

《六經》與王陽明心學之建成

齊婉先*

摘 要

王陽明認為儒家之《六經》，或記陰陽消息之行，或記綱紀政事之施，或記歌詠性情之發，或記條理節文之著，或記欣喜和平之情，或記誠偽邪正之辯，其義各有所重；但論其旨歸，則皆是心性天命之理，皆是通貫人物，徧達四海，充塞天地，緜亙古今，而永恆不變之常道。王陽明並強調載錄於《六經》中之常道，盡是「吾心」之常道，盡為「吾心」所具，因此透過對《六經》義理之詮釋，所講論者只是說這「心體」；而讀聖賢書，求聖賢學問，要旨自當在心體上用功，確實求盡吾心之理。在〈象山文集序〉中，王陽明以「心學」解釋儒家「聖人之學」，並揭示《尚書·大禹謨》所載堯、舜、禹相互授受之十六字：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」為心學根源，強調孔孟求仁之教，乃《尚書》「精一」之傳。觀察此說，王陽明對儒家經典傳統之理解，無疑乃在其心學理論建構中進行，而他以心體說《六經》之解經方式，也使研究宋明理學思想之學者視他為儒家經典詮釋傳統中主張「經學即心學」之代表人物。此篇論文旨在就《六經》與心學進行探討，冀能釐清王陽明心學理論之建成與其對《六經》義理之詮釋所存有密切而重要之內在關聯意義，並說明儒家經學傳統之發展至王陽明而出現關鍵性開展，即心性義涵豐富之經典詮釋現象。

關鍵詞：六經、心學、王陽明、惟精惟一、致良知

* 彰化明道大學中國文學學系助理教授

Six Classics and the Formation of Wang Yang-ming's School of Mind

Chi Wan-Hsian*

Abstract

In Wang Yang-ming's opinion, the *Six Classics* are extremely essential to the teachings of Confucianism, which absolutely centralized in the theory of the constant way (*ch'ang-tao*). Wang stressed that the *Six Classics* are somewhat like the records or reports from the ancient times, which include the operation of the universe, the implementation of governmental affairs, the expression of feelings and affections, the demonstration of ceremony and ritual, the function of harmonious emotions, the differentiation between sincerity and hypocrisy, and between righteousness and vice. This constant way, found in the *Six Classics* is fully possessed by one's mind, therefore, is the constant way of one's mind. Wang insisted that the interpretations of the *Six Classics* are nothing but the explanations of this body of Mind (*hsin-t'i*). Thus, studying the texts of the *Six Classics* is to pursue the Confucian sages and worthies of the past, which requires one to manifest the Principle (*li*) of his mind to the fullest extent. In the *Preface of A Collection of Hsiang-Shan's Works*, Wang interpreted the learning of the Confucian sages into the learning of Mind. He also pronounced clearly that the sixteen-word teaching written in "*Counsels of Great Yü*" in *Classic of Documents*, handed down first from King Yao to King Shun, then to King Yü, was the source of the learning of Mind. Such argument of Wang's indicates that the formation of his theory of the learning of Mind had much to do with his interpretation of the Confucian canonical classics, and makes him the major figure who stated that the learning of the Confucian canonical classics was the learning of Mind. In this paper, I shall explain how Wang's interpretations of the *Six Classics* had greatly influenced the formation of his theory of the learning of Mind. Also, in my argument, I will draw attention to Wang's important role as being a Neo-Confucian scholar who not only inspired the traditional Confucian study of the ancient canonical classics but enriched as well the discussion of the meaning of the *Six Classics* by offering an innovated approach to the reading and interpretations of the *Six Classics*. I then contend that Wang's

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, MingDao University

school of Mind, despite its putting less stress upon the study of annotations and exegeses of the *Six Classics*, is absolutely significant and serious about studying the *Six Classics*.

Key words: *Six Classics*, the learning of Mind, Wang Yang-ming, *wei-ching-wei-yi*, extending innate knowledge

《六經》與王陽明心學之建成

齊婉先

一、前言

王陽明(1472-1528)五十歲(1521)時正式揭示「致良知」之教，在以此點撥前來求學士子後，發現即使是魯鈍士子亦能因此而得開悟，故堅信「良知」之說，並稱「此二字真吾聖門正法眼藏」。¹此後「致良知」之教不僅成為王陽明學說宗旨所在，亦是其詮釋孔孟聖門為學進路之核心內容。值得注意者，王陽明在始揭「致良知」教前一年，即四十九歲(1520)時作〈象山文集序〉，明謂：

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。中也者，道心之謂也；道心精一之謂仁，所謂中也。孔孟之學，惟務求仁，蓋精一之傳也。²

此段文字涵攝王陽明學說建構中三個重要觀點：第一，以堯、舜、禹彼此相互授受之十六字確立心學之基源；第二，以「道心精一」解釋仁，說明孔孟求仁之學與「精一」之傳之內在關聯意義；第三，聖人之學即以心學為內容。通過此三個觀點，可以理解，王陽明所架構之心學體系，乃以《尚書·大禹謨》「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」十六字作為經典文本之依據，從而講求「精一」功夫；王陽明並強調「精一」功夫此一傳統發展至孔子(551-479 B.C.)、孟子(372-289 B.C.)時期，即成為孔孟所講求之「求仁」之學。〈象山文集序〉中另一段重要文字內容，乃王陽明歷述自孔孟之時已出現外求「精一」功夫之弊，令心學大壞之現象；其中，說明後世儒者因為學多支離，且外索物理，又析心與理而為二，浸淫佛老空虛之說，遺棄人倫事物之常，故導致「精一」之學亡失殆盡。據王陽明之言，曰：

¹ 此言見於王陽明寫與鄒謙之的第二封書信中，〈與鄒謙之〉之〈二乙酉〉(1525)，收入王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》上(上海：上海古籍，1992)，卷五，頁178-179。本文所引述王陽明著作均出於《王陽明全集》，以下簡稱《全集》。

² 文見《全集》上，卷七，頁245。引文中「堯、舜、禹之相授受，曰」之標點符號，《全集》本原標為「堯、舜、禹之相授受曰」，筆者為順暢文意，乃更動之。

至宋周、程二子，始復追尋孔、顏之宗，而有「無極而太極」，「定之以仁義中正，而主靜」之說；動亦定，靜亦定，無內外，無將迎之論，庶幾精一之旨矣。³

王陽明認為直至宋代周敦頤(1017-1073)、程顥(1032-1085)、程頤(1033-1107)諸儒，復知講求孔顏學說宗旨，思索孔顏為學樂處，而聖人之學方得存續。然而，關於心學之實際承傳，王陽明則強調陸九淵(1139-1193)主張「學之必求諸心」之重要意義，並推崇陸九淵之學為「簡易直截，真有以接孟子之傳」。依王陽明之見，陸九淵之學與孟子學說間存在之關聯性，主要建立在「學之必求諸心」上，王陽明言：

其議論開闢，時有異者，乃其氣質意見之殊，而要其學之必求諸心，則一而已。故吾嘗斷以陸氏之學，孟氏之學也。⁴

由是可知，在正式揭示「致良知」教之前，王陽明心學體系之理論間架已具規模，即王陽明以心學統攝聖人之學，視堯、舜、禹相互授受之十六字心傳為心學之義理基源，下承《論語》講「仁」之學，教人以「博施濟眾」為仁之內容，以「能近取譬」為仁之方；繼之又有《孟子》論「仁，人心」，而為「我固有之」，「學問之道無他，求其放心而已矣」之教，作為兩大重要義理內容。迨「致良知」教一揭示，確立工夫實踐方法，並指出實踐工夫之直截入手處，至此王陽明心學體系之建構已然完成。

今日所見《古文尚書》，自宋儒吳棫(約 1100-1154)、朱熹(1130-1200)疑為偽作，經明儒梅鷟(約 1483-1553)證明與秦、漢諸傳記文獻有雷同蹈襲之處，至清儒閻若璩(1683-1704)、惠棟(1697-1758)等人詳予考訂，《古文尚書》乃一偽作，已成定論。其中〈大禹謨〉亦屬偽古文，所載「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」十六字，乃由《論語·堯曰》之「允執其中」，⁵與《荀子·解蔽》引述《道經》中「人心之危，道心之微」，⁶二文中撮合數言並略加改造而成。此十六字在今所見偽《孔氏傳》中之注

³ 引文見〈象山文集序〉，同前註。其中「定之以仁義中正，而主靜」之標點符號，《全集》本原標為「定之以仁義，中正而主靜」，筆者為順暢文意，並參考(清)黃宗熹(1610-1695)原著，(清)全祖望(1705-1755)補修，《宋元學案》第一冊(臺北：華世，1987)，卷十二〈濂溪學案下〉引周敦頤〈太極圖說〉，頁 498，乃更動之。

⁴ 引文見〈象山文集序〉，《全集》上，卷七，頁 245。

⁵ 《論語·堯曰》第二十云：「堯曰：『咨！爾舜！天之厯數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終。』舜亦以命禹。」見(魏)何晏集解，(宋)邢昺疏，《論語注疏》，卷二十，收入《十三經注疏》本(臺北：藝文印書館，1985)，頁 178。對照《尚書·大禹謨》之「允執厥中」，與《論語·堯曰》之「允執其中」，其中相差一字。

⁶ 《荀子·解蔽》曰：「昔者舜之治天下也，不以事詔而萬物成。處一危之，其榮滿側；養一之微，榮矣而未知。故《道經》曰：『人心之危，道心之微。』危微之幾，惟明君子而後能知之。」見李滌生，《荀子集釋》(臺北：臺灣學生書局，1986)，第二十一，頁 490。對照《尚書·大禹謨》之「人心惟危，道心惟危」與《荀子·解蔽》中「人心之危，道心之危」引文之差異，亦

