

劉宗周對朱熹、陽明及其後學

《大學》詮釋之反思*

王涵青**

(Han-Ching Wang)

摘要

劉宗周以「支離」為朱熹、陽明與陽明後學詮釋《大學》文本的主要問題。其認為朱熹的〈格致補傳〉基本合於《大學》格致之意，陽明批其支離是不恰當的，但格致工夫應放回《大學》文本且不可脫離「知本」之旨；然而，朱熹的格物窮理工夫對「先討論物理」的要求又容易造成對知本之旨的遺忘，並且，對

* 本文受黃岡師範學院博士基金項目支助，項目名稱：劉宗周的經典詮釋方法與明清之際學術轉型問題，項目編號：2042019004。感謝審稿委員給予本文的寶貴修改意見以及對論述上不足之處的提點。

**作者為輔仁大學哲學系博士，現為黃岡師範學院文學院副教授。



《大學》的詮釋忽略了誠意與慎獨的重要性，以意為心之所發，以慎獨為動察工夫等，成為朱熹《大學》詮釋「支離」之弊。又對陽明而言，則認為陽明《大學》詮釋的最主要的問題，即其透過致良知之教所詮釋的《大學》意旨與《大學》本旨的差異，宗周總結為「將意字認壞、將知字認粗」，即《大學》中的誠意與格物致知概念的詮釋問題；因此，劉宗周將良知學回歸孟子，與《大學》分隔，批判陽明以誠意為第二義，以意為已發導致工夫的不足，進而必須將正心定為未發工夫、修身定為已發工夫，使得一貫的工夫次第顯得搖擺不定而顯「支離」並缺乏整體性，亦導致四句教的詮釋問題，以及陽明後學的種種弊端。

關鍵字：劉宗周、大學、支離、格致、誠意。

收稿日期：2020/06/22，接受日期：2021/01/15。



壹、前言

劉宗周思想延續著宋明儒一直以來所思考的問題，概念使用與主張建構的論述資源，就經典詮釋之層面言，亦為宋明儒依據的《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《易》等經典，此經典之依據與宋明儒一直以來的「對佛教思想之否定以及擺脫漢儒傳統，以歸向先秦儒學之本來方向。」¹的基源問題有關。然而在回歸先秦儒學本來方向的過程中，宋明儒所依循之經典，除了緊抓代表先秦孔孟儒學自身思想的《論語》與《孟子》，更涵擴秦漢之際的《易傳》、《大學》、《中庸》。至於為何要在《論》、《孟》之外另尋理論建構的養分？一方面有著經典歷史傳承上的影響因素，回到基源問題上看，可知宋明儒者對《易傳》、《大學》、《中庸》這些典籍之使用實有明確意圖，在強調不流於佛老且能對抗佛老（尤以佛學為主）完整形上學、心性論、工夫論理論系統之問題意識中，選擇了這些典籍與孔孟心性論結合，此成為宋明理學發展的重要特徵。再看劉宗周所處的時代，外在環境為明清鼎革之際，就其理論根源之內緣因素上，則處於陽明學發展的困境中，如牟宗三引劉宗周所謂的「情識而肆」與「玄虛而盪」

¹ 勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015年，頁36。



二者；²然而，在理解王學流弊問題之過程中，其亦明白王學本身形成過程的內緣因素，又在於對程朱以來性理之學工夫過於支離的補偏救弊企圖。如此，面對宋明以來理學與心學發展而導致的尊德性與道問學之爭以及之弊，劉宗周如何於兩者間重新統整與建構，完成宋明儒學理論體系，則成為其體系建構的基源問題所在，³亦為其經典詮釋的基礎。

當我們將此思路放置於劉宗周尤其重視的《大學》上，慎獨作為其哲學最高概念範疇，由《大學》與《中庸》而出，其晚年就著《大學》中的誠意發展了慎獨思想，又為其理論發展的重要環節。牟宗三言《大學》的格物致知之學因劉宗周誠意學的參入可分為三系，宗周所屬「格究『物有本末』之物而致知本知止之知」一系與陽明、朱子各有分別，然其有就心宗言慎獨誠意縮得太緊而糾結難解之

² 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，臺北：台灣學生書局，2000年，頁454。

³ 如杜維明所論，劉宗周思想發展的特點無疑深受陽明與其後學影響，此影響當然比受朱熹的影響大，但劉宗周的理論向度基本上是要回到朱熹，劉宗周的整體思路發展並非順著陽明的路子發展下來。因此雖然我們今天一致的評價劉宗周思想為心學一脈，且著重其與陽明的聯繫以及其對心學的改造，但實際上就其問題處理與理論建構的整體性而言，是包含著理學與心學發展，或更精準地說是朱熹與陽明學發展的總體回應。杜維明、東方朔，《杜維明學術專題訪談錄--宗周哲學之精神與儒家文化之未來》，上海：復旦大學出版社，2001年。頁95。



處，⁴牟宗三就宗周文本糾結纏繞之處的拆解與分析十分透澈，而本文則試圖回到宗周《大學》詮釋的相關文獻，劉宗周就《大學》為題旨而現存之文獻，包括思想中期 52 歲（崇禎 2 年）的《大學古紀約義》，中期以後（51 歲以後，崇禎年間）為諸生講《大學》而作的《大學雜言》，以及思想後期兩次就《大學》篇章進行的改本與章句詮解，分別為 62 歲（崇禎 12 年）編著的《大學古記》與 68 歲編著的《大學古文參疑》，另外當然還有更多與《大學》內含之概念有關的各種論述著述。然而，在此詮釋過程中，劉宗周到底如何的進行實際的文本詮釋操作，回應其基源問題？在此操作過程中，劉宗周首先必須釐清的，即上述所言在理學與心學兩端在《大學》文本詮釋中的爭論與弊端，因此，本文即就著劉宗周對過往宋明儒者《大學》詮釋的反思為主軸，對劉宗周的《大學》詮釋方法進行第一層次的解析。⁵

⁴ 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁 484-486。

⁵ 就審稿委員之審查意見，希冀透過此處對本文論述之整體思路與背景的說明，進行扼要回應，以利於讀者對於本文之論述容易產生的相關疑惑能有基本釐清。就劉宗周之《大學》經典詮釋研究而言，本文為筆者於此論題相關研究的系列文章之一，另兩篇文章〈從《大學》詮釋的幾個基本問題論劉宗周《大學》詮釋方法之基礎〉與〈劉宗周的《大學》詮釋方法〉已分別發表於學術期刊，本文則屬前兩篇已發表文章的中間關聯部分，三篇文章合而為筆者劉宗周《大學》經典詮釋研究的整體。因此，本文之論述，緊扣劉宗周文本，針對劉宗周對朱熹、陽明及其後學《大學》詮釋的正反面論述進行整理與釐析，目標在於確立劉宗周《大學》經典詮釋上的關注點以及其欲解決的問



