

對牟宗三先生的逆覺體證之工夫詮釋

陳志杰

國立中正大學中文系博士後研究員

論題的問題意識

- ◆ 1. 儒家工夫論是否都是有效的工夫？→有效or無效
- ◆ 2. 何謂有效的儒家工夫論？→儒家工夫實踐的目的
- ◆ 3. 如何建立一套有效的儒家工夫論？→工夫的義理程序

工夫是否有效的討論

◇ 牟宗三先生：

◇ 此種只隨時隨義平說，只就當然理境說，而無一確定之工夫入路為定本，好處是活轉無滯，而可無異同之爭辯。（二程與橫渠非無意見之小出入…）然不足處，則是疏闊，未能示人以實下手處之切實有效之工夫入路也。自此而言，若用康德詞語說，則此三家（筆者案：周濂溪、張橫渠、程明道）在工夫入路是獨斷的，非批判的，是零碎的，非系統的，是捎帶著若隱若顯的，非著實而確定的。

工夫是否有效的討論

◇ 唐君毅先生：

◇ 此閒雜思慮，乃心之所發。主敬之功之求心之主一而不偏，以合于中，亦是一心之已發中之工夫。以此敬中之已發之心，對治閒雜之思慮之發，是否有效，乃是一力量大小之問題，則不能必其有效。欲其必有效，須待人有一工夫，使閒雜思慮之不合理者，根本不發，而使心之所發者，皆為能表現當然之性理，而合乎中道者。

先儒對工夫是否有效的討論

- ◆ 朱子：「子靜說話，常是兩頭明，中間暗。」或問：「暗是如何？」又曰：「是他那不說破處。他所以不說破，便是禪。」
- ◆ 陸象山：「學所以開人之蔽，而致其知，學不知其方，則反以滋其蔽。」

先儒對工夫是否有效的討論

◇ 王陽明：

◇ 「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，只在身心上做，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。」

何謂有效的儒家工夫論？

◇ 儒家工夫實踐的目的：

◇ 1.成德

◇ 2.成聖

先儒對工夫成德的討論

- ◆ 朱子：「『明明德』乃是為己工夫。那丟事不是分內事？明德在人，非是從外面請入來底。」
- ◆ 王陽明：「種樹者必培其根，種德者必養其心。欲樹之長，必於始生時刪其繁枝；欲德之盛，必於始學時去夫外好。」

牟先生對工夫成德的討論

◇ 牟宗三先生：

◇ 「此種逆覺工夫是表示一種本體論的當下體證，前者是隔離的超越的體證，後者是不隔離的而即在經驗中之內在的體證。不管前者或後者，皆是道德實踐之本領工夫，本質的關鍵。若不有此體證，誠是「渺渺茫茫，恐無下手處」，即永無自覺的真實的道德行為之可言，永在「習矣而不察」之不自覺中。」

先儒對工夫成聖的討論

- ◇ 周子《通書》：「**聖可學乎**」？曰：「**可**。」曰：「有要乎？」曰：「有。」「請問焉。」曰：「一為要。一者，無欲也，無欲則靜虛、動直，靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥。明通公溥，庶矣乎！」
- ◇ 張子《正蒙》：儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，**致學而可以成聖**，得天而未始遺人，易所謂不遺、不流、不過者也。

先儒對工夫成聖的討論

- ◇ 程明道：「學者當學顏子入聖人為近，有用力處。」
- ◇ 程伊川：「人皆可以至聖人，而君子之學必至於聖人而後已。不至於聖人而後已者，皆自棄也。」

牟先生對工夫成聖的討論

◇ 牟宗三先生：

◇ 「原此學本是內聖之學，而內聖之學之本質唯是在自覺地相應道德本性而作道德實踐，故其中心問題之所以落在心性，即是因要肯認並明澈一超越的實體（心體、性體）以為道德實踐（道德行為之純亦不已）所以可能之超越根據。故此學之本質的關鍵不能不落在對於此實體之體悟與明澈。而內聖之學之道德實踐是以成聖為終極……」

