體驗續編》，頁 75。

⁵⁷ 參見氏著：《儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡》，頁 450。



成，其在教導學生時，更曾有「務要立箇必為聖人之心，時時刻刻須是一棒一條痕，一摑一掌血，方能聽吾說話，句句得力。」（《傳習錄》頁 378）如此強烈之言語。他亦以築宅來比喻立志為成事之本。⁵⁸ 然立志成聖並非容易之事，成聖不僅僅是入門之終極目的，亦是在學習路上時時刻刻不可遺忘最重要之事。立下成聖之志，必須漠視一切雜欲，必要時，生命亦可拋棄，此即為孟子所言之：「捨生取義」。（《四書章句集註》頁 332）陽明以為「要存天理，即是立志。能不忘乎此，久則自然心中凝聚，猶道家所謂『結聖胎』也。」（《傳習錄》頁 57）陽明亦曾以種樹為例，闡述吾人應立志培養本有之良知本心：

種樹者必培其根。種德者必養其心。欲樹之長，必於始生時刪其繁枝。欲德之盛，必於始學時去夫外好。如外好詩文，則精神日漸漏泄在詩文上去。凡百外好皆然。又曰，「我此論學，是無中生有的工夫。諸公須要信得及。只是立志。學者一念為善之志，如樹之種，但勿助勿忘，只管培植將去。自然日夜滋長。生氣日完，枝葉日茂。樹初生時，便抽繁枝。亦須刊落。然後根幹能大。初學時亦然。故立志貴專一」。（《傳習錄》頁 136）

「勿助勿忘」語出《孟子·公孫丑》⁵⁹。陽明重視培養「立志」之根源——即吾人之良知本心。因為吾性自足，不假外求。

⁵⁸ 「『志於道』是念念要去擇地鳩材，經營成箇區宅。」參見氏著：《傳習錄》，頁 311。

⁵⁹ 「曰：『難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰，告子未嘗知義，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。無若宋人然：宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸。謂其人曰：『今日病矣，予助苗長矣。』其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣。以為無益而舍之者，不耘苗者也；助之長者，揠苗者也。非徒無益，而又害之。』」參見氏著：《四書章句集註》，頁 231-232。



是故若吾人在生活中起私念時，只須反求吾心，克去即是。唐君毅先生對於「立志」亦指出：「立志亦是立一種理想。但此所立之理想，是直接為自己之具體個人立的，不是抽象普遍的；同時不只是立之為心之客觀所對，而是立之為：自己之個人之心靈以致人格所要體現，而屬於此心靈人格之主體的。此即是要使此理想，真實的經由知以貫注至行，而成為屬於自己之實際存在的。」⁶⁰「立志」是要使自己成為一個更好的人，因此「立志」不能只是就文字思辨上了解，而是要下一真實之反躬體會的工夫，方可使自我超越，體現生命意義與價值。林安梧先生即指出：「陽明主張致良知於事事物物，其實這個致良知於事事物物也就是肯定一個立志。」⁶¹「立志」為入學之起點，亦為入學之終點，陽明知道立志成聖非簡易之事，然唯有全心全意地投入追尋生命之意義，吾人才不枉此生。

二、事上磨練

上文闡述了「立志」之重要性，接著筆者將說明何謂「事上磨練」：所謂事上磨練的「事」，即指吾人生命中一切的活動，包含了吾人之意念、情緒、行為等，皆屬事之範圍。陽明以為時時刻刻去人欲、存天理，立吾人之良知本心，方可使內心獲得寧靜。「寧靜」之意並非表示退縮逃避，吾人處於世，便無法離事而求靜，是故在生活中遇到困難時若能安此良知本心，那麼生命亦能獲得安頓。西元 1508 年，陽明在龍場悟得「格物致知」之旨，提出以「正」釋「格」，以「事」釋「物」，是故「格物」之理即為「正事」。⁶²指吾人在生命中面對困難時能時刻把持良知本

