

* 宋明儒學專輯 *

劉宗周「四句」的詮釋

黃敏浩*

明代大儒王陽明（1472-1529）的「四句教」，相傳是他晚年根據《大學》的「格物」、「致知」、「誠意」及「正心」四條目而提出的教法，且被視為他的學說的一個總括^①。但「四句教」卻為後世帶來極大的爭論。如明末劉宗周（1578-1645）便對「四句教」深致不滿。他批評陽明，甚至還因應《大學》四條目而提出自己的「四句」^②。

從現在的《劉子全書及遺編》^③看來，宗周似乎沒有十分強調他的「四句」，也沒有對「四句」作詳細的解釋。但如果我們了解「四句」是宗周晚年思想成熟後所提出的見解^④，而且，一如陽明的「四句教」，是具有深刻的意涵，便不應忽略它在劉宗周思想中的重要地位。本文之作，便是要對劉宗周的「四句」及其意涵作一初步的研討。

首先，在正式探討劉宗周的「四句」之前，我們有必要理解一下宗周對《大學》四條目中「心」、「意」、「知」、「物」的關係的看法。宗周說：

* 香港科技大學人文部助理教授。

- ① 王陽明的「四句教」是：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」陽明認為這四句是「徹上徹下之教」。參見《王陽明全集》（臺北：河洛圖書出版社，1978年），卷3，頁76。
- ② 劉宗周並沒有用「四句」這個詞語。此詞乃現代學者對宗周四句教法的稱謂。
- ③ 《劉子全書及遺編》，1822年及1850年本，2冊，（京都：中文出版社，1981年）。另外，最近有戴璉璋、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，1997年），5冊，可說是迄今最全的唯一一部新式標點本，勢必為多數學者所採用。本文引用劉宗周原文，亦將註明此書的冊數及頁碼，以便讀者查閱。
- ④ 筆者認為宗周思想進入成熟的階段是在他五十九歲立誠意之說那一年。那年他把自己的心得記為〈獨證編〉，收入《劉子全書》的〈學言上〉。「四句」即見於〈獨證編〉。參《劉子全書》，卷40，〈年譜上〉，頁60-62；《劉宗周全集》，冊5，頁352-354。

〔……〕先生（陽明）他日有言曰：「心、意、知、物，只是一事。」此是定論。既是一事，決不是一事皆無。蒙因為龍溪易一字，曰：「心是有善無惡之心，則意亦是有善無惡之意，知亦是有善無惡之知，物亦是有善無惡之物。」不知〔陽明〕先生首肯否？^⑤

宗周同意陽明「心、意、知、物，只是一事」之說。陽明的高弟王龍溪（1498-1583）也同意此說，並由此懷疑陽明的「四句教」，認為心既是無善無惡，則意、知、物也應是無善無惡；這便是龍溪那著名的「四無」^⑥。宗周卻不同意龍溪的「四無」，而認為心、意、知、物四者都是有善無惡的。究竟陽明的「四句教」是否跟他的「心、意、知、物，只是一事」之說不一致？我們暫不討論此問題。這裏只須注意宗周的觀點，即他在「心、意、知、物，只是一事」的前提下，贊成龍溪對「四句教」的質疑，但卻不同意龍溪把「四句教」修正為「四無」——心、意、知、物四者皆無善無惡，而應該修正為四者皆有善無惡。

我們認為，宗周這樣修正的背後，是隱藏著他對「四句教」的一種判斷。他以為，「四句教」是以心為體，以意、知、物為心體之用。但前者是無善無惡的，是超越善惡的，後者則有善有惡，是在有善有惡的經驗的意識之流中。如是，體用便割裂為兩層，不能一貫^⑦。在他的心目中，心、意、知、物應該都是超越的，而且是有善無惡的。所謂「有善無惡」，當然亦不是指經驗意義下相對的有善無惡，而是指絕對的純善而言。由此以觀，心、意、知、物實際上只是從不同角度看之同一物事，其中既沒有如「四句教」所含的相對的善惡之義，也沒有如龍溪「四無」的那種虛無主義的色彩^⑧。所以宗周說：

