

王陽明心學的生命教育： 認識其對生命意義的闡釋與實踐

作者◎陳復

- 壹、前言：問題意識與研究設計
- 貳、由心學脈絡釐清智慧的意涵
- 參、王陽明對生命意義的發掘
- 肆、悟道的奧義：超越性的生命
- 伍、王學經典反映的天觀與人觀
- 陸、王陽明對弟子的生命教育
- 柒、結語：生命教育的新視野

摘要

陽明先生本人對生命意義的發掘，再討論其悟道的實際內容，接著釐清王學經典反映的天觀與人觀，最後討論陽明先生對弟子的生命教育，焦點都放在他講的自性(良知)。陽明先生年輕的時候不僅兩度考不上科舉，且受困於無法瞭解朱熹的思想，想要做個「內聖」與「外王」兩全的人而不可得，這三件難關，使得他不斷發掘自己的生命意義，直到在貴州龍場悟道後，終於洞見自家體會出來的心學，就開始對外傳播自性的生命教育。他認為良知人人都有，只是有些人不知「天地萬物一體」的事實，自設壁壘，活在自我裡。良知能產生體驗的知識，這是知識的源頭，其意義高於聞見的知識。他並因此翻轉「大人」與「小人」的

定義，使得這兩者的差異不再只是道德評價，而來自是否能領會聖境。他對弟子的生命教育著重在開啟自性，然而同樣不放棄人的個性，讓狂者與狷者都能各自獲得成就，這種態度帶給後世難題，整個明朝中葉而降，因為尚處在發現自我的激情裡，都沒有獲得圓滿的解決，自性與自我究竟是否有衝突？這是個即至今日，在從事於生命教育的探索過程裡，依然得要面對的艱難課題。

關鍵詞：陽明心學，自性（良知），自我，生命意義，生命教育

Life Education of Wang Yang-ming's Nouslogy: The Interpretation and Implementation of His Life Meaning

Chen Fu

(Postdoctoral Fellow, Center for Science Education, National Taiwan Normal University; Doctor, Institute of History, National Tsing Hua University; Assisant professor (Part-Time), Center of General Education, National Chiao Tung University; Assisant professor (Part-Time), Department of Humanities, National Taiwan Science and Technology University)

Abstract

This paper explores life meaning of Wang Yang-ming on life meaning, discusses the actual content of his realization of the truth, clarifies views on heaven and earth of Wang's philosophy and then discusses Wang's life education on his disciples. The focus was on the Self (conscience). When young, Wang failed to pass imperial examinations twice and was unable to understand thoughts of Zhu Xi. He wanted to be a person of holiness inside and reason outside but in vain. The three difficulties made him continue unearthing the meaning of life. Not until he finally realized the truth in Longchang in Gueizhou did he understand the Nouslogy. He then started propagated the life education of the Self.

To him, every one had conscience. Some did not know the fact of heaven, earth and all creatures in one. These people defined themselves and lived in their Ego. The conscience generated experienced knowledge from cultivation of moral character. It was the origin of knowledge and the meaning was beyond knowledge from texts and study. He transformed the meaning of great people and villains. The difference was no longer evaluation under moral ethics but whether they could realize the realm of holiness. When educating his disciples, he focused on enlightenment of the Self, but did not abandon people's personalities. Those who were radial and conservative could have respective achievements. Such attitudes brought difficulties afterwards. After the middle of Ming Dynasty, passion of discovering the Ego was not fully solved. Was the Self in conflict with the Ego? Today, in the exploration of life education, this is still a tough issue.

Keywords:

Nouslogy by Wang Yang-ming, the Self (Conscience), the Ego, Life Meaning, Life Education

壹、前言：問題意識與研究設計

王守仁（1472—1528），自號陽明子，世稱陽明先生，他是中國學術思想裡發展出心學的宗師，他的心學思想影響明朝中葉後的思潮一百五十餘年，大幅改變傳統儒家思想的面貌，不僅使得儒學徹底打開內在思維的深度，更重要者，其經世致用的外王實踐被賦予內聖的基底，涵養心性與社會改革，自此被視作同一件事情的兩個不同側面（最典型的說法就是他強調「事上磨練」的主張）。後世稱作的「陽明心學」有廣狹兩義：狹義是指陽明先生（後面簡稱王陽明）本人的思想；廣義是指全部受其影響的心學家的思想。王陽明的心學能獲得廣佈，與其思想能簡單俐落直指人心，使得人願意從此改變「面對生命的態度」與「觀看生命的思維」，有著極重要關係。他的講學（這包括講學的型態與講學的內容），就是在從事於生命教育的工作。認識他如何面對自己的生命，並將其體證表現在言論與行事，而影響廣大的士人與百姓面對心性的看法，這都是我們探索生命教育議題的極佳素材。本文姑就狹義的範疇，來認識陽明心學裡有關於生命教育的內容。

首先，本文就問題意識的角度，想要探索兩個問題：

(1) 王陽明闡發心學呈現的生命教育

學者過去認識陽明心學，常只是就經典裡的內容梳理其思想，從事於哲學義理的詮釋，而幾乎不曾討論其心學呈現出什麼型態的生命教育，會醞釀出明朝中葉而降盛行於世的心學思潮。但，本文想要證實：當日心學會盛行於世的原因，正就是陽明心學的內容，能緊扣住明朝士人與百姓內在的精神需要，指引出一條生命教育的觀念路徑。

(2) 王陽明對生命意義的闡釋與實踐

生命教育的實作有個特點：當講授者揭露其個人的生命經驗與體會，而不只是講論生命教育的理論，往往對聽講者的心理更能產生說服性，容易受其感染與影響，而滋生探索生命意義的熱忱。本文還就王陽明個人對生命意義的闡釋與實踐，來探索其心學如何感染與影響其弟子，使得他們滋生認識生命意義的嚮往與熱忱，藉此來認識王陽明的生命教育的獨特性。

再者，本文的研究設計，希望讓王陽明有關心學的生命教育放在其「對生命意義的闡釋與實踐」這個脈絡裡來認識，因此，筆者採取兩種研究法的交替重構（refactor），來釐清前面的問題：

(1) 哲學研究法 (philosophical research) : 哲學研究法是指把王陽明的心學 (其思想內容呈現在他的作品內) 當作研究對象，順此展開理解與詮釋的一種工作辦法。由於「中國哲學」本身並不重視語言表達的型態，常在言簡意賅的話語裡省略推理的過程，直接給出結論，致使其思想的哲學性常受到質疑。正因如此，由中國思想轉為中國哲學的過程，就需要哲學觀念的重構，使得研究的對象作為哲學的合法性被確立。認識陽明心學同樣無法自外於這種作法。本文的重點雖然不在重構王陽明的哲學，不過，闡發其心學具有的生命教育內涵，就得要使用這種哲學研究法，針對承載王陽明思想的原典(這裡主要依據《王陽明全集》、《傳習錄》與《大學問》)，藉由推理來重構一套嶄新的觀念與論點，其詮釋出來的作品本身，已不同於原典，自具有接受學術檢視的獨立意義。

(2) 歷史研究法 (historical research) : 本文的歷史研究法是指質性研究 (qualitative research) 裡的「生命史」 (Life History) 研究法。藉由紀錄王陽明人生的各種「文本」 (texts)，認識在當時的社會背景裡王陽明面對生命的各種處境與抉擇，來重構其主體性。生命史研究法焦點放在社會中的個人環節，其主體表現常不會是直接外露的實踐，而要透過詮釋隱藏於文本裡的主觀意義，來把握住個人生命經驗裡的「感知」 (percipience)。生命史研究法是研究生命教育議題比較精當的方法，能補強哲學研究法太過著重於觀念與論點的架構，使得當

事人在生活中經歷的重要事件獲得詮釋與認知的機會，我們不只會拿這個研究法來認識王陽明的生平，還會藉由他與其弟子的論學，更包括彼此共同發生的事件，來反觀出王陽明對弟子進行生命教育後產生的影響。

這裡冀圖指出本文展開的研究，對生命教育領域的重要性：

中國思想的特點，常側重於對人生命的啟發，相對來說較不側重於抽象觀念的闡釋，前者主情，後者主理，因此對於中國思想是否適宜稱作「中國哲學」常或不無引發爭議。雖然我們同樣得了解：獲取生命的智慧，需要有堅實的知識做基石，這兩者本不可偏廢，然而，中國思想依據的知識基石，常隱藏在思想者的思維底層，後來的詮釋者釐清中國思想的時候，常得要使用嶄新的學術語言，來重構出其內蘊的知識結構。中國思想有著主情特點，我們卻不得不承認，「寓理於情」其實更是這個特點獲得彰顯的內因，纔能使得情獲得抒發而得宜，不會流於激情，呈現出中國思想的和諧精神。就這點來論，筆者認為將中國思想稱作「中國哲學」自具學術的合法性，不可謂沒有道理。但，由於中國哲學常被稱作「生命的學問」，如果要認識中國哲學的高明義，其實更需要細緻著墨思想者面對一己具體的生命，如何確立其存在的意義，並張開對生命侷限性的探索與超越，這在宋明儒學的思想傳統裡稱作「本體」與「工夫」的探索，就會回歸至生命教育

的議題。本文想藉由呈現出王陽明心學的生命教育，並認識其對生命意義的闡釋與實踐，儘可能貼合著中國哲學的主情特點，來開出詮釋的新路徑。

貳、由心學脈絡釐清智慧的意涵

何謂智慧 (wisdom) ? 心理學家貝提斯 (Paul Baltes) 與他的同事曾經在實驗室裡針對智慧這個議題做研究，他們首先承認其智慧理論是基於西洋宗教與哲學思想的傳統 (Baltes & Kunzmn, 2004) ，接續著西洋神學的觀點，他們認為完美全備的智慧只有神擁有，而人類由於其本身不論是肉體的限制，或觀點的有限，能擁有的智慧只是這個全備智慧的極微局部，他們將智慧認知為一種理想中最完美的「烏托邦」 (wisdom is a utopia) ，因此，他們承襲著蘇格拉底的說法，強調人類智慧的最大表現就在明瞭「自己並沒有什麼真正的智慧可言」。此外，他們的智慧理論同樣繼承西洋文化由柏拉圖 (Plato) 到康德 (Kant) 的哲學思考邏輯，將「個人實際的智慧表現」與「抽象存在的智慧概念」兩者割離開來，而認為真正重要的並不是人在日常生活中實際展現具有智慧的想法與作為，而是藏在具有智慧特徵的思維與言行這些表象後面，隱含著放諸四海而皆準的抽象智慧理念。

因此，個體能擁有的局部智慧，被貝堤斯與他的同事稱作「與智慧有關的知識」（wisdom-related knowledge），藉此來與真正的智慧做出區隔。個體運用結晶的智能（crystallized intelligence）學習獲得智慧相關知識，經常被應用在「生命規劃」（life planning）、「生活管理」（life management）與「人生回顧」（life review）這些生活領域（Baltes et al., 1984; Baltes & Smith, 1990; Baltes & Staudinger, 2000），他們發現一個有智慧的人在面對世事的時候，除了擁有過人的事實知識（factual knowledge）與程序知識（procedural knowledge）外，他們還會自然考慮到生命本身的多變不定（uncertainty），並衡量自己在生命階段中面臨的情境（life-span contextualism），而會採取相對性的價值觀（relativism）來做出判斷（Baltes, Staudinger, Maercker, & Smith, 1995）。

這是貝堤斯與他的同事在實驗室裡做出的研究結論。而且，他們的研究結果還發現：當實驗室的情境越來越貼靠著真實生活的情境，研究參與者（被提名為有智慧的人）的智慧分數就會越來越高。譬如說，如果在實驗室的情境中，允許個體在得到問題後，有機會與自己日常生活中信賴的對象討論，並有機會反思這些討論的內容，再進行解答，經統計，這樣研究參與者的智慧分數往往比其他無法參與討論或無法有機會反思的研究參與者更要來得高（Staudinger & Baltes, 1996）。探索華人本土心理學的楊世英（2007）則指出，觀察個體在人為塑造的情境裡來解決抽象問題，或許並不是研究智慧最理想的情境，因為智慧相對來

說比較難在實驗室展露，實質展現智慧的場域會在現實生活裡，尤其是個體在面對各種挑戰的時候，纔能真正發揮其功能。他覺得成人階段的智慧，其功能往往發揮在解決問題、提供建議、領導機構、回顧人生與靈修自省這五大面向。這顯然已不再只是智慧的理念，而是具有智慧的想法與作為。再者，穆狄(Moody, H. R., 1983) 則發現智慧往往在這兩大領域裡被人密集討論：(1) 管理人類事務的專業(如行政或法律)；(2) 探索人類存在本質的領域(如神學和宗教)。這兩大領域，如果與中國哲學(尤其是儒家思想) 來對話並做對比，後者會稱作內聖領域，前者會稱作外王領域，這兩大領域，在王陽明心學的角度來看，則被合併交融成一片，意即探索人類存在本質的領域，與管理人類事務的專業，即使有不同，都是同一件事情的內層與外層，其間有著相互交織貫通的脈絡。

