

第三章 周汝登《四書宗旨》——《大學》、《中庸》部分

汝登在《四書宗旨》裡透過《大學》、《中庸》，建立一套上達天命、下化萬物的心學詮釋，以即天理、虛靈不昧的良知作為貫通核心，在全然至善的良知本體下，展開獨特的工夫論述。於此，《大學》、《中庸》的系統性義理，在汝登詮釋下，成為架構在心體上、歸於良知的論述。

第一節 《大學》的詮釋

〈大學〉原為《小戴禮記》的第四十二篇，東漢鄭玄與唐孔穎達分別為之作注與疏，隸屬於《禮記》，並未獨立成書。直到宋代，〈大學〉逐漸受到重視，被學者從《禮記》中分立出來，予以獨立的講說與注解，甚而進行改本與分章。根據朱彝尊《經義考》所言，司馬光曾作《大學廣義》一卷與《致知在格物論》一卷，被視為最早的單行本注解。¹稍後，二程子在大力表彰〈大學〉之際，認定原文有錯簡且具結構可分的情況，遂將章節文句加以更移調動，形成各自的改本。²到了南宋，朱子承繼二程之意，在理學思考與系統結構的要求下，重新編定《大學》章次，分別經傳，增添「格致補傳」，溯源作者，形成《大學章句》，與《論語》、《孟子》、《中庸》合稱「四書」，在科考定本的規範下，成為元明最通行的《大學》版本，讀書人普遍學習、接受朱子詮釋下的《大學》義理。直到明代王陽明，其在心學思想下，反對朱子的改本與詮釋，提倡回復原本的《大學》(即古本《大學》)，並作〈大學問〉一文，展現異於朱子的《大學》義理。自此以後，隨著陽明學派的擴張，心學進路的《大學》著作漸多，嘗試在朱子詮釋之外開展另一種經典論述，企圖接近並闡明《大學》原義，宣示陽明學派對儒家精神的掌握與遙契。而汝登的《大學》詮釋正是其中一部，他在心學基底下，批判朱子的《大學》注解，並在吸納陽明的《大學》論點之後，加入自己的體悟，發

¹ 朱彝尊：「取大學於戴記，講說而專行之，實自溫公始。」見朱彝尊著，林慶彰等編審：《點校補正經義考(第五冊)》(臺北：中研院文哲所籌備處，1997年)，頁225。

² 李紀祥：「明道與伊川兄弟之改本，均未有單篇傳世，僅由其弟子收錄在《程氏經說》中，屬明道者為〈明道先生改定大學〉，屬伊川者為〈伊川先生改定大學〉。」又「明道與伊川改本，既為改本史上之首出，自然有其意義，茲分五點以言：(一)三綱、八目之排列形式；(二)注意到誠意章有錯簡；(三)新民說；(四)經傳之分；(五)格致釋文。」見李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》(臺北：臺灣學生書局，1988年)，頁44、50-52。

展出獨特的《大學》詮釋。

《大學》開篇的「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」和稍後的「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」，是全文的義理樞紐與關鍵所在，朱子名之為三綱八目，顯示其重要性。之後的儒者如王陽明與周汝登等，亦皆透過三綱八目的詮釋，來展現《大學》的核心價值與中心義理。故本文擬以三綱八目為切入角度，觀察汝登的《大學》詮釋，呈現其詮解旨意與特色。

一、論「三綱領」

(一)以「學術之分」釋「大學」之名

對於「大學」一詞，學者解釋不盡相同。如鄭玄、孔穎達，解「大學」為「廣博之學」，如鄭玄云：「名曰大學者，以其記博學，可以為政也。」³孔穎達加以說明：「此大學之篇，論學成之事，能治其國，章明其德於天下。」⁴漢唐注疏以博大的為政之學解說「大學」之名，到了朱子的《大學章句》有了不同看法。朱子解「大學」為「大人之學」⁵，是與「小人之學」（即童子之學）相對而言，其〈大學章句序〉云：

大學之書，古之大學所以教人之法也。……三代之隆，其法寢備，然後王宮、國都以及閭巷，莫不有學。人生八歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學，而教之以灑掃、應對、進退之節，禮樂、射御、書數之文；及其十有五年，則自天子之元子、眾子，以至公、卿、大夫、元士之適子，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理、正心、修己、治人之道。此又學校之教、大小之節所以分也。⁶

朱子認為「大人之學」是指年滿十五歲的貴族子弟、庶民俊秀，入最高學宮學習窮理正心、修己治人的道理。再根據朱子所引的程頤之言：

³ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏，龔抗雲整理：《禮記正義(經解~喪服四制)》(臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001年)，頁1859。

⁴ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏，龔抗雲整理：《禮記正義(經解~喪服四制)》，頁1859。

⁵ 朱熹：「大學者，大人之學也。」見《四書章句集注》(臺北：大安出版社，1996年)，頁5。

⁶ 朱熹：《四書章句集注》，頁1。

大學，孔氏之遺書，而初學入德之門也。⁷

可見從鄭注孔疏到朱子章句，「大學」一詞的內涵界定有了改變，從博大的為政之學，充滿為政治國的教育意涵，轉而為「窮理正心、修己治人」的「入德之門」，被解讀作成就道德的學問。⁸

到了明代王陽明，「大學」一詞在其「萬物一體」的思想下，被賦予不同前者的全新意涵，如〈大學問〉云：

大學者，昔儒以為大人之學矣。敢問大人之學何以在於明明德乎？陽明子曰：大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是。其與天地萬物而為一也。豈惟大人，雖小人之心亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉。是其仁之與孺子而為一體也，孺子猶同類者也。見鳥獸之哀鳴殫觫，而必有不忍之心，是其仁之與鳥獸而為一體也。鳥獸猶有知覺者也。見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而為一體也。草木猶有生意者也。見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而為一體也。是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之；是乃根於天命之性而自然靈昭不昧者也，是故謂之明德。小人之心，既已分隔隘陋矣，而其一體之仁，猶能不昧若此者，是其未動於欲，而未蔽於私之時也。及其動於欲，蔽於私，而利害相攻，忿怒相激，則將戕物紀類，無所不為其甚，至有骨肉相殘者，而一體之仁亡矣。是故苟無私慾之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁猶大人也。一有私慾之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋猶小人矣。故夫為大人之學者，亦惟去其私慾之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳，非能於本體之外而有所增益之也。⁹

王陽明用「以天地萬物為一體」的「大人之心」來解釋朱子的「大人之學」，意

⁷ 朱熹：《四書章句集注》，頁4。

⁸ 關於「大學」一詞的釋名轉折，可參見高荻華：《朱熹《四書章句集注》解經研究》（臺北：國立臺灣師範大學中國文學系研究所博士論文，2007年），頁17-20、25-29。

⁹ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁968。

即他採用朱子之語，卻另有自己的解說：將「大人」定義為「以天地萬物為一體」、保有「一體之仁心」的人，將「大人之學」解釋為去除私欲之蔽、恢復本心一體之仁的學問。如岑溢成所說：

依陽明的看法，……所謂大人，就是自覺此天賦之良知乃人之本性，同時是萬物之根源，由此覺悟人與我、己與物本為一體者。故此，所謂大學，只是去除私欲之蔽，讓良知自明自顯，由此見萬物之本為一體，從而對於人人物物，皆能真實地親之，以實現此一體之仁。¹⁰

透過上述觀察，可知解經者在不同的學術背景與思想脈絡下，對「大學」一詞進行不同意涵的充實，展現各自的理解角度與側重面向。身為陽明後學的周汝登，又是如何在王陽明的解說之下，對「大學」一詞進行定義？其說與陽明有何異同？是完全繼承陽明之說，抑或展出自己的新意呢？

汝登在《大學》詮釋的開頭云：

大學即孟子所稱大人，孔子所稱君子。儒以學術分，非以年歲論也。如其大也，雖灑掃、應對，便是精義入神；如其小也，雖篤學力行亦謂之不知道。¹¹

以孟子所說的「大人」和孔子所稱的「君子」來定義「大學」，而《論語》、《孟子》中，孔子、孟子所談論的「君子」、「大人」，多屬道德性的意涵。如《論語·里仁篇》中，孔子曰：「君子無終食之間違仁」¹²、「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」¹³、「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」¹⁴又《論語·公治長篇》：「有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」¹⁵在《孟子·離婁下篇》，孟子曰：「非禮之禮，非義之義，大人弗為。」¹⁶、「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在。」¹⁷、「大人者，不

¹⁰ 岑溢成：《大學義理疏解》（臺北縣：鵝湖月刊雜誌社，1983年），頁135。

¹¹ 周汝登：《四書宗旨》，頁241。

¹² 朱熹：《四書章句集注》，頁93。

¹³ 朱熹：《四書章句集注》，頁95。

¹⁴ 朱熹：《四書章句集注》，頁96。

¹⁵ 朱熹：《四書章句集注》，頁107。

¹⁶ 朱熹：《四書章句集注》，頁408。

失其赤子之心者也。」¹⁸在《孟子·告子上篇》，孟子曰：「從其大體為大人。從其小體為小人。……先立乎其大者，則其小者不能奪也，此為大人而已矣。」¹⁹在《孟子·盡心上篇》，孟子曰：「有大人者，正己而物正者也。」²⁰由上述舉例，可知孔子和孟子言下的「君子」、「大人」，多指符合仁、禮、義，忠恕具備的有德之人。因此，汝登以「大人」、「君子」指稱「大學」，認為「大學」的內涵應是教導人們成為道德理想之人的學問，顯然是為陽明的說法提出進一步的例證。接著，汝登又說「儒以學術分，非以年歲論也」，顯然不認同朱子以八歲、十五歲區分小學、大學的說法，主張小、大之分的標準在「學術之分」，何謂學術之分？汝登解釋說：

今日所辨在儒門中之異同，如所謂由仁義行與行仁義，同一仁義而真偽迥殊，不可不知學術之辨為此而已。²¹

此外，汝登在〈明學術〉一文云：

近來學術多歧，只要辨本末二端。從聞見上輾泊者是末，謂之摘葉尋枝；從心體上參証者是本，謂之直截根源。庸言明善，學言知止，此宗旨也，須從此入。不能信此者是名俗學，與道無干。²²

