

王陽明「知行合一」的再研議

蔡龍九*

摘要

本文欲釐清王陽明論述「知行合一」時的細部可議之處。當代前輩學者們曾針對此「知行合一」問題提出多種看法，包含留意到「一念發動處」是否適用於「知行合一」的教法。陳來先生針對此處提出「重行」之說，而李明輝先生則以「意念屬行」的方式來解消此糾葛……等。針對前輩學者們的研究成果，筆者欲補充說明有關「知行合一」與「意念」細部關聯，並在陽明所認同的「知行合一」架構下，重新論說「善念」、「惡念」是否屬「行」的問題，並針對前述兩位前輩學者的看法做出調和，且回歸陽明論說「知行合一」時的主要涵義。

關鍵詞：知行合一、一念發動處、重行、有意義的知行

* 蔡龍九，中國文化大學哲學系助理教授。

投稿：102年3月11日；修訂：102年5月29日；接受刊登：102年9月30日。

A Revaluation of Wang Yang Ming's “Zhi Hsin He Yi”

Lung-Chiu Tsai*

Abstract

I will focus upon the arguments of Wang Yang Ming's theory of “Zhi Hsin He Yi”(知行合一) in this paper. Concerning this issue, scholars have proposed various interpretations, pondering whether “Yi Nian Fa Dong Chu”(一念發動處) is applicable to “Zhi Hsin He Yi.” For instance, Chen Lai accentuates “Chong Hsin”(重行) and argues that “Yi Nian Fa Dong Chu” is not applicable to “Zhi Hang He Yi.” Besides Li Ming Hui suggests that “Yi Nian”(意念) is also an “act” in “Zhi Hsin He Yi” so as to solve the entanglement. Inspired by these researches, I intend to analyze the intricate relationship between “Zhi Hang He Yi” and “Yi Nian.” Furthermore, I will reevaluate whether “Shan Nian”(善念) and “Er Nian”(惡念) can be categorized as an “act” in Wang Yang Ming's theoretical framework. Finally, I attempt to assimilate the arguments proposed by Chen Lai and Li Ming Hui while returning to the core principle of Wang Yang Ming's “Zhi Hsin He Yi.”

Keywords: “Zhi Hsin He Yi” (the unity of cognition and practice), “Yi Nian Fa Dong Chu” (the point when the concept arises), “Chong Hsin” (emphasizing the practice), the meaningful “Zhi Hsin”

* Assistant professor, Department of Philosophy, Chinese Culture University.

王陽明「知行合一」的再研議*

蔡龍九

壹、前言

陽明「知行合一」之教法據〈年譜〉記載，乃三十八歲時（1509年）於貴陽書院始論；¹時間點已得「龍場之悟」後一年，此說應屬成熟。據〈傳習錄〉卷一從徐愛、鄭朝朔等人之有關「知行合一」問答中，即可知陽明把「知行本來的意義」（知行本體）欲帶入所有實踐中，故其他篇章有關「知行合一」之談論均不超過「實踐」意義的範圍。而於〈傳習錄〉卷二，陽明與顧東橋、周道通、陸清伯……等人亦論及「知行合一」之相關問題。簡化說，陽明一方面有自身意義的「偏補救弊」考量，認為一般人「分知行作兩件」已失「知行本體」故作此說，並認為古人「因偏補救弊」而單論一「知」或一「行」乃是對峙性用

* 本文為行政院國家科學委員會專題計畫「王陽明『知行合一』之說的再研議」（計畫編號：NSC 102-2410-H-034-011）之研究成果。本文的一位審查者指出筆者應對當代研究成果應多加補強，且提供重要之參考書籍，筆者非常感激，亦引用於此文內容。另一位審查委員亦有一項重要且精闢之總結，於此摘錄以饗讀者：「陽明的知行合一之說，其實可以作為一通則，知與行可以上下講，不是知一定是良知，而行一定是良知的活動，合一可以用來說良知必然表現出實踐的動力，也可以來說經驗層的每一意念既是知，也是行。」此外，本論文的審查委員亦提供許多其他意見，本人則於註解3、5、7、11、13等五處補充之，於此由衷致謝。

¹ 王陽明（明）。《王陽明全集》〈年譜一〉（上海：上海古籍出版社，2006年4月第一版五刷），卷三十三，頁1229。

法。²另一方面，陽明想要凸顯自身所認定的「知行本來的意思」時，³宣說此「知行合一」時亦相融他的「良知之教」與「心即理」等含意。而若簡單地回到「知行內涵」來說，陽明對顧東橋所說的「知『之』真切篤實處即是行，行『之』明覺精察處即是知；知行工夫本不可離。」⁴已道出知行本不相分割；「知與行」分別在「行與知」之時產生意義，據此筆者刻意凸顯上文中的「之」。總括來說，陽明的「知行」論說乃從本體至實踐的合一；當代學者楊祖漢先生針對此處曾精要地以「良知良能」來談「知行」，且論述其中細節，頗為精闢。⁵而本文則是針對「知行」細節來談論有關「念」的問題，如同陽明之徒王龍溪也對此「知行合一」教法之細部而曾言：

陽明先師因後儒分知行為兩事，不得已說個合一。知非見解之謂，行非履蹈之謂，只從一念上取證。⁶

² 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁4-5有云：「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，只說一個知己自有行在，只說一個行己自有知在。古人所以既說一個知又說一個行者，只為世間有一種人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思維省察，也只是個冥行妄作，所以必說個知，方才行得是；又有一種人，茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯著實躬行，也只是個揣摸影響，所以必說一個行，方才知得真。此是古人不得已補偏救弊的說話，若見得這個意時，即一言而足，今人卻就將知行分作兩件去做，以為必先知了然後能行，我如今且去講習討論做知的工夫，待知得真了方去做行的工夫，故遂終身不行，亦遂終身不知。此不是小病痛，其來已非一日矣。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。」

³ 此部分筆者所謂「知行本來的意思」，包括陽明所強調從良知之發的「本體」，以及陽明所強調從此發端至實踐的「合一」等意義。為避免讀者認為筆者弱化陽明的「本體義」，且受審查委員之提醒教導，故補充說明如上。

⁴ 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁42。而以「知『之』真切篤實處即是行，行『之』明覺精察處即是知」作為主軸教法，亦曾出現於〈答友人問〉卷六，頁208。另外，東景南（2012：733），〈與周道通〉之第四書（1510年）亦曾出現。

⁵ 楊祖漢（1992：233）有云：「知孝知敬是良知，而此知孝知敬之知即涵能孝能敬之良能，在此道德實踐的知與行上說，確是沒知有而不能行的，若知而不行，只是未知，即良知沒有真正呈現。在道德實踐上說，如果良知呈現，未有不能踐德的，若不踐德，乃是非不能也，是不為也。故陽明言知行合一之知行本體，應即是孟子所說的良知良能，在此義上言，知行當然是合一的。」

⁶ 《王畿集》卷七，頁159。

據上之文筆者認為，陽明論「知行合一」是否是「不得已而說」可再談論，若就陽明本意，古人「單純說一個知一個行」反而是「不得已而說」。對陽明而言，論「知行合一」是欲道出「知行本來的意義」，或說「對陽明而言甚麼樣的知行才有意義」，進而產生自身獨創之解。而龍溪所說之細微處，在於他發覺「知行合一」有從「念」上做工夫者，當然龍溪也曾以「知行本體原是合一」的說法來闡述先師之教。⁷而筆者進一步深究陽明論「知行合一」時，發覺陽明針對「知行觀」涉及「念」或「內心」層面時，似乎有一個問題待釐清。

