

台港及海外中文报刊资料专辑

474027

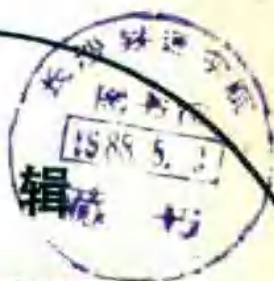
片本

17
BTW
1987.3

伦理学 研究

第 3 辑

1987



书目文献出版社

BTW
1987.3

出版说明

由于我国“四化”建设和祖国统一事业的发展,广大科学研究人员,文化、教育工作者以及党政有关领导机关,需要更多地了解台湾省、港澳地区的现状和学术动态。为此,本中心编辑《台港及海外中文报刊资料专辑》,委托书目文献出版社出版。

本专辑所收的资料,系按专题选编,照原报刊版面影印。对原报刊文章的内容和词句,一般不作改动(如有改动,当予注明),仅于每期编有目次,俾读者开卷即可明了本期所收的文章,以资查阅;必要时附“编后记”,对有关问题作必要的说明。

选材以是否具有学术研究和资料情报价值为标准。对于反对我国四项基本原则,对我国内情况进行捏造、歪曲或对我领导人进行人身攻击性的文章,以及渲染淫秽行为的文艺作品,概不收录。但由于社会制度和意识形态不同,有些作者所持的立场、观点、见解不免与我们迥异,甚至对立,或者出现某些带有诬蔑性的词句等等,对此,我们不急于置评,相信读者会予注意,能够鉴别。至于一些文中所言一九四九年以后之“我国”、“中华民国”、“中央”之类的文字,一望可知是指台湾省、国民党中央而言,不再一一注明,敬希读者阅读时注意。

为了统一装订规格,本专辑一律采取竖排版形式装订,对横排版亦按此形式处理,即封面倒装。

本专辑的编印,旨在为研究工作提供参考,限于内部发行。请各订阅单位和个人妥善管理,慎勿丢失。

北京图书馆文献信息服务中心

伦理学研究 (3)

——台港及海外中文报刊资料专辑(1987)

北京图书馆文献信息服务中心编辑

季啸风 李文博主编

文 文 选编

书目文献出版社出版

(北京市文津街七号)

北京百善印刷厂印刷

新华书店北京发行所发行 各地新华书店经售

787×1092毫米 1/16开本 5 印张 128 千字

1987年12月北京第1版 1987年12月北京第1次印刷

印数 1—4,000册

ISBN 7-5013-0028-3/B·29

(书号 2201·85) 定价 1.40元

〔内部发行〕

目 次

谈进入社会	王作荣	一
“知识”在成德中之分位之厘清	陈一峰	二
德性哲学引论(五、六)	郝芷人	二三
“检肃流氓条例”昨作成政策性协议		七八
补 白		
居民戒惧精神病者皆因缺乏深入认识		二二

談進入社會

數變可是都境環、分身、力體、向性
。數變可些這進改及變改於在是就力努的生人

榮作王

今年六月，又將有一批農經系畢業同學進入社會，希望我寫一篇「向即將畢業的農經人進一言」，告訴他們「將要畢業的大學生在心理上應該有怎樣的準備，才能應付未來各方面的挑戰」。這對我而言，是個難題，因為我就是一個不會應付挑戰的失敗者，如何去告訴別人應付挑戰呢？不過，失敗的經驗也很有用，所以我就寫一點失敗者的感觸，供畢業同學們的參考。

第一，要會適應環境

當一個大學畢業生從學校走入社會的時候，當一個人一生的工作與生活環境，時常會面臨劇烈的轉變與艱危困苦的時候，能否順利度過，終於走向成功之路，關鍵就在能否具有適應的能力。「物競天擇，適者生存」，這不僅指社會，也指家庭、家和萬事興，家和也是互相遷就與適應的結果。一般而言，適應能力大小，與天賦或秉賦有密切關係，但知識與修養可以補天賦或秉賦之不足。知識與修養愈高的人，適應環境的能力也愈強，所以大學教育的功能之一，即在培養學生的知識與修養，使其具有更高的適應能力。

