

刘蕺山前近代意识中的善恶说

张学智

中文提要：刘蕺山融和理学和心学二派，以气为万物的构成基元，同时从天人一理的角度，认为天地万物的枢纽就是人心的枢纽，意即人心的枢纽。蕺山从纠正阳明后学“虚玄而荡、情识而肆”的流弊出发，着意突出“意”的决定后天念头发生的先天意向这一作用，强调意是心之所存而非心之所发，意是独体，是超出具体善恶的至善。“诚意”是保任先天本有之意根不受形气的染污，诚意即是慎独。蕺山最重视《大学》，以《大学》的诚意为全部学术的出发点，突出心有主宰之意，归显于密，反对朱子和阳明以心之所发释意，尤其反对阳明“四句教”，强调意的至善品格。

关键词：刘蕺山，意，《大学》，诚意，善

刘宗周（1578—1645，字起东，号念台，学者称蕺山先生）是明代最后一位大儒。他的思想以对天人性命、已发未发、本体功夫的深刻体认为根据，以气为一切观念、范畴的基础，以诚意慎独为学术宗旨，以纠正明代乃至整个儒学之偏弊为职志，代表了当时第一流思想家对朱子学与阳明学的融会与调和。蕺山继东林之后，对善恶问题给与极大关注，但他的解决方法不同于儒学前辈，他着意彰显的路数是，从物质性的气入手，将心性问题的安放在实证基础之上；从气引出心性，从心性中导出“意”，从意上说善恶，整个思想脉络以“意”为中心。蕺山用这一独特的理路，批评朱子与阳明，将这两位大思想家所代表的精神方向——价值理想和知识传统统合起来，使儒学思想既保持价值至上的品格，又立于坚实的物质基础之上。而他对阳明后学的批评，是他纠正当时学风、士风，恢复以上儒家理想的实际表现。他的思想形态，开启了清代的学术方向，奠定了此后各派学术以气为本原的格局。他是理学的殿军，也是前近代思想的总结者。以下将从气论开始，一步步探寻蕺山的思想轨迹。

—

蕺山之学，以气为基础。世间一切事物，无论是物理的还是心理的，皆须从气说起，皆须以气为构成基础，皆是气的生发。蕺山说：“盈天地间一气而已矣。有气斯有数，有数斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道。故道其后起也。而求道者辄求之未始有气之先，以为道生气，则道亦何物也，而能遂生气乎？”^①“盈天地间一气也。气即理也，天得之以为天，地得之以

^① 刘宗周，《学言中》，吴光主编，《刘宗周全集》第二册，浙江古籍出版社，2007，407页。

为地，人物得之以为人物，一也。”^①这是说，气是天地间唯一的实体性存在，气在运动中有了结聚，数是气的结聚的数量差别，有此差别就有了事物的不同象状，名是此象状的指称符号，因象状、符号不同而有不同的物体，性是此物的特有性质，此性质即此事物之理，道即理的别名。在此序列中，气是最基本的，道是后起的。气是一切事物的本原，是一切事物之所从出，道是事物之理。求道于未始有物之先，是错了方向。为此，戡山反对一切将气与存在物割裂为二的学说，认为“太虚”、“太极”、“道”等代表宇宙本体、代表宇宙最初存在阶段的概念其本质无非是气。他说：“或曰：‘虚生气’，夫虚即气也，何生之有？吾溯之未始有气之先，亦无往而非气也。当其屈也，自无而之有，有而未始有；及其伸也，自有而之无，无而未始无也。非有非无之间而即有即无，是谓太虚，是谓太极。”^②虚生气为道家学说，宋代张载即辟此说，以为割裂太虚与气之统一性，并以气之屈伸往来定义鬼神。戡山承此，认为太虚即气之非有非无，而非有非无同时即有即无。此有无是从隐显说，气只有隐显而无有无。周敦颐的著名命题“无极而太极”，刘宗周也用气去解释：“‘一阴一阳之谓道’，即太极也。天地之间，一气而已，非有理而后有气，乃气立而理因之寓也。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，所谓‘无极而太极’也。使实有太极之理，为此气从出之母，则亦一物而已，又何以生生不息，妙万物而无穷乎？”^③此句意在破朱子以理释太极，以无形而有理释无极而太极，明言气乃本原，理乃气之条理，形而上者须从形而下中见。气为一切事物的本原，是一切思想观念的基础，这是戡山牢不可破之见。以为气有二种，或有从气上说，有不从气上说者，皆错会戡山之言所致。