貳、對宋明儒者《大學》詮釋反思之基本思路

以《大學》詮釋層面言，劉宗周思想以慎獨與誠意為核心範疇，《大學》與《中庸》則為此核心之經典根據，並分別形成由心宗（《大學》）與性宗（《中庸》）說慎獨兩脈絡。就《大學》言，首先可見其對此部典籍的定位：

題，以此為基礎，筆者於〈劉宗周的《大學》詮釋方法〉此最後一部分的研究，因此得以有明確對治的論題，並於此思路上提出劉宗周於《大學》詮釋上以「一貫」為核心的方法論意識，進一步釐析其《大學》詮釋的問題意識與操作方法，以《大學》詮釋文本為例，解析了劉宗周如何完成理學與心學兩者間的重整與建構。如此，本文題目所提出之「反思」，其論述之關注在於劉宗周對朱子、陽明及其後學的反思，而尚未進入到筆者自身觀點對劉宗周之詮釋的反思，相對也較少提到當代學者的相關反思。另外，審稿人提到的關於對劉宗周《大學》詮釋的不足，劉宗周之詮釋亦可能非《大學》本意（譬如就「意」概念、誠意說的發展），又或者如劉宗周對朱熹、陽明的批判不一定準確，譬如論朱熹之格物工夫「先討論物理」容易造成之「支離」，或評論陸象山直指本心而擱置窮理切斷了由主體自身往外發展的可能等，此部分的後設性批判，一方面因其非本文設定之寫作目標，因此較少論及，另一方面，在筆者關於宋明理學家經典詮釋的方法論意識研究思路下，首先可以理解回歸先秦儒家經典為宋明理學家的一貫標準，因此，在理學的相互辯證過程中，批判彼此未符合先秦儒學經典原意，亦為宋明儒者一貫的辯證模式，但在此模式之下的實際情況則是，透過對經典的詮釋，宋明理學家各自在其方法論意識之中，對經典的義理進行了擴展，就詮釋的成果而言，其確實難以只是經典的「原意」，反而是豐富與躍昇了經典的義理，如此，筆者於劉宗周此部分論述的釐析，確實較少論及上述問題，而試圖先就劉宗周的文本本身進行透徹理解。



大學教人之法，以盡於學記及錯簡文王世子等篇。此篇則直發其道之所在如此，正所為學其理之謂也。又大學對異端曲學而言，異端曲學，語齊、治、均、平而不本於身，語格、致、誠、正而不通於世，故幻之為佛、老，放之為莊、列，卑之為管、商，偏之為楊、墨，執之為子莫，而百家小說又紛然雜出乎其間，皆所謂截流斷港，支離窒礙之已甚，其病至於惑世誣民，率天下而為禽獸異類者此也。惟大學直提人道全局，了無欠缺，理一而分殊，守約而施博，其階級次第實出於天道之自然而不假造作，蓋自繼天立極之聖，堯、舜以來，相傳至於今日，皆此學、此道，而惟孔子集其成，其門弟子遂譜之以教萬世。後之入道，舍是篇無由入。⁶

《大學》是一部「入道之書」，劉宗周並不關注《大學》作者與成書時間等問題，在《大學古記約義·章句》中順著宋明儒常見的思路以孔曾之言、子思述之為說，但也並非對《大學》成書的問題沒有意識，只是在其思維脈絡中，《大學》在學理上的重要地位是決不可忽視的。《大學》提供了一以天道自然為基礎的清晰入道次序，相對於當時的「異端曲學」，以人之主體（身）為主的格致誠正層層擴展（世），齊治均平之發展基礎又本於人之主體，

⁶ 《大學古記約義·大學》，第二冊，頁 603-604。吳光主編，《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2012 年。本文劉宗周原典之引用均依據此版本，後之注釋直接標明篇名、冊數、頁碼。



而所謂的異端曲學或如道、法、墨各家，又或如劉宗周當世所對峙的佛老等，若以《大學》之嚴謹序列對照之，則均顯得「截流斷港，支離窒礙」。

到了思想後期，隨著對《大學》之重視與對陽明之學說理解更加深刻，可見其云：

良知之教，如日中天。……學則所以去蔽而已矣，故大學首揭「明明德」為復性之本，而其功要之知止。又曰「致知在格物」，致知之知不離本明，格物之至祇是知止，即本體、即工夫，故孟子遂言良知云。孔、孟既歿，心學不傳，浸淫而為佛、老、荀、楊之說，雖經程、朱大儒講明救正，不遺餘力，而其後復束於訓詁，轉入支離，往往析心與理而二之。⁷

在此一貫的人道序列上，劉宗周明確的以「即本體，即工夫」的方法論意識收攝，「本」與「止」看似兩端，但此知之致不離本明，如何致此知的格物即在知止，因此，復性之本在於知止工夫，不是本體與工夫的二端割離。對劉宗周而言，《大學》文本自身所言即是在此即本體即工夫的脈絡下的設計，而後學工夫與本體二分，人之主體（身心）與天理的二分，雖然透過宋明以來程、朱的救正，但仍轉入支離，而陽明之學又在救正此支離。由此可見，「支

⁷ 〈重刻王陽明先生傳習錄序〉，第五冊，頁 520-521。



離」是劉宗周觀察《大學》詮釋問題的核心觀點，在立場上，基本上其對有宋以來大儒有一定肯定，但再深入理論細節，則將各有針對性的批判。⁸不過其最主要的是針對朱熹與王陽明二者的詮釋問題而思考。

因此，就其對宋明儒者《大學》詮釋之反思而言：

首先，在〈與王佑仲問答〉中，劉宗周回到宋明儒基源問題的儒佛之辨論述中，看劉宗周就著朱子、象山、陽明的陳述，其言：

虞廷之訓曰：「道心惟微。」佛氏者，微吾儒之微而離道者也。又必先之曰：「人心惟危。」禪宗者，危吾儒之危而遠人者也。此儒、釋異同之大較也。宋儒自程門而後，楊、游之徒浸深禪趣，朱子豈能不惑其說？故其言曰：「佛法煞有高妙處。」而第謂「可以治心不可以治天下國家」，遂辭而闢之。將吾道中靜定虛無之說，一並歸之禪門，惟恐一托足焉。因讀大學而有得，謂：「必於天下事

⁸ 如《學言中》言：程子（叔子）云：「凡言心者，皆指已發而言。」是以念為心也。朱子云：「意者，心之所發。」是以念為意也。又以獨知偏屬之動，是以念為知也。陽明子以格去物欲為格物，是以念為物也。後世心學不明如此，故佛氏一切掃除，專以死念為工夫，及其有得，又以念起念滅為妙用。總之，未明大道，非認賊作子，則認子作賊。（《學言中》，第三冊，頁 379）



