

蕺山學作為儒學宗教性修持次第的展開*

廖俊裕*

摘要

清末以來,「儒學與宗教的關係」之討論,每隔一段時間,就會又成為學術界爭論的主題,到現在還沒有結束的傾向,因為始終沒有定論。在這沒有定論的討論中,慢慢的大家有些微的共識——儒學不管是不是宗教,她具有「宗教性」,這宗教性也可提供一安頓身心的功能。這種宗教性當展開一套修持的次第,本文以劉蕺山為對象,探索其「有次第中無次第、無次第中有次第」的整個修證道體的過程,來作為儒學宗教性修持次第的代表。

關鍵詞：儒學、宗教性、劉蕺山、次第、無次第。

*收稿日期：2009.05.07，接受刊登：2009.06.22。

*南華大學生死系副教授



叢山學作為儒學宗教性修持次第的展開

廖俊裕

一、前言

近數十年來，「儒家與宗教的關係」又引起兩岸一陣的討論熱（相對於清末民初，康有為、陳煥章等人欲成立「孔教」，而引起章太炎、蔡元培、胡適等人之批評的討論熱）。

首先，在大陸方面，引起了「儒教問題論爭事件」，事件的起因是當時中國社科院世界宗教研究所所長任繼愈先生，在 1978 年「無神論學會」的成立大會上，公開提出「儒家是宗教——儒教」的說法，繼之為文申述，不旋踵，引起了牟鍾鑒、張踐、賴永海、李申等人呼應其說，也引起了周黎民、皮慶侯、崔大華、李錦全等人的質疑與反對，到如今其間的討論還方興未艾，之中的爭論過程經任繼愈先生編成《儒教問題爭論集》，¹李申後來乾脆寫成厚厚的兩大卷《中國儒教史》（上、下）來證明此點，他從神靈系統、祭祀制度、教義教理等來說明「確實有儒教存在，有史為證」，²到如今，這「儒教問題論爭事件」還在發展中。

¹ 任繼愈主編：《儒教問題爭論集》（北京：宗教文化出版社，2000）。

² 李申：《中國儒教史》（上、下）（上海：上海人民出版社，上卷為 1999，下卷為 2000）。李申在後記中說：「上下 150 萬字的篇幅不能算小，……和它擔負的任務相比，這樣的篇幅還是太短太短。……現在，我可以更加堅定地說：只有承認儒教是教，才能正確理解中國的傳統文化，……這部書是一部史，其目的主要是擺出事實。」（下卷，頁 1095—1096）。



相對於大陸言，台灣「儒學與宗教的關係」問題之發展，不是在「儒家是否為宗教」的問題上，而是重在「儒學具有宗教性」的基礎上，與其他宗教上的對話，如中央研究院文哲所劉述先先生積極倡導儒學與其他宗教「對話時代的來臨」，³影響所及，南華大學亦曾以「儒學與基督宗教」為主題的學術研討會，⁴不過除此之外，和大陸有關「儒學與宗教關係」的探討上想比，台灣有一點較為特殊，及上段中李申是從過去史去證明儒教的存在，台灣學者中，李世偉、王志宇等人更致力於現代台灣民間社會中，所存在的「儒教」之田野調查與研究，以之為「儒教」存活的見證。李世偉將儒教區分成三種型態：士林儒教、官方儒教、民間儒教。

「士林儒教」意指根據儒學經典所建構價值系統的學術文化社群，從傳統接受儒家熏習的知識菁英到近代的新儒家，大抵皆屬之。士林儒教所建構的知識理論，也構成儒教文化的主體內容。「官方儒教」是當政者將儒教加以政治化與制度化，其重心集中在以禮來調節君臣父子、尊卑貴賤的政治關係，因而帶有高度的工具化色彩。國民政府在二十年代所推行的「新生活運動」，以及在六十年代所發起的「中華文化復興運動」均可視為近代官方儒教的典範。「民間儒教」則是地方的仕紳文人以儒家思想文化，對庶民大眾進行教化的模式，除了透過教育（如書房、書院），其發展面貌經常是以宗

³ 參劉述先：〈對話時代的來臨〉，《全球倫理與宗教對話》（台北：立緒出版社，2001），〈序〉，頁3--7。在新儒家第三代中，杜維明先生亦風塵僕僕往來各大洲，創造對話機會，近來他亦有一書出版：《論儒家的宗教性》（武漢：武漢大學出版社，1999），儒學的宗教性一直是他注意的焦點，不過他在美國任教，故姑置之。

⁴ 會議論文集見鄭志明主編：《儒學與基督宗教對談》（嘉義：南華大學宗教中心，2000）。



教的型態出現，但其宗教面貌也攙雜一些佛、道的思想與儀式。⁵

本來儒學之奠基者孔子本是一個集上古文化之大成者，儒學爲了眾生的需要，發展出許多的形式，亦是接受的，尤其是儒家本原有「神道設教」的說法或傳統，李世偉的這個「士林儒教、官方儒教、民間儒教」的區分，有很大的便利性與涵蓋性，而李世偉與王志宇之研究可貴在他們挖掘出尚有存在活力的「民間儒教」，不同於一般人以爲的「儒門淡薄」印象。⁶

以上說明了「儒學與宗教的關係」之複雜性，不過本文不想涉入其中的爭論，本文擬從他們所具有的共識上，繼續往前走。所謂的「共

⁵ 見李世偉：〈「儒教」課題之探討及其宗教史之意義——以台灣儒教爲重點〉，收入《第二屆台灣儒學國際學術研討會論文集》（台南：成功大學中文系，1999），頁 5。關於儒學或儒教的區分頗多，其說明力都沒有李先生之區分強，所以在此爲了節省篇幅，就不比較他們區分的優劣了，如李杜先生之「與宗教信仰相結合的宗教性儒教／與君主政治相結合的文教性儒教」（見氏著：《二十世紀的中國哲學》（台北：藍燈文化公司，1995），頁 211。）、或傅偉勳之「廣義的儒教／狹義的儒教」（見氏著：〈現代儒學發展課題試論〉（收入氏著：《佛學思想的現代探索》（台北：東大圖書公司，1995），頁 25—26。）。本文以下之論述，有關於儒學或儒教，就以李先生之區分爲範圍。於此，可見本文並不嚴格區分儒教、儒學、儒家諸名詞之異同，即指謂相同，隨著意涵不同而分別使用之。

⁶ 李世偉的其他著作可見李世偉、王見川：《台灣的宗教與文化》（台北：博揚文化公司，1999）一書中的第二篇「儒教篇」（頁 153—305），王志宇：《台灣的恩主公信仰——儒宗神教與飛鸞勸化》（台北：文津出版社，1997），另外鄭志明先生也有一些研究，但他把李世偉先生所區分之「士林儒教與民間儒教」劃分的很清楚，視後者爲民間信仰，所以積極溝通兩者，其相關論著頗多，可參《台灣民間宗教論集》（台北：台灣學生書局，1984）、《中國善書與宗教》（台北：台灣學生書局，1988）、《中國社會與宗教》（台北：台灣學生書局，1986）、《儒學的現世性與宗教性》（嘉義：南華管理學院，1998）。



識」就是「儒學具有宗教性」上，因為即使是反對任繼愈先生的諸先生，也大都同意此點。⁷什麼叫「宗教性」？我們可以依傅偉勳先生的「宗教的本質」之說明來看「宗教性」：1.終極關懷，2.終極真實，3.終極目標，4.終極承諾。他以大乘佛教來依次說明這四點：一切皆苦及其解消解脫、真如佛法、涅槃解脫、誓化眾生。⁸相應於此，我們也可列出儒學之四點：人之所以為人的挺立（價值的挺立）、道體（終極真實，最高存有）、大同世界、仁者與天地萬物為一體之先天下之憂而憂的不容已。換言之，就儒學的宗教性而言，的確可以提供一個安身立命（有所宗、有所教）的功能性存在。在這宗教性中，本文將重點置於「終極真實」中的「道體」的「體證」上，尤其是在道德實踐中，成聖的次第如何？

在一般的宗教修持中，都有所謂的「修持次第」，如佛教禪定中的「四禪八定」、「九次第定」；或是密宗之由事部、行部、瑜珈部乃至無上瑜珈部的修持；或在無上瑜珈部中的生起次第與圓滿次第中初灌、二灌、三灌、四灌；或在禪宗三關之初關、重關、牢關。又如在道教中，練命的「練己築基、練精化氣、練氣化神、練神還虛」；練性的「九層練心」：練末純之心、入定之心、未復之心，退藏之心、築基之心、

⁷ 其中只有盧鍾鋒先生例外，不同意儒學有宗教性，不過這是因為他對宗教的特殊看法，他說：「宗教作為一種精神文化現象，其本質特徵是在於它的彼岸性，在於它的“出世”思想。」（見任繼愈主編：《儒教問題爭論集》（北京：宗教文化出版社，2000），頁 382）既然他斷定宗教一定出世的，所以當然不同意儒學具有宗教性了。這也說明了他對新興宗教之入世性缺乏瞭解。參前註之鄭志明書。本文匿名審查者意見：「作者談儒家是否有宗教性的問題，吾人認為是假問題，（非指作者不能論之），以吾人的觀點認為，這涉及到對宗教定義的狹義與廣義而言。」本文同意審查者意見，檢討上面儒學與宗教的關係時，就可以很明顯的看出這個特色，假問題而喋喋不休，正說明其間差異的顯著性。

⁸ 見傅偉勳：《生命的學問》（台北：生智文化公司，1998），頁 26—33。



了性之心、已明之性、已伏之心而使之神通、已靈之心而使之歸空。⁹ 這種修持次第對修行者而言，無疑是很重要的，因為它提供了一把「梯子」，可以使人明瞭從凡至仙或佛的歷程，具體明確，不會茫茫不知所歸而盲修瞎練。

但在儒學中，便似乎較為缺乏，即使有也較為模糊。如孔子教弟子常是當機的指點語（因對象或環境的不同），他回答弟子問仁的答案都不同，在他的心目中，回答「問題者」永遠比回答「問題」來得重要，¹⁰且孔子並沒有像釋迦在《華嚴經》中，展開由凡夫到菩薩、佛的五十三階位的次第修行，¹¹把由凡人、君子、聖人之次第展開，思與學對他來說，雖然並重，¹²但在實踐上，學有優先性的。¹³雖然他曾說一較有修持次第的話：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不逾矩」，¹⁴這還是他的經驗的描述語，不是他整個反省一個人如何成聖成賢的歷程，並藉以

⁹ 以上之名詞均常見，且本文只是為了引出儒學修行次第上之缺乏，故省略出處之徵引。

¹⁰ 劉戡山曰：「凡問仁皆是問仁的人，不問仁的理。」〔見劉宗周：《孔孟合璧》，收入戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》（台北：中央研究院文哲所，1996）第二冊，頁184〕。本文關於劉戡山的文獻版本以戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》五冊六本（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997）為主，文中以《全集》稱之，獨立引文（有關此書者）均隨文注明出處，各冊簡稱為《全集》一、《全集》二、《全集》三上、《全集》三下、《全集》四、《全集》五。

¹¹ 參釋觀慧：〈華嚴經十地品研究〉，《華嚴專宗學院佛學研究所論文集（一）》（台北：華嚴專宗佛學院，1994），頁1—142。

¹² 子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」（《論語·為政》，見朱熹：《四書章句集注》（台北：大安出版社，1999）），頁75。

¹³ 子曰：「吾嘗終日不食，終夜不語，以思，無益，不如學也。」（《論語·衛靈公》，同註12書），頁224。

¹⁴ 朱熹：《四書章句集注》（台北：大安出版社，1999），頁70—71。



指導學生的教法，且「語焉不詳」，¹⁵「如何解說，恐非易事」，¹⁶孟子情形亦然，以迄宋明儒之「士林儒教」大皆如此。另一方面，在「民間儒教」，其情形也類似，偶有善書述及，亦甚泛化且流於量化，所謂泛化即混同三教而論，所謂量化即以多寡論之。以王志宇的研究言，前者可以「三界演化圖」為例，後者可以「收圓圖」為例。

以上，以收圓圖言之，這樣的說明對實踐者言，是絕對正確的，但用處不大，如其以人心黑影之由純陰而至純陽光明來說明實踐的次第，這是當然的，但不切於實踐之用。

三界演化圖：¹⁷

凡人	→	賢人	→	聖人	→	真聖
凡人		菩薩		佛		真佛
凡人		真人		仙		真仙
後天		中天		先天		先先天
{		{		{		{

¹⁵ 曾昭旭：《論語的人格世界》（台北：漢光文化公司，1991），頁 49，對此章的評論。

¹⁶ 見李澤厚：《論語今讀》（香港：天地圖書公司，1998），頁 53。李先生的評語很有意義，因為他是基於身心受用與提升來讀《論語》的，可參他解「在陳絕糧」章（15.2），同書，頁 348。

¹⁷ 王志宇：《台灣的恩主公信仰——儒宗神教與飛鸞勸化》（台北：文津出版社，1997），頁 215，原有圖形，省略之。



收圓圖：¹⁸

無靈修	→	靈修初現	→	靈修次境	→	靈修進境	→	靈修上境
空氣（靈氣）		空氣（靈氣）		空氣（靈氣）		空氣（靈氣）		空氣（靈氣）
污染		微清		半清半濁		清多濁少		清靜
人心純陰黑影		人心陰影漸縮		陰陽相濟		陽長於陰		純乎天理純陽
		（按：陰原文為因，疑誤）						光明
	{		{		{		{	

二、劉戡山的道體修持體證體系

在儒學中，劉戡山（劉宗周，原名憲章，字起東，號念臺，學者稱戡山先生，1578-1645）的儒學體系恰可以提供這個次第，但是戡山的說法常常有個特色：細密的地方，非常細密、非常細膩；圓融的地方，非常圓融、非常玄妙，甚且簡易直截，不弱於陽明，¹⁹而這兩者又巧妙的結合在一起，導致一般學者，很不容易研究清楚他的思想體系，動輒有「不如理、無實義、穿鑿、無一是處、荒謬」²⁰的評語加諸劉戡山的身上，於此，當如林安梧先生的謹慎，林安梧先生言：「戡山語言之繁複夾雜，這是極難避免的，因為他是一個辯證性的思想家，

¹⁸ 王志宇：《台灣的恩主公信仰——儒宗神教與飛鸞勸化》（台北：文津出版社，1997），頁 216—217。民間儒教為普及化，以使民間人士能瞭解，這方面的資料比較缺乏。

¹⁹ 參戴君仁：〈心學家論意〉，《大陸雜誌》第 44 卷第 4 期 1972.4，頁 202。但戴先生在同處馬上接著說「但其（戡山）偏處，亦同陽明。」則忽略了戡山的另一細密特色。

²⁰ 見牟宗三：《從陸象山到劉戡山》（台北：台灣學生書局，1984），頁 458—467。由於牟先生這些評價影響甚大，所以此處所錄稍多，原文此類話語更多。關於牟先生對於戡山評語之不合理處的辨正，可參廖俊裕：《道德實踐與歷史性——關於戡山學的討論》（台北：花木蘭出版社，2008.9），第 2.4.2 小節和 3.2.3.1 小節。



