

作為宋明儒學殿軍的蕺山學何以成立 ——以「本體與工夫」之辨為視角

劉 宏*

【提要】

宋明儒學發展至王陽明心學，「本體與工夫」之辨凸顯為儒學的核心話題。王陽明本人側重於本體，取消了工夫的獨立性。王門後學中，泰州學派消解了本體，失落了工夫；江右王門將良知本體向內收攝，在工夫修養上回歸程朱。明末劉蕺山通過改造「慎獨」、「誠意」、「立人極」、「遷善改過」等傳統話語所產生的一套新論，將「本體與工夫」之辨發揮到理論極致。由此，作為宋明儒學殿軍的蕺山學方得以成立。

關鍵詞：本體與工夫 慎獨 誠意 立人極 遷善改過

* 安徽師範大學政治學院講師

一、前言

明末大儒劉宗周（1578—1645，號「戡山」）在中國哲學史上的地位，一直被作為宋明儒學的殿軍來看待。這與明清之際的黃宗羲（1610—1695，號「梨洲」）和以牟宗三先生為代表的當代新儒家等人對戡山學的闡揚密不可分。黃宗羲身歷明清鼎革，有感於整理故國文獻的必要，因而編次《明儒學案》，有意凸顯了同鄉先賢王陽明和其先師劉戡山的地位。牟宗三先生更是通過其發明的「宋明儒學三系說」，將劉戡山提升到了堪與程朱、陸王比肩的人物。而牟先生的發明，又源自其對宋明儒學在整個中國哲學史上所占地位的判定。牟先生認為：「夫宋明儒學要是先秦儒學之嫡系，中國文化生命之綱脈，隨時表而出之，是學問，亦是生命。自劉戡山絕食而死後，此學隨明亡而亦亡。」^①可見，黃、牟等人對戡山學的定位都是在「明亡」這一時代大背景的關照下而展開的。而「明亡」作為一歷史事件顯然尚不足以界定學術之興衰，且不論明清鼎革之後，依然存續了眾多的理學名臣。究竟作為宋明儒學殿軍的戡山學能否成立，尚有待於對宋明儒學在理論上的發展做進一步的辨析。

二、「本體與工夫」之辨：後王陽明時代的理論困境

（一）王陽明的「本體與工夫」之辨

眾所周知，宋明儒學的興起由拒斥佛老之道，重建儒家道統而來。佛老給予原始儒學最大的衝擊莫過於夫子所罕言的「性與天道」，儒學的重新崛起勢必在此形而上層面與佛老一決高下。因而，宋明儒學在初創時期就受到了佛老問題意識的指引，「北宋五子」在批判佛老的同時，無形之中先接受了對方體用、本末的理論架構，進而才去發掘原始儒學文本中的相關概念表而出之。由此，才將原始儒學所宣導的一整套形而下的倫理觀念上溯至形而上的理論根源。這在南宋理學集大成者朱熹（1130—1200，號「晦庵」，學者稱「朱子」）的「天

^① 牟宗三，〈從陸象山到劉戡山·序〉，參見《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2003年），第8冊。此外，關於宋明儒學殿軍為何人，亦有其他說法。比如，劉述先先生認為，當為黃宗羲。參見劉述先，《黃宗羲心學的定位·緒言》（杭州：浙江古籍出版社，2006年）。但劉述先先生同樣承認，黃宗羲為思想史家而非哲學家。本文認為黃宗羲作為劉戡山之弟子，在思想體系之構造上並不出其師範圍，缺乏原創性，故而選取劉戡山而非黃宗羲為宋明儒學殿軍這一說法。

理」觀念中得到了系統的表達。而宋明儒學發展至明代中葉，超越在上之「天理」的過高地位，拉大了與人之現實生存的巨大張力，如此使得天理的權威性受到質疑。爲了挽救理學的漂浮無根和人間倫理秩序的合法性，王守仁（1472—1529，號「陽明」）大力表彰與朱子相對的陸九淵（1139—1193，號「象山」）心學，通過「心即理」的觀念，將道德本體重置到人心內在的「良知」之上。由此，程朱理學所闡揚的「主敬」、「格物」、「知先行後」等一套面向現實生活中人倫事物的工夫論，開始有被「致吾心之良知於事事物物也」^②所取代之勢。眾所周知，在陽明學話語中，所謂之「事事物物」，乃是「心外無物」。因而，朱子所理解的「格物」等工夫在陽明這裡，一開始就不再是向外的窮究事物之理，而是將工夫致力於人心內在的良知本體之上。