⁶⁰ 參見氏著：《人生之體驗續編》，頁 76。

⁶¹ 參見氏著：《儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡》，頁 449。

⁶² 「格物如孟子『大人格君心』之『格』，是去其心之不正，以全其本體之正。但意念所在，即要去其不正，以全其正，即無時無處不是存天理，即是窮



心之正，而不被欲望所惑，此即為「事上磨練」。

陽明之格物說，即是要求吾人心恢復至善之境，即「誠意」也。而陽明以為「誠意」即為《大學》一書之核心義理：

大抵中庸工夫只是誠身。誠身之極便是至誠。大學工夫只是誠意。誠意之極便是至善。工夫總是一般。（《傳習錄》頁 154-155）

在〈大學古本序〉中，陽明亦有指出：「《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。」（《王陽明全集》頁 270）陽明相信任何學問都必須真正落實於生命之中，否則理為理，心為心，心與理割裂為二，無法實踐成聖之目的。誠意之工夫必須落實在生命中實踐以求達到至善之境界，如此方能真正解決生命所面臨之困惑與難題，並確立自我生命之意義。

陽明亦以鏡子譬喻吾人之心須在事上磨練：

聖人之心，纖翳自無所容，自不消磨刮。若常人之心，如斑垢駁雜之鏡，須痛加刮磨一番，盡去其駁蝕，然後纖塵即見，才拂便去，亦自不消費力。到此已是識得仁體矣。（《王陽明全集》頁 164）

陽明以為聖人之心如明鏡般絲毫無纖塵，而吾人之心則如滿佈塵埃之鏡，是故須時常刮磨鏡面，以維持其澄明，吾人若能在日常生活面對困境時依舊盡去其駁蝕，磨練自我之心性，即為致良知。

陽明事上磨練說之真義，即為強調吾人學習聖賢之學並實踐於生命之中的重要性，唯有在生命中實踐學問，吾人才能真正做

理。『天理』即是『明德』，『窮理』即是『明明德』。」參見氏著：《傳習錄》，頁 39。



到如孔子(B.C.551-479)所言之：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」(《四書章句集註》頁 116)成為昂首立於天地之間的真儒者。

三、致良知

「良知」一詞始出於《孟子·盡心上》：

人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。(《四書章句集註》頁 353)

孟子所謂的「良能良知」為先驗性，是吾人生而本具，是故「不學而能」、「不慮而知」，「良知」非透過後天經驗學習而得來，乃是經由吾人本心所發動。陳來先生即補充道：「『不學』表示其先驗性，『不慮』表示其直覺性，『良』即兼此二者而言。當然，良知之先驗性並不意味著人生落地立即可以現實地獲得它的全體，它有一個從潛在而發展、最終全部實現的過程。」⁶³ 陽明在〈大學問〉中之詮釋即說道：「良知者，孟子所謂『是非之心，人皆有之』者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能，是故謂之良知。」(《王陽明文集》頁 92)其引《孟子》所言之「良知」以詮釋《大學》中「致知」，是言「致良知」。「致」的意思即為推致與恢復。陽明在五十歲時(A.D.1521)年始揭「致良知」之教⁶⁴，陽明如是說道：

自經宸濠、忠、泰之變，益信良知真足以忘患難，出生死，所謂考三王，建天地，質鬼神，俟後聖，無弗同者。乃遺書守益曰：「近來信得致信得『致良知』三字，真聖門正法眼

⁶³ 參見陳來：《有無之境：王陽明的哲學精神》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年2月)，頁 187。

⁶⁴ 「先生五十歲，在江西。正月，居南昌。是年先生始揭致良知之教。」參見氏著：《王陽明全集》，頁 1411。



藏。往年尚疑未盡，今自多事以來，只此良知無不具足。譬之操舟得舵，平瀾淺瀨，無不如意，雖遇顛風逆浪，舵柄在手，可免沒溺之患矣。」（《王陽明全集》頁 1411-1412）