不是一分解性的思想家。戴山是將心、意、知、物等層次從陽明四句教轉而為辯證之統合。」²¹底下，本文將從兩方面來展開戴山的整個宗教性修持次第：「無次第中有次第」、「有次第中無次第」。

三、無次第中有次第——正反兩面雙向展開：《人譜》

茲將《人譜》之結構，表示如下：

《人譜》	〈人譜正篇〉	〈人極圖〉、〈人極圖說〉
	〈人譜續篇二〉	〈證人要旨〉
	〈人譜續篇三〉	〈紀過格〉、〈訟過法〉、〈改過說一〉、 〈改過說二〉、〈改過說三〉

戴山《人譜》這修持次第歷程是雙線進行的，但有主從。所謂的雙線進行，就是正面的存養推擴與反面的革除。前者是已證得之本體的存養推擴，後者便是改過、防過。正面是主，反面是從，因為嚴格說，一道德實踐者，如果真切掌握天理本體，而予以充實存養推致，則負面的氣質情慾自然消失於無形，所謂「一真既立，群妄皆消」是也，²²

²¹ 見林安梧：〈論劉戴山哲學中「善之意向性」——以〈答董標心意十問〉為核心的疏解與展開〉，《國立編譯館館刊》1990年6月，第十九卷第一期，頁115。本文匿名審查者意見：「認為戴山是辯證的思想家，這可能是受了曾昭旭老師的看法影響，而曾老師這觀點，又從牟先生的圓善思想而來，然吾人認為戴山不見得是辯證的，因為若如此，還是一種超越的分解。戴山的太極者萬物之總名，正是不要這樣的超越的分解。」確實如此，戴山確實是不要超越的分解的，曾昭旭先生受唐君毅先生影響，認為辨證綜合是不必預設超越的分解的。參曾昭旭：《道德與道德實踐》（台北：漢光文化公司，1985），頁63-74。

²² 《證學雜解·解二》，《全集》二，頁306，66歲。



此是其爲主的緣故。正面的推擴闡述在〈人極圖〉、〈人極圖說〉與〈證人要旨〉。〈人極圖〉、〈人極圖說〉是說由「無善而至善」的天理已呈現的心出發，而一步步呈現爲所見的一切萬事萬物。〈證人要旨〉則開展爲六步，一曰：凜閒居以體獨、二曰：卜動念以知幾、三曰：謹威儀以定命、四曰：敦大倫以凝道、五曰：備百行以考旋、六曰：遷善改過以作聖，此即所謂的「六事功課」；負面的革除則集中在〈人譜續篇三〉，重視種種過的分析與改過。

這雙線進行對蕺山來說，並不是平行地不相干，而是緊依在一起，而形成一種「同體依」的關係。因爲他知道人生路滑，在正面的推擴的背面，必相隨著隨時可能犯下的過錯，所以在〈紀過格〉中之過的種類，全是配合著〈證人要旨〉的次第的。

〈證人要旨〉	〈紀過格〉
一曰：凜閒居以體獨	微過，獨知主之
二曰：卜動念以知幾	隱過，七情主之
三曰：謹威儀以定命	顯過，九容主之
四曰：敦大倫以凝道	大過，五倫主之
五曰：備百行以考旋	叢過，百行主之
六曰：遷善改過以作聖	成過，爲眾惡門，以克念終焉 ²³

由上可知，蕺山之實踐次第著實細密，此所以牟宗三先生斷曰：「此一正反兩面所成之實踐歷程爲從來所未有，而蕺山獨發之。……儒家內聖之學成德之教之道德意識至此而完成焉。」²⁴誠然也。

²³ 參《人譜》，《全集》二，頁 5-18，57 歲。

²⁴ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（台北：台灣學生書局，1984），頁 520。



四、一〈人極圖說〉

現在從《人譜》的正面展開來看，〈人極圖說〉曰：

無善而至善，心之體也。繼之者善也。成之者性也。繇是而之焉，達於天下者，道也。放勳曰：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」此五者，五性之所以著也。五性既著，萬化出焉。萬化既行，萬性正矣。萬性，一性也。性，一至善也。至善本無善也。無善之真，分為二五，散為萬善。上際為乾，下蟠為坤。乾之大始，吾易知也；坤作成物，吾簡能也。其俯仰於乾坤之內者，皆其與吾之知能者也。大哉人乎！無知而無不知，無能而無不能，其惟心之所為乎！易曰：「天下何思何慮？天下同歸而殊途，一致而百慮。天下何思何慮！」君子存之，善莫積焉；小人去之，過莫加焉。吉凶悔吝，惟所感也。積善積不善，人禽之路也。知其不善，以改於善。始於有善，終於無不善。其道至善，其要無咎。所以盡人之學也。（《人譜》，《全集》二，頁 2-5，57 歲。）²⁵

〈人極圖說〉顧名思義就是挺立人極，這是戴山相應於周濂溪之〈太極圖說〉而論的，〈太極圖說〉是從宇宙論（太極）而下貫說到人，相

²⁵ 〈人極圖說〉是解說〈人極圖〉的，原文有〈人極圖〉，牟宗三先生曰：「此人極之譜當然十分精練而切實，但畫圖則顯得無趣味。」見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（台北：台灣學生書局，1984），頁 519。牟先生此處的「沒趣味」，應是指沒什麼意義，它的意義僅在於因為濂溪的〈太極圖說〉有圖，戴山順承之而亦有圖。筆者以為牟先生之意是對的，因為這些圖是粗淺的象徵，例如講到「五行攸敘」戴山便在一圓中，畫五個小圓表示之；講到「物物太極」而「百行考旋」，戴山就在一圓中，畫上許多的小圓象徵之，因此本文在此省略圖案，下文亦然。



反的，〈人極圖說〉則是立人極來含攝太極，所以在〈人極圖說〉中，開宗明義就直標「無善而至善，心之體也」，當天理呈現於當下的心時，此時心是即有限而無限，這心體不是不起用的（此時，所謂的心體之所以為體，是就其不斷地持有天理性體而呈現價值而言），因為天理本身就是價值或意義，故必然要體現價值的（不斷地解蔽，如良知之不容已），因而有「繼之者善也，成之者性也」之繼善成性說，由此展開而為萬事萬物。在這裡的「無善而至善」一句要小心解釋，有學者從「無善無惡」來論述它是個超越善惡的至善本體來說，王瑞昌先生曰：

意是心之體，……既然意是好善惡惡的純粹意志、知善知惡的明覺本體，所以其自身不受善、惡的限定。因而是無善無惡的。……《人譜》是蕺山反覆改訂過的精心之作。此書說：「無善而至善，心之體也。」又說：「萬性一性也，性一至善也，至善本無善也。」於此可見，無善無惡的確是蕺山的真實思想。²⁶

說心之體有超越善惡相對之意思是對的，但就蕺山而言，這超越善惡只能用「至善」來形容，不能用「無善無惡」來形容，事實上，「無善無惡」是蕺山學中的「忌諱」字眼，在蕺山的眼光來看，他的意見和東林學派的顧憲成、高攀龍一致，認為陽明後學的許多流弊都來自「無善無惡心之體」中的「無善無惡」四個字。²⁷故王先生在此說「無善無惡的確是蕺山的真實思想」是蕺山決不能同意的話，²⁸當時，蕺山在《人譜》寫上「無善而至善，心之體也。」時，有人讀了此句便有疑惑，

²⁶ 王瑞昌：〈論劉蕺山的無善無惡思想〉，《孔子研究》總第 62 期 2000.6，頁 78-79。

²⁷ 勞思光：《新編中國哲學》三下（台北：三民書局，1987），頁 581。

²⁸ 王先生此說不合乎蕺山的語脈，實肇因於他是站在陽明學的立場來闡述蕺山學，這是一些研究蕺山學的學者的通病。



戴山和黃梨洲的意見是這樣的：

有讀《人譜》，疑無善二字者。曰：「人心只有好惡一機，好便好善，惡便惡不善，正見人性之善。若說心有箇善，吾從而好之，有箇不善，吾從而惡之，則千頭萬緒，其為矯揉也多矣。且謂好惡者心乎？善惡者心乎？識者當辨之。（《會錄》，《全集》二，頁 610，約 57 歲。）

梨洲對此段的按語：《人譜》謂「無善而至善，心之體也。」與陽明先生「無善無惡，心之體」之語不同。……人本無善，正言至善之不落跡象，無聲無臭也。先生從至善看到無善，善為主也；周海門言「無善無惡，斯為至善」，從無強名之善，無為主也。儒釋分途於此。²⁹

戴山的回答邏輯是這樣的，從「好善惡惡」來說「人性之善」，這就是指「至善」而言（從好善惡惡來說「至善」，而不只是從超越善惡相對來說至善），可是有好惡之幾，並不就是說「心有個善」或「有個不善」的價值標準懸在那兒，好讓道德實踐者去選取，這樣就犯上「矯揉」，所以不是這樣。這樣看來，梨洲的按語是正確合乎戴山的意思的，梨洲認為戴山是從至善說到無善，以至善為主，而無善正是說明至善的心是不落跡象的有個善、不善懸在那裡，和周海門之從無善說到至善不同。

現在再回到《人極圖說》的原文疏解，由「繼之者善也，成之者性也」之繼善成性說，由此展開而為萬事萬物，例如「五性」、「萬化」，

²⁹ 黃宗羲：《明儒學案下·戴山學案》，黃宗羲：《黃宗羲全集》第八冊，（台北：里仁書局，1987），頁 1542。



再由此「五性」、「萬化」呈現為「五倫」、「萬性」，這時的「萬性」是從天理的呈現而為我心所持存而說的，故說「萬性正矣」（沒有過與不及），然後蕺山將已表現為「五倫」、「萬性」再統攝起來，所以蕺山說：「萬性，一性也。性，一至善也。至善本無善也」再回歸至「至善本無善」上。於是「無善之真，分為二五，散為萬善。」³⁰「俯仰於乾坤之內者，皆其與吾之知能者也」，世界便成為一個我的心所持存的「天理流行」、「善的流行」的世界，因此就人的本質之人之所以為人而言，君子與小人的分別就在是否能存此「無善而至善，而散為萬善」之心，所以「積善」或「改過」便很重要。

蕺山這樣的說法有兩個好處，根器明敏的，可以窮究心之源而如實掌握天理，直接正面的挺立道德本體；根器較篤實者，體會不到本體，也可以從心之散為萬善著手，不會有摸不著「本心」的狀況，³⁰所以在〈證人要旨〉中，他便一步步展開，精神一層層由內向外呈現發展。

五、二〈證人要旨〉

在〈證人要旨〉中，由「體獨」到「動念知幾」、「謹威儀定命」、「敦大倫凝道」、「考旋百行」到最後的「遷善改過以作聖」，由最隱微的內（獨）向外一步步推擴到「百行」。

³⁰ 關於蕺山的《人譜》的一個普遍意見是認為此書是為中下根人立論的，如《四庫全書總目提要》（見《全集》五，頁 534。）；清人徐樹銘（見《人譜類記·敘》，台北：廣文書局，1996，頁 6）；今人曾錦坤（見曾錦坤：《劉蕺山思想研究》，《台灣師大國文研究所集刊》第 28 號 1984.6，頁 606。）；林炳文（見林炳文：《劉蕺山的慎獨之學之研究》，台北：文化大學哲研所 1990 年碩士論文，頁 133。）這些都忽略了《人譜》中的〈人極圖說〉之作用。



甲、(無極太極) 一曰：凜閒居以體獨。

「體獨」的狀態就是戴山在〈人極圖說〉中的「無善而至善，心之體」，戴山在此又強調他的慎獨功夫，戴山曰：

學以學為人，則必證其所以為人。證其所以為人，證其所以為心而已。自昔孔門相傳心法，一則曰慎獨，再則曰慎獨。夫人心有獨體焉，即天命之性，而率性之道所從出也。慎獨而中和位育，天下之能事畢矣。然獨體甚微，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」，至念及拚著無益之時，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。」吾姑即閒居以證此心。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。君子所為必慎其獨也。夫一閒居耳，小人得之為萬惡淵藪，而君子善反之，即是證性之路。蓋敬肆之分也。敬肆之分，人禽之辨也。此證人第一義也。

靜坐是閒中喫緊一事，其次則讀書。朱子曰：「每日取半日靜坐，半日讀書，如是行之一、二年，不患無長進。」（《人譜·證人要旨》，《全集》二，頁 5-6，57 歲。）

在這段引文中，戴山把〈證人要旨〉的實踐工夫歸諸「慎獨」，這是他一貫的宗旨。首先，他說作學問就是要學「為人」，要做到「是個人」，人當作到「是個人」，「人」在此顯然有其本質意義的要求，而不只是生物學上的「人」，因而要實證此意義。戴山把如何實證此意義放在「心」



上，但是「心」的什麼東西？蕺山把關鍵放在「心有獨體」上，所謂要實證此心，就是要實證此心之獨體，而這獨體就是「天命之性」，當掌握了「天命之性」，「率性之道」也就從此而出了。但如何實證獨體？蕺山認為，「獨體」非常隱微，要將「慎」的工夫用上，本就不容易，所以只有在「獨處」之時可當作「下手法」，但在獨處的什麼時候可為下手法，蕺山並沒有特別的意見，但就君子小人在「閒居」時的一上一下之人生境界升進與沉淪之別來說，蕺山認為可以「姑且」在「閒居」之時來著手，³¹蕺山用「姑」來說明，表示是有其「方便性」、「權宜性」，也就是可以為一個方便的入手。這種閒居之時有一個特色，即「一念未起，無善可著，更何不善可為」，換句話說，蕺山這裡所謂的「閒居」有點類似一般人平日裡的「發呆」（類似但不等同，否則就難以顯出君子之不同），君子和小人的發呆，行為相同，品質不同，故造成一上升一下墮的境界。關鍵在「不覺」與「覺有主」³²之別，小人因為「不覺」，故流為人欲而無所不至，蕺山在此用「至念及揜著無益之時，而已『不覺』其爽然自失矣。」「小人得之為萬惡淵藪」正是此意。³³君子因為「覺有主」，因此即使在「一念未起，無善可著，更何不善可為」的閒居發呆之中，善反之（逆覺），而可以發現一「證性之路」（體證），也就是可以逆覺體證而得獨體。這個獨體的逆覺體證過程（證性之路）是「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。」也就是在不睹不聞之地，只不自欺地發覺「一真無妄而渾然至善之極」，