^⑤ 《劉子全書遺編》，卷 13，頁 34 下至 35 上；《劉宗周全集》，冊 4，頁 108。

^⑥ 王龍溪說：「體用顯微，只是一機；心意知物，只是一事。若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物。」見《王龍溪全集》（臺北：華文書局股份有限公司，1970 年），冊 1，卷 1，頁 1 上至下。

^⑦ 劉宗周批評「四句教」說：「若心體果是無善無惡，則有善有惡之意，又從何處來？知善知惡之知，又從何處來？為善去惡之功，又從何處來？無乃語語絕流斷港。」見《劉子全書遺編》，卷 13，頁 34 下；《劉宗周全集》，冊 4，頁 107。

^⑧ 這裏用「虛無主義」來形容宗周對龍溪「四無」的批評，是根據上引文宗周謂「既是一事，決不是一事皆無」而來。此外，宗周也曾批評龍溪說：「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？曰『不思善不思惡時，見本來面目』，不更洩漏天機在？此龍溪意中事也，幾何而不為異

然則良知何知乎？知愛而已矣。知敬而已矣。知皆擴而充之，達之天下而已矣。格此之謂格物，誠此之謂誠意，正此之謂正心，舉而措之謂之平天下。

陽明曰：致知焉盡之矣。余亦曰：致知焉盡之矣。^⑨

宗周所謂「知愛」、「知敬」，知即是愛，即是敬，「知在愛敬之中」，並不是以愛敬為被知的對象。因此知本身即是善的，而且知也就是物、意、心。陽明結合孟子與大學而提出「致知」即是「致良知」，宗周則從《大學》及《中庸》提出「慎獨」及「誠意」。宗周並不反對重「致知」，在他看來，知與意，致知與誠意只是一事。問題只是他不認為陽明真正了解《大學》「致知」的含義。

宗周認為心、意、知、物皆有善無惡，我們姑且稱之為宗周的「四善」句。「四善」不同於陽明的「四句教」及龍溪的「四無」。「四善」意謂心、意、知、物皆是純善的，而且只是同一物事之從四種不同角度看。我們可以進一步問：這四種角度或側面的內容究竟如何？這便把我們帶到宗周的「四句」：

有善有惡者心之動，好善惡惡者意之靜；

知善知惡者是良知，為善去惡者是物則。^⑩

正如杜維明教授所觀察，這是重新改寫陽明的「四句教」，而深刻地轉化了其中的含義^⑪。我們首先可以注意到，心、意、知、物的先後次序與陽明的「四句教」相同，但宗周似乎更著重表示四者的次序所呈現的關係是完全符合《大學》本旨的。也就是說，他認為在《大學》裏，「正心」以「誠意」為本，「誠意」以「致知」為本，「致知」以「格物」為本，而他的「四句」中的心、意、知、物的關係也是如此。與此相反，他認為陽明「四句教」中四者的次序雖表面上與《大學》相同，但四者的關係卻非《大學》本旨。這本來只是對經典理解不同的問題。陽明的「四句教」未必不符《大學》的原意，縱使不符，只是藉經典的詞語表達自己的學說，亦無不可。但在尊重經典的傳統下，宗周從他自己的理解出發，認為陽明誤解《大學》，且進一步認為這種「誤解」正反映陽明學說本身的問題。

學？」見《劉子全書》，卷10，頁3下至4上；《劉宗周全集》，冊2，頁427。此條亦可為證。

⑨ 《劉子全書》，卷8，頁26上；《劉宗周全集》，冊2，頁373-374。

⑩ 《劉子全書》，卷10，頁26下；《劉宗周全集》，冊2，頁459。

⑪ Tu Wei-ming, "Subjectivity in Liu Tsung-chou's Philosophical Anthropology," in Donald J. Munro ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values* (Ann Arbor: The University of Michigan, 1985), p.226.

