

王陽明「拔本塞源論」之詮釋 ——文明的批判與理想

蘇子敬*

摘 要

王陽明之學為中國哲學之一高峰，世稱「王學」，為孔孟而後，足與朱子學並立、與釋道相抗衡的儒家代表性學派。然現今學者大都關注陽明之道德形上學，較少注意及其社會文化論，殊為可惜。「拔本塞源論」即陽明暢論人類文明病根及理想社會，以提振良知、拔乎流俗之絕作，頗有助於省察現代文明及教育之盲點而救時弊。本文即就該文試作一徹底的解讀。先論述其宗旨；次扣緊原文細加詮釋，抉發其蘊涵，呈顯其社會理想與文明批判，引申其現代意義，尤其是社會制度與教育措施方面；再則省察其義理基礎及實現的可能性，反復提問辯證而却疑；末了歸結其要義而提點之，以為現時代之參考。

關鍵詞：王陽明、拔本塞源論、答顧東橋書、仁、萬物一體、致良知、知行合一、格物致知、內聖外王、異業而同道、文明批判、全人教育

【收稿】2005/3/21；【接受刊登】2005/6/27

* 嘉義大學中文系副教授

王陽明「拔本塞源論」之詮釋

——文明的批判與理想

蘇子敬

壹、前言

王陽明之學為中國哲學之一高峰，亦人類文明史上難得一見的成就，世稱「王學」，為孔孟而後，足與朱子學並立、與釋道相抗衡的儒家代表性學派。此學者所悉，無須贅言。然現今學者大都關注陽明之道德形上學，較少注意及其社會文化論，殊為可惜。

「拔本塞源論」¹即陽明暢論人類文明病根及理想社會，以提振良知、拔乎流俗，之一震古鑠今的大著作。其題意略指「“拔除對真正聖人良知仁學之教的惑亂背棄所從生的根本，而塞斷導致歧出沉淪的源

¹ 見於陽明 答顧東橋書 之結尾，收入《傳習錄 卷中》。參陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1983、12 初版，1998、2 修訂版三刷），頁 194 - 198；徐階序 謝廷傑編：《王文成公全書 卷二傳習錄中》（上海商務印書館縮印明隆慶刊本，收在四部叢刊初編集部，總編號 084，台北：台灣商務印書館，民 64、6 台三版），頁 99 - 102。以下簡稱陳榮捷先生該書為《王陽明傳習錄詳註集評》，提及之傳習錄條次亦依該版本，而引文時校以上述四部叢刊本《王文成公全書》（當有異文時特別標列），以下並簡稱之為《王文成公全書》。又：據 年譜（《王文成公全書 卷三十四》，頁 963 - 967），答顧東橋書 寫於明嘉靖四年（1525）九月，時陽明晚年居越，齡 54，九月歸餘姚省墓。顧東橋之來書於陽明思想逐條質疑，批判甚力，而陽明亦不憚其煩逐條答辯，最後拈出「拔本塞源之論」以徹破迷失。此論，明 陳龍正曾單獨選出刻行，標明為「拔本塞源論」，真是慧眼，並見心同理同也。

頭”之徹底論述」²。文短氣弘，致意深切而理境廣遠，拔卓乎直探人

²「拔本塞源」一語，原出自左傳昭公九年「我在伯父猶衣服之有冠冕，木水之有本原，民人之有謀主也。伯父若裂冠毀冕，**拔本塞原**」(《重刊宋本十三經注疏 6 左傳》，台北：藝文印書館印行，民 71 年 8 月 9 版，頁 779)，意指我周之存，對於伯父(晉公)有益如木水之有本源，則晉率陰戎伐周邑(潁)如拔去木之根本、阻塞水之源頭等不智惡行。是則「拔本塞源」一語原是對木之本、水之源等本源基礎之徹底毀壞的負面用法。今若依此原始用法，而將「拔本塞源論」中之「本」、「源」指涉「聖人良知仁學之教」，則「拔本塞源論」之意乃略指「**徹底析論出拔塞此作為價值理想本源之仁學聖教的要素(如向外追逐而流於辭章功利、濟私溺欲)，而深斥其拔本塞源也**」。如此解題，衡諸陽明「拔本塞源論」之文看似有據(如：「三代之衰，王道熄而霸術昌。孔孟既沒，聖學晦而邪說橫。教者不復以此為教，而學者不復以此為學。霸者之徒，竊取先王之近似者，假之於外，以內濟其私己之欲。天下靡然而宗之，**聖人之道，遂以蕪塞**……所幸天理之在人心，**終有所不可泯**，而良知之明，萬古一日。」)而可通。然而，陽明「答顧東橋書」中有云：「凡此皆就吾子之所惑者而稍為之分釋，未及乎拔本塞源之論也。」其中「所惑者」大抵指東橋對陽明知行合一的良知學之質疑，而「分釋」乃陽明逐一分別地答辯釋解以去東橋之惑，則順此題解作「**“拔除對真正聖人良知仁學之教的惑亂背棄所從生的根本，而塞斷導致歧出沉淪的源頭”之徹底論述**」比較直接相應，而衡諸「拔本塞源論」全文意旨亦通貫且更顯拔惡的勁力。此時，「拔本塞源」乃作徹底除惡防邪之正面用法，若要追問其中「本」、「源」究何所指，則可一言以蔽之曰：「**假於外求而功利成性的霸術習染**」也；唯此與「拔本塞源」之原始負面用法不一。經查其他典據，則理學宗師北宋程子亦曾使用此詞：「『思與鄉人處』，此孟子**拔本塞源**。」(《河南程氏遺書》卷六，見《四部刊要 二程集(一)》，台北：漢京文化事業有限公司，頁 88。)此中，程子之立言蓋針對《孟子·公孫丑篇》所云：「伯夷，非其君不事，非其友不友。**不立於惡人之朝，不與惡人言**。立於惡人之朝，與惡人言，如以朝衣朝冠坐於塗炭。**推惡惡之心，思與鄉人立，其冠不正，望望然去之，若將浼焉**。是故諸侯雖有善其辭命而至者，不受也。不受也者，是亦不屑就已。」顯然，此處「拔本塞源」即作徹底去除邪惡染污的可能之正面用法。尤其朱子《四書集注》注《孟子·梁惠王篇》首章處，更引太史公及程子之語曰：「太史公曰：余讀孟子書至梁惠王問何以利吾國，未嘗不廢書而歎也。曰嗟乎！利誠亂之始也。夫子罕言利，常**防其源**也，故曰『放於利而行，多怨』。自天子以至於庶人，好利之弊，何以異哉？程子曰：君子未嘗不欲利，但專以利為心則有害。惟仁義則不求利而未嘗不利也。當

