

心學的經典詮釋

楊祖漢*

摘 要

宋明理學的心學一系，歷來被認為由於重視道德心的體證，而較輕視讀書；故他們對於經典的講解是比較自由而隨意的，而朱子系的學者，則比較能理解經典的原義。但其實心學家本著他們對本心的體悟，對經典的詮釋雖常出人意表，但未必不合文義。本文舉陸象山、羅近溪及周海門三家之說為例，以證此義。

關鍵詞：宋明理學、心學一系、經典詮釋

* 國立中央大學中國文學系教授

The Interpretation of the classics by the school of Idealism

Yang Cho-H on *

Abstract

The School of the idealism of the Neo Confucianism had been considered as emphasizing more on the actualization of moral mind than on the mere studying of books. As a result their teachings on classics were more freely and flexible. On the other hand , the scholars of Chu Hsi' school could grasp the original meaning of the classics. Nevertheless the interpretation of the classics from the idealists through their realization and experiencing of moral mind actually giving us more satisfaction which is really beyond our expectation, yet their interpretation is still accurate. Futhermore, Lu Hsiang - shan, Luo Chin - hsi, Chou Hai - mun are mentioned in this essay to verify my concepts.

Key words : Neo-Confucianism, The school of Idealism, Interpretation of classics

* Professor, Department of Chinese Literature, National Central University

心學的經典詮釋

楊祖漢

一、心學家對讀書的態度

心學家的學問核心在於發明本心、致固有之良知，因此固然也要人讀書，以免「束書不觀，游談無根」¹，也同時教人讀書不可草率；但他們對讀書的態度，並不是重在典籍文字上作訓詁探究的功夫，而仍是要藉經書以明本心之天理。王陽明就以經書為常道之載籍：「詩、書、六藝皆是天理之發見。」²，道並非存於文字或外在之事物，而是真生命之所發，所謂「心即理也」，故經書所發見者亦即是自家心體。因此如象山便說：「學者須是立志讀書，只理會文義，便是無志。」³此所謂立志，是立一成為大人、聖人之志。⁴通過讀書，目的在使人能警策振作，當下作一堂正之人。

不僅讀經書所以明本心，反過來說，本心明，經書便可明，陽明對於「解書不通」該如何之問題，便指出：「只要解心。心明白，書自然融會。」⁵若是心體朗然明白，則道理便昭明洞澈，經書文義也自然可融會貫通了。以下一段問答，就很清楚地表現了陽明如何看待讀書之事：

問：「看書不能明如何？」先生曰：「此只是在文義上穿求，故不明。……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

¹ 見《象山全集·卷三十四 語錄上》（《四部備要 子部》，臺北：臺灣中華書局，1966年）。

² 見《陽明全書·卷三 傳習錄下》（《四部備要 子部》，臺北：臺灣中華書局，1985年9月臺四版）。

³ 見《象山全集·卷三十五 語錄下》。

⁴ 如《象山全集·語錄下》云：「志箇甚底？須是有智識，然後有志願。」「須思量天之所以與我者是甚底？為復是要做人否？」

⁵ 同註2。

為學頭腦處。」⁶

若讀書只是講求文義而不反求於自己的心體，就不能真正瞭解經書內容的精義，如此當然不能免於困惑了。既然四書、五經所發不過即是此道、此心，那就應當在心體上用工夫，心體明白了，經書哪有不明的道理？那麼，正如象山言「六經註我，我註六經」、「學苟知本，六經皆我註腳」⁷，六經所言並非在我之外的道理，乃是註解我之心體，因此讀經書要在發明本心；而我若明得本心，亦可反過來以自己之真生命來印證經書，進而對經典作詮釋、下剖判。

然而，若說本心明經書便可明，那麼經典固可明道，但亦不必經典，經典只是觸發之媒介，成為明本心之工具。而若本心明，亦未必要憑藉經典，反而心明則理明、經典明。當然從事道德實踐，確實無須依待外在對象之支持，端賴一心之轉，直下跳脫經驗慣習之束縛，而生起一創造。因此，讀書並不決定人能否實踐道德，亦不決定其人格與價值，如象山所言：「若某則不識一箇字，亦須還我堂堂地做箇人。」⁸明代陳白沙也有「吾能握其機，何必窺陳編」⁹之語。又如禪宗六祖惠能，縱使不識文字，亦識得自性本自清淨具足。而因有此悟，亦可解答無盡藏尼關於經典之疑問。¹⁰凡此確很能說明發明本心之工夫，有其獨立性與自發性；但對於經書之客觀地探究分解，便不夠重視。如陽明反對記文字，以為「曉得」都落入第二義了，如何要「記得」？只要「明自家本體」。¹¹又主張可刪詩書。¹²或如象山門人楊慈湖，其論《易》著作《己易》中開宗明義便說：「易者，己也，

⁶ 《陽明全書·卷一 傳習錄上》。

⁷ 同註1。

⁸ 同註3。

⁹ 見〈答張內翰廷祥書括而成詩呈胡希仁提學〉，《陳白沙集》卷五（景印文淵閣四庫全書第1246冊，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月）。

¹⁰ 《六祖壇經》記此事蹟云：「志略有姑為尼，名無盡藏，常誦大涅槃經。師暫聽，即知妙義，遂為解說。尼乃執卷問字，師曰：『字即不識，義即請問。』尼曰：『字尚不識，焉能會義？』師曰：『諸佛妙理，非關文字。』」（丁福保箋註：〈機緣品第七〉，《六祖壇經箋註》，臺北：新文豐出版公司，1987年6月再版。）

¹¹ 見《陽明全書·卷三 傳習錄下》：「一友問：『讀書不記得如何？』先生曰：『只要曉得，如何要記得？要曉得已是落第二義了，只要明得自家本體。若徒要記得，便不曉得；若徒要曉得，便明不得自家的本體。』」

¹² 陽明論及孔子刪述六經之事，以為天下大亂，乃因虛文勝而實行衰，孔子懼繁文亂天下，故刪削而述正之，要在使天下去其文以求其實。（見《陽明全書·卷一 傳習錄上》）

非有他也。以易為書，不以易為己，不可也。以易為天地之變化，不以易為己之變化，不可也。」以為「善學易者，求諸己不求諸書，古聖作易，凡以開吾心之明而已。不求諸己而求諸書，其不明古聖之所指也甚矣！」¹³對易的詮釋全收攝進一己之心中，同樣表現了反己方可見道之觀點，以為經典只是明心之道之憑藉與手段。但如此一來，便減殺了經書本身所具有的學理之獨立價值。¹⁴