物之理，件件格過，以幾一旦豁然貫通之地，而後求之於誠正。」故一面有存心之說，一面有致知之說。……既已失之支離矣。至於存心之中，又復分為兩便，曰：「靜而存養，動而省察。」致知之中，又復岐為兩途，曰：「生而可知，義理耳。若夫禮樂名物，亦必待學而後有以驗其是非之實。」安往而不支離？蓋亦禪學有以誤之也。象山直信本心，謂「一心可以了當天下國家」，庶幾提綱挈領之見，而猶未知心之所以為心也。故其於窮理一路，姑置第二義。雖嘗議朱子為支離，而亦不非議朱子格致之說。……窺其意旨，委犯朱子「心行路絕」、「語言道斷」之譏。文成篤信象山，又於本心中指出「良知」二字，謂「為千聖滴骨血」，亦既知心之所以為心矣。天下無心外之理，故無心外之知。而其教人，獨惓惓於去人欲、存天理，以為致良知之實功，凡以發明象山未盡之意。特其說得良知高妙，有「妄心亦照，無照無妄」等語，頗近於不思善惡之說，而畢竟以自私自利為彼家斷案，可為卓見。合而觀之，朱子惑於禪而闢禪，故其失也支；陸子出入於禪而避禪，故其失也麤；文成似禪非禪，故不妨用禪，其失也玄。⁹

由「微吾儒之微而離道」與「危吾儒之危而遠人」兩面向可知，劉宗周清楚佛教義理在本體與工夫論面向之論述與宋明儒的糾葛，因此在形上學與工夫論等理論建構內

⁹ 〈與王佑仲問答〉，第三冊，頁 300-302。



涵有許多類似之處，但佛教義理基礎在於「對世界的否定與捨離」，因此是「離道且遠人」的；回到宋明理學發展之初，對峙著佛教的本體、心性、工夫等論域範疇的挑戰，在劉宗周之前的宋明儒者就此激發了豐富的義理問架，但在排佛之中又難以避免佛教義理的影響與融入。朱熹為了間隔二者，避免禪宗工夫只求在主體自身頓悟的空泛，而分立「存心」與「致知」內外工夫，又在「存心」中分立「靜存與動察」¹⁰、「致知」中區分「義理之生知與禮樂名物之學知」，使工夫走向支離；象山為了修正朱熹的支離而直言本心，言格致卻將窮理旁置，則又切斷了工夫由主體自身往外發展的可能；最後，陽明以致良知之教發展修正象山本心之學未盡之說，但某些論述則又有不思善惡的佛學傾向。如此，劉宗周分別用「惑於禪而闢禪」、「出入於禪而避禪」、「似禪非禪，故不妨用禪」而失之以「支、龐、玄」評論朱子、象山、陽明的論述，朱熹闢之過猛、象山實際上與禪宗有一致思路、陽明游移其中，雖共有闢佛歸儒之企圖，但各有缺失。

¹⁰ 朱熹工夫論受程伊川「涵養須用敬，進學則在致知」的工夫主張影響，亦可二分為「居敬」與「致知、格物、窮理」兩脈絡，如《朱子語類》云：問曰：「思得為學之要，只在主敬以存心，格物以觀當然之理。」曰：「主敬以存心，却是。下句當云：『格物所以明此心。』」（《朱子語類·卷第一一八》，第十八冊，頁3737）以主敬存心，以格物明心，而劉宗周此處存心與致知之二分即循此脈絡的引用。朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年。



次者，就論述內涵言，《大學》中所提供的概念範疇，確實為宋明儒者建構理論的重要基礎。以下再就一則朱熹與王陽明的《大學》詮釋言：

自格致之旨晦，而聖學淪於多岐：滯耳目而言知者，徇物者也；離耳目而言知者，遺物者也。徇物者，弊至於一草一木亦用工夫；而遺物求心，又逃之無善無惡；均過也。故陽明以朱子為支離，後人又以陽明之徒為佛、老，兩者交譏而相矯之，不相為病。入大學之道者，宜折衷於斯。¹¹

就著《大學》最分歧與備受關注的格致概念，格致作為一工夫主張，有朱熹脈絡的徇物窮理滯於耳目，亦有陽明脈絡的致本心良知的遺忘外物，陽明以朱子支離，自己在修正上卻又走向佛老，各有不當；不過，就著劉宗周自身立場，其仍是認為陽明的修正就著工夫的收攝以解決朱熹工夫過於割離的問題有正面意義。

以下，即分別就劉宗周對朱熹與王陽明《大學》詮釋上的反思內容，進行疏理，而除了朱熹與陽明外，最後亦就劉宗周對宋明以來其他儒者對《大學》詮釋上的各種反思，一併進行整理。

¹¹ 《大學古記約義·格致》，第二冊，頁 610。



參、對朱熹《大學》詮釋之反思

在《大學》詮釋的核心問題，即格致工夫的討論上，對於朱熹與陽明的格致說，劉宗周於《大學雜言》中分辨到：「朱子格物之說，雖一草一木，亦須格得十分透徹。……朱子言一草一木亦格其切於身者，如周子庭前草，謂其『與自家生意一般』便是。文成本欲詆其說，故專就一草一木上用工夫，安得不困！」¹²此處首先為朱熹格物之說的意涵進行辨析，一般認為王陽明學朱子格物工夫以格竹不得其說後，逐漸遠離程朱理學，才有更之後開啟陽明學的結果，然而陽明之格竹工夫實踐行動，應是對朱熹格物工夫的誤解，〈格致補傳〉開頭言：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。」定調了致知—格物/窮理的工夫序列，朱熹言：「格物，是逐物格將去；致知，則是推得漸廣。」¹³由此我們會說所謂格物是就經驗世界中的各種事物之理逐一理解，然後才能致知（推得漸廣），但所謂「推得漸廣」是推什麼而漸廣？也就是關於對經驗世界中各種事物，我們要「格」（理解）的是什麼？陽明之弊即在於忽略了格物窮理的目的，而淪陷於瑣碎的物理本身。劉宗周在此似乎是理解朱熹的格物工夫就著外物與主體自身的連貫，甚至以周濂溪庭前草不除的「與自家生意一般」的萬物一體說連結，當然此連結是否適當，朱熹的

¹² 《大學雜言》，第二冊，頁 617-618。

¹³ 《朱子語類·卷第一五》，第十四冊，頁 471。



格物窮理工夫是否可從萬物一體的視角解釋，是有待商榷的。但亦可見出劉宗周對朱熹的格物窮理之說在理解上不致偏頗，我們再進入其學術晚期的論述中為例，其云：

格物雖格盡天下之物，然其要只是知本，蓋物有萬而本則一也。即朱子云「表裏精粗，全體大用」，正逗此中消息，可為分明。世以為支離者，誤也。若陽明先生言格物去物欲，反有礙。¹⁴

