

《國立政治大學哲學學報》第四十二期 (2019 年 9 月) 頁 39-90

©國立政治大學哲學系

# 論陽明之本體工夫： 一個哲學之比較研究

陳士誠

南華大學生死學系

地址：62249 嘉義縣大林鎮南華路一段 55 號

E-mail: chanszeshing62@gmail.com

## 摘要

本文之主要工作，乃藉由與康德哲學之比較以揭示陽明本體工夫之哲學奠基處，即揭示其本心良知是一切道德行動之統一體。比較之對象是其《實踐理性之批判》中之方法學；而所謂哲學奠基則是由陽明知行合一所證立人根源的道德意向，依此以解明所謂本體工夫乃是由此意向一根而發的開展。本體工夫乃是良知之開展自身，乃表示一不間斷地實現道德價值之行動。藉此連續性即可先驗分析出一切倫理價值之可能性皆原自一統一性自我，甚至說明人道德沉淪之判斷如何

---

投稿日期：2018.01.29；接受刊登日期：2019.09.09

責任校對：王尚、向富緯

DOI: 10.30393/TNCUP.201909\_(42).0002

在其中才能成立；亦能解決康德方法學中由其動機論衍生出的道德判斷無法過渡到行動之困難。

**關鍵詞：**知行合一、本體工夫、規範—究責、沉淪、良知真己

# 論陽明之本體工夫： 一個哲學之比較研究\*

## 壹、前人之努力、問題與方法之設定

在當代中國哲學研究中已有對康德 (Immanuel Kant) 實踐方法學 (Methodenlehre) 與儒學工夫 (effort) 間進行比較。首先，牟宗三把康德實踐方法學對比儒家工夫學 (牟宗三 2003b: 494)，本文隨此，主張康德方法學與陽明工夫學乃涉同一論題，二詞在本文可以互換，惟其意涵則依文本脈絡之內容來決定。康德此實踐方法學其實只能算一技術學 (a study on technique)，它探討人在何種途徑對普遍的道德法則能有更強的動機；而陽明本體工夫學乃探討人之道德理義、天理等如何能在良知中完全實現，也即是，良知如何能作為那真己自我，一切道德行動皆從屬其中，甚至人之道德沉淪也可依之得到說明。這是種使方法學超越技術義，從人之根源本體，以論如何實現道德圓滿之全體的哲學探究。當然，康德之方法學也不簡單，因為作為技術學乃奠基在其道德動機論下，故探討其方法學必會涉及後者。

康德與儒學工夫學之比較，前此之嘗試卻頗為零碎。勞思光在《新篇中國哲學史三下》中相關於工夫的章節〈發用及工夫問題〉中有所

---

\* 本文之完成有賴科技部專題研究計劃 (陽明本體工夫與康德倫理學之比較研究——一個奠基在存有學之研究: MOST 107-2410-H-343-003 -) 之補助，特此致謝。另外，感謝評審人之辛勞，筆者參考其建議使本文能得更充實地完成。

討論，以為康德把理性與意志結合即表示陽明良知與其意之統一，而工夫問題亦在此獲得解決，因而似是第一位在論陽明工夫學時帶入了康德意志論之學者：「理性意志即純粹意志」，又謂：「以此理論與陽明之說比觀，則陽明之意益明」（勞思光 1997b：482）。進而在討論戴山批判陽明〈戴山學說要旨〉一節時，以致良知工夫工落實在意志之純化上，謂：「當意能誠時，即成為純化的意志……亦近乎康德所謂，純粹意志與實踐理性合一之義。」（勞思光 1997b：559）勞思光在此以純化有雜染的習心論誠意，當符合陽明文本及一般的理解；然其所說，理性與意志之合一，卻不必是康德之工夫說，因為，所謂理性即意志，在《實踐理性之批判》中第一部分〈純粹實踐理性之要素論〉即以此為論題，以揭示意志之為純粹實踐理性義，也即探討，我的行動之格律（理由）雖是主觀的，如何卻能普遍地視為有效於其他人，此即該書第 7 節所謂：「要如此行動，你的意志之格律 (Maxime) 在任何時候均能同時被視為一普遍的立法原則。」(KpV, 30)<sup>1</sup> 康德在該書卻另有〈純粹實踐理性之方法學〉，問題之方向卻相反，方法學乃去追問如何「能夠做到使純粹實踐理性之法則進入人之心靈，影響其準則的那種方式，也就是能夠使客觀的實踐理性，亦是主觀地實踐的。」(KpV, 151) 因而，康德之〈要素論〉乃是由主觀到客觀，說明人行動之理由如何能普遍地有效；而其〈方法學〉則相反，是由客觀到主觀，也即，普遍有效的法則如何會為人接受及施行。因而，當勞思光利用康德說明陽明學時，其實混淆了意志論分析與方法學分析在康德倫理學中是方向相反的兩端：

---

<sup>1</sup> 本文之康德著作引自 *Kants Werke* (Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968.) 縮寫及冊數：GMS 4 = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; KpV 5 = *Kritik der praktischen Vernunft*; Religion 6 = *Religion innerhalb der ganzen der blossen Vernunft*; MS 6 = *Metaphysik der Sitten*。

一、意志論分析：透過排除感性經驗之影響以建立純粹意志之概念，乃要去證立：作為實踐主體之主觀理由如何能成為普遍有效的法則性規範。

二、方法學分析：同樣是排除此影響以進行道德實踐，乃要去證立：作為實踐主體，如何能視此客觀的道德法則為人所採納的。

兩者在概念上不同，卻皆以排除意志在對自身外條件之依他性，但方向卻相反，前者之意志論是證立人之行為上的理由亦有效於他人，即道德法則之概念；後者之方法學是證立這法則如何讓人在實踐中更易於被採納。現在，看不出牟宗三有這種混淆，他把康德實踐理性之分析論與方法學分開討論，雖只簡單地提出在工夫學上進行比較，然在其中所舉出諸多儒者中，陽明之致知，即在其中。（牟宗三 2003b：494）因而藉澄清勞思光之混淆，即可設定本文乃處理道德原則之實現問題，而非原則之建立。以上略展示前人努力及本文所處理之問題，以下即是由這問題而來的方法。

康德背後雖然有動機論作支持，但由於仍以技術來說明實現道德原則，因而此實現是一步一步的，猶如搭積木般實現，部分先於全體，全體是由部分組成，這可稱為漸教式的。但陽明並非如康德般透過技術來實現，而是透過良知本體來實現，由良知所言之工夫，即謂本體工夫，其原初奠基處乃是良知之知行合一，此表示人對道德規範之知及其實現之動機在最原初處即是二者之整全，而不是如積木般累積而成。由是，由知行合一所理解之本體工夫，乃是全體先於部分，可稱圓頓之教而非漸教。<sup>2</sup> 只是這先於部分的全體，作為圓頓之教本身如

---

<sup>2</sup> 一般言，道德全體乃從聖人上說，若聖人指某人如孔子，則這全體概念即個人化，窄化了這概念，見本文第柒節。把聖人與本體工夫從個人層面轉到超越層面，即所謂流行義，此見牟宗三「聖人無復，故未嘗見其心」，把這聖人、工夫概念普遍化

何可能？卻必需被論證。論證之方法乃在追問這全體作為一理念對於道德實踐之必要性何在？也即是解答這必要性可在系統上能證立這本體工夫之概念，也即：若無本體工夫這全體理念之先行理解，各道德行動只能被理解為零碎而孤立，而至使由良知天理所表示之規範與究責之倫理學系統成為不可解。

由是，本文之哲學方法乃在於先設立屬全體之本體工夫，檢查若在這全體理念之缺如中使道德行動間變得零碎而不統一的情況下所產生之倫理學困難。這困難可藉康德倫理學中把判斷與動機分離的方法學來表示。

## 貳、由判斷到動機之康德方法學

康德的實踐方法學之基本原理乃是藉訓練人在道德情境中進行道德判斷，期待藉加強判斷能力中以培養其道德感；然此說乃預設了判斷與動機 (Triebfeder) 間之分離，然後從前者過渡到後者。問題是這如何可能？其方法學乃處理：如何能使道德法則進入人之心靈，影響其理由之採納，也即客觀的實踐理性在主觀上成為實踐之方式。(KpV, 151) 在判斷道德與不道德之問題上，康德主張可訴諸一般人之理性，人即能作出此區別，如能區別右手與左手般。(KpV, 155) 因而，工夫學不是意圖教會原先不會進行道德判斷的人如何去判斷，所以康德敢說在無老師指導下，交由一十歲小孩去判斷一道德事件。(KpV, 155-156) 此暗示不是人缺乏道德判斷之能力，問題只是，人以何種方式加強道德判斷，並進而由判斷之加強，進至培養道德興趣：「這種

---

進而存有學化而成性體之流行義，跳出一般的屬個人之境界說，而為一起意識層次的概念，此見本文第 5 節。

練習和由此原出自培養我們純對實踐事務作判斷的理性之意識，必定會漸漸產生甚至於對理性法則的某種興趣，因而產生對道德地善的行動的某種興趣。」(KpV, 159-160) 所謂興趣，即是作為道德動機之情感。(GMS, 459-460) 依此即可說康德方法學之主架構，乃表示由道德判斷到道德動機之過渡。首先，關於道德判斷之加強，乃是透過敘事而達到的。以英王 Heinrich VIII 誣告 Anna von Bolen 為例 (KpV, 155)，他讓年輕人在因各種利益引誘下排除萬難而不去附議或加害無辜者，從而更能確定人之道德價值不在於行為之結果，而在於其格律 (Maxime，或者規範 norm) 之純粹性。(KpV, 156) 也即是說，在敘事中訓練人更能判斷出道德動機不能有任何感性的混雜：「如果我們可以把任何某些出自報酬之諂媚的東西帶入我們的行動中，則此動機就已經與某些私己之愛 (Eigenliebe) 的東西相混淆了，因而在感性方面獲得了一些幫助了。」(KpV, 159) 也即是，判斷出道德性乃在於確認出其實踐規範之純粹性。總結方法學乃是使人依道德法則作出評判成為一件自然的事，並使之如像出於習慣般，並在追問行為是否依照法則，即追問其純粹性，以磨練其評判。(KpV, 159) 如是，康德之工夫學乃是要去說明如何訓練人在道德判斷中加強其純粹性之感受以培養其道德興趣，也即，加強其道德情感之動機。

無疑地，人有道德判斷，亦有道德動機；人亦能在道德判斷中促進道德情感，加強此動機。然此說之成立，乃基於對判斷與動機間之關係有某種先行理解，才有可能。對這先行理解之說明，不在其方法學，而在其動機論。以下先探討康德之道德情感之概念，檢查其中關係，以明是否能，以及如何能支持其方法學中由判斷到動機之過渡。<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> 評審人提出應以內在論詮釋康德，然筆者有不同看法。現代倫理學的相關研究有所謂內在論 (internalism)，但欲以此來詮釋康德文本，恐非必要，以內在論於幫助康

## 參、判斷與動機間之分離及其困難

道德情感，即對道德法則之敬畏，乃從對其感受性去理解：「敬畏我們的道德法則之感受性 (Empfaenglichkeit) 乃是道德情感」<sup>4</sup>，此感受性乃是「唯一，且同時不被懷疑的道德動機」<sup>5</sup>，神聖意志不需要此感受之動機：「人完全不能在神聖的意志上帶上動機。」(KpV, 72) 動機只在人之意志上，因祂作為立法者直接為法則所決定。動機之為情感，非謂由自然法則所推動，反而是一種源自於對法則之義務意識：「敬畏法則乃主觀地被表示為道德情感，此敬畏法則乃無異於對義務之意識」。<sup>6</sup> 德文敬畏 (Achtung) 有提醒、警告，要人小心注意

