

有不能已者。^①

这就表明,罗汝芳对“孝弟慈”的理解不仅限于儒家经典中冬温夏清的方式,服从长上的要求等,而是容纳了从供养父母、抚养子孙,到安生全命、勤谨生涯、保护躯体,以至光大门户、显亲扬名等一系列价值,这些价值可以说都是体现了家族伦理的原则和规范。因而,罗汝芳以“孝弟慈”为根本原理的思想,不仅强调了传统儒学的伦理优先立场在全部为学中的地位,而且,正如王艮一样,他在孝弟慈的家族伦理解释下,肯定了为家庭而追求财富、功名等功利性价值,以及保护自我,勤勉从业等伦理规范,换言之,在孝弟慈的方式下,世俗儒家伦理得到了充分的肯定。由于对孝弟慈的理解充分容纳了世俗儒家的家族主义伦理,使得他的“天下未有一人而不孝弟慈”的立论可以获得较高程度的普遍性。

从罗汝芳的思想来看,他对佛家的思想及体验了解较深,吸收了不少禅宗的思想,另一方面,作为泰州学派的一员,又努力把儒家伦理从精英自律伦理向世俗家族伦理扩展、转化。这两方面当然对于儒家伦理都有补充的意义,但历史也表明,这两种对儒家伦理的转化即加强对“自然”的追求和扩张世俗性价值对儒家伦理在伦理学意义上的纯粹道德性也都具有减蚀作用。如何使儒家在维护固有的道德性同时,扩展其生存的向度,并与世俗价值建立起一种合理的关联,仍然值得研究。

第九节 刘宗周

刘宗周(1578—1645),字起东,号念台,浙江山阴人,因讲学于山阴县城北之蕺山,学者称他为蕺山先生。万历二十九年(1601)进士,后授行人司行人,在万历朝曾任礼部主事、光禄寺丞、尚宝少卿、太仆少卿、右通政,万历末年被革职为民。崇祯时起为顺天府尹,又任工部左侍

^① 《泰州学案三》,《明儒学案》卷三十四,第782页。

郎,因指论弊政,又被革职为民。后起吏部左侍郎、左都御史,因直节敢谏,再被革职。李自成入京,明室南渡,刘宗周起复原官,浙江失守后,他看到明王朝的灭亡已无可挽回,绝食二十日而死。

刘宗周少时从外祖父章颖学,进士后师从许孚远,明末时公推他为海内大儒,学问气节为世所重。他的门人黄宗羲说他对阳明学的态度有三次变化:“始而疑,中而信,终而辩难不遗余力。”^①他早年不喜欢王阳明之学,受顾宪成、高攀龙等人的影响,崇尚朱子学。中年之后信从阳明之说,而至晚年提出了他自己的慎独诚意为宗旨的思想。他的思想基本上仍属于王学一系的心学。尽管他成熟的学问宗旨与阳明致良知说有所不同,但他对慎独诚意的理解仍是继承了王门中向诚意发展的一派(如王栋),他的思想是与王学在明末发展的走向一致的,他的基本思想并未超出心学的范围,但对明中以来心学的发展作了一定程度的批判总结。

刘宗周是一个典型的正直的士大夫学者,平生尚忠信、严操守、重气节,他一生“通籍四十五年,在仕仅六年有半,实立朝者四年”^②,真正做官只有四年多,这是因为他敢于直言抗谏,指陈时弊,与阉党进行不妥协的斗争。崇祯皇帝虽然几次被他激怒,但也不得不承认刘宗周“清执敢言、廷臣莫及”。他的著作编辑为《刘子全书》。

(一) 意念之辨

在理学的心性论中,朱熹曾提出意为心之所发,即以意为意识活动中的现实意念。王阳明也说“身之主宰便是心,心之所发便是意”,又说“意之本体便是知”,在阳明学说中,意亦指人的意念,良知则被规定为意念的本体,即本然的、未受人欲干扰的道德理性。

刘宗周反对把意看做“心之所发”,而强调意是“心之所存”,认为身之主宰是心,而心之主宰是意。因此,在刘宗周的学说中,意是一个比

① 《行状》,《刘子全书》卷三十九。

② 《年谱》,同上,卷四十。

心更重要、更基本的范畴,也是他的心性论中的一个根本范畴,把意看成“已发”的或作用层次的概念,这是刘宗周所反对的。

刘宗周认为,《大学》本文以好恶讲诚意,他认为这个好恶不是指已发的对于某一具体对象的好恶,而是人的一种内在的好恶的意向,这个意向并不等于已发的意念,而是决定意念的、内心深层的一种本质的倾向。所以他说意不是心之所发,而是心之所存。