汝登認為真正的儒學當是「由仁義行」，而「行仁義」則為歧出；辨別何為儒學正道、何為歧道的判斷指標則在求學的工夫進路，汝登用「本」、「末」述之，認為「從心體上參証者是本」，內在本心的領略體悟，是最根本的修養工夫，能領略儒家精神；「從聞見上輾泊者是末」，聞見之知的學習，並非把握儒學真意的最佳路徑，和心體參証相較，是為次要。因此，汝登小、大之分的判別在於由心體入或由聞見入，若由心體參証儒學，則為大人，是「雖灑掃、應對，便是精義入神」；若由聞見掌握儒學，雖「雖篤學力行亦謂之不知道」，終是小人，無法領悟儒學真意。

¹⁷ 朱熹：《四書章句集注》，頁 409。

¹⁸ 朱熹：《四書章句集注》，頁 409。

¹⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 469。

²⁰ 朱熹：《四書章句集注》，頁 496。

²¹ 周汝登：《東越證學錄》，頁 135。

²² 周汝登：《東越證學錄》，頁 449-450。

總而論之，汝登的「大學」定義如下：「大學」是教導如何成為道德理想之人，成為孔子、孟子口中的君子和大人，而成就大人之學的方法在於掌握由心體參証的工夫進路，以此循入修養德性，做任何事皆能精義入神。由此可見，汝登對「大學」一詞的理解與王陽明並不相同，未從天地萬物一體之仁去定義「大人之學」，反而以孔、孟的「君子」、「大人」之說去解釋「大學」之意，讓《四書》中的《大學》、《論語》、《孟子》之間，形成有意義的內涵聯繫；並且強調工夫進路的「學術之分」是區辨大人之學與小人之學的指標，顯示汝登對工夫入手處的看重，視此為認定與成就大人之學的關鍵。

(二)「明德」是「本心虛者，心之寂靈者」

《大學》：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」²³，對於第一句的「明明德」，朱子《大學章句》云：

明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。²⁴

「明德」是上天賦予人，本來光明不昧、具備眾理的，但為後天氣稟、人欲所蔽，無法呈顯其明；故「明明德」是要人去除氣稟、人欲的偏蔽，恢復原有的光明德性。

至於王陽明，其詮釋則與朱子不盡相同，認為「明明德」就是恢復、呈顯以天地萬物為一體的仁心，他說：

大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是。……是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉。是其仁之與孺子而為一體也，孺子猶同類者也。見鳥獸之哀鳴穀觫，而必有不忍之心，是其仁之與鳥獸而為一體也。鳥獸猶有知覺者也。……是乃根於天命之性而自然靈昭不昧者也，是故謂之明德。小人之心，既已分隔隘陋矣，而其一體之仁，猶能不

²³ 朱熹：《四書章句集注》，頁4。

²⁴ 朱熹：《四書章句集注》，頁5。

昧若此者，是其未動於欲，而未蔽於私之時也。及其動於欲，蔽於私，而利害相攻，忿怒相激，則將戕物紀類，無所不為其甚，至有骨肉相殘者，而一體之仁亡矣。是故苟無私慾之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁猶大人也。一有私慾之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋猶小人矣。故夫為大人之學者，亦惟去其私慾之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳，非能於本體之外而有所增益之也。²⁵

王陽明認為人人皆有根源於天、能感通天地萬物一體的「明德」，但為私欲所蔽而泯然不顯；故「明明德」是要去除私慾之蔽，恢復天地萬物一體的本然仁心。其說乍看之下，似與朱子相似，若再仔細比較，就會發現兩人對「明德」的內涵解釋有本質性的相異：朱子以「具眾理而應萬事」描述「明德」，是基於「理」的思想系統下的解說；陽明以「一體之仁」說明「明德」，則是側重強調人心本具與天地萬物一體融通無隔的仁感。

對於「明明德」，汝登是援引他人之說來進行詮釋，既批評朱子的部分說法，也用其「本心」思想去解釋朱說，如下云：

袁了凡云：虛靈不昧，四字極好，何更說具眾理而應萬事。盧氏曰：明德即是本心虛者，心之寂靈者。心之感虛猶鑑之空靈，猶鑑之明。²⁶

朱子說：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。」²⁷當中未提到「心」者，亦無從看出朱子所謂的「明德者」是指「心」或等同「心」。但汝登基於「本心」思想去理解並評斷此句，前提認知是「明德」即「心」，故認同朱子「虛靈不昧」之說，以為朱子的虛靈不昧是本心狀態的描述，即「明德即是本心虛者，心之寂靈者」；並採用王陽明的「以鏡喻心」說²⁸，說明本心虛靈就猶如鏡子明淨光潔，可映照、辨析萬事萬物。簡言之，汝登以為「明德者」，是虛靈不昧的本心，猶如鏡子般靈明，故反對朱子添入「具眾理而應萬事」句，

²⁵ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 968。

²⁶ 周汝登：《四書宗旨》，頁 241-242。

²⁷ 朱熹：《四書章句集注》，頁 5。

²⁸ 鄧克銘：「王陽明文獻中常見『聖人之心如明鏡』、『良知之體嫩如明鏡』與『磨鏡』之語。以鏡喻心，一方面比喻心體如鏡般具有廓然大公、隨感而應之虛明性質；一方面比喻心學之工夫如磨去鏡上之污垢，以復心體之明。」見鄧克銘：〈王陽明以鏡喻心之特色及其異說〉，《臺大中文學報》第 26 期(2007 年 6 月)，頁 153-189。

在本心之外又多加一「理」字。至於「明明德」，汝登未作解說，但透過其思考脈絡，亦可大略推知其「明明德」之意，應是保有或呈顯此虛靈不昧的本心，使其發揮如明鏡般照物的本質。

總而論之，汝登雖未跟隨王陽明，以一體之仁釋明明德，但其以本心思想去理解朱子之說並另作詮釋，將明德解作虛靈不昧的本心，則是根基於陽明心學下的思考與詮釋；此外，其以明鏡喻本心的描述，顯然來自於陽明的以鏡喻心說。可說汝登在心學思想下，比陽明更強調從「本心性質」的角度去理解、詮釋《大學》的「明德」句。

(三)以「念頭一起便著境緣」釋明明德就在親民上

《大學》：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」²⁹，關於第二句的「親民」解釋，曾引發諸多討論，原因在於朱子承繼程頤說法，認為「親民」當改作「新民」，《大學章句》云：

程子曰：「親，當作新。」……新者，革其舊之謂也，言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。³⁰

朱子改「親」作「新」，強調大人者去除氣稟、人欲的偏蔽，恢復原有的光明德性後，應該推以及人，使他人同樣去除舊染污習，恢復本有的明德。³¹並對「明明德」與「親民」的關係，以「物有本末」解之，認為「明德為本，新民為末」³²。

對朱子的「新民」解與「明德為本，新民為末」說，王陽明不甚同意，認為朱子的說解並不恰當。關於「親民」一句，陽明認為古本《大學》本作「親民」，並列舉經書中的語句，證明「明明德」之下，應作「親民」，而非「新民」，如《傳

²⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁4。

³⁰ 朱熹：《四書章句集注》，頁5。

³¹ 對「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」中的「親」字，伊川根據後文所引的三則《詩經》語，皆有「新」字，云「在親民」中的「親」字「當作新」；之後朱子承接其說，雖然在《大學章句》的經文中，仍循古本為「在親民」，但卻注云：「程子曰：『親，當作新。』……新者，革其舊之謂也，……言明明德、新民，皆當至於至善之地而不遷。」又於傳之二章言「釋新民」而不言「釋親民」，足見朱子承伊川之見，主新民說。參見李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》，頁46-48、65。

³² 朱熹：《四書章句集注》，頁5。

習錄》所記：

愛問：「『在親民』，朱子謂當作新民。後章『作新民』之文似亦有據。先生以為宜從舊本『作親民』，亦有所據否」？先生曰：「『作新民』之『新』，是自新之民，與『在新民』之『新』不同。此豈足為據？『作』字卻與『親』字相對，然非『親』字義。下面治國平天下處，皆於『新』字無發明。如云『君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利』、『如保赤子』、『民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母』之類，皆是『親』字意。『親民』猶孟子『親親仁民』之謂，親之即仁之也。百姓不親，舜使契為司徒，敬敷五教，所以親之也。〈堯典〉『克明峻德』，便是『明明德』；『以親九族』，至『平章協和』，便是『親民』，便是『明明德於天下』。又如孔子言『修己以安百姓』，『修己』便是『明明德』，『安百姓』便是『親民』，說親民便是兼教養意，說『親民』便覺偏了。」³³

另外，關於「明明德」與「親民」的關係，陽明認為兩者本為一事，即「親民」是「明德」的開展與實踐，因為當人明其明德，萬物一體之仁心顯用，就能由內推展而出，及於天下萬物、成就萬物，使之各得其所：

曰：「然則何以在親民乎？（王陽明）曰：『明明德者，立其天地萬物一體之體也。親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。』」³⁴

故「明明德」是透過「親民」的實踐而確立，「親民」的落實是為了發揚「明德」的光大，如勞思光說：「『成物』即『成己』之一部分，『內』之『明德』必在『外』之『親民』等實踐上完成自身。此陽明統一內外之旨也。」³⁵基於內外統一的思考下，陽明對「明德為本，新民為末」多所疑慮，指出朱子把「親民」改作「新民」，然後將不同功夫的「明德」與「新民」兩事，放入指稱一物的本末說中，顯然不妥，他說：

³³ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 1-2。

³⁴ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 968。

³⁵ 勞思光：《中國哲學史(三上)》(臺北：三民書局股份有限公司，1981年)，頁 449。

以新民為親民，而曰明德為本，親民為末，其說亦未為不可，但不當分本末為兩物耳。夫木之榦，謂之本；木之梢，謂之末，惟其一物也，是以謂之本末。若曰兩物，則既為兩物矣，又何可以言本末乎？新民之意，既與親民不同，則明德之功，自與新民為二。若知明明德以親其民，而親民以明其明德，則明德、親民焉可析而為兩乎？先儒之說，是蓋不知明德、親民之本為一事，而認以為兩事，是以雖知本末之當為一物，而亦不得不分為兩物也。³⁶

「明德」與「親民」本為一事，若說「明德為本，親民為末」，是可以的，因為是同一事，故可以用本末稱之。但朱子改「親民」作「新民」，「新民」之意與「親民」之意不同，自與「明德」無功夫上的連貫，故「明德」與「新民」實是兩事，但朱子卻用本末說來稱述「明德」與「新民」，換言之，是將不同的兩事納入指稱一物的本末說中，出現「分本末為兩物」的情況，失去「物有本末」中「一物之本末」的原意。而導致「雖知本末之當為一物，而亦不得不分為兩物」問題的關鍵就在「新民」一句，若按照原本的「親民」解之，則「親民」為「明德」的功夫延伸，「明德」以「親民」獲得光大，兩者同為一物的密切不僅顯而易見，就以本末論之也貼切融通，不會有義理上的不妥。

