

教师必读文库
《中国教育名家名作精读丛书》
北京师联教育科学研究所 编 选
总主编 冯克诚



(第三辑·第六卷)

[明]刘宗周(1578年~1645年)

[明]黄道周(1585年~1646年)

理学教育思想与教育论著选读



中国环境科学出版社 出
学苑音像出版社 版

图书在版编目(CIP)数据

中国教育名家名作精读丛书·第三辑/北京师联教育科学
研究所主编. —北京:中国环境科学出版社, 2006. 5

ISBN 7 - 80135 - 739 - 6

I. 中... II. 北... III. 教育名著 - 作品综合集 - 中
国文学 IV. I 211

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 131428 号

中国教育名家名作精读丛书·第三辑
[明]刘宗周、黄道周理学教育思想与教育论著选读

北京师联教育科学研究所 编 选

总主编 冯克诚

中国环境科学出版社 出版发行
学苑音像出版社

★

北京密云红光印刷厂印刷

2006 年 5 月第 1 版第 1 次印刷

开本 1/32 印张 195 字数 5066 千字

ISBN 7 - 80135 - 739 - 6

全二十册定价 526.00 元(册均 26.30 元)

(ADD 北京市朝阳区三间房邮局 10 号信箱)

P. C. 100024 Tel 010 - 65477339 010 - 65740218(带 Fax)

E - mail :webmaster@BTE - book.com Http ://www. BTE - book.com

教师必读文库
中外教育名家名作精读丛书
出版说明

教师职业化、专业化是当今世界教育改革共同关注的热点和焦点问题之一。教师职业素质素养达到基本要求和提高,是当前教育改革和课程改革的急迫要求。为此,我们组织相关专家重新系统地、较完整地遍选、编译、评注了这套适合中小学教师职业阅读的《中外教育名家名作精读丛书》。其编选原则和方针是:

1. 从古至今,各时代、各地区和国家有代表性,和对当代及后世教育发生直接影响的教育家及其教育思想的代表作品、经典论述。教育家的教育实践风范和教育思想对当代和后世的影响远大于制度影响,同时,对现实教师的成长也有借鉴和参考作用。作为职业教师,总听说、总涉及但在学校图书馆里总缺乏的那些著作是我们这次系统编选的重点。

2. 全套分中国卷 100 种、外国卷 100 种,每二十种为一辑,共十辑,约 200 种,同时出齐。每种含教育家的生平、教育事迹、教育成就、教育思想评析和经典教育论著选读及注解解读导读两部分。这对于全面深刻和原原本本地了解学习、运用教育家的思想和著作是十分有益的。

编者
2006 年 4 月

目
录



中国教育名家名作精读丛书 第三辑·第六卷

[明]刘宗周、黄道周理学教育思想与教育论著选读

上 篇

刘宗周的教育思想与教育论著选读

刘宗周与理学的终结	(1)
(一)杜门重忆十年病束发谁先天下忧	(1)
(二)独之外别无本体慎独之外别无功夫	(6)
(三)志慕古人闻道晚学运当世问津迟	(9)
(四)决此一朝死了我平生事	(14)
刘宗周的生平	(18)
刘宗周的学术思想和著作	(22)
刘宗周的学术思想渊源	(25)
(一)刘宗周与心学	(26)
(二)刘宗周与泰州王学	(32)
(三)刘宗周与东林朱学	(36)
刘宗周的社会政治思想	(41)
刘宗周的理学思想与“慎独”“敬诚”理论	(46)
(一)“离气无理”的理气论和“道不离器”的道器论	(46)
(二)以“形气为本”的人性论及其心学观点	(53)
(三)“良知不离闻见”与“求道之要莫先于求心”	(59)
(四)提倡“慎独”“敬诚”德修之说	(66)

刘宗周的“诚意”的修养论	(73)
(一)“诚意”是“诚其意”的略称	(73)
(二)现考察刘宗周唯意志论出现社会历史背景	(77)
(三)刘宗周不仅是一个自成体系的学者,而且是开创了一个 学派的思想家	(82)
刘宗周的教育活动	(87)
(一)刘宗周的书院教学活动	(87)
(二)刘宗周的书院教育思想	(88)
(三)蕺山书院讲学蕺山学派的形成和发展	(90)
(四)蕺山书院的教学内容和学规	(91)
(五)蕺山学派的中坚黄宗羲	(94)
(六)蕺山学派的治学学风	(97)
刘宗周教育文论选读	(107)
原 学 上	(107)
原 学 中	(108)
原 学 下	(110)
读 书 说	(111)
立 志 说	(112)
习 说	(113)
答秦生履思·其四	(115)
答赵君法	(115)
答叶润山民部	(116)
答王金如三	(119)
复沈石臣进士	(123)
钱绪山先生要语序	(124)
重刻王阳明先生传习录序	(125)
明儒四先生语录序	(128)

下 篇

黄道周的理学教育思想和教育文论选读

黄道周的学术活动	(133)
黄道周的生平和理学倾向	(141)
(一)前 期	(141)
(二)中 期	(142)
(三)晚 期	(143)
黄道周的自然观	(145)
黄道周的《易》学思想	(148)
(一)强调治《易》要“推明天地、本于自然”	(148)
(二)强调治《易》要摆正理、象、数三者的辩证关系	(149)
(三)强调治《易》要吸取其“实测”精神	(150)
黄道周的“格物致知”教育论	(152)
“修己以敬”的道德修养论	(157)
黄道周的人性论与教育作用	(160)
黄道周教育文论选读	(163)
天启二年进士策(节选)	(163)
式士策·求才	(167)
经纶天地之谓才论	(174)
《宋元学案·戴山学案》选读	(177)
忠端刘念台先生宗周	(179)
体认亲切法	(189)
会 语	(208)
易箴语	(214)
来学问答	(214)

三 原	(230)
证学杂解	(233)
诸 说	(242)
读易图说	(255)
圣学吃紧三关	(256)
大学杂辨	(257)
论语学案	(261)

上 篇

刘宗周的教育思想与 教育论著选读



刘宗周与理学的终结

刘宗周是明代最后一位儒学大师,也是宋明理学(心学)的殿军。他著作甚多,内容复杂而晦涩。他开创的蕺山学派,在中国思想史特别是儒学史上影响很大。清初大儒黄宗羲、陈确、张履祥等都是这一学派的传人。刘宗周的思想学说还具有承先启后的作用。当代新儒家学者牟宗山甚至认为,刘宗周绝食而死后,中华民族的命脉和中华文化的命脉都发生了危机,这一危机延续至今。

(一)杜门重忆十年病束发谁先天下忧

刘宗周,初名宪章,字起东(一作启东),号念台,浙江山阴(今浙江绍兴)人。后因讲学于山阴县城北蕺山,学者尊称为蕺山先生。他出生后不满一岁,父亲就去世了,因此,自幼随母依养于外祖父章颖家中。

章颖字叔鲁,别号南洲,是当时浙东一带很有名气的儒者,精通《易》学。年青时期屡试不第,遂以讲学为生,与族兄章礼、章焕号称章氏三杰。他有一套独特的教学方法,故门生之中不乏擢高第、登显宦的人,如徐阶、陶望龄、周应中等著名学者和官僚都出自他的门下。

刘宗周受到外祖父的培育,学日进。17岁时,又从鲁念彬学习制艺。由于他本人的努力,加上先生善于造就,只用了一年左右的时间,刘宗周的八股文就做得很好,为以后登第创造了条件。

万历二十五年(1597),刘宗周考中了举人,4年以后,考取了进士。但因母亲去世,他没有受官。后来经人介绍,他又师从湖州德清学者许孚远。

许孚远字孟仲,号敬庵,是湛若水(甘泉)门下唐枢(一庵)的弟子。其学以“克己”为要,“笃信良知,而恶夫援良知以入佛者”,因此与罗汝芳(近溪)一派讲学不合,认为罗及其弟子“以无善无恶为宗”,不合王阳明的“正传”,故作《九谛》与之论难。刘宗周拜许为师时,问为学之要,许告以“存天理,遏人欲”。刘宗周受许孚远影响很大,从此“励志圣贤之学”,认为入道莫如敬,以整齐严肃人,“每有私意起,必痛加省克。”

次年(万历三十二年,1604年),刘宗周北上京师赴选,任行人司行人。路过德清,拜别许孚远,许勉励他“为学不在虚知,要归实践”,刘宗周“为之猛省”。他一生对许非常推崇,曾说:“余年26,从德清许恭简公游,邑已问学,于今颇有朝闻之说”,“平生服膺许师”。后来他提倡“慎独”之说,与许孚远很有关系。

当时朝政黑暗,权臣当道,朋比为奸,排斥正人。万历皇帝昏庸腐朽,深居官中,服食炼丹,数十年不出,大明江山,已是“山雨欲来风满楼”之势。刘宗周任官不到一年,就以侍亲为由,告辞还乡。不久,外祖父、祖父相继去世,他承重守制,于居丧之暇,在大善寺僧舍延课生徒,以此为生。他闲居七年,贫病交加,敝衾破缶,衣食不继,往往靠借贷度日。但他足迹不至公庭,官吏有慕名造访的,他也拒而不见。

万历四十年(1612),因人推荐,朝廷下诏恢复刘宗周行人司行人的旧职。在北上途中,路过无锡,拜访高攀龙。高与顾宪成都是当时的理学巨子,又是东林书院的创建人,天下士大夫仰之为泰山北斗。刘宗周在无锡短暂停留,与高相互切磋学问,有问学三书,一论居方寸,二论穷理,三论儒释异同与主敬之功。从此刘宗周论学更反躬近里,从事治心之功。

当时东林党人与朝中大臣互相攻讦,形同水火。刘宗周上《修正学以淑人心以培养国家元气疏》,指出当时廷臣日趋争竞,党同伐异之风行,而人心日下,士习日险。他希望朝廷化偏党而归于荡平,

不必以门户分邪正。这篇奏疏对当时的党争作了持正的分析,不全以东林党人为是,也不全以东林党的政敌为非。但朝中党派倾向已很明显,刘宗周在前疏中发明顾宪成之学,被认为同情东林党。他鉴于群小在位,党祸将兴,就申文吏部,请给假放归。这时江西巡抚韩浚上疏弹劾刘宗周,比之为少正卯,说他“行伪言坚”,足以乱天下而有余,乞赐尚方加诛,以为惑世诬民之戒。归于顾,刘廷元又相继对他进行攻击。于是他踏上了归乡之路。

解官后,刘宗周的心情反而觉得轻松。他早就想潜心学问,摆落世事的缠绕。在《与周生书》中,他写道:

不佞少而读书,即耻为凡夫。既通籍,每抱耿耿,思一报君父,毕致身之义。偶会时艰,不恤以身试之。风波荆棘之场,卒以取困。愚则愚矣,其志可哀也。然而苦心熟虑,不讳调停,外不知群小,内不见有诸君子,抑又愚矣,其志亦可哀也。嗟乎,时事日非,斯道阻丧,亟争之则败,缓调之而亦败。

虽有子房,无从借今日之著,直眼见铜驼荆棘而已!《易》曰:“小人剥庐,终不可久也。”此曹何利之有?吾侪为天地立心,为生民立命,万物一体,亦会为此曹著忙。若夫一身之升沉宠辱,则已度外置之矣。惟是学不进,德不修,快取容足之地,而亡其所为天地立心,生民立命之血脉,于世道人心又何当焉?此不佞之所倦倦而不容自己也。昔韩退之中废,作《进学解》以自励,遂成名儒,其吾侪今日之谓乎!

小人当道,国事日非,既不能作济世之名臣,不妨作一个弘道之名儒。因此,刘宗周更加走向了注重内省的治学道路。

刘宗周“早年不喜象山、阳明之学”,认为陆、王心学“皆直信本心以证圣,不喜言克己功夫,则更不用学问思辨之事矣”,容易导致禅学化。所以他曾说:“王守仁之学良知也,无善无恶,其弊也,必为

佛老顽钝而无耻。”但到了中年,他的学术主张发生了很大变化。这次解官后,他闭门读书,“悟天下无心外之理,无心外之学”,转向了陆王心学,著《心论》一文,阐发了自己的心学观,认为“只此一心,散为万化,万化复归于一心”,“大哉心乎,原始要终,是故知死生之说”。表明刘宗周完成了对心学从“始而疑”到“中而信”的转变。

在教学之暇,刘宗周撰成《论语学案》、《曾子章句》两部重要著作。在《论语学案》中,刘宗周强调“学字是孔门第一义”,指示“君子学以慎独,直从声外立根基”,“视听言动,一心也,这点心不存,则视听言动到处皆病,皆妄矣。若言视思明,听思聪,言思忠,动思敬,犹近支离。”

反映了他的学术思想既由心学中脱胎,又希望矫正心学之失的特征。这表明刘宗周对阳明心学开始了由“中而信”到“终而辨难不遗余力”的转变。

刘宗周家居三年。这期间,他的学术思想日渐成熟,名声远扬。而这时明朝的内忧外患也越来越严重,东北的满洲日益强大,明军连年失利,朝中则党争不已,政治腐败。刘宗周虽身在江湖,但还是心系魏阙,不在其位,并非不谋其政。他在《与周绵贞(起元)年友书》中,以强烈的忧患意识写道:

今天下事日大坏,莫论在中在外,皆急需匡救,以缓须臾之决裂。况遐荒远激,尤非帖然无事之日,又重以茸口子之酿成弊也久矣。今得一二正人在事,地方之患犹不至一日瓦解耳。故患孔亟,当事者苟率而处军国,无一举动可人意,恐旦夕有变,吾辈士大夫诚不知死所。

他认为,国事弄到现在这个样子,“吾党与有罪焉”,不能只怪所谓“奸党”。他对“正人”的行为作了深刻的反思,指出“吾辈出处语默之间,亦多可议。往往从身名起见,不能真心为国家。”只顾自家博取好名,不以国家为念,如果天下一旦土崩瓦解,将死无葬身之地。所以刘宗周痛切地说:“所云吾党之罪,在宋人之上,不为虚也!”

明熹宗即位,登用东林党人,刘宗周被起用为礼部仪制司添注主事。这时熹宗乳母客氏、近侍魏忠贤干预朝政,刘宗周上疏参劾。疏入,传旨廷杖六十,幸得叶向高相救获免。当时上书者多请逐客氏,而纠弹魏忠贤,则自刘宗周始。后来魏忠贤大兴党祸,扰乱国家,刘宗周不幸而言中。天启三年(1623),刘宗周升为尚宝少卿,旋告归。次年,奉圣旨“刘宗周升通政司右通政”,朝廷照会赞扬刘宗周“千秋间气,一代完人。世曰麒麟凤凰,学者泰山北斗。”将推他进入内阁。但刘宗周鉴于群贤被逐,不愿出山。他上疏推辞说:“世道之衰也,士大夫不知礼义为何物,往往知进而不知退。及其变也,或以退为进。至于以退为进,而下之藏身愈巧,上之持世愈无权,举天下贸贸然奔走于声利之场。”他要以自己的行动,来矫正士风,砥砺气节,为衰世树一榜样。他又作了二疏,一申理诸君子发明忠邪之界,一参魏忠贤误国之罪。

二疏送到通政司,司中人目瞪口呆,说:“此何时?进此疏耶?大祸立至矣。”仅把辞职一疏上闻。果然熹宗大怒,降旨说:“刘宗周藐视朝廷,矫性厌世,好生恣放!着革了职,为民当差,仍追夺诰命。”

此时魏忠贤阉党当道,缇骑四出,削籍的士大夫遍天下。刘宗周既因得罪魏忠贤得祸,于是慨然叹道:“天地晦冥,人心灭息,吾辈惟有讲学明伦,庶几留民彝于一线乎!”他召集诸生,于蕺山之麓会讲。他认为世道之祸,酿于人心,而人心之恶,以不学而进;今日理会此事,正欲明人心本然之善,他日庶不至凶于尔国,害于尔家。

会讲每月举行一次,到年终辍讲。每次会讲,刘宗周都令学者收敛身心,使根抵凝定,为人道之基。

他曾说:“此心绝无凑泊处。从前是过去,向后是未来,逐外是人分,搜里是鬼窟。四路把截,就其中间不容发处,恰是此心凑泊处。此处理会得分明,则大本达道,皆从此出。”于是他提出“慎独”之说,作为自己学术思想的根本所在。

(二)独之外别无本体慎独之外别无功夫

“慎独”说是刘宗周学说的宗旨。他在自己的著作中反复强调“慎独”之重要。他说：

慎独是学问的第一义。言慎独而身、心、意、知、家、厠、天下一齐俱到。故在《大学》为格物下手处，在《中庸》为上达天德统宗、彻上彻下之道也。

又说：

《大学》之道，一言以蔽之，曰慎独而已矣。《大学》言慎独，《中庸》亦言慎独。慎独之外，别无学也。

可见刘宗周把“慎独”提到了很高的地位。他认为“君子之学，慎独而已矣”，“学问吃紧工夫，全在慎独，人能慎独，便为天地间完人。”？那么什么是“独”？刘宗周的学生陈确解释说：“独者，本心之谓，良知是也。”“独”即是本心，即是良知，是人具有的一种主观道德能力，“慎独”则是一种内省的道德修养功夫。刘宗周把“独”提升到本体论高度，而把“慎独”说成是最重要的修养方法：“独之外别无本体，慎独之外别无功夫。”“独即天命之性所藏精处，而慎独即尽性之学。”所以，“独”是“至善之所统会”，所谓“致知在格物，格此而已。”“独者，物之本，而慎独者，格之始事也。”这里，不仅宇宙中的万事万物，而且人类的一切道德准则都统摄在“独”（或者叫本心、良知）之中：“独中具有喜、怒、哀、乐。四者，即仁、义、礼、智之别名。”

既然“独”相当于王阳明所说的“良知”，“慎独”的功夫相当于“致良知”，那么为何刘宗周还要立异呢？他本人对此有所解释：

千古相传只慎独二字要诀，先生（指王阳明）言致良知，正指此。但此独字换良字，觉于学者好易下手耳他认为“良知”说不如“慎独”说简易明白，后者更便于学者下手。而且“良知”说还有流于禅学的危险。

“慎独”说是刘宗周的道德修养论。他在当时历史条件下提出“慎独”，主要是针对当时的士风，希望通过内省的功夫，收拾人心，使人人向善，跻于道德之域，以解救“世道之祸”。因此，他高度概括了“慎独”的重要性：

君子由慎独以致吾中和，而天地万物无所不本、无所不达矣。达于天地，天地有不位乎？达于万物，万物有不育乎？天地此中和，万物此中和，吾心此中和，致则俱致，一体无间。人心与天地、万物关系极大，通过“慎独”的功夫治心，心为天地万物之本，本正则天地万物悉正，以此为出发点，齐家则家齐，治国则国治，天下太平则易如反掌。这里，体现出刘宗周思想的心学特征。

“诚意”与“慎独”密切相关。如果说“慎独”是刘宗周全部学说的宗旨，那么“诚意”则是他的全部学说的根基。这里，先要理解什么是“意”。刘宗周说：

意者，心之所以为心也。止言心，则心只是径寸虚体耳，著个意字，方见下了定盘针，有子午可指。

心之主宰曰意，故意为心本。不是以意生心，故曰本，犹身里言心，心为身本也。

因此，“意”是“心”之本体，是人心中超越的价值，是“至善”，是“道心”，是“至善之所上”。刘宗周还特别指出，“意”是“有而未始滞于有，无而未始沦于无，盖妙于有无之间而不可以有言者”，也就是说，“意”合摄了一切价值但又不表现为任何具体的价值规定，具一切相而不落于任何实相。所以“意为心之所存，非所发”，为未发之中。

“意”既然不是现实的活动，而只是一种超越的潜存，那么它就不可能是“动念”，而是“至静”。刘宗周与弟子的一段对话说：

问：“一念不起时，意在何处？”

先生曰：“一念不起时，意恰在正当处也。念有起灭，意无起灭也。”

又曰：“事过应寂后，意归何处？”

先生曰：“意渊然在中，动而未尝动，所以静而未尝静也。”

在关于“未发之中”这一点上，刘宗周揭出“意”这一个重要范畴，指出“意无所为善恶，但好善恶恶而已”，也就是说，“意”只是善必好，恶必恶的一种潜在意向，不是好善恶恶的具体活动。由此出发，他对朱熹、陆九渊、王阳明等人都进行了批评：

朱子惑于禅而辟禅，故其失也支；陆子入于禅而避禅，故其失也粗；文成（即王阳明）似禅而非禅，故不妨用禅，其失也玄。

刘宗周所说的一意“既然如此，那么如何”诚意呢？他说：

意根最微，诚体本天。本天者，至善者也。以其至善还之至微，乃见真止，定静安虑，次第俱到。

也就是说，通过“定静安虑”的功夫，使意“以其至善还之至微”，以实现超验价值本体的还原。《中庸》说“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”，《孟子》说“诚者，天之道也；思诚者，人之道也”，“诚意”就是要以“思诚”的人道践履实现天道的本诚。刘宗周说：“诚意云者，即思诚一点归宿工夫也。”正因为“诚意”是一点归宿功夫，故正心先诚意，这是“由未以之本”，因为“诚以体言，正以用言”，诚意是体，正心是用。

“诚意”的功夫就是“慎独”。刘宗周说：

《大学》之道，诚意而已矣。诚意之功，慎独而已矣。意也者，至善归宿之地，其为物不二，故曰独。其为物不二，而生物不测，所谓物有本末也。格物致知，总为诚意而设，亦总为慎独而设也。非诚意之先，又有所谓致知之功也。故诚意者《大学》之专义也，前此不必在格物，后此不必在正心也。亦《大学》之了义也，后此无正心之功，并无修治平之功也。

这样,诚意、慎独与致知、正心实际上是合一的,没有先后之分,格物致知的目的就是诚意。在《学言》中,刘宗周又说:

《大学》之教只要人知本。天下国家之本在身,身之本在心,心之本在意。意者,至善之所止也,而工夫则从格致始。正致其知本之知,而格其物有本末之物,归于止至善云耳。格致者,诚意之功。功夫结在主意中,方为真功夫。如离却意根一步,亦更无格致可言。故格致与诚意,二而一,一而二者也。

可见,格致是诚意的手段或方式(工夫),诚意则是格致的目的或归宿。通过“格物致知”这样的经验性方式,去体认人心中的超越的至善本体——意。因此,格致与诚意是二而一、一而二的。

牟宗三先生将刘宗周这种“诚意”、“慎独”的学说概括为“以心著性”、“归显于密”。的确,诚意、慎独的内倾性极为明显。刘宗周希望通过对内在超越的道德本体的探求,找到一个现实道德实践的理论基础,然后再向外展开,去寻求这种超验本体的实现方式,达到本体与功夫的合一,由诚意而正心、修身、齐家、治国、平天下。

(三)志慕古人闻道晚学运当世问津迟

刘宗周被革职后,闲居讲学达四年之久。在这一时期,明代闭祸达到顶峰。东林、首善等讲学书院被毁,并榜东林党人姓名于天下。很多士大夫被削籍为民、逮捕入狱甚至被处死,知识界遭受到空前浩劫。天启五年(1625)七月,杨涟、左光斗、袁化中、魏大中、周朝瑞、顾大章等“六君子”先后被魏忠贤掠杀于镇抚司狱中。这六人之中,有好几位都是刘宗周的密友。刘宗周知道他们的死讯,以悲愤的心情写了一篇《吊六君子赋》。

随后,密友高攀龙自沉于止水,黄尊素也被杀害。刘宗周本人也被列入了黑名单。不久熹宗崩,信王朱由检嗣位,改元崇祯,大赦天

下,解除了党禁,斥逐阉党,为死难者恢复名誉,给还削籍诸臣官诰。刘宗周才幸免于难,被起用为顺天府尹。崇祯即位之初,即欲改弦更张,励精图治,朝政出现了一些新气象,明朝的社稷似乎有了一线新希望。刘宗周饱含热情,来到北京,上《面恩预矢责难之义以致君尧舜疏》,希望崇祯“超然远览,以尧舜之学,行尧舜之道”,崇祯认为这是迂阔之言。

崇祯求治心急,人才、饷粮、流寇、边患等常萦绕在心,希望群臣能拿出一些行之有效的具体措施。刘宗周却认为这些都是刑名之术,近于功利,人主应以仁义为本。因议论不合,他只作了一年顺天府尹,就告病回乡,与陶爽龄成立“证人社”,会集同志讲学。会期定于每月的三日这天,辰集午散。刘宗周撰定《证人社约》,分为学撤、会议、约言、约戒四部分,作为证人社的章程。后来刘宗周将证人社历次会讲编为《证人社语录》。

这以后,刘宗周又独自讲学,先后著《第一义》等说,辑《乡约小相编》、《刘氏宗约》、《圣学宗要》,著《证人小谱》,又辑《孔孟合璧》、《五子连珠》等书,一方面对程朱陆王的学说进行筛选,另一方面继续自己独立的思考和学术活动,完善自己的哲学思想。

崇祯九年(1636)朝廷诏升刘宗周为工部左侍郎。此时东北满洲已建国号为清,日益强大;明王朝内部人民起义已经如火如荼,江山已摇摇欲坠,崇祯求治的希望化为泡影。刘宗周多年赋闲,对明王朝的痼疾了解得很清楚。冰冻三日,非一日之寒,急功近利,是无法解决国家的根本问题的。他希望能从皇帝本人做起,先修德治心,亲近儒臣,这才是为治的根本。他向崇祯上《痛切时艰直陈转乱为治之机以仰纾宵旰疏》,历数从前弊政,请崇祯帝更调化瑟。他说:

抑臣闻之,有天德者然后可以语王道,其要在于慎独。故圣人之道,非事事而求之也。臣愿皇上视朝之暇,时近儒臣,听政之余,益被经史,日讲求二帝三王之学,求其独体而慎之,则中和位育,庶几不远于此而得之。

刘宗周向崇祯推销自己的“慎独”之学,崇祯帝当然不会感兴趣。这位后来的亡国之君急求向往的是如果打退清兵,平息内乱,如何筹集军饷,解决财政危机。他认为刘宗周的话是迂阔无用的陈词滥调。疏中刘宗周对他的所作所为加以批评,这位刚愎自用的皇帝不想再听逆耳之言,龙颜大怒,传谕内阁,想加以重处。后来他又想,刘宗周素有清名,不妨放他一马,我也乐得一个能容直言的名声。刘宗周才得以平安过关。

也许作名儒比作名臣容易一些,刘宗周入朝后,很有些勉为其难。他在给儿子刘伯的信中说:

勉强拜命,真如牵羊人屠肆耳。及既拜命,则不便再容易抽身,只得以求老病之身许之君父,意欲得当以报君恩,以了生平耿耿之怀,是以有前日之疏。

既然入了朝廷,食了君家的俸禄,就要为朝廷分忧。但犯颜直言吧,人家认为迂阔,不高兴,不说吧,又对不起自己作为孔孟之徒的良心。刘宗周就是以这种心情,勉强入仕。他始终认为,人心为祸之烈,皇帝躬亲庶务之非,必须自去其聪明,慎独用贤,昭世教以正人心,崇儒重道,始可救衰亡于万一。

但他对国家大事的关切,得不到皇帝的赏识。这时有人上疏说“刘宗周才谓不足而道学有余,主治未获经纶之益,甄士殊多砥砺之功”,于是刘宗周再次告病求归。行至德州,上《微臣身切时艰敢因去国之辙恭申慰悃兼附刍蕘之献疏》,极言贤奸颠倒,任用匪人之祸,崇祯大怒,降旨:“刘宗周明系比私敌政,颠倒是非,姑著革职为民!”

政治上的失意,却换来了学术上的丰收。刘宗周从宦海漩涡之中解脱出来,将更多的时间投入讲学与著述之中。在他的学术主张中,“诚意”、“慎独”始终占据了重要地位。但直到这时,他才把自己关于《大学》“诚意”、《中庸》“已发”、“未发”的学说向学者系统地公开,刘宗周的哲学思想已臻于定型。

崇祯十一年(1638)刘宗周完成了《阳明先生传信录》一书的删定。他做这项工作的目的,是要纠正王学末流之弊,故选录他认为功夫最切近、最合于王阳明早年笃实精神的部分,并加了按语,反复辨析,澄清混乱。

早在天启六、七年间,刘宗周就辑过《皇明道统录》一书,共七卷,体裁仿朱熹《名臣言行录》,首记平生行履,次抄语录,未附断语,褒贬俱出独见。

该书对当世推为大儒的薛王宣、陈献章、罗钦顺、王畿等人都有贬词,而对曹端、胡居仁、陈选、蔡清、王守仁、吕木冉诸人无间言。当时他特别推崇王阳明,说:

先生承绝学于词章训治之后,一反求诸心而得其所性之觉曰良知,因示人以求端用力之要曰致良知。良知为知,见知不囿于闻见;致良知为行,见行不滞于方隅。即知即行,即心即物,即静即动,即体即用,即功夫,即本体,即上即下,无之不一,以教学者支离眩骛务华而绝根之病,可谓震霆启寐,烈耀破迷,自孔孟以来,未有若此之深切著明者也。

但是,因王阳明的学说与朱熹之说无不抵牾,且极力表章陆九渊,故有人疑“良知”之说或出于禅。刘宗周虽然承认阳明之学“从《五经》中印证过来,其为廓然圣路无疑”,但又说:“特其急于明道,往往将向上一几,轻于指点,启后学躐等之弊有之”。由于王阳明语焉不详,后学之人曲解了他的意思流入禅学,这在阳明弟子王畿(龙溪)那里表现得尤为明显。

刘宗周批评说:“至龙溪直把良知作佛性看,悬空期个悟,终成玩弄光景,虽谓之操戈入室可也。”操戈入室,指入禅门之室。如关于有名的“四句教”,刘宗周认为考之《阳明集》中并不经见,为阳明的未定之见,平日虽曾说过这样的话,但未敢笔于书以滋学者之惑。至王畿始云“四有之说,猥犯支离”,势必进之四无而后快。刘宗周批评说:

既无善恶,又何有心意知物?终必进之无心无意无知
无物而后玄。如此,则致良知三字著在何处?

王畿“四无”说,认为“心是无善无恶的心,意是无善无恶的意”,
将心中本来具有的“意”的至善品格抹杀了,只剩下一个空寂虚无的
心,这样,就堕入了禅学,使“致良知”三字没有了着落。

刘宗周虽然没有过多地对王阳明进行正面批评,但他认为王阳
明在有些问题上语焉不详可能导致后学者误入歧途。因此,他极力
辨析王阳明“似禅而非禅”。王阳明主张“看喜怒哀乐未发前气象”
本身没有错,这正是儒家修养的正途,错的是他不知先天有止,却叫
人在念起念灭时用力为善去恶之力,终非究竟一着,故失之粗。

对于“四句教”,刘宗周认为其根本错误在于对“意”的理解上。
他多次说过。“阳明将意字认坏”,“先生解《大学》,于意字看不清
楚”。如第一句“无善无恶之心之体”,刘宗周认为应该改为“有善无恶
之心之体”。因为“意”为心体,是人类具有的一种先天性的好善恶恶
的潜能,应该是纯粹的善。第二句“有善有恶意之动”则错得更远。
因为“意”是超越动静的“至静”,它是不动的,是“未发”,动的是
“念”。第三句“知善知恶是良知”第四句“为善去恶是格物”虽然没
有大错,但因大本已失,所谓“良知”,所谓“格物”也就徒劳无功。所
以刘宗周总结说:

若心体果是无善无恶,则有善有恶之意又从何处来?
知善知恶之知又从何处来?为善去恶之功又从何处起?无
乃语语断流绝港乎!

王畿从王阳明“四句教”中推论出“四无说”,就与禅学没有什么
区别了。因此刘宗周又对禅学进行了批评。他说:

释氏之学本心,吾儒之学亦本心,但吾儒自心而推之意
与知,其功夫实地却在格物,所以心与天通。释氏言心便言
觉,合下遗却意,无意则无知,无知则无物,其所谓觉,亦只
是虚空圆寂之觉,与吾儒尽物之心不同。

对禅学的批评实际上就是对王畿等人的批评。他认为禅学、儒学虽然都在谈“本心”，但禅学之“本心”没有任何内容，是虚寂，而儒学之“本心”中有“意”这种超越的至善存在。所以两家在认识心的本体上有很大差别。不仅如此，在功夫上也是截然不同的。禅学的功夫是觉，通过顿悟去觉此心之空，万事皆空；儒家则强调“格物”的功夫，由格物而有三纲领八条目。王畿的“四无说”，以觉育性，一觉无余事，是率天下都是禅，因而背离了儒学，甚至也不合王阳明的原意。刘宗周主张将“四无说”改为“四有说”，即：“心是有善无恶的心，则意亦是有善无恶之意，知亦是有善无恶之知，物亦是有善无恶之物。”这样，就解决了本体与功夫之间的关系问题，划清了儒与禅间的界线。

除《阳明先生传信录》外，刘宗周还撰定了《经籍考》、《古学经》、辑《古小学集记》、《古小学通记》，并著《原旨》、《治念说》。这些学术活动的目的，都是与他的学术主张密切相关的。

（四）决此一朝死了我平生事

崇祯十五年，刘宗周被重新起用为左都御史。尽管刘宗周不太情愿复出，但君命难违，他还是去了。入朝后，刘宗周多次上疏，请崇祯革除弊政，以摆脱国家的危机。在《敬循职掌条列风纪之要以佐圣治疏》中，他提出“建道撰”、“贞法守”、“崇国体”、“清伏奸”、“惩官邪”、“饬吏治”等策略。刘宗周虽素负清望，但毕竟只是一位饱读诗书的学者、思想家，而不是一位运筹帷幄的政治家，因此他的一些主张并不合时宜。在当时明朝江山已是风雨飘摇，但刘宗周认为“今天下非无才之患，而无本心之患”，因此主张“治心”是解救时艰的根本。他要求崇祯“明圣学以端治本”、“躬圣学以建治要”、“崇圣学以需治化”。这表明在刘宗周那里，儒家经世致用的实效已经丧失。

在关于西洋传教士汤若望的争论中,刘宗周的主张更暴露出当时儒学已经缺乏应变能力。崇祯帝在万般无奈的情况下,打算用汤若望制造火器,希望利用西洋的先进技术,解决内忧外患问题。如果崇祯此举能顺利进行,也许中国可以从此由冷兵器时代进入火器时代,并由兵器制造业引发一场工业革命,甚至中国近四百年的历史都要重写。

但是,刘宗周坚决反对重用汤若望,更坚决反对制造火器。他说:“臣闻用兵之道,太上汤武之仁义,其次桓文之节制,下此非所论矣。”“今日不待人而恃器,国威所以愈顿也。”“火器终无益于成败之数。”他把汤若望看成异端之人,请崇祯“放还本国,以永绝异端之根。”

他坚持“仁义”说,反对革新兵器,更拒绝接纳西洋的天主教。表明儒家传统已失去了宽宏大量的开放精神,这也许是近四百年来中国落伍、中华文化发生危机的原因之一。

崇祯帝急于求治,刘宗周却说先治心,崇祯帝要求才望之士,刘宗周却说操守第一;崇祯帝访问退敌弭寇之术,刘宗周却说仁义为本。故崇祯说他“愎拙偏迂”,又一次将他革了职。这一年刘宗周六十五岁,这是他第三次被革职。他在《与祁世培书》中说:“抱头南下,便无面目见江东父老。”

革职后,刘宗周继续进行学术活动,发挥“诚意”、“慎独”的学术思想。他又写下了《读易图说》、《易衍》、《古易钞义》、《大学诚意章章句》、《证学杂解》、《良知说》、《存疑杂著》等重要著作。他对王阳明及其后学进行了批评,认为“后来学问只有一个工夫,凡分内分外,分动分静,说有说无,劈成两下,总属支离。”他对先儒分析支离之说,统而一之,兹列表如下:

可见,刘宗周在一些关键问题上,对宋明理学进行了总结。

崇祯十七年,李自成率领的农民军攻破北京,崇祯自缢身亡。福王朱由崧在南京监国,建立南明,诏起复刘宗周左都御史原官。福王

政权不仅于内政外交上没有任何作为,反而继承了崇祯朝的所有弊端:党争,苛敛,苟且偷安,等等。

刘宗周上疏献计,一曰据形势以规进取,一曰重藩屏以资弹压,一曰慎爵赏以肃军情,一曰核旧官以立臣纪。又上疏请诛内外不职诸臣,于是他成为众矢之的,受到排挤。刘宗周对崇祯亡国的原因进行了分析,认为“先帝无亡国之征,而政之弊有四:一曰治术坏于刑名,二曰人才消于党论,三曰武功丧于文法,四曰民命促于贿赂,所谓四亡征也。”他希望福王政权能改弦易辙,吸取教训,但这只是他一厢情愿。在愈演愈烈的党争中,他不得不辞职。但他没有忘记尽一个孔孟之徒的责任,在出都门前,上《再陈谢悃疏》,对福王进行最后忠告。

他的忠告有五条:一曰修圣政,无以近娱忽远猷;二曰振玉纲,无以主恩伤臣纪;三曰明国是,无以邪锋危正气;四曰端治术,无以刑名先教化;五曰固邦本,无以外衅酿内忧。福王不予理睬。刘宗周历经万历、天启、崇祯、弘光四朝,“通籍四十五年,在仕六年有半,实立朝者四年。”

回到绍兴后,刘宗周与门人编定了《中兴金鉴》。该书原本为福王而作,旨在总结历史上中兴之主的历史经验,作为福王的借鉴。分为祖鉴、近鉴、远鉴、王鉴、五帝鉴。该书最终没能送到福王手中。刘宗周又对《大学》进行了考订,著《大学参疑》,确定了《大学》的文本,并略为诠释。

这一时期他最重要的工作是改订《人谱》。该书原名《证人小谱》,成书于崇祯七年(1634),以后三易其稿。在定稿自序中,刘宗周说:

子曰:“道不远人,人之为道而远人,不可以为道。”

今之言道者,高之或沦于虚无,以为语性而非性也,卑之或出于功利,以为语命而非命也。非性非命,非人也。则皆远人以为道者也。然二者同出异名,而功利之惑人为甚。

老氏以虚言道,佛氏以无言道,其说最高妙,虽吾儒亦视以不及。乃其意主于“了生死”,其要归之自私自利。故大上有《感应篇》,佛氏亦多言因果,大抵从生死起见。而动静虚无以设教,猥云功行,实恣邪妄,与吾儒“惠迪从逆”之旨霄壤。是虚无之说,正功利之尤者也。

刘宗周对《人谱》极为重视。他认为佛教谈因果、道教谈感应,都出于功利目的,不能真正成就圣贤人格。而儒者所传的《功过格》,也难免入于功利之门。他认为:“今日开口第一义,须信我辈人人是个人。人便是圣人之人,圣人却人人可做。”如何成圣?这便是《人谱》一书的目的。该书先列《人极图》,第二篇为《证人要旨》,第三篇为《纪过格》,最后附以《讼过法》、《静坐法》、《改过说》。“言过不言功,以远利也。”他认为“诺人者莫近于是”,“学者诚知人之所以为人,而于道亦思过半矣。将驯是而至于圣人之域,功崇业广,又何疑乎!”

《人谱》是刘宗周的绝笔。他后来在绝食期间对儿子刘灿说:“做人之方,尽于《人谱》。”弘光元年(1635)五月,清兵攻破南京,福王被俘遇害,潞王监国。

六月十三日,杭州失守,潞王降清。十五日午刻,刘宗周听到这一消息,时方进膳,推案恸哭说:“此予正命时也。”于是他决定效法伯夷叔齐,开始绝食。他说:

至于予之自处,惟有一死。先帝(指崇祯)之变,宜死;南京失守,宜死;今监国纳降,又宜死。不死,尚俟何日?世岂有偷生御史大夫耶?

当时江南士大夫纷纷降清,做了贰臣,玷污各教,背叛了平时所学之道。刘宗周要以自己的行动,成就自己的人格,为衰世作一表率。弘光元年(1635)闰六月初八日,刘宗周前后绝食两旬而死。其子刘洵遵照他的遗命,书其口曰:

皇明蕺山长念台刘子之柩。

刘宗周的生平

我国明代后期,即公元十七世纪中叶,社会正在发生着“天崩地解”的变动。在学术思想领域中产生了一个具有时代特色的蕺山学派,它的创始人就是刘宗周。

刘宗周的思想学说在当时及对后世都有重大的影响。重视他的历史作用,探讨他的思想,是有必要和有意义的。

刘宗周,生于明万历六年(公元1578年),卒于清顺治二年(公元1645年)。字念台,号起东,因讲学山阴县城北蕺山,故学者称蕺山先生。浙江山阴县(今浙江省绍兴县)人。家道清寒,祖父为延请名师教授儿子,“十年百亩产尽”(《菱山祖墓类状》,《刘子全书》卷二十二。以下凡引此书简称《全书》)。属败落的中、小地主。刘宗周是遗腹子,少孤苦,随母依养于外祖父章颖家。章颖是一个屡试不中的儒生,为人心胸磊落而又“趋步绳尺”(邵廷采撰:《明儒刘子蕺山先生传》。下称邵撰《传》),对《周易》一书有些研究和独到的见解。年过五十以后放弃应举,开始设科教授学生,及门受业者不下千人。当时的著名学者和官僚如徐阶、陶望龄、周应中曾在他们门下学习过。刘宗周从小就受到外祖父的培育,后来他在为外祖父撰写的《南洲先生传》中说,自己“弱冠举进士,则先生(章颖)手植之成也。”(《全书》卷二十三)

刘宗周的母亲质性娴静,持家勤劳,躬操纺绩,教育刘宗周非常严格。仲舅在浙江寿昌县任教谕,外祖父就养寿昌,母亲为不使刘宗周失学,在他十二岁到十六岁的五年中,三次打发他徒步前往寿昌,“道千里而险”,而“无丝毫姑息之恋”(《显妣贞节章太淑人行略》,《全书》卷二十二)。刘宗周自幼刻苦勤奋,万历二十五年(公元

1597年)二十岁举乡试,万历二十九年(公元1601年)二十四岁中进士。

刘宗周少年和青年时代受的是儒家理学教育,二十六岁拜许孚远为师。许孚远是湛若水门下唐枢的学生。据《明儒学案·甘泉学案》和《明史·许孚远传》说,“其学以克己为要”,“笃信良知”学说。万历三十一年,刘宗周投门拜师时,许孚远指点他“为学之要”在于“存天理,遏人欲”。又给刘宗周的母亲作传,其中以这样的话勉励刘宗周:“使念念不忘母氏艰苦,谨身节欲,一切世味不入于心,即胸次洒落光明,古人德业不难成,传所谓求忠臣于孝子之门,乃刘子所以报母氏于穷也。”(刘洵:《先君子蕺山先生年谱》,下称《年谱》,《全书》卷四十)次年,刘宗周北上任行人司行人,路过德清,拜别许孚远,这是第二次也是最后一次会见许孚远了。许孚远勉以“论学不在虚知,要归实践”。据说,刘宗周聆教后,为之“猛省”(同上)。刘宗周的再传弟子、黄宗羲、董瑀的学生邵廷采说,刘宗周对许孚远“侍杖履才月余,终身守师说不变”(邵撰《传》)。刘宗周自己说,“平生服膺许师”(《与履思书》,《全书》卷十九)。“余年二十六,从德清许恭简公(即许孚远)游,黽黽问学,于今颇有朝闻之说。”(《刘子暨配浩淑人孝庄章氏合葬预志》,《全书》卷二十二)从师承来看,理学主观唯心主义一派对刘宗周有过相当大的影响,这与他中年倡导“慎独”学说有直接关系。

进入仕途之后,刘宗周所交往的全是砥砺名节,切磋学问的朋友,其中最要好的是东林名士高攀龙、魏大中、丁元荐、刘静之、周宁宇和黄宗羲的父亲黄尊素等。刘宗周由此卷入了明末时期的政治斗争漩涡。由于时局的极端动荡,统治阶级内部矛盾重重,日益分化。以朝廷为中心的,代表皇族大地主阶级的魏忠贤阉党和以顾宪成、高攀龙等人为首的,代表中小地主阶级利益的东林党,展开了激烈的斗争,这场斗争成为明末中国社会复杂斗争中的一个重要环节。刘宗周的命运与这场斗争,紧紧地连在一起。东林党本是由一些“抱道

忤时”被排斥“率处林野”的中下级官吏和知识分子组成的具有政治色彩的学术团体。在学术上大多宗奉程颢、程颐和朱熹。论学之余，“讽议朝政，裁量人物”，因此，就激怒了当权的阉党而遭到一系列残酷迫害，其中一些人惨死狱中。刘宗周感愤时艰，目击阉党的种种秽行、恶迹而挺身抨击时弊，弹劾奸党，声援东林，他曾经多次力辩东林人士多是君子，“不乏气节耿介之士”（《修正学以淑人心以培国家元气疏》，《全书》卷十四。下引奏疏，均按《全书》目录简称）他这就把自己的政治生涯和东林党的命运密切连接在一起了。

刘宗周自万历三十二年（公元1604年）首任行人司行人之后，虽然历官礼部主事、尚宝司少卿、太仆寺少卿、通政司右通政、顺天府尹、工部左侍郎、左都御史等职，但“通籍四十五年，在仕版六年有半，实立朝着四年”（《年谱》）。为什么会这样呢？就只因他一直在政治斗争的漩涡中浮沉。章学诚在《刘忠介公年谱序》中说他在朝廷为官“再起再蹶”，指的就是他因同东林党人一起指陈时政，斥责魏党，而遭到的三次革职和再起。第一次是天启四年（公元1624年），上疏弹劾魏忠贤误国而被罪为“藐视朝廷”，“好生恣放”而革职；第二次是崇祯九年（公元1636年），先是在召对时直言指责皇帝朱由检“用法太严，吏治日坏，加派困民，使民不得其所。使朱由检‘不恠’”。继又上疏责备皇帝“聚天下小人立于朝”，获“比私乱政”罪第二次革职。第三次是崇祯十五年（公元1642年），为营救言官姜埰、熊开元，被罪以“偏党”而第三次革职。

刘宗周尚忠义，重气节，严操守，是封建时代的一个正直士大夫。从下面几件事情可以看到他的精神面貌和思想信念：其一，天启初年，东林党一度取得了执政的机会，擢用正派人物，刘宗周连续升迁为光禄寺丞、尚宝司少卿和太仆寺少卿。他对这“一岁三迁”，“义不自安”，一再拜辞不受，说“进退之义不明”，就难以“正君匡俗”（黄宗羲撰：《子刘子行状》，下称《行状》，《全书》卷三十九）。这说明他不是追求个人荣华富贵的人。其二，万历四十二年（公元1614年）

江西巡抚韩浚向朝廷上疏诬告刘宗周是少正卯，“行伪言坚”。韩浚所以有此一疏，是因为他以巡盐按浙时，慕刘宗周名而屡欲求见，均遭拒绝，为此韩浚“恨绝之甚”（《年谱遗录》，《全书》卷四十）而图谋报复。这说明刘宗周不攀附权贵。刘宗周不仅在官场不接受贿赂，“不赴人饮，亦不招人饮”（同上），即使朋友间也拒绝馈赠。同年友好徐缙芳，官任御史，听说刘宗周贫而无力为亡亲举葬，“欲遗百金赠”。他也婉辞拒绝，说自己“取之不义”，徐赠之也“非道义之爱”（《与丁长孺礼曹书》，《全书》卷二十）。在朝为官时，别人“轩舆驷马”，而他则“杖策驰驴”（《年谱》）。他任礼部主事时，竟“无钱僦屋，寓本部朝房”（同上）。这说明他是一个洁身自好的人。其三，万历以来，朝政腐败透顶，社会动荡不安，统治阶级内部派别林立，阉党而外又有以顾天竣为首的崑党和以汤宾尹为首的宣党。崑、宣党人多浙籍，他们企图利用同乡关系拉拢刘宗周入帮，刘宗周断然拒绝。后来崑、宣党与阉党合流，联合迫害东林党人，刘宗周也被列入黑名单中。这说明刘宗周不谋私利，不结帮营私。其四，他两次弹劾魏忠贤。天启元年（公元1621年），刘宗周任礼部主事才九天，就上疏弹劾魏忠贤“干预朝政”。这是魏忠贤发迹后第一次遭到弹劾。天启三年（公元1623年），魏忠贤提督掌生杀予夺的特务机关东厂，更是为所欲为，无耻辈逢迎拍马趋之若鹜，诸如建生祠，拜父称孙，呼九千岁等等。这时的魏忠贤已到了权力的极限，真是一怒可使天下惧了。天启四年（公元1624年），杨涟、万燝等弹劾魏忠贤二十四大罪状，阉党把万燝杖死。刘宗周这时在朝，目睹了这幕惨景，但并未被吓倒。而是继杨涟之后，再次上疏弹劾魏忠贤“误国”。这可说明他的责任感和政治勇气。其五，绝食殉国。南明弘光元年，即清顺治二年（公元1645年），清兵南下，破南京，俘福王，陷杭州，降潞王。在抵抗大势已去的形势下，他开始绝食，准备殉国。清将李罗征书至，盛威之下，他竟不启封而退还，并遗言儿子刘洵，“此后但不应举，不做官”（《杂著》，《刘子全书遗编》卷六。下称《全书遗编》）。在士大夫

中,他是气节凛然的一员。

对于刘宗周的品德,就连刚愎自用的朱由检也不能不承认:“素有清名”,为官“清执敢言,廷臣莫及”(《明儒学案·戴山学案》,下称《戴山学案》)。与刘宗周同时代的著名学者,象刘宗周一样具有高尚节操的黄道周极赞他“品行高峻,卓绝伦表”(《明史·黄道周传》)。

刘宗周的学术思想和著作

阉党权相温体仁为了排斥刘宗周入阁,曾嗾使会稽人许瑚上疏攻击刘宗周“才谤不足而道学有余”(《年谱》)。意在诬以迂腐,这反而透露了刘宗周的学问和道德有造诣。刘宗周虽厕身官场,但一生的大半岁月都用在学术活动上。他的学术活动主要有两个方面,一是设科授徒和讲学;一是从事著述。在这两方面刘宗周都是有成就的。黄宗羲在《戴山同志考序》中说:“先生讲学二十年(自言十五年),历东林、首善、证人三书院,从游者不下数百人,……某尝考索至三百七十六人”(《黄梨洲文集》,中华书局版,第318页)。实际上还不止此数。《明史·刘宗周传》也说他在东林、首善书院讲过学,这两个书院是当时著名而有影响的学府,以后他自己成立证人书院并在其中主讲,对江南士林颇有影响。刘宗周的教学活动大致可分以下几个时期:万历末年,在家守制,假馆举子业;天启年间,与当时的著名学者甘泉学派的冯从吾、阳明学派的邹元标在京师首善书院讲学以及和东林人士切磋学问;崇祯初年,与陶奭龄会讲于石簒书院,后因学术观点不同,刘宗周成立证人书院单独主讲。刘宗周弟子之中人才辈出,著名史学家全祖望《子刘子祠堂配享碑》载“学行不愧师门者卅五人,再传弟子一人。”其中殉明而载于《明史》者有吴麟徵、金铉、章正宸、祁彪佳等。著名学者有黄宗羲、叶庭秀、陈确、张履祥、恽日初、陆世仪等。张受先久

慕刘宗周的名望,打算投门受业而未果,终身为憾。(孙静菴:《明遗民录》卷三十三)。著述也较丰富,学术观点早中期曾兼宗程朱陆王,后期就开始自立门户,能发前人之未发。

从学术思想来看,刘宗周经历了一个变化发展的过程。明代是科举取士,考试内容不离四书五经,以程朱理学作标准的解释。但是到明正德、嘉靖以后,王守仁的心学兴起,虽未替代程朱理学作为科举内容,但风靡一时,到明末,王学出现种种流弊。马克思、恩格斯指出:“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。”^①刘宗周从来不是封建制度的叛逆者,他的学术思想的变化和发展,当然要受这个时代占统治地位的思想的影响。黄宗羲说:“先生(刘宗周)于新建之学(指王守仁的心学)凡三变,始而疑,中而信,终而辩难不遗余力。”(《行状》)黄宗羲这话是以王学为正宗的立场来评论刘宗周的,实际上是说,他早年站在程朱立场怀疑王守仁的学说。东林党领袖顾宪成宗奉程朱学说,刘宗周对之评论说,“扶危显微,屏玄黜顿”(《修正学疏》,《全书》卷十四)。如此推崇,说明他们学术观点的一致。中年时期倾向王学,晚年则力图自立门户,对宋明理学某些主要范畴提出了怀疑,并作了自己的解释。但由于时代和阶级的局限性,毕竟未能最后从理学羁绊中摆脱出来。

其子刘洵说“早年不喜象山、阳明之学”(《年谱》)。在刘宗周看来,理学主观唯心主义一派有这样一些缺陷和流弊:“象山、阳明之学,皆直信本心以证圣,不喜谈克己功夫,则更不用学问思辨之事矣。……其旨痛险绝人,与龙溪(按指王畿)四无之说相似。苟执其说而一再传,终必弊矣!观于慈湖(按指杨简)、龙溪可见,何况后之人乎?”(《与陆以建年友书》,《全书遗编》卷四)这里不满陆王的是他们抛弃儒家的学问思辨,而提倡发明本心的主观唯心主义修养方法,

① 《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第三卷,人民出版社1960年版,第52页。

程朱立场是明显的。刘沟把刘宗周“不喜象山、阳明之学”系于明万历三十一年(公元1603年),这年他只有二十六岁。其实对陆以建所说的上述一席话的时间是在万历四十一年^①,时年三十六。次年,刘宗周“以群小在位,给假归,阖门读书,……久之,悟天下无心外之理,无心外之学。乃著《心论》”(《年谱》)。在《心论》中,他说:“只此一心,散为万化,万化复归一心。”(《全书》卷二十三)把心,即精神说成是万物的本质,这表明他开始倾向心学。他之转向心学,与他的境遇也许有一定的联系。这时,他几经“风波荆棘之场”,遭受多次打击,因而转向内心世界去寻求出路是很自然的。

刘宗周三十六、七岁转向心学,此后十载,到天启五年(公元1625年)就正式提出了他的“慎独”学说。五十岁时“读阳明文集,始信之不疑”(《年谱》)。但到晚年,他认识到王守仁的主观唯心主义必然会与僧侣主义合流。因而产生动摇。临终前指出,“若夫良知之说,鲜有不流于禅者”。又遗嘱学生说:“学问未成,全赖诸子。”(《年谱》)此时他想摆脱心学而未能如愿,以致临终引以为憾,只好寄希望于自己的学生们了。

刘宗周的著作,由他的学生和后人编辑成书的有下面几种:

《刘子全书》,学生董瑒编,共四十卷,按语类、文编、经术编次,卷首有黄宗羲的《序》和董瑒的《抄述》,未附刘沟的《先君子蕺山先生年谱》和黄宗羲的《子刘子行状》。清道光十五年(公元1835年)刻印。

《刘子全书遗编》,清人沈复絜编,共二十四卷,卷首载杜春生的《抄述》,未附刘士林撰《先大父秦台府君行实》,清道光三十年(公元1851年)刻印。

《山阴语抄》或称《蕺山先生语录》。学生陈确辑。首见于《海昌备志》。此部遗稿目前尚未发现。

^① 近人姚名达撰《刘宗周年谱》,也断为万历四十一年。

《刘子节要》,学生恽日初辑。关于此书《明儒学案》中的《蕺山学案》序言中曾提及:“节要刻成,缄书寄羲曰:子知先师之学者,不可不序。”黄宗羲对此书不甚满意,回信给恽日初说:“老兄删节接续之际,往往以己言代之,庸讎知不以先师之语,迁就老兄之意乎?”(《黄梨洲文集》,中华书局1959年版)。恽日初还有《恽逊庵先生遗集》,内有《笺高刘二子语》,其中笺释刘宗周语录六条。

《刘子粹言》,学生张履祥辑。据《嘉兴府志·张杨园先生传》说,张履祥“游刘宗周之门,归而益肆力程朱之书,乃知阳明之学非是”,“摘师说为《刘子粹言》,以诏来学”(转引自《张杨园先生全书》卷一)。

刘宗周的著作早在距今一百多年前还曾在日本流传。日本孝明天皇文久癸亥年(清同治二年,公元1863年)三月浪华书林刻刊(嵩山堂藏版)《刘蕺山文粹》,日人桑原忱有终辑,由大阪市东区博劳町印刷发行。分乾、坤二册,乾册卷首有《忠端刘念台先生小传》,收奏疏十三篇,坤册收书信十三封,讨“贼”檄一,序七,书后一,记二,传二,论一,祭文三,题辞二。两册均以汉文字出版。

刘宗周的学术思想渊源

刘宗周(1578—1645),字起东,别号念台,因讲学于山阴蕺山,学者称蕺山先生。明万历二十九年(1601)成进士,以行人司行人累官顺天府尹、工部侍郎。他为人清廉正直,操守甚严,立朝敢于抗疏直言,屡遭贬谪,不改其志。明亡之次年乙酉(1645),清军南下入浙,他在家乡绝食殉节。观其一生,从政时间很短,多半生从事于讲学育人,故其弟子遍天下,而以黄宗羲、陈确、祝渊、张履祥等最为著名。

学术上,刘宗周“于《五经》、诸子百家无不精究,皆有所论述”,^①堪称为宋明道学史上里程碑式的人物和有明三百年学术之殿军。如何了解、认识其学说思想?伯特兰·罗素(Bertrand Russell)指出:历史上任何一位思想家的哲学都“并不是卓越的个人所做事出的孤立思考,而是曾经有各种体系盛行过的社会性格的产物与成因。”^②刘宗周以“慎独”为宗旨的儒学思想体系^③也是如此。因此,我们只有不是仅仅将其作为一种孤立的个性来研究,而是将其置于思潮史背景下,来釐析其与当时盛行的几种主要儒学思想体系的关系,才能比较准确地把悟刘宗周这位晚明儒学宗师的思想特质。

(一)刘宗周与心学

明代中叶以来,程朱理学仍占统治地位,但因其日益僵化而遭学者厌弃,故在知识界真正盛行的乃是心学。其时具有影响力的心学

① 《陈确集·文集》卷十一,《书祝开美师门问答后》,中华书局1979年版。

② 罗素:《西方哲学史》上卷,第5页,商务印书馆1963年版。

③ 关于刘宗周的学术宗旨,其子刘·及与·并世的方以智均主诚意说,(请分参刘·《蕺山年谱书后》,见《刘子全书》卷四十一;方以智《一贯问答》抄一,现藏中国社会科学院历史研究所中国思想史研究室。)而其门人黄宗羲、陈确及清四库馆臣则主慎独说。(请分参《明儒学案》卷六十二,《蕺山学案序》,《陈确集·文集》卷十,《辑祝子遗书序》,《四库全书总目提要》卷三十六,《论语学案提要》等。)今人东方朔博士以蕺山“言诚意必归于慎独,言慎独必归于诚意”,认为“诚意论和慎独论乃是蕺山为学规模中最显特色的部分。”(《刘蕺山哲学研究》第271页,上海人民出版社1997年版。)今按:刘宗周既视“慎独”为儒学中最重要思想内容,反复说:“孔门相传心法,一则曰慎独,再则曰慎独”(《刘子全书》卷一,《人谱续编二》);“《大学》言慎独,《中庸》亦言慎独,慎独之外,别无学矣。”(同上书卷三十八,《大学古记约义·慎独》)声称:“学问吃紧工夫全在慎独。人能慎独,便为天地间完人。”(同上书卷十二,《学言下》)故而笔者从黄宗羲等所说,亦认为刘氏学术宗旨在于慎独。

思潮,包含着陈(白沙)、湛(若水)之学和阳明学两大体系^①,而刘宗周与之均有密切关联。

从师承渊源上看,刘宗周之学本出自陈、湛一系。宗周蚤孤,少依外祖章颖家授学。17岁考取秀才,20岁中举人,24岁进士及第。26岁(万历三十一年,1603)经陈植槐介绍见许孚远,遂执北面礼师范事之。许孚远(1535—1604),字孟仲,号敬庵,浙西德清人,嘉靖壬戌(1562)科进士,历官至南京兵部侍郎。其学以“克己为要”,“信良知,而恶夫援良知以入佛者”^②。著作有《大学古本》、《大学述》、《大学述答问》、《许敬庵稿》、《敬和堂集》等。许氏之学出自唐枢。唐枢,字惟中,号一庵,浙西吴兴人,著作有《礼玄剩语》、《三一测》、《证道篇》、《宋学商求》、《六咨言》、《真心图说》等20余种,多汇入其《木钟台全集》,一庵之学出自甘泉湛若水氏,若水之学出自白沙陈献章氏。这样,就师承关系而言,刘宗周属于与阳明学并行的陈、湛一脉。

湛甘泉是陈白沙最得意的弟子,也是其亲自选定的“衣钵”继承人。甘泉对白沙十分尊崇,称“白沙先生之学,追濂洛关闽之轨,以入孔孟禹汤文武尧舜之大道”,认定白沙是自己的思想先驱。但甘泉并未完全承袭白沙之学,而是有所修正。他不满意白沙“静中坐

① 陈白沙“以自然为宗”,提倡“静中坐养出个端倪”,其弟子湛甘泉从中悟出“随处体认天理”的心学修养方法。王阳明则以“致良知”为宗旨,创立起体系繁杂的心学思想。这样,明代中后叶便形成、发展起两支并行而又互有影响的心学思想体系,被学者分别称之为“江门之学”和“姚江之学”。它们,尤其是阳明心学对当世学者影响甚大,这诚如黄宗羲所说:“阳明宗旨致良知,先生(甘泉)宗旨随处体认天理,学者遂以王、湛之学各立门户。”(《明儒学案》卷三十七,《甘泉学案一·湛若水传》中华书局1985年版。)亦如《明史》卷二八二,《儒林传序》所说:“宗献章者曰江门之学,孤行造诣,其传不远;宗守仁者曰姚江之学,别立宗旨,显与朱子背驰,门徒遍天下,流传逾百年。”

② 《明儒学案》卷四十一,《甘泉学案五》。

养出个端倪”、“惟在静坐,久之,然后见吾此心之体”^①的主张,提倡“随处体认天理”,认为:“盖道、心、事合一也,随时随事,何莫非心;心定则何动非静,随处体认则端倪随现,何必静养?”^②这就使其学成为一呼仍留有程朱理学痕迹的、不很彻底的心学体系。故在阳明心学盛行之时,甘泉门下很难保持其心学的个性特色,多“出入王、湛两家之间而别为一义”^③。

如其及站弟子中著述最多的唐枢即折衷师门的“随处体认天理”说与阳明的“致良知”说而发明其“讨真心”之学,细究则实“于王学尤近”^④。许孚远亦信“良知”、言“慎独”,尝告诫刘宗周:“为学不在虚知,要归实践,因追溯平生酒色财气,分数消长,以自考功力之进退。戴山得之猛省。”^⑤

陈、湛一系,尤其是许孚远对刘宗周确有深刻影响。他坦言:

余尝亲受业许师,见师端凝敦大,言动兢兢,俨然儒矩。其密缮身心,纤恶不肯放过,于天理、人欲之辨三致意焉。尝深夜与门人弟子辈窅然静坐,辄追数平生酒色财气、分数消长以自证,其所学笃实如此。^⑥

可见刘宗周毕生“从严毅清苦之中发为光风霁月”^⑦的人格精神是在师门传统影响下形成起来的。此外,许孚远曾面责泰州王(艮)学传人罗汝芳,说其“治学大而無统,博而未纯,久后难有结果”,引