楊世英(2007) 指出，在現實生活中智慧展現的特性有四點：

(1) 現實生活中自然浮現的難題，往往跟我們個人的生命目標與人生任務有著很綿密的關係。當我們面對自己的人生，有時候光是詢問自己：「要怎麼樣做，纔能使得生命充滿意義？」這樣的反思過程，就會成為刺激智慧產生的關鍵原因。而我們為了化解實際出現在生活裡的難題，有時候得要突破自己心理的盲點，看破複雜而糾結的困境，或是奮勉實踐一直懸在自己心中的想法。這種超越舊我的作為，同樣經常是開啟智慧在往後生活中展現的契機。在現實生活中，不

論我們是否能有效解決面臨的難題，我們的作為或不作為，都會明顯改變我們的生活，並帶來相對性的後果與影響。這些自然浮現的難題如果能被圓滿解決，我們就能更朝向自己理想中的美好生活狀態前行；如果無法有效解決，我們往往得要承受其帶來的不良結果，在實驗室中經由設計遇見的問題，則可能不會與生命有這樣緊密的聯繫。

(2) 現實生活中自然浮現的難題，常會激起我們很大的情緒反應，或是使我們傾向拿某些特定的價值去判斷，如此，與智慧有關的議題，往往跟人類受苦與快樂的經驗有關。實際出在生活裡的難題，其挑戰人的程度跟在實驗室中出現的問題不一樣，往往不等我們準備好了，就在我們不預期的時候，會經由我們沒有想到的型態貿然呈現。因此，當我們面對生活中的難題，很可能我們正處在完全無法冷靜的情況裡，卻依然得儘量用客觀的立場與理性的辦法來解決，而不是本來完全沒有情緒反應的狀態。由於實際生活的這種特徵，我們往往需要容忍各種情境中出現的曖昧與不確定，並儘可能根據自己主觀的度量，在真實的情境裡決斷出哪一種解決辦法最妥當。

(3) 現實生活中自然浮現的難題，所激發出的智慧，往往與抽象問題有著不同的時間架構。其可能會在某些人生特定的重要時間點出現，譬如出現在生命發展中關鍵的轉捩點，或是其本身就具有需要立即處理的急迫性。此外，個體解

決這些難題需要的時間量，往往跟解決抽象（或是假設性）的問題很不同。在實際生活中，有些糾結的困境得花費個體相當長的時間，伴隨著恆久忍耐的處理辦法纔能完美解決；有些問題則會出現在危急的時刻，並逼著我們要在情境中當機立斷，纔能杜絕不堪設想的惡果。虛擬的抽象問題其出現的時間比較不明顯，處理此等問題需要的時間可能較為短暫，它不常出現在人生重要的時間點，更不會逼使我們得要在人生發生重大事件的同時，立即思考並採取作為。

（4）現實生活中自然浮現的難題，本身並沒有清晰的結構，有時甚至無法被我們準確描寫或定義。因此，我們不但要在真實世界的各種可能性裡，依據自己心中模糊的感受來發現或界定這些難題，有時候，這些難題即使被明白列出來，可能都還是不存在既有或已知的辦法，來讓我們能依循著固定的步驟來破解。因為真實世界中充斥著各種可能性，因此，每個解決的辦法都可能有其優點，同時有著不可避免的缺陷。有時即使問題在其表面被有效解決了，我們都欠缺明確的標準或工具，來對這個解決辦法精準評量，確知其影響是否如我們預期那樣的圓滿。更常見者，某個抉擇或作為被我們認知為有智慧，正來自這個想法和作法本身突破過往的界線，進而拓展出前所未有的嶄新標準，使得我們對什麼是圓滿的解決辦法，產生完全不同的看法與視野。即使如此，我們還是無法估量這樣的想法與作法對社會長時間引發的影響。

不可諱言者，智慧展現的型態，絕對和當事人的生命發展有關，雖然智慧的影響會擴及他人和整個社會，不過，促使智慧獲得展現的源頭，還是在當事人本身。因此，楊世英（2007）改採問卷的辦法，先請人提名一位他認識有智慧的人，再針對被他人提名為有智慧的人展開半結構訪談，他研究這些訪談內容，發現奮勉活出智慧的個體，常可能得要在其他人認為傳統的說法就能解釋得過去的地帶，察覺出不對襯、不合理或不平衡的存在，要能圓滿化解衝突，個體得要藉由各種不見得口語，或情緒表達的線索，來察覺他人不在經意中表現的意圖，或無法說得出口的需要。而且，要能在每個特殊情境裡展限制會，人得要對自己的感受和需要有知覺，或能釐清自己真正的想法和他人對我們的期待這兩者的差異，在統整過去和現在的情況裡，參照過去有效整治自己的經驗來幫忙自己處理眼前的困境。此外，我們還得要調整自己來維持能成事的人際關係，並適度改變自己，對他人的意見保持開放的態度。

楊世英（2007）還指出：在日常生活中展現智慧，當事人使用的思維邏輯，很可能是個體從各種探索世界和社會的交易經歷中，推演獲得的自我參照邏輯（self-referential），在面對緊急危機的時候，當事人還可能得藉由非正式思維（informal reasoning）導出獲得的大致原則（rules of thumb）來當機立斷，因為許多真實世界的難題往往包含相互衝突的利益，因此個體得在這個過程終將各種不同的觀點納進來考量，在確認各種可能存在的潛在利益與其衝突後，規劃出某個可被各方接受的解決辦法。有許多時候，真實世界的問題會靠著個體轉換思維

的角度，進而看穿假象而獲得解決，或者是促使個體用批判的角度來思考，進而設計出嶄新的標準來衡量其行為。因此，楊世英對智慧採取這個定義：在現實生活中不斷展現經由思考、行動與發揮正面影響的歷程（real-life process）。在日常生活中，智慧始於個體在面對人生重要難題的時候，其思考統整各方的想法或價值體系（integration），進而產生能對人類美好生活有增進的願景（good-life promoting vision），在經由具體實踐（embodiment）其願景後，為個體自己和承受其行為後果的周遭他人帶來正面的影響（positive effects）。

根據楊世英（2007）的研究，被提名為有智慧的人往往不依照當時社會的常理來選擇最能實質獲利的路徑，反而堅持自己內心的想法與原則，選擇實踐看起來不是那麼容易，卻充滿豐富意義的人生道路。有些研究參與者則說自己在過程裡會藉由每日的自我操練修養來獲得生命哲學的轉化。而且，他們常能面對強大的壓迫感，並因此在短時間做出一些犧牲，但就事情後來長遠的發展來看，事情發揮的整體影響遠超過其付出的犧牲，他們成就的事情大多在當時看來是不可能的任務，例如扶正機構犯的錯誤或保護弱者不受傷害。許多被提名為有智慧的人正是因為自己在過去遭遇過的難題，纔能了解他人這類的需要，進而提供幫忙。然而，他們的智慧事件常不是出現他們有效解決自己遭遇難題的當下，而是產生於他們立志並進而實際投身於幫忙他人的整個過程中。楊世英（2007）從其研究展開文化意涵的省思：相對於西洋文化強調智慧是個人發揮其人格特質，

運用其認知技能來架構與開發知識，台灣華人在描寫智慧事件的時候，除了描寫自身的想法外，更強調對具體的行為和後果的描寫。這與西洋文化偏重理性，並受著個人主義的影響，而過度強調個體具有的人格特質或思辨技能得來的解釋智慧 (Ardel, 2000, 2003; Clayton, 1982; Meacham, 1983; Sternberg, 1998) ，顯然有對比的差異。

本文會特別提到楊世英 (2007) 的研究，不僅來自她與貝提斯對智慧的研究產生的觀點差異正具有中西文化的對比(根據她的研究結果，她發現華人社會裡智慧的展現並不是來自於各種利益的平衡，卻與傳統儒家哲學中「絕對義務觀」比較有關聯，意即藉由不計報酬的付出，獲得自己與他人的共善，然而，「利益的平衡」這點卻是研究顯示西洋社會裡對智慧的看法) ，更來自於她指出華人的文化如此兼重「思」與「行」其實有其深遠的根源，由於在華人的文化裡，儒家作為主流的思想，強調透過修身在各面向獲得至善，因此，將個人日常的學習付諸實踐，表現在行為舉止裡，這被認為是整個人生知識習得的過程裡不可被割離的內容。她並指出強調行為是認知裡不可或缺的局部內容的想法，在明朝王陽明的心學裡被推演到極致，其「知行合一」的主張對中國、日本與韓國都有著很深的影響。楊世英前面指出在現實生活中智慧展現的四點特性，正符合王陽明的真實人生與心學旨趣，其研究獲得被提名為有智慧的人會表現出的「思」與「行」，王陽明本人不僅有更加傑出的表現，其對生命意義的發掘與實踐，並因此詮釋出

「心學」來作為對整個社會的生命教育，這點更是體現出華人認知的智慧的典型 (pattern) ，下面的討論將要對此做出論證。

參、王陽明對生命意義的發掘

王陽明早在童年時期就已經在思索生命的意義。當他十一歲的時候，有相士看見他的容貌很特別，就替他相面，預言說當他的鬚鬚長至脖子的時候，就會「入聖境」；當他的鬚鬚長至上丹田的時候，就會「結聖胎」；當他的鬚鬚長至下丹田的時候，就會「聖果圓」。王陽明與相士 (或道士) 這類異人的奇特相會，雖然是他這一生常有的經歷 (張永堂，2007) ，或有如榮格與其「智慧老人」的不斷相見 (楊儒賓，2007) ，其意義卻不僅來自宗教的冥契經驗 (陳來，1991) ，根據〈年譜〉記載「先生感其言」，甚且引發他平日看著書本，動輒就會靜坐凝思，思考該如何實踐自己的人生，我們可看出相士的預言，或許已促使他展開對生命本質議題的思索。當其他孩子都只停留在讀書的目的只為及第來光宗耀祖的時刻，他覺得這樣的態度很不究竟，尤其並不是「第一等事」，因為這已與讀書本來的宗旨背離。那，到底什麼是「第一等事」？王陽明在與私塾老師的對話裡，表露出讀書就是在學習做聖賢的想法 (1992 : 1221) :

明年就塾師，先生豪邁不羈，龍山公常懷憂，惟竹軒公知之。一日，與同學生走長安街，遇一相士。異之曰：「吾為爾相，後須憶吾言：須拂領，其時入聖境；須至上丹台，其時結聖胎；須至下丹田，其時聖果圓。」先生感其言，自後每對書輒靜坐凝思。嘗問塾師曰：「何為第一等事？」塾師曰：「惟讀書登第耳。」先生疑曰：「登第恐未為第一等事，或讀書學聖賢耳。」龍山公聞之笑曰：「汝欲做聖賢耶？」（《王陽明全集·年譜一》卷三十三）

私塾老師覺得讀書登第就是第一等事了，童年的王陽明卻對此發生懷疑，「登第」這只是個社會承認的位置，然而，取得社會承認的位置，在人前顯貴，難道就是讀書這件事情的本來目的？因此，他的「豪邁不羈」，或可視為對社會拿慣有的價值來馴化人的鄙棄與反抗（他曾經在〈遊雪竇〉這首詩裡自承「平生性野多違俗」，1992：1217），由這種心理展現出格的行徑，難免引發他的父親王華（龍山公）的憂慮。當王華聽見私塾老師的轉告，不禁訕笑說：「你想要做聖賢嗎？」其實，這反映出絕大多數人的想法，即使在今天，在華人社會裡，我們常見到受過高等教育的中產階層父母對孩子的教養與告誡，不外讀書的目的就是來日能獲得富貴，過著優渥的生活，讀書的內容反而被工具化與虛無化，其理想性的意義被泯滅，其內含的知識只是換取富貴的跳板，儘管明朝的科舉考的內容是儒家的典籍，這不僅是種抽象的觀念，更蘊含著豐富的人生智慧，但，這在期待藉由讀書換取富貴的人的認知裡，沒有先做個被國家與社會承認的士大夫，希聖希賢的想法將會變得毫無意義（儘管絕大多數順服科舉的士人有一天如願進去官僚體制內，同樣不會懸念著做聖賢，而是關注他個人在朝中的具體利益）。而且，他的父親王華就在這段談話的前一年（明憲宗成化十七年，1481），「舉進士第一甲第一人」，意即成為全國最受矚目的狀元，並在翰林院（最高研究機構）

