

心學工夫論：實踐儒學的生命路徑

作者：陳復

第三節 陸王心學與致良知

孟子曾在《孟子·盡心上》裡說：「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」這裡具體指出一套修養精神的工夫：往自己的心內誠意去窮盡探索，就能復見本來自存於身的本體，能復見本體就能體會整個宇宙運作的大道，存養自己的心性，要懷抱著敬奉上天的態度，無論生命的長短，絲毫不加顧慮，只是修養生命等候天命，這就是確立自己擁有天命的路徑了。天命是儒學至關緊要的議題，我們無法想像，一個有志賑濟蒼生的儒者，如果不能確知自己已經獲得天命，他如何有勇氣面對這個赤焰滔滔的亂世，膽敢去跟各種亂臣賊子釀就的亂象抗衡，這是個信仰的源頭，即使尚未感應自己已經獲得天命，還是得先信仰天命終將臨身，自己得要誠意打造乾淨的肉體來做事，使自己確信有資格來承接天命，民國而降的新儒家，已經受到理性掛帥的哲學架構太深的浸染，已經不談天命，只論儒家思想裡經其設限後還具有哲學意蘊的內容，避開儒家最精湛的靈性層面（觸碰此層面很容易

引發自己研究處境的尷尬)，儒學發展至此，難怪已無法獲取真儒旨意，再沒有匡濟宇宙重整神州的壯志與能量，只能萎縮在象牙塔裡不斷書寫論文。真正直接承當孟子真精神的人首推陸九淵，他曾說：「今學者能盡心知性，則是知天；存心養性，則是事天。人乃天之所生，性乃天之所命。」(《陸九淵集·與趙詠道四》卷十二)這段話完全與前面孟子的言語相通，其清晰表示本體來自天的授與，更是直承子思子對天命的領悟。

難怪王陽明在替《象山文集》做序時說：「自是而後有象山陸氏，雖其純粹和平，若不逮於二子，而簡易直截，真有以接孟氏之傳。」還說：「故吾嘗斷以陸氏之學，孟氏之學也。」陸九淵真正承接的其實是孟子對人格的絕對自信，相信人心主宰宇宙的禍福，甚至就是宇宙的異辭，因此，覺醒不僅是個人的事，更是宇宙的蛻變。他是心學具有更成熟意蘊的首發者，雖然他尚未拿「心學」這個詞彙來稱謂自己的主張，不過因為有他的存在，使得王陽明的心學能有其遠溯的對象。這並不是說陸九淵是王陽明的啟發者，心學的最大特徵就在於其落實「自明」的真意(生命本質上只有自己在啟發自己，見《大學》傳一章與《中庸》第二十一章)，意即每個階段心學的開創者常先因自身覺悟出心學，而後往前驚見已有先聖在講論心學，因此承接出傳道的統緒，陸九淵如此，王陽明如此，敝人自身的經驗同樣如此。陸九淵出身於江西省金谿縣的鄉間，在沒有師承且需承當繁瑣家族工作的處境裡，他十三歲因讀古書至「宇宙」兩字，就忽然大省說：「宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事。」他還接著說：「宇宙便是吾心，吾

心即是宇宙。」(《陸九淵集·年譜》卷三十六)這就已經開出內在與外在無二的心學。但，有時便於說此境，他還是會權借內外來指稱狀態，譬如他說：「道，未有外乎其心者。」(《陸九淵集·敬齋記》卷十九)大道不可能在心外，自然只有在心內，他的特點就在其思已經不知不覺翻轉天與人的對應位置，天不再是創造人的主體，人的內在纔是發明天的主體。