上述宗周對心、意、知、物四者關係的看法，可以從下面兩條得到引證：

身者，天下國家之統體，而心又其體也。意則心之所以為心也。知則意之所以為意也。物則知之所以為知也，體而體者也。〔……〕是之謂體用一源，顯微無間。^⑫

〔……〕故意蘊於心，非心之所發也。又就意中指出最初之機，則僅有知好知惡之知而已，此即意之不可欺者也，故知藏於意，非意之所起也。又就中指出最初之機，則僅有體物不遺之物而已，此所謂「獨」也，故物即是知，非知之所照也。大學之教，一層切一層，真是山窮水盡學問，原不以誠意為主，以致良知為用神者。^⑬

第二條的最後兩句正是批評陽明的說法不符大學原文之旨。而「意則心之所以為心」、「意蘊於心，非心之所發」；「知則意之所以為意」、「知藏於意，非意之所起」；「物則知之所以為知」、「物即是知，非知之所照」，正好說明心、意、知、物四者一層深入一層，前者以後者為本的關係。但要知這種「更為根本」的關係並不表示與「心、意、知、物，原是一事」之說有衝突。心、意、知、物不是異質異層的，它們是同質同層的。它們不但是同質同層，而且更是同一個物事。同一物事，而說為四者，只是就此物事中「指出最初之機」，指出它內在的，或內在又內在的面向而已。究極而言，它們只是一，或可說是一而四，四而一的^⑭。

到目前為止，我們也許可簡單歸納一下宗周對心、意、知、物的看法：

- (一)心、意、知、物皆是有善無惡的，或是超越地純善的。
- (二)心、意、知、物，只是一事。
- (三)心、意、知、物只是就同一物事的較內在的面向而言。

以此為背景，我們可進而具體地看看宗周的「四句」。為了論述的方便，我們姑就第四句說起。第四句「為善去惡者是物則」，其中「物」字陽明曾訓為「意之所在為物」，陽明又訓「格」為正，於是「格物」便是正其意之所在，也就是正其不正的意念，

^⑫ 《劉子全書》，卷10，頁25上；《劉宗周全集》，冊2，頁457。

^⑬ 《劉子全書》，卷10，頁25上至下；《劉宗周全集》，冊2，頁457-458。

^⑭ 其實，宗周認為不單是心意知物，即使連著身、家、國、天下而言的大學八目，都是連成一體的。他說：「大學八條目，如常山之蛇，擊其首則尾應，擊其尾則首應，擊其中則首尾皆應。」見註^⑫

使歸於正的意思。但如此釋「物」字，「物」便成爲經驗層上生滅不停的意念；這決不是宗周所能同意的。爲了突顯「物」的超越義，宗周把「四句教」中的「格物」改爲「物則」，以物爲則，物即是則，故曰「物則」。這個「則」字大概是從「格」字轉來。用「格者正也」的訓釋，「則」字便有法則之意。這個法則是什麼？當然就是天則、天理，也就是那絕對普遍的道德法則。此道德法則當然也是超越地純善而無惡的。人能服從此法則，或者說，人能在他的生命中呈現此物則、天則或天理，則他自然便能爲善去惡。這便是「爲善去惡者是物則」的意義。在此必須注意一點，即在作爲天則天理的「物」的呈現之下，「爲善去惡」的意義便不能像一般地被理解爲有個善可爲，有個惡可去，而去爲善去惡——宗周大概會認爲「四句教」中的「爲善去惡」即含此意。換句話說，在「爲善去惡者是物則」中，並沒有預設有善有惡。在宗周心目中，「爲善去惡」的意思，應該是如唐君毅教授所理解的，是透過吾人行爲的法則（道德的法則、物則、天則、天理），吾人只見善的存在，不見惡的存在¹⁵。惡只在經驗層的意念之下才有其地位，在本性的源頭處是無根的。在天理物則朗現的終極意義底下，一切莫不是天理的流行。

