

主靜變革中的天道映照 ——以陽明良知天道一體觀為視點

黃崇修*

摘 要

本文以還原王陽明良知實踐結構為核心，試圖透過工夫實踐所映照之天道內涵，說明陽明的天道觀不僅與道德主體有關，同時，我們也可透過良知睿智之透發，掌握到天道或萬物皆為良知所造。在良知天道一體觀下，天道與人身一樣，其內在皆有一主宰存在，而此主宰便是作為創造萬物之良知，吾人的良知與天道的良知，其本質相同，因此就認識上雖可分天與人或萬物，實質上就陽明而言，天人一體而不可分。所以陽明的天道觀可以是道德主體的創造，同時也可以是宇宙客觀本體的存在。

研究方法上，筆者透過程朱對周敦頤主靜說的修正與主敬說的重構，鋪展陽明在此學術背景下面對主敬說的態度及觀點，繼而在修正過程中重新賦予主靜說無欲本體的形上高度。在此主靜說的變革過程中，從文獻上雖然可以看出良知因可涵攝周敦頤定靜工夫的實踐邏輯，但為了證明此種內在連結，筆者以陽明「良知即是未發之中，即是廓然大公、寂然不動之本體。」為論述架構，以義理分析方式，顯明了論述間的實踐邏輯連結。

* 黃崇修，國立中央大學哲學研究所特聘教授兼所長、國立中央大學文學院人本 AI 研究中心主任。

投稿：112 年 8 月 22 日；修訂：113 年 7 月 11 日；接受刊登：113 年 7 月 5 日。

經由上述文本結構分析，筆者進一步針對致良知進行工夫論展開。透過張亨說法，找到陽明上溯主靜說乃至孟子集義的實踐路徑。在此過程中筆者發現陽明致良知所銜接的集義養氣思想，其論域正可以開展出天道論述之內涵。在此基礎下，筆者根據近幾年研究，特別援用《管子》精氣說與良知說比對，發現兩者所論述形式有其類似性，因而筆者一方面藉此呈現良知睿智的明照，一方面透過此良知之「明」，強化陽明論述人心是天淵，天人一體而以良知為萬物本質，並以良知為萬物主宰的天道義涵。

關鍵詞：王陽明、良知、定靜工夫、天道、中正

Reference to Dao of Heaven in Evolution of Tranquility Skill—From the Perspective of Innate Knowledge and Dao of Heaven Becoming One of Wang Yang-Ming

Chung-Hsiu Huang*

Abstract

The study aimed to restore the core of practical structure of Wang Yang-Ming's extension of innate knowledge through the meaning of Dao of Heaven referred in the practice of the skill. It illustrated that Wang's Dao of Heaven was not only created by the main body of morality, and that it could command that Dao of Heaven or living creatures were created by innate knowledge through the explicit comparison of innate knowledge and wisdom. From the perspective of innate knowledge and Dao of Heaven becoming one, the inner of Dao of Heaven was dominated just like a human body. The thing that dominated Dao of Heaven was innate knowledge, creator of living creatures. Our innate knowledge and that of Dao of Heaven were identical in nature. Therefore, it could be divided into Heaven and humans or living creatures. Substantially, Heaven and humans were one that was not separable to Wang Yang-Ming. Therefore, Wang's perspective of Dao of Heaven could

* Distinguished Professor and Director, Graduate Institute of Philosophy, National Central University.

Director, Humanistic AI Center, National Central University.

be the creator of the main body of morality and the existence of the objective being of Dao of Heaven.

With respect to the research method, the author unfolded Wang Yang-Ming's attitude toward and viewpoint for the theory of respect in the academic background through Cheng Yi, Cheng Hao and Zhu Xi who revised the theory of tranquility of Zhou Dun-Yi and reconstructed his theory of respect and interpreted the metaphysical attitude of feeling tranquil without desire in the process of the revision. In the evolution of the theory of tranquility, the study found out that although innate knowledge could include the practical logic of Zhou Dun-Yi's Dingjing skill in documents, the author focused on Wang Yang-Ming's notion of "innate knowledge is human emotions that have not been unveiled and is the selfless and still main body" to prove this kind of inner connection. Additionally, she restored the connection of practical logic among arguments with the method of doctrinal analysis.

After conducting analysis for the structure of the text in the previous section, the author further unfolded the study in light of the practical structure of the extension of innate knowledge. Based on the argument of Zhang Heng, the author found the practical path of Wang Yang-Ming tracing back to the theory of tranquility and Mencius' cultivation of a sense of justice. In the process, she found the argumentation of cultivating a sense of justice and nourishing qi connecting with Wang's extension of innate knowledge could unfold the meaning of Dao of Heaven. Based on this, the author adopted the theory of essence of qi mentioned in Guanzi to compare it with the theory of innate knowledge and found the two were quite similar in

the style of argumentation. Therefore, she presented the explicit comparison of innate knowledge to wisdom on one hand, and on the other hand, she fortified that the human heart Wang stated was like a distance between Heaven and the Earth through the “explicitness” of innate knowledge where Heaven and humans became one. Innate knowledge was the nature of living creatures and the meaning of Dao of Heaven that dominated living creatures.

Keyword : Wang Yangming, Conscience, Dingjing Skill, Dao of Heaven, Zhongzheng

主靜變革中的天道映照 ——以陽明良知天道一體觀為視點

黃崇修

壹、前言

本文為系列探討周敦頤主靜說變革之一環。筆者近年來透過周敦頤「無欲故靜」詮釋理路，試圖鋪展出朱子、王陽明、劉戡山三人，分別對主靜說所開展之獨特看法。¹除此之外，筆者將在此工夫論述過程中，映照出各自對應之天道描述語境，顯明三者的道德主體與客觀天道之天人關係特質。透過工夫—天道系統之掌握，筆者希望最終可以從中找到適合當代心靈之天人關係及生活應用之可能（目前朱子之相關研究已經完成，本文不再贅述。至於劉戡山部分將另闢文章深入研究）。

不過由於目前研究氛圍受到主客二元對立思維影響，導致工夫論或天人關係可能被某些意識形態主導而無法進一步全方位疏通²。因此筆者

¹ 本文為執行科技部專題計畫：主靜工夫變革中的天道指涉——以朱子、王陽明、劉戡山言說為核心 MOST-109-2410-H-008-054 第二年之研究成果。2021 年發表於中央大學「宋明清儒學的類型與發展 VIII 學術研討會」，後修改整理後投稿於本刊。感謝兩位匿名審查委員所提供之寶貴意見。

² 由於西方文化霸權主導，中國哲學的研究方法被迫以西方主客二元對立的科學角度檢視，於是屬於中國哲學本身的價值取向或論述語境，往往被忽略或是否定。鑑此，本文將以中國哲學天人一體思想為基礎，透過對周敦頤主靜說發展過程之潛在變革掌握，嘗試彰顯周敦頤主靜工夫與陽明致良知間的內在連結。另一方面，主靜工夫實踐下的天道映照是否是一種客觀

選擇以更開放立場，藉由近年研究《管子》定靜思維對周敦頤定靜工夫影響之所得³，就其精氣說所開展之工夫論為視角，透過精氣之本體氣化特質，將道德主體與宇宙本體論述部分作一整全觀照，促使目前的天道言說得以進一步展開。而這個展開可以是既內在又超越的形式，所以他可以開放為類宗教性之超越性內涵，卻又不失其道德主體實踐之自律可能。

就本文聚焦探討陽明工夫及天道論述方面，劉述先在《朱子哲學思想的發展與完成》引述以下陽明說法：

道無方體。不可執著。卻拘滯於文義上求道遠矣。如今人只說天。其實何嘗見天？謂日月風雷即天，不可。謂人物草木不是天，亦不可。道即是天。若識得時，何莫而非道？人但各以其一隅之見，認定以為道止如此，所以不同。若解向裏尋求，見得自己心體，即無時無處不是此道。亘古一旦今。無終無始。更有甚同異？心即道。道即天。知心則知道知天。又曰：諸君要實見此道，須從自己心上體認，不假外求始得。（1995：504-505）

劉述先針對陽上引文明說法進而強調「人要把握天，必須通過內在的體證才行」。而這樣的體認，促使劉氏對陽明所描述良知與天道關係有更開放之詮釋態度：

實體掌握，或者只是主體的超越性想像及道德建構；若不是各自的心理想像或建構，他的真正義涵我們又該如何掌握，對此議題，筆者將以《管子》精氣說作為切入點，相信可以在本文後段討論中獲得解明。

³ 周敦頤援用〈內業〉概念而發展出的定靜工夫除了繼承還有革新，尤其周敦頤提出的「無欲故靜」概念除了在老莊文本中有相近概念出現之外，儒家經典之中則較少提及。於是《太極圖說》「無欲故靜」概念的出現，難免被後世學者疑為出自老莊而被刻意忽略。事實上，根據筆者近年研究，周敦頤定靜工夫可上接於《管子四篇》（黃崇修，2018a），而《管子四篇》篇又為孟子後學所作而為孟子思想之發揮。那麼據此而論，周敦頤「無欲」的概念事實上是來自於孟子甚至孔子。（黃崇修，2018a、2019b）。

大抵儒家喜歡談的是修養工夫，因為這一切切近實際，比較容易湊泊得上。人的行為若循天理則無過無不及，也無所偏倚，且不著一分意思，乃返歸良知的中和。但體驗既真，乃也未始不可談性與天道。然這一方面的談論不免於驚奇駭俗，不必為世情所喜，所以陽明也不贊成用來接引初學，誠恐學者好高騖遠，玩弄光景，或只是在知解上轉，無實得也。但就儒家的義理結構而言，則必有天道論之一環。既然先天而天弗違，天即良知，也未始不可直下對天作有意義的討論。(1995：505)

由此而論，劉述先認為只要工夫體驗為真，那麼未嘗不可由此談論性或天道。於是，既然王陽明所體認之良知本體與天道是一個整體兩種描述之辯證統一關係，那麼以良知討論天道是有其學術性意義存在的。本文以王陽明良知天道一體觀為切入主軸，即是在此預設立場下展開其相關之主題性探討。以下茲先就朱子以來針對周敦頤主靜說相關論述進行簡單之鋪展。

貳、主靜說之變革

眾所周知，自從周敦頤《太極圖說》提出：「聖人定之以中正仁義而主靜」⁴定靜工夫之後，二程唯恐周敦頤主靜說可能誤導後儒不喜涉事而自小格局，因而提出主敬說以取代之。但根據筆者研究朱子觀點而知：「由於朱子接受伊川工夫論基本立場，因而對於伊川引用主敬說以轉換周敦頤主靜說的作法表示支持。但是由於朱子對於伊川『敬則無己可克』之