此問題在「知行」涉及「內心」層面之時（例如：「念」），陽明似乎認為「善行」與「惡行」的標準是不一樣的，他曾說：

今人學問，只因知行分作兩件；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。⁸

上述，從陽明對「去惡」要求的嚴格之處可知「惡念」屬於一種「行」，因此必須馬上「克倒」；然而「善念」在陽明「知行合一」的標準下卻不

⁷ 詳見《王畿集》〈答吳悟齋〉卷十，頁252：「心之良知謂之知，心之良能謂之行。知行功夫本不可離，只因後世學者分作兩截用功，故有和一之說。……知行本體原是合一者也……。」之談論可說是承繼陽明談論知行的精要。此外，同書頁254有云：「先師則謂事物之理，皆不外於一念之良知，規矩在我，而天下之方圓不可勝用……。」而〈答周居安〉卷十二，頁335有云：「若果信得良知及時，不論在此在彼、在好在病、在順在逆，只從一念靈明自作主宰，自去自來，不從境上生心，時時徹頭徹尾……。良知本無起滅，一念萬年，恆久而不已……。」於此可之龍溪並非強調「一念發動處便是行」，而是以「念」來體證良知本體及其發用。於此引述審查委員所指導之：「龍溪的一念之微是隨時都可以體證到良知本體之意，此一念扣緊良知的呈現說，與『一念發便是行』意義不同。」感謝審查委員的指導。

⁸ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁96。

是如此，「善念」必須包含「具體實踐」才有其意義。關於上述問題，當代前輩學者陳來先生曾經談到：

所謂一念發動不善即是行，從「知是行之始」方面來說，是王守仁知行合一說的一個合乎邏輯的推論，既然意念、動機被看作整個行為過程的開始，在此意義上意念之動亦屬行。對於王守仁來說，他並未注意到，雖然從整個行為的連續過程來看，知是行之始，但如果行為過程在意念活動後並未展開行為過程，這種意念算不算是行？曾有不少學者認為王守仁知行合一學說可以概括上邊說的「一念發動處即是行」，其實這是不正確的。從「為善」和「去惡」兩方面來看，王守仁認為，一念發動不善便是行惡了，而一念發動為善還不就是行善了。所以，只有善的意念或對善的瞭解還不是知善、行善，只有把善的意念落實為為善的行動，才是真正的知善、行善。而人並不是一定有明顯的惡劣行為才是行惡，只有惡的意念就是行惡了……。(1994：256)

從為善方面來說，有行才是知；從去惡方面來說，有不善之念便是行了。王守仁的知行觀是重「行」的，把他的知行觀歸結為「一念發動處即是行」就抹殺了他的知行觀特點。(1994：256-257)

……可見，一念發動即是行，這個說法只體現了知行合一的一個方面，他只適用於「去惡」，並不適用於「為善」，陽明的知行合一思想顯然是不能歸結為「一念發動即是行」的。(1997：107)

上述陳來先生的見解在於，若以「知行合一」的談論欲化解「一念發動處便是行」對於「善惡」這兩方面的不同評價，是難以符合本來「知

行觀」之用意。也就是說，「不善之念是行」與「善有行才是知」不適合以「一念發動處便即是行」這種「知行合一中的特有觀點」來歸結之。此部分筆者認為相當精闢，陳來先生不但點出陽明對「善惡之念是否為行」的兩種判準，且欲回歸陽明知行觀的論述重點—「重行」。此外，如何定位「知與行」，陳先生則認為「每個哲學家都有屬於自己範疇的使用習慣」，進而認為在「倫理實踐領域，理學並不強調『行』一定是一種外部的、物理性行為，如正心誠意……」。⁹然筆者於本文欲再深入探討的是，「一念發動處便即是行」是否真的不適用於「知行合一」這一教法中來概括？且欲談論出，其實「一念發動處便即是行」在「惡念」上說不但行得通，此說也是「知行合一」教法面對所有實踐歷程時，所應有的一項嚴謹功夫。

針對此「惡念屬行而善念非屬行」的問題，另一位前輩學者李明輝先生對此「知行合一」亦談論詳盡、分析「知行」相關內涵相當精闢。李明輝先生將「行」分為「具體道德活動」與「意念發動處」兩層次來說，依此說明「知行合一」之說亦有兩層意義（1994：433）。此部分的釐清，有助於理解「一念發動處」屬於「行」將「如何說」，且評論了陳來先生的立場：

陳來先生對「一念發動處，便即是行了」一語的理解……。陳先生擔心這會使人誤以為只有善念就夠了，不必付諸實際行為，因而會流於「知而不行」……。如果善念真是發自良知，它自然涵有使自己具現為實際行為的力量，而不會只停留在意、念底層面……。（1994：434）

⁹ 此談論乃陳來先生談論王船山批評陽明的「知行觀」之後，做出一總結式的談論歸結；細部內容可參見陳來（1997：108-110）。

李明輝先生認為，在認定陽明本意且了解陽明「具體道德活動」、「意念發動處」之確實涵意，將「行」字底雙重意義紓解清楚即可，因此不必刻意在乎「一念發動是善是否就是行」的這種「詮釋上的若干糾葛」（1994：433-435），據此來說應已解決「一念發動處便即是行」的詮釋問題。然而，筆者認為李先生之文中的部分內容似乎可再探討之：

《大學》此語在於解釋「誠意」，故「好好色」、「惡惡臭」之喻均是為了說明「意」之作用，而陽明已視為「行」。可見將意、念之活動亦歸於「行」，是他一貫的立場。上文曾引王龍溪之言曰：「知非見解之謂，只從一念上取證。」即是此意。（1994：433）

筆者認為李明輝先生所述之「意、念活動」屬「行」是陽明的一貫立場，雖可說之，然而就龍溪所言之「一念上取證」並非可以全然解決「知行合一」的細節問題。因為「一念上取證」雖可包含「本體與功夫」，但終究是龍溪的說法；重點是，此以「意念活動」歸結為「行」不一定全然符合陽明「知行合一」之教學宗旨。筆者認為，陽明學說中涉及「意、念」的談論時，其論述重點並非把「善方面的意念」或「無私的意念」全然歸結為一種「行」；也就是說，不論從陽明述說細部內容中來觀察，還是作出理論上的分類時，雖然可以說「『意念』屬於『一種行』」（如同李明輝先生的精闢見解，且解消其中糾葛），但這明顯不是陽明「知行合一」中對於「善」方面所要點出的「行」（此方面李明輝先生於該文中也曾做出解釋）。¹⁰此外，筆者觀察陽明談論此「知行」問題時以「好好

¹⁰ 李明輝先生認為：「只要將『行』字底雙重意義紓解清楚，『一念發動處，便即是行了』這個命題自然也適用於『為善』方面。」（1994：435）也就是說，李先生也贊成「意念上」的「善」也是一種「意念範疇上的行」；而關於李明輝先生此論說方向的淺見補充，筆者將於本文結論中提出。

