

胡五峰與劉蕺山的思想型態之比較*

陳佳銘**

摘要

本文目的在於從牟宗三「以心著性」的判定為焦點，來討論五峰與蕺山思想之異同。

首先，胡五峰思想的確是先區分心與性，再強調「盡心成性」的「以心著性」之型態。並且，從他對《中庸》的「已發未發」問題的討論到關佛思想以及「天理人欲」的諸觀點，皆有「以心著性」的型態為其義理背景。

而且，本文以為蕺山思想是較五峰進一步從「以心著性」又講出了「心性合一」。但是，他並非不承認性體、道體的客觀超越性，只是他反對單言一孤高的超絕之性體、道體。

而且，本文又以為五峰、蕺山的「以心著性」型態的獨特性，必須從宋明理學之發展史中見出，即五峰是相對於同時代的朱熹、陸象山，而獨能承繼北宋三家周、張、明道之「天道性命相貫通」的古義，而劉蕺山也是將王學所忽略的儒家道德形上學及「天道性命相貫通」的意義重新加以正視，故他絕非僅可歸屬於心學。

關鍵詞：胡五峰、劉蕺山、牟宗三、以心著性、關佛、人譜

* 本文為國科會計畫 99-2410-H-194-142 之研究成果。

** 國立中正大學中國文學系助理教授 (kenfanglee@gmail.com)

投稿日期：2013.02.06；接受刊登日期：2014.08.10；最後修訂日期：2014.09.30

A Comparison between Hu Wufeng and Liu Jishan's Thoughts

Chia-ming Chen*

Abstract

This paper discusses the two Neo-Confucian scholars' similarities and dissimilarities, through Mou Zhongshan's (牟宗三) claim that Hu Wufeng (胡五峰) and Liu Jishan (劉蕺山) belong to the Type of "Revealing of Human Nature with Heart/Mind." (以心著性)

First, we believe that Hu Wufeng actually discriminates between Heart (心, 心體) and Human Nature (性, 性體). His thoughts of "Revealing of Human Nature with Heart/Mind" are found in his discussions on *Doctrine of the Mean* (《中庸》), Critique of Buddhism and his opinions of "Principle of Heaven and Human Lust." (天理人欲)

Secondly, Liu Jishan's thought not only belongs to the Type of "Revealing of Human Nature with Heart/Mind" but also emphasizes that "Heart/Mind and Human Nature are one." (心性合一) But Liu Jishan would not deny that Human Nature and Tao (道, 道體) are transcendental. He just opposes the idea of regarding Human Nature and Tao as isolated and individual entities.

Furthermore, the uniqueness of Hu Wufeng and Liu Jishan in the history of Neo-Confucianism is undeniable. Hu Wufeng's thought of "The Oneness

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Cheng University
Received February 6, 2013; accepted August 10, 2014; last revised September 30, 2014

of the Way of Heaven, Human Nature and Mandate” (天道性命相貫通) is different from Zhu Xi (朱熹) and Lu Xiang-shan’s (陸象山) philosophy. So we can say Hu Wufen has inherited Chou Dun-Yi (周敦頤), Zhang Zai (張載) and Cheng Mingdao’s (程明道) thought. Similarly, Liu Jishan emphasizes the meaning of “The Oneness of the Way of Heaven, Human Nature and Mandate” and the moral metaphysical aspect of Confucianism. Conclusively, his thoughts are different from the school of Wang Yang-ming (王陽明) and do not belong to the Philosophy of Mind (心學).

Keywords: Hu Wufeng, Liu Jishan, Mou Zhongshan, Revealing of Human Nature with Heart/Mind, Critique of Buddhism, Book of the Human

壹、前言

在牟宗三先生的宋明理學詮釋系統中有許多新的見解，其中最為引起重視及迴響的即是他對朱子哲學的判定。然而，對朱子學這樣的觀點，實並非完全是牟先生的創見，他可說亦是跟隨著宋明心學陸象山、陳白沙、王陽明諸位哲人對朱子的批判而來，而由牟先生於當代把其他諸說加以系統化以顯發其義。其實，於牟先生的宋明理學詮釋中前無古人的創見當屬「五峰、蕺山系」的提出，即他將看似毫無學術淵源並相距超過四百年的胡五峰（1105-1161）、劉蕺山（1578-1645）二人，視為同屬一哲學系統的五峰、蕺山系。本文的產生，就在於從文獻探討胡五峰、劉蕺山思想是否有相類之處，或二者的思想有何差異，以及他們是否可歸於同一型態等問題。

貳、五峰、蕺山系的哲學意義

在引用文獻疏解五峰、蕺山的哲學思想之前，本文必須先簡述牟先生判定五峰、蕺山系成立的源由及根據。要瞭解五峰、蕺山系的哲學意義，吾人必須先從牟先生對整體宋明理學的發展史論起¹。牟先生以為宋明理學就是在於彰顯先秦儒學《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《易傳》的「道德形上學」的義理，即「天道性命相貫通」的思想型態。北宋的周濂溪、張橫渠是從中庸、易傳之形上學入手，而逐漸復返於論語、孟子的道德主體性。從周、張而言，是重於儒家哲學之客觀層面，主觀面言道德本心的義理雖涵蓋於內，但其比重稍輕，至於二程的程明道，其心、性、天通而為一的「一本」義，則是主、客觀面飽滿的型態。宋

¹ 牟宗三先生對宋明理學的分系問題，請參閱牟宗三，《心體與性體（一）》（臺北：正中書局，1993年），頁42-60。

室南渡之後，牟先生以為胡五峰所言的「心也者，知天地，宰萬物，以成性者也」²或「氣之流行，性為之主。性之流行，心為之主」³等義，是為能同時彰顯儒家哲學主觀面的心體義及客觀面的性體義之「以心著性」系統，即「性惟因心之覺用而始彰顯形著以得其具體化與真實化」⁴，也就是能通過「逆覺體證」主觀面的道德本心以呈顯客觀面的性天之意義。

然而，胡五峰所繼承於明道的圓教模型後為朱子系統所壓抑。另一方面，象山、陽明只是「一心之朗現、一心之申展、一心之遍潤」不能進至明道之主、客觀面飽滿的義理間架。因此，此「以心著性」的思想內涵，一直至明末的劉蕺山才呼應而出，蕺山文獻中出現「夫性，本天者也。心，本人者也。天非人不盡，性非心不體也」⁵等思想，牟先生以為他區分了性宗、心宗，是為「此超絕的『創生實體』……，當通過心體之自覺活動以形著之」之「以心著性」型態⁶。

參、胡五峰的思想型態

如上，簡述了牟先生的三系說與其「五峰、蕺山系」之意義。於此，本文即先一一列舉胡五峰哲學中具「以心著性」意涵的文獻來加以討論。

胡五峰的哲學著作十分精簡，若非牟宗三先生獨具慧眼，可能於當今學界並不會受到重視。但是，我們若撿擇五峰文獻中較具哲學性的部

² 宋·胡宏著，〈宋朱熹胡子知言疑義〉，吳仁華點校，《胡宏集》（北京：中華書局，1987年），頁328。

³ 宋·胡宏，「事物」，〈知言〉，《胡宏集》，頁22。

⁴ 牟宗三，《心體與性體（二）》（臺北：正中書局，1996年），頁439。

⁵ 明·劉宗周著，〈易衍〉，戴璉璋、吳光主編，鍾彩鈞編審，《劉宗周全集（二）》（臺北：中研院文哲所，1996年），頁160。

⁶ 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁489-494。

分，可發現的確他對「心」與「性」的區分十分明晰，並且是以「以心著性」為其思想關注。以下，我們即對此述評之。

一、從〈與僧吉甫書三首〉⁷一文談起

〈與僧吉甫書三首〉是在於討論楊龜山〈中庸解〉一文中的「中也者，寂然不動之時也」一語，在此文中五峰以為《中庸》的「已發」、「未發」與《易傳》的「寂然不動」、「感而遂通」的意義是不同的。此說雖不合《中庸》原意，但卻能見出五峰「點出『心』字以使性體成其主宰之用」⁸的義理。因此，本篇論文即從疏解此文開始論述。首先，五峰在此文中指出「心、性之辨」說：

竊謂未發只可言性，已發乃可言心，故伊川曰：「中者，所以狀性之體段」，而不言狀心之體段也。心之體段，則聖人無思也，無為也，寂然不動感而遂通天下之故是也。未發之時，聖人與眾生同一性；已發，則無思無為，寂然不動感而遂通天下之故，聖人之所獨。夫聖人盡性，故感物而靜，無有遠近幽深，遂知來物；眾生不能盡性，故感物而動，然後朋從爾思，而不得其正矣。若二先生以未發為寂然不動，是聖人感物亦動，與眾人何異？

在此書信中，五峰首先指出聖人與眾人有同一「天命之性」，而《中庸》的「喜怒哀樂未發之中」的「中體」就是此「性體」。而且，就「已發」之「心」而言，聖人的心體是能「發而中節」，故可以《易傳》中的「無思無為，寂然不動感而遂通天下」來形容。但是，眾生的「心」則未必能發而中節，故不能以《易傳》中的「寂然不動，感而遂通」視之。

⁷ 宋·胡宏，〈與僧吉甫書三首〉，《胡宏集》，頁114-116。

⁸ 牟宗三，《心體與性體（二）》，頁497。

接著，他又說到聖人與眾生的差異在於能否「盡性」，即「聖人盡性」、「眾生不能盡性」，這裡的盡性與否之關鍵當在於「心」，即能否以心來成盡性之功。此即，聖人之心之發是「感物而靜」，為不受私欲影響的純淨之發；反之，眾人的心之發是「感物而動」，成為受私欲障蔽的「朋從爾思，而不得其正」。這裡，就可看出他區分了性體與心體，此即隱含了他的「以心著性」之綱領。接著，五峰又言：