擔任修撰，他完全具有資格（因為他已經取得社會公認的價值）來嘲諷自己的兒子這種頗不實際的願望。

這裡關注的焦點，應該放在讀書登第或許確實不是第一等事，不過，對王陽明來說，讀書學聖賢為何就是第一等事呢？這就要討論學聖賢究竟是什麼意思了。讀書對明朝的士人來說，主要指讀聖賢書，聖賢書的範圍，不外就是《五經》加上朱熹後來標出註解的《四書》，因此，當時讀書的本意，確實就是在教人「學聖賢」，意即要做個「完善的君子」，就理想來說，登第本來應該是希望拔擢已經融會貫通聖賢書的士人，只不過因為明朝的科舉自開國君主明太祖朱元璋開始，就採取八股制藝取士，根據艾爾曼（Benjamin A. Elman, 1993, 2000）的研究，明太祖曾經認為科舉無法選出真正適當的菁英，而停辦科舉十年；並刪除不利於皇權的《孟子》本文，改取《孟子節文》作考試範本；再因本身對富裕的江南帶有仇視心理，而刻意壓抑江南讀書人的出仕機會。這些現象顯示明朝的科舉並不是單純選賢與能的政策，常得要屈服於君主的意願，替其政治利益效忠，呈現高度的皇權專制的特色。呂妙芬（2003：33—39）則指出，在王陽明那個時期，科舉已經實施很長的時間，程朱學是當時每個讀書人都得讀的教材，但，因為考試辦法的僵化，還有考試本身附帶的功利目的，當年程子與朱子的學聖精神被剝落殆盡，深邃遠大的經學義理都因為刻板的考試制度而遺落了。

其中最嚴重且扭曲的現象，莫過於明朝進士錄取門檻的越來越窄化。根據艾維四 (William S. Atwell, 1975) 的研究，明憲宗成化乙未年 (1475) 後 (這就是王陽明活著的時期)，幾乎維持每三年錄取三百名進士的定額，然而準備應考的生員人數卻激增，從十五世紀到十七世紀，中國的全國人口大約增加一倍，而生員人數則大約從三萬人增加到六十萬人。登第的困難，更增加登第本身的效益，還有對長年苦讀的士人的重要性。我們釐清這個史實，對於認識王陽明如何發掘出自己的生命意義會有很大的收穫，因為王陽明不得不為考科舉而讀書，考試辦法的僵化引發他對讀書這件事情的疑惑，他曾經考進士三回，恐怕就是帶著這種疑惑去準備，外加錄取門檻的窄化，相加出來的效應，尤其是前兩回的落第經驗，那背後更難免會有內心的掙扎。首先只就社會表面來看，他是狀元郎的兒子，其人生的發展自然會受到父親同僚階層的矚目，當他竟然落第的時候，難道不會給自己或父親帶來很大的難堪？〈年譜〉裡就有這樣的內容，記錄他在明孝宗弘治五年 (1492) 與弘治八年 (1495) 兩度落第的情景 (1992 : 1223—1224)：

明年春，會試下第，縉紳知者咸來慰諭。宰相李西涯戲曰：「汝今歲不第，來科必為狀元，試作來科狀元賦。」先生懸筆立就。諸老驚曰：「天才！天才！」退有忌者曰：「此子取上第，目中無我輩矣。」及丙辰會試，果為忌者所抑。同舍有以不第為恥者，先生慰之曰：「世以不得第為恥，吾以不得第動心為恥。」識者服之。(《王陽明全集·年譜一》卷三十三)

王陽明富有才情，但，問題很可能正出在年輕時期 (二十一歲) 的他尚不知道鋒芒畢露這種性格處身在華人社會的危險性 (因為謙虛自抑的表現，常被華人社會

視作人與人應酬裡不可被質疑的教條化反應)，宰相李西涯要他寫首〈狀元賦〉，他就毫不保留懸筆立就，這果真引發其他已經在朝為官者的忌恨，深怕他會給自己帶來心理的壓迫感，這使得王陽明取得進士的路更為顛簸。即使他在弘治十二年（1499）終於考上進士，他只是考得「舉南宮第二人」與「賜二甲進士出身第七人」，這雖然並不能說考得很差，卻不是高中一甲的「進士及第」（意即狀元、榜眼與探花這三人）。然而，他在二十四歲落第的時候，就己能說出「世以不得第為恥，吾以不得第動心為恥」的話，這可看出他己能看穿社會虛幻的表象，更著重在對心性的關注，他希望能持平如常對待生命的低潮時刻，這就有涵養的工夫意識蘊藏在裡面。

再者，考上科舉的艱難，加上科舉內容都標舉著朱熹的《四書章句集註》做依歸（朱熹在當日己經是被公認的聖人），朱熹的思想成為橫亙在他成聖路上的大山，如果他不能透徹認識朱熹闡發聖學的義理，他就無法被承認己瞭解聖學的底蘊與究竟，更何況這還是科舉最重要的內容。在掙扎數年後，依〈年譜〉記錄，他十八歲的時候「始慕聖學」，其實這個「聖學」極可能是涵蓋著科舉意義的聖學，尤其是朱熹詮釋的聖學，否則早在十一歲他就想要學做聖賢了，如何會在七年後纔終於「始慕聖學」呢？〈年譜〉正就指出該年王陽明開始從事「舉業」，並通過與明朝程朱理學大儒婁諒的見面，確認從應考參加科舉，在過程裡仔細琢磨程朱（尤其是朱熹）的理學，付諸實踐，自然就是在學做聖賢（1992：1223）：

是年先生始慕聖學。先生以諸夫人歸，舟至廣信，謁婁一齋諒，語宋儒格物之學，謂「聖人必可學而至」，遂深契之。明年龍山公以外艱歸姚，命從弟冕、階、宮及妹婿牧，相與先生講析經義。先生日則隨眾課業，夜則搜取諸經子史讀之，多至夜分。四子見其文字日進，嘗愧不及，後知之曰：「彼已游心舉業外矣，吾何及也！」先生接人故和易善謔，一日悔之，遂端坐省言。四子未信，先生正色曰：「吾昔放逸，今知過矣。」自後四子亦漸斂容。（《王陽明全集·年譜一》卷三十三）

婁諒跟王陽明討論宋儒有關「格物」的學問，其內容自然是探究朱熹在《大學章句·格物補傳》裡說（1983：6）：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。」這裡講的「即物窮理」就是朱熹對格物的詮釋，「即物」意指不能離開事事物物來探索；「窮理」意指要研究事事物物蘊藏的天理。雖然我們無法得知婁諒跟王陽明討論的詳細內容，不過通過婁諒的闡發，王陽明相信聖人可通過學習與效法而做得，並因此深感契合，祝平次（2007）指出，婁諒與王陽明的相見，使得他將朱子（熹）格物致知的說法和學做聖賢連接起來。不過，錢穆並沒有太抬高婁諒與王陽明相見的意義，錢穆（1998：42）指出當時他對婁一齋（諒）的景仰，恐怕不過如其對鐵柱宮道士的信仰一樣（這是指他前一年在結婚當日遇見並共同靜坐而忘歸的因緣），都只是種高興或興趣，不肯安於卑微，想做一個超俗拔群的第一等人。左東嶺（2000：165）則有相反的意見，他認為婁諒與王陽明的相見對其精神釀就巨大的震撼，因為年輕時候的他常有超越庸常的想法，但究竟該如何超越卻沒有明確的目標，現在「聖人必可學而至」則成為他的人生志向。筆者認為王陽明是漸進在發展其對生命意義的思索，任何外在單一的事件都有其影響，然而不論受影響的程度如何，其關鍵都還是在人本身（內

在) 面對生命的態度與性格。不論與婁諒相見這件事情對他生命有什麼樣的意義，他回到鄉里後，就開始跟弟弟與妹婿共同討論科舉的課業，研究朱熹詮釋出的經義，但，夜晚則自己搜取各種經典 (包括子書與史書) 來閱讀，常研究到凌晨，這可看出他自由的心靈並未就此被科舉的內容給框限住。前面的引文指出他本來待人接物都很和易甚至善謔，但這個時候卻開始常端坐，並會反省自己的言語，家人不信，認為他在裝模作樣，他則說自己已經悔悟往日的過錯，這種嚴整肅靜的生活態度，同樣可看出宋儒 (尤其是程頤與朱熹) 對他收攝精神的影響。

〈年譜〉著重在他二十一歲的時候，對於他如何理解並實踐朱熹的思想，有比較清晰的記錄 (1992 : 1223) :

是年為宋儒格物之學。先生始待龍山公於京師，遍求考亭遺書讀之。一日思先儒謂「眾物必有表裡精粗，一草一木，皆涵至理」，官署中多竹，即取竹格之；沉思其理不得，遂遇疾。先生自委聖賢有分，乃隨世就辭章之學。(《王陽明全集·年譜一》卷三十三)

錢穆 (1998 : 42) 指出，他按照朱熹《大學章句·格物補傳》的意見，來格父親官署院子內的竹子，七天後，他無法獲得竹子的天理，就因此生病了。顯然這時候王陽明採取理性的思考，想說朱熹表示世間萬有即使是一草一木，其組織出來的物理都蘊含著天理，既然他父親院內有大量的竹子，王陽明就想藉由瞭解竹子構成的原理，來釐清朱熹說天理的意思，但「沈思其理不得」，其實如果沒有後來更系統化的生物學知識，想要釐清竹子構成的原理自然會有困難，但，即使瞭解竹子構成的原理，是否就意味能瞭解朱熹指稱的天理呢？這是個頗值得思索的

問題，王陽明後來就說：「縱格得草木來，如何反來誠得自家意？」（《傳習錄·下卷》第一百一十八條，1997：162—163）。不論如何，王陽明當日對於成聖這個議題顯然深感挫折，「自委聖賢有分」，這表示他很氣餒覺得自己可能並不具備有做聖賢的資質與機會，因此索性順隨當時社會的流行，開始寫文藝作品（辭章）來排解心情。

這段經歷顯然拖得很長，「認識理學」、「考中進士」與「學做聖賢」這三件事情，就如同連環套般，彼此被聯繫且如同繩索般綁在一起。根據〈年譜〉的紀載，如果由十八歲開始學習舉業，到二十八歲終於考中科舉，估計有十年的時間，他都活在這三件事情都沒有結果而引發的情緒負擔裡，這種精神困境甚至讓他心理的抑鬱因解不開而發病。即使在考上進士的前一年（弘治十一年，1498），他依然帶著罪惡感，自知辭章這些文藝作品不能通往至深的大道，但又無法獲得能指點他的老師或朋友，王陽明心裡覺得很惶恐（1992：1224）：

是年先生談養生。先生自念辭章藝能不足以通至道，求師友於天下又不數遇，心持惶惑。一日讀晦翁上宋光宗疏，有曰：「居敬持志，為讀書之本，循序致精，為讀書之法。」乃悔前日探討雖博，而未嘗循序以致精，宜無所得；又循其序，思得漸漬泔汰，然物理吾心終若判而為二也。沉鬱既久，舊疾復作，益委聖賢有分。偶聞道士談養生，遂有遺世入山之意。（《王陽明全集·年譜一》卷三十三）

他還是在思考朱熹帶出的問題，覺得朱熹說讀書的根本在「居敬持志」，讀書的方法在「循序致精」，自己常只是廣博閱讀，並沒有做到循序致精，因此沒有任

何收穫 (如果採用朱熹讀書的標準來看的話) 應該是很正常的現象，就他當時的情境來說，他很容易解讀成這就是自己沒有考上科舉的原因。至於居敬持志，他並沒有特別解釋，不過前面的記錄能看出他的認真實踐。王陽明對於這個問題浸染很深的時候，好像有些想通，卻終究覺得外在的物理與內在的吾心被割離為二，這可看出他思考的起點在「內在的吾心」，這是由內而外的思維路徑，朱熹則是由物理來認識天理，首重解決外在的問題，內在的問題則只是正確態度的涵養，會隨著外在問題的解決而跟著被解決，王陽明會與朱熹這種由外而內的思維路徑有異，長期無法與其思想契合，並不是沒有原因。學者常討論王陽明與道士的關係 (柳存仁，1970；秦家懿，1991；張永堂，2007；楊儒賓，2007)，得出其受道家或道教的各種影響，並指出其家族五位先祖都有道教的因緣 (朱曉鵬，2007)，而其本人晚年同樣有道教的情結 (錢明，2004b)，筆者覺得如果由心理的因素來觀察，他早年會常與道士接觸交流，其最直接的原因正來自於朱熹的思想帶給他的壓迫感，在他尚未領悟出自家的心學前，他被逼往道教或道家去搜索思想的資源，其實道教或道家並不真是他心靈的依歸，其相對來說較陰柔的內容，卻是他躲開朱熹其性質本來就比較陽剛，且已經佔據社會主流位置的思想的「避風港」，王陽明在道教或道家獲得慰藉，並因為尚要爭取社會主流位置的實質需要，而不得不繼續探索朱熹的思想，每當自己的精神深感困頓，就會自然而然躲往道教或道家的思想裡，他在兩者間擺盪的過程，正看出其心理的劇烈掙扎。這可由他後來在「龍場悟道」後，自得心學，朱熹的思想帶給他的困擾獲