色」、「惡惡臭」做出「類比」時，事實上是不甚貼切的；¹¹但筆者認為這種不貼切的細節內涵卻隱藏了一個關鍵線索。

首先，筆者認為陽明只能藉此「類比」說明「意念在先而行動在後」的一種補充說明，進而勸說「道德的」、「善的」內涵應如同生理本能一樣「知行」之確實落實，才顯其真、方有意義。據此，筆者又認為，當回到陽明論「知行合一」的主旨與用意來看，上述引文「可見將意、念之活動亦歸於『行』，是他一貫的立場。」似乎較不適用於陽明論「知行合一」之主要用意。¹²另一方面，筆者發現問題癥結在於，陽明試圖使用「類比」的方式來述說（各種）「知與行」的不可分之關係，但又使用他所認可的「產生真切、實質意義」的角度來說明「知行」關係，此時陽明似乎沒有注意到「生理上有意義且真切的感知」與「道德上有意義且真切的知行」之間，本應有著不同的標準與檢證方式。且涉及「道德上」與「生理上」的論述細節時，「一念發動」的內涵將有不同的標準與後續之判斷。據此，筆者與李明輝先生些許不同的看法是，「有此不同標準」反可呈顯陽明（道德上的）「知行合一」之本意，並可藉此凸顯對道德上的「知行合一」必然有此種「雙重判準」。

上述的「雙重判準」在於，「一念發動處便即是行了」針對「惡念」來說頗符合陽明的「知行合一」的立教目的與判準，且涉及惡念上的克

¹¹ 此部分所謂的「不甚貼切」是筆者方法上的述說：是為了點出在「生理」與「道德」兩方面以「知行」論說之時，兩方面的「真知」之談論將有著細微之差異，且與筆者所欲談論的「克念問題」有關。於此感謝審查委員的提醒，於此補充說明筆者之本意並非是為了批評陽明。而楊祖漢先生（1992：234）亦曾留意此問題而說：「例子常不能和所要表達的義理完全一致，陽明為了說明他的主張，故多方取譬，吾人心知其意可也，不必執著於文字。」筆者深感贊同。據此小結筆者之述說用意，乃在於點出「克念問題」之相關問題，並非以批評陽明為主要用意。

¹² 此部分筆者的意思是，「意念活動」視為一種「行」雖「可」說之，但若是落在「善念」這個內涵上，且從「知行合一」這一教法宗旨來看，僅有「意念上的善」明顯不是陽明所滿意的；這方面的相關論述筆者將在正文中以「有意義的知行觀」詳述之。

倒歸善；而「一念發動處便即是行了」若是在「善念」的內涵下，卻不符合陽明所要的「知行合一」的那種「重行的實踐意義」。雖然，「意念之發動」可理解為一種「行」，此說法李明輝先生已經解析詳盡。然而筆者認為，當面對「道德方面的知行觀」之時，符合陽明本意、對陽明來說有意義的「知行合一」，並不需要把「善意念」層面亦視為一種「行」來解消詮釋上的糾葛；反而，正因有這種「善念不是行（知行合一的「行」）」、「惡念卻是行」的雙重判準，才顯得陽明「知行合一」教法的特殊處與細微之處，也符合他對「意念上之功夫」（例如：誠意、存天理去人欲）的相關重視。據上述種種，本文的論述重點有：¹³

- 一、分析陽明論述「知行合一」中的不通暢現象，以上述「一念發動處便即是行了」的談論為主軸。
- 二、釐清對陽明而言何種「知行」有意義，而此種「知行」的談論在述說上是否有類比上的不嚴格之處，而此不嚴格處帶處何種關鍵線索。
- 三、陳述陽明針對「知行合一」中所提出的「一念發動處便即是行了」的這種說法，在善惡有兩種標準下應如何說明清楚，以及探究其中的細節。

¹³ 審查委員曾此指出本文流於瑣碎，且將失去「陽明哲學的簡易直接的精神」；所言甚是，本人亦虛心受教之。於此稍微陳述本人立場僅是，嘗試把陽明「知行問題」仔細且分類談論之，並無刻意複雜化的意思。本人在往後撰寫文章時，將留意審查委員的提醒，於此由衷致謝提醒與指教。

貳、正文

一、「知行合一」中的不通暢現象

有關「知行合一」的理解問題，事實上若把握陽明所談論的「知」是取「道德涵義」面向及其發動處，即可把握此「知」與後續「行」的意義。若僅以「知道」或是「知曉」的意涵來解釋則非陽明論述「知行合一」之本意；此關鍵處當代前輩學者勞思光先生已點出，他論述陽明「知行合一」的教法時，把主要問題意識放在如何正確認識「知行合一」，曾說：

陽明「知行合一」之說……。然若嚴格論之，則一般俗見，實未能接觸陽明所謂「知行合一」之確定涵義……。(1997：433)

勞先生認為，一般誤解陽明「知行合一」之說或是解釋不清楚者，是因為不能理解陽明論「知」、「行」、「合一」的指涉內涵；據此，勞先生將陽明談論「知行合一」的內涵幾乎全部將其「知」解為「知善知惡之良知」，並補充說：

第一：陽明所謂「知」，指價值判斷而言，即「知善知惡」之「良知」；而所謂「行」，指意念發動至展開而成為行為之整個歷程而言。第二：陽明所謂「合一」，乃就發動處講，取「根源意義」；不是就效驗處講，因之不是取「完成意義」。(1997：433)

上述勞思光先生將「知行合一」的「知」解為「良知」之價值判斷義涵實屬精闢之解，然筆者欲於此文稍後補充：「知行合一」在整個「歷程考

察」中若詳細地分析，將可發覺「善念的落實」與「惡念的克制」同屬「知行教法」中的關鍵，而且是必要的。

對於「知行合一」的要旨與理解模式確定之後，筆者於此小節欲點出談論「知行合一」時有一類似雙重標準的說法，此即前言中曾提及的顧慮—將「一念發動處」視為「行」之時，對於可能「善念」卻不適用的情況：

今人學問，只因知行分作兩件；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。¹⁴

上述的問題點在於，陽明的「行」有兩層面意義；一是「一念發動」以及「對惡念克倒」的「行」，一是「惡念落實至實際行為」的「行」。因此文中的「一念發動處便即是行了」可說是陽明強調「惡念是行」的抽象事實，即便沒有「具體之行」。然而在「知行合一」的正面意義之下，陽明認為不能存在「有惡念卻不去克制、克倒」的這種現象，因此「一念不善的內在」（即使沒有具體行為）就「知行合一」這一立場來檢證時，「惡念的存在」是不能相融於陽明的「知行合一」之教旨。另一方面，對於「僅有知卻不行」對陽明來說根本不算是「知」，也就是單純的「知道」或是「善念」未落實於具體實踐的狀況：

愛曰：「如今人盡有知得父當孝、兄當弟者，卻不能孝、不能弟，便是知與行分明是兩件。」先生曰：「此已被私慾隔斷，不是知

¹⁴ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁96。

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……。」¹⁵

上述，得先解釋「知行本體」的意思。筆者以為，「知行本體」乃形述「知、行」這「兩件事情」事實上是「實踐上的同一件事」，否則算不上是「知」，且強調有一種「知」必然包含著後續之「行」；而勞先生將「知」解為「良知」正是從此處入手。¹⁶而筆者暫時將「知行本體」視為「知行的本來意思」。從陽明本意來看，若是從「良知」所發的「知」，必然會包含著行，否則根本稱不上是他認可的良知之發，只是空洞或是無意義的概念而已，這也是他所說的「被私慾隔斷」而未能落實「知行本體」；也就是說，人若處於「被私慾隔斷」的狀態，還能稱作是「良知」（知）所發之價值判斷嗎？