---

德學研究之專業性不會超過 Beck 及 Allison 等之故，它不是一個提供探討康德倫理學二手資料的一個好選擇。由於其主要目的雖是乘後設倫理學 (metaethics) 之語意分析來探討動機是否內在於理由，但若涉康德文本之詮釋，內在論不見得能明確指出其理解之依據何在；若有，則或在解讀與詮釋文本上有誤。如 C. M. Korsgaard 之 Skepticism about Practical Reason 末，把道德法則誤讀為理性，又把法則與心靈間的因果關係弄掉：“how it [指理性 reason] functions as an incentive (Triebfeder)” (Korsgaard 1986: 24)，其康德文本根據為 KpV, 72。然 Korsgaard 此說乃誤讀，又無詳細說明其中的「作用為」意指為何？此 S. 72 之康德本文是：「……我們已曾展示有理由說，就道德法則是一 Triebfeder 言，它施作用於心靈是什麼……」，依此文本意謂道德法則作為一 Triebfeder 乃表示施影響於感性的理性存有者之因果關係，而非 Korsgaard 所說「理性作用為……」。若就內在論自身之研究言當有其學術貢獻，但對要求詳細解讀康德文本為主的學術研究，恐怕 Beck 與 Allison 那種直接針對文本解讀與批判之方式，於本文言更為適合。

<sup>4</sup> Religion, 27. 在 KpV 亦有云：「[……] 對法則有興趣之能力，或對道德法則之敬畏，本來就是道德情感。」(KpV, 80)

<sup>5</sup> KpV, 78. 這概念為李明輝教授分成七類，見氏著博士論文 *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der kantischen*, *Doctoral Diss., Universität Bonn.*, 1987, 212-213。1. 道德法則；2. 神之理念；3. 智思世界之理念；4. 作為義務之道德法則之服從；5. 道德法則之象；6. 義務之意識；以及 7. 對法則之敬畏。

<sup>6</sup> MS, 464. 李明輝 (1987) 在其博論亦主張敬畏與意識間之同一，兩者乃不可分者，見 S. 222。



之意，如在車站請乘客注意來車等，人於其中是聽者。同理，人對法則有敬畏，並不是依自身而有，而只是因法則所警告而有，是人於其中感受法則而生的結果，因而只是衍生而有的對道德法則之意識。

道德法則之概念才是依自身而有，表現在一自身反思關係中，即所謂自律，是那種藉意志自身而可能的主動的立法性，在其中，意志對自身而言即是一法則：「意志之自律乃是其特性，透過它，獨立於其意欲對象之所有特性，意志對自而言即是一法則。」(GMS, 440) 康德所說的道德法則，即是在這自身關係上所言自律的理性普遍原則，它乃是人之主觀的道德規範之形式性理由，此表示所有道德規範若要取得道德價值上的合法性，乃需以此為形式條件：規範須與最高的實踐法則相一致。(KpV, 33) 也即是，一被設想為道德的之規範，必須可被設想為普遍的，此即是其道德性之形式。由是，康德所謂道德法則，乃一理性判斷，它形式地要求人之道德規範需是可普遍化的。而敬畏之道德情感則乃是對這屬自律之普遍法則之感受性；因而，在這個意義下，理性判斷與情感動機乃為異質的：前者因自身而可能，卻非感受性；後者，在感受法則之警告中衍生，卻非因自身而可能。此即表示出道德判斷與動機間之二分。

然而，此二分之說有其困難：作為動機之道德情感不能單依由感受而衍生來說明，因為在肯定道德法則之有效性中若不即蘊涵着道德動機，則法則之概念只剩一邏輯的表象，這表象根本就不能說明作為一主觀的道德態度之要求。首先，康德道德情感之敬畏概念，乃是透過對自傲之打擊而可能，依這打擊之概念言，其實需被視為一種主觀動機，也即是一種實踐的主觀態度，但康德仍視之與自然法則一樣的必然性 (Notwendigkeit)，而動機則只是這必然性施於人而感受之結果。康德從命令之應然中揭示這必然性，此必然性即意謂強制 (Noetigung)：「……依這原則的行動之必然性，意謂實踐的強制性，即是義務」(GMS, 434)，必然的，乃謂強制，而非如因果法則中由自

然產生果之機械性必然，乃是一應然 (Sollen)，表示人在其理由之要求下應當服從之強迫性 (Verbindlichkeit)。<sup>7</sup> 藉這強制之概念即可理解所謂打擊，它終斷人之自我傲慢，打擊人違反法則之意欲：「現在，自我評價之性好 (Hang) 乃屬道德法則打擊之癖好 (Neigungen niederschlagen)，當癖好 (Neigung) 乃純基於感性而言。因此道德法則乃打擊這自我傲慢。」(KpV, 73) 自我傲慢不是某種基於對心理狀態的描述性理解，而是一相關於對自己的評價，在其中，把自己視為立法者，把自己推到無條件的實踐法則：「人可稱此性好 (Hang) 為自我愛戀 (Selbstliebe，即是上文私己之愛)，當它把自己做成為立法的以及無條件的實踐原則，則稱為自我傲慢。」(KpV, 74) 敬畏，乃是在一打擊自我愛戀而來的價值表象：「敬畏本來就是終斷我的自我愛戀之一種價值表象。」(GMS, 401. Anm.) 因而，所謂敬畏，上文所謂警告，乃是透過法則強制人去否定自戀作為最高條件之動機所表示出來的價值表象，也即，強制人去否定把私己之意欲視為無條件者。此乃屬一否決性判斷，康德以為它可奠基在一理性判斷之邏輯性中，而不把它視為一種主觀的動機。<sup>8</sup>

這強制與打擊雖為康德視為邏輯的，但就其概念本身言，實即揭

<sup>7</sup> Paton 之理解值得參考，有限理性存有者所應當服從之強制性原則即是純粹實踐理性之無條件原則，見氏著 *Der kategorische Imperativ*, Berlin: Walter De Gruyter, 1962, 157。這表示強制性 (或強迫性) 乃還只是理性之邏輯原則，而非主觀的動機性的願意，反而是：雖不願意，但因既被歸屬到有理性者而強制地服從此理性邏輯——作為有理性者，我的格律應當可視為普遍的。康德對理性與法則之關係乃極為複雜，由於本文並非處理這部分，建議讀者可參考彭文本 2010。其中特別值得注意的是彭文本 2010: 190 以下詳細論證了康德倫理學中自由與法則邏輯地相互包含，以及進一步論述 Allison 如何透過三個步驟重組康德的論證，以免於這邏輯互含中所隱含的困難。

<sup>8</sup> W. M. Hoffman 在此以為：「意念可以不依從對道德法則之敬畏而行動……但永不能完全沒有道德情感。」見氏著 *Kant's Theory of Freedom: A Metaphysical Inquiry*, Washington: University Press of America, 1979, 81。

示自己為一種實踐意向與態度，也即是一種主觀性動機，對自我愛戀言，乃表示為拒絕、不願意與否決等意向。這意向之概念，乃屬主動性的，基於道德法則之立法，不屬感受性的，不是衍生者，而是法則在自律中必已表示強制人拒絕自愛與自傲之主觀態度，也即，願意遵守法則；如是，它才該值得一動機之名。但在康德原初設想中，這強制之意向，只是一理性邏輯的普遍性表象，並不表示為一意願之主觀態度；而他所言的動機，反而是這理性於人身上產生的，乃法則施於其上（打擊自愛）的結果。<sup>9</sup> 故康德所說的道德法則打擊自傲，乃是一源自理性之判斷行動而已。當我們如段首探究打擊之概念，卻非如康德所說只屬於理性判斷，並非單由一邏輯表象便可以說明者，而必須同視之為一屬主觀性之意向與態度，因為在表示出客觀有效的道德法則，其概念即同時須視之為蘊涵一主觀態度，即是這道德動機早已蘊涵在法則之理解中，否則無所謂強制人不可依私己意為立法者。這否決自戀與自傲之價值性意向是消極的，在其積極方面，即是對法則遵守之意欲。然此道德動機不能透過衍生的結果來說明，而是在接受道德法則中必已承認了它，也即是，法則中所言強制約束力即揭示自身即是一主觀性的動機，而不只是一無動機的邏輯表象。所以，道德法則連同其中的強制以及對自傲之打擊，無疑地在概念上已隱含了法則判斷同時即主觀動機。<sup>10</sup> 而康德在判斷與動機之分離中，卻拒絕了它們間在概念上的必然連結，而使之未能證立一道德規範之概念，雖然他總使用上它。

<sup>9</sup> 可參李明輝，《儒家與康德》，台北：聯經出版公司，1990，頁112-113，在此，李教授又總結道德情感為兩類，其一是「引發道德行為的動機」與「道德行為底結果」。

<sup>10</sup> 海德格直從敬畏作為道德法則通達於我們之方式來理解，未能注意到康德從因果影響性來理解所面臨的困難所在。見 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt an Main: Vittorio Klostermann, 1991, 158。

關此，依下文陽明對敬畏之理解，並非從它作為法則施於人之結果來理解動機，而是說它本身已揭示人要去實踐，在其知仁義中已含有行仁義之動機在，也即，客觀地對仁義之知中，已有其主觀之意願在。因為，法則若只從理性之邏輯性言，而不同時即在其情感動機之主觀意願來理解，則這孤離於主觀意願之邏輯性，根本不能充作一規範概念（儘管是形式的）而與一普遍知識判斷之邏輯性相區別開，如二點間必以一直線為最短，雖有此邏輯性，但卻無動機在其中。此謂，就算人若弄錯某知識判斷之邏輯性，也不會究責他故意違反知識。因為，無人設想在純知識判斷中存心弄錯，刻意在知識上扭曲；因而在其中的錯誤只存在修正的問題，而非究責其動機。就算有人在科學論文作假，也是要把某些文本或資料扭曲，讓它看似能描述符合自然法則之現象，而不會故意違反自然法則。但道德法則乃涉主觀動機，因為它除要求行動者之規範可普遍化，也要求行動者之動機——要誠心意願於被認為可普遍化的規範，不可虛情假意於行為上的符合。要求人救人井孺子，其理由不只於在此情況下這拯救行動是可普遍化的，而是此理由也蘊涵要人不為私利，不為名譽，而是誠心救人，也即是，要求人之主觀意願於此，即要求人之動機。而只有動機才能要求動機，因而，若說道德法則要求人在行為上的動機，這無疑說這法則之概念本身即是包涵一主觀意願之動機在其中。也即是，人對道德規範之理解，不只於要求形式的普遍性，而必須從在這普遍性中先驗地尋獲一主觀動機，由是道德法則之概念乃表示動機與其普遍性之統一而有道德要求，從而人之道德理由才能被理解為一符合或不符合道德法則的規範。若拯救行動背後只依於一可普遍化之理由而無動機在其中，這只能是一合符大眾期待的事件；但人在道德領域上要求更多，而使其意願必已蘊涵在他所主張的規範之中，而非如康德事後落在人身的結果上，由是規範與動機間之必然連結更是理解規範作為道德規範之可能性之先在性條件。

依此，康德之動機論其實無法說明此判斷到動機之過渡，其方法

學既承動機論而來，故也不能證立從判斷到動機之過渡，而只在判斷之鍛鍊中影響意念之結果上，期待在判斷之加強中，能加強道德動機。此說乃預設了判斷與動機之分離，設想前者在意念中產生後者之前提上成立。但這只是一個假象，因為當人在道德判斷上連繫到動機，其實並不是一個直接由因衍生果之先後關係，反而是直接從道德判斷之概念中演繹出其主觀意願，沒有判斷與意願間之必然連結，判斷本身也不能理解為道德規範，因而判斷與動機間即是一在概念中的自我關係。

在陽明，此自我關係即是知行合一，在其中，知（判斷）即於行（動機），判斷即於情感。知仁義中即有行仁義之動機在，知之心，與行之心，非不同的心，而是同一個心，此即良知主體之同一性，而不是如康德，把立法歸給意志 (Wille)，把行動之主觀原則，即格律歸給意念 (Willkuer)。<sup>11</sup> 為著說明判斷與動機之統一，以解開這二元論，一個在道德法則中已蘊涵動機之哲學論證，必須先被證立。這論證乃可藉對陽明知行合一說之詮釋來建立，透過它，此統一即成為可能——以有權勢者誣害無辜者之康德範例中，在人被誣害之判斷上早已蘊涵了判斷者承認了這乃一不該發生的事，而且真誠地不一願此事發生，而當人被批判屈從權勢者，批判之理由除他既已知此事不該發