二、心學家對經典詮釋的貢獻

心學家如象山、慈湖等對讀書與典籍的態度，朱子是反對的，且批評象山之學「只是禪」，認為象山表面上講論聖人之道，實則不過假借聖人文字來掩人耳目，以發揮一己之見。¹⁵朱子的批評很能表現兩個學派對讀書所抱持的不同態度，此中可以進一步思考：心學家是否真只以經書為虛幌，而對經典的詮釋全無貢獻？在討論這個問題之前，或許應當將「經典」作一區分。以五經來說，其中內容較多涉及名物度數、史事制度，因此若要對五經作出一妥當的詮釋，考究字義文句確是必要的，而心學家之詮釋也較容易有不恰當處，如慈湖之《己易》，朱子甚至以為其書可毀。¹⁶但若是《論語》、《孟子》、《中庸》等，則重在暢發人的真生命，安立人的價值與尊嚴；而心學家強調發明固有之本心，要人反己逆覺自家本體，

¹³ 〈己易〉，《慈湖先生遺書，卷七 家記一》（濟南：山東友誼書社，1991年12月）。

¹⁴ 朱子便批評象山之門雖有切實反己之學，卻無持敬窮理之工夫：「學者須是培養。今不做培養工夫，如何窮得理？程子言：『動容貌，整思慮，則自生敬。敬只是主一也。存此，則自然天理明。』……今不曾做得此工夫，胸中膠擾駁雜，如何窮得理？如它人不讀書，是不肯去窮理。今要窮理，又無持敬工夫。從陸子靜學，如楊敬仲輩，持守得亦好，若肯去窮理，須窮得分明。然它不肯讀書，只任一己私見，有似箇稊稗。今若不做培養工夫，便是五穀不熟，又不如稊稗也。次日又言：『陸子靜、楊敬仲有為己工夫，若肯窮理，當甚有可觀，惜其不改也！』」（見《朱子語類·卷第一百二十四 陸氏》）

¹⁵ 朱子以為讀書之法：「一句有一句道理，窮得一句，便得這一句道理。讀書須是曉得文義了，便思量聖賢意指是如何？要將作何用？」以為應當對經書一句一段仔細考究，如此「積累久之，漸漸曉得」。他批評象山：「陸子靜之學，自是胸中無奈許多禪何。看是甚文字，不過假借以說其胸中所見者耳。據其所見，本不須聖人文字。他卻須要以聖人文字說者，此正如販鹽者，上面須得數片鱗魚遮蓋，方過得關津，不被人捉了耳。」（見《朱子語類·卷第一百二十四 陸氏》）

¹⁶ 朱子反對慈湖論易之說，如言：「楊敬仲《己易》說雷霆事，身上又安得有！且要著實。」甚至認為毀其文字亦可：「楊敬仲有易論。林黃中有易解，春秋解專主左氏。或曰：『林黃中文字可毀。』先生曰：『卻是楊敬仲文字可毀。』」（見《朱子語類·卷第一百二十四 陸氏》）

心體自身就是發動道德實踐之根據，不假外求，兩者的學問關鍵是一致的。因此他們對《論語》、《孟子》、《中庸》等經典的詮釋往往更為相應，多有發明；縱使有些表面上不合文義的地方，但其所闡發的義理，與經典的核心精神常相契合。以下試舉一些心學家的經典詮釋以證此義。

(一)陸象山論盡心知性及心性情才

象山在討論孟子言「心性情才」一段，甚見象山思想之特色及其解經之方法：

今之學者只用心於枝葉，不求實處。孟子云：「盡其心者知其性，知其性則知天矣。」心只是一個心，某之心、吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。為學只理會此。「誠者自成也，而道自道也。」何嘗騰口說？

伯敏云：「如何是盡心？性才心情如何分別？」先生云：「如吾友此言，又是枝葉。雖然，此非吾友之過，蓋舉世之蔽。今之學者讀書，只是解字，更不求血脉。且如情性心才，都只是一般物事，言偶不同耳。」伯敏云：「莫是同出而異名否？」先生曰：「不須得說，說著便不是。將來只是騰口說，為人不為己。若理會得自家實處，他日自明。若必欲說時，則在天者為性、在人者為心。此蓋隨吾友而言，其實不須如此。」¹⁷

象山所謂的「實處」，是人的道德的本心。象山強調辨志，而其所謂辨志，即義利之辨。¹⁸由義利之辨，切己反省而顯的，當然是道德之本心。此是從實踐上直下顯本心的作法。人之為學，當先求此「實處」。而若不先求恢復此無條件為善之本心，而去用心於經書之文字，便是只用心於枝葉。由象山之言，頗顯出成德之教的目的，而與一般所謂的知識學問差別所在。成德之教，是要啟發人本有的仁義之心，要人當下有所「立」，所謂「立人之道，曰仁與義」。

¹⁷同註3。

¹⁸《象山全書》〈語錄〉記曰：「傅子淵自此歸其家，陳正己問之曰：『陸先生教人何先？』對曰：『辨志。』正己復問曰：『何辨？』對曰：『義利之辨。』若子淵之對，可謂切要。」（卷三十四 語錄上）

但用心於經書文字，在象山雖視為枝葉，而非根本，然象山於此處似是隨意涉及之解釋，卻是十分恰當的。他對孟子「盡心知性知天」章的理解是「心只是一個心，某之心、吾友之心，……其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。」此明是根據孟子「心所同然」¹⁹之說而加以發揮。象山大概由自己道德之本心之呈現時，見此心之為普遍、無限，而說此心之無限量。言人只要盡此心，便與天同。象山此解，雖似簡單，若比較之以朱子的解釋，便可見其順當。朱子解此章，以「知性」為先，認為若要盡得此心，須先知性。²⁰即先知理，方能盡得心之用。此解甚曲折，應是不合孟子原義的。後來王陽明欲扭轉朱子之歧出，又生一解；²¹皆不及象山此解之順當。象山此一讀書或解經之法，實有一特別的進路。此即他於讀書時，先求興發本心，要當下有所立。於此便能對古人文字義理，有相應的理解。當然此一讀書法，於理解孟子是最適當的。於自己本心呈現處，自然體認到此心是普遍的、人皆有之；又因見此心之無限量，而悟此心即是天理，由是而心即性即天，心性是一，天人不二。人若見此本心，自然便會想去擴而充之，而在充盡此心之要求下，便真實地見到此本心之無限量。這些實感，都是在本心呈現時自然產生的，象山之學，即以此力求顯本心，及由本心之呈現而力求充盡此心，以無愧於天之所以與我者之實感為根據。

若生起了這本心呈現之實感，覺得此時之心方是真心、真我，且與天同；則理解文字，當然是視為次要的，故當伯敏問「如何是盡心？性才心情如何分別？」時，象山便說此只是解字，不求血脈。即人當於如何呈現本心，及於本心呈現時，力求擴充、存養此心處著力；若不用心於此，而又用精神於理解文義，則此時之對文義之求了解，反而成為障蔽本心之原因，使本心不能持續呈現。象山要人精神回到保守此刻呈現之真心上，對於文字之詮解，作了遮撥，故曰：「不須得說，說著便不是。」這是要學生精神回歸自己，並非說這道理不能用言詮表示。而象山這一以理解文字是次要的，且理解文字有時會使人精神外馳之態度，並非表示

