中正漢學研究
2024 年第二期（總第四十四期）
2024 年 12 月　頁 189~222
國立中正大學中國文學系

主靜工夫之調和與統攝

從劉宗周「內靜外敬」之內隱結構到「誠意」凝照

黃崇修*

摘　要

筆者以劉汋對劉蕺山學問之總結：「先君（劉蕺山）始致力於主敬，中操功於慎獨，晚歸本於誠意」作為本文主要論述架構。鑑此，筆者以「主敬」、「慎獨」、「誠意」三面向深入探討劉蕺山如何承繼北宋以來之定靜工夫傳統，並分析「誠意」如何統攝「主敬」、「慎獨」義涵，從而彰顯劉蕺山誠意說足以總結定靜工夫發展之特色所在；繼而在此實踐邏輯還原中，投射出學者實踐劉蕺山誠意工夫之天道內涵。

進一步地說，筆者發現由敬至誠之間，存在著一條隱微之實踐鴻溝。因為根據朱子對程子敬的理解，敬之實踐言之過高，所以並非一般學者可以一觸可幾，故朱子提出克己去欲之配套措施。在此發展脈絡下，我們不能忽略慎獨工夫在劉蕺山工夫論述中對此議題之回應策略。因為研究發現，慎獨工夫確實涵攝主敬概念，同時在涵養獨體過程中所進行之去妄泯私工夫，即是回應周敦頤主靜說之靜存工夫。於是在慎獨具有內靜外敬實踐結構的橋接下，學者便可以在此不睹不聞不自欺之神聖空間，以靜敬辯證實踐模式達到誠的境界。因此可以這麼說，劉蕺山的誠意說是以慎獨之內靜外敬模式，一方面在工夫論發展史上統合了主靜與主敬論爭，另一方面就工夫實踐上，落實了主敬慎獨而應事圓融，靜存誠意而天道貫通之十字實踐系統。

關鍵詞：主敬　主靜　內靜外敬　誠意　劉宗周

* 國立中央大學哲學研究所所長兼人本 AI 研究中心主任。

Harmonization and Integration of Tranquility Skill From the implicit Structure of "Inner Tranquility and Outer Respect" of Liu Zong-Zhou to The Heavenly Reflect of Sincerity

HUANG CHUNGHSIU*

Abstract

The author adopted the conclusion of Liu Zhuo about the learning of Liu Ji-Shan as the chief argumentation structure of the study, "My predecessor （Liu Ji-Shan） was dedicated to respect, focused on self-discipline, and aimed at sincerity in the end." In view of this, the author probed profoundly into how Liu Ji-Shan inherited the Dingjing skill and tradition since the Northern Song Dynasty from the three aspects of "respect," "self-discipline" and "sincerity." Additionally, the study analyzed how "sincerity" integrated the meanings of "respect" and "self-discipline" to manifest that the sincerity doctrine of Liu Ji-Shan, which could conclude the characteristics of development of the Dingjing skill. Next, the study reflected upon the content of the way of Heaven of Liu Ji-Shan's sincerity skill by recovering the practical logic.

Furthermore, the author discovered that there was a hardly perceptible practical gap between respect and sincerity. According to the definition of respect made by Cheng Yi andn Cheng Hao, respect did not have any moral option, so it was difficult to guarantee that one could reach the state of sincerity. Therefore, to reasonably comprehend the profound meaning of Liu Ji-Shan's words, we cannot ignore the transitional role that the self-discipline skill played in the skill argumentation of Liu Ji-Shan. As the study found that the self-discipline skill indeed covered the concept of respect, and that it was a skill that got rid of one's improper thought and selfish desire while enriching oneself, the skill responded to the Dingjing skill in Zhou Dun-Yi's tranquility doctrine. As a result, with the transitional effect of self-discipline for the implementation structure

* The Distinguished Professor and Director of the Graduate Institute of Philosophy at National Central University.

of inner tranquility and outer respect, scholars could achieve the state of sincerity with the dialectical and practical mode of tranquility and respect in the sacred space where they did not see and hear anything, or cheat themselves. To sum up, the sincerity doctrine of Liu Ji-Shan followed the inner tranquility and outer respect mode of self-discipline. On the one hand, the development history of the skill doctrine has integrated the argumentation of tranquility and respect. On the other hand, with respect to the practice of the skill, it has implemented the crisscross implementation system that upholds respect and self-discipline to handle things harmoniously, and advocates tranquility and sincerity to have a thorough understanding of the way of Heaven.

Keywords: Lord's respect, Lord's tranquility Inner Tranquility and Outer Respect Sincerity Liu Zong-Zhou

一、前言[1]

劉宗周（蕺山）師承許孚遠而隸屬甘泉一派。但因甘泉一系最終與陽明後學思想匯流交映，故陽明學對劉蕺山而言，是一種暨繼承又批判的對象。比如陽明所高舉良知本體之旨，於王學發展中被視為重要而不變的共法，劉蕺山在此風潮啟發下，晚年雖對於王學流弊有所省思，但對於心性本體的肯認，相較於程朱，本質上與王學確有其異曲同工之處。然眾所周知，劉蕺山之中晚期發展，對於王學之流弊亦有其切身之感，其中明顯差異處，與其說心性論的不同，不如說工夫論的取捨修正與轉向回歸。

何以言之，筆者就牟宗三對宋明心性學之三系劃分，其中胡五峯－劉蕺山一系所代表之「以心著性」，雖與陸象山－王陽明「心即性即理」有論述姿態上的差異，但相較於程伊川－朱熹「性即理，心不等於性」立場，劉蕺山在心性本體的肯認，基本上與王陽明同屬一範疇。再則就牟宗三說法，劉蕺山的心性學發展往上追溯至胡五峯之後，更與明道、張載、周敦頤思想有其或隱或顯之呼應關係。[2]此單從劉蕺山對周敦頤文本之詮釋發揮，比如「人極圖」之提出，在在顯露出他重視周敦頤思想之姿態。就此而視，劉蕺山慎獨、誠意之說除了遠溯《中庸》、《大學》之外，近取周敦頤思想精華也是本文必須關注之一環。[3]因而我們可以合理地推論，劉蕺山重新思考儒學成聖工夫之際，試圖透過回歸周敦頤定靜工夫系統以尋找哲學基礎，繼而在宋明諸儒對主靜說的繼承轉進中，重新建構儒學工夫論對時代人心之指導作用。亦即，當劉蕺山對王學發展進行反省之際，周敦頤所強調的誠體，在《中庸》論述脈絡下，蘊含形上與道德本體之實踐邏輯，而此路線正可以成為劉蕺山誠意工夫連接客觀與心性本體的重要對照曲徑。在此思維脈絡下，周敦頤提倡之定靜工夫，因具有呈顯誠體之實踐義涵，理所當然地成為劉蕺山工夫論述下的重要視角。比如相對於朱子或陽明，劉蕺山曾針對周敦頤中正之道及主靜立極說有如下贊詞及詮釋：

中贊

窈兮冥兮，其中有真。恍兮惚兮，曰精與神。善觀道者，氣象難親。（中略）

[1] 本文乃執行國科會專題計畫「主靜工夫變革中的天道指涉—以王陽明、劉蕺山言說為核心」：110-2410-H-008 -060-MY2 第二年研究成果。感謝兩位匿名審查委員的寶貴意見。

[2] 關於三系說說法，請參閱牟宗三：《心體與性體》（台北：正中書局，1968 年），第 1 冊，綜論，頁 49。

[3] 劉蕺山說道：「孔孟之後，論性學惟濂溪為是。惟虛故能誠，惟誠為能虛」。〔明〕劉宗周：〈會錄〉，《劉宗周全集》（杭州：浙江古籍出版社，2012 年），第 3 冊，頁 473。

無過不及，乃見中因。中無定體，萬變錯陳。約而超之，不動一塵。主靜立極，頗涉其津。即靜即動，廓兮無垠。[4]

正贊

只此心耳，何動何靜？體之為德，踐之成行。在德為中，在行為正。體用一源，崎之兩病。正亦何名？各正性命。剛善柔善，賦形有定。天高地卑與萬物並。[5]

立人之道，仁與義是也。仁義，其道之門乎！仁，其體也，義其用也。一體一用立，而易行乎其間。[6]

由以上「主靜立極，頗涉其津」、「在德為中，在行為正」、「立人之道，仁與義」而論，劉蕺山對周敦頤《太極圖說》:「聖人定之以中正仁義而主靜」之論，確實有相當程度之關注及詮釋發揮。因此周敦頤定靜工夫是否影響了劉蕺山的工夫論形成？此項假設性提問已然有了合理性存在。若果真如此，那麼我們必須進一步提問，劉蕺山繼承革新了周敦頤何種工夫義涵？就目前學術界所周知的「主靜說」之外，我們是否能以更開放的角度，還原出其中更真實而完整的工夫論述結構，甚至藉此透視其工夫論下的天道論述光景，此乃本文問題意識之所在。鑑此，筆者將以主靜說變革及近年學術界研究成果為視野，就劉蕺山文本內容，進行哲學式分析與還原建構。

二、主靜發展之抉擇與重構－敬

遠自北宋周敦頤，近至明中期王陽明，劉蕺山面對的不只是歷史朝代更替，更重要地，他所要思考的是，周敦頤主靜立極說發展過程，實際在當時社會脈絡所具有之哲學義涵及操作價值。因而由此客觀角度來看，作為明末大儒，劉蕺山必然針對宋明以來主靜說發展，進行完整的反省與重構。筆者這樣的推論，正可以在下引文本中找到線索：

問：學貴乎靜乎？曰：然。眾人失之於動，君子得之於靜也。學貴敬乎？曰：

[4]〈周易古文鈔〉，同前註，第 1 冊，頁 27。
[5]〈周易古文鈔〉，同前註，第 1 冊，頁 28。
[6]〈原道上〉，同前註，第 3 冊，頁 253。

> 然。眾人失之於肆，君子得之敬也。學貴致知乎？ 曰：然。眾人日用而不知，君子得之於知也。曰：人心之體無不知也，亦嘗止而嘗靜也，而受病各有輕重。其言靜也者，為躁者藥也；其言敬也者，為肆者藥也；其言知也者，為昏者藥也。語曰：「醫不執方。」善學者各視其所受病，得門而入，無不會歸。[7]

對於儒者而言，君子學習的最高目標就是成仁成聖。自從周敦頤太極圖說開啟主靜成聖之學，宋明儒便在此架構下重新思考先秦以來儒學的時代義涵。因此，此處引文所討論的「學」，無疑地就是探討如何成聖的工夫問題。針對門人提出「靜」、「敬」、「知」之輕貴問題，劉蕺山認為不論「靜」所對治的「躁動」、「敬」所對治的「放肆」乃至「知」所對治的「昏昧」，每一種工夫就如同醫生治病一樣，針對不同的症狀給予不同藥石，只要對症下藥，最終都可以獲得痊癒，所以不論「靜」、「敬」、「知」何種工夫，只要針對自己的缺點予以實踐改進，最終都可以達到成聖的目標。不過雖說如此，此三者之間難道真沒有實踐的優劣存在嗎？門人顯然地對於劉蕺山的回答還是存著些許疑惑。面對門人進一步之提問，劉蕺山給出以下重要之評論：