① 《陈献章集》卷二,《与贺克恭黄门》;《复赵提学金宪》,中华书局1987年版。

② 《湛甘泉先生文集》卷七,《答欧阳崇一》。

③ 《明史》卷二八三,《儒学林二·湛若水》。

④ 《明儒学案》卷四十,《甘泉学案四·唐枢传》。

⑤ 《刘子全书》卷四十,《年谱》“甲辰二十七岁”条,清道光十五年刻本。

⑥ 见《明儒学案》卷首,《师说》。

⑦ 黄宗羲:《子刘子行状》,见《黄宗羲全集》第一册,浙江古籍出版社1993年版。

起罗氏与他长达数年的激烈论辩^①；又尝撰《九谿》，向以无善无恶为宗的王畿（龙溪）门人周海门发出论难^②。由此看来，刘宗周后来对王阳明后学批评甚烈，并与周海门、陶石梁等人有所论辩，可谓由来有渐，并非偶然。

刘宗周同阳明一系虽无师承关系，但阳明心学对他影响很大。他自谓：

宗周，东越鄙士也，生于越，长于越，知有越人。越人知有道者，无如阳明先生。其所谓良知之说，亦即家传而户诵之，虽宗周不敏，亦窃有闻其概，沾沾自喜也。^③

其实，他之所以会接受阳明心学影响，并非只是出于对乡先贤的钦敬，而是另有更深刻的原因。阳明为学，举良知说以正世道人心，这就儒学之全体大用而言，乃是显学术之功于社会层面，以开太平盛世。处晚明腐败政局之下的刘宗周自然对之默然有契。据《年谱》记载，万历四十二年（1614），宗周因不满朝政，请假归籍，阖门读书，

① 罗汝芳、孙怀智所撰《庭训记》（明万历刻本，现藏北京图书馆）详细记载了汝芳与许孚远之间的论辩过程，从中可见，直到汝芳去世前，许、罗之间仍存在着相当尖锐的分歧。

② 万历二十年（1592）前后，许孚远同罗汝芳门人杨起元、王畿门人周海门在南京讲学，因对阳明“四句教”持论不同而引发相互间的争论。孚远作《九谿》，向以无善无恶为宗的周海门提出论难，海门则出其所撰《九解》答之。刘宗周记述此事说：“吾师许恭简公与周海门在南都，有《九谿》、《九解》，辨有辨无，可谓详尽。而师论辞严而理直，凛乎日月为昭。今即从海门作妙解，亦只是至善注脚，终脱不得善字。”（《刘子全书》卷十三，《会录》）。又，周海门《九解引》（《周海门先生文录》卷一，明万历刻本，现藏北图）对此事亦有记述，此不赘录。

③ 《刘子全书》卷二十一，《明儒四先生语录序》。按：“明儒四先生语录”为毛婴中所辑，题曰《明儒心诀》，而四先生即王守仁（阳明）、陈献章（白沙）、胡居仁（敬斋）、薛瑄（敬轩）。

“久之，悟天下无心外这理，无心外之学”，遂作《心论》。天启五年（1625）夏，奸党魏忠贤等大兴钩党之狱，缇骑四出削籍遍天下。宗周认为：“天地晦冥，人心来息，吾辈惟有讲学明伦，庶几留民彝于一线乎？”遂会讲于山阴解吟轩，痛言：“世道之祸，酿于人心，而人心之恶，以不学而进。今日理会此事，正欲明人心本然之善，他日不至凶于尔国、害于尔家。”他每会必“令学者收敛身心，使根柢凝定，为人道之基，尝曰：‘此心绝夫凑泊处。从前是过去、向后是未来，逐外是人分、搜里是鬼窟，四路把截，就其中不容发处，恰是此心真凑泊处。此心理会得分明，则大本达道皆从此出’，于是有慎独之说焉。”六年（1626），宗周读书于韩山草堂，“每日晨取有明诸儒文集、传记考订之，盖有意于道统录也。”七年（1627），《皇明道统录》辑成。正是在著辑此书过程中，宗周“读阳明文集，始信之不疑，为论次曰：‘先生承绝学于辞章训诂之后，一反求诸心而得其所性之觉，曰良知，因示人以求端用力之要，曰致良知。良知为知，见知不囿于闻见；致良知为行，见行不滞于方隅。即知即行，即心即物，即静即动，即体即用，即工夫即本体、即上即下，无之不一，以救学者支离眩鹜之病，可谓震霆启寐、烈耀破迷，自孔、孟以来，未有若此之深切著明者也。’”^①

本来，刘宗周并不喜阳明心学，他是由陈、湛一脉启途问学的，全祖望说：“念台之学本于敬庵，敬庵出于一庵，一庵出于甘泉，甘泉出于白沙，白沙出于康斋（吴与弼），其门户盖与阳明殊。”^②许孚远教宗周为学之亏实与朱熹相近。由上引《年谱》所记可见，刘宗周后业转向阳明心学，乃是基于其痛感时艰的心态。而阳明心学的影响又是

① 上引均见《刘子全书》卷四十。按：刘宗周辑著的《皇明道统录》，今已佚失，但其对明儒学说的评鉴大多见载于其门人黄宗羲编著的《明儒学案》卷首，《师说》，并成为黄氏评析明儒之学的重要标准。

② 《鮚埼亭集·外编》卷五十，《蕺山讲堂策问》，上海商务印书馆1937年版。

其形成、发展起自己学说思想体系的重要原因。不过,宗周并未盲目信从阳明心学。早年一路下来的学脉使他对阳明教法心存怀疑^①,而当时日显的王学末流之弊更激发了他的不满。崇祯五年(1632),他与以禅学解释阳明心学的陶石梁展开论辩(是为“白马岩之辩”),后又寄书陶氏,晓以学术大义,说:“今天下谈新建(阳明)之学者,未有不借路葱岭(即禅宗),即当日一种教法,所谓天泉问答等语,近日亦不复拈起。高明之士谈性宗而忽彝伦,卑暗之士乐猖狂而恶名检”,并希望陶氏“力以师道自任,为世人作津梁。”^②十一年(1638)冬十月,宗周删定《阳明传信录》成,驳王畿《天泉证道记》中四无之说,以明朱、王学术之同归,谓:“朱子以察识端倪为下手,终归涵养一路,何尝支离?阳明先生宗旨不越良知二字,乃其教人惓惓于去人欲、存天理,以为致良知之实功,何尝杂禅?”^③十五年(1642),宗周著《原旨》;

十六年(1643),又著《证学杂解》、《良知说》等。在这些著作中,他畅发其以“慎独”为宗旨的儒学思想,从中不难看出其与阳明心学的区别。

总之,从丙寅始读阳明文集到乙酉殉难前改定《人谱》,刘宗周对王学的态度经历了一个变化过程。这正如其门人董瑒所说:“先生于阳明之学凡三变,始疑之、中信之、终而辨难不遗余力。始疑之,以其近禅也;中信之,信其为圣学也;终而辨难不遗余力,谓其言良

① 《刘子全书》卷四十,《年谱》记刘宗周对阳明教法的疑虑道:“(阳明)特其急于明道,往往将向上一机轻于指点,启后学躐等之弊有之。天假其年,尽融其高明卓绝之见而底于实地,则范围朱、陆而进退之,有不待言矣。”所谓“向上一机”,乃指阳明教法中直悟良知本体一路,此路由“四句教”中“无善无恶心之本”而发展出王畿(龙溪)的“四无”之论,并为周海门、陶石梁辈所本,遂使禅说之风盛炽于儒林。所以,刘宗周的疑虑绝非无的放矢。

② 《刘子全书·遗编》卷五,《与石梁二》。

③ 《刘子全书》卷四十,《年谱》。

知,以《孟子》合《大学》,专在念起念灭用工夫,而于知止一关全未堪入,失之粗且浅也。夫惟有所疑然后有所信,夫惟信之笃,故辨之切,而世之竞以玄妙称阳明者,乌足以知阳明也哉?”^①

此一对王学由疑而信而批评,乃至修正的过程,正与其逐渐形成起自己以慎独为宗旨的心学思想体系,并因之而成为独具个性的儒学宗师的过程相符合。

(二)刘宗周与泰州王学

泰州王艮(1483—1541),字汝止,号心斋,是位出身盐丁的平民儒者。他曾就学王门,接受阳明心学的熏陶。阳明在世时,他即已时时不满师教,显露出自己的思想个性;阳明歿后,他不仅形成、发展起以“百姓日用之道”、“安身立本”的格物论为主要内容的思想体系,而且更自立门户,开创了泰州学派。这是一个颇具战斗精神和“异端”色彩的平民儒家学派,其学是与官方儒学和士绅儒学相异趣的平民儒学^②。

刘宗周与泰州王学之间的关系十分复杂。他对泰州后学多有指责,并曾与之展开过激烈论辩,这是治蕺山之学者耳熟能详的事实。但他又同泰州王学有着内在的思想联系。

譬如,王艮曾提出修身工夫只在慎独说,曰:“既知吾身是个本,只是毋自欺,真真实实在自己身上用工夫,如恶恶臭,如好好色,略无纤毫假借、自是自满之心,是谓自谦,即《中庸》‘敦厚以崇礼’者也。

^① 《刘子全书》卷四十,《年谱》。

^② 请参拙作《论明代中后叶的平民儒学》,载《河北学刊》1993(5)、《明代中后叶的平民儒学与“异端”运动》,载《浙江学刊》1993(4)、《王艮、何心隐世俗化的儒学政治思想》,载《晋阳学刊》1995(3)、《颜钧集与明代中后叶的平民儒学》,载《中州学刊》1997(3)等。

谦者,无不谦者未必能谦也,然工夫只在慎独而已,‘不怨天,不尤人’,‘下学上达’,‘知我者其天乎’,如此而慎独,则心广体胖身安也。”^①其门人王栋伸张师说,认为“慎独”与“诚意”密不可分,二者之间存在着“一而二、二而一的体用关系”。他说:“诚意工夫在慎独。独即意之别名,慎即诚之用力者耳。意是心之主宰,以其寂然不动之处,单单有个不虑而知的灵体,自作主张、自生自化,故举而名之曰独。少间,撙有以见闻才识之能、情感利害之便,则有所谓商量倚靠,不得谓之独矣。世云独知,此中固是离知不得,然谓此个独处,自然有知则可谓独,我自知而不及知,则独字虚而知字实,恐非圣贤之立言之精意也。知诚意之为慎独,则知用力于动念后者,悉无及矣。故独在《中庸》谓之‘不睹不闻’,慎在《中庸》谓之‘戒慎恐惧’,故慎本严敬而不可懈怠之谓,非察私而防谷得也。”^②泰州三传罗汝芳讲“慎独是诚意时事”,谓:“《大学》分明说‘物格而后知至,知至而后意诚’。今观慎独是诚意时事,则致知当在诚意先也。”^③曾经读过罗汝芳的著作,又对泰州王学“格物”说颇有称许,以为“后儒格物之说,当以淮南为正”^④的刘宗周,以“诚意”明“慎独”,说:“《大学》之道,诚意而已矣,诚意之功,慎独而已矣。意也者,至善归宿之地,其为物不二,故曰独。……惟于意字不明,故并于独字不明,遂使格、致、诚、正俱无着落,修、齐、治、平递失原委。……夫道一而已矣,学亦一而已矣。《大学》之道,慎独而已矣;《中庸》之道,慎独而已矣;《语》、《孟》‘六经’之道,慎独而已矣。慎独,而天下能事毕矣。”^⑤应该说,他的这种思想受到泰州学派的影响。其门人董瑒、黄宗羲注意到宗

① 《重镌王心斋先生全集》卷二,《答问补遗》。

② 《王一庵先生遗集·会语正集》,东台袁氏据原刻重编本。

③ 《近溪先生一贯编·大学》,明万历刊本,现藏北京图书馆。

④ 《刘子全书》卷十九,《答王金如三》。

⑤ 同上书卷二十五,《读大学》。

周与泰州王学在此问题上的认识相同之处,但不予深究,只是以刘氏“未尝见泰州之书”为由,断定二者之间的相同只是“恰合”(或“不谋而合”)。这自然没能将泰州王学视为刘宗周学说思想的理论来派之一^①。

“淮南格物”论的影响之外,刘宗周思想还有一个与泰州学派的平民儒学非常重要的相似之处,即其所倡圣、凡本无别的平等观。泰州一脉平民儒者大多主张“圣人亦人也,我亦人也”的人类先天平等原则,如王艮虽然承认圣、愚之别,但他把这种区别归绳索为知识上的“先知”与“后知”(或“先觉”与“后觉”)的区别,说:“夫良知即性,性焉安焉之谓圣,知不善之动,面临昨焉执焉之谓贤。惟‘百姓日用而不知’,故曰‘以先知觉后知’。一知一觉,无余蕴矣。此孔子学不厌而教不倦,合内外之道也。”^②刘宗周也提出“非以圣凡歧”的观点。他认为,人必须自重自信、自尊自贵,“须信我辈人人是个人人,便是圣人之人。圣人人人可做,于此信得及,方是良知孔眼”,说:“学者第一义在先开见地,合下见得在我者,是堂堂地做个人,不与禽兽伍,何等至尊至贵!盖天之所以与我者如此,而非以圣凡歧也。圣人亦人,尔学以完具其所以为人即圣矣。偶自亏欠,故成凡夫,以我偶自亏欠之人,而遂谓生而非圣人可乎?”^③他还认为君子、小人“其先本无所异,其后无不可同,只因习心沾滞,将圣贤地位让予别人,自甘流俗,所以愈趋愈远,说圣贤二字便俯首不肯下手承当,岂知下手承当

① 吾师黄宣民先生对此有详尽辨析,并明确论定泰州王学是戴山心学的理论来源之一,请参其《戴山心学的特色及其历史意义》(载《庆祝杨向奎先生教研六十年论文集》,河北教育出版社1998年版。)又,友人张克伟君对此似亦有所注意,他在《泰州王门世肇——王一庵哲学思想抉微》(载《南昌大学学报(社科版)》1996年第2期)中说:“从思想上看,戴山学派与泰州学派也许有着不可忽视的学术渊源关系,这一点是值得深入研究和探讨的。”

② 《重镌王心斋先生全集》卷四,《答徐子直》。

③ 《刘子全书》卷十三,《证人会约·约言》。

便是圣贤地位?”^①刘宗周这一思想固然是对孟子“人皆可以为尧舜”论和宋儒“圣人可学而至”观的发展,也受到王阳明“人胸中各有个圣人”^②之论的影响,但其同泰州王学所论的相似还是显而易见的^③。

当然,属于正统官绅儒学的蕺山之学与泰州学派的平民儒学有着本质区别,如王艮不主张学者做官,认为仕禄会害身,说:“仕以为禄也,或至于害身,仕而害身,于禄也何有?仕以行道也,或至于害身,仕而害身,于道也何有?”^④他不仅自己终生不仕,而且还不许其诸子参加科举考试。受其影响,泰州后学中持同官方不合作态度者不乏其人。如韩贞以村民野老成圣为荣,而以列居衣冠为耻,曾赋诗曰:“一条道路与天通,只在寻常百姓中。静来观空空亦物,无心应物物还空。固知野老能成圣,谁道江鱼不化龙?自是不修修便得,愚夫尧舜本来同。”^⑤何心隐也是位终和不仕而具“异端”性格的平民儒者,李贽则为保持自己独立的人格尊严而率然退出官场。但刘宗周反对泰州学派的这种思想主张和处世方式。他基于儒家传统的入世情怀,认为学人不仅不应舍弃举业,而且还应以科名和事功报效君国。他说:“既为儒者,若定要弃去举业为圣学,便是异端。只要体堪成为举业,念头从何起见:若从君国上起见便是天理,若从荣见上

① 同上,《会录》。

② 《王阳明全集》卷三,《传习录下》,上海古籍出版社,1992。

③ 晚明儒林倡圣、凡平等者不乏其人,如龙溪门人徐渭即说:“自上古以来,圣人者不少矣,必多矣。自君四海、主亿兆,琐至治一曲一艺,凡利人者,皆圣人也。”(《徐文长三集》卷十七,《论中·三》)他以“利人”为标的,一举填平圣贤君主与黎民百姓之间的鸿沟,把马医、酱师、木工、铁匠等普通劳动者也抬上了“圣人”宝座。“异端”之尤其是的李贽则由圣、凡平等观出发,提出其著名的“庶人非下,侯王非高”(《老子解下》)启蒙之论。

④ 《重镌王心斋先生全集》卷二,《语录》。

⑤ 《韩贞集·勉朱平夫》,见黄宣民师点校《颜钧集》第180页,中国社会科学出版社,1996。

起见便是私欲。正为平日学问不明,荣进之念消除不尽。”^①他这里斥责为“异端”的“弃去举业为圣学者”,所指正是泰州平民儒者。

刘宗周鄙视泰州儒者的平民习气,讥刺道:“鳝鳅之类,与波出入,人得而量之,小人之道也与?”^②这是针对王艮而发的。王艮曾撰《鳝鳅赋》,形容缸中之鳝,复压缠绕,奄奄若死,而其中有条泥鳅极为活跃:“其鳝因鳅,得以转身通气,而有生意。”^③他借缸鳝形容平民百姓遭受压抑的生存状况,而自居为“鳅”,并将之喻为神龙,这实际是以“救世之仁”的教主自况,表现出平民儒者的宗教狂想和救世理想。自刘宗周视之,这显然是不合经传的“小人之道”。至于对“掀翻天地”,“非名教之所能羁络”^④的泰州后学,如颜钧、罗汝芳、何心隐、李贽等,宗周的目光更为严厉,斥之为“末流衍蔓,浸为小人之无忌惮”^⑤。这样,清毅的蕺山就不仅坚守着正宗儒学立场,而且还散发出士绅特有的傲慢之气。

(三)刘宗周与东林朱学

晚明,国势日颓,党争甚烈,“言事者益裁量执政,执政日与支柱,水火薄射,讫于明亡。”^⑥其时,同浙党、齐党、楚党、昆党、宣党等

① 《刘子全书》卷十三,《会录》。同属于正宗士绅的东林学派有着与刘宗周相同的看法。如高攀龙不仅自己“无一念不于君父倾注,无一事不思于世路堤防”(《高子遗书》卷五),而且还基于“人人有君亲之伦,则人人有君亲之事,所以立身也”(同上书卷一)的认识,要求每个人都自觉充任君主和君主政治的坚定维护者。他们的思想与泰州学派的平民儒学显然有本质区别。

② 《刘子全书》卷十二,《学言下》。

③ 《明儒王心斋先生遗集》卷二,清袁承业重订本。

④ 黄宗羲:《明儒学案》卷三十二,《泰州学案序》。

⑤ 同上书卷首,《师说》。

⑥ 《明史》卷一一七,《赵用贤传》。

朋党集团有别,而又在社会政治生活和思想文化领域发生广泛影响,并赢得新兴市民阶层、正直士绅支持与响应的,则无疑是“一堂师友,冷风热血,洗涤乾坤”^①的东林党人。他们因“王学炽行,洎于隆、万,至倡为三教合一之说,猖狂恣肆,无所忌惮”^②,遂“远宗孔圣,不参二氏,近契元公,属遵洛闽”^③,揭橥朱学徽帜,兴起由王返朱的学术思潮。他们又有感于“士习日下,奔竞成风”^④;“风尚日下,仕路秽浊,贪官污吏布满郡邑”^⑤,因而在揭露现实政治的昏暗,痛斥腐败的同时,力倡道德重振运动,要求学者严守程朱学训,“专以道义相切磋,使之诚意正心修身”^⑥,试图兴儒学以救衰世。

刘宗周并不属于东林学派,但他不仅同东林人物关系甚密,情深意笃^⑦,而且在对时政的看法及由之而引发的基本政治立场、人格精神等诸多方面与东林学派更息息相通。这使其政治上明显倾向东林学派,并在当时激烈、复杂的政争中多次对之予以声援。如万历四十一年(1613),他针对“廷臣日趋争竞,党同伐异之风行,而人心日下,士习日险,公车之章至有以东林为语柄者”,特上疏论曰:

夫东林云,先臣顾宪成倡道于其乡,以淑四方之学者也。从之游者,多不乏气节耿介之士。而真切学问如高攀龙、刘永澄,其最贤者。宪成之学,不苟自恕,扶危显微,屏玄黜硕,得朱子之正传,亦喜别白君子小人,身任名教之重,拘天下于披靡。一时士大夫从之,不啻东

① 《明儒学案》卷五十八,《东林学案序》。

② 叶裕仁:《高子遗书·跋》。

③ 《东林书院志》卷七,《顾泾阳行状》。

④ 顾宪成:《泾皋藏稿》卷四。

⑤ 魏大中:《藏密斋集》卷四。

⑥ 《东林书院志》卷一。

⑦ 刘宗周的砥砺生命之友中不乏东林人士,如据《年谱》记:“先生生平为道交者,惟周宁宇、高景逸、丁长孺、刘静之、魏廓园五人而已。而景逸泊静之,尤以德业资丽泽,称最挚云。”(《刘子全书》卷四十)

汉龙门。惟是清议太明,流俗之士苦于束湿。属有救淮抚李三才一书,谤议纷起,卒罹谗困以死,识者恨之。宪成死而有申宪成之说者,其人未必皆宪成。于是东林之风概益微,而言者益得以乘之。天下无论识不识,无不攻东林,且合朝野而攻之,以为门户门户云。嗟嗟,东林果何罪哉?^①

此疏虽“逆睹东林后日之弊而为之砭,要以化偏党而归荡平”^②,但宗周不仅赞许顾宪成、高攀龙等东林领袖的学问人品,且还将东林人物比为东汉惨遭党锢之祸的清议之士,并对被“合朝野而攻之”的东林党人深表同情。天启五年(1625),权阉兴党狱,杨涟、左光斗、魏大中、袁化中、周朝瑞、顾大章等东林六君子死难。刘宗周撰文哭魏大中道:“煌煌大明,而且申学禁。学禁伊何?东林射的。二十年来,飞矢孔亟。一朝发难,忠谏骈首。诏狱株连,积尸如阜。惟公之品,冰寒玉洁。壁立千仞,轰轰烈烈。蚤游梁溪,与闻正学。守学之贞,信道之卓。以此事亲,以此事君,以此事师,以及化人。戮力同心,以补衮职,以此忤权,以中谗贼。以进以退,以荣以辱,以生以死,惟此学鹄。是学非学,请折诸圣,是道非道,请卜诸命。致命遂志,如此而已。”复伤六君子之死,作赋吊之,上述诸贤正直之概,下数逆阉毒忠之辜,时时悲歌淋漓,并遗书高攀龙言及之。高氏答书云:“此何异公子无忌约宾客入秦军乎?杜门谢客,此是正当道理。彼欲杀我,岂杜门所能免?然即死,是尽道而死,非立严墙而死也。大抵道理极平常,有一毫逃死之心固害道,有一毫求死之心亦害道。想公于极痛愤时未之思也。”^③

学术上刘宗周与高攀龙等东林人物有比较广泛而深入的交往,并深受其影响,矿而对一些热点话题的认识,同东林学派大体相同或

① 《刘子全书》卷十四,《修正学以淑人心以培养国家元气疏》。

② 《刘子全书》卷四十,《年谱》“万历四十一年,三十六”条,刘·案语。

③ 据《刘子全书》卷四十,《年谱》。

相近。譬如,万历二十五年(1597),顾宪成、高攀龙等东林学者同王门后学管志道、钱渐庵论辩于吴中。他们指出,管、钱信从的阳明“四句教”(即“无善无恶心之体,有善有恶意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物”)源于释氏,其后果必然会导致人们蔑视一切封建道德:“以为心之本体原来是无善无恶也,合下便成一个空。……空则一切解脱,无复挂碍。高明者入而悦之,且从而为之辞曰:理障之害甚于欲障。于是乎委实有如所云:以仁义为桎梏,以礼法为土苴,以日用为法缘,以操持为把捉,以随事省察为逐境,以讼悔改迁为轮回,以下学上达为阶级,以砥节砺行、独立不惧为意气用事者矣。”^①“邇来无复体勘世道,人心愈趋愈下,只被‘无善无恶’四字作祟。君子有所淬励,却以‘无’字埋葬;小人有所贪求,却以‘无’字出脱。”^②刘宗周也认为“无善无恶”说与佛教的“只主灵明”、“唯是一心”论相通,故其在评论这场论说时曰:“王守仁之学良知也,无善无恶,其弊也,必为佛、老钝而无耻。……佛、老之害,自宪成而救。”^③

崇祯五年(1632),围绕着工夫与本体问题,刘宗周与以阳明“四句教”为学的陶石梁及其门人展开过激烈论辩,《年谱》记之曰:

诸生王朝式、秦弘祐、钱永锡等奉石梁先生为师模,纠同志数十人别会白马岩,日求所谓本体认识之。先生间尝过从。一日,座中举修悟异同,复理前说以质,弘祐曰:“陶先生言认识本体,认识工夫,恶以专谈本体少之?”先生曰:“认识终属想象边事,即偶有怕得,亦一时恍惚之见,不可据以为了彻也。且本体只在日用常行之中,若舍日用常行,以为别有一物,可以两相凑泊,无乃索吾道于虚无影响之间乎?”又《与弘祐书》曰:“学者宜时时凛乎,若朽索之驭六马,说不得我且做上一载工夫,置却第二义不问,须看作一个工夫始得。”

① 顾宪成:《证性篇·罪言上》。

② 顾允成:《小辨斋偶存》卷六,《与邹大泽铨部》。

③ 《刘子全书》卷十四,《修正学以淑人心以培国家元气疏》。

“奉石梁先生为师模”的秦弘祐等人重悟轻修、言本体忽工会，刘宗周他们这种做法，认为这会“索吾道于虚无影响之间”。在他看来，工夫只有一个，并不能将悟与修对置，“且本体只在日用常行之中”，只有在日用常行的践修中才能悟得本体。否则，“即偶有所得，亦一时恍惚之见，不可据以为了彻也”。高攀龙也认为悟和修、本体和工夫之间并不对立，而是紧密联系，他说：“善言工夫者，惟恐言本体者之妨其修；善言本体者，惟恐言工夫者之妨其悟。不知欲修者，正须求之本体；欲悟者，正须求之工夫。无本体无工夫，无工夫无本体也。”^①这显然是与刘宗周思想相通的。

然而，蕺山之学同东林朱学自有区别。东林学派笃信程、朱，对王学全盘否定，如高攀龙说：“阳明于朱子格物，若未尝涉其藩焉，其致良知乃明明德也。然面不本于格物，遂认明德为无善无恶。故明明德一也，由格物而入者，其学实，其明也是。心非性。心性岂有二哉？”^②

又说陆、王“学问俱是从致入；圣学须从格物入。致知不在格物，虚灵知觉虽妙，不察于天理之精微矣。”^③刘宗周受其影响，反对王学末流，但他并没有卷入东林学派所倡由王入朱的学术潮流之中。宗周从历史发展的观点考察学术流变，认为由朱学和王学乃是儒学发展过程中合乎规律的传递，朱学和王学是宋明道学史上各自发展过程中不可或缺的链条。他说：“斯文未丧，圣贤代兴，朱（熹）、陆（九渊）、杨（简）、王（阳明）递相承，亦递相胜，而犹不互无得失，递留不尽之见以俟后之人，我知其未有涖也。”^④他依据这种认识综论朱、陆、王之得失说：

① 高攀龙：《高子遗书》卷九上，《冯少墟先生集序》。

② 同上书卷八下。

③ 《东林书院志》卷六，《东林论学语下》。

④ 《刘子全书》卷二十一，《张含予遗稿序》。

合而观之,朱子惑于禅而辟,故其的也支。陆子出于禅而避禅,故其失也粗。文成(阳明)似禅非禅,矿不妨用禅,其失也玄。至《朱子晚年定论》,文成谓未必尽出于晚年,而得之晚年者居多,亦确论也。若朱子可谓善变矣,由支离而易简,庶几孔门闻道之地,其为卓立天下万世之儒矩奚疑?而文成殆其功臣与?!

他以阳明为朱学“功臣”,此见甚有见地。而刘宗周自己不拘门户,博采众长,疏通千圣,取长补短。他以其统合的学术性格“上承濂洛,下贯朱王”,由阳明会通程朱,以朱学救王学末流之失,复么溯《大学》、《中庸》,从而归显于密地形成以“慎独”为宗旨的儒学思想体系。他的学术工作及其所完成的宋明道学史上最后、也最为严整的思想系统,对朱学、王学俱有大功。

蕺山再传弟子邵廷采说:“伏见郡城蕺山刘先生者,性成忠孝,学述孔曾。立朝则犯颜直谏,临难则仗节死义,真清真介,乃狷乃狂。泊乎晚年,诣力精邃,揭慎独之旨,养未发之中,刷理不爽秋毫,论事必根于诚意。固晦庵之嫡嗣,亦新建之功臣。”此堪称对刘宗周的评。

刘宗周的社会政治思想

刘宗周的社会政治主张没有离开儒家传统的所谓“仁政”和“德治”的范围。因此,我们从其中既看不到他对未来新制度的向往或幻想,也看不到他提出解决当时社会的急迫问题的实际有效的方案。但由于他长期被罢斥在野,对人民的疾苦有一定的了解和同情心,这样,在他提出的“仁政”和“德治”的主张中,就有一些是对当时弊政的批判,包括对君主专制的批判。

刘宗周十分关心世道的盛衰,社会的治乱,朝廷的安危。他自二

十七岁步入仕途,历经神宗、熹宗和毅宗三朝(加上极短暂的光宗算是四朝)。这时,明王朝的统治愈来愈腐朽,社会危机达到顶点,人民痛苦不堪,农民起义四起。整个明王朝有如“失舵之舟,随风飘荡”,“洶洶焉将覆溺”(《与周绵贞年友书》,《全书》卷二十)。面对这样一种风雨飘摇的局面,生平自矢“每抱耿耿,思一报君父”(《与周生书》,《全书》卷二十)的刘宗周,自然不会坐视,提出了他的所谓“匡救时艰”的主张。

第一、厚民生

“近者国造难,繇役增倍蓰。岂不急公上?十室而九洗。”

这是万历四十七年刘宗周在《题彭使君册》诗的其中四句。寥寥二十字,把官府的横征暴敛和人民涂炭的惨景作了真实的描绘。

刘宗周把晚明社会“民力竭”,“民生瘁”,“小民膏血已竭”的局面,归之于朝廷的“塔克聚敛之政”。他上疏抨击明廷敲骨吸髓的压榨:“正项之不足,继之杂派,科罚之不足,加之火耗。又三、四年并征,水旱灾伤一切不问。其他条例纷纷,大抵辗转得之于民手,为病甚于加赋。敲扑日峻,道路吞声,小民至卖妻鬻子女以应,势且驱为盗,转而沦于死亡。”(《预矢责难疏》,《全书》卷十五)他警告说,这样诛求无厌,势必有“亡国败家之祸”(《不敢怀利事君疏》,《全书》卷十六)。他劝说皇帝朱由检要懂得一个道理:“自古未有民贫而君独富者”(《遵旨回奏疏》,《全书》卷十五)。他为民请命,祈求皇上“留心民瘼”,废除杂税,“首除新饷”这样做,就是行“仁政”,就体现了“上天好生之心”(《祈天永命疏》,《全书》卷十六)。

刘宗周提出的“厚民生”的主张,揭露和抨击晚明的苛政,这反映了他政治上开明的一面。但他毕竟是地主阶级的士大夫,不可能从制度上找到造成这些罪恶的根源,对于怎样“厚民生”,更拿不出可行的办法和积极的措施,只是向皇帝乞求“赋役宜缓宜轻”(同上)。即使皇帝采纳了他的恳请,充其量不过暂时缓和一下日益尖

锐的矛盾罢了。

第二、重民命

晚明以来,以大宦官为代表的皇室、大地主集团的黑暗专政越来越残暴,对农民起义实行疯狂镇压和屠杀的政策;在朝廷内部则加强控制,迫害和排斥不趋附宦官的正派人士。以致朝廷之内,“狐鼠成群”。天启年间,魏忠贤“专权乱政”,他亲自提督特务机关东厂,“兴钩党之狱,生杀予夺,惟所自出”(《劾魏忠贤》,《全书》卷十四)。“民间偶语,或触忠贤,即被擒戮,甚至剥皮刳舌,加以酷刑,所杀不可数纪,道路以目。”(《明通鉴》卷十八)崇祯初,魏忠贤等虽然伏诛,但阉党余孽犹在,以后朝廷又继续强化以宦官为核心的特务统治。据《明史·刑法志》三载,朱由检“疑群下,王德掌东厂,以惨刻辅之”,“告密之风未尝息”。又《明史·陈龙正传》说,当时“东厂缉事尤冤滥”,人民到了侧目而视,重足而立的地步。

刘宗周在《畿辅凋残疏》中说自己“民间疾苦,未尝不耿耿于心,可以为民请命者,臣终不敢放过也。”(《全书》卷十五)从他的许多上朝廷的疏奏中可以看到,他的确是如此做了,他不仅为民请命减轻赋役,而且请求放松对人民的政治上的压制。

在对待农民起义态度上,刘宗周从地主阶级的根本立场出发,虽然也主张“讨贼”,并写了所谓《讨“贼”檄》,但是与地主阶级中主镇压派和“招抚”派都不同,他是倡“化”的政策。办法是“捐天下剿饷金钱,改为牛种庐舍之资,听有司设法招徕。”(《不能以身报主疏》,《全书》卷十七)这是要朝廷把用于镇压屠杀农民起义的浩大军费,改用于购置农业生产所需的耕牛、种籽和建造栖身的茅舍,提供给走投无路的包括参加了起义队伍的农民,使之“还为吾民”。刘宗周“化”的政策,不是地主阶级惯用的“招抚”欺骗手段,而是给处在水深火热中的农民以生路。

在刘宗周的“重民命”的主张中,还包括废除惩治大臣的诏狱和延杖的要求。崇祯三年,刘宗周在疏奏中指斥这种刑狱,说大臣中一

有不中皇帝意，“重者以杖死，轻者以谪去，又轻者以降级戴罪，纷纷狼籍，朝署半染赤者衣。”（《祈天永命疏》，《全书》卷十五）他劝告皇帝做“仁者”，“以天下万物为一体”（《再申皇极之要疏》，《全书》卷十六），不要惨刻无情地对待人民和臣下，不要以国为敌。从刘宗周向皇帝建议的“刑罚宜省宜平”来看，他反对严刑并不反对法治，但他认为比法治更重要的是“所以法者”，即儒家的仁义之教。因此，他主张寓法治于德治之中，他说，“德者本也”（《遵旨回奏疏》，《全书》卷十五）。

刘宗周主张“重民命”，反对专制暴虐，但他把专制暴虐归结于皇帝尚刑名和不行仁义，而不能从社会制度上去寻找根源，他不了解不触动封建制度，即使皇帝行“仁义”，也丝毫改变不了人民在封建专制下的地位和境遇。

第三、明世教

刘宗周一生笃信儒家的伦理纲常的说教，并且身体力行，恪守不渝。但是，明中叶以来，政治日坏，朝纲不振，士气萎靡，人心崩溃，世道交丧，儒家的仁义礼节一套说教到晚明更是败坏得不可收拾。对于形式这种局面的原因，刘宗周曾进行过理论探讨。他说：“盖三代而后，天下之乱，未有不始于人心而已。”（《三申皇极之要疏》，《全书》卷十六）因此，要想治好国家，安定社会，就要把正人心摆在第一位。“而欲正人心，莫若明世教；明世教，莫若道先王之道”（同上）。这里说的先王之道，即儒家理想化了的尧舜所行的所谓仁义之道。他认为，明世教，就是行儒家的仁义礼节的教化。

刘宗周还认为，明世教，主要靠帝王以仁义礼节化育人心。他说，“天下治乱，总系之人主之一心”（《再披愚悃疏》，《全书》卷十七）。又说，“君志定而后天下之治成”（《三申皇极之要疏》，《全书》卷十六）。君主“讲求二帝三王之学”，“法尧舜之恭己无为，以简要出政令，法尧舜之舍己从人，以宽大养人才，法尧舜之从欲而治，以忠厚培国命，并法三王之发政施仁，亟议拊循，以收天下泮涣之人心。”

(《痛切时艰疏》,《全书》卷十六)总之,君主能这样化育万民,世教得明,人心得正,“则人人知有君父而不知有功名富贵,知有廉耻而不知有机械变诈。”(《三申皇极之要》,《全书》卷十六)这样,朝纲就能得到振兴,社会风习和道德面貌就会淳厚朴实。

从上述看,刘宗周的逻辑是,世道的盛衰,取决于人心的邪正;人心的邪正,又看是否能明世教;而要明世教,关键就在于君主能否以儒家的仁义礼节化育人心。在这里,他把儒家的伦理纲常的说教看成治世的灵药,把君主个人意志和行为说成决定成败的因素。这样,既过高估计了意识形态的作用,又夸大了帝王个人的作用。这就充分暴露了刘宗周的唯心史观。

最后,在刘宗周的社会政治思想中值得特别一提的是他对君主专制的弊政的批判

明毅宗朱由检虽然经常把刘宗周的谏疏看成迂腐的议论加以斥责,但他承认,刘宗周“素有清名,召来亦多直言”(《年谱》)。这只是刘宗周表现的一个方面罢了。刘宗周一生不畏专制暴政的淫威,总是置个人安危于不顾,更不怕丢官,不怕革职,不怕获罪,不怕罚俸,只要他认为“义”之所在,就挺身而出。他不但冒死申救已钦定处死的无罪言官姜采、熊开元,第一个弹劾掌生杀予夺的魏忠贤误国,而且敢于当面指责朱由检治国“多有未得要领”。他在崇祯九年(公元1636年)的《痛切时艰疏》中历诉君主专制的弊政:

自厂卫司讥访而告讦之风炽;自诏狱及士绅堂廉之等夷;自人人救过不给而欺妄之习转盛;自事事仰承独断而谄谀之风日长;自三尺法不伸于司寇而犯者日众;自诏旨杂治五刑岁躬断狱以千数而好生之德意泯;自刀笔治丝纶而王言褻;自诛求及琐屑而政体伤;自参劾在钱粮而官愈贪吏愈横赋愈逋;自敲扑日烦而民生日瘁;自严刑重敛交困天下而盗贼蜂起;……(《全书》卷十六)

如此等等的弊政是怎样产生的呢？刘宗周认为，全部原因就在于君主个人专制，皇帝“耳目参于近侍，心腹寄于干城，治术尚以刑名，政体归之丛脞”（同上）。他在《预矢责难疏》中直接向皇帝提出这样一个很有意义的问题：“夫天下可以一人理乎？恃一人之聪明而使臣下不得关其忠，则陛下之耳目有时而壅矣。凭一己之英断而使诸大夫国人不得衷其是，则陛下之意见有时而移矣。”（《全书》卷十五）刘宗周的本意是劝导皇帝进贤选能，广开言路，丝毫没有否定君权存在的意思。但是，他提出君主专制如此之多的弊害，这就不能不使人认真想一想，天下之大，凭一人的独断专行可以治好吗？可惜，刘宗周自己提出的问题，却无力作出答案。这个答案由他的学生黄宗羲在《明夷待访录》作出了，他说：“缘天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工。故我之出而仕也，为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。”黄宗羲在这里提出为天下万民出仕和“群工”分治政权的观点，这就否定了“君父”观念和君臣主奴关系，其实质是对封建制度的否定，也反映了对近代民主制的要求，这是刘宗周思想中没有而黄宗羲加以解决的。但是，也应该承认，刘宗周对君主专制的弊政的批判，为黄宗羲的民主要求提供了思想资料。

刘宗周的理学思想与“慎独”“敬诚”理论

（一）“离气无理”的理气论和“道不离器”的道器论

在理和气的关系问题上，自北宋以来，理学阵营内部就存在着分歧。张载则主“太虚无形，气之本体”的元气本体论，把“气”作为宇宙之本原。程、朱则主“理本气末”的理本体论。刘宗周继承发展了

张载的“气”为宇宙本体的观点,形成了自己颇有特点的“离气无理”的理气论和与此相联系的“道不离器”的道器论。

首先,刘宗周提出了“盈天地间一气而已矣”(同上卷二《读易图说》)的观点,认为“气”是构成天地万物的本原。正是由于这个“气”,“天得之以为天,地得之以为地,人物得之以为人物。”(同上卷十一《学言》中)即是说,天、地、人以至万物都是“气”派生出来的。

其次,他认为“气”不仅是天地万物的本原,而且是产生精神性的“理”的根源。刘宗周提出“离气无所谓理”(同上)的观点,认为“气”是根本,为“理”之所寓;“有是气,方有是理”,即先有“气”然后才有“理”。他说:

理即是气之理,断然不在气先,不在气外。(同上)

有是气,方有是理,非理能生气也。(《刘子全书遗编》

卷二《学言》)

非有理而后有气,乃气立而理因之寓也。(《刘子全书》卷五《圣学宗要》)

刘宗周从“有是气,方有是理”的观点出发,进而推论:

有气斯有数,有数斯有象,有象斯有名,有名斯有性,有性斯有道,故道其后起也。(同上卷十一《学言》中)

这里虽明显地带有“卦气”、“卦象”论的痕迹,但其主旨是强调有气方有道,气在道之先。故他对程、朱的理(道)在气先的观点提出了诘问:“求道者辄求之未始有气之先,以为道生气,则道亦何物也?而能遂生气乎?”(同上)

刘宗周指出,虽然附丽于气而存在的理,一经形成,即具有相对独立的精神作用,但也不能误解为“理能生气”。他说:

有是气,方有是理。无是气则理于何丽?但既有是理,则此理尊而无上,遂足以谓气之主宰。气若其所以从出者,非理能生气也。(同上)

可见,刘宗周对理和气的关系的认识,是比较精细的。他既看到了气

为理之所寓,同时也看到了理气之间的辩证关系。理虽有它独立的精神作用,成为“形而上者”,但仍是物质性的“气”的产物,是从属于“气”的。

第三,刘宗周遵循张载的“太虚无形、气之本体”(《正蒙·太和篇》)的观点,认为世界上一切有形的物体和无形的虚空,均为“气”的不同形态。“太虚”是“气”散的形态,即本来的原始的形态。“太虚”聚为万物,仍不改变“气”的本质。因此,刘宗周得出“虚即气”的结论,正确地回答了“气”从何来的问题。他对所谓虚生气、无生有的论调进行诘问:

或曰:虚生气。夫虚即气也,何生之有?吾溯之未始有

气之先,亦无往而非气也。(同上)

在这里刘宗周指出“虚即气”,就是对张载的“太虚无形、气之本体”的概括。他不承认气是别的什么实体所生,否认在原始的物质形态——“气”之外还有另一种非物质性的实体之存在,这就击中了“虚生气”、“无生有”论调的要害。

上述观点,仅是刘宗周对张载自然观的继承,但他并未就此停步,而是有所发展。

第一,刘宗周在批驳“虚生气”、“无生有”的论调的同时,论述了“有”和“无”的辩证关系。他从“虚即气”的观点出发,认为无形的“虚”和有形的“万物”,都是“气”的不同的存在形态。“当其屈也,自无而之有,有而未始有。及其伸也,自有而之无,无而未始无也”(同上)。即是说,从事物的产生看,它是从无到有,即从“气”散为“太虚”的无形形态发展变化为“气”聚为万物的有形形态;从事物的消亡看,它是从有到无,即从“气”聚为万物的有形形态散入“太虚”,变化为“气”散的无形形态。可见,一般所谓“由无到有”或“由有到无”不过是气的聚散,由一种形态到另一种形态的变化。所以,“有”中有“无”,“无”中有“有”,说明事物的产生与消亡是统一的,在产生中有消亡,在消亡中有产生。正如他自己所概括的:“非有非无之间,而即有即无,是谓太虚,又表而尊之曰太极。”(同上)刘宗周把

“太虚”看作是“有”和“无”的统一,又把气之“有”(无形)和具体万物之“有”(有形)作了一定的区别。这种对“气”的原始物质存在形态变化的辩证观点,是对“虚即气”的唯物论观点的深化。当然,刘宗周的这些辩证思维仍然是朴素的、臆测的,缺乏近代实验科学的依据。

第二,刘宗周进一步运用“气”这一原始物质不同形态相互转化的辩证观点,对周惺颐《太极图易说》的所谓“无极而太极”、“太极本无极”的观点作了唯物主义的解说。

他指出“太极”即原始物质的“气”:

一奇即太极之象,因而偶之,即阴阳两仪之象。(同上)

太极、阴阳只是一个。(《明儒学案》卷六十二《蕺山学案·来学问答》)

可见,他所说的“一奇”,即奇数“一”的意思。而所谓的“一”,即是汉代王充“元气论”中所说的“元气未分,混沌为一”的原始物质的“气”。他所说的“因而偶之,即阴阳两仪之象”,也正如唐末《无能子》中对混沌无形的“元气”生成宇宙天地的描述:“天地未生,混沌一气;一气充溢,分为两仪。有清浊焉,有轻重焉。轻清者上为阳为天,重浊者下为阴为地,……气之自然也。”刘宗周提出“一奇即太极之象,因而偶之,即阴阳两仪之象”的观点,虽然有“象数”论的痕迹,但他是把“阴阳两仪之象”,即天地宇宙的构成,看作是“太极”这一混沌无形的原始物质“气”的自身发展变化的结果。

此外,刘宗周还认为由于“太极”(“气”)这一物质自身矛盾对立运动,促使万物“生生不息”。他说:

言太极则有阴阳,言阴阳则有变化。而盈天地间平陂往复之数,该于此矣。变变化化,游于无穷。(同上卷三十一《论语学案·尧曰》)

太极之妙,生生不息而已矣。生阳生阴、而生水、火、

木、金、土,而生万物,皆一气自然之变化。(同上卷五《圣学宗要》)

只此动静之理,分言之是阴阳,合言之是太极。(同上卷十《学盲》上)

很显然,刘宗周所说的“太极”,即是指原始物质的“气”,是“气”散为“太虚”的无形形态,故他把“太虚”,也“尊之曰太极”(同上卷十一《学言》中)。这种“气”的自身矛盾运动,乃是形成天地万物“生生不息”的本原。所以,黄宗羲把刘宗周的“太极”范畴概括为“万物之总名”(同上卷三十九《子刘子行状》),是符合其原意的。

既然“太极”是原始物质形态的“气”,那么,刘宗周又是如何理解周惇颐在《太极图易说》中所说的“无极而太极”的“无极”呢?他提出“无极则有极之转语”(同上卷十一《学言》中)的观点,认为“无极”并非是周惇颐等人所说的“虚无”,而是和“太极”一样,是原始物质“气”的无形形态。因而他说:“愚按无极、太极,又是夫子以后破荒语,此无字是落实语,非玄妙语也。”(同上卷三十四《周易古文钞·系辞下》)刘宗周把“无极”看作和“太极”一样,都是原始物质的“气”,是“有极之转语”,这对持“无极”为“虚无”看法的周惇颐等人来说,是大相径庭的。

第三,与“有是气、方有是理”、“离气无理”的理气论相联系,刘宗周提出“道不离器”的道器论。他说:

盈天地间,凡道理皆从形器而立,绝不是理生气。(同上卷十九《答刘乾所学宪》)

道理皆从形气而立。离形无所谓道,离气无所谓理。(同上卷十一《学言》中)

形即象也,象立而道器分,一上一下之谓也。上者即其下者也。器外无道也,即变通即事业,皆道也,而非离器以为道也。(同上卷三十四《周易古文钞·系辞上》)

离器而道不可见,故道器可以上下言,不可以先后言。

“有物先天地”异端千差万错,从此句来。(《明儒学案》卷六十二《蕺山学案·语录》)

可见,刘宗周从“离气无理”的观点出发,已认识到作为具体事物的“器”是作为一般原理的“道”的根本。而许多理学家则往往利用《易传》中“形而上者谓之道,形而下者谓之器”的命题,加以唯心主义的发挥,认为“道”是“器”的根本。刘宗周则与此相反,强调“凡道理皆从形器而立”,因而和程朱理学的“道本器末”、“理在事先”的观点不同。特别是他明确指出他们之所以“千差万错”,都从“有物先天地”的观点引申而来,颇切中要害。

刘宗周这种“道不离器”的道器论,上接宋代叶适的“道在于器数,其通变在于事物”(《水心别集·进卷·总义》)的道在事中的观点,而又比王夫之的“天下唯器”、“道在器中”(《思问录·内篇》)的道器论略早些。因此,黄宗羲很推崇他的老师刘宗周的理气论和道器论,称:“师于千古不决之疑,一旦拈出,使人冰融雾释。”(《黄梨洲文集·先师蕺山先生文集序》)其实,这个“冰融雾释”的工作,在刘宗周之前,已有张载、杨万里、陈亮、叶适、王廷相等作过。他这样评价,未免过誉。尽管如此,还是应该承认刘宗周的理气论和道器论,与明清之际的早期启蒙思潮的兴起有着联系。

由上所述,我们不难看出刘宗周的自然观更多地是继承了张载的“元气本体论”,但他本人却认为《礼记》的《曾子·天圆》篇是张载《正蒙》的思想渊源。他在《天圆》篇的注释中,就明确说:“愚按《天圆》一篇与《易》道相发明,其《中庸》、《太极图说》、《正蒙》之祖与。”(《刘子全书》卷三十五《曾子章句》)这种看法虽有偏颇,但却说明刘宗周对《天圆》篇的重视,思想上也自然会受其影响。

《曾子·天圆》篇以阴阳之气为天地万物之本原,对刘宗周的“离气无理”的理气论和“道不离器”的道器论有启迪作用。他说:

愚按:天积气,气浑然而运则圆;地积形,形块然而处则方。此天地自然之体也。有天地之体,斯有天地之道。

《易》曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器”是也。（《刘子全书》卷三十五《曾子章句·天圆》）

人禀天地阴阳之气以有生。（同上）

这里，刘宗周持传统的“天圆地方”的理论是错误的，但他以物质性的“气”作为天地和人类形成的本原，则包含了真理的粒子。特别是他由此而得出“有天地之体，斯有天地之道”的观点，与他在《周易古文钞·系辞上》中所讲的“形即象也，象立而道器分，一上一下之谓也。上者即其下者也，器外无道也”（《刘子全书》卷三十四）的“道不离器”论是相吻合的。

刘宗周在《天圆》篇的注释中，还表露出试图以阴阳之“精气”来说明人的生命以及人的道德伦理等社会意识的产生。他说：

阴阳之气一也，而其精者则曰神与灵，其粗者则物而已。精气者，纯粹以精之气，道之形而上者是也。神者，气之吐也。灵者，气之含也。一精含吐而神灵分，灵亦神也。人物之生，莫不本乎阴阳之气，则莫非神之所为，故以为品物之本。而人物之中，惟人也得其气之精者为最全，故生为万物之灵，而礼乐仁义从此出焉。……夫人之生，未尝不各禀阴阳之精，抱礼乐仁义之德，而精者不能不揉于物，则不能无善否治乱之异，二者相为贞胜，莫非一神之变化。（同上卷三十五《曾子章句·天圆》）

他认为，阴阳之气中最“纯粹”的部分为“精气”，它是构成“万物之灵”——人的本原，因为它“得其气之精者为最全”，因而也由此产生出人们的道德伦理等社会意识。他的这种观点虽然不能说明人的精神思维是人脑这一物质发展的最高产物，也没有说明道德伦理等社会意识是社会存在的反映，但它却排斥天帝这个神秘外力的作用，而把人的生命和意识的起源归之于物质性的“精气”所固有。不过，他又把“精气”称之为“神”和“灵”，这不仅把“神”看作“品物之本”，而且把人类社会的善恶治乱也看作“神”（精气）的作用——“莫非一神

之变化”。这样,就把“精气”所具有的运动变化功能——“神”的作用绝对化、神秘化,似乎真正成了支配自然与人类社会变化的“神”“灵”了!

其实,这种企图用“精气”或“气”来说明人的生命和精神活动的产生,早在战国时代就有人论述过。如宋尹学派的“精气”论就说:“精也者,气之精者也。气,道(通)乃生,生乃思,思乃知,知乃止矣。”(《管子集校》下册第786页,科学出版社1956年出版)认为“精气”产生了人的生命,有了生命才有了人的思想和智慧。又如荀子说:“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义。人有气有生亦且有义,故最为天下贵也。”(《荀子·王制》)荀子不仅认为宇宙万物都是由“气”构成的,而且揭示出人和其他万物有质的区别。人不仅有生命、有知觉,而且具有道德属性即“义”。到了公元后十六世纪末至十七世纪中的刘宗周时代,他仍在运用“精气”说的理论来论证人的生命和道德伦理等社会意识的产生,那就显得陈旧落后了。这说明刘宗周的自然观,仍停留在“天才的猜测”阶段,还十分缺乏近代实验科学基础。因而他也很容易夸大“精气”的作用,尤其是用它来解释人的精神现象时,易于滑向唯心主义的歧途。

此外,还需指出,刘宗周的自然观基本上是持“盈天地间皆气”的“离气无理”和“道不离器”的观点;而另一方面,他又保留理学的“慎独”学说,提出“独之外别无本体,慎独之外别无功夫”(《明儒学案》卷六十二《蕺山学案·诸说》)的观点。他把人的自我意识的“独”看作与王守仁的“良知”一样,不但是宇宙本体,而且是道德和认识的基础。这说明刘宗周的思想体系存在着矛盾,颇类似于张载。

(二)以“形气为本”的人性论及其心学观点

全祖望说:“蕺山之学,专言心性。”(《鮚埼亭集》卷十一《梨洲先生神道碑文》)说明刘宗周很重视对人性问题的探索,在他的思想中

占有重要的地位。

刘宗周的人性论是与“离气无理”的理气论紧相联系的,因而形成了颇有特色的、以形气为本的人性论。

1. 关于人性的由来问题

刘宗周认为,人性是人出生以后才形成的,是以人的身体和气质为依据的。他说:

盈天地间一气而已矣。气聚而有形,形载而有质,质具而有体,体列而有官,官呈而性著焉。(《刘子全书》卷七《原性》)

形而下者谓之气,形而上者谓之性,故曰性即气,气即性。

(《明儒学案》卷六十二《蕺山学案·证学杂解》)

人生而有此形骸,便有此气质。就中一点真性命,是形

而上者,虽形上不离形下。(《刘子全书》卷八《气质说》)

在这里,刘宗周仍运用“气”为天地万物之本原的自然观来说明由形而下之“气”决定了人的身体各器官的产生,从而有了形而上之“性”的由来。所以他说:“凡言性者,皆指气质而言”(同上卷十一《学言》中);“离气质无所谓性者”(同上卷十二《学言》下)。总之,有“气”才有“性”,不能离“气”谈“性”。他还认为,正如不能离气而言道、离事而言理一样,不能离开人心而谈人性:

形而上者谓之性,形而下者谓之心。(同上卷十《学言》上)

心生之谓性,心率之谓道,心修之谓教。(同上卷十一《学言》中)

离心无性,离气无理。(同上卷十九《复沈石臣进士》)

有心而后有性,有气而后有道,有事而后有理。故性者,心之性。(同上卷十三《会录》)

因此,他认为人心不能与人性同等,因为人性是在有了人心之后才产生的。故而他指斥离心谈性或是把心性等同的观点,认为这样做,则

会促使人们趋向“愈玄愈远”的迷途。他说：

凡所云性，只是心之性，决不得心与性对。（《明儒学案》卷六十二《戴山学案·语录》）

后之言性者，离心而言之，离之弗能离，则曰一而二，二而一。愈玄愈远。（同上）

刘宗周这种离气无性、以形气为本的人性论，是他的“离气无理”的自然现在人性论上的贯彻和发挥。

这样，刘宗周就回答了人性产生的本原问题，即人性是后天才形成的，而不是先天就存在的。他否认程、朱的人性根源于“理”、是先天的观点，指出这种先天人性论的错误就在于“舍已生后，分外求个未生前，不免当面错过。”（同上）他批评程、朱这种舍弃人的后天而到未生前去寻求人性根源的做法，认为，“五行不到处，父母未生前”（同上），是谈不上什么人性的。这样，他就把人性置于金、木、水、火、土的物质元素和后天形成的基础上。这显然是突破了先天人性论的传统观念。不过，刘宗周的这种看法，仍然是把人仅看作自然界各种物类中的一种，仅从人的自然属性来解释人性产生的本原问题。说明他只了解人的自然属性而不了解人的社会属性。

2. 关于人性的内容问题

刘宗周与张载、程颢、程颐、朱熹和王守仁等人的观点不同。他反对从先天人性论出发，把以仁、义、礼、智、信为内容的封建伦理道德观念也看作是先天的、人性所固有的。他认为，以仁、义、礼、智、信为内容的伦理道德观念，并不是先天地存在于人的本性之中，而是人们有了“父子君臣”等社会关系之后才出现的。这正如同道和器的关系一样，是先有器而后有道，先有具体事物而后有抽象观念。如：没有父子关系的存在，人们不可能产生“仁”的观念；没有君臣关系的存在，人们不可能产生“义”的观念。其他如礼、智、信等观念，也是如此。所以他说：

无形之名，从有形而起。如曰性，曰仁、义、礼、智、信，

皆无形之名也。然必有心而后有性之名,有父子而后有仁之名,有君臣而后有义之名,推之礼、智、信皆然。(《刘子全书》卷十三《会录》)

认为仁、义、礼、智、信伦理道德观念是父子、君臣等社会关系的反映。

那么,刘宗周所说的人性内容又是什么呢?他把人的生理功能看作是人性的具体体现。他说:

性者,生而有之之理,无处无之。如心能思,心之性也;耳能听,耳之性也;目能视,目之性也。(同上卷十一《学言》中)

这里,他把性解释为人的生理功能,所以他的人性论带有自然人性论的倾向。

值得注意的是,刘宗周从反对先天人性论出发,认为人性的好坏是靠后天所处的环境和主观努力结果而发展变化的。因而,他把人的贤愚、圣凡的差别归之于后天的“习”和“学”。他说:

人生而有习矣。……有习境,因有习闻;有习闻,因有习见;有习见,因有习心;有习心,因有习性。……习于善则善,习于恶则恶,犹生长于齐、楚不能不齐、楚也。习可不慎乎!(同上卷八《习说》)

有人问:为何“均是人也,或为圣人,或为凡人?”他回答说:

人生之初,固不甚相远矣。孩而笑,啼而啼,饥渴嗜欲,有同然也。及夫习于齐而齐,习于楚而楚,始有相径庭者矣。生长于齐,既而习为楚语焉,不弗楚也;生长于楚,既而习为齐语焉,无弗齐也。此学之说也。(同上卷七《原学》)

刘宗周的这些观点,后来由他的学生陈确继承和发展。陈确也把人性的善恶好坏看作是后天学习与习的结果,而且把人性看作是一种天然的性质,表现为气、情、才。

3. 关于“义理之性”与“气质之性”的关系

关于这个问题,刘宗周和张载、二程、朱熹也有所不同。

张、程、朱等人将“义理之性”与“气质之性”对立起来,认为二者的关系是善恶对立的关系。刘宗周则认为“义理之性”和“气质之性”并不对立,二者是“俱善”的关系,而不是善恶对立的关系。他说:

要而论之,气质之性即义理之性,义理之性即天命之性,善则俱善。(同上卷十九《答王右仲州刺(嗣爽)》)
他由此出发,认为“义理之性”和“气质之性”的关系是统一的,而“义理之性”是“气质之性”之所为。他说:

须知性只是气质之性,而义理者气质之本然,乃所以为性也。(同上卷八《中庸首章说》)

性只是气质之性,而义理之性者,气质之所以为性也。
(同上卷十三《会录》)

性是就气质中指点义理者。(同上卷三十一《论语学案·阳货》)认为“义理之性”和“气质之性”非但不对立,而且“义理之性”寓于“气质之性”中,有“气质之性”然后才有“义理之性”,“气质之性”是“义理之性”的根据。

由此,刘宗周进而否定“天理”和“人欲”的对立。他说:

人心,道心,只是一心。(同上卷八《中庸首章说》)

离却人心别无道心。(同上卷十三《会录》)

心只有人心,而道心者,人之所以为心也。(同上)

曰人心,言人之心也;曰道心,言心之道也。心之所以为心也,非以人欲为人心,天理为道心也。(《刘子全书续编》卷二十二《中兴金鉴录》七)

而道心者,心之所以为心也,非以人欲为人心,天理为道心也。(《明儒学案》卷六十二《蕺山学案·来学问答》)
在他看来,“天理”和“人欲”是统一的,并不象程、朱所说的水火不相容。二者虽有不同,但是相通的,可以相互转化。他说:

天理人欲本无定名,在公私之间而已。(《刘子全书》)

卷十《学言》上)

欲与天理只是一个,从凝处看是欲,从化处看是理。

(同上)

天理、人欲同行而异情,故即欲可以还理。(同上)

他认为,“人欲”只是人的生理的自然要求,即所谓“生机之自然而不容己者,欲也”(同上卷六《原心》),故不能把它看作“恶”,只有那些纵欲过度的行为,才是“恶”。

刘宗周把“人欲”看成是人的生理要求的观点,为后来陈确所发展,得出了“人欲恰好处,即天理”(《陈确集·无欲作圣辨》)的结论,把“人欲”看成是人性的自然流露,而“天理”则是“人欲”的合理体现。

由此可见,刘宗周基于“离气无理”的自然观而提出的关于人性论观点,是不同于程、朱的先天人性论的,但这些并不能概括他的人性论的全貌,因为刘宗周的思想体系是矛盾的。他虽然不同意张载、二程、朱熹将人性分为“义理之性”和“气质之性”,也反对将“义理之性”和“气质之性”以及“道心”与“人心”,“天理”与“人欲”看作是对立的,但他仍然承认他们所说的“义理之性”、“道心”和“天理”的存在。而且,他对“心”的解释,有时指人的一种器官,有时指人的道德的本原,它比前者更为根本。例如他说:

道心即人心之本心,义理之性即气质之本性。千古支离之说可以尽扫,而学者从事于人道之路,高之不堕于虚无,卑之不沦于象数,而道术始归一乎。(同上卷十一《学言》中)

既然“道心即人心之本心”,“义理之性即气质之性之本性”,那么,依此推演,势必要承认宋儒乃至王守仁的先天人性论和先天道德观的存在。这样,先天道德观即成为“义理之性”(或“道心”)和“气质之性”(或“人心”)统一的基础。除此,刘宗周还把“心”和“意”之间的关系,也同样看成为“意”是“心”的主宰,他说:

天,一也。自其主宰而言,谓之帝。心,一也。自其主宰而言,谓之意。(同上卷十二《学言》下)

这样,原来作为意念而言的“意”就变成和“道心”(或“义理之性”)一样,成了先天固有的道德观念,主宰着“心”。至于人们如何认识“道心”(或“义理之性”),刘宗周提出“不慎独,又如何识得天命之性”(《明儒学案》卷六十二《蕺山学案·语录》),提倡内心省察。可见,刘宗周最终并未能摆脱王学的影响。

(三)“良知不离闻见”与“求道之要莫先于求心”

刘宗周的认识论也是自相矛盾的。他一方面认为“良知”是学而后知,强调“闻见之知”是人们认识的基础;另一方面,却又未能摆脱王学的羁绊,提出“求道之要,莫先于求心”和“识不待求,反之即是”的观点。

刘宗周认识论有如下几个主要特色:

1. 关于“良知”的来源

刘宗周认为“良知”不是先天固有,而是学而后知的。他指出“世间安有生知”(《刘子全书》卷十三《会录》),就连圣人“尧、舜、禹、汤、文、武举非生知”,“亦必待学而后有”(同上卷二十九《论语学案·述而》)。他提出,“学知之知即良知之知”,不赞成王守仁“不虑而知为良知”的先天良知论。认为人们的认识或“良知”来自同外界事物的接触,否则是得不到任何“良知”的。因而,他提出“离物无知”:

