

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

十二編

林慶彰主編

第48冊

劉戡山之道德主體理論分析

陳啟文著

真性情的體悟與窮究

——李贄思想中私利觀點的探討

劉亞平著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

劉戡山之道德主體理論分析 陳啟文 著／真性情的體悟與窮究——李贄思想中私利觀點的探討 劉亞平 著——初版——新北市：花木蘭文化出版社，2011〔民100〕

目 2+128 面＋目 2+78 面；19×26 公分  
(中國學術思想研究輯刊 十二編；第 48 冊)

ISBN：978-986-254-688-8 (精裝)

1.(明)劉宗周 2.(明)李贄 3.學術思想 4.哲學

030.8

100016214

ISBN-978-986-254-688-8



9 789862 546888

中國學術思想研究輯刊  
十二編 第四八冊

ISBN：978-986-254-688-8

劉戡山之道德主體理論分析  
真性情的體悟與窮究——李贄思想中私利觀點的探討

作 者 陳啟文／劉亞平

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

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2011 年 9 月

定 價 十二編 55 冊 (精裝) 新台幣 90,000 元

版權所有・請勿翻印

# 劉戡山之道德主體理論分析

陳啟文 著

## 作者簡介

陳啟文：國立臺灣師範大學國文研究所博士。曾任教於：元智大學應用中文系、台北教育大學語文教育學系、臺灣師範大學國文系目前任教於：慈濟大學東方語文學系專任助理教授。

曾發表：〈王船山「道」、「器」兩端分說及其統一〉（清代哲學，《鵝湖月刊》第31卷第9期，2006年3月）、〈王船山化「天之日」為「人之天」義的理解〉（清代哲學，《師大國文學報》第39期，2006年6月）、〈宗教的象徵；以《佛說阿彌陀經》之與會聖眾為例〉（唐宗教哲學，《宗教、哲學與文學研討會》元智大學，2006年9月）、〈《佛說阿彌陀經要解》「六信」中的「唯心淨土」思想詮釋〉（明清宗教哲學《鵝湖月刊》第384期，2007年6月）、〈啟示、信仰與實現：彌陀本願之理論體系及其詮釋〉（隋唐宗教哲學《東吳學報》第14期，2007年12月）、〈蕩益大師對於「鳥音法利」之料簡析論〉（明清宗教哲學，慈濟大學，2008《東方文化學術研討會》，2008年6月）、〈《楞嚴經》「大勢至菩薩念佛圓通章」的念佛方法論〉（隋唐宗教哲學《一貫道宗教學術研討會》第一屆，2008年5月）、〈《彌陀要解》中四土感生論所顯的心土不二義〉（明清宗教哲學，《慈濟大學人文社會科學學刊》，第7期，2008年6月）、〈王符《潛夫論》宇宙上的一個問題〉（漢代哲學，《朱子研究》，1999年第1期，1999年1月）、〈成德廣業之「三陳九卦」〉（先秦哲學，《周易研究》，1999年第4期，1999年12月）、〈試論《老子》的「一」〉（先秦哲學，《孔孟學報》第77期，2000年月）、〈郭象《莊子注》之「自生」義試析〉（魏晉哲學，《哲學與文化月刊》29卷第2期，2002年2月）等中國哲學論文十數篇。