¹⁹ 《孟子·告子上》。

²⁰ 朱子解云：「心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出，亦不外是矣。以《大學》之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。」（《四書章句集註·孟子集註卷十三 盡心章句上》）

²¹ 《陽明全書·卷一 傳習錄上》。

他對文義沒有研究。他說：「情性心才，都只是一般物事，言偶不同耳。」以為孟子論性善，雖用了情、性、心、才四個概念，說的其實都是相同的意義，總之指的是人固有之本心善性、人之所以為人之價值與尊嚴所在，只是說法偶有不同。朱子的解法與象山不同，以為：「情者，性之動也。人之情，本但可以為善而不可以為惡，則性之本善可知矣。……才，猶材質，人之能也。人有是性，則有是才，性既善則才亦善。人之為不善，乃物欲陷溺而然，非其才之罪也。」²²朱子是以心性情三分之理論來說孟子。他以情是性之發、性之動。性理本身並不能動，故「情是性之動」是情之發以性作根據之意。而才是才質能力。朱子此解性、情、才，是將此三者看作三個不同的獨立概念，且區分為兩層，一者是善之決定根據，另一是人之自然稟賦。這並不合孟子之原義。孟子此處所言之情與才，都非獨立概念。

孟子論性善曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」²³。若夫為不善，非才之罪也。」並以惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，人皆有之，亦即是仁、義、禮、智，「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣」。言「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。」就文脈之順通與字義之考察，朱子之解都有不適切處，此「情」並非指人之喜怒哀樂之情感而言，而「才」亦不是一般泛指人之才質、能力。無論將「情」解為「實」、「才」解為「質地」，且二者都是虛位字，皆須緊連「性」方有實指之意義，故「其情」即是「人之本性之實」，「才」即是「性之質地」；又「性」是形式地說的實位字，「心」則是具體地說的實位字，故「性」之具體內容為惻隱羞惡之心，良心本心，由此視心性情才是一事。²⁴或以《孟子》與先秦兩漢典籍之用例來證明「情」有解作「性」，而無解作「情感」、「覺情」；以「才」之本義為「草木之初」，最接近此本義的引申義為「原初」、「本始」，而所謂「性」，意即「初生本有者」，如此看來，「才」與「性」兩概念含義幾乎相同，由此視「才」、「性」為同義語。那麼，「情」、「才」、「性」三概念便為同一義。²⁵

²² 《四書章句集註·孟子集註卷十一 告子章句上》。

²³ 《孟子·告子上》。

²⁴ 參見牟宗三先生所著《心體與性體》第三冊(台北：正中書局，1969年6月)，頁416-424。以及《圓善論·基本的義理》(台北：台灣學生書局，1985年7月)第六節「性善之確立」，頁20-27。

²⁵ 參見岑溢成：〈孟子告子篇之「情」與「才」論釋〉(上)(下)，《鵝湖月刊》，第5卷第10-11期，1980年4-5月，頁2-8、7-13。

二說都更接近孟子之原意，由此可見象山的詮釋是相應於孟子的。此表現了心學家雖沒有對字義作訓詁，而是本著對心體的體悟印證在經典上，對經典仍能作出相當妥切順通的闡釋。

以下再舉兩例，以說明心學家有時縱使不合經典之原義，但給出了進一步的發明，而自成其系統，使儒學義理能不斷往前發展，注入新意。

(二)羅近溪對《大學》、《孟子》及《論語》的詮釋

明代泰州學派的羅近溪(羅汝芳，字惟德，號近溪。1515-1588)是陽明後學中非常特出的思想家，亦可說是重要的「心學家」。他的思想主旨是從赤子之心不學不慮而自然知愛知敬，以言良知，又從人人本有之孝弟慈之倫常活動，來詮釋《大學》所謂的「格物」、「明德」及「至善」。他的學說，實由於其個人之真切體悟，並非由客觀地閱讀、研究經典而得。但他根據自己之所體悟，對《論》、《孟》及《大學》的重要觀念，似亦可有一番順當的詮釋，將諸書之主要觀念，貫串成一系統，以下試稍論述之。²⁶《盱壇直詮》中載：

或問：「《大學》一書，吾人入道全功，最當急於講求者，其宗旨何如？」
近溪子羅子曰：「孔子之學在於求仁，而大學即是孔門求仁全書也。蓋仁者渾然與物同體，故大人聯屬家國天下以成其身，今觀明明德而必曰於天下，則通天下皆在吾明德中也，其精神血脈何等相親？說欲明明德於天下，而必曰古之人，則我之明德親民，考之帝王而不繆也，其本末先後尚何患其不止至善也？細玩首尾，只此一意，故此書一明，不惟學者可身遊聖神堂奧，而天下萬世，真可使之物物各得其所也。大哉仁乎！斯其至矣。」

27

近溪認為《大學》是孔門「求仁」的全書，此即以仁來規定《大學》的內容。如是則三綱八目等實踐之程序、綱領，便可以用仁道的實踐來說明。本來《大學》

²⁶關於近溪對《孟子》、《易傳》的詮釋，我在〈羅近溪思想的當代詮釋〉(《鵝湖學誌》第37期，2006年12月，台北)及〈羅近溪的道德形上學及對孟子思想的詮釋〉(將收入中研院文哲所《「理解、詮釋與儒家傳統」國際研討會論文集》，2007年)已有討論，內容與本文所述者有相近處，但並不重覆。

²⁷《盱壇直詮》上卷，台北：廣文書局，1996年3月，頁2-3。

確似是一儒家實踐之綱領，而其綱領究竟是以那一系統之義理為根據，則不能確定，若認為明德是「光明的德性」，則應是近於孟子的性善論，宋明儒大多如是解；若明德是表示「光明的德行」，而由於德行是從行為結果上說，並不能決定其對於心性論之明確主張。故亦有人認為《大學》是荀學。²⁸近溪於此處則規定《大學》是為實踐仁而作之書。而仁者內心與物感通不隔，一切存在皆在仁心的遍潤、善化之要求範圍內，依仁心之要求，一切皆與吾人為一體。此便將三綱八目成為仁心要求及於一切、潤澤一切的實現過程。這是以孔子所說的仁來規定《大學》的實踐綱領，這一規定，亦甚為順當。近溪以「渾然與物同體」來理解仁，是本於程明道²⁹；而以此義說《大學》，故《大學》為與天地萬物視為一體之「大人之學」，則本於陽明。³⁰故近溪之說是有所本。但近溪有更進一步的發揮。他在上引文中認為此一依仁心感通一切之要求之實踐，是古聖(古之人)早已有之的做法，他以此意規定所謂「至善」。本來依陽明，「至善是心之本體」。³¹即若作存天理去人欲之工夫，使本心、良知呈現，此便是至善所在。而近溪之說，則至善是古代聖王之實踐規模，此是人間的實踐理想。即他並不滿意陽明從本心言至善，而須以古聖之具體實踐為效法對象。此說不必與陽明之說相衝突，因古聖之實踐，依近溪意，乃是由本心良知自發地要求的孝、弟、慈之活動。即他是將本心良知之自發而生之孝弟慈之實踐理解為古聖之規矩，此可謂是將本於心之至善之體客觀化。實踐之規矩其實即本心良知自己給出的，故近溪之言至善，其實是陽明之說之引申。近溪對明德有以下之解說：

