

劉戡山對《大學》〈誠意〉章的詮釋**

林 月 惠*

關鍵詞：《大學》 主敬 慎獨 誠意 性體 心體

一、前 言

歷來學界對劉戡山（宗周，1578-1645）思想的研究，已經累積不少成果^①。而大多數研究者論及戡山「誠意」說，多參照陽明「致良知」教的義理系統來加以對比^②。其優點是一方面可以看出從陽明到戡山明代理學思想發展

* 本所助研究員。

** 本文曾於2000年「朱子與宋明儒學」學術研討會宣讀，感謝與會學者及兩位匿名審查者的指正。

① 參〈附錄一：劉戡山學術思想研究的現況〉、〈附錄二：劉戡山研究論著目錄〉，見鍾彩鈞主編：《劉戡山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998年），頁573-604、頁605-616。

② 如楊祖漢：〈從劉戡山對王陽明的批評看戡山學的特色〉，見《劉戡山學術思想論集》，頁35-65；古清美：〈劉戡山對陽明致良知說之繼承與發展〉，《明代理學論文集》（臺北：大安出版社，1990年），頁209-249；莊淮芬：《王陽明與劉戡山工夫論之比較》（臺北：臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1993年）；陳佳銘：《劉戡山的誠意慎獨之學與王陽明致良知教之比較》（中壢：中央大學哲學研究所碩士論文，2000年）；黃敏浩：《劉宗周及其慎獨哲學》（臺北：臺灣學生書局，2001年），頁111-153。

的脈絡，另一方面也可以對照出陽明「致知」（致良知教）與戴山「誠意」（誠意慎獨之學）在理論上的內在張力^③。不過，此種研究進路，也可能預設過強的判教意識^④，忽略戴山論述其思想的特殊性。

戴山弟子黃梨洲（宗羲，1610–1695）曾指出：「先師子劉子於《大學》有《統義》，於《中庸》有《慎獨義》，於《論語》有《學案》，皆其微言所寄。」^⑤由此可見，戴山之學雖以「慎獨」為宗旨，卻未忽略對儒家經典文本的參究與詮釋。尤其，「慎獨」一詞，雖然重複出現於《中庸》首章與《大學》〈誠意〉章，然而戴山之前的宋明理學家，並未像戴山般的苦心孤詣，將這兩部經典的義理交織為一綿密的思想體系——慎獨之學，使之深具哲學的原創性。再者，戴山還將「慎獨」鎔鑄為一個主導性的核心概念，統攝儒家經典的意義世界，所謂：「《大學》之道，『慎獨』而已矣；《中庸》之道，『慎獨』而已矣；《論》、《孟》、《六經》之道，『慎獨』而已矣。」（〈讀大學〉，《全集》，第3冊下，頁1183）因此，筆者認為戴山一方面從經典中汲取思想的泉源，對《學》、《庸》的「慎獨」義作出創造性的詮釋；另一方面，他也以經典所詮釋出的「慎獨」之義，來建構自己的「慎獨」之學。如此一來，戴山可以宣稱其「慎獨」之學是以經典為基礎；而其建構的新理論——慎獨——也具有其自家義理的獨立性、自主性與完足性。換言之，經典的詮釋與理論的建構，對戴山而言，有著內在的交互作用。

③ 如黃敏浩即從劉戴山對陽明「四句教」的批評，闡釋戴山的「四句」，頗有新義。他一方面對比陽明與戴山哲學思想的內在理論張力，另一方面，也呈現陽明與戴山對《大學》的不同詮釋。參黃敏浩：《劉宗周及其慎獨哲學》，頁122–153。

④ 如牟宗三先生即以陽明思想為判準，認為戴山對陽明的批評，多不如理，多滯辭；連帶著戴山對《大學》的理解與詮釋，也不符《大學》文義。參牟宗三：《從陸象山到劉戴山》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁461–486。

⑤ 黃宗羲編著：《孟子師說》，收入〔明〕劉宗周撰，戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年），第4冊，頁627。以下本文引用此版本時，一概簡稱《全集》，直接附註於引文之後，標點則視情況略加修改。

爲此，本文之作，即從蕺山對經典的詮釋切入，以蕺山對《大學》〈誠意〉章的詮釋爲焦點，作第一序微觀的分析^⑥。藉此深度的文本分析，筆者旨在彰顯蕺山詮釋《大學》〈誠意〉章的獨特性；並進一步對學界解釋蕺山「始致力於主敬，中操功於慎獨，而晚歸本於誠意」^⑦的學思變化^⑧，提供一個來自義理內部、文本分析的內在觀察。要言之，「主敬」、「慎獨」與「誠意」，從蕺山晚年的成熟思想來看，三者終始條理、前後融貫，均以「慎獨」

- ⑥ 本文著重在第一序的文本分析，至於蕺山詮釋《大學》時所涉及的第二序相關問題，如蕺山與朱子、陽明或明代理學家的不同詮釋，甚至蕺山門弟子陳確（乾初，1604–1677）爲何否定《大學》的經典地位等問題，則不是本文論述的重點。當然，筆者認爲上述的第二序相關問題非常重要，在思考上更能引人入勝，值得做進一步的探討。但爲集中本文的論點，上述的第二序相關問題只能俟諸他日，另撰一文討論之。
- ⑦ 此乃蕺山之子劉灼（1613–1664）對蕺山一生學思歷程變化的描述，見《年譜》，收入《全集》，第5冊，頁528。而蕺山高弟黃梨洲（宗羲，1610–1695）的描述則爲：「先生宗旨爲『慎獨』。始從主敬入門，中年專用慎獨工夫。慎則敬，敬則誠。晚年愈精微，愈平實，本體只是些子，工夫只是些子，仍不分此爲本體，彼爲工夫；亦并無這些子可指，合於無聲無臭知本然。」見〈子劉子行狀〉，《全集》，第5冊，頁45–46。
- ⑧ 有些學者對蕺山學思歷程的變化——主敬、慎獨、誠意，採取外緣觀察的解釋，因而對蕺山思想變化的論斷，就較爲粗略。或謂蕺山早年「主敬」，是從朱學入手（詹海雲：《劉蕺山的生平及其學術思想》〔臺北：臺灣大學中文研究所碩士論文，1979年〕，頁24）、啓途於程朱（東方朔：《劉蕺山哲學研究》〔上海：上海人民出版社，1997年〕，頁41–42）。然而，蕺山所體認的「主敬」之「敬」，其意涵近於周濂溪與程明道，與程伊川、朱子不同。參古清美：〈劉蕺山的誠體思想與其實踐功夫〉，《明代理學論文集》（臺北：大安出版社，1990年），頁273–281。或謂「慎獨」只是蕺山中年的見解，晚年以「誠意」爲核心（朱義祿：〈論劉宗周的唯意志論〉，《陽明學研究》〔上海：上海古籍出版社，2000年〕，頁267）；誠意則是慎獨的思想自覺和最高境界（黃宣民：〈劉蕺山的學術思想及其心學的形成背景〉，《陽明學研究》，頁261）。言下之意，「誠意」高於「慎獨」，「慎獨」與「誠意」的意涵有別。而「主敬」與「慎獨」、「誠意」似乎有本質上的差異。如此一來，蕺山學術思想的變化，就可能被化約爲「由朱返王」或「以朱救王」的兩種矛盾看法，漠視蕺山思想體系的獨特性。不過，黃敏浩也看出，蕺山思想的三變，只是漸趨成熟的轉變，並非前後的不同。尤其從慎獨到誠意，其思想是一貫的；「誠意」是將「慎獨」之說落實到《大學》而已。參黃敏浩：《劉宗周及其慎獨哲學》，頁23–24、頁39。

爲宗旨，一以貫之。

二、戴山詮釋《大學》的進路與其《大學》改本相關問題

根據《年譜》所載，崇禎十六年（1643），戴山六十六歲，「以先儒誤解誠意，乃改著〈誠意章章句〉，又類詮朱子及陽明《古本》、《章句》，并及曹魏《石經》，各爲辨說於下。」（《全集》，第5冊，頁480）因此，若欲理解戴山對《大學》「慎獨」之義的詮釋，從文本上說，〈誠意章章句〉可說是最切中肯綮的資料。可惜的是，〈誠意章章句〉未收入《劉宗周全集》，可能已亡佚^⑨。職是之故，我們只能從戴山現存有關《大學》〈誠意〉章的詮釋，揭示《大學》「誠意」（慎獨）之義蘊。

在《劉宗周全集》中，戴山直接詮釋《大學》的著作有〈讀大學〉、《大學古記》、《大學古記約義》、《大學雜言》、《大學古文參疑》五種。其中，《大學古記約義》、《大學古記》^⑩作於崇禎二年（1629），戴山五十二歲。《大學古文參疑》則作於弘光元年（1645）三月，戴山六十八歲；是年六月，戴山絕食殉國。而〈讀大學〉與《大學雜言》並未註明著作年代^⑪。值得

⑨ 林慶彰：〈劉宗周與《大學》〉，見《劉戴山學術思想論集》，頁323。

⑩ 劉戴山《年譜》並未註明《大學古記》的著成時間，詹海雲將《大學古記》的年代繫於崇禎十二年（1639），參詹海雲：〈戴山學行年表〉，《劉戴山的生平及其學術思想》，頁40。而李紀祥則認爲《大學古記》與《大學古記約義》成於崇禎二年（1629），參李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁140。關於此二說的考定與判斷，林慶彰於〈劉宗周與《大學》〉一文中有所討論，同意李紀祥之見（頁324-326）。筆者對於《大學古記》著成時間之判定，亦從李、林兩位先生之見。

⑪ 《大學雜言》與〈讀大學〉雖未註明撰成時間，但筆者從文字與文義的對比，推測《大學雜言》與《大學古記約義》爲同一時期的著作。因爲，《大學古記約義》首先於〈大學〉一節釋義云：「惟《大學》直提人道全局，了無欠缺，理一而分殊，守約而施博，

留意的是，《大學古記約義》、《大學古記》與《大學古文參疑》都涉及到蕺山對《大學》形式結構的判定與義理內容的詮釋。因此，筆者即以蕺山晚年《大學古文參疑》的〈誠意〉章為主^⑫，參照《大學古記約義》、《大學古記》，亦旁及〈讀大學〉、《大學雜言》與其他相關資料，呈現蕺山對《大學》「誠意」（慎獨）之義的理解與詮釋。

不過，蕺山對《大學》〈誠意〉章的詮釋，一方面與其對《中庸》的義理詮釋相關，此涉及詮釋的進路問題；另一方面就《大學》的形式結構與義理內容言，也與《大學》改本的擇取、致知格物諸義的詮釋關係密切。我們有必要先加以疏理。

(一)、《中庸》是《大學》註疏

從經典文本的詮釋與分析來看，蕺山對《中庸》首章「慎獨」義的詮釋，影響著他對《大學》〈誠意〉章「慎獨」義的詮釋。徵諸《年譜》的記載，蕺山五十四歲揭慎獨之旨以教學者後，五十九歲「始以《大學》誠意、《中庸》已未發之說示學者」，並謂：

