

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十二編

林慶彰主編

第45冊

羅近溪哲學之研究

李德材著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

羅近溪哲學之研究／李德材 著 — 初版 — 新北市：花木蘭文化出版社，2011〔民100〕

目 2+160 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十二編；第 45 冊）

ISBN：978-986-254-685-7（精裝）

1.（明）羅汝芳 2.學術思想 3.哲學

030.8

100016210

ISBN-978-986-254-685-7



中國學術思想研究輯刊

十二編 第四五冊

ISBN：978-986-254-685-7

羅近溪哲學之研究

作 者 李德材

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 新北市永和區中正路五九五號七樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2011 年 9 月

定 價 十二編 55 冊（精裝）新台幣 90,000 元

版權所有・請勿翻印

羅近溪哲學之研究

李德材 著

作者簡介

李德材，台灣彰化人。1961年生。台中師專畢業（1981），台灣大學中文系學士（1987），東海大學哲學碩士（1991）、博士（1997）。現任朝陽科技大學通識教育中心專任副教授。主授「人生哲學」、「心靈經典導讀」、「電影與生命教育」等通識課程，主要學術領域為先秦儒道哲學之現象學詮釋。

提 要

本文以羅近溪哲學為主要研究對象，並對比於王陽明良知學與泰州學派之發展，旨在形構羅近溪哲學之整體系統，並抉發其特殊理境，以為當代儒學發展之借鏡。全文除緒論與結論外，共分為五章。全文各章之主要論證程序與研究成果如下。

第一章主要據前輩學者（牟宗三先生）之研究成果，扼要地指出陽明學之根本精神，乃依一超越的道德主體（良知天理）作為存有論表述之根據與工夫主力；並進一步據文獻考察泰州學派王心齋前後期論學之章法、旨趣，比較其與陽明學間之傳承關係與歧異之處，指出晚期王心齋論學已有滑落陽明良知天理超越義之傾向，並點出依「百姓日用是道」之根本精神，推展儒學普世化工作乃泰州學派之特殊論學風格與根本精神方向。

第二章首先就近溪個人特殊生命存在感受、成學歷程中之關鍵事件及主要師友關係，作一哲學性之省察，指出近溪對本體之體悟與儒學實踐之關懷，並透過對比性研究，指出近溪並非如陽明之從主體性之良知天理，而是依從《易》天道論之面向以表述本體，而在工夫上則提出一頓教意義下「性地為先」之工夫進路，且點出其哲學精神與泰州學派（王心齋）間之歷史傳承關係。

第三章主要是進一步細部論證、形構近溪之本體論。首先，在本體論模型方面，我們考慮了牟宗三先生針對中國儒家所提出的「本體宇宙論」對近溪哲學之適用性，以點出其「聖人因道設教」之特殊本體論表述模式。其次，我們指出近溪已取消陽明意義下「理氣超越區分」之根本精神，其所言之心的首出義只是一瀰漫天地的「生生之理」，並於此「理氣圓融」之基礎上，細究其所謂的「心之精神之謂聖」的特殊精神境界。最後，我們研究其對《中庸》「天命之謂性」之特殊詮釋方式，及其與泰州學派盛言之「百姓日用是道」間之理論關聯。

第四章據近溪本體論之種種特質，以勾勒、形構其整套之工夫論體系。首先，在工夫論之基本格局與展開模式上，我們指出其頓教義的「大人之教」與陽明漸漸教法之歧異，及二人工夫次第論之根本分歧，進而探討近溪依《大學》所展開的工夫系統與王心齋之關聯。其次，我們分別探討了近溪「性地為先」（悟本體）進路下之工夫論：信、悟、默識等之工夫意涵。再者，就具體道德實踐歷程而言，亦指出其對慎獨與克己復禮、「時」等觀念之特殊理解。最後，並點出「孝弟慈」等倫理實踐在其工夫系統中之重要意義。

