

林慶彰 主編

# 中國學術思想研究輯刊

花木蘭  
文化出版社  
出版

# 中國學術思想

研究輯刊

十三編

林慶彰主編

第20冊

晚明東林學派孫慎行思想研究

鄭志健著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

晚明東林學派孫慎行思想研究／鄭志健 著 — 初版 — 新北市：

花木蘭文化出版社，2012〔民101〕

序 2+ 目 2+296 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十三編；第 20 冊）

ISBN：978-986-254-804-2（精裝）

1.（明）孫慎行 2.學術思想 3.東林黨

030.8

101002171

ISBN-978-986-254-804-2



中國學術思想研究輯刊

十三編 第二十冊

ISBN：978-986-254-804-2

## 晚明東林學派孫慎行思想研究

作 者 鄭志健

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 新北市永和區中正路五九五號七樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 [sut81518@gmail.com](mailto:sut81518@gmail.com)

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2012 年 3 月

定 價 十三編 26 冊（精裝）新台幣 42,000 元

版權所有・請勿翻印

# 晚明東林學派孫慎行思想研究

鄭志健 著

## 作者簡介

鄭志健，民國 68 年生，臺灣苗栗人。新竹高中畢業，東海大學中國文學系學士，嘉義大學中國文學系碩士，現為中央大學中國文學系博士生。碩班時期在蘇子敬教授指導下完成《晚明東林學派孫慎行思想研究》一論文，也因此對儒家哲學產生濃厚興趣，目前追隨楊祖漢教授，繼續以明代理學為研究職志。發表過〈史作權詩文之研究〉、〈孫慎行與劉蕺山思想之比較〉等論文。

## 提 要

當今論及東林之學，多以顧涇陽、高景逸為論述焦點，亦常以兩人為東林學派之代表，於東林其他學者之思想則少有專文探討，然劉蕺山曾說：「東林之學，涇陽導其源，景逸始入細，至先生（孫慎行）而集其成矣。」因此，當我們研究晚明理學之轉變與定位東林學派之思想時，便不能忽略慎行思想所具有的參考價質。是故，本文即以孫慎行做為研究對象，並以其思想為探討的主題。

首先，我們敘述慎行的生平，指出他除了具有強烈的道德意識之外，也是一位透過行動來表現思想理念的儒者。並從思想史的角度切入，指出東林講學針對的是王學所產生的流弊，然不論講朱學或是評王學，東林學者終究走出了自己的一條路出來。

其次，在「天道論」的討論中，我們闡發慎行對於「超越天命」的真切體認。並指出在「理氣一元」的思想脈絡中，超越之天道本體與氣化流行之種種現象為一體兩面的關係，意即理與氣是不分的，理與氣是合一的。其中，他又以「誠」為樞紐來會通天命與人性，進而融會存在的根源與價值的根源於一體。最後，則在「天人貫通、本體為善」價值立場中，用天人雙彰的論述方式，展現儒家天人合德、合善這一的思想傳統。

復次，慎行的人性論則可說是針對時弊而發，從批評「無善無惡」到反對「氣質之性」，最後提出「性善氣質亦善」、「不善乃習」等觀點，無非是為了堅持性善論的立場。其中，慎行對「形色天性」的理解是雙向的，是一種「天性為形色；形色亦天性」的理解模式。並且，透過分析慎行對「已發未發」的理解，我們指出其思想中的心性關係，乃是「性為心之體」而「心為性之用」之一而二、二而一的關係。

最後，我們探討慎行對「慎獨」特殊見解，指出在他思想中「戒懼慎獨」與「盡心知性」是可以合在一起看的兩組概念，而這不僅表示慎行重新理解孟子思想，也反映出他對《中庸》與《大學》裡「慎獨」概念也做了進一步詮釋。其中，慎行的工夫理論則是以「戒懼慎獨」為中心而次第開展，並且認為能「戒懼慎獨」則心中那幽隱微妙的性體便得以顯現，做為天的性體同時也就會等同於吾人之心體，而這便是他所謂「盡心成性」的慎獨之道。

