

第五章 周汝登《四書宗旨》的特色與學術史意義

透過以上各章節的整理、分析，已大致瞭解汝登詮釋《四書宗旨》的思想基礎，所呈現的《四書》義理內涵，和使用的詮釋方法。在詮釋方法上，汝登受陽明心學強調由己心出發的路徑影響，在方法的運用上顯得自由開放，主要以下三種方式呈現：己心為準的個人體悟、漢注與宋明儒說兼採、三教之說的互援融通。在義理方面，則主要以陽明的心即理、本心良知為思想基礎進行詮釋，認為明德、天道、仁禮等概念皆是本心良知的異名；然後以去除人為執意造作的「無」作用作為實踐工夫，以確保本心良知的完全主宰和發用。綜整以上所言，將《四書宗旨》放置《四書》學史的脈絡中，可看出其強調返求己心，讓聖人之道與仁義道德切切實實地從自家生命湧現的主體性精神，能端治學問、個人分作兩端的學習風氣，提供刺激、反思的可能；此外，《四書宗旨》透露出汝登思想傾向，如「無」作用的工夫義，和毫無等待、無有等待等頓悟式論述，足以證明汝登在《四書》詮釋上，所運用的思想接近陽明、龍溪這一脈；而汝登《四書宗旨》的完成，亦補足陽明、龍溪在《四書》著述未完足的缺憾。

第一節 《四書宗旨》的解經方法

汝登的《四書宗旨》受陽明心學和晚明時代風氣的影響，不僅義理上擺脫程朱理學的觀點，在注解方法上，也不同於朱注，展現相當自由開放的面貌，如強調讀經或解經者的主體性與自主性，再徵引前說上，從宋明儒說往上擴及漢唐注疏，並打破儒、釋、道的學說界限，互相援用融通，呈現晚明獨有的「新四書學」¹風貌。而周汝登所展現的「新四書學」精神，在佐野公治的《四書學史の研究》裡，被歸納出幾個要項，如當下承當領悟、近似禪宗的機鋒，儒佛同旨的確立，重視助辭、指示詞的解釋，以及屢引漢疏進行再評價等特色。²這幾點也的確是汝登《四書宗旨》所表現的詮釋特色，因此本節以佐野公治之說為基礎，再加入筆者的觀察、整理與分析，將汝登《四書宗旨》的解經方法概括為「己心為準的個人體悟」、「漢注與宋明儒說兼採」和「三教之說的互援融通」三點，分別進行

¹ 「新四書學」由荒木見悟提出，見《明代思想研究》(東京都：創文社，昭和 47 年(1972))一書。

² 佐野公治：《四書學史の研究》(東京都：創文社，昭和 63 年(1988))，頁 329-344。

說明，期以呈現汝登獨特的詮釋方法。

一、己心為準的個人體悟

汝登之所以在《四書宗旨》裡能兼採前人眾說，融通釋道說法，展現自由靈活開放、不受拘束的詮釋風格，根本原因在於接受王陽明心即理的思想，和其堅持透過此心去體會領悟經書上的聖賢道理：「夫學貴得之心。求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是也，而況其未及孔子者乎！求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以為非也，而況其出於孔子者乎！」³因此，汝登承繼了學貴得之心、求之於心的思想，在面對儒家經典時，發展出講求個人體證的神解心悟之說。對於《四書》義理，汝登說：

但可以心悟而不可以意識，可以默喻而不可以言宣，悟至此，方可謂得孔子、曾子、子思、孟子之神。⁴

指出孔孟聖賢的道理經義，若經由表層的意識或言語，是無法真切理解的，惟有透過己心去體悟契會，方能真正掌握。承繼除了《四書》之外，閱讀《五經》也應如此：

以意見擬議、言詞訓詁而稱了然者，亦不可謂了然也，須自神解始得。⁵

汝登認為讀通文義、訓釋字詞並不能算是讀通經文，只有己心有所領會、感受，方是謂明白了然。由此可見，汝登面對經典，要求以己心讀之，相信透過神解心悟方能體會經書的涵意、聖賢的道理；至此，經典的詮釋除了瞭解與實踐的路數外，還開出頗具佛家意味的妙契神悟一路。此種對己心的自信，實源於心即理的認定，以及人人包括聖賢與我，皆是此一心，同是即天理的心體，因此當然能透過己心毫無隔礙地去體會經文中所要傳達的聖賢之意。汝登說：

³ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 76。

⁴ 周汝登：《東越證學錄》，頁 304。

⁵ 周汝登：《東越證學錄》，頁 305。

千古聖人只同一竅，而我與千聖不隔絲毫，我竅既通千聖，自不能違，猶之目竅通而青黃赤白必無異視耳，竅通而高下清濁必無異聽，舌竅通而辛酸甘苦必無異嘗，不費一毫揣摩而自然彼此合轍。故凡不謬、不惑而不能異者，不謬、不惑、不易於自心而已，非求在前王後聖者也。用是窮經，是為經註我而非我註經，我轉經而非經轉我。此直截信心之學，實難為支離徇外者道也。⁶

汝登「經註我而非我註經，我轉經而非經轉我」這句話，算是將陽明「這心體即所謂道、心體明即是道明」的精神徹底發揮，產生以己心為依準的解經態度，其推展陽明的思惟於此可見。

因此在詮釋《四書》時，汝登便稟持神解心悟、以己心為依準的態度去理解經文，而產生一些新解創見或獨特看法，充分顯現解經者個人的思考特色。如詮釋《論語·述而篇》的「子所雅言，詩、書、執禮，皆雅言也。」⁷，汝登說：

此門人所記，不知言者也。夫子止言知禮、學禮、復禮，並無執禮之言。

8

汝登認為此篇是孔門弟子所記，但弟子沒有弄清楚「言」字之意，所以才會有「執禮」句；若推究孔子原意，應無執禮之言。汝登此說實是個人獨有的創見，因為無論是何晏的《論語集解》⁹、邢昺的《論語正義》¹⁰，還是朱子的《四書章句集注》¹¹，都未懷疑或否定「執禮」句。可見此說應是汝登透過己心去理解、思考後的個人經解。又如《論語·陽貨篇》的「子曰：『古者民有三疾，今也或是之亡也。古之狂也肆，今之狂也蕩；古之矜也廉，今之矜也忿戾；古之愚也直，今之愚也詐而已矣。』」¹²，汝登詮釋云：

⁶ 周汝登：《東越證學錄》，頁 475-476。

⁷ 朱熹：《四書章句集注》，頁 131。

⁸ 周汝登：《四書宗旨》，頁 373。

⁹ 何晏《論語集解》：「鄭曰：『禮不誦，故言執。』」見《論語注疏》，頁 303。

¹⁰ 邢昺《論語正義》：「禮不背文誦，但記其揖讓周旋；執而行之，故言執也。」見《論語注疏》，頁 304。

¹¹ 朱熹：「禮獨言執者，以人所執守而言，非徒誦說而已也。」見《四書章句集注》，頁 131。

¹² 朱熹：《四書章句集注》，頁 251。

聖人是醫王，隨病製方自可療治；乃變症非常，則醫王束手，是以嘆之。

13

將孔子形容成醫王，世人之蔽是疾病，汝登以醫生、疾病來詮解此章，顯得自然生動，是其個人理解下的別出心裁之見。又如《論語·為政篇》「子曰：『人而無信，不知其可也。大車無輓，小車無軌，其何以行之哉？』」¹⁴，汝登詮釋云：