對於陽明「明明德必在於親民」和「明德」、「親民」本為一事的主張，汝登大體承繼下來，並用佛家概念進行闡述、說明，作為對「明明德」與「親民」的詮釋，如下云：

陽明常說明明德工夫就在親民上，有人不肯，曰：「豈無未與物接時工夫耶？」陽明不答。蓋此非言解可喻，令其默思而已。誠思之：吾雖未與物接，念頭能不起否？念頭一起便著境緣，境緣一著便是親民影子，豈必有人交接在前耶？若一念不起，寂然廓然，則非惟無親民可言，即明明德亦無可言者矣。³⁷

陽明認為「明明德必在於親民」，表現「明明德」與「親民」之間互相成就的不

³⁶ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 970。

³⁷ 周汝登：《四書宗旨》，頁 242-243。

可分關係。但有人對此提出問難，問「明明德」是否可離開「親民」或不在「親民」中而獨自成立或完成，即「豈無未與物接時工夫耶？」陽明未作回答。汝登認為陽明未答的原因在於「此非言解可喻，令其默思而已」，意即此問的解答無法用言語表述清楚，必須靠思索默識方能有所領悟。故汝登在「誠思之」以下，表達了自己思索體悟後的看法：他用佛家的「念頭」、「境緣」等概念來解索此問難，認為關鍵不在於有無外物，而在於一己的明明德念頭，因為就算沒有與物相接，仍可興起明明德之念，只要此念一起，就會產生隨之而來的親民境緣，故即便無物在前，仍可完成、領會「明明德工夫就在親民上」的意義。反之，若沒有明明德的念頭，那麼此心就是處於寂然廓然的本體狀態，無所謂明明德工夫，亦無隨之而來的親民之意。由上可知，汝登大體上是站在認同陽明「明明德必在於親民」的基礎上，嘗試透過佛家的概念去說解明明德與親民，以回覆問者的疑難。他以「念頭一起便著境緣，境緣一著便是親民影子」說明「未與物接」，即「無物」情況(即離開「親民」或不在「親民」中)，並非影響或決定「明明德」完成的關鍵，真正的關鍵在於一己的明明德念頭是否產生；只要此念產生，就有隨之而來的親民之意，顯示明明德與親民的相即性。

整體論之，在明明德與親民上，朱、王相異的詮釋點有二，其一是「親民」或改作「新民」，對於此點，汝登未在書中談到，但從他使用「親民」一詞進行論述，可推論他是從陽明之說，主張「親民」一詞。其二是「明明德」與「親民」的關係，根據前論，可知汝登是認同陽明「明明德必在於親民」和「明德」、「親民」本為一事的主張，而與陽明不同之處，在於他以佛家的概念進行理解，以此詮釋《大學》的此段文意。

(四)「止於至善」是「不識不知」的「無」境地

對於「止於至善」的理解，朱子、王陽明亦據各自的思想體系而有不同的詮釋。如朱子《大學章句》云：

止者，必至於是而不遷之意。至善，則事理當然之極也。言明明德、親民，皆當至於至善之地而不遷。蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私

也。³⁸

朱子以「事理當然之極」定義「至善」的內涵，認為明明德與親民若能達到「事理當然之極」並維持不遷，就是「天理之極，而無一毫人欲之私」的境地。顯然朱子是以其「理」觀與「天理、人欲相對」的概念去詮釋「止於至善」之意。

反觀陽明，反對朱子即物窮理的說法，而用「良知」思想去解釋「止於至善」：

至善者，明德、親民之極則也。天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發見，是乃明德之本體，而即所謂良知者也。至善之發見，是而是焉，非而非焉，輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不自有天然之中，是乃民彝物則之極，而不容少有議擬增損於其間也。少有議擬增損於其間，則是私意小智，而非至善之謂矣。……後之人惟其不知至善之在吾心，而用其私智以揣摸測度於其外，以為事事物物各有定理也，是以昧其是非之則，支離決裂，人欲肆而天理亡，明德、親民之學遂大亂於天下。……故止至善之於明德親民也，猶之規矩之於方圓也，尺度之於長短也，權衡之於輕重也。……明明德、親民而不止於至善，亡其本矣。故止於至善以親民，而明其明德，是之謂大人之學。³⁹

陽明以為「至善之發見」即所謂「明德之本體」，亦即「良知」；此是稟賦於天而內足於個人心中的，即「至善之在吾心」；故明明德與親民止於至善，並不是向外去索求事理，而是求之於內心的至善良知，並以此為本、為極則。如蔡仁厚所言：「陽明指出，明德、親民以『至善』為極則，而至善之發見，則在於『良知』。此靈昭不昧之良知，即是明德之本體，亦即粹然至善的天命之性。所以，無論明明德、親民，皆當『止於至善』（以至善的良知為極則）。」⁴⁰

陽明的「止於至善」即「止於良知」，為汝登承繼而納入詮釋中，尤其側重論述「止於至善」所呈現的「無」境地與「不識不知」狀態，如下云：

蓋明、親即是善見，有德可明，有民可親，皆不可言至。至則無聲無臭。

³⁸ 朱熹：《四書章句集注》，頁5。

³⁹ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁969-970。

⁴⁰ 蔡仁厚：〈王陽明「大學問」思想析論〉，見蔡仁厚：《儒家心性之學論要》（臺北：文津出版社，1990年），頁211。

楊復所謂止至善則德無其德，民無其民，而明、親亦無所謂明、親是也。

41

止於至善者，止即至善。……止字乃不識不知之妙。民止於邦畿，鳥止於丘隅，曾容得一毫知識否耶？⁴²

汝登認為「至善」的「至」是一種「無聲無臭」的最高境界，一旦達到「至善」的境界，意味明明德與親民都將自然而然、毫無刻意地達成，是「德無其德，民無其民，明、親亦無所謂明、親」，所以「止於至善」之「止」亦是「不識不知」的。雖然汝登未明言，但可推知其描述的「止於至善」，正是「良知」流行發用下的狀態，因為良知一旦顯用，就自然明其明德，自然親民，不假思慮安排，故是德「無」其德、民「無」其民，明、親亦「無」所謂明、親，「無」意味沒有人為的私智造作，是全憑良知主宰的「不識不知」，此亦陽明所說的「至善之發見」：

至善之發見，是而是焉，非而非焉，輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不自有天然之中，是乃民彝物則之極，而不容少有議擬增損於其間也。少有議擬增損於其間，則是私意小智，而非至善之謂矣。⁴³

汝登把至善良知發用下的「是而是焉，非而非焉，輕重厚薄，隨感隨應，變動不居」強加突顯，發揮到極致，以「無聲無臭」、「德無其德，民無其民」、「不識不知」、「曾容得一毫知識否」等加強描述，形容良知主宰下的自然發用，絕不可有任何的人為造作和刻意把抓，是「不容少有議擬增損於其間也。少有議擬增損於其間，則是私意小智，而非至善之謂矣」，如此才可謂「止於至善」。

總而論之，從汝登對「止於至善」的詮釋，可知其指稱的對象正是「良知」，但他比陽明更強調「止於至善良知」的狀態，是良知發用下自然而然、無所用心、不刻意的「不識不知」之「無」境地。

⁴¹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 242。

⁴² 周汝登：《四書宗旨》，頁 245-246。

⁴³ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 969。

二、論「知止而后有定」

《大學》：「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得」⁴⁴，緊接在「三綱領」之後，循其文意，以「知止」最為重要，若能知道所當止的目標所在，即知「止於至善」之地，就能循序進入定、靜、安、慮而有所得。因此「知止」的解釋實與「止於至善」密切相關，「至善」的內涵決定了「知止」之意。故朱子《大學章句》云：「止者，所當止之地，即至善之所在也。知之，則志有定向。」⁴⁵又《朱子語類》云：「知止，只是先知得事理如此，便有定。能靜，能安，及到事來，乃能慮。」⁴⁶意味所當止的至善之地是「事理當然之極」，要志向堅定地朝此邁進，讓明明德與親民等一切作為都達於「事理當然之極」而不遷。對於「知止」之意，王陽明則有不同詮釋，他以「吾心良知」釋「知止之地」，認為至善之止就在吾心中，不必求索於外，批評朱子之說易形成「支離決裂、錯雜紛紜」：

人惟不知至善之在吾心，而求之於其外，以為事事物物皆有定理也，而求至善於事事物物之中，是以支離決裂、錯雜紛紜，而莫知有一定之向。今焉既知至善之在吾心，而不假於外求，則志有定向，而無支離決裂、錯雜紛紜之患矣。無支離決裂、錯雜紛紜之患，則心不妄動而能靜矣。心不妄動而能靜，則其日用之間，從容閒暇而能安矣。能安，則凡一念之發、一事之感，其為至善乎？其非至善乎？吾心之良知自有以詳審精察之，而能慮矣。能慮則擇之無不精，處之無不當，而至善於是乎可得矣。⁴⁷

陽明認為「心外無理」，主張「知止」就是「知至善之在吾心」，是「知止於吾心至善之良知」⁴⁸，讓良知作主宰和引導，自能使心「定、靜、安、慮」而達於有所得的至善之地。

陽明認為「知止」是「知止於吾心至善之良知」，突顯「吾心良知」是所當止之地。汝登延用陽明此說，在本心良知為當止之地的基礎下，著意從工夫論的

⁴⁴ 朱熹：《四書章句集注》，頁5。

⁴⁵ 朱熹：《四書章句集注》，頁5。

⁴⁶ 朱熹著，黎靖德編：《朱子語類大全》（京都市：中文出版社，1973年），卷十四，大學一，經上，頁443。

⁴⁷ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁970。

⁴⁸ 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》，頁213。

角度去論述「知止」至「能得」的「直截立成」性，換言之，一旦「知止」被把握住了，接下來的步驟即毫無等待、相因而成。汝登云：

知止至能得，毫無等待，后字不可泥。陳子安問晦翁曰：知止至能得，其間有工夫否？曰：無工夫。纔知止自然相因而見，只知止便是工夫。黃去非亦如前問，曰：工夫全在知止，若能知止則自然如此。由此觀之，朱子之學未嘗不直截也。或問止義甚精，而淺處亦可通乎？予曰：止無精粗、無深淺，不識不知，無然畔援。歆羨，止也；不遷不貳，止也；即如隨緣自足、安分守己，皆此止也。⁴⁹

