第七屆中國經學國際學術研討會論文集
2011 年 8 月，頁 443－458

王陽明詮釋經典文本方法之探討
——以《四書》為例之考察*

齊婉先**

摘要

本項研究旨在釐清《四書》經文對王陽明建構致良知學說所提供之義理基礎，以及王陽明在致良知教之義理間架中，運用「《六經》注我」之經典詮釋方法在《四書》注經傳統上產生之影響。研究問題著重探討《傳習錄》中王陽明多次引述《四書》經文，跳脫先賢注經本乎傳注、章句之模式，而強調經義之講求與實踐不在文字訓詁中而在人倫彰明上之經典詮釋立場，對於引述之《四書》經文內容出現著重聖人之學命題之代表意義，以及在經典文獻詮釋方法上之重要影響。主要取材範疇，以《傳習錄》中王陽明引述《四書》經文為主要研究對象，並輔以《王陽明全集》中其他相關《四書》經義之解釋內容。在研究方法上，採取文本分析方式，將《傳習錄》中王陽明引述《四書》經文，繫聯所屬經書，掌握在原書中之上下文本義涵，然後對照王陽明所詮釋之經義內容，分析王陽明引述《四書》經文之特徵與其所關懷之命題，並闡述通過《四書》經義之詮釋活動，王陽明如何建成致良知教。藉由本篇研究，期待能彰顯《四書》經文之詮釋在王陽明建立致良知教體系過程中，所具有之重要地位，並進而指出存在於儒家經典詮釋活動與王陽明心學體系間之內在關聯性。

關鍵詞：王陽明、經典詮釋、四書、致良知、心學

---

* 本篇論文依據評論人曾春海教授及匿名審查委員惠予寶貴意見修訂而成，筆者獲益良多，謹此向曾教授及審查委員諸位致謝。

** 國立暨南國際大學華語文教學研究所助理教授。

一、聖學宗旨與經典文本之關聯意義

歷來史家、經學家對於明代經學發展多持貶抑看法，其主要論點在於，成書於明成祖（1360-1424）永樂十三年（1415）之《五經大全》、《四書大全》二部典籍，雖為有明一代經學盛事，但由於此二部典籍之內容，多取宋、元儒成說抄錄之，且隱沒原作者姓名，雜湊諸說而成書；加以明代科舉制度以八股取士，此二部典籍編纂完成後，即成為當時科舉考試之應試用書，經學既與八股結合為一，遂令經學發展日漸疏陋，典籍研讀弊端叢生，論者因而對此二部典籍多予以負面評價。明人楊慎（1488-1559）評論道：

> 本朝以經學取人，士子一經之外，罕所通貫。近日稍知務博，以譁名苟進，而不究本原，徒事末節。《五經》諸子則割取其碎語而誦之，謂之蠡測；歷代諸史，則抄節其碎事而綴之，謂之策套。其割取抄節之人已不通經涉史，而章句血脈皆失其真。有以漢人為唐人，唐事為宋事者，有以一人析為二人，二事合為一事者。[1]

楊慎所指陳者，正是明代經學與科舉制度結合所衍生種種弊端，當時士子習經意在舉業，為求簡易、速成，考取功名，自無心於經學之確實鑽研；而且，由於所習僅只一經，罕能通貫他經，對於經義不窮究本原，惟以「蠡測」、「策套」為能事，前者乃割取《五經》諸子之碎語而誦之，後者則抄節歷代諸史之碎事而綴之，終致「其割取抄節之人已不通經涉史，而章句血脈皆失其真」。明末清初儒者顧炎武（1613-1682）批判《五經大全》、《四書大全》之編纂實為明代經學衰廢之肇因，並明言：「自八股行而古學廢，《大全》出而經說亡。」[2]朱彝尊（1629-1709）則以《五經大全》中揀擇抄錄之《禮記》經說為例，直斥其為應試俗書，並斷以「所謂《大全》，乃至不全之書也」之論[3]。清人皮錫瑞（1850-1908）將明代經學與宋、元二朝經學進行比較，逕稱：「論宋、元、明三朝之經學，元不及宋，明又不及元。」又謂：「經學至明為極衰時代。」[4]然則明代經學發展之衰廢與《五經大全》、《四書大全》二部典籍之用作應試用書，確實存在密切關係。在經學成為士子求取功名利祿之工具後，研讀經典文本，講求經書義理之目標，遂為當時士人學子所忽略，而通曉聖學宗旨，以成就聖人之道之崇高理想，亦由是不復存在。換言之，儒學傳統中研讀經書以成就聖學之事，至此乃一分為二。

---

1 引文見〔明〕楊慎：《升菴外集》（臺北市：臺灣學生書局，明萬曆四四年顧起元校刊本景印，1971 年），卷 61，「舉業之陋」條，頁 2174-2176。

2 參見〔明〕顧炎武：《日知錄》（臺北市：臺灣商務印書館，1956 年），卷 18，「《四書、五經大全》」條，頁 103-104，以及「《書傳會選》條」，頁 105-106。

3 參見〔清〕朱彝尊：《經義考》（上海市：上海古籍，據臺灣商務印書館《景印文淵閣四庫全書》重印，1987 年），卷 143，頁 54，以及卷 49，頁 541-542。

4 皮錫瑞將經學發展過程分為十個時期敘述，其中「經學積衰時代」涵蓋宋、元、明三朝，而明代經學更為皮氏歸為其中之「極衰時代」。有關皮氏論說明代經學內容，參見氏著：《經學歷史》（臺北：藝文印書館，1987 年），頁 310-322。

王陽明（1472-1529）出生於明成祖頒行《五經大全》、《四書大全》二部典籍為科考應試用書之後五十多年間，身處其中，對於當時士人為學風氣與讀經態度，始終不與聖人之道合一之現象，深有所感。陽明少年時即對天下「第一等事」產生興趣，根據《年譜》記載：

> 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：鬚拂領，其時入聖境；鬚至上丹臺，其時結聖胎；鬚至下丹田，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（案：陽明之父）聞之笑曰：「汝欲做聖賢耶！」[5]