文造化之源。國學泰斗錢穆先生比之為先秦《禮運篇》，甚至認為禮運大同世界尚須以其中之良知學為根據³。明末理學大儒劉宗周說：「快讀一過，迫見先生一腔真血脈，洞徹萬古。蒙（愚）嘗謂孟子好辨而後，僅見此篇。」清初大儒孫奇逢云：「拔本塞源之論，以宇宙為一家，天地為一身。真令人惻然悲，戚然痛，憤然起。是集中一篇大文字，亦是世間一篇有數文字。」日三輪執齋亦云：「是至論中之至論，明文中之明文。自秦漢以來數千歲之間，惟有一文而已。」⁴「拔本塞源論」的重要性，由此可見一斑。愚讀之，亦愴然警醒，猶念天地之悠悠，何大道之不行！重溫儒學對人類文明之理想方向的遠大提示，思及當代新儒學本於德性生命以收攝民主科學之發展於其中的精心擘畫，再看今日西潮衝擊下的文化失衡和各級教育之茫昧，不禁嘆惋而心憂矣。憂患之餘，乃思闡揚拔本塞源論之要義，抉發其義理基礎，以助省察現代文明之盲點而救時弊。竊以為陽明此篇，可視為當代新儒學之發展先導和理想依據⁵，亦足為反省現代人類文明方向之一極佳參考座標。

是之時，天下之人惟利是求，而不復知有仁義。故孟子言仁義而不言利，所以**拔本塞源**而救其弊，此聖賢之心也。」其中「防其源」、「所以拔本塞源而救其弊」皆為正面用法，而以「本」或「源」指涉蔽亂天下、禍害仁義之所從生者。此一朱注，陽明無不熟知之理，而「拔本塞源論」之文亦顯然深深應和了孟子王霸義利之辨。故今從徹底除惡防邪之正面用法解「拔本塞源」之詞義。

³ 參見錢穆：《中國思想史》（臺北：學生書局，1992、2 第六次印刷），頁 237 - 240。

⁴ 以上參見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 199。

⁵ 此點，一方面就人類社會文化發展所當依止的終極嚮往或形上理想之見解而言；另一方面，就反省社會文化現實上宜當如何發展，才更能切合或促進終極理想之實現而言。當代新儒家正可說是站在陽明主張良知具足而與天地同量的根本立場，在圓而神的精神之嚮往下，苦心孤詣地企圖進而以方以智的精神撐開之，攝納文化之多元分途發展於其中，以充實文理，廣開向上之路，促進終極理想的實現。可參《唐君毅全集卷四：中國文化之精神價值》第十六章 中國文化之創造（中）（臺北：臺灣學生書

貳、「拔本塞源論」之宗旨

陽明之作「拔本塞源論」，固是因答顧東橋⁶之質疑而在最後連帶提及的對天下社會文化理想淪落的徹底針砭，然實是其一貫「學作聖人」、「知行合一」之旨趣及「致良知」教之晚年歸結的必然反應，乃其一生省悟本心良知之天理而企圖扭轉朱子格物致知解，所作種種愷切言辭的高峰極點。就像杜維明先生說的：「陽明“拔本塞源”，針砭因功利薰心而導致人文精神失落的明代中葉學風，雖然是對症下藥的權法，其實正鞭闢入裡地剖析了儒家從動機純正掌握道德實踐的智慧。董仲舒“正其誼不謀其利，明其道不計其功”絕非不顧社會效益忽視責任倫理的泛道德主義，這種在陽明心學中充分肯定的道德理想，恰恰是古往今來究心於自力和自律道德的哲人所共同遵行的信念。」⁷簡言之，「拔本塞源論」雖是因時制宜的權變之法，然實更是對普遍永恆的真實道德信念之深切抉發，乃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。而此純粹普遍的道德信念，在陽明即具體展現為「學作聖人」、「知行合一」及「致良知」之實踐性宗旨。以下驗諸陽明之語。

局)等。

⁶顧東橋(1476-1545)，名璘，字華玉，號東橋，上元(今江蘇江寧)人。弘治九年(1496)進士。曾與太監忤，下錦衣獄。後累官至南京刑部尚書。少負才名，與何(景明)、李(夢陽)相上下。虛己好士，如恐不及。構息園，大治幸舍居客，客常滿，時與客豪飲伎樂。工詩，矩矱唐人，以風調勝。初與同里陳沂、王章號「金陵三俊」，其後竇應朱應登繼起，稱四大家。或云，東橋為陽明少好詞章時之好友。參看《明史》卷二八六文苑傳二，並參《王陽明傳習錄詳註集評》頁164。。

⁷杜維明：《陽明心學的時代涵義》，收於《王陽明國際學術討論會論文集》(貴陽市：貴州教育出版社，1997、12初版)，頁28。

陽明於拈出「拔本塞源論」之前，在同一「答顧東橋書」中，曾回應顧氏「所謂良知良能，愚夫愚婦可與及者。至於節目時變之詳，毫釐千里之謬（繆），必待學而後知。」⁸之質疑曰：

道之大端，易於明白。此語誠然。顧後之學者忽其易於明白者而弗由，而求其難於明白者以為學……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。節目時變，聖人夫豈不知？但不專以此為學。而其所謂學者，正惟致其良知，以精察此心之天理，而與後世之學不同耳……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……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？是不以規矩而欲定天下之方圓，不以尺度而欲盡天下之長短。吾見其乖張謬戾，日勞而無成也已……以是而言，可以知致知之必在於行，而不行之不可以為致知也明矣。知行合一之體，不益較然矣乎？⁹

此為「拔本塞源論」之先聲，對一心追求外在節目時變之理，以應修齊治平之實需，這種把知識當作為學重點的態度，大加破斥。而扭轉向內，用主力於心念德性之精純的省察工夫，由此奠立良知天理，以為決定種種節目時變等分殊之理的根本準則，則能統御節目時變以應用於萬事萬物而無窮盡。是則致良知教、知行合一之旨趣涵蘊其中

⁸ 《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 181；《王文成公全書》，頁 95。

⁹ 同上，頁 181 - 182；頁 95 - 96。

矣。其義甚明，可容不贅。惟此中似隱含一極緊要之義，即節目時變乃為了良知生命之人間活動的適宜表現而置設，不可「疏離」良知生命之所求而作「往而不返」的獨立發展或探索，否則將僵化空洞，失去原初目的，徒勞而危殆，反滯礙了道之追求和實現，故「致吾心良知之天理於事事物物」¹⁰、「精察義理於此心感應酬酢之間」始是得理達道之正路。陽明底下之語正可印證此義：

後之人不務致其良知，以精察義理於此心感應酬酢之間。顧欲懸空討論此等變常之事，執之以為制事之本，以求臨事之無失。其亦遠矣。¹¹

又同一書信，陽明應顧氏所引論語集注「若夫禮樂名物、古今事變，亦必待學，而後有以驗其行事之實」一類見解¹²，而一一答辯破解，未了道：

夫禮樂名物之類，果有關於作聖之功也，而聖人亦必待學而後能知焉，則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……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

¹⁰ 同上，頁 172；頁 92。

¹¹ 同上，頁 182；頁 96 - 97。

¹² 同上，頁 189；頁 98。

人之所不能知者以為學，無乃失其所以希聖之方歟？¹³

由此可見，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，上文所謂「學作聖人」也。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人的本性，才是聖人可以完全自我決定主宰、自謙自足之所在，其價值乃內在的、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」（盡心篇）。而知識成就和外在事功，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，否則如何可讚稱為「外王」？這當中，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。就如徐愛問陽明：「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？」而陽明答道：「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。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。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。」¹⁴又如陽明 答顧東橋書 中說：「君子之學，何嘗離去事為而廢論說？但其