作爲天理的物則既呈現，則知善知惡的良知亦當下呈現。宗周「四句」的第三句表面上與陽明「四句教」的第三句完全相同：「知善知惡者是良知」。但從上文對第四句的討論，我們可立刻察覺，宗周的「知善知惡」與陽明——至少是他理解下的陽明——的「知善知惡」並不同。前者沒有預設有善有惡，而後者則是。依宗周，良知知善知惡，並不是覺知這個是善，那個是惡，從而爲善去惡。他曾批評「四句教」中的良知知善知惡，只是「知在善惡之外，第取分別見」；而相連第二句有善有惡之意，是「因有善有惡而後知善知惡，是知爲意奴」；又相連第一句無善無惡之心，是「本無善惡而又知善知惡，是知爲心崇」；又認爲《大學》「致知」的原意只是「知先」、「知本」、「知止」，如今更言良知，以良知之知知止、知先、知本，「豈不架牀疊屋之甚乎？」¹⁶像這些批評，其根本，都是以爲「四句教」中的良知，畢竟只是

¹⁵ Tang Chun-i, "Liu Tsung-chou's Doctrine of Moral Mind and Practice and His Critique of Wang Yang-ming," in de Bary, Wm. Theodore ed., *The Unfolding of Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1970), p. 325.

¹⁶ 以上引文均見宗周：〈良知說〉，《劉子全書》，卷8，頁25上至下；《劉宗周全集》，冊2，頁372-373。由於本文重點所限，對宗周批評陽明的看法，只就有關部分提出略作說明，不擬作詳細的分疏。讀者請參看原文。當代學者有以此作專題處理的，如楊祖漢：〈從劉戡山對

落在經驗層上對一切善念惡念的反省、覺識而已。表面上仍是覺知善惡，但實際上只是「以念止念」，「又添一分意思」，何嘗清澈得本源？於是，這個以念慮為底子的「良知」，順著經驗而歧出，依著意念之有善有惡，遂見善惡之兩在（有善有惡）。而知此善惡之良知，即在善惡之外，分別為主客、能所之對立（「第取分別見」）。既能所對立，則必先有善惡之存在，然後方有良知去知之，如是，良知便永遠落於後著（「知為意奴」）。這落於後著永遠只能隨善念惡念而起的良知，也不可能是那無善無惡的心體的本來面目了（「知為心崇」）。此良知既不能是吾人修養的根本，不是修養所當止之處，則要以此良知去知本知止，不更是支離走作嗎（「架牀疊屋」）？

陽明「四句教」的良知是否真如宗周所批評，恐怕是大有商榷的餘地的。但我們也不應忽略，宗周對陽明學說的態度凡三變，而最後對良知教「辨難不遺餘力」，是他晚年對陽明著作下過一番研究工夫的結果^{①7}。這背後究竟是怎樣的一個問題，在此不能詳論。但如上文所述，他認為陽明畢竟粗看良知，致使良知之知善知惡只成為經驗層上第二序的覺識或反省，則可無疑。與此相反，他所體會到而提出的良知當然就沒有上述的種種毛病。首先，良知是超越的，它是在無有作好作惡的純善的靈明的狀態中，因此，它雖知善知惡，卻無一毫粘滯於善惡，不去執定這個是善、那個是惡，不見善惡之兩在，而只是物來順應。其次，真正的良知是在愛敬之中，知愛知敬，知即是愛敬，當下全幅是愛敬的流露，而絕不是以愛敬為被知的對象。這裏面並沒有能所對立的分別之見。再者，良知既屬超越層，則它能轉化意念，不隨著經驗層上一切善惡意念之生滅而轉，亦甚顯然。良知之當體即心體之本來面目，更不能說「知為心崇」。最後，良知之知實即是《大學》「知本」「知先」「知止」之知，彼此無二無別，並沒有「架牀疊屋」的問題。因此，宗周與陽明的第三句雖然表面完全相同，但如果了解宗周思想的背景，便知他實把同一句子賦予更深刻的意義，至少他自己認為是如此。

