

南 華 大 學  
哲 學 與 生 命 教 育 學 系  
碩 士 論 文

王陽明萬物一體說之義理內涵研究



研 究 生：周佩玲 撰  
指 導 教 授：高瑋謙 博士

中 華 民 國 一 百 零 一 年 六 月 六 日

南 華 大 學

(哲學與生命教育學系碩士班)

碩 士 學 位 論 文

王陽明「萬物一體」說之義理內涵研究

研究生：周佩玲

經考試合格特此證明

口試委員：

鄧香梅

陳章錫

高瑋謙

指導教授：

高瑋謙

系主任(所長)：

尤惠貞

口試日期：中華民國 101 年 6 月 6 日

## 摘要

王陽明哲學是其一生涵養歷鍊的修行所得，陽明思想除了其本人的理論創發外，更是傳承了在他之前的儒家思想精華，而成就體大思精的思想體系。「萬物一體」說更是王陽明思想的重要議題之一，本文從先秦儒家至宋明儒者之「萬物一體」思想義涵論起，以明王陽明「萬物一體」說之義理傳承及基本內涵。繼之，以王陽明思想的本體觀、工夫論、境界論開展「萬物一體」說之義理。本研究闡明：本心良知作為道德實踐主體的道德論及作為宇宙生化本體的存有論之義涵；從聖人踐形論述萬物同體之義理。雖然在成聖的本體論之根據上，是人人平等而普遍的，但為避免本心良知遭受蒙蔽，便要有立志學做聖人、悟得良知及不斷地存省良知的工夫。在致良知的本體工夫成就下，聖人生命是完美的，乃能對日常生活中的一切人、事、物，皆給予合理的回應，這種聖人的胸懷是至誠至真、至仁至善、至樂至美的境界。

關鍵字：王陽明、萬物一體、本體、工夫、境界

# 目錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究現況與檢討.....	3
第三節 研究方法與步驟.....	8
第二章 王陽明「萬物一體」說之思想背景與基本義涵.....	11
第一節 先秦儒家之「萬物一體」思想.....	11
第二節 宋明儒者之「萬物一體」思想.....	20
第三節 王陽明「萬物一體」說之基本義涵.....	33
第三章 王陽明「萬物一體」說之本體觀.....	44
第一節 心外無理.....	44
第二節 心外無物.....	52
第三節 萬物同體.....	57
第四章 王陽明「萬物一體」說之工夫論.....	65
第一節 立志學聖.....	65
第二節 悟得良知.....	75
第三節 存省良知.....	80
第五章 王陽明「萬物一體」說之境界論.....	86
第一節 至誠至真的境界.....	86
第二節 至仁至善的境界.....	92
第三節 至樂至美的境界.....	99
第六章 結論.....	108
參考書目.....	112

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

人生在世，必須面對兩件事：一是知識藝能的訓練，二是心靈生命的安頓，前者關乎謀生技能之養成，屬於物質生活層次；後者關乎自家性命之開顯，屬於精神生命層次。筆者已有穩定的公職，生活無虞之暇，進一步思索生命真正的意義何在？現代人所處的社會，普遍都為工作忙、生活忙、休假忙，如此忙迫的人生，夠緊張、夠刺激。然而，經過緊張刺激的生活以後，是人生普遍物化、心為物役。一旦頭腦清醒時，我們所得的究竟是什麼？似乎深感空虛外，其他一無所有。因而牟宗三先生認為：「生命途徑的豁朗是在生命的清醒中，這需要我們隨時注意與警覺來重視生命的學問。如果我們的意識不向這裡貫注，則生命領域便愈荒涼黯淡。久之，便成漆黑一團了。」<sup>1</sup>我們的心志在成就生命的意義與價值，便會往那個方向經營，活出精彩人生。

中國歷代先聖先賢的人格，產生於自我生命之自省與宇宙無限生機的化育交感而成，在誠樸敦厚的仁德中表現出充實的生命相。孟子云：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。」（《孟子·盡心下》）一個人以至真至善至美的充實生命為基礎，再向外推擴至天地萬物，甚至向上發揚光大至崇高神聖不可推測的宇宙境界，這是我國數千年來儒家聖人境界的描寫。王陽明用一生追尋聖人生命中的密碼，是在艱難險巇環境中實踐，方體悟出人性本自圓滿的「良知學」。

陽明主張人人可以成聖，惟志不立，天下無可成之事。陽明重視教育，其目的就是要找回人的良知。王陽明云：「聖賢之學，無不可用之功，只是致良知三字，尤簡易明白，有實下手處，更無走失。」<sup>2</sup>又云：「見得時，橫說豎說皆是。若於此處通，彼處不通，只是未見得。」<sup>3</sup>在「見得」與「未見得」之差別中，「致良知」即是學問大頭腦，是聖人教人的第一義，<sup>4</sup>為聖人之學「至簡至易」、「易

---

<sup>1</sup> 牟宗三，《生命的學問》（臺北，三民書局，1970年），頁33—34。

<sup>2</sup> 王守仁，《王陽明全集》（上海古籍出版社，1992年），上冊，卷6，〈文錄三〉，頁222。

<sup>3</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北，臺灣學生書局，2006年），卷上，第102條，頁126。

<sup>4</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第168條，頁239。

知易從」的下手處，使內聖之學有一人人可行的工夫入路。

王陽明之生命本身就是一個見性悟道的歷程，他不只完成其少年立志作聖賢的「第一等事」的理想，其勇敢接受生命的試煉，更是道德實踐的勇者，也為後世立下了不朽的人格典範。陽明學之所以能門徒遍天下，流傳於百年，原因在此。讀聖賢書所學何事，有為者亦若是，陽明的德行提供了筆者體察省思個人生命的契機，與陽明思想相印證，以啟發吾人的心靈，作生命的主人，為有限的生命獲得無限的開展。當生命走到盡頭時，才能像王陽明一樣「此心光明，夫復何言」，找回人性的自尊，活出生命的價值。

王陽明晚年由致良知所開展的「萬物一體」說，是「自反而縮，雖千萬人吾往矣」（《孟子·公孫丑上》）之覺慧，它涵融宇宙萬物，開拓了人生新境界。在這個相對性的物質世界，人與人之間，雖近在咫尺，天天見面，然而彼此的心靈卻疏離阻隔，不能相感通。藉由本研究提升心靈的德慧，和萬物相感相通，融貫一體，創造仁厚諧和的宇宙人生觀。唐君毅先生指出：「人有此生生之理、生生之道，以為其性，則其生命之沿其心思所及，以求上升擴大，即可至於對此心思所及之天地萬物之所在，亦皆視為我之生命之所在。而此性、此理、此道，遂為我之生命，通於天地萬物之生命而見其為一體，使我之生命成聖人之生命者。此性、此理、此道，亦即不能說為我所私有；而當說為我之生命與天地萬物之生命之共同的生生之道、生生之理，或所謂天道、天理，亦我之所以能與萬物一體而與聖人同類之性理矣。」<sup>5</sup>天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處是人心一點靈明。而人心良知的這一點靈明，乃是生生之理、生生之道，生天生地，成鬼成帝，與物無對。僅此一點靈明，即可融物我、通內外；僅此一點靈明，即能充分彰顯人之所以為人的價值與意義。

筆者企望從王陽明思想的本體觀、工夫論與境界論之義理詮釋，來揭示王陽明「萬物一體」說的內涵，而達生命修養的極致境界。藉由本文的探索，俾能省察吾人生命，啟迪至誠至仁至樂的良知本心，將煦煦之愛的光輝，從人的心靈深處普及芸芸眾生，臻於至真至善至美的人生境界，此為本文研究的動機與目的。

---

<sup>5</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》（臺北，台灣學生書局，1989年），頁355—356。

## 第二節 研究現況與檢討

本文以王陽明「萬物一體」說為研究主題，而此一主題涉及儒家思想的一體觀，研究現況中有關儒學或王學的專書，闕有專章專節討論「萬物一體」思想主要有：(一) 蔡仁厚《王陽明哲學》<sup>6</sup>將「與萬物為一體」，視為陽明的親民哲學及事功，並指出「親親，仁也」，若與至親猶分彼此厚薄，便是「不仁」。良知之仁一旦泯喪，義、禮、智、信亦便失其本根而一同消亡。楊氏「為我」，是只知厚薄之分而不明同體之義；墨氏「兼愛」，是只知同體之意而不明厚薄之理。故二者各趨一端，皆違背良知自然之條理。(二) 楊祖漢《儒學與康德的道德哲學》<sup>7</sup>專章討論「王陽明的一體觀」，陽明之所以喜言「與萬物為一體」之義，並非因為此是其致良知之教所必然要推論到的結果，而應是正好相反，陽明乃是因為其內心充滿了視萬物為一體之仁心，在此仁心之鼓動激發下，乃有其致良知之學說。楊祖漢此文之作，並不重在敘述陽明之學說內容，而是欲表達其所以會有如斯學說主張的心情及懷抱，希冀讀者能與聖賢心懷相契接。(三) 談遠平《論陽明哲學之圓融統觀》<sup>8</sup>以圓融統觀為據，架構陽明哲學之思想體系。先就體用一如、變常不二、即現象即本體等論點說明「體用一源」為圓融統觀之首要特性。其次，又因思想之圓融統會必建立於同情交感的和諧中道，方能形成本質上彼是相因、交融互攝通貫一本的思想體系，由此一進路闡明〈大學問〉所展現之萬物一體與圓融統觀之旨。

除了前述與本文研究有關的重要著作外，對於探討王陽明「萬物一體」思想較深入的專書，茲舉出重要及值得注意的論述如下：

陳來《有無之境－王陽明哲學的精神》<sup>9</sup>該書一節中解析「與物同體」的境界，指出王陽明必須在「拯救與逍遙」間做出存在的抉擇，正如孔子「吾非斯人之徒而誰與」的選擇一樣，而不管逍遙的精神生活有多大的誘引力。所以「有」的價值關懷相對於「無」的超越追求仍具有優先性，顯出儒家的悲憫情懷和對社會的責任感與使命感。儒家人道主義的「萬物一體」和「視人如己」有著可以直

---

<sup>6</sup> 蔡仁厚，《王陽明哲學》（臺北，三民書局，2009年），頁151－154。

<sup>7</sup> 楊祖漢，《儒學與康德的道德哲學》（臺北，文津出版社，1987年），頁125－136。

<sup>8</sup> 談遠平《論陽明哲學之圓融統觀》（臺北，文史哲出版社，1993年），頁218－223。

<sup>9</sup> 陳來，《有無之境－王陽明哲學的精神》（臺北，佛光文化事業，2000年），頁385－410。

接實現的性格，其與透過外在的基督聖愛之救贖性安慰不同。人者天地之心，人的意識就不僅是他個人的自我意識，而是宇宙的自我意識，他的一身即整個宇宙萬物，這是由小我上升到大我的「有我之境」，是最高的「有」的境界。萬物一體的大我之境之本質是「仁」或「愛」，愛有差等並不是儒學一定要為實踐對象規定這種差別，以減殺一視同仁的崇高性，它既是對義務衝突境遇的一種分殊，又是仁與義的協調，同時也體現了理想主義的儒家內在地具有的現實主義性格。陽明思想同時肯定了「厚薄條理」，是對其理想性的一個補充，使得儒家倫理不會走到「太高」的極端。文中從「自得與無我」、「敬畏與灑落」、「不動與無累」三方面，揭示陽明思想境界之「無」的面向。<sup>10</sup>就陽明所發展的哲學型態來看「與物同體」思想，其境界是「以有為體，以無為用」。其中「有」的境界也不僅僅是道德境界，也包含天地境界（仁者以天地萬物為一體）；「無」雖具有超道德性，但不是宗教式的外在超越，毋寧是面對人生存的基本情態提出的超然自由之境。「以有為體」表明價值關懷仍有其優先性。有、無的體用連結，在一定程度上可以看做是由內容（有）與形式（無）、本質與情態的統一。「有無合一之境」才是儒學從孔子到陽明的終極境界。<sup>11</sup>全文係從「有」、「無」之間的關係，探討陽明「萬物一體」思想。

林月惠《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》<sup>12</sup>，書中專章論述儒家一體觀的意涵：伊川與朱子皆以「理一分殊」的義理詮釋〈西銘〉的大旨，並闢楊朱的分殊之蔽、墨家的無分之罪為兼愛而無義。伊川與朱子「理一分殊」的哲學命題，除意味著儒、墨的區別外，也衍為儒釋的區分，這種分解式的哲學思考，對〈西銘〉作出創造性的詮釋，顯示出儒家的一體觀必須安立個體的差異性（分殊），也要證成存有上的普遍性與實踐上的整體性（理一）。儒家「一本」正是要由人的愛親之心，豁醒「仁」的真實呈現，求其感通。伊川與朱子以「理一分殊」之「理一」來解釋孟子之「一本」（仁），雖具存有論的普遍性，但「仁」的活動義與感通性可就減殺了。為此，回到儒家一體觀的體會，與其從仁之「理一」說起，不如從「一本」所呈現仁之不安、不忍，也就是「仁」的活動義與感通性著眼，而不是仁的存有義。因此，程明道的〈識仁篇〉與王陽明的〈大學問

---

<sup>10</sup> 陳來，《有無之境－王陽明哲學的精神》，頁 363－376。

<sup>11</sup> 陳來，《有無之境－王陽明哲學的精神》，頁 408－410。

<sup>12</sup> 林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》（臺北，中央研究院中國文哲研究所，2008 年），頁 2－31。



>、<拔本塞源論>皆是強調仁的「感通」義。「一體之仁」是儒家一體觀的拱心石、實踐動力，也是終極的圓頓化境。將「仁」之「感通」義所彰顯的儒家一體觀，對比於當今現代化的黑暗面，若能從「人與存有相互開顯」、「人與人的相互感通」、「人與萬物並育共生」、「個體與群體共同圓成」等方面落實儒家一體之仁，則有可能開拓人類文化會通的視野、消弭文明的衝突、開創新的文明契機！林月惠從儒家一體觀作為論述的根據，詳加探究其意涵，闡釋其現代意義，深化了當今的生命教育意識。

陳立勝《王陽明「萬物一體」論—從「身一體」的立場看》<sup>13</sup>，該書從身體哲學立場析論王陽明思想從「仁」與「樂」兩個角度，闡發萬物一體觀，深入分析作為精神修養之呈現場所的身體。陳立勝指出王陽明思想中所謂「一體之仁」含有六個面向：同此一氣、感應之幾、惻隱之心、宗族譜系、政治向度、天人相與，其不僅是王陽明論說展開的方式，在某種意義上，也可以說是儒家仁的觀念傳遞之不同渠道表現。<sup>14</sup>儒學「一體的生命等級觀」是由四項基本原則構成的，依次是「一體原則」、「等級原則」、「次第原則」以及「厚薄原則」。所謂「犧牲結構」問題，儒家強調的是從親親—仁民—愛物這一自然次第性中得到化解。<sup>15</sup>文中析論儒家「樂」的思想傳統中，樂的本質（樂體）與樂的類型學（樂態），並就一體之「仁」與「樂」的「定性」問題，主張儒家的一體生命觀所展示出的「仁」與「樂」，是自成一類的生命體驗，其中固然充滿著一種「自然主義」的生機之樂的精神，但它又有強烈的與人共樂的「分享性」成分，有迫切的「救世」因素，而這一切在王陽明及其後學都出於一體不容已之情懷，並表現出強烈的道德關懷、社會性關懷。真實的一體仁心（惻隱之心）並不是在「想像」中躍動的，因為體此一體之仁者乃是生活世界中的人，其身體是嵌在某個處境下的，其與萬物一體乃是具體的一體，不是抽象的一體。因此吾人對一體的责任乃是具體的，是在生活世界中體會著、證成著這個一體，為這一體負責。<sup>16</sup>陳立勝對王陽明萬物一體文本中屢屢出現的關鍵動詞（視、見、知）進行語義上的分析，以揭示其中的「體知性」特色。另文中更深入地闡發王陽明「萬物一體論」中的兩個隱喻—「種子」與「身體」所承載的豐富思想內涵，從而指出一體觀中的「仁」與「樂」

---

<sup>13</sup> 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。

<sup>14</sup> 陳立勝，《王陽明「萬物一體」論—從「身一體」的立場看》，頁29—90。

<sup>15</sup> 陳立勝，《王陽明「萬物一體」論—從「身一體」的立場看》，頁91—149。

<sup>16</sup> 陳立勝，《王陽明「萬物一體」論—從「身一體」的立場看》，頁151—228。

是嵌在身體中，借助於身體體驗之「原型」來說明生命世界的一體暢通之情。<sup>17</sup> 該書旨在闡述「萬物一體」是自家「體貼」出來的生命智慧，身之所以能有所體、身之所以能「體現」一體之仁，是因為「身之體」的「身」，不單是現代個體意義上的「身軀」（軀殼），這個「身軀」是「嵌在」萬物一體這個「大體」（整體）之中，是「一體」的一個「單位」、「環節」。在此意義上，宇宙生生之大德在人身這裡得到「自覺」、「體現」。儒家聖人的「踐形」義涵，在此得到精闢的抒發，使筆者更能掌握「萬物一體論」的「體知性」。

在期刊論文方面，以王學「萬物一體」為主題的有：林惠勝〈試論王陽明的萬物一體〉<sup>18</sup>，旨在闡明陽明思想中萬物一體說的義蘊，進而從感應上、悲憫之情、氣的貫通，以申明在萬物一體說的基礎下，儒家內聖外王的精神，並以此論述陽明學與佛教的異同。林惠勝認為：陽明從仁的生生不息之理來說明「萬物一體」與墨子「兼愛」的不同，此後生生之意，也成為明代中葉後期思想史的基調。文中歸納出儒、佛的分別，主要就在於能否將「明明德」具體實踐於「親民」上。陽明直接面對當下的現象世界，將理想建立在現世上。他基於萬物一體的生生之仁，產生對人、物的真誠惻怛的悲憫之情，透過親民的具體化實踐，以追求萬物一體的理想。另外有黃淑齡〈明儒之萬物一體論及其道德實踐—以羅近溪工夫論為核心〉<sup>19</sup>一文中，藉由探索明儒「萬物一體」論的內涵與演變，重新定位這些道德主張，並以開展儒家傳承中的非理性領域內涵，說明儒家思想中也蘊含有密契主義的成分。黃淑齡認為：明儒道德實踐工夫逐漸變調，朝著直觀、自信、日用與樂的方向發展，此一工夫論的變革，應與其對「萬物一體」的領悟有關，亦即對萬物一體的源頭—「仁」有不同的看法。陽明率先說「仁」本於「明德」（靈明之心），也就是具有「感應」萬物的能力；王畿進一步將此「感應」詮釋為「致虛」；羅汝芳便直以「生機」取代「明德」，「仁」的內涵遂由最早之「惻隱之心」轉變為「萬物生幾」。此變化過程中見到「認知主體」與「萬物客體」的逐漸靠攏。這正是「萬物一體」經驗中必然會發生之「主客合一」與「取消對立」的歷程。從密契的角度說，當萬物一體經驗發生時，「仁」同時升起，憑藉直觀，經驗者對它會有完全而清晰的瞭解，這種經驗越深，感受到的惻隱之心也會越強、

---

<sup>17</sup> 陳立勝，〈王陽明「萬物一體」論—從「身一體」的立場看〉，頁 229—268。

<sup>18</sup> 林惠勝，〈試論王陽明的萬物一體〉，《中國學術年刊》，第 16 期，1995 年 3 月，頁 53—77。

<sup>19</sup> 黃淑齡，〈明儒之萬物一體論及其道德實踐—以羅近溪工夫論為核心〉，《臺大文史哲學報》，第 73 期，2010 年 11 月，頁 1—35。

越持久。密契經驗的特質就是無可窮索、防檢，一旦體驗，道德情操便會自然呈現。

陽明以萬物一體之仁，闡發〈拔本塞源論〉之作，亦為學界的研究範疇，如蘇子敬在〈王陽明「拔本塞源論」之詮釋－文明的批判與理想〉<sup>20</sup>論述「拔本塞源論」之宗旨，其採取孟子王霸義利之辨的對揚方式，對王、霸的歷史圖像作了精彩仔細的描述，透過對現世文明趨向之徹頭徹尾的批判，反襯出純粹的道德信念貫徹下之人類社會文化的理想藍圖。今日教育常誤以「全才」為「全人」，而特突出智育一面，以為知識技能愈多愈好，此等人格價值觀，只是知識技能上的「全才之器」而已。真正的全人應該是能真誠純樸的面對人我、世界和宇宙的生活者，不與自己生命的真實本性疏離、異化，乃存全人之真我、大我，「渾然與天地萬物為一體」、「天地人三才合一」之體道者、大成者，斯為德性圓滿整全之「完人」，而非器也，即使是特殊的「全才」或「通才」之器亦然。學子應該以真正的「全人」為理想，秉持純善的天性，在德育為中心下，先學習最基本的生活能力，再於初步廣泛學習中去試探出自己的性向或天賦才性，然後特別去發展它，以為將來奉獻人間、參與社會的管道。蘇子敬認為：聖人之教流行的世界若要實現，其條件有兩大關鍵，一為價值觀念上，破除功利毒害，不直以知識技能之廣狹良窳評高低，而以心量之大、德性之純為關注核心和最後歸宿。二為經濟結構上，對於各階層、各行業之公平合理的待遇分配與照顧保障。前一關鍵關乎終極理想的信念，儒聖前後相繼以申之，當代新儒家踵繼其後，更作返本開新之努力，值得大大留意。後一關鍵則涉及基本生存的維護，須從政經制度的結構面下手，由人民和政治家、經濟、社會學家等配合設計，而尚待後人之探索也。

王陽明之人生境界論，亦是「萬物一體」思想的重要論點，如潘立勇〈自得與人生境界的審美超越－王陽明的人生境界論〉<sup>21</sup>，條列歸納出良知在不同的境域、不同的層次中呈現為不同的境界，即誠境、仁境、樂境，三者亦即是「有我之境」、「無我之境」、「超越之境」。另外，黃文紅〈樂之境－王陽明「樂」思想研究〉<sup>22</sup>，析論王陽明「樂」思想是其心學思想的重要組成部分，是其心靈經歷

---

<sup>20</sup> 蘇子敬，〈王陽明「拔本塞源論」之詮釋－文明的批判與理想〉，《揭諦》，第9期，2005年7月，頁153－186。

<sup>21</sup> 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，總第286期，2005年，頁79－84。

<sup>22</sup> 黃文紅，〈樂之境－王陽明「樂」思想研究〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》，第33卷，

艱苦磨練的親悟。黃文紅認為：王陽明所說之「樂」是本體、工夫與境界的同一，是人的基點、人的追求和人的歸宿的同一。此二篇論文增加了筆者對王陽明「萬物一體」說之境界的瞭解。

綜合以上研究現況，雖然目前學界已有從儒佛及儒墨之區別面向、感應及密契的角度、身的體知、親民事功層面、境界觀、儒家一體觀的現代意義等方面，以主題性的方式闡述儒學或王學的一體觀，可惜尚未以王陽明思想之本體觀、工夫論及境界論等，予以全面探討王陽明「萬物一體」說之義理內涵，故筆者藉由吸收上述學界對於王陽明思想研究的文獻為基礎，並對原典的解讀納入生命中去體會理解，嘗試逐步且系統地呈現與體貼王陽明「萬物一體」說的原貌。

### 第三節 研究方法與步驟

陽明的成學歷程，衡困拂鬱，萬死一生，最後乃大悟「良知」之旨，故陽明之學貴在於心，從實踐體驗中產生問題意識，很難以文字表面意義進行觀念的掌握，因此「方法」在理解陽明學是相當重要的，如能掌握方法，即能把握其精神。

誠如高瑋謙先生在《王龍溪哲學系統之建構—以「見在良知」說為中心》所引用牟宗三先生的「文獻途徑」，藉以啟發筆者做學問的研究方法，從論文的寫作中體悟與應用聖賢的生命智慧。<sup>23</sup>牟宗三先生〈研究中國哲學之文獻途徑〉一文中強調<sup>24</sup>：研究中國哲學不能迴避「文獻途徑」，這和研究西方哲學的途徑不同。因為西方有很強的系統性，概念較分明。反之，中國哲學的文獻多半欠缺嚴格的系統，所以中國哲學的研究者必須從文獻解讀入手，由解讀文獻而往裡面透入。但牟宗三所謂「文獻途徑」的研究方法，並非只是一般所謂「考證的途徑」或「歷史的途徑」，而是建立在「文字訓解」與「義理詮釋」底循環關係上，構成一種「詮釋學的循環」。所以「文獻途徑」並不是重視訓詁考據，而是要對古聖先賢所說的話有一生命上的感應，知道他們說這些話的社會背景、文化背景是

---

第1期，2006年1月，頁55—59。

<sup>23</sup> 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），頁12。

<sup>24</sup> 牟宗三，《牟宗三先生全集》（臺北，聯經出版公司，2003年），第27冊，頁329—347。

什麼，然後對文句有恰當的了解，進一步形成恰當的概念，如是才能進入思想問題。若對於他們的生命沒有感應，又把他們的文化背景抽離掉，而孤立地看這些話，那便完全不能懂。<sup>25</sup>

另高柏園先生提出「詮釋」的基本意義，就是吾人根據自我的生命歷史，透過客觀的方法操作，面對詮釋對象加以認識與瞭解，並進而對詮釋對象的意義加以抉發與建構。原則上，詮釋的對象主要是人文科學的內容為主，因此，詮釋與解釋不同。解釋是指自然科學在處理對象時，乃是以因果關係來說明其現象之產生。解釋重在對因果關係之掌握，而詮釋所處理的人文現象乃是重在對意義的理解、創造與傳達的問題。詮釋之價值不只是在抉發歷史文化的意義，更重要的是能反省到自己的限制，進而要求自我開放、與人溝通，不斷使生命深化，同時也指示出吾人超越的可能與必然。<sup>26</sup>

在面對中國儒、釋、道思想時，當該融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。牟宗三先生云：「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。義義釐清而確定之，曰知性之了解。會而通之，得其系統之原委，曰理性之了解。」然牟先生復強調：「理性之了解亦非只客觀了解而已，要能融納於生命中方為真實，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。」<sup>27</sup>

高瑋謙先生亦指出：「在研讀文獻的過程中，並非把研究對象的話語推出去當成純然認知的對象，加以解讀、分析或歸納而已，而是把這些話語納入自家的生命當中，反覆地思索、涵泳與體證，讓所有的義理儘可能地通過自己理性的考察與檢驗，然後方逐漸形成一些明確的概念，再將這些明確的概念進一步加以融會貫通，最終架構成為一個嚴謹的思想體系。」<sup>28</sup>故本文在研究方法上主要採取「文獻途徑」，融納王陽明思想於自家的生命中，並利用前輩的智慧所詮釋之義理資料予以整理、歸納，作為思想理論的研究依據，企求對於王陽明「萬物一體」

---

<sup>25</sup> 李明輝，〈牟宗三先生的哲學詮釋中之方法論問題〉，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），頁21—37。「詮釋學的循環」另參見徐復觀《中國思想史論集》（臺北，學生書局，1983年），頁113—117。

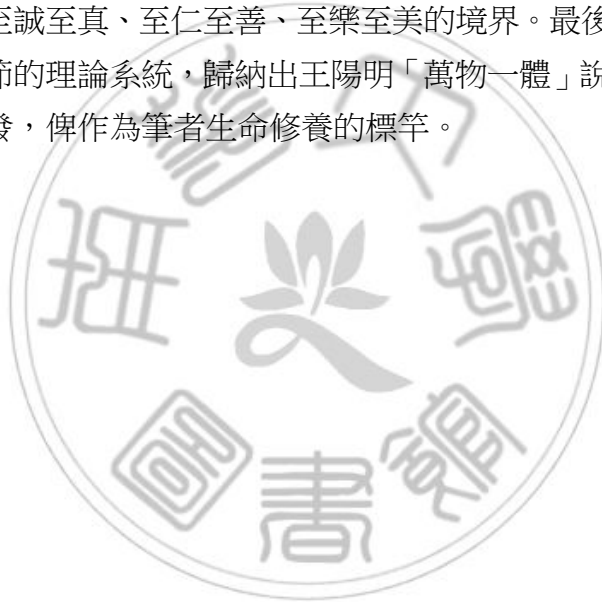
<sup>26</sup> 高柏園，《中庸形上思想》（臺北，東大圖書公司，1991年），頁50—55。

<sup>27</sup> 牟宗三，《心體與性體》（臺北，正中書局，1983年），第1冊，〈序〉，頁1—2。

<sup>28</sup> 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），頁13—14。

說的聖人圓滿典範能有相應地理解。

本文對王陽明「萬物一體」說之義理內涵研究的步驟是（一）先探究王陽明「萬物一體」說之思想背景：從先秦儒家至宋明儒者之「萬物一體」思想義涵論起，以明王陽明「萬物一體」說之義理傳承及基本義涵。（二）王陽明「萬物一體」說之本體觀：闡述本心良知作為道德實踐主體的道德論義涵，及作為宇宙生化本體的存有論義涵，另從聖人踐形中論述萬物同體的義涵。（三）王陽明「萬物一體」說之工夫論：雖然在成聖的本體論之根據上，是人人平等而普遍的，但為避免本心良知遭受蒙蔽，便要有立志學做聖人、悟得良知及不斷地存省良知的工夫。（四）王陽明「萬物一體」說之境界論：在致良知的本體工夫成就下，聖人生命是完美的，乃能對日常生活中的一切人、事、物，皆給予合理的回應，這種聖人的胸懷是至誠至真、至仁至善、至樂至美的境界。最後於結論中，綜合檢視並整理以上章節的理論系統，歸納出王陽明「萬物一體」說之義理內涵全貌，盼能從中得到啟發，俾作為筆者生命修養的標竿。



## 第二章 王陽明「萬物一體」說之思想背景與基本義涵

儒家從正面地道德主體性的肯定來點醒人之價值意識，儒家所講的生命是一種承擔、一種呈現、一種函萬德、生萬化、過化存神、無窮無盡的道德義理生命，是「人之生也直」的生，是「不知命無以為君子」的命。這生命是具體的、活生生的，為一切人所自有。從內在說，它是人之所以為人的本質，為建中立極<sup>1</sup>，參天地體萬物的可能依據；超越地說，則是於穆不已的創生實體，宇宙大化流行的真幾。<sup>2</sup>

本章主要從儒家思想傳統去論述「萬物一體」之義蘊，此義從先秦儒家的「天人合一」發展到宋明理學的「萬物一體」，由隱而顯，由微而著，層層轉進，乃是儒學的共義。<sup>3</sup>儒家的「一體觀」，乃是出自於聖人之德性、智慧、人格的整全性思維，經由存在的、體證的、反求諸己的道德實踐，將既內在又超越的仁心理性，擴充到天地萬物，與天地萬物相融通，參贊天地之化育以達天人合一之境界。茲分為三節分別論述先秦儒家、宋明儒者有關「萬物一體」思想之闡發及陽明「萬物一體」說之基本義涵。

### 第一節 先秦儒家之「萬物一體」思想

在儒家「萬物一體」的思想中，天地萬物內在的生命本質就是「仁」。「仁」是道德情感，也是天人和諧的生命本體。孔子從主觀面挺立道德主體、開闢價值之源，揭露「仁」為人心本有的道德之善，且依於仁而顯現的道德行為，是可以向外層層感通，步步擴大，終致聯屬天下為一體。<sup>4</sup>孔子言「仁」，是本乎「人人

---

<sup>1</sup>「建中」是肯定人人皆有天賦之良心善性，並希求此良心善性之充其極朗現；「立極」則是挺立人性之最高標準，藉以創構文制、安頓人倫。參陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》（臺北，洪葉文化，2003年），頁92。

<sup>2</sup> 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，頁17。

<sup>3</sup> 林月惠指出——孔子曰：「一日克己復禮，天下歸仁焉。」孟子云：「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。」又說：「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」《易傳·乾文言》亦云：「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。」皆隱含「萬物一體」之義蘊。宋儒張橫渠、程明道、陸象山，明儒王陽明、羅近溪更闡發此義。參氏著《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊義與內在辯證》（臺北，中央研究院中國文哲研究所，2008年），〈一本與一體：儒家一體觀的意涵及其現代意義〉，頁2。

<sup>4</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（臺北，臺灣學生書局，1984年），頁72。

皆有」的「不安不忍」的道德心性加以指點。孔子曰：

仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。（《論語·述而》）

有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也。（《論語·里仁》）

仁是天所予我者，而且普遍存在於每個人生命中，只要吾人一念自覺、反求諸己，仁德便能呈現，不是遙遠不可及的存在，所以孔子說仁會很遙遠嗎？我欲仁，仁當下就呈現了，是欲或不欲的問題，而不是有沒有問題，自覺就有，不自覺就沒有。一念欲仁，斯仁至矣，未見其力不足者，可見道德實踐的動力是充足的。

什麼是仁，仁不是外在的知識對象，亦不可以作客觀的認知分解。論語中孔子因材施教當機指點學生以「仁」，乃依當時之情境感受，在生命真誠處體貼出來的，其立身應世與萬物終究是感通無隔的。孔子曰：