解為：「危則難安，微則難明，故戒以精一，信執其中。」⁷如此詮釋對於後人理解此十六字之意義具有指標性作用。宋明理學家多以此十六字為堯、舜、禹相互授受之心傳要旨，奉之不渝，王陽明亦無不同，視之為孔門聖人學術之源。宋儒之中，程頤可謂最早將「人心」、「道心」二詞之指涉義涵分別與「私欲」、「天理」概念相關涉；並以「行道」方法解釋「惟精惟一」，建立「滅私欲則明天理」與〈大禹謨〉中十六字心傳之關聯意義。⁸南宋朱熹在建構道統涵義之強烈意識下，發皇程頤對「允執厥中」等十六字之注解，強調「惟精惟一，允執厥中」工夫對於「天理」彰顯之重要，並修訂程頤主張人欲為全然不善之觀點，且嘗試通過周敦頤《太極圖說》觀點彌補二程學說中並未涉及之形上思想，藉由堯授舜「允執厥中」等十六字建立「道統」觀，說明此十六字乃堯、舜以來聖人相傳之本意。⁹依此歷史脈絡觀之，王陽明關注「允執厥中」等十六字並直指「允執厥中」等十六字為聖人心學之源，亦反映出儒家學說在宋儒討論「精一」義理後之內在理路發展。究其實，王陽明本孟子「良知」、「良能」概念，由「性即理」轉入「心即理」，強調「知行合一」功夫，最終揭示「致良知」教，因此，在本質上陽明學乃承孟子學路數而下。但是當王陽明直言堯、舜、禹相互授受之十六字心傳為心學之源時，正透露出儒家經典文本與王陽明心學體系建構存有關聯性意義，即心學體系之建構雖非以「我注《六經》」之方式進行，而是通過「《六經》注我」之詮釋經典文本方法完成，但在過程中，仍然保留對《六經》文本之重視。然則王陽明究竟抱持何種立場閱讀《六經》？對於當時盛行以朱熹注經傳統為學之現象，王陽明所進行之反思內容為何？王陽明如何建立聖人學說與心學之內在關聯意義？通過對〈大禹謨〉中十六字心傳之詮釋，王陽明如何以尋得之經典依據支持自己揭櫫之「致良知」教，並完成其心學思想之建構？王陽明所建立心性義涵豐富之經典詮釋典範，置於儒家經典詮釋傳統脈絡中檢視，其意義何在？本文乃針對上述問題以王陽明對〈大禹謨〉中十六字心傳之詮釋為主要考察對象，嘗試釐清儒家經典與王陽明心學建構之關聯意義。

二、強調《六經》為明倫之學

是一字。據王先謙(1842-1917)《荀子集解》引述清儒郝懿行(1757-1825)《荀子補注》校文，指出「道經」一詞乃指古代言道之書。在《尚書·大禹謨》中出現荀子所引《道經》之言，乃梅賾采竄而成。但對於「允執其中」一語，郝懿行認為是堯舜禹相互授受之辭。參見王先謙著，《荀子集解》(《諸子集成》本)，上海市：上海書店，第2冊，1987，頁266-267。

⁷ 見(漢)孔安國傳，(唐)孔穎達(574-648)正義，《尚書正義》，卷四，收入《十三經注疏》本(臺北：藝文印書館，1985)，頁55-56。

⁸ 近人張亨先生在論及朱子建立道統問題時，指出程頤最先對此十六字之重視與注解。關於詳細論述內容，見氏著〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，《臺大中文學報》第5期(1994年6月)，頁14-16。

⁹ 張亨先生關於朱熹對道統涵義所作詮釋之論證頗為詳盡，甚具參考價值。此處說明即參考張亨先生論點，相關論述，同前註，頁10-23。

王陽明解釋「經」即「常道」，又主張《五經》只是「史」，對於經典與歷史之概念，王陽明強調存在於其間之關聯性理解。「常道」之說乃就經典意義之概念範疇解釋「經」，而「《五經》亦史」之言則就經典文本記載之內容說明《五經》具有「明善惡，示訓戒」之教化效用，亦即是「史」之教化效用。故王陽明曰：

以事言謂之史，以道言謂之經。事即道，道即事。《春秋》亦經，《五經》亦史。《易》是包犧氏之史，《書》是堯舜以下史，《禮》、《樂》是三代史：其事同，其道同，安有所謂異？¹⁰

換言之，經典與歷史之間存在關連性意義即在於「事同」、「道同」。王陽明所言經典之「道」，即是「明善惡，示訓戒」之教化作用，故王陽明云：「善可為訓者，時存其迹以示法，惡可為戒者，存其戒而削其事以杜奸。」¹¹可見王陽明尊崇儒家經典之立場，應當與經典作為善惡訓戒教化作用之載體相關涉。對於儒家經典，王陽明保持尊崇態度，在其成學過程中，雖幾經轉折而出入佛老間，但對於儒家聖人之學始終心存嚮往。自十二歲懷有以讀書做聖賢為第一等事之志開始，王陽明「尊經」意識即展露端倪。十八歲(1489)時王陽明嘗謁見程朱學家婁諒(1422-1491)，受到朱熹格物說及聖人必可學而至之啟發，三年後本朱熹格物之學，以竹為對象，親身格竹，然而久久沉思不得其理，終致病倒。儘管如此，王陽明並未對朱熹格物說產生懷疑或動搖信念，僅自認「聖賢有分」，自己或無學為聖人之分，乃轉而隨世俗文士學習辭章之學。¹²類似此次之學習經驗，復見於王陽明二十七歲(1498)時之一段記事。是年，王陽明因得見朱熹「循序致精」之讀書方法，乃悟先前學習之非，復實踐朱熹循序之教，雖然此次較前次漸能有所領悟，但王陽明始終感到「物理吾心終若判而為二」，未盡滿意。由於沉鬱過久，無法釋懷，王陽明甚至舊疾復發，亦因此更加相信「聖賢有分」。¹³兩次事件對王陽明造成之影響，皆是

¹⁰ 王陽明之所以提出「《五經》亦史」說，乃因弟子徐愛(1487-1517)對《五經》與《春秋》在事體上或有不同存有疑問，故為此說以釋疑。見徐愛等弟子所編著《傳習錄》上，收入《全集》上，卷一，頁10。

¹¹ 同前註。其中「存其戒而削其事以杜奸」一句之標點符號，已略加更動。原句在《全集》中標為「存其戒而削其事，以杜奸」，本文考慮文意流暢之故而刪去逗號。

¹² 相關王陽明因謁婁諒獲格物之學指點至格竹不成致病之為學轉折，參見王陽明門人錢德洪(1496-1574)主編之《陽明先生年譜》，以《年譜》之名，收入《全集》下，卷三十三，頁1222-1223。《年譜》之編著最終由錢德洪、鄒守益(1491-1562)、羅洪先(1504-1564)共同考訂、匯整、續稿，完成於嘉靖四十二年(1563)四月，自王陽明死後弟子討論編著《年譜》至最終完成，歷時三十五年。其間波折、變動可參考《年譜》「附錄」，收入《全集》下，卷三十六，頁1349-1350。以下依《全集》所列《年譜》一名稱之。此《年譜》乃掌握王陽明生平事蹟最重要史料來源，惟近人諸煥燦已對《年譜》數處錯誤記載，有所訂正，相關說明參見氏著《王陽明年譜》訂誤》，《鵝湖月刊》第236期(1995年2月)，頁41-46。

¹³ 詳細記載參見《年譜》「孝宗弘治十一年戊午，先生二十七歲，寓京師」條，收入《全集》下，

令其不得不承認「聖賢有分」，選擇放棄朱熹之學，轉而求諸老、釋之說。值得注意之處為，王陽明自認「聖賢有分」之態度，說明王陽明學為聖人之挫敗經驗雖可能令其懷疑聖人可學而至之必然性，但對儒家經典具有傳播聖賢至道之作用卻仍舊尊崇，對朱子學說亦始終保持高度信任。¹⁴

此後，王陽明「尊經」立場變化不大。對於儒家經典王陽明之所以能持續保有如此堅強信念，應當與三十一歲(1502)時所獲得「愛親本性」之領悟有所關涉。是年，王陽明築室陽明洞中，行導引術，得先知術。久之，有所悟而認為仙家之術乃「簸弄精神，非道也」。¹⁵其後，據《年譜》言：

已而靜久，思離世遠去，惟祖母岑與龍山公(案：王華，王陽明之父)在念，因循未決。久之，又忽悟曰：「此念生於孩提。此念可去，是斷滅種性矣。」明年遂移疾錢塘西湖，復思用世。¹⁶

此段記載頗有意味，就事件本身而言，亦不過敘述王陽明一段個人生命體悟之記事，即王陽明因愛念祖母與父親而無法毅然決然離世遠去，由是心中領悟自己若果真拋去「生於孩提」即有對祖母與父親之愛念本性，則已進入「斷滅種性」之地步，不復可以稱之為人。但細審之，此事件對於王陽明影響頗鉅，最直接影響即是王陽明一改離世遠去念頭，而再度轉為以用世為其心志之所在。對王陽明而言，此事件固為其個人親身之體悟，但在另一事件中，王陽明之體悟隨即獲得在其個人之外具有普遍性意義之實際驗證。同年，《年譜》如此記載：

(王陽明)往來南屏、虎跑諸剎，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甚麼！終日眼睜睜看甚麼！」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，

卷三十三，頁 1224。

¹⁴ 王陽明在給羅欽順(1465-1547)書信解釋其不得已而為《朱子晚年定論》之用意時，嘗描述其對朱熹學說所懷抱之複雜心情，文云：「平生於朱子之說如神明著龜，一旦與之背馳，心誠有所未忍，故不得已而為此。『知我者，謂我心憂；不知我者，謂我何求』，蓋不忍抵牾朱子者，其本心也；不得已而與之抵牾者，道固如是，不直則道不見也。」可見王陽明在成學之前固然對於無法與朱熹之學相契合感到困擾，即使在領悟格物致知之旨，討論知行合一之教後，王陽明對於己之所悟終與朱熹之說抵牾猶深感不得已，然則王陽明對於朱熹學說確實甚為重視。見〈答羅整庵少宰書〉，《傳習錄》中，收入《全集》上，卷二，頁 78。

¹⁵ 參見《年譜》「孝宗弘治十有五年壬戌，先生三十一歲，在京師」條，收入《全集》下，卷三十三，頁 1225-1226。

¹⁶ 同前註，頁 1226。

僧涕泣謝。明日問之，僧已去矣。¹⁷

在《年譜》中，此段文字記載接續於前段文字之後，如此安排，值得玩味。《年譜》作者將此二事件前後並列記載，表明二事件間相互關涉，其間存在內部關聯意義即是王陽明在自身體悟有得之後，更將「愛親本性」之體悟心得推擴至他人身上，以見驗證之效。記載中，坐關三年之禪僧因受到王陽明「愛親本性」之論，遂更易向佛心志而離去。論其事，亦不過是王陽明一生行事中之一段平常際遇，但「僧涕泣謝」並於隔日離去之發展結果，指出禪僧心志如此轉向正與王陽明當初自身體悟之經驗相同。引文中末尾「明日問之，僧已去矣」二句，饒富意味。二句對事件記載本身而言雖不具舉足輕重意義，即便去之，亦無妨事件記載之真實性，但若將此二句置於王陽明學術思想發展脈絡中觀察，則意義非凡。尤其「明日問之」一句，不僅說明王陽明確實主動對接受曉諭後之禪僧進行關切，同時可用以指涉王陽明通過曉諭禪僧一事驗證出「愛親本性」具有普遍性意義之義涵。此二事件後，王陽明真切領悟仙佛二氏之非，並重新貞定聖學所以尊崇之義理價值，正是「明倫而已」¹⁸。依據《年譜》記載二事件之方式，可以理解《年譜》作者正是在「愛親本性」獲得具有普遍性意義之驗證脈絡中，指涉王陽明展現重新思惟聖學義理價值之貞定姿態。觀二年後(1504)王陽明主考山東鄉試時，提出五道策，或議禮樂制作之旨，或辨佛老害道之由，或說志伊學顏之事，或論風俗美惡之移，或問當世時務之急，可見王陽明學術復歸趨於儒家聖學用世之關注。