宗周「四句」的第二句是「好善惡惡者意之靜」。依照傳統的解釋，「意」是「心之所發」，即是一般所謂意念的意，屬於經驗層。陽明「四句教」的第二句「有善有惡意之動」，其中的「意」，正指意念而言。然而，宗周並不是這樣看「意」。從他嚴

王陽明的批評看戲山學的特色》，收入鍾彩鈞主編：《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35-65。可參看。

①7 參〈年譜下〉，《劉子全書》，卷40，頁24下；《劉宗周全集》，冊5，頁480-481。

守「心意知物，只是一事」，又云「意蘊於心，非心之所發」，便知他心目中的「意」是超越的。他說：

意者，心之所存，非所發也。或曰：好善惡惡非發乎？曰：意之好惡，與起念之好惡不同。意之好惡，一機而互見；起念之好惡，兩在而異情。以念爲意，何啻千里。^⑱

很明顯，宗周心目中的「意」，是「心之所存」，並不是「心之所發」。「心之所發」者只能是「念」。「以念爲意，何啻千里」，這樣嚴分意與念，把它們分屬兩層，是宗周晚年思想成熟時期的一個創見。他便是由此而提出他的誠意說，與他的慎獨說合起來成爲他思想中兩個最重要的觀念。

「意」的超越性很可以從「意之靜」看出。一般的意念都是心所發動，剎那生滅變化，所以說「動念」。宗周此處說「意之靜」，當然不是指意念靜止下來，而是以靜來形容「意」，這便顯出意的超越性。這個「靜」字並不是偏向一邊而與「動」字相對的靜。它是「靜而無靜」，實相當於宗周常引用周濂溪（1017-1073）所謂的「主靜立人極」的靜。正如宗周自己所說：「功夫只在靜，故云主靜立人極，非偏言之也。」^⑲

這個「意之靜」的意，或超越的意，其特色是「好善惡惡」的。「好善惡惡」並不是意念上的好善惡惡。意念上的好善惡惡是分化而相對的，有個善爲我所好，有個惡爲我所惡，不但善惡相對，更有好惡與被好惡的主客對立，所謂「兩在而異情」是也。超越的意的好善惡惡卻是「一機而互見」，好與善、惡與惡之間並無能所相對，且好善即是惡惡，彼此同攝於一機，在一機湛然之中，無有作好作惡，而只是一「淵然有定向」的純善之意而已。

既然意、知、物只是一事，則形容此三者的「好善惡惡」、「知善知惡」和「爲善去惡」其實亦是一事。在宗周「四句」的脈絡底下，它們雖然都具有「善惡」這對詞語，但卻沒有預設「有善有惡」，或善惡之兩在，否則意知物便將下委而爲經驗層上的意念，生滅無常，不可能成爲道德實踐上的超越的根據。順此而推，我們很容易會想到宗周亦會把第一句所言的「心」規定爲超越的有善無惡（純善）的本心。可是，宗周卻說：「有善有惡心之動。」

^⑱ 《劉子全書》，卷 11，頁 6 下；《劉宗周全集》，冊 2，頁 485。

^⑲ 《劉子全書》，卷 10，頁 12 下；《劉宗周全集》，冊 2，頁 440。

表面上，這第一句與上文一路下來的解釋是相違反的。如唐君毅教授就把這句理解為吾人的經驗意識中具有種種意念，而意念是有善有惡的。他更認為這句相當於陽明「四句教」的第二句：有善有惡意之動^⑩。但如果我們採取唐君毅的解釋，我們便會遇到下面的困難，即宗周「四句」所言的心與「四善」所言的心並不一致，前者是「有善有惡」的，後者則「有善無惡」；後者是超越的，與意、知、物為相同，前者是經驗的，與意、知、物分屬不同的層次。同是一心，宗周為何容許有截然不同，甚至相反的解釋？論者或謂此實無關緊要，因為宗周本可不必相應他的「四善」而言「四句」，或「四句」而言「四善」。只要不影響到他的思想系統，釐清分際，偶爾從經驗一面言心，或從超越一面言心，皆無不可。蓋言心本可有此二面，傳統所謂「道心」、「人心」，正是就此而言。