上述記載中，陽明時年十一（1482），看相相士對陽明所言「聖境」、「聖胎」、「聖果」三語詞，雖為道教語彙[6]，但陽明父親口中所說「聖賢」一詞，其指涉意義應是與儒學經典文本中詮釋之意涵一致。至於陽明本人所理解「讀書學聖賢」意義究竟何所指？則令人玩味。《年譜》中有兩條記載，可以協助確立陽明接觸儒、道之學經驗中關鍵時間點，其一，陽明十七歲（1488）時前往洪都娶親，成親當日，偶遇一道士，陽明在聽完道士所言養生之說後，與之對坐，竟忘歸[7]；其二，次年陽明與其妻諸氏歸餘姚，途中拜謁程朱學派學者婁諒（1422-1491），在婁諒告以宋儒格物之學，並謂「聖人必可學而至」後，陽明深有同感，心相契之，乃開始傾慕聖學；隔年陽明受其父親龍山公之命，與從弟諸人相與講析經義[8]。對照上述二條記載可以確認，陽明對於儒門聖學明顯產生傾慕之意之關鍵時間點，當在十八歲（1489）拜謁過婁諒之後。據此持平而論，十一歲時陽明所理解「讀書學聖賢」之「聖賢」概念，在概念意涵上應當尚未釐清透徹，縱使陽明可能因家學淵源之故，通過儒學脈絡理解聖賢之意，但看相相士一番話竟令陽明每每對書靜坐凝思，其後續影響實亦不當輕看。而且，陽明揚棄「登第」而標舉「學聖賢」為天下第一等事，此一意向應可作為少年陽明對於探索「內在精神面向」[9]已然產生興趣之表徵，同時亦顯示在陽明理解中，讀書與學為聖賢應當產生密切關聯性。

---

5 參見王陽明門人錢德洪（1496-1574）主編之《陽明先生年譜》，共三卷，以《年譜》之名，收入王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》下（上海：上海古籍，1992 年），「憲宗成化十有八年壬寅，先生十一歲，寓京師」條，卷 33，頁 1221。本文所引述王陽明著作均出於《王陽明全集》，以下簡稱《全集》。

6 學者柳存仁先生嘗對道教思想影響陽明學說發展之情形進行分析，認為此則記載中相士所預言之內容即是明代思想中道教之修身觀，因此，記載中言及「聖」一詞，意指道教語彙中之成聖意義。詳見 Liu, Ts'un-yan（柳存仁）.「Taoist Self-cultivation in Ming Thought,」收入 Wm. Theodore de Bary（狄百瑞）主編 *Self and Society in Ming Thought*（New York: Columbia University Press, 1970），頁 293-296。

7 依據《年譜》一，「孝宗弘治元年戊申，先生十七歲，在越」條下記載：「七月，親迎夫人珠氏於洪都。外舅諸公養和為江西布政司參議，先生就官署委禽。合巹之日，偶閑行入鐵柱宮，遇道士趺坐一榻，即而扣之，因聞養生之說，遂相與對坐忘歸。諸公遣人追之，次早始還。」《年譜》一收入《全集》下，卷 33，頁 1222。

8 在《年譜》一，「（孝宗弘治）二年己酉，先生十八歲，寓江西」條下記載：「十二月，夫人諸氏歸餘姚。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。」同前註，頁 1222-1223。

9 杜維明先生認為王陽明對於道教養生說感興趣，不僅只是出現在其少年時期，即使在日後歲月中，仍可見陽明對於道教修身觀之關注。杜先生將之稱為陽明年輕時期之「inner dimension」經驗，具有倫理精神之宗教性信奉，相關論述，詳見氏著，*Neo-Confucian Thought in Action Wang Yang-ming's Youth（1472-1509）*（Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976），頁 42-54。

在始慕聖學後十六年間，陽明曾經二度致力於宋儒格物之學之研習，一次發生在其二十一歲（1492）時，即著名院中格竹之事，但因沈思其理甚久而不得，加以大病一場，遂放棄[10]；另一次在二十七歲（1498）時，陽明因閱讀朱熹（1130-1200）上宋光宗（1147-1200，1189-1194在位）之疏中言及「循序致精，為讀書之法」，乃悔悟其先前學問無所得之因在於未能掌握「循序致精」之讀書方法，然而，在依循朱熹「循序致精」之讀書方法後，陽明雖「思得漸漬洽浹」，但始終對於物理與其心未能達致合一之境感到困惑[11]。兩次受挫經驗不僅令陽明由「聖人必可學而至」之信念轉為「聖賢有分」之想法，並且自認其自身全無學為聖賢之分。直至三十四歲（1505）那年，陽明方明確以「先立必為聖人之志」教人，並與湛若水（1466-1560）相期「共以倡明聖學為事」，依據《年譜》，這正是陽明遭貶謫至貴州龍場驛之前一年[12]。三年後，陽明大悟格物致知之旨，著述《五經臆說》，並論說知行合一。對於閱讀經典以學為聖賢之為學進路，陽明則提出「聖人之學本簡易明白」之論，強調須知曉聖人作經之意，方能於研讀經典時不至於拘泥於文句之解釋。《年譜》有段記載，頗能說明陽明在龍場大悟後批判當時世人讀書不求聖學宗旨之立場。《年譜》載曰：

> 先生在龍場時，疑朱子《大學章句》非聖門本旨，手錄古本，伏讀精思，始信聖人之學本簡易明白。其書止為一篇，原無經傳之分。格致本於誠意，原無缺傳可補。以誠意為主，而為致知格物之功，故不必增一敬字。以良知指示至善之本體，故不必假於見聞。[13]

此則記載令人玩味之處，在於一方面陽明對於朱熹《大學章句》之注疏內容，態度極為保留，甚至有「非聖門本旨」之疑慮；另方面陽明在親手抄錄《大學》古本，精思經文義理後，終於相信聖人之學本即「簡易明白」，既無缺傳可補，亦毋須增字解釋。本此可見，陽明真正疑慮的是朱熹之注疏是否符合聖學宗旨，而非經典文本是否能傳述聖人之學。換言之，對陽明而言，讀經目的只是藉以知曉聖人之學，因此，聖學宗旨與經典文本必然存在密切關聯意義。惟陽明強調此一關聯意義並非在注疏講求上，而在聖人作經之意上，亦即「正人心，存天理，去人欲」上。

陽明嘗與弟子徐愛（1487-1517）就聖人作經本意進行一番討論，徐愛對於陽明不贊同傳注之著述有助於經書義理之疏通的看法，感到疑惑，乃以程頤（伊川，1033-1107）「傳是案，經是斷」之說，問於陽明，並舉經文「弑某君、伐某國」為例，質疑後人閱讀此段經典時，若不明究其事之詳，將難以依據經文做出論斷。對此，陽明答覆道：