需要辨明的是，「良知」與「天理」相較，雖然沒有打破「形而上」與「形而下」的體用思維方式，但卻使得個體修養層面上的本體與工夫皆統一於良知之上。問題是，就理論建構而言，本體不離工夫，工夫不離本體，如陽明所言「合著本體的，是工夫；做得工夫的，方識本體。」^③然而，就「致良知」的實際工夫運作而言，必須時刻將做工夫致力於本體之上，如陽明所言「功夫不離本體，本體原無內外。」^④可見，在「本體與工夫」之辨的問題上，王陽明本人始終強調工夫應當被涵攝於本體之中。就本體與工夫的孰輕孰重立論，不得不言王陽明偏向於本體一邊，工夫一邊並不具備自存的獨立性。因而，陽明學的理论重心落腳於對本體層面的辨析。而王陽明對心體論說的典型話語可謂是：「無善無惡心之體」。^⑤這一話語可分兩方面觀之：一方面，處於形上界的心體，乃是超越於形下界的萬事萬物而存在，因而只能採取「無……」這樣的句式才足以名之；另一方面，心體本身處於未發之中，在未與事物相接之時，尚不存在善、惡這樣的價值判斷，否則就無以彰顯本體的超越性。所以，「無善無惡」一語既強調了心體的純粹性，但同時又必須能夠爲現實生活中各種善惡行爲提供理論根源。由此，理論的弔詭之處，就展現爲作爲超越善惡的心體既要爲現實生活中的善行，也要爲現實生活中的惡行提供理論說明。而且，從陽明學流變的事實來看，其進一步的發展的確出現了「酒色不礙菩提路」的狂

^② 明·王守仁，《傳習錄·中》，見《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2011年），頁51。

^③ 明·王守仁，《傳習錄·拾遺》，見《王陽明全集》，頁1287。

^④ 明·王守仁，《傳習錄·下》，見《王陽明全集》，頁104。

^⑤ 明·王守仁，《傳習錄·下》，見《王陽明全集》，頁133。

禪路徑走向。因而，王陽明本人關於「本體與工夫」之辨所蘊含的內在可能性，也就成了王門後學在此問題上爭執不下的濫觴。

（二）泰州學派對「本體」的消解

在後王陽明時代，弟子們在「本體與工夫」之辨問題上，產生了極大的分歧。拋開黃宗羲按地域劃分的局限，可以將這些弟子劃分為兩種趨向：一是王門左派，這些弟子執定良知本體人人具足，如王畿（1498—1583，號「龍溪」）的「良知現成說」、王艮（1483—1541，號「心齋」）的「良知日用說」等一任良知本體的發用流行，從而為「滿街皆是聖人」大開方便之門；一是王學右派，這些弟子強調良知工夫之難求，如錢德洪（1496—1547，號「緒山」）的「事上磨練說」、鄒守益（1491—1562，號「東廓」）的「良知主敬說」、聶豹（1487—1563，號「雙江」）和羅洪先（1504—1564，號「念庵」）的「良知歸寂說」等在理論上繼續深研心體，力圖通過工夫的實修來收攝本體之流蕩。

王陽明門下在社會上產生影響最大的莫過於以王艮為首的泰州學派。王艮的講學之宗旨在於「百姓日用即道」，所謂「道」不再是高遠難求的不變之天理，而只是流行於世俗的百姓日用生活之中。由於其講學沒有什麼高深的理論辨析，因而吸引了大批的灶丁、鹽戶、樵夫等中下層小市民。王艮將師門的「致良知」做了一個翻轉，即「良知致」^⑥。且看他如何通過《明哲保身論》賦予良知以新的效用。王艮說：「明哲者，良知也。明哲保身者，良知良能也。所謂不學而知，不學而能者也，人皆有之，聖人與我同也。知保身者，則必愛身如寶。能愛身，則不敢不愛人；能愛人，則人必愛我；人愛我，則吾身保矣。」^⑦這裡，與其師王陽明相較，作為本體的良知，其發用的能動功能開始轉化為保愛一己之身的功利性。《大學》中原本作為家、國、天下起點之「身」，開始從一個德性修養的倫理本位，轉化為需要保護珍愛的生命對象。由此，作為先驗良知的道德本體義開始淡出理論的關注點之外，反而，生活經驗層面的身體利益成為理論的最終歸宿點。