> 然則有異乎？曰：周子之「主靜」，蓋到頭語也。程子「主敬」徹上下而一之也。至朱子自謂「一生學問從致知入」，然補傳之說，後人或疑其太迂。陽明又自謂「一生學問從致知入」，然「良知」之說，後人或疑其太徑。總之知無內外，學無內外。以為外也，而滯於聞見，將孰為其內者？以為內也，而囿於靈明，將孰為其外者？合之兩是，離之兩傷。[8]

透過劉蕺山的回應，我們很清楚知道，當門人問及「靜」之工夫便是針對周敦頤主靜說而言；當詢問「敬」之際便是針對程子主敬說，至於論及所謂「知」之實踐問題時，又可區分為朱子的「致知」與陽明的「良知」工夫。總地來看，門人所提出的問題，基本上就是針對宋明以來重要的成聖工夫進行討論。而劉蕺山的觀點，可以說是代表明末儒者對於定靜工夫發展之重要反思。筆者就此角度而論，本段引文有其重要之學術意義存在而不可忽視。為求引文重要概念能進一步釐清，筆者認為有必要分段討論以鋪展出其中的思想脈絡及優缺。

首先劉蕺山認為「周子之『主靜』，蓋到頭語」。其中「到頭語」一句，說明了劉蕺山

[7] 〈解二十二〉，同前註，第 3 冊，頁 245。
[8] 同前註。

認為主靜工夫是講到了極致，肯認周敦頤「無欲故靜」[9]之教應當作為學者最終努力達到的目標。然而這樣的說法在讚揚主靜無欲純然無垢之外，亦隱含了一般人無法一時觸及之擔憂。因而就實際工夫實踐而言，主靜說或許適合德行已達相當程度的學者，對於一般人而言，無欲主靜講得太高而不適普傳。

對於劉蕺山的評斷內容，二程對此基本上已經有所發揮。只不過二程唯恐學者誤將主靜說視為道家清淨無為而習慣不喜交涉事務，因此索性以「敬貫動靜」之「主敬」涵蓋「主靜」之實踐。當然這樣的立場影響了整個後世理學發展，尤其朱子學出現，更是將主敬思想推至高峰。至於劉蕺山重新思考陽明學之餘，其早期學思亦是在此脈絡下繼承了二程主敬觀點。引文中「程子『主敬』徹上下而一之也。」這就說明了劉蕺山認為程子主敬說不但可以顧及形下的日常活動，對於形上的主靜立極目標也可以體現，所以是徹上下而一貫之學問。這是劉蕺山對程子主敬說的明確表態。

然而就筆者近年研究而知，二程對於主靜說是有所部分誤解的。因為無欲故靜的概念即便在老莊文本中時常出現，但是就孔子《論語．雍也》:「仁者靜」[10]來看，孔子所強調的仁者並不排斥「靜」，因此二程懷疑周敦頤主靜說可能來自道家之觀點有必要修正。尤其周敦頤以「無欲」詮釋靜的作法，論述形式及字詞使用上雖然與老子：「不欲以靜，天下將自定」[11]相近，但實質上不一定就能斷定是來自老子，因為老子的定，在其文本中意旨著天下安定。而周敦頤定靜工夫的定指涉內心的貞定不亂。所以兩者所言之「定」於字詞上雖然一樣，但處理之面向卻是不同。反過來說，前引《論語．雍也》有「仁者靜」之說外，孔子也說過：「棖也欲，焉得剛？」[12] （《論語．公冶長》），就此兩文之義理概念來看，皆是就心性修養角度來談無欲或靜，因此我們可以合理推論，無欲或靜的概念早已經在孔子處有所著墨（此部分筆者有專文討論）。[13]於是所謂無欲故靜之說不一定來自老子，而且應該將此概念理解為孔、老時期的共法，是故周敦頤主靜說實質上並未偏離儒家正統。然而二程出道之際，正值儒學重構而必須與佛、老有所區別，或許在此學術氛圍影響下，二程並未深體周敦頤用意而刻意提出：「敬該動靜」，以偏概全地將主靜之靜表述為動靜之靜，進而將主靜說的實踐價值直接融攝納入「主敬」工夫裡面。

---

[9] 〔宋〕周敦頤：《太極圖說》，文淵閣《四庫全書》。

[10] 〔春秋〕孔丘《論語》，〈雍也〉，文淵閣四庫全書版。

[11] 《老子》文本所指涉之定是天下安定，而周敦頤定靜工夫所指涉之定，主要是就內心安定不亂而言。兩者所指涉之定內涵雖然一樣，但外延卻是不同。

[12] 〔春秋〕孔丘《論語》，〈公冶長〉，文淵閣四庫全書版。

[13] 雖然孔子本人沒有明言「無欲」二字，但就論「剛」之義理來看，確實具有無欲之意涵存在。詳細論證請參照拙著〈心氣概念思維下孔子定靜工夫還原—以宋明儒者言說為視野〉，收錄於《哲學與文化》，第 46 卷，第 8 期，頁 3-22。

那麼何謂敬呢？《二程・粹言》卷上說道：

> 或問敬。子曰：主一之謂敬。何謂一？子曰：無適之謂一。[14]

程子定義敬，基本是從《論語・里仁》:「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」而來。的確在《論語》文本中，多處記載著孔子強調居室恭處事敬等重要教導。程子以主一無適來說明敬確實精要而有所本。對此，朱子的確也對伊川主敬說有所掌握：[15]

> 莫不本於敬。收拾得自家精神在此，方看得道理盡。看道理不盡，只是不曾專一。或云：「『主一之謂敬』。敬莫只是主一？」曰：「主一又是『敬』字注解。要之，事無小無大，常令自家精神思慮盡在此。遇事時如此，無事時也如此。[16]

不過雖說學理上朱子認同伊川之說，但就工夫實踐過程而言，朱子認為伊川「敬則無己可克」之說，對於一般人而言難免陳義過高。鑑此，朱子認為主一工夫之外，不能忽略感官慾望等對人的影響，因此還是需要「克盡私欲」的治欲工夫以盡全功。然而當朱子將主一而敬工夫讓出空間，轉而讓克己泯欲工夫獲得位置，在某種意義上，這個路線重新給予周敦頤主靜無欲路線實踐空間[17]，從而有「敬靜並建」橫攝實踐形式產生（此形式內容請參照拙作討論）[18]。但對於朱子將主靜之靜變形定義為靜坐之舉，陽明曾強調靜坐只是定著氣，而非真定，陽明認為心要循理才能顯其良知而得真定。同樣地，此思維邏輯讓陽明面對門人討論朱子主一而敬概念之際，也語重心長地提出警示：

> 陸澄問：主一之功，如讀書則一心在讀書上，接客則一心在接客上，可以為主

---

14 宋·程頤，《河南程氏遺書》卷十五，收錄於《二程集》上（北京：中華書局，2012 年）。

15 「伊川云：『主一之謂敬，無適之謂一。』又曰：『人心常要活，則周流無窮而不滯於一隅。或者疑主一則滯，滯則不能周流無窮矣。』道夫竊謂，主一則此心便存，心存則物來順應，何有乎滯？」曰：「固是。然所謂主一者，何嘗滯於一事？不主一，則方理會此事，而心留於彼，這卻是滯於一隅。」〔宋〕朱熹〈程子之書二〉，收錄於《朱子語類》，卷九十六，文淵閣四庫全書版。

16 〔宋〕朱熹《朱子語類》，前揭書，卷十二。

17 周敦頤強調：「寡之又寡以至於無」。就此論述本身而言邏輯上並無不可，但就一般而言，人要真正達到任何情況都是無欲的狀態，惟有在靜坐中才可能達到。因此朱子會將主靜說拉至靜坐實踐路線上處理有其合理之處。

18 關於「敬靜並建」橫攝實踐形式請參照拙作〈朱子對周敦頤主靜工夫之疑慮及轉型：心性論視野下之還原及展開〉，收錄於《主體、工夫與行動：朱熹哲學的新探索》（台北：政治大學出版社，2019 年）。

一乎？先生曰：好色則一心在好色上，好貨則一心在好貨上，可以為主一乎？是所謂逐物，非主一也。主一是專主一個天理。[19]

專一於天理才是主敬之功，多一分天理便能減一分人欲，減一分人欲就是致良知的入學階段。對陽明而言，主一於天理就是主靜無欲而顯良知的正法。而此處強調天理的用意，正是完整回歸孔子談君子主敬是保持無適狀態之外，更是以「義之與比」作為行為準則。也就是說，敬不只是專一湛然，更是應當依循義理或天理行事才是正解。而此解釋邏輯正也與周敦頤定靜工夫相呼應。因為周敦頤認為五性感動善惡分，萬事出矣。面對每天曾出不窮的事務，聖人依中正仁義之理予以貞定，而真正要達到完善中節而貞定，保持無私心而遇事不動的靜為其根本。因此就此而言，朱子在程子主敬說中讓出空間保留主靜無欲之靜坐實踐部分，而陽明亦在朱子主一概念上補強循理之重要性，終而陽明在其良知統攝天理人欲之二而一，一而二之論述結構下（如同天泉證道之立場），呼應出周敦頤敬定中正仁義之理、克己無欲而主靜之說。總地來說，陽明或朱子相對於程子，在實踐教學形式上，即便陽明良知說最終將工夫歸攝於致良知一途，但若考量到一般學者身體慾望等客觀情況，兩者論述基調還是比較接近周敦頤定靜工夫架構。[20]

職是之故，當朱子甚至陽明面對如何成聖問題之際，兩者不僅僅將工夫只落實在敬或靜實踐上，就上述對靜敬後期發展之討論，朱子與陽明皆發現到「致知」得天理亦是不可或缺之一部分，只是兩者在「致知」詮釋立場上有所不同。朱子強調的是窮盡事事物物之理，而陽明強調的是人人內在本具之天理或良知。

然而當面對此兩種發展路徑，劉蕺山歸納整理後認為，朱子之致知路線太迂迴，而陽明之致良知又太直截。似乎說明兩種說法還是過於極端而有缺失，劉蕺山認為「知無內外，學無內外」。凡是取其一端而否定另一端的作法，實質上都是偏頗而失其正理。乍看之下，此說法似乎說明良知與物理之知沒有區別，但回想程明道回應張載而成之「定性書」內容，其中提到「心無內外」之說，大概就可以知道劉蕺山所說的知無內外也是在此基礎之下而發，因為就牟宗三三系說區分，劉蕺山胡五峯一系可上溯明道、周敦頤之學，[21]因此就心