學者須要自信，既自信怎生奪亦不得。今夫子之所謂信，蓋勉人以自信耳。

15

汝登將此章的「信」解作「自信」，亦是出自個人體悟的心得，與一般照字面文句而將之解作信用或守信之意不同。

透過以上說明，可知汝登透過己心理解、以己心為準的態度，的確產生個人性的創見與心得，並以此來詮釋經文，形成充滿個人特色與風格的詮解內容。

二、漢注與宋明儒說兼採

自宋以來，興起一片疑經改經之風，對流傳千年的漢唐注疏多所檢討與懷疑，¹⁶認為古注疏的瑣碎曲說根本沒有傳達聖人之道，因而重新注解經書、闡示經義，形成許多宋元新注，並在官學的規範下流行普遍。但此一摒棄漢唐注疏、採用宋元新注的情況，到了明中葉以後有了改變，明人開始檢討漢人解經與宋人解經的優劣，對漢唐注疏重新評價、給予肯定。隨著復興漢人經學的風氣下，當時的經書注解開始兼採漢儒之說，有意彰顯漢注，甚至以漢注取代宋說。¹⁷此種現象也出現在汝登的《四書宗旨》中，他不僅徵引宋明儒者的說法，也屢用漢注，然後用自己的思想、觀點進行評價，以助經義的詮釋和闡明。在漢注與宋明儒說當中，汝登對宋儒經說多所譏評，對明儒的評價最高，他說：

¹³ 周汝登：《四書宗旨》，頁 511。

¹⁴ 朱熹：《四書章句集注》，頁 78。

¹⁵ 周汝登：《四書宗旨》，頁 307。

¹⁶ 可參考葉國良：《宋人疑經改經考》（臺北：國立臺灣大學文學部，1980 年）。

¹⁷ 參見林慶彰：〈明代的漢宋學問題〉、〈晚明經學的復興運動〉二文，收入林慶彰：《明代經學研究論集》（臺北：文史哲出版社，1994 年），頁 1-31、79-145。

大抵宋儒之學，失孔子之旨多矣。¹⁸

蓋漢唐註疏解在字句，而宋儒稍入義理，又為義理所障。此學至我朝諸儒始大著明，舊時窠臼翻卻殆盡。¹⁹

若深入檢視、分析汝登在《四書宗旨》的徵引，可發現他對「解在字句」的漢注，有相當程度的重視與肯定，從他在詮釋過程中援引漢注作說明，就可知他對古注疏的態度，的確反映中晚明學者重估並彰顯漢學的趨向。另外，汝登對宋儒之學的不滿，也非全部，其絕大部分是指向朱子的學說，對陸九淵、楊簡等心學一派的學者則持肯定態度，此種趨向實源於汝登的思想傾向和門派意識。最後，對陽明心學的肯定和奉行，讓汝登認為只有陽明一派的學者最能契合、顯明聖人之道，具有打破、超越前代經說義理的成就。正在如此的思考下，汝登遂兼採漢宋明儒的注解經說，以凸出朱注的缺失不足，進而彰顯陸王一系、陽明一派的解經成就。接下來將舉實例進行說明、分析，以呈現汝登兼採漢注與宋明儒說的詮釋特色和傾向。

明儒表彰漢學和古注疏的口號是漢儒去古未遠，²⁰汝登也在徵引過程中使用此句話，以強調漢注之說為是。如詮釋《孟子·盡心上篇》的「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也」²¹章，汝登說：

漢注疏良訓甚也，如太極太字，至善、至誠、至德等至字，皆名言思慮之所不能及也。漢時去古未遠，必有所本。朱子不從，改註曰：良者，本然之善也。夫以本然二字訓良則多善字，以善字訓良則多本然二字矣，朱子蓋自陳其所見已耳。²²

對於良能、良知的「良」字解釋，汝登認同漢代趙岐的注：「不學而能，性所自能。良，甚也，是人之所能甚也。知，亦猶是能也」，認為趙氏用「甚」注「良」，能夠表達良能、良知的不可思慮性，並拿「漢時去古未遠，必有所本」來堅固此

¹⁸ 周汝登：《四書宗旨》，頁 325。

¹⁹ 周汝登：《東越證學錄》，頁 802。

²⁰ 林慶彰：《明代經學研究論集》，頁 94。

²¹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 495。

²² 周汝登：《四書宗旨》，頁 643。

說，以駁亦朱子的「良者，本然之善」解。姑且不論汝登把漢注的「甚」字理解成「思慮之所不能及」是否符合趙氏原意；從「漢時去古未遠，必有所本」這一句，就可知道汝登已意識到漢儒較宋儒更接近孔孟時代，因此漢注相較於朱注，應該更為可靠正確。所以在其他處的詮釋中，汝登常作出朱注不及漢注，應採從漢注的判定，如詮釋《論語·衛靈公篇》的「顏淵問為邦。子曰：『行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。』」²³，汝登說：

夫子告顏子天下仁一語已足盡為邦之道，故於此問特告之以制度因革之宜而已。服周之冕，古註云：「取其取其黻纁塞耳，不任視聽。」欲使無為清淨以化其民也，此意亦好，朱註不入。²⁴

文中的古註是指魏何晏《論語集解》中的包咸之說，包氏原句是：「冕，禮冠。周之禮，文而備。取其黻纁塞耳，不任視聽。」²⁵汝登認為此古注甚好，為何朱子不採入《集注》，而要另作他說。又如詮釋《論語·陽貨篇》的「公山弗擾以費畔，召，子欲往。子路不說，曰：『末之也已，何必公山氏之之也。』」子曰：『夫召我者而豈徒哉？如有用我者，吾其為東周乎？』」²⁶，汝登說：

「末之也已」言無所之則當已耳。古註亦云「無可之則止」，當從此解。朱註未是。²⁷

文中的古註是指魏何晏《論語集解》中的孔安國之說，孔氏原說是：「之，適也。無可之則止，何必公山氏之適？」²⁸汝登同樣稱允古注，視朱注未妥。

除了徵引古注外，汝登也多方引用宋明儒說，其中屢屢出現的是朱子注解。朱子的《四書章句集注》和一脈而下的《四書大全》，在明代官學的規範下，流行普遍、影響廣大，因此研讀《四書》，無法略去朱注不讀，或完全免除朱注的影響。身處明代又經歷過科考的汝登，必定對《四書章句集注》和《四書大全》

²³ 朱熹：《四書章句集注》，頁 229。

²⁴ 周汝登：《四書宗旨》，頁 484。

²⁵ [魏]何晏等集解，[宋]邢昺疏：《論語注疏》，頁 653。

²⁶ 朱熹：《四書章句集注》，頁 247。

²⁷ 周汝登：《四書宗旨》，頁 507。

²⁸ [魏]何晏等集解，[宋]邢昺疏：《論語注疏》，頁 724。

有相當程度的熟悉，從他在《四書宗旨》中頻繁徵引朱注就可證明。但與程朱理學相異的心學傾向，讓汝登對朱注的態度是批評多過稱允，且批評幾乎集中在《四書章句集注》上。如詮釋《論語·為政篇》「知之為知之，不知為不知」²⁹章，汝登說：