將對外的格物工夫往內收攝於「知本」的目標，而知本即知「誠意」之為本，因此要本之誠意，在此種「合一觀」¹⁵特徵顯著的論述模式下，朱熹格物窮理工夫當其「豁然貫通」後的「則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」即是工夫與本體之內/外與本/末收攝一體的說明。循此，則後以朱熹致知—格物窮理工夫為支離的批判，可說為一種誤解，如王陽明。而在此意義下，對於

¹⁴ 〈書，復李二河翰編〉，第五冊，頁 334。

¹⁵ 「合一觀」為勞思光對劉宗周理論體系特色的觀點，當代學界對劉宗周思想特色有許多不同觀點，勞說或許過於簡要，但其他各說如牟宗三「本體論地即體即用之一滾地說」，劉述先「內在一元論」，又各有所重而不見得能整體性的顯現劉宗周思想體系之特徵與面貌，因此本文在此使用「合一觀」為說。勞思光，《新編中國哲學史（三下）》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015 年，頁 455-457。牟宗三，《心體與性體（一）》，臺北：正中書局，1990 年，頁 394。劉述先，《黃宗羲心學的定位》，臺北：允晨文化，1986 年，頁 25-29。



朱熹的〈格致補傳〉，如前所述，劉宗周雖然認為此文的意涵完全可回歸《大學》本文，但其亦有言：「問：朱子補傳之說何如？……然則『格致』傳本是完也，以為未完而補之者，贅也。朱子之補傳，善會之即古本之意也，以為支離而斥之者，亦過也。」¹⁶以為《大學》未有格致之說而補傳者是一種誤解，因此為贅，但就朱熹的補傳言，其詮釋至少是合於《大學》格致之意的，因此批評其支離並不恰當。不過，劉宗周一方面將朱熹的格致工夫放回《大學》文本中，另一方面，相對於此回歸《大學》文本脈絡的思路，若朱熹的格致工夫脫離了知本，便是有問題的，其云：

致知在格物，則物必是物有本末之物，知必是知所先後之知。石本于兩節互易先後，尤見分曉。乃後儒解者，在朱子則以物為泛言事物之理，竟失知本之旨。¹⁷

在此劉宗周已從石經《大學》進行討論，應為其後期思想言論，可見在此時，其仍有朱熹格物窮理淪陷於對外經驗世界各種事物的瑣碎認知上的擔心，而有遺忘知本之旨的批判。因此一方面認同〈格致補傳〉，一方面又有「但朱子泛求物理，不免如游騎之無歸，少疏知本之義耳。」

¹⁶ 《大學雜言》，第二冊，頁 619。

¹⁷ 《學言下》，第三冊，頁 397。



¹⁸等說法。在《學言下》有另段詳細的解析，劉宗周言：

朱子之意，蓋欲人預先討論物理，而以讀書為大端，反而正之吾心，乃得反約之地。由是進而繼之以誠正之功，沛如也。然其如講明後，臨到手一著，全用不著也。曷不將此項工夫一一用在到手時？如讀書而求讀書之理，則此心明於讀書之下矣。讀書之知致，而讀書之意誠；讀書之意誠，讀書之心正矣。處事而求處事之理，則此心明於處事之下矣。處事之知致，而處事之意誠；處事之意誠，處事之心正矣。又推之事親、敬長，隨處用力，莫不皆然。如此分疏，更較親切。但此隨事省察之端，畢竟當鋪張在誠正以上款項，而於經文所謂「物有本末」，「此謂知本」之說，全無分曉，則推之誠正以往，隨處是架屋疊床，而無從見其為一貫之血脈，反不若朱註之有條理矣。¹⁹

因為格物窮理之說不能避免的要求主體工夫從外在於主體的經驗世界的事物著手，因此必須「先討論物理」，再從物理上逐層反推於主體自身，致知的「推得漸廣」才得以就著主體層面而達到「知既盡，則意可得而實矣，意既盡，則心可得而正矣。」²⁰的效果。如此之操作，劉宗周對此「一旦豁然貫通」的可能性產生懷疑，因為「先討論

¹⁸ 《學言下》，第三冊，頁 404。

¹⁹ 《學言下》，第三冊，頁 404-405。

²⁰ 《四書章句集注》，第六冊，頁 17。



物理」成了基本條件，又如朱子言：「格物者，格，盡也，須是窮盡事物之理。若是窮得三兩分，便未是格物。須是窮盡到十分，方是格物。」²¹在物理上似乎還須要窮盡其理，對其研究透徹？如此，此「豁然貫通」於物理上的主張，一方面很容易在泛求物理中遺却「格物在明心」之旨，另一方面便會形成宗周此處推論的，在讀書上、處事上、事親、敬長等各種物理上的各自格物窮理，而各自知致、意誠、心正，此種「隨事省察」的工夫操作看似合理，但難以不淪為「架屋疊床」，難以收攝，喪失朱熹格致工夫的本旨，對劉宗周言，就是喪失了「知本」之旨。此觀點一方面認為朱熹基本掌握了本體與工夫不應割裂的要旨，另一方面又認為工夫操作設定在即物窮理上出發，對如何拉緊本體與工夫始終有隔閡。

循此可見，劉宗周對朱熹《大學》詮釋上格致的說法有一定認同，單就格致工夫言，本不認為其有支離之弊，甚至認為朱熹「以『至』訓格」若「就大學前後文本熟玩之，終以朱子之說為長。」²²然此並不表示劉宗周就此準備回到朱熹理學位置上處理其所見的陽明心學問題，因此，宗周言：

朱子表章大學，於格致之說最為喫緊，而於誠意反草

²¹ 《朱子語類·卷第一五》，第十四冊，頁 463。

²² 《學言下》，第三冊，頁 404。



草，平日不知作何解？至易簣乃定為今章句曰：「實其心之所發。」不過是就事盟心伎倆，於法已疏矣。至「慎獨」二字，明是盡性喫緊工夫，與中庸無異旨，而亦以「心之所發」言，不更疏乎？朱子一生學問，半得力於主敬，今不從慎獨二字認取，而欲掇敬於格物之前，真所謂握燈而索照也。²³