## 提 要

本論文是以《劉戡山之道德主體理論分析》為題，本文論述之進程共分七章，其內容大要分述如下：

第一章 緒論：其內容主要是說明本論文的核心問題及本論文的研究方法及其合法性基礎。並說明研究進程與預期研究成果。

第二章 文獻探討：此部分主要目的在探討學界目前的研究成果，並分析學界研究範疇之偏重及忽視的地方。

第三章 戡山之生平及其所面臨之時代問題：此部分主要目的從歷史的眼光交代戡山的學思歷程與時代的使命，並說明戡山學之所以形成之因。

第四章 理氣一體兩言之道德形上學理論架構：此章主要目的在於說明戡山學中的理氣關係，並說明此理氣思想的理論效力與意義之所在。

第五章 心性一體兩言之道德主體理論架構：此章主要目的在於說明心性之間的關係，並說明心性做為道德主體其自身之性質、內容與規定。

第六章 道德法則與「情」之關係：此章主要目的在於說明情之所以生之因，並說明性情之間的關係，與戡山學中「性」、「情」思想的理論型態。

第七章 道德主體的定向性及過惡之由來：此章主要在於指出在戡山的學說中肯定了人有善質並具有趨向於善之定向性，並說明此種定向於善之理論意義為何。

此外本章並說明人既為善質，又定然向於善，又為何會形成過惡的原因。



# 目

# 次

|                     |    |
|---------------------|----|
| 第一章 緒 論             | 1  |
| 第一節 問題的提出           | 1  |
| 第二節 研究方法及其合法性基礎     | 2  |
| 第三節 本文論述進程          | 5  |
| 第四節 預期成果            | 6  |
| 第二章 文獻探討            | 7  |
| 第一節 研究專著            | 7  |
| 第二節 學位論文            | 14 |
| 第三節 單篇論文            | 20 |
| 第三章 戡山之生平及其所面臨之時代問題 | 27 |
| 第一節 戡山之生平           | 27 |
| 第二節 戡山所面臨之時代問題      | 31 |
| 第四章 理氣一體兩言之道德形上理論架構 | 39 |
| 第一節 理為萬有存在之根據       | 41 |
| 第二節 氣為萬有存在之根據       | 43 |
| 第三節 理是氣自身內在之律則      | 44 |
| 第四節 理氣是一體之上下分言      | 48 |
| 本章小結                | 51 |
| 第五章 心性一體兩言之道德主體理論架構 | 57 |
| 第一節 心為理氣兩言之創造性實體    | 58 |

|                          |     |
|--------------------------|-----|
| 一、心是理氣兩言之創造性實體           | 58  |
| 二、「心」合「性」言方為道德主體         | 59  |
| 三、「心」以靜為樞紐               | 61  |
| 四、循理為靜                   | 63  |
| 第二節 即心言性、即性即情            | 65  |
| 一、性是粹然至善之體               | 65  |
| 二、心性之關係——心以氣言，性以理言       | 67  |
| 三、性是心自身之內在法則             | 68  |
| 四、「喜怒哀樂」即「仁義禮智」          | 71  |
| 本章小結                     | 77  |
| 第六章 道德法則與情之關係            | 79  |
| 第一節 「喜、怒、哀、樂」之德性化        | 79  |
| 第二節 性變而七情生               | 83  |
| 第三節 即性言情之架構——四德之情        | 87  |
| 第四節 一體之顯隱兩言——「中和」與「已發未發」 | 88  |
| 本章小結                     | 91  |
| 第七章 道德主體的定向性及過惡的由來       | 93  |
| 第一節 「意」為主體層之存在           | 93  |
| 第二節 「念」為經驗層之存在           | 96  |
| 第三節 體用一原無間之「心、意、知、物」     | 98  |
| 第四節 道德主體之「善的定向性」         | 102 |
| 第五節 「體」之一機互見與「用」之兩在異情    | 107 |
| 第六節 「妄」——過所以成之因          | 110 |
| 結語                       | 113 |
| 參考書目                     | 119 |

# 第一章 緒 論

## 第一節 問題的提出

蕺山學的研究自唐君毅、牟宗三諸先生首開風氣之後，一時之間，蕺山學的研究在海峽兩岸之間頗受到重視，雖然相較於程、朱、陸、王……等人的研究，蕺山學的研究風氣仍稍遜之，但至今也有了 15 篇的學位論文（1 篇博士論文，14 篇碩士論文），以及近百篇的單篇論文，蕺山學的研究不可謂不盛。然而在這豐碩的研究成果之中，對於蕺山學的歸向與定位卻也呈現出二種歧異的看法，其一是，視蕺山學是唯物主義之氣論；其一是視蕺山學是唯心論。視蕺山學為唯物主義氣論者有侯外廬先生的《宋明理學史》〔註 1〕與陳來先生的《宋明理學》；〔註 2〕視蕺山學為唯心論者有牟宗三先生的《從陸象山到劉蕺山》〔註 3〕與莊耀郎先生《劉蕺山的氣論》。〔註 4〕

