

# 純乎天理之極：王陽明心性工夫的「一」

張鴻辰

復旦大學哲學學院博士後

地址：上海市楊浦區國定路 408 弄 2 號 210 室

E-mail: raycheungphilo@link.cuhk.edu.hk

## 摘要

現有的陽明學研究都有留意陽明思想有著「講成一個」的特點，但大多數的研究都會將之類歸為「一元論」的思想，未有深究當中的思路。本文以陽明不滿朱子學說「二」著手，提出一套詮釋體系以說明陽明「講成一個」的思路。本文將會論證：一、陽明的「一」能夠概括為「心一」，一個以道德本心將理學中的重要概念整合成為互為關連 (interconnected) 的整體的立場。二、「心一」在工夫論表現為「此心純乎天理之極」以及「本體與工夫的一貫」兩條主軸，旨在以「一」突出工夫的連續性、整全性、以及互為穿透性。三、從良知教能收攝陽明思想中的重要概念，又將本體與工夫合一顯題化，意味著「心一」系統的完成。四、從陽明言「一」的精神中提煉「一」的「純

投稿日期：2024.10.28；接受刊登日期：2025.11.14

責任校對：莊涓翔、王尚

DOI: 10.30393/TNCUP.202601\_(55).0002

一」義，指出這是當代追求個人轉化中不可或缺的部份。

**關鍵詞：**王陽明、心一、純一、知行合一、致良知

# 純乎天理之極：王陽明心性工夫的「一」\*

## 壹、引言

在現有的陽明學研究中，愈來愈多學者注意到王陽明思想有著「一」的特點。<sup>1</sup> 然而，大部份研究流於把陽明的「一」的歸類為「一元論」(monism)，只把重點放在講成一個，未有深究「一」背後思路以及哲學義理的價值。<sup>2</sup> 這不單忽視當中的哲學洞見，也會將不必

---

\* 本文改寫自筆者的博士學位論文。感謝指導老師鄭宗義教授及考試委員的意見和建議。

<sup>1</sup> 以下舉筆者讀過的近年研究為例：歐東華，2017，〈論陽明心學從「本體論」到「工夫論」——「一體觀」與「感應思惟」〉；白宛仙，2019，〈陽明心學實有諸己的精一之論〉；龔開喻，2019，〈「一體」與「主從」：王陽明對體用關係的理解與運用〉；崔亮亮，2022，〈渾一與單一：荒木見悟的湛、王關係論〉；朱承，2023，〈王陽明的合一性思維及其旨趣〉。本文與以上研究的區別在於，除了以「一」為核心議題外，更重要的是通過「一」的清理發掘出應用於當代的思想資源。

另外，審查人認為本文應先對「一」作出定義，例如「整全」等。筆者感謝審查人的建議，但基於以下理由不對「一」作出硬性定義：(1) 陽明的「一」是什麼意思屬於尚待清理和討論的問題。(2) 本文在第柒節以提出「純一」，當中便是以整全性、純粹性、當下呈現和相續不已來定義。整全性固然是重要概念，但不能窮盡本文言「一」的意涵。(3) 陽明的「一」作為系統而言包含更多內容，不能以「整全」草草定義。本文只處理了心性工夫的部份，但此「一」也包含萬物一體、理氣圓融的部份，以「整全」一以概之未必貼合。

<sup>2</sup> 就筆者所知，當代研究中最先把王陽明定位為「(唯心)一元論」的是梁啟超。見梁啟超，1958，《王陽明知行合一之教》，頁 15。此後無論在中外的陽明研究中有著把陽明歸類為一元論的說法。由於涉及到的研究實在是汗牛充棟，要追溯並評價當中的得失恐怕需要整篇論文，甚至是專著來處理，已超出本文範圍。提出這點，旨在點出部份陽明研究在使用「一元論」的概念時，未有留意當中所造成的偏差。

要的論爭帶入陽明學，從而掩蓋當中精彩之處。<sup>3</sup> 因此，如何透過詮釋陽明思想，從中發掘「一」的洞見，是尚待學界探討的課題。

此課題之所以值得探討，在於若要充分地理解和繼承陽明學言「一」的精粹，那麼對陽明理解便不能停留在「一元論」的標籤，而是要深入陽明言「一」背後的思路，並從中提煉出能夠在當代哲學思辨及實踐生活中應用的思想資源。尤其在多元主義成為當代社會的主流思想下，如何令包括陽明學在內的「一」的哲學得以立足，使其成為能適用的「活思想」而非過時的「死理論」，則是當代陽明學研究不能回避的問題。

本文從陽明的心性工夫論著手，嘗試對他的「一」的提出「心一」的詮釋，由此提煉出「純一」義以說明在內聖工夫言「一」的精神。本文由七部份組成：第貳節交代陽明言「一」的問題意識；第參節提出「心一」的詮釋進路，以及本文的論證策略；第肆至陸節會從陽明的知行合一、惟精惟一、以及良知教論證其工夫教法屬於「心一」的思路；<sup>4</sup> 第柒節會根據以上詮釋，提出這個「一」的意涵——「純一」義；最後，會簡單交代「純一」的理論意涵。

<sup>3</sup> 關於以「一元論」詮釋陽明的「一」的理論問題，見張鴻辰，2025，〈王陽明思想是一元論嗎？——一個方法論的反思〉。本文的目的是提出新的框架詮釋陽明的「一」，而不是要檢討以「一元論」詮釋陽明的理論效力。之所以提及「一元論」，除了本文的解釋比「一元論」更貼合陽明而具有系統性外，更重要的是證明「一元論」並非對陽明的「一」的唯一詮釋，從而避免學界誤解陽明思想有着排斥「多元」的問題。

<sup>4</sup> 審查人指出「惟精惟一」來自朱子的《中庸章句序》，加上朱子認為通過工夫後心能合理，真知必能行，可見朱子也說一，未必為二。筆者感謝審查人的補充。然而在本文第貳節第二部份將會交代陽明不同意朱子的「一」的理由。但這對朱子是否成立，只能另文討論。又，從本文的第肆、伍節能看出陽明的知行合一、惟精惟一都與朱子有所不同，可見兩者對「一」有不同的理解。不能只訴諸朱子也有說一就能消除雙方分歧。

## 貳、「一」的問題意識

### 一、對朱學說「二」的不滿

要進入陽明在心性工夫言「一」的思路，首先要釐清他處理的課題。他之所以言「一」，一言概之，就是發現朱子學是偏重於「二」而甚於「一」的系統，認為當中的「二」有著割裂和支離的弊端。限於篇幅，只能簡述三點陽明認為朱學「二」而不「一」之處：

第一點是將心與理區分為二。這點能見於陽明早年的「物理吾心終若判而為二」（〈年譜·二十七歲〉，頁 1349-1350）<sup>5</sup> 實踐體驗。儘管在朱子系統，心與理能通過格物窮理與涵養用敬達到「心與理一」的理想狀態；陽明卻發現即使心如何清明，亦不能保證此心當體就是理，因為朱學的心與理並不是有著內在關連而構成整體的「一」，而是只能通過工夫轉化言「一」。<sup>6</sup>「心與理一」的問題在於「與」的關

---

<sup>5</sup> 本文徵引之王陽明文字，如無注明，皆出自王守仁，2015，《王陽明全集》。

<sup>6</sup> 審查人認為，若因為經過工夫轉化才能言「一」而判定朱子是「二」，那麼這個標準亦適用於陽明。因為陽明因應理想與現實不一而有著本心與蔽心之二元分別。筆者的回應如下：(1) 大體而言，陽明雖然在概念、系統都講成一個，但不反對在對治角度作出「二」的分解。換言之，陽明雖然重視「一」，但在對治角度是說一也可，說二也可，這是本文提出「心學一元化」的原因。當中唯一堅持不能說二的就是「心即理」。重點在於心即理的「一」不是從心與理能分能合而言，而是心理原來就是不能分拆的整體。因此即使有本心蔽心之別，陽明也不會同意心理可以二分。(2) 即使有本心蔽心之別，陽明只會承認這只是一心之操持放失之別（即有否失其本體），因此筆者不同意審查人將蔽心視為「心不能即理」，將此與朱子心理二分的立場混為一談。因為陽明曾言：「一隙通明，皆是日光所在；雖雲霧四塞，太虛中色象可辨，亦是日光不減處」（〈傳習錄下〉，頁 129），強調本心即使受外物所蔽，仍然有著發用天理的可能。蔽心並非將本心分拆為心與理，心即理始終是不能割裂的整體，這是與朱子最大的差別。(3) 換言之，陽明的本心蔽心，就是「心即理」的「一」有表現與沒有表現的分別，而不是像朱子從現實上分心理為二（心不即是理），然後再通過工夫合一。

係並不能說明「心」從來都是以整體的方式落實在工夫轉化之中，並主導著整個歷程。他的不滿意味著心性論不能停留在心與理「二合為一」的層次，否則會帶來兩個問題：一、心只能是性理的載體，兩者終有一隔，如是心只是依理而發，而不是性理當體的發用。這無疑把心體從「天道性命相貫通」的整全結構中割裂出來，<sup>7</sup>變成只有虛靈知覺意義下的心，結果是失去了「一」的理論意義。陽明批評：「心即性，性即理，下一『與』字，恐未免為二。」（〈傳習錄上〉，頁 17）又曰：「是其一分一合之間，而未免已啟學者心、理為二之弊。」（〈答顧東橋書〉，頁 48）當中的「二」，不單是數量的二，更是強調「心即理」作為整全的「一」遭到割裂。二、在失去「一」的整全性下，再精細的工夫次第也無法取代作為關鍵的「頭腦」，從而忽視心體與整個工夫歷程之間的關係，這不單使得工夫在心體上變成無根，亦會在實踐中帶來以下兩點問題。

第二點是由上一點引申而來的知行不一。朱學基於常知與真知的差異而對知行關係作出分解表述，因而主張知先行後；同時為免在工夫實踐出現知行完全割裂的情況，又提出知行並進，強調兩者在實踐上是同時而且互補的關係。陽明的不滿在於，這只是為了實踐需求而在相互為用的角度把知行講成一個，並不能說明知行合一以及「本一」的意義。知行相須並進的說法，未有在工夫實踐的角度指出知行的內在關連，因而忽視知行本應是無法分割的整體。同時這個整體就是整個工夫下手的根本處，亦即是本體，此理應是實踐工夫的共同特性。無此根本處，則知行相須只是無力的口號，無法解釋「知之真切篤實處，既是行；行之明覺精察處，即是知」（〈答顧東橋書〉，頁 47）

<sup>7</sup> 見牟宗三，1968a，《心體與性體》第一冊，頁 19-41。另外，「天道性命相貫通」來自同書張橫渠一章之標題，該章首句明言「天道性命相貫通乃宋明儒共同之意識，亦是由先秦儒家之發展所看出之共同意識，不獨橫渠為然」（牟宗三 1968a：417）。

的真知真行，因為知行並進的說法中只停留在兩者相資為用的程度，<sup>8</sup>而不是把知行兩個面向貫通成一個整全的工夫。

第三點是支離問題。按照朱學，心因為氣稟限制而不能盡窮內具的性理，同時亦因氣機流行的夾雜而不能如理發用。因此一方面需要向外格物窮理以明明德，另一方面需要主一用敬以防止私欲滲入。陽明的不滿在於，居敬窮理的進路並沒有得到適當的整合，會在用心不良或缺乏頭腦的前提變成兩套支離的工夫。<sup>9</sup>朱子在心性論、工夫論的綜合只是在分解後再將之合二為一，並沒有正視當中有著整體性 (holistic) 的內部關連，只能在居敬與窮理互相為用的情況下合二為一。<sup>10</sup>按照陽明，若能接受心即理和知行合一的話，則「涵用須用敬，

<sup>8</sup> 朱子的知行相須是否只停留在相資為用階段其實亦有可議處，因為朱子亦有將窮理主敬講成一個，例如：「主敬、窮理雖二端，其實一本。」（朱熹，1986，《朱子語類》，頁 150）「涵養中自有窮理工夫，窮其所養之理；窮理中自有涵養工夫，養其所窮之理，兩項都不相離。纔見成兩處，便不得。」（《朱子語類》，頁 149-150）「學者工夫，唯在居敬、窮理二事。此二事互相發。能窮理，則居敬工夫日益進；能居敬，則窮理工夫日益密。譬如人之兩足，左足行，則右足止；右足行，則左足止。又如一物懸空中，右抑則左昂，左抑則右昂，其實只是一事。」（《朱子語類》，頁 150）關鍵在於如何理解朱子口中的「一事」、「一本」和「不離」的意思。本文脈絡是陽明言「一」的問題意識，至於於朱學有否提出相近的主張的問題亦只能另文討論。只是按照本文理解，即使朱子在知行關係上有著相近的立場，還是要面對能否支持這種整體性的解讀的問題，這點可能會逼使朱學在心性論的立場上讓步。

<sup>9</sup> 這裡主要是重構陽明對於居敬窮理工夫的不滿之處，至於這是否公允的理解，以及朱學能否回應，則另當別論。

<sup>10</sup> 審查人認為此句是站在陽明批評朱子，未必公允，並舉出朱子的理氣不離、詮釋《論語》「吾道一以貫之」、《中庸》「故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸」的文字證明朱子具有整體性可言。筆者感謝審查人補充。就如同前註所言，這固然是從陽明立場批評朱子，目的是突出陽明的問題意識。筆者雖然同意朱子系統有著整體性的內容，但審查人的例子大多是通過工夫轉化後，二合為一的理境而言，而沒有作為工夫轉化前的理論起點加以肯認。這正是陽明不滿意之處，也是他以心學修正朱子的同時提出「一」的理由。至少在他眼中，朱學系統最大的問題是沒有通過心即理交代其心性工夫的內在的整體性，這並非無的放矢。筆者認為朱學不能訴諸字面表述上的整全性，而是要論證為何不主張「心即理」也能達到陽明對於整全性的要求。但與其在這點爭論，不如唐君毅直接指出朱子乃因應現實的氣稟夾雜分解為