自王陽明以倡明聖學為事，並授徒講學，教人須先立必為聖人之志，¹⁹其後無可避免之發展，即是其學術重心回歸至探求儒學核心所在之《六經》義理價值及程朱學之傳注解釋。謫居龍場(1508)後，王陽明對格物致知說出現重大領悟，其結果，不僅了悟「聖人之道，吾性自足」，認為先前求理於事物之為學方法有誤；並將所悟聖人之道與心中默記之《五經》文本相互驗證，發現無一不吻合，於是著作《五經臆說》。²⁰龍場之悟在王陽明成學過程顯示兩個重要意義，²¹一為對朱熹格物致知為學進路之關鍵性反思，二為

¹⁷ 同前註。

¹⁸ 此二言引自王陽明所作〈萬松書院記〉，此記作於明世宗嘉靖四年(1525)，為正式揭示「致良知」之教後第四年事，王陽明時年五十四歲。此記收入《全集》上，卷七，頁252-254。

¹⁹ 王陽明決定以倡明聖學為事之學術轉折乃明孝宗弘治十八年(1505)間事，正是發生於其擔任山東鄉試考試官後之隔年。參見《年譜》「孝宗弘治十有八年乙丑，先生三十四歲，在京師」條，同前註，頁1226。

²⁰ 參見《年譜》「武宗正德三年(1508)戊辰，先生三十七歲，在貴陽」條，同前註，頁1228-1229。《五經臆說》之「臆」字在《年譜》記載中作「憶」，但在收入《全集》之〈《五經臆說》序〉及〈《五經臆說》十三條〉二篇篇名中，均作「臆」字，此處乃據王陽明序文標示之書名稱之。

²¹ 學者余英時先生自明代政治文化向度考察王陽明那夜在龍場所領悟者何事？依現存王陽明著述文獻中〈《五經臆說》十三條〉及〈龍場生問答〉、詩作等其他著述提供之證據，余先生指出，王陽明龍場之悟，乃是在身負「失身枉道之恥」，對其未來人生道路依歸做出最後抉擇之領悟。詳細論述內容，參見氏著〈王陽明龍場領悟與理學轉向〉。觀余先生之論證條理有據，甚值得

「吾性自足」之領悟對《五經》典籍義旨之詮釋所產生之內在關聯。對於《五經》典籍，王陽明始終強調「明善惡，示訓戒」之教化效用，嘗云：

夫所謂考諸古訓者，聖賢垂訓，莫非教人去人欲而存天理之方，若《五經》、《四書》是已。²²

依王陽明之言，《五經》、《四書》皆是聖賢垂訓之載體，其內容同是古聖先賢教人存天理、去人欲之方法，故云：「《五經》，聖人之學具焉。」²³因此，《五經》、《四書》對立志學為聖人之士子自是甚為重要。但是，王陽明對於提供解釋，協助讀書士子把握經義之經典傳注著作則深感不安，甚至認為《六經》之學不明於世，究其原因，即在由來已久、層出不窮之「亂經」，「侮經」及「賊經」現象。王陽明解釋此三現象，曰：

尚功利，崇邪說，是謂亂經；習訓詁，傳記誦，沒溺於淺聞小見以塗天下之耳目是謂侮經；侈淫辭，競詭辯，飾奸心，盜行逐世，壟斷而自以為通經，是謂賊經。²⁴

王陽明對經典傳注「亂經」、「侮經」及「賊經」之批判，說明其對經書原典籍之尊重，反對在經典注釋過程中師心自用，盡以功利邪說，淺聞小見，淫辭詭辯，惑亂天下，壟斷經義之諸多作為。同時，王陽明亦無法認同「今之謂聰明知覺，不必外求諸經者，不必呼而能覺」之意見；²⁵而對於當世學者在講論儒家經典時，一心「只要自立門戶，外假衛道之名，而內行求勝之實」，「黨同伐異，覆短爭長」之現象，致使正學益荒，人心愈惑之結果，王陽明尤其深惡痛絕。²⁶凡此批判，正是對程朱以降讀書世子學習聖人之道，「徒考索於影響之間，牽制於文義之末」，專注經典傳注之研讀而以為即是《六經》學之反思。²⁷王陽明更因此質疑在如此學風下，讀書士子「寧復知所以為尊經也乎」！²⁸

參考。雖然余先生並不認為王陽明當晚領悟前所思索者為純學術問題，即有關〈大學〉中抽象概念之解釋，但余先生亦明言：「陽明龍場領悟，擺脫了朱熹『格物致知說』的困擾，歸宿於『心與理合一』的『良知』之教。」可見余先生認為王陽明龍場領悟之事雖非關學術，但領悟所得卻真實而深刻影響其日後學術發展之方向。事實上，在〈「致良知」與覺民行道〉文中，余先生亦已通過「覺民行道」理論指出「良知說」與明代政治文化的關聯，並建議此項觀察與已有任何關於「良知」說之哲學分析與詮釋均可並行以觀。二文俱見於氏著《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化，2004），頁 276-297，297-332。

²² 見〈示弟立志說〉，收入《全集》上，卷七，頁 260。

²³ 見《五經臆說》序，同前註，卷二十二，頁 876。

²⁴ 見〈稽山書院尊經閣記〉，同前註，卷七，頁 255。

²⁵ 「不必外求諸經」乃湛若水(1466-1560)之言，出於所作〈尊經閣記〉。王陽明因鄒謙之寄來此記而得閱讀，在回鄒謙之信中提及此言。見〈寄鄒謙之〉之〈五〉，同前註，卷六，頁 206。

²⁶ 同前註，頁 207。

²⁷ 見〈稽山書院尊經閣記〉，同前註，卷七，頁 255。

²⁸ 同前註。

研究王陽明學說或一般明代思想史學者，多半對王陽明看待《六經》之立場有所關注，主要看法為王陽明既以「良知」說為唯一標準，否定經典權威性之意味濃厚；況且，由於王陽明並非視經典為絕對神聖而不可懷疑，亦不盲從權威學者所作之經典注釋，其所具有如此之批判精神，影響所及，遂令明代心學傳統出現輕忽經典文本之現象。²⁹此類觀點對於解釋王陽明學說影響明代經學本質，使經學走向心學之特殊發展，³⁰確已提供重要理解基礎。然而，關於王陽明詮釋儒家經典之態度，另有一向度值得討論，即王陽明以「明倫」解釋古聖賢學問之內容，又以堯、舜授受「允執厥中」十六字詮解「明倫之學」，此一回歸經典文本尋求義理依據之作法，顯示王陽明是在「愛親本性」具有普遍性意義之脈絡中理解古聖賢所建立「明倫之學」。王陽明云：

夫三代之學，皆所以明人倫；今之學宮皆以「明倫」名堂，則其所以立學者，固未嘗非三代意也。然自科舉之業盛，士皆馳騫於記誦辭章，而功利得喪分惑其心，於是師之所教，弟子之所學者，遂不復知有明倫之意矣。……古聖賢之學，明倫而已。堯、舜之相授受曰：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」斯明倫之學矣³¹

王陽明指出因科舉倡行，讀書士子遂多沉溺於記誦辭章，受惑於功利得失，影響所及，《六經》之學已失古聖賢垂訓三代明倫之教於天下之宗旨。正因如此，王陽明認為強調「三代之學」目的即在「明人倫」，對於矯正當時士子為學之弊病乃是根本，甚為重要。然則堯、舜授受十六字如何可以彰明人倫義理於天下？王陽明如此解釋，曰：

道心也者，率性之謂也，人心則偽矣。不雜於人偽，率是道心而發之於用也，以

²⁹ 有關王陽明對待儒家經典權威性之態度及作法，學者頗多討論，如：張學智先生以王陽明「五經亦只是史」之說，明言：「在陽明看來，經典是人心的活動的外在紀錄，並非神聖不可懷疑。」並指出：「陽明不承認任何外在的權威。」因為王陽明以「良知」作為判斷是非之惟一標準。見氏著《明代哲學史》（北京：北京大學，2000），頁109。李書增等諸位先生認為王陽明「良知」概念「不受經典的束縛」，因為王陽明堅持以「良知」作為標準之立場，正「意味著否定經典的標準」思維。見李書增、岑青、孫王杰、任金鑒等著，《中國明代哲學》（鄭州：河南人民，2002），頁469。祝平次先生同意「明代心學傳統輕忽經典文本的現象，已經是學界的常識」，但認為仍須針對如何認知此一常識之意義進行細緻思考。見氏著〈王陽明的經典觀與理學的文本傳統〉，《清華中文學報》第1期（2007年9月），頁69-131；相關論述見頁70。

³⁰ 學者胡楚生與林慶彰二位先生基本上皆認為王陽明自心學立場解釋經學之方式，乃經學史上「經學即心學」發展之重要關鍵。詳細論述參見胡楚生，〈「經學即心學」——試析王陽明與馬一浮對《六經》之觀點〉，收入氏著《經學研究論集》（臺北：臺灣學生書局，2002），頁449-468。林慶彰，〈王陽明的經學思想〉，收入《陽明學學術討論會》（臺北：國立臺灣師範大學人文教育研究所中心，1989），頁143-154。

³¹ 見〈萬松書院記〉，收入《全集》上，卷七，頁253。

言其情則為喜怒哀樂；以言其事則為中節之和，為三千三百經曲之禮；以言其倫則為父子之親，君臣之義，夫婦之別，長幼之序，朋友之信；而三才之道盡此矣。舜使契為司徒以教天下者，教之以此也。³²

相同觀點在王陽明「拔本塞源」論中亦可得見，³³綜論之，王陽明乃將堯、舜授受十六字中「道心」與〈中庸〉「率性之謂道」建立起經義理解之關聯性，「道心」發用即是「率性」，其彰顯於人倫之義理價值者，即是涵括「父子之親，君臣之義，夫婦之別，長幼之序，朋友之信」五者。上古聖人因憂後世人心不正，道心雜於人偽而不明，聖人乃著述《六經》思垂訓示教以彰顯「明倫之學」於天下，王陽明因此強調「聖人述《六經》，只是要正人心，只是要存天理、去人欲」。³⁴由是，三代明倫之學成為王陽明建構心學體系之義理底蘊。