在格致說的論述上朱熹深具建樹，然若回歸《大學》本身義理，對劉宗周而言，朱熹之《大學》詮釋的問題則在於忽視了誠意與慎獨二說的重要意義。就誠意而言，以意為心之所發，劉宗周認為此非《大學》本旨。就慎獨而言，劉宗周雖稱讚「朱子於獨字下補一知字，可謂擴前聖所未發」，但接續則批「然專以屬之動念邊事，何邪？豈靜中無知乎？使知有閒於動靜，則亦不得為之知矣。」²⁴可見其不贊同將慎獨僅視為動察一邊的工夫，所以，回歸朱熹的工夫主張的整體面貌來看，宗周言：

大學言「慎獨」，中庸亦言「慎獨」，慎獨之外，別無學也。……而伊、洛淵源，遂以一敬為入道之門，朱子則析之曰「涵養須用敬，進學則在致知」，故於大學分格致、誠正為兩截事，至解慎獨，又以為動而省察邊事，先

²³ 《學言下》，第三冊，頁 406。

²⁴ 《學言中》，第三冊，頁 378。



此更有一段靜存工夫。則愈析而愈支矣。²⁵

朱熹的工夫論如前所述深受程伊川「涵養須用敬，進學則在致知」主張影響，可分為「居敬」與「致知、格物、窮理」兩脈絡，但在《大學》工夫序列中分格致、誠正為兩截，又將居敬工夫二分為動察與靜存，言慎獨僅歸於動察工夫，工夫的整體面貌越拆解越支離，此即為就著理學/朱子學而言其「支離」的實際所指。

肆、對王陽明《大學》詮釋之反思

相較朱熹於《大學》詮釋上對格致說的發揮，陽明的《大學》詮釋，重點則在於同時藉著孟子「良知」概念合併而構築的致良知之教，以致良知為最高概念範疇揭示格物、致知、誠意、正心等主張。隨著劉宗周對陽明思想的逐漸熟悉與肯認，在《聖學宗要》中劉宗周將致良知視為「將上下千古一齊貫穿」的易簡直截之宗，²⁶贊其在學理上承繼且貫通了二程、朱子、陽明，本體與工夫二端均把握得當。但在為陽明學「辨難不遺餘力」而使「新建之旨復顯」

²⁵ 《大學古記約義·慎獨》，第二冊，頁 611-612。

²⁶ 夫諸儒說極，說仁，說靜，說敬，本是一條血脈，而學者溺於所聞，猶未免滯於一指而不能相通，或轉趨其弊者有之。「致良知」三字，直將上下千古一齊貫穿。言本體，則只此是極，極不墮於玄虛；只此是仁，仁不馳於博愛。言工夫，則只此是靜，靜不涉於偏枯；只此是敬，敬不失之把捉。洵乎其為易簡直截之宗也。（《聖學宗要·陽明王子》，第三冊，頁 225）



的進程中，劉宗周必須回應著當時王學流弊的種種問題，而這種問題回到根源，亦即陽明思想本身，仍必須細微考察，因此在宗周思想的後期（晚近十年間），可以見到非常多其對陽明思想本身的問題思考，就著《大學》而言，最主要的問題，當然便顯現為透過致良知之教所詮釋的《大學》意旨，與《大學》本旨的差異問題，我們可以 66 歲〈良知說〉的一段話作為指標，其言：

只因陽明將意字認壞，故不得不進而求良於知。仍將知字認粗，又不得不退而求精於心，種種矛盾，固已不待龍溪駁正，而知其非大學之本旨矣。²⁷

「將意字認壞」與「將知字認粗」放置在《大學》脈絡中相應於誠意與致知兩概念，陽明學的問題在於在理解此二概念上的錯誤定義，首先因為意字認壞而須另立良知（不在《大學》文本中）以解《大學》，進而又將知字認粗。但如前述所言，良知主張並非無意義的，所以劉宗周的意圖，首要在於將良知之學回歸孟子，與《大學》分隔，〈良知說〉開宗明義地說：「陽明子言良知，最有功於後學，然只是傳孟子教法，於大學之說，終有分合。」²⁸，又如下云：

²⁷ 〈良知說〉，第三冊，頁 286。

²⁸ 〈良知說〉，第三冊，頁 285。



孟子言本心，言良心，言人心，言不忍人之心，言四端之心，言赤子之心，不一而足，最後又言良知、良能，益勸入親切處。凡以發明性善之說，此陽明先生之教所自來也。其曰「致良知」，亦即是「知皆擴而充之」之意，然以之解大學，殊非本旨。²⁹

孟子的即心言性成為儒學心性論的核心，不學而能、不慮而知的良能、良知亦為對孟子人性論本然之性善的闡釋，劉宗周認為陽明良知概念既把握了孟子之說，則其致良知的主張，實則也就可就著孟子充實四端之心的「知皆擴而充之」之脈絡解釋，拉入《大學》文本脈絡是不必要且不合《大學》本旨的。至於如何的不合《大學》本旨，以下便就著「知」與「意」兩主要概念解析之。

首先，就「知」而言。回到《大學》文本，劉宗周明確指出「明德」與「知止」的內涵實則即陽明的良知主張，在〈學言中〉有一頗具代表的說明，其云：

大學言明德，即是良知，不必更言良知。明明德，還其本明而止，不必更言致也。止至善者，明明德之極則也。而工夫乃始乎知止，至於定靜安慮而得所止矣，則知至矣。知至，則明德之體渾然完復，而意於是乎誠，心於是乎正，推之修齊治平，一以貫之，而明德明於天下矣。故致知只

²⁹ 《學言中》，第三冊，頁 383-384。



是致其知止之知，格物只是格其有善無惡之物。如曰「致良知」，則「明明德」又頓在何處？而並誠意、正心之說，不皆架屋而疊床乎？³⁰

明德即為良知，明明德即為致良知，《大學》開宗明義透過明明德的主體修養工夫歷程進而能親民、止於至善，此至善一方面就著主體修養工夫而格致誠正以達到主體自身之內聖境界，另一方面則由主體內在之修身轉向經驗世界而逐漸達致齊家、治國、平安下的外王功業。因此，止於至善是明明德的終極目標，而其工夫之始，即在格致誠正序列上的起始，即《大學》標舉明明德、親民、止於至善宗旨後，接續而奠定的「知止」工夫，透過知止而能完成誠正修齊治平一以貫之之道，亦即是知之「至」（至善）。再回到格致概念上，則所謂致知即應該是「致其知止之知」，格物應該是「格其有善無惡之物」。對比陽明言：「身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。」³¹、「格者，正也。正其不正，以歸於正也。」³²王陽明以格物之物為意之所在，而意為心之所發，因此格物是就著主體意識已於經驗世界中而有所發

³⁰ 《學言中》，第三冊，頁 384。

³¹ 《傳習錄》，第一冊，頁 6。吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2014 年。本文王陽明原典之引用均依據此版本，後之注釋直接標明篇名、冊數、頁碼。

