

民國七十一年五月

王陽明傳記

王陽明心學

資料之六

精

一冊

美金十四元

發行人

：朱

傳

譽

兼主編

出版者：天

一

出版

社

社址：台北市和平西路二段六六號三樓

電話：三〇一二八七三

郵撥：

一

〇

一

二

四

七

信箱：

七

二

一

二

九

號

登記證：新聞局版台業字第〇〇五一號

柳宗元傳

陽
明
心
學

譚作人



BW 71-380-6

BW 358 6



10071678

第一節 陽明心學淵源

心學之始，遠自堯舜，陽明嘗云：「聖人之學，心學也。堯舜禹之相授受曰：『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。』此心學之源也。」（王陽明全書文錄卷三象山文集序）孔子祖述堯舜，其學惟務求仁。仁者，「道心精一之謂」也（見前引）。子貢嘗問曰：「如有博施於民，而能濟衆，何如？可謂仁乎？」子曰：「己欲立而立人，己欲達而達人。」（論語雍也篇）所謂「己欲立」者，己心欲立也；「己欲達」者，己心欲達也。大學之教，一切皆以修身爲本，欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意。中庸云：「誠者天之道，誠之者人之道。」皆心學也。故孔子誨人以「居處恭，執事敬，與人忠」爲重。孔子所謂「吾道一以貫之」，曾子解之曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」一言道破，無非心學。傳至孟子，得其正統。孟子曰：「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。」又曰：「學問之道無他，求其放心而已。」（告子上）「耳目之官不思，而蔽於物，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，則其小者不能奪也。」（告子上）此皆心學之微言大義。孟子死後，不得其傳。秦漢以來，世儒之學，外索於刑名器數之末，而流於支離。至宋周敦頤，程明道二子，始復追尋聖學統緒，及象山陸氏，以爲「宇宙內事，乃己分內事；己分內事，乃宇宙內事。」（宋元學案象山學案）「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。」（象山全集三十六年譜）「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。」（象山語錄）其學必求諸心，簡易直截，直有以接孟氏之傳。陽明謂「陸氏之學，即孟氏之學也。」（象山文集序）此心學傳至明陳白沙始入精微，至陽明而後大。（見明儒學案序錄白沙學案）陽明自序其悟道之經過云：

洙泗之傳，至孟氏而息。千五百餘年，濂溪明道始復追尋其緒。自後辨析口詳，然亦就支離決裂，旋復湮晦。吾嘗深求其故，大抵皆世儒之多言有以亂之。守仁早歲業舉，溯志詞章之習，既乃稍知從事正學，而苦於衆說之紛擾歧癘，茫無可入，因求諸老釋，欣然有會於心，以爲聖人之學在此矣，然於孔子之教，間相出入，而措之日用，往來缺漏無歸，依違往返，且修且疑。其後謫官龍場，居夷處困，動心忍性之餘，恍若有悟，體念探求，兩更寒暑，證諸五經四子，沛然若決江河而放諸四海也，然後嘆聖人之道，坦如大路。

觀陽明之言，可知其心學乃自身生活體念所得而有進於聖人之學者也。黃梨洲云：「自姚江指點出良知，人人現在，一反觀而自得；便人人有個作聖之路。故無姚江之學，則古來之學脈絕矣。」（明儒學案序錄姚江學案）陽明承先賢後之功，於此可見。

第二節 本體論

陽明心學，體用一源，陽明云：「夫體用一源也，知體之所以爲用，則知用之所以爲體矣。」（王陽明全書書錄卷一答汪石潭內翰）體即本體，用即工夫，本體與工夫合一。又云：「即體而言，用在體，即用而言，體在用。」（傳習錄上）此語意謂就本體而言，其功夫即存在於本體中；就工夫而言，其本體即存在於工夫中。本體與工夫本不可離，爲便於剖析明白，姑分爲本體與工夫兩面論述。今先述其本體論。