---

[10] 關於陽明格竹未成之經驗，詳細記載參見《年譜》一，「（孝宗弘治）五年壬子，先生二十一歲，在越」條。《年譜》一收入《全集》下，卷33，頁1223。

[11] 此次經驗之詳細記載參見《年譜》一，「（孝宗弘治）十一年戊午，先生二十七歲，寓京師」條。同前註，頁1224。

[12] 《年譜》一，「（孝宗弘治）十有八年乙丑，先生34歲，在京師」條下記載：「是年先生門人始進。學者溺於詞章記誦，不復知有身心之學。先生首倡言之，使人先立必為聖人之志。聞者漸覺興起，有願執贄及門者。至是專志授徒講學。」但因當時學風已久不見師友講學之道，遂有標新立異、好名以求等批評聲音，雖然如此，仍有「甘泉湛先生若水時為翰林庶吉士，一見定交，共以倡明聖學為事」。同前註，頁1226。

[13] 見《年譜》一，「（武宗正德）十有三年戊寅，先生四十七歲，在贛」條下「七月，刻古本《大學》」。同前註，頁1254。

「伊川此言，恐亦是相沿世儒之說，未得聖人作經之意。如書弒君，即弒君便是罪，何必更問其弒君之詳？征伐當自天子出，書伐國，即伐國便是罪，何必更問其伐國之詳？聖人述《六經》，只是要正人心，只是要存天理、去人欲，於存天理、去人欲之事，則嘗言之；或因人請問，各隨分量而說，亦不肯多道，恐人專求之言語，故曰：『予欲無言。』若是一切縱人欲、滅天理的事，又安肯詳以示人？是長亂導奸也。故孟子云：『仲尼之門無道桓、文之事者，是以後世無傳焉。』此便是孔門家法。」[14]

所謂「未得聖人作經之意」，暗示出經典文本與聖人之學所存在關聯意義乃在於「聖人作經之意」，而根據陽明，聖人著述《六經》之意，目的在於「正人心、存天理、去人欲」，明道於天下。雖然《六經》之著述不離文字語言，但陽明反對讀經專求言語，並認為「虛文勝而實行衰」，正是天下大亂之肇因，聖人有鑑於此，不得已必須刪述《六經》，平息譊譊於世之虛文美辭，使道得以「反朴還淳而見諸行事之實」[15]。陽明並舉孔子欲無言，孟子不傳述齊桓公（?-643 B.C.）、晉文公（697-628 B.C.）之事，說明「孔門家法」既不以言語考求為務，亦不傳述奸亂之事。因此，對於孔子述《六經》之作為，陽明解釋：

孔子述《六經》，懼繁文之亂天下，惟簡之而不得，使天下務去其文以求其實，非以文教之也。[16]

陽明以「刪繁就簡」、「非以文教之」說明孔子對於「聖人作經之意」之理解，亦即是視孔子之述《六經》為「正人心」之實際踐履。此一觀點顯然具有道德價值判斷色彩，亦頗見陽明日後心學思想發展與經典文本間之關聯意義[17]。觀陽明所論弒君、伐國既已是罪，是縱人欲、滅天理之事，聖人雖述之，但意在警戒，故不肯詳述其事以示人。據此可知，陽明理解之儒家聖學經典，其價值意義之取決不在於經典本身[18]，而是經典之所以著述之聖人本意，然而正是在此一思維脈絡下，陽明強調尊經之意義與重要性。

---

[14] 見（明）王陽明：《傳習錄》上，卷一，收入《全集》上，卷一，頁 8-9。

[15] 同前註，頁 7。

[16] 同前註，頁 8。

[17] 蔡仁厚先生通過對陽明〈稽山書院尊經閣記〉一文之疏解，解釋陽明以《四書》、《五經》說人之心體，即是其「經學即心學」之根本要義。參見蔡仁厚：〈王陽明「經學即心學」的基本義旨——「稽山書院尊經閣記」之抒解〉，《中華文化復興月刊》第 8 期（1975 年），頁 50-52。根據林慶彰先生分析，在陽明早期經學思想中，出現以正人心、存天理、去人欲概念詮釋《六經》刪述之目的，又主張聖人作《六經》具有獎善懲惡作用，可與存天理、去人欲相互解釋，正可見其日後以「經學為心學」之思想發展端倪。詳細論述見林慶彰：〈王陽明的經學思想〉，《明代經學研究論集》（臺北市：文史哲，1994 年），頁 61-77。胡楚生先生則自經學史觀點說明陽明以《六經》之常道具於吾心，引出「經學即心學」之歸宿，其目的「實欲納經學與心學之中，以心學而統攝經學」，在經學史上雖非主要學說，但亦應具有特殊意義。詳見胡楚生：〈「經學即心學」——試析王陽明與馬一浮對《六經》之觀點〉，《經學研究論集》（臺北：臺灣學生書局，2002 年），頁 449-468。

[18] 祝平次先生認為在理學傳統中，是看待經典價值之態度決定經典詮釋之採用方式，其分析道：「宋明理學家大都不認為經典的價值來自於經典本身，而認為經典是聖人對於『理』或如何彰顯修身、治學之道的表述。也就是，經典文本從某個角度而言，只有工具性的價值，並不是其所指涉或彰顯的對象本身。」相關經典價值之討論，參見祝平次：〈王陽明的經典觀與理學的文本傳統〉，《清華中文學報》第 1 期（2007 年 9 月），頁 69-131。

二、尊經旨在教化

陽明尊崇儒學經典之觀點，主要見於〈稽山書院尊經閣記〉一文，該文撰述於陽明最初揭示致良知之教後第四年，當時陽明已五十四歲（1525），三年後，陽明卒，文中陽明在心學體系脈絡中，就聖人作經用意之理解，經典價值之詮釋以及尊經作法之陳述等提出解釋，可說是陽明晚年時期對於儒家經典與聖人之學如何產生關聯意義此一議題所提出之重要定論。該文撰寫背景，為紹興知府南大吉為彰顯聖賢之道，乃派人興復已荒廢多年之舊有稽山書院，又於書院後方新建一閣，名為尊經，並請託陽明為之作記。陽明在該文末段寫道：

> 越城舊有稽山書院，在臥龍西岡，荒廢久矣。郡守渭南南君大吉既敷政於民，則慨然悼末學之支離，將進之以聖賢之道。於是使山陰令吳君瀛拓書院而一新之，又為尊經之閣於其後。曰：「經正，則庶民興；庶民興，斯無邪慝矣。」閣成，請予一言以諗多士。予既不獲辭，則為記之若是。嗚呼！世之學者既得吾說而求諸其心焉，其亦庶乎知所以為尊經也矣。[19]