從引文可得知，陽明「致良知」說是其經歷了長期反覆省思，渡過生死之難關後的義理集大成，為「真聖門正法眼藏」。陽明以為「致良知」一語可包含之前所有的教法，皆可透過「致良知」加以詮釋，並無語病，亦不易使人產生誤解。是以陽明便以「致良知」來詮釋其五十歲前所提之教法：

故區區專說致良知。隨時就事上致其良知，便是格物；著實去致良知，便是誠意。著實致其良知，而無一毫意必固我，便是正心。著實致良知，則自無忘之病。無一毫意必固我，則自無助之病。故說格致誠正。（《傳習錄》頁 268）

「專說致良知」便可做到「格物」、「誠意」、「正心」之工夫，足可見「致良知」可融會陽明之前所有教法並加以貫通，實踐吾人之良知於外在行為事物，使一切合乎天理，如此道德之理，是由吾人之良知本心所體現，此心與理便可合一。當吾人之良知本心體現時，其要求實踐之範圍無限，而天地萬物皆在吾人之良知感應範圍之內，因仁心必求親親仁民而愛物，與天地萬物為一體。是故須致吾人之良知於萬事萬物之中，以求一切皆得其正，此為推致擴充良知之義，在推致之過程中，亦即是恢復吾人之自我之良知本心而無病，推致與恢復，其義一也。陽明在提出「致良知」說之後，便時刻強調其重要性，如在〈答歐陽崇一〉中便說道：「致良知是學問大頭腦，是聖人教人第一義。」（《傳習錄》頁 239）又在寫信給兒子正憲(?)時提到：「吾平生講學，只是『致良知』三字。」（《王陽明全集》頁 1091）可看出致良知實為陽明義理之集大成，亦為他一生教法之總結。



依陽明義理系統而言，良知本心即為吾人心之本體，亦為天理，即為至善之存有，此為本體論；「致」即為充分推致與恢復，此為工夫論。致良知是本體亦為工夫，是以蔡仁厚先生指出：「『致良知』不是一句言談，亦不是一種論說，而是真切的道德實踐工夫。⁶⁵」曾昭旭先生亦云：「所謂致良知，所謂事上磨鍊也。亦即體證主體生命之存在，絕非孤懸之存在，而必然是即一切事物而存在、在日常生活中存在。所以及物潤物乃成為主體命的分內事，物我一如才是一心存在的圓滿義也。」⁶⁶ 陽明所言之「致良知」，是須通過吾人生命內在以體現之，而此體現之際即為吾人日常生活中時時刻刻下工夫，由當下開始做起：

我輩致知，只是各隨分限所及。今日良知見在如此。只隨今日所知，擴充到底。明日良知又有開悟。便從明日所知，擴充到底。如此方是精一功夫。（《傳習錄》頁 302）

依此可知，吾人實踐自我之良知，只是依據各自之良知本心充分實踐。今日實踐至此；明日則又有新的體悟，如此又從明日之體悟開始充分實踐。陳來先生說道：「王守仁的思想總體上說是強調道德實踐，在他看來，道德意識不須要到外面去尋找，人具有先驗的道德知識，因而所謂為學功夫、關鍵在依此知識而踐行之。」⁶⁷「致良知」之實現即有「心即理」之意蘊，與「格物致知」之理，此即陽明所言之：

所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物

⁶⁵ 參見氏著：《王陽明哲學》，頁 91。

⁶⁶ 參見曾昭旭：《存在感與歷史感：論儒學的實踐面向》（臺北：臺灣商務印書館，2003 年 8 月），頁 21。

⁶⁷ 參見氏著：《宋明理學》，頁 314。



皆得其理者，格物也。是合心與理而為一者也。(《傳習錄》頁 172)