止於至善者，止即至善，故下單言止。止本自止，只是要知，故提個知。知止則定、靜、安、慮自然相因，即以見明德、親民之皆在其中。大學之道一知止盡之矣，於此了然則不須重說。⁵⁰

汝登提出「知止至能得，毫無等待，后字不可泥」的論點，對照《大學》原文「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得」⁵¹，此段話提示了「定、靜、安、慮、得」五個循序的工夫步驟，但汝登卻說從「知止」到「能得」，可以「毫無等待」的完成，此說得以成立的關鍵就在「知止」的把握，汝登援引他人問學於朱子的記錄來加強其說，證明把握「知止」是讓後面五個步驟毫無等待、相因而成的重要關鍵。一是陳子安之問，一是黃去非之問，在《朱子語類》有完整的記載，如下：

陳子安問：「知止至能得，其間有工夫否？」曰：「有次序，無工夫。才知止，自然相因而見。只知止處，便是工夫。」⁵²

黃去私問知止至能得。曰：「工夫全在知止。若能知止，則自能如此。」⁵³

⁴⁹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 243。

⁵⁰ 周汝登：《四書宗旨》，頁 245。

⁵¹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 5。

⁵² 朱熹著，黎靖德編：《朱子語類大全》，卷十四，大學一，經上，頁 449。

⁵³ 朱熹著，黎靖德編：《朱子語類大全》，卷十四，大學一，經上，頁 450。

汝登的引用與原本的記載大致一樣，雖然如此，汝登卻脫離了朱子原有的思想脈絡而賦予新的解讀。從朱子的回答中，可看出他對「知止」的重視，在「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得」中，最開頭的「知止」是至為關鍵的工夫，要能夠「知止」，瞭解「知止是知事事物物各有其理」、「知止，是知事物所當止之理」，接著才能確立所往的方向，然後心不妄動、處於安定、慮事精詳而有所收獲。如朱子云：

問「知止而後有定」。曰：「須是灼然知得物理當止之處，心自會定。」又問：「上既言知止了，何更待慮而後能得？」曰：「知止是知事事物物各有其理。到慮而後能得處，便是得所以處事之理。知止，如人之射，必欲中的，終不成要射做東去，又要射做西去。慮而後能得，便是射而中的矣。且如人早間知得這事理如此，到晚間心裏定了，便會處置得這事。若是不先知得這道理，到臨事時便忙手亂，豈能慮而有得！」⁵⁴

簡言之，在朱子看法中，「知止」是知道應該做到的「事理極則」是如何，而後面的定、靜、安、慮、得就是實踐、落實此事理的過程。因此「知止」是確保往正確方向前進的首要工作，意即要先樹立一個正確的事理作為依準和目標，後面的定、靜、安、慮也才能依序展開而確有所得，故朱子才說：「有次序，無工夫。才知止，自然相因而見。只知止處，便是工夫。」但汝登在引述時，卻抽離了朱子原本的義理脈絡，以心學角度去理解這些話，因此他之所以會引用並認同朱子的「纔知止自然相因而見」和「工夫全在知止」這些話，在於他承繼陽明的「知止」說，具有「知止」是「知止於吾心至善之良知」的認知，再根據陽明之說：

今焉既知至善之在吾心，而不假於外求，則志有定向，而無支離決裂、錯雜紛紜之患矣。無支離決裂、錯雜紛紜之患，則心不妄動而能靜矣。心不妄動而能靜，則其日用之間，從容閒暇而能安矣。能安，則凡一念之發、一事之感，其為至善乎？其非至善乎？吾心之良知自有以詳審精察之，而能慮矣。能慮，則擇之無不精，處之無不當，而至善於是乎可得矣。⁵⁵

⁵⁴ 朱熹著，黎靖德編：《朱子語類大全》，卷十四，大學一，經上，頁 447。

⁵⁵ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 970。

汝登相信只要知道止於「吾心良知」，而且吾心良知也被把握住了，那麼「定、靜、安、慮自然相因，即以見明德、親民之皆在其中」，意即把握住本心，良知全然朗現後，定、靜、安、慮都會在良知的主宰下自然而有，明明德與親民也會自然展現，故說「大學之道一知止盡之矣」。這是一種「一知則全知」，近於「頓悟」觀點下的工夫詮釋。

總括而言，汝登承襲陽明的「知止」觀點，視「知止」為「止於吾心至善之良知」，然後以直截立成的工夫角度去詮釋「知止」至「能得」段，認為「知止至能得，毫無等待」、「知止則定、靜、安、慮自然相因」，認為「知止」即吾心被把握住，良知朗現後，以下的定、靜、安、慮皆能毫無等待地順應而得；正在此種觀點下，汝登才會特別援引朱子的「無工夫。纔知止自然相因而見，只知止便是工夫」和「工夫全在知止，若能知止則自然如此」之語，因為以心學觀點去認知這些話的意涵，果能與其「止於吾心至善之良知」，然後「定、靜、安、慮」立得立成的工夫觀點相符契；畢竟，若撇開朱子原有的義理脈絡，這些句子實能承載、傳達汝登「知止(良知朗現)至能得(定、靜、安、慮和明明德、親民順然完成)，毫無等待，后字不可泥」的直截觀點。正因如此，「知止」成了相當重要的關鍵，「知止」決定了定、靜、安、慮、得與明德、親民是否能展開、成就，故汝登相當看重「知止」，認為「大學之道一知止盡之矣，於此了然則不須重說」。

三、論「八條目」

(一)以「知止」釋「格物致知」

《大學》的「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」八者，被朱子名為「大學之條目」。在此八條目中，朱子尤其看重格物致知，並以〈格物補傳〉闡述其格致論點，說明德性修養工夫。但此八條目，到了王陽明那裡，卻展現出相異的義理詮釋。首先，陽明反對朱子的格物補傳，他認為〈大學〉原本義理俱足，並無缺文，不需增補；其次，對格物致知的解釋也與朱子相異，改以心學思想去疏解，認為「致知在格物」是致吾心之良知於事事物物，使事事物物得其正，即「致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也。」⁵⁶；

⁵⁶ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁45。

再者，朱子因格物窮理的思想而重視「格致」，陽明則在其心學思考下，特別看重「誠意正心」，並主張「身心意知物」只是一物，「格致誠正修」只是一事，以明成德工夫的統一性和連貫性。

汝登雖然是陽明學者，但其於《四書宗旨》裡對《大學》的詮釋順序，基本是按朱子《大學章句》的經傳分章，依序是大學章(相應於《大學章句》的經一章)、克明章(傳之首章)、日新章(傳之二章)、邦畿章(傳之三章)、聽訟章(傳之四章)、誠意章(傳之六章)、修身章(傳之七章)、齊家章(傳之八章)、治國章(傳之九章)、絜矩章(傳之十章)。可見汝登的詮釋段落和順序，大致是循《大學章句》的經一傳十，但其中卻沒有可相應於傳之五章(即格致補傳)的詮釋段落。由此可見，汝登承繼了陽明反對格致補傳的看法，在《大學》詮釋中，僅對古本《大學》有的內容作詮釋，而不對朱子後增的格致補傳做詮釋。整體而言，汝登依循朱子的經傳順序進行詮釋，顯示他並不反對朱子對《大學》的經傳分判；但在格致補傳上，則謹守陽明的反對看法，未有此段詮釋。可說汝登折衷了朱之分經傳、王之還古本的主張，在《大學章句》的架構下，以反補傳的立場進行《大學》詮釋。

汝登未立「格物致知」的詮釋段落，其對格致的看法，僅見於大學章的段落中，但也相當少，僅說：

格致之解紛紛猶如聚訟，吾以為下文不過申言上文而已。格物致知四字即知止二字。⁵⁷

汝登認為格物致知的工夫就在「知止」中，只要「知止」，即「知止於吾心至善之良知」，把握本心，讓良知朗現，就自然可完成格致工夫，或說一旦知止，也就達到格致工夫所要追求的境界了。所以汝登說：

大學之道一知止盡之矣，於此了然則不須重說。……雖列八條目而要之一止，俱止實只有一個知止。⁵⁸

汝登認為「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」這八者俱在「知止」內，「知止」含括這八者，這即是說要做到或完成這八項，必須先把握

⁵⁷ 周汝登：《四書宗旨》，頁 243-244。

⁵⁸ 周汝登：《四書宗旨》，頁 245。

吾心至善之良知，故說：「八者之條目收來放去止一心耳」⁵⁹。

總而論之，對「格物致知」的理解和詮釋，汝登基本上是承襲陽明的看法，反對朱子補傳；亦從本心良知的角度去說明格致，但不似陽明強調「致知必在於格物」⁶⁰，用正物來實現、推致吾心良知，而是強調本心掌握、良知朗現的「知止」處，對「格物致知」的含括，由此可見汝登認定《大學》最關鍵的工夫處就是知止一句。

(二)以「無意」釋「誠意」，「無在之在」釋「正心」

汝登對「誠意正心」的詮釋，展現了工夫上「無」作用的思想特色，與陽明以意念發動有善有惡的角度切入詮釋，較為不同。陽明在〈大學問〉對「正心在誠意」的詮釋如下：

然心之本體則性也，性無不善，則心之本體本無不正也，何從而用其正之之功乎？蓋心之本體本無不正，自其意念發動而後有不正，故欲正其心者，必就其意念之所發而正之，凡其發一念而善也，好之真如好好色，發一念而惡也，惡之真如惡惡臭，則意無不誠，而心可正矣。⁶¹

心的本體狀態是為至善，本無不正，但當心應外界而發用，產生的意念可能受外界影響而有善有惡，未必全然遵尋心體至善的指導而為善，因此「正心」並非就心之本體而言，而是就「心」發用出的「意念」而言，是要正「心之意念」使之為善。至於行使「誠意」的工夫，則由能知善知惡的良知負責，即「欲誠其意者，必在於致知焉」⁶²。

汝登在陽明「心之意念」的思考脈絡下，另外開闢出深具自己思想特色的詮釋內容，以「不著、不執」的「無」作用之工夫，充實「誠意正心」的內涵。對於「誠意」，其詮釋如下：

如惡二句，直指當下。袁了凡云：遇惡臭而惡，見好色而好，不假安排，

⁵⁹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 244。

⁶⁰ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 972。

⁶¹ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 971。

⁶² 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 972。

不落擬議，與見孺子入井景象一般真切。今增出好善惡惡，又云皆務決去，而求必得之，全屬安排布置，不誠甚矣，此袁公看得是。誠意乃無意之謂，周子曰誠無思，誠無為，解誠字分明；好好色，惡惡臭，觸著便應，曾容得一毫意乎？⁶³