進學在致知」毋須分解成兩個工夫，因為在脫離心即理的整體脈絡下，窮理和居敬都是無根的工夫。因此他評論說「天地間只有此一事，安有兩事？」（〈傳習錄上〉，頁 38）然後以心學立場串連成一個整全的工夫：「惟其有事無事，一心皆在天理上用功，所以居敬亦即是窮理。就窮理專一處說，便謂之居敬；就居敬精密處說，便謂之窮理。」（〈傳習錄上〉，頁 38）居敬與窮理由此打成一片。這意味著若明白心性本身便是不可分割的整體，則心在每一次當機發用都是居敬窮理的工夫，亦是知行合一的工夫，既不需要在心外別求性理，亦不需要在窮理以外另有居敬工夫。

## 二、朱學言「一」的毛病

然而，說陽明不滿朱學的「二」，尚未觸及問題核心。因為朱子亦有言「一」之處，為何陽明仍然批評朱學是「二」？因此，從對「二」的不滿，亦能推出他對朱子的「一」亦有不滿，這才是陽明從心學系統言「一」的根本原因。

朱子學的「一」體現在將分解為「二」的義理綜合為「一」。朱子見長於精密的概念分解，但不能因此認為它忽視義理的綜合作，而沒有「一」的內容。他在心性論、工夫論上皆有大量分解的說法；但也有在綜合的層面著墨，不然工夫會難以下手，亦會因其系統過於支離破碎而違背「天道性命相貫通」的共法。他雖然不主張「心即理」，還是會在理想（甚至是本然）層面言「心與理一」。他又以「心」作為串連心性工夫的關鍵概念，繼承伊川「心一也，有指體而言，有指用而言」（程顥、程頤，〈河南程氏粹言卷第一〉，《二程集》，頁 1183），發揮橫渠的「心統性情」，就是以心作為樞紐統合性、情兩

---

二，再通過工夫走上「從二到不二」的進路，強調當中有基於現實的「不合一」與理想的「合一」的兩層區分（唐君毅 1990：500-502）。如此既能承認朱子沒有和心學一樣以「一」為理論起點，又能承認雙方殊途而同歸，最終能夠同登聖境的「一」。

個部份，當中道心人心、義理之性氣質之性的區分，亦是落在心上言，使學者對心既能合乎所具之理但同時又夾雜乎氣的整全圖象有所理解。<sup>11</sup> 正由於此心是有所夾雜，而且夾雜的來源不一，因此不能儻侗地言對治，需要次第分明且精細的工夫。但他亦留意若工夫分解過細會陷於支離，因此有著不同工夫之間的次第（歷程）和整合。《大學》的格致誠正，以及「敬是徹上徹下工夫」（朱熹，《朱子語類》，頁126）就是重要的理論資源。可見，朱子無論在心性論和工夫論上都有綜合的想法，只是因應心受到氣稟夾雜的現實而先對心的機能以及工夫次第進行概念分解，然後才在實踐上將不同的次第與層面綜合成不可離（或同時並進）的工夫歷程。如此才能針對心的夾雜充分地進行對治，透過循序漸進的工夫歷程根除心中的障蔽與夾雜，從而恢復心與理一的理想狀態。

若從對治氣稟夾雜的問題意識來看，朱子先分解後綜合的思路未嘗不可理解為「一」。然而陽明仍然要批判，原因是不認為朱學的綜合工作能滿足「一」的理論要求。朱學並非忽視「心」和「一」的重要性，而是沒有把握當中的內在關係。若膚淺地理解陽明的批評，會得出他的不滿在於概念分解。然而仔細推敲，就能發現他沒有反對分解，因為王學中精細的概念就是從朱學框架轉手而來。<sup>12</sup> 因此真正的反對理由不在於分解，而是沒有處理好綜合，使得義理分解在缺乏恰當的綜合下，在理論上還是實踐上皆產生無根而支離的弊病。換言之，

<sup>11</sup> 如唐君毅所言：「至於能統攝此上下內外之理氣，以通此宇宙人生為一，則為吾人之『心』。朱子實亦較其先之宋儒更重此心之統攝理氣之義者。唯以朱子既將此宇宙人生之理氣之和，自上、下、內、外、四方加以展開；故其雖以心為統攝之具，此心亦將隨其所統攝之理氣，以展現出其涵義與功能之各方面，而亦可自開為人心道心之別矣。」（1989: 395-396）。

<sup>12</sup> 牟宗三言理學的義理自北宋開始，「發展而至陽明，分解已到盡頭」（2000: 290）。儘管牟在文中並沒有提及到朱子，但從陽明的心學系統中使用的概念大多從朱學發展而來就能明白到朱子的概念分析工作在這發展過程中有著不可或缺的地位。另外唐君毅也指出陽明「若其精義所存，則與朱子之別在毫釐間，而皆可說由朱子之義轉近一層而得。」（1990: 206）又說：「陽明之學乃始于朱而歸宗於陸。」（1990: 206）

在他眼中朱學的「一」只是在實踐上偏補救弊下的「二合為一」而不是本然的、具有本體意義的整全的「一」。他批評朱學「是其一分一合之間，而未免已啟學者心、理為二之弊」（〈答顧東橋書〉，頁 48），當中的「一分一合之間」，針對的不是概念上的分解，而是認為朱子拒絕承認心即理，然後通過二合為一來達到「心與理一」的想法，從根本上瓦解了心體的整全性。類似的思路亦能見於牟先生將朱學的心理關係定位為「關聯地為一，貫通地為一」（亦是綜合地為一），並以此對照心學「分析地為一，創發地心即理之為一」的區分（牟宗三 2000：120）。其分別在於：前者必須經過後天的工夫（即居敬窮理）才能使得心理為一，這個「後天」的重要性，就如綜合命題通過經驗世界的內容來確認兩個概念的關係，意味著心與理本質上是兩回事，只是通過後天方式認定為「一」；至於後者就和分析命題一樣，心理關係是直接從道德本心中涵蘊而來（即是從超越的道德本心之中推出心即理的命題），因此無論言心言理，都是指同一個本體。心體的整全性並沒有因為心理的概念區分而割裂，而是能夠作為整全的本體保證工夫實踐上的整全性。在這個意義下，才能明白為何陽明不滿意朱子的「一」，因為朱子的系統之中未能通過道德本心的整全性來說明實踐工夫的整全性。這種整全性就是本文的重點。

## 參、本文的詮釋進路

### 一、「心一」的框架

關針對上述的問題意識，本文提出「心一」詮釋陽明言「一」的

思想。<sup>13</sup> 「心一」取自「心一也，未雜於人謂之道心，雜以人偽謂之人心」（〈傳習錄上〉，頁 8）、「心一而已，以其全體側怛而言謂之仁」（〈答顧東橋書〉，頁 48）等語。提出「心一」出於兩點：一、對陽明言「一」的思想提出系統性的解釋。包括在個別命題上主張「一」，以及將思想系統講成「一」個之間的連繫。二、提出除了「一元論」之外，用以詮釋陽明言「一」的概念框架（conceptual framework）。因為「一元論」基於中西哲學傳統的問題意識不同，未能充分地表達陽明言「一」的意涵。

「心一」的基本意思有二：其一，強調本心是「一」（個），不能裂割為「二」，也不會有「兩個」心。這意味著陽明的心（無論是道德本心還是實存心）總是形成一個整體，不會分裂成兩個，也不是由兩個事物拼合而成，因此不會像朱子一樣有著道心與人心的「格鬥」問題。<sup>14</sup> 其二，是「以心言一」。意指陽明以道德本心為核心概念，將思想系統「講成一個」。因此能把理學的不同課題和不同概念最後通過超越的道德本心構成互為關連（interconnected）的整體，使當中

<sup>13</sup> 審查人認為學界中無人以「心二」理解陽明，質疑以「心一」標示陽明的意義不大。本文提出「心一」仍建基於以下問題意識：(1)「心一」的目的不是為回應所謂的「心二」的詮釋，而是為了對陽明言「一」的思想作出系統性的說明。(2) 下文引用到的「心一也，未雜於人謂之道心，雜以人偽謂之人心。」，後面接著：「人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有二心也。程子謂『人心即人欲，道心即天理』，語若分析而意實得之。今日『道心為主，而人心聽命』，是二心也。天理、人欲不並立，安有天理為主，人欲又從而聽命者？」（〈傳習錄上〉，頁 8）從陽明強調「初非有二心」，並批評「道心為主，而人心聽命」是「二心」，可見他的「心一」是針對（他認為朱子學屬於）「心二」而提出的。本文使用「心一」，正反映陽明強調本心只是一個的理論意圖。(3) 鄭宗義曾指出宋明理學的一元化思想的基本涵義是「道一、理一、性一」，意即天道萬物是一道、一理、一性的表現（2024: 189-190）。本文的「心一」乃順着鄭說所提出，是為了強調陽明言「一」的思想不只停留在前人的道一理一性一，而是落實到主體成為「心一」。因此從「一」的思想研究而言，標示「心一」並非沒有意義，而是指出陽明別於前人之處在於通過道德本心建立其「一」的思想系統，即下文提到的「以心言一」。(4) 由此可見，標示「心一」不是為了回應「心二」，而是針對當今研究以「一元論」或「心一元論」標籤陽明的做法，指出陽明「以心言一」的進路是遠比「一元論」複雜的思想。筆者感謝審查人的意見。

<sup>14</sup> 詳細討論，見吳震，2018，《朱子思想再讀》，頁 159。

的義理能夠互相說明，不會構成理論上的割裂，或淪為截然無關的多個碎片，這個整體就是「一」。可見「以心言一」指涉陽明在思想系統上言「一」的特性。此「一」是針對朱子學的「二」而來，因此和朱子先分解後綜合的一不同，他的「一分一合」就是忽略了這種整體性。「心一」不反對義理概念的分解，但要求分解的概念必須能構成整體，如此才能呈現能夠統合心性論、工夫論和存有論的本體，才能以此整全的本體為根本，建立貫通整個實踐生活的成德之教。

正因為「心一」是針對陽明的「一」的系統性詮釋，因此涉及大量關於「一」的命題。例如人心道心是「一」與心性天是「一」，這兩點筆者另文討論，在此不贅。本文處理的更多涉及到工夫議題的「一」，如知行合一、本體工夫合一、心意知物是「一」，以及良知是「一」等議題。此外也包括內外合一、萬物一體及理氣合一等命題，然而這都涉及到存有論和理氣論的議題，已超出本文的討論範圍。

從陽明言「一」的體系而言，「心一」主要由三條思路構成，而心性工夫的「一」，則涉及到首兩條思路，就是「心即理」思路和「心學一元化」的思路。<sup>15</sup> 上文討論到陽明對朱學不滿而產生的問題意識，正是對應著這兩種思路。兩者分別在於，「心即理」思路是一連串從超越的道德本心直接推論出來的命題，例如從「超越的道德本心」能推出「心即理」，因為在前者的概念中涵蘊著此心能當體呈現天理，

---

<sup>15</sup> 筆者在博士論文中提出陽明的「心一」系統是由三條言「一」的思路所組成。除了在文中提及的兩種思路外，第三種思路為「明代一元化」思路，涉及明代中葉起形成風潮的形上形下及理氣的一元化的問題。當中三種思路除了有著對應的課題之外（第一種處理心性與道體關係，第二種以心為樞紐串連和整合心性工夫的概念，第三種則處理形上形下及超越和經驗兩層的關係），三者在於「一」的主張亦有邏輯性格上的不同（當中以第一種思路最為緊密，第三種最為鬆散）。筆者的主張在於指出陽明的「一」並非單一思路下的結果，而是當中涉及到不同的考量和脈絡，因此具有複雜性。只是這個說法是作為整篇博士論文的理論框架，當中的義理無法在單篇論文中充分交待。

心、理只是不同的層面指向同一個貫通天道性命的本體。<sup>16</sup> 至於「心學一元化」，仍取自鄭宗義的「一元化」思想，除了指出陽明有著言「一」的特點，也強調他「說一亦容許說二」（鄭宗義 2024：xx）。這個思路的特點，是以「心即理」為基礎，進一步把宋明理學課題中的概念區分以心將之統合為整體。與前者不同的是，「心學一元化」是陽明將前人說「二」的概念區分以「一」的方式整合起來，使之成為整體的義理，強調前人概念分解不能以孤立割裂的方式來理解。由於這個思路是將具有獨立意義的概念串連成為整體，因此與「心即理」相比，「心學一元化」在「一」的邏輯性格較寬鬆。在本文的討論中，「心學一元化」思想主要體現為知行合一、功夫主意合一、心意知物為一、本體工夫合一、以及良知是「一」。

應當注意的是，「心學一元化」目的不在於爭論討論的對象是一個還是兩個，而是：一、強調「心」本身就是個不能割裂、整全的「一」。「心」雖然能在不同的角度和層面以概念分解，但分解的結果只能是更好地說明整體的意涵，而不是將之分割為截然無關的部份。換言之，陽明的「一元化」是能夠作出區分，但不能割裂的整體。二、通過「一」的方式強調心性工夫是一個整體，並聚焦到一個核心的概念，此即陽明的「學問宗旨」。在本文的第六部份，會論證陽明如何通過一元化將不同的課題和概念打通為「一」，令整個系統聚焦在良知與致良知。

由於「心學一元化」並沒有因為其統合的工作而取消概念區分，因此不應與化約論 (reductionism) 和「一元論」混為一談。本文的「一元論」，乃針對大陸學界使用的「一元論」或「心一元論」的分類，即企圖以單一概念解釋其他概念，或認為其他概念是該單一概念衍生而來的立場，重點在於解釋整個系統的根本概念只能是一個，而不是