考察此段文字，明顯可見陽明之尊經主張有其義理脈絡，此一脈絡於「既得吾說而求諸其心」一言中可見端倪，即是陽明之心學理論。陽明在該文起首處即就「經」之概念釋義曰：「經，常道也，其在於天謂之命，其賦於人謂之性，其主於身謂之心。心也，性也，命也，一也。」又明言：「《六經》者非他，吾心之常道也」；因此「求諸其心」，亦即「求《六經》之實於吾心」。通過「求諸其心」，陽明強調儒家典籍之經典化，與聖人最初作經之本心及立教化成天下之實踐關係密切，而世之學者亦唯有「求諸其心」，方能全面徹底理解儒家經典之所以為人尊崇之真正價值與意涵。陽明認為《六經》乃人之心所具常道而見諸行事之真實記載，《六經》之所以重要而為人尊崇，主要原因得自聖人最初著述經典文本之本心與用意上去體認。對此，陽明解釋：

> 蓋昔者聖人之扶人極，憂後世，而述《六經》也，猶之富家者之父祖慮其產業庫藏之積，其子孫者或至於遺忘散失，卒困窮而無以自全也，而記籍其家之所有以貽之，使之世守其產業庫藏之積而享用焉，以免於困窮之患。故《六經》者，吾心之記籍也，而《六經》之實則具於吾心；猶之產業庫藏之實積，種種色色，具存於其家。其記籍者，特名狀數目而已。[20]

依陽明之言，《六經》之著述本意，原為聖人「扶人極，憂後世」，亦即聖人知曉世人本心雖然初始之時亦無異於聖人者，但之後世人卻因「間於有我之私，隔於物欲之蔽」[21]，導致世人

---

[19] 見〈稽山書院尊經閣記〉，收入王陽明：《全集》，卷七，頁 255-256。
[20] 同前註，頁 255。
[21] 此段評論乃陽明對於人心日漸敗壞、傾頹之主要觀點，見於陽明著名「拔本塞源」論中。參見《傳習錄》中，卷

之本心原先如聖人以天地萬物為一體般廣大，卻漸趨狹小，而最初之意念原本相通於聖人視天下人如手足親人而欲保護教養之意念，亦轉趨堵塞，於是人各有心，各心互異，甚至有視其父子兄弟猶如仇敵一般者。聖人因此通過著述《六經》，載錄世人初始本心所具常道而見諸行事之種種色色，冀能達致聖人「推其天地萬物一體之仁以教天下，使之皆有以克其私，去其蔽，以復其心體之同然」之終極目的[22]。換言之，陽明通過「求諸其心」所強調聖人著述《六經》之本意，其實不在示象，而在示意。《六經》文本既為載錄吾心常道見諸行事之真實記籍，則見存於記錄中所有人物、事件、禮節、儀度等著述內容，俱是「名狀數目」之類，亦即是吾心常道見諸行事之實象；藉由這類實象，聖人本其天地萬物一體之心，擔憂世衰道微，亟欲扶立人極，以照護天下、教養眾人之本心用意乃得留存，而可用以教化後代子孫，持守常道使勿遺忘，保全本心令毋散失，應對事變，不陷困窮，克私去蔽，得宜自全。凡此教化之本心用意，即是聖人示意之所在。

依陽明之理解，聖人初始作經之本心用意在於立教於天下以化成之，因此，陽明極力反對當時士子專注「考索於影響之間，牽制於文義之末」[23]之經典研讀，而忽略甚或無視於聖人作經以教化天下之本心，以及士子之心原即與聖人本心同大相通之理。對於《六經》，陽明不重視經文注說與訓詁考訂固然是事實，但若因此直接判定陽明反對閱讀經典，完全輕忽經典文本，則亦頗有失真之處[24]。觀陽明對於《六經》之詮釋，在其心學義理脈絡下，明顯強調《六經》所傳述的正是超越時間推移與空間變異之恆常且普遍存有之常道；此一常道，在人之心無不具有，無不相同，即使歷經時空轉換與人事變遷，亦未嘗有所更易。換言之，《六經》之所以為「經」，正在通過《六經》文本所傳述之常道上。陽明言：

> 是常道也，以言其陰陽消息之行焉，則謂之《易》；以言其紀綱政事之施焉，則謂之《書》；以言其歌詠性情之發焉，則謂之《詩》；以言其條理節文之著焉，則謂之《禮》；以言其欣喜和平之生焉，則謂之《樂》；以言其誠偽邪正之辯焉，則謂之《春秋》。是陰陽消息之行也，以至於誠偽邪正之辯也，一也。皆所謂心也，性也，命也。通人物，達四海，塞天地，亙古今，無有乎弗具，無有乎弗同，無有乎或變者也，夫是之謂《六經》。《六經》者非他，吾心之常道也。[25]

在心學義理脈絡下，陽明解釋《六經》乃「吾心之常道」，說明陽明所詮釋之常道，深富道德意涵。陽明以常道為經之核心內涵，而以常道在陰陽消息、紀綱政事、歌詠性情、條理節文、欣喜和平、誠偽邪正等各面向之展顯，建構《易》、《書》、《詩》、《禮》、《樂》、《春

二，收入《全集》上，卷二，頁 54。

22 同前註。

23 見〈稽山書院尊經閣記〉，《全集》，卷七，頁 255。

24 考察王陽明晚年時期之多件公移，清楚可見陽明即使在心學理論建構成熟後，對於通解《六經》文義仍抱持肯定態度，持續要求學子閱讀經書，講析文義，演習禮儀，並強調讀經、講經具有解脫舊聞舊見，涵育薰陶，美善風俗以益教化之效用，足證陽明並未完全輕忽經典文本。相關論述，參見齊婉先：〈《六經》與王陽明心學之建成〉，《興大中文學報》第 25 期（2009 年 6 月），頁 191-218。

25 見〈稽山書院尊經閣記〉，《全集》上，卷七，頁 254。

秋》與常道之關聯意義，強調《六經》之重要性在於傳述普遍同具於天下人之聖人本心而未嘗改變之常道。換言之，《六經》文本所記述陰陽消息之運行，紀綱政事之施用，歌詠性情之興發，條理節文之彰著，欣喜和平之生成，誠偽邪正之辯明，皆是常道見諸行事之展顯，此一常道正是聖人本心所具，而天下人之初始本心亦與之同具者。如此詮釋，顯示陽明所重視《六經》之價值，不在於經典文本之知識性學習，而是通過經典文本所得以理解常道之在人之初始本心。

基於此，陽明提出尊崇經典之作法在於人之求諸其心所具之常道，亦即體認聖人「推其天地萬物一體之仁以教天下，使之皆有以克其私，去其蔽，以復其心體之同然」之本心，並確實踐履聖人教化天下之作為。陽明以君子為例，解釋曰：

> 君子之於《六經》也，求之吾心之陰陽消息而時行焉，所以尊《易》也；求之吾心之紀綱政事而時施焉，所以尊《書》也；求之吾心之歌詠性情而時發焉，所以尊《詩》也；求之吾心之條理節文而時著焉，所以尊《禮》也；求之吾心之欣喜和平而時生焉，所以尊《樂》也；求之吾心之誠偽邪正而時辯焉，所以尊《春秋》也。[26]