如惡二句，就是《大學》本文的「如惡惡臭，如好好色」，用以譬喻「誠其意者，毋自欺也」⁶⁴，汝登認為「誠意」如同「惡惡臭，好好色」般，是一種「直指當下」、「不假安排，不落擬議」的自然表現，就像看到孺子落井會有惻隱之心般。強調「誠意」是良知主宰下的工夫，在良知指導下，「誠意」工夫是自然而有的、不假思慮安排的，是「無意之謂」，不「容得一毫意」，毫無私意的摻雜、人為的造作，這就是陽明說的「循天理而無私意」，如《傳習錄》所載：

（薛侃）曰：「『如惡惡臭，如好好色』，則如何？」

（陽明）曰：「此正是一循於理，是天理合如此，本無私意作好作惡。」

（薛侃）曰：「『如惡惡臭，如好好色』，安得非意？」

（陽明）曰：「卻是誠意，不是私意。誠意只是循天理，雖是循天理，亦著不得一分意。」⁶⁵

汝登的「不假安排，不落擬議」，認為「若思而後往，便是不誠」⁶⁶，主張「誠意乃無意之謂」，就是陽明說的依循天理、依循良知，無私智小慮在其中。故汝登反對《大學章句》中「使其惡惡則如惡惡臭，好善則如好好色，皆務決去，而求必得之」⁶⁷的解說，認為朱子落入刻意安排求之的私智小慮中，已非依循天理、全然良知的「誠意」工夫了。總而論之，汝登此番「誠意」詮釋，展現對「良知主宰」的絕對信任和強調，秉持心即理和良知自發能動的思考，將陽明說明「誠意的道德理性取向與純然無私意夾雜的特性」⁶⁸著力突顯，發揮出「誠意乃無意」

⁶³ 周汝登：《四書宗旨》，頁 247-248。

⁶⁴ 《大學》：「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙。」朱熹：《四書章句集注》，頁 10。

⁶⁵ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 29-30。

⁶⁶ 周汝登：《東越證學錄》，頁 234-245。

⁶⁷ 朱熹：《四書章句集注》，頁 10。

⁶⁸ 吳伯耀：《王陽明四書學研究》（高雄：國立高雄師範大學國文研究所博士論文，2007 年），頁 90。

的詮釋論點。

至於汝登對「正心」的詮釋，亦以「不著、不執」的角度切入詮釋，是工夫上「無」作用的另一種展現。《大學》的「所謂修身在正其心者，身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。此謂修身在正其心」⁶⁹，汝登詮釋云：

忿懣四者，不論發之當不當，不當無待言矣，即發之當而有所亦是不正。程子曰：心普萬物而無心，情順萬事而無情。心普情順未嘗斷此四者。而無情無心，則有而不有，乃為得其正也。心不在焉，非游心千里之謂，有所即不在，心有所著則本心失，故曰不在。同一視也，不著於色則心在，著於色，雖視而妍媸莫辨，故曰不見；同一聽也，不著於聲則心在，著於聲，雖聽而是非混淆，故曰不聞；同一食也，不著於味則心在，著於味，雖食而甘旨是迷，故曰不知味。今之欲求心在者，皆操持使不外馳以為工夫，不知如此則心在於視，何能復聽聞；心在於聽，何能復知味。是必悟無在之在為心在，心在斯心正也。⁷⁰

汝登以不在、不著來詮解經文，頗有佛家的意味在其中。認為使心在的方法在於順其自然發用，不要刻意執著，若刻意就會破壞本心作用的純粹性，滲入人為的意欲，如此就非本心主宰下的自然作用了。

總論以上，汝登在陽明的誠意正心說之外，另以不執不著的工夫內涵進行詮釋，顯示其從陽明的本心意念的導正主張，轉換成如何防止人為刻意的力量，干擾良知心體的作用、呈顯。

(三)「絜矩之道」即「不踰心」

對於「齊家、治國、平天下」，朱子基本上視為「格物窮理」的開展，他說：

《大學》論治國平天下許多事，卻歸在格物上。凡事事物物各有一個道理。

⁶⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 11。

⁷⁰ 周汝登：《四書宗旨》，頁 248-249。

若能窮得道理，則施之事物莫不各當其位；如人君止於仁，人臣止於敬之類，各有一至極道理。⁷¹

如勞思光論朱子的說法：「就物物上窮理，包括自身在內，最後可以掌握貫通之理。而掌握貫通之理而又確知萬物殊別之理時，即內可成己，外可成物。」⁷²換言之，朱子「以治國、平天下為誠意、正心、修身等工夫之直接效果」⁷³。

至於王陽明是如何看待「齊家、治國、平天下」的外王工夫，從其〈大學問〉中論明明德、親民一段，可知只要一體之仁確立並達用於外，就能家齊、國治、天下平。他說：

故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。是故親吾之父，以及人之父，以及天下人之父，而後吾之仁實與吾之父、人之父、天下人之父而為一體矣；實與之為一體，而後孝之明德始明矣。……君臣也，夫婦也，朋友也，以至於山川鬼神鳥獸草木也，莫不實有以親之，以達吾一體之仁，然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物為一體矣。夫是之謂明明德於天下，是之謂家齊國治而天下平，是之謂盡性。⁷⁴

人若能與天地萬物為一體，自能將此一體之仁推擴出去，做到孝弟忠恕，達到家齊、國治、天下平了。

汝登詮釋「齊家、治國、平天下」的部分，大體承自陽明的說法，認為吾心良知全幅朗現，自能不須安排強求地實踐孝、弟、慈，並推擴出去以事君、事長、使眾。因此汝登特別強調「未有學養子而后嫁者」一句，認為此句正是說明良知的自發主體性，不待也不容安排，自能發動呈顯：

未有學養子一句是傳宗之旨，養子不可學，亦不必學，人生萬事莫不如此。此心自能誠，自能求全，不容一毫安排增益。⁷⁵

⁷¹ 朱熹著，黎靖德編：《朱子語類大全》，卷一百一十九，訓門人七，頁 4599。

⁷² 勞思光：《中國哲學史(三上)》，頁 302。

⁷³ 勞思光：《中國哲學史(三上)》，頁 313。

⁷⁴ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 968-969。

⁷⁵ 周汝登：《四書宗旨》，頁 250。

並以此吾心良知釋「絜矩之道」，認為「絜矩」即是「不踰心」，即不超過吾心良知之外：

《大學》卒章發出「絜矩」二字，足該大學之全矣。矩者，心也，心之天則也。孔子不踰矩是不由思勉，自然而然，此加一「絜」字，求以「不踰」而已。何以該《大學》之全？上言「心意知物」即「矩」之別名，「格致誠正」即「絜」之實功。⁷⁶

汝登以為「絜矩之道」就是遵循吾心良知，不逾越良知，並認為《大學》整書所談的格物、致知、誠意、正心，都是教導人「不踰心」，遵循吾心良知的工夫。

整體論之，在《大學》詮釋上，汝登承陽明的本心良知思想，釋明德為虛靈不昧的本心；在行文上使用親民，顯然同意陽明循照古本的用字，但在親明是明德的開展上，則用佛家的念頭一起便著境緣來做闡述，以明兩者互依、彼此成就的密切關係。並標舉出「知止」的重要，認為「大學之道一知止盡之矣」，強調一旦知止於吾心至善良知後，接下來的一切都可以毫無等待地相因而成，表現出直截立成的工夫傾向。因此，相較於朱子對格物說和格致補傳的看重，汝登則以陽明反對格致補傳的立場，未有補傳的詮釋，並以知止之意來把握格致，認為「格物致知四字即知止二字」。對陽明正心在誠意的主張，汝登也有所轉化，以「無」作用之工夫義，開出「誠意乃無意」、「無在之在為心在，心在斯心正」的工夫詮釋。

第二節 《中庸》的詮釋

〈中庸〉原為《小戴禮記》的第三十一篇，自漢代以來，除了隸屬於《禮記》而有漢鄭玄注與唐孔穎達疏之外，也屢次被學者單獨提出，進行獨立的研究，如南朝宋之戴顓著有《禮記中庸傳》二卷，梁武帝有《中庸講疏》一卷等。至唐代，則有李翱的《中庸說》一卷，和其〈復性書〉中關於〈中庸〉的研究，影響宋儒

⁷⁶ 周汝登：《四書宗旨》，頁 250-251。

對〈中庸〉的眼光。⁷⁷在有宋一代，看重與研究〈中庸〉的人漸多，如胡瑗、陳襄、喬執中、司馬光等，都有關於〈中庸〉的著作。後經二程子的大力推崇，至朱子撰作《中庸章句》，重新分章、疏理，以理學思維和道統角度進行闡釋，使〈中庸〉正式脫離了《禮記》的禮學脈絡，與《論語》、《孟子》、《中庸》合成義理相聯的《四書》有機架構，⁷⁸並在官學推崇與科舉結合下，影響、決定了日後讀書人對《中庸》內涵的理解。故程朱一脈而下的《中庸》詮釋，始終是廣大穩固且不易動搖的，直到王陽明提出心學思想，以良知接楮天人相合，用本心說明至誠盡性，其弟子與後學紛紛承繼，以心學闡注《中庸》，方才打破朱說獨一的局面，讓《中庸》開展出更豐富多元的意涵。汝登的《中庸》詮釋，正反映此一情況的解經著作，他以陽明的心學思想去理解經文，再融入自己的體會，形成獨特的《中庸》詮釋。

《中庸》開篇的「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，到「致中和，天地位焉，萬物育焉」段⁷⁹，實為全書之綱領，不但對天命之性及中和之道有精要的說明，同時也論及率性修道和慎獨的工夫論，顯示本體與工夫的一貫。⁸⁰此外，《中庸》提點出「誠」字，以至誠盡性貫通天人之道並參化天地，展現工夫即本體的深刻思想。故本節擬從「天、性、道、教」、「致中和」和「誠」的角度切入，對汝登的《中庸》詮釋進行觀察、剖析，以呈現汝登獨特的《中庸》見解。

一、論「天、性、道、教」

(一)教即是道，道即是性，性即是天，一也

《中庸》開篇的「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」⁸¹，展示出極宏觀開闊的道德形上境界，先以「天命之謂性」建立儒家道德實踐的超越根據，再