⁴ 周敦頤（宋）。《太極圖說》，收錄於《元公周先生濂溪集》（湖南：湖南省濂溪學研究會整理，2006）。

說有所修正，因此主敬之外，另給了克己工夫相對重要之實踐空間。」⁵由於克己工夫強調克盡己私（私欲），並透過私欲之克制以達到君子德行之養成。因此在此思維發展下，「存天理，去人欲」之論浮上檯面，從而周敦頤無欲主靜論述重新獲得重要的開展。

不過不論主敬或克己工夫，兩者在朱子心性二分心統性情架構下，由於心能認理，但心不即是理，因而實踐過程可能導致學者長期陷於「理欲交戰」情境，於是朱子一方面不願走上主靜說可能引導之清靜路徑，另一方面又不願意主敬只能成為一個陳義過高卻難以實踐的工夫理論，於是他最終調整主靜說轉為靜坐，並強調「半日靜坐，半日讀書」從而在周敦頤定靜系統之外，另外形成了同一層面互相支援之敬／靜橫攝工夫系統。⁶

然而由於朱子認為心屬於氣，其只是「氣之精爽」⁷，故敬／靜並建形式則只能為認知層之心氣相持結構，而此系統實與周敦頤定靜工夫之體用二層結構有所差異，所以朱子靜坐法往往只能作為維持學者心氣穩定而虛明靈覺，對於呈現本體、朗現本心而言則不具任何保證條件。因此靜坐涵養所支援之主敬實踐，其效果即便可以令學者臨事湛然專一而持理，但是朱子所言之心不即是理，故其所得之「定」也只可能是氣定而非陽明所謂本心之定，故而難免會出現諸如張載詢問明道定性問題

⁵ 參照黃崇修（2020），〈朱子對周敦頤主靜工夫之疑慮及轉型：心性論視野下之還原及展開〉，收錄於馬愷之、林維杰編《主體、工夫與行動：朱熹哲學的新探索》（台北：政大出版社），頁 57。

⁶ 詳細內容請參照黃崇修（2020），〈朱子對周敦頤主靜工夫之疑慮及轉型：心性論視野下之還原及展開〉前揭書，頁 57。

⁷ 關於牟宗三先生判定朱子心屬氣，或唐君毅認為朱子心兼理氣而給予較寬廣的詮解（〈朱陸異同探源〉，收錄於《中國哲學原論—原性篇》，臺北，台灣書局，2006 年）。對此，筆者認為兩種詮釋路線皆有其合理性存在，比如陳振崑舉出楊祖漢等對於朱子敬的道德性以及本心與氣心是否二分的問題提出討論（2016：180-191），也很有參考價值。但最終若真要給出絕對的正確答案出來，目前學術界應該還是很難達到這個目標。本文立場仍以牟宗三說法作為立論基礎。

時，會有愈理會愈交戰而心把捉不定之嘆。於是我們可以說，朱子敬／靜橫攝工夫系統即便挺立了人性面對欲望誘惑時，克盡己私選擇天理的道德勇氣或價值，但是此道德實踐大部分僅能呈顯為一種自我克制的短暫光芒，卻還不能是聖人天道性命一體之感下，從心所欲不踰矩的中節自在。面對此工夫論上的實踐困境，要等到陽明良知學出現才有了新的氣象。首先根據黃宗義《明儒學案·姚江學案》記載，陽明前期學問成就過程概有三變：

先生之學，始泛濫於詞章，繼而遍讀考亭之書，循序格物。顧物理吾心終判為二，無所得入。於是出入於佛、老者久之。及至居夷處困，動心忍性，因念聖人處此，更有何道？忽悟格物致知之旨。聖人之道，吾性自足，不假外求，其學凡三變而始得其門。
(1987：181)

早期陽明遵循朱子格物致知之說，終日格竹凝思欲求個道理出來，然終究格竹不成卻格出病來。罹病之後深曉尋理於外乃錯誤路徑，於是一度勤修靜坐以求體悟天理。不過經龍場悟道之後，陽明始明知行合一、心即理之道，於是日後與門人討論靜坐之際，便以此為思想基礎而提出進一步之觀點：

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，須教之省察克治。⁸（《傳習錄》，39條）

⁸ 引自陳榮捷（1983），《王陽明傳習錄詳註集評》。臺北：臺灣學生書局。以下《傳習錄》相關引文皆用此版本，不再詳列出處。

陽明對於初學者學習靜坐息慮是相當鼓勵的。不過待心意稍定便要求作省察克治工夫。否則一味靜守如槁木死灰，終究不能究竟。此種強調克治之姿態，下引文中亦曾出現：

問：靜時亦覺意思好。才遇事便不同，如何？先生曰：是徒如靜養，而不用克己工夫也。如此，臨事便要傾倒。人須在事上磨，方立得住，方能「靜亦定，動亦定」。（《傳習錄》，23 條）

事實上朱子主敬說也搭配著克己工夫，不過由於朱子所強調之格物窮理不在心內求，因此其克己工夫亦是持理制欲而難免有交戰流轉之緊張關係；而陽明因強調「格心中之物」，因此陽明之省察克己與朱子強調專一持理之主敬克己工夫，兩者顯然在心性論上有立足點之差異。陽明明確說道：

只要去人欲、存天理，方是工夫。靜時念念去人欲、存天理，動時念念去人欲、存天理。不管寧不寧靜。若靠那寧靜，不惟漸有喜靜厭動之弊，中間許多病痛只是潛伏在，終不能絕去，遇事依舊滋長。以循理為主，何嘗不寧靜；以寧靜為主，未必能循理。（《傳習錄》，28 條）

簡單地說，「去人欲、存天理」便是陽明所謂克己工夫之實踐方針，同時也是陽明強調格心中之物之具體實踐。因此當吾人以去人欲存天理作為用功之所在，自自然然便能依循心中體現之天理而獲得真實的寧靜。而此處所謂的寧靜，對陽明而言便是心體之真定：

定者，心之本體，天理也，動靜所遇之時也。（《傳習錄》，41 條）

陽明以超越動靜之本體作為吾人應事得定之根本。就陽明「心即理」而言，此處之天理必是來自於本心之體現，他是心中本具而非朱子氣心所掌握之理，故可以說，陽明工夫所到之處即是直指心之本體，亦是天理之本身。針對陽明上述說法，陸原靜也有進一步之討論：

來書云：周子曰「主靜」，程子曰「動亦定，靜亦定」。先生曰「定者，心之本體」。是靜，定也，決非不睹不聞、無思無為之謂。必常知、常存、常主於理之謂也。夫常知、常存、常主於理，明是動也，已發也，何以謂之靜？何以謂之本體？豈是靜，定也，又有以貫乎心之動靜者邪？。（《傳習錄》，156 條）

可見，陽明明確指出所謂主靜之「靜」不能是不睹不聞、無思無為的靜態概念，而必須是在已發之中煉得之「定」。事實上陽明此立場與程朱一樣，兩系皆深怕後儒誤將靜坐或寧靜存心視為儒家最高修養方法，因此在工夫實踐架構上亦盡量避開使用「靜坐」作為最高實踐原則。不過由於陽明強調格心中之物，去人欲存天理以致良知，因此周敦頤「定之以中正仁義而主靜」論述，我們似乎可以合理解讀存天理就是存中正仁義之理，去人欲就是對應無欲故靜之實踐原則。於是陽明的致良知與周敦頤定靜工夫在此立場下，儼然可以看到兩者具有內在義理貫通之可能。也就是說，陽明致良知將「定之以中正仁義」之存天理部分直接滲入去人欲實踐系統中，透過實踐「去人欲」直接朗現「無欲主靜」之良知本體。而所謂定，便在此良知本體顯現中真實把握。故就實踐型態來看，陽明可視為一種將周敦頤定靜工夫統一凝攝為強調本體工夫之真定模式。

順此而論，陽明對於周敦頤主靜說，乃至程朱以來敬貫動靜的傳統詮釋內容並非忽略，因為陽明以心之本體詮釋靜之說法，可視為他對於主靜發展變革的一種明確表態。⁹在此基本掌握下，吾人比較陽明：

吾輩用功，只求日減，不求日增。（《傳習錄》，99 條）

以及朱子下引論點：

要在精思明辨，使無毫髮間；則天理常存，人欲消去，其庶幾矣哉！（《朱子語類》，卷 97，程子之書三：365）

便可以發現陽明之定靜工夫首重在「實踐上」減少心之「人欲」以復得心之「天理」，而復得天理同時便可應對事物之變化；反過來看，朱子則是先以精思明辨以掌握事物之理，繼而在此事理掌握下克治人欲。¹⁰也就是說，就陽明而言，去人欲一分當下便是復得一分心中之天理，因此其為一種當下即是之模式；而朱子則先要窮理致知後才能依理以對治人欲。此兩種克己工夫，雖在語詞概念使用上類似，但於實踐結果上卻是大異其趣。順此思維脈絡，我們可以從另一角度討論陽明的定靜工夫立場：

「寧靜存心時，可為未發之中否？」先生曰：「今人存心，只能定得氣。當其寧靜時，亦只是氣寧靜，不可以為未發之中。（《傳習錄》，28 條）

⁹ 「無欲故靜」是周敦頤對主靜說的詮釋路徑，對此以去欲為靜的工夫詮釋角度，本文除了參酌牟宗三、唐君毅、錢穆等學者說法之外，對於陳榮捷先生《王陽明傳習錄詳註集評》所提供之各家註釋及日本江戶儒者的觀點皆會擺入討論。而陳立勝《入聖之機：王陽明致良知工夫論研究》一書中對陽明致良知工夫的身體解說，也將成為本文研究陽明致良知工夫中的重要參考。

¹⁰ 雖然朱子亦強調存天理去人欲，不過朱子此說文脈乃就程子之說而來，而非針對定靜工夫；且在去人欲之說法上，朱子乃就人心之中不中節上來界定天理或人欲。陽明則在工夫上言去人欲以復其心之本體。

根據陽明「今人存心，只能定得氣」的說法，我們大致可以掌握到陽明思維中有「定氣」與「定心」之層次區分，而其中定氣階段只是氣寧靜不能是未發之中，只有在應人處事中達到心定，方可呈顯為未發之中。而且就陽明說法來看，此語自《中庸》之「未發之中」，就是他一生講學所強調的良知：