得解除，〈年譜〉裡就不再有他積極與道士交流的記錄，或可看出端倪，不過，值得注意者，儘管在抽象的觀念層面，他反對道家或道教的義理，但，基於用世原則，在具體層面，他這一生並不反對道家或道教的觀點，尤其是有關涵養心性的術數，甚至有著三教歸一的傾向（錢明，2004b）。編撰《明儒學案》的黃宗羲對此評論說（2008：180）：

先生之學，始汜濫於辭章，繼而遍讀考亭之書，循序格物，顧物理吾心終判為二，無所得入，於是出入於佛、老者久之。及至居夷處困，動心忍性，因念聖人處此更有何道？忽悟格物致知之旨，聖人之道，吾性自足，不假外求。其學凡三變而始得其門。自此以後，盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心為學的。（〈文成王陽明先生守仁〉，《明儒學案·姚江學案》卷十）

這裡就指出王陽明對朱熹的思想「無所得入」，因此就在探索佛老，可見他對佛老的興趣其實是因為「儒家的正門」（朱熹的思想）進不去產生的效應，直至他自己別開儒家的正門為止。因此，黃宗羲把王陽明這「汜濫於辭章」、「遍讀考亭書」與「出入於佛老」不同的傾向稱作「三變」，不過在筆者來看，這其實是「認識理學」、「考中進士」與「學做聖賢」這三件如連環套般的事情都沒有著落，引發他心理的焦慮而產生的表面現象，這三變其實都指向同一件事情，就是他不斷在發掘自己生命的意義，卻還沒有洞見其究竟。三變的說法，最早出自於他的弟子錢德洪（緒山先生，1496—1574，1992：1574）：

先生之學凡三變，其為教也亦三變：少之時，馳騁於辭章；已而出入二氏；繼乃居夷處困，豁然有得於聖賢之旨：是三變而至道也。居貴陽時，首與學者為「知行合一」之說；

自滁陽後，多教學者靜坐；江右以來，始單提「致良知」三字，直指本體，令學者言下悟：是教亦三變也。（〈刻文錄敘說〉，《王陽明全集·序說·序跋》卷四十一）

不只學習有三變，後來的教旨同樣有三變。如果王陽明果真已經大悟本體，不同時期因應環境的差異而設立教育的權法，是否能稱作三變，其實不無疑問。如果更精細去討論他的生平，可能還能針對其變化歷程做更繁複的區別，然而，這裡的重點在指出當他終於「舉進士出身」後，這三個如連環套般的困境就逐漸在解套，或許有人會質疑王陽明的生命是否「不忘官相」（詳見後面的討論），意即他太未免過於執著對世俗富貴的擁有，這樣的推論極可能會過度簡化問題，變成指責他的生命並不究竟，產生他為什麼就得要考上進士，生命纔能開始解套的疑惑？且不說他的家世背景與社會環境並不可能令他有太豐富的選擇，他生命型態的基底就在儒家，儒家應世而不出世，著重「內聖，外王」的雙重實踐格局，如何具體落實到人的生命裡，這是王陽明思考自身存在的真實處境，自然而然會產生的生命議題。我們只有順著這個脈絡來認識他的思想，纔能領會他闡發出的生命教育。當弘治十四年（1501），王陽明三十歲，〈年譜〉記錄他與兩位道士（或異人）有這樣的對話（1992：1225—1226）：

是時道者蔡蓬頭善談仙，待以客禮請問。蔡曰：「尚未。」有頃，屏左右，引至後亭，再拜請問。蔡曰：「尚未。」問至再三，蔡曰：「汝後堂後亭禮雖隆，終不忘官相。」一笑而別。聞地藏洞有異人，坐臥松毛，不火食，歷巖險訪之。正熟睡，先生坐傍撫其足。有頃醒，驚曰：「路險何得至此！」因論最上乘曰：「周濂溪、程明道是儒家兩個好秀才。」後再至，其人已他移，故後有會心人遠之歎。（《王陽明全集·年譜一》卷三十三）

王陽明選擇考上進士，藉由做官來實踐理想，這是他對自身生命的選擇。其實這種想法很合理，掌握政治的權柄，這是改革社會最直接的利器。甚至，沒有掌握政治的權柄，成為被社會承認的士大夫團體的一員，他想要獨立展開任何理想都會有困難。然而，當他第一個困境獲得解除，最根源的困境並沒有跟著立刻解開，那就是學做聖賢，意即了悟根本的智慧，這種內聖的心理需要，使得他想跟道士與異人對話，企圖往這些世外高人的口中，獲得存在於世內的奧秘。蔡蓬頭這名道士瞭解王陽明的企圖，然而他並沒有世內的智慧能說，他只能一針見血說王陽明「不忘官相」，直接揭開兩人生命型態的差異，這種差異來自對人是否要參與這世間有著根本的歧見；地藏洞這名異人則跟他聊得很愉快，而且彼此議論至思想最上乘，而指出周敦頤與程顥這兩名儒者的優異，其實，這兩名儒者的共通點就在於對儒道兩家思想的兼容並蓄，而且他們對心性的關注，給王陽明闡發出心學預先開出引子。明武宗正德三年（1508）王陽明被謫至貴州省修文縣的龍場驛，這給他剝落名相，回歸最純淨的處境來檢視生命的機會，龍場大悟一舉讓他解除朱熹理學的桎梏，並直接知道做聖人（不只是賢者）的奧義，王陽明後來對這段連環套般的經歷有完整的回顧（1992：127—128）：

守仁早歲業舉，溺志詞章之習，既乃稍知從事正學，而苦於眾說之紛擾疲邇，茫無可入，因求諸老、釋，欣然有會於心，以為聖人之學在此矣！然於孔子之教間相出入，而措之日用，往往缺漏無歸；依違往返，且信且疑。其後話謫官龍場，居夷處困，動心忍性之餘，恍若有悟，體驗探求，再更寒暑，證諸《五經》、《四子》，沛然若決江河而放諸海也。然後歎聖人之道坦如大路，而視之儒者妄開竅逕，蹈荊棘，墮坑塹，究其為說，反出二氏之下。宜乎世之高明之士厭此而趨彼也！此豈二氏之罪哉！（〈朱子晚年定論序〉，《王陽明全集·語錄三》卷三）

經過龍場大悟後，他的領會不過只是這段話：「蓋《四書》《五經》不過說這心體，這心體即所謂道。」（《傳習錄·上卷》第三十四條，1997：22）把握住心體，就把握住聖人的學問。祝平次（2007）指出王陽明的「經典觀」就是一個真正瞭解經典的人，不會否定自己的心，而去崇拜經典。學習的重點在認清心體（或發揮良知），經典的作用則放在第二義。往日當他對人生深感茫然的時候，受困於舉業而無法解套，就沈溺在文藝作品裡，後來學習朱熹的「正學」，卻無法釋疑，甚至覺得佛老的思想纔是聖人的學問。直至龍場大悟心體，發現朱子（熹）講得不對，難怪見解高明的人會厭惡儒家而喜歡佛老，這難道是佛老的罪過嗎？這是他的質問。此外，他進而發現，朱子晚年已經大悟舊說的錯誤，不論是《四書章句集註》或《大學或問》，這都是其中年的見解，而不是最後的定論，因此，王陽明整理朱子的書簡，改編出《朱子晚年定論》，將其與自己講的心學能交會相容，徹底改變朱子思想的面貌，意即由自己的角度詮釋出「朱子的心學」，王陽明繼續表示（1992：128）：

獨於朱子之說有相抵牾，恆疚於心，切疑朱子之賢，而豈其於此尚有未察？及官留都，復取朱子之書而檢求之，然後知其晚歲故已大悟舊說之非，痛悔極艾，至以為自誑誑人之罪，不可勝贖。世之所傳《集注》、《或問》之類，乃其中年未定之說，自咎以為舊本之誤，思改正而未及，而其諸《語類》之屬，又其門人挾勝心以附己見，固於朱子平日之說猶有大相謬戾者，而世之學者局於見聞，不過持循講習於此。其餘悟後之論，概乎其未有聞，則亦何怪乎予言之不信、而朱子之心無以自暴於後事也乎？（〈朱子晚年定論序〉，《王陽明全集·語錄三》卷三）

余英時 (1992 : 93—95) 指出，《朱子晚年定論》中收錄朱熹的書簡，幾乎全是關於讀書無益而有害的議論，而王陽明學說的出現，就此把儒學內部存在的反智識主義 (Anti-intellectualism) 的傾向推拓盡致，余英時表示說王學是儒家反智識主義的高潮，這並不是說王陽明本人絕對棄絕書本知識的意思，從陽明的思想立場來看，博學對於人的成聖工夫而言，只是不相干，因此我們既不需要過度重視它，同樣不需要著意敵視它。余英時對陽明心學具有反智識主義的傾向的看法不無爭議，畢竟即使「束書不觀」都不見得就是反對知識，充其量只是對於知識的型塑過程有不同的路徑 (涵養的工夫同樣在型塑有關心性的知識，只是不同於聞見的知識，而是體驗的知識)，更何況誠如余英時指出王陽明本人並不絕對棄絕書本知識，由前面的討論能看出他本人把從事舉業視作實踐內聖與外王的重要環節 (或者說是起點)，採取不迴避且不現實的態度 (意即帶著個人與他人能獲得共善這樣的理想來參加科舉)，這對於後來心學弟子的人生抉擇，無疑具有生命教育的意義。王陽明對自己兒子正憲參加科舉的事情並不特別支持，因為他的心性不穩，但，他對其弟子能藉由考上科舉來傳播心學卻表示支持的態度。呂妙芬 (2003 : 41—71) 則指出，陽明學派的建構，與政府既有體制和政治權威間，本來就存在著曖昧複雜的關係，其間既有倚賴體制內的權柄，又企圖改造官學內涵的複雜性，陽明學諸子企圖高舉良知學，來取替朱子學，爭取學術的正統。因此，心學家參與科舉，只是這種奮鬥過程的體現。

肆、悟道的奧義：超越性的生命

王陽明在龍場大悟，其悟得的內容是什麼？依據〈年譜〉的記載（1992：1228），當王陽明來到龍場驛，還是在反覆思量朱熹講「格物致知」的實際意思，然而，處身在這無書可讀的環境，他能面對的對象只有自己，任何富貴至此都如過眼雲煙，他整日看著萬山叢棘，隨地可見都是猛獸與精怪，各種瘴癘與病毒在摧殘著他的身體，即使偶爾看見人，都是不能溝通的土著，即使看見能溝通的漢人，全都是亡命的地痞流氓。他原本是個出身官宦世家的公子，行事總難免驕貴，但，現在落難在這種惡質的環境裡，什麼名相都被剝落殆盡，人除活著外，還有什麼需要執著？這使得他開始超越世間的榮辱得失，回歸最源頭的本念，那就是生死這件大事：

先生始悟格物致知。龍場在貴州西北萬山叢棘中，蛇虺翹翹，蠱毒瘴癘，與居夷人鵠舌難語，可通語者，皆中土亡命。舊無居，始教之范土架木以居。時瑾憾未已，自計得失榮辱皆能超脫，惟生死一念尚覺未化，乃為石墩自誓曰：「吾惟俟命而已！」日夜端居澄默，以求靜一；久之，胸中灑灑。（《王陽明全集·年譜一》卷三十三）

王陽明會被放逐在龍場，主因在當時的權閥劉瑾把持權柄陷害忠良（南京科道戴銑與薄彥徽兩人），王陽明寫抗疏營救，結果反被劉瑾下令棒打四十，氣絕後回醒，由京師的兵部武選清吏司主事謫為貴州的龍場驛驛丞，掌管二十三匹馬。〈年譜〉記載（1992：1227—1228）他本來想要遠遁隱居，然而在輾轉流亡的過程

裡遇見當年在鐵柱宮相識的道士，他勸告王陽明不要就此離開，如果因而拖累父親王華，讓劉瑾反過來遷怒至父親身上，他如何能心安？王陽明無法放下對家人的牽掛，因此他還是來到這荒涼的龍場驛。這種由雲端跌落谷底的經驗，使得他剛開始的時候萬念俱灰，面對著石墩跟自己宣告說：「我只有等候天命罷了！」每天早晚就只有端端正正的靜坐，保持意境的澄默，時間久了，整個胸懷都覺得很灑脫。因此，龍場悟道的起因並不是要創設什麼偉大的哲學理論，而旨在首先解決王陽明自身面對存在的危機感：