[19] 收錄於陳榮捷：〈傳習錄〉，《王陽明傳習錄詳註集評》（台北：學生書局，1983 年），頁 56。

[20] 根據《中庸》：「齋莊中正足以有敬」，以及前述牟宗三對周敦頤中正概念之解說，周敦頤中正概念的確是一種儀態氣質的描述，但若深究周敦頤觀點，他的心氣關係，應該是傾向於一元二用之界定。因此中正之氣質也是對應著中正之理而同存。於是就人際交往行為上，聖人展現中正之氣質，同時也以中正仁義之理處事，故當吾人之心，果真能主一於中正仁義之理，此時便必然是敬之切實表現。唯一般人無法確實做到主一於理，於是須要多去一分人欲以增一分天理工夫做配套以盡全功，所以無欲主靜之說在此脈絡下，有其建構之必要性。當致良知達致純熟，則良知可統攝周敦頤定靜工夫而合為一。

[21] 「蓋承北宋濂溪、橫渠、明道之會通《中庸》、《易傳》而言道體，即本天命於穆不已之體而言性體，

性論而言，心無內外之分，於是從劉蕺山的立場來看，心所呈顯之良知或事事物物之知，皆是一心之活動內涵，因而沒有知的內外之分。同理，所謂學問亦是如此。

通過與門人對靜、敬、知的整體探討，最後劉蕺山做了總結性說明。他認為幾位大儒的說法中，程子之論最為完整而無缺：

> 善乎程子之言曰：「涵養須用敬，進學在致知。」又曰：「致知在所養，養知莫善於寡欲。」分合之間，儘是無弊，學者詳之。[22]

關於程子「涵養須用敬，進學在致知。」之論，我們大致可以聊想到其與《中庸》：「君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。」之尊德行與道問學命題有關。其中「尊德行」之涵養部分，程子用敬處之，而「道問學」之進學部分，程子則強調致知。透過上述分析的結果，劉蕺山認為程子之敬一方面涵攝了周敦頤的主靜（包括朱子的靜坐）；另一方面，他認為程子心無內外觀點，就義理上亦可涵攝朱子或陽明之致知路線。於是劉蕺山在整體評斷下，推定程子之說最為完善。除此之外，劉蕺山又注意到程子提到：「致知在所養，養知莫善於寡欲」。孟子曾說過：「養心莫善於寡欲」，程子發揮其說，而言「養知莫善於寡欲」。[23]此處寡欲之說，雖是就養知而言，但就致知進學之「道問學」以入聖路線，正也間接呼應周敦頤無欲故靜之實踐價值。因此總地來說，劉蕺山認為程子之說在分合之間最無缺失，相當值得推展。

三、敬至慎獨之轉折

不過值得注意的是，既然劉蕺山認為程子主敬工夫最為完善，那麼為何又要提出「慎獨」工夫呢？ 根據劉蕺山後人劉汋所言:

而復本明道之「識仁」，以會通孔子之仁與孟子所言之本心，而以心著性也。」牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1993 年），第 2 冊，頁 431。

[22] 〔明〕劉宗周：〈解二十二〉，同註 3，第 3 冊，頁 245。

[23] 針對孟子養心說，程子提到：「養心莫善於寡慾，多欲皆自外來，公欲亦寡矣。」（《二程集》，河南程氏外書（台北：漢京文化事業有限公司印行，1983 年），卷第三，頁 366）。除此之外，程子另外提到：「致知在所養，養知莫過於寡慾二字。」（同前揭書，卷第三，頁 365）。

先君子學聖人之誠者也。始致力於主敬，中操功於慎獨，晚歸本於誠意。[24]

由此而視，上節引文中劉蕺山視主敬最為完善，可能是劉蕺山早期學問初成的立場。到了中期，劉蕺山開始重視慎獨工夫之實踐。此中透露出劉蕺山應該意識到二程主敬雖為確說，但面對當時天理不明之風氣，劉蕺山認為有必要回到性命源頭上把握，因而內轉回慎獨上下功夫（客觀上來說，劉汋的描述並不意謂劉蕺山全然捨棄主敬，而是在主敬基礎下再往內轉至慎獨上猛下工夫）。在此思考脈絡下，既然劉蕺山依然認同主敬說，那麼他將如何以慎獨工夫將主敬涵攝進來？這是必須展開解明的問題。

前已述及，程子主敬雖然是湛然主一而能貫通動靜，但是就朱子而言，一般人是不容易一下子就做到程子所說的目標，所以提出克己工夫作為同步性輔助。而劉蕺山在陽明良知本體的影響下，對於朱子心、性二分，理氣不離不雜立場下之主敬教法，是否能夠保證掌握本心性體之終極處，應該是質疑的。因此當劉蕺山面對此問題時，為了要一方面保有主敬精神，一方面又能直截本體，將主敬下手處由事物內轉至獨體之本身，成為劉蕺山重要之抉擇。於是劉蕺山重新轉往《中庸》慎獨說尋找線索。

學以學為人，則必証其所以為人。証其所以為人，証其所以為心而已。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。[25]

劉蕺山在《人譜．証人要旨》中強調，學問之目的就是在於體證出人之所以為人的存在價值。而體證出人心中的獨體，也就是天命之性，便是聖學價值之所在。劉蕺山認為只要好好看待這個獨體，也就是做好慎獨工夫，那麼就可以達到中和位育天下無事之理想。不過話說如此，劉蕺山所特別標舉的獨體究竟該如何把握呢？劉蕺山在引文之後接著說道：

然獨體至微，安所容慎？惟有一獨處之時可為下手法。而在小人仍謂之閒居為不善，無所不至。至念及，掩著無益之時，而已不覺其爽然自失矣。君子曰閒居之地可懼也，而轉可圖也。吾姑即閒居以証此心。此時一念未起，無善可著，更何不善可為？止有一真無妄在。不睹不聞之地，無所容吾自欺也，吾亦與之毋自欺而已。則雖一善不立之中，而已具有渾然至善之極。君子所為，必慎其

[24]〔明〕劉宗周：〈蕺山劉子年譜〉，同註 3，頁 165。
[25]〔明〕劉宗周：〈人譜．證人要旨〉，同註 3，第 3 冊，頁 6。

> 獨也。夫一閒居耳，小人得之為萬惡淵藪，而君子善反之，即是証性之路。蓋敬肆之分也。敬肆之分，人禽之辨也。此証人第一義也。[26]

由於獨體相當微妙而不易掌握，所以劉蕺山建議可在個人獨處之際用心體會。尤其當一念未起而善惡未分之際，此時人人得以覺知到一真實無妄的存在，面對此看不到聽不到的神聖空間，所有的心念慾望都會被真實呈顯出來，所以根本無所隱藏或欺騙，會自欺欺人者便是小人，君子面對自己的起心動念則會嚴肅以待，一有妄念則自訟而迅速回歸獨體天性之本然。此方法就是劉蕺山將伊川涵養主敬，從人事對處之主一無適，拉回至對獨體敬慎觀照之具體做法。劉蕺山文末提到敬肆之分，人禽之辨。我們可以從中明確看到劉蕺山在肯認主敬說之同時，由程朱主敬內轉至慎獨工夫的軌跡。[27]然而此內轉並非始自劉蕺山，事實上在陽明處已經有所討論而成為陽明思想重要的一部份：

> 載正之問曰：戒懼是己所不知時之工夫，慎獨是己所獨知時之工夫，此說如何？先生曰：只是一個工夫，無事時固是獨知，有事時亦是獨知。人若不知於此獨知之地用力，只在人所共知處用功，便是作偽，便是見君子而後厭然。此獨知處便是誠的萌芽。此處不論善念惡念，更無虛假，一是百是，一錯而錯。正是王霸、義利、誠偽、善惡界頭。于此一立立定，便是端木澄源，便是立誠。古人許多誠身的工夫，精神命脈，全體只在此處，真是莫見莫顯，無時無處，無終無始，只是此個工夫。[28]

一般而言，學術界比較熟悉的陽明學理論就是良知說。但是透過這段話，我們掌握到陽明對慎獨工夫給予甚高的評價。甚至根據陽明說法：「獨知處便是誠的萌芽」，此句話雖然沒有像劉蕺山明確提出獨體的概念，但是否也為劉蕺山日後由慎獨內凝至誠意工夫留下了伏筆，值得我們後續討論。總之，若我們將此處與前引劉蕺山內容相比對，大致可以發現陽明對慎獨工夫的重視與劉蕺山的論述有異曲同工之妙。尤其下引內容可讓我們認識到劉蕺山慎獨說，的確是掛勾陽明思想而輾轉發展出來的：

---

[26] 同前註，第 3 冊，頁 4。

[27] 劉蕺山亦言道：「一者，誠也。主一，敬也。主一即慎獨之說，誠由敬入也。剩夫恐人不識慎獨義，故以主一二字代之」。同前註，第 3 冊，頁 398。

[28] 收錄於陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，同註 19，頁 142。

> 千聖相傳，只慎獨二字為要訣。先生（案：王陽明）言致良知，正指此。但此獨字換良字，覺于學者好易下手耳。[29]

劉蕺山認為慎獨工夫即是陽明致良知之教。對此說明也可在劉蕺山門人陳確處獲得佐證：「獨者，本心之謂，良知是也。慎獨者，兢兢無失其本心之謂，致良知是也」。[30]足見慎獨之說與致良知之教有其學術發展之軌跡可循。只是既然慎獨即是致良知，那麼為何劉蕺山還要改弦易轍另立新說呢？面對可能出現的質疑，劉蕺山隨即於文後提出將「獨」字換「良」字，對於一般學者而言比較容易入手的說法。也就是說，單就聖學工夫簡易可行考量上，從內在根本而人人可以體會的獨，比起由人情事變下的格物更令人有切身之感。劉蕺山認為：

> 學不本之慎獨，則心無所主，滋為物化。雖終日懲忿，只是以忿懲忿；終日窒欲，只是以欲窒欲。以忿懲忿，忿愈增；以欲窒欲，欲愈潰。宜其有取於推山填壑之象。豈知人心本自無忿，忽焉有忿，吾知之，本自無欲，忽焉有欲，吾知之。只此知之之時，即是懲之窒之之時。當下廓清，可不費絲毫氣力，後來徐家保任而已。《易》曰：「知幾，其神乎！」此之謂也。謂非獨體之至神，不足以與於此也。[31]

