

中國文哲論集⑩

劉戡山 學術思想論集



鍾彩鈞◎主編

中央研究院中國文哲研究所

248.99
20091

港台書

中國文哲論集 ⑩

劉戡山學術思想論集

編輯委員

詹海雲 李明輝 鍾彩鈞

主編

鍾彩鈞



臺北 南港

中央研究院中國文哲研究所印行

1998年5月

國家圖書館出版品預行編目資料

劉戡山學術思想論集／鍾彩鈞主編--初版.
--臺北市：中研院文哲所籌備處，1998[民
87]
面；公分。--(中央研究院中國文哲研
究所中國文哲論集；10)
ISBN 957-671-591-1(精裝)，--ISBN 957-
671-592-X(平裝)
1.(明)劉宗周 - 學術思術 - 哲學 - 論文，
講詞等

126.94

87006849

中央研究院中國文哲研究所中國文哲論集⑩

劉戡山學術思想論集

主 編 鍾彩鈞

發 行 者 中央研究院中國文哲研究所

臺北市南港區研究院路2段128號

電話(02)27899814・27883620

印 製 者 秀威資訊科技股份有限公司

台北市內湖區瑞光路 583 巷 25 號 1 樓

電話：(02)2657-9211

定 價 精裝 700元

平裝 600元

中華民國87年5月初版

中華民國93年12月掃描二刷

出版說明

本處「劉戡山學術思想研究計畫」自一九九四年八月起執行三年，其成果有二，一為戴璉璋、吳光主編，鍾彩鈞、蔣秋華編審的《劉宗周全集》，另一即本書。

本計畫曾在一九九五年十一月二十四日、一九九六年五月三十一至六月一日、一九九七年三月十五日、六月二日舉辦四次「劉戡山學術思想討論會」。本書各篇論文皆曾在會上宣讀，會後經修改，送請兩位專家評審後，再請作者修正定稿。

本書附錄一〈劉戡山學術思想研究的現況〉，原係楊祖漢、鍾彩鈞、古清美、詹海雲於本處一九九五年九月七日所舉辦的「劉戡山學術思想的回顧與前瞻座談會」中，所作的報告，經修改擴充而成。附錄二〈劉戡山研究論著目錄〉，係由詹海雲初稿，李明輝、蔣秋華增補而成。這兩篇附錄方便讀者掌握戡山研究的現狀，同時也可在對照之下，見出本書諸篇論文對戡山研究的貢獻，以及尚待努力之處。

本書編輯過程中，得到黃淑齡、袁光儀小姐協助校對，鄭維容、孟慶華小姐協助行政事務，在此一併致謝。

本計畫各次會議的籌備，以及本書的送審、出版等行政作業，皆由於鄭維容小姐的辛勞，始能順利完成，附此誌謝。

中央研究院中國文哲研究所籌備處

一九九八年五月

導言

劉宗周（1578～1645），明末大儒，學者稱為戡山先生，明亡時絕食殉國。關於劉戡山學術思想的研究，臺灣方面約在二十年前，有牟宗三先生作深入的闡述，確定了其為宋明理學殿軍的重要地位，自此研究蔚然成風，對其哲學思想有深入而系統的分析，但對戡山學術其他方面的研究則較欠缺。大陸方面則或從戡山弟子黃梨洲、陳乾初的研究開始，逐步上溯其師，或因研究浙東學術而涉及戡山，這十年來研究也漸盛，但偏重戡山論氣質一面，以及歷史背景的考察。

我們認為戡山哲學思想博大精深，將成為未來中國哲學的重要資源，而為了研究的深入，對戡山著作的整理以及基本研究的周延，也十分必要，因此提出「劉戡山學術思想研究計畫」。計畫自民國八十三年八月起執行三年，工作主要分成兩項：（一）《劉宗周全集》，由本處與吳光等大陸學者合作點校整理，本處出版。此書是目前戡山著作與相關資料搜羅最全，且為首次的點校本。（二）《劉戡山學術思想論集》，即本書，由本處邀請專家撰寫專文，對劉戡山學術思想從哲學、經學及背景三方面做多方面的研究。本書對於戡山哲學的重要課題，戡山在思想史上的地位與意義，都有進一步的討論，此外並開闢了新的論題，如戡山的經學、實學、史學、講學、殉道等。諸文分別在四次「劉戡山學術思想討論會」上宣讀討論，經審查修訂後，集結為論文集。諸論文依性質約略可歸納為哲學、哲學史、經學、史學、歷史五類，以下略述其要旨。