刘宗周认为,这个内在的、本质的意向是好善恶恶的:

然则好恶者,正指心之所存言也,此心之存主,原有善而无恶,何以见其必有善而无恶也?以好必于善,恶必于恶,……必于此而必不于彼,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,吉之先见者也。盖此之好恶,原不到作用上看,虽能好能恶、民好民恶,总向此中流出,而但就意言,则只指其必于此,必不于彼者,非七情之好恶也。意字看得清,则几字才分晓,几字看得清,则独字才分晓。^①

他又说:

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。^②

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。^③

这都是说,他所理解的心之本体是指意识主体的一种原始的意向,正如指南针的指南属性是一种“向”,这种向并不是向南转或向南进行的旅程那样,所以它不是已发;意,正如指南针固有的对南指向一样,是人心的内在意向,因而它是决定心的方向的主宰。不论意念是否产生,这种

① 《答叶廷秀问》,《明儒学案》卷六十二,第1550页。

② 《畿山学案·商疑答史孝复》,同上,第1554—1555页。

③ 同上,第1554页。

意向始终存在,所以“意无存发”^①、“意无起灭”。他在与人论心意之辨时强调:“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。”^②他坚持他所说的,意不是心的德行,而是心的本体。朱子、阳明讲的已发之心对于他来说只是意之用。由于意不是已发,所以说意无存发;意不是念,故说念有起灭而意无起灭。他说“意渊然在中,动而未尝动,所以静而未尝静也”,认为意“不属动念”、“为心之主宰”。^③刘宗周的这些说法,都是强调意与念的区别,他认为从前的思想家把意都当成了念,实际上意不是念,不是心,他说:“今人鲜不以念为意者,道之所以常不明也。”^④由于刘宗周把“意”看做心理结构中最根本的范畴,他又常把这个意称为“意根”。

刘宗周之所以提出以意为心体,把意置于良知之上,把诚意置于致良知之上,一方面是由于他看到王门后学以意念为良知、任心而行的弊病,认为这是由于从已发之心(即知是知非之心)上看良知造成的。因为,如果良知与意念都是已发,两者就可能被混淆。而且,如果按王阳明的讲法,良知是指一念为善则知好之、一念为恶则知恶之,意念就成为先在于良知的,良知就不是根本的了。所以他认为,良知的“良”不仅是一个先验性的观念,而且在心理结构上必须具有终极、原初、原始的意义。另一方面,从意识和心理体验的经验来看,我们的意念的发生和活动实际上常常根源于我们具有的深层的心理意向,正如观看球赛,如果不是由于参赛某方和我们相关,而使我们在意向上希望它赢,我们在观赛时就不会出现意念活动的紧张、激动、愤怒等意念和情绪。从未发已发的观点看,正如阳明指出的,不能笼统地说思虑未发就是中,这与病症之人不发作时病根仍在一样,人的思维念虑即使未曾发作,意向有所向,这就是静而未静;而意向偏倚,思虑未发仍不是中。修养的功夫必须从这个意根做起,使这个意根不偏不倚而止于至善,也只有这样,

①② 《蕺山学案·答董标问心意十则》,《明儒学案》卷六十二,第1552页。

③ 同上,第1553页。

④ 同上,第1552页。

意念层次的活动的道德化才能充分实现。

刘宗周认为,《易》中说的“几”也就是他所讲的意。几作为意,不是指发动的初始状态,而是制约整体的内在深微的意向。换句话说,这个几是“微几”而不是“发几”,所以他说“微之为言几也,几即意也”^①。在他看来,周敦颐所说的几者动之微,并不是指初动时的状态,而是指动的根据,动是显,几是微。他认为,如果几是动之初,则几前有静,几后有动,把整个过程割裂为无关的三截。只有把几理解为深微的意向,而这一意向始终存在并主宰过程,才是一贯之道。

(二) 独 体

刘宗周认为,上节所说的作为心之主宰的“意”,也就是《大学》、《中庸》所说慎独的“独”。朱子把独解释为独知,指人所不知的自己的内心活动。因而在朱学中,独是个已发的范畴。刘宗周则认为,独既是心体,也是性体。独知时是独,思虑未起时也是独,他说:“朱子于独字下补一知字,可为扩前圣所未发,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。”^②他不赞成仅把独作为已发独知来看待。