某愚謂方喜怒哀樂未發，沖漠無朕，同此大本，雖庸與聖，無以異也；而無思無為，寂然不動，乃是指易而言，易則發矣。故無思無為，寂然不動聖人之所獨，而非庸人所及也。惟無思無為，寂然不動，故感而遂通天下之故，更不用擬議也。「喜怒哀樂未發」句下，還下得「感而遂通天下之故」一句否？若下不得，即知其立意自不同，不可合為一說矣。

這裡，五峰再次申說庸人與聖人皆有「喜怒哀樂未發之中」的「大本」，即在性體的層面人人皆「無以異」也。然而，在「無思無為，寂然不動，故感而遂通天下」的心體之活動，卻是「聖人之所獨」。而聖人的心體之活動是「不用擬議」，亦是為「易體」之生生活動。

五峰此處好像否定常人與聖人之道德本心是相同的，但吾人若不深究五峰此一時不妥之語，此書當可看出他對客觀面的性體義與主觀面的道德本心之自覺活動有所區別。因為，在性體之層面人人無異，其關鍵只是心體能否去呈現、體現性體之全幅內容，這就隱含了從心、性之別，以至於可看出「以心著性」的型態了。

再者，就此文的「未發只可言性，已發乃可言心」來說，此「心為已發」，即是心體之「活動義」，而「未發之性」是強調於性體的客觀超越性，故他對《中庸》的心性關係，是以著此心體能對性體加以「形著」、

「體現」而言，這正是他的「心性對設之盡心成性」或「以心著性」⁹的型態。

二、「以心著性」之型態

(一) 五峰哲學中的性體義

五峰之學對於性天之尊的彰顯是無可懷疑的，他指明性體是為超越的形上之體，他說：

形而在上者謂之性，形而在下者謂之物。性有大體，人盡之矣。一人之性，萬物備之矣。論其體，則渾淪乎天地，博浹於萬物，雖聖人，無得而名焉；論其生，則散而萬殊，善惡吉凶百行俱載，不可掩遏。論至於是，則知物有定性，而性無定體矣，烏得以不能自變之色比而同之乎？¹⁰

此段，五峰指明其性體為「形而上之性」，如他也常說「非性無物，非氣無形。性，其氣之本」¹¹，即此性體是超越乎形而上的器物或氣，此即為《中庸》、《易傳》的「天道下貫為性」的義理背景，即萬物皆由天道稟受而具「天命之性」。他又說：

大哉性乎！萬理具焉，天地由此而立矣。世儒之言性者，類指一理而言之爾，未有見天命之全體者也。¹²

陽中有陰，陰中有陽，陽一陰，陰一陽，此太和所以為道也。始萬物而生之者，乾坤之元也。物正其性，萬古不變，故孔子曰：「成之者性」。¹³

⁹ 牟宗三，《心體與性體（二）》，頁499。

¹⁰ 宋·胡宏，《釋疑孟》，《胡宏集》，頁319。

¹¹ 宋·胡宏，「事物」，《知言》，《胡宏集》，頁22。

¹² 宋·胡宏，「一氣」，《知言》，《胡宏集》，頁28。

以上兩段《知言》中的條文，正表明其性體是源於《易傳》、《中庸》的「天道下貫為性」或「天道性命相貫通」的義理。因此，他說此性非「類指一理而言之」，即不單是某種類概念或「所以然之理」，而是來自超越地「於穆不已」、「生生不已」的道體。是以，《知言》之首章即以〈天命〉為題，第一段話也申述此意旨，其云：

誠者，命之道乎！中者，性之道乎！仁者，心之道乎！惟仁者為能盡性至命。¹⁴

這裡的「誠者」，即指出他的性體義是來自《中庸》的「為物不貳，生物不測」的道體，此性亦為天下之大本之中體。接著，其指出此客觀面的性體之彰顯、體現，必須由吾人主觀面之心體、仁體的道德自覺來對其盡形著之用，是為「惟仁者為能盡性至命」。

（二）由「心性分設」到「盡心成性」

五峰對於心、性有極清楚的義理之掌握，他深切地體會性體是從《中庸》、《易傳》而言，是就著客觀面的天道論來講，以牟先生來說即是為「本體宇宙論」的層次；而心體是就著孔子的「仁」與孟子的良知、良能而言，是為從道德踐履講。而心、性之連結，就在於從主觀面的心體之道德自覺對客觀面本體宇宙論之性體能顯其「形著之用」，這就是他的「盡心成性」或「盡心以著性」的哲學思想¹⁵。

1. 心性分設

首先，我們來看五峰對心、性的分設，及他對此兩概念的區分，他說：

¹³ 宋·胡宏，「大學」，〈知言〉，《胡宏集》，頁32。

¹⁴ 宋·胡宏，「天命」，〈知言〉，《胡宏集》，頁1。

¹⁵ 牟宗三，《心體與性體（二）》，頁509-511。

萬物生於天，萬事宰於心。性，天命也。命，人心也。而氣經緯乎其間，萬變著見而不可掩。莫或使之，非鬼神而何？¹⁶

氣主乎性，性主乎心。心純，則性定而氣正。氣正，則動而不差。動而有差者，心未純也。告子不知心而以義為外，無主於中而主於言。言有不勝則惑矣，而心有不動乎？北宮黜、孟施舍以氣為本，以果為行。一身之氣，有時而衰，而心有不動乎？曾子、孟子之勇原於心，在身為道，處物為義，氣與道義同流，融合於視聽言動之間，可謂盡性者矣。夫性無不體者，心也。……¹⁷

氣之流行，性為之主。性之流行，心為之主。¹⁸

以上三段話語，五峰分別就著性、心、氣之關係加以論述。在第一段中的「性，天命也」，即指出性體是源於天道，是以「本體宇宙論」之意義而言之。而「萬事宰於心」與「命，人心也」，在於強調此天命之性或萬物之性理是落實於心體。接著，就著萬物的構成而言，必由形而上之性、理與形而下之氣合和而成，故又續論「氣經緯乎其間」的「鬼神」之妙。

第二段藉孟子論不動心處加以詮釋，這裡說「性主乎心」、「性無不體者，心也」就是作了心性之分設，指出「心純則性定」，是為心體能體現、彰顯性體的意思，進而當吾人能盡心成性後，則身心之氣才得以善化至「氣正」，則能發「浩然之氣」，這與下一段的「性主乎氣」是為同義。

最後，第三段可說為他對性、心、氣的形上學式的解析。「氣之流行，性為之主」是為指出萬物及氣化之宇宙皆有「天命之性」為其超越的根據，而「性之流行，心為之主」是表示要體證性體，就必須通過道德心體之自覺，這亦是為「以心著性」的思想。

¹⁶ 宋·胡宏，「修身」，〈知言〉，《胡宏集》，頁6。

¹⁷ 宋·胡宏，「仲尼」，〈知言〉，《胡宏集》，頁16。

¹⁸ 宋·胡宏，「事物」，〈知言〉，《胡宏集》，頁22。

此外，五峰對心、性、情三者的關係有所解釋，他說：

探視聽言動無息之本，可以知性；察視聽言動不息之際，可以會情。視聽言動，道義明著，孰知其為此心？視聽言動，物欲引取，孰知其為人欲？是故誠成天下之性，性立天下之有，情效天下之動，心妙性情之德。性情之德，庸人與聖人同，聖人妙而庸人所以不妙者，拘滯於有形而不能通爾。今欲通之，非致知，何適哉？¹⁹

此段的義理與前述〈與僧吉甫書三首〉一致，即區分聖人與庸人的層次，他說「性情之德，庸人與聖人同」。就超越的性體的層面，此性發而為喜怒哀樂之情，是為「性情之德」，這客觀面的天命之性是人人具備的。而且，欲使性體能發而為中節之情，必須由「心體」加以形著，就是要使「心能妙性情之德」，故通過道德本心之形著能使性體能發而中節，吾人之視聽言動皆成天理流行；反之，倘若此心體「拘滯於有形而不能通」，就無法使性體之意義呈現，則視聽言動則陷於人欲。通過以上的論述，吾人可看出五峰的確對心、性加以分設，並能精準掌握其意義。

在〈知言疑義〉有兩段並列的對話，分別論性與心，亦很能表現五峰的性體與心體之內涵，他說：

或問性。曰：「性也者，天地之所以立也。」曰：「然則孟軻氏、荀卿氏、揚雄氏之以善惡言性也，非歟？」曰：「性也者，天地鬼神之奧也，善不足以言之，況惡乎？」或者問曰：「何謂也？」曰：「宏聞之先君子曰：『孟子所以獨出諸儒之表者，以其知性也。』宏請曰：『何謂也？』先君子曰：『孟子道性善云者，歎美之辭也，不與惡對。』」

¹⁹ 宋·胡宏，「事物」，〈知言〉，《胡宏集》，頁21。

或問：「心有死生乎？」曰：「無死生。」曰：「然則人死，其心安在？」曰：「子既知其死矣，而問安在邪！」或曰：「何謂也？」曰：「夫惟不死，是以知之，又何問焉！」或者未達。胡子笑曰：「甚哉！子之蔽也。子無以形觀心，而以心觀心，則知之矣。」²⁰

以上兩段，分論性體與心體²¹，五峰以性體是超越了善惡之相，即「性也者，天地鬼神之奧也，善不足以言之，況惡乎」，並以「孟子道性善云者，歎美之辭也，不與惡對」，這即是客觀面的「本體宇宙論」的性天義。接著，在第二段又言心體之無生死，是為「仁體物不遺」的義理間架，而「以心觀心」就是「逆覺體證」之義，這就是主觀面從挺立道德主體性而言的心體義。

