

# 劉蕺山誠意慎獨之學

中文所 楊欣樺

## 一、前言：

劉宗周，字起東，號念臺，學者稱蕺山先生，浙江山陰人，生於明神宗萬曆六年，卒於明福王弘光元年。<sup>1</sup> 蕺山早年受學於湛甘泉的再傳弟子許孚遠。其對陽明學的態度是：「始而疑，中而信，終而辨難不遺餘力」<sup>2</sup>。因此，蕺山之學實為王學的修正。陽明講致良知，多從發用上說，其後王學發展至龍溪，講學專主四無，遂發生惡名檢、忽彝倫的弊病；而泰州學派於日用倫常中體認良知，其末流遂產生「情識而肆」之弊<sup>3</sup>。蕺山目睹此種種流弊，遂提出重視涵養本體的誠意慎獨說。一方面將良知收攝於意內，使其不至流於「虛玄」、「情識」，一方面重視篤實踐履的修身，以挽救龍溪、泰州一系之弊病。故蕺山學說實是針對王學流弊而發。

## 二、誠意論

「誠意」乃是蕺山哲學中頗具特色的一部份。蕺山的「誠意論」主要是以《大學》為詮釋內容。在「誠意論」中，「意」為心之主，為至善；而道德實踐的工夫，則是「誠意」，以下將分就「意」之本體意與「誠意」之工夫進行討論。

### (一)、「意」之本體意

#### 1. 意為心之所存

蕺山對意的解釋不同於朱子及陽明，他將意定為心之所存非所發，蕺山云：

意者心之所存，非所發也。朱子所發訓意，非是。傳曰「如惡惡臭，如好好色」，自言中之好惡一於善而不二於惡，正見此心之存主，有善而無惡也，惡得以所發言忽？……意為心之所存，則至靜者莫如意，

---

1.明·劉宗周《劉子全書及遺編》下冊，卷四十〈年譜〉，中文出版社，1981年6月。

2.劉洵云：「按先生於陽明之學凡三變：始疑之，中信之，終而辨難不遺餘力。」（《劉子全書及遺編》下冊，卷四十〈年譜下〉，頁926。）

3.蕺山云：「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。」（《劉子全書及遺編》上冊，卷六〈證學雜解〉，頁113。）

乃陽明子曰「有善有惡者意之動」，何也？意無所謂善惡，但好善惡惡而已。好惡者，此心最初之機，惟微之體也。（《劉宗周全集》冊二《學言上》，頁 459）

戢山言「意為心之所存非所發」，乃就朱子釋大學以所發訓意之不當而言，誠意之意既為如惡惡臭、如好好色之毋自欺義，則此心之存主必是有善而無惡，且即為天命之性，故必為心之所存之事，最初之機，惟微之體也。在此，戢山將意上提至超越層，故能好善惡惡，而意之所以能好善惡惡，正顯示意是至善的心體，能自我立法，自行道德判斷。戢山認為，若將意視為已發，則不合於《大學》的本旨，戢山言：

意為心之所存，《中庸》以未發為天下之大本，不聞以發為本也。《大學》之教，只是知本，身既本於心，心安得不本於意？（《戢山學案》〈來學問答〉，頁 934）

意與心之存發關係既定，戢山更進一步闡釋心與意的關係，而以意即心之所以為心者，或即謂意即心之體者。戢山以為心是虛靈而善變的，必有意的主宰，才不致放蕩無歸。戢山言：

意者心之所以為心也。止言心，則心只是徑寸虛體耳，著個意字，方見下了定盤針，有子午可指。然定盤針與盤子，終是兩物，意之於心，只是虛體中一點精神，仍只是一個心，本非滯於有也，安得云無？（《戢山學案》〈來學問答〉，頁 936）

意蘊於心，意使虛體之心淵然有定向，如同指針在指南針盤之中，無論針盤如何晃動，指針永遠指向同一方向。「心之主宰曰意，故意為心之本」，然而意與心並非二物，意為心的實質，是心中的一點精神，意不外心，心不外意，意即心，心即意，意不在心外，只「意是心之體，而流行其用也」，則此心之正即在其中。故以意言心之體，即是在心之渾然中指出一個端倪，使心體因意根而能貞定。

戢山所言之「意」好善惡惡，當吾人起心動念之際，「意」當機呈現，善則好之，惡則惡之，「意」為至善之體，能自行道德判斷。楊祖漢教授云：「好善惡惡，是人的道德意識的真實豁醒、真實呈現，是人生命之深根，最內在的真正之主體。此道德主體一旦呈現而作生命活動之主人，確是會必然為善而無例外的。」<sup>4</sup> 當

