

试述刘宗周《人谱》的写作背景及过程

高海波

中文提要：《人谱》是刘宗周的重要著作，其创作有一个背景：中晚明以后，以王龙溪、周海门、陶石簒、陶石梁等人为代表的浙中阳明学派，过分强调对本体的领悟，而轻视道德实践的工夫，甚至逐渐与禅学合流。刘宗周身处其中，为改变这一风潮，不遗余力地与石梁一派进行辩难。同时，受三教合流的影响，儒释道杂糅的功过格开始流行，儒家伦理的世俗化倾向十分明显。石梁一派模仿金代又玄子的《太微仙君功过格》与明代莲池祿宏的《自知录》创作《迁改格》，功过双行，甚而流为因果报应。鉴于此，刘宗周作《人谱》，以期修正阳明后学的流弊，重建儒家精英阶层的道德秩序。《人谱》曾三易其稿，序文也有两种，本文详细梳理了各稿及其序文之间的异同，以期清晰呈现这一过程。

关键词：《人谱》，良知，无善无恶，迁善改过，功过格

《人谱》是刘宗周论述实践工夫最详尽、系统的著作，刘宗周临终前仍在对其进行改定，并嘱咐其子刘洵：“做人之方，尽于《人谱》，汝作家训守之可也。”^① 刘宗周对其重视程度可想而知。刘宗周弟子亦非常重视《人谱》，董场在编辑《刘子全书》时，亦将其列在《全书》之首，比之阳明全书首《传习录》。“首《人谱》，如王子全书首《传习录》。”^② 刘宗周另一弟子陈确亦颇为重视《人谱》，他说：“吾辈工夫只须谨奉先生《人谱》，刻刻检点，不轻自恕，方有长进。舍此，别无学问之可言矣。”^③ 黄宗羲亦云：“《人谱》一书专为改过而作，其下手工夫，皆有涂辙可循”。^④ 可见，《人谱》在刘宗周后学心目中具有举足轻重的地位，因此有必要详加论述。

一、《人谱》写作的背景

（一）本体与工夫之争

阳明晚年有四句教，首“无善无恶心之体”，王龙溪因之，遂有天泉证道“四无”之论。“无善无恶”之说遂风行一时，浸淫不已，至与禅学合流。黄宗羲说：

当是时，浙河东之学，新建一传而为王龙溪（畿），再传而为周海门（汝登）、陶文简，则湛然澄之禅入之；三传而为陶石梁（爽龄），辅之以

① 刘宗周，吴光主编，《刘宗周全集》六册，《戴山刘子年谱》，杭州：浙江古籍出版社，2007，170页。（《刘宗周全集》以下简称《全集》）

② 《全集》六册，《刘子全书钞述》，657页。

③ 陈确，《与戴一瞻书》，载《陈确集》上册，中华书局，1979，105页。

④ 黄宗羲，《黄宗羲全集》10册，《答恽仲升论刘子节要书》，浙江古籍出版社，2005，224页。

姚江之沈国谖、管宗圣、史孝咸，而密云悟之禅又入之。^①

刘洵亦云：

越中自阳明先生倡学后，其门人最著者为王龙溪，由龙溪而传及海门，海门同时为陶石簒，俱本良知为宗，而递衍递失其旨。^②

刘宗周生于龙溪、海门之乡，又与陶石梁、沈国谖等人有交往，因此对这一风潮并不陌生。但刘宗周早年即从主敬入门，从学许敬庵（许孚远），敬庵在南都曾与海门有《九谛》、《九解》之辨，主要围绕“无善无恶”进行。敬庵主心体至善，海门则主心体“无善无恶”，两家相持不下。受此影响，刘宗周早年即不喜龙溪之说，对四无之说颇为不满：

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。并无格、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

刘宗周认为龙溪的四无说以“无善无恶”为宗旨，将导致《大学》八目工夫毫无着落。究其旨归，与禅宗“不思善恶”之说相距不能以寸。在《与王弘台年友》中，他亦说：

即其所为格而致焉者，亦格其无物之物，而非吾心之所为物也；且致其无知之知，而非吾之所为知也；且其所为诚与正者，亦无意之意、无心之

① 《全集》六册，《子刘子行状》，42页。

② 黄宗羲，《黄宗羲全集》6册，《刘宗周刘子年谱》，103页。

③ 黄宗羲，《黄宗羲全集》2册，《学言上》，364页。

心，而非吾之所为心与意也。修齐治平一举而空之矣。此龙溪所以深陷于释氏而不自知也。^①

与上述批评可谓如出一辙。此外，刘宗周又切磋于高攀龙、冯从吾诸人，攀龙坚主性善，力反“无善无恶”，是明末的新朱子学者；从吾亦为敬庵弟子，同样反对“无善无恶”。这些都对刘宗周有影响，所以他自始至终坚持性善论，反对“无善无恶”，他批评周海门说：

吾师许恭简公，与周海门在南都有《九谛》、《九解》，辨有辨无，可谓详尽。而师论辞严理直，凛乎日月为昭。今即从海门作妙解，亦是至善注脚，终脱不得善字。^②

而陶石梁则学宗海门，注重对无善无恶心体的领悟，认为悟得本体就是工夫。这与刘宗周坚持性善、重视工夫的立场不能不有所抵牾，故两人在证人会上讲学颇有异同：

陶先生曰：“学者须识认本体，识得本体，则工夫在其中。若不识本体，说甚工夫？”先生曰：“不识本体，果如何下工夫？但既识本体，即须认定本体用工夫。工夫愈精密，则本体愈昭莹。今谓既识后遂一无事事，可以纵横自如，六通无碍，势必至猖狂纵恣，流为无忌惮之归而后已。”^③

秦弘祐谓：“陶先生言识认本体，识认即工夫，恶得以专言本体少之？”曰：“识认终属想象边事，即偶有所得，亦一时恍惚之见，不可便以为了彻也。且本体只在日用常行之中，若舍日用常行，以为别有一物，可以

