

從劉蕺山的經典詮釋 論其思想型態之歸屬

陳佳銘

國立中正大學中國文學系

地址：62102 嘉義縣民雄鄉三興村大學路一段 168 號

E-mail: taiwan.ccm@msa.hinet.net

摘要

本文「從劉蕺山的經典詮釋論其思想型態之歸屬」，在於通過探討劉蕺山對《易傳》、《中庸》、《大學》、《論語》、《孟子》等經典的詮釋，對其思想體系作一定位。

針對劉蕺山之思想型態，當代中國哲學家牟宗三先生把其定位為「以心著性」型態，並把劉蕺山與南宋理學家胡五峰，區分為有別於陸、王心學及程（伊川）朱理學的「五峰、蕺山系」。然而，牟先生此說卻受到許多的質疑，即主要是把蕺山思想歸於心學，或是陽明學極度的發展，這樣的觀點是受其弟子黃梨洲的「內在一元論」傾向的影響。

投稿日期：2011.08.29；接受刊登日期：2011.10.31

責任校對：江鈺棋、劉澤佳

通過對戴山的經典詮釋進行研究，本文企圖以慎獨論來統攝其對各經典的解釋，即可證明他仍是重於儒家哲學客觀的性天層面，即挺立性體、獨體、道體而言，故其思想仍符合於「以心著性」的型態。

關鍵詞：劉戴山、牟宗三、以心著性、經典詮釋、黃宗羲、慎獨

從劉蕺山的經典詮釋 論其思想型態之歸屬*

壹、前言

宋明理學之為新儒學，就是因其能對於先秦儒家的典籍加以詮釋，故其相對於先秦儒學能稱為「新」。宋明哲學家主要即在於詮釋《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《易傳》這五部典籍，申說其中的奧義。¹

當作宋明理學之殿軍之劉蕺山之思想，更完全是通過對這五部經典的詮釋而立說，他詮釋經典極其深入與精緻，且對這五部經典皆有完備的詮釋角度與觀點，如其高弟黃宗羲所言：

先師子劉子於《大學》有統義，於《中庸》有慎獨義，於《論語》有學案，皆其微言所寄，獨孟子無成書。義讀劉子遺書，潛心有年，羸識先師宗旨所在，竊取其意，因成孟子師說七卷，以補所未備。²

* 本文為國科會計畫 99-2410-H-194-142-之研究成果。

¹ 牟宗三先生：「宋明儒學是把論、孟、中庸、易傳、與大學劃為孔子傳統中內聖之學之代表。」請參閱牟宗三：《心體與性體（一）》〔台北：正中書局，民 85〕，頁 19。

² 黃宗羲：〈孟子師說〉，請參閱《劉宗周全集（四）》〔台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，民 86〕，頁 627-628。

此段《孟子師說》之序言，黃宗羲提及蕺山對經典的詮釋相當完備，尚差《孟子》一書未有系統，故著《師說》加以補充。而黃宗羲於〈子劉子行狀〉中也提及蕺山的易學著作如《讀易圖說》、《古文易抄》，並說蕺山觀點「皆與先儒不同」³，這代表蕺山的易學也相當重要。因此，若按黃氏對其師的理解，蕺山的思想是通過反省及詮釋經典而成的。所以，我們可說欲瞭解蕺山思想，關注於他對經典的詮釋，是一極佳的切入方法。因此，本文即在於檢視蕺山對《論語》、《大學》、《中庸》、《易傳》、《孟子》這些經典的詮釋觀點，以此來對蕺山思想加以定位。

此外，對於劉蕺山的思想的研究，在當代有牟宗三先生把他判定為「以心著性」系統，即其體系能收納先秦儒學言《中庸》、《易傳》的客觀面的天道義，又能彰顯《論》、《孟》所言之道德主體性。並且，蕺山與南宋之胡五峰可判為直承北宋周、張、明道三家的嫡系，是為五峰、蕺山系。⁴然而，牟先生此說仍遇到許多的挑戰，並未成為學界之共識。因此，本文對蕺山的經典詮釋之研究，即把討論聚焦於蕺山系統是否屬「以心著性」之型態。在此必須申明，本文暫不討五峰與蕺山的關係，因這必須再多加討論五峰哲學部分，並必須涉及

³ 黃宗羲：〈子劉子行狀〉，請參閱《劉宗周全集（五）》，頁 52。

⁴ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》。台北：台灣學生書局，1993，頁 458-452。

哲學史的討論，故限於篇幅本文即不贅述⁵。

貳、「以心著性」型態與牟先生之判定所遭遇的挑戰

在論述劉蕺山的經典詮釋之前，本文必須先對牟先生所提示的「以心著性」之哲學型態加以介紹，並討論此說於當今學界所遭遇到的挑戰。

一、牟宗三先生之「以心著性」的判定

⁵ 所謂對「以心著性」的思想型態之判定與蕺山、五峰系是否能成立，當可分為兩層次來討論。前者屬哲學系統的衡定，後者則為哲學史的分判。因為，學者可能認同蕺山是為「以心著性」，但卻不承認他與五峰屬同一型態。例如，林宏星教授認為牟先生區分此系為「沒有歷史之說服力」，即指五峰、蕺山沒有傳承之關係，而他也提出蕺山當屬「許敬菴、唐一菴、湛甘泉、陳白沙、吳康齋一線」。而且，他以為五峰的「性超善惡」的觀點，是與蕺山反對陽明後學的「情識」與「虛玄」之觀點有所差異。但是，若就「以心著性」之判定而言，他強調蕺山學是在於修正及不滿陽明學而發，故可說與陽明是不一樣的系統，他認為對陽明後學「不親性天之體」的救治，正是蕺山哲學的關懷與目的。而且，他以為蕺山的慎獨思想，正可對陽明致良知教有所修正，蕺山「獨體」是從「天命之性所精藏處」來說，就是欲把良知教提升至性天的層次。所以，可說林教授未反對「以心著性」之判定，他只是反對另立一「五峰、蕺山系」，他以為「從這角度上說顯然宋明六百年間，不特五峰、蕺山為同一義理間架，蓋凡屬強調性天之客觀面的學說皆可劃歸此一義理間架。」換言之，他以為凡宋明儒者大抵皆有「以心著性」的模型，只是蕺山特顯重性天層面的義理，但卻不須特分出五峰、蕺山成一系。請參閱東方朔：《劉蕺山哲學研究》，上海：上海人民出版社，1996，頁356-359，以及東方朔：《劉宗周評傳》，南京：南京大學出版社，2006，頁105，126，226-227，306-307。

牟宗三先生的蕺山學研究，最早是出自他於 1956 年發表的〈陸王一系心性之學〉⁶一文，他把蕺山定位為「誠意之學」，但他已能見出蕺山體系與陸王的不同。在此文中，牟先生以為心學是為「顯教」，性體全幅內在於心體而一起昭明朗現，性體之「超越義」不顯，而只有「內在義」。然至蕺山系統，則「歸顯於密」，心體與性體之間保持不一不二之關係，是為攝性體於心體，如是則性體「既內在亦超越」，保持其超越性。⁷

到了《心體與性體》、《從陸象山到劉蕺山》處，他才以蕺山為慎獨之學，並正式提出五峰、蕺山系。⁸他以為蕺山學是針對王學之流弊而起，是將心學之「顯教」歸於「慎獨之密教」，其宗旨不過是「以心著性、歸顯于密」。他以為蕺山對於王學之第一步驟為「先將良知之顯教歸于『意根最微』之密教」，良知、意根皆屬於心體之領域，良知、意體、心體必有超自覺者以為其體，故蕺山說「性本天者也」。總之，故心體之主觀活動亦步步要融攝于超越之性體，才能得其客觀之貞定，方可堵住王學末流「情識而肆、虛玄而蕩」之流弊。反之，性體自身若離開心體即無以體驗、體現，心與性關係是一形著之關係，即蕺山所說「天非人不盡，性非心不體」之「以心著性」型態。⁹

⁶ 此文現收入於牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》，台北：聯經出版，2003。

⁷ 牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》，頁 331-332。

⁸ 關於牟宗三先生從〈陸王一系心性之學〉到《心體與性體》、《從陸象山到劉蕺山》著作中的蕺山研究之發展，請參閱楊祖漢：〈唐君毅、牟宗三先生對劉蕺山哲學的研究〉，收錄於《劉蕺山學術思想論集》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998，頁 576-579。

⁹ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 452-454。

而且，牟先生把蕺山與南宋之胡五峰判為同一義理型態，是為「五峰、蕺山系」。他將五峰的「性之流行，心為之主」¹⁰ 及「心也者，知天地宰萬物以成性者也」¹¹ 等義，認定為「以心著性」的型態。在宋明理學的發展史上，五峰是承北宋三家以《中庸》、《易傳》立說而回歸《論語》、《孟子》，而蕺山是經過陸、王特尊《論語》、《孟子》，而再從主觀面進至客觀面的《中庸》、《易傳》。當然，五峰、蕺山系與陸王皆為儒學正宗，可視為同一大系，但一是「密教」、一是「顯教」，仍在進路上有所不同，故是「同一圓圈之兩往來」¹²。是以，牟先生把宋明理學區分為三系，即直承北宋三家之五峰蕺山系，陸王一系，以及他認為「別子為宗」的伊川、朱子系¹³。

牟先生以為相對於陸王只言本心，而對於於穆不已之道體面之體會仍嫌弱而不深遠。五峰、蕺山系的優越性，即在於繼承明道的圓教模型，能在客觀面講性體、道體、獨體，以《中庸》、《易傳》為主；主觀面講心體、意根、仁體，以《論》《孟》為主，在此綱維下，區分心宗、性宗，又能提出「以心著性」，心性合一、主客為一，能由心宗申展而貫徹至於於穆不已之天命流行之體，完全可彰顯圓教之意。¹⁴

二、「以心著性」的判定所遭遇的挑戰

¹⁰ 胡宏：《胡宏集》，北京：中華書局，1987，〈知言〉，「事物」，頁 22。

¹¹ 胡宏：《胡宏集》，〈附錄·知言疑義〉，頁 328。

¹² 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 456-458。

¹³ 牟宗三：《心體與性體（一）》，頁 49。

¹⁴ 牟宗三：《心體與性體（一）》，頁 411-415。

牟先生對蕺山的「以心著性」之判定，在學界尚未得到公論。其實，牟先生的觀點可說並非傳統對蕺山思想的理解方式，而是一發明、新解，「以心著性」是重在把蕺山強調為「性宗」，重性體與天道的型態。然而，傳統對蕺山學的理解，實是重在歸於「氣」或「心」。

對於以重氣系統來詮釋蕺山思想，當今學界已排除過去大陸學者以「唯氣」、「唯物」的理解方式¹⁵，而是雖以「氣」來詮釋蕺山，但卻肯定蕺山的氣是形而上的，並非陷於唯物論。¹⁶而且，把蕺山之重氣理解為是心學的脈絡所建立的氣論。因此，當今學界對蕺山學之定位，除「以心著性」的解釋外，其主流仍是把蕺山視為陽明學的再發展，是為心學系統。此即，不同意蕺山思想的性宗有獨立於主觀面的心的意義，即不強調蕺山重性天之尊的意思。

這樣的理解，是承繼著黃梨洲與其子劉灼的觀點，梨洲與劉灼共同肯定蕺山打合一切工夫之內外、動靜、已發未發之傾向，以及把一切存有論之理氣、形上形下、心與性、義理與氣質之區分皆消泯的見

¹⁵ 大陸學界過去以「唯氣論」來詮釋劉蕺山，以袁爾鉅先生為代表，他說：「本屬心學體系中的蕺山學派，竟然以氣代替理為根本，主張理氣合一論，這意義就超出了它本身之外，這就使它成為明清之際唯物論思潮興起的先聲。」請參閱袁爾鉅：《蕺山學派哲學思想》，濟南：山東教育出版社，1993，頁 131。

¹⁶ 當今大陸學者亦反對把蕺山解為唯氣或唯物論，如林宏星（東方朔）教授以為蕺山把氣納入其心性論中，反倒是強化了心學的客觀層面。此即，當蕺山把氣歸於一心時，並非是使得心的超越性減殺，反而是使本心的體證往「存有」處透顯，也就是使心性論能往形上學去發展，即蕺山的具超越性的氣論，反而使其體系的客觀層面得到充實。請參閱東方朔：《劉宗周評傳》，頁 86-126。