性無不善，故知無不良。良知即是未發之中，即是廓然大公、寂然不動之本體。（《傳習錄》，155 條）

當然，陽明認為良知不僅是未發之中，同時也是廓然大公、寂然不動之本體。所謂「廓然大公」乃是程明道《定性書》回答張載定性問題所提出的論點，而「寂然不動」語源最早又可推至《易傳》「寂然不動，感而遂通」之說，由此可知，陽明以良知本體統攝傳統定靜工夫論述的姿態非常明顯。不過也正因如此，陽明有必要對自己的良知說提出實踐模式以圓滿自己的說法：

但不能不昏蔽於物慾，故須學以去其昏蔽。然於良知之本體，初不能有加損於毫末也。知無不良，而中、寂、大公未能全者，是昏蔽之未盡去，而存之未純耳。體即良知之體，用即良知之用，寧復有超然於體用之外者乎？（《傳習錄》，155 條）

陽明認為良知本體是圓滿良善而無須後天增減。吾人之所以無法呈顯出良知，主要還是受到物慾之昏蔽，因此若要呈顯良知，乃至未發之中、廓然大公、寂然不動之本體，對陽明而言，去其物慾之昏蔽是唯一的途徑。而此教法正是陽明定靜工夫從原本的靜坐走向克己，乃至最後歸結於致良知之要點所在。

參、良知概念中的定靜義涵

透過上節討論，我們已然了解到致良知在陽明學的重要性，因此探詢致良知之要義便成為工夫論重要的一環。不過在直接探討如何致良知以前，我們必須先掌握，陽明以良知涵攝周敦頤定靜工夫之思維邏輯所在。換句話說，我們必須先回答，良知涵攝「中正仁義」及「主靜」實踐如何可能的問題。如此方能由思想史的鋪展走向哲學的客觀反思。鑑此，筆者先就良知與中正仁義之內在邏輯關係進行分析。

根據筆者近年分析周敦頤、朱熹文本，以及援用日本學者荻原擴、岡田武彥等人說法得知，中正仁義可以還原為中正為體仁義為用，進而中正又可進一步還原為以中為體而正為用之實踐形式。因此總地的說，中便可視為中正仁義之根本實踐原則。（黃崇修 2018b：53-58）另外根據周敦頤《通書·師第七》：

性者，剛柔善惡，中而已矣。不達。曰：剛善，為義，為直，為斷，為嚴毅，為幹固；惡，為猛，為隘，為強梁。柔善，為慈，為順，為巽；惡，為懦弱，為無斷，為邪佞。惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。故聖人立教，俾人自易其惡，自至其中而止矣。

之論述邏輯來看，周敦頤確實引用了《中庸》「喜怒哀樂未發謂之中，發而皆中節謂之和」而有「中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也」。不過就周敦頤的思維邏輯來看，喜怒哀樂未發之中必須由中節之和來呈顯，因此這是一種強調「事上顯中」的動態格局。也就是說，剛善之義直（義）或柔善之慈順（仁）必須在合乎中正之道情況下方得以圓成，否則凡是偏於剛或偏於柔之行動皆可能為惡。而此詮釋姿態，

正與陽明強調事上磨練以求良知的教法相通，因此陽明「良知即是未發之中」的說法，也應該從此角度予以把握。

換句話說，陽明的良知即便具有喜怒哀樂未發之中的本體概念，但是我們不可斷然將良知視為心之未發而靜態之本體，因為陽明四句教所謂「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」。其中，無任何善惡之念是心體寂然的狀態，而良知已是知，故是心體之動，故必須將良知之「中」理解為臨事知善知惡情志不妄動之開放格局。因此良知唯有「動而不妄動」，如此才能解消陽明動態義良知與靜態義未發概念間矛盾共存的問題。因此我們整理前述「中正仁義」可還原歸結為「中」之實踐總則，那麼陽明所謂「良知即是未發之中」，便可邏輯置換為「良知即是中正仁義」形式。而這就說明了陽明良知概念可以涵攝周敦頤「定之以中正仁義」之定止工夫義涵。當然，這樣的論證結果並非孤證，筆者亦可從另一言說中找到有力的支撐。

首先回顧前引陽明所述「良知即是……廓然大公，寂然不動之本體」之說法。我們必須注意到，陽明此話在儒學史上作了大幅的斷言，因為他不僅將良知概念接上《中庸》言說，也銜接上明道《定性書》及《易傳》概念。當然，若我們根據周敦頤與程明道的師生關係以及《通書》作為註解《易傳》文本的角色來看，我們據此合理推定，陽明論述良知的幅度可能涵蓋了周敦頤定靜工夫義涵。因為周敦頤思維中的確都可以找到相關概念的連結。比如首先我們看到明道「廓然大公」之說可與周敦頤《通書·公第三十七》至公概念相通：

聖人之道，至公而已矣。或曰：「何謂也？」曰：「天地至公而已矣。」

天地生養萬物所呈現之道就是至公，而聖人就是效法天地精神，所以聖人之道也就是效法天地至公之精神。然而由於天地至公會因人體會不同而有深淺不一之理解，為了更具體化天地至公之實踐內容，周敦頤在〈道第六〉中對「聖人之道」有不同之表述方式：

聖人之道，仁義中正而已矣。守之貴，行之利，廓之配天地。

a：聖人之道=至公

b：聖人之道=仁義中正

聖人直貫天地精神可當下呈顯至公心境，而學者透過人文化成，實踐仁義中正亦可呈顯天地至公之大德。因為根據引文內容，守中正→行義→廓仁之實踐進程來看，實踐聖人之道外推的結果，便是貴→利→配天地，而此廓然配天地的德行展現，便是周敦頤所謂聖人之至公。所以程明道「廓然大公」與周敦頤聖人至公之道其內在義理著實相通，且可邏輯置換其工夫實踐內容為仁義中正之道。

筆者順此而論，陽明所謂良知即廓然大公之本體，那麼廓然大公與仁義中正義理相通的情況下，便可置換順解良知為中正仁義之本體。由此可證，陽明以良知涵攝中正仁義定止工夫的實踐邏輯的確存在。至於周敦頤定靜工夫之「主靜」部分，陽明良知概念是否也能有所涵攝？此為探討陽明良知是否可能完整涵攝定靜義涵最終必須回答的問題。

鑑此，筆者透過《通書》內容解讀，試圖從中找到一些蛛絲馬跡。首先〈聖學第二十〉提供了重要之線索：

「聖可學乎」？曰：「可。」曰：「有要乎？」曰：「有。」「請問焉。」曰：「一為要。一者，無欲也，無欲則靜虛、動直，靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥。明通公溥，庶幾乎！」

學聖人之道重點在於「一」，而要達到與萬物一體之心境，其檢證關鍵便是無欲。周敦頤認為無欲則靜虛動直而明通公溥，由此可知無欲所指涉者不是指生理上的無欲，而是指作為超越動靜之本體狀態。因為唯有在此狀態才能表現為與萬物一體之聖人心境。也就是一的心境。然而眾所周知，儒者所言之一體感並非坐禪入定中體得，而是在現實生活中體現，因此雖說是一或無欲，但也都是在應物中體得。所以周敦頤無欲故靜之主靜，就不是陰陽範疇所涵蓋之動靜義涵，因為唯有是本體義涵才能達到靜虛動直。此說法也可以在〈動靜第十六〉窺見：

動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物。水陰根陽，火陽根陰。五行陰陽，陰陽太極。四時運行，萬物終始。混兮闢兮！其無窮兮！

周敦頤《太極圖說》云：「神發智矣，五性感動而善惡分，萬事出焉。」周敦頤定義的神智是作為人面對外物最原初而無染之覺知狀態，但此神智不是「氣之動」，因為氣之動是五性（氣性）感物生動而有善惡；但神也不是純粹靜寂，因為神發智之前才是形神渾沌一片寂然的靜，所以神是存於「動而無動，靜而無靜」狀態，唯有如此才能妙化萬物。所以神就周敦頤而言，神就是介於陰陽之動與太極不動之間的存在，而且就〈聖第四〉所述：

寂然不動者，誠也；感而遂通者，神也；動而未形、有無之間者，幾也。誠精故明，神應故妙，幾微故幽。誠、神、幾，曰聖人。

誠、神、幾皆是聖人即體達用的表現。其中神之感而遂通是介於誠之寂然不動；與幾之動而未形的中間狀態。因此在此脈絡下，我們重新

回過頭探討陽明「良知……即寂然不動之本體」，發現這句看似意義多元難解的說法，透過周敦頤文本的理解，也可看到一些疏通之可能。因為就周敦頤來看，寂然不動或感而遂通並非截然二分的存在，兩者只是本體之動與不動，寂然不動是誠，動（屬心）而不動（屬氣）是神，誠與神是心之動與不動關係，兩者是體用的存在關係。同理在陽明心即性即理架構下，無論四句教「無善無惡心之體，知善知惡是良知。」或「性無善無惡，故知無不良。」等言說，皆可看出良知是心之動所產生的覺知作用，他不是氣之動；也不能離開無善惡之本體而獨存。所以在此認知意義下，良知既然是本體之覺知活動，那麼周敦頤「神發知矣，五性感動而善惡分」觀點下，扮演幾善惡的神知概念，因同屬於本體覺知善惡的作用故與陽明良知概念得以相通。當然就哲學角度來看，良知偏重於道德倫理而神機則偏重於認知性描述。因此如果說，良知與神知是心之覺知作用的一體兩面表述，那麼我們將良知即是無善無惡之本體，此種心即性觀點，置換良知為寂然不動之本體，此說法並無不妥。也就是說，陽明「良知是寂然不動之本體」，就如同說「陰陽一太極」；「神知一誠體」一樣，兩者都是一種「體即良知之體，用即良知之用」體用相即的思維模式。至於如何體現此邏輯論述，我們可由工夫論面向進行分析討論。

肆、致良知對孟子、宋儒工夫論的綜攝

陽明晚年直言，他一生講學以「致良知」為宗。因為就陽明一生實踐聖學的幾個階段來看，致良知可說是陽明總結自己學問，甚至凝攝宋代以來定靜工夫發展的重要突破。一般人或許僅從心性論角度判定陽明良知學是直承孟子而來。誠然此話無誤，但細究宋代定靜工夫論發展，

良知學可以說是應運定靜工夫議題而激盪發明出來的。上節討論分析結果，便是論證此說法最有力之佐證。而筆者此分析觀點，亦可由張亨教授的說法得到呼應：

陽明從濂溪的主靜無欲上溯到孟子的「集義」，則主靜之說可謂遙出於孟子之「不動心」。(1997：364-367)

引文首句點明，陽明修養工夫與濂溪主靜無欲有關，且與孟子具有一脈相傳的內在連結關係。此說法相當中肯而深具內涵，且此觀點正好強化了本文原先推論的強度，並且提醒我們探討陽明繼承革新周敦頤主靜無欲說之際，也必須注意到陽明對孟子集義不動心的相關詮釋。鑑此，為了更完整鋪展陽明致良知之實踐義涵，我們先就《傳習錄》對孟子集義說的詮釋進行討論。