克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉。（《論語·顏淵》）

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。（《論語·雍也》）

吾道一以貫之。（《論語·里仁》）

當一個人不忍於自己的狹礙卑陋，而自覺地作道德實踐的工夫，並且能永遠保守著這分靈明，不是暴起暴落，那麼他當下即能面對存有站起來，他的本心亦頓而普化為大乾坤，由之以衣養、感通、涵蓋、滋潤萬物，而與萬物息息相通，冥合為一。<sup>5</sup>仁心隨時呈現，一念自覺就能當下挺立、自作生命的主宰，不僅穩立了自己，還能從事道德的實踐與價值的創造。由內到外、由己到物層層擴充，使內在主體與外在客體相互融合；由下而上、由人而天，使內在的我與超越的道德之

---

<sup>5</sup> 陳德和《儒家思想的哲學詮釋》，頁 84。



天通貫為一。

通天地人之儒者，以其不忍人之心聯屬家、國、天下為一體。由「己立，立人；己達，達人」進而以天下為己任。其內聖外王係基於淑世的高貴心願，非出於圖個己的榮顯與私利。<sup>6</sup>儒者的理想人格表現出積極入世的情懷，以《大學》八目的修養由內而外層層擴大。孔子謂：「吾道一以貫之」，曾子將它理解為「夫子之道，忠恕而已矣。」盡己之謂「忠」，屬於內聖之學；推己之謂「恕」，則為外王的實踐。將己心之仁向外推擴以及於人，及於物，而達到「人我相通，物我相通」之境。因此「忠恕」合為孔門的一貫之道，正是儒家內聖外王理想的完成。

孔子「仁」的思想重在實踐，其實踐乃由修身始，在《論語·為政》中孔子自述云：

吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。

孔子一生都在學習，不厭不倦，以全幅的生命為「仁」做見證，而仁者即聖者，由下學人事而上達天理，其思想與生命境界亦相應地不斷發展與提升。孔子所謂「學」是通透一生的，學習的內容不僅是知識的獲得，更重要的是人格典範的樹立。孔子的發心應當在於學聖人之德、學聖人之行、學聖人之心及學聖人之願，惟聖人本是與我同類、先得我心之所同然者，所以對聖人的景仰並心生嚮往，究其實乃是對真實自我的發現與覺醒。孔子一生的成長經歷和體驗，乃是不斷要求自我的純淨化、充實化和神聖化，亦即不斷地在開發生命的意義、豐富人生的內容和展現全幅的人性，莫不具體展現了陽剛健動的創造精神。<sup>7</sup>孔學「踐仁知天，體物不遺」，由人之踐仁盡性以與天相契相知，並體現無限之天道，並將德性生命推擴至萬物一體的境界。「仁」如對應至父母上，則為孝，對應至兄弟身上，則為悌；對應至個人職責上，則為忠；對應至人際關係上，則是信。從心所欲不踰矩，則更是不分天與人、物與我，渾全是天理流行，與天地萬物為一體，而呈現無限的意義。

---

<sup>6</sup> 曾春海《儒家的淑世哲學》，（臺北，文津出版社，1992年），〈自序〉，頁2。

<sup>7</sup> 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），頁151-152。

仁有「覺」與「健」的特質。「覺」是孔子所說的「不安」之感，亦即孟子所謂惻隱之心或不忍人之心。「覺」是指點道德心靈的，有覺才有四端之心，無覺便是「麻木不仁」<sup>8</sup>。《易經》云「天行健，君子以自強不息」，「天行健」可說是「維天之命，於穆不已」，君子見到天體剛健不已地運行著，便覺悟到自己亦要效法天道而自強不息。吾人生命必須通過「覺」以表現「健」，要像天一樣，表現創造性，因為天的德就是創造性的本身。所以「健」乃是精神上的創生不已。<sup>9</sup>從這天心、仁心的豁醒，於是儒者對自己乃產生「由道德的不容已，求自我圓滿實現，以至參贊天地化育」的內在要求，這個要求亦必是「止於至善」之無限的要求，是在不厭不倦中呈現真實生命的「純亦不已」。此道德理想的永恆實踐，無疑是剛健不已的大智慧，儒者名為「成德之教」<sup>10</sup>，成德的極致是「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，先天而天弗為，後天而奉天時。」（《周易》乾·文言）

繼孔子之後，孟子乃首先將儒家心學宏規加以理論展開的第一人，陸象山說「夫子以仁發明斯道，其言渾無隙縫。孟子十字打開，更無隱遁。」<sup>11</sup>孔子「踐仁知天」開啟了儒家以「仁」融天人於一體的思想，孟子則將孔子這一思路，進一步以「不忍之心」、「四端之心」論證「性善思想」，建立「盡心知性以知天」的義理規模。孔子很少談人性的問題，子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（《論語·公冶長》）孔子只說：「性相近也，習相遠也。」（《論語·陽貨》）人性相去不遠，可是後天的習染，使人的行為表現，有很大的差別，所謂「近朱者赤，近墨者黑」。惟在《孟子·告子上》中，孔子引《詩經·烝民》：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」孔子曰：「為此詩者，其知道乎？故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。」此為孟子性善說的理論基礎。孔孟肯定人性尊嚴，只要存養善心，擴充善端，人人皆可為

---

<sup>8</sup> 「以覺訓仁」首先見於程明道言：「醫家以不認痛癢，謂之不仁。人以不知覺，不認義理，為不仁，譬最近。」參程顥、程頤，《二程集》，上冊，〈河南程氏遺書〉，卷2，頁32。

<sup>9</sup> 牟宗三，《中國哲學的特質》（臺北，臺灣學生書局，1982年），第5講，頁29。

<sup>10</sup> 儒學的成德之教必通內外、通上下，由成己而成物，「親親、仁民、愛物」（《孟子·盡心上》），以企向於「天下為公，物我一體」的境界，這是通內外；又說「下學而上達」（《論語·憲問》），上達天德，與天合德，身與道一，一方面「本天道以立人道」，一方面「立人德以合天德」，上下回應，有來有往，超越與內在通而為一，這是通上下。通天人上下，通物我內外，這才是儒者生命智慧的大方向。參蔡仁厚，《中國哲學史》（臺北，臺灣學生書局，2009年），上冊，頁53—75。

<sup>11</sup> 陸九淵，《象山全集》（臺北，中華書局，1987年），卷34，〈語錄〉，頁3。

堯舜，更是給世人帶來無限的生命力量，賦予為善的勇氣與信心，對於世人奮發努力、積極作為，有極大的鼓勵作用。孟子云：

仁者，人也。（《孟子·盡心下》）

人皆有不忍人之心...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。（《孟子·公孫丑上》）

乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，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。（《孟子·告子上》）

仁是人所以成為人的道理，是人的本性、人的特質。孔子從不安指點仁，孟子從不忍指點怵惕惻隱之仁，其意義是相同的。吾人看見幼童將跌進深井，就會很自然的急於救助，這是人性的光輝，其動機是純正的，不是為了沽名釣譽、博人讚揚。這點本然之心的當機流露，實即良知天理之直接呈現。人為萬物之一而能成為萬物之靈，就是因為人具有「四端之心」。「四端之心」即指「惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心、是非之心」。性不可見，由心而見，「惻隱、羞惡、恭敬、是非」之心，是「仁、義、禮、智」之性所顯發的四端，「端」即將其性質流顯反映於外之始，孟子比之「若火之始燃，泉之始達。」（《孟子·公孫丑上》）人心之善端，就像火燃燒起來，或泉水湧流出來，會越來越壯盛。故人不僅具有形軀，還具有此四端之心，此四端之心所表現的「仁義禮智」是吾人固有之善，並非從外面來。孟子以心善言性善，至於人作出不善之事，則並非本性的罪過，只是不知道「求放心」<sup>12</sup>，以存養擴充仁、義、禮、智的善良本性，使得耳目之欲陷溺其

---

<sup>12</sup> 孟子曰：「學問之道無他，求其放心而已矣。」（《孟子·告子上》）牟宗三先生曾對「求放心」之解說云：「本心之提起來而覺其自己中醒悟其利欲之私、感性之雜。總之所謂隨軀殼起念，乃根本是墮落、陷溺、逐物之歧出，而非其本心，非真正之自己、真正之原初之心願。此種醒悟亦是其本心所透示之痛切之感，亦可以說是其本心之驚蟄、震動所振起之波浪。由其所振起之波浪反而肯認其自己、操存其自己，亦即自覺其自己，使其自己歸于其正位以呈現其主宰之

心，但吾人之真性畢竟不壞滅，譬如浮雲雖能蔽日，而日光未嘗不在，浮雲消散，則光明遍照無窮。

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。」（《孟子·告子上》）

心為大體，耳目為小體。心能省思，能思之則能得之，是得心所同然之理義<sup>13</sup>；耳目只能視聽而不能思，常受到外物的引誘矇蔽。心之官能是主宰一切的，耳目之官能只是心之官能的助手，若能立其大者，自然不會為耳目之欲與聲色之娛所陷溺所矇蔽。大人與小人的分歧點，在於從耳目之官或是從心之官的關鍵上，只要吾人能就「心之所同然」加以擴充，則人人可以成為至善的聖人，以體現道德、發揮「民胞物與」之精神，所以說「舜何人也，予何人也，有為者亦若是！」<sup>14</sup>

孟子在盡心篇開宗明義曰：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」<sup>15</sup>開出心、性、天通而為一之義理。孟子即心言性，以心善言性善，心與性乃天所賦予人者，二者當是一體之兩面。就其體而言，謂之性；就其作用言之，謂之心。人的現實生命有其超越性的根源，吾人的修養到了一定的境界，就可以與超越性的根源（天）遙遙相契。是故，孔子必「踐仁以知天」，孟子必「盡心知性知天」，而知天命必須通過道德實踐的工夫。所以孟子論存養之極致，則在「擴而充其本然之善」，即盡其心性，以體現仁、義、禮、智之道德，具備「體物而不可遺」的絕對普遍性，孟子云：

---

用，此即是『求其放心』。」參見氏著《從陸象山到劉蕺山》（臺北，臺灣學生書局，1990年），第2章，頁167。

<sup>13</sup> 牟宗三先生對孟子「心所同然之理義」加以解釋云：「此本心能自發律則，故心即是理。此心即是理之本心，即是吾人所以能作道德實踐，能成為道德存在，能發展道德人格，乃至充其極而至聖域之所以然超越根據。此亦即人之所以為人所以成聖之理，故亦即是人之性，亦得曰聖性，故此本心即是性。」心即性，性即理；人性即理性。參牟宗三，《圓善論》（臺北，臺灣學生書局，1985年），頁27-32。

<sup>14</sup> 孟子引顏淵之言，見滕文公上。

<sup>15</sup> 朱熹，《四書章句集註》（臺北，鵝湖出版社，2008年），頁349。

萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」(《孟子·盡心上》)

朱熹《四書章句集註》云：「此章言萬物之理具於吾身，體之而實，則道在我而樂有餘；行之以恕，則私不容而仁可得。」<sup>16</sup>依孟子，「我」的本質規定是道德本體意義上的存在。這本真自我以仁心誠意的無限覺潤為根本特徵。「我」的無限覺潤是在「與物無對」的方式下無時無處不以滿腔關切與愛意投向一切，潤澤萬物。萬物相對於此種意義下的「我」，便不復僅具有物質結構的身份，而是能開啟出其自身的意義與價值的向度，進入了「我」的生命存在，與「我」共同構成了一個統一的意義共同體。萬物進入了「我」的生命存在而彼此結成一體，則體現了「備」的涵義。萬物進入我的生命存在之同時，我也進入萬物的生命存在。我與萬物彼此生命相互涉入所形成的親和一體性。孟子所說的「反身」，就是要將心神從「物交物則引之」的種種纏繞中掙脫出來，找回失落的自我，從而回歸到真實不虛的「誠」的存在狀態。孟子又以「強恕而行」作為「求仁」的切近之途，確是得孔子之精髓。<sup>17</sup>仁由人倫日用中之恕道通達出去，不但可以「立人、達人」，而且可以「潤物、成物」，隨處體認到真我與天地萬物為一體。

一切道德之理具於吾心，與一切存在物與我為一體，本是一事之兩面說。因本心所具的道德之理亦是使一切存在成為存在之存在之理，故當人呈現其本心，生發出道德的行為時，固然直覺到一切道德之理即在吾心，皆備於我，同時亦會感到與萬物為一體。一切存在物都在仁心之涵融下，呈現著無限的意義，而皆成為無限的存在。故仁心之呈現，既是道德的實踐，亦是宇宙生化之創生活動。<sup>18</sup>道德心性之實踐活動，即是天之創生活動；心也就是一創造實體—心外無理、心外無物。此時，人的本心善性完全呈現，與天地萬物為一體，真可謂已臻至「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」<sup>19</sup>的境界矣。

孔孟是由人而天，採取由主觀面攝客觀面之進路，而《中庸》、《易傳》則是由天而人，客觀地由天道以建立性體，是採取宇宙論之進路，由此形成一個完整

---

<sup>16</sup> 朱熹，《四書章句集註》，頁 350。

<sup>17</sup> 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)，頁 20—27。

<sup>18</sup> 王邦雄等著《孟子義理疏解》(臺北，鵝湖月刊社，2004 年)，頁 92—95。

<sup>19</sup> 朱熹，《四書章句集註》，頁 352。

的發展體系。牟宗三先生謂此發展中之兩路正好形成一圓圈，從此圓圈以明心、性、天是一。<sup>20</sup>《中庸》與《易傳》皆是先秦儒家承繼《論語》、《孟子》而來的充其極之發展，通過孔子踐仁以知天，孟子盡心知性以知天，由仁與性以通徹「於穆不已」之天命。超越客觀面之天道天命，與內在主觀面之仁與性，打合成一片，貫通而為一，所謂「天道性命相貫通」也。《中庸》首章云：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。<sup>21</sup>

天道生化流行，使萬物得以存在，萬物之性是天道流行賦與的。人由自覺而真實地呈現天命之性而行，所表現的便是道。天固然是人與物的實現之理，而人亦是天的具體化之理。人之率性所表現出來的道，並不只限於人，而是要通達於一切的。如此，性與天道的內容方真正具體實現。人為有限的存在，不能循道而行，故須先明道，才能行道，而使人明道，便是教化的作用。《中庸》云：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」<sup>22</sup>聖人誠體自明，順性而行，從容中道，與天合德；惟一般人則須經由逆覺體證之工夫以明其誠，擇善而固執之，最終亦能復歸其本體之誠。

《中庸》由天命說性，是從天道建立性體，為宇宙論的進路。從天道天命處說下來，以顯示心性的絕對普遍性，這是超越的創造真機，是道德創造之根源。儒家的天道實體，是即超越即內在的，超越地說曰道體；內在地說曰性體（心體、仁體、良知本體）。在天道生德之流行發用中，即隨順其生化作用而下貫於萬物而為萬物之性。《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，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。<sup>23</sup>

誠者非自成己而已也，所以成物也。成己仁也，成物知也。性之德也，合

---

<sup>20</sup> 牟宗三，《心體與性體》（臺北，正中書局，1983年），第1冊，頁48。

<sup>21</sup> 朱熹，《四書章句集註》，〈中庸章句第1章〉，頁17。

<sup>22</sup> 朱熹，《四書章句集註》，〈中庸章句第21章〉，頁32。

<sup>23</sup> 朱熹，《四書章句集註》，〈中庸章句第22章〉，頁32。

外內之道也，故時措之宜也。<sup>24</sup>

《中庸》言盡己之性，以盡人之性，而盡物之性，以至於參贊天地之化育，見性德之合內外，皆可見由內而外，由下往上推擴之意。人之成其自己的誠，亦即是成天地萬物之誠，人所自成的道，亦是一切存在所共由之道。由「盡其性」至「盡人之性」以至於「盡物之性」，其不斷的向外感通的過程與《尚書》正德、利用、厚生；《孟子》由親親、仁民、愛物；《大學》由明明德、親民、止於至善，是相同的發展理路。至此天人無礙、渾然一體，即達「天人合一」之理境。

「天人合一」是儒家對「道」的體認。《易經》曰：「易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。」（《易·繫辭下》）道是宇宙生成變化的原理原則，既超越於萬事萬物之外，亦內在於萬事萬物之中，其涵蓋面可謂是「廣大悉備」。天地「生生之道」是《易經》所云：

大哉乾元，萬物資始，乃統天。（《易·乾卦·彖傳》）

地勢坤。君子以厚德載物。（《易·坤卦·象傳》）

天地之大德曰生。（《易·繫辭下第一章》）

生生之謂易。（《易·繫辭上第五章》）

聖人透過象數，闡述天地變化之道，而生生不息之誠體是以「仁」為生道。《易經》曰：「易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下。」（《易·繫辭上第十章》）天道誠體是無思無為、寂然不動，乃透過萬物一體之「仁」感通神明之德，以類萬物之情。聖人法天之精神，以成就自身之道德，而彰顯一切萬有存在的意義。《易經》云：

昔者聖人之作易也，...和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。（《易·說卦傳第一章》）

---

<sup>24</sup> 朱熹，《四書章句集註》，〈中庸章句第 25 章〉，頁 34。

聖人窮理盡性以順性命之理，是經由道德實踐而對天道性命有通徹的體會，所謂「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義」（《易·說卦傳》）天地人三才之道在本質上是貫通的，正是儒家典型的道德意識之發展。人有了天所賦予吾人的仁與心性，乃能自覺自主地「踐仁知天」、「盡心知性知天」，表現道德行為之「純亦不已」，就可以贊天地之化育，而與天地合德，此是「由內在而超越」。在儒家「由超越而內在」與「由內在而超越」，這二個進路是通而為一的。

先秦儒家天道性命相貫通的思想型態，縱貫的下學上達，是內聖而成己；橫向的盡人之性、盡物之性、體物不遺，便是外王而成物，此為儒者「明明德、親民、愛物」的悲情大願。在縱的提升中，是「通天人」而與天地合德；在橫的開展中，是「通物我」而與萬物為一體，係為儒學的一貫之道，至宋明儒者有波瀾壯闊的發展。

## 第二節 宋明儒者之「萬物一體」思想

孟子教人「先立乎其大」、「反身而誠，樂莫大焉」及關於「萬物皆備於我」的認定，可以說在某一個方向上開啟了後世儒家一條至關重要的理路，這在宋明儒學中尤為明顯。<sup>25</sup>「仁」、「誠」是儒學的核心，但明確以「萬物一體」觀念闡述仁、誠之內涵亦是始於宋明。<sup>26</sup>

宋明儒中就傳統心學宏規而存在地呼應之者首推周濂溪（名敦頤，字茂叔，世稱濂溪先生，1017—1073年），他以《中庸》之「誠體」合釋《易傳》之「乾元」、「乾道」，於《易》見出性命之根源，歸於《論語》的「仁」：

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。故曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，

<sup>25</sup> 彭國翔，《儒家傳統—宗教與人文主義之間》，頁17。

<sup>26</sup> 如程顥發揮孔子「老者安之，朋友信之，少者懷之」為「天地萬物一體之仁」，陽明發揮孟子「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。」為「心即理」、「致良知」之學。參見黃淑齡，〈明儒之萬物一體論及其道德實踐—以羅近溪工夫論為核心〉，《臺大文史哲學報》，第73期（2010年11月），頁6—7。



成之者性也。」「元亨」，誠之通；「利貞」，誠之復。大哉《易》也，性命之源乎？<sup>27</sup>

濂溪指出「乾元」、「乾道」變化是天道誠體之生化過程。聖人之所以為聖人，不過一誠而已，誠者，至實而無妄之謂。「元亨，誠之通，利貞，誠之復」即謂此元必通亨其自己於外，以順利成就，而貞定其表現，方是復歸於自己，以完成建立其自己。<sup>28</sup>誠體通過利貞而挺立而自見其自己。誠之「源、通、立、復」，即是乾道之「元、亨、利、貞」，這是誠體之終始貫徹，亦是誠體之無間朗現，濂溪即稱之曰「純粹至善者也」。此「純粹至善」之讚美，一是剋就誠體自身說，此為體性學地說，二是剋就其終始過程說，此為宇宙論地說，而第二義尤為濂溪所著重。<sup>29</sup>濂溪攝《中庸》之義於《易傳》，其言人性，特重性之能生能成，是一實現之性，最後乃總讚之曰：「大哉易也，性命之源乎？」言易之一書乃真參透性命之根源者。《通書》又云：

聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之源也。靜無而動有，至正而明達也。五常百行，非誠非也，邪暗塞也。故誠則無事矣。至易而行難，果而確，無難焉。故曰：「一日克己復禮，天下歸仁焉。」<sup>30</sup>

此章言誠是道德價值之源，亦是道德實踐之根源動力。聖人之為聖人只不過是充分朗現此誠體之全幅意蘊而已。五常百行皆賴誠而成就。無誠，則無真正的道德行為，而一旦有誠，則可衝破習氣欲望，圓滿地實現本性，故曰誠則無事矣。所以誠是本體，亦是工夫。「靜無而動有，至正而明達」是對誠體的描述，所謂「靜無動有」與《易傳》繫辭「寂然不動，感而遂通」之義相通。濂溪云：「寂然不動誠也，感而遂通者，神也，動而未形，有無之間者，幾也。誠精故明，神應故妙，幾微故幽，誠神幾曰聖人。」<sup>31</sup>濂溪不只從客觀的天道以論道德本性，亦有從道德主體來印證與彰顯天道者，故復引《論語》「一日克己復禮，天下歸仁焉。」

<sup>27</sup> 周敦頤，《周子通書》（臺北，中華書局，四部備要本，1978年），〈誠上第一〉，頁1。

<sup>28</sup> 唐君毅，《唐君毅全集》，（臺北，臺灣學生書局，1991年），卷17，〈中國哲學原論·原教篇〉，頁57。

<sup>29</sup> 蔡仁厚，《宋明理學—北宋篇》（臺北，臺灣學生書局，1991年），頁25。

<sup>30</sup> 周敦頤，《周子通書》，〈誠下第二〉，頁1。

<sup>31</sup> 周敦頤，《周子通書》，〈聖第四〉，頁2。

歸結此意。濂溪亦在《太極圖說》<sup>32</sup>指出：天地萬物生生變化無窮，惟人得其秀而最靈，雖然人會因五性感動而善惡分，但唯有聖人定之以中正仁義，重開生命之本源，主靜立人極，與天地合其德，此純然是儒家「一體觀」之義理。

宋儒張橫渠（名載，字子厚，世稱橫渠先生，1020—1077年）其學以《易》為宗，以《中庸》為的，以《禮》為體，以孔孟為極，其著作以〈西銘〉、《正蒙》最為重要。《正蒙》一書之思想，大抵以「天道性命相貫通」之義理為中心而展開。橫渠認為，天、性、命三者，可通而為一。性通極於道，命通極於性，皆有定然不可移之則存焉。對性而言，「氣之昏明，不足以蔽之」；對命而言，「遇之吉凶不足以戕之」。性與命皆根源於天，故「思知人，不可以不知天」。<sup>33</sup>盡其性能盡人物之性，至於命者亦能至人物之命。盡性然後知天命我以踐德，由此亦知一切存在亦以踐德之命為命也，故乃至於體物不遺而不失其則。<sup>34</sup>透過道德本心之覺用，可彰顯性體、道體之真實意義，便是「即心即性，心性是一」。〈大心篇〉云：

大其心，則能體天下之物，物有未體，則心為有外。世人之心，止於見聞之狹。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。<sup>35</sup>

橫渠言心，實本於孔子之仁與孟子之本心。人能大其心，即盡心、擴充其心，便可體天下之物。合天心的無外之心，即是與萬物為一體的仁心本心。人當充分地實現此心，不可囿於耳目之見，而限制此心。橫渠「體天下之物」的思考和體會創作了〈西銘〉，將儒家萬物一體觀的理境，推至前所未有的高峰，備受儒者的推崇。<sup>36</sup>〈西銘〉闡述個人在天地之間的地位及責任：

---

<sup>32</sup> 朱熹著，朱傑人、羅佐之、劉永翔主編，《朱子全書拾參冊·太極圖說解》，〈周子太極圖說原文〉（上海市，上海古籍出版社、合肥市，安徽教育出版社合編，2002年），頁73。

<sup>33</sup> 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），《正蒙·誠明篇第六》，頁18。

<sup>34</sup> 宋張載撰，宋朱熹注《張子全書》，《正蒙·誠明篇第六》，頁19。

<sup>35</sup> 宋張載撰，宋朱熹注《張子全書》，《正蒙·大心篇第七》，頁21。

<sup>36</sup> 林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊嚮與內在辯證》，〈一本與一體：儒家一體觀的意涵及其現代意義〉，頁2。

乾稱父，坤稱母；與茲藐然，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼吾幼。聖其合德，賢其秀也。凡天下疲癯殘疾、惻獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。於時保之，子之翼也；樂且不憂，純乎孝者也。違曰悖德，害仁曰賊；濟惡者不才，其踐形，唯肖者也。知化則善述其事，窮神則善繼其志。不愧屋漏為無忝，存心養性為匪懈。惡旨酒，崇伯子之顧養；育英才，穎封人之錫類。不弛勞而底豫，舜其功也；無所逃而待烹，申生其恭也。體其受而歸全者，參乎！勇於從而順令者，伯奇也。富貴福澤，將厚吾之生也；貧賤憂戚，庸玉女於成也。存，吾順事，沒，吾寧也。<sup>37</sup>

張橫渠以《周易》經中所提的乾坤，分別稱為父母之義，即明示以天地乾坤為大父母。天地之所以為天地，乃因其以乾健與坤順之德生萬物，故人與物同以天地為父母，以乾坤之德為生命的根源。吾人與萬物同在天地乾坤之德的創生中，同生共長，渾然無別。如是，塞乎天地之間的陰陽之氣即形成吾人之形體，而主宰天地之常理，即為吾人之本性，天人本不相隔。<sup>38</sup>從個人的角度來看，天地就是我的父母，民眾即是我的同胞，萬物都是我的同類，君主可以看作是這個「大家庭」的嫡長子等等。從「吾體」、「吾性」、「吾同胞」、「吾與」的立場來看，尊敬高年長者、撫育孤幼弱小都是吾人對這個「宇宙大家庭」和這個家庭親屬的神聖義務。宇宙的一切都與自己有直接的關聯，一切的道德活動都是吾人應當實現的直接義務。此一體之懷，正與孔子「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（《論語·雍也》）、孟子「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」（《孟子·梁惠王》）相類；這也就是「視天下無一物非我」的具體內容，這個境界也就是「萬物一體」的境界。

既然乾坤為父母，天下為一家，則事天之道猶如事親之孝，由孝親之義闡發事天的實踐工夫，並以禹、舜、穎考淑、申生、曾參、伯奇等六子孝親之事為例，

---

<sup>37</sup> 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），卷一，頁1—7。

<sup>38</sup> 朱子云：「塞，如孟子說『塞乎天地之間』，塞只是氣，吾之體即天地之氣。帥是主宰，乃天地之常理也，吾之性即天地之理。」參林月惠《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》，〈一本與一體：儒家一體觀的意涵及其現代意義〉，頁3。

說明聖人之於天地，正如孝子之於父母。故聖人之踐形而窮神知化，即是孝子之「善繼人之志，善述人之事。」（《中庸章句·第十九章》）另應正視個人的生與死、要能做到窮達生死不累於心，貧與富、賤與貴，在廣大的宇宙流行過程面前變得微不足道，所謂「死生有命，富貴在天。」（《論語·顏淵》）。惟生命是來自於天地，活著就應對天地奉行孝道，這是儒家「樂天知命」的實踐智慧，與「夭壽不貳，脩身以俟之。」（《孟子·盡心上》）的無限莊嚴。<sup>39</sup>在萬物一體的境界中，個體的道德自覺大大提高，其行為也就獲得了更高的價值。人應當把有限的生命投入到「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」的大業中。

宋明理學家認為〈西銘〉的主旨在於闡發「萬物同體」或「萬物一體」之義，在於喚醒人與天地萬物「一體相關聯」的「共鳴共感」。<sup>40</sup>此一體相關聯表現在兩個面向上，一是橫向的「民胞物與」，從自我、他人與自然的一體關係來闡明；一是縱向的「乾父坤母」，從自我與天地的一體關係來體驗。

「民，吾同胞」是宣稱了自我與他人之間的一體關係，惟對於繼承儒家傳統的橫渠來說，自我與他人之間同胞兄弟般的一體關係，不只是一種形式上的相關性，更在本體論上有一個基本原則和信念，那就是每一個人都秉承了天命所賦予的共同本性，這一共同的本性是每一個人最為原初的本質結構。然而，橫渠對於「天地之性」與「氣質之性」的區分，正是在顧及到人們不同現實存在狀態的基礎上，為上述原則和信念提供的更為合理與周延的論證。現實中人的氣質各有所偏，這種多樣差別的「氣質之性」雖然也是人所各具，但卻不是決定人之所以為人的本質所在，每一個人先天所稟賦共同的「天地之性」，才是人之所以異於禽獸的根本，正所謂「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」<sup>41</sup>。自我與他人之間之所以應當具有親和一體的關係，也正

---

<sup>39</sup> 林月惠《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》，〈一本與一體：儒家一體觀的意涵及其現代意義〉，頁6。

<sup>40</sup> 〈西銘〉所強調的「同體」之意，偏重的是人與萬物「同為一體」之意，而不是「同一本體」，故人與天地萬物本為一體而不可分割。「同一本體」意謂著：人與萬物皆源出於同一個「本體」，著重此「本體」的探究。而「同為一體」強調的是：人與天地、萬物是「一體」的關係，偏重此「一體」之關係的探討。當然從邏輯上來看，「同一本體」可以涵蘊「同為一體」；而「同為一體」之所以可能，卻在於「同一本體」。但儒家一體觀的討論，是以「同為一體」之意為主。林月惠《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》，〈一本與一體：儒家一體觀的意涵及其現代意義〉，頁4。

<sup>41</sup> 宋張載撰，宋朱熹注《張子全書》，卷二，頁19。

是由於人們稟賦了共同的「天地之性」。另外，「物，吾與也」則可說是宣稱了自我與自然之間的一體關係。橫渠認為「性者，萬物之一源」，人類所秉受的天性，同樣內在於自然界有生命與無生命的一切存在之中；自然界的一切存在也都應當是和自我一樣的價值存在，和自我生命相通共感，構成一個有機關聯的宇宙整體。周敦頤（名敦頤，字茂淑，世稱濂溪先生，1017—1073年）不除窗前草，認為那些體現了天地「生意」的草「與自家意思一般」，其實可以說是橫渠「物，吾與也」所蘊涵的萬物一體思想的鮮明體現。<sup>42</sup>

〈西銘〉的萬物一體觀，還包含一種縱向的一體關係，這就是天、地、人三參同構的一體關係。「民胞物與」所反映的那種橫向的一體關係，和天地人三位一體的縱向關係又具有共同的本體宇宙論。從「氣」的角度來說，天、地、人都是一氣之聚散，作為血肉之軀的自然人，其氣質之性也是得之於天地的陰陽與剛柔。這時的天地，是指作為自然的天地。從「理」的角度來說，人作為價值存在與道德主體而所以可以「頂天立地」，乃是由於人秉受了天地所賦予的先天的道德屬性。正是由於內在地具備了天地所賦予的「天地之性」以為本質結構，人才不僅僅是自然的血肉之軀，而是可以憑藉「天地之性」的端緒，經過存養擴充的工夫，使天地「生生之德」的道德創造性獲得具體的表現，最終達到「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。先天而天弗違，後天而奉天時。」（《易傳·乾文言》），從而「贊天地之化育」，「與天地參」（《中庸第二十二章》）的境界。<sup>43</sup>〈西銘〉契切儒者以乾坤為大父母，繼天以立極，盡性以開展成己成物之德行實踐，為儒家共許「一體之仁」之義也。

程明道（名顥，字伯淳，世稱明道先生，1032—1085年）見〈西銘〉後極為稱許：「西銘，某得此意，只是須得子厚如此筆力，他人無緣做得，孟子以後，未有人及此。得此文字，省多少語言，要之仁孝之理備於此。」<sup>44</sup>明道以為橫渠筆力高健，方能描寫出萬物一體之理境；而其文氣磅礴一氣呵成，故許以為仁體境界的最佳描述。他並進一步將之發揮為〈識仁篇〉：

學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。義、禮、知、信，皆仁也。識得此

---

<sup>42</sup> 彭國翔，《儒家傳統—宗教與人文主義之間》，頁30—36。

<sup>43</sup> 彭國翔，《儒家傳統—宗教與人文主義之間》，頁38—42。

<sup>44</sup> 程顥、程頤，《二程集》（北京，中華書局，2004年），上冊，〈河南程氏遺書〉，卷2，頁39。

理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。若心懈，則有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索。存久自明，安待窮索？此道與物無對，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言「萬物皆備於我」，須反身而誠，乃為大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？訂頑意思，乃備言此體。以此意存之，更有何事？「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長」，未嘗致纖毫之力，此其存之之道。若存得，更合有得。蓋良知良能元不喪失，以昔日昔心未除，却須存習此心，久則可奪舊習。此理至約，惟患不能守、既能體之而樂，亦不患不能守也。<sup>45</sup>