---

<sup>11</sup> 兩者之區分可參看《道德形上學》：「法則出自意志，格律出自意念，後者乃人中的一個自由意念；那只涉法則之意志乃不能稱為自由或不自由，因為他不涉行動，而只直接涉為行動格律之立法，（因此就是實踐理性自身）」，見 MS, 226。關此，可參考 Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, 161。他以為意念之概念在康德仍是個待開發的論題。李明輝教授把這個二元論從理性與感性二分架構來理解，與本文從判斷與動機二元來理解一致。若單以法則之判斷來理解理性之立法時，理性的所有性格，包含李教授所說的二分架構，即傳遞到其制定的法則。也即，當法則不蘊涵情感，則理性亦不蘊涵。見其《儒家與康德》，31。理性與情感之二元論當為李教授對康德倫理學之基本看法，亦見其《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》，台北：國立臺灣大學出版中心，2005，22。

生，但卻也批判他竟願順從權勢者，也即，此批判乃是在他意願於屈從之動機上，由於其意願，此批判才能對他有效。如是，只在判斷與動機之統一之先行理解中，康德之敘事教育才可能充分說明他所設想者，即由促進道德判斷到促進道德動機之方法學，因為基本上，道德判斷與道德動機乃同一事之不同面貌而已。<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> 謝勒 (M. Scheler) 對康德理性 (道德判斷) 一情感動機二分有一著名的批判，因涉及過廣，本文在此不打算詳論，但做為一準備在台灣以中文發表的研究論文，關於他對康德二分之批判在中文研究中引起的討論，乃值得在這裡略作探討，以展示中文學界對此問題之理解。李明輝《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》一書第二章〈德國現象學倫理學對康德倫理學的批判及其理論意涵〉中有重要討論，詳細分析了德國現象學家謝勒。在台灣，李氏應是最早探討謝勒批判康德之學者，更為成熟之表述，見於此章中：雖然謝勒對康德有許多誤解，但仍指出康德倫理學之二分法，即先天—後天，形式—實質，無法窮盡相關論題，而主張先天而實質的，也即情感先天主義，提出一套現象學經驗。(李明輝 2005：60-61) 並認為康德把先天與形式混淆，乃其倫理學之困難所在。李教授指出謝勒區別感知 (Fuehlen) 與情感 (Gefuehl) (李明輝 2005：62)，感知乃以價值為對象，稱為價值感 (wertfuehlen)，屬精神層面的一種意向性領會，是於價值之「『自我關涉、自我指涉』……『先天而實質』的領域」(李明輝 2005：63-64)；情感則涉及內容與現象之接納性，呈現為「一種狀態……它必然是間接的。」(李明輝 2005：63) 這暗示康德在動機論中漏掉了這意向性領會，而把道德情感從作為結果的情感狀態上理解。另一個理解謝勒批判康德道德情感重要研究可見張偉，〈康德、胡塞爾和謝勒在倫理學建基問題上的爭執〉一文，在相關議題上，從倫理學史的角度，分析了自古希臘以來，到康德本人之思想發展，也即情感與理性之關連。(張偉 2012：133-138) 指出康德區分約束性原則與執行原則，從而指出判斷與動機之差異，並說明這差異如何在批判時期引入到其倫理學，也即是，判斷原則即是自律原則。(張偉 2012：141) 關於道德情感，在註 11 中表示為「實踐地被引發的接受性」(張偉 2012：143)。關於對道德令式之論證，他主張康德之先驗演繹不成功，再引到對理性事實之說明中，主張作為被給予的，這可從現象學的而非本體論的去理解。(張偉 2012：146) 然這論文主要是批判康德判斷原則，在缺乏執行原則之統一中，會產生困難。他在胡塞爾中找到了其中的現象學依據，以為康德錯失了感受領域之「先天本質法則性」，以為「感性與理性之間的總體對立就是根本錯誤的」(張偉 2012：150)。依張文，謝勒接受了胡氏對康德之批判，即同時指出康德先天—形式，理性—感性，主動—被動間的對立之謬誤。(張偉 2012：155) 進而再批判康德把感覺作為被感覺者之內涵而無視其實只是被感覺者之傳送方式之謬誤(張偉 2012：155)；再進而把倫理學重要的感受，如愛與恨等，從倫理學奠基中排除掉了；這正表示了與約束性判斷原則之區別(張偉 2012：157)；這也正表示

由是，必須進至到陽明之知行合一之分析，指出此所謂知行合一乃解決道德判斷與動機間之分離問題之關鍵所在。

---

出康德倫理學之根本困難之一即是在於這個區別上。反對上述理解方式者，見史偉民之〈道德情感與動機：康德、席勒與牟宗三〉。史文之立論理由乃在於從康德主張「純粹理性僅自身即足以決定意志」演繹到他所主張的「它〔指理性〕能夠提供道德實踐的動機。」（史偉民 2015：617）。依其理解，理性決定意志，也即是理性提供動機 (Bewegungsgrund)，如是，理性決定意志即意謂理性提供屬於執行層面的動機，而當理性被理解作為立法者而提供形式的道德判斷時，理性既立法亦行動，是故史文即有理由主張康德之實踐理性無上述李、張所持的判斷原則與執行原則之區別，而是：理性本身既判斷又執行。另外，要補充說明的是，史文所謂動機乃 Bewegungsgrund，而非李、張的 Triebfeder。德文動機 (Triebfeder)，乃指鐘錶發條，中文譯作動機，乃表使能活動之機括意，而不只是 Bewegungsgrund 那種只涉根據或理由義，而是實質上有推力而能使之活動者。由判斷與執行兩個原則之分離所引起的可能困難為 Allison 所充分注意：他在執行原則中理解 Triebfeder，既與判斷原則之理解區別開，則道德法則如何「亦能同作為於實行它的 incentive (Triebfeder)，判斷原則如何能同時即是執行原則，乃是一困惑。」，見 H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 122。然康德所謂自律概念中，只有 Bewegungsgrund 而無 Triebfeder，因而不屬這執行原則，只屬於他所謂判斷原則；這判斷原則，Allison 乃透過自律概念，主張從理性完全決定意志即為實踐理性來理解：「理性以自身而不依於性好就可充分地決定意志 (KprV 5: 14-15)」(Kant's Theory of Freedom, 121)，這即是史文所謂理性提供意志 Bewegungsgrund 之文本所在，而此文本所表示的只不過是自律原則，在其中理性提供充足的決定根據，也即普遍性原則為一切道德理由之形式原則，此根本未表示有如發條般推動之義；單以此並未能推倒李、張二文所主張的判斷原則與執行原則之區別。此 Triebfeder 對康德言，只在法則與屬於作為感性而又為理性的行動者之關連中被理解，而自律概念揭示的意志與理性之同一關係中，並無這感性之介入，故就自律言的理性及其法則皆無行動義可言。此相應上文所引《道德形上學》中康德謂自律意志不行動之說。Allison 把《實踐理性之批判》中處理道德情感之 Triebfeder 篇類比於《純粹理性之批判》之先驗感性論 (transcendental Aesthetic) (1995: 121)，因而，依 Allison 之說再推論，當理性與感性之區別是主動性與被動性之區別，此即可說明康德乃以理性決定意志之主動的自律建立其意志論，以及感性對這自律法則之被動的情感建立其動機論；意志論與動機論雖相關但分屬不同的論題而分離。

## 肆、知行合一之倫理學證成

勞思光以赫爾 (R. M. Hare) 之描述性語言 (如知樹枝入河之知, 中性的事實認知) 與規範性語言 (如孺子入井之知, 帶價值觀之規範性之知) 之區分, 說明陽明倫理學之意涵,<sup>13</sup> 透過這區別, 可簡別開一些無謂誤會。但凡價值性語言皆帶有意向性, 例如人說此菜餚乃美食, 不是只藉美一詞作事實描述或形容它, 而是隱含著話語者價值態度, 作為贊美乃表一意向, 隱含了推薦之行動。然知樹枝入河之知, 作為價值中性的描述之知, 它不蘊涵要我們做些什麼的那種價值性推薦與要求, 因描述語不帶意向故, 既不表示態度, 即不蘊涵動機在其中。某人說他知孺子入井一事, 此知, 作為規範性語言之知, 乃帶有要求做些什麼的意向, 指示出話語者某些動機在其中, 而不是無關緊要的路人甲, 說出他知某物 (不管什麼, 但剛好是人) 落井一事。陽明之知, 乃是這種規範語言所表示帶有責令等意向, 它蘊涵規範性意義下的動機, 知行合一之知與行即是在這意義下所表示的蘊涵關係。此謂, 說人知孝, 乃謂在其知中已表示了知者之行孝動機、意向或態度等; 既只是意向, 即此知, 非謂實現了, 完成了孝親之事, 而只說者在其語言中隱含有意於發動其所知與開展言 (勞思光 1997a: 433)。在此, 勞氏說出了知行合一之義, 不過勞氏以為陽明知一詞, 不合一般的用法 (勞思光 1997a: 416), 此說卻非事實, 陽明曾舉例說當時官制如知州知縣之知, 乃包含管理之義, 不是要人做官, 卻

---

<sup>13</sup> 勞思光 1997a: 418。R. M. Hare 乃後設倫理學大將, 對道德語言作後設性分析, 指:「道德語言是一種規範性語言 (prescriptive language, 勞思光譯作規定語言)」, 見 *The Language of Morals*, Oxford: Clarendon press, 1952, 1。康德不從語言, 而從判斷作同樣的區別, 相應 Hare 的描述性語言 (descriptive language), 康德的是認知判斷, 又有道德判斷作為規範。儒家則有德性之知為規範, 與見聞之知作為事實性描述作區別。這種區別雖非難明, 但對於混淆德性與見聞者來說, 仍別具意義。



只要人去了解認知，而不需行其所知；因而，知州之知，包含認知一州之事，管理之，皆屬知州一官職之工作範圍。（《王陽明全集上，傳習錄上》，49）知一語在此意義下必帶上述意識行動義，只不過在知州之例中，行動是具體如管治，而在知行合一中，知所帶的行動，乃意向與動機義，蘊含其內心之態度；在此意義下，不是現於行為上的具體義。只要脫離現代人孤立於實踐的那種描述性或知識性的對事實之認知，則陽明帶意向與動機之知，並不難解；只是陽明就此而說知之本源的實踐義，不停在後設倫理學對語言之分析上，而是要人順其知中所蘊涵的意向與動機，具體在人之行事上實現，進而在良知之主體中，尋獲此知與行必然相連之可能性基礎。<sup>14</sup>

徐愛以知孝卻不能行之，請教其師之知行合一說，陽明即指其因私欲之隔，不是在論知行本體：「此已被私欲隔斷，不是知行的本體了；未有知而不行者。知而不行，只是未知」（《王陽明全集上，傳習錄上》，4）。陽明知行合一之行，其原初即表動機義，在其中揭示自身的意向與態度。不過儘管如此，陽明之知不是上文所說那種在贊美中無約束力的推薦，基本上是一帶著規範性意向之知，說知孝親，乃謂要去行考；反之，說人不知孝，乃是究責語。所以，陽明在說人違天理時即責之以禽獸：「忍心害理何者不為？若違了天理便與禽獸無異，便偷生在世上百千年，也不過做了千百年的禽獸。」（《王陽明全集上，傳習錄下》，117）禽獸不是生物分類之概念，而倫理上的究責語，說人是禽獸亦非描述，而是在作價值評價，在其中即表現出自己的態度，因而乃表示出一意向與動機——不可如此行為。當

<sup>14</sup> 有關知行合一之概念提出與對應哲學史如朱子之即物窮理之說，請參看劉宗賢與蔡德貴合著：《陽明學與當代新儒學》，北京：中國人民大學出版社，2009，116-120。亦可見鍾彩鈞，《王陽明思想進展》，台北：文哲，1993，56 以下。另，知行本體之義，見劉、蔡合著中分四個層面表示知行之本體義，見 121-124。