其階級次第實出於天道之自然而不假造作。」（《全集》，第1冊，頁752）而《大學雜言》提及撰寫緣起，也說：「諸生講《大學》。一夕，偶思而得之，因謂諸生曰：『《大學》一篇是人道全譜。』」（同上書，頁767）又〈讀大學〉云：「意外無善，獨外無善也。故誠意者，《大學》之專義也，前此不必在致知，後此不必在於正心也；亦《大學》之完（一作『了』。）義也，後此無正心之功，并無修齊治平之功也。」（《全集》，第3冊下，頁1182）而《大學古文參疑》〈誠意〉章第三段釋文亦云：「止言『必誠其意』以應首句，更不言『先致其知』，正以見誠意之為專義也，亦了義也。」（《全集》，第1冊，頁719）由此筆者推測〈讀大學〉與《大學古文參疑》應為同一時期的作品。

⑫ 劉洵於《年譜》弘光元年（1645，蕺山六十八歲）「三月，考定《大學參疑》成。」下提及：「臨絕，先生謂過於割裂，并《古小學通記》命削之。按：《參疑》本視高本更為完整，而詮解亦更精細，雖先生命削，仍存之以俟論定。」雖然劉蕺山臨絕前，不滿意《大學古文參疑》，但此書卻是蕺山現存直接關於《大學》論述中最後的論著，故筆者同意劉洵的看法，並以《大學古文參疑》作為蕺山對《大學》〈誠意〉章之詮釋的最主要文本根據。

《大學》首揭三綱，表人心之道體。次詳八目，示精一之全功。而執中之義已蘊於此矣。至子思直指喜怒哀樂謂之中，闡堯、舜以來相傳之意。其言未發之中，即意識之真體段，故皆以「慎獨」為本教。乃知《學》、《庸》二書相為表裏，示後人以入道指訣。（《全集》，第5冊，頁354）

戴山認為《大學》與《中庸》都論及本體與工夫，指示入道指訣。而且，《中庸》之「未發之中」即是《大學》「誠意」之「意」，二者皆意謂：「慎獨」。換言之，《大學》與《中庸》都以「慎獨」為本教、為中心思想。翌年，戴山六十歲，「又發明《大》、《中》未盡之意」（同上書，頁384），論「誠意」曰：「意之好惡與起念之好惡不同。意之好惡，一機而互見。念之好惡，兩在而異情。」（同上）論「已未發」則曰：「《中庸》言喜怒哀樂，專指四德而言，非以七情言也。」（同上）由此可見，戴山對「誠意」的詮釋，一直與「未發之中」的思考互為表裏。

戴山曾批評陽明對《大學》的詮釋：「正是以《大學》合孟子，終屬牽強。」（〈答韓參夫〉，《全集》，第3冊上，頁422）又於〈良知說〉指責道：「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。」（《全集》，第2冊，頁372）換言之，戴山認為陽明是以孟子的義理來詮釋《大學》。如此批評，頗為相應且精確。不過類比地說，筆者認為，戴山是以《中庸》的義理來詮釋《大學》，使《中庸》的「慎獨」義與《大學》的「慎獨」義相互融攝交織，自成一家之言。在這個意義下，戴山所謂「《中庸》原是《大學》註疏」^⑬，則有深義存焉。要言之，《大學》的義蘊，原是要根據《中庸》的義理來加以疏解與詮釋。

^⑬ 戴山有多處論及「《中庸》原是《大學》註疏」：見《大學古記約義》，收入《全集》，第1冊，頁754；〈學言下〉，《全集》，第2冊，頁536；《大學雜言》，收入《全集》，第1冊，頁775。

其實，蕺山所謂「《中庸》原是《大學》註疏」，乃根據嘉靖年間，豐坊（嘉靖二年〔1523〕進士）所倡「子思經緯《學》、《庸》之說」而來^⑭。蕺山於《大學古記約義》提及：

漢儒賈逵云：「子思窮居於宋，懼聖道之不明，乃作《大學》以經之，《中庸》以緯之。」今細繹二書，《中庸》原是《大學》註疏，似出一人之手，經緯之說，殊自可思。而篇中又有「曾子曰」一條，意其遺言多本之曾子，而曾子復得之仲尼所親授，故程子謂孔氏遺書，而朱子遂謂首篇為孔子之意而曾子述之，後篇為曾子之意而門人記之，有以也。門人高弟，非子思而何？《中庸》一書，多仲尼之言而子思述之，則《大學》一書，多孔、曾之言而子思述之，亦何疑焉！（《全集》，第1冊，頁754）

蕺山顯然接受豐坊偽《石經大學》的說法，引漢代賈逵（30-101）之言，認為《大學》、《中庸》皆為子思所作，前者為經，後者為緯，故有「《中庸》原是《大學》註疏」之論斷。然而，從考據與辨偽的觀點來看，蕺山的論斷是薄弱的，不足為據。因為，《石經大學》乃豐坊所偽造，而子思經緯《學》、《庸》之說，賈逵並無是言。故清儒翟灝（?-1788）即批評云：「子思之說，由明嘉靖間豐坊偽造《石經》而起，賈逵無是語也。劉氏《古記》〔按：蕺山《大學古記》〕因以文飾之，推合程、朱，在造賈逵語者，其初意未必不爾。總之，憑臆為說，可以屬曾子，即可以屬子思，斷以無徵不信之例，則均難為定論矣。」^⑮翟灝的批評，就考證的角度來說，蕺山實在無法反駁。因此，蕺山訴諸作者（子思）與作者意圖（《大學》以經之，《中庸》以緯之）來論斷「《中庸》原是《大學》註疏」，難以徵信，不免有「憑臆為說」之

^⑭ 詳參李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》，頁154-158。

^⑮ 〔清〕翟灝：〈總考一〉，《四書考異》（上海：上海古籍出版社，1995年影印《續修四庫全書》，經部，第167冊），頁6上。

譏。但若從義理解釋的層次來看，戴山對《大學》的詮釋，是以其對《中庸》「慎獨」義的詮釋為基礎的。如此一來，在探討戴山對《大學》的詮釋時，「《中庸》原是《大學》註疏」則是相當重要的詮釋進路，不能輕忽。以下的論述，將證成此一論斷。

(二)、戴山對《大學》改本的擇取

就宋明理學家對《大學》的詮釋經驗來考察，《大學》形式結構的章節排列，與其義理內容的詮釋分析，相互影響，密不可分。如：朱子經、傳區分的《大學》改本，增〈格致補傳〉；陽明之力倡恢復《大學》古本，均是顯例。因此，論及戴山對《大學》〈誠意〉章的詮釋，也必須審視戴山所擇取的《大學》改本，並思考《大學》改本與義理解釋的關係^⑩。

戴山對《大學》改本的擇取，前後有二次。先前所作的《大學古記》，形式上依據崔銑（1478-1541）的改本而加以修訂，分為七章，隨文注釋^⑪。而

^⑩ 戴山之時，《大學》改本紛出，諸家解釋也莫衷一是。然而本文之所以討論戴山對《大學》改本的擇取，並非著眼於考證的需要，而是要強調：在戴山看來，《大學》改本所涉及的是義理的更本問題。換言之，宋明理學家在討論《大學》改本問題時，義理問題仍據優先性。即使戴山弟子陳確運用「跡」（考證）、「理」（義理）兩種進路來批判《大學》，取消《大學》的經典地位時，仍然堅持義理的優先性，故於〈大學辨三·答張考夫書〉：「苟跡非而理是，雖弟亦是之矣。今弟之所爭者，理也，非跡也。」其〈大學辨二·答吳仲木書〉也說：「弟所訾於《大學》者，正以其絕無義理故也。」見〔清〕陳確：《陳確集》（北京：中華書局，1979年），下冊，別集，卷16、15，頁588、570。因此，本文對戴山《大學》改本的討論，依舊聚焦於義理問題——格物致知的解釋，與經學史家的研究重點不同。

^⑪ 《大學古記》的七章分別是：

第一章：統釋《大學》之教，而其下文乃詳言之。

第二章：申致知在格物之義。

第三章：申誠意之義，而致知、正心皆舉其中。

第四章：申修身先正心之義。

第五章：申齊家先修身之義。

第六章：申治國先齊家之義。

第七章：申平天下在治國之義。

見《全集》，第1冊，頁734-747。

《大學古記約義》則就：「大學」、「章句」、「經旨」、「止善」、「格致」、「慎獨」、「絜矩」（《全集》，第1冊，頁751-765）等七個要旨來進一步詮釋《大學古記》之義理。

至於晚年所作的《大學古文參疑》，則大抵根據《古本》、《石經》本加以重訂而成，分爲八章，亦隨文詳加注釋¹⁸。

兩相對比之下，儘管《大學古記》與《大學古文參疑》所根據的《大學》改本，略有不同，但就形式結構的章節排列來看，不分經傳、「格致」未嘗缺傳的主張相同，而三綱八目的詮釋架構亦相同。只是戴山在《大學古文參疑》末再分出一章，以見「明明德於天下之義」，藉此「包裹八目，領會三綱，以完一部《大學》之教」（《全集》，第1冊，頁731），足見《大學》經文「首尾詳略，部位森然」（同上書，頁714）。更重要的是，在義理內容的詮釋分析上，以「知止」、「知本」爲詮釋主軸，《大學古記》與《大學古文參疑》也前後相承，基調一致。

如果從明代《大學》諸改本的演變歷史來看，戴山先後以崔銑改本與僞《石經大學》爲根據來詮釋《大學》，在詮釋策略上，顯然是義理的考量多於考據的確認。而且，戴山也嘗試在朱子改本與陽明《古本大學》的結構與思路之外，另闢經典詮釋的意義世界。因此，戴山在《大學古記約義》中，不滿意朱子、陽明對於《大學》的詮釋，並提出批評：

⑱ 《大學古文參疑》的八章依序是：

第一章：三綱以著《大學》之教，而八目以申三綱之義。

第二章：釋格物致知。

第三章：釋誠意。

第四章：釋修身之先義。

第五章：釋齊家之先義。

第六章：釋治國之先義。

第七章：釋平天下之先義。

第八章：釋明明德於天下，以暢全經之旨。

見《全集》，第1冊，頁714-730。

《大學》本出於《小戴禮》。……自是一篇文字，其分經、分傳，始於宋儒，且特表章之，以配《四書》，嘉惠後學，其功良偉！而後之人猶以不觀古全經為恨，至朱子〈格致之傳〉，理本經旨，事同射覆，不善讀者，又以為支離。而王文成之《古本》出矣，自「誠意」以下，合「瞻彼」數節，至「此謂知本」，通為一章，云「釋誠意而格致在其中」，故〈古本序〉首言：「《大學》之要，誠意而已矣」。然獨不曰：「欲誠其意者先致其知，致知在格物」乎？又曰「修身為本」而不及「誠意」，則〈誠意〉章不可以提宗明矣。且以後雜引《詩》、《書》，凡以曲暢明、親、止至善之義，而於「誠意」了無當也。其云「格致在其中」，凡以遷就其「知行合一」之說而已。（《全集》，第1冊，頁753）

戴山對朱子改本的批評，較偏重《大學》的形式結構。他暗指朱子將《大學》「分經分傳」，實乃遮掩《大學》古全經的原貌。再者，朱子的〈格致之傳〉的增補，雖然戴山善解為「理本經旨」¹⁹，但朱子增字解經的做法，畢竟啓人疑竇，反而增加理解與詮釋上的困難，顯得支離。