心以物为体,离物无知。今欲离物以求知,是程子所谓

反镜索照也。(同上卷十《学言》上)

这里,他指出人们的认识或“良知”是需要通过对客观外界事物的接触才能产生,如若脱离外界事物而求“良知”,则如同“反镜索照”一样,见不到被反映的事物,必然对事物一无所知。而“心以物为体”,

则是其“离物无知”的前提和基础。他在回答友人的信中,强调认识不能“离物以空之,与逐物以外之”;否则,“总于致知之学,无有是处”(同上卷十九《答履思》十二)。他认为儒学之所以没有堕入佛学的“虚空圆寂之觉”,就在于儒学讲求“格物”而获得对于事物的认识。他说:

释氏之本心,吾儒之学亦本心,但吾儒自心而推之意与知,其工夫实地却在格物。……释氏言心便言觉,……其所谓觉,亦只是虚空圆寂之觉,与吾儒体物之知不同。(同上卷十《学言》上)

因此,刘宗周认为“世未有悬空求觉之学”(同上卷六《证学杂解》),“如学书必须把笔伸纸,学射必须张弓挟矢”(同上)。而且主张“学”还要和“思”、“问”、“辨”、“行”相结合,才能“觉斯理”(同上),获得真正的认识。“五者废其一,非学也”(同上)。若做到“学”、“问”、“思”、“辨”、“行”结合,则一刻也不能与外界事物相离,他力主“即物以求之”的格致说,反对有人倡导王守仁的“先物而求之”的格致说:

读年台《格致辨》,大抵力提主翁,以为印证物理之本(学),而八者一齐俱到,可为深契文成之旨。第其所为主翁者,果即物以求之乎?抑先物以求之乎?如先物而求之也,则心自心、物自物矣,而复本心以格物,是役其心于外物也,势必偏内而遗外矣,焉能格之?而焉能致之?即其所为格而致焉者,亦格其无物之物而非吾之所为物也,且致其无知之知,而非吾之所为心与意也。修齐治平,一举而空之矣。此龙溪之说,所以深陷于释氏而不自知也。若即物以求心,则物未尝外也,而知亦未尝内也,即格而即致矣。二者于年台何居焉?阳明先生主脑良知,而以格物为第二义,似终与《大学》之旨有异。儒、释之分,实介于此。……愿年台力回禅帜,直达孔宗,以续斯文之脉。(同上卷十九

《与王弘台年友》)

这里,他批评“先物以求之”的格致说的弊病,就在于心物脱离。所谓心物脱离,就是说认识主体——“心”不去接触外界事物的认识对象——“物”,反而去求其“本心”的自我认识。这不仅“偏内而遗外”以致“离物无知”,甚至会象王畿那样堕入佛教的空无虚幻之境而不自知。其根源就在于王守仁的先天良知说。王守仁把“良知”看做天赋,因而人们不用“格物”就能获得认识,只要格其“本心”就行了。所以,刘宗周对这种“先物以求之”的格致说的弊病的批评,实际上是对王守仁先验论的“良知”说的批评。

2. 刘宗周还认为依赖耳目等感官得来的“闻见之知”是人们获取认识的重要来源

他针对王守仁的“良知不由见闻而有”(《王文成公全书》卷二《传习录》中)的命题,提出“良知何尝离得闻见”的命题。这两个相反的命题,不仅反映各自对“良知”的不同理解,而且也说明他们的根本分歧。他说:

盖良知与闻见之知,总是一知。良知何尝离得闻见,闻见何尝遗得心灵。(《明儒学案》卷六十二《蕺山学案·语录》)

文成云:“闻见非知,良知为知;践履非行,致良知为行。……”然须知良知之知,正是不废闻见;致良知之行,正是不废践履。(《刘子全书》卷二十八《大学古记义约》)

认为“良知”的取得,是与耳目感官的“闻见之知”。分不开的。他把耳目等感官比作是接触外界事物而获得聪明才智的窗户,故说“耳目者聪明之户牖”(同上卷十二《学言》下)。

3. 刘宗周不赞成把知分为“闻见之知”和“德性之知”

他否定有脱离闻见的“德性之知”,认为聪明才智依赖于耳目的

见闻之知,而非恃乎“睿知之体”。他说:

德性、闻见本无二知,心一而已。聪明睿智出焉,岂可以睿知者为心而委聪明于耳目乎?今欲废闻见而言德性,非德性也。转欲合闻见而全德性,尤未足以语德性之真也。世疑朱子支离,亦为其将尊德性、道问学分两事耳。夫道一而已矣,学亦一而已矣。(同上卷十九《答右仲》三)

世谓闻见之知与德性之知有二。予谓聪明睿智,非恃乎睿知之体,不能不窍于聪明,而闻见启焉。性亦闻见也,效性而动者学也。今必以闻见为外而欲堕体黜聪以求睿知,并其睿知而槁矣,是堕性于空而禅学之谈柄也。(同上卷二十九《论语学案·述而》)

可见,刘宗周反对把知分为“闻见之知”和“德性之知”,而只赞同有闻见的“睿知”,因为“睿知”是不脱离耳目等感官的“闻见之知”的,有了“闻见之知”,才会有“聪明睿智”;即使所谓“天聪天明”,也无非是“耳辨闻、目辨见是也”(同上);至于所谓“天聪明之尽”,也无非是孔子所说的“多闻,择其善者而从之,多见而识之是也。”(同上)他否认有脱离闻见的“德性之知”。他批评“废闻见而言德性”的观点,指出如若象佛教僧侣那样摈弃见闻,以求“睿知”,那就连聪明睿智也会变得枯竭,如“堕性于空”。他又说:

致知有二义:从横说,在即此以通彼;从竖说,在由表以彻里。人心未尝无知,只是明一边又暗一边,若仿佛举得全到,却又只是明个外一层,于透底处,全在窅黑地。如此,安得不用格物之功!(同上卷九《秦履思问致知之说》)

刘宗周看到了人们认识上的表面性和片面性,要求通过格物致知之功,使认识深刻而全面。这就是他所说的:一要“即此以通彼”,由事物的已知部分推测到未知部分,由知之甚少到知之甚多;二要“由表以彻里”,由对事物的表面现象的了解进到对于事物内部联系的认识。这样,就不能单纯依赖耳目感官得来的“闻见之知”,而须“耳目

心思并而用之”(同上卷二十八《论语学案·为政》),发挥“心之官则思”的作用。

4. 刘宗周在致知问题上

不同意王守仁的“心悟”,提倡“学而知之”和“读书为格物致知之要”,指出王守仁从“良知即天理”出发,强调“此知(指良知)之外更无知”(同上卷十二《学言》下),是为了“开人悟门”、“致知存乎心悟”(同上)。他反对这种致知在于“心悟”的观点,认为这非“《大学》之本旨,《大学》是学而知之者”(同上)。所以他提倡读书,赞同先儒“特以读书一事为格物致知之要”,指斥后儒“蔽其旨于良知”(同上卷十三《会录》)。刘宗周之所以提倡读书,是因为他把书看成是“闻见之知”的记录,它能指导和启发人们的言行和思考。他说:

夫书者,指点之最真者也。前言可闻也,往行可见也,
多闻择其善者而从之,多见而识之,所以牖吾心也。(同上
卷八《读书说》)

读书者,闻见之精者也。(同上卷十三《证人会约》)

刘宗周要求对书中的“圣贤说话”,不可泛泛看过,而要加以体验和印证,要能疑。他说:

人须用功读书,将圣贤说话反复参求、反复印证一番,
疑一番。得力须是实,实将身体验,才见圣人说话是真实不
诳语。(同上《会录》)

他批评那些“不善读书者”,“专以记诵辞章”为能事。他这种重闻见、重读书、提倡验证的思想,是可贵的。

5. 在本体与功夫、知与行的问题上

刘宗周和王守仁也存在分歧。他和王学末流的代表人物陶奭龄等进行论辩。

陶奭龄是当时王门后学、泰州学派的著名人物陶望龄之弟,其兄之学“多得之(周)海门”,宗王学,后又信佛,“遂使宗风盛于东浙”

(《明儒学案》卷三十六《泰州学案·陶望龄传》)。陶望龄学同其兄,二人均是当时王学末流的代表人物。崇祯初年,刘宗周曾与陶望龄会讲于石簑书院,后来因学术观点不同而发生争辩,刘宗周自行成立证人书院,单独主讲。

关于本体与功夫的论辩,陶望龄从王守仁“心即理”的本体论出发,强调本体即功夫,认为只要认识了本体的“心”,功夫就在其中了。他说:“识认本体,识认即是工夫”,“识得本体,则工夫在其中”(《刘子全书》卷十三《会录》)。实际上,这是把认识看作来自内心,其实是以消功夫归本体为宗旨。刘宗周指出,把本体看作自己主观的“心”是不对的,认为“本体只在日用常行之中”(同上),如果把它“别作一物”——“心”来看待,不去认识“日用常行”的外在世界,那么,无异于“索吾道于虚无影响之间”(同上)。在他看来,陶望龄所谓“识认本体”的“识认”,“终属想象边事,即偶有所得,亦一时恍惚之见,不可据以为了彻也。”(同上)他还认为,外在世界才是认识的源泉,格物致知的功夫愈精密,“则本体愈昭苒”(同上卷十九《答履思》二)。

关于知与行的论辩,刘宗周主要针对王守仁的“知行合一”论而发。他说:

知行自有次第,但知先而行即从之,无间可截,故云一。
后儒喜以觉言性,谓一觉无余事,即知即行,其要归于无知。
……是率天下而为禅也!(《明儒学案》卷六十二《蕺山学案·语录》)

知行何可偏废,……知之至才能行之至,行之至方是知之至。后人言即知即行,不必于知外更求行,重本体不重工夫,所以致吾道之大坏也!(《刘子全书》卷十三《会录》)

综上所述,不难看出,刘宗周的认识论和王守仁及其后学之间是有区别的。

刘宗周的认识论虽具有某些唯物主义因素,但并未能完全摆脱

王学的思想影响。这突出地表现在他提出“求道之要莫先于求心”，认为“求道”不能离开“自识其心”。他说：

夫学不识心，而欲求圣人之道者，未之有闻。不自识其心，而欲求圣人之心，尤未闻之也。（同上卷二十一）

求道之要，莫先于求心（同上卷十九）。

他强调王学“识心之说”和孟子的“养心”说的一致性，提出“识不待求，反之即是”这一理学家传统的“内省”、“反求”的认识功夫。他说：

后儒喜言心学，每深求一步，遂有识心之说。又曰：人须自识其真心。或驳之曰：心自能识，谁为之者？余谓心自能识，而真处不易识，真妄杂揉处，尤不易识，正须操而存之耳，所云存久自明是也。若存外求识，当其识时而心已亡矣，故识不待求，反之即是。……所以孟子又言“养心”，知存养之说者，可与识心矣。（同上卷六）

他认为，既然认识在于“识心”，那么，为学之要则莫过于“治心”，而妨碍“治心”的最大危害是“出于人欲之私”，故必须“求仁”，以“破除私意、完复心体”。他说：

学莫要于治心，而恶与过皆出于人欲之私者，累心者也。……即心为理，在事为义，以此为学，而作圣之功，端在是矣。此孔门克复之旨也。（同上卷三十五《曾子章句·立事》）

求仁是圣学第一义。为仁之功，随处可下手。总之只要破除私意、完复心体而已。（同上卷八《读书要义说》）

先儒尝言心是镜，仁是镜之明，私欲是尘埃，尘去则镜明，故克己复礼以为仁。（同上卷二十八《论语学案·雍也》）

刘宗周从“识心”出发而提出的“治心”、“去人欲”、“求仁”之说，实际是认识论和道德修养论的结合，其目的，正如他自己所说的“遏人

欲、存天理”(同上《论语学案·宪问》)。

(四)提倡“慎独”、“敬诚”德修之说

万历四十二年(公元1614年),刘宗周告假归里,时年三十七。此后十年间,朝政更趋腐败,阉党专权,极尽残害正直人士之能事。天启五年(公元1625年),刘宗周四十八岁时,被革职为民。他把世道之坏归结为人心之恶,“痛言世道之祸,酿于人心”(同上卷四十《蕺山先生年谱》)。他希望学者能以“明人心本然之善”为己任,认为“吾辈惟有讲学明伦,庶几留民彝于一线”,“他日不至于凶于尔国,害于尔家”(同上)。因此,他于同年五月初一开始会讲于解吟轩,“令学者收敛身心”,企图通过讲求内心省察,以达道德的自我完善,以解救“世道之祸”。刘宗周进一步提倡的“慎独”、“敬诚”之说,成为其理学思想的重要组成部分。所以,他的学生黄宗羲说“先师之学在慎独”(《黄梨洲文集·先师蕺山先生文集序》)。

“慎独”一词,原出于《中庸》,历来被儒家作为内心省察的道德修养功夫。刘宗周则把“慎独”看得很重要,认为“君子之学,慎独而已矣”(《刘子全书》卷二十一《书鲍长孺社约》);“慎独之外,别无学也”(同上卷三十八《大学古记约义》)。他还说:“学问吃紧工夫,全在慎独,人能慎独,便为天地间完人。”(《刘子全书续编》卷一《证人社语录》)在他看来,“慎独”包括了对宇宙本体的认识,以及个人的道德修养等一切重要学问和做人的道理在内。他说:

慎独是学问的第一义。言慎独而身、心、意、知、家、国、天下一齐俱到。故在《大学》为格物下手处,在《中庸》为上达天德统宗、彻上彻下之道也。(《刘子全书》卷十《学言》上)

《大学》之道,一言以蔽之,曰慎独而已矣。《大学》言慎独,《中庸》亦言慎独。慎独之外,别无学也。在虞廷为“允执厥中”,……在文王为“小心翼翼”,至孔门……其见

于《论》、《孟》则曰非礼勿视、听、言、动，……曰“求放心”，皆此意也。而伊洛渊源遂于一“敬”为入道之门。朱子则析之曰：“涵养须用敬，进学则在致知。”故于《大学》分格致、诚正为两截事，至解慎独又以为动而省察边事。先此更有一段静存工夫，则愈析而愈支矣。故阳明子反之，曰慎独即是致良知。即知即行，即动即静，庶几心学独窥一源。（同上卷三十八《大学古记约文》）

这就是说，所谓尧、舜、禹的“十六字心传”，孔子“四勿”的道德准则、孟子的“求放心”，以至程、朱的“涵养须用敬，进学则在致知”，王守仁的“致良知”等等都可概括在“慎独”二字之内。可见，刘宗周的“慎独”说，把本体论、认识论、人性论和道德修养论都沟通了，以免重犯程、朱“支离”之弊。

首先，刘宗周明确提出“独之外，别无本体；慎独之外，别无工夫”（同上卷八《中庸首章说》）。何谓“独”？他的学生陈确解释说：“独者，本心之谓，良知是也。”（《陈确集·辑祝子遗书序》）说明“独”即人的主观意识即“心”，也即王守仁的“良知”。自从刘宗周在中年转向心学之后，对于“心”，对于“灵明”，均作了不少论述。

只此一心，自然能方、能圆、能平、能直，……际而为天，蟠而为地，运而不已，是为四气。处而不坏，是为四方。生而不穷，是为万类。建而有常，是为五常。革而不悖，是为三统。治而有宪，是为五礼、六乐，八征、九伐。阴阳之为《易》、政事之为《书》、性情之为《诗》、刑赏之为《春秋》、节文之为《礼》、升降之为皇帝、五伯皆是也。只此一心，散为万化，万化复归一心。（同上卷二十三《心论》）

问：《大学》首言明明德，何也？曰：人生通天彻地只此一点灵明。就此一点灵明，做出工夫，曰明明德；就此一点灵明，所遍合处即是亲民；就此一点灵明，所究竟处即是止

至善。

故下文即继之曰知止、曰止先、曰知至，皆灵明之入路也。灵明之用大矣哉！（同上卷三十八《大学杂言》）

可见，刘宗周所说的“心”、“灵明”，正是王守仁所谓“心之本体，无所不该”（《王文成公全书》卷三《传习录》下）的“良知”。王守仁常把“心”、“灵明”等同于他的“良知”，故而陈确把“独”解释为“本心之谓，良知是也”是符合刘宗周的本意的。关于“独”，刘宗周还作了如下论述：

独者，位天地、育万物之柁牙也。……主人翁只是一个，认识是他，下手亦是他。这一个只是在这腔子内，原无彼此。（《刘子全书续编》卷一《证人社语录》）

圣学本心，唯心本天，维玄维默，体乎太虚，因所不见，是名曰独。（《刘子全书》卷二十三《独箴》）

名曰独，其为何物乎？本无一物之中而物物具焉，此至善之所统会也。致知在格物，格此而已。独者，物之本，而慎独者，格之始事也。（同上卷十二《会录》）

“独”中具有喜、怒、哀、乐。四者，即仁、义、礼、智之别名。（同上卷五《圣学宗要》）

这就进一步说明“独”和王守仁的“良知”相似，整个宇宙万物、包括人的认识对象和道德准则都在人心之中，即在“独”（“良知”）之中。然而，刘宗周谈“慎独”大多是从个人道德修养的角度而言，而很少从本体上去论证“慎独”。这里，反映出他对个人操守气节的高度重视。他又说：

问格物之义，诸说纷纷，当主谁说？曰：只有慎独二字足以蔽之。（同上卷十三《会录》）

千古相传只慎独二字要诀，先生（指王阳明）言致良知，正指此。但此“独”字换“良”字，觉于学者好易下手耳。（同上卷十三《阳明传信录》）

总之,刘宗周的“慎独”说,主要是道德修养论。

其次,刘宗周认为“慎独”能使人的道德修养达到“中和”的境界,是实践儒家“中庸之道”的必要途径。

“中和”这个概念,原出于《中庸》。子思把孔子的“执两用中”的方法论提到了世界观的高度,即所谓“中也者,无下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉”。这就把“中和”看作是宇宙的根本法则,遵循这一法则,就能让事物平衡、和谐并得到发展,使天下万物各得其所,兴旺发达。子思还认为“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和”,即要求人们的思想感情,内蕴于心时中正不偏,表露于外时不偏激而有节度。总之,是要符合仁、义、礼、智、信的道德准则。这样,就合乎儒家所称道的“天命之性”和“中庸之道”。刘宗周继承了子思的“中和”思想,与他的“慎独”之说紧密联结起来,认为“慎独之学,即中和、即位育,此千圣学脉也”(同上卷十一《学言》中)。他把“慎独”看作与子思的“致中和”一样,都是实现“中庸之道”的必要途径。因为“慎独”在《中庸》中一向是要求在个人独处无人注意时,也要谨慎不苟,切实按照伦理道德而进行内心省察,以保证自己的言行合乎“中和”这个天地间的根本法则,即“中庸之道”。这样,也就尽到了“天命之性”。他说:

约其旨,不过曰慎独。独之外别无本体,慎独之外别无工夫,此所以为中庸之道也。(同上卷八《中庸首章说》)

“独”即天命之性所藏精处,而慎独即尽性之学。(同上卷五《圣学宗要》)

可见,刘宗周的“慎独”说,不只是一般的道德修养方法,而且还把它引申到人性论和认识论方面。

同时,刘宗周还从子思的“中和”说出发,认为君子由“慎独”以“致中和”,不仅能“天地位、万物育”,而且还能达到天、地、人、物“致则俱致、一体无间”的结果。他说:

君子由慎独以致吾中和 ,而天地万物无所不本、无所不达矣。达于天地 ,天地有不位乎 ? 达于万物 ,万物有不育乎 ? 天地此中和 ,万物此中和 ,吾心此中和 ,致则俱致 ,一体无间。(同上卷八《中庸首章说》)

在刘宗周看来 ,如人人都能做到“慎独” ,走“中庸之道” ,各安其位 ,各尽其职 ,彼此和谐的发展 ,就可国治天下太平。

第三 ,刘宗周还认为“慎独”是与“敬诚”相联结的 ,故他在提倡“慎独”的同时 ,也提倡“敬诚”之说。

他认为子思的主观精神——“诚” ,不仅体现天道 ,而且是道德和认识的基础 ,故而他十分赞赏孟子的“思诚者 ,人之道也”的观点。孟子所谓“思诚” ,就是要“明乎善”、“诚其身”(《孟子·离娄》上) ,即所谓的“尽心” ,要求通过内心省察去保持先天固有的仁、义、礼、智的“善端”。这自然和“慎独”的内心省察相联系。刘宗周也很推崇周惇颐所说的“诚”。他说 :“《通书》曰诚者 ,圣人之本 ,可谓重下注脚 ,则吾道之一觉也。”(《明儒学案》卷六十二《蕺山学案·证征学杂解》)他还指出周惇颐的“诚” ,是“言圣人分上事 ,句句言天之道也 ,却句句指圣人身上家当。‘继善成性’ ,即是‘元亨利贞’ ,本非天人之别。”周惇颐的“诚” ,体现了道德论与宇宙论的一致 ,而刘宗周的“慎独”说与之有相同之处。这样 ,“慎独”和“敬诚”即在思想一致的基础上联结起来了。

刘宗周所说的“敬” ,是采用程、朱所谓“入道莫如敬”、“主敬”为“圣学始终之要”(《朱文公文集》卷三十九《答胡广仲》)的观点。他在五十五岁那年(崇祯五年)重建古小学时 ,即“迎尹和靖先生(二程四大弟子之一)神位入祠 ,行释奠礼”、“发明伊洛主敬之旨”(《刘子全书》卷四十《子刘子年谱》)。

刘宗周提出“诚由敬入 ,孔门心法”(同上)的观点 ,把“敬”与“诚”联结起来。可见他的“慎独”、“敬诚”之说 ,是要人们保持至诚的精神状态去进行内心省察 ,寻求道德的自我完善 ,以达天人一体的

神秘境界。所以,黄宗羲在评论刘宗周的理学宗旨时说:

先生宗旨为慎独,始从主敬入门,中年专用慎独工夫,慎则敬,敬则诚。晚年愈精微、愈平实。本体只是些子,工夫只是些子,仍不分此为本体,彼为工夫。(同上卷三十九《子刘子行状》)

朱子一生学问得力于主敬,今不从慎独二字认取,而欲缀敬于慎独之前,所谓握灯而索照也,作《诚意章章句》。

(同上)

刘宗周所谓道德的自我完善,其实就是朱熹所说的:“遏人欲于将萌,而不使其潜滋暗长于隐微之中,以至离道之远也。”(朱熹《四书集注·中庸章句》)因此,刘宗周很赞赏朱熹所提倡的“无一毫人欲之私”的“第一义”,而特作《第一义说》。他说:

朱夫子答梁文叔曰:“近看孟子道性善,言必称尧、舜,此是第一义。若以于此看得透、信得及,直下便是圣贤,便无一毫人欲之私。”……学者须占定第一义做工夫,方是有本领学问。……学者只是克去人欲之私。欲克去人欲之私,且就灵光初放处讨分晓,果认得是人欲之私,便即是克了。阳明先生“致良知”三字,正要此处用也。(同上卷八《第一义说》)

这里,刘宗周把朱熹的“无一毫人欲之私”的“第一义”与王守仁的“致良知”联系起来,其目的就是他自己所说的“克去人欲之私”。

刘宗周之所以提倡“敬诚”之说,除了由于“敬诚”与其“慎独”之说思想相通外,还因为他认为王守仁“良知”之学被后人运用不当,出现了弊端,其症结是患“不诚之病”,因此他要提倡“学以诚意为极则”,以补救“良知”之学。

总之,刘宗周是在“良知”之学出现弊病、趋于宗禅时,以心学的立场观点、吸取和融合了儒家思孟学派以来的传统观念,以及周惇颐、二程、朱熹的“诚”、“主敬”等理学观点,形成自己的“慎独”、

“敬诚”之说的。正如后学邵廷采所说：“蕺山虽不言良知，然补偏救弊，阳明之学，实得蕺山益彰。”（《思复堂文集·刘子蕺山先生传》）

综观刘宗周的思想学说，我们可以得出如下几点认识：

1. 刘宗周的思想体系比较复杂，充满矛盾。他一方面在本体论、人性论和认识论上，提出了与理学相对峙的有唯物主义倾向的新观点；另一方面，又力图维护心学的地位，其“慎独”、“敬诚”之说的提出，就是针对王守仁的心学危机而发的，旨在“补偏救弊”。刘宗周思想体系的矛盾现象，正是他处于明末这个新旧交替时期各种社会矛盾在思想上的反映。这时在社会经济、政治和思想等方面都发生了某些变化。明王朝已腐朽败坏，行将覆灭。作为统治思想的理学已走向它衰颓没落的阶段，一个以提倡“经世致用”为内容的早期启蒙思潮即将来临。刘宗周处于这样一个新旧交替时代之前夜，自然形成他在思想上的独创和因袭、活的和死的相交织的多重矛盾。

2. 刘宗周虽然未能摆脱心学的束缚，仍因袭“心学”的思想观点，但也提出了一些与理学的传统思想相违背的观点，如“离气无理”、“道不离器”的本体论、以“形气为本”的人性论和“良知不离闻见”的认识论等，而这些背离理学的思想观点，后来被他的学生、蕺山学派的主要代表——黄宗羲、陈确等人所继承和发展。他们对封建专制主义和封建蒙昧主义的抨击，成为明末清初早期启蒙思潮的重要组成部分。刘宗周则是蕺山学派的创建者，他的某些背离理学的进步观点，可以说是早期启蒙思想的先驱。

3. 刘宗周的“慎独”、“敬诚”之说，虽然是为了“心学”的“补偏救弊”而提出的，但它并没有解救“心学”趋向禅化的危机。“良知之说，鲜有不流于禅者”。这是刘宗周临终前留下的遗言，说明他对“心学”与禅学合流的趋势有所认识，也表明陆王心学发展到明代后期已日趋禅化，整个理学走向衰颓没落是势在必然。

刘宗周的“诚意”的修养论

其实,“慎独”只是刘宗周中年的见解,其晚年已以“诚意”为核心。如其子刘洵所说:“先君子之学。学圣人之诚者,始致力于主敬,中操功于慎独,而晚归本于诚意。”(《刘子全书》卷四十《先君蕺山先生年谱》,下引该书只注卷数与篇名)刘洵在父亲在世时,随侍左右,在父亲去世后,筑起小楼,整理遗稿。对刘宗周思想演变之脉络,刘洵自是一清二楚的。

刘宗周早年从许孚远游学。许孚远受程朱理学影响甚深,因而刘宗周末形成一个思想体系,基本上在“主敬”里打转。48岁那年,刘宗周标出“慎独”为宗旨而自成一家。59岁时,因上疏直陈时事为崇祯所不满,被革职为民。“自此专举立诚之旨,即慎独姑置第二义矣。”(卷四十《先君蕺山先生年谱》)61岁时,刘宗周将《传习录》加以筛选,选出内中他认为最切近阳明学说的,删定为《阳明传信录》,并加了按语说:“仆近时与朋友论学,惟说立诚二字。”清人李慈铭云:“蕺山以诚意之旨倡天下。”(注:李慈缙:《越缙堂读书记》第403页。中华书局,1963。)对刘宗周的“诚意”说作一番反思,对进一步弄清刘宗周的哲学思想与阳明心学的发展历程,都是有所裨益的。

(一)“诚意”是“诚其意”的略称。

出处在《大学》:“所谓诚其意者,毋自欺也。如恶恶臭,如好好色,此之谓之自谦,故君子必慎其独也。”《大学》这段话是孟子“思诚”说与荀子“慎独”说的综合。“诚”在儒家那里,既是一个哲学范畴,又是一个道德范畴。其本意是指履行道德规范时信实无妄、恳切

笃实的心理状态。“是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”（《孟子·离娄上》）《大学》易“思诚”为“诚意”，以为“诚”是个人主体不欺骗自己、出自内心的真情实感，如同讨厌恶臭、喜欢美色一样。就此而言，《大学》所说与孟子相同。不同于孟子的是加上一个“意”字，增添了主体道德意志的坚定性。这样，不讲“慎独”就难以说明意志的坚定性，故又取荀子的“慎独”说。《大学》以为，主体缺乏道德意志的坚定性，伪善的行为必将暴露：“掩其不著而著其善，人之视己，如见其肺肝然。”《大学》所阐明的“诚意”，是要主体有高度的自制力，即使在一人独处时也做到问心无愧，一举一行符合封建的道德原则。

自韩愈推崇《大学》，到《大学》被列为“四书”之一，宋元明三代的儒者对“诚意”生发出许多新意来。内中最具创意的，当推刘宗周。刘宗周把原来只具有道德修养意义的“诚意”，发展为一种本体论的学说。他说：独者，物之本也。（卷四十《大学古义约记》）独即意也。（卷三十九《答史子复》）

在刘宗周之前，“慎独”仅是一种修养工夫，朱熹与王阳明也不例外。刘宗周把“独”提升为产生宇宙万物的本原，即“独者，物之本”。他用“独”这一字眼，是为了表示宇宙本原的唯一性、至上性和绝对性，是一个至大无外、至小无内的实存者。他的学生陈确说：“独者，本心之谓，良知是也。”（《陈确集》上册第240页）这一理解是对的，说清了刘宗周的“独”，是从王阳明的“良知”那里衍化而来的。从刘宗周讲“独”即是“意”来看，“独”已从属于“意”。刘宗周的“意”，兼有道德意志与宇宙本体的含义。

这样理解，同朱熹与王阳明是有分歧。他学生黄宗羲说：“故其为说，不能不与先儒牴牾。先儒曰：意者心之所发，师以心之所存。”（《黄宗羲全集》第十册《先师蕺山先生文集序》）类似话，黄宗羲概括其师的学术宗旨时，重复不下四五次。“存”与“发”仅一字之差，但表明了刘宗周与“先儒”在“心意”关系上的重大区别。“先儒”是

指朱熹与王阳明,而主要是针对王阳明的。他们均以“心”为体、“意”为用。朱熹主张,“意者,心之所发也。”(《朱子语类》卷五)王阳明说:“心之所发便是意。”(《传习录》中)刘宗周以“意”为“心”之本根:“心之主宰曰意,故意为心本。”(卷十二《学言》下)“意者,心之所存,非所发也。”(卷十一《学言》中)朱熹与王阳明均以“意”从属于“心”,而刘宗周则以“心”从属于“意”,“心”为“意”的主宰者。

对刘宗周与王阳明的分歧,可以从本体论与道德论上作些剖析。从本体论上看,王阳明的“意”无定向的、具体的意念,是“良知”发动后的结果:“其虚灵感觉之良知感应而动谓之意,有知而后有意,无知而无意矣。知非意之主体乎?意之所用必有其物,物即事也。”(《传习录》下)王阳明以“意”为“良知”向外发动后形成的意念,因意念而产生与之相应的事物。王阳明常说的“心外无物”,就是准此而言的。在王阳明那里,“意”是已发的事项,属经验之域;刘宗周则不同,“意”为“心”之本根,属超经验之域。刘宗周于66岁所作的《良知说》,是他晚年评论阳明心学的最后一篇系统的文章。他在文章中说:“只因阳明将意字认坏,故不得不退而求良于知;仍将知字认粗,又不得不退而求精于心。”(卷八《良知说》),如何才能不“将意字认坏”呢?刘宗周举了两个形象的比喻来说明:

意者,心之所为心也。止言心,心只是径寸虚体耳。著个意字,方见有了定盘针,有子午可指。(卷九《问答·答董生心意十问》)心如舟,意如舵。(卷十三《会录》)

“心”与“意”的关系,如同盘子与定盘针、舟与舵,能够作主的是“意”而不是“心”。这样的比喻,突出了“意”对“心”的主宰能力。如果说,王阳明的思维途径是“心”(良知)——“意”——“物”(事);那末刘宗周的思维途径,则为“意”——“心”——“万类”、“五常”。刘宗周早年是深受王阳明影响的,他有“心”为产生天地、四气、万类、五常的话:“只此一心,自然能方、能圆、能平、能直……际而为天,蟠而为地,运而不已,是为四气;处而不坏,是谓四方;生而不穷,

是为万类,建而有常,是为五常。”(卷二十三《心论》)不过,更应该注意的是,他在“心”之上还放了个主宰的“意”。“天下、国、家之本在身,身之本在心,心之本在意。”(卷十《学言》上)在刘宗周看来,“意”才是产生天地万物与人类社会的始基。

从道德论上看,王阳明以为,至善的“良知”产生邪念,是接触具体物象后有了私欲的结果。对“致良知”来说,“存理灭欲”的修养工夫是必不可少的。未发的是无“私欲”的“良知”,已发的是与物象接触后形成有善有恶的无定向的念头。“发用上,也原是可以为善的,可以为不善的。”(《传习录》下)王阳明区别了超善恶的本体与有善有恶的念头,使“存理灭欲”的修养工夫有了下手处。刘宗周强调,“意”是至善无恶的。“意者,至善之所止也。”(卷十二《学言》上)他认为,阳明“四名教”中的错误,就是把“意”当作有善有恶的念头:“有善有恶意之动。”刘宗周认为,如果等到具体的念头有善有恶之后,再去进行修养工夫,那是事后诸葛亮,放马后炮。刘宗周强调,必须把修养工夫再向主体内心深处推进一步,在邪念未产生之前就加以“诚”的工夫,落实到“意”的本体上。这样道德意志的坚定性,就有了可靠的保证,能使之专一不移,以防患于未然。把“意”作为“心”的已发状态是错误的,这不利于道德意志的坚定与专一。这样,刘宗周就把阳明心学发展成为一种具有唯意志论色彩的学说了。

对此,刘宗周的学生是觉察到的。其门人董锡说:“子以意为心所存,其论似创,为当时学者如董标、史孝复辈,敬为异说。”(《刘子全书抄述》)黄宗羲的认识更为清楚:“先生于新建之学凡三变,始而疑,中而信,终而辨难不遗余力。”(《黄宗羲全集》第十册《子刘子行状》)“始而疑”,是说早年受程朱理学影响,在“主敬”里打转:“中而信”,是说把王阳明的“致良知”与“慎独”看作为一回事:“终而辨难”,是说不相信阳明心学,而迳自悟出“意”为“心”之本的唯意志论。由此,黄宗羲得出一个结论:“先师所以异于诸儒者,正在于意。”(《黄宗羲全集》第十册《答恽仲升书》)恽仲升完成《刘子节要》

后,要黄宗羲写个序。两入同学于刘宗周,黄宗羲是没有理由不写的。黄宗羲一生为他人的文集、诗集、著作写了数量众多的序,却拒绝了同窗恽仲升。这种一反常态的缘由,是恽仲升篡改了刘宗周学说的宗旨,企图对“先师”的“意”作“稍为通融”的理解,不懂得“殊途百虑之学”的真正意蕴。(注:参见黄宗羲:《明儒学案原序》。为说明不肯写序理由的文字,几占该序的1/5。按理说,写进自序常常是最重要的。时下论著,于此事是不予探索的。本人对此作了些分析,参见《黄宗羲与中国文化》第四章。该书在年内,将由贵州人民出版社出版。)

刘宗周所要“诚”的“意”,是心中固有的、能够支配后天念头的最初的意志。刘宗周与弟子的问答,很能说明这一点:

问:一念不起时,意在何处?先生曰:一念不起时,意恰在正当处也。念有起灭,意无起灭也。又问:事过寂灭后,意归何处?先生曰:意渊然在中,动而未尝动,静而未尝静也。(《明儒学案》卷六十二《蕺山学案》)

具体的念头起灭不定,“意”是无起灭的,念头随起随灭,并无定向的主宰力量,“渊然在中”的“意”是超动静的、形而上的恒在。刘宗周的“意”,是具有本体论色彩的道德意志。刘宗周与王阳明的分歧,是形上与形下、先天固有与后天形成、定向与无定向的分歧。刘宗周要“诚”的“意”,就是时人所说的:“君臣之义,无所逃于天地”、“国家所以长久弗坏,恃此纲纪法度而已。”(注:李清:《三垣笔记》第147-148页。中华书局,1987。)刘宗周要求人人内心自觉地确立这种意志,是同晚明社会的深刻危机相照应的。

(二)现考察刘宗周唯意志论出现社会历史背景

晚明时期,中国社会进入了自我批判阶段。马克思认为,人类历史的发展行程中,“很少而且只是在特定条件下才能进行自我批

判”，而自我批判阶段“当然不是指作为崩溃时期出现的那样的历史时期。”（注：《马克思恩格斯选集》第二卷，第108页。）这里强调的是，人类社会历史发展到自我批判阶段需要有特殊的条件——社会矛盾相当激烈并空前尖锐地呈现在人们面前，但该社会还没有达到崩溃的时刻。晚明基本上具备了这一条件，且看文学家冯梦龙的描述：“方今时势，如御漏舟行江湖之中，风波正急，舵师揖手，兢兢业业，同心共济，犹冀免溺，稍泄玩必无幸矣，况可袖手而间诟谯乎！庙堂隐忧，无大于此。”（《甲申纪事·自序》）汹涌澎湃的波浪中，一只苦苦挣扎但尚未倾覆的“漏舟”，以此来象征晚明社会的动荡不安，是最为合适的了。（注：冯梦龙于崇祯年间所说的情况，在万历年间就已由士人陶望令揭示出了：“今天下之势，如漏舟泛江湖，濡衣褐，解幘被，叫呼狂顾，塞此溃彼。”《歇庵集·因旱修省陈言时政疏》）

具体地说，三股社会潮流——尖锐的阶段斗争与严重的民族危机的并存、资本主义生产关系萌芽的滋生与增长、作为官方哲学的宋明理学腐朽性的充分暴露——互相交织、前后激荡所形成的“天崩地解”的社会现实，就是晚明社会进入自我批判时期的标志。这是时人喜用“天崩地陷”（顾宪成）、“天崩地坼”（刘宗周）、“天崩地解”（黄宗羲）、“土崩瓦解”（朱舜水）来概括这一时期特征的原委所在。

在这一特定条件下，一方面产生了众多的启蒙学者，另一方面也有众多的卫道士。前者以其敏锐的眼光，对以往的历史文化与当前的现实，作了认真的反思，得出比较合乎实际的见解。黄宗羲、顾炎武、王夫之、傅山、方以智等人，为其中的佼佼者。后者中的一部分人，是富于正义感的，但他们抱着卫道的目的，力图挽狂澜于既倒，欲使明王朝摆脱举步维艰的窘迫处境。说刘宗周是此类人物的楷模，是决不过誉的。他明知“不能胜任”，而又“欲以垂尽之躯，扶天崩地坼之业。”（卷四十《先君蕺山先生年谱》）在刘宗周看来，造成明王朝“塞此溃彼”社会危机的根子，不是社会的、物质的，而是由于人心不正。

唯一可行的办法,就是整顿人心:“今日急务,当以收拾人心为本。”(卷十六《痛切时艰疏》)这是刘宗周所提供的、使晚明社会转危为安的方案,主要内容是让人心由假、伪归于真、诚。在中国封建社会里,地主阶级对待纲常名教的态度一直是两重化的。一方面,善于构造理论的思想家们,以不同形式的学说来论证纲常名教的合理与必然;另一方面,处于实际生活中的普通成员们,又以自身的行为去践踏纲常名教所规定的准则与规范。当两者处于相对平衡时,名教危机还不会爆发,相对平衡一旦被破坏,就会造成名教危机。东汉末年名教危机的产生,就是由于社会上出现了许多假名士、伪名士。如王符所指出的,“乱孝悌之行”,“伤道德之至实”的人,比比皆是。(《潜夫论·符本》)其所造成的结果是,“邪夫显进,直士幽藏。”(《后汉书·赵壹传》)东汉的名教危机,不久即为旷放玄思的玄学所掩盖。到晚明,名教危机已成为活生生的现实:“万历以来,掩败饰功,所以欺君者何所不止。”(《明夷待访录》)“饰功掩败,鬻爵欺君,种种罪恶,罄竹难书。”(《朱舜水集》第3页)黄宗羲、朱舜水的揭露,是出于对纲常沦丧的忧虑,而刘宗周则出自对明王朝的绝对忠诚:

士大夫平日相聚而谋,亦必曰真心真事功,谁甘居假者!而孰知良心掩覆之下,往往千层万节,不可推诿。近而为声色,远而为官爵,浊而为货利,清而为声名……无不足以陷溺其心而趋之假,假之极并假者而真,亦何真而不假?(卷十七《再披愚悃以资匡济疏》)

今天下世道交丧矣,士大夫容容苟苟,不知忠孝节义为何事,平居以富贵为垄断,临难以叛逆为捷径。(卷十四《中兴第一要义疏》)

尽管宋明理学一再强调“穷天理”、“致良知”,但士大夫们在声名、官爵、货利的诱惑下,还是阳奉阴违。忠孝之类的道德准则,仁义礼智信等道德规范,口头上说是要遵循的,但实际的行为已趋于“假之极”,达到“不知忠孝节义为何事”的地步。要改变“世道交丧”的

现象,人心由“假”返“真”,就得坚定自身的意志。“收拾人心”的前提,是要做到“诚意”。“诚以体言,正以用言,故正心先诚意,由末以之本也……谓心为用、意为体亦得。”(《刘子全书遗编》卷二《来学问答》)刘宗周的“意”相当于今天说的意志:“心之所向曰意,正如盘针之必向南也……凡言向者,皆指定向而言。离定字,更无向字可下可行,意为心之主宰矣。意,志也,心之所之曰志。”(卷九《问答·商疑十则答史子复》)意志不是人的认识的直接表现,而是人采取行动、决定行动的前导力量。(注:恩格斯说:“外部世界对人的影响表现在人的头脑中,反映在人的头脑中,成为感觉、思想、动机、意志,总之,成为‘理想的意图’,并且通过这种形态变成‘理想的力量’。”《马克思恩格斯选集》第四卷,第288页)意志具有专一与坚定的双重品性,是排斥了多元化选择的。“意”为“心”中的指南针而“必向南”,便是强调“意”的专一品性;于“意”上又突出一个“定”字,是点明了“意”的坚定品性。刘宗周的“意”,是指人们在践履自己行为时的专一与坚定,以及战胜困难的勇气与力量。对此,刘宗周是知道得很清楚的:“人有生以来,有知觉便有意向,意向渐尝而渐熟,则习与性成而志立焉。人虽为匹夫,必有志也。志于货利者,唯知货利而已,举天下之物无以易吾之货利也。志于声色者,唯知有声色而已,举天下之物无以易吾之声色也。若志于道,亦复如是。”(卷八《立志说》)刘宗周以为,许多人不能践履封建道德准则与规范,是由于在物质利益、名誉地位诱惑下,难以正确选择并坚持下去的意志与决心。刘宗周一生所作的努力,是为了弥补朱熹与王阳明的学说在巩固纲常名教方面的不足。他以“诚意”去唤起人心,要求人们坚定不移、自主专一地确立起践履忠孝节义的意志。

“收拾人心”的希望,刘宗周寄于君主的“诚意”上。他要崇祯帝接受“诚意”说,以匡救晚明社会的内忧外患:

臣以为天下治乱之际,总关系人主之一心……陛下第自信此心为天命人心维系之本,主上以诚而出之以正,无为

一切好题目所动,一切新议论所移,则臣济时艰之第一义也。(卷十七《再披愚悃以资匡济疏》)

此疏草于崇祯十五年(1642),正值明亡前夕。他拯救社会危机的药方,是儒家传统的帝王心术决定论。这种理论,是儒家圣人史观在封建社会后期的主要表现形态。它以帝王方寸之间的刹那念头,为决定社会治乱、国家安危乃至社会历史进程的主要因素。程颐、朱熹都有这方面的主张,而程颐为此还落得个悲剧的下场。刘宗周一生,历经万历、天启、崇祯三朝,内乱外患远较程、朱所处时代来得严峻。面对清兵雄视中原的局势,刘宗周以为解救之法在于崇祯帝践履“正心诚意”之学去化解之:“今者剿与抚两穷矣,计莫若化之,而化之术仍本陛下父母天地之心,推诚而致之。”(卷十七《不能以身报主疏》)(注:事实上这是办不到的,唐甄的记载是能说明问题的:“昔者庄烈帝尝曰:我岂不知刘宗周之为忠臣哉!必欲我为尧舜,当此之时,我何以为尧舜为?”《潜书·良功》)从历史上看,崇祯并不是一个坏皇帝,而是一个劳而无功的皇帝。他主观上的努力,是无法挽救明王朝这只“漏舟”倾覆命运的。就是崇祯帝,也觉得刘宗周的主张太迂阔了:“迂哉!刘某之言也。”(《明儒学案》卷六十二《蕺山学案》)但执著于唯意志论的刘宗周,并不改变己见:“主上以诚,而出之以正……意诚则念念诚,事事实。兵为实兵,饷为实饷,人才为真人才,守为实守,战为实战,官为真官,吏为真吏,百姓为真百姓,一真无不真者。”(卷十七《再披愚悃以资匡济疏》)明末兵不成兵、官不成官、无将无帅的现象,是封建专制制度的腐朽性造成的。如果说,顾炎武、黄宗羲、朱舜水等启蒙学者,把它归罪于科举制度与八股文,还有一定道理的话,那末,刘宗周看成是帝王意志不“诚”的产物,只能是一种主观的空想了。空想不是凭空产生的,空想的萌生也有其真实的社会背景。明末内乱外患交叉的情况,使深受儒家帝王心术决定论影响的士人们,把兴亡的重任推到了君主一人身上。吕坤说:“人心者,国家之命脉也。”(《明史·吕坤传》)东林党人赵南星认为,

“唯在至尊一念转移,太平可立见。”(《味檠斋文集》卷四)刘宗周不同于他们的是,他把人心、一念、一心,落实为君主的个人意志上:“意志定而后天下之治成。”(卷十六《三申皇极之要疏》)靠帝王一个人的“诚意”,来挽救社会的劫运,不走向唯意志论才是咄咄怪事呢!刘宗周的唯意志论,是晚明社会普遍弥漫着帝王心术决定论的政治升华。社会现实是人们逻辑思维转变的生长点,刘宗周的唯意志论,是中国封建社会进入自我批判阶段的必然产物。哲学体系在历史中更迭的次序,同范畴的演变是同步行进的。刘宗周唯意志论的出现,标志着包括阳明心学在内的宋明理学,已经走向了尽头。

(三)刘宗周不仅是一个自成体系的学者,而且是开创了一个学派的思想家

他创立的蕺山学派,在晚明时期的东南地区有着重要的影响。弟子中如黄宗羲、陈确、陆世仪、张履祥等,都是著名的学者。清初史学家邵廷采称,刘宗周“粹然集宋明理学诸儒之大成。”(《思复堂文集》卷一《刘子蕺山先生传》)台湾著名哲学史家劳思光,有一个较为公允的评价:“刘氏原属东林人士,然其立说至中年后而别有规模,乃阳明后宋明儒学中能自立系统者,亦可谓宋明儒学之殿军。”(注:劳思光:《新编中国哲学史》第三册,第566页。台北三民书局,1984年增订版。)

宋明理学的发展,其发展历程可概括为下面一条线路:客观唯心主义(朱熹为代表)——主观唯心主义(王阳明为代表)——唯意志论(刘宗周为代表)。与此相应的,是“理”、“心”、“意”这三个范畴被推崇到无以复加的地步。要注意的是,前者隐藏着向后者转化契机的。朱熹思想中,存在着“心”与“理”合一的倾向:“心固是主宰底意,所谓主宰者,即是理也。”(《朱子语类》卷一)其间的主观唯心主义气息是极浓郁的。他又说:“心与理一,不是理在前面为一物,理

便在心之中。”(《朱子语类》卷五)把“理”归于“心”,同王阳明所主张的“心外无理”,实无多大区别。从朱熹到王阳明,由客观唯心主义转向主观唯心主义,只是举步之劳。朱熹在诠释《大学》中“大学之道,在明明德”时说:“明德者,人之所得乎天,而虚灵不昧,以具众理,而应万事者也。”(《大学章句》)王阳明在解释时,改为“虚灵不昧,众理具,万事出,心外无理,心外无事。”(《传习录》上)“应万事”成了“万事出”,虽仅一字之差,但内涵却截然不同。“应万事”的“理”与“万事出”的“心”,是客观唯心主义与主观唯心主义的不同。

从逻辑思维的衍变看,王阳明的“心外无理”,是朱熹的“心与理一”的顺理成章的发展。“吾之心与晦庵之心未尝异”(《传习录》上),由此不难知道,客观唯心主义向主观唯心主义的转化,并无一条不可逾越的鸿沟。在王阳明思想体系中,也有着不可克服的内在矛盾,而集中体现在阳明晚年“四句教”中:“无善无恶心之体,有善有恶意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物。”王阳明认为,心之本体是超善超恶的绝对,与具体物象接触后而产生的意念便有善有恶了。“良知”是知善知恶的,“格物”是道德修养工夫。王阳明的学生钱德洪与王畿,对此发生了分歧。钱德洪以为,这是教人的定本;王畿觉得,仅是权宜之法,若“心”是无善无恶,那么意也就是无善无恶的了。此即明代学术界中有名的“天泉证道”。王阳明对二人的争论作了调和:“二君之见,正好相资为用,不可各执一边。”(《传习录》下)王阳明的调和是缺乏说服力的,故王畿力主“心”与“意”合一的说法:“若懂得心是无恶之心,意即便是无善无恶之意。”(《龙溪全集·天泉证道记》)王畿进而提出,“先天心体上立根”的主张:“心本至善,动于意始有不善。若能在先天心体上立根,则意所动自无不善,世情嗜欲自无所容,致知工夫自然简易有力。”(《明儒学案》卷十二《浙中王门学案二》)这是说,决不能等具体意念有了不善之后再加以检查,再去做一番省察克治的工夫,必须从“先天心体上立根”。

这一主张与刘宗周的“诚意”，并无二致。两人都要求在具体念头未发之前，亦即不良的动机产生前予以抹杀之。

刘宗周对王阳明批评得最厉害的就是“四句教”，断言“阳明将意字认坏”的根子，在于“四句教”对“意”的曲解。刘宗周认为，“心”的本体是“意”，“意”是先天就具备好善恶恶的意向的，是至善无恶的。如果说“无善无恶心之体”，那就是否认心体中有着好善恶恶的“定向”的“意”。“有善有恶意之动”的错误更甚，是把意志等同于念头，把未发同已发混为一体。“知善知恶是良知”，虽说无大错，但无善无恶的“心”，怎么判别念头之善恶呢？主宰善恶的“意”已经失却了，又如何能保证所格者善恶不误呢？“为善去恶是格物”，自然也就成了无本之木了。对“四句教”的批判，使刘宗周得出“良知为第二义”的结论来：“仆近时与朋友论学，惟说立诚二字。杀人须就咽喉上著刀，吾人为学当从心髓入微处用力，自然笃实光辉。虽私欲之萌，真是洪炉点雪，天下之大本立矣……看来良知犹是第二义也。”（《刘子全书遗编》卷十一《阳明传信录》）“立诚”是要求人们立下坚定不移的意志，不为声色、名利所惑。虽有私欲萌生，但只要“诚意”，如同洪炉中的烈火点化冰雪一样，私欲会即时消失。“诚意”是“天下之大本”，“良知”只得退居第二位了。于是，主观唯心主义便走向了唯意志论了。黄宗羲对阳明心学的演变有个精到的概括：“阳明先生之学有泰州、龙溪而风行天下，亦因泰州、龙溪而渐失其传。”（《明儒学案》卷三十二《泰州学案一》）阳明学说，能在晚明广为流行，以致于“家孔孟而人阳明”（王士性：《广志绎》卷四），是由于王艮与王畿的缘故；同时也因他们二人学说的传播，使王阳明的学说失去其本来面目。王艮与王畿对阳明学说的矫正与发展，正可从主观唯心主义向唯意志论转变的角度去理解。

在这一转化中，关键人物是王棟。王棟，字隆吉，号一庵，是泰州学派创始人王艮的从弟。他与刘宗周一样，持“意”为“心”之主宰的见解：“自身之主宰而言，谓之心；自心之主宰而言，谓之意。心则虚

灵而善应,意有定向而中涵,非谓心无主之,赖意主之。自心虚灵中确然有主者而名之曰意耳……圣狂之所以分,只争这主宰诚不诚耳!若以意为心之发动,情念一念,便属流行……意是心之主宰,慎即诚之用力者耳。”黄宗羲摘引了上述材料后认为,“一庵先生所论”,同刘宗周的主张“若合符节”。(《明儒学案》卷三十二《泰州学案一》)刘宗周与王棟均以“意”为“心”的主宰,而非“心”之发动,此其一也。两人都以为,“意”是有定向的,不是非随感而应的,此其二也。他们视“意”为至上的形而上实体,把“慎独”归属于“诚意”,此其三也。刘宗周晚年虽主“诚意”,但并未放弃“慎独”,而是将“慎独”划归于“诚意”。崇祯十五年(1642),叶廷秀问“诚意”,刘宗周答以“慎独之功必归于斯为至。”(卷十九《答叶润山第四书》)同王棟“慎即诚之用力”,只是表述上的不同。

需要说明的是,刘宗周并不了解王棟的观点。“先儒曰:意者心之所发,师以心之所存,然泰州王棟已言之矣……师未尝见泰州之书,至理所在,不谋而合。”(《黄宗羲全集》第十册《先师蕺山先生文集序》)“不谋而合”之原委,实着的耐人寻味。至少有一点是无疑的,那就是唯意志论在晚明的出现,是学术界具有客观必然性的一种社会思潮。社会思潮,是在某一个时期里,席卷一定阶级或阶层的许多人的,具有普遍性的思想倾向。现代新儒家的贺麟,对之有精辟的论述:“至于‘思潮’也与个人的‘思想’不同。思潮是一社会在某一时期中所共有的思想蔚为风气,个人被其影响而不自觉。所以被称为思潮的思想,便成为一个社会现象,能支配各个人的行为。思潮不是少数人的思想,而是社会共有的思想。而在这思想的大潮流中,往往有其少数人为其代言人。”(注:贺麟:《五十年来的中国哲学》第62-63页。辽宁教育出版社,1989。)唯意志论的出现,是宋明理学的归宿,是阳明心学走向终结的标志。刘宗周的学说,并无什么真正的继承者。如李慈缙所说:“蕺山门下多气节之士,而契其微旨者寥寥。”(注:李慈缙:《越缙堂读书记》第403页。中华书局,1963。)蕺

山学派在刘宗周在世时,门徒甚众,但不象程朱、陆王那样,死后均有不少弟子,以不同程度的创意在弘扬师说。虽说有黄宗羲与陈确,一直以发扬师门宗旨为己任,但他们的哲学思想与政治观点,均与刘宗周有极大的区别。后者是以维护纲常名教为己任的,是一个封建时代的完人,前者是得时代风气之先的启蒙学者,是封建专制制度与意识形态的批判者。任何一种学说,在它的继承者以实际行动来践履之,那就是再也出不了创意迭出、自成体系的思想家的时刻了。于是,这种学说,也就去了新的生长点与进一步发展的动力了。就阳明心学而言,清代已无独创性的大家了。清代最著名的学者,当为戴震了。戴震锋芒毕露地指责理学“以理杀人”,并从主观意见与客观真理的区分上作了有力的论证。至于那些理学名臣,如李光地、熊赐履等人,并无哲理上的创新。他们在清初帝王重奉理学为正宗的官方意识形态的过程中,所尽的责任只是维护封建专制统治罢了。近来出版的一部比较完整研究清代哲学的专著,有这么一段话:“心学思想的发展,合乎逻辑地沿着两个方向发展:一方面是崇尚人的主观意志的力量,凸现人的主观能动性,以致于走上唯意志论;另一方面是注重习行工夫,经世致用,在现实的社会生活和活动中追求实理实益。前者有代表为何心隐、李贽,后者有代表就是陈确。这两种倾向都必然以破坏王门心学的固有框架为标识,因此也就标志着王门心学的终结。”(注:王茂、蒋国保等:《清代哲学》,第49页。安徽人民出版社,1992。)何心隐与李贽,是否和刘宗周一样也是唯意志论者,笔者对此三人未作过比较。但有一点可以肯定的,那就是唯意志论的面世,是阳明心学走到了死胡同了。晚于何心隐和李贽的刘宗周唯意志论的出现,是阳明心学终结,也是宋明理学终结的标志。至于自龚自珍、谭嗣同等思想家,在晚清力倡阳明心学,并对它作了新发展而重视它的活力,那是近代社会特殊情况下的事情了。这是不同于古代社会的古今中西文化之冲突与融合的情境下的产物,是不可混为一谈的。

刘宗周的教育活动

(一)刘宗周的书院教学活动

黄宗羲在《蕺山同志考序》中说：“先生讲学二十余年，历东林、首善、证人三书院。”^①这是指大者而言，实际上刘宗周的教学活动从万历三十五年(1607)30岁时就开始了。此后时讲时辍，据《年谱》及《年谱录遗》^②有关记载节录如下：

万历三十二年(1604)，刘宗周27岁时被授行人司行人，因不满首辅沈一贯与给事钱梦皋朋邪乱政，第二年即万历三十三年(1605)春即上疏告归乡里。六月外祖父南洲公章颖卒亡，八月祖父兼峰公刘焯又病故。居丧之暇于万历三十五年(1607)乃“教授于大善寺僧舍”，“进宗人戚属而授以举子业”。至万历三十六年(1608)五月，因病停讲。这是刘宗周第一次从教。

万历三十九年(1611)，34岁，冬十月迁居蕺山之麓，并讲学蕺山。

万历四十三年(1616)，38岁，教授于朱氏昌祚之解吟轩。

万历四十四年(1615)，39岁，教授于陈氏思石翁之石家池。

万历四十五年(1617)，40岁，教授于族兄刘毅之韩山草堂。

是年三月间，由于门人日增，乃由石家池移席韩山草堂，共讲学4年，直至天启元年(1621)44岁，升礼部主事，才赴任离去。至天启六年

① 《黄梨洲文集》，中华书局1959年版。

② 《刘子全书》卷四十。

(1626) 49岁 因参劾魏忠贤被革职为民,又携子沟课读于韩山草堂。

天启二年(1622)夏四月,与总宪邹元标(南皋)、金宪冯从吾(少墟)一道率同志讲学于北京首善书院。

崇祯四年(1632) 54岁,讲学于石簑书院。自邹南皋、冯少墟、高景逸三先生卒后,士大夫以讲学为讳。刘宗周却岿然与陶望龄(石簑)之弟爽龄(石梁)谋,三月初三日约同志讲会于石簑先生祠。讲会是指学者们会集一起,共同讲辨,互相发明,互相辨难,共同亲证心得的讲学方式。刘宗周与陶爽龄为学宗旨有别,刘氏主“慎独”,而陶氏则近禅,大讲因果报应之说,因而不久两人就分道扬镳了。刘宗周名其讲会曰“证人”,并作《证人会约》(一作《证人社约》),会期定每月之三日,先后讲会11次。后学辑有《会录》。^①石簑先生祠后改名为石簑书院。

崇祯五年(1633) 55岁,讲学于证人书院。证人书院原名古小学,始建于嘉靖九年(1530),为祀宋儒尹焞(和靖)而建,俗称尹和靖祠,年久圯废。天启四年(1624),刘宗周思表彰尹和靖,谋于抚台王洽,募捐修葺,因遭学禁,工半而罢。崇祯五年(1633),先生复与郡诸生具牒当事者,重建古小学,五月鼎新之享堂落成,乃大会生徒,发明伊、洛主敬之旨,倡“证人”学说,四方之士负笈就学。后将尹和靖祠改名证人书院。

刘宗周是当时大儒,还曾受高攀龙(景逸)之邀,讲学于无铉东林书院。吴越名士纷至沓来,聆听教诲。从此,蕺山门人日益增多,“慎独”学说得到广泛流传。

(二)刘宗周的书院教育思想

刘宗周面对明末社会“天地晦冥,人心灭息”,认为“世道之祸,

^① 《刘子全书》卷一三。

酿于人心”因此“欲明人心本然之善。”^①他主张教育的目的,就是要使为学者“学为人”,即学做“圣人”。他说:“孔门之学,莫先于求仁,仁者人也,天地之心也”。“故人与天地同体而万物在宥。”^②为了论证人与天地万物同体,刘宗周把天地万物的本体名之为“独”,“心之所以为心,唯心本天,是曰独体。”^③认为“独体”即人心。“夫天即吾心,而天之托命处即吾心之独体也。率此之谓率性,修此之谓修道,故君子慎独。”^④“慎独”就是要“明人心本然之善”,教育就要以“慎独”作为明心养性、培植道德品质的惟一方法。他主张工夫与本体的统一,并认为本体就在工夫之中,“言工夫而本体在其中矣”,“从来学问,只有一个功夫,”^⑤“慎独之外,别无功夫。”^⑥强调工夫的主导作用,所以特别强调教育。把教育看成复性之学。他说:

君子之学,慎独而已矣!无事,此慎独即是存养之要;
有事,此慎独即是省察之功。独外无理,穷此之谓穷理,而
读书以体验之,独外无身,修此之谓修身,而言行以践履之。

其实一事而已。知乎此者之谓复性之学。^⑦

只有“复性”,才能步入“圣人”的领域。学做“圣人”,首先要“证其所以为人”。因此以“证人”名其社,又著《证人社约》,著《人谱》。“人谱者,谱人之所以为人也。”^⑧所谓“证人”的核心,则是“证其所以为心”。其“心”即孔孟、宋儒、阳明子一脉相承的“心学”,而刘宗周归之为“慎独”学说。认为“圣人千言万语,说本体说工夫,总不离

① 《刘子年谱》卷上,《刘子全书》卷四〇。

② 《刘子全书》卷六,《证学杂解一》。

③ 《刘子全书》卷十一,《学言中》。

④ 《刘子全书》卷二十一,《宋儒五子合刻序》。

⑤ 《刘子全书》卷十二,《学言下》。

⑥ 《刘子全书》卷八,《中庸首章说》。

⑦ 《刘子全书》卷二十一,《书鲍长孺社约》。

⑧ 《刘子年谱》卷下,《刘子全书》卷四〇。

慎独二字。”^①“学问吃紧工夫全在慎独,人能慎独,便为天地间完人。”^②做到“慎独”,就能做“圣人”,圣人并非高不可攀,圣人人人可做。

刘宗周的教育思想中蕴含着丰富的哲理,这是刘宗周教育思想的特色。虽然他的教育思想是为了挽救明王朝封建社会的危机,为了弥补朱、王学说的流弊,不可避免地具有强烈的封建意识和唯心色彩,但其中却不乏合理的因素,对后世的教育实践和道德修养起了积极的作用。

(三) 蕺山书院讲学蕺山学派的形成和发展

黄宗羲在《明儒学案·蕺山学案》中,把刘宗周作为继濂、洛、关、闽、阳明子学说的传人,而且认为子刘子的慎独学说宗旨是“有宋以来,所未有也。”^③无疑,刘宗周是蕺山学派的创始人。而黄宗羲则出自刘氏之门,下开万斯大、万斯同等兄弟经史之学,直至全祖望辈,影响源远流长,厘然自成一学术系统。蕺山学派有个自然形成与发展的过程。

刘宗周的弟子,据黄宗羲《蕺山同志考序》中说,“从游者不下数百人”,“某尝考索至三百七十六人。”^④然据《蕺山弟子籍》所载,有姓名可稽者只有80人。其中有著名的思想家、史学家黄宗羲、陈确,著名文学评论家王嗣爽,著名书画家陈洪授,还有南明位居兵部尚书等高官的祁彪佳、熊汝霖等。而蕺山学派的学人,有姓名可考者有66人,其中有编纂明史的著名史学家万斯同,有著名经学家毛奇龄,