# 序 言

生命是一個過程，我們活著而經歷一切，在所遭遇的事物中，產生痛苦與快樂、猶豫與肯定、困頓與解脫等複雜感受。絕大多數的人，也都在自己所理解的價值觀，在能接受的行為範圍內，處置自己的生命。但是若無一堅定不移之理想或信仰，對生命之意義與價值不能有真切肯定之前，面對蒼茫未知的宇宙、複雜多變的人生與有限的個體生命時，總易生一茫然與無力的感受。於是我們思考、反省生命所面對的種種問題，並希望得到一終極的答案、確立一不變的信仰與理想，使生命可以不再徬徨與迷惑。

宗教之存在與價值即在於此，如基督教、佛教等宗教之教義皆豐富奧妙且博大精深，能對宇宙人生中的各種現象與事物有合理且恰當的解釋，人們往往於其中尋求慰藉與解脫，並因此獲得堅定的信仰念而能確立人生之終極理想與目標。但對宗教缺乏相應的理解與感受的人，則無法以宗教信仰為生命的最終歸宿，縱一時信之，然面對人生最困頓與痛苦、猶疑與不安之時刻，終究是無法安頓生命的。

因緣際會中，我接觸了儒家思想，並於先秦《論語》、《孟子》等經典與宋明儒語錄的閱讀中，感受到先哲偉大的人格與情操。而他們對宇宙人生所持正面而積極的態度並以具體生命去實踐理想抱負的生活方式，更是令人景仰不已。因此我便確定以儒家思想作為研究的方向，希望能於其中反省自身生命所面對的種種問題進而有所證立。



# 目

# 次

|                               |    |
|-------------------------------|----|
| 序 言                           |    |
| 第一章 緒 論                       | 1  |
| 第一節 研究動機與主題                   | 1  |
| 第二節 研究回顧與資料選定                 | 2  |
| 一、前人研究成果回顧                    | 2  |
| 二、慎行著作資料選定                    | 5  |
| 第三節 研究方法與進路                   | 6  |
| 一、研究方法                        | 6  |
| 二、研究進路                        | 8  |
| 第二章 孫慎行之生平與學思背景               | 13 |
| 第一節 孫慎行之生平略述與爲學態度             | 13 |
| 一、生平略述                        | 13 |
| 二、爲學態度                        | 16 |
| 第二節 孫慎行之思想背景——以東林學派爲<br>論述中心  | 19 |
| 一、王學之弊與東林之興                   | 20 |
| 二、東林學派的理論特點                   | 25 |
| 第三章 慎行之天道論——成德之教的超越根據         | 29 |
| 第一節 慎行之天道觀                    | 30 |
| 一、論命與天命——對超越天道的體認             | 30 |
| 二、從天命到天理——對理義與氣數的理解           | 35 |
| 第二節 慎行之天道論的特色                 | 39 |
| 一、理氣一元論——天理之流行即氣數之流<br>行      | 39 |
| 二、天道至善——由《中庸》之「誠」言道<br>體之絕對至善 | 44 |
| 第三節 從天道到人道                    | 46 |
| 一、以天道爲人道——性、道、教               | 46 |
| 二、從人道見天道——誠體流行，至誠知天           | 52 |
| 三、「中」爲本體、亦爲本性                 | 56 |
| 第四章 慎行之心性論——成德之教的內在根據         | 61 |
| 第一節 慎行對「性善說」的理解               | 61 |