《大学》论诚意时说:“所谓诚其意者,毋自欺也,如恶恶臭、如好好色。”刘宗周说:“如恶恶臭、如好好色,盖言独体之好恶也。”^③又说:“其言意也,则曰好好色、恶恶臭,好恶者,此心最初之机,即四者(忿懣恐惧好乐忧患)之所自来,故意蕴于心,非心之所发也。”^④从这里可以看出,刘宗周所说的“独体”即独的本然之体,就是指意。照刘宗周看,这个“独”就知善知恶而言表现为阳明说的良知;就好善恶而言,就是他所强调的作为心之主宰的意。他又说:“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

① 《戴山学案·商疑答史孝复》,《明儒学案》卷六十二,第1554页。

② 《戴山学案》,同上,第1525页。

③ 同上,第1530页。

④ 同上,第1517页。

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。”^①刘宗周的这些看法是要把良知与意统一起来,以意释知。在他看来,“知善知恶”这个规定有可能被理解为预设了善恶之念而良知知之,这样的良知就成了后于善恶之念的东西,不成其为“良知”了。所以,必须把“好善恶恶”的意向设定为根本。这个意向不是有了对象或意念才有的,而是本来就有的,正如水本来就有向下的“意向”,指南针本来就有向南的意向。而且,刘宗周认为,在好善恶恶的“意”中已经包含了知善知恶的“知”(良知),因而良知即是意,“知善知恶之知,即是好善恶恶之意”^②，“即知即意”^③。由于刘宗周思想中对“意”作了新的理解,因而他认为意就是“独”,就是明代心学所津津乐道的“性体”,也就是陈白沙所说的“端倪”。

(三) 诚意与慎独

意与独表征心之体,诚与慎是指功夫。刘宗周突出意在心理结构中的作用,所以他特别强调诚意、慎独的功夫。

刘宗周认为,周敦颐的主静之说就是慎独的一个方法,后来南宋罗从彦、李侗静中体验未发,也是见“独中真消息”的一种方法。在他看来,宋儒求未发之中实际上就是“延平姑即中以求独体,而和在其中,此慎独真方便门也”^④。但刘宗周也指出,这并不意味着慎独只是静时功夫,或专求之于思虑未起的未发功夫。他指出,朱子把慎独解释为已发的功夫,是有见于偏于枯静之弊而发。但朱子把慎独完全看做已发功夫是由于朱子把独理解为已发之知,这是刘宗周不赞成的。刘宗周认为“意”无所谓未发已发,无论动时静时,“意”都处于内心的决定、主宰的地位。因为意是无间于动静的,独与知也是无间于动静的,从而慎独、诚意是贯通于整个动静过程中的,是不因动静变化而变化的。

① 《蕺山学案》,《明儒学案》卷六十二,第1517页。

② 同上,第1521页。

③ 同上,第1532页。

④ 同上,第1522页。

刘宗周把慎独作为为学的根本功夫,他说:“而端倪在好恶之地,性光呈露,善必好、恶必恶,彼此两关,乃呈至善,故谓之如好好色、如恶恶臭。此时浑然天体用事,不着人力丝毫,于此寻个下手功夫,惟有慎之一法,乃得还他本位,曰独。”^①他认为陈白沙所说的端倪应指好善恶恶之意,这个意也就是独。这个独是用功夫下手处,但功夫又不能用力,只有“慎独”的方法才能保定这个原初的意向。他说“独之外,别无本体,慎独之外,别无功夫”^②,“大学之道,一言以蔽之,曰慎独而已矣。”^③慎独的方法也就是诚意,所以他又说:“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,亦更无致知可言。”^④意是好善恶恶的本始意向,诚意就是保此意向不受影响。由于在刘宗周的思想中意是比良知更基本的范畴,所以他认为诚意是最根本的功夫。他说:“良知原有依据处,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。”^⑤诚意是统帅,致知是辅助诚意的方法,没有诚意的主宰,所致的知可能只是没有定向的知觉、意念,有诚意作为主导,致知才能有保证地在至善的方向上发挥作用。