相對地，戴山對陽明《大學古本》的批評，多集中於義理的詮釋。根據戴山的理解，在形式結構上，《大學古本》之所以將「誠意」以下，合「《詩》云：『瞻彼淇澳』」數節，至「此謂知本」通為一章，其要旨在於「釋誠意而格致在其中矣」。換言之，《大學古本》「誠意」以下之經文排列，正是以「誠意」來統攝「格物」、「致知」之義。戴山批評陽明，其〈大學古本序〉雖然開宗明義強調：「《大學》之要，誠意而已矣。」²⁰但是陽明對「釋誠意

¹⁹ 戴山於《大學雜言》與《大學古文參疑》中，皆以自己「知止」的思路，來詮釋朱子的〈格致補傳〉，而認為朱子之意實與《大學》經旨吻合。然而，戴山對朱子〈格致補傳〉的再詮釋，其思路顯然與朱子迥異。詳見《全集》，第1冊，頁772-773、716-717。

²⁰ 〔明〕王守仁撰，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，1992年），上册，卷7，頁242。

而格致在其中」的詮釋並不充分。因為，在蕺山看來，陽明一則未詮釋「欲誠其意先致其知，致知在格物」之義。二則「修身爲本」之「本」，應與「誠意」相關，陽明卻忽略之，〈誠意〉章的重要性並未彰顯出來。三則《大學古本》「誠意」以下所引之《詩》、《書》之文，陽明用以詮釋明明德、親民、止至善之義，卻與「誠意」之義無涉，無法對應。四則陽明所理解的「格致在其中」只是遷就其「知行合一」之說的詮釋，也未論及「誠意」之義。簡言之，蕺山批評陽明未能解釋與證成《大學古本》「釋誠意而格致在其中」的經旨。質言之，陽明《大學古本》的形式結構與其義理詮釋，並不相符。

實則，蕺山對陽明的批評並不相應。因為，陽明並未意識到《大學古本》「誠意」以下至「此謂知本」，乃爲「釋誠意而格致在其中」^①。而且，陽明〈大學古本序〉所云：「不務於誠意而徒以格物者，謂之支；不事於格物而徒以誠意者，謂之虛；不本於致知而徒以格物、誠意者，謂之妄。」^②正顯示陽明對《大學古本》的詮釋，是以「致知」來統攝「格物」、「誠意」之義，其詮釋主軸與核心概念，顯然與蕺山不同。

蕺山批評朱、王之見後，提出其擇取崔銑改本的理由：

又百年而高氏《古本》出，實本後渠崔氏、中玄高氏所定，謂《大學》不分經、傳，只是六段文字，挈「淇澳」以下，置「知至」之後，文理煥然，通前爲一段，即以釋「格致」之義。而「誠意」以下，自分五段，可謂獨窺要領，超出朱、王之見。千古殘經，一朝完復，後之人宜復無所置喙矣。（《全集》，第1冊，頁753）

蕺山對《大學》改本的擇取，乃受高景逸（攀龍，1562-1626）《大學古本》

① 衡諸陽明三易其稿的〈大學古本序〉、〈大學問〉、〈大學古本傍釋〉與《傳習錄》，陽明未嘗有此言，亦未嘗有此意。此語恐怕是蕺山揣度陽明《大學古本》的過度詮釋之言。

② 《王陽明全集》，上册，卷七，頁243。

的影響²³。而高氏《古本》即是崔銑改本，由高拱（1512–1578）所定。若將崔銑改本與陽明《大學古本》相較，可以發現，崔氏改本實以《古本》思路為宗，以為《古本》「格致」義之所以不明，乃因錯簡於他處之故²⁴。故在形式結構上，崔銑改本將「瞻彼淇澳」至「此謂知本」等六節，置於「此謂知之至也」之後，移在「誠意」之前。僅此一處更動，其餘悉仍《古本》。經此調整排列後，崔銑改本，全文不分經、傳，只是六段文字。以「大學之道」至「子曰：聽訟……此謂知本」為首段，包含總綱（三綱八目）與「格致」釋文；因而〈格致〉之傳，「文理煥然」。而「誠意」以下，分為五段，分釋誠意、正修、修齊、齊治、治平；如是，八目皆有所釋，故謂「獨窺要領」。職是之故，戴山認為崔銑改本在《大學》的結構與義理詮釋上，「超出朱、王之見」。

事實上，在明代的《大學》改本中，從崔銑開始，始有「不分經、傳」的主張，擺脫朱子改本的影響²⁵。而崔銑改本有關〈格致〉釋文的排列，較諸陽明《大學古本》，強調「知本之當先」，更使「格物、致知之義渙矣。」²⁶故戴山認為崔銑改本，「完格致之傳，文理煥然；而缺傳之疑，立白于千載之下矣。」（《大學古記》，收入《全集》，第1冊，頁737）這應是戴山擇取崔銑改本的最主要理由。

不過，儘管戴山對崔銑改本「亟稱之」，但對於崔本之首段，雜揉綱目、格致並言，則有所修訂。戴山的《大學古記》將崔本首段改為兩段文字，分釋總綱與格致。自「大學之道在明明德」至「國治而后天下平」一段，提揭總綱；並於《大學古記約義》說明其用意：「首言三綱，次言知止，次言知所先後，次言所先，次言所後，一開一闔，文理完整，更無欠剩。」（《全集》，

²³ 參《年譜》，收入《全集》，第5冊，頁516。

²⁴ 參李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》，頁193。

²⁵ 同前註，頁190。

²⁶ 〔清〕朱彝尊著，林慶彰、蔣秋華、楊晉龍、張廣慶編審：《點校補正經義考》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年），第5冊，頁296。

第1冊，頁754）而從「自天下以至於庶人，壹是皆以修身爲本」到「子曰：聽訟……此謂知本」一段，釋格物、致知之義。經此改訂，戴山未更動隻字，使崔本變爲七段文字，且脈絡更爲清楚。

然而，戴山晚年又以《古本》與僞《石經大學》爲藍本，自訂改本，而有《大學古文參疑》之作。戴山擇取僞《石經大學》理由，亦與崔銑改本相似。戴山於《大學古文參疑》序云：

然則戴氏之傳《大學》，早已成一疑案矣。後之人因而致疑也，故程子有更本矣，朱子又有更本矣，皆疑案也。然自朱本出，而〈格致補傳〉之疑，更垂之千載而不決。陽明子曰：「〈格致〉未嘗缺傳也，盍從《古本》？」是乃近世又傳有曹魏《石經》，與《古本》更異，而文理益覺完整，以決〈格致〉之未嘗缺傳彰彰矣。余初得之，酷愛其書。近見海鹽吳秋圃著有《大學通考》，輒辨以爲贗鼎。余謂：「言而是，雖或出於後人也何病？況其足爲《古文》羽翼乎！」（《全集》，第1冊，頁711-712）

戴山基於「《六經》同出於秦火之餘」（《全集》，第1冊，頁711）的推測，認爲首出於《大戴禮》之《大學》，初無完本；因而在《大學》的流傳與詮釋上，衆說紛紜。故戴山斷言：「合而觀之，《大學》之爲疑案也久矣。《古本》、《石本》皆疑案也；程本、朱本、高本皆疑案也，而其爲〈格致〉之完與缺、疏格致之紛然異同，種種皆疑案也。」（同上，頁712）既然歷史上所流傳的《大學》皆非定本，那麼，戴山擇取《石經大學》的標準，便無須從考據上索求，而是從義理詮釋上推敲。在戴山看來，《石經大學》不僅「文理益覺完整」，又能解決〈格致〉未嘗缺傳之疑；即使《石經大學》爲豐坊所僞造，也不妨礙戴山在詮釋《大學》義理的真實完整性。換言之，考據之「非」，不足以斷定義理之「是」。

其實，《石經大學》雖然不分經、傳，但其形式結構隱然可分爲八大段：

總綱、格致、誠意、正修、修齊、齊治、治平、總結。我們若將《石經大學》與《古本大學》對比而觀，二者最大的差異，在於《石經大學》將《古本大學》「誠意」以下的「瞻彼」數節做了大幅更動。《石經大學》將「《詩》云：緝蠻……不如鳥乎」、「《詩》云：邦畿千里」、「子曰：聽訟……此謂知本」三節前移，繫於〈格致〉章。另把「〈康誥〉曰：克明德……皆自明也」、「湯之〈盤銘〉曰：……是故君子無所不用其極」、「《詩》云：穆穆文王……與國人交，止於信」、「《詩》云：瞻彼……民之不能忘也」、「《詩》云：於戲……此以沒世不忘也」五節往後挪於篇末。前移之文，擴充以「知止」釋格致之意²⁷；後挪之文，表明《石經大學》以三綱起、以三綱釋文結之章法²⁸。因此，就《大學》章節結構與義理的詮釋來說，戴山認為《石經大學》較諸先前的崔銑改本「文理益覺完整」。

儘管如此，戴山的《大學古文參疑》仍在《石經大學》的基礎上，略作修訂。其中，最明顯的差異，在於《石經大學》以末章釋「三綱」，而戴山則因「前章〔第七章〕止言平天下在治其國，故通篇止言治國之道，而不及於平天下」，所以特別以末章釋「平天下」。（《全集》，第1冊，頁731）有趣的是，戴山所釋之「平天下」，乃「明明德於天下」之義，《大學》原文本無此文。但戴山卻以此義巧妙地將「八目」與「三綱」環環相扣，一以貫之。而且，戴山還躊躇滿志地說：「今分出此章，方見明明德於天下之義，直是包裹八目、領會三綱，以完一部《大學》之教，斷非後人之見所得而及也。」（同上）

總之，戴山作《大學古記》、《大學古文參疑》，先後以崔銑改本、偽《石經大學》為藍本，原是自覺地帶有問題意識的擇取。顯然地，崔銑改本、偽《石經大學》都是對朱子《大學章句》的一種反動²⁹，陽明《大學古本》的

²⁷ 參李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》，頁147。

²⁸ 同前註，頁152。

²⁹ 同前註，頁168。

另一種補足；而其所針對的詮釋問題，仍是由朱子所引發的：〈格致補傳〉。因此，〈格致〉未嘗缺傳、「格致」之義煥然，便成爲戡山擇取《大學》改本的最主要理由。尤有進者，戡山對「格物」、「致知」之義的詮釋，直接與〈誠意〉章的詮釋相關，不能略過。

(三)、「格物」、「致知」之義的詮釋

由戡山先後對《大學》改本的擇取看來，他背後思考的是由朱子啓其端的義理詮釋問題：「格致之疑」與「格致之義」。雖然戡山的《大學古記》與《大學古文參疑》在章節結構上有差異，但都確認在《大學》經文中，〈格致〉未嘗缺傳，「格致」之義文理煥然。據此，戡山對格物、致知之義便有創造性的詮釋，並轉移朱子「格物」與陽明「致知」的思想典範，進而建構其獨特的「誠意」說。

細釋《大學古記》與《大學古文參疑》，即可得知，戡山對「格物」、「致知」的詮釋，基本上是以「知本」與「知止」爲思考主軸的。戡山在《大學古記約義》論及「格致」時，首先指出：

韓子〈原道〉自天下國家推之誠正，而不及格致，昔人云「無頭學問」。然「格致」之義，古今紛紛，卒未有折衷其說者，則無頭之病，已非一朝一夕之故矣。其實曉得《大學》真頭腦，則格致、誠正不作二觀，分言之可，合言之亦可。蓋《大學》八條目遞推之，以求主腦之所在，而歸功於格致。若格非其格，致非其致，則雖八目一齊俱到，其爲無頭之病，一也。夫《大學》之所謂主腦者，「止至善」而已矣。止至善之功，「知止」而已矣。「致知」之功，「格物」而已矣。格物之要，誠正以修身而已矣。（《全集》，第1冊，頁759）