---

4. 楊祖漢教授〈從劉戢山對王陽明的批評看戢山學的特色〉（《劉戢山學術思想論集》，頁 59。台北·中央研究院·中國文哲研究所籌備處，1998 年 5 月。）

心體應於外物時，意並不逐於物念，反而能淵然貞定，故能動而未嘗動，靜而未嘗靜，應善則善之，應惡則惡之。

## 2. 意念之辨

蕺山將「意」向上提為心之存主，故意為心之主宰，既知善知惡，又好善惡。若以「心之所發」言「意」，則是陽明所謂的「有善有惡意之動」；然而在蕺山認為此非大學言「意」之本。蕺山嚴辨「意」、「念」之不同，「有善有惡」是念，屬經驗層；「好善惡惡」是「意」屬超越層。蕺山云：

心無善惡，而一點獨知，知善知惡。知善知惡之知，即是好善惡惡之意，好善惡惡之意，即是無善無惡之體，此之謂無極而太極。意者心之所存，非所發也。或曰：「好善惡惡，非所發乎？」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。以念為意，何啻千里！」（《蕺山學案》〈語錄〉，頁 901）

蕺山談「念」是從嚴分意念入，意者所好必善，所惡必惡，故意之好惡一機而互見，或曰兩在而一機，然念之好惡卻兩在而異情。好惡一機之意乃本於天命之性，故只為心之所存而非所發，然而「念」之義為何？蕺山云：

心意知物是一路，不知此外何以又容一念字，今心為念，蓋心之餘氣也，餘氣也者動氣也，動而遠乎天，故念起念滅為厥心病，故念有善惡，而物即與之為善惡，物本無善惡也；念有昏明而知即與之為昏明，知本無昏明也；念有真妄而意即與之為真妄，意本無真妄也；念有起滅而心即與之為起滅，心本無起滅也；故聖人化念歸心，要於主靜。（《蕺山學案》〈語錄〉，頁 904）

蕺山以今心為念，以念為心之餘，是指經驗層上的意念，未能如其未發之體而發，故念有善惡、昏明、真妄、起滅。在蕺山思想中「意」與「念」有著重要的區別，念是動念，是時起時滅；意則是心之主宰，屬超越層。蕺山嚴分意念，是要藉念與意之別，批評朱子、陽明以意為已發之言。蕺山言：

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。（《劉宗周全集》冊二《學言中》，頁 495~496）

以上所言是指以意為已發者，以獨知屬動者，及以格去物欲言格物者，皆指念而言，非真指意、指獨、指物言，皆以心之餘氣言意、言獨、言物。然而，在蕺山思想之主旨中，意與獨皆有體義，工夫發動皆是好惡一機，念之發用皆為兩在而

異情，故以念爲意，便無法掌握至善本體之工夫，而此正是戡山之欲批評於朱子、陽明之理論所在。然而朱子、陽明所言之「意」，正是戡山所言之「念」，其對「意」、「念」之解釋並不相同。戡山認爲意爲心之所存，爲心之主宰，故意可爲心之定向，非於意外另有一個心之好惡之主，故不可由起滅之念言意。

## (二)、誠意之工夫內涵

### 1.誠意自格致始

戡山云：

大學之教，只要人知本，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，正致其知止之知，而格其物有本末之物，歸於止至善云耳。格致者誠意之功，工夫結在主意中，方爲真工夫，如離卻意根一步，亦更無格致可言，二而一，一而二者也。（《劉宗周全集》冊二〈學言上〉，頁 458）<sup>1</sup>

「物」乃指物有本末之物，即是「天下、國、家、身、心、意」六者，物有本末，事有先後，「格物致知」即是格究六物而知六事之本末先後，「大學之教只要人知本」，而「天下國家之本在身」，自身爲天下國家之本以遞推之，則可至心，至意，由此可知「意」爲至善，「意」即爲天下國家身心之本，即以修身爲本者只修在「意」上即可。戡山云：

《大學》之道，誠意而已矣。誠意之功，慎獨而已矣。意也者，至善歸宿之地，其爲物不二，故曰獨。其爲物不二，而生物不測，所謂物有本末也。格物致知，總爲誠意而設，亦總爲慎獨而設也。非誠意之先，又有所謂致知之功也。故誠意者《大學》之專義也，前此不必在格物，後此不必在正心也。亦《大學》之了義也，後此無正心之功，并無修治平之功也。後之解誠意者，吾惑焉。曰「意者心之所發」，則誰爲所存乎？曰「有善有惡者，意之動」，則誰爲好之惡之者乎？（《戡山學案》〈大學雜釋〉，頁 982）