何謂有效的儒家工夫論？

◇ 儒家工夫實踐的目的：

◇ 1.成德

◇ 2.成聖

如何建立一套有效的儒家工夫論？

- ◇ 工夫次第：實踐工夫有先後的階段內容

先儒對工夫次第的討論

- ◇ 程伊川：「孔子自十五至七十，進德直有許多節次。」
- ◇ 程明道〈識仁篇〉：「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。義、禮、知、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。」

先儒對工夫次第的討論

◇ 胡五峰《知言》：「欲為仁，**必先識仁之體**。」

◇ 朱子《知言疑義》：「熹按『欲為仁，必先識仁之體』，此語大可疑。觀孔子答門人問為仁者多矣，不過以求仁之方告之，使之從事於此而自得焉爾，**初不必使先識仁體也**。」

如何建立一套有效的儒家工夫論？

- ◇ 工夫次第：實踐工夫有先後的階段內容
- ◇ 程明道、胡五峰的工夫次第：先識仁之體，而後存養。
- ◇ 程伊川、朱子工夫次第：先涵養，而後察識。

如何建立一套有效的儒家工夫論？

◇ 工夫的義理程序：

◇ 1.工夫次第：工夫實踐有先後的階段內容 → 成德

◇ 2.工夫境界：工夫實踐而成的人格境界 → 成聖

◇ 3.工夫歧出(or課題)：工夫實踐可能有的問題

逆覺體證之工夫義理程序

逆覺體證的基本意義

- ◇ 逆覺體證：在利欲之間，見得有一逆反利欲之動力，此動力即是仁心本體之覺照。
- ◇ 逆覺體證的兩種型態：
 - ◇ 1.內在的逆覺體證：在生活日用中進行體證。
 - ◇ 2.超越的超越體證：在閉關靜坐中進行體證。

逆覺體證的本質意義

- ◇ 逆覺體證的**成德**與**成聖**之意義：
 - ◇ 1.逆覺體證以體證仁心本體之活動，此活動即是道德的動力，此動力可以對治人欲的動力，若以仁心本體之活動對治人欲成功，此即是「**成德**」。
 - ◇ 2.逆覺體證以體證仁心本體之活動，但活動一開始尚只是部分的呈現，而聖人乃是全幅的朗現，此由部分跳躍至全幅之可能，此即由仁心本體本身具有的超越性，此即是「**成聖**」。

逆覺體證如何對治人欲？

天理與人欲的對遮性

- ◆ 胡五峰：「人欲盛，則於天理昏。理素明，則無欲矣。」
- ◆ 天理與人欲的對遮性的問題：
 - ◆ 1. 為什麼人欲能夠遮蔽天理，如果天理是有動力的？
 - ◆ 2. 天理是否成功對治人欲，即如何確認對治人欲的根據，不是另一個人欲，而是天理本身？

逆覺體證如何對治人欲

- ◇ 1.人欲的兩個特性：無根性與似德性
- ◇ 2.逆覺體證「禮義悅心」作為道德的動力：無限道德動力
- ◇ →逆覺體證的對治人欲之架構

人欲的兩個特性：無根性與似德性

◇ 人欲的無根性：

◇ 王陽明：「至善者，心之本體。本體上才過當些子，便是惡了；不是有一個善，卻又有一個惡來相對也。故善、惡只是一物。」直因聞先生之說，則知程子所謂「善固性也，惡亦不可不謂之性。」又曰：「善、惡皆天理。謂之惡者，本非惡，但於本性上過與不及之間耳。」其說皆無可疑。