戡山将气作为他的理论的出发点，其他一切概念皆从气中生出。在他的诸哲学范畴中，心与气的关系最为直接。他对各种心理活动有清楚的界说，而统一于

①《学言中》，《刘宗周全集》第二册，408页。

②《学言中》，《刘宗周全集》第二册，407页。

③《圣学宗要》，《刘宗周全集》第二册，230页。

气：“盈天地间皆物也，人其生而最灵者也。生气宅于虚，故灵，而心其统，生生之主也。其常醒而不昧者，思也，心之官也。致思而得者，虑也。虑之尽，觉也。思而有见焉，识也。注识而流，想也。因感而动，念也。动之微而有主者，意也，心之官之真宅也。主而不迁，志也。生机之自然而不容己者，欲也。欲而纵，过也；甚焉，恶也。而其无过不及者，理也。其理则谓之性，谓之命，谓之天也。其著于欲者，谓之情，变而不可穷也。其负情而出，充周而不穷者，才也。或相什佰，气与质也。而其为虚而灵者，万古一日也。”^①此段话对人的心理活动分类很细致，界定很明确，逻辑次序也合理。《原旨》一书作于崇祯16年（1642年），距他绝食而死只有三年，可视为他的最后定见。此中说，世间一切皆可谓物，人为万物之灵。人之灵是因为宇宙间生生之气聚合而为心这一虚空之体。心因其灵，故能为人的身体的统领和主宰。思是心这一最重要器官的功能，它的运行是自然而然的。虑是心致思的内容，觉是思虑至尽处而悟得一个结果。识是思而得一见解，想即想象，是识的自然延伸。念头是心对外感而作出的一个具体指向，意是决定具体念头方向的深微的主宰。意在戴山诸心理范畴中是最重要的，它是心一切活动真正的、最后的主宰，故曰“真宅”。这一点后面还要详说，此处且按戴山的逻辑顺序简述。志是由意决定的不变的心念方向。欲是人这一生机活体自然呈现的倾向，它是不能遏止的，它本身说不得善恶，放纵这种自然倾向不加节制，是过失，放纵之甚，是恶。理是欲的无过无不及之中道。理即性，即命。从理是行为的价值理想来说，叫做性；从理的不可抗拒之必然性说，叫做命，从理的精微高严必须遵守说，叫做天。气之自然起伏而通过欲表现出来的，叫做情，情处在不断的变化中，无有止息。气乘情周行而表现出的恒常能力叫做才，才之有高有下或相悬殊之原因或根据，叫做气质。以上中国哲学典籍中关于心的范畴，戴山皆为之定义。有的范畴间差别甚微，细入毫芒，戴山的界说皆清晰明确。心虽有如许之具体活动和构成要件，但皆是心；虽只一心，其

^① 《原旨·原心》，《刘宗周全集》第二册，279页。

中分际不容混滥，稍有不明，便走入邪辟。蕺山指出，后世学术不明，皆因对心的诸方面及其关系识认不清。他指出：“善求心者，莫先于识官，官在则理明气治，而神乃尊。自心学不明，学者往往以想为思，因以念为意。及其变也，以欲拒理，以情偶性，以性偶心，以气质之性分义理之性，而方寸为之四裂。审如是，则心亦出入诸缘之幻物而已，乌乎神！物以相物，乌乎人！乌乎人！”^①蕺山重视心的内含，心对学术的决定意义，所以称一切学问为心学。学之首务，在明心官之内含。心之内含明，分际不乱，则理因此而明，气因此而治，心自然处于独尊之地。

蕺山对于与心相关之各关系中，最重视心性关系与心意关系，故在讲学与著书中处处辨说。关于性的论说最清晰者为《原性》一文与逝世前二年所作之《证学杂解》，其中说：“子思子从喜怒哀乐之中和指点天命之性，而率性之道即在其中。分明一元流行气象。所谓‘不识不知，顺帝之则’，全不涉人分上。此言性第一义也。至孟子因当时言性纷纷，不得不以‘善’字标宗旨，单向心地觉处指点出粹然至善之理，曰恻隐、羞恶、辞让、是非，全是人道边事，最有功于学者。虽四者之心未始非喜怒哀乐所化，然已落面目一班，直指之为仁义礼智名色，去‘人生而静’之体远矣。学者从孟子之教，尽其心以知性而知天，庶于未发时气象少有承当。今乃谓喜怒哀乐为粗机，而必求之义理之性，岂知性者乎？”^②此一段涉及蕺山气上说性、未发已发、静存动察、言性之二层诸义，实为其“心髓入微”语。蕺山认为，论性有二层，一是指性之本体，此天道边事。性之本体为超乎具体善恶对待之至善。一是指人之喜怒哀乐之气之中和，此为人道边事，有善恶之可分。天地之间，一气流行，自然分为春夏秋冬；人心之中，一气流行，自然分为喜怒哀乐。而天道人心，一气流通。蕺山说：“一心耳，而气机流行之际，自其盎然而起也谓之喜，于所性为仁，于心为恻隐之心，于天道则‘元者善之长’也，而于时为春。自其油然而畅也谓之乐，于所性为礼，于心为