在戡山看來，「格致」之義古今衆說紛紜，在於「無頭之病」，即不曉得《大學》主腦所在。言下之意，《大學》的八條目，不只是道德實踐的綱領與步驟，更重要的是，《大學》是有源有本的學問，蘊涵道德實踐最內在、最根源性的問題。而依戡山的詮釋，《大學》之主腦即是「止至善」。止至善的工

夫，謂之「知止」。順此思路，致吾知止之知，謂之「致知」^{③〇}；而「致知在格物」，故「致知」工夫，實以「格物」為入路。如是，戴山以「知止」為主，詮釋「格物」、「致知」之義。

1. 「致知」即是「知止」

相較於朱子與陽明對《大學》的詮釋，戴山特別強調「知止」之義。戴山於《大學雜言》中指出《大學》要義乃是：「言本體，喫緊得箇『善』字；言工夫，喫緊得箇『止』字。」（《全集》，第1冊，頁769）又說：「『知止』二字，括盡《大學》工夫。」（同上書，頁768）且於〈良知說〉總括言：「《大學》一書，括之乎止善。」（《全集》，第2冊，頁376）其實，戴山之所以提揭「知止」之義來詮釋格物、致知，在《大學》文本脈絡及其義理詮釋上，有理據、有論證，持之有故，言之成理。

就《大學》文本脈絡而言，戴山認為「知止」上承「止於至善」之「止」，下接「知所先後」、「知本」、「知之至」、「致知」之「知」，文理貫通。戴山於《大學古記約義》特別指出：「《大學》言『止至善』，是工夫邊事，非專言心體也。」（《全集》，第1冊，頁758）據此，「知止」、「知所先後」、「知本」、「知之至」、「致知」之「知」，皆指工夫而言，是「學而知之」之「知」，而不是意味著先天本體。

為此，戴山批評陽明以「良知」解釋「致知」之「知」，不符合《大學》文本脈絡。《大學雜言》即云：

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。（《全集》，第1冊，頁772）

^{③〇} 戴山於《大學雜言》云：「致知者，致吾知止之知也。」（《全集》，第1冊，頁769）又於〈良知說〉云：「《大學》所謂『致知』，亦只是致其知止之知。」（《全集》，第2冊，頁372）

更詳細的批評則見於〈良知說〉：

《大學》所謂致知，亦只是致其知止之知。知止之知，即知先之知；知先之知，即知本之知。惟其知止、知先、知本也，則謂之良知亦得。知在止中，良因止見。故言知止則不必更言良知。若曰以良知之知知止，又以良知之知知先而知本，豈不架屋疊床之甚乎？（《全集》，第2冊，頁373）

蕺山區分《孟子》「良知」之「知」與《大學》「致知」之「知」，二者意涵不同。前者是「不學而能，不慮而知」的「本體」；後者強調「知而能慮」的「工夫」層面。類比地說，蕺山批評陽明：「其言良知，亦從生知看得。然《大學》只是學而知之者。」（〈學言下〉，《全集》，第2冊，頁540）因此，蕺山認為陽明言「良知」，就《孟子》文本而言，固無疑義，但若以《孟子》之「良知」解釋《大學》「致知」之「知」，就會與《大學》文本圓鑿方柄。因為，根據蕺山對《大學》的解讀，「致知」之「知」與「知止」、「知先」、「知本」、「知至」之「知」，意涵相同，不須另立新解，故云：「《大學》所謂致知，亦只是致其知止之知。知止之知，即知先之知；知先之知，即知本之知。」倘若以「致知」之「知」來指涉「良知」，並以此解釋「知止」、「知先」、「知本」，則不符《大學》文本脈絡，且在詮釋上出現「以良知之知知止」、「以良知之知知先而知本」的「架屋疊床」之弊。如是，「知止」便解讀為：以良知本體之知「知」良知本體，此是以本體「知」本體，頭上安頭，文理不通。而且，蕺山也指出，《大學》「知止」、「知先」、「知本」諸概念，已可涵蘊良知的意涵^③。

^③ 牟宗三先生根據蕺山「知藏於意，非意之所起」與「物即是知，非知之所照」的論述脈絡，批評蕺山把知止之知混同良知，根本不通。因為，「知藏於意」之「知」是實體字的「知」，與「致知」之「知」相同，是指實體性的良知；而「知止」之「知」是虛位字，與「知本」、「知先」之「知」一樣，都作動詞解，並不意謂良知。參牟宗三：

析言之，「良知」之「知」，在「止至善」的「工夫」中顯現，而「良知」之「良」從「止至善」的「本體」上呈露，故「知止」、「知先」、「知本」之「止」（至善為止）、「先」（至善為先）、「本」（至善為本），都意指良知本體，良知即至善，實不必「多此『良』字耳」（〈良知說〉，《全集》，第2冊，頁373）。換句話說，《大學》言「知止」（知先、知本、致知）一詞，可以涵蓋陽明「良知」之義；然而，陽明言「良知」一詞，卻無法疏解《大學》「知止」、「知先」、「知本」諸義。據此，戴山認為陽明以「良知」來解釋《大學》「致知」之義，在《大學》文本的脈絡上，頗傷文脈，不能文理條貫，顯然不是《大學》之本旨。

既然在《大學》文本脈絡上，戴山以「知止」之「知」來解釋「致知」之「知」，頗能取得文脈解讀上的一致性；那麼，就義理詮釋的深究而言，「致知」的意涵，也應取決於「知止」之義的闡釋。依戴山所言「致知者，致吾知止之知也」的解釋，「致知」即是：將「知止」工夫推致到極處。如是，「致知」工夫的關鍵處即在「知止」。尤其，「知止」之「止」更是戴山闡釋的重點。

根據《大學》文本，「知止」之「止」，意即「止於至善」。而依戴山《大學古記》的詮釋，從「本體」說，「至善，性體也，物之本也」（《全集》，第1冊，頁733），亦是「物有本末」之「本」；就「工夫」言，「止至善，事之始也」（同上），亦是「知所先後」之「先」。合而言之，「知止」

《從陸象山到劉戴山》，頁478-484。然而，筆者認為牟先生並未注意到戴山是在《大學》文本的脈絡中討論此問題。在戴山看來，「致知」、「知止」、「知本」、「知先」之「知」，都是「學而知之」之「知」，意謂「工夫」；「致知」是指：將「知止」工夫推致極至；「致」（至）與「知」（知止）都是指工夫。而「知止」、「知本」、「知先」之「止」（良知為至善）、「本」（良知為本）、「先」（良知為先），才是意謂「良知」本體。戴山的說法雖然曲折，但並不悖於《大學》文本。至於「知藏於意，非意之所起」與「物即是知，非知之所照」應置於是陽明與戴山「四句」教的對比下討論，實與《大學》文本的論述脈絡不同。

意指知「性體」的工夫。在這個意義下，蕺山於《大學古記約義》認為：「知止，所以知性也。」（同上書，頁756）並且在《大學古記》宣稱：「《大學》之道，盡性而已。」（同上書，頁733）

2. 「格物」即是「知本」

經由以「知止」解釋「致知」轉換，蕺山也從「知本」來解釋「格物」。如此詮釋，在《大學》文本脈絡上，可以上承「物有本末」之「物」，也可以下接「知本」、「修身爲本」之「本」；且能闡釋蕺山「致知在格物」之新義。蕺山強調，所謂「格物」，意指：格其物有本末之物。而根據「物有本末，則必是由末以歸本，決不是由本以歸末。知所先後，則必是先本而後末，決不是先末而後本」（〈學言下〉，頁520）的推證，「格物」的詮釋重點在於「物之本」。

何謂「物之本」？蕺山於此的解釋是：

盈天地間皆物也。自其分者而觀之，天地萬物各一物也；自其合者而觀之，天地萬物一物也，一物本無物也。無物者，理之不物於物，爲至善之體而統於吾心者也。（《全集》，第1冊，頁759）

又說：

自身而本之心、本之意、本之知，本至此，無可推求，無可揣控而其爲己也隱且微矣。隱微之地，是名曰獨。其爲何物乎？本無一物之中而物物具焉，此至善之所統會也。致知在格物，格此而已，獨者，物之本；而慎獨者，格之始事也。（同上書，頁761）

而就《大學》八目來說，也可解釋爲：

天下之本在國，國之本在家，家之本在身，而心、而意、而知，爲至善之地，則本之本也。（同上書，頁756）

〈學言上〉也載云：

天下國家之本在身，身之本在心，心之本在意。意者，至善之所止也，

而工夫則從格致始。（《全集》，第2冊，頁458）

合此數則引文而觀之，戴山所謂「物之本」，不是如朱子般地泛言事物之理^{③②}，也不是陽明所界定的「意之所在便是物」（《傳習錄》上：6）^{③③}，而是創生天地萬物的超越根據，故云：「本無一物之中而物物具焉。」以此而言，「物之本」是物物而不物於物的「天理」，也是「至善之所統會」的「本體」。它內在於吾心，是隱微之「獨」體，也是心之本——意。

至於「格物」之「格」，戴山於《大學雜言》裏綜合「古今聚訟有七十二家」^{③④}，而約之數說：

「格」之為義，有訓「至」者，程子、朱子也。有訓「改革」者，楊慈湖也；有訓「正」者，王文成也；有訓「格式」者，王心齋也；有訓「感通」者，羅念菴也。其義皆有所本，而其說各有可通，然從「至」為近。（《全集》，第1冊，頁771）

戴山訓「格」之義為「至」，與其說是採程、朱之見，毋寧說是基於他對《大學》義理詮釋的必然要求。因為，「格物」之「物」是「物之本」，亦即至善之本體，則「格」乃作「至」之義。如是，戴山對「格物」的詮釋即是：至「至善」之體、至「物之本」。就此而言，《大學古記》釋云：「格物莫要於知本。」（《全集》，第1冊，頁734）「格物」與「知本」，其義一也。

③② 戴山於〈學言下〉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。……乃後儒解者，在朱子則以物為泛言事物之理，竟失知本之旨。」（《全集》，第2冊，頁520）

③③ 凡本文、附註所引《傳習錄》文，皆以陳榮捷先生《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年）為根據，卷數與編號亦從該書。

③④ 類似的說法，亦見於〈學言下〉：「格物之說，相傳有七十二家，其最著者，為以『至』訓『格』，朱子是也。以『去』訓『格』，慈湖及許恭簡師是也。以『式』訓『格』，陽明是也。以『感通』訓『格』，念菴是也。念菴與朱子相近，慈湖與陽明相近。然就《大學》前後本文熟玩之，終以朱子之說為長。物有本末，將從何項格去？從誠正來，何必增格式？起手在此，將從何地感通？但朱子泛求物理，不免如游騎之無歸，少疏知本之義耳。」（《全集》，第2冊，頁529）

論述至此，我們發現蕺山對《大學》「格物」、「致知」的解釋，是與「知本」、「知止」之義一一對應，相互詮釋。蕺山所詮釋的「致知」，意謂「知止」；而「格物」即是「知本」。如是，《大學古文參疑》對經文「致知在格物」的解釋則為：「知止，所以知本也。」（《全集》，第1冊，頁714）同時，依「知止在知本」之思路推論，蕺山可以證成：「知本則知止，知止則知至矣。」（《大學雜言》，收入《全集》，第1冊，頁769）這樣的解釋，也與《大學》「此謂知本，此謂知之至也」的文義相貫通。