① 《全集》三册，303页。

② 《全集》二册，《会录》，544页。

③ 同上，507页。

两相凑泊，无乃索吾道于虚无影响之间乎？”^①

石梁一派注重对本体的识认，而不注重实在的修养工夫。刘宗周认为如此则可能以想象到的光景为本体，落入“虚无影响之间”。此即刘宗周后来所批评的“辨心不清，以虚无落幻象”。在刘宗周看来，本体是工夫的依据，“识认本体”固然必要，但是不能就此一了百当，而必须在此基础上用切实的实践工夫。实践工夫越精微细密，则对本体的领悟就越精明，否则将一次“识认”所得的结果视为终极本体，从而不再用功，则有可能以情识为良知，流为猖狂无忌惮。况且，根据儒家中庸的原则，本体就在日用常行之中，因此必须在具体的道德生活中去体会、实践，才能对本体获得亲切的体认，而不能脱离日常生活，去悬空识想，追求参悟，这样势必“远人以为道”。《会录》载：

石梁每提识认本体，果未经识认，如何讨下手？乃诸人便欲识认个什么，转落影响边事，愈求愈远，因而反入于坑塹者。《中庸》言道不远人，其要归之子臣弟友，夫子犹以为歉，学者乃欲远人以为道乎？^②

《会录》又载：

先生曰：“吾辈只指点得面目，若淘汰工夫只在诸人自用。”陶先生曰：“人人是精金美玉，只是不肯认帐。”先生曰：“亦不废淘汰，但非一时能尽，必迁善改过，精进始得。”陶先生曰：“迁改如扫地，扫地是作家自己日用事，迁改是学者日用事。但得良知，自能迁改。如作家人既成一分人家，则去尘涤垢，自罢手不得。”先生曰：“迁改是家常事，但人沉蔽已久，如屋为粪土所封，初入门须著力扫荡一番，此时较难为力。”^③

^① 同上，509页。

^② 同上，515页。

^③ 同上，510—511页。

可见，石梁比较注重对本体的识认，主张认得本体之后，自然能迁善改过；而刘宗周则更重视迁善改过的工夫，认为初学下手，必须先用力迁改，才能去除障蔽，使本体呈现。

二人不仅在本体与工夫的看法上存在巨大分歧，对良知的看法也存在差别：

先生曰：“大抵发心问学，从自己亲切处起见，即是良知。若参合异同、雌黄短长，即属知解。”陶先生曰：“雌黄参合，亦是良知。如一柄快刀子，能除暴去凶，亦能逞凶作盗，顾人用之何如耳。”先生曰：“恐良知之刀止能除盗，不能作盗。”^①

石梁对良知的看法与《传习录》中“仪、秦亦是窥见得良知妙用处”的说法颇有相近之处。《传习录》载：“先生曰：‘苏秦、张仪之智也，是圣人之资。后世事业文章，许多豪杰名家，只是学得仪秦故智。仪秦学术善揣摩人情，无一些不中人肯綮，故其说不能穷。仪、秦亦是窥见得良知妙用处，但用之于不善尔。’”^②很多学者批评阳明这句话，无非是因为这句话如果不善加理解，则可能使良知失去道德规定。刘宗周坚持严肃的道德立场，晚年作《阳明传信录》，多次指出良知即天理，良知即至善，就是为了引入天理、至善来修正阳明后学用良知太见成、太活泛的流弊。所以他坚决反对石梁“雌黄参合亦是良知”、良知“亦能逞凶作盗”的说法。因为石梁的这一说法可能导致良知无善无恶，可善可恶的结局，从而丧失儒家的道德立场。

在崇祯辛巳（1641）的第九会中，就如何致良知，二人曾发生争论：

是日，会稽学师章先生初在座，刘先生问之曰：“阳明先生所谓良知，从何处致起？”章先生应之曰：“思。”刘先生首肯曰：“心之官则思，思则得之。”陶先生则深不然之，谓：“不虑而知者，良知也，一涉思虑便是

① 同上，510页。

② 吴光、钱明等编校，《王阳明全集》卷三，上海古籍出版社，1992，114页。

鬼家活计。凡一切省察克治，皆落第二义。……此颜子克己，原宪克伐愿欲不行之分也。”……陶先生一涉思虑为鬼家活计，尚有疑义焉。《洪范》曰：“思曰睿，睿作圣。”孟子曰：“思诚者，人之道也。”思者，人之所以作圣者也。易曰：“天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑。”言殊途百虑，无非同归一致，有何思何虑，非谓思虑必不可也。《中庸》论“诚之者”曰“择善”，择其不思而得之善也，天外无人也。至其所以择善，择不外学问思辨，人外亦无天也。^①

陶石梁肯定良知当下现成，反对任何思虑工夫，认为一切省察克治工夫都是落入第二义。刘宗周则不完全赞成这一看法，他援引经典中有关“思”的论述，认为思并非如石梁所说的“鬼家活计”，而是心体所具有的道德反省能力，是切实的实践工夫。

可以看出，石梁的观点在反对任何思虑方面的确有与禅学相近之处，刘宗周在《答王生士美》说：“吾乡陶石梁子，雅为吾党推重，特其入门不免借途释氏，一时从游之士多以禅起家，卒难骤返于正，亦其弊也。”^②而且，事实上，石梁一派禅化的现象也很严重，刘宗周在《答王生金如三》中即说：“诸君子言禅言、行禅行、律禅律、游禅游，何以道学为哉？”^③

鉴于此，刘宗周《在答秦履思二》中说：

学者只有工夫可说，其本体处直是著不得一语。才著一语，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。若工夫之外别有本体，可以两相凑泊，则亦外物而非道矣。……既无善可为，则亦无所事于为善矣；既无恶可去，则亦无所事于去恶矣。既无本体，亦无工夫，将率天下为猖狂自恣。即有志于

