



**NANYANG
TECHNOLOGICAL
UNIVERSITY**

**THE STUDY OF LIU ZONGZHOU'S
LEARNING OF VIGILANT SOLITUDE**

**THE STUDY OF LIU ZONGZHOU'S
LEARNING OF VIGILANT SOLITUDE**

HU YUANLING

HU YUANLING

SCHOOL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

2008

2008

刘宗周慎独之学阐微

**THE STUDY OF LIU ZONGZHOU'S
LEARNING OF VIGILANT SOLITUDE**

胡元玲

HU YUANLING

School of Humanities and Social Sciences

A thesis submitted to the Nanyang Technological University
in fulfillment of the requirement for the degree of
Doctor of Philosophy

2008

致谢

这部论文的完成,要感谢多位师长。首先,感谢两位导师袁行霈老师及周善策老师的指点与策励,让我受益良多。感谢原导师熊贤关老师的热心协助。感谢中文系主任李元瑾老师的关心。感谢中文系衣若芬老师及潘秋平老师的鼓励。感谢教育学院严寿澂老师,不计师生学力之高低,时常与我往返论学,为我苦闷生活带来智识上的激励。感谢北京大学中文系副教授顾永新师兄,倾听我不同阶段的心境转折,助我度过这一艰困时期。感谢中研院文哲所杨晋龙副所长的许多关怀与建议,点滴心头,铭感于内。此外,文哲所林庆彰教授赠予由文哲所整理的《刘宗周全集》一套共六册,为论文的进行提供极大便利,亦于此深致谢意。

目录

第一章 绪论	1
第一节 研究概况	3
第二节 研究概况检讨	5
一 慎独与诚意	6
二 对王阳明及其后学的批判	7
三 思想定位等问题	9
四 牟宗三对刘宗周的研究	11
五 小结	13
第三节 本论文研究进路	13
第二章 慎独之学的形成与发展	15
第一节 慎独源流	17
第二节 慎独之学有三变—兼述刘宗周修养历程	20
一 早期修养历程	21
二 慎独之学的提出	22
三 慎独之学的转变	26
四 反对求之于静	28
五 前后慎独之学的对比	31
六 绝食殉国	32
第三章 独体—本体总述	34
第一节 能所双向视域之枢纽	34
一 能、所两个透视点	35
二 慎独之学的理学特点 (附: 太极/阴阳、理/气)	37
三 慎独之学的心学特点	42
四 独体: 能所双向视域之枢纽	44
第二节 兼具心体与性体	46
一 心/性	46
二 心体 (附: 人心/道心)	47

三	性体 (附: 义理之性/气质之性)	49
四	性体即在心体中	51
第三节	贯通已发与未发	54
一	反对偏于未发	54
二	反对未发为性、已发为情 (附: 性/情)	56
三	喜怒哀乐	57
第四節	意为心之所存	60
一	意为心之所存	60
二	“意为心之所存”的工夫论意义	62
第四章	慎独—工夫总述	67
第一节	静时存养与动时省察	67
第二节	存养之法—静坐	71
一	妄想的对治—无欲	73
二	细微杂念的对治—养气、集义、化念归心	75
三	儒佛之辨	80
第三节	省察之法—改过	87
一	过之起源—妄	87
二	《人谱》探析	91
(一)	《证人会约》:《人谱》之《证人要旨》的雏型	91
(二)	《人谱》之《证人要旨》、《纪过格》	95
1.	 (无极太极) 一曰: 凜闲居以体独	96
2.	 (动而无动) 二曰: 卜动念以知几	98
3.	 (静而无静) 三曰: 谨威仪以定命	99
4.	 (五行攸叙) 四曰: 敦大伦以凝道	100
5.	 (物物太极) 五曰: 备百行以考旋	101
6.	 (其要无咎) 六曰: 迁善改过以作圣	105
第五章	慎独之学的道统传承—以周敦颐之学贯通前后五子	112
第一节	《圣学宗要》: 以周敦颐“主静立人极”贯通后五子	112

一	周敦颐《太极图说》	114
二	张载《西铭》	115
三	程颢《识仁说》	117
四	朱熹	118
五	王阳明	120
六	小结	121
第二节	《孔孟合璧》、《五子连珠》:通贯孔、孟及后五子	122
一	周敦颐	122
二	程颢	123
三	程颐	124
四	张载	124
五	朱熹	125
六	小结:《圣学宗要》、《五子连珠》、《孔孟合璧》相参看	126
第六章	慎独之学的《易》学建构—仿周敦颐二文	130
第一节	《人极图说》:仿周敦颐《太极图说》	130
一	周敦颐《太极图说》文本简说	131
二	刘宗周《人极图说》文本简说	133
三	《太极图说》与《人极图说》的对比	135
	(一) 图的对比	135
	(二) 文的对比	136
	(三) 概念的对比	137
四	小结	139
第二節	《易衍》:仿周敦颐《通书》	139
一	周敦颐《通书》文本简说	139
二	刘宗周《易衍》文本探微	141
三	《通书》与《易衍》的对比	146
	(一) 形式的对比	147
	(二) 文字句法的对比	148
	(三) 概念的对比	150
四	小结	155

第三节 仿周敦颐二文的意义	155
一 文献分析的重要性	155
二 经学史、《易》学史上的价值	157
第七章 以慎独之学批判王阳明及其后学	164
第一节 王阳明与“二王”	164
一 王阳明与王门后学	164
二 王畿之学	165
三 王艮之学	170
第二节 诸儒对王畿之学的批判	172
一 王门内部对王畿之学的批判	172
(一) 钱德洪	172
(二) 邹守益、聂豹	173
(三) 罗洪先	175
(四) 张元忭、李材	177
二 王门外部对王畿之学的批判	178
(一) 许孚远、冯从吾	178
(二) 顾宪成、高攀龙	181
三 小结	185
第三节 刘宗周对王门后学的批判	186
一 对王畿之学的批判	186
(一) 对王畿本人的批判	186
1. “无善无恶心之体”似非源于王阳明之说	186
2. “无善无恶”之说入于禅	188
3. 附论: 刘宗周“无善而至善”疑义	189
(二) 对王畿一系的批判	191
1. 本体: 荡之以玄虚	191
2. 工夫: 离事用功	193
二 对泰州一系的批判	198
(一) 对王艮等人的批判	198
(二) 对泰州一系的批判	198

1. 本体: 参之以情识	199
2. 行事作风: 有失中行	199
三 小结: 刘宗周批判王门后学的特殊之处	202
第四节 刘宗周对王阳明之学的批判	202
一 刘宗周对王阳明之学的转折	202
二 以“意为心之所存”批判王阳明之学	204
1. 王阳明对《大学》的解释	204
2. 刘宗周对王阳明《大学》之学的批评	207
第八章 结论	212
附录一 刘宗周著述年表	216
附录二 刘宗周著述概略	217
主要参考文献	223

摘要

刘宗周是晚明大儒，其学说以慎独为宗旨。现今对刘宗周思想的研究，以哲学分析为主，对其思想整体的探讨并不全面，对思想概念在实践上的意涵也缺乏探讨。

本论文探讨刘宗周慎独之学，对刘宗周文本进行诠释，对其概念结构进行探讨，试图使其看似复杂晦涩的思想面貌得以澄清。论文分为八章。第一章为绪论，检讨刘宗周研究概况，以此为基础，从而设定本论文研究进路。第二章为慎独之学的形成与发展，探述刘宗周慎独之学的三个阶段。第三章讨论“独体”作为本体总汇的诸多意义。第四章论述“慎独”作为工夫总汇的各项细节，以《人谱》为主要文本。第五章为慎独之学的道统传承，涉及《圣学宗要》、《五子连珠》、《孔孟合璧》等文本。第六章为慎独之学的《易》学建构，论证刘宗周《人极图说》、《易衍》乃是仿自周敦颐二文。第七章分析刘宗周如何以慎独之学批判王阳明及其后学。第八章为结论。此外，有附录二则，分别为刘宗周著述年表及其著述概略。整体而言，本论文从各不同角度探讨刘宗周的慎独之学。

Abstract

Liu Zongzhou was one of the most important Confucians in the Ming Dynasty. This thesis explores Liu's Learning of *Vigilant Solitude*, interpreting his various texts, investigating his complicated concepts, for the aim of demonstrating a clear and distinct description of Liu's theory.

This thesis consists of eight chapters. Chapter One examines the updated study of Liu's thoughts. Chapter Two introduces the developments of Liu's concept on *Vigilant Solitude*. Chapter Three and Four discuss the details of *Vigilant Solitude*. Chapter Five and Six analyze his five important texts. Chapter Seven shows the way how Liu's theory acts as the critique of the School of Wang Yangming and his disciples. Chapter Eight is the conclusion. In general, this thesis uncovers Liu's *Vigilant Solitude* from different perspectives, offering a more complete understanding on this topic.

第一章 绪论

刘宗周¹为浙江绍兴府山阴县人,生于明神宗万历六年(1578年),明亡后绝食殉国,时为清顺治二年(1645年),享年六十八。刘宗周字起东,一作启东,初名宪章,宗周为其字,后在应童子试时,纳卷者误以字书,因而以宗周为名。学者称为念台先生。万历三十九年(1611, 34岁),因迁居蕺山²,自称蕺山长、蕺山长者、蕺山长病夫宗周,弟子尊之为蕺山夫子,后学尊之为蕺山刘子、子刘子。又尝自号秦望望中山人、还山主人、读易小子、山阴废士、克念子等。殉国后,明鲁王谥曰忠端,唐王谥曰忠正。清乾隆四十年,又谥以忠介。清道光二年,从祀于孔庙³。

刘宗周为遗腹子,家境苦寒。自幼承母亲严厉教诲,年少时从外祖父章颖受学。万历二十五年(1597),二十岁时举乡试。又四年,举进士。自万历三十二年(1604),二十七岁起历任行人司行人、礼部仪制司添注主事、光禄寺添注寺丞、尚宝司少卿、太仆寺添注少卿、通政司右通政、顺天府府尹、工部左侍郎、吏部左侍郎、都察院左都御史等。但大多时间是在家乡读书讲学。刘宗周为官正直,刚直敢言,不畏当权,屡次上书,或弹劾奸臣,或议论朝政,敢于犯颜直谏,不惜多次遭遇革职⁴。

刘宗周禀质清癯,少壮时常卧病,性格严毅,居家清贫,晚年则涵养愈趋纯熟。刘宗周弟子约八十余人,著名者如黄宗羲、祝渊、恽日初、陈确、张履祥等。弟

¹ 有关刘宗周生平,主要参考:刘宗周弟子黄宗羲所撰《子刘子行状》(收入戴璿璋、吴光主编《刘宗周全集》,台北:中央研究院中国文哲研究所筹备处,1997年,第五册,页1-58)及刘宗周儿子刘杓所编、民国初年姚名达所纠补《刘宗周年谱》(见《刘宗周全集》第五册,页59-586)。

² 据袁尔巨《蕺山学派哲学思想》(济南:山东教育出版社,1993年),页429:“蕺山位于浙江绍兴城北昌安门内,周围约二里许,高不越百米。”

³ 以上参见姚名达《刘宗周年谱》,《刘宗周全集》第五册,页72-73。

⁴ 据和刻本《刘蕺山文粹》,日本学者桑原隲所作序中,称:“生平立朝不过三四年,而前后奏疏九十八上,非至忠诚,岂能如此哉。”见《刘宗周全集》第五册,页827。关于刘宗周问政情况及政治见解等,可参考詹海云《刘宗周的实学》一文,收入锺彩钧主编《刘蕺山学术思想论集》(台北:中央研究院中国文哲研究所筹备处,1998年),页433-456。

子黄宗羲 (1610-1695) 将刘宗周列于《明儒学案》最末之《蕺山学案》，并称“先生之学，以慎独为宗”⁵。现代学者则视刘宗周为宋明理学⁶“殿军”⁷，地位重要。

有研究者认为，刘宗周思想复杂晦涩且多矛盾⁸，索解不易⁹。事实上，虽则对刘宗周思想的研究并不少，但确实是少有能说得透彻者。某些研究，或解析的含混不清；或将其视为纯粹的哲学概念，缺乏相对应的工夫论，使得其理论显得空洞，有失宋明理学真精神；或未能全盘托出其思想之整体，对其概念与概念之间的联系缺乏探讨。有鉴于此，本论文期盼以清晰明确的表述方式来阐述刘宗周慎独之学，并探讨其学说所蕴藏的工夫论意涵，亦即思想与实践二者之间的关系。毕竟，宋明理学原本就是致圣之学，并非完全抽象的哲学思维。文献版本上，以中央研究院中国文哲研究所整理的《刘宗周全集》¹⁰为主要依据，但在标点断句上可能有所调整。

⁵ 《明儒学案·蕺山学案》，卷 62，页 1512。

⁶ “理学”一词，现今使用上有广狭二义。狭义者指与“陆王心学”相对的“程朱理学”，广义者则包括陆王及程朱等派。此处所指，乃广义的理学。除非特别说明，以下皆作广义。

⁷ 牟宗三《心体与性体》，第三册，页 511-512（台北：正中书局，1968-1969 年）及钱穆《宋明理学概述》页 385，收入《钱宾四先生全集》（台北：联经出版社，1994 年），第九册。

⁸ 如张立文认为，刘宗周思想“复杂而晦涩”，见李振纲《证人之境——刘宗周哲学的宗旨》（北京：人民出版社，2000 年）一书，《序》页 2。有关刘宗周思想的不易掌握，李振纲《证人之境——刘宗周哲学的宗旨》，页 43，亦称刘宗周著作文字“时而清晰，时而模糊”。又如于化民《明中晚期理学的对峙与合流》（台北：文津出版社，1993 年），页 169，说：“刘宗周的本体论思想是令人眩惑的。因为他的著作中常有一些互相矛盾的观点并出。”蔡仁厚也说，刘宗周思想“精微而隐奥，后人鲜能明其宗趣。”见其著《宋明理学的殿军——刘蕺山》，见《中国文化月刊》，第 192 期（1995 年），页 19。

⁹ 如杨祖汉认为，“刘蕺山的思想并不容易掌握，在他的及门高弟间，彼此对师门之学的理解便有不同”。他并引用《明儒学案》序中所记，黄宗羲不肯为恽日初《刘子节要》作序之事，作为例子。

另外，杜维明于访谈中表示，要想进入刘宗周的“语境”相当困难，即便自己已对刘宗周《人谱》研读多次，但“要把宗周的东西一下子写出来，时机根本就不成熟”，虽然“写了有关宗周的论文性的东西，但要进入写书的阶段，还不是时间够不够的问题”。见杜维明、东方朔《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》（上海：复旦大学出版社，2001 年）一书，页 26。

¹⁰ 由中央研究院中国文哲研究所整理的《刘宗周全集》，以《刘子全书》道光四年重刻本、《刘子全书遗编》光绪十八年补刻本和《水澄刘氏家谱》民国二十二年排印本，作为底本，再加入新近发现若干刘宗周著作，并附以相关传记数据及著述数据，重加编辑、整理、点校而成，为目前最完备的新式标点本。

以下对刘宗周研究情况进行检讨,以作为本论文的研究基础。

第一节 研究概况

在刘宗周研究成果方面,总计有专书五部,学位论文二十余部,期刊论文约在一百三、四十篇以内,包括会议论文集《刘戡山学术思想论集》¹¹所收录的十九篇论文。

专书五部,分别为:衷尔巨《戡山学派哲学思想》¹²、东方朔《刘戡山哲学研究》¹³、《刘宗周评传》¹⁴二本、李振纲《证人之境—刘宗周哲学的宗旨》¹⁵、黄敏浩《刘宗周及其慎独哲学》¹⁶。其中,东方朔《刘戡山哲学研究》及李振纲、黄敏浩三书,原皆博士论文,且都是以哲学分析为研究方法。如东方朔《刘戡山哲学研究》,分成理气论、心性论、诚意论及慎独论,将刘宗周思想的重要概念分类为这几部分,再加入时间元素,可说是对刘宗周思想的形成作哲学史的考察。李振纲《证人之境—刘宗周哲学的宗旨》一书,也是以心性论与工夫论为论述重点。

学位论文方面。主要出自台湾,计有博士论文3篇,硕士论文19篇。博士论文包括:吴幸姬《刘戡山的气论思想—从本体宇宙论之进路谈起》(国立中正大学中文系博士论文,2000年);陈立骧《刘戡山哲学思想研究》¹⁷(成功大学中文系

¹¹ 锺彩钧主编《刘戡山学术思想论集》(台北:中央研究院中国文哲研究所筹备处,1998年)。

¹² 衷尔巨《戡山学派哲学思想》(济南:山东教育出版社,1993年)。但此书并非专论刘宗周思想,而是从“学派”的角度来探讨,包括刘宗周及其弟子张履祥、黄宗羲、陈确等。且此书内容较杂,除哲学思想外,尚讨论如无神论思想、社会政治思想、治学思想等。

¹³ 东方朔《刘戡山哲学研究》(上海:人民出版社,1997年)。

¹⁴ 东方朔《刘宗周评传》(南京:南京大学出版社,1998年)。

¹⁵ 李振纲《证人之境—刘宗周哲学的宗旨》(北京:人民出版社,2000年)。

¹⁶ 黄敏浩《刘宗周及其慎独哲学》(台北:学生书局,2001年)。

¹⁷ 陈立骧学位论文后来与作者所作另三篇文章,结集于《宋明儒学新论》(高雄:复文图书,2005年)。陈立骧《刘戡山哲学思想研究》一篇,其要旨在突出一见解,即思想家的哲学乃有两种思路,一为分解的思路,二为辩证的思路,而刘宗周哲学乃为后者。实际上,这两种思路的区分,牟宗三《心体与性体》第一册,页344,早已言及。牟宗三说:“明道喜作圆融的表示,而伊川、朱子则喜分解的表示”,并以黑体加深以标明,与陈立骧所称的两型大致相同。陈立骧自称牟宗三对其影响最大,但不知为何这一要点却未能注意到。

博士论文, 2002 年); 陈美玲《刘戡山道德抉择论研究》(辅仁大学哲学系博士论文, 2003 年)。大陆地区则有博士论文三部: 林宏星(东方朔)《刘戡山哲学研究》(复旦大学哲学系博士论文, 1995 年); 王瑞昌《刘戡山理学思想研究》(北京大学哲学系博士论文, 1997 年); 李振纲《刘宗周哲学的宗旨》(中国人民大学哲学系博士论文, 1998 年)。另有以英文写作的博士论文 Man-Ho Simon Wong (黄敏浩), *Liu Tsung-chou: His Doctrine of Vigilant Solitude* (PhD thesis, Graduate Department of East Asian Studies, University of Toronto, 1996.), 即后来出版成书的《刘宗周及其慎独哲学》。大致看来, 以讨论刘宗周学术思想及工夫论为主, 形上学的气论亦有数篇。

期刊论文中, 以哲学分析为大宗, 且以讨论其“慎独”思想为最多, 有十余篇, 其次为“诚意”, 讨论其心性论的亦较多, 从王学角度来讨论的也有数篇。在英日文方面, 日文论文近十篇, 其中有几篇是从王学及批判王学的角度来讨论, 英文论文有两篇, 分别为唐君毅及杜维明所撰。¹⁸

在某些哲学史、思想史、宋明理学史著作中, 有论及刘宗周的部分, 如容肇祖《明代思想史》¹⁹、钱穆《宋明理学概述》²⁰、唐君毅《中国哲学原论·原教篇》²¹、牟宗三《从陆象山到刘戡山》²²、劳思光《中国哲学史》(第三卷) 下册²³、侯外庐等主编《宋明理学史》(下卷)²⁴、陈来《宋明理学》²⁵、张学智《明代哲学史》²⁶等。²⁷

¹⁸ Tang, Chun-i. "Liu Tsung-chou's Doctrine of Moral Mind and Practice and His Critique of Wang Yang-ming," In Wm. Theodore de Bary ed., *The Unfolding of Neo-Confucianism*. (New York and London: Columbia University Press, 1975.) Tu, Wei-ming. "Subjectivity in Liu Tsung-chou's Philosophical Anthropology," in Donald J. Munro ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*. (Ann Arbor: The University of Michigan, 1995.) 按, 杜氏之文, 有中译, 收入于杜维明、东方朔《杜维明学术专题访谈录—宗周哲学之精神与儒家文化之未来》一书。

¹⁹ 容肇祖《明代思想史》(台北: 台湾开明书店, 1962 年)。

²⁰ 钱穆《宋明理学概述》, 收入《钱宾四先生全集》(台北: 联经出版社, 1994 年), 第九册。

²¹ 唐君毅《中国哲学原论·原教篇》(台北: 学生书局, 1975 年)。

²² 牟宗三《从陆象山到刘戡山》(台北: 学生书局, 1979 年)。

²³ 劳思光《中国哲学史》(香港: 友联出版公司, 1980 年), 第三卷下册。

²⁴ 侯外庐、邱汉生、张岂之主编《宋明理学史》(北京: 人民出版社, 1987 年), 下卷。

²⁵ 陈来《宋明理学》(沈阳: 辽宁人民出版社, 1992 年)。

²⁶ 张学智《明代哲学史》(北京: 北京大学出版社, 2000 年)。

有些则是在专著或论文集中,如古清美《明代理学论文集》、冈田武彦《王阳明与明末儒学》²⁸、及郑宗义《明清儒学转型探析—从刘戡山到戴东原》²⁹等。³⁰

总之,有关刘宗周研究情况的讨论,可参见杨祖汉《唐君毅、牟宗三先生对刘戡山哲学的研究》³¹、锺彩钧《台湾学者对刘戡山学术思想的研究—哲学理论及其它》³²、古清美《台湾学者对刘戡山学术思想的研究—工夫论及学术史》³³及詹海云《大陆学者对刘戡山学术思想的研究》³⁴等文。

第二节 研究概况检讨

以下针对刘宗周研究成果,提出几点问题,以作为本论文的切入点。

一 慎独与诚意

关于刘宗周思想的宗旨,自始以来即有两种主张,可视为刘宗周研究的一项疑案。

²⁷ 最早在哲学史著作中讨论刘宗周的是锺泰《中国哲学史》(上海:商务印书馆,1929年)。值得注意的,著名的冯友兰《中国哲学史》(上海:神州国光社,1931年)及其晚年《中国哲学史新编》(北京:人民出版社,1988年)第五册,及曾在台湾风行一时的韦政通《中国思想史》(台北:大林出版社,1983年)下册,并未提到刘宗周。

²⁸ 冈田武彦著,吴光等译《王阳明与明末儒学》(上海:古籍出版社,2000年)。

²⁹ 郑宗义《明清儒学转型探析—从刘戡山到戴东原》(香港:中文大学出版社,2000年)。

³⁰ 另有:陈福滨《晚明理学思想通论》(台北:环球书局,1983年)、于化民《明中晚期理学的对峙与合流》(台北:文津出版社,1993年)、杨国荣《王学通论—从王阳明到熊十力》(台北:五南书局,1997年)等。

³¹ 杨祖汉《唐君毅、牟宗三先生对刘戡山哲学的研究》,收入锺彩钧主编《刘戡山学术思想论集》,页573-579。

³² 锺彩钧《台湾学者对刘戡山学术思想的研究—哲学理论及其它》,收入锺彩钧主编《刘戡山学术思想论集》,页581-588。

³³ 古清美《台湾学者对刘戡山学术思想的研究—工夫论及学术史》,收入锺彩钧主编《刘戡山学术思想论集》,页589-594。

³⁴ 詹海云《大陆学者对刘戡山学术思想的研究》,收入锺彩钧主编《刘戡山学术思想论集》,页595-604。

刘宗周儿子刘洵为其父所作《年谱》中,称:“先君子学圣人之诚者也。始致力于主敬,中操功于慎独,而晚归本于诚意。”³⁵这表示,刘宗周中年是以“慎独”为工夫,但到晚年则转向“诚意”为定论。但刘宗周弟子黄宗羲在《子刘子行状》中则有不同见解,他说:“先生宗旨为慎独。”³⁶黄宗羲在《明儒学案》之《蕺山学案》也说:“先生之学,以慎独为宗。”³⁷这是以“慎独”为刘宗周宗旨。清代官方《四库全书总目提要》亦承续此一观点,称“宗周讲学,以慎独为宗”³⁸。这是“慎独”或“诚意”问题的最初来源。

沿至当今学界,“慎独”与“诚意”皆各有主张者,但并未十分重视这一问题。那么,刘宗周的宗旨到底是“诚意”抑或“慎独”?或是二者皆是?又,“慎独”与“诚意”这两者的关系为何?这些皆是刘宗周研究中有待解答的重要问题。

回顾过去刘宗周研究,学者对“慎独”或“诚意”的问题,大致不外三种处理方式,亦即三种观点。

第一,是将“慎独”与“诚意”并列为刘宗周思想的特色。持这类主张的学者颇多,如东方朔《刘蕺山哲学研究》一书将“诚意论”与“慎独论”并列,又如黄宣民《蕺山心学与晚明思潮》³⁹一文中第二小节作“慎独与诚意:蕺山心学的特色”,以及张学智《明代哲学史》第二十七章“刘宗周的诚意慎独之学”,等等。另外,相当有趣的是,牟宗三在《陆王一系之心性之学》系列文章中,撰有《刘蕺山诚意之学》一文,而他在后来的《从陆象山到刘蕺山》一书中,则有《刘蕺山的慎独之学》一文。如此,牟宗三似乎认为,“慎独”与“诚意”皆可作为刘宗周思想之标的。

事实上,许多学者认为刘宗周的“诚意”就是“慎独”。但既然二者意思相同,为何刘宗周到晚年特别提倡“诚意”呢?

³⁵ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页528。

³⁶ 《子刘子行状》,见《刘宗周全集》第五册,页45。

³⁷ 黄宗羲编纂,沈芝盈点校《明儒学案·蕺山学案》(台北:华世出版社,1987年),卷62,页1512。

³⁸ 刘宗周《论语学案》一书提要,见《四库全书总目提要》(北京:中华书局,1995年),上册,页303。

³⁹ 黄宣民《蕺山心学与晚明思潮》,收入《刘蕺山学术思想论集》,页211-261。

第二,是以“慎独”为刘宗周宗旨,而将“诚意”归于“慎独”这一概念之下,即以“慎独”为刘宗周思想的第一义。如黄敏浩《刘宗周及其慎独哲学》一书,将刘宗周思想标举为“慎独哲学”,认为“慎独”即为刘宗周的宗旨,可将刘宗周思想的各个部分得到贯连,使其思想表面的矛盾亦可从更高的层次得到消融。黄敏浩并认为,刘宗周晚年所提“诚意说”,“只是把原有的系统落实到诚意乃至《大学》而已”,且“诚意说也没有取代慎独,只是被提出来赋予与慎独相同的内涵”,因此,以“慎独”一词来涵盖刘宗周思想仍是恰当的⁴⁰,而“诚意”之新解的提出,可视为是其慎独哲学的完成⁴¹。

第三,是以“诚意”为刘宗周最后定论,而将“慎独”视为刘宗周的中年主张。前引刘洵之言,即是此类。另外,也有学者以“诚意”为刘宗周宗旨,但对于其早期所提倡的“慎独”,并未予以交待二者之间是何关系,如唐君毅。⁴²

对此问题,本论文的看法倾向于第二种,亦即将“诚意”归于“慎独”这一概念之下,这正是论文题目“刘宗周慎独之学”的用意所在,亦即以“慎独之学”为刘宗周思想的主轴。主要讨论,见第二、三、四章。此外,本论文并认为刘宗周后期主张“诚意”乃是有所用心,即相较于早期以慎独说批判王阳明后学,刘宗周后来对王阳明之学本身再度产生怀疑,进而提出诚意说以批判王阳明。相关讨论,见第七章。

二 对王阳明及其后学的批判

明代中晚期,王阳明之学兴盛,遍布各地的众多阳明弟子中,以“二王”尤为引领风骚,即泰州王艮及浙中王畿(别号龙溪)。相应而起的,则是阳明后学内的许多辩难,以及顾宪成为代表的东林学者对阳明后学的批评等,而刘宗周堪称其中最具创造力、思想最为深刻的儒者。

对王学的批判是刘宗周慎独之学的重心。如梁启超在其名著《中国近三百年学术史》中说,刘宗周乃是王学自身的反动中最显著的一派。⁴³牟宗三也认为,

⁴⁰ 黄敏浩《刘宗周及其慎独哲学》,页23-24。

⁴¹ 同上,页99。

⁴² 唐君毅《刘蕺山之诚意、静存,以立人极之道》,见《中国哲学原论原教篇》(香港:新亚研究所,1975年)第十八章,页492。

⁴³ 梁启超《中国近三百年学术史》(北京:东方出版社,1996年),页9。

“刘戡山之学乃乘王学之流弊而起者”⁴⁴ 这似乎是说, 刘宗周思想的价值及贡献, 就在于对王学流弊的批判。

然而, 刘宗周究竟如何批判王学, 学者各有主张。在黄宗羲为其师所撰《行状》中, 认为刘宗周“发先儒之所未发者, 其大端有四”, 即“静存之外无动察”、“意为心之所存, 非所发”、“已发未发以表里对待言, 不以前后际言”、“太极为万物之总名”四项⁴⁵ 这四者, 常为学者所引用, 如劳思光对刘宗周思想的诠释, 即以这四项为依托⁴⁶ 不过, 黄宗羲虽为刘宗周高徒, 但他后来转向经史之学, 对刘宗周思想未必有全然的理解, 今人做研究, 不能遽以为权威之论, 且这四项彼此间之关系, 以及如何针对王学, 黄宗羲并未清楚说明。

冈田武彦指出, 刘宗周的各种主张皆有其针对性, 如: 提倡至善, 是“为了救正才高者以心体为虚无, 终至于轻视人伦而陷于自私的弊病”⁴⁷; 以未发为阳动, “是因为他认识到提倡未发之性者, 会陷入逐静中光景的弊病, 故极力救正之”⁴⁸; 又与诸儒不同, 主张意为心之所存而非所发, 是为了要“摆脱佛老之空寂, 俗学之习见”⁴⁹; 至于刘宗周的慎独说, 乃是救正王学致良知说之弊, “悬空之悟, 陷于虚见猖狂的弊端。”⁵⁰ 在众多刘宗周研究中, 冈田武彦的分析颇具价值, 但可惜其文章表述不够清晰, 对刘宗周各观念之间的联系方面, 亦缺乏充分讨论。

大多数学者则主张, 刘宗周在“意”方面的观点, 即是其对王学批判之所在。如唐君毅认为, 刘宗周除了和东林学者一样, 对“无善无恶心之体”加以批评, 并强调止于至善之外, 更进一步, 标举“意”这一观念, 将性善归于意, 将止于至善归

⁴⁴ 牟宗三《从陆象山到刘戡山》, 见《牟宗三先生全集》(台北: 联经出版社, 2003年) 第八册, 页365。

⁴⁵ 黄宗羲《子刘子行状》, 见《刘宗周全集》第五册, 页46-49。

⁴⁶ 劳思光《中国哲学史》第三卷下册, 页609-682。

⁴⁷ 冈田武彦著, 吴光等译《王阳明与明末儒学》, 页397。

⁴⁸ 同上, 页402。

⁴⁹ 同上, 页405。

⁵⁰ 同上, 页407。

于诚意。⁵¹ 张学智亦认为, 刘宗周对王学的批判主要体现在“意”这一概念的提出, 以破斥“四句教”及王龙溪的“四无”。⁵²

以上可见, 学者们在“王阳明”与“王阳明后学”这二者之间, 并未予以区分。事实上, 虽然王阳明后学皆共同推尊王阳明“致良知”, 但王阳明与王阳明后学这两者应该分别对待, 且王阳明后学分派很多, 各派主张也并不相同, 不应将他们混为僭统的“王学”。更重要一点, 刘宗周本人在思想发展上, 历经多次转变, 对王阳明后学的批判始终一贯, 而对王阳明本人则历经有“三变”, 所谓“始而疑, 中而信, 终而辨难不遗余力”⁵³, 因而有晚年的“诚意”之说, 即是为了批判王阳明之学。本论文第七章, 即探讨刘宗周如何以其慎独之学批判王阳明及其后学。

三 思想定位等问题

有关刘宗周思想的定位问题, 学者主张不一。如钱穆认为, 刘宗周大体还是沿袭王阳明, 但颇有由王返朱的倾向。⁵⁴ 冈田武彦亦认为, 刘宗周“带有折衷朱王的倾向”⁵⁵。唐君毅则认为, 刘宗周应属于王学内部。⁵⁶ 张学智则将刘宗周定位为“明清之际第一流思想家对明代理学的总结, 并预示著清代义理之学的发展方向”⁵⁷, “是阳明之后体系最完备、论述最全面、思想最深刻的哲学家”⁵⁸。

其实, 无论是折衷朱王, 还是王学内部, 皆多少有其道理, 端视所采取的视角为何。本论文认为, 刘宗周之学气魄甚大, 虽说其贡献主要在于对王学的修正, 但他的思想定位并不只是王学内部, 而应从对整个宋明理学的观照下, 来评定其定位。

⁵¹ Tang, Chun-i. “Liu Tsung-chou’s Doctrine of Moral Mind and Practice and His Critique of Wang Yang-ming,” In Wm. Theodore de Bary ed., *The Unfolding of Neo-Confucianism*. (New York and London: Columbia University Press, 1975.)

⁵² 张学智《明代哲学史》, 页 446。

⁵³ 黄宗羲《子刘子行状》, 见《刘宗周全集》第五册, 页 50。

⁵⁴ 钱穆《宋明理学概述》(台北: 中华文化出版事业委员会, 1953年), 页 386。

⁵⁵ 冈田武彦著, 吴光等译《王阳明与明末儒学》, 页 413。

⁵⁶ Tang, Chun-i. “Liu Tsung-chou’s Doctrine of Moral Mind and Practice and His Critique of Wang Yang-ming,” In Wm. Theodore de Bary ed., *The Unfolding of Neo-Confucianism*.

⁵⁷ 张学智《明代哲学史》, 页 434。

⁵⁸ 同上, 页 458。

刘洵所作《年谱》中,有段话颇值得注意,亦关乎刘宗周的思想定位问题。刘洵称其父,“上自《四书》、《六籍》,一一厘正之;下至濂、洛、关、闽以及有明诸儒,人人折衷之”⁵⁹。从此言中可发现,有两点是当前刘宗周研究较为不足的,一是刘宗周的经学,二是刘宗周对宋代儒学濂、洛、关、闽各派的诠释。

在刘宗周的经学方面。目前仅见的论文有:张永儒《论刘蕺山的心学与易学思想》⁶⁰、林庆彰《刘宗周与〈大学〉》⁶¹、蒋秋华《刘宗周〈论语学案〉研探》⁶²、林月惠《刘蕺山“慎独”之学的建构—以〈中庸〉首章的诠释为中心》⁶³等。

在刘宗周对宋代儒学濂、洛、关、闽各派的诠释方面。姚名达在整理刘宗周年谱时,对刘宗周的学术渊源归纳如下:“刘宗周之学,推本于周敦颐及二程,而与

⁵⁹ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页529。

⁶⁰ 张永儒《论刘蕺山的心学与易学思想》,见《中华易学》,第17卷,第3期,页16-22,1996年5月。关于刘宗周的《易》学,相关著作有《人极图》、《人谱》、《读易图说》、《易衍》、《周易古文钞》等晚年之作,在其思想中具相当重要的地位,不容忽视。不过,或许由于文意艰深,诠释不易,或学者本身的忽视,使得张永儒《论刘蕺山的心学与易学思想》一文乃是目前仅见唯一关于刘宗周《易》学的文章。此文认为,刘宗周《易》学是属于“心学《易》”,也就是藉《易》学以衍申其心学观点,将他的形上思想表现于《易》学的诠释中,由《易》以显发己之言说。

⁶¹ 林庆彰《刘宗周与〈大学〉》,见《刘蕺山学术思想论集》,页317-336。刘宗周的《大学》之学方面,相关著作包括《读大学》、《大学古文参疑》、《大学古记》、《大学古记约义》、《大学杂言》五种。林庆彰《刘宗周与〈大学〉》一文是目前所见唯一讨论刘宗周《大学》的文章,指出刘宗周对《大学》的阐释可以印证他思想的演变,如《大学古记》、《大学古记约义》中,特重慎独思想的阐发,正好是刘宗周中年思想的脚注,而《大学古文参疑》特重诚意的阐发,可说是刘宗周晚年思想的脚注。

又,冈田武彦对刘宗周《大学》观点略有讨论,如:批评朱熹“格物补传”;不满元代真德秀所撰《大学衍义》及明代丘浚《大学衍义补》;对李材从《大学》中析出“止修”二字为宗旨,亦以为支离等。见冈田武彦《王阳明与明末儒学》,页408。

⁶² 蒋秋华《刘宗周〈论语学案〉研探》,见《刘蕺山学术思想论集》,页337-366。

⁶³ 林月惠《刘蕺山“慎独”之学的建构—以〈中庸〉首章的诠释为中心》,见《台湾哲学研究》,第4期,2004年,页86-147。此文虽以刘宗周《中庸首章说》这一文本为研究对象,但所采取的立场并非传统经学,而偏于哲学。文中指出,刘宗周透过对《中庸》的诠释来建构其慎独之学,并讨论刘宗周对前儒的批评,认为他们有离气而言理的倾向。文中以为,刘宗周与朱熹的分歧,“不在‘理’(性)的‘超越性’,而在‘理’的‘活动性’”;刘宗周与阳明的争论,“不著重于良知的发用、活动,乃在于良知的客观性与绝对性(超越性)”(页118)。此文对朱、王及刘宗周的理解,乃是沿续牟宗三的“三系说”。

朱、陆皆有齟齬。得源于王守仁，而为说又异。受教于许孚远，而其学非许氏所能范围。切磋于高攀龙、陶奭龄，而其思想迥非高、陶所能和同。”⁶⁴ 其中，“推本于周敦颐及二程”一语，颇值得注意。对照当前刘宗周研究，学者或是以刘宗周为王学内部之人，如唐君毅，或是以刘宗周为调合朱王者，如钱穆及冈田武彦，或尊刘宗周为宋明理学殿军，等等不一，而对于刘宗周与北宋儒者的思想关联，则极少论及。这些见解不能说是错误，但对刘宗周的理解还应置于更广大的视野，即整个宋明理学的脉络下来审视。

其实，宋儒之学对刘宗周的影响程度，要超过当前学者对刘宗周思想的理解。如北宋五子之首的周敦颐，其对刘宗周的影响，目前仅见古清美《刘戡山对周濂溪诚体思想的阐发及其慎独之学》⁶⁵ 一文，讨论周敦颐的“诚体”、“动静”、“几”、“主静立极”等观念，对刘宗周慎独之教的影响。此文并认为，刘宗周乃是把握住宋儒的由天道下贯人道之特色，由《易传》而《中庸》，由《中庸》而《大学》，进而将性体与心体融会于“独体”，与周敦颐以“诚体”合天道人道，有异曲同工之妙。可惜此文在周敦颐与刘宗周的思想关系上，分析得仍不够详尽。

刘宗周与周敦颐之关系，确实是相当值得探讨的主题。相关讨论，见第五章。此外，学者皆知刘宗周著名的《人极图说》乃是模仿周敦颐《太极图说》，但周敦颐又有《通书》，与《太极图说》乃是互衍其义的关系。在这情况下，刘宗周又作《读易图说》与《易衍》，“以补前说之未尽”⁶⁶，而此“前说”，即指的是《人极图说》。如此，则《易衍》似有模仿周敦颐《通书》之迹？这一点未见有任何学者探讨。本论文将试图证明，《易衍》乃是模仿《通书》，见第六章。

四 牟宗三对刘宗周的研究

⁶⁴ 《刘宗周全集》第五册，页 78。

⁶⁵ 古清美《刘戡山对周濂溪诚体思想的阐发及其慎独之学》，见《幼狮学志》，第 19 卷，第 2 期，1986 年，页 79-111。又，古清美曾提及杜保瑞学位论文《刘戡山的功夫理论与形上思想》（台湾大学哲学研究所硕士论文，1988 年），认为是“看出周濂溪对戡山的巨大影响”，“将濂溪思想引为终生论学的根据”。见古清美《台湾学者对刘戡山学术思想的研究——工夫论及学术史》一文，收入锺彩钧主编《刘戡山学术思想论集》，页 589-590。又，杜保瑞论文颇有所见，但将刘宗周功夫论分为“主静立人极”、“慎独”、“诚意”三者，而又缺乏对三者之间联系的说明，这一点是其不足之处。

⁶⁶ 《读易图说》，见《刘宗周全集》第二册，页 143。

刘宗周研究中,最著名者当推牟宗三《从陆象山到刘蕺山》一书。此书共438页,共6章,第六章为“刘蕺山的慎独之学”。牟宗三对宋明理学用力颇深,费二十余年时间,撰成《心体与性体》三大册,《从陆象山到刘蕺山》即相当于《心体与性体》第四册。

在宋明理学研究上,牟宗三提出所谓“三系说”,即宋明理学当分为三系:程颐、朱熹一系,陆九渊、王阳明一系,胡宏(五峰先生)、刘宗周一系。这三系,有别于一般认为的程朱、陆王二大系。这三系中,牟宗三有他作为哲学家的思考立场,认为程朱一系落于他律道德,虽则在元代以后被朝廷尊为正统,但此乃“别子为宗”;而对陆王一系较为欣赏,但仍认为有其不足之处;而最推崇的是上承周敦颐、张载、程颢等宋学“正宗”的五峰蕺山。

牟宗三并认为,刘宗周的中心意旨可概况为二:其一为严分意念,摄知于意;其二为诚意慎独,归显于密。前者指的是,相对于前儒以意为心之所发,刘宗周则以心之所发为念,以心之所存为意,如此将良知藏于意根诚体,使人戒惧慎独。后者则意谓,刘宗周的诚意之教,将致良知再内转,即所谓归显于密。

牟宗三对刘宗周思想独具慧眼,在早期学者中颇为特出,且身为当代新儒学的代表,他对刘宗周思想的观点常为后学所承继,影响广泛,如称刘宗周思想为“归显于密”、“以心著性”等论说,最为学者所引用。⁶⁷然而,其中或有争议之处,若不细加辨析,则亦连带为学者所延续,以致于不少研究成果难脱陈陈相因的框架。简言之,牟宗三“三系说”的理路依据之一,乃是立论于将朱熹的“心”这一概念视为是形而下的气所成,因而认为朱熹言“性体”乃是“只存有而不活动”,是为“不自觉而落于他律道德”,被牟宗三视为是“义理的歧出”。但这一点本身即颇有争议,而使得对朱熹思想的衡定,亦成有待商榷的疑点。在这问题上,学者各有主张,如钱穆、牟宗三、劳思光、蔡仁厚、刘述先等,皆主张心是属于气,但如冯友兰、唐君毅及金春峰等,则认为心兼有理气二者。⁶⁸此外,牟宗三对刘宗周的探讨集中于心性论,亦颇有所偏,不能说是见到其学说之整体。

虽如此,牟宗三“三系说”蕴藏两点卓见,是学者研究刘宗周时所疏忽的。

⁶⁷ 如郑宗义《明清儒学转型探析——从刘蕺山到戴东原》,页45-57,论“归显于密”。又如,如李振纲《证人之境——刘宗周哲学的宗旨》,页57-59,提及“以心著性”。

⁶⁸ 参见笔者《朱熹思想中‘存天理去人欲’之研究》,台湾师范大学国文研究所硕士论文,1999年7月。后收入《台湾师范大学国文研究所集刊》,第46期,2000年6月,页179-266。

其一,“三系说”将刘宗周定位为上承周敦颐、张载、程颢等宋儒这一系,颇具眼力。但刘宗周在思想上如何承接此一系,牟宗三则少有探讨,而主要关注于刘宗周的心性思想。有关刘宗周对周敦颐之学的承续,本论文第五、六章有所讨论。

其二,牟宗三在规定“五峰、蕺山”这一系的理由上,除心性论方面的“以心著性”这一特质外,尚有承“北宋初三家之由《中庸》、《易传》回归于《论》、《孟》而来者”⁶⁹这一“义理间架”的特质。这其中,所谓由《中庸》、《易传》而来,指的就是从天道下贯而为人道。这一特点,在周敦颐、张载等研究上已多有讨论,但在刘宗周研究上却颇为薄弱,甚至于牟宗三本人对刘宗周的研究也是偏于心性论,而对其以《易》学为基础的形上思想,并未予以关注。有关刘宗周以《易》学为基础的思想,见第六章。

五 小结

刘宗周研究的特点及缺失,大致如下。

第一,大多数研究以哲学分析为主,且并未尊重刘宗周文本结构,而是将文本拆解割裂,见其细部而未见其整体面貌,唯一例外是《人谱》。

第二,大多数研究以传统的宇宙论、心性论、工夫论三分法来讨论,但对这三者之间的联系少有讨论。事实上,这三部分之间是彼此相关联的,刘宗周亦不例外。研究者若缺乏这种认知,就难以体会思想家立说的用心。

第三,许多研究对前人成说过于倚赖,陈陈相因,辗转相袭,而少见在研究方法或论述架构上有所创发。如牟宗三所做研究成果,即时常为后学者所引用。⁷⁰

第三节 本论文研究进路

⁶⁹ 以上皆引自牟宗三《从陆象山到刘蕺山》,页370。

⁷⁰ 如锺彩钧所指,牟宗三以刘宗周为理学三系之一且为理学殿军之说,“对刘宗周哲学的研究发生重大影响”,“使不少初入理学殿堂的学者愿以蕺山为津梁,结果出现数量众多的硕士论文。”锺彩钧《台湾学者对刘蕺山学术思想的研究—哲学理论及其它》,收入锺彩钧主编《刘蕺山学术思想论集》,页581-583。此文并列举四篇学位论文,对其各主要论点上的对牟宗三的承续,进行讨论。

针对上述刘宗周研究的缺失, 本论文将采几点论述方式, 期能弥补现今研究的不足, 以突破现有框架。

第一, 对于刘宗周重要文本的结构, 本论文予以尊重并探究其结构之意义。如《易衍》之作乃是为补充《人极图说》未尽之意, 在刘宗周思想中颇具重要性, 但《人极图说》常为学者所讨论, 而《易衍》则未见有任何完整探讨。本论文第五、六两章, 将讨论《圣学宗要》、《孔孟合璧》、《五子连珠》、《人极图说》、《易衍》等文本, 并突出其文本结构。

第二, 虽则本论文仍必须以宇宙论、心性论、工夫论三分的架构进行讨论, 但在章节表述上, 乃是以“本体/工夫”这一对原本即属于宋明理学的概念作为贯穿主题, 且尽量探求宇宙论、心性论、工夫论三者之间的联系。

第三, 本论文参考前人研究, 但未必承袭前人思路或论述架构。本论文采铜于山, 从文本出发, 文献考据与义理诠释并重, 期将刘宗周思想置于广大视域之下, 兼且细致阐发其微旨。此外, 时间因素亦有所考虑, 以探讨刘宗周不同时期所展现的思想。

本论文在各章安排上, 第二、三、四章为论文主体所在, 对刘宗周慎独之学进行探究; 第五章讨论刘宗周慎独思想与周敦颐等儒者之学的承续关系; 第六章论证《人极图说》、《易衍》乃分别仿自周敦颐《太极图说》、《通书》; 第七章探讨刘宗周如何以其慎独之学批判王阳明及其后学。

第二章 慎独之学的形成与发展

明儒论学讲究宗旨。黄宗羲在《明儒学案》中指出：“大凡学有宗旨，是其人之得力处，亦是学者之入门处。天下之义理无穷，苟非定以一二字，如何约之，使其在我。故讲学而无宗旨，即有嘉言，是无头绪之乱丝也。”¹就明儒而言，所谓“宗旨”指的是关于作圣之功的论说总汇，但其背后并不仅止于工夫论，而亦隐藏有本体论的思想，如此将繁复的本体与工夫相关理论浓缩以若干字，有提纲挈领之用，御繁以简之意。

刘宗周的宗旨为慎独二字。在他看来，慎独是“圣学之要”²，是“学问吃紧工夫”³之所在。但何谓慎独？最简单地说，慎独即本体与工夫，“独之外，别无本体；慎独之外，别无工夫。”⁴数语概括，甚为痛快。刘宗周并以慎独为“孔门相传心法”⁵，涵盖古往今来圣贤对作圣之功的说法，相当于本体与工夫的总汇，因此他说：“圣贤千言万语，说本体，说工夫，总不离慎独二字。”⁶以譬喻言之，刘宗周慎独宗旨犹如海面上的冰山一角，而在此之下，尚有大块浮冰潜于海平面，亦即在慎独概念背后，乃隐藏本体与工夫的整体学说，此即我们所要探讨的刘宗周慎独之学。

但何谓本体与工夫？简言之，本体与工夫的论述为宋明理学重心所在，但若紧扣“本体/工夫”这对词汇，则其讨论高峰在明代中晚期⁷，特别是阳明后学及东林学派。⁸现今研究多将宋明理学分为三大部分，即天道论（或宇宙论）、心性论及

¹ 黄宗羲《明儒学案·发凡》，页17。

² 《学言上》，见《刘宗周全集》第二册，页424。时刘宗周43岁。

³ 《证人社语录》，见《刘宗周全集》第二册，页669。时刘宗周54岁。

⁴ 《中庸首章说》，见《刘宗周全集》第二册，页351。此文作于54岁。

⁵ 《证人要旨》，见《刘宗周全集》第二册，页5。此文作于57岁。

⁶ 《圣学宗要》，见《刘宗周全集》第二册，页301。时刘宗周57岁。

⁷ 如彭国翔说：“本体与工夫构成理学传统两大基本问题……现成良知之辨、无善无恶之辨、格物工夫之辨，则可以说是中晚明阳明学本体与工夫之辨的具体展开。”见其著《良知学的展开：王龙溪与中晚明的阳明学》（台北：学生书局，2003年），页339。

⁸ 经检索，发现“本体”与“工夫”这两者皆未见于《十三经》及先秦诸子；在《宋元学案》中颇见提及，但多分而言之，而“本体/工夫”这一对命题合言者，仅7条；至于在《明儒学案》中则极多，特别是阳明后学及东林学案，“本体/工夫”合言者达143条，其它“本体”与“工夫”分言者，则难

工夫论,而“本体”与“工夫”即涵摄这三部分。这其中,“本体”既可就天道论来说,亦可就心性论而言,这一情况在宋儒尤其常见。⁹如在程朱理学一系中,所谓的“本体”通常指涉天道论意涵,即客观的道体,也就是宇宙本体;但由于道体亦落在万物之中,如《中庸》所谓“天命之谓性”¹⁰,因此亦可意谓人的本性,即心性本体。不过,他们虽偏重于从客观立场来探讨宇宙万有的根源及实相等问题,相当于西方哲学所称的宇宙论 (cosmology) 及本体论 (ontology) 等形上学思想,但其玄思形上问题并非出于纯粹的理智爱好,而是为探寻人的存在价值,并建构成圣成贤向上一路的修养方法。正因如此,天道论是与心性论密切相联的,人对宇宙万有的理解即关乎对自身的认识。相对地,陆王心学一系则偏重于人的认知主体,从而将宇宙问题化约为心性论问题,因此其所谓“本体”通常指心性本体。相对于宋儒,明儒言本体大多指心性本体,这一点反映了明代儒学的特点,特别是阳明及其后学,如:心之本体¹¹、性之本体¹²、意之本体¹³、良知本体¹⁴等;宇宙本体意涵则较宋儒为少,但亦有若干,如:理之本体¹⁵、太极本体¹⁶、道之本体¹⁷、太虚本体¹⁸、

计其数。此处乃使用台北故宫“寒泉”古典文献全文检索数据库
<http://libnt.npm.gov.tw/s25/index.htm>。

⁹ 举例来说,宋儒言本体有宇宙本体之意者,如张载的“太虚无形,气之**本体**”(《横渠学案上》,见黄宗羲编纂,全祖望补《宋元学案》,北京:中华书局,1989年,卷17,页669),这是指宇宙本体;亦有心性本体的意涵,如朱熹的“孟子所谓性善者,以其**本体**言之”(《宋元学案·晦翁学案下》,卷49,页1568),则是就心性论方面来说。

¹⁰ 《礼记正义·中庸第三十一》,见《十三经注疏》下册(杭州:浙江古籍出版社,1998年),页1625。

¹¹ 如王阳明说:“**心之本体**,即天理也。”《明儒学案·姚江学案》,卷10,页191。

¹² 如王时槐说:“圣贤千言万语,无非欲人识其**性之本体**,学问千头万绪,亦只求复其性之本体。”《明儒学案·止修学案》,卷31,页695。

¹³ 如王阳明说:“身之主宰便是心,心之所发便是意,**意之本体**便是知,意之所在便是物。”《明儒学案·姚江学案》,卷10,页200-201。

¹⁴ 如王阳明说:“**良知本体**原是无动无静的,此便是学问头脑。”见陈荣捷《王阳明传习录详注集评》(台北:学生书局,1998年),页262。

¹⁵ 如魏校说:“理者气之主宰……其所以该得如此,则**理之本体**然也。”《明儒学案·崇仁学案三》,卷3,页49。

¹⁶ 如杨东明说:“盖**太极本体**,立二五根宗,虽杂揉而本质自在,纵偏胜而善根自存,此人性所以无不善也。”《明儒学案·北方王门学案》,卷29,页651。

造化本体¹⁹等。至于“工夫”，即是达至本体的方法，无论此本体指的是宇宙本体还是心性本体。换言之，无论在理学或心学，在宋儒或明儒，工夫的意思大都相近。

本章及后两章所述，即是探讨刘宗周慎独之学，细密地将其层层揭露，以显发其微旨。首先，对“慎独”这一概念的源流略作介绍，再对刘宗周慎独之学的形成与发展进行讨论。

第一节 慎独源流

“慎独”二字，以出自《大学》及《中庸》最为人所知。²⁰此外，从二十世纪出土文献中，也可发现“慎独”的踪迹。

据戴璿璋《儒家慎独说的解读》²¹一文，出土于1993年的《郭店楚简》²²以及出土于1973年的《马王堆汉墓帛书》²³，皆出现“君子慎其独”的文字。他认

¹⁷ 如季本说：“道之本体如是，故工夫即本体也。”《明儒学案·浙中王门学案三》，卷13，页278。

¹⁸ 如冯从吾说：“不知吾儒之所谓善，就指太虚本体而言。”《明儒学案·甘泉学案五》，卷41，页987。

¹⁹ 如王廷相说：“金石草木水火土之化也，虽有精粗先后之殊，皆出自元气之种……均为造化本体。”《明儒学案·诸儒学案中四》，卷50，页1196。

²⁰ 《大学》：“所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦，故君子必慎其独也。小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，揜其不善而著其善，人之视己，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。”《礼记正义·大学第四十二》，见《十三经注疏》下册，页1673。

《中庸》：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。”《礼记正义·中庸第三十一》，见《十三经注疏》下册，页1625。

²¹ 戴璿璋《儒家慎独说的解读》，见《中国文哲研究集刊》，第二十三期，2003年9月，页211-234。

²² 据戴璿璋一文所述，《郭店楚简》的年代大约不晚于战国中期，其中《五行》篇出现“慎独”二字，如：“‘淑人君子，其仪一也。’能为一，然后能为君子，慎其独也。‘[瞻望弗及]，泣涕如雨。’能差池其羽，然后能至哀。君子慎其[独也]。”见荆门市博物馆编，《五行释文注释》，见《郭店楚墓竹简》（北京：文物出版社，1998年），页149-150。其中引文的异体字及通假字，皆依注释以本字替代，缺文部分亦据注释补足。下引帛书情况同此。

²³ 据戴璿璋一文所述，《马王堆汉墓帛书》的年代大约不晚于汉初，其中的《老子甲本卷后古佚书·五行》，与《郭店楚简》之《五行》有相似文字，并作有解释，如：“‘淑人君子，其仪一也。’能

为,从这些文献中所显示的慎独意涵,主要是从超越躯体、超越德行形式这方面凸显自我惕励的工夫,在此工夫中,心呈现其独一无二自主的特性,慎独即是谨慎于内心的独一无二自主。这种解释,当是反映先秦儒家思孟学派慎独说的观点。

若就儒学史看“慎独”意义的发展,则莫过于从对《大学》、《中庸》的注解中来探讨最为便利。《大学》、《中庸》本为《礼记》²⁴篇章²⁵,南宋大儒朱

为一,然后能为**君子,慎其独也**。……‘瞻望弗及,泣涕如雨。’能差池其羽,然后能至哀。**君子慎其独也**。(按,以上经文)……‘能为一,然后能为君子’,能为一者,言能以多为一。以多为一也,言能以夫五为一也。‘**君子慎其独**’,慎其独也者,言舍夫五而慎其心之谓口[独]然后一。……‘瞻望弗及,泣涕如雨’,‘能差池其羽,然后能至哀,言至也。差池者,言不在衰经;不在衰经也,然后能至哀。夫丧,正经修领而哀杀矣,言至内者之不在外也。是之谓独。独也者,舍体也。(按,此为说文)”见国家文物局古文献研究室编《老子甲本卷后古佚书·五行》,见《马王堆汉墓帛书(壹)》(北京:文物出版社,1980年),页17-19。

²⁴ 《礼记》原称《记》,大体上是对《礼经》(即《仪礼》)所记诸礼制的阐述。东汉郑玄作《礼记注》,与《周礼》、《仪礼》合称《三礼》,自此《三礼》之名行于世。

《礼记》为何时何人所作,自古以来聚讼纷纭,难有定论。徐喜辰《礼记的成书年代及其史料价值》(见《史学史研究》,1984年4期,1984年12月,页11-19)一文中,综合各家,归纳为六种说法:其一,为孔子门徒所撰;其二,为六国时人所撰;其三,为二戴据古文《礼》所删;其四,二戴所传;其五,为二戴据《曲台记》所删成;其六,为汉初诸儒编定。以上六种说法,以第三种“为二戴据古文《礼》所删”最为普遍。此说以西汉时戴德及其侄戴圣,传《记》之学,分别有《大戴礼记》八十五篇,《小戴礼记》四十九篇,今所传《礼记》即《小戴礼记》四十九篇。然此中问题亦甚复杂。

1993年,出土于湖北荆门市郭店村战国楚墓中的一批竹简,为《礼记》年代问题带来新的证据。郭店楚简经整理释读,有儒家著作十一种,即《缁衣》、《鲁穆公问子思》、《穷达以时》、《五行》、《唐虞之道》、《忠信之道》、《成之闻之》、《尊德义》、《性自命出》、《六德》、《语丛》等。学界多认为,这批儒家著作最接近于《礼记》,如此则《礼记》或至少其中通论诸篇,其年代可上推自战国(约公元前475至前221年)。参见彭林《郭店楚简与礼记的年代》及姜广辉《郭店楚简与原典儒学》二文,见《中国哲学》(沈阳:辽宁教育出版社,2000年),第二十一辑《郭店楚简与儒学研究》,页41-59及页263-273。

此外,1994年上海博物馆从香港文物市场购得一批战国楚简中,有《缁衣》、《孔子闲居》等,皆为《礼记》的篇章,但传本不同,再次证明《礼记》的源流至少自战国起。参见骈宇騫、段书安,《本世纪以来出土简帛概述》(台北:万卷楼图书有限公司,1999年),页119。

总之,《礼记》的源流,最早溯自战国,晚至汉代,非成于一时,亦非成于一人。

²⁵ 《中庸》乃出自今本《礼记》四十九篇中的第三十一篇,《大学》则出自第四十二篇。其实,《礼记》中共有三篇提到“慎独”,除《大学》与《中庸》外,另一篇为《礼器》,为《礼记》第

熹将《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》，合为《四书》。元代²⁶以后，朱熹学说成为正统，科举考试以《四书》取士，《四书》遂成为儒者必读之书。

戴璉璋指出，汉唐时期对“慎独”的解读较为忽略“独”字对心的指涉，而多是从闲居独处方面去理解，有不愧屋漏、不欺暗室之意。如对于《中庸》“君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也”²⁷的经文，郑玄注为“慎其闲居之所为”²⁸，孔颖达据以疏解为“隐微之处，恐其罪恶彰显，故君子之人恒慎其独居”²⁹，则可见其解释“独”为独处之地。宋明理学家重视心性修养，对“慎独”的解释较为深微，如朱熹所指的“独”为“己所独知之地”³⁰，有偏向于是指“心地”而非具体的“居处之地”，并认为在此幽微之中乃是“迹虽未形而几则已动”³¹，于此用功，则可以遏人欲于将萌。值得注意的，宋明儒者对“慎独”的解说意涵甚丰，可说是创造性诠释，且背后多有其心性理论寓于其中。

另外，据黄宣民《蕺山心学与晚明思潮》一文，列举多位宋明儒者对“慎独”的说法，如程颢以为慎独是仁守之法；程门弟子游酢认为，慎独即是思诚之道；程门弟子杨时认为，独是超越睹闻之外的、初动的心体；朱熹后学魏了翁发明朱注，

十篇，其文为：“礼之以多为贵者，以其外心者也。德发扬，与谄万物，大理博物，如此则得不以多为贵乎？故君子乐其发也。礼之以少为贵者，以其内心者也。德产之致也精微，观天下之物，无可以称其德，如此则得不以少为贵乎？是故君子慎其独也。”《礼记正义·礼器第十》，见《十三经注疏》下册，页1434。

²⁶ 公元1271至1368年。

²⁷ 《礼记正义·中庸第三十一》，见《十三经注疏》下册，页1625。

²⁸ 郑玄注：“慎独者，慎其闲居之所为。小人于隐者动作言语，自以为不见睹不见闻，则必肆尽其情也。若有占听之者，是为显见，甚于众人之中为之。”《礼记正义·中庸第三十一》，见《十三经注疏》下册，页1625。

²⁹ 孔颖达《正义》：“故君子慎其独也者，以其隐微之处，恐其罪恶彰显，故君子之人恒慎其独居。言言虽曰独居，能谨慎守道也。”《礼记正义·中庸第三十一》，见《十三经注疏》下册，页1625。

³⁰ 朱熹《中庸章句集注》：“独者，人所不知而己所独知之地也。言幽暗之中，细微之事，迹虽未形而几则已动，人虽不知而以己独知之，则是天下之事无有著见明显而过于此者。是以君子既常戒惧，而于此尤加谨焉，所以遏人欲于将萌，而不使其资长于隐微之中，以至离道之远也。”朱熹《中庸章句集注》，页1，收入《四书五经》上册（北京：中国书店，1998年）。

³¹ 同上。

并认为若在此萌芽之时上用功夫,则可使仁义礼智得以发挥。³²明儒方面,除刘宗周外,许孚远的说法较引人注目,特别是刘宗周曾拜许孚远为师。许孚远强调,“慎独一语,是学者命脉上功夫”,“独之一字最可玩味”,“于此不慎,一差千差”。³³可以想见,刘宗周对慎独的重视,或许与其师从许孚远有所关系。

如上所述,“慎独”这一概念原出自先秦秦汉典籍,汉唐时期的解读较为素朴,而宋明时期在佛道二教影响下,儒者对宇宙人生的思索与心性工夫的实践,较以往更为幽微细密。事实上,刘宗周就是最好的例子。

第二节 慎独之学有三变—兼述刘宗周修养历程

此处,要回顾刘宗周一生修养工夫方面的重要经历,以带出其慎独之学的形成及发展。

若要探讨刘宗周慎独之学,其学思历程乃是不可回避的。换言之,时间因素的考虑是必要的。³⁴刘宗周在慎独的说法上历经多次转折,固然我们可以他晚年定论为准,但其早年的思想发展仍须顾及,若不如此,则解读时必然会面临许多看似矛盾的窘困状态。这是由于慎独乃是刘宗周宗旨所在,因而其文稿、书信、语录

³² 黄宣民《戴山心学与晚明思潮》,见《刘戴山学术思想论集》,页221-261。此处乃引自据卫湜《礼记集说》通志堂本(扬州:江苏广陵古籍刻印社),1993年,卷124,页351。

³³ 黄宣民《戴山心学与晚明思潮》,见《刘戴山学术思想论集》,页222-223。此处乃引自许孚远《大学述答问》。

³⁴ 理想上,思想史上的专家研究都应如此,但实际情况却并不一定。这是因为有的思想家早年思想已成形,如陆象山“因读《孟子》而自得于心”,而有其“心即理”的提出,到后期并未有所改动,如此则时间因素并不重要。另外,有些思想家留下的文献,可能并不齐全,或是仅保存晚期著作,如此则即便想考虑时间因素,也有“文献不足征”的难处。

刘宗周49岁以前文献保存不全,主因是:天启六年(1626),刘宗周49岁,当时在宦官魏忠贤的权势下,几位忠义之士被逮入狱,包括黄宗羲之父黄尊素,一时曾误传将逮刘宗周。据儿子刘洵记,由于“祸在不测,先生悉以平生著述寄友人,其后党禁解,先生不索,而友人亦不来归,故丙寅(按,即1626年)以前笔札无一存者。其间行事之始末,学力之深浅不可尽考”。《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页216。

虽如此,但在这之后刘宗周思想仍有所变化,并非从此定型,因此时间因素的考虑是绝对必要的。否则,若不考虑时间因素,率将刘宗周文献混而为一,勉强解释,必定会感到矛盾处处,难以一圆其说。

等文献,往往或直接或间接地关乎他对慎独的看法。在此情况下,最佳方法即是对众多文本进行系年工作。这方面,已有刘宗周儿子刘洵所编《年谱》以及姚名达所作的修改补充,提供极大便利。不过,考虑到刘《谱》及姚《谱》在文本系年上并非完成一致,我们在两部《年谱》的使用上尤须留意,必要时相互参照,未必俱以一家为主。³⁵

一 早期修养历程

万历二十九年(1601),刘宗周二十四岁时,母亲过世。此时刘宗周尚在北京参与科举会试及殿试,进士发榜后才得闻母丧。不久,在他人介绍下见许孚远³⁶,请为母亲作传,并拜许孚远为师。³⁷许孚远有朱学风范,以“存天理,遏人欲”为教示。据后来弟子黄宗羲《明儒学案》所记其师之语,刘宗周对许孚远的印象是“端凝敦大,言动兢兢,俨然儒矩。其密缮身心,纤细不肯放过,于天理人欲之辨,三致意焉。尝深夜与门人弟辈翫然静坐,辄追数平生酒色财气,分数消长以自证,其所学笃实如此。”³⁸这即是刘宗周修习圣学之路的开始。据刘洵《年谱》所载,此时刘宗周主要以“敬”为工夫,整齐严肃,“自貌言之细,以至事为之著,念虑之微,随处谨凜,以致存理遏欲之教,每有私意起,必痛加省克”³⁹。其实,此种工夫已有慎独意味,但此时刘宗周尚未提出慎独之旨。

³⁵ 如刘宗周《大学古记约义》一文,刘《谱》系于1639年62岁,姚《谱》改为1629年52岁,但若考察此文,则似乎刘、姚二家说法都有问题。关键之处,在于此文对“慎独”的看法,其中提到“独无动静者也……动亦慎,静亦慎也”。由于刘宗周52岁时的“慎独”仍偏于静,因此姚《谱》说法应有误。然而,59岁时其对《大学》的解释重心转向“诚意”,而此文并未见有关“诚意”的说法,如此则刘《谱》亦似有误。

³⁶ 许孚远(1535-1604),字孟仲,号敬庵,浙江德清人。《明儒学案》列其于《甘泉学案》。

³⁷ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页106。此刘宗周拜见许孚远一事,姚名达改为是万历三十一年(1603),刘宗周26岁时。此处以刘洵《年谱》为据,理由为:刘宗周乃1601年母丧,而姚名达认为1603年方请许孚远作母传,相隔较久,或不可信。但也未必没有可能。无论如何,此事尚有待考证,不过此事的年代并非关涉重大,故暂且置之。

³⁸ 《明儒学案·师说》,页13。

³⁹ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页106。

万历三十九年(1611),刘宗周三十四岁。这一年夏季,他与数年前所结交的好友刘永澄⁴⁰,聚会于杭州西湖,连续三日,相与论学。这其中,他们“相与究求仁之旨,析主静之说,辨修悟之异同”⁴¹,后学者称为“西湖会讲”。这段时间,刘宗周方才修习静坐,因此“主静”之功成为话题。

万历四十二年(1614),刘宗周三十七岁,原本在北京为官,因为不满朝中当权之人,加上受人诋毁,于是告假返乡,闭门读书。久之,“悟天下无心外之理,无心外之学”⁴²,乃著《心论》一文。时为甲寅年,有研究者称此为“甲寅悟心”⁴³。这篇文章,主要是对“心”的赞颂,“只此一心,散为万化,万化复归一心”⁴⁴,与陆王一系的心学颇有相合之处。事实上,刘宗周慎独之学即带有心学面貌,详见后述。

万历四十三年(1615),刘宗周三十八岁。先前刘宗周在京师告假返乡,民间声望渐起,在青年学子中有真儒之称。这一年,有二十几人前来拜师,刘宗周于是讲学于邻居朱氏的“解吟轩”,开始他往后多年的讲学生涯。刘宗周的教导以经为主,旁及子、史、性理诸书。闲暇时师生共登葢山,于山巅上共歌古诗,“声振山谷,油然而归”⁴⁵,颇有孔门舞雩归咏的诗意。除研读典籍外,刘宗周常对学生讲求礼仪、礼教的重要,他认为“一语一默,一饮一食,一进一反,莫不各有当然之则,苟能致谨于斯,浅言之则小学之科条,深言之即放收心之要法也”⁴⁶。可见,刘宗周对威仪的讲究,有承袭许孚远之教的意味,自然也类似于宋儒“主敬”工夫。对他来说,礼仪的讲求并不只是外在的条规约束,实际上更是“收放心”的方法,此时刘宗周慎独之学的轮廓更为清晰。

二 慎独之学的提出

⁴⁰ 刘宗周与刘永澄相识,乃于万历三十二年(1604),时刘宗周27岁。据刘洵《刘宗周年谱》,“同籍刘静之永澄,官国学正,洁己好修,先生一见语合,遂定交,日以学行相切劘。”《刘宗周全集》第五册,页113。

⁴¹ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页125。

⁴² 同上,页145。

⁴³ 如李振纲《证人之境——刘宗周哲学的宗旨》,页21-22。

⁴⁴ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页146。

⁴⁵ 同上,页152-153。

⁴⁶ 同上,页152。

天启元年(1621),刘宗周四十四岁,在度过六年讲学光阴后⁴⁷,再度赴京出仕。当时政治情况早已险恶,刘宗周上任不到十日,随即参劾宦官魏忠贤与保母客氏,险些遭受廷杖之刑。⁴⁸终于在天启五年(1625),刘宗周四十八岁时,奉旨革职为民。这一年,东林等讲学书院相继诏毁,朝中公告东林党人姓名,多位大臣为魏忠贤所害,包括刘宗周挚友魏大中。值此悲愤之时,刘宗周“一意韬晦”⁴⁹,更专注于内心修养,并讲学于“解吟轩”。在他看来,“世道之祸酿于人心”,一切好事坏事都是由心所开端,因而每当他讲学时,总是“令学者收敛身心,使根柢凝定,为入道之基”⁵⁰,也就是静坐。刘宗周并说:“此心绝无凑泊处,从前是过去,向后是未来,逐外是人分,搜里是鬼窟。四路把截,就其中间不容发处,恰是此心真凑泊处。”⁵¹据《年谱》,此时也是刘宗周慎独之学的提出⁵²,时为乙丑年,有研究者称此为“乙丑悟心”⁵³。可以见得,此时的慎独偏重于静时工夫。

前所引“四路把截”一段,就字面看不易理解,但若了解刘宗周在静坐方面的用心,或可推测这是就静坐调心而言。所谓“凑泊”,有凝合、聚结之意,为禅宗用语⁵⁴,在这里有安放此心的意思。这段话是说,在静坐调心的时候,此心不应追忆过去,不应想象未来;“逐外是人分”,指的是此心不应往外去攀著外物,流为人欲;“搜里是鬼窟”,当是指此心不应往内停驻于昏钝迷茫的状态。这些都是修习禅定的常见问题,不论是儒是佛,在静坐体验上是类似的。一般上,禅坐多面临昏沉、

⁴⁷ 1615年,刘宗周教授于朱氏之“解吟轩”;1616年,教授于陈氏之“石家池”;1617年,教授于“韩山草堂”。《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页152-156。

⁴⁸ 据《刘宗周年谱》(《刘宗周全集》第五册,页176-177),魏忠贤当时名为进忠,尚未改名忠贤,受皇帝信任而专权干政。客氏原为熹宗乳母,在熹宗大婚后,却仍潜居宫禁,为外界议论。刘宗周上疏弹劾,为魏忠贤所记恨,传旨廷杖六十,后赖他人力救,从轻发落为罚俸半年。

⁴⁹ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页207。

⁵⁰ 同上,页206。

⁵¹ 同上,页206。

⁵² 虽如此,但早在刘宗周36岁时,与友人书信中即已提及“慎独”:“圣学要旨摄入在克己,即《大》、《中》之旨摄入在慎独……周子‘学圣有要’一段,亦最简截,与克己慎独之说相印证,此千古相传心法也。”《与陆以建年友一》,见《刘宗周全集》第三册上,页351。

⁵³ 李振纲《证人之境——刘宗周哲学的宗旨》,页22。

⁵⁴ 如《景德传灯录》,卷11,仰山慧寂禅师说:“我今分明向汝说圣边事,且莫将心凑泊,但向自己性海,如实而修。”又如卷31,湛堂智深禅师说:“地水火风因缘和合,暂时凑泊,不可错认为己有。”参见《辞源》(北京:商务印书馆,1998年),页995。

掉举两大障碍,即心力不足与心力过亢。心力不足导致昏沉,心力过亢则念头此起彼落,“逐外是人分”类似于掉举,“搜里是鬼窟”则是为昏沉。刘宗周最后指出,“就其中间不容发处,恰是此心真凑泊处”,意思是就在这不思过去与未来,不驻留于外与内,在如此这般细微到“不容发”的警醒明觉状态中,才是安放此心处。可以想见,刘宗周在静坐方面必然有所体会。事实上,静坐就是刘宗周的重要修养工夫,虽然在《年谱》中记载甚为疏略,但从刘宗周著述或与门人弟子的对谈答问中,我们可以发现刘宗周对静坐工夫的观点。

天启六年(1626),刘宗周四十九岁。这一年,刘宗周至交黄尊素,也就是弟子黄宗羲的父亲,遭到罗织罪名,入狱被害。先前曾误传是要逮补刘宗周,虚惊过后,刘宗周感慨自己在生死利害这一关上,其实尚未通过,“始知事心之功未可以依傍承当也”⁵⁵。这表示,刘宗周在经历生死交关之后体认到,若仅只于心地上的修养,并不足以承担关键时刻的道德选择。但这是否暗示,刘宗周此时方体悟读书对作圣之功的重要性呢?由于数据欠缺,无法有明确答案。不过,若就这段时日以来,刘宗周效法朱熹的半日静坐、半日读书,并编撰有《孔孟合璧》、《圣学吃紧三关》、《皇明道统录》⁵⁶等著作,以这些若干景象看来,则似乎刘宗周确实开始体会读书对修养的重要性。

刘宗周一生,以德性道业相交的好友,寥寥不过五、六人,包括刘永澄、周应中、高攀龙、丁元荐、魏大中及黄尊素。⁵⁷刘永澄于万历四十一年(1613)年因病去世,时刘宗周三十六岁。天启五年(1625),丁元荐因病去世,魏大中被补入狱而亡,时刘宗周四十八岁。天启六年(1626),刘宗周四十九岁这一年,黄尊素被补入狱死,高攀龙自沉于水。好友相继故去⁵⁸,刘宗周内心情状可想而知。儒者各有风貌,刘宗周以“严毅清苦”⁵⁹为人所知,他“淡嗜好,寡言笑”⁶⁰。这一性格风范其来

⁵⁵ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页214。

⁵⁶ 按,《皇明道统录》乃成于来年,即天启七年(1627)。

⁵⁷ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页131。

⁵⁸ 按,友人周应中于崇祯二年(1629)去世,时刘宗周52岁。《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页262。

⁵⁹ 黄宗羲《子刘子行状》,见《刘宗周全集》第五册,页46。

⁶⁰ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页111。

有自，先天的庄重气质⁶¹，清寒家门遗腹子这一坎坷身世，年少时所承家教⁶²，加上后来经历的官场险恶及政治动荡，好友或病故或遇害等等，皆或多或少影响其性格的形成。所谓知人论世，不仅思想与其思想者之间有所关联，思想者与其生平及时代背景等，亦是有所关联的。换言之，思想研究除探讨思想家的思想体系外，其身世遭遇及所处社会、政治、学术思想等大环境，亦应包含于我们的视野中作综合研究，方能见树且见林，更且对此思想家的思想价值，予以适当定位，刘宗周思想研究亦是如此。