沿著這一路向，泰州學派經過顏鈞（1504—1596，號「山農」）、何心隱（1517—1579，號「夫山」）諸人再傳至李贄（1527—1602，號「卓吾」）已

^⑥ 明·王艮，《年譜·五十一歲條》，見《王心齋全集》（南京：江蘇教育出版社，2001年），頁73。

^⑦ 明·王艮，《明哲保身論》，見《王心齋全集》，頁29。

然不再執著於良知之學的話語體系了。以李贄為例，他的思想核心在於「童心」二字：「夫童心者，真心也。若以童心為不可，是以真心為不可也。夫童心者，絕假純真，最初一念之本心也。若失卻童心，便失卻真心；失卻真心，便失卻真人。人而非真，全不復有初矣。童子者，人之初也；童心者，心之初也。」^⑧ 在李贄的「童心說」中，心學理論的重心已由先驗本體之心的存有與否直接轉到了後天經驗之心的真假問題上。這樣的問題轉換，意味著作為本體和工夫合一的「心」的觀念之中已經去除了良知的本體之義，直接下降到了現實生活中知冷知熱的肉團心。相較而言，良知作為未發之心體是無時不在的，原不會喪失；而童心作為隨意念而發的初心，則很有可能被後天社會生活中所遭遇的聞見道理而左右，以致喪失。依據現實的生活經驗，不管李贄所說的「真心」是作為「童子之心」，還是作為「最初一念之本心」，皆是指作為感官存在意義上的「肉團心」而非道德本體意義上的「良心」。比如，不論是童子還是成人，在面對穿衣吃飯等生存所需之時，其最直接的表現就是感官情欲的自然流露。在此之時，人心尚未受到外在倫理規範的影響和制約。李贄倡言：「夫私者，人之心也。人必有私，而後其心乃見。若無私則無心矣。」^⑨ 在李贄看來，人心甚至就可以直接等同於私心。陽明學發展到李贄這裡，與「天理之公」價值相對的「人欲之私」開始進入儒學的正面話語之中。

（三）江右王門對「工夫」的貞定

作為王陽明一生精神之所在的江右地區（今江西省），^⑩ 是王學發展的另一重鎮。其中主要表現為兩大派別：一是鄒守益的「良知主敬說」；二是聶豹、羅洪先的「良知歸寂說」。拋開兩派的區別不談，就「本體與工夫」之辨問題而言，這兩派的共同特徵是抑制良知本體的活靈活現，轉向注重工夫層面的實修。下面簡要述之。

比如，鄒守益認為：「敬也者，良知之精明而不雜以塵俗也。戒慎恐懼，常精常明，則出門如賓，承事如祭。……故道乘之國，直以敬事為綱領。」^⑪ 可以看出，鄒守益強調「良知之精明」雖然不失作為學問頭腦之良知的主宰作

^⑧ 明·李贄，《童心說》，見《焚書·續焚書》（北京：中華書局，1975年），頁98。

^⑨ 明·李贄，《德業儒臣後論》，見《藏書》，（北京：中華書局，1959年），頁544。

^⑩ 明·黃宗羲，《明儒學案·江右王門學案》，見《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年），第7冊，頁377。

^⑪ 明·鄒守益，《簡胡鹿崖巨卿》，見《鄒守益集》，（南京：鳳凰出版社，2007年），頁507。

用，但由於過分注重「戒慎恐懼」的修養工夫卻丟失了陽明良知教隨感隨應的活潑一面。更有甚者，鄒守益將「良知」與「敬」字並提，在工夫取向上已然回歸到了程朱理學的「主敬」路向之上。

另外，黃宗羲在評價聶豹之學時說到：「先生（聶豹）之學，獄中閑久靜極，忽見此心真體，光明瑩徹，萬物皆備。乃喜曰：『此未發之中也，守是不失，天下之理皆從此出矣。』及出，與來學立靜坐法，使之歸寂以通感，執體以應用。……唯羅念庵（羅洪先）深相契合，謂雙江（聶豹）所言，『真是霹靂手段，許多英雄瞞昧，被他一口道著，如康莊大道，更無可疑。』」¹² 其實，根據王陽明的良知教，良知的發用本來是無分動靜、未發已發、寂靜感通的，但「良知歸寂說」明顯過分強調了心體向內收斂的一面，或者說，致力於將工夫用在於心體上。這種務內遺外的工夫，一方面進一步將陽明的良知本體推進到人心的隱微之地，另一方面也遏制了良知的發用流行。而這樣的理路，得到了明末大儒劉戡山的進一步發揮。