通過以上的論述，可知五峰是分設性、心，並尊性貴心，又性體與心體在其體系中有一種連結的關係。以下，本文即續論他的「盡心成性」之「以心著性」思想。

2. 盡心成性

在〈知言疑義〉的第一段，吾人可清楚地見五峰如何展現其心性分設及盡心成性之綱領，他說：

天命之謂性。性，天下之大本也。堯、舜、禹、湯、文王、仲尼六君子先後相詔，必曰心而不曰性，何也？曰：心也者，知天地，宰萬物，以成性者也。六君子，盡心者也，故能立天下之大本。人至于今賴焉。不然異端並作，物從其類而瓜分，孰能一之！²²

²⁰ 宋·胡宏，〈宋朱熹胡子知言疑義〉，《胡宏集》，頁 333。

²¹ 牟宗三，〈心體與性體（二）〉，頁 461-470。

²² 宋·胡宏，〈宋朱熹胡子知言疑義〉，《胡宏集》，頁 328。

五峰此段先標舉性體之尊，然他又強調古代聖人的教導皆專注於心體上的工夫，是為「堯、舜、禹、湯、文王、仲尼六君子先後相詔，必曰心而不曰性」，這當是指如《尚書》「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」等話語，以及孔子必就著「仁心」來指點弟子而言。接著，他指出「心也者，知天地，宰萬物，以成性者」，這裡對心體「知天地，宰萬物」的描述，就是為「仁心體物而不遺」之意，這可看出他與程明道「仁者渾然與物同體」的義理是一致的。進而，他指出此心能「成性」，又說古代聖人強調盡心以「立天下之大本」，這就是為通過心之形著而使性體能體現其真實之意義的「以心著性」思想²³。最後，他指出若不能體會此「以心著性」、「盡心成性」的義理，則會陷於「異端並作」，此當指吾人欲體現此性體唯有通過道德本心加以形著之路。反之，釋氏的「明心見性」、「緣起性空」則是走向了歧途。整部《知言》中所談論的心性論，皆緊扣著「以心著性」來論，如他說：

天命為性，人性為心。不行己之欲，不用己之智，而循天之理，所以求盡其心也。²⁴

事物屬於性，君子不謂之性也，必有心焉，而後能治；裁制屬諸心，君子不謂之心也，必有性焉，然後能存。²⁵

有而不能無者，性之謂歟！宰物而不死者，心之謂歟！感而無息者，誠之謂歟！往而不窮者，鬼之謂歟！來而不測者，神之謂歟！²⁶

以上第一段，指出的「天命為性，人性為心」，即指出性體是就著客觀面的天道論言之，而心是主觀面的道德本心之自覺，故欲「循天之理」

²³ 牟宗三，《心體與性體（二）》，頁 447。

²⁴ 宋·胡宏，「天命」，〈知言〉，《胡宏集》，頁 4。

²⁵ 宋·胡宏，「紛華」，〈知言〉，《胡宏集》，頁 25。

²⁶ 宋·胡宏，「一氣」，〈知言〉，《胡宏集》，頁 28。

即必須「盡心」。接著，第二段的性必由「心治」，而心則必須「存性」，這也是「以心著性」的原則。第三段則更為深刻，其中的「有而不能無」與「宰物而不死」是在形容性體與心體的超越性與活動性。並且，他先論心再言性，進而通至「感而無息」之「誠體」，這就是由「以心著性」上通於「體物不遺」、「於穆不已」的天道。

論述至此，可見五峰的哲學之精義即為此「以心著性」思想，如他又說：

天下莫大於心，患在不能推之爾；莫久於性，患在不能順之爾；
莫成於命，患在不能信之爾。不能推，故人物內外不能一也；不
能順，故死生晝夜不能通也；不能信，故富貴貧賤不能安也。²⁷

此段的第一句，說心體之患在於能不能推，即在於言主觀面的道德本心之自覺，而其功能就在於形著性體，故第二句論到要「順性」，這也就是「復性」，即是通過心體以體現性體的「以心著性」之型態，而整段從心論到性命，這就是《孟子》〈盡心章〉的從「盡心知性知天」、「存心養性事天」到「夭壽不貳，修身以俟之」的思想。

三、「以心著性」與關佛思想

（一）五峰的關佛思想

通過以上的論述，已可清楚見出五峰的「以心著性」思想，然而他為何會提出此義理呢？本文以為這與他的關佛思想息息相關，對此我們可先從他的〈與原仲兄書二首〉²⁸一文談起，在此文中他說：

²⁷ 宋·胡宏，「紛華」，〈知言〉，《胡宏集》，頁 25。

²⁸ 宋·胡宏，〈與原仲兄書二首〉，《胡宏集》，頁 120-122。

河南先生舉世皆以為得聖人之道者。其言曰：「道外無物，物外無道。」是天地之間無適而非道也。……

今釋氏不知窮理盡性，乃以天地人生為幻化。此心本於天性不可磨滅者，則以為妄想粗迹，絕而不為，別談精妙者謂之道。則未知其所指之心，將何以為心？所見之性，將何以為性？言雖窮高極微，而行不即乎人心。……

這裡，五峰與傾向於釋氏的原仲論儒釋之辨，他以為佛教的「明心見性」無法體會心體，亦無法論性。他以為佛教是以「天地人生為幻化」，可說是捨棄人倫日用以言心論性，並離開世間以求道。五峰又說：

昔孔子下學而上達，及傳心之要，呼曾子曰：「吾道一以貫之。」曷嘗如釋氏離物而談道哉？曾子傳子思，亦曰：「可離，非道也。」見此，則心迹不判，天人不二，萬物皆備於我。反身而誠，天地之間，何物非我？何我非物？仁之為體要，義之為權衡，萬物各得其所，而功與天地參焉。此道之所以為至也。釋氏狹隘褊小，無所措其身，必以出家出身為事，絕滅天倫，屏棄人理，然後以為道，亦大有適莫矣，非邪說暴行之大者乎？

此段，五峰再次強調儒家的價值在於「可離非道」及「心迹不判，天人不二」，他也論到道必須即於仁體的去體證，故強調仁心伸展的「反身而誠，天地之間，何物非我？何我非物？」之境界。這裡，雖非直截陳述「以心著性」之意，然已有超越的道體、性體，必須通過主觀面的道德本心去體證、顯發的意涵。

是以，我們可說五峰之學之所以強調「以心著性」，就是在於批判釋氏不識心、性的偏差，如他又說：

天命不已，故人生無窮。具耳目、口鼻、手足而成身，合父子、君臣、夫婦、長幼、朋友而成世，非有假於外而強成之也，是性然矣。聖人明於大倫，理於萬物，暢於四肢，達於天地，一以貫之。性外無物，物外無性。是故成己成物，無可無不可焉。釋氏絕物遁世，棲身冲寞，窺見天機有不器於物者，遂以此自大。謂萬物皆我心，物不覺悟而我覺悟；謂我獨高乎萬物。於是顛倒所用，莫知所止，反為有適有莫，不得道義之全。明為識心見性，然四達而實不能一貫。展轉淫遁，莫可致詰。世之君子信其幻語而惑之。孰若即吾身世而察之乎？²⁹

此段，仍是以佛教無法正確地體會心性而論，姑且不論他對佛學的理解正確與否，但他的論點卻正可表現出儒學的精神。這裡，他以為性體當就著耳目口鼻之欲及人倫日用之行來體現，是為「性外無物，物外無性」，於此雖未說到心體，但如以上〈與原仲兄書二首〉一般，也是在於強調必通過道德本心之自覺活動來體證性體，這也是以「以心著性」思想為背景來說的。

五峰之闢佛實就著其「以心著性」的背景來批判，如他說：

釋氏定其心而不理其事，故聽其言如該通，徵其行則顛沛。儒者理於事而心有止，故內不失成己，外不失成物，可以贊天地化育而與天地參也。³⁰

釋氏直曰吾見其性，故自處以靜，而萬物之動而不能裁也；自處以定，而萬物之分不能止也。是以亦天地一物之用耳。自道參天

²⁹ 宋·胡宏，「修身」，〈知言〉，《胡宏集》，頁6。

³⁰ 宋·胡宏，「天命」，〈知言〉，《胡宏集》，頁3。

地、明並日月、功用配鬼神者觀之，則釋氏小之為丈夫矣。其言夸大，豈不猶坎井之蛙歟？³¹

以上兩段引言，皆為對佛教的批評，且他就是針對釋氏之不明心、性來立論。他以為釋氏是「定其心而不理其事」、「直曰吾見其性」，皆是離於人倫日用盡性、明心而陷於偏頗，他又說：

堯、舜、禹、湯、文王、仲尼之道，天地中和之至，非有取而後為之者也。是以周乎萬物，通乎無窮，日用而不可離也。釋氏乃為厭生、死，苦病、老，然後有取於心以自利耳。本既如是，求欲無弊，其可得乎！³²

總而言之，五峰以為儒釋之辨，就在於佛教是離於日用倫常之事以及生老病死之苦以求道明心，故是為私心自用，即是為「厭生、死，苦病、老，然後有取於心以自利」。

論述至此，吾人可說五峰的「以心著性」型態是與「關佛思想」息息相關，即他相較二程的「佛學只是以生死恐動人」³³、「聖人本天，釋氏本心」³⁴之談論，更有其一貫的義理背景，他是在於攻釋氏僅是明心見性而遺卻道德本心，而吾儒是從道德心體的日用倫常活動以彰顯性天之意義而言。此即，佛老是虛懸一空性或道，儒家是能以道德本心的活動去「形著」性與天道的全幅內容。

³¹ 宋·胡宏，《胡宏集》，〈知言〉，「天命」，頁3-4。

³² 宋·胡宏，《胡宏集》，〈知言〉，「天命」，頁2。

³³ 宋·程顥、程頤，「二先生語一」，〈河南程氏遺書〉，《二程集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），卷1，頁3。

³⁴ 宋·程顥、程頤，「伊川先生語七下」，〈河南程氏遺書〉，《二程集》，卷21下，頁274。

(二) 對天理、人欲的特殊看法

如上所述，五峰以為佛教是為離於人倫日用而言心、明性，即不過道德本心的自覺活動以盡性。這樣的觀點，就使他說出對天理、人欲的特出見解，這是與其「以心著性」思想相符合的，如他所論：