|                                |     |
|--------------------------------|-----|
| 一、性善說的堅持——對「氣質之性」之批評           | 61  |
| 二、性善氣質亦善——惡缺乏存在的基礎             | 68  |
| 三、性與習的關係——人性本善，不善乃習            | 73  |
| 第二節 慎行人性論的特點                   | 77  |
| 一、性氣一元論——「形色」即「天性」             | 77  |
| 二、性善與心——性善由心彰顯、心善由性保證          | 81  |
| 第三節 心性在具體生命呈現之關鍵               | 86  |
| 一、已發未發之真諦                      | 86  |
| 二、由情欲來看心性之關係                   | 92  |
| 三、從盡心知性到戒懼慎獨                   | 96  |
| 第五章 慎行之慎獨說——成德之教的工夫歸宿          | 101 |
| 第一節 慎行對「慎獨」的理解                 | 101 |
| 一、「慎獨」與「獨」                     | 101 |
| 二、對《大學》與《中庸》之「慎獨」的理解與詮釋        | 105 |
| 三、慎獨之學的開出                      | 109 |
| 第二節 慎獨之學的實踐工夫                  | 113 |
| 一、「戒慎恐懼」——道德實踐的關鍵概念            | 114 |
| 二、以「慊心、集義、養氣」言慎獨工夫——道德實踐的具體化過程 | 122 |
| 三、以「學、問、思、辨、行」言慎獨——本體與工夫的動態統一  | 127 |
| 第三節 慎獨之學的實踐理境                  | 133 |
| 一、從工夫論的角度看「慎獨」——貫動靜、合內外        | 133 |
| 二、從本體論的角度看「慎獨」——會通心性與天道        | 137 |
| 第六章 結 論                        | 143 |
| 餘 論                            | 147 |
| 參考書目                           | 149 |
| 附錄 孫慎行著作《困思抄》、《慎獨義》            | 157 |
| 後 記                            | 295 |

# 第一章 緒 論

## 第一節 研究動機與主題

「東林學派」或稱「東林黨」乃晚明萬曆年間，顧涇陽、涇凡兄弟與高景逸，在南宋楊龜山講學之故址重事興起「東林書院」之後，進而聚集一群「志同道合」的伙伴而得名。〔註1〕所謂「志同」者，乃指其人於政治社會上具有共同的主張與理想，此其名爲「東林黨」之因；而「道合」者，則指其人在學術上具有相似的見解與觀點，故又以「東林學派」指稱之。

當今論及東林之學，多以顧涇陽、高景逸爲論述焦點，亦常以兩人爲東林學派之代表，於東林其他學者之思想則少有專文探討，然黃宗羲於《明儒學案·東林學案》評論孫慎行時，曾引其師劉戡山的一段話：

戡山先師曰：「近看孫淇澳（慎行）書，覺更嚴密。謂自幼至老，無一事不合于義，方養得浩然之氣，苟有不慊則餒矣。是故東林之學，涇陽導其源，景逸始入細，至先生而集其成矣。〔註2〕（而另闢一見解。）」〔註3〕

---

〔註1〕參見錢穆：〈引論〉，《中國近三百年來學術史》（台北：商務印書館，1996年7月），頁8。

〔註2〕黃宗羲：〈東林學案〉，《明儒學案（下）》（台北：華世出版社，1987年2月1版），卷五十九，頁1448～1449。

〔註3〕黃宗羲：〈東林學案〉，《明儒學案》（台北：世界書局，1992年5月5版），頁648。此版本所引戡山對慎行之評語非以「集其成矣」作結尾，而以「另闢一

此中指出，蕺山認為孫慎行之思想乃東林學派之集大成（或另闢一見解）者。蕺山身為宋明理學之大家，並與東林學者交往甚密，其說自當有一定的根據，且不論慎行思想是東林之集大成、或另闢一見解者，都表示其思想在晚明理學中具有一定的地位，也因此，當我們研究晚明理學之轉變與定位東林學派之思想時，便不能忽略慎行思想所具有的參考價值。

此外，一般認為慎獨之學乃蕺山為對治王學流弊而開出，形成所謂的「以心著性，歸顯於密」誠意慎獨之學。<sup>〔註4〕</sup>然而比蕺山稍早的慎行，其思想的焦點也是集中在「慎獨」上。唐君毅先生曾說：「宋明儒者大皆言慎獨，然對於如何慎獨之方，及對此獨之畢竟為何物，則有種種異說。」<sup>〔註5〕</sup>可見「慎獨」乃為宋明儒所共同關懷的一個主題，並仍有許多探討與詮釋的空間。因此，探討慎行的「慎獨說」的切確意義與獨特之處則可說是本文主旨所在。

## 第二節 研究回顧與資料選定

### 一、前人研究成果回顧

對於慎行思想有研究並見於著作的第一人乃為黃宗羲，其於《明儒學案·東林學案》中對慎行著作有一簡要之選錄，並評其學為：

其發先儒所未發者，凡有數端，世說天命者，除理義外，別有一種氣運之命，雜糅不齊，因是則有理義之性，氣質之性，又因是則有理義之心，形氣之心，三者異名而同病。……三者之說，天下浸淫久矣，得先生而雲霧為之一開，真有益于孟子者也。<sup>〔註6〕</sup>