上述一段文字說明陽明所揭示尊崇《六經》作法，乃是求諸人之本心所具超越時間推移與空間變異之恆常且普遍存有之常道而為各經義理所涵攝者。值得注意的是，陽明在解釋君子尊崇《六經》之作法中，特別強調「時」一概念。依陽明之言，君子尊崇《易》之作法，是通過《易》所述陰陽消息之運行求諸其心實有本具之常道，並能本此常道明確掌握得以相應君子所處時空環境之陰陽消息之運行。尊崇《書》之作法，是通過《書》所述紀綱政事之施用求諸其心實有本具之常道，並能本此常道明確掌握得以相應君子所處時空環境之紀綱政事之施用。其它如《詩》、《禮》、《樂》、《春秋》等各部經典，亦皆如是一般分別強調「時」對於尊經之意義。然而，對於就經典文本所述行事以講求「時變」之詳盡，陽明則持反對立場，陽明分析說：

> 夫良知之於節目時變，猶規矩尺度之於方圓長短也。節目時變之不可預定，猶方圓長短之不可勝窮也。故規矩誠立，則不可欺以方圓，而天下之方圓不可勝用矣；尺度誠陳，則不可欺以長短，而天下之長短不可勝用矣；良知誠致，則不可欺以節目時變，而天下之節目時變不可勝應矣。[27]

陽明認為天下之節目時變原即不可預先規定，故無法事先一一仔細講求以為臨事應變之準備。但人之心本具良知，足以應對節目時變之無窮變化，惟關鍵在於人必須真切致得本具良知以精察此心之天理。就如規矩用於方圓，或尺度用於長短之關係一般，人之良知與天下之節目時變，其間關係亦是真切致得此心良知至於純乎天理之極，則亦不須憂慮天下節目之繁多與時變之快速，此亦即陽明所謂講求「只是有個頭腦」[28]。此一頭腦，亦即是聖人著述《六經》以正人心，

---

[26] 同前註，頁 254-255。

[27] 此段文字為陽明答覆顧東橋來書所論「處常處變，過與不及之間，必須討論是非，以為制事之本，然後心體無蔽，臨事無失」之意見，參見〈答顧東橋書〉，《傳習錄》中，卷二，收入《全集》上，卷二，頁 50。

[28] 見《傳習錄》上，卷一，收入《全集》上，卷一，頁 3。

以存天理、去人欲之用意。觀「時」一概念在陽明尊經作法中之重要性，可以得知陽明所詮釋《六經》在儒家義理脈絡中之價值意義，主要著眼於經典作為聖人本心常道之記籍，乃聖人藉以指引後世之人求諸其心同於聖人推萬物一體之仁以教化天下之常道之成德學習，使天下人世世代代皆能不遺忘散失其心本具常道，並能切實踐履，故經典與聖人之學存在重要關聯性。

陽明之尊經主張，同時說明其對士子學習經典之立場，即既不贊同純粹對經典文本著錄之實事行跡詳考細節，亦反對就經典文辭進行章句考訂與名義訓詁之研讀，因為陽明堅信以文教人，或鼓勵人專求語言，皆非孔門家法。故陽明痛斥當時士子研讀經典方式，曰：

> 《六經》之學，其不明於世，非一朝一夕之故矣。尚功利，崇邪說，是謂亂經；習訓詁，傳記誦，沒溺於淺聞小見以塗天下之耳目，是謂侮經；侈淫辭，競詭辯，飾奸心，盜行逐世，壟斷而自以為通經，是謂賊經。若是者，是幷其所謂記籍者而割裂棄毀之矣，寧復知所以為尊經也乎！[29]

陽明批評當時士子背離孔門家法習經所造成亂經、侮經、賊經等現象，不僅無助於恢復不明於世甚久之《六經》之學，反而割裂毀棄《六經》文本，無視其作為聖人本心常道之記籍之重要意義。上述三者之中，陽明分析，亂經現象因功利之心而起，由來最久，流害影響甚鉅。自三代衰微，孔子、孟子相繼而沒，世之功利心起，「霸者之徒，竊取先王之近似者，假之於外，以內濟其私己之欲，天下靡然而宗之」[30]，此後霸術日猖，邪說流行，遂令聖人之道蕪塞不明。侮經、賊經現象，主要在於世之儒者見霸術行之既久，終至世人淪於禽獸、夷狄之地，乃欲復三代先王之道，「蒐獵先聖王之典章法制，而掇拾修補於煨燼之餘」[31]，但因聖學已遠，霸術之傳積習又深，遂令聖學不易復覩。於是，訓詁、記誦之學興起，世之學者傳注經典意在為名，言說經文力求博學；更有辭章之學，強調文辭華麗鋪排之美。陽明尊經之論，強調聖人著述《六經》之教化本心，亦是針對當時亂經、侮經、賊經現象而欲一矯時弊。

三、關於《四書》文本詮釋之方法

陽明謫居貴陽龍場那一年（1508），於夜半大悟格物致知之旨後，著有《五經臆說》，據其〈序〉所載，其中《易》、《書》、《詩》及《春秋》各十卷，惟《禮》僅六卷，合計共四十六卷。〈序〉中並言及著述緣由，曰：

---

[29] 見〈稽山書院尊經閣記〉，《全集》上，卷七，頁 255。
[30] 陽明此項分析，見於「拔本塞源」論中。參見〈答顧東橋書〉，《傳習錄》中，卷二，收入《全集》上，卷二，頁 55。
[31] 同前註。

> 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》。[32]

由上述內容可知，陽明在手邊無書卷可讀情況下，嘗就記憶中所讀經典默寫抄錄，每每於意有所得之處，隨文訓釋。然而四十六卷文字，於今僅存十三條，乃弟子錢德洪於陽明卒後，偶然於廢稿中所得[33]。關於《四書》文本之詮釋則多見著錄於《傳習錄》及其它書信或文集中，未有類似《五經臆說》隨文疏解之專門著述。然而《四書》之於陽明心學理論系統之建構，其關係較諸《五經》又更為直接些，陽明並著有《大學問》以彰明聖人作《大學》之本旨，用以教人孔門作聖成德之指南。考察陽明關於《四書》文本詮釋之方法，大抵可自兩個面向進行：第一，對於朱熹訓釋經典之詮釋理路之反省，第二，陽明用以詮釋經典文本之方式。