---

<sup>16</sup> 筆者在將會刊登的文章處理陽明心、性、天如何是一的議題，在此省略「心即理」相關的討論。

兩個或多個獨立概念。之所以要與「一元論」撇清關係，在於陽明思想中並沒有西方傳統中爭論是一還是多的問題意識。<sup>17</sup> 又，本文的「化約論」，乃指主張某概念在理論或功能上完全解釋另一個概念，使之失去獨立的意義。此意味著把眾多概念和領域化約為單個概念和領域的立場。然而下文將會反覆論證，陽明的「一元化」並沒有取消原先概念區分的獨立意義，因此也不能視為化約論。<sup>18</sup>

論者或會認為以「心一」解讀陽明有過度詮釋的嫌疑。「心一」雖然是本文提出的概念，但亦是從陽明思想中提煉出來的。他在回應「知行合一」和「此心在物為理」的問題後，便提到他的立言宗旨：

諸君要識得我立言宗旨。我如今說個心即理是如何，只為世人分心與理為二，故便有許多病痛。如五伯攘夷狄，尊周室，都是一個私心，便不當理。人卻說他做等當理，只心有未純，往往悅慕其所為，要來外面做得好看，卻與心全不相干。分心與理為二，其流至於伯道之偽而不自知。故我說個心即理，要使知心理是一個，便來心上做工夫，

<sup>17</sup> 此處提及「一元論」，只是為免讀者誤解「心一」和「心學一元化」等概念與「一元論」有關。理由在於：(1) 王陽明提出「一」的原因，與西方傳統爭論形上實體及宇宙生成從根本上是一是多的議題無關，引入一元論詮釋陽明屬於問題意識的誤判（詳細討論見張鴻辰，2025，〈王陽明思想是一元論嗎？——一個方法論的反思〉，頁199-124）。(2) 中國哲學（最少是儒學傳統）從來都是以整體論的方式理解本體和宇宙生成（「道一而已」），根本不涉及是一還是多的爭論。(3) 再加上本文反覆指出，陽明反對的「二」屬於支離、割裂、夾離之意，與數量上的二和多無關。

<sup>18</sup> 論者或會質疑一元論與化約論之間未必相涵。本文無意在此爭個高低，畢竟現有研究對一元論與化約論有著不同定義。只是以筆者的理解，若一元論真的要貫徹其「一元」（只有一個）的立場（無論從生成還是實體意義而言），則無可避免要同時主張化約論。因為唯有如此才能解釋為何「一元」才是最根本且重要的「一」，而非由「多」所構成。不主張化約論的一元論，要麼就是為了解釋多元的現象並對之妥協，要麼就是刻意寬泛化和模糊一元論的概念（例如以多合一來解釋「一」），從而擴大「一元論」的外延和減輕對「多元」的排斥性，其代價就是模糊與「二元論」和「多元論」的界線。然而這都是在試圖消解（或回應）西方傳統中的一多爭論。因此將「一元論」套用在陽明，若不是從過於寬泛角度使用「一元論」，就會令陽明陷入「化約論」誤解，這都反映「一元論」並非對陽明的「一」的精確表述。

不去襲義於外，便是王道之真。此我立言宗旨。（〈傳習錄下〉，頁 137-138）

引起陽明問題意識的，除了朱學之外，更重要的是時人因為心理為二而生出許多病痛。文中提及「私心」、「心有未純」、「與心全不相干」，可見他關注的從來都是心體的問題。之後「要使知心理是一個，便來心上做工夫，不去襲義於外」一句，更是「立言宗旨」的關鍵。說心理是一個，既強調心理是等同，亦強調心即理就是構成「一」個的整體，如此才能在整體的心上做工夫而不流於義襲與虛偽。提出「心一」的詮釋，並非本文刻意誇大，而是為了解釋接著這段文字，關於「打做一個」的問答（見第柒節）。

## 二、論證方式

本文的目的是通過「心一」詮釋陽明在心性工夫上的「一」，從而提煉出在個人轉化 (personal transformation) 的重要意涵—「純一」義，意即「一」的洞見應用在實踐工夫上，就是要追求主體（即心體）的純一性。接下來的工作就是從「心一」論證陽明的哲學思想如何在構成「一」的同時提出「純一」義。

陽明自提出知行合一開始，他的工夫論的都是依著「心一」而講成「一」個；而且從知行合一發展至良知教的過程中，一方面是工夫理論的愈趨深入細微，另一面愈能被貫通和統合成「一」。換言之，整個過程可以說是「惟精惟一」，而「致良知」就是其理論結晶。再者，說陽明的工夫論發展並沒有離開「心一」，指的是他的思路一直都沒有離開以下兩條主軸：

其一是「此心純乎天理之極」<sup>19</sup>的基本綱領。這是他悟到「聖人之道，吾性自足」(〈年譜·三十七歲〉，頁 1354)後所一直持守著的工夫論立場。此綱領的特別之處在於：一、預設了心即理，而非朱學的心與理一。二、重點在於「純」，此「純」不只從對治氣稟夾雜而言，亦有復其心之本體的意義。因此此「純」不是古無今有，從雜質中提取出來的純，而是從還其真實無妄的本來面目的意義下的「純」和「一」，這意義下的「純」和「一」更接近「誠」的概念。<sup>20</sup>三、由此可引申「純一」既可從工夫的理想狀態理解，亦可從心性的本然狀態去理解，故一方面工夫下手的根本處，另一方面亦是工夫的終點，亦即本體和工夫的關係。

其二是本體和工夫的一貫。雖然本體和工夫作為成對的概念在陽明晚年時才出現，但在早年教法中已分別出現本體和工夫的概念，並且在思想發展中逐漸顯題化並作出一以貫之的處理，因此可以將陽明教法中大部份的概念收進本體和工夫來理解。更甚者，本體和工夫兩者從來都不能割裂為二。因為無本體則工夫無處著力，亦無保證可言；無工夫則本體只是潛存而不能得到實現和呈用。本體和工夫成對而不離的想法，亦是陽明能夠將不同概念貫通起來，說成「一」個的關鍵。

## 肆、知行合一

陽明當初提出「知行合一」時，重點不是將之理解成具體的對治工夫，而是要從本體的角度上指出知行理應是「一」，並強調「復那

<sup>19</sup> 「純乎天理」雖然早在朱子的文字出現，然陽明揭示心即理時就將之扣緊道德本心，成為畢生思想的綱領，例如他早年曾言：「至善只是此心純乎天理之極便是。」(〈傳習錄上〉，頁 3)

<sup>20</sup> 筆者在將會刊登的文章處理陽明思想中「誠」的意涵與「(純)一」的關係。限於篇幅，本文略過與「誠」相關的討論。

本體」，以此作為工夫的目的，此即是知行合一的「本一」義：

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。聖賢教人知行，正是要復那本體，不是著你只恁的便罷。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。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行。只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後別立個心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭。就如稱某人知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟。……此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。聖人教人，必要是如此，方可謂之知。不然，只是不曾知。此卻是何等緊切着實的工夫！如今苦苦定要說知行做兩個，是甚麼意？某要說做一個，是什麼意？若不知立言宗旨，只管說一個兩個，亦有甚用？（〈傳習錄上〉，頁 4-5）

值得留意的有：一、陽明著重的不是知和行如何二合為一，而是提出知行本體來解釋為何知行是一，然後以私欲隔斷解釋為何常人理解的知行不一。可見他沒有停留在朱學的相須並進的說法，而是要提出知行從本然狀態上是一個連貫的整體。要理解知行本一，關鍵在於復那知行的本體。二、他引《大學》「如好好色，惡惡臭」的比喻解釋知行合一，一方面可以將知行本體理解成類似知覺與反應同時並起（嚴格而言是「俱起」，見下文），因此能夠以見好色的同時能好好色說明知孝弟能同時行孝弟的關係；另一方亦可以從「心」上理解知行本體，重點在於「不是見了後又立個心去好」，意即知行本體應從同一個心的同時、連續和整體義去理解，此意味著知行關係若能分成一個心去知，一個心去行，這不單是失去知行本體的常知常行，亦是心體遭到隔斷而割裂的表現（鄭宗義 2018：9-12）。因此，若從心性論的

角度去理解知行本一，則知行本體應通過心即理的「心一」來理解。陽明回應對心即理和知行合一的質疑時，就提到兩者的關連：「外心以求理，此知行之所以二也。求理於吾心，此聖門知行合一之教，吾子又何疑乎？」（〈答顧東橋書〉，頁 48）可見聖人教人復知行本體，必須和純乎天理的心（即無私意隔斷）串連起來理解，因此可以把知行本體和本一視為由「心即理」的思路衍生而來的命題。三、若明白關鍵在於知行本體，則只要不違背知行本一的前題下，說一說二皆可。因為說一說二作為教法，目的都是使人復其知行本體，因此他說：「某今說個知行合一，正是對病的藥。又不是某鑿空杜撰，知行本體原是如此。今若知得宗旨時，即說兩個亦不妨。亦只是一個。」（〈傳習錄上〉，頁 5）

知行雖可從一心相續的發用下言「一」，但知和行作為兩個概念，又如何在貫通成一的同時避免以知代行的誤解？見以下文字：

此卻失了古人宗旨也。某嘗說知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。（〈傳習錄上〉，頁 5）

知之真切篤實處，既是行；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。（〈答顧東橋書〉，頁 47-48）

當中重點有二：其一，陽明以「主意」和「功夫」<sup>21</sup> 去理解知行的關係，在於說明知行本來就是整體結構的兩面：說知是行的主意，在於強調知在知行的整體結構中的目的和引導的一面；說行是知的功夫，則強調行在個整體結構中的落實和深化理解的一面。兩者在同一個整

<sup>21</sup> 彭國翔 (2024) 與陳立勝 (2022: 57-65) 曾指出「工夫」與「功夫」是交互使用的概念。為免造成閱讀上的混亂，筆者一般會使用「工夫」，並在複述引文和討論「主意」和「功夫」時使用「功夫」一語。

體中有著互相穿透 (interpenetrated)、缺一不可的關係，否則將出現「懵懵懂懂的任意去做」和「茫茫蕩蕩懸空去思索」的弊病（〈傳習錄上〉，頁 5）。但要留意，不能因為知行構成一個整體而將兩者誤解成化約關係，若如此則知行會往其中一邊傾倒而失去知行相續的整體意義。陽明強調「知行原是兩個字說一個工夫，這一個工夫須著此兩個字，方說得完全無弊病。若頭腦處見到分明，見得原是一個頭腦，則雖把知行分作兩個說，畢竟將來做那一個工夫，則始或未便融會，終所謂百慮而一致矣」（〈答友人問〉，頁 233），意思就是不能把知行化約成「知」或「行」，必須以「知行」二字說此工夫，因為這就是由知行構成的整體。這個整體即是他口中的「一個頭腦」，即是「心一」的整體。因此他在意的不是從表述上講成一個還是兩個，而是要透過知行合一的說法帶出知行背後的整體關係，亦即是頭腦和道德本心，才是整個工夫的關鍵，否則「若頭腦見得不分明，原看做兩個了，則雖把知行合作一個說，亦終未有湊泊處，況又分作兩截去做，則是從頭至尾更沒討下落處也」（〈答友人問〉，頁 233）。

其二，但陽明提出的整體還是有所爭議，因為無論是持朱學立場的學者，還是當代研究，都會認為即便把知行理解成整體，還是離不開在時間上或邏輯上把知行理解成知先行後，如是者知行並不是真正的合一，也不能對朱學造成有效的批評。換言之，知行合一還是要面對「時間差」的問題。<sup>22</sup> 本文並非專論知行合一，只能簡單回應：首先，從文本的角度言，「知是行之始，行是知之成」中的「始」和「成」一般會按照表面意義而解作開始和完成，因而有著知與行的時間差問題。但只要和「知是行的主意，行是知的功夫」、「知之真切篤實處，

<sup>22</sup> 代表性的觀點可參考陳來，他說：「陽明整個知行觀是針對朱子知先行後說的，如果從這個角度來看，『未有知而不能行者』雖然規定了必然付諸實踐的性質，而知與被付諸的實踐仍可以有一個先後的『時間差』。『知是行之始，行是知之成』也不能彌合這個時間差。知是行之始雖然表明知始終與行相關係，但不排除它與行的縱向連續關係。」（1991: 99-100）

既是行；行之明覺精察處，即是知」合看，就能發現「開始」和「完成」並非貼切的理解，因為其餘兩句並無拆分知行為先後的意圖。較為恰當的理解是把「始」當理解發端義，即推動和引導整個知行活動，「成」則理解為成就義，即整個知行得到落實和深化（鄭宗義 2018：10）。同理，「知之真切篤實處」和「行之明覺精察處」，亦是強調整個知行活動中，行有著知的引導面向，知亦有著行的落實面向。如此意味著知行不是一先一後，而是在一個整體中互相穿透的兩個面向。其次，如此理解的「一」，其核心意涵並不是在時間線上講成一個，亦不只是同時發生之義，因為「合一」落在時間線上言總會就知和行的定義不同或處境不同而出現不同的差異，因而引申種種問題和質疑。<sup>23</sup> 更為首要的意涵，在於知行概念上構成互相穿透的整體的原故，因此如鄭宗義所言，是從非時間義的「俱起」來理解，意即知行是「此生彼生，此滅彼滅」的關係（2018：9）。但知行作為實踐工夫，還是可以落在時間義上理解，此時便會因為知行互相穿透的特性而在時間線上表現為相續不已的關係，意即在從時間線上往前還是往後，都能以無窮後退（*ad infinitum*）的方式不斷追溯知行孰先孰後，從而發現知行之中並無一者作為固定的起點和終點，因此不能從中分出先後。<sup>24</sup> 因為知行作為整體，落在時間線上就是先後交迭、相續不已、