所謂「三者之說，天下浸淫久矣，得先生而雲霧為之一開，真有益于孟子者也」即以慎行思想之創見在反駁理學中將天命、性體、心體各分為二而以理義與氣運（氣質或形氣）分言的說法，進而提出「理氣一元」、「性氣一元」

---

見解」作結尾。

〔註4〕參見牟宗三：〈劉蕺山的慎獨之學〉，《從陸象山到劉蕺山》（台北：台灣學生書局，2000年5月再版四刷），頁451～469。

〔註5〕唐君毅：〈劉蕺山之誠意、靜存，以立人極之道〉，《中國哲學原論·原教篇》（台北：台灣學生書局，1980年9月），頁469。

〔註6〕黃宗羲：〈東林學案〉，《明儒學案（下）》，卷五十九，頁1447～1448。

與「心氣一元」等論點，使得孟子性善說之要旨可以更清楚的被認識與瞭解。

此外，錢穆先生則是近代學者中對慎行思想有較深入剖析的第一人，其於《宋明理學概述》一書中，論及晚明理學家時即有一篇對慎行思想的概述，指出慎行之說——「不但解決了理學六百年來『已發未發』的爭辯，也避免了王學末流只言本體不言工夫與程朱格物窮理過於偏重工夫之弊，最後並以爲慎行之思想在爲我們提示了宋明理學之最後歸宿的同時，也指出往後新思想的開端。」〔註7〕由此可知，錢先生對慎行思想是非常肯定的，並認爲慎行的思想在晚明理學的流變中應佔一關鍵的地位。

稍後，黃公偉先生著《宋明清理學體系論史》一書，則言慎行思想「溯源先秦天人合一的原理，打破宋明儒心性內外，理氣之糾葛。……一反前人之論調，以『思辯』爲未發，故其論致中和，即以慎獨爲樞紐，而不需『立靜主人極』，向裡尋求本體。……對王學末流入禪之弊，更含糾正之意，蓋明學轉變期中不可多得之學也。」〔註8〕另外，陳福濱先生在《晚明理學思想通論》中，則從晚明理學發展的脈絡論起，並分心性論與工夫論兩方面論述慎行之思想，認爲慎行心性論之重點，乃在「不分『理義之性與氣質之性』、『人心與道心』而主張『天人合一』」，並從「學問思辨行」與「戒慎恐懼」討論慎行的工夫論。〔註9〕很明顯的，這樣的說法乃以黃宗羲《明儒學案》爲依歸，並承錢穆先生之遺緒，以寥寥數頁之篇幅，對慎行之學做一精簡的說明而已，較無獨特之見解。

除此之外，對於慎行思想的研究，其他學者的論述則多爲隻字片語，並無詳細的探討。如岡田武彥《王陽明與明末儒學》一書在討論東林學派與劉戡山之關係時稍有提及孫慎行「性氣一元」與之思想，可惜並無進一步之探討。〔註10〕溝口雄三在《中國前近代思想的演變》裡則指出慎行重視氣質的人性論與劉戡山有共同之處。〔註11〕而唐君毅先生在《中國哲學原論·原