明德，猶燭也。明明德於天下，猶燭燃而舉室皆明也。燭不足以明一室，燭非其燭矣。明明德而不能明天下，德非其德矣。如是而為明德，如是而為大學，此之謂大人。³²

以燭之明喻人之明德，表示了人之明德須明照天下人，方是明德之功用之意。如

²⁸ 見馮友蘭之《中國哲學史》(1930年本)第十四章

²⁹ 明道云：「學者須先識仁，仁者渾然與物同體。」(《程氏遺書》卷二上)

³⁰ 陽明云：「大人者，以天地萬物為一體者也。……故夫為大人之學者，亦惟去其私慾之蔽，以明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳。」(《大學問》)

³¹ 《傳習錄》卷上。

³² 《盱壇直證》上卷，頁3。

此言明德，則明德是有自發地由內而外，明照一切之要求者。故此明德是一「活動」，而不只是靜態的性理而已，此便將明德與本心、良知視為同一者。此亦即以孟子學說來規定《大學》。近溪續云：

孔門宗旨在於求仁。仁者人也，天地萬物為一體者也。人以天地萬物為一體，則大矣。《大學》一書，聯屬家國天下以成其身，所以學乎其大者也。然自明明德始焉。明德者，人之所不慮而知，其良知也；孩提之童，無不知愛其親，無不知敬其兄者也。老吾老以及人之老，長吾長以及人之長，幼吾幼以及人之幼，而家國天下運之掌矣。故曰：大人者，不失其赤子之心者也。³³

此段如上文所言，以仁心之感通一切，關聯天下國家於一己之身，為《大學》一書之主旨。此其實是近溪思想之主旨，他以自己體悟「仁」之所得，來詮釋《大學》，藉此來詮釋《大學》之文意，確甚順當。而於此段中，近溪又從孟子所言赤子之心之不學不慮，自然知孝親敬長，來理解「良知」之義。他此一詮釋，是將陽明所倡之良知，由孟子義來規範。他以知孝知弟言知，此與陽明從知善惡、是非為良知，是有不同的。雖然二說可以相通。³⁴從知孝知弟說良知，則知是於孝弟之實踐中呈現，此更切於倫常，情味更為親切。而由赤子之愛親敬兄處，自然可體會與物一體之仁，近溪以仁為中心，由知孝弟以攝良知，此一詮釋，既有孟子文獻為根據，又體現了近溪對仁、孝弟與赤子生命之親切體會。近溪從孟子所說的赤子不學不慮而自然愛敬，來規定良知，使良知以孝弟時之愛敬為內容，此於良知教，相當有發明，而良知所以為「良」，亦可於不學不慮處得一印證。即由於愛親敬兄是不必學不必慮的，故可見此知是「生而固有」的。

對於良知及致良知之義，近溪完全以孝弟來規定，此意可見下文：

問：「大學以修身為天下國家之本，如何方是修身？」子曰：「致良知則修

³³ 《盱壇直證》上卷，頁3-4。

³⁴ 陽明亦有從知孝弟說良知之真誠惻怛，其云：「孟氏『堯舜之道，孝弟而已』者，是就人之良知發見得最真切篤厚、不容蔽昧處提省人，使人於事君、處友、仁民、愛物，與凡動靜語默間，皆只是致他那一念事親從兄真誠惻怛的良知，即自然無不是道。」（《傳習錄》卷中）但從知是非說良知，是陽明更常說的。

其身矣！」曰：「如斯而已乎？」曰：「致良知則家齊國治而天下平矣。夫良知者，不學不慮而能愛其親，能敬其長也。故《大學》雖有許多工夫，然實落處，只是上老老而民興孝，上長長而民興弟。故上老老，上長長便是修身以立天下之大本，民興孝、民興弟便是齊治平而畢修身之用也。天德王道一併打合，便是孔子平生所志之學。其從心不踰之矩，即此個絜矩之道是也。統而言之，卻不只是一個致良知耶？故曰：古之欲明明德於天下，而大學之道備矣。³⁵

近溪言致良知即可修齊治平，其言致良知之義，似不異於陽明。但細察之，可見到他仍是以不學不慮而自然愛敬說良知，則他所謂之致良知，便應是致此自然知愛知敬之知。如此言致良知，便與陽明之說不同。這如上文所說，近溪是將陽明致良知之教，歸於孔子所言之仁、孟子所言之孝弟上。而這一詮釋，又與《大學》原文所謂的「上老老而民興孝」等說若合符節。由是近溪便可將《論》、《孟》及《大學》串連在一起，以此一對文獻的系統詮釋，表達其以「孝弟慈」為主旨之學說，又以此對致良知之教作重新之規定。近溪如此言致良知，既有陽明言良知之易簡之特色，又更近於倫常日用。陽明之教，重在顯示良知之知是非之智，而近溪將良知歸本於仁，重一體、感通等義。又近溪由孝弟慈以言古聖實踐之規矩，認為依此而行，便可治國平添下而臻於至善，此即由內聖而通於外王。此亦顯示了近溪對於外王方面的思考。

由上述，可見近溪由他對本心、良知的特殊體悟，而亦可對相關之經典作出系統之詮釋，而其詮釋亦相當順當於文義。此可說是由通義理而明文字章句。這其實是探索經典義理的一個重要而有效的方法。當然此一方法亦有其限制，不能因此便輕忽經典之原義。如近溪由於重視由日常生活中便可自然發出，且順適渾淪之孝弟慈之真生命，重視渾淪順適、萬物一體及生生不已之境界，使得在一些必須區分的地方，亦喜渾淪地說，不加分別。此類詮釋，便會與經典原義大有距離，此可舉一例來說明，近溪釋告子「生之謂性」之義，作以下表示：

問：「告子謂：生之謂性，與食色性也。何為孟子不取，且極辯其非耶？」

³⁵ 《盱壇直證》上卷，頁 12-13。

曰：「學者讀書，多心粗氣浮，未曾詳細理會，往往於聖賢語意，不覺錯過。即如告子此人，孟子極爲敬愛，謂：能先我不動心。夫不動心，是何等難事！況又先於孟子也耶！想其見性之學，與孟子未達一間，止語意尚少圓融，而非公都諸子之可概論也。今且道生之爲言。在古先謂太上，其德好生；天地之大德曰生；生生之謂易；而乾則大生，坤則廣生；人之生也直。生則何嫌於言哉？至孟子自道，則曰：日夜所息，雨露之養，豈無萌孽之生？樂則生矣，生則惡可已。是皆以生言性也。嗜則期易牙，美則期子都，爲人心之所同然，目之於色、口之於味，性也有命焉。是亦以食色言性也。豈生之爲言，在古則可道，在今則不可道耶？生與食色，在己則可以語性，在人則不可以語性耶？要之，食色一句不差，而差在仁義分內外，故辨亦止辨其義外，而未辨其謂食色也。若夫生之一言，則又告子最爲透悟處，孟子心亦喜之，而猶恐其未徹也，故以白喻之，而以人物相混探之。告子至此，不免自疑，而不敢曰：然矣。於此之際，若能響應承當，則性機神理，頓爾圓通，天地萬物，渾然同體。善、信兩關，不超樂正而上之也耶？惜其不然，而孟子遂終付一默也已。」³⁶