若我們將「懲忿」、「窒欲」、「知幾，其神乎！」」三句話統整起來看，便可以知道此段話是針對周敦頤《通書》所進行的回應。劉蕺山認為，若學者不能於獨體發用處做慎獨工夫，那麼心便無所主而容易受到外物誘惑，而招致《禮記．樂記》所極欲防患的「物化」問題。[32]即便我們能夠時時針對人之情緒或慾望行為進行道德批判而尋求改進，但此時已然木已成舟、覆水難收，一切後續的補救措施都只是「以忿懲忿，忿愈增；以欲窒欲，欲愈潰」而已。劉蕺山認為正本清源的方式就是在「忿」、「欲」產生之際，當下覺知而廓清痛改，達到根本防治情緒或慾望之效果，而此種慎獨概念可與《通書》〈乾損益動第三十一〉呼應：

---

[29]〔明〕劉宗周：〈陽明傳信錄〉，同註 3，第 3 冊，頁 52。

[30] 陳確：〈輯祝子遺書序〉，收錄於《乾初先生遺集》（合肥：黃山書社，「中國基本古籍庫」影清鈔本，2009 年）。

[31]〔明〕劉宗周：〈證人要旨〉，同註 3，第 3 冊，頁 5。蕺山此處「懲忿」、「窒欲」之相關言說除可溯源至《周易•損》：「君子以懲忿窒欲。 可損之善，莫善損忿欲」，亦可視為他對周敦頤《通書》乾損益動第三十一篇論點的發揮。

[32] 人化物也。

君子乾乾，不息於誠，然必懲忿窒慾，遷善改過而後至。乾之用其善是，損益之大莫是過，聖人之旨深哉！「吉凶悔吝生乎動。」噫！吉一而已，動可不慎乎！[33]

而其中所謂「動可不慎乎之」，又可與《通書》〈慎動第五〉「動而正曰道。用而和，曰德。」之說相對看。[34]由此觀點而視，劉蕺山覺得有必要修正當時出現誤解陽明學，而藉此空談道理玩弄精神之流弊問題，從而劉蕺山選擇以慎獨工夫涵攝致良知教法，並提供學者於實踐過程能更細緻地看待心念變動處的問題所在。職是之故，此慎獨工夫便成為劉蕺山學問發展中期，涵攝陽明良知乃至周敦頤主靜說，終而挺立獨體之靜存工夫所在。

問：慎獨專屬之靜存，則動時工夫果全無用否？曰：如榭木有根，方有枝葉，栽培灌溉工夫，都在根上用，枝葉上如何著得一毫？如靜存不得力，纔喜纔怒時便會走作，此時如何用工夫？苟能一如其未發之體而發，此時一毫私意著不得，無工夫可用。若走作後便覺得，便與他痛改，此時喜怒已過了，仍是靜存工夫也。[35]

劉蕺山舉樹木栽培之實例，說明成聖工夫必須像培養灌溉樹木一樣，一切都從根本處下手方可見其功，若反其道而只在枝尾末節上下工夫，那麼不但無效且可能徒勞無功。劉蕺山認為學者若能依未發之體而發，故能性之安之自自然然，此時無須任何工夫。然而實際上一般人很難作到依本體而發，所以一旦有所走作就要有所覺知並痛改，如此才能回復無私意黏滯之獨體狀態。劉蕺山認為，此覺知痛改以回復獨體，便是靜存工夫之所在。筆者認為，若深究劉蕺山的說法，此處知覺私意走作而痛改的過程就是一種對治私欲的工夫，而此種去除私欲而回復本體的思維，實與周敦頤強調去掉私欲而達無欲之主靜言說，有其異曲同工之妙。針對此觀點，我們若重新回到之前所討論之脈絡，便可明白前述劉蕺山試圖以慎獨工夫銜接周敦頤主靜立極之用心。

當吾人進一步考察劉蕺山慎獨工夫的具體操作，我們可以由《人譜》發現劉蕺山所強

[33] 〔宋〕周敦頤：《通書》〈乾損益動第三十一〉，《周敦頤集》（北京：中華書局，1990 年）。

[34] 根據筆者近著得知：「我們即使看到劉蕺山自身強調靜坐而且認同陽明一系之直截本體用功之基本方向，但另一方面劉蕺山或許是受到陽明後學顏均『制欲非體仁』思潮之間接影響，於是劉蕺山於重視靜養工夫之際，帶入了『慎獨』工夫，藉以修正朱子、陽明等人僅在諸念雜起方作去欲工夫之粗心缺失。」

[35] 〔明〕劉宗周：〈學言上〉，同註 3，第 3 冊，頁 336。

調之「覺知痛改」並非只是空談理論，他在〈訟過法（即靜坐法）〉中記載自己是如何慎重進行訟過之過程：

> 一炷香，一盂水，置之淨幾，布一蒲團座子於下。方會，平旦以後，一躬，就坐。交趺齊手，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。」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。[36]

由於訟過程序多有燒香、淨水、蒲團等宗教儀式之擺設，且引文內容亦提及「妄緣」、「本來真面目」等禪學名詞，因此不免令人質疑此方法近於禪學。劉蕺山本人起初對此質疑似乎有所反省而一度停止。但經過一番省思之後，他覺得此訟過法，其實跟程朱以來強調的靜坐傳統有所呼應。

> 或咎予此說近禪者，予已廢之矣。既而思之曰：此靜坐法也。靜坐非學乎？程子每見人靜坐，便嘆其善學。後人又曰：不是教人坐禪入定，蓋藉以補小學一段求放心工夫。旨哉言乎！然則靜坐豈一無事事？近高忠憲有《靜坐說》二通，其一是撒手懸崖伎倆，其一是小心著地伎倆，而公終以後說為正。[37]

劉蕺山明確指出，北宋以來不乏有程朱等大儒提倡靜坐，二儒認為靜坐雖不是聖學主軸，但卻是成就聖學之良好輔助方法。而這樣的風氣在明代儒者之間也蔚成風尚，甚至高忠憲特別提出了兩種靜坐說，而其中以「小心著地伎倆」較為妥當。對此高氏方法，劉蕺山似乎也表示認同而進一步說道：

> 今儒者談學，每言存養省察，又曰「靜而存養，動而省察」，卻教何處分動靜？無思無為，靜乎？應事接物，動乎？雖無思無為，而此心常止者自然常運；雖

[36] 〔明〕劉宗周：〈訟過法（即靜坐法）〉，同註 3，第 3 冊，頁 13-14。
[37] 〔明〕劉宗周：〈訟過法〉，同註 3，第 3 冊，頁 14。

> 應事接物，而此心常運者自然嘗止。其常運者即省察之實地，而其常止者即存養之真機，總是一時小心著地工夫。故存養省察二者，不可截然分為兩事，而並不可以動靜分也。陸子曰：「涵養是主人翁，省察是奴婢。」今為鈍根設法，請先其奴者，得訟過法。然此外亦別無所謂涵養一門矣。故仍存其說而不廢，因補註曰靜坐法。[38]

劉蕺山面對儒者間常有涵養與省察先後之問題，他提出心無動靜而存養省察不可截然而分。因為我們說無思無為，但實際上此常止之心並非死寂而無時地運轉；反過來說，雖然我們的心必須常應事物，但此常運之心並非本質躁動，而是有一寂然不動的本體作主。所以劉蕺山說：「常運者即省察之實地，而其常止者即存養之真機」。此即高忠憲小心著地工夫。劉蕺山發揮此說，認為陸象山之說有待商榷，他先謙虛地自認寧願選用鈍法的省察，也就是他的訟過法，之後他又根據前述存養與省察不分之觀點，強調省察訟過法之外別無涵養一門。此論點不但為其省察之訟過法定位為靜坐法，從而銜接上宋明以心體為主之主靜發展脈絡；另一方面他提出涵養與省察不分，確實間接批判了陸象山兩者二分並偏愛涵養之弊。順著此論述脈絡，我們最終透過下引一段話，看到劉蕺山明確以慎獨作為君子學問用功之立場：

> 君子之學，慎獨而已矣。無事，此慎獨即是存養之要；有事，此懼獨即是省察之功。獨外無理，窮此謂窮理；而讀書以體驗之。獨外無身，修此之謂修身；而言行以踐履之，其實一事而已，知乎此者之謂復性之學。[39]

劉蕺山認為無論有事無事、存養或省察，一切都是在獨體上用功，因此沒有所謂存養與省察之截然區分。甚至包括致知窮理，也是在此獨體上見消息，故無獨體之外之理。此說法似乎暗示著朱子所強調之讀經窮理，不過就是驗證此獨體之理。如此一來，朱子的窮理致知與陽明的良知說，在劉蕺山之慎獨工夫處的確獲得了統合的可能基礎。

綜上所述，我們看到劉蕺山早期依循程朱之主敬說，後來受到陽明學等學風之影響，開始以慎獨涵攝主敬工夫，從而化解學者實踐主敬過程可能遭遇之交戰困境。另一方面，慎獨既是靜存之功，而此靜存之功必在獨體發用之根本處下手，因此訟過法，不管是所謂省察或涵養皆必須緊緊扣連住獨體之活動，於是在此立場所形成之神聖空間裏，劉蕺山認

---

38 同前註。

39 〔明〕劉宗周：〈書鮑長孺社約〉，同註 3，第 5 冊，頁 598。

為沒有所謂省察或涵養之分，因而劉蕺山藉此成功論述闡揚了訟過法就是靜坐法之邏輯所在。而此立場宣示，正也銜接上周敦頤無欲主靜說的完整義涵。也就是說，在劉蕺山的訟過法中，除了有儒家靜坐端坐的儀式感，心性修持上，更是提供吾人返歸獨體純然無欲的可能。因此慎獨工夫可以說是融合了主靜說與主敬說的核心義涵，同時透過劉蕺山強調理無內外，窮理致知只在獨體處下工夫等說，一時便將朱子窮理致知與陽明良知說統合起來。整體來看，劉蕺山最大的學術貢獻便是將宋明以來，所謂「靜」、「敬」、「知」之定靜成聖工夫，完整而無遺地統攝在其慎獨工夫之中而無缺。

四、由慎獨涵攝之內靜外敬至誠意凝照

透過上節討論，我們清楚地知道，劉蕺山慎獨工夫不僅只是《中庸》義理的繼承，其中內涵更是有所推進。甚至透過此概念，劉蕺山將周敦頤至王陽明以來，定靜工夫相關的討論進行一次統合性詮釋。至於此種「歸顯於密」之實踐成效如何，雖牟宗三已有初步評價，[40]但因不屬本文研究範圍，暫不深究。反而就宋明工夫論發展研究上，慎獨工夫如何內在地回應定靜工夫發展的思維，是本文必須進一步爬梳還原之重要一環。