（一）性是心之本體

陽明云：「心之本體即是性。」（傳習錄上）「性是心之本體」（同上引）「心之體，性也。」（同上引）陽明提及心之本體是性之語，隨處可見。然則何謂性？陽明云：「性一而已，自其形體也，謂之天；主宰也，謂之帝；流行也，謂之命；賦於人也，謂之性；主於身也，謂之心。」（傳習錄上）陽明釋性，有唯物思想，亦有唯心思想。「主宰也，謂之帝」是唯心思想；「賦於人也，謂之性」是唯物思想。陽明又云：「生之謂性。生字即是氣字，猶言氣即是性也。」此亦唯物思想。繼又說：「才說氣，即是性，即已落在一邊，不是性之本原矣。孟子性善，是從本原上說。然性善之端，須在氣上始見得，若無氣，亦無可見矣。惻隱，羞惡，辭讓，是非，即是氣。程子謂論性不論氣不備，論氣不論性不明，亦是爲學者各認一邊，只得如此說，若見得自性明白時，氣即是性，性即是氣，原無性氣之可分也。」（傳習錄中啓問道通書）在此段解釋中，又加入唯心思想。陽明以爲止言氣即是性，已落在一邊，即是偏於一面，不是性之本原，故又舉孟子性善之言，加入唯心思想，謂孟子是從本原上說。因而融會唯物與唯心兩種思想而言曰：性善之端，須在氣上始見得，若無氣，亦無可見矣。「惻隱、羞惡、辭讓、是非即是氣」乃融通之言，故謂「若見得自性明白時，氣即是性，性即是氣，原無性氣之可分也。」可見陽明對性之見解，乃折衷唯物與唯心兩種思想者。陽明又云：「性一而已。仁義禮知，性之性也；聰明睿知，性之質也；喜怒哀樂，性之情也；私欲，客氣，性之蔽也。」（傳習錄中答陸原靜書）此乃以唯心思想涵蓋其折衷思想，而以唯心思想爲言，故有仁義之道理。陽

明云：「心之體，性也，性即理也。故有孝親之心，即有孝之理；無孝親之心，即無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理，無忠君之心，即無忠之理矣。」（傳習錄中答顧東橋書）陽明又云：「性即理也。窮仁之理，直要仁極仁；窮義之理，直要義極義。仁義祇是吾性，故窮理即是盡性。」（傳習錄上）性之中有忠孝仁義之理，故有善惡之看法。陽明云：「至善者性也，性元無一毫之惡，故曰至善。」（傳習錄上）

綜上所述，可知陽明所謂性，即是氣，有忠孝仁義之理，有聰明睿知之質，有喜怒哀樂之情，性乃至善。性是心之本體。

（二）至善是心之本體

陽明既認為性是心之本體，而性又是至善，故至善是心之本體。陽明云：「至善也者，心之本體也。動而後有不善，而本體之知，未嘗不知也。」（陽明全書文錄卷三大學古本序）「於事物物上求至善，却是義外也。至善是心之本體，只是明明德到至精至一處便是。」（傳習錄上答徐愛問）陽明又云：「至善者，明德親民之極則也。天命之性，粹然至善，其靈明不昧者，此其至善之發現，是乃明體之本體，而即所謂良知也。至善之發現，是而是焉。非而非焉，輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不自有天然之中，是乃民彝物則之極，而不容少有譏擬增損於其間也；少有譏擬增損於其間，則是私意小智，而非至善之謂矣。自非慎獨之至精惟一者，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。」（大學問）陽明門人鄒陽人鄒朝剛仍懷疑此說，乃曰：「至善亦須有從事物上求者。」陽明曰：「至善只是此心純乎天理之極便是，更於事物上怎生求？且試說幾件看。」朝剛曰：「且如事親，如何而為溫清之節，如何而為奉養之宜，須求個是當，方是至善，所以有學問思辨之功。」陽明曰：「若祇是溫清之節，奉養之宜，可一日二日講之而盡，用得甚學問思辨？惟於溫清時，也只要此心純乎天理之極；奉養時，也只要此心純乎天理之極。此則非有學問思辨之功，將不免於毫釐千里之繆，所以雖在聖人，猶加精一之訓。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！」（傳習錄上）心之本體既是至善，為何陽明又說：「無善無惡是心之體？」（見陽明年譜嘉靖六年九月，時陽明五十六歲）因為無善無惡即是至善，傳習錄上有一段記載云：

侃（薛侃）去花間草，因曰：「天地間何善難培，惡難去！」先生曰：「未培未去耳。」少間曰：「此等看善惡，皆從驅殺起念

，便會錯。」侃未達。曰：「天地生意，花草一般，何曾有善惡之分？子欲觀花，則以花爲善，以草爲惡；如欲用草時，復以草爲善矣。此等善惡，皆由汝心好惡所生，故知是錯。」曰：「然則無善無惡乎？」曰：「無善無惡者，理之靜；有善有惡者，氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。」

陽明以爲天地生意，花草一般，不曾有善惡之分，事物所以有善惡，皆由人心好惡所生。如人心不動於氣，即無善惡，是謂至善。薛侃覺得此種說法有似佛氏，因又續與陽明有一段問答。