在孟子言必有事焉，則君子之學終身只是「集義」一事。義者，宜也，心得其宜之謂。能致良知則心得其宜矣，故「集義」亦只是致良知，君子之酬酢萬變，當行則行，當止則止，當生則生，當死則死，斟酌調停，無非是致其真知，以求自慊而已。(《傳習錄》，170 條)

陽明以心得其宜詮釋「義」，強調能夠致良知便能心得其宜。所以致良知實與孟子集義工夫相通。陽明認為他一生講學重點專在致良知，所以他強調君子之學終身只是「集義」而已，唯有集義才能斟酌調停致真知而求自慊。此即是孟子的不動心，也就是陽明所謂的真定。因此我們若繼續追問致良知的具體實踐指導如何？以下陽明對孟子集義不動心的相關詮釋，可說是比較具體而有文本基礎的說明。

故「君子素其位而行」，「思不出其位」。凡謀其力之所不及，而強其知之所不能者，皆不得為致良知，而凡「勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，動心忍性以增益其所不能」者，皆所以致其良知也。若云寧不了事，不可不加倍培養者，亦是先有功利之心，計較成敗利鈍而愛憎取舍於其間，是以將了事自作一事，而培養又別作一事，此便有是內非外之意，便是自私自用智，便是「義外」，便有「不得於心，勿求於氣」之病，便不是致良知以求自慊之功矣。（《傳習錄》，170 條）

致良知必在事上磨練，所以陽明呼應孟子集義而強調「必有事焉」。然若「謀其力之所不及，而強其知之所不能者」此種以個人私利出發的情況，其內心往往勉強而不能得其宜，所以不是致良知。反過來說，若是領受天命而甘願接受磨難以增進其未具足之能力，陽明認為這就是致良知的真實表現。所以說「必有事焉」只能說是致良知的必要條件，而誠復本體循理而為才是致良知的充分條件。¹¹

當然無可置疑地，若只求自保培養而事事計較成敗而無所作為，那麼便有是內非外，自私自用智之失。而此類型便是孟子所說的「義外」，對於陽明而言，此種情況是無法達致良知而求自慊之功。透過上引文內容，我們發現陽明使用「自私自用智」「是內非外」等哲學概念，試圖對孟子集義及其「義內」特質進行發揮，但是我們知道所謂「自私自用智」「是內非外」等語詞事實上乃源自於程明道《定性書》：

¹¹ 同引文後又云：「鼓舞支持，畢事則困憊已甚。又云迫於事勢，因於精力。皆是把作兩事做了，所以有此。凡學問之功，一則誠，二則偽。凡此皆是致良知之意欠誠一真切之故。《大學》言『誠其意者，如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊。』曾見有惡惡臭，好好色，而須鼓舞支持者乎？曾見畢事則困憊已甚者乎？曾有迫於事勢，因於精力者乎？此可以知其受病之所從來矣。」（《傳習錄》，170 條）

人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在於自私而用智。自私，則不能以有為為應跡；用智，則不能以明覺為自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。《易》曰：「艮其背，不獲其身。行其庭，不見其人。」孟氏亦曰：「所惡於智者，為其鑿也。」與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘，則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之為累哉！¹²

針對明道所述自私的概念，陽明本人則認為：「喜怒哀樂，本體自是中和的。才自家著些意思，便過不及，便是私。」（《傳習錄》，58條）。由此來看，首先我們就明道引用孟子「所惡於智者，為其鑿也。」的說法，顯然明道談內外兩忘、無事則定概念時，確實與孟子集義不動心思維相通。而陽明引用明道「自私用智」論點以詮釋孟子不動心義涵，正說明了陽明良知學形成，除了上溯至孟子、周敦頤之外，明道《定性書》對於陽明工夫論建構著實扮演著重要之橋接角色。而此發展事實，正也說明陽明良知學與定靜工夫發展間的重要連結關係。¹³

¹² 針對定性書，劉戴山有重要之疏解：「此伯子發明主靜立極之說，最為詳盡而無遺也。稍分六段看，而意皆融貫，不事更端，亦不煩詮解。今姑為之次第：首言動靜合一之理，而歸之常定，乃所以為靜也。是內非外，非性也；離動言靜，非靜也。天地之常以下，即天地之道以明聖人之道不離物以求靜也。人之情以下，言常人之情自私用智，所以異於聖人而終失其照物之體也。《易》曰以下，又引《大易》、孟子之言以明自私用智之必不然也。聖人之喜以下，又即聖人應物之情以明外物之不足惡。而夫人之情以下，又借怒之一端，於極難下手處得定性之法如此，又以見外物之不足惡也。合而觀之，主靜之學，性學也。人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。聖人常寂而常感，故有欲而實歸於無欲，所以能盡其性也。常人離寂而事感，離感而求寂，故去欲而還以從欲，所以自汨其天也。主靜之說，本千古祕密藏，即橫渠得之，不能無疑。向微程伯子發明至此，幾令千古長夜矣。」參見《宋元學案》卷13。

¹³ 針對明道與陽明的思想傳承關係，陳榮捷認為：「陳明道答橫渠先生定性書（明道文集，卷三，頁一上下）云，『所謂定者，動亦定，靜亦定。無將迎，無內外。……夫天地之常，以其心普萬物而無心。聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，廓然而大公，物來而順應』。陽明之旨，與明道同。明道發明其用，如普物順應。陽明則特重其體，如本體天理。然非謂明道較陽明為顯，或陽明較明道為正。實則兩人均體用一源，動靜無間也。然則王氏此說，本諸明道。宋明理學之分，未有如若干學者所謂水火不容也。」參見陳榮捷《王陽明

當然除了周敦頤、程明道之外，對於主力轉換周敦頤「主靜」為「主敬」的程伊川觀點，陽明也有相當同情性之掌握。只不過相較於明道的定靜思維，陽明就其致良知立場，對於程朱「主一之謂敬，無適之謂一」（《二程·粹言》卷上）之主敬論述，顯然更強調其在人文社會中應有的道德內容。

陸澄問：「主一之功，如讀書，則一心在讀書上。接客，則一心在接客上。可以為主一乎？」先生曰：「好色，則一心在好色上。好貨，則一心在好貨上。可以為主一乎？是所謂逐物。非主一也。主一是專主一個天理。」（《傳習錄》，15條）

由於程頤（伊川）明確提出「處物為義，在物為理」（《周易程氏傳》卷第四），顯然程伊川所謂之理也包含著物理，因此伊川對於孟子的集義詮釋雖然也是義內的，但是程伊川對於義理之掌握還是需要透過知覺反思輾轉而得，所以伊川或同系之朱子，兩者所強調之天理是本心之外的存在。反過來說，陽明強調主一是專主於一個天理，且根據陽明的思路，他認為主敬實踐必須蘊含著天理等道德內容。若只是專注精神於事物而無道德性，那麼便是玩弄精神或逐物而非致良知，當然也就不是集義之所在¹⁴。由此可知，若致良知之實踐邏輯既然可以透過孟子集義予以展開，那麼具有道德性的天理（非指自然之物理）便是陽明所堅持的重點。

至於陽明所謂天理之具體內容為何？首先就目前學術界觀點，我們可以就孟子「盡心知性而知天」論述，理解「仁義禮智」為天理，當然若

傳習錄詳註集評》，前揭書，頁78。

¹⁴ 因此透過引文中師生的問答，如果陽明批評「主一」的背後因素是針對程伊川「主一無適」之主敬工夫而發，那麼伊川，甚至之後的朱子所掌握的天理，在陽明的良知學來看，就可能相對離駁而曲折了。

觀察宋明定靜工夫發展路徑，我們也可以周敦頤「生仁成義」概念理解「中正仁義」¹⁵為天理，而就陽明「心即性即理」而言，天理概念在以上論述基礎下，則有更寬廣之詮釋模式。

若是良知發用之思，則所思莫非天理矣。良知發用之思，自然明白簡易，良知亦自能知得。若是私意安排之思，自是紛紜勞擾，良知亦自會分別得。蓋思之是非邪正，良知無有不自知者。（《傳習錄》169條）¹⁶

陽明認為天理本身並非私意安排所得，其內容由良知之所思結果而掌握。就哲學角度來看，這是一種開放性的操作性定義，實為陽明良知學的重要特色之一。尤其當我們將討論範疇更加擴大審視，我們可以透過陽明良知與未發之中相貫通觀點，發現陽明將良知天理與中、易等概念貫通互詮之姿態。

問：「孟子言『執中無權猶執一』」。先生曰：「中只有天理，只是易。隨時變易，如何執得？須是因時制宜，難預先定一個規矩在。如後世儒者要將道理一一說得無缺漏。立定箇格式，此正是執一」。（52條）

易，是隨時應物而變化無窮。陽明認為「中只有天理，只是易」，所以中與天理也是因時制宜而無一定規矩，若一味分析思辨而求形式答案，那麼陽明就認為這只是捨本逐末而執著中之格式而已。由此看來，

¹⁵ 根據筆者近年研究成果得知，被視為孟子後學所作之《管子四篇》，其中〈內業〉：「形不正，德不來。中不靜，心不治。正形攝德，天仁地義，則淫然而自至。」說法，將中正與仁義概念結合的思維，也間接影響到周敦頤中正仁義思想之形成。

¹⁶ 另外陽明亦言道：「中只有天理，只是易。隨時變易，如何執得？須是因時制宜，難預先定一個規矩在。如後世儒者要將道理一一說得無缺漏。立定箇格式，此正是執一。」（《傳習錄》，52條）

陽明透過他的良知概念將天理、中、易三者貫通起來，以至於其天理概念不但可以融貫孟子的仁義禮智，也可以涵攝周敦頤的中正仁義，甚至易之應物無窮特質也被連結涵攝進良知之中：

仁義禮智→中正仁義→中→易→天理→良知。

如此一來，當我們嘗試展開致良知的實踐義涵，「天理」便成為掌握陽明工夫實踐特色的另一視角。

先生曰：「只念念要存天理，即是立志。能不忘乎此，久則自然心中凝聚，猶道家所謂『結聖胎』也。此天理之念常存，馴至於美大聖神，亦只從此一念存養擴充去耳。」（《傳習錄》，16條）