一個會適應環境的人，必然會永遠的樂觀、進取，不怨天，不尤人，沒有挫折感，欣然接受失敗，藉失敗的教訓中再起步。這樣的人，即使事業受到環境及能力的限制未能成功，或成功不大，他的人生一定是成功的；到了晚年結帳的時候，他會仍然有成功的喜悅與滿足，覺得不虛此生。

第二，天行健，君子以自強不息

大家都知道龜兔賽跑的高官，這就是告訴一個人要繼續努力，不能中斷，特別是在追求知識方面是如此。追求知識並不是要成家事業，而是要保持自己的工作與生活所需要的知識水準，雖然不能領先社會，也不致落後社會。領先者不一定是成功者，落後者則一定是被淘汰者。以我個人為例，我是一個失敗者，但不是一個被淘汰者。我從中學開始，就保持我追求知識的習慣，我從不替書油以繼晷，日夜苦讀，但始終保持與新知識的接觸，從不中斷。在此人生終站望的時候，我回首前塵，沒有領先，但從未落後，就在於我保持了追求知識的習慣，未曾中斷。

這就是我們常說的：「天行健，君子以自強不息。」這種自強不

息的精神，不僅君子需要，所有的人都需要；不僅追求知識需要，追求任何值得追求的目標都需要。面任何人都到了這一點，就都是君子。希望全體畢業同學都能記住一點：不一定要刻苦奮鬥，但一定要自強不息，能做到這一些，就都是君子，讓我們以君子自勉。

第三，堅百忍以圖成

人生不如意事常十之八九，對待不如意事的惟一辦法就是忍；忍受失敗的痛苦，忍受別人的欺侮污蔑與不公平的待遇，忍受不佳的工作環境，忍受不能交往而又不能不交往的人物，忍受物質與名位的誘惑與爭奪。處社會要忍，居家要忍，待至親好友要忍，待、相識的人甚至敵人也要忍。處處要忍，事事要忍，時時要忍。俗云：「一忍之氣，免百日之憂。」事實上，豈僅百日，有時且免終身之憂。

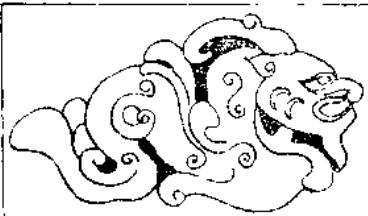
但是純粹的忍就是懦弱，懦弱的人不會有成功，也不值得同情。忍，必須是有更大的抱負，為了更大的目的；忍，是爭取時間與修養實力以求改變現局，展開新境界。所謂「小不忍則亂大謀」，忍，是為了大謀。所謂「堅百忍以圖成」，忍，是為了圖成。至盼畢業同學不要為了一些小事而氣憤不平，而怨天尤人，而怨恨環境。忍住它，這些都算不了什麼，我們有更偉大的事要去辦，我們有更重要的抱負去完成。

第四，認識自己

一個人最難的就是辨有自知之明。所謂自知之明，就是要明白自己的志向、能力、身分、環境。不作違背志向的事，不擔任超過能力的工作，不有超越身分的行為，不追求環境之外的目標。如此，便可常保神明清泰，知足常樂；更可鍛鍊人格，培養堅忍，受到尊敬，這些都是通向成功的道路。但這不是教人懶惰，不要奮發，安於現實，得過且過。須知志向、能力、身分、環境，都不是固定的，都是可變數。人生的成就就在於改變及改進這些可變數，提高它們的層次，那麼，一個人的成就也就會隨著提高了。改變或改進這些可變數，是非常艱難困苦的事，然而值得努力。

能夠認識自己，有自知之明的人，一定會選擇最適合自己的事業。只要事業選擇得正確，便不要嫌開始時的職位低，待遇差。就一個人的終身事業來說，這些都是小事，不值得計較，目標在未來。能夠認識自己，有自知之明的人，一定不自大，自大必狂，狂則不得人，註定失敗。也一定不小看自己，小看必卑，卑則不受尊重，也註定失敗。