① 《刘子全书》卷五,《圣学宗要跋》。

② 《刘子全书遗编》卷一,《证人社语录》。

③ 《蕺山学案序》,《明儒学案》中华书局1985年10月版1512页。

④ 《蕺山同志考序》,《黄梨洲文集》,中华书局1959年1月版。

著名文学评论家、《杜诗详注》的著作者仇兆鳌等。^①

刘宗周的弟子和学人从地域看,大都是浙江、江苏、江西三省,尤以绍兴、宁波、余姚三地多为多,但也有远至陕西的董标和山东的叶廷秀,可见其影响之深远。^②正如章学诚在《文史通义·浙东学术》中说:“梨洲黄氏,出蕺山刘氏之门,而开万氏兄弟经史之学,以至全祖望辈尚存其意。”又说:“世推顾亭林氏为开国儒宗,然自是浙西之学。不知同时有黄梨洲氏出于浙东,虽与顾氏并峙,而上宗王(王守仁)、刘(刘宗周),下开二万(万斯大、万斯同)较之顾氏,源远而流长矣!”^③

(四)蕺山书院的教学内容和学规

1. 蕺山书院的历史沿革

蕺山书院座落在浙江绍兴市,绍兴市古称越城,中有卧龙山,唐代元微之谓之小蓬莱。其东北曰蕺山。蕺山出产蕺菜,蕺菜亦称菹菜,俗称鱼腥草。相传越王勾践嗜食蕺菜,尝采于此山,故名。晋王羲之曾卜居蕺山之巔,尝舍宅为戒珠寺。寺后原为明中丞徐如翰书院,因其地多植竹,取古代卫国产竹园林之名,亦名淇园。崇祯四年(1631),刘宗周放归乡里,会讲于此,而志其地名蕺里书院。后为优人所居,中供梨园主,合郡伶人常演剧称庆,供人游冶。康熙五十五年(1716),知府俞大猷为崇尚理学,纪念先贤,乃捐俸五十金购之,随修葺旧宇为后堂,增造前堂外轩两庑,共屋十四楹,创修为书院,延师聚徒讲学,特辟五楹南向堂屋,重题额曰:“刘念台先生讲堂”,后更名为“蕺山书院”。上有楼五间,堂内达左厢为厨房,右厢为书屋,堂后历石级而上,可通清晖阁诸处。其外自录竹亭稍北历级而上有

① 《刘子全书》卷首。

② 《刘子全书》卷首。

③ 《文史通义校注》上册,中华书局1985年5月版。

门,一区东向太守杜公重题曰:“证人讲社。”^①乾隆初,绍兴守方宜田以蕺山讲堂为念台刘公祠,春秋修祀事,以受业弟子三十有五人、再传弟子一人配享。^②乾隆十三年(1748)全祖望主蕺山书院讲席,学者云集,学舍至不能容。^③从此,蕺山夫子名震一时,蕺山学派的名声亦为之一振。

2. 蕺山书院的教学内容

蕺山书院的教学,分“小学”启蒙教育和成人教育两个阶段。刘宗周认为“蒙养为极大事,亦为最难事,终身学问功皆由此为根基”。启蒙教育的教学内容主要是诗、礼、乐、射、御、书、数,“这都是修身养性之本,日用要紧的事体。”^④

成人教育读《大学》,类推至《中庸》、《论语》、《孟子》,然后再读《易》、《诗》、《书》、《礼》、《春秋》五经。他认为:“小学”是基础,《大学》是纲领,《中庸》是精华之所蕴藏。而读《易》能洞察天地阴阳,读《诗》能陶冶性情,读《书》能通晓政事,读《礼》能了解礼仪节文,读《春秋》能懂得上下名分。至于其他诸子百家,或先秦两汉书,或《史记》《通鉴》,或韩、柳、欧、苏、或程、朱、阳明著作都可读。如读周敦颐、程颢、程颐、张载这些理学家的书,可以知晓学术源流,而读朱熹的《通鉴纲目》可以通达世事变迁。^⑤

刘宗周在讲学过程中,把自己的讲稿整理成教材,以供学子阅读。刘宗周对四书、五经、孔孟之学、程朱理学以及“小学”均有著述,其著名者计有:《读易图说》、《易衍》、《论语学案》、《曾子章句》、

① 嘉庆本《山阴县志》卷一九,《学校》,又清俞大猷:《蕺山书院记略》。

② 《陈乾初先生年谱》卷下,《陈确集》,中华书局1979年4月版。

③ 转引自黄云眉:《鮑琦亭文集选注·前言》,齐鲁书社1982年12月版。

④ 《刘子全书》卷二十五,《小学约》。

⑤ 参见《刘子全书》卷二十五,《杂著·家塾规》,又《刘子全书》卷八,《读书说示儿》。

《读大学》、《中庸首章大义》、《人谱》、《原道》、《原学》、《证学杂解》、《证人会约》、《家塾规》、《小学约》等,另辑有《圣学宗要》《孔孟合璧》《五子连珠》(指周敦颐、程颢、程颐、张载、朱熹五人的语录)等。他的学生董场编有《刘子全书》四十卷行世,正如董场所说:“先生之学得力在涵养而孰知植基于艰苦刻厉如此也哉!”^①

3. 蕺山书院的学规

由于世俗风气不重视学习,“人心之恶以不学”,^②导致“师友之道废而考德问业之事荒。”^③因此本古人之意,订学规数条,举其要者如下:

①考德之要

仪容整肃。“视无窥,听无倾,立毋跛,行毋翔,坐毋箕踞,凡无故不得废衣冠”。“入市整容,处私褻必慎其独”。

礼遇尊长。出入要告假,“在学告于师,在家告于父兄”。遇师长于涂,“则趋而揖”,遇相识“则揖”。“师长有事则服其劳,有今则奔走”。

谦恭待人。“力矫浮薄之态,务以敦厚温恭为载道之器”。“遇朋友有过误,则相规相劝,务以求益”。“毋小嫌致衅”。

慎言谨行。“毋议人短长,毋闻人私褻,毋传人流言,毋习市语”。早晚静坐三思,“常念一日所行不负三餐茶饭否”?“每食必让,每饮必知节”。“首戒诳语及戏言戏动”。

②考业之要

温书讲读。“早膳后温书”,^④辰刻老师“开讲”,“午膳后搜讲书所及之时艺数篇,择其佳者阅之,随日积以成帙,时加温寻”。晚上

① 《刘子年谱上·万历四十五年按语》。

② 《刘子年谱上》。《刘子全书》卷四〇。

③ 《刘子全书》卷二五,《家塾规》,以下引语均同。

④ 《刘子全书》卷二五,《家塾规》,以下引语均同。

阅看史书,学诵诗歌。

质疑问难。“质疑送难,务畅厥旨”。“有疑字则考,有疑义则乘闲质难”。“闲评古今道理,互相质难”。

定时考课。每月“三、六、九会课,以二题为率,其法如有司考较,或量等高下,以示激劝”。每月初一、十五,即“朔望考一月所立课程。”

奖勤罚惰。按勤惰行赏罚。晨起要书功过册,“昨日所读何书,所行何事,所奏何功,所犯何过,一一登之无漏”。如果屡次违犯学规的学生,就要被开除学籍。

(五) 蕺山学派的中坚黄宗羲

在蕺山学派中,黄宗羲是个承上启下的中坚人物。黄宗羲遵父遗志于崇祯元年(1628)叩拜刘宗周为师,并邀集吴越名士数十人汇集于刘氏门下,从而使刘宗周的学说得以发扬光大。

1. 黄宗羲的生平身世

黄宗羲(1610—1695),字太冲,号南雷,又自署梨洲老人,学者尊称他为梨洲先生。浙江余姚人。他与顾炎武、王夫之并称为明末清初三大思想家。

黄宗羲的父亲黄尊素,字真长,号白安,万历四十四年(1616)进士,曾被授予推官、监察御史等职,为人刚直不阿,敢于抨击时政,是著名的东林党人。天启六年(1626)被魏忠贤害死狱中。崇祯元年(1628),19岁的黄宗羲满怀对阉党的深仇大恨,上书皇帝为父颂冤,并身藏铁椎,刺杀阉党许显纯等人。少年英名,传遍京城。后又参加复社,复社以“兴复古学”为名,^①坚持重气节,轻生死,严操守,辨是

^① 谢国桢:《明清之际党社运动考》中华书局1982年11月版。

非的宗旨,与阉党余孽阮大铖等人进行不妥协的斗争。清兵入关后,黄宗羲又组织“世忠营”,参与抗清斗争,经历颠沛流离、九死一生的艰苦生涯。当他意识到清王朝已统治全国,腐朽的明王朝不可能再恢复时,就于清顺治十年(1653)结束了流离失所的动乱生活,开始致力于讲学与著述。

2. 黄宗羲的书院讲学和著述

黄宗羲早年曾从学于刘宗周创办的绍兴证人书院,刘去世后,书院停办。康熙六年(1667)九月,黄宗羲又会同姜希辙等人恢复了证人书院的讲学活动。第二年又创办甬上证人书院,在万泰的白云庄等处讲学。他还设馆讲学于语溪(今浙江桐乡)、海昌(今浙江海宁)、会稽(今浙江绍兴)。^①康熙十五年(1676年),又到海宁讲学,“大江南北,从者骈集。”^②同时写作和编辑了《子刘子行状》《子刘子学言》《圣学宗要》《证人会语》等书,以阐扬先师刘宗周的学问气节。黄宗羲还出于对国家民族的强烈责任感,认真总结历史上的治乱得失,整理与研究祖国的思想文化遗产。他的著述甚为宏富,据近人不完全统计至少有110种、1300多卷、2000万字以上。其代表作为总结“治乱之故”、开启民主思想的《留书》、《明夷待访录》和断代的学术思想史《明儒学案》《宋元学案》等。

3. 黄宗羲的政治主张与教育思想

黄宗羲的政治主张和教育思想主要见于《明夷待访录》及其新发现的姊妹篇《留书》。《留书》写于清顺治十年(1653年),它分析了历代的政治、军事制度,沉痛地评鹭了明亡的经验教训,是总结封建社会“治乱之故”的书。在清康熙二年(1663年)《明夷待访录》完

① 详见全祖望《甬上证人书院记》,《鲒埼亭集外编》卷十六,商务印书馆《四部丛刊》本。

② 全祖望:《梨洲先生神道碑文》,《鲒埼亭集》卷十一。

稿付梓时,其中尤者,已采入《待访录》中,而将那些明显具有反清内容的篇章,别为《留书》五篇,留篋未刊,留言以供后人借鉴。^①《明夷待访录》则不仅批判了封建君主专制制度,而且还阐发了民主启蒙思想,提出了“天下为主,君为客”、“为天下之天害者,君而已矣!”(《原君》)“天下之治乱,不在一姓之兴亡,而在万民之忧乐”,(《原臣》)“其所谓法者,一家之法,而非天下之法也”、“有治法而后有治人”,(《原法》)以及“工商皆本”等石破天惊“为治大法”的政治宣言。《学校》一篇更系统地阐发了黄宗羲新颖的教育思想。

①培养人才是学校的职能。“而学校不仅为养士而设也”,治之以本,就要重视学校的教育。

②学校应该成为独立议政的机构。培养舆论,决定是非,监督政府,进退官吏。“必使治天下之具皆出于学校,而后设学校之意始备”。

③学校应具有在政治上清议朝政的最高权威。不能“天下之是非,一出于朝廷”,以皇帝一人之是非为是非,而应该“公其非是于学校”。

为了发挥学校监督政府的巨大作用,他提出了许多具体的设想。如“太学祭酒”,即全国最高学府的校长,不必由政府任命,而应由公众推举,让众孚所望的大学者担任,其地位与宰相相等。郡县“学官”,也由郡县公议,由当地名儒担任。每月初一,皇帝、宰相与众位大臣都要亲临太学听祭酒讲学,皇帝也要“就弟子之列”。郡县官也要定时到学官听学官讲学,“就弟子之列”。祭酒和学官对“政有缺失”,都可以“直言不讳”。即把中央的太学与地方的学府作为评论政治得失的政治教育机构。^②

① 《留书》原文载《文献》1985年第4期。参见洪波《黄宗羲〈留书〉点校补遗勘误》,载《文献》1986年第4期,又《黄宗羲〈留书〉评述》,载《黄宗羲论》,浙江古籍出版社1987年12月版。

② 《明夷待访录》,《黄宗羲全集》第一册,浙江古籍出版社1985年11月版。

以上所言,在封建专制统治下,只能是美好的幻想,顾炎武说,可以“复起百王之敝,徐还三代之盛。”^①则未必然。但这些思想杂有明末清初东来的西学,超出了中国封建旧学的樊篱,具有民主启蒙的进步意义。正如梁启超所说,这部书“实为刺激青年最有力之兴奋剂”,他所倡导的政治运动“受这部书的影响最早而最深”,是“人类文化之一高贵产品”,“于晚清思想之骤变,极有力焉”!^②

黄宗羲系统地总结了明代的经学、哲学、史学、文学等发展的历史,所撰写的《明儒学案》,被誉为“有明三百年儒林之藪也”^③“亦千古之炯鉴矣”!^④晚年又撰写《宋元学案》,以志700年来儒苑门户,恨未成编而卒,后由其子黄百家和私淑弟子全祖望续完其稿。“梨洲黄子之教人,颇泛滥诸家,然其意在乎博学详说以集其成。”^⑤黄宗羲不愧为博学多才的学术大师。

(六) 蕺山学派的治学学风

明末清初,心学的没落与实学的兴起,乃是一个社会思潮。时代风云的变幻,社会经济等诸因素的影响,迫使当时的学者以修己治人的实学去代替明心见性的空疏学风。以刘宗周、黄宗羲、陈确等人为代表的蕺山学派,他们治学严谨,对事业执着追求,在书院教学实践中形成自己特有的学风。举其要者如下:

① 黄宗羲:《思旧录》中《顾炎武》条。载《黄宗羲全集》第一册。

② 梁启超:《中国近三百年学术史》和《清代学术概念》。《梁启超论清学史二种》。复旦大学出版社1985年9月版。

③ 全祖望:《梨洲先生神道碑文》,《鮑鯆亭集》卷十一。

④ 《四库全书总目提要》。

⑤ 梁启超:《中国近三百年学术史》,《梁启超论清学史二种》,复旦大学出版社1985年9月版。

1. 博学多识,质疑求新

戴山学派自刘宗周到黄宗羲、陈确等人,他们治学都强调博学多识,质疑求新。刘宗周“平生服膺许师”。^①许师即许孚远(敬庵)。许孚远“贵躬行”、“归实践”的学风,对戴山学派影响很大。而黄宗羲“少年便从刘戴山受学,终身奉为依归。”^②认为戴山之学“体认辛苦,无所不历。故先儒之敝,洞若观火。”^③“有明学术,宗旨纷如,唯我戴山,集夫大成”。^④甚至称刘宗周为“醇乎其醇”的“大儒”。^⑤陈确则认为戴山先生“于五经诸子百家无不精究,皆有所论述。盖先生之学如洪钟,大叩之大应,小叩之小应”。^⑥甚至认为“吾师之圣,无愧孔、姬”。^⑦把刘戴山比之于孔子、周公那样渊博的学者。

戴山强调为学首先要立志,他撰有《立志说》,认为读圣贤书,就是要“顶天立地做个人”。^⑧“志立而学半”。^⑨黄宗羲更进一步发挥了这一观点,黄宗羲说:“学莫先于立志,立志则为豪杰,不立志则为凡民。”^⑩把立志提高到理想人格的高度。由于“身有限而志无穷”,^⑪执着追求,把“养志”作为继承父辈师长事业的高尚风范。黄宗羲在《靳熊封诗序》中进一步论述了豪杰精神。他说:

① 《刘子全书》卷一九,《答秦履思书十》。

② 梁启超:《中国近三百年学术史》,《梁启超论清学史二种》,复旦大学出版社1985年9月版。

③ 黄宗羲《思旧录》,《黄宗羲全集》第一册,浙江古籍出版社1985年11月版。

④ 《陈乾初先生墓志铭》,《黄梨洲文体集》,中华书局1959年1月版。

⑤ 《明儒学案》卷六二,《戴山学案》,中华书局1985年10月版。

⑥ 《书祝开美师门问答后》,《陈确哲学选集》,科学出版社1959年9月版。

⑦ 《祭山阴刘先生文》,《陈确哲学选集》。

⑧ 《刘子全书》卷八,《立志说》。

⑨ 《刘子全书》卷六,《证学杂解二一》。

⑩ 《孟子师说·待文王》,《黄宗羲全集》第一册。

⑪ 《孟子师说·事孰为大》,《黄宗羲全集》第一册。

从来豪杰之精神,不能无所寓。老、庄之道德,申、韩之刑名,左、迁之史,郑、服之经,韩、欧之文,李、杜之诗,下至师旷之音声,郭守敬之律历,王实甫、关汉卿之院本,皆其一生之精神所寓也。^①

所谓豪杰精神,就在于象老聃、庄周、申不害、韩非、左丘明、司马迁、郑玄、服虔、韩愈、欧阳修、李白、杜甫等人那样体现了对事业的高度责任感和创造性的敬业精神。陈确说:“学贵先定志,志为圣贤,而后有圣贤之学问。”^②并立志“还《学》(《大学》)《庸》(《中庸》)于《戴记》(《大戴礼记》),删性理之支言,琢磨程(程颢、程颐)、朱(朱熹),光复孔、孟,出学人于重围之内,收良心于久锢之余”。^③焕发出解放思想、振兴教育的光辉。

综观刘宗周、黄宗羲、陈确等人,他们博学多识,在经学、史学、天文、地理、律历、象数、语言、文学、艺术、宗教等领域,都不同程度地有所创获,为自己的时代和国家作出了应有的贡献。

蕺山学问继承阳明,又不同于阳明;梨洲、乾初学问师承蕺山,又不同于蕺山。考其缘由,则由于他们能不断地质疑求新。刘宗周说:“学贵日新。日日取生乎,一日剥换一日,方不犯人间烟火气”。^④“新者,正是吾心生生不已之机”。^⑤而“新”的基础则在善于发疑。黄宗羲在《答董吴仲论学书》中对董作《刘子质疑》备加赞赏,他说:“昔人云:小疑则小悟,大疑则大悟。老兄之疑,固将以求其深信也。彼泛然而轻信之者,非能信也,乃是不能疑也。”^⑥蕺山的另一学生陈

① 《黄梨洲文集》353页。

② 《答格致诚正问》,《陈确哲学选集》。

③ 《书大学辨后》,《陈确哲学选集》。

④ 《刘子全书》卷一二,《学言》卷下。

⑤ 《刘子全书》卷一三,《会录》。

⑥ 《黄梨洲文集》434页。

乾初则更加明确地提出了“士果志学,则必疑,疑必问”,^①“信则言之,疑则阙之,是则承之,非则违之”^②的教学原则。他于清顺治十一年(1654年)51岁时著《大学辨》,“具言《大学》言知不言行,格致诚正之功先后失其伦序”,^③对儒学经典亦“辨而正之”。认为《大学》“其言似圣”,而“支离虚诞”;“苟终信为孔、曾(孔子、曾参)之书,则诬往圣,误来学,其害有莫可终究者”。^④由于“道虽一贯,而理有万殊”,因此“教学相长,未有穷尽”。^⑤由于“知无至善,学无穷尽”,因此“君子之于学也,终身焉而已,则其于知也,亦终身焉而已”。^⑥如果有人“傲然自信以为吾无遗知焉者,则必天下之大妄人矣!”^⑦由于《大学》一书“关系儒教甚巨,不敢不争,非好辨也”。^⑧在程、朱把《大学》作为孔子遗言,奉为儒家经典,世俗尊崇程朱理学不遗余力的情况下,他的独见灼识,真可谓不同凡响。黄宗羲曾评论陈确“其学无所依傍,无所瞻顾,凡不合于心者,虽先儒已有成说,亦不肯随声附和,遂多惊世骇俗之论。”^⑨而梁启超更是无限赞叹地说:“乾初以蕺山门人而有这种见地,真算得时代精神之先驱了。”^⑩蕺山学派这种质疑求信、学贵日新的精神,是我国教育思想的精华,在今天仍有“生生不已”的生命力。

① 《警言·学解》,《陈确哲学选集》。

② 《翠薄山房帖》,《陈确哲学选集》。

③ 《陈乾初先生年谱》卷下。

④ 《大学辨》,《陈确哲学选集》。

⑤ 《答格致诚正问》,《陈确哲学选集》。

⑥ 《大学辨》,《陈确哲学选集》,科学出版社1959年9月版。

⑦ 《大学辨》,《陈确哲学选集》,科学出版社1959年9月版。

⑧ 《答格致诚正问》,《陈确哲学选集》。

⑨ 《陈乾初先生墓志铭》初稿,《黄梨洲文集》。

⑩ 《中国近三百年学术史》,《梁启超论清学史二种》。

2. 崇实黜浮,因物有知

刘宗周说:“独本无知,因物有知。”^①说明刘宗周的教育思想较之王阳明的教育思想,在学风上有了较大的转变。刘宗周一再反对追求名利,反对为图科举的空名而读书。他说:“古人读书不是要中举、中进士,封妻荫子,夸耀愚民,是要识道理,为圣为贤。”^②“利心在,则一切利害得以动我;名心在,则一切称讥足以动我;又何以观天下之理,而顺万物之应乎”^③又说“惟为举业而读书,不免病道”。“吾更恶夫业举子而不读书者”。^④业举子并不能说明真正有知识,真正有知识的人,不仅要研读圣贤书,而且还要重视闻见与践履。刘宗周对王阳明的良知学说作了新解,认为“心是监察官,谓之良知,最有权”。^⑤“良知之知,正是不废闻见;致良知之行,正是不废践履”。^⑥他强调指出:

阳明先生言良知,即物以言知也,
心以物为体,离物无知,
知行自有次第,但知先而行即从之,无闲可截,故云
合一。^⑦

刘宗周强调人的认识不能离开客观事物,离开了行也就无所谓知。说明刘宗周对王阳明“心体”观念在认识论上已有了更新。

黄宗羲也是在经历种种磨难和全面研读刘宗周的著作之后,才真正领会先师的教育宗旨的。正如他自我总结说:

-
- ① 《刘子全书》卷二三,《独箴》。
 - ② 《刘子全书》卷二五,《小学约》。
 - ③ 《刘子学言》卷一,《黄宗羲全集》第一册。
 - ④ 《刘子全书》卷八,《读书说》。
 - ⑤ 《刘子全书》卷一二,《学言》卷下。
 - ⑥ 《刘子全书》卷三八,《大学杂言》。
 - ⑦ 《刘子全书》卷一〇,《学言》卷上。

始学于刘子 ,其时志在举业 ,不能有得 ,聊备戴山门人之一数耳。天移地转 ,殍饿深山 ,尽发藏书而读之近二十年 ,胸中碍窒解剥 ,始知曩日之孤负为不可赎也。^①

黄宗羲虽然崇尚心学 ,但是对“致良知”也赋予了新的解释。他说 :

以圣人教人只是一个行 ,如博学、审问、慎思、明辨皆是行也。笃行之者 ,行此数者不已是也。

先生(王阳明)致之于事物 ,致字即是行字 ,以救空空穷理。^②

他强调的也是笃行的实学。

陈确也强调“凡事皆求其实 ,勿徒鹜其名”。^③他对“以身徇名 ,以身徇利”的人 ,比之为“扑火之蛾” ,^④既可怜 ,又可悲。他主张“惟学老实” ,“理不实 ,即是心不实 ,即是虚伪也”。^⑤并明确提出不能只以读书为学。他说 :

举子之学 ,则攻时艺 ;博士之学 ,则穷经史 ,搜百家言 ;君子之学 ,则躬仁义。仁义修 ,虽聋瞽不失为君子 ;不修 ,二次万卷不失为小人。^⑥

强调为学不仅限于破万卷书 ,或论辨讲学 ,而重在躬行。“为学原不在多言 ,顾力行何如耳 !”^⑦

由于重力行 ,陈确对王阳明“知行合一”作了新解。

首先 ,他把“知行合一”归之于实学。他说 :“言知行合一 ,则天

① 黄炳屋 :《黄梨洲先生年谱》 ,同治十二年秋雕版印行。

② 《明儒学案》卷一〇 ,《姚江学案》。

③ 《丧实论》 ,《陈确集》上册 ,中华书局 1979 年 4 月版。

④ 《辰夏杂言·名利》 ,《陈确集》下册。

⑤ 《老实说》 ,《陈确哲学选集》。

⑥ 《瞽言·学解》 ,《陈确哲学选集》。

⑦ 《与黄梨洲书》 ,《陈确哲学选集》。

下始有实学。”^①认为讲知行合一,就要提倡实学。

其次,他从教与学无穷尽的经验事实出发,推演出“知无穷”、“行无穷”的命题。他说:

学者用功,知行并进。故知无穷,行亦无穷,行无穷,知愈无穷。先后之间,如环无端,故足贵也。^②

他指出了知与行的相对性,陈确的知行无穷论,其中包含可贵的辨证思想因素,进一步丰富和发展了教学无止境的理论。

陈确对读书与学也作了辨证的论述。他说:

学未始废读书,而不止读书;读书未始非学,而未可谓学。读书而不知学,与博弈何异?而今之学者,但知以读书为学,深可痛也!^③

他把只知死读书而不力行的所谓学,比作好玩博弈,废弃事业的迂儒之学而深恶痛疾。因此他对社会现实问题,“常为严正的批评,与实践的改革”。如他著《葬论》,倡立“葬亲社”,以改革丧葬之陋习,就是一例。

黄宗羲、陈确与刘宗周桴鼓相应,都强调崇实黜浮,因物有知。梁启超对蕺山学派反虚务实的学风曾给予很高的评价。他说:“最显著的是刘蕺山一派”,对阳明后学“所述的王学,痛加针砭,总算是舍空谈而趋实践”。^④

3. 明经通史,经世致用

黄宗羲在《明儒学案·东林学案一》中说,顾宪成“论学,与世为体”,^⑤学者如果“相与讲求性命,切磨德义,念头不在世道上,即有他

① 《誓言·圣学》,《陈确哲学选集》。

② 《答格致诚正问》,《陈确哲学选集》。

③ 《誓言·学解》,《陈确哲学选集》。

④ 《中国近三百年学术史》,《梁启超论清学史二种》。

⑤ 《明儒学案》,中华书局1985年10月版1377页。

美,君子不齿也”。^① 因而东林书院讲学的宗旨,就在于“裁量人物,訾议国政”。^② 不仅东林书院如此,蕺山书院,蕺山学派的讲学宗旨也是如此。刘宗周认为“四书六籍圣贤心”,^③学者欲窥圣贤之心,阳明学派认为只要“直证本心”即可,而蕺山学派则认为非明经通史不可。为了经世致用,刘宗周“重民命”、“厚民生”,多次上疏弹劾奸党,声援东林,匡救时艰。“今日急务,当以收拾人心为本”。^④ “数上书明国是,直声震中外,凡遇大刑政,益矢口争可否”^⑤ 主张为官应该“为朝廷理政事,安百姓,建功立业”。^⑥

黄宗羲特别强调学者应该明经通史,经世致用。他对当时有些学者讲学时只是“袭语录之糟粕,不以六经为根底,束书而从事于游谈”^⑦的浮虚作风甚为不满,对“天崩地裂,落然无与吾事,犹且说同道异”^⑧的所谓道学家们极端鄙夷。他认为治学的途径,应该是明经通史,兼贯百科,而治学的目的则是经世致用。黄宗羲虽用“四书”、“五经”等儒家经典教育学生,但他鼓励师生之间相互辩论驳难。他曾这样教导学生:“各人自用得着的方是学问,寻行数墨,以附会一先生之言,则圣经贤传,皆是糊心之具。”^⑨这是多么大胆的言论,又是多么高明的见地。

为了鉴古喻今,黄宗羲对史学尤为重视。“自明十三朝实录,上

① 《明儒学案》,中华书局 1985 年 10 月版 1377 页。

② 《明儒学案》,中华书局 1985 年 10 月版 1377 页。

③ 《刘子全书》卷八,《读书说》。

④ 《刘子全书》卷四〇,《刘子年谱》卷上。

⑤ 《刘子全书》卷四〇,《刘子年谱》卷上。

⑥ 《刘子全书》卷二五,《小学约》。

⑦ 全祖望:《梨洲先生神道碑文》,《鮑崎亭文集》卷一一。

⑧ 黄宗羲:《留别海昌同学序》,《黄梨洲文集》

⑨ 黄炳廔:《黄梨洲先生年谱》,同治十二年秋雕版印行。

溯二十一史,靡不究心。”^①他极力主张治经兼令读史,“二十一史所载,凡经世之业,亦无不备矣!”^②

他亲自撰写了许多南明史,如《弘光实录抄》《行朝录》等,就是甚为宝贵的史书。同时他还培育了清代浙东学派——蕺山学派的后裔,诸如全祖望、章学诚等人,他们坚持了“史学所以经世”的优良传统。

陈确“为人刚直,尚气节”;“勇于见义”;“不挠于势位”;“黜伪存诚,他不暇顾”。^③主张读书为学要务实之理,经世致用。他在《葬书·自序》中说:“知乎此(指对丧葬的改革)而推之日用,事事求实现实益,不苟循虚名,即违道不远矣,岂惟葬然哉?”^④他不仅关心农村丧葬陋俗的改革,而且关心农民的所有疾苦。在《苍天七章》中他大声疾呼社会的不平,“呜呼苍天,农民何罪?赤日中田,焦发裂背。渴不得饮,饥不得食。闵其将死,不敢云瘁。天复不念,降此大戾。”以自己无法解决民瘼与矛盾而苦恼,而痛不欲生。他满怀深情地说:“吾辈不死,不官不农不圃,优游待尽,何异朽木!诚默默而生,无若谔谔而死。”^⑤其愤激之情,跃然纸上。其求实现实益之心与那些苟循虚名之学,恰成鲜明的对照。

刘宗周、黄宗羲、陈确都具有强烈的时代责任感,他们扶危定倾之心常留于天地之间。黄宗羲曾豪迈地说:“愚公移山,精卫填海,常人藐为说铃,贤圣指为血路也。”^⑥这表达了蕺山学派为国为民移山填海的可贵精神。正如吴騫在《陈乾初先生年谱序》中所说:“嗟

① 全祖望:《梨洲先生神道碑文》,《鮑琦崎亭文集》卷一一。

② 《补历代史表序》,《黄梨洲文集》。

③ 《海宁县志·理学传》。

④ 《陈确集》下册,中华书局1979年4月版。

⑤ 《答恽仲升书》,《陈确哲学选集》。

⑥ 《兵部左侍郎苍水张公墓志铭》,《黄梨洲文集》。

乎！戴山之门何多贤也！……若乃魁英杰彦，大都皆孟子取义成仁、公忠亮节，与山阴（刘宗周）后先辉映而已。”^①

阮元在读了全祖望《经史问答》后，不仅对该书给予很高的评价，认为“实足以继古贤，启后学，与顾亭林《日知录》相埒”，而且对其学风给予了充分的肯定。他说：

吾观象山（陆九渊）、慈湖（杨简）诸说，以空论敌朱子，如海上神山，虽极高妙，顷刻可见，而卒不可践。万（万斯大、万斯同）、全（全祖望）之学，出于梨洲而变之，则如百尺楼台，实从地起，其功非积年工力不成。^②

阮元评论的虽是不全之学，实际上可以概括自刘宗周，中经黄宗羲、陈确，直至万斯大、万斯同、全祖望辈整个戴山学派治学的健实学风。

综上所述，以刘宗周为代表的戴山学派及其书院讲学，上承朱熹白鹿洞书院、王阳明学派讲学，下启浙东学派与江浙书院讲学，在中国封建社会后期的中国教育史上起了承先启后的重要作用。刘宗周曾说：“古人成说如琴谱，要合拍须自家弹。”^③形象而深刻地阐述了成学之道在于反对因循旧说，倡导思考创新。他又说：“德行本也，时艺末也。教育者先行谊而后文章。”^④刘宗周及其高足黄宗羲、陈确等人，都以其光辉的业绩实践了以上教学宗旨。他们不仅要求学生业精德崇，而且以其高尚的行谊，彪炳的文章留芳后世。虽然由于时代和阶级的局限，不可能完全摆脱封建的烙印，但他们孜孜不倦地从事教育、辛勤耕耘，为国家民族培养济世人才的精神，是值得后世教育工作者赞赏的。

① 《陈确集》下册附录，中华书局 1979 年 4 月版。

② 《擘经室二集》卷七，商务印书馆《国学基本丛书》本。

③ 《刘子全书》卷一三，《会录》。

④ 《刘子全书》卷四〇，《刘子年谱》卷上。

刘宗周教育文论选读

原 学 上

古之言学者莫的于孔门 ,而载在大学为独详

大学首言明明德 ,又言明明德于天下 ,何也 ? 心本明也 ,故曰明德 ,其理则至善是也。学者觉也 ,亦曰效也。效心而觉 ,觉此者也。故中庸亦曰明善。善之理一 ,而散于物有万殊 ,格物致知所以明之也。知而止之 ,得之于一而存之 ,所以诚意也。所存此善 ,所发亦此善 ,所以正心也。所发此善 ,所行亦此善 ,所以修身也。行之于家而家齐 ,行之于国而国治 ,行之于天下而天下平 ,所谓明明德于天下也。乃格致之要则。其目有五 :善通天下以为量 ,故不博不可以言学 ;学然后知疑 ,乃授之以问 ,问以问此善 ,故曰审 ;问然后致疑 ,乃授之以思 ,思以思此善 ,故曰慎 ;思然后愈疑 ,乃授之以辨 ,辨以辨此善 ,故曰明 ;辨然后明 ,乃授之以行 ,行以行此善 ,故曰笃 ,笃行则进于德矣。其德 ,则所谓仁之于父子也 ,义之于君臣也 ,礼之于宾主也 ,智之于贤者也 ,圣人之于天道也 ,是故君子 ,求之于父子 ,而行吾之爱焉 ,所以体仁也 ;求之于君臣 ,而行吾之敬焉 ,所以精义也 ;求之于宾主 ,而行吾之让焉 ,所以制礼也 ;求之于贤否 ,而行吾之哲焉 ,所以用智也 ;求之于天道 ,而至吾之诚焉 ,所以作圣也。

此明善之极功也 ,而德乃进于明矣 ,且大明于天下矣。此所以为大人之学也。

后之学圣人者 ,如之何亦曰致知而已矣。不致吾知 ,而先求之于本心 ,其失也荒 ;不致吾知 ,而漫求之于物理 ,其失也支。支且荒皆非所以明善 ,则直谓之不觉焉已矣。觉不觉 ,学不学 ,圣、狂之分也。毫厘之差 ,千里之谬也。

原 学 中

极天下之尊而无以尚 ,体(新本作“享”)天下之洁净精微 ,纯粹至善 ,而一物莫之或撓者 ,其惟人心乎 ? 向也 ,委其道而去之 ,归之曰性。人乃眩骛于性之说 ,而侘傺以从事焉 ,至毕世而不可遇 ,终坐此不解之惑以死 ,可不为之大哀乎 ? 自良知之说倡 ,而人皆知此心此理之可贵。约言之曰 : “天下无心外之理。”举数千年以来 ,晦昧之本心 ,一朝而恢复之 ,可谓取日虞渊 ,洗光咸池。然其于性 ,犹未辨也。

予请一言以进之曰 ,天下无心外之性。惟天下无心外之性 ,所以天下无心外之理也。惟天下无心外之理 ,所以天下无心外之学也。而千古心性之统可归于一 ,于是天下始有还心之人矣。向之妄意以为性者 ,孰知即此心是。而其共指以为心者 ,非心也 ,气血之属也。向也以气血为心 ,几至仇视其心而不可迓。今也以性为心 ,又以非心者分之为血气之属 ,而心之体乃见其至尊而无以尚 ,且如其洁净精微 ,纯粹至善 ,而一物莫之或撓也。惟其至尊而无以尚也 ,故天高地下 ,万物散殊 ,惟心之所位置 ,而不见其迹。惟其洁净精微 ,纯粹至善 ,而一物莫之或撓也 ,故大人与天地合

德 ,日月合明 ,四时合序 ,鬼神合吉凶。惟心之所统体 ,而不尸其能 ,此良知之蕴也。然而不能不囿于气血之中 ,而其为几希之著察 ,有时而薄蚀焉 ,或相什百 ,或相千万 ,或相信蓰而无算 ,不能致其知者也。

是以君子贵学焉。学维何 ? 亦曰与心以权 ,而反之知 ,则气血不足治也。(旧钞“唯心之所统体”句下作“其有不然者 ,气血病之也。夫气血则亦何所不至乎 ? 以天下之至尊 ,而乘以天下之至纷 ,则尊者有时而辱也。以天下之至洁 ,而乘以天下之至污 ,则洁者有时而染也。此亦心之至变也。君子曰 ,心不离气血 ,而不杂于气血者也。吾第心还其心焉 ,心得其职 ,而气血俯首听命 ,惟吾之所治云尔。”)于是顺致之以治情 ,而其为感应酬酢之交 ,可得而顺也。于是逆致之以治欲 ,而其为天人贞胜之几 ,可得而决也。于是精致之以治识 ,而其为耳目见闻之地 ,可得而清也。于是杂致之以治形、治器 ,而其为吉凶修悖之途 ,可得而准也。(旧钞“于是顺致之”等语作“其微者以治念 ,而动静起伏之端 ,可得而辨也。其著者以治欲 ,而天人贞胜之几 ,可得而决也。其精者以治识 ,而耳目见闻之地可得而推也。其粗者以治形治器 ,而吉凶修悖之途 ,可得而准也。”)凡此皆气血之属 ,而吾既一一有以治之 ,则气血皆化为性矣。性化 ,而知之良乃致心愈尊。此学之所以为至也与 ? (旧钞“一一有以治之”下作。则气血皆化为心矣。吾既以气血化为一心 ,而心之力量于是乎愈大 ,则天地之大 ,万物之广 ,又安往而不体备于一心。此心之所以为妙 ,而学之所以为至也。此之谓天下无心外之学也。)

孟子曰 :“人之所不学而能者 ,其良能也 ;所不虑而知者 ,其良知也。”(原钞有 :“盖善言学也”句。)古人全举之 ,而阳明子偏举之也。

原 学 下

或问曰：“均是人也，或为圣人，或为凡人，何居？”曰：“人则犹是，其心或异耳。”曰：“均是心也，或为道心，或为人心，何居？”曰：“心则犹是，其学或异耳。何言乎学也？人生之初，固不甚相远矣，孩而笑，嘤而啼，饥渴嗜欲有同然也。及夫习于齐而齐，习于楚而楚，始有或相径庭者矣。生长于齐，既而习为楚语焉，无弗楚也。生长于楚，既而习为齐语焉，无弗齐也。此学之说也。心者齐楚之会也，而其知齐而知楚者，则心之所以为道也。知齐之为善也，而习于齐，又知楚之为不善也，而益习于齐。则虽有之楚焉者，盖亦寡矣。然而富是时，心方居齐楚之会，忽有导我以楚者，吾亦从而楚之矣。既楚之矣，仍导我以齐弗顾也，习于楚安于楚矣。楚之人又相与咻之，而变其善否之情也，则亦惟知有楚而已矣。人之可使为不善，其性亦犹是也。”

“然则善反吾习焉，可乎？”曰：“奚为而不可也？”“无弗齐也”下，新本作故曰：“性相近也，习相远也，君子亦慎所习而已矣。”语不云乎？“千里之行，始于足下。”心者齐楚之会也，而其知齐而知楚者，学问之始事也。前日之失足于楚也，误以楚为齐故也。果误耳，一日而憬然，一日而齐之人矣。今而后第谋所以习乎齐者。吾耳习于听，而何以听无不聪？非能益吾以聪也，吾知吾听而已矣。吾目习于视，而何以视无不明？非能益吾以明也，吾知吾视而已矣。吾口习于言，而何以言无不从？非能益吾以从也，吾知吾言而已矣。吾貌习于动，而何以动无不恭？非能益吾以恭也，吾知吾动而

已矣。吾知吾听 ,而天下之声皆习于聪矣。吾知吾视 ,而天下之色皆习于明矣。吾知吾言 ,而天下之言皆习于从矣。吾知吾动 ,而天下之动皆习于恭矣。吾知吾知 ,而天下之知皆习于独矣。

虽然 ,犹未离乎习也 ,请进而性焉。静而与阴俱闭 ,不欲其沦于偷也。动而与阳俱开 ,不欲其流于荡也。又调之为喜怒哀乐之节 ,盎然而春也 ,殷然而夏也 ,肃然而秋也 ,惨然而冬也。无所待而习 ,无所待而知也。此之谓通乎昼夜之道 ,而知则时习之竟义也。

或闻之曰 :“ 旨哉 ! 圣人之学也 ,而无以加于习 ,习其可以不慎乎 ? ” (按 : “ 请进而性焉 ” 下 ,新本作 “ 吾何以知视听言动之必出于齐乎 ? 习于齐忘于齐矣。忘于齐并无楚矣 ,并无齐若楚之囿吾知矣。而吾之心乃浑然而得全于天 ,则时习之竟义也。故学以尽性为极则 ,而厥功则在慎习始焉。 ”)

刘子全书 ,卷七。清道光甲申版本。

读 书 说

朱夫子尝言 : “ 学者半日静坐 ,半日读书 ,如是三五年 ,必有进步可观 ” ,今当取以为法。然除却静坐工夫 ,亦无以为读书地 ,则其实亦非有两程候也。学者诚于静坐得力时 ,徐取古人书读之 ,便觉古人真在目前 ,一切引翼、提撕、匡救之法 ,皆能一一得之于我。而其为读书之益 ,有不待言者矣。

昔贤诗云 : “ 万径千蹊吾道害 ,四书、六籍圣贤心。 ” 学者欲窥圣贤之心 ,遵吾道之正 ,舍四书、六籍无由。夫圣贤之

心即吾心也,善读书者第求之吾心而已矣。舍吾心而求圣贤之心,即千言万语无有是处。

阳明先生不喜人读书,令学者直证本心。正为不善读书者,舍吾心而求圣贤之心,一似沿门持钵,无益贫儿,非谓读书果可废也。先生又谓:“博学只是学此理,审问只是问此理,慎思只是思此理,明辨只是辨此理,笃行只是行此理。”而曰“心即理也”,若是乎此心此理之难明,而必假途于学问、思辨,则又将何以学之、问之、思之、辨之,而且行之乎?曰:古人诏我矣,读书一事,非其导师乎?即世有不善读书者,舍吾心而求圣贤之心,一似沿门持钵。苟持钵而有得也,亦何惜不为贫儿?

昔人云:“士大夫三日不读书,即觉面目可憎,语言无味。”彼求之闻见者犹然,况有进于此者乎?惟为举业而读书,不免病道。然有志之士,卒不能舍此以用世,何可废也。吾更恶夫业举子而不读书者。

刘子全书,卷七。清道光甲申版

立 志 说

子曰:“三军可夺帅也,匹夫不可夺志也。”人有生以来,有知觉便有意向。意向渐尝而渐熟,则习与性成而志立焉。

人虽匹夫,必有志也。志于货利者,惟知有货利而已,举天下之物无以易吾之货利也。志于声色者,惟知有声色而已,举天下之物无以易吾之声色也。若志于道,亦复如是。故曰:“好仁者,无以尚之。”今之学道者,虽十分亲切,觉得此中隐隐一物有以出乎其上,或潜或露,时有时无,此

处毫厘 ,走作彼处十分 ,都是虚假 ,只为其志在此而不在彼也。世人志货利声色 ,往往捐生以殉 ,更不见有志道者 ,捐生以殉 ,如所谓死而后已者。故学问勘到生死关始真。子曰 :“士志于道 ,而耻恶衣恶食者 ,未足与议也。”一衣食间 ,便动得来 ,成甚志 ? 圣人直鄙其为无志耳。须知男儿负七尺躯 ,读圣贤书 ,被服衣冠 ,所学何事 ? 不思顶天立地做个人 ,直欲与蝇头争得 ,蜗角争能 ,溷厕之中争臭味 ,岂不辜负了一副衣冠 ? 反顾面目亦自可怜 ! 孟子曰 :“舜何人也 ,予何人也 ,有为者亦若是。”又曰 :“彼丈夫也 ,我丈夫也 ,吾何畏彼哉 !”又曰 :“文王我师也 ,周公岂欺我哉 ?”又曰 :“自暴者不足与有言 ,自弃者不足与有为。”最是催人上路语。若于此信不及 ,更无法可治。

然立志亦不得浮慕。有根器人虽沉迷歧路 ,久久一觉便一日千里 ,所谓“败子回头金不换”是也。白沙年二十七而发愤从聘君。阳明出入仙佛 ,四十而始志于道。若董萝石垂暮之年 ,而始从学于阳明之学 ,更为晚秀。吾将老矣 ,而所学如是 ,恐后日不免有日暮途穷之悲。子曰 :“吾十有五而志于学。”紧何人哉 ! 紧何人哉 !

同上书 ,卷七。

习 说

或有言 ,学问之功在慎所习者。予曰 :“何谓也 ?”曰 :“人生而有习矣。一语言焉习 ,一嗜欲焉习 ,一起居焉习 ,一酬酢焉习。有习境因有习闻 ,有习闻因有习见 ,有习见因有习心 ,有习心因有习性。故曰少成若性 ,并其性而为习焉。

习可不慎乎？习于善则善，习于恶则恶，犹生长于齐、楚，不能不齐楚也。习可不慎乎？”

曰：“审如是，又谁为专习之权者而慎之？”其人不能答。予曰：“学在复性，不在慎习。”或曰：“何谓也？”予乃告之曰：“人生而静，天之性也，浑然至善者也。感于物而动，乃迁于习焉。习于善则善，习于恶则恶，斯日远于性矣。无论习于恶者非性，即习于善者亦岂性善之善乎？故曰，性相近，习相远。盖教人尊性权也。”

然则学以复性也，如之何？曰：“性不假复也，复性者复其权而已矣。请即以习证，习于善则善，未有不知其为善者。习于恶则恶，未有不知其为恶者。此知善而知恶者谁乎？此性权也。故易曰：‘复以自知。’既以知其为善矣，且得不为善乎？既以知其为恶矣，且得不去恶乎？知其为善而为之，为之也必尽，则亦无善可习矣。无善可习，反之吾性之初，本无善可习也。知其为恶而去之，去之也必尽，则亦无恶可习矣。无恶可习，反之吾性之初，本无恶可习也。此之谓浑然至善，依然人生之初，而复性之能事毕矣。”

“然则习亦可废乎？”曰：“何可废也。”为之语言以习之，则知其语言以慎之；为之嗜欲以习之，则知其嗜欲以慎之；为之起居以习之，则知其起居以慎之；为之酬酢以习之，则知其酬酢以慎之。如是则即习即性矣。凡境即性境，凡闻即性闻，凡见即性见。无心非性，无性非习，大抵不离独，知者近是。知之为言也，独而无偶。先天下而立，以定一尊，而后起者禀焉，是之谓性权。”或者恍然而解曰：“吾乃知慎习之功，其在必慎其独乎！”首肯之而去。

答秦生履思·其四

学问只在反求。今日只问反求得力不得力,更莫问人之为圣为凡,为欺为实。然就中亦便是反求工夫。人之凡,我囿之也;人之欺,我导之也。若专以评量为事,而预操一不信之心。

以阻人之进,则毫厘而千里矣。何如、何如?严于课行,略于讲解,便是一时顶门针,日当与同志交勉,以无负执事之惓惓。

同上书,卷十九。

答赵君法

重庆丁丑四月十六日

手示惓惓问心又得之体认之余,于昏明之辨,似是之几,三致意焉。则于事心之学,已思过半矣。第谓求之古人,与求之吾心,分为二事,则认心犹有所未真,而并其认古人处,亦往往未真,可知也。古人不过先得我心同然耳,是以千言万语,只是欲人将已放之心,约之反覆入身来,便能寻向上去。则所谓学问之道,如斯而已矣。故学而不求诸心则已,学而求诸心,则于古人横说竖说,是同是异,是合是分,是虚是实,是偏是全,皆有用处。正如因病立方,随病寻方,两两比对,有何彼此?说敬便是肆之药,说静便是动之药,说中便是偏之药,说诚便是伪之药,说穷理便是诞妄之药。诸病总是一病,诸方总是一方,惟舍此而寻章摘句,问

奇钩深 ,乃与吾心了不相似。而不善读书者 ,不免坐此 ,犹然依附于灵光之地 ,久之而(一作“且”)强吾心以附古人之糟粕 ,以为吾心亦若是而已矣。是以高者入于辞章 ,卑者徇于功利 ,终其身堕于罟获陷阱之中 ,而莫之觉 ,亦可叹也已。一是以下作 :“其病益深、世医拱手。”

要之 ,求心之法亦无难 ,如足下所言 ,求个本明之体。明只明个是与非 ,明得尽 ,滓渣便浑化 ,杳无是非可言。其间杂不得聪明 ,亦专靠不得聪明 ;杂不得言解 ,亦专靠不得言解。须于百忙时 ,一切不涉时 ,痛著一下 ,讨个分晓 ,方是入路。若只是依样葫芦 ,头出头没 ,便终身作门外汉矣。才明此 ,便晓彼 ,何患临事不得力 ;才识真 ,便无妄 ,何患认贼作子 ?愿足下立定脚跟 ,宽限程途 ,谨持辔策 ,以从事于此 ,久之必有可观。

同上书 ,卷十九。

答叶润山民部

廷秀丁丑闰四月二十二日

来书云 :“孔、孟之后道不明 ,只是性不明。”愚意性本从心 ,学者不先治心 ,是起念已差路头。才欲治心 ,又恐堕于虚寂。今欲讲心学而黜俗学 ,其何道之从 ?是质疑者一。大学言明德、新民 ,愚谓明体适用 ,如车二轮 ,如鸟二翼 ,必不可离者也。然于道理重一分 ,定于功名轻一分。今欲明体适用 ,身世咸宜 ,其何道之从 ?是质疑者二。先儒谓学各有本领 ,如周子之无欲 ,二程之主静 ,张子之体仁 ,朱子之读

书穷理 张南轩之辨义利是也。窃以读书穷理 乃俗学对症之药 而辨义利尤为药中砒石。不从此处理会 恐脚根不定 未有不东西易向者。今欲直求入手 其何道之从？是质疑者三。大学言修身至正心 微矣 至诚意 微之微矣。而又言致知 终之格物。格物分明大学第一义 而格物之解 宋儒纷若 自朱子即物穷理之论出 而折衷归一。但有疑于致知已入细 而格物又涉于迹。今欲融格物之义 其何道之从？是质疑者四。著书立言 惟见道分明者能之 廷秀非其人也。但无人讲论 辄以笔印代口传 便于就正有道。偶言三卷 敢呈台览。倘纠正擲下 使盲人得路 此生以之。是质疑者五。

仆生也黯 驯至老大 平生出处 半属愤愤 无足为知己道者。独是向学一念 老而未灰 犹几几乎求友而正之。此中积疑有未敢向人吐者。何幸来教便便 先得我心之所同然乎？请姑就教所及者商之。

其一曰 学莫先于知性 只为“天命之谓性”一句 早已看错了。天人杳不相属 性命仍是二理。今日天命谓性 而不曰天命为性 断然是一不是二。然则天岂外人乎？而命岂外于吾心乎？故曰尽其心者 知其性也。知其性 则知天矣。故言性而不要诸天 性无是处 言天而不要诸心 天无是处。说天者莫辨于中庸之卒章 正不讳言空寂也。而学者以为佛氏也者 而去之。曰吾欲舍是而求心焉 何异舍京师别求长安 断无适从之路可知矣。

其二曰 大学言明德、新民 而其要归于止至善。善即天命之性是也。阳明先生曰 明德以亲民 而亲民以明其明

德 ,原来体用只是一个。一者何也?即至善之所在也。学不见性 ,而徒求之一体一用之间。曰车两轮 ,鸟双翼 ,不问所以转是轮 ,鼓是翼者 ,将身世内外判然两途 ,既宜此又欲宜彼 ,不亦顾此而失彼乎?所以然者 ,止因见得学问一事是义理路头 ,用世一事是功名路头。故义曰于理重一分 ,自于功名轻一分。奇轻奇重 ,世无此等性命。今仆请更其辞而曰 ,于明德明一分 ,自于亲民亲一分。则所谓至善之止 ,亦不外此而得之矣。是以孔、孟急急皇皇 ,正是孜孜学问处。而颜子箪瓢陋巷 ,亦不失为禹、稷之同道。学以见性者 ,当作如是观。然则吾侪终做不得独了汉也。

其三曰 ,本领之说 ,大略不离天命之性。学者须从暗然处做工夫起 ,便是入手一著。从此浸假而上 ,并论类声尘俱无托足 ,方与天体相当 ,此之谓无欲故静。静中浩浩 ,其天自有一团生意不容己处 ,即仁体也。穷此之谓穷理 ,而书非理也 ,集此之谓集义 ,而义非外也。今但以辨析义利为燕、越分途 ,而又必专恃读书以致其知 ,安知不堕于义外之意?至于中道彷徨 ,东西易向而不自主 ,亦势所必至也。告子求仁而不识义 ,与今之求义而不识仁 ,其病一也。

其四曰 :大学八条目 ,向来于诚意一关都看错了。今来教曰 ,学至诚意微之微矣。卓哉见也。意有好恶而无善恶 ,然好恶只是一机 ,易曰 :“几者动之微 ,吉之先见者也”是也。故莫粗于心 ,莫微于意。而先儒之言曰 :“无善无恶心之体 ,有善有恶意之动 ,”无乃以心为意 ,以意为心乎?知之为言良也 ,以其为此意之真窟宅也 ,故曰诚意先致知。物之为言理也 ,以其为此知之真条理也 ,故曰致知在格物。物有善

恶,而其初则本善而无恶。理有万殊,而其本则至一而不一。真格物者,非粗非精,非内非外,正是天命之性一直捷津梁,故大学以之为第一义,信非诬也。择焉不精,明儒之见诚有之,不独胡、薛也。然而道在反求,学求自得,今即将诸儒剖辨分明,孰是孰非,因而得其所归,仍是依门傍户之见,不愿门下有此也。

又其后及著述一端,大抵著述有二:有知道之言,有求道之言。知道之言,句句说本体,不妨存所信。求道之言,句句说工夫,不妨存所疑。学必有大疑,后有大悟。偶语三卷,大抵疑案也。故其言曰,学到有疑处方好商量,倘由此而更求信地,必有不容思议一著工夫。此时方凭门下信口说来,是横是竖,即本体即工夫,无非大道。勉之,勉之!不佞非知道者,握寸莛而发洪钟,庶几在斯,将何以塞明问之万一,惟有遥遥神往而已。

同上书,卷十九。

答王金如三

朝式戊寅十一月

前者草率作答,区区之衷,宜有不尽亮于足下者,兹敢进而请益焉。

窃惟斯道之传,至吾夫子而集大成矣。其微言载在四书、六经,可考而信也。学者童而习之,白首而不得其解,遂于此中犹存乎见少,而求助于外。何异盲者处大明之下,觅微灯以索照乎?或曰,取善贵广,学不讳博也。正谓有得于

孔、孟之道 , 而因以折衷于诸子百家 , 定其瑕瑜 , 存其去取 , 亦无往非证道之地耳。若其苟存一不足之见 , 博讨旁稽 , 窃窃焉取而附益之 , 未有不操戈还向者也。嗟乎 ! 孔、孟而既往矣 , 微言日泯 , 求其能读圣人之书者几人 ? 惟时老、庄之徒 , 首蔽于长生之见 , 崇尚虚无 , 绝仁弃义。各著书以垂俊世。其为叛道之言显著 , 不足辩也。独杨、墨言仁义 , 而孔子之道蚀。故孟子辞而辟之 , 不遗余力 , 七篇出 , 而二氏废。学者遂专言老、庄 , 若坚白异同之类 , 皆寓言之支流也。汉、魏以来 , 一变而言黄、老 , 又曰易、老。合羲皇于老氏 , 不胜其畔援之情。然祖其说者 , 亦不过竞标名理 , 以资谈柄 , 其旨浅陋易穷。此时有圣人者出 , 而一倡吾道以正之。何物清谈 , 摧枯拉朽耳。

惜乎崇有之论不足以厌 , 而徒以相讥 , 率无补于天下之乱。于是西方之教 , 乘虚而起 , 俨然雄踞其上矣。犹是虚无之说也 , 而益反其本 , 破尊生之见 , 超于无生 , 无生亦无死 , 其究不维尊生。乃其功行 , 归之明心见性 , 时有通于吾儒之说者。读儒书者 , 又从而附会之 , 出入变化 , 莫可端倪。当此圣远言湮 , 学绝道丧之日 , 学者骤闻之而喜 , 以为此吾圣人之所未尝言及者也。又有进者曰 , 非禅也 , 即吾圣人之精言也 , 安得不掉首相率而趋之乎 ?

天不殄吾道 , 特起有宋诸儒 , 后先犄角、相与修明孔子之学 , 炳如也。遂倦倦以辟佛、老为己任 , 比于孟子之辟杨、墨 , 其功伟矣。然当此之时 , 佛教大行 , 求其猝然独出于儒者 , 濂溪、明道而外无闻焉。其他或始就而终去 , 或阴茹而阳吐 , 则其于吾圣人与佛氏毫厘似是之辨 , 容亦晰之有所未

精矣。以故解经之际 ,或失之支离 ,举吾圣人之真者而归之禅 ,不敢一置喙。间有置喙者 ,即距之为禅 ,不复置辨。故虽以师友渊源 ,而罗、李不能骤得之。晦翁虽以一堂契晤 ,而鹅湖不能尽化其我见。则一彼一此之间 ,固已开门而揖盗矣。况末流益复弊焉者乎 ?夫辟佛、老美名也 ,辞之不胜 ,至贬吾圣人之道以殉之 ,宁不益授以柄。于是为佛氏之徒者 私闻之而喜曰 :“彼之为儒者如是如是 ,何以辟吾为哉 ?”即学圣人之学者 私闻之而恚曰 :“此之为儒者如是如是 ,何以辟佛为哉 ?”此禅学之所以日新月异 ,而未有已也。又三百余年而阳明子出 ,始固尝求之二氏之说矣 ,久而无所得 ,始反而求之六经 ,特举前日所让弃于佛氏者而恢复之。且周旋于宋儒之说 ,相与弥缝其隙。两收朱陆以求至是良知之说。有功后学 ,斯文赖以一光。由今读其恢复之辞 ,如曰“佛氏本来面目 ,即吾圣人所谓良知。”又曰“工夫本体大略相似 ,只佛氏有简自私自利之心 ,所以不同。”又曰“佛氏外人伦 ,遗物理 ,固不得谓之明心。”可谓良工苦心。吾意后之学圣人者 ,由阳明子而朱子及于明道、濂溪 ,溯之孔、孟 ,如是而已矣。

然学阳明之学者 ,意不止于阳明也。读龙溪、近溪之书 ,时时不满其师说 ,而益启瞿曇之秘 ,举而归之师 ,浙跻阳明而禅矣。则生于二溪之后者 ,又可知矣。至是而禅之与儒是一是二 ,永不可问矣。虽使子与氏复生 ,且奈之何 ?而其为斯道晦明绝续之关 ,益有不可言者矣。

仆尝私慨 ,以为居今之世 ,诚欲学者学圣人之道 ,而不听其出入于佛老 ,是欲其入而闭之门也。譬之溺者 ,与之以

一瓠而济,一瓠亦津梁也。学者患不真读佛氏书耳,苟其真读佛氏书,将必有不安于佛氏之说者。而后乃始喟然于圣入之道,直取一间而达也。审如是,佛亦何病于儒?治病者轻则政治,甚乃从攻,热因热用,寒因寒用,不亦可乎?