天理人欲同體而異用，同行而異情。進修君子宜深別焉。³⁵

此處的天理人欲之同體，其義當如牟宗三先生所言³⁶，是以同一「事體」、「事行」，即溺則為人欲，不溺為天理。或言之，合天理即為天情，不合天理則為私情。而且，若以心體言之，則是在於能否「盡心」，此即能與「以心著性」可合而言之。也就是說，吾人當不離於形軀慾望、人倫日用中進行道德心體之活動，倘若於此處能盡心，則道體、性體之意義就呈顯於此日用常行之「人欲」中，則天理就可於人欲中表現，或可說通過「以心著性」之活動就可在人欲中檢別並體現天理。

我們再引用五峰的一段話，他說：

心無不在，本天道變化，為世俗酬酢，參天地，備萬物。人之為道，至大也，至善也。放而不知求，耳目聞見為己蔽，父子夫婦為己累，衣裘飲食為己欲，既失其本矣，猶皆曰我有知，論事之是非，方人之短長，終不知其陷溺者，悲夫！故孟子曰：「學問之道無他，求其放心而已矣。」³⁷

此段〈知言疑義〉中的話，即指若吾人能「求放心」，則此心體之活動能「為世俗酬酢，參天地，備萬物」，使得一切人間之人欲活動皆成天理之表現，則「人道」皆成為「至大」、「至善」。反之，若無法「求放心」，

³⁵ 宋·胡宏，〈宋朱熹胡子知言疑義〉，《胡宏集》，頁 329。

³⁶ 牟宗三，〈心體與性體（二）〉，頁 454-457。

³⁷ 宋·胡宏，〈宋朱熹胡子知言疑義〉，《胡宏集》，頁 331。

則人世間一切之人欲活動就障蔽了我的道德心體，成為「耳目聞見為己蔽，父子夫婦為己累，衣裘飲食為己欲」，這時人即成禽獸。當然，另一種極端是為完全逃避人欲之人，不從儒家的道德自覺之心體著手，而是去求捨離、超脫此形軀慾望、人倫日用，這就是釋氏陷於偏差的思想。

綜言之，五峰所論之天理人欲等思想，目的在於有別於佛學。此即，吾人要能體現天理、天命之性，即必須落實於道德心體在人倫、人欲之世間中做自覺活動，即在於能通過道德本心的盡心之功以成性。如此，就有別於釋氏的觀點，即釋氏等於是捨去人欲以求天理，五峰一切論天理人欲的話語皆是就此而發，如他說：

道充乎身，塞乎天地，而拘於軀者不見其大；存乎飲食男女之事，而溺於流者不知其精。諸子百家億之以意，飾之以辨，傳聞襲見，蒙心之言。命之理，性之道，置諸茫昧則已矣。悲夫！此邪說暴行所以盛行，而不為其所惑者鮮矣。然則奈何？曰：在修吾身。³⁸

這裡，五峰看似好像肯定情慾，其實他是以為道是不離於「飲食男女之事」來表現而言，即「命之理、性之道」亦可通過形軀慾望來呈顯，此即《中庸》的「道不遠人」之義。而他所說的「邪說暴行」即指佛教，釋氏則是「道遠於人」。五峰又有言：

夫婦之道，人醜之者，以淫慾為事也；聖人安之者，以保合為義也。接而知有禮焉，交而知有道焉，惟敬者為能守而勿失也。語曰「樂而不淫」，則得性命之正矣。謂之淫慾者，非陋庸人而何？³⁹

³⁸ 宋·胡宏，「天命」，〈知言〉，《胡宏集》，頁3。

³⁹ 宋·胡宏，「陰陽」，〈知言〉，《胡宏集》，頁7。

此段是五峰相當著名的言論，其中的「以淫慾為事」的「陋庸人」主要當指釋氏而言。五峰是以為夫婦之道是為倫常大道，天道性命亦可通過此男女關係以表現，故「樂而不淫」即可「得性命之正」。

以上，論述了五峰關佛及其理、欲思想，可見出這並不離於「以心著性」來談，即五峰以為天道性命必須通過道德本心於倫常中的自覺活動以體現，而此道德本心所接觸的人倫之道亦不離於形軀慾望、飲食男女。反之，釋氏厭惡生老病死、飲食男女中的日用倫常之道，即陷於無法明心亦無法盡性的偏差。

肆、劉蕺山的「以心著性」思想

以上，論述了五峰的「以心著性」之思想型態，對於五峰的哲學型態之判定，現已大致得到學界的肯定。然而，牟先生把明末的劉蕺山也放入此型態並分出為一系，至今卻仍未得到學界的公認，而引起了許多爭議。

一、蕺山思想的定位問題

勞思光先生在其《新編中國哲學史》⁴⁰中，花了相當的篇幅疏解劉蕺山的思想，他是以「合一觀」來定位，他以為蕺山學的企圖即在「將通常所謂『客觀世界』收於一『心』中」，尤其是其〈讀易圖說〉可作為代表，他以為〈圖說〉中的「『人心六合一體之象』及『人心萬古無窮之象』，……，皆示萬有在『心』之中；其重點正在於收攝『存有』於一『心』」。所以，勞先生以為「蕺山所立之『合一觀』，則萬有合於一『心』，在哲學模型上看，是一『心性論』系統，正承陽明路數」，他結論蕺山哲學為

⁴⁰ 勞思光，《新編中國哲學史（三下）》（臺北：三民書局，1992年），頁602-623。

「陽明系統之極度擴張」或「陽明一支思想中最後出亦最徹底之系統」。就此而論，勞先生把蕺山仍歸於陽明心學，並不強調他的性天義。

呼應於勞思光先生的「合一觀」之判定的，當為黃敏浩教授⁴¹，他提出「盡心即性」來定位蕺山思想，黃教授以為蕺山並非「客觀地言一太極，然後由主觀面的心湊泊過去，或把它收攝進來」，他認為蕺山的「人極或性從開始便已是主觀地言之」。而且，他認為蕺山的「天非人不盡，性非心不體」的重點是在「心與人的主觀面」，又說「宗周重言性宗，性是從主觀面的心深入地講進去的，實無意從客觀面立一性體」。最後，黃教授結論「宗周雖分言心性，卻沒有把性體確立為相對於心體之主觀一面而為客觀的、形式的、超絕的一面。這便是『盡心即性』與『以心著性』兩系統的不同」。

楊祖漢教授近來亦對牟先生的判定加以檢討，他先在〈論蕺山是否屬「以心著性」之型態〉⁴²一文中，提出蕺山當屬「以心攝性」型態，他以為蕺山「恐怕不是說『以心著性』，而是認本心活動便是性」、「言心，則性便在其中」，又說蕺山「離開心便無性之義」、「天道性體之意義便全顯於心」，並結論蕺山為「順陽明心學而進一步發展」。楊教授後又有〈從康德道德哲學看劉蕺山的思想〉⁴³一文，此文對前文有所修正，但仍以為蕺山不屬「以心著性」，但他指出蕺山與陽明仍有不同，即陽明只重於「心之明覺」，故未能辨明性之意義，這是陽明的不足之處，而蕺山哲學則是「心學的另一型態」，楊教授結論「此一型之心學，雖肯定心即理，心為本體，是道德實踐之根源動力，但強調了此心之法則義」，故他定位蕺山

⁴¹ 黃敏浩，《劉宗周及其慎獨哲學》（臺北：臺灣學生書局，2001年），頁240-251。

⁴² 楊祖漢，〈論蕺山是否屬「以心著性」之型態〉，《鵝湖學誌》期39（2007年12月），頁33-62。

⁴³ 楊祖漢，〈從康德道德哲學看劉蕺山的思想〉，收入於李瑞騰、孫致文主編，《典範移轉：學科的互動與整合》（桃園：國立中央大學文學院，2009年），頁73-88。

為「以性定心」，並強調他的「存性」、「誠意」、「慎獨」等工夫對道德主體之保任，是相對於陽明而更能明確地把握道德本心的哲學思想。

二、論劉戡山的性天義

通過以上的論述，我們可歸納反對戡山為「以心著性」的諸家觀點，大致是在對戡山的性天義之質疑，即認為他思想中的性體、道體不能脫離於主觀面的心體，或甚至性體並非能離於氣而有獨立的意義。

實則，戡山重性天之尊的關懷是相當明確的，如他說：

聖賢千言萬語，說本體，說工夫，總不離「慎獨」二字。「獨」即天命之性所藏精處，而「慎獨」即盡性之學。……中庸之教不明，將使學「慎獨」者以把捉意見為工夫，而不覲性天之體。因使求中者以揣摩氣象為極則，而反墮虛空之病。既置「獨」於「中」之下，又拒「中」於「和」之前，紛紛決裂，幾於無所適從，而聖學遂為絕德。……⁴⁴

這是引述陽明〈拔本塞源論〉之後的案語，他肯定聖學即是在於體證《中庸》的天命之性，也即是為「慎獨」的「盡性」之學。並且，又力陳王門後學之弊就在於「不覲性天之體」。從此，可知戡山的確重儒家哲學的「性與天道」義，然此性天義卻於其思想內部有所歧異。

（一）性天義的兩種意涵

戡山哲學中客觀面的性天之層面有時並不能作一致的解釋，即有時戡山似乎有把性天解消於心體或氣的傾向，有時卻能如胡五峰有挺立性體，又能心性分設的意思。

⁴⁴ 明·劉宗周，〈聖學宗要〉，《劉宗周全集（二）》，頁 301-303。

1. 蕺山解消性天之獨立性的觀點

關於蕺山反對獨立於心或氣之外講一超越的性體、道體之觀點，論者每每喜引用其〈原性〉⁴⁵一文加以闡述，此文蕺山有一特殊的前提與結論即為「性無性」或「性本無性」，原文於此節錄如下：