自王陽明大悟格物致知之旨，倡行知行合一後，即對程朱後學專就經典文本考索文義而謂之聖人之學者，強力批判。反之，對於聖人之學及聖人著述之《六經》，王陽明則更加堅信，關鍵前提在於無論是對聖人之學或《六經》經義之把握，必須在聖人作經以垂訓示教之本意上進行理解與體察，然後才能免於「亂經」、「侮經」、「賊經」。而聖人作經本意，王陽明認為即是通過道心發用於五倫而不雜人偽之「明倫之學」。因此，王陽明強調「《六經》者非他，吾心之常道也」，而《六經》之學，只是「求《六經》之實於吾心」，別無他法，並進一步說明：

君子之於《六經》也，求之吾心之陰陽消息而時行焉，所以尊《易》也；求之吾心之紀綱政事而時施焉，所以尊《書》也；求之吾心之歌詠性情而時發焉，所以尊《詩》也；求之吾心之條理節文而時著焉，所以尊《禮》也；求之吾心之欣喜和平而時生焉，所以尊《樂》也；求之吾心之誠偽邪正而時辯焉，所以尊《春秋》也。³⁵

觀王陽明以實求各經義理於吾心作為「尊經」之實踐作法，顯示王陽明雖對過分重視程朱以來之《六經》傳注而致「亂經」、「侮經」、「賊經」現象甚為不滿，卻主張在聖人垂訓示教之本意上體察「尊經」之意義及價值，故王陽明言：「世之學者既得吾說而求諸其心焉，其亦庶乎知所以為尊經也矣。」³⁶王陽明透過個人本心體悟天理方式把握聖人述

³² 同前註。

³³ 王陽明在「拔本塞源」論中亦提到相同觀點，惟較詳細而完整。參見《傳習錄》中，同前註，卷二，頁 52-57。

³⁴ 見《傳習錄》上，同前註，卷一，頁 9。

³⁵ 見〈稽山書院尊經閣記〉，同前註，卷七，頁 255。

³⁶ 同前註，頁 256。

《六經》之意，在於垂訓示教，又通過個人生命經歷體悟愛親本性「生於孩提」，實證《六經》之義理價值即是「明倫之學」，其尊崇《六經》之立場與思想底蘊，呈顯出在王陽明心學體系建構過程中，《六經》文本依然重要。換言之，王陽明認為《六經》確有價值，自不可廢，聖人有賴《六經》之著述以達「存善之迹以示法，存惡之戒而削其事以杜奸」之教化作用，故王陽明無法認同「今之謂聰明知覺，不必外求諸經者，不必呼而能覺」之說。換言之，對於聖人作經以垂訓示教之本意，王陽明固然極為關注，但亦認為聖人作經之本意不必然畢見於《六經》文本之文字表述中，而須於人「生於孩提」即有之「親愛本性」中，體察不雜於人偽之道心發用，以見聖人作經之意在「明人倫」。

三、「《六經》乃吾心常道」之詮釋理路

對於《六經》，王陽明尊崇之重要方法，即強調讀書士子須朝夕聚會聽講，考德問業，求聖賢身心之功，並鼓勵讀書士子以閱讀經書，通解書中義旨作為課程內容，「不得玩易怠忽，虛應故事，須加時敏之功，庶有日新之益」。³⁷在〈牌行委官季本設教南寧〉中，王陽明即言：

看得理學不明，人心云云。……每日拘集該府縣學諸生，為之勤勤開誨，務在興起聖賢之學，一洗習染之陋。其諸生該赴考試者，臨期起送；不該赴試者，如常朝夕聚會。考德問業之外，或時出與經書論策題目，量作課程；就與講析文義，以無妨其舉業之功。大抵學絕道喪之餘，未易解脫舊聞舊見。必須包蒙俯就，涵育薰陶，庶可望其漸次改化。³⁸

公移中，王陽明清楚揭示未赴考試之學子必須持續以經書策論作為課程內容，並在質疑問難中，講析義理，一方面固然為加強讀書士子舉業之功，另一方面則為掃除舊聞舊見，涵育薰陶以收教化之效。王陽明關切延師設教，鼓勵讀書士子如常講會、閱讀經書之立場，亦見於〈牌行靈山縣延師設教〉、〈牌行委官陳逅設教靈山〉、〈牌行南寧府延師設教〉。³⁹在數件公移中，鼓勵閱讀經書之相同言論再三出現，可見王陽明肯定研讀古聖賢經典可以興教化之立場，尤其對於講禮以益風教，王陽明立場十分明確，在另一公移中表示：

照得安上治民，莫善於《禮》，冠婚喪祭諸儀，故宜家諭而戶曉者，今皆廢而不講，欲求風俗之美，其可得乎？況茲邊方遠郡，土夷錯雜，頑梗成風，有司徒事刑驅勢

³⁷ 見〈牌行靈山縣延師設教〉，同前註，卷十八，頁 633。

³⁸ 同前註，頁 635。

³⁹ 〈牌行靈山縣延師設教〉等篇公移收入《全集》，同前註，頁 633-635。

迫，是謂以火濟火，何益於治？若教之以《禮》，庶幾所謂小人學道則易使矣。⁴⁰

此件公移中，王陽明向南寧府官吏推薦一位陳姓儒學生員，因陳生頗能通曉冠、婚、鄉射諸禮儀，故王陽明希望能自南寧府選取有志習禮者，跟隨陳生相與講解演習。王陽明更預見，諸生果能「得於觀感興起，砥礪切磋，修之於其家，而被於里巷，達於鄉村，則邊徼之地，自此遂化為鄒魯之鄉，亦不難矣」。⁴¹講習禮儀所得教化效用，能使邊遠方郡，土夷錯雜之地一改風俗民情，終化為鄒魯有禮之鄉，王陽明對於習禮之講求態度甚為符合儒學傳統中為學進路。值得注意者，上述諸公移作於嘉靖七年(1528)六月、八月間，同年十一月二十九日，王陽明病逝於江西南安。由此時間點可確認王陽明對於通解《六經》文義所抱持之肯定態度，即使在心學理論建構成熟後，其並未輕忽經典文本，亦仍舊要求學子閱讀經書，講析文義，演習禮儀，並強調讀經、講經具有解脫舊聞舊見，涵育薰陶，美善風俗以益教化之效用。

王陽明在龍場大悟格物致知之旨後，云：「萬理由來吾具足，《六經》原只是階梯。」⁴²又言：「千聖本無心外訣，《六經》須拂鏡中塵。」⁴³據此觀之，《六經》對於王陽明而言，乃通向古聖賢明倫之學一個至為重要之階梯，猶如拂塵一般，富於工具性，而非目的性。⁴⁴此二首詩中透露之觀點，正可為龍場大悟後之王陽明，依舊持續強調講經、習經之作為，提供理解基礎。雖然如此，王陽明對於經典文本之訓釋，並不贊同程朱後學士子分疏比合經文勉強知解文義，自添許多意見苦求融會貫通之作法，尤其對當時士子讀書無意於聖賢之道，一心只冀望藉由辭章舉業以求聲名財利之行徑更多加批判，⁴⁵嘗

⁴⁰ 見〈牌行南寧府延師講禮〉，同前註，頁 638-639。

⁴¹ 同前註。

⁴² 語見〈林汝桓以二詩寄次韻為別〉之二，詩云：「堯舜人人學可齊，昔賢斯語豈無稽？君今日真千里，我亦當年苦舊迷。萬理由來吾具足，《六經》原只是階梯。山中儘有閒風月，何日扁舟更越溪？」同前註，卷二十，頁 786。《全集》將之列為「正德辛巳年(1521)歸越後作」。辛巳年乃王陽明正式揭示「致良知」教之年。

⁴³ 語見〈夜坐〉，詩云：「獨坐秋庭月色新，乾坤何處更閒人？高歌度與清風去，幽意自隨流水春。千聖本無心外訣，《六經》須拂鏡中塵。却憐擾擾周公夢，未及惺惺陋巷貧。」同前註，頁 787。此首詩亦為《全集》列入「正德辛巳年(1521)歸越後作」。

⁴⁴ 祝平次先生已在王陽明經典觀研究中，指出王陽明對於註解《五經》一事，在面對經典內容龐雜與聖人之教簡易情況下，「陽明的解釋就是要抓住聖人教人的目的」。由於王陽明以「個人明心修德當做學習經典目的」，遂忽略經典內容之龐雜，因此，「可以說是把經典本身當做一種工具」。詳細論述值得參考，見氏著〈王陽明的經典觀與理學的文本傳統〉，頁 86-90。

⁴⁵ 王陽明對此所作最詳盡論說見於「拔本塞源之論」，論中自「聖人之心，以天地萬物為一體」談起，解釋聖學義理價值所在；繼而說明「三代之衰，王道熄而霸術猖；孔、孟既沒，聖學晦而邪說橫」之後，聖人之道因霸者之徒，假先王之道內濟私己之欲，至於聖學門牆，不復可觀，乃有訓詁之學，記誦之學，詞章之學產生，終致當世「功利之毒淪浹於人之心髓，而習以成性」，而聖人之教未能彰明，聖人之學幾近蕪塞。見〈答顧東橋書〉，《傳習錄》中，收入《全集》上，卷二，頁 53-57。

指出聖學幾近止息而不傳，正因「《六經》分裂於訓詁，支離蕪蔓於辭章舉業之習」。⁴⁶因此，當有弟子向王陽明詢問當如何解決「看書不能明」問題時，王陽明回答：

此只是在文義上穿求，故不明如此。又不如為舊時學問，他到看得多解得去。只是他為學雖極解得明曉，亦終身無得。須於心體上用功，凡明不得，行不去，須反在自心上體當即可通。蓋《四書》、《五經》不過說這心體，這心體即所謂道。心體明即是道明，更無二；此是為學頭腦處。⁴⁷

所謂「《四書》、《五經》不過說這心體，這心體即所謂道」，表達出《四書》、《五經》在王陽明心學體系中具有二個重要意義，第一，以《四書》、《五經》作為「這心體」之「道」之載體；第二，把握經典義理之唯一正路即必須在「自心上體當」。而「心體明即是道明，更無二；此是為學頭腦處」數言，則在確立《四書》、《五經》之義理旨歸與心學思想之內部關聯意義，同時亦表明王陽明對於經典文本訓釋之基本態度，即是通過《四書》、《五經》把握雖表述於經典文本中，卻實存在自身「心體」上之「道」，至於相關經典文本之名物考訓或文義知解則非王陽明訓釋經典時之關注所在。