致良知之工夫，須吾人自己憑著事上磨練而成，若吾人皆能時刻「致吾心之良知於事事物物」，便可復其位，回歸真實生命原有之意義價值。是以陽明云：「天理人欲，其精微必時時用力省察克治，方日漸有見。」(《傳習錄》頁 110)至於如何體現「吾心即理」，陽明在與學生陸澄(?)講學時，有所問答：

問上達工夫。先生曰，「後儒教人，纔涉精微，便謂上達，未當學，且說下學。是分下學上達為二也。夫目可得見，耳可得聞，口可得言，心可得思者，皆下學也。目不可得見，耳不可得聞，口不可得言，心不可得思者，上達也。如木之栽培灌溉，是下學也。至於日夜之所息，條達暢茂，乃是上達。人安能預其力哉？故凡可用功、可告語者，皆下學。上達只在下學裏。凡聖人所說，雖極精微，俱是下學。學者只從下學裏用功，自然上達去，不必別尋箇上達的工夫。」(《傳習錄》頁 62-63)

「上達下學」語出《論語·憲問》⁶⁸。引文中陽明言之「上達下學」指的是「參悟天理」與「關於外在事物之基本知識與思想方法」。陽明以為若吾人能在生活中時刻認真實踐所學之知識並擴充自我之良知，那麼自然便可參悟天理，此亦可看出陽明心學「致良知以達吾心即理」之旨趣。

⁶⁸「君子上達，小人下達。」「不怨天，不憂人。下學而上達，知我者其天乎？」參見氏著：《四書章句集註》，頁 155、157。



伍、 結論

「吾心即理」為陽明在面對生命之一切威脅與挑戰之下的最終依歸，亦是本文之旨趣。在陽明五十七歲(A.D.1527)臨終前，門人問其遺言，其心平氣和地說：「此心光明，亦復何言。」(《王陽明全集》頁 1463)透過陽明之生命歷程與其之言論相照，其曾說過之話語有了真實之生命。而傅朗克曾在集中營如此極限之環境下鼓勵他的同伴：「無論處在何種環境下，人的生命總是具有意義，這個無限的存在意義當然也包括了痛苦與臨終、困境與死亡。因此，我請求躺在漆黑營房裡專心傾聽的可憐同伴，正視我們當前的嚴峻處境，絕不可灰心氣餒，即使我們的奮鬥毫無希望，也無損其意義與尊嚴，時時保有良知、勇氣、希望。我繼續說，在此艱難的時刻，一定有個人帶著要求的目光俯視我們，一個朋友或妻子，一個活著或死去的人或是你信仰的神。這些人期待我們別令他們失望，別自怨自艾，應以驕傲的態度來面對苦難與死亡。最後我說，我們的犧牲絕對有意義，其意義就在於犧牲的本質當中，雖然在這世界上(這看重外在成就的世界)犧牲似乎無法成就任何目標，但無論為了一個政治理想或為了他人而自我犧牲，確實有意義存在。」⁶⁹ 因為吾人具有良知，故吾人可脫離物欲控制；因為吾人有良知，故吾人能有自覺向善之能力；因為吾人有良知，吾人的生命有了崇高之理想與意義；因為吾人有良知，吾人便可超越自身之有限性與死亡之恐懼，追尋其生命意義，昂首挺立於天地間，實踐吾人之所為人的意義價值，有限之生命也因此有了無限之可能。此即陽明在〈大學問〉中所言之：

《大學》者，昔儒以為大人之學矣。敢問大人之學何以在於

⁶⁹ 參見氏著，李雪媛、柯乃瑜、呂以榮合譯：《向生命說 yes!》，頁 141-142。



『明明德』乎？陽明子曰：「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。」（《王陽明全集》頁 1066）

〈大學問〉一文為陽明一生義理之巔峰之作⁷⁰，引文中可見陽明言「以天地萬物為一體者也」並非憑空詮釋，陽明仍就傳統儒學將「大學」詮釋為「大人之學」。所謂「大人」即是指能實踐良知而使自我之人格達到圓滿之人。「大人」在「致良知」之工夫下，可使自我之仁愛感通於天地萬物之間，及物潤物，合而為一。陽明接著說道：