解¹⁷。以此，梨洲即大為宣揚蕺山的「太極為萬物之總名」¹⁸、「謂之太極；而實本無太極之可言」¹⁹、「有是氣方有是理」²⁰等說，好像蕺山反對立一超越的道體、性體。²¹這樣的傾向，牟宗三先生把其稱為「理氣吸緊說」²²，勞思光先生把其稱為「合一觀」²³，劉述

¹⁷ 劉洵於年譜中說：「先儒言道分析者，至先生悉統而一之。先儒心與性對，先生曰『性者心之性』；性與情對，先生曰『情者性之情』；心統性情，先生曰『心之性情』。分人欲為人心，天理為道心，先生曰『心只有人心，道心者人心之所以為心』。分性為氣質、義理，先生曰『性只有氣質，義理者氣質之所以為性』；未發為靜、已發為動，先生曰『存發只是一機，動靜只是一理』。推之存心、致知、聞見、德性之知，莫不歸之於一。然約言之，則曰心之所以為心也。」請參閱劉洵：〈劉宗周年譜〉，「崇禎十六年」，收錄於《劉宗周全集（五）》，頁481。又黃宗義有一段類似的話：「先儒心與性對，先生曰：『性者心之性。』性與情對，先生曰：『情者性之情。』心統性情，先生曰：『心之性情』。分人欲為人心，天理為道心，先生曰：『心只有人心。道心者，人心之所以為心。』非性為氣質、義理，先生曰：『性只有氣質。義理者，氣質之所以為性。』未發為靜，已發為動，先生曰：『存發一機，動靜一理，推之存心，致知、聞見、德性之知，莫不歸之於一。』請參閱黃宗義：〈子劉子行狀〉，收入《劉宗周全集（五）》，頁57。

¹⁸ 黃宗義：〈子劉子行狀〉，收入《劉宗周全集（五）》，頁48。

¹⁹ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈聖學宗要〉，頁268。

²⁰ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈學言中〉，頁483。

²¹ 牟宗三先生對黃宗義與劉洵對蕺山的理解，皆大表懷疑，如他說「蕺山所留文獻甚多，重重複複，其旨不過是以心著性，歸顯于密。此種間架脈絡，很少人能看出，即黃梨洲亦不真能懂其師也」。而且，他對劉洵強調蕺山之「合一」觀點，評論為「此亦無實義。即使可以這樣一之，又何碍于分別說耶？若膠著于此而講其學之性格，必迷失旨歸而致于面目全非。劉洵非能知其父者也」。請參閱牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁458-460。

²² 牟宗三先生以為蕺山的「統一之法」是「將形而下者向裡向上緊收于形而上者，而同時形而上者亦即全部內在化而緊吸于形而下者中，因而成其為一滾地說」，是為「理氣緊吸」或「理氣一滾」的型態，請參閱牟宗三：《心體與性體（一）》，頁349。

²³ 勞思光，《新編中國哲學史（三下）》，台北：三民書局，1992，頁602-619。

先先生把其稱為「內在一元論」²⁴。

當然，以此合一觀論蕺山，並非即指蕺山為唯氣論，如勞思光先生認為蕺山之重氣，並非即是以氣為第一序觀念，亦非陷於如顏習齋等清代哲學之立場，蕺山的氣也只是「心之氣」，他只是在於「把天地萬物收歸一心」²⁵。又如劉述先先生以為梨洲以「內在一元論」的傾向論蕺山，這樣的理解仍是由陽明入手的「心學」，其「盈天地皆心也」與「盈天地間一氣而已矣」，二種說法其實是一體之兩面，梨洲是把蕺山學詮釋成一「極端的內在一元」的思想型態，他的目的是「避免懸空只說一個本體」²⁶。總而言之，若順著梨洲的理解，又接受「合一觀」的詮釋，則蕺山就不可能是重於儒學客觀面的性與天道的層面，則蕺山即成心學，無法獨立於陸王成另一系統。

專就「以心著性」進行討論的，又有黃敏浩教授與楊祖漢教授，他們論定蕺山學的「性體」並不能外於心有獨立的地位。黃敏浩教授認為蕺山的心性關係當為「盡心即性」，他認為蕺山「並沒有把性體確立為相對於心體之主觀一面而為客觀的、形式的、超絕的一面」²⁷。此外，劉述先教授亦贊同黃教授的看法，說「任何主三系說者必須對這一說法（盡心即性）做出有效的回應才能找到建構第三系的理據，而我懷疑有這樣的可能性」，代表他反對牟先生「以心著性」的判定。²⁸

另外，楊祖漢教授認為蕺山當為「以性定心」型態，其不同於陽

²⁴ 劉述先，《黃宗義心學的定位》，台北：允晨文化，1986，頁 25-29。

²⁵ 勞思光：《新編中國哲學史（三下）》，頁 615。

²⁶ 劉述先：《黃宗義心學的定位》，頁 118-119。

²⁷ 黃敏浩，《劉宗周及其慎獨哲學》，台北：台灣學生書局，2001，頁 247。

²⁸ 劉述先，《現代新儒學之省察論集》，台北：中研院文哲所，1994，頁 176-177。

明「心即理」系統，因他仍有重「心之性」的面向，即相對於陽明重良知的「明覺」，蕺山重性是偏重於對道德法則的尊敬之意。但是，楊教授仍不把蕺山視為「以心著性」，而是把其歸於心學的另一型態。²⁹

總而言之，從梨洲、劉灼開始，到勞思光教授「合一觀」的詮釋，以至於劉述先教授、黃敏浩教授、楊祖漢教授對「以心著性」的檢討，皆是把蕺山仍歸於心學一路，與陸、王並非不同的系統，這與牟宗三先生把蕺山、五峰劃歸於不同於陸、王的「以心著性」型態，是有哲學型態上之根本的差異。

參、論劉蕺山的經典詮釋

以上，論述了蕺山哲學中的經典詮釋之重要性，以及牟先生的「以心著性」之判定的哲學意義，又討論了此說至今所遭遇的困難。所以，本文即企圖以著「以心著性」為中心，來論述蕺山對《論語》、《大學》、《中庸》、《易傳》、《孟子》各儒家重要經典的詮釋，以見蕺山學是否能歸屬於「以心著性」。

一、先論《論語學案》

《論語學案》是為早年之著作，作於西元 1617 年（萬曆四十五年），蕺山年 40 歲。但是，卻因故遺失原稿，於西元 1628 年（崇

²⁹ 楊祖漢，〈從康德道德哲學看劉蕺山的思想〉，收錄於《典範轉移：學科的互動整合》，桃園：國立中央大學文學院，2009，頁 73-88。

禎元年)續成。此書雖為早年未成體系之作，然卻可看出其思想之雛形。³⁰

《論語學案》值得注意之處，即在於似乎與前述蕺山把一切存有之形上、形下，工夫之動靜、內外皆統而為一的「合一觀」有所出入。因為，於《論語學案》中，蕺山對形上、形下有所區分，尤其如「性只有氣質，義理者氣質之所以為性」³¹等「合一」的說法並不明確，如他論「性相近也，習相遠也」，他說：

此孔門第一微言，為萬世論性之宗。「性相近」猶云相同，言性善也。聖人就有生以後，氣質用事，雜柔不齊之中，指點粹然之體，此無嗇，彼無豐，符合閒然者？但人生既有氣質，此性若囿於氣質之中，氣習用事，各任其所習而往，或相倍蓰，或相什百，或相千萬而無算，聖賢庸愚，判若天壤矣。此豈性之故也哉！……蓋孔夫子分明說性善也。說者謂孔子言性只言近，孟子方言善、言一。只為氣質之性、義理之性分析後，便令性學不明，故謂孔子言性是氣質之性，孟子言性是義理之性。愚謂：氣質還他是氣質，如何扯著性？性是就氣質中指點義理者，非氣質即為性也。清濁厚薄不同，是氣質一定之分，為習所從出者。氣質就習上看，不就性上看。以氣質言性，是習言性也。

³⁰ 本文以為蕺山的《論語學案》雖是早年之作，但卻沒有證據顯示這與蕺山哲學系統有所差異，反倒可通過他的早年著作見其思想之雛形，如其子劉澆云：「先生壯年學力不可盡考，讀《論語學案》，而知當時進修之敦篤，居身之嚴謹，有寧卑毋高、寧峻毋夷之意，居然孔子下學法門。人第見晚年德器和粹，以為先生之學得力在涵養，而孰知植基於艱苦刻厲如此也哉！」，請參閱劉澆：〈劉宗周年譜〉，「萬曆四十五年」，收入《劉宗周全集（五）》，頁 157。

³¹ 劉澆：〈劉宗周年譜〉，「崇禎十六年」，收入《劉宗周全集（五）》，頁 481。

聖人正恐人混習於性，故判別兩項分明若此。³²

通過以上引言，可清楚見出蕺山確有形上、形下之區分，即認為「性」與「氣質」不能相混，故言「氣質還他是氣質，如何扯著性？性是就氣質中指點義理者，非氣質即為性也」。然而，他也說「只為氣質之性、義理之性分析後，便令性學不明」，好像又強調義理之性與氣質之性不可二分，他好像欲把形上、形下打合卻同時要區分形上、形下。

因此，我們不能只見蕺山的「非氣質為性」之觀點，就以為這與他「性只有氣質」之說相矛盾，進而就以為《論語學案》是他早年不成熟之作，而一併又否定蕺山反對形上、形下之區分。因為，蕺山其實是同時肯定了兩種論點，即他首先以為「性」與「氣質」不能混淆，但又同時申明「氣質之性」、「義理之性」不能二分。此即，他以為形上、形下當區分但又不可二分，這就如程明道同時肯定「形而上為道，形而下為器」，但又說「器亦道，道亦器」³³，這是一種「圓頓化境」下的形上、形下之消泯。³⁴

蕺山是反對一孤立、孤懸於形器、形下層之上的性體，故他雖肯定性體之超越性，但卻又說「性無性」³⁵，或強調性體必待氣之生生而後見，是為「性體周流」³⁶，在《論語學案》中，我們也可看到這

³² 劉宗周：《劉宗周全集（一）》，〈論語學案〉，頁 599-601。

³³ 程顥、程頤，《二程集》，台北：漢京文化事業，1983，〈河南程氏遺書〉，卷一，頁 4。

³⁴ 牟宗三，《心體與性體（二）》，台北：正中書局，1983，頁 26。

³⁵ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈原旨〉，「原性」，頁 328。

³⁶ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈學言中〉，頁 488。

樣的思想，蕺山云：

君子學以慎獨，直從聲臭外定根基。一切言動事為，慶賞刑威，無不日見於天下而問其所從出之地，凝然不動些子，只有一個淵默之象，為天下立皇極而已，所謂北辰居所而衆星共也。天一氣周流，無時不運旋，獨有北辰處一點不動，如磨心車穀然，乃萬化皆從此出。故曰「天樞」。……然天樞不動處，亦間不容髮，此氣之生生處也。尋常言「天心」，天何心？即不動處是天心，這便是「道心惟微」，其運旋處便是「人心惟危」，其常運而常靜處，便是「惟精惟一，允執厥中」。天人之學一也。³⁷

此段，是在解釋《論語》的「為政以德，譬如北辰」，他以「北辰」、「天樞」比喻慎獨後所見之性體，故他說「君子學以慎獨，直從聲臭外定根基」，此段亦是在描述他的慎獨論中的「獨體」。這裡，他說「天樞不動處，亦間不容髮，此氣之生生處」，這就是「性體周流」思想，即性體是就著氣之生生來體認。但是，他對性體與氣仍有所區分，如他說「天心不動處」，便是「道心惟微」的性體；而其「運旋處」便是氣質、形器層面的「氣之生生」，是為「人心惟危」之處。最後，性體與氣之生生是渾融為一，即形上層與形下層圓融為一，就是「其常運而常靜處，便是惟精惟一，允執厥中」，是為「天人之學一也」。因此，吾人以為蕺山的「性與氣質一」的思想，並非全落於氣，他其實只是反對離氣質而言的性，是在強調「性體周流」。