龍場大悟後，王陽明「乃以默記《五經》之言證之，莫不吻合，因著《五經臆說》」。⁴⁸此書之重要性在於標幟王陽明擺脫朱熹格物致知說之困擾，並且跳脫朱熹堅持參照歷來傳注訓釋，精省經文字義、句意、章旨，使與「自家道理浹洽透徹」之注經路數。⁴⁹《五經臆說》今已不可見，據錢德洪(1496-1574)記述，著此書之後王陽明因「自覺學益精，功夫益簡易後，故不復出以示人」，甚至面對錢德洪請問時，笑稱已「付秦火久矣」。⁵⁰現存王陽明著述文獻中與《五經臆說》有關者，即是〈《五經臆說》十三條〉，此為錢德洪在執師喪時，於王陽明廢稿中偶然翻出《五經臆說》之十二條訓釋，因此輯錄而成〈《五經臆說》十三條〉，錢德洪並於首段處加上輯錄過程之記述。⁵¹《五經臆說》可說是王陽明謫居龍場時面對自身未能超脫生死之念，從者受困於疾病夷狄之難，發出「聖人處此，

⁴⁶ 見〈別三子序〉，同前註，卷七，頁226。

⁴⁷ 見《傳習錄》上，同前註，卷一，頁14-15。

⁴⁸ 見《年譜》「武宗正德三年戊辰，先生三十七歲，在貴陽」條，收入《全集》下，卷三十三，頁1228。

⁴⁹ 朱熹嘗自述注經要領，曰：「大凡看書，要看了又看，逐段、逐句、逐字領會，仍參諸解、傳，說教通透，使道理與自家心相肯，方得。讀書要自家道理浹洽透徹。杜元凱云：『優而柔之，使自求之；饜而飫之，使自趨之。若江海之浸，膏澤之潤，渙然冰釋，怡然理順，然後為得也。』」見朱熹著，宋人黎德靖編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1994），卷10，頁162。

⁵⁰ 見錢德洪輯錄之〈《五經臆說》十三條〉首段錢德洪之敘述，收入《全集》下，卷二十六，頁976。

⁵¹ 同前註。

更有何道」疑問，⁵²思索如何在如此際遇中踐履聖人之道所得領悟之重要成果。⁵³究竟《五經臆說》與王陽明後來主張之心學，其間存在何種關聯意義？有學者對此或抱質疑立場，表示二者關係不甚明確。⁵⁴但就〈《五經臆說》十三條〉中十二條訓釋內容考察，除後五條多自典章制度面向解釋外，前七條之訓釋內容多涉入義理解說，⁵⁵尤其在釐清經文義旨所提出詮說中之主要概念，即是後來心學理論建構之重要基礎，如：第一條論《春秋》「元年春王正月」，即在「元者，始也」定義基礎上，建立「心」與君主，一國，乃至於天下之關聯意義，並以「人君正心之始」解「元年」；第三條論《春秋》「鄭伯克段于鄆」，自鄭伯之「心」解釋《春秋》特誅鄭伯其意，正是為「辨似是之非，以正人心，而險譎無所容其奸矣」；第七條論「明出地上，《晉》，君子以自昭明德」，由「日之體本無不明」解釋至「心之德本無不明」，再輔以因「蔽於私」而不明之說，歸結出「去其私，無不明」，所謂「自昭」，「自去其私欲之蔽而已」。凡此訓釋內容皆可見王陽明後來建成之心學理論要旨，則《五經臆說》與王陽明心學建成之關聯性，雖未必展現於理論體系之完備上，但可以肯定《五經臆說》標幟出王陽明心學理論建構之初步嘗試。

若就訓釋經典文本之寫作形式觀之，王陽明著作《五經臆說》之方式確實與朱熹通過對經典進行文本注疏之工作以說經、解經形式不同。學者稱朱熹之注經工作乃「我注《六經》」而成為哲學體系，⁵⁶反之，王陽明在〈序〉中自言：

⁵² 見《年譜》「武宗正德三年戊辰，先生三十七歲，在貴陽」條，同前註，卷三十三，頁1228。

⁵³ 余英時先生即認為當晚困擾王陽明之事，「明明是關於今後何去何從的具體而又切身的問題」，換言之，胸懷以身任天下抱負之王陽明，自明武宗正德元年(1506)上封事反抗劉瑾後，下詔獄、受廷仗、遭偵害、瀕死亡至謫居龍場等一連串飽受「失身枉道之恥」遭遇，終令王陽明真切認識到儘管其身處「『治』無『道』而『君』不體現『理』」之世界，其心中仍然存有「忠之理」，由是明白「聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也」。余先生之論述具有啟發性，甚為值得參考，詳細論證參見氏著〈王陽明龍場頓悟與理學轉向〉，《宋明理學與政治文化》，頁276-297。

⁵⁴ 此為祝平次先生之意見，祝先生是在綜合〈《五經臆說》十三條〉及余英時先生據《五經臆說》、〈龍場生問答〉等文獻論證王陽明龍場之悟與其人生抉擇有關之主張，得出此一判斷。見氏著〈王陽明的經典觀與理學的文本傳統〉，註47，頁89。考察余先生在〈王陽明龍場頓悟與理學轉向〉文中對王陽明龍場之悟所作辯證，余先生在辯證之先業已明言：「以下僅從政治文化的角度，澄清陽明此語(案：指《年譜》「武宗正德三年戊辰」條記載)的歷史背景，與現有諸說不必發生異同是非的爭議。」此後通篇論述內容並未歧出明代政治文化向度之觀察，亦未嘗涉入此命題在哲學史、思想史中之討論，筆者因此認為余先生此文之論證內容實並未涉及亦無意涉及祝先生所提到有關《五經臆說》與王陽明後來主張心學間之關係是否明確之討論。余先生之文，同前註。

⁵⁵ 余英時先生認為此十二條訓釋內容，「所論全是關於政治秩序的問題，由以『君道』、『臣道』為主」，並據此分析說明王陽明於龍場大悟前後所思考問題所在，明言：「『失身枉道之恥』是陽明在痛定思痛之餘，所最不能去懷的『悔咎』。所以領悟之後，他念茲在茲的便是一個『遜』字，即退出權力世界。」余先生之論見，提供在哲學範疇之義理問題以外政治文化向度之思維及觀察，可資參考。余先生之文，同前註，頁278-282。

⁵⁶ 杜保瑞先生在論「從經典詮釋的進路談朱熹學思的綱要」時，即說明朱熹不同於北宋儒者多經

蓋不必盡合於先賢，聊寫其胸臆之見，而因以娛情養性焉耳。則吾之為是，固又忘魚而釣，寄興於麴蘖，而非誠旨於味者矣。嗚呼！觀吾之說而不得其心，以為是亦筌與糟粕也，從而求魚與醪焉，則失之矣。⁵⁷

所謂「不必盡合於先賢」，正說明《五經臆說》之作並非對經典文本進行注疏工作，因此，非但不強調前儒先賢之訓釋，亦不必須以先賢前儒之詮說為宗。至於「聊寫其胸臆之見，而因以娛情養性」方是王陽明著作《五經臆說》用意之所在。其中「忘魚而釣，寄興於麴蘖，而非誠旨於味」之一段說法，頗具意味，王陽明自知《五經臆說》與朱熹所建立以注疏工作為重之注經傳統頗有差異，但其本無意於從事朱熹之注經工作，正是「非誠旨於味者」。然而，王陽明深恐世人誤以為所著《五經臆說》為聖學義理所在，乃於〈序〉文末表達僅觀其說而不得其心之謬誤。依錢德洪記載，王陽明在將所領悟之道證諸《五經》時，發現先儒之訓釋猶有未盡得其心中體悟者，乃依所記《五經》文本加以疏解。故在同一篇〈序〉中，王陽明云：「《五經》，聖人之學具焉。然自其已聞者而言之，其於道也，亦筌與糟粕耳。」王陽明對於把握聖人之學而自先儒已聞之訓釋入手者，以「筌」與「糟粕」喻之，可見王陽明對於朱熹以注疏工作為重之注經傳統此一為學進路高度質疑。「不必盡合於先賢，聊寫其胸臆之見，而因以娛情養性」三言正可視為是王陽明在經典文本之理解及詮釋中，對朱熹注經傳統之反思與超越。數年後，王陽明回答錢德洪因何不以《五經臆說》示人、立說之間時，自道：

只致良知，雖千經萬典，異端曲學，如執權衡，天下輕重莫逃焉，更不必支分句析，以知解接人也。⁵⁸

王陽明獨揭「致良知」乃千經萬典義旨衡定之所在，可見王陽明雖然不以說解經文之注疏工作為務，卻並非無證諸經文以明意旨之經典詮釋事實。有學者即表示若在經典詮釋與哲學詮釋傳統中，就通過經典詮釋或嚴格注經形式以建立詮釋者或注經者之思想體系而言，王陽明與朱熹間則又似乎存在某種程度之關聯性與相似性。⁵⁹

由對原始儒家經典之詮釋以建立個人儒學理論之處，正是「朱熹是特別做了經典注疏的工作，《四書集注》及《周易本義》等就是朱熹針對這些經典的注疏著作」，杜先生強調朱熹不僅終其一生反覆修正注疏專著，並且在與弟子、友人各種論學場合下持續關切、討論經典意旨，因此，「朱熹正是我注《六經》而成為體系型哲學大家的最佳典範」。詳細論述，參見氏著〈朱熹哲學研究進路〉，《哲學與文化》第三十二卷第七期(2005年7月)，頁100-103。

⁵⁷ 見〈五經臆說序〉，收入《全集》上，卷二十二，頁876。

⁵⁸ 同前註。

⁵⁹ 此處意見主要參考劉笑敢先生對於朱熹與王陽明在經典詮釋與注經訓釋上之考察。劉先生在討論中國有無哲學詮釋傳統問題時，提出「非哲學性的注解」、「哲學性的詮釋著作」、「詮釋性的哲學著作」三個概念，並加以區分。其中，「哲學性的詮釋」乃以經典詮釋為主，「詮釋性的哲

《五經臆說》著後數年，王陽明對於「心」義涵之解釋已明確出現與「天理」概念有所聯結，嘗言：「日用間何莫非天理流行，但此心常存而不放，則義理自熟。」⁶⁰並自身、心、性關係之建立，強調「明善為誠身之功」，明善只有在自身求，明善之外別無所謂誠身之功，曰：

心主於身，性具於心，善原於性，孟子之言性善是也。善即吾之性，無形體可指，無方所可定。……夫在物為理，處物為義，在性為善，因所指而異其名，實皆吾之心也。心外無物，心外無事，心外無理，心外無義，心外無善。吾心之處事物，純乎理而無人偽之雜，謂之善，非在事物有定所之可求也。處物為義，是吾心之得其宜也，義非在外可襲而取也。⁶¹