<sup>23</sup> Harvey Lederman 為了從知識論角度證成陽明的知行合一，曾討論在不同認知處境下出現時間差的可能性（2022：569-603）。

<sup>24</sup> 審查人質疑知行合一作為整體會否和時間線上的「無窮後退」造成衝突，筆者有以下回應：(1) 知行作為「整體」首先是通過概念上俱起（非時間義）來理解。兩者此生彼生，彼生此生，不能割裂，不能孤立。換言之，作為工夫，必然包含知與行，說到知必然涉及行，說到行也必然涉及到知。正因為兩者必然相涉的關係，不能在時間上截然分個先後。(2) 能從時間上「無窮後退」追溯先後，是因為作為整體的知行在時間上表現為相生相續，不斷深化的關係，若往後延伸，則表現為知一行一知一行不斷深化的序列，若往前追溯，也能以同樣的方式追溯以前的知行關係。例如在路途中遇到一間麵包店，在受到麵包的賣相和氣味吸引下，決定先停下買一個品嚐，甚至吃完之後十分滿意，決定以這家店的麵包作為午飯，甚至日後也以這家店的其他產品為午飯，直到被「吃膩這家店的麵包」的念頭打斷為止。從見到麵包店，到決定以麵包

不斷深化的過程，直到這段關係被其他意念打斷為止（此意念又是一個知行）（鄭宗義 2018：10-11）。因此無論非時間義的俱起，還是時間義的相續不已，知行合一作為一個整體都沒有拆分成固定的先後關係。就如陳立勝所言，其合一有著「根源意義」、「完成意義」以及「照察意義」，不單是在發動上和實現上合一，甚至在過程中兩者也是合一的關係（2019：126-131）。至於為何知行能夠構成相續不已的整體，則關鍵在於背後有著貫通整合過程而沒有被隔斷的心作為根本，這就是陽明口中的本體和頭腦，亦是本文主張的「心一」結構。

最後，若明白到知行是互相穿透、相續不斷的整體，則知行合一亦可以理解成具體的對治工夫，晚年的陽明就是通過一念發動處來說明：

今人學問，只因知行分作兩半，故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今說個「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〉，頁 109-110）

關鍵在於，只要一念發動不被隔斷，就是不斷相續、交迭和深化的過程。如是者，可以利用知行本一的機制進行對治：良知在省察一念發動時，只要發現有所不善，依從良知的判斷將惡念克倒，則惡念不會貫徹成為惡行；同時，克倒惡念，就是將良知發用落實在知行之中，因此能壯大良知的對治力量。與此相對，若省察善念，確保此念不被

---

作為午飯，都是知行不斷深化的過程——在消費的同時對麵包店的麵包的理解愈來愈深。這個過程何嘗不是一個知行整體？至於說可以往前追溯，也許是當初留意到這間麵包店的原因，乃日前在社交媒體上看到相關的宣傳和評測，甚至本來就一直在尋找好吃的麵包店（這又可以追溯到更前的知行，例如在機緣巧合下吃到好的麵包，之後想品嚐更多好麵包）。由此可見，在非時間義上把知行視為整體，不與知行在時間線上能不斷往前往後追溯構成衝突。

私欲隔斷，則善念就能貫徹為善行，良知亦藉著為善去惡而得以推致。<sup>25</sup> 因此一念發動的對治工夫，就是要在知行相續的每個當下都確保念頭都來自良知發用；良知愈能在知行中落實，就愈能體現純乎天理的心之本體。由此可見知行合一無論從本體還是工夫上言，都預設「心一」的立場；前者使得知行的連貫相續成為可能，後者則使得純一無雜的本體能透過知行關係得以呈現。

## 伍、惟精惟一

### 一、主意和功夫

本陽明早年教法中另一個重點就是以「主意」和「功夫」將前人分解的工夫論概念綜合起來。<sup>26</sup> 透過這對概念綜合起來的義理有以下特點：其一、和朱子學以相須和互發的方式所強調的「不離」義不同，這不只是以同時進行或相互為用的方式講成一個，而是把成對的概念理解成有內在關連的整體，亦即無工夫就不能實現主意，無主意則工夫亦無著落處。其二、這個整體不代表成對的概念之間可以化約為其中一方，從而令另一方失去獨立意義，因此這類表述並非主張一元論。其三、之所以能構成整體，在於「主意」和「功夫」是本於「心即理」和「知行合一」，但基於這種說「一」的方式並沒有取消概念的獨立

<sup>25</sup> 有論者認為，為免出現以知代行，「一念發動」的命題只適用於對治惡念。相關討論見陳來，1991，《有無之境—王陽明哲學的精神》，頁 106-107；陳立勝，2019，《入聖之機：王陽明致良知工夫論研究》，頁 133-137。這是未能把握知行關係，從而產生只有善念並不足以實行的質疑。對此鄭宗義有著一語中的的回應：「對陽明來說，道德心或良知的一念發動處既是意念也是行之始，若不被私意隔斷則必實現為道德行動，又豈有不付諸行動之理。」(2018: 15)

<sup>26</sup> 陳來曾列出通過這對概念說明的工夫論概念。見陳來，1991，《有無之境—王陽明哲學的精神》，頁 293。

意義，因此屬於「心學一元化」的思路。證據在於陽明通過反求於心明示這組概念與知行合一的關係：

今既不得於心，安可狃於舊聞，不求是當？就如朱子，亦尊信程子。至其不得於心處，亦何嘗苟從？「精一」、「博約」、「盡心」，本自與吾說吻合，但未之思耳。朱子格物之訓，未免牽合附會，非其本旨。精是一之功，博是約之功。曰仁既明知行合一之說，此可一言而喻。（〈傳習錄上〉，頁 6）

當中可見：一、他雖然沒有明言「主意」與「功夫」這兩個概念，但從「精是一之功，博是約之功」從表述中可見這是「X 是 Y 的工夫」的簡約版，只是沒有再補充「Y 是 X 的主意」。儘管如此，在表述上還是有著和「主意」與「功夫」一樣將成對概念貫通起來的想法。二、從背景脈絡而言，這些表述是針對朱學而提出的，並將重點放在反求於心。因此他的目的在於論證工夫能統合在本心的整體之中，以此回應因為心外求理而將工夫打成兩截的朱子學，可見重點還是「以心言一」。三、陽明言「既明知行合一之說，此可一言而喻」，即說明「主意」和「功夫」的關係和知行互相穿透的關係一樣，只是內容從知行轉到其他的工夫論議題。<sup>27</sup> 但重點在於，能應用到其他課題，是因為從結構上建基於心體的整全性，心體的整全性能把成對的概念貫通成整體而不流於支離割裂。當中心體只要持續而不間斷地發用，就會一直追求自身之發用的相續不已，在此「主意」和「頭腦」、「主宰」等概念是相通的；而為了成就主意，心體自然會從功夫處著手，

---

<sup>27</sup> 上文提及到知行本一是從「心即理」的思路而來，這段又提到「功夫」和「主意」屬於「心學一元化」的思路，這會帶來知行合一屬於何種思路的疑問。本文的回應是：兩種思路皆有。從知行本體、本一的「宗旨」角度而言，屬於心即理的延伸；但從將知行二字講成一個工夫而言，由於陽明沒有取消兩者的獨立性，亦可以說這是「心學的一元化」的思路，意即出於心學的理論要求講成一個。正是由於知行合一涉及兩種思路，因此陽明會強調若能識得宗旨，則說一說二皆可，因為他在工夫論的角度不反對知行的概念有著獨立意義。

務求令到主意得以落實。但功夫亦不是一般意義的工具或手段，而是在下功夫的同時亦會深化對於主意的理解，從而引起後續的功夫。因此主意和功夫的關係並不能從工具義 (instrumental) 來理解，功夫並非達成主意後就可以捨棄或替代的手段，而是從功夫能深化主意，主意能引起功夫而言，兩者是不能割裂的整體。由此可見，這對概念反映了「心一」思路下的工夫論結構。

## 二、惟精惟一

惟精惟一除了是陽明的一組標志性概念之外，由於當中亦涉及到「一」的概念，因此不能被忽視。惟精惟一並非陽明提出，而是伊川引入道心與人心的區分的時候一併引入而成為工夫論概念。朱子在〈中庸章句序〉便將惟精惟一理解成「精則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也」（《四書章句集注》，頁 19）。惟精對應著精察於辨別道心人心（準確而言，人心當指人欲），因為心在現實中往往有所滲入夾雜；惟一則對應持守本心的工作，即是持守著精察而得的道心。若將此套入朱子二分的框架，可以得知前者是對應著格物致知的工夫，後者則對應著誠意的工夫，而且就如知先行後，是先做前者，然後做後者的兩步工夫。<sup>28</sup> 陽明有進於朱子的地方在於，他將這對看似是二的概念貫通成為整體，例如他以「精一」的說法回應朱學言理的觀點：

問：「『析之有以極其精而不亂，然後合之有以盡其大而

<sup>28</sup> 如朱子曾言：「惟精者，精審之而勿雜也；惟一者，有首有尾，專一也。此自堯舜以來所傳，未有他議論，先有此言。聖人心法，無以易此。經中此意極多，所謂『擇善而固執之』，擇善，即惟精也；固執，即惟一也。又如『博學之，審問之，謹思之，明辨之』，皆惟精也；『篤行』，又是惟一也。又如『明善』，是惟精也；『誠之』，便是惟一也。《大學》致知、格物，非惟精不可能；誠意，則惟一矣。」（《朱子語類》，頁 2010）可見朱子以其二分的框架來理解惟精惟一的關係。然而這種二分是否意味著朱子的理解有著割裂問題則尚有商榷的餘地。

無餘』，此言如何？」先生曰：「恐亦未盡。此理豈容分析？又何須湊合得？聖人說『精一』，自是盡。」（〈傳習錄上〉，頁 17）

問者所引出自《大學或問》，在此句之前是「然後以極其體用之全而一言以舉之，以見夫天下之雖大，而吾心之體無不該，事物雖多，而吾心之用無不貫」（朱熹，〈大學或問上〉，《朱子全書》，第六冊，頁 513）。原意是《大學》之所以將工夫次第分成「八條目」，在於先讓心以分析精微的面向充分把握性理，以盡心之體，然後再將把握到的性理貫通起來，以成就心的全體之用。此先分解後綜合的思路看似能兼顧體用兩面，卻引起陽明不滿。原因在於理（實指具理的心）並不是可以分拆成先分析後綜合的概念，將之先分後合，無疑已是割裂為二的想法。他意思是不要認為理就像積木一樣在分解和組合之後仍然保持一樣的內容，如此已是破壞了理的整體性結構。作為回應陽明提出「精一」的概念，其特別之處在於精一並非一分一合的關係，而是連貫地構成整體，當中不存在將理割裂為二的毛病。何以精一有此作用？且見陽明的解說：

「惟一」是「惟精」主意，「惟精」是「惟一」功夫，非「惟精」之外復有「惟一」也。「精」字從「米」，姑以米譬之：要得此米純然潔白，便是「惟一」意；然非加舂簸篩揀「惟精」之功，則不能純然潔白也。舂簸篩揀是「惟精」之功，然亦不過要此米到純然潔白而已。博學、審問、慎思、明辨、篤行者，皆所以為「惟精」而求「惟一」也。他如「博文」者即「約禮」之功；「格物致知」者即「誠意」之功；「道問學」即「尊德性」之功。「明善」即「誠身」之功：無二說也。（〈傳習錄上〉，頁 15）

重點在於：一、首句便是用「主意」和「功夫」來界定「惟一」和「惟精」，並且明言不是惟精外有惟一的功夫。如此理解，即惟精惟一是

一個整體工夫中的互相穿透的面向，而不是如朱子理解的先精後一的兩步。差別在於，前者是可以透個主意功夫來互相界定，後者則無如此緊密的連繫。而且在整體性理解下，在惟精處下手即同時在惟一處下手，而不是同時做兩個工夫。二、以米為喻，旨在說明惟精惟一的具體工夫和關係何在。當中以求純然潔白喻惟一，實指此「一」是純一之意，就是「此心純乎天理之極」的目的。至於以舂簸篩揀喻惟精，旨在說明追求純一不是如常人理解般的把事物變成同質，例如把色彩斑駁的紙張塗上白色使之「純白」，而是透過不斷進行明辨精察的工夫，使得每一顆米都能去其雜質而存其純白，實則指從心在每一次應事接物的發用中下存天理去人欲的工夫。如是理解，則惟一是整合工夫的目的，惟精則是追求惟一的功夫（effort，即用功處），兩者自然不能分離。因為米的純然潔白程度，在於舂簸篩揀功夫；同理，心的純一的程度，取決於每次具體發用時的存天理去人欲。三、如此理解，則在整個工夫論述中，追求心中純一皆不能離開精察細微的過程，精察細微的目的在於成就心中純一。追求心中純一，就是「心一」在個人轉化層面的核心意涵。因此在陽明的理解下，成對的工夫概念都能對應到追求純一的面向和追求精微的面向，然而藉著此兩相穿透的結構而得以整合。

值得注意的是，通過主意功夫理解的惟精惟一，就和知行關係一樣，不只是靜態目的和手段，而是動態而不斷深化的過程。因此精一和見道的精粗深淺有所關連：

諸公近見時，少疑問，何也？人不用功，莫不自以為己知為學，只循而行之是矣。殊不知私欲日生。如地上塵，一日不掃，便又有一層。著實用功，便見道無終窮，愈探愈深，必使精白無一毫不徹方可。（〈傳習錄上〉，頁 23）