從者皆病，自析薪取水作糜飼之；又恐其懷抑鬱，則與歌詩；又不悅，復調越曲，雜以談笑，始能忘其為疾病夷狄患難也。因念：「聖人處此，更有何道？」忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人語之者，不覺呼躍，從者皆驚。始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。乃以默記《五經》之言證之，莫不吻合，因著《五經臆說》。（《王陽明全集·年譜一》卷三十三）

余英時（2004：277）指出，王陽明的領悟，的確含有「宗教經驗」的內容，不能和一般知識上的頓悟（如忽然解開了數學難題）等其量觀，其「悟」的結果使得他從此在人生道路上做出最後的抉擇，這可由「寤寐中若有人語之者，不覺呼躍」這些話語裡看出。因此，當他在心底這樣問：「聖人處在這樣的絕境裡，還會有什麼大道呢？」這種自認絕境的思考，就在逼使生命跨越庸常的心靈，原來在社會裡依憑的全部東西（這包括物質與精神各種層面對人心理的支撐）都不見了，人不再感覺「寓居於世」（Being-in-the-world），「自我」（the Ego）不再能掌控既有的秩序，只有生命本身還存在，這使他能產生某種「徹念」，乾淨俐

落洞見「吾性自足」這個事實，他首度領會出「自性」(the Self) 這個本體的存在，相對於創生萬有的源頭：「宇宙本體」(印度教稱作梵天，其梵文為 Brahma)，每個人的心靈裡都有宇宙本體賦予在生命裡的本體，這就是「自性本體」，自性在身內不在身外，但，當人悟得自性本體，就不再有內外的區隔，內外打通一片，這就是「天人合一」更精細的領會，我們會說這更精細，因為一般的冥契經驗常只在領會著自我的消融感，這屬於很低階(具有普遍性) 的冥契經驗，接著較深度的冥契經驗則開始領會出宇宙本體的存在(或者會依照各宗教的暗示而有不同的認知路徑，譬如基督教的信仰者就會仰望上帝)，更深度的冥契經驗則能領會出自身就有自性本體，生命就具有完整性，無需對外依賴。

冥契經驗來自於冥契主義 (Mysticism)，冥契主義並不能被直接視作神秘主義，在英文的認知裡，真正的神秘主義 (Occultism) 是指各種超越於現實的感性經驗，發展出無關於理性的靈性體會，譬如靈視到聖母瑪麗亞，或聽見耶穌的聲音，冥契主義認識議題的理路雖然不同於理性主義 (Rationalism)，卻還是基於理性的觀點來探索問題，其主要著重在於釐清何謂「開悟」 (Enlightenment) 或「啟悟」 (Illumination)，雖然這種經驗本身不可能離開感性經驗，尤其人畢竟在用他的身體去悟道，他必然會有來自於感官知覺的刺激，然而，這並不是說冥契主義就是主觀的角度，套用史泰司 (Walter Terence Stace, 楊儒賓譯，1998：14—48) 的說法，假如我們不用眼睛、耳朵與大腦，我們就看不見萬物，但這無

礙於我們詮釋來自感官的經驗，獲得有關於它們的客觀指稱。認識冥契經驗同樣如此。

但，史泰司（1998，186—198）同樣指出，幾乎全部比較有哲學思辨能耐的冥契者，都會公開宣稱冥契經驗「既不是主觀，更不是客觀」這樣的宗旨，只是他們獲得這種結論是靠著直接感受，自然而然詮釋出他們的體驗。這來自對主觀與客觀的重新詮釋。首先，史泰司覺得客觀感是全部冥契經驗共同的特色。不過，他同樣指出：「客觀感」這個詞彙在某個思考的階段雖然是個方便法門，其實它卻相當的不哲學化。因為冥契者會覺得自己有火熾般強烈的信念，他認為自己的經驗不可能只是緊緊包裹在自己意識內部的夢幻。他發現他的經驗超出他卑微的人格，那個經驗比自己更顯得偉大，在某種意義裡，冥契經驗超出他的個體，融進無限的狀態。由於沒有更好的詞彙，他只好說這是「真」，或說這是「唯一的實在」，由這個說法發展開來，就會說這個冥契經驗「存在」於他個人的外面，因此它是客觀的經驗。因此，這種客觀的經驗，與「既不是主觀，更不是客觀」這樣的宗旨，其實只是共同的經驗裡不同角度的指稱。

王陽明悟道內具的冥契主義，曾經被仔細討論過（陳復，2009），這裡只就其體驗出的自性在冥契經驗裡的意義略做闡釋。前面王陽明有關天人合一的領會，或稱作「宇宙意識」（Cosmic Consciousness），詹姆斯（William James，蔡

怡佳、劉宏信譯，2001：473—475）指出，加拿大的精神醫師巴克博士（R. M. Bucke）希望能指稱冥契經驗裡人截然不同的意識狀態，而首度使用「宇宙意識」這個詞彙。巴克認為這並不只是我們熟悉的那種心靈的伸展或擴張，其機能與任何一般人擁有的自我意識不同，就如同自我意識與任何最高等的動物擁有的意識不同。宇宙意識的首要特徵是一種對於宇宙的意識，意即對於宇宙內蘊的生活秩序的意識，伴隨著宇宙意識而來，會是理智的能耐的啟蒙，使得來到某個存在的新領域，感覺自己煥然一新，更有道德昇華的狀態，有著不可言喻的崇高、振奮與歡悅的感覺。增加道德的感覺與理智的能耐，會接著使人產生「不朽的感受」，激發出永生的意識，這並不是說相信自己「在未來能獲得永生」，而是覺得自己現在就已經活在永生裡了。王陽明會「不覺呼躍」，讓「從者皆驚」，能看出在那個夜裡，他洋溢在無與倫比的喜悅感裡。

為什麼王陽明的大悟，會想要默記《五經》的言語來驗證呢？當然，最基本的理由，儒者相信《五經》是聖人的言語，如果王陽明有這個大悟，自然要拿《五經》來印證。然而，更深層的理由，則可拿南宋早期的心學家陸九淵的話來解釋，他說：「學苟知本，《六經》皆我註腳。」（《陸九淵集·語錄上》卷三十四，1981：395）陸九淵指稱的「我」，並不是指個體的「自我」，而是跨越自我更底層的「自性」，拿他自己的詞彙來解釋，那就是「本心」，早在他十三歲的時候，就已經領悟這幾個觀念，〈年譜〉記載說：「宇宙內事，乃己分內事；己分

內事，乃宇宙內事。」還說：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」還說：「宇宙不會限隔人，人自限隔宇宙。」（《陸九淵集·年譜》卷三十六，1981：482—483）這些話都只有在悟得自性的脈絡裡纔能獲得圓滿的解釋，此際天人內外被打通，沒有絲毫限隔，宇宙不再與個體支離有二，甚至個體就是宇宙的體現。王陽明龍場悟道的內容，當在這個高度去瞭解，然而，其領悟顯然比陸九淵更顯得精細，因為他不再只是使用「心」這個字，他意識到心靈只是個象限，心靈還有自性這個感應機制的存在，而且這個機制自具完整性，這使得同樣來自於冥契經驗，他的思想開展比陸九淵要來得複雜。因此，當王陽明冥契自性的聖境，他很自然想讓自己體驗的知識與聞見的知識做個對比，《五經》就是往世的聖人的言語，他拿來與自己的領會驗證「莫不吻合」，這更確認他同樣踏在聖人的路上。他後來把經典與悟道比喻為「筌」與「魚」暨「醪酒」與「糟粕」的關係，如果已經悟道，那就是獲得魚與醪酒，自然就可放棄筌與糟粕，就怕沒有獲得魚與醪酒（悟道），卻誤認筌與糟粕纔是魚與醪酒（1992：976）：

得魚而忘筌，醪盡而糟粕棄之。魚醪之未得，而曰是筌與糟粕也，魚與醪終不可得矣。《五經》，聖人之學具焉。然自其已聞者而言之，其於道也，亦筌與糟粕耳。竅嘗怪夫世之儒者求魚於筌，而謂糟粕之為醪也。夫謂糟粕之為醪，猶近也，糟粕之中而醪存。求魚於筌，則筌與魚遠矣。（〈五經臆說序〉，《王陽明全集·外集四》卷二十二）

這種把經典工具化的態度，無疑會在那個特別重視儒家經典（尤其是朱學化的儒家經典）的明朝時空引來強烈的爭議，尤其會對科舉制度帶來理論與實踐的緊張

關係(祝平次, 2007)。然而, 王陽明直接掌握悟道的根本, 認為不把握根本, 卻只咀嚼著經典的言語, 這是誤把糟粕當作醪酒, 或者在得筌而忘魚。即使《五經》的言語與自己的體驗不合, 他都覺得「不必盡合於先賢」, 重點在帶著喜悅的情感來涵養本體(他姑且稱作「娛情養性」), 側重自身體驗的知識, 即使這只是「胸臆裡的見解」。因此, 他後來回憶在龍場悟道的那段日子說:

龍場居南夷萬山中, 書卷不可攜, 日坐石穴, 默記舊所讀書而錄之。意有所得, 輒為之訓釋。期有七月而《五經》之旨略遍, 名之曰《臆說》。蓋不必盡合於先賢, 聊寫其胸臆之見, 而因以娛情養性焉耳。(〈五經臆說序〉, 《王陽明全集·外集四》卷二十二)

除冥契經驗外, 龍場悟道解決王陽明什麼樣的人生難題呢? 左東嶺(2000: 173)指出, 首先是他擺脫對環境的依賴, 超越生死禍福的糾纏與威脅, 形成自我為價值標準的人生態度。在這個態度裡, 他採取道家的生死觀, 左東嶺引王陽明同樣寫於正德三年的文字〈祭劉仁徵主事〉來論證(1992: 1036):

死也者, 人之所不免。名也者, 人之所不可期。雖修短枯榮, 變態萬狀, 而終必歸於一盡。君子亦曰: 「朝聞道, 夕死可矣。」視若夜旦。其生也, 奚以喜? 其死也, 奚以悲乎? 其視不義之物, 若將浼己, 又肯從而奔趨之乎? 而彼認為己有, 變而弗能捨, 因以沉酗於其間者, 近不出三四年, 或八九年, 遠及一二十年, 固已化為塵埃, 蕩為沙泥矣。而君子之獨存者, 乃彌久而益輝。(〈祭劉仁徵主事〉, 《王陽明全集·續編三》卷二十八)

左東嶺認為通過龍場悟道, 使得王陽明已經大大提升自我的意境, 因而對生死的認識已經融進其自我的真實生命體驗, 用王陽明的話來說, 就是「心與理合一」。他並拿其後思州太守派人至龍場驛羞辱王陽明, 當地的夷人替他打抱不平, 竟然毆打來者, 太守大怒要告發王陽明, 王陽明的朋友毛憲副跟他申論這件事情的禍

福利害，要他去跟太守謝罪，王陽明絲毫不受影響，義正辭嚴寫信回覆毛憲副說

(1992 : 801—802) :

君子以忠信為利，禮義為福。苟忠信禮義之不存，雖祿之萬鐘，爵以侯王之貴，君子猶謂之禍與害；如其忠信禮義之所在，雖剖心碎首，君子利而行之，自以為福也，況於流離竄逐之微乎？某之居此，蓋瘴癘蠱毒之與處，魑魅魍魎之與游，日有三死焉；然而居之泰然，未嘗以動其中者，誠知生死之有命，不以一朝之患而忘其終身之憂也。太府苟欲加害，而在我誠有以取之，則不可謂無憾；使吾無有以取之而橫罹焉，則亦瘴癘而已爾，蠱毒而已爾，魑魅魍魎而已爾，吾豈以是而動吾心哉！（〈答毛憲副〉，《王陽明全集·外集三》卷二十一）

左東嶺 (2000 : 174) 表示，毛憲副按照當時的官場慣例來提醒王陽明，本來出自善意，而這時候的王陽明已經跳出這慣例，不再拿官職論尊卑，不再拿禍福利害做取捨，不再拿外在權威看對錯，他已經將價值判斷的權柄收歸於自我，如果堅信自我的正義，就不會被外在的壓迫給搖撼；如果他人用權勢來對自我的正義行為橫加迫害，那自己就將其視作瘴癘蠱毒與魑魅魍魎，反正「日有三死」，這就是「心與理為一」，意即格物就是格心，因此，他認為王陽明的「心即理」其實就是「我即理」。他的看法難免會引發這兩個問題：