人欲的兩個特性：無根性與似德性

◇ 人欲的似德性：

◇ 康德的「自然的辯證」或「根本惡」。

人欲的兩個特性：無根性與似德性

- ◇ 一般而言：
- ◇ 道德成功對抗人欲：成就道德
- ◇ 人欲成功對抗道德：溺於人欲

- ◇ 「根本惡」的挑戰：
- ◇ 人欲成功對抗道德，亦能做出符合道德之事。→ 扭曲道德

人欲的兩個特性：無根性與似德性

◇ 人欲的似德性：

◇ 康德的「自然的辯證」或「根本惡」。

◇ 孔子的「鄉原」。

人欲的兩個特性：無根性與似德性

◇ 孔子的「鄉原，德之賊。」

◇ 孟子解釋「鄉原」：

◇ 「非之無舉也，刺之無刺也；同乎流俗，合乎汙世；居之似忠信，行之似廉潔；眾皆悅之，自以為是，而不可與入堯舜之道，故曰德之賊也。……惡鄉原，恐其亂德也……」

逆覺體證如何對治人欲

- ◇ 1.人欲的兩個特性：無根性與似德性
- ◇ 2.逆覺體證「禮義悅心」作為道德的動力：無限的道德動力
- ◇ →逆覺體證的對治人欲之架構

「禮義悅心」作為道德的動力

- ◇ 牟先生比較康德與儒家的「感興趣於道德」：
- ◇ 1. 康德：承認人會感興趣於道德，但此種感興趣是感性層。
- ◇ 2. 儒家：人會感興趣於道德，此種感興趣是超越層。

「禮義悅心」作為道德的動力

- ◇ 孟子：「口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故**理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。**」
- ◇ 王陽明：「今教童子必使其趨向鼓舞，**中心喜悅，則其進自不能已。**」

「禮義悅心」作為道德的動力

◇ 牟先生：

◇ 本心仁體本是**無限的**，有其絕對普遍性。它不但特顯於道德行為之成就，它亦遍潤一切存在而為其體。前者是它的**道德實踐**的意義，後者是它的存有論的意義；**前者是它的道德創造，引生道德行為之「純亦不已」**，孟子「沛然莫之能禦」，後者是它「生物不測」，引發宇宙秩序，《易傳》所謂「以言乎遠，則不禦」。總之，它是個創造原則。

◇ → 逆覺體證「禮義悅心」作為道德的動力：**無限的道德動力**

如何對治人欲？

如何對治人欲？

- ◆ 王陽明的四句教：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」
- ◆ → 心體即良知，其作為對治之根據，乃因心體超越善惡的相對相，而為一至善之本體，故而能夠知善惡之相對相，而意與物則是被對治的對象，物欲會引發人欲，亦即是意之作惡，故而意和物都需要對治，而能對治即是不牽己而從之，亦即不陷溺之意，此即是工夫當中的對治架構。

但我們怎麼知道對治的根據是天理，
而不是人欲？

如何對治人欲的似德性？

如何對治人欲的似德性？

- ◆ 兩種動力的區分：
- ◆ 1.人欲作為動力：無根性→有限的（道德）動力
- ◆ 2.仁心作為動力：天道「於穆不已」→仁心「純亦不已」→無限的道德動力
- ◆ 3.人欲能夠偽裝道德，但其偽裝不了無限的道德活動本身，因為其是有限的。

如何對治人欲的似德性？

◇ 唐君毅先生：

◇ 所以在貪欲的進展中，要使下次所得的現實的對象，能與他上次的現實對象，給予他同樣滿足而同樣感樂，必須下次的現實對象之刺激的能力，倍于上一次之現實對象，因此貪欲愈進展，必然愈難滿足，而樂愈少。反之貪欲愈進展，其向對象逐取之勢愈烈，如負重落坂，愈至后來，則遇同一阻礙時，所引生之苦痛愈大。此中，人之苦樂，隨貪欲進展，而反比例的增減。所以人必不免會在一次阻礙上，感到由貪欲以求樂之虛幻而厭倦，這可說是宇宙之一神聖律。

如何對治人欲的似德性？

◇ 牟先生：

◇ 我觀照著我的沉淪交引，看至於何極。我相信這種物質交引的呈現是強度的，它不能無限拉長，它不是廣度量，而是強度量。一旦到了鬆弛飽和，它會厭苦……。

如何對治人欲的似德性？

◇ 《二程集》：

◇ 欲知得與不得，於心氣上驗之。思慮有得，中心悅豫。沛然有裕者，實得也。思慮有得，心氣勞耗者，實未得也，強揣度耳。嘗有人言「比因學道，思慮心虛」。曰：「人之血氣，固有虛實，疾病之來，聖賢所不免，然未聞自古聖賢因學而致心疾者。」