此篇闡明橫渠所云「萬物一體」之根源就是「仁」，並以「仁」作為萬物一體的內涵。儒家肯定道德主體內在，而道德實踐必然是內求於良知仁體的過程。「學者須先識仁」係在良知之發見處反省、體會、逆覺而肯定人之所以為人之道德主體。從「仁者渾然與物同體」、「此道與物無對」表示仁是一種人我、物我相感通而不隔之感。本心仁體感通無隔、潤覺無方，仁通道體，主觀地說是仁，客觀地說是天理、道體，明道嘗自謂「吾學雖有所受，天理二字卻是自家體貼出來」<sup>46</sup>所受雖是外來的，卻凝鍊成了自家學問的精華，透過「天理」而在「仁心」上顯發。此篇中所說「二物有對」、「以己合彼」，正是明道針對橫渠的問題所說的內外二分、物我扞隔，則不論逐外徇欲或排拒外誘，皆屬自私自用智，縱然窮高極遠，都是反身未誠，又安得樂？故提到西銘，暗寓針砭之意。<sup>47</sup>其實吾人只要一念警覺、反身而誠，「識」得仁體，深明此萬物一體之理，則上下與天地同流（《孟子·盡心上》），吾人之生命與天地生命通而為一，天地之仁即我心之仁，「天地之用皆我之用」。放下了內外的對待、物我的執著，則自私自用智之心便頓然消融，又「何須防檢、何須窮索」？

明道的「識仁」、「誠敬存之」、「反身而誠」、「良知良能，元不喪失」或「體之而樂」，是對於本心的持守、體證、逆覺之意。他從本心仁體的發用、遍潤天

---

<sup>45</sup> 程顥、程頤，《二程集》，上冊，〈河南程氏遺書〉，卷2，頁16—17。

<sup>46</sup> 程顥、程頤，《二程集》，上冊，〈河南程氏外書〉，卷12，頁424。

<sup>47</sup> 張橫渠雖作西銘，程明道讚其備言仁體，為孟子之後一人而已；然橫渠自己尚有問題，曾致書明道曰：「定性未能不動，猶累於外物」而致問於明道，明道致書以答（後人稱定性書），藉此闡發「性無內外」之理，以使其「仁體」之說更豐富詳備。參程顥、程頤，《二程集》，上冊，〈河南程氏文集〉，卷2，頁460。

地萬物的一體之感，來指點、契悟仁體、心體。明道對「仁」的體證是理，也是性體，故說「義、禮、知、信皆仁也」。明道的「識仁」是重在主觀面的本心之仁的充而至極，把性天收攝進來，然後「心、性、天」通而為一。明道乃云：「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。」並強調：「窮理盡性以至於命，三事一時並了，元無次序。」<sup>48</sup>所謂「窮理」並非指認知上的經驗學習活動，「窮理」、「盡性」、「至命」皆是同時完成的，是無分階段分步驟的實踐工夫。明道云：

觀天理，亦須放開意思，開闊得心胸，便可見，打撲了習心兩漏三漏子。今如此混然說做一體，猶二本，那堪更二本三本！今雖知「可欲之為善」，亦須實有諸己，便可言誠，誠便合內外之道。今看得不一，只是心生。除了身只是理，便說合天人。合天人，已是為不知者引而致之。天人無間。夫不充塞則不能化育，言贊化育，已是離人而言之。<sup>49</sup>

天地萬物同源於天理，萬物渾然為一體，就不應有內外之別，更要消融主客觀的差異性，以平等心看待萬物。明道講天人無間，並非指天與人之間沒有實質距離，而是從一本論，去體證天理，以仁德通天德。所謂「觀天理，亦須放開意思，開闊得心胸，便可見。」此是一統本體與現象，消解主客觀二元對立的義理形態。天地之心即是聖人之心，聖人之心即是草木之心，天地萬物同是一體之仁心，又何來二本與三本之對待。所謂窮理、盡性、至命一時並了，必須是身體力行學作聖人。吾人一旦復其本性開闊心胸，則思慮動作皆是天理，而達到一時並了的境界，便是主客同一、內外同一、天人同一。此同一的境界，如明道之《定性書》所云：「所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物為外，牽己而從之，是以己性為有內外也。且以己性為隨物於外，則當其在外時，何者為在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外為二本，則又烏可遽語定哉？」<sup>50</sup>當能體悟內外一本之理，時時誠此心、敬此理，則能保任本心如如之化境。至此圓頓化境，「天人本無二，不必言合」<sup>51</sup>，天道具體化於吾人之生命中，而吾

---

<sup>48</sup> 程顥、程頤，《二程集》，上冊，〈河南程氏遺書〉，卷2，頁15。

<sup>49</sup> 程顥、程頤，《二程集》，上冊，〈河南程氏遺書〉，卷2，頁33。

<sup>50</sup> 程顥、程頤，《二程集》，上冊，〈河南程氏文集〉，卷2，頁460。

<sup>51</sup> 程顥、程頤，《二程集》，上冊，〈河南程氏遺書〉，卷6，頁81。

人之生命亦即是天道之化育流行。如此，不僅物我無對，而且天人亦無二，乃為大樂。<sup>52</sup>明道的一體觀，由此圓頓化境的「一本論」<sup>53</sup>而全幅朗現。

雖然孔、孟言「仁」，已指點出仁之不安、不忍的特性，但明道更專注於仁之「感通」的體悟與闡發。故如何識仁，即從仁之「感通」來覺識，明道以醫書取譬而言：<sup>54</sup>

醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。仁者，以天地萬物為一體，莫非己也。認得為己，何所不至？若不有諸己，自不與己相干，如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。故「博施濟眾」，乃聖之功用。仁至難言，故止曰「己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。」欲令如是觀仁，可以得仁之體。<sup>55</sup>

明道以醫書所言手足的痿痺、不認痛癢與氣之無法貫通四肢為「不仁」，用來類比人若無法與天地萬物相感通，則如醫書的觀點可視之為「不仁」，反證仁體即是能感通天地萬物。明道的人格修養工夫，係在認識這個真實的自我，然後加以培養和保存。然而此一認識並不是指一種泛泛的知解上的認識，而是指一種親切的直接的體驗而言，即自己發現到真正的自己。<sup>56</sup>由主體認識體驗到真正的自我，這也就是所謂的「識仁」。明道亦曾言：「醫家以不認痛癢，謂之不仁。人以不知覺，不認義理，為不仁，譬最近。」<sup>57</sup>以人對身體感覺經驗之「不認痛癢」，來對應比擬人對道德良知之「不知覺」、「不認義理」的行為是「不仁」；相反地，吾人若能從本心「知覺」、「認義理」，這便是「識仁」。<sup>58</sup>「知覺」乃是「識仁」

---

<sup>52</sup> 林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊嚮與內在辯證》，〈一本與一體：儒家一體觀的意涵及其現代意義〉，頁 18。

<sup>53</sup> 「一本」乃「一體呈現」、「一元存在」或「一路共進」的意思。程顥從聖者人格的圓融化境來探尋這個觀念。在此化境中，就生命而言，是心體、性體、道體的渾融為一，由是建立存在義的一本；就修養而言，則是窮理盡性至命的同時圓成，由是建立實踐義的一本。而二者皆通體達用，一元而化，乃充分開拓出儒家內聖之學的圓教模型。參司徒港生，〈程顥的一本觀念與圓善境界〉，《鵝湖月刊》，1996 年 4 月，總號第 250，頁 29。

<sup>54</sup> 林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊嚮與內在辯證》，〈一本與一體：儒家一體觀的意涵及其現代意義〉，頁 16。

<sup>55</sup> 程顥、程頤，《二程集》，上冊，〈河南程氏遺書〉，卷 2，頁 15。

<sup>56</sup> 李日章〈二程「敬」的思想之意義〉，《大陸雜誌》，第 48 卷，第 4 期，1974 年，頁 182。

<sup>57</sup> 程顥、程頤，《二程集》，上冊，〈河南程氏遺書〉，卷 2，頁 32。

<sup>58</sup> 林金宥，《程顥生命教育思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2009 年，頁 40。



之一個不可或缺的要素。「知覺」使一個人對其他事物有所感受，同時也對之有所回應。有所感受、有所回應，則自己與外物之間就有了交通，才可能成為一體，這就是所謂由「溝通」而「合一」。<sup>59</sup>

明道並以「己欲立而立人，己欲達而達人」來說仁，以明仁心是感通無礙的。在仁心向外推擴的過程中，自然將人我的限隔去除，而與他人合為一體。明道云「醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。」係以啟發式的語言說仁，原因是「仁至難言」，它無法用定義訓誥的方式說，只能從生活實例上「能近取譬」。這種方式在孔子時已起其端，到明道時亦直承這種言仁的方式。<sup>60</sup>所以一個真正有「仁」境界的人，必然是真切地感受到「與物同體」，「莫非己也」。人有了這樣的內心境界，才是得「仁之體」，也就自然會有「大樂」，這也就是孔顏之樂。這種樂並不是一定要在貧賤中才能獲得，而是貧賤更能顯示出這種境界的意義。有了這種境界的人，會在這種完全自覺中體會到精神的快樂，這樣的境界是活潑潑的。<sup>61</sup>明道以覺訓仁，從仁識心，而見此心即一切聖人之心，當下此心即是天的「一本」，自能感通不隔，體物不遺也。

南宋胡五峰（名宏，字仁仲，世稱五峰先生，1105—1161年）承北宋三家之後，以「盡心成性」表示性與心二者可以合一，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。<sup>62</sup>

性是天下之大本，是一切存在物之客觀根據。性雖至奧至秘，惟必須透過心而後

---

<sup>59</sup> 李日章，《程頤·程顥》（臺北，東大圖書股份有限公司，1968年），頁96。

<sup>60</sup> 明道常用一些活潑的方式指點仁，如「切脈最可體仁」（河南程氏遺書卷三·二先生語三），是由「切脈」指點仁之「貫通」義；如「觀鷄雛，此可觀仁。」（見同上）是由雞雛以指點仁之「活潑」義；如「如何是充擴得去底氣象？曰：『天地變化草木蕃』」（見上蔡語錄上）是由「天地變化草木蕃」以指點仁之「溫潤」義。而貫通、活潑、溫潤諸義，都是仁心向外推擴時呈現的，這都是「一體」義。參見張德麟，《程明道思想研究》（臺北，臺灣學生書局，1986年），頁77。

<sup>61</sup> 陳來，《宋明理學》（臺北，洪葉文化事業，1994年），頁64。

<sup>62</sup> 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。

乃能起用，故曰：「心也者，知天地宰萬物以成性者也」。此心之「知」不是認知的知，而是本體宇宙論的心之直貫與實現之義，以顯發其創造之功能。人之表現雖有限量，而盡心之用，則無限量，由「仁心體物而不遺」、「萬物與我為一」，見性體呈現，則能立天下之大本矣。《知言》又云：

天地，聖人之父母；聖人，天地之子也。有父母，則有子矣；有子，則有父母矣。此萬物之所以著見，道之所以名也。有是道，則有是名也。聖人指明其體曰性，指明其用曰心。性不能不動，動則心矣。聖人傳心，教天下以仁也。<sup>63</sup>

天地為聖人之所本與所法，而聖人是天地之道的體現者。天地之於聖人，聖人之於天地；父母之於子，子之於父母，「道」即在其中也。道，是萬物所以形著呈現之本。天地創生萬物，即是使萬物著見；聖人盡心以盡仁，所以能盡道，體物而不遺，亦是間接形著萬物而使萬物著見。道乃通名，而聖人則以「仁」實之，故曰「聖人傳心，教天下以仁」。五峰言「盡道、著性」，直下以道德的自覺立教，「以仁為宗，以心為用」，而毫無歧出者。

陸象山（名九淵，字子靜，世稱象山先生，1139—1193 年）直承孟子學之義理，以仁義禮智為人性本具，且即在心中顯現，此為人之本心，故不僅「性即理」而且「心即理」。人只要不受慾望障蔽，本心即可呈現，道德之理亦可呈現，所以修養工夫在「求其放心」、「先立其大」。故象山要人反求諸己，存養擴充，體悟「心即理」的本心，而當下付諸實踐，而不是向外窮理。象山云：

四方上下曰宇，古往今來曰宙，宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。<sup>64</sup>

「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」正是說明本心即是宇宙的實體，宇宙只是這本心實體的表現。宇宙與吾心相貫通，心廣大無限並涵具天理，象山亦云：

萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> 同上，頁 782。

<sup>64</sup> 宋陸九淵撰《象山全集》（臺北，臺灣中華書局，1979 年，四部備要 子部），卷 36，〈年譜〉，頁 4。

宇宙間自有實理，所貴乎學者，為能明此理耳。<sup>66</sup>

心既然即是理，自無心外之理，亦無理外之心。存得此心，即可明得此理，明得此理，便是復其本心。本心既復，自能自發命令，自定方向，以透顯其主宰性，方可不為外物所移，不為邪說所惑。所以象山云：「只『存』一字，自可使人明得此理。此理本天所與我，非外鑠也。明得此理，即是主宰，真能為主，則外物不能移，邪說不能惑。...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。」<sup>67</sup>

「仁」心在儒家思想中已不是一己之心，四方上下、古往今來之儒者，其身雖有異，其見大體相同，原因在於其心與理同。象山云：「千萬世之前，有聖人出焉，同此心同此理也；千萬世之後，有聖人出焉，同此心同此理也；東南西北海，有聖人出焉，同此心同此理也。」<sup>68</sup>、「理乃天下之公理，心乃天下之同心。聖賢之所以為聖賢，不容私而已。」<sup>69</sup>，此千萬世之前與千萬世之後，以及東南西北有聖人出焉，皆同此心，同此理。這心同理同之心，乃是超越時空之限隔而絕對普遍的心。吾人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，此之謂「心同理同」。<sup>70</sup>本心朗現，超越能所對治，天地萬物即分內事，渾然與萬物為一體也。

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，百物以生。」<sup>71</sup>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？有為者亦若是。」

---

<sup>65</sup> 同上，卷 34，〈語錄上〉，頁 21。

<sup>66</sup> 同上，卷 14，〈與包詳道〉，頁 1。

<sup>67</sup> 同上，卷 1，〈與曾宅之〉，頁 3—4。

<sup>68</sup> 同上，卷 22，〈雜著〉，頁 5。

<sup>69</sup> 同上，卷 15，〈與唐司法〉，頁 4。

<sup>70</sup> 蔡仁厚，《中國哲學史》（臺北，臺灣學生書局，2009年），下冊，頁 730。

<sup>71</sup> 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。

<sup>72</sup>可見孔孟影響之跡。<sup>73</sup>

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。<sup>74</sup>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？<sup>75</sup>

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。

白沙認為心寓於形而為之主，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。人若能發揮心的作用，就可以超越身體的限制，達到萬物一體的境界。故白沙云：「為學當求諸心」<sup>76</sup>，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。<sup>77</sup>

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。

<sup>78</sup>

---

<sup>72</sup> 陳獻章，《白沙子全集》，卷3，頁499。

<sup>73</sup> 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，96年6月，頁8。

<sup>74</sup> 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。

<sup>75</sup> 陳獻章著，孫通海點校，《陳獻章集》（北京，中華書局，1993年），頁217。

<sup>76</sup> 陳獻章著，孫通海點校，《陳獻章集》，頁68。

<sup>77</sup> 黃宗羲，《明儒學案》（北京，中華書局，1985年），〈無後論〉，頁97。

<sup>78</sup> 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。<sup>79</sup>

白沙主張君子憑其忠誠無惑之「一心」，可以「開萬世」。君子在處世、待人、致知、接物等，皆應「求之吾心」。心把天和人合而為一，「天人合德」就是一種「誠」的心境。吾人之心只要涵養、存「誠」，斷除嗜欲想，永撤天機障，則無主體與客體之分別，那麼吾心之體與天地萬物生機交通，就能自覺地參與天地萬物的大化流行。

吾人形軀生命雖是有限，然而透過本心仁體的自覺，即可彰顯精神生命的無限；超越一己一私之偏，視人猶己，從而能融物我、合天人，與萬物為一體，臻於至真至善至美的境界。

### 第三節 王陽明「萬物一體」說之基本義涵

王陽明（名守仁，字伯安，世稱陽明先生，1472—1528 年）之哲學，是其一生涵養歷鍊的修行所得，陽明思想除了其本人的理論創發外，更是傳承了在他之前的儒家思想精華，而成就體大思精的思想體系。陽明成學的歷程，異常曲折，有所謂的學三變與教三變之說<sup>80</sup>。直到三十四歲，陽明在京師與白沙高弟湛若水定交，相與講學論道，宗程明道「仁者渾然與天地萬物同體」之旨<sup>81</sup>，始真正傾心儒學，亦在此時啟發他對萬物一體說的思考。<sup>82</sup>

---

<sup>79</sup> 同上。

<sup>80</sup> 錢緒山撰〈刻文錄敘說〉一文所云：「先生之學凡三變，其為教也亦三變。少之時馳騁於辭章，已而出入二氏，繼乃居夷處困，豁然有得於聖賢之旨，是三變而至於道也。居貴陽時，首與學者為知行合一之說。自滁陽後，多教學者靜坐。江右以來，始單提致良知三字，直指本體，令學者言下有悟，是教亦三變也。」王守仁，《王陽明全集》（上海古籍出版社，1992 年），下冊，卷 41，頁 1574。

<sup>81</sup> 王守仁，《王陽明全集》（上海古籍出版社，1992 年），下冊，卷 38，〈湛甘泉：陽明先生墓誌銘〉，頁 1401—1405。

<sup>82</sup> 通篇闡發一體之仁的《大學問》，代表王陽明一生思想的高峰，被其最忠實的弟子錢德洪稱為「師門教典」。該文開宗明義點出王學的宗旨：「大人者，以天地萬物為一體者也。」顯然，在王陽明本人的心目中，「大學」即「大人之學」，即萬物一體之學。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

陽明「萬物一體」思想遠承於《論語》、《孟子》、《中庸》、《易傳》，近則承於張橫渠、程明道及陸象山等。孔子曰：「一日克己復禮，天下歸仁焉。」（《論語·顏淵》）、孟子謂：「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。」又云：「夫君子所過者化也，所存者神，上下與天地同流。」（《孟子·盡心篇》）、《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，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」（《中庸章句·第二十二章》）、《易傳》謂：「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。」（《乾·文言》）、橫渠言：「民吾同胞，物吾與也」<sup>83</sup>、明道謂：「仁者，渾然與物同體。」<sup>84</sup>、象山謂：「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。」<sup>85</sup>萬物一體思想是王陽明哲學的重要論述之一，也是發揮儒家內聖外王理想的基礎。透過內聖外王的人格修養，由內在道德心的覺醒，不分己與彼、物與人之同體關懷，進而與萬物為一體，而有「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」（《易·繫辭上》）的天德流行境<sup>86</sup>。

王陽明「萬物一體」說如前述係承繼先儒「一體之仁」的思想，以下茲就縱向既超越又內在、橫向明覺感通及道德實踐面向的成己成物，分別論述陽明「萬物一體」說的基本義涵：

### 一、內在超越的一體之仁

吾人自覺的參贊天地之化育及視天地萬物為一體的無私行為，乃是自我良知明覺的仁心感召。所謂「仁者，人也。」（《孟子·盡心下》），「仁」是人的本質，是人之所以為人的存在依據，而人是天地之心，又是萬物之靈。人與萬物的區別，在於人能「推」，而物不能「推」。「推」也就是「思」。中國哲學家所講的「推」

---

年），頁2—3。

<sup>83</sup> 張載，《張載集》，《正蒙·乾稱篇第17》，頁62。

<sup>84</sup> 程顥、程頤，《二程集》，上冊，〈遺書〉，卷2，〈二先生語二上〉，頁16。

<sup>85</sup> 《象山全集》，卷34，〈語錄上〉，頁21。

<sup>86</sup> 「天德流行境」是唐君毅對人生圓融境界的形容：「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。故此境稱為盡性立命境，亦稱天德流行境。此為通于前述之一般道德實踐境，而亦可稱為至極之道德實踐境，或立人極之境也。」參唐君毅著〈生命存在與心靈境界（上冊）〉，《唐君毅全集》（臺灣學生書局），卷23，頁51—52。

或「思」不同於西方哲學的「主客二分」式認知性邏輯推理，其功能在於打通內外，會通天人，而不是將人與萬物隔絕開來，然後再由主體為客體立法。「推」的作用在於「求通」，即思維超越感性經驗的有限性，而把握世界的生命整體性，體悟萬物一體之仁。<sup>87</sup>

《易經·繫辭下》云：「天地之大德曰生。」<sup>88</sup>天以「生」為道，此道是「生道」，亦即「為物不貳，生物不測」（《中庸·第二十六章》）的創生之道，此「生道」亦曰「生理」，是所以能「生生不息」的超越之理，這個生道、生理，亦可曰：易體、神體、於穆不已之體。<sup>89</sup>《中庸》曰：「誠者，天之道。誠之者，人之道。」（第二十章）聖人性之，能不待思勉而自然從容中道。惟雖是上智，亦不能無私欲，亦必須修己以求復其本性。故求實現其本性之「誠之」的工夫，乃是吾人所必須的。朱子說：「誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。誠之者，未能真實無妄，而欲其真實無妄之謂，人事之本然也。」<sup>90</sup>吾人若能因通過修養工夫而使其本心性體如如呈現，無一毫人欲之夾雜，則人的具體生命活動，便如天道之生化般自然而然，不須任何擬議造作。聖人已達到不用勉強而自然合度，不用思慮而自然明理的境界，是如同天道生生般，所謂「誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」（《中庸·第二十章》）。宋明儒皆展現了這種普遍的生命及宇宙的關懷。周敦頤窗前草不除，因為窗前草體現了自然界的「生意」。程明道也認為，萬物生意最可觀，如魚躍鸞飛，活潑地表現著宇宙生命的和諧，<sup>91</sup>這種宇宙與人生互相契合的境界便是「生生之德」。

「仁」作為人類的最高德性，上本於天，內在於人，體現了宇宙的「生生之理」。宋明儒喜用穀種來比擬仁體的生機，伊川云：「心譬如穀種，生之性便是仁也。」<sup>92</sup>朱子亦用「種子」之喻，來闡發此理：「譬如一粒粟，生出為苗。仁是粟，孝悌是苗，便是仁為孝弟之本」<sup>93</sup>，天地之仁的種子，根值在人心，透過人

---

<sup>87</sup> 李振綱，〈解讀「天人合一」哲學的四重內涵〉，大陸，《中山大學學報（社會科學版）》，2006年，第5期第46卷，頁52。

<sup>88</sup> 《十三經文·周易·繫辭下》（臺北，臺灣開明書局，1984年），頁25。

<sup>89</sup> 蔡仁厚，《宋明理學—北宋篇》，頁251。

<sup>90</sup> 宋 朱熹，《四書章句集註》（臺北，鵝湖月刊社，2008年），頁31。

<sup>91</sup> 程顥、程頤《二程集》，上冊，〈河南程氏遺書〉，卷11，頁120。

<sup>92</sup> 程顥、程頤，《二程集》，上冊，〈遺書〉，卷18，184。

<sup>93</sup> 黎靖德，《朱子語錄 2·卷二十·論語二 學而篇上》（臺北，文津出版社，1986年），〈備錄〉，頁469。

之心而萌發出來。此人之心便成了「根」。陽明與弟子出遊禹穴路途中，看到田間之禾苗云：

人孰無根？良知即是天植靈根，自生生不息，但著了私累，把此根戕賊蔽塞，不得發生耳。<sup>94</sup>

仁心良知作為「天植靈根」乃能生生不息，如果從「軀殼」上起念，或自私自用智，那就會割裂天地萬物的整體和諧性。人作為天地之心，應當具有普遍的仁愛與同情感，陽明云：

夫人者，天地之心。天地萬物，本吾一體也，生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切於吾身者乎？不知吾身之疾痛，無是非之心者也。<sup>95</sup>

《禮記·禮運》謂：「人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。…人者，天地心也，五行之端也。」<sup>96</sup>從道、器合一的觀點，人為心、身凝合為一的存在，不只是天地之德、天地之心，同時也生存在宇宙萬物之間，在陰陽二氣屈伸往來之際，以其稟受五行之秀氣，與天地同其呼吸。《中庸》從「天命之謂性」言性偏重言體，以天命之性，中和之化，慎獨之修養，參贊天地化育萬物為終極，屬於踐仁成聖的道德實踐，雖不捨言外王學，但畢竟較偏向內聖學之極致發揚。故相對來看，〈禮運〉的價值較著重在外王層面的，以人情為起點，延伸至各種人際關係，重視不同人之間交往溝通的恰當作為，講究誠信和睦，此乃人間社會之利益、大利、公利，及以義為利。<sup>97</sup>陽明抉發〈禮運〉言「以天下為一家，中國為一人，非意之也。」<sup>98</sup>之義蘊，認為「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。豈惟大人，雖小人之心亦莫

---

<sup>94</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北，臺灣學生書局，2006年），卷下，第2448條，頁314。

<sup>95</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第179條，頁258。

<sup>96</sup> 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），頁560—567。

<sup>97</sup> 陳章錫，〈論《禮記·禮運》的政教文化觀—以人情為核心的考察〉，《揭諦》，第9期，2005年7月，頁39—74。

<sup>98</sup> 王船山，《禮記章句·禮運》，頁558—560。



不然，彼顧自小之耳。」<sup>99</sup>「萬物一體」之大同理想境界非憑空臆想，而在於人人可以為堯舜之主體性的仁心良知之自覺。良知通連天地萬物為一體，對於生民之困苦荼毒，如吾身之疾痛，這種同情心可以使人超越爾我之分，走向人已統一。在此意義上，仁愛惻隱之心即構成了打通主客體間關係的心理情感基礎。陽明確信，如果每一個體都能推己及人，由近而遠，將惻隱之情普遍地運用於天下之人，便可逐漸遂其萬物一體之念。<sup>100</sup>

是故親吾之父，以及人之父，以及天下人之父，而後吾之仁實與吾之父、人之父與天下人之父而為一體矣；實與之為一體，而後孝之明德始明矣。親吾之兄，以及人之兄，以及天下人之兄，而後吾之仁實與吾之兄、人之兄與天下人之兄而為一體矣；實與之為一體，而後弟之明德始明矣。君臣也、夫婦也、朋友也、以至於山川鬼神鳥獸草木莫不有以親之，以達吾一體之仁。然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物為一體矣。<sup>101</sup>

陽明在〈大學問〉中就道德主體發動其情感的惻怛處，具體地驗證了「仁」的活動義，在「仁」的具體感通之中，顯真立教。是以當孺子入井、鳥獸哀鳴、草木摧折、瓦石毀壞時，「仁心」乃自然發動，其間不容毫髮，更遑論在意向中，區別「同類」、「異類」。<sup>102</sup>良知本體為「一體之仁」的根源，良知不發則已，發則自無不善，經綸參贊植基於此。

## 二、明覺感通的一體之仁

大人之所以能「以天地萬物為一體」，乃是出於「其心之仁」不容已的顯現，全然無私利計較之意。當仁心一旦真實呈現時，感通之情油然而生，如見孺子入井時，當下與孺子合為一體；如見鳥獸之齧舐、草木之摧折，甚至一瓦一石之毀壞，也都當下呈現與之合為一體，他人、萬物之危險、齧舐、摧折、毀壞，即自家之危險、齧舐、摧折、毀壞。此人、我一體及物、我一體之義，正表示仁心之

---

<sup>99</sup> 王守仁，《王陽明全集》（上海古籍出版社，1992年），下冊，卷26，〈大學問〉，頁968。

<sup>100</sup> 楊國榮，《良知與心體》（臺北，洪葉文化，1999年），頁167。

<sup>101</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷26，〈大學問〉，頁968—969。

<sup>102</sup> 林啟屏，《儒家思想中的具體性思維》（臺北，臺灣學生書局，2004年），〈儒家思想中的「一體觀」與現代化的發展〉，頁293。

遍體無外。陽明對「大人與物同體」（人心與物同體）的解釋，不採取存有論的推證，而是透過具體實存經驗的指點，彰顯「仁」的感通義。所謂「你只在感應之幾上看，豈但禽獸草木，雖天地也與我同體的，鬼神也與我同體的」<sup>103</sup>換言之，因「仁」之「感通」（感應）而有「一體」之感。故陽明稱之為「一體之仁」，仁即由真誠惻怛的一體感來啟悟。<sup>104</sup>

陽明所謂「一體之仁」，就〈大學問〉而言，即是「明明德」之「明德」；以「致良知」來說，即是「良知」。合而言之：「明明德，立其天地萬物一體之體也。親民者，達其天地萬物一體之用也。」<sup>105</sup>此「明德」、「良知」，就是萬物一體的根源。陽明曾明確地說：「見孺子入井，自然知惻隱，此便是良知。」<sup>106</sup>凡良知未泯的人，忽見小孩將要掉入井裡的一剎那，必然心動，此即是良知的明覺感應。所謂「不慮而知」，是沒有任何思慮算計，「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。」（《孟子·公孫丑上》）牟宗三先生以為陽明的「良知明覺」類同於康德所論之「智的直覺」：

人可以有智的直覺，此在儒家即為良知明覺（一體之仁心）之感應，在道家即為玄智，在佛家即為般若智，故人可以接觸到物之在其自己，使之朗現於良知明覺、道心玄智、實相般若之面前。<sup>107</sup>

程明道〈識仁篇〉有「仁者以天地萬物為一體」之語，而陽明則用良知來講萬物一體，其是由良知對天地萬物的靈明感應來說。陽明曰：

目無體，以萬物之色為體；耳無體，以萬物之聲為體；鼻無體，以萬物之臭為體；口無體，以萬物之味為體；心無體，以天地萬物感應之是非為體。

---

<sup>103</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 336 條，頁 380。

<sup>104</sup> 林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》，〈一本與一體：儒家一體觀的意涵及其現代意義〉，頁 19。

<sup>105</sup> 林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》，〈一本與一體：儒家一體觀的意涵及其現代意義〉，頁 20。

<sup>106</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》卷上，第 8 條，頁 40。

<sup>107</sup> 牟宗三著〈商榷：以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷〉，《牟宗三先生全集 16·康德『判斷力之批判（上）』》（聯經出版公司），頁 77。

耳、目、口、鼻係以萬物的聲、色、味、臭為體，而萬物有其聲、色、味、臭，係因人心的知覺感應。陽明認為，心既是知覺生命的本源，也是道德行為的本源，心既是良知，即寓於知覺所在，也寓於思慮與意志中。通過知覺與道德的現實體驗，人心可以與天地萬物合一。<sup>109</sup>陽明說：「心無體，以天地萬物感應之是非為體。」心對天地萬物的感應與目微有不同，心之靈明是良知，隨著感應而有是非善惡的價值判斷，在感應中所建立的不但是實然的存在，更是價值的存在。

陽明結合孔子的「仁心」與孟子不學不慮的「良知」，進而以「明德」、「靈明」釋「仁心」，以「感應」、「感通」來描述「仁心」的特質，強調仁心並非出於刻意的經營，而是一種與萬物共存的自然感應能力。在此詮釋下，作為客體的萬物固然依賴主體靈明而存在，但主體（靈明）的內涵也被客體（萬物）所規定，因此，陽明才說「心無體，以天地萬物感應之是非為體。」<sup>110</sup>牟宗三對「無體」二字作了解釋：

本心具有種種實性，每一實性皆是其當體自己。但是你不要抽象地想那個心體自己，因此，陽明便說「心無體」。本心並沒有一個隔離的自體擺在那裡。此只是遮撥那抽象地懸空想一個心體自己，並不是沒有本心自體也。<sup>111</sup>

牟宗三認為，陽明講「心無體」並不是說本心無實性的意思。對於良知明覺之感應而與萬物為一體，係感應於物而物皆得其所，則吾之行事亦皆純而事亦得其理。就事而言，良知明覺（仁心感通）是「吾實踐德行之根據」；就物而言，良知明覺是「天地萬物之存有論的根據」。故主觀地說，是由仁心之感通而為一體，而客觀地說，則此一體之仁心頓時即是天地萬物生化之理。仁心如此，良知明覺亦如此。蓋良知之真誠惻怛即此真誠惻怛之仁心也。<sup>112</sup>

<sup>108</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》卷下，第277條，頁333。

<sup>109</sup> 秦家懿，《王陽明》（臺北，東大圖書，1992年），頁140。

<sup>110</sup> 黃淑齡〈明儒之萬物一體論及其道德實踐—以羅近溪工夫論為核心〉，《臺大文史哲學報》，第73期，（2010年11月），頁9。

<sup>111</sup> 牟宗三著〈從陸象山到劉蕺山〉，《牟宗三先生全集8》（聯經出版公司），頁183。

<sup>112</sup> 牟宗三著〈從陸象山到劉蕺山〉，《牟宗三先生全集8》，頁198。

陽明從良知之感應說萬物一體，與程明道從仁心之感通說萬物一體，是完全相同的。蔡仁厚先生指出這個意義上的「感應」、「感通」，不是感性中之接受或被影響，亦不是心理學中之刺激與反應，乃是「即寂即感，神感神應之超越的、創生的、如如實現之」的感應。<sup>113</sup>人心虛靈莫不有知，唯不以私欲蔽塞其虛靈者，則不假外索，天下萬事萬物自無所感而不通，無所措而不當。

### 三、成己成物的一體之仁

就良知為「一體之仁」的本性而言，良知呈現，其感通的範圍無限，必達天地萬物。而從「致良知」的工夫意涵來說，致良知即是「致吾心之良知」，<sup>114</sup>陽明云：