因此，他會如此說：「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。」(《陸九淵集·語錄上》卷三十四)陸九淵的「理」已經不是在指宇宙運作的天理，而是內在溢滿而發充塞宇宙的心理。他的弟子楊簡曾寫〈復齋象山二先生祠記〉，紀念並整理其師說：「道心大同，人自區別。人心自善，人心自靈，人心自明，人心即神，人心即道。」(《陸九淵集·年譜》卷三十六)陸九淵把人心賦予極為豐富的意蘊，人心自具解開萬象疑惑的鑰匙，甚至就是神性的呈現，能自己開啟自己的覺醒，不假於外在的神。他不同意朱熹將「道心」與「人心」做區隔，譬如朱熹說：「此心之靈，其覺於理者，道心也；其覺於欲者，人心也。」(《朱子大全·答鄭子上十》卷第五十六)陸九淵表示人只有一個身體，如何能有兩種心並存於生命？這無法簡潔說通真相。他說：「《書》云：『人心惟危，道心惟微。』解者多指人心為人欲，道心為天理。此說非是。心，一也，人安有二心？」(《陸九淵集·語錄上》卷三十四)他認為人心有善有惡如同天理有善有惡，不可盡將善歸諸於天，而將惡歸諸於人。陸九淵說：「人亦有善有惡，天亦有善有惡(日月蝕、惡星之類)，豈可以善皆歸之天，惡皆歸之人？」(《陸九淵集·語錄下》

卷三十五) 人心有毛病，如同日蝕或月蝕，只要有意願去剝落毛病，就會不斷恢復清明，雖然過程裡會有反覆，但，只要人肯踏實改變，終究會剝落乾淨，他說：

「人心有病，須是剝落。剝落得一番，即一番清明，後隨起來，又剝落，又清明，須是剝落得淨盡方是。」(同上)

當然，陸九淵的「人心」具有本體意蘊，否則他的內在絕無法發揮如此大的自清自淨能量，只是他的用語很乾淨，常不願拿詞彙去強說本體，他曾說：「今之學者讀書，只是解字，更不求血脈。」(《陸九淵集·語錄下》卷三十五)意思是說學者根本不管真相的血脈是否已被其疏通，只忙著去做文章，把義理鉅釘一番，拈出極為繁複的說辭，就竟認已經賺取真相。但，如果勉強去說，陸九淵表示本體在天稱做「性」，在人就稱做「心」，他說：「若必欲說時，則在天者為性，在人者為心。」(同上)他還說：「仁，人心也，心之在人，是人之所以為人，而與禽獸草木異焉者也，可放而不求哉？」(《陸九淵集·學問求放心》卷三十二)這段話與孟子的意思完全相通，但，重點不在他認為人心就是本體，而且使人就此不同於禽獸草木，重點更在他將自己的主張具體濃縮出「心即理」三個字，而標記出其與朱熹「性即理」主張的不同，他因此說：「四端者，即此心也，天之所以與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。」(《陸九淵集·與李宰二》卷十一)他還說：「此心此理，我固有之，所謂萬物皆備於我，昔之聖賢先得我心之所同然者耳。」(《陸九淵集·與侄孫濬》卷一)「心即理」的主張已經顛覆「理」本來的意蘊，「理」不再具獨立的存在意蘊，它屬於描寫「心」

的流轉並呈現宇宙的附屬字，萬物的生滅都完備於人心，我們只要各自往內在挖掘，就能對世理無不如鏡照般瞭然。

陸九淵曾說：「蓋心，一心也；理，一理也，至當歸一，精義無二，此心此理，實不容有二。」（《陸九淵集·與曾宅之》卷一）世間的真相不容有二，至當都統整於「一」，「一」使得「心」與「理」只有彼此相通，再無其他真相。然而，這個「一」究竟是什麼？

深受共產主義洗滌的學者，常習慣稱陸九淵這種「心即理」的主張為主觀唯心主義，這只是由學理去做「唯心」與「唯物」的二元區隔，還是在西洋理型與現象的對應思考裡產生的說法，其實要瞭解陸九淵這種主張，最不能缺的思維就是體會，只要有靜坐冥想的經驗，就能明白這種內在與宇宙印契相通相融的精神意態，「心即理」在這裡說到底已經不是主張，僅是個事實而已。陸九淵常鼓勵他的弟子靜坐，根據某位弟子的紀錄說：「先生謂曰：『學者能常閉目亦佳。』」某因此無事則安坐瞑目，用力操存，夜以繼日，如此者半月。一日下樓，忽覺此心已復澄瑩，中立竊異之，遂見先生。先生目逆而視之曰：『此理已顯也。』某問先生：『何以知之？』曰：『占之眸子而已。』」（《陸九淵集·語錄下》卷三十五）由「此理已顯」這四個字可知，陸九淵的「心即理」確實來自他靜坐感應出的道境，學者不由此認識「心即理」，則根本無法說通「心即理」。當日朱熹的「性即理」影響範圍遠大過陸九淵，兩者到底有什麼異同呢？其實，朱熹有一個自圓其