¹³ 同上，頁 191；頁 99。

¹⁴ 同上，頁 30 - 31；頁 57。

從事於事為論說者要皆知行合一之功，正所以致其本心之良知，而非若世之徒事口耳談說以為知者，分知行為兩事而果有節目先後之可言也。」¹⁵是見雖不廢棄事為論說、節目時變，但仍須是在良知本心的統御之下，順良知之要求而自然依序形成，始能符合聖人之道、君子之學而無弊。故此本末先後不可顛倒，否則終將迷失追求聖人之道的正確途徑，恐徒勞無功而反離聖境愈來愈遠。陽明 大學問 也說：

後之人，惟其不知至善之在吾心，而用其私智以揣摸測度於其外，以為事事物物各有定理也，是以昧其是非之則，支離決裂，人欲肆而天理亡，明德親民之學，遂大亂於天下。¹⁶

此與上面論禮樂名物之引文，有異曲同功之妙，皆撻伐功利，貶抑聞見知識，而重純粹德性，救朱子格物致知說之可能偏弊，以扶持聖人之學也。

此等拯救天下於既沉而助人成就聖賢人格的深情大願，在「拔本塞源論」中有更動人的表露。其論始云：

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。吾之說雖或黷明於一時，終將凍解於西而冰堅於東，霧釋於前而雲滃於後，嗷嗷焉危困以死，而卒無救於天下之分毫也已。夫聖

¹⁵ 同上，頁 187 - 188；頁 97 - 98。

¹⁶ 《王文成公全書 卷二十六》，頁 737。又見沈卓然序：《（重編）王陽明全集·王陽明文集卷六》（據徐階序、謝廷傑編之 王文成公全書 重編）（台北：古新書局，民 67、1），頁 90。以下簡稱此書為《王陽明全集》。

人之心，以天地萬物為一體。其視天下之人，無外內遠近，凡有血氣，皆其昆弟赤子之親。莫不欲安全而教養之，以遂其萬物一體之念。天下之人心，其始亦非有異於聖人也。特其間於有我之私，隔於物欲之蔽。大者以小，通者以塞，人各有心，至有視其父子兄弟如仇讎者。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。¹⁷

可見「拔本塞源論」之作，非徒欲揭發文明之病而渲染之，亦非意在客觀地描述或構畫一理想社會的藍圖，而在於徹底辯破不求「成色」卻只爭「分兩」¹⁸之背藏自私心態的功利文明的迷思，讓陽明之學說確得以發揮拯救天下的一份作用，以使有志於聖人之道的學者，能較輕易契入，不至誤入歧途卻還不自知而竊喜之。是聖人出於其心之不容已，自然而然推擴其「渾然與天地萬物同體」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。此可謂陽明夫子自道，惟謙遜而假之古聖人，並遙相呼應以增召喚之力，亦孟子「聖人與我同類」、「聖人先得我心之所同然耳」(告子篇上)之意也。其中，欲救天下，導學者於聖道，此「學作聖人」也；心不容已，自然推己及人而施教養，此「知行合一」之一展現也；使自行恢復心體之同然，此「致良知」教中自覺復性之要義也。

¹⁷ 《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 194 - 195；《王文成公全書》，頁 99。

¹⁸ 參《傳習錄》卷上第 107 條「成色分兩說」薛侃錄(《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 128 - 129；《王文成公全書》，頁 77 - 78)。

至於「拔本塞源論」所呈現的社會理想，則斥權位之較、拔功利之根，崇德行之交相輝映，各順性向以培育合乎其情性的才華智能，而各獻其才華智能以輔助成就道德倫理王國。此即可融攝朱子居敬窮理之長，而同時得救朱子格物致知說之可能力傾於外、陷於支離的偏弊。下面即闡述此理想社會。

參、「拔本塞源論」之社會理想與文明批判

前後對照「拔本塞源論」之文，可以發現陽明的論述仍是採取了孟子王霸義利之辨的對揚方式，惟對王霸的歷史圖像作了更精采仔細的描述。王道以唐虞三代之為準，陽明描述其時之教與學道：

其教之大端，則堯舜禹之相授受，所謂道心惟微，惟精唯一，允執厥中。而其節目，則舜之命契，所謂父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信五者而已。唐虞三代之世，教者惟以此為教，而學者惟以此為學。當是之時，人無異見，家無異習。安此者謂之聖，勉此者謂之賢，而背此者，雖其啟明如朱，亦謂之不肖。下至閭井田野，農工商賈之賤，莫不皆有是學，而惟以成其德行為務。何者？無有聞見之雜、記誦之煩、辭章之靡濫、功利之馳逐，而但使之孝其親、弟其長、信其朋友，以復其心體之同然。是蓋性分之所固有，而非有假於外者，則人亦孰不能之乎？¹⁹

¹⁹ 《王陽明傳習錄詳註集評》，頁195；《王文成公全書》，頁99-100。

王道之世，其教其學，無論士農工商貴賤，自內言皆在於持守內在之中隱微甚深的心體，使之如見如顯、精粹純一而不遷移，而天下萬事萬物自此立本；從外言，則在於父子、君臣、夫婦、長幼、朋友五種或上下或平行的基本關係倫常之中節盡份，以達相愛互敬、淪洽和諧之境。²⁰若違背於此，不能親愛忠實，則即使再聰明開通如堯之子丹朱，亦屬不肖²¹。而作為人格典範的所謂聖賢，即是安然喜樂於此或勤勉精進於此的人。當此之時，大家皆朝向此等人格典範而前進，只以入孝出悌、謹信愛眾、回復心體等德行為要務，並無後世大量運用語言文字所徒增的聞見知識之繁雜和空泛辭章之賣弄²²，更無功利權位之汲汲追逐。此等德行之達成，皆本諸人人固有的性份，不假外求，是則人人皆具備達成之的基礎條件，並無能力不足的掛慮，只有自身

²⁰ 《中庸》云：「道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」又云：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。」另《論語·泰伯篇》子曰：「興於詩，立於禮，成於樂。」《孟子·滕文公篇上》云：「人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」

²¹ 《書經·堯典》載：「帝曰：『疇咨若時登庸。』」（注：誰能成熙庶績，順是事者將登用之。）放齊（按：帝堯之臣）曰：『胤（按：嗣）子朱（按：堯之子丹朱）啟明（按：開通）。』帝曰：『吁（按：疑怪之嘆辭）！嚚（按：不忠信）訟（按：爭辯）可乎？』」（見《重刊宋本十三經注疏 1 尚書》，台北：藝文印書館印行，民 71 年 8 月 9 版，頁 26）是以孟子有云：「禹避舜之子於陽城，天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。丹朱之不肖，舜之子亦不肖。」（《孟子·萬章篇上》）可參《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 196。

²² 此種對陷溺於文字符號等而遺忘生命實質的弊害，陽明有甚為透澈的反省批判。除按本塞源論外，可參《傳習錄卷上》第 11、20、31、99、100 等條。另近人史作禔先生亦暢論此意，詳於其《文字解放之真義》（臺北：書鄉文化事業有限公司，民 85、12 一版一刷）一書。