「美、大、聖、神」乃孟子集義擴充所呈顯之四種聖學階段。陽明認為要擴充四端涵養正氣，關鍵在於念念以天理為志。對陽明來說，時時以天理為念，自然可以成就正氣而有美、大、聖、神之境界，其結果就可同道教修煉之結聖胎一樣殊勝非凡。當然此說法若僅從儒家心性學來看，或許有些陌生難懂，但若就孟子心氣結構角度來看，陽明強調抓緊心中天理以變化氣質的工夫，正是對孟子集義養氣說的時代性詮釋。而此種以天理為念作為直貫本體之工夫，便是陽明致良知簡要直截之所在。當然，陽明立教並不死守方規，對於聖學初學者，如前節所論，陽明確實也提供另一套「只要去人欲、存天理，方是工夫。」由下而上的操作方法。¹⁷

¹⁷ 「去人欲，存天理」是程朱以來援用《禮記·樂記》內容而發揮之修養工夫。陽明《傳習錄》多處出現此相關語，可見陽明重視直截之「本體工夫」之外，對於程朱「達致本體的工夫」也是陽明認為實際可用的。比如陽明平時教導初學者靜坐以安定血氣，而對於伊川主敬工夫，陽明也與朱子一樣，認為主敬之外仍須搭配克己工夫以盡其功。所以克盡己私去人欲思維，在陽明格物致良知過程中成為關鍵的修養工夫。

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、好名等私慾逐一追究搜尋出來，定要拔去病根，永不復起，方始為快。常如貓之捕鼠，一眼看著，一耳聽著，才有一念萌，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。到得天理純全，便是『何思何慮』矣。」（《傳習錄》，39條）

陽明曾說破山中賊易，破心中賊難，此意也可與引文內容對看。面對欲望，陽明認為初學者須做克己工夫以掃除廓清，一旦達致無私可克便可齋莊中正端拱恭敬。不過雖說是為初學者所提供之教法，但陽明所強調省察克治其實踐準則卻是扣緊覺思一個天理，到得天理純全，便可體現聖人何思何慮感通神妙之功。由此看來，陽明強調「去人欲，存天理」就文字敘述上似乎有實踐順序存在，但就陽明工夫即本體的觀點，去人欲與存天理是具存而不可分的。所以說，即便我們文本上可以分析出陽明在教育系統上具有兩種因材施教的方法，但就陽明思維邏輯本身，他一直是循天理做為處事格物之實踐準則。陽明詮釋周敦頤主靜無欲之際，我們亦可從中窺見其一貫之立場：

心一而已。靜其體也，而復求靜根焉，是撓其體也。動其用也，而懼其易動焉，是廢其用也。故求靜之心即動也，惡動之心非靜也。是之謂動亦動，靜亦動，將迎起伏，相尋於無窮矣。故循理之謂靜，從欲之謂動。欲也者，非必聲色貨利外誘也，有心之私，皆欲也。¹⁸

¹⁸ 澄曰：「好色，好利，好名等心固是私欲，如閒思雜慮如何亦謂之私欲。」先生曰：「畢竟從好色好利好名等根上起。自尋其根便見。如汝心中決知是無有做劫盜的思慮。何也？以辱元

故循理焉，雖酬酢萬變，皆靜也。廉溪所謂主靜無欲之謂也，是謂集義者也。（《陽明先生文錄二》卷五，〈答倫彥式辛巳〉）

陽明所定義的欲望，不僅指涉聲色貨利之外誘而已，凡是有心之私，皆屬於欲望。而此定義與前節明道論述自私用智之弊說法相通，兩者皆認為私欲就是妄動而非真靜。因此就動靜概念上，陽明以心之循理或從欲作為動靜之判斷基準，而此切入點正與周敦頤「欲動情勝，利害相攻，不止，則賊滅無倫焉」之說呼應，由此我們可以看出，陽明透過去欲循理之教上接至周敦頤主靜無欲以致誠之心境，繼而在此思維脈絡下回歸孟子集義不動心。不過雖說如此，陽明對於集義工夫有進一步推展：

夫必有事焉只是集義，集義只是致良知。說集義則一時未見頭腦，說致良知即當下便有實地步可用功。故區區專說致其良知。隨時就事上致其良知，便是格物。著實去致良知，便是誠意。著實致其良知，而無一毫意必固我，便是正心。著實致良知，則自無忘之病。無一毫意必固我，則自無助之病。故說格、致、誠、正，則不必更說個忘助。孟子說忘助，亦就告子得病處立方。告子強制其心，是助的病痛。故孟子專說助長之害。告子助長，亦是他以義為外。不知就自心上集義，在必有事焉上用功，是以如此。若時時刻刻就自心上集義，則良知之體洞然明白，自然是是非非纖毫莫遁，又焉「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」之弊乎？孟子集義養氣之說，固大有功於後學，然亦是因病立方，說得大段。不若《大學》格、致、誠、正之功，尤極精一

無是心也。汝若於貨色名利等心，一切皆如不做劫盜之心，都消滅了。光光只是心之本體，看有甚閒思慮，此便是『寂然不動』，便是『未發之中』，便是『廓然大公』自然『感而遂通』自然『發而中節』。自然『物來順應』。（《傳習錄》，前揭書，72條）

簡易，為徹上徹下，萬世無弊者也。（《傳習錄》，39條）

陽明雖然肯認孟子集義養氣之說對於教育後學大有貢獻，但是這也僅只是因病立方而說得大段。根據引文，陽明明確提出《大學》格、致、誠、正之功最為精一簡易而無弊害，由此可知，陽明定靜工夫銜接上孟子集義說之後，又繞過來轉向《大學》定靜工夫系統。尤其透過陽明的詮釋，所謂格物、誠意、正心之功，只要透過學者著實致其良知之本體，那麼自然可以獲得其具體之呈顯及保證。在此認知下，當下著實體認直顯良知本體之本體工夫，儼然成為陽明致良知實踐結構最核心的立場所在。

陽明此種強調事上磨煉體用圓融之致良知教，雖然在其弟子王龍溪、羅念菴處固然有些許詮釋上之取捨；不過單就王龍溪四無說及羅念菴對主靜無欲之論述而言，我們基本上還是可以看出門人弟子大致強調了陽明直截挺立本體之工夫論立場。比如林月惠先生在陸王一系的解釋系統中，透過對聶雙江與羅念菴思想之研究，提到了陽明後學對周敦頤主靜無欲之看法。林月惠提到：

念菴所強調的「無欲」，並不是以全盤否定人類欲望為前提的「禁欲主義」，而是藉「一無所欲」來指向「主靜」，以求復吾心之本體。（2005：334）

誠如陽明所言，靜不是「不睹不聞、無思無為之謂」（156條）而是不動心，在此脈絡下，林月惠也注意到羅念菴的無欲概念，也是依循陽明而來，認為無欲不是就生理本能上講，而是就工夫實踐意義上說。林月惠引用了羅念菴的說法，說明無欲為心之真體，因此「主靜」與「無欲」在工夫論上就成為一組相互建構的工夫論概念。

無欲者，吾心之真體。天下無以尚之者也。辨乎此而順以存之，虛以養……若謂心無無欲之體，而以理欲交雜為宜，則至善終不可得而止也。（羅念菴，《念菴文集·書馬鐘陽卷》卷八，15-16）

念菴認為道德主體所呈現的無欲之靜，是一種心之真體，所以其所達致之良知必為至善且不會有理欲交戰之問題。由此看來，陽明強調存天理去人欲以直遂良知本體的實踐教法，確實在念菴的論述中成為重要之思維系統，而我們透過這位陽明主要門人弟子的言說內容看來，我們可以更有把握地認定，陽明之良知概念確實在主靜無欲脈絡下承上啟後，從而發揮其知行合一體用圓融之論述特色。而此種特色不僅表現於工夫實踐，關於良知本體所對應之天道義涵，陽明也有其獨特之觀點闡述。

伍、良知本體之天道映照

目前中國哲學界對於良知學之探討，大部分聚焦於陽明與朱子學心性論之異同。至於良知本體所對應之天道義涵，相對於心性論而言則較少被系統討論。究其原因，可能與早期牟宗三先生強調道德主體涵攝客體天道的學術風潮有關。比如我們以程朱、陸王二系說角度，單就牟宗三詮釋程伊川「君子當終日對越在天」的天道觀點：

進德之事之更為內在化，更為深邃化，是面對「超越者」而清道光暢其生命。（2013：22-23）

我們便可看出程伊川的天道觀在牟宗三的視野下，已經內化為道德主體的超越性掌握。而此詮釋立場若從程明道天人一本說角度來看，確

實也可獲得相當程度支撐。但是程伊川本人進行此文本詮釋時，是否真的依照明道觀點而論仍有待商榷。不過無論如何，我們單就引文內容得知，牟宗三並未完全否定此超越者的客觀存在，只是這個客觀存在被涵攝為道德主體的超克圓成內容。

對此超越天道之既超越又內在義涵，目前除了台灣學者楊祖漢、李明輝、林月惠等人詮釋之外，大陸學者翟奎鳳提出牟宗三所認為之「對越在天」有兩義：一是「原始之超越地對」，二是「經過孔子之仁與孟子之心性而為內在地對」。(2017: 37) 翟奎鳳此說法基本上是引述牟宗三以下說法而來：

凡《詩》《書》中說及帝、天，皆是超越地對，帝天皆有人格神之意。但經過孔子之仁與孟子之心性，則漸轉成道德的、形而上的實體義，超越的帝天與內在的心性打成一片，無論帝天或心性皆變成能起宇宙生化或道德創造之寂感真幾，就此而言「對越在天」便為內在地對，此即所謂『覲體承當』也。面對既超越而又內在之道德實體而承當下來，以清澈光暢吾人生命，便是內在地對，此是進德修業之更為內在化與深邃化。(牟宗三，2013: 22-23)

由此可知，牟宗三確實不否認客觀天道的主宰義存在，只是牟宗三更強調經過孔孟心性學之建立，無論帝天或心性皆變成能起宇宙生化或道德創造之寂感真幾，因此天道成為吾人心中既超越而又內在之道德實體而承當下來。於是我們順著此思想脈絡，發現強調心不等於性的程伊川，他的天道觀儼然已被詮釋內化為心內之道德事；那麼在牟宗三看來，遠比程伊川更強調道德主體能動性，宣揚心即性即理之王陽明，他的天道觀必具純然活潑特質，並成為良知本體之「內在地對」，且此種「內在的對」，並非道德主體與超越存有間的絕對撕裂，而是牟宗三所謂既超越

而又內在的辯證統一關係。這樣的解讀，開啟了我們理解陽明良知本體之天道映照形式。也就是說，在牟宗三的解釋系統下，陽明的天道即是客觀的存在，同時也是內在於我們的內心。