「佛氏亦無善無惡，何以異？」曰：「佛氏着在無善無惡上，便一切都不管，不可以治天下。聖人無善無惡，只是無有作好，無有作惡，不動於氣。然遵王之道，會其有極，便自一循天理，便有箇裁成輔相。」曰：「草既非惡，即草不宜去矣。」曰：「如此却是佛老意見。草若是礙，何妨汝去。」曰：「如此又是作好作惡。」曰：「不作好惡，非是全無好惡，却是無知覺的人。謂之不作者，只是好惡一循於理。不去，又着一分意思，如此，那是不作好惡一般。」曰：「去草如何是一循於理，不着意思？」曰：「草有妨礙，理亦宜去，去之而已。偶未即去，亦不累心；若着了一分意思，即心體便有貽累，便有許多動氣處。」曰：「然則善惡全不在物？」曰：「只在汝心。循理便是善，動氣便是惡。」曰：「畢竟物無善惡？」曰：「在心如此，在物亦然，世儒惟不知此，舍心逐物，將格物之學錯看了，終日馳求於外，只做得個義襲而取，終身行不著，習不察。」曰：「如好好色，如惡惡臭，則如何？」曰：「此正是一循於理，是天理合如此，本無私意作好作惡。」曰：「如好好色，如惡惡臭，安得非意？」曰：「却是誠意，不是私意。誠意只是循天理。雖是循天理，亦着不得一分意。故有所忿懣好樂，則不得其正；須是廓然大公，方是心之本體。知此，即知未發之中。」伯生曰：「先生云草有妨礙，理亦宜去，緣何又是軀殼起念？」曰：「此須汝心自體當。汝要去草，是甚麼心？周茂叔惡前草不除，是甚麼心？」

此段問答，就草之去否以闡明循理氣之別，聖人無善無惡，只是一循於天理。其理精微，眞可謂「非有學問思辨之功，將不免於毫釐千里之繆」矣。

(三) 天理是心之本體

至善是心之本體，而天理是至善的，故天理是心之本體。陽明曰：「心之本體，即是天理。」（傳習錄中格問道通書）「以其主宰一

身，故謂之心，這心之本體，原只是個天理。」（傳習錄上答蕭惠問）陽明所謂天理，即是中庸「喜怒哀樂之未發謂之中」之「中」。傳習錄上有段記載：

「澄於中字尚未明。」曰：「此須自心體認出來，非言語所能喻。中只是天理。」曰：「何者爲天理？」曰：「去得人欲，便識天理。」曰：「天理何以謂之中？」曰：「無所偏倚。」曰：「無所偏倚，是何等氣象？」曰：「如明鏡然，全體瑩徹，略無纖塵染着。」曰：「偏倚是有所染着，如着在好色好利好名等項上，方見得偏倚。若未發時，美色名利，皆未相着，何以知其有所偏倚？」曰：「雖未相着，然平日好色好利好名之心，原未嘗無，既未嘗無，即謂之有，既謂之有，則亦不可謂無偏倚。譬之病瘧之人，雖有時不發，而病根原不曾除，則亦不得謂之無病之人矣。須是平日好色好利好名等項一應私心，掃除蕩滌，無復纖毫留滯，而此心全體廓然，純是天理，方可謂之喜怒哀樂未發之中，方是天下之大本。」

由此段問答，可知陽明所謂天理即是未發之中，無所偏倚，如明鏡然，全體瑩徹，略無纖塵染着，廓然大公。故曰：「此心無私欲之蔽，即是天理。」（傳習錄上）「道心即是天理。」（同上）「天理原自寂然不動，原自感而遂通。」（傳習錄中啓問道通書）

四 良知是心之本體

陽明云：「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理。」（傳習錄中答歐陽崇一）「良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一箇眞誠惻怛，便是他本體。」（傳習錄中答薛文蔚之二）天理既是心之本體，而良知即是天理，故良知是心之本體。陽明又云：「知是心之本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱，此便是良知，不假外求。」（傳習錄上）「惟乾問：知如何是心之本體？」先生曰：「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。孩提之童，無不知愛其親，無不知敬其兄，只是這個靈能，不爲私欲遮隔，充拓得盡，便完完是他本體，便與天地合德。」（同上）這兩段話均謂良知是自然的稟賦，天生具有，語本於孟子。陽明又云：「良知者，心之本體，即前所謂恒照者也。心之本體，無起無不起，雖妄念之發，而良知未嘗不在，但人不知存，則有時而或放耳；雖昏塞之極，而良知未嘗不明，但人不知察，則有時而或蔽耳。」（傳習錄中答陸原靜書）此段謂良知無起無不起，無時不在，如不知存察，則不免放失蔽塞。然則何者爲良知？孟子曰：「人之所不慮而知者，其良知也。」陽明所謂良知，即孟子所謂之良知。陽明云：「良知者，即所謂是非之心，不待學而有，不待慮而得者也。良知之在人心，無間於聖愚，天下古今之所同也。」（傳