① 《原旨·原心》，《刘宗周全集》第二册，280页。

② 《证学杂解》，《刘宗周全集》第二册，272页。

辞让之心，于天道则‘亨者嘉之会’也，而于时为夏。自其肃然而敛也谓之怒，于所性为义，于心为羞恶之心，于天道则‘利者义之和’也，而于时为秋。自其寂然而止也谓之哀，于所性为智，于心为是非之心，于天道则‘贞者事之干’也，而于时为冬。乃四时之气所以循环而不穷者，独赖有中气存乎其间，而发之即谓之太和元气，是以谓之中，谓之和，于所性为信，于心为真实无妄之心，于天道为‘乾，元亨利贞’，而于时为四季。自喜怒哀乐之存诸中而言，谓之中，不必其未发前别有气象也。即天道之元亨利贞运于於穆者是也。自喜怒哀乐之发于外而言，谓之和，不必其已发之时又有气象也。即天道之元亨利贞之呈于化育者是也。唯存发总是一机，故中和浑是一性。”^①气之流行乃一动态过程，此一过程表现为元亨利贞四者。就此四者之总体着眼曰中，此乃存；就此四者之分别着眼曰和，此乃发。曰中曰和，只是视点之不同，四者固如故。故说“存发只是一机，中和只是一性”。这样，中和就不是就时间之前后言，乃是就视点之或存或发言。此即黄宗羲所概括的戴山发先儒所未发之四大端之一：已发未发以表里对待言，不以前后际言。戴山此意对朱子以来就心之前后际言已发未发实是一根本性变革。同时戴山以气之条理说性，亦根本上颠覆了朱子以来以天之赋予人者为性这一理学中占统治地位的说法。亦根本改变了朱子“涵养须用敬，进学在致知”；“静时涵养，动时省察”等分而为二的用功方法，而以心直接体验本体中和为根本用功方法。此功夫直击“人生而静”以上，无分心之动静。直击人生而静以上，故“全不涉人分上”之后天为善去恶。此即黄宗羲所概括的戴山发先儒所未发之四大端之二：静存以外无动察。体中和而顺遂之，中和之体上不能用一毫功夫，故“从中和指点天命之性，而率性之道即在其中”。此所谓“不识不知，顺帝之则”。此是天道边事，是言性之第一义。而孟子从人之四端处见仁义礼智，从已发处标性善之旨，虽亦甚有功于儒者之修养，但已是人道边事，相对于未发之中上体认之最上乘已属第二义了。故认为性善之说，是为纠治时人之病

① 《学言中》，《刘宗周全集》第二册，415页。

不得已之法。这就是为什么蕺山既有“性无性也”之说，又特别提醒“然则性果无性乎”^①的原因。前者指以上第一义说，后者指以上第二义说。

以上意旨，在《原旨·原性》中也有清楚的说明，蕺山说：“夫性因心而名者也。盈天地间一性也，而在人则专以心言。性者，心之性也。心之所同然者，理也；生而有此理谓之性，非性为心之理也。如谓心但一物而已，得性之理以贮之而后灵，则心之与性断然不能为一矣。……盈天地间一气而已矣，气聚而有形，形载而有质，质具而有体，体列而有官，官呈而性著焉，于是有仁义礼智之名。……孟子明以心言性也。而后之人必曰心自心，性自性，一之不可，二之不得，又展转和会不得，无乃遁己乎！至《中庸》则以喜怒哀乐逗出中和之名，言天命之性即此而在也，此非有异指也。恻隐之心，喜之变也；羞恶之心，怒之变也；辞让之心，乐之变也；是非之心，哀之变也。是子思子又明以心言性也。子曰：‘性相近也。’此其所本也。而后之人必曰理自理，气自气，一之不可，二之不得，又展转和会之不得，无乃遁己乎！呜呼！此性学之所以晦也。”^②这里也是说，性不是天之所命的抽象的预设，而是实然的心的条理。性须以心为基础，非心盛具外在的理，而是心的条理即理，即性。心是气，是气在流行中的起伏节度。故四端之心即性，非因人内在的性理而表现为四端之心。《中庸》所谓中和，正从喜怒哀乐上见，故不可离气言心，离心言性。因此，蕺山对理学的许多流行观念，如“未发为性，已发为情”、“理生气”、“心统性情”都本以上根本义旨提出批评，尤对义理之性与气质之性、道心与人心之截然二分提出批评，认为是一切割裂的根源所在；明乎此，则一切误解、一切混滥、一切支离可消，他说：“须知性只是气质之性，而义理者气质之本然，乃所以为性也。心只是人心，而道者人之所当然，乃所以为心也。人心、道心只是一心，气质、义理，只是一性。识得心一性一，则功夫亦一。静存之外，更无动察；主敬之外，

① 《原旨·原性》，《刘宗周全集》第二册，280页。

② 《原旨·原性》，《刘宗周全集》第二册，280页。

更无穷理。其究也，功夫与本体亦一。此慎独之说，而后之解者往往失之。”^①这仍是说，天地间实然存在的只是气，理是气的条理。此条理本身即性，性不是气之外、之上的主宰者和支配者。道心人心之理同此。识得此理，朱子的静存与动察、主敬与穷理之两处用功皆打并为一：只须静存，不必动察，静存即所以动察；只须主敬，不必穷理，主敬即所以穷理。本体即独体，即气的自然条理，慎独即保任此独体流行不有隔碍之功夫。故功夫与本体亦一。

二

与此相关的是他关于“意”的学说。“意”的学说是戴山纠正阳明后学之偏弊，“归显于密”的重要理论根据。此说亦以他关于气的学说为基础。戴山说“形而下者谓之气，形而上者谓之性，故曰：‘性即气，气即性。’人性上不可添一物，学者姑就形下处讨个主宰，则形上之理即此而在。……今之为暴气者，种种蹶趋之状，还中于心，为妄念，为朋思，为任情，为多欲，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。天道积气耳，而枢纽之地，乃在北辰。故其运为一元之妙，五行顺布，无愆阳伏阴以干之，向微天枢不动者以为之主，则满虚空只是一团游气，顷刻而散，岂不人消物尽？今学者动为暴气所中，苦无法以治之，几欲仇视其心，一切归之断灭，殊不知暴气亦浩然之气所化，只争有主无主间。今若提起主人翁，一一还他条理，条理处便是意，凡过处是‘助’，不及处是‘忘’。忘助两捐，一操一纵，适当其宜，义出于我，万理无不归根，生气满腔流露，何不浩然去？浩然仍只是澄然湛然，此中元不动些子，是以谓之‘气即性’。只此是尽性功夫，更无余事。”^②此为《证学杂解》中语，此语出之戴山逝世前二年，亦可视为论定之说。此中除以性气统