欲為不欲為之或尊或慚²³；如此，相嫉妒的背景條件亦大抵得以消除。

陽明緊接著述說王道之世中學校與社會的景況：

學校之中，惟以成德為事。而才能之異，或有長於禮樂，長於政教，長於水土播植者，則就其成德，而因使益精其能於學校之中。迨夫舉德而任，則使之終身居其職而不易。用之者，惟知同心一德，以共安天下之民。視才之稱否，而不以崇卑為輕重，勞逸為美惡。效用者，亦惟知同心一德，以共安天下之民。苟當其能，則終身處於煩劇而不以為勞，安於卑瑣，而不以為賤。當是之時，天下之人，熙熙皞皞，皆相視如一家之親。其才質之下者，則安其農工商賈之分。各勤其業，以相生相養，而無有乎希高慕外之心。其才能之異，若皋夔稷契者，則出而各效其能。若一家之務，或營其衣食，或通其有無，或備其器用。集謀并力，以求遂其仰事俯育之願。惟恐當其事者之或怠，而重己之累也。故稷勤其稼，而不恥其不知教，視契之善教即己之善教也。夔司其樂，而不恥於不明禮，視夷之通禮即己之通禮也。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。譬之一人之身，目視耳聽，手持足行，以濟一身之用。目不恥其無聰，而耳之所涉，目必營焉；足不恥其無執，而手之所探，足必前焉。蓋其元氣充周，血脈條暢，是以痒疢呼吸，感觸神應，有不言而喻之妙。此聖

²³ 子曰：「有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。」（《論語·里仁篇》）「我欲仁，斯仁至矣！」（《論語·述而篇》）孟子曰：「不為也，非不能也。」（《孟子·梁惠王篇》）

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然，而知識技能，非所與論也。²⁴

學校為養成教育的場所，尤其是培養未來士人層級。然其培養，亦以成德為要務、為真正的目的，至於才華知能之鍛鍊，則只是居於輔助的地位，更且是順應各學子天賦或原有的才能性向而施為，使之精益求精，各成其材，以應未來出仕安民助人之須。等到德行有成，出仕任用於適合其才德的職位，亦終身不必改易其職務。其他才質較下不堪為治任者，則從事其他農工商賈等各行各業。士農工商「異業而同道」，無論職業貴賤，但論適不適合，苟適才適性，即其最佳之社會角色，可安於其中，只求精勤其業、貢獻其力，或教或養，互相交通合作，齊分享、共扶持，而不在乎名位之高下、工作之辛勞或輕鬆。此因大家視同為一體，和樂融融、胸襟恢廣，有如一家之親、譬若己身之耳目手足，各有所司、盡獻所長、各取所需，相持相讓、互助合作，共蒙其利，同心一德，豈有相忌相害之理？也因真正的貴賤乃繫於體現德行的多少，看其接近聖賢人格（與天地萬物為一體的境界）之品質成色如何，而不在知識技能的廣狹高低或甚至所成就的社會事業之分兩多少也。

如此，看似可能僵化了職業之選擇，欠缺自由的空間，表面上亦似乎會使社會犯了知識技能不足症，不易渡過生存難關和滿足驚奇索知之欲。然實情果如此嗎？

實則深究之，其對個人、對社會皆更大有好處。何以故？一者，大家都較能輕易勝任其職，並易日漸精到，不必如夸父追日，疲於奔命，窮追著太廣之知識技能跑，也不必比較外在名位的高下（所謂希

²⁴ 《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 195 - 196；《王文成公全書》，頁 100。

高慕外)；是則不會陷入知能無盡激烈競爭之場，不會掉落功名一味貪婪追逐之域，如此才不致無暇於或遺忘、蒙蔽了原本的目的——成德（達遂天地萬物一體之仁的境界）。試看科技發達、工商鼎盛的今日社會，其競爭壓力之大，之無孔不入、無時或已，其人間之疏離、自我之異化，種種扭曲、荒誕的實況，豈不就清清楚楚地反顯出這一點了嗎？再者，彼此之間，將只有互相砥礪求全，希望對方做得更好，免得徒然增加自己的負擔；如此便可大大消除相嫉忌的空間，並有更好的工作表現以貢獻社會、相互接濟，生存的資藉反而更形穩固。三者，各種才智和職務，無論高下大小，皆將有以為人所肯定而相分享、共喜樂者，自然而然可少愚昧無知、粗野無文之弊，同時也一樣不妨礙新意、新局之開創，個人自我之天賦才性仍得以發展實現，成為參與社會、貢獻人間之孔道。

至於驚奇索知之欲如何處置呢？首先，如上第三點，由彼此的隨緣分享所知所得，自然可得到部分的滿足，何等輕鬆自在！再進一步說，最大的驚奇和欲知，豈非了知天地之大美和普貫之天理？而天理大美者，若「原始反終」（《易 繫辭下》）、「約分之至」（《莊子 秋水篇》），豈非至簡至易、易知易從乎？所謂「物物一太極」、「通體一太極」，一旦「由博反約」而「豁然貫通」焉，透悟周流於萬事萬物之中而為萬事萬物所依以存、賴以明的本質根源（本體），則知「理一分殊」，一即一切、一切即一，「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」也。今既日趨與天地萬物一體之仁的境界，斯「精神流貫，志氣通達，感觸神應」，身心融合條暢，體用一如、顯微無間，天地之大美、大知在於是矣，何假他求？亦何有乎一往外求之興致以至於往而不返呢？何況，事物該知該求的，良知自然會去知、會去求²⁵。故憂其無知無

²⁵ 陽明有云：「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

識，慮其好奇求知之欲無以滿足或休歇，恐是份外之思、凡夫之念而已！

相對於王道社會，霸道以後的教學與社會文化情景又是如何呢？陽明先描述道：

三代之衰，王道熄而霸術昌。孔孟既沒，聖學晦而邪說橫。教者不復以此為教，而學者不復以此為學。霸者之徒，竊取先王之近似者，假之於外，以內濟其私己之欲。天下靡然而宗之，聖人之道，遂以蕪塞。相倣相效，日求所以富強之說、傾詐之謀、攻伐之計，一切欺天罔人、苟一時之得以獵取聲利之術。若管商蘇張之屬者，至不可名數。既其久也，鬥爭劫奪，不勝其禍，斯人淪於禽獸夷狄，而霸術亦有所不能行矣。²⁶

王道文明之象衰敗，邪說橫互，其教其學已不復如古。霸者之徒「以力假仁」²⁷，其行本非出於仁心，為圖一己權力名位和欲望享受之擴張與滿足，混淆視聽，利用先王之道以為號召，扭曲之而轉向外在功利事業。結果，天下披靡，聖道梗塞荒廢，集體沉淪相仿效，天天只

白 天下事物 不必知的，聖人自不消求知，其所當知的，聖人自能問人」
(《傳習錄》卷下第 227 條黃直錄，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 303；《王文成公全書》，頁 134。)

²⁶ 《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 197；《王文成公全書》，頁 100 - 101。其中參依《王文成公全書》(頁 100) 和《王陽明全集·王陽明傳習錄》(頁 43) 以及錢穆先生《中國思想史》(頁 239)，將「孔子既沒」一句改為「孔孟既沒」。