是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之。是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也，是故謂之「明德」。（《王陽明全集》頁 1066）

引文中所謂「一體之仁」，天地萬物之生生之德下貫於吾人之仁心(良知)，吾人之仁心無私，與天地萬物之間無隔閡。此一體之仁之仁心為吾人天生本有，即便是小人亦有之。曾春海先生(?)即指出：「仁心或道德心靈根源於形上的終極存有——『天』

⁷⁰ 林安梧先生曾指出：「就思想觀念的流程與衍變來說，〈大學問〉一篇成於陽明征思田之頃，時為明世宗嘉靖六年，歲次丁亥，西元一五二七年，陽明當時已五十六歲，距陽明辭世僅一年，故此文可視為陽明晚年定論。」參見氏著：《中國宗教與意義治療》，頁 84。又陳立勝先生亦指出：「通篇闡發一體之仁的〈大學問〉，代表王陽明思一生思想的高峰，被其最忠實的弟子錢德洪稱為『師門教典』。該文開宗明意點出王學的宗旨：『大人者，以天地萬物為一體者也』，顯然，在王陽明本人的心目之中，『大學』即『大人之學』，萬物一體之學。從早年一宗程氏『仁者渾然與天地萬物同體』之旨，到晚年『只發〈大學問〉萬物同體之旨』，王陽明一生的旨趣昭然若揭。」參見陳立勝：《王陽明「萬物一體」論——從「身一體」的立場看》（臺北：臺大出版中心，2005年5月），頁 2-3。



所賦予，對上天所賦予仁心的先驗道德律有『靈昭不昧』的自悟自明能力。更有意義者，一體之仁有對世界進行無形的交感融通之道德意識作用，而產生豐富的、悲天憫人的聯繫作用。」⁷¹ 正因為大人與天地萬物為一體，是以能視天下猶一家、視中國猶一家。而陽明詮釋之本遠承自先秦時期孔子(B.C.551-479)言：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。」(《四書章句集註》頁131)孟子言：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。」(《四書章句集註》頁350)「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」(《四書章句集註》頁352)《中庸》言：「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。」(《四書章句集註》頁32)《易傳·乾卦文言》曰：「夫『大人』者、與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」⁷² 近承於宋儒，如張載言：「民吾同胞，物吾與也。」⁷³ 又如程顥言：「仁者，與天地萬物為一體。」(《二程集》頁15)與陸象山言：「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理」⁷⁴。陽明之「萬物一體」說如諸賢哲人所言，由「仁」(良知)⁷⁵ 而說其為一體，而此一體之仁，乃吾人所皆具有之。吾人只須實踐自我良知(致良知)則可恢復萬物一體之心，確立生命之意義。唐君毅先生即補充道：「人果能自盡性立命，則人亦皆可由其德行德性之相續不斷，以之天地之德性之即流行於

⁷¹ 參見曾春海：〈儒家對身心靈的治療——以王陽明為範例〉《輔仁宗教研究》第十四期(2007年2月)，頁44。

⁷² 參見(南宋)朱熹：《周易本義》(臺北：大安出版社，2014年2月)，頁38。

⁷³ 參見(北宋)張載撰，南宋·朱熹編：《張子全書》(臺北：臺灣中華書局，1976年)頁62。

⁷⁴ 參見氏著：《象山全集》，頁21。

⁷⁵ 此處之「仁」，林安梧先生曾指出：「仁是感通明覺，是常惺惺，是虛靈不昧，是怵惕惻隱，是生命生息深沈的振動。由仁而說其為一體，此是一體之仁，一視同仁。」參見氏著：《中國宗教與意義治療》，頁87。