第五章主要探討近溪之「破光景論」、論學旨趣與特殊風格。首先，在光景論部分，我們先指出光景問題在明代心學中之存在意義，進而探討近溪對破光景問題之特殊體證與運用，及其與近溪哲學特殊理境之關聯性。其次，我們一一檢討當代學者對近溪論學旨趣與特殊風格之評斷，並試圖透過種種對比與批判，尋找某種如實相應於近溪學習之整體評論。最後，我們對照並借助於佛教華嚴宗之根本精神與特殊理境，在去異存同後，進一步抉發理解近溪此一特殊哲學理境之思維模式。

結論則回顧本文之主要內容，並評論近溪哲學之存在意義及其在實踐上所引發的一些問題與限制。



目

次

緒 言	1
一、本文之研究動機與目的	1
二、本文研究方法	3
三、全文之重要綱領與論證程序	5
第一章 王陽明良知學之基本意旨與泰州學派之特殊傳統	7
第一節 王陽明良知學之基本意旨	7
一、心即理說之理論意涵	7
二、良知之明覺感應與天理	9
三、致良知之工夫意涵	11
四、致良知與萬物一體	15
第二節 泰州學派之特殊傳統	17
一、王艮論學之旨趣	17
二、心齋之「淮南格物論」與安身義	20
三、心齋哲學與泰州學派之特殊傳統	24
第二章 羅近溪之成學歷程與論學之特殊取向	31
第一節 羅近溪成學之歷程	31
一、十五歲之志於道	31
二、澄懷靜坐以觀心時期	34
三、受學於顏山農以「體仁」	35
四、學《易》於胡宗正以悟本體	37
五、近溪之徹悟經歷	38
第二節 羅近溪論學之特殊取向	39
一、近溪與陽明本體體證與工夫進路之異同	39
二、近溪論學之特殊取向	47
第三章 羅近溪之哲學本體論	51
第一節 近溪之本體論模型	51
一、近溪本體論之歷史淵源	51
二、近溪本體論之特殊表述模式	57
第二節 近溪論「心」之存有論意義	59
一、心之生德與萬物一體	59
二、萬物一體——存有義與道德實踐義之連貫	61
第三節 近溪之理氣論	67

一、乾坤與陰陽	67
二、存有論上之理氣圓融觀	69
三、境界上之理氣圓融——心之精神之謂聖 ..	73
第四節 天命之謂性與百姓日用是道	75
一、天命之性與氣質之性	75
二、百姓日用是道	81
第四章 羅近溪之道德實踐論	85
第一節 近溪工夫論之基本格局	85
一、大人之教	86
二、赤子之心即天命	91
三、近溪工夫論之展開模式——以《大學》 為核心之工夫系統	94
第二節 近溪論悟存有之工夫	98
一、信與悟	98
二、觀與悟	100
三、觀照與理欲問題	101
第三節 慎獨與克己復禮	103
一、慎獨與默觀	103
二、克己復禮	110
第四節 倫理之實落——孝弟慈	115
第五章 羅近溪之「光景論」與其哲學之理境 ..	119
第一節 近溪「破光景論」之哲學意涵	119
一、明代心學中「光景論」之意義	119
二、近溪論光景與本體之關係	122
三、近溪光景論之破妄顯真義	126
第二節 近溪論學之旨趣與特殊風格	131
第三節 近溪哲學之特殊理境	136
一、平常、自然與弔詭風格	136
二、近溪哲學與華嚴理境	142
結論：本文之回顧與評論	149
一、全文之回顧	149
二、評論：近溪哲學之限制	152
主要參考書目	155

緒 言

一、本文之研究動機與目的

羅汝芳，字惟德，號近溪，江西南城人。生於明正德十年（西元 1515 年），卒於明萬曆十六年（西元 1588 年），一般被認為是王門泰州學派的代表性人物。

但是，羅近溪的思想一向不易捉摸，故歷來研究研究者較少。自從牟宗三先生著意點出近其思想之成就與特質後，近二十多年來，海峽兩岸學界對羅近溪思想之研究已有某些研究成果。但到目前為止，學者們對近溪學之理解仍有相當大的歧異。這一方面固是近溪思想本身之特殊風格難以掌握，但更主要的可能是其思想之定位與詮釋進路的問題。