我們設想的這個說法表面言之成理，但我們且看宗周如何解釋「道心」與「人心」：

虞廷十六字，為萬世心學之宗。請得而詮之曰：人心，言人之心也；道心，言心之道也，心之所以為心也。可存可亡，故曰危；幾希神妙，故曰微。惟精，以言乎其明也；惟一，以言乎其誠也，皆所謂惟微也。明亦可暗，誠亦可二三，所謂危也。二者皆以本體言，非以工夫言也。至允執厥中，方以工夫言。〔……〕後之儒者，〔……〕因以上援虞廷，分精分一，既分精分一，則不得不分人分道，種種支離，而聖學遂不傳於後世矣。^⑪

宋明理學的傳統都是以「道心」為超越的，以「人心」為經驗的。但宗周此處卻釋「人心」為超越的本心，而「道心」只是指這本心之所以為本心的那個道。換句話說，「人心」與「道心」其實是一。所謂「人心惟危」，亦不過是指這超越的本心「可存可亡」，容易亡失，故危險矣，並不是因為它是經驗心，在念慮浮沉中作不得主，所以危險。末句更表示分開人心與道心的支離的做法，正是聖學不傳於後世的原因。宗周雖承認有經驗層的意念，但他只是以「念」來代表這一層。關連著心來說，都是心念對揚，而倡「化念歸心」^⑫。試看下面一段話：

心意知物是一路，不知此外何以又容一念字。〔……〕故念起念滅，為厥心病。

^⑩ 同註^⑮。

^⑪ 《劉子全書》，卷12，頁34上至下；《劉宗周全集》，冊2，頁558-559。

^⑫ 《劉子全書》，卷11，頁11下；《劉宗周全集》，冊2，頁491。

故念有善惡，而物與之爲善惡，物本無善惡也。念有昏明，而知即與之爲昏明，知本無昏明也。念有真妄，而意即與之爲真妄，意本無真妄也。念有起滅，而心即與之爲起滅，心本無起滅也。故聖人化念歸心。^{②③}

這是十分明顯地區分心、意、知、物屬超越一路，而「念」則屬經驗一路。面對這些證據，我們還可以堅持宗周「四句」中的「心」屬經驗層，與意、知、物區別開來嗎？即使不理會「四善」句以及宗周論心的其他文字，只獨立地看「四句」之言心，認定「心」屬經驗層，我們仍不能避免下述的困難，即：「四句」是一整體，不能割裂言「心」的第一句於言意、知、物的其他三句以外觀之；如是，則宗周言心之有善有惡，然後有意之好善惡惡，於是意之好善惡惡便永遠落於後著，如何可證心性之本善？這正就是宗周批評「四句教」的「知爲意奴，良在何處」！宗周有沒有可能犯上他自己激烈批評的毛病？或者說：不能這樣看第一句及第二句的關係。因爲依宗周，意是心之所存，非心之所發，它是超越地蘊含於心，不是隨著心之善惡而後起之好善惡惡之意念。這樣解釋當然也可以，但始終不能令人心安的是：宗周若置有善有惡的經驗心於首句，與陽明「有善有惡意之動」意思相同，則他就陽明此句而批評陽明只教「在意念上著實用爲善去惡工夫，久之心體自明」爲不妥，認爲「纔著念時便非本體，人若只在念起念滅上用工夫，一世合不上本體」^{②④}，如此一面批評陽明，一面又重蹈覆轍，豈不是以己之矛，攻己之盾？