戡山以格致爲「誠意之功」，格致是誠意的先行工夫，由格致知「意」之爲本後，方可誠意。就六目而言，意與心屬超越層，身、家、國、天下屬經驗層。由天下、國、家推至以身爲本，心又爲身之超越的主宰，故身以心爲本，心又以意爲本，如此將六目歸於誠意之上，意誠則心正，心正則身修，身修則家齊，家齊則天下平。

## 2. 誠意

蕺山以「誠意」爲一切工夫之首，並由格致之功得出意根至善，而「誠意」即是恢復意體之實而呈現之。誠意之誠，其作用在於恢復至善之意，誠如牟宗三先生所言：「『誠意』者即如格致所知之『意本之物』之爲『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。」<sup>5</sup>

誠意是一種向內返的工夫，要求吾人恢復意根本心之純一、至善的狀態。蕺山云：「然所好在此，所惡在彼，心體仍只是一個。一者誠也，意本一，故以誠體還之，非意本有兩，而吾以誠之者一之也。」<sup>6</sup>就蕺山之所言可知心體的實質內涵是「誠」，而「意」也是誠，所以「誠」與「意」皆是至善之本體。蕺山又說：「意根最微，誠體本天，本天者至善者也。以其至善，還之至微，乃見其真。」<sup>7</sup>只要誠其意，意根本身之好善惡惡，自能當體呈現，一切皆順「意」而行，皆是「意」之表現。

## 3. 化念歸心

意體純粹至善，純粹之至善須落實於經驗中，而經驗層的「念」有起滅，雜有形氣之私，往往會障蔽意，是以當意體不容已地發用，欲成就道德行爲時，則後天的修爲功夫亦不容忽視。蕺山云：

予嘗有無念之說以示學者。或曰：「念不可無也，何以故？凡人之欲爲善而必果，欲爲不善而必不果，皆念也。此而可無乎？」曰：「爲善而取辨於動念之間，則已入於偽，何善之果爲？」（《劉宗周全集》冊二〈治念說〉，頁 371）

所謂「無念」乃是就超越層而言，蕺山認爲於動念間求善，仍屬經驗層之活動，非超越層之自覺，求善於動念之間，則逐物無定，缺乏好善惡惡的功能，如此一來，一切善皆是有限的善，故曰偽。所以欲治念，必先挺立意體，因此，蕺山又云：

欲爲善，則爲之而已矣，不必舉念以爲之也；欲去惡，則去之而已矣，不必舉念以去之也。舉念以爲善，念已焉，如善何？舉念以不爲惡，念已焉，如惡何？又舉一念焉可乎？（《劉宗周全集》冊二〈治念說〉，頁 371）

---

5. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁 478。（台北·學生書局，1979 年 8 月。）

6. 沈善洪主編《黃宗羲全集》第八冊明儒學案(二)，杭州古籍出版社，1992，頁 911~912。

7. 同注 6，頁 915。

人之念起滅不定，若在一個個的念頭中求善，皆是後天造作，若不先體此意根，以作生命活動之主宰，便難免於念頭起滅處用力，這是不究竟的<sup>8</sup>。因而「無念」即是要立定意之主宰地位，此即是「化念歸心」或「化念歸思」。戢山云：

念有起滅，思無起滅也。或合之，或離之，一而二者也。慎思者，化念歸思；罔念者，轉引思以念。毫釐之差，千里之謬也。（《全集》冊二〈治念說〉，頁 371）

戢山此處所言之「思」，與「意」之意涵相同。據孟子原意，「思」乃是心之官，思則得之，捨則失之，「思」本身即具有自覺能力。因而治念要在「思」上用功，保住本心，化念歸心，而非在無根之念上用功。

戢山之「誠意論」，以意內蘊於心而為心之主宰，其得天命之灌注而為道德之源。而「誠意」之工夫，則在回復此「意」之至善。戢山之「治念」說，主張融起伏生滅之「念」於淵然貞定的「意」之中，讓每一念，皆是天理流行，此即是「化念還心」。