總之，經由蕺山的詮釋，《大學》「格物」、「致知」、「知本」、「知止」四個概念的意涵相同，均指涉同一個工夫：止於至善。在「至善」本體上用功，才是蕺山關切的要點。這樣的工夫進路，已與朱子、陽明不同，但卻與蕺山所詮釋的《中庸》「慎獨」工夫若合符節。因此，蕺山說道：「《大學》一書只是要人『知本』，《中庸》一書只是要人養『未發之中』。此『中』字，正是原原本本處。」（同上書，頁775）又說：「慎獨，是格物第一義。纔言『獨』便是一物，此處如何用工夫？只戒謹恐懼，是格此物正當處。」（同上書，頁776）由此可見，蕺山是以《中庸》重性體的工夫進路來詮釋《大學》「知止」、「知本」之義，並為「格物」「致知」提出新解。因此，就義理系統的詮釋角度而言，蕺山當然可以論斷：「《中庸》是《大學》註疏。」（同上書，頁775）

三、蕺山對〈誠意〉章的詮釋

確認蕺山對「格物」、「致知」之義的詮釋後，蕺山對〈誠意〉章的詮釋已是眉目清楚，呼之欲出。徵諸《大學》諸多改本，儘管章節結構的排列不同，但〈誠意〉章的主要文本部分，始終是完整的，未被割裂。蕺山的《大學古記》與《大學古文參疑》亦然。而且，《大學》八目中，唯有〈誠意〉章有

專文疏解：

所謂誠其意者，毋自欺也。「如惡惡臭，如好好色」，此之謂自謙。故君子必慎其獨也。

小人閒居爲不善，無所不至，見君子而後厭然，揜其不善而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中形於外，故君子必慎其獨也。

曾子曰：「十目所視，十手所指，其嚴乎！」富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意。

相較於《大學》經文「所謂修身在正其心者」諸例，戴山從文本脈絡看此章，有所謂「誠意」爲「專義」之說，凸顯「誠意」於八目中的核心地位。

(一)、「誠意」爲「專義」

茲以戴山《大學古文參疑》〈誠意〉章之釋文說明之。戴山於此章首段注云：

此章首喝「誠意」而不言「在致其知」，以「誠意」爲「專義」也。「致知」爲「誠意」而設，如《中庸》之「明善」爲「誠身」而設也。蓋惟「知本」，斯知「誠意」之爲「本」而本之，本之斯止之矣。亦惟「知止」，斯知「誠意」之爲「止」而止之，止之斯至之矣。即誠即致，故曰「專義」也。（《全集》，第1冊，頁718）

又於此章末段注云：

止言「必誠其意」以應首句，更不言「先致其知」，正以見「誠意」之爲「專義」也，亦「了義」也。以爲「誠意」之先，另有「格、致」工夫；「誠意」之後，又有「正心」工夫，皆譌也。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！（同上書，頁719）

戴山並於此章加按語云：

《古本》於「誠意」之後，即接「瞻彼淇澳」數節，而《石經》不然。朱子《章句》如《石經》例，從《古本》則以「誠意」攝「知本」、「知止」之說，如陽明所謂「《大學》之道，誠意而已矣」是也。今先置一〈格致傳〉，而後以〈誠意〉接之，則先後次第終不可紊。安見「誠意」之為「專義」乎？曰：《大學》之言「明明德」也，必學以明之，而以「知止」為入門，全是學問用工夫處，乃其要歸之「誠意」而已。陶周望曰「就虛空中證實一步」是也。故不妨作兩層說，其實只是一事。（同上書，頁720）

合此數段釋文與按語細繹之，蕺山以「誠意」為「專義」，於文本脈絡與義理詮釋上，皆有充足的理據。從文本脈絡上看，蕺山指出〈誠意〉章既未言「誠意在致其知」，也未言「誠意先致其知」，足見「致知為誠意而設」，意即「誠意」可以涵攝「致知」之義。就此而言，「誠意」為「專義」。進言之，〈誠意〉章可以上承「致知在格物」之義，也可以下接「修身在正其心」之旨，故「格、致、誠、正」工夫總歸結於「誠意」，「誠意」為《大學》的第一義工夫，故「誠意」為「專義」。而蕺山也以此「專義」來詮釋陽明所謂「《大學》之道，誠意而已矣」之義。因此，陽明以「致知」（致良知）為第一義工夫來統攝格物與誠意，蕺山視之為「自相矛盾」。

同樣地，從義理詮釋來分析，蕺山也論證出「誠意」為「專義」。因為，以「知本」釋「格物」，而「意」為心之「本」（「知本」之「本」），「斯知誠意為本而本之」，則「誠意」可攝「格物」之義。又以「知止」釋「致知」，而「意」為「至善之體」（「知止」之「止」），「斯知誠意之為止而止之」，則「誠意」亦可攝「致知」之義。合而言之，「可見『格致』、『誠意』二而一、一而二」（同上書，頁720）。據此，蕺山不贊同「誠意」之先，有「格致」工夫，也否定「誠意」之後，又有「正心」工夫。

基本上，蕺山認定《大學古本》是「以『誠意』攝『知本』、『知止』之

說」，而且《大學古記》、《大學古文參疑》都是以知本、知止解釋格物、致知，並「先置一〈格致傳〉、而後以〈誠意〉接之」。如是，格物、致知與誠意，「先後次第終不可紊」，條分縷析。因此，「格致」與「誠意」，字句上雖區分為兩層，其實只是一事——誠意。故「誠意」為「專義」。倘若以《大學》八目遞觀之，亦然。是以〈讀大學〉云：「故誠意者，《大學》之專義也，前此不必在致知，後此不必在於正心也；亦《大學》之完（一作「了」。）義也，後此無正心之功，并無修齊治平之功也。」（《全集》，第3冊下，頁1182-1183）

由於戴山證成《大學》「誠意」為「專義」，亦為「了義」，故其〈讀大學〉開宗明義地揭示：「《大道》之道，誠意而已矣；誠意之功，慎獨而已矣。」（同上，頁1182）很明顯地，戴山論斷「《大道》之道，誠意而已矣」，意味著「誠意」是第一義工夫，與陽明〈大學古本序〉之原意不同。而「誠意之功，慎獨而已矣」，則是對「誠意」工夫更精確的解釋，並以「慎獨」攝「誠意」。見諸《大學》〈誠意〉章文本的解釋，「誠意」與「慎獨」的內在意義關聯，更是昭然若揭。筆者即以戴山《大學古文參疑》〈誠意〉章首段釋文為主，詳加分析。

（二）、「誠意」之遮詮³⁵：毋「自」「欺」

戴山對〈誠意〉章首段，逐字逐句加以解釋，意義精微。他對「所謂誠其意者，毋自欺也」的詮釋是：

心所存主之謂「意」，非以所發言也。如以所發言，則必以知止為先聘，而繇止得行，轉入層節，非《大學》一本之旨矣。「自」之為言

³⁵ 本文借用佛教「遮詮」、「表詮」兩種論述方法，顯示「誠意」的意涵。「遮謂遣其所非，表謂顯其所是。」見《佛學大辭典》（臺北：新文豐出版公司，1985年），卷上，頁61。簡言之，遮詮從反面（negative）立說，表詮從正面（positive）立論；二者指涉同一個概念意涵。

「繇」也，非「己」也。「欺」之爲言「罔」也，非「僞」也。（《全集》，第1冊，頁718）

在此釋文中，蕺山對「誠其意」之「意」，與「毋自欺」之「自欺」，提出很特別的解釋。有關「誠其意」之「意」的解釋，自漢鄭玄（康成，127-200）以降，至朱子、陽明，多以心之所發動的意念視之，蕺山則強調：心所存主之謂「意」，意爲心之所存。蕺山以「心是已發，意是未發」（《會錄》，收入《全集》，第2冊，頁611）的區分，顯示《大學》言「意」有的獨特意涵，故蕺山〈答史子復二〉書云：「弟所吃緊者，總之不爭存發二字，而爭『有善有惡意之動』非《大學》本旨，終不若認定『好善惡惡爲意之動』爲親切也。」（《全集》，第3冊上，頁631）

詳言之，蕺山認爲《大學》〈誠意〉章之「意」，至少有兩個意涵：其一，「意」爲心之「主宰」。蕺山以「定盤鍼」的比喻說：「意者，心之所以爲心也。止言心，則心只是徑寸虛體耳。著箇意字，方見下了定盤鍼，有子午可指。」（〈答董生心意十問〉，《全集》，第2冊，頁397）又說：「心所向曰意，正如盤鍼之必向南也。……凡言『向』者，皆指『定向』而言，離『定』字，便無『向』字可下，可知『意』爲心之主宰矣。」（〈商疑十則，答史子復〉，《全集》，第2冊，頁404）更生動的比喻是：「心如舟，意如舵。」（《會錄》，頁612）凡此比喻，指明「意」是心之所以爲心的本性。就「意」之有定向言，意是心的主宰。因而，「意」既是道德決斷的判斷主體（定），又是道德決斷的根源性動力（向），故心所存主之「意」，指涉心的主宰性。

其二，「意」是至善之體，「好善惡惡」。承「心之主宰曰意」（〈學言下〉，頁528）之義思之，「意」必是至善之體，而爲判斷善惡之則，且本具好善惡惡之能動性，「意」即以「好善惡惡」爲本性。蕺山於〈答葉潤山四〉論云：

《大學》自『知至』而後，此心之存主，必有善而無惡矣。何以見其必有善而無惡？以好必於善，惡必於惡也。好必於善，如好好色，斷斷乎必於此也；惡必於惡，如惡惡臭，斷斷乎必不於彼也。必於此而必不於彼，正見其存主之誠處。（《全集》，第3冊上，頁439）

戴山認為，無論從《大學》文本脈絡或義理詮釋言，「意」的首出意涵是：「好善惡惡」。「好善惡惡」是「意」之根源性的道德性能，是「意」之「自好自惡」，指「意」能自立道德法則、自行道德判斷，故戴山闡明：「既自好自惡，則好在善，即惡在不善；惡在不善，即好在善，故好惡雖兩意而一幾也。」（〈學言下〉，頁522-523）更精確地說：「意之好惡，一機而互見。」（〈學言中〉，頁485）因為，「意」之「好善惡惡」不是區分有好善之意，另有好惡之意；也不是指有善之意，有惡之意；而是指意之「好在善，即惡在不善」，「好善」即「惡惡」，反之亦然。就此而言，「故好惡相反而相成，雖兩用而止一幾。」（《全集》，第3冊上，頁439）進言之，意之所以能好善惡惡，正顯示意是至善的心體，善惡判斷的標準所在。因此，戴山推論：「若果以好善惡惡者為意，則意之有善無惡也明矣。」換言之，「意也者，至善棲真之地」（《年譜》，收入《全集》，第5冊，頁528）。不言而喻，「心所存主之謂意」既明示「意」的主宰性，也蘊涵「意」的超越性；超越性（至善之體）即在主宰性（好善惡惡）中呈現。

