

# 心學工夫論：實踐儒學的生命路徑

作者：陳復

## 第二節 心性：儒學的根基

儒學的根基在心性，這由孔子首度提出「仁」做其主張即獲確立。雖然早在商周鼎革交替時節，周朝君臣就在憂懼：自認恆有「天命」的商朝卻被自己的金戈鐵馬覆滅了，雖然商紂王確實在暴虐殘民，而自身確實在修德安民，然而，這究竟意味著天命不常在何人身上；還是意味著自己終將受到天懲？這是在滅商前，文王會不斷內省去闡發他光明的德性，來使自己止於至善的道境的心理背景，而有《大學》引《詩經》的話說：「穆穆文王，於緝熙敬止。」當武王克商兩年，天下未寧而已身竟然崩殂，這更坐實殷人判斷周朝未得天命竟遭天懲的信念與口實，而有武庚聯合東夷諸國與管蔡兩叔叛亂的情事，周公臨危授命，能消滅亂象或許容易，能確認周朝確屬獲得天命的新國著實更難，這就是周人開始發展出「天

命靡常」的道理<sup>1</sup>，擴大統治者的德性，施加善政於百姓，藉此確認自己受著天命的眷顧，周公奮勉去「治禮作樂」，在《史記·魯周公世家》裡曾諄諄告誡其子伯禽說：「我一沐三捉髮，一飯三吐哺，起以待士，猶恐失天下之賢人，子之魯，慎無以國驕人。」《尚書·康誥》裡還記載周公藉成王的命令告誡負責帶領殷人後裔被封至衛國的其弟康叔說：「惟命不于常，汝念哉！無我殄享。明乃服命，高乃聽，用康乂民。」不斷誠懇招徠賢人，再三叮嚀王族不要滋生統治的傲慢，就是希望能不斷確認周朝保有天命，周公自己則勤奮政事，夙夜匪懈都在構思，《孟子·離婁下》說：「周公思兼三王，以施四事，其有不合者，仰而思之，夜以繼日，幸而得之，坐以待旦。」

懷抱著夏商周三朝禹湯文武四位聖王曾做過的善事，如果自己做的事稍有與這些聖王不合，就仰著頭細緻去想，白天事情沒想通，晚上就接著想，如果幸而獲得答案，就立即坐著等待天亮，天亮了，就立即去實施，這就是周公「治禮作樂」的過程的具體寫照。周朝推翻商朝，不僅是政權的改換交替而已，更意味著中華文化從此由鬼神的信仰邁往人文的信仰，這個大變化從此使中華子民變得更務實於人事，商朝王室凡事都要靠卜筮問上帝纔能做決策，結果卻依然不能免於亡國，周朝王室不能再如此盲目信仰鬼神，而得更真實去面對鬼神，因此就蘊生

---

<sup>1</sup> 《詩經·大雅》裡有〈文王〉詩說：「假哉天命，有商孫子。商之孫子，其麗不億。上帝既命，侯于周服。侯服于周，天命靡常。」產生「天命靡常」這個觀念使得人文精神因此滋生，這並沒有因其不斷變化而否認「天命」的存在，反而是透過人在世間的奮勉來確認自己獲得「天命」，這是人的主體意識的首度出現，使得「天人合一」的道境因此有機會創生。

出人文的信仰。人文的信仰並不需要否認上帝或上天的存在，而是承認人間的問題得靠人自己運用智慧去解決，只靠卜筮與賄賂於鬼神，而不實際奮勉於人事，則鬼神依然不會護佑人得享天命。因此，《中庸》第十四章說：「上不怨天，下不尤人，故君子居易以俟命。」重點就在這個「居易」，安於自己的位置，踏實去奮勉，則天命自然會降臨人身。周公「治禮作樂」的歷史深意，就在他拿整個生命去開創人格的典範，他奮勉的歷程斑斑可考，致使後世能有具體景仰的對象與其事蹟去按查學習，然而，周公只是把奮勉的對象由天轉至人，而且奮勉的過程只是自己誠意面對政事，集合各類賢人共同輔政，架構出具有文化視野的盛世，設法讓人民過安生日子，雖然這些政績都已經極不容易，然而，我們尚無法由此細緻看出人的德性內涵究竟是什麼，並能瞭解如何培養這些德性。真正賦予面對人思維的深意者，端賴孔子。