其生命心靈中，而於其生命心靈之自身中，自達其敬誠，於天地之心、天地之生命，而以此心自祭此呈現於其心中之天地之心、天地之生命。」⁷⁶ 而〈拔本塞源論〉中亦說道：

夫聖人之心，以天地萬物為一體。其視天下之人，無外內遠近。凡有血氣，皆其昆弟赤子之親。莫不欲安全而教養之，以遂其萬物一體之念。天下之人心，其始亦非有異於聖人也，特其間於有我之私，隔於物欲之蔽。大者以小，通者以塞。人各有心。至有視其父子兄弟如仇仇者。聖人有憂之。是以推其天地萬物一體之仁以教天下，使之皆有以克其私，去其蔽，以復其心體之同然。其教之大端，則堯舜禹之相授受，所謂道心惟微，惟精惟一，允執厥中。……蓋其心學純明，而有以全其萬物一體之仁。故其精神流貫，志氣通達，而無有乎人己之分，物我之間。（《傳習錄》頁 194-196）

「有血氣」語出《中庸》，⁷⁷「聖人有憂之」語出《孟子·滕文公上》，⁷⁸「其心體之同然」語出《孟子·告子上》。⁷⁹ 陽明以為「拔本塞源」即為聖人所言之「萬物一體之仁」。雖然吾人與聖人一樣，天生本具「萬物一體之心」，然因受私欲阻隔，而無法體現之。是以陽明主張吾人萬物一體之心為吾人之根本，而這是須要去努力恢復之。即如其所言：「『仁者以天地萬物為一體』，使有一物失所，便是吾仁有未盡處。」（《傳習錄》頁 112）楊祖漢先生亦指出：「陽明言致良知，指出良知便是能澄治人的

⁷⁶ 參見氏著：《生命存在與心靈境界》下冊，頁 211-212。

⁷⁷ 「凡有血氣者，莫不尊親。」參見氏著：《四書章句集註》，頁 38。

⁷⁸ 「聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」同上注，頁 259。

⁷⁹ 「心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。」同上注，330。



負面生命的最根源的力量。良知呈現，便可一念入微，察見意念的善惡是非，如是便可誠其意。而致良知，必不能離卻事事物物，通過致知之活動，便可善化人生種種事行，使事事物物皆得其正。由此便可將人生一切事都收攝而成為良知實踐之內容，進一步說，良知呈現，人便會與萬物為一體，不分人我、主客。又在致良知而至精熟之境時，道德實踐是自然而然的，良知雖應物酬酢，而並不感到有事須作；雖生萬善，但並不感到有善可為，有惡須去。其時人之生命，故是奮進不已，而亦是自在安舒。」⁸⁰吾人透過當下之實踐自我之良知，使吾人自行恢復心體之同然，由「物我同一」昇華為「成己成物」，藉由實踐良知而有療癒之用，希冀最終能復歸於道、吾心與天理合一。

在傅朗克的自傳中，他曾自述某次與一群美國教授、精神醫生、學生談到自己之「生命意義」是什麼，一個學生回答：「你寫的是：我生命的意義是幫助別人發現他們自己生命的意義。」⁸¹傅朗克之理念與陽明之理念即便時代背景不詳同，然卻如出一轍。兩位哲人窮極一生讓自己實踐自身之生命意義之外，同時亦幫助他人發現屬於他們自己獨特之生命意義。即如孔子所言之：「己欲立而立人，己欲達而達人。」(《四書章句集註》頁 92)陽明之良知教並非只是書本中之學問，而是必須落實於生命之中，真正處理生命所面臨之困惑與難題，並進而確立自我存在之意義。吾人若能於生命中實踐自身之生命意義，如此即可實踐真、善、美、聖之意義價值，並使自我之生命臻於圓滿之境。