---

〔註 1〕 侯外廬先生曰：「劉宗周在自然觀上，卻接受了《曾子·天圓篇》的『人物之生，莫本乎陰陽之氣』和張載的『虛空即氣』的觀點，形成了與理學唯心主義相對峙的唯物主義的理氣觀。」見侯外廬《宋明理學史》，北京人民出版社，1987 年 6 月，北京 1 版 1 刷，頁 609。

〔註 2〕 陳來先生曰：「劉宗周對理氣的看法受到羅欽順、王廷相以來明代氣學思想的影響較大，他主張氣是第一性的，理是第二性的，反對各種理在氣先、道在器之上的思想。……劉宗周認為有氣而後有理（道），理不在氣之先，理不能生氣，所謂理只是氣的理，離開了氣也就無所謂理，離氣無理。」陳來《宋明理學》，遼寧教育出版社，1997 年 4 月，第 4 版，頁 410。

〔註 3〕 牟宗三先生說：「劉蕺山所說之心，不是朱子所說之形而下的『氣之靈』之心，乃是『意根最微』之意與良知之知，除繼承陸、王所說之心外，復特標出作為『心之所存』之意，此種心仍是超越的道德的自由自律之真心，而非與理

至於與「理氣」論有密切關係之「心性」思想，亦因「理氣」關係的看法不同，也使得「心性」的關係有了再討論的空間。依目前學術界研究成果來看，當前學術界對於蕺山「心性論」的看法，亦可粗分為二種說法，一派是依著牟宗三先生「以心著性」說，雖將心性視為合一，然心、性於根源上而言又各自是一獨立之主體，亦即分別是「心體」與「性體」，只是就人心上之呈顯是一不是二，有是心即有是性言之。勞思光先生則認為蕺山是將「心性」合而為一以言之。筆者則認為關於蕺山學學說的理論型態則是「一體而兩言之」架構型態，「心、性」是一不是二，無合或不合一之問題，心性本就是一而分言之。關於此一部分理解之差異，亦是筆者所欲探究之問題。

此外，蕺山為何要將「喜怒哀樂」與天之「春夏秋冬」四時與人之「仁、義、禮、智」四德合而論之，其目的何在，其背後的理論基礎為何？這樣的做法於理論上又有什麼意義，此亦是筆者所欲追問者，而這些問題便是本論文所以成之的最大動機。

## 第二節 研究方法及其合法性基礎

關於研究方法的擇定，筆者認為當與研究主體、研究對象有關，亦即筆者認為沒有一個可放諸四海皆準的方法可供研究者利用。研究者當依照研究對象的性質，選取最恰當的方法以利研究工作之開展。然而如何方為良好之

---

為二之格物窮理之心（認知意義的心）……但蕺山歸顯於密，則必先特設性天之尊，分設心性，以言形著關係以及自覺與超自覺之關係，以『見此心之妙，而心之與性不可以分合言』，而總歸是一也。及其總歸是一，則與心學亦無以異。」牟宗三《從陸象山到劉蕺山》頁455～457。

- 〔註4〕 莊耀郎先生說：「儘管蕺山在討論氣的議題時，不時出現『盈天地之間皆氣』『是有氣方有是理』等傾向於重氣的言論，然而最終的目的是歸於主體修養，也就是工夫論上說，揆其於立言之際動輒斥前賢之說為支離，實基於實踐才是大本，分別議論縱使立說精闢仍是第二義，未切於實踐，明乎此，才可說對蕺山有同情的瞭解。因為重實踐，則不能離工夫說之，故其理論皆統之於心之獨體之下，氣質昇華與性天理義合一，都是實踐意義下所達至的境界，此時的氣的內容也不是傳統理氣分說的內容，而是『氣即是理，理即是氣，理氣為一』的狀態，所以蕺山不正視朱子所指氣的凝結造作計度，作為要克抑的對象的氣，實在是因為蕺山所論的氣和朱熹不在同一層面上。因此蕺山的氣論無論是其所指的內容或其理論體系的邏輯結構上說，都不能率爾斷言之為唯氣論的思想，這一點當可肯定。」見莊耀郎〈劉蕺山的氣論〉，中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998年5月初版，頁33。