孔子的思想曾經發生過轉折。早年他講學旨在論「禮」；中年則開始進而思索如果人只有接納外在的教化，而沒有內在的深層覺醒，則這些教化將顯得毫無意義，因此他逐漸把這層體會綜合蘊生出「仁」的主張。他在《論語·八佾》裡說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」治禮作樂雖然重要，如果人自身沒有帶著「仁」的覺醒，陶冶都會因流於表面而無益。孔子說的「仁」究竟是指什麼？或許由於意境太高，孔子從來沒有給予正面的答覆，不過，我們由他面對弟子的問答裡，能看出「仁」絕對是一種帶著情感的覺醒，因此能善待自己與他人。譬如《論語·顏淵》記說：「樊遲問仁，子曰：『愛人』。」同篇還記說：「仲

弓問仁，子曰：『出門如見大賓，使民如承大祭，己所不欲，勿施於人。』有愛人的能量，莊重對待自己的社會與政治生活，自己不喜歡的東西或不喜歡去做的事，絕不要勞煩他人。顯然，「仁」做為人帶著情感的覺醒，有著自省過後對生命與其生活的敬意。孔子是首先意識到內在，並且給德性的含意經由內在的意識而豐富化的第一人，他說的「仁」已經具有本體的意蘊，然而，其本體卻不能輕易與西洋文化裡的「真理」劃上等號，真理來自「他世」的觀念，意味著超越萬有的最終客觀理型，「仁」做為本體，既超越兼無法超越，無法超越人做為意識本體的主體，沒有人就沒有意識，沒有意識就沒有本體；然而，本體來自於天而超越於人，不因人的意識而存在或不存在，這兩種矛盾的現象並存在覺醒裡，就呈現出「天人合一」的道境。

雖然我們已有體會，卻無法拿典籍來直接引證孔子的這層意思，因為孔子比我們有智慧，他不肯拿任何觀念來思論「仁」，他寧願人拿生命各自去體會，這纔符合本體的實相，因此，子貢曾在《論語·公冶長》裡說：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」子貢說的「性」與「天道」都是本體的異辭。然而，人如果領悟本體，會有什麼精神狀態，孔子卻曾經做過幾度解釋，譬如在《論語·述而》裡說：「子曰：『仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。』」孔子表示只要他想掌握本體，發出意念的當頭就能確認本體已存在於身。儒家思想裡的本體絕對有著西洋哲學裡的神秘主義含意，對西哲來說，不能拿理性去解釋的都是神秘主義，然而，世上確實有些事不可解釋，但，不能拿理性去解釋，並不意味著不能因體會而洞見，

如此擴大理性的意蘊，只有擴大世上被歸類做神秘主義的東西。本體本身實不可論，卻可由其效應來看見它的存在，這種效應會呈現出清朗的洞見，對人情世事有著如秤般的了然，因此，孔子會在《論語·里仁》說：「唯仁者，能好人，能惡人。」這種好惡已經先經過超越好惡的本體的過濾，而後纔發出對人情世事的好惡，因此是帶著情感的公正無私，正如王陽明「四句教」裡說的「無善無惡心之體」與「知善知惡是良知」這兩段話的意思（《傳習錄·下卷》第一百十一五條）。已經掌握本體的人，最常見的人格徵象就是對日常生活都能細察其紋理，見微而知著，故而孔子會在《論語·為政》裡說：「視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉？人焉廋哉？」

如果孔子最喜愛的弟子顏回面對學問就己能「聞一以知十」（《論語·公冶長》），雖然孔子謙虛自愧不如，然而掌握本體的聖人，想來不只在面對學問，包括學問推溯的人情世事，聞一當能知百吧？

掌握本體的人，會有預知（或稱前知）的能量一點都不奇怪。孔子的孫子子思子在其《中庸》第二十四章說：「至誠之道，可以前知。」還說：「禍福將至，善，必先知之；不善，必先知之，故至誠如神。」這個「至誠」裡兼夾著本體與體會本體的工夫兩層意思。「至誠」能使人發出如神性般的能量，在事發前就洞見禍福並避免災難，孔子雖然「不語怪力亂神」（《論語·述而》），然而，本體的覺醒顯然與怪力亂神意境不同，後者是拿昏聩的心智召喚邪能去混亂神性，前者