① 《全集》三册，《证人社语录》，577页。

② 《全集》三册，351页。

③ 《全集》三册，347页。

学者，亦苦于无从入之途，或流而为佛老者有之，宁不重为之虑乎？

故仆于此只揭“知善知恶是良知”一语解纷。就良知言本体，则本体绝无虚无；就良知言工夫，则工夫绝无枝叶……乃知孔门授受，只在彝伦日用讨归宿，绝不于此外空谈本体，滋高明之惑……孟子言良知，只从知爱、知敬处指示，亦是此意。知爱知敬，正是本体流露正当处，从此为善，方是真为善；从此去恶，方是真去恶。则无善无恶之体，不必言矣。今人喜言性学，只说得“无善无恶心之体”，不免犯却季路两问之意，此正夫子所病，而亟亟以事提醒者也。^①

强调在日用伦常中就道德意识的自然发动用切实的道德实践工夫，反对外此空谈本体。在刘宗周看来，本体与工夫实不可分离，本体必在具体的工夫中流露、体现。如果认为存在一个与工夫相脱离的本体，并且认为两者可以以一种外在的方式相互凑合，则这种本体就是脱离我们日常生活的“外物”，而不是《中庸》所说的不可须臾离的道。石梁弟子由于强调“识认本体”，所以轻视“为善去恶”工夫，如此必然导致既无本体，亦无工夫。为什么这么说呢？因为既然本体不是靠“为善去恶”的工夫所得，自然不需要为善去恶，此为“无工夫”。而脱离具体的道德实践工夫，则识认到的本体也是“影响之见”，故亦“无本体”。既无本体，又无工夫，则势必导致否定为善去恶的意义，从而流为猖狂无忌惮。即使不如此，也可能落入玄虚，流为佛老。所以刘宗周特别强调“知善知恶是良知”，重视具体的为善去恶工夫，反对“空谈本体”。他认为依据良知在彝伦日用中的发现、流露而去为善去恶，既不会流为枝叶工夫，也不会落入虚无。因此，没有必要谈论“无善无恶心之体”。

^① 《全集》三册，309—310页。

（二）《了凡四训》等善书的传播

“善书”顾名思义，就是倡导伦理道德，劝人为善的书。一般来说，它主要是为了教化非知识阶层的普通民众，所以语言往往很通俗，甚至夹杂俚语、俗语，在内容上亦常包含福善祸淫等因果报应思想。这些福善祸淫的思想在古代儒家经典中也有反映，如《尚书·尹训》曰：“作善降之百祥，作不善降之百殃。”^①《易经·坤·文言》中亦有“积善之家，必有余庆；积不善之家必有余殃”^②的说法。但在儒家思想中，这并非主流，所以正统儒家知识分子往往对其嗤之以鼻。这种祸福、因果报应的思想主要来自佛、道二家，目前所存最早、最完整的善书《太上感应篇》就属于道家作品。其主要内容是让人积功累行以获得长生。善书在宋代已经相当多，可能与宋代印刷术的改进有关，故而一般民众有机会接触到这些通俗道德读物。当时就出现了《积善录》、《厚德录》、《善诱文》、《劝戒录》、《因果录》、《阴德录》等善书。元代与明初的善书存留不多，但到明代中后期有勃兴的趋势，出现了《迪吉录》、《劝诫全书》、《文昌帝君阴骘文》、《关圣帝君觉世真经》等一批善书。主要原因可能是因为中晚明商品经济的发展，市民生活的兴起，对传统封建道德构成了严重的威胁，再加上三教融合的思想现实，促成了善书的大量出现。在这些善书中有一种特殊的形式，即功过格。功过格主要是对人的行为进行分类，根据其善恶大小进行打分，以分数的多少决定个人道德修养的程度，并作为福善祸淫因果报应的基础。最早的功过格是金代又玄子所著的《太微仙君功过格》，属于道家的戒律之书。明代万历时，云谷禅师作《功过格》，云栖株宏作《自知录》，则属于佛教组织的戒律之书。袁了凡从云谷禅师那里学习了功过格，自作《了凡四训》，以自己的亲身经历说明了积德行善的作用，在当时及以后产生了广泛的影响。功过格所具有

^① 朱熹，《四书五经》，北京古籍出版社，1995，388页。

^② 同上，264页。

的因果报应思想，对于促进普通民众为善去恶，维持民间道德秩序的确起到了一定作用。但在正统儒者看来，其中不免包含了功利思想，对于道德动机的纯化可能毫无帮助，由此难免会生出很多“伪善”行为，因而受到了他们的批判。

（三）《人谱》产生的缘起、过程

可能受《了凡四训》、《自知录》等功过格的影响，甲戌（1634），石梁一派的秦履思打算写作功过册，就此请教刘宗周。刘宗周答书曰：

功过册条件，仆意先书一圆圈当太极，象未发之中，以静坐法当之，此则为元善。此外推之动念以卜吉凶，为动而生阳；又推之视听言动以卜悔吝，为静而生阴；又推之五伦百行之是非得失，以当五行与万物化生，而其要归于主静以立人极，庶不落了几窠臼。大抵立教不可不慎，若了凡功过之说，鲜不以功为过，以过为功，率天下而归于嗜利邀福之所，为吾道之害有不可言者。乞高明裁之。如蒙许可，敬烦高明起手，以俟请教，何如？^①

该书未系月份，但就其讨论的内容看，与甲戌八月几封书信具有相关性，都是讨论功过册问题。是年六月，刘宗周作《圣学宗要》，主要阐发濂溪“主静立人极”思想。从上引书信内容来看，刘宗周有关功过册构想的主要理论框架是濂溪的《太极图说》，因此该信可能作于甲戌六月到八月（《人谱》初稿成于甲戌八月）之间。刘宗周在信中所提到的《功过册》条件，实际上就构成了《人谱》六事功课的雏形，即凛闲居以体独——卜动念以知几——谨威仪以定命（围绕视听言动）——敦大伦以凝道（围绕五伦）——备百行以考旋（百行）——迁善改过以作圣（主静立人极）。此外，刘宗周还对袁了凡的功过册进行了批评，认为其可能引导人们去追求功利和福报，从而在道德实践的动机上不够淳正，侵蚀儒