⁸⁰ 參見氏著：《中國哲學史》，頁 558-559。

⁸¹ 參見氏著：鄭納無譯：《意義的呼喚》，頁 220。



◆ 參考文獻 ◆

- 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園(2013年3月)。《中國哲學史》，臺北：里仁書局。
- 北宋·張載撰，南宋·朱熹編：《張子全書》，臺北：臺灣中華書局，1976年。
- 北宋·程顥、程頤撰，《二程集》：臺北：漢京文化，1983年9月。
- 牟宗三(2011年7月)。《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局。
- 李滌生著(2014年9月)。《荀子集釋》，臺北：臺灣學生書局。
- 李學勤主編(1999年12月)。《十三經注疏·尚書正義》，北京：北京大學出版社。
- 明·王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2014年1月。
- 東漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，臺北：天工書局，1998年8月。
- 林安梧(2001年7月)。《中國宗教與意義治療》，臺北：明文書局。
- 林安梧(2002年10月)。〈再論「儒家型的意義治療學」——以唐君毅先生的《病裡乾坤》為例〉《鵝湖月刊》。
- 林安梧(2006年2月)。《儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡》，臺北：臺灣學生書局。
- 林安梧(2009年10月)。《中國人文詮釋學》，臺北：臺灣學生書局。
- 林安梧(2011年8月)。《牟宗三前後：當代新儒家哲學思想史論》，臺北：臺灣學生書局。



林安梧(2014年12月)。〈中國宗教哲學的「生命實踐」與「意義治療」——從「後新儒學」的觀點對「儒、道、佛」做一新的審視與發展〉，《宗教哲學》。

南宋·朱熹，《周易本義》：臺北：大安出版社，2014年2月。

南宋·朱熹集註：《四書章句集註》：新北：鵝湖月刊社，2014年10月

南宋·陸象山，《象山全集》：臺北：世界書局，2012年12月。

韋政通主編(1997年11月)。《中國哲學辭典大全》，臺北：水牛出版社。

唐君毅(1996年3月)。《人生之體驗續編》，臺北：臺灣學生書局。

唐君毅(2004年10月)。《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局。

唐君毅(2006年9月)。《生命存在與心靈境界》，臺北：臺灣學生書局。

徐復觀(1993年9月)。《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局。

秦家懿(2013年7月)。《王陽明》，臺北：東大圖書公司。

清·王夫之：《張子正蒙注》，北京：中華書局，2011年12月。

(清)王先謙撰，沈嘯寰、王星賢整理：《荀子集解》，北京：中華書局，2012年3月。

陳立勝(2005年5月)。《王陽明「萬物一體」論——從「身一體」的立場看》，臺北：臺大出版中心。

陳來(2010年2月)。《宋明理學》，臺北：允晨文化。

陳來(2014年2月)。《有無之境：王陽明的哲學精神》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。

陳榮捷(2006年9月)。《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局。



- 陳鼓應(2011年9月)《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館。
- 傅偉勳(2010年6月)。《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，臺北：正中書局。
- 勞思光(2012年10月)。《中國哲學史》，香港：友聯出版社。
- 曾春海(2007年2月)。〈儒家對身心靈的治療——以王陽明為範例〉
《輔仁宗教研究》。
- 曾昭旭(2003年8月)。《良心教與人文教：論儒學的宗教面相》，
臺北：臺灣商務印書館。
- 曾昭旭(2003年10月)。《儒家傳統與現代生活：論儒學的文化面
相》，臺北：臺灣商務印書館。
- 曾昭旭(2003年8月)。《存在感與歷史感：論儒學的實踐面向》，
臺北：臺灣商務印書館。
- 蔡仁厚(2009年8月)。《王陽明哲學》，臺北：三民書局。
- 鄔昆如(2011年4月)。《倫理學》，臺北：五南圖書。
- Viktor E. Frankl 著，李雪媛、柯乃瑜、呂以榮合譯(2009年6月)。
《向生命說 yes!》，臺北：啟示出版。
- Viktor E. Frankl 著，鄭納無譯(2010年7月)。《意義的呼喚》，臺
北：心靈工坊。