這個靈能不為私欲遮隔，充拓得盡，便完完全全是他本體。<sup>115</sup>

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。<sup>116</sup>

吾良知之所知者，無有虧缺障蔽，而得以極其至矣。<sup>117</sup>

吾人若能不欺瞞自己，而本著此良知之好惡以行事，便會將不合理之惡念化為合理之善念，而時刻澄清自己。吾人一旦致良知，便會由內而外，由己而人，引生一連串之為天理貫徹之行為。當人之意念為良知所主宰而為合乎天理之意念時，此意念便不是從軀殼而起之私念，而是以天地萬物為其內容，即以天地萬物作為其意之所在之物的道德之意。陽明說：「良知是天理自然明覺發見處」<sup>118</sup>所以良知的呈現，便是天理的具體實現，而天理是創生萬物，使一切之存在成其為存在

---

<sup>113</sup> 蔡仁厚，《王陽明哲學》（臺北，三民書局，2009年），頁23。

<sup>114</sup> 林月惠，《詮釋與工夫：宋代理學的超越蘊義與內在辯證》，〈一本與一體：儒家一體觀的意涵及其現代意義〉，頁20。

<sup>115</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第118條，頁140。

<sup>116</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第225條，頁302。

<sup>117</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷26，〈大學問〉，頁972。

<sup>118</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第189條，頁270。

者，故良知呈現，便要及於一切存在，體物而不可遺。故說致良知，便一定蘊涵了無盡的事物，無盡的行為，一切都在其中而無分毫之遺漏。<sup>119</sup>

陽明將「以天地萬物為一體」之「仁」，視為儒者本懷，並以此闡發〈拔本塞源論〉，而與〈大學問〉血脈相通。<sup>120</sup>為拯救天下於既沉，而助人成就聖賢人格的深情大願，陽明在〈拔本塞源論〉中有動人的表露：

夫拔本塞源之論，不明於天下，則天下之學聖人者，將日繁日難。斯人淪於禽獸夷狄，而猶自以為聖人之學。吾之說雖或暫明於一時，終將凍解於西而冰堅於東，霧釋於前而雲滃於後，嗚呼焉危困以死，而卒無救於天下之分毫也已。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。天下之心，其始亦非有異於聖人也。特其間於有我之私，隔於物我之蔽，大者以小，通者以塞。人各有心，至有視其父子兄弟如仇讎者。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。<sup>121</sup>

陽明〈拔本塞源論〉真切流露「以天地萬物為一體」之「仁」，並轉化為道德實踐的真實原動力。<sup>122</sup>聖人出於其心之不容已，自然而然推廣其「渾然與天地萬物為同體」之念，而憂患人心私蔽以致狹隘，失其本心，思有以救之、教之，使之得自行恢復與聖人同然的心之本體，此為孟子所謂「聖人與我同類」、「聖人先得我心之所同然耳」（《孟子·告子上》）之意。欲救天下，導學者於聖道，此「學作聖人」也；其心不容已，自然推己及人而施教養，此「知行合一」之展現也；使自行恢復心體之同然，此「致良知」教中自覺復性之要義也。陽明云：「此聖人之學所以至易至簡，易知易從，學易能而才易成者，正以大端惟在復心體之同

---

<sup>119</sup> 楊祖漢，《儒學與康德的道德哲學》（臺北，文津出版社，1987年），頁125—126。

<sup>120</sup> 林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》，〈一本與一體：儒家一體觀的意涵及其現代意義〉，頁21。

<sup>121</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第142條，頁194—196。

<sup>122</sup> 林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》，〈一本與一體：儒家一體觀的意涵及其現代意義〉，頁21。

然，而知識技能，非所與論也。」<sup>123</sup>真正的「全人」或「完人」乃「渾然與天地萬物為一體」之體道者、性命整全者，而非知識技能樣樣皆通的「全才」之器。一切才華及知識技能，雖可有其價值，但其本身只是人生日用或輔助成德之需，並非道德本體的根本要素，其開展發揮只為表現自我以參與社會、奉獻人間的媒介，須為良知本體所載用，並非體道成德的本質功夫。精純的內在修養功夫、生活臨事上的磨練體驗及平常倫理生活的道德人文教養，才是體道成德的正途。<sup>124</sup>所以陽明認為：業辭章，習訓詁，工技藝，探頤索隱，弊精竭力勤苦終身，非無所謂深造之者。然亦辭章而已耳，訓詁而已耳，技藝而已耳。非所以深造於道也。則亦外物而已耳，寧有所謂自得逢源者哉！<sup>125</sup>對陽明來說，一味專注於辭章、訓詁、技藝，成就的只是工具層面的理性而已，無法成就自我。最重要的是深造於道，以形成主體內在的德性，所謂「自得」便是化良知為自我不可須臾相離的真實存在。否則，如無內在的德性，則知識之多，適以行其惡也；聞見之博，適以肆其辯也；辭章之富，適以飾其偽也。<sup>126</sup>

陽明的一體觀，除了可由道德情感的普遍性意義證明「天地萬物一體」的主張外，在陽明的論述中，不僅「人」的沒有完成是我們的責任，連「物」的沒有完成，我們也應當分擔責任。從孟子言「萬物皆備於我」、《中庸》論「盡物之性」，便已隱涵此一具有終極關懷的思考傾向，更在積極進取的意義上，由「物我同一」轉進到「成己成物」。這種至極的「承諾」不是從形式上加以肯定，而是從人的具體道德情感的普遍性意義著眼，所以不是一種架空的形式理論。由於強調活潑潑的生命力感染，因此對「人性」的真實性，有著深刻的肯定，於是「人倫」之際便不是冷冰冰的形式關係，「人性」是「人倫」的基礎。推而至極，如此的人性將在「倫理生活」的實踐中，起著相互完成的作用，成己意謂著成人，成人意謂著成物，物我合一，成己即成物，其間不在有絲毫的分別，這即是儒家透過自我認同的實踐後，所完成的理想境界。<sup>127</sup>天理即是良知，千思萬慮，只是要致良

---

<sup>123</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 142 條，頁 196。

<sup>124</sup> 蘇子敬，〈王陽明「拔本塞源論」之詮釋—文明的批判與理想〉，《揭諦》，第 9 期，（2005 年 7 月），頁 162、182—183。

<sup>125</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷 7，〈自得齋說〉，頁 265—266。

<sup>126</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 143 條，頁 198。

<sup>127</sup> 林啟屏，《儒家思想中的具體性思維》（臺北，臺灣學生書局，2004 年），〈儒家思想中的「一體觀」與現代化的發展〉，頁 294、296—297。

知。<sup>128</sup>聖人良知充分致用，由盡性而知天地化育，其精神流貫，志氣通達，無人己之分，自是誠神幾與萬物為一體的境界矣。

---

<sup>128</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 284 條，頁 337。

### 第三章 王陽明「萬物一體」說之本體觀

據〈陽明年譜〉記載，陽明晚年居越講學，環座而聽者三百人，而陽明只發《大學》萬物同體之旨，使人各求本性，致其良知。又做〈大學問〉及〈拔本塞源論〉二篇大文，充分發揮萬物一體說之精義。「萬物一體」說之思想背景乃是整個儒家的心學傳統，其中涵攝了歷代正統儒者「心即理」之共同原則，更是在百死千難中證悟而得。牟宗三先生曾言，陽明自悟良知之當下起，即無人我之界，物我之限，頓時即涵蓋乾坤，此即一體之仁心，陽明〈詠良知詩〉所謂「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基」也。<sup>1</sup>蔡仁厚先生亦指出：「由『明心體』以明聖人之道，乃是儒家之通義。明道所謂『學者須先識仁』，象山教學者『辨利義』、『先立其大』，以及陽明之『致良知』，全是學人入道的緊切之言，亦正是聖賢之學的血脈門徑。」<sup>2</sup>陽明的良知教，不僅是吾人的道德主體，亦是天地萬物存在的基礎。本章茲就「心外無理」、「心外無物」及「萬物同體」三部分，研究陽明「萬物一體」說的本體觀。

#### 第一節 心外無理

陽明「萬物一體」說以「心」立言，又以良知釋心，故「心」的觀念成為其學說的基礎。陽明嘗言：「聖人之學，心學也。」其旨在於：仁義必求於心；無心則無所謂天理；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。儒家的心學傳統，不只在形式上符合於康德「意志自律」之原則，而且在實質上，透過「本心」之肯認與證實，「心即理」一義乃成為真正道德實踐之指標。順著康德「自律原則是唯一的道德原則」之主張，吾人於此更可宣稱：「心即理」為儒家成德之教唯一的判準。<sup>3</sup>

儒家心學的義理發展到王陽明，可謂已臻至詳密精熟、淋漓盡致之境。陽明早期曾勤求朱學而不契，繼而體悟理不在心外，「心即理」一說即成為其學說之基礎，然其一生思想之精義，乃見於「良知」一詞。良知二字出自孟子，然陽明

---

<sup>1</sup> 牟宗三，《生命的學問》（臺北，三民書局，1991年），頁165。

<sup>2</sup> 蔡仁厚，《王陽明哲學》，頁132。

<sup>3</sup> 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），頁19—28。



豐富並深廣其義；「良知」從稟賦處說，是天理、天命的流貫顯發；從作用處說，是靈明不昧、隨處感應的，而這兩種意義所融成的「良知」義，可說完全涵攝於「天地一體之仁」的思想中。<sup>4</sup>良知人人自有，能擴充至極與萬物為一體，便是聖人矣。

陽明龍場之悟是其日後論學之本，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，向之求理於事物者誤也。」<sup>5</sup>此「心外無理」之悟，發現人不僅能成聖，且內在地具備成聖的根據。惟此時還未發展到致良知的成熟理論階段。<sup>6</sup>陽明所云的「心」源於孟子，為對道德主體的通稱。孟子云「心之官則思」（《孟子·告子章上》），不僅賦予心為身之主宰義，更提升心為先驗的、形而上的意義，如孟子說「心、本心、良知、良能、良貴、善性、四端」等，皆為先驗的道德主體。陽明承繼了孟子對於「心」的用法，而且陳述的更加清楚細緻，並深化其涵義：

所謂汝心，亦不專是那一團血肉。若是那一團血肉，如今已死的人，那一團血肉還在。緣何不能視聽言動？所謂汝心，卻是那能視聽言動的。這箇便是性，便是天理。有這箇性，才能生這性之生理。便謂之仁。這性之生理，發在目便會視。發在耳便會聽。發在口便會言。發在四肢便會動。都只是那天理發生。以其主宰一身。故謂之心。這心之本體，原只是箇天理。原無非禮。這個便是汝之真己。這箇真己，是軀殼的主宰。<sup>7</sup>

陽明雖仍稱「心」是「那能視聽言動的」，但他卻同時指出，心「便是性，便是天理」、「便謂之仁」、「便是汝之真己。這箇真己，是軀殼的主宰。」從引文中，可見心不但是道德實踐的根據，更是一切道德實踐的動力，也是道德法則的制定者，使人有成聖的能力，這就是陽明所說的「心外無理」義。

陽明言「心外無理」，是針對朱子往外即物窮理的一種扭轉：

---

<sup>4</sup> 古清美，《明代理學論文集》（臺北，大安出版社，1990年），頁73。

<sup>5</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷33，〈年譜一〉，頁1228。

<sup>6</sup> 錢德洪，〈刻文錄敘說〉述陽明自述發明良知的經過—先生嘗曰：吾「良知」二字，自龍場以後，便已不出此意，只是點此二字不出，於學者言，費卻多少辭說。今幸見出此意，一語之下，洞見全體，直是痛快，不覺手舞足蹈。參見王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷41，頁1575。

<sup>7</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第122條，頁146。

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。夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也。求孝之理於其親，則孝之理其果在於吾之心邪？抑果在於親之身邪？假而果在於親之身，則親沒之後，吾心遂無孝之理歟？見孺子之入於井。必有惻隱之理。是惻隱之理，果在於孺子之身歟？抑在於吾心之良知歟？其或不可以從之於井歟？其或可以手而援之歟？是皆所謂理也。是果在於孺子之身歟？抑果出於吾心之良知歟？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。夫析心與理而為二，此告子義外之說，孟子之所深闢也。

8

陽明反對朱子就「事事物物上求其所謂定理」的格物窮理說，因「理」必須由「心」來表現。善行發自良知本心，有了良知本心，見到父親，自然孝；見到兄弟，自然悌；見到孺子入井，自然惻隱。孝、悌與憫不來自父、兄或孺子，而來自吾人本心。就道德行為發生的過程作一考察，不難發現外在事物之存在只是一客觀的「事實」，本身並不足以決定道德之「價值」；真正道德之價值當由「道德主體」依著此客觀的事實作出相應之判斷，而後乃有種種「道德之理」產生。所以見孺子將入於井，援之以手，非由對象所決定，而是以良知心為主做出因時因地制宜之決定，萬事萬物之理莫不皆然。故「理」必由「心」發，不由「物」得，若求「理」於「物」，便同於告子「義外」之說。「義外」者，猶如康德所謂「意志底他律」。<sup>9</sup>故人之窮理求至善，只須在自己心上去發覺、尋找。

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。然亦未嘗離卻事物。本註所謂『盡夫天理之極，而無一毫人欲之私』者，得之。」<sup>10</sup>

愛問：「至善只求諸心，恐於天下事理，有不能盡。」先生曰：「心即理也。」

---

<sup>8</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第135條，頁171。

<sup>9</sup> 高瑋謙，《王龍溪哲學系統之建構—以「見在良知」說為中心》，頁58—59。

<sup>10</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第2條，頁29。

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箇孝之理，事君不成去君上求箇忠的理，交友、治民不成去友上民上求箇信與仁的理，都只在此心。心即理也，此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友、治民便是信與仁，只在此心去人欲、存天理上用功便是。」愛曰：「聞先生如此說，愛已覺有省悟處。但舊說纏於胸中，尚有未脫然者。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。」<sup>11</sup>

按朱子《大學或問》論「知止而後有定」句云：「蓋明德新民，固皆欲其止於至善，然非先有以知夫至善之所在，則不能有以得其所當止者而止之。如射者固欲其中夫正鵠，然不先有以知其正鵠之所在，則不能有以得其當中者而中之也。知止云者，物格知至，而於天下之事，皆有以知其至善之所在，是則吾所當止之地也。能知此止，則方寸之間，事事物物皆有定理矣。」<sup>12</sup>依朱子意，須先知至善之所在，然後乃可得其所當止，而必須通過格物致知的工夫，才可知道事事物物之理，即至善之所在。陽明扭轉朱子向外求理之論，其工夫便在心上去人欲之蔽，以恢復心體原來的客觀普遍性。故「心外無理」實是「心體即天理」唯有心體能純全，才能有正當的發用。心能純乎天理，發用於事物上，便有事物之理，如忠孝信仁等。亦即要在事物上得理，仍須在此心去人欲、存天理上用功。陽明說「心外無理」，並不是盡廢了講求，或否認外在物理之重要，更不是妄稱理由心造，或在現實生活中否認有溫清奉養之道。陽明之意，乃是指唯有具備純

---

<sup>11</sup> 陳榮捷，〈王陽明傳習錄詳註集評〉，卷上，第3條，頁30—31。

<sup>12</sup> 朱傑人等編，〈朱子全書，大學或問〉（上海，上海古籍出版社，2002年），第六冊，頁510。

乎天理的本心，自然會真誠的去求如何溫與清的道理，而有純亦不已的德行，這才是講求事理的頭腦處。故純乎天理的良知本心是一切的根本，至於如何忠、孝，或如何溫清奉養只是些外在的條件，而從未見僅具備這些外在的條件就能算是忠、孝、仁的，必然要有其誠心。如以演戲為例，扮戲子者即令把溫清奉養的儀節表演得當，亦終是演戲而已，不是至善。當然，若只有欲忠、欲孝、欲信、欲仁之心，而無實際之行為，或在行為之中，不知忠、孝、信、仁之正確道理，則此心並不算圓滿。吾人只要有此真誠心，必然會去求一恰當合理的表達方式。即使是聖人，亦不必求個無所不知、無所不能，亦只是求此心純乎天理而已。<sup>13</sup>

在「心外無理」的前提下，陽明所論之心為道德本心之心，道德本心自然知惻隱、知是非、知辭讓、知羞惡，惻隱、羞惡、辭讓、是非無須預學即能知能行，此乃不學而能、不慮而知的良能良知，道德本心就是此知仁知義，知是知非的良知，若將良知之「知」作為認知意義的知，而為一切知識的基本，則為錯誤。<sup>14</sup>

陽明「良知」一詞，出自孟子盡心篇：「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，無不知敬其兄者。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」孟子從愛親敬長之心，指點人之良知，親親是仁，敬長是義；人之本心自發地知愛知敬，這就是人的良知。良知是指與生俱來，先天本有不待學慮的道德意識與道德情感，故不必依賴外在環境，本心自發地知愛即能愛，知敬即能敬，故說「良知」即包涵「良能」。陽明繼承並發展了孟子思想，認為良知四端可以歸結為「是非之心」的意義：

爾那一點良知，是爾自家底準則。爾意念著處，他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得。<sup>15</sup>

孟子之是非之心，知也；是非之心人皆有之，即所謂良知也。<sup>16</sup>

良知只是箇是非之心，是非只是箇好惡。只好惡，就盡了是非；只是非，

---

<sup>13</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 227 條，頁 303。

<sup>14</sup> 鄧秀梅，〈王陽明論「心外無物，心外無事」之詮解〉，《國立臺灣科技大學人文社會學報》，第 1 期（2005 年 3 月），頁 19。

<sup>15</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 206 條，頁 291。

<sup>16</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷 5，〈與陸原靜〉，頁 189。

就盡了萬事萬變。又曰：是非兩字是箇大規矩，巧處則存乎其人。<sup>17</sup>

良知只是一箇天理自然明覺發現處，只是一箇真誠惻怛，便是他本體。故致此良知之真誠惻怛以事親便是孝，致此良知之真誠惻怛以從兄便是弟，致此良知之真誠惻怛以事君便是忠，只是一箇良知，一箇真誠惻怛。<sup>18</sup>

陽明將「良知」說成是「是非之心」，也不是不包含其他三端，只是突顯良知代表了人的內在道德判斷的標準。從「好惡」方面說，則「羞惡之心義也」，陽明也用「真誠惻怛」來說良知，從「惻怛」方面說是仁心；從「真誠」方面說，則「恭敬之心禮也」亦含攝其中。如是，孟子所說的四端之心皆收於良知當中。良知依著其真誠惻怛的本性，在種種特殊的機緣上，便自然而自發地表現而為各種不同的天理，如的事親便表現為孝，在從兄便表現為弟，在事君便表現為忠。故陽明總說「良知之天理」。<sup>19</sup>天理即在良知之真誠惻怛處朗現，所以說「吾心之良知，即所謂天理也」<sup>20</sup>。良知的昭明靈覺，能使人不容自己地好善惡惡、為善去惡，故「良知是天植靈根」<sup>21</sup>。良知有妙用，人起私意，便知是私意；人為惡時，能覺是惡，故有不忍不安之感，因良知不泯，會不息地、不容自己地生起不欺之覺照，「這一知處，便是命根」<sup>22</sup>。良知由此處悟入，真是極簡易又極完備，陽明云：

良知原是完完全全，是的還他是，非的還他非，是非只依著他，更無有不是處，這良知還是你的明師。<sup>23</sup>

人若知道這良知訣竅，隨他多少邪思，這裡一覺，都自消融，真箇是靈丹一粒，點鐵成金。<sup>24</sup>

---

<sup>17</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第288條，頁341。

<sup>18</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第189條，頁270。

<sup>19</sup> 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，第3章，頁218。

<sup>20</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第135條，頁172。

<sup>21</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第244條，頁314。

<sup>22</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第333條，頁379。

<sup>23</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第265條，頁325。

<sup>24</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第209條，頁293。

陽明如此言良知，一者表明良知本身當下具足，原無少欠；再者表明良知本身具有實踐的動力，即知即行。在陽明這樣親切淺顯的表達下，道德實踐便成至簡至易之事，人人當下可付諸行動。<sup>25</sup>

良知作為人心之真正主體，即為存天理去人欲之主宰者。良知是人心體貼天地萬物共同原理時的真正主體，即是人心以天理為主宰時之主體狀態。良知發動乃能體貼天理、本體，本體即是人心中之真正主宰之價值原理，此一價值原理即是善的意志，即是與天地萬物同體的原理，即是天理、天道、道體。<sup>26</sup>因此陽明對良知、本心與天地萬物之心有如下的闡述：

人者，天地萬物之心也；心者，天地萬物之主也。心即天，言心則天地萬物皆舉之矣。<sup>27</sup>

陽明依據「心即天，言心則天地萬物皆舉之矣」之原則，展開其天人哲學；而此一態度所以能結合「人」與「天」，或者「人心」與「天心」，主要是透過「理」或者「天理」觀念，做為其理論融貫與湊泊處，方能進一步採取此一天人無二的態度。所以陽明云：

道無天人之別，在天則為天道，在人則為人道，其分雖殊，其理則一也。眾人狃於形體，知有其分，而不知有其理，始與天地不相似耳。惟聖人純於義理，而無人欲之私，其禮即天地之體，其心即天地之心，而之所以為之者，莫非天地之所以為也；故曰：「循理則與天為一」。<sup>28</sup>

心也者，吾所得於天之理也，無間於天人，無分於古今。<sup>29</sup>此中「心」實有良知的主體與主宰義，即「知是理之靈處，就其主宰處說便謂之心，就其稟賦處說便謂之性」<sup>30</sup>的意思，心是主體與主宰，從整體來說即促成了心的「主一原則」，

<sup>25</sup> 高瑋謙，《王龍溪哲學系統之建構—以「見在良知」說為中心》，頁 70。

<sup>26</sup> 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），頁 73。

<sup>27</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷 6，〈答季明德〉，頁 214。

<sup>28</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷 22，〈山東鄉試錄〉，頁 845。

<sup>29</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷 21，〈答徐成之〉，頁 809。

<sup>30</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 118 條，頁 140。

而其依據實即是「至善」與「天之理」。因私欲使人失去統觀全局與整體的能力，故心體的主一必須要求去人欲，<sup>31</sup>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。<sup>32</sup>

性無不善，故知無不良。良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體，人人之所同具者也，但不能不昏蔽於物欲，故須學以去其昏蔽，然於良知之本體，初不能有加損於毫末也。知無不良，而中寂大公未能全者，是昏蔽之未盡去，而存之未純耳。體即良知之體，用即良知之用，寧復有超然於體用之外者乎？<sup>33</sup>

在陽明的理路中，「心」不是經驗現象的實然心氣，而是無私欲之蔽的超越本心，是得其正的道心，他能明覺的呈現道德理則，作為人道德實踐的憑據，只要「此心無私欲之蔽，即是天理。不須外面添一分」<sup>34</sup>它自能表現忠、孝、信、仁等德性。天理不必向外去窮致，去認知應接事物的經權之道，而是人人本具的良知，其本身的真誠惻怛的感通之性，即能因應不同時宜，昭明的、靈覺的、自發的呈顯具體實踐之理，故謂「良知只是一箇，隨他發見流行處，當下具足，更無去來，不須假借。」<sup>35</sup>而依其輕重厚薄顯其事親之孝、從兄之弟、事君之忠，不容增減損益，而達到「天然自有之中」。綜上，陽明天人關係，即必須以「心之本體」為中心，從下學與上達同時來理解人心與天心。其中下學只是明明德到至精至一的工夫歷程，而上達只是盡夫天理之極，陽明方能以「無間於天人」的原則，以心言天。<sup>36</sup>

陽明主觀地肯定「聖人之道，吾性自足」，而言「心外無理」、「理不外吾心」，更認為所謂天道、天理在人而為善，然這天理正是要在心之良知處發現、流露。因此良知、本心一方面能具足天理而為體，一方面又有靈明不昧之用，表現為知

---

<sup>31</sup> 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），頁107－109。

<sup>32</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第10條，頁42。

<sup>33</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第155條，頁217。

<sup>34</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第3條，頁30。

<sup>35</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第189條，頁270。

<sup>36</sup> 黃信二，《王陽明「致良知」方法論之研究》，頁109。

善知惡、知是知非、知孝知悌。道德本源不假外求，道德之所以為道德，本源於良知心體的價值直覺而主動實踐。當良知完全充擴發揮，即是人心依於天理，即是與天地之本體合一，則為聖人「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。」（《孟子·盡心上》）達到人我合一，物我一體的境界。

## 第二節 心外無物

儒家心學傳統中所說的「心即理」，不單只侷限於道德實踐的側面，還包含了由此道德實踐所通向之存有論的領域。亦即此「心」不單是「道德主體」，同時可以通於「性」、「天」而為「宇宙生化的本體」；此理亦不單只是「道德法則」，同時可通於「性理」、「天理」而為宇宙萬物的「存有之理」。<sup>37</sup>

陽明所說的良知，除了知是知非，是人的道德主體、道德實踐的根據外，同時也是絕對普遍的宇宙生化的本體，是一切存在物的存在根據，這即是陽明所說：「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基」（〈詠良知詩〉）的意思。良知為宇宙生化之本體義，人當下若能從良知下手，復得他完完全全，便可體證到那生化宇宙的生生不已的真幾。<sup>38</sup>陽明曰：

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？<sup>39</sup>

宇宙生化的仁德天理就是吾人昭靈不昧的良知，故良知的發用流行是無限的，並不限於人事之「知善知惡，為善去惡」道德行為中，同時也表現在「生天生地，成鬼成帝」的宇宙生化中。陽明曾曰：「無心外之理，無心外之物」<sup>40</sup>，係就良知心體的無限來說，與程明道「仁者以天地萬物為一體」<sup>41</sup>同義。人的仁心中所

---

<sup>37</sup> 高瑋謙，《王龍溪哲學系統之建構—以「見在良知」說為中心》，頁 28。

<sup>38</sup> 楊祖漢，《儒家的心學傳統》（臺北，文津出版社，1992 年），頁 252—253。

<sup>39</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 261 條，頁 323。

<sup>40</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 6 條，頁 37。

<sup>41</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 89 條，頁 112。



顯出的道德秩序即是宇宙的秩序，人的良知心之活動即是天道的本體宇宙論式的生化，仁心即是天道，既是存有，又是活動。在此中，本體論與宇宙論是合一的。所以，人的修德成聖，一方面既是個人人格的完成，一方面亦是宇宙的完成（天道再一次在人的生命上呈現其生化的整個過程）。人的道德活動便等同於天道生化的活動，而人的存在價值，便如宇宙般的無限無盡。<sup>42</sup>人可由道德實踐復得良知完完全全時，當下便可使人超越形軀的限制，及於一切而生發宇宙萬有的道德意義，體證到孟子所云：「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。」那種與物無對的一體感。

朱本思問：「人有虛靈，方有良知。若草木瓦石之類，亦有良知否？」先生曰：「人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣。豈惟草木瓦石為然？天地無人的良知，亦不可為天地矣。蓋天地萬物，與人原是一體。其發竅之最精處，是人心一點靈明。風雨露雷，日月星辰，禽獸草木，山川土石，與人原只一體。故五穀禽獸之類，皆可以養人。藥石之類，皆可以療疾。只為同此一氣，故能相通耳。」

43

現象界所以能成為有意義的存在，是由於人的良知靈明之作用；天地萬物是因為人的良知靈明，才有意義和價值，否則只是物質性的存在而已。良知雖是呈現於我的生命中，為我所有，但亦遍及一切，為一切存在所有，只是人可自覺呈現其良知；而在物處，則不能為物所自覺呈現。物雖不能呈現其良知，但當人之良知呈現時，必顯發出遍及一切與萬物為一體的意義，一切存在，都在我之良知的遍潤下；於是在此良知呈現而與萬物為一體的意義下，亦可說我的良知，即萬物的良知。良知呈現而與萬物相融時，天地萬物皆與我無分別，良知之發於我，亦即發於物，此意如程明道所言：「萬物皆備於我，不獨人爾，物皆然。」<sup>44</sup>此是圓頓地說，任何一存在物皆可為中心，而涵攝天地萬物。<sup>45</sup>又張橫渠說：「我體物未嘗遺，物體我，知其不遺也。」<sup>46</sup>亦是此意。陽明云：

---

<sup>42</sup> 楊祖漢，《儒學與康德的道德哲學》（臺北，文津出版社，1987年），頁150—151。

<sup>43</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第274條，頁331。

<sup>44</sup> 程顥、程頤，《二程集》，上冊，〈河南程氏遺書〉，卷2，頁34。

<sup>45</sup> 楊祖漢，《儒家的心學傳統》，頁253—254。

<sup>46</sup> 宋張載撰，宋朱熹注《張子全書》，卷二，頁19。

你只在感應之幾上看，豈但禽獸草木，雖天地也與我同體的，鬼神也與我同體的。...可知充天塞地中間，只有這箇靈明，人只為形體自間隔了。我的靈明便是天地鬼神的主宰，天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辨他的吉凶災祥？天地鬼神萬物離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此便是一氣流通的，如何與他間隔得？<sup>47</sup>

良知是一種明覺感應，在此感應下，物我是同體的。此或可用胡五峰所說「心也者，知天地、宰萬物，以成性。」《知言》之意來說明，即通過心的活動，可使本有的天地萬物的意義實現出來，如是性體之意義才能彰顯。即通過人本心良知的實踐，而逐步彰顯天道生化一切的意義；無人的實踐感通之活動，天道之意義亦不能彰明昭著。故天地之高深、鬼神之吉凶災祥等，必由人心之感通而後顯。這仁心之感通，是一實現天地鬼神存在之活動歷程，而一切存在物之真實存在亦與本心良知一體呈現。從感通之歷程上看，是一無限的歷程，但在感通之內容、意義上看，則可有頓時與萬物為一之境界。<sup>48</sup>天地萬物皆因良知而成為有意義的、真實的存在。在這存在中，物不是現象、對象中的物，所以說「與物無對」。物是「在其自己」之物，存在也是說在良知的顯發明通中存在。<sup>49</sup>良知為宇宙萬物之存在根基，當良知完全充擴發揮，也就是道德實踐到極處，良知心體無一絲障蔽，才能達此境界，並不是憑空臆想可得，一切工夫係收歸於「致良知」上用。

陽明曰：「虛靈不昧，眾理具而萬事出。心外無理，心外無事。」<sup>50</sup>所謂虛靈不昧，即是指心而言。陽明所說的「心」是孟子的本心，亦即天心、道心；他所說的「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，萬事之所由出，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」。故陽明之學實只是「一心之朗現，一心之申展，一心之遍潤」。陽明曰：「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

---

<sup>47</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第336條，頁380。

<sup>48</sup> 楊祖漢，《儒家的心學傳統》，頁259—260。

<sup>49</sup> 牟宗三，《現象與物自身》（臺北，臺灣學生書局，1990年），頁92—98、435—447。

<sup>50</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第32條，頁70。

與理而為一者也。」<sup>51</sup>事事物物皆得其理，即是事事物物皆得其正、皆得其成，一切事物皆在良知天理之潤澤中而得其真實成就。攝物以歸心，心以宰物、以成物，此便是道德之創生，形上的直貫。所謂「心與理一」、「心外無理」、「心外無物」，皆須在這個意義上乃能得其了解，這亦就是「心即理」、「良知即天理」最中心的義蘊。<sup>52</sup>此是聖人誠之極至，仁之圓熟以合天心，所達至與天地相契接，助成天地化育之功，可以與天地生物之大德並立為參矣。

陽明認為若能體悟「心即理」，便能確認「心外無理」、「心外無物」、「心外無事」，甚而體認到「身心意知物是一件」。<sup>53</sup>陽明曰：

耳目口鼻四肢，身也，非心安能視聽言動？心欲視聽言動，無耳目口鼻四肢，亦不能。故無心則無身，無身則無心。但指其充塞處言之謂之身，指其主宰處言之謂之心，指心之發動處謂之意，指意之靈明處謂之知，指意之涉著處謂之物，只是一件。<sup>54</sup>

吾人之身體所以能活動（視聽言動），乃是由於「心」的主宰；耳目口鼻、四肢之身離開「心」，便無法視聽言動，而成為麻木之身。然而，「心」又不是獨立自存的實體，「心欲視聽言動，無耳目口鼻四肢亦不能」，所以「無心則無身，無身則無心」。心是身之「靈」，所以能覺天地之性、覺一體之仁；也因為心之「靈」，所以它能為一身之「主宰」、能知是知非，是為性行於身的一個機竅，所以心與身體交融無間、身心一如。陽明又曰：

身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。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。中庸言「不誠無物」，大學「明明德」

---

<sup>51</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第135條，頁172。

<sup>52</sup> 蔡仁厚，《王陽明哲學》，頁132—133。

<sup>53</sup> 馮耀明〈王陽明「心外無物」說新詮〉，《清華學報》，新32卷，第一期（2002年6月），頁66。

<sup>54</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第201條，頁282。

之功，只是箇誠意，誠意之功，只是箇格物。<sup>55</sup>

「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，存天理即是窮理，天理即是明德，窮理即是明明德。<sup>56</sup>