从心学的发展来看,从陆九渊的明心,到王阳明的致知,再到刘蕺山的诚意,呈现为一个发展的过程。陆九渊强调“本心”,把孟子的思想加以进一步集中为心即理的原则,但意识结构与意识现象十分复杂,笼统的“发明本心”不能深入工夫地实践。王阳明有见于陆九渊功夫的“粗”,单提良知宗旨,既把心学的立场进一步明朗化、纯粹化,也使功夫实践有明白的入手处,但阳明学中的良知与意念在发生学上的关系不明朗,加上如果良知只是意念活动的监察者、评价者,这样的良知就还不能从根本上解决道德自觉的问题。刘宗周以“定盘针”为喻,以“意”为心理结构的基始意向,认为意是决定念虑活动的根源,也是真正的未

① 《蕺山学案》,《明儒学案》卷六十二,第1533页。

② 《蕺山学案·天命章说》,同上,第1580页。

③ 《蕺山学案·慎独》,同上,第1588页。

④ 《蕺山学案》,同上,第1531页。

⑤ 《蕺山学案·商疑答史孝复》,同上,第1556页。

发之中,只有使人的意向始终止于至善,意念活动才能恒归于善,才能找到最终驾驭、决定意念活动的主宰。

心一知一意的这种发展,不仅使心学的功夫更深入到意识深层里去,也使得《大学》中与心学有关的三个条目“正心”、“致知”、“诚意”都得到了充分的发展,在结构上更为周全,同时,从陆象山到刘蕺山,也表明心学的道德体验在实践中逐步深入和完善。

(四) 四德与七情

意或独体又称“中体”,指意就是《中庸》所说喜怒哀乐未发之“中”。刘宗周评论李侗时说:“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,便易横决。若于此处查考分明,如贯虱车轮,更无躲闪,则中体恍然在此,而已发之后,不待言矣。”^①他认为,如果意是未发之中,这个未发就不是一个时位的概念,因而静中体验未发,根本上说并不是要在静默中获得神秘体验,而是体验意念未发时的内在意向,而整个学问功夫也不止于静,还要从意念已发处体察意向是否有倚著之私。

刘宗周对《中庸》的“喜怒哀乐”与《礼记·乐记》的“喜怒哀惧爱恶欲”作了区分。传统上宋儒认为《易》讲的“寂然不动”与“感而遂通”可以与《中庸》讲的“未发”与“已发”相对应,以寂指未发、感指已发。刘宗周却认为:“心有寂感,当其寂然不动之时,喜怒哀乐未始沦于无;及其感而遂通之际,喜怒哀乐未始滞于有。”^②认为心“寂”的状态下,喜怒哀乐并没有消失。

为什么这么说呢?刘宗周说:

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

① 《蕺山学案·语录》,《明儒学案》卷六十二,第1515页。

② 同上,第1518页。

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。^①

在他看来，“喜怒哀乐”这“四者”不是欲，而“喜怒哀惧爱恶欲”这“七者”是对外物的反应，属于欲。七者是人的修养用功之地，而对四者则无法用功。这表明在他的理解中七情是属于现实的意识活动，而四者则是人力无法改变的自然的、必然的东西，具有本体的意义。他进一步指出，喜怒哀乐四者并不只是描述情感活动现象的范畴，从本源上说，这四者是表征气化运动秩序的范畴，“维天于穆，一气流行，自喜而乐，自乐而怒，自怒而哀，自哀而复喜”^②。他把喜怒哀乐等同于宋儒常用的元亨利贞，作为表征一切像四季流行运动一样的气化循环过程的范畴，认为每一气化过程的循环可以分为四个不同的阶段，在每一阶段上都有自己特殊的运动表现，这四者交替循环，体现了宇宙有秩序的变易过程。刘宗周认为人心也属于气，因而心的总体活动过程也是喜怒哀乐四者永久交替循环的过程。从而，即使在意识的不活跃的状态即寂然不动的状态中，正如生命没有停止一样，心并没有死亡，其总体过程并没有停止，四气仍在交替循环，所以说“当其寂然不动之时，喜怒哀乐未始滞于无”。感而遂通即意识明显活动时，四气依然交替表现，故说：“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。”^③刘宗周这个思想实际上是发展了朱熹“心体流行”的观念，而把心体流行进一步解释为气的流行，又把一气流行分为四个阶段的循环更迭，这样一种理解，本质上是把心的过程看做气的流行过程。