註中強不知以為知，可謂故入人罪；無自欺之蔽與是知也，意不相合，不害其為知，不害二字欠通；由此求之二句，更自蛇足。全非聖人宗旨。³⁰

朱子在《四書章句集注》的解釋是：「由，孔子弟子，姓仲，字子路。子路好勇，蓋有強其所不知以為知者，故夫子告之曰：『我教女以知之之道乎！但所知者則以為知，所不知者則以為不知。如此則雖或不能盡知，而無自欺之蔽，亦不害其為知矣。況由此而求之，又有可知之理乎？』」³¹汝登首先認為經文中並沒有說子路「強其所不知以為知者」，所以朱子的說法可議；再者，經文的「是知也」是一種求知態度的肯認，與「無自欺之蔽」的意思並不相合，而且「不害其為知」的說法也欠順當；最後，「況由此而求之，又有可知之理乎」是溢出經文外、多此一舉的說明。可見汝登幾乎完全否定朱注，給予「全非聖人宗旨」的嚴厲批評。除了此處外，在《中庸》也有相類的批評，汝登說：

精氣為物，游魂為變，故知鬼神之情狀。《易經》言之甚明，而朱子又另作註解，何耶？且屈伸至反功用良能等語支離晦滯，詞費而義難明也。³²

汝登用他經說法來反駁朱注，認為朱子的注解支離多餘且語義難明。相較於《四書章句集注》的多所不滿和批評，汝登對《四書大全》的態度顯得緩和，甚至常稱允《四書大全》中的朱子說法，發出朱子在撰寫《四書章句集注》時，為何不採用此說的疑難。如詮釋《論語·泰伯篇》「君子所貴乎道者三」³³，汝登說：

此章專重道字。惟有得於道，則容貌、顏色、辭氣無不中禮。斯字根道字

²⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 76。

³⁰ 周汝登：《四書宗旨》，頁 305。

³¹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 76。

³² 周汝登：《四書宗旨》，頁 266。

³³ 朱熹：《四書章句集注》，頁 139。

來，此君子之所以貴道。朱子小註亦云：「道之所以可貴者惟是，動容貌自然便會遠暴慢，正顏色自然便會近信，出辭氣自然便會遠鄙倍。所以貴乎道者此也。」此註極妙，不知何以不從。根本在道，工夫在道，只一而已。若從三者上用功，支離之甚，何可云修身之要、為政之本。道字與事字相對，本末不同，故有事、道之分，道字、事字須要明白，註中言三事謬矣。³⁴

汝登認為「君子所貴乎道者三」，是指道一而已，而道可在三事(動容貌、正顏色、出辭氣)中顯現，因此工夫只在力求此道，只要此道求得，自然會貫徹於三事之中。因此汝登反對朱子《四書章句集注》的說法：「言道雖無所不在，然君子所重者，在此三事而已」³⁵，他認為這段話有「從三者上用功，支離之甚」的毛病。但反觀《四書大全》的朱子說法，就是汝登文中說的「朱子小註」³⁶，卻非如此，其說表現了只要用功於道，在動容貌、正顏色、出辭氣上，就「自然便會」遠暴慢、近於信、遠鄙倍的意思，這正與汝登的「根本在道，工夫在道」說法相合，所以汝登才會說《四書大全》的朱注極好，為何朱子不將之納入《四書章句集注》中。另外，在《論語·為政篇》「吾十有五而志于學」³⁷章，汝登同樣拿《四書大全》之說來批駁《四書章句集注》的解釋。汝登說：

雪峯胡氏曰：「自遙舜以至天子，聖聖相傳，只傳此心」新安陳氏曰：「始終惟一心學」解此章為肯綮。要之，心何可指，覺即是心。十五志學，求覺而已；三十而立，只是志不移，至此方可謂之立志；不惑，覺矣；知命，覺益深矣；耳順即所謂聞道，不覺之覺也；從心所欲不踰矩，形容本覺之妙而已矣。三十而立，朱註無所事志，大謬。朱子嘗曰：「孔子只十五歲時，便斷然以聖人為志」志字最要緊，直須結果在從心不踰矩上。此言志貫終身，而遂云無所事志，何自相悖耶？³⁸

汝登先援引《四書大全》中的雪峯胡氏和新安陳氏二說，以明聖人終身立志和所

³⁴ 周汝登：《四書宗旨》，頁 389。

³⁵ 朱熹：《四書章句集注》，頁 139。

³⁶ 汝登在文中所引的「朱子小註」，應先見於《朱子語類》卷 35，後被胡廣等人輯入《四書大全》。

³⁷ 朱熹：《四書章句集注》，頁 70-71。

³⁸ 周汝登：《四書宗旨》，頁 295-296。

學只在此心而已；後面的「朱子嘗曰」一說，出自《四書大全》中，汝登以此說疑難《四書章句集注》中「有以自立，則守之固而無所事志矣」³⁹句。意即《四書大全》中，朱說孔子在十五歲便立志為聖；但《四書章句集注》解「三十而立」的文句，則是「守之固而無所事志矣」。汝登認為一說是十五立志，一說則無所事志，兩說同出自朱子，卻互異相悖，以此突顯朱子說法似有前後不一、不盡圓滿之嫌。汝登雖對《四書章句集注》多所批評，但也非盡是如此，亦有稱允之時。如詮釋《論語·子路篇》「君子和而不同，小人同而不和」⁴⁰章，汝登說：

註中無心有意四字好。⁴¹

朱注原是「和者，無乖戾之心。同者，有阿比之意。」⁴²，汝登以「無心、有意」解之，符合其心學的思想，故稱允之。另外，在詮釋《論語·衛靈公篇》「君子矜而不爭，羣而不黨」⁴³章，汝登亦從「心、意」角度去看朱注，故予以贊同：

成德之人自然如此。註中本心與意甚透。⁴⁴

朱注原是「莊以持己曰矜。然無乖戾之心，故不爭。和以處眾曰羣。然無阿比之意，故不黨。」⁴⁵汝登從其心學傾向的思考模式去看待、解釋朱注，所以才會著眼於「心、意」二字，而有「甚透」的佳評。

除了古注疏和朱注的徵引外，汝登還屢屢援引屬陸王一系的宋明儒者之說，以助經文詮釋和闡明。引用的宋儒有周濂溪、陸象山、楊慈湖、楊龜山、張九成等；明儒則有王陽明、王龍溪、鄒元標、袁了凡等。以下試舉幾例說明之。在《論語·學而篇》「學而時習之」⁴⁶章，汝登說：

象山陸子曰：「《論語》中多有無頭柄的說話，如學而時習之，不知言所

³⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 71。

⁴⁰ 朱熹：《四書章句集注》，頁 204。

⁴¹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 455。

⁴² 朱熹：《四書章句集注》，頁 204。

⁴³ 朱熹：《四書章句集注》，頁 232。

⁴⁴ 周汝登：《四書宗旨》，頁 489。

⁴⁵ 朱熹：《四書章句集注》，頁 232。

⁴⁶ 朱熹：《四書章句集注》，頁 61。

習者何事？」慈湖楊子曰：「學者多疑，所習者必有其說。吁！使所習之有說，則必不能時習矣。」使所習有說則必有意，意作必有時而息，至於息則非時習也；惟其無意也，故能時而習。⁴⁷