宗周在批評陽明的「四句教」時，總愛強調「心意知物，總是至善中全副家當」^{②⑤}。如果我們正視這句話，便不致認爲宗周從「四句教」轉手而來的「四句」，會犯上他自己批評的錯誤。如是，把「四句」第一句「有善有惡者心之動」理解爲經驗心之有善有惡，恐未必得其實。但從文字的表面意思看來，第一句實難有別解。不過，如果我們深入宗周的思想，便可發現這一句的確是另含深意。在《劉子全書》中，「四句」之後即載有一條云：

心何以有善惡？周子所謂「形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。」正指心而言。〔……〕周子曰：「幾善惡」，正所謂指心而言也。^{②⑥}

光看這段話，對其中含義似乎還不易掌握。且看看他如何解釋周濂溪的「幾善惡」：

^{②③} 同前註。

^{②④} 《劉子全書遺編》，卷 13，頁 34 下；《劉宗周全集》，冊 4，頁 107-108。

^{②⑤} 《劉子全書》，卷 8，頁 25 下；《劉宗周全集》，冊 2，頁 373。

^{②⑥} 《劉子全書》，卷 10，頁 26 下至 27 上；《劉宗周全集》，冊 2，頁 459-460。

濂溪曰：「幾善惡」，即繼之曰：「德，愛曰仁，宜曰義，理曰禮，智曰智，守曰信。」此所謂德幾也，道心惟微也。幾本善，而善中有惡，言仁義非出於中正，即是幾之惡，不謂忍與仁對，乖與義分也。先儒解幾善惡，多誤。²⁷我們注意前面一段的「五性感動而善惡分」及後面一段的「幾善惡」。先儒怎樣理解這兩句話，且不管。宗周的意思大概是五性（仁、義、禮、智、信）本是純善的，感於外物而動，遂有善惡之分。也就是說，本然純善的五性因感應外界而有所呈現，而一旦呈現，遂有形相而落於善惡相對的分別中。同理，「幾善惡」者，「幾本善而善中有惡」，此即是說，本然純善之幾本非無有，就在其微微發露呈現之際，即落於形相而有善有惡。宗周認為這正是指心而言，因為依宗周，心之動是必然地關聯著形相的，它是「囿於形」的，是「形而下」的。但「囿於形」、「形而下」，並不表示它就是經驗的²⁸。一如周濂溪所謂幾善惡而幾本善，宗周所言的心是囿於形而有善惡，卻不妨礙它本身是超越地純善的。

依宗周，心是超越的而又可「有善有惡」。我們不禁追問：這畢竟如何可能？因為既是超越，便是超越善惡，如何同時又墮於善惡的相對之中？關於這個問題，我們必須了解，「四句」中第一句的「有善有惡」，實不必表示經驗層上之善念惡念。問題的關鍵是在心是囿於形的，即心是透過形相以呈現它自己的。當心透過形相以呈現自己，而又不滯著於此形相，則心是超越的，仍能保有其自身之超越性。但當心透過形相以呈現它自己，卻滯著於此形相，則心便失去其自身之超越性，而墮於經驗的意識之流中。此時的心，便是經驗的。在宗周看來，決定善惡者是在於心能否保有其虛靈而不滯著於相，抑或是逐相而沉。若是前者，它便是善的；若是後者，便是惡。嚴格地說，墮於經驗層上的善意亦不能算是真正的善，因為它著於形相，已不是真實的道德的呈現了。

至此，宗周自覺其「有善有惡者心之動」實不同於陽明的「有善有惡意之動」，應該是很明白的。宗周更藉濂溪與陽明的對比再說明此問題：

²⁷ 《劉子全書》，卷 12，頁 11 下；《劉宗周全集》，冊 2，頁 526。

²⁸ 宗周曰：「夫心，囿於形者也。」見《劉子全書》，卷 7，頁 2 下；《劉宗周全集》，冊 2，頁 329。又曰：「形而下者謂之心」，見《劉子全書》，卷 10，頁 25 下；《劉宗周全集》，冊 2，頁 458。所謂「囿於形」、「形而下」，是表示待形而彰著之意，並非意謂心是經驗的。宗周此意，牟宗三教授已言之，參所著：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979 年），頁 492、496 及 508。