然而，這樣解讀仍無法解決一個問題；此即一開始提到的「一念發動處便即是行了」這種說法是否僅能適用於「惡念」這一範圍？也就是「一念發動處」的「善」是否可說是「行」？當然從陽明的上述的理路中可知是不適用的，「一念之善」並不能符合「知行合一」的本旨。在陽明知行觀的強調中，並不能接受純粹僅有「善念」而「不去實行」的，否則只是「未知」；於此，可暫時先化約陽明的說法的問題為：

善念（「未知、未行」，需實現） ← 一念發動處便即是行（不適用）
 惡念（是行，需克制） ← 一念發動處便即是行（適用）

上述，由於「一念發動處便即是行」不適用於對「善念」的判準，據此筆者暫時先將問題歸結為 **Q1：「一念發動處便即是行了」此種宣說不適**

¹⁵ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁 3-4。

¹⁶ 可參見勞思光（1996：433-441）之精要論述。

用於「知行合一」的教法嗎？而欲解決此問題，筆者認為須回到「知行合一」的整個觀念來分析觀察，其中最大的方向在於點出「對陽明而言何種知行有意義」，且涉及道德層面與非道德層面的兩方面列舉；下小節即述。

二、陽明認為的「有意義之知行」及其真切處

陽明三大教法「致知」、「心即理」、「知行合一」的內涵中，除了相互連結之外，筆者認為有一談論傾向；此即，對陽明而言，甚麼樣的 X（例如：理、知、行、道德實踐……等）有意義。簡言之，在陽明的思維脈絡中，一切事物皆因與此心（例如良知本體與良知發用）交流下產生意義；若落實在現實層面，陽明最關切的是道德修養與實踐問題，此必然與本文談論重點—「知行」有密切關係。據此，筆者欲先說明什麼樣的「知行」對陽明而言「有意義」呢？此對陽明思想熟稔者，必能知曉此種「有意義的知行」包含了「開端與結果」，也就是「良知之發至具體實踐」的這種過程。若以「知行」為談論主軸，一開始陽明不但談論了「一般認知」如何是「有意義的」之外，更延伸類比於「道德之知」應如何有其意義；曾說：

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，不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱為知孝弟。又如知痛，必已自痛了方知痛；知

寒，必已自寒了；知饑，必已自饑了；知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。¹⁷

筆者認為，陽明欲說明的重點在於他所認為的「真切處」是甚麼；這種「真切」事實上是一種陽明對「紮實體認」或是「真實落實」的一種述說，且自然地連結「內心與外在」（知與行）。從上面的述說可知，陽明一開始談論的是「好好色」、「惡惡臭」這種生理方面的「從內而外」的「知行過程」。陽明希望的是，我們對於道德方面的「感知與作為」（知行）應猶如此種情境；此即，覺知自身之善或良知發起時，便自然善於行事而落實之，若以上述的「孝順」作為例子的話，就是感受到應該孝順的內在良知，自然就會去行；而如此才產生意義。

而筆者欲補充的是，上述有一段話相當重要，此乃對陽明而言「何種 X 有意義」，而且是對陽明而言的「紮實、真實」等真切意義的相關談論；筆者再分別引述如下：

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……。又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了；知饑，必已自饑了；知行如何分得開？

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，不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱為知孝弟。

上述兩段引文，乃筆者所稱之道德方面與非道德方面的「有意義的知行」或「真切處」的述說。當然，筆者並非刻意切割，而是方法上的分類述說，而此種分類方式是為了點出兩方面的關鍵差異處。

¹⁷ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁4。

處理上述的「差異處」之前，筆者得先解釋上述內涵。陽明把生理本能中的情境類比於道德情境，雖不甚嚴格，但道出他最重要的判斷模式；此即筆者所謂的「對陽明而言何種 X 有意義」。對陽明而言，日常生活中的生理本能狀況，我們對此（好色、惡臭）的理解在於當事人「真正感知且落實好色、惡臭」的「事實」之後，才來判斷這個人是否「真的經歷此歷程」；而此乃筆者此小節標題所謂的「真切處」，而有了此種「真切處」之體驗歷程，才產生紮實的意義，而對於道德層面的「認知與實踐」更應是如此，而此種判斷模式對應了陽明所謂的真切知行、有意義的知行。¹⁸

此外，根據上文之末可知，陽明把「知與行」且有關道德層面的內涵，帶入了一項他認為道德屬性的最重要成分——「是否有私意」這一向度上，且此向度不但保證了「知」的應有內涵，且也保證「必須實踐之」，因為對陽明而言（道德屬性的）「知」包含「行」才產生了意義，且他在上引文的敘述之後又說：

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，只說一個知己自有行在，只說一個行己自有知在。¹⁹

上述是陽明把「好色惡臭」之談論真切處類比於道德屬性的內涵之後，補充闡述他對「有意義的知行」之論點：道德方面的「知行」必須是「知

¹⁸ 陽明此種類比論說時常出現，除上述之例外，於〈語錄一〉卷一，頁37有云：「劉觀時問：『未發之中是如何？』先生曰：『汝但戒慎不睹，恐懼不聞，養得此心純是天理，便自然見。』觀時請略示氣象。先生曰：『啞子吃苦瓜，與你說不得。你要知此苦，還須你自吃。』時曰：仁在傍，曰：『如此才是真知，即是行矣。』一時在座諸友皆有省。」另外可參見東景南(2012)，頁930：「食了乃是味，猶行了乃是知，多少緊切。」同書頁940又云：「譬之飲食，其味之美惡，食者當自知之，非人之能以美惡告之也。」

¹⁹ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁4。

行合一」的。而在這種「有意義的強調之下」，「空談知道」根本不屬於「知」了；故回到其一開始的立論時他曾說：

先生曰：「此已被私慾隔斷，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，正是安復那本體，不是著你只恁的便罷……。」²⁰

上述，陽明明確說明「沒有那種有『知』卻不去『行』的」；一般來說似乎違反經驗上可觀察到的現象，因為事實上存在許多「知曉道理、談論道理而不去實踐的」那種人。但，陽明更以「知行本來的狀態」來說「知而不行只是未知」。據此則回應了前文曾提及勞思光先生對「知行合一的『知』」之意義乃「良知」之意；也就是說：「說知道卻不實行，其實是根本未從良知所發方至如此」。

綜上所述，陽明對於「知行」的談論偏向道德方面時，若一一分析其中細節亦是不難理解，然筆者為何說在前言提及陽明「類比上」出現些許落差？此即有一大關鍵區分在「一般認知、感知」與「道德之知」的「要求上」，若以陽明所舉的例子來說，則可導引理解如：

- (一)、喜好美、厭惡醜。(非道德方面，感官本能之類者)：當實際經驗、落實一次，即是「真知」；且陽明又以知痛、知饑、知寒……等來做舉例。
- (二)、喜好善。(道德方面)：當實際經驗、落實一次，方是「真知」。而陽明曾以孝順、悌……等例子來舉例。