引陸象山和其弟子楊慈湖之說，說明「學而時習之」並沒有一個固定或確切的對象，因為一旦設立出對象，就會形成追尋上的有意，一旦有作為的態度，就非自然而然的履行，而有停歇的可能，也就不是時習之意了；因此惟有無意、自然而然地做去，方能達到「學而時習之」的意義。又如詮釋《論語·述而篇》「子溫而厲，威而不猛，恭而安」⁴⁸章，汝登引張九成的「頌」加強說解：

子韶頌云：「欲識畫工真妙手，畫人須是畫精神，孔門弟子工無比，畫出當時活聖人。」此皆聖人自然之德容，非相濟之謂也。善學聖人者，須溯其根原，必由中以達外。⁴⁹

又如《孟子·萬章上篇》「人有言『伊尹以割烹要湯』有諸」⁵⁰章，汝登分別引楊龜山和陸象山之說解之：

龜山云：「堯舜知道豈有物可玩哉？即耕於有莘之野是已。」此語深明堯舜之道，深知伊尹之樂。註中乃以誦詩讀書當之。象山云：「羲皇以前無書可讀，難道便無聖人？」此晦翁不逮二公處也。⁵¹

以上是徵引宋儒之說，在明儒方面則有王陽明，如《論語·憲問篇》「修己以敬」⁵²章，汝登引陽明之說論安百姓在修己之內：

修己以安百姓，非修己去安之也。陽明言明明德只在親民上，故安人、安百姓只在修己內也。⁵³

⁴⁷ 周汝登：《四書宗旨》，頁 279-280。

⁴⁸ 朱熹：《四書章句集注》，頁 137。

⁴⁹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 385。

⁵⁰ 朱熹：《四書章句集注》，頁 433。

⁵¹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 610-611。

⁵² 朱熹：《四書章句集注》，頁 222。

⁵³ 周汝登：《四書宗旨》，頁 477。

而在《孟子·盡心上篇》「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也」⁵⁴章，論及孟子同提良能、良知，為何王陽明僅言良知，不言良能；汝登引王龍溪對此章的說解回答之：

或問龍溪子：「孟子言良知、良能，而陽明何獨舉良知？」龍溪子曰：「下文不兼言能愛、能敬，而單言無不知愛、無不知敬，則『知』足兼『能』可見矣。」⁵⁵

在《論語·為政篇》「父母唯其疾之憂」⁵⁶章的詮釋中，汝登引入鄒元標之說：

南阜鄒氏曰：「疾字談得廣，人皆可為堯舜。諉不肯為是犯虛怯疾；此身不知簡束，任情放縱是犯顛狂疾；飽食終日、無所用心是犯飽脹疾，仁人孝子能不於此猛省耶？」此解甚圓。⁵⁷

在詮釋《大學》「釋誠意」⁵⁸章，汝登引了袁了凡的說法，以明誠意乃無意之謂：

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，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。⁵⁹

整體而論，汝登徵引古注除了受當時檢討宋學、重評漢學的學術風氣影響外，推究其原因，應是希望透過古注的字句訓詁，來加強、證明其義理詮釋的闡說；如引漢注的「良訓甚也」，是為了加強其思慮不能及的說法。至於在宋明儒經說，汝登屢批朱注，而肯認或發揮陸象山、王陽明、鄒元標等陸王學者的說法，除了顯示其心學思想傾向會影響徵引的選取和判定外，亦從而彰顯、突出心學一脈或陽明學者的解經價值和成就。

⁵⁴ 朱熹：《四書章句集注》，頁 495。

⁵⁵ 周汝登：《四書宗旨》，頁 643-644。

⁵⁶ 朱熹：《四書章句集注》，頁 72。

⁵⁷ 周汝登：《四書宗旨》，頁 298。

⁵⁸ 朱熹：《四書章句集注》，頁 10。

⁵⁹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 247-248。

三、三教之說的同旨互援

在《四書宗旨》裡，經常可見汝登引佛、道說法來詮解、闡發經文，這與晚明三教合一的風潮有所關係，亦與他同佛門人士交游往來有關⁶⁰，但在某些程度上，這些開放接納釋、道，會通三教的行為，其實與其主張透過自己身心來體悟道理的思想有很大關係。汝登認為「辨別」儒釋異同並不是首要之務，最重要的是將學說或思想透過自己身心來檢視、體證，看是否對自己有所幫助。他說：

辨釋氏同異不是急務，二賢初疑不同，只是聞人說，今知是亦只是隨人轉，俱於自身無干，但能知得人之所以為人，則或同或異不著問，亦不著辨，方為自得之學也。⁶¹

儒佛之辨不諍為是，兩者是非不自今日矣，前人辨之已不知多少；驅闢異端亦不自今日矣，前時斥逐亦不知幾遍。有能真為自己性命者究到精微去處，自然曉得同異。不然浮游之徒，與言何益？但只照管自身，其餘一切付之東流可也。⁶²

可見汝登不是先把儒教與佛教分在二端，然後進行同異比較；他是先立己心作依準，然後才進行判斷、分疏，相信若能返歸己心，體現本性，自能有所分判。因此，相較於先立儒釋相異的成見或隨人言說，汝登更強調照管自身的「自得之學」，透過自己的身心去體悟、判斷佛家之說是否合於儒道，於己是否有益、有得，這才是最根本且要關心的重點。

因此，汝登就在以己身心為依準的思想基礎上，用不立成見的開放態度去看待釋、道之說，然後將之援引入《四書》的詮釋，以助經義的理解和說明。經過整理、歸納《四書宗旨》中援引釋、道注解的例子，發現汝登會通三教的方式，大致可分為兩種，一是屬於詞彙、語句的引用或譬喻，一則偏於義理、境界上的

⁶⁰ 周汝登與晚明的佛教大師憨山德清、雲棲株宏、紫柏真可等皆有往來，由其〈與憨山上人書〉、〈達觀大師像贊〉等文可證，見《東越證學錄》，頁 812、813、969。參見孫中曾：〈明末禪宗在浙東興盛之緣由探討〉，《國際佛學研究》第 2 期(1992 年 12 月)，頁 141-176，孫文介紹汝登與佛門人士的往來，並探討其對浙東一地儒佛融合風氣的影響。

⁶¹ 周汝登：《東越證學錄》，頁 348-349。

⁶² 周汝登：《東越證學錄》，頁 874-875。

相通或比擬。關於單純援用詞彙、語句，以助經文詮釋、理解的例子如下：

夫子聞之，承當不得，推遜不得，難於措語，巧為遜謝，鏡花水月，大類佛門之禪機。⁶³

堯欽明文……夫子溫良恭儉讓，此皆鏡花水月，非內非外，可神遇而不可跡求。⁶⁴

「鏡花水月」一語出自《遠什大乘要義問答·卷上·辯法身如幻常光泥洹三義》，用以比喻虛幻不實在。汝登引用「鏡花水月」，是為了形容聖賢之言或外在形象只是一種表象，其另有深意或真精神在內，值得推究。又如：

夫子之問，子淵之對，皆是闡播機鋒，形容妙趣。⁶⁵

「機鋒」是禪宗以含意深刻、不落跡象的言語彼此問答，互相啟發，有如弩箭觸機而發其鋒銳，被汝登拿來形容孔子與顏淵間，一問一答的對話情況。又如「只完得自己事，自了漢耳」⁶⁶、「上章直截之旨，取譬章又設一方便法門」⁶⁷、「夫子借詩詞以明妙理，大類禪機」⁶⁸等，都屬於單純的詞語引用或表層的形容、譬喻，較無牽涉義理的會通；顯示了明代三教合一的風潮，佛教。