問道之精粗。先生曰：「道無精粗，人之所見有精粗。如這一間房，人初進來，只見一個大規模如此；處久，便柱

壁之類一一看得明白；再久，如柱上有些文藻，細細都看出來。然只是一間房。」（〈傳習錄上〉，頁 23）

第一段就是把精一和知行連繫起來，然後強調兩者都需要不斷深化。若只停留在以已知為學，然後循而行之，不主動追求精進，就會「不知私欲日生」，出現工夫退墮的問題。因此需要不斷著實用功，愈能用功，愈能見「道無終窮，愈探愈深」，可見工夫並不只是靜態的認知關係。第二段更是強調體認上精粗深淺的維度。陽明以房間內容愈看愈細緻說明「道無精粗，人之所見有精粗」。道無精粗，因為和房間的東西一樣早已俱在，能否被人所全幅把握所取決於人之所見的程度。這個精粗的維度亦能以整體的關係來理解：如果對道只是「大規模如此」的理解，那就是淺薄而未能把握道的整全性。要充分地理理解道，就只能不斷用功，從細微處的把握反映到整個道體的理解。換言之，愈能對細微處有所理解，就愈能真正把握道體。這種由部份—整體構成的精粗維度亦是「心一」系統的重要內容。

## 陸、「一」的完成：良知教

良知教之所以是陽明最具標誌性的想法，一方面在於義理圓熟，另一方面在於充分發揮「一」的特點，就如他自述曰：

吾良知二字，自龍場以後，便已不出此意。只是點此二字不出。于學者言，費卻多少辭說。今幸見出此意。一語之下，洞見全體，真是痛快，不覺手舞足蹈。學者問之，亦省卻多少尋討功夫。學問頭腦，至此已是說得十分下落。但恐學者不肯直下承當耳。（〈傳習錄拾遺〉，頁 1290）

他強調的是自龍場後已不出此意，只是「點此二字不出」。能點出良知二字，即能洞見全體，又能把學問頭腦說得十分下落，此即意味著

「心一」系統的完成。至於良知在什麼意義下是洞見全體，又能把握學問頭腦，在此要理解早年教法在言「一」有何不足：

其一，早年教法雖然提出了互為穿透、相續不已的整體結構，但表述上尚有可以「精一」之處。一方面，儘管知行合一和惟精惟一等教法皆歸結在誠意，「誠意」卻未能盡收所有課題，因為「意」包含被對治的面向，沒有被陽明視為本體；另一方面，雖然強調追求意念純一並貫通於整個工夫歷程，但在只能通過早年的格物和誠意理解，在內容上、實踐上尚欠一個具體的焦點。

其二，早年教法雖然已帶出主意、本體及頭腦等重要的概念，但陽明的理解下，這些說法仍然流於理論層面，在實踐上缺乏一個具體而當下的呈現作為下手處。換言之，在「心一」的探究之中，並不停留在工夫歷程上組成整體的「一」，而是要進一步貫通到每一個當下呈現都能對此整體有所把握的「一」。

## 一、良知即天理

先從學問頭腦處著手更容易說明良知的特性。良知的概念，在《孟子》中是和良能一起出現，原指不慮而知之知，用以說明孩提愛親敬兄之知。陽明在早年教法亦有提及到良知，但何以在良知教中才成為核心概念？關鍵在於龍場悟道後經歷，讓他明白到心之本體（工夫下手處）並不能停留在主意、頭腦上追求純乎天理，而是進一步在應事處物中的當下呈現，是天理當機發用流行的表現，因此有著具體的內容可言。明白此點，就能理解為何陽明在晚年以「天理自然明覺發見處」說明良知：

蓋良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他本體。故致此良知之真誠惻怛以事親便是孝，致此良知之真誠惻怛以從兄便是弟，致此良知之真誠惻怛

以事君便是忠。只是一個良知，一個真誠惻怛。若是從兄的良知不能致其真誠惻怛，即是事親的良知不能致其真誠惻怛矣，事君的良知不能致其真誠惻怛，即是從兄的良知不能致其真誠惻怛矣。故致得事君的良知，便是致卻從兄的良知；致得從兄的真知，便是致卻事親的良知。不是事君的真知不能致，卻須又從事親的良知上去擴充將來，如此又是脫卻本原，著在支節上求了。良知只是一個，隨他發見流行處，當下具足，更無去來，不須假借。然其發見流行處，卻自有輕重厚薄，毫髮不容增減者，所謂「天然自有之中」也。雖則輕重厚薄毫髮不容增減，而原又只是一個；雖則只是一個，而其間輕重厚薄又毫髮不容增減，若可得增減，若須假借，即已非其真誠惻怛之本體矣。此良知之妙用，所以無方體，無窮盡，「語大天下莫能載，語小天下莫能破」者也。（〈答聶文蔚二〉，頁 95-96）

「天理」、「自然」、「明覺」、「發見」都是理解良知的重要概念。「天理」是從「良知只是個是非之心」、「是非兩字是個大規矩」（〈傳習錄下〉，頁 126）而言，這個是非好惡既是「自家底準則」（〈傳習錄下〉，頁 105），同時作為道德法則，具有客觀普遍性。「自然」，就如「見父自然知孝」（〈傳習錄上〉，頁 7），強調天理的發用都是自然而然 (spontaneous) 而不滲雜人偽，亦和後面「真誠惻怛」之「真誠」相應。「明覺」在明代理學是個大題目。因為明覺和朱學強調的虛靈知覺十分相近，亦有朱子學者將兩者混為一談（嚴格而言是不承認虛靈知覺以外又有所謂「明覺」<sup>29</sup>）。在此先按牟先生的解法，

<sup>29</sup> 例如在羅整菴（欽順，1465-1547）和陽明弟子歐陽南野（德，1496-1554）的書信中，整菴反駁南野「知覺與良知，名同而實異」的觀點云：「然人之知識，不容有二。孟子本意，但以不慮而知者名之曰良，非謂別有一知也。今以知惻隱，知羞惡，知恭敬，知是非為良知；知視，知聽，知言，知動為知覺。是果有二乎？」（〈答歐陽少司成

將之解成天理的發用總是「昭昭明明」而又表現心體的「自明自覺」，它的發用總是明明白白，無絲毫隱晦而能當下自知自明的（牟宗三 2000：218-219）。最後是「發見」，「見」通「現」，就是天理發用的當下呈現。不是作為主意，亦不是作為潛藏的性體，而是在應事接物的當下知是知非而呈現。如是者，「天理自然明覺發見處」一語幾乎是將良知的特性界定得清清楚楚，亦可以反過來說，是良知一詞把「天理」、「自然」、「明覺」、「發見」這四個心學關鍵概念統合起來。但這只是從形式上言，良知作為天理具體的呈現，有著價值內容才是真實的呈現，因此補上「真誠惻怛」。「真誠」是從「誠」之真實無妄而言，在此以真誠言良知是陽明晚年仍然重視「誠」的表現。<sup>30</sup>「惻怛」通「惻隱」，就是仁愛「感通無隔，覺潤無方」<sup>31</sup>，是以感通他人，以對方的福祉為依歸的價值。如是者，能說明以下關於「一」的分疏：一、孝、弟、忠等價值（道理）就是良知從事父、事兄、事君上發用而言，依發用的對象不同而表現不同的價值，但亦只是同一個良知天理，同一個真誠惻怛，這是心即理更精確的表述。<sup>32</sup>二、從致知工夫而言，無論從事父、事兄、事君上良知所致的真誠惻怛，都只是同一個良知，同一個真誠惻怛，而不是在事父上有著獨立的良知和真誠惻怛，在事兄上又有另外一個良知和真誠惻怛。這是由於良知的真誠惻怛只是一個整體，只是一個心的當體表現，並不能東拆成一

---

崇一），《困知記》，頁 154）又反駁「天性之真，明覺自然，隨感而通，自有條理，是以謂之良知，亦謂知天理」云：「夫謂良知即天理，則天性、明覺只是一事。區區之見，要不免於二之。蓋天性之真，乃其本體，明覺自然，乃其妙用。天性正於受生之初，明覺發於既生之後。有體必有用，而用不可以為體也。」（同上，頁 154）可見朱子學不接受良知與知覺區分，亦不接受以良知即天理的方式把明覺與天性視為等同的說法。

<sup>30</sup> 見註腳 20。

<sup>31</sup> 此八字見牟宗三對程明道〈識仁篇〉的討論（1968b: 218-233）。

<sup>32</sup> 陽明曾言：「心一而已，以其全體惻怛而言謂之仁，以其得宜而言謂之義，以其條理而言謂之理；不可外心以求仁，不可外心以求義，獨可外心以求理乎？」（〈答顧東橋書〉，頁 48）文中引用的文字能作為此語的注腳。

個心，西拆成另一個心，如此支離不可能是真誠惻怛的良知，而是物欲牽引的結果。三，從良知只是一個，天理只是一個，心體亦只是一個的立場而言，良知自然能夠隨處發用，當機呈現，當下具足而不須假借，因為這只是心即理的當下呈現。如須假借，即表示心外有理，誠外有物，則良知與真誠惻怛皆不能成立。因此良知的呈現總是良知當體的全幅呈現，這就是良知的本體義。以上討論，足以說明為何良知能夠涵蓋「心一」的立場，從而成為陽明言「一」的標誌性概念。

## 二、良知本體

既然良知是天理的當機呈現，則可以通過良知本體說「一」。良知本體的重要性在於，它不單是繼承陽明早年有關頭腦、主意的說法，同時作為心體的本來面目而言，良知不但一直潛藏在所有人的心體之中，更重要的是良知作為本體並非古無今有的存在，而是在心中無時無刻都在發用，尋求在氣機流行中得以表現。因此良知和「心統性情」的分別在於，一方面良知不離於經驗意義下的知覺，另一方面良知亦不是有待被表現的「無盡之體」，而是良知就是心之本體，當體就能發用而呈現，本體發用之間並無能所之別。試看陽明解說：

良知者，心之本體。即前所謂恒照者也。心之本體，無起無不起，雖妄念之發，而良知未嘗不在，但人不知存，則有時而或放耳。雖昏塞之極，而良知未嘗不明，但人不知察，則有時而或蔽耳。雖有時而或放，其體實未嘗不在也，存之而已耳；雖有時而或蔽，其體實未嘗不明也，察之而已耳。若謂良知亦有起處，則是有時而不在也，非其本體之謂矣。（〈答陸原靜書〉，頁 69）

良知作為心之本體，其中一個特性就是恒照，意指良知本體始終都是明覺，並非由不明到明，由明到不明，正如他早前亦言「有刻暫停，

則息矣，非至誠無息之學矣」（〈答陸原靜書〉，頁 69）。因此陽明按良知恒照的本體義言良知無起無不起，因為有起有不起、有明有不明是落在心的具體發用上說，此時心有被私欲蔽塞而無法呈現良知的可能。重點在於心體在表現上可能有妄念之發，但作為本體的良知未嘗不在，只是被遮蔽時遭到放失而不知存而已。因此結論是良知作為本體一直以恒照的方式潛存在心中，良知自身無所謂起與不起，在與不在。如是者，良知作為恒在的本體，就是工夫下手的根源處，亦是著力處。工夫的關鍵不在於古無今有地立一個良知本體，而是對治心體上的種種障蔽，讓良知得以發用：

夫良知即是道，良知之在人心，不但聖賢，雖常人亦無不如此。若無有物欲牽蔽，但循著良知發用流行將去，即無不是道。但在常人多為物欲牽蔽，不能循得良知。……學者學循此良知而已，謂之知學，只是知得專在學循良知。（〈答陸原靜書又〉，頁 78）

此段明言良知人人皆有，只是凡聖之別在於能否不被物欲牽蔽而循著良知發用流行將去。何以不專言對治物欲牽蔽的工夫，而要反過來要人循著良知之發用流行處行事？關鍵在於，良知自身就是即活動即存有，不單會不斷發力而求當機呈現，同時當良知發用之時，亦有壓制和消融私欲的力量：

人若知這良知訣竅，隨他多少邪思枉念，這裏一覺，都自消融。真個是靈丹一粒，點鐵成金。（〈傳習錄下〉，頁 106）

何以有此力量？良知並非只是抽象的、命題上的知善知惡，而是能夠好善惡惡，為善去惡。良知一旦能夠發用和呈現，就如牟宗三所言，便會成為私欲的大剋星，「其本身就有著不容已地要湧現出來的力量」（2000: 230）。因此工夫的關鍵在於如何推致良知，使得它不單在此時此地發用，而是在何時何地皆能發用，如此良知自然能得到全幅的呈

現，私欲亦會在良知的呈現下自然消融。但是，既然良知是有待推致，則良知自始就不是全幅呈現，那麼一時呈現的良知仍然受氣機流行和私欲所限，何以當機呈現的良知仍有恢復良知本體的力量？陽明的回答是：

人心是天、淵。心之本體無所不該，原是一個天，只為私欲障礙，則天之本體失了。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。」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，總是一個天矣。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：總是一個本體。」（〈傳習錄下〉，頁 109）

關鍵在於：無論從良知的當機表現的一節之知，還是從良知全幅表現的全體之知，兩者都總是同一個本體。這裡的意思是指，不應因為私欲障礙或氣機流行所限，便認為良知的一節之知是從良知本體中分割出來的部份之知。而是這個一節之知從來都是同一個知，同一個本體，這只是全體之知被遮蔽下所表現的部份，是和全體等同的部份，因此只要念念致良知，將私欲障礙清除殆盡後，此部份之知便會復原為全體之知，亦即是全幅的心之本體。同理，亦可以說良知的當下呈現亦是良知全幅內容的發用，致當下的良知就能致全體良知。此思路可以承認心受限於氣機流行的現實而有所隔蔽，需要從流行處推致良知，但不能因其當機呈用時受限於氣而將之從全體的一面割裂開來，