³¹ 「惟有一獨處之時可為下手法」、「吾姑即閒居以證此心」，蕺山在這裡的語意（「惟有」與「姑且」）看起來是有些對立的，其實沒有，關鍵在獨處有閒居與沒閒居之別。

³² 蕺山曰：「覺有主是蒙創見」。見〈學言中〉，《全集》二，頁481，60歲。

³³ 『』為筆者所加，表示強調之意。



因此它和佛學中的不思善不思惡不同。³⁴這樣便可發現人之所以為人之處。

蕺山在「凜閒居以體獨」的最後說到：「靜坐是閒中喫緊一事，其次則讀書。朱子曰：『每日取半日靜坐，半日讀書，如是行之一、二年，不患無長進。』」在這裡面，蕺山提到兩個「凜閒居以體獨」的工夫：「靜坐與讀書」，蕺山用「其次」來連接，這個「其次」可有兩個意思，一是類似「第一、第二」並列中「第二」的這種「其次」；也可能是「首先、其次」有先後次序的「其次」。在這段文獻的蕺山自己的話中，看不出來的蕺山是指哪一個？如果就蕺山引朱子的說法，倒還比較偏於「並列」，就蕺山的生命經驗中，讀書也可以是體獨的方法，〈劉譜〉37歲條：

先生以群小在位，給假歸，闔門讀書。曰：「昔伊川先生讀《易》，多得之於涪州。朱子落職奉祠，其道益光。吾儕可無自厲乎！」久之，悟天下無心外之理，無心外之學，乃著論曰：……。（〈劉譜〉37歲條，《全集》五，頁145，37歲。）

蕺山在此所著之論即是〈心論〉，依劉洵的記載，蕺山在此是讀書而悟到的，因此靜坐和讀書似乎是並列的兩個工夫。但如果考慮到〈心論〉是屬於48歲前之奠基期的37歲作品，而〈人極圖說〉是57歲所作，屬於49-58歲的「成熟期」作品，其間相差20年，可不可能變化？

若依年歲的相近而言，恰巧在蕺山55歲諸〈說〉的作品（距57歲之〈人極圖說〉兩年）中，有提到其間的關係。蕺山曰：

³⁴ 蕺山在〈人極圖說〉中強調說：「所繇殆與不思善惡之旨異矣，此聖學也。」見〈人極圖說〉，《全集》二，頁5，57歲。



朱夫子曰：「學者半日靜坐，半日讀書，如是三五年，必有進步可觀。」今當取以為法。然除卻靜坐工夫，亦無以為讀書地，則其時亦非有兩程候也。學者誠於靜坐得力時，徐取古人書讀之，便覺古人真在目前，一切引翼提撕匡救之法，皆能一一得之於我，而其為讀書之意，有不待言者矣。昔賢詩云：「萬徑千蹊吾道害，《四書》、《六籍》聖賢心。」學者欲窺聖賢之心，尊吾道之正，舍《四書》、《六籍》無由。夫聖賢之心，即吾心也，善讀書者，第求之吾心而已矣。舍吾心而求聖賢之心，及千言萬語，無有是處。陽明先生不喜人讀書，令學者直證本心，正為不善讀書者，舍吾心而求聖賢之心，一似沿門持鉢，無異貧兒，非為讀書果可廢也。先生又謂「博學只是學此理，審問只是問此理，慎思只是思此理，明辨只是辨此理，篤行只是行此理」，而曰「心即理也」，若是乎此心此理之難明，而必假途於學問思辨，則又將何以學之、問之、思之、辨之、而且行之乎？曰：「古人詔我矣。讀書一事，非其導師乎？即世有不善讀書者，舍吾心而求聖賢之心，一似沿門持鉢，苟持鉢而有得也，亦何惜不為貧兒？」昔人云：「士大夫三日不讀書，即覺面目可憎，語言無味。」彼求之聞見者猶然，況有進於此者乎？惟為舉業而讀書，不免病道。然有志之士卒不能舍此以用世，何可廢也？吾更惡夫業舉子而不讀書者。（〈讀書說〉，《全集》二，頁 358-359，55 歲。）

這段文獻分成三部分，第一部分說明讀書和靜坐的關係；第二部分說明心和經典或心和讀書的關係；第三部分說到一般人讀書的現象。

在第一部分中，蕺山關於靜坐和讀書的關係是蕺山典型的說法，但不容易為一般人所了解，在上文中，有說到，蕺山此處的靜坐和讀



書用「其次」來連接，這「其次」有「並列」和「先後」兩種意思，戴山到底是哪一種意思？在這段引文中，可以知道，戴山是兩種意思都有，兩種意思都包括在裡面，怎麼可能呢？「並列」和「先後」怎麼可能同時成立？要嘛，就是同時的「並列」，要不，就是「先後」，怎麼可能是都成立呢？可是戴山明是如此說的：「然除卻靜坐工夫，亦無以為讀書地，則其時亦非有兩程候也。學者誠於靜坐得力時，徐取古人書讀之，便覺古人真在目前。」從「亦非有兩程候也」一句來看，可以知道是「同時並列」的；可是從「學者誠於靜坐得力時，徐取古人書讀之」一段話來看，似乎又是靜坐得力後，再來才是「徐取古人書讀之」之讀書也，因此可以知道是「先後」的，這就矛盾了，戴山到底是什麼意思？

首先，必須明白，戴山這樣的說法是常見的³⁵，因此顯然是有其用意，而不能輕易地以「矛盾」視之。戴山曰：

「知行」是一，「誠明」亦是一。所以《中庸》一則互言「道之不明、不行」，一則合言「誠明、明誠」，可謂深切著明。惟是立教之旨，必先明而後誠，先致知而後誠意，凡以言乎下手得力之法，若因此而即彼者，而非果有一先一後之可言也。（《答

³⁵ 如戴山曰：

「即主宰即流行也。此正是體用一原，顯微無閒處。今以意為心之所發，亦無不可，言所發而所存在其中（引者注：從「今以意」一氣連讀至此為句），終不可以心為所存，意為所發。」見〈學言下〉，《全集》二，頁522，66歲。

「只此一點微幾，為生生立命之本。俄而根莖矣，俄而幹矣，俄而枝矣，俄而葉矣，俄而花果矣。果復藏仁，仁復藏果。」見〈學言下〉，《全集》二，頁556，66歲。

「知行自有次第。但知先而行即從之，無閒可截，故云合一。」見〈學言上〉，《全集》二，頁426，43歲。

這些都是類似的思維或是相同句法的文獻。



史子復〉，《全集》三上，頁 452，68 歲。）

意思是說，「誠明」本是一，此是就本體言，但如就工夫的下手得力而言，就有比較得力的入手之法，而由此言「因此而即彼」之先後，但其實並沒有所謂的先後，因為他們本是一體。拿一個比喻來說，就好像有個球，整個球是一個整體、是一體的，球裏面的事物完全辯證地綜合在一起，其實是沒法分的，但要進入其內在時，可以從某一面著手，但一著手進入，並不是就只有這一面，這一面一定也包含其他面在其中，沒其他面，這一面也不成爲這一面。但從某一面著手的工夫而言，有「下手得力」的差別，就此而言先後也。³⁶

如果明瞭戡山這樣的用法，現在可以回到「靜坐」與「讀書」的關係了，就「體獨」而言，這兩者都是有效的，有如戡山在 37 歲用讀書來體認（戡山 34 歲習坐），與 49 歲之「半日靜坐，半日讀書」、50 歲之「無事終日靜坐」而體獨，皆可成立，在此兩者是一致的，「非有兩候程」，但這樣的「讀書」，是將讀書作爲一種體認獨體的行爲才可，可是一般人卻不一定如此，戡山在上面〈讀書說〉的引文第三部分說一般人讀書是爲了「聞見」與「舉業」，如此的「讀書」便是「病道」，無益於體獨的。因此以「下手得力」而言，將靜坐作爲讀書的前步驟，恰可以將讀書貞定到「體獨」的道路上而得之於我心，是故戡山說當靜坐稍有所得時，便可「徐取古人書讀之」，這便進入〈讀書說〉的第二部分，即藉「讀書」而體會聖賢之心，而聖賢之心即是吾心，因此讀書恰可體會吾心，使得讀書可作爲道德實踐上的「引翼提撕匡救」之幫助，讀書便可成爲道德實踐者的「導師」，如果沒有這樣，讀書沒有這個本領，就容易產生許多「混亂」或是「驕吝」³⁷。對於象山和陽

³⁶ 這只是比喻，不是例證，比喻只是幫助理解而已，沒有證據效果。

³⁷ 〈聖學喫緊三關〉，《全集》二，頁 256，49 歲。



明而言，戴山在此將「讀書」作了一個「哥白尼式的逆轉」，所謂「哥白尼式的逆轉」是說，戴山是非常同意象山所說的「學苟知本，《六經》皆我註腳。」³⁸或陽明之「《六經》者，吾心之記籍也，而《六經》之實則具於吾心。」³⁹，但當《六經》與吾心等同起來後，象山、陽明的重點是放在吾心上，故陽明說：「世之學者，不知求《六經》之實於吾心，而徒考索於影響之間，牽制至文義之末，硜硜然以為是《六經》者。」⁴⁰換言之，依陽明，要了解《六經》，只要好好讀自己的這顆心就好了，陽明這樣說是沒錯的；可是戴山的理解剛好是顛倒著說，《六經》等同吾心，因此在不太了解這顆心而又想要了解這顆心時，就可以從《六經》著手，戴山的重點是在《六經》的讀書上面。戴山在評論陽明的〈稽山書院尊經閣記〉時說到：

《六經》註腳之說，正是尊經之旨，後人不善會，便是侮聖人之言。（《陽明傳信錄》，《全集》四，頁49，61歲。）

戴山在別的地方又說到類似意旨的話：

所好者道也，而古人其階梯云。後儒之言曰：「古人往矣，《六經》注我耳。吾將反而求之吾心。」夫吾之心未始非聖人之心也，而未嘗學問之心，容有不合於聖人之心者，將遂以之自信曰：「道在是。」不已過乎？夫求心之過，未有不流為猖狂而賊道者也。（〈張慎甫《四書解》序〉，《全集》三下，頁712，55

³⁸ 陸九淵：《象山先生全集》（台北：台灣商務印書館，1979），卷34，頁393。

³⁹ 吳光等人編校：《王陽明全集》上（上海：上海古籍出版社，1995）卷7〈文錄四〉，〈稽山書院尊經閣記〉，頁255。

⁴⁰ 吳光等人編校：《王陽明全集》上（上海：上海古籍出版社，1995）卷7〈文錄四〉，〈稽山書院尊經閣記〉，頁255。



歲。)

從這段可知，蕺山是將《六經》視為道的呈現，因而古人之言，便可成為道德實踐者的階梯。陽明是從人已是聖人的狀態來立論，故說了解自己的心就是了解《六經》，蕺山顯然對此是不敢太快同意的，他的人還不是聖人，他總是小心翼翼、戒慎恐懼、憂勤惕厲地省察其中的理欲之介，而吾人之心總有「妄」存在（容有不合於聖人之心者），因此如果直接求之於心，就容易有猖狂賊道的行為發生，換句話說，蕺山顯然是從人還是現實道德實踐中的未完全體道之人，而又想了解人的這顆真心，這時，讀書是有用處的。這「用處」就是上文在《人譜雜記》中所說的引導與印證。

因此就蕺山而言，對〈人極圖說〉中的第一步「凜閑居以體獨」來說，靜坐與讀書是兩個工夫，這兩個工夫是互為需要而有先後而實無先後的。

乙、（動而無動）二曰：卜動念以知幾。

由體獨之後，此天命之性的獨體進一步向外解蔽，就進入第二步「卜動念以知幾」，蕺山曰：

獨體本無動靜，而動念其端倪也。動而生陽，七情著焉。念如其初，則情返乎性。動無不善，動亦靜也。轉一念而不善隨之，動而動矣。（「轉一念」下，新本作「偶著一念，因而過矣，卒流於惡者有之。」）是以君子有慎動（新本作「獨」。）之學。其情之動不勝窮，而約之為累心之物，則嗜慾念懷居其大者。損之象曰：「君子以懲忿窒慾。」懲窒之功，正就動念時一加提醒，不使復流於過而為不善。纔有不善，未嘗



不知之而止之，止之而復其初矣。過此以往，便有蔓不及圖者。昔人云：「懲忿如推山，窒慾如填壑。」直如此難，亦為圖之於其蔓故耳。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；終日窒慾，只是以慾窒慾。以忿懲忿，忿愈增；以慾窒慾，慾愈潰。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；本自無慾，忽焉有慾，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，後來徐加保任而已。《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。（《人譜·證人要旨》，《全集》二，頁6-7，57歲。）

就天理、天命之性解蔽的過程中，從第一步的「凜閒居以體獨」而生生不已，就每一個生生不已的歷程，戴山認為這個時候就需要「卜動念以知幾」的提醒工夫，如果沒有這個工夫的提醒，當一念而轉時，「偶著一念」，一不小心（此指對於「覺」而言的一不小心），「過」便產生，所以在此「動念」之時，當要有「慎獨」、「慎動」的工夫，而這個動念時的工夫，對於「不覺」而言，事實上，也只需要「一加提醒」而已，這樣使「不覺」轉成「覺」，便不會「流於過而為不善」，因此有不善，未嘗不知之矣，如果沒有這樣，而習於不覺，那就糟糕有「蔓不及圖者」，因此此時的工夫當在「動念」之際，便覺之而知之，這工夫又還要回到第一步「凜閒居以體獨」的工夫，所以戴山在此處才說「學不本之慎獨，則心無所主，滋為物化。」第一步得力，第二步就跟著容易得力，否則總是流於「雖終日懲忿，只是以忿懲忿」的事後工夫，以忿懲忿還是忿，生氣於我的生氣，對剛剛「我的生氣」生氣，故說「忿愈增」，所以即使就「提醒」而言，也並不是「時時提醒」，



時時提醒，這提醒本身雖不是動念，但也是一種「助」的工夫⁴¹，所以在「一加提醒」後，便「也要把這個提醒化掉」，而進入對第一步體獨工夫的「徐加保任」而已。如此便能隨時知之即懲之窒之，當下廓清，不費吹灰之力。

換句話說，對於（證人要旨）第二步「卜動念以知幾」而言，其對象就是「偶著一念」，對「偶著一念」而言，有兩個對治方法，一是提醒而不使之成爲習氣⁴²；一是提醒而化掉提醒而回到體獨的徐加保任。這兩個對治方法不是並列相對的，而是有其工夫上的先後次序。就第一個對治方法而言，蕺山提出〈治念說〉；就第二個對治方法而言，蕺山提出「保任法」⁴³。

以下先就第一個對治方法而立論。對於「念」的防治，蕺山一直

⁴¹ 這個提醒不是動念，蕺山曰：「良知一點，本自炯炯，而乘於物感，不能不恣爲情識；合於義理，不得不膠爲情見。……覆以情識，即就情識處一提便醒；覆以意見，即就意見處一提便醒。便醒處仍是良知之能事，更無提醒此良知者。」（《學言上》，《全集》二，頁 474，59 歲。）可知這個提醒不是動念。

⁴² 這是針對「偶著一念」之「偶著」而言，當然也有成爲習氣之時，蕺山之學重視道德實踐的歷史性，因此不會說「如果在偶著一念時就用工夫便不會有習氣發生，因此不必考慮習氣的對治」，總是考慮現實上，一個道德實踐者已經有習氣或當下也有這樣習氣的發生的可能而成爲習氣之時，其對治法，就要用「小訟法」或「大訟法」了，參下文。