³² 《傳習錄上》，第一冊，頁 28。



用，對此意念所發之對象回應於主體身上的好惡/正與不正中，使不正歸於正的工夫操作，意念發用的對象何在，就是此物何在，而非整體經驗世界的各種萬事萬物，所以陽明說「無心外之理、無心外之物。」、「誠意之功，只是個格物。」³³；而關於致知之知，陽明又言：「知是心之本體。心自然會知：見父母自然知孝，見兄弟自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知，不假外求。」³⁴，良知為心之本體，為意念之根源，使良知「更無障礙，得以充塞流行，便是致其知，知致則意誠」³⁵，此「知」為良知，是於主體自身本有的本體概念，但必須透過「致知」的工夫使主體克除私意障礙，彰顯良知於主體自身，才得以使已發之意念得以誠，使心得以正。但若如此詮解，劉宗周認為則「致知」與「格物」已不在《大學》本旨上，如前所云，致知應是「致其知止之知」，格物應是「格其有善無惡之物」，如此才得以順著格致誠正而一以貫知，因此陽明之說是「架屋疊床」之舉。至於何以架屋疊床？在 68 歲時書信答史子復中，宗周云：

陽明子之言良知，從「明德」二字換出，亦從「知止」二字落根，蓋悟後喝語也。而不必以之解大學，以大學原有明德知止字義也。今於一章之中，必分格物之「物」非

³³ 《傳習錄上》，第一冊，頁 7。

³⁴ 《傳習錄上》，第一冊，頁 7。

³⁵ 《傳習錄上》，第一冊，頁 7。



物有本末之「物」，必分致知之「知」非知本知止之「知」，且以為猶有所不足也，必撰一「良」字以附益之，豈不畫蛇而添足乎？若曰：「以良知之知知止，以良知之知知本。」則又架屋疊床之甚矣！大學言致知，原以工夫言。不特「致」字以工夫言，并「知」字亦以工夫言，乃「明明德」一句中上「明」字脫出，非下「明」字脫出。今若加一「良」字，則「知」字似以本體言，全是下「明」字脫出矣。所以又有「知良知、悟良知」之說，則又架屋疊床之尤甚矣。

36

若以「正其不正以歸於正」釋格物，此物為意念發用之對象所在，而非《大學》本身言物有本末之物，以良知釋致知之知，亦非《大學》本身言知本、知止之知，且再加上「良」字成為良知，只是將相同的解釋層次疊加而複雜化。另外，就著《大學》本身言的致知，本不具陽明所謂的良知的本體意涵，而屬工夫主張，劉宗周認為《大學》的致知工夫是「學而知之」者，是透過知止而至者，³⁷此時「知」為透過知止工夫而展現的能「明」此「明德」的工夫操作，如此當然不用再加上「致」良知，或「知、悟」良知等各種工夫，如此，陽明之說當然又是一「架屋疊床」

³⁶ 〈書·答史子復二〉，第五冊，頁 342-343。

³⁷ 問：文成良知之說如何？曰：孟子言「不慮而知」為良知，大學言「知而能慮」，是學而知之也。學知之知，即良知之知而至焉者。專以良知言大學，落文成之見。（《大學雜言》，第二冊，頁 618-619）



之舉了。在此種種架屋疊床之解釋脈絡中，陽明加入的良知概念，又將造成誠意之定義的誤解。

次者，就「意」而言，劉宗周認為，整個陽明《大學》詮釋的核心問題，最終將要回到對於「誠意」概念的錯誤理解，然而劉宗周所謂的錯誤理解，其實對峙著大多數宋明儒「誠意」之基本詮釋，如黃敏浩言：「根據宋明儒的主流，無論是程、朱或陸、王的傳統，通常都是把意解釋為心之所發的。朱子在其〈大學章句〉中即以心之所發訓意，而誠意即是實其心之所發。陽明的『有善有惡意之動』中的意當然也是心之所發的意思。言發便有發動之意，所以陽明有時即以發字動字連言，而以『心之發動』說『意』。這樣看來，做為心之所發的意，其實就是一般所說的意念。」³⁸劉宗周不以意念理解誠意之「意」，在後期思想的詮釋中心很大的一部分，即是對《大學》誠意之說的重新建構，在此基礎上，其當然認同王陽明〈大學古本序〉中開頭「大學之要，誠意而已矣」的立旨之說，但實際上看，劉宗周還是很清楚陽明之說與其的差異，其云：

陽明子曰：「大學之道，誠意而已矣。」而解「誠意」仍作第二義，以遷就其「致良知」之旨，無乃自相矛盾！³⁹

³⁸ 黃敏浩，《劉宗周及其慎獨哲學》，臺北：台灣學生書局，2001年，頁128-129。

³⁹ 《大學古文參疑》，第二冊，頁579。



王陽明〈大學古本序〉中開頭立《大學》之旨以誠意，但陽明實則仍以誠意為第二義，致良知之教仍是核心，此種操作，就是起始於「將意字認壞」的問題，亦即將意視為已發的問題，其云：

先生又曰：「工夫難處全在格物致知上，此即誠意之事，意既誠，大段心亦自正，身亦自修。但正心修身工夫，亦各有用力處，修身是已發邊，正心是未發邊，心正則中，身修則和」云云。先生既以良知二字冒天下之道，安得又另有正修功夫？止因將意字看作已發了，故工夫不盡，又要正心，又要修身；意是已發，心是未發，身又是已發。先生每譏宋學支離，而躬自蹈之，千載而下，每欲起先生於九原質之而無從也。噫！⁴⁰

劉宗周指出《傳習錄》中雖以誠意為主體落實格致工夫，且上溯正心、修身，但卻又分判了正心與修身工夫的各自用力處，以修身為已發、正心為未發，未發為中，已發為和，此種建構，似乎是在良知工夫外另立不同工夫徑路，此便很容易引起疑問，良知工夫是否有所不足？而此不足又何在？劉宗周指出，此種種問題即在於，工夫過程中將意視為已發，導致工夫僅在已發之意上誠之的明顯不足，缺乏未發一邊工夫，或是工夫就整體而言的不完整，因此陽明就著其立場又將正心定為未發工夫，修身定為已

⁴⁰ 《陽明傳信錄三·傳習錄·徐愛記》，第七冊，頁 55。



發工夫，在《大學》應該是一貫的工夫次第序列上搖擺不定，導致「支離」。所以，格致誠正此四者，就主體自身修身工夫的內在層面言，必須具有一體性，宗周云：

然區區「誠意」之說，竊亦偶窺聖經而及此。一則不欲說壞「意」字，謂心、意、知、物只是一串事，不應心與知合作一事，而獨置意於膜外。若意是有善有惡之意，則心亦是有善有惡之心，知亦是有善有惡之知，并物亦是有善有惡之物，卻又如何一一反之無？竊以自附於龍溪先生之旨，非敢為倡也。一則不欲說粗「意」字，謂大學之教只是知本，不應致知之後首入粗根，先洩此一點靈光於末梢一著，而且云「欲正其心之本，先誠其意之末」，終屬顛倒。⁴¹