研究進路呢？我們認為在進路的選擇上，主要應以進路本身是否「適宜」研究對象，為選擇進路的標準，其次則應以己身的興趣能力為考量。至於研究進路是否能「適宜」所研究之對象，我們認為，研究者應當對於研究對象有相當程度之瞭解與認識。因為，研究者如果對該研究對象沒有一定程度之了解與認識，則所選擇的研究角度往往會有偏失之情形產生。因此筆者認為，為了使研究進路能「相應」於研究對象，首先應對於研究對象有初步適當之認識與了解，這將有助於研究進路的正確選擇。（註5）

復次，筆者認為研究者於從事研究工作時，應當揚棄「預設立場」（註6）而依照歷史材料、文本來說話，當能獲得「相對」較為客觀的研究成果，否則將會導致「史料的割裂與曲解」，（註7）或甚厚誣古人，無法將研究對象「如實」的呈顯出來，此二者乃為選擇研究法之前應有的認識。

關於研究方法，勞思光先生於《中國思想史方法論文選》（註8）中提出了四種方法，這四種方法為：一為系統研究法、二為發生研究法、三為解析研究法、四為基源問題研究法。所謂「系統研究法」就是將所敘述的思想作系統的陳述的方法。筆者認為這種方法會出現兩種問題，一種是對於思想家思想中的歧出觀念無法有效的處理，此弊形成之因乃是求系統之陳述所致；另

〔註5〕 參考杜瑞：《功夫理論與境界哲學》之說，見網址：

<http://huafan.hfu.edu.tw/~bauruei/gungfu/gu00.htm> (88/9/6)

〔註6〕 此處所言之「預設立場」所指涉的約有二種情況，第一種情況是，以一套既定的方法理論作研究時操作的方法與判斷的標準，例如以胡塞爾的現象學的方法來探討宋明理學中的「意向性」問題，或是以孔恩的「典範」學說來研究學術史的演變；第二種情況是或者是尚未研究時便先有「預設的結論」，在筆者看來這些都是預設立場。第一種情況其優點在於易獲得新的視界與「創造性」的研究成果；其失則在於猶如帶了有色眼鏡，無法將研究對象的本來面目呈顯。第二種情況其優點在於研究者能很快的找到研究的入口處，但易有「填填看」之情況發生，也就是說研究者往往會按照預設的結論或立場來搜尋所需的史料，以證成其說，或甚發生了詮釋的扭曲。筆者認為這些都無法相應於研究對象，都該被揚棄。於此需說明是，筆者這種立場乃取決於對於研究對象所採取的論釋態度，蓋筆者認為既然研究的對象是「歷史材料」，因此研究當以相對最能「如實的呈顯」的方法為最優位，「創造性」的詮釋固然重要，但其當為「如實的呈顯」之後的發展。沒有如實的呈顯，便妄求「創造性」詮釋，往往易流於沒有根據的夸夸其言與鑿語。

〔註7〕 見嚴耕望〈社會科學理論只是歷史研究的輔助工具，不能以運用理論為主導方法〉，收錄於《治史答問》，台北臺灣商務印館1985年，頁45。

〔註8〕 韋政通編《中國思想史方法論文選集》，台北：水牛圖書出版事業有限公司1988年，頁181。

一個問題是，這種方法常會不自覺的改造了研究對象的思想。所謂「發生研究法」其著眼於一個哲學家的思想如何一點一點的發展變化，而依觀念的發生程序作一種敘述。筆者以為這方法的缺點在於其結果每每不能展示一個理論系統的整體性，而易流於資料的堆垛與直線單軸式的呈顯。至於「解析研究法」，這個研究法其主要的操作方式是「解析以往哲學家所用的語詞及其論證的確切意義；在解析的過程中他只要整理別人的思想，它並不要表達自己的意見」。筆者認為這種方法頗適合於研究單一個人的理論。而所謂的「基源問題研究法」則是勞思先生的創發，此研究法是以邏輯意義的理論還原為起始點，並輔以史學考證工作以為佐助，以統攝個別哲學活動於一定設準之下為歸宿。勞思光先生所提的這四種方法是目前學術界在從事哲學史與學術思想史研究時最常使用的方法。