在哲學方面有七篇論文。（1）蒙培元〈劉戡山的人學思想〉指出戡山重視具體的生命存在，在生命存在中發現形而上的意義和價值。其論

心、性、情、仁、誠意，是對宋明儒的人學形上學進行了一系列消解，同時又不斷進行重建，意圖使形上學更加貼近人生。(2)莊耀郎〈劉戡山的氣論〉指出戡山言氣，有將義理氣質合說、理氣合說、天命性氣合說，皆以氣貫通之。其重氣之義，乃正視感性經驗之價值，而將形而下的氣往上提而與理合一，但是遂導致客觀義的氣性之隱沒。(3)楊祖漢〈從劉戡山對王陽明的批評看戡山學的特色〉指出戡山以意攝知，區別道德性和靈明性，以「羞惡之心」來統攝四端，皆有見地。尤其是將戡山的「智」、「良知」與朱子的「智藏」對比，可說為理學研究開啟了新領域^①。(4)古清美〈劉宗周實踐工夫探微〉論述劉戡山工夫論所依據之理論架構，文中闡明戡山「天非人不盡，性非心不體」，及妄心乃「依真而立，托真而行」之意，並援引佛說「真」「妄」之辨，加以評比，實屬難能。(5)李明輝〈劉戡山論惡之根源〉借用康德的概念來說明「意」「念」的區分，謂「念」繫於對象，而非出於純粹意志，故入於偽。惡的根源在於氣機失衡而起的「妄根」，然而氣質只是惡在「時間上的根源」，心本身才是其「理性上的根源」。(6)何俊〈劉宗周的改過思想〉指出天主教亦有可能成為戡山改過說的立論背景，戡山思想的著力點在人的過錯的分析與改正上，他培養人的罪感意識，並在精神中培養克念改過的意識，而成為儒學的新內容。(7)林安梧〈關於「善之意向性」的問題之釐清與探討〉以《大學》四目為綱領，宏觀地論釋朱子、象山、陽明、戡山思想的特色，指出從陽明到戡山是從主體性到意向性的發展。他又分析二人對心、意的界定不同，因而在理論與工夫上產生分歧。

在哲學史方面有四篇論文。(1)崔大華〈劉宗周與明代理學的基本走

^①日本崎門學派特重朱子「智藏」之說，參見佐藤仁為保科正之編：《玉山講義附錄》（本處，1994年）一書所作的導言。就筆者所知，楊君是國內第一位引用該書的學者。

向〉指出明代理學發展的兩條基本走向，而戡山居於最後的交會點。一條是本體轉移，主要指氣本論的興起與發展，羅欽順與王廷相是主要的思想家，但他們只是在理氣觀上而未能在工夫論、心性論上全面突破朱學的籠罩。沿著氣本論的理論走向全面地突破朱學籠罩的是劉戡山。另一條是本體重建，指心本論在陽明以後更進一步地以知覺、虛寂釋良知，有越出儒家規範的流弊。戡山在心學的方向上救正王學流弊，他突破了王學の良知理論，重建一個「意」的本體理論和「慎獨」の工夫理論。戡山在兩條道路上走到終點，可以說是明代理學の終結。(2)黃宜民〈戡山心學與晚明思潮〉除了對戡山慎獨誠意說詳加引述外，特點在對晚明思潮多所論述，尤其是對許孚遠、泰州學派諸儒の資料引用詳盡，可供學者參考。晚明思潮中，由王返朱思潮與重名節思潮皆影響了戡山，至於平民儒學思潮，其中聖凡無別の平等觀可能影響戡山，但戡山畢竟屬於正統の官紳儒者。(3)楊國榮〈理性本體の重建－劉宗周與心性之辯〉指出王學演變至晚明，心即理往往流為以心說性，個體情意衝擊著普遍的理性原則。戡山以化心為性而挺立性體，指向理性本體の重建，又以意念之辯確立理性的主導地位，對抑制情意僭越，抗衡意志主義有重要意義，但同時也潛含著過強的理性主義及本質主義傾向。(4)林月惠〈劉戡山論「未發已發」－從「觀念史」の考察談起〉追溯宋明儒對未發已發の理解，而分為程朱「靜養動察，敬貫動靜」、道南學派「靜中看未發氣象」、陽明及王門諸子「致和便是致中」三種形態，以見戡山立論の思想背景。同時指出陽明就良知言已發未發，不同於《中庸》の用法，陽明「致和便是致中」，是「即用見體」の工夫，並不為戡山所了解。