### 三、慎獨論

「慎獨」一詞，分別見於《大學》與《中庸》<sup>9</sup>，依《中庸》之義，天道本體流行，賦予於人即為人之性，此性體亦具本體義，為一切道德實踐的根源。吾人平日做道德修養工夫，必須戒慎乎其所不獨，恐懼乎其所不聞，莫見乎隱，莫顯乎微，藉此「不睹不聞」之學，復返於天道本體。戢山的「慎獨論」發揮了本體理論最精微的內容，由慎獨得識天命之性，並承擔天命流行之職責，並由慎獨以致中和，說明功夫理論之由本體發動，且落實在日用倫常之中。

#### （一）、性宗慎獨與心宗慎獨

牟宗三先生認為戢山重開之學路，即是「歸顯于密」，將心學之顯教歸於慎獨之密教。《大學》、《中庸》俱言慎獨，戢山認為《大學》之言慎獨是從心體

---

8. 參見楊祖漢教授〈從劉戢山對王陽明的批評看戢山學的特色〉，頁 50。

9. 《大學》：「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子慎其獨也。」  
《中庸》：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也；可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」

說，《中庸》言慎獨是由性體說，依此而有性宗、性宗之分。<sup>10</sup> 戴山云：

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。是故君子戒懼于所不睹聞，此慎獨之說也。至哉獨乎？微乎微乎？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。其為物不二，則其生物不測也。故其中為天下之大本，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，故氣一陰陽也，陰陽一獨也。其為物不二，則其生物不測也。故其中為天下之曰：「體用一原，顯微無間。」君子所以必慎其獨也，此性宗也。（《戴山學案》〈讀易圖說〉，頁 977）

天之所以為天，只是一「維天之命於穆不已」，而心之所以為心也只是一「獨乎、隱乎、微乎、穆穆乎不已者乎」，故「心一天也」，獨體即天命之性，獨體之以天命之性言時，一方面明白地將獨之本體義向上扣緊天道而言，而合於天、合於天體、合於天樞等，一方面由天之於穆運行一息不停之作用，以推得君子必戒慎不睹，恐懼不聞地時時作慎獨工夫。而此一由天命之性以言慎獨工夫之教法，戴山即名之曰性宗。戴山除了由「性宗」說慎獨，也從本心說「慎獨」，亦即把握心中真誠靈明之感，據以充實並朗現天道的意涵，此為「心宗」之慎獨。戴山言：

君子俯察于地，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，照心常寂而常感，感之以可喜而喜，感之以可怒而怒，其大端也。喜之變為欲，為愛，怒之變為惡，為哀，為懼，則立於四者之中，喜得之而不至於淫，怒得之而不至於傷者。合而觀之，即人心之七政也。七者皆照心所發也，發則馳矣，眾人溺焉。惟君子時發而時止，時返其照心，而不逐于感，得《易》之逆數焉。此之謂「後天而奉天時」，蓋慎獨之實功也。（《戴山學案》〈讀易圖說〉，頁 977）

「性本天者也，心本人者也」，此處「性」是就著天道說，而人的本心與天道合一，性天之道要靠心體體認，透過人的道德實踐以盡其奧蘊，故謂「天非人不盡，性非心不體」。依戴山所言，覺心即是照心，此照心是「常寂而常感」，感而為喜怒哀樂，乃至變為喜怒哀懼愛惡欲之七情；然而照心也是「感而常寂」的，照於七情而不逐於感。一般人溺於七情之發，君子則照於七情而不溺，此乃因慎獨之功，心之陷溺與否，端賴覺或不覺，在自覺的狀態下，心即是超越的本心。

---

10. 參見牟宗三先生《從陸象山到劉蕺山》，頁 366。（台北·學生書局，1979 年 8 月。）

由此可知，蕺山之「獨體」，是本體之於穆不可已，亦是天之性理在人心中之表現，性體除了具有超越的客觀意義之外，也有其內在的主觀意義，可以落實於人心中，為吾人真實感受，據以實現天道的內容。蕺山云：

大學言心到極至處，便是盡性之功，故其要歸之慎獨。中庸言性到極至處，只是盡心之功，故其要亦歸之慎獨。獨，一也。形而上者謂之性，形而下者謂之心。（《全集》冊二〈學言上〉，頁 458）

獨字是虛位，從性體看來，則曰莫見莫顯，是思慮未起，鬼神莫知也；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。（《蕺山學案》〈語錄〉，頁 895）