近溪此處將「生之謂性」之生，理解爲「天地之大德曰生」、「生生不已」之生。由是而認爲告子之說，孟子亦不以爲非。按此解不合孟子文意。近溪喜言生生之德，他認爲孟子所說的人於事親、從兄時會生大快樂，「樂則生矣，生則惡可已」³⁷。此樂之生，即天道之生生不已。近溪此解，將孟子及《易傳》之思想申聯起來，亦十分巧妙。但於上引文，他將「生之謂性」之「生」理解爲天道之生生，則有欠分解。孟子對告子論性之說一再詰問，明白表示反對，怎會贊成「生之謂性」之說？告子此處，是以生理自然說性。「生」指個體之存在，雖亦可往近溪之所想處思考；即由生命、個體之存在處，體會使一切存在物能存在之天道，而天道是創生不已者。程明道便如此說。³⁸但告子從食色言性，又以義爲外，可知其言生，是就現實生命之生理本能、情緒、知覺處說，並非說天道之生生。由孟子

³⁶ 見《近溪子明道錄》卷之三（岡田武彥、荒木見悟主編：《近世漢籍叢刊·思想續編 13》，臺北：廣文書局，1984年10月）。

³⁷ 《孟子·離婁上》。

³⁸ 參考牟宗三先生《心體與性體》（二）論明道之「生之謂性篇」。

對告子之反問，可知孟子認為從告子義之生說性，並不能見真正的人性，即見不到人之內在之道德性。而近溪此釋，則將告子義往上提，以為生之謂性，即以天道生生為性，而這是天地之性，亦是人之真性。此則欠缺分解，不合原義。當然，近溪此說，要旨在於要人作暢通生命之工夫，認為只要讓生生之真性、仁心發用，生命便可活潑暢通，雖是感性的生理本能、心理欲望，在仁心之活潑呈現下，亦得以合理地發用，若是亦不必壓抑對治。如此說，亦很有道理。

近溪對於本體之作用與感性氣性之作用，其實亦是有分別的，如云：

孟子曰：「仁，人心也。」心之在人，體與天通，而用與物雜，總是生之而不容已，混之而不可二者也。故善觀者，生不可已，心即是天，而神靈不測，可愛莫甚焉；不善觀者，生不可二，心即是物，而紛擾不勝，可厭莫甚焉。然見心為可愛者，則古今人無一二，而心為可厭者，則古今十百千萬，而人人皆然矣。蓋自虞庭，便說：「道心惟微」，果是心涵道體，神妙之難窺；「人心惟危」，亦果是心屬人身，形迹之易滯。危而易滯，所以形迹在前者，滿眼渾是物欲；微而難窺，所以神妙在中者，終身更鮮端倪。

39

此段以心之體與天相通，而其用則與物相雜，故善觀者會見到仁心是「生不可已」，此心是神靈不測，「可愛莫甚」；而不善觀者，會從物（形氣、物欲）處看心，則此心便「紛擾不勝」，而「可厭莫甚」。可見近溪對真心及習心，天德之生生與形氣之活動，是有區分的。

(三)周海門論「至善」

羅近溪弟子周海門⁴⁰與許敬菴有「九諦九解」之論辯，此是一涉及王門高深義理之重要論辯，前輩先生對此已有討論。⁴¹而若從經典詮釋的角度來看，亦可

³⁹見《盱壇直詮》卷上。

⁴⁰黃宗羲將周海門列入泰州學案，認為是近溪弟子，但今人有認為海門是王龍溪弟子，此說較合理。

⁴¹蔡仁厚先生有〈王門天泉「四無」宗旨之論辯〉（蔡仁厚：《新儒家的精神方向》，臺灣學生書局，1984年9月），詳論此論辯之內容，他根據牟宗三先生之意，認為敬菴肯定天地間有善，此是對善之存在之肯定，其言有是「實有層」上之有。認為無善

見心學家解經之特色。

「九諦九解」之辯，可視為對《大學》所說的「至善」及《中庸》「明善誠身」的不同詮釋。《中庸》第二十章云：

在下位不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道：反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。

朱子解曰：「反諸身不誠，謂反求諸身而所存所發，未能真實而無妄也。不明乎善，謂未能察於人心天命之本然，而真知至善之所在也。」（《中庸章句》）朱子說「不明乎善，謂未能察於人心天命之本然，而真知至善之所在也。」意即須先知至善之所在，方能有合理之行動。此即先知然後行之論，這是朱子的重要理論。此如上文述朱子解盡心知性，是以知性在先，盡心在後之義。朱子此一主張，似乎很合於《中庸》明善方能誠身之先後次序。若依陽明，則會認為至善並非外在之事物，心中純乎天理，無人欲之夾雜，便是至善之所在。故至善須求諸心，而明善，便是使心不受私欲障蔽之工夫。故明善便即是誠身，二者是不分先後的。⁴²周海門即依此意推衍，加入「無善無惡方是至善」之意。依此義，至善只能是渾然化境下之心靈活動。海門之詮釋，從根本上否定了求理於外之說。現依此意，徵引文獻，略加疏釋。

〈諦〉一云：《易》言：「元者，善之長也」。又言「繼之者善」、「成之者性」。《書》言：「德無常師，主善為師」。《大學》首提三綱，而歸於止至善；夫子告哀公以「不明乎善，不誠乎身」；顏子得一善，則拳拳服膺而弗失；《孟子》七篇，大旨道「性善」而已。性無善無不善，則告子之說，孟子深闢之。聖學源流，歷歷可考而知也，今皆捨置不論，而一以無善無惡為宗，則經傳皆非？