(1) 我們並不能由前面那段話裡看出這就是來自於「道家的生死觀」，王陽明認為沒有人能避免死亡，而名聲卻是如此的虛幻，活著把握住道旨，即使立即死去，都不再有遺憾，這時候面對生不再感覺喜悅，面對死不再感覺悲哀，這

種通澈的看法，正是悟道者的共同體驗，即使是儒家的悟道者，同樣能看破生死（包括活著內含的各種虛幻），不需要專屬於道家的名相。

（2）左東嶺用「自我」的觀點，來詮釋王陽明的真實生命體驗，顯然忽視其對「自性」的領會，早已跨越對個體的執著，把兩者混淆，會使得王陽明超越個體而直通宇宙獲得出自本體的感知（意即前面說的宇宙意識），被放在自我意識的框架內來理解，當「心即理」被詮釋作「我即理」，這使得王陽明的悟道內容被庸俗化，聖人的本體領會被視作俗人的自得其樂。

筆者講的聖人是指悟得自性者，俗人則是指活在自我者，聖俗只是種生命體驗的差異，並不是道德的評價，這樣的看法估計或應該會比較符合王陽明的心學旨趣。而且，由〈祭劉仁徵主事〉到〈答毛憲副〉，我們看見王陽明在這兩篇文章裡一直在思索面對生命絕境裡的「君子」該如何自處得安這個問題，不論在〈祭劉仁徵主事〉裡思索君子「獨存」的東西，會「彌久而益輝」，那自然是來自於涵養生命獲得的領會，或在〈答毛憲副〉裡強調君子要把忠信當作自己的利益，禮義當作自己的福祉，對忠信與禮義的堅持，即使「剖心碎首」，君子都會自認為是利益與福祉。因此，在這個絕境裡，王陽明的「不動心」，對生死問題的徹底看破，其思維型態還是立基於儒家這條主軸。不僅如此，朱熹或可說是他精神意境獲得突破最大的敵人，更同時是最大的恩人，他長年想不通朱熹的思想（尤

其是關於格物的思想)，使得朱熹引發的困惑，竟如影隨形跟著他一路來到龍場驛，最終讓他在無書可讀 (或無物可格，重點是再無外在的知識做攀緣) 的荒土裡，頓然看見自性，領會只要由身心著手，人人都能成聖，這是種徹底做工夫的身體化思維。如果套用佛學的用語，這不能說不是朱熹的理學帶給他的「逆增上緣」，意即逆境產生的因緣，反而更豐富人對生命的領會。他後來在《傳習錄》回顧說 (1997 : 163—164) :

先生曰：「眾人只說格物要依晦翁，何曾把他的說去用？我著實曾用來。初年與錢友同論做聖賢，要格天下之物，如今安得這等大的力量？因指亭前竹子，令去格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思，至於三日，便致勞神成疾。當初說他這是精力不足，某因自去窮格。早夜不得其理，到七日，亦以勞思致疾。遂相與歎聖賢是做不得的，無他大力量去格物了。及在夷中三年，頗見得此意思乃知天下之物本無可格者。其格物之功，只在心身上做，決然以聖人為人人可到，便自有擔當了。這裡意思，卻要說與諸公知道。(《傳習錄·下卷》第一百一十九條)

多數人並不會去質疑聞見的知識，而不會去質疑的原因，來自於不會去真正實踐，而只是拿來談說的時候有個資藉而已。當王陽明真把朱熹的說法拿來實踐，他就遇到各種問題了。如同前面的討論，王陽明至此已明白，聞見的知識只是體驗的知識的附庸，體驗的知識則來自本體的領會，如果沒有先立其大，那不論如何吸收這些聞見的知識，都無法把握住給出知識的源頭。因此，隔年(正德四年，1509)，王陽明還待在龍場驛，〈年譜〉記載 (1992 : 1229) : 「是年先生始論知行合一。」這就是來自於去年的冥契經驗的繼續開展，而在認識論層面做出嶄新的闡發。王陽明講「知行合一」這個觀念，歷來受到極大的誤解，最常見的

陋見常是指稱「理解與實踐要能合一」，然而，這種說法只是種極其淺白的語意，還需要王陽明歷經龍場悟道後，特別再來主張嗎？顯然這裡還有更深層的義理。如果由冥契經驗的角度來認識其主張的「知行合一」，重點當放在「合一」而不是「知」與「行」，這個「一」(the One)，就是「整體」(the Whole)，其實就是指經由體驗回歸本體，「知」與「行」則都是回歸本體給出的呈現，本體內藏的智慧，自然會浸潤人的生命，給出人對外物的理解與實踐，理解與實踐具有同質性，或許有現象的先後，卻沒有脈絡的先後，因為理解就是某種實踐，實踐就是某種理解，它們都是本體的已發，本體的未發則在那冥契經驗的領會裡。在這裡，理解不再出自於主體，儘管不可能沒有實質的主體，只是這個主體已經轉為受體，其承受著由本體給出的理解，並履行著本體給出的實踐，這個受體(實質主體)，就是自性，而不是自我。同在王陽明龍場悟道的隔年，提學副使席書過來跟王陽明請問朱陸異同，王陽明卻不再去細論兩人的異同，而直接跟他講論自己的領會，因為他已經獲得「體驗的知識」，本不需要再講那些「聞見的知識」：

始席元山書提督學政，問朱陸同異之辨。先生不語朱陸之學，而告之以其所悟。書懷疑而去。明日復來，舉知行本體證之《五經》諸子，漸有省。往復數四，豁然大悟，謂「聖人之學復睹於今日；朱陸異同，各有得失，無事辯詰，求之吾性本自明也。」（《王陽明全集·年譜一》卷三十三）

席書有些懷疑，隔天再來請教，王陽明就拿「知行本體」的事實來與《五經》的內容作對比，這纔獲得席書的信服，可見還是需要那聞見的知識的佐證。這裡最

有意義的詞彙就在那「知行本體」，既有「理解與實踐都來自於本體」的意思，同樣更有「理解與實踐都是本體的呈現」的意思，理解與實踐都是本體的發散，完全超越後世「知先行後」或「行先知後」那種未證本體的無謂爭論。席書本來很懷疑這種說法，往復四回跟王陽明請教，最終豁然大悟能親眼看見聖人的學問重現於世，朱陸異同這種聞見的知識產生的議題，本來就有各種角度的觀察，辯詰其本質並無濟於事，他終於明白體驗的知識高於聞見的知識，只要往自性去探究就能明白，獲得根本的智慧，這誠然是個冥契經驗，確實是件證得每個人的自性就會明白的事情，本不需要耽擱精神在歧路爭論。

後來王陽明的弟子徐愛，不能領會「知行合一」的真意，而曾經跟他請教這個問題。〈年譜〉記載徐愛問說：「古人把『知』與『行』割離為二，恐怕是要人做工夫的時候能曉得次第先後吧？」王陽明則回答這正失去古人宗旨。他覺得古人立言的時候會把「知」與「行」做區隔，因為世間有種人會懵懂任意去做事，完全不知要思維省察自己的實踐，這是在「冥行妄作」（摸黑胡亂實踐），就得要「知而後行」纔能無誤；還有種人茫然懸空去思索，完全不肯老實認真的實踐，這是在「揣摩影響」（心底預先算計），就得要「行而後知」纔能始真。這本來是古人不得已的教法，現在的人卻誤認只有先理解然後纔能實踐，而且不斷講習討論來求知，希望能獲得真正的理解再去實踐，卻搞得終身不能實踐，這同樣終身不能真正的理解（1992：1229—1230）：

愛曰：「古人分知行為二，恐是要人用工有分曉否？」先生曰：「此正失卻古人宗旨。某嘗說知是行之主意，行是知之功夫；知是行之始，行是知之成；已可理會矣。古人立言所以分知行為二者，緣世間有一種人，懵懵然任意去做，全不解思惟省察，是之為冥行妄作，所以必說知而後行無繆。又有一種人，茫茫然懸空去思索，全不肯著實躬行，是之為揣摩影響，所以必說行而後知始真。此是古人不得已之教，若見得時，一言足矣。今人卻以為必先知然後能行，且講習討論以求知，俟知得真時方去行，故遂終身不行，亦遂終身不知。」（《王陽明全集·年譜一》卷三十三）

因此，〈年譜〉該年記載王陽明這個結論（1992：1230）：「某今說知行合一，使學者自求本體，庶無支離決裂之病。」講「知行合一」，其目的就是希望學者能實際體驗本體，尤其是「知是行之主意，行是知之功夫」與「知是行之始，行是知之成」這兩段話，顯示出我們前面指出理解與實踐的同質性，兩者只是在現象層面藉由詞彙來指稱事實的狀態，卻不能因此誤認兩者有時間的本末關係。由此可知，要瞭解王陽明的「知行合一」，得要有本體冥契的經驗，纔能知道本體如何能給人與生命相應的理解與實踐，尤其是理解層面產生體驗的知識，這其實是種「靈知」（gnosis，這個希臘字本意就是指知識，只是特別指通過內在的覺悟，了解有關神聖的奧秘的知識，張新樟譯，2006），意即本體會啟發人，讓人對存在本身充滿靈性的洞見。由王陽明在龍場悟道後，特別再針對「知行合一」做出闡發，就可證實他在龍場顯然有極其高階的冥契經驗。

伍、王學經典反映的天觀與人觀

這裡要釐清王陽明的天觀與人觀。這兩個概念具有同一性，因為其間的內容常有重疊，且都圍繞在對自性的體驗。自正德十六年（1521），王陽明終於大悟「致良知」這門工夫後，就把自性稱作「良知」（陳復，2009），雖然錢明指出（2004a：69；74）有學者認為王陽明的良知學說產生於正德七年（1512）或九年（1514），不過不能僅拿《王陽明全集》裡在該兩年出現「良知」兩字，就作為良知學說成立的標誌。王陽明認為良知是世間全部造化萬有的「精靈」，這些精靈能生出天與地，生出鬼魂與上帝，是萬有的存在獲得創生的第一義，因此沒有能與其相對的對象，他在《傳習錄》裡稱作「與物無對」（1997：139）：

先生曰：「良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。人若復得他完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈，不知天地間更有何樂可代。」（《傳習錄·下卷》第六十一條）

這「良知」就是自性本體的異辭，自性本體則是特別指稱那作用在人生命的宇宙本體的異辭，本體創生萬有的存在狀態，在王陽明這裡被微調，他側重在放大良知（自性本體）的意義，這種微調對於「天」的實質並沒有任何差異（宇宙本體不增不減不生不滅），卻對於「人」面對「天」的態度發生差異，人不見得需要往外在去膜拜上天，只需要往內在去探索自性，心學特具某種含有宗教性（卻不再是宗教）的人文精神，人存在的意義被王陽明闡發出來，人如果能往自身發掘，完全恢復良知，沒有任何障蔽，就能直通上天，獲得無與倫比的喜悅，由這個角

度（自性而不是自我的角度），纔能瞭解王陽明會說「我的靈明，便是天地鬼神的主宰」的意思（1997：170—171）：

「可知充天塞地中間，只有這個靈明，人只為形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉兇災祥？天地鬼神萬物離去我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此，便是一氣流通的，如何與他間隔得！」又問：「天地鬼神萬物，千古見在，何沒了我的靈明，便俱無了？」曰：「今看死的人，他這些精靈游散了，他的天地萬物尚在何處？」（《傳習錄·下卷》第一百三十七條）

那「人只為形體自間隔」者就是自我的意識，不同於自性。天的高，地的深，鬼神蘊含的吉凶災祥，這些都來自人靈明的良知，如果沒有良知，就沒有天地鬼神甚至萬物了。良知在這裡含有第二層意思：如果人沒有開啟良知，那天地鬼神萬物都不會被人感知，不會被人感知，他們就不存在。這個觀點，頗與英國哲學家柏克萊（George Berkeley, 2009）指出「存在就是被感知」（To exist is to be perceived.）能展開對話，在柏克萊的觀念裡，如果人沒有感知，那外在的對象就不會存在，由於人人都能有感知，外在的對象就因此恆常存在。與此有關，最有名的故事就是那「南鎮觀花」（1997：144—145）：

先生游南鎮，一友指巖中花樹問曰：「天下無心外之物，如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關？」先生曰：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂。你來看此花時，則此花顏色一時明白起來。便知此花不在你的心外。」（《傳習錄·下卷》第七十五條）