三、戡山學的本體論：「慎獨」與「誠意」

（一）劉戡山的「本體與工夫」之辨

黃宗羲概括晚明學風道：「陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。泰州、龍溪時時不滿其師說，益啓瞿曇之秘而歸之師，蓋躋陽明而為禪矣。然龍溪之後，力量無過於龍溪者；又得江右為之救正，故不至十分決裂。泰州之後，其人多能赤手以搏龍蛇，傳至顏山農、何心隱一派，遂復非名教之能羈絡矣。」¹³ 可見，晚明時期泰州一派佔據著學界的主導地位，從而造成了儒學滑向禪學的空談學風。對於已然越出儒家名教的「異端」行爲，需要在本體與工夫兩個層面加以救治。這正是身處晚明末世的戡山學興起的理論緣由所在，也是戡山學建構的理論任務所在。

劉戡山針對王陽明良知教的流弊，說到：「今天下爭言良知矣，及其弊也，猖狂者參之以情識，而一是皆良；超潔者蕩之以玄虛，而夷良於賊，亦用知者之過也。」¹⁴ 這裡的猖狂者指泰州，超潔者指龍溪。猖狂者衝破了倫理規範的

¹² 明·黃宗羲，《明儒學案·江右王門學案》，見《黃宗羲全集》，第7冊，頁427。

¹³ 明·黃宗羲，《明儒學案·泰州學案》，見《黃宗羲全集》，第7冊，頁820。

¹⁴ 明·劉宗周，《證學雜解》，見《劉宗周全集》（杭州：浙江古籍出版社，2007年），第2冊，頁278。

束縛，造成感性情欲的氾濫；超潔者脫離了道德實踐，過高地強調良知的靈明覺悟，與禪宗的玄悟打並在一起。面對這樣的問題，一方面要重建儒家道德本體的莊嚴性，防止情感的過分滲入所導致的認人欲為天理，另一方面要培養個體的道德自覺意識，將工夫修養切實貫徹到生活的日用常行之中。

面對「本體與工夫」之辨的理論問題，劉蕺山認為：「本體只是這些子，工夫只是這些子，並這些子，仍不得分此為本體，彼為工夫。既無本體與工夫之分，則亦並無這些子可指。」¹⁵可見，作為陽明後學的劉蕺山在此依然遵循的是王陽明「本體與工夫」兩不相離的教誨。但問題的分歧在於，當這種「即本體即工夫」的理路運用到工夫的實際運作過程中，劉蕺山卻與王陽明發生了偏離。與王陽明「致工夫於本體」的側重不同，劉蕺山有鑒於晚明空談學風下工夫的喪失，卻不得不傾心於在工夫一邊尋求著落。在與泰州後學陶奭齡（1571—1640，號「石梁」）的會講中，陶、劉雙方發生了辯論。據「證人社」《會錄》中記載：

陶先生曰：「學者須識認本體，識得本體，則工夫在其中。若不識本體，說甚工夫？」先生曰：「不識本體，果如何下工夫？但既識本體，即須認定本體用工夫。工夫愈精密，則本體愈昭熒。今謂既識後遂一無事事，可以縱橫自如，六通無礙，勢必至猖狂縱恣，流為無忌憚之歸而後已。」¹⁶

觀此辯論，陶、劉兩者同樣認為，工夫為本體所涵攝，不存在本體之外的工夫。但分歧在於，劉蕺山進一步強調的是，本體自身並非完滿自足，有待於工夫的精密實修才得以呈現。如果說，不存在本體之外的工夫，那麼同樣也不存在工夫之外的本體。因而，在劉蕺山看來，「學者只有工夫可說，其本體處直是著不得一語。才著一語，便是工夫邊事。然言工夫，而本體在其中矣。大抵學者肯用工夫處，即是本體流露處；其善用工夫處，即是本體正當處。若工夫之外別有本體，可以兩相湊泊，則亦外物非道矣。」¹⁷如此，本體的發用與否，並不依賴於良知的自覺。反而，本體的實存倒是由現實生活中具體工夫的實行所證明。正是由於理論與現實的反差，使得劉蕺山開始重新闡釋《大學》、《中庸》等經典，並提出了取「致良知」學說而代之的「慎獨說」