而且，以上引文是含有「以心著性」的義理於其中，這是慎獨以

³⁷ 劉宗周：《劉宗周全集（一）》，〈論語學案〉，頁 320。

見天命之性型態。但是，此性體又並不離氣而見。是以，我們可說蕺山雖「以氣言性」，但這並不與他強調性天之超越性相矛盾。

本文以為《論語學案》雖並非成系統之作，但此書已把蕺山的主要觀點略為表達，如另一處言：

「孝弟」是後天最初一脈，為萬行之所以從出。故「學以務本」者本此。然孝弟又有本，「孩提之童，無不知愛其親；及其長，無不知敬其兄」是也。是為良知，是為良能，於此反求其本，其為天命之性乎。³⁸

此段是在解釋「孝弟也者，其為仁之本與」，他解釋「孝弟」之本為愛親、敬長的「良知」、「良能」，而良知、良能又本於「天命之性」，這與「以心著性」型態是一致的。

二、《中庸》的慎獨之學

劉蕺山對《中庸》的詮釋以「慎獨」為宗旨，牟先生以為蕺山的慎獨思想可區分為以《中庸》言的性宗慎獨，和以《大學》言的心宗慎獨，此性宗、心宗之區分可見他的「以心著性」之意義。³⁹

蕺山慎獨義是不同於朱子對慎獨的解釋，朱子是把慎獨解釋為於

³⁸ 劉宗周：《劉宗周全集（一）》，〈論語學案〉，頁 312。

³⁹ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 453-454。

細微的善惡意念處做戒慎恐懼之功，⁴⁰ 但蕺山是把「獨」字做本體解，特標舉「獨體」。他說：

學以學為人，則必證其所以為人。證其所以為人，證其所以為心而已。自昔孔門相傳心法，一則曰慎獨，再則曰慎獨。夫人心有獨體焉，即天命之性，而率性之道所從出也。慎獨而中和位育，天下之能事畢矣。⁴¹

這段，出現於蕺山最重要的著作《人譜》中，他指出人之所以為人之本，即在於「證其所以為心」，而體證本心即在於從事慎獨之功，而又說人心有「獨體」，「獨體」就是「天命之性」，這很明顯為牟先生所判定的「以心著性」的型態。

蕺山解釋《中庸》的慎獨義，極能見出「以心著性」的型態，他又說：

中庸是有源頭學問，說本體先說箇天命之性，識得天命之性則率性之道修道之教在其中，說工夫只說箇慎獨，獨即中體，識得慎獨，則發皆中節，天地萬物在其中矣。⁴²

⁴⁰ 朱子曰：「隱，暗處也。微，細事也。獨者，人所不知而已所獨知之地也。言幽暗之中，細微之事，跡雖未形而幾則已動，人雖不知而已獨知之，則是天下之事無有著明顯而過於此者。是以君子既常戒懼，而於此尤加謹焉，所以過人欲於將萌，而不使其滋長於隱微之中，以至離道之遠也。」朱子此處的「跡雖未形而幾則已動」、「過人欲於將萌，而不使其滋長於隱微之中」，當是指經驗意念而言，可能是《中庸》的原意，請參閱朱熹：《四書章句集註》，〈中庸章句〉，台北：鵝湖出版社，1998，頁 17-18。

⁴¹ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈人譜續篇〉，頁 5-6。

⁴² 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈學言上〉，頁 449。

此段，蕺山點出《中庸》的工夫即是在於慎獨以「識得」此中體、獨體或天命之性，這獨體就是「源頭」，這極能顯出蕺山重性天之尊的意思。他又說：

夫天即吾心，而天之託命處即吾心之獨體也。率此之謂率性，修此之謂修道，故君子慎獨，而曰：「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。」所以事天也。此聖學之宗。⁴³

以上的「天之託命處即吾心之獨體」，分明有從主觀面的道德本心之自覺以體證客觀面的獨體、性體之意。並且，可通過盡心以形著性體的工夫，上通於天道，就是此段的「天即吾心」、「所以事天」的意義。

蕺山的「性體周流」思想即是在於描述體證「獨體」的境界，其中的性體、獨體是不離於「喜怒哀樂」之四氣流行。此性體周流之「合一」的說法，並不礙其「以心著性」型態之成立。如他說：

中庸言喜怒哀樂，專指四德而言，非以七情言也。喜，仁之德也；怒，義之德也；樂，禮之德也；哀，智之德也。而其所謂中，即信之德也。一心耳，而氣機流行之際，自其盎然而起也謂之喜，於所性為仁，於心為惻隱之心，於天道則元者善之長也，而於時為春。自其油然而暢也謂之樂，於所性為禮，於心為辭讓之心，於天道則亨者嘉之會也，而其時為夏。自其肅然而斂也謂之怒，於所性為義，於心為羞惡之心，於天道則利者義之和也，而其時為秋。

⁴³ 劉宗周：《劉宗周全集（三下）》，〈宋儒五子合刻序〉，頁 723。

自其寂然而止也謂之哀，於所性為智，於心為是非之心，於天道則貞者事之幹也，而於時為冬。乃四時之氣所以循環而不窮者，獨賴有中氣存乎其間，而發之即謂之太和元氣，是以謂之中，謂之和，於所性為信，於心為真實無妄之心，於天道為乾元亨利貞，而於時為四季。故自喜怒哀樂之存諸中言，謂之中，不必其未發之前別有氣象也。即天道之元亨利貞，運於於穆者是也。自喜怒哀樂之發於外言，謂之和，不必其已發之時又有氣象也。即天道之元亨利貞，呈於化育者是也。惟存發總是一機，故中和渾是一性。……推之一動一靜，一語一默，莫不皆然。此獨體之妙，所以即隱即見，即微即顯，而慎獨之學，即中和即位育，此千聖學脉也。自喜怒哀樂之說不明於後世，而性學晦矣。⁴⁴

此段，蕺山先把《中庸》的「喜怒哀樂」從感性層提升至超越層，這喜怒哀樂為一氣之流行，此流行亦是「惻隱、羞惡、辭讓、是非」四端之心的生生不已，這心氣之流行中即可見出仁、義、禮、智之性體的活動。是以，蕺山的慎獨工夫所體證的獨體、性體並非一孤懸或不活動的本體，而是就著心氣之流行而顯的「即存有即活動」者，這就是他的「性體周流」義。且對於《中庸》的「中和」，他皆是就著性體、獨體本身的活動性而言，即並非是以「中」為形而上之體而「和」為發至形而下的經驗意念來講。他的中和就是獨體、性體於心氣中流行的狀態，是為「太和元氣」，亦是為他所說的「存發總是一機，故中和渾是一性」，這也就是「獨體之妙」。

⁴⁴ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈學言中〉，頁 488-490。

進一步說，蕺山此段是從心體流行，以見性體、道體之流行，這是合於牟先生「以心著性」之判定。只是，他形容心體之活動喜歡以一氣之流行來說，他的「一心耳，而氣機流行之際，自其盎然而起也謂之喜，於所性為仁，於心為惻隱之心」云云，就有從心體的活動（同時也是氣的活動）去呈現性體的內容之「以心著性」型態於其中。

當然，此段不論是客觀層面的性體、道體、獨體的流行，或主觀面的心體之流行活動，或者氣的流行活動皆打合為一。但是，我們可說蕺山的「合一」是一種化境的語言，他並非為把形而上的存在往下拉的「唯氣論」或「氣一元論」者，他反倒是在講形而上之超越層的流行活動。因為，蕺山不論是就心體言氣、性體言氣或道體言氣，皆是在強調本體的「流行義」，如唐君毅先生言「于此所謂氣上言者，必須高看。此氣之義，唯可說為此心之存在的流行，或流行的存在」。⁴⁵因此，蕺山之氣，並非指存在物之結構而言的形下之氣，而是一種本心的流行。或許，吾人可以牟宗三先生的語言來說，蕺山以為若本體脫離氣之流行講，就會成為「只存有而不活動」之理，故只有就著氣之流行展現的本體，才是「即存有即活動」之理。⁴⁶如蕺山言：

豈知中和若不是生而有之，又如何養成得？中只是四氣之中氣，和只是中氣流露處。天若無中氣，如何能以四時之

⁴⁵ 唐君毅：《中國哲學原論（原教篇）》，台北：臺灣學生書局 1990，頁 481。

⁴⁶ 如林月惠教授言：「蕺山言《中庸》之喜怒哀樂，一方面要保有喜怒哀樂之超越性，……另一方面也要彰顯性體之活動義，故云：『喜怒哀樂，雖錯綜其文，實以氣序而言』因此，凡就「喜怒哀樂」所言之『氣』，實意味著形上性體的創生活動，或超越之心的創造性。此『氣』是『上』講，是根源性動力，蕺山稱之為『元氣』，而不能將其視為形而下、素樸自然主義觀點下的『氣』。」請參閱林月惠：〈劉蕺山「慎獨」之學的建構——以《中庸》首章的詮釋為中心〉，收入《台灣哲學研究》第四期，1994，頁 104。

氣相禪不窮？人若無中氣，如何能以四端之情相生不已。⁴⁷

於此，蕺山透露出他的想法，即若不以中和之氣言性，則就無法成就「四端之情相生不已」，即若不以氣言性，此性就會落入釋氏的清淨心或空性，故他必要強調性體、心體的常運不息。所以，蕺山的氣的流行即等同於性體或心體的流行，我們可看他另一段話：

朗公云：「天無時不動，而天樞則不動，是動靜判然二物也。」天樞之動甚微，如紡車筦一線極渺忽處，其動安可見？故謂之居其所。其實一線之微與四面車輪同一運轉，無一息之停。故曰「維天之命，於穆不已」此可以悟心體之妙。……此學不明，遂令聖真千載沉錮，而二氏之說得以亂之也。⁴⁸

如在《論語學案》部分所述，「天樞」是比喻性體。這裡，蕺山強調天樞不可視為不動，而是「天樞之動甚微」、「無一息之停」，類比道體、性體亦是無一息之停地生生不已，故說「『維天之命，於穆不已』此可以悟心體之妙」。從此，可見出蕺山以為儒釋於本體處的差異，即在於能否生生不已、流行不已，而蕺山的流行、生生之本體的活動義，皆是就著一氣之流行來體會。他又說：

「天命流行，物與无妄」，言實有此流行之命，而物物賦畀之，非流行之外，別有箇无妄之理也。⁴⁹

在此段話中，蕺山指出「非流行之外，別有箇无妄之理也」，在

⁴⁷ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈學言中〉，頁 486。

⁴⁸ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈學言中〉，頁 504。

⁴⁹ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈學言中〉，頁 483-484。

於強調本體必須於流行中去體證，不可離氣之流行而有個性體或道體。所以，他有「即主宰即流行」⁵⁰ 的觀點，把性體、獨體、心體、道體皆就著一氣流行來講，也就是他所說的「只為主宰處著不得註腳，只得就流行處討消息」⁵¹ 之意。

以此，我們就可以去檢視蕺山一些較不合於「以心著性」型態的話，如他在〈原性〉一篇所論「性無性」，他說：

然則性果無性乎？夫性因心而名者也。盈天地間一性也，而在人則專以心言，性者，心之性也。心之所同然者，理也。生而有此理之謂性，非性為心之理也。……盈天地間，一氣而已矣，氣聚而有形，形載而有質，質具而有體，體列而有官，官呈而性著焉，於是有仁義禮智之名。仁非他也，即惻隱之心是；義非他也，即羞惡之心是；禮非他也，即辭讓之心是；智非他也，即是非之心是也。而後之人必曰心自心，性自性，一之不可，二之不得，又展轉和會之不得，無乃遁已乎！至中庸則直以喜怒哀樂逗出中和之名，言天命之性即此而在也，此非有異指也。惻隱之心，喜之變也；羞惡之心，怒之變也；辭讓之心，樂之變也；是非之心，哀之變也。是子思子又明以心之氣言性也。子曰：「性相近也」此其所本也。後之人必曰理自理、氣自氣，一之不可，二之不得，又展轉和會之不得，無乃遁已乎！嗚呼！此性學之所以晦也。然則尊心而賤性可乎？夫心囿於形者也，形而上者謂之道，形而下者謂之器。上與下一體而兩分，而性若踞於形骸之表，則已分有常尊矣。故將自其分者而觀之，燦然四端，物物一太極；又將自其