⁴³ 「保任」蕺山有時寫成「葆任」，如〈會錄〉，《全集》二，頁 603，57 歲等處，蕺山《全集》中，有一些「同音通假」的文字，有時爲了避諱（如由寫成繇，避崇禎「朱由檢」諱），有時不是（沒有理由，如此處的保任、葆任，蕺山的這種沒有理由，純是同音通假的使用法，當時崇禎就很在意，以「字畫多訛」斥之，見〈敬陳祈天永命之要以回厄運以鞏皇圖疏〉之崇禎批語，《全集》三上，頁 104，53 歲。）爲了統一，本文一律用「保任」（另一個原因是因爲這樣寫對工夫來說是有意義的，詳下文之論「保任法」時即可得知。）又：「保任法」一詞是蕺山的用法，見《聖學宗要》，《全集》二，頁 275，57 歲。



都是很重視的，所以戴山對此的文獻也有一些，戴山曰：

(1) 今(新本作「二」字。)心為念，蓋心之餘氣也。餘氣也者，動氣也，動而遠乎天，故念起念滅，為厥心病，還為意病，為知病，為物病。故念有善惡，而物即與之為善惡，物本無善惡也；念有昏明，而知即與之為昏明，知本無昏明也；念有真妄，而意即與之為真妄，意本無真妄也；念有起滅，而心即與之為起滅，心本無起滅也。故聖人化念歸心。(《學言中》，《全集》二，頁 491，60 歲。)

(2) 思積為慮，慮返為知，知返為性，此聖路也。念積為想，想結為識，識結為情，此狂門也。(《學言中》，《全集》二，頁 492，60 歲。)

(3) 心之官思也，而曰未起，無起而無不起也。隨用而見，非待用而起也。有用有不用，有起有不起者，念也。以念為思，是認賊作子也；又以無念為思，是認子作賊也。蓋念之有起有滅者，動靜所承之幾；而心官之無起無不起者，太極本然之妙也。(《答文燈巖司理》，《全集》三上，頁 424，63 歲。)

(4) 人其生而最靈者也。生氣宅於虛，故靈，而心其統也，生生之主也。其嘗醒而不昧者，思也，心之官也。致思而得者，慮也。慮之盡，覺也。思而有見焉，識也。注識而流，想也。因感而動，念也。動之微而有主者，意也，心官之真宅也。(《原心》，《全集》二，頁 327，65 歲。)

(5) 予嘗有無念之說以示學者。或曰：「念不可無，何以故？」



凡人之欲為善而必果，欲為不善而必不果，皆念也。此而可無乎？」曰：「為善而取辨於動念之間，則已入於偽，何善之果為？」
 「然則為善去惡奈何？」曰：「欲為善則為之而已矣，不必舉念以為之也？欲去惡則去之而已矣，不必舉念以去之也。舉念以為善，念已焉，如善何？舉念以不為惡，念已焉，如惡何？又舉一念可乎？曰：念念以為善，窮於善矣，如念何？念念以不為惡，窮於惡矣，又如念何？」然則不思善、不思惡乎？」曰：「思者，心之官也。思則得之，得無所得，此謂思善；不思而得，失無所失，此謂至善。夫佛氏之言，似之而非者也。吾病其以念為思也。」
 「然則念可屏乎？」曰：「不可屏也。當是事有是心，而念隨焉，而思之警發地也，與時而舉，即與時而化矣，故曰：今心為念。又轉一念焉，輾轉不已，今是而昨非矣。又屏一念焉，屏之不得，今非而愈非矣。夫學所以治念也，與思以權，而不干之以浮氣，則化念歸思矣。化念歸思，化思歸虛，學之至也。夫思且不可得，而況於念乎？此為善去惡之真法門也。」（〈治念說〉，《全集》二，頁 371-372，66 歲。）

上面舉了五段文獻，排列的次序不是依照相關性，而是依照年歲。部分文獻已引論過，故上文已論說者，此處略之。引用五段文獻是因為蕺山的「念」都常和「思」一起立論，故對於念而言，必然連帶著「思」這個概念，而這五段恰能清楚說明其中之不同，以免引起不必要的誤解，所謂不必要的誤解，例如李興源先生認為：

蕺山認為「凡有念皆不是道」，故為善或去惡，不必先舉念而後為之，乃有「無念」之說。然「無念」實難，退而求其次，則應「化念」。與思以權，可化念歸思，動而即復，可化念歸心，



故學者不必強求無念，貴在能化念。44

在李先生的這段引文中，好像「化念」之上，還有一個「無念」的工夫或境界，所以他說「『無念』實難，退而求其次，則應『化念』。」事實上，如果無念很難，化念就很難，因為就第(1)則文獻中，已說明「化念歸思」時即「無念」，如果念起，「心、意、知、物」就跟著生「病」，必須「心之官思也」，在思的工夫下，「嘗醒而不昧的思」發揮作用(第(4)則文獻)，「思則得之」才能拿回掌握權，而「無念」，使得「心、意、知、物」生病的狀態當下消除，回到健康的狀態，化念就是無念，無念就是化念，不是在化念時，心好像還有點「念」的存在，還沒到達「無念」的階段，然後經過化念，心中的念越來越少，最後到達「無念」，這樣是不對的。戴山的思想中，「天理與人欲，同行而異情」，天理與人欲是個「同體依」的關係，同體依但卻不相容，故說同行而異情，故心要嘛就是在「思」的狀態(此時天理呈現)，要不，就是在「念」的狀態(此時人欲呈現)，不是好像有百分之幾的念還存在心中這種情形。由此，也可知道為什麼戴山在第(5)則的〈治念說〉說，把治念的責任交給了「思」。因為從這幾段文獻和以上的敘述可以得知，「『思』是一種本心有主(嘗醒)而靈明(不昧)的能力，……『思』在戴山的理解中，不是個多餘的概念，他本身有豐富且獨特的實踐意涵。」⁴⁵有何豐富且獨特的實踐意涵？蓋在其可「治念」也，而「治念」是戴山在〈證人要旨〉「卜動念以知幾」的重要工夫。從第(2)、(4)則引文，可以知道，當心之「思」起作用時，此時即「天理流行」

⁴⁴ 李興源：〈劉戴山「誠意之學」探析〉，《中國國學》第17期1989.11，頁291。

⁴⁵ 林月惠：〈劉戴山論「未發已發」——從觀念史的考察談起〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戴山學術思想論集》(台北：中央研究院中國文哲所籌備處，1998)，頁296。林先生為什麼要說思不是個多餘的概念，此因他要補充牟宗三先生未正視戴山之「思」的情形，參該頁的註37。



狀態，「這時不是沒有念的」（喫緊，有語病，一氣連至下句），只是蕺山把天理流行而萬物一體時的「念」叫「慮」，慮是健康的、沒有生病的，不會造成道德實踐上之「偶著一念」的。在「慮」的情形時，「心之思」不是昏昧不明，仍是非常警醒的，如果昏昧不明，就淪為「念」了。「思、慮、知、性」都是屬於「聖路」，都是在人心清明的天理狀態下的存在狀態，「念、想、識、情」都是在「人欲」、「狂門」的狀態下的存在狀態。換句話說，當天理流行而萬物一體時，也並不是就「混沌一氣」沒有任何差別。如果認為沒有任何差別，那又是「偶著一念」了。這樣說，很奇妙嗎？正是奇妙，這就是在第（3）則引文中蕺山認為「心官之無起無不起者，太極本然之妙也。」的意思。於此，也可得知蕺山的「思」是有如牟宗三先生所說的「思即覺也」的意義存在，不可以一看「思」就和現代人所謂的「思維」、「思慮」等同起來。⁴⁶

以上五段文獻都可以在以上的解說下獲得理解，唯有第（5）則引文的最後面一段話仍需要加以說明，這段話就是「夫學所以治念也，與思以權，而不干之以浮氣，則化念歸思矣。化念歸思，化思歸慮，學之至也。夫思且不可得，而況於念乎？此為善去惡之真法門也。」依上文的說明，這段話是可以這樣理解的，即：就道德實踐言，在「卜

⁴⁶ 牟先生之意，見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（台北：台灣學生書局，1984），頁 170。把「思」當「思維」解者，見黃宣民：〈蕺山心學與晚明思潮〉，收入鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》（台北：中央研究院中國文哲所籌備處，1998），頁 240。蕺山的「思」當時陶爽齡就無法掌握，就以「思慮」解之，所以在解答學生問題時，蕺山認為良知是「思則得之」，爽齡即表示「思慮」是無法掌握良知的，見《證人社語錄·第八會》，《全集》二，頁 682，蕺山對此是有自覺的，他當時就察覺一般人很容易把「思」解作「思維」、「思慮」，蕺山曰：「自心學不明，學者往往以想為思，因以念為意。及其變也，以欲拒理，以情偶性，以性偶心，以氣質之性分義理之性，而方寸為之四裂。」見（原心），《全集》二，頁 328，65 歲。又：蕺山此處的「慮」和唯識學中，轉識成智之後的「妙觀察智」類似。



動念以知幾」之時，「治念」是一個實踐的重點，而治念的關鍵在「心之官則思」的「思」上，思本身有嘗醒而不昧、無起而無不起的作用，因此可以有一個掌握權在手，就此而言，治念和浮氣之存在造成道德實踐的障礙相干性不大，相干性大的是「思」，如果掌握了「思」的工夫，便可「化念歸思」，繼而「化思歸虛」，這樣就是道德實踐的極則了，「化思歸虛」之時「思」也不可得，何況是「念」呢？這就是道德實踐上為善去惡的真正法門。

這樣的理解，和上文的解釋上，就多了一個「工夫」或「概念」，這個工夫就是「化思歸虛」，「思」既然是治念最主要的工具，則如何還要把他「化掉」？這就牽涉到在上文說的：在（證人要旨）第二步「卜動念以知幾」上，對治「偶著一念」的兩個先後連續的方法：〈治念說〉與「保任法」中的「保任法」了。

就〈治念說〉來說，是有如在（證人要旨）第二步「卜動念以知幾」中所說的：「懲窒之功，正就動念時一加提醒，不使復流於過而為不善。纔有不善，未嘗不知之而止之，止之而復其初矣。」是在動念之際，加一「提醒」，這種提醒在道德實踐的初期，人因為是有種種習氣存在的「歷史性存在」⁴⁷，是有其必要性的，而且要隨時記得，戴山曰：

⁴⁷ 本文匿名審查者指出：「用歷史性存在的字眼，建議修改一下，因為戴山又不是像船山談歷史。」感謝審查者的細心指出，使得陳述可以更清楚。此處的「歷史性存在」是海德格的用法，海德格認為通過「存在的時間」，人們可以對人的「歷史性」有一個本體論（存有論）上的理解，人總是一個歷史的存在，人的存在總是歷史的，參海德格著，王慶節、陳嘉映譯：《存在與時間》（台北：桂冠圖書公司，1998），第 72-81 節。或李天命：《存在主義概論》（台北：台灣學生書局，1986），頁 86-92。戴山事實上也談歷史，見《中興金鑑錄》（《全集》四）。



工夫不能頓有所得，時時警策，自佳。習氣深，則一隙之知抵擋不過，務用長提此知。又曰：「工夫真是易簡。」（〈會錄〉，《全集》二，頁 602，57 歲。）

蕺山在這段引文中，說到在「卜動念以知幾」中這樣的「知之即懲之窒之」力量，在道德實踐初期，力量是很微弱的、不容易持續的，有如「一隙之知」而抵擋不過習氣，這個時候，就「務」必用「長提此知」來培養，也就是「常常提醒」，慢慢的，「知之」帶來的改變力量越來越大⁴⁸，到後來就不必再「長提」此知了，這就是「卜動念以知幾」中所說的「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，後來徐加保任而已。」的「保任」了。就此保任當是回到了「體獨」的狀態，針對「獨體」而徐加保任，蕺山認為這是個很重要的工夫，對於體獨後的「動念知幾」而言，才是真正正本清源的工夫，而為當時的儒者所忽略，這就是蕺山在「證人社」時期，和陶爽齡相左的意見之一，蕺山曰：

陶先生（引者按：即陶爽齡）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（引者按：即蕺山）：「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。」（〈會錄〉，《全集》二，頁 600，55 歲。）

蕺山基本上不太相信「一悟全悟」、「一悟便定」、「一悟永悟」、「一悟即了」的說法，悟之後如果沒有好好再在本體上用工夫（既識本體，

⁴⁸ 蕺山有發展「小訟法」、「大訟法」來訓練「長提此知」，參下文。



即須認定本體用工夫)，正是會有「悟後迷」產生，所謂「悟後迷」正是指此處戴山所言悟後便以為已到了處，不必作工夫，卻被他的習氣所轉，而至「猖狂縱恣，肆無忌憚」的地步。這個識認本體之後的工夫是什麼呢？即是「保任法」也。戴山曰：

識得後，只須用葆任法，曰「誠敬存之而已」。而勿忘、勿助之間，其真用力候也。蓋天理微妙之中，著不得一毫意見伎倆與之湊泊。才用纖毫之力，便是以己合彼之勞，安得有反身而誠之樂？（《聖學宗要》，《全集》二，頁 275，57 歲。）

保任法是識得後的工夫要領，而保任工夫的要領就是「勿忘、勿助之間」（所謂的「真用力候」也），就保任之所以為保任而言，是先「保」後「任」，這個先保後任，正是勿忘、然後勿助、然後勿忘勿助的歷程。當識得本體後，這個「獨體」的力量相對於習氣而言還是不大的（得力不得力的力），因此就必須先「保」，這個「保」就是「勿忘」、「保護」或是一種「培養」（培養不是從無到有，而是從小到大），使之不受習氣私欲的干擾侵襲，對於上文來說，這就是獨體面對「動念」時的「一加提醒」。戴山學中的道德實踐者，總是身處現實的歷史性中，因此這個步驟是需要的，因為在識得本體後，獨體在日常生活中的力量、作用還不大，故要有這個工夫歷程，尤其是在初期，更要「務用長提此知」，時時提醒，但也不能因為「勿忘」之時時提醒而一直執於這個「勿忘」，這樣等於換了個習氣，所以等到力量大了，不是「一隙之知抵擋不過」了，就要把這個「保」的提醒也化掉，所以還要「勿助」的工夫，但也不能單執於這個「勿助」，也要把這個「勿助」化掉，於是就進入「勿忘、勿助之間」，就保任之所以為保任的「任」而言，正是此時的工夫也，這個「任」，就是「任運」，就是「任此心自然之



運」⁴⁹，任此「勿忘、勿助之間」的心之天理流行也，這個時候就是戴山在此所謂的「化思歸虛」也，故說「化念歸思，化思歸虛，學之至也。」戴山這樣的工夫境界實在太細密了。