習錄中答語文蔚：「良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡，就盡了是非，只是非，就盡了萬事萬變。」（傳習錄下）「良知原是完完全全，是的還他是，非的還他非，是非祇依着他，更無有不是處。」（同上）「知善知惡是良知。」（同上）這些話皆謂良知即是非之心，知善知惡。「良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體，人人所同具者也。」（傳習錄中答陸原靜書）「未發之中，即良知也，無前後內外，而渾然一體者也。」（同上）「良知只是一個隨他發現流行處，當下具足，更無去來，不須假借。然其發現流行處却自有輕重厚薄，毫髮不容增減者，所謂天然自有之中也。雖則輕重厚薄毫髮不容增減，而原又只是一個，雖則祇是一個，而其間輕重厚薄又毫髮不容增減。若得可增減，若須假借，即已非其真誠惻怛之本體矣。此良知之妙用所以無方體無窮盡，語大天下莫能載，語小天下莫能破者也。」（傳習錄中答語文蔚）由上所引可知良知氣象廓然大公，寂然不動，無前後內外，無去來，無方體，無窮盡。「良知是造化的精靈，這精靈，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。」（傳習錄下）此言良知可生天地，成鬼神。傳習錄下尚有一段記載：

問：「通乎晝夜之道而知？」先生曰：「良知原是知晝知夜的。」又問：「人睡熟時，良知亦不知了？」曰：「不知，何以一叫便應？」曰：「良知常知，如何有睡熟時？」曰：「向晦宴息，此亦造化常理。夜來天地混沌，形色俱泯，人亦耳目無所睹聞，衆竅俱翳，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。衆竅俱闢，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。今人不曾宴息，夜來不是昏睡，即是妄思魔寐。」曰：「睡時功夫如何用？」先生曰：「知晝即知夜矣。日間良知是順應無滯的，夜間良知即是收斂凝一的。有夢即先兆。」

此段言良知是知晝知夜的，日間良知順應無滯的，夜間良知收斂凝一。

朱本思問：「人有虛靈，方有良知，若草木瓦石之類，亦有良知否？」陽明曰：「人的良知，就是草木瓦石的良知，若草木瓦石無人的良知，不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石爲然，天地無人的良知，亦不可爲天地矣。蓋天地萬物，與人原是一體，其發竅最精處，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，只爲同此一氣，故能相通耳。」（傳習錄下）此段論天地萬物與人一體，其發竅最精處，是人心一點靈明，故人的良知，即天地萬物之良知。

陽明既認性、至善、天理、良知是心之本體，故有心即理之學說。傳習錄上：

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。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，去父上求箇孝的理，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之理？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，尚有去人欲存天理上講求。就如講求多過，也只是盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜；講求夏禮，也只是盡此心之孝，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，是個誠於孝親的心，多時自然思量父母的孝，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。却是須有這誠孝的心，然後有這條件發出來。譬之樹木，這誠孝之心便是根，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。禮記言：孝子之有深愛者，必有和氣；有和氣者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。須是有個深愛做根，便自然如此。」

此段言各種事理均由心發出來的，事理不外於吾心，進一步，陽明謂物理亦不外於吾心。答顧東橋書云：

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，吾心又何物邪？心之體，性也，性即理也。故有孝親之心，即有孝之理，無孝親之心，即無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理，無忠君之心，即無忠之理矣。理豈外吾心邪？」（傳習錄中）

陽明謂物理不外於吾心，而所舉之孝親忠君，皆是事理而非物理，此乃緣於陽明所謂物乃意之所在，「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。」（傳習錄上）不過陽明所謂意之所在即物，乃解釋「格物」之「物」，非「物理不外於吾心」之「物」，陽明以為「格物」之「物」即是事，而「物理不外於吾心」之「物」則含有「事」與「物」（客觀之物）之意。因陽明先提「心之體，性也，性即理也」之言，後舉孝親忠君之理。「性即理」之言與程朱所言性即理無異。程朱以為天下之物同具天命之性，莫不有理

，只「性即理」，不言心即理。理一分殊，分殊上各有其理，人之性不同於牛之性，故性即理不同於心即理。陽明將「性即理」與孝親忠君之理合在一起說，可知其「物理不外於吾心」之「物」含有「事」與「客觀之物」之意，且承象山之說，譏朱學爲支離。蓋陽明以爲人心與物同體，傳習錄下載有一段問答，可作此說之解釋：

問：「人心與物同體，如吾身原是血氣流通的，所以謂之同體；若於人，便異了；萬物草木禽獸又，而何謂之同體？」先生曰：「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。」請問。先生曰：「爾看這箇天地中間，甚麼是天地的心？」對曰：「嘗聞人是天地的心。」曰：「人又甚麼叫做心？」對曰：「只是一箇靈明。」曰：「可知充天塞地中間，只有這箇靈明，人只爲形體間隔了。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，誰去辨他吉兇災祥？天地鬼神萬物離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了；我的靈明離却天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明，如此便是一氣流通的，如何與他間隔得？」又問：「天地鬼神萬物，千古見在，何沒了我的靈明，便俱無了？」曰：「今看死的人，他這些精靈遊散了。他的天地萬物尚在何處？」