仆生也晚,不及事前辈老师大儒,幸私淑诸人焉。于吾乡得陶先生,学有渊源,养深自得,不难尊为壇坫。与二三子共绎所闻,每一与讲席,辄开吾积痼,退而惘然失所据也。一时闻者兴起,新建微传,庶几有托。其他若求如之斩截,霞标之笃实,子虚之明快,仆皆自视^欲然,以为不可及。因而往还论道,十余年如一日,不问其为儒与禅也。

至仆之于足下,私心期望,更有不同于泛泛者。足下志愿之大,骨力之坚,血性之热,往往度越后进。由其所至,成就正未可量,不敢遽问其为儒与禅也,其余诸子可知矣。然而世眼悠悠,不能无疑矣。曰诸君子言禅言,行禅行,律禅律,游禅游,何以道学为哉?且子而与其从学佛之士,宁若从吾流俗士。仆闻之笑而不答。诸君子自信愈坚,其教亦愈行,而其为世眼之悠悠愈甚。噫嘻!今而后将永拒人于流俗之外,不得一闻圣入之道者,是亦诸君子之过也。传有之,“中道而立,能者从之;”又曰“鲁人猎较,孔子亦猎较。”诸君子而诚畏天命,悯人穷,有普济一世之襟期,尽一世之流俗,归之大道,上接孔、孟之传,下闯阳明之室,则心迹去就之际,宜必有以自处矣。若止就一身衡量,诸君子行履尽足自信,亦安往而不可乎?然仆有以知足下之必为彼而不为此也。

仆资性不逮人,老而未闻道,犹窃愿学焉。斤斤救过之

不遑 ,苟足以匡吾之过 ,而进吾之不及 ,皆吾师也 ,请从而终事焉。小学之订 ,愿足下勿疑 ,亦并无致疑于仆 ,愿足下终亦教我。

同上书 ,卷十九。

复沈石臣进士

中柱庚辰九月

夜来读言志录 ,大为击节。门下志操雅自耿耿如此 ,将来竖立 ,亦何可量 ?人患无志耳。此志大用之则大效 ,小用之则小效 ,君子亦求其大者而已。

承教孟子“求放心”一节 ,直是吾侪终身进学之要。人心至神 ,操存舍亡之间 ,往往间不容发。已立志后 ,方许商量此语也。又云“知求正 ,是学问得力处。”学问者 ,致知之路也。心外无知 ,故曰良知 ,知外无学 ,故曰致知。又云“思则得之。”思即致知之别名 ,原来即本体即工夫也。又曰“慎思惧其放也。”又曰“近思惧其放而外也。”古人立言 ,字字鞭入底裹 ,其要归于知止耳 ,所谓思则得之也。性者心之理也 ,心以气言 ,而性其条理也。离心无性 ,离气无理 ,虽谓气即性 ,性即气 ,犹二之也。恻隐、羞恶、辞让、是非皆指一气流行之机 ,呈于有知有觉之顷。其理有如此 ,而非于所知觉之外 ,另有四端名色也。即谓知此理 ,觉此理 ,犹二之也。良知无知而无乎不知 ,致知无思而无乎不思。不可以内外言 ,不可以寂感界 ,收动归静 ,取物证我 ,犹二之也。告子不得于心 ,不致知故也。故孟子反之以知言。不求于气 ,不识

性故也。故孟子反之以养气,养气即养其性之别名。先儒以为,扩前圣所未发。盖取其善,言性善云,非谓此一顷工夫,至孟子方说破也。总之,性一心耳,心一知耳。许多名色,皆随指而异,只一言以蔽之曰:“学问之道无他,求其放心而已矣。”入门究竟更无别法,随时用力,随处体认,无有吃紧于此者。来教剖晰详尽,犹或不免以名色致疑,要在反身而求之始得。惟高明披示,仍得开我茅塞也。

同上书,卷十九。

钱绪山先生要语序

予读天泉证道记,知王、钱二先生并传阳明子之教法也。

子尝有言:“无善无恶心之体,有善有恶意之动。知善知恶是良知,为善去恶是格物。”王先生推明之为“四无”之说,而钱先生则谓,是师门教人定本不可易,遂举以质。阳明子曰:“汝中所言可接上根人,德洪所言可接下根人。”世传王门教法,有此两端。予尝虚心讽咏,间果无师门定本之言。一有一无,语语执著,不免王先生驳正固也。故子亦不觉讶然自失,至许为颜子、明道所不敢言。钱先生当于何处作解。而予以为,此非子之言,而王先生之言也。子所雅言良知而已矣。又曰“良知即天理”,为其有善而无恶故也。知是有善无恶之知,则物即是有善无恶之物,意即是有善无恶之意,而心之为有善无恶,又何疑乎?古之言道者,至性善一语,天机发泄已尽。过此以往,所谓人生而静,以上不容说也。即言及“无”字,已成剩语,云何得有上根法?吾闻乾竺氏之言曰:“不思善,不思恶,时见本来面目。”王先生

“四无”之说，意本诸此，此真颜子、明道所不敢言。甚矣！其敢言之也！王先生方诩诩，语下以为与己，遂笔之于书。以豔来祀，无乃与良知之旨愈相谬刺乎？予故曰：“此非子之言，而王先生之言也。”即钱先生固尝有论学书数十卷，大抵不离良知者近是。予独喜其言良知，不作有无善恶诠释，堕学人执见，尤为善发师蕴。乃知当日定本之言，殆亦一时之权论，而未可遽以概先生也。先生尝谓王先生曰：“凡为愚夫、愚妇立法者，皆圣人之言也。为圣人阐道，妙发性真者，皆贤人之言也。”此可为天泉断案。

先生有裔孙集生氏，颇能读先生遗书。犹念先生之教，不尽行于后世也，因出旧编，请政于予。予后进识浅，愧未窥先生万一，而友人王金如遂取先生之书，摘其粹者若干条。为要语，示予。予曰：“何俭乎？”曰：“先生之书，虽不尽于是，而教法则已备是。子不云乎？德洪接下根，殆为吾侪而设。”予曰：“有是乎？有是乎？其下也，乃所以为上也。故曰下学而上达。”夫不离愚夫愚妇而直证道真，彻上下而一之者，其惟“良知”二字乎？呜呼！此真钱先生之言，而子之言也。学者欲求端于阳明子之教者，必自先生始。乃根器如金如而独有取于先生之言，亦可为善学也已。

同上书，卷二十一。

重刻王阳明先生传习录序

己卯四月四日

良知之教(录本作“说”)如日中天。昔人谓天不生仲尼，

万古如长夜。然使三千年而(录本无“而”字)后,不复生先生,又(录本作“亦”)谁与取日虞渊,洗光咸池乎?盖人皆有是心也。天之所以与我者本如是,其虚灵不昧,以具众理而应万事,而不能不蔽于物欲之私,学则所以去蔽而已矣。

故大学首揭“明明德”为复性之本(原本作“路”)而其功要之知止。又曰:“致知在格物,”致知之知,不离本明,格物之至,只是知止。即本体,即工夫。故孟子遂言良知云。孔、孟既歿,心学不传,浸淫而为佛、老、荀、杨之说。虽经程、朱诸大儒讲明救正,不遗余力,而其后复束于训诂,转入支离,往往析心与理而二之。求道愈难,而去道愈远,圣学遂为绝德。于是先生特本程、朱之说而求之,以直接孔、孟之传,曰“致良知。”可谓良工苦心。自此人皆知吾之心即圣人之心,吾心之知即圣人之无不知。(录本作“无知”而无“不知”)而作圣之功,初非有加于此心此知之毫末也。则先生恢复本心之功,岂在孟子道性善后与?

传习录一书得于门人之所睹记语,语三字符也。学者亦既家传而户诵之,以迄于今百有余年,宗风渐替。宗周妄不自揣,窃尝掇拾绪言,日与乡之学先生之道者,群居而讲求之,亦既有年所矣。

裔孙士美锐志绳武,爰取旧本,稍为订正,而以亲经先生裁定者四卷为正录,先生没后,钱洪甫增入一卷为附录,重梓之,以惠吾党,且以请于余曰:“良知之说,以救宋人之训诂,亦因病立方耳!及(录本无“及”字)其弊也,往往看良知(录本“看良知”作“失之”)太见成,用良知(三字录本无)太活变,高者玄虚,卑者诞妄,其录本作“而”病反(录本有“有”

字)甚于训诂。则前辈已开此逗漏。(录本无此句)附录一卷僭有删削,如苏、张得良知妙用等语,诿可重令后人见乎?(录本如苏张下无)总之,(录本作“要以”)不执方而善用药,期于中病而止。惟吾子有赐言。”(录本作“赐之言”)余闻其说而颺之,果若所云请即药之以先生之教。盖先生所病于宋人者,以其求理于心之外也。故先生言理曰“天理,”一则曰“天理,”再则曰“存天理而遏人欲。”且累言之而不足,实为此篇真骨脉。(录本此句作)“此其宗要也”而后之言良知者,或指理为障,几欲求心于理之外矣。夫既求心于理之外,则见成、活变之弊亦(录本无“亦”字)将何所不至乎?夫良知本是(录本无“是”字,下句同)见成,而先生自谓从万死中得来,何也?亦本是变动不居,而先生云(录本作“谓”)能戒慎恐惧者,是又何也?先生盖曰,吾学以存天理而遏人欲云尔,故又曰,良知即天理。其于学者,直下顶门处,可为深切著明。

程伯子曰:“吾学虽有所爱,然天理二字却是自家体认出来。”至朱子解至善,亦云尽乎天理之极,而无一毫人欲之私者,先生于此亟首肯。(底本有“然则前人之遗馀,亦即近日之良药欤?嗟乎!”)则先生之言,(底本无“则”字)固孔、孟之言,程、朱之言也。而一时株守旧闻者,骤诋之曰禅。后人因其禅也而禅之,转借先生立帜。自此大道中分门别户,反成燕、越。而至于人禽之几,辄喜混作一团,不容分疏。以为良知中本无一切对待,由其说,将不率天下而禽兽食人不已。甚矣!先生之不幸也。

斯编出,而吾党之学先生者,当不难晓然自得其心以求

进于圣人之道,果非异端曲学之可几。则道术亦终归于一,而先生之教,所谓亘万古而尝新也。遂书之简末,并以告之同志。愧斤斤不脱训诂之见,有负先生苦心,姑藉手为就正有道地云。

同上书,卷二十一。

明儒四先生语录序

宗周东越鄙士也,生于越,长于越,知有越人。越人之言道者,无如阳明先生,其所谓良知之说,亦既家传而户诵之,虽宗周不敏,亦窃有闻其概,沾沾喜也。一日括松婴中毛子来司训,吾会稽,出寻乐编商订,复以其所纂四先生语录示余。由阳明而进之,为白沙先生、敬斋先生、敬轩先生,题曰“明儒心诀。”

自皇明启运,世教休明,垂三百年。士之号为知道者,固不止于四先生,而四先生首祀宫墙,尤为一代斯文嚆矢。故海内学士大夫盛称四先生,独越人私阳明先生。予乃今得读四先生纂言而旨焉。薛先生布帛菽粟,不离日用践履,而直窥性天之妙。胡先生推本其旨,更加谨严,归之慎独。陈先生自然为宗,颇循无欲。作圣之说,渐启良知一脉,而王先生遂畅言之,发薛先生以来未发之蕴。懿哉!洋洋乎一时群言之通会乎!虽谓四先生掩映本朝,前无古人亦可。学者由四先生而达于孔、孟,是入室而由户也。

盖尝论之,舜、文上下千载,又东西夷不相及,而孟夫子断之曰:“先圣后圣,其揆一也,”一者心也。道之所以为道也,在薛先生谓之“性与天,”在胡先生谓之“独,”在陈先生

谓之“自然”，在王先生谓之“良知”，一也。善学者亦求之心而已矣。求吾之心，以求四先生之心，即四先生之心，以求四先生之言，无往而不一也。道之不明也，有由然矣，智者过之，愚者不及也。学一先生之言，而求所谓道，高之而荡于玄虚，卑之而滞于形器，皆过不及之见也。善学者求之心而已矣。虽然学一先生之言，而求所谓心，高之或荡于玄虚，卑之或滞于形器，犹然过不及之见也。

夫求心有道焉，心一而已，而攻取昏塞之途百出。故濂溪亦曰：“学圣之道一为要。”必也以良知启钥，而进之持守，进之践履，乃徐而几自然，斯可与言一也已。纂言之意其在此乎？

毛子振铎未几遂以原稿付梓，嘉惠多士，而问序于予。予乃为推本其意如此。今而后，诚自愧吾越人之沾矣。

同上书，卷三十一。

下 篇

黄道周的理学教育思想 和教育文论选读



黄道周的学术活动

黄道周(1585 - 1646),字幼玄(又作幼元、幼平),又字螭若、细遵,人称石斋先生。漳州漳浦(今属福建)铜山人。先世“世代业儒”^①。其能“学贯古今”,除父母通经史外,他自己从小善攻读。五岁入学,凡数年,自经传子籍、诗赋声律、阴阳之学,无不耽精。及长,“直以行王道,正儒术为己任”。十四岁时,“便慨然有四方之志”,第一次离开家乡外出游学,投奔广东惠州府博罗县士大夫韩日缵。他“年少轶才”;日缵“贤而好士”,家中藏书宏富,与黄道周语而大悦,谓:“此儒者也,今日任斯道者,非子其谁?”遂“得尽观所未见书”^②,开阔了眼界。居粤一载有余,还家改习举子业,然于时事得失,往往慷慨指画。

自十九岁起,黄道周两次献时政策于布政司和按察司,皆不用,由是“知王道之难行”。二十八岁,补漳州府学生员。同年,入省城福州应乡试,不第,归而杜门著述,先后完成《易象》、《畴象》各凡八卷,并开始撰写《三易洞玑》等书。其时,因家贫益甚,曾在漳州和广东潮州收徒讲学,借馆谷口。万历四十六年(1618),三十四岁中乡试,名列第七。次年,应会试,落榜。天启元年(1621),再次公车北上。二年,举进士。寻以成绩优异,被选为庶吉士,入翰林院学习馆课,由此踏上仕途。

① 查继佐:《罪惟录·列传》卷十二下《黄道周》,浙江古籍出版社1986年版。

② 洪思:《黄子传》,见《明漳浦黄忠端公全集·卷首》(以下简称《黄漳浦全集》),道光九年刊本。

黄道周进入仕途之时,正是明代历史上最腐败、最黑暗的年代。皇帝昏庸,官吏贪酷,民不聊生。后金崛起,对明边虎视眈眈,整个明皇朝已病入膏肓,积重难返,处于风雨飘摇之中。黄道周性存忠孝,尚气节,贱流俗,不媚权势,立朝守正,清直敢言。因此,在二十多年的宦海生涯中,几经浮沉,屡受挫折。

为庶吉士时,值魏忠贤一伙左右朝政,虐焰方炽。道周愤其祸国病民,与同列文震孟、郑鄮相约:“尽言报国”,揭露魏鄮擅权,挽救皇朝危机。天启四年,庶吉士散馆,他被授为翰林院编修,参与国史、实录的编写工作,并充经筵展书官。按制度规定:经筵展书官奉书“必膝行前”。黄道周以为经筵道尊,不应如此,独以平步而进,触怒魏忠贤,于天启五年四月被迫离京归里。

崇祯二年(1629),魏忠贤已除,黄道周起原官。他以为这时当可以实现其事君报国之志,便风尘仆仆于次年四月抵京师。未几,出浙江主持乡试。他典试态度认真,秉公办事,不受请托,豪门子弟不得志,多恨之。事毕还都,逢《神宗实录》告成,晋右春坊右中允。八月,前兵部尚书、蓟辽督师袁崇焕以杀毛文龙罪被诛,故相钱龙锡受到牵连,被逮入死牢^①。对此,廷臣无复言者。黄道周得悉愤愤不平,“不惜身家,不爱通显”,于十二月十三日连夜草疏,犯颜直谏,冒死申救,曰:“陛下御极以来,辅臣获重谴者九人矣,一代之间有几宰辅乎?”^②疏呈上,崇祯帝不仅不听,反而斥为“诋毁曲庇”,著令回疏。他遵命三奏,而崇祯帝之疑犹“未释”,令停职四十日。崇祯四年五月,钱龙锡获释,改戍定海^③,黄道周则为此降秩三级。此时,礼科诸臣又落井下石,数次疏参他典浙江乡试事,“千敲万挝”^④,以发泄和

① 《明史》卷二五一《钱龙锡传》。

② 《救钱龙锡疏》,《黄漳浦全集》卷一。

③ 《明史》卷二五一《钱龙锡传》。

④ 《引罪告病疏》,《黄漳浦全集》卷一。

报复对他主持浙江乡试的不满情绪。在这种环境中,他见朝廷上下一片黑暗,没有容身之地,连上三疏恳请乞休。同官倪元璐抗疏,称黄道周为“古今第一词臣”,愿以职相让^①。皇帝不听,于十一月降旨准行。崇祯五年二月,黄道周于临行之前上《放门陈事疏》,谓:“臣自少学《易》,以天道为准。”“入都以来,所见诸大臣皆无远猷,动寻苛细。治朝宁者以督责为要谈,治边疆者以姑息为上策。序仁义道德,则以为迂昧而不经,奉刀笔簿书,则以为通达而知务。一切磨勘,则葛藤终年;一意不调,而株连四起”。帝不怪,借“葛藤”、“株连”数语,令具陈。于是再上《放门回奏疏》,曰:“迩年诸臣所自营心计,无一实为朝廷者。其用人行事,不过推求报复而已。自前岁春月以后,盛谈边疆,实非为陛下边疆,乃为逆珰而翻边疆也;去岁春月以后,盛言科场,实非为陛下科场,乃为仇隙而翻科场也。此非所谓‘葛藤’、‘株连’乎。”又曰:“今诸臣之才具心术,陛下其知之矣。知其为小人而又以小人矫之,则小人之焰益张;知其为君子而更以小人参之,则君子之功不立。”同疏还荐马如蛟、惠世扬、徐良彦等十人以上^②。此疏,不但批评崇祯帝用人失当,重用小人,而且荐举人材,又语刺内阁权臣周延儒、温体仁辈,故疏呈入而崇祯帝益为不怪,斥为“滥举逞臆”,削籍为民^③。是月,他出京南下,游览东南名胜,在杭州附近之大涤山书院讲学数月,年底到家。

黄道周家居时,与诸弟子谈经之余,屡屡劝人读史。从历代史籍中筛选汉至宋代名人诸葛亮、寇准、李泌等十二人,人自为传,以行事相比,辑为《懿畜》前编。明代解缙、薛瑄、杨士奇、于谦、王守仁、商

① 庄起侔:《漳浦黄先生年谱》卷上,崇祯四年条(以下简称《庄谱》),见《黄漳浦全集》。

② 以上两疏引文据《明史》本传,文字与《黄漳浦全集》卷二所载原疏,略有不同。

③ 《庄谱》卷上,崇祯五年条。

铨等数十人,各立为传,名曰《懿菴》后编。二编皆寓意于史,通过昭彰历代封建士大夫文治武功之业绩,激扬后人忧国忧民之精神。

崇祯九年(1636),以荐用,恢复黄道周官职。经过前两次的打击,他对于为政已经毫无兴趣。本拟上疏请假,因有司敦促赴任,不得已于秋天心郁郁而就道。十年正月,入朝。四月底,又具疏乞休,连上数次皆不允。六月,崇祯帝以久旱下诏求言。他上《慎喜怒以回天疏》,曰:“陛下焦劳于上,小民展转于下,而诸臣括囊其间,稍有人心,宜不至此。”他与复社、东林诸人关系甚好,被江南学子尊为名士。同月,他针对温体仁方招奸人构复社、东林之狱,上《求言省刑疏》,曰:“当此南北交讷,奈何与市井细民,申勃谿之谈,修睚眦之隙乎”^①,反对加罪于复社与东林党人。旋升谕德,掌司经局^②。这时,他见朝廷内外交困,崇祯帝刚愎自用,延臣树党营私,以邪压正,无意受命,具疏辞职,并自劾有“三罪四耻七不如”。用自陈不职的形式,进一步指斥朝政,希望崇祯帝能有所醒悟。十二月,升少詹事协理府事兼翰林院侍读学士,充经筵日讲官,纂集经书,为太子讲读。然而时过数月,黄道周又因上书言事被赶出都门。十一年七月初,他同时上三疏,一劾兵部尚书杨嗣昌夺情入阁;一劾陈新甲夺情起宣大总督;一论辽东巡抚方一藻和议失算。是时,崇祯帝正为清兵频频进攻和明末农民大起义南北交攻,弄得焦头烂额,走投无路,凡事更加一意孤行,不听劝谏。杨嗣昌等人又恃上怙宠,借机对黄道周的《三罪四耻七不如疏》断章取义,大肆攻击。八月,遂以“朋串扰乱”^③的罪

① 以上两疏引文据《明史》本传,原疏载《黄漳浦全集》卷二。文字上,两书互有差异。

② 《庄谱》卷上,崇祯十年条谓“五月升谕德”,时间上有误。据黄道周本人疏文,升谕德应在六月上《回天》、《省刑》两疏之后,《三罪四耻七不如疏》之前。又道周自云升“左谕德”,《明史》本传作“右谕德”。

③ 《庄谱》卷上,崇祯十一年条。

名,将其连降六级,贬为江西布政司都事^①。这次,他没有遵旨赴任,而是以养病为由请求回家。当时他已年届五十四,南归途中思绪万千,萧然感叹,对送别他的朋友吟了这样四句诗:“从此辞君各千载,故园门前千尺海,海中疏岛千高驼,记得投竿双膝在。”^②准备自此之后,要在山里老家谢绝一切宾客,不事应酬,安安静静地闭门守家,研究经史,著书立说,用笔墨伴随度过了“残生余年”。

可是,封建统治阶级内部尔虞我诈的权力斗争,很快就使黄道周隐居山林的生活愿望成为泡影,随之而来的是血淋淋的严刑拷打的监狱生活。崇祯十三年,江西巡抚解学龙在举荐地方人材时,对黄道周推奖备至,而大学士魏照乘因甚恨道周而指责解学龙“滥荐”。崇祯帝邪正不辨,偏听偏信,也认为解学龙是“党庇行私”,将解学龙与黄道周加上“党邪乱政”的罪名,立削其籍。四月,解入诏狱^③。黄道周亦于七月被捕至京,与解学龙各杖八十,下镇抚司狱论死。此时,与黄道周素无往来的户部主事叶廷秀等抗疏力救,也被逮入狱。在狱中,黄道周惨遭掠治,备受折磨,遍体鳞伤。但他意志刚强,宁死不屈,仍然坚持日夜著述,手写经书一百二十本,并研理极数,成《易象正》十二卷。十四年三月杨嗣昌死,刑部的官员亦认为所加黄道周的罪状证据不足。十二月,得旨赦出,谪戍湖广辰阳^④。十五年六月,赴谪抵江西九江。八月,崇祯帝召见阁臣,再度入阁的周延儒欲用黄道周,乘间上言:道周家贫子幼,生活清苦,事亲极孝,学无不通。十月接旨:“念其清操力学,尚策励,特准赦罪还职。”^⑤此时,黄道周

① 《明史》本传作“照磨”。“都事”从七品,“照磨”从八品。此处依《庄谱》所载。

② 《庄谱》卷上,崇祯十一年条。

③ 《明史》卷二七五《解学龙传》。

④ 《明史》本传作“谪戍广西”。详参《明史》卷二五五“校勘记”第四条。

⑤ 《庄谱》卷上,崇祯十五年条。

“通籍二十载，历俸未三年”，一再忤旨被罢，再也无心继续供职。由江西返回南京之后，于闰十一月，遣义男上《免戍辞职疏》、《乞赦解学龙叶廷秀疏》，即告病从南京径直回家^①，重操旧业，次第完成《孝经集传》、《坊记》诸书。

崇祯十七年春，风云骤变，皇朝更迭。黄道周在家闻明亡如丧考妣，“袒发而哭者三日”。五月十五日，凤阳总督马士英等拥福王朱由崧在南京即位，建立南明第一个小朝廷，以翌年为弘光元年。因众望所归，黄道周被命为吏部左侍郎兼翰林院侍读学士。六月二十二日，他遣义男上《时务疏》，献进取之策，谓：“窃意今日之事，类多伏莽，不设重臣，不能复驭。盖以南都定鼎，则福建、江右皆为首藩。”应以闽之建阳、赣之雩镇、浙之衢州作为根本重地，积极组织力量，反击清军^②。疏呈上而不见施行，黄道周不欲出。首辅马士英讽之曰：“人望在公，公不起，欲从史可法拥潞王耶？”^③乃于九月十五日出山入道，途中又忽萌回车之意，为人所劝，方继续往行。十月二十一日抵衢州，闻升协理詹事府事、礼部尚书兼翰林院侍读学士，上《衢州闻升辞职疏》，不准，始决意入南京。弘光元年（清顺治二年，1645）正月入朝，见诸臣措置乖方，又闻刘宗周被逐，不欲久厕朝班，二月底疏请奉敕赴绍兴祭禹陵。祭祀毕，于四月就地疏请致仕，未得可否而南京陷落，弘光政权灭亡。此时，黄道周毫不畏惧，“誓死反清复明”，上疏潞王朱常淓及当时逃亡杭州的邹太后，令闽、赣、浙三省之兵奋起抗清。又草檄谕数千言，皆持而不下。已而，杭州亦失守。六月，黄道周在衢州劝唐王朱聿键驻蹕衢州，以号召两浙，联络江右，以期中兴，恢复大明江山。而镇江总兵郑鸿逵等人则一味退却，拥兵自

① 《明史》本传云：道周既还，北上“见帝而泣”、“请假，准之”云云。不知所记有何根据。

② 《庄谱》卷下，崇祯十七年条，原疏见《黄漳浦全集》卷三。

③ 《明史》卷二五五《黄道周传》。

重,于是月底挟唐王偷安入福州。黄道周看到自己的主张不为所用,无奈尾随入闽,至浦城获悉唐王已于闰六月初八日在福州就监国位,因与诸臣政见不同,不想去福州受命,仅派人往贺,而已取道还山。唐王得报,遣使往迎之。“时百事草创,危疑未定”,人心涣散,大江江右诸臣又皆“拥众横行,蓄威自卫,而抱妻携子,藏马于舟,掠盗于道,经都越邑,嗷嗷瞻乌”^①。黄道周以为不早正帝位,难以挽回民心,号召天下,于七月奉唐王即位,改元隆武。唐王以道周区划裁定大小礼节事务有功,升他为少保兼太子太师、吏部尚书、武英殿大学士,寻加兵部尚书。在隆武政权中,唐王徒拥空名,实权掌握在福建总兵郑芝龙手里。道周观郑氏日图不轨,无法共事,上疏乞归。唐王留之再三,道周还是认为在朝廷中决不能有所作为,于是转而复请行边,督师征战。

从军事上看,福建东南际海,事可无虑。其余三面环山:东北有仙霞岭作屏障,西北一路,经光泽出杉关,可入江西建昌府,但道路遥远,馈饷艰难;正北由崇安,出分水关,可入江西广信府,联络徽州抗清义军。而三路通道皆在福建建阳,是为闽北重镇,关外要害,则莫急于广信,可谓全闽北门。

据此,黄道周决定由正北出闽。七月二十二日朝饯启行。第二天,他即带着“三五秀才”离福州,经延平,至建宁,先后募得闽、浙诸门人子弟及各地乡兵四千人,九月抵崇安扎营待饷。上疏唐王,郑芝龙拒不发饷。十月一日,黄道周至广信,闻徽州已于九月二十三日为清军所破,乃分兵三路,一出抚州,一出婺源,一出休宁。起初,出婺源之军尚有捷闻。可是,由于清军步步增兵压境,攻势凶猛,隆武小朝廷兵饷俱操之郑氏,他们不仅不抵抗,反而处处掣肘,多方刁难。黄道周名为少保兼太子太师、吏兵二部尚书、武英殿大学士,有“一意报主”之心,但无调动兵饷之权,“于饷部实未尝有一毫之饷,于兵

^① 《庄谱》卷下,弘光元年条。

部实未尝有子体之兵,于府库实未尝有一锥一粒火药器械之助”^①;各地兵、饷又皆不继。因此,很快就陷入兵单食尽的困地。另外,所募之兵多为“君子之军”,督阵诸将也多数是秀才用兵,“调度无能”。至十一月,抚州、婺源、休宁三军相继溃败。为报效唐王,黄道周欲决一死战。十二月初六日,复自广信进攻婺源。至董家坊,闻乐平县失守,广信成为一座孤城,当地官绅纷纷要求回师守城。此时,尽管他只余下三百之兵、三日之粮,仍义无反顾,于二十四日进抵婺源城外十里处之明堂里。次日清晨,清军骑兵数千,乘雾奇袭,黄道周督众死战,顷刻大败,与内弟蔡春溶、中书舍人和门人赖继谨、户部主事赵士超、通判毛玉洁等同时被俘。入婺源县城,清军备酒席,劝之降。黄道周不屈,骂而不食,吟诗八章,神态自若。

隆武二年(清顺治三年,1646)正月二十四日,黄道周等人被清军解赴南京,幽于禁城中,绝食十有四日。在狱中,著诗文数卷。清朝招抚江南经略洪承畴以同乡劝其降,道周拒不答。操江巡抚陈谦以剃刀、满帽见遗,亦不受。书绝命词十二字:“防风虽倒,犹留一节,以问孔丘”,藏于衣带。黄道周以身殉节,视死如归。三月初五日(4月20日)赴刑场路过南京西华门,突然止步,坐地不起,曰:“此与高皇帝(指朱元璋)陵寝近,可死矣。”监刑者从之,遂英勇就义,年六十二岁^②。同时被害者,还有蔡、赖、赵、毛四人。唐王闻黄道周死,震悼罢朝,赠文明伯,谥忠烈。清乾隆中,改谥忠端。

黄道周博学多才,是明季著名的学者之一。他精道经史、诗赋、天文、历法、数学,书法妙绝、绘画亦见功力。尤其是他以数明理,以理明数,潜心研究《易》学,对后来的一些学者颇有影响。其奏疏、诗文、杂著,多由后人编入《明漳浦黄忠端公全集》。

^① 《谏亲征疏》,《黄漳浦全集》卷五。

^② 查继佐:《罪惟录》,《列传》卷十二下《黄道周》。关于黄道周遇难的时间和地点,《清世宗实录》卷二三,谓顺治三年正月斩于徽州军前。似属误记。

黄道周的生平和理学倾向

黄道周(公元1585—1646年)字幼平(一作幼元),漳浦(今福建漳浦县)人。学者称石斋先生,谥忠烈。

他的一生,大致可分为三个阶段:

(一)前期

(万历十三年,公元1585年——天启元年,公元1621年)

从出生到三十七岁中进士前,为黄道周的求学和开始著述时期。由于黄道周家境贫寒,无力延请名师,幼年多出世家教。“七岁读书,过目成诵”,后又随伯兄切磋,“凡数年,自经传子籍,旁及诗、赋、声律、铅汞、阴阳之学,无不耽精元览焉”(庄起侔《漳浦黄先生年谱》)。年十四,“便慨然有四方之志”(《黄漳浦集》卷首洪思撰《黄子传》),“时时挟策远游”(《明儒学案》卷五十六《诸儒学案·黄道周传》)。“闻博罗有韩大夫贤而好士,其家多异书。一日杖策行,遂造焉。大夫与之语而大悦,曰:‘此儒者也,今日任斯道者,非子其谁!’因留与诸子处,遂得尽观所未见书,俱录以归”(《黄漳浦集》卷首《黄子传》),可见其好学精神。年十七、八,治律吕,作畴象,对天文历象以及音律之学发生了兴趣。年十九、二十,关心国事,“献《时事策》以干藩臬”,“往阙下上书不果”,“知王道之难行也。”(《漳浦黄先生年谱》)。年二十五,著《易本象》八卷,试图“明天人之际”(同上),从此开始了对《周易》象数之学的研究和著述。年二十六,黄道周曾过郑,观察天象,有人问他:“北极有处中天否?”“表影有处侧南否?”黄皆答不知。归来后,乃至“愧恨不食”。此事对他教育极深,知道做学问不能满足于书本知

识,还须注意验算观测。从此,他夜持竹几坐中庭,如此两年,“乃知南北中分、阴阳赢缩之说”(同上)。而后,他在撰著《三易洞玑》的过程中,也“昼则布算,夜测分野”(同上)。黄道周这种刻苦求学的精神,为他后来成为儒学大师奠定了坚实的基础。

(二)中期

(天启二年,公元1622年——崇祯十六年,公元1643年)

这阶段,是黄道周从政和讲学、著述的时期。天启二年,黄道周三十八岁,中了进士。是时,以魏忠贤为首的阉党“虐焰方炽”。黄道周与文震孟、郑鄞相约,“尽言报国”、“共劾魏党”(见《漳浦先生年谱》和《黄漳浦集》卷首《黄子传》)。天启四年(公元1624年),黄道周授翰林院编修,为经筵展书官。按旧例,经筵展书官奉书必膝行前,“道周以为经筵道尊不宜有此,独以平步进。魏忠贤目摄之,不能难也”(同上《黄子传》)。越二年,东林党人周起元被阉党迫害下狱,黄道周“在家倾凑得数千金随众捐助”,进行营救。同年,其母病故。在家守墓,并继续撰著《三易洞玑》。崇祯二年(公元1629年),书成,是冬“辞墓出山”。翌年,四月返都,未几,又与科臣熊德阳同赴浙江,因严正公平,“凡诸请托幸窦一时俱塞”,权贵子弟多为“侧目”(同上)。是时,“小人恨钱龙锡之定逆案,借袁崇焕边事以陷之,下狱论死”(《明儒学案》卷六十二《诸儒学案·黄道周传》),“廷臣无复言者”(《漳浦黄先生年谱》)。道周刚直敢言,于崇祯四年(公元1631年)春连上三疏,“救故相钱龙锡”,“龙锡得减死”(《明史》本传)。翌年正月,道周“遭疾求去”,又为朝政担忧,临行再次上疏。疏曰:“陛下御极之元年,正当《师》之上九,其爻云:‘大君有命,开国承家,小人勿用。’”(同上)因盲《易》数以刺大学士周延儒、温体仁。“帝益不悛”,遂削籍为民。二月出都,秋至杭州,讲学于大涤书院。崇祯七年(公元1634年),黄道周在家乡与“诸弟子相从讲论”,“谈

经之余,屡屡劝人读史”,并著《懿畜》前后编,表彰自东汉末诸葛亮至明代杨文贞等中兴有为之臣,以表革新朝政之志。正如其弟子庄起俦所说:“是可以窥先生微意之所存也”(《漳浦黄先生年谱》)。是年五月,又讲学于紫阳书院,凡与学生之疑难答问,后来汇集为《榕坛问业》一书。崇祯八年(公元1635年),黄道周起补原官。是年,编著《博物典汇》二十卷。崇祯十年(公元1637年),升任少詹事,充经筵日讲官。次年六月,黄道周上疏弹劾宠臣杨嗣昌、陈新甲等人,崇祯帝召对时,黄道周又“犯颜谏争”,“不少退,观者莫不战栗,直声震天下”(《黄漳浦集》卷首《黄子传》)。旋又被贬为江西布政司都事,未任,即离都返乡。是年,撰《孝经大传》成。崇祯十三年(公元1640年),江西巡抚解学龙推荐地方人才,对道周赞扬备至,崇祯帝疑为结党,“责以党邪乱政”(《明史》本传),一并逮捕入京,廷杖八十,下刑部西库狱,将杀之。户部主事叶廷秀、太学生涂仲吉相继申救,亦被株连入狱。黄道周在狱中仍坚持《周易》象数学的研究,撰写《易象正》。时值方以智之父方孔炤(仁植)也关押在同一狱中,“自言论《易》三世,未毕此理,见先生(指黄道周)所著片字落纸,辄观玩不已,曰:‘吾虽不及次公,宁怖夕死遽坠朝闻乎!’”(《漳浦黄先生年谱》)后来,黄道周又被转押至北寺牢狱。他在西库狱中未完稿的《大象十二图》(《易象正》的一部分)即为方孔炤“掇拾收藏”。可知,黄道周的《周易》象数学,对方孔炤所著《周易时论》当有所影响。该书“讲象数,穷极幽渺,与当时黄道周、董说诸家相近”(《四库全书总目提要》卷八)。崇祯十四年(公元1641年)十二月,黄道周谪戍广西。越年秋,复原官,以病归,居家著述;《孝经集传》、《坊记表记集传》成。

(三)晚 期

(崇祯十七年,公元1644年——南明隆武二年,公元1646年)

这阶段,是黄道周抗清而至壮烈献身时期。崇祯十七年三月,清

军入京。五月,南都诸臣拥立福王之子朱由崧即位,改元弘光。由马士英把持的南明政府昏庸无能,虽表面提升黄道周为礼部尚书,协理詹事府事,但并不付予实权。道周所进“九策”,一无所用。此后朝政日非,名臣刘宗周、姜曰广、高宏图等相继离去。黄道周亦无所事事。

弘光元年(公元1644年)三月,黄道周被派去祭告禹陵,临行又陈进取策,仍不见用。五月,南京陷落,弘光政府崩溃。六月,唐王朱聿键在福州即位,改元隆武,黄道周被委以武英殿大学士之重任。是时,国势衰微,加之政权被郑芝龙把持并企图投降。黄道周不愿坐以待毙,请求自赴江西,以图恢复。他在奏疏中说:“江西多臣门生故吏,必有肯效死力者,且可连杨廷麟、何腾蛟为进取计。”这时,虽杨廷麟以大学士据守赣南,何腾蛟以湖广总督节制长江中游,然大势已去。他的恢复计划尽管用心良苦,却毫无实现的可能。七月,他率同部下和门人共一千余人,从福州北行,“所至远近响应,得义旅九千余人,由广信出衢州,十二月进至婺源……战败,被执至江宁(南京)”,“抗节不屈”(《明史》本传)。黄道周遂于隆武二年(公元1646年)三月就义于南京东华门外,时年六十二。随同就义的还有他的学生赖继谨、赵士超、毛至洁、蔡春溶等。

综上所述,黄道周自天启二年(公元1622年)中进士进入仕途至南明隆武二年(公元1646年)就义,前后二十余载,历经三次被革,受尽发配、囹圄之苦,以至险遭冤杀。正如他在崇祯十四年(公元1641年)于狱中上书所言:“臣通籍二十载,历俸未三年。”(《漳浦黄先生年谱》)究其原因,在于他是封建时代的正直士大夫,严操守、重气节、刚直敢言,所陈时政切中时弊,“公卿多畏而忌之”。而崇祯帝刚愎自用,更是难以任贤从谏。时代决定了黄道周的悲剧命运。

黄道周在学术方面并无师承。他除居官外,一生精力主要从事著述、讲学,“海内从之问业者”达几千人,史称“学贯古今”。他著述宏富,约四十余种,近二百卷,至百万言。以论《易》较多,受北宋理

学家邵雍的影响,注重象数。黄道周的思想体系比较复杂,在理学思想方面,基本倾向朱学,但他也调和朱、陆,如他在《朱陆刊疑》一文中说:“用子静以救晦翁,用晦翁以剂子静。使子静不失于高明,晦翁不滞于沈潜,虽思、孟复生,何间之有?”(《黄漳浦集》卷三十)在《子静直指》一文中又以为“阳明全是濂溪学问,做出事功”(同上)。他在自然观、认识论等方面对理学传统又有背离,黄道周的著作,现在通常能见到的汇编本有《石斋先生经传九种》和《黄漳浦集》。

黄道周的自然观

黄道周学问渊博,一生尤喜研讨《易》学,“上推天道,下验人事”(同上卷二十)精于天文历数。在他所著《博物典汇》一书中,他总结了以往天文、历象和历代典章制度的知识,后人评论此书为“萃三书(《通典》、《通志》、《文献通考》)之至精,补三书之未及,约而该、博而有要。”(蔡方炳《重订博物典汇序》)

他的自然观主要来自《周易》和《洪范》、《月令》中的阴阳五行说以及东汉张衡的浑天说。黄道周以“气”为构成万物之基本要素。他说:“阴阳者,天地之气;五行者,天地之质。气质具而性命行乎其中。”(《石斋先生经传·洪范明义·叙畴章》)他把阴阳二气和金、木、水、火、土“五行”看作是构成天地万物的物质元素。但从本体论来说,他还是强调作为阴阳二气的“太极”乃是天地万物的本原。他说:

盖天以二气五行化生万物……性命之原,本于太极。

(《石斋先生经传·洪范明义·访箕章》)

太极与阴阳,总是一个。(《榕坛问业》卷十四)

黄道周把“太极”看作是阴阳二气,是脱胎于《周易》的“易有太极,是

生两仪”的观点。所谓“两仪”，即是由“太极”所生成的天地，也就是黄道周所说的“阴阳者，天地之气”。他强调有了阴阳之气，才有天地的形成和人类万物的产生，也才出现了“时有寒暑”、“日有昼夜”等自然界的变化的变化规律。这说明黄道周的本体论的基本观点是把“气”（“太极”）作为宇宙的本体。

黄道周正是在以“气”为宇宙本体的基础上，接受了张衡的浑天说，并运用浑天说的观点来解析地球和天上其它星球不坠的原因。他赞同后期浑天说把大地看作是个宇宙空间的圆球的理论。他说：

天之形状如鸡卵。地居其中，天包地外，犹卵之裹黄，
圆如弹丸，刚气围合，包络凝固不散。大地孤悬虚空而无坠
陷于此，天上之星辰河汉悬空不坠，亦以此。（《博物典汇》
卷一）

黄道周的上述见解，已经突破了张衡关于地球“载水而浮”《浑天仪图注》的浑天说，继承和发展了宣夜说和后期浑天说的观点，认为地球和其它星球之所以不坠，是由于它们都悬浮于空气之中，“刚气围合，包络凝固不散。”他又进而用张载“地在气中”（《正蒙·参两篇》）而不坠的观点来说明浮悬于空中的其它星球。

此外，黄道周注意吸取自然科学的成果，对一些自然现象的变化，加以解释。如月亮盈亏的问题，是自古以来哲人们所关注的问题之一。黄道周很赞赏宋代杰出的科学家沈括，因为他运用实验方法来验证月亮盈亏的科学道理。黄道周说：

惟沈括之说，乃为得之。盖括之言曰：月本无光，犹一
银丸，日耀之乃光耳。光之初生，日在其旁，故光侧而所见
才如钩；日渐远，则斜照而光渐满。大抵如一弹丸，以粉涂
其半，侧视之则粉处如钩，对视之则正圆也。（《博物典汇》
卷一）

这就科学而形象地说明了月亮盈亏的自然现象，它和太阳光照耀的

位相变化相关,从而驳斥了有神论的臆说。黄道周还根据沈括的科学观点,指出:把月亮盈亏归之月亮的所谓“死而复育”的“历家旧说”是不对的,并且认为“世俗桂树蛙兔之说”是不可信的。

黄道周在弄明月亮盈亏的科学道理的基础上,力求对潮汐发生的自然现象作出解释。他认为,潮汐的涨落与月亮的盈亏有直接关系。他说:“江海之水,潮生为潮,夕至为汐。阴阳消息,晦朔弦望,潮汐应焉。”(同上卷二)他关于潮汐随月球运动而变化的思想,不仅唯物地解释了潮汐现象的发生,而且驳斥了有关这方面的迷信观念。如他指出:“《山海经》则失之诞”,“以为海鲙出入之度”,“浮屠书(指佛教书籍)则失之怪”,“以为龙神之变化”(同上)。又说,象卢肇在《海潮赋》中所说的,以为“日出于潮,冲击而成”,则“失之凿”(同上)。

此外,他还用阳气的升降来说明一年四季天气寒暑和植物生长凋枯的变化。他说:

寒、暑、凉、热皆由日道所生。日道向北,阳气渐升;日道向南,阳气渐降。……大抵寒、暑、凉、热,犹之命运盛衰。……阳气充周,则百草滋生、万物暖燠。……阳气障谢,则百草凋枯、万物冻折。非有一阴物当头与日对抗,如黑光之于羲影也。(《榕坛问业》卷六)

日运南北,以为寒暑。(《黄漳浦集》卷二十九《易象正序例》)

黄道周所谓的“日道所生”或阳气的升降,近似于今天自然科学所说的太阳光照的程度,它对天气寒热和植物生长的变化确实有着直接的影响,这就排除了类似“阴物当头”的神怪臆说。

黄道周不相信鬼神,也不相信天命的存在。他认为:“日往月来,寒暑往来,明推岁成,此即是天之命。”(《榕坛问业》卷八)他把“天命”解释成是不以人们主观意志为转移的自然法则。他否认有任何能预知未来的、所谓知天命的人和事。有一次,他的学生王千里

问他:邵雍“闻洛阳杜鹃便知天下将乱,岂不是知命消息?”(同上卷七)他立即回答说:“熙宁去靖康尚六、七十年,岂有禽鸟得气预道六、七十年之事?南北话头,徒开痴病,尧夫(即邵雍)饶舌不宜到此也!”(同上)因此,黄道周分析人之命运,也不从固有的“死生有命,富贵在天”的儒家传统观念出发,而是从人所处之地位和所讲求的利害得失的方面加以分析。他认为,“世人言命,都在得失一边”,所以“有气数人事之差”;“哲人言命,在清虚一边”,所以“无得失当否之虑”(同上)。这种分析,固然不很科学,但却冲破了天命论的思想禁锢,而以人的地位、得失言命,这多少接触到人世间的现实。

黄道周的《易》学思想

黄道周一生对《易》学十分关注。他的《易》学思想主要是继承了自汉代京房到宋代邵雍的象数学,带有神秘主义色彩。然而,又因他“上推天道、下验人事”,从积极方面吸收了《周易》中朴素的自然观点,因而颇有可贵之处。概括起来,约有如下数端:

(一)强调治《易》要“推明天地、本于自然”

黄道周认为,《易》理是对日、月、天地等自然界及其变化规律的认识,因而治《易》就得如实反映日、月、天地的自然形态及其变化规律;否则就不能成为真正的《易》学。他说:

凡易,本于日月、与天地相似;其有不准于天地、本于日月者,非易也。天地之用,托于日、月,日运南北以为寒暑,月行迟疾以为朔望,气周象躔,或盈或虚,各以其节,积久而合,纤毫忽不可废也。(《黄漳浦集》卷二十九《易象正序例》)

黄道周之所以强调治《易》要“本于日月”、“准于天地”，是因为“天地悬象莫大于日月”，有了日月，才有水、火、山、泽、风、雷等自然物的产生和变化，所以他根据古训把“易”说成是“日月之谓也”。他说：

天地悬象莫大于日月，有日月而后有水火，有水火而后有山泽，有山泽而后有风雷。水火生于日月，风雷发于山泽。日月不明，山泽不灵。故“易”者，日月之谓也。（同上卷二十《大象十二图序》）

他认为：“易”就是日月的自然之理，是对太阳、月球的作用和其变化规律的表述，因此，治《易》者当然要以“天道为经”、“日月为本”（同上卷二十九《易象正序例》）。对于那些轻视自然之道的“世之谈《易》者”，黄道周认为只是“略举阴阳、粗明气象而已”，并批评这些人“专谈理义以为性命”（同上）的倾向。

（二）强调治《易》要摆正理、象、数三者的辩证关系

关于“理”、“象”、“数”三者的关系，黄道周作了如下的论述：

有日、有月、有星，是三要物；理、象、数、是三要事。（同上卷二十九《三易指归》）

日、月、星辰之行，可皆一理，理皆一象，象皆一数。（同上）

凡易之必有图象数度，犹人身之必有腑脏肢体。因形测脉，因脉测理，不知形色而谈天性，犹未有人身而言至命也。（同上《易象正序例》）

这说明他所谓的“理”，就是关于日月星辰运行变化的自然法则，他所谓的“象”和“数”，就是构成“理”这个关于日月星辰运行变化的自然法则的具体形态和度、量。“理”、“象”、“数”三者是相互依存而不可分割的。黄道周还以人的身体结构之完整为例，形象地

说明理、象、数三者之间的关系,即所谓“不知形色而谈天性,犹未有人身而言至命也”(同上)。这正是为了说明不能离开象、数而言理。故他强调“理者,象、数所为终始也”(同上)，“蔽象则邪,蔽理则晦”(同上《易本象序例》)。

黄道周批驳了北宋理学家邵雍的所谓“天下之数起于理”(《邵子全书》卷六《观物外篇》下)的唯心主义观点。因为,“理”在邵雍的《易》学中,是和作为精神本体的“太极”联系在一起的,“理”即“太极”。这样,“天下之数起于理”的“数”,显然就不是对客观现实的量的关系的抽象,而是作为精神本体的所谓“理”(太极)的体现。他把“数”神秘化了。而在黄道周这里,则是将“数”看作是反映自然法则“理”的依据,即所谓“理皆一象,象皆一数”(《黄漳浦集》卷二十九《三易指归》),而不是什么神秘的东西。

(三)强调治《易》要吸取其“实测”精神

黄道周把治《易》和治历法、定乐律相联系。他说:

《易》之与历、历之与律,三者同用也。(《榕坛问业》卷十七)

历有至理,皆出于《易》,历以《易》为本,以《春秋》为用。(《黄漳浦集》卷十四)

声音唱和本之于律,律生于《易》,《易》中象数,岂可纤忽邮移。(《榕坛问业》卷十七)

《易》、历、律的紧密相连,以至把《易》看作是历律之本,是治历法和定乐律的根据,这固然不尽正确。但是素来历法和乐律的制定,均要有天文观测和音律测定的数据。我国自古以来,就有治历必先测天的优良传统。黄道周按照治历必先测天原则,提出要注意观察天象,“昼则布算,夜测分野”(《漳浦黄先生年谱》)黄道周之所以崇尚浑天说,就是因为浑天说基本符合对于天象的观察和实测。他说:

周髀(即盖天说)术数具存,考验天象,多所违失,惟浑天者,近得其情。(《博物典汇》卷一)

考其制度之尽善而可为万世通行者,未有如浑天者也。故历代诸历非浑天不可作;黄赤等道之所出,非浑天不可测;其星宿以及躔度,非浑天不可考。是浑天之行于世也久矣。然设之崇台以候天象者,浑仪也;转之密室以与天行相符者,浑象也。仪以验之天,象以验之仪,二者不同,而为用则一,不可不参稽而互考也。(同上)

黄道周还从“天道悠邈,运动无常”(同上)的观点出发,认为天文观测会发现“每岁差一分五十秒”,所谓“其不能不差者,亦理势之所必至”(同上),是日月星辰运行的自然法则“理”之必然。他依此说明天道运行的变动,会直接影响人世历法的制定,而历法如不经常革新,即会造成历法计算的误差。因此,他得出“由古迄今,言天者凡几,而造历者尤非一家,终不能保其历之不变者,历法之不容不变也”(同上)的结论,要求修订以元代《授时历》为基础的明代《大统历》。他还强调制订或修改历法均要贯彻“实测”精神,做到“随时窥测,以掇弊符轨”(同上),建议“择知历者,广集畴人子弟,于冬至前诣观象台,昼夜详测日影、黄道、赤道、中星等,日计月书,至来岁冬至,以验二十四气、七十二候、日月交食、日躔月离之类”,以至“评定岁差,以成一代之制”(同上)。就是说,要在“实测”的基础上制定或修改历法,“以治历明时”,以求大致符合日月星辰运行的变化规律,即所谓“敬天道而授人事者也”(同上)。

黄道周这种把“实测”作为治《易》、治历、定律的依据,讲求制历的准确性,这种思想是有价值的。黄道周属于《易》学中的象数派。由于他强调“实测”精神,而与汉儒京房以至宋儒邵雍等《易》学象数派不一样。他指斥汉儒“推步未通”,指斥邵雍在他的《皇极经世书》中“以岁月日时起‘元、会、运、世’”(同上)的历算,纯属主观臆断而“非为实测”。他说:

自汉以来,推步未通,皆除《坎》、《离》、《震》、《兑》四卦,以为监司后余六十以准一期之卦。尧夫(即邵雍)不知其谬,别依岁历以十、十二相起,以岁月日时起‘元、会、运、世’,七、八、九、六宛转相因,推于声音,有字无字,只得影响,非为实测。一年之外,至于周甲少六十日以至三百日,可谓疏矣!三统四分,只是发丝不能尽合,遂至数年之外,交食尽差,岂可立大概之乘除,包千年之赢缩乎?(同上)

上述三点,可以说是黄道周《易》学思想的积极方面,是他朴素唯物主义自然观的反映,也正是他与汉儒京房和宋儒邵雍等象数派的不同之处。

但是,黄道周治《易》的另一目的,却与京房、邵雍等象数派一样,企图依据《周易》中的卦象和数字推导出历代的治乱和社会伦理的关系,这就使他又步邵雍的后尘,走向神秘主义的道路。黄道周在他的研究《周易》象数学的代表作——《易象正》、《三易洞玑》中,就试图以汉儒分爻直日之法,按文王之卦序,以推历代之治乱。他还以《河图》、《洛书》之数,自相乘除,得出《大象十二图》、《历年十二图》等图象,作为推测之术。这不免牵强附会,主观臆断。

黄道周的“格物致知”教育论

黄道周的“格物致知”论,与朱熹的观点相比,有他自己的特点。

(1)他提出:“若论格致原头,要晓得意识情欲俱是物上精魄,不是性地灵光”(《榕坛问业》卷二)。这就触及认识论的重要问题,即人的认识来源于客观物质世界还是人的主观精神?黄道周的回答是明确的:人的认识来源于客观物质世界,是“物上精魄”,而不是“性地灵光”。故他把人的“忿懣恐惧,好乐忧患”等情绪看作是人感受

外界事物而引起的,“不从心生”(同上)。他强调客观外界事物对人们认识所起的重要作用时说:

无物,何得有心、有意、有知;既有心、有意、有知,何得无物?(同上卷十七)

天地间尽数是物,何独尔心无意无知?(同上)

不晓得物,何由说格?不晓得知,何由说至?(同上)

他认为外界事物是人们认识的本源,如果没有外界事物这一认识对象的存在,也就无须去“格”,更谈不上由“格物”而获取认识,以至认识的深化。这个由客观世界(“物”)到主观世界(“知”)的认识过程的观点,是他的“格物致知”论的核心。

朱熹将“学”谓为“明善复初”;陆九渊“将觉先于学”。黄道周认为他们都“不晓格物”,其错误就在于他们颠倒了“格物”才能“致知”的认识程序,而关键在于没有搞清楚认识来源于客观世界还是来源于人的主观精神这个认识论的重要问题。这正如他自己所说的:“是知去格他(物),抑知至是物通至此耶?”(同上卷一)是把“知至”看作“格物”的结果还是认为在“格物”之前就有了认识上的“知至”?黄道周是肯定前者而否定后者,指出朱、陆“不晓格物”的错误。故他告诫学生,不要盲目信从“圣贤”先师,因为“学问犹天上日月,东西相起。绝不是旧岁星辰,教今年风雨;亦不是今岁晦朔,觉去岁光明。”……切勿为时师、故纸蔽此。(同上)

(2)他提出了“未能格物,知字消息如何相探得来”(同上)的观点。黄道周认为人们要取得外界事物的认识,都得首先“格物”,去接触和熟悉客观事物。由于他一生对天文历学有着浓厚的兴趣,故他所谈的“格物”,大多是对天文历学的认识。他认为对天象进行观测,才能获得正确的认识。他批评某些治历者,说他们既不去“星台”观测天象,测定夏、冬二至的交点,通过“圭表”测量日影的长度,也不去继承和发展元代科学家郭守敬在天文历学方面的先进成果。这样,当然无法获得新的成就。他说:

日之于天,犹心之于人,取道不齐,晷影自别。今劝他星台先明二至日影,以定月交浅深,无一人首肯者。又要近舍守敬、远祖冲之,如何得有端竟出来!(同上)

一次,黄道周的学生张二华提问:“伊说颛顼历七政会于营室,是真还是伪?”颛顼历是我国古六历之一,用四分法,以一回归年为 $365\frac{1}{4}$ 日,以立春为一年节气的计算起点,是秦朝统一中国后颁行的第一个历法。所谓“七政”,即“七曜”,是指日、月与金、木、水、火、土五星。所谓“营室”,即我国古代天文学中的二十八宿之一、玄武七宿的第六宿(即现代天文学中的飞马座 α 、 β 两星)。黄道周针对这问题回答道:“正如此事,亦须格物。”就是说要进行天象观测才能明白“七政”是否会于营室。他还告诫学生:求知要有虚心求实的态度,不明白的应“每事审问”,既要事事察识,“不要为文字所诳”,但也“勿以此隔断稽古之路”(同上),注意吸取前人成果。

黄道周强调他的“格物致知”论与以往“圣贤”的“躬体力行俱在伦理日用、子臣弟友”的“敬”、“恕”等道德践履不同,而在于讲求“格于上下,格于鬼神、鸟兽、草木、鱼鳖之理”(同上)。

由此可见,黄道周所讲的“物”,是指天文历象、鸟兽、草木等自然事物,而不是朱熹所谓的“天理”、“人伦”、“圣言”、“世故”的道德教条。这说明他的“格物之至”,是在于求索关于天文历象、鸟兽、草木等自然事物之理,而不是朱熹的所谓在于“穷天理、明人伦、讲圣言、求世故”(《朱文公文集》卷三十九《答陈齐仲》)的道德之“善”。

黄道周的“格物致知”论,还重视读书好学。他认为,求“知”并非如想象那样轻而易举,因为“知”“不是识想所造耳”(同上卷七),而是要“实实用工(功)”(同上)才能得到的。因而,他把“人生学问”比作如同昼夜运行的太阳一样,“须积精而成”(同上卷二),并认为某些圣人就是因“此知未了”而“发愤终身”(同上卷一)。

在致知问题上,他还阐明了“博”和“约”的辩证关系,主张先博

后约 ,彼此交相往复 ,贯通渗透。他说 :

真读书人 ,目光常出纸背 ,往复循环 ,都有放光所在。
若初入手 ,便求要约 ,如行人 ,不睹宫墙 ,妄意室中 ,是亦穿窬之类也。(同上卷四)

多识多闻 ,仰高钻坚 ,待他明通 ,自然贯串。(同上)

善读书人 ,纵是顽钝 ,他亦要旁稽博览 ,有此一途 ,才见工夫。(同上卷八)

可见 ,他把致知看作是个先博后约 ,博约交进的过程 ,不能一步登天 ,好高骛远 ,否则就会类似“不睹宫墙 ,妄意室中”的越墙入室之徒。他主张读书求知都要在博览的基础上进行专深 ,即所谓“多识多闻 ,仰高钻坚”。这样 ,学问自然贯通。所以他对“不学不虑”的“良知”说以及禅宗的“顿悟”说是持反对态度的。他说 :

《易》曰 :“穷理尽性 ,以至于命。”又曰 :“乐天知命 ,故不忧。”乐天不从好学 ,此乐竟从何来 ?如良知不由致知 ,此良究竟何至 ? 而良不是不学不虑 ,才训作良也。(同上卷四)

刘器之尝说格物 ,反覆其手曰 :“只是此处看不透 ,故须格物。”此是从克己处入手 ,于形色看到天性上 ,是直捷路头。 学者格物 ,只看《易》、《诗》、《书》、《春秋》 ,此是从博文处入手 ,于理义看到至命上 ,是渐次路头。古今学者 ,只是此两路。 学者须兼此两路工夫 ,莫 误堕禅门也。(《明儒学案》卷五十六《诸儒学案·榕坛问业》)

(3)他对思维的作用和认识的层次性也有一些较好的见解。黄道周认为 ,人对外界事物的反映和认识并非是消极的 ,人们可以发挥思维的积极作用 ,取得对外界事物的认识。他说 :

如有思虑 ,便不静者 ,要心何用 ?(《榕坛问业》卷八)

凡人人自是圣贤、自有意思 ,只要致思。学者如凿井 ,美泉难遇 ,见人读书 ,长年啖土 ,若不致思 ,泉脉何来 ?(同上)

可见,他肯定了“心之官则思”的重要作用,并以“学者如凿井”为例,说明读书“致思”,发挥人的思维能动作用,就会凿到“美泉”;否则,读书就如同“啖土”,枯燥无味,一无收获。他赞同“思则得之,不思则不得”(同上卷十七)的观点,作出了“只要致思”,“人人自是圣贤”的结论。

黄道周批驳了圣人“无思无虑”说。他说:“谁说圣人无思无虑?”(同上卷四)“周公之仰思待旦,仲尼之忘食忘寝,……无此段意虑,那得许大学问出来。”(同上卷十六)认为象周公、孔子这样的“圣人”之所以能有大学问,就是因为他们能刻苦学习,善于思考。

黄道周还提出了人的认识逐步深入的问题,人可以认识天地万物的问题。他说:

知至至之,知终终之。扩充是知始事,虑得是知之中境,如说到头,终无休歇。(同上卷十六)

明是知之晶光,虑是知之照耀。(同上卷一)

他认为,认识有“始事”,有“中境”,且终无休止,不断深入。他说:“人与天地万物决有通透一路,只怕人心粗眼窄耳。”(同上)说明只要人们认真细致、不粗心大意,天地万物是能被人们所认识的。

黄道周认为,客观事物是主观认识的依据,主观不能任意改变客观。他专门写了一篇《声无哀乐辨》,针对嵇康的《声无哀乐论》提出了驳难。嵇康认为“心之与声,明为二物”,同一音乐可以引起不同的感受:有的人听了感到快乐,有的人却感到悲哀。黄道周则首先肯定声有哀乐,“哀乐时寄乎声”,认为“声之有哀乐”,“犹味之有甘苦”一样,都是客观的现象,它是不受任何“嗜听者”的主观爱好而改变。他说:

夫声有哀乐、色有惨舒、貌有荣瘁,此三者皆不及情而名存焉。闻声有哀乐、受色有惨舒、触貌有荣瘁,此三者皆不在形而实著焉。揆景以表形,缘名以测质,故万物之情见也。(《黄漳浦集》卷十四《声无哀乐辨》)

由于名与实相关,情与形相依,故人能认识万物,故“万物之情见也”。

“修己以敬”的道德修养论

在修养问题上,黄道周继承了程颐所谓“涵养须用敬”(《河南程氏遗书》卷第十八)的观点,提倡“修己以敬”(《榕坛问业》卷十五)的道德修养论,但在内容上却有自己的特点:

(1)黄道周所提倡的“修己以敬”的道德修养论与程颐的“涵养须用敬”的“主敬”说相比,其着眼点有所不同。程颐说:“主一之谓敬”、“无适之谓一”(《遗书》卷第十五),就是思想专一,以封建伦理道德为规范,而不可背离违反这一规范。黄道周所提倡的“敬”,则是“本体工夫”,是“中和之本、礼乐渊源”(《榕坛问业》卷十五),而不只是一种道德修养方法。他说:

以敬修己,才有本体工夫,是圣贤将法作身。(同上)

修己以敬,正是中和之本、礼乐渊源。(同上)

中是敬字养成得来,无敬做中和不出。(同上)

这里所谓“中和”,即是《中庸》所说“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和”。这是儒家所提倡的一种伦理思想,认为人的修养能达到“中和”境界,就会产生“天地位焉,万物育焉”的效果。黄道周则把“敬”看作是“中和之本”,又是“礼乐渊源”。于是,“敬”就成了他所说的“本体工夫”。

(2)黄道周的“修己以敬”和程颐的“涵养须用敬”虽都共同提出关于“敬”的道德修养观点,但“敬”的目的不同。程颐言“敬”,屡谓“有此涵养,久之自然天理明”,目的在于“居敬穷理。”黄道周言“敬”则和“安民”、“安百姓”联系起来。他在同学生的问答中说:

戴石星(学生)问云:“君子修己以敬,只此一句,便尽却君子事功、君子学问,如何又说到安人、安百姓上去?”