^① 《全集》三册，《答履思十》，317—318页。

学的纯粹性。在信的最后，他请秦履思着手起草功过册。

但是秦履思可能并没有听取刘宗周的意见，还是仿照功过格写成了《迁改格》，刘麟长《浙学宗传》中所收陶石梁《迁改格序》云：

《迁改格》者，证人社诸友深信唯心之指……于是仿《太微仙君功过格》、云栖大师《自知录》法，稍更其条例，以附大易之义，为吾儒希圣达天之梯阶。始之“理性情”以端其本，次之“敦伦纪”以践其实，次之“坊流俗”以固其堤，终之以“广利济”以流其泽，遵其途者半而贤，满而圣，至于忘而天且神。……曰：“均是善也，均是过也，亦均是迁且改也。一而百若是差等与？”^①

可见，《迁改格》乃仿照金代又玄子所著《太微仙君功过格》及明代云栖株宏《自知录》而作。《太微仙君功过格》乃现存最早的功过格，属道家戒律之书，后因内容与世俗伦理比较接近，故成为教化民众的善书。在内容方面，分功格三十六条，下设四门，每门中列举若干善行，每一善行标明功之分数，即相当于多少功；过律三十九条，下分四门，每门下列举恶行若干，每恶标以过之分数。具体操作方法是：在床头准备好纸、笔，先书月，月下书日，每日下分功、过两行。每天晚上睡觉前，根据功过格中所列条目，反省自己一天所为善恶，在当日善恶下记功过数，每月汇总。功过相折，得一月之总数。一月记完复记下月，至满一年则彻底总结一次。《自知录》与此类似，也分善、过二门，下分若干类，每类下有若干事，每一事都规定了所相当的善、过数目。

从石梁的序来看，《迁改格》取意《周易》“见善则迁，有过则改”之语，该语在《自知录·凡例》中亦提及。从内容上看，主要分四部分：1、理性情。2、敦伦纪。3、坊流俗。4、广利济。且每事的善、过之数从一到一百不等，善与过有一个总数，如果能达到善之总分数的一半就是贤人，达到全部就是圣人。

^① 刘麟长，《浙学宗传》，载《四库存目丛书》，史部，111册，齐鲁书社，2008。

可见，其方法与功过格并无根本不同。

《迁改格》写成以后，^①可能秦氏曾送给刘宗周过目，刘宗周显然很不满意，他致信秦氏曰：

来书所牖者，《广利济》一格宜除，此意甚害道。百善五十善，书之无消煞处，不如已之。纪过则无善可称，无过即是善，若双行，便有不通处。愚意但欲以改过为善。而焚香静坐亦颇为有见。今善恶并书，但准多少以为销折，则过终无改时，而善之所列，亦与过同归而已。有过非过也，过而不改，是谓过矣。有善非善也，有意为善，亦过也。此处路头不清，未有不入于邪者。至于过之分数，亦属穿凿，理无大小多寡故也。今但除入刑者不载，则过端皆可湔除。但有过而不改，入于文，直须纪千万过耳。平日所讲专要无善，至此又说为善册以劝人，终落功利一路。若为天下人设法，尤不宜如此。仆以为：论本体，决其有善无恶；论工夫，则先事后得，无善有恶可也。^②

他认为《广利济》这一格应该除掉，记录善的多少没有意义。可以判断《广利济》中包含记录善恶分数的内容。刘宗周指出，只需要记过即可，改过而达于无过，这就是善。如果同时记录善、过，就有不通之处。同时记录善恶，并对善恶分数进行折算，那么可能会导致只注重最终核算的结果，从而心存算计，而忽视了具体的改过工夫。在这种情况下，对善的记录也只起到回护过恶的作用，善也就与过没什么分别。犯过错不要紧，过而不改才是真正的过错。另一方面，刻意去做善事，却非出于道德动机，这种行为本身也是一种过错。刘宗周还认为，

① 按照雍正，《浙江通志》（文渊阁《四库全书》本）卷一百七十六载，《迁改格》系陶石梁所作，误。刘洵所作《年谱》说：“是时秦弘祐（引者按即秦履思）仿袁凡功过册著迁改格，一理性情，二敦伦纪，三坊流俗，四广利济。陶先生序而行之，因以呈先生。”（《全集》六册，106页。）

② 《全集》三册，《答秦履思八》，512页。

给每种过错标明分数，这也是穿凿附会，因为所有过错，就其道理来说都属于恶，并没有数量方面的差别。也就是说，他一方面反对记录善，另一方面也反对对恶行标以分数的做法。最后刘宗周指出，石梁一派平日专讲无善无恶的本体，以为善去恶的工夫为第二义，如今又想通过记录善行来劝人为善，难免导人趋向功利一路。他明确表示了自己的立场：本体论上，他坚持有善而无恶；工夫论上，他主张先从事改过的工夫，然后才可以谈论道德实践的收获问题，而不能通过这种计算善恶分数的方式以求速效。

可以看出，刘宗周对石梁一派平时专讲“识认本体”，专讲“无善无恶心之体”，而轻视迁善改过的工夫，此时却采用功过格的方式劝人为善的做法很不满意。因为，从本体论上讲，如果心体无善无恶，则为善去恶就失去意义。而功过格通过善恶对折的方式来检验道德实践的效果，显然缺乏真实的道德本体论基础与动机，很容易流为功利目的。

陶石梁似乎也知道刘宗周这些批评，在《迁改序》中，回应说：

疑者又曰：“知非改过而克己自谦之功毕矣。愚之以善则功利之念或滋焉。”答曰：“迁与改相资，如养身之有吐茹，治国之有刑赏，吐故而不茹新则形枯。进思辟，退思勋则人情惮矣。夫所恶于功利者，为其所营者私而得之不以道也。即正谊谋利即明道计功，则何利又何恶焉？子曰：‘先事后得。’又曰：‘先难后获。’直后之耳。必曰耕而不必获，饮而不必食，且绝也，人其谁服畎亩而司饔哉？”^①