更具體地說，這首先涉及近溪思想與陽明學及泰州學派間之關係。在當代學者對詮釋方式上，例如，牟宗三先生是以陽明之義理軌範為標準，再看王門諸子之義理合不合乎（精熟不精熟）於王學，而判定其在陽明學中之份位。在這區判標準下，牟先生認為江右王學中以鄒東廓等人為順適，聶雙江、羅念菴則為王學之歧出者……至於泰州學派，人物雖駁雜，但三傳而有羅近溪之精純，並視其亦為陽明學之調適上遂者。〔註 1〕但是這種詮釋與區判方式，很可能會使被詮釋者喪失其思想發展之能動性與獨特性而只淪為某某學派發展下之附庸。〔註 2〕

〔註 1〕有關牟宗三先生對近溪哲學及王門諸子之論斷，請參見《從陸象山到劉蕺山》（台北：學生書局，1979 年），第三章：王學之分化與發展。

〔註 2〕例如，龔鵬程先生即反對泯除個別思想家之獨立性與差異性，而純從某一義

蓋就成學歷程而言，羅近溪十四歲時陽明去世（明嘉靖七年，西元 1528），比王龍溪（西元 1498～1583）晚六年去世。相較於龍溪早年即得親炙於陽明門下，羅近溪雖被號稱為王門泰州學派三傳弟子，但並無緣親炙陽明門下。而且，在其早年致力求道而挫折致病之歷程中，雖曾聽父親前鋒公之建議讀陽明《傳習錄》，乃至陸象山、楊慈湖（龜山）諸書，而「病雖小瘥，終沈滯不安」，亦即，相較於其他王門諸子，近溪求道的歷程，並不見得是以陽明致良知為共同之文本典範；反之，據近溪自述，直接回歸《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》等孔孟精神才是其學問宗旨之所在。事實上，其後近溪受學於泰州學派之顏山農以及悟道（學易）於胡宗正等，才是其成學之主要關鍵。當然，就當時王學滿天下之時代氛圍中，近溪與王門諸子間亦有許多針對陽明學而有之講會、論辯往來，其學說和陽明學本身當有一定的關係，但把它直接視為直接承繼陽明學之發展而來，是相當有問題的。

進一步說，就其哲學內容而言。牟先生以道德主體義的「良知之天理」來詮釋陽明對本體之體證內涵，並據康德實踐理性自立道德法則一義，將陽明之良知教推衍成一套「本體宇宙論」意義下的「自律倫理學」系統，此無疑地拓深陽明學之義理宏規，但這一套理論系統是否適合於羅近溪，卻也是不無疑問的。反之，只要我們進一步細究，將會發現，近溪所體證的本體內涵，其首出義可能也不是陽明知是知非義之道德主體，而只是一非道德義、非主體義而瀰漫於天地間之「生生之理」；至於工夫論、教法上、破光景論及終極理境等，亦和陽明有很大之歧異。據此，我們並無必然的理由，要如牟先生般把近溪哲學放在陽明學之義理規模下加以論斷；反之，我們是可以將近溪之哲學體系作為一獨立之文本而加以研究。

因為，若我們承認宋明理學家之特質是一種體驗性的「生命的學問」，則我們顯然必須對某些具有原創性之理學家，其對本體之特殊體證內容或表述方式，及其因個人性之歷史因緣與特殊生命氣質等所形成的工夫進路予以特殊之關注；當然，另一方面，個人思想之形成與發展又不能脫離該時代之「共同文本」，例如羅近溪時代之陽明心學、佛教氛圍、社會文化脈動等。