由于心的过程被理解为气的过程，他就把原来作为气之流行的规定（元亨利贞）同时作为心的过程的规定。或者说，由于这两个过程是统一的，他就把心的过程的规定同时作为气之流行的普遍规定。他从这样的观点认为，四者之情是四气正常交替的表现，七者之情是四气正

① 《畿山学案·语录》，《明儒学案》卷六十二，第1519页。

② 同上，第1522页。

③ 同上，第1522页。

常交替发生变异所产生的。由于四者之情是心气流行的正常条理与规定,无过不及,所以这四者也就是道德原则,他说:“《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;乐,礼之德也;哀,智之德也。而其所谓中,即信之德也。”^①喜怒哀乐就天道而言即元亨利贞,故称为四气;就人道来说即仁义礼智,故称四德。根据这种思想,性情之正与德行之理本质上是宇宙实体气的运行的正常秩序与条理。作为欲的七情,则是由于外感引发的变异,如在外感的作用下,正常的怒变而为忿懣等。刘宗周说:“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、为忧为患”。^②

由于刘宗周持上述看法,他反对宋儒“未发为性,已发为情”的说法,他认为:“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。”^③由于刘宗周认为人心始终是喜怒哀乐四气交替循环的过程,因此主张心体、性体都无动静之分。从这样的观点来看,已发只是指表情和动作态度,未发则指喜怒哀乐本然的循环。静时人仍有表情和气象,故寂然时也有已发,动时本然的循环并没有间断,故感通时仍有未发。

(五) 义理之性即气质之本性

刘宗周对理气的看法受到罗钦顺、王廷相以来明代气学思想的影响较大,他主张气是第一性的,理是第二性的,反对各种理在气先、道在

① 《蕺山学案·语录》,《明儒学案》卷六十二,第1523页。

② 同上,第1522页。

③ 同上,第1533页。

器上的思想,他说:

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,而遂能生气乎?①

吾邈之未始有气之先,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。②

他还说:“理即是气之理,断然不在气先,不在气外。”③这些清楚地表明刘宗周认为有气而后有理(道),理不在气之先,理不能生气,所谓理只是气的理,离开了气也就无所谓理,“离气无理”④。

刘宗周的理气论不仅是他对本体论、宇宙论的一种理解,对于他来说,更重要的是以这种理气论来说明关于心性的关系。所以他强调,知道了理即气之理、理不在气之先,才能知道“道心即人心之本心,义理之性,即气质之本性”⑤。也就是说,他认为,道心与人心、义理之性与气质之性的关系与理与气的关系是相同的。

刘宗周说:“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?”⑥由于理是气之理,因而性是指气质的性。天地之间流行的气是“气”,“气质”是指气积聚为一定形体的存在,即积聚为形质的气。而气质的理,就叫做性。因而性是指一定气质的性、一定气质的理。刘宗周认为“气质之性”这句话是可通的,因为“气质之性”就是指“气质的性”。而性本来就是气质的性,并没有什么独立于气质或气质之外的性。在这个意义上,只有“气质之性”这句话是可说的,其他的说法如“义理之性”就不可通了。正如理是气之理,没有独

① 《蕺山学案·语录》,《明儒学案》卷六十二,第1520页。

② 同上,第1520页。

③ 同上,第1521页。

④ 同上,第1529页。

⑤ 同上,第1521页。

⑥ 同上,第1525页。

立于气的理；性是气质的性，没有独立于气质的性。他认为，人或物只有一个性，而没有两个性，这个性就是气质之性，即人或物这一特定性质的性。气质之性就是一种类的属性，每一类事物都有其特定的气质，因而每类气质的属性便各不相同。

从理是气之理、性是气之性出发，刘宗周反对宋儒提出的人既有气质之性又有义理之性的说法，并认为气的不同造成了性的差别，所谓人性就是人类特定气质决定的性，没有第二个性。宋儒认为人之心如水，义理之性如水之清，气质之性造成了水之浊，刘宗周则认为，人心如水，气质之性即如水之清，水的浊是由习造成的。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。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，此则习之为害，而非其性之罪也。^①

在刘宗周看来，喜怒哀乐四气的正常流转，正是气质纯粹无杂的表现，未发之中即是指四气的有序运行，并不是气外的其他东西，四气的有序运行就是四德。因而，喜怒哀乐就是气质的性，就是仁义礼智，从而也就是义理之性。而气质之性归根到底又是宇宙一气流行的条理，因而气质之性也就是天命之性。如果说天命之性、义理之性是善的，那么气质之性也是善的。他还指出：