陽明對於朱熹訓釋經典之詮釋理路之反省，主要在《大學》「格物」之說上。陽明認為朱熹錯訓格物意義，而有牽合附會，非其本旨之失。而朱熹之所以錯訓，則與其倒看《孟子．盡心》首章之意相關涉。對此，陽明解釋：

> 盡心、知性、知天，是生知安行事；存心、養性、事天，是學知利行事；夭壽不貳，修身以俟，是困知勉行事。朱子錯訓『格物』，只為倒看了此意，以『盡心知性』為『物格知至』，要初學便去做生知安行事，如何做得？[34]

「盡心、知性、知天」，「存心、養性、事天」與「夭壽不貳，修身以俟」俱出於《孟子．盡心》首章；「生知安行」，「學知利行」及「困知勉行」皆見於《中庸》文本，而「物格知至」則是《大學》之言，陽明結合《孟子．盡心》首章與《中庸》兩部經典文本之詮釋，說明朱熹以「物格」疏解「知性」，以「知至」訓釋「盡心」，故錯訓格物意義。朱熹以「物格知至」解釋「盡心知性」見於《孟子．盡心》首章注說「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」處。朱熹注云：

> 心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性則心之所具之理而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出，亦不外是矣。以《大學》之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。[35]

朱熹主張性即理，心為人之神明，而得以「具眾理而應萬事」，故必須窮理使無不知，然後心之全體乃能無不盡。朱熹認為《大學》八德目之序，必須循序漸進，其以「盡心知性」為「物格知至」，正展現此一思維。陽明認為朱熹之說乃以「盡心、知性、知天為物格、知致，以存心、養性、事天為誠意、正心、修身，以夭壽不貳、修身以俟為知至、仁盡、聖人之事」[36]，

---

[32] 見〈五經臆說序〉，《全集》上，卷二十二，頁 876。
[33] 見《五經臆說十三條》，《全集》下，卷二十六，頁 976。
[34] 見《傳習錄》上，卷一，收入《全集》上，卷一，頁 5。
[35] 見（宋）朱熹：《孟子集注》，卷十三，《四書章句集注》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第陸冊（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002 年），頁 425。
[36] 見〈答顧東橋書〉，《傳習錄》中，卷二，收入《全集》上，卷二，頁 43。

依工夫次第，由盡心入於存心，再進至夭壽不貳、修身以俟而得立命。但陽明倡言心即理，「窮理即是盡性」[37]，所謂格物、致知、誠意、正心、修身在陽明看來雖各有其名，但其實只是一事，故陽明解釋：

> 夫盡心、知性、知天者，生知安行：聖人之事也；存心、養性、事天者，學知利行：賢人之事也；夭壽不貳，修身以俟者，困知勉行，學者之事也。[38]

陽明認為聖人固能盡其心、盡其性，故生知安行為聖人之事；賢人因未盡其心，故須加強存其心工夫，然後可以進而言盡，故學知利行乃賢人之事；至於學者因仍囿於夭壽之見，尚無法真知天命，必須使之不因夭壽而貳其心，為善修身以俟天命，此即立命之謂，故困知勉行為學者之事。陽明對於朱熹訓釋格物之義進行反省所做出不同詮釋，顯示陽明之詮釋理路不獨獨就單一篇章之文義思量，而是深考諸經意旨且於身心上體認。陽明言：

> 《大學》次第，但言物格而後知至，知至而後意誠。若「窮理之極而後意誠」，此則朱先生之說如此。其間亦自無大相矛盾。但於《大學》本旨，卻恐未盡合耳。「非存心無以致知」，此語不獨於《大學》未盡，就於《中庸》「尊德性而道問學」之旨，亦或有未盡。[39]

陽明雖認為朱熹關於《大學》之注說，自其詮釋理路言，並無矛盾之處，但依《大學》經旨而論，則頗見未盡相合之解釋。此外，陽明對於朱熹「非存心無以致知」之語，與《大學》、《中庸》二經文本，相互對照，亦可見陽明疏通不同經文之經旨以反省朱熹經文訓釋之詮釋方式。

陽明對於經典文本詮釋之方式，與其尊經主張及致良知教相關涉，重視求諸其心之文義理解，強調不可一例吹毛求疵，亦不可先有意見。以先儒批評荀子「養心莫善於誠」之說為例，先儒以荀子之言為非，但陽明看法不然，陽明解釋：

> 此亦未可便以為非。誠字有以工夫說者：誠是心之本體，求復其本體，便是思誠的工夫。明道說「以誠敬存之」，亦是此意。《大學》「欲正其心，先誠其意」。荀子之言固多病，然不可一例吹毛求疵。大凡看人言語，若先有個意見，便有過當處。「為富不仁」之言，孟子有取於陽虎，此便見聖賢大公之心。[40]

依陽明之見，文本義理之詮釋若僅就一例吹毛求疵，並不可取。荀子之言，雖常為人所批評，但陽明強調在經典文本理解上，不宜因人廢言。由上段引文可見陽明在詮釋方法上，先指出「誠」在工夫理論架構中與心之本體產生重要關聯意義，亦即「誠是心之本體」，並解釋思誠工夫正是求復心之本體。然後陽明援引程明道之解釋以為參照，認為荀子所說「養心莫善於誠」，與明道「以誠敬存之」之意相同。觀陽明之意，乃通過其心學體系，理解荀子所建立養心與誠之間之義理脈絡與工夫下手處，並藉由跨文本之交互對照方式，疏通荀子與明道二人論及存養皆著重於誠之工夫之詮釋理路。值得注意的是，陽明顯然是以《大學》正心必先誠意之教作為其

---

[37] 見《傳習錄》上，卷一，收入《全集》上，卷一，頁 34。
[38] 見〈答顧東橋書〉，《傳習錄》中，卷二，收入《全集》上，卷二，頁 43。
[39] 見〈答王天宇〉二，《全集》上，卷四，頁 163。
[40] 見《傳習錄》上，卷一，收入《全集》上，卷一，頁 35。

詮釋經典文本之方法。對於荀子之諸多言論，陽明承認固然有為人詬病之處，但後人之非難，究竟是基於正心誠意，抑或是出自私人意氣，顯然更是陽明多加關注之重點所在。換言之，經學傳統中所強調之章句訓詁、字義疏證、名物考求等注經方法與詮釋原理，對陽明而言，皆不若在閱讀經典文本時，辨明是否已在心中先有個意見存在，是否此心已然偏離大公之心，來得更為重要。如此觀之，可知陽明對於《大學》「欲正其心，先誠其意」之理解與詮釋，不僅是在《大學》文本之義理脈絡中進行，而且亦將之實踐應用於經典文本之解釋方法上，就如陽明以孟子為例，說明聖賢本其大公之心，未先存有意見在心中，但求文義理解時之心正，使無過當之處，因此，即使是陽虎，孟子亦嘗有取於其「為富不仁」之說。陽明以《大學》正心誠意之教作為經典文本之詮釋方法，一方面顯示出陽明個人在實事上實用致良知工夫之踐履；另方面亦證明陽明對待經典文本之立場，正是以文本作為致良知工夫之下手處，通過閱讀文本，在進行義理詮釋過程中，切實踐履致良知以正心誠意之工夫，求復心體之正。陽明之所以讚賞孟子有取於陽虎之言，就在於孟子於義理詮釋過程中，能摒棄個人過當意見，而以一全然聖賢大公之心詮釋義理。