⁷⁷ 楊祖漢：《中庸義理疏解》（臺北：鵝湖月刊雜誌社，1983年），頁1。

⁷⁸ 高荻華：「在宋以前，傳統經學家對於《中庸》的看法，大多時候只視其為《禮記》中的一篇，屬於「通論」，由孔子之孫子思所作，歷述『聖德相承』為政治國的總理原則和運用，並昭明其聖祖孔子之德而已。……但到了宋代，《中庸》的地位從《禮記》中拔擢而出，經過朱子重新分章、注疏、詮釋，將《中庸》由以「禮」和「政教」為論述中心的《禮記》詮釋系統中抽離，重新梳理、建構，使其成為專論『天道』、『道體』的儒學經典。接著，朱子將《中庸》與《大學》、《論語》、《孟子》結合，形成以『天理』觀為核心的《四書》學系統。」參見高荻華：《朱熹《四書章句集注》解經研究》，頁183-184。

⁷⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁22。

⁸⁰ 高柏園：《中庸形上思想》（臺北：都大圖書股份有限公司，1990年），頁113-114。

⁸¹ 朱熹：《四書章句集注》，頁22。

以「率性之謂道，修道之謂教」完成天道人性相貫通的工夫論述。對於此段話，朱子以理氣觀的思考角度進行詮釋：

命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。修，品節之也。性道雖同，而氣稟或異，故不能無過不及之差，聖人因人物之所當行者而品節之，以為法於天下，則謂之教，若禮、樂、刑、政之屬是也。⁸²

天所賦之理為性，人循此性而行是為道，而人因氣質的侷限和私欲遮蔽而有離性失道的可能，故須靠禮樂刑政等外在教化的修治，教導人們明性行道。朱子此段解釋，在以心性為主體的王陽明看來，實難以認同，因為陽明是以「本心良知」和「心也、性也、天也，一也」⁸³來理解天、性、道、教的關係，故率性是依此本性，即循本心良知而行；修道就是復性之本體，即復返本心良知；是分殊有異，其本則同。如以下問答所云：

馬子莘問：「修道之教，舊說謂聖人品節吾性之固有，以為法於天下，若禮樂刑政之屬。此意如何？」先生曰：「道即性，即命。本是完完全全，增減不得，不假修飾的，何須要聖人品節？卻是不完全的物件。禮樂刑政是治天下之法，固亦可謂之教，但不是子思本旨。若如先儒之說，下面由教入道的，緣何舍了？聖人禮樂刑政之教，別說出一段戒慎恐懼功夫，卻是聖人之教為虛設矣。」子莘請問，先生曰：「子思性、道、教皆從本原上說。天命於人，則命便謂之性；率性而行，則性便謂之道；修道而學，則道便謂之教。率性是誠者事，所謂『自誠明』，道之性也；修道是誠之者事，所謂『自明誠謂之教』也。聖人率性而行，即是道；聖人以下未能率性於道，未免有過不及，故須修道。修道則賢知者不得而過，愚不肖者不得而不及。都要循著這個道，則道便是個教。……人能修道，然後能不違於道，以復其性之本體，則亦是聖人率性之道矣。下面『戒慎』、『恐懼』

⁸² 朱熹：《四書章句集注》，頁 23。

⁸³ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 86。

便是修道的功夫，『中和』便是復其性之本體。」⁸⁴

先生曰：「『天命之謂性』，命即是性；『率性之謂道』，性即是道；『修道之謂教』，道即是教。」問：「如何道即是教？」曰：「道即是良知。良知原是完完全全，是的還他是，非的還他非。是非只依著他，更無有不是處。這良知還是你的明師。」⁸⁵

陽明認為天、性、道、教皆是一物，是「道即性，即命」、「道即是良知」，天命落於人身則為性，此性在心則為良知，率性之道、修道之教都是為了將此本性、良知落實踐履，差別只在聖人之資能循其性之本體而成道，聖人以下的賢知者和愚不肖者則有過與不及的情形，故須透過戒慎、恐懼和致中和等工夫，復返其性之本體，讓良知朗現得以行道。正因本性、良知，是「本是完完全全，增減不得，不假修飾的」，故「修道之教」只是復返本性，讓良知朗現，並非透過外在的禮、樂、刑、政來品節修治。

陽明心學思想下的詮釋觀點，為汝登承繼並加以發揮。他同樣視天、性、道、教為一，但與陽明不同處在於他特別賦予天、性、道「莫為莫致、無思無為」的內涵，此種詮釋代表汝登對本體的理解。如下云：

莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。天命二字，孟子註得分明，不必另下註腳，即下文維天之命，於穆不已亦自可見。而朱註命猶令也，然則窮理盡性以至於令乎？天以陰陽五行化生萬物，太極在何處？氣以成形而理亦付焉，氣先於理，理反附於氣矣，此皆未敢以為然也。本莫為莫致之體而率循之，不識不知，施於四體，顯於事業，名之曰道；道與性名異而實同也。言道盡之矣，而復言教者何？蓋為未能率性者言之耳。道本無思也，而假之思慮以復於無思；道本無為也，而假之修為以復於無為，故名之曰教。道率於性，修於教，總之曰道而已矣。⁸⁶

究而言之，天外無性，性外無道，道外無教。教即是道，道即是性，性即

⁸⁴ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 37-38。

⁸⁵ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 105。

⁸⁶ 周汝登：《四書宗旨》，頁 253-254。

是天，一也。⁸⁷

汝登認為天的性質是莫之為而為、莫之致而至的，而天落實於人，在人身上的顯現是為「性」，即「天命之謂性」。因此，人所擁有的「性」與天有一樣的性質，是莫之為而為、莫之致而至的，汝登以「莫為莫致之體」名之。因此人若循著此莫為莫致的本性而行，就像循天而行一樣，自然能施於四體、顯於事業，這就是與天契合的「道」，故汝登說「道與性名異而實同」，就是說「率循本性而行即是道」，意即「教即是道，道即是性，性即是天，一也」。但有些人不知道率性而行的道理，或做不到率性而行，此時就需透過人為的力量加以調整修治，也就是「假之思慮以復於無思，假之修為以復於無為」，期以回復無思無為的本性，然後循此性而行以成道。由此可知，在汝登的詮釋下，天命之性是一莫為莫致、無思無為的本體，有其自發能動性，是不待思慮、不假人為的；而這本體、本性也正是良知心體，因為在陽明思想中，「心也、性也、天也，一也」⁸⁸，天、性、心實是一物異名，並無不同。

總而論之，汝登大體承接陽明之說，認為天、性、道、教是一物異名；但他顯然比陽明更強調本體、本性承天而來的莫為莫致、無思無為特性，是能感能動、全然至善的，故不必人為的思慮與造作，只要隨順此本性而行，就可彰顯天命、天道，實踐天人合一之道。正因如此，汝登對接下來的「慎獨」、「致中和」等工夫論述，亦是根據天命之性的莫為莫致、無思無為特性進行詮釋，呈現不著、不為的工夫內涵。

(二)「率性之謂道」是「不可著意，不可為道」

在汝登的詮釋下，「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，是指本性、良知的落實與呈顯過程，既然如此，「道也者，不可須臾離也，可離非道也」，就是在說明本性、良知內具不離：

道之於人如影之隨形，非是不可離，本是不相離。故曰不可須臾離，可離

⁸⁷ 周汝登：《四書宗旨》，頁 257。

⁸⁸ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 86。

非道者，言其本不離耳，道本不離。⁸⁹

所謂的率性之道，或修道之教，都只是要人往內尋求，將本性彰顯、良知朗現，依尋而行，並非要人往外求索一個「道」去遵循，因為良知即道。正因如此，汝登認為慎獨和致中和工夫都只是要返復、彰顯本具的天命之性、良知心體：

下文工夫皆是還此不離之體而已矣。工夫如戒慎也，恐懼也，慎也，致也，謂之率性可，謂之修道亦可。陽明子曰：「戒慎恐懼是本體，不睹不聞是工夫。」此率性之戒懼也，稍著意則修道矣。性空無伴曰獨，故慎者慎而無慎，此率性之慎獨也；謂己所獨知而加意防檢則修道矣。致字極玄，曾子言親喪所自致，此率性之致也；君子學以致其道則修道矣。子思備言工夫，隨人自取耳。⁹⁰

慎獨和致中和是為了「還此不離之體(即本性、良知)」，以達天人合一之道的工夫。但在實踐過程中，卻因工夫的有意或無意，而有「率性」與「修道」的分別。汝登首先引述陽明對戒慎恐懼的看法，表明「本體」與「工夫」皆指此心，兩者不得分而論之的立場。陽明說法完整如下：

問：「『不睹不聞』是說本體，『戒慎恐懼』是說功夫否？」先生曰：「此處須信得，本體原是『不睹不聞』的，亦原是『戒慎恐懼』的。『戒慎恐懼』不曾在『不睹不聞』上加得些子。見得真時，便謂『戒慎恐懼』是本體，『不睹不聞』是功夫，亦得。」⁹¹

陽明認為「戒慎恐懼」和「不睹不聞」皆指此心，意即心之本體原是「戒慎恐懼」，原是「不睹不聞」的，不可強分作何為本體、何為工夫來討論，因為只要良知呈顯、主宰，此心自能「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」。汝登認同此種說法，即本心良知自能戒慎恐懼、不睹不聞，而非另外在「本體(心)」上做「戒慎恐懼」或「不睹不聞」的工夫。因此讓良知自顯「戒慎恐懼」、「不睹不聞」的能力，就

⁸⁹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 254。

⁹⁰ 周汝登：《四書宗旨》，頁 254-255。

⁹¹ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 105。

是「率性之戒懼」；但若良知不顯，無法隨時呈露「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」的能力，就需透過有意識的思慮修為，刻意求做「戒慎恐懼」、「不睹不聞」工夫，如此就非率性而行的戒懼，而是有所著意的「修道」。對於「慎獨」和「致中和」，汝登也是用「著意與否」，進行「率性」或「修道」的工夫層次判別。他認為朱子將「慎獨」解釋成「在人所不知而已所獨知之地，遏人欲於將萌，不使其滋長於隱微之中」⁹²，只是「加意防檢」的「修道」工夫，與本心良知朗現而自然「慎而無慎」的「率性之慎獨」不同。在「致中和」的說明上，則引《論語·子張篇》的曾子曰：「吾聞諸夫子：人未有自致者也，必也親喪乎！」⁹³去解說「致中和」之「致」，若能像遇父母之喪般自盡其極地「致中和」，此「致」就是發自本心良知，深層不能已的「率性之致」；反之，就是有意「學以致其道」的「修道」工夫。