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。……须知性只是气质之性。而义理者，气质之本然，乃所以为性也。^②

① 《蕺山学案·答门人》，《明儒学案》卷六十二，第1556页。

② 《蕺山学案·天命章说》，同上，第1581页。

如果气质之性不即是义理之性,则气质本身就不是必然善的,从而任气质在理论上就是可能为善可能为不善。如果导致气质义理性二元论,那就意味性中有善有不善。这些都是刘宗周反对的。他认为性并不是一种独立的实体,性就是一定气质的特性,义理不过是指气的运行的本然状态而已。他认为“一性也,自理而言则曰仁义礼智,自气而言则曰喜怒哀乐”^①,也是强调性、理只是指气的有条理的运行。

(六) 道心即人心之本心

与气质之性的问题相联系的是道心人心的问题,正如刘宗周所说,理即气之理,“知此则知道心即人心之本心,义理之性即气质之本性”。根据理气相即的观点,他指出:

“人心惟危,道心惟微”,道心即在人心中看出,始见得心性一而二、二而一。^②

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。^③

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。^④

刘宗周反对把“人心”等同于人欲以及把“道心”等同于天理,他认为人只有一个心,这就是《尚书》中说的“人心”或《大学》中说的“正心”的心,正如人只有个性即气质之性一样。在他看来,心是一个属于气的概念,而道心则是一个性的概念,所以他把道心说成“心之所以为心”,把二者说成是心性的关系。由于刘宗周理解的性并不像朱熹那样是气之

① 《蕺山学案·天命章说》,《明儒学案》卷六十二,第1517页。

② 《蕺山学案·语录》,同上,第1516页。

③ 同上,第1543页。

④ 《蕺山学案·商疑答史孝复》,同上,第1554页。

中的一种实体(从刘宗周关于喜怒哀乐的理論来看,他认为理或性可以说就是气的正常流转的性质或状态),因而他认为道心作为所以为心,作为本心,也可以说由“意”上来体会。在朱熹学说中十分强调性与心不在同一层次上,而在刘宗周思想中摒弃了那种内在实体说,在同一层次上来认识心性的区别与关联。

刘宗周还认为:“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可一。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。”^①这表明,刘宗周有意识地在理、气、心、性、本体、功夫诸方面坚持一元论的方法原则。就他的道心说来看,从他用理即气之理来论证道心人心的关系来说,以心属气,以道心属性;而就他以意和道心皆为“惟微”、为心之所以为心来看,又以道心与意为同一的。可以认为,刘宗周思想中心与性一而二,二而一,意既是中体(未发之中),又是微体(道心惟微);既是心体(独),又是性体(莫见莫显),因为他所理解的性就是心的一种本然的条理或状态。

(七) 心性一物,即情即性

刘宗周思想中一个很重要的观点就是心性关系与理气关系是相同的,他说:“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。”^②他更明确强调“人心一气而已矣”^③。从明中期以来,理学心学都把心当做属于气的一个范畴,认为心与性的关系就是气与理的关系,这在刘宗周更为明显,他还说:

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,犹二人也。^④

① 《蕺山学案·天命章说》,《明儒学案》卷六十二,第1581页。

② 《蕺山学案·语录》,同上,第1541页。

③ 同上,第1527页。

④ 《蕺山学案·答沈中柱》,同上,第1560页。

夫性因心而名者也。……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，得性之理以贮之而后灵”，则心之与性，断然不能为一物矣。^①

刘宗周认为，既然心即气、性即理，心性之间的关系就可以由理气的关系直接推出。本体论上离气无理，故心性论上离心无性，但这种离心无性，与宋儒讲性是气不离不杂的实体的观点不同。正如罗钦顺讲理气一物，刘宗周主张心性一物，在他看来，理只是气的未发生变异的本来流转及其有序更迭，性只是心的本来流行和正常条理。所以他认为孟子说“恻隐之心，仁也”是正确的，因为孟子“以心言性”，并没有把心性分为二物。他认为《中庸》即喜怒哀乐言天命之性也是正确的，因为这也是“以心之气言性”^②。当然，刘宗周并不是认为气就是性，而是说人之心气流行运转，喜怒哀乐迭相循环，此种正常表现就是仁义礼智，就是性，因而需在气上认性，不能离气言性。