說的哲學系統，他同樣拿「性」做本體的異稱，並認為其含具萬理，他說：「性是太極渾然之體，本不可以名字言，但其中含具萬理。」(《朱子大全·答陳器之問玉山講義二》卷第五十八)他還說：「性只是理，萬理之總名。此理亦只是天地間公共之理，稟得來後便為我所有。」(《朱子語類·朱子十四·訓門人五》卷第一百一十七)陸九淵雖然不願意特意拿「性」去說本體，不過這裡兩者並沒有任何差異，只是他不會說本體含具萬理。

本體含具萬理，只是由特別重視宇宙運作自有規律的角度去說，這是個技術層面的認知，無可無不可。朱陸的差異卻在後面對人心的看法，而反襯出「心即理」與「性即理」的不同。朱熹說：「性是理，心是包含該載敷施發用底。」(同上)他還說：「性便是心之所有之理，心便是理之所會之地。」(《朱子語類·性理二》卷第五)「性」來自外在的「天」，人心可能包含融會它，但，這種說法就意味著人心同樣可能不會包含融會它，為什麼？因為人還有「情」，這可能會妨礙人對本體的吸納，朱熹說：「心統性情，統猶兼也。」(《朱子語類·張子之書一》卷第九十八)他還說：「心是包得這兩個物事，性是心之體，情是心之用。」(《朱子語類·朱子十六·訓門人七》卷第一百一十九)朱熹認為人心只是個中性的容器(如碗)，它能承接任何東西，因此既能承接本體，更能承接情感，而情感有善有惡，都可能落進人心裡，產生莫大的影響，朱熹說：「性如水，情如水之流。情既發，則有善有不善，在人如何耳。」(《朱子語類·孟子九·告子篇》第五十九)他還說：「蓋欲為善，欲為惡，皆人之情也。」(《朱子語類·戰國漢唐諸子》卷第

一百三十七)「性」讓人為善，「情」卻有讓人為惡的危險，朱熹因此提倡「格物致知」，要人窮究事物背後運作的天理，並推拓我們自身的知識，使知識能看清天理，從而就能避免人情的蒙蔽，他說：「格，至也；物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。致，推極也；知，猶識也；推及吾之知識，欲其所知無不盡也。」(《大學章句·經一章》)

因此，朱熹的「性即理」，重點該在「理」這個字，其意思就是說本體蘊含在天理內，人只要窮究天理，就能掌握本體，反過來說，本體的掌握得靠窮究天理，這個窮究就是「格物致知」。然而，不能承認情感的真實意蘊(此情直通本體)，對本體的掌握已經流於文字推敲，其心已經沒有自覺主宰的意蘊，這使得朱熹的理學誠然架構龐大，卻已經遠離先秦孔孟儒學的正宗，而在藉孔孟的言語自立新宗派。朱熹的「性即理」其實是個假說，自元仁宗皇慶二年(西元一三一四年)科舉拿朱熹《四書章句集註》做考試讀本而降，至清德宗光緒三十一年(西元一九〇六年)廢除科舉為止，快八百年的光陰，不知有幾個讀書人曾經思考過朱熹的「性即理」已把本體的本質說得僵死，而其主張的「格物致知」辦法根本無法獲致本體？《中庸》第二十七章說：「故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。」朱熹這種窮理的辦法被其稱做「道問學」，陸九淵則完全不同意他的辦法，認為其說太過「支離」，而自己的主張「易簡」，陸九淵針對朱熹說：「既不知尊德性，焉有所謂道問學？」(《陸九淵集·語錄上》卷三十四)不能先涵養本體開啟德性，想來窮究事理都屬枉然，只會耽擱精神。拿最鮮活的