因此，客觀的花樹存在與否，並不是重點，重點是人的心（良知）如果沒有意識到花樹的存在，那花樹就不存在。就柏克萊的觀念來說，這個人沒有意識到花樹的存在，然而花樹依舊客觀存在，那只是因為其他人意識到花樹的存在使然，這使得「存在就是被感知」的說法能持續成立。對王陽明來說，客觀的花樹會存在，那是因為宇宙本體創生該花樹的存在，人如果復見良知，就能與宇宙本體合一，藉此感知該花樹的存在，這個感知同樣是在創生，只是宇宙本體（天）創生宇宙的存在，與本體合一的人創生世界的存在，這世界意指「意識與語言的和合」，產生出花樹的觀念，當世界的存在符應宇宙的存在，因此花樹就在人的心底與眼前現身。這裡有個與「人觀」（其內裡還是直通天觀）的問題：如果看花樹而能感知花樹的存在，就意味著人有良知，那「天人合一」的意境是否過於簡單了？就花樹來說確實如此，如果只是藉由目耳鼻口這些「識」來感知色聲嗅味的存在，那固然同樣是良知的發作，卻只是本體賦予人的感官知覺，然而，感應天地萬物的「是非」，這卻是良知能創生世界的存在的依據（1997：145）：

又曰：「目無體，以萬物之色為體；耳無體，以萬物之聲為體；鼻無體，以萬物之臭為體；口無體，以萬物之味為體；心無體，以天地萬物感應之是非為體。」（《傳習錄·下卷》第七十七條）

天地萬物生滅不已（換個角度即是生生不息），本沒有是非可言，然而，人置身在這宇宙間，探索存在的意義，就因此產生「是非」，這個是非產生的觀念，不能離開宇宙的存在實質，卻已經不再是宇宙的存在本身，這是自性本體既來

自於宇宙本體，又不同於宇宙本體的一大特徵。因此，重點在良知是個觀念，這個觀念的內裡與「風雨露雷，日月星辰，禽獸草木，山川土石」，都有著同樣的能量（氣）在彼此流通，使得天地萬物與人都是一體（1997：144）：

朱本思問：「人有虛靈，方有良知。若草木瓦石之類，亦有良知否？」先生曰：「人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣。豈惟草木瓦石為然，天地無人的良知，亦不可為天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明。與人原只一體。故五穀禽獸之類，皆可以養人；藥石之類，皆可以療疾；只為同此一氣，故能相通耳。」（《傳習錄·下卷》第七十四條）

這種人與天地萬物同體的觀念，在王陽明晚年經由弟子整理出的《大學問》裡獲得更徹底的發揮。瑞士研究陽明學與現象學的學者耿寧（Iso Kern，李峻譯，2009），曾把王陽明講的良知稱作「原初的知識」（original knowledge），因為這是一種最直接的道德意識，安置在人的心靈和精神中的秉賦，使得人能履行神聖的行為與生活。耿寧的看法固然不錯，尤其他承認良知同樣具有知識的意義。但，我們還需要知道，儒家慣稱的「大人」與「小人」，這在陽明心學不再是自先秦而降那種慣有的道德評價，就此翻轉出新意，意即是否領會出「天人合一這個事實」（不只是認知而已），纔是大人與小人的差異。這個差異其實就是「活在自性裡的人」與「活在自我裡的人」的差異，當然，萬有同體的人與區隔爾我的人，他們會做出來的行為，在真實的道德標準裡（這是指符合本體意義的行為，其道德不見得是指社會在特殊時空背景裡設計出的道德規範）同樣會有差異。因此，掌握住聖境的大人能把天地萬物與人視作一體，這並不是自我意識出來，而

只是良知的事實，他稱作「心之仁本若是」，未能掌握住聖境的小人，其心底同樣內藏著良知，只不過他的自我執著在生命主體產生的界限（1997：187）：

陽明子曰：「大人者，以天地萬物為一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。豈惟大人，雖小人之心亦莫不然，彼顧自小之耳。（《大學問》）」

王陽明對孔子說的「仁」同樣有嶄新的解釋，他覺得「仁」就是良知，其表現出的「不忍」、「憫恤」與「顧惜」這類的情感，都證實人與天地萬有一體的事實，因此，能量的流通實質是情感的流通，這是「天人合一」成為事實的脈絡（理）的內容，這就是用情感來解釋天理，意即「寓理於情」（1997：187）：

是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而為一體也；孺子猶同類者也，見鳥獸之哀鳴殫觫，而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而為一體也；鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而為一體也；草木猶有生意者也，見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而為一體也；是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之。是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也，是故謂之『明德』。（《大學問》）」

情感的含具與表露是本體最核心的特質，理智則是情感獲得含具與表露的外在，這就像是「流水」與「水管」的關係。體驗這自然靈昭不昧的「天命之性」，就是在涵養與實踐德性。這裡對「情」與「理」的看法頗與理性主義的哲學常完全肯認理智而否認情感（視其為情緒）的基調與傾向不同，而且，由這個角度來審視私欲，就會瞭解王陽明講的私欲並不是指情感的含具與表露，而是指因為人的

意識不斷區隔與支離（自我的解析思維），使得情感受到蒙蔽，產生越主張理智

（解析的效應）就越馳騁私欲的現象（1992：187—188）：

小人之心既已分隔隘陋矣，而其一體之仁猶能不昧若此者，是其未動於欲，而未蔽於私之時也。及其動於欲，蔽於私，而利害相攻，忿怒相激，則將戕物圯類，無所不為，其甚至有骨肉相殘者，而一體之仁亡矣。是故苟無私欲之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁猶大人也；一有私欲之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋猶小人矣。故夫為大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳；非能於本體之外而有所增益之也。」（《大學問》）

因此，王陽明的「人觀」，同樣可區隔出「自性的人觀」（大人的人觀）與「自我的人觀」（小人的人觀）這兩種（儘管他素來反對後者的生命觀），前者能使得「情」與「理」獲得平衡，後者卻使得「情」與「理」產生失衡，兩者乍看都具有「情內理外」的特徵，然而前者的情來自自性，後者的情來自自我，而使得前者的理具有統整的思維，後者的理具有解析的思維，由此展開面對生命的態度會完全不同。王陽明認為人人都具有自性，只是多數人常因為未曾見得自性（良知）而掉落至自我的牢籠裡，他希望這些人能由解析的思維轉向統整的思維，由情發展出精確對應的理，這就是他在從事的生命教育工作。

陸、王陽明對弟子的生命教育

經由前面的討論，我們知道王陽明特別看重人的涵養，認為涵養產生體驗的知識，其意義遠高過於聞見的知識。因此，王陽明的弟子有人專門在涵養層面做工夫，有人則專門在識見層面做思考，王陽明則認為專主涵養的人會不斷看見自己的缺陷，專主識見的人則會不斷看見自己的豐富，後者很容易產生知識的傲慢，反而越來越有缺陷，前者則會不斷充實調整自己的精神，見識反而越來越豐富（1997：53）：

因論先生之門，某人在涵養上用功，某人在識見上用功，先生曰：「專涵養者日見其不足，專識見者見其有餘。日不足者日有餘矣，日有餘者日不足矣。」（《傳習錄·上卷》第一百一十九條）

常見後世儒者受困於聞見的知識，困在狹窄的視野裡，產生各種積習，只能在前人的說法裡，對其表面的跡象做揣摩與思量，王陽明覺得這並不是聖學本來深刻觀察生命該呈現的門徑，且已喪失無待於學習就能得知的自性，更因此不能對其安然實踐，如果回到正路，在本體做工夫，即使生命有困境的人，其奮勉終能讓他獲得並實踐良知（1997：93—94）：

但後儒之所謂著察者，亦是狃於聞見之狹，蔽於沿習之非，而依擬仿象於影響形跡之間，尚非聖門之所謂著察者也；則亦安得以己之昏昏，而求人之昭昭也乎？所謂「生知安行」，「知行」二字亦是就用功上說；若是知行本體，即是良知良能，雖在困勉之人，亦皆可謂之「生知安行」矣。（〈答陸原靜書〉，《傳習錄·中卷》第十四條）

在教育弟子如何涵養本體這件事情上，王陽明常有各種臨機設教，其鍛鍊人精神的方法，會對人的生命產生至深的震撼與影響。譬如弟子王畿（龍溪先生，1498—

1583) 來見王陽明，王陽明問他出門在外看見什麼，王畿覺得自己看見滿街上都是聖人，王陽明反而說滿街上都看見你是個聖人，這是因為王畿帶著「聖人的眼睛」在裝飾自己與觀看他人，王陽明想要提醒他丟掉這種格套，纔能洞見生命的真相；弟子董澐（蘿石先生，1459—1534）來見王陽明，王陽明問他出門在外看見什麼，董澐覺得自己看見滿街上都是聖人，王陽明反而說這是很正常的事情，有什麼好奇怪？這是因為董澐終於領悟出人人都有良知，王陽明想要強化他涵養本體的自信（1997：159）：

先生鍛煉人處，一言之下，感人最深。一日，王汝止出遊歸，先生問曰：「游何見？」對曰：「見滿街人都是聖人。」先生曰：「你看滿街人是聖人，滿街人到看你是聖人在。」又一日，董蘿石出遊而歸，見先生曰：「今日見一異事。」先生曰：「何異？」對曰：「見滿街人都是聖人。」先生曰：「此亦常事耳，何足為異？」蓋汝止主角未融，蘿石恍見有悟，故問答異，皆反其言而進之。（《傳習錄·下卷》第一百一十三條）

弟子王畿與省曾兩人在大熱天裡陪著王陽明，王陽明要他們搨扇子，省曾說不敢，王陽明說聖人的學問不是這樣綑綁人，來讓人覺得痛苦，更不是裝作個道學的模式。他覺得就像是弟子曾點與孔子講話，如何灑脫自在，他對孔子講的話都是狂言，假如宋儒程頤聽見就會要罵人了，孔子反而稱許曾點，這就意味著聖人教育人，不是去束縛他的精神，框在某種格套內，每個人的生命情調都不一樣，如果是個狂者，就採取狂的方法去成就他的生命；如果是個狷者，就採取狷的方法去成就他的生命，《傳習錄》對此有記載（1997：138）：

王汝中、省曾侍坐。先生握扇命曰：「你們用扇。」省曾起對曰：「不敢。」先生曰：「聖人之學，不是這等捆縛苦楚的，不是妝做道學的模式。」汝中曰：「觀『仲尼與曾點

言志』一章略見。」先生曰：「然。以此章觀之，聖人何等寬洪包含氣象！且為師者問志於群弟子，三子皆整頓以對。至於曾點，飄飄然不看那三字在眼，自去鼓起瑟來，何等狂態。及至言志，又不對師之問目，都是狂言。設在伊川，或斥罵起來了。聖人乃復稱許他，何等氣象！聖人教人，不是個束縛他通做一般：只如狂者便從狂處成就他，狷者便從狷處成就他。人之才氣如何同得？」（《傳習錄·下卷》第五十七條）

由此可知：王陽明承認每個人的個性都有不同，個性的不同對於領會自性來說並不是障礙，悟道可做的工夫無止盡，每個人各自順著自己的個性，選擇適合的工夫來悟道，只要在過程裡不會耽溺在個性釀就出的自我意識即可。其間的精神轉關（如何既承認個性，還要恢復自性），頗有些生命課題得仔細實證，這恐怕正是悟道這件事情會如此困難的原因。但，不論如何，王陽明開啟人人都可從事於悟道的機會，即使愚夫愚婦同樣能悟道，當他有四名弟子出去參加科舉，回來的時候沿路都在跟人講學，結果百姓疑信參半，王陽明表示他們不能拿一個聖人的樣子去跟人講學，這樣大家都會怕得想躲開，只有自己和光同塵，願意做個愚夫愚婦，纔能去跟人講學（1997：159）：

洪與黃正之、張叔謙、汝中丙戌會試歸，為先生道途中講學，有信有不信。先生曰：「你們拿一個聖人去與人講學，人見聖人來，都怕走了，如何講得行。須做得個愚夫愚婦，方可與人講學。」（《傳習錄·下卷》第一百一十三條）

王陽明覺得聞見的知識過重，反而是對良知的障蔽。他自己年輕時期的經驗就是如此。在龍場悟道後，跟不曾讀書甚至語言不通的夷人講學，反而很容易讓他們洞見良知；與滿腹經綸的士大夫講良知，反而有各種語言的障礙，在《傳習錄·補遺》裡有這段記載（1997：178—179）：

嘗聞先生曰：「吾居龍場時，夷人語言不通，所可與言者，中土亡命之流，輿論知行之說，更無扞格。久之，并夷人亦欣欣相向。及出與士夫言，反多紛紛同異，扞格不入。學問最怕有意見的人，只患聞見不多，良知聞見益多，覆蔽益重，反不曾讀書的人，更容易與他說得。」（《傳習錄·補遺》第四條）