濂溪曰：幾善惡。故陽明亦曰：有善有惡。濂溪曰：動而未形，有無之間者，幾也。陽明亦曰：意之動。然兩賢之言相似而實不同，蓋先儒以有無之間言幾，後儒以有而已形言幾也。曰善惡，言有自善而之惡之勢，後儒則平分善惡而已。²⁹

案「先儒」指濂溪，「後儒」指陽明。依宗周，濂溪的「幾善惡」與陽明的「有善有惡」表面相似而實不同。後者的善惡是兩在而相對，而前者則無此義。宗周認為「幾善惡」是指心而言。心本善，而其中有「自善而之惡之勢」。此「自善而之惡之勢」，正是指心透過形相以呈現它自己，而容易滯著於形相而言。心滯著於形相，即落於經驗層，念念生滅，善惡相對，紛擾不停，宗周即視之為惡。當心透過形相呈現而不滯於形相，常在虛靈不昧的狀態中，它即保有其本來之純善，而無惡。是以心之「有善有惡」是「幾善惡」，指有「自善而之惡之勢」，並不是落於經驗中的善惡。在道德實踐中，學者戒慎恐懼，此心即常保其超越的純善的本然狀態；若偶一不慎，心即順形著之勢，逐相而沉，遂一往而不返。此正宗周上文所謂人心「可存可亡，故曰危也」之意。

宗周的「有善有惡」與陽明的「有善有惡」既不同，則二人「心之動」與「意之動」之「動」字的意思當然亦不同。借用上引文的話，宗周「心之動」的「動」是「動而未形，有無之間者」，陽明「意之動」的「動」則是就「有而已形」言。所以前者之動相實較後者更精微深細。順著上文的疏導，這個結論自然也是十分清楚的。

我們大致已把宗周的「四句」及其意涵敘述了一遍。在宗周心目中，心、意、知、物都是超越的，而且是純善的，它們都是就同一物之較內在的面向而言，所謂「意蘊於心」、「知藏於意」、「物即是知」是也。如果我們還記得宗周所云「就『知』中指出最初之機，則僅有體物不遺之『物』而已，此所謂『獨』也」，而把心、意、知、物關連到他的慎獨說（宗周云：「慎獨而中和位育，天下之能事畢矣。」³⁰），我們便可知，心、意、知、物不但是道德實踐的根據，是道德的本體，它更是宇宙萬物的根據，是一形而上的本體。心、意、知、物的內容，實已接觸到宗周思想中最終極的意義，而更重要的是，當代學者提出宗周標舉「心宗」、「性宗」，實為他整

²⁹ 《劉子全書》，卷12，頁11上；《劉宗周全集》，冊2，頁525-526。

³⁰ 《劉子全書》，卷1，頁3下；《劉宗周全集》，冊2，頁6。

個思想系統的綱領^①。如果這個判斷正確，我們看宗周的「四句」，一方面心、意、知、物，只是一事，但另一方面亦可方便地就「形而上」及「形而下」這對觀念而區分意、知、物為屬形而上的「性宗」一邊，心則屬形而下的「心宗」一邊，（注意「形而下」在這裏只是「囿於形」或藉形而彰之意，形而下實即於形而上，參註^②），而性者心之所以為心，盡心即性，心、性最後實通為一，這樣，整個宗周學說的綱領實亦含於「四句」之中。我們可以說，從宗周的「四句」可以引申出極豐富的意涵，而這些意涵實已接觸到宗周學說的重心。只是要一一詳細闡釋，便非本文的範圍之內了。

^① 見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，第6章。