刘宗周与友人黄尊素生死绝别后，携子课读于“韩山草堂”，专用慎独之功。此时他对慎独的说法仍偏于动静之静，且尊奉周敦颐“主静立极”之说。可以推知，刘宗周对“主静”二字也理解为动静之静，与他后来的说法有所不同。宋儒在修养工夫上，有所谓“动时存养”与“静时省察”之说，分属动与静两种状态时的用工夫方法，也是宋明理学中常见的一对概念。过去讲到慎独，多被视为是“动时省察”的工夫，此时刘宗周以慎独为“静时存养”之功，因而曾引发门人问到：若慎独专属于静时存养，那么动时该如何呢？刘宗周则答以，如同树木有根方有枝叶，浇水栽培都须在根上，慎独工夫也是一样，“如静存不得力，纔喜怒时便会走作，此时如何用得工夫？”⁶³此时刘宗周慎独之功愈趋细微，乃至到“一念未起之先”⁶⁴。直到来年春夏之季，刘宗周仍专心于存养之功，“无事率终日静坐，有事则随感而应”⁶⁵。

崇祯元年(1628)，党祸已解，刘宗周再度入朝为官，时满兵已步步进逼，京城一度戒严。刘宗周因感诸友之死而“不胜存亡显晦之感”⁶⁶，且谏言不为皇帝所采，

⁶¹ 据刘宗周孙子刘士林所撰《蕺山先生行实》，刘宗周“生而庄，言动有伦，不习群儿戏。”《刘宗周全集》第五册，页656。

⁶² 刘宗周10岁时，从学于外祖父章颖所设私塾，晚膳时常听外祖父谈古人忠孝节义，心窃慕之，故自幼耻为干禄之学。夜晚则依傍母亲读书，机杼之间，啾唔声与组织声恒相错，母亲管教亦严厉。《刘宗周年谱》，见《刘宗周全集》第五册，页90-91。

⁶³ 《刘宗周年谱》，见《刘宗周全集》第五册，页215。

⁶⁴ 依据刘沟说法，刘宗周“中年专用慎独工夫，谨凛如（按，此‘如’字，姚名达订为‘于’。）一念未起之先，自无夹杂。既无夹杂，自无虚假。慎则敬，敬则诚，工夫一步推一步，得手一层进一层。”《刘宗周年谱》，见《刘宗周全集》第五册，页215-216。

⁶⁵ 《刘宗周年谱》，见《刘宗周全集》第五册，页226。

⁶⁶ 同上，页236。

多次请辞,终于在崇祯三年(1631)年底之前,辞官返抵家乡。崇祯四年(1631),刘宗周五十四岁,与陶奭龄共同讲学,参与者可达二百多人,称为“证人社”⁶⁷。此时刘宗周“专揭慎独之旨教学者”⁶⁸,并以静坐为下手处,仍是偏向动静之静。如这一年所写的《中庸首章说》一文,其中提到“静存之外,更无动察”,所谓慎独即是要在“独体”上用功,在“一念未起之中”,在“喜怒哀乐未发之中”,时刻用以“戒慎恐惧之功”,乃是偏于未发时用工夫。⁶⁹这也是刘宗周现存文献中,最早出现“独体”二字。独体是刘宗周对心性本体的称呼,在其思想中地位独特,详见下一章。

三 慎独之学的转变

崇祯五年(1632),刘宗周五十五岁,重建“古小学”⁷⁰,并离开“证人社”,独自讲学。此时刘宗周慎独仍偏于动静之静,以静坐存养为入道之方,如这一时期所作《第一义说》等十一篇文章中,其中有《静坐说》,显示出其对静坐工夫的重视。特别值得注意的,《年谱》此处有段刘沟按语:“是时先生用慎独工夫……专从静中讨消息。久之,始悟独说不得个静字……遂有丙子以后语录,及《圣学宗要》、《人谱》、《原旨》、《读易图说》、《证学杂解》诸书。”⁷¹这段文字相当重要,有助于我们理解刘宗周思想发展,但可惜的是,所谓“久之,始悟独说不得个静字”这“久之”并未指出是何时。这对话的意思是,在此一时期即刘宗周五十五岁时,仍专以静存为主要工夫;换言之,此时刘宗周的慎独仍偏于动静之静,如上所言。而后,“久之,始悟独说不得个静字”,则是指过了若干时后,刘宗周发现慎独工夫并不能专在静中用功;换言之,到这时候他对慎独有了新的解释。“丙子”指的是崇祯九年丙子(1636),时刘宗周五十九岁,在此之后数年间,撰成多部重要著作,如《人谱》、《原旨》、《读易图说》、《证学杂解》等,这些都是研究刘宗周思想的极重要文本,可视为是刘宗周晚年定论。

⁶⁷ 有关刘宗周与证人社的资料,可参见孙中曾《证人社、白马别会及刘宗周思想之发展》,收入锺彩钧主编《刘蕺山学术思想论集》,页457-522。

⁶⁸ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页295。

⁶⁹ 此处引自《中庸首章说》,见《刘宗周全集》第二册,页351。

⁷⁰ 古小学祭祀宋儒尹焞。刘宗周有感于王门后学流于放逸,因此想藉表章尹焞以救正。《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页310-311。

⁷¹ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页312-313。

上所举刘沟按语,显示的是刘宗周慎独之学的转折。过去以来,其慎独之学偏于静中用功,偏于未发。所谓“未发”,原出自《中庸》“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和”,涉及性与情的心性论问题,在宋明理学中常为儒者所讨论。然而在“久之,始悟独说不得个静字”之后,至少是在五十五岁到五十九岁之间,刘宗周的慎独不再偏于未发,而是涵括未发与已发。比如,此处刘沟按语所引刘宗周之语,“一独耳,指其体谓之中,指其用谓之和。”⁷²这表示,“独”之体为“未发”,“独”之用为“已发”,在某些方面与朱熹“中和新说”有相似之处。

朱熹在心性问题上,亦经新旧两说的转变,相对应的则是其工夫论。朱熹“中和旧说”,以性为未发,心为已发,相应于工夫论则偏于静时存养;而“中和新说”则是主张心统性情,心之体为未发之性,心之用为已发之情,相应于工夫论则静存、动察兼具,通贯动静。可以发现,在工夫论上,刘宗周慎独之学的前后转变与朱熹中和新旧之说颇为相似。不过,刘宗周并不认同朱熹以未发为性,以已发为情。此外,崇祯七年(1634)刘宗周五十七岁时编撰《圣学宗要》一书,摘引朱熹“中和新说”相关文献,并以“循理为静”⁷³而非动静之静来解释周敦颐的“主静立人极”,亦显示刘宗周慎独之学的转折。这一年,刘宗周还撰成《人谱》一书,其中也可见到他工夫论上的新进发展,如其中的《讼过法》一文,谈及静时存养、动时省察的问题,已不再以静为主,而是动静打成一片,“此心尝止者,自然尝运;虽应事接物,而此心尝运者,自然尝止”,“故存养省察二者,不可截然分为两事,而并不可以动静分也。”⁷⁴按,此处“尝”字应为“常”之通假字,依文哲所点校本原文,不作更改,以下皆同。

崇祯八年(1635)刘宗周五十八岁,又再度入京为官,多次上疏直陈时事。这一年,编撰有《孔孟合璧》、《五子连珠》等。崇祯九年(1636),又再遭革职为民,时刘宗周五十九岁,“始以《大学》诚意、《中庸》已未发之说示学者”⁷⁵,以“意

⁷² 按,此亦见于《学言上》,见《刘宗周全集》第二册,页466。时为刘宗周59岁。

⁷³ 《圣学宗要》,见《刘宗周全集》第二册,页268。按,《圣学宗要》乃成于刘宗周57岁时,而两年后即59岁时,刘宗周曾在他人问到周敦颐“主静立人极”的静字时,答以:“循理为静,非动静对待之静。”两者可以互参。

⁷⁴ 《人谱》,见《刘宗周全集》第二册,页19。

⁷⁵ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页352。

为心之所存”⁷⁶，非先儒所谓的意为心之所发，而修养工夫即应“结在主意中，方为真工夫，如离却意根一步，亦更无格致可言”⁷⁷，这是刘宗周“诚意”之说的首次提出。刘灼《年谱》称，刘宗周“自此专举立诚之旨，即慎独姑置第二义矣”⁷⁸。这是说，自此以后刘宗周转而以“诚意”为宗旨，于是“慎独”成为第二义。第一章曾提及，历来对刘宗周宗旨有两种说法，其一为儿子刘灼所主张，认为刘宗周“中操功于慎独，而晚归本于诚意”⁷⁹；另一种观点为弟子黄宗羲所持，“先生宗旨为慎独”⁸⁰。事实上，“诚意”就是“慎独”，二者的地位是相同的，并非如刘灼所言“慎独姑置第二义”。我们以为，刘宗周宗旨当为“慎独”，而其标举“诚意”主要是对王阳明之学的批评，这标志著刘宗周对王阳明之学持批判态度的最终定见。此后，刘宗周不仅延续他过去对王阳明后学的批评，对王阳明本身也多所责难，加上对宋儒若干思想的针砭，无怪乎其子刘灼以“大抵于先儒成说掀翻无遗”⁸¹来形容。

四 反对求之于静

崇祯十年（1637），刘宗周六十岁，在这一年答弟子书信中，刘宗周对于动静问题提出新的主张，认为求之于静的说法终究是错谬的，因为“心无分于动、静，则学亦无分于动、静。”⁸²崇祯十二年（1639），时刘宗周六十二岁，有张玮来问学，在问及用功方法时，张玮答以静时用功，刘宗周解说道：“心无分于动静，故学亦无分于动静。若专求之于静，便有喜静恶动之病。”⁸³从前述可知，刘宗周长期以静时存养为主，五十九岁以后转变为要打破动静之分际，六十岁以后更对偏于静的用功法予以批评，可说是对早年主张的自我否定，值得注意。

不过，特别要补充一点，此时刘宗周虽反对偏于静，但并不是对静坐用功的质疑或否定，而是要突显心乃是“不可以动静言”⁸⁴，因此，心的修养也不可以动静

⁷⁶ 同上，页 353。

⁷⁷ 同上，页 352-353。

⁷⁸ 同上，页 354。

⁷⁹ 同上，页 528。

⁸⁰ 《子刘子行状》，见《刘宗周全集》第五册，页 45。

⁸¹ 《刘宗周年谱》，见《刘宗周全集》第五册，页 313。

⁸² 同上，页 382。

⁸³ 同上，页 408。

⁸⁴ 《答叶润山四》，见《刘宗周全集》第三册上，页 441。时刘宗周 65 岁。

来分别。他认为,如同《易传》所谓“寂然不动,感而遂通”应当作一句看,“非截然两事”⁸⁵,心体也是如此,乃是常寂而又常感,“尝惺而尝觉”⁸⁶,寂与感乃同时并存的,因此不能以身驱形体之动态或静态来言心之动静。

然而,为何刘宗周有此主张?我们认为,他的用意当是要将工夫打成一片,无时不刻皆须用工夫,如此动静之分界自然泯灭。这么主张,也是因为见到修道之人常见的毛病,或是过于沉溺于静坐中的寂静,或是虽在生活中克己复礼而在静中却难以静心。在他看来,这两种偏症其实是一病,也就是“动静二字,不能打合”⁸⁷。他曾以王阳明在军中为例,一方面与门人讲学论道,一面还能应酬军务,统率将士,可说是打通动静。⁸⁸刘宗周工夫论到这一阶段,可说更为圆融而彻底。

刘宗周六十岁以后,对理学诸多概念渐有新解,即如刘洵所谓“大抵于先儒成说掀翻无遗”⁸⁹。崇祯十六年(1643),刘宗周六十六岁时,撰成《读易图说》、《古易钞义》、《证学杂解》、《存疑杂著》等重要著作,皆有其独特观点。整体观之,刘宗周的逻辑是将二元对立的观念予以统合。这一思想特征,表现在他对宋明理学许多二元概念的看法上,对两两成双的概念进行统合辨证,不论是在宇宙本体论、心性论或工夫论上,皆明显可见这一思维特点,而其用意是为打破对二元对立概念的执著。譬如,在宇宙本体论方面,刘宗周说:“盈天地间,一气也。气即理也。”⁹⁰这句话中,他首先肯定的是气而不是理,接著并说“气即理也”。在心性论方面,如:心/性,刘宗周说“性者心之性”;性/情,他说“情者性之情”;人心/道心,他说“心只有人心,道心者人心之所以为心”;气质之性/义理之性,他说“性只有气质,义理者气质之所以为性”⁹¹。凡此种种,皆是将两两对立的观念进行统

⁸⁵ 同上。

⁸⁶ 同上。

⁸⁷ 《会录》,见《刘宗周全集》第二册,页610。年代不清楚,但至少在刘宗周57岁之后,可能在60至66岁之间。

⁸⁸ 刘宗周说:“学者或云:‘于静中见得道理如此,而动时有复忙乱。’或云:‘于动时颇近于道,而静中又复纷扰。’症虽二见,其实一病也。动静二字,不能打合,如何言学?阳明在军中,一面与门人讲学,一面应酬军务,丝毫不乱。此时动静,是一?是二?”《会录》,见《刘宗周全集》第二册,页610。

⁸⁹ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页313。

⁹⁰ 《学言中》,见《刘宗周全集》第二册,页480。

⁹¹ 以上皆见《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页481。

合。⁹²在工夫论方面,刘宗周说:“从来学问只有一个工夫,凡分内分外,分动分静,说有说无,劈成两下,总属支离。”这指出,如动静之分、已发未发之分、心性之分等,其实都是后人所致,皆非孔子之“道”。⁹³在他看来,儒学中二元区分的概念,无论是朱学或是王学,只要有所偏向、有所强调,则在实践上易形成偏颇,造成流弊,让学者离道日远。

以上可见,刘宗周对二元区分的概念皆进行统合辩证。但我们要知道,其用意并非仅出于纯粹的理智思辨而已,更是为了以实践为导向的作圣之功。有些研究未能掌握这一点,于是出现断章取义的现象。⁹⁴这显示,研究者在处理刘宗周思想时,若仅著眼于字词概念而疏忽其所蕴藏的实践意涵,不但有失宋明理学讲求践履的精神,兼且在思想诠释上也会处处碰壁,乃至批评刘宗周思想多有矛盾。其实,若要理解刘宗周思想,从他所批判的对象以及所运用的批判视角,以此来回视刘宗周,方可谓审视刘宗周思想的恰当角度;也就是说,对于刘宗周所提出的许多观点,往往必须将其所批判的对象亦置于我们视野之下,方可见刘宗周思想的价值;

⁹² 又如刘宗周说:“性无性,道无道,理无理,何也?盖有心而后有性,有气而后有道,有事而后有理。故性者心之性,道者气之道,理者事之理也。”又如他说:“心只有人心,而道心者,人之所以为心也。性之有气质之性,而义理之性者,气质之所以为性也。”。分别见于《学言中》,《刘宗周全集》第二册,页608及615。

⁹³ 刘宗周说:“夫道,一而已矣。知、行分言,自子思子始;诚、明分言,亦自子思子始;已、未发分言,亦自子思子始。仁、义分言,自孟子始;心、性分言,亦自孟子始。动静、有无分言,自周子始。气质、义理分言,自程子始。存心、致知分言,自朱子始。闻见、德性分言,自阳明子始;顿、渐分言,亦自阳明子始。凡此皆吾夫子所不道也。呜呼,吾舍仲尼奚适乎?”《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页481。

⁹⁴ 譬如,有学者见到刘宗周“盈天地间,一气而已矣”(《读易图说》,《刘宗周全集》第二册,页149,又见于《原性》,《刘宗周全集》第二册,页328),就率作结论,认为刘宗周乃是气本论,如早期颇具影响力的侯外庐《宋明理学史》,认为这是“继承发展了张载的‘气’为宇宙本体的观点”(侯外庐等主编《宋明理学史》,下卷,页611)。然而,刘宗周又尝言“盈天地间,皆心也”(《读易图说》自序,见《刘宗周全集》第二册,页143)、“盈天地间,皆性也”(《张蓬玄玄尘序》,见《刘宗周全集》第三册,页750。又,有称“盈天地间一性也”,见于《原性》,《刘宗周全集》第二册,页328)、“盈天地间,皆物也”(《原心》,见《刘宗周全集》第二册,页327)、“盈天地间,皆《易》也”(《读易图说》,见《刘宗周全集》第二册,页143)、“盈天地之间,只是阴阳两端尽之”(《周易古文钞》,见《刘宗周全集》第一册,页275)等,则难不成是“心本论”或“性本论”?可见,仅取其一二便作发挥,难免断章取义之失,而应观其整体。

否则,若只见刘宗周观点而不知其所批判的对象及目的为何,则常会感到其思想之难以理解。在宋明理学中,理气、太极、阴阳等概念涉及对宇宙本体的思考,且由于人亦是宇宙中的一物,因而宇宙本体又与心性本体相联系,亦即二者乃是同构的。以前面所讨论的已发、未发问题为例,刘宗周认为若偏重于未发时用功,则易落于偏枯;而若偏于已发时用功,则易混淆性与情。事实上,这二者正是刘宗周眼中王阳明后学的弊病,也是刘宗周慎独之学前后转折的意义所在,即为救王门后学之弊而立说也。

五 前后慎独之学的对比

在此,要对慎独之学的四个相关概念进行讨论,以衬托出刘宗周慎独之学的转变。这四个概念是:“已发”、“未发”、“动”、“静”。

在旧的慎独之学方面。崇祯四年(1631),刘宗周五十四岁,作有《中庸首章说》一文。此文提及慎独乃是在“未发”之时用工夫,并认为“静存之外,更无动察”。换言之,若以“已发”、“未发”、“动”、“静”四个概念而论,此时期的慎独仅与“未发”与“静”相联系,并未论及“已发”时或“动”时该如何。

至于新的慎独之学方面。崇祯五年至崇祯九年(1632-1636),刘宗周五十五岁至五十九岁之间,“久之,始悟‘独’说不得个静字”。此时论慎独,乃是贯通“未发”与“已发”;在动静方面,也打破过去以未发为静,已发为动,而主张静中有动,动中有静,乃至动而无动,静而无静⁹⁵。换言之,若以“已发”、“未发”、“动”、“静”四个概念而论,此时期的慎独要打破“已发”、“未发”、“动”、“静”的区隔。

如此,刘宗周慎独之学大致有新旧两说。但由于他后来对静时用功特别加以批评,因此我们还是以三个阶段来区分,分别是:

第一阶段:

1. 天启五年(1625)48岁,提出慎独之学。此时期的慎独工夫偏于静存。

⁹⁵ 如刘宗周说:“中,阳之动也;和,阴之静也。合阴阳动静而妙合无闲者,独之体也。……寂然之时,喜怒哀乐未始沦于无;感而遂通之时,喜怒哀乐未始滞于有。以其未始沦于无,故当其未发,谓之阳之动,动而无动故也;以其未始滞于有,故及其已发,谓之阴之静,静而无静故也。”《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页353-354。

2. 崇祯四年 (1631) 54 岁, 出现“独体”二字说法。此时期的慎独工夫偏于未发时用静存工夫。

第二阶段:

3. 崇祯五年至崇祯九年 (1632-1636) 55 岁至 59 岁之间, “久之, 始悟‘独’说不得个静字”。此时论慎独, 不再偏于未发, 而是贯通未发与已发; 在动静问题上, 也打破过去以未发为静, 已发为动。
4. 崇祯九年 (1636) 59 岁, 提出“诚意”之说以完善慎独之学。

第三阶段:

5. 崇祯十年 (1637) 60 岁, 反对偏于静。
6. 崇祯十二年 (1639) 62 岁, “若专求之于静, 便有喜静恶动之病”。
7. 崇祯十五年 (1642) 65 岁, 心之修养“不可以动静言”。

此即我们所谓慎独之学有三变。

六 绝食殉国

崇祯十五年 (1642), 刘宗周六十五岁, 又再度入京为官, 此时明王朝早已危在旦夕。终于在崇祯十七年 (1644), 李自成攻陷京城, 崇祯帝自缢。刘宗周在民间倡议勤王, 并编撰《中兴金鉴录》一书, 有期盼中兴之意。来年, 清兵南下攻入南京、杭州, 担任监国的潞王降于清。刘宗周闻讯, 决意殉国⁹⁶, 曾试图投水自尽, 后

⁹⁶ 刘宗周决意殉国的经过, 据黄宗羲《子刘子行状》, 页 40-44, “六月丙寅 (十五日), 先生闻监国降, 方食, 推案恸哭曰: ‘此余正命之时也。’ 遂不食。诸生请曰: ‘今日系天下望者, 先生也。先生何遂言死?’ 先生曰: ‘……今欲为于国亡势去之余, 亦已知其难矣。在余之自处, 惟有一死。先帝之变宜死, 今上蒙尘宜死, 监国纳降又宜死。不死尚俟何日? 世岂有偷生御史大夫乎?’ 诸生曰: ‘不然。夫死非先生所难处, 死为难死而有益于天下, 死之可也。死而无益于天下, 奈何以有用之身轻弃之?’ 先生曰: ‘吾固知图事贤于捐生。顾余老矣, 力不能胜。子之所言, 异日不可知之功也。余之所守, 人臣之正也。身为大臣, 敢舍今日之正而冀异日不可知之功乎? 吾死矣夫!’ 丁卯, 诸生请先生出城。先生曰: ‘国存与存, 国亡与亡, 古之制也。吾将安之。’ 诸生曰: ‘古人云, 择一块干净土死。城降矣, 即欲死, 岂先生死所?’ 先生曰: ‘然。’

改为绝食，数日后亦绝水。弟子王毓芝曾问，心境如何？刘宗周说：“他人生不可以对父母妻子，吾死可以对天地祖宗；他人求生不得生，吾求死得死；他人终日忧疑惊恐，而吾心泰然。如是而已。”⁹⁷ 绝食期间，曾说到，“良知之说，鲜有不流于禅者。”⁹⁸ 又叮嘱儿子“做人之方，尽于《人谱》”，“作家训守之可也”⁹⁹。刘宗周去世时，已是绝食二十日，水不入口有十三日。

以上，对慎独一词的源流略作介绍，并叙述刘宗周慎独之学的发展历程。

..... (数日后)，门人门人王毓著自沈于柳桥。先生闻之，曰：‘王生死，吾尚何濡滞哉！’ 先生曰：‘北都之变，可以死，可以无死，以身在削籍也，而事尚有望于中兴。南都之变，主上自弃其社稷而逃，仆在悬车，尚曰可以死，可以无死，以俟继起者有君也。监国降矣，犹曰俟吾越为一成一旅乎！而吾越又降矣。区区老臣，尚何之乎？若曰身不在位，不当与城为存亡，独不当与土存亡乎？ 王玄趾（毓著字）赴水而死，所谓士死义也。玄趾真可以不死，我又非玄趾比也。以玄趾之死决我之死，万万无逃矣。’

.....庚辰，秦祖轼侍。先生口吟《绝命辞》曰：‘留此旬日死，少存匡济意。决此一朝死，了我平生事。慷慨与从容，何难亦何易。’ 先生谓祖轼曰：‘为学之要，一诚尽之矣，而主敬其功也。敬则诚，诚则天。若良知之说，鲜有不流于禅者。’ 又曰：‘吾日来静坐小庵，胸中浑无一事，浩然与天地同流。盖本来原无一事，凡有事皆人欲也。若能行其所无事，则人而天矣。’ 曰：‘胸中有万斛泪，半洒之二亲，半洒之君上。’ 祖轼曰：‘先生此苦奈何？’ 先生指其心曰：‘孤忠耿耿。’ ”

以上大量引用，以让读者了解刘宗周以身殉国的缘由。

⁹⁷ 《刘宗周年谱》，见《刘宗周全集》第五册，页524。

⁹⁸ 同上。

⁹⁹ 同上，页525。

第三章 独体—本体总述

刘宗周慎独之学包含本体与工夫两个层面,“独”或“独体”为本体之总汇,指的是人之最根本主体性。刘宗周对独体的解说颇为繁复,本章仅拣其最重要者来讨论。由于他在这方面并未进行系统性论说,而是散见于各著述文本中,若要观其整体面貌,唯有逐条汇整,前后参比,再进行分析。以下探讨独体在不同脉络下所呈现出来的意义,分四节析论。

第一节 能所双向视域之枢纽

刘宗周慎独之学中,独体既是主体也是客体。这指的是,独体既可从“能”(如:能知, *perceiver*) 的主体角度来定义,亦可从“所”(如:所知, *perceived*) 的客体角度来定义。在此,为求较清晰地传达独体的特殊意涵,我们以“能所双向视域之枢纽”来界定独体,意谓其所展现的乃是透过两种对立视角而呈现出来的双向视域之俱现 (*co-emergent*),且独体乃是这双向视域的会合处,因此以“枢纽”称呼。

这一观点不易理解,因为人们在日常生活的感官认知活动中,或进行理性抽象思维时,每次仅能从一个立场来看待事物,或从一个视角来思考问题,这也不得不如此。虽说,人有能力更换不同角度来思考,或切换于各不同立场之间,但若要在同一时间点从各不同立场来表述,则几乎是不可能的事,这即是语言的有限性。正因如此,在各种哲学、宗教、文学等文献中,可以见到一些使用辩证法的表述语言。¹ 这些看似矛盾且难以理解的语句,其实都是试图以具局限性的语言文字,勉强去描述那难以言诠的实相 (*Reality*) 或道。

方东美曾以绘画为例,说明中国哲学的特色,可应用于此。方东美说,西方文化以二分法来看待事物²,在绘画上也是如此,“一定要选择一个观点,透过那个观

¹ 如《金刚经》常见的“所谓……即非……是名……”这一语式。

² 方东美说:“希腊、中世纪用二分法把完整的世界分成上层世界(精神领域)与下层世界(物质领域)之外,近代欧洲自笛卡儿以后,用了另一种二分法,把内在的心灵世界与外在的客观自然界又形成了对立。……产生知识论上的许多困难。大体上说,(西方)尤其自形上学方面看,总是透过二

点采取透视法,才能形成一个画幅”;但在中国绘画方面,“并不局限在一特定的观点,只有一个透视境界”,而是可以参酌各种不同观点,由此“产生一个总透视法”,中国哲学也是如此,“一向不用二分法以形成对立矛盾,却总是要透视一切境界。”³借用方东美的说法,刘宗周独体蕴藏著两个透视点所产生的视域,而不是只有一个视域,且这两重视域乃是同时存在且同时显现的。

一 能、所两个透视点

这两个透视点,即能与所。从古至今,人类面对生存环境中的各种自然现象及社会现象,探索其中规律,试图建立理论以作解释,且涵盖性越大的理论越是可贵。若简要归纳,各种理论可分为两大类,即以能、所两大立基点来区分。如大部分的自然科学、社会科学及佛教的中观学等,可说是从“所”的客体角度而立论的。特别是西方科学革命以来,牛顿物理学所代表的机械世界观深入人心,对绝对客观性的追求成为科学的目标,以至于我们倾向将以“所”为立场而建立的各种理论,视为真实且合乎科学的,而甚少考虑以“能”为立场而建立的各种理论。此外,在日常语言中,我们也多从“所”的客观角度,将“心”视为是每个人所具有的认知功能,能对外界进行认识,这可说是最为素朴的实在论 (realism),亦即笛卡尔、牛顿主客二元对立式的世界观。换言之,我们已习惯追求所谓“客观真理”,试图跳脱我们的主体存在来探讨现象。

然而,在哲学或宗教的思考中,还有从“能”的主体角度出发,将焦点放在认知主体上,则外界一切无不涵括于这一认知主体所认知的范围之内。如西方哲学中的观念论 (idealism) 与发展于二十世纪的现象学 (Phenomenology)⁴,以及佛教的唯识学等,可说是以“能”的主体角度而立说。其实,若就我们的直接经验而言,以“能”为立场的理论似乎更符合经验,且前所言对绝对客观性的追求,在二十世纪已有所变化,首先是物理学的发展,进而影响到其它领域,在人文学科及社会科

分法把完整的世界割裂成为两部分,产生其中严重的联系问题。”方东美《原始儒家道家哲学》(台北:黎明出版社,1983年),页21。

³ 以上见方东美《原始儒家道家哲学》,页22。

⁴ 如现象学家胡塞尔 (Edmund Husserl, 1859-1938) 认为,从“能识—所识”相对应的立场而论,则所谓的“客观事物”,尽皆是认知主体意识之流中所认知的对象。因此,对象所呈显的特质,实际上乃是认知主体的认知方式而已。

学中也普遍出现对“客观性”的质疑及对“主观性”的重视。在这种情况下,以“能”为立场而建立的理论,应当可以较乎从前更容易为人们所理解。

牟宗三对能、所问题亦曾进行思考,认为学问可从这两方面来说:儒家言仁义是“能”方面的,即主体性 (subjectivity) 的学问;西方哲学如柏拉图,则是“所”方面的,即客体性 (objectivity) 的学问。但西方近代哲学如康德、黑格尔等,可谓从“所”转向“能”,或是通过“能”去了解“所”。牟宗三又说,儒家“性理”亦主观亦客观。从性命所上通的天道言,是客观的,即《中庸》、《易传》所代表的儒学;而从内在道德性言,是主观的,即孟子所代表的儒学。⁵ 附带一提,牟宗三对儒家“性理”的观点,可说即是刘宗周思想的特点。

事实上,这两个透视点也正是“理学”(狭义者)与“心学”的差异所在。

就“所”的透视点来说,也就是自客体而言。持这类透视点立场的,如周敦颐、张载、朱熹等宋代儒者,多被称为理学一系(狭义者),其思考方法乃是跳脱自身经验,想要从客观的立场来思索宇宙大化的本质,进而衍生为对人自身的心性问题的探讨。这类思考模式,相当于是就客体而论客体。如杨国荣所称,程朱理学是“离开人自身的存在 (existence) 去考察存在 (being), 如对理气、道器等天道问题的关注。”⁶ 在经典方面,理学一系儒者最看重《易传》、《中庸》等联结天道论与人道论的典籍。用刘宗周的话说,“从造化到人心”⁷ 或“由造化而人事”⁸,即可概括这类立场的思考方式。持这种透视点立场的儒者,其理论终点多称为“性”,如《中庸》所谓“天命之谓性”⁹,即天道下贯到人,成为人的本性。

就“能”的透视点来说,也就是自主体而言。持这类透视点立场的,如陆九渊、王阳明等宋明儒者,多被称为心学一系,其思考方式并不跳脱自身经验,而是直接从自心出发,想要在自身经验中探求本体。这类思考模式,可说是就主体而论客体

⁵ 以上参见牟宗三《宋明儒学综述》(见其著《宋明儒学的问题与发展》,上海:华东师范大学出版社,2004年),页10。不过,牟宗三以佛教唯识宗是重“所”的,这一点颇有疑问。

⁶ 杨国荣《心学之思—王阳明哲学的阐释》(北京:三联书店,1997年),页6-7。

⁷ 如刘宗周说:“《易经》从造化说到人心,其妙处须自家体认出来。”《会录》,见《刘宗周全集》第二册,页609。

⁸ 如刘宗周说:“周先生(太极图说)自先天说来,由造化而人事,其义精。”《圣学宗要》,见《刘宗周全集》第二册,页272,时刘宗周57岁。

⁹ 《礼记正义·中庸第三十一》,见《十三经注疏》,页1625。

。在他们看来,宇宙大化的本质与自身的心性本质并无不同,因为它们皆为“我”这一认知主体所感知的对象。因此,向宇宙大化探求本体,即是探求本心,宇宙的实相也就是心性的实相;反过来说,探求本心,即是探求宇宙本体,心性的实相也就是宇宙的实相。这类儒者,“对太极之类的形上本体很少表现出兴趣,也无意在人的意识活动领域之外对理气等问题进行探讨。”¹⁰在经典方面,心学一系儒者看重《大学》、《论语》、《孟子》等直接讨论修养心性的典籍。由人心到造化一语,可概括他们的思考内涵。持这种透视点立场的儒家者,其理论起点与终点皆为“心”,心是一切认知经验的根本。

以能、所而言,刘宗周慎独之学既从理学(狭义者)一系“所”的角度论心,又从心学一系“能”的角度来言心,且在这两种角度上皆有其理论视域的呈现。若对刘宗周这一思维特征有所掌握,则其著作中某些看似矛盾之处,大致可得疏解。以下分别阐述。

二 慎独之学的理学特点(附:太极/阴阳、理/气)

如前所言,所谓“所”的透视点,乃是从客体的立场来思索宇宙大化的本质,此即理学(狭义者)一系的特点。刘宗周慎独之学的理学特点,集中于与《易》学相关的论说,如刘宗周《周易古文钞》一书,运用《周易》概念,阐发其太极在阴阳之中的观点,此即有关本体与现象的思考。

太极一词,见于《周易·系辞传》:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”¹¹这段话,除《周易》原本具有的筮法意涵之外,自汉代《易》学起,还蕴涵著宇宙论的意义,而这两者是相对应的。在八卦乃至六十四卦的生成中,最初是由一画象征太极,代表阴阳两仪尚未分开的状态,而后在两仪之上各加一奇一偶,成为老阳、老阴、少阳、少阴四象,再于此之上,又增一奇一偶,而成干、坤、震、巽、坎、离、艮、兑这八卦;相应于宇宙论,则太极相当于宇宙本源,两仪即是阴阳,四象为春夏秋冬四时,八卦为天、地、雷、风、水、火、山、泽这八种自然现象,表现出一生二,二生四,四生八等宇宙形成的衍生模式,这应当是受到先秦秦汉时代阴阳家思想的影响。

¹⁰ 杨国荣《心学之思—王阳明哲学的阐释》,页6-7。

¹¹ 《周易正义·系辞》,见《十三经注疏》上册,页82。

阴阳一词,如《周易·系辞传》“一阴一阳之谓道”¹²一语,表示事物具有对立的两面,此两面既相反又相成。就《周易》卦爻而言,阴与阳所成的最基本单位就是阴阳二爻,至于卦方面的基本单位,则是由阳爻所成的干卦,以及由阴爻所成的坤卦。其后,阴阳两爻交互变化,又从乾坤二卦中,衍生为八卦乃至六十四卦。这意谓,万事万物乃为阴阳变化而成。

宋明理学中,常见有关“太极”的讨论,如程朱学派以太极为宇宙本质或原理。如此,太极不仅具有宇宙发生论的意涵,也具有形上学本体论的意味。太极与阴阳相并而言,即指本体与现象。表面上,万事万物看似千差万别,此为现象。然而,在哲学的思考中,各种表象背后,或蕴藏著某种共通的性质,或不会变化的终极存有,此即本体。本体与现象是形上学的重要课题,而形上学相当于哲学的冠冕,在人类所创发的各种理论中最具根源性,且能影响其它分支理论,如同大树之根。这些抽象问题,在宋明理学中往往便以《易》学概念来表达。

刘宗周《周易古文钞》开篇有“太极两仪四象八卦总图”,与一般常见的太极、两仪、四象、八卦之图有所不同。如朱熹《周易本义》的“伏羲八卦次序图”,有太极,太极之上有阴阳,阴阳之上又各自分出太阴、少阳、少阴、太阳,如次而上。刘宗周的“太极两仪四象八卦总图”则不同,先有一画作为“太极”,于此之上立一中断之画以为“阴”,这“阴”与原本的“太极”之画,二者合之即为“阴阳”,而不另立一画,如次而上。此图之意,即刘宗周所称“阴阳既分,则太极遂隐于无形”¹³,也就是“太极不必另为图象”¹⁴之意,太极作为本体,虽是万事万物的根本,但它并非具有实体,而就是在现象之中,并非离开现象而存在。这一点,就是刘宗周对本体与现象之关系的核心观点,其间的逻辑与所引申的义涵,可见于刘宗周对其他许多概念的解释,详见后述。

刘宗周说:“强名之曰太极,而实非另有一物立于两仪、四象之前也。”¹⁵又说:“子曰:‘《易》有太极。’太极之说,夫子只就二、四、六、八与六十四中看出,非

¹² 同上,页78。

¹³ 《周易古文钞》,见《刘宗周全集》第一册,页9。

¹⁴ 同上,页11。

¹⁵ 同上,页271。

实有一物踞其上也。”¹⁶这些话意思相同。在《周易》用来象征宇宙万事万象的六十四卦中,所谓的太极,其实就是在各爻各卦之中,而并非是踞于其上的某种实体。可以说,尽管太极具有本体意涵,在本体与现象的关系上,太极具有优先于现象的第一义;但是,若从现象存有的立场看,则其优先顺位是倒反的,并非是先有太极而后有象征万事万物的六十四卦,而是先有万事万物,而后我们从中可以逆推其具有共通的本体,所以说是“强名之曰太极”。

《周易》有关本体与现象的概念,还有《周易·系辞传》“形而上者谓之道,形而下者谓之器”¹⁷一句,涉及“形而上/形而下”与“道/器”等概念。在《周易》原本的卜筮意义上,“道”是“器”(即卦爻象)变易的法则。道无形无象,此即“形而上”之意;器有形有象,即“形而下”之意。放在哲学意义上来讲,器即万事万物,而道即万事万物变化的法则。如同“太极/阴阳”这一对概念,类似的“形而上/形而下”、“道/器”两对概念,其间的逻辑是一致的,如刘宗周说:“就形下之中而指其形而上者,不得不推高一层以立至尊之位,故谓之太极,而实本无太极之可言。”¹⁸此处可见,刘宗周不仅延续其“太极/阴阳”的逻辑,在形下之中指其形上,甚且将“形上”的概念与“太极”联系起来,太极其实就是形而上的道,至于他最后所言“实本无太极之可言”,即是在否定太极或形上之道的实体性。这也就是前段所言,在现象存有的立场上,刘宗周以现象为第一义,而非本体;换言之,在太极/阴阳、形上/形下、道/器这三对概念中,刘宗周强调的是阴阳、形下、器,而非太极、形上、道。

刘宗周这一观点,有其用意所在。刘宗周说:“后之言道者,妄意所谓形而上者,而求之虚无。”¹⁹又说:“后儒专喜言形而上者,作推高一层之见,而于其所谓形而下者,忽即忽离,两无依据,转为释氏所借口。”²⁰宋明理学受佛道二教影响,重视对形而上之道的追求,尽管道器不离的观念,儒者人人会说,但施行于工夫论上,

¹⁶ 《学言中》,见《刘宗周全集》第二册,页477。按,此处引文,多依文哲所点校本所作校记中的“新本”。

¹⁷ 《周易正义·系辞》,见《十三经注疏》上册,页83。

¹⁸ 《圣学宗要》,见《刘宗周全集》第二册,页268。

¹⁹ 《语录》,见《明儒学案·戴山学案》卷62,页1527。

²⁰ 《答刘干所学宪》,见《刘宗周全集》第三册上,页431。

难免重道轻器的倾向,离开现有的存在处境,去把捉所谓的道,这是一大弊病。有鉴于此,刘宗周一反宋儒视形而上之道为第一义,而主张形而下之气为第一义。

除以上所论,有关本体与现象的讨论,还见于“理/气”这一对概念,这是属于宋明理学所特有的。“理”这一概念,早出现于先秦时代,指的是事物的法则或规律,但直到宋代理学兴起,方才提升为抽象的哲学范畴,具有形上学本体论的意涵。如前所言,万物看似千差万别,但在各种表象背后,乃蕴藏著某种共通且不变的性质,此即本体,而“理”即是宋明儒者所使用来称呼本体的语汇。至于“气”的概念,亦早见于先秦时代,用以指称构成万物的基本材质,并用以描述万物变化的情况,其涵盖性极广,宇宙间一切事物皆能以气作概括。不过,在哲学上,此时气的概念顶多具有形上学宇宙论的意义,要到宋代理学兴起,方才具有形上学本体论的意涵。至于“理/气”概念的综合提出,最重要者莫过于南宋朱熹,以理气概念建立其广大精微的理论体系,从宇宙论、本体论、心性论到工夫论,皆藉由理气概念来阐述。其后,朱子之学成为理学正统,理气概念成为理学的专用语汇,后世儒者鲜少能超越此一范围,而多是在此框架内进行细部讨论。

在现存的刘宗周著作中,对理/气的讨论数量甚少。他主要还是偏向于心性论的论说,这是时代之风的影响。虽如此,刘宗周对理气的观点还是值得一提,因为这不仅反映著他对本体与现象的观点,亦且还与其心性论有所相关。

刘宗周对理气的观点,离气无理一语可以蔽之。刘宗周说:“理只是气之理,有是气方有是理,非理能生气也。”²¹ 这表明,理乃在气之中,必须先要有气,方能有是理,离开气则无理,如此则理并非在气之先,也不是由理而导致气。可以见得,理/气关系正如同前面讨论的太极/阴阳之关系,在本体上太极虽具有优先于现象的第一义,但在现象存有的立场上,则是以阴阳为第一义;放在理/气关系上讲,理具本体义,但从现象存有的角度看,没有气就没有理,因此应以气为优先。

刘宗周又说:“天地之间,一气而已,非有理而后有气,乃气立而理因之寓也。”²² 这与前所言“实本无太极之可言”也有类似之处,否定太极或形上之道的实体性,此处则否定理的实体性,存在的只有气,理则是就气本身来说的。

²¹ 《遗编学言》,见《刘宗周全集》第二册,页566

²² 《圣学宗要》,见《刘宗周全集》第二册,页268

刘宗周的理气观,明显与朱熹倾向于理在气先的观点有所不同。在朱熹等宋儒的理论中,虽也主张理在气中,但他们毕竟认同理具有逻辑上的优先性,因而颇有重理轻气的倾向,表现于工夫实践上,即易离开现有的存在处境,去把捉所谓的道,这是刘宗周所反对的。

其实,刘宗周之所以有此理气观,也正是为了工夫实践的缘故,要为其所主张的工夫论作好理论铺垫。这一点,刘宗周在以下这段话中,说得明白:“理即是气之理,断然不在气先,不在气外。知此,则知道心即人心之本心,义理之性即气质之本性,千古支离之说,可以尽扫。而学者从事于入道之路,高之不堕于虚无,卑之不沦于象数,道术始归于一乎?”²³ 此处明白表示,理不在气之先,理也不在气之外。换言之,在抽象的形上学思考中,理并不跑在气之前,亦即不具有逻辑上的优先性,此即“理不在气之先”;同时也并不作为实体般的独立存在能为人所把捉,而必须依附于气而存在,此即“理不在气之外”。这意谓,要把握理,就必须从气之中去求,于气本身去下工夫。不仅如此,刘宗周还以“知此,则知道心即人心之本心,义理之性即气质之本性”一语,带出了“理/气”概念与“道心/人心”、“义理之性/气质之性”这两对概念的关联性。所谓“知此”,指的是对理/气关系的理解,能理解刘宗周眼中正确的理/气关系,就能正确理解道心/人心关系,以及义理之性/气质之性关系。刘宗周以“知此”二字,点出关键所在,亦即:理气论的结构即是心性论的结构,宇宙本体论、心性论或工夫论皆是彼此相关的,其各概念的逻辑也是相通的。那么,此种理解有何意义?答案是,为了“入道之路”,也就在修养工夫上,要使“高之不堕于虚无,卑之不沦于象数”,前者指的是离气求理,忽略了在当下情境中用工夫,后者指的是只是日用而不知,不知形下之物乃有形上之理。有关人心/道心、义理之性/气质之性的讨论,见下一节。

此外,与理/气相关的概念,还有心/性、道/气、理/事等,且其间的逻辑也是相同的。如刘宗周说:“性无性,道无道,理无理,何也?盖有心而后有性,有气而后有道,有事而后有理。故性者心之性,道者气之道,理者事之理也。”²⁴ 这也是一样,性、道、理三者,在本体论上虽具有优先性,但刘宗周则直言“性无性,道无道,

²³ 《语录》,见《明儒学案·戴山学案》卷62,页1521。

²⁴ 《会语》,见《明儒学案·戴山学案》卷62,页1541。

理无理”，取消其实体性，而主张存在的只是心、气、事三者，有此三者方有前三者，一如前所论理/气之逻辑。有关心/性概念，亦于下一节再有讨论。

以上讨论刘宗周慎独之学的理学（狭义者）特点。值得注意的，刘宗周有关现象与本体的诸多概念，其间的逻辑皆是一贯的。这一认识，有助于第二及第三节的讨论。

三 慎独之心学特点

如前所言，所谓“能”的透视点，乃是自主体而言，此即心学一系的特点。此一系从自身经验中探求本体，此本体除心性本体外，亦包含宇宙本体，因宇宙万物亦是“我”这一认知主体所感知的对象。刘宗周慎独之学的心学特点，亦是以与《易》学相关的论说为主。

所谓“《易》道广大，无所不包”²⁵，宋明理学多藉《易》以立其说，周敦颐、张载、程颐等皆如此。²⁶这其中，自南宋陆九渊重要弟子杨简（1141-1226）作《杨氏易传》，以心学观点解《易》以来，心学派《易》学即成一颇堪注意的学术思想脉络。²⁷以心学观点解《易》，乃是以内心的修养工夫与精神境界，来解释《周易》卦爻象、卦爻辞，将其对《周易》的诠释建立在心之主体的诠释系统上。简言之，即《易》即心，可谓此派《易》学的主轴所在。至明代，心学《易》的主要代表人物为湛若水、王畿、焦竑等，另还有季本、罗洪先、刘邦采、万廷言等次要人物。此外，受到儒佛会通情况之影响，佛教僧侣亦撰有以禅解《易》的著作，著名者如藕益智旭《周易禅解》一书。²⁸此处讨论刘宗周之学与《易》学有关的心学特点，即是属于这一思想脉络。

刘宗周曾提及杨简“心《易》”之说，显示出他对心学派《易》学的前有所承。他说：“盈天地间，皆道也，而归管于人心为最真，故慈湖有心《易》之说。太极、

²⁵ 《四库提要·经部总叙·易类》，见《四库全书总目》，页1。

²⁶ 有关这方面问题，可参见朱伯昆《易学哲学史》（第一卷、第二卷），北京：华夏出版社，1995年。

²⁷ 如《四库全书总目》页13，称“以心性说《易》，始王宗传及简。”杨简为陆九渊（1139-1193）重要弟子，而王宗传则少有人知。

²⁸ 参见朱伯昆《易学哲学史》第三卷，页195-198。

阴阳、四象、八卦而六十四卦，皆人心之撰也。”²⁹《周易》从太极、阴阳到六十四卦，皆归本于心，亦即将天地万物及其变化，皆收摄至心。有关万化收摄至心的观点，在刘宗周《心论》一文中，亦有所衍述：“只此一心……为天……为地……为四气……为四方……为万类……为五常……为三统……为五礼六乐八征九伐。……只此一心，散为万化，万化复归一心。”³⁰可见，心是起点也是终点，此心可变化为万事万物，而后万事万物又皆收归于心。

刘宗周即《易》即心的观点，主要见于《周易古文钞》、《读易图说》、《易衍》等。如《周易古文钞》说：“《易》道虽本之天地，而实具于圣人之一心，以圣人之心具有天地之全体也。……六十四卦尽在圣人之心。”³¹所谓《易》之道，即是对天地万物的变化进行统整性的描述，提炼出其变化的法则，而此处则言《易》道乃涵摄于心，天地万物之变化皆统括于心，此有天地我立、万化我出之意。

刘宗周《读易图说》前半部分，除最前面有关河图、洛书的四个图之外，其余十二个图的文字述解，皆以“此人心……之象”为开头。³²如图一的文字，以“此人心妙有之象”为首；图二以“此人心全体太极之象”为首；图三以“此人心中以阳统阴之象”为首；图四以“此人心中参天两地之象”为首；图五以“此人心先天之象”为首；图六为“此人心后天之象”为首；图七为“此人心中天圆合地方之象”为首；图八为“此人心四气之象”为首；图九为“此人心具有十二辰之象”为首；图十为“此人心六合一之象”为首；图十一为“此人心万古无穷之象”为首；图十二为“此人心六十四卦、三百八十四爻之象”为首。凡此种种，必定是特意安排，绝非巧合。此中可见，这十二个图乃是从抽象的本源发展到具体的事物，如先太极而后阴阳，先四气而后十二辰，最后是“万古无穷之象”以及代表万事万物的“此人心六十四卦、三百八十四爻”。

刘宗周《易衍》多处可见即《易》即心的观点。如《易衍》第四章说：“曷为天下《易》？曰：心。心，生而已矣。心生而为阳，生生为阴，生生不已，为四端，为万

²⁹ 《学言中》，见《刘宗周全集》第二册，页479。

³⁰ 《刘宗周全集》第三册下，页1083-1084。

³¹ 《周易古文钞》，见《刘宗周全集》第一册，页247-248。

³² 《读易图说》，见《刘宗周全集》第二册，页148-156。

善。始于几微，究于广大。……其斯以为天下极。”³³ 此为万物变化皆从心而生，即“人心有造化焉”³⁴ 之意。³⁵ 关于《易衍》，第六章另有讨论，此处略。

以上讨论刘宗周慎独之学的心学特点。综言之，从“能”的主体角度来展开其理论视域，是为其心学一系的特点所在。

四 独体：能所双向视域之枢纽

承上所论，刘宗周乃兼具理学（狭义者）与心学两系特点，既有“所”的透视观点，亦有“能”的透视观点。³⁶ 因此，刘宗周慎独之学具有理学（狭义者）与心学双向视域，而这双向视域的会合处即刘宗周“独体”，也就是我们所称“能所双向视域之枢纽”，意谓此独体可同时展现两种对立视角所呈现出来的视域，故称为“枢纽”。

牟宗三“三系说”，将刘宗周之学别立为宋明理学第三系，表明其学有别于理学（狭义者）与心学两系。牟宗三将宋明理学分为三系，不同于一般公认的程朱、陆王两系。这三系为：程颐、朱熹一系，陆九渊、王阳明一系，胡宏（五峰先生）、刘宗周一系。这其中，牟宗三用以定义刘宗周这一系的理由，则是心性论上的“以心著性”这一特质，以及承“北宋初三家之由《中庸》、《易传》回归于《论》、

³³ 《易衍》第四章，见《刘宗周全集》第二册，页158。

³⁴ 《易衍》第十二章，见《刘宗周全集》第二册，页163。

³⁵ 《易衍》中有关即《易》即心之处，另如：

1. 妙万物之变者，其惟圣人之心乎。（《易衍》第3章）
2. 君子之学《易》也，首证之吾心，而得阴阳之大分焉。（《易衍》第6章）
3. 《易》曰：“蓍之德，圆而神。卦之德，方以智。六爻之义，《易》以贡。”盖善言心也。（《易衍》第13章）

³⁶ 其实，严格说来，理学、心学这一分法，仅是大略言之，不能过于认真看待，否则就会像东方朔一样，认为刘宗周既然是心学一系，那么应如何看待其天道论，就成为令人困惑的问题了。在东方朔看来，刘宗周乃心学一系，但又对理气论颇为强调，使得读者在理解刘宗周时，“会有意想不到的惊奇甚至困惑”，并认为从陆王一系的心学立场看，有“离经叛道、混杂矛盾之嫌”；因为，“理气论就其内容所体现的客观性格看，属宇宙论和形上学系统，而蕺山为学乃心性论系统……两种不同的理论系统如何相融？”见东方朔《刘蕺山哲学研究》，页62。东方朔此言，反映其自陷于后人为宋明儒学所判定的理学与心学两大路数之分别。其实，理学与心学二路，乃是假名安立而已，不能过于倚赖，而应视具体情况进行理解。

《孟》而来者”³⁷这一义理特质。“以心著性”，即意谓“能”的心学特质；从《中庸》、《易传》而来，指的就是从天道下贯而为人道，亦即“所”的理学（狭义者）特质。换言之，牟宗三也是认为，刘宗周一系乃兼具理学（狭义者）与心学两系特点。

此外，牟宗三对刘宗周之学的定位，还见于其对《易衍》的解释。牟宗三指出，《易衍》第七章与第八章两段文字，“点出性宗与心宗，是蕺山慎独学之纲领，其它千言万语皆是顺此纲领而展转引申者。”³⁸牟宗三此言，突显出《易衍》这两段文字的重要性，点出性宗与心宗，可视为是刘宗周慎独之学的纲领。所谓“性宗”与“心宗”，其实就是“所”与“能”两个透视点及其视域。

《易衍》第七章：“君子仰观于天，而得先天之《易》焉。‘维天之命，于穆不已，盖曰天之所以为天也’，‘是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻’，此慎独之说也。至哉独乎！隐乎！微乎！穆穆乎不已者乎！盖曰心之所以为心也，则心一天也。……君子所以必慎其独也，此性宗也。”³⁹此处，摘引《中庸》之语，表示从造化论及人心，将人心中的独体与天道运行相对应，乃是从“所”的立场而言。

《易衍》第八章：“君子俯察于地，而得后天之《易》焉。夫性，本天者也；心，本人者也。天非人不尽，性非心不体也。心也者，觉而已矣。……时返其照心而不逐于感……盖慎独之实功也。”⁴⁰此处，以“君子俯察于地，而得后天之《易》焉”为开头，可见是与前章相为呼应。其次转至心，“性非心不体”，从天道下贯之性必须透过能觉察的“心”来体现。这是从“能”的立场言，最后亦归于“慎独”。

牟宗三认为，《易衍》第七章讲的是性，《易衍》第八章讲的是心，而“性与心之别只是同一实体之客观地言之与主观地言之之别耳”⁴¹。此言之意，这一“实体”即心性本体，从客观的角度来讲称作性，从主观的角度说则称作心，心与性并

³⁷ 以上见牟宗三《从陆象山到刘蕺山》，页370。

³⁸ 牟宗三《刘蕺山的慎独之学》，见《从陆象山到刘蕺山》，第六章，页400-401。

³⁹ 《易衍》第七章，见《刘宗周全集》第二册，页160。

⁴⁰ 《易衍》第八章，见《刘宗周全集》第二册，页160-161。

⁴¹ 牟宗三《刘蕺山的慎独之学》，见《从陆象山到刘蕺山》，第六章，页400-401。对此，牟宗三解释说：“客观地言之之性即是‘心之所以为心’，言心虽活动而不流也，流则驰而逐于感，即非心也，是则性即是心之客观性，即活动即存有也。主观地言之之心即是性之所以得其具体而真实的意义者，言性虽超绝而客观而却不荡也，荡则空洞而不知其为何物也，即非性矣，是则心即是性之主观性，即存有即活动也。是故‘心性不可以分合言’，而总归是一也。”

非绝然二分的两物,而只是对同一实体之不同角度的名称而已。这一实体,就是刘宗周所谓的“独体”。

总之,刘宗周慎独之学具有理学(狭义者)与心学双向视域,此双向视域之会合处为“独体”。若从理学(狭义者)“所”的透视点看,此独体称作性;若是从心学“能”的透视点而言,则独体称作心。如此,心与性可说是独体的主观面与客观面,二者不可分而言之,有关这一点的详细讨论,见下一节。

第二节 兼具心体与性体

刘宗周慎独之学中,独体乃兼具心体与性体。其实,上节探讨独体为“能所双向视域之枢纽”,已涉及心体与性体的意涵,但由于心体与性体的概念涉及对《大学》、《中庸》的诠释,且涵盖其它若干概念,因此值得进一步探讨。所谓心体与性体,其实就是心与性。在刘宗周慎独之学中,心/性概念常合并言之,而心体/性体则多是分开而论。以下,首先讨论“心/性”概念之间的关系,其次讨论“心体”及相关的“人心/道心”概念,再次讨论“性体”及相关的“义理之性/气质之性”概念。

一 心/性

大致上,“心”指的是具有感知、认识及思考能力的意识主体,是人可操作之处,属于现实存有的层面;“性”指的是心的本质、本性,虽亦属现实存有,但通常不能直接体验,而需藉由修养工夫使其显现,如此说来,性亦具有理想存有的层次,亦即在达致圣贤境界时,方得以充分彰显。在狭义的理学一系中,心与性之间的区别较为严格,心可为善亦可为恶,而性则是具有形上意涵的道德本体,乃纯粹至善的;在心学一系,则较不重视心性之分,倾向于言心而罕言性,且多以“本心”或“心之本体”来表达“性”的意涵。宋明理学中的心性论、工夫论,多是对诸如心性关系,以及如何从心下工夫以彰显心之本性等相关问题的讨论。

刘宗周“心/性”概念之间的关系,乃承续他太极/阴阳、理/气等形上概念的逻辑,这在上一节已略有论及,此处再作说明。如刘宗周说:“离心无性,离气无理

。”⁴² 这是将心/性、理/气两对概念一前一后提出，暗示了这其中的可对应之处。理虽具本体意义而显得重要，但在现实存有的层面上，没有气就没有理，因此气具有优先性；同样的，性虽是修养工夫所欲体证的目标，但“天下无心外之性”⁴³，性乃心之本性，并非离开心而存在，因此在现实存有的层面上，心具有优先性。可以说，存在的仅是心，性并非一实物可与心相对而论，因此刘宗周说：“凡所云性，只是心之性，决不得心与性对。”⁴⁴ 他又以水为喻，说：“性与心可分两事乎？余谓：水，心也，而清者其性也。”⁴⁵ 心与性的关系，就如同水与水之性，水的本质是清浄的，此清浄的特质并非离开水而存在，心与性亦不可分为两物而言。这也是他所谓“无形之名，从有形而起”⁴⁶之意，性就是无形之名，它无形无状，仅是假名安立，因此“必有心而后有性之名”⁴⁷，性乃依托于心。

刘宗周《原性》一文中，亦将心/性、理/气两对概念相提并论。刘宗周说：“后之人，必曰心自心，性自性，一之不可，二之不得，又展转和会之不得，无乃遁己乎！……后之人，必曰理自理，气自气，一之不可，二之不得，又展转和会之不得，无乃遁己乎！”⁴⁸ 此处采用对偶方式，针对心/性、理/气两对概念“一之不可，二之不得”的情况，有所批评。所谓“一之不可”，意指不可将两者视为等同，如刘宗周在此文中所言：“心之与性，断然不能为一物矣。”⁴⁹ 那么，既然两者并非等同，则是否可以将两者分开？答案是，并不可以，此即“二之不得”，如心/性，性即彰显于心之中，并非离开心而存在。刘宗周此文总结道：“外心言性，非徒病在性，并病在心。心与性两病，而吾道始为天下裂。”⁵⁰ 心与性分立的观点，将导致修养工夫上的问题。

二 心体 (附: 人心/道心)

⁴² 《答沈中柱》，见《明儒学案·戴山学案》卷 62，页 1560。

⁴³ 《原学中》，见《刘宗周全集》第二册，页 334。

⁴⁴ 《语录》，见《明儒学案·戴山学案》卷 62，页 1536。

⁴⁵ 同上，页 1538。

⁴⁶ 《会语》，见《明儒学案·戴山学案》卷 62，页 1541。

⁴⁷ 同上。

⁴⁸ 《原性》，见《刘宗周全集》第二册，页 329。

⁴⁹ 同上，页 328。

⁵⁰ 同上，页 330。

所谓心体,指的是以“能”的透视点来定义的人之主体,是就《大学》言心而说的。换言之,刘宗周认为《大学》一文是就“能”的立场而言。

心或心体具有广狭二义。狭义者,指的是具知觉作用而与性相对的“心”,在这一意义下,“心可以为善,可以为不善”⁵¹,因为“心以气言,气之动有善有不善”⁵²。广义者,则心亦涵盖性体之意,在使用上可称为“心之体”,如《人极图说》中的“无善而至善,心之体也”⁵³一句,此处“心之体”指的就是性。

“人心/道心”在宋明理学中颇为重要,可视为是与心或心体相关的概念。这是出自《古文尚书》“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”,即所谓的“十六字心传”,涉及心性论及工夫论思想,将人之心分作善恶两个层次。“人心”指的是心之黑暗堕落的一面,而“道心”则是心之道德良善的一面。“人心惟危,道心惟微”一语,意谓人的黑暗堕落一面深具危险性,极易沉沦于其中,以及向上向善力量的微弱与难以彰显。尔后,清代学者考证《古文尚书》乃是伪书,并非先秦儒学经典,从而对宋明理学的道统性有所质疑与批判。尽管如此,这并不影响人心/道心概念在宋明理学中的价值。

刘宗周曾以天人相应模式来解释人心/道心。他说:“众星昼夜旋转,天枢不动,其不动处是天心,这便是‘道心惟微’;其运旋处,便是‘人心惟危’;其常运而常静处,便是‘惟精惟一,允执厥中’,天人之学也。”⁵⁴这是以天体运行的情况,作为人之心性的描述,认为天体乃环绕著轴心而运行,称作天心,天体恒动而此轴心不动;相对应在人而言,则是道心处于人心之中,修养工夫即是在此常运之“人心”之中,去把握此常静之“道心”。

在宋儒二元论的观点中,人心/道心往往能与天理/人欲相等同,人心即人欲,道心即天理,在工夫论上则是存天理去人欲,使道心得以在心中维持著。对此,刘宗周虽并不否定道心的良善性,以及在工夫论上对道心的培养,但却强调“道心即在人心中看出”⁵⁵,表现出一元论的观点,如刘宗周说:“心一也,形而下者谓之人,形而上者谓之道。人心易溺,故惟危;道心难著,故惟微。道器原不相离,危者合

⁵¹ 《答王右仲州刺》,见《刘宗周全集》第三册上,页390,此为刘宗周60岁所作。

⁵² 《学言中》,见《刘宗周全集》第二册,页484。此为刘宗周60岁之语。

⁵³ 《人极图说》,见《刘宗周全集》第二册,页2。

⁵⁴ 《论语学案》,见《明儒学案·戴山学案》卷62,页1591。

⁵⁵ 《语录》,见《明儒学案·戴山学案》卷62,页1516。

于微而危，微者合于危而微，两物一体。”⁵⁶ 此处指出，人心指的是心之形下一面，道心指的是心之形上一面，如此并非两者对立，而只是心之不同面向；此外，并将道器之不相离，作为人心/道心乃“两物一体”之理论背景，可见其形上学与心性论的一脉相承。又如刘宗周说：“心只有人心，而道心者，人之所以为心也。”⁵⁷ 人心/道心的关系，就如同心/性、理/气等概念之间的逻辑，将二元打合为一元，道心虽具本体意义，但在现实存有的层面上只有人心，没有人心就没有道心，因此人心具有优先性，存在的仅是人心，道心并非一实物可与人心相对而论。

三 性体 (附: 义理之性/气质之性)

所谓性体，乃是就“所”的透视点而言，如《中庸》“天命之谓性”⁵⁸ 一句，即是以客体视角从天道联结至人道，通常是隐而未显，而需要修养以证得。

特别要指出，刘宗周所谓独体，其实指的就是性体。如刘宗周说：“天命之谓性，此独体也。”⁵⁹ 又如：“夫人心有独体焉，即天命之性。”⁶⁰ 又如：“夫天即吾心，而天之托命处即吾心之独体也。率此之谓率性，修此之谓修道，故君子慎独。”⁶¹ 此处所举，皆与《中庸》“天命之谓性”有所相关，反复申述，其意涵明显不过。不过，既然独体乃指性体而言，为何本节以“兼具心体与性体”为标题，作为独体之定义呢？这一问题，第四小节“性体即在心体中”会有所讨论。

在刘宗周文本中，有时是以“心之体”来称呼“性”，也就是独体。如刘宗周《人极图说》中所言“心之体”指的就是“独体”。对此，可从以下两点看出。其一，在《人谱续编》中《证人要旨》六事功课，列为第一图“无极太极图”的功课为“凛闲居以体独”，并解释说：“证其所以为人，证其所以为心而已。自昔孔门相传心法，一则曰慎独，再则曰慎独。夫人心有独体焉……惟有一独处之时可为下手法。”⁶² 如此，则是将独体与《太极图说》中的太极相比拟，也就是指独体即是《人

⁵⁶ 《论语学案》，见《明儒学案·戴山学案》卷 62，页 1598。

⁵⁷ 《会语》，见《明儒学案·戴山学案》卷 62，页 1543。

⁵⁸ 《礼记正义·中庸第三十一》，见《十三经注疏》，页 1625。

⁵⁹ 《学言上》，见《刘宗周全集》第二册，页 465，此为刘宗周 59 岁之语。

⁶⁰ 《证人要旨》，见《刘宗周全集》第二册，页 5，时为 57 岁。

⁶¹ 《宋儒五子合刻序》，见《刘宗周全集》第三册下，页 723，时 59 岁。

⁶² 《证人要旨》，见《刘宗周全集》第二册，页 5-6。

极图说》中的“心之体”。其二，在第二图“动而无动图”解释说：“独体本无动静，而动念其端倪也。”⁶³按，“动而无动”乃承自《太极图说》中“太极动而生阳”的说法，所以“动而无动”指的就是《人极图说》中的“心之体”，而既然解释“本无动静”的是“独体”，那么“心之体”自然就是指“独体”了。

性体作为独体，有几项特质，如：至善⁶⁴、“至德、至道、至圣、至诚”⁶⁵等。这些概念的理论背景，即是承袭自宋儒的理气论，认为万事万物无不具有理、气两种层面，如刘宗周说“性以理言，理无不善”⁶⁶，理具有本体义，理落在人性之中即称为性，在伦理道德上具有至善等各种美德的意涵。

“义理之性/气质之性”在宋明理学中亦颇为重要，可视为是与性或性体相关的概念。类似的概念，最初见于北宋张载所提的天地之性与气质之性，作为其人性论的观点，既坚持性善论立场，又可解释恶的原由，因而深受朱熹赞誉。张载说：“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。”⁶⁷后来，朱熹将理气论与张载人性论相结合，天地之性是由理所成，乃纯然至善，而气质之性由理与气相合而成，形成各人独特的气质，以解释人与人之间聪愚贤劣善恶等差异。不过，天地之性与气质之性并非绝然不同之物，而是性的两个层次。天地之性相当于第一义的性，较气质之性更为内在，人人皆具有，但气质之性则是天地之性受到气的熏染所形成的人性，是现实面的性，亦是人性中恶的来源。

刘宗周的“义理之性”，相当于宋明理学中“天地之性”的概念。⁶⁸在刘宗周眼中，孔子所言性相近，指的就是气质之性，而孟子性善即指义理之性。⁶⁹此外，刘宗周承续朱熹的观点，“气质之性”的意涵其实近乎“气质”一词，并非是以气质作为人之本性，而是以气质来描述或解释人性中的多样性，故称为气质之性，如刘宗周说：“性是就气质之中，指点义理，非气质即为性也。……气质就习上看，不就性

⁶³ 同上，页6。

⁶⁴ 如刘宗周说：“至善即性体。”《学言下》，见《刘宗周全集》第二册，页519，此为刘宗周65岁之语。

⁶⁵ “《中庸》言至德、至道、至圣、至诚及天载之至，皆指出独中消息。”《学言中》，见《刘宗周全集》第二册，页495，此为刘宗周60岁之语。

⁶⁶ 《学言中》，见《刘宗周全集》第二册，页484。此为刘宗周60岁之语。

⁶⁷ 《正蒙·诚明篇第六》。

⁶⁸ 如刘宗周说：“义理之性即天命之性。”《会语》，见《明儒学案·戴山学案》卷62，页1556。

⁶⁹ 《论语学案》，见《明儒学案·戴山学案》卷62，页1598。

上看,以气质言性,是以习言性也。”⁷⁰ 这是说,义理之性才是真正心之本性,气质之性指的是习性,并非最究竟之本性。此外,此处所言“就气质之中指点义理”一句,已涉及对义理之性/气质之性关系的讨论。

一如前述,刘宗周对义理之性/气质之性之间的关系,亦延续他理/气、心/性、人心/道心等概念之间的逻辑,如刘宗周说:“心只有人心,而道心者,人之所以为心也;性只有气质之性,而义理之性者,气质之所以为性也。”⁷¹ 此处,将义理之性/气质之性与人心/道心相并列,可见其间的逻辑乃是一贯的;此外,从“心只有人心”一句,可看出人心/道心与“心”这一概念的相关,又从“性只有气质之性”一句,看出义理之性/气质之性乃与“性”这一概念的相关联。不论是宇宙论、本体论乃至心性论,刘宗周皆禀承二元打合为一元的逻辑,甚至“盈天地间,止有气质之性,更无义理之性”⁷²,在现实存有的层面上只有气质之性,因为没有气质之性就没有义理之性,义理之性并非一实物可与气质之性相对而论。换句话说,修养工夫必须用于气质之性,而不可离开气质之性去别寻义理之性,因为义理之性就在气质之性中。

如是,刘宗周将二元合为一元,乃是有其工夫论的用意。如刘宗周说:“学者任气质而遗义理,则‘可以为善,可以为不善’之说信矣!又或遗气质而求义理,则‘无善无不善’之说信矣!又或衡气质义理而并重,则‘有性善有性不善’之说信矣!三者之说信,而性善之旨复晦,此孟氏之所忧也。”⁷³ 此处提出三种情况:第一种情况,放任气质之性而忘失义理之性,如此将导引至视人之本性为可善可恶,因气质之性有善有恶;第二种情况是只知追求义理之性,而不顾气质之性的存在,如此则可能离开个人现有的个性气质,而去追求空虚的义理之性;第三种情况,则是将气质之性与义理之性视为两不相干,有时虽偏重义理之性而成为性善论观点,但有时可能偏向气质之性而有善有恶。在刘宗周看来,这三种情况皆属偏失,对宋明儒者所公认的性善论之说有所违背。相关问题,见下一段讨论。

四 性体即在心体中

⁷⁰ 同上。

⁷¹ 《会语》,见《明儒学案·戴山学案》卷62,页1543。

⁷² 《语录》,见《明儒学案·戴山学案》卷62,页1525。

⁷³ 《天命章说》,见《明儒学案·戴山学案》卷62,页1581。

如是,刘宗周认为《大学》言心体,《中庸》言性体。最重要的,“性体即在心体中看出”⁷⁴,意即独体即具于心体与性体之中,而不能离开心体去别立性体。

刘宗周说:“独是虚位。从性体看来,则曰莫见莫显,是思虑未起,鬼神莫知时也。从心体看来,则曰十目十手,是思虑既起,吾心独知时也。然性体即在心体中看出。”⁷⁵“莫见莫显”出自《中庸》“莫见乎隐,莫显乎微”,下句则为“故君子必慎其独”,“十目十指”出自《大学》“十目所视,十手所指”,上一句也是“故君子必慎其独”。可以想见,刘宗周独体之语,其渊源应来自《大学》、《中庸》这一句话。刘宗周又说:“《大学》言心到极至处,便是尽性之功,故其要归之慎独。《中庸》言性到极至处,只是尽心之功,故其要亦归之慎独。独,一也。形而上者谓之性,形而下者谓之心。”⁷⁶《大学》是从主体言独体之形而下的一面,《中庸》则是从客体言独体之形而上的一面。

其实,我们所称独体兼具性体与心体,其意涵即牟宗三所谓“以心著性”。据牟氏弟子蔡仁厚解析,“以心著性”可分几方面来看:其一,融心于性,心有定体而不漫荡,则良知可不流于玄虚而荡;其二,摄性于心,性体成其为具体而真实之性体,而不只是宇宙论地言之或客观地言之;其三,如此则心宗与性宗合而为一。⁷⁷牟宗三对刘宗周甚为推崇,这与他对宋明理学“三系说”的判教有关:以程朱为性宗,以陆王为心宗,以胡宏、刘宗周为兼言心宗与性宗。三系中,以刘宗周一系最为圆满。但细言之,程朱并非言性不言心,而是其二元论的倾向易导致对性体的偏重。

不过,如前所言,刘宗周独体其实乃偏向于性体之义。但为何我们不是以性体来定义独体,而是以“兼具心体与性体”来定义独体?这是因为,刘宗周强调性体就在心体中,因而我们说独体乃兼具性体与心体。刘宗周向来反对离心言性,而强调“性非心不体”⁷⁸。刘宗周曾说,“古今性学不明,只是将此理另作一物看。”⁷⁹他要反对的就是将性体“另作一物看”,而强调性体就在心体中。如理学大家朱熹,以

⁷⁴ 《学言上》,见《刘宗周全集》第二册,页448,此为刘宗周59岁之语。

⁷⁵ 同上。

⁷⁶ 《学言上》,见《刘宗周全集》第二册,页458,此为刘宗周59岁之语。

⁷⁷ 蔡仁厚《宋明理学的殿军—刘戴山》,见《中国文化月刊》第192期,1995年,页19-20。

⁷⁸ 《易衍》,见《刘宗周全集》第二册,页160。

⁷⁹ 《学言中》,见《刘宗周全集》第二册,页494。此为刘宗周60岁之语。

理、气解释宇宙万物,虽反复申言理不离气,但推到根源处,毕竟还是承认逻辑上的理在气先⁸⁰,由此难以避免重理轻气的倾向,也就是离开现实情境而去追寻观念上抽象的理,这一点前面已有讨论。更进一步来说,朱熹形上学本体论的观点,若落实到人性论上,则形成心性二元论,容易倾向于将性体视作是离心而存在的;若落实到工夫论上,易导致喜静而厌动,使道德修养隔离于生活常态之外,其流弊与禅学之失有类似之处。虽则,朱熹亦强调二元论的合二为一,但在刘宗周眼中,还是难以阻挡离气言理、离心求性的弊端,以致于堕于佛氏之见。

东方朔认为,虽说刘宗周是主张心性并重,但他在“面对阳明过重于良知心体的虚灵明觉义及其后学‘离独一步说良知’的偏弊”时,乃“偏重于自性体上立言”,“此一思路当是我们把握蕺山为学系统之枢机。”⁸¹这一说法仍不够全面。应当这么说,刘宗周在面对儒门诸多流弊时,采取的是他所称“因病立方,随病寻方”的作法,在面对宋儒或王阳明后学龙溪一系的“离心求性”之弊时,他强调性体即在心体中;而在面对王阳明后学泰州一系的“离性求心”之失时,他才较为偏重于性体。但这些皆是药方而已,且药方可有多端,如:“说敬,便是肆之药;说静,便是动之药;说中,便是偏之药;说诚,便是伪之药;说穷理,便是诞妄之药。”⁸²刘宗周认为,若不能体会这一点而执著于表面文字,则“寻章摘句,问奇钩深,乃与吾心了不相似,而不善读书者不免坐此”;但若能有此体会并用于自心修养,则会发现“古人横说竖说,是同是异,是合是分,是虚是实,是偏是全,皆有用处。”⁸³这才是重点所在。套用东方朔之语,这一思路才是把握刘宗周为学系统之枢机。

有一点要指出,所谓“离心求性”或“离性求心”的语汇,并非刘宗周所特别标举,而是此处为说明问题方才运用的。不过,刘宗周曾说:“外心言性,非徒病在性,并病在心,心与性两病,而吾道始为天下裂。”⁸⁴按,“外心言性”即与“离心求性”意思相近。不过,王学其实并不在意“心”与“性”之分别,而认为“心之本体即是

⁸⁰ 如朱熹说:“理与气本无先后之可言,但推上去时,却如理在先、气在后相似。”《宋元学案·晦翁学案上》,卷48,页1512。

⁸¹ 东方朔《刘蕺山哲学研究》,页298。

⁸² 以上《答赵君法》,见《刘宗周全集》第三册上,页383。时刘宗周60岁。

⁸³ 同上。

⁸⁴ 《原性》,见《刘宗周全集》第二册,页330,时65岁。

性”⁸⁵。在这一意义下,甚至可以说刘宗周对王门后学的批评并不完全能够成立,因为当王门后学讲到“良知”或“心”时,所谓性体的意涵就包括于其内,照理应当不会导致“离心求性”或“离性求心”之失。但另一方面,刘宗周的批评也并非完全没有道理,因为他所针对的乃是王门后学之说在实际运用上所产生的流弊。在刘宗周看来,“外心言性”或“离性言心”皆有流弊,而这二者正是王阳明后学的问题所在。

第三节 贯通已发与未发

刘宗周慎独之学中,独体乃贯通已发与未发。已发与未发是从《中庸》“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和”⁸⁶一句而来,为宋明理学的重要概念。此外,与已发、未发相关的喜怒哀乐及性、情等概念,亦附带讨论于后。

一 反对偏于未发

已发/未发的概念,通常等同于“中和”概念,喜怒哀乐未发之时为“中”,喜怒哀乐已发之后为“和”,涉及的是心性论与修养工夫论的问题。刘宗周所谓独体,乃贯通已发与未发,如刘宗周说:“一独耳。指其体谓之中,指其用谓之和。”⁸⁷此句可知,“未发”之“中”与“已发”之“和”皆具于独体,意即独体乃贯通未发、已发。刘宗周又说:“独不离中和。”⁸⁸即独体贯通中、和之意。⁸⁹