石梁认为《功过格》劝人为善的做法并不会导向功利，迁善自有其意义。迁善改过就象身体吐故纳新，治国有刑罚赏赐一样，如果只教人改过，而不教人为善，就好比人身只吐故不纳新，这样形体就会枯槁；在治国上，要求上进就施以

^① 刘鳞长，《浙学宗传》，载《四库存目丛书》，史部，111册。石梁该序应作于刘宗周甲戌与秦履思九、十两书之间，因为就内容来看，序文主要回应了第九书，并没有涉及第十书的内容。

刑罚，自甘落后却给予赏赐，那么人情就会畏惧而不思进取。也就是说，记录善的多少有利于促使人们进行道德实践。石梁认为，如果出于自私的目的，功利固然要反对；但是如果出于道义的目的，谋利计功也未尝不可。孔子虽然说“先难后获”，“先事后得”，并没有要求人不讲收获，只是认为收获在后而已。如果不追求收获，那么也就没有人愿意去从事农业生产了。这显然是针对刘宗周“终落功利一路”的批评。

刘宗周的回信可能也让秦履思不满，他又致信刘宗周，为自己辩护，并涉及到了“无善无恶”问题，刘宗周再次回信说：

来教娓娓，大抵以敬庵先生《九谛》为非，而信周海门先生之《九解》，今其书见在，可覆也。仆平生服膺许师者也，于周师之言，望门而不敢入焉。……仆尝谓：天地间道理，只是个有善而无恶；我辈人学问，只在为善去恶。言有善便是无恶，言无恶便是有善。以此思之，则阳明先生所谓“无善无恶心之体”，未必然也。言为善便是去恶，言去恶便是为善，即阳明先生所谓“去人欲便是存天理”是也。以此思之，则阳明先生所谓“为善去恶是格物”亦未必然也。……改过、迁善不妨并做，稽之典籍，何独不然！今所谓有善非善者，正恐有善而自矜耳！故曰“愿无伐善”，又曰“有其善丧厥善”。吾辈要做向上工夫，立一条款，而一旦据册书曰：“某日以某事行一百善。”心下打得过否？此仆所谓无消煞处也，非谓善不当迁也。大抵诸君子之意，皆从袁了凡、颜壮其来。了凡之意，本是积功累行，要求功名得功名、求子女得子女，其题目大旨显然揭出，虽是害道，然亦自成一家之言。诸君子平日竖义，本是上上义，要识认求良知下落，绝不喜迁改边事。一旦下稍头，则取袁了凡之言以为津梁，浸入因果边去。^①

从信的内容来看，秦氏的答书中似乎用阳明“无善无恶心之体”、“为善去

^① 《全集》三册，319—320页。

恶是格物”的看法来反对刘宗周对迁善改过并行以及“无善无恶”的质疑，可能在信中还赞成周海门的《九解》，反对许敬庵的《九谛》。这有点让刘宗周恼火，他无疑是站在敬庵的一边。在他看来，从本体上说，天地之间的道理都是有善而无恶的；从工夫上说，也是要为善去恶。“有善”、“无恶”的说法都说明本体是善的，因此他认为阳明“无善无恶心之体”的说法就不一定准确；就为善去恶的关系来说，为善去恶是一体两面，所以去恶本身就是为善，不必要在去恶之外另外说个为善，因此刘宗周赞成阳明“去人欲便是存天理”的说法，而否定阳明“为善去恶是格物”的说法。因为前一说法意味着改过本身就包含对天理的体认这一正面含义，而“为善去恶”则似乎将为善与去恶分成两行，分别做工夫。这就否定了秦氏立论的文献及权威依据。刘宗周进而指出，尽管改过、迁善语出《易经》，在文献上毫无问题。但是他之所以反对“为善”的说法，是担心有些人有意去做善事，并自我矜夸，这从动机上来说就不纯粹。采用功过册的方法，记录自己所做善事分数，就难免这一嫌疑。因此，他只是反对以善自矜，并不是真正反对“迁善”。此外，刘宗周还指出，秦氏《功过册》是受了颜壮其《迪吉录》、袁了凡《了凡四训》等善书的影响，袁了凡的目的就是为了求得功名、子女，虽然与儒家正谊不谋利之道有害，却可以自成一说。但是石梁等人，平日讲得很超旷，要识认良知本体，不喜欢工夫边事，如今却又取法袁了凡迁善改过的做法，从理论上不免自相矛盾，而且最终也难免流为因果报应。刘宗周的这一说法，并非杞人忧天，据黄宗羲说：“石梁门人，皆学佛，后且流为因果。分会于白马山，羲尝听讲。石梁言一名臣转身为马，引其族姑证之。”^①

后来可能秦氏也曾想请刘宗周作序，似乎被刘宗周拒绝了。《答管生而抑》作于甲戌十二月，在其中，刘宗周说：“所谕《迁改序》，仆尝道之。朋友中谓：‘陶先生已详明肯到，更无剩义，似不必再添蛇足。’故已之。”^②这可能是刘宗周的托辞，实际上他根本反对《迁改格》的内容，所以不可能为其作序。

① 黄宗羲，《明儒学案》卷六十二，北京：中华书局，1985，1512页。

② 《全集》三册，第321页。

二、《人谱》的写作与修订

正是在上述原因的刺激下，刘宗周写作了《人谱》，^①该书最初叫《证人小谱》，《全集》中有《初本证人小谱序》：

袁了凡先生有《功过格》行于世，自言授旨于云谷老人，甚秘，及其一生果报事，皆凿凿可凭，以是世人信之不疑，然而学道人不以为是也。近闽人颜壮其氏刻有《迪吉集》，大抵本之了凡而颇尽其类，其说渐近于学人。友人有叹赏之者，因有有所为而为善之说，夫亦有激乎其言之也。学人居恒谈说理道，必竖第一义，至无善可为，才涉祸福因果，益指为外道不足信……及考其生平，有愚夫愚妇所不为者矣。究其病，正坐举话太高，如以贫子说黄白，总无实际，徒滋邪妄。……虽然，功过不两立，出乎过即入乎功，功之进退，即是过之有无，苟纪过而已，何功之有？因勒纪过册以示学者，又虑其无所本也，更著《人极图说》以冠之，又继之以日用功课，总题之曰《证人小谱》。……只恐家风淡薄，收拾不住我辈，不免向云谷老人寻活计，以是忙忙干办一身，反成堕落。噫！^②