上述乃陽明在作類比的時候的簡化說明，從理論上來說(一)與(二)應無重大差異；但筆者認為，兩者之間有一項很大的不同在於：關於生

²⁰ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁4。

理方面的好惡之「知行」內涵，即便是陽明所承認的那種「真切」，卻少了「是否需要克念」的問題；即：

- (一)、生理本能或非道德方面的「知行」，並沒有強調所謂的「克念」之問題。²¹
- (二)、善或是道德方面的「知行」，將有所謂的「惡念克倒」之問題。

也就是說，當面臨一個陽明所承認的道德上的「知行合一」，「克倒惡念」這一內涵將會自然的（若需要的話）內涵於其中；反之，陽明對於一般生理本能上的「知行」，則攫取其中的「起念至行動」的自然發展所帶來的真切處，欲依此來說明道德上的「知行」應屬如此。

此處，筆者並非說明陽明的類比是錯誤的，而是欲點出道德方面的「知行問題」，所採取的判斷必然多了一項極可能面對的內涵：「克念問題」。而對於一般的生理要求，陽明並不會叫我們去「克倒」（痛、饑、寒……等）生理上或一般行為上的好惡之念，除非此種「念」延伸在道德方面有傷害。據此來說，「克念」問題若導回陽明論道德上「有意義的知行」的架構下來看，實乃合理之細節陳述，也是必須注意的。如此一來，在道德上「有意義的知行觀」的視角下，「一念發動處」

²¹ 此處的「非道德方面」乃泛指陽明所指稱的生理反應，例如感受寒冷、飢餓、痛覺，此方向的內涵不需「克制」或「克念」，此處沒有所謂「克倒」之問題乃針對前述陽明所舉之例（生理本能）而言。事實上在其他方面、更廣泛的述說中，陽明曾經提醒非道德方面的「行的過程」，也就是表面上是「非道德方面」的認知或行為上，仍可自省自身的內心再去為所當為，而此時則與道德層面相連了。例如陽明與薛侃論述的「去草」之說時，曾補充一句話：「此須汝心自體當。汝要去草，是甚麼心？」詳細內容可參見《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁 29-30。另一處針對「七情」之說，雖是人本身即有，但若執著此欲而蔽良知，亦得有所謂道德方面之問題。可見〈語錄三〉，卷三，頁 111：「七者俱是人心合有的，但要認得良知明白……。七情順其自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡，但不可有所著；七情有著，俱謂之欲，俱為良知之蔽；然才有著時，良知亦自會覺，覺即蔽去，復其體矣！」

的「善」與「惡」將如何判斷？據此筆者暫以下列簡化之列舉作為述說導引：

- (一)、無意義的「知行」、不符合陽明「知行」之本意：「一念發動之惡，不去克倒。」「一念發動之善，不去實行。」
- (二)、有意義的「知行」、符合陽明「知行」本意：「一念發動之惡，去克倒；後去落實應有之實踐。」「一念發動之善，去實行。」

上述可知，對道德層面上「有意義的知行」，本來就該包含「惡念的克倒」（若真的有「惡念」升起的話）這一內涵。但在陽明「知行合一」教法下，並不會承認「『僅』克倒惡念」就是完成所有的實踐，對「惡念克倒」這一要求是針對「惡念存在時」來說，因此陽明在其他多處教法頗重視有關「誠意」或「心念」上的修養功夫；筆者以為，欲理解「知行合一」關於「念」之細部問題，則或許先回到陽明對道德實踐的論述核心—「心即理」來觀察：

愛問：「至善只求諸心，恐於天下事理有不能盡。」先生曰：「心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？」愛曰：「如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其間有許多理在，恐亦不可不察。」先生歎曰：「此說之蔽久矣，豈一語所能悟？今姑就所問者言之：且如事父，不成去父上求個孝的理？事君，不成去君求個忠的理？交友治民，不成去友上、民上求個信與仁的理？都只在此心，心即理也。此心無私慾之蔽，即是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。」愛曰：「聞先生如此說，愛已覺有省悟處。但舊說纏於胸

中，尚有未脫然者。如事父一事，其間溫清定省之類有許多節目，不知亦須請求否？」先生曰：「如何不請求？只是有個頭腦，只是就此心去人欲、存天理上請求。就如講求冬溫，也只是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜；講求夏清，也只是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜；只是請求得此心。此心若無人欲，純是天理，是個誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要去求個溫的道理；夏時自然思量父母的熱，便自要去求個清的道理。這都是那誠孝的心發出來的條件。卻是須有這誠孝的心，然後有這條件發出來。譬之樹木，這誠孝的心便是根，許多條件便是枝葉，須先有根然後有枝葉，不是先尋了枝葉然後去種根。²²

上述徐愛之問，其實也是「知行問題」的一種，所提的「理」與「節目」等，都屬「知」之層面。而陽明同樣地以他的立教模式，道出「此心無私慾之蔽，即是天理」此種「心即理」的實踐教導來回應徐愛；然而筆者更關切者，在於陽明述「此心即理」的過程時，不斷地強調「無私慾之蔽」、「去人欲」此類內涵。也就是說，「實踐道德內涵」之時，此時自我以「無私慾之蔽」、「去人欲」之狀態作為前提，故能自然得知「如何做」，而且是正確的實踐模式。

根據上文，陽明除了提醒徐愛對於有關道德層面的「理」或「節目」的產生與重視，事實上根源於「此心」之外，其實更凸顯實踐時的「此心」需「毫無人欲」之純正。因此對陽明而言，行為時的「此心」或云「念」的狀態相當重要。若回到從「念」（不管善念還是惡念）發動開始到「實際實踐」的這一整個過程之中段，陽明其實更應重視「惡念克倒而轉至善」而後付諸實行的這一過程，而此類重視在陽明不斷的提醒

²² 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁 2-3。

我們的內心要如此純正、無夾雜私慾的提醒中可見之，且散殊在各類教法中：

黃勉叔問：「心無惡念時，此心空空蕩蕩的，不知亦須存個善念否？」先生曰：「既去惡念，便是善念，便復心之本體矣……。」²³

如今要正心，本體上何處用得功？必就心之發動處才可著力也。心之發動不能無不善，故須就此處著力，便是在誠意。如一念發在好善上，便實實落落去好善；一念發在惡惡上，便實實落落去惡惡。²⁴

生問在坐之友：「比來工夫何似？」一友舉虛明意思。先生曰：「此是說光景。」一友敘今昔異同。先生曰：「此是說效驗。」二友惘然，請是。先生曰：「吾輩今日用功，只是要為善之心真切。此心真切，見善即遷，有過即改，方是真切工夫。如此則人欲日消，天理日明。若只管求光景，說效驗，卻是助長外馳病痛，不是工夫。」²⁵

上述類似之教法甚多，故筆者不一一列舉之；與「知行合一」所聯繫者，在於「此心之狀態」應如何為純正、善……等內涵而後付諸實踐。據此，若回到「有意義的知行」的觀點下，其中細部的內涵當然包含「去人欲」、「存天理」、「去惡念」……等這些「意念層面的實踐內容」（其中一項是「惡念克倒」），且讓後端的「具體實踐」產生陽明認可的「意義」。