〔註7〕參見錢穆：〈孫慎行、錢一本〉，《宋明理學概述》（台北：蘭臺出版社，2001年），頁291～300。

〔註8〕參見黃公偉：《晚明新思潮與東林學派》，《宋明清理學體系論史》（台北：幼獅文化出版社，1971年9月），頁473～476。

〔註9〕參見陳福濱：《晚明理學思想通論》（台北：環球書局，1983年9月初版），頁92～106／156～159。

〔註10〕參見岡田武彥：〈東林學和劉戡山〉，《王陽明與明末儒學》（上海：上海古籍出版社，2000年5月初版），頁358～359。

〔註11〕參見溝口雄三：〈所謂東林派人士的思想〉，《中國前近代思想的演變》（台北：

教篇》一書中，認為孫慎行「乃因見得義理之性即此身形氣質之性，而心之性之善即此身形氣質之性之善，故主張氣質之性與義理之性為一。」〔註12〕而其於另一著作《中國哲學原論·原性篇》中，亦言慎行「乃就義理在氣質之中而不離氣質，進而言性善之性即為氣質之性。」〔註13〕因此，唐先生大體上亦是針對慎行「性氣一元」之說作論述。此外，鄭宗義在《明清儒學轉型析探》裡則認為「孫慎行譏諷宋儒變化氣質之說是『荀子矯性為善』，可知他的『氣質亦善』是指氣質本身就是善，這便見其不諦處，故慎行對於作為道德創造根源的形上性體並無真切的把握。」〔註14〕此觀點自有其預設立場與脈絡可尋，然其對慎行思想之評價是否恰當，則尚有討論空間。

通觀以上學者所論可發現，除了皆只為寥寥數語而無深入探討之外，其所引用資料亦皆以黃宗義在《明儒學案》之〈東林學案〉所選錄的孫慎行著作為底據，也因此，資料上的不齊全，甚至黃宗義個人主觀意識的偏頗，都不可避免的影響到後世學者對孫慎行思想的理解與評判。

另外，探討慎行思想的學位論文，目前只有曾光正《東林學派的性善論與工夫論》一文。此論文乃是以工夫論為主軸，將慎行之思想置於其中論述，作為其探討晚明理氣一元論形成的一個轉承點。〔註15〕論述篇幅同樣不多，亦非對慎行思想作一專題式的探討，而是在晚明思想的流變中，以特定觀點來探討孫慎行的人性論，非一全面性的分析與整理。再者，其只稍加討論了慎行的人性論，即直言慎行乃繼承陽明學派以「人心道心非有二心，天命氣質非有二性」的思想趨勢，又綜合了程朱「性即理」的思想脈絡將「氣質之性」消解掉，最後更指出劉戡山乃繼承了孫慎行已發未發的看法，而做思想上的進一步的開展。〔註16〕凡此，皆有流於主觀臆斷之嫌。因此，如何對慎

---

國立編譯館，1994年12月），頁173。

〔註12〕唐君毅：〈王學之弊及東林學之止至善之道與其節義之教〉，《中國哲學原論·原教篇》，頁463。

〔註13〕參見唐君毅：〈陽明學派及東林學派對「至善」及「無善無惡」之重辨，與劉戡山之言心性之本體工夫義〉，《中國哲學原論·原性篇》（台北：台灣學生書局，1990年6月），頁491。

〔註14〕參見鄭宗義：〈形上與形下之間的緊張〉，《明清儒學轉型析探》（香港：中文大學出版社，2000年）頁25～25。

〔註15〕參見曾光正：《東林學派的性善論與工夫論》（台北：國立清華大學歷史研究所碩士論文，1986年）。

〔註16〕參見同上，頁165～171。

行著作一完整且全面的整理，將是本論文的第一步。

## 二、慎行著作資料選定

有鑑於當今對於慎行思想之相關研究著作之缺乏與不夠深入、廣泛，本論文主要研究資料即直接從孫慎行的三本思想性著作——《困思抄》、《慎獨義》與《文鈔》著手。

首先，《困思抄》（或名《困思鈔》）現存四個版本，依年代次序為：明萬曆刻本〔註17〕、明天啓刊本〔註18〕、明崇禎刻本〔註19〕、與年代不明之「常州先哲遺書」本。〔註20〕

其次，《中庸慎獨義》（或名《止躬齋慎獨義》、《慎獨義》）則有兩個版本，依年代次序為明天啓刊本〔註21〕與明崇禎刻本。〔註22〕

最後，《文鈔》則見於前述之明萬曆刻本〔註23〕、明崇禎刻本〔註24〕與「常州先哲遺書」本〔註25〕之三版本中。

但是比較以上所述之各版本之內容則發現三個問題：一是「各有不同之篇數與內容」，二是「篇名不同而內容相同」，三是「篇名相同而內容有所差異」。諸如此類之狀況，經過各版本之間的相互校刊與分析整理之後，以《四庫禁燬書叢刊·集部》所收錄的《玄晏齋集五種》中的《困思抄》、《止躬齋慎獨義》、《文鈔》最為齊全，故據之以為底本，其不足之處，則輔以其他版本。