理標準，甚至粗略的學派劃分之觀點，對思想家作論斷。參見所著〈羅近溪與晚明王學之發展〉一文，頁 237～240，《中正大學學報》（人文台灣：中正大學，1994 年 10 月），卷 5 第 1 期。第五卷第一期（人文分冊），民國 83 年 10 月。

二、本文研究方法

面對某一哲學家之理解或詮釋，必然要面對文獻的問題。這方面，牟宗三先生所標示的「文獻途徑」之詮釋進路仍是具有典範意義的。^{〔註3〕}依牟先生，所謂的「文獻途徑」，並非考據訓詁式之歷史研究進路，而是面對文獻時，首先必須對該哲學家所創造的智慧之背景、氛圍與脈絡有一相應之理解，即一「生命存在感受」之相互呼應。就這層次而言，嚴格來說，亦無所謂特定意義之研究方法。因為既是一種生命存在感受之相互呼應，則它本是超越語言、概念表述之範圍，則任何特定方法的預設都將對此生命存在感受之呼應造成某種限制；因此，先通過文獻本身作一長時間之浸淫、體證工作，便是某種「方法」。

我初接觸近溪相關文獻（尤其是《盱壇直詮》）時，便被它那種文句所呈現的某種特殊理境之「美」所吸引，只覺得其中自有無盡藏蘊焉。但起初這種美的境界是朦朧的、概念上是飄忽不定的，對照於陽明之義理軌範好像也不是，似乎是超越於任何理論、概念系統之限定的。然則，在一段時日之浸淫、反覆玩索，自身存在感受體之驗之，甚至是抑鬱、挫折之後，這些文句、概念才慢慢有一清晰之輪廓；至此，一種「驀然回首」的感覺於焉呈現，原來，它們也是各有其分位的，也是可以被如實掌握的。或許，這便是牟先生所謂的，在對文獻作一存在感受之呼應後，自能對文句概念有一恰當之了解，進而看出問題之所在了。通過概念理解而掌握某些關鍵問題，就這層次而言，作為一種學術研究模式，「方法」顯然是必要的。

這方面，若不限定於哲學史研究，勞思光先生所謂的「基源問題研究法」對本文仍是適用的。基本上，勞先生之「基源問題研究法」乃綜合三種方法：發生研究法、解析研究法及系統研究法，取長截短之後而形成的。勞先生說：

所謂「基源問題研究法」，是以邏輯意義的理論還原為始點，而以史

學考證為助力，以統攝個別哲學活動於一定設準之下為歸宿。^{〔註4〕}

就史學考證（發生研究法）來說，有關近溪年譜、相關著述及講學、交遊活動之歷史考證工作，既已有學者做出細密之考察，本文擬不贅；但將據其特

〔註3〕參見牟宗三先生「研究中國哲學的文獻途徑」一文，《鵝湖月刊》，民國74年7月。

〔註4〕參見勞思光先生《中國哲學史》（冊一），卷一，頁16。三民書局：民國70年。

殊的生命感受、成學重要經歷及主要師友淵源中足以決定其哲學關鍵者，作一哲學式之省察，以掌握其哲學之特殊方向。就邏輯意義之理論還原（解析研究法）來說，本文將依傳統儒學之表述方式，分別就近溪之本體論與工夫論作一細部的考察與論證，使其所提出的主要命題獲得一完整之理論展示。至於統攝個別哲學活動於一定設準之下（系統研究法），則是本文研究之主要方法。我們希望透過對近溪哲學之整體考察，使其所提出之各個命題皆能各如其分地被統攝於其哲學系統下，並在不違背其哲學根本原理之範圍內，進一步地「形構」其理論體系，以抉發其哲學之特殊理境，並拓深其哲學的意義與價值。這方面，我們將進一步運用到所謂的「比較」（對比）研究法。對此一方法之運用，沈清松先生有一段說明頗有助於本文此一研究取向之釐清：