刘宗周这一主张的用意何在?我们认为,这也是出于工夫论的考虑。如上一节所述,外心言性或是离性言心皆可导致实践上的流弊,此处亦然,只要在工夫上偏于已发或偏于未发,都是刘宗周所要反对的,如他说:“宋儒专看未发气象,未免落在边际,无当于慎独之义者。”⁹⁰即批评宋儒太过重视对未发时的工夫。又批评宋

⁸⁵ 参见陈来《有无之境—王阳明哲学的精神》(北京:人民出版社,1991年),页82。

⁸⁶ 《礼记正义·中庸第三十一》,见《十三经注疏》,页1625。

⁸⁷ 《学言上》,见《刘宗周全集》第二册,页466,此为刘宗周59岁之语。

⁸⁸ 《语录》,见《明儒学案·戴山学案》卷62,页1521。

⁸⁹ 刘宗周曾提出“中体”概念,即是出自《中庸》“喜怒哀乐未发谓之中”,而直言“独即中体”。《学言上》,见《刘宗周全集》第二册,页449,此为刘宗周59岁之语。

⁹⁰ 《圣学宗要》,见《刘宗周全集》第二册,页302,此为刘宗周57岁所作。

儒“看得‘独’字太浅，‘中’字太深”⁹¹，指宋儒太过于追求喜怒哀乐未发之时的境界，反堕于虚空之病，却又将慎独理解得过于浅近，如朱熹将“独”解作“人所不知而已所独知之地”⁹²，因而未能以慎独作工夫。这也反映刘宗周思想逻辑所在，即将二元打合为一元。说到底，独体通乎未发、已发之意义，就是要人无时不刻都要用工夫，不能偏于一边，因为只要有所偏就不够全面，就会引发流弊。至于王门后学方面，与上一节讨论心体、性体类似，王门后学对未发、已发的工夫并不做区分，照理应不需刘宗周提出纠正。但如同前面提到的，理论一旦落于实践，很可能产生理论在设定时所并不预期的影响，王门后学即是如此，在实践上或偏于未发，或偏于已发。

不过，对偏于已发或偏于未发这两种情况，刘宗周虽然皆有所反对，但其实他更重视对偏于未发的批评。在第二章中，对刘宗周慎独之学的转折进行讨论，其中涉及有已发、未发的问题。刘宗周在五十五岁之前，其慎独工夫偏向于未发，以静坐存养为主；其后，在五十五岁到五十九岁之间，他体悟到不能专在静中用功，而不再偏于未发，于是将慎独工夫修正为涵盖未发与已发。可见，刘宗周慎独之学原本是从讲求静存工夫而来的，后来发现其中弊端而有所调整。以此之故，当刘宗周申言独体乃贯通已发与未发，其用意应较著重于反对偏于未发的工夫。

在已发未发问题上，刘宗周对宋儒之说有所评论，说：“自濂溪有主静立极之说，传之豫章、延平，遂以‘看喜怒哀乐未发以前气象’为单提口诀。……后儒不察，谓‘未发以前，专是静寂一机’，直欲求之思虑未起之先，而曰‘既思即是已发’，果然心行路绝，语言道断矣。故朱子终不取延平之说。……至湖南中和问答，转折发明，内有以心为主，则性情各有统理，而敬之一字，又所以流贯乎动静之间，庶几不谬于慎独之说。……然终未得《中庸》本旨。”⁹³自北宋濂溪先生周敦颐提出“主静立人极”，豫章先生罗从彦（1072-1135）及延平先生李侗（1093-1163）承接其说，以静坐时观照喜怒哀乐未发之前的心理状态为工夫之法，后来传至朱熹。不过，在朱熹的理解下，这套方法过于偏向未发，而忽略念头生起后的处理，于是有中和旧说到新说的转折，主张未发之时为心之体，已发之后为心之用，而修养工夫应贯通体用，即贯通未发与已发。刘宗周对朱熹中和新说尚表认可，认为是“庶几不谬于

⁹¹ 同上，页 303。

⁹² 朱熹《中庸章句集注》，页 1，收入于《四书五经》上册。

⁹³ 《语录》，见《明儒学案·蕺山学案》卷 62，页 1521-1522。

慎独之说”，此乃因为刘宗周慎独之学的前后转变，颇与朱熹中和新旧之说相似，这在第二章已有说明。然而，刘宗周最后却以一句“然终未得《中庸》本旨”，作为对朱熹之学的评断，值得注意。我们认为，尽管在已发未发问题上，刘宗周与朱熹持类似观点，皆主张修养工夫应贯通已发未发，但在所衍生的性/情问题上，刘宗周并不认同朱熹以未发为性、以已发为情。这就转入下一段讨论。

二 反对未发为性、已发为情 (附：性/情)

在心性论上，朱熹中和新说可视为其成熟期观点，分心、性、情三者，性为未发的心之体，情为已发的心之用，且心统性情，心对性情而言具有统领、主导的作用。这一观点，将性与情作二元论的区分，性是隐而未显的心之本质，情是显现于外的心之发用。

对此，刘宗周表示反对。他说：“以未发为性、已发为情，尤属后人附会。”⁹⁴又说：“朱子以未发言性，仍是逃空堕幻之见。性者生而有之之理，无处无之。如心能思，心之性也；耳能听，耳之性也；目能视，目之性也。未发谓之中，未发之性也；已发谓之和，已发之性也。”⁹⁵在他看来，已发与未发是两种不同的心理状态，而朱熹以未发为性、已发为情，如此一来，就意谓著性与情乃分别属于两种不同的心理状态，两不相干。刘宗周主张，体与用并非可以分割，如眼睛能视物，视觉并非离开眼睛而存在，而就是具于眼睛之中，是为眼睛的性质；同样的，性并非离开情而存在，而就是具于情之中。此处可见，刘宗周主要是反对体用二分，充分表现出其合二为一的逻辑。此外，他所称朱熹“以未发言性，仍是逃空堕幻之见”之语，亦隐含了其批评的用意所在，认为朱熹观点是将性仅视作存在于未发之时。虽说，朱熹在工夫上兼顾已发与未发，但毕竟性乃具有本体义，比起已发之时的情来得更为根本而更具价值，因而朱熹之说在工夫上易导致离情求性的倾向，忽视已发之时的喜怒哀乐等情绪，而另寻用功之处，这就类似于禅学的“逃空堕幻”之弊。这是刘宗周反对朱熹观点的理由。

那么，刘宗周对性、情的观点究竟为何？一言以蔽之，即性即情。如刘宗周说：“即情即性也，并未尝以已发为情，与性字对也。”⁹⁶又说：“所云情，可云性之情，决

⁹⁴ 《语录》，见《明儒学案·戴山学案》卷62，页1533。

⁹⁵ 同上，页1524。

⁹⁶ 《商疑答史孝复》，见《明儒学案·戴山学案》卷62，页1555。

不得性与情对。”⁹⁷ 这是说，性与情两者不可作对立而言，亦即不得用二元论观点来看待。譬如，恻隐之心是已发之情，这本身就是性善的显现，此即所谓“指情言性，非因情见性也”⁹⁸，性即具于情之中，而并非是由“情”的显现来推论“性”的存在。可见，刘宗周思想中“性/情”概念之间的关系，就如同“心/性”、“太极/阴阳”、“理/气”等诸多概念之间的逻辑，尽管性具有本体意义而显得重要，但在现实存在的层面上，没有情就没有性，因此情具有优先性。换个角度看，既然性情二者不可分立，那么可以说：喜怒哀乐未发之时，既是性也是情；喜怒哀乐已发之后，既是情也是性。此外，喜怒哀乐在刘宗周思想中具有特殊意涵，进一步分析如下。

三 喜怒哀乐

刘宗周慎独之学中，将《中庸》所言“喜怒哀乐”以“四德”来称呼，而与“喜怒哀乐爱恶欲”的“七情”相区隔。这一观点相当特殊。此处试为阐述。

对一般儒者而言，《中庸》讲“喜怒哀乐未发”之时，通常指的是喜怒哀乐等情绪尚未形成的心理状态。不过，刘宗周持有不同看法，他主张《中庸》“喜怒哀乐未发”之时，并非是喜怒哀乐不存在，而是存而未发，如他说：“独中具有喜怒哀乐四者，人无无此四者之时。自其所存言，谓之中；自其所发言，谓之和。”⁹⁹ 这样一来，喜怒哀乐即具有本体义，而不是修养工夫上所要去除的对象。

确实，在刘宗周眼中，喜怒哀乐原本即具于独体之中，所谓“独中具有喜怒哀乐四者，即仁义礼智之别名”¹⁰⁰，喜怒哀乐与仁义礼智乃是独体之两面。若细言之，则喜与仁相对应，怒与义相对应，哀与智相对应，乐与礼相对应。¹⁰¹ 有关喜怒哀乐与仁义礼智的关系，刘宗周说：“以气而言，曰喜怒哀乐；以理而言，曰仁义礼智是也。”¹⁰² 这是从“所”的立场而论，如第一节提到的，万事万物皆由理气所形成，独体亦不例外；如此，若就气的一面来看独体，其内容乃具有喜怒哀乐，而若就理的一面来看，则此喜怒哀乐其实就是仁义礼智。刘宗周又说：“自性而言，则曰仁义礼

⁹⁷ 《语录》，见《明儒学案·蕺山学案》卷 62，页 1536。

⁹⁸ 同上。

⁹⁹ 《刘宗周全集》第五册，页 385。此为刘宗周 60 之语。

¹⁰⁰ 《圣学宗要》，见《刘宗周全集》第二册，页 302，此为刘宗周 57 岁所作。

¹⁰¹ 《学言中》，见《刘宗周全集》第二册，页 488，此为刘宗周 60 岁之语。

¹⁰² 《易衍》，见《刘宗周全集》第二册，页 160，此为刘宗周 66 岁之语。

智；自心而言，则曰喜怒哀乐。”¹⁰³ 这是就独体本身而论，如第二节所言，性体具有各种良善的特质，而仁义礼智即为这些特质的一部分，这些特质若表现于心体，即是喜怒哀乐；那么，正如前面讨论的“性体即在心体中”，放在此处则可以说：仁义礼智即在喜怒哀乐之中。

那么，刘宗周此说的用意为何？一如前面所讨论的义理之性/气质之性、心体/性体等，不仅其间的逻辑乃是一贯的，其目的亦不外乎工夫论的考虑。刘宗周说：“从喜怒哀乐之中和，指点天命之性，而率性之道即在其中……今乃谓喜怒哀乐为粗几，而必求之义理之性，岂知性者乎？”¹⁰⁴ 换言之，修养工夫的下手处就在喜怒哀乐。虽则，喜怒哀乐看似仅是“心之用”，并非儒者所欲修证的“心之体”（亦即性体），但体用二者并非绝然二分，若用工夫于心之用，则心之体亦可间接获得修养。甚且，虽曰“天命之谓性，率性之谓道”¹⁰⁵，但性作为心之体，岂是轻易可体证的。如果一味追求心之体，而忽视在心之用方面的工夫，则即便有探求心之体的崇高目标，但离用而求体，在工夫上有所偏失，很可能落得一场自以为是的梦幻之戏而已。

承上所论，既然喜怒哀乐原本即具于独体之中，不论是已发或是未发，心皆具有喜怒哀乐，则此处有一疑问，是否喜怒哀乐本身即是独体？我们认为，“独体”与“喜怒哀乐”两个概念并非等同。对此，刘宗周曾以天人相应的模式进行说明，他说：“在天为春夏秋冬，在人为喜怒哀乐。”¹⁰⁶ 又说：“天有四时，春夏为阳，秋冬为阴，中气行焉；地有四方，南北为经，东西为纬，中央建焉；人有四气，喜怒哀乐，中和出焉。”¹⁰⁷ 这是以自然现象的春夏秋冬四季，以及地理上的东西南北四个方向，来对比人的心中所具有的喜怒哀乐，其间的共通之处，除了皆具有四项之外，还有周流常运之意，如他说：“观春夏秋冬，而知天之一元生意，周流而无间；观喜怒哀乐，而知人之一元生意，周流而无间。”¹⁰⁸ 然而，春夏秋冬四季是阴阳二气的运作，并非是宇宙根本，太极方为宇宙根本所在；同样地，在人而言，则喜怒哀乐只是独

¹⁰³ 《学言上》，见《刘宗周全集》第二册，页460，此为刘宗周59岁之语。

¹⁰⁴ 《证学杂解》，见《刘宗周全集》第二册，页318-319。

¹⁰⁵ 《礼记正义·中庸第三十一》，见《十三经注疏》下册，页1625。

¹⁰⁶ 《圣学宗要》，见《刘宗周全集》第二册，页302，此为刘宗周57岁所作。

¹⁰⁷ 《读易图说》，见《刘宗周全集》第二册，页154，此为刘宗周66岁所作。

¹⁰⁸ 《会语》，见《明儒学案·戴山学案》卷62，页1543。

体的内涵或表现,但并非人的最内在主体性,独体才是人之最根本主体性。如此,他又说:“独虽不离中和而实不依于中和,即太极不离阴阳而实不依于阴阳也。”¹⁰⁹如同太极并不等同于阴阳,但也不离于阴阳而存在,太极与阴阳乃不一不异的关系,独体与已发、未发的关系亦是如此,独体虽通乎已发、未发,亦即通乎中、和,但它是“不离中和而实不依于中和”。换言之,尽管独体并非离于喜怒哀乐而存在,但独体并不就是喜怒哀乐。

此处又有一疑问,既然理论上说仁义礼智就在喜怒哀乐之中,那么某人的喜怒哀乐,在不待修养的情况下,是否已是道德上的理想状态?是否意谓喜怒哀乐的“实然”即是“应然”?事实上,这颇类似于王阳明后学中泰州一系所持观点,乃是刘宗周所批判的,详见第七章。我们认为,刘宗周提出四德与七情的分别,即是为了避免落入这一观点。

一般而言,喜怒哀乐就是“情”,但刘宗周将《中庸》的喜怒哀乐视为“四德”而有别于“七情”。¹¹⁰但为何喜怒哀乐是“四德”?如前所论,喜怒哀乐与仁义礼智乃是独体之两面,具有本体意义,因而以“德”来称呼并不为过。此外,《孟子》以人皆有“四端”¹¹¹作为性善说的论证,四端之心其实就是喜怒哀乐的表现,如刘宗周说:“《孟子》以恻隐、羞恶、辞让、是非之心,征性之善。……恻隐之心,喜之发也;羞恶之心,怒之发也;辞让之心,乐之发也;是非之心,哀之发也。”¹¹²这是将《孟子》所言与喜怒哀乐合并而论。依据《孟子》,恻隐、羞恶、辞让、是非之心,分别是仁义礼智的端首,在修养工夫上就是要扩而充之。¹¹³刘宗周则进一步,将恻隐、羞恶、辞让、是非之心,视为是喜怒哀乐的发显,如此则喜怒哀乐亦为仁义礼智的内在初始,具有道德本体的意涵,因此称为四德。

¹⁰⁹ 《圣学宗要》,见《刘宗周全集》第二册,页302,此为刘宗周57岁所作。

¹¹⁰ 《中庸》言喜怒哀乐,专指四德而言,非以七情言也。《语录》,见《明儒学案·戴山学案》卷62,页1523。

¹¹¹ 《孟子注疏·公孙丑上》,见《十三经注疏》下册,页2691。

¹¹² 《学言中》,见《刘宗周全集》第二册,页486,此为刘宗周60岁之语。

¹¹³ 《孟子》说:“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。”《孟子注疏·公孙丑上》,见《十三经注疏》下册,页2691。

至于“七情”，指的是“喜怒哀惧爱恶欲”，乃从喜怒哀乐变化而来，“喜之变，为欲，为爱；怒之变，为恶，为哀。而惧则立于四者之中。”¹¹⁴ 刘宗周认为，四德与七情的差异在于，喜怒哀乐四德是独体所本具的，而喜怒哀惧爱恶欲七情是对外物的欲望反应，前者无法去除，后者则必须去除，如刘宗周说：“喜怒哀乐，虽错综其文，实以气序而言。至彀为七情，曰喜怒哀惧爱恶欲，是性情之变，离乎天而出乎人者，故纷然错出而不齐。所谓感于物而动，性之欲也，七者合而言之，皆欲也。君子存理遏欲之功，正用之于此。若喜怒哀乐四者，其发与未发，更无人力可施也。”¹¹⁵ 所谓存天理去人欲，即是要在七情上用工夫，是修养工夫上所要处理的对象。

第四节 意为心之所存

刘宗周慎独之学中，独体即“意”，亦即“心之所存”。这是就《大学》“先诚其意”¹¹⁶ 一句而论的。以“意”来诠释独体及其所对应的修养工夫法，在刘宗周慎独之学中别具重要性。刘宗周五十九岁，“始以《大学》诚意、《中庸》已未发之说示学者”¹¹⁷，“意”的提出可视为是对其慎独之学的进阶补充。慎独之学发展到这一阶段，工夫更为细微而具体，更具涵盖性，能兼顾善的培养与恶的对治这两方面。

一 意为心之所存

刘宗周对“意”的解释与先儒不同。宋明理学的代表人物如朱熹和王阳明，皆将“意”解作“心之所发”，刘宗周对此颇有异议，而主张“意者，心之所存，非所发”¹¹⁸。刘宗周对“意”的新观点，自然是在其思想架构下，至于是否误解朱熹或王阳明，可置勿论。

以上各节讨论中，刘宗周从不同面向对独体进行阐述，如心体/性体、已发/未发等，相比之下，以“意”来解释独体有何特殊之处？可以这么说，刘宗周提出的

¹¹⁴ 《易衍》，见《刘宗周全集》第二册，页161，此为刘宗周66岁之语。

¹¹⁵ 《学言上》，见《刘宗周全集》第二册，页468，此为刘宗周59岁之语。

¹¹⁶ 《礼记正义·大学第四十二》，见《十三经注疏》下册，页1673。

¹¹⁷ 《刘宗周年谱》，见《刘宗周全集》第五册，页352。

¹¹⁸ 《学言上》，见《刘宗周全集》第二册，页459，此为刘宗周59岁所作。

“意”，彰显出独体之最内在 (the innermost) 主体性，所谓“意根最微”¹¹⁹，或即所谓“道心惟微”¹²⁰，或即“此心中一点虚灵不昧之主宰”¹²¹，而这正是下手处，即慎独工夫之所致力处。相较之下，从心体/性体、已发/未发等角度来阐述，并未有独体至隐至微之意，而主要是打破或打通两两对立的观念，亦即要人既不离心求性，亦不离性言心，且不论是在喜怒哀乐未发或已发的状况下，皆要用工夫。

刘宗周常以譬喻来解释“意”。如他说，“意”与心的关系，就好比指南针的盘子与指针，因此“心所向曰意，正如盘针之必向南也”¹²²；又好比心体是一团光明，而“就光明藏中讨出个子午，见此一点光明原不是荡而无归者，愚谓以意字当之。”¹²³然而，虽然“意”与心不等同，但“意”只是此心“虚体中一点精神”¹²⁴，并没有实体，心还只是一个心。因此，刘宗周说这是“有而未始滞于有，无而未始沦于无”¹²⁵，亦即“意”不是具体之物，因为它就在心中，但它又并非不存在，因为它能起作用。那么，“意”的作用为何？刘宗周说，“意无所为善恶，但好善恶恶而已”¹²⁶，即能对善恶进行价值判断。这也就是王阳明的“良知”。牟宗三所谓“归显于密”，指的就是刘宗周将“外扩的致良知教中之‘良知之用’收摄于内敛的诚意教中之‘渊然贞定’之意也”¹²⁷。

另外，刘宗周还以天人相应的思维模式，对“意”进行论述。刘宗周《人极图说》乃仿自周敦颐《太极图说》，二者皆隐藏天人相应的思维模式。就天而言，周敦颐《太极图说》提出太极为宇宙根本；刘宗周《人极图说》则就人而言，提出至善的“心之体”为心之根本。“心之体”就是“性”，也就是“独体”，也就是“意”

¹¹⁹ 《学言下》，见《刘宗周全集》第二册，页535，此为刘宗周66岁所作。

¹²⁰ 如刘宗周说：“人心之有意也，即虞廷所谓道心惟微也。”《答董生心意十问》，见《刘宗周全集》第二册，页396，此为刘宗周65岁所作。

¹²¹ 《答董生心意十问》，见《刘宗周全集》第二册，页398。

¹²² 《商榷十则答史子复》，见《刘宗周全集》第二册，页404，此为刘宗周65岁所作。

¹²³ 同上，页403。

¹²⁴ 《答董生心意十问》，见《刘宗周全集》第二册，页397。

¹²⁵ 同上，页396-397。

¹²⁶ 《学言上》，见《刘宗周全集》第二册，页459，此为刘宗周59岁所作。

¹²⁷ 牟宗三《刘戴山诚意之学》，见《宋明儒学的问题与发展》，页173。

。刘宗周甚至提出“心极”¹²⁸的概念，以表现独体作为心之主宰义。他还认为，天的主宰处叫“天枢”，如同枢纽一般，它是不动的，而造化流行就好像是此枢纽四周三百六十五度又四分之一度，环绕此枢纽而运转不息¹²⁹；相对应地，人的心也有枢纽¹³⁰，即所谓独体，也就是“意”，是为道心之所在，而环绕著的即是人心。¹³¹

二 “意为心之所存”的工夫论意义

刘宗周为何主张“意为心之所存”？我们认为，这仍是出于工夫论的考虑。

研究者多认为，刘宗周“意为心之所存”的主张是出于对王阳明学说的批评。在历经多次转变后，刘宗周最终对阳明本身持批判立场，并认为阳明乃错解《大学》“诚意”。另有学者主张，“意”的提出亦不外乎是对阳明后学的批判，如冈田武彦认为，“意”即是心在对道德价值的切实感受中判断善恶的能力，可使心不沦于虚寂之无，不流于任肆之有。¹³²牟宗三则提出刘宗周此说具有两个重点：一，严分意念，不可以生灭有对之念为意；二，由意彰著心之所知为心，而特重主宰性。¹³³牟宗三并解释，“意”是超越的、先天的、由道德判断所出的、绝对的善、不逐物的；而“念”则是经验层上的、有生灭起伏、善恶对待的、逐物而起的。他认为刘宗周严分意念，将生灭的“念”与道德判断的“意”作了区隔，相对应于工夫上，则是要化念归心，并且使意作为心之主宰。¹³⁴

上述对于刘宗周为何提出“意为心之所存”，皆有言之成理之处。不过，最直接讲，其用意不外乎工夫论的考虑。其实，整个宋明理学都关乎实践，并非是空洞

¹²⁸ 如刘宗周说：“独者，心极也。”《学言上》，见《刘宗周全集》第二册，页461，此为刘宗周59岁所作。

¹²⁹ 如刘宗周说：“造化流行不息之气机，而必有所以枢纽乎是，运旋乎是，则所谓天枢也，即所谓独体也。”《示金鲍二生》，见《刘宗周全集》第三册上，页396，此为刘宗周60岁所作。

¹³⁰ 如刘宗周说：“天枢转于于穆，地轴亘于中央，人心藏于独觉。”《学言中》，见《刘宗周全集》第二册，页482，此为刘宗周60岁所作。

¹³¹ 如刘宗周说：“天一气周流，无时不运旋，独有北辰处一点不动……故曰天枢。……这便是道心惟微。其运旋处，便是人心惟危。其常运而常静处，便是惟精惟一，允执厥中。天人之学，一也。”《论语学案》，见《刘宗周全集》第一册，页319-320，此为刘宗周40岁所作。

¹³² 冈田武彦著，吴光等译《王阳明与明末儒学》，页394。

¹³³ 牟宗三《刘戴山诚意之学》，见《宋明儒学的问题与发展》，页173。

¹³⁴ 同上，页174、179。

抽象的理论,若离开实践这一考虑,纯粹以哲学思辩的理性分析去理解,则难以对宋明理学有适切的领会。这一点,即使是以哲学分析进行儒学研究的当代新儒学重镇牟宗三,亦认为心性之学即是道德宗教上之修持之学。¹³⁵只不过,过去以来包括牟宗三,对宋明理学的研究进路几乎皆为哲学分析,能从修持之学角度来探讨者,犹如凤毛麟角。¹³⁶

我们认为,刘宗周“意为心之所存”之说,与过去儒者认为“意为心之所发”的心理状态作了区隔。如同前面论及的《中庸》“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和”,这是针对喜怒哀乐而言。相对应地,此处所区隔的“心之所存”与“心之所发”这一对概念,实与“喜怒哀乐之未发”及“喜怒哀乐之已发”这一对概念,颇有可模拟之处。在这里,“心之所存”与“心之所发”涉及的是较“喜怒哀乐”更为隐微的心理状态。过去儒者将“意”看作是“心之所发”,如此一来,“意”与“念”几乎就是相同的概念,如常人所称“意念”二字。然而,在刘宗周看来,“意念”这一称谓仍过于含糊,他要区别“所存”与“所发”,其用意就是要对这两种状态皆做工夫。换言之,刘宗周对“意”与“念”二者,乃分别有其针对的工夫理论。

讨论至此,我们好奇“意”这一心理状态究竟为何?由于刘宗周文本中并未明言,大多数研究者对这一问题多是语焉不详,或是以抽象的形上学概念来分析。然而,尽管不能否认“意”乃具有形上意涵,因其作为独体是有其与天道相通之处,但若仅止于此而缺乏对应的心理状态,则此种解说必然是不足的。我们认为,“意为心之所存”当是指“一念未起之先”的心理状态。如刘宗周说,“一念不起时,意恰在正当处也”¹³⁷,又说“一念未起之先,生死关头,最为吃紧”¹³⁸,可说正是下手用功处。正如牟宗三所谓“严分意念”,刘宗周对“意”的主张将“念”、“意”做了区分,前者属于心之所发,而后者为心之所存。所谓“心之所存”,指的是心之主体性所在,有根源义,主宰义,也就是“独体”,或可称为“本心”¹³⁹。

¹³⁵ 同上,页200。

¹³⁶ 较早以精神修持这一角度来探讨宋明理学者,徐梵澄《陆王学述》可为一例。可惜此书在学界并未引起足够重视,且其在探讨深度上亦较为不足。

¹³⁷ 《答董生心意十问》,见《刘宗周全集》第二册,页399。时刘宗周65岁。

¹³⁸ 《证学杂解》,见《刘宗周全集》第二册,页306。时刘宗周66岁。

¹³⁹ 如《改过说》:“天命流行,物与无妄,人得之以为心,是谓本心。”收入《人谱》,见《刘宗周全集》第二册,页20。

如此,刘宗周对念头生起前的“意”以及生起后的“念”这两者心理状态,皆分别有其修养工夫。以下略作说明。

首先,就念头生起之前而言,此时即为“意”之心理状态,或为“本心”。此时的用功法,主要是涵养本心,《人谱》中的《证人要旨》列出六个阶段,从微到显,而第一阶段即为“凛闲居以体独”,并解释说,“此时一念未起,无善可著,更何不善可为?止有一真无妄,在不睹不闻之地,无所容吾自欺也,吾亦与之毋自欺而已。则虽一善不立之中,而已具有浑然至善之极。”¹⁴⁰ 此处应与《人谱》中的《人极图说》相参看。《人极图说》首句:“无善而至善,心之体也。”这即是《证人要旨》的“此时一念未起,无善可著,更何不善可为”,故称为“无善而至善”。此时的心,由于还未与外物接触,尚未形成好善恶恶之念的生起,因此还不能算是具体的道德活动,但此时的心理状态并非空无,乃是超越于好善恶恶之上,而又能发而为好善恶恶“两在而一机”¹⁴¹的作用,因此刘宗周称此“心之体”为“有善无恶”¹⁴²,或“浑然至善”¹⁴³。¹⁴⁴

刘宗周并认为,要涵养本心,主要方法就是静坐。如同许多宋明儒者,刘宗周亦提倡静坐,并躬身实践,他甚至提出儒门悟境这样的概念。¹⁴⁵ 相对于宋儒以“主敬”代替“主静”,以避免落入禅佛之名,刘宗周则并不讳言静坐及其体验。他认为,过去儒者较少谈及涵养本心,“委之佛氏而不敢言”,而多数儒者的工夫仅止于念

¹⁴⁰ 《证人要旨》,见《刘宗周全集》第二册,页6。

¹⁴¹ 刘宗周说:“阳明先生曰:有善有恶者意之动。仆则曰:好善恶恶者意之动。……好恶云者,好必于善,恶必于恶,正言此心之体有善而无恶也。做好恶两在而一机,所以谓之独。……独即意也。”《答史子复》,见《刘宗周全集》第三册上,页446,时刘宗周66岁。

¹⁴² 同上。

¹⁴³ 《证人要旨》,见《刘宗周全集》第二册,页6。

¹⁴⁴ 又如,刘宗周在《独箴》一文中,所说:“独本无知,因物有知。物体于知,好恶立焉。好恶一机,藏于至静。感物而动,七情著焉。”这其中,“独本无知,因物有知”指的就是在与外物接触前的状况,而“好恶一机”,也就事指此独体能对好善恶恶。见《独箴》,见《刘宗周全集》第三册下,页1097。

¹⁴⁵ 如刘宗周说:“禅门说,既悟时如水上葫芦,无人动著,常荡荡地,触著便动,捺著便转。然则吾儒门既悟时,如水上行舟,有舵在手,常荡荡地,无险不破,无岸不登。”《遗编学言》,见《刘宗周全集》第二册,页560。按,此处所指“禅门说”及以葫芦为喻,据冈田武彦一书,乃是雪堂行和尚所言。冈田武彦并说,刘宗周是强调“即自性”的,归根到底不同于立足于绝对的无的禅心;儒之心乃是有定向的作为主宰的存在。见冈田武彦著,吴光等译《王阳明与明末儒学》,页393。

头生起后的工夫,使得“学者终身造诣,只了得念起念灭工夫,便谓是儒门极则”,如此“遂使儒门淡泊,为二家所笑”¹⁴⁶,亦即指儒者多为佛、道二家所摄。可见,刘宗周对静坐工夫颇为重视,详见第四章。

其次,就念头而言。经由修养体察,刘宗周认为在“念”将起之刹那,这一微妙的心理状态,他以“几”这一概念来表示,这是出自《周易·系辞传》:“几者,动之微,吉之先见者也。”指的是事物的迹兆。“几”在宋明理学(广义者)中亦颇为重要,如周敦颐《通书》中共有三章提及,如《圣第四》:“动而未形,有无之间者,几也。”同样地,在人的心理认知过程中也有迹兆。刘宗周说,“每物莫不始于微,而成于著”¹⁴⁷,“人心亦有兆焉”¹⁴⁸,而人心显现迹兆之时,即是念头乍起之时。《人谱》中的《证人要旨》所列六个阶段中,第二阶段为“卜动念以知几”,其中有“知几”二字,即是针对念头生起那一刹那间的用功法,并解释说:“就动念时一加提醒,不使复流于过而为不善。纔有不善,未尝不知之而止之,止之而复其初矣。”¹⁴⁹这是说,在念头生起的那一刹那间,若能立即注意,则能加其截断,且不单是针对恶念,即使是善念,也应该放下。¹⁵⁰

可见,刘宗周“意为心之所存”观点的提出,对独体做了更精微的说明,反映在工夫方法上亦更显精微,如同儿子刘洵所称的“工夫一步推一步,得手一层进一层”¹⁵¹。事实上,意与念二者,其所分别对应的工夫,也正是刘宗周工夫论的两大方法。这部分,留待下一章讨论。

¹⁴⁶ 以上《人谱杂记一》,见《刘宗周全集》第二册,页36。

¹⁴⁷ 刘宗周说:“每物莫不始于微,而成于著。今人皆从显著处下手,所以终鲜积累。”《题张惠侯扇四则》,见《刘宗周全集》第三册下,页1207。

¹⁴⁸ 《学言下》,见《刘宗周全集》第二册,页541。时66岁。

¹⁴⁹ 《证人要旨》,见《刘宗周全集》第二册,页7。

¹⁵⁰ 如刘宗周说:“起一善念,吾从而知之,知之之后,如何顿放?此念若顿放不妥,吾虑其剜肉成疮。起一恶念,吾从而知之,知之之后,如何消化?此念若消化不去,吾恐其养虎遗患。”《学言下》,见《刘宗周全集》第二册,页541。时66岁。

¹⁵¹ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页215-216。

总之,“独体”乃刘宗周论本体之总汇。若就义理上言,当以第一节讨论的“能所双向视域之枢纽”最具特色。如从工夫论的立场来看,则以第四节“意为心之所存”最为重要。

第四章 慎独—工夫总述

本章探讨“慎独”作为工夫之总汇的具体细节。刘宗周工夫论可归属于两大类，分别是针对念头生起前的“意”及其后的“念”这两个阶段的心理状态，这一点在上一章中已略为提及。针对前者，修养工夫重在涵养；针对后者，修养工夫侧重于改过。以宋明儒者常用的语汇来说，前者可谓“存养”，后者则是“省察”。本章即以存养与省察为纲领，展开论述。

第一节 静时存养与动时省察

“存养”有存心养性之意¹，或称作“涵养”。“省察”即观照、检视之意。宋代儒者常喜将存养与省察相提并论，著名者如程颐所言“涵养须用敬，进学则在致知”²，或如朱熹曾说“存养、省察，固当并进”³。这一对名词，前者多指静时或正式的工夫而言，后者则指动时或生活中非正式的工夫。

刘宗周曾说，为道工夫“约之不过存养、省察二者而已。”⁴又说：“君子之学，慎独而已矣。无事，此慎独即是存养之要。有事，此慎独即是省察之功。”⁵这是以有事或无事来区隔省察与存养，但其意应较日常所谓做事之“事”要来得细微。另外，他也以宋明儒者常用的动静来作区隔，所谓的“静而存养”、“动而省察”⁶。但他表示，这两者并不能截然二分，不仅“存养、省察二者，不可截然分为两事”，更且

¹ “存心”二字早见于《孟子·离娄下》：“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。”《孟子注疏·离娄下》，见《十三经注疏》下册，页2730。“存心养性”合言者，如文天祥“圣贤千言万语，教人存心养性，所以存养此真实也。”《宋元学案·巽斋学案》，卷88，页2960。

² 《宋元学案·伊川学案上》，卷15，页601。

³ 《宋元学案·晦翁学案上》，卷48，页1552。

⁴ 《学言中》，见《刘宗周全集》第二册，页478。时刘宗周60岁。

⁵ 《书鲍长儒社约》，见《刘宗周全集》第三册下，页830。

⁶ 如刘宗周说：“静而存养要洁净，不沾一尘；动而省察要精明，见得义当为便必为，义不当为便必不为。”《会录》，见《刘宗周全集》第二册，页637。

“不可以动、静分”⁷。明显可见,刘宗周这一观点乃延续其将二元打合为一元的逻辑,此处略作讨论。

首先讨论“存养/省察”不可绝然二分。刘宗周认为,“省察二字,正存养中吃紧工夫”⁸,“省察是存养之精明处”⁹,这意指省察乃是存养工夫的延伸。他并从实际的修养经验中,体会到二者之不可分。他指出,在生活中对念头及言行上的省察克治,修养得好可获得轻安,此即涵养;同样地,在心性上涵养得好,对自心的种种状况能予了知,即是省察。这两者是一回事。¹⁰这是体验语,其中有经验相对应。所谓轻安,原为佛教禅修用语,指的是修习禅定达某种程度后,心受调伏而产生轻盈、柔和、自在的身心觉受。刘宗周有此体认,可见他确实认真下过修养工夫。再举一例,刘宗周曾以车之双轮为喻,说:“涵养与克治,是人心双轮。入门之始,克治力居多;进步之后,涵养力居多。及至车轻路熟时,不知是一是二。”¹¹所谓克治,乃是省察的具体工夫,即对烦恼进行克服对治。刚开始进行修养工夫时,在省察克治方面须花费较大心力;随著工夫积累,逐渐进步,此时涵养成为主力;当工夫更为成熟时,则两者相互辅助,彼此增长,涵养与克治之间的分界就模糊了。这也是体验语。

其次,“静时存养/动时省察”之动、静不可绝然二分。这要涉及刘宗周对动静问题的看法。在第二章中,已对动静问题略有涉及,此处则系统地讨论。

先提出一值得注意之处。刘宗周弟子黄宗羲所撰《子刘子行状》中,称其师“发先儒之所未发者,其大端有四”,其一为“静存之外无动察”¹²。由于黄宗羲是名著《明儒学案》的编纂者,学问广博,名气甚大,其说法无不为研究者所看重。然而,若深入探讨刘宗周文本,特别是对其慎独之学的前后发展进行辨析,则会发现黄宗羲之说颇引人歧途,不可轻率作为依据。细观《子刘子行状》一文,我们发现此文对“静存之外无动察”的解说,乃分别引用刘宗周前后期慎独之学的看法,前

⁷ 见《人谱》中的《讼过法》,见《刘宗周全集》第二册,页19。

⁸ 《学言中》,见《刘宗周全集》第二册,页507,时刘宗周63岁。

⁹ 《会录》,见《刘宗周全集》第二册,页611。

¹⁰ 刘宗周说:“就性情上理会,则曰涵养;就念虑上提撕,则曰省察;就气质上销铍,则曰克治。省克得轻安,即是涵养;涵养得分明,即是省克。其实一也。”《学言》,见《刘宗周全集》第二册,页541,时刘宗周66岁。

¹¹ 《学言上》,见《刘宗周全集》第二册,页445。时刘宗周59岁。

¹² 《子刘子行状》,见《刘宗周全集》第五册,页46。

者为四十九岁,后者为六十五岁。根据第二章的讨论,刘宗周四十九岁时的慎独之学尚偏于静,到六十五岁时则已反对专求之于静,认为修养工夫不可以动静来分别。甚且,所谓“静存之外,更无动察”一语,乃是出自刘宗周《中庸首章说》一文,当时他五十四岁,还处于慎独之学的第一阶段。如此,黄宗羲将刘宗周不同阶段观点合并一处,且并未加以注解,有欠妥当,易使读者困惑而感到其间矛盾。事实上,牟宗三即重语批评黄宗羲并不真能了解其师之学,其所编《明儒学案》之《蕺山学案》“虽钞录一大堆,而无头绪,显得凌乱,而软疲无力。”¹³钱穆也有类似看法,认为黄宗羲未能真正彰显刘宗周思想之精神,因而主张“其晚年所为《学案》,亦仅可为治明代儒学者一必要之参考书而止,一其于明代儒学之始终流变,乃及各家学术之大趋向,及其于儒学大统中轻重得失离合是非之所在,则颇少窥入,而仍以宣扬王学为其书之最大宗旨,则恐决不可谓其有合于师门蕺山之精神也。”¹⁴这是研究刘宗周思想应当注意的一点。

回到“静时存养/动时省察”之动、静不可绝然二分的讨论。刘宗周在使用“动”与“静”二字时,其意涵并不固定,有时是指身之动静,有时则指心体之动静。这是阅读刘宗周文本时要注意的。由于这关乎存养与省察的修养工夫论,以下略作分析。

在慎独之学的第一阶段,刘宗周对动静的看法较为单纯,主要是指身驱形体上的动与静。换个说法,即是如前面所言正式、非正式两种工夫,或如佛家所言座上、座下。座上指的是静坐禅修,即静时存养;座下则指生活中的观照,即动时省察。一般所谓的“静时存养、动时省察”也就是这个意思。刘宗周早期颇重视静坐工夫,黄宗羲《子刘子行状》中指的“静存之外,更无动察”,乃是以静坐用功为修养工夫的根本,如树木有根方有枝叶,静存即是在根上灌溉。这大约是刘宗周五十岁时的看法。

¹³ 牟宗三《从陆象山到刘蕺山》,页371:“蕺山所留文献甚多,重重复复,其旨归不过是以心著性,归显于密。此种间架脉络,很少人能见出,即黄梨洲亦不真能懂其师也。其《明儒学案》中《蕺山学案》显得无纲领而杂乱。彼固亦知其师之学之特点为诚意慎独,然‘以心著性,归显于密’之全谱,慎独之学之独特的精神与独特的义理间架,则不能知。因此,虽钞录一大堆,而无头绪,显得凌乱,而软疲无力。”

¹⁴ 钱穆《读刘蕺山集》,见《中国学术思想史论丛(七)》(合肥:安徽教育出版社,2004年),页271。

在慎独之学的第二阶段,刘宗周对动静的解释要较从前复杂。虽则有时仍以座上禅修与座下观照来理解“静时存养、动时省察”一语,但此时期他已不再视静存为根本,而认为要打通静存与动察,如他说:“动中求静,是真静之体;静中求动,是真动之用。”¹⁵ 这其中的“动”与“静”有两层意涵:“动中求静”之“动”,指的是身之动,而“动中求静”之“静”,则是指心体之静;“静中求动”之“静”乃指身之静,而“静中求动”之“动”是指心体之动。这个意思是,在座下的生活中,仍要保持心体的稳定,如此才是真正的静;而在座上禅修时,要维持心体的生机而不落于呆滞恍惚,如此才是真正的动。刘宗周这一主张有其形上学依据,即认识到正如“动静生阴阳,两者缺一不可,若于其中偏处一焉,则将何以为生生化化之本乎?”¹⁶ 同样地,修养工夫亦是如此,要“动中有静,静中有动”¹⁷,才可说是上合天德。但刘宗周又说“人心惟以静为主”¹⁸,这是什么意思呢?其实,当他说“以静为主”时,此“静”并非动静相对待之“静”,而是超越于动静之上,且能统摄动静修养工夫于一体者,此即他对周敦颐“主静立人极”之“主静”的理解。¹⁹ 这是刘宗周五十七岁的观点。

在慎独之学的第三阶段,刘宗周对动静的定义大致延续上一阶段,但此时他更强调要打破对动静的偏执。他认为,心不可简单以动静来分别,因而修养工夫亦不可简单以动静来区分。²⁰ “静”并非专指座上言,座下时若心不乱,这也是静。刘宗周还指出,若“专以存养属之静一边,安得不流而为禅?”²¹ 这是认知到偏于静之弊。如此,“存养”并不专指座上用功,亦即不是仅限于身驱形体之“静”。简言之,偏于静或偏于动皆不对,偏于静易流于禅,偏于动则易流于“伪”²²。

¹⁵ 《学言上》,见《刘宗周全集》第二册,页440。时刘宗周57岁。

¹⁶ 《学言上》,见《刘宗周全集》第二册,页444。时刘宗周57岁。

¹⁷ 同上,页442。时刘宗周57岁。

¹⁸ 同上。

¹⁹ 如刘宗周说:“周子主静之静,与动静之静迥然不同。”《学言上》,见《刘宗周全集》第二册,页445。时刘宗周57岁。

²⁰ 如刘宗周说:“道无分于动静,心无分于动静,则学亦无分于动静可知。”《示金鲍二生》,见《刘宗周全集》第三册上,页396。时刘宗周60岁。

²¹ 《答叶润山四》,见《刘宗周全集》第三册上,页441。时刘宗周65岁。

²² 刘宗周说:“以省察属之动一边,安得不流而为伪?”《答叶润山四》,见《刘宗周全集》第三册上,页441。时刘宗周65岁。

不过, 尽管修养工夫不可以动静来区分, 但若以本末轻重而论, 则存养还是根本, 应以存养为先, 如刘宗周说: “学固无间动静, 初学亦须谢事静坐为得。”²³ 他又讲到: “须识得大头脑所在。苟能用力于根源之地, 遇私意起时自然会觉, 觉时自然会改, 不要将精神专困在改过上, 流而为正助之病。”²⁴ 根源处能巩固得住, 遇到该迁善改过之时, 则能提得起心力。这也就是刘宗周在《答叶润山》书信中, 以《易经》卦象为喻, 认为最重要的是“以干道为纲领”²⁵, 也就是涵养此独体²⁶, 而后才是改过迁善。换言之, 存养终究是根本。

第二节 存养之法—静坐

在进行修养工夫前, 首要之务便是立志。²⁷ 刘宗周说, “为学莫先立志”²⁸, 立志相当于发心²⁹, 对“自己先发个信心”³⁰, 认为自己是人, 圣人也是人, 因此人人皆能成圣成贤, 我亦能成圣成贤, 正所谓“舜何人也? 禹何人也? 有为者, 亦若是”³¹。立志看似老生常谈, 为一切工作事业的起点, 但其本身也是工夫所在。刘宗周认为, 一旦有志为圣贤之学, 便要将得失毁誉等计较竞争的习性, 尽情扫除, 归于澹泊, 而这本身非有工夫不能致。³² 虽如此, 对于根器较高者, 刘宗周亦提出立

²³ 《会录》, 见《刘宗周全集》第二册, 页 620。

²⁴ 《遗编问答》, 见《刘宗周全集》第二册, 页 414。

²⁵ 《答叶润山》, 见《刘宗周全集》第三册上, 页 416。时刘宗周 62 岁。

²⁶ 如刘宗周说: “独即前所谓干体也。”《答叶润山》, 见《刘宗周全集》第三册上, 页 417。时刘宗周 62 岁。

²⁷ 刘宗周作有《立志说》一文, 见《刘宗周全集》第二册, 页 375-376。

²⁸ 《遗编问答》, 见《刘宗周全集》第二册, 页 418。

²⁹ 刘宗周说: “学问别无可说, 全要人肯发心。”《遗编问答》, 见《刘宗周全集》第二册, 页 416。

³⁰ 刘宗周说: “自得之学, 先要自己先发个信心, 信得自己原是十分具足, 不待他求, 方肯深造以道。”《遗编问答》, 见《刘宗周全集》第二册, 页 419。

³¹ 《孟子注疏·滕文公上》, 见《十三经注疏》下册, 页 2701。

³² 刘宗周说: “学者有志为学, 便将弄聪明 计毁誉 一切夸多斗捷积习, 尽情扫除, 销归闇淡。自非真有定力, 有实为圣贤之志, 自耐此澹泊不得。然儒门澹泊, 是其本色也。”《会录》, 见《刘宗周全集》第二册, 页 625。

志毋须太过的建议,如他对弟子祝渊³³说:“学者用功不可荒废,亦不可拘迫。人之于道,犹鱼之于水。鱼终日在水,忽然念曰:吾今入水。将身一跳,势必跳在水外。人何尝不在道中?更要立志往何处求道?知得及,连立志二字也多。”³⁴这也是体验语,在工夫较为上路时,连立志也要放下,犹如鱼忘于水中,人亦要相忘于道中。

刘宗周主要的存养之法为静坐。如《人谱》之《证人要旨》包含六个阶段,相当于自微而著的修养工夫,其首要者为“凜闲居以体独”³⁵,也就是对本心的存养,具体工夫即静坐与读书³⁶,且静坐为主。事实上,“凜闲居以体独”本作“主静坐”³⁷,但后来因考虑到可能落于偏失,因而改为现称,但从中即可见刘宗周对静坐的重视。另外,在刘宗周为家乡宗族子弟所撰《家塾规》数条中,分为“考德之要”与“修业之要”两大部分,相当于进德及修业,而“考德之要”又以静坐为首要工夫。如《家塾规》首条:“鸡鸣后,神初醒,何思何虑,正是本心呈露时,即与保任去。……侵晨起,且静坐,自证平旦之气果与人相近,好恶几希处。”³⁸此乃以静坐为早起的第一项功课,利用晨间心神较为清明之时,葆任本心,使清明之本心得到涵养。这就是慎独工夫。³⁹

那么,具体的静坐方法为何?这可见于刘宗周《人谱》之《讼过法》一文。此文本作《静坐法》,接在《纪过格》之后,其意乃为具体的改过方法,就内容言,大致上是结合静坐与反省。《讼过法》开头说:“一炷香,一盂水,置之净几,布一

³³ 祝渊(1611-1645)是刘宗周晚期的弟子,文本中有多处刘宗周答祝渊问,如从因材施教的角度来看,则祝渊似乎根器颇高,这一点值得注意,特别是若涉及戴山学派的研究。祝渊有《祝子遗书》六卷,四库全书存目丛书(济南:齐鲁书社;台南:庄严文化事业有限公司,1997),集部,第195册。又,刘宗周弟子陈确在《祝子遗书序》中说,“吾友祝子开美,在戴山之门,最称好学,有庶乎回也之叹,惜其死踰颜子亦止三岁耳。”

³⁴ 《会录》,见《刘宗周全集》第二册,页620。

³⁵ 《证人要旨》,见《刘宗周全集》第二册,页5。

³⁶ 刘宗周撰有二篇《读书说》,见《刘宗周全集》第二册,页348-350及页358-359。文中可见,刘宗周将读书视为修养工夫的一部分,多延袭理学家的传统观点,特别是朱熹的说法。此外,刘宗周对王门后学束书不观的情况有所批评,但另一方面,刘宗周也反对将读书视为记诵辞章之学。

³⁷ 《人谱》六事工课,一曰“凜闲居”,原文为“主静坐”,先生以为落偏,乃改今文。据《刘谱录遗》,见《刘宗周全集》第五册,页555。

³⁸ 《家塾规》,见《刘宗周全集》第三册下,页1192。

³⁹ 如刘宗周说:“慎独之功,只向本心呈露时随处体认去。”《证学杂解》,见《刘宗周全集》第二册,页307。时刘宗周66岁。

蒲团座子于下，方会平坦以后，一躬就坐，交趺齐手，屏息正容。”⁴⁰ 这是静坐前的准备工夫，颇类似于佛教禅修，以熏香、净水等作为对三宝的供养。刘宗周当然不是对三宝行供养，但其用意为何，并无说明。接下来，就是对自身的反省，宛如《大学》所称“十目所视，十手所指”⁴¹，想象自己在众人面前揭露己过，且观想要真切到“方寸兀兀，痛汗微星，赤光发颊”，亦即使惭愧之感深刻入心。尔后，再将此惭愧之心放开，使“清明之气徐徐来”，“此心便与太虚同体”，“乃知从前都是妄缘，妄则非真”。这与佛教忏仪亦颇有类似之处，在发露忏悔并决心悔改之后，便是要体悟罪业本空，造恶者亦空，忏悔过程亦空，所谓三轮体空，不因造恶或忏悔，而对所行的善恶之法起执著之心。其次则为葆任本心，“湛湛澄澄，迎之无来，随之无去，却是本来真面目也，此时正好与之葆任，忽有一尘起，辄吹落，又葆任一回，忽有一尘起，辄吹落。如此数番，勿忘勿助，勿问效验如何。”⁴² 最后这一阶段，也就是实质上的静坐，将心保持在清明澄澈的状态中。所谓“忽有一尘起，辄吹落”，当是指静坐中所生起的妄想杂念。至于“勿忘勿助”，则是指静坐时的心力不可失去，但也不可用心过多，要善巧地平衡于勿忘勿助间。“勿问效验如何”，指对静坐本身不可有期望之心，如希望得到清明之感甚至神妙体验，因为有希望就必然会有失望，且静坐本非易事，高高低低乃是常态。这些都是过来人的体验语。以下，讨论刘宗周如何处理静坐时的妄想杂念。

一 妄想的对治—无欲

此处所指妄想，类似于幻想，念头相续不断，如同有剧情一般的白日梦，或可说是心中所放映的电影。⁴³

刘宗周在《静坐说》⁴⁴ 及《艮止说》⁴⁵ 二文中，对静坐工夫的用意有所讨论。人生终日扰扰，多为物累，若要归根复命，恢复至善本心，其方法便是静坐。静坐

⁴⁰ 《讼过法》，见《刘宗周全集》第二册，页 18。下引并同。

⁴¹ 《礼记正义·大学第四十二》，见《十三经注疏》下册，页 1673。

⁴² 《讼过法》，见《刘宗周全集》第二册，页 18-19。

⁴³ 参见萨雍米庞仁波切 (Sakyong Mipham) 著、周和君译《心的导引》(Turning the Mind into an Ally) (台北: 橡树林文化出版, 2004 年), 页 82。

⁴⁴ 《静坐说》，见《刘宗周全集》第二册，页 357-358。时刘宗周 55 岁。

⁴⁵ 《艮止说》，见《刘宗周全集》第二册，页 376-378。时刘宗周 66 岁。

时的功课是调心，这是相当困难的事。身体维持不动，感官知觉不与外境接触，此时所面临要处理的即是妄念纷飞的内心状态。刘宗周常被问及调心之法，他的要领就是“无欲”⁴⁶。刘宗周以为，静坐时无法使心安顿下来，这是因为“此心放逸已久，纔向内，则苦而不甘”⁴⁷，尤其对名利之事尚有执著，其根未除，故周敦颐教人“必先之以无欲”⁴⁸。这些都是体验语，所谓过来人的经验之谈。如他说“苦而不甘”，颇能点出静坐工夫未得力时枯燥难耐的内心情状。又如，以“无欲”作为静坐要领也颇具洞见。一般而言，对于静坐时的妄想妄念，多视为未调伏之心的普遍状况，刘宗周则更进一层追其根源，认为这是对名利事物的欲求仍未彻底放舍，因此有各种攀前顾后的妄想。

对于名利之心，刘宗周不敢浅看。有次，某人讲起科考落第，失落心情难以排遣。刘宗周就指出，“此个病痛不小，如今学问正要打破此关”⁴⁹。面对科举失利，亦即人生中的失败，若因此感到失落，则是为环境所影响。如佛教所谓“八风”，即利、衰、苦、乐、称、讥、毁、誉，此八种世俗之法，能使心为之波动，生起种种烦恼，而其根源即为执我之心。刘宗周虽不言我执，但也看出“人生自有我，纯是得失毁誉”，“一言顺之则喜，一言拂之则愠，一生全被此种念头作了主”，如同大树有其枝叶，各种喜恶之念即为树上枝叶，其根乃是爱我之心。因此，要用工夫，就必须如砍树一般，要用于根处。名利之心若讲到细微处，其实已经很接近大树之根了。刘宗周说，“利心在，则一切利害得以动我；名心在，则一切称讥足以动我。”⁵⁰ 相较之下，名又较利更为难化。

在证人社的会讲中，有次讨论《论语》首章：“人不知而不愠，不亦君子乎？”⁵¹ 刘宗周有感而发说，“学问到此，只有这个关头最难破”⁵²，这关就是名利之“名”。对世俗之人来说，人生目标不过名利二字；而在有志于道者眼中，特别是初发道心者，却常过于轻看，对名利二字嗤之以鼻，自负以为名利并非难关。但刘宗

⁴⁶ “渊问曰：如何复得心之本体？先生曰：其要在于无欲。”《问答》，见《刘宗周全集》第二册，页412。

⁴⁷ 《学言上》，见《刘宗周全集》第二册，页434。时刘宗周50岁。

⁴⁸ 《会录》，见《刘宗周全集》第二册，页598。

⁴⁹ 《会录》，见《刘宗周全集》第二册，页638。下引并同。

⁵⁰ 《学言上》，见《刘宗周全集》第二册，页436。时刘宗周50岁。

⁵¹ 《论语注疏·学而第一》，见《十三经注疏》下册，页2457。

⁵² 《证人社语录》，见《刘宗周全集》第二册，页657-658。时刘宗周43岁。下引并同。

周指出,在修养之路上,若用尽功夫,“于诸物欲之累颇能次第消除”,于名利之“利”能放下;但若仔细勘查,则发现到最后仍“尚有个名根不化”,即便德性涵养甚高之士,仍难以做到毫不希求他人的赞扬之声,这便是求“名”之心。说到底,对名声的渴望也是一种物欲,正如宗周所说“名,亦利也”⁵³,因此“人不知而不愠”这关最难破。但此名关虽难破,亦必须破,“至此方是彻底学问”。由此可见刘宗周修道之彻底。

二 细微杂念的对治—养气、集义、化念归心

此处所指细微杂念,与前一段所讨论的妄想有所不同。妄想具有连续性,而杂念如同脑海中的噪音,又好比不停切换的电视频道,较为随兴而无连贯性。⁵⁴两者相较,杂念更不易处理。

此时,刘宗周的建议便与先前有所不同,他说:“若游思杂念不能一切划除,不妨且下,不能除去,只莫增他。人心之灵,本自做得主宰,只因向从来没有养气工夫,气去动志,天君反听命于气,遂至迁流积渐,无所不至。学者养心之法,必先养气,养气之功莫如集义。自今以往,事事求谦于心。昔贤所谓一日之间,闲言语少说几句,闲事件省下几条。如此做去,渐渐归并一路,游思杂念自然逐件消除。”⁵⁵这段话颇为重要,指静坐时若游思杂念去除不了,则不妨暂且放下,在日常生活中“事事求谦于心”,即在言行举止中用工夫,此即“养气”,而养气与养心乃是相互影响的,如此修习,能使游思杂念逐渐消除。

明显可见,以上引文所谓“养气”与“集义”,乃是出自《孟子》“我善养吾浩然之气……其为气也,配义与道……行有不谦于心,则馁矣。”⁵⁶心与气的关系,儒家自《孟子》早已论及,但在宋明理学中的讨论并不多,或许是为避免过于偏向道教气功的缘故。但不可否认,宋明理学深受佛道二教影响,儒者早年多出入佛老,吸收道教内丹之学亦有可能⁵⁷。

⁵³ 《证人会约》,见《刘宗周全集》第二册,页578。

⁵⁴ 参见萨雍米庞仁波切著、周和君译《心的导引》(Turning the Mind into an Ally),页89-90。

⁵⁵ 《会录》,见《刘宗周全集》第二册,页630。

⁵⁶ 《孟子注疏·公孙丑上》,见《十三经注疏》下册,页2685。

⁵⁷ 如王阳明对佛道二教的吸收。可参见柳存仁《王阳明与佛道二教》,见《清华学报》,13卷1/2期,1981年12月,页27-52。

在刘宗周看来,“静坐是养气工夫,可以变化气质”⁵⁸,且“气静正得涵养法,盖孟子工夫全在养气”⁵⁹。但为何养气即能养心?这是因为心气不二。所谓“心”,有觉察义;所谓“气”,相当于可流动之能量;而气为心之载体。刘宗周说:“今之为暴气者,种种蹶趋之状……皆缘神明无主。如御马者,失其衔辔,驰骤四出,非马之罪也,御马者之罪也。”⁶⁰此言中,以气为心之载体,而心为气之主宰,心与气的关系犹如骑师之于马。事实上,骑师与马之喻,正是佛教对心、气的比喻。⁶¹刘宗周还以为,妄念就是“心之余气”⁶²,也就是“动气”⁶³,受到外物吸引,便为之牵引。因此,若要静心,“必先养气”⁶⁴。养气与养心乃一体之两面,二者相互影响。一般上,心气不二的道理,唯有经过静坐工夫者方能领会,即体察到心念的游移乃是能量之流动。这其中的隐藏之意就是,“心”作为精神性的存有,并非是那么地“唯心”,而是具有某种程度的物质性;或可说,在心气不二的观点下,所谓的唯心与唯物之绝对二元划分,并不成立。这是就静坐中的养气而言。

另外,就日常生活中的养气言。如上述所引,养气之功莫如集义。其实,事事都可为养气之下手处,读书本身亦可养气,如刘宗周说:“世人纯是强阳之气用事,所以读书用功便有一种急迫不雅驯底气象,此最碍事。即如读书,难通处且留下,难记处且留下,不徐不疾,即读书便是养气。”⁶⁵这里所描述读书时的急迫,在读书人中颇为普遍,特别是遇到难以了解之处,更是心急不耐,这在修养工夫上是一障碍。若读书能不疾不徐,这本身便是养气之功,便是“养生之术”⁶⁶。这也是体验语。

⁵⁸ 《会录》,见《刘宗周全集》第二册,页598。

⁵⁹ 《学言下》,见《刘宗周全集》第二册,页515。时刘宗周65岁。

⁶⁰ 《证学杂解》,见《刘宗周全集》第二册,页314。

⁶¹ 如达赖喇嘛说:“当心注意到物象时,是透过气动或能量去注意。心乘骑在气上,就像骑士乘坐于马上。”见达赖喇嘛著、丁乃竺译《达赖生死书》(*Advice on Dying and Living a Better Life*) (台北:天下杂志,2006年),页122。

⁶² 《学言中》,见《刘宗周全集》第二册,页491。时刘宗周60岁。

⁶³ 同上。

⁶⁴ 刘宗周说:“心之炯然尝觉者,无时不然。只因为气所役,便做主不得。气是一种浮游之气,纔著物便为所牵引去。凡一切憧憧往来,皆气也,非心也。故学者**必先养气**。”《会录》,见《刘宗周全集》第二册,页624。

⁶⁵ 《会录》,见《刘宗周全集》第二册,页624。

⁶⁶ 如刘宗周说:“善读书者,于读书得**养生之术**。”《会录》,见《刘宗周全集》第二册,页627。

有一次，刘宗周儿子刘洵乘舟返家，病气上升。刘宗周因而告诫，在船上时想著陆上，到陆上时又想著家中，抵家后又是一事未了，又复一事，心念没有歇息的时候，就这样汨没至老，而药方就是要能放下，这便是养心之法。⁶⁷ 从中可见，刘宗周将身体与心理相联系，心念的起伏能影响身体的情况。

关于心气兼治，严寿澄《宋明儒学发展的内在理路—刘咸炘‘三进’说述评》⁶⁸一文可为参考。此文推介极少为人注意的刘咸炘⁶⁹《推十书》，对宋明儒学发展提出“三进”之说，即：宋儒因探究本体，不得不有取于佛教、道教，此为一进；又因本体之知乃德性之知，不得不重心性，此为二进；又儒者在治心之际，深感实悟实得之为难，必须心气兼治，方能收变化气质之功，于是兼取道教内丹之术，乃至会通三教，此即三进。⁷⁰ 故明儒重气，多有以养气为工夫，因为“身心相关，心理必须有生理作支持”⁷¹。

⁶⁷ 如：“癸未四月十七日，舟次津门，子洵病气上升，先生语之曰：终日说降气，曾不肯将心来降下。学者只因一种飞扬跋扈之性不曾放下，因此一时拘束，未免不得发舒，遂郁而成火。在舟不安，因思从陆；从陆未安，因想抵家；抵家后一事未了，又复一事。从中憧憧，终无歇息，遂汨没至老。……吾只劝女放下罢，即此是却病之方，即此是养心之法。”《会录》，见《刘宗周全集》第二册，页632-633。

⁶⁸ 严寿澄《宋明儒学发展的内在理路—刘咸炘‘三进’说述评》，收入其著《近世中国学术通变论丛》（台北：国立编译馆，2003年），页291-300。

⁶⁹ 刘咸炘为四川人，英年早逝，生前名声并不显于世，去世后其学亦少为人所讨论。不过，钱穆曾提及刘咸炘，见《中国史学名著》（北京：三联书店，2005年），页270，“他死或许还不到四十岁，他是近代能欣赏章实斋而来讲求史学的。可惜他无师友讲论，又是年寿太短，不到四十就死。若使 he 到今天还在的话，定可有更大的成就。”

⁷⁰ 严寿澄《宋明儒学发展的内在理路—刘咸炘‘三进’说述评》，页292。

⁷¹ 同上，页294。关于“气”，严寿澄解释甚好，他说：“今人以西方的‘物质’概念相比附，于是视重气之说为‘唯物主义’。夷考其实，‘气’与‘物质’二概念，来源与指涉均不相同。首先，人所呼吸的是气；呼吸停止，生命即终结。因此气可指人的生命力，显然与西人所谓‘物质’不同。其次，气无须外力，自能流动，充满空间。因此，若以西方概念比附，气是近于‘能’而远于‘质’。”见《宋明儒学发展的内在理路—刘咸炘‘三进’说述评》，页295。

从宋明理学研究史看，此文推举刘咸炘之说，颇具慧眼。事实上，这也就是近年来的研究趋势之一，如杨儒宾、祝平次所编《儒学的气论与工夫论》论文集（台北：台大出版中心，2005年）。但回顾过去长时间，宋明理学的研究主流，不归哲学，则归史学，而这两种路数各有长短。另如陈荣捷、狄百瑞（William Theodore de Bary）、杜维明等，则兼具史学与哲学，但亦较偏于哲学。以哲学为进路者，如冯友兰、牟宗三等当代新儒家；以史学为进路者，如余英时、田浩（Hoyt Tillman）

除上面所讨论以“养气”与“集义”来处理外，刘宗周还提出“化念归心”⁷²。因为，妄念本身也是心，若在生起时予以觉察，则能削弱其力量，使其返归于心。这一方法较无急迫感，对妄念较为轻柔以对。刘宗周说：“如一念动于欲，便就欲处体，体得委是欲，欲不可纵，立与消融。犹觉消融不去，仍作如是观，终于消融而后已。”⁷³这是说，一旦发觉生起欲望之念，便就其本身来观照，立即就可消融，但若此念力量较强，那就持续作观照，终能使其消融于心。同样地，对于引发其它情绪的妄念，皆可作如是观。

调心不可急切，太急也是一病。刘宗周答弟子祝渊问时，便指出“初学大患，在闻了一句即猛力下手去做”⁷⁴，这样不对。因为，“心之本体原觉，觉即明也，只尝尝提醒而已”，只“略绰提撕便是”。然而，相对于用心太急，心力不足也是不对。有人提到，静坐中不起念头，如昏黑一般，刘宗周则答道，堕入昏黑并非心静之象，而是忽略了心的明觉，因此“学者须从觉处理会入，方是向上一机”⁷⁵。这也是体验语。一般讲到，静坐中的两大障碍，一为散乱、掉举，二为昏沈，分别是心力过亢与心力不足。上一段讨论的妄想及此处讨论的杂念，前者可称为掉举，后者为散乱，而后者要较前者更为细微。静坐初阶，多为散乱、掉举所困扰；工夫进阶时，主要的障碍便是昏沈，因微细昏沈不易察觉，常误以为境界甚佳而沉溺其中，也就是禅门所谓的落入冷窟或黑窟。刘宗周能对昏沈的毛病有所体察，可见他用功颇深。

除座上静坐外，刘宗周还主张将静坐工夫带入生活。毕竟，座上静坐是一形式，重要的是心的安顿，如他说：“坐间本无一切事，即以无事付之。既无一切事，亦无一切心，无心之心，正是本心。”⁷⁶这是使心保持在不黏著的状态中，意即不对过去及未来作种种妄想，亦不为外境所牵引，“瞥起则放下，沾滞则扫除”，一旦察觉心在游移，攀缘外在的人、事、物，则立即予以放下扫除。如此，“行住坐卧，都作坐

等。在优缺点方面，哲学类型较为重理论而轻文献，能对概念作较深入的解析，但易偏于离事而言理；史学类型则对史料掌握较全面，能彰显思想与环境之间的因果联系，但对儒学义理的分析或恐不深。若以譬喻言，哲学方式偏于见树，史学方式偏于见林。近年来，研究方法愈趋多元化，哲学与史学二大研究主流的现象，将有所改变。

⁷² 《学言中》，见《刘宗周全集》第二册，页491。时刘宗周60岁。

⁷³ 《学言中》，见《刘宗周全集》第二册，页507。时刘宗周63岁。

⁷⁴ 《会录》，见《刘宗周全集》第二册，页619-620。下引并同。

⁷⁵ 《会录》，见《刘宗周全集》第二册，页594。

⁷⁶ 《静坐说》，见《刘宗周全集》第二册，页357。下引并同。

观；食息起居，都作静会”，生活中亦可进行存养之功，使座上所培养的清明感，得以延续至座下，即所谓打成一片。

静坐是以实践为导向。刘宗周三十四岁开始修习静坐，有时效法朱熹“半日静坐，半日读书”，有时则“无事率终日静坐”⁷⁷，并常以静坐为指导学生的下手方法。相对于某些明儒，刘宗周对静坐体验透露极少，仅有两件事可为引述。一次是刘宗周说：“吾日来静坐小庵，胸中浑无一事，浩然与天地同流，不觉精神之困惫。”⁷⁸静坐工夫深，确实能涵养精神。如前所言心气不二，静坐摄心时，心不向外攀缘，气就得到涵养，不致向外流动，能量耗损的速度随之减缓，精神自然较不疲惫。⁷⁹

另一次，刘宗周说：“近来梦境颇清，无杂梦，亦有无梦时，若尝惺惺者。”⁸⁰惺惺二字，原为禅宗用语，指心之清明觉醒状态。他所谓“无杂梦”，应是指梦中所行皆合乎礼法规范，并无踰越之处。很有趣的，古人早知从梦境作检证，如孔子梦周公⁸¹，又如程子以梦寐来检验所学深浅⁸²，俗语也说“日有所思，夜有所梦”，而当时尚未有心理学，更无弗洛伊德潜意识之说。如今，藉由心理学的认识可知，检验梦境确实有其道理。人在意识清醒时，受他人眼光、道德、习俗、法律等约束，常压抑下各种欲望、恐惧等情绪，但这些能量并未真正得到化解，而是储存于潜意识中，如此便在睡梦时，不由自主地以各种形态、故事情节，显现于梦境中。修道之人，如发现梦中尚多不合礼法之事，则知修养工夫仍待努力。刘宗周也说：“梦时，

⁷⁷ 《刘宗周年谱》，见《刘宗周全集》第五册，页226。

⁷⁸ 《会录》，见《刘宗周全集》第二册，页645。

⁷⁹ 又如，“先生赋禀清癯，少壮强半卧病，迨晚年涵养纯熟，体逾康愉，终日著书不倦。平生淡甘旨，佐餐无过鱼蔬。罹变以后，竟素食而神气充足，面浮精彩，绝粒至两旬而卒者，皆静养之功也。”《刘谱录遗》，见《刘宗周全集》第五册，页568。

⁸⁰ 《会录》，见《刘宗周全集》第二册，页598。

⁸¹ 孔子曾因许久不梦见周公而感叹，说：“甚矣，吾衰也，久矣，吾不复梦见周公。”《论语注疏·述而第七》，见《十三经注疏》下册，页2481。对此，刘宗周评论说：“昔者夫子好古以学，夜则亲见文王、周公旦而问焉。盖用志如此其勤也。及其老，而气则衰矣，气衰而志不足以动之，故梦寐之间，无复感通会晤之兆。……夫子不觉有感于斯。……矍然有老大之伤焉。若曰吾学其荒矣乎？其志不足以帅气乎？今而后，将再鼓生平以一当盛年之志而已乎？语曰，行百里者半九十，言末路之难也。圣人垂老一加鞭，方是百尺竿头，更进一步。”《论语学案》，见《刘宗周全集》第一册，页416-417。

⁸² 程子曰：“人于梦寐之间，亦可以卜自己所学之浅深。如梦寐颠倒，便是心志不定，操存不固。”《人谱类记》，见《刘宗周全集》第二册，页62。

忽起忽灭,可以证习心。”⁸³即是此意,可测试修养工夫是否已内化成为习性。刘宗周又说:“人寐时,维玄维默,可以证本心。”⁸⁴这句话,可与前所引“无梦时,若尝惺惺者”相参。这两句都是就睡眠时没有作梦而言。人在睡眠时,若能察觉并无作梦,则工夫又进一层,但这绝不是指实际有作梦而醒后忘记的情况。刘宗周以禅宗用语“尝惺惺”来形容,并说这“可以证本心”,若作深处解,则这一境界颇为难得,不是轻易可以达到的。佛教中,对睡梦亦有修习法门,也就是在睡眠当中修习禅定,在有梦时要能知到自己在作梦,进而梦境中作得主宰。根据现有文献,刘宗周内在于体证为何,尽管难以详知,但至少从他对睡梦有所留意,或可让人略窥其工夫深浅。刘宗周又作有静坐诗数首⁸⁵,有意者可参阅。其实,从前面对刘宗周静坐方法的讨论中,已可发现许多体验之语,这本身即可视为是对其修道工夫的一种说明。

三 儒佛之辨

儒者修习静坐始自北宋,乃是受佛教及道教的影响。刘宗周对静坐的重视,也多承袭前儒而来,如他在《艮止说》一文中说:“昔周子有‘主静立极’之说,程子因之,每教人静坐,李延平又教人‘于静中看喜怒哀乐未发时作何气象’。本朝陈白沙先生亦以‘静中养出端倪’为宗,筑阳春台,置水一盂,对之静坐者数年。阳明先生则云,静坐非是要人坐禅入定,只是借以补小学求放心工夫,而良知之说必求之未发之中。其言不一而足。”⁸⁶可见他是前有所承的。

关于宋明儒者静坐工夫,杨儒宾《宋儒的静坐说》⁸⁷一文颇为难得,因探讨类似主题的研究甚为稀少。此文涉及邵雍、周敦颐、张载、二程、朱熹、陆九渊等宋儒,探讨其静坐方法及体验,且能以宗教经验的观点来看待。杨儒宾指出,自北宋以来,静坐始为儒家所采用,成为儒、释、道三教共同的法门,但由于人们不认为儒者在这方面可超越僧侣或道士之上,因此理学家对静坐不愿太过张扬,且如何划清儒家静坐与佛老二家静坐之别,便成为非常重要的论题。儒家对这问题

⁸³ 《学言上》,见《刘宗周全集》第二册,页483。时60岁。

⁸⁴ 同上。

⁸⁵ 《静坐四首》及《静坐述意》,分别见于《刘宗周全集》第三册下,页1312-1313及1331。

⁸⁶ 《艮止说》,见《刘宗周全集》第二册,页377。

⁸⁷ 杨儒宾《宋儒的静坐说》,发表于《理论与实践》研讨会,东吴大学中文系,1999年。

的响应方法,是对此世赋予本体论上的价值,而此世包括自然层与人文层两个层次,这一点即是与佛老的主要差异所在。

杨儒宾之文,可提供参照点,藉以探讨刘宗周对这方面的看法。相较于宋儒为划清儒佛之界限,在静坐工夫上欲言又止,刘宗周则较无这方面顾忌,他甚至认为,心性修养原为儒门本色,不应为佛家所专断。刘宗周说,儒者将世间道理分为三,“推一分于在天,以为天命之性;推一分于万物,以为在物之理;又推一分于古今典籍,以为口耳之用神。”⁸⁸如此道理皆成为心外之理,无关乎心性,而若要“反而求之吾心,如赤贫之子,一无所有”⁸⁹,空有对外物之理的掌握,却对自家心性毫无可资利用处,如同一无所有的贫户之子。甚至于,在心性尚有一点灵明之时,仍不敢深入求索,因恐落入佛氏之名,于是连这一点也放弃了。⁹⁰由此可见,刘宗周主张儒门应当注重心性修养,不该因为顾虑“阳儒阴释”之讥而裹足不前。

然而,刘宗周虽不讳言静坐,但却极少谈论静坐体验乃至悟道经验。有关儒者在静坐修养中的体验,陈来《心学传统中的神秘主义问题》⁹¹及杨儒宾另一文《理学家与悟—从冥契主义的观点探讨》⁹²可为代表。陈来认为,儒学的神秘体验,其基本特征可概述如下:自我与万物为一体;宇宙万物都在心中;心体之纯粹意识的呈现;时间空间的超越;顿悟;高度的愉悦感。⁹³陈来并认为,这些特征与宗教学研究中的神秘体验基本一致。杨儒宾也指出,宋明儒者常有冥契主义体验,明儒尤其多,这类体验如万物一体、超越时空、不怕死亡、不可言说、至福安宁之

⁸⁸ 《学言下》,见《刘宗周全集》第二册,页517。时65岁。

⁸⁹ 同上。

⁹⁰ 如刘宗周说:“当是时,主人贫甚,尚有一点灵明,可恃为续命之膏,又被佛氏先据之,则益望望然恐,曰:我儒也,何以佛为?并其灵明而弃之。于是天地万物,古今典籍皆阙亡,而返求其一宿而不可得,终望门行乞以死。悲夫!”《学言下》,见《刘宗周全集》第二册,页517。时65岁。

⁹¹ 陈来《儒家传统中的神秘主义》一文,收入其所著《中国近世思想史研究》(北京:商务印书馆,2003年),页307-337。

⁹² 杨儒宾《理学家与悟—从冥契主义的观点探讨》,收入刘述先主编《中国思潮与外来文化》,第三届国际汉学会议论文集思想组(台北:中央研究院中国文哲研究所,2002年),页167-222。特别要指出,杨儒宾还译有《冥契主义与哲学》(*Mysticism and Philosophy*)(台北:正中书局,1998年),原作为Stace, W.T.。杨儒宾并于序言中说道,“译者最希望见到的读者,乃是对儒家哲学感兴趣的人士……是否可以应用到心性论的体验语里去。”

⁹³ 陈来《儒家传统中的神秘主义》,见《中国近世思想史研究》,页333。

感、真实之感等等。他并提到一重点，宋明儒者常将主体的特殊体验，以客观的理论用语表现出来。“冥契主义”即通常所谓“神秘主义”(Mysticism)⁹⁴，有多种译称⁹⁵，指的是精神上或宗教上的高阶体验。对儒者神秘经验的探讨，可说是在儒学宗教性研究浪潮下的几许波澜，为儒学带来多元化研究视角，值得注意。⁹⁶ 根据现有文献，刘宗周在神秘体验方面罕见谈论，不知是他认为神秘经验不重要，还是本身甚少这方面体验。不过，正如陈来及杨儒宾二文所指出，在静坐修养的方法上，儒门与佛老二家多有相似之处，且在神秘经验上亦与其它宗教或精神传统多有类

⁹⁴ 神秘主义的研究大略可区分为三部分，即神秘经验、修炼方法与哲学。当今对神秘经验的研究，通常是心理学与医学的领域；对修炼方法与哲学，如文本研究与诠释、概念发展的探讨等，则较属于宗教学领域。参见 Livia Kohn, *Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*, (Princeton: Princeton University Press, 1992), pp. 22-23。

⁹⁵ “Mysticism”一词的译语有多种，以“神秘主义”最为常见，另外傅佩荣译作“密契主义”，张澄基译作“冥证主义”，杨儒宾则以为“冥契主义”较为适当。

⁹⁶ 此处，对儒家宗教性这方面的研究，略作回顾。儒家是否为宗教？这一问题，可上溯自明代天主教传入中国，下及于民国初年的“儒学”抑或是“儒教”之争。可以这么说，这问题是在基督宗教影响下，由西方传教士所开启。这是因为，在西方学科分类的眼光下，儒学似哲学却又似非哲学，似宗教却又似非宗教，颇难类归，而“哲学”与“宗教”这两个名词，并非中国所本有，乃是清末时由日本学者译自西文而传入。尽管这一问题，因牵涉语义以及学科分类等，不应轻下定言，但西方知识界有关东方宗教的书籍，大多将儒家归于其中之一，俨然已是定论。

不可否认，在儒家宗教性的探讨上，西方学界走在汉语学界之前，且带来不同的视角与启发。更且，北美自六、七十年代以来，宗教学系所大量成立，研究工具更为丰富，且受益于学科整合(inter-disciplinary)的研究方法，使得早期从仪式及组织等外部规范来探讨“儒教”的情形有所转变，转而注意到儒家的内在体验，并知道撷取心理学、精神医学、意识研究等不同领域的研究成果。这些都是可取资以为借镜。虽则，这种跨学科研究方法，对研究者的知识广度要求较高，在具体实践上并非容易，但毕竟这一方向是值得尝试的，且仍有待后来者努力。

大致上，西方学界对儒家宗教性的研究，或从比较宗教学立场，或直接借镜宗教学理论。列举相关著作如下：

1. Taylor, Rodney L. *The Religious Dimensions of Confucianism*, (Albany: State University of New York Press, 1990.)
2. Paper, Jordan. *The Spirits are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion*, (Albany, New York: State University of New York Press, 1995.)
3. Kim, Heup Young. *Wang Yang-Ming and Karl Barth: A Confucian-Christian Dialogue*. (Lanham MD: University Press of America, 1996.)