人說他知孝親之仁，此乃表示他有意於孝親之仁，在動機上，他願意於此仁孝，而不是上文所表事不關己的樹枝入河之事實性認知。

但徐愛非但混淆了不同之知，亦混淆了本體論與工夫學：陽明所言之知行合一，乃是從其概念之本然說，即陽明所謂從本體言，在其中，還未考慮人在現實情境中的倫理缺失或人欲引誘，故非能以私意而說之：「此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。」（《王陽明全集上，傳習錄上》，4）從概念上說良知乃沒有私意之雜揉者，而私意只在挾雜善惡之意念（習心）上理解，不在良知上。因而，陽明與徐愛所論知行合一，非在意上言除惡工夫中說明良知與其行間的關係，而是在其概念上分析，在其徒前確立知、行必然連結之關係，故上頁云：「未有知而不行者」；知之即行之，知仁義即必已帶有仁義之動機在，就是良知之本體，所以陽明在上文即批評徐愛所說「不是知行的本體了」。而徐愛所持的理由，乃是從雜揉善與惡的意體所言之工夫學觀點切入，因有私欲而未能做到其知之所要去行孝之要求，本來陽明可以如在天泉證道中答龍溪所用之工夫學教導之，但因徐愛所問，乃是求教知行合一之本義，因而陽明即以知、行間之必然連結回應，也即以本體論之說明方式，揭示知、行間之本源義。知與實現此知之動機間之必然連結，乃從對知之倫理意向之先驗分析而達至，進而由此而追尋使這知行關係可能之證立，即是一屬先驗證成，在其中追尋知行在最高道德主體之統一。

知、行間之必然連結又基於何處？在陽明，此基礎乃回到良知之道德主體概念本身，也即它乃知行之統一體，而不是知行互相分離者；所以，陽明隨後即說知之心即是行之心：

故《大學》指個真知行與人看，說「如好好色，如惡惡臭」。  
見好色，屬知，好好色，屬行；只見那好色時已自好了，  
不是見了後又立個心去好。

（《王陽明全集上，傳習錄上》，4）

此說乃理解對倫理意向之先驗證成最核心處，不是泛泛地把良知概念搬出來，攏統地把知行歸屬其中，而是指出，知之心，與行之心，乃同一心：見好色之心，乃知之心，行好好色，乃行之心，知好色之心，與行好色之心，不是兩心，而是同一心。這即表知行一心之同一性，因而，知行合一之概念乃表其人在道德主體上的同一性。也即是，意體，乃是行之心，心，乃知之意，二者原無分別，知善惡之主體，與行善去惡之主體，為同一主體，故云「欲行之心即是意」（《王陽明全集上，傳習錄中》，23），心意即是知行合一之體，乃即知之判斷與行之動機合一之最高的道德主體。<sup>15</sup> 如此一來，超越了康德判斷與動機之二分，開展出一依良知之即知即行的倫理學體系。

知行合一這概念之基礎即在於這主體同一，因為若無這同一性概念，如若知行分屬不同主體，即會產生嚴重的倫理學困難。以下論與知分離的孤行在概念上的兩個困難：

其一、無法說明道德之知對行動者之有效性如何可能；

其二、行動者亦失去此知的自主性。

首先，若與其知分離，即表示行動者既孤離於其人知，故並不知道他該作可事；然若原初就不能設想此孤行者對自己該作何事先有所知，則此知，作為道德判斷亦難有效於他；因為若所謂有效，即表此判斷先能責於其上。但其實不可把本不為其所知之道德判斷責給他，即表示在他不知之前提上，此道德判斷即無效於他。一規範判斷之有

---

<sup>15</sup> 陳立勝把陽明之知視為能，所以知痛乃謂能痛，是感受痛之能力；陳氏進一步說之為一種「當下的、切己的感通無滯的能力」。（《王陽明萬物一體論——從身一體的立場看》，台北：台大出版社中心，2005，238）陳氏在此本來要從這知一能關係說明世界一體，最後也即，若說知世界一體，乃是對世界之切己的感通。以能解知之說，首見李明輝，〈從康德實踐哲學論王陽明之「知行合一」說〉，載於《中國文哲研究集刊》，1994，416-417。

效性乃以行動者不能孤離於此知，即表其有效性乃行動者以此先行知之為前提：如《刑法》之第十六條即不許以不知為辯護之理由藉口脫罪；此刑法背後的法理根據即是法律之有效性在於預設行動者已知曉了它。然就倫理學言，法律之知仍透過總統之頒佈於行動者而滿足此被預設之知，因而於行動者言乃被告知，故這法律之知還不是陽明就概念言的先行之知。在陽明之倫理學，其所謂良知之知，乃是就行動者言一先行被設定之知，故云「是非之心，知也，人皆有之。」（《王陽明全集上，書朱守諧卷》，308）人，作為行動者皆知良知之知，即謂他已先知道了，行動者並不與其知分離，他不是被告知者；此乃從孟子不慮而知之說：「是固所謂不慮而知，……孩提之童，無不知愛其親者」（《王陽明全集上，萬松書院記》，282-3）。如是，行動者必與此知相連不分，否則此知乃無效於他，從而證立了此知如何可能之奠基處。

另外，若行動者與其知分離而為孤行者，原初即不知其良知之知，則其行動所依持的道德判斷，乃是那被告知、因習慣或因受教而知者，此乃孟子所謂義外，襲義而取者。此義外之知，既因襲而得，即謂對孤行者言其價值在概念上非自身而有，而只是一附從的、可討價者。行動者知孝之知，作為一道德判斷之知，其道德價值乃在於其概念必基於行動者而不依於他者，行動者能獨立無依地肯斷它，從而才能如陽明般說「知也，人皆有之」與「不慮而知」。然在離知之孤行者中，其道德判斷之知乃義外之附庸，即如陽明所言，乃是一無自主價值方向之冥行，說其如戲子般給些腳本要他表演。（《王陽明全集上，傳習錄上》，4）由是，在知行合一下，所謂行動者不能孤離其知，乃只表示此知能有效於他，而他又能自主於道德判斷之知，也即，知之有效性與行之自主性合一。以上乃揭示與知分離之孤行者所表之困難，以下則揭示與行分離之孤知者所蘊涵的兩個困難：

其一、道德判斷之知變成事實性認知；

其二、此知亦不能價值地相關於行動者，從而不能被理解為一道德規範。

首先，若然知者不蘊涵其動機行動，此即是離行之孤知，在此分離中乃表示無意向態度之中性的事實性認知。在這事實性認知中，既不蘊涵要求之主觀意願，即動機，因而，如若知人入井仍無動於衷者，亦不能據其無行動而究責之，因為這不帶意向行動之孤知，從開始即未在其中設想約束人之意向，即是說，其中並不蘊涵一要求之主觀態度，從而不能據此只相關於事實性的孤知以進行究責。

另外，因為究責概念之成立乃在於道德判斷之知相關於人，然此相關性乃只在預設人對此知之主觀態度上，才有可能。也即是，作為動機，這態度即把人連結到此判斷之知中；以法律為例，如在行動者之願意或不願遵守法律，才能以此法律究責其上，從而表示法律之有效性；也即是，若不在行動者之動機中，法律只是些被列舉的條文，其有效性還只是抽象的，而具體的有效性乃基於相關者之動機，它把行動者連結到那法律條文上，使之成為具體的。同理，道德判斷之知必已暗示了一個主觀態度之道德動機，在其動機中此判斷之知才能先驗地指涉及行動者身上。如我若被人指責不事親，此指責並非關於我的錯誤理解，若然，則我所需要的是重新學習，而是指責我既知此事但卻持拒絕之態度。此表示，事親之知若不與我之主觀態度相連結，則此知只是些抽象摸不著邊際的空洞認知而已，其中只涉及對錯，與人之相關性只在判斷間之爭執。故此，判斷之知要與行動者在價值上有所關連，乃只能透過其動機，沒有它，此知也根本不能被理解為具體地相關於行動者之道德規範。如是，知行合一中，道德判斷與動機之主觀態度乃相互連結在一起，知不離行，行不離知。由是陽明之知

行合一之概念即以此獲得一倫理學證成。<sup>16</sup>

知行合一之概念揭示人對道德之知如何能有自主性，如何使道德判斷之知從屬於人，這其實是一個問題之不同表示，但卻也暗示此知乃在一人之自我中可能。然從這合一而來的本體工夫論亦開啟一自我之概念，一切道德行動皆從屬於他，試看下文之分析。

## 伍、陽明工夫學之前說明

人若原則上無惡之可能，則不需工夫。陽明所謂惡，出自人欲對本體之蔽（《王陽明全集中，太傅王文恪公傳》，1042），人欲也即其私欲思慮；因而，在方法上如何平服雜亂的思慮，乃是在修持的克治教法，如陽明所謂靜坐與息思慮即是。（《王陽明全集上，傳習錄上》，18）此靜坐說乃克治，如康德般乃是一教學上的方法技術，但作用卻以平息雜念為主。這靜坐方法，其實只是使人心定的一般性方式，但人不能除去所有的念，因善念亦念也。若心定是一道德實踐工夫，則必有一實踐之指向，而非為心定而定，必預設了實踐目的，此目的乃依良知概念來說明；從而這即暗示作為技術之克治工夫本身，需在良知下才能被說明。也即，良知，乃是在省察克治上之倫理學奠基者，缺此，即是槁木：「久之，俟其心意稍定，只懸空靜守，如槁木死灰，亦無用，須教他省察克治；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。」（《王陽明全集上，傳習錄上》，18）惡念萌時即要去除，這乃良知之功，故靜坐，作為實踐工

---

<sup>16</sup> 在拙作〈知行合一之哲學史及倫理學的先驗說明之探究〉（陳士誠 2017）中討論了良知之知與行在規範與究責間之關係，但本文從道德動機把道德判斷價值地相關於人，則是另一新的嘗試。

夫之技術性方法，必以此為條件；靜坐必依於良知，然後才能說此靜坐與息思慮之實踐意義之旨向為何。

牟宗三逆覺之工夫說亦有這思路：「故凡放其良心者，若能于其溺于流中，就其萌蘖之生當下指點之，令其警覺，或自警覺，覺而漸存漸養，以至充大……」（牟宗三 2003a：475），此與本文下節言除惡意近，乃是就人良知之生中逆覺自己之惡而除之，此逆覺稱為「內在的體證」，一種從「不自覺到自覺」，甚至，「一旦警覺，則一覺全覺，沛然莫之能禦」。（牟宗三 2003a：494）然此覺之為全覺，既不可從那種習常見識中隨時間流遷而變化者來理解，也即今日覺些，明日或再覺多些那種依心理狀態起伏的領悟來理解，因為，作為一覺即全悟之頓覺決非在時間中的經驗對象，故無過程可言：「此覺亦是頓，此處亦並無漸之過程之可言。」（牟宗三 2003a：254）然要說明此頓覺之全體義並不容易，因若就某人之內在領悟言，無人能知他人之心，故無人能確定之，而為一難於實證者。本文捨棄此由內心領悟之心理狀態之分析，轉到一種先驗分析，即在設定對道德全體（一覺全覺）之某種理解上，在其說明能力中追問其中使其可能的良知主體。

在既有的牟宗三詮釋中，也已暗示了頓覺往客觀面向之發展，即進至他所言胡五峰體物不遺，參天地，備萬物之流行說（牟宗三 2003a：476），再承接明道「聖無復，故未嘗見其心」。（牟宗三 2003a：246）這是種理解方式，不從個人修持之心理上言，而是總已存在，但非無意識的機械運轉，乃是從一超意識之流行言，乃心體之呈現，即牟氏所云「如如呈現，一體流行」（牟宗三 2003a：246）；然牟氏說仍只屬概念解釋之工作，其實還需一倫理學證成。依本文，此證成乃可藉本體工夫在良知真己中獲得：工夫只此一體之發用無間，主觀上是一覺全覺之道德全體，客觀上卻不因人之私意而斷，即是流行：既是自覺的呈現，亦是超意識的流行。

工夫可就克治言，針對具體的修持；可就本體言，針對道德全體；兩者為同一工夫之用與體。就陽明，其中所依據之經典各有不同；在此所云克治私欲之萌，是陽明依於《大學》知止之說：「紛雜思慮，亦強禁絕不得，只就思慮萌動處省察克治……《大學》所謂『知止而後有定』也。」（《王陽明全集中，與滁陽諸生書并問答語》，1082），克治盜賊意念之萌，此工夫乃屬誠意除惡，源自此《大學》本文，乃屬第二序工夫義，因私念已起，本體之工夫落於此以除之。源自此《中庸》文本者，乃屬第一序工夫義，則以培養為旨。此第一、二序之說，只是同一個良知工夫著落處不同，非謂有兩個工夫，因為就算在克治惡念上，仍以良知施本體工夫為其條件，無此工夫，則無從判斷其所要克治之念為惡，亦無從說明在這判斷中已有除惡之意向。在判斷為惡中即已有除惡之意，這不就是知行合一之實義乎？