另一種則是偏於義理、境界上的相通或比擬，關涉到較深層的意義。如汝登在詮釋《中庸》的已發、未發段，說：

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。⁶⁹

⁶³ 周汝登：《四書宗旨》，頁 874-875。

⁶⁴ 周汝登：《四書宗旨》，頁 290。

⁶⁵ 周汝登：《四書宗旨》，頁 429。

⁶⁶ 周汝登：《四書宗旨》，頁 322。

⁶⁷ 周汝登：《四書宗旨》，頁 362-363。

⁶⁸ 周汝登：《四書宗旨》，頁 415。

⁶⁹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 255-256。

文中引《莊子·雜篇·庚桑楚第二十三》中「出怒不怒，則怒出於不怒矣；出為無為，則為出於無為矣」⁷⁰來說明無論已發或未發，本體本身都是寂然不動的，⁷¹此乃屬於借道家相似的說法來闡明自己的詮釋觀點。又如《論語·述而篇》「子曰：『三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。』」⁷²，汝登說：

註中二人者，一善一惡太泥。重在擇字，即一人之身亦有善惡。老子云：善人，不善人之師；不善人，善人之資。改之即是資也。⁷³

引用《老子》第二十七章中「故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資。」⁷⁴之句，以其內涵相似來說明「擇其善者而從之，其不善者而改之」的道理，屬義理相通的詮釋。再如《論語·公治長篇》「子曰：『已矣乎！吾未見能見其過而內自訟者也。』」⁷⁵汝登說：

《壇經》云：常自見己過，與道即相當。自字、見字，彼此一轍，乃見儒禪無二旨。⁷⁶

是引用《六祖壇經》一首偈：「世人若修道，一切盡不妨，常自見己過，與道即相當。」⁷⁷中的後兩句。汝登認為孔子之道是「見其過而內自訟」，而禪宗慧能說「常自見己過，與道極相當」，兩者的意思是一樣的，是「儒禪無二旨」。相較於第一種單純的詞語引用或表層的形容、譬喻，此類的釋、道文句引用，多傾向義理上的相類與相合，以幫助詮釋下的義理闡明。

第二節 《四書宗旨》的義理系統

⁷⁰ [清]郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 815。

⁷¹ 詳見第三章第二節。

⁷² 朱熹：《四書章句集注》，頁 132。

⁷³ 周汝登：《四書宗旨》，頁 375。

⁷⁴ [魏]王弼注，袁保新導讀：《老子》（臺北：金楓出版有限公司，1987 年），頁 92。

⁷⁵ 朱熹：《四書章句集注》，頁 112。

⁷⁶ 周汝登：《四書宗旨》，頁 344。

⁷⁷ 慧能著，張火慶導讀：《六祖壇經》（臺北：萬象圖書股份有限公司，1986 年），頁 37。

《四書宗旨》以《大學》、《中庸》在前，《論語》、《孟子》在後，推測除了與當時的書商刊刻習慣有關外，亦顯示汝登可能有意先透過《大學》、《中庸》的系統性論述，展開心學式的義理詮釋，架構出以本心良知為核心的本體內涵與成就工夫，進而貫串於《四書》的詮釋；透過《論語》、《孟子》進行深化，強調本心的道德主體性，是一切價值的根源，以及道德實踐活動的必要，也就是將本心良知應用落實於日常生活中進行體證的思考方式。

一、整體聯繫的義理系統

首先，在《大學》詮釋中，汝登釋「明德」為虛靈不昧，如明鏡般可映照、辨析萬事萬物的心體，顯示本心具有道德、價值判斷的能力。然後以此靈昭不昧的心體作為成聖修德的唯一依準與入手處，定義「大人之學」為心體參証的學問。正因如此，汝登特別標舉「知止」的重要，認為「大學之道一知止盡之矣」，因為「知止」就是「知止於吾心至善之良知」，汝登相信，一旦本心被把握住，良知朗現後，明德、親民自在其中，接下來的定、靜、安、慮亦能毫無等待地相因而得。但要「如何」才能把握本心，使良知作用，以達成如此直截立成的工夫成果？汝登用「誠意正心」的詮釋作說明，以「無意」釋「誠意」，「無在之在」釋「正心」，認為確保本心呈現、良知主宰的關鍵處，在於去除人為的執意、思慮和造作，因為心即理、良知即天理，是靈昭不昧的，因此本體一切俱足，只要去掉會干涉妨礙本心良知運作的人為私智小慮，本心良知就能完全作主而顯露發動，一切將依循如天理般的良知而行，自能完成定、靜、安、慮的步驟，並達成明明德與親民。

《大學》展現的虛靈不昧、即天理的本體觀，和去除人為執意的「無」工夫，延續貫通至《中庸》的詮釋。汝登透過「天外無性，性外無道，道外無教。教即是道，道即是性，性即是天，一也」⁷⁸的闡示，愈益確立本體源於天、等同天理的超越性，具有如天一般的「莫為莫致、無思無為」性質；並以「未發、已發不以時言」⁷⁹說明本體無論是否發用，其本質都是寂然不動的，是「中固自若、不怒不為」的，以展現本體(性、心)精純靜寂、純粹天理的存有面。正因本體是天命所賦，因此依循本性、本心而行即是天理，故汝登強調「率性之謂道」的「不

⁷⁸ 周汝登：《四書宗旨》，頁 257。

⁷⁹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 255。

可著意，不可為道」的工夫意涵，以有意、無意之著意與否的角度分判「率性」與「修道」，相信只要「率性」，自會做到慎獨與致中，強調儒學本然自足、內在於心的價值，成為汝登義理詮釋的核心主軸。除了延續《大學》的即天理之本體和「無」工夫的運用，汝登還在「至誠盡性」的詮釋上，以「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」的本體即工夫觀點，說明推致本體、良知發用後，就能直截立成的成物化育、成就一切。

到了《論語》詮釋，汝登開始展現虛靈不昧、等同天理之本體的另一面，即本體在現實生活中的道德主體性。汝登以「仁，人心也。心之所安便是仁」⁸⁰和「禮者，吾心之天則」⁸¹、「禮本于心而已」⁸²，說明本心為一切道德價值的根源，天理透過本心展露為德性、德行，是「己也，禮也，仁也，三者一體而異名，無有二也」⁸³，此一體異名的理解，使儒學的道德本體論述更為直截明快。因為仁、禮出自本心，因此下手的工夫處不在他方，就在心體上，汝登認為「克己復禮為仁」，是要人將包括心之念慮在內的視聽言動都收歸導正於良知，並言「此心做省收斂便是(仁)」；至於「博我以文，約我以禮」則是要人「歸於己約」，以上的仁、禮工夫，相較於《大學》、《中庸》的「無意、不著、不為」，顯然著重在本心良知的返求和直入本體的掌握，讓良知作用以顯仁呈禮。除了使道德呈顯的本體工夫外，汝登還有「心參境驗」的主張，要求將本心良知呈發而出的德性，落實應用於日常生活中，確保本體之善能在生活中成就事物，使聖賢道理、己心、實際生活三者有所聯繫，完成心知力行的體證。