不過此說法對於語言分析哲學家而言是無法理解的。因為世界上如何可能存在兩個獨立主體共存而為一體的情況，所謂既超越又內在的說法，在邏輯上正表露出敘述概念之矛盾衝突，良知本體如何與天道本體為一體，這是西方二元對立思維系統下無法成立地觀點。針對此問題，筆者首先提出陽明的相關說法以為討論：

朱本思問：「人有虛靈，方有良知。若草木瓦石之類，亦有良知否？」先生曰：「人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣。豈惟草木瓦石為然，天地無人的良知，亦不可為天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明。風、雨、露、雷、日、月、星、辰、禽、獸、草、木、山、川、土、石，與人原是一體。（《傳習錄》，274 條）

針對朱本思的提問，陽明明確提出草木瓦石也有良知，且人的良知與草木瓦石，甚至包括與天地萬物的良知沒有不同，所以陽明提出了「天地萬物與人原是一體」之重要說法。如此一來，超越的天道就不僅是道德性地內化於良知本體之中，祂也是與良知本體於存在本質上有機地混融一體。於是在此立場下，我們發現陽明的良知已經超越了孟子良知說的指涉範圍，且透過此跳躍性重構，我們可以從中看出牟宗三提出既超又內化之理據所在。也就是說，陽明的天道觀在其良知概念涵攝下，已然具有道德倫理及客觀存有義涵存在。

不過上述文本即便佐證了陽明天道觀具有既超越而又內在之思維結構存在。但是就目前所述內容而視，此說法仍然只是一種觀點之敘述，對於此觀點之進一步說明並未提出。因此在論述不足情況下，陽明的觀點仍然無法充分回應心物二元對立之疑惑。筆者在此問題意識下，認為必須轉向中國哲學傳統，所謂「氣」所扮演的橋接角色以另尋線索。因為陽明在中國儒家文化母體影響下，即使不刻意強調，但也不可能揚棄氣化宇宙生命一體觀之思維。比如陽明回應人身精氣神與良知關係之際，他也大膽地將兩者擺在同一平台予以對照論述：

來書云：「元神、元氣、元精，必各有寄藏發生之處。又有真陰之精、真陽之氣。」云云。夫良知一也，以其妙用而言謂之「神」，以其流行而言謂之「氣」，以其凝聚而言謂之「精」，安可以形象方所求哉？真陰之精，即真陽之氣之母；真陽之氣，即真陰之精之父。陰根陽，陽根陰，亦非有二也。苟吾良知之說明，即凡若此類，皆可以不言而喻。不然，則如來書所云三關、七返、九還之屬，尚有無窮可疑者也。（《傳習錄》，154 條）

就儒家傳統認知而言，良知既然是一知善知惡之本體，他為何會與元神、元氣、元精概念攀上關係，乍看之下令人匪夷所思。對此疑問，筆者先引用陳榮捷的注解，針對《傳習錄》57 條「元神、元氣、元精」的注解進行爬梳：「道家煉丹工夫，以人未有此身，先有三元。一氣之妙用為元神，一氣之流行為元氣，一氣之凝聚為元精。所謂氣，非呼吸之氣。精，非交感之精，神，非思慮之神。而乃元始要素，謂之三元，亦稱三華。連元性、元情，謂之五元。」（陳榮捷，1983：92）由陳榮捷注釋內容可以看到，王陽明所討論之元精、元氣、元神皆是一氣之所化，而此一氣之概念具有本體之實義。因此在陽明而言，就本體之心知活動

而言良知，就本體之氣化流行而言元氣，就其凝聚而言元精，就其妙用而言元神；良知與元精、元氣、元神乃一體之不同概念指涉，所以良知可以如同元精元氣元神一樣，可有妙用亦有流行。順此推論，筆者另找到一則重要的佐證：

良知是造化的精靈。這些精靈生天生地、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》，154 條）

陽明良知除了具有上述人體內部氣化妙用功能之外，同時他也可作為造化天地萬物之精靈。何以如此？若我們將前述良知可通貫精氣神且與天地萬物為一體之兩則說法相對看，便可理解陽明將良知本體之精氣神造化活動與天地造化活動相貫通之思維邏輯所在。如此一來，陽明的良知成為天地萬物的本質性存在，他具有道德性、創造性，透過人心的靈明發竅而掌握到天理的無處不在，並且因著此自覺朗現而內在地自我圓成。

事實上，前引陽明良知「發竅說」以及此處「造化說」，若溯其源頭約在先秦時期便可發現其相關論述。陳立勝認為陽明「發竅說」可與《管子四篇》「精舍」概念相發明¹⁹。而筆者近年研究結果，也發現到《管子四篇》所開展之「內靜外敬」與周敦頤定靜工夫建構有所關聯（黃崇修，2019a：95-141）。因此在第二節獲致陽明致良知可統攝周敦頤定靜工夫

¹⁹ 陳氏認為：「《管子》這種「精舍」觀、「靈氣觀」帶有濃厚的工夫論色彩，它跟《莊子·德充符》中的「靈府」的觀念對儒道兩家生命觀、工夫論均有深遠影響。就傳統的「精舍」、「神舍」立場看，陽明的「發竅之最精處」，就是《內業篇》所謂的「靈氣在心」現象，只不過「精舍」的觀念著重於彰顯精靈、精氣棲息之所，而「靈竅」則著重於彰顯生天生地的「一氣」在「心」（「良知」）這裡「開竅」、「發竅」，萬有由此開顯其「存在」（「顯晦」）。」（陳立勝，2019a：217-244）

情況下，若筆者嘗試將陽明良知說與《管子四篇》精氣說乃至工夫論述對看，便不能說是無稽之談：

a：管子「內靜外敬」工夫→周敦頤定靜工夫

b：周敦頤定靜工夫→王陽明致良知

c：管子「內靜外敬」工夫→王陽明致良知

《管子·內業》提到：

凡物之精，此則為生下生五穀，上為列星。流於天地之間，謂之鬼神，藏於胸中，謂之聖人；是故民氣，杲乎如登於天，杳乎如入於淵，淖乎如在於海，卒乎如在於己。是故此氣也，不可止以力，而可安以德。不可呼以聲，而可迎以音。敬守勿失，是謂成德。德成而智出，萬物果得。凡心之刑，自充自盈，自生自成；其所以失之，必以憂樂喜怒欲利。能去憂樂喜怒欲利，心乃反濟。彼心之情，利安以寧，勿煩勿亂，和乃自成。折折乎如在於側，忽忽乎如將不得，渺渺乎如窮無極，此稽不遠，日用其德。

精氣除了能夠生化五穀、列星、鬼神之外，吾人若能敬守精氣並藏之於胸便是聖人。可見精氣具有創生義之外，同時也具有道德義而使人具有超越提升之可能。此說法與陽明良知概念一樣，在氣化宇宙論上，精氣與良知不僅具有造化萬物之特質，而且由於兩者普遍存於萬物之中而日用其德，所以就現實生活工夫實踐上，吾人只要去憂樂喜怒欲利等情緒欲望，心便可反濟自生自成而為一身之主。心一旦不受情緒擾亂或慾望無度，自然可以臨事中節而得其和。由此可知，此種對於敬守精氣之工夫描述，與陽明倡導致良知朗現本體所逞顯之自充自盈及理事圓滿

之說法互相呼應。尤其《管子四篇》「去欲則靜」說法與陽明強調格心中之物以去人欲之說，雖不能於陽明言說中看到直接之引用關係，但就義理邏輯上，我們卻可透過陽明對周敦頤定靜工夫論述之繼承革新，看到兩者論述具有異曲同工之妙。²⁰何以言之？首先就文本分析來看：

去欲則宣，宣則靜矣，靜則精，精則獨立矣。獨則明，明則神矣。
(《管子·心術上》)

顯然引文所闡述義理乃就工夫實踐而論，而此內容與戰國中末期，儒道思想開始融合會通有關。作為當時學術交流中心的稷下學宮，其代表著作《管子》自然匯集了當時各家的重要理論。因此「去欲則宣，宣則靜矣」可以視為《老子·37章》：「無欲以靜，天下將自定」²¹之思想延伸，也可視為《大學》：「定靜安慮得」，甚至與《禮記·樂記》：「夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。」之論述相呼應。且不論出版年代先後問題，就問題意識內容上，去除私欲，反身宣通，心不妄動而靜的論述，可以說是戰國時期諸文本間的共法。

周敦頤在上述文化傳統下，認為五性感動善惡分，萬事出矣。鑑此，他提出：「聖人定之以中正仁義而主靜」以對治情緒或慾望之妄動。其中後世所謂主靜說部分，周敦頤自注為：「無欲故靜」，而此無欲論述與他在《養心亭說》：「孟子曰：『養心莫善於寡慾。其為人也寡慾，雖有不存焉者，寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。』予謂養心不止於寡焉而存耳，蓋寡焉以至於無。無則誠立、明通。誠立，賢也；明通，聖

²⁰ 陽明致良知實踐工夫之所以會與管子的去欲而靜思想相近，主因在於《管子》可能為孟子後學所著，如此一來，我們在透過陽明上溯孟子思想的關係而發現陽明致良知與管子功夫論相近之可能。

²¹ 王弼注，《老子道德經》，文淵閣四庫全書版。

也。」說法相貫通。在在說明無欲則誠立、明通之成聖可能。而此說法正與上引「靜則精，精則獨立矣。獨則明，明則神矣。」之論極為相似。可見學術上的分門別派，在身體實踐之工夫論述平台上，似乎也可看到其中義理貫通之處。

至於明顯反對二元對立的陽明而言，他對於學派義理間的分庭對立更是不太樂見。因為在良知學系統下，道家、佛家、儒家義理皆可透過致良知的結果獲得融通與應證（容後引述說明），當然，《管子四篇》與《太極圖說》的定靜實踐及境界描述，在陽明的言說中亦可找到類似的蛛絲馬跡。

來書云：前日精一之論，即作聖之功否？「精一」之「精」以理言，「精神」之「精」以氣言。理者，氣之條理；氣者，理之運用。無條理則不能運用；無運用則亦無以見其所謂條理者矣。精則精，精則明，精則一，精則神，精則誠；一則精，一則明，一則神，一則誠，原非有二事也。但後世儒者之說與養生之說各滯於一偏，是以不相為用。前日「精一」之論，雖為原靜愛養精神而發，然而作聖之功，實亦不外是矣。（《傳習錄》，153 條）

首先關於原文部分，陳榮捷先生引用佐藤一齋說法，認為第三行「精則一」一句²²恐是誤植應予以刪除。筆者採用此說。陽明認為單就「精」概念而言；有就理上說，也有就氣上說。即便如此，陽明此處之理氣也並非朱子理氣不離不雜關係，而是一個本體之兩種描述，所以不能刻意