問格物，先生曰：「格者，正也。正其不正以歸於正也。」<sup>57</sup>

心是身之主宰，而陽明對意字之使用，只是一般的發為念慮層次之事，意就是一般的有善有惡之念頭的意；念頭之意有一個價值意識的主宰在，即是知，此知是知善知惡、好善惡惡之良知之知，即是心之本體。<sup>58</sup>物是意念所發，而有此意念必有具體行為之事與其相應，故物即事、事即物，二者皆可從心上說。可見心外無物之關鍵在「意」，蓋心之所發是意，意之所著是物，知是意之體，物乃意之用，是為「心外無物」。陽明釋「格物」為「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，格物就是糾正人心的不正，以恢復本體的正。所以陽明強調，意之所在便是物，但意念所在，就要去其不正以歸於正，這就是格物。

物就是意之所在，陽明在此所謂「物」是吾日常生活所牽連之種種行為也，實即具體之種種生活相也。既是生活相或生活行為，自必繫於吾之心意。吾之每一生活、每一行為，吾自必對之負全部責任。吾既對之負全責，自必統於吾之心意。吾之心正意誠，則吾之生活行為自必歸於正，而無有不正。無有不正者即一皆為吾心良知天理之所潤澤而貫徹，亦即皆為心律所主宰。心律即在天心中，故心外無理。而心不懸空，必及於種種生活行為，生活行為對心而言，雖是客物，不似心律之即在天心中，是以雖客物而實在心律之主宰中，故曰心外無物。離「心之意及」，無可言生活行為，是以生活行為不能離心而獨在。<sup>59</sup>

---

<sup>55</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第6條，頁37。

<sup>56</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第7條，頁39。

<sup>57</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第86條，頁110。

<sup>58</sup> 杜保瑞，〈論王陽明的知行關係〉，網址：

<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbaurei/4pap/lcon/5901.htm>，檢索日期：2011年12月12日。

<sup>59</sup> 牟宗三，〈從陸象山到劉蕺山〉（收錄於《牟宗三先生全集8》），第3章，頁201—202。

對於陽明的「意之所在為物」，強調人的各種現實活動均離不開意念的貫注，意念之發若為善，則此行為便是善，反之則為惡。此言即用來凸顯意念從不虛發，意必著於事而有，由是彰顯道德之不離日常百用。事物道德性的根源是發自道德本心，是「心即理」之心，不是來自「意」。<sup>60</sup>

心外無物，心外無事，心外無理，心外無善，吾心之處事物，純乎天理而無人偽之雜，謂之善，非在事務上定所可求也，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。<sup>61</sup>

緣於心即是道德本心，理亦是道德之理，自然心外無理，心外無義，義理皆由心所自定。<sup>62</sup>陽明認為心外無「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，因而善只能來自主體而不是外物，格物與致知都必須圍繞著挖掘、呈現這一至善的根源入手。<sup>63</sup>故聖人之學，學此心也，求此心也。

天地鬼神萬物的意義和生命是我的靈明的投射，是我的靈明的延伸。天地萬物也只有良知靈明中才顯發真實，如果就良知的本體去體認，自然會超出平常經驗所知之外，進而究極精微。<sup>64</sup>所謂「心外無物」之心，非謂受限於感觸直覺的思辨心，而是作為天地萬物本體的無限心、神心。<sup>65</sup>良知感應無外，必與天地萬物全體相應，此即涵著良知明覺之絕對普遍性，如是方能說「心外無理、心外無物」。

### 第三節 萬物同體

宋代以後大多數儒者「同體」之思想直接來自程明道的兩段話：其一是「仁

---

<sup>60</sup> 鄧秀梅，〈王陽明論「心外無物，心外無事」之詮解〉，《國立臺灣科技大學人文社會學報》，第1期（2005年3月），頁23。

<sup>61</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷4，頁156。

<sup>62</sup> 鄧秀梅，〈王陽明論「心外無物，心外無事」之詮解〉，《國立臺灣科技大學人文社會學報》，第1期（2005年3月），頁20。

<sup>63</sup> 陳來，《宋明理學》，頁244。

<sup>64</sup> 張亨，《王陽明與致良知》（臺北，中央研究院，2002年），頁181。

<sup>65</sup> 鄧秀梅，〈王陽明論「心外無物，心外無事」之詮解〉，《國立臺灣科技大學人文社會學報》，第1期（2005年3月），頁34。

者以天地萬物為一體，莫非己也，認得為己，何所不至？若不有諸己，自不與己相干，如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己，故博施濟眾乃聖之功用。」<sup>66</sup>此將「仁者與天地萬物為一體」作為「博施濟眾」人道主義關懷的內在基礎，它是要落實到社會關懷和憂患之上。其二是「仁者，渾然與物同體。義、禮、知、信，皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。此道與物無對，大不足以名之，天地之用皆我之用。」<sup>67</sup>此是儒學精神性的表達，要人培養和追求一種精神境界，它是要落實到內心生活中。<sup>68</sup>

聖人以天地萬物為一體，此一本體即貫徹天地人之共同本體，本體即價值意義，為天地萬物與人之存在的終極意義，人心真誠體貼則此義即現。而此天地萬物共有之原理，自孔孟立教之始即已定之為仁義本體，即為以天下事物之關懷與實踐為目的的成德之教。<sup>69</sup>儒者與天地萬物為一體，將天下事務視為己分內之事，即以己心與天下人之心為同體者也。故陽明在〈答聶文慰書〉云：

夫人者，天地之心，天地萬物本吾一體者也。<sup>70</sup>...蓋其天地萬物一體之仁，疾痛迫切，雖欲已之，而自有所不容已。故其曰：「吾非斯人之徒與而誰與」？「欲潔其身，而亂大倫」。「果哉末之難矣」。嗚呼！此非誠以天地萬物為一體者，孰能以知夫子之心乎？<sup>71</sup>

錢緒山（名德洪，字洪甫，號緒山，1496—1574）曾指出：「平生冒天下之非詆推陷，萬死一生，遑遑然不忘講學，唯恐吾人不聞斯道，流於功利機智，以日墜於夷狄禽獸，而不覺其一體同物之心，饒饒終身至於斃而後已，此孔孟以來聖賢苦心，雖門人子弟未足以慰其情也。是情也，莫詳於答聶文慰之第一書。」<sup>72</sup>陽明痛悼末學支離，深憂世風敗亂，力陳萬物一體之旨，在〈答聶文慰書〉中得到充分表現。另外陽明於〈拔本塞源論〉辨別本末<sup>73</sup>，認為人的罪惡源於不能以萬

<sup>66</sup> 程顥、程頤，《二程集》，上冊，〈河南程氏遺書〉，卷2，頁15。

<sup>67</sup> 程顥、程頤，《二程集》，上冊，〈河南程氏遺書〉，卷2，頁16—17。

<sup>68</sup> 陳來，《有無之境—王陽明哲學的精神》（臺北，佛光文化事業，2000年），頁385—386。

<sup>69</sup> 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），頁85。

<sup>70</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，〈答聶文慰書〉，第179條，頁258。

<sup>71</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，〈答聶文慰書〉，第182條，頁261。

<sup>72</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中（錢德洪序），頁159。

<sup>73</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，〈答顧東橋書〉，第142條，頁194—196。

物為一體，而所以不能以萬物為一體是由於功利霸術和記誦訓詁之學阻礙了人恢復自己的心體。在陽明看來，就心的本來面目而言，每個人與聖人一樣，都是以天地萬物為一體的，這種一體主要表現為相互之間的誠愛無私，「其精神流貫，志氣通達，而無有乎人已之分、物我之間。」<sup>74</sup>「其元氣充周、血氣條暢。是以痒痾呼吸、感觸神應，有不言而喻之妙。」<sup>74</sup>程明道開創了以人身的血氣流通喻仁，他在〈識仁篇〉<sup>75</sup>提出，萬物一體的境界是把萬物看成息息相通的一個整體，這個整體就是大「己」，把宇宙每一部分都看作與自己有直接聯繫，甚至就是自己的一部分，這樣的境界就是仁。<sup>76</sup>仁心朗現時，自是萬物與我並生，天地與我為一。

就陽明「萬物一體」說以「惻隱之心」面向而言：陽明將天地萬物、生民困苦荼毒之「疾痛」作「切於吾身」之「饑痛」觀，如是，天地萬物在「我」這裏已成為「一體」，一個「血脈貫通」的「大身體」，這個「大身體」的痛癢、飢渴便是我的痛癢、飢渴，這個大身體的「知」痛「知」癢便成了一種真正意義上的「體知」，而不再是一種單純知識意義上的「知道」。「體知」不單是肉身化的知，而且還有一種直接牽連到相應的「身體」的回應<sup>77</sup>，知飢知渴便會想方設法去解決飢渴。明於此，儒家所說的「惻隱之心」，不僅是一種「同情」、「憐憫」，而且它還必然表現出一種相應的「關愛」、「關心」。這種關愛、關心表現出強烈的責任感。當我「體驗」到天地萬物這個「大身體」的痛癢時，我對這個「大身體」的「痛癢」便負有不可推卸的「責任」。這個「知」痛「知」癢乃是身體的感覺，所以是不學而能、不慮而知的，所以「大人」之「能」以天地萬物為一體，能負

---

<sup>74</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，〈答顧東橋書〉，第142條，頁196。

<sup>75</sup> 程顥、程頤，《二程集》，上冊，〈河南程氏遺書〉，卷2，頁15。

<sup>76</sup> 陳來，《有無之境—王陽明哲學的精神》，頁388—389。

<sup>77</sup> 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），頁9—10。對書名「身一體」解釋：用意在於突出王陽明「身體」觀中的「體之於身」與「身之體」的交互性。「萬物一體」之「一體」並不是懸空的「命題」，亦不只是「意識」營造的「境界」（固然萬物一體之仁在人的心體那裏得到徹底的朗現與自覺），而是在「身之體」得到「體現」（體會、體認），在「身體力行」之中得到「證成」（體證）的。「身體力行」之所「體」、所「行」即「萬物一體」之「一體」，兩者是「能所」相關之兩極。即名詞即動詞、即存在即活動、即本體即工夫，這也是「身一體」表達式應有之義。身有所體，才是「身體」，不然就是「軀殼」、「行屍走肉」。身之所以能有所體、身之所以能「體現」一體之仁，是因為「身之體」的「身」，不單是現代個體意義上的「身軀」（軀殼），這個「身軀」是「嵌在」萬物一體這個「大體」（整體）之中，是「一體」的一個「單位」、「環節」。在此意義上，宇宙生命一體大身之生機流暢在人之「身之體」這裏得到「體現」，乃是一種「自覺」。

起天下一家、萬物一體之宇宙論向度之責任亦不過是良知、良能而已，亦不過是出於「一體不容己之情」而已。「知」天、「知」萬物一體則必然要負起萬物一體的責任。仁者與萬物渾然一體，仁者必因此而承當起一體之責。<sup>78</sup>

以萬物為一體誠然是人的至仁境界，但就本質上來說，一方面心之本體原本是以萬物為一體的，另一方面，就存有論上，萬物本來就處於「一氣流通」的一體聯繫之中。人之現實的、經驗的心不能以天地萬物為一體，是由於本心受到了污染和垢染，人經過修養所實現的萬物一體的大我之境，既是經過精神提升所達到的至仁之境，又是恢復到心的本來之體。<sup>79</sup>故陽明云：

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，豈惟大人，雖小人之心亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而為一體也。孺子猶同類者也，見鳥獸之哀鳴殫觫，而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而為一體也。鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而為一體也。草木猶有生意者也，見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而為一體也。是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之。...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。<sup>80</sup>

天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處是人心一點靈明，風雨露雷、日月星辰、禽獸草木、山川土石與人原是一體，...只為同此一氣，故能相通耳。<sup>81</sup>

陽明認為「人心與物同體」是所謂「如此便是一氣流通的，如何與他間隔得」<sup>82</sup>，其中的「一氣流通」不僅具有物質實體的意義，也同時包含著把宇宙看成一個有機系統的意義，皆是強調萬物與吾人息息相關的不可分割性。<sup>83</sup>陽明用「發竅」、

<sup>78</sup> 陳立勝，《王陽明「萬物一體」論—從「身一體」的立場看》，頁 63—68。

<sup>79</sup> 陳來，《有無之境—王陽明哲學的精神》，頁 397。

<sup>80</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷 26，頁 968。

<sup>81</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 274 條，頁 331。

<sup>82</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 336 條，頁 381。

<sup>83</sup> 陳來，《有無之境—王陽明哲學的精神》，頁 398。



「靈明」的關鍵字，把深蘊於「人是天地之心」的儒家傳統論說之微言大義點出來。天地萬物是在「人」這裡發竅的，而「良知」便是這個發竅之「最精處」（人心一點靈明），由此，人心的一點靈明固然是屬於「人」的，但亦應該說是屬於「天」的，是「天地之心」發竅之最精處的一個「結果」。天地萬物（的意義）便是這個發竅的最精處透顯出來<sup>84</sup>，所以陽明謂「良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。」<sup>85</sup>。

陽明的高足王龍溪（名畿，字汝中，號龍溪，1498—1583）在與同門交流思想時，曾明確地將陽明的「良知」稱為「靈氣」：「良知是人身靈氣。醫家以手足痿痺為不仁。蓋言靈氣有所不貫也。」<sup>86</sup>、「天地間一氣而已...其氣之靈謂之良知，虛明寂照，無前後內外，渾然一體者也...天地之道，知仁而已。仁者，知之不息，非二也。痿痺則為不仁，靈氣有所不貫。」<sup>87</sup>陽明一體之仁出自程明道之「仁者以天地萬物為一體」，個中承傳之契機被龍溪一語道破。

人與天地萬物為一體，不僅表現在構成的「質料」上是同一個本體（氣、生氣），而且還表現在人之良知的運作亦與天地萬物的運作「同步」、「共鳴」，故陽明曰：「夜來天地渾沌，形色俱泯，人亦耳目無所睹聞，眾竅俱翕，此即良知收斂凝一時。天地既開，庶物露生，人亦耳目有所睹聞，眾竅俱辟，此即良知妙用發生時。可見人心與天地一體，故上下與天地同流。」<sup>88</sup>吾人本身就嵌在大化流行的一氣之中，是其中的一個有機環節，而「萬物同體」係吾人有了「自覺」所得到的「體驗」，即所謂「感應之機」是也。<sup>89</sup>陽明認為外物的存在，乃在人心的感應之下才有意義，係所謂「心外無物」。

先生遊南鎮，一友指岩中花樹，問曰：「天下無心外之物，如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關？」先生曰：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂，你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在

---

<sup>84</sup> 陳立勝，《王陽明「萬物一體」論—從「身一體」的立場看》，頁 54。

<sup>85</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 261 條，頁 323。

<sup>86</sup> 王龍溪，《王龍溪語錄》（臺北，廣文書局，1977 年），頁 143。

<sup>87</sup> 王龍溪，《王龍溪語錄》，頁 300。

<sup>88</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 267 條，頁 326。

<sup>89</sup> 陳立勝，《王陽明「萬物一體」論—從「身一體」的立場看》，頁 57。

你的心外。」<sup>90</sup>

花樹的意義是在吾心與之接觸感應的當下，才產生的。當我們未看花時，即此花與吾心未感應時，此花與汝心同歸於寂，也就是它是沒有意義的存在，談不上顏色、美醜等。只有當吾人來看此花時，與之接觸相感應，則此花顏色一時明白起來，才有美醜等意義，因此說無心外之物。這也是陽明強調的「此心在物為理」<sup>91</sup>的意義。在心與物的感通下，人與萬物的距離也消彌了，物不再只是客觀存在，萬物同體也因而建立起來了。<sup>92</sup>天地之間，只有一箇感與應而已，心有所感通，萬物皆在仁心的覺潤下，呈顯盎然之生機。

萬物一體是陽明思想的基本精神，也貫穿於其思想發展的終始，因而也必然與其「知行合一」、「心即理」、「致良知」等核心命題聯繫在一起。萬物一體之仁即「天地生物之心」，即「造化生生不息之理」，此一體之心、生生不息之理，瀰漫周遍，普行萬物，然而在人之良知中得到「自覺」（天理之昭明靈覺處），此為「心即理」；在人之「身體」得到充分的「體現」，此為「知行合一」。離開「體現」，萬物一體就成了一種「臆想」，離開「身一體」（以身體之與體之於身），萬物一體就成了一種「光景」。陽明一體之學是「實學」，其「實」就在於體之於身、驗之於心，在親親、仁民、愛物這一推己及人的無限過程之中落實、體證一體之仁。<sup>93</sup>陽明的「心、身、性、理」乃一通貫的整體，儒家的「修身」便是修這個四位一體的「身」，這和孟子「仁義禮智根於心，其生色也，睟然見於面，盎于背，施於四體，四體不言而喻。」（《孟子·盡心上》）的踐形觀<sup>94</sup>是一脈相承的。人之心能驗得此萬物一體之仁，人之身能體證此萬物一體之仁，本身也是天之所命，在大化流行之中，人有幸稟得天地之「靈氣」，此氣至靈、至正，充塞身心，活動不已，是為良知、良能。因為充塞於周身，所以是體知，所以能「踐形」。

---

<sup>90</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第275條，頁332。

<sup>91</sup> 朱子的格物說，主張窮格事物之理，如此「理」是存在事物，外在人心的客觀存在。陽明則反對朱子這樣的說法，認為朱子有將心與理分而二的支離之病，而主張「心即理」，強調「心在物為理」。弟子問：「程子云：『在物為理』，如何謂心即理？」先生曰：「在物為理，『在』字上當添一『心』字，此心在物則為理。如此心在事父則為孝，在事君則為忠之類。」陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第321條，頁372。

<sup>92</sup> 林惠勝，〈試論王陽明的萬物一體〉，《中國學術年刊》，第16期（1995年3月），頁60。

<sup>93</sup> 陳立勝，《王陽明「萬物一體」論—從「身一體」的立場看》，頁88—90。

<sup>94</sup> 孟子曰：「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形。」（《孟子·盡心上》）。

致良知是「復其天地萬物一體之本然」，即是「推其萬物一體之仁」，即是「遂其萬物一體之念」，即是「負其萬物一體之責」。是故，身體之為身體，就在於身有所體，若身無所體，即無生氣、靈氣貫於其中，而淪為屍體；身只體它自己，即鎖閉了它與天地萬物的聯繫，淪為行屍走肉之軀殼。身體萬物，以天地萬物為一體，則成就其天地萬物一體之「大體」。可以說，「知行合一」、「心即理」、「致良知」皆體現、貫穿了萬物一體的精神。<sup>95</sup>

陽明後學羅近溪（名汝芳，字惟德，號近溪，1515—1588）之「體現哲學」最能抉發陽明「萬物一體」說之意蘊，其中所謂「體現」之義有二：一是「即身是道，一體而現」，此「體」是指「身體」或「形體」而言；二是「本心道體，即身而現」之義，此「體」是指「心體」或「道體」而言。所謂「體現」云者，可以是「即用顯體」，也可以是「即體見用」，總歸於「一體呈現」是也。<sup>96</sup>近溪嘗藉孔子「一以貫之」之義，來發揮天地物我相互融貫、一體呈現之理境：

聖門之求仁也，曰：一以貫之。一也者，兼天地萬物，而我其渾融合德者也；貫也者，通天地萬物，而我其運用周流者也。非一之為體焉，則天地萬物斯殊矣，奚自而貫之能也？非貫之為用焉，則天地萬物斯閒矣，奚自而一之能也？非生生之仁之為心焉，則天地萬物之體之用斯窮矣，奚自而一之能貫？又奚自而貫之能一也？是聖門求仁之宗也。吾人宗聖人之仁，以仁其身而仁天下於萬世也，固所以貫而運化之，一而渾融者也。然非作而致其情也，天地萬物也，我也，莫非生也，莫非生則莫非仁也。夫知天地萬物之以生而仁乎我也，則我之生於其生，仁於其仁也，斯不容已矣。夫我生於其生以生，仁於其仁以仁也，既不容已矣，則生我之生，以生天地萬物，仁我之仁，以仁天地萬物也，又惡能以自己也哉？夫我能合天地萬物之生以為生，盡天地萬物之仁以為仁也，斯其生也不息，而其仁也無疆，此大人之所以通天地萬物，以成其身者也。<sup>97</sup>

近溪一方面說明「我」可以作為兼備天地萬物之渾融合德者；另一方面說明「我」

---

<sup>95</sup> 陳立勝，《王陽明「萬物一體」論—從「身一體」的立場看》，頁 251—269。

<sup>96</sup> 高瑋謙，〈論羅近溪「體現哲學」之內涵與特色〉，《文學新論》，第 10 期（2009 年 12 月），頁 62。

<sup>97</sup> 羅汝芳著，李慶龍彙集，《羅近溪先生語錄彙集》（韓國，新星出版社，2006 年），509 條。

也同時可以作為道體通徹萬物之運用周流者。若然，「我」既是「道體」之彰顯者，「道體」亦可通過「我」呈現其自己，只不過這個「我」，乃融貫於天地萬物而言，以明「天地萬物與我為一體」之義，故總結云：「夫我能合天地萬物之生以為生，盡天地萬物之仁以為仁也，斯其生也不息，而其仁也無疆，此大人之所以通天地萬物，以成其身者也。」如此一來，則不僅天地萬物與我相通為一，而且生生之仁德與此身也融合無間，真可謂通天人、貫內外、徹上下，完全一體呈現。<sup>98</sup>依此，所謂心體或道體，與身體或形體，不再只是抽象概念分解下的兩個異層異質的東西，而是在具體的生命實踐中交融為一的真實，故不僅「道即器」而且「器即道」，不僅「全神是氣」而且「全氣是神」。<sup>99</sup>大體小體兼備，方是全人。抬頭舉目，渾全只是知體著見；啟口容聲，纖悉盡是知體發揮。<sup>100</sup>所以捧茶童子卻是道也<sup>101</sup>，其手舉足行，戒慎恐懼，全神凝注於身體運動當中，而此身體運動即為良知之流行也。

天地萬物共此一箇良知，吾人的良知本心無私不隔之感通中，即得體現與天地萬物為一體。良知即是天理，為人心活動之真正主宰，此一主宰即為至善之道德主體。時時用致良知的工夫，方才能活潑潑地，參贊天地之化育，此便是吾人良知的流行不息，亦為儒者為學目的之所在。

---

<sup>98</sup> 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），頁63-64。

<sup>99</sup> 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），頁65。

<sup>100</sup> 羅汝芳，《盱壇直鉞》（臺北，廣文書局，1977年），頁198。

<sup>101</sup> 羅汝芳，《盱壇直鉞》，頁96。

## 第四章 王陽明「萬物一體」說之工夫論

天地萬有是道體之大用，而陽明「萬物一體」說下之人道、天道本是一體，即人即道，道與人之間本無間隔，進而有人能弘道，人能參贊化育之說。惟與道不隔之人，亦有其必備之條件，方能弘道。人唯反己內證，悟天理內在本心，知天德在己，能以其心之純於義理，時時涵養操持，踐履無窮，才可實現天地之道於己身。此時，不但天道可明，人道亦有堅實之基礎與具體可行之方。

王陽明「萬物一體」說之工夫論特色，係為一本體工夫的進路。<sup>1</sup>聖人只是還他良知的本色，只是順其良知之發用，則天地萬物俱在聖人良知的發用流行中，<sup>2</sup>而達到與萬物同體之境界。人之所以能夠與天地萬物為一體，須經其良知充分致用後方可，「致良知」是學聖者氣象及變化氣質的樞紐。因為學的重點，是在讓良知時時刻刻呈現以應世事，惟是否能提起良知便是工夫的真正關鍵。本章茲分為「立志學聖」、「悟得良知」及「存省良知」三節，探究陽明「萬物一體」說之工夫論。

### 第一節 立志學聖

就中國思想主流儒家而言，始終是以「人」為研究對象，以討論人生問題為主眼，兩千多年以來自孔子乃至王陽明，總離不了這條思想路線，尤其到了陽明時代，顯得更為突出，如他的幼年即已接觸到這個問題。據年譜記載，陽明嘗問塾師曰：「何為第一等事？」塾師曰：「惟讀書登第耳。」陽明疑曰：「登第恐未為第一等事，或讀書學聖賢耳。」<sup>3</sup>十二歲的陽明似乎隱然洞見人生的方向，此

---

<sup>1</sup> 陽明曰：「功夫不離本體，本體原無內外。只為後來做功夫的分了內外，失其本體了。如今正要講明功夫不要有內外，乃是本體功夫。」參陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 204 條，頁 288。

<sup>2</sup> 陽明曰：「仙家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實？佛氏說到無，聖人豈能無上加得一毫有？但仙家說虛，從養生上來。佛氏說無，從出離生死苦海上來。却於本體上加却這些子意思在，便不是他虛無的本色了，便於本體有障礙。聖人只是還他良知的本色，更不著些子意在。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，何嘗又有一物超於良知之外，能作得障礙？」參陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 269 條，頁 328。

<sup>3</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷 33，〈年譜一〉，頁 1221。

後即大抵朝此一方向而前進。

陽明所發掘的人生問題，也就是「人生的意義與價值為何」的問題。這一問題早在孔子就指出一條正確的路徑，孔子曰：「古之學者為己，今之學者為人」（《論語·憲問篇》）朱子集註引程子語釋曰：「為己，欲得之於己也；為人，欲見知於人也。」又曰：「古之學者為己，其終至於成物；今之學者為人，其終至於喪己。」<sup>4</sup>世俗人汲汲營營於名利財富，最後不免「喪己」。陽明在幼年即立志學作聖賢，自始脫離世俗人生路線，而欲得人生意義與價值的究竟圓滿解答。陽明對為己之心有如下之表述：

人須有為己之心，方能克己；能克己，方能成己。...真己何曾離著軀殼？...若為著耳目口鼻四肢時，便須思量耳如何聽，目如何視，口如何言，四肢如何動；必須非禮勿視聽言動，方才成得箇耳目口鼻四肢，這箇才是為著耳目口鼻四肢。汝今終日向外馳求，為名為利，這都是為著軀殼外面的物事。...這視聽言動皆是汝心，汝心之視，發竅於目；汝心之聽，發竅於耳；汝心之言，發竅於口；汝心之動，發竅於四肢。若無汝心，便無耳目口鼻。所謂汝心，亦不是那一團血肉。...所謂汝心，卻是那能視聽言動的，這箇便是性，便是天理。有這箇性，才能生這性之生理，便謂之仁。這性之生理，發在目便會視，發在耳便會聽，發在口便會言，發在四肢便會動，都只是那天理發生。以其主宰一身，故謂之心。這心之本體，原只是箇天理，原無非禮，這箇便是汝之真己。這箇真己是軀殼的主宰，若無真己，便無軀殼，真是有之即生，無之即死。汝若真為那箇軀殼的己，必須用著這箇真己。便須常常保守著這箇真己的本體；戒慎不睹，恐懼不聞，惟恐虧損了它一些。才有一毫非禮萌動，便如刀割，如針刺，忍耐不過；必須去了刀，拔了針。這才是有為己之心，方能克己。<sup>5</sup>

「克己」是克軀殼的己，軀殼的己即是「身」；「為己」是為真己，真己即是「心」。「身」與「心」並非截然分開而相對立之二物，所以說「真己何曾離著軀殼」？所謂「克己」並非不讓耳目口鼻四肢去視、聽、言、動，而是不可「隨軀殼起念」。

---

<sup>4</sup> [宋]朱熹，《四書章句集註》（臺北，鵝湖月刊社，2008年），頁155。

<sup>5</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第122條，頁145。

若隨軀殼起念，放縱耳目口鼻四肢欲視美色、欲聽美音、欲嚐美味、欲享逸樂，如此便會盲、聾、爽、發狂，而害了耳目口鼻四肢，因為這是「向外馳求」、「認賊作子」。「克己」實即「復禮」，人必須「非禮勿視聽言動」，才真是「為得箇軀殼的己」。然而，卻又不是耳目口鼻四肢自己能視聽言動以禮，而是「心」，是那個「真己」。「真己」與「軀殼的己」是主從關係，所以說「真己是軀殼的主宰，若無真己，便無軀殼，真是有之即生，無之即死。」沒有真己作主宰，軀殼便只是軀殼，只是個死物。反之，有真己作主宰，軀殼便不只是軀殼，而是真己的具體顯現，即視聽言動，依循於禮。如此，便「克己」了，亦「為己」了。人常將「身」與「心」分為對立之二物的錯誤，工夫只落在對付「身」；對付不了時，便濫肆橫決，逐物縱欲；即使氣力夠對付得了，亦只成個槁木死灰。《大學》講「誠意」、「正心」，正是指「修身」工夫。離開了誠意正心，就無修身工夫可得。吾人真能「常常保守著這箇真己的本體」，而慎獨存誠，便是有「為己之心」，便能「克己」，也就能「成己」了。<sup>6</sup>去其心之不正，以全其本體之正，此性之德也，合內外之道，為成德之教。

根據陽明哲學，人心本然之體是以天地萬物為一體的，但現實的人心因受物欲之蔽，產生了私我的意識，把自我與他人及萬物分隔開來。因此，恢復心之本體、實現萬物一體的至仁之境，其根本途徑是去除私欲，故陽明曰：「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。」<sup>7</sup>陽明認為私是指「有我之私」，欲是指「物欲之蔽」，本然的明德是「未動於欲，未蔽於私」。如果間於私、隔於蔽，明德就喪失了本然之明，所以聖人之學的基本原則就是「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，以復心體之同然。」<sup>8</sup>在此意義上，德性修養的根本原則是「克己」。陽明把儒者成聖之學歸結為「為己之學」，這裡的己指人的真正自我；克己的己則是指私己之我。陽明認為「為己」，必須「克己」，「克己」才是「為己」，故陽明云：「仁者以天地萬物為一體，莫非己也。...君子之學，為己之學也。為己故必克己，克己則無己。」<sup>9</sup>又曰：「聖賢只是為己之學，重功夫不重效驗，仁者以萬物為體，不

---

<sup>6</sup> 蔡仁厚，《王陽明哲學》，頁 95。

<sup>7</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷 26，頁 968。

<sup>8</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 142 條，頁 195。

<sup>9</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷 8，頁 272。

能一體，只是己私未忘。」<sup>10</sup>私己把世界分成「物」與「我」的對立，導致我與他人和萬物的疏離，<sup>11</sup>所以「須是克去己私，真能以天地萬物為一體」<sup>12</sup>，人才實現真正的自我。

聖人之所以為聖在此心存乎天理，不在擁有知識或才能的多寡，故入聖之道其實非常簡易，在反求諸己而不在往外逐求。陽明稱人人皆是聖人，何嘗不知人有氣稟之限，其是以因地上說，非果地上說。聖人論德不論才，才不同而德合，便同樣是聖人。如是則不必做了大事業的人，才始是聖人；即使做小事業的人，也可以成為聖人。<sup>13</sup>陽明云：

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，亦有大小之不同，猶金之分兩有輕重。堯舜猶萬鎰，文王孔子由九千鎰，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。...蓋所以精金者，在足色而不在分兩，所以為聖者，在純乎天理，而不在才力也。故雖凡人而肯為學，使此心純乎天理，則亦可以為聖人，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。...後世不知作聖之本是純乎天理，卻專去知識才能上求聖人，以為聖人無所不知、無所不能...徒弊精竭力，從冊子上鑽研、名物之考察、形迹上比擬，知識愈廣而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽。正如見人有萬鎰精金，不務鍛鍊成色，求無愧於彼之精純，而乃妄希分兩，務同彼之萬鎰。錫鉛銅鐵雜然而投，分兩愈增而成色愈下，既其梢末，無復有精金矣。<sup>14</sup>

陽明之「成色分兩論」認為聖人之所以為聖，在其內心的純乎天理，而不在其才力的偉大、知識的廣博。內心的純乎天理，好比金子成色之足，而才力知識的高

---

<sup>10</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 285 條，頁 338。

<sup>11</sup> 陳來，《有無之境－王陽明哲學的精神》，頁 412－413。

<sup>12</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷 6，頁 220。

<sup>13</sup> 錢穆，《宋明理學概述》（臺北，臺灣書局，1977 年），頁 287。

<sup>14</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 99 條，頁 119。



下大小，好比金子的分兩輕重。吾人內心能達到純乎天理的地步，便是聖，如同金子的成色足，便是精金。歷史上諸聖賢，其才力高下大小雖有不同，但並不因此而影響到他們皆是聖人之事實。故才識之高廣，並不是成聖之必要條件，人若要成聖，須從自己內心上省察，求自己的內心能純乎天理，即使才識低下，亦可為聖人。如金若成色足，則萬鎰固是精金，一錢一兩亦是精金。若不從內心作工夫，求純乎天理，而專從知識才力上仿效聖人，則最後所成者是一無德之博學多能者，如同萬鎰的鉛銅鐵錫之混合，終究不是金。故從才力知識上求為聖人，其實是誤入歧途，愈求而愈遠於聖境。

所謂內心的純乎天理，可有兩層意思：一是內心完全合於道德法則，即人之實踐道德，全是為了此乃自己所應行之故而行，而不是要以道德行為作手段，而達致私利之目的。人的每一行為，其主觀的立意都完全與道德法則相一致。二是人之踐德，已達到自然而然的的地步，不必操存勉強，而所思所行，都合於道德法則，如孔子所說的從心所欲不踰矩。此時人的生命活動，完全是天理流行，無任何的隱私與曲折。<sup>15</sup>