最後，在《孟子》詮釋中，汝登承繼王陽明「性之本體原是无善無惡」的觀點⁸⁴，重新詮釋孟子的性善說，用人性未動與人性發動的框架，涵容安頓性之無善無惡與性之善二說，展現陽明學派對本體(性體)至善的特殊思考。汝登認為性體在未動未萌時，是超越善惡、無善惡相對的絕對至善，屬純然本體的狀態；直到發動時，則無有不善，即孟子的「人性之善」，因此孟子所謂的「善」，僅指人性發動時，並不包括也不可形容人性未動的無善無惡之至善狀態。至於人性發動而出的「善」，則會透過「心」的活動、覺知來呈顯，換言之，「人性之善」是由「四端之心」來表現的，而此四端之心正是仁、義、禮、智的發端。汝登在詮釋

⁸⁰ 周汝登：《四書宗旨》，頁 371。

⁸¹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 387。

⁸² 周汝登：《四書宗旨》，頁 400。

⁸³ 周汝登：《四書宗旨》，頁 432。

⁸⁴ 可參見本文第四章第二節「《孟子》的詮釋」中「論性善」一段。

此部分時，除了說明仁義禮智根源於心之外，他顯然更注意並有意識地強調仁義禮智的「名號性」，認為仁義禮智由心而出，但不等於心，不可以仁義禮智為心，即不可把「美名」當作「本體」。此種強調與他重視本體(性或心)的主體性有關，是為了確保本體(性或心)純粹天理、虛靈不昧的性質，故才說「心本至虛，何處著得仁禮？」⁸⁵對於可呈發仁義禮智的本心，要「如何」把握方才恰當？汝登延續《大學》、《中庸》的「無意、不著、不為」工夫主張，以「勿助勿忘」、「一毫無容外假、無容造作」來確保本心的主宰性與完整性，相信本心會在純然至善的本性主導下，自然順當地顯發良善德性。

整體而言，汝登在《四書宗旨》中，是用心即理、心之良知的本體觀作為詮釋的思想基礎，並極相信本體的自發能動性，認為唯有去除人為私意造作，方能確保本體的主宰、作用，而呈發仁義道德，並直截立成地成就一切事物。

二、心學觀點的思想脈絡

透過以上的整理與分析，可概括出汝登是以兩個重要的心學思想，來貫通聯繫他的《四書》詮釋，讓《四書宗旨》成為一部具有濃厚陽明心學色彩的《四書》著作。這兩個重要的心學思想，分別是本心良知的思想基礎和「無」工夫的實踐方法，以下分別說明之。

(一)本心良知的思想基礎

身為陽明後學，汝登在心、性的理解與認知上，實承襲王陽明的觀點。王陽明主張「心即理」，說「心之本體原自不動。心之本體即是性，性即是理，性元不動，理元不動」⁸⁶，認為「心也、性也、天也，一也」⁸⁷，在王陽明思想中，心即性即理，三者通同無分別。就如蔡仁厚所言：

在孟子和陸象山、王陽明的思想系統中，心、是實體性的道德心(本心)，性、是實體性的道德性，本心即是性，二者同質同層，而心性實體原本含

⁸⁵ 周汝登：《四書宗旨》，頁 605。

⁸⁶ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 24。

⁸⁷ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 86。

具道德的理則，故性是理，心亦是理，「性即理」與「心即理」同時成立。……陸王系統中的道德實體，同時是心，同時是性，亦同時是理，乃「即心即性即理」者，心、性、理三者直下通而為一。⁸⁸

王陽明的良知說，是用「良知」來指明「天理」內在於「心」的存在，意即本心良知處的發見，就是天理的朗現。故「良知」、「天理」名異而實同，所以王陽明說「良知之天理」，又說「吾心之良知，即所謂天理也。」是心即理、心外無理、良知即天理之意。⁸⁹ 陽明的心之良知即天理說，其「良知只是一箇天理自然明覺發見處，只是一箇真誠惻怛，便是它本體」⁹⁰，是為了彌合朱子的心性二分和心理二分，說明天理不是懸隔在心之外的抽象之理，而是內具於本心真誠惻怛的良知處，換言之，良知的真誠惻怛就是天理，天理就在良知的真誠惻怛處⁹¹。如此一來，本心即是「虛靈不昧，眾理具而萬事出」⁹²，「虛靈不昧」正是形容良知的虛靈明覺和活潑潑，其明覺朗現處就是天理，故本心是一「即活動即存有」⁹³的本體，意即本心良知的活動、作用，就是形上天理的顯現。因此，王陽明的「心之本體原自不動，心之本體即是性，性即是理，性元不動，理元不動」⁹⁴和「人之本體常常是寂然不動的，常常是感而遂通的」⁹⁵，是說明心理為一，人之心、性本體具有感通的活動性和純理的存有性⁹⁶。

汝登就在陽明此種「寂然不動、感而遂通」的即活動即存有的人之本體觀下，去詮釋《四書》的相關部分。在《大學》裡，他以「本心虛者，心之寂靈者。心

⁸⁸ 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》（臺北：文津出版上，1990年），頁27。

⁸⁹ 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》，頁190。

⁹⁰ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁84。

⁹¹ 張亨：《王陽明與致良知》（臺北：中央研究院，2002年），頁175。

⁹² 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁15。

⁹³ 牟宗三：「宋明儒對道體的體會有兩種不同形態：一種是『即活動即存有』；另一種是『只存有而不活動』。周濂溪、張橫渠、程明道、胡五峰、劉戡山、陸象山、王陽明所了解的道體，都是『即活動即存有』，因為他們都講『心理為一』，活動性沒有脫落。朱夫子所了解的道體是『只存有而不活動』，朱夫子講性、理、太極，只成一個泛存有論的概念。」見牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2003年），頁164。

⁹⁴ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁24。

⁹⁵ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁122。

⁹⁶ 參考牟宗三：「王學之精髓是『心即理』、『心外無理』、心與理一。（此心是道德實踐的心、分認識的心，亦非只寂照的心。理亦是形上的道德實踐的理，非知識所對之萬物之理也。）如是而後道德實踐之成聖成賢之學成。……心之所以為心亦在明覺，亦在天理。明覺與天理合一，天理即內在良知之明覺中。故陽明總說『良知之天理』。」見牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》，頁262。

之感虛猶鑑之空靈，猶鑑之明」⁹⁷去詮釋「明德」；在《中庸》裡，認為「天、性、道、教」同一，「性」與天、道一樣，是莫為莫致、無思無為之體。如此的詮釋，正是描述人之本體(心、性)寂然不動、純粹天理的那一面，突顯本體的存有性。到了《論語》、《孟子》，則轉而突顯人之本體(心、性)的道德活動性，如在《論語》裡，主張「己也，禮也，仁也，三者一體而異名，無有二也」⁹⁸；在《孟子》裡，強調仁、義、禮、智根於心等，都在於說明人之本體(心、性)能感而遂通地呈發出仁義道德，展現本體的活動面。⁹⁹另外，在《孟子》的人性論部分，汝登用未動與發動的框架，去涵容安頓性之無善無惡與性善二說，表達本體既是純粹至善的天理，也是發動出善性的良知，¹⁰⁰因此透過重新詮釋孟子的性善論，汝登展現心學思考下，人之本體既活動又具理的觀點。