王陽明以「心」、「性」、「善」為一，而「身」由「心」所主，藉此解釋孟子「性善」說，須自「心」上用功。由是，孟子之「性善」義已在王陽明之詮釋中轉為「心善」義。王陽明又以「吾心」歸結理、義、善之義涵，說明「善」乃吾心處事物能得「純乎理而無人偽之雜」，其中之「理」即是「天理」，而「義」，則是吾心得處物之宜，亦是合乎「天理」。理、義、善三義涵既已緊密結合於「吾心」，則工夫下手處自然在「吾心」上，故王陽明揭示聖門學問用功之要，惟在把握「心之精微」，並以此證諸《尚書·大禹謨》「精一」之功，強調「吾心」與「聖門之實學」間存在經典義理上之關聯意義。在寫給弟輩們鼓勵知過能改之信中，王陽明以「一念改過，即得本心」勸勉之，所指點方法即是把握堯、舜「時時自見己過而改之」之心，並以「精一」之功作為方法理論之經典義理依據。王陽明言：

若堯舜之心，而自以為無過，即非所以為聖人矣。其相授受之言曰：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」彼其自以為人心之惟危也，則其心亦與人同耳。危即過也，惟其兢兢業業，嘗加「精一」之功，是以能「允執厥中」而免於過。古之聖賢時時自見己過而改之，是以能無過，非其心果與人異也。⁶²

王陽明以《尚書》經文「允執厥中」十六字申明堯、舜古聖賢之心亦與人同，會面臨人

學」則以建立新哲學體系為主。依劉先生之見，朱熹《四書章句集注》，王陽明《傳習錄》、〈大學問〉皆屬於「詮釋性的哲學著作」，是「以經典注釋、解說方式表達自己的新的哲學建構的」。見氏著〈經典詮釋與體系建構：中國哲學詮釋傳統的成熟與特點芻議〉，收入李明輝編《儒家經典詮釋方法》（臺北：臺大出版中心，2004），頁33-58。

⁶⁰ 語見〈答徐成之〉，此信作於武宗正德六年(1511)，收入《全集》上，卷四，頁145。

⁶¹ 見〈與王純甫〉之〈二〉，此信作於武宗正德八年(1513)，同前註，頁155-156。

⁶² 見〈寄諸弟〉，此信作於武宗正德十三年(1518)，同前註，頁172。

心惟危情況，然而古聖賢所以能免於過而成為聖人之原因，只是在於古聖賢能就「心」上兢兢業業實盡「精一」功夫，從而達致「允執厥中」。此處可見王陽明以把握堯舜之心作為經典詮釋理路之基礎，再通過證諸經典文本過程，逐步提出一套心學見解。

在龍場大悟，《五經臆說》著後，王陽明開始收攝《六經》義旨於其「吾心」概念中，並通過「命」、「性」、「心」解釋《六經》，建立異於朱熹從事注疏工作以解經之經典詮釋方法。王陽明嘗解釋「經」之義涵，曰：

經，常道也。其在於天謂之命，其賦於人謂之性，其主於身謂之心。心也，性也，命也，一也。通人物，達四海，塞天地，互古今，無有乎弗具，無有乎弗同，無有乎或變者也。是常道也，其應乎感也，則為惻隱，為羞惡，為辭讓，為是非；其見於事也，則為父子之親，為君臣之義，為夫婦之別，為長幼之序，為朋友之信。是惻隱也，羞惡也，辭讓也，是非也；是親也，義也，序也，別也，信也；一也。皆所謂心也，性也，命也。⁶³

對照前引解釋明善為誠身之功一段文字，此段文字之論述內容明顯可見乃是前文「心主於身」見解之圓熟發展，呈現心學理論奠基於經典詮釋之建構型式。文中將〈中庸〉「性命」觀，《孟子》「四心」說綰合於一，即「常道」，亦即「經」之義理價值所在。依王陽明之見，此「常道」因感而應之為惻隱、羞惡、辭讓、是非，成為道德價值之根源；因事而見之於親、義、序、別、信，成為倫理秩序之依據，正是「義理無定在，無窮盡」表現。⁶⁴但「常道」如何能隨感而應？隨事而見？換言之，「常道」在形上學之存有形態為何？對此，王陽明白「常道」與心、性、命具有內在理路之關聯性向度解釋，即心、性、命綰合於一，亦即「常道」。由是，王陽明主張「《六經》者，吾心之記籍也，而《六經》之實則具於吾心」。⁶⁵換言之，《六經》之義理價值不在經典文本上，而在能統攝「常道」之主於身之「吾心」上，故言：

《六經》者非他，吾心之常道也。故《易》也者，志吾心之陰陽消息者也；《書》也者，志吾心之紀綱政事者也；《詩》也者，志吾心之歌詠性情者也；《禮》也者，志吾心之條理節文者也；《樂》也者，志吾心之欣喜和平者也；《春秋》也者，志吾心之誠偽邪正者也。⁶⁶

聖人著述《六經》，本意在記載「吾心之常道」所感應「陰陽消息」、「歌詠性情」、「欣喜

⁶³ 見〈稽山書院尊經閣記〉，此記作於世宗嘉靖四年(1525)，同前註，卷七，頁254。

⁶⁴ 見《傳習錄》上，同前註，卷一，頁12。

⁶⁵ 見〈稽山書院尊經閣記〉，同前註，卷七，頁255。

⁶⁶ 同前註，頁254-255。

和平」之形跡，以及所體現「紀綱政事」、「條理節文」、「誠偽邪正」之範式，以明人倫於天下，但對於聖人在「人心天理渾然」中之「精神意氣」與「言笑動止」，《六經》卻有不足，無法使之言傳而盡。⁶⁷正因王陽明嘗有謫居龍場時將所悟義旨證諸《五經》之切身經驗，對於經典之注疏工作，王陽明不僅不感興趣，更視之為讀書士子習經、說經以彰明聖人之道之至大妨礙，嘗與人述及自身龍場領悟之過程，云：「悟後《六經》無一字，靜餘孤月湛虛明。」⁶⁸因此，王陽明強調「誦習經史，本亦學問之事，不可廢者」⁶⁹，惟不宜捨本逐末，逕以知解文本、訓詁字義等注疏工作為讀經、說經目的所在，而須以「吾心」為學習主體，彰顯「吾心之常道」，於日用間踐履「致良知」之教，並自經典中獲得印證。

四、以「精一執中」為進路之「致良知」教

王陽明心學思想之建構至「致良知」教提出後，已趨成熟完備。據《年譜》記載，王陽明五十歲時始揭示「致良知」之教，嘗在與鄒守益(1491-1562)書信中言：「近來信得致良知三字，真聖門正法眼藏。往年尚疑未盡，今自多事以來，只此良知無不具足。」⁷⁰所謂「聖門正法眼藏」及「只此良知無不具足」二言，正是王陽明對自宋儒周敦頤揭示為學當「尋孔顏樂處」以來，儒者所關切「成聖之方」問題之解答。王陽明「致良知」教，要言之，乃認為聖人可學而至，成聖之學宗旨在把握「孔顏樂處」，並求達致之功，而此功須在「心地上用功」，非在「聞見上用功」；⁷¹換言之，用功目的在於使「其心純乎天理，而無人欲之雜」。⁷²關於「良知」義理範疇之確立，王陽明以《孟子·公孫丑》上「是非之心」說作為「良知」理論之經典依據，⁷³並以此「良知」理論詮釋「孔子無不知而作；顏子有不善，未嘗不知」所代表之聖學義涵。⁷⁴然而「心」與「知」之間究

⁶⁷ 見《傳習錄》上，同前註，卷一，頁11-12。

⁶⁸ 見〈送蔡希顏三首〉第三首，三首詩均作於武宗正德八年，同前註，卷二十，頁732。

⁶⁹ 見〈與黃勉之〉，同前註，卷五，頁192。

⁷⁰ 見《年譜》「(武宗正德)十有六年辛巳，先生五十歲，在江西」條，關於王陽明所言「多事以來」對「良知無不具足」之一段體證，《年譜》敘述：「自經宸濠、忠、泰之變，益信良知真足以忘患難，出生死，所謂考三王，建天地，質鬼神，俟後聖，無弗同者。」收入《全集》下，卷三十四，頁1278-1279。

⁷¹ 王陽明答黃誠甫所問《論語·公冶長》「汝與回也孰愈」章，曰：「子貢多學而識，在聞見上用功；顏子在心地上用功；故聖人問以啟之。而子貢所對又只在知見上，故聖人嘆惜之，非許之也。」可見王陽明認為孔子所稱許顏回用功下手處在於「心」上。見《傳習錄》上，收入《全集》上，卷一，頁32。

⁷² 此語出自希淵以「聖人可學而至，然伯夷、伊尹於孔子才力終不同」問王陽明，所得之回答。同前註，頁27。

⁷³ 見〈與陸原靜〉之〈二〉，同前註，卷五，頁189。

⁷⁴ 引文出處見《傳習錄》下，同前註，卷三，頁104。

竟存在何種關聯？依王陽明解釋，曰：

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。⁷⁵

所謂「知是心之本體，心自然會知」，說明「良知」作用乃自心上說。人之見父、兄，及孺子入井，其心之「良知」自然相應作用，而能精察孝、弟及惻隱之義理於其間，故王陽明強調「良知不假外求」。非僅如此，王陽明復以《孟子·盡心》上「良知良能」之言，說明愚夫愚婦所具「良知」與聖人之「良知」並無不同。王陽明言：

是非之心，不慮而知，不學而能，所謂良知也。良知之在人心，無間於聖愚，天下古今之所同也。⁷⁶

「良知之在人心」既為聖、愚所同具，又何以會有聖、愚之分？依王陽明之解釋，原因在於「惟聖人能致其良知，而愚夫愚婦不能致，此聖、愚之所由分也」。⁷⁷愚夫、愚婦之所以為愚，非其「良知」不同於聖人者，而是其「良知」為「私欲遮隔」，因此不得充拓全盡。然而解決之道則在「致其良知」，即愚夫、愚婦必須善加格物致知工夫，如此方能復其「良知」，而「與天地合德」。是以當回答「知如何是心之本體」問題時，王陽明曰：

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，只是這個靈能不為私欲遮隔，充拓得盡，便完完是他本體，便與天地合德。自聖人以下不能無蔽，故須格物以致其知。⁷⁸