以上四點，都是我畢生未能做到，從失敗中得來的經驗，不一定可貴，但一定有用，聊作惜別贈言。別矣！諸君，萬里腳程，請從此始！



「知識」在成德中 之分位之釐清

陳一峰

在道德活動中，經驗知識的分位何在？它有何限制？它是否有正面的作用？這一組問題的主旨是要探究「經驗知識與道德活動間的關係」。

西方所發展出來的精密、嚴格且龐大豐富的科學知識，對人類的各種活動產生很大的影響，使人們清楚且親切地了解到科學知識在人類整體活動中的價值（當然，由於不當的運用，也造成了一些很難解決的問題）。這個發展使得「經驗知識與道德活動之間的

關係」，成為哲學反省中的一個重要問題。

對於「經驗知識與道德活動之間的關係」，陽明有相當廣泛的反省。然而，陽明是以「應機而談」的方式接引眾人，故其心中所蓄之義理，多流露在散列的「語錄」中。本文主要即是要將陽明的洞見做系統性的展示，並給與較詳細的解說。由於系統性地展示出陽明的反省，使我們清楚且確定地見到，陽明在那一個分際上疏忽了「知識在成德中所具有的積極作用

「這是我們對陽明的一個批評。」

雖然陽明並未就著「知識」深入地反省其方法、性質與結構，但從陽明對「知識」一詞的使用來看，「知識」似乎有一基本的特徵，即，它們皆是從「聞見」學來的（註一），這個了解雖無不夠精確、嚴格與充分，但這個特徵確實是「知識」的一個基本性質，與近代對「知識」的反省亦不相違背。因而，本文即使用「知識」一詞來概括所有由「聞、見」得來的事物，這些「知識」大致如下：節目時變、古今事變、書冊、禮樂名物、名物度數、典章法制、曆數之學、訓詁、詞章與草木……等（註二）。由其所關涉的「對象」之不同，這些「知識」可分為兩大類：一是由探究「有形物」（註三）本身之性質、結構而形成的「知識」，如數曆之學、草木之性質等，此可稱為「有形物之知識」；二是記述人與人交接，或人與其他有形物交接之理的「知識」，如節目時變、古今事變、禮樂名物、典章制度等，此種「知識」主要在描

述、或規定人在某一處境中如何表現行為，故可稱為「行為知識」。二者之差別在於，前者在原則上須相符於有形物，因為，此種「知識」原是要探究有形物之性質或結構，故有形物自然是其正確性之判準，簡單地說即是，此種「知識」之真或假及其應用性，要看它是否與有形物相符；而後者則只是描述或規定人與人、或人與其他有形物交接時所發出之活動，因而，它還是有客觀意義的，其客觀意義應從多方面來考察，例如，對於「禮」與「典章法制」，應注重其因時、因地之適用性；對於「樂」，則應注重其在涵養、舒發人之性情上之作用……等，總之，「行為知識」應就其所涉及的事物，而在相應的範圍內考察其客觀意義。

陽明對「知識」在成德中的分位之反省，可分為三個層面，或者說是相應於三個問題來加以解說。這三個問題是：

一、良知是否由聞見而有？這是從根源處追問：

發動道德行為的最高主宰是否即是「知識」、或由「知識」而來。

二、「知識」與致知工夫、誠意工夫是否相干？誠意是陽明論德性工夫的「著落處」（註四），而致知則是德性工夫的「頭腦、主意」，這一問即是要辨明「知識」是否與德性工夫有關係。

三、在良知、善意要落實於有形世界這個分位上，「知識」是否有正面的意義。前兩個層面皆屬於「無形」，良知固然是無形，就是意念雖直接與有形物有關係，但其自身依然是處於幽微無形的，第三個問題即是要釐清，人真實的主宰（無形）向有形世界開展落實時，是否需要「知識」。

又，在後面的討論中，「知識」是一概括性的詞語，兼指「行為知識」與「有形物之知識」二者，若要以指稱某種特定的「知識」，則皆用特指的詞語，即「行為知識」或「有形物之知識」。以下即依序論之。