構設一套對比的方法學，就是建立一套運作的程序，堪將吾人計劃所針對的種種對象，判其統一，別其差異，求能在最後階段將這些許多既統一又差異的對象在吾人創新的實踐中予以綜合。一方面，對比方法所分辨出來的種種差異，正表示在各對象之間存在著一種不安的距離，此不安的差距足以驚醒吾人以朦朧的方式尋求統一之美夢，隨後振奮而起，尋求一條更正確更深入的道路。另一方面，對比方法亦顯示出這些研究對象彼此在源起上、在結構上的同質性，因而昭示他們皆共同隸屬於歷史運動的歷程和存有創進的韻律，令吾人能在其中安頓自己的存在，亦使吾人的行動有所憑恃。……若深入反省，吾人便可肯定：共同隸屬和採取距離，此即蓬勃大有的生生之德透過歷史中各種存在和各種思想來自顯的規律。共同隸屬和採取距離，此亦吾人藉以參與生生不已的存在韻律之規則。（註5）

就本文而言，對比之對象主要是就近溪哲學與陽明學及泰州學派間，尤其是其創始者王心齋（西元 1483～1541）哲學間之對比。而本文所謂的對比，亦非如學者之以王門諸子間，為詮釋、理解共同文本（陽明學），而論學、往來而影響思想發生歷程意義下之「互動關係」。（註6）蓋如前述，近溪既非直承

〔註5〕參見沈清松先生《現代哲學輪衡》，頁3，黎明文化事業公司：民國74年。

〔註6〕如林月惠先生即從聶雙江、羅念菴與王門諸子間交遊、論學之互動關係，對二人思想之發生歷程之影響及其間之轉折關係，做相當細密之考察與論證。見所著《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，台大中文研究所博士論文：民國84年6月。

陽明學而發展，甚至，其與泰州學派間，除顏山農外，其與王心齋間雖有某種程度之思想傳承關係，但亦未形成實際論學往來之互動關係。再者，近溪與當時如江右與浙中王門諸子間，固亦有某種程度之論學、往來，但就現有少數文獻看，亦未見形成影響其關鍵思想之互動關係。故基本上，本文所謂的對比，仍是以此三者為獨立之文本，而比較其間之異同關係。透過三人異同關係之對比，我們將看到近溪與陽明，雖同言致良知，但卻有根本之歧異；而王心齋早年固在陽明思想之籠罩下，但其晚年成學後所提出的「安身格物」等論點，卻亦已漸離陽明學之軌範；而羅近溪之得力於王心齋處，卻從此安身格物等命題為始點，並提出一套異於陽明之特殊存有論與工夫教法。對本文而言，透過對比方法之運用，一方面將有助於形構近溪哲學之整體系統，並深究其系統之限制所在；另一方面，儘管近溪與陽明二人對本體之體證與工夫教法上有所不同，但畢竟皆共同隸屬於儒門傳統，亦因此而豐富了儒學之傳統，這也是近溪哲學存在之主要意義與價值。

三、全文之重要綱領與論證程序

據上述研究方法並為達成研究目的，本文各章節之主要綱領與論證程序如下：

第一章將據前輩學者（主要是牟宗三先生）之研究成果，扼要地指出陽明學之根本精神，並進一步據文獻考察王心齋前後期論學之章法、旨趣，比較其與陽明學間之傳承關係與歧異處，從而點出其作為泰州學派創使者之特殊論學風格與精神方向。

第二章將先就近溪個人之特殊生命存在感受、成學歷程中之關鍵事件及主要師友關係，作一哲學性之省察；並透過對比性研究，指出其與陽明本體體證與工夫進路間之主要差異，從而點出其特殊之論學方向、哲學精神與泰州學派（王心齋）間之歷史傳承關係。

第三章主要將進一步細部論證、形構近溪之本體論。首先，在本體論模型方面，我們將先質疑牟宗三先生針對中國儒家所提出的「本體宇宙論」對近溪哲學之適用性，以挖掘其本體論表述之特殊模式。其次，我們將再對比於陽明而探討近溪論「心」之特殊存有論意涵，並指出此一特殊意涵乃奠基於其理氣圓融之基礎上，從而細究其所謂的「心之精神之謂聖」的特殊境界。最後，我們將研究其對《中庸》「天命之謂性」之特殊詮釋方式，及其與泰州