^① 《说·中庸首章说》，《刘宗周全集》第二册，301页。

^② 《证学杂解》，《刘宗周全集》第二册，269页。

一为基础之外，更以心有主宰为立说中心。而心有主宰，即天地间气有主宰之表现。戡山认为，天之五气顺布，有天枢为之主宰。当然此天枢亦非在天之外。人心亦有主宰，人心的主宰即“意”。儒学之修养功夫不像佛道二教那样在空其心，而在此主宰常精常明。此主宰常精常明，则暴气皆为所化，心中流出者皆浩然之气。而此浩然之气即本心之澄然湛然之气。孟子所谓尽性，即由此主宰常常惺觉而心中之气以澄然湛然之状态流行。此即“诚意”，此即“慎独”，此即“本觉”。本体如是，功夫亦如是。故戡山说：“甚矣，事心之难也！……必也求之本觉乎？本觉之觉，无所缘而觉，无所起而自觉，要之不离独位者近是。故曰‘暗然而日章’。暗则通微，通微则达性，达性则诚，诚则真，真则常。故君子慎独。”^①“本觉”者，本体之自觉，独体之显露，诚意之达成，真常之无蔽。统只有一个功夫。

戡山从天道是人心之放大，人心是天道之具体而微出发，论证天人皆有枢纽，此枢纽是万物万事的主宰。并从天人一理的角度，认为“意”是人心之枢纽。他说：“天枢转于於穆，地轴亘于中央，人心藏于独觉。”^②“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。”^③又说：“天一也，自其主宰而言谓之帝。心一也，自其主宰而言谓之意。”^④“天穆然无为，而乾道所谓刚健中正，纯粹以精，尽在帝中见；心浑然无体，而心体所谓四端万善，参天地而赞化育，尽在意中见。离帝无所谓天者，离意无所谓心者。”^⑤意既为人心之枢纽与主宰，则它必是人的一切正面价值的凝聚，它本身必是超出具体善恶判断的至善。所以戡山又以意为道心、诚、几、性体、独体，未发之中等。他着力辨白的是，意为心之所存而非心之所发，意决不同于念，亦不同于

① 《证学杂解》，《刘宗周全集》第二册，266页。

② 《学言中》，《刘宗周全集》第二册，409页。

③ 《学言上》，《刘宗周全集》第二册，378页。

④ 《学言下》，《刘宗周全集》第二册，442页。

⑤ 《学言下》，《刘宗周全集》第二册，443页。

志。他对于朱子、阳明以心所发之念头训意皆不赞同，他批评朱子说：“意者，心之所存，非所发也。朱子以所发训意，非是。传曰：‘如恶恶臭，如好好色’，言自中之好恶一于善而不二于恶。一于善而不二于恶，正见此心之存主有善而无恶也。恶得以所发言乎？”^①他又批评阳明说：“意为心之所存，则至静者莫如意。乃阳明子曰：‘有善有恶者意之动’，何也？意无所为善恶，但好善恶恶而已。好恶者，此心最初之机，唯微之体也。”^②在戴山这里，意是决定后天念虑之善恶的本初意向。它是心本有的，不是随所感而生的，是“所存”而非“所发”。意的内容是好善恶恶。此内容恒常如此，无有改变。他以罗盘为喻：罗盘喻心，盘针之不同指向喻念，盘针之必指向南的性质喻意。不管念之发生与否，意作为心之主宰，时时存在：“问：‘一念不起时，意在何处？’先生曰：‘一念不起时，意恰在正当处也。念有起灭，意无起灭也。’问：‘事过应寂后，意归何处？’先生曰：‘意渊然在中，动而未尝动，所以静而未尝静也。本无来处，亦无归处。’”^③此仍着重言意无动无静，是心之本有而非后天生起，它是不随具体善恶起灭的至善。

戴山为什么要标榜这样一个“意”？这与他作为旷世大儒的自我担当有关。戴山以孔孟之人格与功业自期许，思以先觉觉后觉，以学术纠正当时之弊。他认为当时最大的弊害在于求取功利而不出于正道，此人心之晦。他要以孔子之道照亮此晦暗。而孔子之道，他认为最鲜明、最集中他体现在《中庸》中。孟子针对战国的时代问题，力倡仁义之说，而仁义的根据在内心。此“性善”之旨所以为孟子学术中心之故。而后之言性者，人置一喙，性之本义遂晦。至宋周敦颐始，诸理学大家重张圣人之学，而辩说日繁，支离转甚，圣人之学反为功利、辞章、释老之学所掩蔽，王阳明因倡良知之说，起而救治，儒学为之一大明。但王门后学又以私见孱入良知，遂使阳明之旨又湮晦。当时王学流弊之两大端为泰州、龙