則是拿清明的心智召喚本體去光大神性，孔子曾經看著子路「行行如」（意指剛強勇猛）的樣子，不禁很擔憂地說：「若由也，不得其死然。」（《論語·先進》）子路後來去做衛國大夫孔悝的蒲邑宰，結果衛國貴族內訌，他挺身護主而果真被絞殺做肉醬，當孔子聽說衛國內亂，就立刻嘆說：「由也，其死矣！」（《史記·衛康叔世家》）這些事實都指出孔子知人的深度已經超過尋常狀況。當孔子過世，眾弟子思念孔子，竟然把長相很像孔子的有若立為老師，對待他如同孔子般禮敬，然而，後來有若再被這些弟子轟出夫子般的地位，原因竟是弟子相問有若兩個跟孔子有關的問題，內容為孔子曾經在大晴天要出門，命弟子取雨具，結果當真下雨，弟子感覺很驚怪，孔子說《詩經》曾寫道月亮離開陰星就會下雨，然而其後月亮離開陰星都沒有下雨；還有齊國的商瞿年長而無子，商瞿母親替他娶外室，孔子來齊國，商瞿母親請孔子來看看商瞿，孔子看見就說不需憂慮，商瞿四十歲後自然會生五個孩子，後來果真如此。

弟子問有若，孔子為何能如此料事如神？有若無法回答這種問題，引起弟子皆起身不滿，於是有若只好黯然離開孔子曾坐過的位子。這個故事，事見於《史記·仲尼弟子列傳》<sup>2</sup>。本體的覺醒能引發後世稱謂的神通，我們如果不認真而無

---

<sup>2</sup> 《史記·仲尼弟子列傳》第七：「孔子既沒，弟子思慕。有若狀似孔子，弟子相與共立為師，師之如夫子時也。他日弟子進問曰：『昔夫子當行，使弟子持雨具，已而果雨，弟子問曰：『夫子何以知之？』』夫子曰：『《詩》不云乎：月離于畢，俾滂沱矣。昨暮月不宿畢乎？』他日月宿畢，竟不雨。商瞿年長無子，其母為取室，孔子使之齊，瞿母請之，孔子曰：『無憂。瞿年四十後，當有五丈夫子。』已而果然。敢問夫子何以知此？』有若默然無以應，弟子起曰：『有子避之，此

忌諱地思考這個議題，我們恐怕無法認識真實的孔子(包括他象徵與闡發的大道)。

然而，如果孔子說的「仁」僅止於如此，做為殷人貴族後裔的孔子，與其前朝王室的巫祝有什麼區隔呢？重點更在他賦予本體德性的面目，使人掌握本體得要通過德性的嚴格歷練，因此他會在《論語·雍也》裡說：「仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。」這有兩層意思：首先，自己想立道與達道，立刻就能使他人跟著立道與達道，這固然來自其人格的奇魅，亦與前面說「我欲仁，斯仁至」的意境相通；再者，人想要立道與達道，就得要懷抱著立人與達人的情感來實踐，意即是說有本體的人，會懷抱著眾生的福祉做為立身達世的弘願，這種由生命實感出發，藉著替他人著想來完善個體，就是覺悟本體的具體辦法。孔子這裡說「仁之方」，表示他已經有做工夫的意識了。孔子對本體最精湛的解釋，就是他在《論語·顏淵》裡說：「克己復禮為仁。」意即拿禮節的具體實踐來收攝精神，就能逐漸領會本體，領會本體要拿出全部身體謹慎在生活裡落實舉止，而不該只是動腦苦思而已，這種說法，就與「禮」重新貫通起來，儒學做為生命實踐的學問，就由這裡開始奠立，因此，認識儒學就得由人格教育紮根，灑掃應對進退，都是學習的細節。