⁵⁰ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈學言下〉，頁 522。

⁵¹ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈學言上〉，頁 444。

合者而觀之，渾然一理，統體一太極。此性之所以為上，而心其形之者與？即形而觀，無不上也；離心而觀，上在何所？懸想而已。先儒之言曰：「孟子以後道不明，只是性不明。」又曰：「明此性，行此性。」夫性何物也，而可以明之？但恐明之之盡，已非性之本然矣。為此說者，皆外心言性者也。外心言性，非徒病在性，並病在心。心與性兩病，而吾道始為天下裂。子貢曰：夫子之言性與天道，不可得而聞也。」則謂性本無性焉亦可。雖然，吾固將以存性。⁵²

〈原性〉一文有許多似與蕺山重性天之尊相矛盾的言論，學者或以為蕺山說了「性無性」、「夫性因心而名者也」，又有著從「氣」而成「質」、「體」、「官」，最後才從形氣立「仁義禮智之性」的進路，遂斷言蕺山並沒有立一客觀面的「性體」的意思。⁵³

然而，我們若仔細推敲蕺山之意，其實並沒有直截否定客觀面的性體，他反對是「心自心性自性」、「理自理氣自氣」、「離心而觀性」、「外心言性」。此即，他雖反對理氣二分、心性二分，但他仍肯定「夫心囿於形者也，形而上者謂之道，形而下者謂之器。上與下一體而兩分」，即心與性、理與氣雖是為一體，但確實是「兩分」，故他又說「而性若踞於形骸之表，則已分有常尊矣」，並不否認性體的客觀超越義。

而且，這裡的「性之所以為上，而心其形之者」及「即形而觀，

⁵² 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈原旨〉，「原性」，頁 328-330。

⁵³ 如陳立驥教授云：「蕺山認為『性』是以『心』為其先決條件的。是因為有『心』，然後我們再依『心』本身所呈現出來的條理、性能、性質或特性等來說『性』，因此『性』（之名）是後起的，……」請參閱陳立驥：《宋明儒學新論》，高雄：高雄復文圖書，2005，頁 130。

無不上」，都表示性體的意義要通過心體而見，即為牟先生「以心著性」說的「形著原則」，即「通過心體之形著才使得性體彰顯而真實化與具體化」⁵⁴之意，故此段不但沒有否定性體的客觀超越性，反可證明蕺山的「以心著性」之型態。

所以，蕺山反對的是單言一孤高的性體，即落入「明性」之說，與禪宗的「明心見性」就無法分別。因此，他以為離心去識取「性」，則會陷於「離心而觀，上在何所？懸想而已」，至此則「明之之盡，已非性之本然矣」。總而言之，蕺山的「性無性」之說，並非是否定性體的客觀超越性，而是否定只求一超絕地「只存有而不活動」之性。他對性的識取，是要通過逆覺四端之心以證性，或即喜怒哀樂四氣以言性，而非空言一性體，他仍是要「尊性」、「存性」。

在結束蕺山的《中庸》詮釋之前，我們可再來看他的〈中庸首章說〉，來加強本文的觀點，他於此文說：

盈天地間皆道也，而統之不外乎人心。人之所以為心者，性而已矣。以其出於固有而無假於外鑠也，故表之為「天命」，云：「維天之命，於穆不已，天之所以為天也。」天即理之別名，此理生生不已處即是命。以為別有蒼蒼之天、諄諄之命者，非也。率此性而道在是，道即性也。脩此性而教立焉，性至此有全能也。……然則由教入道者，必自復性始矣。道不可離，性不可離也。君子求道於所性之中，直從耳目不交處，時致吾戒慎恐懼之功，而自此以往有不待言者矣。「其」指此道而言，道所不睹不聞處，正獨知之地也。「戒慎恐懼」四字下得十分鄭重，而實未

⁵⁴ 牟宗三：《心體與性體（二）》，頁 438。

嘗妄參意見於其間。獨體惺惺，本無須臾之間，吾亦與之為無間而已。惟其本是惺惺也，故一念未起之中，耳目有所不及加，而天下之可睹可聞者，即於此而在。沖漠無朕之中，萬象森然已備也。故曰「莫見莫顯」。君子烏得不戒慎恐懼、兢兢慎之，慎獨以見獨之妙焉。「喜怒哀樂之未發謂之中」，此獨體也。亦隱且微矣。及夫發皆中節，而中即是和，所謂「莫見乎隱，莫顯乎微」也。未發而常發，此獨之所以妙也。……而約其旨不過曰「慎獨」。獨之外，別無本體；慎獨之外，別無工夫，此所以為中庸之道也。⁵⁵

此段，指出《中庸》的宗旨就在於「慎獨」、「復性」，與前段的「尊性」、「存性」同義，慎獨是即工夫即本體，要慎獨以見「即中即和」的「獨體之妙」，但此超越、客觀的性體、天命之性、獨體、道體，要「統之不外乎人心」，即只能通過心體的「形著原則」來彰顯。而且，他說「以為別有蒼蒼之天、諄諄之命者，非也」，就是「性無性」之意，這只是在強調性體、道體不能孤離於心體或氣之流行來識取，並非否定性體的客觀性或超越義。

以上，論述了戴山對《中庸》的慎獨詮釋，並梳理了戴山「性無性」等說法，本文以為戴山的《中庸》之慎獨義，是有著心體去形著性體的意思，即慎獨以見獨體之義，實可充分表現牟先生「以心著性」的判定。

⁵⁵ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈中庸首章說〉，頁 350-352。

三、《大學》的誠意論與「統義」

劉蕺山的《大學》之相關著作，目前可見的有〈讀大學〉、《大學古記》、《大學古記約義》、《大學雜言》、《大學古文參疑》等五種。他的《大學》詮釋，學者通常是以「誠意」為其宗旨，他在〈讀大學〉一文中說：

大學之道，誠意而已矣；誠意之功，慎獨而已矣。意也者，至善歸宿之地，其為物不貳，而生物也不測，所謂物有本末也。格此之謂「格物」，致此之謂「知本」，知此之謂「知至」，故格物致知，總為誠意而設，非誠意之先又有所謂致知之功也。必言誠意先致知，正示人以知止之法，欲其止於至善也。意外無善，獨外無善也。故誠意者大學之專義也，先此不必在致知，後此不必在於正心也；亦大學之完義也，後此無正心之功，並無修齊治平之功也。後之解誠意者，吾惑焉。曰：「意者心之所發」，則誰為所存乎？曰：「有善有惡意之動」，又誰為好之惡之者乎？惟於意字不明，故並於獨字不明，遂使格致誠正俱無著落，修齊治平遞失原委。⁵⁶

在此文中，蕺山指出「大學之道，誠意而已」，無論是「格物」、「致知」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」之八條目皆以「誠意」為「專義」、「完義」，而《大學》的「知本」、「知至」都

⁵⁶ 劉宗周：《劉宗周全集（三下）》，〈讀大學〉，頁 1182-1183

歸結於「誠意」。再者，解「意」視為「心之所存」，這是相對於陽明「四句教」把「意」解為經驗意念的「有善有惡」，他的「意」並非一般的經驗意念，他解釋「意」為「至善歸宿之地」是指本體而言，是為「意體」，也與「獨體」同義，故說「於意字不明，故並於獨字不明」，他解《大學》〈誠意章〉說：

此章首喝「誠意」而不言在致其知，以誠意為專義也。致知為誠意而設，如中庸之明善為誠身而設。蓋惟知本，斯知誠意之為本而本之，本之斯止之矣。亦惟知止，斯知誠意之為止而止之，止之斯至之矣。即誠即致，故為專義也。心之所存主之謂意，非以所發言也。……如惡惡臭，如好好色，言此心一於善而不二於惡，所好在此，所惡在彼，兩在而一機，及見其所為誠也。如之云者，本於天而不雜以人，誠之至者也。自好自惡，故自謙，非對眾言也。此所謂毋自欺也，君子所以必慎其獨也。⁵⁷

此段，他解釋〈誠意章〉的「惡惡臭、好好色」，他標舉出了《大學》的「意」是為「心之所存主」，此體是「一於善而不二於惡」、「所好在此，所惡在彼，兩在一機」的純善無惡的本體，故非陽明所解釋的「有善有惡意之動」的經驗意念。而且，此意體可攝陽明的「良知」，並等同《大學》的知本之「本」、知止之「止」。又戴山對於經驗層的善惡意念，他把其稱為「念」，而誠意工夫即在於保住此意體，使其不落於善惡對待之「念」，這就是「治念」、「化念」，他說：

心意知物是一路，不知此外何以又容一念字？今心為念，

⁵⁷ 劉宗周：《劉宗周全集（一）》，〈大學古文參疑〉，頁 718。

蓋心之餘氣也。餘氣也者，動氣也，動而遠乎天，故念起念滅，為厥心病。故念有善惡，而物即與之為善惡，物本無善惡也。念有昏明，而知即與之為昏明，知本無昏明也；念有真妄，而意即與之為真妄，意本無真妄也。念有起滅，而心即與之為起滅，心本無起滅也。故聖人化念歸心。⁵⁸

這裡，蕺山把當作本體的「心」、「意」、「知」、「物」都視為純善無惡，故說「物本無善惡」、「知本無昏明」、「意本無真妄」、「心本無起滅」，而有善惡對待的是「念」，故吾人必須保住純善無惡的本心、意體，不使其落於念，這就是「化念歸心」。

然而，蕺山的誠意論之提出，似乎就使人以為他放棄了「慎獨」宗旨，尤其會使人誤解他拋棄了「以心著性」之重性天之尊的型態。如其子劉澆就以為蕺山於五十九歲之後「專舉立誠之旨，即慎獨姑置第二義矣」⁵⁹，又他認為其父的學思發展是「始致力於主敬，中操功於慎獨，而晚歸本於誠意」，又說「先君子之學，以誠意為宗」⁶⁰。若按此觀點，則慎獨義在晚年已經不重視，則會導致出重性天之尊的「以心著性」型態只是早年觀點的結論。⁶¹

甚且，黃宗羲是以「統義」來定位蕺山的《大學》詮釋，所謂的「統義」就是蕺山的「大統會」之說，也就是「合一觀」型態，是把

⁵⁸ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈學言中〉，頁 491。

⁵⁹ 劉宗周：《劉宗周全集（五）》，〈劉宗周年譜〉，頁 354。

⁶⁰ 劉宗周：《劉宗周全集（五）》，〈劉宗周年譜〉，頁 528-529。

⁶¹ 本文以為劉澆的「慎獨姑置第二義」的說法是極為值得商榷的，就以蕺山最重要著作《人譜》中的〈證人要旨〉而言，開頭便是「凜閑居以體獨」並稱「慎獨」為證人第一義。請參閱劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈人譜續篇二〉，「證人要旨」，頁 5-6。

一旦存有、工夫皆收歸於主觀面之一心的思想。以此而言，似乎蕺山就只能定位為心學。

關於蕺山的「統義」，我們可引用〈大學古記約義〉的一段話來加以討論，他說：

君子之學，先天下而本之國，先國而本之家與身，亦屬之已矣。又自身而本之心，本之意、本之知，本自此，無可推求，無可揣控，而其為己也隱且微矣。隱微之地，是名曰獨。其為何物乎？本無一物之中而物物具焉，此至善之所統會也。致知在格物，格此而已。獨者物之本，而慎獨者格之始事也。⁶²

此段，蕺山在於討論《大學》八條目，他把天下、國、家與身都收歸於內，以心、意、知、物統之，心、意、知又統於格物之「物」，物並非如朱子解為外物，也非如陽明是解為經驗層之善惡意念，他把物解釋為獨體，故云「本自此，無可推求……隱微之地，是名曰獨」、「獨者物之本」。此即，把八條目之工夫，皆收攝於保任此意根、獨體。

但是，此意根、獨體又非孤懸於一心而與外物不通，這就是他說的「本無一物之中而物物具焉」的「至善之所統會」之義，即蕺山雖把大學工夫皆收攝於意根、獨體，但此體又是與天地萬物為一體，此「物之本」必就著天地萬物而顯其自身。⁶³ 故而，八條目雖皆收歸於