¹⁵ 明·劉宗周，《學言》，見《劉宗周全集》，第2冊，頁404。

¹⁶ 明·劉宗周，《證人社會錄》，見《劉宗周全集》，第2冊，頁507。

¹⁷ 明·劉宗周，《答履思二》，見《劉宗周全集》，第3冊，頁309。

和「誠意論」。

(二) 就「本體與工夫」的合一而言「慎獨」

「慎獨」思想最早見諸於《禮記》中《大學》、《中庸》兩篇。《大學》云：「所謂誠其意，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也。」《中庸》云：「故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」¹⁸所謂「慎獨」無外乎有兩層含義：(1) 獨處。在不存在與其他關係性角色共處的情境下，即一個人閒居之時，能夠保持戒慎恐懼的狀態；(2) 獨知。即使在與其他關係性角色共處的情境下，即大庭廣眾之中，對於人所不知、唯己所知的事情也要做到「不自欺」。後一種意義上的「獨知」在宋明儒學中被闡釋為一種與本體論相對的工夫論話語，比如朱子認為：「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，無有著見明顯而過於此者。」¹⁹在朱子這裡，要求對於人所不知的幾微之事，必須在其念頭的發動層面就下工夫克制其中可能存在的私欲。王陽明也結合自己的「致良知」說，認為：「所謂人雖不知而已所獨知者，此正是吾心良知處。」²⁰在陽明這裡，致良知工夫的實現與否與個體的道德自覺，即「獨知」息息相關。

需要注意的是，與朱子、陽明從工夫修養層面來解釋「慎獨」不同，劉戡山「慎獨說」的最大特色在於：「獨」乃本體，「慎獨」乃本體與工夫的合一，並將其視為自己學術建構的核心觀念。如其所言，「慎獨是學問第一義」。²¹劉戡山曾在《中庸首章說》中詳細闡釋了自己的慎獨理論，錄之如下：

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！慎獨而見獨之

¹⁸ 東漢·鄭玄注、唐·孔穎達疏，《禮記正義》（北京：中華書局，1980年影印本）。

¹⁹ 宋·朱熹，《四書章句集注·中庸章句》（北京：中華書局，1983年），頁18。

²⁰ 明·王守仁，《傳習錄·下》，見《王陽明全集》，頁135。

²¹ 明·劉宗周，《學言》，見《劉宗周全集》，第2冊，頁396。

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。²²

由於「獨」字本身帶有「不睹不聞」、「隱且微」等隱秘色彩，因而極為符合將陽明的「良知顯教」（牟宗三先生語）收攝到人心深處的理論要求。劉戡山正是通過將此內心體察的「獨知之地」提升到了本體的層面，從而完成了「獨體」的構造。進而，通過自己的「慎獨」新論，完成了對《大學》和《中庸》的重新詮釋。劉戡山說到：「《大學》言心到極至處，便是盡性之功，故其要歸之慎獨。《中庸》言性到極至處，只是盡心之功，故其要亦歸之慎獨。獨，一也。」²³可見，劉戡山通過「獨體」的觀念打並了程朱理學和陸王心學各自側重的「性體」和「心體」分離下的不同工夫取向。所以說，「獨之外，別無本體，慎獨之外，別無工夫。」²⁴由此，我們也方可理解黃宗羲評價其師的「慎獨」之學到：「先生之學，以慎獨為宗。儒者人人言慎獨，唯先生始得其真。」²⁵明確地說，劉戡山之前所謂之「慎獨」是就工夫一邊而言，而劉戡山所謂之「慎獨」是就本體與工夫的合一而言。

（三）就本體的至善而言「誠意」

劉戡山弟子董瑒（生卒年不詳，號「無休」）在編訂《劉子全書》時，有按語說：「先生於陽明之學凡三變，始疑之，中信之，終而辯難不遺餘力。始疑之，疑其近禪也；中信之，信其為聖學也；終而辯難不遺餘力，謂其言良知，以《孟子》合《大學》，專在念起念滅用工夫，而於知止一關全未堪入，失之粗且淺也。夫惟有所疑然後有所信；夫惟信之篤，故辨之切，而世之竟以玄妙稱陽明者，烏足以知陽明也哉？」²⁶可見，劉戡山之於陽明學的態度有一個漸變的過程。首先，目睹陽明後學空談良知，從而對陽明學本身產生懷疑。其次，揭發「慎獨」之旨，以達到陽明所宣導的「本體與工夫」的合一。最終，又由陽明後學而反觀陽明學本身，對陽明學的核心觀念「良知」辯難不遺餘力。而劉戡山晚年的「誠意說」正是為了完成這一理論目的而發。