²⁷ 孟子曰：「以力假仁者霸；霸，必有大國。以德行仁者王；王，不待大。」(《孟子公孫丑篇》)

求如何富強、如何傾詐、如何攻伐等欺蒙人天之獵取短暫功名的權術，以致汨濫不可收拾。浸久之後，更連假借仁義之名也不必了，公然強取豪奪、劫城掠地，禍害連連，如禽獸夷狄之行，最後互相殘害毀滅，則富強又何在？功利又何在？豈非連霸術也不得行了！

然則文明衰亂如是，難道無人興起而欲救之？當然有，只是連其自身亦不免於霸術功利之某些習染，又怎能恢復真正的王道聖學以挽狂瀾呢？陽明嘆道：

世之儒者，慨然悲傷，蒐獵先聖王之典章法制，而掇拾修補於煨燼之餘。蓋其為心，良亦欲以挽回先王之道。聖學既遠，霸術之傳積漬已深，雖在賢知，皆不免於習染。其所以講明修飾，以求宣暢光復於世者，僅足以增霸者之藩籬，而聖學之門牆遂不復可睹。²⁸

秦火後，漢儒悲惻世間之混亂沉淪，憂心聖學之毀滅失真，故積極搜尋六藝等先王典章制度而訓詁考證之，欲以振作興起。然因霸術之薰習既久而深重，即使賢知者亦不能免，以致見道有所偏失，故雖有繼聖學以救世之心，卻仍無力回天，其汲汲救世之學行，僅僅足以外增霸者之籬牆屏障而已，何有益乎真正的聖學！陽明此論，直是一針見血。

從此，聖學斷絕，虛學並起，崇尚訓詁、記誦、詞章之學，群起成家、互別苗頭。整個人文世界陷入語言文字的瘋狂遊戲當中，遺忘了語言文字本在於傳達純樸真誠的生命情意以為交通，其實質在於心意交流，在於所以要交流的自家身心之要求，其發求於信，其歸在乎

²⁸ 《王陽明傳習錄詳註集評》，頁197；《王文成公全書》，頁101。

仁，亦即統歸於與天地萬物同體的仁心良知。可嘆大家拋棄自家無盡藏，卻向虛文外功求！試看陽明絢爛鮮明的痛切陳詞：

於是乎有訓詁之學，而傳之以為名；有記誦之學，而言之以為博；有詞章之學，而侈之以為麗。若是者紛紛籍籍，群起角立於天下，又不知其幾家。萬徑千蹊，莫知所適。世之學者，如入百戲之場，謹諛跳踉、騁奇鬥巧，獻笑爭妍者四面而競出，前瞻後盼，應接不遑，而耳目眩瞶，精神恍惚。日夜遨遊，淹息其間，如病狂喪心之人，莫自知其家業之所歸。時君世主，亦皆昏迷顛倒於其說，而終身從事於無用之虛文，莫自知其所謂。間有覺其空疎謬妄、支離牽滯，而卓然自奮，欲以見諸行事之實者；極其所抵，亦不過為富強功利五霸之事業而止。聖人之學日遠日晦，而功利之習愈趨愈下。其間雖嘗瞽惑於佛老，而佛老之說，卒亦未能有以勝其功利之心；雖又嘗折衷於群儒，而群儒之論，終亦未能有以破其功利之見。蓋至於今，功利之毒，淪浹於人之心髓，而習以成性也，幾千年矣！²⁹

學者如此茫然陷於虛文，在位君主亦然，其間或有察覺其偽妄繁滯，奮起而欲表現為切實的行事者，最多也只不過止於富強功利之霸業而已。文明發展如是向下沉淪，聖學越來越晦暗而遠離人間，功利之習染愈來愈深不可拔，雖歷經莊老魏晉玄學和南北朝隋唐佛學等之瞽惑牽引、遣蕩淘洗，以及兩宋以來群儒之探求義理、推行教化以調適上遂，終仍無以破除其功利之見。至其時，功利之毒害已薰習人間數千

²⁹ 同上，頁 197 - 198；《王文成公全書》，頁 101。

年，而淪肌浹髓、泌入心扉，可謂固於潛意識之中而成性矣，哀哉！

此處，陽明以詞章破詞章，揭功利毒素之深漬，言之沉痛，鞭闢入裡，直追孟子。而其所以如此痛切者，除為天下文明之沉淪發展慨歎外，蓋亦回首來時路，夫子自道也。因陽明自己年少起即曾沉溺馳騁於詞章，後又泛濫出入於佛老，也久久苦滯於宋儒循序格物之學，再後始歸本濂洛身心之學、契於白沙甘泉自得之旨，直至龍場悟道而會得格物致知之理，全然脫離文字障、功利根³⁰。又由此處之言，亦可略見陽明對釋道非功利性格、重心靈境界之同情的肯定³¹，以及求全於宋儒之略有微言也。

緊接著，陽明進一步針砭當時功利之毒嚴重作怪於世的病灶，尤其為害士人學子的具體症狀。針針見血，句句要害，觸目驚心，真是曠古希聲，震古鑠今，足以給現代文明下之觀念態度革命式的衝擊：

相矜以知，相軋以勢，相爭以利，相高以技能，相取以聲譽。其出而仕也，理錢穀者則欲兼夫兵刑，典禮樂者又欲與於銓軸，處郡縣則思藩臬之高，居臺諫則望宰執之要。故不能其事，則不得以兼其官；不通其說，則不可以要其譽。記誦之廣，適以長其教也；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。是以臯夔稷契所不能兼之事，而今之初學小生，皆欲通其說、究其術。其稱名借號，未嘗不曰吾欲以共成天下之務，而其誠心實意之所

³⁰ 關於陽明之成學歷程，歷來學者論之已多，而陳來先生有綜合獨到之見。參見其《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991，3 初版一刷），頁 320 - 331。以下簡稱該書為《有無之境——王陽明哲學的精神》

³¹ 關於陽明對釋道之態度，可參見陳來：《有無之境——王陽明哲學的精神》，頁 324。

在，以為不如是，則無以濟其私而滿其欲也。嗚呼！以若是之積染，以若是之心志，而又講之以若是之學術，宜其聞吾聖人之教，而視之以為贅疣柄鑿。則其以良知為未足，而謂聖人之學為無所用，亦其勢有所必至矣。³²

功利積染，浸淫成性，文明演變至當時，社會上幾乎只是權勢、聲名利祿與知識技能之擅場，以此相誇耀、相標榜、相傾軋、相鬥爭。士子不求堅守適合自己的崗位以精益求精、貢獻已長，不抱「異學而同道」之分工合作、互賞互勉的精神態度，一心只圖升官發財、手攬更高更大的權力和功名；故不安於位，多方從事、繁雜求知，以求能身兼要職和獲取更多聲名，而達遂其私欲。自居官士人至初學小生都是這般心態，捨近求遠、就難去易、支裂道術，藉口為天下之大公，而意（不論顯態或潛態）實在濟私滿欲。如是為私欲疲於奔命，耗損精力、蒙蔽清明，經浩浩歲月之積染，早成深不可拔之集體功利共業。負有引領價值取向和社會批判之職的士人階層都如此墮落不堪了，則其對平民百姓等下層社會的惡劣影響可想而知，宜其整個社會之人心風氣沉淪難挽。於是乎，原本性中圓滿具足的良知當然旁落無著，而聖人之學自然被看作陳腐顛預的無用長物了。