可以看出，刘宗周写作《人谱》的目的有二：第一，批评袁了凡、颜壮其等人的功过格。第二，暗中批评石梁一派专门识认本体，不喜欢言迁善改过工夫的做法。此外，似乎他还委婉批评了《迁改格》通过计算善恶分数多少来评价道德实践的做法，认为这种做法可能流为云谷禅师讲求因果报应的功利之学。在他看来，只需记过、改过就可以，不必记录所做善事多少，所以他做《纪过册》。这

① 《年谱》说“是时秦弘祐（引者按即秦履思）仿袁了凡功过册著《迁改格》……因有感而著《人谱》。”（《全集》六册，106—107页。）

② 《全集》四册，24页。

种做法一方面强调实践工夫的重要，以此救正空谈本体的弊端；另一方面也可以避免流入袁了凡等人的功利之学。从刘宗周的叙述来看，他在写完《纪过册》之后又作了《人极图说》，置于《纪过册》之前，作为改过的理论依据。还写了有关日用功课的内容，置于《纪过册》之后。这三部分共同构成了《证人小谱》。三者的顺序是：《人极图说》、《纪过册》、日用功课。

《证人小谱》应该写于甲戌八月，《年谱》中即说甲戌八月著《人谱》。今存《人谱》也有序文，尽管未载“时崇祯甲戌秋八月闰吉，蕺山长者刘宗周书”，但实际上这十八字应该在初本序文后。董瑒在《刘子全书钞述》中说：“今底版本于自序后载‘时崇祯甲戌秋八月闰吉，蕺山长者刘宗周书’，而初本自序后载同之，其文与底版本大异。”^①的确，现存《人谱序》与上述序文差别很大：

友人有示予以袁了凡《功过格》者，予读而疑之。了凡自言尝授旨云谷老人，及其一生转移果报，皆取之功过，凿凿不爽。信有之乎？予窃以为病于道也。子曰：“道不远人。人之为道而远人，不可以为道。”今之言道者，高之或沦于虚无，以为语性，而非性也。卑之或出于功利，以为语命，而非命也。非性非命，非人也，则皆远人以为道者也。

然二者同出异名，而功利之惑人为甚。老氏以虚言道，佛氏以无言道，其说最高妙，虽吾儒亦视以为不及。乃其意主于了生死，其要归之自私。故太上有《感应篇》，佛氏亦多言因果。大抵从生死起见，而动援虚无以设教，猥云功行，实恣邪妄，与吾儒惠迪从逆之旨霄壤。是虚无之说，正功利之尤者也。

了凡学儒者也，而笃信因果，辄以身示法，亦不必实有是事。传染至

① 《全集》六册，657页。

今，遂为度世津梁，则所关于道术晦明之故，有非浅鲜者。予因之有感，特本证人之意，著《人极图说》，以示学者。继之以六事功课，而记过格终焉。言过不言功，以远利也。总题之曰《人谱》。以为谱人者，莫近于是。学者诚知人之所以为人，而于道亦思过半矣。将驯是而至于圣人之域，功崇业广，又何疑乎？友人闻之，亟许可，遂序而传之。

时崇祯甲戌秋八月闰吉，蕺山长者刘宗周书。^①

该序与初序内容有所不同，即去掉了对于空谈本体的批评，也许是因为担心引起石梁一派的纷争才作此修改。不过，在此序文中，刘宗周又加入了对于虚无、功利的批评：佛、老之流，追求虚无的境界，以为悟到了真性，实则与儒家所说的天命之性差之甚远；袁了凡之辈以功过格为手段，以为能够改变自己的命运，实际上他们所理解的“命”也非儒家的“天命”。儒家的天命以义理为旨归，并非计功谋利所能改变。这两种方式都是脱离中庸之道，去追求所谓的“性命”，乃是“远人以为道”。这两种方式看似不同，实则具有相通之处。佛老动言虚无，其境界似乎高深玄妙，但最终目的仍是为了“了生死”。佛教追求个人精神解脱，以期悟得无生无死的本体；道教则是为了获得肉体的长生，因此二者在本质上都是为了自己肉体或精神的安宁，仍是“自私自利”。所以道家有《太上感应篇》，佛教亦讲因果报应，无非是出于贪生怕死的动机，这与儒家以能否切实进行道德实践为判断吉凶标准的宗旨相差万里。刘宗周可能是意识到当时的儒家学者，尤其是阳明后学混淆儒释道疆界，从而落入对虚无、功利的追求。上述说法系有为而发。与初序相比，更加直指功过格作者及佛道二家的深层动机。

鉴于袁了凡等人的功利做法影响太大，侵蚀了正统儒家道德实践的纯粹性，刘宗周才作《人谱》。首先他作《人极图说》，阐明儒家的性命之旨。按照他的说法是：“以为谱人者，莫近于是。学者诚知人之所以为人，而于道亦思过半

^① 《全集》二册，1—2页。

矣。”又为了阐明正面的道德实践工夫，作“六事功课”。又为了反对同时记录功过的做法，作《纪过格》，言过不言功，以免人们追求功利目的。这三者总名《人谱》。从该序文看，是时，《人谱》也只包括这三部分。今存《人谱》按顺序由《人极图说》、《证人要旨》、《纪过格》、《讼过法》、《改过说》五部分组成，要多于序文中记述的内容，说明该序文也不是最后定稿之序。在今存《全集》中《人谱》末，刘洵按曰：“《人谱》作于甲戌，重订于丁丑，而是谱则乙酉五月之绝笔也。”^①说明《人谱》曾三易其稿。因此，很可能该序文是丁丑之序。