⁶² 劉宗周：《劉宗周全集（一）》，〈大學古記約義〉，頁 761。

⁶³ 蕺山的格物義，可參閱林月惠教授〈劉蕺山對《大學》「格物」的詮釋〉一文，收錄於《理解、詮釋與儒家傳統：個案篇》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2008，頁 165-218。

意體或物之本的「獨體」，但此本體又可充擴至身、家、國、天下，如他說：

身者，天下國家之統體，而心又其體也。意則心之所以為心也，知則意之所以為意也，物則之知所以為知也，體而體者也。物無體，又即天下國家身心意知以為體，是謂體用一源、顯微無間。⁶⁴

這段對「八條目」的解釋，蕺山從天下、國、家、身收攝於心，心又歸意體，意體又歸於「知」，「知」歸於物之本的「物」，此物當如前述指獨體而言，而獨體雖是最為根本（物無體），但此體又與知、意、心、身、家、國、天下為一體，故物之本的獨體是為「又即天下國家身心意知以為體」。

這樣的觀點，就如勞思光先生所言是「攝存有於一心」⁶⁵，如蕺山又有「大統會」之說可代表此思想：

有萬物而後有萬形，有萬形而後有萬化，有萬化而後有萬心。以一心納萬心，退藏於密，是名金鎖鑰；以一怒推萬怒，偏置人腹，是名玉鑰匙。持匙啟鎖，強怒而行，但見邦家無怨，終身可行，只此一心，是名大統會。⁶⁶

這「大統會」思想，蕺山把萬物、萬形、萬化皆收攝於一心，這是在存有層面的收歸於一心。接著，他說以「一怒推萬怒」，這是說

⁶⁴ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈學言上〉，頁 457。

⁶⁵ 勞思光：《新編中國哲學史（三下）》，頁 618-619。

⁶⁶ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈學言中〉，頁 508。

到「道德實踐的領域」，即以一心推至齊家、治國、平天下的領域。總之，這「統義」是在強調獨體、意體不當孤高隔絕，而是與天地萬物為一體的。

蕺山的《大學》之「統義」或「大統會」思想，以著勞先生的「合一觀」來解釋是恰當的。而且，吾人如又以劉洵對其父歸於誠意的判斷為準，則蕺山的思想型態似乎只是陽明學之進一步的發展，如勞思光先生所說是「陽明系統之極度擴張」或「陽明一支思想中最後出亦最徹底之系統」。那麼，蕺山學就只能以心學視之，不能以牟先生的「以心著性」來定位，更不能獨立於陽明為另一系統。

但是，本文的觀點並不如此，因我們若再進一步檢視蕺山的《大學》詮釋，可發現蕺山的「誠意」或「統義」實並不離慎獨而言，甚至「慎獨」還較「誠意」或「統義」是更為根本。如前引〈讀大學〉之文所言，蕺山指出「大學之道，誠意而已」或誠意為「專義」、「完義」，但又不忘指明「誠意之功，慎獨而已矣」，又把「止於至善」解為「意外無善，獨外無善」，可說是以誠意與慎獨合解《大學》，如蕺山又說：

大學之道，一言以蔽之，曰慎獨而已矣。大學言「慎獨」，中庸亦言「慎獨」，慎獨之外，別無學也。⁶⁷

從此，可見蕺山是把《中庸》第一章的「慎獨」，以及《大學》〈誠意章〉的「慎獨」當作契接點，把《學》《庸》的義理皆歸宗於「慎獨」。更且，他以《大學》之慎獨為「心宗」，《中庸》之慎獨為「性宗」，他說：

⁶⁷ 劉宗周：《劉宗周全集（一）》，〈大學古記約義〉，頁 762。

好惡從主意而決，故就心宗指點，喜怒從氣機而流，故就性宗指點。畢竟有好惡而後有喜怒，不無標本之辨，故喜怒有情可狀，而好惡托體最微。⁶⁸

他指出《大學》〈誠意章〉的「好好色、惡惡臭」，是在指點好善惡惡之意體、意根，是為心宗慎獨；而《中庸》從喜怒哀樂之一氣流行指點天命之性或獨體，是為性宗慎獨。如此，他的《大學》詮釋區分了性宗與心宗，正可展現「以心著性」之型態，他又說：

「大學言心不言性，心外無性也。中庸言性不言心，性即心之所以為心也。有說乎？」曰：「善非性乎？天非心乎？故以之歸宗於慎獨，一也。」⁶⁹

這一段他明確以《學》、《庸》的共同宗旨是為「慎獨」，《大學》偏重於心，《中庸》偏重於性，但「心外無性」、「性即心之所以為心」。而且，這裡說《大學》的「止於至善」的「善」就是性，《中庸》的「天」就是心，是表示《大學》的心宗要透顯至性天之層面，而《中庸》的性宗又要通過主觀面的心體來形著。從此，在他的《學》《庸》詮釋中，可見出心體、性體的不同意義，且兩者又可通過「以心著性」加以連結。

是以，《大學》詮釋的關鍵處之意體，也不單只是心而也是性，他說：

⁶⁸ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈學言下〉，頁 540。

⁶⁹ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈學言下〉，頁 540。

意根最微，誠體本天；本天者，至善者也。以其至善，還之至微，乃見真止；定、靜、安、慮，次第俱到，以歸之得，得無所得，乃為真得。此處圓滿，無處不圓滿；此處虧欠，無處不虧欠。故君子起戒於微，以克完其天心焉。欺之為言欠也，所自者欠也。自處一動，便有夾雜，因無夾雜，故無虧欠。而端倪在好惡之地，性光呈露，善必好，惡必惡，彼此兩關，乃呈至善。故謂之「如好好色，如惡惡臭」。此時渾然天體用事，不著人力絲毫。於此尋箇下手工夫，惟有慎之一法，乃得還他本位，曰獨。⁷⁰

在此引言中，蕺山把誠意的「意根」等同於《中庸》的「誠體」，又把誠意等同於慎獨，故謂「故君子起戒於微」、「此尋箇下手工夫，惟有慎之一法」，故意根又是獨體。而且，他強調此意根是「本天」，此誠意、慎獨之功是在「克完其天心」，且「此時渾然天體用事」。再者，意根亦為「真止」，如前述蕺山把《大學》的至善視為性，如他又說「知止，所以知性也」⁷¹。於此，可見蕺山的誠意必歸於慎獨，且意體、意根就是獨體，此體並非是純主觀面的一心，而是進入客觀的性天層面。

如前所述，蕺山把大學的「止於至善」、「知止」、「知本」的「至善」、「止」「本」（即物之本）都解為性，這也是為意根、獨體，這「止善」之義於蕺山的《大學》詮釋中與誠意是同等重要，如他也說「大學之要，止至善而已矣」，蕺山論「止善」為：

⁷⁰ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈學言下〉，頁 535-536。

⁷¹ 劉宗周：《劉宗周全集（一）》，〈大學古記約義〉，頁 756。

天命之性而善具焉。性者，萬物之一原；善者，物理之一致。惟人之生，體備萬物而成我，得所性之最全，而善為天下之至善。故其具於心也，未發謂之中，已發謂之和。自中和之理分，見之為惻隱之仁，為羞惡之義，為辭讓之禮，為是非之智，為以實之信。仁、義、禮、智、信，即喜、怒、哀、樂之形而上者，從渾然至善中時，見此端緒於外，而知其所性之善有如此，非實有此五者名目也。其為惻隱之端也，則人之於父子是也；其為羞惡之端也，則義之於君臣是也；其為辭讓之端，則禮之於長幼是也；其為是非之端也，則智之於夫婦是也；其為以實之端也，則信之於朋友是也。是五者，天下之達道也，得之於心，即明德之謂，而推之於人，即明明德於天下之謂也。……仁、義、禮、智、信之德，修之身，達於天下，渾然天理，隨處周流，而一毫人欲之私不得以雜之，則窮理之至，性盡而命亦至矣。窮理盡性以至於命，君子所以明親而止至善也。……後之言大學者，曰「無善無惡心之體」，蓋云善本不與惡對耳。然無對之善，即是至善，有善可止，便非無善，其所云心體，是「人生而靜」以上之體，此處不容說，說有說無皆不得。大學言「止至善」，是工夫邊事，非專言心體也。必也「無聲無臭」，至矣乎！⁷²

此段蕺山專論「止善」義，他把《大學》的「止善」等同於《中庸》的「天命之性」，又見之於孟子的四端之心，此善性「得之於心」即是「明德」，且「止善」工夫等同於《易傳》的「盡性」。以此，可見蕺山的《大學》詮釋並非只停留於誠意，亦非單就心宗而言，而是

⁷² 劉宗周：《劉宗周全集（一）》，〈大學古記約義〉，頁 757-758。

進入性天層面，必歸之於「無聲無臭」之體，故他說「大學言『止至善』，是工夫邊事，非專言心體也。必也『無聲無臭』，至矣乎」。

再者，本文必須再說明蕺山的「統義」、「合一觀」，並非以心學體系就可以理解，如蕺山說：

心中有意，意中有知，知中有物，物有身與家國天下，是心之無盡藏處。性中有命，命中有天，天合道，道合教，教合天地萬物，是性之無盡藏處。⁷³

此段第一聯，從心、意、知、物到身、家、國、天下是「心之無盡藏處」，這是以「心」來說的「統義」或「合一觀」。值得觀察的是，蕺山此段道出以性宗來說的統義、合一觀，即是從性到命、天、道至「修道之謂教」的「教」，又天地萬物皆合一於「性之無盡藏處」，這就區分了心宗的統義與性宗的統義。以「心之無盡藏處」的心宗言，是道德實踐之領域，把身、家、國、天下收於心；而「性之無盡藏處」的性宗，是步步收納性天的領域為一，最後又性合天地萬物。以此，可見蕺山的統義、大統會或合一觀，並非取消了客觀面的性與天道，而是主、客觀面飽滿的型態。

最後，再看蕺山的〈獨箴〉一文，可見他的合一觀也是為主、客觀面飽滿的型態，並可心、性連言，並非只是歸於心，而是亦歸於性，此文中他說道：

聖學本心，惟心本天。維玄維默，體乎太虛。因所不見，是名曰「獨」。獨本無知，因物有知。物體於知，好惡立

⁷³ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈學言中〉，頁 491。

焉。好惡一機，藏於至靜。感物而動，七情著焉。自身而家，自家而國。國而天下，慶賞刑威。惟所措焉，是為心量。其大無外，故名為天。天之所命，即吾獨知。一氣流行，分陰分陽。運為四氣，性體乃朕。率為五常，殊為萬事。反乎獨知，獨知常知。全體俱知，本無明暗。常止則明，馳驅乃暗。故曰闇章，的然日亡。君子知之，凜乎淵冰。於所不睹，於所不聞。日夕兢兢，道念及凝。萬法歸一，不盈此知。配天塞地，盡性至命。……⁷⁴

此箴的「聖學本心、惟心本天」、「維玄維默，體乎太虛。因所不見，是名曰『獨』」、「天之所命，即吾獨知」，這皆是從客觀層面的性天義講，即天道運行於吾人之獨體、性體而言。接著，要「反乎獨知，獨知常知」至於「配天塞地，盡性至命」，這就有通過心體來證此獨體的「以心著性」的意思。此箴他又說道「獨本無知，因物有知」，表示「獨體」是不離世間萬物，故吾人必即「自身而家，自家而國。國而天下」的「心量」中見此獨體，故此身、家、國、天下之一切萬事萬物是統於心體，這裡就是其《大學》詮釋中的「統義」。但是，從此箴中我們卻可看出「以心著性」與「合一觀」是可同時成立的。

因為，此箴中又把心體或「心量」等同於道體或天道，故云心是「其大無外，故名為天」。進而，又說「一氣流行，分陰分陽。運為四氣，性體乃朕」，這指吾人盡此心即可進至體證喜怒哀樂四氣周流之性體、獨體。從此，看出此箴是為合一觀的極致，把慎獨境界的性體、心體、獨體、道體、陰陽一氣流行及身、家、國、天下之萬有皆收攝為一。但是，此合一之境並非只是單言主觀面的一心，而是把性