相反地，如果以「心之所發」言「意」，則是陽明所謂「有善有惡意之動」。然而，在戴山的理解裏，「有善有惡之動」非《大學》言「意」之本旨，實乃戴山所言的「念」。戴山嚴辨「意」、「念」之不同：「有善有惡」是「念」，善惡雜揉，屬感性層；「好善惡惡」是「意」，有善無惡而至善，屬超越層。對比於「意之好惡」，戴山指出：「念之好惡兩在而異情」（〈學言中〉，頁485），以其善念與惡念相互對立而互斥，故是「兩在而異情」。戴山認為，若以「念」為「意」而解釋《大學》之「誠其意」，則「意」

(念)已先發，善惡莫辨，必須先用「知止」之功，以確認判斷善惡的標準後，再表現「誠其意」的行為。如此一來，先「知止」而後「誠意」，先知後行，知行斷為兩截，工夫有兩個入路。故蕺山指出：「繇止得行，轉入層節，非《大學》一本之旨矣。」由此可見「誠其意」之「意」是「主宰」之意，而非被對治之「意」(念)。

既然「誠其意」之「意」，是「好善惡惡」之「意」，為「至善」之本體；那麼，「誠其意」之「誠」，另有別解，而非對治之義。誠如蕺山所云：「然所好在此，所惡在彼，心體仍是一箇。一者，誠也。意本一，故以誠還之，非意本有兩，而吾以誠之者一之也。」(〈學言下〉，頁523)倘若「意」不是有善有惡之意，則「誠意」之「誠」，其「對治」的工夫義便解消了。

但從「一者，誠也，意本一，故以誠還之」來思考，「誠」與「意」的關係有二重。就本體而言，心體的實質內涵是「誠」，而「意」的真實意義也是「誠」，所以「誠」與「意」，意味者至善的本體，因而，蕺山乃云：「意根最微，誠體本天；本天者，至善者也。以其至善，還之至微，乃見真止。」(〈學言下〉，頁535)意根即是誠體。另從工夫來說，蕺山論云：

然讀《大學》本傳，如惡惡臭，如好好色，方見得他〔意〕專主精神只是善也。意本如是，非誠之而後如是，意還其意之謂誠……。(〈學言下〉，頁521)

根據「以誠還之」、「意還其意之謂誠」所詮釋的「誠意」之「誠」，其作用在於保任、恢復至善之意而如實呈現之，使意還其本位、不離本位、時時作主。誠如牟宗三先生所言：

「誠意」者即如格致所知之「意本之物」之為「心之所存」，「淵然有定向」，而如之也，而還之也，即如其實而實之也，即恢復意體之實而呈現之也。³⁶

³⁶ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁478。

在這個意義下，「誠意」是保任、復歸「心所存主」的至善本體——意體，而不是對治已發的意念。

隨著「誠其意」的「對治」意之解消，戴山對「毋自欺」之「自」的解釋也頗為特別。戴山似乎採取《中庸》「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。」（21章）與「知風之自」（33章）之義^⑳，以「繇」（由）解釋「自」。如朱子所注云：「自，由也。德無不實而明無不照者，聖人之德。所性而有者，天道也。」（《中庸章句》，21章）而戴山又以「罔」解釋「毋自欺」之「欺」，似於《論語》「人之生也直，罔之生也幸而免」（〈雍也〉7章）有據。在戴山的理解裏，「罔」意同「妄」也。戴山《證學雜解》分析道：「妄者，真之似者也。……道心惟微，妄即依焉，依真而立，即托真而行。……是人、非人之間，不可方物，強名之曰妄。……妄者，亡也。故曰『罔之生也幸而免』。一生一死，真罔乃見，是故君子欲辨之早也。」（《全集》，第2冊，頁306）又《人譜續篇》也有更清楚地解釋：「『妄』字最難解，直是無病痛可指。如人之元氣偶虛耳，然百邪從此易入。人犯此者，便一生受虧，無藥可療，最可畏也。程子曰：『無妄之謂誠。』誠尚在無妄之後，誠與偽對，妄乃生偽也。妄無面目，只一點浮氣所中，如履霜之象，微乎微乎。」（同上，頁11）依此分疏與比喻，「妄」藏在未起念之前，是諸過、諸惡之源，只因「獨而離其天者是也」，「妄」便乘虛而入，由此而生「偽」。換言之，心失其所存主（意），即使未起念，妄已生焉，故無病痛可指，不可名狀。

根據戴山「自之爲言繇也」、「欺之爲言罔也」的解釋，「毋自欺」意即：無由罔；正面的表述即是：由「誠」（真實無妄）。合而言之，心體本是圓滿，無有虧欠。一言以蔽之，「誠意」即是「由誠而行」。這樣的解釋，與

^⑳ 〈學言下〉云：「『由』字即『自』字，《中庸》曰：『知風之自。』」（《全集》，第2冊，頁514）

《孟子》「由仁義行，非行仁義也」(〈離婁下〉，19章)之微旨相契，顯示「先立其大」、立「大本」才是第一義工夫；且與「格物」為「知本」、「致知」為「知止」之義前後文理相符。如此的詮釋，「毋自欺」不是對治意念的工夫，故「自」非「己」也，不與「人」相對；「欺」非「偽」也，不與「誠」對立。

蕺山對「自欺」的解釋，雖然與其「誠意」的詮釋相承相貫，也有深意存焉。但與《大學》經文「小人閒居為不善，無所不至，見君子而後厭然，揜其不善而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣」的舉例說明，似難扣合。依大多數宋明理學家的解釋，「毋自欺」多偏重「對治」義。如朱子即注云：「自欺云者，知為善以去惡，而心之所發有未實也。」(《大學章句》)據此，「自欺」是天理與人欲交戰後而來的知行不一、表裏不一，所謂「知道善我所當為，卻又不十分去為善；知道惡不可作，卻又是自家所愛，舍他不得，這便是自欺。」³⁸朱子甚至以淺顯的例子為喻：「譬如一塊物，外面是銀，裏面是鐵，便是自欺。須是表裏如一，便是不自欺。」³⁹又說：「一以不好麵做心，卻以白麵作皮，務要欺人。然外之白麵雖好而易窮，內之不好者終不可揜，則乃所謂『自欺』也。」⁴⁰事實上，朱子對「自欺」的解釋，不僅於《大學》經文有根據，也指出人性在氣質結構上的限制性，同時描述天人交戰的心理狀態。故朱子以「表裏不一」、「知行不一」來解釋「自欺」，頗能符合吾人具體實存的道德處境，且為大多數人所接受。毋庸置疑，「誠意」本是對治意念的工夫，務使意念得以淨化。問題是，朱子論及「誠意」工夫，是以順取、重智的取徑來著力的。故云：「原其所以自欺，又是知不至，不曾見得

³⁸ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》(臺北：文津出版社，1986年)，第2冊，卷16，頁327-328。

³⁹ 同前註，頁328。

⁴⁰ 同前註，頁331。

道理精至處。」^④爲此，「但當致知，分別善惡了，然後致其慎獨之功，而力割去物欲之雜，而后意可得其誠也。」^⑤如此一來，致知、慎獨、誠意已是三段工夫，道德主體未能真正確立，知行斷爲兩橛，難以相貫。因此，陽明與戴山對朱子所言「誠意」都予以嚴詞批評。

(三)、「誠意」之表詮：「自慊」、「慎獨」

如果，「毋自欺」是「誠意」的遮詮；那麼，「『如惡惡臭，如好好色』，此之謂自謙。故君子必慎其獨也」則是「誠意」的表詮。戴山《大學古文參疑》也有精細的分疏與解釋：

「如惡惡臭，如好好色」，言此心一於善而不二於惡，所好在此，所惡在彼，兩在而一機，及見其所爲誠也。「如」之云者，本乎天而不雜以人，誠之至者也。自好自惡，故自慊，非對衆言也。此所謂「毋自欺」也，君子所以必「慎其獨」也。「獨」之言「自」也；慎者，敬德也。

「繇敬入誠」，伊、洛正脈也。此可以得文王「敬止」之說。嗚呼！

「誠意」之說晦而千古之學脈荒。（《全集》，第1冊，頁718-719）

依據戴山此段的解釋，「誠意」即是「自慊」，亦即是「慎獨」，三者意涵相同。「自慊」強調的是「意」之「自好自惡」；「慎獨」著重的是「繇敬入誠」之義。

析言之，「自慊」之「自」，不與「衆」相對而言，足見「自」字有特殊的意義。戴山認爲「自」既可指好善惡惡之「意」，即「誠意」之「意」；也意謂「慎獨」之「獨」，故曰：「『獨』之言『自』也」。而從「意」之好善惡惡來說，戴山巧妙地把《大學》經文中「如惡惡臭，如好好色」的感性層比喻，轉化爲超越層的指涉：意根之微。所謂：「『如惡惡臭，如好好色』，全

④ 同前註，頁334。

⑤ 同前註，頁328。

是指點微體。」（〈學言下〉，頁528）又說：「『如惡惡臭，如好好色』，蓋言獨體之好惡也。」（同上書，頁522）既然「如惡惡臭，如好好色」實指「意根」與「獨體」之「好惡」，那麼，「好惡」有深義，「如」字有別解。

顯然戴山所詮釋的「如惡惡臭，如好好色」不是指為外物所決定的主觀上、感性上的好惡，而是意謂普遍的、純粹的道德意向——好善惡惡。如前所釋，心所存主之「意」，是至善之體，「止有一善，更無不善。所好在此，所惡在彼，非實有好、惡兩念對偶而發也。」（《大學雜言》，頁776）戴山強調：「意」之「好善」即是「惡惡」，反之亦然，所謂「此心一於善而不二於惡」。因此，意之「好善」、「惡惡」並非橫向的對立關係，而是縱貫的主宰作用。在戴山看來，「至善」之「意」即在其好善惡惡的道德決斷中，呈現其自身之性能，而不只是一超越而不活動的道德法則。換言之，「意」之所以為「意」，「端倪在好惡之地，性光呈露，善必好，惡必惡，彼此兩關，乃呈至善。故謂之『如好好色，如惡惡臭』。」（〈學言下〉，頁535-536）

有趣的是，戴山還從《大學》經文的脈絡上指出：「好、惡二字，是《大學》一篇骨子，直貫到平天下處。」（《大學雜言》，頁776）戴山的論據是：「《大學》後五傳，篇篇有『好惡』二字。誠意之好惡，其所存也。正心之好樂、忿懣、恐懼、憂患，指其所發者言也；至修身之親愛、賤惡，則發而及於家者也；齊家之孝弟慈、其所令反其所好，……則發而及於天下者也。故君子必誠其意。」（〈學言下〉，頁536）在戴山看來，誠意之「好惡」以心之所存主言，正心、修身、齊家、治國、平天下之「好惡」，以心之所發言，前者具有主宰性、超越性，是心之所發的根源性動力與最高判準，誠意之好惡為本，故君子必誠其意。