無惡之論，是否定了善之存有。而海門則強調工夫、作用層之無，即其言無是實踐之無跡、無心之義，並非否定善之存在。而他對敬菴之言有善，則理解為對善之執著。

⁴²陽明曰：「他如博文者，即約禮之功；格物致知者，即誠意之功；道問學即尊德性之功；明善即誠身之功：無二說也。」（見《陽明全書·卷一 傳習錄上》）

維世範俗，以為善去惡為隄防；而盡性知天，必無善無惡為究竟。無善無惡，即為善去惡而無跡；而為善去惡，悟無善無惡而始真。教本相通不相悖，語可相濟難相非，此天泉證道之大較也。今必以無善無惡為非然者，見為無善，豈慮入於惡乎？不知善且無，而惡更從何容？無病不須疑病，見為無惡，豈疑少卻善乎？不知惡既無，而善不必再立，頭上難以安頭。故一物難加者，本來之體；而兩頭不立者，妙密之言。是為厥中，是為一貫，是為至誠，是為至善，聖學如是而已。經傳中言「善」字，固多善惡對待之善，至於發明心性處，善率不與惡對。如中心安仁之「仁」，不與「忍」對。主靜立極之「靜」，不與「動」對。〈大學〉善上加一「至」字，尤可見。蕩蕩難名為至治，無德而稱為至德。他若至仁至禮等，皆因不可名言擬議，而以「至」名之；至善之善，亦猶是耳。夫惟善不可名言擬議，未易識認，故必明善乃可誠身。若使對待之善，有何難辨，而必先明乃誠耶？明道曰：「人生而靜以上不容說，饒說性時，便已不是性也。凡人說性，只是說『繼之者善』也，孟子言『人性善』是也。」悟此，益可通於經傳之旨矣。〈解〉一。⁴³

許敬菴之〈諦一〉強調儒家經典都肯定善之存在，而善惡的區分是不能泯除的，但現在王陽明、王龍溪所提倡的「無善無惡」說，取消了善惡之別，是違反傳統正說的。敬菴此段，便引「不明乎善，不誠乎身」來證義。

周海門之〈解一〉將「為善去惡」與「無善無惡」區分為二層；無善無惡，是為善去惡而無跡，此即為善去惡而自然而然，不費工夫之境界。所謂「為善去惡，悟無善無惡而始真」。是說能悟無善無惡，才能真正為善去惡。如此解，無善無惡可從兩方面來說，一是為善去惡的工夫實踐後所達之修養境界，一是人能夠真正作為善去惡的實踐之根據。此兩義之無善無惡，是對實踐之超越根據或由實踐而至之最高境界之描述語，並非「中性」義。從無善惡是由道德實踐而至的化境說，此時為善而不以為是善；本來無惡，不必用心防範方不為惡。海門後文，即以此心境為「至善」。若以此規定至善，則乃是一主體所呈現之心境、境界，而並非一客觀之實在。若至善是一主觀心境，而非客觀實在，則若要明至善，當然

⁴³ 見〈泰州學案五〉，《明儒學案》卷三十六（沈善洪主編：《黃宗羲全集》第八冊，杭州：浙江古籍出版社，2005年1月）。以下「諦二、解二」之引文出處亦同此。

不能以至善為對象而思之，而必須以呈現此主體境界，為工夫之用力處。此為善去惡而自然的心境便是善，不能在此心境上另安立一善，故曰「頭上難以安頭」，「一物難加者，本來之體」。當然儒家所言之道，有其客觀實在性，道家才是純粹的主觀境界。但儒學所言之客觀實有之體，須由踐德來證實，而道體超越而內在，即是人之本心。故於本心呈現處，理、道或至善者便呈現，依此，亦有道是主觀境界之義。而依陽明，良知即天理，良知之自然明覺，便是天理所在；外於良知之自然明覺，亦不能有所謂天理。由此再進一步，對自然明覺特加強調，說無善無惡，便是對此良知心體之形容，如是，良知天理之客觀實體義、存有義便被收攝於主體境界中。

海門對所謂「厥中」、「一貫」、「至誠」、「至善」等，都從心體之自然明覺處規定，此即以心境規定至善。心境、或主觀境界，確是一渾化，不能以任何概念限定者。而若以此心境來規定至善，則若要明善，便要從體現此渾化之心境上著力，即若要明善，便是要明此為善而自然，渾然無善惡之分別之境界。此時無心於為善，但行出來的自然是善。而且此時亦並不會以此境界為理想而追求之，因若以此為理想對象來追求，便是有善惡之分別，而遠離此境界。故此要顯一無善無惡之心境之工夫，是非常深微，難以著手的。此如張橫渠云：「大可為也，大而化，不可為也，在熟而已。」⁴⁴若以無善無惡是為善去惡純熟後之化境，則那並不是可用工夫的，實踐久了，便自然而然，如水到渠成。以上是從工夫所達之境界說無善無惡。但海門又說「為善去惡，悟無善無惡而始真」，則悟無善無惡，便是悟一真正能為善去惡之根據。這便不是一實踐至化境之結果，而是一可先行了解、體悟之實踐之根據。此時，無善無惡是就本體說的。此則不易了解。本來陽明四句教之首句「無善無惡心之體」便涵此意；「無善無惡心之體」中之無善無惡，有兩種可能的解釋，一是心體超越於相對之善惡之區分，而為絕對之至善者。一是無善惡之分別，行出來自然是善之渾化之境界。周海門所了解的，重後一義。若從此後一義說，即是以工夫到化境後所顯示的心為本體，這是以最後的結果設為原初之心體。此是一預設，而此一預設是以工夫修養作根據的。即此本體之呈現，或甚至對此本體之了解，是不能離開工夫的；而於此所言之工夫，便為「為善去惡而自然」，若不能自然地為善去惡，便不能證此體。若是則工夫與本體其實

⁴⁴ 《正蒙·神化篇》。

是一。但既然被視作本體、根據，則似可以離工夫而獨立地講，如是便可有先明此本體之可能。但雖由此可說有悟此「無善無惡」之本體之可能，這與一般所言之悟本體，意義是很不相同的。此所謂之本體，是以工夫修養已達化境，生命活動是自然而然，應然即是自然，神感神應下之本體。而若是此化境下之本體，是否可以獨立於工夫，而求一先行之了解，或直下契悟此本體，使生命活動，一下子便達到如聖人般的化境？

依象山，人通過義利之辨而顯本心、善性，證人之所以為人，是並不困難的，此是「坦然明白」之事；若依朱子，則視性理為外在之對象，須即物以窮之，便是將當下可明者視為曲折幽深之事，此是不恰當的。此亦如康德所說，若肯定意志之自律，則道德法則，及善惡之區別，是很清楚的。康德雖肯定意志之自律，但此能給出道德法則之意志，（即自由意志）並非一呈現，只是道德實踐不得不預設的設準。故若以此意志為本體，依象山，是坦然明白的；依康德，則雖不能當下呈現，但人必有道德意識，理解此本體尚不十分困難。牟宗三先生依孟子、陸王之說，認為心即是理，此性理、本體是「即存有即活動」，既是活動，則此本體雖不同於日常之感性生命，但於本體呈現時，人便可當下逆覺。⁴⁵而若本體可當下逆覺，則人先對此本體有所了解，讓本體在自己生命中有真實的呈現，然後承體起用，產生真正的道德實踐；這一作法，當然是可能的。