① 《学言上》，《刘宗周全集》第二册，390 页。

② 《学言上》，《刘宗周全集》第二册，390 页。

③ 《答董生心意十问》，《刘宗周全集》第二册，339 页。

溪，皆承阳明良知之旨而走入邪妄者。蕺山尝言：“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。”^①“参之以情识”者，指泰州派下之人喜言现成良知，所恃任者为心当下之所发，以此为良知之最真者，轻视归寂、主静等后天功夫。蕺山认为此种为学路径容易流入猖狂自恣，私见之情识混杂于心体流行之中而不自知，犹以为良知本体。“荡之于玄虚”者指龙溪之学。蕺山认为龙溪之四无说将心、意、知、物视为无，夷灭心中本有之良知，贼害孟子以来儒家性论之正宗——性善说，走入释老之学。泰州、龙溪之学之真实义旨，及蕺山对他们的批评果否是当，学界讨论已复不少。此处要指出的是，批评泰州龙溪以纠正当时学弊，是蕺山提倡“诚意”之说的根本目的。此点蕺山自己言之甚多，如：“司世教者又起而言诚意之学，直以《大学》还《大学》耳。争之者曰：‘意，稗种也。’予曰：‘嘉谷。’又曰：‘意，枝族也。’予曰：‘根荄。’是故知本所以知至也，知至所以知止也。知止之谓致良知，则阳明之本旨也。今之贼道者，非不知之患，而不致之患。不失之情识，则失之玄虚，皆坐不诚之病，而求之于意根者疏矣。故学以诚意为极则，而不虑之良于此起照。后觉之任，其在斯乎？孟子云：‘我亦欲正人心，息邪说，距跛行，放淫辞，以承三圣。’又曰：‘能言距杨墨者，圣人之徒也。’予盖有志焉，而未之逮也。”^②此中对诚意的重要性与己之所以提倡诚意之学的苦心表露甚为恺切。在蕺山这里，诚意是《大学》一书的概括：知本者知诚意为本，知至者知诚意为功夫之极至，知止者以诚意为最后的止息归宿之地。诚意则泰州所信从之现成良知方是良知本体，诚意则心中有良知本体而不至落入一切皆无之境地。故诚意是纠正当时学弊的良方，亦是纠正万世学弊的良方。蕺山之子刘洵也因此以诚意为蕺山之学的归结：“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。诚由敬入，‘诚之者，人之道’也。意也者，至善栖真之地，物在此，知亦在此。意诚则止于至

①《证学杂解》，《刘宗周全集》第二册，278页。

②《证学杂解》，《刘宗周全集》第二册，278页。

善，‘物格而知至’也。意诚而后心完其心焉，而后人完其人焉。是故可以扶皇纲，植人纪，参天地而为三才也。”^①并认为，就宋明道学言，濂溪、明道所开创的合内外动静为一的浑一学说，由朱子、象山分为理学、心学；此种分而为二复由阳明合而为一。但阳明毕竟偏于内，导致此种分而为二愈甚。至戴山倡诚意之说，而立基于气之上，此种分而为二始又融合为一。故判戴山之学“即内而即外、即动而即静，体用一原，显微无间。盖自濂溪、明道之后一人而已，其余诸子不能及也。”^②又以戴山诚意之学复心之本体，辟佛之功不在禹下；戴山批评各种错误学说，特别是泰州龙溪之学，是“扫蕪芜而开正路”，功亦与孟子辟杨墨同。^③此等处虽不无推高乃亲之情愫，但戴山确实是阳明之后思辨最为深刻，论说最为精严，体系最为庞大圆融，救世苦心最为切至的思想家。

戴山之所以提倡诚意慎独之学，目的在为儒家传统的性善论奠定基础，批评各种对性善说的偏离。他针对的首先是王龙溪的四无说，并且认为，龙溪的四无说本之于乃师王阳明的“四句教”之“无善无恶心之体”，与“无善无恶者理之静，有善有恶者意之动”等话语，故又溯源至阳明而批评之。对阳明的态度亦由始疑之、中信之，而变为“终而辨难不遗余力。”^④至其临终，仍郑重告诫弟子：“若良知之说，鲜有不流于禅者。”^⑤他对于阳明、龙溪的最大转向，就在于“归显于密”，即由阳明、龙溪的良知学之显教，转到自己以诚意为中心、“意蕴于心，非心之所发也”的密教。戴山说：“意根最微，诚体本天；本天者，至善者也。以其至善，还之至微，乃见真止。……而端倪在好恶之地，性光呈露，善必好，恶必恶，彼此两关，乃呈至善。故谓之‘如好好色，如恶恶臭’。此时浑然天体用事，不着人力丝毫。于此寻个下手功夫，唯有慎之一法，

① 刘灼，《戴山刘子年谱》，《刘宗周全集》第六册，173页。

② 《戴山刘子年谱》，《刘宗周全集》第六册，174页。

③ 《戴山刘子年谱》，《刘宗周全集》第六册，174页。

④ 刘灼，《戴山刘子年谱》，《刘宗周全集》第六册，147页。

⑤ 《易筮语》，黄宗羲，《明儒学案》，1546页。

乃得还他本位，曰独。仍不许乱动手脚一毫，所谓‘诚之者’也。此是尧舜以来相传心法，学者勿得草草放过。”^①戡山的意思是，天这一诚体与意这一诚体作为至善是相同的。意是天的具体而微，功夫只有结在意上，才能真正止于至善之地。而意是人的性光呈露，其内容是好善恶恶。好善恶恶乃所以为至善。此至善对于具体心念上的善恶念头，皆有“如好好色，如恶恶臭”之严正与无欺。故亦可曰浑然天体用事。此意根即独体。慎独即以诚敬之心将此独体保任完好，独体上着不得丝毫功夫。他还说：“诚意之好恶，其所存也；正心之好乐、忿懣、恐惧、忧患，指其所发者言也。”^②意思是，意是从性上说，好乐等是从心上说；前者形而上者，后者形而下者。意根的好善恶恶是心念上的知善知恶的根据。