從而否認良知本體的整全性。<sup>33</sup> 因此良知無論是從當機呈用還是從全幅表現而言，都只是一個本體。由此可見，良知本體的概念把良知部份、當下的一面和全體、恒常的一面亦理解成一個整體，是將時間上的整全性亦納入「心一」思想的表現。

### 三、致良知工夫

從良知在當下的呈現就是良知全體的發用，則致良知的「一」亦可得到說明。因為致良知的工夫就是從循著當下的良知推致，而令良知隨時隨地皆能發用呈現。但這只是收在「良知」這個概念上的說法，良知教精彩之處在於，既能將心性和工夫的概念都收在良知和致良知而言，亦能將整個致良知工夫進行分解說明。例如陽明晚年的〈大學問〉便以《大學》框架重新演繹致良知工夫，限於篇幅，只能引用較為相關的部份：

曰：「此正詳言明德、親民、止至善之功也。蓋身、心、意、知、物者，是其工夫所用之條理，雖亦各有其所，而其實只是一物。格、致、誠、正、修者，是其條理所用之工夫，雖亦皆有其名，而其實只是一事。……

今焉於其良所知之善者，即其意之所在之物而實為之，無有乎不盡。於其良所知之惡者，即其意之所在之物而實去之，無有乎不盡。然後物無不格，而吾良知之所知者無有虧缺障蔽，而得以極其至矣。夫然後吾心快然無復餘憾而自謙矣，夫然後意之所發者，始無自欺而可以謂之誠

---

<sup>33</sup> 陽明曾以日為喻：「比如日光，亦不可指著方所；一隙通明，皆是日光所在」（〈傳習錄下〉，頁 126），意味著受到隔蔽下的一縷日光仍然是整個日光的表現，不能將一隙通明之光與日光割裂，視之為二。

矣。故曰：『物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修。』蓋其功夫條理雖有先後次序之可言，而其體之惟一，實無先後次序之可分。其條理功夫雖無先後次序之可分，而其用之惟精，固有纖毫不可得而缺焉者。此格致誠正之說，所以闡堯、舜之正傳而為孔氏之心印也。」（〈大學問〉，頁 1069-1071）

當中重點有二：

一、陽明在回應從修身到格物的工夫次第問題時，通過「工夫所用之條理」與「條理所用之工夫」分言身心意知物是「一物」，以及格致誠正修是「一事」。當中有著「工夫」和「條理」的區分，同時又以互為「所用」界定，用意在於指出八條目的工夫次第既涉及到道德實踐的工夫，又涉及到道德實踐中不同層面，實際上就是道德主體的存有結構。<sup>34</sup> 因此「工夫所用之條理」與「條理所用之工夫」兩句，一方面指出八條目同時涉及道德界和存在界，而且兩者是不可離；另一方面指出身心意知物的層面有著對應的格致誠正修的工夫，但即使不同層面有著對應的工夫，亦無礙把五條目理解成「一物」和「一事」，甚至是作為整體的「一」。

二、由於致（良）知工夫要求把良知的知善知惡落實在意之所在之物上為善去惡（即知行合一），則只要做到物無不格（正），就表示良知之知無所「虧缺障蔽」，即意味著良知之知擴充至極致，亦意味著意念皆能無自欺其良知而誠（即得以貫徹），從而復其心之本體之正，心正亦自然能夠身修。換言之，格致誠正修只是一個工夫的不同面向。因此陽明總結良知教時，一方面強調「其體之惟一，實無先後次序之可分」，意即身心意知物的不同面向雖然有著先後次序可言，

---

<sup>34</sup> 說是存有結構，是因為身心意知物都是交代了道德主體如何在存有界中展開實踐活動。此意味著身心意知物不單是說明道德主體的心性論概念，也是說明主體如何存有界活動的存有論概念。限於篇幅，詳細關係只能另文再議。

但由於反映著作為整體的道德主體，因此實無先後次序可分。在這個意義下，無論工夫從哪方面下手都是以主體的純乎天理為目的。另一方面他又強調「其用之惟精，固有纖毫不可得而缺焉者」意即雖然道德主體及其實踐工夫在本質上無先後次序可分，但作為整體的主體仍然能通過身心意知物的不同層面來理解，因此針對每一個層面都有著對應的工夫，不能因為無先後之分而忽略。通過《大學》框架闡明的良知教，陽明既按照身心意知物的整體性而將其工夫次第講成「一個」，又因為這個整體有著不同的面向而能將整個工夫次第細分成對應的工夫。

從以上說明可見，陽明將格物、致知、誠意、正心、修身都貫通起來，便之成為一個工夫。這些概念在《大學》本是具有獨立意義，是一連串能區分先後的次第，但在「心學一元化」的思路下，都被統合而成為整體的工夫論述。更甚者，不單是工夫次第，就連身心意物等概念亦在「心學一元化」的思路下被貫通成為不可分拆一物，這個「一物」不單是工夫論的整體結構，亦是存有論的整體結構。因此在陽明的理解下，《大學》的工夫都能收進「致良知」中理解。不但如此，連陽明的早年教法亦能收進致良知的工夫上理解，因為致良知可以理解成良知是主意，致良知是功夫。如是者，一切與惟精相關的說法都能落在推致上言，而與惟一相關說法則落在恢復良知本體之純一而言。由是可見，致良知是「心一」思路下的結晶，能將所有工夫統合在「一」處上用功，因此工夫只是一個。

#### 四、本體與工夫

最後，本體和工夫的關係是理解「一」的重要線索，兩者從來都是不能割裂的。原因亦如上文提到，無本體則工夫無著力處，無工夫則本體無法落實。這個想法自陽明悟得心即理便隱含在早年教法之

中。然而當他提出良知教，明言良知是心之本體，以致良知為工夫，本體和工夫隨即顯題化 (thematize) 而成為一對分解的概念。部份學生在本體工夫的議題上尚未透徹，因此陽明重新綜合兩者，例如：

功夫不離本體；本體原無內外。只為後來做功夫的分了內外，失其本體了。如今正要講明功夫不要有內外，乃是本體功夫。（〈傳習錄下〉，頁 104）

合着本體的，是工夫；做得工夫的，方識本體。（〈傳習錄拾遺〉，頁 1287）

第一段言功夫不離本體，本體原無內外。只是後世為了工夫而分了內外，但如此區分就有把本體工夫斷成兩截的危險，因此他依照本體工夫一貫的做法言工夫不要有內外，意味著工夫只能在良知本體呈現的事上磨練上做。第二段是本體和工夫互相界定的說法。因為工夫不離本體，所以前一句明言工夫必須根於本體，不能離開本體，而後一句則明言只有透過工夫才能對本體有真體悟。<sup>35</sup> 不能以為口講（良知）本體，在此做文章，就以為對於本體所有理解和得著。可見在此強調本體不離工夫亦有矯正時人在流於口講本體而不識本體的傾向。可見，他是有意識地將本體工夫講成一個。<sup>36</sup>

然而真正成為問題的，卻不是本體工夫的分合，而是知道兩者不離的前提下，如何在分解層面上分個高下，且看陽明的調停語：

我今將行，正要你們來講破此意。二君之見正好相資為用，

---

<sup>35</sup> 岡田武彥對陽明的工夫本體講成一個有著相當精彩的發揮，他說：「致良知的確是在遵從本體自然的同時，又向比自身更高的次元復歸的向上一機，因而以自然為宗的立場其實並非輕視工夫，而是本體自身在追求工夫的同時，又超越工夫而進展的途徑。換句話說，其乃是以工夫為本體之效用的。故而在其處本體與工夫並非相湊泊，而是本來便是一體，本體即工夫，工夫即本體。」(2022: 5-6)。

<sup>36</sup> 關於本體與工夫合一的詳細討論，見林月惠，2005，《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁 567-569。

不可各執一邊。我這裏接人原有此二種：利根之人，直從本源上悟入。人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中。利根之人一悟本體，即是功夫，人已內外，一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落為善去惡。功夫熟後，渣滓盡去時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裏接利根人的；德洪之見，是我這裏為其次立法的。二君相取為用，則中人上下皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有人失，便於道體各有未盡。（〈傳習錄下〉，頁133）

他將錢王二人的觀點分成兩種進路。先是將龍溪的四無教理解成「一悟本體，即是功夫」，亦即是「即本體便是工夫」的說法。<sup>37</sup> 然後將德洪的理解成本體受蔽，需要在意念上為善去惡，以復本體，即是「用工夫以復本體」的說法。若撇除利根人和中下根人的說法，他沒有偏向其中一方，而是明言兩者要相資為用。但這個說法成立的根本原因，並不在於現實上的根器問題，而是在於「即本體便是工夫」和「用工夫以復本體」，只是同一個本體工夫下的兩條進路而已，並不是利根人只做「即本體便是工夫」，下根人只做「用工夫以復本體」。這是由於本體和工夫本身能夠交互發力，利根人可以從對治處下手以持守

<sup>37</sup> 審查人質疑本文沒有處理四句教和四無句的爭論，尤其在四無句比四句教更接近「一」的情況下，直接採取四句教的立場顯得說服力不足。筆者感謝審查人的補充。不處理四無句與四句教之爭，除了限於篇幅之外，也基於以下的理由：(1) 從文本而言，以「心意知物只是一事」證成四無句出現在龍溪的《天泉證道紀》，未有出現在《傳習錄》和《年譜》。基於未有載入《王陽明全集》的關係，筆者傾向視為龍溪的個人發揮。在此引入龍溪觀點，可能會干擾此段落的思路，造成不必要的混亂。(2) 本文的引文已明言四無句是偏重本體甚於工夫，有忽視工夫對治的危險，這與陽明強調本體與工夫合一的徹上徹下觀點有所出入。因此重申四句教同時兼顧「即本體便是工夫」和「用工夫以復本體」兩條進路，以堵塞龍溪過於重視本體上的「一」而忽略對治工夫所帶來的流弊。(3) 筆者同意四無句是龍溪推進心學一元化的產物。至於龍溪的推進是心學一元化的調適上遂，還是會陷入玄虛而蕩的流弊，則涉及對龍溪整個思想的考察，超出了討論範圍。(4) 此處的重點是論證陽明統合本體工夫為「一」，不能執於一邊的立場，並非從「一」的角度對四句教和四無句進行分判。後者的問題也超出了討論範圍。

本體，中下根人亦可以在工夫熟練後從本體著力，兩者能夠構成「一工夫的循環 (circularity)」(鄭宗義 2024: 57)。因此結論是四句教不能改，因為四句教本來就是包含兩者的徹上徹下的工夫：

已後與朋友講學，切不可失了我的宗旨：無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善是惡的是良知，為善去惡的是格物，只依我這話頭隨人指點，自沒病痛。此原是徹上徹下功夫。利根之人，世亦難遇，本體功夫，一悟盡透。此顏子、明道所不敢承當，豈可輕易望人！人有習心，不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事為俱不着實，不過養成一個虛寂。此個病痛不是小小，不可不早說破。(〈傳習錄下〉，頁 133-134)

重點是「只依我這話頭隨人指點，自沒病痛。此原是徹上徹下功夫」兩句。何以見得？四句教一方面從意知物上言有善有惡的對治工夫，另一方面從心之本體上言無善無惡的頓悟工夫。前者就是上文以《大學》言身心意知物的部份，從有善有惡上做對治(亦是推致)工夫，做到盡頭就能恢復心體的無善無惡。但陽明亦保留「即本體便是工夫」的部份，這點從龍溪能從「無善無惡是心之體」一句悟出四無教可知。若真乃上根人，自然能從無善無惡處直悟本體。因此四句教的確是整合兩者的「徹上徹下功夫」。可見他的調和不單是出於根器考慮，而是有其義理依據。至於接下來的解說，正是要點出四無教潛在的問題。首先，他言「顏子、明道所不敢承當」，重點不是上根人少，而是上根人亦不敢承當「一悟盡透」的進路，換言之在上根人眼中「用工夫以復本體」的對治工夫亦是不可或缺的。其次，無論上下根器都有習心，不「用工夫以復本體」的話，會有著「懸空想個本體」而不能落實的弊病。因此陽明的定見就是兩者兼備的四句教，在這個意義下本體工夫才能真正通而為「一」。由此可見，陽明在本體工夫議題上，

還是緊扣「心一」的立場。<sup>38</sup>

## 柒、「一」的「純一」義

以上三節交代陽明心性工夫中的「一」如何被詮釋為「心一」。既然「心一」的立場是強調透過道德本心的整全性和整體關係來理解「一」的意涵，那麼要恰當地理解他在個人轉化角度上言「一」的洞見，則需要說明當中較為具體的意涵。最恰地當說明這個意涵，就是從陽明一直以來的「此心純乎天理之極」的綱領之中提煉出這個對於「一」的理解，本文稱之為「純一」義。

「純一」的意思是以「純乎天理」的「純」來理解「一」，「純」的一字除了有著見於以「純乎天理」、「純然潔白」的用語外，例如在精金喻聖的文字中，亦多次出現「純」乎天理的說法：

聖人之所以為聖，只是其心純乎天理，而無人欲之雜。猶精金之所以為精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖，金到足色方是精。（〈傳習錄上〉，頁 31）

故雖凡人而肯為學，使此心純乎天理，則亦可為聖人；猶一兩之金比之萬鎰，分兩雖懸絕，而其到足色處可以無愧。（〈傳習錄上〉，頁 32）

正如見人有萬鎰精金，不務煅鍊成色，求無愧於彼之精純，而乃妄希分兩，務同彼之萬鎰，錫、鉛、銅、鐵雜然而投，分兩愈增而成色愈下，既其梢末，無復有金矣。（〈傳習

---

<sup>38</sup> 吳震曾說明本體工夫是「一」和陽明言「一」的關係，可備一說：「換言之，本體工夫之所以『合一』，是由於心體與性體在良知本體論意義上的合一。進言之，心體與性體均表示良知本體，故而不僅是心性「合一」而且是本體工夫『合一』得以可能。那麼，「合一」究竟意味著什麼？其實，陽明學的思想系統中知行合一、心性合一、心理合一等『合一』，都是一種既特殊而又究竟的講法，指某種存在現象與其存存本身之間內在的具有同一性、整體性、圓滿性。」（2022: 295）。