王陽明常說「事上磨練」，就是孔子這個意思……

孔子的弟子子張曾在《論語·子張》裡說：「執德不弘，信道不篤，焉能為有？

---

非子之座也。」孔子的料事如神，其本質並沒有任何理性的理由，純粹就是感應而已。有若如由理性層面去思考，自然無法回答。

焉能為亡？」沒有恢弘的氣度去闡發德性，沒有強烈的信念去篤實大道，如何能說人有沒有在闡發德性篤實大道呢？世上會寫字講論道德的學者如過江鯽魚，能不管如何顛沛流離都在奮勉闡發德性篤實大道的真人卻很罕見，因此孔子會在《論語·里仁》裡說：「君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」離開「仁」，還想要不犧牲奮鬥就能成名，這就只能靠浮華膚淺的交接應酬來虛度人生了，這更是他會在《論語·雍也》裡說：「仁者先難而後獲，可謂仁矣！」認識本體要能付出不計生死的全副精神，忘懷患難與得失終能復見，孔子拿他自己的生命，來說明他這個深沈的體會，後世的聖賢，無一不都經歷如此艱苦的覺悟。因為本體需帶著感情去體會，每個聖賢對本體的體會不同，其發出稱謂本體的習慣詞彙就會跟著不同，本體的同質異辭，意味著不同聖賢的細膩情感質地。孟子的最大貢獻在於他把「仁」做更細緻的解釋，而首度清晰指出其與人心有關。《孟子·告子上》記孟子說：「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。」這裡意指「仁」是心的主宰；「義」是人的大路，人如果捨棄大路不前行，丟失主宰不覓回，這是很可悲的情況，因為人如果有雞或狗丟失了，都還知道去尋找，主宰丟失了，卻不知道要覓回，研究學問的路徑再沒有其他，不過就是把丟失的心覓回罷了。

孟子這裡把「仁」釋做「人心」並不是把兩者劃歸等號，而有著「仁」是人心內在的主宰的意思，這已經開始將內在的意境做更細緻的梳理，儘管孟子自身

描寫這層意思有時詞彙並不統一，譬如他還拿「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」與「是非」這「四端」來指稱人心最深處感覺的源頭，並各自與「仁義禮智」四個德目銜接，使得「仁」這個字在孟子來說，似乎沒有如孔子般在其思想宗旨裡佔有絕對核心的意蘊。孟子稱謂本體最習慣的詞彙該是「性善」，這個詞彙不僅統攝「四端」，而且根據我們後來由新出土的《性自命出》可知，孟子的「性善」主張該是他的創獲，而與當日傳承自儒學正宗的告子「性無善，無不善」主張不同。《性自命出》出自子思子的思想，裡面頗有精義，如其開篇說：「性自命出，命自天降，道始於情，情生於性。」就已經指出本體來自天命，大道始於情感，情感則由本體蘊生，這都是儒家思想最經典的要旨。子思子還說：「好惡，性也。」這與前引其祖孔子「能好人，能惡人」的意境相通，都在指出本體超越世俗情感而發出更大情感的特質。而且，子思子還說：「人之雖有性，心弗取不出。」這段話可使我們由此看出，子思子早已開始把內在意境做清晰闡發，而有「心性」的架構產生，「性」做為本體，常在「心」裡，人如沒有意願認識本體，則本體就藏於心內隱沒不出。《性自命出》的重點更在子思子說：「善不善，性也，所善所不善，勢也。」這個說法與告子相同，因此學者現在大都同意告子其實纔是儒學正宗，反而是師承自子思子後學的孟子其主張為歧出新創<sup>3</sup>。

---

<sup>3</sup> 《性自命出》出自民國九十二年（西元一九九三年）湖北省荊門市的戰國中  
期楚墓裡，學者稱做《郭店楚簡》，目前最早註釋為丁原植《郭店楚簡：儒家佚  
籍四種釋析》，丁原植即已看出子思子的思想與孟子稍有異，而與告子相同，見  
其《〈性自命出〉篇釋析》，台北，台灣古籍出版公司，西元二〇〇〇年十二月初  
版，頁 29—30。陶磊則表示由《郭店楚簡》可看出告子的思想直承子思子，而

孟子的「性善」主張真是歧出新創嗎？我們不如還原《孟子·告子上》裡面的內容，孟子的弟子公都子僅說：「告子曰：『性無善，無不善也。』」接著再加上兩個「或曰」（意即還有兩種說法），其一：「或曰：『性可以為善，可以為不善。』」其二：「或曰：『有性善，有性不善。』」因此，當日社會其實流傳著三種說法，意即「性無善，無不善」、「性可以為善，可以為不善」與「有性善，有性不善」三種，各自並未混淆，公都子因此問孟子說：「今日『性善』，然則彼皆非與？」意思是說難道孟子主張「性善」，前面三種說法都錯了？孟子並未直接回答公都子的問題，其實這個問題至屬精要，如果真被釐清，則能避免後世無盡的思想糾葛，尤其能避免後世社會大眾普遍的誤解，竟把「性善」意會做人心本質是善良這種膚淺意思，而跟著有戰國晚期荀子針對性的「性惡」的異說出現。子思子的「善不善，性」與告子的「性無善，無不善」都是在指本體無善無惡的不二實相，本體跨越世俗的善惡標準，世俗的善惡標準都無法扣住本體的實相，本體能開出世俗的善惡，而世俗的善惡卻不見得出自本體，這是儒學早期發展的創獲，而且要有很踏實的修養經驗。孟子「性善」的主張並不是否認該說法，相反地，他更進而去說覺悟本體能呈現至善無惡的道境，這是在「無善，無不善」的體會裡繼續往上翻轉，而呈現更深層的修養經驗。孟子並未出離子思子的覺悟路徑，而是繼續深化這個覺悟，更把早期《大學》經一章說大學的最高道境在「止於至善」