陽明肯定人人皆可以為堯舜，至於聖人、賢人、愚人之分別，不是受教育的高低與知識的多寡，而是能否致其良知。陽明云：

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。<sup>16</sup>

自己良知，原與聖人一般，若體認得自己良知明白，即聖人氣象不在聖人，而在我矣。<sup>17</sup>

聖人之知，如青天之日，賢人如浮雲天日，愚人如陰霾天日。雖有昏明不同，其能辨黑白則一。雖昏黑夜裏，亦影影見得黑白，就是日之餘光未盡處，困學功夫，亦只從這點明處精察去耳。<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> 楊祖漢，《儒家的心學傳統》，頁 272—273。

<sup>16</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 139 條，頁 181。

<sup>17</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 146 條，頁 205。

<sup>18</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 289 條，頁 341—342。

陽明之言致良知，正是孟子所提倡的擴充本心。蓋因人人本具先天圓成的良知，雖在聖不增，在凡不減，而聖愚之分，只因凡人順軀殼起念，被私欲妄念遮蔽，良知遂隱而不顯。即使偶然不自覺的露一端倪，亦不能操持存主而不廢。此中之關鍵，就是在日常生活中，面對種種可能的引誘，良知能否有一自覺，以提挈住生命。良知是人人皆有的，但是更要在人倫日用中，不斷地克服私欲，而後良知才能保持著清明的狀態，發揮其力量。所以，人要不淪為禽獸，要成為一個真正的人，依陽明之見，只有以良知做主，在日常生活中致良知，是其所是，非其所非，不讓良知為私欲所間，積極落實於道德實踐，便可成就完滿的人格。

陽明的致良知教，可說是儒家「成德之教」的圓滿結穴。唯「良知」不是聞見之知，而是德性之知。<sup>19</sup>陽明云：

良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用。故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。孔子云：「吾有知乎哉？無知也。」良知之外，別無知矣。故良知是學問大頭腦，是聖人教人第一義。若云專求之見聞之末，則是失卻頭腦，而已落於第二義矣。...大抵學問功夫，只要主意頭腦是當。若主意頭腦專以致良知為事，則凡多聞多見，莫非致良知之功。蓋日用之間，見聞酬酢，雖千頭萬緒，莫非良知之發用流行，除卻見聞酬酢，亦無良知可致矣。故云只是一事。<sup>20</sup>

良知乃先天的道德本心，猶如「是非之心，人皆有之」，它不是來自於經驗的見聞之知。陽明強調良知是「學問大頭腦」，是「聖人教人第一義」工夫，求之於見聞之知，是捨本求末，落於第二義。惟陽明並未排斥見聞之知，其所強調的是：以良知為主，見聞之知才能真正彰顯其價值。<sup>21</sup>致良知的本義，係要將吾心良知之天理擴充出來，以貫到事事物物上，以使事事物物得其真實之成就。為成就事物所必須的見聞知能，吾心之良知自會發出命令，使吾人去見、去聞、去求知、去習能，這全是良知要求我們如此去做。所以說「日用之間，見聞酬酢，雖千頭萬緒，莫非良知之發用流行」。而致良知並不是憑空可以致得的，必須落在實事

---

<sup>19</sup> 蔡仁厚，《王陽明哲學》，頁 54。

<sup>20</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 168 條，頁 239。

<sup>21</sup> 林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》，〈王陽明的體用觀〉，頁 165—167。

上，才能致知以格物（正物），離了實事則知亦不能致，所以陽明又說「除卻見聞酬酢，亦無良知可致」。此則所謂「良知不滯於見聞，而亦不離於見聞」。對陽明而言，在具體的道德生活中，良知與見聞之知的關聯，即是體用關係。基於良知在實踐上的優先性，陽明以良知為「體」，聞見之知為「用」，良知為主，聞見之知從之，以此開顯價值意義世界。良知對見聞之知有其規範效力，也涵蓋見聞之知。<sup>22</sup>

學問思辨之窮理，是窮究外在事物之理，這是實然的知識之學。而良知識者，則是道德上的是非善惡，是「應事接物」之理，這是屬於應然之判斷的事。<sup>23</sup>陽明曰：

聖人無所不知，只是知箇天理；無所不能，只是能箇天理。聖人本體明白，故事事知箇天理所在，便去盡箇天理；不是本體明後，卻於天下事物，都便知得、便做得來也。天下事物，如名物、度數、草木、禽獸之類，不勝其煩；聖人須是本體明了，亦何緣盡知得？但不必知的，聖人自不消求知；其所當知的，聖人自能問人。如子入太廟，每事問之類。先儒謂雖知亦問，敬謹之至。此說不可通。聖人於禮樂名物不必盡知，然他知得一箇天理，便自有許多節文度數出來。不知能問，亦即是天理節文所在。<sup>24</sup>

就良知天理而言，聖人無所不知，無所不能。就事物知識而言，聖人亦有所不知，有所不能。他所不知不能的，若依理而當知之、當能之，則聖人自會本乎他的良知天理之判斷決定，而向人請教，向人學習；若是理所當為、義所當行之事，聖人亦自會去做。實則，聖人如此，常人亦然。人間一切事業，其實都是本乎良知天理之決定而步步做成；人經由學問思辨以窮理求知，亦仍然是本乎良知之要求而發憤致力。就此而言，良知亦正圓滿自足，無有欠缺，所以說「知得一箇天理，便自有許多節文度數出來」。<sup>25</sup>

吾人在具體的道德情境中，面對具體的人事物，良知之呈顯發用固是自作主

---

<sup>22</sup> 林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊嚮與內在辯證》，〈王陽明的體用觀〉，頁 167。

<sup>23</sup> 蔡仁厚，《王陽明哲學》，頁 46。

<sup>24</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 227 條，頁 303—304。

<sup>25</sup> 蔡仁厚，《王陽明哲學》，頁 47。

宰，不假外求，可是這僅僅表示良知是一切事理的最高決斷原則，不表示良知本身已含具一切客觀事物之「實然及其所以然之理」。所謂良知即是天理，天理不外良知，此中之天理當就事事物物的「應然之理」而言，陽明解「子入太廟，每事問」一章，已謂聖人無所不知只是知個天理，非於一切名物數度皆能知曉也，可見良知之天理並不直接包含一切客觀事物之「實然及其所以然之理」。就良知自身之作為判斷之主體而言，仍可謂其簡易完備、不假外求；然而就良知之欲完成其自身所決定的目的而言，則不可不謂無窮複雜，而有待於對客觀事物之「實然及其所以然之理」先進行了解。雖然，良知最後能不能達成其目的，這不能影響良知本身具有絕對的價值；可是，說良知欲完成其自身所決定的目的，這便不能只停留在良知自身做思考，而須要推擴出去對客觀事物加以了解。<sup>26</sup>故「致良知」工夫是要推擴良知於事事物物之上，不離日用感應才能真正復歸良知之天則。反之，離開了日用感應之事事物物，又要從何處下手去做「致良知」工夫呢？  
27

良知愈思愈精明，其發用乃能明覺感通，以成事之時宜的方向行去。若不精思，則良知不免牽於私、滯於外的染著了，如此漫然隨事應去，良知便粗了<sup>28</sup>，恐是牽於毀譽得喪，自賊其良知者也。良知心體之端，實包含事用之端。陽明以儒者萬物一體的胸懷，肯定道德實踐主體面的自安自足；同時落在道德事業的客觀面上，言明德親民的直貫體用關係<sup>29</sup>，立體達用，本末是一，於及物潤物的事為上實踐。良知學在德行實踐上，需要適時相應地導入知識為輔，才能成就真正的道德行為，落實內聖外王的人文化成理想。

陽明之學念茲在茲者，乃在於「希聖之方」，亦即如何助人成為聖賢，所謂「學作聖人」也，陽明曰：

夫禮樂名物之類，果有關於做聖之功也，而聖人亦必待學而後能知焉，則

---

<sup>26</sup> 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），頁 55。

<sup>27</sup> 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），頁 129。

<sup>28</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 284 條，頁 337。

<sup>29</sup> 「明明德者，立其天地萬物一體之體也。親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在親民，而親民乃所以明其明德也。」參王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷 26，〈續編一，大學問〉，頁 968—969。

是聖人亦不可以謂之生知矣。謂聖人為生知者，專指義理而言，而不以禮樂名物之類，則是禮樂名物之類，無關於作聖之功矣。聖人之所以謂之生知者，專指義理，而不以禮樂名物之類，則是學而知之者，亦惟當學知此義理而已；困而知之者，亦惟當困知此義理而已。今學者之學聖人，於聖人之所能知者，未能學而知之，而顧汲汲焉求知聖人之所不能知者以為學，無乃失其所以希聖之方歟？<sup>30</sup>

禮樂名物之類，雖可說有關於「外王事業」，但非直接關乎「內聖之道」、「作聖之功」，亦即並非聖之所以為聖的本質要素。內在良知良能之義理的體現，才是聖人之所以為聖的本性，才是聖人可以完全自我決定主宰、自慊自足之所在，其價值之乃內在的、本有的，超越於一切知識和事功之上的，並不因為實際功業之有無而增減其價值，即如孟子所云：「中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義理智根於心。」（《孟子·盡心篇》）知識成就及外在事功，若要成為真正的外王事業，必須其有助於人間之成就內聖才行，否則不可讚稱為「外王」。故內聖之學為本，外王事業為末，根本立則自然會貫徹於末節，徒求末則反將失其本而亦不成其為末。<sup>31</sup>

就如徐愛（字曰仁，號橫山，1488—1518年）問陽明：「如事父一事，其間溫清定省之類，有許多節目，亦須講求否？」陽明答道：「如何不講求？只是有個頭腦，只是就此心去人欲存天理上講求...此心若無人欲，純是天理，是箇誠於孝親之心，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，便自要去求箇清的道理，這都是那誠孝之心發出來的條件，卻是須有這誠孝的心，然後有這條件發出來。譬之樹木，這誠孝的心便是根，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。」<sup>32</sup>據此可知，良知之學並不輕忽節目時變，只是必須以良知天理做頭腦，便自然會依其本末先後之序而去盡那節目時變。所謂「致良知」，是將良知心體本具的天理擴充通貫到生活行為上，使吾人依良知天理而行，使事事物物皆在良知天理之感通潤澤中而

---

<sup>30</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第141條，頁191。

<sup>31</sup> 蘇子敬，〈王陽明「拔本塞源論」之詮釋—文明的批判與理想〉，《揭諦》，第9期，（2005年7月），頁160。

<sup>32</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第3條，頁30。

各得其宜、各得其所、各得其正、各得其成。致良知之目的，在於創造價值，即在良知呈顯感應中，順時隨宜地成就一切的價值。則致良知的效用，必然要通向外王事功，與天地萬物為一體。

立志是工夫中的第一步驟，而立志學作聖人的心理意志狀態是需要培養的、需要堅持的、需要心理凝鍊的工夫。<sup>33</sup>聖人之志，發憤忘食，用志不紛，純粹不已，見聖心之真誠篤實。人只要立志修德，天地之主宰必備於吾人之身，主宰常定，則「天君泰然，百體從令」，是時吾人之自然生命非獨不造成道德實踐之障礙，反成為道德實踐之資具。主宰常定，即是所謂「主一」，專主一箇天理。<sup>34</sup>陽明認為「只念念要存天理，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。此天理之念常存，馴至於美大聖神，亦只從此一念存養擴充去耳。」<sup>35</sup>、「真有聖人之志，良知上更無不盡；良知上留得些子別念掛帶，便非必為聖人之志矣。」<sup>36</sup>聖人之道，吾性自足，不必擇居、擇時、擇事而修，當下覺醒處，即為修養工夫，<sup>37</sup>故陽明言「聖賢論學，多是隨時就事，雖言若人殊，而要其工夫頭腦若合符節。緣天地之間，原只有此性，只有此理，只有此良知，只有此一件事耳。」<sup>38</sup>良知人人現在，一反觀而自得，便人人有個作聖之路，<sup>39</sup>可謂是簡易直截的本體工夫矣。<sup>40</sup>

從聖人內心之純德上規定聖人之所以為聖，而說聖人是人人可為的；成聖是人人能力可及之事，當下便可著力的。即使才力不如人，亦可作一分兩輕的聖人，亦可實現人生之最高價值。

---

<sup>33</sup> 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），頁103。

<sup>34</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第15條，頁56。

<sup>35</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第16條，頁57。

<sup>36</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第260條，頁323。

<sup>37</sup> 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，頁119。

<sup>38</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第188條，頁269。

<sup>39</sup> 黃宗羲，《明儒學案》（臺北，世華出版社，1987年），上冊，卷12，（浙中王門學案二），頁239。

<sup>40</sup> 言「簡易」係吾性自足，不假外求，即能當下用工夫以復良知本體；言「直截」係良知本體來自道德實踐之掌握，非言語可道盡其中的深義。

## 第二節 悟得良知

良知本心人人具有，惟要完全朗現心體，仍須於踏實作工夫中，方能悟得良知虛靈不昧、明覺感應之機。陽明認為「心外無理，心外無物」，順著良知天理之感應，一切皆在明覺之貫徹與涵潤之中，事固然成為合天理之事，物也在良知的涵潤中而如如地成其為物，一是各得其位而無失所，良知明覺之感應而與天地萬物為一體。

良知具有真誠惻怛的感通性，能因應不同時宜，昭明的、靈覺的、自發的呈顯具體實踐之理。陽明曰：

夫良知之於節目時變，猶規矩尺度之於方圓長短也。節目時變之不可預定，猶方圓長短之不可勝窮也。故規矩誠立，則不可欺以方圓。而天下之方圓不可勝用矣。尺度誠陳，則不可以欺以長短。而天下之長短不可勝用矣。良知誠致，則不可欺以節目時變。而天下之節目時變不可勝應矣。毫釐千里之謬，不於吾心良知一念之微而察之，亦將何所用其學乎？<sup>41</sup>

「舜之不告而娶，武之不葬而興師」的節目時變中，既無前例可循，人之所作所為應如何權衡取捨？唯賴良知是規矩尺度的判斷準則，它具有「具體創發性」與「泛應曲當性」，能彰著其是非善惡於感應事變上，發心動念時，良知自能超越地先天地知，而且決定何者為是，何者為非，何者為善，何者為惡，而內在地自作斷制，自立準則。<sup>42</sup>隨良知發見流行處，當下具足，更無去來，不須假借，而依其輕重厚薄顯其事親之孝、從兄之弟、事君之忠，不容增減損益，而達到「天然自有之中」<sup>43</sup>的客觀普遍性，是相應於實踐理性的內容真理，而呈顯的「具體的普遍性」。<sup>44</sup>

對陽明而言，良知作為天地萬物的本體及創生原理，它本身並非靜態不活動的超越之理，而是在良知本體的「感應」活動中，顯示出良知本身為最高的存有

---

<sup>41</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第139條，頁182。

<sup>42</sup> 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，第3章，頁216。

<sup>43</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第189條，頁270。

<sup>44</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北，學生書局，1983年），頁33。

自身。就本體宇宙論所言之良知本體，即是「太極生生之理」。而良知本體之「體」，乃就太極生生之理的「常體不易」言；良知本體之「用」，即意謂太極生生之理的「妙用無息」。在這個意義下，體用相互蘊函：即體即用，即用即體，體用不二，<sup>45</sup>故陽明有充分的理據證成：「即體而言用在體，即用而言體在用，是謂體用一源。」<sup>46</sup>體即良知之體，用即良知之用，寧復有超然於體用之外者乎？<sup>47</sup>陽明又云：

夫體用一源也，知體之所以為用，則知用之所以為體者矣。雖然，體微而難知也，用顯而易見也。...夫謂自朝至暮，未嘗有寂然不動之時者，是見其用，而不得其所謂體也，君子之於學也，因用以求其體。<sup>48</sup>

陽明之論「體用一源」，乃是直接扣緊「良知」自身「即體即用」的觀點去立論。<sup>49</sup>意謂體用為一，體即用，用即體。良知為天地萬物的本體，不能是孤立而不與萬有感通的死體，它必須是創生不已、有感有應的靈明沖寂之體。良知雖體微而難知，惟用顯而易見，故強調「因用以求其體」。

陽明認為：「良知無前後，只知得見在幾，便是一了百了。」<sup>50</sup>就著良知活動之當下處指出其存有之圓滿性，<sup>51</sup>故曰：「良知只是一個，隨他發見流行處當下具足」。<sup>52</sup>陽明提出良知二字既是由孟子承轉過來，而孟子乃就孩提知愛知敬處以指點出良知，孩提之知愛知敬蓋屬於當下應幾即現者，故說「不慮而知」為「良知」，「不學而能」為「良能」。不待學慮，當下具足，正是良知本身的特性。<sup>53</sup>故陽明的高弟王龍溪（名畿，字汝中，別號龍溪，1498—1583）抉發陽明良知說的義蘊曰：

---

<sup>45</sup> 林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊義與內在辯證》，〈王陽明的體用觀〉，頁 157。

<sup>46</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 108 條，頁 130。

<sup>47</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 155 條，頁 217。

<sup>48</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷 4，頁 146—147。

<sup>49</sup> 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），頁 129。

<sup>50</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 281 條，頁 335—336。

<sup>51</sup> 高瑋謙，《王龍溪哲學系統之建構—以「見在良知」說為中心》，頁 140—141。

<sup>52</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 189 條，頁 270。

<sup>53</sup> 高瑋謙，《王龍溪哲學系統之建構—以「見在良知」說為中心》，頁 148。



先師良知之說，仿於孟子。不學不慮，乃天所為，自然之良知也。惟其自然之良，不待學慮，故愛親敬兄，觸機而發，神感神應。惟其觸機而發，神感神應，然後為不學不慮、自然之良也。自然之良，即是愛敬之主，即是寂，即是虛，即是無聲無臭，天之所為也。若更於其中有物以主之，欲從事於所主，以充滿其本然之量，而不學不慮，為坐享之成，不幾于測度淵微之過乎？孟子曰：「凡有四端于我，知皆擴而充之，若火之始然，泉之始達」，天機所感，人力弗得而與，不聞于知之上，復求有物以為之主也。<sup>54</sup>

龍溪因信得及良知，認為「良知之外，更無致法；致知之外，更無養法。」<sup>55</sup>而進一步提出「見在良知」說。從良知之「即體見用」立言，指出良知本體之圓滿具足必同時具備「能動性」，故曰：「惟其自然之良，不待學慮，故愛親敬兄，觸機而發，神感神應」；另從良知之「即用見體」立言，指出良知本體能夠當下應機呈現即反顯出其具備「圓滿性」，故曰：「惟其觸機而發，神感神應，然後為不學不慮、自然之良也」。合此「圓滿性」與「能動性」二義，則可見良知「當下具足」而且「隨時可以呈現」。「見在良知」說即表彰良知之「見在性」，其中良知之「在」，是指良知之存在，此可謂良知本體的「存有」義；良知之「見」（現），是指良知之呈現，此可謂良知本體的「活動」義。而良知本體之存有，非僅僅是一靜態的存有，乃隨時能作用於當下的存有，故良知為「即存有即活動」，此可說是良知之「在」而「見」；而良知本體之活動，原非一不合理性的活動，乃當下即能彰顯天理之圓滿性的活動，故良知為「即當下即圓滿」，此可說是良知之「見」而「在」。故不提良知則已，凡提良知則必是「在」而能「見」（即存有及活動），亦定是「見」而必「在」（即當下即圓滿）。<sup>56</sup>

陽明謫居龍場，衡困拂鬱，萬死一生，乃大悟「良知」之旨，即是悟得了良知本體—吾心之靈，徹顯微，忘內外，通極四海而無間，即堯、舜、禹三聖開示學端以相授受曰「允執厥中，四海困窮，天祿永終」。此三言者，乃萬世聖學之宗。「執中」，不離乎四海也。「中」也者，人心之靈，同體萬物之仁也。「執中」

---

<sup>54</sup> 王畿，《王龍溪全集》（臺北，華文書局，1970年），第1冊，卷6，〈致知識辨〉，頁425。

<sup>55</sup> 王畿，《王龍溪全集》，第3冊，卷17，〈不二齋說〉，頁1221—1222。

<sup>56</sup> 高瑋謙，《王龍溪哲學系統之建構—以「見在良知」說為中心》，頁149—151。

而離乎四海，則天地萬物失其體矣。<sup>57</sup>悟得良知係為一超認識的、超時空的萬物一體之仁的本體界，即謂之「見道」。

君子之學，貴於得悟，悟門不開，無以徵學。<sup>58</sup>惟「悟得良知」並非只是從言語思辨中承當過來便是，必須對於良知真有一番悟透才行。入悟有三：

有從言而入者，有從靜坐而入者，有從人情事變鍊習而入者。得於言者，謂之解悟，觸發印證，未離言詮。譬之門外之寶，非己家珍。得於靜坐者，謂之證悟，收攝保聚，猶有待於境。譬之濁水初澄、濁根尚在，才遇風波，亦於淆動。得于練習者，謂之徹悟，磨礱鍛煉，左右逢源。譬之湛體冷然，本來晶瑩，愈震蕩與凝寂，不可得而澄清也。根有大小，故蔽有淺深，而學有難易，及其成功一也。<sup>59</sup>

以上三種悟入門徑，前二者的「解悟」、「證悟」只可說是「徹悟」前的預備工夫。因為就「解悟」而言，只是從言語上承當過來，根本未接觸到良知本體之真實面貌，由此而作工夫，只是執持一個思想中的良知為根據，並非真正的良知。而「證悟」雖得力於靜坐，對於良知本體之超越性若有所得，惟仍有待於境，未能當下即本體以為工夫，故同樣對於良知本體之真實面貌有一間之隔。唯有「徹悟」從人事中鍊習而得，忘言忘境，觸處逢源，愈搖蕩愈凝寂，如此方可謂真悟得良知。<sup>60</sup>

悟得良知本體有其不容已的展現為用，吾人可以即用以證體。亦即在良知本體「發微不可見，充周不可窮」的神用處，體悟肫肫其仁的良知本體。於是，就妙萬物而言，發微充周之妙用是神亦是理，誠心之寂感一如是神亦是理，仁心之覺潤無方是神亦是理。良知生天生地而無所不化，萬有之體皆在良知之發用中。

天地感而萬物化生，實理流行也。聖人感人心而天下和平，至誠發見也。皆所謂貞也。觀天地交感之理，聖人感人心之道，不過於一貞，而萬物生，

---

<sup>57</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷37，頁1356—1357。

<sup>58</sup> 王畿，《王龍溪全集》，第3冊，卷17，〈悟說〉，頁1224。

<sup>59</sup> 同上，第3冊，卷17，〈悟說〉，頁1224。

<sup>60</sup> 高瑋謙，《王龍溪哲學系統之建構—以「見在良知」說為中心》，頁281—282。

天下和平焉，則天地萬物之情可見矣。<sup>61</sup>

天地感而化生萬物，其寂其感皆是自然之貞，並非有心去為，而是自然之感通。如日未嘗有心照物，而自無不照，無照無不照，原是日的本體。<sup>62</sup>萬物也在良知天理的流行感通之下得其化生，聖人於此知得良知感通之幾，見得天地萬物之情矣。故陽明曰：

誠是實理，只是一個良知，實理之妙用流行就是神，其萌動處就是幾。誠神幾曰聖人。聖人不貴前知。福禍之來，雖聖人有所不免。聖人只是知幾，遇變而通耳。良知無前後，只知得見在的幾，便是一了百了。<sup>63</sup>

良知者，自然之覺，微而顯，隱而見，所謂幾也。<sup>64</sup>如果說「誠」是良知之體、良知之微、良知之隱、良知之無，「神」是良知之用、良知之顯、良知之見（現）、良知之有，則「幾」便是通乎體用、顯微、隱見、有無而寂感一貫者也。陽明將「幾」解釋為「良知的萌動處」，則「幾」當該為純善而無惡者也；而且既強調它是良知的「萌動處」，則是指「當下呈現的良知」。所以「良知無前後，只知得見在的幾，便是一了百了。」強調作聖的工夫從「見在的幾」下手，便可一了百了，不須再於此幾之前後另尋工夫的著力點。<sup>65</sup>吾人之良知心體本來至善，能明察善惡之端，善者保任，惡者立除，是謂「知幾」，「知幾」則至於神妙之境。

聖人之「知幾」，意謂著悟得良知當下「即本體便是工夫」，而能時時保任與萬物為一體的和諧感通。良知原是一「即存有即活動」的創造實體，故體用不可截然分割。「蓋體用一源，有是體即有是用」。<sup>66</sup>良知本體「常常是寂然不動的，常常是感而遂通的。未應不是先，已應不是後」<sup>67</sup>，乃當下即是也。陽明亦云：

未發之中即良知也，無前後內外而渾然一體者也。有事無事，可以言動靜，

---

<sup>61</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷 26，頁 978。

<sup>62</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 282 條，頁 336。

<sup>63</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 281 條，頁 335—336。

<sup>64</sup> 王畿，《王龍溪全集》，第 1 冊，卷 6，〈致知議辨〉，頁 423。

<sup>65</sup> 高瑋謙，《王龍溪哲學系統之建構—以「見在良知」說為中心》，頁 226—227。

<sup>66</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 45 條，頁 83。

<sup>67</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 328 條，頁 376。

而良知無分於有事無事也。寂然感通，可以言動靜，而良知無分於寂然感通也。動靜者所遇之時，心之本體固無分於動靜也。理，無動者也，動即為欲。循理則雖酬酢萬變，而未嘗動也。從欲則雖槁心一念，而未嘗靜也。動中有靜，靜中有動，又何疑乎？有事而感通，固可以言動，然而寂然者未嘗有增也。無事而寂然，固可以言靜，然而感通者未嘗有減也。動而無動，靜而無靜，又何疑乎？無前後內外，而渾然一體，則至誠有息之疑，不待解矣。未發在已發之中，而已發之中，未嘗別有未發者在；已發在未發之中，而未發之中，未嘗別有已發者存。是未嘗無動靜，而不可以動靜分者也。<sup>68</sup>

一般人認為，有事是動，無事是靜，寂然是靜，感通是動。惟良知之發是不分有事無事的，其「未發」之「中」是良知之天理；「已發」之「和」是良知之發用感通，二者是不即不離的，一即一切，一切即一，是相涵相待，不可分的。故酬酢萬變，只是動靜之時，良知本體未嘗變動，而未嘗變動的良知貌似寂然不動，卻又是感而遂通的，所以是「體用一源」、「不可以動靜分者也」。

蓋悟得良知本體之虛寂澄然，正為沖漠無朕。良知本體雖常體不易、沖漠無朕，然其盛德不已，卻可表現為妙用無息之神，而於其流行不已處，則為萬象森然。若信得及良知，則人欲消，天理明時，自然泯滅外惑，而可涵蘊萬理。動應時，良知是神不可測；靜謐時，良知是虛而不昧，其不分動與靜，唯良知本體自明自覺，從心所欲不逾矩，當與萬物紛然交感時，亦能順應萬變之化，而與萬物為一體。

### 第三節 存省良知

悟得良知本體之後，便應有存省良知之工夫。故陽明曰：「可知是體來與聽講不同。我初與講時，知爾只是忽易，未有滋味。只這箇要妙，再體到深處，日見不同，是無窮盡的。」<sup>69</sup>要達到良知明覺感應而與萬物為一體，必須透過吾人

---

<sup>68</sup> 陳榮捷，〈《王陽明傳習錄詳註集評》〉，卷中，第157條，頁220。

<sup>69</sup> 陳榮捷，〈《王陽明傳習錄詳註集評》〉，卷下，第211條，頁294。

對外在世界的靜觀默會與親身體驗，才能抉發這個千古聖傳之密。「食味之美惡，心待入口後知，豈有不待入口而已先知食味之美惡者邪？...路歧之險夷，必待身親履歷而後知，豈有不待身親履歷而已先知路歧之險夷者邪？」<sup>70</sup>又「啞子喫苦瓜，與你說不得。你要知此苦，還須你自喫。」如此才是真知即是行矣。<sup>71</sup>這些都在強調親身體會的實踐工夫，即是「知行合一」。

陽明有一段論為學工夫，甚為警切：

教人為學，不可執一偏。初學時心猿意馬，拴縛不定，其所思慮，多是人欲一邊，故且教之靜坐息思慮。久之，俟其心意稍定，只懸空靜守，如槁木死灰，亦無用，須教他省察克治。省察克治之功，則無時而可間，如去盜賊，須有箇掃除廓清之意。無事時，將好色好貨好名等私，逐一追究搜尋出來，定要拔去病根，永不復起，方始為快。常如貓之捕鼠，一眼看著，一耳聽著，纔有一念萌動，即與克去，斬釘截鐵，不可姑容與他方便，不可窩藏，不可放他出路，方是真實用功，方能掃除廓清。到得無私可克，自有端拱時在。雖曰「何思何慮」，非初學時事。初學必須思省察克治，即是思誠，只思一箇天理，到得天理純全，便是何思何慮矣。<sup>72</sup>

陽明認為「聖人亦是學知，眾人亦是生知」。良知人人皆有，聖人只是保全無些障蔽，兢兢業業，矍矍翼翼，自然不息，便也是學。只是生的分數多，所以謂之「生知安行」。眾人自孩提之童，莫不完具此知，只是障蔽多，然本體之知，自難泯息。雖學問克治，也只憑良知，所以謂之「學知利行」。<sup>73</sup>故論工夫，聖人亦須困勉，方是小心緝熙；論本體，眾人亦是生知安行，方是真機直達。<sup>74</sup>惟因初學者習氣私欲混雜，欲為聖人，必須廓清心體，使纖翳不留，真性始見，方有操持涵養之地。<sup>75</sup>故須教之默坐澄心，以收斂為主，洗心退藏於密以復其良知明覺之神明與神智。然而，此只不過是致良知之「預備工夫」而已，<sup>76</sup>陽明所謂「補

---

<sup>70</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第132條，頁165。

<sup>71</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第125條，頁148—149。

<sup>72</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第39條，頁75—76。

<sup>73</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第221，頁299。

<sup>74</sup> 王畿，《王龍溪全集》，第1冊，卷3，〈水西精舍會語〉，頁235。

<sup>75</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷33，〈年譜一〉，頁1231。

<sup>76</sup> 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，第4章，頁313。

小學收放心一段工夫」。<sup>77</sup>但靜坐決不是本質的工夫，因寧靜存心，只定得氣。當其寧靜時，亦只是氣寧靜而已。<sup>78</sup>故待默識良知心體之後，仍要落於省察克治中作去人欲、存天理的「致良知」工夫。

常人總以為靜時的無念是內，動時的起念是外。其實，人那有無念之時？戒慎恐懼即是念，居敬的敬亦是念。戒懼與敬，都是貫於動靜的；誰說靜時便不要戒懼，便不要敬？《中庸》《大學》講「慎獨」，豈不正是靜時的敬與戒懼？人不是死體，當然念不可息，只是「念」要「正」而已。陽明曰：

靜未嘗不動，動未嘗不靜。戒謹恐懼即是念，何分動靜？...「無欲故靜」，是「靜亦定，動亦定」的「定」字，主其本體也。戒懼之念是活潑地，此是天機不息處，所謂「維天之命，於穆不已」，一息便是死，非本體之念即是私念。<sup>79</sup>

戒懼亦是念，戒懼之念，無時可息。若戒懼之心稍有不存，不是昏瞶，便已流入惡念。<sup>80</sup>戒慎恐懼是學聖工夫，但它源於本體，本體之知即是良知，戒懼之念在良知存養省察的體驗上，省察是有事時存養，存養是無事時省察。<sup>81</sup>因其根源於良知本體，雖動而定，此正是天機不息處。

心本無內外，靜亦不是內，動亦不是外，動時靜時的心只是一個。心能作主時，無論在動時或在靜時，都只是那個虛靈明覺、真誠惻怛的心，這才是「功夫一貫」。<sup>82</sup>陽明云：

動靜只是一箇，那三更時分空空靜靜的，只是存天理，即是如今應事接物的心。如今應事接物的心，亦是循此天理，便是那三更時分空空靜靜的心。

---

<sup>77</sup> 陽明曾云：「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分掣，未知為己，欲以此補小學收放心一段功夫耳。明道云：『纔學便須知有用處，既學便須知有得力處。』諸有宜於此處著力，方有進步，異時始有得力處也。」參王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷 33，〈年譜一〉，頁 1230—1231。

<sup>78</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 28 條，頁 66。

<sup>79</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 202 條，頁 286。

<sup>80</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 120 條，頁 142。

<sup>81</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 36 條，頁 72。

<sup>82</sup> 蔡仁厚，《王陽明哲學》，頁 97。

故動靜只是一箇，分別不得。<sup>83</sup>

無論動時靜時，只是一個停停當當平平順順的工夫，只是「直道而行」。天理是直而無曲的，是活而不息的，順它而行，就不會引生那些曲折的不相應的工夫，亦沒有那些求靜求無念的往來照顧之紛擾。而且「動未嘗不靜，靜未嘗不動」，動時順天理而行，何嘗不靜定？靜時存養天理，又何嘗是枯寂的靜？程明道云：「動亦定，靜亦定，無將迎，無內外」，<sup>84</sup>這便是大貞定的工夫。曾子說吾日三省吾身，孟子言集義，《中庸》言誠身明善，《大學》言慎獨，明道說識仁、以誠敬存之，象山說先立其大，以及陽明言致良知，都是孔子所謂「直道而行」的直道工夫。唯「敬以直內，義以方外」的直道工夫，方能本末一貫，內而成就內聖之德，外而開出萬物一體的外王大業。<sup>85</sup>蓋四書五經，不過說這心體，心體即所謂道心。體明即是道明，更無分為二，此是為學頭腦處。