似,如此说来,儒家有何特殊之处?儒佛之别,究竟为何?这些才是儒者关怀重心所在,并非神秘体验本身。或许,这在刘宗周亦是如此,而他也确实重视儒佛之辨。

佛教自东汉传入以来,儒佛之辨就一直是儒门中的重要议题。早期时,如南北朝《弘明集》所录文献及唐朝韩愈《谏迎佛骨表》,多以夷夏之辨来辟佛教,涉及的是民族、文化等较为表象的事物;到宋明理学,儒佛之辨则能深入义理而论,尤以明儒为然。如黄宗羲说:“程、朱之辟释氏,其说虽繁,总是只在迹上,其弥近理而乱真者,终是指他不出。明儒于毫厘之际,使无遁影。”⁹⁷更重要的,由于宋明理学深受佛教影响,如何面对外界“阳儒阴释”之讥,并自我辩驳,常是宋明儒者难以逃避的任务。这是儒佛之辨在宋明理学中如此重要的内在因素。以下即讨论刘宗周的儒佛之辨。

首先,就佛教出家而言。在儒者眼中,出家是是对人伦的颠覆。如刘宗周说,佛教“心外无法,万法归空,依空立世界”⁹⁸,这些道理“何等说得高妙!”但在他看来,出家是“忍亲割爱,逃亲弃君”,这是走到另一种极端,“此又何等执著,乃言空耶?”更且,“凡纲尝名教,忠孝节义,都属善一边,禅家指为事障、理障,一切埽除,而归之空”⁹⁹,这种对于善的超越,刘宗周并不认同。

其次,有关佛教空性之说。刘宗周常批评空性之说,认为不但是空去善恶,空去外物,也空去世间万法,空去最根本之心。此处试为衍绎。一者,在空去善恶方面,刘宗周说:“禅门不忌念而忌意,不忌欲而忌思,不忌恶而忌善,与吾儒苍素在于此。”¹⁰⁰事实上,禅门并非不忌念、不忌欲、不忌恶,而是在这些基础上,更要超越意、超越思、超越善,但这一点刘宗周并不同意。二者,在空去外物方面,刘宗周认为,固然佛家与儒家皆以心为本¹⁰¹,但从心推出去,却大有不同,如他说:“释氏言心便言觉,合下遗却意,无意则无知,无知则无物。其所谓觉,亦只是虚空圆寂之觉,与吾儒体物之知不同;其所谓心,亦只是虚空圆寂之心,与吾儒尽物之心不同。”¹⁰²

⁹⁷ 《明儒学案·发凡》,页17。

⁹⁸ 《学言中》,见《刘宗周全集》第二册,页503。时61岁。下引并同。

⁹⁹ 《会录》,见《刘宗周全集》第二册,页640。

¹⁰⁰ 《学言下》,见《刘宗周全集》第二册,页556。时66岁。

¹⁰¹ 如刘宗周说:“释氏之本心,吾儒之学亦本心。”《学言上》,见《刘宗周全集》第二册,页434。时49岁。

¹⁰² 《学言上》,见《刘宗周全集》第二册,页434。时49岁。

此处所提的“心”、“意”、“知”、“物”，乃是出自王阳明“四句教”，相当于是心对外物的认知过程。刘宗周认为，佛教仅停留在心这一根本层面，对其他三个层面都予以“空”去；相对地，儒家则“身心意知家国天下，一齐俱到”¹⁰³，并没有因为对心的重视，遗却对外物的重视以及对其价值的肯定。三者，在空去世间万法方面，刘宗周以为，佛家“以天地为尘劫，以世界为幻妄，以形躯为假合，以日用彝伦事理为障碍”¹⁰⁴，举凡天地间一切现象，小自身躯，大及天地，无不“空”之以幻妄。四者，在空去最根本之心方面，刘宗周认为，佛教将万法归于心，亦即以心为所有存有的根本，而此心亦为“空”；在他看来，儒家虽也是以心为根本，但此心并非空，乃是有其“生生不已之机”¹⁰⁵，仁义礼智即内在于其中。综言之，刘宗周认为佛教过于张大“空”，“空故无所不摄，摄一切有无而皆空”¹⁰⁶。虽说，刘宗周对佛教空性的理解或许有误，但这并非重点所在。此处的重点是，在对此世间所抱持的态度上，儒者是肯定且予其以合法性的，而佛教的态度则较偏于可有可无。

其实，空性之见甚为深微，即使佛门内也可能产生误解，所谓执空之病。如著名的《般若波罗蜜多心经》所云：“色即是空。”此指万法皆为空性。但紧接著，《心经》又说：“空即是色。”如是，空性并非离万法而言，而是显空不二的。世俗之人，紧执于现象，不知其本质，因而产生种种烦恼痛苦；但在禅者，虽知现象本质为空性，能不起执著，但却可能因为过于执取空性，忽视当前的现象。这即是离事言理之弊，刘宗周常用以批判佛教，并以此作为儒佛之辨。他认为，儒家学问“作揖打恭，开口措足处，无非此道”¹⁰⁷；佛教则不然，“悬空想著天地间别有所谓道，艰深苦索，于凡事变伦物，一切不理”，而到悟道之后，方才觉得不过是“吃饭著衣”之事，却已“枉却许多心力，真可惜也。”刘宗周还说，儒家学问是主张“在事物上磨练”¹⁰⁸，而佛教“不向事物上做工夫”，徒然只是面壁打坐，此即儒佛之分别。

最重要的，在生死之事上，刘宗周能入室操戈，阐述其儒佛之辨。佛门中，所谓生死事大，对生死的关注是佛教修行的起点。但在儒家，死亡之事并非儒者关怀重

¹⁰³ 同上，页 466。时 59 岁。

¹⁰⁴ 《原道下》，见《刘宗周全集》第二册，页 331。

¹⁰⁵ 《会录》，见《刘宗周全集》第二册，页 640。

¹⁰⁶ 《学言上》，见《刘宗周全集》第二册，页 546。

¹⁰⁷ 《会录》，见《刘宗周全集》第二册，页 630-631。下同。

¹⁰⁸ 同上，页 632。

心,“生”才是儒家所讲究的,如孔子说:“未知生,焉知死。”¹⁰⁹ 尽管如此,死亡终究是绝大多数人的牵挂,毕竟真能笑看生死的人少之又少。在这情况下,儒门淡泊,多为佛教所摄,这应当与佛教之正视死亡有所关系。宋代理学兴起,儒者才较能从宇宙论、本体论的角度,对生死问题进行探讨,方能在理论上与佛教抗衡。如北宋张载《西铭》:“干称父,坤称母。……故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。……存,吾顺事;没,吾宁也。”¹¹⁰ 这是将小我放置于天地之大我中。在张载看来,打通小我与大我之界,则小我或生或死,便不是那么重要,而能安于生死。

刘宗周的生死观,颇与张载类似,且走得更为彻底。他甚至认为,相对于儒家,佛教过于小器,过于执著小我这一形体,不像儒家将眼光放大到宇宙万化之间。刘宗周在《生死说》一文指出,“自圣学不明,学者每从形器起见,看得一身生死事极大,将天地万物都置之膜外,此心生生之机,早已断灭种子了。故其工夫颀究到无生一路,只留个觉性不坏,再做后来人,依旧只是贪生怕死而已。”¹¹¹ 这是他对佛教生死说的观点。在刘宗周眼中,佛教对生死之事的重视,乃是过于著于“形器”,忽略了“天地万物”,且断灭心中的“生生之机”,而归于“无生”。他并以为,佛教以区区百年内之身躯,关注此身之生之死,乃是贪生怕死的表现。在刘宗周眼中,“吾儒之学,直从天地万物一体处看出大身子。天地万物之始,即吾之始;天地万物之终,即吾之终。终始终始,无有穷尽。只此是生死之说,原来生死只是寻常事。”这即是与张载类似之处,以天地万物为吾人之“大身子”,如此便“无有穷尽”。

另外,刘宗周在《圣学宗要》所引周敦颐《太极图说》部分,作按语曰:“愚按《太极图说》其要归之知生死,何以故?此佛氏所谓第一大事因缘也。佛氏向父母未生前讨分晓,吾儒则向天地未生前讨分晓,比佛氏因缘更大。”¹¹² 所谓父母未生我之前,乃禅宗用语,指的是禅者在参究自心本性时,所提起的“父母未生前之本来面目为何”之疑团。刘宗周抓住禅门“父母未生前”一句,认为这是只就自己一身来讨个分晓,而儒家“比佛氏因缘更大”,如周敦颐《太极图说》乃是有关宇宙万物之本源,特别是最后所引的《周易·系辞传》:“原始反终,故知死生之说

¹⁰⁹ 《论语注疏·先进第十一》,见《十三经注疏》下册,页2499。

¹¹⁰ 《宋元学案·横渠学案上》,卷17,页665-666。

¹¹¹ 《生死说》,见《刘宗周全集》第二册,页378-379。下引并同。

¹¹² 《圣学宗要》,见《刘宗周全集》第二册,页269。下引并同。

。”¹¹³ 对此，刘宗周说：“自无极说到万物上，天地之始终也。自万事反到无极上，圣人之终而始也。始终之说，即生死之说……知乎此者，可与语道矣。”¹¹⁴ 宋明儒者谈论生死，往往是以《易》学作为理论依据，这一点很重要。接著，刘宗周又说：“佛氏讨过分晓，便以无生为了义。吾儒讨过分晓，便以生生而不穷为了义。以无生为了义，只了得一身。（一作‘生’。）以生生而不穷为了义，并天地万物一齐俱了。其为大小之分，更自天渊。”在他看来，佛教所谓了生死，只不过以“无生”为究竟义，而儒家则是以“生生而不穷”为究竟义，相形之下，佛教以一人为关注，格局较小，不及儒门的与天地万化之生生不息相感通。这也与前段类似。他又加几句：“佛氏了生死本小，而看得以为极大，便是难了处。吾儒直作等闲看过，生顺没宁而已。周子此言，殆亦有为而发与。”刘宗周认为，佛教了生死只是小事，却看得如此重大，便不够彻底，而生死在儒家不过是“等闲看过”，并不过于当回事，也只是“生顺没宁”而已。所谓“生顺没宁”，即是出自张载《西铭》“存，吾顺事；没，吾宁也”之句。这即是刘宗周的生死观与儒佛之辨。

有意思的，刘宗周虽然排佛辟佛，但生活中并不排斥与佛门之人往来，这一现象在宋明儒者中颇为普遍。刘宗周夫人章氏便是佛教徒，《年谱》称“夫人虔信观音大士，日夕持经呪熏礼，竟数十年。……先生年二十六从许孚远游，颇有意于‘朝闻道，夕死可矣’之说，每见佛氏谈生死，不甚契，辄以挽夫人，而夫人不顾。”¹¹⁵ 刘宗周也与僧人往来，如天启六年（1626），刘宗周四十九岁时，与僧人洪溟等人，游云门¹¹⁶，登秦望¹¹⁷，瞰钓台¹¹⁸，访六寺遗址，并作诗多首。¹¹⁹ 崇祯五年（1632），刘宗周五十五岁时，再度游云门，访僧人六如、洪溟、闇然等，赋诗多首，又与六

¹¹³ 《周易正义·系辞上》，见《十三经注疏》上册，页77。

¹¹⁴ 《宋元学案·濂溪学案下》，卷12，页498。又，经电子检索《宋元学案》、《明儒学案》及《朱子语类》，宋明儒者读周敦颐《太极图说》一文，多是集中于关乎本体论的“无极而太极”，或是有关工夫论的“主静立人极”，极少注意《太极图说》最后所引《周易·系辞传》这一句。其实，《周易》经传中有关生死或死生，仅这一条而已，难道不应引人深思。

¹¹⁵ 《刘宗周年谱》，见《刘宗周全集》第五册，页380-381。

¹¹⁶ 云门山，位于浙江绍兴府会稽县南。

¹¹⁷ 秦望峰，位于浙江杭州西南。相传秦始皇南巡时曾登此山瞻望，因此得名。

¹¹⁸ 钓台，位于浙江桐庐市郊富春江之北岸富春山上。相传为东汉高士严光隐居垂钓处。

¹¹⁹ 《刘宗周年谱》，见《刘宗周全集》第五册，页216。

如谈论多日，并问以佛法大意。¹²⁰ 佛门修道多喜山居，儒者于山水之游时，亦常寻寺访僧，赋咏而归，且多有诗文佳作问世。这一点，当是在研读儒者排佛时有所认识的。此处所举刘宗周逸事，或可加深我们对其人的了解。

第三节 省察之法—改过

当“念”生起后，修养工夫改以动时省察，省察工夫又以改过为主。改过，看似老生常谈，但刘宗周对改过有一套完整论说，在其工夫论中极具重要性。

一 过之起源—妄

论改过，必须先论“过”，又为何有“过”？这关涉到恶之起源的问题。在人性论上，刘宗周承续儒门中孟子一系，主张性善论，且延续宋儒之说，以“气质”解释过恶之起源，但又不仅于此，而更推源于“妄”。有一点要指出，刘宗周对“过”、“恶”二者有所区别¹²¹，“过”而不改则流为“恶”，因此“恶”要较“过”更为严重，且刘宗周主要集中于讨论“过”而非“恶”。

刘宗周论“妄”主要有三处，分别见于《纪过格》、《改过说二》与《证学杂解·解二》，前两者乃收录于《人谱》。以下分别讨论这三部文本。

妄是过恶之根源，发生在念头生起之前。《纪过格》中，对人的各种过失按自微而著的方式分类，共六个阶段。第一阶段所列举的过仅有一个，即“妄”，而此一过“实涵后来种种诸过，而藏在未起念以前，仿佛不可名状，故曰‘微’。原从无过中看出过来者。‘妄’字最难解，直是无病痛可指。如人元气偶虚耳，然百邪从此易入。人犯此者，便一生受亏，无药可医，最可畏也。”可见，刘宗周所谓“妄”，乃是“藏在未起念以前，仿佛不可名状”，此时尚未形成具体的念头，还不能以具体的过予以命名。但就像身体元气不足，百病易侵，因此，“妄”可说是心之明或心之善有所不足，而诸过即由此而起。

¹²⁰ 同上，页315。

¹²¹ 如刘宗周说：“恶与过不同。无恶之后，方有改过。夫可做。然过亦从恶根来。”又如：“过而不改，不即改也，是谓过矣，其不流于恶者几希。”分别引自《论语学案》，见《刘宗周全集》第一册，页355及582。

刘宗周在《改过说二》一文中,说:“人心自真而之妄,非有妄也,但自明而之暗耳。暗则成妄。……然人无有过而不自知者,其为本体之明,固未尝息也。一面明,一面暗,究也明不胜暗,故真不胜妄,则过始有不及改者。非惟不改,又从而文之,是暗中加暗,妄中加妄也。故学在去蔽,不必除妄。”¹²²“妄”并非实体,而是心之“明”转为暗,便成为“妄”。且正由于“妄”并非实体,因此对治之道不是要去除此“妄”,而是要除去遮挡此心之明的障蔽。此处还指出,虽则人心有“妄”,但此时心之明未尝不在,亦即人对自己的过乃是知道的,若不能当下改过,甚至于文过饰非,便会“暗中加暗,妄中加妄”,离本心之善就越行越远。

《证学杂解·解二》则对“妄”之流衍,予以说明:“妄者,真之似者也。……道心惟微,妄即依焉。依真而立,即托真而行。……有妄心,斯有妄形,因有妄解识,妄名理,妄言说,妄事功,以此造成妄世界,一切妄也,则亦谓之妄人已矣。妄者,亡也。……是故君子欲辨之早也。一念未起之先,生死关头,最为吃紧。于此合下清楚,则一真既立,群妄皆消。”¹²³古清美解释说,在此至真至微之处,即是“妄”依止的地方,从这似是而非、极微难指的状态,逐步发生,且开始具体化,形成主观的“妄心”和相对的客观世界“妄形”,再扩大为“妄人”、“妄世界”,且最可怕的是,此“妄”最初却是与“真”似是而非、且依“真”而立、而行的。¹²⁴古清美还认为,刘宗周的“妄”颇类似于佛教所说的“无明”,且由微而著,即如佛教的十二缘起,如环锁般相连,但关键又在于“一真既立,群妄皆消”。¹²⁵

“妄”作为过之起源,乃刘宗周的独特主张,但不可否认“气质”亦是其原因。¹²⁶如刘宗周说:“人性本无所为恶。……其过也,囿于形气之私。”¹²⁷但话虽如此,

¹²² 《改过说二》,见《刘宗周全集》第二册,页21。

¹²³ 《证学杂解·解二》,见《刘宗周全集》第二册,页306。

¹²⁴ 古清美《刘宗周实践工夫探微》,见鍾彩钧主编《刘蕺山学术思想论集》,页74。

¹²⁵ 同上,页76。

¹²⁶ 这一点上,古清美否定刘宗周以气质来解释恶,其观点有些不妥。古清美认为,刘宗周“一向主张‘气质之性即天命之性’,不把气质看作是过恶的根源。……他将‘过恶’推源于‘妄’。”古清美《刘宗周实践工夫探微》,见鍾彩钧主编《刘蕺山学术思想论集》,页73。

其实,所谓“气质之性即天命之性”一语,当是刘宗周一贯之思想脉络,即将二元打合为一元,这与“气质”作为恶之因素,乃不同思想脉络下的概念。这是第一点不妥之处。这也是宋明理学常见的难题,即所用术语虽相同,但意义未必相同,在研读时,应特别注意各用语在其文本脉络下的意义。第二点不妥之处是,古清美忽略了刘宗周所谓“妄”本身就是由气所导致,虽则心才是最为

气质也是自身所造成的,“气质何病?人自病之耳。”¹²⁸正如前所提心气不二,气质与心亦是相关的。毕竟,心才是主宰,且可变化气质,若“事事与之对治过,用此工夫既久,便见得此心从气质托体,实有不囿于气质者。……此之谓以心治气质。”¹²⁹对此,李明辉解释说,人之有恶,虽是由气质所引发的,但不可归咎于气质,因为心本身有自作主宰的能力,如上所引刘宗周所言“此心从气质托体,实有不囿于气质者”,借用康德的话,气质只是“时间上的根源”而非“理性上的根源”,心才是其“理性上的根源”,须为恶的形成负责。¹³⁰

刘宗周以“妄”来解释过之起源,将过之生起过程的心理状况,推到至隐至微之处,应当与其修养体验有所相关。不了解这一点,便会出现如何俊等当代学者所提出的质疑。何俊说:“我们在《人谱》中所看到的人的过错排列,是从一点不可言状的‘微过’发展到众多清晰明白的‘丛过’。但人在现实生活中所感受到的,首先是细碎的‘丛过’,而刘宗周的陈述,恰在于指出这如此多而碎的过错是可以层层上推,直至最初的源头。因此,行为归因理论致使刘宗周的改过思想并不等同于普通训条而停留在只是指导人的行为操作,而是力主于精神上培养起罪感意识。”¹³¹

何俊所言,显示出对儒者修养体验的不够了解。首先,刘宗周并不是“力主于精神上培养起罪感意识”。对刘宗周来说,“罪感意识”并不须要培养,这是在修养过程中,观察到自身之过竟是如此无穷无尽,而自然生起的感受。如前所述,刘宗周在静坐上颇用工夫。静坐可增强觉照力、观察力,延续到生活中,能清楚观照到自己的心念活动,且对自身言行背后的动机有所察觉,甚且动机背后又有动机,如是推之愈趋深入,便会发觉许多表面上的善言善行,乃隐藏著自私自利的细微动机。再有,依何俊所称,人在生活中首先感受到的是细碎的“丛过”,而不是刘宗周

根本原因,但气有其作为助缘之作用。如刘宗周《改过说一》:“何过之有?惟是气机乘除之际,有不能无过不及之差者。……过也而妄乘之,为厥心病矣。”见《刘宗周全集》第二册,页20。对此,李明辉解释颇佳,他说:“气机失衡为妄之形成提供了机缘。因为妄是心病,其形成只能由心来负责。”见李明辉《刘戡山论恶之根源》,收入锺彩钧主编《刘戡山学术思想论集》,页119。

¹²⁷ 《会录》,见《刘宗周全集》第二册,页632。

¹²⁸ 《证学杂解·解十八》,见《刘宗周全集》第二册,页318。

¹²⁹ 同上。

¹³⁰ 李明辉《刘戡山论恶之根源》,见锺彩钧主编《刘戡山学术思想论集》,页121-122。

¹³¹ 何俊《刘宗周的改过思想》,见锺彩钧主编《刘戡山学术思想论集》,页152-153。

所指出的最初源头,这句话不完全对。但若何俊指的是未经静坐修养之人,或许确实是先察觉到细碎之“丛过”,因为他们观察力较弱;若是具修养工夫之人,则刘宗周观点可以成立。观照力较深的人会发现,在言行发生之前,尤其是带有情绪性的言语及行动,乃是心中先产生驱动力或能量,若顺势而发,不加阻挡,则表现为言语或行动。这其中的重点是,“心中的能量”与“表现出来的言语行动”二者,并不是在同一时间点上,而是有其先后,尽管此一时间落差也许极为短暂。这一发现颇具意义,意谓这两者是可以区隔开来的,也就是说,人们在发为言行之前,若能立即察觉自己情绪性能量,是可以决定接下来的发展,或是制止其发展,或是顺应这股能量而发为言语行动。刘宗周将过恶推至最微处,要能觉察其所谓“妄”,必然是伴随修养工夫所致,并非人人都能做到。但无论如何,刘宗周的要旨是在防微杜渐,要在最根源处下手。虽然,并非人人能观照到“妄”作为恶之根源,但若就自己所能觉察到的最隐微处用工夫,也就不负刘宗周用心。在这一意义下,《四库全书总目》称《人谱》是“主于启迪初学”¹³²、“兼为下愚劝戒”、“本为中下人以下立教”等语,可说根本是未尽《人谱》之旨。

很有趣的,现代脑神经学的一些发现,可作为刘宗周观点的左证。¹³³ 神经外科医生 Benjamin Libet 利用脑部手术做实验。一般在某些脑部手术中,医生为确认是否进入正确的脑部区域,并不将病人全身麻醉,而是维持其意识清醒,如此病人仍可说话或移动部分身体,以便让医生知道手术是否顺利。Libet 的实验,是要手术中的病人移动手指,并使用一种精密定时器,测量单位可达千分之一秒,在病人觉察到自己有动手指的“冲动”时,定时器可确切计录下时间。同时,他还监看病人脑部负责手指运动的电流活动,也就是观察病人脑部出现动手指“意图”的时间点,当然也监看病人手指活动的时间点。换言之,有三个时间点是 Libet 要观察的,分别为:脑部的“意图”、病人对意图的“觉察”、手指的“行动”。他发现:人们在“觉察”到自己有动手指的意图,这之前的四分之一秒,脑部的“意图”即已出现;而在“觉察”意图之后的四分之一秒,手指的“行动”方才展开。这一研究结果颇具启发性,可用在刘宗周的“意”与“妄”的说法。在脑部“意图”出现时,此

¹³² 《刘宗周全集》第五册,页834。下同。

¹³³ 参见 Tara Bennett-Goleman 著、陈正芬译《炼心术》(*Emotional Alchemy, How the Mind can Heal the Heart*) (台北:大块文化,2002年),页201。作者为心理治疗师,其丈夫即著名的《EQ》作者 Daniel Goleman。

时念头尚未生起,难以言状,但又并非空无,善恶即由此起;四分之一秒后,意图被“觉察”;又再过四分之一秒后,“行动”展开。若能在“觉察”意图的刹那间,当下廓清,则不致一路流衍成恶念,乃至恶言、恶行,成为恶之连锁反应。这就是刘宗周所说:“一念未起之先,生死关头,最为吃紧。于此合下清楚,则一真既立,群妄皆消。”¹³⁴ 连锁反应,于初始时予以截断,即是“一真既立,群妄皆消”。

二 《人谱》探析

《人谱》是刘宗周最为人知的著作,其内容主要为迁善改过的具体方法。然而,或许是受到《四库全书总目》影响,视《人谱》为“启迪初学”及“为下愚劝戒”¹³⁵,相关研究并不深入,且多是将这部文本予以打散拆解,撷取其中的哲学概念。当代学者中,应以杜维明最为重视《人谱》,并予以极高评价,认为《人谱》是解开刘宗周思想的真正钥匙¹³⁶,兼具根源性与涵盖性¹³⁷,可说是“非常有独特性的道德精神现象之原理原则的著作”¹³⁸。但迄今为止,杜维明尚未对《人谱》写过专论文章,殊为可惜。¹³⁹ 以下即从迁善改过这一角度,对《人谱》进行探讨,试图在现有研究成果上更进一层。

(一) 《证人会约》:《人谱》之《证人要旨》的雏型

就文本型式言,《人谱》十分特殊,共分《人谱正篇》、《人谱续篇》及《人谱杂记》三部分。第一部分《人谱正篇》,即《人极图》与《人极图说》,相关讨论见第六章。《人谱》第二部分为《人谱续篇》,包括《证人要旨》与《纪过格》,其后并附有《讼过法》、《改过说一》、《改过说二》及《改过说三》等文。第三部分为《人谱杂记》,包括《体独篇》、《知几篇》、《定命篇》、《凝道篇》、《考旋篇》及《作圣篇》,内容是引述古今儒者在修养工夫方面的

¹³⁴ 《证学杂解·解二》,见《刘宗周全集》第二册,页306。

¹³⁵ 《刘宗周全集》第五册,页834。

¹³⁶ 杜维明、东方朔《杜维明学术专题访谈录—宗周哲学之精神与儒家文化之未来》,页112。

¹³⁷ 同上,页119。依据东方朔对杜维明的访谈,杜维明说:“《人谱》的根源性很强,强到只与他的几个知音讲,但另一方面,它的涵盖性又很大,大到与所有的人都有关系。”

¹³⁸ 同上,页140。

¹³⁹ 杜维明有《刘宗周哲学人类学中的主体性》一文,收入杜维明、东方朔《杜维明学术专题访谈录—宗周哲学之精神与儒家文化之未来》一书,页237-267,但此文并非专论《人谱》。

典故。¹⁴⁰在结构上,《证人要旨》的“六事功课”及《人谱杂记》,皆以《人极图》的六个图为核心,将此六图的涵义以文字诠释演绎出来。¹⁴¹

在著作年代上,《人谱正篇》、《人谱续篇》最初作于崇祯七年(1634)五十七岁时,重订于1637年六十岁时,并于1645年绝食前再行改订。¹⁴²《人谱杂记》则为1645年绝食前所补入,由儿子刘洵完成。¹⁴³刘宗周于绝食中曾对儿子刘洵说:“做人之方,尽于《人谱》,汝作家训守之可也。”¹⁴⁴可见刘宗周对《人谱》的重视。

有一点研究者甚少留意,即《人谱》与“证人社”之关联。刘宗周孙子刘士林在《戡山先生行实》一文中指出,“以‘证人’名社,立《社约》,著《人谱》。”¹⁴⁵这暗示了《人谱》与“证人社”之关系。崇祯四年(1631),刘宗周五十四岁,与陶奭龄共同讲学,称为“证人社”或“证人会”,而《证人会约》由刘宗周所撰。据姚名达《刘宗周年谱》所作案语:“《人谱》久已风行于世,版本不一,且几无人知其原名《证人小谱》,《旧谱》亦仅云‘甲戌秋八月著《人谱》’,史实之湮没也久矣。考《刘子全书遗编》卷六《初本证人小谱序》,而知书名前后不一,序文迥然不同。考《刘戡山先生集·人谱跋》,而知此书确经先生再三改订。考《刘子全书·人谱自序》,而知此序虽非初本,而仍题甲戌八月闰吉。故参互考证而记录如

¹⁴⁰ 傅彩《康熙本人谱序》对《人谱类记》的内容,有所说明:“余于其中,益窥见先生之用心矣,于课业则言过不言功,远利也;于征古则记善不记恶,仿朱子《小学外篇》之例,隐恶扬善也;不杂释典,不参道书,正学术也;不及应验,不入梦语,绝附会也;尊宋元明大儒为宗,而旁及汉唐历代遗事,崇效法也。”《刘宗周全集》第五册,页837-838。

¹⁴¹ 大体上,《人谱》的结构为:《人谱续编》引第一图“无极太极图”下有“一曰:凜闲居以体独”之语,而《人谱杂记》第一篇即为“体独篇”;《人谱续编》引第二图“动而无动图”下有“二曰:卜动念以知几”之语,而《人谱杂记》第二篇即为“知几篇”;《人谱续编》引第三图“静而无静图”下有“三曰:谨威仪以定命”之语,而《人谱杂记》第三篇即为“定命篇”;《人谱续编》引第四图“五行攸叙图”下有“四曰:敦大伦以凝道”之语,而《人谱杂记》第四篇即为“凝道篇”;《人谱续编》引第五图“物物太极图”下有“五曰:备百行以考旋”之语,而《人谱杂记》第五篇即为“考旋篇”;《人谱续编》引第六图“其要无咎图”下有“六曰:迁善改过以作圣”之语,而《人谱杂记》第六篇即为“作圣篇”。

¹⁴² 《人谱》,见《刘宗周全集》第二册,页24,刘洵按语。

¹⁴³ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页517。

¹⁴⁴ 同上,页525。

¹⁴⁵ 刘士林《戡山先生行实》,见《刘宗周全集》第五册,页676。

上。”¹⁴⁶ 姚名达的意思是，现今可见的《人谱》文本，并非刘宗周在序言中所记的五十七岁时所作，且《人谱》原名作《证人小谱》。刘宗周另有一文《初本证人小谱序》¹⁴⁷，从此文内容可知《证人小谱》就是后来的《人谱》。表面上，这一考证似乎并无多大意义。但这其中的重点是，一旦确认《人谱》之原名作《证人小谱》，那么，《证人小谱》与“证人社”是否有关？又是否与《证人会约》有关呢？

《证人小谱》与“证人社”，两者皆有“证人”二字，这应当不是偶然。事实上，刘宗周为“证人社”所撰《证人会约》，可说是《人谱》之《证人要旨》的雏型，亦即《证人会约》与《证人要旨》，二者间可能有先后承续之关系。《证人会约》共有十则，举其各则大意，分别为：其一言开见地，人人可为圣人；其二言良知；其三言致良知，自亲长而渐推之天下；其四言义利之辨，要在动念处勘察；其五言克己，并引前儒之语“真知是忿，忿必惩；真知是欲，欲必窒”¹⁴⁸；其六言学礼，作为持循之方；其七言名节；其八言习之害道；其九言躬行；其十言迁改，“改过一端，是圣贤独步工夫，层层剥换，不登巅造极不已”¹⁴⁹。若将《证人会约》与《证人要旨》相较，可发现许多相同之处。以下以《证人要旨》为主，讨论其对《证人会约》的继承。

《证人要旨》第一则“凛闲居以体独”，相当于《证人会约》第一则及第二则。《证人要旨》第一则开头说，“学以学为人，则必证其所以为人”¹⁵⁰，与《证人会约》第一则意思相同。《证人要旨》第一则又说，“人心有独体焉，即天命之性，而率性之道所从出也”¹⁵¹，点出人之本性，此即《证人会约》第二则所言良知及性善之意。

《证人要旨》第二则“卜动念以知几”，相当于《证人会约》第四则及第五则。《证人要旨》第二则要旨在对念头的勘察，这正是《证人会约》第四则的要义。又，《证人要旨》第二则所引用的“惩忿如推山，窒欲如填壑”之语，乃出自北

¹⁴⁶ 《刘宗周年谱》，见《刘宗周全集》第五册，页332。

¹⁴⁷ 《刘宗周全集》第三册下，页719-720。

¹⁴⁸ 《证人会约》，见《刘宗周全集》第二册，页579。

¹⁴⁹ 同上，页582。

¹⁵⁰ 《证人要旨》，见《刘宗周全集》第二册，页5。

¹⁵¹ 同上。

方王门张后觉(1502-1578),正与《证人会约》第五则“真知是忿,忿必惩;真知是欲,欲必窒”乃同一出处。¹⁵²

《证人要旨》第三则“谨威仪以定命”,相当于《证人会约》第六则。《证人要旨》第三则说:“慎独之学,既于动念上卜贞邪,已足端本澄源,而诚于中者,形于外,容貌辞气之间,有为之符者矣。”¹⁵³这其中有序之意,意即在动念上用工夫之后,接下来的便是讲究表现于外的礼仪。这即是《证人会约》第六则所言:“学者晓然于义利公私之辨,已能不入兽门,正虑其无所持循也,进之以礼。”¹⁵⁴所谓义利之辨,如上所提,乃是《证人会约》第四则要旨,并要在动念处勘察,这一工夫之后,接下来即是“进之以礼”。¹⁵⁵

《证人要旨》第四则“敦大伦以凝道”,相当于《证人会约》第三则。《证人要旨》第四则讲的是五伦,按此文所言顺序,即父子、君臣、长幼、夫妇、朋友。《证人会约》第三则言要自亲长而渐推之天下,此即五伦之意。

《证人要旨》第五则“备百行以考旋”,相当于《证人会约》第九则。《证人要旨》第五则说:“今学者动言万物备我,恐只是镜中花,略见得光景如此。若是真见得,便须一一与之践履过。”¹⁵⁶这讲到践履之重要,不能只是口说,这与《证人会约》第九则相同,后者说:“若泛谈名理……纵说得勺水不漏,亦只是口耳间伎俩……且反躬体贴去。”¹⁵⁷

《证人要旨》第六则“迁善改过以作圣”,相当于《证人会约》第八则及第十则。《证人要旨》第六则的主旨为迁善改过,并说道:“一迁一改,时迁时改,忽

¹⁵² 此言应出自张后觉所说:“真知是忿,忿自惩;真知是欲,欲自窒。忿忿如沸釜抽薪,窒欲如红炉点雪。推山填壑,愈难愈远。”《明儒学案·北方王门学案》,卷29,页637。

¹⁵³ 《证人要旨》,见《刘宗周全集》第二册,页8。

¹⁵⁴ 《证人会约》,见《刘宗周全集》第二册,页579-580。

¹⁵⁵ 此处尚另有一证明。《人谱杂记》之《定命篇》第三则有言“昔曾子寝疾,而发叹于孟敬子,倦倦于三者之道。”此典乃出自《论语·泰伯第八》:“曾子有疾,孟敬子问之,曾子言曰:‘鸟之将死,其鸣也哀;人之将死,其言也善。君子所贵乎道者三:动容貌,斯远暴慢矣;正颜色,斯近信矣;出辞气,斯远鄙倍矣。’”《论语注疏·泰伯第八》,见《十三经注疏》下册,页2486。在《证人会约》第六则,有“圣人倦倦于学礼”之语。二者可以相参。

¹⁵⁶ 《证人要旨》,见《刘宗周全集》第二册,页10。

¹⁵⁷ 《证人会约》,见《刘宗周全集》第二册,页581-582。

不觉其入于圣人之域，此证人之极则也。”¹⁵⁸ 这与《证人会约》第十则的主旨完全相同，所谓“改过一端，是圣贤独步工夫，层层剥换，不登巅造极不已”¹⁵⁹。另外，同属于《人谱续篇》而与《证人要旨》相对应的《纪过格》，此处第六则说：“人虽犯极恶大罪，其良心仍是不泯，依然与圣人一样，只为习染所引坏了事。”正相应于《证人会约》第八则言习之害道，其中引孔子所言“性相近也，习相远也”，此即上引《纪过格》之意。

以上可见，《证人会约》与《证人要旨》确实可能存在著先后承续的关系，这表示，刘宗周在这方面的思想，应该是颇早即已形成，而后逐步完善的。

（二）《人谱》之《证人要旨》、《纪过格》

唐君毅曾说：“《人谱》所言之为学之道，及其所列之种种过，初看似多拘碍。然细看得其本旨，在成就一由心而身，由内而外，有本而末之作圣之功，则知其皆实学。高明之士，若果能于其所谓凛闲居以体独，卜动念以知几处，用得工夫，亦非必日日以其所谓大过、丛过、自检点，然后能作圣也。”¹⁶⁰ 确实，《人谱》看似繁杂琐碎，但若仔细研读，则会发现字里行间潜藏著不少深意。

从《证人会约》到《证人要旨》，再加上《纪过格》等文，乃至整部《人谱》，主要是阐述道德实践之法，其特殊之处有两点：一是自微而著；二是正反兼顾。《证人要旨》的内容即刘宗周所谓“六事功课”，指的是自微而著的道德修养历程，这是正面的涵养德性。相对应的，在这六个历程中，若有偏失，则每一阶段皆有流于过的可能，而《纪过格》即是对过自微而著的发展历程，予以一一点名，其用意就在改过，意即负面的过之对治。可以说，《证人要旨》言迁善，《纪过格》言改过，一迁一改，此即刘宗周修养工夫论。但要指出，迁善与改过这两者，刘宗周更为重视改过。《人谱》第一部分之《人极图说》就提到，“其要归之善补过”¹⁶¹。刘宗周在《人谱·自序》¹⁶²也说，《人谱》之作乃是有感于社会流行的《功过

¹⁵⁸ 《证人要旨》，见《刘宗周全集》第二册，页10。

¹⁵⁹ 《证人会约》，见《刘宗周全集》第二册，页582。

¹⁶⁰ 唐君毅《中国哲学原论·原教篇》，页491。

¹⁶¹ 《证人要旨》，见《刘宗周全集》第二册，页5。

¹⁶² 《人谱》，见《刘宗周全集》第二册，页1-2。

格》之类善书，功可抵过，行善以求善报，以功利心态来修习道德，这是刘宗周所不认同的。¹⁶³ 因此，《人谱》主旨是“言过不言功，以远利也”¹⁶⁴。

以下，将《证人要旨》与《纪过格》相互对照，以见其自微而著、正反兼顾这两特点。

1. ○ (无极太极) 一曰：凛闲居以体独。

此处，“独”一字最为关键。这一阶段乃相应于《人极图》之第一图“○”，亦即《人极图》所谓“无极而太极”。事实上，独体就是太极。就心理状态言，如上一章所讨论，“独体”即“意为心之所存”，也就是“一念未起”时的状态，这即是此处所言“凛闲居以体独”之意，为涵养德性的第一步骤。所谓“凛”，有畏惧、敬畏之意。“闲居”二字，即独处。“凛闲居以体独”之意涵，当是出自《大学》：“小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，揜其不善而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。”¹⁶⁵ 事实上，相应于此处的《人谱杂记》之《体独篇》，即引用《大学》这一段，如此可证“凛闲居以体独”确实乃出自《大学》。

刘宗周在《证人要旨》这一阶段开章明义说：“学以学为人，则必证其所以为人。证其所以为人，证其所以为心而已。自昔孔门相传心法，一则曰慎独，再则曰慎独。”¹⁶⁶ 刘宗周整套慎独工夫，要以此处为起点。那么，具体方法为何？他接著说，

¹⁶³ 刘宗周见弟子秦宏佑（字履思）拟效袁了凡《功过格》而著《迁改格》一书，颇感质疑，因而有《人谱》之作。袁了凡自称受云谷禅师启发，戒慎于因果，并以一生转移果报的经历，在社会上广泛宣扬善有善报的教示，以《了凡四训》一书流行于民间。但刘宗周认为，袁了凡的因果之说，以功抵过，并以功求福，这种作法本身就太过功利，不是儒者所当为。

有关刘宗周对《功过格》或《迁改格》的看法，可参见《答履思十》、《与履思九》、《与履思十》，分别见于《刘宗周全集》第三册上，页373-374、375、376-377。王泛森认为，刘宗周是从三个方面反对功过格：第一，反对其因果观念；第二，反对其只在事后改过，有“落后著”之弊；第三，认为功过格除记过之外，还记功，有功利之习，且显示自满心理。见王泛森《明末清初的人谱与省过会》页694，收入《中央研究院历史语言研究所集刊》，第六十三本，第三分，1993年7月，页679-712。

¹⁶⁴ 《人谱》，见《刘宗周全集》第二册，页2。

¹⁶⁵ 《礼记正义·大学第四十二》，见《十三经注疏》下册，页1673。

¹⁶⁶ 《证人要旨》，见《刘宗周全集》第二册，页5。下同。

“惟有一独处之时可为下手法”，在一念未起之时，“有一真无妄，在不睹不闻之地，无所容吾自欺也，吾亦与之毋自欺”，这是人之本心，也是人之最根本主体性，德性涵养的第一步骤就在此本心上用功。此时，刘宗周亦提出警告，摆在眼前的有两条路，一条是往德性涵养路上迈进，另一则流于过、流于恶。起初，二者相差甚微细，但却是为善为恶之关键所在。¹⁶⁷ 这即是我们所谓正反兼顾，乃《人谱》一大特点。

相对应地，《纪过格》指出此时所犯之过统称为“微过”，具体列举则仅有“妄”一过，也就是前面所讨论的恶之起源。《纪过格》解释说：“以上一过，实涵后来种种诸过，而藏在未起念以前，仿佛不可名状，故曰‘微’。……妄无面目，只一点浮气所中，如履霜之象，微乎微乎。妄根所中曰惑，为利，为名，为生死。其粗者，为酒、色、财、气。”¹⁶⁸ 这时的过，尚难以定名，未显于外，只有自己能知道，一般人甚至不曾注意到。但刘宗周指出，“妄”这一过，“实涵后来种种诸过”，且多半将发而为名为利，可说是众恶之渊藪。这即是点出过之自微而著的发展历程，亦即《人谱》的一大特点。

另有一点值得注意。在以上引文中，提到“在不睹不闻之地，无所容吾自欺也，吾亦与之毋自欺”，这“自欺”二字颇为重要。自欺是德性修养中常见的毛病，且不易克治，即使有志于道而专注于作圣之功，但内心深处的动机，仍可能是为名为利。自欺之可怖，在于它能使人自以为有德性而沾沾自喜，但长久下来，却仍未觉察自己的真正动机究竟为何，于是离道日远，“如寸隙当堤，江河可决”¹⁶⁹。正如刘宗周所谓“进之则为乡原，似忠信，似廉洁”¹⁷⁰，“犹宴然自以为是的”，而“近世士大夫受病，皆坐一伪字，使人名之假道学”。所以，“为学吃紧是要打破一欺字关”¹⁷¹。事实上，若能察觉自欺，已是较肯用心之人，而其具体方法即是体察己过。很重要的，刘宗周对过的体察，并不只是犯一过而改一过，他在《人谱》之《改过说二》一文中说到，“一事有过，直勘到事前之心果是如何？一念有过，直勘到念后之事更

¹⁶⁷ 刘宗周说：“夫一闲居耳，小人得之为万恶渊藪（新本作‘聚恶之藪’），而君子善反之，即是证性之路。盖敬肆之分也。敬肆之分，人禽之辨也。”《证人要旨》，见《刘宗周全集》第二册，页6。

¹⁶⁸ 《纪过格》，见《刘宗周全集》第二册，页11-12。下引并同。

¹⁶⁹ 《证学杂解·三》，见《刘宗周全集》第二册，页306。

¹⁷⁰ 《证学杂解·四》，见《刘宗周全集》第二册，页307。下引并同。

¹⁷¹ 《会录》，见《刘宗周全集》第二册，页629。

当何如? 如此反复推勘, 讨个分晓。”¹⁷² 这么做, 就是为求解开层层自欺之心, 而体察到自心最深处的动机。因此, 在刘宗周看来, 一般人所言的改过, 那“只是皮面补缀, 头痛救头, 足痛救足, 败缺难掩, 而弥缝日甚, 仍谓之文过而已。”可以想见, 刘宗周对人的心理机制观察颇为透彻, 这应当也是得自于亲身修养经验, 要勘查过的真正根源, 一如他说: “吾辈偶呈一过, 人以为此过也亦无伤。不知从此过而勘之, 先尚有几十层, 从此过而究之, 后尚有几十层。故过而不已必恶, 亦谓其出有原, 而流无穷也。”¹⁷³ 这是刘宗周的改过之法, 从过本身逆向而推, 溯其根源, 也是其修养工夫一特点。

2. (动而无动) 二曰: 卜动念以知几。

此处, “念”与“几”两字居关键地位。在前一章“独体”意涵之“意为心之所存”的讨论中, 提到念头生起刹那间的心理状态, 以“几”字来称呼。“几”, 有迹兆之意。“卜”, 此处应为估量之意。¹⁷⁴ 这一阶段的修养工夫, 乃是针对念头生起时的状态, 为涵养德性的第二步骤。

《证人要旨》之“卜动念以知几”说, “独体本无动静, 而动念其端倪也。动而生阳, 七情著焉。”¹⁷⁵ 这其中的“动而生阳”, 即相应于《人极图》之第二图, 也就是“”。所谓“动而生阳, 七情著焉”, 表示在动念之后, 喜怒哀惧爱恶欲这所谓七情, 也就随之而起。接下来, 《证人要旨》说“念如其初, 则情返乎性。……正就动念时一加提醒, 不使复流于过而为不善。纔有不善, 未尝不知之而止之, 止之而复其初矣。”¹⁷⁶ 这是说, 若能在不善之念生起时予以察觉, 则能“知之而止之”, 使“情返乎性”, “不使复流于过”。有一点要指出, 此处是针对恶的念头, 与静坐时“化念归心”的方法并不完全相同, 后者则是针对所有念头, 不论是善是恶。

此处所言, 相当于是对情绪的处理, 在动念之时予以察知并廓清, 与一般事相上的改过有所不同, 而更著力于根源处。这也是《证人要旨》所言: “虽终日惩忿, 只是以忿惩忿; 终日窒欲, 只是以欲窒欲。以忿惩忿, 忿愈增; 以欲窒欲, 欲愈溃

¹⁷² 《改过说二》, 见《刘宗周全集》第二册, 页22。下同。

¹⁷³ 《会录》, 见《刘宗周全集》第二册, 页608。

¹⁷⁴ 据《辞源》, 页233。

¹⁷⁵ 《证人要旨》, 见《刘宗周全集》第二册, 页6。

¹⁷⁶ 《证人要旨》, 见《刘宗周全集》第二册, 页6。

。……当下廓清，可不费丝毫气力，后来徐加保任而已。”¹⁷⁷ 意即不要等到情绪完全形成后，方才奋力对付，而是要在开端处“当下廓清”，回复独体。

然而，若在动念时把握不住，未能做成工夫，则形成过。此即《纪过格》相应于此一阶段所指出的过，统称为“隐过”，具体列举则为：溢喜、迁怒、伤哀、多惧、溺爱、作恶、纵欲七者，也就是七情不得当所产生的过。《纪过格》并解释：“以上诸过，过在心，藏而未露，故曰隐。仍坐前微过来，一过积二过。”¹⁷⁸ 此时的过，尚未形于外，因此称为“隐过”，且隐过乃是承接前所论“微过”，因此是“一过积二过”。在过之第一阶段，属于“微过”的“妄”这一过，尚无具体面目¹⁷⁹，而到第二阶段，“微过之真面目于此斯见”¹⁸⁰，已可予以判别并定名。

3. ㊟ (静而无静) 三曰：谨威仪以定命。

此处，“谨威仪以定命”一语，乃是出自《左传·成公十三年》刘康公所言：“吾闻之，民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。”¹⁸¹

《证人要旨》之“谨威仪以定命”说：“慎独之学，既于动念上卜贞邪，已足端本澄源，而诚于中者，形于外¹⁸²，容貌辞气之间，有为之符者矣。所谓静而生阴也。”

这是相对应于《人极图》之第三图“㊟”。这一阶段的德性涵养，针对的是表现于言行举止方面的修养。此处《证人要旨》以《礼记》所言“九容”¹⁸³为主，说：“足容当重，无以轻佻心失之。手容当恭，无以弛慢心失之。目容当端，无以淫僻心失之。口容当止，无以烦易心失之。声容当静，无以暴厉心失之。头容当直，无以邪曲

¹⁷⁷ 同上，页 7。

¹⁷⁸ 《纪过格》，见《刘宗周全集》第二册，页 12。

¹⁷⁹ 如刘宗周说：“妄无面目，只一点浮气所中，如履霜之象，微乎微乎。”《纪过格》，见《刘宗周全集》第二册，页 11。

¹⁸⁰ 《纪过格》，见《刘宗周全集》第二册，页 12。

¹⁸¹ 《春秋左传正义·成公十三年》，见《十三经注疏》下册，页 1911。

¹⁸² 按，此乃出自《大学》云：小人闲居，为不善，无所不至，见君子而后厌然，揜其不善，而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。”《礼记正义·大学第四十二》，见《十三经注疏》下册，页 1673。

¹⁸³ 《礼记》：“足容重，手容恭，目容端，口容止，声容静，头容直，气容肃，立容德，色容庄。”《礼记正义·玉藻第十三》，见《十三经注疏》下册，页 1485。

心失之。气容当肃，无以浮荡心失之。立容当德，无以徙倚心失之。色容当庄，无以表暴心失之。”¹⁸⁴ 此处并提及北宋儒者张载，其教学生“专以知礼成性、变化器质为先”¹⁸⁵，以说明修养威仪的重要性。

刘宗周早年拜许孚远为师，以主敬为工夫，注重言行举措间的整齐严肃。后来，刘宗周教学生时，也十分讲究礼仪的重要性，认为“一语一默，一饮一食，一进一反，莫不各有当然之则，苟能致谨于斯，浅言之则小学之科条，深言之即放收心之要法也”¹⁸⁶。人们常说，坐有坐姿，站有站像。这些言行仪容的规矩，看似为外在的约束，但实际上有其深层意涵。这是因为，人的外在形貌可反应其内心状态，身与心之间乃是相互影响的，所谓以貌取人，或世俗所谓看相，并非全然没有道理。《孟子》说：“观其眸子，人焉廋哉。”¹⁸⁷ 从眼神中即可观察其人。当然，对于以吉凶祸福为导向的看相或术数一类，刘宗周并无兴趣，他关心的是德性修养，而言语举止亦是修养之处，威仪本身即是修心之法，如《人谱类记》引程子语：“未有箕踞而心不放者。”¹⁸⁸

相对应的，若这一阶段的工夫做不好，则流于过，即《纪过格》所称“显过”，其具体事项则关乎九容，每一容各有三或四项的过，总计有三十个。举例来说，目容方面，有三种过：偷视、邪视、视非礼。《纪过格》又说：“以上诸过，授于身，故曰显。仍坐前微、隐二过来，一过积三过。”¹⁸⁹ 这时的过，已可见于外在之象，所以叫“显过”，且其中涵藏有前所谓“微过”与“隐过”。这意思是，显过的每一过，其中皆蕴藏属于“隐过”的七情之过，如：“九容之地，即七情穿插其中，每容都有七种情状伏在里许。今姑言其略，如箕踞，喜也会箕踞，怒也会箕踞，其它可以类推。”换言之，这一阶段可列举之过，每一种都可再乘以七倍，即“隐过”的七情之过。

4. (五行攸叙) 四曰：敦大伦以凝道。

¹⁸⁴ 《证人要旨》，见《刘宗周全集》第二册，页8。

¹⁸⁵ 同上。

¹⁸⁶ 《刘宗周年谱》，见《刘宗周全集》第五册，页152。

¹⁸⁷ 《孟子注疏·离娄上》，见《十三经注疏》下册，页2722。

¹⁸⁸ 《人谱类记一》，见《刘宗周全集》第二册，页38。

¹⁸⁹ 《纪过格》，见《刘宗周全集》第二册，页13。

在前一阶段的修养工夫中,尚在己身上下工夫,而此处“敦大伦以凝道”,则扩展到与他人的关系上。所谓“敦”,有勤勉、笃厚之意。所谓“凝”,有巩固之意。

儒家向来重视人伦,有五伦之说。此处《证人要旨》开头便说:“人生七尺堕地后,便为五大伦关切之身,而所性之理,与之一齐俱到。分寄五行,天然定位。”¹⁹⁰

这其中的“五行”,乃是相应于《人极图》之第四图,也就是前所列“”,将五伦分别对应于五行,《证人要旨》接著说:“父子有亲,属少阳之木,喜之性也;君臣有义,属少阴之金,怒之性也;长幼有序,属太阳之火,乐之性也;夫妇有别,属太阴之水,哀之性也;朋友有信,属阴阳会合之土,中之性也。”¹⁹¹这种天人相应的思维方式,在刘宗周思想中颇为常见。末尾,引前儒之言说:“五伦间有多少不尽分处。”¹⁹²并作结道:“夫惟尝怀不尽之心,而黽黽以从事焉,庶几其遁于责乎。”¹⁹³黽黽,音同敏,有勉力之意;遁,音同患,有避免之意。五伦看似极为平常,但知易而行难,只有勉力行之,或可稍微免于过。

相对应地,《纪过格》称此一阶段所犯之过为“大过”,“过在家国天下,故曰大”¹⁹⁴。针对“大过”,《纪过格》所列举的过甚多,依据五伦来分类,总数在八十以上。举例来说,如朋友一类即有十六种过,分别为:势交、利交、滥交、狎比匪人、延誉、耻下问、嫉视诤友、善不相长、过不相规、群居游谈、流连酒食、缓急不相视、初终渝盟、匿怨、强聒、好为人师。另外,如同前几阶段,这里的“大过”是“坐前微、隐、显三过来,一过积四过。”¹⁹⁵这是因为,“诸大过总在容貌辞气上见”¹⁹⁶,譬如前一阶段属于口容的“高声”一过,可发而对父母或是对兄长。换句话说,此处所举之过,与前几阶段之过,可再进行排列组合,更为具体而详细。

5. (物物太极) 五曰: 备百行以考旋

¹⁹⁰ 《证人要旨》,见《刘宗周全集》第二册,页8。

¹⁹¹ 同上,页8-9。

¹⁹² 按,当为程颢所说。

¹⁹³ 《证人要旨》,见《刘宗周全集》第二册,页9。

¹⁹⁴ 《纪过格》,见《刘宗周全集》第二册,页15。

¹⁹⁵ 同上。

¹⁹⁶ 同上。

此处“备百行以考旋”一语，出自多个典故。《证人要旨》之这一阶段，开头即引《孟子》曰：“万物皆备于我矣。”¹⁹⁷此即“备”字出处，有备具之意。所谓“百行”，当是出自《证人要旨》这一阶段所引“细行不矜，终累大德”一语，乃是出自《尚书》¹⁹⁸。至于“考旋”，则是出自《易经》履卦上九爻辞：“视履考祥，其旋元吉。”¹⁹⁹履卦乃言履之道，上卦为干，下卦为兑，六三以阴爻而居阳位，其下二爻为阳，有履虎尾之象，比喻的是危险之境，但若敬慎以对，则能处危而不伤。刘宗周引用履卦爻辞，可与其《易衍》第三十五章相参，后者提到履卦初九爻辞，并说：“故君子慎其所以履之者，请三复虎尾之说。”²⁰⁰所谓“三复虎尾之说”，应当指《易经》履卦在卦爻辞方面共出现三次“履虎尾”字句。在虎尾上行走，必然有被虎咬的危险，故履之道意谓处危之道，必须“持之以敬慎之心”²⁰¹，最终能得大吉，亦即达到上九“元吉”。刘宗周在此引述《易经》履卦上九爻辞，似指德性修养亦一险道，必须“持之以敬慎之心”。

这一阶段，乃是相应于《人极图》之第五图“”。《人极图说》：“五性既著，万化出焉。”²⁰²前一阶段即是“五性既著”，到这一阶段就是“万化出焉”。《证人要旨》则点出这两阶段之承续关系，说：“只繇五大伦推之，盈天地间皆吾父子、兄弟、夫妇、君臣、朋友也。……故君子言仁，则无所不爱；言义，则无所不宜；言别，则无所不辨；言序，则无所不让；言信，则无所不实。”²⁰³此处所指的仁、义、别、序、信，乃是承《证人要旨》第四阶段的父子有亲、君臣有“义”、夫妇有“别”、长幼有“序”、朋友有“信”，且要将这五种德性推广于生活中各种细节。

¹⁹⁷ 《孟子》曰：“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”《孟子注疏·尽心上》，见《十三经注疏》下册，页2764。

¹⁹⁸ 《尚书正义·周书·旅獒》，见《十三经注疏》上册，页195。

¹⁹⁹ 《易》履卦上九爻辞：“视履考祥，其旋元吉。”考，即稽察。元吉，大吉也。孔颖达《正义》可为参考：“视履考祥者，祥谓征祥。上九处履之极，履道已成，故视其所履之行，善恶得失，考其祸福之征祥。其旋元吉者，旋谓旋反也。上九处履之极……高而不危，是其不堕于履，而能旋反行之，履道大成，故元吉也。”不过，刘宗周《周易古文钞》页77，对这一句的解释，将“旋”解作“周旋不舍之念”，较为奇特。

²⁰⁰ 《易衍》，见《刘宗周全集》第二册，页178。

²⁰¹ 刘宗周《周易古文钞》之履卦，见《刘宗周全集》第一册，页76。

²⁰² 《人极图说》，见《刘宗周全集》第二册，页4。

²⁰³ 《证人要旨》，见《刘宗周全集》第二册，页9。

宋明儒者喜读《孟子》，而“万物皆备于我”一句，似蕴藏著心即理或性即理之意涵²⁰⁴，常为儒者所讨论。但此处刘宗周以“万物皆备于我”作开头，其用意并非关乎心即理，而是有天地万物与我同体之意，所以又说：“大是一体关切痛痒。然而其间有一处缺陷，便如一体中伤，残了一肢一节，不成其为我。”²⁰⁵这其中即刘宗周所谓“大身子”²⁰⁶概念，视天地万物为一体之大身子，任何之处做不对，就好比身子受伤，不论哪一部位受伤，我皆会感受到疼痛，所以说“细行不矜，终累大德”，不可轻忽细节之处的修养。《证人要旨》又说：“今学者动言万物备我，恐只是镜中花，略见得光景如此。若是真见得，便须一一与之践履过。”²⁰⁷这是说，儒者动辄言“万物皆备于我”，或许来自于一时的悟道经验，但这不过是浮光掠影而已，若要真有体证，必须“一一与之践履过”。

论者或认为，刘宗周视天地万物与我同体，“盈天地间皆吾父子、兄弟、夫妇、君臣、朋友也”，且要“一一与之践履过”，乃陈义过高的论调。毕竟，天地如此之大，万物何许之多，即便有心，如何能做到“一一与之践履过”？这个问题，应当从心学的立场来求取解答。在王阳明著名的例子中，山中的花开花落，只有在他知道之后才是存在的。²⁰⁸如同第三章所言，心学一系乃是从“能”的立场，也就是从认知主体的立场来思考。因此，所谓的“天地万物”，也只是对这一认知主体而言，是故每个人的“天地万物”并非相同，而是各有其所接触、所认知的对象。用

²⁰⁴ 如朱熹对“万物皆备于我”一句，解释说：“此言理之本然也。大则君臣父子，小则事物细微，其当然之理，无一不具于性分之内也。”见朱熹《孟子集注》，页101，收入《四书五经》上册。

²⁰⁵ 新本无“痛痒然而”四字，承一“倘”字。见《证人要旨》，见《刘宗周全集》第二册，页9。

²⁰⁶ 如刘宗周说：“吾儒之学，直从天地万物一体处看出大身子。天地万物之始，即吾之始；天地万物之终，即吾之终。终始终始，无有穷尽。只此是生死之说，原来生死只是寻常事。”《生死说》，见《刘宗周全集》第二册，页379。

²⁰⁷ 又，“今学者”下，新本作“然非逐事简点，只为圆满此独体。如是学以慎独，方真见得万物皆备于我体段，一反身而自得之，不假外求。”《证人要旨》，见《刘宗周全集》第二册，页10。

²⁰⁸ 据《王阳明传习录详注集评》，页332：“先生游南镇，一友指岩中花树问曰：‘天下无心外之物。如此花树，在深山中自开自落，于我心亦何相关？’先生曰：‘你未看此花时，此花与汝同归于寂。你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外。’”对此，陈来曾藉现象学胡塞尔“生活世界”的概念来诠释王阳明思想。他引述胡塞尔说法，“生活世界”是作为生活主体的个人在其特殊视界中所经验的世界，包括个人的、社会的、感性的、实际的经验，是具有主观性的世界，这个世界与科学研究的客观世界不一样。阳明的思想应当从这个角度来了解。见陈来《有无之境：王阳明哲学的精神》，页60。

通俗的话说,每个人都是活在其个人世界中。虽则,同一现象可能为多人所感知,但对此现象的理解、诠释、定位、评论等,却并非尽人皆同。刘宗周要人“一一与之践履过”,当是就这一意义来理解,即凡是关乎我之存在的各个面向,凡我所遭遇到一切生活情境,所遇见的任何人、事、物,我皆有必要予以“践履过”。事实上,真正被“践履”的,并非脱离“我”这一认知主体而存在的所谓客观之人、事、物,而是作为认知主体的“我”。换言之,所要“践履”的,乃是“我”与“我所遇之人、事、物”之间的关系:亦即,“我”是如何看待这些人、事、物?又,“我”是如何与之互动?这些,处理得好就是德性修养,处理不好则成为过。事事物物,无不可用来做功夫。刘宗周所谓“备百行”,当有以“百”来象征其数量之无止尽的用意。

相对应的,《纪过格》称这一阶段所犯之过为“丛过”,“仍坐前微、隐、显、大四过来,一过积五过。”²⁰⁹具体列举,则有一百个过,其排列乃是“先之以谨独一关,而纲纪之以色、食、财、气,终之以学而畔道者。大抵者皆从五伦不叙生来。”²¹⁰略为举例,最初的几个过,有:游梦、戏动、谩语、嫌疑、造次,属于个人方面;而后依色(如:行不避妇女、暑月袒等)、食(如:纵饮、宴会侈靡等)、财(如:多取、滥受等)、气(如:称人恶、讥议前辈等),如是排列。最后则是有关“学而畔道”,所谓“畔”,同叛。这一类最为特殊,如:雌黄经传、读书无序、作字潦草、轻刻诗文、假道学等。不过,各项丛过在不同版本中并非一致,如嘉庆本又多三十八项,康熙本所列举的一百项丛过也多有不同²¹¹,或为后人所增改。但若据《纪过格》此处所称“先之以谨独一关……终之以学而畔道者”,则此处所依据的版本应当可当,如杜春生《刘子全书遗编钞述》所言,“此编首警游梦,谨独之旨也;末警假道学,畔道之防也。前后次第井然有序,他刻颠倒推移,殊失刘子本意,故知此为定本无疑矣。”²¹²

另外要指出,《纪过格》这一阶段所列举的一百项过,乃是所有六阶段中最多的。这其中的意涵为何?我们以为,正如这一阶段所引《尚书》:“细行不矜,终累大德。为山九仞,功亏一篑。”²¹³这里强调的是,生活中的各种细节皆不可轻忽,

²⁰⁹ 《纪过格》,见《刘宗周全集》第二册,页15-16。

²¹⁰ 同上,页16。

²¹¹ 《刘宗周全集》第二册,页25-26。按,此处所言傅本即康熙年间傅彩刻本。

²¹² 杜春生《刘子全书遗编钞述》,见《刘宗周全集》第五册,页809。

²¹³ 《尚书正义·周书·旅獒》,见《十三经注疏》上册,页195。

否则将使德性修养功亏一篑。正如前所引《证人要旨》说：“今学者动言万物备我，恐只是镜中花，略见得光景如此。”似意有所指。本章第二节讨论儒佛之辨，其中提到所谓离事言理之弊，常为刘宗周用来批评佛教。事实上，离事言理是为道之士常犯的过失，刘宗周眼中的王门后学，也像他所批评的佛教一样，“悬空想著天地间别有所谓道”²¹⁴，离开具体的生活而去追寻所谓本体，忘却王阳明事上磨练的教示，忽略儒家学问乃是“作揖打恭，开口措足处，无非此道”²¹⁵。

成圣之学，眼界甚高。但履道要自脚下，从生活中的卑微琐碎处下手，战战兢兢，如履虎尾。若非如此，即便能在静时存养中体悟本心之妙，也只是灵光一瞥，并非真正悟道。甚且，若仅只是在静存中用功，而心中的负面能量并未真正得到化解，则往往在不经意之时，于不经意之处，此负面能量透过任何生活细节，出其不意的爆发出来。这时，如同遭逢迎头棒喝，不但得自静坐中的美妙体验顿时消散无踪，更觉自己犹如退回原点，这种好比从天上跌落地面的羞惭、懊恼等感受，道心愈强者愈是强烈。不过，这种情况并非完全不好，正是由于有志于道，方才越是发觉己过²¹⁶，而越是致力于改过；且终将发现，所谓用工夫，并无一时可懈怠，亦无一处可轻忽，惟有对自身存在之方方面面，皆予顾及，才能有进于道。此外，《纪过格》所列举一百种过，其用意尚有定名 (naming) 的作用，将人们所不太注意的许多细节，予以揭露，使其彰显。有心之人，便能依据《纪过格》中的各种过，对照自身，一一检视。所谓自知者明，改过的第一步是知过²¹⁷，《纪过格》的用意即在于此。

6. ○ (其要无咎) 六曰：迁善改过以作圣。

这是《证人要旨》最后阶段。所谓“作圣”，出自《尚书·周书·多方》：“惟圣，罔念作狂。惟狂，克念作圣。”²¹⁸对此，孔安国《传》注曰：“惟圣人无念于善则

²¹⁴ 《会录》，见《刘宗周全集》第二册，页 630-631。下引并同。

²¹⁵ 同上。下引并同。

²¹⁶ 如刘宗周说：“大抵学者之于道，不日进则日退……自以为进者，进也；即自以为退者，尤进也。”这也是体验语。《答叶润山二》，见《刘宗周全集》第三册上，页 416，时 62 岁。

²¹⁷ 如刘宗周说：“昔人云：‘见过非难，讼过为难。’予谓反是。……今人有过，多是含糊，过去，昏昏藏头躲尾，不肯自见，所以终无改图。”《论语学案》，见《刘宗周全集》第一册，页 389。

²¹⁸ 《尚书正义·周书·多方》，见《十三经注疏》上册，页 229。

为狂人，惟狂人能念于善则为圣人。”²¹⁹这其中蕴涵有人人上可为圣人、下可为狂人之意，端视能否迁善改过。所以《证人要旨》这一阶段开头即言：“自古无现成的圣人，即尧、舜不废兢业。其次，只一味迁善改过，便做成圣人，如孔子自道可见。”²²⁰这点明迁善改过工夫的重要性。所谓“孔子自道”，典出《论语·为政》“吾十有五而志于学”²²¹一章。在刘宗周《论语学案》一书中，对《论语》此章说道：“孔子七十后，视履考旋，故自叙年谱如此，实万世学者公案云。”²²²此处，提到“视履考旋”四字，正是《证人要旨》前一阶段所言。

接下来，《证人要旨》说：“学者未历过上五条公案，通身都是罪过。即已历过上五条公案，通身仍是罪过。”²²³这一段话，前半段较易理解，指未经历迁善改过工夫之前，通身都是罪过。但后半段不易理解，为何通过以上五条公案，仍通身是罪过？我们认为，这是不以改过为有功，不以改过为有得。正如刘宗周在《人谱·自序》中所言，“言过不言功，以远利也。”²²⁴随著德业的进展，各种过失逐渐减少，此时若自以为有所得而生起骄慢、自恃之心，亦为修道过程中常见的障碍。修道层次愈高，自恃之心就可能愈是隐微而极难化解。然而，正如《老子》所谓“为学日益，为道日损”²²⁵，为道并非世人所谓事业。非关名利，毋须夸耀；不与人比，不涉竞争。尽管为道之初，难免为讨好师友或为求取认同，而多有浮夸之气。然而，真正步上道途，渐有体会之后，会发现这其实是一条“解构”而非“建构”之路，是一连串的损之又损²²⁶，“层层剥换”²²⁷。所谓“维玄维默”²²⁸，就是在这至寂至微中用工夫。禅宗的“但自怀中解垢衣，谁能向外夸精进”²²⁹之语，意即同此。在这一意义下，王

²¹⁹ 《尚书正义》，见《十三经注疏》上册，页229。

²²⁰ 《证人要旨》，见《刘宗周全集》第二册，页10。

²²¹ 《论语注疏·为政第二》，见《十三经注疏》下册，页2461。

²²² 《论语学案》，见《刘宗周全集》第一册，页321。

²²³ 《证人要旨》，见《刘宗周全集》第二册，页10。

²²⁴ 《人谱》，见《刘宗周全集》第二册，页2。

²²⁵ 《老子》第四十八章。

²²⁶ 《周易古文钞》损卦：“其道在日损，减得一分是一分。”见《刘宗周全集》第一册，页176。

²²⁷ 《证人会约》，见《刘宗周全集》第二册，页582。

²²⁸ 《独箴》，见《刘宗周全集》第三册下，页1097。

²²⁹ 《永嘉真觉大师证道歌》，见（宋）道原纂《景德传灯录》卷30，《中国佛教丛书·禅宗编》第二册（南京：江苏古籍出版社，1993），页749。

汎森所批评的“如果依照《人谱》的规定,几乎只有世俗所谓‘木头人’才足以符合其道德要求”²³⁰,乃是过于轻看《人谱》。事实上,《人谱》岂是要人能够“符合”其标准?若有所“符合”,则是有功可得,如此即非《人谱》之意。《人谱》的作用,是要对自己过恶有所觉察,而成圣工夫即在此无穷无尽之改过历程中,是减法而非加法。

《证人要旨》接著说到:“纔举一公案,如此是善,不如此便是过。即如此是善,而善无穷,以善进善,亦无穷。不如此是过,而过无穷,因过改过,亦无穷。”²³¹一般未经修养之人,还不会觉得自己过错多;改过之心越是强,反而越是会发觉自己过之无穷。如明儒薛瑄曾说,二十年治一怒字不尽。这很有趣,特别要去改某一种过,则反而发觉自己常犯这一过,这并不一定是用心不够,而是在改过的过程中,对这一过的理解也日趋细密。如以治怒为例,一般人多认为发脾气是“怒”,但在修养之人,脾气在心中生起,即使并未发作出来,已算是“怒”。若修养工夫更为细致,则仅是稍有不快之念,就已是“怒”。换言之,专意治怒,会更清楚地观察到自己的“怒”,且发现“怒”乃是以各种形态存在。²³²于是,仅仅“怒”这一过,即可推之如此细微,更何况尚有其它的过。王阳明弟子南大吉,在致力于改过时,曾质疑“身过可勉,心过奈何?”王阳明回答说:“昔镜未开,可得藏垢,今镜明矣,一尘之落,自难住脚。”²³³心就如同镜子,久经尘垢,再多一些尘埃也看不出来,但若擦拭明亮,一尘落于上,即清晰可见。正如刘宗周对《论语·宪问》蘧伯玉“欲寡其过而未能”²³⁴一章,说:“欲寡过而未能,此圣学真血脉。……圣贤看得自己通身都是病,直是千疮百孔,须实实用功方得。”²³⁵蘧伯玉是孔子所推崇的贤人,五十岁时而知四十九年之非。修养越高,越是觉察己过,且能不断发觉从前所未见到的过失,而改

²³⁰ 王汎森《明末清初的人谱与省过会》,见《中央研究院历史语言研究所集刊》,第六十三本,第三分,1993年7月,页699。

²³¹ 《证人要旨》,见《刘宗周全集》第二册,页10。

²³² 王畿有段话,可与此处相参。他说:“忿不止于愤怒,凡嫉妒褊浅,不能容物,念中悻悻,一些子不放过,皆忿也。欲不止于淫邪,凡染溺蔽累,念中转转,贪恋不肯舍却,皆欲也。”《明儒学案·浙中王门学案二》,卷12,页247。

²³³ 《王阳明传习录详注集评》,页415-416。

²³⁴ 《论语注疏·宪问第十四》,见《十三经注疏》下册,页2512。

²³⁵ 《论语学案》,见《刘宗周全集》第一册,页550。

过无尽,以至于“忽不觉其入于圣人之域”²³⁶。换言之,作圣之功不假外求,而就在知过、改过而已。

这一阶段,乃是相应于《人极图》之第六图“”,与《人极图》之第一图完全相同。这其中颇勘玩味,似意谓著经由迁善改过的工夫,最终回归第一层“无极太极”的境界。换言之,所谓“天命之谓性,率性之谓道”²³⁷,修道所达到的境地,其实就是逆返回本心、本性,故称“君子善反之”²³⁸。另外,《证人要旨》这一阶段说,“即已历过上五条公案,通身仍是罪过”²³⁹,与之相应的《纪过格》则说:“人虽犯极恶大罪,其良心仍是不泯,依然与圣人一样。”²⁴⁰两相对照,隐含有两层意涵。在现实层面,人之改过工夫应当是无止尽的;而在理论或本质层面,人皆有良心,“与圣人一样”。事实上,这即是刘宗周本体与工夫的观点,如他说:“论本体,决其有善无恶;论工夫,则先事后得,无善有恶可也。”²⁴¹又说:“天地间道理,只是个有善而无恶;我辈人学问,只是个为善而去恶。”²⁴²皆是此意。

《纪过格》称这一阶段所犯之过为“成过”,“为众恶门,以克念终焉。”²⁴³具体列举,则有六项:崇门、妖门、戾门、兽门、贼门、圣域。每一项附有解释,如“崇门”是:“微过成过曰微恶,用小讼法解之,闭合一时。”²⁴⁴所谓“闭合”,“合”用同“阁”,故“闭合”有闭户反省之意。除“圣域”一项外,其余类同,但“闭合”时间依次增加。这其中有几点值得注意。第一点,这显示刘宗周将“过”与“恶”予以区隔,过而不改则为恶,这一点前已提及。不过,此处称“成过”乃“为众恶门”,意即这一阶段可说是过与恶之交界处,若仍不加改过,则成为“恶”。第二点,此处所列举的过,乃是分别承接前五个阶段的过,亦即此处乃是对前面诸过的总结,如:第一阶段的“微过”到此则称“崇门”,通过此门,则为“微恶”,其余类推。第三点,此