⁷⁴ 劉宗周：《劉宗周全集（三下）》，〈獨箴〉，頁 1097。

宗與心宗打合為一。所以，他的「合一」、「統一」之說還是歸本於慎獨論的性宗，故此身、家、國、天下即必須「反乎獨知」。

綜上所述，《大學》詮釋中的重要義理如誠意、統義、止善等，皆不能離開慎獨而言，甚至全以慎獨為宗，且他的慎獨論必要區分為心宗及性宗，故他的《大學》詮釋並無放棄客觀面的性天義，而仍可以「以心著性」加以定位。

四、戴山的易學

劉戴山的易學著作有《讀易圖說》、《易衍》、《古文易抄》，皆是他晚年所著⁷⁵，應是相當重要的文獻，然歷來卻較少人重視，⁷⁶大抵是因為對戴山學的理解，大多針對於慎獨或誠意，故對他的易學就較為忽略。

另外，戴山的易學有極強烈的「合一觀」的說法，如勞思光先生就以《讀易圖說》是他「合一觀」的完成之代表作。⁷⁷黃敏浩教授也認為戴山的易學中把「太極」收攝為「人極」，是為「主觀地言之，並無意從客觀面立一性體」⁷⁸，即指其易學中的道體義並無客觀超越

⁷⁵ 劉戴山的易學著作，皆成於六十六歲，請參閱劉灼：〈劉宗周年譜〉，「崇禎十六年」，見《劉宗周全集（五）》，頁 477。

⁷⁶ 對於戴山的易學，現以張永雋教授的一篇論文最具代表性，請參閱張永雋：〈論劉戴山的心學與易學思想〉，《中華易學》，第17卷，第三期，1996，頁16-23。亦可參閱拙作陳佳銘：〈劉戴山易學中之「以心著性」型態〉，《鵝湖月刊》，第 412 期，2009，頁 33-44。

⁷⁷ 勞思光：《新編中國哲學史（三下）》，頁 615-619。

⁷⁸ 黃敏浩：《劉宗周及其慎獨哲學》，頁 242-245。

性，而只是收攝於主觀面的心體講。

對此，我們先引用《讀易圖說》的「圖十二」來論：

此人心六十四卦、三百八十四爻之象。造化之理，新新故故，相推而不窮。如草木之榮枯，昆蟲之起蟄，日月之晦明，四時之盛衰，氣運南北往來，陵谷之遷徙，莫不皆然。人囿於大化之中，與萬物同體。……⁷⁹

於此，蕺山是以心體之流行，等同於天地生化之生生不已、流行不已。並且，此心體與天地萬物為一體，故一切草木、昆蟲、日月、四時、氣運、陵谷皆可收於一心，這等同於他的「體認親切法」的「心包天地萬物之外」、「通天地萬物為一心」⁸⁰的思想。以此而言，蕺山的易學確實極可表現「合一觀」的傾向。

另外，蕺山的易學使做人歸於氣的聯想，這是因他論「太極」或理氣關係時，使人產生誤解。他說：

理即是氣之理，斷然不在氣先，不在氣外。⁸¹

或問：「理為氣之理，乃先儒所謂『理生氣』，何居？」
曰：「有是氣方有是理，無是氣則理於何麗？但既有是理，則此理尊而無上，遂足以為氣之主宰。氣若其所從出者，

⁷⁹ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈讀易圖說〉，頁 156。

⁸⁰ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈學言上〉，頁 463。

⁸¹ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈學言中〉，頁 483。

非理能生氣也。⁸²

在這兩段話中，蕺山以「理」是「氣之理」，又言「有是氣方有是理」，似乎是以氣為首出，而理只成「氣之條理」而已。但是，基本上蕺山仍肯定「理」的優位性，如他說「此理尊而無上，遂足以為氣之主宰」。所以，如前所述蕺山並非是「氣一元論」者，他只是在於貫徹他「即主宰即流行」之主張，即是從氣之流行見本體流行之義，如他說：

子曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」程子曰：「上下二字截得道器最分明。」又曰：「道即器，器即道。」畢竟器在斯，道亦在斯。離器而道不可見，故道器可以上下言，不可以先後言。「有物先天地」，異端千差萬錯，總從此句來。⁸³

前文已述及，蕺山肯定明道的道器觀，他承認道、器當有所分際，故視「形而上、形而下」的區分是「上下二字截得道器最分明」，即「道器可以上下言」。但是，他不同意的是道、器「以先後言」，即反對成為朱子「理生氣」的型態，即他反對「有物先天地」的思維。總之，蕺山是不同意「理先氣後」或「理生氣」，而強調「理氣合一」、「理氣相即」，而非是「氣先理後」，故他說「離器道不可見」⁸⁴，但道體並非是完全沒於形器而消失。故他又有說：

⁸² 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈學言中〉，頁 483。

⁸³ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈學言中〉，頁 481。

⁸⁴ 請參閱李明輝：《四端與七情-關於道德情感的比較哲學探討》〔台北：國立台灣大學出版中心，2008〕，頁 156。

形即象也。象立而道、器分，一上一下之謂也。上者即其下者也，器外無道也。即變通、即事業，皆道也，非離器以為道也。⁸⁵

這是在解釋《繫辭》的「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，他說道「象立而道、器分，一上一下之謂也」，表示他的體系仍有形上、形下之分，只是他強調「上者即其下者」、「非離器以為道」、「器外無道」，這是為「理氣合一」之義，並沒有取消形而上之道的意思。

論述了蕺山的理氣、道器觀後，我們再來看他易啟人疑竇的「太極」之論，他說：

「一陰一陽之謂道」，即太極也。天地之間，一氣而已，非有理而後有氣，乃氣立而理因之寓也。就形下之中而指其形而上者，不得不推高一層以立至尊之位，故謂之太極；而實本無太極之可言，所謂「無極而太極」也。使實有是太極之理，為此氣從出之母，則亦一物而已，又何以生生不息，妙萬物而無窮乎？今日：「理本無形，故謂之無極」無乃轉落註腳。太極之妙，生生不息而已矣。生陽生陰，而生水火木金土，而生萬物，皆一氣自然之變化，而合之只是一箇生意，此造化之蘊。⁸⁶

在這一段中，蕺山把《太極圖說》的「無極而太極」解為「本無太極之可言」，又說了「氣立而理因之寓」、「不得不推高一層以立至

⁸⁵ 劉宗周：《劉宗周全集（一）》，〈周易古文抄下〉，「繫辭下傳」，頁 271。

⁸⁶ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈聖學宗要〉，頁 268。

尊之位」，這好似不承認有太極、道體可言，此體只是氣所生的「條理」、「虛名」而已。至此，好似蕺山真是「氣一元論」者，如此則他的性體、道體、獨體、心體皆只是一氣或形器中之條理而已。

但是，我們若把蕺山的「太極之妙，生生不息」，或太極為「一氣自然之變化」，與蕺山的慎獨境界中的獨體、性體四氣周流合而觀之，就不至認為蕺山是取消了太極、道體的超越性。此即，蕺山的性體、心體、獨體、道體或太極為一氣流行，皆非是一存有論的語言，而是一道德實踐所體證的化境。如他在《易衍》中有一則說：

曷為天下易？曰「心」。心，生而已矣。心生而為陽，生生為陰，生生不已，為四端，為萬善。始於幾微，究於廣大。出入無垠，超然獨存。不與眾緣伍，為凡聖統宗。以建天地，天地是儀，以類萬物，萬物是宥。其斯以為天下極。⁸⁷

此段，他把易體之生生、陰陽二氣之生生皆等歸於一心，且此心體之生生流行是通過四端之心之呈露與發動來體認，是為「為四端，為萬善。始於幾微，究於廣大」。此即，就如本文屢屢說明蕺山的氣的流行就是心體的流行，故無離開心體流行以言的太極之流行。以此，吾人也可說「本無太極」一語，即是指沒有單單就宇宙創造而空言的太極，而是只有就著心體生生之氣的流行而體現的太極，或可說吾人只能通過心體的發用流行來體證太極的生生不已之發用流行。

而且，蕺山探討太極、理氣、道器等易學之詮釋，並非是獨立於慎獨宗旨之外，反倒他是以慎獨來貫串他的經典詮釋。其中，最為人

⁸⁷ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈易衍〉，頁 158。

所知的即他《易衍》中的文字，也就是論心宗慎獨與性宗慎獨的部分。

蕺山的「以心著性」型態，於其易學著作《易衍》中完全顯豁而出，首先來看其中以「性宗」來說的慎獨，他說：

君子仰觀於天，而得先天之易焉。「維天之命，於穆不已，蓋曰天之所以為天也。」「是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，此慎獨之說也。至哉獨乎！隱乎！微乎！穆穆乎不已者乎！蓋心之所以為心也。則心一天也。獨體不息之中，而一元常運，喜怒哀樂四氣周流，存此之謂中，發此之謂和，陰陽之象也。四氣，一陰陽也。陰陽，一獨也。其為物不貳，則其生物不測。故中為天下之大本，而和為天下之達道，及其至也，察乎天地，至隱至微、至顯至見也。故曰「體用一原，顯微無間」。君子所以必慎其獨也，此性宗也。⁸⁸

性宗慎獨是指慎獨所朗現的性天之境，是指天理即於本心而流行、呈現，故謂「蓋心之所以為心也。則心一天也」，這完全是化境的語言，其中的「獨體不息」、「一元常運，喜怒哀樂四氣周流」是一氣流行，但亦是心體流行、獨體流行、性體之流行，故可知他的太極之一氣流行，亦是為本心朗現之化境。並且，此性天層面需從主觀面的心體來體現，他接著即論到「心宗」之慎獨，他說：

君子俯察於地，而得後天之易焉。夫性，本天者也。心，本人者也。天非人不盡，性非心不體也。心也者，覺而已

⁸⁸ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈易衍〉，頁 160。

矣。覺故能照，照心嘗寂而常感，感之以可喜而喜，感之以可怒而怒，其大端也。喜之變為欲、為愛，怒之變為惡、為哀，而懼則立於四者之中，喜得之而不至於淫，怒得之而不至於傷者。合而觀之，即人心之七政也。七者皆照心所發也，而發則馳矣。眾人溺焉，惟君子時發而時止，時返其照心而不逐於感，得易之逆數焉。此之謂「後天而奉天時」，蓋慎獨之實功。⁸⁹

此段，蕺山是在云「盡心」之功，指出心體若流失則陷溺於「欲」、「惡」、「淫」、「傷」，這時便從超越的「純情」轉為感性的「七情」。但是，心體有「覺」、「照」，可做「逆覺體證」，使得心體不逐於感，就可復其本心，這就是蕺山的「心宗」之慎獨。當吾人體證心體至極，心體自覺活動即可步步融於超越的性體，即形著性體使其具體而真實化，這便是「性非心不體」。而此性體又是相貫通於天命流行之體，即為「性，本天者也」。故而，通過盡心以盡性、「以心著性」，則吾人即可與天為一，是為「天非人不盡」。蕺山最後云「後天而奉天時」，是相對於前章「性宗」而言，這代表客觀面的「先天」之境，必須通過「後天」去「以心著性」才能彰顯。

這兩段《易衍》的文字，看似在於詮釋《中庸》，但實是就著易學詮釋來說，這意味著蕺山的易學絕非只是在談理氣關係或「太極本無極」等說。蕺山易學中重氣之說法，是在於反對朱子的「理生氣」諸義而產生的批判，故有極強的「理氣吸緊」的講法，容易造成唯氣

⁸⁹ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈易衍〉，頁 160-161。

的誤解⁹⁰，但他的易學仍須歸本於慎獨來看。

所以，蕺山的太極亦是通過慎獨工夫加以體證，他把獨體即等同於「太極」，其云：

無極而太極，獨之體也。動而生陽，即喜怒哀樂未發謂之中；靜而生陰，即發而皆中節謂之和。纔動於中，即發於外，發於外則無事矣，是為動極復靜，纔發於外，即止於中，止於中則有本矣，是為靜極復動。一動一靜，互為其根，分陰分陽，兩儀立焉。若謂有時而動，因感乃生，有時而靜，與感俱滅，則性有時生滅矣。蓋時位不能無動靜，而性體不與時位為推遷，故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，何時位動靜之有？⁹¹

在這一段引言中，蕺山以慎獨所體證的「獨體」等同於太極，又等於是《中庸》的中體、性體。這裡，他以獨體、性體的喜怒哀樂四氣之周流、中和之即發即未發，等同於太極之陽動、陰靜。因此，看出蕺山亦把太極置於客觀面的性天層次，他是以慎獨來體證太極，這就隱含「以心著性」的型態。他又說：