例證來說，王陽明曾苦讀朱子書，二十一歲隨父親寓於北京官署，就曾因署內有很多竹子，因此突發奇想，想循「格物致知」的辦法，藉由窮竹子的理，獲得知識而復見本體，卻沈思其理不得其門，甚至竟然發病。由此可知，朱熹的假說確實會使人誤闖歧路。

王陽明苦讀朱熹不得法，本嘆息聖賢自有天命，自己不是做聖賢的材料，卻因意外被摘官至現在貴州省修文縣的龍場驛，而使他有機會復見本體。這個驛站極其偏僻，在萬山叢棘中，蛇虺翹翹，蟲毒瘴癘，平日根本看不見半個人，如果有人，不是遇見馱舌難語的夷人，就是遇見中土亡命的流氓，對他這種具文化底蘊的落難士大夫來說，內心的孤寂實在無法想像。然而，正是因為這種環境，使他再無書可讀，每天只有看著日出與日落，星河映照蟲聲大地，如此徹底澄默靜對自身，忽然在某中夜大悟「格物致知」的真旨，寤寐中若有人在跟他說話，他不覺驚呼跳躍，說：「始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。」(《王陽明全集·年譜一》卷三十三)王陽明往內在觀本體的心學就此宣告誕生。王陽明覺悟後，根據其弟子錢德洪的說法，其教旨曾經有過三變(覺悟前的學習階段同樣有馳騁於辭章、出入佛老與歸宗聖學的三變，因此共計六變)，關於這教旨的三變，錢德洪說：「居貴陽時，首與學者為『知行合一』之說；自滁陽後，多教學者靜坐；江右以來，使單提『致良知』三字，直指本體，令學者言下有悟，是教亦三變也。」(《王陽明全集·序說·序跋》卷四十一)這三變的內容都在直指本體，然而「知行合一」與「致良知」還是個具有創發性的儒學觀念，靜坐則只

是純粹見體的工夫而已，早在陽明講學前已廣為禪宗與儒學大師倡導，雖然其揭露的道境幽微各有千秋，但，在聖學大本闡發尚恐不精的態度裡，如何能專門拿靜坐來稱謂陽明教旨呢¹？

王陽明確實很善於拿靜坐做導引門生的教法（請注意，不是指教旨），譬如他晚年在稽山書院講學，就令弟子錢德洪與王畿先拿其《大學問》開啟新進學生的精神，俟其志向已稍見沈穩，纔與王陽明相見。王陽明與新進學生見面的第一堂課，常是相互臨坐焚香默對，什麼話都不說，這就透顯著靜坐的意境了。然而，

¹ 陽明教旨或許會因不同時期的體會而有變化，然變化都自會有脈絡可循，不會決裂至後面的教旨纔屬真傳，而前面的教旨已不復為教旨，譬如其早年說「知行合一」，晚年說「致良知」，不會因說出更成熟的「致良知」，而使往日的「知行合一」就得廢除。靜坐則不然，陽明後來因其學生操習靜坐流於枯槁，而對此門工夫已有不滿，故而不宜被視作認識其思精髓的教旨。《傳習錄·下卷》第六十二條記說：「一友靜坐有見，馳問先生，答曰『吾昔居滁時，見諸生多務知解口耳異同，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。我這箇話頭，自滁州到今，亦較過幾番，只是『致良知』三字無病，醫經折肱，方能察人病理。』」這段話可使我們看出「教旨」與「權法」的差異。

如要細緻指出王陽明的教旨，雖然我們很難說其間有幾度轉折，卻能在早年「知行合一」與晚年「致良知」的主張外，再覓出「心即理」做為其繼承陸九淵的重要主張，而且，當他逐漸體會出自己的主張與陸九淵相契，因而很願意在善朱詆陸的實況裡不顧潮流去替《象山文集》寫序，其對「心即理」的瞭解與捍衛更凸顯重要性。因此，這裡且拿他這三項主張，來鋪陳他心學思想的脈絡。一般人認知王陽明說的「知行合一」，常與「知道與落實要能結合」有關，孫中山更因此特寫出《孫文學說》，提倡「知難行易」，替教育人民革命做心理建設，該書第五章〈知行總論〉說：「若夫陽明『知行合一』之說，即所以勉人為善者也。推其意，彼亦以為『知之非艱，而行之惟艱』也。」還說：「惟以人之上進，必當努力實行，雖難有所不畏，既知之則當行之，故勉人以為其難，遂倡為『知行合一』之說²。」王陽明的「知行合一」主張如果只有如此膚淺，還需要特別由他來提倡嗎？王陽明說：「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知。知行工夫本不可離。只為後世學者分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一並進之說。真