經學方面有三篇。(1)林慶彰〈劉宗周與大學〉首先在大學改本潮流中為戡山定位，指出戡山基於崔銑改本與石經大學而提出自己的改本。其次利用年譜及戡山的大學論著探討其中晚年思想轉折，區分慎獨與誠意，論其同異與一貫。(2)蔣秋華〈劉宗周《論語學案》研探〉對戡山研

治論語的經過、《論語學案》的成書加以考察，對《四庫全書總目·論語學案提要》詳加疏釋，並對該書的思想作了整理敘述，使我們對此書有較完整的理解。(3)鍾彩鈞〈劉戡山與黃梨洲的孟子學〉類聚戡山論述孟子之言論，與梨洲《孟子師說》比勘，再一次證明了近人以戡山為宋明心性之學殿軍，梨洲促使學風向經史之學轉變的論點。其論述戡山心性之學的演變，及比較戡山梨洲學術史觀的差異，可供學者參考。

史學方面有一篇。陳剩勇〈補天之石－劉宗周《中興金鑑錄》研究〉。戡山非史學家，而留下唯一的一本史學著作，因此其意義與價值有探討的必要。本文介紹該書的著述緣由，指出戡山將該書視為挽救明朝的補天之石，希望借助於歷代中興英主的「治法」，上溯於二帝三王的「心法」，教育弘光帝，以實現中興大業。作者指出戡山把帝王的道德品行視為王朝興衰的關鍵，沒有跳出前代史家觀念的窠臼，但提出古聖心法，仍表現了戡山個人的特色。但歷史雖如明鑑，是否採納教訓，仍然有待於讀史者的抉擇，這點說明了此書的未能發揮作用。

歷史方面有四篇。(1)詹海雲〈劉宗周的實學〉指出戡山有事功，言事不迂遠，其學說對當時政局世風有重大影響。在學術上，戡山不僅使理學發展到頂峰，他在學術史、經學、政治史、家譜的整理，強調讀書的重要，重視氣、習、欲，都展現了其實學傾向，也反映了清初學術的新方向。戡山與崇禎不能遇合，因為崇禎重治標，講的是近功小利之術；戡山是治本，講的是長治久安之道，兩人心態相差太遠。但外王理想的不能實現，還有制度上的根本原因，在君尊臣卑的格局下，崇禎只有順我者昌，逆我者亡的威權想法，如何接受勸諫？從崇禎戡山相處的問題，益顯制度改善的重要。(2)孫中曾〈證人會、白馬別會及劉宗周思想的發展〉一文，從董場與黃宗羲、劉洵對白馬別會諸子的不同評價作線索，以新發現資料為基礎，在相當程度上復原了當年講會興起與發展的情況，聯繫諸子之間思想的異同分合，並進而推論戡山思想的發展，具有參考價值。(3)楊儒賓〈死生與義理－劉宗周與高攀龍的承諾〉討論

東林至蕺山的生死問題，對儒者自處亂世之道的心理有深入的描寫，並能將心性之學的概念融入生死問題來討論。他指出高攀龍的「本無生死」是高超的證體境界，是證成了意識自體的顛峰成就，但成就不了倫理交織的道德世界。蕺山則秉持義理的大身觀，謂義理價值高於人的軀體，故能「義當生則生，義當死則死」，蕺山努力闡發高攀龍之死的倫理意義，更是師友道義的表現。蕺山為自己的死亡賦上「見證」的意義，其殉國是多重義理的表現。(4)陳祖武〈清初蕺山南學與夏峰北學之交涉〉指出明清之際，蕺山南學與夏峰北學並立，夏峰卒於蕺山之後三十餘年，對蕺山深致景仰，且論學亦受影響。但清初蕺山著述流傳不廣，蕺山之學北傳是透過夏峰弟子高鏞及蕺山弟子倪元瓚、姜希轍，其成果為夏峰《理學宗傳》的蕺山部分。而夏峰北學同時亦陸續南傳，康熙十二年，透過夏峰弟子許三禮的傳遞，黃梨洲得到《理學宗傳》及《歲寒集》，並將夏峰論學語寫入《明儒學案》。二十年，夏峰弟子湯斌為梨洲所編《蕺山學案》及《蕺山先生文錄》作序，並在二十四年與梨洲會晤，是為清初南北學派兩世交流的最後結果。