〔註17〕〔明〕孫慎行：《玄晏齋集五種·困思抄》（台北：莊嚴文化事業有限公司，1997年2月初版《四庫全書存目叢書·經部162》，明萬曆刻本）。

〔註18〕〔明〕孫慎行：《困思抄》（故宮博物院圖書館館藏，明天啓刊本）。

〔註19〕〔明〕孫慎行：《玄晏齋集五種·困思抄》（北京：北京出版社，2000年《四庫禁燬書叢刊·集部·123》，明崇禎刻本）。

〔註20〕〔明〕孫慎行：《玄晏齋困思鈔》（上海市：上海書店1994年《叢書集成續編·子部88》，常州先哲遺書本），此叢書收錄之《玄晏齋困思鈔》只標記為常州先哲遺書，故年代不明。

〔註21〕〔明〕孫慎行：《中庸慎獨義》（故宮博物院圖書館館藏，明天啓刊本）。

〔註22〕〔明〕孫慎行：《玄晏齋集五種·止躬齋慎獨義》（北京：北京出版社，2000年《四庫禁燬書叢刊·集部·123》，明崇禎刻本）。

〔註23〕〔明〕孫慎行：《玄晏齋集五種·文鈔》（台北：莊嚴文化事業有限公司，1997年2月初版《四庫全書存目叢書·經部162》明萬曆刻本）。

〔註24〕〔明〕孫慎行：《玄晏齋集五種·文鈔》（北京：北京出版社，2000年《四庫禁燬書叢刊·集部·123》，明崇禎刻本）。

〔註25〕〔明〕孫慎行：《玄晏齋集五種·文鈔》（上海市：上海書店1994年《叢書集成續編·子部88》，常州先哲遺書本）。

## 第三節 研究方法與進路

### 一、研究方法

確立研究主題與資料後，除了直接校刊整理慎行的三本著作之外，如何於現有文獻資料中，對慎行思想做一恰當之詮釋，則為本論文在研究方法上所面對的主要問題。

以下分別從「資料的分析與歸納」、「詮釋的方法與態度」兩方面論之：

#### （一）資料的分析與歸納

先秦儒學至宋明理學乃為一整體發展，並且宋明儒者大多皆為有意識的承繼先秦儒學而建立自身哲思，而慎行作為宋明理學中的一個承述與再造者自然也不例外於此。通觀《困思抄》與《慎獨義》裡的義理概念，若非對宋明理學之既有課題有所反省而發為議論，則多為對《論語》、《孟子》、《易傳》、《大學》、《中庸》中所闡述之義理作更深入的探討。故對先秦儒家思想有一先行的瞭解與掌握，並從宋明理學的思想脈絡中出發，對慎行著作做義理上的分析與歸納，乃為理解慎行思想之先決條件與必要步驟。

此外，慎行之三本著作中，《困思抄》與《慎獨義》的寫作形式類似注疏體，其中《困思抄》多為隨文衍義，因機立說，故精義散見，漫無所統；《慎獨義》則明顯以《中庸》之主旨為行文脈絡，故前後各篇在思想上較具連貫性；而《文抄》則多為記敘日常生活點滴與讀書心得之散文，其中亦兼有少數思想性之篇章。因此，將這些資料蒐集起來做精細的校定之後，抉擇其著作中之重要義理概念加以歸納，進而分析討論以成篇章，乃本論文具體所使用的方法之一。

#### （二）詮釋的方法與態度

宋明理學家雖然在文本上有共同的根據——《論語》、《孟子》、《易傳》、《中庸》與《大學》等，但由於各個宋明理學家所擁有與面對的主客觀條件的不同，所以每個人對經典的理解與詮釋也產生了或多或少、或輕或重的差異，於此，杜保瑞先生言道：

宋明儒學各家之理論目的，皆是藉由詮釋先秦儒學之命題，並建立新的理論體系，以對抗佛道的儒學建構。……因此差異甚或爭辯與衝突，決不是對於儒學價值立場的爭辯，而是各家在建構哲學理論