²³⁶ 《证人要旨》,见《刘宗周全集》第二册,页10。

²³⁷ 《礼记正义·中庸第三十一》,见《十三经注疏》,页1625。

²³⁸ 《证人要旨》,见《刘宗周全集》第二册,页6。

²³⁹ 同上,页10。

²⁴⁰ 《纪过格》,见《刘宗周全集》第二册,页17。

²⁴¹ 《与履思九》,见《刘宗周全集》第三册上,页375。

²⁴² 《与履思十》,见《刘宗周全集》第三册上,页376。

²⁴³ 《纪过格》,见《刘宗周全集》第二册,页17。

²⁴⁴ 同上。

处对各项过失予以“小讼法”或“大讼法”来化解,这牵涉刘宗周的“讼过法”,须参见列于《纪过格》后的《讼过法》一文,大致上是结合静坐与反省。第四点,此处所列最后一项为“圣域”,其解释为:“诸过成过,还以成过得改地,一一进以讼法,立登圣地。”这一点最为特别,也颇为隐晦,这要与《纪过格》相参看:“人虽犯极罪大恶,其良心仍是不泯,依然与圣人一样,只为习染所引坏了事。若纔提起此心,耿耿小明,火然泉达,满盘已是圣人。”²⁴⁵意思是,即使犯最大过恶,但“其良心仍是不泯”,因此,只要“提起此心”,愿意改过,则此良心可如点燃之烛火,刹时照亮。《纪过格》后又以《孟子》“恶人斋沐”作为积恶之人亦可改过的回答,这是出自《孟子·离娄》“西子蒙不洁,则人皆掩鼻而过之。虽有恶人,斋戒沐浴,则可以祀上帝。”²⁴⁶

上段所引《纪过格》“良心仍是不泯……只为习染所引坏了事”一段,即如孔子所谓“性相近也,习相远也”²⁴⁷,这“习”一字颇为重要。习染,指的是习性或习气,为修养过程中的主要障碍,极难克服。无论好事或坏事,往往出于习惯,所以刘宗周说:“人生皆为习所转,则心亦为习所转,一切捱排是非计较凡圣,恐都是习心。”²⁴⁸正因如此,所以要慎其所习,所谓“君子远庖厨”²⁴⁹,也就是出自于“积习”这一考虑,“平时涵养此个不忍之心,勿使戕贼坏了”²⁵⁰。俗话说,江山易改,本性难移,刘宗周也说“旧习困人,如油入面,如水和泥”²⁵¹,习气缠身,难以摆脱。可以说,改过所面临的最大挑战,即来自于习气,必须“痛自惩艾,用一番抵死对治之力”²⁵²,方有剥除习气的可能。另一方面,在迁善改过之过程中,也可反过来利用习惯,最初勉强去做,逐渐习惯后,便成为自然。²⁵³在《人谱》之第三部分《人谱杂记》中,

²⁴⁵ 《纪过格》,见《刘宗周全集》第二册,页17。

²⁴⁶ 《孟子注疏·离娄下》,见《十三经注疏》下册,页2730。

²⁴⁷ 《论语注疏·阳货第十七》,见《十三经注疏》下册,页2524。

²⁴⁸ 《遗编学言》,见《刘宗周全集》第二册,页561。

²⁴⁹ 《孟子注疏·梁惠王上》,见《十三经注疏》下册,页2670。

²⁵⁰ 《会录》,见《刘宗周全集》第二册,页638。

²⁵¹ 《会讲申言》,见《刘宗周全集》第二册,页590。按,以“如油入面”来比喻习气之难以化解,早见于罗洪先,参见林月惠《良知学的转折:聂双江与罗念庵思想之研究》(台北:台湾大学出版中心,2005年9月),页285-286。

²⁵² 《会讲申言》,见《刘宗周全集》第二册,页590。

²⁵³ 《会录》,见《刘宗周全集》第二册,页618。

列举许多古今儒者在修养工夫方面的故事以为借镜，其中涉及改过之难，便是因为习气的缘故。如，北宋儒者程颢年少时喜好打猎，问学于周敦颐后，自认已戒除这一嗜好，而周敦颐却说：“何言之易也，但此心潜隐未发耳。一日萌动，复如初矣。”十二年后，程颢偶然在归途中见到有人打猎，不觉心喜，这才发觉周敦颐所言确真。²⁵⁴又如，北宋刘安世从司马光得到立诚之说的修养教示，其要点即从“不妄语”开始做起，而刘安世到第七年方才修成“不妄语”三字。²⁵⁵可见，习气难调，即便真有心于改过，也须长期用功。

上述为对《人谱》中《证人要旨》、《纪过格》的分析。《纪过格》末尾说到良心不泯、恶人亦可成圣，尽管道心惟微，但依此可以成圣；而《纪过格》开头则言“妄”一病最微又最可畏，有人心惟危之意。很有意思的，以警惕为始，以希望作结，正是《易经》履卦之意。

虽说《人谱》文本型式特殊，但这并非特例，而是有其时代背景。如王汎森指出，明代晚期出现大量有关省过或改过之书，如目鉴篇、日史、自反录、自监录、记过簿等，这一现象除受到当时民间宗教提倡功过格之影响外，还与阳明学自身即重视改过有密切关系。²⁵⁶如此说来，刘宗周《人谱》的出现并非偶然，而多有受时代潮流的影响。不过，王汎森也承认，“儒家改过之学到刘宗周时达到了前所未有的高度，因此《人谱》一书就更值得重视了。”²⁵⁷换言之，《人谱》可视为是晚明改过之学的代表乃至高峰，以此来定位，对《人谱》的探讨就显得尤具意义。

整体观之，《证人要旨》与《纪过格》是对善与恶之自微而著的阐发。正如刘宗周《周易古文钞》中《悔吝赞》一文说：“江河之大，始于涓涓。一星之火，可以燎原。君子谨微，履冰临渊。”²⁵⁸无论善恶，皆自“微”而起，这是刘宗周《人谱》的宗旨所在。牟宗三评论说：“道德意识愈强，罪恶观念愈深而切……成德之教，至蕺山而为更深度更完备地完成……勿谓儒家偏于乐观，对于人生之负面感受不深

²⁵⁴ 《人谱类记一》，见《刘宗周全集》第二册，页34。

²⁵⁵ 同上，页37。

²⁵⁶ 王汎森《明末清初的人谱与省过会》，页688-689。

²⁵⁷ 同上，页710。

²⁵⁸ 《周易古文钞》，见《刘宗周全集》第一册，页33。

。此皆世俗之论。……真有道德意识而作道德实践者……则必正反两面皆深入，正面必透悟至心体与性体，反面必透悟至知险与知阻。”²⁵⁹ 杜维明也认为，过去许多学者质疑儒家过于乐观，对人性中恶的一面认识不够，而刘宗周思想即可对这类质疑作出响应。²⁶⁰ 又如张灏提倡“幽暗意识”²⁶¹，他发现“《人谱》里面所表现的罪恶感，简直可以和其同时代西方清教徒的罪恶意识相提并论，宋明儒学发展到这一步，对幽暗意识，已不只是间接的映衬和侧面的影射，而已变成正面的彰显和直接的透视了。”²⁶² 这是现代学者对刘宗周慎独之学的肯定。

总之，“慎独”为刘宗周论工夫之总汇，可分为静坐与改过两大方法。从思想史观点看，当以刘宗周论改过最具创造性，因其背后乃蕴藏一整套完整的工夫论。

²⁵⁹ 牟宗三《从陆象山到刘蕺山》，页435-6。

²⁶⁰ 杜维明说：“假如对刘的思想有一个全面的了解，那么现在的许多对儒家的不公平的评价包括那些认为儒家对忧患意识了解不够，对如何把儒家的身心性命之学落实于人伦日用之中，落实于民间社会，以及怎样把形而上学落实到人的具体生活实践等等问题，都会有一个很好的响应。”杜维明、东方朔《杜维明学术专题访谈录—宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，页105-106。

²⁶¹ 所谓“幽暗意识”，乃是指对人性中或宇宙间的黑暗势力之正视。

²⁶² 张灏《超越意识与幽暗意识》，见其著《幽暗意识与民主传统》（台北：联经出版社，1989年），页73。

第五章 慎独之学的道统传承

——以周敦颐之学贯通前后五子

本章以刘宗周《圣学宗要》、《五子连珠》、《孔孟合璧》等文本为研究对象,探讨其以周敦颐¹“主静立人极”概念为线索,远可承先秦孔、孟,近可接宋、明诸儒,并归结于“慎独”,意谓其慎独之学乃可贯通孔、孟及宋、明儒者。换言之,刘宗周通过《圣学宗要》、《五子连珠》等著作,为其慎独之学建立起道统传承,不仅彰示著其思想对过往诸儒的承续,亦是对先秦、宋、明诸儒在“本体/工夫”方面所进行的一种诠释。黄宗羲《子刘子行状》说:“世之言先生者,无不曰,其理学似周元公。”²但是,黄宗羲并未具体指出刘宗周在哪方面与周敦颐相似,现代学者在这一问题上的探讨也不够深入。本章所论,将有补于这方面研究的不足之处。

第一节 《圣学宗要》:以周敦颐“主静立人极”贯通后五子

《圣学宗要》³一书,成于刘宗周五十七岁(1634年)之时,原为友人刘去非以《太极图说》、《西铭》、《定性书》、《已发未发说》出示于刘宗周,而题作《宋学宗源》,后来刘宗周将其增以《识仁》、《东铭》及王阳明等说,改题为《圣学宗要》。此书在体例上,先分别引用周敦颐、张载、程颢、朱熹及王阳

¹ 周敦颐是北宋人,生于宋真宗天禧元年(1017年),卒于宋神宗熙宁六年(1073年)。周敦颐生前名声并不显于世,但由于程颢、程颐兄弟年少时曾受学于周敦颐,因而受到程门后学的推崇,被尊为道学宗师。元代以后,朱学成为正统,周敦颐在宋明理学中的开山地位更加稳固。如黄百家于《宋元学案》所作案语,说:“孔孟而后,汉儒止有传经之学。性道微言之绝久矣。元公崛起,二程嗣之,又复横渠诸大儒辈出,圣学大昌。……若论阐发心性义理之精微,端数元公之破暗也。”《宋元学案·濂溪学案上》,卷11,页482。按,元公即周敦颐。周敦颐著有《太极图说》与《通书》,此二文为后世儒者所熟悉。

² 黄宗羲《子刘子行状》,见《刘宗周全集》第五册,页56。

³ 《刘宗周全集》第二册,页265-304。

明这五子的重要著作或语录,再加上刘宗周份量颇多的解释及按语,从中传达了刘宗周对这些文本的理解及选取的用心。

刘宗周于《圣学宗要·引》指出,宋代诸儒承续孔、孟千余年来之学,其功甚大。他并将宋明五子与“前五子”相对应,说:“周子,其再生之仲尼乎,明道不让颜子,横渠、紫阳亦曾、思之亚,而阳明见力直追孟子。”⁴于是而有“前五子”与“后五子”的说法,所谓“前有五子,后有五子,斯道可为不孤。”⁵刘宗周意思是,“后五子”的周敦颐、张载、程颢、朱熹、王阳明,可分别与“前五子”的孔子、曾子、颜渊、子思、孟子相对应。这前五子,对宋明理学皆颇具意义。先秦儒门的思孟学派,即孔子之孙子思与孟子这一系,主要著重于心性的修养,在儒门各派对宋明理学的影响最为巨大。就文献而言,孔子言行见于《论语》,孟子言行见于《孟子》,且在刘宗周看法中,《中庸》一书“多仲尼之言而子思述之”⁶,《大学》一书“多孔、曾之言而子思述之”⁷。四者合为《四书》,在宋明理学中的经典地位甚高,刘宗周曾著《论语学案》一书,弟子黄宗羲取刘宗周意,纂成《孟子师说》一书⁸,刘宗周在《大学》及《中庸》方面也有著作⁹,可见刘宗周对《四书》的重视。至于颜渊,《论语》中记载,孔子称赞颜渊:“一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉,回也。”¹⁰颜渊是儒门中安贫乐道的代表,宋以后特别为儒者所推尊,“颜子之乐”为宋明理学常喜探讨的论题,如程颢、程颐兄弟年少时曾问学于周敦颐,“每令寻仲尼、颜子乐处”¹¹。总之,这先秦五子是宋明儒者最

⁴ 《圣学宗要》,见《刘宗周全集》第二册,页265。

⁵ 同上。

⁶ 《大学古记约义》,见《刘宗周全集》第一册,页754。

⁷ 同上。

⁸ 黄宗羲在《孟子师说》书中“题辞”说道:“先师子刘子于《大学》有《统义》,于《中庸》有《慎独义》,于《论语》有《学案》,皆其微言所寄,独《孟子》无成书。羲读刘子遗书,潜心有年,麤识先师宗旨所在,窃取其意,因成《孟子师说》七卷,以补所未备。”《孟子师说》,见《刘宗周全集》第四册,页627-628。

⁹ 刘宗周在《大学》及《中庸》方面,撰有《大学古文参疑》、《大学古记》、《大学古记约义》、《大学杂言》及《中庸首章说》等文。

¹⁰ 《论语注疏·雍也第六》,见《十三经注疏》下册,页2478。

¹¹ 《宋元学案·濂溪学案下》,卷12,页519。又,程颐十八岁入太学,胡瑗以“颜子所好何学”试诸生,见程颐所作之文,大为赞赏,即接见并予学职。《宋元学案·伊川学案上》,卷15,页589。

为尊重的前代先贤。刘宗周将宋明五子与先秦五子相对比,不仅显示出他对此宋明五子的重视,亦有道统传承之意。其中,刘宗周将周敦颐比作“再生之仲尼”,其推尊如此,可见周敦颐作为宋明儒学的开宗地位。

在《圣学宗要》一书中,刘宗周并以周敦颐《太极图说》的“主静立人极”这一占涵括本体与工夫的关键概念贯通其它四子思想,这是《圣学宗要》最引人注目之处。以下分别讨论《圣学宗要》中的五子。

一 周敦颐《太极图说》

《圣学宗要》首先抄录周敦颐著名的《太极图说》,包括“图”及其“说”全文,全文相当短,不足二百五十字,后则有刘宗周对《太极图说》的解释及按语,在份量上是《太极图说》全文的两倍有余。

《太极图说》乃是从天道论及人道,从“一阴一阳之谓道”¹²的太极,到“圣人定之以中正仁义”¹³的人极,而立人极的方法,乃是“主静”,所谓“主静立人极”¹⁴。可以见得,《太极图说》包括本体与工夫两部分。在本体论方面,《太极图说》吸收《易》学思想,形成一节然有次的宇宙生成架构:无极→太极→阴阳→五行→万物。¹⁵在工夫论方面,《太极图说》首先说人乃天地间最为灵秀者,触及人性论问题,次而又言“圣人定之以中正仁义,而主静,立人极焉”¹⁶,点出成圣成贤、复返天命的工夫之法,其中“主静”一词最为关键。关于“主静”,历来有不同说法,周敦颐则是自注“无欲故静”¹⁷,颇有黄老之风。刘宗周对“主静”有其独特看法,他说:“循理为静,非动静对待之静。”¹⁸这是将“静”作更深层解释,不是动静

¹² 刘宗周按语:“‘一阴一阳之谓道’,即太极也。”《圣学宗要》,《刘宗周全集》第二册,页268。

¹³ 《圣学宗要》,见《刘宗周全集》第二册,页268。

¹⁴ 同上。

¹⁵ 《太极图说》中的“无极”与“太极”,在宋明理学中争议颇多,如朱熹及陆九渊即曾就此问题进行讨论。郑吉雄在《周敦颐〈太极图〉及其相关诠释问题》页249-250(收入其《易图象与易诠释》一书,台北:喜马拉雅基金会,2002年)一文中指出,历来有两种看法,一是认其为名词,即无极为太极之上,为太极的来源,此观点为陆九渊所持,因而批判《太极图说》;另一则是认为无极乃是对太极的形容词,并非高于太极而存在,朱熹即持此种观点。此处,暂不讨论这一问题。

¹⁶ 《圣学宗要》,见《刘宗周全集》第二册,页268。

¹⁷ 按,《圣学宗要》并未注明此周敦颐自注,但可见于其它版本的《太极图说》。

¹⁸ 《圣学宗要》,见《刘宗周全集》第二册,页287。

相对之静,并且可与刘宗慎独之学相提并论,可以说,“主静”即“慎独”之意¹⁹,乃是道德工夫之本²⁰。

关于“主静立极”,刘宗周在《圣学宗要》程颢部分,引程颢所作《定性书》并加以诠释,其中论及“主静立极”,可相参看。程颢《定性书》是讨论在应事接物上如何保持心之定,认为:“所谓定者,动亦定,静亦定,无将迎,无内外。”²¹表示心性之定并非仅在寂静中求,在应事接物中亦可求定,对事物不迎不送,“廓然而大公,物来而顺应”²²。刘宗周认为,这是程颢对周敦颐“主静立极”之说的阐发,“最为详尽而无遗”²³,并加以赞叹,说:“主静之说,本千古密藏,即横渠得之不能无疑。向微程伯子发明至此,几令千古长夜矣。”²⁴可见刘宗周十分认同这动静皆可为定的观念,并且更进一步强调“离动言静,非静也”²⁵,“圣人之道,不离物以求静也”,明确表达其在工夫论上,反对偏于寂静,或是离却事物而求静。王门后学中,不少学者偏于寂静中求本体,这是刘宗周所大力批评的,从这一背景下看,方能对刘宗周“主静”之说更予理解。此外,在刘宗周看来,“主静立人极”有其形上根源,“天枢万古不动,而一气运旋,时通时复,皆从此出,主静立极之学本此”²⁶,此中亦蕴藏天人相应的思维。

二 张载《西铭》

¹⁹ 如刘宗周说:“圣学之要,只在慎独。……动而无妄,曰静,慎之至也。是谓主静立极。”《学言》,见《刘宗周全集》第二册,页424。又,刘宗周慎独之学历经多次转折,《圣学宗要》的观点乃反映刘宗周在慎独之学的第二阶段。

²⁰ 如刘宗周说:“周子之学,以诚为本,从寂然不动中抉诚之本,故曰:主静立极。本立而道生,千变万化皆从此出。”《学言》,见《刘宗周全集》第二册,页428。甚至,“九容,九思,一主静二字足以概之。”同前,页472。

²¹ 《圣学宗要》,见《刘宗周全集》第二册,页277。

²² 同上。

²³ 同上,页278。

²⁴ 同上,页279。

²⁵ 同上,页278。

²⁶ 《学言》,见《刘宗周全集》第二册,页444。

《圣学宗要》其次为张载部分，抄录张载著名的《西铭》、《东铭》二文。刘宗周对《西铭》格外重视，《西铭》全文为两百五十多个字，而刘宗周所作解释及按语，近乎是《西铭》全文的三倍之多。

《西铭》主要是表达“民吾同胞，物吾与也”²⁷的万物一体思想，所谓“干称父，坤称母”²⁸，将天地视为吾人之体，而天地之性即为吾人之性，亦是联结天道与人道，期能通天万物以为一体，与周敦颐《太极图说》颇有相似之处。事实上，这就是宋明理学的特点所在，即天道与人道的相应。在刘宗周看来，《西铭》亦包括本体与工夫两部分²⁹，并且是由本体说到工夫，如《西铭》的“天地之塞吾其体，天地之帅吾其性”³⁰这两句即是指本体而言，至于工夫，则在“不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈”³¹二句上。屋漏，原指古代室内西北角之隐僻处，不愧屋漏相当于不欺暗室之意，与刘宗周一生所强调的“慎独”意思相似。刘宗周以“不愧屋漏”为《西铭》的工夫之始，从此往前，“于是有存养之功焉，继之有省察之要焉，进之有推己及人以及天下万世者焉”³²，因此是为德之本，这一点与刘宗周以“慎独”为工夫之本，亦颇相合。

特别要注意的，刘宗周在按语中，将《西铭》与《太极图说》相对照，称：“谨按此篇之意，大抵从周先生《图说》来，但周先生自先天说来，（一作‘起’）由造化而人事，其义精。此篇从后天说起，由本体而工夫，其事实。至《西铭》之所谓‘仁’，即《图说》之所谓‘极’，《西铭》之所谓‘屋漏’，即《图说》所谓‘主静立极’之地与。”³³在刘宗周看来，就本体言，《太极图说》的“极”与《西铭》的“仁”二者乃同出而异名；就工夫言，《太极图说》的“主静立极”与《西铭》的“不愧屋漏”，亦是异名同指。如此，在刘宗周的判读下，张载及周敦颐二家思想要旨已统合起来。

²⁷ 《圣学宗要》，见《刘宗周全集》第二册，页270。

²⁸ 同上。

²⁹ 刘宗周说：“愚按终篇之意，本体、工夫都无漏义，读者知之。”《圣学宗要》，见《刘宗周全集》第二册，页272。

³⁰ 同上，页270。

³¹ 同上。

³² 同上，页271。

³³ 同上，页272。

三 程颢《识仁说》

《圣学宗要》再次为程颢部分，抄录其《识仁说》及《定性书》二文，以前者为重要。字数方面，《识仁说》约两百三十，刘宗周作有近三倍的解释及按语。

程颢之学以识仁为主，《识仁说》或一般习称《识仁篇》是程颢论仁最重要的一篇。此篇与周敦颐《太极图说》、张载《西铭》一样，也包括本体与工夫两方面。《识仁说》：“学者须先识仁。仁者，浑然与物同体，义、礼、智、信皆仁也。”³⁴此“仁”，即是本体，但与周敦颐、张载偏重从客观层面讨论本体有所不同，程颢则较偏于从主观层面来讨论。《识仁说》：“识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。若心懈，则有防；心苟不懈，何防之有！理有未得，故须穷索；存久自明，安待穷索！”³⁵此即工夫。刘宗周解释道，“诚敬存之”乃是如佛家所谓葆任，也就是《孟子》所说的勿忘勿助，将所识得的仁体，时时保持于心中不流失。³⁶

同样地，刘宗周亦将《识仁说》与周敦颐《太极图说》相对照。刘宗周认为，“《识仁篇》分明是《太极图说》脱出真手眼，而一字不落脚注，可谓善发濂溪之蕴。”³⁷但他又引程颢名言“吾学虽有所受，然天理二字，却是自家体贴出来”³⁸，来说明这有关本体工夫的道理原是人人可得的，因此“程子何尝乞灵于周子？周子何尝乞灵于大《易》”³⁹，这意谓大家见解相同，乃是不谋而合，殊途同归的，并非有所模仿。如此，刘宗周藉周敦颐之学将程颢思想统摄于内。在他看来，程颢的“仁”就是周敦颐的“太极”，也就是本体；程颢的“诚敬”相当于周敦颐的“主静”，也就是工夫。⁴⁰

³⁴ 同上，页 274。

³⁵ 同上。

³⁶ 同上，页 275。

³⁷ 《圣学宗要》，见《刘宗周全集》第二册，页 276。

³⁸ 同上。

³⁹ 同上，页 276-277。

⁴⁰ 同上。全文作：“愚按，《识仁篇》分明是《太极图说》脱出真手眼，而一字不落脚注，可谓善发濂溪之蕴。周子说‘太极’，程子便于此中悟出一个‘仁’，曰：‘与物无对。’周子说‘二五化生’，程子便于此悟出个‘皆备之体’。周子说‘中正仁义’，程子便于此悟出个‘义礼智信皆仁也’。周子说‘主静’，程子便于此悟出（一有‘个’字）‘诚敬’二字（一无‘二’字）而曰：‘未尝致纤毫之力。’周子说‘天地合德’，程子便于此悟出个‘天地之用皆我之用’。种种青出于蓝矣。先儒尝言，两程子平生不曾及《图说》一字，而至所以与学者相授受，大抵不出此意。由今考之，伯子信然。然先生他日有言曰：

四 朱熹

《圣学宗要》再次则为朱熹，摘引朱熹有关讨论“中和说”的四封书信，包括致张敬夫的三封书信及《答湖南诸公》一信，并在其后附有解释及按语近千字。

朱熹在“中和”问题上，大致有新旧二说。朱熹早年从学于李侗（字延平，1093-1163），其方法为默坐澄心以体认天理，也就是追求喜怒哀乐未发前的心之本性。但后来朱熹对此用功方法颇感疑虑，强思力索，苦参中和问题，在这与“中和”相关的心性问题及工夫问题上，几经转折。旧说为三十七岁与张敬夫论学时所持说法，见于《圣学宗要》所引第一及第二封信。“中和旧说”以心为已发，性为未发，而工夫主要用于已发，在这“主宰知觉处”⁴¹。

朱熹这一说法，在四十岁时有所改变，因而有“中和新说”。朱熹认为：“心者，所以主于身，无动静语默之间者也。……其所谓中，乃心之所以为体。……其所谓和，乃心之所以为用。”⁴²朱熹在本体方面，将心性问题的分为心、性、情三者，而以心为主，“心”能统领“性”、“情”。“性”指未发，为心之体；“情”指已发，为心之用。在修养工夫方面，新说主张要贯乎动静，借镜了二程的“主敬”之说，以“敬”作为心上工夫来贯通动静，“未发之前，是敬也固已主乎存养之实；已发之际，是敬也又尝行于（一作“乎”）省察之间。”⁴³换言之，在心处于寂静之时的未发时候，此时工夫在于“存养”，至于心感通外物之后的已发时候，则工夫在于“省察”，且无论是静时存养或动时省察，“敬”乃是贯穿其间的工夫。这即是“中和新说”，见于《圣学宗要》所引朱熹第三封书信，在工夫论上与旧说不同，主张不能偏于静，因而取法二程的以“敬”代“静”。

值得注意一点，《圣学宗要》引朱熹第四封信，颇耐寻味。朱熹《答湖南诸公》说：“向来讲论思索，直以心为已发，而日用工夫亦止以（一无“以”字）察识端倪为最初下手处，以故阙却平日涵养一段工夫，使人胸中扰扰，无深潜纯一之味，而其

‘吾学虽有所受，然天理二字，却是自家体贴出来’乃知太极图（一作‘图’）子原是人人自家有的，程子何尝乞灵于周子？周子何尝乞灵于大《易》？”

⁴¹ 《圣学宗要》，见《刘宗周全集》第二册，页281。

⁴² 同上。

⁴³ 同上，页281-282。

发之言语事为之间，亦尝急迫浮露，无复雍容深厚之风。盖所见一差，其害乃至于此，不可以（一无“以”字）不审也。”⁴⁴ 此处所言“向来讲论思索”，即指的是“中和旧说”，认为旧说偏于对已发之心的省察，而缺乏静时存养性体的工夫，欠缺雍容深厚之风。这是朱熹对旧说所作的悔悟反省。对此，刘宗周说道：“毕竟是求之未发之中，归之主静一路。”⁴⁵ 在刘宗周看来，经过这几番的转折，朱熹最后还是回到了“主静”一路，“见解一层进一层，工夫一节换一节，孔、孟之后，几曾（一无“曾”字）见小心穷理如朱子者。”⁴⁶ 事实上，朱熹与刘宗周不同，朱熹对“主静”的理解比较单纯，就是动静之静，因而并不能说他“归之主静”，而只是感叹过去在静存工夫上的不足。刘宗周将此封信理解作朱熹的“晚年定论”⁴⁷，如同王阳明的《朱子晚年定论》⁴⁸一般，在若干程度上亦犯了歪曲事实以符合己说的错误。

简言之，朱熹从最初跟随李侗的求未发之中，到“中和旧说”的以已发为下手处，再到“中和新说”的以主敬贯通已发与未发。若以动静言，最初用工夫于静存，中和旧说时偏于动察，中和新说时则主张贯通动静，而后来又对旧说所持偏于动察感到后悔，认为静存工夫乃不可缺。刘宗周认为，静存与动察的不可偏废，才是周敦颐“主静”之意，朱熹经过转折，才得到此意，因此他称许朱熹为“不轻信师传，而必远寻伊洛以折衷之，而后有以要其至，乃所为善学濂溪者。”⁴⁹ 当然，这是刘宗周的见解而已。周敦颐的“主静”有贯通动静之意吗？朱熹认为自己最终归于

⁴⁴ 同上，页 282。

⁴⁵ 同上，页 282。

⁴⁶ 同上，页 283。

⁴⁷ 刘宗周说：“朱子初从延平游，固尝服膺其说，已而又参以程子主敬之说，觉（一无“觉”字）静字为稍偏，不复理会。迨其晚年，深悔平日用功未免疏于本领，致有辜负此翁之语，固已深信延平立教之无弊，而学人向上一机，必于此而取则矣。《湖南答问》诚不知出于何时，考之原集，皆载在敬夫次第往复之后，经辗转（一作“转展”）折证而后有此定论焉（一无“焉”字）。”《圣学宗要》，见《刘宗周全集》第二册，页 284。从此处所称“晚年”及“定论”等语，可见刘宗周将此《湖南答问》视作为朱熹晚年定论。然而，刘宗周称此书“不知出于何时”，轻率定为晚年定论，颇有疑虑。

⁴⁸ 王阳明的《朱子晚年定论》，收录于《传习录》卷下，乃是从朱熹书信中选取三十几个片段，并加上王阳明所作短序。此文用意，在证明朱熹晚年思想与王阳明相类似，用来驳斥世人习见。一般而言，学者多认为王阳明此文并不客观，如将朱熹的中年书信视为晚年定论，而晚年著作却又视为中年未定之论。

⁴⁹ 《圣学宗要》，见《刘宗周全集》第二册，页 284。

周敦颐的“主静”吗？这些问题暂且不论。如前所言，本论文关心的是刘宗周思想，此处乃透过刘宗周的眼光来看待朱熹，其是非对错，可暂置一旁。重要的是，在刘宗周的义理间架中，朱熹的晚年定论与周敦颐的“主静”之说是相符合的，不但如此，其它四子的思想皆可以周敦颐“主静立极”之说来贯通，这即是《圣学宗要》的宗旨所在。

五 王阳明

《圣学宗要》最后为王阳明部分，《圣学宗要》摘引王阳明“良知答问”（答陆元静澄）十余则，并附刘宗周解释，其后则引王阳明《拔本塞源论》一文，后又附刘宗周按语。总计刘宗周所加文字，约为千字左右。要注意的是，刘宗周对王阳明之学曾经历数次转折。《圣学宗要》作于刘宗周五十七岁，此时刘宗周尚未对阳明之学形成最终定见，因而此书中对阳明的推尊乃是是可以理解的。

在宋明理学史上，王阳明通常被视为是朱熹思想的对立面，所谓程朱与陆王二系。王阳明的思想起点，确实是从对朱学的参究开始，在读到《大学》“格物致知”⁵⁰时，见朱熹解释作：“格，至也。物，犹事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也。”⁵¹王阳明认为，这是求之于自心之外，是为支离，因而将“格物”之“格”解作“正”，将“致知”解作“致吾心之良知”⁵²，并非如朱熹所主张的“广其知识之谓也”⁵³。“致良知”一词，乃是将《大学》的“致知”与《孟子》的“良知”合在一起。良知，即是本体；致良知，即是工夫。

在刘宗周看来，他所抄录的王阳明《答陆元静》数书，彰显了王阳明在本体与工夫上对濂、洛之学的承续。宋代理学大致可分为四大派，即濂、洛、关、闽，“濂”指周敦颐，“洛”则指二程兄弟。刘宗周认为，“致良知”三字，贯通本体与工夫。在本体上，等同于周敦颐的主静立极之“极”，亦等同于程颢的“仁”；在工夫上，

⁵⁰ 《大学》：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知。致知在格物。”《礼记正义·大学第四十二》，见《十三经注疏》下册，页1673。

⁵¹ 朱熹《大学章句》页1，收入于《四书五经》上册（北京：中国书店，1998年）。

⁵² 王阳明《大学问》，见《王阳明全集》（吴光等编校，上海：古籍出版社，2006年），页971-972。

⁵³ 同上。

相等于周敦颐的“静”，也即是二程的“敬”⁵⁴。可见，刘宗周一如往前，将王阳明之说与周、程及朱熹等人相提并论，认为“诸儒说极，说仁，说静，说敬，本是一条血脉，而学者溺于所闻，犹未免滞于一指而不能相通，或转趋其弊者有之。”⁵⁵刘宗周以“本是一条血脉”来形容此五子之说，再次可见其撰《圣学宗要》的用心所在，即将五子统摄一贯，而贯通其间的中心思想就是周敦颐的“主静立极”。

六 小结

在《圣学宗要》最后末尾的按语中，刘宗周不仅再度重申：“总之，诸儒之学，行到水穷山尽，同归一路，自有不言而契之妙。”⁵⁶甚且，将此“同归一路”进而归入“慎独”二字，有将五子之学与自身之说相联系的用意，如刘宗周说：“愚按，孔门之学，其精者见于《中庸》一书，而‘慎独’二字最为居要，即《太极图说》之张本也。乃知圣贤千言万语，说本体，说工夫，总不离‘慎独’二字。”⁵⁷刘宗周在此以“慎独”来统摄周敦颐《太极图说》，说慎独二字最为“居要”，为“《太极图说》之张本”，意谓著“慎独”是较《太极图说》更为根本的思想观念，且出自孔门之精华所在的《中庸》一书。如是，刘宗周藉由“慎独”将宋明诸子与先秦孔门之学进行联结，这是刘宗周从他的学术思想对宋明五子的判读，颇有登高俯视之感，亦是为自己学说奠下基石，建立慎独之学的合法性。换句话说，透过刘宗周眼光的俯瞰，宋明五子有关本体与工夫的学说皆统归一脉，而此脉又转归于刘宗周自身的思想脉络，从而将此五子转化成对刘宗周之学的支持。

⁵⁴ 《圣学宗要》，见《刘宗周全集》第二册，页295。原文作：“致良知三字，直将上下千古一齐穿贯。言本体，则只此（一无二字）是极，极不堕于玄虚；只此是仁，仁不驰于博爱。言工夫，则只此是静，静不涉于偏枯；只此是敬，敬不失之把捉。洵乎其为易简直截之宗也。”

⁵⁵ 《圣学宗要》，见《刘宗周全集》第二册，页295。刘宗周并细述王阳明诸观念与其它宋儒的相似之处，他说：“《答陆元静》数书，发明《中庸》之理甚奥，则其直（一作‘真’）接濂、雒（一作‘溪’）之传者。其曰‘未发之中即良知’，即‘主静立极’之说也。其曰‘良知无前后内外而浑然一体’，即‘性无内外’之说也。其曰‘能戒慎恐惧者是良知’，即‘敬无动静’之说也。其曰‘自私自利为病根’，即‘识仁’之微旨也。最后病疟一喻，尤属居要语，所云‘服药调理在未发时’者，又即朱子涵养一段工夫之意。”出处同前。

⁵⁶ 《圣学宗要》，见《刘宗周全集》第二册，页303。

⁵⁷ 同上，页301。

第二节 《孔孟合璧》、《五子连珠》：通贯孔、孟及后五子

上节讨论《圣学宗要》，此书应与《五子连珠》相参看，而《五子连珠》又应与《孔孟合璧》合观。

《五子连珠》作于 1635 年，时刘宗周五十八岁。《五子连珠》在体例上与《圣学宗要》颇为相似，但此处“五子”全为宋代儒者，包括周敦颐、程颢、程颐、张载及朱熹，因而与《圣学宗要》略有不同，乃多了程颐而少了王阳明。在此之前，刘宗周四十九岁时（1626 年），曾辑《孔孟合璧》一书，以为孔、孟之学乃在“求仁”⁵⁸。后来刘宗周辑《五子连珠》，用意即在引五子之言“仁”，以增益孔、孟之说，故取《汉书·律历志》“日月如合璧，五星如连珠”之义。这是《五子连珠》的成书经过。

若与《圣学宗要》相较，《五子连珠》主要是引用五子之言，刘宗周自己所附的解释则极少，除《五子连珠》最末处约两百余字，其余部分仅寥寥数语而已。虽如此，还是有值得注意之处。

一 周敦颐

《五子连珠》的周敦颐部分，抄录其著名的《太极图说》与《通书》若干则。

刘宗周在《太极图说》文后，附上断语说：“此《太极图说》是周子得统于孔、孟处。”⁵⁹这一点，指的是周敦颐《太极图说》可为孔、孟所涵摄。又引周敦颐《通书》数条，如第一条：“诚者，圣人之本。大哉干元，万物资始，诚之原也。干道变化，各正性命，诚斯立焉。”⁶⁰“诚”这一概念在《通书》中最为重要，刘宗周在此处称“诚即是太极之理”⁶¹，显示出刘宗周将周敦颐《通书》与《太极图说》作了义理上的联结。事实上，《太极图说》与《通书》原本就是密切相关的，这两文本彼此相互阐发。因此，刘宗周要表达的，就是认为周敦颐在思想上与孔、孟一脉相连，无论《太极图说》还是《通书》皆是如此。

⁵⁸ 《孔孟合璧》，见《刘宗周全集》第二册，页 183。

⁵⁹ 《五子连珠》，见《刘宗周全集》第二册，页 203。

⁶⁰ 同上。

⁶¹ 同上。

刘宗周在周敦颐部分总结说：“周子之学，尽于《太极图说》。其《通书》一篇，大抵发明主静立极之意，而宗旨不外乎求仁。仁即极也。”⁶² 由于刘宗周最为重视《太极图说》“主静立极”这一观念，而他认为《通书》即是对此一观念的发明，可见此处刘宗周再度申言此二文本的相关性。在以上这句引文中，刘宗周又以“求仁”来与“主静立极”相提并言，所谓“仁即极也”，这一点，要对照《孔孟合璧》一书。

《孔孟合璧》分孔子及孟子两部分，前者摘录《论语》共三十八章，提为“论语大旨”，后者摘录《孟子》共十八章，提作“孟子大旨”。在“论语大旨”部分，主要引用的是孔子论“仁”之语；在“孟子大旨”部分，主要引用孟子论“性善”及“仁”等语录。在这两部分中，刘宗周偶尔对其中几条引文作有解释，皆寥寥数语，并分别在这两部分的最末，附上近百字的解说，这些解说并不算很重要。值得注意的是《孔孟合璧》一书的最末处，刘宗周作有约三百字的按语，主要传达孔、孟宗旨乃在“求仁”之意，他说：“孔子之道大矣，然其要旨不外乎求仁。……合而观之，孔、孟之书，往往此略而彼详，互相发明，无一句蹈袭，而其学以求仁，则若合符节。”⁶³ 回到前面《五子连珠》周敦颐部分，刘宗周认为周敦颐的宗旨“不外乎求仁”⁶⁴，而此处《孔孟合璧》又称孔、孟宗旨在“求仁”。两相对照，则刘宗周以孔、孟宗旨乃由周敦颐所承接之意，可彰显无疑。

二 程颢

《五子连珠》的程颢部分，也就是此文本中所称“程伯子”，因程颢字伯淳。这部分摘录程颢语类共十三则，包括《定性书》，此文亦为《圣学宗要》所引。

刘宗周在《定性书》一文后，作按语说：“此伯子得统于濂溪处。”⁶⁵ 这即是程颢与周敦颐相联系，其意思同于《圣学宗要》。刘宗周又在程颢部分最末说道：“伯子诸语，字字向自己血脉流出，可谓妙悟天启，却无一字不印过前辈来。”⁶⁶ 这也是认为，程颢思想乃与前儒相承续。

⁶² 同上，页 204。

⁶³ 同上，页 201。

⁶⁴ 同上，页 204。

⁶⁵ 同上，页 206。

⁶⁶ 同上，页 209。

三 程颐

《五子连珠》接下来为程颐部分，称“程叔子”，因程颐字正叔。这部分摘录程颐语录共十七条。

首先引用程颐“得五行之秀者为人”一文，主要传达其“性即理”思想，“其未发也，五性具焉，曰仁义礼智信。”⁶⁷此文末尾，刘宗周注：“此伊川得统于濂溪处。”⁶⁸这是将程颐与周敦颐联接起来，为周敦颐之学所统摄。

在工夫论方面，程颐以“涵养须用敬，进学在致知”⁶⁹二句最为人所知，《五子连珠》将此二语置于程颐部分引文的最末处，并在其下端注：“此程门口诀。”⁷⁰又在程颐部分结束处，作有解说：“叔子笃信谨守，其规模自与伯子差别，然见到处更较稳实。其云：‘性即理也。’自是身亲经历语。”⁷¹这意谓，若二程相较，刘宗周在境界上较肯定程颢，而在工夫上较为欣赏程颐。

四 张载

《五子连珠》其次为张载部分，引用其《西铭》一文及语类十五则。

在《西铭》一文末尾，刘宗周说：“此是张子得统于濂溪处。”⁷²与前相同，将张载统摄于周敦颐之学。

此外，刘宗周在处理张载与程颐时，认为二者有相通之处，皆较为偏重他们在工夫论上的表述。在修养工夫上，张载相当重视礼的学习，如此处刘宗周所引张载之语：“载所以使学者先学礼者，只为学礼则先除去了世俗一副当习熟缠绕。……苟能除去了一副当世习，便自然脱洒也。又学礼则可以守得定。”⁷³刘宗周在此部分结尾处说：“横渠之学，本领全在《西铭》，而其教人，则以知礼成性、变化

⁶⁷ 同上，页 210。

⁶⁸ 同上。

⁶⁹ 同上，页 212。

⁷⁰ 同上。

⁷¹ 同上。

⁷² 同上，页 213。

⁷³ 同上，页 215。

气质为先，大是有可持循处。于此有得，方是克己之学。”⁷⁴ 这是刘宗周对张载的评论。

五 朱熹

《五子连珠》最末为朱熹部分，引用其语类共二十则，以朱熹致张敬夫的某封书信为首，此书信即为《圣学宗要》所引用的“中和说三”，亦即所谓“中和新说”。⁷⁵

刘宗周在朱熹这封有关中和新说一文后，说：“此是朱子得统于濂溪处。”⁷⁶ 这又是将朱熹思想统摄于周敦颐之学。

另有一处值得注意，即与前述程颐与张载相似，此处刘宗周亦对朱熹的工夫论加以著眼，如《五子连珠》朱熹部分最末，引用的是朱熹对门人的教示，说：“为学之要，惟事事审求其是，决去其非。积习久之，心与理一，自然所发皆无私曲。圣人应万事，天地生万物，直而已矣。”⁷⁷ 朱熹此言，颇能传达其修养工夫上的观点，即重视对事物之理的了解，认为应先从外部知识义理的积累开始，久而久之，自然能使自心与理相合一，也就是将“道问学”作为“尊德性”的必要先行条件。“道问学”与“尊德性”原出自《中庸》：“故君子尊德性而道问学。”⁷⁸ 宋明儒者对此言十分重视，成为宋明理学讨论修养工夫的重要主题之一，著名的朱陆异同，主要也就是在这问题上的分歧。⁷⁹ 对于朱熹的工夫论，刘宗周评论说：“紫阳之学，切近精实，亦复展开充拓去。循累而进，居然孔子下学上达法门。”过去研究多以刘宗周为

⁷⁴ 同上。

⁷⁵ 《圣学宗要》，见《刘宗周全集》第二册，页281。

⁷⁶ 《五子连珠》，见《刘宗周全集》第二册，页216。

⁷⁷ 同上，页220。

⁷⁸ 《礼记正义·中庸第三十一》，见《十三经注疏》下册，页1633。

⁷⁹ 陆九渊以尊德性为宗，朱熹则坚持道问学为先，两人观点的不同，表现出理学（狭义）与心学两大流派的对立，进而影响到后世。表面上，朱陆之审判若水火，但深一层看，朱陆之间的差异并没有如水火般互不相容。陆九渊虽以尊德性为主，要先立其大，但他并不反对读书求知识；朱熹虽然以道问学为先，但其道问学的最终用意，也是在成圣成贤，即尊德性。因此，二人所争，乃是尊德性与道问学的孰先孰后，以及道问学是否必要的问题。后人多以朱主“性即理”而陆主“心即理”或其宇宙本体论的不同，作为朱陆异同的最大差异，这是对宋明理学的不够理解。

陆王一系的心学，乃过于简单化，实则刘宗周对朱熹颇多称许，且将朱熹纳入其道统学脉中。

六 小结：《圣学宗要》、《五子连珠》、《孔孟合璧》相参看

以上讨论《五子连珠》所收录的五位儒者。可以见到，对于程颢、程颐、张载及朱熹四位，刘宗周皆以“得统于濂溪”这几字来概括，亦即认为这四位在思想上，皆能被周敦颐思想所统摄。这是《五子连珠》的主要用意，与《圣学宗要》意旨相近。

刘宗周在《五子连珠》完成后的来年，也就是五十九岁（1636）之时，应门人之请，作《宋儒五子合刻序》一文，再度演述他对宋儒五子的观点。刘宗周说：“吾读《图说》而识道之原委焉，读《东》、《西铭》而识道之际量焉，读《微旨》而识道之途径焉，读《定论》而识道之要归焉。虽言人人殊，合之皆慎独之也。”⁸⁰这句话中，《图说》指的是周敦颐《太极图说》。刘宗周认为《太极图说》乃本之《中庸》，因为《中庸》“天命之谓性”⁸¹与《太极图说》由天道论人道，有相通之处。刘宗周又以为，“主静”是《太极图说》最精要处，由此而有二程的“主敬”、张载的“知礼成性”、“变化气质”以及朱熹的“格物致知”，皆所以“发明濂溪之说”⁸²，故称其为“道之原委”。至于张载的《西铭》与《东铭》二文，刘宗周认为：“《西铭》规模本从天高地下、万物散殊中来”⁸³，可见《西铭》的视野规模甚大，因此称其为“道之际量”。至于《微旨》，指的是周汝登依据二程的《程氏遗书》所节略而成《程门微旨》⁸⁴，刘宗周主要是推崇其在修养工夫方面的贡献，因此称之为“道之途径”。至于《定论》，则是指王阳明从朱熹文本中所摘取而成《晚年定论》⁸⁵，用意在于彰示他们眼中朱熹思想上的最后归宿，因此刘宗周称为是“道之要归”。最后，刘宗周并以“虽言人人殊，合之皆慎独之也”一言以蔽之，因《中

⁸⁰ 《宋儒五子合刻序》，见《刘宗周全集》第三册下，页724。

⁸¹ 《礼记正义·中庸第三十一》，见《十三经注疏》下册，页1625。

⁸² 《宋儒五子合刻序》，见《刘宗周全集》第三册下，页723。

⁸³ 同上，页724。

⁸⁴ 同上，页723。

⁸⁵ 同上，页723。

庸》要旨在“慎独”，而周敦颐《太极图说》亦本之《中庸》。故总言之，此五子皆为“慎独”所统贯。

此外，通过《五子连珠》与《孔孟合璧》相参看，乃至与先前所讨论的《圣学宗要》相互参考，此五子又能与孔、孟接上。

这其中的逻辑如下：

(第一步)

因为：1. 刘宗周说：“周子之学，尽于《太极图说》。”⁸⁶且《太极图说》之意在“主静立极”⁸⁷。

2. 刘宗周又说：“《通书》一篇，在发明‘主静立极’之意，而宗旨不外乎‘求仁’。仁即极也。”⁸⁸

所以：由于《通书》与《太极图说》皆在发明“主静立极”，可见此二文本乃相互发明。又，既然《通书》宗旨在“求仁”，那么《太极图说》宗旨应该也与《通书》相同，亦是“求仁”。

(第二步)

因为：1. 根据第一步推论结果，《太极图说》宗旨为“求仁”。

2. 刘宗周又说：“孔子之道大矣，然其要旨不外乎求仁。”⁸⁹

3. 刘宗周又说：“《太极图说》是周子得统于孔、孟处。”⁹⁰

所以：周敦颐《太极图说》为孔、孟所统摄，其宗旨皆为“求仁”。

(第三步)

因为：1. 根据第二步推论结果，周敦颐为孔、孟所统摄，与孔、孟宗旨相同。

2. 在《圣学宗要》及《五子连珠》中，宋四子皆可为周敦颐所统摄。

⁸⁶ 《五子连珠》，见《刘宗周全集》第二册，页204。

⁸⁷ 《圣学宗要》乃是以周敦颐“主静立极”来贯通五子。

⁸⁸ 《五子连珠》，见《刘宗周全集》第二册，页204。

⁸⁹ 《孔孟合璧》，见《刘宗周全集》第二册，页201。

⁹⁰ 《五子连珠》，见《刘宗周全集》第二册，页203。

所以：宋五子皆可为孔、孟所统摄，亦即孔、孟与宋五子宗旨一贯。此亦为刘宗周所言：“以言乎学以求仁，则五子如一辙。……孔、孟既没，诸儒崛起。递溯心极，求仁而已。”⁹¹

从以上两节讨论中可知，刘宗周对周敦颐“主静立人极”这一概念评价极高，在儒学史上具承先启后的关键地位，并以此统摄其它重要儒者，远可接先秦的孔、孟等前五子，近可通宋明的后五子，最后还涵括刘宗周慎独之学。杜维明认为，《圣学宗要》可视为是刘宗周思想上的一个自我定义，显示出其心目中的儒学谱系。⁹²确实，通过《圣学宗要》及《五子连珠》，刘宗周向读者展露了其心目中的道统传承。⁹³宋明理学对道统的讲究，多被认为是在佛教禅宗的影响下所形成的，如著名的唐代韩愈《原道》一文，认为儒门道统在孟子后便中断，并隐然有自诩为道统传承之意。不过，儒门在先秦两汉之时，虽无“道统”之名，但已有类似的概念，即经典在传授讲习上的传承。另一方面，道统论在宋明理学中颇受讲究，多以周敦颐作为承接孔、孟之后的第一人。宋明理学继承韩愈道统论，也承接其排斥佛、老的主张，而儒学也确实经宋明理学的努力，在生死及成圣成贤等终极关怀问题上，建构起较之先秦古典儒学、汉唐儒学更为精微的思想论述。

⁹¹ 《孔孟合璧》，见《刘宗周全集》第二册，页221。

⁹² 杜维明、东方朔《杜维明学术专题访谈录—宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，页168-169。

⁹³ 刘宗周纂有《明道统录》一书，从中应可见其心目中的明代儒门道脉，但此书已佚。不过，从《年谱》中可略窥一二，其题例乃近于《圣学宗要》。据《刘宗周年谱》天启七年（1627，50岁），姚名达增补：“先生自去年始辑《皇明道统录》，至是年告成，凡七卷。其体裁效朱熹《名臣言行录》，首记平生行履，次抄语录，末附断论。大儒则特书，余各以类见。去取一准孔、孟，有假途异端以逞邪说，托宿乡愿以取世资者，摈弗录，即所录者，褒贬俱出独见。如薛瑄、陈献章、罗钦顺、王畿等，世推大儒，而先生皆有贬辞。方孝儒以节义著，吴与弼人竞非毁之，而先生推许不置。通录之中，无闲辞者，自方、吴以外，又有曹端、胡居仁、陈选、蔡清、王守仁、吕柟六人。其后门人黄宗羲撰《明儒学案》，当有所感发于此书而扩充之，其卷首冠以《师说》数十条，即先生此书之论断也。”《刘宗周年谱》，见《刘宗周全集》第五册，页228。

总之, 在刘宗周思想中, 周敦颐“主静立极”概念占有重要地位, 而“主静立极”即相当于刘宗周“慎独”, 乃关涉本体与工夫。了解这一点, 方能体会刘宗周弟子所言“刘子之旨, 原于周子”⁹⁴这句话的意涵。

⁹⁴ 《学言上》, 见《刘宗周全集》第二册, 页 424。

第六章 慎独之学的《易》学建构

—仿周敦颐二文

本章以刘宗周《人极图说》、《易衍》两部文本为研究对象。在文献上，试图证明此二部文本乃是对周敦颐二文的仿作；在义理上，则要厘清此二文本在本体、工夫方面的建构。可以见得，本章乃延续上一章主题，即探讨刘宗周对周敦颐之学的承续。

学者多认为，刘宗周《人极图说》是出自对周敦颐《太极图说》的摹仿。仿作，为古人创作文本的方式之一，以古代经典或前人名著为模范，在体例或思想上进行摹仿，其用意多是出于尊敬、崇古之心，藉已有体例另立新说，著名者如汉代扬雄摹仿《易经》而作《太玄》、仿《论语》而作《法言》，又如宋代司马光仿《太玄》而作《潜虚》。然而，刘宗周仿周敦颐《太极图说》而作《人极图说》，其细节为何？此外，周敦颐又有《通书》，乃与《太极图说》并称于世，而刘宗周《易衍》一文，在体例与思想上颇有延袭《通书》之处，是否即是出自对《通书》之仿作？前一问题，甚少为学者所讨论；后一问题，则是自《易衍》问世以来，首次提出这一问题，并尝试对此问题进行探讨者。

第一节 《人极图说》：仿周敦颐《太极图说》

对于刘宗周《人极图说》乃是仿周敦颐《太极图说》而作这一说法，已有学者提出在前。如郑吉雄认为，《人极图》的撰作是对周敦颐《太极图》的“再诠释”，这种“再诠释”并不是指向《太极图》的本义，而是站在《太极图》的基础上，使用类似的图式及符号，但指向一个新的意涵，主要表达的是道德修养方面的论述。¹ 郑吉雄对《人极图说》之仿《太极图说》，主要是针对二者的图形进行讨论。此处则分别从图、文、概念三个方向进行对比，在立论上应更具说服力。

¹ 郑吉雄《论儒道〈易〉图的类型与变异》，收入其《易图象与易诠释》一书（台北：喜马拉雅基金会，2002年），页185。

一 周敦颐《太极图说》文本简说

宋明理学史上,周敦颐《太极图说》²是相当重要的文本,其所引发的讨论极为繁多。³

有些讨论是关于文本的渊源问题。如朱震(1072-1138)《汉上易传》最早论及《太极图说》的传承,指称周敦颐《太极图》乃出自陈抟《先天图》。据传,陈抟是道士,此一说法即意指《太极图》乃源出道教。朱震说法颇具影响力,但反对者亦不乏其人,如朱熹即主张《太极图说》应当是周敦颐独契道体所得,非源自道教。⁴

有些讨论涉及思想问题。如《四库总目提要》说:“宋五子中,惟周子著书最少,而诸儒辩论则惟周子之书最多。无极太极之说,朱、陆两家断断相轧,至今五六百年。门户之分,甚于冰炭。……至于主静之说,明代诟争尤甚。”⁵特别是《太极图说》的“无极/太极”、“主静”等问题,争讼数百年。周敦颐著作最少但最为后儒

² 由于周敦颐生前并未对所写著作进行整理,去世后又未及时编次,以致于缺乏定本。但周敦颐著作由程门流传,后经朱熹付出大量心力予以编定,方大致有一定型。所以,尽管朱熹以前的《太极图说》包括图、说,其各版本之间互有歧异,与朱熹定本亦有所出入,但后代学者在引用《太极图说》时,多是依据朱熹所整理的本子,这亦是因为朱熹乃宋明理学权威的缘故。因此,此处谈及《太极图说》,亦以朱熹说为主。有关朱熹对《太极图说》的整理,参见杨柱才《道学宗主—周敦颐哲学思想研究》(北京:人民出版社,2004),页9-14及23-28。

³ 郑吉雄在《周敦颐〈太极图〉及其相关诠释问题》一文中,整理历来有关《太极图说》的讨论,认为可大致区分为三类。第一类是材料的考证,如考证《太极图》是否出自道教等,这一类的讨论数量相当多;第二类是《太极图说》思想体系如何解释的问题,如无极、太极的争议;第三类是从思想史的角度,透过探索《太极图》诠释问题的演进历程,以对于相关观念在思想史上的意义,进行探讨。

⁴ 朱熹最初受朱震观点的影响,认为《太极图》与道教颇有渊源。但后来朱熹观点有所转变,认为《太极图》应该是周敦颐所创,而并非来自于他人。

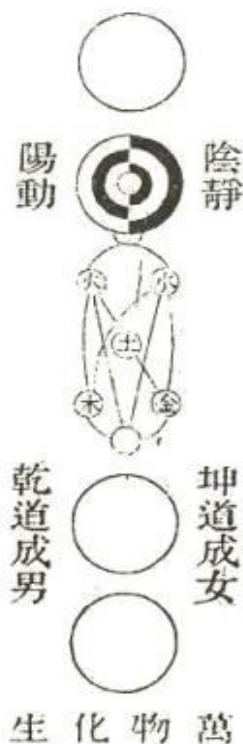
有关周敦颐《太极图说》的思想谱系问题,从宋代延续至今,难有定论。值得注意的是,清代一些反对宋明理学的学者,对《太极图》源流的考证兴趣依然不减,他们认为,宋明理学将周敦颐视为开山宗祖,而若能具体提出周敦颐《太极图》源自道教或佛教的证据,则意味着宋明理学并非儒家血脉,如此一来,就能在宋明理学的根基上予以打击,将使这座流传七、八百年的思想大厦轰然倒下。如清初学者毛奇龄,作《太极图说遗议》,认为周敦颐《太极图》乃出自道教及佛教。又如朱彝尊,作《太极授受考》,亦主张《太极图》出自道教。

⁵ 《四库全书总目》,页792。

所讨论,这其中有多重原因。在思想上,《太极图说》探索宇宙人生问题,将形上形下打通,从天道述及人道,本体与工夫兼具,使儒家在面对佛、道二家在本体与工夫的擅场之时,能在儒学立场上与之抗衡,从而影响其后理学的发展,成为宋明理学史上的第一人。

《太极图说》⁶分图与文两部分,即《太极图》⁷与《太极图说》。《太极图》可分为五个部分,由上至下排列,如下:

《太极图》



接下来,为《太极图说》正文,共256字。如下:

无极而太极。

太极动而生阳。动极而静,静而生阴。静极复动。一动一静,互为其根。分阴分阳,两仪立焉。

⁶ 所引文本出自《宋元学案·濂溪学案下》,卷12,页497-498。

⁷ 据郑吉雄,周敦颐《太极图》自南宋即存在著两种主要不同的图式结构,一为朱震《汉上易传》样式,二为经朱熹考订而流传的样式。二者之间,比较大的歧异在于前者“阴静”居上而“阳动”居下,后者则是“阴静”与“阳动”并列。这两个图式,被后代学者征引,又各自衍生出不同的变异。见其著《周敦颐〈太极图说〉及其相关诠释问题》,收入《易图象与易诠释》一书,页231。

阳变阴合,而生水、火、木、金、土。五气顺布,四时行焉。

五行,一阴阳也;阴阳,一太极也;太极,本无极也。

五行之生也,各一其性。无极之真,二五之精,妙合而凝。干道成男,坤道成女。二气交感,化生万物。万物生生,而变化无穷焉。

惟人也,得其秀而最灵。形既生矣,神发知矣。五性感动,而善恶分,万事出矣。

圣人定之以中正仁义,而主静(自注云:无欲故静)。立人极焉。故圣人与天地合其德,日月合其明,四时合其序,鬼神合其吉凶。君子修之吉,小人悖之凶。

故曰:“立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。”又曰:“原始反终,故知死生之说。”

大哉易也,斯其至矣。

以上是对周敦颐《太极图说》的文本简介。

二 刘宗周《人极图说》文本简说

《人极图说》这一文本,收入于刘宗周《人谱》。有关《人谱》的撰述动机及文献情况等,第四章已有所介绍,此处不再重复。

《人极图》相当于整部《人谱》之纲领,其重要性不言而喻。《人极图说》⁸包括图与文,即《人极图》与《人极图说》。图在文之前,共六个圆圈,从上至下排列,如下:

⁸ 《人谱》,见《刘宗周全集》第二册,页2-5。



《人极图》

其后为《人极图说》，共 463 字。如下：

无善而至善，心之体也。即周子所谓太极。太极本无极也。统三才而言，谓之极；分人极而言，谓之善。其义一也。

继之者善也。动而阳也。干知大始是也。

成之者性也。静而阴也。坤作成物是也。

繇是而之焉，达于天下者，道也。放勋曰：“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”此五者，五性之所以著也。五性既著，万化出焉。万化既行，万性正矣。

五性之德，各有专属，以配水、火、木、金、土。此人道之所以达也。

万性，一性也。性，一至善也。至善，本无善也。无善之真，分为二五，散为万善。上际为干，下蟠为坤。干知大始，吾易知也；坤作成物，吾简能也。其俯仰于乾坤之内者，皆其与吾之知能者也。

干道成男，即上际之天；坤道成女，即下蟠之地。而万物之胞与，不言可知矣。《西铭》以乾坤为父母，至此以天地为男女，乃见人道之大。

大哉人乎！无知而无不知，无能而无不能，其惟心之所为乎！《易》曰：“天下何思何虑？天下同归而殊涂，一致而百虑。天下何思何虑！”

无知之知，不虑而知。无能之能，不学而能。是之谓无善之善。

君子存之，善莫积焉；小人去之，过莫加焉。吉凶悔吝，惟所感也。积善积不善，人禽之路也。知其不善，以改于善。始于有善，终于无不善。其道至善，其要无咎。所以尽人之学也。

君子存之，即存此何思虑之心。周子所谓“主静立人极”是也。然其要归之善补过，所繇殆与不思善恶之旨异矣。此圣学也。

以上是对刘宗周《人极图说》的文本简介。

三 《太极图说》与《人极图说》的对比

此处将周敦颐《太极图说》与刘宗周《人极图说》进行对照，以见二者相关之处，分三部分处理，即图、文、概念三者的对比。

（一）图的对比

周敦颐《太极图》从上到下分为五个部分。其中，最上一圈以及第四、五圈较为单纯，呈空白的圆圈图形，即：“○”。第一层，上题“无极而太极”。第二层，为左右黑白相间相反的一圈，左右分列“阳动”、“阴静”。第三层，为金、木、水、火、土五行分列为五个小圈，五小圈之下又有一小圈，共六小圈，并有线相连其间。第四层，图形与第一层相同，左右分列“干道成男”、“坤道成女”。第五层，图形亦与第一层相同，最下方标识“万物化生”四字。

刘宗周《人极图》从上到下分为六个部分，较《太极图》多出一个。但值得注意的是，图后有按语：“按，此第二、第三图，即濂溪《太极图》之第二图，然分

而为二，自有别解，且左右互易。学者详之。”⁹从此言中可见，《人极图》是有意模仿《太极图》，并将《太极图》的第二层分而为二，以成《人极图》的第二及第三层。

刘宗周在《人谱续篇》中，将此六个图形合并于《证人要旨》中作为陈述，并给予名称。第一层作“无极太极”，名称乃取自《太极图》，呈空白的圆圈图形，即：“○”，图形与《太极图》第一层相同。第二层作“动而无动”，第三层作“静而无静”，乃出自《太极图》第二层。第四层做“五行攸叙”，与《太极图》第三层的五行有相似之处，将《太极图》第三图的五行变为一个大圈包围五个小圈之形。第五层作“物物太极”，一个大圈包围多个小圈之形。第六层作“其要无咎”，图形相应于《太极图》第五图的“万物化生”，为一空白的圆圈图形，即：“○”，亦同于第一层图，在《证人要旨》中说这是“迁善改过以作圣”，意谓著透过迁善改过的工夫，则能回归最上一层“无极太极”境界。

(二) 文的对比

在文句上，《人极图说》有诸多模仿《太极图说》之处。此处一一指出。

《太极图说》开端言：“无极而太极。”《人极图说》开端亦言：“无善而至善。”《人极图说》并随即解释：“心之体也。即周子所谓‘太极’。太极，本无极也。统三才而言，谓之极；分人极而言，谓之善。其义一也。”这表示，“善”与“极”其义一，“无极”可与“无善”相对应，而“太极”可与“至善”相对应。

《太极图说》言：“太极动而生阳。”《人极图说》则有：“动而阳也。”

《太极图说》言：“静而生阴。”《人极图说》则有：“静而阴也。”

《太极图说》言：“五气顺布，四时行焉。”《人极图说》则有：“五性既著，万化出焉。”

《太极图说》言：“五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也。”《人极图说》则作：“万性，一性也；性，一至善也；至善，本无善也。”此处句式呈三层次重迭，明显乃模仿。

《太极图说》言：“无极之真，二五之精。”《人极图说》则为：“无善之真，分为二五。”

⁹ 《人谱》，见《刘宗周全集》第二册，页3。

《太极图说》言：“大哉《易》也。”《人极图说》言：“大哉人乎。”

《太极图说》言：“君子修之吉，小人悖之凶。”《人极图说》言：“君子存之，善莫积焉；小人去之，过莫加焉。”

以上所举，皆是显而易见的例子。

(三) 概念的对比

首先，分析刘宗周对周敦颐《太极图说》的理解，再从心性本体论、工夫论两方面讨论《人极图说》模仿《太极图说》之处。这是因为，《人极图说》是以《太极图说》的宇宙论、本体论模式为模具，型塑出其心性本体论及工夫论的核心要义。由于出自同一模具，《人极图说》重要概念的逻辑关系，乃相应于《太极图说》重要概念的逻辑关系。

在宇宙论、本体论方面。周敦颐《太极图说》从宇宙本源说起，呈现出宇宙到人生的创化过程。其中，《太极图说》“无极而太极”一句尤其引发讨论，著名者如南宋朱熹与陆九渊的辩论。陆九渊将“无极”视为是较“太极”之上更为根源的概念，是“太极”的来源，因而认为《太极图说》主张宇宙本源为“无”，乃是虚无好高之论，并认定《太极图》出自于道教而非儒家。朱熹则认为，“无极”并非是指“太极”之上还另有一物，而是用来形容“太极”的无形无状。刘宗周对“无极而太极”的观点较近于朱熹，如他说：“‘无极而太极’，无极则有极之转语，故曰‘太极本无极’。盖恐人执极于有也，而为是转语耳，乃后之人又执无于有之上，则有是无矣。转云‘无是无’，语愈玄而道愈晦矣，宜象山之断断而讼也。然惜乎象山知太极之说，而不足以知濂溪也。”¹⁰所谓“转语”，在训诂学上是指声音因时或因地有转变但意义相通的语词。刘宗周以无极为有极之转语，则意谓无极就是太极，无极并非是太极之上更为根源的一物，因此他认为陆九渊不足以知周敦颐。刘宗周并认为，《太极图说》主要表现太极与阴阳不二的观点，所谓“阴阳之外别无太极”¹¹，太极就在这阴阳变化的六十四卦中，并非“实有一物踞其上”，此即理气不二、道器不二。尽管理气不二的观念在宋儒时早已提出，并非刘宗周所独创，但刘宗周却认为宋儒的认识还不够深刻，因而产生离气求理、离器求道的弊病。刘宗

¹⁰ 《学言中》，见《刘宗周全集》第二册，页477。按，此处引文，多依文哲所点校本所作校记中的“新本”。

¹¹ 《学言中》，见《刘宗周全集》第二册，页491。

周对宋儒的批评有其道理,如他说:“后儒专喜言形而上者,作推高一层之见,而于其所谓形而下者,忽即忽离,两无依据,转为释氏所借口。”¹²如朱熹毕竟还是以理为优先,而偏向于形而上,这是刘宗周所反对的,他因此强调“理即是气之理,断然不在气先,不在气外”¹³,不可“将此理看作一物看”¹⁴,皆为对治离气求理之弊。这方面,第三章已有所讨论。

在心性本体论方面。就刘宗周所理解的《太极图说》,太极是宇宙本源,且太极乃不离开阴阳而存在。同样地,刘宗周在《人极图说》中表述,“心之体”是“至善”的,且“心之体”乃不离于心而存在。此“心之体”就是“性”。这也就是表明:性乃不离于心。这一点,已在第三章有所讨论。事实上,“心之体”在《人极图说》中亦称作“人极”,乃相应于《太极图说》中的“太极”。可见,《人极图说》的“性/心”之关系就如同《太极图说》的“太极/阴阳”之关系。

在工夫论方面。《人极图说》亦有与《太极图说》相应之处。前一章已讨论,刘宗周以周敦颐“主静立人极”作为统摄宋明诸子的枢纽概念。在《人极图说》中,刘宗周亦提到以“主静立人极”为工夫,并具体列出其下手方法乃在改过。

《人极图说》:“君子存之,即存此何思何虑之心。周子所谓‘主静立人极’是也。然其要归之善补过,所繇殆与不思善恶之旨异矣。此圣学也。”¹⁵此言意谓,刘宗周《人极图说》认为圣学工夫不外周敦颐《太极图说》所谓“主静立人极”,即存此至善的“心之体”,而其要点在于“善补过”。此段话中所称“与不思善恶之旨异”,应当是针对心体为“无善无恶”的王阳明后学,详见第七章。

此外,《太极图说》与《人极图说》的诸多概念均取自于《易传》,可视为是以《易》学作为基础的文本,这也是二者的相同之处。

上述讨论,整理要点如下:

- 一,《太极图说》与《人极图说》的重要概念皆出自《易传》。
- 二,在图与文方面,《人极图说》有多处模仿《太极图说》。

¹² 《答刘干所学宪》,见《刘宗周全集》第三册上,页431。

¹³ 《学言中》,见《刘宗周全集》第二册,页483。

¹⁴ 同上,页494。

¹⁵ 《人谱》,见《刘宗周全集》第二册,页5。

三,如同《太极图说》提出太极为宇宙本源,《人极图说》则提出至善的“心之体”为心之根本。

四,如同《太极图说》意指太极与阴阳之不二,《人极图说》则意指“心之体”乃不离于心而存。“心之体”就是“性”。

五,如同《太极图说》提出“主静立人极”的工夫,《人极图说》则主张存此“心之体”即是“主静立人极”,并进而提出具体下手工夫乃在改过。

从以上五点,可见《人极图说》对《太极图说》的摹仿。

四 小结

以上探讨刘宗周《人极图说》对周敦颐《太极图说》之仿作。更重要地,有关刘宗周《人极图说》在本体与工夫方面的建构:

一,心之体(即性)至善;心性不二。此为心性本体论的核心要义。

二,改过。此为工夫论的核心要义。

以此作简要总结。

第二节 《易衍》:仿周敦颐《通书》

周敦颐的另一名著是《通书》,且《通书》与《太极图说》这两个文本之间颇有关联。上一节讨论,刘宗周《人极图说》乃是对周敦颐《太极图说》的仿作,那么刘宗周另一形式特殊的著作《易衍》,是否可能仿自周敦颐《通书》?从明代末年至今,不但未曾有任何学者注意到这一问题,甚且连《易衍》本身也极少为人所论。以下,即探讨《易衍》是否仿自周敦颐《通书》,对其中所隐含的本体与工夫之论,亦一并探讨。

一 周敦颐《通书》文本简说

周敦颐《通书》¹⁶共四十章,约二千六百字,最长的一章有189字,最短的一章为22字,被称为是“道德性命,礼乐刑政,悉举其要,而又名之以通,其示人

¹⁶ 《通书》的文献源流相当复杂。如前已述,周敦颐生前并未对所写著作进行整理,去世后亦未及时编次,以致于缺乏定本。周敦颐著作最早经祁宽、胡宏等人校勘整理,但此时期即南宋绍兴年间以前,《通书》一名乃包括今本四十章《通书》及附于其末的《太极图说》,这与现今的《通书》

至矣。”¹⁷按朱熹观点,《通书》又名《易通》¹⁸,从名称可见,这是以《易》学为基础所建立的文本,在这一点上,与《太极图说》有相同之处。

在朱熹看来,《通书》与《太极图说》关系密切,且《太极图说》是周敦颐思想的核心,而《通书》是对此核心的阐发。¹⁹如朱熹说:“盖先生之学之奥,其可以象告者,莫备于太极之一图。《通书》之言,盖皆所以发明其蕴,而《诚》、《动静》、《理性命》等章为尤著。”²⁰他认为,《通书》的《诚》、《动静》、《理性命》等章节,乃发明《太极图》之旨在其中。²¹

概念并不完全相同;至于淳间朱熹为周敦颐著作进行多次整理,付出大量心力,包括厘订书目、校勘文字、诠释义理等,方确定为《太极图说》、《通书》两个文本,此时距周敦颐已有百年之久。此后,凡著录或论述周敦颐著作者,几乎都是以朱熹所订为准。在历代流传的本子中,《通书》各版本的文字略有出入,自是不足为怪的。参见杨柱才《道学宗主—周敦颐哲学思想研究》,页3-14。

¹⁷ 祁宽《通书后跋》,见《周子全书》上册(台北:台湾商务印书馆,1978年),卷11,页212。

¹⁸ 最早记载周敦颐著作者,为其友人潘兴嗣所作《濂溪先生墓志铭》:“尤善谈名理,深于《易》学,作太极图易说易通数十篇,诗十卷,今藏于家。”(《周子全书》下册,卷20,页400)此处断句,一般多依朱熹之说,断句为“《太极图》、《易说》、《易通》”,但也有学者认为应断句为“《太极图·易说》、《易通》”。据朱熹说法,《易通》可能就是《通书》,因《易说》可能是依经解义,而《易通》则是通论其大旨而不系于经。

¹⁹ 此处以朱熹观点为依据,乃考虑到刘宗周对《通书》的理解应与朱熹相近。元代以后,朱熹之学成为正统,科举考试多以朱学为定本。在此影响下,读书人对宋代儒者学说的理解,相当程度上可说是透过朱熹的眼光。又,陈郁夫另指出,《通书》中的《道第六》、《动静第十六》、《圣学第二十》、《理性命第二十二》、《师友上第二十四》、《圣蕴第二十九》、《孔子下第三十九》等章,皆可视作为解说《太极图说》之作。见其著《周敦颐》(台北:东大图书公司,1990年),页37。不过,朱熹的观点,受到陆氏兄弟的质疑,理由之一是《通书》并未出现《太极图说》中的“无极”二字。

²⁰ 《再定太极通书后序》,见《朱文公文集》,卷76。朱熹又有“周子留下《太极图》,若无《通书》,却教人如何晓得?”及“《通书》一部,皆是解《太极说》”,等语。

²¹ 如《通书》的《动静第十六》“水阴根阳,火阳根阴;五行阴阳,阴阳太极;四时运行,万物终始”及《理性命第二十二》“二气五行,化生万物”等句,可与《太极图说》中“一动一静,互为其根。分阴分阳,两仪立焉。阳变阴合,而生水、火、木、金、土。五气顺布,四时行焉。五行,一阴阳也;阴阳,一太极也”相呼应,甚至在文句上也有相合之处。另外,《通书》的《圣学第二十》“圣可学乎……一者,无欲也”,可与《太极图说》的“圣人定之以中正仁义而主静(自注:无欲故静)”相呼应。

就内容而言,相对于《太极图说》由天道言及人道,《通书》则是由人道上扬到天道。《太极图说》的思想重点在宇宙论,《通书》虽亦涉及宇宙论,但并非此文的重点,且《通书》并不言“无极”。《通书》的中心为人生论,以“诚”为中心概念²²,贯通天人,是天道与人道的会合处。

此外,《通书》各章的安排似有意涵。如同《易传》中的《序卦传》,对《易经》六十四卦的编排次序进行探讨,表彰各卦前后相承的意涵所在,南宋儒者黄震则提出《通书》各章前后相承的意义²³。黄震并认为,《通书》大致可分为前后两部分,前十章“上穷性命之源,必以体天为学问之本”²⁴,主要讨论如何修养自身,后半部从治己扩而为治人,论及礼乐教化等事,则是讨论对人民的教化。整体而言,“内圣外王”一语即可概括《通书》。

二 刘宗周《易衍》文本探微

据刘宗周《读易图说》自序,继崇祯七年(1634)《人极图说》之作,彰示圣学与《易》道的联系,即天地人三者间皆为《易》道所贯通,但意犹未尽,因而“再述诸图,而复衍其说于后,以补前说之未尽,总题之曰《读易图说》。”²⁵这是《易衍》的撰写动机。

《易衍》共四十二章,属《读易图说》的后半部分。经计算,《易衍》约六千多字。《读易图说》的前半部分,为《易》图十六幅且分别有文字述解,近乎两千四百字。总计《读易图说》共约八千四百多字。《读易图说》撰于崇祯十六年(1643),时刘宗周六十六岁。从名称看,无论是《读易图说》或是《易衍》,其中皆有“易”字,显示出其与《易》学之间的关联。

乍看之下,《易衍》这一文本极度令人困惑,不仅形式独特,各段之间看似无甚关联,且文字晦涩,难以卒读,更难以理解其中意涵究竟为何。然而,若首先找出其思想关键,再对整篇文本结构有所掌握,则《易衍》这一看似艰涩混沌的谜团,将能在某种程度上予以开解。