丙、(靜而無靜) 三曰：謹威儀以定命。

越過了第二步，天理性體不停止地解蔽，而體現其價值與意義，便到了第三步「謹威儀以定命」，戴山曰：

慎獨之學，既於動念上卜貞邪，已足端本澄源。而誠於中者形於外，容貌辭氣之間有為之符者矣。所謂「靜而生陰」也。於焉，官雖止而神自行，仍一一以獨體閑之，靜而妙合於動矣。如足容當重，無以輕佻心失之；手容當恭，無以弛慢心失之；目容當端，無以淫僻心失之；口容當止，無以煩易心失之；聲容當靜，無以暴厲心失之；頭容當直，無以邪曲心失之；氣容當肅，無以浮蕩心失之；立容當德，無以徒倚心失之；色容當莊，無以表暴心失之。此《記》所謂「九容」也。天命之性不可見，而見於容貌辭氣之間，莫不各有當然之則。是即所謂「性」也。故曰：「謹威儀以定命。」昔橫渠教人，專以知禮成性、變化氣質為先，殆謂是與？（《人譜·證人要旨》，《全集》二，頁 8，57 歲。）

天命性體不停地解蔽，而呈現為萬事萬物，故也表現在動作威儀之中，就此時，天理人欲仍然是同行而異情的，雖然已經經過前兩步驟的歷程（此不是說，前兩步的實踐就都完成其工夫了，毋寧說，即使沒有

⁴⁹ 此詞出自熊十力之論保任義，見熊十力：《新唯識論——熊十力論著集之一》（台北：文津出版社，1986），頁 564 等處。



完成，也要經歷過），但不要忘了「天理無住、人欲無住」⁵⁰，因此即使前面的工夫實踐的不錯，就此第三步而言，仍要戒慎恐懼、戰兢惕厲的面對之，隨時都有「人欲」的可能，戴山把它歸納為《禮記》中所說的「九容」的實踐，而「莫不各有當然之則」，就各失去當然之則而言，就有九種人欲呈現的心隨焉，故也是修養的重點。這個實踐的重點首先在「一一以獨體閑之，靜而妙合於動」，也就是不能直接求之於「動作威儀」的講究，這樣就會流於「人偽」，戴山曰：

九容便有九思，若只言九容，便是偽也。（《人譜雜記》，《全集》二，頁 41，68 歲。）

九容分明畫出有道形容氣象，然學者一味學不得，吾病其徇外而為人也。（《學言上》，《全集》二，頁 472，59 歲。）

九容九思，一主靜二字足以概之，（《學言上》，《全集》二，頁 472，59 歲。）

就第一則引文言，只言「九容」講究動作威儀表情等等，事實上就跟演員一樣，只有虛假，沒有真實，因此不能只是只強調「九容」，這樣就會淪於「徇外而為人」的弊病，而要有「九思」來主導「九容」，戴山的「九思」是出自於《論語》的「君子有九思：視思明、聽思聰、色思溫、貌思恭、言思忠、事思敬、疑思問、忿思難、見得思義。」⁵¹

⁵⁰ 感謝匿名審查者意見：「用天理無住，人欲無住，與戴山的想法是有其部分相合性，然非完全相合，這還是天台的意思，因為天理與人欲本空，然戴山不完全如此，望作者三思。」此處用「天理無住，人欲無住」來詮釋，是採用謝大寧先生的看法，參謝大寧：《儒家圓教底再詮釋》（台北：台灣學生書局，1996），第二、三、四章。審查者寶貴意見將作為下次思考的重點。

⁵¹ 《論語學案·君子有九思章》，《全集》一，頁 595，40 歲。



但此處的九思並不一樣，是指「足容當重；手容當恭；目容當端；口容當止；聲容當靜；頭容當直；氣容當肅；立容當德；色容當莊」之九思，但這其間的差異不是很重要，重要的是工夫不只在某言行之後或某言行的當口，才想到要「九思」，而要在之前就要注意「一一以獨體閑之，靜而妙合於動」，這就是第三則引文之強調處，即九思和九容其間的統攝貫穿工夫要領就是「主靜」（即慎獨是也），這樣內外夾逼，便可「知禮成性、變化氣質」了。

丁、（五行攸敘）四曰：敦大倫以凝道。

戴山曰：

人生七尺墮地後，便為五倫關切之身。而所性之理，與之一齊俱到。分寄五行，天然定位。父子有親……君臣有義……長幼有序……夫婦有別……朋友有信……此五者，天下之達道也，「率性之謂道」是也。然必待其人而後行。故學者工夫，自慎獨以來，根心生色，暢於四肢，自當發於事業，而其大者先授之五倫。於此尤加致力（「致力」，新本作「謹凜」，下有「隨分體當」句。）外之何以極其規模之大？內之何以究其節目之詳？總期踐履敦篤。慥慥君子以無忝此率性之道而已。昔人之言曰：「五倫間有多少不盡分處。」夫惟嘗懷不盡之心，而黽黽以從事焉，庶幾其逭於責乎。（《人譜·證人要旨》，《全集》二，頁 8-9，57 歲。）

在這段引文中，說到人一出生就在五倫的關係中，而五倫之「所性之理」，亦「與之一齊俱到」，只等待學人率性而後行，而操存之，而發於事業，而此事業之大者首先就是五倫。換言之，就道德實踐的歷程



而言，可以說從「凜閒居以體獨」、「卜動念以知幾」、「謹威儀以定命」、「敦大倫以凝道」……好像有一個次序性，但是就現實上而言，其實是全部一起來的，只是可以在某個階段中，說其現在重點放在「體獨」，還是「知幾」，還是「定命」。就「敦大倫以凝道」而言，前面三個階段重點都還是比較偏在道德實踐的個人身上，還沒有真正強調人是個社會關係中的存在，還沒有落實在一個眾多道德主體間的道德實踐，所以這一個階段的道德實踐，事實上，和前面三個階段有其本質上的不同，如何在眾多道德主體間，保持彼此皆自由自主且自覺的君子，而還是萬物一體，其實是個很難達成的工夫，所以戴山說：「於此尤加致力，隨分體當，外之何以極其規模之大？內之何以究其節目之詳？」這個規模是很龐大的，可惜戴山在此沒有繼續申論「天理」或者「道」如何落實在人際關係之中，但筆者以為戴山是有意識到這個問題，只是這個問題很難正面表述，即使表述也很抽象，例如：天理落實在父子的這一倫上，必須是「父子有親」，但什麼叫「父子有親」，並沒有規定一個什麼行為使得父子彼此是獨立自主的君子而又是一體，如果有，恐怕也是個「死心法」⁵²，因為每個人就其氣質而言，當成為君子時，必然是有所不同的（或剛或柔、或狂或狷……），有如伊尹、柳下惠、孔子都是聖人，特色卻都不同，所以其所成就的「父子有親」就一定不相同。因此戴山只能採取兩個辦法，一是反面的陳述，這是在稍後的〈紀過格〉中論述的；一是用正面的體道公案的方法，使人體悟（但不是模仿），這是在《人譜雜記》中所作的事業。試以《證人會約》來作例證。⁵³「證人社」是戴山和陶奭齡共同成立，相期成就「人之所以為人」，故是正面挺立君子之行，在《證人會約》中，並非沒有〈約誠〉，但除了重視各種「戒不孝、戒苟取……」等等之〈約誠〉外，

⁵² 死心法見〈會錄〉，《全集》二，頁 633，66 歲。

⁵³ 戴山寫的《水澄劉氏家譜》也可參考。



戡山還立有〈約言〉，〈約言〉有十條，每一條全部都是「略戒……」，我們選擇其中數條和此相關者：

其三（略戒利己妨人，駕勢毆人辱人，動致人於官）

其四（略戒會中投遞書揭，即借名道學，生事地方，把持官府，雌黃人物。）

其七（略戒結交衙門官吏，說事過錢，及以碑軸獻於當塗者。）

以上之學友間的交往原則，基本上皆是以「戒」為主，如第七條戒「說事過錢」（關說且行賄）。看了此條，想到羅近溪的一些行為，就知道此中的難處。羅近溪是被牟宗三先生稱為「清新俊逸、通透圓熟」而獨能和王龍溪調適上遂陽明學者⁵⁴，他曾經為了幫助一個婦人的先生出獄，不惜以十金行賄關說，結果婦人先生出獄後，反而指責婦人行賄。⁵⁵羅近溪的出發點是善的，方法則可議，若戡山是不會去做的，戡山曰：「薛文清公曰：『囑託公事，雖能免人於患難，實損自己之廉恥。』夫免人於患難，且不可以廉恥殉，況其不堪告語者乎？」⁵⁶

戊、（物物太極）五曰：備百行以考旋。

戡山曰：

孟子曰：「萬物皆備於我矣」。此非意言之也。只繇五大倫推之，盈天地間皆吾父子、兄弟、夫婦、君臣、朋友也。其間知之明、處之當，無不一一責備於君子之身。大是一體關切痛癢。……

⁵⁴ 見牟宗三：《從陸象山到劉戡山》（台北：台灣學生書局，1984），頁 288。

⁵⁵ 見嵇文甫：《晚明思想史論》（北京：東方出版社，1996），頁 31。

⁵⁶ 《證人會約》，《全集》二，頁 580，54 歲。



故君子言仁則無所不愛，言義則無所不宜，言別則無所不辨，言序則無所不讓，言信則無所不實。至此乃見盡性之學，盡倫盡物，一以貫之。《易》稱「視履考祥，其旋元吉。」吉祥之地，正是不廢查考耳。今學者動言萬物備我，恐只是鏡中花，略見得光景如此。若是真見得，便須一一與之踐履過。（「今學者」下，新本作「然非逐事簡點，只為圓滿此獨體。如是學以慎獨，方真見得萬物皆備於我體段，一反身而自得知，不假外求。」）故曰：「反身而誠，樂莫大焉。」又曰：「強恕而行，求仁莫近焉。」反身而誠，統體一太極也；強恕而行，物物付極也。（《人譜·證人要旨》，《全集》二，頁9-10，57歲。）

就天理的解蔽而言，現在的重點在於「（物物太極）五曰：備百行以考旋」，換言之，這是從前面的「凜閒居以體獨」、「卜動念以知幾」、「謹威儀以定命」、「敦大倫以凝道」到現在的「備百行以考旋」，就是說重點不限在人的社會關係上，而是更擴大之，到了自然界的「萬事萬物」之上，以「盡倫盡物」，戴山這樣說，是可以開發儒家的「生態倫理學」的。戴山在此對於當時學者動不動就說「萬物一體」的現象是警覺的，因此提醒說不能只是嘴巴說說，而是要在萬事萬物的交接上，「一一與之踐履過」，去清楚分辨天理與人欲，而使得天理流行，但一一踐履過，並非是「逐事簡點」，而是為了正面地「圓滿此獨體」而「一一目擊道存，處處逢景皆春」，免得事事落後一著。所以從第一步的「凜閒居以體獨」的慎獨工夫貫串至萬事萬物上面，現在道德實踐者實證「萬物皆備於我」、「仁者與天地萬物為一體」之境界，這樣道德實踐者便可見到「物物一太極，統體一太極」的「一萬互統」之天理流行的世界了。



己、(其要無咎) 六曰：遷善改過以作聖。

戴山曰：

自古無現成的聖人，即堯、舜不廢兢兢業業。其次只一味遷善改過，便做成聖人，如孔子自道可見。學者未歷過上五條公案，通身都是罪過。即已歷過上五條公案，通身仍是罪過。才舉一公案，如此是善，不如此便是過。即如此是善，而善無窮。以善進善，亦無窮。不如此是過，而過無窮，因過改過，亦無窮。一遷一改，時遷時改，忽不覺其入於聖人之域，此人之極則也。然所謂是善是不善，本心原自歷落分明。學者但就本心明處一決，決定如此不如彼，便時時有遷改工夫可作。更須小心窮理，使本心愈明，則查簡愈細，全靠不得今日已是見得如此如此，而即以為手地也。故曰：「君子無所不用其極。」(《人譜·證人要旨》，《全集》二，頁 10-11，57 歲。)

〈證人要旨〉的第六步工夫「(其要無咎) 六曰：遷善改過以作聖」，原則上，到了第六步，就量上而言，已經不能再推擴了，「博施而能濟眾」，故已經到達聖人階段，故此步以「聖」名之，但這是就「量」而言，純就「質」而言，戴山就對聖標出「遷善改過」，故謂之「遷善改過以作聖」，就「質」而言，此「遷善改過」其實是貫串六步的過程中的，是綜合地說慎獨下的五階段之普遍性質，「遷善改過」，善無所謂遷的，合於天理而為良知所存，即是善，不合於天理就是不善。戴山在此似乎在糾正當時周海門及其門下強調的「見在良知」，而強調要有一個實踐的歷程，這個道德實踐的歷程是無窮的，因此要學習堯、舜兢兢業業的十六字心傳工夫，戴山在此是非常嚴厲的，認為沒經歷



過上五個階段的歷程考驗，「通身都是罪過」，這可以理解，可是已經歷過上五個階段的歷程考驗的，還是「通身仍是罪過」，蕺山這麼說當然是就著「天理無住，人欲無住」來說的，因為無住，所以通身仍有可能產生罪過，故仍要兢兢業業地實踐工夫。就天理而言是善，就人欲而言是惡，時時操存本心，便愈能掌握天理，這個時候還要下「小心窮理」的工夫，如此本心愈明對於罪過的查簡就愈細密。總之，兢兢業業地慎獨是成德的唯一工夫，不能說「今日已是見得如此如此，而即以爲了手地也。」蕺山的道德實踐工夫戰兢惕厲若此。

六、三負面之過惡的革除：過與改過

蕺山《人譜》這本書，是正反兩面雙向彰顯，正面彰顯道德本體集中在〈人極圖說〉、〈證人要旨〉，這是前兩小節所作的工作。現在就要進入《人譜》這把梯子的負面之過的革除。蕺山這部分的材料集中在〈人譜續篇三〉，底下，本文便以此部分的材料爲主，以其他材料爲輔，論述蕺山的「過」的理論。

因爲天理與人欲是「同體依」的關係，所以蕺山的過是和〈證人要旨〉中展開的步驟相一致的，茲整理如下而名曰「證人要旨之聖凡對照歷程體系表」：

「證人要旨之聖凡對照歷程體系表」

項 目 次 第	徵兆	六事功課	聖 凡	內容	對治工夫



1 誠 意	無極太極	凜閒居以體獨	聖	獨體	靜坐與讀書
	物先兆	微過（獨知主之）	凡	妄（惑：名利生死酒色財氣）	微過成過：小訟法（閉閣一時）
2 正 心	動而無動	卜動念以知幾	聖	幾、慮	治念法、保任法
	動而有動	隱過（七情主之）	凡	溢喜、遷怒、傷哀、多懼、溺愛、作惡、縱欲	隱過成過：小訟法（閉閣二時）
3 修 身	靜而無靜	謹威儀以定命	聖	九容：足容重、手容恭、目容端、口容止、聲容靜、頭容直、氣容肅、立容德、色容莊	知禮成性、變化氣質
	靜而有靜	顯過（九容主之）	凡	箕距、擊拳、偷視、好剛使氣、令色……等 29 項	顯過成過：小訟法（閉閣三時）
4 齊 家 治 國	五行攸敘	敦大倫以凝道	聖	五倫：父子有親、君臣有義、長幼有序、夫婦有別、朋友有信	踐履敦篤
	五行不敘	大過（五倫主之）	凡	非道事親、非道事君、交臂不時、勢交……等 83 項	大過成過：大訟法（閉閣終日）
5 平	物物太極	備百行以考旋	聖	統體一極、物物付極	盡倫盡物而考旋