語言的障礙更可能來自於思維的障礙，讀書人因為已有各種聞見（成見），反而不容易直接體證自性。基於這個體會，王陽明更關注沒有讀書的普通人，認真實踐他這種將心學平民教育化的想法，曾有個聾啞的百姓楊茂去見他，兩人就用寫字的辦法來問答，王陽明鼓勵他只要心底存著天理（在這裡就是指良知），即使不會講話與聽話，都還是個「不能言不能聽的聖賢」（1992：919—920）：

其人聾啞，自候門求見。先生以字問，茂以字答。你口不能言是非，你耳不能聽是非，你心還能知是非否？（答曰：「知是非。」）如此，你口雖不如人，你耳雖不如人，你心還與人一般。（茂時首肯拱謝。）大凡人只是此心。此心若能存天理，是個聖賢的心；口雖不能言，耳雖不能聽，也是個不能言不能聽的聖賢。心若不存天理，是個禽獸的心；口雖能言，耳雖能聽，也只是個能言能聽的禽獸。（茂時扣胸指天。）（〈諭泰和楊茂〉，《王陽明全集·外集六》卷二十四）

余英時（2004：300—306）指出，王陽明通過喚醒每一個人的「良知」的辦法，來達成實質「治天下」的目的，這是儒家政治觀念裡一個劃時空的轉變，他稱這為「覺民行道」，與兩千年來「得君行道」的路徑恰恰相反。他的眼光不再投往上面的皇帝和朝堂，而是轉注於下面的社會與平民。楊茂這位聾啞百姓在當時一般士大夫的眼中絕對是卑微的人物，更不可能有任何工具價值，然而王陽明竟然不惜花費時間和他用文字問答，這能證實他對「覺民行道」具有最真摯的信仰。這種面向廣大人民開放其心學的態度，使得心學開始跨越到士大夫階層外，真正

轉變做沒有機會讀聖賢書的百姓都能認識的思想，尤其在正德十五年（1520）泰州鹽商出身的王艮跟王陽明拜師後，心學更開始加劇其往民間傳播的速度，王艮的弟子有大量平民，包括樵夫朱恕、陶匠韓貞與田夫夏廷美這些人，他們在廟會或宗祠辦各類傳播心學的講會，產生大量「赤手搏龍蛇」，懷抱著闡發心學為己任，名教不再能羈絡的狂者，開創出後來生機煥發的泰州學派。余英時（2004：322）還指出，王陽明講的良知正能回應當時已在萌芽的個體意識，這是其心學能激起巨大的社會迴響的最主要原因。生命教育只有在個體意識萌芽的狀態裡，人開始關注自己的身體與心靈的安頓，纔能獲得思索與討論，儘管明朝中晚葉個體意識的發展導往自我的意識型態，尤其是個人主義的傾向（Individualism, 李弘祺譯，1983），而產生像李贄這類留戀於自由意志，又不惜全面反傳統的個人主義者，然而這更顯示出細緻釐清陽明心學講的良知真意的重要性，畢竟這對當前社會的轉型與發展，都具有現實的意義。

柒、結語：生命教育的新視野

如果我們承認哲學是全部學問的根源（root），那哲學的詮釋當能應用在各門學問的認識，並作為該門學問的核心知識。生命教育作為一門應用學門，自然不會例外。然而，自二十世紀後半葉，由於學術領域的不斷分化，與哲學自身日益看重抽象邏輯思維的研究，加上科學與技術的高度發展，哲學不再提供有關宇宙與人生各種根本問題的解答，使得一般人與哲學這個領域產生疏離感，在這個

哲學逐漸式微的環境裡，中國哲學尤其首當其衝，失去面向社會的話語。在這個背景裡，生命教育不應該只作為哲學的應用學門，更負有責任，重拾宇宙至人生各種根本問題的解答，來回應關注生命議題者的疑惑。由生命教育這個角度來詮釋中國哲學，尤其是中國哲學裡全面在探索生命議題的心學，就格外具有意義了。認識王陽明心學的生命教育或許是個新議題，不過如就中國哲學（或思想）的特點來說，反而是「還他一個本來面目」，本文期待這個角度的探索，不只能讓讀者認識王陽明心學的舊矩矱，還能藉由詮釋，開出生命教育的新視野。

本文就王陽明本人對生命意義的發掘，再討論其悟道的實際內容，接著釐清王學經典反映的天觀與人觀，最後討論王陽明對弟子的生命教育，焦點都放在他講的自性（良知）。目前常見學者討論心學的議題，普遍都指出良知的闡發來自「我的發現」，這固然合於西洋哲學的思維範型，且與現在流行的個人主義頗能對話，卻不是王陽明的本意。然而，這樣的誤會，恐怕早在王艮開啟泰州學派的思潮就已經發生，問題的關鍵點就在自我與自性這兩者的差異很細微，甚至在某些層面有交會，如果未經仔細梳理，尤其未經生命的體驗實證，很容易就混同兩者，誤認打破社會規範就是在「自作主宰」，妄把經典都當作是自己放浪形骸的註腳。同樣是自己的生命，開啟自性是打破天人藩籬的悟道意識，其雖然由探索內在來面向上天，有信仰卻不是宗教（或者可謂人文教），更不需要離開人間來鍛鍊精神，甚至要在人情事變裡琢磨如何帶著自性來過日常生活，這包括人與人

彼此關係位置該如何擺放，尤其要琢磨個人與他人如何共善，共同成就彼此生命的意義。

反觀開啟自我是種意識的割裂，往抽象的眾人裡抽離出「我」這個具體的主體，雖然不見得會想傷害他人，卻同樣不見得會想與他人共善，畢竟其意識的重點只放在自我如何不斷獲得利益（權益），來肯認與榮耀自我。如果就王陽明主張天地萬物一體是個事實來說，那割離天人（或再割離人我）的思維，由於背離天人關係，很容易引發災禍，不論是個人的災禍或整個環境的災禍。然而，人的個性能獲得發展，就來自於自我的肯認，如果自性與自我並不具有一消一漲的對立關係，人是否能真帶著自性來發展個性呢？這是王陽明帶給後世的一大難題，而且整個明朝中葉而降都沒有獲得圓滿的解決，這是因為尚處在發現自我的激情裡，這兩者各自的性質，暨彼此間的交會與相異，都還沒有被徹底釐清。如果拿陽明心學詮釋的人觀做標準，置身在當前的流行思潮裡，華人社會堪稱大人者幾希，然而，我們討論生命教育這個議題，應該不是僅就如何滿足自我需要為崇尚（雖然這個問題同樣不應該漠視），而更應該釐清生命究竟如何能活得有意義，探索意義這件事，如果只拿價值觀（values）來討論，那顯然會受限在多元社會歧異性甚大的自我需要裡，使得討論只能看見矛盾性與衝突性，比較難聚焦出具反思性的深刻議題，如果能把自我拔高，由自性的角度來思考，就會看見生命性質全然不同的景觀。

參考文獻：

- 王陽明 (1992)。王陽明全集。上海：上海古籍出版社。
- 王陽明 (1997)。王陽明傳習錄及大學問。台北：黎明文化公司。
- 左東嶺 (2000)。王學與中晚明士人心態。北京：人民文學出版社。
- 朱曉鵬 (2007)。王陽明家族中儒道互補的文化傳統及其成因探析。浙江社會科學，1，159—162。
- 朱熹 (1983)。四書章句集註。北京：中華書局。
- 余英時 (1992)。歷史與思想。台北：聯經出版公司。
- 余英時 (2004)。宋明理學與政治文化。台北：允晨文化公司。
- 呂妙芬 (2003)。陽明學士人社群。台北：中央研究院近代史研究所。
- 李弘祺 (譯) (1983)。狄百瑞 (Wm. Theodore de Bary) 著。中國的自由傳統 (*The Liberal Tradition in China*)。台北：聯經出版公司。
- 李峻 (譯) (2009)。耿寧 (Iso Kern) 著。中國哲學向胡塞爾現象學之三問，哲學與文化，36 (4)，9—29。
- 柳存仁 (1970)。王陽明與佛道二教。清華學報，13 (1 / 2)，27—52。
- 祝平次 (2007)。王陽明的經典觀與理學的文本傳統。清華中文學報，1，69—131。

- 秦家懿 (1991)。王陽明。台北：東大圖書公司。
- 張永堂 (2007)。〈王守仁與術數〉。載於劉澤華與羅宗強 (主編)，**《中國思想與社會研究》(第一輯)** (頁 509—532)。北京：中國社會科學出版社。
- 張新樟(譯) (2006)，約納斯(Hans Jonas)著。諾斯替宗教(*The Gnostic Religion*)，上海：上海三聯書店。
- 陳來 (1991)。有無之境：王陽明哲學的精神。北京：人民出版社。
- 陳復 (2009)。陽明子的冥契主義。陽明學刊，4，55—99。
- 陸九淵 (1981)。陸九淵集。台北：里仁書局。
- 黃宗羲 (2008)。明儒學案。北京：中華書局。
- 楊世英 (2007)。日常生活中智慧的形式與功能。中華心理學刊，49(2)，185—204。
- 楊儒賓 (2007)。王學學者的「異人」經驗與智慧老人原型。清華中文學報，1，171—210。
- 楊儒賓(譯) (1998)，史泰司(Walter Terence Stace)著。冥契主義與哲學(*Mysticism and Philosophy*)。台北：正中書局。
- 蔡怡佳、劉宏信 (譯) (2001)。詹姆斯 (William James) 著。宗教經驗之種種 (*The Varieties of Religious Experience*)。台北：立緒文化公司。
- 錢明 (2004a)。陽明學的形成與發展。南京：江蘇古籍出版社。
- 錢明 (2004b)。王陽明的道教情結：以晚年生活為主線。杭州師範學院學報(社

會科學版), 2, 24—30。

錢穆 (1998)。陽明學述要。台北：聯經出版公司。

Ardelt, M. (2000) . Antecedents and effects of wisdom in old age. *Research on Aging*, 22, 360-394.

Ardelt, M. (2003) . Empirical assessment of a three-dimensional wisdom scale. *Research on Aging*, 25,275-324.

Baltes P. B., Dittmann-Kohli, F., & Dixon, R. A. (1984) . New perspectives on the development of intelligence in adulthood: Toward a dual-process conception and a model of selective optimization with compensation. In P. B. Baltes & O. G. Brim Jr. (Eds.). *Life-span Development and Behavior*, Vol. 6 (pp. 39-76). New York: Academic Press.

Baltes, P. B., & Kunzmann, U. (2004) . Two faces of wisdom: Wisdom as a general theory of knowledge and judgment about excellence in mind and virtue vs. wisdom as everyday realization in people and products. *Human Development*, 47, 290-299.

Baltes, P. B., & Smith, J. (1990) . Toward a psychology of wisdom and its ontogenesis. In R. J. Sternberg (Ed.) , *Wisdom: Its nature, origins, and development* (pp. 87-120) . New York: Cambridge University Press.

Baltes, P. B., & Staudinger, U. M. (2000) . Wisdom: A metaheuristic (pragmatic) to orchestrate mind and virtue toward excellence. *American Psychologist*, 55, 122-136.

Baltes, P. B., Staudinger, U. M., Maercker, A., & Smith, J. (1995) . People nominated as wise: A comparative study of wisdom-related knowledge. *Psychology and Aging*, 10, 155-166.

Elman, B. A. (艾爾曼 , 1993) . Where is King Ch'eng? Confucian examinations and imperial ideology during the early Ming Dynasty, 1368-1415, *T'oung Pao* 79,

23-68.

Elman, B. A.(艾爾曼 , 2000). *A cultural history of civil examinations in late imperial China*. (Ch. 2). Berkeley: University of California Press.

Clayton, V. P. (1982) . Wisdom and intelligence: The nature and function of knowledge in the later years. *International Journal of Aging and Human Development*, 15, 315-321.

Meacham, J. A. (1983) . Wisdom and the context of knowledge: Knowing that one doesn't know. *Contributions to Human Development*, 8, 111-134. (Karger, Basel).

Moody, H. R. (1983, November) . *Wisdom and the search for meaning*. Paper presented at the 36th annual meetings of the Gerontological Society of America, San Francisco, CA.

Sternberg, R. J. (1998) A balance theory of wisdom. *Review of General Psychology*, 2, 347-365.

Staudinger, U. M., & Baltes, P. B. (1996) . Interactive minds: A facilitative setting for wisdom-related performance. *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, 746-762.

Atwell, W. S. (艾維四 , 1975) . From Education to Politics: The Fu She. In Wm. Theodore de Bary (ed.), *The Unfolding of Neo-Confucianism* (pp. 333-358). New York: Columbia University Press.

Berkeley, George (柏克萊 , 2009) . Principles of Human Knowledge, In Robinson, Howard (Ed.), *Principles of human knowledge and three dialogues*(pp. 1-96). Oxford: Oxford University Press.