筆者認為，在哲學思想的研究上，良好的研究方法除了上述四種方法之外，另可由研究對象中所引發出來的，亦即是以研究對象本身所呈顯的「主題」、「主張」、「材料」來作為研究者研究的進路以及論文表述的脈絡，也就是回歸於文本，讓文本自身來說話。筆者認為，如此當能使研究者之心靈與文本作者之心靈相契，進而使研究成果能符合文本作者之原意。就筆者來看，此亦不失為一個良好的研究性作品合宜之研究進路。筆者認為以上所說的這幾種方法，其實都頗適用於本論文的研究對象與欲達成之研究目標。因此，筆者將採取「複合式」的方法，所謂「複合式」的方法即是以「原始資料」為基礎，加以博覽前人研究成果，針對不同的研究子題，援引最恰當的操作方法，並加以歸納、分析、比較、綜合以輔助處理之。筆者認為這將是一個較適當的研究方式。〔註9〕

此外，在資料處理方面，筆者將以詳盡的一手資料與二手資料之蒐集，以使研究成果能更豐碩。而在資料運用方面，筆者將採用較完善之版本，認真而仔細的梳理原典，廣泛參考前人研究成果，並將盡可能蒐集到的資料以

〔註9〕筆者這裏所言的「複合式」研究法，並不是將所有的研究法隨意混合運用而無其標準與合法性。筆者所言的「複合式」研究法是隨著研究對象的細部變化而隨機採取較合適的操作法研究之，以適應貼切研究對象的細部變化。例如研究戴山學時，於陳述戴山學之由來時，可能可以採取基源研究法或歷史研究法，於探討戴山學之思想時，便可換為「系統研究法」、「解析研究法」或「發生研究法」，這種隨著研究對象的局部改變而更換研究策略的研究方法，即是筆者所謂「複合式」的研究法。

歸納法梳理原典，然後再將歸納後所得的結果加以分類，並運用分析法，將文本的體系加以呈顯。最後則以演繹法推演劉蕺山學說中可能的意義。在研究態度方面，筆者亦將盡力的學習研究時所需的背景知識，以提升研究之能力。並採認真而同情的態度，對蕺山學說的思想、理路、概念、系統做仔細的梳理。並對蕺山學說作進一步之闡釋。使觀念、思路能彰顯、突出、清晰，此為本論文的研究方法。

### 第三節 本文論述進程

本論文是以《劉蕺山之道德主體理論分析》為題，本文論述之進程共分七章，其內容大要分述如下：

- 第一章 緒論：其內容主要是說明本論文的核心問題及本論文的研究方法及其合法性基礎。並說明研究進程與預期研究成果。
- 第二章 文獻探討：此部分主要目的在探討學界目前的研究成果，並分析學界研究範疇之偏重及忽視的地方。
- 第三章 蕺山之生平及其所面臨之時代問題：此部分主要目的從歷史的眼光交代蕺山的學思歷程與時代的使命，並說明蕺山學之所以形成之因。
- 第四章 理氣一體兩言之道德形上學理論架構：此章主要目的在於說明蕺山學中的理氣關係，並說明理氣思想的理論效力與意義之所在。
- 第五章 心性一體兩言之道德主體理論架構：此章主要目的在於說明心性之間的關係，並說明心性做為道德主體其自身之性質、內容與規定。
- 第六章 道德法則與「情」之關係：此章主要目的在於說明情之所以生之因，並說明性情之間的關係，與蕺山學中「性」、「情」思想的理論型態。
- 第七章 道德主體的定向性及過惡之由來：此章主要在於指出在蕺山的學說中肯定了人有善質並具有趨向於善之定向性，並說明此種定向於善之理論意義為何。此外本章並說明人既為善質，又定然向於善，又為何會形成過惡的原因。

## 第四節 預期成果

研究所展現的成果是論文價值之所在，然而成果為何除了作者的聰明才智與努力之外，尚與論文核心問題與研究方法有關。不同的問題核心與方法則會有不同的研究成果展現。依本論文的核心問題與研究方法，本文所預期的研究成果是：