某(黄道周)云:“俱是君子本体。”

戴石星云:“皋陶论治,只在知人、在安民。知人是智上事,安民是仁上事,古今舍此两事,决无太平日子。……

某云:“自然是修己安百姓难,所以须敬,如不为天下百姓,要此己何用?”(同上)

从师生的问答中,可以看出黄道周之所以将“安民”、“安百姓”与他的“修己以敬”的道德修养论联系起来,一是因为他把“君子事功”、“君子学问”以及“安人安百姓”都看作是“君子本体”的大事,是实现儒家“修身、齐家、治国、平天下”理想之所在;二是因为“安百姓难”,故“须敬”,即须专心致志地严肃对待。说明他认识到个人道德修养的好坏,会对治乱产生影响;三是因为他提出“以敬修己”或“修己以敬”的目的在于“为天下百姓”,“如不为天下百姓,要此己何用?”黄道周这一关于道德修养在于“为天下百姓”的观点,含有民主性的因素。这显然和程颐的“居敬穷理”的道德修养论不同。这点,在他的学生郑肇中的提问中明确指出了。郑说,“程门独举是旨,至今不绝,然竟无有人能以‘敬’字安人安百姓者。”(同上)黄道周之所以将“修己以敬”的道德修养论与“为天下百姓”联系起来,不是偶然的,而是与他的“为君之道必须先存百姓”的政治观点相一致。在君和民的关系问题上,黄道周在《博物典汇·六韬》中指出:“天下非一人之天下,乃天下之天下也。同天下之利者,则得天下;擅天下之利者,则失天下。”认为,君和民的关系就如同鱼和水的关系一样。他说:

足先存地,鱼先存于水,君先存百姓,古今以来不可易也。(《黄漳浦集》卷十二)

百姓存则与存,百姓亡则与亡。存百姓者,所以自存也。(同上)

为君之道 ,先存百姓 ,今古以来 ,未有易矣。(同上)

这里 ,虽然表明了黄道周的“修己以敬”的道德修养论之最终目的 ,仍是为了封建统治的长治久安 ,但他毕竟多少觉察到百姓的力量是决定封建王朝兴亡的主要因素 ,而且还把这个观点注入到他的“修己以敬”的道德修养论中 ,使他的道德修养论含有民主性的因素 ,这是可贵的。

(3)黄道周在其“修己以敬”的道德修养论中 ,吸取了《中庸》关于“诚者 ,天之道也 ,诚之者 ,人之道也”的观点 ,将“敬”和“诚”联结起来 ,提出了“诚是天道 ,敬是人道”(《榕坛问业》卷十五)的观点 ,认为人的道德修养 ,若要修到“诚”处 ,人就能达到与天地鬼神同体 ,实现从孟子以来一些儒者所梦寐以求的“天人合一”的境界。他说 :“诚是天道 ,敬是人道 ,修己便要修到诚处 ,便与天地同体。”(同上)

个个是诚 ,个个与鬼神同体。(同上)

认为人只要在“敬”字上下功夫 ,道德修养达到“诚”处 ,就能与天地、鬼神同体 ,人就有安然自如、通晓一切的神秘本领。他说 :

诚则明矣。人心自敬恭而自然万虑不扰 ,处事精详。

《榕坛问业》卷十五。

不是敬了 ,那看得出上下、鸟兽、虫鱼、草木。(同上)

竖天立地 ,安世其身 ,只一敬字 ,经纶无方。(同上

卷二)

黄道周吸取了《中庸》的“慎独”说 ,认为人的道德修养由“敬”而达到“诚” ,还须有“慎独”的修养功夫 ,即强调人在独处无人注意时 ,言行要谨慎不苟 ,只有这样 ,才能达到了“诚”。故说 :“诚意只是慎独。慎独者 ,自一物看到百千万物。”(同上卷十五)强调“圣门吃紧入手处 ,只在慎独”(同上卷二)。可见 ,黄道周的“修己以敬”的道德修养论仍然没有脱出理学家历来所提倡的“内心省察”的心性修养方法的窠臼。

黄道周的人性论与教育作用

黄宗羲在《明儒学案》中对黄道周的人性论曾有评论,说他“深辨宋儒气质之性之非”(卷五十六《诸儒学案·黄道周传》)。黄道周的人性论,与程、朱等理学家相比,有所同,也有所异。

(1)在人性的本源问题上,他同程、朱等理学家的观点一样,认为人性源于“天”,“性自天命”(《榕坛问业》卷十一),以至把人性和“天命”完全等同起来,谓“性是天命”(同上卷十)。这和程颐所谓“在天谓命,在义为理,在人为性”(《河南程氏遗书》卷第十八)的观点,以及朱熹《大学章句》中谓“天地之性”为作“天命之性”的说法是一致的。这完全抹煞了人性的社会性,而赋予它以神秘的性质。

黄道周吸取了《孟子》“诚者,天之道也;思诚者,人之道也”(《孟子·离娄》)以及《中庸》“诚者,天之道也;诚之者,人之道也”的观点,认为“天命之性”的道德内容,来源于“诚”,并得出了“诚是性之本体,至诚是明诚之极功”(《榕坛问业》卷十一)的结论。黄道周把“诚”看作天命之性的本体,是为了突出天命之性的道德内容。这说明黄道周和其他理学家一样,企图贯通天人,想从本体论中寻求封建道德合理性的依据。这样,他就背离了自己在自然观上不信天命鬼神而重客观自然规律的观点,陷入了理学家思诚、立诚的窠臼。

(2)黄道周继承了孟子的性善论,认为天命之性,从根本上讲是至善的。他根据《周易》“继之者善,成之者性”的观点,把天赋的“善性”看作是万物的根源。他说:

宇宙圣贤总是善念做起,这个善念在天为明命,则曰不已;在人为至诚,则曰无息。无息不已,正是恒处。故《易》曰:继善成性。(同上卷十四)

《易》云：“继之者善，成之者性”，善继天地，性成万物。继天立极，是性根上事，范围曲成，是性量上事。善是万物所以生，性是万物所以成。（《明儒学案》卷五十六《诸儒学案·榕坛问业》）

他强调天命之性的“善”是绝对的、永恒的，因为“性是天命，生是物质，物质虽雕，天命不死”（《榕坛同业》卷十），反对宋代理学家把“性”分为“天命之性”（或称“天地之性”）和“气质之性”，以及他们企图从先天气禀的不同中寻找由“善”变“恶”的根源。他坚持天性皆善，认为人之所以变“恶”或“愚”，皆是后天的习染不同所致，故说：“皆是习，岂是性”（同上卷十七）。他说：

气有清浊、质有敏钝，自是气质，何关性上事。如火以炎上为性，光者是气，其丽于木而有明暗、有青赤、有燥湿，是质，岂是性？水以润下为性，流者是气，其丽于土而有轻重、有品淖、有甘苦，是质，岂是性？（同上）

猿静、狙躁、猫义、鼠贪、豸直、羔驯、雁序、雉介，此皆是质上事，不关性事。（《明儒学案》卷五十六《诸儒学案·榕坛问业》）

黄道周从天性皆善的观点出发，认为即使象桀、纣这样残暴昏庸的君主，其本性“其初亦近于尧、舜，此处便是性善”（《黄漳浦集》卷三十《子静直指》）。正因为人的天性皆善，即使古代贤君如尧、舜者，也决不能说他们“无禹、皋护持，必至于桀、纣也”（同上）。这是由于“继善成性，是天命合人的道理，继志述事，是人道合天的道理”（同上）。他强调“学者一切以周、孔为师，参稽于《学》、《庸》，沈浸于《语》、《孟》，得其间十行、百行，自做得善人”（同上）。就是说，要贯通天人，继善成性，就不会被恶习所染而由“善”变为“恶”。

黄道周如此强调天性皆善，其目的在于“深辩宋儒气质之性之非”。因为在他看来，“宋诸儒初皆泛滥内典（佛经），于性命上事看不分明”（同上《儒脉》），故他认为“古今唯有周、孔、思、孟识性字，

杨(朱)、荀(况)、周(惇颐、程(顥、颐)只识质字”(同上)。他说:

自孟子后,无有知性者。董(仲舒)、贾(谊)尚不错,至

周(惇颐、程(顥、颐)便错耳。(《榕坛问业》卷十九)

于是,他批评周惇颐“错认气质以为天性”“(《黄漳浦集》卷三十《儒脉》),将人性“亦分善恶、刚柔”。他指斥“明道(程顥)亦谓气质之性”(同上)。他还指出,可能有人借用“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”(《尚书·大禹谟》)的“人心”、“道心”之分,以说明确有“形气之私”的“气质之性”之存在。他说:

人心、道心,犹之天道、人道。天道极微,难得不思不勉,止要人涵养渐到从容田地,使微者自宏;人道极危,难得便精、便一,止要人择执渐到诚明去处,使危者自平。不是此一心便有理欲、善恶俱出性地也。(同上《子静直指》)

他认为,人心、道心如同人道、天道,“天道极微”“人道极危”,但只要涵养、择执,则微者自宏,危者自平。人性是善何疑?

黄道周之所以否定宋儒关于“气质之性”的说法,目的在于反对从先天气禀不同中去找善恶贤愚的根据,强调后天的变“恶”、变“愚”均是“风会不同,习染渐异”(《榕坛问业》卷十四),人性之初,“何曾有上智下愚之别?”(同上卷五)因此,他重视后天的修养和学习,认为只要后天主观努力,中品之人皆可成为上品之人。他很赞同“(做)圣人不难,只是有恒难也”(同上卷十四)的观点:

凡学问都是自家心细,如粗大,便自虚张不老不实。

(同上)

经世治心都是要细,明体致用都是要实。(同上)

可见,他提倡细心、踏实地去做学问和修养。

黄道周这种天性皆善的人性论,显然是受了孟子的影响。但他把人性的由“善”变“恶”看作是后天的习染,强调通过个人主观努力,仍能由“恶”变“善”,或是由“愚”变“智”。这就肯定了人的主观能动性,而否定了把人性的善恶贤愚纯粹看作是先天气禀的命定论

观点,这是有积极意义的。

作为明末儒学大师之一的黄道周,他的思想体系是复杂的。一方面,他在自然观、认识论上,均提出了与理学相背离的观点。特别是他的《易》学思想,强调治《易》要“推明天地、本于自然”,要摆正理、象、数三者的关系,提出要贯彻“实测”精神的新观点。另一方面,他的《易》学却又被神秘主义色彩极为浓厚的象数学所桎梏。他的“修己以敬”的道德修养论和天性皆“善”的人性论,与许多理学家的观点基本是一致的,这一矛盾现象反映了晚明理学走向衰颓的情况。

黄适周教育文论选读

天启二年进士策(节选)

察 举

古今之治,相反而不同,盖若玄素之倒执也。古者周官廉察其下,弊以六计。廉善为首,廉能次之,其意盖主于举廉。廉之道主质。今者周官礼察其下,弊以六计。礼丰为卓异,礼歉为不及,其意盖在于举礼。礼之道主文。此两者皆计也,皆足以弊群吏,而古今不同,执若玄素。

噫!为此言者谩矣。君子恶谩言,而重法士。记曰:“大臣法,小臣廉,”言法立于上,则廉成于下也。夫圣贤之道,自诗、书、春秋而外,亨利之道开于易,稠缛之仪受于礼。易曰:“包有鱼,无咎。”鱼,阴也;包,伏也。阴伏相加,义不及宾,言馈遗也。礼先币帛,而后以金。故曰,龟为前列,贵知也;金

次之,见情也。由斯而谈馈遗之道,圣贤不删。然而圣贤不著以为法,恶其流之必滥,而由其道之足以杀人夫!

古之官属甚简,廩饩甚厚,岁时聘享,不合国之力不举。故其举之甚文,而天下不以为弊。今之官属甚繁,廩饩烷甚薄,岁时劳来,不竭一人之力不举,举之不文,而津要者因以为戮。故曰,官邪之生,由于贿赂,贿赂之生,由于吏杂。今天下固患吏杂也,吏杂故寔不清,寔不清故贤否溷,贤否溷故等级淆,等级淆故约结者思奋,而通神者相效。今之镶钱裹金,昼过人门,气充色扬者,非无贤人者矣,以为不如是,则不足以自致,及其自致,而又将取偿焉,故自是朝无清人也。诗曰:“有灌者渊,萑葦淠淠。”言吏杂也。“譬彼舟流,不知所届。”言贿绌也。

当汉之时,天下大郡盖百二十县,至于今不啻再倍。计孝廉之数,邑户二万,岁上一人,不满二万。三岁上二人,于时廉吏亦不甚著,其最著者循良而已。今天下三岁贡士率千数百,天下实户未几千万,不上数年而万家之邑,士夫数十,谗谄相先,侈靡相耀。其子女、亲戚、僮仆,坐较金帛以为意,色稍不能忍,必诟詈恣睢,而取力于官,当道者因以浅深高下之。在门之鬼街尸,在车之鬼张弧,固其宜也。

夫天下之财,不湊于贩负,则湊于权力。若水鸟之趋溷,啜喋而不可止也。一派以灌田,荡以浩潦,则短胫长喙者,飞逸而不下,何也?其肥不在也。为国者慎知其所肥,荡决之以与百姓。故吏简则其寔清,寔清则贤否不溷,贤否不溷,则有才者不与有力者战胜。上得以行其察,而下无与藏其奸。诗曰:“扬之水,白石凿凿。”言不容奸也。“我闻

有命 ,不敢以告人。”盖言察也。

魏武之时 ,厌诸将士困于横取严削 ,将军、卿相而下有司入官舍 ,至有自携瓶榼 ,徒步而出者 ,当时非之。然则横敛之气 ,亦以衰息。徒以选举不精 ,天下计弊终不可立。是以欲弊天下之吏 ,在于审举选 ,审举选在于简立法 ,简立法在于天子自操柄。夫天下之计 ,详之而犹恐失 ,简之而谓可得者 ,何也 ?繁则人共为政 ,简则众不分柄也。吏法简 ,而后礼乐修 ,礼乐修 ,而后廉耻立 ,廉耻立 ,而后时膏沐之不疑。

由余曰 :“乾肉不腐 ,则左右亲。包苴时有 ,则群臣附。官无蔚藏 ,腌陈时发 ,则下戴其上。”孔子读诗 ,至于木瓜而叹曰 :“吾观木瓜而知包苴之礼行也。”夫包苴者 ,夏王所以罪己 ,而仲尼以为礼 ,由余以为道。故廉耻立 ,则膏沐而不疑 ;筐簋饰 ,则猎较而无害。贾谊曰 :“‘投我以木瓜 ,报之以琼琚 ,’上少投之 ,而下以其死报。”是则圣贤所称 ,谓上润下者也 ,非下炎上者也。损之彖曰 :“曷之用 ,二簋可用亨。”夫损 ,损下以益上。上以是亨 ,而下以是报 ,则二簋奚薄乎 ?上法不立 ,而责下以廉 ,犹流恶于汾浍 ,揭竿从之而逐水鸟也。

考 课

夫治国之要 ,莫大于慎所课 ,上慎课 ,则下敏道。古者圣人求言于人 ,求行于身 ,故其臣坐而先言。今者圣人择言于身 ,督行于人 ,故其臣奔走而犹不暇。夫既奔走而不暇 ,则必不敢以言争胜于上。不敢以言争胜于上 ,而犹患言者 ,是上不督课之故也。

夫争言举胜则下躁 ,躁而不和在于下 ,督课居胜则上躁 ,躁而不和在于上。二者奚择之 ?曰 ,与其烦言以竞君 ,

莫若竞行以烦臣子。言之事君 ,先资其言 ,拜自献其身 ,以成其信。是故君有责于其臣 ,臣有死于其言 ,故其受禄不诬 ,而受罪益寡。

夫使君责言 ,而使臣死禄 ,虽王者必由之 ,非楔急之道也。人皆死于言 ,则言者益寡 ,人皆寡于罪 ,则辨者不繁。古之圣贤 ,因其所能 ,神于其职 ,而不怪于他。有虞之庭二十二人 ,时亮天工 ,各不相犯也。皋陶以士师而兼司马之责。曰 :“ 蛮夷猾夏 ,寇贼奸宄 ,汝作士。”其后伯禹亦以司空兼司马之事 ,曰 :“ 咨禹 ,维时有苗弗率 ,命汝徂征。”夫天下之艰责 ,莫大于兵戎 ,圣人不颀责一官 ,度能而使之 ,又举其师锡。所在备有九德者而出之。所以简功名之门 ,杜天下之几幸也。

夫师锡元夫 ,诚不可得 ,而功名之途 ,则不可以众幸 ,众幸功名 ,则聚讼者多 ,而左右相掣 ,事因而不举矣。古圣人之用人也 ,慎择而举之 ,慎考而去之。举之则不轻去 ,去之则不轻取。故选举之贵 ,慎始也 ;考察之贵 ,慎终也。所以防幽明之异论 ,而起伏之丛疵也。

今之举者不慎 ,去者太易 ,方其登降 ,已不足服诸亮采之心 ,倾耳侧足 ,视当道之开谢 ,以为之变局。及又一旦而或起或伏 ,高者厉云霄 ,卑者限丘壑 ,于是而是非杂生 ,功罪互摘 ,朝议之不和 ,则始于此矣。故曰聚讼之多 ,则幸途不塞之故也 ,幸途不塞 ,则考课不慎之故也。考课慎则详进者不疑 ,速退者无怨 ,天下之才具皆得以相习 ,而徐观其所就。今举未定之身 ,以试不一之口 ,誉瑜者贸玉 ,攻瑕者抵石。惠、跖之族未有别也 ,而柳下东陵之众 ,已起而相矛戟矣。

故三代以前,有超擢而无起废。易曰:“井泥不食,旧井无禽。”三代以后,有起废而无显任。易曰:“井甃无咎。”起废之屡骤,则自庆历、至和、熙宁、元丰而然也。易曰:“井谷射鲋,瓮敝漏。”故易之井皆言用贤,而其意皆主于拔引侧陋寒冽之士。夫侧陋寒冽者,不甚修其身,疏通其知,必无以自见其于权贵、显力,又少所与可,则独行而不疑。然而天下未有不得于权贵显力而有以自见者也。

故与其考课不精,屡废而屡起,毋宁以非常之宠与寒冽之士。与其骤起而躐取,长淹滞之口,毋宁考课备具,使天子自濯磨之,以质于幽明之典。故今之调人者,若古之调金也。调金之法苦不得柔,三齐之锡焉而刚,五齐之缪荡焉而刚,屡锻之使不见水火焉则柔矣。至柔之金比于绳韦,可以绕指而不可以使割。夫使国家必有不见水火之人,亦非国家之福也。将有相臣者,体虚而纳人,敢断而能静,画一之课程于上,死禄之信成于下。闭众幸之门,显白而出之,则谈言无功,而竞者可以少息矣。

子曰:“上人疑则百姓惑,下难知则君长劳。”既疑且劳,则虽终日緘默,而上下不和。今方立幸中之的,走九逵之功,罔罔而任人,乍起乍废,以使人自为圣贤,而独咎言者之已多。此亦不察之过也。

黄忠端公全集(黄漳浦集),卷九。道光九年福州陈寿祺刊本。

式士策·求才

间:才与运相扶而行,运有隆污,则才有高下。古今人之不相逮,仲尼所唏。每一代间兴,而运有初中,才亦有季

孟。是运使才然欤？抑才使运然欤？抑领才与运者使之然与？运使才然者，运尽不复见才，而乱终之，运有治始之才。才使运然者，才尽不复见运，而否极之才，即泰始之运。如使中运恒得中才，中才恒值中运，则是殷无传说甘盘，周无吉甫方叔，汉无弱翁少卿，唐无长源敬舆也。

夫曦旻独于上，木石燃于下，金玉恃精，江河恃源，今古王臣相距之数，不甚远也。自宋熙宁而后，始有臣不若主之叹。岂三代而上，君过其臣，今渐还于古欤？抑君丰臣丰，士贱士贵，天人所共操柄，亦各有其会欤？

明兴，教化翔洽二百六十余年，圣天子励精，极意唐、虞之治，而少值盘错，辄叹无才，当道者至思别为蒐讨。岂先用而后察与？先察而后用，先举而后教与？先教而后举，其报固异等欤？北地李生云：“才之季孟，犹日之有中昃。”如以日，则今所谓方中之候也。宋后有云，平居私议，谓责不繇己，当官有位，则不吐一言。岂习俗使然，抑有含章怀宝待唱而发者耶？行当为尔发之。

天地之生才，古今一也。才不视所生，视所用；不视所用，视所成。裁成视人主，而苑枯视天地。人主无丰才之实，则天地负慳才之名矣。凡才之生，有显藏而无饶乏，有进退而无消长。多显者饶，多退者消，蕃变闭藏托于天地，而开阖天地者，托于圣人。故圣人者，天地之心手也。圣人出而草木以为蓂蕡，鸟兽以为龟龙，圣人不出而紫蓍以为污草，麀角以为疴虫。

夫草木、鸟兽，岂亦有运乎？而变化乃尔。故自圣人而下，则皆中才也。圣人不世出，而中才遍天下。啮喁之水来

纲,伯赵之时来罗。即有圣人出,亦以为是无当于消长饶乏者,天地不能自主耳。夫圣人之与天地,贯通同原,天地所不能主,圣人盖亦不能自主也。圣人而主天地,则必立于函盖之上以运天地。夫立函盖之上以运天地者,必不居才于身,而竞于人。故圣人者,无才者也。圣人不自为才而才生,犹天地不自为运而运成。记曰:“五帝相序,而神农无位。”神农之无位,犹不若文王之无位;文王之无位,犹不若素王之无位也。

古之有道者,旱潦不能灾,金石不能伤。伏亩浚而治天下,天下已治,则吟然已矣,虽有袞钺无所用之。今投以钩饵,引以囿笼,强以章勒,柔以稻粱,虎兕鸡鹜,次且其间,犹且不远嗟然而来者,此非中才而谁乎?世皆中才,因以中才位之,直铸蒙谬,扶虚修声,时刈时搔,则人人可才也。人人可才,则败害无群,败害无群,则虽败不害,虽上古至治亦若是则已矣。而世又慨然以为是中才必不可用,上治必不可致。故苛于论才,而过于求治,轻于赞天地,而重于绳人,此四者天下之大整也。夷、齐之口不监庖厨,成、高之步不守唐肆,管、乐之足不恋棧梠,伊、吕之手不萦纂组。今必使数圣人者,守口系足而任服乘之事,则必敦化于百年之内,薰黻以除其祥,蒲纁以致其节,藻梲以藏其器,拜跪以神其事,而礼难骤起,道难广致,则犹是刍豢之引,而罗网之请也。且使数圣人者,守口系足而任服乘之事,其于远重亦岂有立哉?故曰,吉量成群,必争杜蘅,泽马孤行,近于麒麟。以成周之化,起于六七圣人,磅礴数百年,礼乐卷曲,无虑千数。为衿以索其始,为尸以象其旨,为射以刑其鹄,为舞以作其

气,使智士庄人,变色而行之,其大意亦欲使天下君子,守口系足以集吾事。又恐守口系足者之终不可厉使,故又满引动荡之若此也。然且行之九十年而衰,二百五十年而又衰,未四百年而变矣。夫以周公之才,范围天地,经始百世,不能使康侯脱于鼎镬,君子安其猿鹤,犬戎隐于骊山,江、汉守其藩服,是圣人之才,尝不胜运也。以天地之才,陶冶万有,颇盼千变,而犹使君子守其俎豆,小人永其弦歌,戏士教其弓旃,霸主择其二毛,积七百年而酒血始变,是天地之才不胜圣人也。

夫不究圣人之治,而欲役圣人之才,不悉天地之意,而欲竞天地之力,古今未之尝有。然且谓中才必可用,上治必可致者,何也?天地之治运,与古今之治才,连反平陂,度其相去,皆不甚远也。陶唐之廷尚器言,仲尼之门畏好学,庸之以功则莫不功,示之以艺则莫不艺。会稽之山去者几何,鬻柘之圃存者几何?磨以剑则栗于骨,括于镞则入于石。圣人之教人,使人爱其才,爱其才而后才不弃于天地;其用人,使人适其才,适其才而后天地亦不咎人,幼物而命之,以至于老。执羽而舞象,非为恭也,桑弧而射方,非为空也,老物而酉之,以还于幼。鼓败而藏其皮,非为声也,鞠死而录其灰,非为烟也。阳门之渔,牧门之罗,历阳之耕,河滨之陶,非尚左也,非尚多也。人皆欲为圣人,其教之而不至于贤人,用之而不至于中人,不可不为命。用之不至于中人,不用之而不至于小人,不可不为性。圣人者,观其始原,合同而然。不以两才之情,龢一才之情;不以两才之性,龢一才之性;不以两才之命,龢一才之命。守枢与钩,唯然而然。

之 ,俟其自成 ,天地亦已平矣。

严父之喻子 ,恭子之将父 ,定人之胜天 ,定天之胜人 ,其情莫不顺 ;而严父有夏楚 ,恭子有号泣 ,定人有震师 ,定天有旱潦 ,其才莫不逆。圣人为之择中而持之 ,量平而行之 ,禹、稷之所谓平人 ,天地之所谓中运也。人皆保其中人 ,则天地保其中运。故谓运之可以兴才 ,才之可以持运。望禹、稷而羨昌时 ,顾颜子而唏陋巷。延颈扼腕 ,以为兴废泰否 ,开揆于是者 ,是禹、稷、颜子之所大叹也。天地之患 ,生于人自谓异才。人自谓异才 ,则天自谓钝器。天自谓钝器 ,则上有奇望 ,下有穷弊。阿阁之巢 ,天老所钦 ,而石赵以凤羽饰其篷 ;旋文之图 ,庖皇所则 ,而李蜀以麟群驾其车。夫羲轩之历 ,岂下于赵、蜀之运 ,而赵、蜀之才 ,岂逾于羲、轩之德哉 ? 人皆耗于论才 ,则不得不艳于言运。艳于言运 ,故奖运而猎才 ;耗于论才 ,故剽才以充运。风寒猘啼 ,真侯乃出 ,昔之麟凤 ,复衰于今之犬豕矣。夫麟凤犬豕 ,其相远一至此乎 ? 知道者 ,必知天地之运与生人之才 ,皆不相远也。以不相远而运之 ,运为一岁 ,故有五帝、三皇 ,即虞典之一岁。以不相远而裁之 ,裁为一家 ,故有元春正月 ,似文武之一家。故才者裁也 ,运者运也。才者兆人 ,而裁之仅一人 ;运者兆人 ,而运之仅一人。玉起于身毒之阆山 ,脊之以为蒲 ,穗之以为谷 ,千金百金 ,视直于其工。金起于荆扬之台湾 ,赤之以为日 ,白之以为月 ,或和或参 ,视能于其匠。圣人者 ,三才之工匠也 ,玉琢之而以贵 ,珠琢之而以碎 ,金雕之而以好 ,锡雕之而以丑。玉阳也 ,珠阴也 ,金阳也 ,锡阴也 ,圣人者 ,谨为工匠 ,别其阴阳而已矣。阴阳不孤行 ,澹澹而渐人 ,或挠之以平 ,

或挠之以倾。水激而复圆,火抑而复陵,圣人欲绳之,盖有所不能,亦有所不知也。

古今以来,人才之发,递为猥渎,其在王国者数百年,其在家者数百年,其在庶姓者数百年。庶姓之发不加质,世家之发不加忠,王族之发不加文。世运之敛,递为陵谷。其在侯服者数百年,其在寇贼者数百年,其在大猾者数百年。大猾敛之不尽戎,寇贼敛之不尽穷,侯服敛之不尽雄。其间亦有谊主哲臣,竭其才智,自谓矫而持之可久不弊也。矫弛持已,不知其原,则复梦梦而反之天地。故圣人者,必通于三才之原,尊神以事人,尊人以事天地,天地斗争,玄黄俱伤。人以其中,血类未离,洗濯而出之,聪明犹是也,耳目犹是也,其可以利诱,可以威劫,可以名动,可以义死,可以耻去,可以闷止,则犹然中人耳。且不独中人,即使圣人者,其道业未就,功庸未立,旅进旅退,若闷若耻,亦犹然中人耳。圣人者,常为天地守此中人,相其阴阳,以濬圣智。诗曰:“或圣或否”、“或哲或谋,或肃或艾,”言皆中人也;“其蓄其翳,”“其灌其树,”“其桎其梏,”“其糜其柘,”言中人之皆可材也。天地而无中才,鱼鼈必有穷于渊,草木必有穷于山。圣人而弃中才,则必有不中才者起而据其胜。故才者一决而明,运者众畜而成也。严酝无火,畜极而嘘,烟油素无光,积多而吐焰。决涧转石,决溜破山。圣人之用才,贵众畜而独决之,不畜不决,虽以胼胝之务,拨袂之役,庭问数十圣人,九载而不决。畜而决之,虽要离顺风而戮庆忌,女孺下体而扼猛兽。夫要离岂假足于奔马,女孺岂资力于卞庄哉?恃源而往,威神为之解甲,贤知为之离立。故天下皆无殊才

也,以甘、传之学,不能引干羽以化鬼方;甫、仲之贤,不能申云漠以终千亩;丙、魏之识,不能去宏、石以正中书;长、源、敬、輿俛首弭耳,其自视岂敢遽为兴才哉?天地之生一兴才,难于圣人之生一允子。其去一凶人,难于中人之去一顽子弟。圣人之于天地,不恃其尝生才人,而恃其尝养中子。故犹是中人也,心知其中人而犹敬之,非敬人也,敬其所命是人者。

今日皆中人无足敬者,则亦曰皆中人无足应者。鼓车之顿,而慕千里,此千里者安往乎?千里之慕,而顿鼓车,此鼓车者亦安往乎?禹过五耦而式之,非为多贤也;仲尼见童子而下之,非为先达也;炎皇见泰乙而问之,非为高年也。必谓中金不可行,中币不可流,则安得赤刀、球图终日而陈之哉?人亦有言:“丰主者帝,丰臣者霸,丰主亦不必帝,丰臣亦不必霸。教主者注上,教臣者注下,教主亦不必上,教臣亦不必下。”唯视其廷以为多人,则是多人矣。视其廷以为无人者,则是无人矣。黄陵之坂,武王系其袂,案袂旧误轸武韩非作文博夜之阙,遽瑗锵其裾。且以为是中人之取之,又以为是中人之易之,则是登鱼而责文牺,栖燕而求鹏羽也。故曰天下无上帝,哲主在上,天下不失哲,自续、灵、连、适而下,园、绮、留、邲而上共一哲。天下无至仁,仁主在上,天下不失仁,自舒、戴、樊、张而下,魏、丙、潞、温而上共一仁。天下无神武,武主在上,天下不失武,自望、夷、方、程而下,绛、灌、寇、贾而上,共一武。度其上下臣主之故,亦犹象尸之于孙祖,孺子之于弟兄,形神胥蜚,时复相近耳。且以秦皇之戾,汉武之欲,武瞿之犷,宣仁之柔,一意慕才,而

天下赴之。若言马之畏其正 ,应难之忘其牝 ,况于乘时集昌 ,翔惠风而纵逸壑者乎 ?

故曰家无恒兆敦书者 ,兴 ;国无恒运怜才者胜。有道之君欲用人 ,必使人自举长 ;欲程言 ,必使言自课效。人自举长 ,故有共集之长 ;言自课效故无不试之效。仲尼曰 :合二十五人之智 ,智于神禹 ;合二十五人之力 ,力于彭祖。夫合二十五人以疑一字之朋 ,分二十五人以一瓢之势 ,即禹、彭之胆智 ,亦何所发抒之有 ?故才运者 ,天人所相报也。天子以才与人 ,人以运报天子。喜起报于下 ,则昌明报于上。方漠盛时 ,贾谊、仲舒不过词人耳 ,而天子为之量材 ,宫中为之授句 ,致使古今嗟欺 ,以为绝伦。即如先臣解、岳、李、杨、蹇、夏、于、梁诸公 ,无当轩之色笑 ,湛露之燕誉 ,泼濯激昂 ,亦岂能声施至今哉 ?

繇斯而观 ,先教后举不必得 ,先举后教不必失 ,先察后用不必当 ,先用后察不必爽。久任不必成 ,屡迁不必病 ,循资不必静 ,破格不必竞 ,但使人自举长。言自课效因今之法 ,参古之意 ,鼓之舞之 ,加慎焉 ,而三才之原备致矣。易曰 :“ 藉用白茅 ,无咎。”子曰 :“ 苟错之地而可矣 ,藉之用茅 ,何咎之有 ?”言慎之至也。慎者天地所考圣人 ,圣人所还自考于天地也。

同上书 ,卷九。

经纶天地之谓才论

才繇学也。学为圣人则得圣人 ,不得圣人亦不失常世 ;学为王佐 ,则得王佐 ,不得王佐亦不失救世之士。二者之才

不同,要以本人而参立于天地。人之才不参于天地,则天地空其机轴,道学穷其杼辘,经纶不生,而帝王之绪绝。故才之由生,必生于学。学大而后识大,识大而后力大,识力既大,而后志量可见,则仲尼、周公其选矣。

仲尼治百世之才,追难两际,不欲自媲九人,而犹悠然归美于周公。周公知五百而后必有起于是吾土,光大吾绪者,故于易、诗、书、礼、乐、春秋之道,皆不深竟其说,至仲尼而后畅之。故仲尼、周公二君子者,天地之所归材也。凡天地之所归材,有推藏之百世,而勃发于当时,有铲采于当时,而成用于百世。莫不有不寝不食,仰思待旦,以老其学;极深研几,介石不曰,以老其识;困苦拂_櫛磨_磨,绝粮破斧,多口悄忧之事,以老其力。故圣人之才,非圣人则不能知也。圣人之学之识之力以告于庸众人,若庸众之号于天地也。故仲尼之学,存于礼乐,其识在于易,其生平所参赞,手口拮据,尽在于诗、书、春秋。

凡诗、书、春秋所经纶,有可知不可知者各三焉。虞书首天以礼而唱乐,夏书首地以贡而唱征,殷周首人以兵而唱刑,此三者可知者也。费之危鲁,秦之灭周,七誓之雄长,此三者不可知者也。二南治内,列国治外,雅、颂治中,此三者可知者也。二南之分,入于江汉,雅、颂之数,卜于三十,列国分野,终于十三,此三者又不可知者也。霸主之轨八十一年,权臣之轨八十一年,夷狄之轨八十一年,此三者可知者也。又二百四十年而秦乃兴,又二百四十年而汉乃废,又二百四十年而晋、魏乃禅,此三者不复可知者也。圣人之经纶,上下百世。以其可知者,整齐天地,使天下后世贤而才

者,因其事而有所持循。以其不可知者行于鬼神,使天下后世不肖面才者,畏其道而有所顾忌。故圣人之经纶,不可以才尽也;圣人之才,亦不可以经纶尽也。其识力之微,包举万世,使庸众人见之,如涉沧莽而不知其底。

故圣人之学,皆不可知也,其可知者,不过两端,曰别阴阳,慎其始终而已。阴阳已别,而后消长之数清,消长之数清,而后否者可泰,泰者不否,终始知慎,而后治乱之几审;治乱之几审,而后下无剥床之惧,上无迷复之凶。故屯者圣人之所经纶也,屯始之盘桓,屯终之泣血,圣人之所以教戒天下,经纶万世也。

书之首里祀,诗之首房闕,春秋之首临御,此三者圣人之所慎始也。圣人以为王者始出,则必亲其郊祀、柴望、精禋,如是则天地之猘读、山川、风雷、霜露,皆受其职矣。王者始出,则必敬其夫妇,门屏之间,百政以立。如是则天地之氛疹不作,雷霆震食不见矣。王者始出,则必日与士大夫居,声侑鞀铎不离于侧。如是则天地之雨寒暄燠皆循其序矣。书之终于悔过,诗之终于尚旧、春秋之终于灾眚,此三者圣人之所慎终也。圣人以为王者既出,而兵革不息,刑狱不清,则必择介臣,拔彦圣,受谏若流,如是则子孙受庆矣。王者既出,而民多流亡,居圉卒荒,则必重老成,用祖法,后外先中,如是则蹙国可复矣。王者既出,而盗贼不除,虫孽时有,则必旌敢谏之臣,开直言之路,省日省岁,如是则天地之道不穷矣。

圣人以人之才不过乎天地,故常因天地之机杼,以微加其经纶。以天地之才不过乎人,故又因天地之经纶,以自成

其机杼。故才者圣人之所不居也 ,而其学与识与力 ,非圣人则莫之敢取也。舍学与识 ,舍识与力 ,则圣人之才虽大 ,不胜于小人 ;士君子之才虽大 ,不胜于妇寺。夫以圣人、士君子之才 ,原本山川 ,拔濯日月 ,攘剔草木 ,绸缪经营。或百十年无景庆之垂 ,麟凤之翔 ,而妇寺小人直以一室一事 ,闺合之内 ,而使陵谷易观 ,玄黄改色 ,渗戾孽妖 ,同时并著者 ,是圣人之才 ,常不大于小人妇寺矣。

圣人不恃其才 ,能与天地拨乱 ;而恃其学 ,能与天地保治。不恃其学 ,能与天地保治 ,而恃其识 ,能与天地审几。而恃其力 ,能不变于有道 ,不淫于邪世。故易、礼、乐、书、诗、春秋者 ,圣人之所为学也。阴阳、消长、进退、存亡者 ,圣人之所为识也。治治而乱乱 ,终终而始始 ,圣人之所为力也。圣人有是三者 ,而不见其才 ,故乐行忧违 ,不以损其志 ,嫉邪去垢 ,不以贬其量。今不知阐圣人之学 ,无圣人之识 ,圣人之力 ,而欲以尺长寸技 ,绳当世之士 ,即使名世继生 ,王佐复出 ,亦谁以别其巨细 ,量其大小者乎 ?

同上书 ,卷十二。

《宋元学案·蕺山学案》选读

今日知学者。大概以高刘二先生。并称为大儒。可以无疑矣。然当高子遗书初出这时。羲侍先师于舟中。自禾水至省下。尽日翻阅。先师时摘其阑入释氏者以示羲。后读先师论学书。有答案位者云。古之有朱子。今之有忠宪

先生。皆半杂禅门。又读忠宪三时记。谓释典与圣人所争毫发。其精微处。吾儒俱有之。总不出无极二字。弊病处。先儒具言之。总不出无理二字。其意似主于无。此释氏之所以为释氏也。即如忠宪正命之语。本无生死。亦是佛语。故先师教正之。曰。先生心与道一。尽其道而生。尽其道而死。是谓无生死。非佛氏所谓无生死也。忠宪固非佛学。然不能不出入其间。所谓大醇而小疵者。若吾先师。则醇乎其醇矣。后世必有能辨之者。戊申岁。羲与恽日初同在越城半年。日初先师高第弟子。其时为刘子节要。临别。拜于河浒。日初执手谓羲曰。知先师之学者。今无人矣。吾二人宗旨不可不同。但于先师言意所在。当稍浑融耳。羲盖未之答也。及节要刻成。缄书寄羲。曰。子知先师之学者。不可不序唉乎。羲岂能知先师之学者。然稍日初高刘两先生正学说云。忠宪得之悟。其毕生黽勉。只重修持是以乾知统摄坤能。先师得之修其末后归趣。亟稍解悟。是以坤能证入乾知。夫天气之谓乾。地质之谓坤。气不得不凝为质。质不得不散为气。两者同一物也。乾知而无坤能。则为狂慧。坤能遭遇无乾知。则为盲修。岂有先后。彼徒见忠宪旅店之悟。以为得之悟。此是禅门路径。与圣学无当也。先师之慎独。非性体分明。慎是慎个恁么。以此观之。日初亦便未知先师之学也。使其知之。则于先师言意所在。迎刃而解矣。此羲不序节要之意也。惜当时不及细论。负此良友。今所录。一依原书次第。先师著述虽多。其大概具是。学者可以无未见之恨矣。

忠端刘念台先生宗周

刘讳宗周。字起东。号念台。越之山阴人。万历辛丑进士。授行人。上疏言国本。言东林多君子。不宜弹射。请告归起礼部主事。劾奄人魏忠贤。保姆客氏。转光禄丞。寻升尚辞少卿。太仆少卿。疏辞不允。告病回籍。起右通政。又固辞内批其矫情厌世。革职为民。崇祯己巳。起顺天府尹。上方综核名实。群臣救过不遑。先生以为此刑名之术也。不可以治于下。而以仁羲之说进。上迂阔之。京师戎敢。上疑迁臣谋国不忠。稍稍亲向奄人。先生谓今日第一宜开示诚心。为济虽之本。皇上以亲内臣之心亲外臣。以重武臣之心重文臣。则太平之业。一举而定也。当是时。小人乘时。欲翻逆案。遂以失事者牵连入之东林。先生曰。自东林之以忠羲著。是非定矣。奈何复起波澜用贤之路。从此而穷解严后。上祈上祈天永命疏。上天重民命。则刑罚宜省。请除诏狱。上天厚民生。则赋敛宜缓。请除新饷相臣勿兴大狱。勿赞富强。与有祈天永命之责焉。上诘以军需所出。先生对曰。有原设之兵。原设之饷在。上终以为迂阔也。请告归。上复思之。因推阁员降诏。召先生入封文华殿。上问人才粮饷流寇三事。对曰。天下原未尝乏才。止因皇上求治太急。进退天下士太轻。所以有人而无人之用。加派重而参罚严。吏治日坏。民生不得其所。胥化为盗贼饷无从出矣。流寇本朝廷赤子。抚之有方。盗贼还为吾民也。上又问兵事。对曰。臣闻禁外亦以治内为本。此干羽所以格有苗也。皇上亦法尧

舜而已矣。上顾温体仁曰。迂哉刘某之言也。用为工部左侍郎。乃以近日弊政。反覆言之。谓皇上但不尺一之诏。痛言前日所以致贼之由。与今日不忍轻弃斯民之意。遣迁臣賈内努。巡行郡国。为招抚使。以招其无罪而流亡者。陈师险隘。听其穷而自解归来。诛渠之外。犹可不杀一人。而毕此役也。上见之大怒。久之而意解。以大臣论事。须体国度时。不当效小臣图占地步。尽咎朝廷耳。先生复言皇上已具尧舜之心。惟是人心道心。不能无倚伏之机。出于人心而有不及者。授之政事之地。即求治而过。不免害治者有之。惟皇上深致意焉。三疏请告。上允之。行至德州。上疏曰。今日之祸。己巳以来酿成之也。后日之祸。己巳以来酿成之也。后日之祸。今日又酿之矣。己巳之变。受事者为执政之毕已。不虽为法受恶。果实之重典。丙子之变。受事者为执政之私人。不虽上下蒙蔽。使处分之顿异。自古小人。与中官气谊一类。故天下有比中官之小人。必无合于君子之小人。有用小人之君子。终无党比中官之君子。八年之间。谁秉国成。臣不能为首辅温体仁解矣。有旨革职为民。然上终不忘先生。临朝援之法。一涉功利。皆为苟且途中上书。以明圣学。未至。升左都御史。召对。上问职掌安在。对曰。都察院之职。在于正己以正百官。必有存诸中者。上可以对君父。下可质天下士大夫。而后百僚则而象之。至于责成。巡方其首务也。巡方得人。则吏治清。吏治清则民生安矣。已又戒严先生言皇上以一心为天地神人之主。镇静以立大。安详以应变。此第一义也。其施行次第。旌卢象升。戮杨

嗣昌。上曰。责重朕心。是也。请恤追戮。何与兵机事。召对中左门。御史杨若侨言火器。先生劾之曰。御史之言非也。迩来边臣。于安攘制侮之策。戏守屯戍之法。概置不讲。以火器为师命。不恃人而恃器。国威所以愈顿也。上议督抚去留。先生对。请自督师范志完始。至完身任三协。平时无备。听其阡今。借援南下。为脱卸计。从此开门无阻。决裂至此。上曰。入援乃奉旨而行。何云脱卸。先生对十五年来。皇上处分未当。致有今日败局。乃不追原祸始。更弦易辙。欲以一切苟且之政。牵补罅漏。非长治之道也。上变色曰。从前已不可追。今日事后之图安在。先生对。今日第一义。义在皇上开诚布公。先豁疑开。公天下以为好恶。则思祸半矣。上曰。国家败壤已极。如何整顿。先生对。近来持论者。但论才望。不论操守。不知天下真才望。出于天下真操守。自古未有操守不谨。而过事敢前者。亦未有操守不谨。而军士畏威者。上曰。济变之日。先才而后守。先生对。以济变言。愈宜先守。即如志完操守不谨。用贿补官。所以三军解体。莫肯用命。由此观之。岂不信以操守为主乎。上始色解。先生更端曰。皇上方下诏求言。而给事中姜垓。行人司副熊开元。以言得罪。下之诏狱。皇上度量卓越。如臣某累多狂妄。幸宽斧质。又如词臣黄道周。亦以赣直猎宥。二臣何独不蒙一体之仁乎。上曰。道周有学有守。岂二臣可比。先生对曰。二臣诚不及道周。然朝廷待言官有体。即有应得之罪。亦当敕下法司定之。遽实诏狱终于国体有伤。上怒曰。朕处一二言官。如何遂伤国体。假有贪_贼壤法。欺

君罔上。俱可不问乎。先生对。即皇上欲问贪_賊壤法。欺君罔上者。亦不可不付之法司也。上大怒曰。如此偏堂。岂堪_憲职。候旨处分。先生谢罪。文武班行各申救。遂革职归。南渡起原官。先生上言。今日宗社大计。舍讨贼复_讐。无以表陛下渡江之心。非陛下决策亲征。亦何以作天下忠臣义士之气。红左非偏安之业。请进图江北。凤阳号稻中都。东扼徐淮。北控豫州。西颇荆襄。而南去金陵不远。新观征之师。驻蹕于此。规模先立。而后可言政事。一时乱政。先生无不危言。阁臣则劾马士英。动臣则劾刘孔昭。四镇则劾刘泽清高桀。先生本无意于出。谓中朝之党论方兴。何暇图河北之贼。立国之本计已_疎何以言匡攘之略。当是时奸人虽不利先生。然_恥不能致先生。反急先生之一出。马士英言先生负海内重名。自称草莽孤臣。不书新命。明示以不臣也。朱统领言先生请移蹕凤阳。凤阳高墙之所。盖欲以罪宗处皇上。四镇皆言先生欲行定策之诛。意在废立。先生在丹阳俚舍。高你刘泽清遣刺客数辈迹之。先生危坐终日。无惰容。客亦心折而去。诏书敦迫再三。先生始受命。寻以阮大诚为兵部侍郎。先生曰。大诚之进退。江左之兴衰系焉。内批是否确论。先生再疏请告。予驰驿归。先生出国门。黄童白叟。聚观叹息。知南都之不能久立也。浙省降。先生恸哭曰。此余正命时也。门人以文山叠山袁闾故事言者。先生曰。北都之变。可以死。可以无死。以身在削籍也。南都之变。主上自弃其社稷。仆在县车。尚曰可以死。可以无死。今吴越又降。区区老臣。尚何之乎。若曰身不在位。不当与城为存亡。独

不当与土为存亡乎。故相江万里所以死也。世无逃死之宰相。亦岂有逃死之御史大夫乎。君臣之义。本以情决。舍情而言义。非义也。父子之亲。固不可解于心。君臣之义。亦不可解于心。今谓可以不死而死。可以有待而死。死为近名。则随地出脱终成一贪生畏世之徒而已矣。绝食二十日而卒。乙酉闰六月八日戊子也。年六十八。先生起自孤童。始从外祖章颖学。长师许敬菴。而砥砺性命之友。则刘静之。于长孺。周甯宇。应中先。忠端公。高忠实晚。虽与陶石梁同讲席。为证人之会。而学不同。石梁之门人。皆学佛。后且流于因果。分会于白马山。义尝听讲。石梁言一名臣转身为马。引其疾姑证之。义甚不然其言。退而与王业洵。王毓著。推择一辈时名之士。四十余人。执贽先生门下。此四十余人者。皆喜辟佛。然而无有根柢。于学问之事。亦浮慕而已。反资学佛者之口实。先生有优之。两者交识。故传先生之学者。未易一二也。先生之学。以慎独为宗。儒者人人言慎独。唯先生始得其真。盈天地间皆气也。其在人心一气之流行。诚通诚复。自然分为喜怒哀乐。仁义礼智之名。因此而起者也。不待安排品节。自能不过其则。即中和也。此生而有之。人人如是。所以谓之性善。即不无祸不及之差。而性体原自周流不害其为中和之德。学者但证得性体分明。而以时保之。即是慎矣。慎之工夫。只在主宰上。觉有主。是曰意。离意根一步。便是妄。便非独矣。故愈收敛。是愈推致。然主宰亦非有一处停顿。即在此流行之中。故曰逝者如斯夫。不舍书夜。盖离气无所为理。离心无所为性。佛

者之言曰。有物先天地。无形本寂寥。能为万象主。不逐四时凋此是他真贼实犯。奈何儒者亦曰理生气所谓毫厘之辨。竟亦安在。而徒以自私自利。不可以治天下国家。弃而君臣父子。强生分别。其不为佛者之所笑乎。先生如此指出。真是南辕北辙。界限清楚。有宋以来。所未有也。识者谓五星聚奎洛开语录出焉。五星聚室。阳明子之就昌。五星聚张。子刘子之道通。岂非天哉。岂非天哉。

湛然寂静中。当见诸缘就摄。诸事就理。虽簿书鞅掌。金革控惚。一齐俱了。此静中真消息。若一事不理可知一心忙乱在。用一心。错一心。理一事。壤一事。即竖得许多功能。亦是沙水不成团。如吃饭穿衣。有甚奇事。才忙乱。已从脊梁过学无本领漫言主静。总无益也。(以下庚申前录。)知行自有次第。但知先而地即从之无间可截。故云一。后儒喜以觉言性。谓一觉无余事。即知即行。其要归于无知。知即不立。一亦虽言。噫。是率天下而禅也。有不善未尝不知。是谓良知。知之未尝复行也。是谓致知。盈天地间皆道也。学者须是择乎中庸。事之过不及处。即为恶事。则念之有倚著处。即为恶念。择善非择在事上。直证本心。始得识仁一篇。总是状仁体合下如此。当下认取活泼地。不须著才毫气力。所谓我固有之也。然诚敬为力。乃是无著力处。盖把持之存。终属人伪。诚敬之存。乃为天理。只是存得好。便是诚敬。存正是防检。克己是也。存正是穷索。择善是也。若泥不须防检穷索。则诚敬之存。当在何处。未免滋高明之惑。凡人一言过。则终日言皆婉转而文此一言之过一行过则终日行

皆婉转而文此一行之过。盖人情文过之态如此。几何而不堕禽兽也。(以下癸亥。)日用之间。漫无事事。或出入闺房。或应接宾客。或散步回廊。或静窥书册。或谈说无根。或思想过去未来。或料理药餌。或拣择衣饮。或诘童仆。或量米盐。恁地捱排。莫可适莫。自谓颇无大过。杜门守拙。祸亦无生。及夫时移境改。一朝患作。追寻来历。多坐前日无事甲里。如前日妄起一念。此一念便下种子。前日误读一册。此一册便成附会。推此以往。不可胜数。故君子不以闲居而肆恶。不以造次而远仁。此心放逸已久。才向内则苦而不甘。忽复去之。总之。未得天理之所安耳。心无内外。其浑然不见内外处。即天量也。先生云。心有所向。便是欲。向内向外。皆欲也。(以下乙丑丙寅)释氏之学本心。吾儒之学亦本心。但吾儒自心而推之意与知其工夫贯地。却在格物。所以心与天通释氏言心便言觉。合下遗却意。无意则无知。无知则无物。其所谓觉。亦只是虚空圆寂之觉。与吾儒体物之知不同。其所谓心。亦只是虚空圆寂之心。与吾儒尽物之心不同。象山言心。本未尝差。到慈湖言无意。分明是禅家机轴。一盘托出。道本无一物可言若有一物可言便是碍膈之物。学本无一事可著。才有一事可著。便是贼心之事。如学仁便非仁。学义便非义。学中便非中。学静便非静。止有诚敬一门。颇无破绽。然认定诚敬。执著不化。则其为不诚不敬也。亦已多矣。夫道即其人而已矣。学如其心而已矣。此心绝无凑泊处。从前是过去。向后是未来逐外是人分。搜里是鬼窟。四路把绝。就其中间不容发处。恰是此心真凑

泊处。理会得分明。则大本达道。皆从此出。心无物累。便是道。莫于此外更求道。此外求道。妄也。见为妄见。思为妄思。有见与思即与消融去。即此是善学。延平教人看喜怒哀乐未发时作何气象。此学问第一义工夫。未发时有何气象可观。只是查检自己病痛到极微密处。方知时虽未发。而倚著之私。隐隐已伏。才有倚著。便来横决。若于此处查考分明。如贯飞车轮。更无躲闪。则中体悦然在此。而已发之后。不待言矣。此之谓善观气象者。(以下戊辰。)问未发气象从何处看曰。从发处看入。如何用工夫。曰。其要只在慎独。问兼动静否。曰。工夫只在静。故云主静立人极。非偏言之也。然则何以从发处看入。曰。动中求静。是真静之体。静中求动。是真动之用。体用一原。动静无端。心体本是如此。动中有静。静中有动者。天理之所以妙合而无间也。静以宰动。动复归静者。人心之所以有主而常一也。故天理无动无静。而人心惟以静为主。以表为主。则时静而静。时动而动。即静即动。无静无动。君子尽性。至命之极则也。(以下甲戌。)游思妄想。不必苦事禁遏。大抵人心不能无所用。但用之于学者即专。则一起一倒。都在这里。何暇及一切游思妄想。即这里处不无间断。忽然走作。吾立刻与之追究去。亦不至大为扰扰矣。此主客之势也。正帝当时切忌又起炉灶(以下丙子京邸录。)无事时得一偷字。有事时得一乱字。程子曰。无妄之谓诚。无妄亦无诚。心以物为体。离物无知。今欲离物以求知。是张子所谓反镜索照也。然则物有时而离心乎。曰。无时非物。心在外乎。曰。惟心无外。

独字是虚位。从性体看来。则曰莫见莫显。是思虑未起。鬼神莫知也。从心体看来。则曰十目十手。是思虑却起。吾心独知时也。然性体即在心体中看出。心这官则思。思曰睿睿作圣。性之德曰诚。诚者不勉而中。不思而得。从容中道。圣人也。此心性之辨也。故学始于思。达于不思而得。又曰。诚者天之道也。思诚者人之道也。致知在格物。中庸明有疏义。曰明善。是也。然中庸言五者之目。而大学止言格致。不言所以格且致者何也曰。此五者之目。已括大学二字内。此直言其所谓道耳。故曰如切如磋者道学也。此格物之功也。人心惟危。道心惟微。道心中即在人心中看出。始见得心性一而二。二而一。然学者工夫。不得不向危处做起。是就至粗处求精。至纷处求一。至偏倚处求中也。(择善固执正是从气质上拣择德性来。所以至精。)绕认已无不是处。愈流愈下。终成凡夫。才认已有不是处。愈运愈上。便是圣人。独体只是个微字。慎独之功。亦只在于微处下一著子。故曰道心惟微。心一也。合性而言。则曰仁。离性而言。则曰觉。觉则仁之亲切痛痒处。然不可以觉为仁。正谓不可以心为性也。又统而言之。则曰心。析而言之。则曰天下国家身心意知物。惟心精之合意知物。粗之合天下国家与身。而后成其为觉。若单言心。则心亦一物而已。凡贤圣言心。皆合八条目而言者也。或止合意知物言。惟大学列在八目之中。而血脉仍是一贯。正是此心之全谱。又特表之曰明德。大学之言心也。曰忿懣恐惧好乐尤患而已。此四者心之体也。其言意也。则曰好好色。恶恶臭。好恶者。此心最初之

机。即四者之所自来。故意蕴于心。非心之所发也。又就意中指出最初之机。则仅有知善知恶之知而已。此即意之不可欺者也。故知藏于意。非意之所起也。又就知中指出最初之机。则仅有体物不遗之物而已。此所谓独也。故物即是知。非知之所照也。大学之教。一层切一层。真是水穷山尽问学。原不以正诚意为主。以致良知为用神者。有善有恶者心之动。好善恶恶者意之静。知善知恶者是良知。有善无恶者是物则。一性也。自理而言。则曰仁义礼智。自气而言。则曰喜怒哀乐。一理也。自性而言。则曰仁义礼智。自心而言。则曰喜怒哀乐。或曰。君子既常戒惧于睹闻矣。又必及其所不睹闻。方是须臾不离道否。曰。如此则是判成两片矣。旦人自朝至夕。终无睹闻不著时。即后世学者。有一种瞋目杜聪工夫。亦是禅门流弊。圣学原无此教法。无极而太极。独之体也。动而生阳。即喜怒哀乐未发。谓之中。静而生阴。即发而皆中节。谓之和。才动于中。即发于外。发于外则无事矣。是谓动极复静。才发于外。即止于中。止于中则有本矣。是谓静极复动。一动一静。互为其根。分阴分阳。两仪立焉。若谓有时而动。因感乃生。有时而静。与感俱灭矣。则性有时而生灭矣。盖时位不能无动静。而性体不与时位为推迁。故君子戒惧于不睹不闻。何时位动静之有。问人心既无无喜怒哀乐时。而藏发总一机矣。若夫气机之屈伸。毕竟有寂感之时。寂然之时。四者终当冥于无端。感通之时。四者终当造于有象。则又安得以未发为动。而已发反为静乎。曰。性无动静者也。而心有寂感。当其寂然不动之时。喜怒哀

乐未始论于无。及其感而遂通之际。喜怒哀乐未始滞于有。以其未始论于无。故当其未发。谓之阳之动。动而无动故也。以其未始滞于有。故及其已发。谓之阴之静。静而无静故也。动而无动。静而无静。神也。性之所以为性也。动中有动。静中有静。物也。心之所以为心也。

体认亲切法

△身在天地万物之中。非有我之得私。

△心在天地万物之外。非一膜之能囿。

△通天地万物为一心。更无中外可言。

△体天地万物为一本。更无本心可觅。

先生有诗云。只圈圆相形容似。才点些儿面目肥。即此可以辨儒释。

或曰慎独是第二义。学者须先识天命之性否。曰。不慎独。又如何识得天命之性。(以下丙子独证编。)只此喜怒哀乐而达乎天地。即天地之寒暑灾祥。达乎万物。即万物之疾痛疴痒。伊洛拈出敬字。本中庸戒慎恐惧来。然敬字只是死工力。不若中庸说得有著落。以戒慎属不睹。以恐惧属不闻。总只为这些子讨消息。胸中实无个敬字也。故主静立极之说。最为无弊。小人只是无忌惮。便结果一生。至大学止言间居为不善耳。间居时有何不善可为。只是一种懒散精神。漫无著落处。便是万恶渊薮。正是小人无忌惮处。可畏哉。阳明先生言良知。即物以言知也。若早知有格物义在。即止言致知亦得。朱子言独知。对睹闻以言独也。若早知有不睹不闻义在。即止言慎独亦得。离

独一步。便是人伪。主静之说。大要主于循理。然昔贤云。道德言动。皆拿聚为主。发散是不得已事。天地万物皆然。则亦意有专属。正黄叶止儿啼。是方便法也。喜怒哀乐。虽错综其文。实以气序而言。至穀而为七情。曰。喜怒哀惧爱恶欲。是则性情之变。离乎天而出乎人者。故纷然错出而不齐。所为感于物而动。性之欲也。七者合而言之。皆欲也。君子存理遏欲之功。正用之于此。若喜怒哀乐四者。其发与未发。更无人力可施也。(后人解中和。误认是七情。故经旨隐晦至今。)古人恐惧二字。常用在平康无事时。及至利害当前。无可回避。只得赤体承当。世人只是倒做了。九容。分明书出有道形容气象。然学者一味学不得。吾病其独外而为人也。本体只是这些子。工夫只是这些子。并这些子仍不得分此为本体。彼为工夫。既无本体工夫可分。则亦并无这些子可指。故曰。上天之载。无声无臭。至矣。盈天地间。一气而已矣。有气斯有数。有数斯有象。有象斯有名。有名斯有物。有物斯有性。有性斯有道。故道其后起也。而求道者。辄求之未始有气之先。以为道生气。则道亦何物也。而能遂生气乎。(以下丁丑。)或曰虚生气。夫虚即气也。何生之有。吾邇之未始有气之先。亦无往而非气也。当其屈也。自无而之有。有而未始有。及其伸也。自有而之无。无而未始无也。非有非无之间。而即有即无。是谓太虚。是谓术极。天者万物之总名。非与物为君也。道者万器之总名。非与器为体也。性者万形之总名。非与形为偶也。一心也。而在天谓之诚。人之本也。在人谓之明。天之本也。故人本

天。天亦本人。离器而道不可见。故道器可以上下言。不可以先后言。有物先天地。异端千差万错。从此句来。一气之变。虽然流行。类万物而观。人亦物也。而灵者不得不灵。灵无以异于蠢也。故灵含蠢。蠢亦含灵。类万体而观。心亦体也。而大者不得不大。大无以分于小也。故大统小。小亦统大。人心径寸耳。而空中四达。有大虚之象。虚故生灵。灵生觉。觉有主。是日意。此天命之体。而性道教所从出也。（觉有主是蒙创见。）

○天枢转于于穆。地轴亘于中央。人心藏于独觉。

○理即是气之理。断然不在气先。不在气之外。

知此则知道心即人心之本心。义理之性即气质之本性。千古支离之说。可以尽扫。而学者从事于人道之路。高之不堕于虚无。卑之不沦于象数。道术始归于一乎。天命流行。物与无妄言。实有此流行之命。而物物付异之。非流行之外。另有个无妄之理。乾坤合德而无为。故曰一阴一阳之谓道。非迭连之谓也。至化育之功。实始乎继体之长子。而长女配之。成乎少男。而少女配之。故曰继之者善也。成之者性也。今日继静而动。亦非也。以斯知人心之独体。不可以动静言。而动静者其所乘之位也。分明是造化之理。心无善恶。而一点独知知善知恶。知善知恶之知。即是好善恶恶之意。好善恶恶之意。即是无善无恶之体。些之谓无极而太极。意者心之所存。亦所发也。或曰好善恶恶。非所发乎。曰。意之好恶。与起念之好善不同。意之好恶。一机而互见。起念之好恶。两在而异情。以念为意。何啻千里。自濂溪有主静立极之说。传之豫章

延平。遂以看喜怒哀乐未发以前气象为单提口诀。夫所谓未发以前气象。即是独中真消息。但说不得前后际耳。盖独不离中和。延平姑即中以求独体。而和在其中。此慎独真方便门也。后儒不察。谓未发以前。专是静寂一机。直欲求之思虑未起之先。而曰既思即是已发。果然心行路绝。语言道断矣。故朱子终不取延平之说。遂专守程门主敬之法。以教学者。特其以独为动念边事。不为无弊。至湖南中和问答。转折发明。内有以心为主。则性情各有统理。而敬之一字。又所以流贯乎动静之间。庶几不谬于慎独之说。最后更以察识端倪为第一义为误。而仍归之涵养一路。可为善学延平者。然终未得中庸本旨。阳明子言良知。每谓个个人心有仲尼。至于中和二字。则反不能信。谓必慎独之后。方有此气象。岂知中和若不是生而有之。又如何养成得。中只是四时之中气。和只是中气流露处。天若无中气。如何能以四时之气。相禅不穷。人若无中气。如何能以四端之情。相生不已。故曰哀乐相生。循环无端。正目而视之。不可得而见。倾耳而听之。不可得而闻。戒惧于所不睹闻。其旨一也。性情之德。有即心而见者。有离心而见者。即心而言。则寂然不动。感而遂通。当喜而喜。当怒而怒。哀乐亦然。由中道和。有前后际。而实非判然分为二时。离心而言。则维天于穆。一气流流行。自喜而乐。自乐而怒。自怒而哀。自哀而复喜。由中道和。有显微际。而亦非截然分作两在。然即心离心。总见此心之妙。而心之与性。不可以分合言也。故寂然不动之中。四气实相为循环。而感而遂通之际。四气又迭以时

出。即喜怒哀乐之中。各有喜怒哀乐焉。如初喜属喜。喜之畅属乐。喜之敛属怒。喜之藏属哀。余仿此是也。又有逐感而见者。如喜也而溢为好。乐也而溢为乐。怒也而积为忿懣。一哀也而分为恐为惧。为尤为患。非乐而淫。即哀而伤。且阳德衰而阴惨用事。喜与乐之分数减。而忿懣恐惧忧患之分数。居其偏胜。则去天愈远。心非其心矣。阳明子曰。语言正到快意时。便翕然能止截得。意气正到发扬时。便肃然能收敛得。嗜欲正到沸腾时。便廓然能消化得。此非天下之天勇不能。然见得良知亲切工夫。亦自不难。愚谓语言既到快意时。自能继以止截。意气既到发扬时。自能继以收敛。嗜欲既到沸腾时。自能继以消化。此正一气之自通自复。分明喜怒哀乐相为循环之妙。有不待品节限制而然。即其间非无过不及之差。而性体原自周流。不害其为中和之德。学者但证得性体分明。而以时保之。则虽日用动静之间。莫非天理流行之妙。而于所谓良知之见。亦莫亲切于此矣。若必借良知为监察官。欲就其一往不返之势。皆一一逆收之。以远之天理之正。则心之与性。先自相雠。而杞柳桮棬之说。有时而伸也必矣。中庸言喜怒哀乐。专指四德而言。非以七情言也。喜。仁之德也。怒。义之德也。哀。礼之德也。乐。智之德也。而其所谓中。即信之德也。故自四者之存诸中言。谓之中。不必其未发之前。别有气象也。即天道之元亨利贞。运于于穆者是也。自四者之发于外言。谓之和。不必其已发之时。又有气象也。即天道之元亨利贞。呈于化育者是也。惟存发总是一机。故中和浑是一性。如内有阳舒之心。为

喜为乐。外即有阳舒之色。动作态度。无不阳舒者。内有阴惨之心。为怒为哀。外即有阴惨之色。动作态度。无不阴惨者。推之一动一静。一语一默。莫不皆然。此独体之妙。所以即微即才。即隐即见。即慎独之学。即中和。即位育。此千圣学脉也。心意知物是一路。不知此外何以又容一念字。今心为念。盖心之余气也。余气也者。动气也。动而远乎天。故念起念灭。为厥心病。远为意病。为知病。为物病。故念有善恶。而物即与之为善恶。物本无善恶也。念有昏明。而知即与之为昏明。知本无昏明也。念有真妄。而意即与之为真妄。意本无真妄也。念有起灭。而心即与之为起灭。心本无起灭也。故圣人化念远心。要于主静。心之官则思。一息不思。则官失其职。故人心无思。而无乎不思。绝无所为。思虑未起之时。惟物感相乘。而心为之动。则思为物化。一点精明之气。不能自主。遂为憧憧往来之思矣。如官犯贼。乃溺职也。思即是良知之柄。知无不良。只是独知一点。朱子以未发言性。仍是逃空堕幻之见。性者生而有之之理。无处无之。如心能思。心之性也。耳能听。耳之性也。目能视。目之性也。未发谓之中。未发之性也。已发谓之和。已发之性也。搏而跃之。可使过颡。激而行之。可使在山。势之性也。程子曰。恶亦不可不谓之性。如麟凤梟獍。其性之仁暴。皆生而有之。假令易梟獍而仁。易麟凤而暴。则非其性矣。水清则明。清之性也。水浊则暗。浊之性也。千古性学不明。则是将做一好题目看。故或拘于一处。或限于一时。而不能相通以类万物之情。使性善之旨反晦。性即