² 孫中山還對王陽明做如此評論：「無如其說與真理背馳，以難為易，以易為難，勉人以難實與人性相反，是前之能行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，今反為此說所誤，而頓生畏難之心，而不敢行矣。此陽明之說，雖為學者傳誦一時，而究無補於世道人心也。」他並反駁時人相信日本明治維新的成功係受陽明「知行合一」學說的影響，表示兩者風馬牛不相及。見《孫文學說》第五章〈知行總論〉，台北，中央文物供應社，民國七十八年十二月初版，頁 66—67。孫中山把王陽明高深的心性領悟扭曲做勉人向善的通俗言論，其倡導的「知難行易」說法徵舉各種生活事實作證，或許比時人「知易行難」的誤解論理較周全，卻不知如能領悟「知行合一」的真意，則根本就不會產生任何知行議題，更不再有難易的區隔，此真意纔能做推動革命的大能量。

知即所以為行，不行不足謂之知。」(《傳習錄·答顧東橋書四》中卷)

他的意思是說沒有不行而獨知，沒有獨行而不知，篤實去知得深刻本身就是行，精察去行得透關本身就是知，「知」與「行」有個共同匯歸的本體，同由該本體發出「知」與「行」，因此兩者根本沒有區隔，這就是他會說「合一」的真意。一般人常說的「知道與落實要能結合」不能說全錯了，只是說得實在太過表面，尚未見本體而已流於道德勸善的通俗意味，這在王陽明來說本不需如此，如果「知」與「行」同出於「一」的本體，如何還會有要不要結合的命題呢？只有已經不知本體，纔會各往「知」與「行」兩頭奮勉，希望來個「合一」，殊不知此時的「合一」只是在表面做白工而已。對人來說復見本體與釐清念頭有極大關係，人會做某事，早在其念頭萌生處就已經開始在做了，如果念頭萌生處有不善，就需將這不善的念頭克倒，如此徹根徹底，不使不善的念頭有一絲潛伏心底的機會，這纔是陽明要說「知行合一」的立言宗旨，他說：「我今說箇知行合一，正要人曉得一念發動處，便即是行了，發動處有不善，就將這不善的念克倒了，須要徹根徹底，不使那一念不善潛伏在胸中，此是我立言宗旨。」(《傳習錄·下卷》第二十六條)王陽明尚在摘官其間流離於貴州省的省會貴陽，會去貴陽書院主講「知行合一」，如果沒有對自己生命實境的深刻感知，由而發出本體去合論念頭與舉止的源頭本來合一，這就會很難讓人瞭解他在龍場驛到底有什麼內在體會了，孫中山尚未體會出王陽明此層道境，卻奮勉去提倡「知難行易」，則就不免讓人覺得越說越糾纏，無法離開其做白工的景況……

「知行合一」最精確的說法，莫過於這段話，他說：「知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。」(《傳習錄·上卷》第五條) 如果我們強要把「知」與「行」稍做字意的區隔，則它們只是同一個狀態的前後階段，本質上不可能會有崩離失合的處境。如果真能有「知行不合一」的狀態，只能說既未有「知」更未有「行」，其癥結只因不知有本體。