獨者，心極也。心本無極，而氣機流行不能無屈伸、往來、消長之位，是為二儀。而中和從此名焉。中以言乎其陽之動也，和以言乎其陰之靜也，然未發之中而實以藏已發之

⁹⁰ 牟先生以為蕺山「理氣為一」的說法是「形而上下緊收緊吸下的圓融化境」，但「劉蕺山之滯碍不通處即在常不自覺將圓融而化視為一特定之主張（陳述）……」，故易使人產生誤解。請參閱牟宗三：《心體與性體（一）》，頁 396。

⁹¹ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，《學言中》，頁 464-465。

和，已發為和而即以顯未發之中，此陰陽所以互藏其宅而相生不已也。合陰陽動靜而妙合無間者，獨之體也。又指其中和所蘊之情，不過喜怒哀樂四者，依然四氣流行而五行各司其令也。由是無極之真，二五之精，妙合而凝。以成乾男，則天位乎上；以成坤女，則地位乎下；以化生萬物，則萬物育於中。此之謂天命之性，率性之道。而苟非君子實有是慎獨之功，從主靜以立人極，則亦何以使二義之不忒其位，四氣之各序其功，天地萬物之各得其所？此所謂修道之教。大哉易乎！斯其至矣。⁹²

「心極」之說是出於王龍溪，蕺山把心極等同於獨體，說「獨者，心極」當是欲把主觀面的心學，往客觀面的性天層次走，即吾人可從主觀面的心體去朗現客觀面的獨體、太極。接著，他又把體證太極的工夫歸於慎獨、主靜，如上述是以慎獨去體證天命之性及獨體之喜怒哀樂四氣流行，這性體、獨體的流行即是「無極之真，二五之精，妙合而凝」的太極之一氣。總而言之，此段蕺山從心極起始，再以慎獨體證獨體、性體、太極，這分明就表現了「以心著性」的型態。

他在其易學詮釋中，常透露出「以心著性」的意思，如他說：

盈天地間，無非易也。聖人，人此易者也。人此易，心此易也。心之所在，即性之所成，而聖人第以存存而不已者，濬心易之源，則道義皆從此出。⁹³

⁹² 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，《學言中》，頁 461-462。

⁹³ 劉宗周：《劉宗周全集（一）》，〈周易古文抄下〉，「繫辭上傳」，頁 257。

這段是解釋《繫辭》的「成性存存，道義之門」，他說「人此易」、「心此易」，心是通過「形著」性體而通於易道，這「形著」義就表現於「心之所在，即性之所成」這句話，又此「存存不已」的「性」就是「心易之源」，這明是「以心著性」以體證易體、道體的意思。

我們再看他解釋「一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性也」就有「以心著性」的意思於其中，他說：

一陰一陽，專就人心中指出一氣流行不已之妙，而得道體焉。故下文即承之曰「繼之者善也」，道之微機也；「成之者性」，道之實體也。至此言道，遂謂之率性之道矣，而終不能無氣稟之偏。氣質之所囿，見亦囿焉。見仁見知未嘗非道，而非君子全體陰陽之道，至百姓之日用不知，一切並無所見，抑又不足言矣。繼善，謂自靜而動，一念惺然而善端於此呈露也。成性，謂自生而成，一理凝然而善體於此備具也。⁹⁴

此段，說出道體即為人心中的「一氣流行不已之妙」，是為從主觀面的心體流行之境體證道體之生生不已。而且，其心與道體中間的契接點即為性，故把「成之者性」解為「道之實體」。接著，又云「繼善，謂自靜而動，一念惺然而善端於此呈露也。成性，謂自生而成，一理凝然而善體於此備具也」，其中的「一念惺然而善端呈露」，當是主觀面的道德本心之自覺，而「自生而成，一理凝然而善體於此具備」，就有通過主觀面的心體之「一念」以「形著」此「一理」、「善體」以「成性」的「以心著性」的意義。

⁹⁴ 劉宗周：《劉宗周全集（一）》，〈周易古文抄下〉，「繫辭上傳」，頁 254-255。

我們再來看同章的「生生之謂易」至「陰陽不測之謂神」蕺山作何解。他說：

易即仁，仁乃生生，生生之謂心。生生不已而形氣分，則陰陽之體以立，乃所以為富有也。生生不已而占事在，則陰陽之用以行，乃所以為日新。如此生生不已，而一陰一陽之妙，真有莫測其所在者，是以謂之神。神，一道也。道，一易也。易，一心也。心，一性也。性，一善也。⁹⁵

這裡，蕺山把生生不已的易體歸於生生不息之仁體來體認，而仁體之生生就是心體之流行不已，這與前述把道體流行等同於心體之流行是為同義。然而，蕺山並沒有取消道體的客觀超越義，他的道體之生生不息仍是從一宇宙論層面來談，如他說「生生不已而形氣分，則陰陽之體以立」，又此道體之生生就是「陰陽不測」之神體。最後，他說「易，一心」、「心，一性」，這就是指客觀超越的易體、性體，必須通過「一心」來形著、體認的「以心著性」之型態。

五、蕺山的孟子學

劉蕺山並沒有專對《孟子》加以詮釋的著作⁹⁶，故梨洲著《孟

⁹⁵ 劉宗周：《劉宗周全集（一）》，〈周易古文抄下〉，「繫辭上傳」，頁 255-256。

⁹⁶ 鍾彩鈞教授在〈劉蕺山與黃梨洲的孟子學〉一文中舉出蕺山的孟子學之重要著作，有〈謁孔廟〉十首、〈孔孟合璧〉、〈聖學喫緊三關〉、〈證人社語錄〉、〈中庸首章說〉、〈第一義說〉、〈求放心說〉、〈氣質說〉、〈養氣說〉、〈原旨〉、〈證學雜解〉等，請參閱鍾彩鈞：〈劉蕺山與黃梨洲的孟子學〉，收錄於《劉蕺山學術思想論集》，頁 368-392。

子師說》來陳述蕺山的孟學觀點，姑且不論梨洲的對其師的孟學之述解正確與否，但他此舉代表孟子學在蕺山體系中有其重要性。

蕺山的孟子詮釋，極強調形上、形下打合，以及「即氣言性」或「即心言性」的觀點，如前述他在〈原性〉⁹⁷一篇由「氣聚而成形」，「形」又生「質」，「質」又生「體」，「體列而有官」至「官呈而性著」，即結論「於是有仁義禮智之名」，好似「性」只是因著形質之氣而立，可說是「性氣合一」之說。他又說「仁非他也，即惻隱之心是；義非他也，即羞惡之心是；禮非他也，即辭讓之心是；智非他也，即是非之心是也」，是從「以心言性」的角度來詮釋孟子。然而，本文以為蕺山不論是「性氣合一」或「以心言性」，或甚至說「性無性」，皆是在於強調形上、形下之一體而兩分，並非是否定性體的客觀超越性。

蕺山的孟子詮釋並不離性天層面來理解，⁹⁸ 如他在《證學雜解》「解十九」中云：

子思子從喜怒哀樂之中和指點天命之性，而率性之道即在
其中，分明一元流行之氣象。所謂「不識不知，順帝之則」，
全不涉人分上。此言性第一義也。至孟子因當時言性紛
紛，不得不以「善」字標宗旨，單向心地覺處，指點出粹
然至善之理，曰惻隱、羞惡、辭讓、是非，全是人道邊事，
最有功於學者。雖四者之心未始非喜怒哀樂所化，然已落
面目一班，直指之為仁義禮智名色，去「人生而靜」之體

⁹⁷ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈原旨〉，「原性」，頁 328。

⁹⁸ 鍾彩鈞教授認為蕺山在其「心性一體觀中」，仍是「指出性是有常尊的形而上者」，請參閱鍾彩鈞：〈劉蕺山與黃梨洲的孟子學〉，收錄於《劉蕺山學術思想論集》，頁 407。

遠矣。學者從孟子之教，盡其心以知性而知天，庶於未發時氣象少有承當。今乃謂喜怒哀樂為粗幾，而必求之義理之性，豈知性者乎？⁹⁹

這裡，區分孟子以四端之心言性，是為「人道邊事」，表示孟子體系只掌握了儒學主觀層面之義理；而《中庸》從「喜怒哀樂之中和指點天命之性」，才是「不涉人份」、「言性第一義」，即指《中庸》言天命之性，才進入儒家客觀層面，有其超越性才更為根本。而他又表明學者之於孟子學，只把握「盡其心以知性而知天」尚嫌不足，必須進入《中庸》之「未發氣象」，這「未發氣象」在蕺山處當指性天層面而言。以此，可知蕺山認為孟子思想仍須進入性天之層面，才得完整而全面。又可舉他的〈求放心說〉來看，此說云：

程子曰：「心要在腔子裏。」此本孟子「求放心」而言。然則人心果有時放外耶？即放外，果在何處？因讀孟子上文云「仁，人心也。」乃知心有不仁時，便是放，所謂「曠安宅而不居」也。故陽明先生曰：「程子所謂腔子，亦只是天理。」至哉言乎！程子又曰：「吾學雖有所授，然天理二字，卻是自家體認出來。」夫既從自家體認而出，則非由名相湊泊可知。凡仁與義，皆天理之名相，而不可即以名相為天理，謂其不屬自家故也。試問學者，何處是自家一路？須切己反觀，推究到至隱至微處，方有著落。此中無一切名相，亦並無聲臭可窺，只是維玄維默而已。雖維玄維默，而實無一物不體備其中，所謂天也。故理曰天理，纔著人分，便落他家，一屬他家，便無歸宿。仔細檢

⁹⁹ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈證學雜解〉，「解十九」，頁 318-319。

點，或以思維放，或以卜度放，或以安排放，或以知故放，或以虛空放，只此心動一下，便是放。所放甚微，而人欲從此而橫流，其究甚大。蓋此心既離自家，便有無所不至者。心齋云：「凡有所向，便是欲；有所見，便是妄。」既無所向，又無所見，便是無極而太極。無極而太極，即自家真底蘊處。學者只向自家尋底蘊，常做箇體認工夫，放亦只放在這裏，求亦只求在這裏，豈不至易？豈不至簡？故「求放心」三字，是學人單題口訣，下士得之為入道之門，上智得之即達天之路。¹⁰⁰

此篇的「凡仁與義，皆天理之名相」，好像有否定性體之客觀義的意思。但是，他又說「不可即以名相為天理」，這就肯定了天理的客觀實在義。因此，他仍是上述《證學雜解》中對孟子的分判來說，即以為《中庸》的性天層面才是言性之第一義，孟子的仁義禮智四端是「名色」，或如此篇云是「天理的名相」，故可說是言性之第二義¹⁰¹。就此而言，天理是為道德之根源，仁義禮智是為天理之呈現。如此，即是以天理為尊，故他以為吾人需體證心體至「至隱至微」及「維玄為默」之境，又需體認其中之「實無一物不備其中的天」，最後他還說「無極而太極，即自家真底蘊處」，並且以「求放心」是「上智得之即達天之路」，這即是把孟子體系融攝於性天的層面。

是以，蕺山以為孟子的良知之「心宗」，其重點仍在於體認「性宗」，如在〈證人會約〉中有云：

¹⁰⁰ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈求放心說〉，頁 356-357。

¹⁰¹ 蕺山又有云：「告子專在無處立腳，與天命之性尚隔幾重。孟子姑不與之深言，汲汲以『惻隱、羞惡、辭讓、是非』指出箇『善』字，猶然落在第二義耳」。見劉宗周：《劉宗周全集（三上）》，〈答王右仲州刺〉，頁 389。

人生必有所自來，大易曰：「繼之者善也，成之者性也。」繼善以前，不容言說；成性之後，儘可識取。孟子曰：「孩提之童，無不知愛其親；及其長，無不知敬其兄。」此所謂良知者。人孰無此良知者？自孩提稍長以後，一竅生生，時嘗流露，遇親知愛，遇長知敬。雖當旦晷牾亡之時，此知仍是融然不減毫末，即遇親長暫違之地，此知轉是熾然，亦不增毫末，性體呈露，於此最真。學者欲參性宗，只向此中求實地，不必更事玄虛。良知二字，是孟子道性善宗旨。致此之知，更有何事！¹⁰²