(二)「無」工夫的實踐方法

綜觀汝登在《四書宗旨》中論及實踐工夫的部分，主要以去除人為執意與造作的「無意、不著、不為」工夫最為主要，在全書中反覆論述。如在《大學》裡，汝登以「無意」釋「誠意」，以「無在之在」釋「正心」，認為「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？」¹⁰¹並說「有而不有，乃為得其正也。……心有所著則本心失……是必悟無在之在為心在，心在斯心正也。」¹⁰²在《中庸》裡，對「率性之謂道」特別關注與闡說，強調不要著意或加意防檢，只要率循此天賦之性而行即是道。在《孟子》裡，對仁義禮智的彰顯和知言養氣的涵養，亦以「勿助勿忘」¹⁰³、「一毫無容外假、無容造作」¹⁰⁴、「真不動心者，動而不動，強制者非也」¹⁰⁵。以上詮釋，說明汝登在工夫實踐上，極力避免、去除人為的有意強加和思慮造作，這與其心體至善、良知靈明不昧的認定有很大關係。因為汝登相信心體有其自發能動性，良知自能發動、作用以進行正確的價值判斷與道德實踐；因此一切的行為或判斷

⁹⁷ 周汝登：《四書宗旨》，頁 241-242。

⁹⁸ 周汝登：《四書宗旨》，頁 432。

⁹⁹ 可參見本文第四章第二節「《孟子》的詮釋」中「論四端」一段。

¹⁰⁰ 可參見本文第四章第二節「《孟子》的詮釋」中「論性善」一段。

¹⁰¹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 247-248。

¹⁰² 周汝登：《四書宗旨》，頁 248-249。

¹⁰³ 周汝登：《四書宗旨》，頁 629。

¹⁰⁴ 周汝登：《四書宗旨》，頁 628。

¹⁰⁵ 周汝登：《四書宗旨》，頁 550。

都應順從本心良知的自然直接反應，如此才能充分實現良知好善惡惡與為善去惡的能力。一旦有所著意或刻意作做，就會破壞本心良知的充分主宰，讓良知的發用陷入膠著黏滯，不能順暢。因此汝登反覆強調人為執意、思慮、造作的化除與避免，以讓本心良知完全主宰、發用，以成就正確的價值判斷與道德實踐。

汝登強調「無意、不著、不為」的工夫論點，實有陽明學派的思想線索可循。王陽明曾對此有所論及¹⁰⁶，但似乎非陽明強調的主要工夫路線，其工夫重點仍在「去人欲，存天理」的「致良知」和「知行合一」上。陽明之後，強調工夫上無執無著的作用乃是王龍溪，他提出「好惡無所作」、「何思何慮」和「忘」等相關論說，以「無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神」¹⁰⁷等句，展現工夫作用上的「無」義。這些說法都是為了闡明一個工夫論點，就是「無中生有」的涵意。¹⁰⁸如王龍溪說：

予讀《洪範》，至無有作好作惡，王道蕩蕩平平之說，喟然而歎曰：斯固古人經世之學乎？夫心本平平，本能好惡，譬諸鑒之別妍媸，衡之能權輕重，非有假於外也，一有作焉，始不得其平。¹⁰⁹

忘好惡，方能同好惡；忘是非，方能同是非。蓋好惡是非，原是本心自然之用，惟作好惡，任是非，始失其本心。所謂忘者，非是無記頑空。率其明覺之自然，隨物順應，一毫無所作、無所任，是謂忘無可忘。¹¹⁰

正如彭國翔所說：「本心不僅是靜態的道德法則，也是動態的實踐機制。它本身自然有呈現自己以為行為主宰的力量，如果不能順本心之自然，著意為之，加入思慮造作，就會脫離本心無執無著的自然狀態，流於安排與算計。」¹¹¹，又「王龍溪主張的「無中生有」工夫，就是要人在到德實踐中化除執著，讓心體良知自

¹⁰⁶ 王陽明：「只是個物來順應，不要著一分意思，便心體廓然大公，得其本體之正了。」「不知心之本體原無一物，一向著意去好善惡惡，便又多了這分意思，便不是廓然大公。《書》所謂無有作好作惡，方是本體，所以說有所忿懣好樂則不得其正。」，見王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 99、34。

¹⁰⁷ 王畿：〈天泉證道紀〉，收入《王畿集》，頁 1。

¹⁰⁸ 可參見彭國翔：《良知學的開展—王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：臺灣學生書局，2003 年），頁 119-127，當中對王龍溪的「無中生有」工夫主張，分成「好惡無所作」、「何思何慮」、「忘」三部分進行說明。

¹⁰⁹ 王畿：《王龍溪全集》（臺北：華文書局，1970 年），卷十四。

¹¹⁰ 王畿：《王龍溪全集》（臺北：華文書局，1970 年），卷一。

¹¹¹ 彭國翔：《良知學的開展—王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 120。

然呈現並起主宰的作用，因此「無」是作動詞看，有化除、忘卻之意，又可說「無」去執著，不有心作做後所達至的無執不滯的精神狀態。最重要的是，只有在消解了心靈執著與造作的情況下，至善的心體良知作為最真實的存在—「有」，才能朗現呈現出來，真正的道德實踐—「有」，也才得以可能。」¹¹²由此可見，汝登將王龍溪思想中的「無」作用之工夫義，融入《四書》詮釋中，用以闡釋工夫實踐，充分展現陽明學派，尤其是王龍溪這一脈的工夫色彩。

大體而言，汝登是以陽明的心即理、良知即天理作為詮釋的思想基礎，視《四書》中的重要概念如明德、知止、仁、禮等，為本心良知的展現與活動；因此，本心作主、良知朗現就為展現天道、實現天人合一和成就道德的唯一關鍵處，但要「如何」使良知本體呈顯、作用？這就屬工夫論的問題。在工夫上，陽明主張「去人欲，存天理」，認為「心即理也，此心無私欲之蔽即是天理，不須外面添一分，以此純乎天理之心發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁，只在此心去人欲、存天理上用功便是」¹¹³，只要此心無私欲遮蔽就是天理，因此工夫重點在去除人欲，以保有無私欲遮蔽的天理之心。反觀汝登對工夫實踐的詮釋，顯然很少從去除私欲的角度去做論述，而是在去除人為執意與造作的「無意、不著、不為」處反覆強調；此種「無」作用的工夫義正是陽明第一代弟子王龍溪的思想特色，由其「四無」句可證明之。¹¹⁴另外，對於工夫的程序和個人德性開展出的外王成就，汝登傾向以「毫無等待」¹¹⁵、「無有等待」¹¹⁶的直截立成、幾近頓悟的方式去表述，亦充滿王龍溪思想中「直悟本體，一悟全悟，良知本體一時頓現，其所感應之事與物亦一時全現」¹¹⁷之「一體而化」的色彩。故可說汝登在承繼陽明思想及其相關的《四書》觀點之餘，還融入王龍溪的工夫論點，轉化出兼具陽明與龍溪思想特色的《四書》詮釋內涵。