時，個人的問題意識側重點不同所致。問題意識不同，但借以發表的材料卻大致相同，因此產生許多言語使用上的糾結，以致難以認清彼此差異的重點。……儒學工作者必須要進入文本中的哲學家思路，剖析他的文字使用、及問題意識，以至思維脈絡，最後才落實到確定他的觀點主張的真意。（註26）

因此我們可以說研究宋明理學的工作方法就是：針對文本，分析問題意識，釐清主張真意，分析理論差異，解消彼此衝突的詮釋工作。其中，本論文所預設的詮釋方法則是傅偉勳先生在「創造的詮釋學」裡所提出的觀點，其將詮釋方法依序分為五個層次：「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」、「必謂」（創謂）。茲敘述整理如下：

1. 「實謂層次」：亦即探討原思想家實際上說了什麼。其具體方法則是原典校勘、版本的考證與比較等，基本上有些類似考據之學。因此，對被詮釋者之著作資料做一客觀上的收集考訂，則成了此詮釋層次的基本要求。

2. 「意謂層次」：即探問原思想家想要表達什麼。主要是通過對文本之語意澄清、脈絡分析、前後文表面矛盾的邏輯消解與原思想家時代背景的考察等等工夫，並盡量「客觀忠實」的瞭解文本中所表達的意思或意向。亦即對文本中之文字語句作表面意義之陳述，而其中已經包含一定程度的解釋。

3. 「蘊謂層次」：即考究原思想家可能要說什麼。此中關涉到種種思想史的理路線索、原思想家與後代繼承者之間的前後思維連貫性的多面探討、歷史上已存在的種種原典詮釋等等，進而揣摩原思想家說的話可能蘊涵了什麼意思，亦即發掘原思想家幽而未明的想法。

4. 「當謂層次」：即是追究原來思想家本來應當說些什麼。此時詮釋者設法在原思想家的思路中，發掘出深層義蘊與根本義理，即在不違背原思想家的哲思下，並依循原思想家之思路，進一步補足原思想家在敘述上的不完整之處，對原思想家之思想做更完整而深入的敘述。

5. 「創謂層次」：最後則是思考原思想家現在必須說出什麼，並依此批判原思想家思想中的侷限或內在困難。亦即詮釋者於自身所處的時代脈絡中與具體生活世界中提出進一步並具創造性的見解，期盼接續原思想家未完成的課題，而達到創謂層次。

經此五個詮釋層次，詮釋者即從批判的繼承者轉變為創造的發展者，從

〔註26〕杜保瑞：〈緒論〉，《北宋儒學》（台北：商務印書館，2005年4月），頁2～8。

注釋學家升進為創造性的思想家。〔註 27〕意即從開始的層層推進，到對被詮釋者的思想有一定程度的理解後，再進行各個層次間的相互詮釋與修正，最後邁向對最終義理、思想的精確理解與詮釋。

當然，沒有一種研究方法是完美無缺的，以創造的詮釋學為例，其不可避免的會受到詮釋者的個人學識、經歷、與所處的社會環境、思想風潮等主客觀因素所影響。然而，雖然詮釋者個人的主觀介入在所難免，但只要我們對於原典的解讀、義理的疏釋下足工夫，應可以避免過度的詮解而扭曲了原典本意。本來「詮釋」即是一種解釋，其目的在於解開、釋放那些尚在糾纏不清、雜亂無章的思想概念，使其條理分明而成為可瞭解的，進而重建被詮釋者的思想。此時「理解」已不只是一種複製的行為，而是一種創造性的活動。〔註 28〕是故，每一個時代的詮釋者都是按造他自己的方式和觀念去理解歷史所傳承下來的文本（經典），而試圖創造出決定下一步歷史的思想動力。並且，由於人們從不同角度出發去理解文本、經典，其所展現之意義往往具有無限的可能性。以慎行為例，其哲思之建立，即是在回溯先秦儒學思想義理之基礎下，並繼承宋明理學六百年來的學術思維，進而回應自身所處時代的思想課題，以求有益於整體之國家社會。

因此，就這個意義層面上而言，本文亦是希望能於現有的文本中（如慎行之著作等資料），先做一客觀上的字句之訓詁考訂與意義陳述，進而在此基礎下明白慎行思想之用意與用心所在，並在盡量在不違背慎行思想本旨的前提下，來開展本論文所欲呈述的種種義理概念與思想課題。