夫性因心而名者也。盈天地間一性也，而在人則專以心言，性者，心之性也。心之所同然者，理也。生而有此理之謂性，非性為心之理也。……仁非他也，即惻隱之心是；義非他也，即羞惡之心是；禮非他也，即辭讓之心是；智非他也，即是非之心是也。是孟子明以心言性也。而後之人必曰心自心，性自性，一之不可，二之不得，又展轉和會之不得，無乃遁己乎！

這裡，蕺山是把性體收歸於心體，甚至有取消性體的傾向，如他把「仁義禮智」之性理皆收攝於惻隱、羞惡、辭讓、是非之心去體會，專就著心體之活動來立性體。然而，蕺山除把性體收於一心之外，還把性體收於一氣，如他在此文中又說：

盈天地間，一氣而已矣，氣聚而有形，形載而有質，質具而有體，體列而有官，官呈而性著焉，於是有仁義禮智之名。

這裡，好似把一切收歸於氣，以氣為首出。接著，氣聚後才有形質，形質造成軀體感官，軀體感官之中的法則、條理則為性，最後才規定此理為仁義禮智。這樣的觀點，若再與蕺山理氣論合而觀之，則蕺山則真類一「唯氣論」或「氣本論」，如他說：

盈天地間，一氣而已矣。有氣斯有數，有數斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道，故道其後起也。而求道

⁴⁵ 明·劉宗周，「原性」，〈原旨〉，《劉宗周全集（二）》，頁 328-330。

者，輒求之未始有氣之先，以為道生氣。則道亦何物也，而能遂生氣乎？⁴⁶

在這一段話中，蕺山把性體、道體皆歸於以氣為本，又肯斷地說「道其後起也」，如此，好像在蕺山學中是反對有客觀面的性天義。

2. 蕺山重視性天之尊的觀點

以上，論述了蕺山有把性天層收攝於一心或一氣的傾向。然而，在蕺山的文獻中，卻確實亦有重性天的客觀超越性之意。蕺山之重性天之尊的談論，多出現於其對陽明學的批評。尤其，他所編定的《陽明傳信錄》更表現了這樣的觀點⁴⁷，他對陽明學在此層面的虛欠有所批評。如他說：

先生（陽明）教人吃緊在去人欲而存天理，……而先生之言良知也，近本之孔、孟之說，遠溯之精一之傳，蓋自程、朱一線中絕，而後補偏救弊，契聖歸宗，未有若先生之深切著明者也，是為宗旨。則後之學先生者從可知已，不學其所悟，而學其所悔；舍天理而求良知，陰以叛孔、孟之道而不顧，又其弊也。⁴⁸

以上蕺山的話語，對陽明是相當讚揚的，他肯定陽明對治了程朱之學的流弊，這當是指陽明糾正了程朱學「心與理為二」的弊病，但他以為陽明學的流弊是來自後學，他批評「後之學先生者從可知已，不學其

⁴⁶ 明·劉宗周，〈學言中〉，《劉宗周全集（二）》，頁 480。

⁴⁷ 古清美教授指出：「蕺山早期未深究陽明說，而中期詳讀陽明集方發現良知確具性體、天理義，而被後學遺略了；所以，要救正當時學風，便要重新闡發陽明良知說；而闡發良知說，尤其須在『天理』、『性體』一義上加強。因此他在六十一歲那年，一面勤於闡佛，並摘取陽明全集中要語，作『陽明傳信錄』一書，其用意便是在此。」本文贊同古教授的觀點，此部分多參照她的〈劉蕺山對陽明致良知說之繼承與發展〉一文。請參閱古清美，《明代理學論文集》（臺北：大安出版社，1990年），頁 222-230。

⁴⁸ 明·劉宗周，〈陽明傳信錄〉，《劉宗周全集（四）》，頁 1-2。

所悟，而學其所悔」，也就是認為後學是學到陽明早年出入佛、老時的思想，而非學到陽明真正的精神⁴⁹。且蕺山以為陽明後學即是忽略對性天層面的重視，故謂後學是「舍天理而求良知」。

對於陽明後學不重性天之層面，他有許多批評：

只為後人將「無善無惡」四字，播弄得天花亂墜，一頓捲入禪乘，於平日所謂良知即天理，良知即至善等處全然抹殺，安得起後世之惑乎？陽明不幸而有龍溪，……，皆斯文之厄也。⁵⁰

這裡，蕺山是批評陽明後學（尤指王龍溪）只重在無善無惡心之體上，且把無善無惡四字說得天花亂墜，是入了禪，並忽略了良知的性天層面，如陽明說的「良知即天理」全都抹煞了。

因此，蕺山每每對學者指出陽明提及天理的話，這是他編《陽明傳信錄》的一大目的。以下，我們再引用幾段陽明的話語和蕺山的註解，以明蕺山對性天層面的重視，如下：

澄問：「主一之功，如讀書則一心在讀書上，接客則一心在接客上，可以為主一乎？」先生曰：「好色則一心在好色上，好貨則一心在好貨上，可以為主一乎？主一是專主一個天理。」⁵¹

⁴⁹ 這是出自陽明與蕭惠的對話：蕭惠好仙、釋。先生警之曰：「吾亦自幼篤志二氏，自謂既有所得，調儒者為不足學。其後居夷三載，見得聖人之學若是其簡易廣大，始自嘆悔錯用了三十年氣力。……」惠請問二氏之妙。先生曰：「向汝說聖人之學簡易廣大，汝卻不問我悟的，只問我悔的！」……請參閱明·王守仁著，「語錄一」，〈傳習錄上〉，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，2006年），卷1，頁36-37。

⁵⁰ 明·黃宗羲著，「蕺山學案」，〈明儒學案〉，沈善洪主編，夏瑰琦、洪波點校，《黃宗羲全集（八）》（杭州：浙江古籍出版社，1992年），卷62，頁947-948。

⁵¹ 明·劉宗周，〈陽明傳信錄〉，《劉宗周全集（四）》，頁67。

在這一段中，陸澄問陽明主於一的問題，他說是否一心在讀書或接客上，也是主一？陽明回答主一並非主在事情上，非如好色則一心在好色上，好貨則一心在好貨上，而是主一於天理。對於這一問答，蕺山在後面有一註解說「又拈出天理」。又引一段陽明的話：

人須有為己之心，方能克己；能克己，方能成己。……美色令人目盲，美聲令人耳聾，美味令人口爽，馳騁田獵令人發狂，這都是害汝耳目口鼻四肢的，……。汝今終日向外馳求，為名為利，這都是為著軀殼外面的物事。汝心之視，發竅於目；汝心之聽，發竅於耳；汝心之言，發竅於口；汝身之動，發竅於四肢。若無汝心，便無耳目口鼻。所謂汝心，卻是那能視聽言動的，這個便是性，便是天理。……。這性之生理，發在目便會視，發在耳便會聽，發在口便會言，發在四肢便會動，都只是那天理發生，以其主宰一身，故謂之心。這心之本體，只是個天理，……，這個便是汝之真己。汝須常常保守這個真己，戒慎不睹，恐懼不聞，惟恐虧損了他一些，……⁵²

在此文中說到美色、美聲、美味、騎獵等享受，易使人執著於軀殼的慾望，而若是能保守住本心，則四肢發動皆是天理流行，即不會被形軀慾望所主管，而這就是克己。此段，陽明指出此心便是天理，故蕺山十分認同，他註解說「天理二字是家儻，先生又每每說克己二字，正求所以保任此家儻耳」。蕺山再次強調陽明的致良知的工夫即是存天理的工夫，強調陽明本人仍重性天之層面。

我們再引一段《傳信錄》中的話，如下：

⁵² 明·劉宗周，〈陽明傳信錄〉，《劉宗周全集（四）》，頁 81-82。

問：「儒者到三更時分，胸中思慮空空靜靜，與釋氏之靜只一般，兩下皆不用，此時何所分別？」先生曰：「動靜只是一個。那三更時分空空靜靜的，只是存天理，即是應事接物的心。應事接物的心亦是循此天理，便是三更時分空空靜靜的心。故動靜只是一個，分別不得。知得動靜合一，釋氏毫釐差處亦自莫揜矣。」⁵³

在本段中，陽明指出儒家的良知呈現和應事接物都是「存天理」及「循此天理」，這也實是儒佛的分際，有此天理貫注於此良知本心，發在君臣、父子、夫婦、朋友、兄弟等的倫常中，此人倫才能成有價值而真實無妄的。而佛家的「清淨心」因無天理於其中，是以倫常之道無法成立而成虛妄。於此引文中的註解，蕺山再次強調陽明對天理的重視。蕺山說：「天理二字是儒門得分家當，釋氏空之，雖靜時也做不得主了」。這裡，蕺山說到「釋氏空之，雖靜時也做不得主」，即是指佛教不但無法動的做到「義以方外」，且他靜時的體證的境界因無天理貫注其中，即其道德主體性無法挺立，故謂「做不得主」。

通過以上的論述，我們看到蕺山不斷地舉出陽明思想中的天理部分，並且他亦批評陽明後學忽略了此天理，是為「捨天理而求良知」。是故，可看出蕺山是為點醒王門後學，故他的思想特重儒學的性天義。

（二）蕺山思想的兩面性之調和

如前所述，蕺山思想中的確有此兩面性，即是一方面重性天之尊，一方面又把性體解消於心體甚至氣中。是以，若學者只選擇其中一面向去理解蕺山，恐怕對蕺山思想會無法全面掌握。對此，我們仍可以〈原性〉一文加以討論，以見此兩面性是否可相互調和，在此文中蕺山又說：