同样的意思还见于他对《大学》的解释，他说：“《大学》之言心也，曰忿懣、恐惧、好乐、忧患而已。此四者，心之体也。其言意也，则曰‘好好色，恶恶臭’。好恶者，此心最初之机，即四者之所自来，所谓意也。故意蕴于心，非心之所发也。又就意中指出最初之机，则仅有知好知恶之知而已。此即意之不可欺者。故知藏于意，非意之所起也。又就知中指出最初之机，则仅有体物不遗之物而已，此所谓独也。故物即是知，非知之所照也。《大学》之教，一层切一层，真是山穷水尽学问，原不以诚意为主，以致良知为用神也。”^③一般认为《大学》之八条目说的是修养功夫之层层递进，而戡山则认为，《大学》是言本体，阳明所谓心、意、知、物是由心的层面渐进而为性的层面：由好乐等心的念头进至心的主宰——意，由意的好善恶恶的倾向进到更深微的不可欺之诚意，此诚意之内含即良知。故“知藏于意”。此良知不是阳明、龙溪之本心，而是意的本质、意密藏之核心。由不可欺之良知进到物——天道诚体的具体而微：独体。此独体是天道之凝聚为一物，不是独体的功能：朗现为万殊。故“物即是知，非知之所照也。”对照阳明，阳明致良知之“致”重在向外推，将良知散开为《大

① 《学言下》，《刘宗周全集》第二册，453页。

② 《学言下》，《刘宗周全集》第二册，454页。

③ 《学言上》，《刘宗周全集》第二册，389页。

学》之三纲八目，如其《大学问》对《大学》之诠释。而戴山是将《大学》层层内收，将《大学》一切功夫归于诚意，意根愈益精微、高严。一显一密，泾渭分明。戴山对阳明之学的诸多批评之言，归到一处，即重良知与重意、显教与密教之不同。如戴山说：“予尝谓学术不明，只是《大学》之教不明。《大学》之教不明，不争格致之辨，而实在诚正之辨。……诚正之辨，所关学术甚大，辨意不清，则以起灭为情缘；辨心不清，则以虚无落幻相。两者相为表里，言有言无，不可方物。即区区一点良知，亦终日受其颠倒播弄而不自知，适以为济恶之具而已。视闻见支离之病，何啻霄壤！”^①意思是，格物致知与诚意正心相比，其重要性要小得多。前者不明，最多陷入支离之病；后者不明，则学问方向全错：意字不明，则心中念头之起灭皆无关性理，只是情识之生灭；心字不明，则以空为心体，心之摄物，皆是虚幻之相。心意两者是体用关系，如心中无意根，则心失去德性本体，只是气机流行，亦只成就得本能之恶而已。此害远大于学问上之支离。此论虽对阳明之学合格物诚正为一的品格缺少宽容，但对诚意之学之缺失所带来的后患却指出甚为明白。他认为阳明的良知，中无意字为枢纽，只是本能情感，非善行所以发生之精微根据，与高严之善恶判断标准。他说：“阳明子言良知，最有功于后学，然只是传孟子教法，与《大学》之说，终有分合。《古本序》宛转说来，颇伤气脉。至龙溪所传之天泉问答，益增益割裂矣。即所云良知，亦非究竟义也。……只因阳明将意字认坏，故不得不进而求良于知。仍将知字认粗，又不得不退而求精于心。种种矛盾，固亦不待龙溪驳正，而知其非《大学》之本旨矣。”^②这是说，孟子从四端处说，是显教；《大学》从诚意处说，是密教。虽阳明也讲诚意，但他以意为心之所发之意念，故须言诚意在格物，格物即致良知，已于大学本旨不合。以意为意念，则良知因有善念恶念从而知之改之，如此则良知是意念之奴仆，非意念之主人。以意为念，就是将良知认坏，故不得不转而求良知；以为良知只知善知恶，故不像意字那样首先好善恶恶，这是

① 《学言下》，《刘宗周全集》第二册，452页。

② 《良知说》，《刘宗周全集》第二册，317页。

将良知认粗，故不得不退而求浅层次之正心。此皆不识意字真义旨所带来的弊病。他的“归显于密”，就是从阳明以孟子的致知为主归到自己以《大学》的诚意为主。故蕺山以诚意贯《大学》之全部功夫，实亦贯儒学之全部修养功夫。

三

蕺山因泰州、龙溪之弊而溯源至阳明，他反复批评的是阳明“四句教”之首句“无善无恶心之体”。这一点明显地是继承了东林。在《阳明传信录》对四句教的评论中，蕺山明确指出，阳明一生处处言至善是心之本体，至善是尽乎天理而无一毫人欲之私，虽亦曾说“无善无恶理之静”，但指的是理的形上性质之无声无臭，未曾说到心之体无善无恶。他认为，如果心体无善无恶，则四句教之次三句皆无法立足，他质疑道：“若心体果是无善无恶，则有善有恶之意又从何处来？知善知恶之知又从何处来？为善去恶之功又从何处来？无乃语语绝流断港？……人若只在念起念灭上用功夫，一世合不上本体了。正所谓南辕而北辙也。先生解《大学》，于‘意’字原看不清楚，所以于‘四条目’（按指王阳明‘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’四句。）处未免架屋叠床至此。及门之士一再摹之，益失本色矣。先生他日有言曰：‘心、意、知、物只是一事。’此是定论。既是一事，决不是一事皆无。蒙因为龙溪易一字，曰：‘心是有善无恶之心，则意亦是有善无恶之意，知亦是有善无恶之知，物亦是有善无恶之物’，不知先生首肯否？”^①此处蕺山的意思在上文对《大学》的解释中已有清楚的剖白。蕺山认为，心之体，是意根，意根是至善，是一切德行的基础。没有意根，与道德有关的一切问题，如善念的生起，善恶判断的发生，为善去恶的功夫等，都无从谈起。意根一失，步步皆错。蕺山并且指出，当时学弊就出在在念头起灭上用功，未能直指心之本体——意。阳明本