先討論第一個層面的問題。

關於這個問題，陽明有明確而簡潔的解答，他說

「……夫子嘗曰：蓋有不知而作之者，我無是也。是猶孟子是非之心人皆有之之義也。此言正所以明德性之良知，非由於聞見耳。」

（「王陽明傳習錄」卷中頁九）

「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。」

（同上 頁二十三）

由見聞而有的是「知識」，良知既不由見聞而有，則良知顯然不是「知識」，亦不能因「知識」而有。在陽明所留下的文獻中，我們發現陽明似乎並未直接針對這個論點，而提出任何理由加以講論。但事實並非如此，只要我們將另一個與此論點幾乎同義的論點揭示出來，即可看出陽明如何證成它們。此一論點即是：每一個人自家生命中，都本具此良知真宰（註五）

這兩個論點，一「破」一「立」，將陽明對「良知由何而有」一問題之解答全幅彰顯出來，前者遮撥「良知由見聞而有」之觀點，在此，「見聞」若特指地說，自然是指耳目之官，但若引申其義，則實是指一切向外尋求的活動，換言之，這裡所要遮撥的實是「向外尋求良知」一觀點（註六），既然良知不由見聞而有，不由向外之尋求而有，那麼，良知究竟由何而有呢？後一個論點即對此間建立一個正面的解答：良知不是由什麼而有，乃是人人本有的。將這兩個論點合起來即是：「是非之心，人皆有之，不假外求。」（註七）。由於「人人本具良知」是一種極的斷定，因而，若能充分證成此一斷定，則那些由之推論出來的「遮撥的論斷」，如「良知不由見聞而有」，自然也是成立的，因為，它們不過是一個已成立的論點之必然的結論而已。我們現在便來看陽明如何證成「人人本具良知」之論點，他說：

「推天下至聖爲能聰明睿知。舊看何等玄妙

，今看來原是人人自有的，耳原是聰，目原是明，心思原是睿知。聖人只是一能之爾，能處正是良知，衆人不能，只是個不致知。何等簡易明白。」（「王陽明傳習錄」卷

下 頁十五）

從「能處正是良知」可知，耳聰、目明、心思睿知原只是良知之發用，因而，聰明睿知是人人自有，實無異於良知是人人自有。接著，我們注意「舊看」與「今看」之差別，二者之差別其實是「造境」之差別，換言之，「舊時」或許由於工夫未至（甚至根本不知用工夫），以至陷於現實層面之物物交引、或念慮紛雜之境，遂以爲「聰明睿知」是一個玄妙不可及之境界，只有「天下至聖」才有，但到了「今時」，自家工夫透了，悟境高了，於是證到「聰明睿知」原是人自有的，只不過聖人能在其生命中體現之，而衆人不能。據此可知，陽明實是以其純熟的踐履工夫及所悟之理境，來證成這個論點。但這工夫與理境並不只

繫屬於某個特殊的個人，而是，人人皆可用此工夫，皆可悟此理境，且此工夫與理境，實只是每一個人自家生命中，原自具足之良知之不容已地湧現其自身時，所呈現出來的工夫與理境。如是，陽明乃是以「實踐上的保證」來證成此論點，即是說，只要工夫到家，人人皆可悟此理境，而顯然證到「一個個人心有仲尼」。此實踐工夫即是「致良知」，關連著它，對這個問題會有更深入的了解。

其次討論第二個層面的問題。

陽明論成德工夫，基本上是依「大學」之「修身、正心、誠意、致知與格物」之義理規模而論，今捨「大學」原義不論，陽明之工夫論乃是將「格、致、誠、正、修」視為「一事」，也就是說，成德工夫只是一事，而「格、致、誠、正、修」乃是當我們分解地將此工夫之各個關鍵揭示出來時，相應於各關鍵而立之名。但「格、致、誠、正、修」之名既立，便有其真實的價值與作用，而不可輕忽，它們最大的作用