於此，或認為：兼備人生種種領域之智能，斯為「全人」教育之理想，如今日主張七大領域兼學並進等說法；今若陽明之說為是，則「全人」教育之說乃非乎？曰：不然！此中實有一觀念的迷失而貽害非淺。蓋何謂「全人」？今日教育，常誤以「全才」為「全人」，而

³² 《王陽明傳習錄詳註集評》，頁198；《王文成公全書》，頁101-102。其中「長其教也」、「適其辨也」、「贅疣柄鑿」，《王文成公全書》分別作「長其教也」、「適其辨也」、「贅疣柄鑿」，當有刻誤，皆不從。

特突出智育一面，以為知識技能愈多愈好，最好樣樣皆通皆精，以此為主要價值標準，不論學子性向差異，一律要求學子往此目標衝鋒前進，落後者即往往被視為劣等而遭淘汰，自尊受挫、學習無味，痛苦隨之。其實此等人格價值觀念，只是知識技能上的「全才」之器而已，哪是「全人」？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」、「天人地三才合一」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。學子應該是以真正的「全人」或「完人」為理想，而所憑藉者善良純真之天性也，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來，然後特別去發展它，以為將來奉獻人間之用或藉以表現自我、參與社會的管道。今日教育走向和學習風尚則失之多矣，加以社會型態愈趨複雜，其淪落功利之窠臼深矣、久矣，幾不可拔矣！陽明若處今日，不知又將作何慨歎與破斥耶！

於「拔本塞源論」最後，陽明深沉悲歎道：

嗚呼！士生斯世，而尚何以求聖人之學乎，尚何以論聖人之學乎？士生斯世，而欲以為學者，不亦勞苦而繁難乎？不亦拘滯而險艱乎？嗚呼！可悲也已！所幸天理之在人心，終有所不可泯，而良知之明，萬古一日。則其聞吾拔本塞源之論，必有惻然而悲、戚然而痛、憤然而起，沛然若決江河而有所不可禦者矣。非夫豪傑之士，無所待而興起者，吾誰與望乎？

33

³³ 《王陽明傳習錄詳註集評》，頁198；《王文成公全書》，頁102。

道為天下裂，流於支離瑣雜而求之繁難勞苦。更可怕嚴重的是，陷溺在功利的泥沼死地中，萬分艱危險阻，無以掙脫，卻還一塊和泥打混，甚至得意洋洋、鄙薄聖學，而不自知其危其妄，豈不悲甚？但陽明仍如孔孟一般，對人間永不絕望，堅信德不孤、性本善，浩浩宇宙之中天理良知自在人心，而可興起振作；畢竟，道德仁義是每一個人心靈深底的終極嚮往，而必有發現之日啊！故諄諄砥礪、一再呼喚，以興發吾人之心志，望自作豪傑、竄拔而出，衝破功利文明之天羅地網，以回向聖人之道，再創理想的社會，齊奔與天地萬物為一體、異業而同道之大同世界也。

「拔本塞源論」便在此良知心志的召喚中嘎然而止，唯餘音繞樑，迴盪千古。

肆、「拔本塞源論」之義理基礎的省察

前文第二節論「拔本塞源論」之宗旨時，一開始即點明其社會文化論實為「學作聖人」、「知行合一」之旨及「致良知」之教的必然反應，乃陽明省悟本心良知之天理而企圖扭轉朱子格物致知解之極論。經過以上對全文一系列的闡釋，可以看出拔本塞源論對人類理想之文化方向與相應的為學方向之提示，正基始於對聖人之學與教的深切認識，而根止於對聖人之心靈境界的體玩，所謂「良知具足」、「與天地萬物為一體之仁心」。以下即就此點再略予引證闡發，並嘗試進一步的省察。

〈答顧東橋書〉中云：

夫萬事萬物之理，不外於吾心，而必曰窮天下之理，是殆以吾心之良知為未足，而必外求於天下之廣，以裨補增益之，是猶析心與理而為二也。夫學問思辨篤行之功……擴充之極，至於盡性知天，亦不過致吾心之良知而已。良知之外，豈復有加於毫末乎？……任情恣意之害，亦以不能精察天理於此心之良知而已。³⁴

此即明白地指出吾心之良知與天理原本為一，而天下萬事萬物之理不出乎其外，內在具足、德量完滿，不待外求而後至極，是即純粹至善，為一切道德實踐所以可能之根據，要在擴充、精察，發明而窮致之以無蔽耳。陽明 大學問 亦云：「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 是乃民彝物則之極，而不容少有議擬（或作：擬議）增損於其間也。」³⁵此即以靈明良知為至善本體，乃萬事萬物最極致的價值標準，而自然天成，不容造作。意可與上相發明。

又 大學問 暢論大人境界和大人之學，亦正與「拔本塞源論」之天地萬物一體論和聖人之教兩相輝映³⁶：

³⁴ 同上，頁 174；頁 93。

³⁵ 《王文成公全書 卷二十六》，頁 737。《王陽明全集·王陽明文集卷六》，頁 90。

³⁶ 蔡仁厚先生早已注意即此，參其著《王陽明哲學》第九章第一節之註三（台北：三民書局，民 63、10 初版，72、2 修定初版），頁 193。又：《傳習錄 卷中》陽明 答聶

大人者以天地萬物為一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉……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……是其一體之仁也（一作：者），雖小人之心亦必有之，是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也，是故謂之明德……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，非能於本體之外，而有所增益之也。……少有擬議增損於其間，則是私意小智，而非至善之謂矣。自非慎獨之至，惟精惟一者，其孰能與於此乎？後之人，惟其不知至善之在吾心，而用其私智以揣摸測度於其外，以為事事物物各有定理也，是以昧其是非之則，支離決裂，人欲肆而天理亡，明德親民之學，遂大亂於天下。³⁷

無論小人、大人，皆有先天自然的同一明德本體——本心良知——固與天地萬物為一，所謂「一體之仁」。只是小人自暴自棄，為私欲所蔽，而不自知耳。一旦有所警覺而志於成大人之學，其工夫亦只是去除蒙蔽以回復「本然仁體」（「與天地萬物為一體之本然仁心」）而已，並非戕性造作以自外強加之而有所增益，亦實容不得擬議增損於其間，否則即是有所夾雜、自私自用智之私意小智，反非至善。此猶明道定性書所云：「人之情各有所蔽，故不能適道。大率患在於自私自用智。自私自用則不能以有為為應跡，用智則不能以明覺為自然。」又如孟子（盡心篇）所云：「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，

文蔚 第一書（《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 256 - 265），亦多可與拔本塞源論相發明。

³⁷ 《王文成公全書 卷二十六》，頁 736 - 737。《王陽明全集·王陽明文集卷六》，頁 89 - 90。

分定故也。君子所性，仁義理智根於心。」故此本然仁心即是完滿具足、不待外求之粹然至善，其自然流行應跡於天下的一體境界，即是大人之學所欲追尋的終極理想，亦即聖人之極境，所謂「至善之在吾心」也。