第三節 《四書宗旨》的學術史意義

¹¹² 彭國翔：《良知學的開展—王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 124-125。

¹¹³ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 2。

¹¹⁴ 參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979 年），頁 266-282。

¹¹⁵ 如「知止至能得，毫無等待」，見第三章第一節「《大學》的詮釋」。

¹¹⁶ 如「即致、即位、即育，不是功效，無有等待」，見第三章第二節「《中庸》的詮釋」。

¹¹⁷ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 273。

《四書章句集注》是朱子窮盡一生、有意為之的著作，用以寄托其道統思想和為學進程的理念。¹¹⁸隨著元仁宗皇慶二年(1313)朝廷定為科考範本後，就一直延續至明代，為官方支持的學說思想。至明成祖永樂十三年(1415)《四書大全》的頒布，更加確立朱子《四書》學的典範地位，主導所有讀書人的學習內容和方向，影響深遠廣大。再加上八股為文的制度，讓士子們不僅在內容上必須以朱說為準，連行文成章上亦有一定的範式，就在內容、形式的雙重制約，和考取功名的目標追逐下，讀書人逐漸遠離朱子的精神，朱說與《四書章句集注》所要傳遞的聖人之道與價值，漸凋零殆盡，明代學者黃綰(1477-1551)曾對此現象進行描述：

今之人不可謂不學經也，究其所以，不過割裂文義，俳優其語言，以為場屋謀身之資，甚者假以為濟惡文身之具，反俾四子之道晦而不顯，六經四子之道不亡于秦火，而亡于今日。¹¹⁹

這種情況，到了王陽明始有改變，《明儒學案》說：

有明學術，從前習熟先儒之成說，未嘗反身理會，推見至隱，所謂「此亦一述朱，彼亦一述朱」耳。高忠憲云：「薛敬軒、呂涇野語錄中，皆無甚透悟。」亦為是也。自姚江指點出「良知人人現在，一反觀而自得」，便人人有個作聖之路。故無姚江，則古來之學脈絕矣。¹²⁰

王陽明提倡心即理說，反對朱子理學，對朱子用來建構其理學思維的《四書章句集注》多所不滿，但陽明終其一生，並未撰作《四書》詮釋的著作，其對《四書》的看法多散見於文章或講學記錄中；僅有《大學》部分有具體的成書和撰文，即〈大學古本旁釋〉、〈大學問〉等。¹²¹但陽明以後的弟子，受其精神影響，陸續以

¹¹⁸ 參見陳逢源老師〈從五經到四書：儒學「典範」的轉移與改易〉、〈從體證到建構：朱熹《四書章句集注》的撰作歷程〉二文，見陳逢源老師：《朱熹與四書章句集注》(臺北：里仁書局，2006年)。

¹¹⁹ 黃綰：《石龍集》，卷十五，頁10。

¹²⁰ 黃宗羲：《明儒學案》，卷十，頁178。

¹²¹ 吳伯曜：「王陽明著作中與《四書》有關之論著，僅《大學》方面有專文著作，分別是：〈大學古本傍釋〉、〈大學古本原序〉、〈大學古本序〉以及〈大學問〉四篇，其餘大多是針對《四書》各思想主題，作意義探討與義理發揮的散論。陽明的《大學》專著，由於題目明確，可從《王陽明全集》當中輕易查索而得。至於其《四書》散論部分，有些是陽明講學時對《四書》義理的論

心學角度來詮釋《四書》，形成陽明學派的《四書》著作，或承續、或發展陽明對《四書》的說解與看法。因此，陽明雖沒有完整的《四書》著作，但可透過其後學的《四書》詮釋，來瞭解陽明思想及精神在《四書》詮釋中的影響和發展。身為陽明第二代重要弟子的周汝登，正是在陽明逝世百年之際，完成《四書宗旨》一書。書中以陽明的心即理、良知說為思想基礎，視明德、天道、誠體、仁義禮智為本心良知的展現與活動，與良知是一體異名的；只要返求己心、良知朗現，就能實現天道誠體、成就德性德行。此種本心良知的強調，正是一種「道德主體性」精神的彰顯，說明儒典中的聖人之道和天道天理，並非隔絕於自身以外，而是吾人心中內在本有的，重點在於人是否有意識到自身的本心良知，及其純然天理的本質。此種道德主體性的反覆申說與強調，若置於朱子《四書》學因科舉利祿而導致原有精神、價值剝落殆盡的脈絡下來看，就顯出此精神對當時學風的刺激與反思。長期的官方朱學規範下，讀書人普遍思想窄化、受限，其思考、懷疑、反省的能力漸失；為了考取功名，對標準答案的追求讓《四書》義理成了客觀化的記誦對象，遑論深入探究聖人之道，或將之內化、落實於人己的生命中。因此，汝登本於陽明的本心良知說以詮釋《四書》，正是為了對治、反省、彌合經書義理、聖人之道與自己身心懸隔兩極的情況。透過道德主體性的彰顯，讓人知道天理、道德的求得，並不在密麻字句、記憶背誦的彼端處，而在於吾心良知內，因此根本之道就在返求自身，瞭解仁義道德與己心是一非二的同一性；如此一來，就能讓聖賢道理、仁義禮智切切實實地從自家生命中湧現而出，而非是與己隔絕的紙上學問，或淪為追名逐利的科考工具。此種返求己心、由己心出發的主體性彰顯，除了能讓人迴向自身，直接透過己心發出仁義道德、踐履聖人之道外，亦有打開受規範所限的僵固思考模式，讓人們重新透過天理本具的本心，去思考、反省、判斷一切。因此汝登在書中不受限地融通三教、兼採漢宋明儒經說，以及神解心悟的說解，除了受晚明三教合一的風氣，以及學術上興起檢討宋學、復興漢學的風潮影響外，在一定程度上，亦是受主體性精神的引導下而形成的解經方式，也持續陽明一派對《四書》的探究。

雖然心即理、良知說的主體性精神，是由陽明開啟、倡導之，但其未寫出完整《四書》詮釋之作來貫徹此精神，故沒有留下像朱子《四書章句集注》一樣的

述與闡釋，有些則是陽明與友人論學以及陽明撰寫之題序、贈序、說記等文章論及《四書》義理者，這些都是陽明未寫成專著的《四書》說，而保存在陽明的講學語錄—《傳習錄》一書以及今人所編纂的《王陽明全集》當中。」見吳伯曜：《王陽明四書學研究》（高雄：國立高雄師範大學國文學系博士論文，2007年），頁12-13。

定本可為後人遵循。其後學承繼了此主體性精神，在「學貴得之心」、「《四書》、《五經》說不過這心體」和「心體明即是道明」等啟發下，隨個人的思想傾向和己心的理解體悟去詮釋經文，形成主體性成分濃厚的《四書》之作。因此，陽明學派的《四書》著作，相較於依歸朱說而成的《四書》著作，作者의思想和特色更容易滲入其中，成為詮釋的基底與架構。此種情況對於掌握陽明後學的思想發展，和學派定位等相關研究，亦提供了一個很好的觀察視角。汝登在《四書宗旨》的詮釋內容中，尤其在工夫實踐的論述上，主張「無意、不著、不為」的「無」作用之工夫義，和傾向以「毫無等待」、「無有等待」等直截立成、幾近頓悟的方式，去表述工夫程序完成和開展而出的外王成就，就明顯展露近似王龍溪思想的特色。此一透過經學義理分析而觀察出的思想傾向和承繼，再加上汝登的「九諦九解」之說，明顯源自王龍溪的無善無惡論，以及今人彭國翔、呂妙芬等人根據汝登自言和當時人的看法，說明汝登應師承王龍溪的論證，就應該可以證明黃宗羲在《明儒學案》中，將之師承羅汝芳、歸入泰州學派的定位應屬失實，汝登應該歸入浙中學派的王龍溪門下。