由此段問答，可知陽明所謂「物」包涵忠孝等主觀之「事」與草木鳥獸天地鬼神等客觀之「物」；且知「人心與萬物同體」是「在感應之幾上看。」「感應之幾」一句須特別注意，陽明曾說：「日無體，以萬物之色爲體，耳無體，以萬物之聲爲體，鼻無體，以萬物之臭爲體，口無體，以萬物之味爲體，心無體，以天地萬物感應之是非爲體。」（傳習錄下）沒有「感應」即沒有物我之存在，有物我，才有天應，有感應，「物」「我」才同時見在，而「感應之是非」則由人心的「靈明」去辨明，所以說「天地鬼神萬物離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了；我的靈明離却天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。」傳習錄下尚有一段記載：

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，此花與你心同歸於寂；你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。」

由此段記載，更可以說明「感應之幾」。沒有花，人就不見花；沒有人，花的顏色亦無從明白。花使人明白，人亦使花明白，這即是「感應之幾」。在「感應之幾」上看，人心與花同體。陽明將「性即理」與「心即理」合而爲一，即唯物與唯心思想合而爲一，而着重在「感應之幾」上，以「心」爲主動，故有「心外無物，心外無事，心外無理」之言，而倡其「心即理」之說，實際並未「遺物理而求吾

心」也。「心即理」是陽明之學說基礎，其後所言知行合一，致良知，皆從此一基礎上建立起來。

第三節 工夫論

本體即是理論，工夫即是實踐。上節已說明陽明之心學理論，此節謹就其實踐工夫來說明。

(一) 知行合一

陽明卅七歲時，在貴州龍場，居夷處困，始悟心即理之說，第二年主貴陽書院，始論知行合一之說。知行合一，即理論與實踐合一，亦即體用合一，所以其工夫論是隨本體論而產生。知行合一之「知」即良知，蔣總統說：「良知爲我們每個人天性所固有，不待外求，則所謂知行合一，實際上祇要我們做『行』的工夫。」（三十九年七月所講 總理「知難行易」學說與陽明「知行合一」哲學之綜合研究）故將知行合一放在工夫論裡論述。傳習錄上：

愛因未會先生知行合一之訓，與宗賢惟賢往復辯論，未能決，以問於先生。先生曰：「試舉看。」愛曰：「如今人儘有知得父當孝，兄當弟者，却不能孝，不能弟，便是知與行分明是兩件。」先生曰：「此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者。知而不行，只是未知。聖賢教人知行，正是要復那本體，不是着你只恁的便罷。故大學指個眞知行與人看，說：如好好色，如惡惡臭。見好色屬知，好好色屬行，只見那好色時，已自好了，不是見了後，又立個心去好；聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞那惡臭時，已自惡了，不是聞了後，別立個心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭。就如稱某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟；不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱爲知孝弟。又如知痛，必已自痛了，方知痛；知寒，必已自寒了；知饑，必已自饑了。知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。聖人教人必要是如此，方可謂之知，不然只是不曾知，此却是何等緊切着實工夫！如今苦苦定要說知行做兩個，是甚麼意思？若要說做一個，是甚麼意思？若不知立言宗旨，只管說一兩個，亦自是明理，聖人只說知行做兩個，亦是使人見個分曉，一有做知的功夫，一有做行的功夫，即此始有下落。」先生曰：「此却與古人宗旨不同。聖賢說知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。古人所以說一個知，又說一個行者，只爲世間有一種人，習慣做知的任意去做，

全不解思維省察，也只是個真行妄作，所以必說個知，方纔行得是。又有一種人，茫茫蕩蕩，懸空去思索，全不肯着實躬行，也只是個揣摩影嚮，所以必說一個行，方纔知得真。此是古人不得已補偏救弊的說話，若見得這個意時，即一言而足。今人却就知行分作兩件去做，以為必先知了，然後能行，我如今且去講習討論做知的工夫，待知得真了，方去做行的工夫，故遂終身不行，亦遂終身不知。此不是小病痛，其來已非一日矣。某今說個知行合一，正是對病的藥，又不是某懸空杜撰，知行本體，原是如此。今若知得宗旨時，即說兩個亦不妨。亦只是一個；若不會宗旨，便說一個，亦濟得甚事？只是閒說話！」

此段論知行合一，十分詳細剴切，已不必再加說明。然而陽明門人仍未明白，傳習錄下有段記載：

門人問曰：「知行如何得合一？且如中庸言博學之，又說個篤行之，分明知行是兩件。」先生曰：「博學只是事事存此天理，篤行只是學之不已之意。」又問：「易『學以聚之』又言『仁以行之』，此是如何？」先生曰：「也是如此。事事去學存此天理，則此心更無放失時。故曰：『學以聚之。』」然常常學存此天理，更無私欲間斷，此即是此心不息處，故曰：『仁以行之。』」又問：「孔子言：『知及之，仁不能守之。』知行却是兩個了。」先生曰：「說『及之』，已是行了，但不能常常行，已為私欲間斷，便是『仁不能守』。」