根据这样的立场，他提出了他对性与情的看法。朱熹的性情论认为仁是性，是心中之理，是未发；发而为恻隐，恻隐之心属情。刘宗周反对以未发为性、已发为情，他还认为：“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。”^③对于刘宗周来说，性情之别并不是内在的本质与外在的现象的区别。恻隐之心既是情，也是性。恻隐之心就是仁，而不是什么“仁之已发”，“指情言性，即心言性”，都是强调不要把性理解为与心、情不同层次的隐微实体。当然“指情言性”并不是泛指一切情为性，而是就恻隐等四端而言。刘宗周还说：

即情即性也，并未尝以已发为情、与性字对也。“乃若其情”

①② 《箴山学案·原性》，《明儒学案》卷六十二，第1563页。

③ 《箴山学案·语录》，同上，第1536页。

者，惻隱羞惡辭讓是非之心是也。孟子言这惻隱心就是仁，非因惻隱之发而见所存之仁也。^①

心以气言，而性，其条理也。离心无性，离气无理。……惻隱羞惡辭讓是非，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。^②

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，即惻隱之心是；义非他也，即羞惡之心是；礼非他也，即辞让之心是；智非他也，即是非之心是。是孟子明以心言性也。……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，惻隱之心，喜之变也；羞惡之心，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。^③

所谓即心即性，即情即性，是把性直截地理解为合于心气流行的正当意识与情感。人只有个性，这个性从理的方面看，即从人道的合理性来说是仁义礼智；而从气的方面看，就是喜怒哀乐的有序迭运。正如理是气之条理，性也是心之条理，性就是心气流行之机，是呈现为知觉的东西，是知觉自身的秩序、规范和条理。

（八）格物穷理

在格物穷理的问题上，刘宗周从他以慎独诚意为宗旨的立场上进行解释。在他看来，既然慎独之外别无功夫，那么格物与慎独就不能是两种不同的功夫，格物就应纳入到慎独中来理解。刘宗周主张本体为一、功夫为一，这个功夫的一就是一于慎独。他说：“慎独之功，只向本心呈露时随处体认去。”^④这个本心呈露是指意与独，“随处体认”的说法表明湛若水的“随处体认天理”说对他也有一定

① 《蕺山学案·商疑答史孝复》，《明儒学案》卷六十二，第1555页。

② 《蕺山学案·答沈中柱》，同上，第1560页。

③ 《蕺山学案·原性》，同上，第1563页。

④ 《蕺山学案·证学杂解》，同上，第1566页。

的影响。^① 这些决定了他对格物穷理的解释具有心学的色彩,故当学生问他“格物当主何说”时,他回答说:“毕竟只有慎独二字。”^②

刘宗周肯定王阳明“天下无心外之理、无心外之学”的思想,^③他对朱子学的格物穷理说也提出了批评:

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。^④

刘宗周反对把理看成外在于心的,由心去求的对象,因而他认为朱熹的格物穷理说是“支离”。他还认为:“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’。予请申曰:‘格知诚意之为本,而正修齐治平之为末’。”^⑤就是说,格物的主要对象是身,是意,这是格物之本,格致诚意虽然不排斥修齐治平,但修齐治平属于末。他认为朱子之学不懂得本末的这个道理,故“其学也支”。象山之学虽对立本之学有所见,但“其失也粗”。而阳明心学把心体说成无善无恶,“其失也玄”。他主张,上等资质的人可学朱子之学,因为他们心地清明,不会因为穷具体事物之理而失本。下等资质的人则必须先认识到“道在吾心,不假外求”,以心学的功夫立其大,否则就会失本逐末。从这些方面看,刘宗周对格物的看法是明显地站在心学的立场上的。

刘宗周提出:“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。”^⑥他认为理不限于在物,人心能统天下之理。同时,理虽统于一心,但也显现在物上。然而,格物必须立本统末,所以格物不是遍格天下之物,“格物即格其自身之物”,刘宗周是从把格物首先作为身心修养这个角度肯定淮南格物说的。而就格物的具体涵