逆覺本心，體證本體，依心學一系，雖是可能的，但要覺上述所謂的在聖人生命中表現的、在化境下神感神應之本體，便不一定是可能的。此在化境下之本體，是如王龍溪所言的「體用顯微只是一機，心意知物只是一事」⁴⁶之體。據龍溪之說，可知此體是體即用、用即體，即乃是渾淪的「體而非體」之體。現在海門所說的至善，即是此體，說「無善無惡」，亦是就此體來說。此體是在聖人化境之生命活動下方可呈現的，若無聖人之修養、不能呈現此化境之生命活動，是不能見此體的。若以上之分析不誤，則海門所說的「為善去惡，悟無善無惡而始真」，以為此無善無惡之體，是真正的為善去惡之根據，此便不是可適用於一般人生命中的「體用」之關係，而只有在聖人方能如此。即在聖人生命活動中，其心意知物是渾淪只是一事，而此時之心體知體與意、物，亦是一體呈現的，體即用、用

⁴⁵ 牟宗三：《心體與性體》第二冊（台北：正中書局，1968），頁476。

⁴⁶ 王龍溪〈天泉證道紀〉中語，《王龍溪先生語錄》卷一（台北：廣文書局，1967年3月）。

即體，亦不能區分何為體、何為用，而此時才可說是「為善去惡而無跡」。海門以「無善無惡」規定的至善，或依此義而言之心體，其實義應是如此。而體之義若是如此，則要明此體，知此至善之意義，當然是非常困難的，並不能從逆覺本心、當下可能來說知此體亦是當下可能的。而若要明白此至善方能誠身，則必須契悟無善無惡的「體而非體」之體，然後可能。海門之〈解一〉說至善之善，不可以名言擬議，又引明道語言「不容說」，應都表示此體是神感神應之體之意，故此體或至善，是「未易識認」的。又此處所說「善不可名言擬議」，與上文陸象山所謂「莫騰口說，說著便不是」意思不同，象山是要人直下根據本心而起真實之道德實踐，不要用精神於說解文字，不是說善不能用言說表示。

〈諦〉二云：宇宙之內，中正者為善，偏頗者為惡，如冰炭黑白，非可以私意增損其間。故天地有貞觀，日月有貞明，星辰有常度，嶽峙川流有常體；人有真心，物有正理，家有孝子，國有忠臣。反是者為悖逆，為妖怪，為不祥。故聖人教人以為善而去惡，其治天下也，必賞善而罰惡。天之道亦福善而禍淫。積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。自古及今，未有能違者也。而今曰「無善無惡」，則人將安所趨舍者歟？

曰中正，曰偏頗，皆自我立名，自我立見，不干宇宙事。以中正與偏頗對，是兩頭語，是增損法。不可增損者，絕名言無對待者也。天地貞觀，不可以貞觀為天地之善；日月貞明，不可以貞明為日月之善；星辰有常度，不可以常度為星辰之善。嶽不可以峙為善，川不可以流為善。人有真心，而莫不飲食者此心，飲食豈以為善乎？物有正理，而鳶飛魚躍者此理，飛躍豈以為善乎？有不孝，而後有孝子之名，孝子無孝。有不忠，而後有忠臣之名，忠臣無忠。若有忠有孝，便非忠非孝矣。賞善罰惡，皆是可使由之邊事。慶殃之說，猶禪家談宗旨，而因果之說，實不相礙。然以此論性宗，則粗悟性宗，則趨舍二字，是學問大病，不可有也。〈解〉二。

許敬菴強調善惡之分別如冰炭黑白，是截然不同的。而此區分，並非出於私意，是理當如此的。有如此之區分，才有價值判斷之標準，人生才有實踐之方向；而為善去惡，由於是正理所在，故善者有賞而惡者當有禍殃，此是宇宙的公義。故

有此善，人生方知所趨舍，而若言無善無惡，則人便無所依循，無實踐之方向可說。按敬菴此說，當然亦很有道理，他肯定善惡之區別，是有客觀之根據的，並非出於人的主觀想法。此有見於道德法則的普遍性、超越性。但此具有客觀性、普遍性之道德法則，其實是人之本心給出的，因若非是意志之自我立法，則於天地萬物中，如何能找到道德法則呢？故敬菴為證明法則或善有其客觀實有性，而舉天地有貞觀、日月有貞明、星辰有常度以為說，這便視理為在於天地萬物之客觀存有，如是便會有理在心外或心外有理之意，這是理有未圓之處。故海門下文便集中於此處批評。當然，若敬菴所說的善惡有其截然之不同，如黑白冰炭之別，是以本心給出的道德法則為根據，合於法則者為善，反之則為惡；若是如此，則是可說的。即法則（或理）雖然由心給出，但亦是客觀的，而行動之存心是否合於法則，亦是可以用很明白地區分的。即由辨志，考察自己之存心究竟是為義或是為利，這可以有十分明白的分辨，而由此確可區別善惡。亦見善惡之不同，如冰炭黑白般絕不能相混。敬菴若由此立言，便十分允當。但他卻從天地日月有常度處說，這些說法，固可以視作道德法則之為普遍者之一些象徵，但終究不甚清楚。

海門即強調對天地萬物之判斷，如中正偏頗等，是由我決定的；天地間並無所謂中正偏頗。由是則善惡是非，亦是自我立名，天地間並無孰善孰惡之分別。而這些自我立名的相對善惡，並不可執定。故必須超越於相對比較之善惡，方知真善所在。而除此善自我立名之義外，海門尚有更進一步的講法，此即海門所理解之真善、至善，如上文所說，是言說所不能及的為善而不自以為善之渾化心境。如上文所云「人有真心，而莫不飲食者此心，飲食豈以為善乎？」即是此意；敬菴肯定人有真心，此一肯定沒有問題，心即理之心，便是真心，此非經驗之心理，而為超越的本心、道德心。此一對超越之真心之肯定，心學家是不應反對的。海門所說的「而莫不飲食者此心，飲食豈以為善乎」，語意並不明白。他套用《中庸》「人莫不飲食也，鮮能知味也」來說；《中庸》此語原義，是說至道不離日用倫常，但一般人不易自覺，人之不自覺，是不足取的，故「君子之道鮮矣」。而海門藉此語要表示的，卻是人之飲食亦是其真心之流露，但人並不以飲食為善。《中庸》固然亦以人之莫不飲食以喻道不離日用，但認為「知味」方是知道者。故若於此處言真心，則「飲食而知味者」方是真心之流露。海門則藉飲食者不以飲食者為善，以言真心之不自以為善，此釋應不合原義，但以「飲食者不會以飲食為善」喻真心之呈現，是自然而然，並不自以為善的，則亦可說是恰當的譬喻。此一詮釋很