乃在：挺立工夫之綱領，使我們能依循它們而悟入德性工夫之切要處與著力點，面在自家生命中，引生真實的德性工夫。此處並不詳細疏解此工夫之全幅脈絡，而只略說「致知」與「誠意」之意義，以作為進一步討論「知謬」與「德性工夫」之關係之基礎。意念之發動是有善有惡的，所謂「誠意」工夫，簡單的說即是「好善念，惡惡念」，以使意念之發動皆依循天理，而無昏亂。然而，能「知」意念之善惡的是「良知」、「良知」不容已地擴充其所「知」的善惡，而善善惡惡，即是「致知」。接著，我們轉進「知謬」與「德性工夫」之關係之問題。這個問題可就著「有形物之知識」與「行為知識」而分別解答。關於「有形物之知識」與「德性工夫」之關係，陽明說：

「縱格得草木來，如何反來誠得自家意。」

（王陽明傳習錄 卷下 頁二十二）

陽明之意乃是：縱使獲得「有形物之知識」，亦無法用它來淨化「有善有惡的意念」，因為，「有形物之

知識」只描述有形物之性質與結構，並不涉及人之意念為何發動的問題，這即顯出「有形物之知識」與「德性工夫」之不相干性。關於「行為知識」與「德性工夫」之關係，陽明說：

「……若謂粗知溫清定省之儀節，而遂謂之能致其知，則凡知君之當仁者，皆可謂之能致其仁之知；知臣之當忠者，皆可謂之能致其忠之知。則天下孰非致知者邪。」（「王

陽明傳習錄」 卷中 頁八 答顧東橋書）

在這段文字中，「粗知」、「知君之當仁者」與「知臣之當忠者」諸語中之「知」，其確切的意義，實已非「良知」之「知」，而是被「隔斷」了的「知」，也可以說只是「見聞之知」，如是，「君之當仁」與「臣之當忠」亦皆被外在化，而成了由見聞而得的「行為知識」。在引文中，陽明即指出，徒知此「行為知識」，與自家良知之擴充並無關係，因為，若知此「行為知識」就算「致知」的話，則天下莫非「致知

」之人，即，莫非聖人，那麼，弑君篡位之奸臣，亦可言忠臣，因他亦知「臣當忠」，此顯然與事實相反，由此即可顯出，徒知「行為知識」與良知之擴充並不相干。綜之，「知識」與「德性工夫」並無本質上的關連。

對於這個問題，我們可由一些事實來進一步加以解說。想要肯定「知識」與「德性工夫」有本質上的關連，可以有兩種考慮：一是由「量」上來講，即，「知識」愈多，「德性工夫」愈純熟，其意念之發動常是善，而少涉惡念；二是由「質」上講，即，只要獲得「知識」，或某種特定的「知識」，並依之而行，就有了「德性工夫」，其意念之發動即皆是善而無惡。但我們發現，事實上，「知識」的增加與「德性」的長進，並無一定的關係，甚至有人「知識」愈多反而變得愈擴，而具有很多「知識」的人之中，也是「有德之人」與「無德之人」都有；又，我們並未發現任何「知識」具有「只要獲得它，並依之而行，即成

爲有德之人」之特徵，相反的，我們常見到知識活動與人的「存心與意念」是無關的，如，同一個物理實驗，只要循設計好了的步驟切實去做，不論是「善人」或「惡人」，都可完成這個實驗，人的「存心與意念」，對這個實驗的進行絲毫沒有影響。由這些事實即可顯出，「知識」實未涉及人的「存心與意念」，因而與「德性工夫」不具有本質上的關連。

以上的論述，基本上是從「知識活動不涉及人的存心與意念」這一點，來論斷「知識」與「德性工夫」之不相干性，這個論斷自然是站得住的。但若能更進一步關連到「德性工夫」，而見到「德性工夫」原是由自家本有之良知湧現其自身而有，則當下即能截斷良知之外的一切事物與「德性工夫」之關連，如是，這個層面的問題即可獲得充分的釐清。

最後，討論第三個層面的問題。

良知、善意落實於有形世界之活動，可分解地描述如下：人感應到一具體的處境，而決定一合宜的因

應之道，而後將此決定具體地實現在現實世界中。基本上，每一個活動皆可分解成這三個部分，雖然，在現實的活動中，這三個部分有時並沒有很明顯的區分。以下即分別就著這三個部分來檢討「知識」之定位。