除了《大學》文本的根據外，戴山也深化「如惡惡臭，如好好色」的意涵。此從「如之云者，本乎天而不雜以人，誠之至者也」可以顯示出來。戴山

即以濂溪之「誠無爲」來說明之：「『誠無爲』、『如惡惡臭，如好好色』，直是出乎天而不係乎人。此中原不動些子，何爲之有？《章句》『實用其力』，不知如何叫做『實用其力』？」（同上書，頁526-527）又以《書經》之語解釋之：「無有作好，如好好色；無有作惡，如惡惡臭。」（同上書，頁536）依此解釋，「意」之「好惡」意味著道德意向的純粹性，也是道德本性的自然流露，沒有人爲私欲的夾雜。就此而言，「如惡惡臭，如好好色」之「意」即是「無爲」之「誠」（誠無爲），「意」依其「好善惡惡」之本性而呈現之。爲此，相應於「意」之「自好自惡」，猶如陽明所言：「心體上著不得一念留滯，就如眼著不得些塵沙。些子能得幾多，滿眼便昏天黑地了。」（《傳習錄》下：335）更生動的比喻是：「這一念不但是私念，便好的念頭亦著不得些子。如眼中放些金玉屑，眼亦開不得了。」（同上頁）同樣地，蕺山認爲誠意工夫也是沒有工夫對治相的工夫，此即其〈中庸首章說〉所謂：「工夫用到無可著力處，方是真工夫，故曰：『勿忘勿助，未嘗致纖毫之力。』此非真用力於獨體者，固不足以知之也。」（《全集》，第2冊，頁354）因此，在「意根」、「獨體」上做工夫，是無工夫相、無對治義的工夫，其真實的意涵，即是「未嘗妄參意見於其間」（同上書，頁351），使心所存主之「意」，其「好善惡惡」之本性、能力可以真實呈現、發用，時時常惺惺。在此意義下，蕺山無法贊同朱子《大學章句》以「言欲自修者，知爲善以去其惡，則當實用其力，而禁止其自欺也」來解釋「誠意」工夫。

既然「意」之「好善惡惡」是「自好自惡」、自立法則、自發動力，且是「無有作好，無有作惡」，實乃純粹、自明的至善之意向。那麼，《大學》之「誠意」工夫便轉入精微：「工夫用到無可著力處，方是真工夫。」此「無可著力」之「真工夫」，換另一種表述來說，即是「慎獨」。在《大學》〈誠意〉章的詮釋中，蕺山進一步以「繇敬入誠」來解釋「慎獨」功夫。蕺山「獨之言自也」的解釋，與朱子、陽明的解釋都不同，而是指吾人獨一無二、最內

在、最真實的主體，蕺山謂之「真己」。所謂「學以爲己，己以內又有己焉。只此方寸之中作得主者是，此所謂真己也。」（《聖學喫緊三關》，收入《全集》，第2冊，頁232）要言之，在《大學》〈誠意〉章的脈絡裏，「獨」即是「意」，也是人之所以爲人的「真己」。尤有進者，此「獨」之真實內容亦與《中庸》首章之「天命之性」相貫通，故蕺山乃云：「此心原自惺惺，純乎天理，無一毫間斷，即是無息之體，其要只是一誠。誠則通，誠則復，即天命之不己也。」又說：「誠者，自成也，誠於意之謂也。」（〈學言下〉，頁547）「誠者，天之道也，獨之體也；誠之者，人之道也，慎獨之功也。」（〈學言中〉，頁495）如此一來，蕺山將《大學》〈誠意〉章之「慎獨」與《中庸》首章之「慎獨」，從文本的解釋上，本體與功夫的相互關聯上，以「誠」貫之，融合無間。因此，蕺山論斷云：「一誠貫所性之全，而工夫則自明而入。故《中庸》曰『誠身』、曰『明善』；《大學》曰『誠意』、曰『致知』，其旨一也。要之，明善之善，不外一誠。明之所以誠之也；致知之知，不離此意，致之所以誠之也。本體工夫，委是打合。」（〈學言下〉，頁535）

由以上的分析，我們可以說，就「本體」言，「『意』即『獨』，即『天』」（《會錄》，頁611），是「誠者，天之道」之「誠」（體）。從心宗說，是惺惺不已，純乎天理之心體；從性宗說，是至誠無息之性體。另就「工夫」言，「誠意」之「誠」，是意之「自成」、「自慊」；「慎獨」之「慎」，是「敬德也」，也是「繇敬入誠」之「敬」；要言之，乃是「誠之者，人之道」的「誠之」工夫。因此，蕺山於〈誠意〉章所言「繇敬入誠」之工夫，其工夫著眼處即在「主敬」。蕺山言：「敬則所以誠之也，此所謂自明而誠也，非敬即是誠。」（〈學言下〉，頁558）且於《聖學喫緊三關》的「迷悟關」，說得更清楚：「由主敬而入，方能觀體承當，其要歸於覺地，故終言迷悟。學者閱過此關而學成。」（頁248）據此，「繇敬入誠」之「誠」

指於穆不已、純亦不已之「誠體」（本體）；而「敬」則意味著「誠之」的工夫。

值得注意的是，由「誠之」所解釋之「敬」，是相應於「於穆不已」、「純亦不已」的「誠體」而言。所以，「敬」從「心無間斷」來體會。戴山說：「予謂心有間斷，只爲（新本作「是」）不敬，故若敬，則自無間斷。」（《全集》，第2冊，頁558）本體至誠無息，工夫也「無一毫間斷」，此乃是合於本體的工夫。依此思路，「敬」有「順之」、「存之」之義，確切地說：「主敬所以存誠也。」（〈復沈石臣二〉，《全集》，第3冊上，頁429）

若從「順之」言「敬」，此工夫之內涵爲：「此心之善，無所不備。爲學之方，惟順其心之本然。順其心之自然，順其心之當然而已，順之所以爲敬也。」（〈與門人祝開美問答〉，《全集》，第2冊，頁411）順「心之本然」、「心之自然」、「心之當然」，皆就心體上用工夫，因而，「順之所以爲敬」，正顯示「敬」作爲工夫，不是人爲的把捉或僵化的持守，而是心體自然地、活潑潑地呈現。

同樣地，就「存之」來體會「敬」，亦是以「誠體」爲主。戴山援引明道〈識仁篇〉之言，並發揮云：「〈識仁〉一篇，總是狀仁體合下如此，當下認取，活潑潑地，不須著纖毫氣力，所謂我固有之也。然誠敬爲力，乃是無著力處。蓋把捉（一作『持』。）之存，終屬人爲；（一本作『僞』，另一條云『把捉正是障』。）誠敬之存，乃是天理。只是存得好，便是誠敬。誠敬就是存也。」（〈學言上〉，頁429）在戴山看來，「把捉之存」與「誠敬之存」不同，誠敬之存是存天理，當下認取「我固有之」的仁體（誠體）。就此而言，「敬」是存天理、識仁體；此工夫不待外求，當然不須著纖毫氣力。不過，此「無著力處」之「存誠」（敬）工夫，並非如王學末流之「虛玄而蕩」、「情識而肆」，也不是「教人懸空參悟」，而是「就學者隨事精察力行之中，先與識箇大頭腦所在，便好容易下工夫也。」（《聖學宗要》，收入

《全集》，第2冊，頁275）故戡山發揮〈識仁篇〉之工夫義云：「識得後，只須用葆任法，曰『誠敬存之而已』。而勿忘勿助之間，其真用力候也。」（同上）因而，戡山強調：「誠者，自明而誠之謂。敬者，一於誠而不二之謂。誠只是誠此理，敬只是敬此誠，何力之有？」（同上頁）

由上述「順其心之本然」與「誠敬存之」所理解的「敬」，即是〈誠意〉章戡山所謂「繇敬入誠」之「敬」。此工夫，具體地描述，即「順」本體之發用、流行而「存」養其主宰常惺惺。所以戡山所言之「敬」，相應於誠體之純亦不已，「敬」作為工夫，也是無分於有事無事，亦無間於動靜，誠如戡山所云：「惟有一敬焉為操存之法，隨處流行，隨處靜定，無有動靜、顯微、前後、巨細之岐，是千聖相傳心法也。」（〈學言上〉，頁441）在這個意義下，戡山所強調的「敬」，是認定本體做工夫，是本體之工夫，故其意涵近於明道所言之「敬」，而遠於伊川、朱子所理解的「敬」^④，故云：「繇敬入誠，伊洛正脈也。此可以得文王『敬止』之說。」

「繇敬入誠」的工夫意涵既明，即可總攝於《大學》〈誠意〉章之「慎獨」。所以戡山也說：「『誠敬存之』一語，直是徹首徹尾工夫。……學者大要，只是『慎獨』。」（〈答履思五〉，《全集》，第3冊上，頁367）又三致其意云：「『敬』之一字，自是千聖相傳心法，至聖門只是箇『慎獨』而已。」（《聖學喫緊三關》，頁247）因此，由「敬」所詮釋的「慎獨」之

④ 有關戡山所言之「敬」，有些學者從戡山早年師承、會友，指出戡山之言「敬」，偏於伊川、朱子路數。見東方朔（林宏星）：《劉戡山哲學研究》（上海：上海人民出版社，1997年），頁324-325。又侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1987年），卷下，頁635-641，也有類似的看法。又步近智：〈劉宗周的思想矛盾和『慎獨』『敬誠』之說〉之看法亦然，參《浙江學刊》總38期（1986年3月），頁74-82。但徵諸本文對戡山《大學》〈誠意〉章與其他相關文獻的分析，此說有待商榷。

「慎」，正是工夫的下手處，其義精微。故黃梨洲把此「慎」之工夫，發揮得更無餘蘊：「學者但證得性體分明，而以時保之，即是『慎』矣。『慎』之工夫，只在主宰上。覺有主，是曰意。離意根一步，便是妄，便非獨矣。故愈收斂，是愈推致。然主宰亦非有一處停頓，即在此流行之中。」^④《中庸》之「慎獨」與《大學》之「慎獨」工夫，再次縮合為一。

經由戴山《大學古文參疑》〈誠意〉章首段之釋文的疏解，我們不難發現：戴山對「誠意」的詮釋，異於以往理學家與漢、唐諸儒的注解，頗具特色。從字面的詮釋言，雖有繳繞曲折，如：「毋自欺」之「自」作「繇」解；「慎其獨」之「獨」作「自」解。然而在文句文義的疏解上，卻是層次井然，終始條理。且在義理的深究上，更另闢一超越向度的理境。要言之，依據《大學》〈誠意〉章首段經文，「誠意」即是「毋自欺」，亦即是「自慊」、「慎獨」。「毋自欺」乃從反面立說，指出：「毋由罔」為「誠」，「意還其意」為「誠」，「誠意」沒有工夫對治義。相對地，「自慊」與「慎獨」則由正面立論。前者（自慊）著重「意」之「好善惡惡」為「意」之「自成」；後者（慎獨）則以「繇敬入誠」來強調「慎獨」工夫是：即主宰即流行。這樣的理解與詮釋，深化《大學》〈誠意〉章的意涵，獨樹一幟。

四、結 語

自朱子表彰《大學》以來，《大學》即受到理學家高度的重視。即使陽明質疑朱子的權威，也不能忽略朱子對《大學》的詮釋。故陽明提倡恢復《大學》古本，並憑藉《大學》古本的詮釋，為其「致良知」教取得經典的根據。

^④ [明]黃宗羲撰，沈芝盈點校：〈戴山學案〉，《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987年），卷62，頁1512。

此種風氣一開，明代理學家多偏好由對《大學》的詮釋，來申張自己的思想。因此，王學興盛後，明正德、嘉靖、萬曆三朝，也興盛《大學》改本之風氣^{④5}，《大學》幾乎成爲明代理學家闡述自家思想的經典依據。劉蕺山也不例外。