此段話等於解釋王陽明在龍場大悟後所悟得格物致知說意義所在，即「良知」與「天理」間存有關聯性意義。所謂「知是理之靈處」，意指「良知是天理之昭明靈覺處」，⁷⁹「只是一個真誠惻怛，便是他本體」。⁸⁰此一良知本體，就其主宰處言，稱為「心」，就其稟賦處言，稱為「性」，因此「天理」在良知本體之主宰處，即「心」中，而不在「心」外。「天理」既不在「心」外，格物致知工夫之下手處，就必須在「心」上實作致良知之功。王陽明認為當時學者講求朱子格物致知說出現之最大問題在於「即物窮理」功夫，即「以

⁷⁵ 見《傳習錄》上，同前註，卷一，頁6。

⁷⁶ 見〈答聶文蔚〉，《傳習錄》中，同前註，卷二，頁79。

⁷⁷ 見〈答顧東橋書〉，同前註，頁49。

⁷⁸ 見《傳習錄》上，同前註，卷一，頁34。

⁷⁹ 見〈答歐陽崇一〉，《傳習錄》中，同前註，卷二，頁72。

⁸⁰ 見〈答聶文蔚〉二，同前註，頁84。

吾心而求理於事事物物之中」，遂令「心」與「理」二而分之。⁸¹王陽明嘗舉例說明，云：

見孺子之入井，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。⁸²

在此段文字中，王陽明正是通過對孟子所舉「今人乍見孺子將入於井，而有惻隱之心」例證之詮釋，⁸³批判當時學者「即物窮理」，惟務講求名物、度數、節目之詳，知識、技能、時變之異等諸多人情事變，遂使「心」與「理」斷裂為二之非。然而，更重要者，王陽明乃以此作為對照基礎，詮釋致知格物乃「致吾心之良知於事事物物」，而「吾心之良知，即所謂天理」，故「致吾心良知之天理於事事物物」即為致知，使萬事萬物皆得其理即是格物，而格物致知之功夫即是合「心」與「理」為一。⁸⁴可見王陽明講論格物致知功夫，意在教人精察道德義理於此心感應酬酢之間，亦即「就自己心地良知良能上體認擴充」，⁸⁵以達致存天理之道德實踐。

至於自聖人以下之人無可避免易受「私欲遮隔」之現象，王陽明則自人心合有之「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲」七情感發上解說「致良知」之重要性，就「致良知」義理間架言，七情論正為「私欲」所以產生提供理論解釋之基礎。⁸⁶王陽明嘗言：

七情順其自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡，但不可有所着；七情有着，俱謂之欲，俱為良知之蔽；然纔有着時，良知亦自會覺，覺即蔽去，復其體矣！

⁸¹ 見〈答顧東橋書〉，同前註，頁 44-45。王陽明嘗批評當時格物致知說出現之問題在於「知行為二」，謂：「孰無是良知乎？但不能致之耳。《易》謂『知至，至之。』知至者，知也；至之者，致知也。此知行之所以一也。近世格物致知之說，只一知字尚未有下落，若致字工夫，全不曾道著矣。此知行之所以二也。」見〈與陸原靜〉之〈二〉，同前註，卷五，頁 189。

⁸² 見〈答顧東橋書〉，《傳習錄》中，同前註，卷二，頁 45。

⁸³ 孟子云：「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。」見〈公孫丑章句〉上，(漢)趙岐注，(宋)孫奭疏，《孟子注疏》，卷三，收入《十三經注疏》本(臺北：藝文印書館，1985)，頁 65。

⁸⁴ 見〈答顧東橋書〉，《傳習錄》中，收入《全集》上，卷二，頁 45。

⁸⁵ 見《傳習錄》上，同前註，卷一，頁 31。

⁸⁶ 關於王陽明論七情感發之道德義涵及與致良知工夫論之關聯意義，筆者在研究中發現在王陽明之「致良知」義理系統中，「王陽明之七情論可謂衡定私、欲之重要基礎，而私、欲之衡定在致良知工夫之講求上又牽涉工夫下手處之認定，因此，七情論對於王陽明致良知說之建構相當重要。」相關論述參見筆者〈王陽明七情論與致良知說關係之探析〉，收入《來自糖的故鄉：明道國學論叢之一》(臺北：文史哲，2007)，頁 73-89。

此處能勘得破，方是簡易透徹功夫。⁸⁷

王陽明對於「私欲」之衡定，主要置於人在七情感發處「自家著些意思」上解釋。嘗言：「大抵七情所感，多只是過，少不及者。才過，便非心之本體，必須調停適中始得。」⁸⁸關於「良知有蔽」，「私欲遮隔」問題，王陽明主張最佳對治方法即是徹底踐履「致良知」工夫。由於「良知只是個是非之心」，當七情有著時，「良知」雖有蔽但仍「自會覺」，仍能發用流行，只要「良知」一覺，自家著意之蔽隨即去除，而人心即得復其本體。因此王陽明強調聖人所謂學者，「正惟致其良知，以精審此心之天理」。⁸⁹由是，王陽明言：「良知即是道。」亦即「若無有物欲牽蔽，但循著良知發用流行將去，即無不是道」。⁹⁰觀王陽明論「致良知」工夫中必須精審此心天理使不受「私欲遮隔」之觀點，適與其所分辨「道心」、「人心」義涵相對應。王陽明嘗回答弟子「道心」、「人心」之問，云：

「率性之謂道」便是道心。但着些人的意思在，便是人心。道心本是無聲無臭，故曰「微」。依着人心行去，便有許多不安穩處，故曰「危」。⁹¹

所謂「人心惟危，道心惟微」，王陽明此處將「人心」之所以「危」與「道心」之所以「微」原因，通過「良知乃人心本體」之說建立起「道心」與「人心」原為一心之關聯意義。可見「道心」與「人心」在王陽明「致良知」教之義理間架中，並非如朱熹所謂「道心常為一身之主，而人心每聽命」截然二分對立之關係；而此一「道心」與「人心」原不並立之論點則是在程頤所謂「人心即人欲，道心即天理」觀念下獲得支持。王陽明解釋道：

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。程子謂人心即人欲，道心即天理，語若分析而意實得之。今日道心為主而人心聽命，是二心也。天理人欲不並立，安有天理為主，人欲又從而聽命者？⁹²

正因王陽明將「道心」與「人心」合為一心，精審此心天理之「致良知」工夫自然落在心上說，王陽明再次以《孟子》中「見孺子入井而生惻隱之心」一事為例，具體分析精

⁸⁷ 見《傳習錄》下，收入《全集》上，卷三，頁111。

⁸⁸ 見《傳習錄》上，同前註，卷一，頁17。

⁸⁹ 見〈答顧東橋書〉，《傳習錄》中，同前註，卷二，頁49。

⁹⁰ 見〈答陸原靜書〉，《傳習錄》中，同前註，頁69。

⁹¹ 見《傳習錄》下，同前註，卷三，頁102。

⁹² 見《傳習錄》上，同前註，卷一，頁7。

審「道心」之微與「人心」之危間毫釐差別之處，以說明聖人「精一」之訓用力所在，曰：

見孺子之入井而惻隱，率性之道也；從而內交於其父母焉，要譽於鄉黨焉，則人心矣。饑而食，渴而飲，率性之道也；從而極滋味之美焉，恣口腹饜焉，則人心矣。惟一者，一於道心也。惟精者，慮道心之不一，而或二之以人心也。道無不中，一於道心而不息，是謂「允執厥中」矣。⁹³

王陽明基於「道心」本即「無聲無臭，至微而顯，誠之源也」之觀點，⁹⁴在此段文字中指出，果能率是道心而發用，隨事體認擴充，自可廓清聖人以下無可避免雜糅其間之人偽，而不墜入「內交於其父母焉，要譽於鄉黨焉」，或「極滋味之美焉，恣口腹饜焉」之陷溺危險中。「精一執中」功夫正是在「見孺子入井而生惻隱之心」處踐履，或在「饑而食，渴而飲」當下發用。可見王陽明乃通過孟子學說中「惻隱」之心解釋「精一」之旨與「允執厥中」等十六字心傳。

王陽明更本孟子「仁，人心也」，「學問之道無他，求其放心而已矣」之說，⁹⁵建立孔孟仁學與「精一執中」之關聯意義，從而構築自堯、舜、禹授受「精一執中」心學之源以降，聖人心學一脈相承之統緒，言：

中也者，道心之謂也；道心精一之謂仁，所謂中也。孔孟之學，惟務求仁，蓋精一之傳也。而當時之弊，固已有外求之者，……至宋周、程二子，始復追尋孔、顏之宗，而有「無極而太極」，「定之以仁義中正，而主靜」之說；……庶幾精一之旨矣。自是而後，有象山陸氏，……而簡易直截，真有以接孟子之傳。……而要其學之必求諸心，則一而已。故吾嘗斷以陸氏之學，孟氏之學也。⁹⁶

文中可見王陽明以堯、舜、禹相互授受道心精一執中之訓為進路，強調此訓傳至孔、孟而成惟務求仁之學，又經周敦頤、二程至陸象山之發揚，其學大要皆在學必求諸心，由是釐清聖學即心學之義理脈絡。關於聖人「精一」之訓，王陽明乃自工夫理論義涵上詮釋，以「精一」之學統攝〈大學〉中「修身」、「正心」、「誠意」、「格物」、「致知」等詳密之工夫理論，建立在「心即理」義理間架中實致此心「良知」之天理於事事物物，使

⁹³ 見〈重修山陰縣學記〉，同前註，卷七，頁256。

⁹⁴ 同前註。

⁹⁵ 孟子之言見於〈告子章句〉上，原文曰：「仁，人心也。義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣！」見〈漢〉趙岐注，〈宋〉孫奭疏，《孟子注疏》，卷十一，收入《十三經注疏》本，頁202。

⁹⁶ 見〈象山文集序〉，收入《全集》上，卷七，頁245。

皆得其理之相對應工夫理論。王陽明在詮釋中尤其強調，「惟一是惟精主意，惟精是惟一功夫」，⁹⁷如此解說方式，正與所論「知行合一」必主張「知是行的主意，行是知的功夫」若合符節。⁹⁸參照王陽明在解釋〈中庸〉一段有關孔子讚賞大舜「好問而好察邇言」之記載中，⁹⁹直言「道心」即「良知」，又並提「知行合一」工夫與「精一」功夫論說君子之學，可以理解王陽明對於聖人「精一執中」之訓所做之詮釋，與所倡言「致良知」教間存在以經典義理作為理論依據之關聯意義。觀其言，云：

舜之「好問好察」，惟以用中而致其精一於道心耳。道心者，良知之謂也。君子之學，何嘗離去事為而廢論說？但其從事於事為論說者，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。¹⁰⁰