陽明早期教諸生「靜坐」以自悟性體，後來發現弟子漸有喜靜厭動、流入枯槁之病，故晚年以後專提「致良知」三字。陽明曰：

良知明白，隨你去靜處體悟也好，隨你去事上磨鍊也好，良知本體原是無動無靜的，此便是學問頭腦。我這箇話頭，自滁州到今，亦較過幾番，只是致良知三字無病。醫經折肱，方能察人病理。<sup>86</sup>

只要去人欲、存天理，方是工夫。靜時念念去人欲存天理，動時念念去人欲存天理，不管寧靜不寧靜。若靠那寧靜，不惟漸有喜靜厭動之蔽，中間許多病痛，只是潛伏在，終不能絕去，遇事依舊滋長。以循理為主，何嘗不寧靜？以寧靜為主，未必能循理。<sup>87</sup>

徒知靜養，而不用克己工夫。如此，臨事便要顛倒。人須在事上磨，方立

---

<sup>83</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第231條，頁307。

<sup>84</sup> 程顥、程頤，《二程集》，上冊，〈河南程氏文集〉，卷2，頁460。

<sup>85</sup> 蔡仁厚，《王陽明哲學》，頁97-98。

<sup>86</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第262條，頁324。

<sup>87</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第28條，頁66。

得住，方能靜亦定，動亦定。<sup>88</sup>

靜坐與省察克治之間的關係，是在先使心安定，再以省察之功求廓清心體，則此時所謂「存天理、去人欲」必不分動靜，而念念以循理為主，如此一來，就心體之發用言，無不是天理；就「事上磨」之去人欲言，即能確實廓清心體，而有體用合一的涵意。正因為修行工夫到了體用兼備之境，所以「省察」、「存養」不分有事、無事，皆以理為據，才能動靜皆定。故寧靜若只是氣寧靜，也不是未發之中，一遇到外物之激發，則心仍不能得其正，必須循理，方能動亦靜、靜亦動。這時，吾人實際行為中的「知行合一」，才是即用以明體的「事上磨」。<sup>89</sup>

陽明提「去人欲、存天理」為省察克治之實功，直至能心誠而無妄，行直而無曲，良知充分顯露，心體純一不二，如此便是知行貫通為一，便是復得知行本體，亦是「知行合一」。致良知中的知行合一，原本是容易的，只因為不能致良知，所以知善知惡的良知，被情識妄念所動而成為潛伏，不能具體落實於日常行為中，知行才分為二。但是就良知而言，知行是通而為一，基本上知行合一仍是落實於去人欲、存天理，使行為全是德行。故行並非只是已形諸於外的行為，凡善惡之幾，起乎一念之微，此意念發動處良知自然知之，然順此良知之真誠必有所好與有所惡，故意念一有萌動，便是行了，故知行本是一而非二的。〈傳習錄〉載：

問知行合一。先生曰：「此須識我立言宗旨。今人問學，只因知行分做兩件，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。」<sup>90</sup>

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，則天下孰非致知者耶？以

---

<sup>88</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第23條，頁62。

<sup>89</sup> 談遠平，《論陽明哲學之圓融統觀》（臺北，文史哲出版社，1993年），頁117。

<sup>90</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第226條，頁302—303。



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？<sup>91</sup>

由良知心體上指點工夫著力處，所謂一念發動時之不善，必要徹底去除之；而一念好善之心，必實現於生命歷程中，這才是知行合一立言之宗旨。所以「致知必在行」，若不能致知，良知不能致於物，則事物不得其正，亦不能有成，雖知溫清定省之儀節，仍不是真正的知，因此知未必真有孝順父母之行。故陽明論知行合一之宗旨，必須是吾人實下修養的基本工夫，要在日常人倫行為中，處處存省克治，此亦是致良知也。

知行二字，即是工夫，但有淺深難易之殊。聖人生知安行，所思所慮一出於自然，然其心仍不敢自是，能時時保任無失。聖人教人知行，正是要刻刻存養省察，復那良知本體。惟良知只是一個，原是人心之所同然，然為私慾矇蔽，則雖有而不露，或隨時可有不自覺的透露一點端倪，卻因私慾、氣質及內外種種主觀感性所阻隔，不能使良知為必然之呈顯而又縮回去，要想自覺地使良知必然地呈露，則必須通過逆覺體證而肯認之。<sup>92</sup>故學者勉行用功，必須加人一己百，人十己千之功，時刻照察自家心性，必欲此心純乎天理，而無一毫人欲之私，此作聖之功也。必欲此心純乎天理，而無一毫人欲之私，非防於未萌之先而克於方萌之際不能也。<sup>93</sup>念念致良知，將私欲窒塞一齊去盡，則本體已復，到得所思所慮無非天理流行，亦便是何思何慮也，如此，便可臻於萬物一體之境界矣。

---

<sup>91</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第139條，頁182。

<sup>92</sup> 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，第3章，頁255。

<sup>93</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第161條，頁227。

## 第五章 王陽明「萬物一體」說之境界論

陽明「萬物一體」說，不是認知的世界，而是人通過長期修養，獲得的一種超越個體限制，達到與天地萬物圓融和諧的心靈境地。人得天地之心以為心，而有與萬物為一體的真切感受。聖人的精神和天地之道相通，乃「溥博如天、深泉如淵」，故能「洋洋乎發育萬物，峻極于天」。聖人的生命通於宇宙萬物，和天地的精神相密契。以下茲分為三節，探討陽明「萬物一體」說，在現實人生中所呈現不同面向的生命境界。

### 第一節 至誠至真的境界

「誠」就字義而言，是真實無偽、真實無妄之意。孟子曾提出「誠」的哲學而云：「誠者，天之道也；思誠者，人之道也」<sup>1</sup>。誠者，理之在我者皆實而無偽，天道之本然也；思誠者，欲此理之在我者皆實而無偽，人道之當然也。思誠也即是反身而誠，故能事親則孝，事兄則悌，事君則忠，事友則信，德性之美，一本其真，德行之顯，一如其真。人生惟其是誠，則通過自我反省、體認，達到與天道合一。陽明承接孟子，從本心良知挺立，將誠的主體性、自主性擴展至天人合一、萬物一體的極至。

陽明認為「誠是心之本體」<sup>2</sup>，誠是實理，只是一個良知。誠既是宇宙本體，又是心性原則，兩者完全合一，因而呈現為真理境界。「實理」是強調其真實無妄的真理涵義，「良知」是突出其自主自覺的道德原則；實誠就是與天道為一，內在地融入真理境界，因此能體會到「自慊」的情感愉悅；實誠也就是本心良知自做主宰，立定道德人生的自信，因而能不為世俗媚心所左右，表現出「狂者胸次」。<sup>3</sup>

「狂者胸次」正是真己、真我的表現，真正自覺自信的境界。陽明曾自豪地宣稱：

---

<sup>1</sup> 朱熹，《四書章句集註》，頁 282。

<sup>2</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 121 條，頁 144。

<sup>3</sup> 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，總第 286 期（2005 年），頁 79－80。

我今信得這良知真是真非，信手行去更不著些覆藏。我今纔做得箇狂者的胸次，使天下之人都說我行不揜言也罷。<sup>4</sup>

人人本有的良知，是先天的道德準則，若時時刻刻就自家心上集義，實實落落依著良知做去，善便存，惡便去。良知之體，洞然明白，自然是是非非，纖毫莫遁。「狂者」自信本心，不覆不藏，無所依傍，不為榮辱毀譽所動。陽明自命為「狂者」，正是從「信得這良知真是真非」，因而能「信手行去」，甚至「特立獨行」的特點來形容「狂者」，<sup>5</sup>然其胸次是常快活的。「常快活」是要追求心靈、精神上的自在和幸福，也就是要超越煩惱、痛苦。而痛苦來自於人執著於軀殼之我，即因受人欲遷蔽，產生了「有我之私」。陽明所處之世「相矜以知，相轉以勢，相爭以利，相高以技能，相取以聲譽」<sup>6</sup>。「常快活」就是要去除此些私蔽，陽明言「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」<sup>7</sup>。陽明認為由於私欲所間隔，「天地萬物一體之仁」的本真狀態被人們迷棄了，就如被拔起根的樹，塞住源的水，了無生意，這其中更無「快活」可言。<sup>8</sup>因此，要「推其天地萬物一體之仁教天下，使之皆有以克其私，去其蔽，以復其心體之同然」。<sup>9</sup>克其私、去其蔽才能顯現以天地萬物為一體的「真我」。

狂者胸次始終保持良知本體的明覺性，使其七情免失於正，陽明曰：

喜怒哀懼愛惡欲，謂之七情。七者俱是人心合有的，要認得良知明白。比如日光，亦不可指著方所，一隙通明，皆是日光所在，雖雲霧四塞，太虛中色象可辨，亦是日光不滅處，不可以雲能蔽日，教天不生雲。七情順其自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡，但不可有所著。七情有著，俱謂之欲，俱為良知之蔽，然纔有著時，良知亦自會覺，覺即蔽去，復其

---

<sup>4</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 372 條，頁 355。

<sup>5</sup> 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，總第 286 期（2005 年），頁 80。

<sup>6</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷 35，〈年譜三〉，頁 1297。

<sup>7</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷 26，〈大學問〉，頁 968。

<sup>8</sup> 黃文紅，〈樂之境—王陽明「樂」思想研究〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》，第 33 卷，第 1 期，（2006 年 1 月），頁 56。

<sup>9</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 142 條，頁 195。

體矣，此處能勘得破，方是簡易透徹功夫。<sup>10</sup>

陽明首先對於情的存在不帶任何價值判斷，認為它是人所本有的，但接著對於情的具體發用，則是有條件的肯定或否定。他強調喜怒哀樂等七情之發用應中節。若不中節，過猶不及，便是放縱，此則為負面的逐欲；但若認得良知明白，則七情又是良知本體的發用。蓋七情順其自然的發用，本身無善惡可言，但人因私意而有著，便不是自然之發用，亦不是正常之發用，便影響到良知之展現，係為「欲」的一類，也就是所謂良知的障蔽，故成惡。<sup>11</sup>因此，陽明強調「去人欲、存天理」，直接就人人本有之良知明覺而去蔽復體，達到「無所虧蔽，無所牽擾，無所恐懼憂患，無所好樂忿懣，無所意必固我，無所歉餒愧作」<sup>12</sup>的境界。此即是寂然不動，便是未發之中，便是廓然大公，自然感而遂通，自然發而中節，自然物來順應。<sup>13</sup>這方是簡易透徹功夫。

陽明在追求至誠至真的聖境中，由衷地欣賞「狂者胸次」。對被宋儒譽為「狂者」的曾點非常推崇。傳習錄記載：

問：「孔門言志，由、求任政事，公西赤任禮樂，多少實用？及曾皙說來，却似耍的是，聖人却許他，是意何如？」曰：「三子是有意必，有意必，便偏著一邊，能此未必能彼，曾點這意思却無意必，便是『素其位而行，不願乎其外；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難，無入而不自得矣。』」

14

陽明認為曾點所表示的理境是率性而行，無論何種環境，本著行之而心安的道而行，不願乎其外，超越世俗所累，無意無必，達到無入而不自得的境界。子曰：「君子不器」（《論語·為政》），蓋欲學者「志於道」，而不限於一器之用。曾點之云，顯示不拘一方之「不器」義。唯有不器，方能圓應無方，怡然自得，故孔子特讚許之。又陽明曰：

---

<sup>10</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 290 條，頁 342。

<sup>11</sup> 蕭裕民，〈王陽明思想中一個應被重視的部分－「樂」〉，《興大中文學報》，第 17 期，（2005 年 6 月），頁 590－591。

<sup>12</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷 5，〈文錄〉，頁 190。

<sup>13</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 72 條，頁 101。

<sup>14</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 29 條，頁 67。

君子之學，求盡吾心焉爾。…心盡而後，吾之心始自以為快也。惟夫求以自快吾心，故凡富貴貧賤、憂戚患難之來，莫非吾所以致知求快之地。苟富貴貧賤、憂戚患難而莫非吾致知求快之地，則亦寧有所謂富貴貧賤、憂戚患難者足以動其中哉？世之人徒知君子之於富貴貧賤、憂戚患難無入而不自得也，而皆以為獨能，人之所不可及，不知君子求之以自快其心而已矣。<sup>15</sup>

所謂盡心，即是直下充盡道德的本心。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。故君子之學，實誠於心，君子之行，求盡吾心。從善而非有意為善，不求於人知而只求自快吾心，因此面對富貴貧賤、憂戚患難能「無入而不自得」，這就是至誠至真的「狂者胸次」。

狂者至誠至真的胸次，係以良知本心做主宰，自能明辨是非善惡，不受外物擾亂，不為世俗媚心所左右。但聖門「狂者胸次」正不易得，故孔子「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷有所不為也」（《論語·子路篇》）狷者有所不為是「有守」，有守是立得住；狂者進取是「有為」，有為是行得去。必有守而後乃能有為，有守有為乃能進於中道，登入聖域。此徹頭徹尾，徹裡徹外，只是一個「真」，假不來的。至於一般名士文人之狂，則大體是肆無忌憚的假張狂，不足算也。<sup>16</sup>狂者胸次出乎本心之真誠，其或出或處，能卓爾自立，執中而行，乃灑脫率真之表現也。

陽明解釋「狂者」與「鄉愿」的區別云：

鄉愿以忠信廉潔見取于君子，以同流合汙無忤于小人，故非之無舉，刺之無刺。然究其心，乃知忠信廉潔所以媚君子也，同流合汙所以媚小人也，其心已破壞矣，故不可與入堯舜之道。狂者志存古人，一切紛囂俗染，舉不足以累其心，真有鳳凰翔于千仞之意。一克念，即聖人矣，惟不克念，故洞略事情，而行常不掩，惟其不掩，故心尚未壞，而庶可與裁。<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷24，〈外集六〉，頁924—925。

<sup>16</sup> 蔡仁厚，《王陽明哲學》，頁184—185。

<sup>17</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，〈傳習錄拾遺〉，第4條，頁391。

「鄉愿」是人云亦云、隨波逐流的「一般人」，以從俗乃至媚俗作為立身之機，沒有自己的真誠之見和獨立之行；「狂者」自心澄明，因此能獨立特行。<sup>18</sup>在陽明看來：「世人失其心，顧瞻多外慕。安宅舍弗居，狂馳驚奔驚。高言詆獨善，文非遂巧智。瑣瑣功利儒，寧復知此意！」<sup>19</sup>這就是「鄉愿」的胸次；而「狂者」則「孤腸自信終如鐵，眾口從教盡鑠金。碧水丹山曾舊約，青天白日是知心。」<sup>20</sup>陽明嘲笑「鄉愿」：「處處相逢是戲場，何須傀儡夜登堂？繁華過眼三更促，名利牽人一線長。...本來面目還誰識？」<sup>21</sup>而讚揚「狂者」：「知者不惑仁不憂，君胡戚戚眉雙愁？信步行來皆坦道，憑天判下非人謀。用之則行舍即休，此身浩蕩浮虛舟。丈夫落落掀天地，豈顧束縛如窮囚！...人生達命自灑落，憂讒避毀徒啾啾！」<sup>22</sup>陽明將狂者胸懷，寓於莊子「虛舟遨遊」<sup>23</sup>之境界。狂者胸次如虛舟，泛然而不有，進退得自由。

狂者志存古人，一切聲利紛華之染，無所累其衷，真有鳳凰翔於千仞氣象。得是人而裁之，使之克念，日就平易切實，則去道不遠矣！<sup>24</sup>「克念」即是「克其私、去其蔽」，實質上就是「克己」，「克己」才能「為己」，甚至「成己」。克去有私之我，使其無，方能徹通物我內外。陽明另有一段曉示的話：

昔者，孔子在陳，思魯之狂士。世之學者，沒溺於富貴聲利之場，如拘如囚，而莫之省脫。及聞孔子之教，始知一切隨俗，皆非性體，乃豁然脫落。但見得此意，不加實踐以入於精微，則漸有輕滅世故，闊略倫物之病。雖比世之庸庸瑣瑣者不同，其為未得於道一也。故孔子在陳思歸，以裁之使入於道耳。諸君講學，但患未得此意，今幸見此，正好精詣力造，以求至於道，無以一見自足，而終止於狂也。<sup>25</sup>

---

<sup>18</sup> 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，總第286期（2005年），頁81。

<sup>19</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷20，〈外集二〉，頁733。

<sup>20</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷20，〈外集二〉，頁757。

<sup>21</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷19，〈外集一〉，頁711。

<sup>22</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷20，〈外集二〉，頁784。

<sup>23</sup> 清郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（臺北，萬卷樓圖書，2007年），〈外篇·山木〉，〈雜篇·列禦寇〉，頁739、1140。

<sup>24</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷41，〈序說·序跋〉，頁1576。

<sup>25</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷35，〈年譜三〉，頁1291。

狂者精神，最能超脫凡俗，卓然挺拔，但如不在事上磨練，以入於精微篤實，則漸有「輕滅世故，闊略倫物」之病。故陽明諄諄告誡學者，不可一有見而自足，止於狂而不進。<sup>26</sup>雖然陽明並不認為狂者是理想人格的最高標準，狂者畢竟還不是聖人，但他還是對狂者充滿了激賞，狂者胸次遠遠超越常人和俗人境界，距聖人境界已經不遠，所以「一克念，即聖人矣」。蓋狂者因其對良知的自覺和自信，故而能無私無畏，無入而不自得。<sup>27</sup>惟一旦克念入聖，由「明」以至於「誠」，自能圓應無方而善成之，直與天地萬物上下同流，渾然是一團和氣也。

陽明「致良知」教，對每一當下的行為，皆由良知明覺的圓應中昭明天理。自信良知的知是知非的「是非之心」，乃是好善惡惡的「好惡之行」，知就是行，行就是知，覺察之知與實踐之行在致良知中是一體而顯，使萬事萬物皆在吾心的朗照與朗潤中，皆得其理、各得其所。「致良知」所指，也不是以常有的，不變的是非準則，用在人生的萬變上，而是通過每事每變，逐漸立心立誠，以完成自己的人格，這是處世應物的至深一層面，可以使人進入體認「萬物在我心」的超然境界。所謂「致中和，天地位焉，萬物育焉。」<sup>28</sup>因此，陽明雖剿賊寇、擒叛逆、平諸蠻，既動干戈，當然不免有所殺傷，但這是除凶頑以保黎庶，乃是以殺止殺，依然是「保民」「親民」哲學的貫徹。所以亂事一定，陽明即設縣治，舉鄉約，以撫慰新民，安靖地方，並興學校以教化子弟，亦依然是滿懷惻隱的。<sup>29</sup>

陽明在面對誣讒困境時的境界：「道自升沉寧有定，心存氣節不無偏。知君已得虛舟意，隨處風波只晏然。」陽明蹇以反身，困以遂志，自從居夷處困，動心忍性，深深體驗到道之行否，關乎時運，或升或沉，並無定常。氣節之士激昂慷慨，仗義犯難，以「有道則見，無道則隱」之義衡之，似乎不無偏執。實則，所偏者並不在「氣節」，而只在「存心」。人若「心存」氣節，便已著了一分意思，而不是由良知天理而行。人遇險困，或「反身而知止」，或「致命以遂志」，皆只為討個是非明白，而不是心有所執，只要反身而誠，自然天君泰然，心安理得。<sup>30</sup>陽明處蜚語流言及驚濤駭浪的逆境中，總是神明在躬，天清地寧，而有「險夷

---

<sup>26</sup> 蔡仁厚，《王陽明哲學》，頁 184。

<sup>27</sup> 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，總第 286 期（2005 年），頁 81。

<sup>28</sup> 秦家懿，《王陽明》（臺北，東大圖書公司，1987 年），頁 190—191。

<sup>29</sup> 蔡仁厚，《王陽明哲學》，頁 161。

<sup>30</sup> 蔡仁厚，《王陽明哲學》，頁 190。

原不滯胸中，何異浮雲過太空？夜靜海濤三萬里，月明飛錫下天風。」<sup>31</sup>的詩句，可說是陽明一生真性情的寫照，其生死毀譽之忘念，則一體萬化之情顯<sup>32</sup>，為良知澄明至誠至真的境界。

## 第二節 至仁至善的境界

仁人之心，以天地萬物為一體。「仁」是「造化生生不息之理」<sup>33</sup>，體現為「真誠惻怛」至善的道德境界。陽明指出「良知之誠愛惻怛處，便是仁」<sup>34</sup>、「道心精一之謂仁，所謂中也」<sup>35</sup>。所謂「中」也就是「至善」，「至善是心之本體，只是明明德到至精至一處便是」<sup>36</sup>，而良知的昭靈明覺是「天命之性，粹然至善，其昭靈不昧者，此其至善之發見。」<sup>37</sup> 陽明的「良知」教，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」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。」<sup>38</sup>可見他對人倫親情的看重，此思親之念是植根於人的天性，終是人最根本的情感。因此據《年譜》記載，陽明以儒家的人倫親情，喚醒坐關三年沉淪於禪境之僧：

有禪僧坐關三年，不語不視，先生喝之曰：「這和尚終日口巴巴說什麼！終日眼睜睜看什麼！」僧驚起，即開視對語。先生問其家。對曰：「有母在。」曰：「起念否？」對曰：「不能不起。」先生即指愛親本性諭之，僧

---

<sup>31</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷 19，〈外集一〉，頁 684。

<sup>32</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷 37，〈年譜附錄二〉，頁 1369。

<sup>33</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 93 條，頁 114。

<sup>34</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷 26，〈續編一〉，頁 990。

<sup>35</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷 7，〈文錄四〉，頁 245。

<sup>36</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 2 條，頁 29。

<sup>37</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷 26，〈續編一，大學問〉，頁 969。

<sup>38</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷 33，〈年譜一〉，頁 1226。



涕泣謝。明日問之，僧已去矣。<sup>39</sup>

陽明雖有所契會於佛老高明境界的體驗，但也同時認識到其侷限性，故判二氏之非為摒棄了人的情感和人倫關係，而只圖自我受用。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。蓋聖人之學無人已，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。<sup>40</sup>

陽明強調「聖人之學，心學也，學以求盡其心而已。」<sup>41</sup>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。」<sup>42</sup>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。」<sup>43</sup>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，陽明批評佛氏不能治天下，逃避君臣父子之義，棄絕現實事物，不為人民服務，又外棄人倫。然而，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。<sup>44</sup>

---

<sup>39</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷 33，〈年譜一〉，頁 1226。

<sup>40</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷 7，〈文錄四〉，頁 257。

<sup>41</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷 7，〈文錄四〉，頁 256。

<sup>42</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷 24，〈外集六〉，頁 924。

<sup>43</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷 6，〈文錄三〉，頁 215。

<sup>44</sup> 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），

所以陽明云：

佛氏著在無善無惡上，便一切不管，不可以治天下。<sup>45</sup>

不思善、不思惡時認本來面目，此佛氏為未識本來面目者設此方便。本來面目，即吾聖門所謂良知。今既認得良知明白，即已不消如此說矣。隨物而格，是致知之功，即佛氏之「常惺惺」，亦是常存他本來面目耳，體段工夫大略相似，但佛氏有箇自私自利之心，所以便有不同耳。<sup>46</sup>

佛氏不著相，其實著了相，吾儒著相，其實不著相。佛怕父子累，卻逃了父子。怕君臣累，卻逃了君臣。怕夫婦累，卻逃了夫婦。都是為箇君臣、父子、夫婦著了相，便須逃避。如吾儒有箇父子，還他以仁。有箇君臣，還他以義。有箇夫婦，還他以別。何曾著父子、君臣、夫婦的相？<sup>47</sup>

聖人以萬物為一體之仁心，是始從孝悌上，見吾人對天地萬物「實有以親之」的根性。<sup>48</sup>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。

「夫人者，天地之心，天地萬物本吾一體者也。」<sup>49</sup>陽明認為「萬物一體之仁」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。這是陽明所謂「大人者」的至仁至善的境界。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<sup>50</sup>，達到

---

頁 113。

<sup>45</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第 101 條，頁 123。

<sup>46</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 162 條，頁 228。

<sup>47</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 236 條，頁 309。

<sup>48</sup> 鄧元忠，《王陽明聖學探討》（臺北，正中書局，1982 年），頁 263。

<sup>49</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第 179 條，頁 258。

<sup>50</sup> 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，總第

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。

在陽明看來，「天地萬物為一體」的仁者之心，「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。」<sup>51</sup>這就是陽明所謂「為善最樂」：

君子樂其道，小人樂其欲。然小人之得其欲也，吾亦但見其苦而已耳。…營營戚戚終身，心勞而日拙，欲縱惡積，以亡其生，烏在其為樂也乎？若夫君子之為善，則仰不愧，俯不忤；明無人非，幽無鬼責；優優蕩蕩，心逸日休；宗族稱其孝，鄉黨稱其弟；言而人莫不信，行而人莫不悅。所謂無入而不自得也，亦何樂如之！」<sup>52</sup>

小人營營戚戚追逐感官享樂，是無止境的，使人勞心憂身，步入歧途；君子樂在為善去惡，因而仰不愧，俯不忤，優優蕩蕩，心逸日休，這就是仁者至善的境界。

大人與小人的區分，在於能否體認萬物一體，陽明曰：

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。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，其人之仁本若是其與天地萬物而為一也。豈惟大人，雖小人之心亦莫不然，彼顧自小耳。<sup>53</sup>

陽明認為「大人之學」就是要使人恢復萬物一體之仁心，進而完成萬物一體的理想境界。這樣的萬物一體之仁心，是人甚至萬物所同具的良知。大人以天地萬物為一體，能隨所見之孺子、鳥獸、草木、瓦石而有所感應，生怵惕、惻隱、不忍、顧惜之心。而小人則間形骸而分爾我，不能與天地萬物為一體。然而，大人與小人的不同，並不是本質上的不同。不論大人或小人，皆同具有萬物一體的仁心，只是小人動於欲、蔽於私，不能體現萬物一體之仁。而這個與天地萬物一體的仁心，正是體現萬物一體、實踐大人至仁至善境界的基礎。

---

286 期（2005 年），頁 82。

<sup>51</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 261 條，頁 323。

<sup>52</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷 24，〈外集六〉，頁 925。

<sup>53</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷 26，〈續編一，大學問〉，頁 968。

與萬物一體的仁心，是「明德」，亦是「良知」。故陽明曰：

是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之，是乃根於天命之性，而自然昭靈不昧者也，是故謂之明德。<sup>54</sup>

聖人之良知本心，如同明鏡一般，毫無纖翳，能夠無物不照。而良知具有普遍性，不論大人、小人，互萬古窮宇宙而無不同。只是聖人之心，在現實上能保持良知的清淨無染的本然狀態，所以能夠常覺常照，物來順應；常人之心則在現實狀態上，常蔽於物欲雜染，使得良知清淨的本然，隱而不彰。人只要去其自私物欲之病，恢復本然「與物無對」的良知，去除人我與萬物的隔閡，自能恢復萬物一體之仁。<sup>55</sup>陽明云：

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矣，非能於本體之外而有所增益之也。<sup>56</sup>

因人往往昧此大心而自小之，蔽於私慾，則「一體之仁亡矣」。所以從事「大人之學」的進路，首先在於去私欲之蔽，以復其本有之明德。而所謂明德，實即天命之性、本心之仁。大人「明明德」的工夫，不是由外力所加，是本然具有的，亦不過恢復與天地萬物為一體的本然之仁心善性，以作為吾人生命之主宰而已。

《大學》開宗明義云：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」。陽明以《大學》的「明德」為本，於〈大學問〉中闡發儒者「萬物一體」之仁民愛物胸懷：

明明德者，立其天地萬物一體之體也。親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在親民，而親民乃所以明其明德也。是故親吾之父，以及人之父，以及天下人之父，而後吾之仁實與吾之父、人之父與天下人之父而為一體矣；實與之為一體，而後孝之明德始明矣。親吾之兄，以及人之兄，以及天下人之兄，而後吾之仁實與吾之兄、人之兄與天下人之兄而為一體

---

<sup>54</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷 26，〈續編一，大學問〉，頁 968。

<sup>55</sup> 林惠勝，〈試論王陽明的萬物一體〉，《中國學術年刊》第 16 期，（1995 年 3 月），頁 66。

<sup>56</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷 26，〈續編一，大學問〉，頁 968。

矣；實與之為一體，而後弟之明德始明矣。君臣也、夫婦也、朋友也、以至於山川鬼神鳥獸草木莫不有以親之，以達吾一體之仁。然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物為一體矣。<sup>57</sup>

大人與天地萬物為一體，「明德」既明，而後一體之仁始能透體呈現，所以說「明明德者，立其天地萬物一體之體也」。能親其民，而後一體之仁始能由內施於外，由此達於彼，所以說「親民者，達其天地萬物一體之用也」。明德與親民是體用的關係，立體達用，本末是一，欲達明德之體，必得落實於「萬物一體」之用；老吾老、幼吾幼，乃至於五倫完盡，盡己、盡人、盡物之性，方是真能「以天地萬物為一體」，才是真正「達吾一體之仁」。

「明明德」必須落在「親民」實踐上，才可實現「止於至善」。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，而即所謂良知者也。<sup>58</sup>

陽明對於「明明德」及「親民」的詮釋，指出了「至善者，明德、親民之極則也。」而人的天命之性所以能粹然至善，靈昭不昧，乃是此至善之發現。這「至善之發現」是明德之本體，亦即是人人本具的良知。若明明德而不能止於至善，則恐有流於二氏之蔽；親民而不能止於至善，則有落於功利之病。

陽明認為講「明德」就必須兼顧天下蒼生，以「親民」為要；「四民異業而同道」<sup>59</sup>隨業隨才成就，本乎「仁愛惻怛之誠」，才可免於淪為功利權謀。故陽明就明德、親民二者關係為：

以言乎己，謂之明德；以言乎人，謂之親民；以言乎天地之間則備矣。<sup>60</sup>

明德就是吾人良知所具有天地萬物一體之仁，於是明德之實，必現乎親民，而親民則實現了明德。人已物我通貫於萬物一體之仁，其體用俱備、缺一不可，真所

---

<sup>57</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷 26，〈續編一，大學問〉，頁 968—969。

<sup>58</sup> 王守仁，《王陽明全集》，下冊，卷 26，〈續編一，大學問〉，頁 969。

<sup>59</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷 25，〈外集七，節庵方公墓表〉，頁 941。

<sup>60</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷 7，〈文錄四，大學古本序〉，頁 243。

謂「言乎天地之間則備矣」。

陽明學是內聖外王的道德學問，其「萬物一體」思想是首先確立無差別的「仁」之「本體」，然後落實到有差別的外在「工夫」，最後再回溯到無差別的「仁」之「本體」。<sup>61</sup>陽明在回答弟子對「大人與物同體」的質疑時說：

惟是道理自有厚薄，比如身是一體，把手足捍頭目，豈是偏要薄手足，其道理何如此。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，不可踰越，此便謂之義；順這箇條理，便謂之理；如此條理，便謂之智；始終是這條理，便謂之信。<sup>62</sup>

陽明認為對人的愛高於草木瓦石的愛，這種等級上的差別，根源於倫理實踐主體對於對象不同的現實感受性。人只要訴諸內心情感，這些厚薄差等是良知的自然條理，即良知的誠愛惻怛對於不同對象，自然呈現為不同程度的差異。<sup>63</sup>陽明的「萬物一體」思想帶有濃厚的倫理道德色彩，他所說的無差別的愛只是從「仁」的「本體」上來說的，而現實世界中愛的差別，則是由「本體」至「工夫」的必然結果，「義」、「禮」、「智」、「信」則是「工夫」的具體內容。<sup>64</sup>

由親親而仁民而愛物的萬物一體之仁的漸次發展，這是緣於人與萬物之間的自然厚薄，它是仁的自然條理。對此，陽明有如下的疏解：

問：「程子云：『仁者以天地萬物為一體』，何墨氏兼愛，反不得謂之仁？」  
先生曰：「此亦甚難言，須是諸君自體認出來始得。仁是造化生生不息之理，雖瀰漫周遍，無處不是。然其流行發生，亦只有箇漸。所以生生不息。」

---

<sup>61</sup> 孫寶山，〈陽明學與佛學的基本觀念辨析〉，《鵝湖月刊》，第 32 卷，第 2 期，總號第 374，頁 14。

<sup>62</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 276 條，頁 332—339。

<sup>63</sup> 陳來，《有無之境—王陽明哲學的精神》，頁 404。

<sup>64</sup> 孫寶山，〈陽明學與佛學的基本觀念辨析〉，《鵝湖月刊》，第 32 卷，第 2 期，總號第 374，頁 14。

如冬至一陽生，必自一陽生，而後漸漸至於六陽，若無一陽之生，豈有六陽？陰亦然。惟有漸，所以便有箇發端處，惟其有箇發端處，所以生，惟其生，所以不息。譬之木，其始抽芽，便是木之生意發端處；抽芽然後發幹，發幹然後生枝生葉，然後是生生不息。若無芽，何以有幹有枝葉？能抽芽，必是下面有箇根在。有根方生，無根便死，無根何從抽芽？父子兄弟之愛，便是人心生意發端處，如木之抽芽。自此而仁民，而愛物，便是發幹生枝生葉，墨氏兼愛無差等，將自家父子兄弟與途人一般看，便自沒了發端處；不抽芽，便知得他無根，便不是生生不息，安得謂之仁？孝弟為仁之本，却是仁理從裏面發生出來」。<sup>65</sup>