學派盛言之「百姓日用是道」間的理論關聯。

第四章將據近溪本體論之種種特質，試著勾勒、形構其整套的工夫論體系。首先，在工夫論之基本格局與展開模式上，我們將對比其與陽明對「教法」理解上之歧異，及二人工夫次第之根本分歧，進而探討近溪工夫展開系統與王心齋之關聯。其次，我們將研究近溪所謂的「性地爲先」（悟本體）進路下之工夫論：信、悟、默識等之工夫意涵。再者，就具體道德實踐歷程而言，將研究其對慎獨與克己復禮、「時」等觀念之特殊理解。最後，並點出「孝弟慈」等倫理實踐在其工夫系統中的重要意義。

第五章主要將探討近溪之「破光景論」、及其論學旨趣與特殊風格。首先，在光景論部份，我們將先指出光景問題在明代心學中的意義，進而探討近溪對破光景問題之特殊體證與運用，及其與近溪哲學特殊理境之關聯性。其次，我們將一一檢討當代學者對近溪論學旨趣與特殊風格之評斷，並試圖透過種種對比與批判，尋找某種如實相應於近溪學風之整體評斷。最後，我們將對照並借助於佛教華嚴宗的根本精神與特殊理境，在去異存同後，進一步抉發近溪此一特殊哲學理境之思維模式。

結論將回顧本文的主要內容，並評論近溪哲學在實踐上所可能引發之一些問題與限制。

第一章 王陽明良知學之基本意旨與泰州學派之特殊傳統

本章計分二節，旨在勾勒陽明良知學之義理綱維，及其後泰州學派之特殊發展，以明其與羅近溪哲學間之歷史傳承與曲折關係，並作為下文討論近溪哲學的義理基礎。關於陽明良知學部份，前輩學者論之已詳且體系完整，故本文只重在良知學義理基礎之勾勒，而略過細部之論證過程，對有關文獻亦不一一徵引。有關泰州學派（以王艮為主）及其與陽明學間之曲折關係，學者之見頗為分歧，故於此，本文著墨較多，以期能釐清其間之曲折關係。

第一節 王陽明良知學之基本意旨

基本上，王陽明（西元 1472～1528）哲學之義理歸趨是孟子學。但是，眾所皆知的，其思想體系是通過對朱子學之批判而建立的，並非如陸象山之直承孟子而來。在陽明出生前，朱子學歷經二百多年的發展，早已形成一套嚴密的哲學體系而廣為世人所接受。陽明成學之歷程中也曾被朱子學所籠罩而苦無出路，其後，朱子更是其哲學上之主要論敵。其中，朱子析心與理為二是問題關鍵之所在。

一、心即理說之理論意涵

簡言之，在朱子學中，理是萬物之所以存在之存有論根據，是一普遍而超越、靜態而客觀的「存在之理」。此理在物為物理，在人則為性理，而天下萬事萬物莫非此整全的理之分殊呈現。因而，吾人即可通過一「即物窮理」的方式

使吾心明白事事物物之理，以為道德實踐之規範根據。然而，在朱子學系統中，此心雖可通過「敬貫動靜」之涵養工夫而達致「心靜理明」之境地，但此心終究只是形下的「氣之精爽」，與超越的形上之理間仍有異質異層之區隔。落實於道德實踐而言，朱子之理正類似康德所謂的「理性的圓滿性概念」。但誠如康德所指出的，吾人若依此空洞而不確定的概念作為道德理性之實踐原則，則當吾人真要發動道德行為時，亦未必真能從此浩瀚無涯的可能之理中發現適合吾人行動之最高根據。〔註1〕依此，縱使吾人可達致朱子所謂的心靜理明之境地，在道德實踐上亦將有茫然不知何處下手之感。再者，道德行為須具體地對境而發，則單依此抽象而隱微的存在之理，如何能「泛應曲當」於一個個別行為。〔註2〕要之，依朱子即物窮理之方式講道德，則道德主體（心）無法挺立：理非由心發，心亦非即理，如此，道德實踐之根據與動力無法彰顯。