²² 明·劉宗周，《中庸首章說》，見《劉宗周全集》，第2冊·頁299。

²³ 明·劉宗周，《學言》，見《劉宗周全集》，第2冊，頁389。

²⁴ 明·劉宗周，《中庸首章說》，見《劉宗周全集》，第2冊，頁300。

²⁵ 明·黃宗羲，《明儒學案·蕺山學案》，見《黃宗羲全集》，第8冊，頁890。

²⁶ 明·劉宗周，《蕺山劉子年譜》，見《劉宗周全集》，第6冊，頁147。

針對《大學》八條目之一的「誠意」一條，王陽明說到：「《大學》工夫只是誠意」。²⁷可見，在陽明學話語中，「誠意」與「慎獨」同樣屬於工夫論層面的修養。陽明又說：「意之所在便是物」。²⁸在此，「意」作為心體與外物相接的關聯點，屬於已發層面。而這些說法在劉戡山看來，則是有待糾正的。他批駁陽明到：「只因陽明將意字認壞，故不得不進而求良於知；仍將知字認粗，又不得不退而求精於心。」²⁹在劉戡山看來，「意者，心之所存，非所發也。」³⁰從而，「意」非已發，而屬未發之心體；「誠意」非工夫論，而是本體論。另外，「意者，心之所以為心也。止言心，則心只是徑寸虛體耳。著個意字，方見下了定盤針，有子午可指。然定盤針與盤子，終是兩物。意之於心，只是虛體中一點精神，仍只是一個心，本非滯於有也，安得而云無？」³¹心中有「意」，「意」為心根，從而保證了心體具有「好善惡惡」的指向功能。若用現代漢語來表述，劉戡山所理解的「意」就不再是王陽明所理解的「意念」，而是具有價值導向內涵的「意志」、「意向」等義。

因為「意」好善惡惡，因而在本體論上劉戡山與王陽明對心體的價值判斷發生分離。依陽明而言，「無善無惡心之體」，而在劉戡山看來，心體只有「至善」可說。所以，他認為：「王門倡無善無惡之說，終於至善二字有礙。」³²在陽明學話語中，因為善與惡作為價值判斷只能就心的已發層面而言；而在戡山學話語中，「意」作為心中之主的價值根源，則決然是好善惡惡的。由此，是「意」而非「心」，才是人之所以為善的本體所在。

四、戡山學的工夫論：「立人極」與「遷善改過」

（一）就工夫的修養目標而言「立人極」

因為劉戡山的理路是「本體與工夫」的打並合一，因而在對「獨」與「意」作本體闡釋的同時，也就意味著「慎獨」與「誠意」作為工夫論已經獲得了新的內涵。然而，「慎獨」「誠意」這樣的傳統話語尚不足以對治晚明的「援禪

²⁷ 明·王守仁，《傳習錄·上》，見《王陽明全集》，頁44。

²⁸ 明·王守仁，《傳習錄·上》，見《王陽明全集》，頁6。

²⁹ 明·劉宗周，《良知說》，見《劉宗周全集》，第2冊，頁318。

³⁰ 明·劉宗周，《學言》，見《劉宗周全集》，第2冊，頁390。

³¹ 明·劉宗周，《答董生心意十問》，見《劉宗周全集》，第2冊，頁337。

³² 明·劉宗周，《學言》，見《劉宗周全集》，第2冊，頁439。

入儒」運動，劉蕺山在講學的過程中深感有必要構建一套新的儒學工夫論。

在劉蕺山看來，泰州學派「滿街皆是聖人」的口號消除了「聖人」與「常人」之間應有的間隙。從而，使得宋明儒「希聖希賢」的修養工夫失落為「有上截無下截」的狂禪路徑。因而重新樹立「聖人」這一理想人格在人倫秩序建構中的理想高度，就顯得尤為必要。在此問題上，劉蕺山正是通過對理學開山周敦頤（1017—1073，號「濂溪」）「立人極」一語的闡發而完成這一目標的。周敦頤在《太極圖說》中說到：「聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。」³³結合周敦頤在《太極圖》中所描述的一套宇宙生成論，「太極」本身的陰陽和合造就了宇宙萬物的生生之道。天道下貫於人道，唯有聖人方能與天地合德。聖人承擔著制定人倫秩序準則的角色，因而聖人乃是人道之極則，亦即「人極」。劉蕺山尤為推崇周敦頤學說，並在其晚年再三修訂的《人譜》一書中，仿《太極圖》、《太極圖說》而作《人極圖》、《人極圖說》。