據〈中庸〉記載，孔子稱頌古聖人舜之重要讚詞「舜其大知也與」，乃本舜「好問而好察邇言，隱惡而揚善。執其兩端，用其中於民」之行為處事而發。上段引文中王陽明以「惟以用中而致其精一於道心」與「道心者，良知之謂」詮釋舜「好問好察」工夫，如此解釋甚有意味，不僅說明王陽明對舜「好問好察」功夫理解之立場，乃出自於所主張在日常事為中踐履「知行合一」之功夫，亦顯示通過對堯、舜授受十六字之詮釋，王陽明將「致良知」教證諸於儒家經典中，並在經典上獲得義理解釋之支持。此一支持除見於確立「致良知」之功夫進程外，亦為「良知無不具足」，「人人自有圓成」提供義理根據。王陽明曰：

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。與人論學，亦須隨人分限所及。如樹有這些萌芽，只把這些水去灌溉。……自拱把以至合抱，灌溉之功皆是隨其分限所及。若些小萌芽，有一桶水在，盡要傾上，便浸壞他了。¹⁰¹

所謂「致知」及「與人論學」皆須「各隨分限所及」，即是以「精一執中」功夫強調功夫進程務必循序漸進而不可躁進。

⁹⁷ 見《傳習錄》上，同前註，卷一，頁13。

⁹⁸ 同前註，頁4。

⁹⁹ 〈中庸〉第三十一云：「子曰：『舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善。執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！』」見(漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏，《禮記正義》，卷五十二，收入《十三經注疏》本(臺北：藝文印書館，1985)，頁880。

¹⁰⁰ 見〈答顧東橋書〉，《傳習錄》中，收入《全集》上，卷二，頁51-52。

¹⁰¹ 見《傳習錄》下，同前註，卷三，頁96。

「致良知」功夫進程既然存在「各隨分限所及」之考量，說明聖人固然可學而至，但在實際表現上卻無可避免有所不同，猶如堯、舜與孔子之差異。王陽明對此問題乃「以精金喻聖，以分兩喻聖人之分量，以鍛鍊喻學者之工夫」解釋，¹⁰²並進一步以「精一」功夫闡明「聖」之真意，云：

所以謂之聖，只論精一，不論多寡。只要此心純乎天理處同，便同謂之聖。若是力量氣魄，如何盡同得！後儒只在分兩上較量，所以流入功利。若除去了比較分兩的心，各人儘着自己力量精神，只在此心純天理上用功，及人人自有，個個圓成，便能大以成大，小以成小，不假外慕，無不具足。此便是實實落落明善誠身的事。¹⁰³

就才力之分兩而言，堯、舜與孔子，孔子與伯夷、伊尹間固有大小輕重之別，但終不妨礙五人同為聖人，究其理據正是「精一」功夫，亦是明善誠身之事。依王陽明之言，聖人之所以為聖，不在才力大小所指涉之成果效驗上論說；而是在「此心存天理上用功」所指導之功夫實踐中確立。換言之，王陽明堅持只在「精一」功夫處論聖，所表達意義正是將當時士子在聞見知識上用力之為學功夫，上提至德性良知上用功之圓成功夫。王陽明所強調之圓成功夫，即是人各個隨分限所及，在把握此心「良知」並「在良知上實用為善去惡功夫」，致其精一於道心而不息之中，或成其大，或成其小，但不論大小，皆能各自成圓，絕無此心「良知」所具不足圓成之疑慮。王陽明在去世前一年(1527)更將「致良知」功夫宗旨以四句揭示予錢德洪與王畿(1498-1583)二弟子，曰：「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。」王陽明認為上根之人在意動處即知善是善而全然無惡，亦即「一悟本體，即見功夫，物我內外，一齊盡透」，但即使聖賢如顏回(521-481 B.C.)、程顥亦不敢如此自承，實為世所難遇，故王陽明直言「豈可輕易望人」？至於上根以下之多數眾人，王陽明看法為「人心自有知識以來，已為習俗所染」，已有「習心」，必須「在良知上實用為善去惡功夫」，亦正是「精一執中」功夫用力處，如是方能不墮入懸空思想本體，一切事為俱不落實之流弊中。因此，王陽明極力強調「自初學以至聖人，只此功夫。初學用此，循循有入，雖至聖人，窮究無盡。堯、舜精一功夫，亦只如此」。¹⁰⁴由是可知，王陽明「致良知」教之義理根據正見於其所

¹⁰² 此為王陽明在答覆蔡希淵「然伯夷、伊尹於孔子才力終不同，其同謂之聖者安在」之問，所提出「人到純乎天理方是聖，金到足色方是精。然聖人之才力，亦是大小不同，猶金之分兩有輕重」比喻。見《傳習錄》上，同前註，卷一，頁 27-28。

¹⁰³ 同前註，頁 31。

¹⁰⁴ 王陽明揭示「四句教」之記載並見於《傳習錄》下及《年譜》之中，二處載錄詳略有別，可以互參。其中，言及「四句教」與「堯、舜精一功夫」之關聯者，見於《年譜》之記述，收入《全集》下，卷三十五，頁 1306-1307。

詮釋聖人「精一執中」之學中，亦即「精一執中」正是王陽明據以作為「致良知」教之功夫進路。

五、結論

在王陽明一生成學進程中，《六經》自始至終都是其讀書學做聖賢之重要典籍，然而在龍場大悟之前與之後，《六經》對王陽明心學理論建成所具有之意義頗為不同，主要原因在於王陽明在大悟前後對作聖功夫之領會有別。大悟之前王陽明頗循朱熹注疏儒家經典之說理會經典義理，亦屢次遵從朱熹「格物致知」之教踐履其所述聖人為學方法，但深刻之失敗經驗令王陽明懷疑自己或許並無聖賢之分限。在大悟「格物致知」之旨，論述「知行合一」之訓後，王陽明以所悟知行本體及「聖人之道，吾性具足」證諸《五經》，雖不盡合於先賢，卻頗自得於心。此一證諸《五經》作法，正標誌出王陽明重回經典文本，省察作聖功夫所在，將《五經》義理自經文注疏、字句訓詁之經學傳統中解脫而出之歷程。一經揭示「致良知」功夫，經書典籍載錄之義理便成為王陽明用以徵驗、貞定「致良知」功夫，建成心學體系之主要義理依據。對王陽明而言，作聖功夫中，《六經》之閱讀與理解甚為重要，不可或缺，但王陽明仍極力強調《六經》乃「吾心之記籍」，《六經》之實「具於吾心」，聖人著述《六經》之目的不僅在記識「吾心之常道」，更重要在於印證「吾心之常道」，究其因，則是對於自朱熹以降《六經》在儒門聖學中相應於為學功夫所具有意義、價值與作用之深刻省察與釐清，同時亦顯示出王陽明以心學詮釋聖人之學之學術轉變。換言之，《六經》與王陽明心學之建成明確存在關聯意義，觀王陽明〈林汝桓以二詩寄次韻為別〉第二首詩，可為一甚值得參考之佐證，此詩作於「致良知」教揭示之同年。詩云：

堯舜人人學可齊，昔賢斯語豈無稽？君今一日真千里，我亦當年苦舊迷。萬理由來吾具足，《六經》原只是階梯。山中儘有閒風月，何日扁舟更越溪？¹⁰⁵

此外，在同年所做另一首詩中，王陽明亦直言：「千聖本無心外訣，《六經》須拂鏡中塵。却憐擾擾周公夢，未及惺惺陋巷貧。」¹⁰⁶上述二詩，「階梯」之比與「拂鏡」之喻，正說明《六經》在王陽明心學體系中具有檢驗功夫實踐之作用與意義。換言之，龍場大悟後，王陽明尊崇《六經》之主張，始終落在「致良知」功夫實踐上論說，即在經學傳統注重文本注疏工作之外，建立在德性良知之功夫實踐中進行經典義理之把握與詮釋。而尊經之用意，依王陽明之言乃在「致良知」功夫實踐中達致「人倫明於上，小民親於下，家

¹⁰⁵ 詩文收入《全集》上，卷二十，頁786。

¹⁰⁶ 此詩名為〈夜坐〉，同前註，頁787。

齊國治而天下平」，¹⁰⁷正是以「精一執中」之訓作為「致良知」工夫理論在建構過程中之義理依據及實踐進路。

自「致良知」教提出後，王陽明多次在文中強調聖人之學即是心學，而心學之源即在堯、舜、禹相互授受之十六字心傳。然而聖人心學與禪家之學，皆講求盡心之功，王陽明不得不針對相去僅毫釐之二者加以說明。因此，王陽明以人人所同具「孩提之童，無不知愛其親者」之良知良能作為其心學建構之重要基礎，並通過堯、舜授受「精一執中」十六字心傳獲得經典義理之依據，亦即「率是道心而發之於父子也無不親，發之於君臣也無不義」，強調聖人心學即明倫之學，明倫之外再無聖學可言，此正是王陽明分別聖人盡心功夫不同於禪家盡心功夫之所在，而用以精察二者毫釐差異之功夫則是聖門「精一」之學。本此而論，王陽明心學理論之核心價值即是在不外人倫，不遺事物之「精一」功夫實踐中，講求存心養性之學。以《六經》為人倫之所繫，向為歷來儒者之立場，王陽明強調古聖賢之學，旨在明倫，自非首創，然而就其學術思想發展觀之，確立明倫之學與《六經》之關聯意義對王陽明詮釋聖人之學即心學，乃至於心學體系之建成絕對深具意義。綜觀《六經》對於王陽明心學之建成，其意義當自二面向分析，首先就《六經》著述及刪削緣由言之，王陽明認為《六經》之著述本是聖人不得已而作，原因在於世人心易陷溺於七情感發處有着，而有為私欲遮隔之危險；加以世人又未能精察道心於隱微難見處，並且實致精一功夫於道心之體現而至永不止息。至於刪削《六經》作法，王陽明強調三代聖人「精一」之傳原不以文辭教之，因此，孔子刪述《六經》之意乃在求文辭之極簡，務使學者去《六經》之文以求《六經》所志此心具存「常道」之實。其次，就《六經》義理價值論之，王陽明尊崇《六經》，主張「《六經》者，聖人之學具焉」，正是因為其相信《六經》義理實具於此心之良知中。王陽明認為，唯有當人能在人倫日用實際事為上，實致「精一」功夫，克己去私，為善去惡，致得自身良知時，方能達致「與天地合德」，全其天地萬物一體之仁之境界，此亦即是體現〈大學〉所揭櫫明明德、親民而止於至善之終極價值。綜合上述分析，可以說明《六經》與王陽明心學之關聯意義正是建立於，通過對經典文本之創造性詮釋，《六經》為「聖人之學即心學」之理論建構提供重要義理依據上。

¹⁰⁷ 見〈萬松書院記〉，同前註，卷七，頁253。