「具體的處境」是由有形物及各種條件構成的，而所謂感應到具體的處境，乃是指對該處境之了解，即，了解該處境中之有形物及各種無形條件，在此，「知識」之必要性是很明顯的，因爲，我們是憑藉「知識」來了解有形物及各種條件的。在感應、了解具體的處境時，基本上各種知識都是必要的，小至「認識父母」，大至科學理論（此爲「有形物之知識」）、政治體制之運作（此爲「行爲知識」）等，都是必要的。「認識父母」之必要性很容易了解，而科學理論及政治體制之知識之必要性就沒有這麼明顯，因而，以下即舉出兩個例子，以突顯出它們的必要性，例如，一個在清末民初，身當由「君主專制」過渡到「

民主政治」之轉變期，且關心國家民族之前途的人，政治體制之知識對他而言就是必要的，因為，他若不具有此種知識，則無法恰當地了解這個轉變之意義，並決定應當支持何種政治體制，又如，如果發生了嚴重的傳染病，一個人不具備一些必要的醫學知識，即無法避免此種傳染病之威脅。注意，說「知識」在感應、了解具體的處境上是必要的，並不是說每一個人都必須擁有很多高深且精密的知識，而是說，真正關心且從事某一些工作的人，他必須對於與該工作相關的知識相當清楚，並且，某些高深的知識也必須有人專門研究，且加以講論，使之能延續下去，而不斷的對人類的活動產生作用。由以上的討論可知「知識」在感應、了解「具體的處境」上之必要性，然而，陽明並未充分意識到這個必要性，而給予「知識」正面的意義，至於陽明為什麼沒有正視「知識」在這個分位上之意義，與當時的風氣及陽明講學的重點有關，此義將在後文解說。

感應到、且了解了一具體的處境之後，即須「決定一合宜的因應之道」，現在，問題即在於如何決定一合宜的因應之道，或者說，依據什麼以決定一合宜的因應之道。在這個分位上，「有形物之知識」很顯然是不相干的，因而，我們只檢討「行為知識」在這個分位上是否有正而的意義。這可分為兩層來加以討論：

第一，未自覺到、或有意忽略自家有一能決定因應之道、且發動行為的主宰，而只依照「行為知識」以因應各種處境，依此表現其行為的人，他所要求的只是「儀節得當」；

第二，自覺到、且重視自家能決定因應之道且發動行為之主宰。

「儀節得當」意謂，只依照一定的「行為知識」決定因應之道，以表現其行為，且其行為恰當地與此「行為知識」所規定的行為模式相符。對於這一點，可從兩方面來加以反省：從表現行為的人這一方面來

檢討只依行為模式以決定因應之道、並表現行為，是否可說是成就德性；以及，從其所感應到的處境這一方面，來檢討「只依行為模式因應各種處境」是否真的能合宜地因應各種處境。又，在此情形中，由於「主宰」已失，因而，雖然表面上看起來是「決定因應之道而後付諸實行」，但是，其「決定之能力」早已喪失，他的「決定」不過是機械式的反應而已，故在下面的論述中，我們將這種情形稱為「只依行為模式以表現行為」，及「只依行為模式以因應各種處境」。對於「只依行為模式以表現行為」，是否可說是成就德性，陽明有深刻的反省，他說：