我们将两序对照一下：初序所说“日用功课”应该对应今存序文（丁丑改序，以下简称二序）的“六事功课”，而《改过册》则对应《纪过格》。只不过初序中所说的顺序与二序中所说《人谱》内容顺序小异，即第二、三部分顺序相反。

现存诸本《人谱》的文字，或同于《全书》中《人谱》的正文，或同于《全书》中括号内所注“新本”，不过基本内容差别不大。不过，如今的《全书》恐非董场当时编辑的原貌，因为据董场的《刘子全书钞述》说：

今底版本于自序后载“时崇禎甲戌秋八月闰吉，蕺山长者刘宗周书”，而初本自序后载同之，其文与底版本大异。兹将全文注底版本序后，而“崇禎”等十八字于注中载之。其伯绳识语云：“吴甌初刻于湖。”……是所刻当即初本。（当在乙亥。）至初本与底版本，若《图》、若《图说》、若《要旨》，若《纪过格》，若《讼过法》，若《改过说》，有初少而增者，有初合而分者，有初定而更者，有初析而并者，有初先而后者，有初存而去者，亦注于下，且可以得功候之深浅焉。^②

① 《全集》二册，20页。

② 《全集》六册，657—658页。

从这一记述来看，董编本《全书》中《人谱》序文后曾将初序注于二序之下，而将“时崇祯甲戌秋八月闰吉，戴山长者刘宗周书”十八字放在注中。而且，初本与底本之间应当不仅仅有文字方面少量差异，甚至有“初少而增者，有初合而分者，有初定而更者，有初析而并者，有初先而后”等较大差异。而现在流传的《刘子全书》所收《人谱》只注明了少量文字差异，并没有董场所说的上述那么多差别。根据董场的叙述，他对这些差异都做了注，今本也反映不出这些。庆幸的是，笔者从刘宗周弟子叶润山所辑的《叶润山辑著全书》中找到了部分线索，有助于我们了解初本的部分内容以及董场所记述的这些变化。叶氏所辑《全书》中收有刘宗周所著《人极图》、《人极图说》，且内容与今本小异，现将部分差异列于下，并与今存《图》、《图说》做一对照：

今本
人极图



叶氏本
人极图



按：此第二、第三图，即濂溪《太极图说》之第二图。然分而为二，自有别解，读者详之。

按第二圈与周子左右互异，取阳根阴，阴根阳之义为正。

人极图说

- 1、继之者善也。
- 2、成之者性也。
静而生阴，坤作成物是也。
- 3、由是而之焉，达于天下者，道也。
(中略同) 五性既著，万化出焉。万化既行，万性正焉。
- 4、《易》曰：天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思而何虑！

人极图说

- 主善者，知也
成之者，能也。
静而生阴，坤作成物是也。知能本一事而分之以配健顺之德。
由是而之焉，率其所性者，道也。
(中略同) 五性既立，万化攸行，万化行而万性正矣。
……一致而百虑，同归而殊途……

叶氏在所收《人极图》及《图说》后按曰：“此戊寅年先生见示旧稿也。”^①戊寅为 1638 年。根据前文刘洵的跋文看，刘宗周第二次修订《人谱》在丁丑，即 1637 年。照这样推断，叶氏所谓“旧稿”，就可能是丁丑改本，刘宗周不太可能不把丁丑改本而把甲戌旧本给叶氏。

根据董场的说法，他就是用初本与乙酉（1645）改本（即三稿）作对校的。“初少而后增者”，可能是指三稿增加了《讼过法》、《改过说》。“初合而分”则可能指《人极图》中的第二图，初本同于叶氏本（即丁丑改本），后来在三稿时才将其拆成两图。“初先而后”则可能是指初稿《纪过格》在《证人要旨》（亦称六事功课）前，而三稿则反之。

这样我们就可以大致看出初、二、三稿之间的一些差异。从叶氏本与三稿的对比来看，刘宗周最初完全模仿周子《太极图》的结构创作《人极图》，因此在图的数量上都与之对应，即只有五个图。可能后来为了使《证人要旨》、《纪过

^① 上述叶氏本内容见叶廷秀《叶润山辑著全书》，北京大学图书馆藏明崇祯（1628—1644）刻本。

格》都有图对应，所以他又将第二图拆分成两图，即左边动而生阳的部分对应《证人要旨》，而右边静而生阴的部分对应《纪过格》，这样就构成了三稿的六个图。

还有一点，《证人要旨》与《纪过格》都是以《人极图说》为理论基础，《人极图说》的理论可以清晰地分为六个层面，这样《人极图》也应该分为六个部分，这也会促使刘宗周把第二图分为两图。

另外，从叶氏本与今本内容的差异来看，可能在叶氏本中，刘宗周似乎想用《易传》“乾以易知，坤以简能”的观念作为《人极图说》的理论骨架。但是由于知能无法突出“性”“善”观念，所以他最终选择了《易传》“继之着善也，成之者性也”这句话来代替“主善者，知也”、“成之者，能也”。而且《易传》“继之着善也，成之者性也”这句话更容易与“动而生阳”、“静而生阴”对应起来，与“乾知太始”、“坤作成物”也能较好搭配，从而更好地将《易传》的思想融入到他的体系中，所以刘宗周最终进行了修改。

三、小结

《人谱》是刘宗周最重要的著作之一，其地位相当于《传习录》之于阳明。《人谱》的创作有一个背景：一、即刘宗周与陶石梁一派关于本体与工夫之争以及无善无恶之争。刘宗周因早年师从许敬庵，友高攀龙诸人，故学问从主敬入门。而且对当时阳明后学的狂荡之风颇为警惕，因此力主性善，坚决反对无善无恶。在工夫论上，也主张下学而上达，即用切实的工夫来对治石梁一派重本体不重工夫的学风。石梁一派承周海门学风，主张识认本体，认为识得本体后，即可一了百当。刘宗周则认为，识认终属想象边事，识得本体以后还须用切实工夫，工夫越笃实，则本体越精明。二、袁了凡功利主义的功过格的流行。善书在明代中晚期勃兴，很多知识分子受其影响。功过格的具体做法，就是记录善恶多少，