- 一、將指出戡山學的理氣論型態、理氣關係；指出「氣是德性義之氣心」，「理是內在於氣，非有別於氣之氣自身之道德法則」，「理氣是一不是二。」
- 二、將指出戡山學學說的理論型態是「一體而兩言」之型態架構，「心、性」是一不是二，無合或不合一之問題，心性本就是一而就顯隱分言之。
- 三、將釐清戡山學中的「意」與「念」，「性」與「情」，「已發」與「未發」、「中」與「和」，「動」與「靜」等範疇在戡山學理論系統中之確定意義，及這些概念範疇在戡山學的理論系統中有何作用及價值。
- 四、期能另開一條有別於前輩學者的研究詮釋系統，提供另一種向度的思考，期能將戡山學如實的呈顯，並期能使戡山學的研究能有更進一層或不同看法的研究成果。

以上所述乃本論文預期的研究成果與價值之所在。

## 第二章 文獻探討

於本章中筆者將以「研著專著」、「學位論文」、「單篇論文」為敘述主軸，於「研著專著」此一分節中將分「臺灣部分」與「大陸部分」二小部，以呈顯目前學界的研究成果。之所以如此分，實基於臺灣學者與大陸學者對於戴山學的關注重點與看法、定位頗有不同，為了能於較短的時間之內有系統的明瞭呈顯學界研究狀況，是以做如是的分類。需說明的是由於研究戴山學之學者眾多，是以本文敘述之時必有所取捨，下列各小分節所擇定的敘述對象其選取之標準是：一、學界之大家牛耳列敘之，二、所論述者其同質性較低者列敘之，三、雖論述或欲解決之對象問題相同，但其方法、進路、成果看法卻頗具有特色者亦列敘之。以下筆者將依照所預訂的進路敘述之。

### 第一節 研究專著

#### 一、臺灣部分

##### （一）唐君毅先生的研究

唐君毅先生對於戴山思想之研究，主要集中在於《中國哲學原論·原性篇》、《中國哲學原論·原教篇》與《哲學論集》等書中。唐先生對於戴山學的研究，其主要論點乃依黃梨洲之說。依梨洲之說，戴山之學似是「以理為氣，理是氣之理」。而唐君毅先生則認為戴山所言之喜怒哀樂、春夏秋冬，乃是「心之存在的流行，或流行的存在」，表示心之存在乃以喜怒哀樂流行之方式存在，然而心之存在之所以會從喜怒哀樂上說，乃是借喜怒哀樂之名，以

表「心於意念未起時，情已存在」，情非爲意念起後方有之，此情乃爲先於經驗而存在之情。如依唐先生之言，蕺山這樣的說法其理論義意在於「情」之存在乃從「先天性之存在」言，情非意念動後而起之「後天性存在」。情爲先天本有非後天經驗所產生，如此一來，「情」於心中便爲本有，既爲本有，則無法除之，情不再是工夫論中欲去之對象，如此「情」之地位便被提昇至爲人之本質之位階，這是蕺山之學有異於宋明儒之常說處。筆者同意唐君毅先生以喜怒哀樂是先驗之存有這樣的說法，但筆者認爲「喜怒哀樂」四者於蕺山處並非是四情，而是已上提爲「性」，成爲四德，此點是筆者與唐君毅先生看法不同之處。關於此點之論證，請容後再論之。

復次，唐君毅先生認爲，蕺山言性，雖不以義理之性與氣質之性爲二，然並未忽視此二者之別，唐先生認爲蕺山之所以說性爲氣質之性，蕺山之意乃在說明此性之「無時不能自呈用，於變化氣質之偏蔽，以成一元氣之周流之中。」