事實上，對朱子析心與理為二所形成之道德實踐困境，陽明直到三十七歲龍場悟道後始獲得解決。其悟道後所謂的「聖人之道，吾性自足」中的「性」便不再只是朱子思想中作為萬物存在客觀根據之「性理」。依陽明，此性此理原本不假外求，而即存在吾人心中。更進一步說，陽明於此大剝落後所證悟的原是一「無人我之界，物我之限，頓時即涵蓋乾坤而為人生宇宙大本」之仁體真心。〔註3〕如此，陽明乃凸顯了心之主體意義，以作為道德實踐之主觀根據。顯然，此心並非如朱子所謂的氣之精爽，而是一形上的天心或道心。其後，陽明即依此展開對朱子之批判，而逐漸形成其哲學體系。

陽明指出朱子析心與理為二之主要弊端有二：分知行為二與義外之說。就前者而言，即如上所述，朱子未能當體肯定此心之主體意義，以致形成道德實踐上之支離與困境。陽明則肯定此心當體即是「理之在其自己」的呈現：「這心之本體，原只是個天理，原無非禮」（《傳習錄·薛侃錄》，第一二二條）。〔註4〕現實上，人不免因氣質私慾之蔽而心之本體（道心）不能呈現，當人能自覺的經過一番道德純化、鍛鍊之工夫，去除私慾習氣之蔽，以復此光明之

〔註1〕參見康德《道德底形上學之基本原則》，牟宗三先生譯《康德的道德哲學》，頁89，學生書局：民國74年。

〔註2〕參見牟宗三先生《心體與性體》，冊一，頁109，正中書局：民國74年8月。

〔註3〕參見牟宗三先生《生命的學問》，頁165，三民書局：民國69年6月再版。

〔註4〕本文引用《傳習錄》皆據陳榮捷先生著《王陽明傳習錄詳註集評》一書，學生書局：民國77年2月修訂再版。下引該書將直標篇名、條碼而不另加註。另本文引用陽明其他文獻則據《王陽明全書》，正中書局：民國68年10月台六版，亦將直標篇名而不另加註。

本體，則此心當體即是理之呈現。依此主體之心所自發之理則以從事道德實踐，自能顯現道德實踐之勁道，亦能對境而發，自無朱子析知行為二的困境。

就「義外」而言，朱子是把理視為客觀地存在於外物中，陽明則謂「此心在物為理」。依陽明，所謂的忠孝仁義信等道德事理，實只是就吾心因應不同對象而有之呈現模式而言，實皆為吾心所自發的，非謂真有一客觀不動之理存在於事物中而待吾人窮究。故陽明謂：「以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之親友治民便是信與仁」（《傳習錄·徐愛錄》，第三條）。剋就「此心在物為理」中心與理之理論關係而言，謝仲明先生曾順著牟宗三先生之思路而予以一完整的哲學闡釋：就邏輯而言，心與理乃是一對等價概念，有是心即有是理，有是理即有是心，心與理互為充分及必要條件；就「源頭模型」而言，心與理乃若源頭與流水，心是理之發源處，理是心之展開；就存在而言，心與理乃指涉同一連續體之兩方面，心就此連續體之源頭說，理就此體之定相（展開相）而言；就道德實踐而言，心與理只是一體（心）之展開相（理），此心遇物（對象）即能自發一道德理則以因應之，心亦因此而呈現為一定相或展開相，此即為理。（註5）