「心即理」的意思亦復如此，只有當學者已經不知本體是什麼(或只有知識的認知)，纔會各自去拿「心」與「理」強做對應討論，否則「心」與「理」本無二，當人沒有私心就是符合公理，正因人已有私心，纔會去強論公理，王陽明說：「心即理也。無私心，即是當理。未當理，便是私心。若析心與理言之，恐亦未善。」(《傳習錄·上卷》第九十七條) 他還說：「虛靈不昧，眾理具而萬事出。心外無理，心外無事。」(《傳習錄·上卷》第三十五條) 這個「虛靈不昧」的東西就是本體，更正確地說，「虛靈不昧」其實是在闡發本體的性質：虛有(你看不見摸不著，然而它卻實存，且較其他任何具象的實存都持恆); 鮮活的靈性(主要是指能感應各種萬有，且超越萬有，卻更細膩去回應萬有); 無法被蒙蔽的大覺醒(這是在指其能有如明鏡朗照般洞見世事)。這三者對性質的描寫很難區隔得清晰，我們只能做順應其描寫的闡釋，因為它們本來就在呈現同一個狀態，由這個狀態發出萬理，而跟著出現萬事。「虛靈不昧」的本體就在人心裡(這個人心與本體既是同義詞又不是同義詞，因其相通相容，有二而無二)，因此人心(本

體)外面再沒有萬理與萬事。他曾經做過很生活化的討論，說：「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。理豈外於吾心邪？」(《傳習錄·答顧東橋書》中卷第四條)

如果每個人都有心，為何有的人會做出善事，有的人則會做出惡事？這是有人曾經問過王陽明的問題。王陽明的回答則很乾脆，他說：「惡人之心，失其本體。」(《傳習錄·上卷》第三十七條)這是因為人心裡失去本體了，纔會發生人心無法映出萬理與萬事的狀況。敝人則由此進而細緻思考，如果人心未失去本體，本體應當不止會發出萬理與萬事，它還會發出符合當日時空情境的萬理與萬事，而不會與當日時空情境產生劇烈矛盾，並引爆善惡難論的衝突，這是將「心即理」做更細緻闡釋，而有「感性良知(心)自然會演化出理性良知(理)」的主張出現。這並不是說良知有二，而是在指出良知(這是陽明對本體的異稱)會演化出合理的型態，在舉止的技術層面使人接納。敝人眼見陽明後學只在開發其本體，卻因未細緻體貼當日時空情境的接納型態，演變出明朝末葉儒者養狂而未養性的景象，其間更有未見本體真意的蒙蔽，致使明末顛覆禮教的舉止常由儒者自出，破壞有餘建設無意，已然倒置覺悟本體真該拯濟蒼生苦難的本旨，故而再往「心即理」的更深處思量，希望能扼住扭曲本體的思潮，再啟世人對心學的信得過，這在《心學工夫論》這部書的內文裡有仔細討論。「心即理」其實不該被視作主

張，它只是在指出「萬理歸於本體，本體輻射萬理」的事實，而且只要有冥想的經驗，就能體會這種本體朗照萬有的道境，由而洞見世理。其說曾使王陽明與陸九淵的思想串通相應，現在再因其說順應時空的繼續深化，而使敝人與王陽明的思想串通相應，因此敝人對這三個字，總帶著濃濃情感去溫潤。

最後再說王陽明的「致良知」，這是陽明在五十歲的晚年呈現心學道境的工夫主張，他說：「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。」還說：「我此良知二字，實千古聖聖相傳一點滴骨血也。」(《王陽明全集·年譜二》卷三十四)「良知」是本體，聖聖相傳的命脈骨血就在裡面，「致良知」是復見本體的工夫，通過這層簡單扼要的工夫路徑，思此認住當即就能見體，因此，其弟子錢德洪說：「致良知功夫，明白簡切，使人言下即得入手。」(《傳習錄·中卷》)王陽明還曾經很興奮說：「吾『良知』二字，自龍場已後，便已不出此意，只是點此二字不出，於學者言，費卻多少辭說。今幸見出此意，一語之下，洞見全體，直是痛快，不覺手舞足蹈。學者聞之，亦省卻多少尋討工夫。」(《王陽明全集·序說·序跋》卷四十一)究竟這個「致良知」的工夫有什麼特點呢？王陽明曾由給《大學》的「致知」這個詞彙全新的解釋來認識「致良知」，他說：「致者，至也。如云喪致乎哀之致，《易》言『知至至之』，知至者，知也。至之者，致也。致知云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳。」(《大學問》)他說「致知」不是朱熹說的充實開拓知識這種意思，而是人只要一意識出良知，良知就來了。人如何能一意識出良知，良知就