在經典文本詮釋上，強調解經者應通過工夫實踐體證本心良知，乃陽明詮釋方法之重要特色。此一特色亦見於陽明堅持採用《大學》古本之立場中，當時學者對於朱熹《大學》新本與陽明主張古本間如何依從之問題，感到極為苦惱、困惑，對此，陽明認為判定標準，當自學問大頭腦處入手，陽明分析道：

> 《大學》工夫即是明明德；明明德只是個誠意；誠意的工夫只是格物致知。若以誠意為主，去用格物致知的工夫，即工夫始有下落，即為善去惡無非是誠意的事。如新本先去窮格事物之理，即茫茫蕩蕩，都無著落處；須用添個敬字方才牽扯得向身心上來。然終是沒根源。若須用添個敬字，緣何孔門倒將一個最緊要的字落了，直待千餘年後要人來補出？正謂以誠意為主，即不須添敬字，所以提出個誠意來說，正是學問的大頭腦處。[41]

上段文字中，陽明所謂學問大頭腦處，即是指對於《大學》經旨在明明德工夫之把握。關於朱熹《大學》新本，陽明質疑新本中以窮格事物之理為先之工夫進路，失卻工夫下手處，而必須添加「敬」字，但如此作法已與經旨相去。此外，陽明亦就事理發展之是否合乎常道，提問新本所添加之「敬」字是否必要？而對於朱熹改古本「親民」為「新民」，陽明並不贊同，陽明一方面依據上下文義之通貫判斷，指出下文「作新民」之「新」不同於朱熹所改「在新民」之「新」，而且下文所道「君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利」、「如保赤子」、「民之所好好之，民之所惡惡之」、「此之謂民之父母」等皆是「親」字之意；另方面列舉出《尚書．堯典》「親九族」與《論語》「修己以安百姓」，解釋「說『親民』便是兼教養意，說『新

[41] 同前註，頁 38-39。

民』便覺偏了」[42]。再如陽明對於《論語》「從心所欲，不踰矩」之詮釋，以立志為經典文本之義理脈絡，解之為「只是志到熟處」[43]。要言之，陽明關於經典文本之詮釋，不在專求文義或通於文辭，而是著實踐履工夫於身心體認而有得，並注意一經之中上下文義之系統與通貫，以及各部經典彼此間經旨之會通。事實上，對於陽明而言，此固非難事，原因即在陽明乃以聖人本心所具常道解釋經典文本之價值意義。

四、結論

陽明對於經典之態度，所重不在經典文本之字義講求上，而是經典存在之作用上。陽明認為經即是常道，但常道須見諸於行事之實乃得明，聖人將其心本具常道見諸於行事之實記述為經典文本，其本心用意原非教人以此學為訓詁、記誦、辭章之學，徒賣弄於口耳之間。聖人最初作經、述經，乃至於刪經之本心用意，正是通過經典作為人之心本具常道之記籍，立教以興化道德於天下。然而，當時亂經、侮經、賊經等現象閉塞《六經》之學，使之不明於世甚久，遂令道德教化不得遍施。基於此，陽明主張尊經，強調經典文本之價值意義，並未完全輕忽經書文本，但極力申明讀經當求諸其心本具常道關於陰陽消息之時行，紀綱政事之時施，歌詠性情之時發，條理節文之時著，欣喜和平之時生與誠偽邪正之時辯等面向之「時」用。因此，陽明反對將聖人應變不窮之事實歸諸為聖人早已預先講求所有事變之相關知識之看法。陽明反駁說：

> 如何講求得許多？聖人之心如明鏡，只是一個明，則隨感而應，無物不照；未有已往之形尚在，未照之形先具者。若後世所講，卻是如此，是以與聖人之學大背。周公制禮作樂以示天下，皆聖人所能為，堯、舜何不盡為之而待於周公？孔子刪述《六經》以詔萬世，亦聖人所能為，周公何不先為之而有待於孔子？是知聖人遇此時，方有此事。只怕鏡不明，不怕物來不能照。講求事變，亦是照時事，然學者卻須先有個明的工夫。學者惟患此心之未能明，不患事變之不能盡。[44]

陽明以周公之制禮作樂及孔子之刪述《六經》為例，說明聖人既有如明鏡之心，對於事變之講求，就只須「照時事」而行。堯、舜之時，不見制禮作樂之事；周公之世，未有《六經》之刪述，凡此皆是堯、舜、周公本其心體之明，「隨感而應，無物不照」，遇斯時而有斯事之結果。陽明所謂「患此心之未能明，不患事變之不能盡」，說明學者讀經目的不在講求事變，而在明心之本體，因為「《四書》、《五經》不過說這心體，這心體即所謂道。心體明即是道明」。[45]換

---

[42] 同前註，頁 1-2。
[43] 同前註，頁 19。
[44] 同前註，頁 12。
[45] 同前註，頁 14。

言之，學者之為聖人之學，必須先做個明明德之工夫，方得如聖人般能依時事而應變無窮。

雖然《六經》著述本意在「立人極，憂後世」，然而，對於後世日益繁多之著述，陽明頗不以為然，言：

> 人心天理渾然，聖賢筆之書，如寫真傳神，不過示人以形狀大略，使之因此而討求其真耳；其精神意氣言笑動止，固有所不能傳也。後世著述，是又將聖人所畫，摹仿謄寫，而妄自分析加增，以逞其技，其失真愈遠矣。[46]

既然人心天理渾然，本來具足，因此，原無須多所增加；聖賢之著述，旨在「示人以形狀大略」，作為學者藉以討求心體至善之真之文本。然而，聖人之精神意氣與言笑動止，卻非經典文本所能一一傳述，後儒不明聖人之學乃於「心體上用功」[47]，而非盡在講求文本之名物訓詁與章句疏證，卻對經典文本任意分析，添加解釋，徒逞其技，終於導致經典文本不僅失真，就連聖人作經本意亦一併失卻。陽明對於後世著述之不滿，促使其主張刪去後世分析加增之繁文；而對於明代士子積染功利之習，為求取功名利祿，稱名僭號，堂而皇之，大言不慚以共成天下之務為說辭，則質疑其誠心實意之所在，正為濟其私而滿其欲。尤其，對於士子在研讀經學時，不究明經義本原，而競求記誦之廣、知識之多、聞見之博或辭章之富，對此，陽明批評道：