²² 《傳習錄》153 條之【精則一】，陳榮捷注：「佐藤一齋謂此三字衍。不然，則『一則明』下應有『一則一』。東正純謂『一則誠』下加『明則精』『明則一』『明則神』『明則誠』數句，則辭義益備。陳榮捷案：一齋所加，則『精』字五句，『一』字亦五句，頗有道理。東正純『精』之數句與『一』字數句下加『明』之數句。然則又何不增『神』字數句與『誠』字數句耶？可謂畫蛇添足。」（《王陽明傳習錄詳註集評》，前揭書，頁 216）。

截然二分。在此立場下，陽明強調「精則精，精則明，精則神，精則誠」與「一則精，一則明，一則神，一則誠」原非為二事，說明「精」與「一」之說法只是切入點不同，前者強調「去人欲，存天理」；後者強調「存天理，去人欲」，其最終結果皆指向同一個本體故不可分。因此即便陽明平時強調循理為儒家作聖之功，但他認為後世儒者視養生家精神鍛鍊之說為第二義也並不全然妥當。因為保養精神過程中必有去欲養心工夫做基礎，因此工夫達到極致也可為作聖之功而不悖。

如此一來，我們在陽明良知既是造化精靈又是寂然不動本體情況下，發現陽明「去欲→精→明→神→誠」此種教導初學者去人欲、存天理達致良知而致誠的觀點，實與《管子·心術上》「去欲→靜→精→獨立→明→神」說法極為相似：

管子：去欲→宣→靜→精→獨立→明→神

陽明：去欲→精→明→神→誠

而當我們順此脈絡進一步與前述周敦頤〈養心亭說〉「無欲→誠立→明通」相對看，可以發現陽明論點與周敦頤明通作聖說法也有相似之處。因為無欲的心境可以轉換為「無掉欲」也就是自誠明，謂之性；自明誠，謂之教；誠則明矣，明則誠矣「去欲」之動態性工夫實踐義涵；而由於陽明深知《中庸》「。」義理，因此去欲→誠→明實踐邏輯在陽明思維結構中確實是可以成立的。

是故不欺則良知無所偽而誠，誠則明矣。自信則良知無所惑而明，明則誠矣。明、誠相生，是故良知常覺、常照。常覺、常照則如明鏡之懸，而物之來者自不能遁其妍媸矣。（《傳習錄》，171 條）

對初學者而言，自明誠或自誠明在工夫上可以有順序之先後，甚至明、誠可以相生而螺旋辯證上昇，但真正到了良知全然朗現之後，明與誠就是良知本質之不同描述而無次第之分。因而周敦頤無欲致誠以明通說法，在自誠明隨後自明誠之辯證發展下，理論上可以與陽明的入聖工夫相通。也就是說，即便相較於陽明由良知本體論明誠相生之說，周敦頤「誠立」為賢，「明通」為聖之說，在實踐邏輯上顯得比較有次第而單向，但就此工夫所指向之聖人境界來看，周敦頤的聖人明通必也涵攝了不欺之誠而無不足。因此不論周敦頤的自誠明或陽明的明誠相生，兩者最終所論之聖人境界，都是明誠兼具，明即誠，誠即明。

因此，當我們綜合看待前述管子、周敦頤乃至陽明工夫論述，可以發現三者皆意識到孟子必有事焉，聖人由事顯德之時代重要性，因此對於「明」之強調，有其不約而同之姿態。或許陽明就是為了回應一般人求解事變之需求，所以不忌諱多次引用類似莊子「聖人用心若鏡」比喻，而強調聖人具備「明」之應變特質：

問：「聖人應變不窮，莫亦是預先講求否？」先生曰：「如何講求得許多？聖人之心如明鏡，只是一箇明，則隨感而應，無物不照。未有已往之形尚在，未照之形先具者。若後世所講，卻是如此，是以與聖人之學大背。周公制禮作樂以文天下，皆聖人所能為。堯、舜何不盡為之，而待於周公？孔子刪述六經以詔萬世，亦聖人所能為。周公何不先為之，而有待於孔子？是知聖人遇此時，方有此事。只怕鏡不明，不怕物來不能照。講求事變，亦是照時事；然學者卻須先有箇明的工夫。學者惟患此心之未能明，不患事變之不能盡。」（《傳習錄》，21 條）

聖人之心如明鏡照見萬物。一旦能照見萬物，對於萬物之變，皆能順應變化而能有所變通掌握。所以陽明強調事變並非難事，怕的是學者不能明，所以陽明對於「明」之定義，就不能是心知聰明的邏輯分析概念，而是如鏡子般，能夠對於事物內在本質或動機，真真實實自自然然地如實呈現與掌握。至於如何讓心如明鏡而無垢？其最終當然不離格心中之物而去欲的工夫實踐。所以明的概念在陽明而言，雖不排除去欲過程氣的虛明靈覺概念，但最終陽明還是強調良知本體呈現後聖人所開展的常覺常照狀態。因此「明」可說是作聖過程之一環，同時也是成聖之後的清明睿智境界。唯有如此，陽明所謂應事變化而寂然不動廓然大公之論，便不會是空話而是聖人真實心境之呈現。在此理解下，我們對於陽明所論之天道概念便不能只視其為概念之描述，而是工夫實踐後的境界描述。

黃以方問（中略）先生曰：「人心是天淵。心之本體無所不該，原是一箇天，只為私欲障礙，則天之本體失了；心之理無窮盡，原是一箇淵，只為私慾窒塞，則淵之體失了。如今念念致良知。將此障礙窒塞一齊去盡，則本體已復，便是天淵了」。乃指天以示之曰：「比如面前見天，是昭昭之天，四外見天，也只是昭昭之天。只為許多房子牆壁遮蔽，便不見天之全體，若撤去房子牆壁，總是一箇天矣。不可道眼前天是昭昭之天，外面又不是昭昭之天也。於此便見一節之知即全體之知，全體之知即一節之知，總是一箇本體。」（《傳習錄》，222 條）

陽明認為心之本體就是天，心之理就是淵。人心與天地並非截然二分，如同屋內所見之天與屋外所見之天基本上是同一個天，但是因為有牆壁遮蔽所以屋內之人所見之天與屋外之天有所不同，陽明認為如果我

們能夠拆掉牆壁而直觀地看待面前的天，那麼就會瞭解所謂天就是一個整體而沒有區隔。我們的心體與天道也是一樣，當我們念念致良知去除障礙以復本體之後，良知的明照可以掌握到心之本體與天道無異，都是一個整體；而致良知所覺知之理也與天理一樣皆具有普遍性存在。程明道天人一本說，在陽明良知學詮釋下，心體與天道一體的思想更加落實而可以把握。在此基礎下，陽明針對佛、道天道虛無之說有如下觀點：

仙家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實？佛氏說到無，聖人豈能無上加得一毫有？但仙家說虛，從養生上來，佛氏說無，從出離生死苦海上來，卻於本體上加卻這些子意思在，便不是他虛無的本色了，便於本體有障礙。聖人只是還他良知的本色，更不著些子意在。良知之虛，便是天之太虛；良知之無，便是太虛之無形。日月風雷、山川民物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用，天地萬物俱在我良知的發用流行中，何嘗又有一物超於良知之外，能作得障。（《傳習錄》，104 條）

對陽明而言，仙家佛家所謂的虛或無，都只是就養生或出離生死上說。若就本體而言，則不能用虛無等概念來添加定義了。陽明強調良知之虛，便是天之太虛；良知之無，便是太虛之無形。天地萬物都只是良知的發用流行，良知之外更無外物可障。所以天道在陽明處不是冰冰冷冷的形上概念，他不是沒有道德性的氣，也不是成住壞空的無，而是由良知為本體而呈顯出活活潑潑睿智明照的天道世界。然而對於陽明以良知天道一體論說法，試圖區別聖學與佛老強調涅槃、養生概念差異之立場，馮耀明卻從另一不同角度，反而認為陽明過度吸納了佛老「一體論」

與「機體論」思維，從而使得孟子之良知泛靈化或虛靈化，甚至使王學可能陷入「氣質命定論」之危機。

王陽明是第一位宋明儒者用「靈竅」或「發竅」來說明良知之太虛之貫通性（其後為王龍溪、錢德洪等追隨此用語），以使天地萬物皆在良知之發用流行中通為一體。如是，天心便非遍在於萬物，而毋寧是以人心為發用流行之通道，亦即「靈竅」或「發竅」。如果說「草木瓦石也有良知」這種「泛心論」是受到佛家的「無情有性」式的命題影響，「靈竅說」無疑是來自道教「靈關一竅」之說的誘導（中略）王陽明雖也強調自作主宰，但良知既為共有，主宰之力能否發出，亦即「能推不能推」的問題，便只好靠氣質之是否清通了。至此，王陽明的「泛心論」推至極致，便會引出「氣質命定論」的問題來，從而使儒學本義中所一再強調的道德努力及責任變為虛說。（馮耀明，2004：82）

根據馮耀明的分析及對儒家本義之掌握，陽明良知天道一體說法，乍見之下似乎可能讓後世學者陷入氣質命定論之思維流弊。的確就目前所據引文內容來看，陽明的良知與天道、甚至與萬物混為一體。如此一來，儒家強調之道德主體及承擔，或許容易被後世學者忽略而變得虛脫，從而失去儒家人文化成之道德實踐力。此擔憂不能說沒有。然而雖說如此，當我們在進一步探討以下陽明強調良知的主宰性特質，馮氏之擔心似乎可以獲得些許疏通。

先生曰：「天地氣機，元無一息之停，然有箇主宰，故不先不後，不急不緩，雖千變萬化，而主宰常定，人得此而生。若主宰定時，與天運一般不息，雖酬酢萬變，常是從容自在。所謂『天君泰然，

百體從令』²³。若無主宰，便只是這氣奔放，如何不忙！」薛侃錄。（《傳習錄》，104條）

陽明認為天地運行能夠千變萬化而不急不緩，其根源處必是有個主宰做主；而人就像天道運行一樣，根源處必有個主宰，這個主宰就像天君運作百體，促使氣能夠依正道流行而不盲動。所以當陽明認為天地萬物皆只是良知之所化，所以他的天道不僅可以透過良知之創生、道德、明覺性而被掌握；我們也可以從認識過程角度理解，陽明也可以就良知本體所具有的主宰性，自明地掌握天道也同樣具有主宰義存在。在陽明思維中，天道的良知就是人的良知，人的良知就是天道的良知，因此天道與人之良知皆共同可以展現出其自身之主宰性。有了主宰性人文化成之道德實踐依然可能而非命定。