錄上〉，頁 32)

只論精一，不論多寡。只要此心純乎天理處同，便同謂之聖。（〈傳習錄上〉，頁 35）

若除去了比較分兩的心，各人儘着自己力量精神，只在此心純天理上用功，即人人自有，個個圓成，便能大以成大，小以成小，不假外慕，無不具足。（〈傳習錄上〉，頁 35-36）

又，純乎天理的說法散見於陽明的不同文字：

聖人之所以為聖人，惟以其心之純乎天理而無人欲，則我之欲為聖人，亦惟在於此心之純乎天理而無人欲耳。欲此心之純乎天理而無人欲，則必去人欲而存天理。（〈示弟立志說〉，頁 289）

必欲此心純乎天理，而無一毫人欲之私，此作聖之功也。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。（〈答陸原靜書又〉，頁 74-75）

人心一刻純乎天理，便是一刻的聖人。終身純乎天理，便是終身的聖人。（〈陽明先生遺言錄上〉，《王陽明全集（新編本）》，頁 1598）

以上文字都能表示「純」在陽明思想中佔有一定的地位，因此以「純一」蓋括「心一」系統在內聖層面的意涵是有根據的說法。

現在回到最重要的問題，就是為何陽明要在心性論、工夫論講成「一」個。且看陽明對「打做一個」的回應：

又問：「聖賢立言語許多，如何卻要打做一個？」曰：「我不是要打做一個，如曰：『夫道，一而已矣』又曰：『其為物不二，則其生物不測。』天地聖人皆是一個，如何二

得？」（〈傳習錄下〉，頁 138）

重點在於「不是要打做一個」，以及「天地聖人皆是一個」。由於他只是以《孟子》的「道一而已」和《中庸》的「為物不貳，生物不測」點撥，本文提出的「純一」義就是為了發揮當中的義理。

以「純一」義來理解陽明「天地聖人皆是一個」的話頭，意思就是：天地聖人皆是一個，因為天地聖人都有著同一個的整體結構，亦即是天道性命相貫通的「心一」結構。在同一個結構，無論是創生（存有界）的天地，還是道德（界）上的聖人，都是能夠完全表現這個整體結構中的「純一」的內容。正如《中庸》裡引用《詩經》的「於穆不已」和「純亦不已」的關係，亦如《章句》中引用二程的「純則無二無雜，不已則無間斷先後」<sup>39</sup> 的說法，天地聖人之所以為「一」在於兩者都表現了「純」而「一」的內容。因此無論從純一義而言，從天地聖人同屬「心一」的整體結構而言，<sup>40</sup> 還是從兩者的內容上同一而言，都只能是一個，並不能以「二」的方式來理解。必須留意，這裡的「二」並不是「多」，而是和純一相反的「夾雜」義和「間斷」義。因此陽明這話的另一個意思就是天地聖人本然地就是「一」，在義理表述上不能被「二」的話頭造成夾雜和間斷，他的「一個」就是要恢復這個本然意義。

以上是以「純一」義來解讀陽明言「一」的基本觀點。但本節討論不打算停留在此，因為「純一」的義理還是有著不少的發揮空間。上文對於「純一」的理解還只是從陽明和《中庸》的傳統語言來理解，要恰當地說明「純一」的義理，還是需要借助當代研究。「純一」還可以通過兩方面來理解其整體性，分別是針對於純粹和整全程度的靜

---

<sup>39</sup> 朱熹，《四書章句集注》，頁 19。亦見程顥、程頤，〈二先生語五〉，《二程集》，頁 77。

<sup>40</sup> 見註腳 16。

態義，以及時間維度的當下與相續不斷構成整體的動態義。

關於靜態面，可以借用鄭澤綿對於「誠」(sincerity) 的界定來說明。按照他的說法，誠就是「整全性的最純粹的形式」(the purest form integrity) (Zheng 2018: 1347)，並由兩部份內容組成：一、整全性(integrity)，強調個人的言行一致(consistent)，以及強調個人的情、意機能能和認知機能構成一個不可或缺的整體(integral whole)；二、純粹性(purity)，強調整全性之中並無絲毫能損害這種整全性的夾雜成分，從而令個人的知識、意欲、情感與行動融為一體(Zheng 2018: 1347)。他之所以要同時強調整全性和純粹性，是由於單從言行一致而言，還是有著情意在多大程度上融合的問題，因此需要訴諸整全性的純粹性(鄭澤綿 2022: 316-317)。當中關鍵不單是外在的言行一致，而是內心是否同樣地純乎天理。借用鄭氏的說法，在於他的理解與本文的純一義可說是相差無幾。原因在於，本文以「以純言一」的立場，正是為了突出在「心一」在德性工夫的層面上體現的就是人的純然不雜的整全性。

然而，若按照本文中關於主意與功夫、本體與工夫的討論，可以發現只從整全性和純粹性來理解「純一」義還是未能涵蓋當中的當下呈現和相續不已的部份，因為整全性和純粹性只是從靜態角度交待什麼狀態是「一」。因此可以補上「能相續不已地當下呈現」作為純一義的動態面，從而令到其的整體性更為全面。這同樣由兩部份組成：一、當下呈現，強調「純一」的整體結構能夠以「一節之知即全體之知」的方式在每一個當下都能呈現發用，使得任何一刻的當下即使不是純乎天理的狀態，還是可以依著這個當下呈現的整體結構作為工夫的下手處。換句話說，就是陽明的良知本體以及龍溪的「良知見在」的概念。二、相續不已，強調片刻之間的當下呈現能夠在時間線上相續不已而不受私欲隔斷。這個相續不已不只是在時間義上延續良知當下的呈現，而是令到每個當下和整個時間線構成所有關連的整體，並

能在這個整體中不斷深化靜態面的「純一」義，從而使得「純一」義的實現成為可能。換言之，就是念念存天理去人欲或致良知於萬事萬物的工夫。關於這個動態面，尚有兩點可以補充：

第一，以動態面來理解「一」並非本文的構作，而是有見於前人的陽明研究。例如勞思光就提出了「念念不息，永遠開拓」作為陽明的工夫論的主脈：

這條主脈是什麼？就是念念不息，永遠開拓的工夫原則。……「致良知」從源頭上說，要念念不息以顯主宰性；從擴充上說，要在無窮的世界歷程中念念不息地求正。工夫每一個段落，各有特殊要點可講，但工夫總的主脈通貫各段落，則只是「良知」念念不息的開拓。這即是陽明工夫論的真宗旨所在。（勞思光 2003：93）

雖然勞先生沒有直接處理「一」的問題，從他以工夫的主脈貫通各段落來說明「念念不息，永遠開拓」的宗旨，可見他觸及到陽明工夫的整體性和「一」的問題。當中「要念念不息以顯主宰性」就是對應著良知當下呈現的一面，至於「要在無窮的世界歷程中念念不息地求正」，就是在對應著求此當下呈現相續不已。更甚者，「工夫每一個段落」針對的不單是工夫上的次第，還對應時間上的實踐，因此以「通貫各段落」言「永遠開拓」，一方面是從工夫的整體性而言，另一方面亦是從構成這個整體就是不斷深化之義。可見勞先生對動態面的把握相當到位。

第二，針對良知當下呈現或良知見在的說法，學界已有甚豐富的討論。當中值得提及的是近年鄭澤綿對於良知見在的討論，當中有兩點與本文相關：一、他認為相對於龍溪的良知圓滿的解讀，良知見在在陽明的脈絡更適合在時間維度上理解，並將之理解為不完美但可以指導實踐的「良知尚存」（鄭澤綿 2022：115）。二、相對於傳統強調念念相續的詮釋，他強調良知見在有著「頓」和「斷」的一面，意

指良知不被私欲所累而思前想後，從而能夠專注於當下的呈現（鄭澤綿 2022：137）。撇除較具爭議的「良知尚存」解讀，<sup>41</sup> 鄭氏對於良知在時間維度的分析能夠從兩方面補充本文的觀點：一、雖然本文是通過良知本體來理解良知當下發用和良知見在，但不代表本文認為良知本體只能從非時間義來理解。因為只要能夠當下呈現，就會涉及時間維度，因此才有相續不已以求「純一」的要求。他的說法，正是在時間維度的實踐中強調良知當下發用呈現的引導地位。只是與其說陽明不必預設良知已經圓滿，不如根據「一節之知即全體之知」說當機呈現的一節之知與純乎天理的良知本體早已構成整體的關係，如此才能說明為何通過相續不已的工夫最終能恢復純乎天理的心之本體。二、說良知見在有「頓」和「斷」的一面，其實和本文主張的相續不已並非衝突，反而是「純一」義之所以能相續不已的起點。因為鄭氏的「頓」和「斷」正是要打斷私欲在時間上的表現，從而專注在良知發用的當下，以禪宗概念而言，就是「截斷眾流」。正是因為良知見在有「頓」和「斷」的一面，能夠中斷私欲在知行關係之中相續的表現，令到良知發用新的知行關係，如此才能念念推致良知，以保留良知發用不再被打斷後達到「純一」的理想狀態。

---

<sup>41</sup> 鄭氏提出這點的原因，主要是針對學界把「良知現在」理解成良知是圓滿本體的解讀，他說：「在陽明學研究中，學界普遍關注一個重要表述：『良知現在』。此說被王畿與王艮等陽明後學衍化為『良知現成』說：良知先天具足，不待修證，良知包含一切道德知識與能力，它是現成的、先天完備的，修養工夫只是恢復這個被後天私欲遮蔽的良知本體。然而，這種見解把良知錯認成一種發展可能性、無時間性的存在了。」（鄭澤綿 2022：112）按照上文對本體與工夫的討論，本文對這個說法有所保留。理由在於：一、圓滿具足的本體是陽明「心一」系統中不可或缺的部份，而且這部份亦可以通過時間維度說明其發用流行，圓滿的本體未必和良知的時間性構成衝突。二、按照本文的解讀，嚴格而言並沒有「不圓滿的良知」，只要良知能突破氣機所限而發用流行，就是「一節之知即全體之知」。「不圓滿」的說法，只能從主體在工夫歷程之中仍會受到私欲隔蔽，未能純乎天理而言。

## 捌、餘論

本文提出「心一」的原因，是為了在當代的實踐生活中重建「一」的洞見。「純一」義的提出，就是指出在個人轉化的層面，必須肯認「純一」的元素，承認人能通過工夫實踐恢其本體，使之「純乎天理」，才能到令到整個轉化的歷程成為可能，從而成就各個宗教哲學傳統的偉大人格。至於如何在當代的脈絡發明「純一」的義理，則已超出本文的範圍。限於篇幅，只能提出三點以「心一」和「純一」詮釋陽明的理論意涵：

一、回應一元論的誤解。<sup>42</sup> 現今學界，往往基於心性論和工夫論的「一」，而主張陽明是「一元論」。若這種「一元論」的只是泛指「講成一個」的立場，則尚可理解成無傷大雅的標籤，只是這種說法於義理上沒有特殊意義可言。問題在於，部份學者所理解的「一元」並非只是講成一個，而是認為陽明帶有化約論的傾向，意即人文生活的不同面向都必須從屬於德性工夫的「一元」之中。例如陳來評論「照陽明來看，人的精神發展不應是多元的，而是一元的，學問只有一程。因為從『價值優先』的立場，德性的培育不僅優於知識學習，也必須統率知識學習。離開德性培養的獨立的知識學習是不被承認的，價值優先的立場是心學關於學問一體化的主導原則」(1991: 282)，認為「一切精神活動和教育活動成了實現價值目標與培養德性的具體方式，只

<sup>42</sup> 審查人建議本文以「整全性」代替「一」，如此能避免一元論的誤解，毋須與多元、二元構成對立；又補充中國哲學實則主張非一非多，即一即多。筆者感謝審查人建議和補充，但基於以下理由還是堅持使用「一」而不是整全性：(1) 陽明的文本也是以「一」為主，其內容不是整全性所能窮盡。(2) 拙文的目的就是通過清理陽明的「一」回應一元論和排斥多元二元的誤解，並指出陽明有著「非一非多，即一即多」的立場。若是換成整全性，會造成釐清一多問題上的失焦，也無助於深入發掘「一」的洞見。(3) 另一個目的是通過陽明哲學重建儒家的「一」，強調當今實踐生活不能只言多，「一」也是必須的，以整全代替「一」，未能針對現代生活重多輕一的現象。

在作為達到價值目的（主意）的手段（工夫）的意義上才被承認其地位，這使精神的多樣發展不能不受到阻礙」（1991: 283）。言下之意，就是認為陽明屬於泛道德主義，是「良知的傲慢」<sup>43</sup>。本文提出「心一」和「純一」義，正是要指出陽明不必背上「一元論」的標籤，<sup>44</sup>因為重點在於由「心學一元化」的思路構成的整體，並以此恢復純亦不已的本體，確保實踐工夫的整全性。當中既非通過化約論的進路言「一」，也沒有意圖消除所有的區分，將之理解成同質的「一」。換言之，追求「純一」，不需要把實踐生活的多元化約為道德的一元，而是強調不同領域之必須與道德主體構成不可裂割的整體，這點可從陽明的「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」（〈答歐陽崇一〉，頁 81）得以印證。<sup>45</sup>

二、「純一」不反對多元主義。常人會由「純一」聯想到「一元論」，並由之引申到追求同質、抹煞差異、反對多元的立場，這是「純一」在歷史上遭到異化與扭曲的結果。事實上，與「純一」相對的並