以下先說第二序除惡工夫。

## 陸、第二序工夫義之著落處：雜揉善惡的意體

陽明亦有謂心與意間本一而異名「以其主宰而言，則謂之心；以其主宰之發動而言，則謂之意」（《王陽明全集下，年譜二》，1405），心意本一，只名所涉的功能不同而有異。這看似是定義，其實是肯斷在本體概念中的心、意、知與物之一源，理解此心本體之旨趣無所異，只是依功能而名謂不同，其義則一，故以「謂之」表示。心、意、知與物，只稱謂不同，皆是那本源實體。也即，主宰，稱為心；其發動，稱為意，皆是那本體，或稱心，或稱意；雖稱為心，但其實已是發動義，知行合一即指此心意之本一，而非本異而耦合之。反之，其發動



也即是主宰，也即蕺山所謂意是心之存主者。<sup>17</sup> 對此，陽明有更多更詳細的說明，但在說明此知行合一之本源，揭示其中知行之必然性基礎，應已足夠。然而，在工夫之說明上，卻多有不符這知行之本體義，因為陽明確曾實主張在心意間的極大差異而非名謂不同，人只於可發動為惡之意上用功，在心上卻不可：「如今要正心，本體上何處用得功？必就心之發動處纔可著力也。心之發動不能無不善。」（《王陽明全集上，傳習錄》，135），又云：「本體上如何用功？必就他發處，才著得力。」（《王陽明全集下，傳習錄拾遺》，1294），著力在發動為善惡而說的意上：「蓋心之本體本無不正，自其意念發動，而後有不正。故欲正其心者，必就其意念之所發而正之」（《王陽明全集中，大學問》，1070）。然發處不能無不善，在此著力實踐工夫乃是要去除人之私欲，以復天理：「減得一分人欲，便是復得一分天理。」（《王陽明全集上，傳習錄上》，32）也即是，在除已有之惡以復天理。復一詞，乃暗示了去除已有之惡以復無惡之本心；著力是要正不正之心（此心非指本心，而是天泉證道中的習心），正那發而不能無不善的意：「然至善者，心之本體也。心之本體，那有不善？如今要正心，本體上何處用得功？必就心之發動處可才著力也。心之發動不能無不善，故需就此處著力，便是在誠意。」（《王陽明全集上，傳習錄下》，135）。依此說，雜揉善惡的意，也即習心，才是工夫真著力處。工夫在意，所謂誠意；誠意也即格物，格物乃消滅法，減去心（習）之非，以全其本體之正：「格物，如《孟子》『大人格君心』之『格』，是去其心之不正，以全其本體之正。」（《王陽明全集上，傳習錄上》，7）

---

<sup>17</sup> 在〈答史子復〉有云：「一心耳，以其存主而言，謂之意。」（《劉宗周全集三上》，446）。

於此，這誠意之意，其實是工夫之承受體，乃接受誠之者施於一身之工夫，它本身不是誠之者，反而是被良知本心所誠。正心亦如是，被正的心是習心，亦是工夫之承受體，非從本體言之本心，不是知行合一之良知。若孤立地看此被誠者與被正者，陽明的確有戴山所謂落在挾雜善惡的意之困難，然這卻不是陽明工夫學之全部，因另有落於本體之工夫，才是其學之核心。也即是，陽明工夫，分兩序，皆源自本體，著落處卻有不同：落於本體與落於挾善惡的意體之別；前者乃培養之本體工夫，後者是誠意正心以除惡。此本體工夫，在內容上即是立志、敬畏與戒慎恐懼。於本體之工夫乃第一序義，是第二序誠意工夫之先在性條件。要說明這兩序工夫義，需先從擺脫陽明為施教而依根器來說的權法，進到一普在的、不依人意的本體工夫學。

### 柒、兩序工夫及其文獻基礎：《中庸》與《大學》 在工夫之別

陽明在天泉證道中與龍溪之論中，依特定人說工夫，針對兩種人，有所謂上根利根人之本體即工夫，也即針對龍溪四無所言者：「上根之人，世亦難遇；一悟本體，即見功夫。」（《王陽明全集下，年譜三》，1441）《傳習錄》亦云：「此原是徹上徹下功夫。利根之人，世亦難遇，本體工夫，一悟盡透」（《王陽明全集上，傳習錄下》，133），於此等人，工夫即在本體中。亦有接德洪所見者：「德洪之見，是我這裡為其次立法的」，這種人，當為習心所染而不能本體工夫一悟盡透者，從而需從正心誠意，以除惡入手。陽明因材施教，此說自無不當，他似已見到後世由四無句所可能引至以情識與理義混淆之誤，工夫未到家卻自以為成聖之人病；所以他要龍溪不可把這四無教法，隨便示人，又說「此顏子、明道所不敢承當。」（《王陽明全集上，傳習錄下》，133）雖後人還卻仍執意承當，引心學入人病之

患。可知陽明之說，乃是師徒相承之啟導性談話，其實不是就本體工夫之概念本身而說，而只能理解為教學上的權法；故需從工夫理義之本然處說，首先是工夫學之一般化，即排除屬天分說的上根器人之概念。<sup>18</sup>

工夫兩序之分，陽明從《中庸》與《大學》中分別出者：「戒慎不睹，恐懼不聞，是心不可無也。有所恐懼，有所憂患，是私心不可有也。」（《王陽明全集上，答舒國用》，212）戒懼恐懼，乃原自《中庸》，是本體工夫之第一序義；恐懼憂患乃因私心而來，正心乃正此私心，即原自《大學》，屬第二序工夫義所要除者。第一序之工夫義乃存養，防於私欲未萌，第二序之工夫義，克於私欲方萌：「必欲此心純乎天理，而無一毫人欲之私，非防於未萌之先，而克於方萌之際，不能也。防於未萌之先，而克於方萌之際，此正《中庸》戒慎恐懼，《大學》致知格物之功，舍此之外，無別功矣。」（《王陽明全集上，傳習錄中》，74-75）因而，工夫著處有二，在本心上是防於未萌時，本心良知是其存養地；另一是克除方萌時，私心雜意為其用功處。關此戒慎恐懼與恐懼憂患之別以及其來原，陽明再云：「是〔舒〕國用之所謂敬畏者，乃《大學》之恐懼憂患，非《中庸》戒慎恐懼之謂」（《王陽明全集上，答舒國用》，212）。關於恐懼憂患，《大學》有云：「所謂修身在正其心者，身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。」（朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖，1984，8）恐懼憂患，乃由不正而來，正之之工夫，旨在除惡，正其不正，誠其不誠。《中庸》戒慎恐懼之說，不見《大學》，《大學》只有「慎其獨」，

<sup>18</sup> 林月惠在氏著《詮釋與工夫——宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》，台北：中國文哲研究所，2008，158-164 中對陽明本體工夫有詳細說明，以為本體工夫才是陽明工夫意涵。

而無慎獨一詞，亦無戒慎恐懼一詞，亦無其概念。依陽明，《中庸》之戒慎恐懼，乃對私欲未萌時之存養。在《中庸》本身，所謂戒慎恐懼，乃對不睹聞的天命之性，而非克治私心，因而陽明以此戒慎恐懼於不睹聞，以言本體工夫。

本文以立志、敬畏與戒慎恐懼來說明這本體工夫之三個意向內容，它們皆表本心良知之一根而發者。作為道德之工夫者，陽明皆從其持存無間理解，在其中，天理常存，才是可能。因而這本體工夫，作為良知真己之本原行動，乃是天理（普遍規範）常存與道德圓滿之全體所必需先行設想的主體性條件，在這圓滿全體中，各道德行動不再零碎而統一在一依知行合一而可能的統一上。

## 捌、由立志揭示第一序本體工夫義

立志之概念，可從一般的修養工夫說，這從屬於個人要或不要，堅持多深多久，而表現為時長時短，時強時弱。陽明說立志，自亦時有從此義表示，但此說乃如上文徐愛以私意與人欲介入說明良知之知、行，而不是從本體上說。但良知既可從本體言，工夫亦可以，因為工夫也者，乃是這本體之擴充延展，而這本體擴充之工夫即不再以徐愛那種從私意遮蔽而使良知或明或暗處，而是藉其概念揭示良知之本源處。若良知在論述時有其必要性，不是心理學地隨人要時而有之，棄之時即無來理解者，而是如上文知、行合一作為倫理價值之基礎，則這從良知本體而言之工夫，乃可藉對應道德圓滿之全體性概念，以表明其倫理學意涵，也即，本體工夫乃相關於倫理價值之全體性理念，在這全體理念中，各別零碎的道德行為即在其中獲得了統一。因而，作為倫理價值之先行基礎，一如良知之知、行無間斷之必然連結，乃是從持存無間地意於存天理上理解：「問立志，先生曰：『只念念要存天理，即是立志』。」（《王陽明全集上，傳習錄上》，

13) 因而，立志乃從不間斷處說，由不間斷來理解全體，它不是外於人之道德意識的形上理念。此立志乃心之自發，而本心即是天理故：「心之本體即是天理。」（《王陽明全集上，傳習錄上》，30）因而，立志者，乃不間斷於存養心本體之意欲。立志，非從除惡以誠意之減法消極言，而只是著力於本心天理。它是一源自本心之積極力量；反之，私欲之萌，乃源於志不立；因而，立志則無私萌之起：「故凡一毫私欲之萌，只責此志不立，即私欲便退」（《王陽明全集上，示弟立志說》，290）。立志，不是所謂除惡後善乃見之後著，反而是除惡之前提條件。因而，私欲之萌，乃是此志不立之後果，而不是倒過來私欲萌了而後不立志，因為不立志若在私欲之萌後，私欲之萌總在前，則人在此萌中即無積極力量防私欲之萌，萌了，也無一積極力量去之，所謂除惡，即屬戲言。因而，除惡或除私欲之萌，只是立志工夫之結果，立志是其因。然立志這本體工夫，非從一時一念說，而是念念要去存天理，也即此立志非針對某時刻之道德努力，而是針對全體而說；既即於天理，因而此全體即表道德圓滿之理念。<sup>19</sup> 作為第一序工夫義，乃從持存上理解，在與唐詡對話中，陽明藉孔子從心所欲說長立善念：「此念如樹之根芽，立志者長立此善念而已。『從心所欲，不逾矩』，只是志到熟處。」（《王陽明全集上，傳習錄上》，22）從心所欲語，乃出自《論語·為政》，陽明謂孔子之意欲，皆不違本心，以意皆由心出故。這非抽象地從心之概念分析而出其純意，而是從長立常存善念說，因而，每一意皆與心相應，也即一種持存無間的人在道德實踐上圓滿的全體。此志之常存立，乃指無時刻間斷之事者：「是以君子之學，無時無處而不以立志為事。」（《王陽明全集上，示弟立志說》，290）

<sup>19</sup> 歐陽南野與閻東間所顯立志，乃只從立志之致良知言，忽略了立志之持存無間於道德圓滿之全體性，見《王陽明全集下，重刻陽明先生文集序》，1767。

## 玖、由立志轉到敬畏：出乎心體之自然

學，乃無中生有之工夫，此工夫不是別的，而只是立志：「我此論學是無中生有的工夫，諸公須要信得及，只是立志」（《王陽明全集上，傳習錄上》，37），何解無中生有？因此立志之學，非謂從已認定一經典，或從認定某上根器人，為之典範而附隨之，甚至非如康德藉敘事範例以激勵為功之實踐方法，而只是如種樹之培植，勿助勿忘，讓其自然而生，立志即謂於專一於此之上：「學者一念為善之志，如樹之種，但勿助勿忘，只管培植將去，……故立志貴專一」<sup>20</sup>，此專一，乃隨時不間斷，故謂勿助勿忘，只管培植。此不間斷工夫，無一心不關注於天理，此即是居敬之心。一者，天理，專注於一，乃一心在天理，即主一：「一者，天理，主一，是一心在天理上。」（《王陽明全集上，傳習錄上》，38）