天下	物物不極	叢過（百行主之）	凡	游夢、戲動、慢語、嫌疑、造次……、假道學等 100 項	叢過成過：大訟法（閉閣終日）
6	其要無咎	遷善改過以作聖	聖	戰兢一味遷善改過	明本心而小心窮理
遷善改過	迷復	成過（克念終焉）	凡	崇門、妖門、戾門、獸門、賊門，惡不可縱而終之以聖域	進以訟法，立登聖域

註：

- 1 本表整理自蕺山〈證人要旨〉與〈紀過格〉，表中無一字為筆者所創（除了「聖凡」一欄，此欄亦可改為「天理人欲」），次第之名乃取自〈紀過格〉中對於諸過的解釋而來。
- 2 為了免使表格過長，故其中省略〈紀過格〉中的某些細目（用「……等○項」表示），若為道德實踐之目的，當為詳列，以作查考之用。
- 3 此表之使用當配合「無次第中有次第」與「有次第中無次第」一起使用，因為其中尚缺《聖學喫緊三關》的加入（此因蕺山以為《聖學喫緊三關》稍嫌割裂，故暫略），〈人極圖說〉雖未納入此表，但意義已在其中。若不考慮蕺山認為《聖學喫緊三關》有割裂之病的話，要將《聖學喫緊三關》列入此表的話，只能在下或在上列成一橫列（而不可列成直行），因為《聖學喫緊三關》與〈證人要旨〉是垂直的關係，現〈證人要旨〉以表示成此表之直行，故《聖學喫緊三關》只能列成橫列，表示在〈六事功課〉每一步驟均有此三關的實踐歷程。
- 4 「小訟法」與「大訟法」在蕺山的《全集》中僅此處出現，揆其意



當是「訟過法」（即「靜坐法」）也，但因其時間長短（閉閣一時、二時、三時或是終日）而有「小訟法」與「大訟法」的名稱。時間長短當有其理，因為是要訓練「長提此知」，故要有時間長短的要求。

此表名曰「證人要旨之聖凡對照歷程體系表」，乃因〈紀過格〉是依照〈證人要旨〉而臚列的，故取名當以「證人要旨」為主；又因戢山之天理人欲乃「同體依」的關係，故增加一欄「聖凡」，表示不為聖賢即為禽獸，天理無住，人欲無住之對照意；又因其中有戢山所展開的「六事功課」次第，合起來又為一體系，故稱「歷程體系」，總稱「證人要旨之聖凡對照歷程體系表」。

由「證人要旨之聖凡對照歷程體系表」，可以知道「過」的發生就是在〈六事功課〉的道德實踐中發生的，就每一個道德實踐的歷程，都不是可以掉以輕心地，因為「過」就在後面虎視眈眈，故要戒慎恐懼、小心翼翼。

戢山的整個道德實踐過程在此表中已清楚顯示，以下討論此表中所蘊含的相關問題：

第一、過的累積性：戢山認為這些過都是有累積性的，都是由前面之過，習焉不察而來，這是因為在上文所說的「餘氣」而來的「習氣」所造成。如隱過即說是「坐前微過來，一過積二過」⁵⁷；顯過即說「仍作前微、隱二過來，一過積三過」⁵⁸；大過則曰「坐前微、隱、顯三過來，一過積四過」⁵⁹；叢過則說「仍坐前微、隱、顯、大四過來，

⁵⁷ 〈紀過格〉，《全集》二，頁 12，57 歲。

⁵⁸ 〈紀過格〉，《全集》二，頁 13，57 歲。

⁵⁹ 〈紀過格〉，《全集》二，頁 15，57 歲。



一過積五過」⁶⁰；成過則說「只為習染所引壞了事」⁶¹。

第二、過的隨時中斷性：雖然過有累積性，但過也有一個特色，就時「隨時中斷性」，這是由天理無住、人欲無住來說的，蕺山曰：

人雖犯極惡大罪，其良心仍是不泯，依然與聖人一樣，只為習染所引壞了事。若提起此心，耿耿小明，火然泉達，滿盤已是聖人。（〈紀過格〉，《全集》二，頁 17，57 歲。）

即使是惡貫滿盈，仍然「一提此心」當下就是天理流行的聖人境界，故過有隨時中斷性，但此處也不能太樂觀，因為這還只是一念相應而已，能不能在下一瞬間對治過的累積性（或是習氣）而有效，還是要鍛鍊的。

第三、關於過、惡或罪的差異問題：關於此問題，先站在李明輝先生的肩膀上來看吧，李先生曾經引用蕺山的兩段文獻而予以立論⁶²，這兩段文獻是：

生機之自然而不容已者，欲也。欲而縱，過也；甚焉，惡也。而其無過不及者，理也。（〈原心〉，《全集》二，頁 327，65 歲。）

凡過生於誤，然所以造是誤者，必過也。惡生於過，然後造是

⁶⁰ 〈紀過格〉，《全集》二，頁 16，57 歲。

⁶¹ 〈紀過格〉，《全集》二，頁 17，57 歲。

⁶² 李先生的做法，影響很大，例如陳思吟先生處理蕺山的過惡之差異問題幾與李先生所說如出一轍，連語氣字眼都似，見陳思吟：《從〈論語學案〉和〈人譜〉論劉宗周的成人思想之研究》，彰化：彰化師範大學國文研究所 2002 年碩士論文，頁 104-105。



過者，亦誤而已。故過與惡每相因，而過尤易犯。過而不已，卒導於惡。君子惓惓於改過，所以杜為惡之路也。（〈學言中〉，《全集》二，頁 501，61 歲。）

這兩段文獻語意都很明顯，但李先生還是非常小心翼翼地，非常嚴謹地由第一則文獻立論說「似乎『過』與『惡』之間只有程度上的差別，『惡』只是『過』之極端化。」再根據第二則文獻說「『過』似乎意指主觀的精神狀態或態度，『惡』則是因過而不已所造成的客觀事態。」⁶³連用兩個「似乎」，李先生之謹慎若此，但一般用「似乎」常常是表示不肯定、不必然，或是在「似乎」以下有所辯正，⁶⁴而李先生在此就停住了，他以下就不處理這個過與惡的差別問題，轉而處理惡之起源問題，這顯示出什麼意思呢？

從前面兩段戡山的文獻，可以得知戡山的過與惡「的確」是「程度上」的差別（「欲而縱，過也；甚焉，惡也。」中的「甚」字。），但以治學嚴謹著稱之李先生為何用「似乎」來稱呼呢？這應該是他看到其他的文獻（否則由此段文獻之明確，應不會用「似乎」二字），但在他的文章中沒有將這些文獻列出之故。筆者詳檢了戡山此類文獻，發現戡山的過基本上有小人之過和君子之過之分（此有本質的不同），然後他幾乎是把小人之過和惡等同起來，但有輕重的不同，所謂輕重的不同，是說程度輕的，叫做「過」，重的就叫「惡」，其中的本質相同，然後再把惡更具體的落實在事物上，叫「罪」。戡山這樣的說法，當然是會讓人搞混的，尤其是在現代社會的語言用法中，常常把過、

⁶³ 參李明輝：〈劉戡山論惡之根源〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戡山學術思想論集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1998），頁 116-117。

⁶⁴ 也許李先生此處的「似乎」是表示「謙虛語氣」，但這種用法在李先生的筆法中，似乎沒有。



惡、罪的分別很清楚（如違反道德良知的為過、違反社會規範的為惡、違反法律的為罪），這就更增加時空距離上的理解困難度。以下舉文獻證明之。戴山曰：

過與仁，分明是兩路。出於過，則入於不仁，此其大較也。然過以類分其間，出於小人者，故為本心缺陷之端；而其出於君子者，既是真心流露之地。誠於其類觀之，而君子之過有不可與小人同類而共棄者，以其心無不仁故也。心無不仁，則其過亦仁中之過，故觀過可以知仁，……凡君子存心制事，自不能無過，只是他一點天理決不損壞，反有因過而見者。（《論語學案·人之過也章》，《全集》一，頁 358，40 歲。）

這一段文獻不太好懂，因為有所謂的「仁中之過」，仁中應該是無過的，不然如何能稱仁呢？戴山自己在開頭已經說得很清楚，他說，過與仁，一般來說是不同的概念，相對立的，所以有過一定不仁（入於不仁），但他認為這只是粗略的大概而已，若細分，有君子之過，所謂的「仁中之過」，小人之過才是一般所謂的「本心缺陷」的「不仁之過」，但什麼叫做「仁中之過」？既然叫「仁中之過」，因此就是在仁之狀態中，所以此過就不是從存心上所說，戴山在此段文獻的最後面說到「凡君子存心制事，自不能無過」，所以至少可以確定的說，應是在「存心制事」時發生的過，但前面已經知道不是發生在存心上，故當在「制事」上，從這裡又可以看到戴山之道德實踐重視歷史性的特色，戴山又是在一個具體的現實時空狀態中來立論的，戴山曰：

孟子論性，只就近處指點。如惻隱之心，同是惻隱，有過有不及，相去亦無多，不害其為惻隱也。如羞惡之心，同是羞惡，



有過有不及，相去亦然，不害其為羞惡也。過於惻隱，則羞惡便減；過於羞惡，則惻隱便傷。心體次第受虧，幾於禽獸不遠，然良心仍在，平日禦人國門，忽然孺子入井，此心便露出來。豈從外鑠者？（〈學言下〉，《全集》二，頁 550，66 歲。）

原來蕺山的「仁中之過」是就其表現而言，是就其在「制事」中而言，即如果是惻隱之心，但惻隱之心的表現有過與不及，皆是「過」也，蕺山這樣論過，當然是嚴格義的過，不是只從動機上來說就是無過，還要從其現實的行為上看恰當不恰當（中不中）。甚至在惻隱羞惡之間也有表現的恰當與否的問題，在「過於惻隱，則羞惡便減；過於羞惡，則惻隱便傷。心體次第受虧，幾於禽獸不遠」的這段話中竟然說，過於惻隱，則羞惡便減，在四端之心中，竟然也互斥的，過於「仁」則「義」有傷（過於慈愛，有傷行為的正當性，而沒有原則），過於「義」則「仁」有減（過於要求正義，而六親不認），這並不難懂，上文曾舉羅近溪為例，說明近溪曾關說行賄以救人出獄，即是顯例。⁶⁵

換言之，過有「君子之過」與「小人之過」之別，君子之過就是「仁中之過」，小人之過，就是「本心缺陷」之不仁之過，所謂本心缺陷之不仁之過，就是一般所謂的過，此過是對於本心而言，蕺山曰：

過出於無心，只是昏，一昏即覺，一覺即化。（《論語學案·君子之過也章》，《全集》一，頁 638，40 歲。）

失其本心而不覺，就是過，但上文已說，過是有累積性的，從不覺的累積而成惡，這就是李明輝先生引用蕺山文獻的第一則文獻：

⁶⁵ 有如佛學中所說的，無智慧的慈悲叫「悲魔」，無慈悲的智慧叫「乾智」或「枯智」意義一樣。



生機之自然而不容已者，欲也。欲而縱，過也；甚焉，惡也。而其無過不及者，理也。（〈原心〉，《全集》二，頁 327，65 歲。）

在這裡的過與惡的差別是程度上的，其間只是輕重的不同，就整個歷程來說，蕺山其實是等同起來的，蕺山曰：

惡與過不同。無惡之後，方有改過工夫可做。然過亦從惡根來。（《論語學案·苟志於仁章》，《全集》一，頁 354，40 歲。）

在這段話中，「惡與過不同」是指程度的不同，不是本質的不同，否則這句話就充滿矛盾而無法理解，就現實習氣的深重而言，要改過要先從惡開始，所以才有「無惡之後，方有改過工夫可做」一句，而因為是程度上的不同，所以過也從惡根來。也就是說，輕微的惡就叫過，嚴重的過就叫惡（過從惡根來）。這也是李明輝先生所引蕺山文獻的第二則文獻所說的：

凡過生於誤，然所以造是誤者，必過也。惡生於過，然後造是過者，亦誤而已。故過與惡每相因，而過尤易犯。過而不已，卒導於惡。君子惓惓於改過，所以杜為惡之路也。（〈學言中〉，《全集》二，頁 501，61 歲。）

「過而不已，則導於惡」，而因為習氣的問題，習氣重，越容易不覺，而生過，過一產生，就越增加習氣，而惡，故「過惡每相因」。這裡說「惓惓於改過，所以杜為惡之路也」似乎和上文「無惡之後，方有改過工夫可做」矛盾，其實沒有，前者是就根源的不覺說，後者是就現實的習染說。



那何謂罪？戡山曰：

罪，即惡之見於禍敗也。（《曾子章句》，《全集》一，頁 664，42 歲。）

過與惡還是就個人的道德的自覺自主而言，惡而落實於現實上的事物，而影響「禍敗」者，就叫「罪」⁶⁶。

這樣就能明瞭戡山之「過」、「惡」、「罪」之異同了。

第四、關於過或惡或罪的起源與改過問題：關於戡山的改過問題，學者常會強調過或惡的起源問題，並進而處理改過問題，例如李明輝先生曰：

為了解種種「過」底成因，進而尋求對治之道（改過之方），劉戡山必須為「道德之惡」說明其根源；否則其道德工夫論不會有堅實的基礎。⁶⁷

現在目標在改過上，所以如果能在過產生的源頭，予以截住，就能使它無法產生，就達到改過進而無過的狀態，因此李明輝先生說如果沒有這樣，戡山的「道德工夫論不會有堅實的基礎」，這個說法不無道理，但筆者覺得戡山恐不是如此認為，所謂「不無道理，但又恐不是如此認為」意思是說不是必然要處理的最優先問題，而是次要問題，滿足

⁶⁶ 戡山的文獻中極少論「罪」，大皆以「過」、「惡」為主。

⁶⁷ 李明輝：〈劉戡山論惡之根源〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戡山學術思想論集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1998），頁 95。在此書中的另兩篇關於戡山改過思想文章，也是如此處理手法（先說明起源，再論改過），參古清美：〈劉戡山實踐工夫探微〉，該書，頁 73-78；何俊：〈劉宗周的改過思想〉，該書，頁 137-141。



頭腦思辨上理論的體系建構問題。若就改過的實踐而言，起源問題不是重點，過的本質才是重點。為何如此說呢？於此筆者以下的敘述，首先就過或惡的根源做「簡單」的說明，然後再說明戴山的處理改過的方法。