但不可簡單地認為，劉蕺山只不過是將周敦頤描述的天道運行譜系照搬到人道譜系之中。在周敦頤的《太極圖》理路中，由太極、陰陽、五行、萬物逐步推演，整個宇宙生成過程自然而然，無需任何外在助力；而在劉蕺山的《人極圖》理路中，人極、動靜、五倫、百行、成聖，其中始終存在著一種道德自律的「常惺惺」意識。這種道德自律意識尤其體現在成就聖人的最後一步「遷善改過以作聖」的過程中：「自古無現成的聖人，即堯、舜不廢兢業。其次只一味遷善改過，便做成聖人，如孔子自道可見。……一遷一改，時遷時改，忽不覺其入於聖人之域，此證人之極則也。」³⁴可見，劉蕺山接受了周敦頤「人極」在工夫修養次序上的終極性準則。但劉蕺山強調「自古無現成的聖人」，也就是說，作為「人極」的聖人在現實的生活世界中並不是完足自存的。「聖人」只是一人格性存在，而且只能存在於理想世界之中。而「人極」之於常人的意義在於，只有當常人將「人極」自覺樹立為一理想人格之後，才會生發出道德的自覺。要證人之為人，首先就得立「人極」之大，進而在不間斷的工夫踐履中方可靠近之。這也正符合了「即工夫而求本體」的蕺山學特色。

（二）就工夫的修養次第而言「遷善改過」

宋儒在人性論問題上區分了「天地之性」與「氣質之性」，認為前者絕對

³³ 北宋·周敦頤，《太極圖說》，見《周敦頤集》，（北京：中華書局，1990年），頁6。

³⁴ 明·劉宗周，《人譜續篇一·證人要旨》，見《劉宗周全集》，第2冊，頁9。

至善，後者可能為惡，由此陷入了人性二本的理論困境。既然劉戡山重新將心體定位於至善，但何以避免重蹈「氣質之惡」的傳統話語，他提出了自己的一套「以過代惡」的理論。所謂「以過代惡」，是說在戡山學話語中，並不存在與「善」相對的「惡」的問題。所謂「過」，只不過是善的缺失而已。

「遷善改過」一語出自《易·益》：「君子以見善則遷，有過則改。」³⁵在此，「過」無非是指社會交往過程中存在的不合理行為。但劉戡山對「過」的闡釋，帶有自己的特色。在劉戡山看來，伴隨著「獨體」或「意體」存在著「一點浮氣」，此之為「妄」。「妄」乃「藏在未起念以前，仿佛不可名狀，故曰『微』。」³⁶此「微過」是後來種種過錯的根源。進而，劉戡山將人在七情、九容、五倫、百行等層面上逐漸展現的不合理行為解釋為隱過、顯過、大過、叢過等。在劉戡山「以過代惡」思維中，只有對這些潛存過錯的執迷不悟，才最終導致各種現實惡行的發生。用現代眼光來看，「過」與「惡」相較，「過」屬於潛意識和意識層面，「惡」屬於行為層面。要防止「過」的可能轉化為「惡」的現實，就必須在意識層尤其是潛意識層加以對治，所以「工夫吃緊處，總在微處得力」。³⁷為此，劉戡山設計了一套精緻的改過工夫：

一炷香，一盂水，置之淨几，布一蒲團座子於下，方會平旦以後，一躬就坐，交跌齊手，屏息正容。正儼威間，鑒臨有赫，呈我宿疚，炳如也。乃進而敕之曰：「爾固儼然人耳，一朝跌足，乃獸乃禽，種種墮落，嗟何及矣。」應曰：「唯唯。」復出十目十手，共指共視，皆作如是言，應曰：「唯唯。」於是方寸兀兀，痛汗微星，赤光發頰，若身親三木者。已乃躍然而奮曰：「是予之罪也夫。」則又敕之曰：「莫得姑且供認。」又應曰：「否否。」頃之，一線清明之氣徐徐來，若向太虛然，此心便與太虛同體。乃知從前都是妄緣，妄則非真。一真自若，湛湛澄澄，迎之無來，隨之無去，卻是本來真面目也。此時正好與之葆任，忽有一塵起，輒吹落。又葆任一回，忽有一塵起，輒吹落。如此數番，勿忘勿助，勿問效驗如何。一霍間，整身而起，閉合終日。³⁸