^① 《阳明传信录三》，《刘宗周全集》第五册，91页。

人以心之所发解释意字，泰州、龙溪更是沿波而下，此皆走显教一路。他主张归显于密，功夫必落在意根而后止，此谓“知止”。落在意根，则“四无”变为“四有”。以意为所发因而无止，是他批评阳明、龙溪的主要之点，如他批评阳明：“良知之说本不足讳，即闻见遮迷之说，亦是因病发药。但其解《大学》处，不但失之牵强，而于知止一关全未勘入，只教人在念起念灭时用个为善去恶之力，终非究竟一着。与所谓‘只于根本求生死，莫向支流辨浊清’之句，不免自相矛盾。故其答门人，有‘即用求体’之说，又有‘致和乃所以致中’之说，又何其与龟山门下相传一派显相矛盾乎？然则阳明之学，谓其失之粗且浅、不见道则有之，未可病其为禅也。阳明而禅，何以处豫章、延平乎？只为后人将‘无善无恶’四字播弄得天花乱坠，一顿扯入禅乘，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？阳明不幸而有龙溪，犹之象山不幸而有慈湖，皆斯文之厄也。”^①此中仍然认为，阳明对“意”字的本体地位未能参透，故为善去恶是在后天念起念灭上用功，与阳明自己提倡的在根本之地用功相矛盾。其即用求体、致和乃所以致中诸说，皆在后天用功。而意为心之所发，非心之所存，则导致龙溪之四无说，将儒家根本义旨性善论全然抹杀。就此点而言，龙溪对晚明狂禅之风的煽起，负有不可推卸的责任。故戴山对龙溪的批评，其严厉又甚于阳明。对阳明，戴山表彰其“心即理”、“心外无理”、“良知”诸说，认为可以纠正朱子偏重“道问学”之失。^②所批评者，主要在上述对意字的解说。而对龙溪，则直斥之为异学，如他说：“龙溪四无之说，心是无善无恶之心，是为无心；意是无善无恶之意，是谓无意；知是无善无恶之知，是谓无知；物是无善无恶之物，是谓无物。並無格致诚正，无修齐治平，无先后，无本末，无终始，毕竟如何是《大学》的义？曰‘不思善、不思恶时，见本来面目’，不更泄漏天机在？此龙溪意中事也，几何而不为异学？”^③这是说龙

① 《答韩参夫》，《刘宗周全集》第三册，359 页。

② 《与王右仲问答》，《刘宗周全集》第二册，334 页。

③ 《学言上》，《刘宗周全集》第二册，363 页。

溪之四无说的本质是一切皆无，导致《大学》所定之儒者为学节目尽失，必至归于禅学。戡山多处批评龙溪为禅，认为他的学说有无不立，善恶双泯，所任者唯虚灵知觉之气，是堕于禅学。龙溪言无善无恶，而结果是“济恶之津梁”。^①戡山指出，龙溪之四无说，是承象山弟子杨慈湖而起，其“无心之心则藏密，无意之意则应圆”，与慈湖之“无意”相似，皆背离孔门诚意之根本宗旨。戡山甚至主张龙溪之四无句应改为“有善有恶者心之动，好善恶恶者意之静，知善知恶者是良知，有善无恶者是物则。”^②此为戡山根本见解，头一句言后天之心念有善有恶，第二句言心中本有之意根好善恶恶。第三句与阳明意思相同，言良知知善知恶，第四句说意本身即物则，不须在意之外另寻物则。其中第二句为戡山强调的重点，意为心之所存而非心之所发，意根是德性的基础，是心体的主宰，是良知知善知恶的深微保证。意根一立，步步皆实。戡山立说之根本意思尽在此四句中。

戡山是明代最后一位大儒，他一生的大部分时间，在明代后期的社会动荡中度过，朝内党争、满洲入侵、北方农民暴动，各种重大社会矛盾盘根错节，这些都以曲折的方式反映在明末的学术思想中。戡山所面对的学术潮流，一为阳明学席卷天下，其弟子中，泰州学派之“猖狂者参之以情识而一是皆良”，龙溪四无说之“超洁者荡之以玄虚而夷良于贼”，是戡山之学着重针对、思欲救治的主要弊病。而陶石簠、石梁兄弟所讲的佛教诸论对儒家之学的背离，是戡山把“证人”作为为学目的之直接原因。^③从更广阔的学术背景看，戡山沿东林之波，欲将朱子阳明两派学术统会为一，既保留朱子学以气为万物本原，一切立基于气之上的理性、实证色彩，又要保留阳明学以心为一切思想观念之首出、之统贯的优点，将阳明学突出的价值品格灌注于朱子学的重知系统，开出一有价值统领，有