故若能抱持如上的信念而真切實踐之，則當能體之而樂，安然自足，即使遭遇憂患，亦能知命而立命，無入而不自得，孔子所謂「仁者安仁」也。如此，自不可能歧出於外而轉墮功利與支離，個人如此，大至天下國家亦如此，則社會文化或人類文明的發展便能從本源上徹底拔塞功利等歧出的病根而回歸良知聖學。其至也，即一人人自由自律，如群龍無首，唯順才性以分工合作，之「異業而同道」的道德倫理王國也；是則人人成色精純，雖有分兩、器用之異，亦不計較，只因應德性天命，隨緣順時而群策群力，齊分享、共喜樂、相賞愛而已。斯即「滿街都是聖人」之社會文化的終極理想藍圖也。

或疑曰：主體的良知既然自足，如此一來，良知本體是否會停留在個人主觀心靈之內而無所關懷於外，遂偏主內聖而遺外王？且智能一面，是否將全在擯斥之列而無以容身？

曰：是不然！就具體存在之人或物言，良知仁心之本性原即是渾然與萬物為一體者，故感通即為其本質，豈容有限隔哉？故良知仁體雖以其「自覺」性格而可言「主體」或「吾心」，其實終究為「超主客」之絕對境，其大無外而關懷無止限，自不以己身為內外的界線。此猶明道「定性書」所謂「性無內外」，亦如象山所云「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」，而陽明更說「良知是造化的精靈³⁸」、「無聲無臭

³⁸ 《傳習錄》卷下第 261 條黃省曾錄（《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 323；《王文成公全書》，頁 141）。

獨知時，此是乾坤萬有基³⁹」(詠良知四首示諸生 之四) 「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？」⁴⁰再就知識技能或其他價值對象言，則如上節已曾提過的，事物當知當求的，聖人自會去知去求。此當知當求的事物或條理，實即良知所發動之關懷所及，且須良知以為頭腦、以為判斷，故即不離良知而非真在其外，所謂「心外無理，心外無事」、「心外無物」⁴¹。試看陽明不就是一邊強調「吾心之良知，即所謂天理也」，一邊也說要本此以「格物致知」，所謂「致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣」？⁴²又在 答顧東橋書 陽明更明白說道：「專求本心，遂遺物理，此蓋失其本心者也。夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物耶？心之體，性也；性即理也。⁴³」可見陽明之意「亦不是將名物度數全然不理，只要知所先後則近道。⁴⁴」而良知仁心即為本、為先，依其要求而順時機以講求節目應變之理，則能賅末而崇本，使末為本所用、所貫徹融通，而體用一如、內外兼顧，不致失本而異化。反之，

³⁹ 《王文成公全書 卷二十》，頁 629。

⁴⁰ 《傳習錄》卷下第 336 條黃以方錄(《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 381；《王文成公全書》，頁 157)。

⁴¹ 《傳習錄》卷上第 32、83 條陸澄錄，另參第 3、6 條徐愛錄。(《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 70、109、30、37；《王文成公全書》，頁 56、60、67、75。)

⁴² 參《傳習錄》卷中第 135 條 答顧東橋書 (《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 172；《王文成公全書》，頁 92)。

⁴³ 《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 166；《王文成公全書》，頁 90。。

⁴⁴ 《傳習錄》卷上第 67 條陸澄錄(《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 97；《王文成公全書》，頁 72)。

「苟無是心，雖預先講得世上許多名物度數，與己原不相干，只是裝綴，臨時自行不去。⁴⁵」何況「人要隨才成就，才是其所能為。如夔之樂、稷之種，是他資性合下便如此。成就之者，亦只是要他心體純乎天理，其運用處皆從天理上發來，然後謂之才。到得純乎天理處，亦能不器。⁴⁶」故當知所先後而立其本心、守良知之中，一切智能等等的講求只宜隨緣順時、分工合作，因天資才性而成就，最後仍要歸宿到良知上⁴⁷。正如人問陽明：「聖人應變不窮，莫亦是預先講求否？」而陽明答曰：「如何講求得許多？聖人之心如明鏡，只是一箇明，則隨感而應，無物不照。未有已往之形尚在，未照之形先具者。若後世所講，卻是如此，是以與聖人之學大背。聖人遇此時，方有此事。只怕鏡不明，不怕物來不能照。講求事變，亦是照時事，然學者卻須先有箇明的工夫。學者惟患此心之未能明，不患事變之不能盡。」⁴⁸

復思：當吾人一再欽羨才華或知識技能之際，是否即已暗中開啟了向外追求而功利化之機了呢？為救儒者道德之教之或未施及，而廣開人文多元分途發展之門，以供未聞受儒者之教的大眾，種種使精神自然向上提升之路，而漸進於道⁴⁹，此固出乎不忍人之心，兼顧歷史

⁴⁵ 同上。

⁴⁶ 同上。

⁴⁷ 可參錢穆：《宋明理學概述》（臺北：中國文化大學出版部印行（重排版），民 69），頁 237 - 240。

⁴⁸ 《傳習錄》卷上第 21 條陸澄錄（《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 59 - 60；《王文成公全書》，頁 65）。

⁴⁹ 參註 5。類此門路，唐君毅先生尤多所深論，如《文化意識與道德理性》、《生命存在與心靈境界》二書之體系建構，即包含此等精神；又如《中國人文精神之發展》之拾肆 精神上的合內外之道、《中國文化之精神價值》第十五-十七章 中國（未來）文化之創造、《人文精神之重建》第二部之參 肆 西洋文化精神之省察·十一 結論——西洋文化之前途之展望 等。

文明之現實和自然才情之發展，可謂廣大悉備而道中庸，善矣美矣。但反過來說，人類大眾是否亦可能乘此方便，不知不覺執定於此分途發展（如科學知識技能、富強之術）之中，率相固陷在此等對外分殊的追求當中，往而不返，致道術為天下裂，而遺忘良知本體呢？⁵⁰陽明不就是因為有見於此等弊害，而更認為這正是引發功利毒害，導致人類沉淪於禽獸夷狄而不自知的泉源，遂痛下針砭的嗎？而道家老莊不更是極端的痛斥人類文明造作異化之病，而要「虛靜無為」、「反璞歸真」，甚至寧可回到「小國寡民，結繩而用之，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來」那丟棄文字而接近原始自然的生命狀態？又佛教豈非更甚地以生命本身為無常即苦，而要「涅槃寂滅」、「禪定無念」？也或許，這等文明發展的可能矛盾，正是人類的根本困境，它一直召喚著我們，考驗與磨難著我們。

那麼，我們到底什麼時候才能覺醒過來？超越而化解它呢？除了儒家仁學（道德良知之學）之外，道家、佛教或其他偉大宗教、藝術、哲學是否也是達到宇宙大道、整體真理的可能路向呢？此外，是否還有其他的道路呢？