不過，直接探討慎獨在宋明定靜工夫的定位問題之前，首先令我們感到疑惑的是，劉蕺山晚年雖曾以「敬則誠，誠則天」作為其對定靜工夫發展的最後總結，但卻對於他以往著重之「慎獨」二字卻隻字未提，但若根據劉蕺山兒子劉汋：「先君（劉蕺山）始致力於主敬，中操功於慎獨，晚歸本於誠意」之說法。照理說，慎獨工夫應該介於主敬與誠意之間，但事實上在劉蕺山「敬則誠」總結說明中，慎獨並未被明確提點出來，而其晚年對此也並未作出後續說明。對此作法，就工夫實踐整體發展脈絡而言確實令人不解。另外，順著前述問題意識，劉蕺山提出所謂由敬至誠觀點，即便已有諸如程明道〈識仁篇〉：「誠敬存之」之誠敬並用情況，但單就工夫論立場，並未有相關儒者針對兩者之內在實踐邏輯進行更細緻之說明。尤其不論「敬」或「慎獨」工夫，到了劉蕺山之處，其概念多少有一些內轉或革新，因此如何精確地掌握劉蕺山回應定靜工夫發展之整體義涵，確實耐人尋味。

鑑此，筆者為了將上述兩項問題進行滲入式之哲學剖析，茲援用本文副標題「內靜外敬」之相關研究成果，試圖對照出劉蕺山晚年定論之實踐邏輯及輪廓。然而目前國內外直接以《管子・內業》「內靜外敬」思維結構探討周敦頤，甚至劉蕺山定靜工夫的論文幾乎

[40] 牟宗三先生盛讚蕺山之學乃「內聖之學、成德之教之全譜至此遂徹底窮源而完備」。就此來看，在某種意義上，蕺山之學可說是宋明理學各家內聖義理之集大成者。參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（台北，學生書局，2011 年），頁 539-540。

不存在，因此學術傳承上，「內靜外敬」命題較少浮上儒學的論題之中。話雖如此，幸運的是，當今兩岸學術界多數認為《管子四篇》與《孟子》工夫論之間有密切的學術傳承關係，比如楊儒賓就曾明確提出：

> 從身體觀而言，管子和儒、道、醫家的主流思潮頗有共通的思想因素，和孟子的觀點更是接近。〈內業篇〉有些用語和《孟子》極近，觀點也極近，如果說兩者沒有學問上的淵源，這是很難令人相信的。[41]

雖然楊氏並未對其說法有深入之討論，但就此而論，本文藉由宋明理學家上承《孟子》立場，進而推論《管子四篇》間接影響宋明工夫論形成之假設是有意義的。[42]而且依循上述之推論脈絡，筆者曾嘗試性地以《管子・內業》「內靜外敬」視角，針對周敦頤、劉蕺山之定靜思維結構進行初步探討而有以下研究成果：

> 透過對程朱之主敬及劉蕺山所分類陽明、念菴之主靜工夫探討，發現到程朱或陽明、念菴於詮釋周敦頤定靜工夫之際皆有部分偏執，因而多少出現了走失本體或忽略客觀活動之流弊。劉蕺山面對朱子、陽明言說中主敬、主靜工夫之論述差異，最後提出「敬則誠，誠則天」之說，其用意無非是在繼承王學掌握本體之餘，同時又可重提程朱主敬之說，以防患學者僅留滯於談論形上本體而不切實際之弊，此為蕺山藉「以心著性」格局，以敬/靜坐→靜（誠復之靜）→天（太極誠體）之實踐思維銜接上周敦頤誠體無為而幾善惡之動靜開闔思維所在。[43]

根據研究所知，劉蕺山明顯關注到周、程、朱、王之定靜發展及特色，而且劉蕺山認為不論程、朱推廣之靜坐或陽明、念菴之回歸本體，各種學說之間皆合於艮止之旨，但卻也有

---

41 楊儒賓：《儒家身體觀》（台北：中研院文哲所，1996 年），頁 6。關於《管子四篇》與《孟子》間的學術傳承關係眾說芸芸，其中有大陸學者郭若沫、白奚認為《管子四篇》早於《孟子》而影響孟子；另一派學者如李存山等人則認為《管子四篇》內容出於孟子後學而有孟子思想的影子。至於何者正確目前尚無定論。然就歷史發展而言，至少我們至少確定了《管子四篇》與《孟子》在工夫修養上是有密切關係的。

42 徐復觀：《中國人性論史》（台北：台灣商務印書館，2003 年），頁 451。

43 拙著〈由宋明儒對定靜工夫的詮釋理路論周敦頤「內靜外敬」之潛存思維〉，收錄於《國立政治大學哲學學報》，第 41 期，頁 134。

偏求於靜之失。[44]從而晚年試圖以「敬則誠，誠則天」總方針，積極建構出「敬/靜坐→靜（誠復之靜）→天（太極誠體）」實踐邏輯，藉此作為宋明定靜工夫整體發展之歸結處。透過此架構還原，我們得以看到劉蕺山用心於工夫論革新，以及復歸周敦頤定靜工夫格局之姿態。而透過此實踐架構之還原，我們得以合理解釋前述劉蕺山晚年定論「敬則誠」的論述鴻溝問題。

何以言之，當我們依循前節討論結果，知道程朱心、性二分，因此不完全保證一般人可以透過敬直接銜接上之誠體境界。但如果我們將「誠」與劉蕺山中期著重的慎獨工夫進行架接，便會得到「敬則慎獨，慎獨則天」之實踐結構，而此實踐結構從義理上來看是否妥當？就筆者對劉蕺山文本之初步了解，我們大致可以由劉蕺山的相關論述中看到其合理性。劉蕺山曾說道：

> 誠者，天之道也，獨之體也。誠之者，人之道也，慎獨之功也。[45]

由此可見，就劉蕺山而言誠與慎獨之間是有內在實踐連結存在。也就是說，天道誠體就是劉蕺山所謂的獨體，而體現天道生生不息之人道，其要點便落實在慎獨工夫。因此，就劉蕺山而言，慎獨工夫就是「誠之」工夫。如此一來，將誠置換成慎獨工夫，於義理上並不與劉蕺山自身說法衝突。不過就儒學傳統來看，「誠則天」是有《中庸》作為依據，而「慎獨則天」之說卻必須視為劉蕺山之創說。或許劉蕺山不想招來太多批評而徒費心思繁瑣解釋，因此捨棄掉這個可能之選項。當然除了不想過度挑戰傳統之外，劉蕺山選擇避開使用慎獨工夫作連結的另一原因，或許在於想避開與陽明良知說的關聯：

> 爲學之要，一誠盡之矣。而主敬其功也。敬則誠，誠則天。若良知之說，鮮有不流於禪者，吾今免乎！[46]

在劉蕺山學術成熟階段，王學流弊已經成為當時知識份子必須正視的問題。為了不想與良

---

[44] 〔明〕劉宗周：〈艮止說〉，同註 3，第 3 冊，頁 289-290。「昔周子有主靜立極之說，程子因之，每教人靜坐。李延平又教人於靜中看喜怒哀樂未發時作何氣象，本朝陳白沙先生亦以靜中養出端倪為宗，築陽春臺置水一盂對之靜坐者數年，陽明先生則云，靜坐非是要人坐禪入定，只是借以補小學求放心工夫，而良知之說，必求之未發之中，其言不一而足。至羅念菴又遡濂溪無欲作聖之旨而求端於靜。其言曰……，一切雜念不入，亦不見動靜二境，自謂既定靜工夫非專以默坐時為靜而順應時無靜也，凡此皆有得於艮背之旨者而念菴直遡濂溪單提直入尤為徑捷。然亦偏求之靜矣。」

[45] 〔明〕劉宗周：〈學言中〉，同註 3，第 3 冊，頁 168。

[46] 〔明〕劉宗周：〈會錄〉，同註 3，第 3 冊，頁 491-492。

知說牽扯上太大關係，與其選擇慎獨工夫，不如使用主敬工夫更能凸顯與良知說的差異。尤其劉蕺山曾經明言：「慎獨工夫即是致良知」。此早期融通立場對劉蕺山而言，若要免於與後期王學學者同樣遭受流禪之譏，避開使用慎獨工夫以作為晚年工夫定論，就理論之純粹性而言，應該是比較妥切之作法。職是之故，我們在此思維脈絡下，對於敬與靜關係有必要進行進一步討論。對此劉蕺山有以下之論點：

> 主靜，敬也。若言主敬便贅此主字。[47]

由於劉蕺山曾明確說明陽明致良知之教，基本上還是屬於主靜範疇。因此在反省陽明後學空談性理之餘，由「敬」來矯正王學後學過度強調主靜之蔽，應該是劉蕺山思考後的抉擇。因為儒學傳統中，「居室恭，處事敬」，敬本來就是在人情事物上下工夫，若僅將工夫聚焦於內心泯念去欲，而忽略主客對待之際所產生心靈警醒作用，相較於敬則顯得靜態而未盡圓滿。不過反過來說，劉蕺山所強調之敬前亦不該加上「主」字，因為如此一來便會將敬僵化而與主靜工夫相對，此不僅不能銜接至慎獨所處之神聖空間，因站在第二義之工夫立場，則易陷於前引劉蕺山所批評：「雖終日懲忿，只是以忿懲忿；終日窒欲，只是以欲窒欲。以忿懲忿，忿愈增；以欲窒欲，欲愈潰」之困境中。如此一來，若由主敬置換主靜慎獨之舉，不但不能涵攝主靜之層次，甚至還比主靜範疇內之致良知或慎獨工夫更為後天而困惑。因此劉蕺山此處之敬，與朱子以理氣為基礎而強調的主敬稍有不同，[48]而是與《中庸》所強調具有身心實踐而統合一如的敬類似：

> 齋莊中正足以有敬。[49]

就字面上來看，「齋莊」表述為心齋與莊重；而「中正」則可解析為中靜與形正之身心狀態，故此時所顯之敬，就是一種身心中正平和、主一無適的精神狀態。學者處此狀態時，其所面對的事理變化是清明在恭明明白白，所以相較於朱子沒有絲毫勉強。只是第一節也提過，伊川所認定主一無適的敬即便比起朱子的敬概念高標準，但在其心不等於性之立場下，面對事物所產生的**理**欲交戰現象，除非如二程兩位工夫到家的大賢，否則一般學者都

---

47 〔明〕劉宗周：〈學言下〉，同註 3，第 3 冊，頁 391。

48 另一方面，劉蕺山既然認為為學之要在於誠，而主敬為其功。如此一來，程朱主敬說在王學之後又被重新重視。不過有趣的是，劉蕺山對於主敬還是與程朱有概念上之些許差異。