意若是有善有惡的，放在陽明四句教的脈絡中，指的是已發意念的有善有惡，劉宗周指的則是能「好好色，惡惡臭」的此心最初之幾，此好善惡並非已發，而是「言自中之好惡一於善而不二於惡。一於善而不二於惡，正見此心之存主有善而無惡也，惡得以所發言乎？」⁴²因此必須就未發之心之所存訓意，才能一貫心意知物四者，如此，若就陽明的四句教對《大學》的詮釋，則是大有問題的。首先，在於不能以無善無惡言心體，次者，不能以有善有

⁴¹ 〈書·答史子虛〉，第五冊，頁335-336。

⁴² 《學言上》，第三冊，頁352。



惡為心之所發的意念言「意」，否則將造成「今欲求無善無惡之體，而必先之於有善有惡之意而誠之，是即用以求體也。即用求體，將必欲誠其意者先修其身，欲修其身者先齊其家，又先之治國平天下，種種都該倒說也。」⁴³的困境，只在用上做工夫，且將《大學》的工夫次第序列顛倒了。再次，就已發意念言誠意，則後續的知善知惡的良知，則落為第二義，即「且所謂知善知惡，蓋從有善有惡而言者也。因有善有惡，而後知善知惡，是知為意奴也。良在何處？又反無善無惡而言者也，本無善無惡，而又知善知惡，是知為心崇也。良在何處？」⁴⁴一方面使得知僅能跟隨著已發意念，不符陽明良知本義，另一方面心之本體無善無惡，此知之知善知惡是無根的，當然，此知也就不在是《大學》文本中所述的知止、知本之知。最後，格物亦非為善去惡的革除意念之不正，而在於「格其有善無惡之物」，此物是要回到《大學》物有本末之物上言。

總之，就著意與知兩概念為主軸，劉宗周一方面將陽明在此脈絡上以《大學》為文本所進行的概念建構與詮釋，包括四句教之內涵，逐一指出問題所在；另一方面，又可見其對陽明之說基本的肯認，在此立場上為陽明「辨難不遺餘力」的企圖。

⁴³ 《學言中》，第三冊，頁 381。

⁴⁴ 〈良知說〉，第三冊，頁 286。



伍、對其他宋明儒者《大學》詮釋之反思

劉宗周對《大學》詮釋的反思主軸放在朱熹與陽明身上，對其他宋明儒者，主要以陽明後學為對象。不過，若以「慎獨」概念言，劉宗周認為周濂溪的「主靜立人極」主張為「慎獨」的最佳詮釋，只是在脈絡上此主要呈現的是就《中庸》面向而論的「慎獨」，在其思想中後期間過渡中的 57 歲時的《聖學宗要》，其言：「愚按孔門之學，其精者見於中庸一書，而『慎獨』二字最為居要，即太極圖說之張本也。」⁴⁵可見此連結，⁴⁶劉宗周對周濂溪的認同，從其思想早期以來便始終維持一貫，如其云：

及觀學、問、思、辨、篤行五者一齊臚列，分明知行並進，而大學又以誠意先致知，致知外更無誠意之功，何與？弟謂聖學要旨攝入在克己，即大、中之旨攝入在慎獨，更不說知說行。周子「學聖有要」一段亦是簡截，與克己慎獨相印證。⁴⁷

⁴⁵ 《聖學宗要》，第三冊，頁 229。

⁴⁶ 在《聖學宗要》中劉宗周除了以「慎獨」為周濂溪《太極圖說》的張本之說，周濂溪「主靜立人極」的思想宗旨甚至形成了其於此對張載、程明道、朱熹、王陽明等人進行詮釋與疏理的基準。相關彙整與討論可參見高海波，《慎獨與誠意--劉戡山哲學思想研究》，北京：生活·讀書·三聯書店，2016 年，頁 275-282。

⁴⁷ 〈書·與陸以建二〉，第五冊，頁 267。



「主靜立人極」，只是誠意好消息。⁴⁸

以上兩則引文，下一則以「主靜立人極」為誠意能得以展現的理想狀態，但實際上劉宗周對「主靜立人極」與「誠意」的關聯如何呈現，並沒有更多論述，大抵只是在後期誠意說思路的觀點上，提出了此想法。再看上一則其思想早期的書信中可見，劉宗周認為《大學》與《中庸》中的「慎獨」由克己工夫攝入，且以周濂溪「學聖有要」之說最能相印證，在此時其劉宗周對「慎獨」還未形成為其學術宗旨的最高概念範疇，但就著《大學》與《中庸》文本脈絡而言，其仍是肯定周濂溪思想於此之貼合，雖然實際上濂溪思想並非由《大學》亦或《中庸》為經典依據而建構者。

回到劉宗周對王學流弊的思考上，除了上述就陽明本人思想的深刻討論，對陽明後學，最受矚目者，即劉宗周晚年一段評論，其云：

今天下爭言良知矣，及其弊也，猖狂者參之以情識，而一是皆良；超潔者蕩之以玄虛，而夷良於賊，亦用知者之過也。夫陽明之「良知」，本以救晚近之支離，姑借大學以明之，未必盡大學之旨也。而後人專以言大學，使大

⁴⁸ 《學言下》，第三冊，頁 402。



學之旨晦；又藉以通佛氏之玄覺，使陽明之旨復晦。⁴⁹

牟宗三以「情識而肆，玄虛而蕩」為王學流弊問題的主旨，即來自於此。回到此段的文本脈絡上看，此針對泰州與浙中王學之批判的論述內涵又與《大學》文本之詮釋有絕對關係，因此，《大學》即在此傳述的解構與建構過程中，不顯其旨。然而，劉宗周在陽明後學的批判上，最具有針對性的，主要則在對王龍溪的批判，可以以下兩段為代表，宗周云：

龍溪四無之說，心是無善無惡之心，是為無心；意是無善無惡之意，是謂無意；知是無善無惡之知，是謂無知；物是無善無惡之物，是謂無物。並無格致誠正，無修齊治平，無先後，無本末，無終始，畢竟如何是大學的義？⁵⁰

王門矯朱子之說，言良知復以四事立教，言無、言有、言致、言格，自謂儘可無弊。然宗旨本定於無，已是一了百當，故龍溪直說出意中事。但恐無之一字不足以起教也，故就有善有惡以窮之。仍恐一無一有對待而不相謀也，故又指知善知惡以統之。終病其為虛知虛見也，又即為善去惡以合之，可謂費盡苦心。然其如言心而心病，言意而意傷，言知而知岐，言物而物龐。四事不相為謀，動成矛盾。