<sup>43</sup> 見余英時，1991，〈錢穆與新儒家〉，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，頁 94-96。

<sup>44</sup> 關於陳來的觀點，筆者曾作討論，見張鴻辰，2025，〈王陽明思想是一元論嗎？——一個方法論的反思〉，頁 130-132。論者或會質疑懷疑本文的批評犯上稻草人謬誤。至少以筆者的理解，陳來的評論是針對陽明貫通尊德性和道問學，並認為他實際上是把道問學（知識領域）都收在尊德性（德性工夫）之中，這無異於將陽明理解為只有德性工夫的一元論。關於此點，筆者認為基於宋明理學從來都是以成德之教為核心，把德性工夫放在首位也是無可厚非（在重視道問學的朱子亦然）。因此若陳氏的批評只限於重視道德而輕視知識，尚算合理。但他進一步批評陽明的知識只為道德服務而沒有獨立性，乃出於他誤解陽明的精神發展只有德性工夫的「一元」。事實上，在「心學一元化」思路下，良知（作為頭腦）能貫通而涵蓋道德與知識領域，不代表知識必須從屬於道德而喪失其獨立性。

<sup>45</sup> 現有研究曾清理陽明學派對知識和技藝的見解，足以證明陽明學沒有將見聞之知化約為道德的「一元」。見劉榮茂，2024，《陽明學派知識學研究》。

不是「多」<sup>46</sup>，而是「雜」以及間斷義的「二」。常人往往會將「雜」理解成「多」。嚴格而言，「雜」在工夫論的脈絡下與「多」無關，是指「不純」的意思。同樣，「二」也不是數量的二，而是指割裂和隔斷。因此「純」和「多」是屬於不同的範疇。再者，「純一」亦包含著「精一」，當中的「精」就是要求在「多」的處境和面向之中下工夫，以成就主體的「一」，此正意味著「純一」的「一」是與「多」相輔相成，甚至是通過「多」的一面才能成就。因此「純一」義既不會和「多」造成衝突，亦不會對之持消極態度，兩者更多是一種積極關係。

三、「純一」不限於個人層面。讀者或會基於本文的脈絡，認為「心一」和「純一」的講法只限於個人的內聖工夫，未有觸及外王（或天地萬物）的層面，以此概括陽明思想的「一」，恐怕是以偏概全。事實上本文「心一」的詮釋體系並不限於內聖工夫的層面，亦有涉及到道德主體（本心）與天地萬物的關係，包括「一體之仁」的實踐境界以及本心與萬物一體的存有論。筆者將這個意義下的「一」提煉為「一體」義，而「一體」與「純一」，在「心一」的系統中，正是一體兩面 (two sides of the same coin) 的關係。這意味著在個人轉化上追求「純一」，即意味著要恢復主體與天地萬物之間的「一體」的本然關係，反之亦然。限於篇幅，當中的詳細關係只能另文討論。

---

<sup>46</sup> 例如哈特曼 (Nicolai Hartmann) 將「純粹」和「多面性」(many-sidedness) 對立起來，並認為之間存在著二律背反 (antinomy)。只是他之後從辯證的角度認為兩者有著互相成就的不可或缺的關係。相關討論見 Nicolai Hartmann, 1932, *Ethics Volume II: Moral Values*, 211, 219-221; Frances Myrna, 1983, *Purity in Morals*。

## 參考文獻

### 古籍：

- 王守仁 WANG Shouren，吳光等編 WU Guang et al. eds.，2010，《王陽明全集（新編本）》*Wang Yangming quanji: Xinbianben*，杭州 [Hangzhou]：浙江古籍出版社 [Zhejiang Ancient Books Publishing House]。
- ，吳光等編 WU Guang et al. eds.，2015，《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]。
- 朱熹 ZHU Xi，王星賢點校 WANG Xingxian ed.，黎靖德編 LI Jingde ed.，1986，《朱子語類》*Zhuzi yulei*，北京 [Beijing]：中華書局 [Chung Hwa Book Company]。
- ，2016，《四書章句集注》*Sishuzhangju jizhu*，臺北 [Taipei]：臺大出版中心 [National Taiwan University Press]。
- ，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編 ZHU Jieren, YAN Zuozhi & LIU Yongxiang eds, 2002，《朱子全書》*Zhuzi quanshu*，上海 [Shanghai]：上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。
- 程頤 CHENG Yi、程顥 CHENG Hao，王孝魚點校 WANG Xiaoyu ed.，1981，《二程集》*Er Cheng ji*，北京 [Beijing]：中華書局 [Zonghua Book Company]。

羅欽順 LUO Qinshun，閻韜點校 YAN Tao ed.，2013，《困知記》  
*Kunzhiji*，北京 [Beijing]：中華書局 [Chung Hwa Book Company]。

### 中文：

白宛仙 PAI Wan-hsian，2019，〈陽明心學實有諸己的精一之論〉 Wang  
Yang-ming's "Jingyi" Theory of Truly Owning a Self，《當代儒學研  
究》*Journal of contemporary Studies of Confucianism*，26：1-32。

朱承 ZHU Cheng，2023，〈王陽明的合一性思維及其旨趣〉 Wang  
Yangming's Unity-Thinking and Its Purport，《哲學研究》  
*Philosophical Research*，10：65-74。

牟宗三 MOU Zongsan，1968a，《心體與性體（一）》*Xinti yu xingti I*，  
臺北 [Taipei]：正中書局 [Cheng Chung Book., Ltd.]。

——，1968b，《心體與性體（二）》*Xinti yu xingti II*，臺北 [Taipei]：  
正中書局 [Cheng Chung Book., Ltd.]。

——，2000，《從陸象山到劉蕺山》*Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan*，  
臺北 [Taipei]：臺灣學生書局 [Student Books]。

余英時 YU Ying-shih，1991，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學  
術》*The Wind Blowing Over the Waves: Qian Mu and Modern Chinese  
Academic Study*，臺北 [Taipei]：三民 [Sanmin Book Company]。

吳震 WU Zhen，2018，《朱子思想再讀》*Zhuzi sixiang zaidu*，北京  
[Beijing]：生活·讀書·新知三聯書店 [SDX Joint Publishing

Company]。

——，2022，《朱子學與陽明學：宋明理學綱要》*A Concise Outline of Neo Confucianism in Song and Ming Dynasties*，北京 [Beijing]：北京大學出版社 [Peking University Press]。

岡田武彥 OKADA Takehiko，2022，《明代哲學的本質》*Mingdai zhexue de benzhi*，焦堃譯 JIAO Kun Trans.，濟南 [Jinan]：山東人民出版社 [Shandong People's Publishing House]。

林月惠 LIN Yueh-hui，2005，《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》*The Shifts of Liang-Chih Theory— A Study of Nieh Shuang-Jiang's and Luo Nian-An's Thoughts*，臺北 [Taipei]：臺大出版中心 [National Taiwan University Press]。

唐君毅 TANG Junyi，1989，《中國哲學原論：原性篇》*Zhongguo zhexue yuanlun: Yuanxing pian*，臺北 [Taipei]：臺灣學生書局 [Student Books]。

——，1990，《中國哲學原論：原教篇》*Zhongguo zhexue yuanlun: Yuanjiao pian*，臺北 [Taipei]：臺灣學生書局 [Student Books]。

崔亮亮 CUI Liangliang，2022，〈渾一與單一：荒木見悟的湛、王關係論〉*Hunyi yu danyi: Huangmu jianwu de zhan wang guanxi lun*，《新疆社會科學》*Social Sciences in Xinjiang*，5：10-20。

張鴻辰 CHEUNG Hung Sang，2025，〈王陽明思想是一元論嗎？——一個方法論的反思〉*Is Wang Yang-ming's Thought Monism? A Reflection of Methodology*，《曾子學刊》*Zeng Zi Xue Kan*，7：115-

133, 上海 [Shanghai]: 上海三聯書店 [Shanghai Joint Publishing Company]。

梁啟超 LIANG Quichao, 1958,《王陽明知行合一之教》*Wang Yangming zhixing heyi zhi jiao*, 臺北 [Taipei]: 臺灣中華書局 [Chung Hwa Book Company]。

陳立勝 CHEN Lisheng, 2019,《入聖之機: 王陽明致良知工夫論研究》*The Opportunity to Become the Holy: Study of Wang Yangming's Gongfu Theory of Innate Knowledge Implementation*, 北京 [Beijing]: 生活·讀書·新知三聯書店 [SDX Joint Publishing Company]。

——, 2022,〈論修身工夫與技藝工夫之異同〉*On the difference between Gongfu of body-cultivation and Gongfu of arts*,《廣西大學學報(哲學社會科學版)》*Journal of Guangxi University (Philosophy and Social Science)*, 2: 57-65。

陳來 CHEN Lai, 1991,《有無之境—王陽明哲學的精神》*Being and Non-being: The Spirit of Wang Yang-ming's Philosophy*, 北京 [Beijing]: 人民出版社 [People's Publishing House]。

勞思光 LAO Sze-kwang, 2003,《思辯錄—思光近作集》*Sibianlu-Siguang jinzuoji*, 臺北 [Taipei]: 東大圖書公司 [The Grand East Book Co., Ltd.]。

彭國翔 PENG Guoxiang, 2024,〈「工夫」抑或「功夫」?〉*Gongfu yihuo gongfu*, 中國社會科學網 *Chinese Social Science Net*。  
[https://www.cssn.cn/skgz/bwyc/202410/t20241009\\_5789662.shtml](https://www.cssn.cn/skgz/bwyc/202410/t20241009_5789662.shtml)。

查閱日期：2025 年 3 月 22 日

劉榮茂 LIU Rong-mao, 2024, 《陽明學派知識學研究》 *A Study of Yangming School's Knowledge Activity*, 上海 [Shanghai]: 上海三聯書店 [Shanghai Joint Publishing Company]。

歐東華 OU Tong-hua, 2017, 〈論陽明心學從「本體論」到「工夫論」——「一體觀」與「感應思惟」〉 *Probing into the Holistic View and the Inductive Thinking of Yang Ming's Xinxue: from Ontology to Gongfuism*, 《逢甲人文社會學報》 *Feng Chia Journal of Humanities and Social Sciences*, 35: 45-82。

鄭宗義 CHENG Chung-yi, 2018, 〈再論王陽明的知行合一〉 *A New Interpretation of Wang Yangming's Doctrine of the Unity of Knowing and Acting*, 《學術月刊》 *Academic Monthly*, 50(8): 5-19

——, 2024, 《從宋明理學到當代新儒家》 *Inheritance and Reinvention: Neo-Confucian Philosophy from Song-Ming to Contemporary*, 香港 [Hong Kong]: 香港中文大學出版社 [The Chinese University of Hong Kong Press]。

鄭澤綿 ZHENG Zemian, 2022, 《誠意關：從朱子晚年到王陽明的哲學史重構》 *Chengyiguan: Cong Zhuzi wannian dao Wang Yangming de zhhexueshi zhonggou*, 北京 [Beijing]: 人民出版社 [People's Publishing House]。

龔開喻 GONG Kaiyu, 2019, 〈「一體」與「主從」：王陽明對體用關係的理解與運用〉 *Homogeneous or Heterogeneous: Wang Yangming's View on Substance and Function*, 《贛南師範大學學報》 *Journal of*

*Gannan Normal University*, 4 : 108-113。

西文：

Hartmann, Nicolai. 1932. *Ethics Volume II: Moral Values*. Trans. by Stanton Coit. London: George Allen & Unwin Limited.

Lederman, Harvey. 2022. What Is the ‘Unity’ in the ‘Unity of Knowledge and Action’?. *Dao*, 21, 4: 569-603.

Myrna, Frances. Purity in Morals. *The Monist*, 66, 2: 283-297.

Zheng, Zemian. 2018. An Alternative Way of Confucian Sincerity: Wang Yangming’s Unity of Knowing and Doing as a Response to Zhu Xi’s Puzzle of Self-deception. *Philosophy East and West*, 68, 4: 1345-1368.

# Being Pure with the Heavenly Principle: Oneness in Wang Yang-ming's Theory of Cultivation

CHEUNG Hung Sang

Postdoctoral Fellow, School of Philosophy, Fudan University

Address: Room 210, No. 2, Lane 408, Guoding Road,

Yangpu District, Shanghai 200433, China

E-mail: raycheungphilo@link.cuhk.edu.hk

## Abstract

Recent scholarship on Wang Yang-ming has identified the concept of “oneness” (一) as a distinctive feature of his philosophical thought. However, existing studies predominantly interpret this concept as monism and have yet to engage in a comprehensive investigation or critical reflection on its implications. This paper proposes a systematic interpretation of Wang’s notion of “oneness” based on his disagreement with the Zhu Xi school. This interpretation is supported by Wang’s doctrines of “oneness of knowing and action” (知行合一), “archiving refinement and singleness” (惟精惟一), and “extending the innate knowing” (致良知). The paper presents four key points. First, Wang’s philosophical framework can be summarized by the concept of “Oneness of heart-mind” (心一), which presents a systematic position that integrates

core concepts into an integrated whole through the moral heart-mind. Second, this position elucidates two main themes in self-cultivation: “the purification of the heart-mind” and “the oneness of original states (本體) and cultivational efforts (工夫)”. These themes emphasize the ideas of continuity, wholeness, and interconnectedness in the context of moral cultivation. Third, the doctrine of innate knowing serves to complete the system of “Oneness of heart-mind” by distilling Wang’s philosophical thought into a singular doctrine. Lastly, the notion of “oneness as purity” (純一) emerges from Wang’s insights, representing a crucial element for personal transformation, even in the context of contemporary society.

**Keywords: Wang Yang-ming, Oneness, Purity, oneness of knowing and action, innate knowing**