此小節主要敘述道德上「有意義的知行」中，「對於惡念克倒」的細微要求實乃必須且當為。蓋因陽明述說「知行合一」乃針對「道德方面

²³ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁99。

²⁴ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁119。

²⁵ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁27。

的知行」而發，以生理本能上的「好色、惡臭」類比僅是一種補助說明；據此筆者以下論述「知行」時，皆省略「道德上」這一強調。而此小節之解說將如何解決「一念發動處便即是行了」對「善惡兩種念」有著兩種標準的疑慮？據此筆者暫時先將問題歸結為 **Q2：「有意義的知行觀，將如何處理善、惡兩念不同標準的問題？」**其實，上述諸內容已透露出些許線索。此即「有意義的知行」的細部內容中，陽明對「善惡」兩念有著不同標準述說反可呈顯出「他要的意義」；下小節即詳述之。

三、「一念發動處便即是行了」兩種判準的合理性

此小節的敘述主軸，乃回溯 Q1 與 Q2 兩問題、配合前文種種、依照陽明的思維脈絡下、對陽明而言「何種知行有意義」這一架構下來說的。且據此分析出「一念發動處便即是行了」針對「惡念」說「是行」，而針對善念則說「不是行」，反而更能凸顯陽明的「知行合一」本意以及兼顧「實踐知行」時的可能問題，茲述如下。

(一)「一念之惡」是否是「行」的述說意義

1. 「一念之惡便即是行」可說，且有意義

從陽明「有意義的知行」的觀點下，「一念之惡」視為「行」當然可說，而此「行」當然不是具體之「行」，但因「有意義的知行」本身的立教主旨絕對是勸人「知行合一」的，對於「惡念不克倒」的狀態之自我，如何達到陽明所認可的此心無私而實踐呢（知行合一）？陽明曾說：「善念發而知之，而充之；惡念發而知之，而遏之。」²⁶據此，筆者認為「一念之惡便即是行了」不但可說，且有意義，因為此說法一方面可連結至上小節未曾提及陽明的重視的「誠意」、有關意念上功夫的相關教

²⁶ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁 22。

法。另一方面可延伸至陽明對「去惡念」後的「此心狀態」的形述、單純地「描述此心」之時、或說在心上做功夫的視角下（尚未涉及具體實踐時），無惡念即善：

教人為學，不可執一偏：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，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。無事時將好色好貨好名等私逐一追究，搜尋出來，定要拔去病根，永不復起，方始為快。²⁷

既去惡念，便是善念，便復心之本體矣。²⁸

上述，陽明把去惡念視為一種恢復本來此心純善之狀態而說「復心之本體」；而有此種狀態時（無私）的後續具體實踐的內涵才是陽明所肯定、認為有意義的。筆者的意思是，當陽明把惡念視為「行」時，不僅是承認「惡念屬於行」，而且當我們把「惡念當作是行時來克倒」，方有後續之「有意義的行」；他曾提醒說：

蕭惠問：「己私難克，奈何？」先生曰：「將汝己私來，替汝克。」
先生曰：「人須有為己之心，方能克己；能克己，方能成己。」²⁹

上述可知，「惡念克倒」的工作隨時可能出現，而且相當重要；在談論本來的「知行合一」之時，陽明認可的意義本來無此問題，但若涉及實踐之時的細部狀況，「克念」問題將是極可能須面對的，據此，陽明在其「立

²⁷ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁16。

²⁸ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁99。

²⁹ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁35。

言宗旨」強調「克念」且視「惡念為一種行」，則兼顧了實踐「知行」時的細部問題；據此，「一念之惡」是一種「行」當然可說，且是一種強調「意念是一種行」用法。因為「惡念」在整個實踐過程時，將產生（負面）意義而影響後續之「行」，而此種意義本是陽明所要對峙的。

2. 「一念之惡不是行」可說，但有疑慮。

接續上述，既然惡念的存在會影響後續的「有意義的行」，因此陽明特舉此抽象之惡念屬行自是「可說」。另一方面，「一念之惡不是行」（不是具體之行）雖「可說」，但在陽明「有意義的知行」的觀點下，存有著疑慮。當下生出某惡念雖然不去「實行」，不但已違反陽明誠意之修己功夫；甚者，此與陽明本來重視的「知行合一」立言宗旨明顯違背：

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。³⁰

從上小節可知，「一念不善」或是「惡念」所導致的影響是陽明所重視的，因此可說陽明是強調「惡念」的影響力。雖然在理論上來說「惡念不是具體之行」，但「惡念」將蒙蔽「善的發起或實行」。若把「惡念」擱置而不顧，對陽明為善去惡的立場來說是存有疑慮的；他曾說：

良知原是精精明明的。如欲孝親，生知安行的，只是依此良知，實落盡孝而已；學知利行者，只是時時省覺，務要依此良知盡孝而已；至於困知勉行者，蔽錮已深，雖要依此良知去孝，又為私慾所阻，是以不能……。³¹

³⁰ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁 96。

³¹ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁 111。

上述可知，若將一念之私、一念之惡……等置而不管，陽明認為將嚴重影響後續的具體實踐。據此筆者以為，陽明的「知行」教法之下將「一念發動處之惡」視為「行」可說之，且對陽明整體教法而言，有其重大意義。反之，將「一念發動之惡」不視為「行」僅能是一個理論上的單純描述，對整個「知行合一」之宗旨而言頗具疑慮。

（二）「一念之善」是否是「行」的述說意義

從陽明「有意義的知行」的觀點下，「一念之善便即是行了」雖可說，但無意義；因無法滿足陽明標準下的「知行觀」。陽明雖然曾經肯定此心平穩而無私之狀態即於「天理」，³²但這是從「形述」此（善）「念」的狀態來加以肯定的，並非說明此心無私即於天理之後可以不實踐。此外，從陽明的一貫立場可知，他不會承認純然無私的自我內心開顯後，會拋棄後續之應有的具體實踐。「一念之善」或說「克倒惡念回歸心之本體」之後，若無後續之具體落實，除了無意義之外更容易導致其他流弊；陽明雖肯定良知本體的發顯狀態，卻也曾提醒：

知是心之本體，心自然會知：見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知不假外求。若良知之發，更無私意障礙，即所謂「充其惻隱之心，而仁不可勝用矣。」然在常人不能無私意障礙，所以須用致知格物之功勝私復理。即心之良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知……。³³

³² 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁 19：「善念存時，即是天理。此念即善，更思何善？此念非惡，更去何惡？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。」

³³ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁 6。

上述陽明點出良知發用的內存性，並以「自然流露」的開展來述說各種應有實踐層面與對象時，其實也頗注意是否有「私意」之問題。若良知發露而無私慾時，其實陽明要的便是後續的「充塞流行」，此必然涉及應為之具體實踐，否則，此種「一念之善」對陽明而言僅是「未知」。

筆者認為，若能掌握陽明「知行合一」是論述「從『良知之發』而自然付諸『實踐』的整體過程」這一要義，當某人僅滿足於「一念之善」的狀態當然也是陽明所要對峙的。據此，「一念之善不是行」當然可說，且有其重大意義。據此筆者暫將「一念之善」簡化從兩方面來說：

1. 是屬良知所發之「善念」而言，且強烈關涉後續實踐者，例如良知「發見於事親」、「發見於事君」……這一類的「念」，皆屬「一念之善」。
2. 可指涉「克除惡念」之後，此心純然無私之「狀態」，此時的內心較無偏向目的性或是動機意圖的「一念興起於……」，而可以是一個「心的平穩狀態義」；例如「無私」、「誠」的平穩狀態。