由上可知，汝登認為良知朗現、主宰後，心體自能作出戒慎恐懼、慎獨和致中和的工夫，即是「率性之調道」；反之，若滲有人為的著意，如此之下的戒慎恐懼、慎獨和致中和，就非由本心自然而生，而是人的有意作為，是屬「修道之調教」的工夫。可見汝登是以無意、有意，即是否有人為執意、造作，去作率性與修道工夫的分判。這與陽明對率性與修道的敘述有些不同，陽明說：「聖人率性而行，即是道；聖人以下未能率性於道，未免有過不及，故須修道。修道則賢知者不得而過，愚不肖者不得而不及。都要循著這個道，則道便是個教。……人能修道，然後能不違於道，以復其性之本體，則亦是聖人率性之道矣。」⁹⁴陽明認為聖人資質高超，故能自然而然地率性成道；聖人之外的其他人則會有過與不及的問題，因此必須用工夫來復返本性，然後才能率性而行。可見陽明是以能否不失本性、能否自然順循本性而行，來說明率性與修道的分別；而汝登則是以實踐過程的有意、無意，是否有執著、造作的痕跡，來說明率性與修道，作為兩者的分判。

二、論「致中和」

(一)未發已發不以時言

⁹² 朱熹：《四書章句集注》，頁 23。

⁹³ 朱熹：《四書章句集注》，頁 267。

⁹⁴ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 37-38。

汝登除了強調不著、不為，一切依循本體「率性」做去的工夫實踐，也在詮釋「致中和」的段落中，展現其本體觀以及工夫不離本體的主張。這些詮釋所展現的論點並非汝登的創發，可在陽明對「致中和」的相關解說中，找到思想相聯的承繼痕跡，為汝登承接後再加以發展出獨特的詮釋意涵。

對於《中庸》「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」⁹⁵段，陽明以為「未發之中」所指涉的內涵是「純天理之心」，是「良知」：

劉觀時問：「『未發之中』是如何？」先生曰：「汝但『戒慎不覩，恐懼不聞』，養得此心純是天理，便自然見。」⁹⁶

未發之中即良知也，無前後內外而渾然一體者也。⁹⁷

可見「喜怒哀樂之未發，謂之中」並不是指心未有任何情緒或情感波動的寧靜狀態，而是指稱無私欲、純天理的超越本體，也就是陽明所謂的心體良知。因此陽明特別明辨「中」是屬於「理」而非「氣」的層次：

問：「寧靜存心時，可為未發之中否？」先生曰：「今人存心，只定得氣；當其寧靜時，亦只是氣寧靜，不可為未發之中。」曰：「未便是中，莫亦是求中功夫？」曰：「只要去人欲，存天理，方是功夫。」⁹⁸

既然「未發之中」是指純天理的本心良知，所以得「未發之中」的工夫下手處就在此心，只要去除私欲的遮蔽，回復到本體的良知狀態，就是「未發之中」，陽明說：

須是平日好色、好利、好名等項一應私心掃除蕩滌，無復纖毫留滯，而此心全體廓然，純是天理，方可謂之喜怒哀樂未發之中，方是天下之大本。

⁹⁵ 朱熹：《四書章句集注》，頁 22。

⁹⁶ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 37。文中的劉觀時，武陵人，陽明的弟子。

⁹⁷ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 64。

⁹⁸ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 13。

而且陽明相信，純是天理的本心良知，自能應物而做出合理的反應，意即是知其是，非的知其非，喜怒哀樂也能隨順而發，有應當的表現，一切情緒、行為都會恰當合理，這就是發而中節之和，他說：

人只要成就自家心體，則用在其中。如養得心體，果有未發之中，自然有發而中節之和，自然無施不可。¹⁰⁰

陽明並用「本體」與「發用」的概念來描述「未發之中」與「發而中節」是「體用一源」的密切關係：

蓋體用一源，有是體即有是用，有未發之中，即有發而皆中節之和。今人未能有發而皆中節之和，須知是他未發之中亦未能全得。¹⁰¹

陽明認為「未發之中」的本心良知「自然能」應外物外事而做出「發而中節」的表現，這是本體的本然能力，有其自發與能動性，故說「有是體即有是用」、「如養得心體，果有未發之中，自然有發而中節之和，自然無施不可」，明此體不待勉強思慮，自能順當而發用合理。因此，若外在表現並沒有一一中節之和，並不是「未發之中」或本心良知有所缺陷，而是根本未得「未發之中」，即此心並不是或還不是純天理的良知狀態，所以才沒有發而中節之和。由此可見，在陽明的看法裡，未發與已發，中與和，或說未發之中與發而中節之和，有著密不可分的緊密關係，「未發之中」藉「發而中節之和」而顯，「發而中節之和」也因「未發之中」而有，兩者互相依存、彼此成就，是同時存在的。因此陽明反對將未發、已發分說或分而論之：

或問未發已發，先生曰：「只緣後儒將未發已發分說了，只得劈頭說個無未發已發，使人自思得之。若說有個已發未發，聽者依舊落在後儒見解。」

⁹⁹ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 23。

¹⁰⁰ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 21。

¹⁰¹ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 17。

若真見得無未發已發，說個有未發已發，原不妨原有個未發已發在。」問曰：「未發未嘗不和，已發未嘗不中。譬如鐘聲，未扣不可謂無，既扣不可謂有。畢竟有個扣與不扣，何如？」先生曰：「未扣時原是驚天動地，既扣時也只是寂天寞地。」¹⁰²

其中的後儒分說，大概是指朱子在《中庸章句》裡的注解¹⁰³，分別以「性」、「情」去說「未發之中」和「已發之和」，將已發、未發分作質性不同的內涵來理解。因此陽明提出「無未發已發」，強調「體用一源」和「體用相即，不可分說」的觀點，亦即未發之中、已發之和都來自於純天理的本心良知，是同一個本體的狀態與作用。而且已發、未發只是方便描述的語言，若對實際的本體而言，其實沒有所謂的已發、未發的區分，因為體用是相即不離的，有此本體自然就有此發用，發用中必然存有本體。

陽明以本心良知解「未發之中」，強調「有是體即有是用」的「體用一源，體用相即」觀點，皆為汝登承接、吸收，並融入「致中和」段的詮釋中，呈現其「寂然不動」的本體觀，和「心體平則見物物皆有生意」的工夫主張。此節先論本體觀，下一小節再論工夫主張。首先，對未發、已發，汝登詮釋云：

未發、已發不以時言，朱子亦云：「雖一日之間萬起萬滅，而其本體未嘗不寂然。」此言極透，乃不入集註。楊龜山曰：「孔子之慟，孟子之喜，因其可慟可喜而已，於孔孟何有哉？中固自若也。」莊子所謂出怒不怒，則怒出於不怒；出為不為，則為出於不為。皆明未發、已發不以時言。¹⁰⁴

汝登所謂的「未發、已發不以時言」，是說未發、已發不可解釋作先後次序之意，若以未發為先、已發為後來理解，容易讓人以為本體在未發、已發之際有所變動或轉化，而忽略了本體本然無所動的性質。本體本身純然天理，「理」當然是超越、無有所動的；故引朱子的「一日之間萬起萬滅，而其本體未嘗不寂然」，來說明本體即理，屬超越的形上層次，無論未發或已發，本身皆是寂然不動。然而，此一純理不動之本體，卻能應外事外物而讓情緒、行為有恰當合宜的表現是，但

¹⁰² 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 115。

¹⁰³ 朱熹：「喜、怒、哀、樂，情也。其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也，無所乖戾，故謂之和。」見《四書章句集注》，頁 23。

¹⁰⁴ 周汝登：《四書宗旨》，頁 255-256。

不能以這些外在的情緒、反應，來懷疑本體是否有了變動，或否定本體寂然不動的性質，故汝登引楊時的「中固自若」和莊子的「怒出於不怒，為出於不為」¹⁰⁵，來證明本體本身是不慍、不喜、不怒、不為，純然天理的形態，但能應事應物而讓情感、行為有慍、喜、怒、為的合宜表現，雖然如此，並不影響亦不能改變本體之所以為本體的寂然不動特性。

簡言之，汝登提出「未發、已發不以時言」的主張，是為了強調本體即理、純然不動的性質，而此本體其實就是指本心良知，標舉良知靈明不昧，能感應萬事萬物，做出恰當行為，卻絲毫不損其純然天理的本質，將之凌越未發、已發的框架，置於絕對的主體地位。

(二)心體平則見物物皆有生意

在「致中和」一段中，汝登以純粹天理、寂然不動的本體，來詮釋「喜怒哀樂之未發，謂之中」和「中也者，天下之本」。而他認為達到「中節之和」、「天下之達道」和「致中和，天地位焉，萬物育焉」的關鍵處，不在他處，就在此心體上。他說：

即致、即位、即育，不是功效，無有等待。吾嘗譬言之，如人患頭疾者，天地皆若反覆不寧，疾除而天地正矣。有心體乖戾者，面前物物可憎，心體平而見物物皆有生意，滿街都是聖人矣。裁成輔相一一不少，即在致中和內。¹⁰⁶

所謂的「不是功效，無有等待」，是不認同朱子《中庸章句》裡的「效驗」說：「蓋天地萬物本吾一體，吾心之正，則天地之心亦正矣，吾之氣順，則天地之氣亦順矣，故其效驗至於如此。」¹⁰⁷汝登認為只要本體，即本心良知朗現，「當下、即刻」就能致中和，進而推展出去，使天地萬物皆能各安其位，各得其生。這些都是本體自然順當、不待思慮勉強的發揮與作用，若以「效驗」說之，就顯得多一層轉折，帶有效果、成效的目的性意味。汝登此一詮釋正是在本體上做工夫的

¹⁰⁵ 《莊子·雜篇·庚桑楚第二十三》：「出怒不怒，則怒出於不怒矣；出為無為，則為出於無為矣。」見[清]郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：木鐸出版社，1982年），頁815。