◇ 王龍溪：「理義本自悅心，私欲間之，始有不悅。時習則不為私欲所蔽，故悅。」

如何對治人欲的似德性？

- ◇ 1. 人欲作為動力：有限的（道德）動力→會厭苦
- ◇ 2. 仁心作為動力：無限的道德動力→樂此不疲

逆覺體證工夫的人格境界

逆覺體證工夫的人格境界

◇ 孟子：

◇ 可欲之謂善，有諸己之謂信。充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。

可欲之謂善：善人境界

- ◇ 張橫渠：「善人，欲仁而未致其學者也」
- ◇ 《論語》：「子張問善人之道。子曰：『不踐跡，亦不入於室。』」

諸己之謂信：信人境界

◇ 羅近溪：

◇ 夫善而固有諸己，即孟子所言性善，只到此關，則人人生疑，信者萬無一二。既信關難過，則美大聖神，其深宮密室，又安望能窺其邃奧而享其榮華也哉？

◇ 牟先生：

◇ 在此期間，彼對於孟子所言之「本心」亦同樣只是一儻侗影像，並無真切之契會，對於「良心萌蘖因事而發見，于是致察而操存之」之為實踐工夫上之本質的意義亦不能真切地信得及，故亦終于在此不能用上力。

充實之謂美：美人境界

- ◆ 張橫渠：「充內形外之謂美。」
- ◆ 《易傳》：「美在其中，而暢於四支。」
- ◆ 孟子：「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」

充實之謂美：美人境界

◇ 唐君毅先生：

◇ 「充實之謂美」者，實有仁義于己，而由之以行，更充滿此仁義之心之行之量于內，而更無不仁不義之念，為之夾雜，則其表現于外者，皆其德性生命之流行。此即上文之人踐其形色、至于「睟于面，盎于背，施於四體」之謂。美者德性生命之充內形外之名也。

充實而有光輝之謂大：大人境界

◇ 牟先生：

◇ 假若「充實而有光輝之謂大」一語正是孟子之寫真……通體是光輝之意。他所以如此，就因為他要反顯一個主體，他要把盡物力的時代風氣壓下去。這裏有一個破裂的對反。此時，若不作鄉愿，便不可隨便講圓和。孟子要盡這個時代的責任，所以客觀地說，就完成了「充實而有光輝之謂大」一型範。

充實而有光輝之謂大：大人境界

◇ 陸象山：「施乃大施於天下」

◇ 孟子：「人不足與適也，政不足與間也。惟大人為能格君心之非。君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正。一正君而國定矣。」

大而化之之謂聖：聖人境界

- ◇ 《唐子西文錄》：「蜀道館舍壁間題一聯云：『天不生仲尼，萬古如長夜。』不知何人詩也。」
- ◇ 牟先生：
- ◇ 唯天下至誠的生命才能有這種感動變化，不但自己的生命有感動變化，也能影響別人，使別人的生命有感動變化，整個社會也有感動變化。達到最高的境界就是聖人的功化，也叫做聖人的德化。

聖而不可知之謂神：聖神境界

- ◇ 程伊川：「非是聖人上別有一等神人，但聖人有不可知處便是神也。」
- ◇ 張橫渠：「聖不可知謂神，莊生繆妄，又謂有神人焉。」

聖而不可知之謂神：聖神境界

- ◇ 《中庸》：「不思而得，不勉而中。」
- ◇ 張橫渠：「大能成性之謂聖，天地同流、陰陽不測之謂神。」
- ◇ 王龍溪：「神用無方，不涉蹤跡，不犯安排，吾心剛健之象、帝命之不容已者正如此。」

逆覺體證工夫的人格境界

- ◇ 1.善人：立志成德成聖，但尚未實踐工夫
- ◇ 2.信人：已實踐工夫，且對仁心本體自信不疑
- ◇ 3.美人：廓清自身的氣質
- ◇ 4.大人：不僅廓清自身，亦能影響至一個時代的風氣
- ◇ 5.聖人：能夠影響全體人類
- ◇ 6.聖神：聖人如同天道的神化之表現