陽明門人以爲中庸言博學，又言篤行，分明知行是兩件事。陽明則以爲中庸所謂博學，乃事事學存此天理；所謂篤行，乃學之不已之意。易經「學以聚之」之學，亦是學存此天理；「仁以行之」之行，即常常學存此天理，更無私欲間斷。論語「知及之，仁不能守之」亦不是分知行爲兩個。所謂「及之」已是行了；「仁不能守」是爲私欲間斷，不能常常行之意。解釋十分圓通。又友人問：「自來儒者皆以學問思辨屬知，而以篤行屬行，分明是兩截事，今先生獨謂知行合一，不能無疑。」陽明答云：「此事吾已言之屢屢。凡謂之行者，只是着實去做這件事。若着實去做學問思辨的工夫，則學問思辨亦是行矣。學是學做這件事，問是問做這件事，思辨是思辨做這件事，則行亦便是學問思辨矣。若謂學問思辨之，然後去行，却如何懸空先去學問思辨得？行將又如何去得個學問思辨的事？行之明覺精察處便是知，知之真切篤實處便是行。若行而不能精察明覺，便是冥行，便是學而不思則罔，所以必須說個知；知而不能真切篤實，便是妄想，便是思而不學則殆，所以必須說個行。元來只是一個工夫。凡古人說知行，皆是就一個工夫上補偏救弊說，不似今人截然分作兩件事做。某今說知行合一，雖亦是就今時補偏救弊說，然知行體段亦本來如是，吾契但新實就身上體履，當下便自知得，今却只從言語文義上窮測，

所以牽制支離，轉說轉糊塗，正是不能知行合一之弊耳。」（見王陽明全書書錄卷三答友人問）又曰：「知行原是兩個字說一個工夫。這一個工夫，須著此兩個字方說得完全無弊病。若頭腦處見得分明。見得原是一個頭腦，則雖把知行分作兩個說，畢竟將來做那一個工夫，則始或未必融會，終所謂百慮而一致矣。若頭腦見得不分明，原看做兩個字，則雖把知行合作一個說，亦恐終未有湊泊處，況又分作兩截去做，則是從頭至尾，更沒討下落處也。」（同上引）在此答友人問中，指出行之明覺精察處便是知，知之真切篤實處便是行，知行原是兩個字說一個工夫。陽明又曰：「知者行之始，行者知之成，聖學只一個功夫，知行不可分作兩事。」（傳習錄上）故不知便是不行，不行便是不知。此乃陽明學說之本體，亦是學說之工夫，要而言之，其全部為學精神即在於此。

（二）致 良 知

致良知是陽明心學最重要的工夫，此乃「孔門正法眼藏」，也是王陽明之「正法眼藏」。所謂「正法眼藏」，乃佛家語。眼者，朗照一切事物之謂也；藏者，包涵萬德之謂也。陽明意謂以包涵萬德之良知去朗照一切事物，乃無上正法。陽明曰：「區區所論致知二字，乃是孔門正法眼藏。於此見得真的，真是建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，考諸三王而不謬，百世以俟聖人而不惑。知此者方謂之知道，得此者方謂之有德，異此而學，即謂之異端，離此而說，即謂之邪說，迷此而行，即謂之冥行，雖千萬萬怪詭變幻於前，自當觸之而辟，迎之而解，如太陽一出而鬼魅魍魎自無所逃其形矣。」（王陽明全書書錄卷二與陽仕鳴）陽明又曰：「吾昔居滁時，見諸生外務知解口耳異同，無益於得，姑教之靜坐，一時窺見光景，頗收近效。久之，漸有喜靜厭動，流入枯槁之病，或務為玄解妙覺，動人聽聞，故邇來只說致良知。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。我這個話頭，自邇州到今，亦較過幾番，只是致良知三字無病，醫經折肱，方能察人病理。」（傳習錄下）「故致良知是學問大頭腦，是聖人教人第一義。」（傳習錄中答歐陽崇一）「良知之外更無知，致知之外更無學。外良知以求知者，邪妄之知矣；外致知以爲學者，異端之學矣。」（王陽明全書書錄卷三書錄與馬子莘）故陽明曰：「吾平生講學，只是致良知三字。」（王陽明全書書錄卷五寄正憲男手書二卷）然則如何致良知？今據陽明全書所言，綜合爲如下幾點來論述：

1. 省 察 克 治

傳習錄上有段記載：

陽明心學

先生問在坐之友：「比來工夫何似？」一友舉虛明意思。先生曰：「此是說光景。」一友敘今昔異同。先生曰：「此是說效驗。」一友惘然請示。先生曰：「吾輩今日用功，只是要爲善之心真切。此心真切，見善即遷，有過即改，方是真切工夫。如此，則人欲日消，天理日明。若只管求光景，說效驗，却是助長外馳病痛，不是工夫。」