至於陽明為何可以如此果斷而超越孟子的良知概念，其理由來自於陽明對《大學》義理的回歸，並且在大學思維脈絡中掛勾上定靜工夫系統。從而在致良知之真實實踐要求下，陽明進一步提高了大學「致知」概念，促使良知具有了本體義涵。所謂「定者，心之本體」，此心之本體就是良知，有此良知作主，面對事物之變化皆能從容應對應而定靜，不受氣質奔放而失去主宰性。因此所謂氣質命定論之擔憂，應該不會在陽明思想本質中真正發酵。同時也因著馮耀明看到陽明良知說具有的氣質性，也讓本文強調陽明良知概念與《管子》精氣說有其內在之相似性，而可在同一平台討論之立場獲得支撐。因為精氣概念也是具有遍存萬物，而具宇宙創造性與道德性存在。

綜上所述，陽明認為良知有一主宰，天道也有一主宰，良知與天道一體，所以致良知得以參與天道主宰萬化生養萬物的神功。這樣的說法

²³ 此語出自范浚《香溪集·心箴》，卷五。

超越佛學的空及朱子存有不活動的理，因而陽明的天道觀不能從主觀泛心論的哲學建構掌握，而是透過學者致良知過程，掌握到良知為造化精靈而天人一體之感，繼而產生天地萬物光明活潑之互映景象。

陸、結論

眾所周知，陽明良知學相關研究，已經獲得相當程度的成果。不過以工夫實踐角度，試圖挖掘陽明革新周敦頤主靜說實踐邏輯之專著，目前尚屬少數。究其原因，主要在於研究者多著重於良知心性學研究，對於工夫論視野的延伸討論則較少有相應之討論。本文以周敦頤定靜工夫之儒學發展，循著周敦頤主靜與程朱主敬說發展脈絡，從中找到陽明良知在定靜系統下的繼承與展開。

就主靜說發展簡史而言，朱子雖然認同伊川以主敬涵攝主靜的立場，但對於伊川「敬則無己可克」之說，朱子則認為克己工夫不能偏廢，因此在「克盡己私」實踐要求下，強調「存天理，去人欲」，並且將靜坐凝心方法帶入克己工夫運作裡面。於是順著朱子對於慾望問題的重視，周敦頤無欲故靜的主靜思想，隱然在朱子工夫論述中獲得了理論上的間接支持。在此學術背景陶冶下，陽明也認同靜坐可幫助初學者收攝心念，但工夫成熟後，便應該加強格心中之物，以實踐去人欲存天理的工夫。不過由於陽明認為心即性即理，因此去心中之私欲所體現的天理，不是朱子心外之理，而是良知本體自身體認之理。因此陽明一方面修正主敬之「主一」不能只是專一凝聚，而必須以天理為依歸，其用意即是強調良知作為一切實踐之準則所在。於是我們初步掌握到陽明良知學繼承了主靜至主敬之發展軌跡，並且開展了主靜說傳承過程中的重要革新。

當然本文為了找到陽明良知學涵攝定靜工夫的合理性所在，進一步地以陽明「良知即是未發之中，即是廓然大公、寂然不動之本體。」為視野，試圖還原出致良知與周敦頤定靜工夫間的實踐邏輯關係。分析過程發現，中正仁義最終可以還原為「中為體、正為用」之架構，且筆者發現，周敦頤所定義之中雖然也是寂然不動之本體，但是他比較強調此本體必須透過中節之和來保握，因此此處之「中」，可以與陽明良知即喜怒哀樂未發之中相貫通。另外，《通書》所定義之聖人之道既是中正仁義亦是大公，因此我們可以在周敦頤與明道的師承關係，找到明道廓然大公與周敦頤的大公的概念切合，於是我們得以藉此更加確認，良知與中正仁義的內在邏輯關係。另一方面，由於陽明強調的去人欲是就「去除心中私欲」而言，因此只要心之障蔽解除了，良知本體也就自然呈顯。而此論述路線正是周敦頤無欲故靜論述之核心概念所在。由此看來，陽明的良知系統，一方面彰顯了主敬存中正仁義之理，一方面也保證了，所謂去人欲以達靜一本體的指涉可能。

至於如何致良知的實踐結構問題，筆者透過張亨說法，發現陽明從孟子集義到周敦頤主靜，乃至程朱主敬最後歸結至良知作為結穴處。在此發展過程中，我們雖然可以看到不同的哲學取向，但是我們可以從中發現，「天理人欲」辯證關係卻是上述諸儒所共同關切。因此筆者循此路徑發現，陽明教導初學者「去人欲，存天理」，及至大賢之「存天理，去人欲」路線，可說是致良知整體實踐邏輯之所在。而我們若依此重新回看張亨從陽明上溯周敦頤、孟子修養工夫之說法，那麼實踐陽明所論之存天理便可體天行道而呈其「大」，去人欲則可養氣不動心而顯其「剛」，至大至剛則浩然之氣得以充塞天地之間。同樣地，當我們以「存天理，去人欲」實踐模組去看待周敦頤的定靜工夫，那麼存天理就是存聖人「中正仁義」之道，依理應事而呈其大，去人欲便是「無欲主靜」本體不妄

動而顯其剛，體用相配螺旋上昇以立人極。透過此鋪展，我們理解到陽明致良知與宋儒工夫論，乃至孟子集義之傳承關係，並且藉此挖掘出，致良知體用相即所開展天道生生之論述可能。

於是，筆者在還原致良知實踐結構基礎下，進一步透過陽明「良知即造化之精靈」之說，將討論焦點轉至《管子四篇》文本言說，因為無論是《管子·內業》「精氣說」或陽明，兩者皆強調良知或精氣之本體性、道德性甚至創造萬物之功能。因此透過良知與精氣學說之融通，陽明良知不僅只是主體道德創造義的概念，反而透過陽明強調「人心是天淵」天道與良知本體一體之說，可以知道良知所建構的道德之天可以是主體的創造，但由於萬物內在皆是良知造化所致，所以道德天也是客觀天道之本身。陽明此種天人一體觀，實際上與明道天人一本說相通，只是透過良知說，陽明將天人一本說講得更透徹。尤其在天人互詮立場下，陽明不僅從人的角度說天，他也斬釘截鐵直接從天道運行合序現象，說明天道就是一個具有主宰性之實體存在，而此主宰性也可透過人身天君運行百體之現象予以類比說明。所以反過來說，由致良知所掌握之天道內容，亦不應只是理解為道德主體的主觀哲學建構，而應該信其為主宰造化萬物之本體創生義存在。

筆者透過致良知實踐結構還原，以及陽明天道論述兩兩對照辯證分析，最終掌握到陽明的天道觀，儼然具有道德性、創造性、明覺性乃至主宰性義涵存在。而此結論之所以有合理性，完全是透過對陽明致良知工夫研究所得之結果。

參考文獻

一、古籍

管仲（周）。《管子》（臺北：臺灣商務印書館，1983）。

王弼（三國）注。《老子道德經》（文淵閣《四庫全書》本）。

朱熹（宋）。《朱子語類》，收錄於朱傑人主編《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2010年），卷97，程子之書三。

——。《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996）。

——。《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2010）。

周敦頤（宋）。《太極圖說》，收錄於《元公周先生濂溪集》（湖南：湖南省濂溪學研究會整理，2006）。

——。《通書》（文淵閣《四庫全書》本）。

——。〈養心亭說〉（文淵閣《四庫全書》本）。

程顥、程頤（宋）。《二程集》（北京：中華書局，2012）。

范浚（宋）。〈心箴〉，收錄於《香溪集》，文淵閣《四庫全書》本，卷五。

羅念菴（明）。《念菴文集》（文淵閣《四庫全書》本），卷8。

黃宗羲（清）。《宋元學案》（文淵閣《四庫全書》本），卷13。

黃宗羲（清）。《明儒學案》（台北：華世出版社，1987年），卷十。

二、現代資料

牟宗三（2013）。《心體與性體》（中）。吉林：吉林出版集團有限責任公司。

李明輝（2004）。《儒家經典詮釋方法》。臺北：國立臺灣大學出版中心。

林月惠（2005）。《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》。臺北：國

立臺灣大學出版中心。

唐君毅（2006）。〈朱陸異同探源〉，收錄於《中國哲學原論—原性篇》。臺北：台灣書局。

——（2014）。《唐君毅全集》。臺北：臺灣學生書局。

張亨（1997）。《思文論集：儒道思想的現代詮釋》。臺北：允晨文化。

陳立勝（2019a）。〈良知之為「造化的精靈」：王陽明思想中的氣的面向〉，收錄於林月惠編《中國哲學的當代議題：氣與身體》。台北：中央研究院。

——（2019b）。《入聖之機：王陽明致良知工夫論研究》。北京：新知三聯書店。

陳榮捷（1983）。《王陽明傳習錄詳註集評》。臺北：臺灣學生書局。

陳振崑（2016）。〈牟宗三與唐君毅對於朱子心統性情說的對比詮釋〉，《中國文哲研究通訊》，第26卷第2期：167-198。

黃崇修（2018a）。〈《管子》定靜思維對周敦頤定靜工夫之可能影響——透過朱丹溪三重鬱說思維結構之嘗試性解讀〉，《國立政治大學哲學學報》，39：71-118。

——（2018b）。〈《太極圖說》「中正」概念之工夫實踐還原——以《管子》中靜形正言說為核心〉，《國立臺灣大學哲學論評》，56：39-88。

——（2019a）。〈由宋明儒對定靜工夫的詮釋理路論周敦頤「內靜外敬」之潛存思維〉，收錄於《國立治政大學哲學學報》，41：95-141。

——（2019b）。〈心氣概念思維下孔子定靜工夫還原——以宋明儒者言說為視野〉。收錄於《哲學與文化》，543：1-22。

——（2020）。〈朱子對周敦頤主靜工夫之疑慮及轉型——心性論視野下之還原及展開〉，馬凱之（編），《朱熹心性論新探》。臺北：政大出版社。

馮耀明（2004）。〈經典詮釋與理論轉移：中國哲學經典詮釋之三大變例〉，

- 收錄於李明輝編，《儒家經典詮釋方法》。台北：國立臺灣大學出版中心。
- 楊祖漢（2009）。〈從良知學之發展看朱子思想的型態〉，蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》。臺北：臺灣大學出版中心。
- 翟奎鳳（2017）。〈對越上帝與儒學的宗教性〉，《哲學動態》，10：33-39。
- 劉述先（1995）。《朱子哲學思想的發展與完成》。臺北：臺灣學生書局。