當然，隨著對《大學》詮釋的不同，明代理學的重要哲學問題也有不同的抉發與開展。倘若朱子對《大學》的詮釋，是以「格物」爲核心，則陽明已經將《大學》的詮釋重點轉移到「致知」，確立新的思想典範。不過，陽明逝世後，隨著王學的分化、發展，《大學》詮釋的重點，逐漸轉向「知止」^{④6}，此與王門後學的工夫論發展密切關聯。簡言之，在先天心體上用工夫，是王門後學工夫論的主要發展方向。爲此，「知止」之「止」，即是至善之心體，而心體的客觀性與超越性才能挺立，王學末流的蕩越才得以修正^{④7}。職是之故，蕺山言「心」必收攝、上提於「性」，詮釋《大學》之「格物」、「致知」，必得以「知本」、「知止」詮釋之。而由「心體」轉向「性體」的趨向，儼然水到渠成，故蕺山一再強調「性學」之深究。

經由良知學的轉折，蕺山重建「性學」之尊，並以「慎獨」爲宗旨，自鑄思想體系。尤其，蕺山在《中庸》首章與《大學》〈誠意〉章裏，不僅找到其立論的經典根據，而且還成功地將《大學》、《中庸》的「慎獨」義，融合在一起，相互詮釋，使自己的中心思想奠定於經典詮釋的基石上。因此，較諸朱

④5 參李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》，頁354。

④6 詳參拙著：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：臺灣大學中文研究所博士論文，1995年），頁353-356。

④7 蕺山所抨擊的王學末流是：「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。」參見〈證學雜解〉，《全集》，第2冊，頁325。據此，牟宗三先生乃用「情識而肆」、「玄虛而蕩」來總括王學的流弊。而鄭宗義與黃敏浩也根據思想史的脈絡及相關資料，指出此兩種流弊，實從泰州學派王心齋（良，1483-1541）與王龍溪（畿，1498-1583）之「四無」說啓其端。參鄭宗義：《明清儒學轉型探析——從劉蕺山到戴東原》（香港：香港中文大學出版社，2000年），頁8-19；黃敏浩：《劉宗周及其慎獨哲學》，頁99-111。

子、陽明對《大學》的詮釋，戴山多了《中庸》的視域，並將詮釋重點聚焦於「誠意」，深化《大學》〈誠意〉章的「慎獨」義。雖然就文本脈絡來看，戴山也承認：「《中庸》之『慎獨』與《大學》之『慎獨』不同。《中庸》從不睹不聞說來，《大學》從意根上說來。」（〈學言上〉，頁448）但就義理的內在關聯言，《中庸》之「慎獨」，著重性天之尊一天命性體的超越性；《大學》之「慎獨」，強調意根之微一意根主宰的內在性。前者從「性宗」立言，後者就「心宗」持論；超越之性體，穆然無為，其存有的豐富奧藏，即從心體之主宰活動中呈現，所謂「性體即在心體中看出」（同上）。更具體的說：「好惡從主意而決，故就心宗指點。喜怒從氣機而流，故就性宗指點。畢竟有好惡而後有喜怒，不無標本之辨。故喜怒有情可狀，而好惡托體最微。」（〈學言下〉，頁540）因此，當戴山弟子以《學》、《庸》義理的聯結——「《大學》言心不言性，心外無性也。《中庸》言性不言心，性即心之所以為心也。有說乎？」——提問時，戴山的回答是：「善非性乎？天非心乎？故以之歸宗於慎獨，一也。」（同上）顯然地，戴山對《大學》〈誠意〉章的詮釋，必與《中庸》義理相互涵攝、雙向領會，才能顯其義蘊。性宗與心宗的思考，亦然⁴⁸。在這個意義下，戴山以《中庸》義理來詮釋《大學》，而云「《中庸》是《大學》註疏」，實有其義理聯結上的必然性。

再者，本文從戴山詮釋《大學》的相關資料的對比，仔細探究戴山晚年《大學古文參疑》〈誠意〉章的疏解，發現戴山對《大學》文本的詮釋，確實

⁴⁸ 「性宗」與「心宗」的動態義理辯證關係，是戴山思想中最精微之處。牟宗三先生從宋明理學的義理型態與判教的角度著眼，揭示戴山的義理間架是「以心著性」，指出心與性之關係乃是一形著之關係，亦是一自覺與超自覺之關係；而且是宋明理學三系說的重要論點根據所在。參牟宗三：《從陸象山到劉戴山》，頁453-458。牟先生之說，深具原創性，學界贊成或質疑的論點紛出。如黃敏浩即提出「盡心即性」之說來區分「以心著性」的不同，參黃敏浩：《劉宗周及其慎獨哲學》，頁240-251。

是字斟句酌，而非憑空任意解釋。因此，蕺山在《大學》形式結構的判定與義理內容的詮釋上，均有其原創性的見解。就形式結構來說，蕺山解決朱子增字解經的〈格致補傳〉問題，將「格致」之文在《大學》經文脈絡裏，做了合理的安排，而使三綱八目的次序，有條不紊。另從義理內容言，蕺山更顯精采。毋庸置疑，蕺山以《中庸》義理來詮釋《大學》，已是別開生面，擴昇理境。繼而，蕺山藉由「知本」、「知止」的詮釋，逐步將「格物」、「致知」收攝到「誠意」；且以「誠意」為「專義」、「了義」，上承三綱，統貫八目，使「誠意」成為詮釋《大學》的樞紐觀念。如此一來，蕺山對《大學》的詮釋，不僅轉化朱子「格致」之義，也批判陽明的「致良知」，且賦予陽明所云「《大學》之要，誠意而已矣」完全獨立自主的意涵。

尤其，蕺山以「毋自欺」、「自慊」、「慎獨」來詮釋《大學》之「誠意」，更是迭出新義，將〈誠意〉章文本的內在意義關聯得更緊密。而且，由「意」之「自好自惡」與「繇敬入誠」所詮釋的「誠意」、「慎獨」來看，蕺山晚年已經將「主敬」、「慎獨」與「誠意」，冶為一爐。經此詮釋，「主敬」、「慎獨」、「誠意」，三者不是異質的變化，而是同質且調適上遂的發展。要言之，三者的意涵與工夫入路原是相同的，皆意謂著：合於本體的先天第一義工夫。而以朱子為主流，對「誠意」工夫所採取的對治義之解釋，在蕺山的理解與詮釋中，徹底轉換，轉為更內在、更超越，以直接體證本體、葆存本體為主的本原工夫。職是之故，蕺山對《大學》〈誠意〉章的詮釋，不僅建構其「慎獨」之學，確立其學說在經典詮釋上的客觀性與權威性。而且在宋明理學家對《大學》詮釋的眾聲喧嘩、莫衷一是中，蕺山更是突破重圍，將《大學》「誠意」（慎獨）之義理的深究，轉向超越的向度^{④9}，達到哲學詮釋的另一高峰！

^{④9} 參拙作：〈劉蕺山「慎獨」之學的超越向度〉，見江佩穎編：《兩岸青年學者論壇——中華傳統文化的現代價值》（臺北：法鼓山人文社會學院，2000年12月），頁55-75。

劉戡山對《大學》〈誠意〉章的詮釋

林 月 惠

提 要

自朱子（熹，1130–1200）表彰《大學》以來，《大學》即受到理學家高度的重視，居於經典的地位而屹立不搖。而明代理學家自王陽明（守仁，1472–1529）以降，多憑藉對《大學》的詮釋，來闡明自家學說，建構思想體系。明末最有原創性的理學家劉戡山（宗周，1578–1645）也不例外。

爲此，本文即從戡山對經典的詮釋切入，以戡山對《大學》〈誠意〉章的詮釋爲焦點，作第一序微觀的文本分析。由於《大學》〈誠意〉章的分析，必然與《大學》形式章節的安排、義理內容的詮釋相關。因此，本文有兩個重點：一是戡山對《大學》義理的整體性把握，一是以〈誠意〉章的詮釋爲主，探討此章與戡山「慎獨」之學的關係。就前者而言，筆者首先梳理戡山詮釋《大學》的進路與其《大學》改本的相關問題。而《中庸》原是《大學》註疏、戡山對《大學》改本的擇取，以及「格物」、「致知」之義則是本文前半部論述的重點。另從後者來看，本文著重戡山晚年《大學古文參疑》〈誠意〉章的文本分析，並指出其義理特色。

根據以上的論述與分析，筆者揭示《大學》「格物」、「致知」、「誠意」與「慎獨」的內在意義結構，彰顯戡山詮釋《大學》〈誠意〉章的獨特

性。要言之，蕺山是以《中庸》重「性體」的義理來詮釋《大學》的義蘊，並深化《大學》〈誠意〉章的「慎獨」義。由此也可以看出，在蕺山晚年的思想中，「主敬」、「慎獨」與「誠意」，應是同質且調適上遂的發展。

Liu Chi-shan's Interpretation of "Ch'eng-i" Chapter in the *Great Learning*

LIN Yueh-hui

Ever since Chu Hsi (1130–1200) focused attention on the *Great Learning*, it became an important text for Confucian scholars, commanding the respectful study of all, and placed at the head of the classical tradition. From the time of Wang Yang-ming (1472–1529), Ming Confucians used their commentary exegesis of the *Great Learning* to express the views of their own thought. In this respect, an innovative Confucian thinker of the late Ming period, Liu Chi-shan (Liu Tsung-chou, 1578–1645), was no exception.

Thus, the present paper will approach the work of Liu Chi-shan through his commentary on the classical corpus, particularly focusing on the "Ch'eng-i" (Sincerity) chapter of his commentary on the *Great Learning*, and making a micro-analysis of this text. The analysis of the "Ch'eng-i" chapter of the *Great Learning* must have some interpretive relationship with the form of arrangement of the chapters and sections as well as the content of the ethical theory. For this reason, this paper will have two major points: first, Liu Chi-shan's overall grasp of ethical theory in the *Great Learning*, and second, concentrating on the exegesis of the "Sincerity" chapter, to explore the connection between this passage and Liu Chi-shan's teaching on "shen-tu" (vigilance in solitude). As far as the first part is concerned, the paper simultaneously treats the way Liu Chi-

shan approached the *Great Learning* along with the problem of his revised redaction of the text. The *Chung-yung* had been a commentary to the *Great Learning*, but in his redaction, the *Great Learning*, as well as its “*Ko-wu*” (investigation of things) and “*Chih-chih*” (extension of knowledge) chapters, received the most emphatic discussion. As far as the second part is concerned, this paper emphasizes the textual analysis of the “*Ch’eng-i*” chapter in the work *Ta-hsüeh ku-wen ts’an-i* from Liu Chi-shan’s later years.

According to the discussion and analysis mentioned above, this paper shows the inner structure of meaning of “*ko-wu*,” “*chih-chih*,” “*ch’eng-i*” (sincerity of will), and “*shen-tu*” in the *Great Learning*. It reveals the uniqueness of Liu Chi-shan’s exegesis of the “*Ch’eng-i*” chapter of the *Great Learning*. In brief, Liu Chi-shan interpreted the contents of the *Great Learning* from the point of view of the emphasis on the ethical rationale of nature and body in the *Chung-yung*. As well, he deepened the meaning of “*shen-tu*” in the “*Ch’eng-i*” chapter of the *Great Learning*. From this, we can also see that, in Liu’s thought during his later years, “*chu-ching*” (reverence for subjectivity), “*shen-tu*” and “*ch’eng-i*” all were of equal quality and had continuous forward development.

Keywords: *Great Learning*

chu-ching (reverence for subjectivity)

shen-tu (vigilance in solitude)

ch’eng-i (sincerity of will)

hsing-t’i (nature-in-itself)

hsin-t’i (mind-in-itself)