相較於以往的蕺山學研究，本書各篇論文可說是朝著眼界放寬，主題新穎的方向前進。蕺山是王陽明以後最重要的思想家之一，雖然有關蕺山哲學、哲學史的研究論文已經有相當數量，本書在這兩方面的論文仍然佔了大部分，然而新意頗多，如討論人的概念、改過、惡的來源等等。此正說明了蕺山思想所涵蘊的生機，如果用新的視角重加詮釋，可以抉發出豐富的意義，而成為當代哲學的資源。蕺山的經學、史學等過去幾乎無人碰觸的領域，本書也有數篇論文。蕺山的經史之學沒有劃時代的新方法，但他對幾部經書用力甚深，且在注解中蘊藏了豐富的思想，都是值得深入探討的，本書只是開了端而已。至於環繞蕺山生平歷史的幾篇論文，則釐清了他身為清流領袖的磨難，對時代風氣的鉅大影響，以及領導一代學術的地位。

蕺山除了哲學思想博大精深之外，更有多方發展的學術成就，在時

局上也有舉足輕重的地位。在這些地方，本書多少開啟了戡山研究的新面貌，如果能因此引起學者的興趣，而有更精深周詳的作品出現，就是本書最大的貢獻了。

鍾彩鈞謹誌

一九九八年五月

目 次

出版說明	I
目次	III
導言	鍾彩鈞 V
劉蕺山的人學思想	蒙培元 1
劉蕺山的氣論	莊耀郎 19
從劉蕺山對王陽明的批評看蕺山學的特色	楊祖漢 35
劉宗周實踐工夫探微	古清美 67
劉蕺山論惡之根源	李明輝 93
劉宗周的改過思想	何 俊 127
關於「善之意向性」的問題之釐清與探討	
—以劉蕺山哲學為核心的展開	林安梧 155
劉宗周與明代理學的基本走向	崔大華 167
蕺山心學與晚明思潮	黃宣民 211
理性本體的重建—劉宗周與心性之辯	楊國榮 263
劉蕺山論「未發已發」	
—從「觀念史」的考察談起	林月惠 283
劉宗周與《大學》	林慶彰 317
劉宗周《論語學案》研探	蔣秋華 337
劉蕺山與黃梨洲的孟子學	鍾彩鈞 367
補天之石—劉宗周《中興金鑑錄》研究	陳剩勇 409
劉宗周的實學	詹海雲 433
證人會、白馬別會及劉宗周思想之發展	孫中曾 457

死生與義理－劉宗周與高攀龍的承諾	楊儒賓	523
清初蕺山南學與夏峰北學之交涉	陳祖武	557
附錄一：劉蕺山學術思想研究的現況		
唐君毅、牟宗三先生對劉蕺山哲學的研究	楊祖漢	573
臺灣學者對劉蕺山學術思想的研究－		
哲學理論及其他	鍾彩鈞	581
臺灣學者對劉蕺山學術思想的研究－		
工夫論及學術史	古清美	589
大陸學者對劉蕺山學術思想的研究	詹海雲	595
附錄二：劉蕺山研究論著目錄	詹海雲、李明輝、蔣秋華	605
附錄三：作者簡介		617

劉蕺山的人學思想

蒙 培 元

一、

新儒學（即理學）是一種人學形上學，這種形上學以「心與理一」（即「天人合一」）為最高境界。理是形而上者，與理合一之心也是形而上者。但心同時又是形而下者，是「知覺靈明」或「知覺作用」之心。全部理學，包括程朱陸王與其他理學家（比如牟宗三先生所說的大程子到劉蕺山一系），都要解決這個問題，只是方法和途徑不同而已。

劉蕺山（宗周）作為新儒學的殿軍，也要解決這個問題。但它畢竟不同於「宋儒」，這不僅因為他所生活的歷史時代已有變化，而且因為他要重新反省新儒學所提出的問題，並且重新給以解決。