> 記誦之廣，適以長其敖也；知識之多，適以行其惡也；聞見之博，適以肆其辨也；辭章之富，適以飾其偽也。[48]

明儒治經崇尚義理，李威熊先生認為明儒所論說之義理，「是指立身處世的準則，是具象的文彩光華，必須落實日常言行，絕非空談」[49]。考察陽明對於《四書》文本之詮釋方式，發現陽明本諸對朱熹訓釋《四書》文本之詮釋理路之反省，在經典文本詮釋上，主張不可一例吹毛求疵，亦不可先有意見，反對拘泥於文句，穿求文義，但重視一經之中上下文義之系統與通貫，以及各部經典彼此間經旨之會通。

綜觀有明以前經學之發展，漢代經學重視師法，強調微言大義、章句訓詁之解經方式；而唐代經學因官方頒佈《五經正義》行於天下，並作為明經科考取士之定本，經學發展趨於一統，士子謹守官書疏證，不敢獨為異議。至若宋儒注經，不信注疏，由疑經至改經、刪經，甚至私竄古籍或更易經典文本，宋儒摒棄古義以屈就己說之作法，甚為常見；然其中尚有儒者潛心注疏，詳實考證，因此，猶有能自成一說者，至朱熹出，宋學乃得集大成。較諸漢唐經學與宋儒注經作風，陽明詮釋經典文本之方法，極具特色。林慶彰先生分析陽明對於經學之闡釋，認為：

> 陽明藉恢復《大學》古本，以凸顯朱子《大學章句》的不合理，可看出他想突破宋學範限，直探聖人本旨的用心。此點對往後考據之學的發展自有一定的推動作用。蓋陽明所

---

46 同前註，頁 11。
47 同前註，頁 14。
48 參見〈答顧東橋書〉，《傳習錄》中，卷二，收入《全集》上，卷二，頁 56。
49 見李威熊：〈明代經學發展的主流與旁支〉，林慶彰、蔣秋華主編：《明代經學國際研討會論文集研》（臺北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996 年 6 月），頁 77-92。此處引述李先生之見解，見頁 88。

以欲恢復《大學》古本，無非要解決義理上之糾紛，而《大學》古本正是孔門真傳，恰可決斷義理之是非。後來的學者逐漸體會出孔門之學所以不得真相，乃因後代之偽經充斥所致，欲窺孔門真面目，必先黜退偽經，清初的群經辨偽也在這種機緣下產生。[50]

林先生之觀察極為精闢，在陽明成學過程中，困擾其最深者，當是依照朱熹指點格物之說學為聖人之道，卻未見領會，兩次重大之挫敗經驗，幾乎令陽明深信成聖有「分」，而其自身則無「分」，龍場大悟可謂陽明一生學術歷程上之關鍵轉折，最終陽明發展出致良知學說。陽明談「良知」，論「盡心」，講「集義」與「在實事上磨練」，強調聖人作經意在教化天下，而聖人見諸經典文本之學即是心學，並謂陸象山（1139-1192）之學，「簡易直截」，真可上接孟子之傳[51]，可見陽明詮釋經典文本之理路，乃直接契會孟子心學源流，並通過心學思想詮釋儒家經典如《四書》、《六經》等文本。陽明關於經典文本之詮釋方法，其極為重要之特徵，即是本諸對朱熹訓釋《四書》文本之詮釋理路之反省，突破宋儒注經傳統之藩籬，鬆動當時士子對於後世著述之信奉，建立「直探聖人本旨用心」之經典詮釋理路。陽明在心學系統中所進行之經典詮釋方法，隨著致良知教盛行於當世，對於當時士子重新思考經學價值與經典意義，自然亦展生啟導作用。而通過哲學史脈絡中所凸顯陽明詮釋經典文本之特徵，亦可映照出陽明經典詮釋方法在經學史上，關於突破宋學藩籬，挑戰偽經流弊，建立經學即心學之經典詮釋理路之重要性。

---

[50] 見林慶彰：〈王陽明的經學思想〉，《明代經學研究論集》，頁 75-76。
[51] 陽明論聖人之學為心學之詳細論述，可見〈象山文集序〉，收入《全集》上，卷七，頁 244-246。

主要參考書目

（一）傳統文獻

（明）王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》。上海：上海古籍，1992 年。

（明）王守仁，《傳習錄》三卷，收入王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》。上海：上海古籍，1992 年。

（清）皮錫瑞，《經學歷史》。臺北：藝文印書館，1987 年。

（宋）朱熹，《孟子集注》，《四書章句集注》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》第陸冊。上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002 年。

（清）朱彝尊，《經義考》。上海市：上海古籍（據臺灣商務印書館《景印文淵閣四庫全書》重印），1987 年。

（明）楊慎，《升菴外集》。臺北市：臺灣學生書局，明萬曆四四年顧起元校刊本景印，1971 年。

（明）錢德洪主編，《陽明先生年譜》三卷，收入王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》。上海：上海古籍，1992 年。

（清）顧炎武，《日知錄》。臺北市：臺灣商務印書館，1956 年。

（二）近人論著

李威熊，〈明代經學發展的主流與旁支〉，林慶彰、蔣秋華主編：《明代經學國際研討會論文集研》，臺北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996 年 6 月。

林慶彰，〈王陽明的經學思想〉，《明代經學研究論集》。臺北市：文史哲，1994 年。

胡楚生，〈「經學即心學」——試析王陽明與馬一浮對《六經》之觀點〉，《經學研究論集》。臺北：臺灣學生書局，2002 年。

祝平次，〈王陽明的經典關與理學的文本傳統〉，《清華中文學報》第 1 期，2007 年 9 月。

齊婉先：〈《六經》與王陽明心學之建成〉，《興大中文學報》第 25 期，2009 年 6 月。

蔡仁厚，〈王陽明「經學即心學」的基本義旨——「稽山書院尊經閣記」之抒解〉，《中華文化復興月刊》第 8 期，1975 年。

Liu, Ts’un-yan. “Taoist Self-cultivation in Ming Thought,” in Wm. Theodore de Bary eds., *Self and Society in Ming Thought*. New York: Columbia University Press, 1970.

Tu, Wei-ming. *Neo-Confucian Thought in Action Wang Yang-ming’s Youth（1472-1509）*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976.