49 〔春秋〕子思《中庸》，文淵閣四庫全書版。

還是可能常常陷於人心道心之拉扯困境中。因此，我們若依照朱子論敬立場而素樸地將之援用至劉蕺山，那麼我們就無法合理地理解在一個認知心為主體的實踐工夫下，何以能夠保證隨時體現出一個不自欺而自強不息的誠體內涵。因此，我們若相信劉蕺山「敬則誠」是經過深思熟慮而實踐而成之定論，那麼我們就必須合理的懷疑，劉蕺山敬之義涵，比起朱子所論之敬，[50]應該會有更深一層的本體義涵。而此深化過程在面對朱子敬所可能遭遇之交戰問題上，能夠提供一種內在而有效之解決方法。至於此方法為何？本文第二節中曾討論到劉蕺山慎獨與敬義涵相通之關係，在此關係中，敬與慎獨可以開闔作用上進行相對應之靈活轉換。也就是說，敬與慎獨工夫是互相遞延涵攝之隱顯關係，[51]所以劉蕺山之敬可以透過與慎獨工夫建立的貫通關係，內在地補足朱子所強調之敬可能無法直貫本體之問題。

另一方面，我們若要幫忙劉蕺山回答所謂「敬則誠」的內在實踐邏輯問題。我們也可以透過第一節敬與慎獨之互相涵攝關係，以及第二節所論慎獨與誠的實踐邏輯關係，從而發現到其中工夫實踐的邏輯連結所在。[52]

a：敬≒慎獨
b：慎獨→誠
c：因為 a 與 b
d：所以敬→誠

根據筆者還原結果顯示，即便我們看到劉蕺山只單說敬至誠，而未提及無欲主靜之問題，但是由於劉蕺山之敬早已經將主靜涵義包含在內，也就是慎獨之靜存之功（訟過法即靜坐法），劉蕺山的敬是掛著慎獨工夫以進入到誠。所以即便劉蕺山單獨地以敬作為其工夫基礎，但就實踐發展過程角度嚴格來講，劉蕺山的工夫型態也是屬於「內靜外敬」之隱顯實踐結構。而此種特色之實踐邏輯，就近年筆者研究《管子・內業》「守敬莫若靜，內靜外

[50] 程明道〈識仁篇〉也提到：「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。若心懈，則有防；心苟不懈，何防之有！」《二程遺書》，前揭書，卷二上，明道語。可見此時之誠敬存之也是就不放肆鬆懈而言。

[51] 劉蕺山說道：「對誠通而言，則誠復為靜，本一氣之所從出而言，則通復皆屬之動，蓋生陽生陰，生生不息處便是動。」（〔明〕劉宗周：《劉宗周全書》，同註 3，第 3 冊，頁 340-341。）若延伸地推論，對敬而言，慎獨是靜。但通、復皆屬於動，皆為一氣之所從出，所以敬或慎獨就整體而言就是一氣生生不息之動。而此即為劉蕺山敬與慎獨工夫為辯證統一而取敬之用意所在。

[52] 除此之外，我們若由程伊川「中正而誠」與《中庸》「齋莊中正足以有敬」說法相比對，也可以間接找到劉蕺山「敬則誠」的實踐邏輯。

敬性將大定」相關論述所知，除了劉蕺山之外，周敦頤「定之以中正仁義而主靜」亦是具有此種「內靜外敬」工夫實踐形式存在。當然，由於此說是目前學術界尚未深入觸及之處，其內容在文本處理上仍有多處未明之處，但就宋明工夫論整體結構掌握上，此議題之研究具有實踐應用之價值，故有待學界進一步討論。

我們若回到前述劉蕺山與周敦頤具有異曲同工之立場，我們發現兩者定靜工夫相同之處，便在於兩者皆具有內靜外敬型態，而且彼此都擁有朝向誠之工夫實踐目標。當然就實踐重點差異上，周敦頤是專敬於中正仁義之呈顯為基礎，同時透過內心隨時保持無欲主靜狀態以進入誠體境界；而劉蕺山則是反過來以慎獨靜存工夫為內在基礎，就事上主一無適實踐以成就誠之挺立。因此我們若將劉蕺山實踐結構與周敦頤誠通、誠復概念帶入以交相對應，便可以得到以下對應關係：[53]

	本體	陰（隱）	陽（顯）
周、劉共同目標	太極誠體	誠復為靜	誠通為動
周敦頤之工夫	誠	主靜（泯欲、靜虛）	中正仁義（敬、動直）
劉蕺山之工夫	誠	慎獨	敬

敬

——————— （誠復之靜）→誠 （誠通之動）→天（太極誠體）

慎獨（靜存之功）

綜上所論，劉蕺山承襲儒學工夫論之際，不論強調應事主一的主敬或回歸心性本體之主靜，偏於一方皆是有所偏頗而不足，唯有將敬與慎獨之靜存工夫結合，才能真正實踐、體現出誠之精神義涵。而此種將敬與慎獨顯隱運作的實踐形式，便是劉蕺山將周敦頤定靜工夫中內靜外敬結構，以更細緻方式建構出來之巧思。所以我們若要試著回答，劉蕺山晚年「敬則誠」定說中未提及「慎獨」之原因，可以知道其理由在於「慎獨」工夫剛好作為鏈接敬至誠之動態基礎，所以劉蕺山並非遺忘中期所強調之「慎獨」工夫，他只是將此階段隱含

[53] 本表依據拙作〈由宋明儒對定靜工夫的詮釋理路論周敦頤「內靜外敬」之潛存思維〉（收錄於《國立政治大學哲學學報》，第 41 期，頁 126）修改而成。

在敬與誠之實踐過程中，這也是本文發現的重要一環。

五、誠意視野下的天理、天帝、與天道光景

透過上節討論，我們知道劉蕺山由敬至誠過程，慎獨工夫扮演著重要之橋接角色。它既是敬之實踐結果，也是保證不自欺而成就誠之基礎。因此當我們繼續探討劉蕺山後半段所謂「誠則天」部分，我們就必須再次參考劉汋總結劉蕺山工夫次第：「始致力於主敬，中操功於慎獨，晚歸本於誠意」之義，進而掌握劉蕺山晚期工夫主軸擺在「誠意」上面。而且其誠意概念因為通過了敬與慎獨工夫實踐而來，因此其與朱子詮釋《大學》由「致知」切入之誠意概念有所不同，[54]即便劉蕺山實踐慎獨工夫之際，也相當強調「知」之作用，比如蕺山提到：

> 知善知惡與知愛知敬相似，而實不同。知愛知敬，知在愛敬之中，知善知惡，知在善惡之外。知在愛敬中，更無不愛不敬者以參之，是以謂之良知。知在善惡外，第取分別見，謂之良知所發則可，而已落第二義矣。[55]

此時之知敬知愛是獨體發用之自覺，是類似陽明知行合一的良知概念，而非朱子所謂窮事事物物之理所得之知，因而劉蕺山相較於朱子，其誠意概念更具有內在之真切實感。當然，由於劉蕺山之誠意是透過深刻之自我訟過而來，因此其對天道之體會，顯然會有更紮實而真切之掌握。

鑑此，當我們討論劉蕺山工夫－天道論之際，我們除了依據《中庸》、《大學》文本進行相關考察之外，對於劉蕺山所強調「意」之本體優位性問題，筆者除了爬梳劉蕺山本人對「意」之說法，進一步以更開放之心胸，試圖從其他相關文本中找到一些有用之線索，藉此顯明劉蕺山誠意工夫之實踐邏輯及天道內涵。首先就劉蕺山本人對意之看法方面：

> 「心有無意時否？」曰：「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。

---

54 《大學》：「欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知」〔春秋〕曾子《大學》，文淵閣四庫全書版。

55 〔明〕劉宗周：〈良知說〉，同註 3，第 3 冊，頁 286。

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。安得云無。」[56]

意雖然與心不是截然二分，只是一個心，但是劉蕺山認為意之於心，便是虛體中一點精神，如同定盤針之於盤子一樣，所以兩者是一而二，二而一之關係。[57]而且由於意相較於心更有具體指向性，因此對劉蕺山而言，意較易作為道德實踐之落腳處。在此立場下，劉蕺山曾對陽明的四句教進行修正而提出：「有善有惡者心之動，好善惡惡者意之靜，知善知惡者是良知，為善去惡者是物則。」[58]根據黃敏浩研究，劉蕺山雖與陽明所論「心、意、知、物」排列順序上皆為一致。但是不同的是，劉蕺山批評陽明的四句教結構中，只有「心」為體，而「意、知、物」三者卻只能為用；對此，劉蕺山認為「心、意、知、物」四者應如陽明所言，都只是一事，既然只是一事，那麼四者就只是不同面向言說之同質同層存在，故劉蕺山一方面反對王龍溪四無說將四者虛無化，一方面也不認同陽明將「心」與「意、知、物」視為體用之異質存在，因為如此一來，意將流為「意念」之後天概念，以致落入經驗性之善惡對待而無法純粹。劉蕺山明言：「意蘊於心，非心之所發」，且認為「心、意、知、物」皆是純善而無惡的。故其誠意與致知或敬守天理法則皆是一事。[59]

順著上述脈絡，筆者進一步就工夫論角度，觀看劉蕺山如何透過意之描述，詮釋由誠顯天之天人思想所在。首先劉蕺山提出：「意為心之所存，則至靜者莫如意。」[60]除此之外，劉蕺山又說：「意根最微，誠體本天」[61]。由此可知，「意」即是至靜之本體，而此本體又是貫通於天之誠體。從而在此論述脈絡下，劉蕺山誠意工夫用功之處，在於讓此意根時時保持好善惡惡之純善狀態，唯有透過此自強不息的實踐力，學者才能藉此體現出天道之精神內涵。因此我們若從此論述角度來看劉蕺山的主靜革新，我們發現到他是從陽明：「定者，心之本體」之良知本體之路線，轉而強調「意」之根本性存在，藉由對此意體之凝視推動，達到與天道誠體相契之目的。也就是說，劉蕺山晚年誠意工夫，是以乾健意體之純

56 〔明〕劉宗周：〈答董生心意十問〉，同註 3，第 3 冊，頁 304。

57 事實上，前節探討劉蕺山與《管子》「內靜外敬」思維結構之同時，我們發現《管子》之處便有意之相關論述：「心之中又有心，意以先言，意然後形，形然後思，思然後知，凡心之形，過知失生。」由此可知，《管子》此處「意」作為心中之心，所以相較於認知心發動之前，其已經是更根本之存在了。而這樣的說法確與劉蕺山的說法有所類似。

58 〔明〕劉宗周：〈學言上〉，同註 3，第 3 冊，頁 352。

59 黃敏浩：〈劉宗周「四句」的詮釋〉，收錄於《中國文哲研究通訊》，第八卷，第三期。

60 〔明〕劉宗周：〈學言上〉，同註 3，第 3 冊，頁 352。

61 同前註，第 3 冊，頁 408。

然朗照，以此作為劉蕺山歸結北宋以來，定靜工夫發展之要義所在。所以劉蕺山針對周敦頤主靜說所進行的回應中，便透露出他的天道觀必須在於誠體之生生上掌握：

> 周子主靜之靜與動靜之靜迥然不同。蓋動靜生陰陽兩者缺一不得，若又於其中偏處一焉，則將何以為生生化化之本乎，然則何以又下箇靜字。曰，只為主宰處著不得註脚，只得就流行處討消息。亦以見動靜只是一理，而陰陽太極只是一事也。[62]