由此段記載，可知陽明所謂工夫，只是要爲善之心真切，見善即遷，有過即改，方是真切工夫。而人心皆有好色好貨好名等私，故須先省察克治，然後能遷善改過。陽明云：「教人爲學，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，須有個掃除廓清之意。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，方始爲快。常如貓之捕鼠，一眼睜着，一耳聽着，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，只思一個天理。得到天理純全，便是何思何慮矣。」（傳習錄上）此段說得清楚明確。惟省察容易，克治則很難，傳習錄上記載：

蕭惠問：「己私難克奈何？」先生曰：「將汝己私來替汝克。」又曰：「人須有爲己之心，方能克己；能克己，方能成己。」蕭惠曰：「惠亦頗有爲己之心，不知緣何不能克己？」先生曰：「且說汝有爲己之心是如何？」惠良久曰：「惠亦一心要做好人，便自謂頗有爲己之心。今思之，看來亦只是爲得個軀殼的己，不計爲個眞己。」先生曰：「眞己何嘗離着軀殼？恐汝連那軀殼的己也不曾爲。且道汝所謂軀殼的己，豈不是耳目口鼻四肢？」惠曰：「正是爲此。目便要色，耳便要聲，口便要味，四肢便要逸樂，所以不能克。」先生曰：「美色令人目盲，美聲令人耳聾，美味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂，這都是害汝耳目口鼻四肢的，豈得是爲汝耳目口鼻四肢？若爲着耳目口鼻四肢時，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，方才成得個耳目口鼻四肢。要非禮勿視聽言動時，豈是汝之耳目口鼻四肢自能勿視聽言動？須由汝心。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，亦不專是那一點血肉；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，却是那能視聽言動的，這個便是性，便是天理。有這個性，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，原只是個天理，原無非禮，這個便是汝之真己。這個真己，是軀殼的主宰，若無真己，便無軀殼，真是有之即生，無之即死。汝若真爲那個軀殼的己，必須用這真己，便須常常保守着這個真己的本體，戒慎不覩，恐懼不聞，惟恐虧損了他一些，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，這才是有爲己之心，方能克己。汝今正是認賊作子，緣何却說有爲己之心，不能克己？」

依陽明之說，克己並不難，只要以爲己之心去克己，即不難。爲己是爲主宰軀殼的真己，也即是性，是天理。故須非禮勿視聽言動，以保全天理。陽明又云：「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。防於未萌之先，而克於方萌之際，此正中庸戒慎恐懼，大學致知格物之功也。」（傳習錄中答陸原靜書）可知省察克治是致良知之工夫。

2. 戒 慎 謹 獨

省察克治是對自己的診斷治療工夫，而戒慎謹獨則是自己的保養工夫。傳習錄上有記載：

正之問：「戒慎是己所不知時工夫，慎獨是己所獨知時工夫。此說如何？」先生曰：「只是一個工夫。無事時固是獨知，有事時亦是獨知。人若不知於此獨知之地用力，只在人所共知處用力，便是作偽，便是見君子而後厭然。此獨知處，便是誠的萌芽，此處不論善念惡念，更無虛偽，一是百是，一錯百錯，正是王霸義利誠偽善惡界頭。於此一立立定，便是端木澄源，便是立誠，古人許多誠身的工夫，精神命脉，全體只在此處，真是莫見莫顯，無時無處無終無始，只是此個工夫。今若又分戒懼爲己所不知，即工夫便支離，亦有間斷。既戒慎，即是知，己若不知，是誰戒懼？如此見解，便要流入斷滅禪定。」曰：「不論善念惡念，更無虛假，則獨知之地，更無無念時邪？」曰：「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。自朝至暮，自少至老，若要無念，即是己不知，此除是昏睡，除是槁木死灰。」

此段言戒懼謹獨是誠身工夫，無時可息。傳習錄上又有一段記載：

澄嘗問象山在人情事變上做工夫之說。先生曰：「除了人情事變，則無事矣。喜怒哀樂，非人情乎？自視聽言動，以至富貴貧賤，患難死生，皆事變也。事變亦只在人情裡，其要只在致中和，致中和只在謹獨。」

此段言謹獨才能致中和，致中和就是在人情事變上做工夫。由此看來，戒懼謹獨，不僅是靜處體悟的工夫，也是事上磨鍊的工夫。陽明又曰：「戒懼恐懼之功，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，無所好樂忿慾，無所意必固我，無所歉慊愧作，和融愛敬，充塞流行，動容周旋而中禮，從心所欲而不踰，使天理常存。故「戒懼恐懼，是致良知的工夫。」（傳習錄下）