關於過惡的起源⁶⁸，一般都是追究到「妄」，再從「妄」追究到「四浮」⁶⁹，為何追究到「妄」？這是因為過是有累積性的，從微過、隱過……累積到叢過，因此只要探討「微過」即可。而戴山在微過處即指標明「妄」，而加以解釋曰：

妄（獨而離其天者是。）

以上一過，時函後來種種諸過，而藏在為起念以前，彷彿不可名狀，故曰「微」。原從無過中看出過來者。「妄」字最難解，直是無病痛可指。如人元氣偶虛耳，然百邪從此易入。……妄無面目，只一點浮氣所中，如履霜之象，微乎微乎。（〈紀過格〉，《全集》二，頁11，57歲。）

在這則引文中，可以看到戴山的為難處，這主要當然還是因為他有儒家「性善論」的信念，所以找出最初的過惡，幾乎是很難的事，在這

⁶⁸ 因為戴山的過有「君子之過」與「小人之過」，君子之過是人心在覺醒下的過，是重視仁心現實中的表現，小人之過反是。君子之過因牽涉到現實，故還需要事後的反省，以檢證表現的合理性（如我有愛人的動機，但愛的方法也許不對，這在戴山也是「過」，愛的方法要因人因事因地因時而權宜的改變，複雜不已。）是故戴山在論改過時，很少以「君子之過」立論，皆以小人之過為主，戴山在〈紀過格〉中所論的改過為小人之過（心不覺之過），因此本文以「過惡」連稱來表示之，以下所論皆以小人之過為主，若有牽涉君子之過則會予以注明。

⁶⁹ 參李明輝：〈劉戴山論惡之根源〉、古清美：〈劉戴山實踐工夫探微〉，俱收入鍾彩鈞主編：《劉戴山學術思想論集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1998）。



則引文中，就可以看出。戢山說「妄」藏在起念以前，「彷彿不可名狀」、「最難解」、「無病痛可指」、「無面目」，這些都是在表達此中的為難，本來無過，要在無過中生出個「過」來、生出個「妄」來，當然是很難解說的，因此戢山只能用這些看起來根本就沒正面說明的消極性語詞來說明，事實上，真能正面地在真心中找出這個「妄」，儒家就不會有「性善論」的主張了，所以在最初的一點上，只能如此的表示，最後戢山只能把這個「妄」推出真心外，而說「一點浮氣」，什麼是「浮氣」？戢山說：

人心一氣而已矣，而樞紐至微，纔入羸一二，則樞紐之地霍然散矣。散則浮，有浮氣，因有浮質；有浮質，因有浮性；有浮性，因有浮想。為此四浮，合成妄根；為此一妄，種成萬惡。嗟乎！其所由來者漸矣。（〈學言下〉，《全集》二，頁 514，65 歲。）

57 歲時的戢山，還只是說成「一點浮氣」的「妄」，到了 65 歲的戢山，再把這「妄」分解成「四浮」（浮氣、浮質、浮性、浮想），其實本質還是相同，「浮」之所以為「浮」，是人心一氣流行之際，而在「樞紐至微」，「纔入羸一二」，才有「浮想」，既而有「浮性」，既而有「浮質」，既而有「浮氣」，這四者，戢山說「所由來者漸矣」，因此是從非常細微到漸粗，雖然是漸粗，但還是很細微的⁷⁰。現在關鍵處已經越說越清楚了，乃在人心持守之際，「入羸」而有「浮想」產生，如此過惡乃產

⁷⁰ 重點不在「四浮」，且戢山「四浮」在《全集》中僅此出現一次，所以本文不擬探究何謂「浮氣、浮質、浮性、浮想」？李明輝先生有探討之，見李明輝：〈劉戢山論惡之根源〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戢山學術思想論集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1998），頁 120-122，但由於「四浮」只出現一次，所以李先生用了數個「當是」來詮釋。



生了。再看一則文獻，就更清楚了，蕺山曰：

天命流行，物與無妄，人得之以為心，是為本心，何過之有？
惟是氣機乘除之際，有不能無過不及之差者。有過而後有不及，
雖不及，亦過也。過也，而妄乘之，惟厥心病矣。（〈改過說一〉，
《全集》二，頁 20，57 歲。）

當天理流行，天理性體不斷地解蔽其自己，而為我心所持存恰當時，此時之心名為「本心」，這時當然是無過的，那過如何產生而來，是在氣機乘除之時，心之持守有過與不及，而入羶，有浮想，此時「妄乘之」，於是產生「心病」，就這樣，過就產生了。換言之，蕺山之過的根源追究起來是在心之持守之際的過與不及，此時才使的「妄」得以趁機而入。所以為何說過與惡的起源問題是次要問題呢？因為從蕺山的立場看，記過的目的是為了要改過，而雖然最細微的過是「微過」，微過的主要內容就是「妄」，「妄」雖然可以展開為名、利、生、死之惑，以及酒色財氣，但總的根源還是「妄」，不過如果以為改過的方法就是「去妄」，那又不對，明乎此，才知蕺山下段文獻：

人心自真而之妄，非有妄也，但自明而之暗耳。暗則成妄。如魑魅不能晝見。……故學在去蔽，不必除妄。……蓋本心嘗明，而不能不受暗於過。……並不在暗中，反在明中。君子之心，雖暗亦明，故就明中用箇提醒法，立地與之擴充去，得力仍在明中也。（〈改過說二〉，《全集》二，頁 21-22，57 歲。）

在這則文獻中，蕺山說到「學在去蔽，不必除妄」，所以過的根源雖然是妄，但對於改過而言，除妄或去妄卻不是重點，不是工夫之所在，工夫要用在「去蔽」，什麼叫做「去蔽」？「去蔽」就是「就明中用箇



提醒法，立地與之擴充去」，去蔽就是心之自我提醒而又擴充，原來就是在本文在〈證人要旨〉中所說的〈治念法〉與「保任法」，這樣一來，就可得知原來蕺山的「妄」其實就是在〈證人要旨〉中「凜閒居以體獨」、「卜動念以知幾」中間的「偶著一念」之「偶著」之前一剎那的動作也（天理人欲同體依的關係），妄沒有實體，它是獨體不清明時，才會生出的東西，故決無法正面說出它是什麼東西，故蕺山只能用消極性的字眼「最難解」、「無病痛可指」、「無面目」來形容，因此工夫也只能是「凜閒居以體獨」、「卜動念以知幾」的「靜坐與讀書」或〈治念說〉與「保任法」，這幾個工夫，總說其實就是一個「勿忘勿助地常惺惺地警覺也」，這樣就能一直在「明」之中，而「暗」之「妄」也就不會出現了，這就是過的本質，也是改過最重要的關節處。⁷¹

七、有次第中無次第

現在本文進入蕺山工夫論中的「有次第中無次第」，在此要先說明的是，所謂「有次第中無次第」中的「無次第」顯然是蘊含著「頓」

⁷¹蕺山這種「過的根源在妄」但改過工夫在「學在去蔽，不必除妄」的改過思想有時會令人不解而下錯判斷，如陳啓文先生探討蕺山「『妄』——『過』所以成之因」時，最後下了個結論：「於此需說明的是，依蕺山所言，人之本質乃為善質，之所以會有『過』，蕺山乃歸因於『妄』所致，蕺山此說似乎說明了『過』惡之根源。然而蕺山於進一步說明『妄』之所以生之因，是歸於則是契機乘除之際不得不有之（不能無過）者，而將『妄』之發生歸於必然，這就又未能說明『妄』生成之因。」見陳啓文：《劉蕺山之「道德主體理論」分析》，台北：台灣師範大學國文研究所 2000 年碩士論文，頁 120。又：蕺山這樣的說法在佛學中有一個著名的事件可為註腳。《佛祖歷代通載》卷第十四：「代宗嘗在便殿，指天下觀軍容使魚朝恩，謂忠曰：『朝恩亦解些子佛法。』朝恩即問忠曰：『何者是無明？無明從何而起？』忠曰：『佛法衰相今現。』帝曰：『何也？』忠曰：『奴也解問佛法，豈非衰相今現。』朝恩色大怒。忠曰：『即此是無明，無明從此起。』」見《大正藏》第 49 冊，頁 605。



的意思，就當下無次第的這個「頓」當然可以開展出一套存有論來。一般研究宋明理學的學者，常喜歡把工夫論當本體論來研究，例如論改過，一定要談到「過的來源」，好像過的來源知道了，就可以改過似的；論道德實踐，一定要說到道德實踐之所以可能的先天根據或超越根據是什麼；論如何由沉溺中超拔，一定要說到良知之自我覺醒，此外別無他法。這樣的論法，當然也有其精采，但筆者總覺得宋明理學還有她的另一面，即重工夫論的一面，因此之故，本文便以蕺山為例來說明，以蕺山而言，本體論幾乎都可以化成工夫論來談，蕺山說：「學者只有工夫可說，其本體處直是著不得一語，纔著一語，便是工夫邊事。然言工夫，而本體在其中矣。」⁷²即是此意。現在這種「有次第中無次第」所成的不只是一種圓融化境的可能，還有其工夫的面向，本小節要論述其工夫論面向。但要小心，蕺山其實是非常忌諱「頓」的，這是由於他的時代任務是要解決陽明後學之「情識而肆、虛玄而蕩」，頓就容易虛玄而蕩，蕩就是「蕩越」，就是忽略了該有的步驟與歷程，蕺山曰：

聖人之學，因有本而以漸達也。惟有本，故漸達。原泉混混，不舍晝夜，盈科而後進是也。夫有恆，其本也。有恆者，常心也。嘗守其作聖之心而不二，則漸進於善人矣，漸進於君子矣，漸進於聖人矣。「亡而為有，虛而為盈，約而為泰」，一路浮誇，欲立證善人、君子、聖人之地，以為學主頓法，而不知適以自賊其本心之德而已，故曰「難乎有恆矣」。然則凡頓學皆偽學也。
（《論語學案·聖人吾不得而見之矣章》，《全集》一，頁431-432，40歲。）

⁷² 〈答履思二〉，《全集》三上，頁363，54歲。



「凡頓學皆偽學也」，此話說得何其嚴厲，此因蕺山見當時王門後學流弊而發之感言，蕺山的意見主要是說，就本心常在是有恆的，但這個有恆不代表道德實踐者現在就是聖人，現實情境中的人守此心，則慢慢成爲善人，君子、聖人，故他說頓學皆偽學也。但就蕺山關於道德實踐中的「有次第中無次第」是不是就是偽學？在此要注意「有次第中無次第」有兩個意思，第一，它是和「有次第」圓融配合；第二，它還是要起修的，不是一悟即了的，還是要講其證量的。這兩個意思合起來就是說，從無次第下手起修，但對於修法的證量考驗，除了在日常生活的實踐外，還可以以《聖學喫緊三關》、《人譜》、《人譜雜記》等書，作爲查證或印證，以免坐犯「躐等」之弊。它不是一徹即徹、一悟即了的，還是有個歷程在，這就是起修的意義。於此要進而說明「因位起修」與「果位起修」兩詞的意義，了解了，就不會有此疑惑了。

所謂「因位起修」與「果位起修」，是佛學中的名詞，一般是用來區分顯宗與密宗、或說顯教與密教。所謂「因位起修」，就是說當人從凡人修行而欲成佛時，凡人當然還沒有佛的位階，沒有佛所該具備的條件，所以必須從凡人的位置上，努力修行，不管修的是「四聖諦」、「八正道」、「十二因緣」的小乘教法，還是「六度萬行」的大乘菩薩道，經過了一段時間後（如大乘的三大阿僧祇劫），把成佛之因都具足了、條件夠了，這時我們就成佛了。就凡夫修行的起點與次第之間，就叫「因位」，就修行而得證之結果位階，就叫「果位」。密教的修行比較獨特，它是從「果位起修」的，所謂「果位起修」是說，原本我是凡夫，我應該從成佛之因開始努力修行，從十信、十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺，等到因緣成熟，就水到渠成而成佛了，但是我現在不要如此，我不把自己當成凡夫，我要顛倒來修，我要把我



自己當成佛，因為眾生原本就有佛性，我本身就是佛，「我就是佛」，然後我再去看佛的果位上有何條件，我直接就去完成那些條件，而不從因位開始修起。例如凡夫的氣脈常常是不通的，因為修六度，心平氣和，慢慢地，氣順脈開，而中脈暢通成佛，密教發現，佛的中脈都是通的，所以它就不直接去修六度，而直接去修中脈暢通，這樣就叫「果位起修」。它雖然是從果位修起，但不表示一蹴可幾，還時要修的。

73

儒家的教法其實也包含這「因位起修」與「果位起修」兩面。以上段戴山的引文來看，從小人、善人、君子到聖人，可以從克己復禮慢慢修行而到善人、君子、聖人，從義利之辨的《聖學喫緊三關》中的〈人已關〉做起，然後慢慢從小人晉升到君子。可是在日常生活中的道德實踐，常常是先從《論語》中，知道君子該有何行為，然後在遇到考驗時，說君子該如何如何而實踐的。例如以「人不知而不慍，不亦君子乎」來說，在日常生活中，常常會因別人沒發現我的存在、我的重要，甚至忽視我的存在而慍、而在乎，就道德實踐言，可以是慢慢的灑掃應對進退、克己復禮、遷善改過，而得知人生的價值原本不在別人知不知上，故不慍；但也可以不知道這其中的實踐過程，直接就以「人不知而不慍」來做起，這就是果位起修。陽明歷經廷杖、貶官、被暗殺、跳水而至龍場驛窮困之地，從者皆病，因念「聖人處此，更有何道？」⁷⁴果位起修是也。⁷⁵

⁷³ 以上所論是佛學顯密的基本常識，故不詳細引述，可參張性人：《金剛乘法要略述》第二章，收入圓烈編：《認識密教》（台北：大千出版社，2001），頁 68-72。洪啓嵩：《神通、真言與手印》（台北：時報出版公司，1994），頁 309-310。

⁷⁴ 見吳光等人編校：《王陽明全集》下（上海：上海古籍出版社，1995），頁 1227-1228。事實上，陽明的「致良知」教法也是果位起修的實踐方式，在陽明的〈大學問〉一文完全由「萬物一體」此劉戴山所認為的「求仁之極則」出發立論（〈大學問〉一文，是《王陽明全集》中一篇比較特殊的作品，



蕺山無疑也有這兩面，只是問題在有沒有自覺的提出來而已，在這裡，蕺山恰好有自覺的提出「果位起修」這個概念（不是名詞），蕺山曰：

一貫之道，即天地之道，非聖人所得而私也。聖人自任以為吾道者，聖人從自己心上看出此道，滿盤流露，一實萬分，盈天地間，萬事萬物各有條理，而其血脈貫通處，渾無內外人己感應之跡，亦無精粗大小之殊，所謂「一以貫之」也。「一」本無體，就至不一中會得無二無雜之體，從此手提線索，一一貫通，纔有壅淤，便與消融，纔看偏枯，便與圓滿，時時澄澈，處處流行，直將天地萬物之理打合一處，亦更無以我合彼之勞，方是聖學分量。此孔門求仁之旨也。（《論語學案·參乎吾道一以貫之章》，《全集》一，頁 362-363，40 歲。）