陽明從仁的生生不息之理來說明「萬物一體」與墨子「兼愛」的不同。他認為仁的生生不息是個「漸」的歷程，同樣的萬物一體之仁的展開，也如生生不息之仁，是個「漸」的歷程。「親親」的父子兄弟之愛，便是人心生意的發端處，這是真誠惻怛之心的最初顯現，如木之抽芽；由此而推至仁民、愛物，便是發幹、生枝、生葉漸次擴大。

陽明認為天地萬物息息貫通，沒有間隔，把宇宙每一部分都看作與自己相關聯，甚至以「莫非己也」的態度，直接面對當下的現象世界，以遂其萬物一體之念。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切於吾身者乎？<sup>66</sup>每念斯民之陷溺，則為之戚然痛心，忘其身之不肖，而思以此救之，亦不自知其量者。<sup>67</sup>這種切身疾痛和強烈的使命感，促使他無論在任何艱難境遇中，均不放棄其倫理社會責任，始終以天下為己任。陽明的「萬物一體」思想，不僅是「親親仁民愛物」至仁的道德境界；更是處人倫、接物理，應物而不為物所累、順情而不被情所撓、入世而不被世所困的至善生命境界。

### 第三節 至樂至美的境界

陽明「萬物一體」思想中，吾人生命與萬物已渾然一體，無限生意流行不息。

---

<sup>65</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第93條，頁114。

<sup>66</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第179條，頁258。

<sup>67</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第181條，頁259—260。

人是自然界的產物，同時人心的「靈明」又是創造世界的根源，即賦予世界以意義。這使自我主體精神獲得了高揚，個體的生命存在價值得到了肯定。人超越形體的有限，而在精神上獲得與天地同體的永恆。<sup>68</sup>這是活活潑潑地孔顏真趣，無拘無束、自由灑脫、無樂可代的人生真樂；亦是自我超越、無人而不自得的至美境界。

陽明認為先儒所追求的孔顏真樂，實際就是人心的本然狀態，直接把「樂」說成心之本體，與良知合而為一。他在〈答陸原靜書〉中說：

樂是心之本體，雖不同於七情之樂，而亦不外於七情之樂。雖則聖賢別有真樂，而亦常人之所同有，但常人有之而不自知，反自求許多憂苦，自加迷棄。雖在憂苦迷棄之中，而此樂又未嘗不存，但一念開明，反身而誠，則即此而在矣。<sup>69</sup>

本體之樂是「真樂」，是超情感的，同時它又只能在具體的七情中表現，是不離情感的。「真樂」不是對情的壓抑、排斥，而是情順其自然而行，樂在其中。七情順其自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡，亦不可有所著；七情有著，俱謂之欲，俱為良知之蔽。<sup>70</sup>七情若順其本體自然流行，便是中和的，如明鏡然，全體瑩徹，略無纖塵染著。<sup>71</sup>若有著便非心之本體，不可謂為「天下之大本」。本體之樂就在七情自然流行之中，七情之中任何一情亦都能表現「真樂」，此樂已為「忘情之樂」。<sup>72</sup>因此，若遇大故，當哀則哀，須是大哭一番了方樂，不哭便不樂；雖哭，此心安處即是樂也，本體未嘗有動。<sup>73</sup>只求「此心安處」，何其灑落，何其自由。

樂是心之本體。仁人之心，以天地萬物為一體，訢合和暢，原無間隔。<sup>74</sup>這

---

<sup>68</sup> 黃文紅，〈樂之境—王陽明「樂」思想研究〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》，第33卷，第1期，（2006年1月），頁59。

<sup>69</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第166條，頁236。

<sup>70</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第290條，頁342。

<sup>71</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第76條，頁104。

<sup>72</sup> 黃文紅，〈樂之境—王陽明「樂」思想研究〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》，第33卷，第1期，（2006年1月），頁55。

<sup>73</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第292條，頁343。

<sup>74</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷5，〈文錄二〉，頁194。



個本體就是萬物的生生之理，就是人生命本真的怡然自由狀態。人之生理，本自和暢，本無不樂。觀之鳶飛魚躍，鳥鳴獸舞，草木欣欣向榮，皆同此樂，而良知即是樂之本體。<sup>75</sup>常人同具孔顏聖賢真樂本體，只是常常「為客氣物欲攪此和暢之氣，始有間斷不樂」<sup>76</sup>，即便常人自加迷棄本然之樂，但此樂仍根於心，一旦體悟到「良知」，反身而誠，則怡悅自得的孔顏真樂就顯現了。故時習復此「心之本體」，亦即致良知以復真樂本體的工夫，而復本體以致能感到悅樂，故言「悅則本體漸復矣」<sup>77</sup>。

透過致良知之修為，復其本心無礙，以達至樂至美的境界，具體如工夫在於對本心的持守，亦即常存敬畏之心，進而朗現本心，如此便可得到一種圓融自在的灑落。陽明心學所持守的敬畏並不代表畏懼害怕，而是朝夕惕勵，不間斷地存省良知，達到自律的目的；灑落亦非放肆妄為，而是超越小我侷限、私意遮蔽，從而表現出順應無滯的精神境界。「灑落為吾心之體，敬畏為灑落之功」<sup>78</sup>，灑落與敬畏是本體與功夫的關係，依此修為便可達至「孔顏樂處」之至美的人生境界。

常人總覺得敬畏之心增強時，則心懷便無法灑落，於是乃有「敬畏之增，不能不為灑落之累」一問題之提出。對此，陽明疏解如下：

君子之所謂敬畏者，非有所恐懼憂患之謂也，乃戒慎不睹、恐懼不聞之謂耳。君子之所謂灑落者，非曠蕩放逸之謂也，乃其心體不累於欲，無入而不自得之謂耳。夫心之本體，即天理也。天理之昭明靈覺，所謂良知也。君子之戒慎恐懼，惟恐其昭明靈覺者或有所昏昧放逸，流於非僻邪妄而失其本體之正耳。戒慎恐懼之功無時或間，則天理常存，而其昭明靈覺之本體，無所虧蔽，無所牽擾，無所恐懼憂患，無所好樂忿懷，無所意必固我，無所歉餒愧作。和融瑩徹，充塞流行，動容周旋而中禮，從心所欲而不踰，斯乃所謂真灑落矣。是灑落生於天理之常存，天理常存生於戒慎恐懼之無

---

<sup>75</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷5，〈文錄二〉，頁194。

<sup>76</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷5，〈文錄二〉，頁194。

<sup>77</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷5，〈文錄二〉，頁194。

<sup>78</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷5，〈文錄二〉，頁190。

間，孰謂敬畏之心反為灑落累耶？<sup>79</sup>

陽明認為君子之所謂「敬畏」，不是《大學》所云的「心有所恐懼，有所憂患」<sup>80</sup>，這樣的心便已為外物所牽累而不平不正矣。真正的「敬畏」是《中庸》所言的「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，君子之戒慎恐懼，是要常常保存心體之靈昭不昧。這是無時或已，不容間斷的工夫。果能無間斷，則良知常明，天理常存。此時，心體是瑩徹而貞定的，是好惡皆得其正，是廓然大公、物來順應的。到得這個地步，自然無所昏蔽、牽擾，無所歉餒、愧作，而其發用流行，自能「動容周旋而中禮，從心所欲而不踰」，這是一種「無善無惡心之體」的道德化境，<sup>81</sup>也就是真灑落。故「灑落」生於「天理之常存」，天理又常存生於「戒慎恐懼之無間」，而戒慎不睹恐懼不聞即是「慎獨」，慎獨即是「敬畏」。如此，則「敬畏」何足為「灑落」之累？<sup>82</sup>故陽明曰：

爾那一點良知，是爾自家底準則。爾意念著處，他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得。爾只不要欺他，實實落落依著他做去，善便存，惡便去，他這裡何等穩當快樂！<sup>83</sup>

不要欺瞞它，便是敬畏；穩當快樂，便是灑落。<sup>84</sup>「敬畏」只是在致良知，存養吾心良知之天理，常保其昭明靈覺，一旦豁然貫通，則主體與客體、殊相與共相統一。這就是由道德的敬畏而達到人生的灑落境界，所謂「渾然與萬物同體」。<sup>85</sup>

聖賢之樂，根據至仁真誠而發之道德覺情；常人之樂，係感於所愛之物而發之激情耳。陽明認為聖賢之樂不必遠求，只要「一念開明，反身而誠」，此樂便在。一念開明，則良知明覺昭靈不昧，而能感通無礙；反身而誠者，乃不順人欲遷流，時時敬畏，警醒提挈，彰顯良知本性之純粹真實。是故能實致良知，便能與物同體，而得灑落之美的真樂趣也。

---

<sup>79</sup> 王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷5，〈文錄二〉，頁190。

<sup>80</sup> 《大學》云：「心有所恐懼，則不得其正；有所憂患，則不得其正。」

<sup>81</sup> 陳立勝，《王陽明「萬物一體」論—從「身一體」的立場看》，頁171。

<sup>82</sup> 蔡仁厚，《王陽明哲學》，頁186—187。

<sup>83</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第206條，頁291。

<sup>84</sup> 蔡仁厚，《王陽明哲學》，頁187。

<sup>85</sup> 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，頁124。

萬物一體的良知，是「有」與「無」的統一，而陽明居越後期之四句教，已實現了境界的有無合一。<sup>86</sup>

無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。<sup>87</sup>

「四句教」以「良知」為「本體」，以「致良知」為「工夫」，彰顯陽明所標示的本體工夫，即要本體明覺無滯，又須表現在工夫之上。故四句教的重點也在工夫上，教人在良知上實用為善去惡的工夫。心之體虛靈明覺，原無障蔽，是至善的道德本心，只是人在現實中不能免除隨軀殼起念的干擾，一起念就有善惡之分，所以說「有善有惡是意之動」。心體之虛靈明覺，能察知屬於經驗層面的意是善或惡，所以說「知善知惡是良知」。而良知之天理不只是是非善惡的判斷，同時也具有「真誠惻怛」的力量，對意之所在的事物，能正其不正以歸於正，這就是「為善去惡是格物」。四句教的首句言「無善無惡心之體」，卻在良知發用中落實歸結在「為善去惡是格物」，將「四有」、「四無」<sup>88</sup>合會融通。

陽明對於錢緒山與王龍溪的爭辯，採取調和的態度，並於不同層面的意義上肯定二人的意見各具有其價值，同時亦具有其限制。陽明認為「四無」之說是為上根人立教；「四有」之說則為中根以下人立教。上根之人，以「悟」為工夫，悟得無善無惡心體，便從無處立根，一了百當，即本體便是工夫，易簡直截，更無剩欠，是為頓悟之學；中根以下之人，未嘗悟得本體，未免在有善有惡上立根基，須用為善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸入悟，是為漸修之法。<sup>89</sup>陽明說：「汝中須用德洪工夫，德洪須透汝中本體。」明白點出龍溪在頓悟「四無」本體

---

<sup>86</sup> 陳來，《宋明理學》，頁 492。

<sup>87</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 315 條，頁 359。

<sup>88</sup> 陽明晚年征思田行前，在越城天泉橋上因弟子錢緒山（名德洪，字洪甫，號緒山，1496—1574）與王龍溪（名畿，字汝中，號龍溪，1498—1583）互相爭論四句教法之權實問題，陽明應其所請，詳細闡發了這四句宗旨思想，史稱之「天泉證道」。王龍溪認為心體與意、知、物是體用關係，心體無善無惡，意、知、物也應都是無善無惡，所以龍溪認為四句教後三句當改為「意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物。」也就是心意知物都是無善無惡的，這種看法稱為「四無」說。惟錢緒山認為，意有善有惡，所以才須為善去惡，若否定意有善惡，就根本否定了工夫，這種觀點稱為「四有」說。為此兩人請教陽明為之證道。

<sup>89</sup> 高瑋謙，《王龍溪哲學系統之建構—以「見在良知」說為中心》，頁 100。

之後，仍須用緒山之漸修工夫，反之，緒山在做「四有」之漸修工夫中，當透悟龍溪「四無」之本體。

陽明本人立「四句教」，既不著於「無」亦不偏於有，卻又同時兼融「有」「無」二境，而成一「徹上徹下」的圓實之教。<sup>90</sup>四句教是陽明晚年立教之宗旨，中人上下無不接著，只依這話頭，隨人指點，自沒病痛。因此他告誡龍溪和緒山：「二君之見，正好相資為用，不可各執一邊。」<sup>91</sup>並指示「二君以後與學者言，務必依我四句宗旨。不可更此四句宗旨。」可見陽明所言四句教的重點在教人實作工夫，並不是對心意知物作客觀的定義，更不在空談本體，而是明示德性實踐的內在義路，也就是致良知。

一般人理解陽明的「致良知」說，很容易只注目於良知「知善知惡」的能力，卻忽略了良知「無思無慮」的特質，故於致良知工夫上不免多著了一分意思。<sup>92</sup>故陽明曰：

聖人只是還他良知本色，更不著些意思在，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，凡有貌相形色，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，何嘗有一物超於良知之外，能作得障礙？

93

說良知之「虛」，便是天之太虛；良知之「無」，便是太虛之無形，這是從本體一面，肯定良知原來虛寂無執，自然流行；說聖人只是還他良知本色，「更不著些意思在」，這是從工夫一面，強調聖人只是順其良知之發用，更不須後天人為加以執著。可見良知之「無」實通貫於本體和工夫兩面，不僅無礙於良知之「有」的表現，反更能彰顯本體與工夫的本來面貌。<sup>94</sup>陽明以太虛譬本心良知，可見其萬物一體說存有論的「本體」，貫通了道德論與宇宙論。唐君毅先生表示：「人之欲有其應物感通之用，以呈顯此心之理者，亦正當於其無物可應之時，即以此虛

---

<sup>90</sup> 高瑋謙，《王龍溪哲學系統之建構—以「見在良知」說為中心》，頁 107。

<sup>91</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 315 條，頁 359。

<sup>92</sup> 高瑋謙，《王龍溪哲學系統之建構—以「見在良知」說為中心》，頁 87。

<sup>93</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 269 條，頁 328。

<sup>94</sup> 高瑋謙，《王龍溪哲學系統之建構—以「見在良知」說為中心》，頁 88。

靈明覺之保任涵養為工夫；而即於此中之無聲無臭、不睹不聞、何思何慮、空空寂寂之處，知此天理之現成在此，而未嘗不流行。是即陽明詩所謂『無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基』也。」<sup>95</sup>故陽明所謂無善無惡，乃德行工夫成就過程上的無執無著，以及工夫成就後所呈現「萬物一體」無偏無私之至美化境。

四句教中的「有善有惡」是意義世界的誠境，「知善知惡」、「為善去惡」是道德世界的仁境，而「無善無惡」則通向審美世界的樂境。陽明在「與天地萬物為一體」的仁境即道德境界中，體現著人己無間、天人合一的「與物無對」；在真實無妄的誠境即真理境界中，也體現著泯消物我之隔的「與物無對」。惟在「誠境」、「仁境」中，尚需要主觀的努力，而在「樂境」中，只是順良知本心適意自得。樂境不是獨立的、分離的境界，而是融合於誠境和仁境之中的最為自由愉悅的至美體驗。<sup>96</sup>

「樂」作為自我生命的本性所在，是人存在的根本，成就心中「真樂」就是要在自我生命存在的本真狀態中感悟和把握「樂」。「樂」是不可言求的，須自家體認的，一旦一念開明就能體悟到萬物一體之「樂」。所謂「良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。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？」<sup>97</sup>萬物一體的良知，是「與物無對」的，是「無善無惡的」，對任何東西都不執著的本然特性，是人實現理想的自在境界之內在根據。<sup>98</sup>

萬物一體之「樂」的境界，就在於自我復得了「良知」的所有意蘊，也就是體悟到「無有乎人己之分，物我之間」的人與人、人與萬物生意不息，生意相通的至美體驗。這種體悟是心靈超越了時空及物我人己之界限，而與宇宙萬物合為一體的生命狀態，係一種真實可感卻又是如人飲水，冷暖自知的快樂，這也就達到了真樂之「本體」自身，將自我存在與世界整體生命溝通，有限的自我可有無限的自由。陽明以「本體工夫，一悟盡透」的頓悟式體認來呈現本體之樂，但這

---

<sup>95</sup> 唐君毅，《唐君毅全集》，卷 17，〈中國哲學原論·原教篇〉，頁 331。

<sup>96</sup> 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，總第 286 期（2005 年），頁 82—83。

<sup>97</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 261 條，頁 323。

<sup>98</sup> 陳來，《宋明理學》，頁 261。

種豁然而見的「樂」，是在人倫日用中體認與磨練的結果。<sup>99</sup>聖人之學，主於經世應物，應物非累贅，誠乃成就聖功之所需。所謂「於塵勞煩惱中作道場」，乃大修行人也。是故事上磨鍊，方能有效剷除欲根；欲根既除，則成己成物，一體而化。道本無言，惟有體證默會，乃能深造而自得之。

樂之為美的境界，偏重於直觀體驗，但它不是主觀美學，它是主觀與客觀、主體與客體的統一，正是在這種「內外兩忘」式的統一中，才能體驗到精神的愉悅與快樂。又因為樂與仁、誠不可分，仍須有道德實踐的心為主導，甚至從陽明的「道心」觀點來看，就是即真即善即美的合一境界，陽明曰：「『率性之謂道』，便是道心。但著些人的意思在，便是人心。道心本是無聲無臭，故曰微。依著人心行去，便有許多不安穩處，故曰惟危。」<sup>100</sup>凡聖之別的關鍵，端在於人是否肯努力作工夫修養，使此心純乎天理，復得良知本來體用，俾達到「無人欲之雜」的至樂境界，至樂境界即是真善美合一之境。<sup>101</sup>「堯舜性之」是此境，「大而化之之謂聖」亦是此境，「天地之常以其心普萬物而無心，聖人之常以其情應萬事而無情」亦是此境。道家玄智、佛家般若智皆含有此境。惟釋道兩家不自道德心立教，雖其實踐必函此境，然而終不若儒聖之「以道德心之純亦不已」導致此境之為專當也。又「大而化之之謂聖」，聖境即化境，化除此「大」而歸於平平，「以其情應萬事而無情」，不特耀自己，望之儼然，即之也溫，和藹可親，此即「聖心」函有妙慧心，函有無相之原則，故聖人必曰「游於藝」。在「游於藝」中即函有妙慧別才之自由翱翔與無向中之直感排蕩，而一是皆歸於實理之平平，而實理亦無相，此即「灑脫之美」之境也。故聖心之無相即是美，此即「即善即美」也。聖心無相中之物是「物之在其自己」，非現象之物之存在，此即是「真」之意義也。故「聖心」無相是「即善即美」，同時亦是「即善即真」，因而亦即是「即真即善即美」也。<sup>102</sup>

陽明「萬物一體」思想的聖人境界，無論是實誠無妄「至誠至真」的真理境界，還是明覺感通「至仁至善」的道德境界，都可以也應該有「無人而不自得」

---

<sup>99</sup> 黃文紅，〈樂之境—王陽明「樂」思想研究〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》，第33卷，第1期，（2006年1月），頁56。

<sup>100</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第250條，頁318。

<sup>101</sup> 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，頁140。

<sup>102</sup> 牟宗三著〈商榷：以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷〉，《牟宗三先生全集16·康德『判斷力之批判（上）』》，頁81—82。

的精神體驗。萬物一體思想化境下的真理世界和道德世界，都離不開自由自得的悟道、體道之樂。因此，誠、仁、樂的境界是三位一體的，甚至誠境和仁境都以樂境為最高境界。樂境既是一種超越的境界，又內在地融合於誠、仁的心境體驗中。在樂境中，良知即本心，本心即良知，順天則而自慊，自慊中有天則，是非無須執著去知，善惡無須刻意去辨，一心朗現，通體瑩徹，體無善無惡而臻於至樂至美之境，真可謂「無人而不自得」，無往而非樂，這是一種即道德而超道德的最高理想境界。在這種境界中「一悟本體，即是功夫，人已內外，一齊俱透了。」<sup>103</sup>真正達到本體與境界的合一，本體即境界，境界即本體，其間再無稍稍的欠缺。從境界的特徵而言，已超越了有無之分、物我之隔，化解了有無之間的緊張、物我之間的對立，而進入了「與物無對」超越自得的境地。<sup>104</sup>

聖人與天地萬物為一體，係其良知明覺所自發之真誠無妄的道德實踐，而得仁心圓滿至善的體現。大仁與天地同德，大樂與天地同和，惟樂不假尋，體仁便是。仁者感通無礙，覺潤無方，觸處皆是，無時不宜，是為生機洋溢，快活暢發，天然樂趣之美也。

---

<sup>103</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，第 315 條，頁 359。

<sup>104</sup> 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，總第 286 期（2005 年），頁 82。

## 第六章 結論

儒家的「一體觀」，從先秦儒家的「天人合一」發展到宋明理學的「萬物一體」，由隱而顯，由微而著，層層轉進，皆是出自於聖人之德性、智慧、人格的整全性思維，經由存在的、體證的、反求諸己的道德實踐，將既內在又超越的仁心理性，擴充到天地萬物，與天地萬物相融通，參贊天地之化育以達天人合一之境界。孔子曰：「一日克己復禮，天下歸仁焉。」孔子從主觀面挺立道德主體，揭露「仁」為人心本有的道德之善，且依於仁而顯現的道德行為，是可以向外層層感通，步步擴大，終致聯屬天下為一體。

孟子繼孔子的「踐仁知天」，更進一步開啟「盡心知性以知天」的義理規模，盡其心性、擴充其本然之善，以體現仁、義、禮、智之道德，具備「體物而不可遺」的絕對普遍性，孟子云：「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。」人的本心善性完全呈現，即與天地萬物為一體，便可臻至「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」的境界。《中庸》與《易傳》皆是先秦儒家承繼《論語》、《孟子》而來的「天道性命相貫通」充其極之發展，《中庸》言：「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，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」《易傳·乾文言》亦云：「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。」皆隱含「萬物一體」之義蘊。先秦儒家天道性命相貫通的思想型態，是「貫天人」而與天地合德；「通物我」而與萬物為一體，係為儒學的一貫之道，至宋儒張橫渠、程明道、陸象山及明儒陳白沙、王陽明等均闡發此義，並有波瀾壯闊的發展。

北宋張橫渠的〈西銘〉闡述個人在天地之間的地位及責任：吾人與萬物同在天地乾坤之德的創生中，同生共長，渾然無別；塞乎天地之間的陰陽之氣即形成吾人之形體，而主宰天地之常理，即為吾人之本性，天人本不相隔，爰將萬物一體之義發揮到極致。程明道的〈識仁篇〉則以醫書所言手足的痿痺、不認痛養與氣之無法貫通四肢為「不仁」，用來類比人若無法與天地萬物相感通，則如醫書的觀點可視之為「不仁」，反證「仁者渾然與物同體」，表示「仁」是一種人我、物我相感通而不隔之感。陸象山云：「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。」宇宙與吾心相貫通，心廣大無限並涵具天理。陳白沙的「心俱



萬理」指出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」，吾心之體與天地萬物生機交通，就能自覺地參與天地萬物的大化流行，與陸象山的「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」的思想是一致的。

王陽明「萬物一體」說，除了其本人的理論創發外，更是傳承了在他之前儒家「一體之仁」的思想精華，其基本義涵概括有縱面向的「內在超越」的一體之仁、橫面向的「明覺感通」的一體之仁及道德實踐面向的「成己成物」的一體之仁。「仁」作為人類的最高德性，上本於天，內在於人，體現了宇宙的「生生之理」。宋明儒喜用穀種來比擬仁體的生機，天地之仁的種子，根值在人心，透過人之心而萌發出來，此入之心便成了「根」，而「良知即是天植靈根」，自能生生不息。人作為天地之心，「天地萬物，本吾一體也」，應當具有普遍的仁愛與同情心。陽明在〈大學問〉中就道德主體發動其情感的惻怛處，具體地驗證了「仁」的活動義，在「仁」的具體感通之中，顯真立教。是以當孺子入井、鳥獸哀鳴、草木摧折、瓦石毀壞時，「仁心」乃自然發動，其間不容毫髮，更遑論在意向中，區別「同類」、「異類」。陽明所謂「一體之仁」，就〈大學問〉而言，即是「明明德」之「明德」；以「致良知」來說，即是「良知」。合而言之：「明明德，立其天地萬物一體之體也。親民者，達其天地萬物一體之用也。」此「明德」、「良知」，就是萬物一體的根源。

陽明結合孔子的「仁心」與孟子不學不慮的「良知」，進而以「明德」、「靈明」釋「仁心」，以「感應」、「感通」來描述「仁心」的特質，強調仁心並非出於刻意的經營，而是一種與萬物共存的自然感應能力。陽明為拯救天下於既沉，在〈拔本塞源論〉表露出憂患人之失其本心，並思以救之、教之，助人成就聖賢人格的深情大願。陽明的一體觀，不僅「人」的沒有完成是我們的責任，連「物」的沒有完成，我們也應當分擔責任。從孟子言「萬物皆備於我」、《中庸》論「盡物之性」，便已隱涵此一具有終極關懷的思考傾向，更在積極進取的意義上，由「物我同一」轉進到「成己成物」。成己蘊涵著成人，成人蘊涵著成物，物我合一，成己即成物，其間不再有絲毫的分別，這即是儒家透過自我認同的實踐後，所完成的理想境界。

陽明「萬物一體」的良知，不僅是吾人的道德主體，同時可以通於「性」、「天」而為「宇宙生化的本體」；此理亦不單只是「道德法則」，同時可通於「性理」、「天理」而為宇宙萬物的「存有之理」。陽明主觀地肯定「聖人之道，吾性自足」，而

言「心外無理」。人人本具的良知，其本身的真誠惻怛的感通之性，即能因應不同時宜，昭明的、靈覺的、自發的呈顯具體實踐之理。當復得良知完完全全，當下便可使人超越形軀的限制，及於一切而生發宇宙萬有的道德意義，體證與物無對的一體感。良知感應無外，必與天地萬物全體相應，此即涵著良知明覺之絕對普遍性，此即「心外無理、心外無物」。

「大人」之「能」以天地萬物為一體，能負起天下一家、萬物一體之宇宙論向度之責任亦不過是良知、良能而已，亦不過是出於「一體不容已之情」。「知」天、「知」萬物一體則必然要負起萬物一體的責任。陽明一體之學是「實學」，其「實」就在於體之於身、驗之於心，在親親、仁民、愛物這一推己及人的無限過程之中落實、體證一體之仁。人之心能驗得此萬物一體之仁，人之身能體證此萬物一體之仁，本身也是天之所命，在大化流行之中，人有幸稟得天地之「靈氣」，此氣至靈、至正，充塞身心，活動不已，是為良知、良能。因為充塞於周身，所以是體知，所以能「踐形」。如此一來，則不僅天地萬物與我相通為一，而且生生之仁德與此身也融合無間，真可謂通天人、貫內外、徹上下，完全一體呈現。所謂心體或道體，與身體或形體，不再只是抽象概念分解下的兩個異層異質的東西，而是在具體的生命實踐中交融為一的真實，故不僅「道即器」而且「器即道」，不僅「全神是氣」而且「全氣是神」。

人之所以能夠與天地萬物為一體，唯反己內證，悟天理內在本心，知天德在己，而「致良知」是學聖者氣象及變化氣質的樞紐。因為學的重點，是在讓良知時時刻刻呈現以應世事，惟是否能提起良知便是工夫的真正關鍵。王陽明「萬物一體」說之工夫論特色，係為一本體工夫的進路。聖人只是還他良知的本色，只是順其良知之發用，則天地萬物俱在聖人良知的發用流行中，而達到與萬物同體之境界。良知人人現在，一反觀而自得，便人人有個作聖之路，可謂是簡易直截的本體工夫矣。

陽明「萬物一體」思想的聖人境界，無論是實誠無妄「至誠至真」的真理境界，還是明覺感通「至仁至善」的道德境界，都離不開自由自得的悟道、體道之樂。因此，誠、仁、樂的境界是三位一體的，甚至誠境和仁境都以樂境為最高境界。樂境既是一種超越的境界，又內在地融合於誠、仁的心境體驗中。在樂境中，良知即本心，本心即良知，順天則而自慊，自慊中有天則，是非無須執著去知，善惡無須刻意去辨，一心朗現，通體瑩徹，體無善無惡而臻於至樂至美之境，真可謂「無入而不自得」，無往而非樂，這是一種即道德而超道德的最高理想境界。

在這種境界中「一悟本體，即是功夫，人已內外，一齊俱透了。」真正達到本體與境界的合一，本體即境界，境界即本體，其間再無稍稍的欠缺。從境界的特徵而言，已超越了有無之分、物我之隔，化解了有無之間的緊張、物我之間的對立，而進入了「與物無對」超越自得的境地。凡聖之別的關鍵，端在於人是否肯努力作工夫修養，使此心純乎天理，復得良知本來體用，俾達到「無人欲之雜」的至樂境界，至樂境界即是真善美合一的「萬物一體」之境。

筆者礙於學思及時間上的不足，對於本文之論述容或未盡完善，這是本文侷限之處，將來如有機會盼能更深入體貼王陽明的哲學思想與生命理境。

## 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，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。
- 清郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》，臺北，萬卷樓圖書，2007年。
- 羅汝芳著，李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》，韓國，新星出版社，2006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。

- 古清美：《明代理學論文集》，臺北，大安出版社，1990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：《現象與物自身》，臺北，臺灣學生書局，1990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：〈商榷：以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷〉，收錄於《牟宗三先生全集 16·康德『判斷力之批判（上）』》，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。
- 李日章：《程頤·程顥》，臺北，東大圖書股份有限公司，1968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。
- 林啟屏：《儒家思想中的具體性思維》，臺北，臺灣學生書局，2004年。
- 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。
- 姜允明：《心學的現代詮釋》，臺北，東大圖書股份有限公司，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。

- 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：《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。
- 張德麟：《程明道思想研究》，臺北，臺灣學生書局，1986年。
- 張亨：《王陽明與致良知》，臺北，中央研究院，2002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。
- 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。
- 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。
- 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：《孔孟荀哲學》，臺北，臺灣學生書局，1984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：《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。
- 黎靖德：《朱子語錄 2·卷二十·論語二 學而篇上》，臺北，文津出版社，1986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。

### 三、 期刊論文：

- 司徒港生：〈程顥的一本觀念與圓善境界〉，《鵝湖月刊》，1996年4月，總號第250。
- 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。
- 辛 斌：〈儒家「樂處」觀之深層心理探析〉，《湖南師範大學教育科學學報》，第4卷，第4期，2005年7月。
- 何 靜：〈論王陽明的至良知說對儒釋道三教的融合〉，《浙江社會學報》，第3期，2007年5月。
- 李日章：〈二程「敬」的思想之意義〉，《大陸雜誌》，第48卷，第4期，1974年。
- 李振綱：〈解讀「天人合一」哲學的四重內涵〉，大陸，《中山大學學報（社會科學版）》，2006年，第5期第46卷。
- 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。
- 林惠勝：〈試論王陽明的萬物一體〉，《中國學術年刊》，第16期，1995年3月。
- 林金宥：《程顥生命教育思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2009年。
- 吳 丹：〈王陽明「萬物一體」的本心之仁〉，《華北水利水電學院學報（社科版）》第27卷，第2期，2011年4月。
- 孫寶山：〈陽明學與佛學的基本觀念辨析〉，《鵝湖月刊》，第32卷，第2期，總

號第 374。

- 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。
- 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。
- 陳章錫：〈論《禮記·禮運》的政教文化觀－以人情為核心的考察〉，《揭諦》，第 9 期，2005 年 7 月。
- 陳奇、陳瑜：〈天地萬物與人原為一體－王陽明的物我和諧觀〉，《青島科技大學學報（社會科學版）》第 27 卷，第 1 期，2011 年 3 月。
- 馮耀明：〈王陽明「心外無物」說新詮〉，《清華學報》，新 32 卷，第 1 期（2002 年 6 月）。
- 黃文紅：〈樂之境－王陽明「樂」思想研究〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》，第 33 卷，第 1 期，2006 年 1 月。
- 黃淑齡：〈明儒之萬物一體論及其道德實踐－以羅近溪工夫論為核心〉，《臺大文史哲學報》，第 73 期，2010 年 11 月。
- 黃繼立：〈「身體」與「工夫」：明代儒學身體觀類型研究〉，台灣大學中國文學研究所博士論文，2009 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，總第 286 期，2005 年。

蕭裕民：〈王陽明思想中一個應被重視的部分－「樂」〉，《興大中文學報》，第 17 期，2005 年 6 月。

謝居憲：〈「萬物一體」的理想如何可能－以家庭為實踐起點〉，《華梵人文學報》，第 16 期，2011 年 3 月。

蘇子敬：〈王陽明「拔本塞源論」之詮釋－文明的批判與理想〉，《揭諦》，第 9 期，2005 年 7 月。