理也。理无定理。理亦无理。张子曰。论性不论气。不备。论气不论性。不明。是性与气。分明两事矣。即程子之见。亦近侏侗。凡言性者。皆指气质而言也。或曰有气质之性。有义理之性。亦非也。盈天地间。止有气质之性。更无义理之性。如曰气质之理即是。岂可曰义理之理乎。周天三百六十五度四分度之一曰一岁。一周天。而天以一气进退平分四时。温凉寒燠。不爽其则。一岁如此。万古如此。即其间亦有愆阳伏阴。酿为灾祥之数。而终不易造化之大常。此所谓大哉乾乎。刚健中正。纯粹精也。钟虚则鸣。叩之以大则大鸣。叩之以小则小鸣。以为别有一物。主所以鸣者非也。盈天地间。道理不过如此。正为虚而能应之理。物物皆然。非钟所得而私也。此可以明性体矣。古今性学不明。只是将此理另作一物看。大抵藏三耳之说。佛氏曰。性空也。空与色对。空一物也。老氏曰。性玄也。玄与白对。玄一物也。吾儒曰性理也。理与气对。理一物也。佛老判理。而吾儒障于理。几何而胜之。朱子于独字下。补一知字。可谓扩前圣所未发。然专以属之动念边事。何耶。岂静中无知乎。使知有间于动静。则不得谓之知矣。心无存亡。但离独位便是亡。满腔子皆恻隐之心。以人身八万四千毫窍。在在灵通。知痛痒也。只此知痛痒心便是恻隐之心。凡乍见孺子感动之心。皆从知痛痒心一体分出来。朱子云。知痛是人心。恻隐是道心。太分析。恻隐是知痛表德。慈湖宗无意。亦以念为意也。只是死念法。若意则何可无者。无意则无心矣。龙溪有无心之心则体寂。无意之意则应玄。此的传慈湖衣钵

也。文成云。慈湖不免著在无意上。则龙溪之说。非师门定本可知。若夫子之毋意。正可与诚意之说相发明。诚意乃所以毋意也。毋意者。毋自欺也。子绝四。毋意。圣人之心同太虚。一些不存。了无端倪可窥。即就其存主处。亦化而不有。大抵归之神明不测而已。自意而积成为我。才说得是私意。若竟以意为私。是认念为意也。日用之间。动静云为。莫不各有自然之理。苟能顺以应之。如识食渴饮。夏葛冬裘。不起一见。则亦无往而非道矣。才起一见。便属我见。强我合道。动成两件。(以下戊寅)。格物。是格其有善无恶之物。存其心。养其性。存得恰好处。便是养。本是一个工夫。却须两句说。正如宋儒言涵养须用敬。进学则在致知。(己卯。)人心如谷种。满腔都是生意。欲锄之。而滞矣。然而生意未尝不在也。疏之而已耳。又如明镜。全体浑是光明。习染薰之。而暗矣。然而明体未尝不存也。拂拭而已耳。惟有内起之贼。从意根受者不易除。更加气与之拘。物与之蔽。则表里夹攻。更无生意可留。明体可观矣。是为丧心之人。君子惓惓于谨独。以此。(以下庚辰。)省察二字。正存养中吃紧工夫。如一念于欲。便就此念体察。体得委是欲。立与消融而后已。圣人所谓道者。率性而已矣。盈天地间皆性也。性一命也。命一天也。天即心即理。即事即物。而浑然一致。无有乎上下精粗之歧。所以谓中庸之道也。后之言道者。妄意所谓形而上者而求之虚无。既遁有而入无。又遁无而入有。有无两遣。善恶不立。其究也。归之断灭性种。而犹谓之见性。何哉。身无妄动。可乎。曰。无妄动

易。无妄念难。无妄念。可乎。曰无妄念易。无妄心难。(以下壬子淮上。)心是鉴察官。谓之良知。最有权。触著便碎。人但随俗习非。因而行有不慊。此时鉴察。仍是井井。即已做主不得。鉴察无主。则血气用事。何所不至。一事不做主。事事不做主。隐隐一窍。托在恍惚间。拥虚器而已。语次多诡随。亦见主心之不一。小人间居为不善。只为惹却些子。圣人勘之曰。无所不至。主静。敬也。若言主敬。便贤此主字。如在性情上理会。但有过。更无不及可商。如出手太粗。应手太急。便是过。不必到分数上争饶减也。然间有太软太弱时。总向廓然处计消息。人心一气而已矣。而枢纽至微。才入粗一二。则枢纽之地霍然散矣。散则浮。有浮气。因以有浮质。有浮质。因以有浮性。有浮性。因以有浮想。为此四浮。合成妄根。为此一妄。种成万恶。嗟乎。其所由来者渐矣。本心湛然。无思无为。为天下主。过此一步。便为安排。心有安排。因以有倚著。有倚著。因以有方所。有方所。因以有去住。有去住。因以有转换。则机械变诈。无所不至矣。莫非命也。顺而受之。正也。莫之为而为。莫之致而至。如斯而已矣。受制焉。幸饶苟免焉。一为桎梏。一为严墙矣。莫非性也。率而由之。真也。无为其所不为。无欲其所不欲。如斯而已矣。安排焉。知过造作焉。一为湍水。一为杞柳矣。(以下壬午京邸。)人有恒言。曰性命由一念之起灭。一息之呼吸。一日之书夜。推之以至百年之生死。时然而然。不期然而然。莫非性也。则莫非命也。今人专以生死言性命。盖指其尽处言也。而渐易以七尺之

成毁。则性命之说。有时而晦矣。心放自多言始。多言自言人短长始。后之学者。每于道理三分之。推一分于在天。以为天命之性。推一分于万物。以为在物之理。又推一分于古今典籍。以为耳目之用神。反而求之吾心。如赤贫之子。一无所有。乃日夕乞哀于三者。而几几乎其来舍焉。客子之过逆旅。止堪一宿。所谓疎者。绩之不坚也。当是时。主人贫甚。尚有一点灵明。可恃为绩命之膏。又被佛氏先得之。则益望望然恐。曰我儒也。何以佛为。弁其灵明而弃之。于是天地万物。古今典籍。皆阡陌而返。求其一宿而不可得。终望门持钵以死。宁为牛后。无为难口。悲夫。或问执有以一念为万年者乎。曰。无以为也。往者过。来者绩。今日之日。岂非昨日之日乎。学贵日新。日日取生手。一日剥换一日方不犯人间烟火气。大学首言明德。又继之曰止于至善。盖就明德中指出主宰。有所谓至善者。而求以止之。止之所以明之也。然则学问工夫固不止就一灵明处结果可知。(以下癸未名存疑杂著。)阳明先生曰。无善无恶者理之静。有善有恶者气之动。理无动静。气有寂感。离气无理。动静有无。通一无二。以理为静。以气为动。言有言无。则善恶之辨。转展悠谬矣。心且是无善无恶。其如动而为好恶。好必善。恶必恶。如火之热。水之寒。断断不爽。乃见其所为善者。孟子性善之说本此。故曰平坦之气。其好恶与人相近者几希。此性善第一义也。大学之好恶。正指平坦之好恶而言。故欺曰自欺。慊曰自慊。自之为言由也。自之为言独也。朱子曰。人心之灵。莫不有知。即所谓良知也。但朱

子则欲自此而一一一致之于外。阳明则欲自此而一一一致之于中。不是知处异。乃是致处异。大学言明德。则不必更言良知。知无不良。即就明德中看出。阳明特引点出来。盖就工夫参本体。非全以本体言也。又曰良知即天理。即未发之中。则全以本体言矣。将置明德于何地。至后人益张大之。搬弄此二字。愈晦原初立言之旨。佛氏之学。只主灵明。而抹去善恶二义。故曰不思善。不思恶。时见本来面目。本来面目。仍只是一点灵明而已。后之言大学者本之。岂大学之义乎。胡敬齐曰。心有主之谓意。朱子释训蒙诗曰。意是情专所主时。近之。大学章句。以心之所发言。恐未然。愚谓敬齐亦近之而未尽也。心有专主。盖言有所专主也。有所专主。仍是逐物心。即朱子情专所主之说。然读大学本传。如恶恶臭。如好好色。方见得他专主精神。只是善也。意本如是。非诚之而后如是。意远其意之谓诚。乃知意者。心之主宰。非徒以专主言也。天一也。自其主宰而言。谓之帝。心一也。自其主宰而言。谓之意。天有五帝。而分之为八节十二辰。故曰帝出乎震。齐乎巽。相见乎离。致役乎坤。说言乎兑。战乎乾。劳乎坎。成言乎艮。即主宰。即流行也。此正是体用一原。显微无间处。今言意为心之所发。亦无可。言所发而所存在其中。终不可以心为所存。意为所发。意者心之所发。发则有善有恶。阳明之说。有自来矣。抑善恶者意乎。好善恶恶者意乎。若果以好善恶恶者为意。则意之有善而无恶也明矣。然则诚意一关。其止至善之极则乎。如恶恶臭。如好好色。盖言独体之好恶也。元来只是自好自恶。

故欺曰自欺。慊曰自慊。既是自好自恶。则好在善。即是恶在不善。恶在不善。即是好在善。故好恶虽两意而一几。若以所感时言。则感之以可好而好。感之以可恶而恶。方有分用之几。然所好在此。所恶在彼。心体仍只是一个。一者诚也。意本一。故以诚远之。非意本有两。而吾以诚之者一之也。古本圣经。而后首传诚意。前不及先致知。后不及欲正心。直是单提直指。以一义总摄诸义。至末又云。故君子必诚其意。何等郑重。故阳明古本序曰。大学之道。诚意而已矣。岂非言诚意而格致包举其中。言诚意而正心以下。更无余事乎。乃阳明宛转归到致良知。为大学宗旨。大抵以诚意为主意。以致良知为工夫之则。盖曰诚意无工夫。工夫只在致知。以合于明善是诚身工夫。博文是约礼工夫。惟精是惟一工夫。岂不直截简要。乃质之诚意本传。终不打合及考之修身章。好而知其恶。恶而知其美。只此便是良知。然则致知工夫。不是另一项。仍只就诚意中看出。如离却意根一步。亦更无知致可言。余尝谓好善恶恶是良知。舍好善恶恶。无所谓知善知恶者。好即是知好。恶即是知恶。非谓既知了善。方去好善。既知了恶。方去恶恶。审如此。亦安见所谓良者。乃知知之与意。只是一合。相分不得。精粗动静。且阳明既以诚意配诚身。约礼惟一。则莫一于意。莫约于诚意一关。今云有善有恶意之动。善恶杂糅。向何处讨归宿。仰岂大学知本之谓乎。如谓诚意。即诚其有善。有恶之意。诚其有善固可断然为君子。诚其有恶。岂有不断然为小人。吾不意为良知既致之后。只落得做半个小人。若云致

知之始。有善有恶。知之终。无善无恶。则云大学之道。正心而已矣。始得。前之既欲提宗于致知。后之又欲收功于正心。视诚意之关。直是过路断桥。使人放步不得。主意在何处。濂溪曰。几善恶。即继之曰。德。爱曰仁。宜曰义。理曰礼。通曰智。守曰信。此所谓德几也。道心惟微也。几本善而善中有恶。言仁义非出于中正。即是几之恶。不谓忍与仁对。乖与义分也。先儒解几善恶。多误。有善有恶意之动。知善知恶知之良二语。决不能相入。则知与意分明是两事矣。将意先动而知随之耶。抑知先主而意继之耶。如意先动而知随之。则知落后著。不得谓良。如知先主而意继之。则离照之下。安得更留鬼魅。若或驱意于心之外。独与知与心。则法惟有除意。不当诚意矣。且自来经传。无有以意为心外者。求其说而不得。无乃即知即意乎。果即知即意。则知良意亦良。更不待言。几者动之微。不是前此有个静地。后此又有动之著在。而几则界乎动静之间者。审如此三截看。则一心之中。随处是绝流断港。安得打合一贯。余尝谓周子诚神几非三事。总是指点语。大学止辨公私义利。而不分理欲天人。中庸只指隐微显见。而不分前后动静。此是儒门极大公案。后人愤愤。千截于今。如恶恶臭。如好好色。全是指点微体。过此一关。微而著矣。好而流为好乐。恶而流为忿懣。又再流而为亲爱之僻。为**贼**恶之僻。又再流而为民好之僻。民恶之僻。滥觞之弊。一至于此。总为不诚意故。然则以正心章视诚意微著之辨彰彰。而世儒反以意为粗根。以心为妙体。后儒格物之说。当以淮南为正。曰。格知身之为

本。而家国天下之为末。予请申之曰。格知诚意之为本。而正修齐治平之为末。阳明云。意在于事亲。则致吾良知于事亲之物。只意在于事亲。便把个私意了。当晨昏则定省。当冬夏则温清。何处容得意在于事亲耶。朱子表章大学。于格致之说。最为吃紧。而于诚意反草草。平日不知作何解。至易箴乃定为今章句曰。实其心之所发。不过是就事盟心伎俩。于法已疎矣。至慎独二字。明是尽性吃紧工夫。与中庸无里旨。而亦以心之所发言。不更疏乎。朱子一生学问。半得力于主敬。今不从慎独二字认取。而欲掇敬于格物之前。真所谓握灯而索照也。予尝谓学术不明。只是大学之教不明。大学之教不明。不争格致之辨。而实在诚正之辨。盖良知与闻见之知。总是一知。良知何尝离得闻见。闻见何尝遗得心灵。水穷山尽。都到这里。诚正之辨。所关甚大。辨意不清。则以起灭为情缘。辨心不清。则以虚无落幻相。两者相为表里。言有言无。不可方物。即区区一点良知。亦终日受其颠倒播弄而不自知。适以为济恶之具而已。视闻见支离之病。何啻霄壤。一诚贯所性之全。而工夫则自明而入。故中庸曰诚身。曰明善。大学曰诚意。曰致知。其旨一也。要之。明善之善。不外一诚。明之所以诚之也。致知之知。不离此意。致之所以诚之也。本体工夫。委是打合。意根最微。诚体本天。本天者至善者也。以其至善。远之至微。乃见其真。止。定。静。安。虑。次第俱到。以归之得。得无所得。乃为真得。禅家所谓向一毛孔立脚是也。此处圆满。无处不圆满。此处亏欠。无处不亏欠。故君子起戒于微。以克

完其天心焉。欺之为言欠也。所自者欠也。自处一动。便有夹杂。因无夹杂。故无亏欠。而端倪在好恶之地。性光呈露。善必好。恶必恶。破此两关。乃呈至善。故谓之如好好色。如恶恶臭。此时浑然。天体用事。不著人力系毫。于此寻个手工夫。惟有慎之一法。乃得远他本位。曰独。仍不许乱动手脚一毫。所谓诚之者也。此是尧舜以来相传心法。学者勿得草草放过。心体本无动静。性体亦无动静。以未发为性。已发为情。尤属后人附会。喜怒哀乐。人心之全体。自其所存者。谓之未发。自其形之外者。谓之已发。寂然之时。亦有未发已发。感通之时。亦有未发已发。中外一机。中和一理也。若徒以七情言。如笑啼怒骂之类。毕竟有喜时。有不喜时。有怒时。有不怒时。以是分配性情。势不得不以断灭者为性种。而以纷然杂出者为情缘。分明有动有静矣。周子主静之静。与动静之静迥然不同。盖动静生阴阳。两者缺一不可。若于其中偏处一焉。则将何以为生生化化之本乎。然则周子何以又下个静字。曰。只为主宰处著不得诳脚。只得就流行处讨消息。亦以见动静只是一理。而阴阳太极只是一事也。先儒之解大学者。以意为心之所发。而以所发先所存。故于中庸亦有致和以致中等语。近时邹吉水有曰。舍已发之和。而欲求未发之中。虽孔子不能。总为不能出脱一意字。故其说种种悠谬。信如此。只合和为天下之大本矣。问虽不见闻。亦不敢忽。如何。曰。此除是闭耳合眼也。心不在焉。始有视而不见。听而不闻时。若静中工夫愈得力。则耳目聪明亦愈加分晓。可见人生并无不睹不闻时。

也。若谓戒惧工夫。不向睹闻处著力则可。知在善不善之先。故能使善端充长。而恶自不起。若知在善不善之后。无论知不善无救于短长。势必至遂非文过。即知善反多此一知。虽善亦恶。今人非全不知。只是稍后耳。视圣人霄壤。知只是良知。而先后之间。所争致与不致也。起一善念。吾从而知之。知之之后。如何顿放此念。若顿放不受。吾虑其剜肉成疮。起一恶念。吾从而知之。知之之后。如何消化此念。若消化不去。吾恐其养虎遗患。总为多此一起。才有起处。虽善亦恶。转为多此一念。才属念缘。无灭非起。今人言致良知者如是。国家将与。必有祯祥。国家将亡。必有妖孽。此与亡之先兆也。盖人心亦有兆焉。方一念未起之先。而时操之以戒惧。即与之一立。立定不至有歧路相疑之地。则此心有善而无恶。即有介不善于善中。而吾且择之精。有守之一。若明镜当空。不能眩我以妍媸。此所谓善必先知之。不善必先知之。吾之言致知之学者如是。就性情上理会。则曰涵养。就念虑上提撕。则曰省察。就气质上消铍。则曰克治。省克得轻安。即是涵养。涵养得分明。即是省克。其实一也。皆不是落后著事。知无先后。但自诚而明。便占先手。故曰。至诚之道。可以前知。若自明而诚。尚得急著。离诚言明。终落后著。即明尽天下之理。都收拾不到这里来。总属狂慧。天命之性。不可得而见。即就喜怒哀乐求之。犹以为粗。几不足据也。故又就喜怒哀乐一气流行之间。而诚通诚复。有所谓鬼神之德者言之。德即人心之德。即天命之性。故不睹不闻之中。而莫见莫者存焉。是以君子之戒慎

恐惧。真若或使之。如所谓小心翼翼。昭事上帝。上帝临汝。无贰尔心者。故特以祭法推明之。一切工夫。总是一诚。乃信阳明先生戒慎恐惧是本体之说。非虚语也。本体此诚。工夫亦此诚。相逼成象。洋洋复洋洋。凡以见鬼神之为德如此。本心之学。圣学也。而佛氏张大之。诋虚而言空。空故无所不摄。摄一切有无而皆空。一切有无不受也。又离一切有无而不空。其所空自在也。看来只是弄精魄语下而遗上者欤。诚者不思而得。良知不虑而知。良知。一诚也。致知。诚之者也。此文成秘旨。太极本无极。是直截语。如后人参解。乃曰太极本于无极耳。信如此。岂不加一重障凝。宜象山之听听而讼也。孟子曰。乃若其情。则可以为善矣。何故避性字不言。只为性不可指言也。盖曰吾就性中之情蕴而言。分明见得是善。今即如此解。尚失孟子本色。况可云以情验性乎。何言乎情之善也。孟子言这恻隐心就是仁。何善如之。仁义礼智。皆生而有之。所谓性也。乃所以为善也。指情言性。非因情见性也。即心言性。非离心言善也。后之解者曰。因所发之情。而见所存之性。因所情之善。而见所性之善。岂不毫厘而千里乎。凡所云性。只是心之性。决不得心与性对。所云情。可云性之情。决不得性与情对。恻隐之心。仁也。又曰。恻隐之心。仁之端也。说者以为端绪见外耳。此中仍自不出来。与仁也语意稍伤。不知人皆有不忍人之心。只说得仁的一端。因就仁推义礼智去。故曰四端。如四体判下一般。说得最分明。后人错看了。又以诬仁也。因以孟子诬中庸未发为性。已发为情。虽喙长三尺。向谁

说。口之于味一章。最费解说。今略为拈出。盖曰耳目口鼻之欲。虽生而有之之性乎。然独无所以宰制之乎。是即所谓命也。故君子言命不言性。以致遏欲存理之功。纲常伦物之则。有至有不至。虽生而若限之命乎。然执非心之所固有乎。是则所谓性也。故君子言性不言命。以致尽人达天之学。盖性命本无定名。合而言之。皆心也。自其权籍而言。则曰命。故尝能为耳目口鼻君。自其体蕴而言。则曰性。故可合天人。齐圣凡。而归于一。总许人在心上用功。就气中参出理来。故两下分疏如此。若谓命有不齐。惟圣人全处其丰。岂耳目口鼻之欲。圣人亦处其丰乎。性有不。惟圣人全出乎理。岂耳目口鼻之性。独非天道之流行乎。审若此。既有二性。又有二命矣。惟提起心字。则性命各有条理。令人一一推诿不得。此孟子道性善本旨也。后之言性者。离心而言之。离之弗能离。则曰一而二。二而一。愈玄愈远。离性言命亦然。(义以为性命之辨。莫明于此。耳目口鼻是气之流行者。离气无所为理。故曰性也。然即谓是为性。则理气浑矣。乃就气中指出其主宰之命。这方是性。故于耳目口鼻之流行者。不竟谓之性也。纲常伦物之则。世人以此为天地万物公共之理。用之范围世教。故曰命也。所以后之学者。穷理之学。必从公共处穷之。而我之所有者。唯知觉耳。孟子言此理自人所固有。指出性真。不向天地万物上求。故不谓之命也。宋儒以上段是气质之性。下段是意理之性。岂不误哉。)

勿忘勿助间适合其宜。即义。非以勿忘勿助去集那义

也。如此正是义袭了。知言之学。只是从未发之中看得透。故早破了偏见。此处差之毫厘。气便于此而受过。过则暴也。此孟子得统于子思处。主一之谓敬。心本有主。主远其主。便是主一。今日乃打破敬字。濂溪以中言性。而本之刚柔善恶。刚柔二字。即喜怒哀乐之别名。刚善则怒中有喜。恶则只是偏于刚。一味肃杀之气矣。柔善则喜中有怒。恶则只是偏于柔。一味优柔之气矣。中便是善。言于刚柔之间认个中。非是于善恶之间认个中。又非是于刚善柔善之外。另认个中也。此中字。分明是喜怒哀乐未发之谓中。故即承之曰中也者和也。中节也。天下之达道也。圣人之立极是也。图说言仁义中正。仁义即刚柔之别名。中正即中和之别解。皆为中庸注疏。后人不解中庸。并不解图说通书矣。周子思之功。全向几处用。几也。吉凶之几。言善恶由此而出。非几中本有善恶也。几动诚动。言几中之善恶。方动于彼。而为善去恶之实功。已先动于思。所以谓之见几而作。不俟终日。所以谓之知几其神。机非几也。言发动所由也。善不善之几。中于感应者。止有过不及之差。而乘于念虑者。则谓之恶。然过而不已。念虑乘之。亦鲜不为大恶矣。君子知几。端在感应上控持得力。若念虑之恶。君子早已绝之矣。程子以水喻性。其初皆清也。而其后渐流而至于浊。则受水之地异也。如此分义理与气质。似甚明。但易稻各正性命乃利贞。又称成之者性也。亦以诚复言。则古人言性。皆主后天。而至于人生而静以上。所谓不容说者也。即继之者善。已落一班。毕竟离气质无所谓性者。生而浊则浊。生

而清则清。非水本清而受制于质故浊也。如此则水与受水者终是两事。性与心可分两事乎。余谓水心也。而清者其性也。有时而浊。未离乎清也。相近者也。其终锢于浊。则习之罪也。性本虚位。心有定理。敬齐云。敬无间断。便是诚。予谓心有间断。只为不敬。故若敬。则自无间断。敬则所以诚之也。此所谓自明而诚也。非敬即是诚。敬齐尚未及和靖。敬齐只持可观。而和靖于涵养分上。大是得力。

会 语

问未发之中。难以摸索。曰中体莹然。何劳摸索。才摸索便不是中。为学莫先于辨诚伪。苟不于诚上立脚。千修万修。只做得禽兽路上人。祁世培问人于生死关头不破。恐于义利尚有未净处。曰。若从生死破生死。如何破得。只从义利辨得清。认得真。有何生死可言。义当生自生。义当死自死。眼前只见一义。不见有生死在。问生死。陶石梁以腊月三十日言之。先生曰。腊月三十日。谓一年之事。以此日终。而一年之事。不自此日始。须从正月初一日做起也。问格物当主何说。有言圣贤道理圆通。门门可入。不必限定一路。先生曰。毕竟只有慎独二字。足以蔽之。别无门路多端。可放步也。问三教同源否。曰。莫悬虚勘三教异同。且当下辨人禽两路。古人成说如琴谱。要合拍须自家弹。静坐是养气工夫。可以变化气质。陶石梁每提识认二字。果未经识。如何讨下手。乃门下便欲识认个什么。转落影乡边事。愈求愈远。堕入坑

堦。中庸言道不远人。其要归之子臣弟友。学者乃欲远人以为道乎。世人无日不在禽兽中生活。彼不自觉不堪当道眼观。并不堪当冷眼观。今以市井人观市井人。彼此不觉耳。问先生教某静坐。坐时愈觉妄念纷扰。奈何。曰。待他供状自招也好。不然且无从见矣。此有根株在。如何一旦去得。不静坐。他何尝无。只是不觉耳。吾辈心不能静。只为有根在。假如科举的人。只著在科举上。仕途的人。只著在仕途上。即不专为此。总是此傍枝生来。所以濂溪教的人。只把无欲两字作丹头。先生叹曰。人谓为人不如为己。故不忠。看来忠于己谋者亦少。如机变。如蠢愚。如欺世盗名。日日戕贼此身。误认是占便宜事。有友问三代之下。惟恐不好名。名字恐未可抹壤。王金如云。这是先儒有激之言。若论一名字。始祸不是小小。友谓即如今日之会。与来听者。亦为有好名之心耳。即此一念。便亦足取。先生曰。此语尤有病。这会若为名而起。是率天下而为乱臣贼子。皆吾辈倡之也。诸友里足而不可入斯门矣。友又谓大抵圣贤学问。从自己起见。豪杰建立事业。则从动名起见。无名心。恐事业亦不成。先生曰。不要错看了豪杰。古人一言一动。凡可信之当时。传之后世者。莫不有一段真至精神在内。此一段精神。所谓诚也。惟诚故能建立。故足不朽。稍涉名心。便是虚假。便是不诚。不诚则无物。何从生出事业来。问无欲而后可言良知否。曰。只一致知便了。若言致知。又言无欲。则致知之上。又须添一头脑。所谓无欲。只是此心之明。所言有欲。只是此心之昧。有欲无欲。止争明昧。相去不远。但

能常明。不必更言无欲。习染日降。而人心万古如一日。敬则心中无一事。举饭蔬章。先生曰。浮云不碍太虚。圣人之心亦然。真是空洞无一物。今且问如何是太虚之体。或曰一念不起时。先生曰。心无时而不起。试看天行健。何尝一息之停。所谓不起念。只是不起妄念耳。性无性。道理无理。何也。盖有心而后有性。有气而后有道。有事而后有理。故性者心之性。道者气之道。理者事之理也。无形之名。从有形而起。如曰性。曰仁义礼智信。皆无形之名也。然必有心而后有性之名。有父子而后有仁之名。有君臣而后有义之名。推之礼智信皆然。故曰形色天性也。惟圣人然后可以践形。先生傲诸生日。吾辈习俗既深。平日所为皆恶也。非过也。学者只有去恶可言。改过工夫。且用不著。又曰。为不善。却自恕为无害。不知宇宙尽宽。万物可容。容我一人不得。吾辈偶呈一过。人以为无伤。不知从此过而勘之。先尚有几十层。从此过而究之。后尚有几十层。故过而不已。必恶。谓其出有源。其流无穷也。苟志于仁矣。无恶也。然后有改过工夫可言。肯学圣人而未至。无以一善成名者。士君子立志之说也。肯以一善成名。无学圣人而未至者。士君子返躬之义也。如为子死孝。为臣死忠。古今之常理。乃舍见在之当为。而曰吾不欲以一善成名。是又与于不仁之甚者也。学者或云于静中见得道理如此。而动时又复忙乱。或云于动时颇近于道。而静中又复纷扰。症虽二见。其实一病也。动静二字。不能打合。如何言学。阳明在军中。一面讲学。一面应酬军务。几毫不乱。此时动静。是一是二。有读人

谱。疑无善二字者。先生曰。人心止有好恶一机。好便好善。恶便恶不善。正见人性之善。若说心有个善。吾从而好之。有个不善。吾从而恶之。则千头万绪。其为矫揉也多矣。且谓好恶者心乎。善恶者心乎。识者当辨之。(人谱谓无善而至善。心之体也。与阳明先生无善无恶者心之体不同。阳明但言寂然不动之时。故下即言有善有恶意之动矣。先生此语。即周子无极而太极也。以至善换太极二字。更觉亲切。人心无善。正言至善之不落迹象。无声无臭也。先生从至善看到无善。善为主也。周海门言无善无恶。斯为至善。从无强名之善。无为主也。儒释分途于此。)

大学所谓格物。孟子所谓集义。一事也不放过。一时也不放松。无事时惺惺不寐。有事时一真自如。不动些子。无事时只居处恭便了。天理一点微妙处。提醒工夫。在有意无意之间。省察是存养之精明处。静中养出端倪。端倪即意。即独。即天。佛氏心无其心。不得不以天地万物为心。物无其物。不得不以心为天地万物。正如镜中花。用无其用。体非其体。性即理也。理无往而不在。则性亦无往而不在。心中无一事。浩然与天地同流。观春夏秋冬。而知天之一元生意。周流而无间。观喜怒哀乐。而知人之一元生意。周流而无间。为学亦养此一元生生之气而已。或曰未免间断耳。先生曰。有三说足以尽之。一。本来原无间断。二。知间断即禅续。三。此间断又从何来。学者但从第三句做工夫。方有进步。学不外日用动静之间。但辨真与妄耳。或问如何为真。先生曰。对妻子如此说。对外人却不如此说。对同辈如此说。对仆隶却不如此说。

此说。即所谓不诚无物。不可以言学。世之远人以为道者。以道为一物。必用吾力求之。故愈求愈远。其实揖让进退之间。作止语默之际。无非道体之流行。反之即是。又多乎哉。问所存自谓不差。而发之不能无过。何也。曰。仍是静存之中差耳。此中先有罅隙。而后发之日用之间。始有过不及之事。事岂离心而造者。故学者不必求之行事之著。而止求之念虑之微。一言以蔽之。曰。诚而已矣。心只有人心。而道心者。人之所以为心也。性只有气质之性。而义理之性者。气质之所以为性也。问万物备之义。曰。才见得有个万物。便不亲切。须知盈天地间。无所谓万物者。万物皆因我而名。如父便是我之父。君便是我之君。类之五伦以往。莫不皆然。然必察有孝父之心。而后成其为我之父。实有忠君之心。而后成其为我之君。此所谓反身而诚。至此才见得万物非万物。我非我。浑然一体。此身在天地间。无少欠缺。何乐如之。义问孔明。敬舆。希文。君实。其立心制行。儒者未必能过之。今一切沟而出之于外。无乃隘乎。先生曰。千圣相传。止此一线。学者视此一线为离合。所谓道心惟微也。如诸公岂非千古豪杰。但于此一线不能无出入。于此而放一头地。则杂矣。与其杂也宁隘。先生题魏忠节公主。义侍先生于舟中。陈几亭以与绍守书呈先生。先生览毕付义。其大意谓天下之治乱在六部。六部之胥吏。尽绍兴胥吏。在京师。其父兄子弟。尽在绍与。为太守者。苟能化其父兄子弟。则胥吏亦从之而化矣。故绍与者。天下治乱之根本也。义一笑而置之。曰迂腐。先生久之曰。天下谁

肯为迂腐者。义惕然无以自容。心须乐而行惟苦。学问中人无不从苦处打出。道非有一物可名。只在行处圆满。张二无从事主静之学。请正。先生曰。心无分于动静。故学亦无分于动静。若求静。便坐喜静恶动之病。非体用一原之学也。二无曰。读先生人谱。而知损益二卦。学者终身用之不尽。先生曰。不然。要识乾元。不识乾元。则心无主宰。即惩治迁改。未免以后起为功。岂能直达本原乎。二无竦然曰。此元公以后久默之旨。祝渊苦游思杂念。先生曰。学者养心之法。必先养气。养气之功。莫如集义。自今以往。只事事求慊于心。凡间勾当间话说。染与截断。归并一路。游思杂念。何处可容。今人读书。只为句句明白。所以无法可处。若有不明白处。便好商量也。然徐而叩之。其实字字不明白。世言上等资质人。宜从陆子之学。下等资质人。宜从朱子之学。吾谓不然。惟上等资质。然后可学朱子。以其胸中已有个本领。去做零碎工夫。条分缕析。亦自无碍。若下等资质。必须识得道在吾心。不假外求。有了本领。方去为学。不然。只是向外驰求。误却一生矣。祝渊言立志之难。先生曰。人之于道。犹鱼之于水。鱼终日在水。忽然念曰。吾当入水。跃起就水。势必反在水外。今人何尝不在道中。更要立志往那处求道。若便如此知得。连立志二字也是赘。先生语叶敦艮曰。学者立身。不可自放一毫出路。问改过先改心过否。曰。心安得有过。心有过。便是恶也。吾人只率初念去。便是孟子所以言本心也。初念如此。当转念时。复转一念。仍与初念合。是非之心仍在也。若展转不已。必至

遂其私而后已。便不可救药。知行两字。总是此心中做主名目。学以求此心。更无知行可说。先生谓祝渊曰。人生末后一著。极是要紧尽有平日高谈性命。临歧往往失之。其受病有二。一是伪学。饰名欺世。原无必为圣贤之志。利害当前。全体尽露。又有一种是禅学。禅家以无善无恶为宗旨。凡纲常名教。忠孝节义。都属善一边。指为事障理障。一切扫除而归之空。故惑世障道。莫甚于禅。昔人云。能尽饮食之道。即能尽生死之道。验之日用之间。顺逆之来。梦寐之际。是心屹然不动。自然不为利害所夺矣。惟其平日无终日之间违仁。故能造次必于是。颠沛必于是。工夫全在平日。不可不兢兢也。

易 簑 语

为学之要。一诚尽之矣。而主敬其功也。敬则诚。诚则天。若良知之说。鲜有不流于禅者。常将此心放在宽荡荡地。则天理自存。人欲自去矣。日来静坐小庵。胸中浑无一事。浩然与天地同流。不觉精神困惫。盖本来原无一事。凡有事皆人欲也。若能行所无事。则人而天矣。王毓芝侍先生。曰。吾今日自处无错误否。对曰。虽圣贤处此。不过知是。先生曰。吾岂敢望圣贤哉。求不为乱臣贼子而已矣。

来 学 问 答

王嗣奭问晦庵亦从禅学勘过来。其精处未尝不采取。

而不讲。故妙。所谓知者不言也。象山阳明。不出其范围。晚年定论可见。曰。宋儒自程门而后。游杨之徒。浸深禅趣。朱子岂能不惑其说。故其言曰。佛法煞有高处。而第谓可以治心。不可以治天下国家。遂辞而闕之。将吾道中静定虚无之说。一并归之礼禅闕。惟恐一托足焉。因读大学而有得。谓必于天下事物之理。件件格过。以几一旦豁然贯通之地。而求之诚正。故一面有存心之说。一面有致知之说。又曰非存心无以致知。而存心者不可以不致知。两事递相君臣。迄无一手握定把柄之势。即以失之支离矣。至于存心之中。分为两途。曰静而存养。动而省察。致知之中。又复歧为两途。曰。生而知之者义理耳。若夫礼乐名物。亦必待学而后有以验其是非之实。安往而不支离也。盖亦禅学有以误之也。象山直信本心。谓一心可以了当天下国家。庶几提纲挈领之见。而犹未知心之所以为心也。故其于穷理一路。姑置第二义。虽尝议朱子之支离。而亦不非朱子之格致。格致自格致耳。惟其学不本于穷理。而验言本心。是以知有本心。不知有习心。即古人正心洗心。皆信不过。窥其意言屡犯朱子心行路绝。语言道断之识。文成笃信象山。又于本中指出良知二字。谓为千圣滴骨髓。亦既知心之所以为心矣。天下无心外之理。故无心外之知。而其教人惓惓于去人欲。存天理。以为致良知之实功。凡以发明象山未尽之意。特其说得良知高妙。有妄心亦照无照无妄等语。颇近于不思善不思恶之语。毕竟以自私自利。为彼家断案。可为卓见矣。合而观之。朱子惑于禅而辟禅。故其失也支。陆子出入于禅而避

禅。故其失也粗。文成似禅而非禅。故不妨用礼。其失也玄。问下学而上达自在。圣人不言。待人自悟。曰。形而上者谓之道。形而下者谓之器。上下原不相离。故学即是学其所达。达即是达其所学。若不学其所达。几一朝之达。其道无由。譬之适京师者。起脚便是长安道。不必到长安方是长安。不然。南辕而北辙矣。悟此之谓自悟。言此之谓不言之言。(答王嗣爽。字右仲。四明人。)叶延秀问。董子曰。道之大原出于天。乃天命谓性。说者以孔孟之后。道不明。只是性不明。愚意性本从心。学者不先治心。是起念已差路头。才欲治心。又堕于虚寂无用之归。今欲讲心学。其何道之从。曰。学莫先于知性。只为天命之谓性一句。早已看错了。天人杳不相属。性命仍是二理。今日天命谓性。而不曰天命之为性。断然是一不是二。然则天岂外人乎。而命岂外于吾心乎。故曰尽其心者知其性也。知其性则知天矣。中庸无声无臭。正不讳言空寂也。而学者以为佛氏也者而去之。曰。吾欲舍是而求心焉。何异舍京师别求长安。断无适从之路矣。问某尝谓时体适用。如车二轮。鸟二翼。必不可离者也。然于道理重一分。定于功名轻一分。何况世路齟齬。一甘遁世。大川曷济。其何道之从。曰。大学言明德亲民。其要归于止至善。善即天命之性是也。阳明先生曰。明德以亲民。而亲民以明其明德。原来体用只是一个。一者何也。即至善之所在也。学不见性。徒求之一体一用之间。曰。车两轮。鸟变翼。不问所以转是轮。鼓是翼者。将身世内外。判然两途。既宜此。又欲宜彼。不亦顾此而失彼乎。所以然

者。止因见得学问一事。是义理路头。用世一事。是功名路头。奇轻奇重。世无此等性命。仆请更其辞曰。于明德明一分。自于亲民亲一分。所谓至善之止。亦不外此而得之矣。问窃以读书穷理。乃俗学对证之药。而辨义利尤为药中鍼石。不从此处理会。恐脚根不定。未有不东西易向者。曰。学者须从暗然处做工夫起。从此浸假而上。伦类声麈。俱无託足。方与天体相当。此之谓无欲。故静。静中自有一团生意不容已处。即仁体也。穷此之谓穷理。而书非理也。集此之谓集义。而义非外也。今但以辨析义理为燕越分途。而又必假读书以致其知。安知不堕于义外乎。(答叶延迁秀。)战国诸子。纷纷言性。人置一喙。而孟子一言断之曰性善。岂徒曰可以为善而已乎。又曰天下之言性也。则故而已矣。故者以利为本。可见此性见见成成。停停当当。不烦一毫安排造作。这便是天命流行。物与无妄之本体。亦即此是无声无臭。浑然至善之别名。非无善无恶也。告子专在无处立脚。与天命之性。尚隔几重公案。孟子姑不与之深言。而急急以恻隐羞恶辞让是非。指出个善字。犹然落在第二义耳。性既落于四端。则义理之外。便有气质。纷纭杂糅。时与物构。而善不善之差数观。故宋儒气质之说亦义理之说。有以敌之也。要而论之。气质之性。即义理之性。义理之性。即天命之性。善则俱善。子思曰。喜怒哀乐之未发。谓之中。非气质之粹然者乎。其有不善者。不过只是乐而淫。哀而伤。其间差之毫厘。与差之寻丈。同是一个过不及。则皆自善而流者也。惟是既有过不及之分数。则积此以往。容有十百千

万。倍蓰而无算者。此则习之为善。而非其性之罪也。故曰性相近。习相远。故性无不善。而心则可以习为善。所以为不善。即心亦本无不善。而习则有善有不善。种种对待之相。总从后天而起。诸子不察。而槩坐之以性。不已冤乎。为善为不善。只为处便非性。有善有不善。只有处便非性。合虚与气。有性之名。气本是虚。其初谁为合他来。五行不到处。父母未生前。彼家亦恐人逐在二五形气上讨头面。故发此论。后人死在言下。又舍已生后。分外求个未生前。不免当面错过。总之太极阴阳。只是一个。但不指点头脑。则来路不清。故中庸亦每言前定前知前处。正是无声无臭一路消息。学者从此做工夫。方是真能为善去恶。希圣达天。庶几在此。盈天地间。只是此理。无我无物。此理只是一个。我立而物备。物立而我备。恁天地间。一物为主。我与天地万物。皆备其中。故言万物则天地在其中。天亦一物也。西铭之意。就本身推到父母。又由父母以推到兄弟。方见得同体气象。早已是肝胆楚楚越矣。陶先生谓我所自有。不受于天。只恐灵明者。亦是一物。而更有不物于物者。以为之主。物无不壤。而不物于物者。终不壤。鄙意与陶先生不无异同耳。禅家以了生死为第一义。故自私自利。留住灵明。不远造化。看来。只是弄精魂伎俩。吾儒既云万物皆备于我。如何自私自利得。生既私不得。死如何私得。夕死可矣。分明放下了也。(答王嗣夷。)昨言学当求之于静。其说终谬。道无分于动静。心无分于动静。则学亦无分于动静。可知所云造化人事。皆以收敛为主。发散是不得已事。正指独体边

事。天向一中分造化。人从心上起经纶。是也。非以收敛为静。发散为动也。一敛一发。自是造化流行不息之气机。而必有所以枢纽乎是。运旋乎是。则所谓天枢也。即所谓独体也。今若以独为至静之体。又将以何者为动用乎。藏而后发。白沙有是言。其始学亦误也。其后自知其非。又随动静以施其功。亦误也。总在二五边边生活做耳。故曰君子之学。慎独而已矣。无事。此慎独即是存养之要。有事。此性独即是省察之功。独外无理。穷此之谓穷理。而读书以体验之。独外无身修此之为修身。而言行以践履之。其实一事而已。知乎此者。谓复性之学。（答门人。）

仁者以天地万物为一体。此一语须看得破。乃是人以天地万物为一体。非仁者以天地万物为一体也。若人与天地万物。本是二体。却借个仁者意思。打合著天地万物。与之为一体。早已成隔膜之见矣。人合天地万物以为人。犹之心合耳目口鼻四肢以为心。今人以七尺言人。而遗其天地万物皆备之人者。即不知人者也。今人以一膜言心。而遗其耳目口鼻四肢皆备之心者。不知心者也。证人之意。其在斯乎。学者若于此信得及。见得破。天地万物本无间隔。即欲容其自私自利之见。以自绝于天而不可得也。不须推致。不须比拟。自然亲亲而仁民。仁民而爱物。义礼智信。一齐俱到。此所以为性学也。然识破此理。亦不容易。诚敬存之一语。直是彻首彻尾工夫。若不用诚敬存之之功。又如何能识破。至此以为既识破后。又须诚敬工夫。作两截见者。亦非也。大要只是慎独。慎独

即是致中和。致中和即是位育。此是仁者一体实落处。不是悬空识想也。所列广利济一格。此意甚害道。百善五十善。书之无消煞处。纪过则无善可稻。无过即是善。若变行便有不通处。愚意但欲以改过为善。而置之焚香静坐下。颇为有见。今善恶并出。但准多少以为销折。则过终无改时。而善之所列。亦与过同归而已。有过非过也。过而不改。是谓过矣。有善。非善也。有意为善。亦过也。此处头路不清。未有不入于邪者。至于过之分数。亦属穿凿。理无大小多寡故也。今但除入刑者不载。则过端皆可前除。但有过而不改。转入于文。直须纪千万过耳。诸君平日所讲专要无善。至此又设为善册以劝人。落在公利一路。若为下下人说法。尤不宜如此。仆以为论本体。决其有善无恶。论工夫。则先事后得。无善有恶可也。(答秦宏佑。)学者只有工夫可说。其本体处。直是著不得一语。才著一语。便是工夫边事。然言工夫而本体在其中矣。大抵学者肯用工夫处。即是本体流露处。其善用工夫处。即是本体正当处。非工夫之外。别有本体。可以两相凑泊也。若谓两相凑泊。则亦外物而非道矣。董黄庭言为差善去恶。未尝不是工夫。陶先生切切以本体救之。谓黄庭身上。本是圣人。何善可为。何恶可去。然终不能无疑于此也。既无善可为。则亦无所事于为善矣。无恶可去。则亦无所事于去恶矣。既无本体。并无工夫。将率天下为猖狂自恣。流于佛老矣。故某于此只揭知善知恶是良知一语。就良知言本体。则本体绝非虚无。就良知言工夫。则工夫绝非枝叶。庶几去短取长之意。昔者季路一日有事鬼神

问。不得于鬼神。又有知死之问。总向无处立脚。若于此进一解。便是无善无恶一路。夫子一则曰。未能事人。焉能事鬼。一则曰。未知生。焉知死。一一从有处转之。乃知孔门授受。只在彝伦日用讨归宿。绝不于此外空谈本体。滋高明之惑。只此是性学所云知生便是知性处。所云事人便是尽性处。孟子言良知。只从知爱知敬处指点。亦是此意。知爱知敬。正是本体流露正当处。从此为善。方是真为善。从此去恶。方是真去恶。则无善无恶之体。不必言矣。今人喜言性学。只说得无善无恶心之体。不免犯却季路两问之意。浸淫不已。遂有四无之说。于良知字全没交涉。其为壤师门教法。当何如者。(同上。)圣。诚而已。学以至乎圣人之道者。思诚而已矣。思之思之。鬼神通之。所以精义也。思虑未起。鬼神莫知。不由乎我。更由乎谁。所以立命也。心之官思也。而曰未起。无起而无不起也。随用而见。非待用而起也。有用有不用。有起有不起者。非思也。念也。以念为思。是认贼做子也。人以无念为思。是认子作贼也。盖念之有起有灭者。动静所乘之几。而心官之无起无不起者。太极本然之妙也。此可以观思诚之说矣。谓思即诚可。谓诚即思亦可。故曰诚之。又曰何思。至哉元公之学乎。(答文德翼。)学问者。致知之路也。心外无知。故曰良知。知外无学。故曰致知。又曰思则得之。即致知之别名。元来即本体。即工夫也。又曰慎思。惧其放也。又曰近思。惧其放而外也。古人立言。字字鞭入底里。其要归于知止耳。(知逐于事物。落于想像。则不止。不止即放。)所谓思则得之也。性者心之

理也。心以气言。而性其条理也。离心无性。离气无理。虽谓气即性。性即气。犹二之也。惻隐羞恶辞让是非。皆指一气流行之机。呈于有知有觉之顷。其理有如此。而非于所知觉之外。另有四端名色也。即谓知此理。觉此理。犹二知也。良知无知。而无乎不知。致知无思。而无乎不思。不可以内外言。不可以寂感界。收动归静。取物证我。犹二之也。告子不得于心。不致知故也。故孟子反之以知言。不求于气。不识性故也。故孟子反之以养气。养气即养其性之别名。总之一心耳。心一知耳许多名色皆随指而异。只一言以蔽之曰。求其放心而已矣。(答沈中柱。)阳明先生于知止一关。全未勘入。只教人在念起念灭时。用个为善去恶之力。终非究竟一著。所谓只于根本求生死。莫向支流辨清浊。不免自相矛盾。故其答门人有即用求体之说。又有致和乃以致中之说。何其与龟山门下一派相背驰乎。然则阳明之学。谓其失之粗浅不见道则有之。未可病其为禅也。阳明而禅。何以处豫章延平乎。只为后人将无善无恶四字。播弄得天花乱坠。一顿扯入禅乘。于平日所谓良知即天理。良知即至善等处。全然抹杀。安得起后世之惑乎。阳明不幸而有龙溪。犹之象山不幸而有慈湖。皆斯文之厄也。大抵读古人书。全在以意逆志披牝牡骊黄。而直窥其神骏。则其分合异同之际。无不足以备尚论之资。而一瓢大中至正。纯粹不杂之圣真。必有恍然自得于深造之余者。若或界限太严。拘泥太甚。至于因噎而废食。则斯道终无可明之日矣。仆愿参夫。且扩开心胸。高抬眼镜。上下今古。一齐贯穿。直勘到此心

此理。吾性吾命。才无躲闪处。必有进步也。总之。禅之一字。中人日久。以故逃之者既明以佛氏之说。纳之吾儒之中。而攻之者转又明以圣人之精微处。推而让之佛氏之地。亦安见其有以相胜。古人有朱子。今之有忠宪先生。皆半杂禅门。故其说往往支离。或深奥。又向何处开攻禅之口乎。呜呼。吾道日晦矣。(答韩位。)盈天地间。凡道理皆从形器而立。绝不是理生气也。于人身何独不然。大易形上形下之说。截得理气最分明。而解者往往失之。后儒专喜言形而上者。作推高一层之见。而于其所谓形而下者。忽一忽万。两无依据。转为释氏所藉口。真开门而揖盗也。(答刘鳞长。)叶延秀问体用一原。曰。体用一原之说。乃先儒卓见道体而后有是言。只今以读书为一项事。做官为一项事。岂得成体用。更复何一何原。须知此理流行。心目之前。无用非体。无体非用。盖自其可见者而言。则谓之用。自其不可见者而言。则谓之体。非截然有两事也。日用之间。持而循之。便是下学。反身之地。嘿而成之。即是悟机。此所谓即学即达。非别有一不可思议之境界也。故知是者。疏水曲肱。与金革百万。用则同是用。体则同是体也。善乎如此之说。其入道之门乎。良其止。止其所也。止其所者。心膂之间。天理正当之位也。此位运量无方。一掬不谓小。上天下地。往古来今不为大。又何有于外境乎。知乎此者。谓之知微。惟其无微非显。是以无体非用。惟其显微无间。是以体用一原。然则吾侪学道。只从微字讨消息。可乎。问意者心之所发。诿盖因诚意传中。有好恶字面。当属动一边。若以谓心之所

存。岂即未发之中乎。格物所以致知。此本末一贯学问。先生以为向末一边。而必归之所存。博约互用欤。此不得不再请益也。曰。意为心之所存。正从中庸以未发为天下之大本。不闻以发为本也。大学大教。只是知本。身既本于心。心安得不本于意。乃先儒既以意为心之所发矣。而阳明又有正心之说。曰。知此则知未发之中。观此则欲正其未发之心。在先诚其已发之意矣。通乎不通乎。然则好恶者。正指心之所存言也。此心之存主。原有善而无恶。何以见其心有善而无恶也。以好必于善。恶必于恶。好必于善。如好好色。断断乎必于此。恶必于恶。如恶恶臭。断断乎必不于彼。必如此而必不于彼。正见其存主之诚处。故好恶相反而相成。虽两用而止一几。所谓几者。动之微。吉之先见者。尽此之好恶。原不到作用上看。虽能好能恶。民好民恶。总向此中流出。而但就意中。则只指其必于此。必不于彼者。七情之好恶也。意字看得清。而几字才分晓。几字看得清。则独字才分晓。孟子曰。其好恶与人相近也者几希。正此之谓也。难道平坦之时。未与物接。便是好人恶人。民好民恶之谓乎。大学以好恶解诚意。分明是微几。以忿懣忧患恐惧好乐解正心。分明是发几故也。即以诚正二字言之。诚之理微。无思为是也。正之理著。有伦有脊之谓也。此可以得诚意正心。先后本末之辨也。阳明先生。惟于此错解。所以只得提出良知二字为主柄。以压倒前人。至解中庸。亦有致和以致中等语。两相迁就。以晦经旨。而圣学不明于天下矣。数年来。每于朋友聚讼不已。仆反复之。而终不能强从相沿之说。门

下姑留此一段话柄。徐而思之。他日有以解我之固见乎。至于本末一贯之说。先儒谓本末只是一物。盖言物则无所不该。盈天地间惟万物。而必有一者以为之主。故格物之始。在万上用功。而格物之极。在一上得力。所谓即博即约者也。博而反约。则知本矣。本者止之地。知本则知至而知止。故授之以意诚。意诚则心之主宰处止于至善而不迁矣。故意以所存言。非以所发言也。止善之量。虽通乎心身家国天下。而根柢处只主在意上。知此则动而省察之说可废矣。非敢谓学问真可废省察。正为省察只是存养中最得力处。不省不察。安得所为常惺惺者。存又存个恁。养又养个恁。今专以存养属之静一边。安得不流而为禅。又以省察属之动一边。安得不流而为伪。又于二者之间。方动未动之际。求其所为几者而谨之。安得不流而为杂。二之已不是。况又分为三乎。率天下之人而祸仁义者。必此其归也。然则学问之要。只是静而存养乎。曰。道著静便不是。曰。不睹不闻。非乎。曰。先儒以不睹不闻为己所不睹不闻。果如此。除是死时。方有此耳。然则几者动之微。何以有动。有动则必有静矣。曰。此之谓动。非以动静之动言也。复其见天地之心是也。心只是一个心。常惺而常觉。不可以动静言。动静者时位也。以时位为本体。传注之讹也。惟易有寂然不动之说。然却以感而遂通作一句看。非截然两事也。虽然。阴阳动静。无处无之。时位有动静。则心体与之俱动静矣。但事心之功。动也是常惺惺。此时不增一些子。增一些子。则物于动矣。静也是常惺惺。此时不减一些子。减一些子。则物于静矣。此

心极之妙。所以无方无体。而慎独之功。必于斯而为至也。(答叶延秀。)董标心问有意之意与无意之意同否。曰。人心之有意也。即处庭所谓道心惟微也。惟微云者。有而未始滞于有。无而未始沦于无。盖妙于有无之间。而不可以有无言者也。以为无则堕于空寂。以为有则流于智故。又何以语心体之本然乎。则是同是别之疑。可释也已。问有意之时与无意之时碍否。曰。意既不可以有无言。则并不可以有无之时言矣。有时而有。则有时而无。有无既判为两意。有无又分为两时。甚矣其支也。时乎时乎。造物所谓逝者如斯乎。而何独疑于人心乎。问心有无意时否。曰。意者心之所以为心也。止言心。则心只是径寸虚体耳。著个意字。方见下了定盘针。有子午可指。然定盘针与般子。终是两物。意之于心。只是虚体中一点精神。仍只是一个心。本非滞于有也。安得云无。问意与心分本体流行否。曰。来教似疑心为体。意为流行。愚则以为意是心之体。而流行其用也。但不可以意为体。心为用耳。程子曰。凡言心者皆指已发而言。既而自谓不然。愚为此说虽非通论。实亦有见。盖心虽不可以已发言。而大学之言心也。则多从已发。不观正心章专以忿懣好乐恐惧忧患言乎。分明从发见处指点耳。且正之为义。如云方方正正。有伦有脊之谓易。所谓效法之谓坤也。与诚意字不同。诚以体言。正以用言。故正心先诚意。由末以之本也。中庸言中和。中即诚。和即正。中为天下之大本。诚为正本也。凡书之言心也。皆合意知而言者也。独大学分意知而言之一节。推进一节。故即谓心为用。意为体亦得。问意

属已发。心属未发否。曰。人心之体。存发一机也。心无存发。意无存发也。盖此心中一点虚灵不昧之主宰。常常存。亦常常发。问一念不起时。意在何处。曰。一念不起时。意恰在正当处也。念有起灭。意无起灭也。今人鲜不以念为意者。道之所以常不明也。问事过应寂后。意归何处。曰。意渊然在中。动而未尝动。所以静而未尝静也。本无来处。亦无归处。问百姓日用不知之意。与圣人不思勉之意。有分别否。曰。百姓日用而不知。惟其定盘针。时时做得主。所以日用得著不知之知。恍然诚体流露。圣人知之。而与百姓同日用。则意于是乎诚矣。诚无为。才著思勉则不诚。不诚便非意之本体矣。观诚之为义。益知意为心之主宰。不属动念矣。问学问思辨工夫。与从容中道之天道。是一是二。曰。学问思辨。而不本之从容中道。则事事入于人伪。学不是学。问不是问。思不是思。辨不是辨。行不是行。故曰思诚者人之道也。诚意云者。即思诚一点归宿精神。所谓知至而后意诚也。问从心不逾。此时属心用事。远属意用事。曰。此个机缘。正是意中真消息。如定盘针在盘子中。随盘子东西南北。此针子只是向南也。圣人学问到此。得净净地。并將盘子打碎。针子抛弃。所以平日用毋意工夫。方是至诚如神也。无声无臭。至矣哉。此个主宰。要他有。又要他无。惟圣人为能有。亦惟圣人为能无。惟从有处无。所以无处有。有而无。无而有。方见人心至妙至妙处。(答董标心十问。)史孝复疑大学于诚意后。复推先致知一著。而实其功于格物者。诚恐抛却良知。单提诚意。必有诚非所诚者。涑水元

城。只作得九分人物。以此。曰。格致是诚意工夫。明善是诚身工夫。其旨一也。盖以诚意为主意。格致为工夫。工夫结在主意中。并无先后可言。若不提起主意。而漫言工夫。将必有知非所知之病矣。疑妙于有无之间。而不可以有无言者。心也。是道心惟微也。而以意当之。不啻霄壤矣。曰心则是个浑然之体。就中指出端倪来。曰意。即惟微之体也。人心惟危。心也。而道心者。心之所以为心也。非以人欲为人心。天理为道心也。正心之心。人心也。而意者心之所以为心也。非以所存为心。所发谓意也。微之为言机也。几即意也。疑怵惕惻隐之心。未起是无意之时。既起是有意之时。纳交要誉恶声之心亦然。曰。怵惕惻隐之心。随感而见。非因感始有。当其未感之先。一团生意。原是活泼地。至三者之心初来。原不会有。亦可见意之有善而无恶矣。不幸而夹带三者之心。正因此心无主。不免转念相生。全坐不诚之病耳。今以时起者为意。又以转念而起者为意。岂意有时而怵惕惻隐。有时而纳交要誉恶声。善恶无常。是不特无纳交要誉恶声之心。并无怵惕惻隐之心。宛转归到无善无恶心之体耶疑复之所谓意者。盖言知也。心体浑然。说个知字。方见有定盘针。若以意充之。则适莫信果。无所不至。曰。心体只是一个光明藏。谓之明德。就光明藏中讨出个子午。见此一点光明。原不是荡而无归者。愚。独以意字当之。子午是活适莫。适莫是死子午。其实活者是意。死者非意。总之一心也。贤以为知者却是意中之知。而仆之以为意者即是知中之意也。疑。说文。意。志也。增韵心所向也。说

文于志字下。志。意也。又曰心之所之也。未有以意为心者。曰。心所向曰意。正是盘针之必向南也。只向南。非起身至南也。凡言向者。皆指定向而言。离定字便无向字可下。可知意为心之主宰矣。心所之曰志。如云志道志学。皆言必为圣贤的心。仍以主宰言也。心所之。与心所往异。若以往而行路时训之字。则抛却脚根。立定一步矣。然说文之说。尚有可商者。按五脏。心藏神。脾藏意。肾藏志。肝藏魂。肺藏魄。合之皆心之神也。而惟脾肾一直上中下。通心为一体。故意志字。皆不离心字。意者心之中气。志者心之根气。故宅中而有主。曰意。静深而有本。曰志。今曰意志也。志意也。岂诚意之说。即是立志持志之说乎。夫志与意且不可相混。况心与意又相混乎。心自心。意自意。原不可以意为心。但不可离意求心耳。疑朱子以未发属性。已发属情。亦无甚谬。曰。古人言情者。曰。利贞者性情也。即性言情也。六爻发挥。旁通情也。乃若其情。无情者不得尽其辞。如得其情。皆指情蕴情实而言。即情即性也。并未尝以已发为情。与性字对也。乃若其情者。惻隐羞恶辞让是非之心是也。孟子言之惻隐心就是仁。非因惻隐之发而见所存之仁也。疑念无主。意有主。心有主而无主。固不可以念为意。尤不可以意为心。曰。心既有主。而无主。正是主宰之妙处。决不是离却意之有主又有个心之有主而无主。果有二主。是有二心也。疑大学诚意后。尚有正心工夫。曰。诚意一关。是学问立命灵符。虽其间工夫有生熟。然到头只了得诚意本分。故诚意之后。更无正心工夫。疑毋意解。恐当从朱

子说。曰。圣人毋意。所谓有主而无主也。朱子曰。私意也。必下个私字。语意方完。毕竟意中本非有私也。有意而无意。有主而无主也。疑窃观前后宗旨。总不出以意为心之主宰。然必舍良知而言意者。缘阳明以后诸儒。谈良知之妙。而考其致处。全不相掩。因疑良知终无依据。不如意字确有可依耳。曰。鄙意则谓良知原有依据。依据处即是意。故提起诚意而用致知工夫。庶几所知不至荡而无归也。(已上俱答史孝复。)古人学问。全副向静存处用。更无一点在所发处用。并无一点在将发处用。盖用在将发处。便著后著也。且将发又如何有功。则必为将为迎为憧憧而后可耳。若云慎于所发。依旧是存处工夫。(答史孝咸。)

三 原

盈天地间。皆万物也。人。其生而最灵者也。生气宅于虚。故灵。而心其统也。生生之主也。其常醒而不昧者。思也。心之官也。致思而得者虑也。虑之尽。觉也。思而有见焉。识也。注识而流。想也。因感而动。念也。动之微而有主者。意也。心官之真宅也。主而不迁。志也。生机之自然而不容已者。欲也。欲而纵。过也。甚焉。恶也。而其无过不及者。理也。其理则谓之性。谓之命。谓之天也。其著于欲者。谓之情。交而不可穷也。其负情而出。充周而不穷者才也。或相十百。气与质也。而其为虚而灵者。万古一日也。效灵于气者。神也。效灵于质者。鬼也。又合言之。来而伸者。神也。往而屈者。鬼也。心主神。其为是乎。子曰。鬼神之为德。其盛矣乎。

此夫子统言心也。而言岂一端已乎。约言之。则曰。心之官则思也。故善求心者。莫先于识官。官在则理明。气治而神乃尊。自心学不明。学者往往以想为思。因以念为意。及其变也。以欲拒理。以情偶性。以性偶心。以气质之性。分义理之性。而方寸为之四裂。审如是则心亦出入诸缘之幻物而已。乌乎神。物以相物。乌乎人。乌乎人。(原心。)告子曰。性无善无。无不善也。此言似之而非也。夫性无性也。况可以善恶言。自学术不明。战国诸人。始纷纷言性。立一说复矫一说。宜有当时三者之论。故孟子不得已而标一善字以明宗。后之人犹或不能无疑焉。于是又导而为荀杨韩。下至宋儒之说遗益支。然则性果无性乎。夫性因心而名者也。盈天地间。一性也。而在人则专以心言。性者。心之性也。心之所同然者。理也。生而有此理之谓性。非性为心之理也。如谓心但一物而已。得性之理以储之而后灵。则心之与性。断然不能为一物矣。盈天地间。一气而已矣。气聚而有形。形载而有质。质具而有体。体列而有官。官呈而性著焉。于是有仁义礼智之名。仁非他也。即恻隐之心是。义非他也。即义恶之心是。礼非他也。即辞让之心是。智非他也。即是非之心是也。是孟子明以心言性也。而后之人必曰心自心。性自性。一之不可。二之不得。又展转和会之不得。无乃遁已乎。至中庸则直以喜怒哀乐。逗出中和之名。言天命之性。即此而在也。此非有异指也。恻隐之心。喜之变也。羞恶之心。怒之变也。辞让之心。乐之变也。是非之心。哀之变也。是子思子又明以心之气言性也。子曰性相近