---

早於孟子，或許告子就是子思子的弟子，成為上承子思子下啟孟子的關鍵人，見其〈郭店楚簡與告子學說〉，收至龐樸與人合著的《郭店楚簡與早期儒學》，台北，台灣古籍出版公司，西元二〇〇二年五月初版，頁169—176。

說的更透徹 ( 因其只有說至善，尚未細論發出至善的本體 )。

「有性善，有性不善」的說法則是完全錯誤，本體至善無惡，不可能兼存著善與不善兩種狀態，果真如此，則已身陷魔境，而根本未曾覺悟道境。當日時人已在流傳這種說法，實把世俗生活裡的善惡攪和至本體裡來討論，誤認人有時會做出世俗稱道的善良舉止，有時會做出世俗責難的邪惡舉止，因此想當然爾就會說「有性善，有性不善」，更誤引荀子踵繼討論，而把人確實有大量邪惡的念頭與舉止統攝出「性惡」的主張，並因此主張「隆禮」，要由後天的陶冶教化來改善人格。人確實常有大量邪惡的念頭與舉止，並確實需要後天的陶冶教化，然而這與人人先天內在都有本體並不相背，因為這是兩個互不隸屬的精神狀態( 雖然會相互牽制，譬如邪念雜生，使人無法復見本體 )，尤其前者常還加上特殊時空的價值評斷因素，如此攪和進來認知本體，恐怕永遠無法說清本體。「性可以為善，可以為不善」的說法則顯得語意含混，如果「善」是指道境的精神意象，則本體不可能發出不善的意象，這點前面已說，如果「善」是指世俗生活裡的道德評價，則由本體發出的舉止確實會兼有世俗道德評價的善與不善( 雖然覺悟發出的舉止本質上至善無惡 )，因此，為避免語意糾纏不清，孟子回答公都子說：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。」他表示人只要順應本體發出情感，由於本體有著至善的道境，故而落實於外在生活的舉止無不善，這纔是孟子說的「善」。如果有人會做出不善的舉止，這並不是本體有材質的問題，而是本體被蒙蔽了。

孟子這裡說的「善」包括道境的至善與至善發出的善行，都未與世俗道德標準說的善掛勾，然而當日與後世的人常都無法復見本體，只有在世俗道德的善惡裡去說東道西。孟子為特別指出本體會發放本然的純良，因此他還起「良心」去做異稱，他在《孟子·告子上》說：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，且且而伐之，可以為美乎？」這裡表示良心(本體)本來自存於人身，人會失去良心，來自人欲不斷的牽引拉陷，這應該是「良心」這個詞彙的首出。他還再把本體稱做「良能」與「良知」，尤其是後者，使王陽明激生出其「致良知」的主張，他在《孟子·盡心上》說：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」他這裡旨在強調本體是種如本能般的善，但，我們不能就此誤解說本能即是本體，反而該瞭解本能是本體的淺層呈現，萬物的生滅都在本體的統攝內，不過，對本體的有覺與無覺，其本體發出的能量與程度就有不同，有覺的本體，其呈現的道境會無限擴張；無覺的本體，其呈現的舉止就只是本能而已，這是人類與禽獸最大的區隔，當然，如果人本體都被蒙蔽(似乎也只有人會出現這種失靈狀況)，這就已經不只是無覺，更連禽獸都不如了。這裡耗費巨幅文字，詳細指出孔孟展開心性做為儒學的根基(當然，其間還有曾子與子思子被推尊大師)，他們都被視作張開儒學心靈架構的首發者，更是道境裡的聖人。