能表現心學家詮釋經典的風格，即是比較隨意而自由的，常藉經典之文表達自己之意。此一詮釋很能表達海門所謂的「不自以為善之心，方是至善」之意。此段後文所說「物有正理，而鳶飛魚躍者此理，飛躍豈以為善乎？」亦是此意。善不存於鳶飛魚躍之客觀之事上，不可通過認知而得之。至善即在於鳶飛魚躍而鳶魚並不自以為善處。是故臣之忠、子之孝亦非至善所在。忠臣自然表現其忠，而不自以為忠；孝子自然表現其孝，而並不以己為孝，才是至善所在。海門如此言「至善」，其義確甚為弘深。他專從無善無惡之聖人化境上規定至善，此固是一可成立之說法，但亦並不能否定依道德法則而來的善惡之區分。於此，海門及敬庵確皆有其偏。除上述者之外，〈九諦九解〉尚有許多入微之討論，但由上文之分析，已可充分表明海門對「明善誠身」的詮釋，是十分特別的。他以為善去惡而無跡的實踐境界為至善，故若要明善，須於本心良知之自然流行、渾然而無善惡之別處體會，故若要明善，不能於心外尋求。至善只存於心，欲明善，須作致良知以為善去惡，又忘善惡之工夫，如是便使《中庸》明善方能誠身之說，合於王龍溪之思想。海門如此詮釋，便可對藉「明善誠身」，以證明善是外於人之客觀存在，須先讀書明理，方能有合理之行為之朱子之說，作一有力的反對。依海門所定義的至善，須從心之為善而自然，不自以為是善處體會，決不能於外物尋求也。

三、尊德性與道問學之綜合

由以上分析，心學家確有輕忽文字之傾向，雖然因本心明而義理明，對經典文字有恰當的詮釋，或不必要合於原義，但亦有很具價值的，或別開生面之詮釋，但視文字詮解為第二義，是很明顯的。於此吾人可思考可否有一明本心，又必須讀書；明得大道，但對於經驗，又不可少之說法？

（一）儘管就道德實踐之必由意志之自發而言，實不依賴是否讀書、具備經驗知識，心學家講明本心、致良知、體仁，都是著重一反己逆覺之體悟工夫。但是誠如康德所說，人對自由意志並無直覺，人不能認識自由意志；而道德法則卻是可認識的，通過對道德法則的清楚認識，人才能進一步對自由有所肯定。固然道德在每個人的理性中都有所意識、有所肯定，可是究竟什麼才是真正純粹的道德，卻不易說清楚，往往因感性欲望的夾雜或混淆，而產生一些似是而非的說法。因此，概念的明辨和分解，便有其必要性。對於道德本身作一相應的說明，使道

德的純粹意義，如道德的先驗性，道德法則為人之意志自己給出的，道德法則為無條件的律令等義明白地展示出來，如康德所謂的「道德之形上學」之工作，亦是必要的。⁴⁷又如孟子的辨人性善惡、義內抑義外及義利之辨，文意是有些不夠明朗的地方，若不透過概念的仔細分析，就無法將其中的精義清楚地闡發出來。因此，成德的工夫就不只是明本心，也需有讀書講明的工夫，如是才能對道德的意義，有一清楚的掌握。

(二) 真正的道德行為，依心學之說法，是本心自發而給出的，本心即理，無關於經驗。但道德行為之達成，便非經驗知識加入不可。如人見孺子入井，決定無條件地往救之，此是本心、良知當下之決定，無關於經驗知識；但要用怎樣的行動，方能達成拯孺子于危難之目的，這便須經驗知識的幫助。又本心有遍潤一切之要求，如何由內聖而外王，「為生民立命」、「為萬世開太平」，此便要建立可大可久之制度，而民主制度之建立，便非本心良知可直接開出的，在此問題上，對思辨理性的分析，認知的活動及經驗的知識，是不可或缺的。

(三) 本來就純粹的道德行為而言，所表現出來的即為無條件為善，既是無條件為善，則是道德法則直貫而下，直接要求人擺脫經驗現實的計量而實踐道德，不考慮會產生什麼成效，也不要求外在世界給予報酬。但假如無論如何實踐道德，我們所存在的現實世界始終無所回應，人之遭遇與其踐德毫不相干，甚至行善而得惡報，則實踐道德不免太具悲劇性，甚至可能使人動搖了對道德的信心。道德實踐固然不會以其行動會有怎樣的後果來作其行動的根據，但依德而行，會產生怎樣的結果，亦是踐德者所當關心的，⁴⁸故如康德所說，德福一致，是實踐理性所必要求實現之對象。因此在道德實踐之要求下，最終必須要問：整個世界真是依循著道德之理而存在嗎？何以現實會有不合理？應然與實然是否必然分離？究竟有德者能否有福，德福是否一致？此諸問題是關心道德實踐者必會產生的，這便不是由「道德法則直貫而下，直接要求依無條件律令而行」所能充分說明的，即不只是發明本心、相應於無條件的律令而實踐的問題了，而是要求進一步對現

⁴⁷ 康德：《道德底形上學之基本原理》第二節，見《牟宗三先生全集》第十五冊（台北：聯經，2003年4月）。

⁴⁸ 康德說：「即使道德為了自己本身起見，並不需要必須先行於意志規定的目的的概念，但它也很可能與這樣的目的有一種必然的關係。也就是說，它不是把這樣一個目的當做根據，而是把它當做依照法則所採用的準則的必然結果。」（康德《單純理性限度內的宗教》，〈第一版序言〉，李秋零譯，人民大學出版社，北京，2005年6月。）

實世界的合理性給出一說明與肯定。此如康德第三批判所說的由目的論判斷而見世界存在之終極目的，而此終極目的是「道德的存有」及「德福一致」之說。由此終極目的之證成，可給予踐德者極大之信心。而此一由存在界之合目的而證終極目的之存在，雖不必是經驗知識，但亦不能離開經驗，在此處亦可見到道德心與有關存在界之知識，是有其關聯性的。如康德所說，在對有機物之研究中，體會到世界上無數種類繁多又配合巧妙之存在，此是不能單以機械法則就充分說明的，因此最後不得不認為宇宙的生化有一終極目的，由造化有終極目的，便會肯定有一超感觸的存有、超越的睿智者（上帝）之存在。由是便可說此整體之存在界雖然如此繁多殊異，但都不是偶然的、無目的的、徒然存在的，如此對於現實終歸於合理，便有一大肯定，也使人更加堅定道德實踐必不會徒然白費之信念。固然此存在界之合目的，是目的論判斷，而目的論之判斷是「反省性判斷」，並不能據以產生經驗知識。但此亦是一通過經驗而來之體會，亦須即于經驗而觀，並非體證本心便可得之；而朱子所強調的格物致知，重道問學，或亦可從這角度來了解。朱子要由格物而得者，並非經驗知識，而是天理（道德之理），但對事物加以窮格，是否可得天理？這是沒有保證的。而由對事物之窮格，而見其合目的性，進而見造化有終極目的，此則是由格物而見天理之一可能途徑，朱子之言格物，或可涵此義。如是，讀書、理解文義及格物，便有其必要性，於講明道德是不可或缺的。那麼，尊德性與道問學兩者便通貫綜合起來，缺一不可了。此意尚須詳細說明，本文暫止於此。