²² 如明儒薛瑄说:“《通书》一‘诚’字括尽。”《宋元学案·濂溪学案上》,卷11,页483。

²³ 《宋元学案·濂溪学案上》,卷1,页494-495。

²⁴ 同上。

²⁵ 《读易图说·自序》,见《刘宗周全集》第二册,页143。

解读第一步。首先,《读易图说·自序》一文即暗示其思想关键所在,必须注意。其文说:“余尝著《人极图说》,以明圣学之要,因而得《易》道焉。盈天地之间,皆《易》也;盈天地间之《易》,皆人也。人外无《易》,故人外无极。人极立,而天之所以为天,此《易》此极也;地之所以为地,此《易》此极也。……三极,一极也。”²⁶这段话,点出天、地、人三极之间的共通性,所以说“三极,一极也”。按,刘宗周在《人极图说》中有句话是“万性,一性也”,这在句法上是模仿周敦颐《太极图说》中的“阴阳,一太极也”。在刘宗周的解读中,周敦颐“阴阳,一太极也”意谓阴阳与太极不二,近乎刘宗周所主张的“阴阳之外别无太极”²⁷之意。如是,刘宗周“三极,一极也”之语,则其意应当为三极与一极不二。《读易图说·自序》接著又说:“人之所以为人,心之所以为心也。……学者苟能读《易》而见吾心焉,盈天地间,皆心也。任取一法以求之,安住而非学乎!”²⁸此言乃进而指出,心即是人之所以为人的根本,因此天、地、人三极又可归入于“心”,彼此间乃互为可通,意即其道理是相通的。

另外,刘宗周儿子刘洵所言,亦可作为左证。刘洵指出²⁹,周敦颐《太极图说》从天到人,似一一有层次,而其父刘宗周《人极图说》则从人心说起,认为“人心具有太极阴阳五行万化之理”³⁰,而到《读易图说》则更为发挥这一意蕴。因此,《读易图说》乃是发挥“人心具有太极阴阳五行万化之理”之蕴,从人心中推至天,与《太极图说》呈一来一往的思想结构。此处刘洵所指《读易图说》,乃涵盖《易衍》这一部分于其中,因此《易衍》亦是在发挥“人心具有太极阴阳五行万化之理”。如此,解读《易衍》之关键即昭然若揭,乃与前面所言因此天、地、人三极可归入于“心”,意思相同。如此,《易衍》的思想关键就是心。心具宇宙万化之理,而《易》是用以表述宇宙万化之理的,因而心与《易》之间的道理是相通

²⁶ 同上。

²⁷ 《学言中》,《刘宗周全集》,第二册,页491。

²⁸ 同上。

²⁹ 刘洵按:“《太极图说》谓,天以阴阳五行化生万物,物鍾灵有人,人合德为圣。似一一有层次。先生独言人即天即地,人心具有太极阴阳五行万化之理。《人极图说》与语录中备言此意。至《读易图说》,则发挥无余蕴矣,诚扩前圣所未发也。”《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页477。

³⁰ 同上。

的,此即刘宗周所谓“读《易》而见吾心”³¹。事实上,《易衍》通篇正是以《易》言心,这是开启《易衍》的一把钥匙,亦即理解此文本的关键所在。

解读第二步。除以上认识外,若进而对《易衍》这一文本的体例、格式、结构、主旨等有所掌握,则必当有助于对《易衍》的理解。我们发现,《易衍》大致可分为四个部分,每个部分有其主题,且各章之间的先后次序,亦似有所安排,往往以概念作为首尾联系,如蛛网般开展。另外,还有前五子及后五子之说贯穿于《易衍》,这一点可与前章所论刘宗周对前、后五子的重视,相为呼应。以下,将《易衍》四大部分的主题、各章要旨、各章之间的联系等,总括呈现。

第一部分:以《易》与人为主,论天道(《易》道)与人道。且有二章论及圣人。

1. 第一章:以“易”字开头:“《易》,其至矣乎。”以“易”字作结:“吾举而归之曰《易》。”又,本章言“圣人所以体人道之撰。”(按,本章主旨为“《易》/人”)
2. 第二章:承上章句尾“易”字,本章以“易”字开头(“《易》道其本于人乎”)。本章以“人道备矣”作结。(按,本章主旨为“人”)
3. 第三章:承上章末句“人”字,本章以“大哉人乎”开头。本章以“侯王得一以为天下贞”作结。又,本章言“圣人之心”。(按,本章主旨为“人”)
4. 第四章:承上章句末“天下”二字,本章以“曷为天下《易》”开头。本章以“其斯以为天下极”作结。(按,本章主旨为“心”)
5. 第五章:承上章句末“天下极”,本章以“惟天有极”开头。(按,本章主旨为“极”)

第二部分:以君子为主,论君子学《易》,从天道论人道。(相当于《通书》中之“道德性命”)

6. 第六章:本章以“君子之学《易》也”开头。本章又言“故君子尊心以神。”(按,本章主旨为“形/神”)
7. 第七章:本章以“君子仰观于天,而得先天之《易》焉”开头。本章又言“君子所以必慎其独。”(按,本章主旨为“先天”)

³¹ 《读易图说》自序,见《刘宗周全集》第二册,页143。

8. 第八章: 本章以“君子俯察于地, 而得后天之《易》焉”开头。本章又言“惟君子时发而时止。”(按, 本章主旨为“后天”)
9. 第九章: 本章言“故君子知微以知彰, 即用以求体。”(按, 本章主旨为“体/用”)
10. 第十章: 本章以“君子之学, 其始于诚乎”开头。(按, 本章主旨为“诚”)
11. 第十一章:
12. 第十二章: (按, 本章主旨为“万物”)
13. 第十三章: 本章有言“君子本一中而建极。”(按, 本章主旨为“方/圆”)
14. 第十四章: 本章有言, “君子通宇宙以生心”(按, 本章主旨为“宇/宙”)
15. 第十五章: 本章以“学《易》有要乎? 曰: 有, 变为要。”开头。此章重点为, “君子有善变之功……有过必改…见善必迁”(按, 本章主旨为“变”)
16. 第十六章: 承上章开头“学《易》有要乎? 曰: 有, 变为要。”本章以“善乎《易》之言变也”开端。本章言, “革之去故也…君子所以脱凡近而游高明者”, 又言“鼎之取新也…君子所以策渺修而践成德者”。(按, 本章主旨为“革(去故)/ 鼎(取新)”)
17. 第十七章: (按, 本章主旨为“统”)

第三部分: 以圣人为主, 论《易》道传承。

18. 第十八章: 本章以“伏羲氏之道”开端, 以“圣人曰: 道在是矣, 吾何以语言文字为哉。天不言, 以行与事示之而已矣。”作结。(按, 本章主旨为“伏羲与《易》”)
19. 第十九章: 承上章末“何以语言文字为哉”, 本章以“夫道不可得而名也”开端。本章有言“圣人姑以一画显之。”(按, 本章主旨为“一”)
20. 第二十章: 承第十八章言伏羲氏, 本章言“善发伏羲氏之蕴者, 其神禹乎。”又, 本章有言“河出图, 洛出书, 圣人则之。”(按, 本章主旨为“禹与《易》”及“河图/洛书”)
21. 第二十一章: 承上章“河出图, 洛出书”, 本章言“雒书之教也”。按, “雒”即“洛”字。又, 本章以“《易》道之兴, 其于《连山》乎”为开端。(按, 本章主旨为“连山”)

22. 第二十二章: 承上章言“《连山》”, 本章言“《归藏》...则《连山》之竟义也。”又, 本章以“夫子”开端。(按, 本章主旨为“《归藏》”)
23. 第二十三章: 承上章开端“夫子”, 本章以“子曰”开端, 按, 二处即指孔子。又, 本章末言“商、周之际”。(按, 本章主旨为“文王与《易》”)
24. 第二十四章: 承上章末“商、周之际”, 本章以“周公”为开端。(按, 本章主旨为“周公与《易》”)
25. 第二十五章: 承第二十三章言“孔子”, 本章开端言“《易》道至孔子而大备”。本章末言“以一言综文、周之千百言者”, 乃承第二十三及第二十四章。又, 本章言“圣人观象”。(按, 本章主旨为“孔子与《易》”)
26. 第二十六章: 承上章开端言“孔子”, 本章开端言“孔门”。本章末言“善学圣人者”。(按, 本章主旨为“孔门与《易》”)
27. 第二十七章: 承上章言“善学圣人”, 本章开端言“颜子没而圣人之学亡。”又, 本章言“颜子, 传圣人之神者也。...神不可传...不传之传, 不学之学”。(按, 本章主旨为“颜子与《易》”)
28. 第二十八章: 承上章言“神不可传...不传之传”, 本章言“万古宗传”。(按, 本章主旨为“曾子/子思/孟子”)
29. 第二十九章: 承第二十八章言“万古宗传”及第二十七章言“颜子, 传圣人之神者也。...神不可传...不传之传, 不学之学”, 本章言“得不传之学于颜氏子者。”又, 本章言“太极何极”。(按, 本章主旨为“周敦颐与《易》”)
30. 第三十章: 承上章言“太极何极”, 本章言“其太极之别名”。(按, 本章主旨为“程颢与《易》”)
31. 第三十一章: (按, 本章主旨为“陆九渊、朱熹与《易》”)
32. 第三十二章: (按, 本章主旨为“王阳明与《易》”)

第四部分: 以君子为主, 论《易》对君子修德之启发。(相当于《通书》中之“礼乐刑政”)

33. 第三十三章 (按, 本章主旨为“德”)
34. 第三十四章: 本章开端言“《易》为君子谋...君子自治焉...君子以君子自治...君子以一身知进退存亡之道。”(按, 本章主旨为“治”)

35. 第三十五章: 本章有言: “是以君子善潜其神。”又: “君子亦慎其初。”又: “君子之志于学者, 非大作焉, 何以发一生之蒙?” 又: “是以君子致念夫始之者。”等等。(按, 本章主旨为 “《易》之卦德与君子”)
36. 第三十六章: 本章有言: “《下经》首咸、恒, 言人事之尝。”(按, 本章主旨为 “天道与人事”)
37. 第三十七章: 承上章有言: “《下经》首咸、恒, 言人事之尝。”本章则以 “咸、恒而下” 为开端。又, 本章有言: “君子之难进而易退。”又: “《易》为君子谋。”(按, 本章主旨为 “《易》卦之德”)
38. 第三十八章: 本章有言: “君子居则观其象而玩其辞。”又: “君子考动于念虑之微。”(按, 本章主旨为 “占筮”)
39. 第三十九章 (按, 本章主旨为 “《易》”)
40. 第四十章: 本章有言: “大过, 君子之道也。”(按, 本章主旨为 “过”)
41. 第四十一章: 本章有言: “故君子欲及时以勉学也。”又: “故君子惜阴。”(按, 本章主旨为 “不息”)
42. 第四十二章 (按, 本章主旨为 “人与德行修养”)

以上是对《易衍》结构的分析。

《易衍》第一部分的主题是天道 (即《易》道) 与人道; 第二部分的主题是君子学《易》, 从天道论人道; 第三部分的主题是《易》道传承; 第四部分的主题是《易》对君子修德的启示。若从思想内容上看, 《易衍》可说是从《易》之各方面来论述人的德性修养。如刘宗周对周敦颐《通书》首章曾下一评语, 说: “句句言天之道也, 却句句指圣人身上家当。”³² 这句话, 也可说是刘宗周撰作《易衍》的夫子自道。

明显可见, 我们对《易衍》的解读并非完整, 有些部分尚无法理解, 或理解的不够精确。虽如此, 但大体上可见, 无论是这四大部分之间, 还是这四大部分中各章之间的联系, 似皆有章有法, 当是特意安排所致。此处所述, 当是自《易衍》问世以来, 首次对这一文本进行整体探讨者。

三 《通书》与《易衍》的对比

³² 《宋元学案·濂溪学案上》, 卷 11, 页 483。

周敦颐《通书》与刘宗周《易衍》二部，皆是极为难读、难解的文本。文辞隐晦，义理幽微，且各章之间的安排，表面看来似无特殊意涵，细读下却又似颇有意旨隐于其间。关于《通书》之难解，朱熹即曾感叹，初读时真是茫然不知其所谓。³³事实上，朱熹从初读《通书》到完成对此书的注解，时间上至少三十年，这除了显示朱熹对此书的重视，也意谓此书的不易理解。自朱熹以来，历来不乏儒者探讨《通书》，或为之注释，或申衍其义。相形之下，刘宗周《易衍》要比《通书》更为晦涩难解，且乏人问津，至今尚未见到专门探讨此部文本的文章。

此处将周敦颐《通书》与刘宗周《易衍》进行对照，探讨二者相关之处，分三部分处理，即形式、文字句法及概念三者的对比。

（一）形式的对比

在文本形式上，《通书》四十章与《易衍》四十二章大体类似，皆为以章节分段的体例。此处仅就这两文本的一些特点，如引述的卦、引文出处、引述的人物等，进行对照。

首先，比较两个文本所引述的卦。

《通书》共论及 11 卦，分别为：干、损、益、家人、睽、复、无妄、讼、噬嗑、蒙、艮。

《易衍》共论及 36 卦：泰、震、巽、离、坤、兑、干、坎、艮、革、鼎、屯、咸、蒙、无妄、履、需、贲、姤、复、未济、既济、明夷、家人、睽、益、旅、观、恒、遯、临、蹇、渐、节、小过、大过。

这其中，值得注意的是《通书》的“损/益”二卦及《易衍》的“革/鼎”二卦。在《通书·干损益动第三十一》³⁴中，损、益二卦有“迁善”及“改过”之意。在《易衍》第十六章³⁵，鼎、革二卦亦有相似意思，革为“去故”，鼎为“取新”。

其次，比较两个文本的引文出处。

³³ 朱熹说：“初盖茫然不知其所谓，而甚或不能以句。……比年以来，潜玩既久，乃若粗有得焉。……于其章句文字之间，则有以实见其条理之愈密，意味之愈深，而不我欺也。”见《周子全书》上册，卷 7，页 115。

³⁴ 如《通书·干损益动第三十一》：“君子干干，不息于诚。然必惩忿窒欲，**迁善改过**而后至。干之用其善是，损益之大莫是过。”

³⁵ 如《易衍》第十六章：“善乎《易》之言变也，莫备乎鼎革矣。革**去故**，鼎**取新**也。”

《通书》的引文出处为：《易》、《尚书》、《春秋》、《论语》等。以《易》为最多。

《易衍》的引文出处为：《易》、《诗》、《尚书》、《周礼》、《礼记》、《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》等，这是属于经部；另还有《孔子家语》、董仲舒《天人三策》、周敦颐《太极图说》及《通书》、张载《正蒙》及《易说》、程氏兄弟《二程遗书》、程颐《易传》、朱熹《朱子语类》、王阳明《传习录》，这是属于儒家的子部。另还有道家及杂家的《老子》、《尸子》、《淮南子》等。

相较之下，《通书》引用的皆为先秦的儒家经典，《易衍》除儒家经典外，宋明诸子的著作亦多有引述，另外还引用道家等文本。

最后，比较两个文本所引述的人物。

《通书》提及的人物为：尧、舜、伊尹、孔子、子路、颜渊。

《易衍》提及的人物为：伏羲、禹、箕子、文王、周公、蘧伯玉、孔子、颜子、曾子、子思、孟子、商鞅、申不害等，以上为先秦人物；另还有程颢、朱熹、蔡元定、陆九渊，为宋代人物；另还有朱元璋、王阳明，为明代人物。

可见，在引述文本及引述人物上，《通书》所引述的皆为先秦儒家经典或先秦儒家人物；《易衍》则为跨度较大，除引述先秦儒家经典外，尚包括宋明诸子及道家等文本，引述人物除先秦儒家人物外，还包括宋明诸子及法家人物。这一点，或许代表著某些意义。

(二) 文字句法的对比

在上一节中，已对刘宗周《人极图说》乃是对周敦颐《太极图说》的仿作，进行论证。此处，则讨论刘宗周《易衍》乃是对周敦颐《通书》的仿作。

为便于说明，现将这四个文本的关系，图示如下。

周敦颐：《太极图说》——(a) 《通书》

|(c) (d)?

刘宗周：《人极图说》——(b) 《易衍》

在周敦颐部分。前面已讨论,《通书》是对其《太极图说》的阐发,二者密切相关,因此在简图中以“—”表示,并标注为“a”。

在刘宗周部分。如前所述,《易衍》是对《人极图说》的阐发,因此亦以“—”表示,并标注为“b”。

在周敦颐二文本与刘宗周二文本的关系上。前一节已对《人极图说》之仿《太极图说》进行论证,因此,周敦颐《太极图说》与刘宗周《人极图说》之间,亦以“—”表示,并标注为“c”。至于《易衍》与《通书》之间的关系,则是此处所要讨论的,因此以“?”表示有待论证,并以“d”作为标注。

从先前的讨论中,a、b、c三者所代表的关系,已经获得确认,仅有d所代表的关系有待证明。接下来,列举具体例证进行综合讨论。

例证一:周敦颐《太极图说》言:“大哉《易》也!”《通书》第一章亦有言:“大哉《易》也!”二者字句完全相同,这一点可作为关系“a”的左证之一。刘宗周《人极图说》言:“大哉人乎!”句法结构与《太极图说》“大哉《易》也!”相近,这一点可作为关系“c”的左证之一。另外,刘宗周《易衍》第三章亦言:“大哉人乎!”可视为是对关系“b”的左证。如此,虽然“d”尚未获直接证实,但从这四角关系中三者已获确定,则最后的“d”大致可以推断。

例证二:周敦颐《太极图说》言:“圣人定之以中正仁义而主静(自注云:无欲故静),立人极焉。”《通书》第二十章言:“圣可学乎?曰:可。有要乎?曰:有。请问焉,曰:一为要。一者,无欲也。”二者皆以“无欲”作为圣学工夫,可视为关系“a”的左证之一。另外,刘宗周《人极图说》说:“周子所谓‘主静立人极是也’。然其要归之于善补过……此圣学也。”此处引周敦颐《太极图说》之语,并以“补过”作为圣学之要,则意在与《太极图说》相为呼应,或可视为关系“c”的左证之一。又,《易衍》第十五章则说:“学《易》有要乎?曰:有,变为要。……此圣人之全学也。……有过必改……见善必迁。”³⁶此句在句法结构上,与《通书》第二十章相似,盖《通书》言“圣可学乎”,《易衍》言“学《易》有要乎”,而此“要”一字则是相应于《通书》的“一为要”之“要”字。因此,可作为关系“d”的左证之一。此外,

³⁶ 按,《易衍》第十五章“学《易》有要乎”此句,在中研院点校本中作“学《易》要有乎”。经考察,《刘子全书》清道光本作“学《易》有要乎”。在文义上,应以“有要乎”较为通顺,故以道光本为据。

《易衍》以“改过迁善”为圣学之要，则与《人极图说》的“补过”相似，可作为关系“b”的左证。

例证三：刘宗周《易衍》第三十三章：“天春生万物，而秋以成之。”周敦颐《通书》第三十六章：“天以春生万物...得秋以成。”二者文句相近，意义相同，可为关系“d”的左证之一。

例证四：刘宗周《易衍》第三十四章：“静虚而动直乎？”周敦颐《通书》第二十章：“静虚则明，明则通；动直则公，公则溥。”前者的概念乃出自后者，因此当可视为是关系“d”的又一左证。

(三) 概念的对比

在概念上，《通书》与《易衍》这两文本颇有相应之处。以下分别从理想人格、修养工夫及核心概念三方面论述。

在理想人格方面。《通书》以对“圣人”的讨论为主，《易衍》则以对“君子”的讨论为主。毕竟，圣人或君子对人之上承天道有清楚的自觉，对百姓则负有教化之责，修己治人，这在儒家传统中是备受推重的。经统计，《通书》论及“圣人”者共有十六章，论及“君子”者共六章；《易衍》论及“圣人”者共九章，论及“君子”者共十五章。以下分别进行讨论。

在《通书》方面。周敦颐在《通书》中以理想人格“圣人”为中心，上承天道，下开人道教化。《通书》第十章：“圣希天，贤希圣，士希贤。”这里彰显了三种理想人格，由低阶到高阶，分别为：士、贤、圣。伊尹、颜渊，可称为贤。前者治人，后者修己。得贤才则能治天下³⁷。至于圣人，既然“圣希天”，则圣人乃是能体天道之人。事实上，《通书》论圣人，确实多从天人相应的角度来讨论。如，《通书》第十一章³⁸，天道上以阴阳二气之运行来生成万物，而在人道上，生成即相当于仁义，因此圣人以仁义教化百姓，以与天道相应。又如，《通书》第三十六章³⁹，亦是先从天

³⁷ 《通书》第十二章：“贤才辅则天下治。”

³⁸ 《通书》第十一章：“天以阳生万物，以阴成万物。生，仁也；成，义也。故圣人在上，以仁育万物，以义正万民。天道行而万物顺，圣德修而万民化。”

³⁹ 《通书》第三十六章：“天以春生万物，止之以秋。物之生也，既成矣，不止，则过焉，故得秋以成。圣人之法天，以政养万民，肃之以刑。民之盛也，欲动情胜，利害相攻，不止，则贼灭无伦焉。故得刑以治。”

道而论,以春生万物,以秋成万物;在人道上,则相应以以政养万民,以刑肃万民。又如,《通书》第三十七章⁴⁰,则是先言圣人应“至公”,接著问其因由,则以“天地至公”答之,表现出圣人所行皆与天道相合之意。

在《易衍》方面,主要讨论君子的进德修业。如同《通书》论圣人,多从天人相应的角度来讨论,《易衍》论君子亦有这一特色。如,《易衍》第七章⁴¹,以“君子仰观于天”为开端,在天体运行上有一中心,称为“独体”,相对地,在人的心性结构中亦有“独体”,能把握此独体即是一切道德活动的根基,故曰“君子必慎其独”。又如,《易衍》第九章⁴²以天道的日月水火为例,说明体用一原、即用求体之意,因此君子也应当即用以求体。又如,《易衍》第十五章⁴³及第十六章⁴⁴,从《易》之言“变”,论及君子也应当有善变之功,即改过迁善。

其实,《通书》与《易衍》从天人相应的角度来讨论理想人格这一特点,本是意料中事,毫不足奇。由于这两部文本皆与《易》学密切相关,而《易》学的一大特点即是天人相应,本于天道而论人道。《易经》以八卦为最根本,按《系辞传》说法,八卦乃是“近取诸身,远取诸物”,“观象于天”,“观法于地”⁴⁵,由对自然现象的观察而造的,再由八卦错综成六十四卦。在《象传》中,八卦象征不同的自然现象,如干为天,坤为地,巽为风,震为雷,坎为水,离为火,艮为山,兑为泽,并进而解释六十四卦,而后皆衍申为道德,如著名的《干卦·象》:“天行健,君子以自强

⁴⁰ 《通书》第三十七章:“圣人之道,至公而已矣。或曰:何谓也?曰:天地至公而已矣。”

⁴¹ 《易衍》第七章:“君子仰观于天,而得先天之《易》焉。……慎独之说也。至哉独乎!隐乎!微乎!穆穆乎不已者乎!盖曰心之所以为心也。则心一天也。独体不息之中,而一元常运。……君子所以必慎其独也。”按,此处言“心一天也”,其语法结构与《人极图说》“万性,一性也”相同,乃模仿周敦颐《太极图说》中“五行,一阴阳也”。意思是,五行等于阴阳,或五行就是阴阳。因此,“心一天也”即是心等于天之意。

⁴² 《易衍》第九章:“吾何以知体用之一原,而天无先后也与哉?今夫日月,照而已矣,而照本无体;水火,燥湿而已矣,而燥湿之外别无用;则天地可以类推。故君子知微以知彰,即用以求体。”

⁴³ 《易衍》第十五章:“学《易》有要乎?曰:有,变为要。……而善学者,乃自知变始。……是以君子有善变之功焉。……进极而退,则有过必改;退极而进,则见善必迁。”

⁴⁴ 《易衍》第十六章:“善乎《易》之言变也,莫备乎鼎革矣。革去故,鼎取新也。革之去故也。……君子所以脱凡近而游高明者。……鼎之取新也。……君子所以策渺修而践成德者,其然乎?”

⁴⁵ 以上引自《周易正义·系辞下》,见《十三经注疏》上册,页86。

不息。”⁴⁶ 因此，天道人道乃是一贯，此即《易》之主旨所在，亦为后世以《易》学为基础的论著所延续。

在修养工夫及核心概念方面，由于彼此相互关联，故须合并讨论。其实，所谓的核心理念，在《通书》与《易衍》中即是指本体，因此此处所论即本体与工夫的议题。《通书》与《易衍》皆强调改过迁善的工夫。《通书》共有七章提及改过或迁善，《易衍》则有四章。以下分别进行讨论。

《通书》将改过迁善工夫与圣人之德，二者相联，并与《通书》“诚”的核心理念相联结。要了解这一点，必须通观全书，方能理会。《通书》首章首句说：“诚者，圣人之本。”⁴⁷ 《通书》第二章也说：“圣，诚而已矣。”可见，“诚”是圣人之德。事实上，“诚”是《通书》的核心理念，出自于《中庸》，既是天道，也是人道，可以说是天人相合之处，《通书》共有八章提及“诚”。就天道言，天体运行，干干不已；就人道言，诚为圣人之本。那么，何谓人道之“诚”？答案在《通书》第三十二章，具体地指出，所谓“诚”，就是“无妄”。⁴⁸ 那么，何谓“妄”，又如何成为“无妄”？答案亦在《通书》第三十二章，所谓“妄”，就是不善之动，而要成为“无妄”，就要将不善的心念言行加以改过，则能无妄。无妄即是“诚”。因此，诚是圣人的境界，是君子修德所要达到的目标。《通书》第三十一章⁴⁹ 说得更为明白，君子修德，当如《易经》干卦所教示的，应效法天道的运行不已，在“诚”的工夫上自强不息，也还要像《易经》损卦及益卦所教示的，在改过迁善的修德过程中，不断地去恶，不断地修善。可见，改过迁善工夫乃是达到圣人“诚”的境界之必要过程。

⁴⁶ 《周易正义·干》，见《十三经注疏》上册，页14。

⁴⁷ 《通书》第一章：“**诚者，圣人之本**。‘大哉干元，万物资始’，诚之源也。‘干道变化，各正性命’，诚斯立焉。纯粹至善者也。故曰：‘一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。’元亨，诚之通。利贞，诚之复。”此处可见天道与人道之相应。

⁴⁸ 《通书》第三十二章：“治天下有本，身之谓也。治天下有则，家之谓也。本心端，端本，诚心而已矣。则必善，善则，和亲而已矣。……是治天下观于家，治家观身而已矣。身端，心诚之谓也。诚心，复其不善之动而已矣。不善之动，妄也。妄复，则无妄矣。**无妄，则诚矣**。”按，此处颇有《大学》诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下之意，其最根本的工夫则为“诚心”，而具体工夫则是“复其不善之动”。

⁴⁹ 《通书》第三十一章：“君子干干，不息于诚。然必惩忿窒欲，迁善改过而后至。干之用其善是，损益之大莫是过。”

此外,《通书》并举孔子两大弟子为例,一是子路喜闻过⁵⁰,二是颜渊不贰过⁵¹,鼓励学者谁能无过,能改过者则为君子⁵²,则为贤人⁵³。

至于《易衍》,虽然只有四章论及改过或迁善,但皆与《易》学相联系,这一特点亦可见于《通书》中,如《通书》之引用干、损、益三卦来解释改过迁善。《易衍》第十五章以蘧伯玉⁵⁴为例,他到五十岁时还去反省过去四十九年的过失,说明在改过工夫上应勤勉不倦。又如《易衍》第十六章,以《易经》鼎、革二卦所教示的“去故”及“取新”二意,来说明君子修德应不断改过迁善,“革而不已”,不断地去故,“新而不已”,不断地取新。又如《易衍》三十八章⁵⁵,从《易经》最初始的占筮功能说起,其占卜结果在《易经》中有吉、凶、悔、吝、无咎等占辞⁵⁶,其中的悔、吝、无咎,其意涵虽并非吉利,但未必一定是凶,若能在尽人事上有所惕厉改进,善为“补过”,则可化凶为吉,显示著人对命运乃具有某种程度的掌握。⁵⁷

⁵⁰ 《通书》第二十六章:“仲由喜闻过,令名无穷焉。今人有过,不喜人规,如护疾而忌医,宁灭其身而无悟也。噫!”

⁵¹ 《通书》第十章:“圣希天,贤希圣,士希贤。伊尹、颜渊,大贤也。伊尹耻其君不为尧舜,一夫不得其所,若挹于市。颜渊不迁怒,不贰过,三月不达仁。志伊尹之所志,学颜子之所学。过则圣,及则贤,不及则亦不失于令名。”

⁵² 《通书》第十五章:“有善不及。曰:‘不及则学焉。’问曰:‘有不善。’曰:‘不善则告之不善。且劝曰:广几有改乎!斯为君子。’有善一,不善二,则学其一而劝其二。有语曰:‘斯人有是之不善,非大恶也。’则曰:‘孰无过?焉知其不能改?改则为君子矣。不改为恶。恶者,天恶之。彼岂无畏邪?乌知其不能改?’故君子悉有众善,无弗爱且敬焉。”

⁵³ 《通书》第八章:“人之生,不幸,不闻过;大不幸,无耻。必有耻,则可教;闻过,则可贤。”

⁵⁴ 《易衍》第十五章:“蘧伯玉行年五十,而知四十九年之非。”乃引自《淮南子·原道训》。

⁵⁵ 《易衍》三十八章:“《易》为卜筮设。……吉凶者,占其所失得也;悔吝者,占其所忧虞也;无咎者,善补也。”按,《系辞传》:“吉凶者,言乎其失得也。悔吝者,言乎其小疵也。无咎者,善补过也。”(《周易正义·系辞上》,见《十三经注疏》上册,页77)《易衍》乃出于此。

⁵⁶ 占辞是《易》卦中占断吉凶的用语,可分为三类。吉类:包括亨、吉、利、无不利;凶类:包括吝、厉、悔、咎、灾、凶、无攸利、不利等;凶中求吉类:包括无咎、何咎、何其咎、匪咎、无悔、悔亡等。见黄沛荣《〈易经〉形式结构中所蕴涵之义理》,《汉学研究》第19卷第1期,页1-22。

⁵⁷ 按,刘宗周认为人对命运能有所掌握及补过等说,当与《周易·系辞》“无咎者,善补过也”(《周易正义·系辞上》,见《十三经注疏》上册,页77)有所关联。这一点,可与刘宗周另一著作《周易古文钞》相参看。刘宗周对前引《系辞》一句,注曰:“无咎之说,是《易》道要归处。”

又,如同《通书》论改过,乃与《通书》“诚”的核心概念相联系,《易衍》论改过,亦与《易衍》的核心概念相联系。《易衍》的核心概念是“心”,在《易衍》中共有十七章提及“心”。如同《通书》的“诚”既是主体也是客体,《易衍》的“心”亦然,它可以从客观天道的角度而言,也可从主观心体的角度来说。

如前所言,《易衍》论改过皆与《易》学相联系,如学《易》之要在“知变”⁵⁸,因此要有“善变之功”⁵⁹,即有过必改、见善必迁。事实上,《易》就是心。一般而言,《易》是对天地及人事各种变化的表述,所谓天、地、人三极,而刘宗周在《易衍·自序》中说“三极,一极也”,表示天、地、人这三极是相通的。《易衍·自序》⁶⁰又说,心是人之所以为人的根本,因此天、地、人三极又可归入于“心”。换言之,“《易》”就是“心”⁶¹。在这样的推论下,既然《易衍》论改过皆与《易》相关,而《易》就是心,那么,《易衍》论改过自然与“心”相联系。

以上所论,看似有些牵强且不易理解。这其中的关键在于,刘宗周所谓的“心”既是主体也是客体,意即可从“能”(如:能知, perceiver)的主体角度来看,亦可从“所”(如:所知, perceived)的客观角度来看。这一点,在第三章已有所讨论。

上述讨论,归纳重点如下:

一,《通书》与《易衍》皆是以《易》学为基础。这一点亦是《太极图说》与《人极图说》的特色。

(《周易古文钞》,见《刘宗周全集》第一册,页251)又在此章注解道:“盖圣人作《易》,无非使人趋吉避凶,而终之以善补过也。”(出处同上)此外,刘宗周在《人极图说》中又说:“其要归之善补过。”另如《论语学案》页425,刘宗周也说:“《易》六十四卦,三百八十四爻,无非迁善改过之书。”凡此种种,皆可见刘宗周对迁善改过之重视。

⁵⁸ 《易衍》,第十五章。

⁵⁹ 同上。

⁶⁰ 《易衍·自序》:“人之所以为人,心之所以为心也。……学者苟能读《易》而见吾心焉,盈天地间,皆心也。任取一法以求之,安住而非学乎!”

⁶¹ 按,刘宗周即《易》即心这一观点,亦可与其另一著作《周易古文钞》相参。《周易古文钞》说:“《易》,一心也。心,一性也。性,一善也。”(《周易古文钞》,见《刘宗周全集》第一册,页256)此处句法乃刘宗周所常用,表示《易》即是心,心即是性,性即是善。又,心即性即善,亦即为刘宗周《人极图说》的主要概念,可互为参照。

二,在引述文本及引述人物上,《通书》所引述的皆为先秦经典及人物;《易衍》除引述先秦经典及人物外,尚包括宋明时候的文本及人物。这一点,或许意谓《易衍》对《通书》的承续。

三,在文字及句法上,《易衍》有多处模仿《通书》。

四,在理想人格的讨论上,如同《通书》从天人相应的角度讨论“圣人”这一理想人格,《易衍》亦从天人相应的角度论“君子”这一理想人格。

五,在修养工夫上,《通书》与《易衍》皆强调改过迁善的工夫,且如同《通书》论改过迁善与《通书》“诚”的核心概念相关连,《易衍》论改过迁善,也与《易衍》的核心概念“心”相关连。

六,在核心概念上,如同《通书》的核心概念“诚”既是主体也是客体,《易衍》的核心概念“心”亦然,可以从客观天道的角度而言,也可从主观心体的角度来说。

从以上六点,可见《易衍》对《通书》的摹仿。

四 小结

以上探讨刘宗周《易衍》对周敦颐《通书》之仿作。更重要地,有关刘宗周《易衍》在本体与工夫方面的建构:

一,心乃兼具主体与客体,综合能知与所知。此为心性本体论的核心要义。

二,改过迁善。此为工夫论的核心要义。

以此作简要总结。

第三節 仿周敦颐二文的意义

以上两节,对刘宗周《人极图说》、《易衍》乃分别摹仿周敦颐《太极图说》、《通书》进行论证,并讨论其中所涵藏的本体与工夫要义。文献及义理,两者皆备。不过,在一般哲学史、思想史研究中,并不重视文献本身的探讨,而集中于义理的分析。因此,接下来我们要审视,这一文献探讨的意义与价值。

一 文献分析的重要性

首先,这一探讨有助于对刘宗周思想的理解。

表面上,对《人极图说》与《易衍》进行文献学式的分析,似乎对刘宗周思想研究并无直接贡献。但事实上,文献是义理探讨的基础,假若前述所论“仿周子二文”这一论点得以确立,那么,对《人极图说》及《易衍》这两部文本的义理阐释,将能依托于“仿周子二文”的文本基础上,而在刘宗周思想的理解上有所进展。

民国初期学者余嘉锡在其《古书通例》一书中,探讨古籍的研读方法,其中一卷为“明体例”。一般人研读古书,多著重于文辞义理的解释,余嘉锡则强调体例的重要,认为“当先明古人著作之本,然后可以读古书”⁶²,不应轻率地将今人著作的方式、规格等,想当然尔地加诸于古籍之上。

余嘉锡《古书通例》主要是以唐代之前的古籍为讨论对象,尤其是先秦古籍,因其著述体例与后世差异较大的缘故。相较之下,刘宗周生当明代末年,距今仅数百年,并不算久,其著述体例应较易理解。然而,由于刘宗周《人极图说》与《易衍》这两部晚年著作,无论是体例上或义理上,皆十分特殊,若直探其义理,实在是太多难以理解之处,因而先从其体例的探讨入手,亦不失为理解这两部文本的一种途径。

程千帆、徐有富合撰的《校雠广义·校勘编》一书,在第六章“校勘的方法”中,“体例”亦列于其中一项。作者指出,“古书通常都有一定体例,因此我们可以根据书的体例来从事校勘”⁶³,但“不少古书的体例并未在卷首加以说明,而是贯穿在行文中,需要我们去发现。”⁶⁴正如清代学者朱一新《无邪堂答问》所言:“古书自有体例。但古人著书,其例散见书中,非若后人自作凡例,冠于简端之陋也。经传不必言,即史部、子部诸书之古雅者,莫不如是。不通其书之体例,不能读其书,此即大义之所存,昔人所谓义例也。”⁶⁵朱一新这段话,提及“子部诸书之古雅者”亦

⁶² 余嘉锡《古书通例》,见《中国现代学术经典·余嘉锡、杨树达卷》(石家庄:河北教育出版社,1996年),页255。

⁶³ 程千帆、徐有富撰《校雠广义·校勘编》,此书收入《程千帆全集》第二卷(石家庄:河北教育出版社,2000年),页315。

⁶⁴ 程千帆、徐有富撰《校雠广义·校勘编》,页315。

⁶⁵ 朱一新《无邪堂答问》,卷5,见《丛书集成续编》第93册(上海:上海书店,1994年),页1182。

有体例、义例的问题,而刘宗周《人极图说》及《易衍》即相当于子部著述,因此本论文以体例方式来探讨,应当是可以成立的。

正是出于对体例的重视,本章从《人极图说》、《易衍》的体例著手,以作为探索其思想义理的前行,但主要目的还是为理解文本的义理。举例而言,既然已证明刘宗周《人极图说》是对周敦颐《太极图说》的模仿,则《太极图说》中的太极与阴阳不二这一概念,在《人极图说》亦有性不离心的概念相为呼应。

又如,如果证明刘宗周《易衍》是对周敦颐《通书》的模仿,那么《通书》的核心概念“诚”既是主体也是客体,《易衍》的核心概念“心”亦应兼具客观天道与主观心体,以相为呼应。

总之,在对文本进行诠释时,可资运用的方法有多端,体例的探讨不仅为方法之其一,且是过去哲学史、思想史研究所疏忽而可待加强之处。

二 经学史、《易》学史上的价值

其次,对《人极图说》、《易衍》所作文献上的探讨,其价值应置于《易》学传统下来审视,乃至整个经学史⁶⁶的背景下。

在过去的宋明理学研究中,十有八九是将周敦颐《太极图说》、《通书》及刘宗周《人极图说》、《易衍》视作为哲学文本,忽略其乃是属于《易》学这一脉络,而《易》学又是处于经学这一脉络之下。这主要是因为,在西方学科分类的影响下,多是以西方哲学启迪下的哲学视角来看待宋明理学,因而并未对中国传统学术思想自身的架构予以重视,难免有未窥全豹之憾。

中国传统学术以经部著述为首要,子部著述要排在经部之后。⁶⁷经学史上,从最初的《六经》、《五经》,扩大到《七经》、《九经》及后来的《十三经》⁶⁸,

⁶⁶ 关于经学史研究,林庆彰说:“一部经典形成后,后人一切相关研究的成果,包括经典的注释,个别字义、典章制度、思想内容的探讨,和相关论著目录、论文集、丛书等的编辑,都可以说是该部经典研究史探讨的对象。”林庆彰《诗经学史研究的回顾与前瞻》,见锺彩钧主编《中国文哲研究的回顾与展望论文集》(台北:中央研究院中国文哲研究所筹备处,1992年),页349。

⁶⁷ 一般认为,经乃特指儒家的经书,其实这一说法并不完全准确。如王葆玟说:“中国有一俗见长期流行,即以为《五经》纯为儒家经书,经学为儒家所独有。然而,考察《汉书·艺文志》所归纳的九流十家,竟有七家尊重经书的权威。所不同者,儒家所尊崇的是经书的全部,墨家仅尊崇《五经》中的《诗》、《书》二经,道家仅尊崇《易经》,名家应尊重《礼经》,纵横家熟悉《诗经》,杂家则杂取经义并与其它各家学说参和,阴阳家或重视《春秋》,或重视《周礼》。从经学的角度看,

对这些经典的各种整理及阐发,包括注疏、章句、义疏、考证、发明等等,品类之盛,洋洋大观,形成了经、史、子、集四部之学中的首部。据刘宗周弟子所记,刘宗周曾慨然有续经之意,在《易》方面,考虑以周敦颐《太极图说》、《通书》来续《易》。⁶⁹这不但显示刘宗周对周敦颐二文的重视,还指示著其归属于《易》学这一传承。

《易》学的相关著述极为繁多,数量当是经部之首。⁷⁰《易》学著述大约有两大类。第一类是对《周易》经传文本的注解诠释,形成了历代各家注《易》之

儒家对《五经》的态度全面而纯粹,其余各家则片面而杂驳。如果说《五经》是战国以前中国文化的结晶,那么儒家便是这一传统的最佳继承者。”见王葆玟《今古文经学新论》(增订版)(北京,中国社会科学出版社,2004年),页11-12。此外,《汉书·艺文志》的第一类是“六艺略”,即经学,第二类是“诸子略”,包括儒家、墨家、道家、法家等等,可见在汉朝时即把经学与儒家区分开来的,经学并非儒家专有。

⁶⁸ 关于《六经》到《十三经》的演变,刘师培说:“三代之时,只有《六经》。《六经》者,一曰《易经》,二曰《书经》,三曰《诗经》,四曰《礼经》,五曰《乐经》,六曰《春秋经》。……若《左氏》、《公羊》、《谷梁》三传,咸为记《春秋》之书。《周礼》原名《周官经》,《礼记》原名《小戴礼》,皆与《礼经》相辅之书。《论语》、《孝经》虽为孔门绪言,亦与《六经》有别,至《尔雅》列小学之门,《孟子》为儒家之一,《中庸》、《大学》咸附《小戴礼》之中,更不得目之为经。西汉之时,或称《六经》,或称六艺。厥后《乐经》失传,始以《孝经》、《论语》配《五经》,称为《七经》。至于唐代,则《春秋》、《礼经》咸析为三,立《三传》、《三礼》之名,合《易》、《书》、《诗》为《九经》。北宋之初,于《论语》、《孝经》而外,兼崇《尔雅》、《孟子》二书,而《十三经》之名遂一定而不可复易矣。”⁶⁸刘师培《经学教科书》页1-2,收入《民国丛书》第二编第3册,上海书店。

今日学者谈论经学,必思及《十三经注疏》。这《十三经》的名称及内容,为北宋时所订定,乃是在《九经》的基础上加有《论语》、《孝经》、《尔雅》、《孟子》四部典籍,而《九经》又是在《五经》的基础上,分《春秋》为《左氏》、《公羊》、《谷梁》三传,并在《礼经》之外,加《周礼》、《礼记》二部。追其根源,最初为《六经》,即《易经》、《书经》、《诗经》、《礼经》、《乐经》、《春秋经》,后《乐经》失传,故为《五经》。总之,后代的《七经》、《九经》、《十三经》等,皆是以《五经》为根本,加以分立或增添的。

⁶⁹ “先生卒業《六经》,慨然有续经之意。大略欲以周子《太极》、《通书》续《易》;删后世诗歌之有裨劝戒者续《诗》;取后世诏令奏议之有益治乎者续《书》;《朱子家礼》续《礼》;《纲目》续《春秋》。有志未就。”《刘谱录遗》,见《刘宗周全集》第五册,页551。

⁷⁰ 即以二十世纪而论,粗略估计就有七千种《易》学论著。见郑吉雄《从经典诠释传统论二十世纪〈易〉诠释的分期与类型》,收入其《易图象与易诠释》一书,页14。

说；第二类是为取自《周易》经传的概念所衍绎出的思想学说。前者是对文本的解释，其用意多在追求经典的“本义”；后者则是钱穆所说对经学的“发明”⁷¹，重在发挥义理。⁷²熊十力也有类似之言，说：“有释经之儒，以注解经书为业，如治训诂名物等等者是……有宗经之儒，虽宗依经旨，而实自有创发，自成一家之学。”⁷³如是，在《易》学传统中，周敦颐及刘宗周皆可称得上为“宗经之儒”，并非对《周易》进行逐条的文字义理疏解，但却可说是对《易》理的阐发。他们藉《易》以阐述其一家之学，其著作如《太极图说》、《通书》及《人极图说》、《易衍》等，可说是对《周易》的“发明”。换言之，刘宗周《人极图说》、《易衍》两部文本，不但是哲学，也是经学；不仅可归属为子部，亦可归属为经部。⁷⁴

⁷¹ 钱穆《经学大纲》（台北：素书楼文教基金会，2000年），页416。

⁷² 此一区分，即相当于所谓汉宋之学的区分。但如同前面所提及的，“义理”与“象数”之分乃是假名安立，此处所说的“本义”与“发明”，亦为假名安立。如李申尽管在《发挥派与本义派—易学方法论两派述评》（《哲学研究》第一期，1992年）一文中认为，“发挥”与“本义”是《易》学研究方法的两大派，但紧接著却又表示，本义派其实就是发挥派，每一位研究《周易》的学者，都是发挥派。这一观点，实与西方诠释学颇有类似之处。

⁷³ 熊十力《读经示要》（台北：明文书局，1987年），页435。

⁷⁴ 此处看似有些疑虑，为何既是经学又是哲学，既属子部亦属经部？要回答这一问题，除涉及定义的语意问题外，还可以目录学方法来处理。目录学关乎学科分类，善巧者能从古代目录中窥见许多消息，其中之一即是从目录中考察古代学术的源流与发展。

经学这一学科门类，据现存最早的目录《汉书·艺文志》，其“六艺略”分易、书、诗、礼、乐、春秋、论语、孝经、小学共九种，乃是经学的范围。后代常见的四部分类，乃首见于晋代荀勗《新簿》以甲、乙、丙、丁四部总括群书，甲部即相当于经部。《隋书·经籍志》则确立经、史、子、集四部的名称，此后四部分类法定于一尊，成为目录分类的主流，如宋代晁公武《郡斋读书志》、陈振孙《直斋书录解题》、元初马端临《文献通考·经籍考》、清代《四库全书总目》等，皆是也。但此处要注意的是，在先后顺序上，并非是先有类而后有书的，也就是并非先设立学科而后再将书籍一一按类划分。相反的，是先有书而后形成学科的，目录的分类是跟据书籍的多寡进行的，也就是因书以设类。

同时，目录的分类工作也不容易，讲求的是学问工夫，通过古代目录，可以推知古人对当时学术的理解。从典籍分类及学术形成的角度来说，先秦流传下来的《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》等典籍，后世不断加以研究，层层积累，将这类有关的书籍放在一起，就形成“经学”这一门类。

总之，经学这一学科自古即有，为中国古代学术类别中的第一大类。相较之下，哲学这一学科门类则是晚清时才从日本传入，其研究中国哲学的方法亦多受西方哲学所影响。由于此一名相是

此外,《易》学传统中,自古以来有“象数”与“义理”两派,《四库总目提要》则细分为“两派六宗”⁷⁵,现代学者屈万里则提出“象数、义理和图书”三者⁷⁶。刘宗周的《人极图说》、《易衍》,在《易》学上当是象数、义理、图书三者皆具,其在《易》学史上的意义,有待后续研究。特别是《易》图,盛行于北宋以后,宋明理学家多予以正面评价,且对理学影响颇深,周敦颐《太极图》即是一例。但自明末清初以来,学风转向,学者多对《易》图持批判态度,影响至今,以至于现代学者对《易》图并不重视。另一方面,《易》图的深奥难解也是乏人问津的原因之一。然而,近年来情况大有不同,有李申、郑吉雄等学者在《易》图学方面的研究⁷⁷,及《周易图说总汇》⁷⁸这类大型类书的问世,显示出这方面研究的方兴未艾。

外来的,在古代并无与之对应的名相以让人探讨其源流,因此“哲学”一词实较“经学”一词更难界定且更有争议。当然,就研究对象来说,中国哲学的研究范围确实跨越到经学的门墙内,特别是《易》学。因此,经学与哲学这两者范围,无法避免地会有重迭之处,这是中国学术经历现代化所产生的难题。

⁷⁵ 《四库提要·经部总叙·易类》:“易之为书……《左传》所记诸占,盖犹太卜之遗法,汉儒言象数,去古未远也。一变而为京焦,入于襍祥;再变而为陈、邵,务穷造化。易遂不切于民用。王弼尽黜象数,说以老庄。一变而胡瑗、程子,始阐明儒理;再变而李光、杨万里,又参证史事。易遂日启其论端。此两派六宗。”《四库全书总目》,页1。

⁷⁶ 屈万里《先秦两汉易例述评·自序》(台北:学生书局,1969年),页1:“历代《周易》之学,凡经数变。上下经文,初止用于占筮。十翼而后,乃藉以阐发哲理。至西汉中叶,孟喜习灾异之术,好以象数说《易》;东汉《易》家,推衍其说,至三国而极。王弼奋起,扫象数之穿凿,复于十翼之平实,历六朝隋唐,定于一尊。逮赵宋,河图洛书、先天后天之说兴,而《易》学再变,以迄晚明。逊清考据之学,突越前代,复排河洛先后天之谬,而反于汉人之象数。至于今兹,余风未泯。惟变例虽多,然综其大别,则不过象数、义理、图书三者而已。”

郑吉雄认为,若与传统的“象数、义理”两派分法,屈万里“象数、义理和图书”三系的看法较有理据,理由是:固然图书学主要是建基于象数,但宋儒的图书之学与汉儒的象数之学,二者间并不能互相涵括,因此应该分列为二。见郑吉雄《从经典诠释传统论二十世纪〈易〉诠释的分期与类型》,收入其《易图象与易诠释》一书,页13。但如此解释,则会发生另一问题,即三分法似指象数仅为汉易所有,其它时代的《易》学并无象数。因此,图书之学还是应归属于象数这一范畴之下,毕竟“象数”与“义理”这二分,也只是一种指称上的便利,所谓假名安立。实际上,《易》学家在诠释《周易》经传时,往往是象数与义理并用的。

⁷⁷ 李申著有《易学与易图》及《易图考》等书。郑吉雄著有《易图象与易诠释》一书。

⁷⁸ 李申、郭彧编纂《周易图说总汇》(上海:华东师范大学出版社,2004年)。此书共三大册,总计2301页。

事实上,宋明理学遗留有大量《易》图,值得深入研究,且宋明儒者《易》图著述与其思想之间的关联,更是一可行且有待努力之方向。

其实,刘宗周对《易》学的重视,在明代心学中并不多见,值得注意。刘宗周以善《易》闻名⁷⁹,有其渊源。刘宗周少从外祖父章颖受学,章颖本身即是《易》学名家。⁸⁰另外,据门人陈确所记,刘宗周以《古易钞义》授学⁸¹,足见刘宗周对《易》学的重视。

明代王阳明的致良知之学,不求索理于外,也不讲究读书,在其影响下的王门后学,产生束书不观的现象,不仅经史之书少有钻研,连宋儒著述也极少涉猎。经考察,除刘宗周外,明代重要心学家有论及《易》学的⁸²,大约有曹端(1376-1434)、胡居仁(1433-1484)、湛若水(1466-1560)、王畿(1498-1583)、罗汝芳(1515-1588)、高攀龙(1562-1626)等。另外,在以上诸儒中,仅曹端撰有《通书述解》及《太极图说述解》,乃是对周敦颐二文的阐释;又,仅胡居仁撰有《易象钞》及湛若水作有《心性图说》,涉及《易》图或以图象来表述心性。

如前所言,刘宗周《人极图说》、《易衍》二文,反映著他在宇宙论、本体论方面的用心。除这两部文本,刘宗周另有注解《周易》经传的《周易古文钞》。这三者,乃刘宗周《易》学著作。在此可再举一例,或可补充说明刘宗周的宇宙论兴趣,这也是过去刘宗周研究所未曾注意的。在刘宗周佚著目录中,有《十三子》

⁷⁹ 《四库全书总目》刘宗周《周易古文钞》提要,称“宗周与漳浦黄道周,明末俱以善《易》名。”见《刘宗周全集》第五册,页831。

⁸⁰ 据刘宗周为其外祖父章颖所撰《南洲先生传》一文:“先生讳颖,字叔鲁,别号南洲。…年十四五,从上虞孝廉谢猗斋公受《易》。……久之,遂以《易》名家。……所著有《易解》。”见《刘宗周全集》第三册下,页1003-1008。

⁸¹ 据陈确所称,“崇祯癸未(按,即十六年)……壬午,谒刘师,首以‘圣人可为’为训。授《古易抄义》,先生之所手著也。出胡嵩高《易图说》,付余与祝子。其说谓《周易》本《雒书》,辨甚析。癸未、甲申,两入侍先生,出,读所授《易》。”陈确《秋游记》,《陈确集》(北京:中华书局,1979年),页200-201。按,《古易钞义》即《周易古文钞》。

⁸² 按,这是以《明儒学案》所列诸儒为考察对象,特别是王学一系或与之相近者,翻阅其现存著述而得。特别注意的是,此一考察乃将《明儒学案》中《诸儒学案》等所列诸人,排除在外。此中理由为:《诸儒学案》中所列学者,但多非宋明理学意义下的儒者,且他们为学多方,并不专力于身心性命。如郝敬(1558-1639)虽列于《诸儒学案》中且有《易》学著作,但若以经史学者称之,当更为适当。另外,如《泰州学案》的焦竑(1540-1620)虽亦有《易》学著述,但以学问家或文献家称之,亦较理学或心学意义下的儒者,要来得更为恰当。

一书⁸³，应该是对十三位儒者著作的摘录及阐述，虽已是有目无书，不知其内容为何，但至少记有此十三子：董子、文中子、周子、程子、程叔子、张子、朱子、陆子、曹子、薛子、吴子、胡子、王子。这十三位，董仲舒为汉代儒者，文中子王通为隋代儒者，其余则为宋明儒者，依序包括宋代的周敦颐、程颢、程颐、张载、朱熹、陆九渊，明代的曹端、薛瑄、吴与弼、胡居仁及王守仁。有意思的是，董仲舒与王通并非宋明诸儒，且不为明代学者所重视，而明代初期的曹端、薛瑄、胡居仁等，由于不是阳明学脉，于晚明时期亦不受儒者注意。刘宗周将此十三儒者，并列一处，推估其缘由，或有二点可能，亦即此十三子有两点共通之处。其一，为重视阴阳造化之理，如董仲舒的《春秋繁露》、王通的《中说》、周敦颐《太极图说》、张载《正蒙》、曹端《太极图说述解》、胡居仁《易像钞》等，皆有关天道之学。其二，为强调道德的检点工夫，如朱熹的存理去欲、薛瑄的兢兢检点⁸⁴、吴与弼的刻苦奋励⁸⁵等。无论如何，从这十三子中，可见刘宗周除汇合程朱与陆王两大学脉外，另还加有董仲舒及王通二大儒，其见解、气魄，在明代学者中可谓罕见。

放宽视野看，宋明理学从最初的周、张、二程对《易》学的重视，并以《易》学作为他们立说的基础；到明代中期以后，王学兴盛，王阳明及其后学之说流衍各地，心学与《易》学的关系似乎极为薄弱；然而到明代末期被称为宋明理学殿军的刘宗周，其学与王学密切相关，对心性的探讨亦深微，而在宇宙论、本体论上也具有宋儒的恢宏气魄，并以《易》学为基础而建构其心性本体及工夫方面的论说。此中起伏，颇让人寻味。事实上，这即是刘宗周思想的独特之处。自此以降，心学衰微，即使刘宗周大弟子黄宗羲，亦不以心学闻名，而转入经史博物之学。经史之

⁸³ 《刘宗周全集》第五册，页850。

⁸⁴ 刘宗周说：“阅先生《读书录》，多兢兢检点言行间，所谓学贵践履，意盖如此。”《明儒学案·师说》，页3。

⁸⁵ 刘宗周说：“先生之学，刻苦奋励，多从五更枕上、汗流泪下得来，及夫得之而有以自乐，则又不知足之蹈之、手之舞之。盖七十年如一日，愤乐相生，可谓独得圣贤之心精者。”《明儒学案·师说》，页3。又，黄宗羲记：“刘先生言：‘予于本朝，极服康斋先生。’”按，此处“刘先生”即指刘宗周。《明儒学案·崇仁学案》，卷1，页16。

学亦即清代学术成就所在。虽则说，宋明时期经史之学未尝消失，但理学（广义者）乃是当时最具风采的思想面貌；同样地，清代时理学（广义者）亦并未消失，但经史考证之学才是其时最为显著的学术成就。如是，思想史在历经宋、元、明七百年发展的宋明理学之后，至此即将翻为新页。

第七章 以慎独之学批判王阳明及其后学

本章将刘宗周置于其所处时代,即王门后学的复杂背景之下,以考察刘宗周慎独之学的用意所在。思想家的思想往往有其针对性,并非凭空而起,这在刘宗周尤其如此,正如牟宗三所言:“刘蕺山之学乃乘王学之流弊而起者。”¹可以说,将刘宗周置于王阳明及其后学的背景下,方能更恰当地理解其立说之目的;况且,这些批评本身也是刘宗周思想研究的重心所在。

刘宗周对王门后学的批评,主要集中于王畿(字汝中,别号龙溪,1498-1583)。王畿是王门后学中最具争议者,于王门内、外皆招致许多批评。那么,在众多批评王畿的儒者中,刘宗周的批评有何特殊之处?除王畿之外,刘宗周对泰州一系如王艮(字汝止,号心斋,1483-1541)等亦有所批判。不过,相对于王畿之学,其它儒者对泰州一系批评较少,也较无可观处,因此其它儒者对王艮的批评可置勿论。

本章的安排是:首先,对王阳明及王畿、王艮等略作介绍;其次,整理王门内、外对王畿之学的批评;再次,讨论刘宗周对王畿、王艮等王门后学的批判,并且与其它儒者对王畿的批评相互对照,以彰显刘宗周批评的特殊处;最后,分析刘宗周对王阳明的批评。如此安排乃考虑刘宗周的思想发展,因其对王阳明之学的批判属于刘宗周晚期思想。

第一節 王阳明与“二王”

一 王阳明与王门后学

明代具影响力的思想家,首推王阳明(名守仁,字伯安,学者称阳明先生,1472-1528)。王阳明学说承朱学²之弊而起,突显人作为道德主体的能动性,与宋代陆九渊之学遥相呼应,并在理论上更加精微,形成有明一代最具特色的思想学派。

¹ 牟宗三《从陆象山到刘蕺山》,见《牟宗三先生全集》第八册,页365。

² 朱子学是明代官学。在科举取士方面,先考《四书》,再考《五经》,前者则以朱熹《四书章句集注》为依据,朱子学于是成为举业必修。另外,明永乐年间,朝廷命翰林学士修纂《五经大全》一百五十四卷、《四书大全》三十六卷、《性理大全》七十卷,皆以程朱学派的经注及观点为主。

此处略为说明朱学之弊。在朱熹广大精微的思想体系中,以理、气二者概括万事万物。落在人而言,也是由理、气所成,因此虽则人的本性皆为纯然至善,但由于受到气质影响,导致人各有别。那么,如果气质是天生的,为善为恶的气质既已天生注定,如此则颇有落入决定论的危险,而使人的主体能动性显得微弱。另外,朱熹思想中的“理”不仅是心之本性,也是宇宙万物的最根本性质,也就是既内在于人,亦外在于人。在此理论之下,人之遵循道德,不完全是为符合社会规范,更是顺从宇宙的法则。然而,当人间的“三纲五常”被提升为宇宙之“理”时,道德就变成是外在约束人的“他律道德”,此即朱熹思想的缺陷。后世所谓“以理杀人”,虽针对的是理学教条化的流弊,但此流弊与朱熹思想的缺失乃存在著某种程度的联系。

相较于朱熹以心、性、情等概念讨论人性,陆九渊不作如此区分,而直言“心即理”,此因陆九渊不讨论“气”这一概念,不像朱子以“气”作为人之“恶”的宇宙论根据,陆九渊将善恶皆诉诸本心,本心即是善,放失本心即是恶。如此,陆九渊以“本心”为道德修养的依据,而非来源于外在的宇宙之“理”,则成圣成先贤乃出于自我主体之决定,正可弥补朱熹学说中主体性微弱之失。

王阳明之说亦以“心即理”为出发点,而以“致良知”为其晚年宗旨。“致良知”一词,乃提炼自《大学》“致知”与《孟子》“良知”³,以“良知”为本体,以“致良知”为工夫,如此本体与工夫皆涵摄于其中。作圣之功不在事物上作知识的积累,而完全就是在心上作工夫。

王阳明弟子众多,且有再传乃至三传的传人,他们所讨论的问题、形成的思想,延续王阳明之学而又有所发展,这一批人即是所谓“王门后学”或“阳明后学”,或直接简称“王学”。尽管王门后学皆尊王阳明为师,皆以良知之学为依归,但他们对师说的阐发并不一致,常有相互批评、辩难的情形。这一现象,学者称之为王门分化,以唐君毅最能点出其中症结,他说:“阳明之提出致良知之教,原视此为至简易真切之为学之道……然良知之学满天下,学者对良知之说,更有种种之异同争论;而欲知此良知为何物,反成最难。……盖阳明将天下为学之道,收归于致良知三字之至简,则天下为学之道之至繁杂者,亦随之而辐辏于此至简易者,而

³ 《孟子注疏·尽心上》:“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。”见《十三经注疏》下册,页2765。

使此简易者，亦化为繁杂也。”⁴王阳明以“致良知”三字为宗旨。但“良知”究竟为何？如何“致”此良知？此有关本体与工夫的问题，在王门后学中形成各家说法。

由于王门后学对“致良知”之教的阐述有所不同，研究者在处理其间异同的问题上，就产生分派或分类的作法。著名者如黄宗羲《明儒学案》各学案，以地域作区分，将王门后学分为：浙中王门学案（浙江地区）、江右王门学案（江西地区）、南中王门学案（江苏、安徽地区）、楚中王门学案（湖南、湖北地区）、北方王门学案（山东、河南地区）、粤闽王门学案（广东、福建地区）等，共六支。此外，又有泰州学案、止修学案。前者是以王阳明晚年弟子王艮为主，王艮为江苏泰州人，但其弟子及后学并不仅限于泰州；后者是以王阳明的江右弟子邹守益的门人李材为主，以“止修”二字为宗旨，作为对王学的修正，故称为“止修学案”。其实，泰州学案、止修学案，亦可算是王门后学。⁵现代学者中，日本的冈田武彦将王门后学分为现成派（如王畿）、修证派（如钱德洪）、归寂派（如聂豹）三大派，在学界颇具影响，但也不乏批评者。⁶关于王门分派的问题，尚有其它主张。⁷尽管学派的划分有其价值，但毕竟只是一种假名安立的方便施設，若过于重视，恐将障蔽我们对个别儒者的了解。

⁴ 唐君毅《王学之论争及王学之二流》，见《中国哲学原论·原教篇》第十三章，页360。

⁵ 如陈来说：“黄宗羲之所以不称这两支为‘王门学案’，是因为他认为这两派已渐离阳明学的精神宗旨，已经突破于王学之外。黄宗羲的这种看法是正统派的看法，我们今天自不必以此种正统派看法为限。其实，无论从师承关系上说，还是把阳明学作为一个社会文化运动来看，泰州学派是没有理由不列为‘王门学案’的；李材从江右转出，亦可列于江右之下。”陈来《序》，见彭国翔《良知学的展开：王龙溪与中晚明的阳明学》，页VII-VIII。

⁶ 如陈来说：“（冈田武彦）将王畿与王艮同归于‘现成派’，亦未尽妥。用刘宗周的话说，泰州的‘现成’往往‘参之以情识’，但决不能说龙溪的‘见在’是‘参之以情识’。”陈来《序》，见彭国翔《良知学的展开：王龙溪与中晚明的阳明学》，页VIII。又据林月惠《良知学的转折：聂双江与罗念庵思想之研究》页646，说：“冈田的说法，在二十世纪七十年代以后，成为日本学界的主流看法。不过此说法，在八十年代末期，日本学者中纯夫首先提出质疑。”

⁷ 如岛田虔次著、蒋国保译《朱子学与阳明学》（西安：陕西师范大学出版社，1986）将王门后学分为“左派”和“右派”，前者指王畿和泰州学派，后者以谨守阳明乃至接近朱学立场者。又如钱明《阳明学的形成与发展》（南京：江苏古籍出版社，2002年）一书，将王门后学分为两个系统（现成和工夫）、五个流派（虚无、日用、主敬、主静、主事）。

在众多的王阳明弟子中,以王畿、王艮这两派最具影响力及争议性,正如《明儒学案》所言:“阳明先生之学,有泰州、龙溪而风行天下,亦因泰州、龙溪而渐失其传。”⁸ 以下分别简述“二王”思想。

二 王畿之学

王畿为浙江山阴(今绍兴)人,《明儒学案》中列于《浙中王门学案》。王畿是王阳明的主要弟子,常辅助王阳明进行教授,后致力于讲学达四十多年,“自两都及吴、楚、闽、越、江、浙,皆有讲舍”⁹,其学说影响广泛。

有关王畿的争议,主要集中于他的“四无说”。另外,王畿在本体上倡言“见在良知”¹⁰,在工夫上主张要顿悟本体,对待佛教态度宽松,乃至有融合三教的倾向。这几点是王畿常受批评之处。

王畿“四无说”与王阳明“天泉证道”¹¹有关。嘉靖六年(1528),王阳明奉命出征广西思恩、田州,临行前于越城(绍兴)新建伯府内的天泉桥上,解答弟子王畿与钱德洪二人之疑问。此事是在王阳明去世前一年,即五十六岁之时,可视为王阳明晚年思想。当时,两人就王阳明“无善无恶心之体,有善有恶意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物”进行讨论,此即所谓“四句教”。按王阳明观点,“无善无

⁸ 《明儒学案·泰州学案一》,卷32,页703。

⁹ 《明儒学案·浙中王门学案二》,卷12,页238。

¹⁰ 关于“见在良知”,彭国翔解释说:“‘见在良知’...阳明思想中显然有见在良知的意涵,如所谓‘只存得此心常见在,便是学’(《传习录上》)...以及逝世前《答聂文蔚》第二书所谓‘良知只是一个,随他发见流行处当下具足,更无去求,不须假借’(《传习录中》)但阳明并无‘见在良知’的固定用法。正式使‘见在良知’成为一个明确概念的是龙溪。”彭国翔《良知学的展开:王龙溪与中晚明的阳明学》,页67。

¹¹ 据彭国翔《良知学的展开:王龙溪与中晚明的阳明学》,页175-176:“关于天泉证道的记载,大略有两类七种。第一类是当事人龙溪和钱绪山的记录,包括《全集》卷一《天泉证道记》和卷二十《刑部陕西司员外郎特诏进阶朝列大夫致仕绪山钱君行状》(下简称《钱绪山行状》)、《传习录下》钱绪山的记录,以及出自钱绪山之手的《阳明年谱》。第二类是得自听闻或后人的记录。包括《东廓邹先生文集》卷二《青原赠处》、徐阶《王龙溪先生传》,以及《明儒学案·浙中王门学案二》。.....作为天泉证道的当事人,钱绪山和龙溪的记载详略有出入,尤其在记录阳明对二人的评论时,二人所记更有不同,但就龙溪四无论的基本内容而言,则并无区别。《传习录下》和《阳明年谱》对于天泉证道的始末记载较为完整,可以确定龙溪四无论提出的时间与情境脉络;而对于龙溪四无论的具体内容,则以《天泉证道记》和《钱绪山行状》较为详细。”

恶心之体”并非否定心性之善,而是在为善去恶之后,对善恶二者皆不予执著的境界,且一般的善是相对于恶而存在的,如果没有恶,善也并不具有本质性的存在,在此意义下,无善无恶才是所谓至善。这一主张,颇受佛老影响,而常为儒者所批评辩难。当时,钱德洪以“四句教”为师说定本,不可更改,而王畿则认为这仅是“权法,体用显微只是一机,心意知物只是一事,若悟得心是无善无恶之心,则意、知、物俱是无善无恶。”¹²王畿主张,心、意、知、物皆无善无恶,此即“四无”之说。两人争执不下,便去请示王阳明。王阳明回答:“吾教法原有此两种,四无之说为上根人立教,四有之说为中根以下人立教。上根者,即本体便是工夫,顿悟之学也。中根以下者,须用为善去恶工夫,以渐复其本体也。”¹³这表明,上根者可以顿悟心体为入道工夫,中下根者则需以为善去恶的渐修方式为入道工夫。又据《传习录》所记“天泉证道”版本,王阳明还表示:“二君之见,正好相资为用,不可各执一边。”¹⁴王畿后来仍坚持“四无说”,并在工夫论上提倡顿悟本体,于王门内外皆为争议焦点。

在本体方面。王畿的“见在良知”即“现在良知”,因古代“见”与“现”通。王畿“见在良知”有“见”与“在”二义,前者指良知的活动性,后者肯定良知的当下存有性,意即良知既超越于经验现象之上,又表现于经验现象之中。¹⁵如王畿说:“良知在人,不学不虑……不待修证而后全。”¹⁶良知为人人所本有,但这并不意味着每个人的良知皆已完全呈现。就这一点言,当时儒者乃至后代学者,常将“见在良知”与“现成良知”混为一谈¹⁷,而误以为王畿不重工夫。事实上,王畿的良知不待修证乃是就“应然”的层面言,而他在“实然”的层面上并非不言工夫。王畿曾以“日月之明,偶为云雾所翳”为喻,说明“良知在人,本无污坏,虽昏蔽之极,苟能一

¹² 《明儒学案·浙中王门学案二》,卷12,页238-9。

¹³ 《明儒学案·浙中王门学案二》,卷12,页239。

¹⁴ 陈荣捷《王阳明传习录详注集评》,页359。

¹⁵ 参见彭国翔《良知学的展开:王龙溪与中晚明的阳明学》,页69。

¹⁶ 王畿《书同心册》,见《明儒学案·浙中王门学案二》,卷12,页248-9。

¹⁷ 彭国翔说:“许多学者对‘见在良知’与‘现成良知’不加区分,事实上龙溪并未使用过‘现成良知’的用语……‘见在’与‘现成’其实在意义上并不相同,尤其容易在理解上引导出不同的方向。龙溪同时与之后的学者往往更多的是在‘现成良知’的意义上理解龙溪的‘见在良知’。”彭国翔《良知学的展开:王龙溪与中晚明的阳明学》,页67-68。

念自反，即得本心”，一如“云雾一开，明体即见，原未尝有所伤也”¹⁸，与佛教的“佛性”概念极为类似。

在工夫方面。王畿以“四无说”为依据，认为若能证得无善无恶心之体，则意亦是无善无恶的。因此，他区分所谓“先天之学”与“后天之学”，“以正心为先天之学，诚意为后天之学”，即心之体上的工夫为先天之学，而意念上的工夫为后天之学。若“从心上立根”，直接悟得心之本体，即是“先天统后天”，能使心之发用如意念等归于无善无恶；若是“从意上立根”，则是“后天复先天”，将“不免有善恶两端之决择，而心亦不能无杂”¹⁹。可以想见，王畿必然是以“先天之学”为上乘工夫，要直接用工夫于心之本体，因为“若不见良知本体，只在动静二境上拣择取舍，不是妄动，便是著静，均之为不得所养。”²⁰在他眼中，如果不能体悟良知本体，则不论是静坐存养或是动时省察，还不能算是真正有效的工夫。由于王畿对心之体的强调，以至于被其它儒者批评为不重工夫，但其实争端多由语义问题而起，王畿并非不言工夫，如他说：“良知不学不虑，终日学，只是复他不学之体，终日虑，只是复他不虑之体。无工夫中真工夫，非有所加也。工夫只求日减，不求日增。”²¹他所谓工夫，乃在日减而非日增，而此“减”本身就是工夫。此外，王畿提倡要“悟”本体，也常遭致不用工夫的批评，其实这“悟”本身也是工夫。他认为“悟”有三种，分别是：“从言而入者”，是为“解悟”；“从静坐而入者”，是为“证悟”；“从人情事变练习而入者”，是谓“彻悟”²²。这三种悟入的方法，即是工夫。

在儒佛问题上。从王畿提倡“悟”看来，即可推知王畿对佛教的宽松，因所谓顿悟本出自佛教禅宗。一般说来，宋明理学严于儒佛之辨，将佛教视为异端而予以排拒。但这种情形到王阳明有所变化，他将佛老视为圣学之一支，认为儒、佛、道三者皆可为吾人所取用，其思想中已有三教合一的倾向。王畿则明白主张三教同

¹⁸ 以上王畿《致知议辨》，见《明儒学案·浙中王门学案二》，卷12，页263。

¹⁹ 以上见《明儒学案·浙中王门学案二》，卷12，页239。

²⁰ 王畿《东游会语》，见《明儒学案·浙中王门学案二》，卷12，页246。

²¹ 王畿《答徐存斋》，见《明儒学案·浙中王门学案二》，卷12，页249。

²² 王畿《悟说》，见《龙溪先生全集》，卷17，《四库全书存目丛书》，集部，第98册（济南：齐鲁书社，台南：庄严文化事业有限公司，1995年），页612。

源,以良知为“范围三教之枢”,且“学老佛者,苟能以复性为宗,不沦于幻妄,是即道释之儒也。”²³如此,则儒佛道三教之间的界限趋于淡薄,这也是常被批评之处。

三 王艮之学

王艮为江苏泰州(今江苏东台)人,这是《明儒学案》之《泰州学案》名称的由来,但《泰州学案》并非全是泰州人。王艮为王阳明弟子,因此泰州学案亦可视为王门后学。此处叙述泰州之学,以作为思想源头的王艮、王襞(字宗顺,号东嵎,1511-1587)、王栋(字隆吉,号一庵,王艮门人,生卒年不详)三人为主。

王艮年少时,因家贫而辍学,从父经商,并不是传统意义上的读书人,但他自学不倦,常将《论语》、《大学》等典籍置于衣袖中,默默参究,因而有自得受用之学。王艮后来听闻他人谈论王阳明之说,感到不谋而合,于是前去见王阳明,为王阳明所折服,拜于门下。²⁴王艮讲学,常能于日用动作间指示,使听者有所省觉,其说主要有二:一为乐学说;二为格物说。王艮将圣人之学视为快乐之学,他说:“天下之学,惟有圣人之学好学,不费些子气力,有无边快乐。”²⁵他并作有《乐学歌》²⁶,文词平易,琅琅上口。至于王艮的格物说,被称为“淮南格物”,这涉及对《大学》的解释,以“身”为本,而“家国天下”为末,“反己,是格物底工夫,故欲齐治平在于安身。”²⁷也就是一切修养工夫须以此身作为基础,且此身并非只是道德之身,亦具有肉体生命之意涵。

王襞为王艮之子,随父亲受学于阳明门下,师从王畿及钱德洪。王艮去世后,王襞继承父亲讲席,往来各地讲学。²⁸在本体论上,王襞认为:“原无一物,原自现成,顺明觉自然之应而已。自朝至暮,动作施为,何者非道?更要如何,便是与蛇画足。”²⁹这是现成良知的主张。既然良知已是现成,则只要顺其自然即可,因此其工

²³ 以上王畿《悟说》,见《龙溪先生全集》卷17,页606-607。

²⁴ 以上王艮生平,见《明儒学案·泰州学案一》,卷32,页709。

²⁵ 王艮《心斋语录》,见《明儒学案·泰州学案一》,卷32,页714。

²⁶ 王艮《乐学歌》,见《明儒学案·泰州学案一》,卷32,页718:“人心本自乐,自将私欲缚。私欲一萌时,良知还自觉。一觉便消除,人心依旧乐。乐是乐此学,学是学此乐。不乐不是学,不学不是乐。乐便然后学,学便然后乐。乐是学,学是乐。呜呼!天下之乐,何如此学!天下之学,何如此乐!”