每個人都只有一生，人或擔憂自己或人類的追求走錯了路，而達不到理想境界，故理性上常會希望保有自由探索的空間而多方嘗試、多元發展。若尚未確定道德良知具足，則在這之前，或許會遲疑，會想其他的路又會是如何。也或許會設想：對其他路向的貶斥（能直接或間接順合於良知之實現者除外），是否是在良知具足之前提下的邏

⁵⁰ 唐君毅先生亦注意及此，例如《人文精神之重建》第二部之參、肆 西洋文化精神之省察·十一 結論——西洋文化之前途之展望 即強調：「然而此一切知識之追求，與事業之完成，必須自覺其一方即是為擴大人之精神之內容，完成人之人格；一方自覺是為實現人之理性理想于社會與自然，表現昭顯人格之價值意義于客觀的自然與社

輯結論、必然引申？換言之，是否是「良知具足」之概念下的一個分析命題？如果是的話，則實現良知之路與其他所有路向（能直接或間接順合於良知之實現者除外）便是一種不能相容的局面，而只能有一方的選擇。若吾人還未有陽明般的生命境界以實地印證，那麼，是否要在個人尚未確定良知具足之前，冒險地選擇良知實現之路，而放棄所有其他的可能之路呢？又可以直接或間接順合於良知之實現者的道路是否相當充足，而能夠減低此一選擇的風險呢？

或許有人會如上設想。但話說回來，若我們真誠面對自己，有一點應該是可以確定不疑的，那就是：不管我們如何走，至少不能違背了道德良知，否則就是不完善的，所以至少本心良知是達到宇宙大道、終極理想的必要條件。康德對於思辨理性、人類知識限度的批判，有助於我們理解到，知識和思辨對於追尋宇宙本體或整體真理，似乎力有未逮、根本欠缺，故實踐理性有其優位。孔子的生命和教導，更讓我們真實見識到，道德主宰之下，與種種人文分途發展相融無礙，廣納之而不疏離或歧出的德性之學之原初典範⁵¹。那元氣淋漓、渾然一體之天地境界一般樣的生命，一直潤澤召喚著我們，興發鼓舞著我們。讓我們一點也不徬徨，絲毫不會覺得冒險。朱子盡心闡揚而力追之，存其全體而大展，但路途中或不免分殊發展之擾亂而略有支離。陽明起而矯正之，踵繼孟子、明道、象山，宣唱本心良知具足，更暢導「致吾心良知之天理於事事物物」的致良知教。他那深刻地超越生死、無私無我的生命體驗，良知浩然流行而見諸行事之立德立功立言的表現，亦同樣深深地召喚著我們。

會。」（《唐君毅全集卷五》，台北：學生書局，民 80、9 全集修訂版，頁 174）。

⁵¹ 可參唐君毅先生《人文精神之重建》之「孔子與人格世界」一文（台北：學生書局）。

最後，面對現代如此複雜的社會，所需要的實用性知識技能愈來愈多愈細，似乎臨事而後講求已難應付，逼得人要事先追著知識技能跑，而漸疏離了生命良知，這是不是表示現代文明幾乎病入膏肓了呢？又我們知道，個人再聰明，其知識技能總是有限的，總比不上群體的力量，且人各有天賦才性之偏向，求其偏長易，求其為全才則艱難；則何不分工合作，各展己長、各獻所能、互愛互賞，反能成就外王事業而人人勝任自在、不失本真？此亦拔本塞源論基本要義之一。然而省察之，此情此景若要真能實現，須有何條件呢？分析起來至少兩大關鍵：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。前者積極地使人在文明進展中心靈保持安頓，後者消極地讓人在社會文化裡生活維持穩定。前一關鍵關乎終極理想的信念，儒聖前後相繼以申之，恢恢乎深切精微之至矣，而陽明其中千古典範，拔本塞源論更其點睛之作，有謂「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然，而知識技能，非所與論也。」當知真正的「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」之器也。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，需要從政經制度的結構面向下手，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。只是，如果現代文明之功利文化未得扭轉，則這一切終究還是天方夜譚罷了！

伍、結論

陽明「拔本塞源論」之作，本諸「學作聖人」、「知行合一」、「致良知」之宗旨，致力於掘發文明之疏離良知生命而支離發展以致虛文矯飾化，尤其徹底批判這種種文明症候所以產生的本源——假於外求而功利化——以冀望回復本真純樸、分工合作而共勉於無私無我之德的理想社會，亦即聖人之教流行的世界。

其義理基礎在於肯定與天地萬物為一體之仁（良知全然朗現）的境界乃人生最高的境界、終極的嚮往，具足真善美聖，不假他求。而一切才華和知識技能，雖可有其價值，但其本身只是人生日用或輔助成德之或需，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，須為良知本體所宰用，並非體道成德的本質工夫。精純的內在修養工夫、生活臨事上的磨練體驗（兩者皆屬陽明的格物致知）和平常倫理生活的道德人文教養，才是體道成德的正途。關於日用的、輔助的，只須大家就其成德而各順才性、各盡本分地分工合作、自然開展。一個社會若能如此運行，那便是最恰當可行、最能自在如意的了（當然還須配合經濟結構上之公平合理的制度設計），所謂「四民異業而同道」、「學者異學而同道」；而教育的措施，亦當依以上本末先後的次第與順才性以訓練的原則而施為，所謂「君子不器」（《論語·為政篇》），同「志於道」（《論語·述而篇》）也。陽明之見，真值得處在現代文明之中的我們，痛切思痛，好好反省，而有志於當代新儒學者，尤當注意乎！

最後，或許可以說：陽明學最大的貢獻恐就在於對功利文明之連

根拔除，而精神實證之，又不礙生命之日用流行。前者之功略同於孟子、老莊、禪宗、康德，中者又略可比於孟、老、莊、禪，後者則唯儒家本色，莊老雖有其流行而較缺平常日用之道也。此判是否，俟諸智者。

The Interpretation of Wang Yang-Ming's "Ba-ben Sai-yuan" —His Critiques and Ideals of Human Civilization

Su, Tzu-Ching

Abstract

Wang Yang-Ming's philosophy, the so-called "Wang School", reached the peak in the history of Chinese philosophy. Just like Zhu-Tzu's philosophy, it is widely considered as one of the model teachings in Confucianism, and has a status compatible with Buddhism and Taoism. Most of the scholars today, however, only pay attention to Wang's moral metaphysics but rarely his doctrine on social cultures. In his doctrine of "Ba-ben Sai-yuan" ("拔本塞源論"), Wang discusses the root problems of human culture and expresses his thoughts for building an ideal society as an attempt to lift human conscience. I consider "Ba-ben Sai-yuan" a work that does not only help us to investigate modern culture and education but also reveals the blind spots of them. In this paper, I intend to provide a thorough reading of that masterpiece. It starts with an introduction of the goals of the article and is followed by an interpretation of the work which unfolds Wang's social ideas and his critiques of human civilization, and extends the significance to date with a particular focus on social institutions and educational policies. Then, I discuss the basis of his

doctrine which highlights the key points in his article, so that his ideas may provide a guideline for modern society.

Key words: 王陽明 (Wang Yang-Ming), 拔本塞源論 (“Ba-ben Sai-yuan”), 仁 (ren), 格物致知 (gewu zhizhi), critiques of human civilization, education of whole humanities