逆覺體證工夫的歧出問題

逆覺體證工夫在實踐上可能有的歧出問題

- ◇ 1. 工夫之所以可能在實踐上會歧出的原因
- ◇ 2. 兩個逆覺體證工夫歧出的內容

工夫之所以歧出的原因

◇ 唐君毅先生：

◇ 誠然，我們所認識的生滅之對象是有限的，不能全表現那恆常真實的心之本體之無限，但這乃由于心之本體之一切表現，均表現於限制中之故。我知道了心之本體在他表現時必須有限制，有遮蔽，因為他要有此限制與遮蔽，然後才能表現他破除限制與遮蔽的功能。

工夫之所以歧出的原因

◇ 牟先生：

◇ 因此理學家也很看重這個氣，氣雖然是形而下的，它阻礙、限制我們，但同時你要表現那個理也不能離開氣。離開氣，理就沒表現。所以氣這個成分有它正反兩面的作用。我們這個身體當然是個限制，討厭的時候你當然也可以自殺，把它毀掉。但是它也是有它的作用，就是「道」、「真理」必須通過這生命來表現。這是人的悲劇性，人的悲壯性就在這個地方。道必須通過它來表現，它是個通孔。它既然是個通孔，就同時有個限制，道就在一個通孔上顯現，並沒有全體表現出來，同時又限制這個道。這個就是一種 paradox，就是莊子所說的「吊詭」。

工夫實踐的困苦

- ◇ 羅近溪：「夫初焉，安享天和，其順適已是如此；**繼焉勉強工夫，苦勞復是如彼。**」又曰：「天機本自流通自在，工夫卻有過苦，是過苦作障矣。」

逆覺體證的工夫歧出問題

- ◇ 兩個逆覺體證工夫歧出的內容：
 - ◇ 1.玩弄本體光景
 - ◇ 2.虛妄對治架構

玩弄本體光景的問題

◇ 牟先生：

◇ 蓋所謂靜中所體認之大本中體只是大本中體之自身，尚未見其成用，此義只是大本中體之在其自己，**大本中體之在抽象狀態中**，是因吾人之靜觀反照而將大本中體從經驗流變中提出來而投置于此以凸顯而默想（體認）其自己，此即是大本中體之在其自己，亦是其在抽象狀態中。此只表示大本中體尚未得其具體而真實義。若停滯于此，即是後來所謂「光景」。

玩弄本體光景的問題

◇ 牟先生：

◇ 靜坐體證可，當下體證亦可。其本質的意義要在表示「逆覺」，都是靜復以見體之義。即在當下體證中，感性經驗生活是動，而就此逆覺而體證本心仁體，此逆覺本身即是靜。而且都重在顯體。此不隔之顯體，就其逆覺以顯體言，體仍是在抽象而隔離之狀態中，此與延平之由隔以顯體同。

玩弄本體光景的問題

◇ 王陽明《傳習錄》：

◇ 一友靜坐有見，馳問先生。答曰：「吾昔居滁時，見諸生多務知解，口耳異同，無益於得，姑教之靜坐；一時窺見光景，頗收近效：久之漸有喜。靜厭動，流入枯槁之病，或務為玄解妙覺，動人聽聞。」

玩弄本體光景的問題

◇ 羅近溪：

◇ 及來應事接物，還是用著天生靈妙渾淪的心，此儘在為他作主幹事，他卻嫌其不見光景形色，回頭只去想念前段心體，甚至欲把捉終身，以為純亦不會已，望顯發靈通，以為宇太天光，用力愈勞，違心愈遠。

虛妄對治架構的問題

◇ 牟先生：

◇ 人人皆欲悟得良知，然何以終不得受用呢？正因工夫勁道在僵持中，未得全體放下故也。輾轉于支撐對治底虛妄架構之中永無了期，如何得渾淪順適眼前即適耶？是故羅近溪底工夫即在此處用心，其一切講說亦在點明此義。

虛妄對治架構的問題

◇ 《羅汝芳集》：

◇ 久之，問者又曰：「此時此心，果是起滅無從，而渾然妙體，但不肖邪思，安保終無竊發，不知將更作何對治？」羅子曰：「君子競業以過一生，此意豈容暫忘，但太陽出而魍魎消，聖人作而萬物覩。乾綱獨善操持，八荒孰非統內？不思務此，而角力爭雄，以希掃蕩，則戰國春秋，更無寧日也。」