⁵³ 明·劉宗周，《劉宗周全集（四）》，〈陽明傳信錄〉，頁 89。

而後之人必曰心自心，性自性，一之不可，二之不得，又展轉和會之不得，無乃遁已乎！至中庸則直以喜怒哀樂逗出中和之名，言天命之性即此而在也，此非有異指也。惻隱之心，喜之變也；羞惡之心，怒之變也；辭讓之心，樂之變也；是非之心，哀之變也。是子思子又明以心之氣言性也。子曰：「性相近也。」此其所本也。而後之人必曰理自理，氣自氣，一之不可，二之不得，又展轉和會之不得，無乃遁已乎！嗚呼！此性學之所以晦也。

此段中最大的重點，是在「子思子又明以心之氣言性」一句，這就指出了蕺山之所以重視《中庸》的理由。他以為中庸的「喜怒哀樂」即是一氣之流行，而這氣之流行就等同於惻隱、羞惡、辭讓、是非四端之心的流行活動，且此心之氣之生生不已，也就是天命之生生不已，故謂「天命之性即此而在也，此非有異指」。

從此，我們可以說蕺山把性體收於心或氣，並非在於取消性體的地位，他只是在於描述一性體、心體或氣渾融為一的狀態。故他又說：

然則尊心而賤性可乎？夫心囿於形者也，形而上者謂之道，形而下者謂之器也。上與下一體而兩分，而性若踞於形骸之表，則已分有常尊矣。故將自其分者而觀之，燦然四端，物物一太極；又將自其合者而觀之，渾然一理，統體一太極。此性之所以為上，而心其形之者與？即形而觀，無不上也；離心而觀，上在何所？懸想而已。我故曰「告子不知性」，以其外心也。先儒之言曰：「孟子以後道不明，只是性不明。」又曰：「明此性，行此性。」夫性何物也，而可以明之？但恐明之之盡，已非性之本然矣。為此說者，皆外心言性者也。外心言性，非徒病在性，並病在心。心與

性兩病，而吾道始為天下裂。子貢曰：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」則謂性本無性焉亦可。雖然，吾固將以存性也。⁵⁴

這是〈原性〉一文的結論，他並沒有否定性體之意，他指出性與心為形上之道與形下之器的關係，但性體必落實心而呈現，是為「性以為上而心其形之者」、「即形而觀無不上」，這其中的「心其形之者」、「即形而觀」就有「以心著性」的意義在其中。是以，蕺山並非不重性天義，他反對的是「離心而觀之懸想」或「外心言性」。

總之，蕺山的「性無性」之說並不能推至他否定性天層面的結論，但此說卻能體現其道體、性體、心體與氣渾融為一的思想，如在〈學言〉中有言：

中庸言喜怒哀樂，專指四德言，非以七情言也。喜，仁之德也；怒，義之德也；樂，禮之德也；哀，智之德也。而其所謂中，即信之德也。一心耳，而氣機流行之際，自其盎然而起也謂之喜，於所性為仁，於心為惻隱之心，於天道則元者善之長也，而於時為春。自其油然而暢也謂之樂，於所性為禮，於心為辭讓之心，於天道則亨者嘉之會也，而於時為夏。自其肅然而斂也謂之怒，於所性為義，於心為羞惡之心，於天道則利者義之和也，而於時為秋。自其寂然而止也謂之哀，於所性為智，於心為是非之心，於天道則貞者事之幹也，而於時為冬。乃四時之氣所以循環而不窮者，獨賴有中氣存乎其間，而發之即謂之太和元氣，是以謂之中，謂之和，於所性為信，於心為真實無妄之心，於天道為乾元亨利貞，而於時為四季。故自喜怒哀樂之存諸中而言，謂之中，不必其未發之前別有氣象也。即天道之元亨利貞，運於於穆者是

⁵⁴ 明·劉宗周，「原性」，〈原旨〉，《劉宗周全集（二）》，頁 329-330。

也。自喜怒哀樂之發於外而言，謂之和，不必其已發之時又有氣象也。即天道之元亨利貞，呈於化育者是也。惟存發總是一機，故中和渾是一性。如內有陽舒之心，為喜為樂，外即有陽舒之色，動作態度，無不陽舒者。內有陰慘之心，為怒為哀，外即有陰慘之色，動作態度，無不陰慘者。推之一動一靜，一語一默，莫不皆然。此獨體之妙，所以即隱即見，即微即顯，而慎獨之學，即中和即位育，此千聖學脈也。自喜怒哀樂之說不明於後世，而性學晦矣。千載以下，特為拈出。⁵⁵

此段，牟先生讚其「甚美」，並以其為「體用顯微緊吸於一起而一體呈現」，是為「緊吸說之最精彩者」⁵⁶。這裡，蕺山把中庸的天命之性、獨體理解為並非一孤高的實體，此性天義是即於喜怒哀樂四德、天道之元亨利貞、天時之春夏秋冬四氣，人心之惻隱、羞惡、辭讓、是非四端而循環不已、生生不已⁵⁷。所以，唐君毅先生以為其中的氣必須「高看」，此並非一般形而下滯於形器之氣，而是為「此心之存在的流行」、「流行的存在」⁵⁸。從此，我們可說蕺山是把性天落於心體之活動或氣之流行來

⁵⁵ 明·劉宗周，〈學言中〉，《劉宗周全集（二）》，頁488-490。

⁵⁶ 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁512-513。

⁵⁷ 本文參照林月惠教授的說法，他認為劉蕺山將喜怒哀樂視為「形而上的『四氣』」，提升至「超越層」，又「以『喜怒哀樂』之周流不息（貞下起元、哀樂相生），來具體化天道性體心體之義蘊。如是，『喜怒哀樂』乃脫離一般作為感性之情的日常語言之含義，成為一本體宇宙論之哲學概念」，又說「『喜怒哀樂』將心性論、天道觀、宇宙論諸哲學意涵融而為一，意謂天道性體心體之『於穆不已』的創生活動」，此觀點就指出了蕺山是將道體之流行、性體之流行、心體之流行及氣之流行皆合而為一，並提升至超越的形上層，並無取消性天的客觀超越且獨立的地位，請參閱林月惠，〈從宋明理學的「性情論」考察劉蕺山對《中庸》「喜怒哀樂」的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》期25（2004年9月），頁177-218。

⁵⁸ 唐君毅，《中國哲學原論（原教篇）》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁481。

體證，這並不礙其重性天之尊的型態⁵⁹，如他從「一心」至於「於所性為仁，於心為惻隱之心」、「於所性為禮，於心為辭讓之心」、「於所性為義，於心為羞惡之心」、「於所性為智，於心為是非之心」，以及「於所性為信，於心為真實無妄之心」，這就是盡心以證性的型態，只是他的性體是即於喜怒哀樂四氣之周流不已來體會，也就是蕺山另一處所說的「喜怒哀樂即天命之性，非未發以來別有天命之性」⁶⁰的意思。

綜上所述，蕺山的「以心著性」說並不如五峰般精斂而有綱領，而是顯得深沉奧秘，但他的確是通過心體的自覺活動以體證超越的性體、道體之生生不已，只是他的性天之流行是以著前述唐先生詮釋的「純情自感、自運」、「大氣流行」來呈顯。此即，是通過心體中之「純情自運」而彰顯天道、性體的「純氣之周流不息」⁶¹。

三、心性分設、以心著性到「融性於心」、「融性於氣」

總而言之，本文以為蕺山的思想除了如胡五峰從心性分設到「以心著性」之外，他還多了將性體融於心體及氣的步驟。

首先，我們以為蕺山思想的確對心、性有所分設並加以區分，如他說：

⁵⁹ 如李明輝教授所言：「他所理解的『性』必然是超越的，但這種超越之性並非可以脫離氣質的抽象之體。揆蕺山之意，《中庸》所言喜怒哀樂未發之中即是這種既不離氣質又超越氣質之『性』，亦即所謂『氣質之粹然者』。以其超越氣質，故顯性天之尊；以其不離氣質，故非抽象之死體」。請參閱李明輝，《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008年），頁200。

⁶⁰ 明·劉宗周，〈學言上〉，《劉宗周全集（二）》，頁460。

⁶¹ 此段之論述，請參閱陳榮灼，〈論唐君毅與牟宗三對劉蕺山之解釋〉，《鵝湖學誌》期43（2009年12月），頁71-94。

獨是虛位，從性體看來，則曰莫見莫顯，是思慮未起，鬼神莫知時也。從心體看來，則曰十目十手，是思慮既起，吾心獨知時也。然性體即在心體中看出。⁶²

此段，蕺山把性體形容為「莫見莫顯、思慮未起、鬼神莫知」，這就指出性體的超越性、客觀義，而心體是為「思慮既起，吾心獨知時」，這是表示主觀面道德心的自覺活動。最後，「性體即在心體中看出」就是「以心著性」的意思。蕺山又有說：

「心之官則思」，「思曰睿，睿作聖。」性之德曰誠，「誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」此心性之辨也，故學始於思，而達於不思而得。又曰：「誠者，天之道也；思誠者，人之道也。」⁶³

在這一段中，明確有從心性分設到「以心著性」進程，此文中的「心性之辨」就是指「心性分設」。他把性天的層面以《中庸》的「誠者不勉而中，不思而得，從容中道」的聖人境界來講，這是強調性體的客觀超越義。而心體是以《孟子》及《尚書》的「心之官則思」，「思曰睿，睿作聖」來講，這是指主觀面的道德自覺。進而，他提出了連結心性的進路，即為「學始於思，而達於不思而得」，亦為《中庸》、《孟子》的「誠者，天之道也；思誠者，人之道也」，是從主觀面的「思誠」進至於客觀面的性天層面（誠者、天之道），即是從本心之自覺活動以體現性體的「以心著性」之型態。我們再引用〈學言〉中的一段話來看，他說：