劉蕺山認為周敦頤之主靜概念與動靜之靜不同。之所以最後要下個「靜」字，主要是因為作為推動生成萬物之主宰者（儒家之天帝）無法定義保握，所以只能從天道流行、生生之德處，去指涉那個推動萬物的不動者，所以才下個靜字以為諸動之本源。而透過此理解，我們也能知道在天道流行過程中，陰陽之動靜變化皆為天理之所必然，因此即便理論支解上有陰陽太極之分，但實際上，就劉蕺山而言，陰陽太極也只是一事。所以劉蕺山的天道觀才會將一氣思想帶進來：

> 對誠通而言，則誠復為靜，本一氣之所從出而言，則通復皆屬之動，蓋生陽生陰，生生不息處便是動。[63]

此種一氣之說在楊儒賓來看，便是一種具有宇宙本體性之先天氣學型態。楊儒賓《異議的意義—近世東亞的反理學》提到：

> 「氣」一詞一般很容易令人聯想到變化、雜多，落在程朱「理氣二分」 的架構下時，氣更不可能具有獨立的價值內涵。但劉宗周所說「氣」之第一義卻非如此，它是心性論──工夫論的語彙。他所說的這種可以作為「造化」之主的「氣」是種冥契語言，它是未分化的分化，是四氣中的一元，它與陰陽氣化之氣已是質的差異。說的更明白些，這種先天之氣就客體而言，實即為「體用一如」之「用」，「一元常運」實即為「大用流行」。就主體而言，這樣的「氣」

62 〔明〕劉宗周：〈學言上〉，同註 3，第 3 冊，頁 341。
63 同前註，第 3 冊，頁 340-341。

> 實即性體之作用，其義略同於「神」。但既然此種氣為先天之氣，是種形上之氣，必須高看，所以最後實無主客可言，其義就是「體用」的「用」義。[64]

依此而論，天道誠體在劉蕺山而言，似乎就不僅僅可以指涉一獨立於萬物之外的客觀主宰存在（天帝），同時根據此天道流行，我們也可以看到其中陰陽動靜變化都只是一氣變化之天理所在。由此看來，劉蕺山的天道觀，一方面可以回應傳統對天帝思想的重視，同時對於程朱理學的天理觀也有顧及。而最重要的是，劉蕺山由誠意工夫所掌握到的天道思想，強調學者可以透過對意體的實踐，以主客辯證統一方式，達到天道主體化，人道客體化之境界。正是如此，劉蕺山對於天道之體認，顯然會有更強烈而切實之實際感受。劉蕺山說道：

> 正為道本之天命之性，故君子就所睹而戒慎乎其所不睹，就所聞而恐懼乎其所不聞，直是時時與天命對越也。[65]

詩經：「對越在天」，一直是儒者共同關注之命題。當然朱子、陽明也不例外。但對朱子而言，由於朱子遵奉伊川理氣論且心不等同於性，在此架構下，朱子即便認為天有主宰義，但也是弱義性的哲學天存在，[66]轉而言之，朱子「對越在天」可以是對天理之敬畏，也可以是對其中蘊涵之道德性產生的不可自已的實踐感；而陽明的良知說認為「良知為造物之精靈」所以可以生天生地生萬物，因此對陽明而言，良知是生成萬物之本體，因此天道就陽明而言，可以是主宰萬物之純善良知，也可以是萬物良知之總和。基本上，陽明的天道觀就目前的研究而言，比較被歸類為客體主觀化之類型。不過筆者對此學術界觀點雖有所修正，但筆者論證受到陽明良知學太過強調良知主體性之立場影響，某部分還是不得不尊重目前學術界的一般看法。

---

64 楊儒賓：《異議的意義—近世東亞的反理學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012 年），頁 155。另外，此處先天氣的說法對於劉蕺山氣學的界定實有其獨到之處。前引拙文研究周敦頤主靜工夫與神關係之際，也是透過朱丹溪身體醫學看到此種先天氣與神之微妙關係。就此而言，朱丹溪在元氣論立場下，他的工夫實踐與劉蕺山的主靜工夫實踐結構，都可視為先天氣學模式之不同展現。於是在此觀點下，劉蕺山的思考脈絡雖不免受到陽明後學影響，但就其工夫論述及天道言說來看，則又是有其獨特的論述風格存在。

65 〔明〕劉宗周：〈學言上〉，同註 3，第 3 冊，頁 353。

66 參照翟奎鳳：《比較哲學與比較文化論叢》（武漢大學中西比較哲學研究中心，武漢大學出版社，2011 年），第 3 輯，頁 360-364。

或許是陽明後學太過於強調良知本體之優位性，以至於對於萬物存在之客觀性基礎相較模糊；而另一方面朱子學又太過強調格物以窮事事物物之理，以至於導致心外求理而走失本體。鑒於朱子陽明學的缺失，劉蕺山走出了以誠意工夫扣緊天道人道並建的天人之學。首先劉蕺山將天命之性與獨體同論：

> 天命之謂性，此獨體也。昊天曰明，及爾出王，昊天曰旦，及爾游衍。故君子終日對上帝。[67]

在此觀點下，對越在天之天可以雖然可說是指那生養萬物無聲無息的主宰天，但主宰天是一般人無法認識掌握，所以劉蕺山認為只能從《中庸》「天命之謂性，率性之謂道」之天道流行上來理解。以下引文更能看出劉蕺山將天命之性拉至獨體中看，而又順此開展出結穴之誠意處。

> 天穆然無為，而乾道所謂剛健中正，純粹以精。盡在帝中。心渾然無體，而心體所謂四端萬善，參天地而贊化育，盡在意中見。離帝無所謂天者，離意無所謂心者。[68]

綜而言之，劉蕺山認為道本乎天命之性，因此面對此天道生生後面的主宰天命，受命於天的人心，必然以戒慎恐懼之心承接這個神聖對話。因為主宰天無法掌握到，因此受其天命之性，成為學者成就聖學之際，唯一重要而不可忽略之重要一環。由此可知，雖然劉蕺山晚年開始重視誠意工夫，但是我們也能在此脈絡下，發現敬畏天帝及慎獨工夫不曾在劉蕺山的實踐體系中退位。

> 天一也，自其主宰而言，謂之帝；心一也，自其主宰而言，謂之意。天有五帝，而分之為八節十二辰，故曰帝出乎《震》，齊乎《巽》，相見乎《離》，致沒乎《坤》，說言乎《兌》，戰乎《乾》，勞乎《坎》，成言乎《艮》，即主宰，即流行也。此正是體用一原，顯微無閒處。今言意為心之所發，亦無不可，言所發而所存在其中，終不可以心為所存，意為所發。意者心之所發，發則有善有惡，

[67] 〔明〕劉宗周：〈學言上〉，同註 3，第 3 冊，頁 357。
[68] 〔明〕劉宗周：〈學言下〉，同註 3，第 3 冊，頁 399。

> 陽明之說有自來矣。抑善惡者意乎？好善惡惡者意乎？若果以好善惡惡者為意，則意之有善而無惡也，明矣。然則誠意一關，其止至善之極則乎？[69]

最後，透過本文對慎獨以及前述《管子・內業》內靜外敬思維結構之比較，我們也可以多少在文本論述上看到劉蕺山透過周敦頤而與《管子四篇》某些思維具有相近性。尤其在工夫論上，我們也看到一個值得注意的現象，比如在劉蕺山所強調的獨體概念方面，我們同樣可經由周敦頤「誠則獨立」言說，再往上追溯至《管子》下面一段話：

> 唯聖人得虛道，故曰並處而難得。世人之所職者精也，去欲則宣，宣則靜矣，靜則精，精則獨立矣。獨則明，明則神矣。[70]

筆者由此推測，《管子》與劉蕺山在工夫實踐之終極關懷上有其一致性。無獨有偶，劉蕺山作為牟宗三三系說中本體宇宙論者，他的一氣論，或者楊儒賓強調的先天氣論，誠如前述拙論所言，令人驚訝地皆與《管子》精氣說相當類似。因此，從《管子》精氣說出發的劉蕺山天道指涉研究，也將成為筆者日後往上回溯宋明定靜工夫源頭之另一可能路徑。

六、小結

本文以劉汋描述劉蕺山之學作為本文章節主要之論述架構。劉汋認為：「先君始致力於主敬，中操功於慎獨，晚歸本於誠意」，鑑此，筆者以「主敬」、「慎獨」、「誠意」三面向深入探討劉蕺山如何承繼北宋以來之定靜工夫傳統，並分析「誠意」如何統攝「主敬」、「慎獨」義涵，從而彰顯劉蕺山誠意說足以回應定靜工夫發展之特色所在；繼而在此實踐邏輯還原中，投射出學者實踐劉蕺山誠意工夫之天道指涉內涵。

筆者首先以「靜」、「敬」、「知」三者之輕貴問題作為開端。在劉蕺山與門人之討論中，劉蕺山雖然認為「靜」、「敬」、「知」三者皆是針對學者弊端權宜設置的入聖方法，但就完整性而言，劉蕺山認為程子的主敬在此定靜工夫相關實踐中最為一貫而無缺。然而劉蕺山掌握了朱子及陽明以來對程子主敬之承繼轉進，認為主一無適其言過高不適合初學者，因此在陽明學之論述基礎下，劉蕺山首先以慎獨實踐中的主一無肆狀態涵攝了主

---

69 同前註。

70〔春秋〕管子：〈心術〉，文淵閣四庫全書。

敬功能，另一方面，劉蕺山又明言慎獨即是致良知工夫，於是透過此轉折銜接，慎獨工夫更擴增了《中庸》言說之外的獨體義涵，從而開展出慎獨說的本體工夫實踐可能。

然而當劉蕺山思想學問發展之際，王學流弊已經成為當時知識份子必須正視的問題。為了不想與良知說牽扯上太大關係，劉蕺山中期使用慎獨融通致良知之立場必須轉化，因此與其素樸地回歸程子天人一貫基礎下之主敬，不如建構一個以吾人內在本體出發而能夠涵攝主敬與慎獨工夫的新觀點。如此一來，劉蕺山除了可以免於王學流弊之譏，同時又可以將定靜工夫歷史發展做一總結。誠意說便在此思想背景下應運而生。