又唐君毅先生亦認爲蕺山之學雖以「誠意」爲主旨，然蕺山所言之「意」，並不同於陽明所言之「意念」之「意」，是以蕺山所言之「意」乃是心之所存主，是使心之天情能運轉不停，周流不息，此意皆能定向於善而無移，有如心之定盤針。蕺山以心之主宰言意，此種說法唐君毅先生認爲，蕺山並非爲第一人，於蕺山前之江右王門的王塘南與泰州學派王一庵實已有相類似之說法。蕺山以「意」爲心之主宰，認爲「意蘊於心，非心之所發」，又言「知藏於意，非意之所起」，唐先生認爲，此即表示此意即吾人之自然表現的知愛知敬之善之「知」之所依，亦吾人之知善念知惡念之「知」之所依。蕺山於「良知說」中，謂知善知惡之知，與知愛知敬之知不同，認爲知愛知敬，是知在愛敬中，而知善知惡，是知在善惡之外，此即對陽明所說之知有所批評，對此唐先生認爲，人之知愛知敬，愛敬發乎自然，亦人之自然之定向乎善之事。在此知愛知敬之中，此知隨愛敬而起，而知即在此愛敬之中；愛敬純是善的，故此知亦只是善而無不善，此知亦即同於惻隱恭敬之心之情之自身中之自知。至於在知善知惡之知中，則此知初在善惡之外，乃一面知善，一面知惡，而同時好善惡惡者。換言之，蕺山之進於陽明，即在言此好善惡惡，乃依於此良知中之意，而爲「覺有主」之主。此意之一面好善，一面惡惡，乃好必於善，惡必於惡。

於《原教篇》論蕺山處，唐先生對此問題有所說明，其言之曰：「人聞其

四句教而只重下三句者，則或將終日盤桓于善惡念之戡驗，即必至如袁了凡之爲功過格，以終日自數其功過而後已。此即有使人落入其一身之善惡計較之功利主義之失。吾人尤不可說吾人之意念行爲之善者，皆必由而成。人固有自然表現，不待安排，而自善之意念行爲。此亦恒更足珍貴。孩提之愛親敬長是知，其愛敬相續，則亦有意之主乎其中。」「而其事則純善而無惡，不待於去惡而後就。則良知之表現流行，亦非兼待于知善與知惡、好善與惡惡而後有。亦不可說知善惡、好善惡惡，爲唯一致良知以學聖之工夫所當在，亦明矣。」〔註1〕我們認爲唐君毅先生此說確可道出蕺山學之異於陽明處，蕺山確實不滿陽明之在有善惡念頭生起後，作知善知惡、爲善去惡的工夫，認爲此知是落於後著。而要在善惡念未起時，作一持守著好善惡惡之意的慎獨誠意之工夫，此則應是爲根本、更是先在的工夫。

關於蕺山所言之性，唐先生認爲「此理、此性非他，即此心之始之向終，終則有始之理，此心之由元而亨而利而貞之理，亦如四時之春去夏來秋復冬，即天之四時之理也。理非他，承先之氣以啓後之氣，即理。性非他，承此心之先之純情，以啓其後之純情，即性。所謂心者，即統此理氣性情而言之者也。」〔註2〕如此理解，則性理及情、氣，俱攝於心，而爲心體自己，以心之未與物接，純情純氣之流行時爲性，此並不重性體之作爲一切存在之根據之客觀實有義。唐先生又說：「在此心之一無特定意念之發、至寂至虛之際，即有此性情、理氣見于此心之純情自感之中。人能存得此，便存得此心之內在的純情自感之周流以成和，亦存得貫于此『周流』之『中』。此『中』即『意』。而存得此內在之中和，亦即真實化此『中』之誠意之學也。」〔註3〕依唐君毅先生所言則蕺山所言之性情是先驗之存有非爲經驗之存有。於此筆者對於唐君毅先生所言只能同意一半，此即是筆者認爲蕺山之學，「性」是先驗之存有，而「情」非爲先驗之存有，蓋情是性之變而來者。以上所言者乃爲唐君毅先生對於蕺山學之研究。