陽明之立志，並非一般言在對特定目標之設定下，專注於此之堅忍耐力，此仍還只心理之逐物，非居敬；專心一致於逐物，人甚或可無反顧於求名好色，並至死不渝追求之，但這逐物之志，附屬在物上，而非在人自己之本心上。立志乃居敬；居者，非飄流不定如逐物之謂，而是居住、居家之意，也即是長存持於此，此即所謂「持敬集義工夫，直是要得唵唵省察」（《王陽明全集上，傳習錄上》，153）。立志也是主一；一，乃理義；而當「心之本體即是天理」（《王陽明全集上，傳習錄上》，30），主一乃謂持存居敬於自己心體中。此勿助勿忘說，乃謂時刻無忘於立志之敬上。在此義下，居敬之敬，雖是敬畏，但卻非因有所不及而敬之畏之，固是持存，亦乃出自心體之自然：「堯

<sup>20</sup> 《王陽明全集上，傳習錄上》，37。陽明此說，與禪並無關係，已為陳榮捷指出，以四點說明，見氏著《王陽明與禪》，台北，學生，1984，78。

舜之兢兢業業，文王之小心翼翼，皆敬畏之謂也，皆出乎其心體之自然也。出乎心體，非有所為而為之者，自然之謂也。」（《王陽明全集上，答舒國用》，212-213）敬畏持存，可從兢兢業業，小心翼翼上看出，乃聖王主觀上意欲於持存無間之心，一如上文以念念要存天理所說的立志。此心乃是敬之畏之，陽明謂此乃出於心體之自然！然敬畏一詞於陽明與一般用法不相合。敬畏一詞，日常用語上乃暗示一種限制，如仰望高山，有所不及，觀者即有因這不及而來的恐懼之情，更何況神明崇高於人，非山能比，人對之恐懼不可及加。若如是理解，人於神明，難於灑落，故識者問陽明：「夫謂『敬畏之增，不能不為灑落之累』，又謂『敬畏為有心，如何可以無心，而出於自然，不疑其所行』。」（《王陽明全集上，答舒國用》，212）此即意謂：敬畏，則不能灑落，灑落，則需無敬畏之累；又謂：敬畏即已有心，如何能在居敬之前提下，又說無心之自然？此識者之問，其背後的理由是：因人在敬畏中所蘊涵自己有所不及，在此能力不及之困難中，最易發現自己，或見自己無能為力，或見自己需加用功，由是在敬畏中難灑落，而有因這能力不及而來的改過與除惡。這相當接近康德之敬畏法則之理由 = 人不願遵從法則而對之作強制，如人不願守國家法律，卻怕法律追究之；如是，既敬且畏。陽明之回應，乃承上文勿助勿忘之說，敬畏並非謂本心有所不足，而只謂懼放逸，以心體乃昭靈明覺之良知，無所謂不足者。因而，此所謂工夫者，雖說敬畏，但乃回到心體之自然，不累於欲，以無因逐物而發者，而灑落非縱情：「君子之所謂灑落者，非曠蕩放逸，縱情肆意之謂也，乃其心體不累於欲，無人而不自得之謂耳。」（《王陽明全集上，答舒國用》，212），灑落由敬畏而來，非縱情恣意，隨物之動靜來去者，而灑落之原由，即敬畏，乃是持存無間於動靜者，故云：「敬畏之功無間於動靜」（《王陽明全集上，答舒國用》，213）。此無間，乃上文之居，持存義，敬畏持存，即是居敬，以此無間說敬，即不使離須臾之間：「君子之心，常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使離

於須臾之頃也。」（《王陽明全集中，答徐成之王午》，890）不只不可離，甚至是所以存天理之本然，因而，敬畏即是理解天理之先行條件，亦可說敬義乃是達天道之先行條件，故云：「敬義立，而天道達」（《王陽明全集上，答舒國用》，213），此說亦無異於下文說戒慎恐懼乃天理常存之條件。敬畏也者，也即戒慎恐懼：「君子之所謂敬畏者，非恐懼憂患〔指上文〈答舒國用〉中藉《大學》所指〕之謂也，戒慎不睹，恐懼不聞〔指上文《中庸》所指〕之謂耳。」（《王陽明全集下，年譜三》，1425）立志與敬畏，乃第一序本體工夫義，是從培養說，而非如康德之敬畏，在不願中被強制守法而對法則畏懼之說。

既可由立志到敬畏，亦可由敬畏到慎懼，皆本體工夫之謂。作為本體工夫，慎懼亦持存無間，陽明更直言良知乃慎懼之體，慎懼與惻隱羞惡一樣，乃心體所自發之行動者。良知乃自培自養，自敬自畏者，它本身即是工夫之體，不假外求者；在其中，敬畏乃是其所知之動機，由此而說知之即行之動機，知行合一之說，即再次在此得到一主體性之說明，分別只是在知行合一中乃就道德行動一般而說，這裡即就無間斷中就道德圓滿之全體而說。

## 拾、良知乃戒慎恐懼之體

陽明直謂良知即是能慎懼者，這表示，它即是工夫實踐之體：

〔來書云〕：「照心，人所用功，乃戒慎恐懼之心也，猶思也，而遂以戒慎恐懼為良知，何歟？」〔陽明答曰：〕「能戒慎恐懼者，是良知也。」（《王陽明全集上，傳習錄上》，74）

陽明對來書之問，完全肯定；慎懼，乃工夫，良知是能慎懼者，



即是良知不只於知行合一之體，同時亦是工夫之主體，因而良知是知、行與工夫之綜合體。在別處陽明自己亦有直言曰「……戒慎恐懼之心」（《王陽明全集上，答汪石潭內翰》，165），此心，相應於慎懼之良知，當指本心言。因而，以良知言慎懼，決非偶然。良知不假外求，它是知者，亦是動機之行者，更是慎懼之工夫者，乃知、行、動機與工夫之統一自我，故陽明亦以無時或停的戒懼之自我明之。慎懼者乃人自己，知者，亦乃人自己，知者與慎懼者並不二分，如知行一心般，陽明即謂這知懼者即同於人自己之知懼：

既戒懼即是知，己若不知，是誰戒懼？（《王陽明全集上，傳習錄上》，40）

己，即人自己。此說戒懼與知，皆為人之懼知，即統一在人之自我中。戒懼自當如敬畏在康德那裡，乃一道德情感，但後者乃因道德法則施於意念而有，因而法則先於情感；在陽明，則戒懼者乃是良知之知，乃良知自身之純粹發動言的情感，而非一後果，故良知即懼恐者；當戒懼即知，又是一動機之情感，此即表示知行合一之義而已。而這戒懼乃無時或停者，續云：「戒懼亦是念，無時可息……自朝至暮，自少至老，若要無念，即是己不知，此除是昏睡，除是槁木死灰。」（《王陽明全集上，傳習錄上》，40）因而，良知即工夫，良知自我戒懼，持存不斷，不是對某時刻之心理狀態來說，而是指涉一持存之本體概念。

關此本體，鄒元標引陽明語有云：「合得本體是功夫，做得功夫是本體。」（《王陽明全集下，重修陽明先生祠記》，1691）前句謂：合良知本體者乃施行工夫者；後句則謂：施行工夫者乃是良知本體；雖二語，其義則一，也即：良知即是工夫之體。此與上文所引「能戒慎恐懼者，是良知也」，為同義語；皆表工夫與本體之統一性，兩者原是不分；故陽明有言曰謂本體乃不睹聞，亦慎懼，反之亦可，本體乃慎懼，亦不睹聞。（《王陽明全集上，傳習錄上》，120）不睹聞

者，即《中庸》所謂天命之性；到陽明，即成心之本體，慎懼即是其工夫。陽明謂這本體乃不睹聞，同亦是慎懼者；這本體與工夫，乃根本可互換者，以二者同一；因而說慎懼是本體，可；說不睹聞是工夫，亦可。工夫必落著在良知處說，故在一段與人論戒慎恐懼之工夫中，陽明同意問者說良知為戒慎恐懼者：「『誠之者之戒慎恐懼，即此良知為戒慎恐懼；當與惻隱羞惡一般，俱是良知條件。……』云云，〔陽明答曰〕：『此節論得已甚分曉，知此，則知致知之外無餘功矣。』」（《王陽明全集上，與黃勉之》，215-216）。陽明關於戒慎恐懼與惻隱羞惡俱皆是良知條件，並無異議，更謂知此即知致知工夫外並無其它。因此，戒慎恐懼之工夫，即與惻隱羞惡一樣，只不過本心之本原行動，是理解良知之道德行動，故云「俱是良知條件」。當然，良知不假外求，本無條件可言，但這戒慎恐懼與惻隱羞惡，皆是良知所自發之屬己性行動，乃作為自身之條件，非謂另有依附者也。

作為工夫之體，良知戒慎恐懼；良知具足，所謂工夫即本體，乃是良知做自己工夫。工夫非作為工具者而為良知所用，不是外於良知自己的某些方法與技術，如敘事，而是良知自身之反照。然作為本體工夫，自當與立志與敬畏一樣，乃持存無間者，而且當即是如惻隱般乃良知之行動，自當可被視為倫理規範之可能性的先在條件，故陽明即把這先行的持存無間性，一起賦之予慎懼工夫，故續云：「戒慎恐懼之功，無時或間，則天理常存。」（《王陽明全集上，答舒國用》，212）。無時或間，表工夫之持存性，說此持存無間則天理常存，即謂工夫之持存性乃天理之先行條件，續云：「天理常存，生於戒慎恐懼之無間。」（《王陽明全集上，答舒國用》，212）何以工夫之持存性能有這先行性？工夫，一般倫理學之理解，乃是實踐應用某倫理規範，因而此規範相對於工夫言，皆有優先性；即先有規範，然後工夫隨之去實現，康德之敘事方法，即屬這種型態。然陽明此說，卻非把工夫看成技術性、策略性者，甚至是工具性者，因這本體工夫，乃良知一根而發，工夫只是良知自身之擴充延展，其延展所至者不是別

的，仍只良知而已。由是這本體工夫，其地位，如上文般乃表示心之思與惻隱，放在此慎懼工夫之同樣階層。因此，不是本心之外，有個工夫去實現本心之意欲者，而是本心即是一施工夫者。因而，若上文所論良知之知行合一有一先行性，則慎懼工夫亦有一先行性，也即，此本體工夫亦能說明人之規範與因違反而來的究責之可能性，甚至，只有在其持存無間性中說明道德全體，而使個別的道德行動，才成為可理解者——不再零碎而統一在良知之全體行動中。

這涉及本體工夫作為全體之倫理學證成如下。

## 拾壹、本體工夫之倫理學證成

此倫理學證成可從兩面說：

其一、主觀方面在揭示良知本心之持存無間，以表示工夫乃即是知行本體之自我擴充，如嬰兒般成長之一根而發，乃發展之不同，而非如各異兩物之不同，筆者稱之為此工夫之主觀證成 (subjective justification)。

其二、乃藉探究天理於人之規範與因違反天理而來的究責之可能性條件，此條件即是本體工夫義持存無間之必然性，筆者稱之為此工夫之客觀證成 (objective justification)。

主觀證成本身可過渡到客觀證成，也即在一根而發演繹出良知真己，藉此即可說明道德全體之統一性概念之倫理學基楚何在。以下先論主觀證成。

這主觀證成，乃從發展盈科說起：「問：『知識不長進如何？』，先生曰：『為學須有本原，須從本原上用力，漸漸盈科而進。』」（《王陽明全集上，傳習錄上》，16）所謂本源處，即良知，在良知上用力，

卻有漸進，盈科，在不斷實踐中成長。因而，就算在儒家頓悟心體，一現全現中，乃是在念念致良知中可能。黃以方以為致知只是一節之知，非全體之知，陽明則在中間以念念致知之本體工夫承接，由此而說一節之知而至於全體之知，此即表示本體工夫乃是一節與全體間之統一，在其中，一節與全體，乃成一本體：「心之理無窮盡，原是一個淵。只為私欲窒塞，則淵之本體失了。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。……於此便見一節之知，即全體之知；全體之知，即一節之知：總是一個本體。」（《王陽明全集上，傳習錄下》，109）。這念念致良知，與上文念念立志，兢兢業業之敬畏，其義一也，皆就工夫之持存言。此乃表示，悟道者，若謂一悟全悟，成不退轉的終身聖人，則是對全體一詞之誤解。念念致知，念念存天理，其實是自我展現擴充義，而不是既成不變義。擴充乃在念念意於其中，使之不間斷：「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。」（《王陽明全集上，傳習錄上》，13）胎，乃需成長擴充，才能成大人，由胎到大人，皆同一人，從未終斷，即陽明此本體工夫之本原義，即從一根而發，無間斷說。因而，此全體之概念並不是由積累之疊加義來理解的量概念，乃是人在全體之先行理解下之念念無間義。