劉蕺山去世前曾留下「敬則誠，誠則天」之工夫總結。但分析此實踐邏輯，筆者發現由敬至誠之間，存在著一條隱微之實踐鴻溝。因為根據朱子心性二分立場，主敬專一不一定保證可以達到誠之本體境界。因此為合理理解劉蕺山這句話之深意，筆者注意到慎獨在劉蕺山工夫論述之橋接角色。因為我們知道慎獨工夫確實涵攝主敬概念，同時在涵養獨體過程中進行去妄泯慾，便是一種回應周敦頤主靜說之靜存工夫。於是在慎獨涵攝敬而具有內靜外敬實踐結構脈絡下，學者便可以在此不自欺之神聖空間，以靜敬隱顯實踐模式達到誠的境界。因此可以這麼說，劉蕺山的誠意說是以慎獨之內靜外敬模式，歸結了主靜與主敬論爭之歷史發展。

當然，因著劉蕺山對陽明四句教的修正，我們得知劉蕺山對意概念有不同的定義。劉蕺山認為意不但作為本體性之存在，相較於虛廓存在之心，意更具有指向性，因此劉蕺山誠意工夫不僅具有內靜外敬之工夫形式，亦可為類似陽明良知之本體工夫型態。在此實踐形態下，劉蕺山的天道觀雖然保留了先秦以來具有主宰義的天帝思想，但因主宰萬物之意志天不好掌握，所以劉蕺山轉而以《中庸》「天命之謂性，率性之謂道」之天道流行觀，做為其工夫實踐之歸宿所在。而且誠意工夫所呈顯之天道流行義，確實可與周敦頤《太極圖說》太極誠體實義掛勾，因而在此架構下，對於程子或朱子回應《太極圖說》所發展而來的理氣論，兩者天理觀在此脈絡下亦可得到學理上的融通。當然這種回歸天道流行以形著主宰本體的論述模式，與《中庸》時代重疊的《管子四篇》思維亦有其雷同之處。筆者藉由劉蕺山於心性、工夫論上與《管子四篇》的相似性，發現劉蕺山的一氣思想與《管子四篇》的精氣說有其呼應之處，從而透過近十年的研究整理，筆者認為劉蕺山、周敦頤與《管子四篇》之間具有思想的內在連結，這是值得學術界注意的部分。

引用書目

一、傳統文獻

〔春秋〕孔丘：《論語》，〈雍也〉，文淵閣四庫全書版。

〔春秋〕曾子：《大學》，文淵閣四庫全書版。

〔春秋〕子思：《中庸》，文淵閣四庫全書版。

〔春秋〕管子：〈心術〉，文淵閣四庫全書版。

〔宋〕周敦頤：《太極圖說》，文淵閣《四庫全書》。

————：《通書》，《周敦頤集》，北京：中華書局，1990 年。

〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，台北：漢京文化事業有限公司印行，1983 年。

〔宋〕朱熹：《朱子語類》，文淵閣四庫全書版。

————：《論語》、《中庸》、《大學》，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，2002 年。

〔明〕陳　確：《乾初先生遺集》，合肥：黃山書社，2009 年。

〔明〕劉宗周：《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2012 年。

————：《劉子全書及遺篇》，京都，中文出版社，1981 年。

二、近人論著

牟宗三：《心體與性體》，台北：正中書局，1968 年。

———：《從陸象山到劉蕺山》，台北，學生書局，2011 年，。

林月惠：〈從宋明理學的「性情論」考察劉蕺山對《中庸》「喜怒哀樂」的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》，25 期，2004 年。

———：〈劉蕺山「慎獨」之學的建構——以《中庸》首章的詮釋為中心〉，《台灣哲學研究》，第 4 期。

徐復觀：《中國人性論史》，台北：台灣商務印書館，2003 年。

陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，台北：學生書局，1983 年。

黃崇修：〈心氣概念思維下孔子定靜工夫還原——以宋明儒者言說為視野〉，收錄於《哲學與文化》，第 46 卷，第 8 期。

———：〈由宋明儒對定靜工夫的詮釋理路論周敦頤「內靜外敬」之潛存思維〉，收錄於《國立政治大學哲學學報》，第 41 期。

———：〈朱子對周敦頤主靜工夫之疑慮及轉型：心性論視野下之還原及展開〉，收錄於《主體、工夫與行動：朱熹哲學的新探索》，台北：政治大學出版社，2019 年。

黃敏浩：〈劉宗周「四句」的詮釋〉，收錄於《中國文哲研究通訊》，第八卷，第三期。

楊祖漢：〈從劉蕺山對王陽明的批評看蕺山學的特色〉，收錄在鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998 年。

楊儒賓：《異議的意義—近世東亞的反理學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012 年）。

———：《儒家身體觀》，台北：中研院文哲所，1996 年。

翟奎鳳：《比較哲學與比較文化論叢》，武漢大學中西比較哲學研究中心，武漢大學出版社，2011 年。

WORKS CITED

Chen, Que. *Qianchu xiansheng yiji* [*The Posthumous Collection of Mr. Qianchu*]. Huangshan shushe, 2009.

Chen, Rongjie. *Wang Yangming chuanxi lu xiangzhu jiping* [*Detailed Annotations and Collected Commentaries on Wang Yangming's Record of Instructions for Practical Living*]. Xuesheng shuju, 1983.

Cheng, Hao, and Yi Cheng. *Ercheng ji* [*Collected Works of the Two Chengs*]. Hanjing wenhua shiye youxiangongsi, 1983.

Confucius (Kong, Qiu). "Yong ye" ["Yong Ye"]. *Lunyu* [*The Analects*], Wenyuange Siku quanshu edition.

Guanzi. "Xin shu" ["The Art of the Heart-Mind"]. *Guanzi*, Wenyuange Siku quanshu edition.

Huang, Chongxiu. "Xin qi gainian siwei xia Kongzi ding jing gongfu huanyuan: Yi Song Ming ruzhe yanshuo wei shiye" ["The Restoration of Confucius's Effort of Stillness and Tranquility under the Conceptual Thinking of Heart-Mind and Qi: From the Perspective of Song and Ming Confucians"]. *Zhexue yu wenhua* [*Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*], vol. 46, no. 8.

Huang, Chongxiu. "You Song Ming ru dui ding jing gongfu de quanshi lilun lun Zhou Dunyi 'nei jing wai jing' zhi qiancun siwei" ["Discussing the Latent Thinking of Zhou Dunyi's 'Inner Tranquility and Outer Reverence' through the Interpretive Approaches of Song and Ming Confucians on the Effort of Stillness and Tranquility"]. *Guoli Zhengzhi daxue zhexue xuebao* [*National Chengchi University Philosophical Journal*], no. 41.

Huang, Chongxiu. "Zhuzi dui Zhou Dunyi zhu jing gongfu zhi yilv ji zhuanxing: Xinxing lun shiye xia zhi huanyuan ji zhankai" ["Zhu Xi's Doubts and Transformation of Zhou Dunyi's Effort of Emphasizing Tranquility: Restoration and Development from the Perspective of the Theory of Mind and Nature"]. *Zhutǐ, gongfu yu xingdong: Zhu Xi zhexue de xin tansuo* [*Subjectivity, Effort, and Action: New Explorations in Zhu Xi's Philosophy*], Zhengzhi daxue chubanshe, 2019.

Huang, Minhao. "Liu Zongzhou 'si ju' de quanshi" ["An Interpretation of Liu Zongzhou's 'Four Sentences'"]. *Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun* [*Newsletter of the Institute of Chinese*

Literature and Philosophy], vol. 8, no. 3.

Lin, Yuehui. "Cong Song Ming lixue de 'xingqing lun' kaocha Liu Jishan dui *Zhongyong* 'xi nu ai le' de quanshi" ["Examining Liu Jishan's Interpretation of 'Joy, Anger, Sorrow, and Pleasure' in the *Doctrine of the Mean* from the Perspective of the Theory of Nature and Emotion in Song-Ming Neo-Confucianism"]. *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* [*Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*], no. 25, 2004.

Lin, Yuehui. "Liu Jishan 'shen du' zhi xue de jiangou: Yi *Zhongyong* shouzhang de quanshi wei zhongxin" ["The Construction of Liu Jishan's Doctrine of 'Vigilance in Solitude': Centered on the Interpretation of the First Chapter of the *Doctrine of the Mean*"]. *Taiwan zhexue yanjiu* [*Taiwan Journal of Philosophy*], no. 4.

Liu, Zongzhou. *Liuzi quanshu ji yipian* [*Complete Works and Posthumous Writings of Master Liu*]. Zhongwen chubanshe, 1981.

Liu, Zongzhou. *Liu Zongzhou quanji* [*Complete Works of Liu Zongzhou*]. Zhejiang guji chubanshe, 2012.

Mou, Zongsan. *Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan* [*From Lu Xiangshan to Liu Jishan*]. Xuesheng shuju, 2011.

Mou, Zongsan. *Xinti yu xingti* [*Mind and Human Nature*]. Zhengzhong shuju, 1968.

Xu, Fuguan. *Zhongguo renxing lun shi* [*The History of the Chinese Philosophy of Human Nature*]. Taiwan shangwu yinshuguan, 2003.

Yang, Rubin. *Rujia shenti guan* [*The Confucian Concept of the Body*]. Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 1996.

Yang, Rubin. *Yiyi de yiyi: Jinshi Dongya de fan lixue* [*The Meaning of Heterodoxy: Anti-Neo-Confucianism in Early Modern East Asia*]. Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2012.

Yang, Zuhan. "Cong Liu Jishan dui Wang Yangming de piping kan Jishan xue de tese" ["Understanding the Characteristics of Jishan's Scholarship from Liu Jishan's Criticism of Wang Yangming"]. *Liu Jishan xueshu sixiang lunji* [*A Collection of Essays on Liu Jishan's Academic Thought*], edited by Caijun Zhong, Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo choubeichu, 1998.

Zengzi. *Daxue* [*Great Learning*], Wenyuange Siku quanshu edition.

Zhai, Kuifeng. *Bijiao zhexue yu bijiao wenhua luncong* [*Essays on Comparative Philosophy and Comparative Culture*]. Wuhan daxue Zhong-Xi bijiao zhexue yanjiu zhongxin, Wuhan

daxue chubanshe, 2011.

Zhou, Dunyi. *Taiji tu shuo* [*Explanation of the Diagram of the Supreme Ultimate*]. *Siku quanshu* [*Complete Library of the Four Treasuries*], Wenyuange edition.

Zhou, Dunyi. *Tong shu* [*Penetrating the Book of Changes*]. *Zhou Dunyi ji* [*Collected Works of Zhou Dunyi*], Zhonghua shuju, 1990.

Zhu, Xi. "Lunyu, Zhongyong, Daxue" ["The Analects, Doctrine of the Mean, Great Learning"]. *Sishu zhangju jizhu* [*Collected Commentaries on the Four Books*], Ehu chubanshe, 2002.

Zhu, Xi. *Zhuzi yulei* [*Classified Conversations of Master Zhu*], Wenyuange Siku quanshu edition.

Zisi. *Zhongyong* [*Doctrine of the Mean*], Wenyuange Siku quanshu edition.