## （二）牟宗三先生之研究

牟宗三先生對於蕺山之學的研究主要乃著重於思想這一面向，關於蕺山

〔註1〕 見唐君毅《中國哲學原論·原教篇》，臺北臺灣學生書局，1984年2月全集校訂版，頁476。以下凡引是書之文皆依此版本，爲省篇幅謹標出作者、書名、頁數。

〔註2〕 見唐君毅《中國哲學原論·原教篇》，頁479。

〔註3〕 同前註，頁479。

學於宋明儒學思潮中之定位，牟先生有獨到之見解。牟先生認為劉蕺山之學並不能簡單劃歸於「心學」之系統，牟宗三先生認為蕺山之學當與南宋的胡五峰屬同一脈絡，其特徵是「以心著性」。與陸王心學是一圓圈的兩個往來。

〔註4〕牟先生此說實乃就蕺山學義理之形式言之。牟宗三先生，並以「歸顯於密」來總提蕺山學之旨，並對蕺山所言之「心」與「性」之意義，以及蕺山「誠意」之學，皆有深入之析論。牟先生認為蕺山所言之「慎獨」，提出了獨特之看法，牟宗三先生認為蕺山學之「慎獨」，有「心宗之慎獨」與「性宗之慎獨」之不同。〔註5〕

〔註4〕牟先生「以心著性」之說，讀者可參看《從陸象山到劉蕺山》，頁489～494。牟宗三先生云：蕺山與胡五峰為同一義理間架，此蓋承「宋初三家之由《中庸》、《易經》回歸于《論》、《孟》」而來者。此一承之而來及必然者，先由《中庸》、《易傳》、回歸于《論》、《孟》（回歸至明道而圓），故繼之必有以《論》、《孟》來形著《中庸》與《易傳》者。胡五峰是南宋初期直接承北宋三家而言形著者；劉蕺山則是經過陸、王之特尊《論》、《孟》，而由歸顯于密，再言此形著者。明儒講學恢復儒家，其所依據經典不過《論語》、《孟子》、《中庸》、《易傳》，與《大學》。自北宋濂溪起，至明末最後一個理學家劉蕺山止，以九人（濂溪、橫渠、明道、伊川、五峰、朱子、象山、陽明、蕺山）為支柱，其發展乃實是一息息相關有機之發展。其中伊川、朱子乃歧出者，以《大學》為中心，不自覺走上「以知識之路講道德」之途徑，遂轉成橫攝系統，有類于西方所謂本質倫理，已非先秦儒家之縱貫系統矣。象山興起，特尊《論》、《孟》，先辨端緒之得失，乃將伊川、朱子之歧出扭轉過來，重見先秦儒家縱貫系統之舊。北宋前三家由《中庸》、《易傳》回歸于《論》、《孟》，亦是縱貫系統者，五峰、蕺山繼之，言以心著性，亦仍是縱貫系統者。故此一系可與陸、王合而為一大系。必如此了解，則宋明儒之發展，雖如此其繁富，亦可瞭如指掌矣，而蕺山慎獨之學亦可得其定位矣。見牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，台北臺灣學生書局，1993年3月再版3刷，頁457～458。

〔註5〕先生說：「《大學》直就心體言誠意慎獨；而《中庸》之言慎獨，則既本乎『天命之謂性』，而又通乎致中和，天地位，萬物育。即，心體性體並舉。……而誠意之教則復就致良知之內而益內之，所謂歸顯密也。歸顯於密，就心體言，是使良知之虛用有收斂，此為『內在之密』，就性體言，則由良知與意所見之心體直透於性體，而益見心體之幽邃遠，此為『超越之密』。內在之密是內攝，超越之密是上提。內攝而上提，則永絕蕩肆之弊。此是蕺山之學於『存在的踐履』中之深造自得者。然內超越，通而一之，故云『性體即從心體中看出』。而工夫則在『慎獨』（等於誠意）。蕺山指出『獨』字是虛位。其所意指之『實』即性體心體也。……故曰：『從性體看來，則曰莫見莫顯。是思慮未起，鬼神莫知也。』此是超自覺而惟是『於穆』之不已。至隱至微，然亦至見而至顯，所謂『林然』也。性體在是，道即在是。故戒慎恐懼於不睹不聞而慎其『獨』也。此獨字指性體言。……是即性體之慎獨工夫必落在上說。故《大學》言誠意慎獨直就心體而言也。於心體處何以言慎獨？曰：就意之『毋自欺』而