此工夫不是念起念滅，水過無痕之遊戲。此聖胎喻存養擴充，在別處陽明亦以孕育發展說此工夫，由嬰兒在腹始到腹外續漸發育而有各種表現，皆在人身之同一性上，乃是心體自發之無間斷而成者：「仙家說嬰兒，亦善譬。嬰兒在母腹時，只是純氣，有何知識？出胎後方始能啼，既而後能笑，又既而後能認識其父母兄弟……不是出胎日便講求推尋得來。故須有個本原。」（《王陽明全集上，傳習錄上》，16）由芽到葉，皆一樹之整體，有一由小而大之發展，續云：「立志用功，如種樹然；方其根芽，猶未有幹；及其有幹，尚未有枝；枝而後葉，葉而後花實。」（《王陽明全集上，傳習錄上》，16）因而，

就算這即本體之立志工夫，也需從培養之持存上理解，還至上文之勿忘勿助，即是在當下由苗芽任運，讓那良知本體之自然而生，續云：「初種根時，只管栽培灌溉，勿作枝想，勿作葉想。」（《王陽明全集上，傳習錄上》，16）依此喻，各種因良知之知行合一而來的道德價值，不再是孤立地分離者，而是整存地統一在全體中，由此不再只是道德價值之所以可能的先行性條件，而且，由於涉及全體，從而是一切倫理價值全體之先行條件而說。然而，這主觀證成，乃一形象性的說法，暗示出一種如身體之統一性，在其中，各枝葉不是孤離地被理解，但這還需一各枝葉聚焦之所在處，也即一良知本體，這即需由一客觀證成所證立。

然主觀證成本身即可開啟一客觀證成之路，客觀證成乃謂進一步揭示使此念念無間斷成為可能之先在性條件，也即良知真己，藉此，良知之自根自苗之不間斷即被說明，使得它能夠倫理地被確信，而非只是在陽明文本中安排各概念文字間的一個巧合性協調。為說明此，需先回到仙家之說。

## 拾貳、道德沉淪之可能性：良知真己作為客觀證成之可能性根據

陽明仙家之說，乃承引導陸澄偏近道家養身而發，把養身與養德結合，從良知對全身之主宰處說。陽明之理由不難解，因為身體也只是某人的身體，自當受其自己之心所主宰，而良知是主宰之靈處，此即真我一詞之義：「大抵養德養身，只是一事，原靜所云真我者，果能戒謹不睹，恐懼不聞，而專志於是，則神住氣住精住，而仙家所謂長生久視之說，亦在其中矣。」（《王陽明全集上，與陸原靜》，208-209）陽明以儒家慎懼收攝本屬道教養身之真我說，其理由不出良知作為身體主宰之說，依此，這真我即下文作為心之主宰一身之真己。以真我

之慎懼養德，德屬我，身體亦從屬於我：身體者，總是我的身體，一如德，總是我的德，因而陽明即有理由主張養德養身總是一由良知主宰之事。養德養身乃在這真自我當中統一而成為可能，因而這真自我即表其中的統一性。陽明亦有純從儒家說這真自我，即所謂真己。蕭惠謂己私難克，陽明謂「將汝己私來，替汝克！」（《王陽明全集上，傳習錄上》，40），此乃半開玩笑之說，因為人之己私，乃完全屬己，也只能由該人自己去刻，沒有人能代勞，嘮叨己私難克，乃無謂者；陽明藉此只暗示己私乃最根源之屬己，工夫要自己去做，不能假手他人。人之所有，包括所謂軀殼，皆屬己，耳目口，皆屬這真己而統一在其中，由其主宰，真己不是離身體的另一物，故續云：「真己何曾離著軀殼！」（《王陽明全集上，傳習錄上》，40）〔按：此真己即上文之真我，前者乃陽明用語，後者乃針對陸澄道教養身說，為統一表達，撰寫本文中一律稱為真己（the real ego）〕，陽明之理由如上，因身體乃總是我的身體，離真己，沒有身體可言，因為某一軀體若不在我之主宰下，也根本不能算是我的身體：「若無真己，便無軀殼。」（《王陽明全集上，傳習錄上》，41）視物之目，聽聲之耳，說話之口等，皆在主宰一身之本心中成為可能，此心即是真己：「這個便是汝之真己，這個真己是軀殼的主宰。」（《王陽明全集上，傳習錄上》，41）這個主宰概念之所以能成立，乃因身體從屬而統一在這自我中，即我所做每一事，皆因是我的，而為我主宰。因而，此本心良知之概念，乃必蘊涵在一使屬己性可能之自我概念中，本心良知乃其最高主體性，此自我即表一統一性概念，在其中，良知之主宰才成為可理解。

此真己之性，乃即是念念無間斷於立志之本體工夫，因所有工夫皆屬於真己之自我，就算在道德實踐之起伏中，此統一性之真己絕不中斷，此即這本體工夫遍一切道德活動之客觀證成。也即是，一切道德價值，就算在為邪惡之沉淪中，也必須連結在這本體工夫之無間斷中，才有可能。人在道德踐履中表示立志工夫之持續，乃即基於本心在實踐上不動搖的決心——良知本身之發動。人或見孺子入井而有惻

隱，其心並不是見之後才有，而是早在那裡了。其呈現，不需自身以外的工夫，它自身即是工夫，但哲學上需要解釋，使人能設想規範與究責之可能性。試想，慎懼工夫若只被理解為某人心理上一時興起的立志念頭，後來卻完全斷絕了，則此所謂立志，乃是其偶然的、私人性的，以至於基於經驗的心理狀態的想法，此非本體工夫義，亦與天理常存無關。因而，不是要去說明某人之立志如何堅強不變，不是要去表述其慎懼如何真切，而是要去說明：本體工夫之概念，如何能是天理持存之可能性條件，藉此，替此工夫之倫理學理解進行一客觀證成。

其理由也不難明，先從反面設想：若立志工夫，只隨人私意施行在於某時刻，在別的時刻，卻可隨意撤去，而與本心良知隔絕了；又或者時而慎懼自己放失良知，時而信心滿滿，有承天下之志，以定四海之民，這隨人私意而轉的立志，乃一心理斷續狀態之表示，則時而與良知接，時而又與良知隔絕；在與良知接時，固可成聖人，但在與良知隔絕時，則甚至連作惡人也做不成，因為判人為惡，乃是在人知善知惡的前提上成立，而知善知惡乃良知之能力之一。在此隔斷之設想中，知善知惡之良知也必同時設想不在其意識中，如是，人從根源上既不知何事該為，亦不知何事不可為，良知對人而言成了他者；既孤立於良知外，從而其行為不受任何倫理上的指引，既無指引，則事後又如何可責之為惡？因而，在良知被斷之缺如上，人甚至不能作任何倫理上的評價。因而，為使人對其倫理行為，有規範可依，有責任可承，總之，為使一倫理評價成為可能，則陽明之本體工夫之持存不間斷，統一在良知之真己中，乃是定然不可移者。從而這本體工夫，即擺脫主觀心理主義，而在良知之真己概念上，獲得作為規範與究責之倫理學基礎而來之證成。以下試再以自我批判之懊悔來說明。

設想，某甲昨晚見一孺子入井，雖其惻隱之心冒然而起，最後卻無任何行動；今天早上，其良知又冒然而起，對昨夜之冷血，懊悔不

已。現在問：這懊悔究竟如何可能？假若良知不是必連貫無間而在人之心靈中總成為一統一體，假若倫理行動之屬己性不被先行理解，則此人在昨晚那惻隱心冒起後便結束了，便與今早的後悔無關，因為今早的良知孤立於昨晚，亦與明日的不相干。故此，若今日，或其它時間他懊悔了，這已表示其良知與昨日之良知，已連繫起來而承認為同一良知，昨日之我，既是今日之我，我的良知還是那良知，在這自我同一下，才能說我知我昨日之惡。昨日之惡行不是孤立而零碎的，總與日後行動，如對惡行之懊悔，連結統一在一起，而成為在依良知真己而可能的一全體概念中被理解者，否則其行動孤立不相連，無從解釋其懊悔昨日惡行之可能性。但事實上我們的實踐工夫，似每給人時有間斷的印象，在這印象中，是否會衝擊到對規範究責之先行設想？例如當人在心理狀態極度不穩下行惡，乃自辯調整個行為在無知中所至，從而主張不需接受倫理批判，這又如何解釋？這種質疑其實反而增強了本文所持之主張，因為在工夫之持存中，並不是針對某一時刻對自身之主宰，而是持存無間地主宰，因而人本身即需早先培育自己之心靈品質，不使自己心理狀態不穩，以至行惡；一如醉酒駕駛者在車禍當刻或不能自控，但良知早已在那裡警告著，在警告中已責令不該酒後駕駛。在此罪責成立之可能性條件中，人乃預設了他知道不可酒駕且能做到；至於他最終因酒駕被定罪，乃在於預設了他知道而能做到，中間不斷流，至使人對其惡行之批判始終能成立。

### 拾參、必有事焉中的不間斷

儒家不是個天真的理想主義者，以為人有良知與本體工夫，即為終身聖人；反而，實踐工夫之所以有其必要，乃基於人總有可能可為惡，即把良知天埋歿了，或間斷了；因而，任何工夫學，就算在陽明，都必需面對這間斷之問題。在工夫之必要性上，卻又似隱含為惡之可



能性，否則人根本不需任何工夫，因而出現貌似合理的判斷：

人雖有良知，但總有良知間斷而為惡之時！

依本文觀點，為惡之可能性，不但與工夫間斷無關，反而只在其無間斷之持存中，才能判斷人之為惡——惡，乃一倫理價值之批判，而這批評之判斷總必須在這工夫之念念無間斷中，才有可能。首先，那種間斷之印象，可從陽明於必有事焉之理解著手，也即在這本體工夫中那種對間斷之不斷提撕之警覺：

必有事焉者，只是時時去集義。若時時去用必有事之工夫，而或有時間斷，此便是忘了，即須勿忘。時時去用必有事之工夫，而或有時欲速求效，此便是助了，即須勿助。其工夫全在必有事焉上用，勿忘勿助，只就其間提撕警覺而已。<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> 《王陽明全集上，傳習錄中》，93-94。陳來先從哲學史主張必有事焉與勿忘勿助相應，而與無思無慮有抵觸；見其《有無之境》，282-283。若在無思無慮上牽扯孟子、二程與朱子等，問題變得複雜，結果卻也未見他能直探此必有事焉在概念上之倫理學意涵。在陽明，無思之所無者，指非人成為槁木死灰：「不睹不聞、無思無為，非槁木死灰之謂也。」（《王陽明全集上，傳習錄上》，71）無思無慮，是指去掉此私思私慮。這在一則來書中，問者已知，故云：「心之本體即是天理，有何可思慮得？學者用功，雖千思萬慮，只是要復他本體，不是以私意去安排思索出來。」（《王陽明全集上，傳習錄中》，81）但問者以為，思若亦是良知之發用，這如何與私思分別？陽明同意其所謂無思是指去私思，在如何分別上，回應也簡單，良知乃只思天理，而非思私己之事：「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。」私己事，乃隨私己之欲而施行，此欲不確定，事亦不確定而紛擾。而良知之發用，雖亦為思，但只思個天理，不隨私欲而變，乃定然不可移者，故良知之思，與人欲之思，其分別乃明確性與簡易性。而無思無慮，即以明確簡易去除此私思私慮之紛擾。再就勿忘勿助說，在陳來 2013：284-285，陳來主張可分陽明早年與晚年之別，以為早年，勿忘勿助不算工夫，晚年則在說必有事焉中已有勿忘勿助。彭國翔解釋龍溪之忘，乃謂：「不將道德實踐行為本身作為思慮反省的對象，從而執著於這種行為所產生的是非善惡。」（《良知學的展開——