① 宗周之师为许孚远,孚远曾学于甘泉门人唐樵,故宗周之体认说,亦其来有自。

② 《蕺山学案·语录》,《明儒学案》卷六十二,第1539页。

③④ 同上,第1528页。

⑤ 同上,第1532页。

⑥ 《蕺山学案·大学杂绎》,同上,第1587页。

义而言,他是以慎独为格物的内容,他说:“隐微之地是名曰独,……致知在格物,格此而已。独者物之本,而慎独者,格物之始事也。”^①朱子把大学之道归结为“格物”,阳明把大学之道归结为“致知”,刘宗周则把大学之道归结为“慎独”(诚意),他的这种思想,比起朱熹来,明显地属于心学的范围;比起王阳明,正如前面讨论诚意慎独时已指出的,道德与心性修养的功夫更为细致与深入。

从明代心学的传统来看,刘宗周的思想与泰州学派提供的思想材料有密切的关系。刘宗周肯定王艮的“淮南格物说”,表明他对王艮思想是很熟悉的。他的思想尤与王艮门人王栋十分接近。王栋曾提出:“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”,“自心虚灵之中确然有主者而名之曰意”,他还说“诚意工夫在慎独,独即意之别名,慎即诚之用力者耳。”^②这些思想显然是刘宗周心意之辨和诚意慎独说的先导。王栋还说:“未发已发,不以时言,且人心之灵原无不发之时,当其发也,必有寂然不动者以为之主,乃意也。此吾所以以意为心之主宰,心为身之主宰也。”^③王栋与刘宗周之间有明显的继承关系。甚至,刘宗周所强调的“意”与罗汝方所说的作为所以为念的“精神”也有一定联系。

刘宗周正直不阿,在任何情况下都敢于指陈时弊,三次被革职为民,最后为了坚守理想和节操,以死殉节,同时他又是一个极为严肃地进行自我修养的理学家。他的人格体现了儒学包括宋明理学在内的道义担当的传统,也体现了照杀一切假道学的宋明理学作为道德理想主义的真精神。他的思想吸收了气学的世界观,深化了心学的修养功夫理论,对朱子学亦多肯定,虽然他在总体上,从理学史的意义来看仍属

① 《蕺山学案·大学杂绎》,《明儒学案》卷六十二,第1588页。

② 《泰州学案一·教谕王一菴先生栋》,同上,卷三十二,第734页。

③ 同上,第744页。黄宗羲亦云一菴与蕺山所论若合符节。

于心学系统,但也在相当程度上具有了综合性的特质。

附 李 滉

李滉,字景浩,号退溪,朝鲜李朝著名的理学思想家,生于燕山君七年(1501,明孝宗弘治十四年),卒于宣祖三年(1570,明穆宗隆庆四年)。李滉生七月丧父,幼从叔父问学。早年曾任弘文馆修撰、成钧馆司成,明宗初任丹阳、丰基郡守,中岁卜居退溪之上,因以自号,学者都称他为退溪先生。此后虽曾受任成钧馆大司成、工曹判书、弘文馆大提学、艺文馆大提学、知中枢府事等职,但始终一意归退,以恬退名节。他晚年筑舍于陶山之麓,潜心味道,优游山水,自号陶翁。

发源于中国大陆的程朱“理学”于高丽后期已传入朝鲜半岛,李朝建国后朝鲜理学逐步发展起来。李退溪曾说:“吾东方理学以郑圃隐(梦周)为祖,而以金寒暄(宏弼)、赵静庵(光祖)为首,但此三先生表述无征,今不可考其学之深浅。”^①朝鲜位于中国之东,故其学者以东方自称。“理学”在丽末鲜初已在东方奠定了基础,但当时“程朱之书稍稍东来”^②,学者尚少,亦无以发明。明朝崇奉朱学,颁四书、五经、性理大全,李朝受此影响,亦“设科取士以通《四书》《五经》者得与其选,由是士之诵习无非孔孟程朱之言。”^③在理学普及的基础上,16世纪中叶后,与明初心学运动兴起相对照,李朝则陆续出现了一大批以朱学为主的理学家,形成了李朝时代罕见的学术繁荣,并开始了朝鲜理学自身的学派发展。李退溪是这一时期理学发展中的划时代的代表。

当李退溪时,阳明学盛行于中国大陆,朱子学作为明王朝正统哲学面临危机,退溪以继承、捍卫程朱道统为己任,一生学问“以朱子为宗”^④，“一以朱子为的”^⑤。他一方面批评阳明心学,认为“今者中原人

① 《言行录》卷一。

②③ 同上,卷五。

④ 《言行录》卷一。

⑤ 同上,卷六。