經過反省之後，他認為，宋明儒們繼承發展了儒學道統，功不可沒；但是講人學道理過於「懸虛」、即過於形而上學化了，對於如何解決當下人生的問題終覺隔了一層。

因此，它對新儒家的人學形上學進行了一系列消解，同時又不斷進行重建。這當然不是說，他要徹底取消形上學，他的意圖是，使形上學更加貼近人生，更加具有生命力。

我認為，這是劉蕺山人學思想的最大特點。

劉蕺山作有〈人譜〉，是專門討論人的問題的，但不能說，劉蕺山

2 劉戡山學術思想論集

的人學思想僅限於〈人譜〉這部著作。應當說，他的全部著作都是討論人學問題的。

劉戡山的人學思想，用他自己的話說，就是「心學」，即心靈之學。這裡當然有宇宙本體論一類的問題，但核心是心靈問題，其他一切問題都要落到心靈問題上。因為人的生命、存在、價值、目的、意義等等，都是由心靈來承擔的。理學中有關人學形上學的一系列範疇，也都是關於心靈存在及其功能的問題。

這裡當然涉及到心靈與肉體的關係問題。這在西方哲學中是一個非常重要的問題，但西方傳統哲學是靈與肉的二元論（笛卡爾是其代表），因此又有靈魂一類的問題。劉戡山的哲學（進而整個中國哲學）卻沒有這樣的問題，因為它是靈肉合一、神形合一的。但他主張「精神」即心靈境界具有永恒意義，因為它與宇宙本體合一了，在有限中達到了無限，在時空中實現了永恒。從這個意義上說，劉戡山的人學仍然是形而上學的。但正是在這裡，它所重視並強調的是有限與時空，是現實的生命存在。他認為，只有從這裡著眼並下手，才能真正實現人的永恒價值。他有一段話說：

道形而上者，雖上而不離乎形，形下即形上也。故曰：「下學而上達」。下學非只在灑掃應對小節，即未離乎形者皆是。乃形之最易溺處，在方寸隱微中，故曰人心惟危，道心惟微，即形上形下之說也。是故君子即形色以求天性，而致吾戒懼之功焉。……又安見形色之謂下而性天之謂上哉？是故無微顯、無精粗、無內外，無之非下學，則無之非上達，又安見視、聽、言、動，非所以求仁哉！喜、怒、哀、樂，非所以致中和哉！人情事變，非所以立大本哉！道固不涉空虛，學亦不落象罔，此古聖賢相傳心法，所以迥別二氏。今世俗之弊，正在言復不言克，言藏密而不言洗心，言中和而不言慎獨，言立大本而不

言心官之思，言致知而不言格物，遂不免離相求心，以空指道，以掃除一切為學，以不立文字當下即是性宗，何怪異學之紛紛也。（《劉子全書》卷19，〈與以建二〉）

這段話很平實，很親切，也很重要，代表了戡山人學思想的基本精神，而沒有很多理論思辨的色彩。他不僅是批評佛、道等「異端」，而且是針對儒家學者而發。「離相求心」、「以空指道」，主要是指陽明、朱子後學，但是不能說與陽明、朱子等傳道者沒有關係。戡山討論的問題依然是人學問題，但他對陽明、朱子時有批評，並在批評之中闡發自己的觀點，其根本精神就是上面一段話中所說，「即形色以求天性」。「天性」即形而上者，但不在身心之外，就在身心之外，離了「形色」，便無所謂「天性」。他這裡所說的「形色」，是包括身心在內的。他對許多人學範疇的解釋，都是從這裡出發的。

這決不是說，形而上者並不重要，只要回到日常生活就夠了。戡山當然不是如此。他要建立新的修正後的人學形上學。「聖賢教人只指點上一截事而不及下載，從《中庸》一書可見。蓋提起上截，則其下者不勞而自理，……形而上者謂之道，形而下者謂之器也，人生而有此形骸，便有此氣質，卻從何處討主腦來？」（同上書卷8，〈氣質說〉）可見，他並不是要將形上形下混作一塊，而是要討個「主腦」，這個「主腦」就是「真性命」，就是形而上者。問題在於，他既不是形性相分離的二元論者，也不是以形為性的經驗論者，而是主張「上與下，一體而兩分」（同上書卷7，〈原旨·原性〉）的統一論者。他對於生命存在特別關心，特別重視，並從中發現形而上的價值之源，以確立人的意義。這就戡山人學的基本精神。