若從陽明「知行合一」的談論要旨來說，筆者所提之「一念發動處之善」明顯偏向上述 1 的情境，乃有著一定的目的性或對象的行善之念。至於論說「知行」的整體狀態時，則又可自然地與 2 連結反省之。據此筆者以為，陽明所求之功夫不但多指涉內心狀態而言，外在實踐其實是因內心功夫紮實後的自然延伸而已，此論說貫通他的所有道德實踐教法與提醒。而且從 2 的狀態中也可導致 1 的生成，而處在 1 的狀態中又得反思 2 的內容。

據此，從陽明「有意義的知行觀」所說的「一念之善」雖然可指涉「內心純然無私」的「善」狀態，但陽明認為純粹內心的至善狀態

並非可脫離實際實踐；此外，不論是上述的 1 或是 2 的「抽象層面之善」，若僅是執著在「念」或是抽象的階段而未有具體落實，將有著同樣的疑慮：

利根之人，世亦難過，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，一切事為俱不著實，不過養成一個虛寂。此個病痛不是小小，不可不早說破……。³⁴

上述乃陽明對汝中與德洪爭論時的提醒之語；此談論徹上徹下，且強調了「實用為善去惡」的所有內容（不論是具體或是抽象的），並提醒僅有一「本體」卻不著實、落實，僅是空談、空想將頗有病痛。另一方面配合陽明對佛氏的批評方向，即可知此「不著實」的疑慮；其云：

吾儒養心，未嘗離卻事物，只順其天則自然，就是功夫。釋氏卻要盡絕事物，把心看做幻相，漸入虛寂去了。與世間若無些子交涉，所以不可治天下。³⁵

總括上述，「一念發動之善」僅能在陽明「對此心形述時」的狀態下被稱許，而陽明「知行觀」中所談論的「念」事實上曾針對「惡念克倒」這一重點來說。至於「善念」在「知行觀」的架構下，則從前文曾提及的「知而不行，只是未知」、「在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事為俱不著實，不過養成一個虛寂。」這雙面提醒則可知其深意了。因此可知，陽明最關切的仍是後續應有之「實踐」問題，並提醒了「未有知而不行者」的相關深義。據此，「一念發動之善」對陽

³⁴ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁 118。

³⁵ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁 106。

明「有意義的知行觀」來說，「不」視為「行」不但「可說」，且有重大意義。

（三）「念」之影響與意義

根據前文諸陳述，筆者於此贊同陳來先生之說法，認為陽明的「知行觀」是有重「行」之強調的。而本文欲稍微補充的是，陽明「重視行」不但是重視「實際實踐」的那種「具體之行」，也勢必包含了上述「意念上克倒惡念」的這種「抽象之行」，以作為後續具體實踐的重要前提。且既然「知行合一」的宗旨之一是「不使那一念不善潛伏在胸中」，則表示陽明可能放大（或說強調）「意念之惡」的影響力或效果，若分析之則可知陽明的確有此用意；「意念之惡」的影響確如陽明所強調的，將阻止「善念或善行」的發生。筆者認為，從「知行合一的立教宗旨」來說，將「惡念」視為「行」本自「可說」，且可知其用意。據此筆者欲補充陳來先生的看法是：針對「惡念」所說的「一念發動處即是行」不但是強調「知行合一」的一個方面，更凸顯陽明特重「惡念」的「影響層面」。筆者認為陽明整個「知行合一」所應對的情況包含了「善念善行」、「惡念惡行」……，也就是「起念至行」的種種可能狀況，在這些複雜的可能狀況下，強調「惡念」屬於「行」應不會變成僅能強調一個方面。依筆者淺見，陽明「強調惡念是行」以求「克倒之」是整個「知行觀」中，對應現實情況其中一個（極）可能之環節，且克倒惡念後的「善」（念，或說狀態）方能接續後續應有之所有實踐。

筆者的意思是，其實陽明本來的「知行合一」若真正落實，是不需要有所謂「克念」問題的，因為「真正從良知起」而至具體實踐，本無一毫之私而須「克之」。但此境界之達成頗難；陽明也承認真正的「知行合一」狀態難以穩定落實、持續，此從他重視「惡念須克倒」且將

「惡念視為行」來加強提醒即可看出。因此筆者認為，在不否認陽明本來的「知行合一」的立說宗旨下、配合實際狀況來反省時，陽明也應對此「惡念」問題提出對峙之道，而此對峙之道在陽明重視「誠意」、「去私」……等教法中即可察覺。據此，筆者認為陽明論述「知行問題」或說「實踐問題」時，皆不能離「惡念克倒」這一議題。因此筆者認為，陽明論說「一念發動處便是行」、「惡念克倒」等，與其說僅能適用在「惡」的方面來解釋，筆者則選擇說是適用在「所有實踐過程」上面。另外，若提及〈傳習錄拾遺〉中的特殊談論，筆者認為其談論內涵不盡相同：

門人有疑「知行合一」之說者。直曰：「知行自是合一。如今能行孝，方謂之知孝；能行弟，方謂之知弟。不是只曉得個『孝』字『弟』字，遽謂之知。」先生曰：「爾說固是。但要曉得一念發動處，便是知，亦便是行。」³⁶

上述，門人的回答中可說已觸陽明論知行之精要，但陽明仍舊多提醒一點；此即「一念發動處便是知，亦便是行。」的說法。而此處，將如何說明「此念是行」的深層意義？於此筆者暫時將「一念發動處便是知，亦便是行。」簡化為語句q；將之前的「已真知孝弟（包含行）」這種前提簡化為p；且將此問題定位為**Q3：「『一念發動處便是知，亦便是行。』是否就是『知行合一』的教旨？」**

筆者認為，q 內容頗難詮釋，當然可以簡化來說；陽明上文所說乃順著「已真知孝弟（包含行）」這個前提 p 下來說，因此補充說明的 q 可解釋為「一念發動處於『孝』與『弟』」時，則便是「真知」；乃強調屬於「真知」的一念發動處，不但是「知」，也必包含後續之「行」，因

³⁶ 《王陽明全集》〈傳習錄拾遺〉卷三十二，頁 1172。

此說「便是行」。據此，陽明提醒門人須留意一念發動處之後的「知行」狀態。但此解仍有些許牽強，欲解決此問題，筆者則認為上述的 q 並不需要刻意去強調當中的「念是行」，反而，可著重在「陽明談論知行時的用意」，也就是其「知行合一的教旨」來觀察。

解說上述的問題時，則自然地連結前言曾提李明輝先生的看法；李先生將「行」分為「意念上的活動」與「具體道德活動」，因此「知行合一」也有了兩層意義，此說精闢，筆者深感贊同；而且可依此解決上述 q 的詮釋問題。而筆者欲反思的是，上述陽明說的 q 語句是已有 p 前提之下才做出「此念是知是行」之補充。據此，筆者設想，若回到單純的「一念發動處的『善念』而『未有行』」之時，或說沒有前提 p 之時，陽明仍會說出 q 語句嗎？當然仍可說「念屬行」，是一種「意念上的行」；但筆者再次反思，此「單純意念上之『行』」符合陽明「知行合一」中的教學宗旨嗎？於此則回到 Q3 議題了。