① 《明儒学案·师说》，《刘宗周全集》第五册，524页。

② 《学言上》，《刘宗周全集》第二册，391页。

③ 《证人会约书后》，《刘宗周全集》第二册，498页。

实证基础，同时重实地修养、重士人气节的新学说。蕺山之子刘沟对乃父的这一统会意向以及实际作出的贡献有清楚的说明：“先儒言道分析者，至先生(按指蕺山)悉统而一之。先儒心与性对，先生曰‘性者心之性’；性与情对，先生曰‘情者性之情’；心统性情，先生曰‘心之性情’；分人欲为人心、道心，先生曰‘心只有人心，道心者人心之所以为心’；分性为气质、义理，先生曰‘性只有气质，义理者气质之所以为性’；未发为静、已发为动，先生曰‘存发只是一机，动静只是一理’。推之存心、致知，闻见、德性之知，莫不归之于一。然约言之，则曰‘心之所以为心’也。又就中指出本体、功夫合并处，曰诚意。意根最微，诚体本天，此处着不得丝毫人力，唯有谨凛一法，乃得还其本位，所谓‘戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻’，此慎独之说也。先生曰：‘诚无为，敬则所以诚之’是也。……先生即诚言敬，而敬不失之把捉；本意言心，而心不失之玄虚。致此之谓致知，格此之谓格物，正心以上则举而措之。盖一诚意而天下之能事毕矣。”^①此中对蕺山以诚意为枢纽贯理学主要宗旨的意思说得甚为明晰。蕺山此一统贯对后此儒学发展所关甚重，清以后的理学发展也大体遵循蕺山奠定之方向，除极少数杰出者如黄宗羲、王船山、顾炎武之外，就规模之阔大、思辨之精微、境界之高迈、形上思考之深切说，未有能超越蕺山者。他的弟子黄宗羲也以他的思想龟鉴整个明代理学。从这个意义上说，蕺山是明代儒学的总结者，也是整个中国古典形态的哲学的终结者，在中国儒学史上有重要地位。

另，蕺山自出仕以来，以直言多次遭黜革，一生半在林下，弟子众多。就弟子董瑒所记之名录看，亲受业列入蕺山弟子籍者八十余人，曾学于蕺山未列入弟子籍者七十余人。^②列入弟子籍者多明末之抗清志士，死于抗清斗争或失败后踵蕺山之行以身殉国者颇有其人。^③这是蕺山之学重气节所带来的直接结果。刘沟

① 刘沟，《蕺山刘子年谱》，《刘宗周全集》第六册，148页。

② 《刘宗周全集》第六册，614页。

③ 黄宗羲，《思旧录》，《黄宗羲全集》第一册，338-394页。又见刘沟《蕺山刘子年谱》，《刘宗周全集》第六册，195页。

曾引戡山私淑弟子章凤梧之语曰“神庙以来，吾越冠进贤者趋富贵如鹜，言及国家安危，人品邪正，则掉臂而去之。能免于贤哲之诟厉足矣，敢进而语古人之名行乎？自先生（按：指戡山）以贞介之操倡明圣学，士大夫后起者翕然宗之，争以救时匡主为务，直言敢谏为忠，一时显名朝右者若而人，下至委巷鄙儒，亦斤斤寡过好修，尚行谊、绌耻辱焉。及夫皇国崩隳，而风概愈振，仗节死义之士后先接踵，天下望风而凜焉。……夫同一越人也，昔何以与粪土同弃，今何以与日月争光，推其所自，不得不归先生风厉之功矣。”^①此非阿私之言，证之刘门弟子之行谊，斑斑可考。刘门中的著名学者，如黄宗羲、宗炎兄弟及宗羲子黄百家，万斯选、斯大、斯同兄弟，陈龙正、陈子龙、金铉、陈确、张履祥、毛奇龄、陈锡嘏、邵廷采^②等，在史学、文学、哲学上有建树者甚多，他们或多或少都受到戡山之学的影响。这一点亦戡山对中国思想史的一大贡献。

（作者系中国 北京大学 哲学系教授）

投稿日：2008.4.20，审查日：2008.6.9-27，刊载决定日：2008.6.30

参考文献

吴光主编，《刘宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2007。

黄宗羲，《明儒学案》，北京：中华书局，1985。

[日] 沟口雄三著，索介然、龚颖译，《中国前近代思想的演变》，北京：中华书局，1997。

东方朔，《刘宗周评传》，南京：南京大学出版社，2006。

^① 刘灼，《戡山刘子年谱》，《刘宗周全集》第六册，195页。

^② 此据董瑒《戡山弟子籍》及《戡山学人》，《刘宗周全集》第六册，614页。

Liu Jishan' Doctrine of Good and Evil in His Pre-Modern Consciousness

Zhang Xuezhi

Liu Jishan crasis the School of Mind and the School of Principle, decide the material force as basis of all things. He consider that mind is the hinge of all things and that will is the hinge of mind. Jishan was from the point of view that correct the abuses in Wang Yangming' followers:emptiness of mind and libertinism in desire. He pop out the will's function that the decision of ideas in experience but was transcendent it-self. In the Jianshan's view, will was superior to Good and evil,and was subsistent forever. Effort of sincerity of the will was maintenance of connatural root of the good from pollution of the body and desire. Jishan regard the book of Great learning as the jumping-off place all of his doctrines. Jishan pop out the will's station of dominate. And opposed Wang Yangming's "Four-Sentence Teaching".

Key Words: Liu Jishan, Will, Great Learning, Sincerity of the Will, Good