以上，戴山把〈繫辭傳〉¹⁰³ 中的「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」，與《孟子》的良知合而言之，這其實就有主觀層面與客觀層面的區分。其中，他說「繼善以前，不容言說」是指客觀地的性天層面而言；而「成性之後，儘可識取」，就說到吾人必須通過主觀面的良知流露之道德本心層面來體證性體，也就是這裡的「性體呈露，於此最真」、「欲參性宗，只向此中求實地」的意思。所以，此段就是在表明客觀面的性宗必由主觀面的心宗來呈現，或可說《孟子》的良知學的歸結處即在於客觀面性天之層次。

通過以上的論述，我們可見戴山的孟子學亦是重於性宗的層面，即主觀面的心體義必歸往客觀面的性天義。因此，對於黃宗羲《孟子師說》中強調的「仁、義、禮、智、樂，俱是虛名。」¹⁰⁴，把性稱為

¹⁰² 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈證人會約〉，「約言」，頁 576-577。

¹⁰³ 《周易》，〈繫辭上傳〉，第五章。

¹⁰⁴ 《孟子師說》，卷 4，〈仁之實章〉，請參閱《劉宗周全集（四）》，頁 690。

虛名，本文以為這就離開了蕺山學的立場¹⁰⁵。如前所述，蕺山雖有「性無性」或「性因心而名者」¹⁰⁶等說法，然其孟子詮釋中的性天義並不可泯。以此，梨洲對蕺山學的理解就可再商榷了。

肆、結語

傳統對蕺山經典詮釋的印象，《論語學案》是其早期之作品可存而不論，《中庸》的慎獨義也置於第二義，易學是以唯氣論來看，《孟子師說》又以梨洲的「內在一元」之傾向理解，最終以《大學》的誠意論為蕺山之定見。如此，則必歸於以心學來看蕺山，並不能獨立於陸、王為另一系統。

但是，本文則採不同的觀點，如上吾人對《論語》、《中庸》、《大學》、《易傳》、《孟子》的詮釋加以研究之後，卻可把蕺山之經典詮釋歸於以慎獨義為中心來統攝。如上所述，即便是《大學》、《易傳》他也必歸於慎獨，並非《大學》只歸於誠意，亦非易學是歸於氣，且無論《大學》的意體或《易傳》的太極，蕺山皆把其等同於獨體，即歸於慎獨論而言，這表示蕺山的系統還是重於體證客觀面的獨體、性體、道體，故牟宗三先生的「以心著性」的判定仍有其理據。

所以，雖蕺山的喜做合一觀的解釋，但本文以為蕺山不論是就存有論說的合一觀，如氣質與義理是一性、理即是氣之理、性體四氣周

¹⁰⁵ 劉述先教授以為梨洲的孟子學雖有超越義滅然的問題，但其「內在一元論」的傾向，卻是直承陽明、蕺山而來，決無背離之事，本文對劉教授此說則有不同的看法。請參閱劉述先：〈論黃宗羲對於孟子的理解〉，《鵝湖月刊》，295期，頁9。

¹⁰⁶ 劉宗周：《劉宗周全集（二）》，〈原旨〉，「原性」，頁328。

流等義，或是他以道德實踐領域的「合一觀」，如「統義」、「大統會」等說法，皆不能只歸於氣或只以一心解釋，他仍是把其歸於性天的層面。總而言之，以「以心著性」及「重性天之尊」來理解蕺山學，仍是相當穩當的。

參考文獻

- 朱熹 Zhu Xi, 1998, 《四書章句集註》 *Sishu zhangju jizhu*, 台北 [Taipei]: 鵝湖出版社 [Ehu publish]。
- 胡宏 HU Hong, 1987, 《胡宏集》 *Hu Hong ji*。北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company]。
- 程顥、程頤 CHENG Hao, CHENG Yi, 1983, 《二程集》 *Ercheng ji*。台北 [Taipei]: 漢京文化 [Hanjing wenhua]。
- 劉蕺山 LIU Jishan, 1997, 《劉宗周全集》 *Liu Zongzhou quanji*。臺北 [Taipei]: 中央研究院中國文哲研究所籌備處 [Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica]。
- 牟宗三 MOU Tsungxan, 1996, 《心體與性體(一)》 *Xinti yu xingti I*。臺北 [Taipei]: 正中書局 [Cheng Chung Book Co., Ltd.]。
- , 1993, 《心體與性體(二)》 *Xinti yu xing ti II*。臺北 [Taipei]: 正中書局 [Cheng Chung Book Co., Ltd.]。
- , 1993, 《從陸象山到劉蕺山》 *Cong LU Xiangshan dao LIU Jishan*。臺北 [Taipei]: 臺灣學生書局 [Student book Co., Ltd.]。
- , 2003, 《宋明儒學的問題與發展》 *Songming ruxue de wenti yu fazhan*。臺北 [Taipei]: 聯經出版 [Linking publishing]。
- 李明輝 LI Minghui:《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》 *Siduan yu qiqing —guanyu daode qinggan de bijiaozhexue tantao*。臺北 [Taipei]: 臺灣大學出版中心 [National Taiwan

University Press]。

李明輝、陳瑋芬（編）LI Minghui, CHEN Weifen Eds.，2008，《理解、詮釋與儒家傳統：個案篇》*Lijie cyuanshih yu rujia chuan tong geanpian*。台北 [Taipei]：中央研究院中國文哲研究所 [Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica]。

李瑞騰（編）LI Ruiteng Ed.，2009，《典範轉移：學科的互動與整合》*Dianfan zhuan yi: xueke de hudong yu zhenghe*。桃園 [Taoyuan]：國立中央大學文學院 [College of Liberal Arts, National Central University]。

林月惠 LIN Yuehui，1994，〈劉蕺山「慎獨」之學的建構—以《中庸》首章的詮釋為中心〉LIU Jishan shendu zhi xue de jiangou—yi “zhongyong” shou zhang de quanshi wei zhongxin，《台灣哲學研究》*Taiwan zhexue yan jiu*，第四期 Vol. 4：87-149。

——，2008，〈劉蕺山對《大學》「格物」的詮釋〉LIU Jishan dui “Daxue” gewu de quanshi，《理解、詮釋與儒家傳統：個案篇》*Lijie quanshi yu rujia chuantong geanpian*，李明輝、陳瑋芬（編）LI Minghui, CHEN Weifen Eds.：165-218。台北 [Taipei]：中央研究院中國文哲研究所 [Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica]。

東方朔 Dongfang Shuo，1997，《劉蕺山哲學研究》*LIU Jishan zhexue yanjiu*。上海 [Shanghai]：上海人民出版社 [Shanghai renmin chubanshe]。

——，1998，《劉宗周評傳》*LIU Zongzhou ping zhuan*。南京 [Nanjing]：

南京大學出版社 [Nanjing University Press]。

袁爾鉅 ZHONG Erju, 1993, 《蕺山學派哲學思想》*Jishan xuepai zhexue sixiang*。濟南 [Jinan]：山東教育出版社 [Shandong Education press]。

陳佳銘 CHEN Jiaming, 2009, 〈劉蕺山易學中之「以心著性」型態〉
LIU Jishan yixue zhong zhi “yixinzhexing” xingtai, 《鵝湖月刊》
Ehu yuekan, 412 期 Vol. 412: 33-44。

陳立驤 CHEN Lixiang, 2005, 《宋明儒學新論》*Songming ruxue xin lun*。高雄 [Kaohsiung]：高雄復文圖書出版社 [Kaohsiung fuwen tushu chubanshe]。

張永雋 ZHANG Yongjun, 1996, 〈論劉蕺山的心學與易學思想〉
Lun LIU Jishan de xin xue yu yixue sixiang, 《中華易學》*Zhong hua yixue*, 第 17 卷第三期 Vol. 17 no. 3: 16-23。

勞思光 LAO Siguang, 1992, 《新編中國哲學史（三下）》*Xinbian zhongguo zhexue shi sanxia*。臺北 [Taipei]：三民[Sanmin]。

黃敏浩 HUANG Minhao, 2001, 《劉宗周及其慎獨哲學》*LIU Zongzhou ji qi shendu zhexue*。臺北 [Taipei]：臺灣學生書局 [Student book Co., Ltd]。

楊祖漢 YANG Zuhan, 1998, 〈唐君毅、牟宗三先生對劉蕺山哲學的研究〉
TANG Junyi, MOU Zongsan xiansheng dui LIU Jishan zhexue de yanjiu, 《劉蕺山學術思想論集》*LIU Jishan xueshu sixiang lunji*, 鐘彩鈞 (編) ZHONG Caijun Ed.: 573-579。台北 [Taipei]：中央研究院中國文哲研究所籌備處 [Institute of Chinese

Literature and Philosophy, Academia Sinica]。

——，2009，〈從康德道德哲學看劉蕺山的思想〉*Cong Kant daode zhexue kan LIU Jishan de sixiang*，《典範轉移：學科的互動與整合》*Dianfan zhuan yi: xueke de hudong yu zheng he*，李瑞騰（編）LI Ruiteng Ed.：73-88。桃園 [Taoyuan]：國立中央大學文學院 [College of Liberal Arts, National Central University]。

劉述先 LIU Shuxian，2000，〈論黃宗羲對於孟子的理解〉*Lun Huang Zongxi dui yu Mengzi de lijie*，《鵝湖月刊》*Ehu yuekan*，295 期 Vol. 295：2-11。

劉述先 LIU Shuxian，1986，《黃宗羲心學的定位》*HUANG Zongxi xin xue de dingwei*。臺北 [Taipei]：允晨文化 [Asian culture]。

——，2004，《現代新儒學之省察論集》*Xiandai xin ruxue zhi xingcha lunji*。台北 [Taipei]：中央研究院中國文哲研究所 [Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica]。

鍾彩鈞 ZHONG Caijun，1998，〈劉蕺山與黃梨洲的孟子學〉*LIU Jishan yu HUANG Lizhou de Mengzi xue*，《劉蕺山學術思想論集》*LIU Jishan xueshu sixiang lunji*，鍾彩鈞（編）ZHONG Caijun Ed.：367-408。台北 [Taipei]：中央研究院中國文哲研究所籌備處 [Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica]。

鍾彩鈞（編）ZHONG Caijun Ed.，1998，《劉蕺山學術思想論集》*LIU Jishan xueshu sixiang lunji*。台北 [Taipei]：中央研究院中國文哲研究所籌備處 [Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica]。

The Proper Type of Liu Jishan's Thought As Seen from His Classics Interpretation

CHEN Chia-Ming

Department of Chinese Literature, National Chung Cheng University
Address: No.168, Sec. 1, Daxue Rd., Minxiong Township, Chiayi County
62102, Taiwan

E-mail: taiwan.ccm@msa.hinet.net

Abstract

This paper “The Proper Type of Liu Jishan's (劉蕺山) Thought As Seen from His Classics Interpretation” researches Liu Jishan's Classics interpretations on Confucian Analects, Mencius, Doctrine of the Mean, Book of Changes and Great Learning. Throughout Liu Jishan's Classics interpretation, we can thus position Liu Jishan's philosophical thought among all philosophers. Modern Chinese philosopher Mou Zhongshan (牟宗三) categorized Liu Jishan's philosophy as “Revealing Human Nature with Heart” (以心著性); he also discriminates the theories of Hu Hong (胡宏) and Liu Jishan from Neo-Confucianism philosophy. Many speculate Mou Zhongshan's viewpoints. According to Liu Jishan's student Huang Zhongxi's (黃宗羲) opinion, Liu's core thought would be the “Philosophy of Mind” (心學). Throughout Liu Jishan's Classics Interpretation, this paper will integrate all of Liu's expositions of Confucian Classics into his theory of “Keeping Vigilance In Solitude”

(慎獨) . Therefore we manifest the importance of Human Nature and Heaven in Liu Jishan's philosophy and that it is coherent with "Revealing Human Nature with Heart" (以心著性) .

Keywords: Liu Jishan, Mou Zhongshan, Revealing Human Nature with Heart, Classics Interpretation, Huang Zhongxi , Keeping Vigilance in Solitude