一元生生之理，互萬古嘗存，先天地而無始，後天地而無終。渾沌者，元之復；開闢者，元之通。推之至於一榮一瘁、一往一來、

⁶² 明·劉宗周，〈學言上〉，《劉宗周全集（二）》，頁448。

⁶³ 明·劉宗周，〈學言上〉，《劉宗周全集（二）》，頁448。

一晝一夜、一呼一吸，莫非此理。天得之以為命，人得之以為性，性率而為道，道修而為教，一而已矣，而實管攝於吾之一心。此心在人，亦與之無始無終。不以生存，不以死亡，故曰：「堯、舜其心至今在。」⁶⁴

此段，蕺山明指出有一超越客觀的生生之理或天命流行之體，故吾人不可以他說過「天者，萬物之總名」⁶⁵等語，就斷定他反對言一客觀超越的道體。接著，他從「天得之為命，人得之為性，性率而為道」，說到此天命之性是「管攝於吾之一心」，這就是從心性分設講到了「以心著性」，此段實與前述〈知言疑義〉中，五峰從天命之性一直論至「心也者，知天地，宰萬物，以成性者」的義理型態是相同的。

而且，若是看牟先生所強調的《易衍》中的性宗慎獨與心宗慎獨之區分，則更可見其從心性分設至於「以心著性」的進路，如他論「性宗慎獨」說：

君子仰觀於天，而得先天之易焉。「維天之命，於穆不已，蓋曰天之所以為天也。」⁶⁶是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，此慎獨之說也。至哉獨乎！隱乎！微乎！穆穆乎不已者乎！蓋曰心之所以為心也。則心一天也。獨體不息之中，而一元常運，喜怒哀樂四氣周流，存此之謂中，發此之謂和，陰陽之象也。四氣，一陰陽也。陰陽，一獨也。其為物不貳，則其生物也不測。故中為天下之大本，而和為天下之達道，及其至也，察乎天地，至隱至微、至顯至見也。故曰「體用一原，顯微無間」。君子所以必慎其獨也，此性宗也。⁶⁶

⁶⁴ 明·劉宗周，〈學言上〉，《劉宗周全集（二）》，頁439。

⁶⁵ 明·劉宗周，〈學言中〉，《劉宗周全集（二）》，頁480。

⁶⁶ 明·劉宗周，〈易衍〉，《劉宗周全集（二）》，頁160。

這裡，同樣也是從天命之性、獨體論起，此體是「心之所以為心也」，這表示超越客觀的道體、性體是為吾人之道德本心之根本，即性天的客觀意義是在於心體呈顯，故為「心一天也」。於此，明確有心性之辨、心性分設，並指出性體是較心體更為根本，又道出性體有客觀獨立性及超越性。而且，性體於心體中是流行不已、生生不已，為「一元常運，喜怒哀樂四氣周流」，這性體之流行也同時為「於穆不已」之天道之生生不已，又合一於心體的流行不已。接著，論心宗慎獨云：

君子俯察於地，而得後天之易焉。夫性，本天者也。心，本人者也。天非人不盡，性非心不體也。心也者，覺而已矣。覺故能照，照心嘗寂而嘗感，感之以可喜而喜，感之以可怒而怒，其大端也。……。眾人溺焉，惟君子時發而時止，時返其照心而不逐於感，得易之逆數焉。此之謂「後天而奉天時」，蓋慎獨之實功也。⁶⁷

此段是為關鍵性文字，他的「性本天」、「心本人」即是心性分設的意思，即性體與天道是屬客觀超越之層面，而心體是為吾人主觀面的道德本心之自覺，而「天非人不盡，性非心不體也」就是「以心著性」的思想型態。

至此，可見出蕺山不但對客觀面的性天層面與主觀性的道德本心作了分設，且又以著「以心著性」加以連結。但是，蕺山又多進了一步，就是以其「合一觀」打破性體與心體或氣的一切界線，本文稱其為「融性於心」、「融性於氣」的步驟。此即，將客觀面的性體與天道、天理皆收攝、渾融於主觀面之一心中，如蕺山的「體認親切法」就可作為代表，他說：

⁶⁷ 明·劉宗周，〈易衍〉，《劉宗周全集（二）》，頁160-161。

身在天地萬物之中，非有我之得私；心包天地萬物之外，非一膜之能圍。通天地萬物為一心，更無中外可言；體天地萬物為一本，更無本之可覓。⁶⁸

這裡，是為「與天地萬物為一體」的義理，然蕺山更進一步說此「一本」是為「無本之可覓」，這就較明道的〈仁說〉、陽明的〈大學問〉更為深刻，即以此心本即能包容、含涉天地萬物，不需多加體認工夫而本為一體。這樣的型態，好似是取消了客觀的存有層，成為「極力收攝萬有於一心」，使學者斷定為「陽明一支思想中最後出亦最徹底之系統」⁶⁹。然而，本文以為此當以牟先生的「緊吸說」但又不礙「分解說」，來看則較為適切，如蕺山在《讀易圖說》中就屢屢發揮此義，在「自序」中他說：

盈天地間，皆易也；盈天地間之易，皆人也。人外無易，故人外無極。人極立，而天之所以為天，此易此極也；地之所以為地，此易此極也。故曰：「六爻之動，三極之道也。」又曰：「易有太極。」三極一極也，人之所以為人，心之所以為心也。惟人心之妙，無所不至，而不可以圖像求，故聖學之妙，亦無所不至，而不可以思議入。學者苟能讀易而見吾心焉，盈天地間，皆心也。⁷⁰

這序文中的「易」當泛指易體、道體而言，他以為不當孤高地講一「太極」，故強調「立人極」，即指出道體、易體就顯現於人之意，此為「人外無易、人外無極」。並且，蕺山的「人極」其實就指「人之所以為人」的「心體」，而天地間的「三極之道」都歸於吾心，故能從「盈天地間，皆易也」收歸於「盈天地間，皆心也」。從此，我們可推知蕺山只是

⁶⁸ 明·劉宗周，〈學言上〉，《劉宗周全集（二）》，頁463。

⁶⁹ 勞思光，《新編中國哲學史（三下）》，頁622-623。

⁷⁰ 明·劉宗周，「自序」，〈讀易圖說〉，《劉宗周全集（二）》，頁143。

欲把超越客觀層面的性與天道合一於主觀面之心體，並使其妙合無間，他並非有取消道體、性體之意。

《讀易圖說》就是把客觀面的道體、性體、主觀面的心體以及氣皆圓融為一，如在「圖二」的解釋中說：

此人心全體太極之象。渾然一氣之中，而周流不息，二儀分焉。陽生於右，陽根陰也。陰生於左，陰根陽也。陰陽相生，禪代不窮，四氣行於其間矣。又分之而為八、為六十四、為四千九十六，至於無窮，皆一氣之變化也，而理在其中矣。⁷¹

蕺山於此把太極之生陰生陽、萬物化生等同於是心體的流行活動，這就是把客觀面的道體、性體義全收於主觀面的心體，且此心之流行就是一氣的生生不已，又渾融於氣之中，這是其「合一觀」極致的表現，然他並沒有取消道體、性體的客觀性、超越性。是以，本文以為蕺山之「合一觀」，只是表現了其對主、客合一系統的建立之企圖與關注，並不礙其重性天之尊的義理型態。

四、〈人譜〉中的蕺山學之型態

以上，論述了蕺山思想實能同時兼具儒家哲學主觀層面與客觀層面的義理，即他區分了性與天道之客觀層面以及主觀層面的心體，而又能心性合一、主客合一。這樣的義理，是以蕺山最重要的著作〈人譜〉作為代表。

〈人譜〉中最重要的即為〈人極圖說〉思想，這是針對於宋明理學之開山祖周濂溪〈太極圖說〉而發，具有承繼及總結整體宋明儒思想的意味。他把周子以「太極」為出發的哲學，轉而為以其「主靜立人極」

⁷¹ 明·劉宗周，〈讀易圖說〉，《劉宗周全集（二）》，頁149。

中的「人極」為中心，這就有一種主客合一的含意。我們摘錄蕺山的〈人極圖說〉來討論：

無善而至善，心之體也。

即周子所謂「太極」。太極本無極也。統三才而言，謂之極；分人極而言，謂之善。其義一也。

繼之者善也。

動而陽也。乾知大始是也。

成之者性也。

靜而陰也。坤作成物是也。

繇是而之焉，達之於天下者，道也。放勳曰：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」此五者，五性之所以著也。五性既善，萬化出焉。萬化既行，萬性正矣。

……

萬性，一性也。性，一至善也。至善，本無善也。無善之真，分為二五，散為萬善。上際為乾，下蟠為坤。乾知大始，吾易知也；坤作成物，吾簡能也。其俯仰於乾坤之內者，皆其與吾之知能者也。

……

大哉人乎！無知而無不知，無能而無不能，其惟心之所為乎！……

……

君子存之，即存此何思何慮之心。周子所謂「主靜立人極」是也。⁷²

⁷² 明·劉宗周，〈人譜〉，《劉宗周全集（二）》，頁3-5。

此段，一開頭就申明「無善而至善，心之體也。即周子所謂太極」，這好像取消了太極的客觀超越性，把太極只等同於一心。但是，若更深入考察蕺山之意，他仍有太極下貫為人之性體的意思，這性體是表現於「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」的人倫日用。並且，性體是與天道相貫通，即性體正可表現道體之創生意義，上文中的「五性既善，萬化出焉。萬化既行，萬性正也」正是此意。因此，他雖把太極等同於一心，但是太極、道體、性體的客觀超越義並沒有抹殺。

當然，此文的「性，一至善也。至善，本無善也。無善之真，分為二五，散為萬善」的性體之意義，必歸於「無知而無不知，無能而無不能」的「何思何慮之心」，或太極必歸於當作「人極」的心體。但是，這並非取消了客觀面的宇宙生化，而只是把天道的創造展現於心體的道德創造而已。是以，他從濂溪〈太極圖說〉歸於〈人極圖說〉，這並非是取消了太極，他只是欲使太極等同於人極，即把太極、道體的生生不已完全於心體的發用流行去體現。若以牟先生的話言之，則這正是宇宙創造等於道德創造的極致表現。