◇ 張橫渠：「正己而正物，猶不免有意之累也」

逆覺體證的工夫歧出問題

- ◇ 兩個逆覺體證工夫歧出的內容：
 - ◇ 1.玩弄本體光景：實踐逆覺體證之工夫，可以體證仁心本體，但仁心本體亦須落實到生活的具體事件當中，若體證到仁心本體，但不將此仁心本體落實到生活中，而只空享仁心本體投射出的光影，此即**無法成德**。
 - ◇ 2.虛妄對治架構：實踐逆覺體證之工夫，可以以仁心本體對治人欲，但若謬著在處處對治，則無法成聖，因為聖人乃是無對治，故而處處對治，則使得工夫永無了期，此即**無法成聖**。

逆覺體證之工夫義理程序

始證本體

對治人欲

破工夫相

圓頓成聖

逆覺體證之工夫義理程序

◇ 第一個階段：始證本體

◇ 1.工夫內容：能夠證顯仁心本體之活動而肯定之

◇ 2.人格境界：信人境界

◇ 3.工夫歧出：玩弄本體光景

逆覺體證之工夫義理程序

- ◇ 第二個階段：對治人欲
 - ◇ 1.工夫內容：能夠以仁心本體之活動對治人欲
 - ◇ 2.人格境界：美人境界
 - ◇ 3.工夫歧出：虛妄對治架構

逆覺體證之工夫義理程序

- ◇ 第三個階段：破工夫相
 - ◇ 1.工夫內容：逐漸破除對治相、工夫相，使得仁心本體能夠自然地發用。
 - ◇ 2.人格境界：大人境界
 - ◇ 3.工夫課題：如何成聖

第三個階段：破工夫相

◇ 牟先生：

◇ 此「不屑湊泊」之工夫必須通過光景之破除，以無工夫之姿態而呈現，並非真不需要工夫也。此是一絕大之工夫，弔詭之工夫。此不是義理分解中之立新說，而是無說可立，甚至亦無工夫可立，而唯是求一當下呈現也。

◇ 王龍溪：

◇ 某所請教，不是謂工夫為可無。良知不學不慮，終日學，只是復他不學之體；終日慮，只是復他不慮之體。無工夫中真工夫，非有所加也。工夫只求日減，不求日增。減得盡，便是聖人。後世學術，正是添的勾當，所以終日勤勞，更益其病。果能一念惺惺、泠然自然，窮其用處，不了可得。此便是究竟語。

逆覺體證之工夫義理程序

◇ 第四個階段：圓頓成聖

◇ 1.工夫內容：仁心本體由部分的呈現達至全幅的朗現，此即是圓頓工夫

◇ 2.人格境界：聖人境界

第四個階段：圓頓成聖

◇ 牟先生：

◇ 而**聖人之化境**即證實此義。是則自過程上說，雖不能澈盡性體之全蘊，一如其普遍而普遍地形著之，然自心體自己之為絕對地普遍的說，則原則上是能澈盡性體之全蘊，能如其普遍而普遍地形著；而實現此原則上之可能則在肯定一頓悟，在此有**圓頓**義之立。

◇ 仁體心體在具體的覺照活動中雖受限，因而可成一無限歷程，然而因已預認其為**超越的，無限的，故雖受限而可不滯于限，因而仍可頓現全現而頓著全著乎性體也**。及其頓著而全著乎性體，則性體之為超越的即變為內在的，而心性是一矣。

第四個階段：圓頓成聖

◇程明道：「道亦器，器亦道。」

◇胡五峰：「天理人欲同體而異用，同行而異情。」又言：「夫婦之道，人醜之矣，以淫欲為事。聖人則安之者，以保合為義也。」

◇王陽明：「若見得自性明白時，氣即是性，性即是氣，原無性氣之可分也」又言：「聲色貨利之交，無非天則流行矣」

結論

- ◆ 1. 儒家工夫論是否都是有效的工夫？→ 有效or無效
- ◆ 2. 何謂有效的儒家工夫論？→ 儒家工夫實踐的目的：成德成聖
- ◆ 3. 如何建立一套有效的儒家工夫論？→ 逆覺體證工夫的義理程序