這一則引文中，蕺山以為，在聖人的境界中，看到的世界跟小人看到的世界是不同的，聖人所看到的是世界是沒有內外人己對立、精粗大小之別的「萬物一體」之天理流行世界。所以就人現在要道德實踐的話，正可以依此聖人之「證量」為主而「手提線索」，作為日常生活之實踐準則，如果有衝突地方，就消融圓滿之，到最後，「直將天地萬物之理打合一處，亦更無以我合彼之勞，方是聖學分量。」這就是「果

所謂特殊不是說它的義理，是說它是作為一個「教法」來實踐的，這篇作品在當初陽明是用來啟發初入門者之心地，而能「直下承當、直造聖域」之用，故不准弟子筆錄成書，因其擔心流為文字學問。）但因為它缺乏因地上的鍛鍊，故為學的面向就和蕺山學不同，參見《王陽明全集》下，頁 967-973。

⁷⁵ 匿名審查者意見：「認為陽明為果位起修，然是否真是如此，值得討論，因為陽明這時連良知學都未悟入，而說是果位起修，似乎不通。」謝謝審查者意見，可使陳述更清楚。果位起修不一定要是已經悟入良知才可開始。這也是密宗修行要堅固佛慢的緣故，因為他還是凡夫阿，凡夫也可果位起修。



位起修」的意義與歷程，「果位起修」意義是說從原本修行得證的最高階來將其努力從生活中實現。

八、一「體認親切法」

戴山「體認親切法」：

身在天地萬物之中，非有我之得私；
心包天地萬物之外，非一膜之能圍。
通天地萬物為一心，更無中外可言；
體天地萬物為一本，更無本之可覓。
(《學言上》，《全集》二，頁 463，59 歲。)

「體認親切法」猛然一看，似乎在描寫一個化境，不過有其工夫意義。戴山雖然以「親切」二字形容之，但一般人恐怕也不親切，例如錢穆先生對於「體認親切法」的評論即是「如此般的來體認，實也不易得親切。」⁷⁶為什麼呢？因為「體認親切法」正是從道德實踐的最高點來立論的，而使人欲實踐於日常生活之中，故以「體認」命名，「親切」原本是就聖人的證量而言，但在工夫意義下，「親切」是從「聖教量」下的認知，再到覺受、再實證為自己的「證量」，若不從事道德實踐，則已，若要從事道德實踐，則最後必然是「親切」的。

戴山曰：

凡以善承天心之仁愛，而生死兩無所憾焉，斯已矣！此之謂立命之學。至此而君子真能通天地萬物以為一體矣。此求仁之極

⁷⁶ 參錢穆：《宋明理學概述》（台北：台灣學生書局，1992），頁 432。



則也。(《聖學宗要》，《全集》二，頁 272，57 歲。)

蕺山 34 歲就與劉永澄，各出證數年學力深淺，相與究「求仁」之旨，⁷⁷49 歲時就以「求仁」來回答當時學者問孔、孟之大旨，⁷⁸到了 66 歲還說「孔門之學，莫先於於求仁」⁷⁹，可以知道，蕺山的道德實踐學，可以說就是「求仁之學」。而什麼是「求仁」的「極則」，正是「通天地萬物以爲一體」也。而「體認親切法」正是真實呈現出「仁者與天地萬物爲一體」之證量而要求道德實踐者去體認的。首句「身在天地萬物之中，非有我之得私」，由身體出發來看，身體是在天地萬物之中，但身體表面看是我個人的身體，蕺山卻遮撥這種看法，而說不是我個人、私的身體，因爲蕺山的身體是個「大身」，蕺山曰：

「形色，天性也。」故《大學》之教，歸於修身，內之攝心意知物，外之攝家國天下，此踐形之盡也。(《學言中》，《全集》二，頁 499，60 歲。)

吾儒之學，直從天地萬物一體處看出大身子。天地萬物之始，即吾之始；天地萬物之終，即吾之終。終終始始，無有窮盡，只此是生死之說。(《生死說》，《全集》二，頁 379，54 歲。)

第一則引文，從形色、身、形來立說，內涵心意知物，外包家國天下，顯示出蕺山的身乃是第二則引文中的「大身」⁸⁰，所以不是我個人之所

⁷⁷ 〈劉譜〉34 歲條，《全集》五，頁 125，34 歲。

⁷⁸ 《孔孟合璧》，《全集》二，頁 183，49 歲。

⁷⁹ 《證學雜解·解一》，《全集》二，頁 305，66 歲。

⁸⁰ 蕺山「大身」之說仍可參楊儒賓：〈死生與義理——劉宗周與高攀龍的承諾〉，收入鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1998），頁 540-550。



私的。「體認親切法」次句「心包天地萬物之外，非一膜之能囿」是說明當天理在我身上呈現時，此時的心是包天地萬物而無限的。由此第三句「通天地萬物為一心，更無中外可言」整個天地都為我心所充滿，沒有任何的界限分際中外可分。第四句「體天地萬物為一本，更無本之可覓」說明這時體證到「天地萬物為一體」，但嚴格說，說一體還是不對，在一個相對的境界中，才能說有一個「一體」，所以蕺山再遮撥這個「萬物一體」的說法，而說「更無本之可覓」。

筆者以為蕺山的「體認親切法」的實踐可以有兩個面向，一是在〈證人要旨〉(〈六事功課〉)中的第一步「凜閒居以體獨」中的兩個工夫(靜坐與讀書)中的靜坐來體認；第二是從日常生活中實踐起，關於這一方面，就是蕺山強調的「人以天地萬物為一體」(不是傳統的「仁者與天地萬物為一體」)，這就在下小節討論吧。

九、二「人以天地萬物為一體」

蕺山曰：

仁者以天地萬物為一體，乃人以天地萬物為一體，非仁者以天地萬物為一體也。若人與天地萬物本是二體，必借仁者以合之，蚤已成隔膜見矣。人合天地萬物以為人，猶之心合耳、目、口、鼻、四肢以為心。今人以七尺言人，而遺其天地萬物皆備之人者，不知人者也；以一膜言心，而遺其耳、目、口、鼻、四肢皆備之心者，不知心者也。學者於此信得及、見得破，我與天地萬物本無間隔，即欲容其自私自利之見以自絕於天而不可得。不須推致，不煩比擬，自然親親而仁民，仁民而愛物，義、禮、智、信一齊俱到，此所以為性學也。(〈答履思五〉，《全集》)



三上，頁 367，55 歲。）

在這一則引文中，蕺山區分兩個概念，「仁者以天地萬物為一體」與「人以天地萬物為一體」，蕺山以為後者「人以天地萬物為一體」才是恰當的，他以為若說是人與天地萬物本來是分裂的，必須實踐到「仁者」的階段才將人與天地萬物兩者合一，這樣的出發點就錯了，不是在出發點是有「隔膜」的兩個東西，而是一開始就合一、就是一體。⁸¹蕺山用心之覺知和耳、目、口、鼻、四肢的關係來比喻，當說到心有覺知時，這時耳、目、口、鼻、四肢是在後面一起作支撐的，這個意思是說，當我覺知到我聽到一個聲音、看到一個物體時，心和耳、目是一起的，本來就無間隔的。同理，當說到人時，也很容易陷在人只是個身體內的人而已，而忘了在後面皆備於我的萬物，故說「人以天地萬物為一體」。蕺山在此勉勵學者，要於此「信得即、見得破」「人與天地萬物本無間隔」，如此，不需要「推擴」，不需要「同理心的理解」（比擬），自然就「親親而仁民，仁民而愛物，義、禮、智、信一齊俱到」，這什麼意思？好像就是「主張用『修齊治平』之功來達到『格致誠正』的境界」⁸²，原本儒學是內聖通外王，現在好像變成外王通內聖了，其實嚴格說，這樣說，也是不對的，這時沒有內聖與外王的區分，而是「一齊俱到」，蕺山認為就是直接「人以天地萬物為一體」，就在這一體之證量中，直接放入日常生活之中，不管有事抑或無事，是即外王即內聖的，這就是「果位起修」。蕺山說只要在此「信得及、見得破」，那麼就外王內聖一齊俱到，所謂「信得及」就是當下承擔那果位上的最高點也，這實在不容易，蕺山曰：

⁸¹ 所以「人」如果和「仁者」是一的話，蕺山有時也獨立地說「仁者以天地萬物為一體」，見〈遺編學言〉，《全集》二，頁 567，歲不詳。

⁸² 見鄭吉雄：〈黃梨洲恢復證人講會在學術史上的意義〉，收入方祖猷、滕復主編：《論浙東學術》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁 271。



所謂「信得及」者，只於此心中便覺一下耳；纔覺一下，便千變萬化用之不窮；雖千變萬化用之不窮，卻非於此心之外又加毫末也。此心原來具足，反求即是。反求即是覺地，覺路即是聖路。不隔身心，不岐凡聖、不囿根氣、不須等待，方是真潔淨。學者但時保任而已，別無他謬巧也。（〈論羅近溪先生語錄二則示秦履思〉，《全集》三上，頁420，62歲。）

這裡的「信得及」要當下「不隔身心，不岐凡聖、不囿根氣、不須等待」，而只時時在當下中保任，即是最高果位之「證量相傳」之意。這樣的道德實踐，看起來很簡單，其實也很危險，沒有細密的心思，是很容易有陽明後學良知情識想混的現象發生，例如我對他人發怒，是因一體而當發的「義怒」還是純粹自我尊嚴受損的「私怒」，粗略者是很難從事於此的，這時《人譜》就顯出它的重要性了。

十、結論

本文從兩岸儒學與宗教的討論風潮說起，試圖找出其間的共識，這個共識在於儒學具有宗教性。這個宗教性展現出其終極真實的體證實踐當有其一歷程，本文把此歷程次第放在劉戴山的儒學體系來探索。分別以兩個概念來辯證綜合：「無次第中有次第」、「有次第中無次第」。

在「無次第中有次第」以劉戴山《人譜》為主要依據立論。探討了〈人極圖說〉、〈證人要旨〉和諸改過思想，挖掘了其可為上根人和中下根人道德實踐的面向，反駁了某些學者認為《人譜》只能適合中下根人實踐儒學之參考。在「有次第中無次第」以「體認親切法」、「人以天地萬物為一體」來作為實踐上的「果位起修」之方法。



這樣便建立起儒學既細密又圓頓的修證次第，細密中有圓頓，圓頓中有細密。在現代「宗教熱」正當頭的時候⁸³，儒學更可以參與其對話的行列而展現其生命力。

⁸³ 這種「宗教熱」現象，台灣並非是單一特別的，俄羅斯、印度、南韓等皆有類似現象，參考邢東田《當今世界宗教熱》（北京：華夏出版社，1995）。



十一、參考文獻：

- 王志宇：《台灣的恩主公信仰——儒宗神教與飛鸞勸化》（台北：文津出版社，1997）
- 王瑞昌：〈論劉戴山的無善無惡思想〉，《孔子研究》總第 62 期 2000.6，頁 78-79。
- 任繼愈主編：《儒教問題爭論集》（北京：宗教文化出版社，2000）
- 牟宗三：《從陸象山到劉戴山》（台北：台灣學生書局，1984）
- 吳光等人編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1995），
- 李世偉、王見川：《台灣的宗教與文化》（台北：博揚文化公司，1999）
- 李世偉：〈「儒教」課題之探討及其宗教史之意義——以台灣儒教為重點〉，收入《第二屆台灣儒學國際學術研討會論文集》（台南：成功大學中文系，1999）
- 李申：《中國儒教史》（上、下）（上海：上海人民出版社，上卷為 1999，下卷為 2000）
- 李澤厚：《論語今讀》（香港：天地圖書公司，1998）
- 李興源：〈劉戴山「誠意之學」探析〉，《中國國學》第 17 期 1989.11
- 林安梧：〈論劉戴山哲學中「善之意向性」——以〈答董標心意十問〉為核心的疏解與展開〉，《國立編譯館館刊》1990 年 6 月，第十九卷第一期
- 林炳文：《劉戴山的慎獨之學之研究》，台北：文化大學哲研所 1990 年碩士論文
- 洪啓嵩：《神通、真言與手印》（台北：時報出版公司，1994）
- 張性人：《金剛乘法要略述》，收入圓烈編：《認識密教》（台北：大千出版社，2001）
- 陳思吟：《從《論語學案》和《人譜》論劉宗周的成人思想之研究》，



- 彰化：彰化師範大學國文研究所 2002 年碩士論文
- 傅偉勳：《生命的學問》（台北：生智文化公司，1998）
- 勞思光：《新編中國哲學》三下（台北：三民書局，1987）
- 嵇文甫：《晚明思想史論》（北京：東方出版社，1996）
- 曾昭旭：《論語的人格世界》（台北：漢光文化公司，1991）
- 曾錦坤：《劉戡山思想研究》，《台灣師大國文研究所集刊》第 28 號 1984.6
- 黃宗羲：《明儒學案下·戡山學案》，黃宗羲：《黃宗羲全集》第八冊，（台北：里仁書局，1987）
- 廖俊裕：《道德實踐與歷史性——關於戡山學的討論》（台北：花木蘭出版社，2008.9）
- 熊十力：《新唯識論——熊十力論著集之一》（台北：文津出版社，1986），
- 劉述先：〈對話時代的來臨〉，《全球倫理與宗教對話》（台北：立緒出版社，2001）
- 鄭吉雄：〈黃梨洲恢復證人講會在學術史上的意義〉，收入方祖猷、滕復主編：《論浙東學術》（北京：中國社會科學出版社，1995）
- 鄭志明：《中國社會與宗教》（台北：台灣學生書局，1986）
- 鄭志明：《中國善書與宗教》（台北：台灣學生書局，1988）
- 鄭志明：《台灣民間宗教論集》（台北：台灣學生書局，1984）
- 鄭志明：《儒學的現世性與宗教性》（嘉義：南華管理學院，1998）。
- 鄭志明主編：《儒學與基督宗教對談》（嘉義：南華大學宗教中心，2000）
- 錢穆：《宋明理學概述》（台北：台灣學生書局，1992）
- 戴君仁：〈心學家論意〉，《大陸雜誌》第 44 卷第 4 期 1972.4
- 戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》五冊六本（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997）



鍾彩鈞主編：《劉戴山學術思想論集》（台北：中央研究院中國文哲所籌備處，1998）



On Confucian Practice Sequence of Religiousness as the Studies of Liu, Ji Shan for the Text

Chun-Yu Liao*

Abstract

The Topic of "The relationship between Confucianism and religion" is usually discussed from Qing Dynasty. There are no conclusions but consensus. That is Confucianism has religiousness. So Confucian practice sequence of religiousness should be discussed. I choose Liu, Ji Shan for the discussing object in this paper. His Confucian Practice Sequence of Religiousness is "dialectical integration between sequence and no-sequence."

Keywords: Confucianism, religiousness, Liu, Ji Shan, sequence, no-sequence

* Associate Professor, Department of Life-and-Death Studies, Nanhua University