要之，心即理說實是貫穿於陽明學中之核心意旨。綜觀其論學之歷程，龍場悟道後之次年（三十八歲）倡「知行合一」說，其後亦曾主「默坐澄心」之涵養方式，並於四十三歲時提出「存天理去人欲」之論，凡此皆可視為依心即理義蘊而有之道德實踐工夫。直到四十九歲時提出「良知」這一教言，並於隔年正式揭示「致良知」宗旨，其聖學義理之發展始告成熟，而心即理說之意蘊亦得以整體呈現。

二、良知之明覺感應與天理

據年譜記載，陽明點出良知二字作為道德工夫的主腦是積蘊胸中多年的成果，故當此語一出「學問頭腦，至此已是說得十分下落」。事實上，陽明是以良知一詞來說前述之道心或心之本體，也用以指涉天理一詞。對陽明來說，這有何特殊意義呢？

就語用淵源看，陽明良知二字顯然出自孟子之「良知良能」一語。依孟子，良知與良能實指同一道德主體，即本心。本心發而為四端之心，陽明則

〔註5〕 以上所述參見謝仲明先生《儒學與現代世界》，頁50～53，學生書局：民國75年2月初版。

凸顯了知是知非之智心而言良知，並以智心（良知）貫穿於仁義禮等心德之全體，以彰著並維持心之超越性、涵蓋性、主宰性與純粹至善性。〔註6〕更進一步說，孟子思想中心性天三者於本體上雖可貫通為一，於工夫上尚以「盡心知性以知天」來表示其踐履進層，並凸顯了「性命對陽」之義理：一方面正視道德實踐客觀限制（命）之問題；另一方面則依本心性分不容自己之實踐勁力充其極以立命。相較之下，陽明則於本體上將心、性、天、命、理等俱收攝於良知而言之，工夫上亦以致此良知為主腦。其謂：「緣天地之間，原只有此性，只有此理，只有此良知，只是一件事耳」（《傳習錄·答聶文蔚》，第一八八條），正是此意。

依陽明，良知當體即是一真誠惻怛之道德本體，然其並非一寡頭存在之本體。良知依其本體上生生不息之實踐動力，時時呈顯其虛靈明覺之感應作用以從事道德活動，故陽明謂：「心無體，以天地萬物感應之是非為體」（《傳習錄·黃省曾錄》，第二七七條）。「感應之是非」即良知明覺作用之具體內容：道德判斷上知是知非之理。明覺係就本心「虛靈不昧」處言之，則此感應活動是無時或已的。因此，良知實為一「即存有即活動」之內在活靈。〔註7〕進一步說，良知之知（其明覺感應），作為一種「德性之知」，並非經驗意義上主客對列之認知活動及其成果，亦非朱子格物窮理意義下之「道德知識」或存在之理，而是指此既超越又內在的道德主體，其自我覺知（自我明覺）及此明覺感應於物之歷程或狀態。〔註8〕在具體的道德活動中，良知是一鑒臨於吾人意念上之恆照實體，其時時知是知非而是是非非，又時時而反歸於其覺照之自體。因此，我們可以說，良知之明覺感應是「即寂即感」、「即體即用」、「即動即靜」、「無妄無照」、「即中即和」，無前後內外之分而渾然一體的。〔註9〕而所謂的致良知，亦「只是那良知明覺隨時呈露時之震動，通過此震動而反照其自己」，〔註10〕一切只是良知自體明覺之自照。

良知既是一切道德活動之主腦，那如何使良知自體之覺照具有客觀性而

〔註6〕 牟宗三先生《從陸象山到劉蕺山》，頁260～261，學生書局：民國68年8月初版

〔註7〕 同註2，牟宗三先生《心體與性體》，冊一，頁168～169。

〔註8〕 參見馮耀明《中國哲學的方法論》，頁41，允晨叢刊：民國78年9月。

〔註9〕 這方面，請參閱蔡仁厚先生〈王陽明對心性工夫的指點……《傳習錄，答陸元靜第二書》疏解〉一文，中華文化學報，創刊號。

〔註10〕 同註6，頁231。