¹⁰⁶ 周汝登：《四書宗旨》，頁256-257。

¹⁰⁷ 朱熹：《四書章句集注》，頁24。

主張，認為只要把握本心、良知朗現，成己成物即能一齊具現，有直截立成的工夫特性，類似佛家頓悟說。

三、論「誠」：誠無思，誠無為

「誠」字在《中庸》裡占有重要的地位，是貫通天人合一之道與成就內聖外王之道的關鍵。在「天命之謂性」的大綱領下，提出「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」¹⁰⁸和「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教」¹⁰⁹，保證人可以透過本性之「誠」達到與天合一的至誠境地；並以「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育」¹¹⁰和「誠者，非自成己而已也，所以成物也」¹¹¹，說明人在「至誠盡性」的推致下，可外化天地萬物，發於自誠地涵容並成就萬物。對於《中庸》聯結天人、義蘊豐富的「誠」字，朱子與王陽明都本著各自的思想體系去進行解釋。朱子在《中庸章句》中，以天理的角度釋「誠」：「誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。」¹¹²其中的「真實」兩字，偏向天道存在的意義，「無妄」兩字，則偏於人道的價值意義，由此突顯「誠」字貫徹形上形下，合通天人的內涵。¹¹³至於王陽明，則本著心學的良知思想釋「誠」，如《傳習錄》所言：

誠是是心之本體，求復其本體，便是思誠的工夫。¹¹⁴

誠是實理，只是一個良知。¹¹⁵

大抵《中庸》工夫只是誠身，誠身之極便是至誠。¹¹⁶

陽明認為「誠」是「心之本體」，是「良知」，因此《孟子·離婁上篇》的「誠身

¹⁰⁸ 朱熹：《四書章句集注》，頁 38。

¹⁰⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 42。

¹¹⁰ 朱熹：《四書章句集注》，頁 43。

¹¹¹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 44。

¹¹² 朱熹：《四書章句集注》，頁 24。

¹¹³ 吳怡：《中庸誠的哲學》（臺北：東大圖書有限公司，1984 年 3 月二版），頁 57-58。

¹¹⁴ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 35。

¹¹⁵ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 109。

¹¹⁶ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 39。

有道：不明乎善，不誠其身矣。是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也」¹¹⁷和《中庸》的「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」¹¹⁸，其中的「誠身」之道，和「思誠」與「誠之」的「人之道」都是要人返求自身的心體良知，只要反諸己身，復求自心良知，就能證諸天道、體現至誠。由此可見，王陽明顯然比朱子更強調「誠」由天下貫至人，內在於人心的意涵，並認為「誠」不外乎其他，就是心體良知的推盡，只要復本心體、朗現良知，就能體證天人合一的至誠之道。

對於陽明著重闡發「誠」內在於人心的意涵，汝登大體承繼並表現於釋「誠」文字中。首先，他引周濂溪《通書》中的「誠」義來解釋《中庸》的「誠」：

周子曰：「誠無思，誠無為。」此解「誠」字之妙旨也，別解皆非。¹¹⁹

周濂溪在《通書》的原文，並沒有「誠無思，誠無為」這一句，循汝登說的「無思、無為」去比對，僅可找到兩段相似的文句如下：「誠無為，幾善惡。德：愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信。」¹²⁰和「〈洪範〉曰：「思曰睿」，「睿作聖」。無思，本也；思通，用也。」¹²¹周濂溪在這兩句中，分別用了「無為」、「無思」形容誠體自然無造作、無思慮的寂然狀態，而「無為」、「無思」亦非濂溪所創，實出自《易·繫辭上》：「易，無思也，無為也。寂然不動，感而遂通天下之故。」¹²²在這裡，無思、無為是形容易道渾然無覺、沌然無為，也可說是「無動機，無思慮」¹²³。由此可知，汝登援用《易》和《通書》的「無思」、「無為」解釋《中庸》的「誠」，視之為超越純然的天道誠體，本身無雜慮，無造作，精純靜寂而不妄動。

接著，對於「誠」如何成為天人合一之道，汝登則扣緊「天命之性」與「率性之道」作說明。他以「首二句即首章性教之分」¹²⁴來詮釋「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教」，意即「自誠明，謂之性」是「率性之謂道」，「自明誠，謂之教」則是「修道之謂教」。對「誠者，自成也；而道，自道也」這段話，則詮釋

¹¹⁷ 朱熹：《四書章句集注》，頁 395。

¹¹⁸ 朱熹：《四書章句集注》，頁 38。

¹¹⁹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 269。

¹²⁰ 周敦頤著，董榕輯：《周子全書》（臺北：廣學社印書館，1975年），頁 126-127。

¹²¹ 周敦頤著，董榕輯：《周子全書》，頁 144-145。

¹²² 徐芹庭：《易經詳解》（桃園縣：聖環圖書有限公司，1994年），頁 1390。

¹²³ 吳康等：《學庸研究論集》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1986年10月再版），頁 233。

¹²⁴ 周汝登：《四書宗旨》，頁 269。

說：

誠者，自成，天命之性也；而道，自道，率性之道也。下一自字，不由天賦，不假人為也。¹²⁵

汝登將「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」與論「誠」的段落相結合，是為了闡明天道本誠，因此由天賦予的人性亦是「誠」，故人率循此性即是「自誠明」和「誠者，自成」的至誠之道。反之，若人沒有意識到「人性本誠」，或沒有做到率循本性之誠，就要透過後天的修治以達到「誠」，即是「修道之謂教」的「自明誠」。汝登反覆以「天命之性」、「率性之道」進行闡述，是為了突顯人能體現天道之誠，達成天人相合的接點，不在身外的別處，就在自身的「本性」上，而實落的工夫也簡明易瞭，就是《中庸》開篇的「率性之道」；換言之，人性天賦，因此純然無雜慮、無造作的天道之誠，也在人性之中，人只要自然地順循本性而行，就能體現人性之誠並展現出來，達到與天道之誠相契的天人合一之道。汝登以「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」來詮釋論「誠」的相關段落，除了強調「本性」為天人合一的關鍵點，標舉「率性」的重要外，也讓前面的「天、性、道、教」之義與後面的「誠」義能互相闡發、印證，在「人性」作為天人相合之交契點的前提下，以「誠」作為「天性」與「人性」融通相交的內涵，亦即「《中庸》後半篇言誠，實緊扣前半篇之性、道、教而言；而性、道、教之理，亦唯有提至『誠』之一義來發揮，始見其偉大貫通處。」¹²⁶。

汝登相信人若循本性而行，盡本性之誠，就能與天道相契，達到天人合一。而此天人合一之道就表現於人與天一般，能推盡人物之性，並化育天地萬物。因此他對「唯天下至誠，為能盡其性」段，詮釋如下：

此即致中和，天地位焉，萬物育焉一旨。盡人物之性及贊參天地，俱已完在盡性內，無有一毫等待漸次。¹²⁷

說明「盡性」的當下，就可化育、成就天地萬物，顯示照應天地萬物的始點是在

¹²⁵ 周汝登：《四書宗旨》，頁 270-271。

¹²⁶ 王開府：〈中庸思想體系新探〉，《孔孟學報》第 40 期(1980 年 9 月)，頁 139。

¹²⁷ 周汝登：《四書宗旨》，頁 270。

己性之內，本性之誠推致到底，自能育成天下萬物，是「無有一毫等待漸次」的，似乎用了佛家頓悟的意涵來形容「盡性」工夫的直截，以突顯本性工夫的唯一性和簡易重要。如在「至誠無息」段，汝登引用朱子的話來證明「至誠盡性」是唯一的工夫：

或問朱子曰：「至誠無息一段，諸家多作次第說。」朱子曰：「只一個至誠已該了，豈復有許多節次。」晦翁於此，見之極透。¹²⁸

朱子這段話的原文是：「『至誠無息』一段，鄭氏曰：『言至誠之德，著于四方。』是也。諸家多將做進德次第說。只一箇『至誠』已該了，豈復更有許多節次，不須說入裏面來。」¹²⁹汝登特別著眼朱子的「只一個至誠已該了，豈復有許多節次」，以證明「至誠盡性」工夫的直截了當。因此，汝登也認為只要「至誠盡性」做到了，經綸天下、立天下大本、知天地化育都將一齊完成：

此亦只重至誠二字，下皆至誠之能事。經綸、立本、知化，三者一體異名、一時俱了，根源只在至誠。¹³⁰

由此可見，汝登認為「至誠盡性」是達天人合一和內聖外王之道的唯一工夫，故工夫不待外求，就在自身本性上，因此汝登在詮釋過程中，不斷提到「本諸身」的重要，他說：「蓋聖道一切不離身外，工夫一切不離明哲，發育峻極皆本此身。」¹³¹又說：「君子之道本諸身而已」。

總論以上，汝登對「誠」的定義雖然沒有像陽明一樣，直接釋以心體、良知，但他引用周濂溪形容誠體的「無思、無為」來解釋，說明「誠」為一純然無思慮、無造作的天道誠體，亦完整展現《中庸》之「誠」所具有的超越絕對性格；汝登對陽明闡發「誠」內在於人心的承繼，主要表現於「至誠盡性」工夫的強調上，汝登主張人只要率循天賦予人的「本性」而行，就能展現本性之誠，而與天道之誠合徹合一，達成天人合一之道，並在率性盡性的當下，能無有等待地化育、成就天地萬物，並做到內聖外王之道。可看出汝登相當強調「誠」內在於人，內在

¹²⁸ 周汝登：《四書宗旨》，頁 271。

¹²⁹ 朱熹著，黎靖德編：《朱子語類大全》，卷六十四，中庸三，第二十六章，頁 2514。

¹³⁰ 周汝登：《四書宗旨》，頁 275。

¹³¹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 272。

於「本性」，因此工夫當由此入手，別無他法；而無有一毫等待漸次和一時俱了的工夫說明，則顯出汝登在工夫方面的主張，具有當下即刻性的特色，似乎有受到佛家頓悟說的影響。

透過此節的整理、分析，可以知道汝登在詮釋《中庸》上，大體承襲了陽明的「心也、性也、天也，一也」之說，做出天、性、道、教為一的論述，但特意強調本體(心、性)是同天道一般的「莫為莫致、無思無為」之體；對陽明以體用同源、體用相即的觀點來詮釋未發、已發，汝登承接為「未發、已發不以時言」，以強調本體寂然不動、中固自若、不怒不為的天理性。相較於陽明以聖人、聖人以外之人來論率性與修道，汝登則以工夫的有意與無意去定義、區分率性與修道，突顯工夫上「無」作用的重要，惟有避免人為的執意，方能成就良知的主宰和展現；而其以「心體平而見物物皆有生意」來說明「致中和，天地位焉，萬物育焉」，則是在「無」作用的工夫之外，展現富含佛家頓悟意味的直截立成工夫論述。