「若只是那些儀節求得是當，便謂至善，即如今扮戲子，扮得許多溫清奉養的儀節是當，亦可謂之至善矣。」（「王陽明傳習錄」）

卷上 頁二至三

此中所謂「至善」，是指一個人有德。這一段話告訴我們，若只要求行迹上的儀節（即一些行為模式）得

當，就算是有德，那麼，不管任何人，只要他的行為符合這些儀節，他就是有德之人，如此則不可避免的，我們必定要說，那些將這些儀節扮得維妙維肖的戲子，亦是有德之人，因為只從行迹上看，他們的行為亦符合這些儀節。但是，我們顯然不會說這些戲子是有德的，由此可以顯出，即使一個人的行為在行迹上非常恰當地符合了某些行為模式，他仍然不能算是有德之人，因為，戲子亦可將這些行為模式扮得維妙維肖，而現實上一個偽善的人，其行為亦可恰當地符合這些行為模式，若不涉及其發動行為之主宰，我們根本無法在他們之間作出分別。於此，人或可辯駁：他是戲子，而我不是。但此處問題不在於「是什麼人」，故是不是戲子，是無關緊要的。問題的關鍵實是在於「只是那些儀節求得是當」，換言之，一個人若完全未自覺到、或甚至忽略了自家的主宰，而「只要求行為符合一定的模式」，即稱之為有德，那麼，一個演技甚好的戲子，恐怕最有資格被稱為「有德」的人。

。若現實上實有人順此而發動其行為，則他的行為之符合儀節，終究地說，也不過如戲子般扮得這些儀節是當而已，而如此絕非「成德」。經由陽明的批判，我們可以知道，只要求行為符合經由聞見得來的「行為知識」、行為模式，在成德上是完全不行的。此處陽明所批評的乃是：忽略自家的存心與意念，而只在儀節與節目時變上講求，並要求行為符合這樣的模式，以為這即是成就德性，這樣的觀點是不應理的。

「行為知識」是由聞見得來的，而聞見所能知道的事物，多是現實世界中發生過的，因而，不論一個人聞見多廣博，他所能知道的實非常有限，如是，「行為知識」亦是有限的，且其有限性原則上即無法超越，而「具體的處境」却是變動不居，其可能性是無窮無盡的。若「只依行為模式以因應各種處境」，則必陷入「以有限的模式因應無窮的可能」之困境中，其不能因應得宜是很明顯的。

接著我們轉到自覺到、且重視自家主宰這一層。

在此，人自覺到自家有一能決定因應之道以發動行為的主宰，人不應像扮戲一般，只把那些「儀節」當作一定的模式，而在現實人生中依樣模仿。這又可以分為兩種情況：一，以私意決定因應之道並發動其行為；二，以本心、善意為決定因應之道及發動行為之主宰。在第一種情況中，由於其意念已惡，那麼，不論其行為如何，他總是在為惡、在違背良知天理，這樣的人，其首要之務乃在「去人欲存天理」，或「格物致知以誠其意」，然後方能入於成德之域，其行為之儀節如何，以及能否合宜地因應各種處境，可置而不論。這裡所要討論的，主要是第二種情況。一個人存心良善，其意念之發動亦是要行善，但由於工夫未透，遂使得他不能自見自信其本心能應萬事萬變，而有以下的觀點：

「這之大端，易於明白，所謂良知良能，愚夫愚婦可與及者。至於節目時變之詳，毫釐千里之繆，必待學而後知。今語孝於溫清定

省，孰不知之，至於舜之不告而娶，武之不葬而興師，養志養口，小杖大杖，割股應墓等事，處常處變，過與不及之間，必須討論是非，以爲制事之本，然後心體無蔽，臨事無失。」（「王陽明傳習錄」卷中 頁七）

至八 答顧東橋書

顧東橋這個觀點基本上是有問題的，其所以產生，乃因未能透悟良知，所以有求取一定的行爲模式，以作爲自家行爲的依據之傾向。所以，他會覺得只講了「大端」還不足以應事，必要將不同處境中所應有的應事之道，一一講論明白之後，「心體」才會無蔽，臨事才能無失。此種應事之道即所謂節目時變、古今事變……等。又，在這個觀點中，雖亦求取一定的行爲模式，但與前面所說「只是這些儀節求得是當」的情況並不相同，不同之處在於，前面所說的情況中，根本未覺識到自家生命中有一能決定因應之道、且發動行爲之主宰——「心體」，而只「行不著、習不察」