并标明具体善恶分数的多少，通过善恶对折的方式来计算最后功过或善恶的多少，以此来决定道德修养的进程。这一方法，实际上是三教融合的产物，也是儒学世俗化、民间化的反映，对于教化普通民众具有重要的劝导作用。不过，其功利主义的方式却会侵蚀儒家道德实践动机的纯正，导致伪善的产生。石梁门人秦履思仿照金代又玄子的《太微仙君功过格》及云栖大师的《自知录》作《迁改格》，迁善改过双行，善恶并记，这引起了刘宗周的强烈不满，最终导致《人谱》的创作。刘宗周在《人谱》的《人极图说》中阐发了道德发生过程，坚持性善，这一看法主要是针对石梁一派“无善无恶”的立场。其次，刘宗周在《人谱序》中批评了佛、道二家虚无主义思想，并批评了袁了凡等人讲求因果报应的功利主义思想。在刘宗周看来，只需要纪过就可以。道德实践就是要不断改过，最终达到无过，那么本体也就恢复，即可以“立人极”。因此，根本不必记录善行的多少。所以刘宗周在《人谱》中只列《纪过格》，这都是有为而作。

《人谱》的创作有一个过程，刘宗周曾三易其稿。初稿作于崇祯甲戌，修改于崇祯丁丑，定稿于顺治乙酉。其序文有二：一为《初本证人小谱序》，即甲戌初稿之序。一为今本之序。今本《人谱》之序，亦非乙酉所作，而应是丁丑之序。两序内容有些差异，今本序中去掉了对于空谈本体的批评，而加入了对于佛道虚无主义的批评。初稿及丁丑改本最初只包括《人极图说》、《证人要旨》、《纪过格》，并不包括《讼过法》、《改过说》，这些内容应是丁丑以后所加。《叶润山辑著全书》中保存了丁丑改本的部分内容，与今本小异。叶氏本中，《人极图说》第二图与周子《太极图》中第二图相类似，不过左右互易而已。在今本中，刘宗周则将第二图分为两图，构成六图，与《证人要旨》、《纪过格》等六图相对应。其他还有一些内容方面的微小差异。

总之，《人谱》的写作并不是个偶然事件，它既是对阳明后学流弊的一种有意识矫正，同时也是对于中晚明儒家伦理在佛、道影响下世俗化过程产生的流弊的自觉反思。刘宗周以此试图恢复儒家精英阶层道德实践的纯粹性，防止功利主义的侵蚀。《人谱》的产生，从形式上吸收了功过格的某些因素，但在内容上则

针锋相对，无不处处体现了儒家精英阶层的道德意识与实践工夫。既有理论的阐发，又有工夫的条目，逻辑严密，次第分明，在儒家工夫论史上罕有其匹。本文只是论述其写作背景及过程，至于具体内容的论述则留待以后。

（作者系中国 中国社会科学院 哲学研究所助理研究员）

投稿日：2009.12.7，审查日：2009.12.14-30，刊载决定日：2010.1.4

参考文献

- 刘宗周，吴光主编，《刘宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2007。
- 吴光、钱明等编校，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。
- 陈确，《陈确集》，北京：中华书局，1979。
- 黄宗羲，《明儒学案》，北京：中华书局，1985。
- 黄宗羲，《黄宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005。
- 刘麟长辑，《浙学宗传》，《四库存目丛书》，史部，111册，济南：齐鲁书社，1997。
- 叶廷秀，《叶润山辑著全书》，北京大学图书馆藏明崇祯（1628—1644）刻本。
- 雍正，《浙江通志》，文渊阁《四库全书》本。
- 朱熹，《四书五经》，北京：北京古籍出版社，1995。

Attempting to Relate the Composing Backgrounds and Process of Liu Zongzhou's *Book of the Human*

Gao Haibo

Book of the Human (jen-pu) is the most important works of Liu Zongzhou. It was produced in such backgroundings: During the middle and late Ming Dynasty period, Wang Longxi, Zhou Haimen, Tao Shikui, Tao Shiliang and so on, the representatives of Yangming School of Central Zhejiang, emphasized too much on the insight into the noumenon, thus overlooked the effort of moral practices, and gradually even confluenced with learning of Zen. Living in such circumstances, in order to changed this trend, Liu Zongzhou spared no effort to argue with the school of Tao Shiliang. Meanwhile, under the influences of Combination of Three Religion s(Buddhism, Taoism and Confucianism), as the production of Combination of Three Religions, Ledgers of Merit and Demerit (*kung kuo ko*) began to popularize among people and the secularization of Confucian ethic was very obvious. The school of Shiliang imitated *the Ledgers of Merit and Demerit of Tai Wei Xian Jun*(*Tai Wei Xian Jun Kung Kuo Ko*) written by You Xuanzi in Jin Dynasty and *Records of Self-detection*(*Zi Zhi Lu*) of Lian Chi Zhu Hong in the Ming Dynasty to write *the Ledgers of Changing to Good and Correcting Mistakes*(*Qian Gai Ko*), which recorded merits and demerits equally and even turned to comeuppances. For the above reasons, Liu Zongzhou wrote *Book of the Human* to modify the abuses of the School of Post Yangming and reconstructed the

moral order of elites of Confucian. Liu Zongzhou once reworked *Book of the Human* thrice and wrote two prefaces for them. In order to clearly disclose the process, this article described the samenesses and differences between them in detail.

Key Words: *Book of the Human*, The Innate Knowledge, No Good and No Evil, Changing to Good and Correcting Mistakes, Ledgers of Merit and Demerit