也。此其所本也。而后之人必曰理自理。气自气。一之不可。二之不得。又展转和会之不得。无乃遁已乎。呜呼。此性学之所以晦也。然则尊心而贱性可乎。夫心囿于形者也。形而上者谓之道。形而下者谓之器也。上与下一体两分。而性若踞于形骸之表。则已分有常尊矣。故将自其分者而观之。烁然四端。物物一太极。又将自其合者而观之。浑然一理。统体一太极。此性之所以为上。而心其形之者与。即形而观。无不上也。离心而观。上在何处。悬想而已。我故曰告子不知性。以其外心也。先儒之言曰。孟子以后。道不明。只是性不明。又曰明此性。行此性。夫性何物也。而可以明之。只恐明得尽时。却已不是性矣。为此说者。皆外心言性者也。外心言性。非徒病在性。并病在心。心与性两病。而吾道始为天下裂。子贡曰。夫子之言性与天道。不可得而闻也。则谓之性本无性焉亦可。虽然。吾固将以存性也。(原性。)极天下之尊。而无以尚。享天下之洁净精微。纯粹至善。而一物莫之或撓者。其惟人心乎。向也委其道而去之。归之曰性。人乃眩鹜于性之说。而依依以从事焉。至毕世而不可遇。终坐此不解之惑以死。可不谓之大哀乎。自良知之说倡。而人皆知此心此理之可贵。约言之曰天下无心外之理。举数千年以来晦昧之本心。一朝而恢复之。可谓取日虞渊。洗光咸池。然于性犹未辨也。予请一言以进之曰。天下无心外之性。惟天下无心外之性。所以天下无心外之理也。惟天下无心外之理。所以天下无心外之学也。而千古传心之统。可归于一。于是天下有远心之人矣。向之妄意以为性

者。元来即此心是。而其认定以为心者。非心也。气血之属也。向也以气血为心。几至仇视其心而不可迓。今也以性为心。又以非心者分之为气血之属。而心之体乃见其至尊而无以尚。且如是之洁净精微。纯粹至善。而一物莫之或撓也。惟其至尊而无以尚。故天高地下。万物散殊。惟心之所位置而已矣。惟其洁净精微。纯粹至善。而一物莫之或撓。故大人与天地合德。日月合明。四时合序。鬼神合吉凶。惟心之所统体而已矣。此良知之蕴也。然而不能不囿于气血之中。而其为几希之呈露。有时而亏欠焉。或相十百。或相千万。或相倍蓰而无算。不能致其知者也。是以君子贵学也。学维何。亦曰与心以权而反之知。则气血不足治也。于是顺致之以治情。而其为感应酬酢之交。可得而顺也。于是逆致之以治欲。而其为天人贞胜之几。可得而决也。于是精致之以治识。而其为耳目见闻之地。可得而清也。于是逆致之以治形治器。而其为吉凶修悖之途。可得而准也。凡此皆气血之属。而吾既事事有以治之。则气血皆化为性矣。性化而知之良乃致。心愈尊。此学之所以为至也与。

孟子曰。人之所不学而能者。其良能也。所不虑而知者。其良知也。古人全举之。而阳明子专举之也。(原学。)

证 学 杂 解

天命流行。物与无妄。此所谓人生而静。以上不容说也。此处并难著诚字。或妄焉亦不容说。妄者真之似者也。古人恶似而非。似者。非之微者也。道心惟微。妄即

依焉。依真而立。即托真而行。官骸性命之地。犹是人也。而生意有弗贯焉者。是人非人之间。不可方物。强名之曰妄。有妄心。斯有妄形。因有妄解识。妄名理。妄言说。妄事功。以此造成妄世界。一切妄也。则亦谓之妄人已矣。妄者亡也。故曰罔之生也幸而免。一生一死。真妄乃见。是故君子欲辨之早也。一念未起之先。生死关头。最为吃紧。于此合下清楚。则一真既立。群妄皆消。即妄求真。无妄非真。以心远心。以聪明远耳目。以恭重远四体。以道德性命。远其固然。以上天下地往古来今远宇宙。而吾乃俨然人远其人。自此一了百当。日用间更有何事。通身仍得个静气而已。人心自妄根受病以来。自微而著。益增泄漏。遂受之以欺。欺与慊对。言亏欠也。大学首严自欺。自欺犹云亏心。心体本是圆满。忽有物以撓之。便觉有亏欠处。自欺之病。如寸隙当提。江河可决。故君子慎独之功。只向本心呈露时。随处体识去。便得全体莹然。与天地合德。何慊如之。慊则诚。间居之小人。掩不善而著善。亦尽见苦心。虽败缺尽彰。自供已确。诚则从此便诚。伪则从此滋伪。凛乎凛乎。复云不远何祇于悔。自欺受病。已是出入人兽关头。更不加慎独之功。转入人伪。自此即见君子亦不复有厌然情状。一味挟智任术。色取仁而行违。心体至此百碎。进之则为乡原。似忠信。似廉洁。欺天罔人。无所不至。犹宴然自以为是。全不识人间有廉耻事。充其类为王莽之谦恭。冯道之廉谨。杀父与君。皆谣此出。故欺与伪虽相去不远。而罪状有浅深。不可一律论。近世士大夫受病。皆坐一伪字。后人呼

之曰假道学。求其止犯欺者。已是好根器。不可多得。刘器之学立诚。自不妄语始。至七年乃成。然则从前语亦妄。不语亦妄。即七年以后。犹有不可问者不观程伯子喜猎之说乎。自非妄根一路火尽烟消。安能弁却喉子。默默地不动一塵。至于不得已而有言。如洪钟大叩大鸣。是为适远本分。此中仍是不出来也。如同是一语。多溢一字。轻一字。都是妄。故云戏言出于思。七年之功。谈何容易。不妄语。方不妄动。凡口中道不出者。足下自移不去。故君子之学。置力全是躬行。而操心则在谨言上。戒欺求慊之功。于斯为要。易曰。君子居其室。出其言善。则千里之外应之。况其迩者乎。居其室。出其言不善。则千里之外违之。况其迩者乎。呜呼。善不善之辨微矣哉。心者凡圣之合也。而终不能无真妄之殊。则或存或亡之辨耳。存则圣。亡则狂。故曰克念作圣。妄念作狂。后儒喜言心学。每深求一步。遂有识心之说。又曰人须自识其真心。或驳之曰。心能自识。谁为识之者。余谓心自能识。而真处不易识。真妄杂揉处。尤不易识。正须操而存之耳。所云存久自明是也。若存外求识。当其识时。而心已亡矣。故识不待求。反之即是。孟子曰。虽存乎人者。岂无仁义之心哉。人自放之耳。乃去子则曰操则存。舍则亡。出入无事。莫知其乡。须知此心。原自存。操则存。又何会加存得些子。存无可存。故曰出入无时。莫知其乡。至此方见此心之不易存。所以孟子又言养心。知存养之说者。可与识心矣。良心之放也。亦既知所以求之矣。初求之事成之交。而得营搆心。其为营与搆。日不知凡

几。继求之成感之际。而得缘著心。其为缘与著。日不知凡几岁。又求之虚空之玄漠。而得起厌心。又欣与厌日不知凡几。又进求之灵觉之地。而得通塞心。其通与塞。日不知凡几岁。又求之虚空之玄漠。而得欣厌心。欣与厌。又日不知凡几。以是五者微心。了不可得。吾将纵求之天地万物。而得心体焉。其惟天理二字乎。天理何理。归之日用。日用何用。归之自然。吾安得操功自然者。而与之语心学也哉。甚矣。事心之难也。间尝求之一觉之顷。而得湛然之道心焉。然未可为据也。俄而恍忽焉。俄而纷纭焉。俄而杂揉焉。向之湛然觉者。有时而迷矣。请以觉觉之。于是有唤醒法。朱子所谓略绰提撕是也。然已不胜其劳矣。必也求之本觉乎。本觉之觉。无所缘而觉。无所起而自觉。要之不离独位者近是。故曰暗然而日章。暗则通微。通微则达性。性则诚。诚则真。真则常。故君子慎独。遥知觉有心之名。心本不讳言觉。但一忌莽荡。一忌僂偻。僂偻则无体。莽荡则无用。斯二者皆求觉于觉。而未尝好学以诚之。容有或失之似者。仍归之不觉而已。学以明理而去其蔽。则体物不遗。物各付物。物物得所。有何二者之病。故曰好智不好学。其蔽也贼。古人只言个学字。又与思互言。又与问并言。又兼辨与行。则曰五者废其一。非学也。学者如此下工夫。尽见精实。澈内澈外。无一毫渗漏。阳明子云。学便是行。未有学而不行者。如学书必须把笔伸纸。学射必须操弓挟矢。笃行之。只是行之不已耳。且知五者总是一个工夫。然所谓学书学射。亦不是恁地便了。书云学于古训乃有获。又曰学古入官。故

学必以古为程。以前言往行为则。而后求之在我。则信诸心者斯笃。乃臻觉地焉。世未有悬空求觉之学。凡言觉者。皆是觉斯理。学焉而不觉。则问。问焉而不觉。则思。思焉而不觉。则辨。辨焉而不觉。则行。凡以求觉斯理也。形而下者谓之气。形而上者谓之性。故曰性即气。气即性。人性上不可添一物。学者姑就形下处讨个主宰。则形上之理。即此而在。孟夫子特郑重言之曰善养浩然之气是也。然其工夫实从知言来。知言。知之至者也。知至则心有所主。而志常足以帅气。故道义配焉。今之为暴气者。种种蹢躅之状。远中于心。为妄念。为朋思。为任情。为多欲。总缘神明无主。如御马者失其卸轡。驰骤四出。非马之罪也。御马者之罪也。天道即积气耳。而枢纽之地。乃在北辰。故其运为一元之妙。五行顺布。无愆阳伏阴以干之。向微天枢不动者以为之主。则满虚空只是一团游气。顷刻而散。岂不人消物尽。今学者动为气所中。若无法以治之。几欲仇视其心。一切归之断灭。殊不知暴气亦浩然之气所化。只争有主无主间。今若提起主人翁。一一远他调理。调理处便是义。凡过处是助。不及处是忘。忘助两指。一操一纵。适当其宜。义于我出。万理无不归根。生气满腔流露。何不浩然夫浩然。仍只是澄然湛然。此中元不动些子。是以谓之气即性。即此是尽性工夫。更无余事。程子曰。人无所谓恶者。只有过不及。此知道之言也。中庸言喜怒哀乐之未发。谓之中。即此是天命之性。故谓天下之大本。才有过不及。则偏至之气。独阳不生。独阴不成。性种遂已断灭。如喜之过便是淫。又

进之以乐而益淫。淫之流为贪财。为好色。贪财好色不已。又有所不至者。而天下之大恶归焉。怒之过便是伤。又进之以哀而益伤。伤之流为贼人。为害物。贼人害物不已。又有所不至者。而天下之大恶归焉。周子曰。性者刚柔善恶。中而已矣。兼以恶言。始乎善。常卒乎恶也。易其恶而至于善。归之中焉则已矣。如财色两关。是学人最峻绝处。于此跌足。更无进步可言。然使一向在财色上止截。反有不胜其扞格者。以是未尝非性也。即使断然止截得住。才绝得淫心。已中乖戾心。便是伤。学者诚欲拔去病根。只教此心有主。使一元生意。周流而不息。则偏至之气。自然消融。随其所感而顺应之。凡为人心之所有。总是天理流行。如此则一病除。百病除。除却贪财心。便除却好色心。除却贪财好色心。便除却贼人害物心。除其心而事自随之。即是不顿除。已有日消日灭之势。此是学者入细工夫。非平日戒慎恐惧之极。时时见吾未发之中者。不足以语此。然则为善去恶之说非乎。孟子曰。人能充无欲害人之心。而仁不可胜用也。人能充无穿窬之心。而义不可胜用也。子思子从喜怒哀乐之中和。指点天命之性。而率性之道。即在其中。分明天地一元流行气象。所谓不识不知。顺帝之则。全不涉人分上。此言性第一义也。至孟子因当时言性纷纷。不得不以善字标宗旨。单向心地觉处。指点出粹然至善之理。曰。恻隐羞恶辞让是非。全是人道边事。最有功于学者。虽四者之心。未始非喜怒哀乐所化。然已落面目一班。直指之为仁义礼智名色。去人生而静之体远矣。学者从孟子之教。尽其心

以知性而知天。庶于未发时气象。少有承当。今乃谓喜怒哀乐为龠几。而必求之义礼之性。岂知性者乎。孟子言养心。又言养性。又言养气。至程子又言养知。又每谓学者曰。且更涵养。养之时义大矣哉。故曰苟得其养。无物不长。苟失其养。无物不消。涵养之功。只在日用动静语默衣食之间。就一动一静一语一默一衣一饮理会。则谓之养心。就时动时静时语时默时衣时饮理会。则曰养气。就即动即静即语即默即衣即饮理会。则曰养性。就知动知静知语知默知衣知饮理会。则曰养知。其实一也。就其中分个真与罔。去其不善而之于善。即是省察之说。进学有程乎。曰。未事于学。茫乎如泛海之舟。不辨南北。已事于学。而涯涘见焉。始学之。汨汨流俗之中。恍若有见焉。得道之大端也。以圣人为必可学而至也。此立志之说也。语曰。志立而学半。君子早已要厥终矣。第虑其锐而易挫也。乃进而言所守。择地而蹈。无尺寸或逾也。守经而行。无往来或叛也。即有语之以圆能径捷之说。可一日而至千里。弗屑也。学至此有成。行也。乃进而程所安。即事而理存。外不胶于应也。即心而理得。内不执于解也。以推之天地万物。无不冻解于春融。而捷得于指掌也。学至此有真悟也。乃进而程所至。优焉游焉。弗劳以扰也。厌焉饫焉。弗艰以苦也。瞬存而息养。人尽而天随。日有孳孳。不知年岁之不足也。庶几满吾初志焉。则学之成也。流水之为物也。盈科而后进。折而愈东。必放之海。有本者如是。立志要矣乎。天地之大德曰生。圣人而仁者曰寿。然有生必有死。仍是天地间生生不已之运。即天地

亦在囿。而况于人乎。人将此身放在天地间。果能大小一例看。则一身之成毁。何啻草木之荣枯。昆虫之起蜚已乎。而人每不胜自私之为见。将生死二字看作极大。却反其道而言之。曰无生。盖曰以无生为生。而后能以无死为生。是谓空体不壤。是谓常住真心。然究竟去住不能自遥。成毁依然任运。徒作此可怜想。且死则死耳。却欲预先守住精魂。使死后有知。生则生耳。又追数胞胎前事。向无是公讨来历。岂不耽误一生。未知生。焉知死。朝闻道。夕死可矣。圣人都教人向生处理会。并未尝搅搅前后际。而后人曲加附会。以自伸其生死之说。枉矣。呜呼。岂徒知生而已乎。生生焉可也。吾学亦何为也哉。天之生斯民也。使先知觉后知。使先觉觉后觉。彼天民而先觉者。其自任之重。固已如此矣。生斯世也。为斯民也。请学之为后觉焉。以觉先觉之所觉。曰。尧舜之道。尧舜之心为之也。尧舜之心。即吾人之心。同此心。同此觉也。吾亦觉其同者而已矣。凡夫而立地圣域。一时而远契千秋。同故也。今之言觉者。或异焉。理不必分真妄。而全遁于空。事不必设取舍。而冥求其炤。至曰空生大觉。如海发沤。安往而不异。所恶于智者。为其鉴也。又曰学者之病。莫大乎自私而用智。今之言觉者。鉴焉而已矣。人之生也。饥食而渴饮。夏葛而冬裘。夫人而知之也。而其为饥渴寒暑之道。又夫人而觉之也。其有不知者非愚不肖之不及。则贤智之过者也。而过之害道弥甚。彼以为道不在是也。去饮衣而求口体之正。去口体而求性命之常。则亦岂有觉地乎。嗟乎。人心之晦也。我思先觉其人者。曰

孔氏。孔氏之言道也。约其旨曰中庸。人乃知隐怪者之非道。而庸德之行。一时弑父与君之祸息。则吾道之一大觉也。历春秋而战国。杨墨横议。孟子起而言孔子之道以胜之。约其旨曰性善。人乃知恶者之非性。而仁昭义立。君父之伦益尊于天壤。则吾道之一天觉也。然自此言性者。人置一喙。而天下皆淫于名理。遂有明心见性之说。夫性可得而见乎。又千余截。濂溪乃倡无极之说。其大旨见于通书。曰。诚者圣人之本。可谓重下注脚。则吾道之一觉也。嗣后便辨说日烦。支离转甚。浸流而为词章训诂。于是阳明子起而救之以良知。一时唤醒沈迷。如长夜之旦。则吾道之又一觉也。今天下争言良知矣。及其弊也。猖狂者参之以情识。而一是皆良。超洁者荡之以玄虚。而夷良于贼。亦用知者之过也。夫阳明之良知。本以救晚近之支离。姑借大学。使大学之旨晦。又借以通佛氏之玄觉。使阳明之旨复晦。又何怪其说愈详而言愈庞。卒无以救词章训诂之锢习。而反之正乎。时节因缘。司世教者又起而言诚意之学。直以大学远大学耳。争之者曰。意稗种也。余曰嘉谷。又曰。意萌芽也。余曰根荄。是故知本所以知至也。知至所以知止也。知止之谓致良知。则阳明之本旨也。今之贼道者。非不知之患。而不致之患。不失之情识。则失之玄虚。皆坐不诚之病。而求于意根者疏也。故学以诚意为极则。而不虑之良于此起。照后觉之任。其在斯乎。孟子云。我亦欲正人心。辟邪说。距诐行。放淫词。以承三圣。又曰能言拒杨墨者。圣人之徒也。余盖有志焉而未之逮也。

诸 说

朱夫子答梁文叔书曰。近看孟子道性善。稻尧舜。此是第一义。若于此看得透。信得及。直下便是圣贤。更无一毫人欲之私。做得病痛。若信不及。孟子又说过第二节工夫。又只引成间见。颜渊。公明仪。三段说话。教人如此发愤。勇猛向前。日用之间。不得存留一毫人欲之私在这里。此外更无别法。此朱子晚年见道语也。学者须占定第一义做工夫。方是有本领学问。此后自然歇手不得。如人行路。起脚便是长安道。不患不到京师。然性善尧舜。人人具有。学者何故一向看不透。信不及。正为一点灵光。都放在人欲之私上。真是十分看透。遂将本来面目。尽或埋没。骤而语之以尧舜。不觉惊天动地。却从何处下手来。学者只是克去人欲之私。欲克去人欲之私。且就灵光初放处讨分晓。果认得是人欲之私。便即时克了。阳明先生致良知三字。正要此处用也。孟子他日又说个道二。仁与不仁。不为尧舜。则为桀纣。中间更无一发可容混处。若学者上之不敢为尧舜。下之不屑为桀纣。却于两下中。择个庸谨自便之途。以为至当。岂知此身早已落桀纣一途矣。故曰纣之不善。不如是之甚也。学者惟有中立病难医。凡一切悠悠忽忽。不激不昂。漫无长进者皆是。看来全是一团人欲之私。自封自固。牢不可破。今既捉住病根在。便合信手下药。学者从成观。颜渊。公明仪说话。激发不起。且急推向桀纣一路上。果能自供自认否。若供认时。便是螟眩时。若药不瞑眩。厥疾不廖。正为此等人

说法。倘下之苟不为桀纣。上之又安得不为尧舜。(第一义说。)程子曰。心要在腔子里。此本孟子求放心而言。然则人心果时放外耶。即放外果在何处。因读孟子上文云。仁人心也。乃知心有不仁时。便是放。所谓旷安宅而不居也。故阳明先生曰。程子所谓腔子。亦即是天理。至哉言乎。程子又曰。吾学虽有所授。然天理二字。却是自家体认出来。夫既从自家体认而出。则非由名相凑泊可知。凡仁与义。皆天理之名相。而不可即以名相为天理。谓其不属自家故也。试问学者。何处是自家一路。须切已反观。推究到至隐至微处。方有著落。此中无一切名相。亦并无声臭可窥。只是个维玄维默而已。虽维玄维默。而实无一物不体备其中。所谓天也。故理曰天理。才著人分。便落他家。一属他家。便无归宿。仔细简点。或以思维放。或以卜度放。或以安排放。或以智故放。或以虚空放。只此心动于中。便是放。所放甚微。而人欲从此而横流。其究甚大。盖此心既离自家。便有无所不至者。心齐云。凡有所向。有所见。皆是妄。既无所向。又无所见。便是无极而太极。无极而太极。即自家真底蕴处。学者只向自家寻底蕴。常做个体认工夫。放亦只放在这里。求亦只求在这里。岂不至易。岂不至简。故求放心三字。是学人单提口诀。下士得之为入道之门。上根得之即达天之路。(求放心说。)人生终日扰扰也。一著归根复命处。乃在向晦时。即天地万物。不外此理。于此可悟学问宗旨。只是主静也。此处工夫最难下手。姑为学者设方便法。且教之静坐。日用之间。除应事接物外。苟有余刻。且静坐。坐间

本无一切事。即以无事付之。既无一切事。亦无一切心。无心之心。正是本心。瞥起则放下。沾滞则扫除。只与之常惺惺可也。此时伎俩。不合眼。不掩耳。不踟跚。不数息。不参话头。只在寻常日用中。有时倦则起。有时感则感。行住坐卧。都作坐观。食息起居。都作静会。昔人所谓勿忘勿助间。未尝致纤毫之力。此其真消息也。故程予每见人静坐。便欢其善学。善学云者。只此是求放心亲切工夫。从此入门。却从此究竟。非徒小小方便而已。会得时。立地圣域。不会得时。终身只是狂驰了。更无别法可入。不会静坐。且学坐而已。学坐不成。更说恁学。坐如尸坐时。习学者且从整齐严肃入。渐进于自然。诗云。相在尔室。尚不丑于屋漏。又曰神之格思。不可度思。矧可射思。(静坐说。)学者静中既得力。又有一段读书之功。自然遇事能应。若静中不得力。所读之书。又只是章句而已。则且教之就事上磨炼去。自寻常衣食以外。感应酬酢。莫非事也。其间千变万化。不可端倪。而一一取裁于心。如权度之待物然。权度虽在我。而轻重长短之形。仍听之于物。我无与焉。所以情顺万事而无情也。故事无大小。皆有理存。劈头判个是与非。见得是处。断然如此。虽鬼神不避。见得非处。断然不如此。虽千驷万锺不回。又于其中条分缕析。铢铢两两。辨个是中之非。非中之是。似是之非。似非之是。从此下手。沛然不疑。所行动有成绩。又凡事有先著。当图难于易。为大于细。有要著。一著胜人千万著。失此不著。满盘败局。又有先后著。如低棋以后著为先著。多是见小欲速之病。又有了

著。恐事至八九分。便放手。终成决裂也。盖见得是非后。又当计成败。如此方是有用学问。世有学人。居恒谈道理井井。才与言世务。便疏。试之以事。或一筹莫展。这疏与拙。正是此心受病处。非关才具。谚云。经一跌。长一识。且须熟察此心受病之原。果在何处。因痛与之克治去。从此再不犯跌。庶有长进。学者遇事不能应。只有练心法。更无练事法。练心之法。大要只是胸中无一事而已。无一事乃能事事。便是主静工夫得力处。又曰多事不如少事。省事不如无事。(应事说。)应事接物。相为表里。学者于天下不能遗一事。便于天下不能遗一人。自落地一声。此身已属之父母。及其稍长。便有兄弟与之比肩。长而有室。又有妻子与之室家。至于食毛践土。君臣之义。无所不在。惟朋友联合。于稠人广众之中。似属疏阔。而人生实赖以有觉。合之稻五伦。人道之经给。管于此也。然父子其本也。人能孝于亲。未有不忠于事君。与友于兄弟者。信于朋友者。宜于室家者。夫妻一伦。尤属化原。古来大圣大贤。又多从此处发轫来。故曰刑于寡妻。至于兄弟。以御于家邦。盖居室之间。其事最微缈而易忽。其恶为淫僻。学者从此关打破。便是真道德。真性命。真学问文章。不然。只是伪也。自有五伦。而举天下之人。皆经纬联络其中。一尽一切尽。一亏一切亏。第一要时时体认出天地万物一体气象。即遇恶人之见。横逆之来。果能作如是观否。彼固一体中人耳。才有系毫隔绝。便是断灭性种。至于知之之明。与处之之当。皆一体中自作用。非关权术。人第欲以术胜之。未有不堕其彀中者。然此际煞

合理会。陆象山先生曰。除了人情事变。无可做工夫。要知做工夫处。果是何事。若不知此事。只理会个人情事变。仍不是工夫。学者知之。(处人说。)今为学者下一顶门钹即向外驰求四字。便做成一生病痛。吾侪试以之自反。无不悚然汗浹者。凡人自有生以后。耳濡目染。动与一切外物作缘。以是宫宫逐逐。将全副精神。都用在外。其来旧矣。学者既有志于道。且将从来一切向外精神。尽与之反复身来。此后方有下手工夫可说。须知道不是外物。反求即是。故曰我欲仁。斯仁至矣。无奈积习既久。如浪子亡家。失其归路。即一面回头。一面仍住旧时缘。终不知在我为何物。又自以为我矣。曰。吾求之身矣。不知其为躯壳也。又自以为我矣。曰。吾求之心矣。不知其为口耳也。又自以为我矣。曰。吾求之性与命矣。不知其为名物象数也。求之于躯壳外矣。求之于耳目愈外矣。求之于名物象数外之外矣。所为一路向外驰求也。所向是外。无往非外。一起居焉外。一饮食焉外。一动静语默焉外。时而存养焉外。时而省察焉外。时而迁善改过焉外。此又与于不学之甚者也。是故读书则以事科举。仕宦则以肥身家。动业则以望公卿。气节则以激声誉。文章则以谀听闻。何莫而非向外之病乎。学者须发真实为我心。每日孜孜急急。只干辨在我家当。身是我身。非关躯壳。心是我心。非关口耳。性命是我性命。非开名物象数。正目而视之。不可得而见。倾耳听之。不可得而闻。非惟人不可得而见闻。虽吾亦不可得而见闻也。于此体认亲切。自起居食息以往。无非求在我者。及其求之而得。天地万物。

无非我有。绝不是功名富贵。气节文章。所谓自得也。总之道体本无内外。而学者自以所向分内外。所向在内。愈寻求。愈归宿。亦愈发皇。故曰君子之道。暗然而日章。所向在外。愈寻求。愈决裂。亦愈消亡。故曰小人之道。的然而日亡。学者幸早辨诸。(向外驰求说。)朱夫子尝言学者半日静坐。半日读书。如此三五年。必有进步可观。今当取以为法。然除却静坐工夫。亦无以为读书地。则其实亦非有两程候也。学者诚于静坐得力时。徐取古人书读之。便觉古人真在目前。一切引翼提撕匡救之法。皆能一一得之于我。而其为读书之益。有不可胜言者矣。昔贤诗云。万径千蹊吾道害。四书六籍圣贤心。学者欲窥圣贤之心。尊吾道之正。舍四书六籍。无由而入矣。盖圣贤之心。即吾心也。善读书者。第求之吾心而已矣。舍吾心而求圣贤之心。即千言万语。无有是处。阳明先生不喜人读书。令学者直证本心。正为不善读书者。舍吾心而求圣贤之心。一似沿门持钵。无益贫儿。非谓读书果可废也。先生又谓博学只是学此理。审问只是问此理。慎思只是思此理。明辨只是辨此理。笃行只是行此理。而曰心即理也。若是乎此心此理之难明。而必假途于学问思辨。则又将何以学之。问之。思之。辨之。而且行之乎。曰。古人认我矣。读书一事。非其遵师乎。即世有不善读书者。舍吾心而求圣贤之心。一似沿门持钵而有得也。亦何惜不为贫儿。昔人云。士大夫三日不读书。即觉面目可憎。语言无味。彼求之间见者犹然。况有进于此者乎。惟为举业而读书。不免病道。然有志之士。卒不能舍此以用世。何可废

也。吾更恶夫业举子而不读书者。(读书说。)圣贤教人。只指点上一截事。而不及下载。观中庸一书可见。盖提起上截。则其下者不劳而自理。才说下载事。如堂下人断曲直。莫适为主。谁其信之。形而上者谓之道。形而下者谓之器。是也。人生而有此形骸。便有此气质。就中一点真性命。是形而上者。惟形上不离形下。所以上下易混作一块。学者开口说变化气质。却从何处讨主脑来。通书曰。性者刚柔善恶。中而已矣。中便是变化气质之方。而中庸曰。喜怒哀乐未发谓之中。却又无可著力处。从无可著力处。用得工夫。正是性体流露时。此时刚柔善恶。果立在何处。少间便是个中节之和。这方是变化气质工夫。若已落在刚柔善恶上。欲自刚而克柔。自柔而克刚。自恶而之于善。已善而终不之于恶。便落堂下人伎俩矣。或问孟子说善养浩然之气如何。曰。才提起浩然之气。便属性命边事。若孟施舍。北宫黜。告子之徒。只是养个蠢然然气。正是气质用事处。所以与孟子差别。(气质说。)或有言学问之功。在慎所习者。予曰何谓也。曰。人生而有习矣。一语言焉习。一嗜欲焉习。一起居焉习。一酬酢焉习。有习境。因有习闻。有习闻。因有习见。有习见。因行习心。有习心。因有习性。故曰少成若性。并其性而为习焉。习可不慎乎。习于善则善。习于恶则恶。犹生长于齐楚。不能不齐楚也。习可不慎乎。曰。审如是。又谁为专习之权者而慎之。其人不能答。予曰。在复性。不在慎习。或曰何谓也。予乃告之曰。人生而静。天之性也。浑然至善者也。感于物而动。乃迁于习焉。习于善则善。习

于恶则恶。斯曰远于性矣。无论习于恶者非性。即习于善者亦岂性善之善乎。故曰性相近也。习相远也。盖教人尊性也。然学以复性也。如之何。曰。性不假复也。复性者复其权而已矣。请即以习证。习于善则善。未有不知其为善者。习于恶则恶。未有不知其为恶者。此知善而知恶者谁乎。此性权也。故易曰复以自知。既已知其为善矣。且得不为善乎。既已知其为恶矣。且得不去恶乎。知其为善而为之。为之也必尽。则亦无善可习矣。无善可习。反之吾性之初。本无善可习也。知其为恶而去之。去之也必尽。则亦无恶可习矣。无恶可习。反之吾性之初。本无恶可习也。此之谓浑然至善。依然人生之初。而复性之能事毕矣。然则习亦可废乎。曰。何可废也。为之语言以习之。则知其语言以慎之。为之嗜欲以习之。则知其嗜欲以慎之。为之起居以习之。则知其起居以慎之。为之酬酢以习之。则知其酬酢以慎之。如是则即习即性矣。凡境即是性境。凡闻即是性闻。凡见即是性见。无心非性。无性非习。大抵不离独知者近是。知之为言也。独而无偶。先天下而立定一尊。而后起者稟焉。是之谓性权。或者悦然而解曰。吾乃知慎习之功。其在必慎其独乎。首肯之而去。(习说此上九篇乃一时作。)自圣学不明。学者每从形器起见。看得一身生死事极大。将天地万物都置之膜外。此心生生之机。早已断灭种子了。故其工夫。颛究到无生一路。只留个觉性不壤。再做后来人。依旧只是贪生怕死而已。吾儒之学。直从天地万物一体处。看出大身子。天地万物之始。即吾之始。天地万物之终。即吾之终。终终始

始。无有穷尽。只此是生死之说。原来生死只是寻常事。程伯子曰。人将此身放在天地间。大小一例看。是甚快活。予谓生死之说。正当放在天地间。大小一例看也。于此有知。方是穷理尽性至命之学。藉令区区执百年以内之生死而知之。则知生之尽。只是知个贪生之生。知死之尽。只是知个怕死之死而已。然则百年生死。不必知乎。曰。奚而不知也。子曰。朝闻道。夕死可矣。是也。如何是闻道。其要只在破除生死心。此正不必远求百年。即一念之间。一起一灭。无非生死心造孽。既无起灭。自无生死。又曰。尽语默之道。则可以尽去就之道。尽去就之道。则可以尽生死之道。生死非大。语默去就非小。学者时时有生死关头难过。从此理会透天地万物。便是这里。方是闻道。(生死说。)独之外。别无本体。慎独之外。别无工夫。此所以为中庸之道也。乃虞廷言心。则曰人。曰道。而中庸直指率性之道。无乃混人道而一之乎。此言心言性之别也。虞廷言心。非分言之则不精。不精无以为至一之地。中庸言性。性一而已。何歧之有。然性是一。则心不得独二。夫天命之所在。即人心之所在。人心之所在。即道心之所在。此虞廷未发之旨也。或曰有气质之性。有气理之性。则性亦有二与。为之说者。本之人心道心而误焉者也。程子曰。论性不论气。不备。论气不论性。不明。二之则不是。若既有气质之性。又有义理之性。将使学者任气质而遗义理。则可以为善可以为不善之说信矣。又或遗气质而求义理。则无善无不善之说信矣。又或衡气质义理而并重。则有性善有性不善之说信矣。三

者之说信。而性善之旨复晦。此孟氏之所尤也。须知性只是气质之性。而义理者气质之本然。乃所以为性也。性则是人心。而道者人之所当然。乃所以为心也。人心道心。只是一心。气质义理。只是一性。识得心一性一。则工夫亦一。静存之外。更无动察。主敬之外。更无穷理。其究也工夫与本体亦一。此慎独之说也。而后之解者。往往失之。昔周元公著太极图说。实本之中庸。至主静立人极一语。尤为慎独两字传神。其后龟山门下一派。罗李二先生相传口诀。专教人看喜怒哀乐未发时。作何气象。朱子亲受业于延平。固尝闻此。而程子则以静字稍偏。不若专主于敬。又以敬字未尽。益之于穷理之说。而曰涵养须用敬。进学在致知。朱子从而信之。初学为之少。变遂以之解大中谓慎独之外。另有穷理工夫。以合于格致诚正之说。仍以慎独为动。属省察边事。前此另有一项静存工夫。近日阳明先生始目之为支离。专提致良知三字为教法。而曰良知。只是独知时。又曰惟精是惟一工夫。博文是约礼工夫。致知是诚意工夫。明善是诚身工夫。可谓心学独窥一源。至他日答门人慎独是致知工夫。而以中庸本体。无可著力。此却疑是权教。天下未有大本之不立。而可从事于性道者。工夫用到无可著力处。方是真工夫。故曰勿忘勿助。未尝致几毫之力。此非真用力于独体者。固不足以知之也。大抵诸儒之见。或同或异。多系转相偏短。因病立方。尽是权教。至于反身力践之间。未尝不同归一路。不谬于慎独之旨。后之学者。无徒向语言文字生葛藤。但反求之吾心。果何处是根本一著。从此得手。方

窥进步。有欲罢不能者。学不知本。即动言本体。终无著落。学者但知即物穷理为支离。而不知同一心耳。舍渊渊静深之地。而从事思虑纷起之后。泛应曲当之间。正是寻枝摘叶之大者。其为支离之病。亦一而已。将持此为学。又何成乎。又何成乎。(天命章说。)天命流行。物与无妄。人得之以为心。是谓本心。人心无一妄而已。忽焉有妄。希乎微乎。其不得而端倪乎。是谓微过。独主之。有微过是以有隐过。七情主之。有隐过是以有显过。九容主之。有显过是以有大过。五伦主之。有大过是以有业过。百行主之。总之妄也。譬之木是本。而根。而干。而标。水自源而及于流。盈科而至于海。故曰涓涓不息。将成江河。绵绵不绝。将寻斧柯。是以君子贵防之早也。其惟慎独乎。慎独则时时知改。俄而授之隐过矣。当念过。便从当念改。又授之显过矣。当身过。便从当身改。又授之大过矣。当境过。当境改。又授之业过矣。随事过。随事改。改之则复于无过。可喜也。不改成过。且得无改乎。总之皆祛妄远真之学。而工夫次第如此。譬之擒贼者。擒之于室甚善。不于室而于堂。不于堂而于外门。于衢。于境上。必成擒而后已。子绝四毋意。毋必。毋固。毋我。真能慎独者也。其次则克伐怨欲不行焉尔。宋人之言曰。独行不愧影。独寐不愧衾。独而显矣。司马温公则云。某平生无甚过人处。但无一事不可对人言者。庶几免于大过乎。若邢恕之一日三简点。则业过对治法也。真能慎独者。无之非独。即邢恕学问。孔子亦用得著。故曰不为酒困。不然。自原宾而下。总是个间居小人为不善而已。善

学者。须是学孔子之学。只于意根上止截一下。便千了百当。总当必固我。已渐成决裂。幸于我处止截得。犹不失为颜子。克己过。此无可商量矣。落一格。龠一格。工夫转愈难一格。故曰可为难矣。学者须是学孔子之易。(改过说下条同。)人之言曰。有心为恶。无心为过。则过容有不及知者。因有不及改过。是大不然。夫心不受过者也。才有一点过。便属碍应之物。必一决之而后快。故人未有有过而不自知者。只不肯自认为知尔。然则过又安从生。曰。即不肯自认为知处。其受蔽处良多。以此造过遽多。仍坐个不知而已。孟子言君子之过。如日月之食。可见人心只是一图灵明。而不能不受暗于过。明处是心。暗处是过明中有暗。暗中有明。明中之暗。即是过。暗中之明。即是改。手势如此亲切。但常人之心。忽明忽暗。展转出没。终不能远得明明之体。不归薄蚀何疑。君子则以暗中之明。用个致曲工夫。渐以与他恢扩去。在论语则曰讼过。如两造当庭。抵死仇对。不至十分明白不已。才明白。便无事。如一事有过。直勘到事前之心。果是如何。一念有过。直勘到念后之事。更当如何。如此反覆推勘。更无躲闪。虽一尘亦驻足不得。此所谓致曲工夫也。大易则言补过。谓此心一经缺陷。便立刻与之圆满那灵明尔。若只是小小补缀。头痛救头。脚痛救脚。败缺难掩。而弥缝日甚。谓之文过而已。虽然。人犹有有过而不自知者。子路人告之以有过则喜。子曰。某也幸。苟有过。人必知之。然则学者虚心。逊志时务。察言观色。以辅所不逮。有不容缓者。阳明子言良知最有功于后学。然只传孟子教

法。于大学之说。终有分合。古本序曰。大学之道。诚意而已矣。止至善之则。致良知而已矣。宛转说来。颇伤气脉。至龙溪所传天泉问答。则曰无善无恶者心之体。有善有恶者意之动。知善知恶是良知。为善去恶是格物。益增割裂矣。即所云良知。亦非究竟义也。知善知恶。与知爱知敬相似而实不同。知爱知敬。知在爱敬之中。知善知恶。知在善恶之外。知在爱敬中。更无不爱不敬者以参之。是以谓之良知。知在善恶外。第取分别见谓之良知所发则可。而已落第二义矣。且所谓知善知恶。盖从有善有恶而言者也。因有善有恶。而后知善知恶。是知为意奴也。良在何处。又反无善无恶而言者也。本无善无恶。而又知善知恶。是知为心崇也。良在何处。且大学所谓致知。亦只是致其知止之知。知止之知。即知先之知。知先之知。即是知本之知。惟其知止知先知本也。则谓之良知。亦得知在止中。良因止见。故言知止。则不必更言良知。若曰以良知之知知止。又以良知之知知先而知本。岂不架屋叠床之甚乎。且大学明言止于至善矣。则恶又从何处来。心意知物。总是至善中全副家当。而必事事以善恶两纠之。若曰去其恶而善乃至。姑为下根人设法。如此则又不当有无善无恶之说矣。有则一齐俱有。既以恶而疑善。无则一齐俱无。且将以善而疑恶。更从何处讨知善知恶之分晓。止因阳明将意字认壤。故不得不进而求良于知。乃将知字认麓。又不得不退而求精于心。种种矛盾。固已不待龙溪驳正。而知其非大学之本旨矣。大学开口言明德。因明起照。良知自不待言。而又曰良知即至善。即

未发之中。亦既况然有见于知之消息。惜转多此良字耳。然则良知何知乎。知爱敬而已矣。知皆扩而充之。达之天下而已矣。格此之谓格物。诚此之谓诚意。正此之谓正心。举而措之。谓之平天下。阳明曰。致知焉尽之矣。余亦曰。致知焉尽之矣。(良知说。)

读易图说

图中有一点。变化无穷。子曰。易有太极。周子曰。无极而太极。沦于无矣。解无极者。曰。无形有理。益滞于无无矣。今请为太极起废而表是图。其为象曰有。即未必周子之旨也。抑亦孔门之说欤。虽然。滞于有矣。夫图其似之者也。(佛氏亦有此图。然其中一点。仍作空解。意实不同。)天有四时。春夏为阳。秋冬为阴。中气行焉。地有四方。南北为经。东西为纬。中央建焉。人有四气。喜怒哀乐。中和出焉。其德则谓之仁义礼智信是也。是故元亨利贞。即春夏秋冬之表义。非元亨利贞。生春夏和冬也。左右前后。即东同西南北之表义。非左右前后。生东西南北也。仁义礼智。即喜怒哀乐之表义。非仁义礼智。生喜怒哀乐也。又非仁义礼智为性。喜怒哀乐为情也。又非未发为性。已发为情也。后儒之言曰。理生气。性生情。又曰。心统性情。其然。岂其然乎。造化之理。新新故故。相推而不穷。如草木之荣枯。昆虫之起蛰。日月之晦明。四时之盛衰。气运之往来。陵谷之迁徙。莫不皆然。人囿于大化之中。与万物同体。自一日以往。自少而壮。而老。而死。无不变也。有之。其惟积气积习乎。油

入于面。不可复出。此其不变者也。就知去滋远。反常滋滋甚乎。君子仰观于天。而得先天之易焉。维天之命。于穆不已。盖曰天之所以为天也。是故君子戒惧于所不观闻。此慎独之说也。至哉独乎。微乎微乎。穆穆乎不已者乎。盖曰心之所以为心也。则心一天也。独体不息之中。而一元常运。喜怒哀乐。四气周流。存此之谓中。发此之谓和。阴阳之象也。四气一阴阳也。阴阳一独也。其为物不二。则其生物之测也。故其中为天下之大本。而和为天下之达道。及其至也。察乎天地。至隐至微。至显至见也。故曰体用一原。显微无间。君子所以必慎其独也。此性宗也。君子俯察于地。而得后天之易焉。夫性本天者也。心本人者也。天非人不尽。性非心不体也。心也者。觉而已矣。觉故能照。照心常寂而常感。感之以可喜而喜。感之以可怒而怒。其大端也。喜之变为欲为爱。怒之变为恶为哀为惧。则立于四者之中。喜得之而不至于淫。怒得之而不至于伤者。合而观之。即人心之七政也。七者皆照。心所发也。发则驰矣。众人溺焉。惟君子时发而时止。时返其照心而不逐于感。得易之逆数焉。此之谓后天而奉天时。盖慎独之实功也。

圣学吃紧三关

学莫先于问途。则人已辨焉。此处不差。后来方有进步可观。不然。只是终身扰扰而已。为已为人。只闻达之辨。说得大概已尽。后儒又就闻中指出许多病痛。往往不离功名富贵四字。而蔽之以义利两言。除却利。便是义。

除却功名富贵。便是道。此中是一是三。辨之最微。学者合下未开眼孔。只为已不足。故求助于人。岂知愈求助于人。愈不足于已乎。(已上人已关。)学以为已。已以内又有已焉。只此方寸之中。作得主者是。此所谓真已也。必也敬乎。(敬肆关。)由主敬而入。方能觐体承当。要其归于觉地。故终言迷悟。工夫却从存养中来。非悬空揣控。索之象罔者也。故宋儒往往不喜顿悟之说。或曰格物致知。大学之始事。今以悟为终事。何也。曰。格致工夫。自判断人已一关时。已用得著矣。然必知止知至以后。体之当身。一一无碍。方谓之了悟。悟岂易言乎。若仅取当下一点灵明。瞥然有见时。便谓之悟。恐少间已不可复恃。(已上迷悟关。)

大学杂辨

夫大学之所谓主脑者。止至善而已矣。致知之功。格物而已矣。格物之要。诚正以修身而已矣。盈天地间皆物也。自然分者而观之。天地万物。各一物也。自然合者而观之。天地万物。一物也。一物本无物也。无物者理之。不物于物。为至善之体。而统于吾心者也。虽不物于物。而不能不显于物。耳得之而成声。目寓之而成色。莫非物也。则莫非心也。耳能辨天下这声。而不可欺以清浊。吾因而致焉。并不可欺以一切清浊。所以致吾心之聪也。目能辨天下之色。而不可欺以缁素。吾因而致焉。并不可欺以一切缁素。所以致吾心之明也。致吾心之聪明者。致吾之良知也。良知这于物。如鉴之于妍媸。衡之于高下。而

规矩之于方圆也。鉴不离物而定妍媸。衡不离物而取高下。规矩不离物而辨是非。一也。故曰致知在格物。然而致吾心之聪。非无不闻之谓也。闻吾至善而已矣。致吾心之明。非无不见之谓也。见吾至善而已矣。闻吾至善。返于无闻矣。见吾至善。返于无见矣。知无知矣。中庸曰戒慎乎其所不观。恐惧乎其所不闻。不动而敬。大言而信。其要归于慎独。此格物真下手处。故格物即格其反身之物。不离修者是。而致知即致其所性之知。不离止者是。孔门之学。无往而不以格致为第一义。博文约礼。其定本也。又曰。多闻择其善者而从之。多见而识之。知之次也。心非本也。耳目非外也。物非麓也。无物之物非精也。即心即物。非心非物。此谓一以贯之。自格致之旨晦。而圣学沦于多歧。滞耳目而言知者。徇物者也。离耳目而言知者。遗物者也。徇物者弊之于一草一木。亦用却工夫。而遗物求心。又逃之无善无恶。均失也。(格至。)君子之学。先天下而本之国。先国而本之家与身。亦属之已矣。又自身而本之心。本之意。本之知。本至此无可推求。无可揣控。而其为已也。隐且微矣。隐微之地。是名曰独。其为何物乎。本无一物之中。而物物具焉。此至善之所统会也。致知在格物。格此而已。独者物之本。而慎独者格物之始事也。君子之为学也。非能藏身而不动。杜口而不言。绝天下之耳目而不与交也。终日言而其所以言者人不得而闻也。自闻而已矣。终日动而其所以动者人不得而见也。自见而已矣。自闻自见者。自知者也。吾求之自焉。使此心常止而定。静。安。处。得。慎之至也。慎

独也者。人以为诚意之功。而不知即格致之功也。大学之道。一言以蔽之。曰。慎独而已矣。自虞廷执中以来。无非此意。故伊洛以一为入道之门。朱子析之曰涵养须用敬。进学则在致知。故于大学分格致诚正为两事。至解慎独。又以为动而省察边事。先此更有一段静存工夫。则愈析而愈支矣。阳明子反之曰。慎独即是致良知。即知即行。即动即静。庶几心学独窥一源。总之独无动静也。其有时而动静焉。动亦慎。静亦慎也。而静为主。使非静时做得主张。则动而驰矣。如挽逝波。其可及乎。动而常知。常止焉则常静矣。周子曰主静。立人极。是也。(慎独。)天圆地方。规矩之至也。人心一天地也。其体动而圆。故资始不穷。有天道焉。其用静而方。故赋形有定。有地道焉。君子之学。圆效天。方法地也。其独知之地。不可得而观闻者。效天者也。由不观而之于无所不观。由不闻而之于无所不闻。地道之善承天也。易曰君子敬以直内。义以方外。规矩之至也。(絜矩。)人心终日如马足车轮。奔驰无止。果系何物受累。苟能去所累心者。而于止也几矣。知此之谓知止。止此之谓至善。问大学要义。曰。言本体。吃紧得个善字。言工夫。吃紧得个止字。言本体工夫。一齐俱到处。吃紧得个知字。言本体工夫一齐归管处。吃紧得个善字。言工夫。吃紧得个止字。言本体工夫。一齐俱到处。吃紧得个知字。言本体工夫一齐归管处。吃紧得个身字。(首章。)致知者。致吾止之知也。收摄到极处。即是推致到极处。逮止于至善。则知至矣。(至善。)格物不妨训穷理。只是反躬穷理。则知本之意自

在其中。只是一个良知。正须从意根查考。心源体认。身上检点。家庭印证。国与天下推广。这便是格物工夫。便是致知工夫。朱子云。格物须提起第一义。便是极至道理。如在朝。便须进君子。退小人。决无小人可用之理。这便是第一义。若见不破。便谓小人可用。予谓进君子。退小人。根吾好恶来。其能好能恶是第一义。好人恶人是第二义。知进退人。又是第三四义了。知此方是知本。(知本。)矩是至善之式。所以安顿此心恰好处。夫子之不逾矩是也。(释矩。)大学之道。诚意而已矣。诚意之功。慎独而已矣。意也者。至善归宿之地。其为物不贰。故曰独。其为物不贰。而生物不测。所谓物有本末也。格物致知。总为诚意而设。亦总为慎独而设也。非诚意之先。又有所谓致知之功也。故诚意者。大学之专义也。前此不必在格物。后此不必在于正心也。亦大学之了义也。后此无正心之功。并无修治平之功也。后之解诚意者吾惑焉。曰。意者心之所发。则谁为所存乎。曰。有善有恶者意之动。则谁为好之恶之者乎。(诚意。)几者动之微。则前此更有静者几乎。曰。非然也。动之微。则动而无动矣。动而无动。所以静而无静也。此心体主宰之妙也。故名之曰意。(同上。)章句云。实其心之所发。不知实字代得诚字否。又不知是发前求实。抑是发后求实。若是发前求实。则工夫仍在所存时。然章句又云。皆务决去而求必得之。似言凡于意之所发。皆务求所以实之。则诚之之功。已落在意后矣。落在意后。则必就其事而实之。而自欺仍只是自欺。其意是看意字尚精。而看诚字转_麓也。所以转下慎

独。方打入里面。有审几之说。不免就诚意推先一层矣。夫既以独知为独。而以慎独推先意诚。明是欲诚其意先致其知之注疏。既有独知之致知。又有补传穷理之致知。头绪何所适从乎。(同上。)圣学本心。惟心本天。维元维嘿。体乎太虚。因所不见。是名曰独。独本无知。因物有知。物体于知。好恶立焉。好恶一机。藏于至静。感物而动。七情著焉。自身而家。自家而国。国而天下。庆尝刑威。惟所措焉。是为心量。其大无外。故名曰天。天命何命。即吾独知。一气流布。分阴分阳。运为四气。性体乃朕。率为五常。殊为万事。反乎独知。独知常止。全体俱知。本无明暗。常止则明。纷驰乃暗。故曰暗然日章。的然日亡。君子知之。凜乎渊冰。于所不观。于所不闻。日夕兢兢。道念乃凝。万法归一。不盈此知。配天塞地。尽性至命。此知无始。是为原始。此知无终。是为反终。死生之说。书夜之常。吾生与生。吾死与死。视彼万形。非或得私。猥云不死。狂驰何异(独箴。)

论 语 学 案

君子学以慎独。直从声臭外立根基。一切言动事为。庆赏形威。无不日见于天下。而问其所从出之地。凝然不动些子。只有一个渊然之象。为天下立皇极而已。众星昼夜旋转。天枢不动。其不动处。是天心。这便是道心惟微。其运转处。便是人心惟危。其常运而常静处。便是惟精惟一。允执厥中。天人之学也。(为政以德。)心之官则思。思曰睿。睿作圣。思本无邪。其卒流于邪者。勿思

耳。以谓思欲无邪。非也。思无邪者。闲邪之学也。诗以理性情。人心之情本正。何邪之有。(诗三百。)孟武伯问孝。是人子身上事。父母惟其疾之忧。是父母身上事。问是孝。答是慈。有何关涉。岂知人子于父母。其初只是一人之身。父母的痛痒。便是人子的痛痒。若于此漠不相关。更有何孝可言。若于此认得亲切。亦更有何孝可言。惟疾之忧。非徒以慰亲之为孝也。知乎此者。必能以其身为父母之身。以其心为父母之心。而终身孺慕之情。有无所不至者矣。(孟武伯。)知则全体皆知。不知则全体皆不知。更无半明半暗分数。但私意蔽锢。亦有去来。则有时而知。有时而不知耳。夫既有时而知。有时而不知。则并其知而非知。能知己之不知。正是无所不知的本体呈露时。金鍼一拨。宿障全消。(诲女知之。)信是本之真心。而见之然诺之际者。是身世作合关键。犹车之轨轳。然举世尚狙诈。人而无信。一味心口相运。千蹊万径。用得熟时。若以为非此不可持身。不可御世。岂知其断断乎不可者。可不可只衡在是非上。而行不行方格到利害上也。(无信。)君子之于仁。惟有贫贱一途。是终身得力地。虽终食之顷。未始无去处交乘之隙。使终食而为贫贱之终食。则蔬食饮水药也。极贫贱之途。虽造次仁也。颠沛仁也。苟舍此而欲处以非道之富贵。有断断乎不可者。君子所以练此心之仁。不容躲闪。不容方便。才是中心安仁也。(富与贵。)孔子图匡七日子路曰。吾闻仁者必容。知者必用。如此说。则天下更无非道之贫贱可处。岂知自人分上看贫贱。则非道。自君子身上看。未尝非道也。世人

只为见得有非道之贫贱。所以怨天尤人。无所不至。(同上。)盈天地间万事万物。各有条理。而其条理贯通处。浑无内外人已感应之迹。亦无精麤大小之殊。所谓一以贯之地。一本无体。就至不一会得无二无杂之体。从此手提线索。一一贯通。才有壅于。便与消融。才有偏枯。便与圆满。时时澄澈。处处流行。直将天地万物之理。打合一处。亦更无以我合彼之劳。方是圣学分量。此孔门求仁之旨也。圣人从自己身上言。心无死地。则曰贯。无所不贯。则曰一以贯之。非以一贯万也。一以贯之。远他天地自然本色。(一贯。)仁者浑然全体而无息。就全体中露出个治赋。为宰为宾相才具。便是大海中一沤发现。且有待而然。有时竖起。有时放下。非不息之体。故即三子之才。而其未仁亦自可见。(可使治赋。)邨定宇曰。此非闵宪以下学问。颜子心常止。故不迁。心常一。故不贰。予谓心本常止。而不能不动以怒。故就怒时求止法。曰不迁。心本常一。而不能不贰于过。故就过时求一法。曰不二。此正复性之功。先得此心之止与一者以立本。而后遇怒能不迁。遇过能不贰。则是止者一心。而不迁者又一心也。一者一心。而不贰者又一心也。将孔门一切惩忿窒怒。迁善改过之学。都无用处。所谓复性之功者。不几求之虚无寂灭之归乎。(不迁怒。)此道身有之则不言而信。以归于慥慥之地。所谓躬行君子也。故云默识。识如字。谓信诸心也。默识之学。精神毫不渗漏。彻首彻尾。以此学。即以此教。何厌倦之有。自默字讹解。而学者遂以言语道断当之。谓圣学入手。只在妙悟。学都从悟中来。圣

学岂有堕于杳冥元默之见乎。(默而识之。)世谓闻见之知。与德性之知有二。予谓聪明睿知。非恃乎睿知之体。不能不穷于聪明。而闻见启焉。性亦闻见也。效性而动者学也。今必以闻见为外。而欲堕体黜聪求睿知。弁其睿知而槁矣。是隳性于空而礼学之谈柄也。张子曰。非天聪明。不成其为人。圣人。天聪明之尽者耳。天聪天明。耳辨闻。目辨见是也。天聪明之尽。则夫子多闻择其善者而从之。多见而识之是也。曰。知次者。人次于天。以见天非人不尽也。(知之次。)常人之过。人知处得九分。已知处得一分。圣人之过。人知处得一分。已知处得九分。说圣人有过。已是瑄人。今说圣人犹有不知之过。至为人所知。益奇。此意最宜理会。学者便当长一格。(陈司败)。曾子学问。都是躯壳上讨得最有持循。一则一。二则二。(有疾。)古人济大事。全靠脚跟定。只是不从身家名位起念。便是。凡可夺处。皆是此等作祟也。诚极则精。精极则变。一切作用。皆从此出。诚中之识见。是大识见。诚中之。担当是大担当。故君子非有才之难。而诚之难。(可以托六尺。)人之气质。不失之高明。则失之卑暗。而气质之性。终不辍其义理之性。狂者必直。侗者必愿。忮忮者必信。自习染胜而三者并漓。人心之变。可胜穷乎。(狂而不直。)天下一物也。圣人视外物。无大小都作等间看。打过得箪食豆羹关。便打得天下关。(舜禹之有天下。)子绝四。圣人之心。置在何处。曰。绝四之外更无心。问意必固我。与声色货利。有浇深否。曰。看他四者之心。从何处起。(子绝四。)颜子之学。才动轳便可到头。

为从文礼处得力来。后人欲一齐放过。谓文既足以溺心。礼亦不免于执著。绝意去智。专用力于末由而不离于中。非权而何。易曰巽以行权。言入道之微也。权居无事。因物付物。而轻重准焉。言天下这至静而不可测也。言天下之至动而不可离也。权之理主常。而准诸事主变。理即事。事即理。其常也。乃所以为变也。汉儒反经合道之说。诚非。朱子谓权之与经。亦须有辨。亦非也。天下有二道乎。嫂溺援之以手者权也。正是道理合当如此。乃所为轻也。故权非反经而为言也。然则经何辨乎。曰。经者权之体。权者经之用。合而言之。道也。礼仪三百。威仪三千。皆经也。神而明之。妙用出焉。权也。二而一者也。(未可与权。)吴康齐夜半思处贫策。至日中始决。如此计较。便是货殖。故鲁齐治生之言。亦病。如拚一饿死。更有甚计较。然则圣学有死地乎。曰。义不食粟。则亦有死而已。古今处君臣之义皆然。其嗟也可去。其谢也可食。倘终不谢。便当一死。圣人于辞受取与。一继以义。无纤毫拟议方便法门。(货殖。)道体大段易见得。只是微处难窥。才著小心。便有凑泊处。(闻斯。)视听言动。一心也。这点心不存。则视听言动。到处受病。皆妄矣。若言视思明。听思聪。言思忠。动思敬。犹近支离。问仁是如何名状。曰。先儒言公言觉。言生言爱。亦仅举其动机言。尚遗却静中体段。故不若孟子曰。仁者人也。试观人目何以能视。耳何以能听口何以能言。四肢何以能动。非仁而何。易曰。乾元统天。盖曰。天之所以为天也。仁者人也。盖曰。人之所以为人也。天地以生物为心。仁

也。万物资生。人与万物皆生于仁。本是一体。故人合下生来。便能爱。便是亲亲。由亲亲而推之。便能仁民。便能爱物。天地以生物为心。人亦以生物为心。本来之心便是仁。本来的人便是仁。故曰。仁人心也。又曰。仁者人也。问己如何克将去。曰。只是不从己起见。便是克。问克胜也。是以仁胜不仁否。曰。非先有个仁。去胜不仁。只胜不仁处。便是仁也。曰。毕竟有主人翁。方胜盗贼。曰。头上安头之见也。仁体湛然。不容一物。才有物。不论善恶是非。都是不仁。为仁者正就此处销镕。还他个湛然本体。此克己正当时也。若先掳个主人在。便是物欲。所谓认贼作主也。若主人常在。则亦无盗贼可逐。能逐盗贼。便是主人。不必另寻主人。(克复。)道体浑然。无可持循。故圣人就分见处。示人以入德之地。延平曰。理一而分殊。理不患不一。所难者分之殊也。圣人之言四勿。言居处三者。皆分殊以见理一也。(居处恭。)颜子有不善未尝不知。知之未尝复行也。亦不行也。然颜子不善。只是一念绝续之间。就仁中拣出不仁来。故为不远之复。原宪不行。则已成此四等症候。旋溃旋制。终不能奏廓如之效。则不行之心。犹然人伪而已。于仁体何当。予始与陆以建论学。谓克伐怨欲不行。正是克己工夫。子曰。可以为难者。欲其先难而后获也。以建甚不然之。看来不行之心。早是个己也。然学者根器浅。不恁地不得。由此进之。扶得个不行心常做主。便是克己力量也。(克伐怨欲。)邓定宇晚年学问有得。其兄问之。曰。弟近日只查己过。病革谓子弟曰。万事万念皆善。都不算。只一事一念

不善。便算。(寡过。)问出位之思。曰。孟子言思则得之。不思则不得也。出位非思也。念也。炯然有觉者思之体。突然无根者念之动。(思不出位。)问不仪逆矣。容有不先觉者否。曰。先觉非用察识之谓。只良知不蔽而已。如子产受欺于校人。舜受欺于象。正不失为先觉。(逆诈。)古为无偷惰放逸的学问。故下一敬字。摄入诸义。就中大题目。是克己复礼。忠恕一贯。择善固执。慎独。求放心。便是。后儒将敬死看。转入注脚去。便是矜持把摸。反为道病。(修己。)春秋去先王之世未远。始生老氏。为惑世诬民之祖。当时一种好异之民。起而应之。如原壤者不少。转相祖述。逾流逾远。一变而为杨墨。再变而为申韩。三变而为薛张。终变而为佛氏之学。以返老氏清净易简之初旨。嗣后士夫往往以佛氏之说。文老氏之奸。精者窃道德之唾余以学佛。麓者拾翥张之机锋以学禅。而杨墨申韩薛张之学。时时出没其间。终宇宙世界。学道人只是此局。(原壤。)后儒之学。多教人理会个一。便未必多学。圣门不如此。以子贡之颖悟。犹不轻示。必俟其学有得。方道破。若先道破。便无持循处。不若且从多学而识。自寻来路。久之须有水穷山尽时。所见无非一者。是一乃从多处来。故曰。博我以文。约我以礼。圣门授受如印板。颜会赐皆一样多学。(多学而识。)说者谓孔子言性。只言近。孟子方言善言一。只为气质之性。义理之性分析后。便令性学不明。

故说孔子言性。是气质之性。孟子言性。是义理之性。愚谓气质远他是气质。如何扯著性。性是就气质之

中。指点义理者。非气质即为性也。清浊厚薄不同。是气质一定之分。为习所从出发者。气质就习上看。不就性上看。以气质言性。是以习言性也。(性相近。)鄙夫正后世所谓好人便是。(鄙夫。)心一也。形而下者谓之人。形而上者谓之道。人心易溺。故惟危。道心难著。故惟微。道器原不相离。危者合于微而危。微者合于危而微。两物一体。合人与道言心。而心之妙始见。其蕴殆尽。所以圣贤千言万语。阐发无尽。事心之功亦无尽。乃其要只在精与一。精以析人心道心之几。而一则以致其精也。两心糅杂处。正患不精。不精便不一。精而一之。则人心道心。妙合无间。而心性流行之妙。无往而非中矣。(尧曰。)