²⁷ 以上见《明儒学案·泰州学案一》,卷32,页710。

²⁸ 王襞生平,见《明儒学案·泰州学案一》,卷32,页718-719。

²⁹ 王襞《东嵎语录》,见《明儒学案·泰州学案一》,卷32,页721。

夫论以“不犯手为妙”，如此，“鸟啼花落，山峙川流，饥食渴饮，夏葛冬裘，至道无余蕴矣”³⁰，一切情境皆为道之展现。

王栋为王艮弟子，同样也致力于讲学。据黄宗羲，王栋之学“其大端有二：一则禀师门格物之旨而洗发之。……一则不以意为心之所发。”³¹前者，即王艮的“淮南格物说”；后者，被现代学者称为“主意说”。王栋说：“旧谓意者心之所发，教人审几于动念之初。窃疑念既动矣，诚之奚及？盖自身之主宰而言，谓之心；自心之主宰而言，谓之意。……所谓意也，犹俗言主意之意。”³²王栋“主意说”亦是对旧有的“意为心之所发”观点感到怀疑，而认为“意”当为心之主宰，这几乎等同于刘宗周“意为心之所存，非所发”的观点，因此常被视为是刘宗周诚意说的先导。这一点，黄宗羲早已注意到。³³但究竟刘宗周是否受到王栋影响，或仅只是所见略同、不谋而合，就现有文献来看，颇难有所定论。³⁴

泰州一系情况复杂，多有布衣之人如王艮本人，另还有陶匠韩贞、樵夫朱恕等不同行业的非读书人，但也有博通经史文献的饱学之士，如焦竑等。他们各有见解，难有共通的学派主张，如唐君毅说：“承泰州之传之学者，亦所见恒有不同。泰州之学之精神，毕竟何在，亦不易论也。”³⁵不过，唐君毅认为，“若与其它王门之学相较而论，泰州之学之精神，在直面对吾人一身之生活生命之事中讲学。”³⁶以学说而言，此派较为松散，未必能以“学派”称呼；但另一方面，泰州之讲求生活与行动

³⁰ 以上见《明儒学案·泰州学案一》，卷32，页719。

³¹ 《明儒学案·泰州学案一》，卷32，页732。

³² 王栋《语录》，见《明儒学案·泰州学案一》，卷32，页733-4。

³³ 黄宗羲说：“先师戴山……以意为心之所发为非是……逮梦奠之后，恽日初为《刘子节要》，尚将先师颜意所在节去之，真索解人而不得。岂知一庵先生所论，若合符节。……顾当时亦无不疑之，虽其久于门下者，不能以释然。下士闻道而笑，岂不然乎？”《明儒学案·泰州学案一》，卷32，页732。

³⁴ 王栋与刘宗周相似之处，又有一处，王栋说：“诚意工夫在慎独，独即意之别名。”王栋《语录》，见《明儒学案·泰州学案一》，卷32，页734。但刘宗周思想是否受王栋的影响，不易判定，如黄宗羲说：“师未尝见泰州（按，指王栋）之书，至理所在，不谋而合也。”黄宗羲《先师戴山先生文集序》，见《黄宗羲全集》第十册（杭州：浙江古籍出版社，1986年），页54。

³⁵ 唐君毅《王学之评论及王学之二流》，见《中国哲学原论·原教篇》第十四章，页382。

³⁶ 同上。

力,在王门中最具平民色彩,这一点可视为其共通之处。此外,泰州儒者多倾向三教合一或儒佛融合,这是另一特点。³⁷

总体而言,泰州一系最受注目并引发批判的,要属其行事风格,这一点与王畿之学形成对比,后者则是在立说上备受批评。

第二節 诸儒对王畿之学的批判

在明代中后期儒学中,王畿之学是主要的论争焦点,以下分为王门内部及王门外部两者来讨论。

一 王门内部对王畿之学的批判

先讨论王门内部对王畿的批评。这部分,又可区分为曾亲炙王阳明的门人,以及王阳明的再传弟子。对前者而言,他们多不反对“四无说”中的“无善无恶心之体”,而是批评王畿“见在良知”及其所衍生的工夫论。这是很可理解的,因“无善无恶心之体”最初乃出自王阳明“四句教”,作为曾亲炙之弟子,他们多不反对这一立说,而是将批判重点指向王畿。

(一) 钱德洪

钱德洪(字洪甫,号绪山,1496-1579)与王畿是王阳明的两大主要弟子,且参与“天泉证道”这一著名公案,他与王畿的分歧自当时起即已存在。《明儒学案》中,钱德洪与王畿同列于《浙中王门学案》,但其宗旨颇不同于王畿,这也可见《明儒学案》依据地域作分类的不足之处。

钱德洪主要是批评王畿偏于虚寂本体,离于事上用功,但并不反对“无善无恶心之体”。³⁸钱德洪说:“除却应酬更无本体……苟于应酬之中,随事随地不失此

³⁷ 泰州学派主三教合一或儒佛融合者,如:罗汝芳(1515-1588)、李贽(1527-1602)、管志道(1535-1608)、焦竑(1540-1620)、周汝登(1547-1629)、陶望龄、颜钧、杨起元、赵贞吉等。又,其实李贽并未列于《明儒学案》中,但其人与泰州一系多有往来,其学说及行事风格亦颇有泰州学派特色,因此多被研究者归属于泰州学派。如嵇文甫说:“(李卓吾)虽然不能正式的列入王学左派,但和王学左派关系极密切,其思想行动最能把左派王学的精神充分表现出来。”见其著《左派王学》,《民国丛书》第二编,第七册,页64。

体,眼前大地何处非黄金。若厌却应酬,必欲去觅山中,养成一个枯寂,恐以黄金反混作顽铁矣。”³⁹这是主张在修养工夫中体悟本体,特别是在生活中的应对进退中来修养,而不需专意去培养本体,如此则是将工夫割裂于生活之外。在王门中,钱德洪与王畿二人常被相提并论。如《明儒学案》认为,钱德洪虽在“彻悟”上不如王畿的悟入本体,但钱德洪重在事上磨练,因而在“修持”上胜于王畿;若就二人得失而论,相对于王畿的“入于禅”已远离师门宗旨,钱德洪尚“不失儒者之矩矱”⁴⁰。

(二) 邹守益、聂豹

《明儒学案》中,王门后学各派以“江右”最受肯定,被视为阳明之学的正宗传承。实际上,黄宗羲这一观点乃承自刘宗周⁴¹,其原因之一即是“江右王门”在对王畿之学的批判上不遗余力。⁴²江右中的阳明及门弟子,以邹守益(字谦之,号东廓,1491-1562)、聂豹(字文蔚,号双江,1487-1563)最为重要。

邹守益以“戒惧”为宗旨,即“戒慎恐惧”之意,以戒惧慎独为致良知之功,因此他对王畿的批评主要是在工夫论上,如他说:“近来讲学……于戒惧之功,全不著力,便以为妨碍自然本体,故精神浮泛,全无归根立命处。”⁴³这即是针对王畿之学而发,认为王畿所谈本体为“自然本体”,乃空泛而无根基。

聂豹的宗旨为“归寂”,重视静坐以存养心之未发,也是为救王畿“见在良知”之弊,但他将“见在良知”误解为是以知觉为良知,实际上并非王畿本义。据林月惠所指,聂豹认为王畿“见在良知”太过玄虚,且王畿教人悟后起修的作法并不实

³⁸ 如钱德洪说:“人之心体一也,指名曰善可也,曰至善无恶亦可也,曰无善无恶亦可也。……至善之体,恶固非其所有,善亦不得而有也。…今无一善,故能尽天下万事之善。”钱德洪《复杨斛山》,见《明儒学案·浙中王门学案一》,卷11,页235。

³⁹ 钱德洪《复龙溪》,见《明儒学案·浙中王门学案一》,卷11,页234。

⁴⁰ 以上见《明儒学案·浙中王门学案一》,卷11,页226。

⁴¹ 黄宗羲在《子刘子行状》中,说:“(刘宗周)又常谓羲:阳明之后不失其传者,邹东廓、罗念庵(按,即罗洪先)耳。”黄宗羲《子刘子行状》,见《刘宗周全集》第五册,页4。

⁴² 黄宗羲说:“姚江之学,惟江右为得其传。……是时越中流弊错出,挟师说以杜学者之口,而江右独能破之,阳明之道赖以不坠。盖阳明一生精神,俱在江右。”《明儒学案·江右王门学案一》,卷16,页333。

⁴³ 邹守益《与余柳溪》,见《明儒学案·江右王门学案一》,卷16,页340。

际,恐怕会使人受用太早,以致于“乐超顿而鄙坚苦,崇虚见而略实功”。⁴⁴换言之,在聂豹看来,王畿之弊就在于欠缺入手的工夫,也缺少工夫次第作为依循。

可以见得,邹守益、聂豹二人皆批评王畿倾向于浮泛、玄虚的良知本体,因而缺乏踏实工夫。但正如前所言,有关王畿不重工夫的争端,多导源于语义问题。唐君毅也注意到这语义问题,而以“悟本体即工夫”及“由工夫以悟本体”来区分阳明的两种教法,前者即是就王畿而言。⁴⁵但我们认为,若以“工夫用于心之体”来代替唐君毅的“悟本体即工夫”,以“工夫用于心之用”来取代唐君毅的“由工夫以悟本体”,意思表达地应更为清楚,甚且,还应加入座上、座下的考虑。如聂豹认为,王畿缺乏工夫次第而偏于错谬的本体,但这并不意味聂豹不顾本体。事实上,聂豹对心之本体颇有神秘体验。⁴⁶究其实,聂豹主张静坐以体悟心之本体,在对良知本体的追求上,王畿与聂豹并无异议,二人之间的论争往往是在对良知的解释上,以及如何致此良知等相关问题。另外,所谓“悟”乃与佛教禅宗相关,顿悟、渐修常被误解。⁴⁷但顿悟与渐修不能割裂来看,顿悟乃由渐修而至,而渐修亦不妨碍顿悟的发生,二者实为相辅相成,即便是提倡顿悟的禅师,也未能不经由渐修而得顿悟的。就某方面言,王门的本体、工夫之争与禅宗的顿、渐问题,颇有可模拟之处,除义理上的相似之外,二者皆建立于实修体验上,此即研究者的最大门坎。

⁴⁴ 林月惠《良知学的转折:聂双江与罗念庵思想之研究》,页200-201。

⁴⁵ 唐君毅《王学之论争及王学之二流》,见《中国哲学原论·原教篇》第十三章,页364。相较于冈田武彦将王门后学分为现成派(如王畿)、修证派(如钱德洪)、归寂派(如聂豹)三大派,唐君毅的划分比较好。冈田武彦将“修证派”独立于王畿及聂豹等人,颇成问题,因王门后学何人不重“修证”?如此区分,易予人误解,而认为修证派以外之人乃空谈本体。

⁴⁶ 据《明儒学案》,聂豹“狱中闲久静极,忽见此心真体,光明莹彻,万物皆备。”见《明儒学案·江右王门学案二》,页372。

⁴⁷ 如胡适于1926年欧洲之行中,在伦敦及巴黎查阅新发现不久的敦煌文献,后来写出著名的《楞伽宗考》与《荷泽大师神会传》二文,并引发铃木大拙、钱穆、汤用彤、印顺等学者的不同意见,成为二十世纪佛学研究的一段公案。胡适自认他的发现颇具意义,主张从达摩到神秀这一系是所谓“楞伽宗”,而慧能与神会是所谓“般若宗”,视前者为“渐修”而后者为“顿悟”,如此将二者对立起来,并认为慧能之成为六祖乃是“般若宗革了楞伽宗的命”。事实上,根据文献来看,不论是胡适所谓“楞伽宗”还是“般若宗”,皆有“顿悟渐修”的观点,而非一主“顿悟”,一主“渐修”,因此胡适观点明显有误。见笔者《早期禅宗思想中如来藏与般若的融合及顿渐问题之试探——对胡适〈楞伽宗考〉、〈荷泽大师神会传〉二文观点的批评》,见《北京大学中国古文献研究中心集刊》,第4辑,2004年10月,页509-516。

因此,王畿并非不重视工夫,如彭国翔称:“如果能够真正切实地实践龙溪心体立根与一念入微的致良知工夫,不仅不会导致脱略工夫,反而会合乎逻辑地引向一种严格主义的道德修持。”⁴⁸如此说来,诸儒对王畿的误解深矣。但另一方面,彭国翔又指出,儒者对王畿脱略工夫的指摘,更多地是出于对王畿之学“所产生的实际后果,即当时许多后学之人在未能真修实悟的情况下,误将自己的感性知觉和情识作为良知心体,凭感性知觉与情识行事而尚自以为心体立根,更有有意纵情恣肆而伪托见在良知者。所谓‘士之浮诞不逞者,率自名龙溪弟子’”(《明史·儒林传》卷283)。⁴⁹确实,在主观意愿上,王畿本人并非脱略工夫,但在客观上,其所造成的影响是另一回事。尽管王畿本旨与其影响,二者应当分开看待,而不能完全归咎于王畿本身;但另一方面,王畿之学的流弊,未必不能溯其因由至其本身。换句话说,王畿亦当为其所造成的流弊,担负起若干的责任,如唐君毅所言:“大率天下之学术,既成风气,则不免于人之伪袭而无不弊,不只王学为然。昔人言‘教学者如扶醉人,扶得东来西又倒’。……然伪袭王门之学者,亦自有其最易导致之弊。”⁵⁰在这一意义下,对王畿的批判是可以成立的。

以上对王畿所作的批评,皆出自曾亲炙阳明的王门中人。下面,讨论的是阳明的再传弟子对王畿的批判。

(三) 罗洪先

王门后学中,聂豹、罗洪先(字达夫,别号念庵,1504-1564)二人常被相提并论,因二人对致良知的观点颇多相契之处⁵¹,而罗洪先思想较聂豹更为深刻。聂豹宗旨为“归寂”,罗洪先则以“主静”为宗旨,皆重视对未发之时的修养工夫,亦皆

⁴⁸ 彭国翔《良知学的展开:王龙溪与中晚明的阳明学》,页157。

⁴⁹ 同上。

⁵⁰ 唐君毅《王学之弊及东林学之止至善之道与其节义之教》,见《中国哲学原论·原教篇》第十七章,页442。

⁵¹ 据《明儒学案》对罗洪先的介绍,说:“聂双江以归寂之说,号于同志,惟先生独心契之。……先生谓:‘……非经枯槁寂寞之后,一切退听,天理迥然,未易及此。双江所言,真是霹雳手段,许多英雄瞞昧,被他一口道著,如康庄大道,更无可疑。’辟石莲洞居之,默坐半榻间,不出户者三年。”《明儒学案·江右王门学案三》,卷18,页388-9。

强调静坐。但与聂豹不同，罗洪先并非阳明及门弟子而应算是阳明后学⁵²，由于工夫深切，他在王门中颇受敬重，与钱德洪、王畿等阳明大弟子颇具交谊，并与王畿多所辩难。罗洪先视阳明之学“为圣学无疑”⁵³，但对阳明后学多有批评，认为王畿长期受学于阳明，应最能得阳明之旨，却反使得王门后学流弊滋生，实在是负于阳明。

罗洪先对王畿的批评，以一句话为代表，即：“世间那有现成良知？”在罗洪先的理解中，王畿的“见在良知”具有“现成良知”的意涵，也就是人人良知皆同于尧舜，当下即皆具足而不待修证。换言之，罗洪先亦认为王畿之说偏于本体，“终日谈本体，不说功夫”⁵⁴，且随意将心之究竟本性宣说予人，这是至宝轻弄⁵⁵，易误人歧途，使人殆于工夫，而在罗洪先认为良知本体非深切工夫不能致。对此，王畿的答辩是：虽则罗洪先对工夫的强调用心良苦，但如果只是为“欲惩学者不用工夫之病”⁵⁶，而非得将良知本体视为是“必待工夫修证而后可得，则未免矫枉之过”⁵⁷。其实，二人之辩乃是就不同层面而论，王畿是就良知本体的层面，而罗洪先则是站在良知修证的立场，前者指的是良知在本质上的存在形态，后者说的是良知落于现实中的存在形态，双方并不是就完全相同的问题在辩论，可说各说各话，因而皆各有其成立之理。另外，罗洪先将王畿“见在良知”理解为“现成良知”，即不必工夫而现成可得，在某种程度上也是对王畿的误读。但另一方面，罗洪先并非完全不了解王畿“无工夫中真工夫”之意，而他认为此种见解乃是出自佛教禅宗，有流于

⁵² 罗洪先年少时曾听闻阳明讲学，但并未及门拜师，后来是在钱德洪建议下，由阳明后学者改称门人。如黄宗羲说：“先生（按，即罗洪先）既定《阳明年谱》，钱绪山曰：‘子于师门不称门生，而称后学者，以师存日未得及门委贄也。子谓古今门人之称，其义止于及门委贄乎？子年十四时，欲见师于赣，父母不听，则及门者其素志也。今学其学者，三纪于兹矣，非徒得其门，所谓升堂入室者，子且不歉焉，于门人乎而有？’《谱》中改称门人，绪山龙溪证之也。”《明儒学案·江右王门学案三》，卷18，页389

⁵³ 罗洪先《甲寅夏游记》，见《明儒学案·江右王门学案三》，卷18，页418。

⁵⁴ 罗洪先《寄王龙溪》，见《明儒学案·江右王门学案三》，卷18，页403。

⁵⁵ 罗洪先在给王畿的书信中表示，不应将究竟本性轻率示人，他说：“至宝不宜轻弄，此丹家语。…千古圣贤，只是收敛保聚法，不肯轻弄以至于死，故曰‘兢兢业业，过了一生’。”见罗洪先《寄王龙溪》，见《明儒学案·江右王门学案三》，卷18，页405。

⁵⁶ 王畿《答念庵》，见《明儒学案·浙中王门学案二》，卷17，页259。

⁵⁷ 以上王畿《松原晤语》，见《明儒学案·浙中王门学案二》，卷17，页243-4。

放荡狂肆之失。⁵⁸ 终究说来,王畿虽非不言工夫,但他确实不好谈论工夫,从一小事可以看出。有次,罗洪先与王畿一起挥毫,罗洪先喜欢书写陆九渊“小心翼翼,昭事上帝……战战兢兢,那有闲言时候”一段话,而王畿在旁“辄欲更书他语”⁵⁹,引起罗洪先心疑,似乎王畿对儒门的就业戒惧并不感兴趣。如此看来,罗洪先对王畿的批评并非没有道理。

(四) 张元忬、李材

上述王门诸子,皆批评王畿不重工夫,但并不反对“无善无恶心之体”。如前所言,作为王畿“四无说”一部分的“无善无恶心之体”,原本出自王阳明“四句教”之首句,他们既身为王阳明及门弟子或再传弟子,对“无善无恶心之体”的接受,颇可以理解。然而,此处张元忬(字子荇,别号阳和,1538-1588)、李材(字孟诚,别号见罗,生卒年不详),则是对“无善无恶心之体”抱持批判态度,这是将他们合并讨论的原因。

张元忬原从王畿得到阳明之学的传承,但对王畿偏向于谈论本体颇感不满。张元忬认为,“本体本无可说,凡可说者皆工夫也”⁶⁰,王畿之说有导致“徒言良知而不言致,徒言悟而不言修”之弊,为救此弊,他主张要“不但曰良知,而必曰致良知;不但曰理以顿悟,而必曰事以渐修”⁶¹。在对工夫的强调上,张元忬对王畿的批评并无特殊之处,此处所举,主要是为显示王门内部对王畿的不满乃颇为普遍的现象。另外,他也批评王畿“欲浑儒释而一之,以良知二字为范围三教之宗旨”⁶²,否定王畿三教合一的观点。在“无善无恶”问题上,张元忬是较早对此提出批判者,他说:“谓良知有善无恶,则可;谓良知无善无恶,则不可。致知之功,全在察其善恶之端,方是实学。今人于种种妄念,俱认为良知,则不分善恶之言误之也。”⁶³ 这段话

⁵⁸ 如罗洪先说:“龙溪之学...其讲功夫,又却是无功夫可用,故谓之‘以良知致良知’,如道家‘先天制后天’之意。其说实出阳明口授,大抵本之佛氏。翻《传灯》诸书,其旨洞然。直是与吾儒‘兢兢业业,必有事’一段,绝不相蒙……持此应世,安得不至荡肆乎?”罗洪先《与聂双江》,见《明儒学案·江右王门学案三》,卷18,页407。

⁵⁹ 罗洪先《与谢高泉》,见《明儒学案·江右王门学案三》,卷18,页407。

⁶⁰ 《明儒学案·浙中王门学案五》,卷15,页324。

⁶¹ 以上张元忬《答周海门》,见《明儒学案·浙中王门学案五》,卷15,页328。

⁶² 《明儒学案·浙中王门学案五》,卷15,页324。

⁶³ 张元忬《寄冯纬川》,见《明儒学案·浙中王门学案五》,卷15,页325。

涉及对“良知”内容的定义问题,认为良知只能以“善”去定义,而不能以“无善无恶”去描述,因致良知工夫在于为善去恶,而假若良知是“无善无恶”的,那么将使人对善恶之念不予以取舍,甚至不分善恶。

李材与张元忬相似,也是以“有善无恶”来排距“无善无恶”。《明儒学案》中,李材乃划于“止修学案”中,这是取其“止于至善……修身为本”⁶⁴的宗旨而定名的,但由于他受学于阳明弟子邹守益⁶⁵,也可算是王门后学。实际上,李材的“止修”宗旨,正是为救王畿之说的流弊而发,如他认为,“反本还原,直求体上求者,虽是高手,然想象悬空,必竟无安立之处。”⁶⁶这意谓,王畿之说尽管高明,但偏于本体,使人在工夫上无立脚处。至于“无善无恶”,李材的批评颇为平实,他说:“善所必有,岂可言无?恶所本无,又不待说。……无善无恶既均,则作善作恶亦等。”⁶⁷这与张元忬一样,也认为无善无恶之说将使人不分善恶。

按照陈来的解释,出自王阳明“四句教”的“无善无恶心之体”,指的是境界上的无,不是本体上的无,这是王阳明对佛教、道教在心灵境界方面的吸收,而并非放弃儒家固有的世界观与价值观。⁶⁸但以上可见,张元忬、李材对“无善无恶”的批评仍显浅薄,未能切中要害,其后儒者则较能深入其中,详见后述。但因他们二人属王门后学,故特予讨论。

二 王门外部对王畿之学的批判

以下所举,皆非王阳明后学,故以王门外部来称呼。

(一) 许孚远、冯从吾

此处,讨论许孚远(字孟仲,号敬庵,1535-1604)、冯从吾(字仲好,号少墟,1556-1627)对王畿的批评,特别是其“四无”说。许孚远为湛若水(号甘泉,1466-

⁶⁴ 李材《答蒋崇文》,见《明儒学案·止修学案》,卷31,页681。

⁶⁵ 黄宗羲说:“先生初学于邹文庄,学致良知之学。”按,邹文庄即邹守益。《明儒学案·止修学案》,卷31,页668

⁶⁶ 李材《论语大意》,见《见罗先生书》卷5,《续修四库全书》,第941册,(上海:上海古籍出版社,1995年),页60。

⁶⁷ 李材《答徐清甫》,见《明儒学案·止修学案》,卷31,页678。

⁶⁸ 陈来《有无之境:王阳明哲学的精神》,页222-224。

1560)再传弟子,而冯从吾乃许孚远弟子,因此《明儒学案》将此二人列于湛若水传承之中,即《甘泉学案》。明代儒学中,除阳明之学外,甘泉之学是另一支影响较广的学脉。值得注意的,此二人皆与刘宗周相识,对刘宗周当有所影响。

许孚远为刘宗周二十四岁(1601年)所拜之师。尽管许孚远于三年后去世,刘宗周亲炙学习的时间极短,但许孚远严于理欲之辨,言行举止间皆以主敬之心提摄⁶⁹,对刘宗周影响很大。许孚远对“无善无恶”之说批判甚多,认为这是援佛入儒,有违儒家性善说。许孚远最著名者,即是与周汝登的《九谛》、《九解》之辩。“谛”一字,有细察、审查之意。周汝登(字继元,号海门,1547-1629)是王门后学,师从王畿及罗汝芳(字惟德,号近溪,1515-1588),兼具“二王”之传。万历二十年(1592)前后,诸儒于讲学之会中,论及有关“天泉证道”,会中许孚远不表赞同,隔日以《九谛》一文提出九个条目,质疑“天泉证道”之“四无说”,后来周汝登针对这九个条目予以响应,即为《九解》。⁷⁰

其实,许孚远并不反对王阳明“四句教”,如《九谛》之谛八:“王文成先生致良知宗旨,元与圣门不异。……‘无善无恶心之体’一语,盖指其未发廓然寂然者而言之。……至谓‘有善有恶意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物’,则指点下手工夫,亦自平正切实,而今以心、意、知、物俱无善恶可言者,窃恐其非文成之正传也。”⁷¹明显可见,许孚远颇为推尊阳明之学,对“四句教”并不反对,且是将“无善无恶心之体”视作是心体未发时的状态,而并不与性善说相违背;许孚远反对的是王畿“四无”以心、意、知、物皆为无善无恶,认为此非阳明正传。

综观《九谛》、《九解》⁷²,二人论点如下。

许孚远主要论点是:“四无”以心、意、知、物皆无善无恶,这是落入先秦的告子之说,有违孟子性善说;且欠缺下学上达的工夫指点,甚至导致为善去恶工夫之消解;且大多数人并非上等根器,不可以顿悟作为工夫。

对此,周汝登主要回应是:“无善无恶”绝非告子“生之谓性”的“性无善无不善”之义;且心、意、知、物原本只是一个,因此若是接受“无善无恶心之体”,则理应接受其它三者亦是无善无恶的;且“无善无恶”并不排斥“为善去恶”,因“无

⁶⁹ 《明儒学案·师说》,页13。

⁷⁰ 《明儒学案·泰州学案五》,卷36,页861。

⁷¹ 《明儒学案·泰州学案五》,卷36,页866-867。

⁷² 《九谛》、《九解》全文见《明儒学案·泰州学案五》,卷36,页861-868。

恶”二字即已蕴藏去恶之意；且修养之人的毛病多是对善的执著，因此除“无恶”之外，更要超越善恶对待的层次，以透显纯善至善之本体。

据蔡仁厚解析，双方在论辩上各有其所依据之理，都不能说是错误，但许孚远是就实有层面上而论，周汝登则是在工夫作用的层面上坚持“无”，“两人于对方立言之层面，却又未能有相应之契知，于是各执一面，互不相喻”，正如“牟先生常说此种分疏，在古人很难表白出，亦不易意识到，故往复致辩，终成缴绕。”⁷³ 蔡仁厚为牟宗三门下，承继牟宗三观点，对王畿之学持极高评价，因而在《九谛》、《九解》的文本分疏上，对周汝登多有维护，而认为许孚远向上一机之慧悟有所不及。但即使如此，蔡仁厚还是指出周汝登之失，在于下语太快，未免忽视对治实践之功，离开“四句教”来言“四无”，有荡越之病。⁷⁴ 事实上，诸儒对王畿的批评亦不外乎于此。

冯从吾方面。天启二年（1622），邹元标、冯从吾讲学北京的首善书院，此乃有感于时局不安，欲以讲学导正人心，有东林之风。当时，刘宗周常参与其中，对冯从吾观点多有认同。⁷⁵ 冯从吾认为，“无善无恶”之说乃受佛教影响，他说得简捷：“吾儒之旨，只在善之一字。佛氏之旨，却在无善二字。近日学者，既惑于佛氏无善之说，而又不肯抹杀吾儒善字，于是不得已又有无善之善之说耳。”⁷⁶ 另外，冯从吾评论说：“近世学术多岐，议论不一，起于本体工夫辨之不甚清楚。”⁷⁷ 这即是就王门后学而言，批评其在本体工夫上有混淆之失，这一观点颇具洞见。确实，冯从吾所谓“若不分析本体工夫明白，而混然讲说，曰圣学不借闻见，不假思议，不费纤毫功力，虽讲的未尝不是，却误人不浅矣。”⁷⁸ 这其中“虽讲的未尝不是，却误人不浅矣”一语，可谓对王畿的适当评价。在理论上，王畿之说甚为高妙，但若落于实践，却使人难以把握，对比王阳明指示钱、王二人不可各执一边的教示，王畿可说是有负师旨。

⁷³ 以上蔡仁厚《王门天泉‘四无’宗旨之论辩—周海门‘九谛九解之辨’的疏解》，见其著《新儒家的精神方向》，页245。

⁷⁴ 同上，页254-255。

⁷⁵ 《刘宗周年谱》，见《刘宗周全集》第五册，页193。

⁷⁶ 冯从吾《辨学录》，见《明儒学案·甘泉学案五》，卷41，页987。

⁷⁷ 冯从吾《论学书》，见《明儒学案·甘泉学案五》，卷41，页1002。

⁷⁸ 同上，页1003。

(二) 顾宪成、高攀龙

晚明的东林学者，因讲学于江苏无锡的东林书院而得名，故《明儒学案》将他们称为《东林学案》，以论学议政为主，在思想上及政治上具有影响力，顾宪成（字叔时，别号泾阳，1550-1612）、高攀龙（字存之，别号景逸，1562-1626）即为其中的代表人物。

依黄宗羲所言，顾宪成“于阳明无善无恶一语，辨难不遗余力，以为坏天下教法，自斯言始。”⁷⁹ 顾宪成对“无善无恶”的批判力道，在儒者中罕见可与并论者，相关言论在其著述中亦俯拾皆是。事实上，顾宪成论学宗旨即是针对王门后学，所谓：“语本体，只是性善二字；语工夫，只是小心二字。”⁸⁰ 小心，即主敬之意。这段话涉及本体与工夫，可视为顾宪成思想精华所在。顾宪成颇有调合朱子学与阳明学的倾向，从其丰富的著述中，可见他对儒家经典之学的重视，相对于王门后学束书不观的情况，形成强烈对比。所谓束书不观，并非指王门皆不读书，而是对儒家经典之学的疏略。我们检阅明儒文集，发现王门后学有一普遍现象：较少讨论《五经》、《四书》；极少讨论朱学乃至宋儒之学；主要集中于良知问题的讨论。可见，王门后学乃以王阳明之学为思想源头，而少有著眼于整个儒门学脉。但在晚明时，这一情况渐有转向，从思想史眼光看，刘宗周思想中朱学的一面，可视为是东林之学的延续。

顾宪成有一段对“无善无恶”的著名批评，说：“见以为心之本体，原是无善无恶也，合下便成一个空；见以为无善无恶，只是心之不著于有也，究竟且成一个混。”⁸¹ 这是指“无善无恶”之说将导致“空”与“混”的后果。他接著对“空”与“混”两种情况进行解释。首先是关于“空”：“空则一切解脱，无复挂碍。高明者入而悦之，于是将有如所云：以仁义为桎梏，以礼法为土苴，以日用为缘尘，以操持为把捉，以随事省察为逐境，以讼悔迁改为轮回，以下学上达为落阶级，以砥节砺行独立不惧为意气用事者矣。”这是指“无善无恶”将使人疏于为善。此说虽能吸引眼光高明之士，但要直接悟入本体岂是易事，若仅是放眼最高法门而不考虑自身程度，将修养工夫视为障碍本心的桎梏，则将导致两头落空之失，意即不但本心未能得见，可

⁷⁹ 《明儒学案·东林学案一》，卷58，页1379。

⁸⁰ 顾宪成《小心斋札记》，见《明儒学案·东林学案一》，卷58，页1391。

⁸¹ 顾宪成《小心斋札记》，见《明儒学案·东林学案一》，卷58，页1391。下同。

能连基本的修养都达不到。此段话,句句说得切实,实际上每一句都涉及一种修养工夫,如“仁义”、“礼法”都是可为依循者,而“操持”、“省察”、“迁改”等也都是具体可以操作的工夫。其次,顾宪成对“混”解释说:“混责一切含糊,无复拣择。圆融者便而趋之,于是将有如所云:以任情为率性,以随俗袭非为中庸,以阉然媚世为万物一体,以枉寻直尺为舍其身济天下,以委曲迁就为无可无不可,以猖狂无忌为不好名,以临难苟安为圣人无死地,以顽钝无耻为不动心者矣。”这是指“无善无恶”将使人怠于去恶。此说予人懒于去恶的借口,太过轻看修养工夫成熟后的率性自然,而误将未经修养的状况视为自然,随性率性,乃至猖狂恣意。总言之,前段言“为善”的取消,此段言“去恶”的取消,这是顾宪成对“无善无恶”说所易导致的后果之批判。

有一点要注意,顾宪成主张“性善”宗旨,以此来批驳“无善无恶心之体”,这在黄宗羲看来是对王阳明之说的误解。黄宗羲说:“(阳明)所谓无善无恶者,无善念恶念耳,非谓性无善无恶也。……今(顾宪成)错会阳明之立论,将谓心之无善无恶,是性。”⁸² 黄宗羲站在维护王阳明的立场,认为王阳明主张性善之说⁸³,所谓“无善无恶”乃是指“心”而非“性”。就是在这一点上,黄宗羲认为顾宪成乃错解阳明。换言之,顾宪成将王阳明“无善无恶”解作就“性”而言,而黄宗羲则是将“无善无恶”解作就“心”之言。然而,王学思想多不区分心与性,用语较为浑沦,当提到“心”之时,“性”往往已包含其中。心与性的区分,较多是在朱子一系当中。就这一点说来,顾、黄双方对“无善无恶”的评断,皆不够客观。唐君毅曾说:“阳明之提四句教,乃是教法语、工夫语,并非客观的讨论心意是什么。”⁸⁴ 此言甚是。若要论王阳明之学,还当纵观其整体,不应仅以“四句教”为依据,且研究者不可忘记阳明学以实践为导向的特质,任何将其概念抽离于实践及体验的研究进路,都将难以深入其堂奥。

顾宪成将“无善无恶”理解为乃是“性”而言,从一例中可见。王阳明曾以金玉屑及尘沙为喻,前者指善念,后者指恶念,而两者皆放不得眼中,来譬喻心中应

⁸² 《明儒学案·东林学案一》,卷58,页1379。

⁸³ 如黄宗羲说:“阳明每言:‘至善是心之本体。’又曰:‘至善只是尽乎天理之极,而无一毫人欲之私。’又曰:‘良知即天理。’其言天理二字,不一而足,乃复以性无善无不善,自堕其说乎?”见《明儒学案·东林学案一》,卷58,页1379。按,此处黄宗羲观点应承接自刘宗周。

⁸⁴ 唐君毅《王学之论争及王学之二流》,见《中国哲学原论·原教篇》第十三章,页363。

当阙除善恶之念。⁸⁵对此,顾宪成认为这一比喻并不恰当,他反驳说:“善者,指吾性之所本有而名之也;恶者,指吾性之所本无而名之也。……若就眼上看金玉瓦砾,均之为恶也,非善也,以其均之为眼之所本无也。取所本无,喻所本有,非其类也。”⁸⁶这指出王阳明譬喻之失,对眼睛而言,不论是贵重者如金玉,或是低贱者如尘沙,二者皆是外来之物,并非眼睛所本有,而对顾宪成来说,性善是人所本有的,并非外来。但事实上,顾宪成的批评与王阳明的譬喻,二者并非就同一事而言,王阳明乃是指心中的善恶之念,而顾宪成所指的是心之本性,两人乃各说各话。

然而,顾宪成标举“性善”二字以批驳王门后学,亦未尝不是。原因有二:其一,顾宪成有朱子学倾向,其思想原本即重视心、性之区别,且从今日诠释学观点看,任何对文本的诠释,皆难以完全脱离诠释者的立场,因而顾宪成从其思想眼光中,自是倾向以自己观点来理解对方,此亦无可厚非;其二,顾宪成所批判的“无善无恶”,更多地是就此说所造成的影响而言,这在前面已多次提及。就这两点而言,顾宪成批评王阳明“无善无恶”并非不可成立,他说:“阳明岂不教人为善去恶?然既曰‘无善无恶’,而又曰‘为善去恶’。学者执其上一语,不得不忽其下一语也。何者?心之体无善无恶,则凡所谓善与恶,皆非吾之所固有矣。……阳明且以无善无恶,扫却为善去恶矣。”⁸⁷前半段说,阳明虽未尝不教人为善去恶,但又说“无善无恶”,导致学者执此一句而忽略了其它,这是就“无善无恶”之说的影响而言。后半则指,“凡所谓善与恶,皆非吾之所固有矣”,此语中所谓“吾之固有”也就是指“性”,因儒学中“性”乃人之固有本质之意;顾宪成认为,阳明既主张“无善无恶心之体”,而在王学中“心之本体”意即通“性”,如此说来,阳明“无善无恶心之体”岂不就是指“性”为“无善无恶”?这是以心性之区分来讨论,甚且不须涉及朱学,而仅以阳明学自身即可反衬出其理论漏洞。确实,王阳明“无善无恶心之体”一句,若仅就字面而不引入王阳明其它说法,即是指“性”为无善无恶的,这是阳明思想中最易为他人攻击之处。同时,这也显示探讨王学必须纵观其整体,不可轻为文字所系缚。

⁸⁵ 王阳明说:“心体上著不得一念留滞,就如眼著不得些子尘沙,些子能得几多,满眼便昏天黑地了。”又说:“这一念不但是私念,便好的念头亦著不得些子。如眼中放些金玉屑,眼亦开不得了。”见陈荣捷《王阳明传习录详注集评》,页380。

⁸⁶ 顾宪成《商语》,见《明儒学案·东林学案一》,卷58,页1393。

⁸⁷ 顾宪成《论学书》,见《明儒学案·东林学案一》,卷58,页1396。

以上所论,乃是顾宪成对王阳明“无善无恶心之体”的批判。此处则讨论他对王畿等人的批判。如前所言,罗洪先以“世间那有见成良知”批评王畿的良知说,我们并指出罗洪先与王畿乃是在不同层面上立说的。对此,顾宪成认为,罗洪先并非不了解王畿之意,但因见到人们“良知却掷在一边,全然不采”,因而有此质疑,其用意“正所以激发顽懦,破除狂诞”⁸⁸。照此推论,顾宪成对良知之现成或现在,并非表示反对,而是针对王畿之说所易导致的忽略工夫这一影响。顾宪成批评,高谈本体易导致挂空之失,“高者只一段光景,次者只一副意见,下者只一场议论而已矣。”⁸⁹所谓光景⁹⁰,“景”通于“影”,狭义指禅修过程中所可能瞥见的光或影,广义指禅修中各种看似正面的经验,虽意味修道过程中略有所得,却容易成为陷阱,因为这并非真正证悟,若缺乏细察而沉溺其中,便难以进步。顾宪成又说:“无善无恶四字,上之收了一种高旷的人,下之收了一种机巧的人,惟存下中行,收他不得。”⁹¹“四无”说能吸引上等根器之人,但有落入光景的危险;“四无”说也能吸引取巧之人,但极易成为怠惰或堕落的借口。此外,顾宪成亦认为“无善无恶”即同于佛教之旨,这一点其它批评“四无”说的儒者意见相同。

相较于顾宪成,高攀龙对王门后学的批评不算多。在此提出,主要因为刘宗周与高攀龙的一段因缘。据《年谱》⁹²,刘宗周三十五岁时想拜见顾宪成,但此时顾宪成已去世,于是拜访高攀龙,两人并有书信往来,应当是有关修养工夫的讨论,但已失传。在刘宗周一生中,以德性道业相交的朋友大约五、六人,高攀龙即为其

⁸⁸ 以上顾宪成《小心斋札记》(台北:广文书局,1975年),卷11,页274-275。

⁸⁹ 顾宪成《小心斋札记》,卷15,页359-360。

⁹⁰ 有关“光景”,牟宗三说法值得参考,他说:“但透悟简易心体,而不能知险知阻,正视险阻,在‘必有事焉’中而落实,则因心体之简易而将‘事’亦简易,驯至将下半截全部放弃或荒废而不关心,则心体吊挂,形同隔绝。……则天心仁体即失其为主而转为客,其转为客,是因徇来一悟之智光悟及之而不能当下融于自己之中以为主,在必有事焉中磨练以成事,以平实而充实其自己。如是悟及之,即将其投射于外而为一客体。……是以为其吊挂之客体只是因智光之悟及而将其横撑竖架,投射于外而为影子。此影子即为‘光景’。此是将天心仁体离其主位投射于外,所成之虚映。故曰‘光景’。故凡智及而不能仁守,则智之所及皆是光景。……对此光景,说玄说妙,拟议猜卜,歌颂赞叹,皆是玩弄光景。”牟宗三《陆王一系之心性之学》,见其著《宋明儒学的问题与发展》,页141。

⁹¹ 顾宪成《小心斋札记》,卷14,页341。

⁹² 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页127。

中之一。高攀龙非常重视静坐工夫，亦不乏悟道经验⁹³，其思想或对刘宗周有所影响。

高攀龙对“无善无恶”的批评主要是就其影响而言。如他说：“今必曰‘无善无恶’，又须下转语曰：‘无善无恶，乃所以为至善也。明者自可会通。’然而以之明心性者十之一，以之灭行者十之九矣。……无善无恶，令人走向别处也。”⁹⁴换言之，高攀龙在理论上并不一定反对“无善无恶”，对其所蕴含的超越善恶对待乃是至善这一义理，或许有所理解。高攀龙批评的，乃是针对此说在具体的影响上，使人依此而得见心体者其实甚少，但使人以此为借口而无顾善恶之辨者却极多。可以说，就成效而言，“无善无恶”之说的成功率并不高，而导致的反效果却相当严重，如此则这一理论本身应有检讨的必要，亦即这一理论该当为其所造成的不良影响负起若干责任，而不能全推诿于他人对此理论的误解。高攀龙并认为，“无善无恶”之说的理论缺失，就在于“无善”二字易使人“视善如恶而去之”，可谓“足以乱教”⁹⁵。

三 小结

综合以上诸儒对王畿的批评，以批评其本体论者最多，其次则为其工夫论，再次为儒佛方面。略作说明如下。

在本体方面。王门内部多批评王畿偏于本体，而较少针对其“无善无恶心之体”，这或许出于对师门的维护，因“无善无恶心之体”本出自王阳明“四句教”之首句。至于王门外部，由于不需顾及对王阳明之说的尊重，因此除批评王畿偏于本体外，对“无善无恶心之体”亦大加批判，并多以孟子性善论来反驳。另外，愈是晚期的儒者，其批判愈见深度。

在工夫方面。诸儒主要是批评王畿不重视工夫，缺乏工夫次第。

⁹³ 有关高攀龙的修养及体验，如黄宗羲说：“（高攀龙）半日静坐，半日读书。……心气清澄时，便有塞乎天地气象。……过汀州，陆行至一旅舍，舍有小楼，前对山，后临涧，登楼甚乐，偶见明道先生曰：‘百官万物，兵革百万之众，饮水曲肱，乐在其中。万变俱在人，其实无一事。’猛省曰：‘原来如此，实无一事也。’一念缠绵，斩然遂绝。忽如百斤担子，顿尔落地。又如电光一闪，透体通明，遂与大化融合无际，更无天人内外之隔。……平日深鄙学者张皇说悟，此时只看作平常，自知从此方好下功夫耳。”《明儒学案·东林学案一》，卷58，页1400-1401。

⁹⁴ 高攀龙《答顾泾阳》，见《明儒学案·东林学案一》，卷58，页1415。

⁹⁵ 以上高攀龙《方本庵性善绎序》，见《明儒学案·东林学案一》，卷58，页1423。

在儒佛方面。王门内部对“无善无恶心之体”持赞成态度者，多并不以儒佛问题批评王畿；但若对“无善无恶”不表赞同，便认为王畿之说是融合佛教思想，如张元忬。至于王门外部，往往以儒佛问题批评王畿，意即认为王畿之说乃入于佛。

第三节 刘宗周对王门后学的批判

首先，讨论刘宗周对王畿之学的批判；其次，讨论刘宗周对泰州之学的批判。

一 对王畿之学的批判

此处，分为对王畿本人及对王畿一系的批判。

(一) 对王畿本人的批判

刘宗周对王畿的批判，集中于其“四无”之说，试分二点讨论：其一为“无善无恶心之体”似非源于王阳明之说；其二为“无善无恶”之说入于禅。另外，刘宗周“无善而至善”一语常受质疑，附带于此处讨论。

1. “无善无恶心之体”似非源于王阳明之说

刘宗周认为王畿“无善无恶心之体”似非源于王阳明之说，这涉及王畿“四无”说与王阳明“四句教”之间的关系。如前所述，“四句教”之首句为“无善无恶心之体”，王畿以此为基础，衍绎为“心、意、知、物”四者皆为“无善无恶”。换言之，若批评王畿“无善无恶”之说，则不可避免批评到王阳明。然而，在“无善无恶”的问题上，刘宗周将王阳明与王畿作了区隔，仅批评王畿而对王阳明持维护态度。他的作法是，对导致“四无”的“四句教”进行质疑，认为“四句教”似非王阳明之说，如此，从“四句教”到“四无”皆为王畿一人所承担，而与王阳明无关。如刘宗周说：“四句教法，考之阳明集中，并不经见，其说乃出于龙溪。则阳明未定之见，平日间尝有是言，而未敢笔之于书，以滋学者之惑。”⁹⁶此言明确指出，“四句教”并非王阳明本旨而是属于王畿之说，且即使出于王阳明的观点，也是未定之见。⁹⁷

⁹⁶ 《明儒学案·师说》，页8。

⁹⁷ 如刘宗周说：“王门倡无善无恶之说……即阳明先生亦偶一言之，而后人奉以为圣书，无乃过与？”《学言下》，见《刘宗周全集》第二册，页518-519。

另外,《明儒学案》述邹守益之学,提到邹守益《青原赠处》一文中所记“天泉证道”王阳明之言:“洪甫须识汝中本体,汝中须识洪甫功夫。”⁹⁸黄宗羲认为,“此与龙溪《天泉证道记》同一事,而言之不同如此,戴山先师尝疑阳明天泉之言与平时不同。平时每言‘至善是心之本体’。又曰:‘至善只是尽乎天理之极,而无一毫人欲之私。’又曰‘良知即天理’。《录》中言天理二字,不一而足,有时说‘无善无恶者理之静’,亦未尝径说‘无善无恶是心体’。”⁹⁹这是说,根据王畿《天泉证道记》所记,王阳明将“四无”之说作为是“为上根人立教”而将“四有”之说作为“为中根以下人立教”¹⁰⁰,但在邹守益《青原赠处》一文中,却并未提及这一点,而是分别以本体、工夫来认可王畿、钱德洪。同是“天泉证道”一事,两者的记载却有如此差异,使得黄宗羲怀疑“无善无恶”之说是否出于王阳明之意。事实上,黄宗羲对“天泉证道”的质疑也代表刘宗周的观点,引文中“戴山先师尝疑阳明天泉之言与平时不同”后面一段,即是出自刘宗周所编撰《阳明传信录》。¹⁰¹

《阳明传信录》为刘宗周六十一岁时所编,摘录王阳明著作,并附有刘宗周所作按语。刘宗周指出,王阳明之教“吃紧在去人欲而存天理……其要归于致良知”¹⁰²,但王阳明后学却是“舍天理而求良知”¹⁰³,有失王阳明之旨。因此,他编纂此书的用意,就是要使王阳明之道“传之久而无弊”¹⁰⁴,这即是“传信”二字之意。

《阳明传信录》虽属编纂而非原创著作,但从刘宗周案语中,可略窥其所透露出的消息。大体上,此书可分为对王畿及对王阳明的批评,分别针对王畿的“无善无恶”与对王阳明的“意为心之所发”。在对王畿的批评方面,《阳明传信录》主要认为王畿“舍天理而求良知”,有失阳明之传;至于对王阳明的批评,详见后述。经统计,此书于引述王阳明之言后所作案语中,关于为善去恶或迁善改过者,共3处;

⁹⁸ 邹守益《青原赠处》,见《明儒学案·江右王门学案一》,卷16,页341。

⁹⁹ 《明儒学案·江右王门学案一》,卷16,页334-335。

¹⁰⁰ 《明儒学案·浙中王门学案二》,卷16,页239。

¹⁰¹ 刘宗周说:“先生每言‘至善是心之本体’。又曰:‘至善只是尽乎天理之极,而无一毫人欲之私。’又曰‘良知即天理’。《录》中言天理二字,不一而足,有时说‘无善无恶者理之静’,亦未曾径说‘无善无恶是心体’。”《阳明传信录》,见《刘宗周全集》第四册,页107。

¹⁰² 《阳明传信录》,见《刘宗周全集》第四册,页1。

¹⁰³ 同上,页2。

¹⁰⁴ 刘宗周《阳明传信录》,见《刘宗周全集》第四册,页2。

关于儒佛之辨者,共 12 处,此意是指王阳明并非入于禅;关于天理者¹⁰⁵,共 21 处;关于性善者¹⁰⁶,共 7 次;关于朱、王印合者¹⁰⁷,共 4 次,这是指王阳明之说与朱熹相符合;关于王阳明之说与其它宋儒相符合者,共 5 次。这一统计所彰显的意义,即刘宗周认为王阳明之说并非禅,而是儒门正宗,并与宋儒之说相符合,其说主旨亦是要人为善去恶,要存天理去人欲。以此为基础,刘宗周进而认为王畿“无善无恶”之说非阳明之传。

2. “无善无恶”之说入于禅

刘宗周认为王畿“无善无恶”之说入于禅,此观点乃建立在对佛教禅宗的理解上。刘宗周认为,禅宗是“只主灵明,而抹去善恶二义,故曰:不思善,不思恶时,见本来面目。”¹⁰⁸以此理解为基础,刘宗周认为王畿“无善无恶”之说即是入于禅,“善恶双泯,任一点虚灵知觉之气,从横自在,头头明显,不离著于一处,几何而不蹈佛氏之坑堑也哉。”¹⁰⁹刘宗周又说:“只为后人将‘无善无恶’四字播弄得天花乱坠,一顿摻入禅乘,于其平日所谓‘良知即天理’、‘良知即至善’等处全然抹杀,安得不起后世之惑乎?”¹¹⁰这与前述《阳明传信录》所表彰的天理、性善等有关联,刘宗周认为王畿“无善无恶”将天理、至善皆予抹杀,不但并失阳明之传,且是流于禅。

刘宗周并指出,特别是“无善”二字,“语虽双提,而意实寄于无善”¹¹¹,并引用禅宗祖师宗杲之言“宁可破戒如须弥山,不可染恶知恶识如芥子大”¹¹²。事实上,宗杲之言是佛教常见的教导,针对的是修习空性所易导致的偏空或执空之弊。刘宗周也看出这一点,认为王畿将“心、意、知、物”四者皆作“无善无恶”,将使

¹⁰⁵ 如:“致良知只是存天理之本然。”《阳明传信录》,见《刘宗周全集》第四册,页 21。

¹⁰⁶ 如:“良知即天理,故曰至善。”又如:“至善本在吾心,首赖先生恢复。”分别见于《阳明传信录》,《刘宗周全集》第四册,页 41、62。

¹⁰⁷ 如:“天理人欲四字是朱王印合处,奚必晚年定论。”《阳明传信录》,见《刘宗周全集》第四册,页 61。

¹⁰⁸ 《会录》,见《刘宗周全集》第二册,页 643。

¹⁰⁹ 《明儒学案·师说》,页 8

¹¹⁰ 刘宗周《答韩参夫》,见《刘宗周全集》第三册上,页 422。此信作于 63 岁。

¹¹¹ 《会录》,见《刘宗周全集》第二册,页 643。

¹¹² 《会录》,见《刘宗周全集》第二册,页 643。

“迁善改过之学为世大禁”¹¹³，“为济恶之津梁”¹¹⁴，使得“有志于学者，亦苦于从入之无途”¹¹⁵，“修齐治平，一举而空之矣，此龙溪之说所以深陷于释氏而不自知也。”¹¹⁶

对于王畿，刘宗周总结说：“先生孜孜学道八十年，犹未讨归宿……孤负一生，无处根基，惜哉！”¹¹⁷并感叹说：“阳明不幸而有龙溪，犹之象山不幸而有慈湖，皆斯文之阨也。”¹¹⁸

3. 附论：刘宗周“无善而至善”疑义

此处附论一点，即有关心体至善的疑问。如前所述，刘宗周多次以天理、性善等批评王畿“无善无恶”之说。由此看来，刘宗周主张性善，应无疑义。然而，刘宗周《人谱》之《人极图说》首句说：“无善而至善，心之体也。”¹¹⁹因此有学者认为，其实刘宗周思想中也蕴藏类似“无善无恶”观点，他对“无善无恶”的批评乃是有感于王学末流之弊而发的。¹²⁰那么，刘宗周是否坚持性善说？他的“无善而至善”如何解释？

首先，刘宗周是坚持性善论立场的。刘宗周多次谈及性善，如他说：“物累既遣，则此心澄然湛然，常复其至善之体矣。”¹²¹至于《人极图说》所说的“无善而至善，心之体也”，这在第六章已讨论，刘宗周《人极图说》是对周敦颐《太极图说》的仿作，《人极图说》“无善而至善”一句即是仿自《太极图说》“无极而太极”。这就是说，如同《太极图说》提出太极为宇宙本源，《人极图说》则提出至善的“心之体”（亦即“性”）为心之根本，亦即性善之意。

¹¹³ 《论语学案》，见《刘宗周全集》第一册，页426。

¹¹⁴ 《明儒学案·师说》，页8。

¹¹⁵ 《答秦履思（弘佑）二》，见《刘宗周全集》第三册上，页363-364。

¹¹⁶ 《与王弘台年友》，见《刘宗周全集》第三册上，页357。

¹¹⁷ 《明儒学案·师说》，页9。

¹¹⁸ 《答韩参夫》，见《刘宗周全集》第三册上，页422。

¹¹⁹ 《人谱》，见《刘宗周全集》第二册，页3。

¹²⁰ 王瑞昌《论刘戡山的无善无恶思想》一文，见《鹅湖月刊》第25卷，第9期，页18。

¹²¹ 《艮止说》，见《刘宗周全集》第二册，页376。

其次,刘宗周“无善而至善”及“无善可著,更何不善可为”¹²²等语,确实有引人疑虑之处。我们也同意,刘宗周对“无善无恶”的批评是因王学末流之弊而起,更多地是就“无善无恶”所导致的影响而言。然而,“无善而至善”是否就等同于“无善无恶”的至善之意,这一问题仍有待商榷,且涉及论说立场与语义等问题,暂置不论,而将重心放在“无善而至善”的解释上。

回顾第六章所讨论的,刘宗周对“无极而太极”的理解接近朱熹,认为“无极”就是“太极”,并不是“太极”之上还另有一物,而是用来形容“太极”的无形无状。如此,将《太极图说》的“无极而太极”与《人极图说》的“无善而至善”两句相对照,“无善”与“至善”二者之关系,亦应等同于“无极”与“太极”二者之关系。这意味,“无善”虽是“至善”之根源,但并非在“至善”之上另有一物,而是用以形容“至善”的无形无状。

我们并认为,所谓善的无形无状,应当是指尚未具体形成好善恶恶之念。如第三章已讨论,刘宗周有“意”与“念”的区分,前者为念头生起之前的心理状态,也就是“此时一念未起,无善可著,更何不善可为?……则虽一善不立之中,而已具有浑然至善之极。”¹²³此时之心未与外物接触,尚未形成好善恶恶之念的生起,因此以“无善”来形容;但这一心理状态并非空无,乃是超越于好善恶恶之上,而又能发而为好善恶恶的作用,而好善恶恶这一作用本身,即显示心体之善,故称“至善”。

事实上,刘宗周自己也认为他的“无善”二字易引人误解,他说:“有读《人谱》,疑无善二字者。曰:人心止有好恶一机,好便好善,恶便恶不善,正见人性之善。”¹²⁴这就是前所言,好善恶恶本身即显示性善。讨论至此,或可提一相关问题,即刘宗周明知“无善而至善”易引人误解,那么,他为何仍作此主张?

¹²² 《证人要旨》,见《刘宗周全集》第二册,页6。

¹²³ 同上。

¹²⁴ 《会录》,见《刘宗周全集》第二册,页610。又,黄宗羲《明儒学案·戴山学案》所作案语也提到这问题,摘录于此以作参考。黄宗羲说:“《人谱》谓‘无善而至善,心之体也’,与阳明先生‘无善无恶者心之体’之语不同。阳明但言寂然不动之时,故下即言‘有善有恶意之动’矣。……先生从至善看到无善,善为主也;周海门言‘无善无恶,斯为至善’,从无强名之善,无为主也。儒释分途于此。”《明儒学案·戴山学案》,卷62,页1542。

我们认为,至少有两点原因。第一点,是出于《人极图说》仿自《太极图说》的考虑,为求在概念上有所对应。第二点,是为工夫论而考虑。在儒门中,刘宗周是少数在工夫论上堪称精微者,有鉴于“学者终身造诣,只了得念起念灭工夫,便谓是儒门极则,此个工夫以前,则委之佛氏而不敢言……遂使儒门淡泊,为二家所笑”¹²⁵,他区分“意”、“念”,分别有对应的工夫。换言之,刘宗周认为过去儒家的修养工夫仅针对念头生起后,为补此缺失,他特别提出念头生起前的“意”,也就是“太极”,也就是“独体”,也正是“无善而至善”,皆为异名同指。我们并认为,“无善而至善”一语颇能将“一善不立之中,而已具有浑然至善之极”¹²⁶的心理状态,予以传达。这是刘宗周宁冒为人误解及批评的风险,而仍提出“无善而至善”的用意所在。

(二) 对王畿一系的批判

刘宗周对王畿一系的批评,主要集中于两点:其一,批评王畿一系在良知本体上玄虚而荡;其二,批评王畿一系在实践上偏于本体、离事用功。实际上,这两点是相互关联的,前者属于对本体的见解,后者则是表现于外的行动,而后者乃以前者为依据。

1. 本体:荡之以玄虚

王阳明晚期论学宗旨为“致良知”,由于他五十七岁即去世,未来得及进行细部的阐发,使得“后来门下各以意见搀和”¹²⁷,形成各派弟子对良知的不同理解。

就本体而言,刘宗周常将泰州、王畿合并起来批判,也有相互对照之意。如刘宗周在晚年所撰《证学杂解》中,说道:“今天下争言良知矣。及其弊也,猖狂者参之以情识,而一是皆良;超洁者荡之以玄虚,而夷良于贼,亦用知者之过也。”¹²⁸这段话相当著名,主要因为牟宗三从此段话中抽出“情识而肆”、“虚玄而荡”二语,作为言良知者之二大流弊,后来常为研究者所引用。“情识而肆”指泰州之学将情

¹²⁵ 《人谱杂记一》,见《刘宗周全集》第二册,页36。

¹²⁶ 《证人要旨》,见《刘宗周全集》第二册,页6。

¹²⁷ 《明儒学案·姚江学案》,卷10,页179。

¹²⁸ 《证学杂解·解二十五》,见《刘宗周全集》第二册,页325。

感欲望混入良知;“虚玄而荡”即是指王畿一系,使良知之学无异于佛老。又如刘宗周说:“猖狂者参之以情识,而一是皆良;超洁者荡之以玄虚,而夷良于贼。”¹²⁹前者指泰州一系将情感参入良知,并视为是良知的一部分;后者指王畿对良知的体认过于玄虚。又如,刘宗周以“认贼作子”¹³⁰批评泰州一系,将欲望(即“贼”)视为良知(即“子”),该去除者未予去除;而以“认子作贼”¹³¹批评王畿一系,将良知中的至善、天理等皆予扫除,该保留者未予保留。刘宗周还以“莽荡”、“儻侗”¹³²之语,亦分别针对泰州及王畿而发。

以上可见,刘宗周常以“玄虚”、“儻侗”等字眼批评王畿之学。然而,“玄虚”二字所要传达的意义为何?关于这一点,可参见刘宗周在《证学杂解》的另一段话:“良心之放也,亦既知所以求之矣。初求之事物之交,而得营构心,其为营与构,日不知凡几也。继求之应感之际,而得缘著心,其为缘与著,日不知凡几也。又求之念虑之隐,而得起灭心,其为起与灭,日不知凡几也。又进求之灵觉之地,而得通塞心,其为通与塞,日不知凡几也。又求之虚空,求之玄漠,而得欣厌心,欣与厌,又日不知凡几也。以是五者征心,了不可得。”¹³³乍看之下,这段话不易明白,但据《年谱》所称,刘宗周《证学杂解》之作,乃是有感于“晚近学术不明,用功悠谬”¹³⁴。如此说来,《证学杂解》可视为是意有所指的一部文本,对王门后学多有针砭之处,而此处引文应当是对王畿一系的批评。王畿之说,讲求顿悟良知本体,但良知本体到底是什么呢?这也就是刘宗周所谓“五者征心,了不可得”。大致上,这五者的次序从粗糙到细微,以下试为解说。

一者,“求之事物之交”,但所寻得的只是“营构心”,即日常生活中面对外物,生起的各种猜想、计划、评断等心念,好比在心中放映的短片一般。二者,“求之应感之际”而寻得“缘著心”,即认知主体在历缘对境时,当下一刻所引发的攀著、

¹²⁹ 同上。

¹³⁰ 《重修绍兴府儒学记》,见《刘宗周全集》第三册下,页877。

¹³¹ 同上。

¹³² 《证学杂解·解十二》,见《刘宗周全集》第二册,页312:“心本不讳言觉,但一忌**莽荡**,一忌**儻侗**。儻侗则无体,莽荡则无用,斯二者皆求觉于觉,而未尝好学以诚之,容有或失之似是者,仍归之不觉而已。”

¹³³ 《证学杂解·解八》,见《刘宗周全集》第二册,页310-311。

¹³⁴ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页480。

附著之念。若将“缘著心”与“营构心”相比较，有同有异，相似之处是两者皆为因外物而起，相异之处是“营构心”具有内容，“缘著心”则并不具有内容，而可说是一股幽微的能量。三者，“求之念虑之隐”而得“起灭心”，这是指认知主体在抽离于外境的情况下，依然是念头难息，此处应是就静坐而言。一般而言，人在生活中营营碌碌，认知主体几乎都是向外进行认知活动，而少有向内进行自我观照。在静坐工夫中，认知主体所要做的是向内观照自身，试图将心止于一处，但受平日惯性影响，要将心念止息实非易事。事实上，静坐工夫的第一步功效，便是对起灭不断的心念有所察觉。换言之，没有静坐工夫的人，未必皆能对自己的起灭心有所察觉。

第四、第五也是就静坐观心而言，分别为“又进求之灵觉之地，而得通塞心”及“又求之虚空，求之玄漠，而得欣厌心”。王畿一系之失，即在此二者。当静坐工夫较为深刻时，起灭心的生起次数逐渐减少，犹如逐渐静止的水，水静则清，心静则明。此时心的观照力已较具力量，当其返观内照时，即可穿越纷飞不已的起灭心，而对心体略有所窥，所谓“灵觉之地”。对静坐者而言，这类心空如洗、身心轻安的经验感觉颇佳，但未必是悟得本体，且并非每次静坐皆可得。因此，当禅修状况良好时，对灵觉心体略有所“通”，便易起“欣”喜之感；当禅修状况不佳时，对灵觉心体成“塞”闭之状，便易起“厌”恶之心；且静坐久后，容易留恋于心念凝滞的状态中，而较为失去心的觉照力，处于空漠、虚空的心境，对日常生活产生怠忽之感。

以上所论，既然“五者征心，了不可得”，那么良知本体当在何处？刘宗周接著说：“吾将纵求之天地万物，而得心体焉，其惟天理乎？天理何理？归之日用。”¹³⁵其实，良知本体就是天理，而天理就在日用之中，处处可得，此即理事不二、事上用功之义。这就转入下一段讨论。

2. 工夫：离事用功

承上所言，良知本体何在？就在日用之中。其实，虽然王畿之学讲究顿悟本体，但他提出“从静坐而入者”的“证悟”及“从人情事变练习而入者”的“彻悟”¹³⁶，后者即事上用功之意。如此说来，若就理论层面批评王畿一系离事用功，或许有失公允，更何况王阳明本身即有事上磨练的教示。但是，此处所针对的，更多地是就

¹³⁵ 《证学杂解·解八》，见《刘宗周全集》第二册，页311。

¹³⁶ 王畿《悟说》，见《龙溪先生全集》卷17，页612。

王畿一系在实践上所呈现出来的问题。修道过程中,有时理论与实践之间会有落差,而此种落差或可归因于理论自身的缺失。王畿一系对体悟本体的强调,“专取良知以为快捷方式”¹³⁷,容易使得王畿其它工夫主张受到忽视,倾向于离开现有处境而另寻本体,在日常生活轨道之外,另寻一虚拟情境而修,此乃修道常见的弊病。

刘宗周主张事上用功,这一观点有其形上学依据。刘宗周主张理气不二,并藉《易》学的太极、阴阳等概念作解释。在理学的语汇中,“太极”指形上之理,“阴阳”指形下之气,万事万物皆为理气所成,此即以朱熹为代表的理学形上观。尽管朱熹主张理不离气,但推到根源处,毕竟还是承认逻辑上的理在气先,由此难以避免重理轻气的倾向,落实到修养工夫上,则倾向于脱离现实生活而去追寻心性本体。这也就是王畿一系之失。刘宗周则是说:“阴阳之外别无太极”¹³⁸,“强名之曰‘太极’,而实非另有一物立于两仪、四象之前也”¹³⁹,“理即是气之理,断然不在气先,不在气外。”¹⁴⁰类似之语,皆表示本体与现象乃不可分割的关系,本体就在现象之中,并非离现象而存在。换言之,要追求本体,便不可脱离现象而求,“揖让进退之间,作止语默之际,无非道体之流行”¹⁴¹,本体并非悬空于事物之外,若“只去悬空想象,求吾道于虚无寂灭之乡,宁不率天下而为禅乎?”¹⁴²这一点,前面已多有讨论。

刘宗周早年讲学时,在解说《论语·子罕》“吾执御”¹⁴³一章时,说:“圣人执御,正是下学上达,非姑自谦。盖学以持循此心之天理而已,只萌一泛滥高远之念,天理便陡然而忘。”¹⁴⁴又在解说《论语·雍也》“中人以上,可以语上”¹⁴⁵一章时,说:“形而上者谓之道,道不可言,其可言者,皆形下者也。虽形下者,而形上者即在其中。故圣人之教莫非下,亦莫非上也,顾学者所闻何如耳。上焉者,悟其上者之机,

¹³⁷ 《答履思三》,见《刘宗周全集》第三册上,页366。

¹³⁸ 《学言中》,见《刘宗周全集》第二册,页491。

¹³⁹ 《周易古文钞》,见《刘宗周全集》第一册,页271。

¹⁴⁰ 《学言中》,见《刘宗周全集》第二册,页483。

¹⁴¹ 《会录》,见《刘宗周全集》第二册,页614。

¹⁴² 同上,页637。

¹⁴³ 《论语注疏·子罕第九》,见《十三经注疏》下册,页2479。

¹⁴⁴ 《论语学案》,见《刘宗周全集》第一册,页460。

¹⁴⁵ 《论语注疏·雍也第六》,见《十三经注疏》下册,页2481。

虽居处恭、执事敬，亦上也，故可以语上。”¹⁴⁶居处恭、执事敬，看似平易简单，却也是道之所在。若是上根之人，便能在形下中体会形上之理，在下学中企求上达，如颜渊说“夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼”，这在刘宗周眼中，便是上达的工夫，以颜渊的好学，“纔发轫便诣极，只为从文、礼处得力来，便当一日千里。”¹⁴⁷

刘宗周后来与他人论学，对王门的离事用功这一弊端，讨论得更为细致，涉及本体与工夫的辩难。如崇祯四年（1631），刘宗周五十四岁，讲学于家乡的陶望龄祠堂，同主讲席者为陶奭龄，参与者达二百多人，称为“证人社”。陶望龄¹⁴⁸（号石簒，谥文简，1562-1609）是明代著名文人，出自刘宗周外祖父章颖门下，其弟陶奭龄¹⁴⁹（号石梁）也是颇具声望的士绅，与周汝登同为王畿一系的传人。刘宗周曾说：“吾越自阳明先生倡良知之说……由是以传龙溪，龙溪传海门……海门之设教郡中也，实惟二陶先生首奉坛坫，招徕同志，共嘘薪焰。”¹⁵⁰这段话，显示出王阳明之学在浙江的学脉传承：王阳明→王畿→周汝登→陶氏兄弟。事实上，周汝登并非仅承王畿一系，他先后师从王畿、罗汝芳，可说兼具龙溪、泰州之传¹⁵¹，对“无善无恶”之说颇具推广之功¹⁵²。陶望龄、陶奭龄兄弟为浙江会稽人，周汝登为浙江嵊

¹⁴⁶ 《论语学案》，见《刘宗周全集》第一册，页407。

¹⁴⁷ 同上，页466-467。

¹⁴⁸ 关于陶望龄，黄宗羲说：“陶望龄，字周望，号石簒，会稽人也。万历己丑进士第三人。授翰林编修，转太子中允右谕德，兼侍讲。……先生之学，多得之海门，而泛滥于方外。以为明道、阳明之于佛氏，阳抑而阴扶，盖得其弥近理者，而不究夫毫厘之辨也。其时湛然、澄密、云悟皆先生引而进之，张皇其教，遂使宗风盛于东浙。”《明儒学案·泰州学案五》，卷36，页869。

¹⁴⁹ 关于陶奭龄，刘宗周说：“吾乡陶石梁子，雅为吾党推重，特其入门不免借途于释氏，一时从游之士多以禅起家，卒难骤返于正，亦其弊也。仆与石梁持论，每有异同，或至水穷山尽之日，将有废然而返者，未可知也。”《答王生士美》，见《刘宗周全集》第三册上，页413。

¹⁵⁰ 《祭陶石梁先生文》，见《刘宗周全集》第三册下，页1068。

¹⁵¹ 据黄宗羲所言：“先生（按，即周汝登）有从兄周梦秀，闻道于龙溪，先生因之，遂知向学。已见近溪……便有悟入……先生供近溪像，节日必祭，事之终身。”《明儒学案·泰州学案五》，卷36，页854。罗汝芳为颜钧（字山农，或别号山农，生卒年不详）主要弟子，而颜钧乃承泰州之传，因此周汝登亦是承续泰州之传，故周汝登兼具王畿与泰州王艮两者之学。

¹⁵² 对于周汝登，刘宗周说：“吾越阳明子以良知之说启天下，及门之士于吾越，最著者为龙溪先生。又百年，龙溪之门于吾越，最著者为先生。”《祭周海门先生文》，见《刘宗周全集》第三册下，页1060。又如陶望龄说：“海门子少闻道龙溪之门，晚而有诣焉，自信力故，尊其师说也益坚，其契也

县人,而刘宗周为浙江山阴(绍兴)人,他们彼此相识,亦皆有地缘关系。可以说,刘宗周对王畿之学的认识,即是通过周、陶等人。由于刘宗周与陶奭龄对“无善无恶”之说的看法大相径庭,陶奭龄并提倡因果,主张儒佛融合,双方多有歧见,争论持续到来年。后来,刘宗周及其弟子移讲于古小学及阳明祠,陶奭龄及其弟子则另会于白马岩居。依据刘宗周文献,证人社会讲至少十一次。试整理重点,如下。

陶奭龄承续王畿顿悟本体的主张,“每提识认二字”¹⁵³,以“识认本体”为宗旨,所谓“识得本体,则工夫在其中”¹⁵⁴。按照唐君毅说法,此即“悟本体即工夫”¹⁵⁵,也就是我们所称的“工夫用于心之体”。陶奭龄标举良知本体,就如同佛教以根本“无明”为烦恼之源;后者以破除根本无明为目标,前者以识得良知本体为目标。果真能行,则颇有擒贼先擒王之意,一了百了,可谓第一义的工夫。

首先,刘宗周并不反对第一义工夫。他不反对识认本体¹⁵⁶,甚至认为如果工夫不得力,“恐是离却本体的工夫”¹⁵⁷。不过,刘宗周认为,顿悟本身不易断定,且即便真有所悟,大多也只能持续一段时间,并非彻悟成圣,如他说:“识认终属想象边事,即偶有得,亦一时恍惚之见,不可据以为了彻也。”¹⁵⁸因此,不可将对本体的识认当作功课已毕,“今谓既识后遂一无事事,可以从横自如,六通无碍,势必至猖狂纵恣,流为无忌惮之归而后已。”¹⁵⁹其实,这也就是顿悟与渐修的问题,刘宗周并不否定顿悟,但顿悟之后还要配合渐修,并没有可以一了百了的事。

其次,刘宗周指出陶奭龄之失,认为他过于偏重“心之体”,易导致对“心之用”的忽略,即不重视生活中的省察。刘宗周认为,体、用不可割裂,他说:“本体只在日用常行之中,若舍日用常行,以为别有一物可以两相凑泊,无乃索吾道于虚无

亲……四方从之游者,皆曰先生今龙溪也。”按,海门子即周汝登。陶望龄《海门文集序》,见《歇庵集》卷3,《续修四库全书》第1365册(上海:上海古籍出版社,1995年),页223。

¹⁵³ 《会录》,见《刘宗周全集》第二册,页609。

¹⁵⁴ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页311-2。此时为刘宗周55岁。

¹⁵⁵ 唐君毅《王学之论争及王学之二流》,见《中国哲学原论·原教篇》第十三章,页364。

¹⁵⁶ 如刘宗周说:“既识本体,即须认定本体用工夫,工夫愈精密,则本体愈昭莹。”《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页311-2。此时为刘宗周55岁。

¹⁵⁷ 《答祁生文载》,见《刘宗周全集》第三册上,页362。此时54岁。

¹⁵⁸ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页311-2。此时为刘宗周55岁。

¹⁵⁹ 同上。

影响之间乎?”¹⁶⁰ “心之体”与“心之用”并非可以相凑合的两个东西，它们原本就是合一的。工夫上也是如此，用在“心之体”的“第一义工夫”与用在“心之用”的“第二义工夫”，也不能截然二分，“说不得我且做上一截工夫，置却第二义不问，须看作一个工夫始得。”¹⁶¹ 若用工夫于“心之用”，则有助于“心之体”的识得；同样地，“心之体”的识得，能使生活中“心之用”的工夫更为得力。

再次，他们还讨论工夫上孰先孰后的问题。在陶奭龄看来，应以识得“心之体”为优先，如此则“心之用”的工夫自然能达成。刘宗周则有不同看法，认为有时必须从“心之用”的工夫入手。有次讨论迁善改过，陶奭龄说：“迁改如扫地，扫地是作家日用事，迁改是学者日用事。但得良知，自能迁改。如作家人既成了一分人家，则去尘涤垢，自罢手不得。”¹⁶² 这是以扫地为喻，若是家中的一份子，自然会将屋舍打扫干净，意思是如果识得良知，则迁善改过的日用工夫自然就能做到。这意思，也就是要先使良知成为自家人，先要悟得本体。不过，刘宗周认为，“迁改固是家尝事”¹⁶³，但并不见得容易，且对于习染深重的人来说，由于“沉蔽已久，如屋为粪土所封，初入门必须著力扫荡一番”¹⁶⁴，未必能直接用工夫于“心之体”，而必须先“心之用”上进行迁改工夫。

在刘宗周与陶奭龄的会面讨论中，或许出于对彼此的尊重等考虑，刘宗周言论尚属婉转，并不反对识认本体。但刘宗周在与学生辈的秦弘佑（字履思）书信往来中，说得就更为彻底。证人社学生中，秦弘佑立场倾向陶奭龄，刘宗周答复秦弘佑的多封书信，可视为是对陶奭龄的批评。这其中，刘宗周说道：“学者只有工夫可说，其本体处直是著不得一语。纔著一语，便是工夫边事。然言工夫，而本体在其中矣。大抵学者肯用工夫处，即是本体流露处；其善用工夫处，即是本体正当处。”¹⁶⁵ 此言极具刘宗周风格。

如前面几章所提及的，刘宗周的思维逻辑是将二元打合为一元，无论是宇宙本体论、心性本体论或工夫论，皆明显可见这一思维特点。当陶奭龄等王门后学

¹⁶⁰ 同上。

¹⁶¹ 同上。

¹⁶² 《会录》，见《刘宗周全集》第二册，页604。

¹⁶³ 同上。

¹⁶⁴ 同上。

¹⁶⁵ 《答秦履思（弘佑）二》，见《刘宗周全集》第三册上，页363-364。此时54岁。

高谈本体之时,本体与工夫早已成为争议不休的问题,学者或陷于概念纠结中,或落于语意的混沌中,或仅是耳食为饱的附和之众。刘宗周有鉴于此,干脆就在“本体/工夫”的二元概念中一举取消“本体”的本质性、实体性,而主张“只有工夫可说”,“言工夫,而本体在其中矣”。但我们要知道,这是针对王畿一系之弊而讲的,且是就“本体/工夫”这一对概念而言。事实上,刘宗周绝非不谈本体,本论文第三章即有关本体的讨论。