是以，〈人譜〉思想雖有把太極收歸於心體的表現，但仍是與他的「以心著性」型態是吻合的，如在「證人要旨」第一段論「無極而太極」時，他就以慎獨論為中心來詮解為「凜閒居以體獨」，他說：

學以學為人，則必證其所以為人。證其所以為人，證其所以為心而已。自昔孔門相傳心法，一則曰慎獨，再則曰慎獨。夫人心有獨體焉，即天命之性，而率性之道所從出也。慎獨而中和位育，天下之能事畢矣。⁷³

⁷³ 明·劉宗周，「證人要旨」，〈人譜續篇〉，《劉宗周全集（二）》，頁 5-6。

這裡，蕺山之證人之所以為人的心，仍是從慎獨工夫的體證性體、獨體開始，他的「人心有獨體焉，即天命之性」，還是有心性分設的意涵，又性體、獨體的意義即能從心體中見，而這也正是「以心著性」的典型。

伍、結語

以上，本文申論的五峰與蕺山思想之共同關注，即是為「以心著性」的思想型態，此型態能兩收儒家哲學客觀層面的性體、道體義，以及主觀層面的道德心體、仁體等義，是為主、客觀面飽滿的型態。針對於此，作兩點結語以結束本文。

一、五峰、蕺山的「以心著性」是相對於陸、王及伊川、朱子兩型態而顯的古義

先以牟先生的話語來論，他說：

我相信胡五峰與劉蕺山底義理間架可更有其優越性與凝斂性，因為它保持了性天底超越性——這是儒家底古義，老傳統，不容易輕忽的。（子貢曰：「夫子之言性與天道不可得而聞」。「性」字是一個客觀意義的詞語。……。）當然，良知教到圓足處，知體即性體，心即天，但天與性體底客觀而獨立的意義從開始到最後是從不獨立地說的，亦不是預定在那裡的，但卻又隨時捎帶著性字，天則不常說，（天代表道體，良知之絕對性即是天），這便成了不予正視而捎帶著說。這裡便顯稍輕。……。因此，良知教亦不能抹掉性天。然則性天之不能被捎帶著說而予以正視，這是必然

的。……。視良知教是自足的固可，把良知緊吸于性天而言良知與性天間之形著關係而為劉蕺山亦可。⁷⁴

在這一段話中，牟先生指出蕺山與陽明學的不同，這是在於對性與天道的客觀超越性能加以正視，這是良知教無法企及或不願深入的。以此，本文必須指出討論五峰、蕺山系或「以心著性」，並不需要斤斤計較於五峰或蕺山言「性」言「心」的定義，而要求字字句句皆有心、性分設才算符合。因為，這「以心著性」義是儒家哲學的古義或為基本義理，只要是不走伊川、朱子的型態，或單傾向於陸、王心學的「一心之朗現、一心之申展、一心之遍潤」，當皆可收於此系。此即，五峰、蕺山是上承濂溪、橫渠、明道的「天道性命相貫通」而能講「道德形上學」的一大系，只要能兩收儒家客觀層面的性天義與主觀層面的道德主體性之哲學，當能符合此義理。

而且，若以宋明理學之發展史來看，則更可顯出五峰、蕺山與陸王一系及伊川、朱子系的差別。以五峰之後而言，出現了朱子、象山兩大家，此二家皆非單單承襲北宋三家的型態，其本身有所創新與發明，象山讀孟子而自得之，朱子走向伊川的分解系統而往格物窮理、涵養察識鋪陳。如此，很明顯的可區別出胡五峰可當作北宋三家的繼承者，並其「以心著性」型態就可展示儒家哲學主、客觀面皆飽滿的型態。

以此，就可回應在當今學界對五峰之屬「以心著性」有所質疑的杜保瑞教授，他說「『以心著性』說即是為一極正常普遍的『本體工夫論』的命題，不斷地發生在《論》、《孟》、《易》、《庸》、周、張、二程、及朱、陸各家系統之中，並無任何義理的殊勝之處，是牟先生強以主體活動結構入形上理論，以致混淆活動與理論，而以為唯有此一『以心著性』之

⁷⁴ 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁 358-359。

說方能圓成主客觀系統的儒學圓教型態」。根據杜教授的論點，他當非否定五峰思想中含有「以心著性」之內容，他是以為能結合儒家哲學主、客觀層面的經典或哲學並非只有五峰、蕺山可作代表，他以為「以心著性」的哲學意義於儒家經典或宋明理學家之中比比皆是，牟先生不須強標舉五峰、蕺山以為標準⁷⁵。

對於杜教授的觀點，本文並不完全贊同。因為，朱陸二家明顯與五峰不同，象山並沒有強調性體的意思，又對客觀面的天理義沒有興趣。並且，以朱子而言，其心與性理是以一種「心統性情」、「心聚眾理」的型態去連結，其工夫重點在於「格物窮理」，與胡五峰從逆覺心體以證性是不同的型態。是以，我們不能說朱、陸二家與此系是相同的，故五峰思想於南宋儒學史中，仍是有其獨特而不可取代的地位。

再者，以蕺山而言，當時王學興盛並已產生流弊，其學等於是將王學所忽略的儒家道德形上學及「天道性命相貫通」的意義重新加以正視，可說是欲使得良知學能保持性天之尊貴性、莊嚴性，故蕺山哲學的確與心學有所差異，他雖亦歸於一心，但此心體之活動是能同時展現客觀的存有論與形上學的意義。

二、蕺山哲學是從「心性分設」、「以心著性」又完成了「心性合一」

通過以上的論述，本文指出蕺山對於客觀面的性天義呈現了兩面性的觀點。然而，本文以為蕺山之所以有時會有要取消性體、道體的客觀超越性的表現，其實只是要使學者不至於二分形上、形下，而去空求一道體、性體。我們再引蕺山的話來看，他說：

周子主靜之靜，與動靜之靜迥然不同。蓋動靜生陰陽，兩者缺一不可，若於其中偏處一焉，則將何以為生生化化之本乎？然則何

⁷⁵ 杜保瑞，《南宋儒學》（臺北：臺灣商務印書館，2010年），頁63。

以又下箇靜字？曰：「只為主宰處著不得註腳，只得就流行處討消息。」亦以見動靜只是一理，而陰陽太極只是一事也。⁷⁶

此段很能代表蕺山的意思，他以為若道體只是一靜態實體，則「何以為生生化化之本」？故吾人無法思議一孤高超絕的「主宰」，而是只能於「流行」處去體會道體，故謂「只為主宰處著不得註腳，只得就流行處討消息」。所以，蕺山以為太極、道體必通過氣之流行展現，是為「陰陽太極只是一事也」。

從此，我們可見出蕺山為何不斷地強調心性不離、性氣不離、道氣不離，因他以為若離於人世去求一道體，離開道德本心之活動去求一性體，則有陷於佛老的弊病，他的關注即是以救正王門後學為目的。

所以，我們必須指出蕺山並非不承認性體、道體的客觀超越性，他的思想的重視心性分設、「以心著性」並強調性天之尊。只是，他的性體、道體最後必須合一於心體或氣之流行中。此即，蕺山較五峰哲學多走了「心性合一」、「性氣合一」或「道氣合一」的最終步驟。總之，蕺山之合一觀或重氣並不礙其為「以心著性」系統，他與五峰同樣為能展現儒學客觀面之性天義與主觀面的道德主體性的圓滿系統。

⁷⁶ 明·劉宗周，〈學言上〉，《劉宗周全集（二）》，頁444。

徵引文獻

(一) 古籍

- 宋·胡宏著，吳仁華點校，《胡宏集》，北京：中華書局，1987年。
- 宋·程顥、程頤，《二程集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 宋·陸九淵著，鍾哲點校，《陸九淵集》，北京：中華書局，1980年。
- 宋·朱熹著，宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，1999年。
- 明·王守仁著，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，2006年。
- 明·劉宗周著，戴璉璋、吳光主編，鍾彩鈞編審，《劉宗周全集（一～五）》，臺北：中研院文哲所，1996年。
- 明·黃宗羲著，沈善洪主編，夏瑰琦、洪波點校，《黃宗羲全集（八）》，杭州：浙江古籍出版社，1992年。

(二) 近人編輯、論著

- 古清美，《明代理學論文集》，臺北：大安出版社，1990年。
- 牟宗三，《心體與性體（二）》，臺北：正中書局，1993年。
- ，《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- ，《心體與性體（一）》，臺北：正中書局，1996年。
- 李明輝，《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2008年。
- 李瑞騰、孫致文主編，《典範移轉：學科的互動與整合》，桃園：國立中央大學文學院，2009年。
- 杜保瑞，《南宋儒學》，臺北：臺灣商務印書館，2010年。

- 林月惠，〈從宋明理學的「性情論」考察劉蕺山對《中庸》「喜怒哀樂」的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》期 25，2004 年 9 月，頁 177-218。
- 唐君毅，《中國哲學原論（原教篇）》，臺北：臺灣學生書局，1990 年。
- 陳榮灼，〈論唐君毅與牟宗三對劉蕺山之解釋〉，《鵝湖學誌》期 43，2009 年 12 月，頁 71-94。
- 勞思光，《新編中國哲學史（三下）》，臺北：三民書局，1992 年。
- 黃敏浩，《劉宗周及其慎獨哲學》，臺北：臺灣學生書局，2001 年。
- 楊祖漢，〈論蕺山是否屬「以心著性」之型態〉，《鵝湖學誌》期 39，2007 年 12 月，頁 33-62。
- ，〈從康德道德哲學看劉蕺山的思想〉，收入於李瑞騰、孫致文主編，《典範移轉：學科的互動與整合》，桃園：國立中央大學文學院，2009 年，頁 73-88。