## 二、研究進路

當代新儒家常以「超越性」與「內在性」之概念來詮釋傳統儒家思想，並強調儒家思想之基本精神是「既超越又內在的」。〔註 29〕此中，劉述先先生指出：

《論語》講人事，《易傳》講天道，兩者的傾向無疑是不同的，然而

〔註 27〕參見傅偉勳：〈創造的詮釋學及其應用〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》（台北：東大圖書出版社，1990 年 7 月），頁 1～46。

〔註 28〕參見洪漢鼎：〈當代詮釋學的形成〉，《詮釋學史》（台北：桂冠圖書股份有限公司 2002 年 3 月），頁 219 頁。

〔註 29〕參見李明輝：〈儒家思想中的內在性與超越性〉，《當代儒學的自我轉化》（北京：中國社會科學出版社，2001 年 7 月），頁 118～120。

通過對《論語》中材料的解析，這樣的分別並非絕對的，《論語》本身就隱含了一條「天人合一」一貫之道，兼顧「超越與內在」兩行之理的思路。〔註30〕

蓋中國儒家思想自古即隱含一「天人合一」之精神，而下逮孔孟、《易傳》、《中庸》更是進一步深闡此「天人合一」之奧義。〔註31〕然而儒家思想「天人合一」的說法中，所謂的「天」是否涵具一「超越而又內在」之意義？於此，牟宗三先生在《中國哲學的特質》一書中即有一精確之言：

天道高高在上，有超越的意味；天道貫注於人身之時，又內在於人爲人之性，這時天道是內在的。……天道既超越又內在，此時可謂兼具宗教與道德的意味，宗教重超越，而道德重內在。〔註32〕

蓋天道作爲一形而上之超越實體，而此實體之內涵實際上又等同於吾人自身生命之內涵而爲一不即不離、不一不二之關係，亦即在人實踐道德之時，可以感受到自身生命在活動中所呈現顯露的道德本心，而此一內在道德本心亦是超越天道之具體呈現。〔註33〕事實上，「超越又內在」可說是當代新儒家所

〔註30〕參見劉述先：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2004年12月修訂1版），頁118～120。

〔註31〕參見錢穆：《中庸新義》，《中國學術思想論叢（二）》（台北：素書樓文教基金會，2000年11月），頁73。

〔註32〕參見牟宗三：《中國哲學的特質》（台北：學生書局，1987年10月），頁26。

〔註33〕牟宗三先生曾說：「蓋宋明儒講學之中點與重點唯是落在道德的本心與道德創造之性能（道德實踐所以可能之先天根據）上。此「心性之學」亦曰「內聖之學」。「內聖」者，內而在于個人自己，則自覺地作聖賢工夫（作道德實踐）以發展完成其德性人格之謂也。宋明儒所講習者特重在「內聖」一面。「內聖」一面在先秦儒家本已彰顯而成定型，……此「內聖之學」亦曰「成德之教」。「成德之最高目標是聖、是仁者、是大人，而其真實意義則在于個人有限之生命中取得一無限而圓滿之意義。……此「成德之教」本非是宋明儒無中生有之誇大，乃是先秦儒者已有之弘規。……宋明儒所弘揚者無能越此「成德之教」之弘規。此「成德之教」，就其爲學說，以今語言之，亦可說即是一「道德哲學」（Moral philosophy）。……但自宋明儒觀之，就道德論道德，其中心問題首在討論道德實踐所以可能之先驗根據（或超越的根據），此即心性問題是也。由此進而復討論實踐之下手問題，此即工夫入路問題也。前者是道德實踐所以可能之客觀根據，後者是道德實踐所以可能之主觀根據。宋明儒心性之學之全部即是此兩問題。以宋明儒詞語說，前者是本體問題，後者是工夫問題。……宋明儒之講此學則是由「成德之教」而來，故如當作「道德底哲學」而言之，亦當本體與工夫兩面兼顧始完備。……由「成德之教」而來的「道德底哲學」既必含本體與工夫之兩面，而且在實踐中有限即通無限。」參見牟宗三《縱論》，《心體與性體（一）》（台北：正中書局，1999年8月），