⁴⁹ 《證學雜解·解二十五》，第三冊，頁 248。

⁵⁰ 《學言上》，第三冊，頁 328。



本欲易簡，反涉支離。蓋陽明先生偶一言之，而實未嘗筆之於書為教人定本，龍溪輒欲以己說籠罩前人，遂有天泉一段話柄。甚矣！陽明之不幸也。⁵¹

王龍溪四無說「心意知物」皆以無論之，劉宗周則以「無心、無意、無知、無物」評價，最後，便是將本/末、先/後一律消解，在主體自身上無格物、致知、誠意、正心，由自身往外推擴亦無修身、齊家、治國、平天下之道，因此絕非《大學》本旨，《大學》的成書對治當時的異端曲學，而就著《大學》詮釋而立的四無之說，大抵又成了另一種的異端曲學。在立場上，劉宗周對陽明本人是深為肯定的，但如前段所言，就陽明天泉證道的四句教宗旨，其頗有質疑，因此在此，宗周雖以較低的姿態言四句教本身「僅可無弊」，僅是陽明「偶一言之」，但絕非「教人定本」，因為四句教之說無法避免以「無」開端言「無善無惡心之體」之困難，以及容易與佛學混淆的可能，所以接著以意的有善有惡將有與無相互對待，使無不致空泛無應，但僅以有無相對待又恐缺乏對治的主體，因此又舉知善知惡的良知主體統合之，繼而又擔憂此良知主體所對治之對象淪於空泛，再以為善去惡是格物規範之，此不可說不是「費盡苦心」，但最終導致「心意知物」四者在詮釋上的矛盾與難解，因此由四句教到四無說，實則均為「本欲易簡」而「反涉支離」之說。所以，一方面在對陽明學

⁵¹ 《學言下》，第三冊，頁 405。



的認識上，不可以四句教為理解途徑，另一方面對陽明後學的認識上，要理解王龍溪的四無說絕對有失於陽明學宗旨，當然，亦絕對不合《大學》本旨。

陸、結論

「支離」，為劉宗周對過往宋明儒者《大學》詮釋的批判主軸。導致支離的原因，一方面在於對《大學》文本整體性與一致性的忽略，而有多餘的增加或援引，譬如朱熹的〈格致補傳〉或陽明的援孟子良知入《大學》；另一方面則因著前述的失誤而導致在概念確立與定義上的錯誤，如朱熹格物窮理的容易偏離知本之旨、朱熹與陽明對意為已發的定義導致的種種問題。為了解決此種種支離之弊與各執己見之爭，使得劉宗周學術思為的立場與見解，其實以不僅是在於當時時代背景下的王學流弊問題而已，陽明學的興盛與流弊，或許是當時大多知識份子共同的學術課題，甚至是共同的基源問題，但在理學與心學（道問學與尊德性）各有立場的設定下，理學的反動興起了心學，心學的反動似乎又鼓動了理學，由此可見得清初理學或說是朱子學再次興起的契機。但若回到本文劉宗周的反思脈絡中，可發現我們不能直接的以各有立場的設定如此簡要直截地分判明清之際在宋明理學發展脈絡下的學術主軸轉變，劉宗周就著《大學》文本詮釋脈絡對於朱熹與陽明論述的反思，可見得其不僅是立基於心學或理學僅此一邊的



立場，雖然陽明學對其之影響與其對陽明思想之肯認立場是明確的，但回到學術思辨的歷程中，劉宗周仍公平且細膩的處理了其所見的朱熹與陽明在《大學》詮釋上的各種支離之弊到底為何，立基於此，其自身對於《大學》詮釋的理論建構與調整，才得以建構。而此建構的基本立場，則在於對《大學》文本的回歸與收攝，但此種回歸與收攝，又並非只將《大學》文本高舉而丟棄其他經典，而是清楚判別了各經典的基本定位後，再進行整體義理間架的建構與連結，以及就著個別經典延伸的詮釋與發展。

因篇幅限制，本文尚未涉及劉宗周自身對於《大學》詮釋的方法意識與操作層面的正面建構論述。但由本文以《大學》文本為例之解析已知，劉宗周作為宋明理學殿軍，其對於程朱理學與陸王心學兩大脈絡所進行的體系反思與調整重構的立場與企圖。



參考文獻

- 朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 牟宗三，《心體與性體（一）》，臺北：正中書局，1990年。
- 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，臺北：台灣學生書局，2000年。
- 吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2014年。
- 吳光主編，《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2012年。
- 杜維明、東方朔，《杜維明學術專題訪談錄--宗周哲學之精神與儒家文化之未來》，上海：復旦大學出版社，2001年。
- 高海波，《慎獨與誠意--劉蕺山哲學思想研究》，北京：生活·讀書·三聯書店，2016年。
- 勞思光，《新編中國哲學史（三上）（三下）》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015年。
- 黃敏浩，《劉宗周及其慎獨哲學》，臺北：台灣學生書局，2001年。
- 劉述先，《黃宗羲心學的定位》，臺北：允晨文化，1986年。



Liu Zong-zhou's Reflection on the
Interpretations of *The Great Learning* Made by
the Confucians from the Song and Ming Dynasty

Abstract

Liu Zong-zhou considers “diversions” to be the major problems with the interpretations of *The Great Learning* by Zhu Xi, Wang Yang-ming and his followers. Liu believes that Zhu’s A Supplementary Commentary on Ge Wu Zhi Zhi (investigation of things and acquisition of knowledge) basically matches the meaning of Ge W Zhi Zhi from *The Great Learning*. However, Zhu Xi’s idea of “Ge Wu Qiong Li” (investigation of things and fathoming of principles) demands to investigate things first, which easily leads to the negligence of “knowing the root.” Moreover, Zhu’s interpretations about *The Great Learning* overlook the importance of “sincerity of the will” and “vigilance in solitude.” With regards to Wang Yang-ming, the major problem with his interpretations is that the theme of *The Great Learning* as



explicated by his theory of Zhi Liang Zhi (extension of innate knowledge) is distinct from the theme of the text itself in terms of the concepts of sincerity of the will and Ge Wu Zhi Zhi. Therefore, Liu traces the theory of innate knowledge back to Mengzi instead of *The Great Learning* and criticizes Wang as his interpretations of sincerity of the will, correction of the mind and cultivation of the self look incoherent, diverted and fragmented. The problems with such interpretations lead to the wrongful interpretations about the four dicta and all the problematic issues with Wang's followers.

Keywords: Liu Zong-zhou 、 *The Great Learning* (*Daxue*) 、 Diversion 、 Ge Wu Zhi Zhi 、 sincerity of the will.