3. 隨物而格

陽明說：「隨物而格，是致知之功。」（傳習錄中啓問道通書）此本大學「致知在格物」之意。惟陽明對「格物」之解釋，與朱熹不同，此爲後人最大爭論處。陽明以爲，「格者，正也，正其不正，以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也；歸於正者，爲善之謂也，夫是之謂格。書言格於上下，格於文祖，格其非心，格物之格，實兼其義也。」（王陽明全書文錄卷一大學問）陽明又云：「物者，事也，凡意之所發，必有其事，意所在之事謂之物。」（同上引）「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。」（傳習錄上）「良知所知之善，雖誠欲好之矣，苟不即其意之所在之物而實有以爲之，則是物有未格，而好之意猶未誠也。良知所知之惡，雖誠欲惡之矣，苟不即其意之所在之物而實有以去之，則是物有未格，而惡之意猶爲未誠也。今焉於其良知所知之善者，即其意之所在之物而實爲之，無有乎不盡；於其良知所知之惡者，即其意之所在之物而實去之，無有乎不盡，然後物無不格，而吾良知之所知者無有虧缺障礙，而得以極其至矣。」（大學問）故陽明曰：「格物之功，只在身心上做。」（傳習錄下）朱熹解釋「格物」見於大學補傳：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，致知有不盡也。是以大學始教，必使學者，即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之，以求至乎其極。至于用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」朱熹釋「格」爲至，「物」爲天下之事物，且認爲天下之物皆有其理，所以「格物」即是窮究事物之理。朱熹此種解釋，陽明大不以爲然，曰：「朱子所謂格物云者，在即物而窮其理也。即物窮理，是就事物物上求其所謂定理者也，是以吾心而求理於事物物物之中，析心與理而爲二矣。夫求理於事物物者，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？見孺子之入井，必有惻隱之理，是惻隱之理，果在於孺子之身

欺？抑果出於吾心之良知欺？以是例之，萬事萬物之理，莫不皆然。是可以知析心與理爲二之非矣。夫析心與理而爲二，此告子義外之說，孟子之所深闢也。務外遺內，博而寡要，吾子既已知之矣，是果何謂而言哉？謂之玩物喪志，尙猶以爲不可欺？若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事物物也。吾心之良知，即所謂天理也，致吾心良知之天理於事物物，則事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事物物皆得其理者，格物也，是合心與理而爲一者也。」（傳習錄中答顧東橋書）陽明又云：「致知在實事上格，如意在于爲善，便就這件事上去爲，意在于去惡，便就這件事上去不爲。去惡，固是格不正以歸於正；爲善，則不善正了，亦是格不正歸於正也。如此，則吾心良知無私欲蔽了，得以致其極，而意之所發，好善去惡，無有不誠矣。誠意工夫實下手處在格物也。若如此格物，人人便做得，人皆可以爲堯舜，正在此也。」（傳習錄下）陽明以爲若依朱熹格物之說，聖賢是做不得的。陽明敘述他的經驗云：「衆人只說格物要依晦翁，何曾把他的說去用？我着實曾用來。初年與錢友同論做聖賢要格天下之物，如今安得這等大的力量？因指亭前竹子令去格着。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思，至於三日，便致勞神成疾。當初說他這是精力不足，某因自去窮格，早夜不得其理，到七日亦以勞思致疾。遂相與歎聖賢是做不得的，無他大力量去格物了。及在夷中三年，頗見得此意思，乃知天下之物，本無可格，其格物之功，只在身心上做，決然以聖人爲人人可到，便自有擔當了。」（傳習錄下）所以陽明說：「吾教人致良知在格物上用功，知是有根本的學問，日長進一日，愈久愈精明。世儒教人，事物物上去尋討，却是無根本的學問，方其壯時，雖暫能外面修飾，不見有過，老則精神衰退，終須放倒。譬如無根之樹移栽水邊，雖暫時鮮好，終久要憔悴。」（傳習錄下）陽明又說：「區區論致知格物。正所以窮理，未嘗戒人窮理使之深居端坐。而一無所事也。若謂即物窮理。如前所云務外而遺內者。則有所不可耳。昏闇之士，果能隨物精察此心之天理，以致其本然之良知，則雖愚必明，雖柔必強，大本立而達道行，九經之屬，可一以貫之而無遺矣，尙何患其無致用之實乎？彼頑空虛靜之徒，正惟不能隨事隨物精察此心之天理，以致其本然之良知，而遺棄倫理，寂滅虛無以爲常，是以要之不可以治家國天下。」（傳習錄中答顧東橋書）陽明之格物說，既不務外遺內，亦不務內遺外，乃內外合一，心物合一者也。

4. 事上磨鍊

陽明再三提及事上磨鍊，誠恐學者流入空虛枯寂之病也。傳習錄上有段記載：

問靜時亦覺意思好，才遇事，便不同，如何？先生曰：「是徒知養靜，而不用克己工夫也。如此，臨事便要顛倒。人須在事上磨鍊，此是格物。」

陽明心學