上述引文又名「靜坐法」，為劉戡山工夫論之具象性表達。從中，可以看出劉戡山所

³⁵ 三國·王弼注、唐·孔穎達疏，《周易正義》，（北京：中華書局，1980年影印本）。

³⁶ 明·劉宗周，《人譜續篇二·紀過格》，見《劉宗周全集》，第2冊，頁10。

³⁷ 明·劉宗周，《人譜續篇二·改過說一》，見《劉宗周全集》，第2冊，頁17。

³⁸ 明·劉宗周，《人譜續篇二·訟過法》，見《劉宗周全集》，第2冊，頁15-16。

要求的是通過靜坐工夫以實現內心的自我警醒和監察。值得注意的是，其中不僅不乏宗教性的深刻體驗，而且其特異之處在於，此種體驗所對治的對象之起點不再是日常生活層面的各種惡行，而是直接面向意識深層的念頭過失。且不論蕺山之靜坐工夫能否與佛老劃清界限，但就其工夫歷程的整體性和細節性來看，確是為靜坐工夫的修養指明了一條現實可行的路徑，從而將宋明儒學的工夫論推向了理論的極致。

綜上所論，「本體與工夫」之辨乃是由程朱理學中「天理」的高懸與「工夫」的實修之間的過分張力所致。王陽明通過「良知說」將「天理」收攝於人心，完成了本體與工夫的理論合一的同時，取消了本體至善的價值判斷和工夫在實踐領域中的獨立性。王門後學中的泰州學派空談本體，以至消解了本體，造成了工夫的流蕩；明末劉蕺山有鑑於此，沿著江右王門「良知歸寂」的理路，將本體與工夫之辨推向高潮。蕺山學在本體與工夫的合一的理路中，通過「獨體」打並了程朱理學的「性體」和陸王心學的「心體」；在本體論上，創制了至善無惡之「意體」以修正王陽明無善無惡之「心體」；在工夫論上，重新樹立「立人極」的聖人人格，並通過「過」與「惡」的區別構建了一套道德自律的「改過」工夫。正是由於蕺山學在「本體與工夫」之辨的心學語境中，將「本體」與「工夫」兩個向度的理論均已發揮至極致，作為宋明儒學殿軍的蕺山學方才得以成立。

引用書目

一、傳統文獻

1. 東漢·鄭玄注、唐·孔穎達疏，《禮記正義》，北京：中華書局，1980年影印本。
2. 三國·王弼注，唐·孔穎達疏，《周易正義》，北京：中華書局，1980年影印本。
3. 北宋·周敦頤，《太極圖說》，見《周敦頤集》，北京：中華書局，1990年。
4. 宋·朱熹，《四書章句集注·中庸章句》，北京：中華書局，1983年。
5. 明·王守仁，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2011年。
6. 明·王艮，《王心齋全集》，南京：江蘇教育出版社，2001年。

7. 明·鄒守益，《鄒守益集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
8. 明·李贄，《焚書·續焚書》，北京：中華書局，1975年。
9. 明·李贄，《藏書》，北京：中華書局，1959年。
10. 明·劉宗周，《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2007年。
11. 明·黃宗羲，《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005年。

二、近人論著

1. 牟宗三，《牟宗三先生全集》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2003年。
2. 劉述先，《黃宗羲心學的定位·緒言》，杭州：浙江古籍出版社，2006年。

How the Jishan Scholarship Establishes itself as the Last Peak of Neo-Confucianism----A View from the “Benti/Gongfu” Discussion

Liu Hong *

【Abstract】

As Neo-Confucianism advances to the time when Wang Yangming’s philosophy of mind prevails, the relationship between “benti” (fundamental being) and “gongfu” (practice) becomes the core topic of Confucianism. Wang Yangming’s thought focuses on “benti” and negates the independent status of “gongfu.” Among Wang’s followers, the Taizhou School eliminates “benti” and loses hold of “gongfu”; the Jiangyou followers, on the other hand, turns inward by referring Innate Knowledge (as fundamental being) to human mind, and returns to the Cheng-Zhu thought for the cultivation theories. Liu Jishan, who lived in the late Ming Dynasty, carries the “benti/gongfu” discussion to an unprecedented theoretical height. He does this by reforming traditional discourses of “vigilance in solitude,” “sincerity of will,” “setting up the human ultimate,” and “abiding by the good and reforming faults.” The Jishan scholarship as the last peak of the Neo-Confucianism is thus established.

Key words: Benti and gongfu, Jishan scholarship, “vigilance in solitude,” “sincerity of will,” “setting up the human ultimate,” “abiding by the good and reforming faults”

* Lecturer, Political Academy, Anhui Normal University.