人生而有「形骸」，此「形骸」是生命存在的基礎，不可不重視。「天命流行，物與無妄，天之道也，人得之以為性，天不離人，性不離形也。」（《劉子全書》卷28，〈論語學案·公冶長第五〉）這裡所謂

4 劉戡山學術思想論集

「天」，是指天命、天道，所謂「性」，是指「真性命」，即人之所以為人的形而上者。但此形而上者決不離形體而存在。離開人的形體存在，所謂「天」，所謂「性」，都是沒有意義的。所以，人在天地之間可謂「大家主人翁」（《劉子全書》卷8，〈讀書要義說〉），具有重要地位。

戡山所謂「形」，是包括心的。心是形體的組成部分，所以是形而下者（見《全書》卷10，〈學言上〉），但心不是一般的形體，是「形其性者」（見〈原旨·原性〉）。此外，心又是有形與無形的統一，形上與形下的統一。這是非常重要的。劉戡山的「心學」思想主要表現在這個方面。他的最終目的是實現無形之心。「心與理一則心無形，理與事一則理無形，事與境一則事無形，境與時一則境無形，無形之道至矣乎！吾強而名之曰太虛。」（《劉子全書》卷11，〈學言中〉）「心與理一」是新儒學的最高境界，即形而上的境界，但這是一種心靈境界，到了這種境界，所謂心就是無形之心。這無形之心就在有形之心中，所以說是有形與無形的統一。「太虛」是無限廣大之意，是對心體的形容，雖無形，卻有「無窮之象」，「人心渾然一天體也」（同上）。從這個意義上說，人心與宇宙本體即天道是合一的。人之所以偉大，即在於此。

二、

戡山在〈人譜〉中，對心靈進行過詳細分析，提出思、慮、覺、識、想、念、志、理、性、情、才、氣質等範疇，並進行了解釋。其中最重要的，還是新儒學討論最多的一些範疇，如人心與道心、未發與已發、性與情、義理與氣質、德性與聞見等等。對於這些問題，他都一一進行了討論，提出了自己的解釋。

關於人心與道心，他提出人心就是「人之心」，決不是與道心相對

立的另一種心，並批評了程朱的說法。朱子也主張人只有一心，並無二心，但有人心、道心之別，所以有「道心為主」、「人心聽命」之說。朱子也並不主張人心就是人欲，在這一點上，朱子與小程子並不一致。但戡山除了批評以人心為人欲這一說法之外，主要在於說明，人只有人心，並無與人心相對之道心，所謂道心，只是「人之所當然，乃所以為心也」（《劉子全書》卷8，〈中庸首章說〉）。在這個問題上，他公開批評了陽明。「先生（指陽明一作者）說人、道只是一心，極是。然細看來，依就只是程朱之見，恐尚有剩義在。孟子曰：『仁，人心也。』人心便只『仁，人心也』之人心，道心即是仁字，以此思之，是一是二？人心本只是人之心，如何說它是偽心、欲心？敢以質之先生。」（《劉子全書遺編》卷13，〈陽明傳信錄三〉）陽明固然反對人心、道心分為二心，但又對程子道心即天理，人心即人欲之說極表贊成，這實際上是自相矛盾之說。戡山提出質疑，是很有道理的。他屢稱陽明是「宋儒衣鉢」、「程朱之見」，人心、道心之說便是一例。這也是形上與形下的問題。按宋明儒的說法，道心是形而上者，人心是形而下者，前者是道德之心，後者是欲望之心，二者自然是有區別的，甚至是對立的。陽明同宋儒的區別僅僅在於，在宋儒看來，人心、道心可以同時存在；而在陽明看來，不是人心，就是道心，二者不能並立。對於這兩種看法，戡山都不同意。它的基本觀點是，「離卻人心別無道心」（《全書》卷13，〈會錄〉），「道心即在人心中看去」（《全書》卷10，〈學言上〉）。就是說，只有人心，別無道心，所謂道心者，只是人心之道德精神，或道德理性，這正是人心之所以為心者。既不是人心之外別有道心，也不是要麼人心，要麼道心，不可兩立。他舉例說：「如知寒思衣，知飢思食，此心之動體也；當衣而衣，當食而食，此心之靜體也。然當衣當食，審於義理，即與思衣思食一時並到，不是說，思衣思食了，又要起個當衣而衣，當食而食的念頭。」（《全書》卷13，〈會錄〉）「一時並到」，正是其思想特點，這一點同陽明是不同