地黏滯在那些儀節上，一味地要求儀節得當；而此處的情況則不同，在此，已覺識到因應之道及行爲表現是要依於「心體」才有意義，換言之，已覺識到講論儀節事變乃是爲了使「心體」沒有蔽障，以使應事之時，能處置得當而無失。又，在此我們注意到，這個觀點是要以節目時變作爲制事之「本」，不論義理上或時間上，「本」都應當在「先」，那麼，這個觀點的根本意義應是：對於任何一個特殊的處境，我們必須預先知道因應之道（這樣才能「心體無蔽」），而後，當我們身臨此境時，才能依照這些行爲知識（因應之道），而有恰當的行爲表現（此即所謂「臨事無失」）。對於這樣的觀點，我們可以從兩方面來加以檢討：一，反省「爲了要臨事無失，我們必須預先知道因應該處境之節目時變」這個主張是否可能；二，檢查以行爲知識來應事是否真的能「心體無蔽，臨事無失」。對於這個觀點，陽明雖未作如此明晰的分析，但審觀其言，則實可作如上的分疏，而分別加以解

答。陽明說：

「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。毫釐千里之繆，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，日勞而無成也矣。……夫舜之不告而娶，豈舜之前已有不告而娶者爲之準則，故舜得以考之何典，問諸何人，而爲此邪。抑亦求諸其心一念之良知，權輕重之宜，不得已而爲此邪。武之不葬而興師，豈武之前已有不葬而興師者爲之準則，故武得以考之何典，

問諸何人，而爲此邪。抑亦求諸其心一念之良知，權輕重之宜，不得已而爲此邪。使舜之心而非誠於爲無後，武之心而非誠於爲救民，則其不告而娶，與不葬而興師，乃不孝不忠之大者。而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，執之以爲制事之本，以求臨事無失，其亦遠矣。」（「王陽明傳習錄」

卷中頁八）

此段文字所涵之義理甚豐，以下即稍加條理，並略作分疏。首先要對治的是：「我們必須預先知道不同處境中所應有的節目時變，然後才能臨事無失」之觀點。對此，陽明破之曰：「節目時變不可預定」，並且用譬喻來說明理由：「猶方圓長短之不可勝窮也」，其下又舉了兩個例子，這兩例是舜之不告而娶與武之不葬而興師。陽明借用這兩例乃是要說：在舜與武之前，並無「不告而娶」與「不葬而興師」之事，那麼

，舜之不告而娶與武之不葬而興師，顯然都不是預先講論妥當之節目，但這並不妨礙他們的行為之合乎天理。簡單的說，這兩個例子乃是要指出，有些處境是前所未有的，因而因應之道亦無法預先講論明白，但這並不妨礙我們身臨該處境時，能有合宜的行為表現。

前所舉之養志、養口、小杖、大杖、割股、廬墓……等，與此二例相侔，在當時都是前所未有的，但他們都表現出合宜的行為，如此，則「先知節目時變，方能應事」之觀點，顯然是有問題的。若堅持「先知節目時變，方能應事」，則嚴格地說，必得講盡一切可能的處境所應有的節目，而後才能在人間世界中從事活動，因為，未來是永不可知的，誰也無法掌握下一刻的處境將如何。如是，堅持此觀點的人勢必要不斷地設想「可能的處境」，以及因應之道，依陽明，這就像我們想要窮盡地舉出所有的方圓長短一樣，將是永無休止的，並且，原則上根本不可能完成，換言之，這根本就是一個無止境的追逐，追逐一些空想出

來的事物，其後果必然「日勞而無成」。由「事實上，有些合宜的行為之節目時變，並未預先講論明白」，以及「節目時變不可預定」這兩個理由，我們可知「先知節目時變，方能應事」是不能成立的。

進一步，即使有些處境，我們恰好具有一些與之相干的行為知識（即由學習而得的節目時變等），但我們仍須追問：依照這些行為知識來表現行為，就可以「心體無蔽，臨事無失」了嗎？在此，問題的重點乃是：心體是否無蔽，臨事是否無失，與前述「只那些儀節求得是當，便謂至善」有很大的差異，應該加以區別。前述的情況要求行為符合一定的儀節，並且認為只要行為與這些儀節相符，就可以稱為「至善」，而此處雖亦要求行為符合一些儀節，但並不直接主張行為恰當地符合儀節即為「至善」，而是有一轉折（因為覺察到行為當有其發動的主宰，所以有此轉折），以為唯有先知「行為知識」，再依這些「行為知識」發動行為，心體（決定因應之道並發動行為