在這提撕中，即隱含間而不斷，在倫理沉淪中，總以提撕拉上來之可能性為先行理解，因為當說某人倫理地沉淪了，此已表示良知本體早先作了提撕工夫；批判此人倫理地為惡，此批判總必已在工夫之接續中，即在良知醒著中，知善行之，知惡去之，才有可能。也即，說忘了，已有勿忘之提撕工夫在，說助了，已有勿助之提撕工夫在；在倫理批判上，亦如是。這必有事焉中，乃時時集義，因而乃是本體工夫之另一表述；雖是本體工夫，但卻有時而弱之可能。陽明謂，或有忘時，或有助時；但當說有忘時或助時，卻也非謂工夫真的斷絕了，而是在這忘時助時，即在其間有勿忘勿助之提撕警覺。這勿忘勿助，乃是在間而不斷中與心之本體永遠保持連結之工夫，而非可由人控制斷絕或不斷絕，心體工夫，總已在那裡，它總隨人之道德評價前，早已在那裡了。劉宗周在相同問題上有一富啟發的提示：

覺得間斷，便已接續。（《劉宗周全集二，聖學喫緊三關》，243）

因為若說它斷了，更反而在此話語中，透露出其那種連結之必然性。所以，就算對最惡的人，也不能說他斷絕良知工夫，在他說要斷絕時，總還在連繫在一起時才能這樣說。甚至，在責備他為惡時，良知天理已醒在那，只因良知總醒著，才能已在其知善惡之良知醒覺之先行理解中，而責其沒有實際行善去惡。因而，惡人不是完全沒願於良知之行，反而是說：他原本願良知天理，也即是其知行合一從未失去，而只是在致良知時最終放逸而背棄之，但在責其背違當中，其實已意謂良知、天理總已在其意識中了，而且已意於服從良知之動機，只是擴

---

王龍溪與中晚明的陽明學》，台北，學生，2003，123）彭對龍溪之解，基本上是依流行義。此說當不能用在陽明之勿忘之忘上，陽明之忘中，有提撕義，因而有反省義；也即，說人忘了而作勿忘工夫，乃是在評之為忘時作提撕工夫，因而是良知之自我反思。

充中最後放逸背棄之。因而，其違背天理，總在接續了那不間斷的道德意識，才有可能被判定為惡，從而因其背棄而被究責。本體工夫之持存不間斷，只謂工夫不斷絕，覺得它斷了，其實良知在其人中只是在表現上弱了，而非斷絕而成虛無者。弱了，乃自身之放逸，但卻未斷絕，未斷絕乃謂人總有念於敬畏與慎懼。因而，本體工夫之實義乃在放逸間即常提不放，故陽明以於此長提不放中，說必有事焉：「戒懼克治，即是常提不放之功，即是必有事焉」（《王陽明全集上，傳習錄中》，76）。因此，陽明論明道之必有事焉時，乃謂在本體流行，雖無間斷，但仍有下工夫處，即反省日前在日用間倫理上的失誤：「日用之間，觀此流行之體，初無間斷處，有下功夫處，乃知日前自誑誑人之罪，蓋不可勝贖也。」（《王陽明全集上，傳習錄下》，146）陽明之工夫學之實義依此即可充分表現出來：它在念念無間之道德全體中有下工夫處，才能知前過。也即，只有在這無間斷處可說天理常存，只在天理之對照中，人才可以說過錯；如是，本體工夫，作為念念於天理之無間斷，乃是可說明倫理規範之可能性。然在其中總包涵了人在道德意識變弱時與良知連結之之必然性；從而，所有道德之善與惡，皆是在道德意識之全體統一中成立。因而，在如此之詮釋中，陽明並非只在描述良知本體那不間斷之連續性，而是視之為一切倫理價值之可能性之先在性條件。

## 拾肆、結語

康德分離了道德判斷與動機而未能證立道德規範之概念，並由於其方法學乃由動機論衍生而附從其體系者，因而，前者原有的困難亦附隨其中。不像康德，陽明在知行合一中把道德判斷與其動機連結在一起而證立道德規範之概念，並衍生為其工夫學；由是，統一了判斷、動機與工夫，三者乃在一體中成為理解本心良知概念中之不同面向而

已。在這一體中，道德事件不再是孤立於彼此而零碎的，前錯與後悔總是依這一體相連而與本心良知統一在一起；不但倫理上的規範與究責之概念，甚至對人之道德沉淪之批判亦只在其中成為可理解。

## 參考文獻

### 中文：

- 王陽明 WANG Yangming, 2012, 《王陽明全集（上、中、下）》  
*Wang Yangming quanji* Vol. 1, 2 & 3, 上海 [Shanghai]: 上海古籍  
出版社 [Shanghai guji chubanshe]。
- 史偉民 SHI Weimin, 2015, 〈道德情感與動機：康德、席勒與牟宗  
三〉 *Moral Feeling and Motive: Kant, Schiller and Mou Zongsan*,  
《清華學報》 *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 45, 4:  
597-630。
- 朱熹 ZHU Xi, 1984, 《四書章句集註》 *Sishu zhangju jizhu*, 台北  
[Taipei]: 鵝湖出版社 [Ehu publish]。
- 牟宗三 MOU Zhongsan, 2003a, 《心體與性體（二）》 *Xinti yu xingt  
II*, 收入《牟宗三先生全集》第六冊 *Mouzongsan xiansheng quanji*  
Vol. 6, 台北 [Taipei]: 聯經出版公司 [Linking publishing]。
- , 2003b, 《康德的道德哲學》 *Kangde de daode zhhexue*, 收入《牟  
宗三先生全集》第十五冊 *Mouzongsan xiansheng quanji* Vol. 15,  
台北 [Taipei]: 聯經出版公司 [Linking publishing]。
- 李明輝 LI Minghui, 1990, 《儒家與康德》 *Rujia yu kangde*, 台北  
[Taipei]: 聯經出版公司 [Linking publishing]。
- , 1994, 〈從康德實踐哲學論王陽明之「知行合一」說〉 *Wang  
Yang-ming's Doctrine of the Unity of Moral Knowledge and Action*

in the Light of Kant's Practical Philosophy, 《中國文哲研究集刊》  
*Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 4 :  
415-440。

——, 2005, 《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》*Siduan  
yu qiqing: Guanyu daode qinggan de bijiao zhexue tantao*, 台北  
[Taipei]: 國立臺灣大學出版中心 [National Taiwan University  
Press]。

林月惠 LIN Yuehui, 2008, 《詮釋與工夫——宋明理學的超越蘄嚮  
與內在辯證》*Quanshi yu gongfu: Songminglixue de chaoyueqixiang  
yu neizaibianzheng*, 台北 [Taipei]: 中央研究院中國文哲研究所  
[Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica]。

張偉 ZHANG Wei, 2012, 〈康德、胡塞爾和謝勒在倫理學建基問題  
上的爭執〉*The Dispute of Kant, Husserl and Scheler Regarding the  
Foundation of Ethics*, 《國立政治大學哲學學報》*NCCU  
Philosophical Journal*, 28 : 131-180。

陳士誠 CHEN Shihchen, 2017, 〈知行合一之哲學史及倫理學的先驗  
說明之探究〉*A Research on the "Unity of Knowing and Acting"  
and Its Transcendental Explanation Based on Ethics*, 《國立台灣大  
學哲學論評》*National Taiwan University Philosophical Review*,  
54 : 43-82。

陳立勝 CHEN Lisheng, 2005, 《王陽明萬物一體論——從身一體的  
立場看》*Wang Yangming wanwuyitilun: Cong shen—ti de lichang  
kan*, 台北 [Taipei]: 國立臺灣大學出版中心 [National Taiwan  
University Press]。

陳來 CHEN Lai, 2013, 《有無之境》*Youwu zhijing*, 北京 [Beijing]:  
北京大學出版社 [Peking University Press]。

- 陳榮捷 CHAN Wing-tsit, 1984, 《王陽明與禪》 *Wang Yangming yu chan*, 台北 [Taipei]: 台灣學生書局 [Taiwan Student Book Co., Ltd.]。
- 勞思光 LAO Sze-kwang, 1997a, 《新編中國哲學史(三上)》 *Xinbian zhongguo zhexueshi sanshang*, 台北 [Taipei]: 三民書局 [Sanmin Book Co., Ltd.]。
- , 1997b, 《新編中國哲學史(三下)》 *Xinbian zhongguo zhexueshi sanxia*, 台北 [Taipei]: 三民書局 [Sanmin Book Co., Ltd.]。
- 彭文本 PENG Wenben, 2010, 〈阿利森對康德「自由理論」的詮釋〉 *On Allison's Interpretation of Kant's Theory of Freedom*, 《國立台灣大學哲學論評》 *National Taiwan University Philosophical Review*, 39: 149-208。
- 彭國翔 PENG Guoxiang, 2003, 《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》 *Liangzhixue de zhankai: Wang Longxi yu zhongwanming de yangmingxue*, 台北 [Taipei]: 台灣學生書局 [Taiwan Student Book Co., Ltd.]。
- 楊祖漢 YANG Zuhan, 1987, 《儒學與康德的道德哲學》 *Ruxue yu kangde de daode zhexue*, 台北 [Taipei]: 文津出版社 [Wenjin publish]
- 楊國榮 YANG Guorong, 1999, 《良知與心體——王陽明哲學研究》 *Liangzhi yu xinti: Wang Yangming zhexue yanjiu*, 台北 [Taipei]: 洪葉文化 [Hungyeh Publishing Co., Ltd.]。
- 劉蕺山 LIU Jishan, 1996, 《劉宗周全集(二、三上)》 *Liu Zongzhou quanji Vol. 2 & 3-1*, 台北 [Taipei]: 中央研究院中國文哲研究所籌備處 [Institution of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica]。

鍾彩鈞 ZHONG Caijun, 1993, 《王陽明思想之進展》*Wang Yangming sixiang zhi jinzhan*, 台北 [Taipei]: 文史哲出版社 [The Liberal Arts Press]。

劉宗賢、蔡德貴 LIU Zongxian & CAI Degui, 2009, 《陽明學與當代新儒學》, 北京 [Beijing]: 中國人民大學出版社 [China Renmin University Press]。

### 西文：

Allison, Henry E. 1995. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beck, Lewis W. 1960. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hare, R. M. 1981. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press.

Hegler, Alfred. 1891. *Die Psychologie in Kants Ethik*. Freiburg: akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, I. B.

Heidegger, Martin. 1991. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt an Main: Vittorio Klostermann.

Henrich, Dieter. 1982. Ethik der Autonomie. In *Selbstverhältnisse*. Henrich Dieter. 6-56. Stuttgart: Reclam.

Hoffman, W. M. 1979 *Kant's Theory of Freedom: A Metaphysical Inquiry*. Washington: University Press of America.

Kant, Immanuel. 1968. *Kants Werke (4, 5, 6): Akademie-Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.



Korsgaard, Christine M. 1986. Skepticism about Practical Reason. *The Journal of Philosophy*, 83, 1: 5-25

Lee, M. H. 1987. *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der kantischen*. Doctoral Diss., Universität Bonn.

Paton, H. J. 1962. *Der kategorische Imperativ*. Berlin: Walter De Gruyter.

# On Yangming's Original Effort: A Comparative Study of Philosophy

CHEN, Shih-Chen

Department of Life and Death, Nanhua University

Address: No. 55, Sec. 1, Nanhua Rd., Dalin Township,  
Chiayi County 62249

E-mail: chanszeshing62@gmail.com

## Abstract

The main work of this paper reveals an ethical foundation of Yangming's original effort by a comparative study with Kant's philosophy, it means that our original mind is the unity of all moral actions. The object of comparison is the methodology of Kant's *Kritik der praktischen Vernunft*; the so-called ethical foundation means an original intention of human justified by Yangming's unity of knowing with its acting, and thus explains how the so-called original effort has to be understood as a growing from the root of the unity. It means that the original effort is essentially nothing but the growing of conscience, and thus represents an acting to realize all moral value without interruption. By means of such continuity we can explain that the possibility of all ethical values is based on the ego of original unity, and even how a

judgment of the moral falling is only possible under the condition of the ego. According to my philosophical interpretation the original effort can solve also the difficulty in which a transition can't come from moral judgment to its action in Kant's methodology derived from his theory of motivation.

**Keywords: Unity of Knowing with its Acting, Original Effort, Norm-blame, Moral Falling, the Real Ego of Conscience.**