二 对泰州一系的批判

这部分,又分为对王艮等人及对泰州一系的批判。

(一) 对王艮等人的批判

对王畿、王艮二人,刘宗周有一段代表性的评论,说:“王门有心斋、龙溪,学皆尊悟,世称二王。心斋言悟虽超旷,不离师门宗旨。至龙溪,直把良知作佛性看,悬空期个悟,终成玩弄光景。虽谓之操戈入室可也。”¹⁶⁶按,王艮号心斋,王畿号龙溪。刘宗周以为,王畿已背离王阳明师说,而王艮则尚能不离师门宗旨。事实上,刘宗周对王艮等人之说并不全然否定。如前所述,刘宗周“意为心之所存”的观点,与王栋之说相近。此外,刘宗周对王艮“淮南格物”亦颇为肯定¹⁶⁷,并在《寻乐说》一文中引述王艮《学乐歌》¹⁶⁸,似乎对王艮乐学之说有所认同¹⁶⁹。

(二) 对泰州一系的批判

¹⁶⁶ 《明儒学案·师说》,页9。按,《师说》即黄宗羲所记其师刘宗周之语,可视为是刘宗周的观点。

¹⁶⁷ 如黄宗羲说:“子刘子曰:‘后儒格物之说,当以淮南为正。’”《明儒学案·泰州学案一》,卷32,页710。

¹⁶⁸ 《寻乐说》一文见《刘宗周全集》第二册,页339-341。又,“乐学歌”三字,在刘宗周《寻乐说》一文中,作“学乐歌”,且文词与《明儒学案》所记《乐学歌》略有出入。

¹⁶⁹ 不过,刘宗周在与弟子的书信中,曾表示不敢轻易用“乐”字来言学,他说:“发愤忘食,乐以忘忧,此孔门真血脉也。后之学圣人者,亦从可知矣。苟不学其所谓愤者机,而惟学其乐以忘忧之进地,虽偶有所见,终非实际。况其滋流而为猖狂,为无忌惮乎!仆故不敢以乐字拈学则,而惟凛凛乎忧勤惕厉之法,以鞭辟为己。”《答胡生鸣鏹一》,见《刘宗周全集》第三册上,页392。

刘宗周对泰州一系的批评,主要集中于两点:其一,批评泰州一系在良知本体上参以情识;其二,批评泰州一系在行事作风上入于猖狂。这两点也是相互关联的,前者属于对本体的见解,后者则是表现于外的行动,而后者乃以前者为依据。

1. 本体:参之以情识

在前面讨论刘宗周对王畿一系“荡之以玄虚”的批评中,亦提及刘宗周对泰州一系的批评,引述过的原文不再重复。

刘宗周又说:“后之学者,一讹以情识,则认贼作子,既不讳言人欲;再讹以性空,则认子作贼,尤不喜言天理。”¹⁷⁰此言与前段话类似,指泰州一系将情识参入良知本体,此乃“认贼作子”,因泰州一系主张良知现成,如此则一切心识的自然流露,皆易被视为是良知的自然展现,而使人欲与天理之间的界限变得模糊。此处刘宗周对泰州的批评,颇与张元忬相似,认为现成良知之说导致“以嗜欲为天机,以情识为智慧”,因而“不复知有戒慎恐惧之功”¹⁷¹。确实,王艮将致良知之学视作乐学,简单直捷,对大众颇具吸引力,但在修养工夫的过程中,不可避免将面对各种烦恼习性,而必须以恒心、毅力不断地下功夫,又岂是“乐”字可涵盖的。我们固然可以将艰苦的修养历程视为乐事,且随著愈趋进步,愈可体会其中之乐,但王艮仅强调乐的一面,而少有谈论其艰苦的另一面,易导致学习者对工夫的轻怠。

2. 行事作风:有失中行

泰州一系以现成良知为理论基础,在实践上标举“自然”、“乐学”,容易形成刘宗周所说的“小人之无忌惮”¹⁷²。

刘宗周早年讲述《论语》,后整理为《论语学案》一书,以有失中行批评王门后学,可视为对泰州一系的评论。孔子说:“不得中行而与之,必也狂狷乎。狂者进取,狷者有所不为也。”¹⁷³此意指,若中道之人不可得,则宁愿与狂狷之人往来。狂狷之士在孔门中评价不低,但最上等者当为中行之士。此处,依照为道潜能的高低,将人分为三个等级,即:中行之士、狂者、狷者。

¹⁷⁰ 《重修绍兴府儒学记》,见《刘宗周全集》第三册下,页877。

¹⁷¹ 以上张元忬《与许敬庵》,见《明儒学案·浙中王门学案二》,卷12,页326-327。

¹⁷² 《明儒学案·师说》,页12。

¹⁷³ 《论语注疏·子路第十三》,见《十三经注疏》下册,页2508。

中行之士最能承担道业,刘宗周阐述说:“道者,中而已矣。君子之学,中行而已矣。以中为行者,本修道之教而要其至,从容中道,圣人也,亦儒学之极则也。”¹⁷⁴ 这指出“以中为行”是儒学之极则,是君子之学,也是圣人之道,因此中行之士属最上等级。刘宗周并以为,孔门中如颜渊、曾子等,可算是中行之士。

其次为狂者,刘宗周解释说:“狂者所见极高,合下便欲为圣人”,“游神于规矩形迹之外,而独证圣域,进而取古人之学于旦暮者也,其见真矣,而体验似已忽矣。”¹⁷⁵ 狂者自视甚高,眼界器度皆极恢宏,一旦立志,便要作天下第一等人,有凤凰翔于千仞之上的气魄。由于道心甚切,或能在修道过程中迅速得到某些体验,但也容易因此而起高傲之心,在言行上不拘小节,不喜为礼俗规范所拘束,而予人狂傲的观感。刘宗周以为,孔门中如曾点、子路等,宋儒邵雍、陆九渊等,可称得上是狂者。

再次为狷者,刘宗周说:“狷者所守极峻,只是识不弘,宁学圣人而未至,不屑以流俗溷”,“特立于道之中,而介然有所不为,其践实矣,而觉悟似不足矣。”¹⁷⁶ 狷者严于是非之辨,不愿与世俗同流合污,但器度见识不够恢宏,在修道上的进度较为缓慢,但也较为稳健。刘宗周以为,孔门中如子游、子夏,宋儒中的程颐、朱熹,可算是狷者。

刘宗周并认为,如果将狂者与狷者两者相较,若“得圣人为依归,则狂之进道捷于狷。当圣远言湮之日,则狷之守道笃于狂。”¹⁷⁷ 如果能得明师引导,则狂者在修道上的进步会比狷者要快,但也较易出偏差,因此才说,如果缺乏良师指引,则狷者在持守道业上要比狂者来得笃实。此外,若“二者就其所学而进之,进取者反于平实,有所不为者扩而大之,则皆可进于中行,而斯道之传,厥有攸赖矣。”¹⁷⁸ 这是说,狂者若能舍弃狂傲之心,反归平实,而狷者若能将眼界器度更为放宽,则两者皆能向上翻转,成为中行之士。刘宗周以为,孟子及宋儒周敦颐、程颢可算是“狂而中行”,子思可算是“狷而中行”¹⁷⁹。刘宗周并认为,狂者“过中失正”之病,“此个病痛亦非小可,始于毫厘,终于千里。使一任其狂简之质,而不纳于中正之规,则将来异端曲学之害,有不可胜言者。”¹⁸⁰ 换言之,狂者虽能进取于道,也最能害道,值得警惕。

¹⁷⁴ 以上引文,见《论语学案》,《刘宗周全集》第一册,页529-530。

¹⁷⁵ 《论语学案》,见《刘宗周全集》第一册,页385,此处为解释“子在陈,曰:归与!归与!吾党之小子狂简,斐然成章,不知所以裁之。”《论语注疏·公冶长第五》,见《十三经注疏》下册,页2475。

以上为刘宗对狂狷之士的观点,颇具见地,而以狂者最能代表泰州一系风貌与精神。事实上,王阳明本人即颇具狂者气质,年少时豪迈不羁,去世前五、六年前曾说:“我在南都以前,尚有些子乡愿的意思在。我今信得这良知真是真非,信手行去,更不著些覆藏。我今纔做得个狂者的胸次,使天下之人都说我行不揜言也罢。”¹⁷⁶此话意味王阳明在修养工夫上的更进一层,无论外界眼光或毁誉之辞,更加能不动于心,直来直往,表现出一种昂扬的气概。在这一点上,泰州一系走得更远,而有“狂禅”之称,如黄宗羲说:“泰州、龙溪时时不满其师说,益启瞿昙之秘而归之师,盖跻阳明而为禅矣。……泰州之后,其人多能以赤手搏龙蛇,传至颜山农、何心隐一派,遂复非名教之所能羁络矣。”¹⁷⁷这亦可视为是刘宗周对泰州一系的评论¹⁷⁸,隐含近禅、狂禅四字。

综观宋明理学史,“近禅”之争乃贯穿其间,儒者常藉以相互批评,著名者如宋代朱熹批评陆九渊近禅,明代陈白沙及王阳明等皆常被视为近禅。其实,宋明理学原本即深受佛教影响,宋代以后佛教各宗派中,以禅宗、净土宗影响最广,又以禅宗最能吸引士大夫。在受禅宗影响的程度上,各儒者或深或浅,这就形成是否近禅的争论。禅宗本是针对上等根器者,直接以明心见性为目标。若指导的禅师具有修证经验,且受教的弟子具有慧根,或从禅定入手,或以参公案、参话头为工夫,确能快速获得某种程度的心性体验。然而,这类体验极易引起执著,使得看似正面的经验,反倒成为障碍禅修之歧路,此即禅病。禅病有多种类型:上焉者,执取其悟道或相似于开悟的经验,欲长时间沉醉于美妙境界中,如此,不但禅修难再进步,等到境界退失时,便以为退步甚多,而生起深刻的迷惑、自责之感,王畿一系的弊病多在此处;中焉者,略为体会身心脱落的自在之感,而误以为已达究竟之空性境界,于是将现实生活中的道德规范一并“空”之,或对世俗社会中的眼光、评价等予以藐视,并自以为是效法禅宗祖师的呵佛骂祖、见佛杀佛,此即狂禅,泰州一系的弊病多在此处;下焉者,对禅宗的高妙之论略有理解,但能说而不能行,仅停留于知解层面,并无真修实证,此即口头禅。此处虽分上、中、下三等,似为高下之

¹⁷⁶ 见《王阳明传习录详注集评》,页355。按,“揜”通“掩”,“行不掩言”有言行不符之意。

¹⁷⁷ 《明儒学案·泰州学案一》,卷32,页703。

¹⁷⁸ 《答王金如三》,见《刘宗周全集》第三册上,页406:“学阳明之学者,意不止于阳明也。读龙溪、近溪之书,时时不满其师说,而益启瞿昙之秘,举而归之师,渐跻阳明而禅矣。”黄宗羲之语即本于此。

分,但这是就禅修的用功程度而言。实际上,若以对禅修所产生的障碍程度而论,如刘宗周也说“流俗之障易破,而知解之惑难除”¹⁷⁹,口头禅尚属流俗之障,另两者则为知解之惑,较难破除。前所谓泰州“非名教之所能羁络”,即是就其不拘礼法、不守名教这一面向来说,相当于所谓“狂禅”。

三 小结:刘宗周批判王门后学的特殊之处

以上为刘宗周对王门后学的批判。相较于诸儒对王门后学的批评,刘宗周的批评有何特殊之处?我们认为,主要在于刘宗周能以形上学为理论背景,加强他的理论说服力,这也是刘宗周禀承宋儒之学而有别于王门诸子之处。此外,对王门后学进行批评的儒者中,虽亦不乏修养之士,但刘宗周身在王门之外,旁观者清,在修养工夫上也经过踏实践履,往往能以过来人的身份,指点出王门后学的缺失。这也就是说,以上讨论绝非仅止于哲学性的概念分析,而是有其实践上的意义,每个概念背后都有经验相对应。

第四节 刘宗周对王阳明之学的批判

在刘宗周眼中,王门后学与王阳明本身,二者应当分开看待。对于前者,刘宗周始终持批判立场。相形之下,刘宗周对王阳明之学的态度颇有转折。以下,先叙述刘宗周对王阳明之说的转折,其次讨论刘宗周对王阳明学说的批判。

一 刘宗周对王阳明之学的转折

根据《年谱》,刘宗周于王阳明之学有“三变”,“始而疑,中信之,终而辨难不遗余力。始疑之,疑其近禅也。中信之,信其为圣学也。终而辨难不遗余力,谓其言良知,以《孟子》合《大学》,专在念起念灭用工夫,而于知止一关全未勘入,失之粗且浅也。”¹⁸⁰黄敏浩则指出,刘宗周第一阶段反对王阳明学说,第二阶段肯定王阳明学说但不满其教法,第三阶段虽有回护但对其学说辨难不遗余力。¹⁸¹因此,无论是哪个时期,刘宗周并未完全肯定或否定阳明的学说。

¹⁷⁹ 《答履思十三》,见《刘宗周全集》第三册上,页400。

¹⁸⁰ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页480。

¹⁸¹ 黄敏浩《刘宗周及其慎独哲学》,页122。

在第一阶段方面。刘宗周三十六岁时,在与友人书信中说:“象山、阳明之学皆直信本心以证圣,不喜谈克己功夫,则更不用学、问、思、辨之事矣。……象山、阳明授受终是有上截无下截,其旨险痛绝人,与龙溪四无之说相似。苟即其说而一再传,终必弊矣。”¹⁸²这是第一阶段,此时他对王阳明之学弊端的认识,尚未清楚,而有混同于王畿之说的倾向。刘宗周四十岁时,在与友人书信中提到:“阳明先生主脑良知,而以格物为第二义,似终与《大学》之旨有异,儒释之分,实介于此。”¹⁸³此时刘宗周对王阳明仍持怀疑立场,且已注意到王阳明对《大学》的解释似有问题。

在第二阶段方面。刘宗周五十岁时,辑成《道统录》七卷,这是仿朱熹《名臣言行录》一书,首先记载明代儒者的生平,其次为语录,后附评论。¹⁸⁴其实,刘宗周在《道统录》中对诸儒的评价,多为黄宗羲《明儒学案》之《师说》所采录。此时,刘宗周对王阳明的评价大体上是正面的,《年谱》也说他“读《阳明文集》,始信之不疑”¹⁸⁵。不过,刘宗周仍认为王阳明之说有一弊端,即“往往将向上一几,轻于指点,启后学躐等之弊有之”¹⁸⁶。值得注意的,此时刘宗周认为王阳明之说并不是禅学。此外,刘宗周五十七岁时所辑《圣学宗要》一书,收录宋明五子著作,王阳明即为其中之一,可见此时刘宗周将王阳明视作“圣学”。

¹⁸² 《与陆以建二》,见《刘宗周全集》第三册上,页354。

¹⁸³ 《与王弘台年友》,见《刘宗周全集》第三册上,页357。

¹⁸⁴ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页225-226。

¹⁸⁵ 同上,页226。

¹⁸⁶ 《明儒学案·师说》,页7。又,刘宗周对王阳明的其它评语是:“先生……反求诸心,而得其所性之觉,曰良知。因示人以求端用力之要,曰致良知。良知为知,见知不囿于闻见;致良知为行,见行不滞于方隅。即知即行,即心即物,即动即静,即体即用,即工夫即本体,即上即下,无之不一,以救学者支离眩鹜,务华而绝根之病,可谓震霆启寐,烈耀破迷,自孔孟以来,未有若此之深切著明者也。……特其与朱子之说,不无抵牾,而所极力表章者,乃在陆象山,遂疑其或出于禅。禅则先生固尝逃之,后乃觉其非而去之矣。……即象山本心之说,疑其为良知之所自来,而求本心于良知,指点更为亲切。合致知于格物,工夫确有循持。较之象山,混入道一心,即本心而求悟者,不犹有毫厘之辨乎。……至其与朱子抵牾处,总在《大学》一书。朱子之解《大学》也,先格致而后授之以诚意;先生之解《大学》也,即格致为诚意。其于工夫,似有分合之不同,然详二先生所最吃紧处,皆不越慎独一关。……先生命世人豪,龙场一悟,得之天启,亦自谓从五经印证过来,其为廓然圣路无疑。特其急于明道,往往将向上一机,轻于指点,启后学躐等之弊有之。”《明儒学案·师说》,页6-7。

在第三阶段方面。刘宗周五十九岁时,提出“诚意”说以完善“慎独”之说,此即第二章所讨论的“慎独之说有三变”之第二阶段。在本体上,刘宗周以“意为心之所存”作为更具根源性的本体,相应于工夫上,即以“诚意”作为工夫之本,并以这一说法来解释《大学》,这也是刘宗周思想的成熟期。此时,刘宗周以其“诚意”说来返观王阳明之说,便觉得颇多滞碍之处,于是对王阳明进行批评,尤其针对王阳明《大学》之说,此即对王阳明之学的第三阶段。值得注意的,刘宗周六十一岁时所辑《阳明传信录》一书,表面上是对王阳明的肯定,但细读刘宗周所作案语,其实仍对王阳明“意”的解释颇感质疑。刘宗周去世前曾说:“若良知之说,鲜有不流于禅者。”¹⁸⁷虽然王阳明之说并非禅学,但易流于禅,这代表了刘宗周对王阳明之学的最终看法。

二 以“意为心之所存”批判王阳明之学

刘宗周对王阳明的批评,看似繁杂且不易理解,但若一言以蔽之,不外乎以“意为心之所存”批判王阳明“意为心之所发”。此亦关涉对《大学》的解释。

1. 王阳明对《大学》的解释

首先,略述《大学》¹⁸⁸之学。《大学》受到重视,首见于唐代韩愈《原道》¹⁸⁹一文,引《大学》“古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意”¹⁹⁰之言,以申明儒家道统,拒斥佛老,由此开启儒学之新局。宋代理学兴起,《大学》为儒者

¹⁸⁷ 黄宗羲《子刘子行状》,见《刘宗周全集》第五册,页43。

¹⁸⁸ 《大学》为《礼记》中之一篇。有关《大学》撰者问题,最早由二程所论及,认为《大学》乃孔子所撰,朱熹则将《大学》分为经传两部分,并以经为孔子之言,传为曾子之意,皆由弟子所记。朱熹此说,清代汉学家辨之尤力,如陈确、朱彝尊、姚际恒、戴震、崔述等。朱熹以后,明清学者多以曾子弟子子思为《大学》作者,刘宗周亦持此说。近世学者钱穆、冯友兰等,则以为《大学》在思想上,似与荀学有关。又有论点认为,《大学》出于孟学,或《大学》出于孔子之前的周文王等,说法各异。持平而论,《大学》去古久远,文献不足征,如余嘉锡《古书通例》所谓古书多成于众手,非如后世有所谓作者可寻。因此,以“孔门后学”概况其撰者,或可无大过。

¹⁸⁹ 韩愈《昌黎先生集》卷11,四部备要本(上海:中华书局,1936年)。

¹⁹⁰ 《礼记正义·大学第四十二》,见《十三经注疏》下册,页1673。

所重,开始单篇别行¹⁹¹,成为初学入德之门,地位及重要性大为提高,自此研治《大学》者众多。明代王阳明以《大学》概念立说,王学风行于世,连带促进《大学》之学的发展,相关著作蔚为大观。¹⁹²

其次,略述王阳明对《大学》的解释。某个角度讲,王阳明之学是对朱熹“格物”说的反叛。《大学》中的“八条目”¹⁹³,即:格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。这八条目相互联系,前一条目为后一条目的基础。相较于后四者,前四者的意义并不明确,儒者各有解释,形成不同说法。朱熹将“格物”解作“穷至事物之理”¹⁹⁴,即物穷理,在事事物物上求其定理,以此作为修养工夫的方法之一。王阳明年少时读到朱熹此说,理解不够准确,以为朱熹所指示的圣贤工夫是要向外求理,于是有亭前格竹之事,格竹七日,劳思致疾,由此对朱熹之学产生怀疑。后来在三十七岁时,谪居贵州龙场,处困顿之际,动心忍性,忽悟格物致知之旨,圣人之道不在心外,而有心即理之说。此后,王阳明在《大学》的解释上,便与朱熹分道扬镳。

王阳明年轻时重视“格物”,龙场悟道后重心转为“诚意”,四十七岁平朱宸濠之变后提出“致良知”。所谓“致良知”,致吾心之良知,此即“致知”;致吾心良知之天理于事事物物,则事事物物皆得其理,此即“格物”。如此,格物与致知连接一气,合心与理为一,不必求理于心之外。可以见得,这三者皆出自《大学》条目。

¹⁹¹ 《经义考》卷156:“取《大学》于《戴记》讲说而专行之,实自温公始。”按,温公即司马光,撰有《大学广义》。(清)朱彝尊编纂,许维萍、冯晓庭、江永川点校《经义考》第五册(台北:中央研究院中国文哲研究所筹备处,1999年),页225。

¹⁹² 据考察,明代《大学》著作约有近一百八十部,现存者三十八部。又,《大学》为《四书》之一,理当将《四书》著作一并考察,如此则数量更多,除去与前述《大学》著作重复者,则近二百四十部,现存者近六十部。二者合计,现存《大学》及《四书》著作有九十六部。此外,《大学》本为《礼记》之一篇,虽自南宋时《大学》成为《四书》之一后,研究《礼记》者倾向于不注《大学》,据书目所记约有九十余部,现存者为二十三部,但其中仅有两部注解《大学》,一是郝敬《礼记通解》,二为李经纶《礼经类编》。换言之,以传统经注方式呈现的明代《大学》著作,数量约为一百部。此乃依据《经义考》、《中国历代艺文总志》及台北的国家图书馆、北京的中国国家图书馆、上海图书馆及新加坡国立大学图书馆等在线目录的考察。

¹⁹³ 《大学》:“古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知。致知在格物。”《礼记正义·大学第四十二》,见《十三经注疏》下册,页1673。

¹⁹⁴ 朱熹《大学章句》,页1,见《四书五经》上册。

事实上,王阳明学说中的格物、致知、诚意三者,即是同一工夫的不同说法而已,皆为依此良知随事随物实落为善去恶。¹⁹⁵

有关王阳明对《大学》八条目的观点,当以《大学问》一文最为重要,此文为王阳明口授、弟子钱德洪记录,成于王阳明去世前一年,可代表王阳明成熟期的思想。摘录王阳明《大学问》对八条目中“格物、致知、诚意、正心”的解释,如下。¹⁹⁶

- 1) 格物: 物者, 事也, 凡意之所发必有其事, 意所在之事谓之物。格者, 正也, 正其不正, 以归于正之谓也。正其不正者, 去恶之谓也。归于正者, 为善之谓也。(按, 此意相近于“四句教”之“为善去恶是格物”一句。)
- 2) 致知: 致知云者, 非若后儒所谓充广其知识之谓也, 致吾心之良知焉耳。……凡意念之发, 吾心之良知无有不自知者。其善欤, 惟吾心之良知自知之; 其不善欤, 亦惟吾心之良知自知之。……今于良知之善恶者, 无不诚好而诚恶之, 则不自欺其良知而意可诚也已。(按, 此意相近于“四句教”之“知善知恶是良知”一句。)
- 3) 诚意: 意之所发, 有善有恶, 不有以明其善恶之分, 亦将真妄错杂, 虽欲诚之, 不可得而诚矣。(按, 此意相近于“四句教”之“有善有恶意之动”一句。)
- 4) 正心: 心之本体则性也, 性无不善, 则心之本体本无不正也, 何从而用其正之之功乎? 盖心之本体本无不正, 自其意念发动, 而后有不正。故欲正其心者, 必就其意念之所发而正之, 凡其发一念而善也, 好之真如好好色; 发一念而恶也, 恶之真如恶恶臭。则意无不诚, 而心可正矣。(按, 此言心之体, 但并无“四句教”之“无善无恶心之体”一句的“无善无恶”意涵。¹⁹⁷)

从以上划线处可见, 王阳明对这四条目的解释, 皆为念头上用工夫, 这使得这四条目不像另外四条目(即修身、齐家、治国、平天下)那般具有先后次序的意涵, 此即刘宗周批评王阳明之处。此外, 王阳明在工夫论上, 尽皆于念之已发上用工夫, 而对念头未发之前未能安立工夫, 这也是刘宗周不满王阳明之处。

¹⁹⁵ 对此, 陈来解释道: “从良知方面看, 即致知; 就随事随物而言, 即格物; 意念之实落好善恶恶即诚意。笼统地说, 这个过程既是致知, 也是诚意, 也是格物。分别地说, 知善知恶是良知, 好善恶恶是诚意, 为善去恶是格物。”陈来《有无之境: 王阳明哲学的精神》, 页 158-159。

¹⁹⁶ 以下引文出自《大学问》, 见《王阳明全集》, 页 971-972。

¹⁹⁷ 此即刘宗周质疑王畿“无善无恶心之体”似非本于王阳明之说, 见本章第三节。

2. 刘宗周对王阳明《大学》之学的批评

承上所言,王阳明尽皆于念头上用工夫,而没能对念头未发前该做何种工夫进行讨论,似乎缺乏更为根本性的工夫。这一点,亦可见于刘宗周《阳明传信录》中对王阳明的批评。大体上,《阳明传信录》对王阳明持正面评价,全书案语中仅有三处批评王阳明,且皆指向“意”这一概念。如刘宗周说:“以心之所发言意,意之所在言物,则心有未发时,却如何格物耶?”¹⁹⁸这即是批评王阳明将“意”视同“念”,“每以念字与意字合说”¹⁹⁹,而未能对念头生起前该作何工夫有所安排。刘宗周立说,则是严分意念,将“意”视作“心之所存”而非“心之所发”,并且将《大学》八条目的工夫“结在主意中,方为真功夫,如离却意根一步,亦更无格致可言”²⁰⁰,亦即以“诚意”作为最根本性的工夫。这一点,第三章第四节已有所讨论。

刘宗周《阳明传信录》又提到,王阳明常说“意在于事亲,即事亲为一物”等语,那么,若是意不在事亲时怎样?刘宗周批评说:“止因将意字看作已发了,故工夫不尽,又要正心,又要修身,意是已发,心是未发,身又是已发。先生每讥宋学支离,而躬自蹈之,千载之下,每欲起先生于九原质之而无从也。”²⁰¹刘宗周对王阳明的质疑是:一方面,王阳明将《大学》工夫皆用于“意”,即心之已发,亦即意念所察觉的事物之上;但另一方面,王阳明将《大学》“正心”之“心”理解作未发之“心之本体”(亦即“性”)²⁰²,并期望在“已发”之“意”上的工夫能使得“未发”之“心之本体”得到受用;如此,前者为“已发”,而后者为“未发”,以“已发”上的工夫想达成在“未发”上的结果,岂不是工夫用错地方,犯了王阳明自己批评宋儒的“支离”之病。

王阳明在讨论《大学》的另一文《大学古本序》中说:“《大学》之要,诚意而已矣。诚意之功,格物而已矣。诚意之极,止至善而已矣。止至善之则,致知而已矣。……是故不务于诚意而徒以格物者,谓之支。不事于格物而徒以诚意者,谓之

¹⁹⁸ 《阳明传信录》,见《刘宗周全集》第四册,页64。

¹⁹⁹ 同上,页85。

²⁰⁰ 《学言上》,见《刘宗周全集》第二册,页458。时为59岁。

²⁰¹ 《阳明传信录》,见《刘宗周全集》第四册,页73。

²⁰² 刘宗周另一段话可与此处相参,他说:“至未起念以前,一段工夫,坐之‘正心’位下。”《学言中》,见《刘宗周全集》第二册,页498-499。时为60岁。

虚。不本于致知而徒以格物诚意者，谓之妄。支与虚与妄，其于至善也远矣。”²⁰³此文也常为刘宗周所批评。刘宗周认为，王阳明既然说“《大学》之道，诚意而已矣”，应当是以“诚意”作为《大学》八条目之本，但王阳明将“意”视作意念，“解诚意仍作第二义，以迁就其致良知之旨，无乃自相矛盾。”²⁰⁴这是说，王阳明以诚意为根本工夫，但又以意为已发之念，二者似有矛盾，因未发之时应有更为根本的工夫。刘宗周并引用王阳明解《中庸》所言“致中无工夫，工夫专在致和上”作为印证。所谓“中”，指的是未发；“和”，指已发。刘宗周因此认为，王阳明之学“以致良知为宗，而不言致中，专以念头起灭处求知善恶之实地，无乃羸视良知乎？”²⁰⁵关于王阳明所谓良知是未发还是已发，这一问题在王门中颇有争议，但以王阳明曾说“良知即是未发之中”来看，认为良知仅为已发并不合于阳明本旨，虽则致良知确实是从已发入手。²⁰⁶如此说来，刘宗周对王阳明的批评多具有某种程度的误解，并未完全适当地理解王阳明。

应当这么分疏：刘宗周批评王阳明“粗视良知”，认为良知仅作用于念头起灭处，这一点是对王阳明的误解，因王阳明所谓良知并不只是已发，也是未发；而刘宗周批评王阳明致良知“不言致中”，亦即在未发时缺乏具体下手工夫，这一点确为王阳明不足之处。换言之，前者讨论有关“良知”本体，后者讨论有关“致良知”工夫。虽如此，这依然是站在刘宗周立场上而言。若站在王阳明立场言，良知既是本体也是发用²⁰⁷，即体即用；同样地，致良知的工夫何尝不也如此，也是即体即用，致良知于已发，也就等于致良知于未发。由于刘宗周对王阳明这一观点未能确实了解，因而有所批评，前面讨论刘宗周批评王阳明“支离”，问题亦出在此处。相较于宋儒甚或刘宗周在思辩上的细致，王阳明之学则更是以实践为导向，用语较为浑沦，常予人把柄，这或许是刘宗周误解王阳明的原因之一。

刘宗周六十六岁所著《良知说》²⁰⁸一文，可视为是对王阳明之学的总结性批评。刘宗周说：“阳明子言良知，最有功于后学，然只是传孟子教法，于《大学》

²⁰³ 王阳明《大学古本序》，见《王阳明全集》，页242-243。

²⁰⁴ 《大学古文参疑》，见《刘宗周全集》第一册，页719。时为68岁。

²⁰⁵ 《学言中》，见《刘宗周全集》第二册，页498-499。时为60岁。

²⁰⁶ 参见陈来《有无之境：王阳明哲学的精神》，页178。

²⁰⁷ 同上，页169。

²⁰⁸ 《良知说》，见《刘宗周全集》第二册，页372-373。

之说,终有分合。”可见刘宗周乃是对王阳明《大学》之学有所不满。此文中,他以“将意字认坏”及“将知字认粗”两个重点作批评。

关于第一个重点,王阳明《大学古本序》开头说:“《大学》之道,诚意而已矣。”但王阳明仍只是将“意”解作意念之意,仅在已发之念上作工夫,缺乏根本性工夫,这是“将意字认坏”。关于第二个重点,《大学古本序》接著说:“诚意之功,格物而已矣。格物之极,止至善而已矣。止至善之则,致良知而已矣。”对此,刘宗周以“宛转说来,颇伤气脉”来形容,由于将意字认坏,失去根本性的意义,于是诚意之功在格物,格物之功又在致良知。尽管如此,“仍将知字认粗”,所谓知善知恶是良知,如此,“知在善恶外,第取分别见,谓之良知所发则可,而已落第二义矣。且所谓知善知恶,盖从有善有恶而言者也。因有善有恶而后知善知恶,是知为意奴也,良在何处?”刘宗周认为,良知所认知的对象为已发之念,也就是先有善恶之念的发生,而后良知再进行认知,如此说来,良知“已落第二义”,“是知为意奴也”,即良知成为意念的仆从,跟在意念之后,也不是根本性工夫。

以上可见,刘宗周多以缺乏根本性工夫为理由,指责王阳明之学。但如同前面所讨论的,刘宗周以其立场批评王阳明,确有不公平之处。持平而论,刘宗周以根本性工夫来要求王阳明,这本身即颇成问题。正如黄宗羲在《明儒学案》中指出,“各家自有宗旨”,“学问之道,以各人自用得著者为真。”²⁰⁹刘宗周讲究根本性工夫,“工夫一步推一步”²¹⁰,适合自己,却未必适合他人。王阳明致良知即体即用,这是王阳明的宗旨,自己用得著,但同样也未必适合他人。

但另一方面说来,王阳明将其说建立在对《大学》的解释上,因此若以经学的立场来批评,并非不可成立。如前所言,王阳明对《大学》格物、致知、诚意三者的理解几乎相同,有失《大学》八条目在工夫上的先后意义,这一点确实是有缺陷的。对于明代经学,《四库全书总目·经部总叙》以“空谈臆断,考证必疎”²¹¹作评语。皮锡瑞则以经学史上的“积衰时代”²¹²来称呼宋元明三朝,且“元不及宋,明又不及元”²¹³。此二评语皆出自清代,在经学上偏重章句名物训诂之学,自然不喜

²⁰⁹ 《明儒学案·发凡》,页17。

²¹⁰ 《刘宗周年谱》,见《刘宗周全集》第五册,页215-216。

²¹¹ (清)纪昀等纂,《四库全书总目》卷1(北京:中华书局,1995年),页1。

²¹² 《经学历史》,页281,收入《民国丛书》第五编,第一册(上海:上海书店,1996年)。

²¹³ 《经学历史》,页292。

讲求微言大义之义理之学。这一情况持续到二十世纪。²¹⁴ 不过,近十余年来,情况有所转变,如饶宗颐提出对明代经学的正面评价。²¹⁵ 在研究方法上,学者也提倡多元化,希望有别于过去的今、古文经学之分及宋代以后的汉、宋学之别,而开创出更为丰富多样的成果。²¹⁶ 对明儒《大学》之学,或许亦应作如是观。

经由以上讨论,并结合本论文其它章节的论述,归纳五个要点,如下。

一,在本体方面,刘宗周《人谱》之《人极图说》提出心之体(即性)至善的观点。这是针对王畿一系“无善无恶心之体”。相关讨论,见第六章及本章。

²¹⁴ 台湾的经学研究,早年主要由台湾大学中文系与台湾师范大学国文系担任。前者有屈万里,以史学方法研究经学;后者有高明、林尹。高、林二人乃黄侃门生,黄氏又为清末古文经学大家章太炎的高徒。因此,台湾的经学研究乃承续古文经学派。至于大陆学界,九十年代以前仅有零星学者从事经学研究,亦多以历史考据研究方法为主。因此,可以说汉语学界的经学研究,其主流乃是古文经学。

林庆彰亦有类似观点,他说:“当时来台的经学家有陈盘、屈万里、戴君仁、高明、陈大齐、王梦鸥等,如以对后来台湾研究经学的影响来说,以屈万里、高明两位最为重要。当时屈万里先生在台湾大学任教,后来他的弟子除在台湾大学外,分布在中央研究院、东吴大学等。高明先生本在省立师范学院(今台湾师范大学)任教,后来创立政治大学中研所,他的弟子除在台湾师范大学、政治大学外,分布全台湾各大专院校。”见林庆彰主编《(1950-2000) 五十年来的经学研究》(台北市:台湾学生书局,2003),序文。

²¹⁵ 饶宗颐说:“明代经学一向被人目为空疏,从清人考证学的立场来看,自容易作出这样的评价。须知考证学的目的在求真,著力于文字训诂上的诠释,明人则反是,他们治经尽量避开名句文身的纠缠,而以大义为先,从义理上力求心得,争取切身受用之处,表面看似蹈虚,往往收到行动上预期不到的实效。……明代经学家亦不无豪杰特出之士,不能像皮锡瑞在《经学历史》中一概加以抹杀。”饶宗颐《明代经学的发展路向及其渊源》,收入林庆彰、蒋秋华主编《明代经学国际研讨会论文集》(台北:中央研究院中国文哲研究所筹备处,1996年),页15-22。

²¹⁶ 如林庆彰说:“经学研究上的‘汉学’和‘宋学’,可以说是两种不同类型的研究方法。……各有其局限,学者困于其中而无法突破,自无新颖可喜的著作。各种经学著作既陈陈相因,略无新意,初学者以为经学之气数已尽,自无人愿意投入。近十多年来,研究文学批评,或诗歌、词曲、小说的学者,渐多于经学工作者,除了上述各学科是一片未开发的领域外,有新方法的引导,也是重要的诱因。研究经学的学者,是否也应开拓出新的研究方法?这是让经学振衰起弊最迫切的事情,值得关心经学发展的学者深思。”见林庆彰《清初的群经辨伪学》(台北:文津出版社,1990年),页14-15。

二, 在本体方面, 刘宗周“独体”兼具心体与性体。这是针对王门后学的流弊, 因在刘宗周看来, 王畿一系有离心求性之失, 而泰州一系有离性求心之失。相关讨论, 见第三章及本章。

三, 在本体方面, 刘宗周“独体”贯通已发与未发。这是针对王门后学的流弊, 因在刘宗周看来, 王畿一系有偏于未发之失, 而泰州一系有偏于已发之失。相关讨论, 见第三章及本章。

四, 在本体方面, 刘宗周以“意为心之所存”来诠释“独体”。这是针对王阳明以“意为心之所发”诠释《大学》时所产生的问题。相关讨论, 见第三章及本章。

五, 在工夫方面, 刘宗周《易衍》以改过迁善为核心要义, 《人谱》之《证人要旨》、《纪过格》则具体列出六个阶段的迁改工夫。这是针对王门后学离事用功、缺乏工夫次第、有失中行等弊病。相关讨论, 见第四章及本章。

可见, 刘宗周慎独之学确实是针对王学流弊而起。

第八章 结论

本论文探讨刘宗周慎独之学,对刘宗周文本进行诠释,对其概念结构进行探讨,试图使其看似复杂晦涩的思想面貌得以澄清。经过前面各章的讨论,总结刘宗周慎独之学,如下。

其一,“慎独”一词,蕴涵“独”及“慎独”二义。前者为本体,后者为工夫。

其二,在本体义方面。“独”或“独体”是刘宗周论本体之总汇,其意涵有多端:不仅融合能所双向视域,展示出其结合理学一系及心学一系的特点;并且是兼具心体与性体,贯通已发与未发,如此以对治王阳明后学的流弊;更且,以意为心之所存,彰显出独体之最内在主体性,以此批判王阳明之学。

其三,在工夫义方面。“慎独”为刘宗周论工夫之总汇,以静坐及改过为主要方法。《人谱》一书,蕴藏其完整的工夫论。

其四,在刘宗周看来,“独体”即周敦颐的“太极”,亦即程颢的“仁”,亦即王阳明的“良知”,等等;“慎独”即周敦颐的“主静”,亦即张载的“不愧屋漏”,亦即程颢的“诚敬”,亦即王阳明的“致良知”,亦即孔孟的“求仁”,等等。这是对先儒本体论及工夫论的诠释,有道统传承之意。

其五,刘宗周《人极图说》、《易衍》乃仿自周敦颐《太极图说》、《通书》,以建构其本体及工夫方面的核心要义。本体方面的核心要义为:心之体(即性)至善;心性不二;心乃兼具主体与客体,综合能知与所知。工夫方面的核心要义为:改过。

其六,刘宗周慎独之学,乃针对王阳明及其后学的流弊。

其七,刘宗周的思维逻辑是将二元打合为一元,无论是宇宙本体论、心性本体论或工夫论,皆具有这一思维特点,而其用意乃是出于工夫实践的考虑。

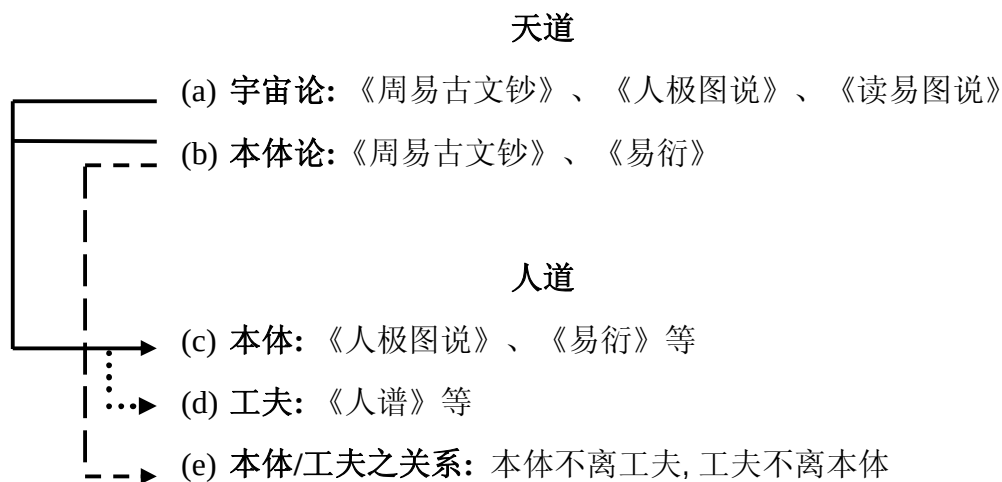
整体观之,刘宗周既有以《易》学为基础的天道论,且有细致的工夫论,具朱、王两系特点,此即关涉刘宗周思想的定位问题。学者多认为,刘宗周具有融合朱、王两系特点,亦即调合理学一系与心学一系。不过,严格的说,刘宗周并未师承王门诸子,不能算是王门后学,但这无碍于以心学这一泛称来检视刘宗周之学。若就刘宗周之学兼具理学与心学两系特点而言,牟宗三三系说确有见地,将刘宗周定位为在朱、王之外而上承周敦颐这一系,虽说此乃出于牟宗三对宋明理学义

理间架的观点,但确实点出刘宗周兼具这两系特点而又非这两系所涵盖的立场。不过,有一点要指出,尽管在天道论方面,刘宗周颇多承续周敦颐之处,但在心性论与工夫论上,则是较周敦颐来得更为细致。至于如过去颇具影响力的侯外庐《宋明理学史》等,以气学来诠释刘宗周思想,仅是探讨刘宗周之学的理学(狭义者)特点,而对刘宗周之学的心学面向,缺乏深入探析,其局限性不言可知。其实,刘宗周气魄甚大,其眼光不仅局限于王阳明及其后学,而是观照整个宋明儒学,并上推至先秦儒学传统。在学术创发上,刘宗周的《易》学值得注意,既涉及理学(狭义者)概念的讨论,亦联结心学一系的问题。在修养工夫上,刘宗周涵养与省察兼顾,工夫堪称细密、内敛、笃实,不在王门高徒之下,且对王门后学及王阳明之学能有深入批判。以此说来,刘宗周被誉为宋明理学殿军¹,确实可当之无愧。

在论述上,本论文有三个特点。

第一,重视文本的结构,并探讨其结构之意义。如刘宗周《圣学宗要》、《孔孟合璧》、《五子连珠》、《人极图说》、《易衍》、《人谱》等重要文本,本论文皆从文本结构的角度进行分析,进而探究其思想。

第二,重视概念之间的联接。刘宗周在心性论及工夫论上的主张,多以天道论为依据,亦即西方哲学所称宇宙论及本体论等形上学思想。这一点,在论文中已多次有所讨论。此处,以简图表示刘宗周思想结构。



¹ 牟宗三《心体与性体》,第三册,页511-512及钱穆《宋明理学概述》,收入《钱宾四先生全集》,第九册,页385。

在天道论方面,刘宗周以无极、太极、阴阳等《易》学概念来讨论,这部分又分为宇宙论及本体论。在宇宙论方面 (a),探讨宇宙演化及结构等问题,如刘宗周《周易古文钞》、《人极图说》、《读易图说》等著作;在本体论方面 (b),探讨现象及其本质之间的关系,如道气不离、太极在阴阳中等概念,这类著作如《周易古文钞》、《易衍》等。

天道论既已建构,即返馈于心性本体论及工夫论。在心性本体论方面,从其图示可见,心性本体论 (c) 乃以宇宙论 (a)、本体论 (b) 为理论基础,这方面的著作如《人极图说》、《易衍》等以《易》言心。在工夫论方面,从其图示可见,工夫论 (d) 乃与心性论 (c) 相关联,而可再上接宇宙论 (a)、本体论 (b),这方面的著作如《人谱》等。另外,尚有心性本体与修养工夫之关系 (e),其理论基础则为本体论 (b)。

刘宗周对王门后学的批评,亦可以此图作说明。如刘宗周对王门后学良知本体的批评,表面上是有关心性本体 (c) 的讨论,实际上可追溯至宇宙论 (a) 及本体论 (b)。刘宗周对王门后学工夫论的批评,多涉及本体与工夫之关系 (e),而又与形上本体论 (b) 有所关联。

第三,求取理论与实践之间的对应。本论文在研究方法上,虽以哲学分析并兼顾文献考据为主要方法,但更著力于对思想概念求取实践上的对应。毕竟,理学本色在于工夫实践。宋明儒者的用心,无不在于致圣之道,其余的理论建构都是为论证此致圣工夫而施设的。因此,无论是心性论或宇宙论,皆为宋明儒者的理论背景,并不是为追求纯粹客观的理智思辨而建立的,若将宋明理学仅视为纯粹抽象概念的探讨,那就离宋明理学精神相距甚远。尽管工夫论与其形上理论之间,很难说明何者为因、何者为果,或者是互为因果,但有一点当认识,即宋明理学绝非如西方哲学般爱智的理性思辨²,更有其精神性 (spirituality) 在其中。

过去的宋明理学研究,主要有两大支流,一为冯友兰的哲学史方式,二为当代新儒学如唐君毅、牟宗三等。这二者皆偏重于哲学分析,其长处是能深入解析思想概念,而弊端则是使宋明儒者的论说流于空洞化,成为概念的游戏而已。这一

² 按,此处言及西方哲学为爱智的理性思辨,将其实践性排除于外。这一点,其实并不能概括所有的西方哲学,而是就其大体偏向而言,特别是近代以来的西方哲学。事实上,如在古希腊时期及中世纪时期,哲学在理智上的思辨与伦理上的实践这两方面,多是相辅相成的,并非仅是思辨而已。

偏失,近十余年来渐有转变,特别是受到西方学术在宗教学这一新兴领域的启发,儒学研究也受其影响,而尝试从宗教学或精神性 (spirituality) 的角度来探讨。³

诚然,以宗教学视角来探讨宋明理学,此乃涉及跨领域研究,难度甚高。可想而知,研究者必须兼具宗教学与儒学两方背景,而宗教学又是一横跨人文学科、社会科学乃至自然科学等领域的综合学科。但毕竟这是值得努力的方向,将使过去哲学研究方法下所隐而未现的理学诸多风貌,更多层次地予以揭发出来。正是在这一思路下,本论文期望能对这一方向的开拓,略作贡献。

³ 这一风气乃从西方学界开始,著名者如秦家懿、杜维明等,后者并编辑 *Confucian Spirituality* (New York : Crossroad Pub. Company, 2003) 一书,作为 *World Spirituality* 系列丛书之一册。

附录一 刘宗周著述年表

1. 万历四十五年(1617, 40岁), 《论语学案》。
2. 万历四十七年(1619, 42岁), 《曾子章句》。
3. 天启四年(1624, 47岁), 《正学录》。
4. 天启六年(1626, 49), 《孔孟合璧》、《圣学吃紧三关》。
5. 天启七年(1627, 50岁), 《明道统录》。
6. 崇祯四年(1631, 54岁), 讲学于证人书院, 《证人社约》、《中庸首章说》
7. 崇祯五年(1632, 55岁), 重建古小学, 《第一义》等说。
8. 崇祯七年(1634, 57岁), 《人谱》、《圣学宗要》、《证人小谱》。
9. 崇祯八年(1635, 58岁), 《孔孟合璧》、《五子连珠》。
10. 崇祯九年(1636, 59岁), 始以《大学》诚意已未发之说示学者。
11. 崇祯十年(1637, 60岁), 辩解太极之误。
12. 崇祯十一年(1638, 61岁), 《阳明传信录》。
13. 崇祯十五年(1642, 65岁), 《原旨》七篇、《治念说》、《答董生心意十问》。
14. 崇祯十六年(1643, 66岁), 《读易图说》、《易衍》、《古易钞义》(即《周易古文钞》)、《大学诚意章章句》、《证学杂解》、《良知说》、《存疑杂著》、《商疑十则答史子复》。
15. 宏光一年(即清顺治二年, 1645, 68岁), 《中兴金鉴录》、《大学古文参疑》、《答史子复》, 改订《人谱》。

附录二 刘宗周著述概略

刘宗周著述丰富¹，约有专著三十多种，文集、诗集、语录及编著等多种，总计数百万字，今存者约近二百万字。主要保存于《刘子全书》四十卷、《刘子全书遗编》二十四卷及《水澄刘氏家谱》七卷。

在《刘子全书》的编辑出版方面。最早进行刘宗周著作整理的，是刘宗周儿子刘洵。由于刘宗周对著述的态度极为谨慎²，不轻易示人，因此仅《人谱》一部为刘宗周身前所刊行。刘宗周去世后，各类著作多仅存手稿³，是为底本；后有刘洵编订《文录》、《广录》，是为录本。后由门人黄宗羲、董场、姜希辙三人，依刘洵所编的录本，“取其家藏底草，逐一校勘，有数本不同者，必以手迹为据”⁴，并由王掞捐俸，刊刻于浙江山阴，时为清康熙二十四（1685）、二十五年间（1686）⁵。这就是《刘子全书》的最早版本，今已失传。现今常见的，有道光十五年（1835）吴杰序刊本，日本京都中文出版社影印，1981年出版。《刘子全书》分为《语类》十三卷、《文编》十四卷、《经术》十一卷，并附以《行状》、《年谱》各一卷，共四十卷。

¹ 此处有关刘宗周文献资料，参自吴光、鍾彩钧《刘宗周全集编校说明》，见《刘宗周全集》第一册，书首。

² 刘宗周绝食中，尝对儿子刘洵说：“《易抄》一书有心得之解，再录杨止庵精者，《彖传》、《小象》俱降一字书之。《人谱杂记》属垂绝之笔，尚多残阙，宜辑补完之。《小学集记》亦有未尽处，若《通记》、《大学参疑》，削之可也，慎勿以示人。凡人作书辄以示人者，此即浮夸，浮夸即欺罔也。”《刘谱录遗》，见《刘宗周全集》第五册，页566。

³ 据董场《刘子全书抄述》一文，见《刘宗周全集》第五册，页760，称“《刘子全书》稿，初止一本，多用故纸背写成册。昔温公日记八九纸，草稿，闲用故牍，又十数行别书牍背，往往剪开黏缀。横浦笔用秃，纸用故纸。《全书》稿颇似之。中闲多子亲稿，有改抹重复，字几不可认。此底本也。”此亦可见刘宗周之勤俭。

⁴ 黄宗羲《刘子全书序》，见《刘宗周全集》第五册，页757。又，董场《刘子全书抄述》（见《刘宗周全集》第五册，页760），亦称“底本与录本之间，互有阙佚，录本有小异底本者，底本亦有间入录本者。”如此说来，刘宗周的文献并非十分可靠，在研究使用上，应有所留意，不可仅持某特殊语句即大作发挥，还须合而观之。

⁵ 按，日本学者冈田武彦以《刘子全书》乃始刊于康熙二、三年间，此乃有误。冈田武彦《刘子全书及遗编的成书》，见《刘宗周全集》第五册，页815。

在《刘子全书遗编》方面。由沈复粲等编刻,初刻于清道光二十九年(1849),有《语类》二卷、《文编》八卷、《哀纂》十二卷,附录《明史列传》、《行实》各一卷,共二十四卷。今有日本京都中文出版社影印的光绪十八年(1892)重修本,与《刘子全书》相并,作《刘子全书及遗编》,1981年出版。

在《水澄刘氏家谱》方面。此书为刘宗周根据祖传谱牒资料所编纂,原书已佚。但有清乾隆间的相关刻本。

由中央研究院中国文哲研究所整理的《刘宗周全集》,以《刘子全书》道光四年重刻本、《刘子全书遗编》光绪十八年补刻本和《水澄刘氏家谱》民国二十二年排印本,作为底本,再加入新近发现若干刘宗周著作,并附以相关传记数据及著述数据,重加编辑、整理、点校而成,为目前最完备的新式标点本。本论文即以此一版本为依据。

在内容方面。《刘子全书》分为“语类”、“文编”、“经术”、“附录”四大类,并列有“讨次群书”、“哀纂”两类的目次。文哲所整理的《刘宗周全集》,略作调整,将《刘子全书》、《刘子全书遗编》及新增资料依性质重编,分为“经术”、“语类”、“文编”(上、下册)、“哀纂”、“附”,共六册。

以下,依文哲所标点本的次序,并参照董场《刘子全书抄述》⁶及杜春生《刘子全书遗编钞述》⁷二文,对刘宗周各类著述,作一简述。

(一) 经术

此为《刘宗周全集》第一册内容,属经学方面。包括:《周易古文钞》、《论语学案》、《曾子章句》、《大学古文参疑》、《大学古记》、《大学古记约义》及《大学杂言》,共七种。其中,《周易古文钞》原作《古易钞义》,此乃刘宗周所亲自题名⁸,但在《四库全书》中称名作《周易古文钞》。按此情况,则应以《古易钞义》一名为准,而不应依《四库全书》进行改动。

⁶ 董场《刘子全书抄述》,见《刘宗周全集》第五册,页760-803。

⁷ 杜春生《刘子全书遗编钞述》,见《刘宗周全集》第五册,页806-811。

⁸ 刘宗周《易经古文钞义小引》,见《刘宗周全集》第一册,页2。

(二) 语类⁹

此为《刘宗周全集》第二册内容,属儒学方面。包括:《人谱》¹⁰、《人谱杂记》¹¹、《读易图说》、《易衍》、《孔孟合璧》¹²、《五子连珠》¹³、《圣学吃紧三关》¹⁴、《圣学宗要》¹⁵、《证学杂解》¹⁶、《原旨》¹⁷、《说》¹⁸、《问答》、《遗编问答》、《学言》、《遗编学言》、《四库本刘子遗书学言拾遗》、《证人会约》、《会讲申言》、《会录》、《证人社语录》等。

(三) 文编

此为《刘宗周全集》第三、第四册内容,汇集各类文章。包括:“奏疏”九十八则、“揭”八则、“书”二四二则、及“启”十六则、“檄”一则。以上为第三册。第四册内容较杂,包括:“书序”三十九篇、“寿序”十四篇、“引”五篇、“题”九篇、“跋”六篇、“记”十四篇、“墓志铭”十五篇、“墓表”五篇、“行状”四篇、“传”十三篇、“赞”四篇、“祭文”二十八篇。又有“论”、“议”、“铭”、“箴”、

⁹ “语类”之意,据董瑛《刘子全书抄述》(见《刘宗周全集》第五册,页760-761)，“朱子论学,有‘语类’一编。刘子《五子连珠》注,有‘语类’字,亦主论学。李勿斋东明曰:‘语录非先儒之意,且其字义半用佛经,皆门人之误也。’故以‘语类’称。”

¹⁰ 《人谱》包含《人谱正编》及《人谱续编》。《正编》内容为《人极图》与《人极图说》。《续编》包括《证人要旨》、《纪过格》、《讼过法》、《改过说》三篇等。

¹¹ 《人谱杂记》包括《体独篇》、《知几篇》、《定命篇》、《凝道篇》、《考旋篇》、《作圣篇》,共六篇。

¹² 《孔孟合璧》分为《论语大旨》与《孟子大旨》。

¹³ 《五子连珠》分《周子》、《程伯子》、《程叔子》、《张子》、《朱子》五部分。

¹⁴ 《圣学吃紧三关》,即《人已关》、《敬肆关》、《迷悟关》。

¹⁵ 《圣学宗要》,包含《濂溪周子》、《横渠张子》、《明道程子》、《紫阳朱子》、《阳明王子》。

¹⁶ 《证学杂解》共二十五则。

¹⁷ 《原旨》,共七篇,分别为《原心》、《原性》、《原道上》、《原道下》、《原学上》、《原学中》、《原学下》等。

¹⁸ 《说》共二十四篇,包括《寻乐说》、《做人说》、《说人说二》、《说人说三》、《读书说》、《中庸首章说》、《第一义说》、《求放心说》、《静坐说》、《读书说》、《应事说》、《处人说》、《向外驰求说》、《气质说》、《习说》、《读书要义说》、《养气说》、《苦次说》、《治念说》、《良知说》、《三省说》、《立志说》、《艮止说》、《生死说》等。

“考”、“会墨”、“表”、“判”、“策”等,各若干篇,及其余杂文约三、四十余篇。文学创作则有“赋”五篇、“诗”近三百首。这其中,书序三十九篇及论学书信约八十八篇,当为研究刘宗周思想的重要资料。

(四) 哀纂

此为《刘宗周全集》第四册内容,为刘宗周所编纂著作。包括:《阳明传信录》、《中兴金鉴录》、《孔子家语考次》、《水澄刘氏家谱》、《明儒学案师说》,并加附弟子黄宗羲所撰《孟子师说》,盖取其师刘宗周之意以成。

(五) 附录

此为《刘宗周全集》第五册,内容并非刘宗周所作,而是汇集刘宗周传记及著述等相关资料,为研究者提供便利。如《行状》、《年谱》、各史料传记等,以及刘宗周著作的各种序跋、提要等。

以上为刘宗周现存著述的概况。除此之外,有若干刘宗周佚著,虽内容已不可寻,但目录¹⁹尚存,从中可略窥刘宗周为学概况,有助于对刘宗周学术思想的了解,因而一并附于此。

(一) 哀纂方面,共七种

1. 《明道统录》七卷
2. 《方逊志先生正学文辑》三卷
3. 《古小学集记》九卷。包括《学的》、《躬行》、《礼学》、《乐学》、《射学》、《御学》、《书学》、《数学》及《圣统》。
4. 《古小学通记》四编。包括《政本》、《问官》、《入官》及《王道》。
5. 《广乡书》。
6. 《乡约小相编》。
7. 《宪纲规条》二卷。

¹⁹ 参《刘宗周佚著目录》,见《刘宗周全集》第五册,页847-850。这部分,乃是根据《刘子全书》目录之“刘子讨次群书”及“哀纂”部分而编。

(二) 讨次群书方面, 共七种

1. 《尚书佚经》。出《大戴礼》, 有《夏小正》(附《月令》)、《丹书》。
2. 《仪礼佚经》。出《大》、《小戴记》, 凡六篇, 为《奔丧》、《投壶》、《公冠》、《明堂》、《诸侯衅庙》及《诸侯迁庙》。
3. 《仪礼佚传》。除《檀弓》、《礼运》、《经解》、《哀公问》、《燕居》、《闲居》、《表記》、《儒行》、《曾子问》, 凡系夫子之言还《家语》及《曲礼》等篇另见外, 分二十三篇。分别为《冠义》(附《深衣》)、《昏义》、《士相见义》、《饮义》、《射义》、《燕义》、《飨义》(《郊特牲》错简)、《朝事》(《聘义》附见)、《丧记》三篇、《丧义》四篇、《祭法》、《祭义》三篇、《礼本》(即《礼三本》)、《礼器》、《礼坊》、《乐记》, 并附《钟吕考》。
4. 《家语正集》, 凡三十三篇。分别为《相鲁》、《王言》、《大昏》、《问礼》、《五仪》、《三恕》、《好生》、《观周》、《贤君》、《辨政》、《六本》、《辨物》、《颜回》、《子路初见》、《入官》、《困誓》、《五帝》、《执轡》、《本命》、《论礼》、《观射》、《郊问》、《五刑》、《刑政》、《礼运》、《冠颂》、《庙制》、《问玉》、《正论》、《子夏问》、《子贡问》、《公西赤问》及《曾子问》。
5. 《古学记》四篇。分别为《小学》(包括《曲礼》第一、《少仪》第二、《内则》第三、《玉藻》第四、《王制》第五)、《大学》(《戴记》古本, 分七章)、《学记上》(《文王世子》合《大戴》保傅)及《学记下》(原《学记》)。
6. 《四书》, 为《论语》、《曾子》(节取《大戴》, 为章句十篇)、《子思子》(即《中庸》)及《孟子》。此处值得注意, 刘宗周的《四书》与一般所谓“四书”, 略有不同。
7. 《十三子》, 分别为《董子》、《文中子》、《周子》、《程子》、《程叔子》、《张子》、《朱子》、《陆子》、《曹子》、《薛子》、《吴子》、《胡子》及《王子》。按, 以上十三子, 即汉代董仲舒、隋代王通、宋代周敦颐、程颢、程颐、张载、朱熹、陆九渊、明代曹端、薛瑄、吴与弼、胡居仁、王守仁。

以上为刘宗周佚著情况。

主要参考文献

一 古籍 (依四部分类为序)

- 《周易正义》，《十三经注疏》上册 (杭州: 浙江古籍出版社, 1998 年)
- 《尚书正义》，《十三经注疏》上册 (杭州: 浙江古籍出版社, 1998 年)
- 《礼记正义》，《十三经注疏》下册 (杭州: 浙江古籍出版社, 1998 年)
- 《礼记集说》，(宋) 卫湜, 通志堂本 (扬州: 江苏广陵古籍刻印社, 1993 年)
- 《春秋左传正义》，《十三经注疏》下册 (杭州: 浙江古籍出版社, 1998 年)
- 《论语注疏》，《十三经注疏》下册 (杭州: 浙江古籍出版社, 1998 年)
- 《孟子注疏》，《十三经注疏》下册 (杭州: 浙江古籍出版社, 1998 年)
- 《中庸章句集注》，(宋) 朱熹注, 《四书五经》上册 (北京: 中国书店, 1998 年)
- 《经义考》，(清) 朱彝尊编纂, 许维萍、冯晓庭、江永川点校 (台北: 中央研究院中国文哲研究所筹备处, 1999 年)
- 《四库全书总目》，(清) 纪昀等纂 (北京: 中华书局, 1995 年)
- 《周子全书》上册、下册, (宋) 周敦颐著 (台北: 台湾商务印书馆, 1978 年)
- 《王阳明全集》，(明) 王阳明著, 吴光等编校 (上海: 古籍出版社, 2006 年)
- 《龙溪先生全集》，(明) 王畿著, 《四库全书存目丛书》集部, 第 98 册 (济南: 齐鲁书社; 台南: 庄严文化事业有限公司, 1995 年)
- 《见罗先生书》，(明) 李材著, 《续修四库全书》第 941 册 (上海: 上海古籍出版社, 1995 年)
- 《小心斋札记》，(明) 顾宪成著 (台北: 广文书局, 1975 年)
- 《歇庵集》，(明) 陶望龄著, 《续修四库全书》第 1365 册 (上海: 上海古籍出版社, 1995 年)
- 《刘宗周全集》六册, (明) 刘宗周著, 戴璉璋、吴光主编 (台北: 中央研究院中国文哲研究所筹备处, 1997 年)
- 《陈确集》，(明) 陈确著 (北京: 中华书局, 1979 年)
- 《宋元学案》，(明) 黄宗羲编纂、全祖望补 (北京: 中华书局, 1989 年)
- 《明儒学案》三册, (明) 黄宗羲编撰, 沈芝盈点校 (台北: 华世出版社, 1987 年)

- 《黄宗羲全集》第十册, (明) 黄宗羲著, 沈善洪主编 (杭州: 浙江古籍出版社, 1986年)
- 《祝子遗书》, (明) 祝渊著, 《四库全书存目丛书》集部, 第 195 册 (济南: 齐鲁书社; 台南: 庄严文化事业有限公司, 1997)
- 《无邪堂答问》, (清) 朱一新著, 《丛书集成续编》第 93 册 (上海: 上海书店, 1994 年)
- 《景德传灯录》, (宋) 道原纂, 《中国佛教丛书·禅宗编》第二册 (南京: 江苏古籍出版社, 1993)

二 中文论著—单篇论文 (依姓名拼音为序)

- 蔡仁厚《王门天泉‘四无’宗旨之论辩—周海门‘九谛九解之辨’的疏解》, 见蔡仁厚《新儒家的精神方向》(台北: 学生书局, 1982 年), 页 239-276
- 《宋明理学的殿军—刘戡山》, 见《中国文化月刊》, 第 192 期 (1995 年), 页 18-24
- 陈来《儒家传统中的神秘主义》, 见陈来《中国近世思想史研究》(北京: 商务印书馆, 2003 年), 页 307-337
- 陈剩勇《补天之石—刘宗周〈中兴金鉴录〉研究》, 见《刘戡山学术思想论集》(台北: 中央研究院中国文哲研究所筹备处, 1998 年), 页 409-432
- 戴琰璋《儒家慎独说的解读》, 见《中国文哲研究集刊》第二十三期, 2003 年 9 月, 页 211-234
- 古清美《刘戡山对周濂溪诚体思想的阐发及其慎独之学》, 见《幼狮学志》第 19 卷第 2 期, 1986 年, 页 79-111
- 《刘宗周实践工夫探微》, 见锺彩钧主编《刘戡山学术思想论集》(台北: 中央研究院中国文哲研究所筹备处, 1998 年), 页 67-91
- 《台湾学者对刘戡山学术思想的研究—工夫论及学术史》, 见锺彩钧主编《刘戡山学术思想论集》(台北: 中央研究院中国文哲研究所筹备处, 1998 年), 页 589-594
- 何俊《刘宗周的改过思想》, 见锺彩钧主编《刘戡山学术思想论集》(台北: 中央研究院中国文哲研究所筹备处, 1998 年), 页 127-153

- 胡元玲《早期禅宗思想中如来藏与般若的融合及顿渐问题之试探—对胡适〈楞伽宗考〉、〈荷泽大师神会传〉二文观点的批评》，见《北京大学中国古文献研究中心集刊》，第4辑，2004年10月，页509-516
- 黄沛荣《〈易经〉形式结构中所蕴涵之义理》，见《汉学研究》第19卷第1期，页1-22
- 黄宣民《戴山心学与晚明思潮》，见锺彩钧主编《刘戴山学术思想论集》（台北：中央研究院中国文哲研究所筹备处，1998年），页211-261
- 姜广辉《郭店楚简与原典儒学》，见《中国哲学》第二十一辑《郭店楚简与儒学研究》（沈阳：辽宁教育出版社，2000年），页263-273
- 蒋秋华《刘宗周〈论语学案〉研探》，见锺彩钧主编《刘戴山学术思想论集》（台北：中央研究院中国文哲研究所筹备处，1998年），页337-366
- 林庆彰《诗经学史研究的回顾与前瞻》，见锺彩钧主编《中国文哲研究的回顾与展望论文集》（台北：中央研究院中国文哲研究所筹备处，1992年），页349
- 《刘宗周与〈大学〉》，见锺彩钧主编《刘戴山学术思想论集》（台北：中央研究院中国文哲研究所筹备处，1998年），页317-336
- 李明辉《刘戴山论恶之根源》，见锺彩钧主编《刘戴山学术思想论集》（台北：中央研究院中国文哲研究所筹备处，1998年），页93-126
- 林月惠《刘戴山“慎独”之学的建构—以〈中庸〉首章的诠释为中心》，见《台湾哲学研究》，第4期，2004年，页86-147
- 柳存仁《王阳明与佛道二教》，见《清华学报》，13卷1/2期，1981年12月，页27-52
- 彭林《郭店楚简与礼记的年代》，见《中国哲学》第二十一辑《郭店楚简与儒学研究》（沈阳：辽宁教育出版社，2000年），页41-59
- 钱穆《读刘戴山集》，见《中国学术思想史论丛》第七册（合肥：安徽教育出版社，2004年），页261-271
- 饶宗颐《明代经学的发展路向及其渊源》，见林庆彰、蒋秋华主编《明代经学国际研讨会论文集》（台北：中央研究院中国文哲研究所筹备处，1996年），页15-22
- 孙中曾《证人会、白马别会及刘宗周思想之发展》，见锺彩钧主编《刘戴山学术思想论集》（台北：中央研究院中国文哲研究所筹备处，1998年），页457-522

- 王汎森《明末清初的人谱与省过会》，见《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十三本，第三分，1993年7月，页679-712
- 《清初的讲经会》，见《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十八本，第三分，1997年9月，页503-587
- 王瑞昌《论刘蕺山的无善无恶思想》，《鹅湖月刊》第25卷，第9期，页18-32
- 徐喜辰《礼记的成书年代及其史料价值》，见《史学史研究》，1984年4期，1984年12月，页11-19
- 严寿澄《宋明儒学发展的内在理路—刘咸炘‘三进’说述评》，见严寿澄《近世中国学术通变论丛》（台北：国立编译馆，2003年），页291-300
- 杨儒宾《宋儒的静坐说》，《理论与实践》研讨会，东吴大学中文系，1999年
- 《理学家与悟—从冥契主义的观点探讨》，见刘述先主编《中国思潮与外来文化》，第三届国际汉学会议论文集思想组（台北：中央研究院中国文哲研究所，2002年），页167-222
- 杨祖汉《唐君毅、牟宗三先生对刘蕺山哲学的研究》，见锺彩钧主编《刘蕺山学术思想论集》（台北：中央研究院中国文哲研究所筹备处，1998年），页573-579
- 詹海云《刘宗周的实学》，见锺彩钧主编《刘蕺山学术思想论集》（台北：中央研究院中国文哲研究所筹备处，1998年），页433-456
- 《大陆学者对刘蕺山学术思想的研究》，见锺彩钧主编《刘蕺山学术思想论集》（台北：中央研究院中国文哲研究所筹备处，1998年），页595-604
- 张灏《超越意识与幽暗意识》，见张灏《幽暗意识与民主传统》（台北：联经出版社，1989年），页33-78
- 张永儒《论刘蕺山的心学与易学思想》，《中华易学》第17卷第3期，1996年5月，页16-22
- 郑吉雄《周敦颐〈太极图〉及其相关诠释问题》，见郑吉雄《易图象与易诠释》（台北：喜马拉雅基金会，2002年），页229-303
- 《论儒道〈易〉图的类型与变异》，见郑吉雄《易图象与易诠释》（台北：喜马拉雅基金会，2002年），页127-227
- 《从经典诠释传统论二十世纪〈易〉诠释的分期与类型》，见郑吉雄《易图象与易诠释》（台北：喜马拉雅基金会，2002年），页13-81

锺彩钧《台湾学者对刘戡山学术思想的研究—哲学理论及其它》，见锺彩钧主编《刘戡山学术思想论集》（台北：中央研究院中国文哲研究所筹备处，1998年），页581-588

三 中文论著—专著（依姓名拼音为序）

蔡仁厚《宋明理学》（北宋篇）（台北：学生书局，1979年）

《宋明理学》（南宋篇）（台北：学生书局，1980年）

陈福滨《晚明理学思想通论》（台北：环球书局，1983年）

陈来《有无之境：王阳明哲学的精神》（北京：人民出版社，1991年）

《宋明理学》（沈阳：辽宁人民出版社，1992年）

陈立骧《宋明儒学新论》（高雄：复文图书，2005年）

陈荣捷《王阳明与禅》（台北：学生书局，1984年）

《王阳明传习录详注集评》（台北：学生书局，1998年）

陈郁夫《周敦颐》（台北：东大图书公司，1990年）

程千帆、徐有富《校讎广义·校勘编》，《程千帆全集》第二卷（石家庄：河北教育出版社，2000年）

岛田虔次著、蒋国保译《朱子学与阳明学》（西安：陕西师范大学出版社，1986年）

东方朔《刘戡山哲学研究》（上海：人民出版社，1997年）

《刘宗周评传》（南京：南京大学出版社，1998年）

杜维明、东方朔《杜维明学术专题访谈录—宗周哲学之精神与儒家文化之未来》（上海：复旦大学出版社，2001年）

方东美《原始儒家道家哲学》（台北：黎明出版社，1983年）

冯友兰《中国哲学史》（上海：神州国光社，1931年）

《中国哲学史新编》第五册（北京：人民出版社，1988年）

冈田武彦著、吴光等译《王阳明与明末儒学》（上海：古籍出版社，2000年）

古清美《明代理学论文集》（台北：大安出版社，1990年）

国家文物局古文献研究室编《马王堆汉墓帛书（壹）》（北京：文物出版社，1980年）

侯外庐、邱汉生、张岂之主编《宋明理学史》（下卷）（北京：人民出版社，1987年）

黄敏浩《刘宗周及其慎独哲学》（台北：学生书局，2001年）

- 嵇文甫《晚明思想史论》，《民国丛书》第二编，第七册
- 《左派王学》，《民国丛书》第二编，第七册
- 劳思光《中国哲学史》第三卷下册（香港：友联出版公司，1980年）
- 李申《太极图·通书全译》（成都：巴蜀书社，1999年）
- 《易图考》（北京：北京大学出版社，2001年）
- 李申、郭彧编纂《周易图说总汇》（上海：华东师范大学出版社，2004年）
- 李振纲《证人之境—刘宗周哲学的宗旨》（北京：人民出版社，2000年）
- 梁启超《中国近三百年学术史》（北京：东方出版社，1996年）
- 林庆彰《清初的群经辨伪学》（台北：文津出版社，1990年）
- 《（1950-2000）五十年来的经学研究》（台北：学生书局，2003年）
- 林月惠《良知学的转折：聂双江与罗念庵思想之研究》（台北：台湾大学出版中心，2005年9月）
- 罗光《儒家形上学》（台北：学生书局，1991年）
- 牟宗三《心体与性体》第三册（台北：正中书局，1968-1969年）
- 《从陆象山到刘蕺山》（台北：学生书局，1979年）
- 《宋明儒学的问题与发展》（上海：华东师范大学出版社，2004年）
- 彭国翔《良知学的展开：王龙溪与中晚明的阳明学》（台北：学生书局，2003年）
- 骈宇騫、段书安《本世纪以来出土简帛概述》（台北：万卷楼图书有限公司，1999年）
- 钱明《阳明学的形成与发展》（南京：江苏古籍出版社，2002年）
- 钱穆《阳明学述要》（台北：正中书局，1984年）
- 《宋明理学概述》，《钱宾四先生全集》第九册（台北：联经出版社，1994年）
- 《经学大纲》（台北：素书楼文教基金会，2000年）
- 《中国史学名著》（北京：三联书店，2005年）
- 屈万里《先秦汉魏易例述评》（台北：学生书局，1969年）
- 容肇祖《明代思想史》（台北：台湾开明书店，1962年）
- 唐君毅《中国哲学原论》上册（台北：人生出版社，1966年）
- 《中国哲学原论·原教篇》（台北：学生书局，1975年）
- 王葆玟《今古文经学新论》（增订版）（北京：中国社会科学出版社，2004年）
- 韦政通《中国思想史》下册（台北：大林出版社，1983年）

- 吴震《阳明后学研究》(上海:人民出版社,2003年)
- 熊十力《读经示要》(台北:明文书局,1987年)
- 徐梵澄《陆王学述》(上海:上海远东出版社,1994年)
- 徐洪兴导读《周子通书》(上海:古籍出版社,2000年)
- 杨国荣《王学通论—从王阳明到熊十力》(台北:五南书局,1997年)
- 《心学之思—王阳明哲学的阐释》(北京:三联书店,1997年)
- 杨儒宾、祝平次编《儒学的气论与工夫论》论文集(台北:台湾大学出版中心,2005年)
- 杨柱才《道学宗主—周敦颐哲学思想研究》(北京:人民出版社,2004年)
- 于化民《明中晚期理学的对峙与合流》(台北:文津出版社,1993年)
- 余嘉锡《古书通例》,《中国现代学术经典·余嘉锡、杨树达卷》(石家庄:河北教育出版社,1996年)
- 张学智《明代哲学史》(北京:北京大学出版社,2000年)
- 郑宗义《明清儒学转型探析—从刘蕺山到戴东原》(香港:中文大学出版社,2000年)
- 袁尔巨《蕺山学派哲学思想》(济南:山东教育出版社,1993年)
- 锺泰《中国哲学史》(上海:商务印书馆,1929年)
- 朱伯昆《易学哲学史》(第一卷、第二卷)(北京:华夏出版社,1995年)

四 翻译著作

- 达赖喇嘛著、丁乃竺译《达赖生死书》(*Advice on Dying and Living a Better Life*)
(台北:天下杂志,2006年)
- 萨雍米庞仁波切(Sakyong Mipham)著、周和君译《心的导引》(*Turning the Mind into an Ally*)(台北:橡树林文化,2004年)
- Tara Bennett-Goleman 著、陈正芬译《炼心术》(*Emotional Alchemy, How the Mind can Heal the Heart*)(台北:大块文化,2002年)

五 英语论著—单篇论文

- Tang, Chun-I (唐君毅). "Liu Tsung-chou's Doctrine of Moral Mind and Practice and His Critique of Wang Yang-ming," In Wm. Theodore de Bary ed., *The Unfolding of Neo-Confucianism*. New York and London: Columbia University Press, 1975.
- Tu, Wei-ming (杜 维 明). "Subjectivity in Liu Tsung-chou's Philosophical Anthropology," in Donald J. Munro ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*. Ann Arbor: The University of Michigan, 1995.

六 英语论著—专著

- Kohn, Livia. *Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1992.