筆者認為 q 與 Q3 一起思考時透露出此些許「不通暢」，此「不通暢」乃筆者反思有關李明輝先生將陽明的「意」均視為「行」的這一方面強調是否合乎陽明「知行合一」的教學宗旨。筆者認為，若將陽明「有意義的知行」內涵理解且貫通其他教法之後，**陽明的意思應是強調：「當『善惡』產生『意義或影響、效果』時，那就是一種『行』了，因此當然包含『意念』層面。**而上述的 q 之所以可說，也是因為有前提 p（產生了「意義」）。

若李明輝先生認為「一念發動處是行」可適用於（意念範疇上）「為善」方面，而不考慮是否有前提 p 的話，則筆者欲補充的是，針對陽明「知行合一」的教法內容，**或許可說為：「就『善』方面來看，『一念發動處不是行』是『可說』的，不採取將『善念』視為『意念上之行』，似乎可更貼切於陽明教法。」**為何筆者如此說？此乃因筆者觀察陽明「知

行合一」的教法下的淺見。而關於「念」方面的細部問題，筆者認為可簡化為以下幾個程序來談：

1、產生（負面）意義或影響、效果的「惡」：

「惡念」或「惡行」。

2、產生（正面）意義或影響、效果的「善」：

「善念及其落實」。

回到本文主軸談論的「有意義的知行合一」或云「有意義的知行觀」對應上述 1 與 2 時；上述的 1 雖無「正面意義」，但是對 2 的發生是「有負面影響」的；據此陽明將 1 的「惡念」視為一種「行」，事實上亦是取「惡念會產生意義或影響、效果」這一視角來說，即便是「負面的（意義或影響）」。

同理，即便是「善念」但也需強調「行」才讓「善念產生（實質）意義或影響、效果」，此即前述的，有前提 p 方說 q。據此，陽明針對下列 3、4 狀況不視為「行」亦可理解之：

3、相對於 1 與 2，不能確定其意義或影響效果—僅有「善念」的狀態、「剛克倒惡念之時」的狀態：

此兩種狀態，一方面不符合「知行合一」教旨，雖可用「善念」來形述「此心的狀態」，但「人若僅有此狀態」仍有其疑慮。

4、「空念」的意義與效果：

有疑慮，但陽明未明確說明此是否是「行」。但從「知行合一」的架構來看，並不需面對此問題。

而上述 3 與 4 的「疑慮」是未能確定的，而是一種可能性。從 3 來說，某人「僅有善念」的狀態與維持度不一，在各種時空環境下也不一。此

外，我們的「善念」可能維持而後馬上付諸實踐完成「知行合一」，但另一方面可能只是空有此「善念」狀態而已。甚至，可能有「此狀態」而後消失，被私慾影響而墮入「惡念」狀態。據此來說，「一念發動處」充滿各種後續發展的可能，但陽明帶出「知行合一」的說法且將涉及「念」的內涵導引至有關「為善去惡」的範疇時，筆者認為上述的 1 與 2 的同時側重將能有效的化解 3 這一可能疑慮。因為，針對上述的 1 去反省克倒、針對 2 的紮實落實，3 所可能產生的疑慮將可以被化消，而這也是陽明的教法路線；據此，3 可以視為一種提醒或細部反省。延伸再說，上述 4 在陽明「知行合一」教法下明顯抵觸，因此根本不必談論此種「念」是否屬「行」，要之，只能說明其疑慮或負面意義為何，且與 3 的疑慮是類似的。

總之，陽明在「知行宗旨」中帶出「惡念是行而善念不是行」這一論點，勢必造成所謂的「詮釋上的糾葛」，但筆者認為此「糾葛」相當正常，也無化消之必要。因為，若細分之，上述的 3 與 4，「僅有善念」、「剛克倒惡念」或是「純粹空念」究竟是否是「好或壞」，勢必也有不同的詮釋糾葛。然則筆者認為，陽明乃凸顯「惡念」的影響與效果進而將其（惡念）視為一種「行」，此教法是「可說」的，在儒者所奉行的「為善去惡」這一前提下也必然要說。同此前提之下，『僅有善念』『不屬行』亦是『可說』，此與「知行合一」教法相契合並可化解上述 3 與 4 之疑慮。因此筆者針對 Q3 答覆，則認為無須多解釋「各種念」是否屬「行」，q 只是一項有前提 p 時的補充說明。據此而言，筆者認為陽明應該是強調，不論我們有何種「念」，重點就是觀察此「念」所產生影響與意義，以應作操作之功夫對應，並回歸他所要的「知行的意義」。

叁、結論

筆者認為，或許陽明忽略此「知行細節」中的「雙重標準」情形，因為「善念」也可能會產生好的影響、效果而陽明卻不斷言為「行」。又或許，陽明因為先談知行本體，而後補充、進而強調「念是行」時，認為聽者可自行理解他的講學用義，也因此讓「行」的範疇產生混淆。又或許，「念」的問題其實是陽明面對「善惡」議題時、論述「為善去惡」的可能過程時，陽明認為「道德實踐如何有意義」的一種判斷與補充。不論如何，筆者認為此種「雙重標準」或說「範疇混淆」的內涵事實上是：當我們談論且真正落實陽明認可的「知行合一」時，則本無此問題。但實踐「知行」若面臨有所謂的「去惡」問題時，而此種「去惡」若處於「念」階段者，當然「可」視為一種「行」（產生影響的「惡念」）進而強調需要「克倒」。此過程事實上與本來的「知行本體」不相關，因為本來的「知行合一」的狀態就是善念至善行的自然結合，無所謂「克念」問題。但，當陽明說「惡念是『行』要克倒之」是他的立言宗旨時，於此可知陽明也注意到「實踐『知行合一』」時所應注意的細部狀況。而將「惡念」視為「行」以回歸本來的「知行合一」、將「善念」不視為「行」而強調具體實踐才有其意義時，實貼近儒者（尤其是陽明）對「善惡」判斷時的內在考量，並自然帶入修養與實踐時的細部論述。據此，Q1、Q2、Q3 之問題，筆者認為從陽明的「述說意義下」可獲得解決。於此筆者從「知行合一」教法下總結陽明所認定的有意義、產生影響效果層面的關切內涵即：

「一念之惡克倒」與「一念之善」兩者，雖然內涵不完全相同，但在陽明「知行合一」架構下，都屬「具體實踐」之前的重要前

提。不論「具體實踐」之前的狀態是「一開始就是善念」還是「克倒惡念之後」，陽明強調「此前提」與「後續的實際實踐」兩者，以及兩者間的自然結合。此強調下，「善念惡念」或「念」是否屬「行」在陽明論述「知行合一」且自然結合「為善去惡」的修養與實踐下，將產生應有之意義，且自然產生不同標準之考量。

參考文獻

- 王陽明（2006）。《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社。
- 王畿（2007）。《王畿集》，南京：鳳凰出版社。
- 李明輝（1994）。〈從康德的實踐哲學論王陽明的「知行合一」說〉，《中國文哲研究集刊》，4：415-440。
- 束景南（2012）。《陽明佚文輯考編年（下）》。上海：上海古籍出版社。
- 陳來（1994）。《宋明理學》。臺北：紅葉文化。
- （1997）。《有無之境：王陽明哲學的精神》。北京：人民出版社。
- 勞思光（1997）。《新編中國哲學史（三上）》。臺北：三民書局。
- 楊祖漢（1992）。《儒家的心學傳統》。臺北：文津出版社。