來了？敝人往日長期對此無法想通，後來逐漸發覺這不是動腦苦思的議題，這是個事實，良知不是個懸空的抽象理念，它是個能感應的虛有實體，只要你真誠想要見良知，良知這個本體當下就出現在你心底。

這就是為什麼前面曾引孔子說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」良知只要人想復見，就能立即顯映讓人掌握，這是錢德洪會說「致良知」的工夫「人言下即得入手」的原因。然而，陽明擔憂如此說法意境太過抽象（雖然意境的抽象不是知識的抽象），因此循著《大學》經一章說「致知在格物」的義理，再給予一個落實這個工夫的工夫，他說：「然欲致其良知，亦豈影響恍惚而懸空無實之謂乎？是必實有其事矣，故致知必在於格物。物者，事也。凡意之所發，必有其事，意所在之事謂之物。格者，正也。正其不正，以歸於正之謂也。」（《大學問》）王陽明「格物」的主張簡單來說就是端正去做每個事情，讓每個事情都能復歸其該被端正的位置，意即經由「事上磨練」的做工夫過程，使人能落實「致良知」，終得掌握本體。關於「事上磨練」，他曾說：「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。」（《傳習錄·下卷》第六十二條）可見「靜處體悟」（俗稱靜坐）與「事上磨練」（生命實踐裡琢磨）都是復見本體的工夫。敝人經此逐漸體會，工夫論的內容極其深湛，先儒教人復見本體，不是光講本體的意境如何高邁偉闊，讓人心神嚮往而不能至，更不是如現在哲學家把本體套上極其繁複的哲理，似乎它只有具形上學的知識深度纔能被稱做本體，王陽明給本體兩個能上去的階梯，這兩

個階梯被敝人稱做「觀念工夫」與「實踐工夫」，只要踏實按此去做工夫，自然能常養本體，而使精神振爍喜樂。

世上人的根器有利根有鈍根，不同材質的人，該拿不同層境的工夫去導引他們共見本體，即便同一個人，精神有時清朗有時昏沈，如已有志拿見體行道做生命活著的唯一理由，不同的精神狀態裡，還是要有細緻程度不同的工夫去幫忙他落實，「觀念工夫」與「實踐工夫」就是兩種能交互搭配操作的工夫，前者只要領悟某種存在實境就能復見本體；後者則要透過身體操作而穩當把握住本體。「致良知」就是一種「觀念工夫」，然而，有時人無法光憑意識出「致良知」就能復見本體，就要改換更具體的工夫來做，這時拿「事上磨練」這種「實踐工夫」來與「致良知」配套落實，就能使本體完整呈現於日常生活。人如果不探索工夫論，本體就只能被人拿來做文章說說而已，王陽明很怕學者只拿他的「良知」去兒撫賞玩，曾再三告誡不得辜負他由百死千難裡得來的至寶，他說：「某於此良知之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡。只恐學者得之容易，把作一種光景玩弄，不實落用功，負此知耳。」(《王陽明全集·年譜二》卷三十四) 他還說：「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。孔子云『吾有知乎哉？無知也』，良知之外，別無知矣，故致良知是學問大頭腦，是聖人教人第一義，今云專求之見聞之末，則是失卻頭腦，而已落在第二義矣。」(《傳習錄·答歐陽崇一》中卷第一條) 良知既不滯亦不離於生活見聞，但它更不是抽象的知識，而是超然於見聞，卻能實用於見聞的覺醒，學者離此而論

王學，則根本旨在扭曲王學，辜負陽明講學的誠意。

王陽明的「致良知」，提出如此精湛的工夫論，使得儒學因其心學而再度產生淑世的能量，其弟子在各地興辦書院面向士大夫與社會大眾講論心學，使得明朝中葉而降心學大興於世，然而，這個「真聖門正法眼藏」卻因崇禎十七年（西元一六四四年）明思宗自盡殉國，清兵佔領北京，明朝徹底覆滅而跟著結束。心學就此蒙塵，整個儒學因此沒落至今……