蕺山認為慎獨「獨是虛位」，然而虛非無，事實上乃指心體與性體，「獨」，見之於性體，亦見之於心體，只性體更在心體中看出。依蕺山之意，心、性、天皆是獨，因其本質上都是「於穆不已」的創生真幾，皆具有超越義，然此至微之體，若無人之默領神會，則無法彰顯。因而蕺山又以心體釋獨，心體由人之主體性言之，人可因著本心中的向善之幾，具體的證得此性之善，並落實於具體生命中，使吾人之一切行為皆為至善之理的朗現，以「好善惡惡」的行為表現，形著「莫見莫顯」的隱微性體。

獨為道之本體，由「性宗」言慎獨，正說明了性體的超絕客觀性；由「心宗」言慎獨，則說明了性體的具體真實性。牟宗三先生乃說：「《大學》直就心體言慎獨，則既本乎『天命之謂性』，又通乎『致中和、天地位，萬物育。』即心體與性體並舉。」<sup>11</sup>如是，則「心宗」與「性宗」合而為一，性體不失其超越性；心體向裡收，亦不失其形著之用。依牟宗三先生的說法：歸顯于密，就心體言，是使良知之虛用有收斂，此為「內在之密」；就性體言，是由良知與意所見之心體直透於性體，而益見心體幽深邃遠，此為「超越之密」。內在之密是「內攝」，超越之密是「上提」。內攝而上提，則永絕蕩肆之弊。<sup>12</sup>「慎獨說」主本體與工夫是一，因而於下節將談及慎獨之工夫進路。

## （二）、慎獨之工夫進路

蕺山認為於本體處看得透，信得及，則此後的道德實踐便自然歇手不得，於是慎識獨體為學問的第一義<sup>13</sup>。蕺山對獨體有其特殊的體會，因而慎獨工夫就

---

11. 牟宗三先生(《牟宗三先生全集 30》〈陸王一系之心性之學〉下篇〈劉蕺山誠意之學〉)頁 87。台北·聯經出版公司，2003 年。

12. 同注 11



不只是省察反思而已，「獨」為萬物與吾人存在的超越原理，大本一立，則道自然可生，所以謹慎的維持獨體流行，讓獨時時居於主宰地位，就是工夫的中心所在。蕺山云：

《中庸》是有個源頭學問，說本體先說箇天命之性，識得天命之性則率性之道、修道之教在其中，說工夫只說箇慎獨，獨即中體，識得慎獨，則發皆中節，天地萬物在其中矣。〔《全集》冊二〈學言上〉，頁 449〕

《中庸》從天命之性來說道之本體，它是隨感隨應的創生真幾，獨體自然感通是天道，而工夫則是恢復此性體，蕺山曰：

君子求道於所性之中，直從耳目不交處，時致吾戒慎恐懼之功，而至此以往，有不待言者矣。「其」指此道而言，道所不睹不聞處，正獨知之地也。戒慎恐懼四字下得十分鄭重，而實未嘗妄參意見於其間。獨體惺惺，本無須臾之間，吾亦與之為無間而已。惟其本是惺惺也，故一念未起之中，耳目有所不及加，而天下之可睹可聞者，即於此而在。沖漠無朕之中，萬象森然已備也。故曰：「莫見莫顯」。君子烏得不戒慎恐懼、兢兢慎之，慎獨而見獨之妙焉。（《全集》冊二〈說〉，頁 351）

獨體是形而上的道，在一切存在中起創生之大用，故蕺山以「沖漠無朕之中，萬象森然已備也」言之，而對此「莫見莫顯」的性體，必須有戒慎恐懼之工夫，由「時致吾戒慎恐懼之功」朗現於穆不已之性體，此為性宗之獨。雖然天道性體遍潤於一切，但若單言道體至善，而不自意根處用工夫，恐有落入玄虛之弊，因此唯有從心宗之意做工夫，才能真實的體現天道內涵，蕺山言：

意根最微，誠體本天，本天者至善者也。以其至善，還之至微，乃見其真。止、定、靜、安、慮次第俱到，以歸之得，得無所得，乃為真得。禪家所謂向一毛孔立腳是也。此處圓滿，無處不圓滿，此處虧欠，無處不虧欠，故君子起戒於微，以克完其天心焉。欺之為言欠也，所自者欠也，自處一動，便有夾雜。因無夾雜，故無虧欠。而端倪在好惡之地，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。此時渾然天體用事，不著人力絲毫，於此尋個下手工夫，惟有慎之一法，乃得還他本位，曰獨。仍不許動亂手腳一毫，所謂誠之者也。此是堯、舜以來相傳心法，學者勿得草草放過。（《學案》，頁 915）

---

13.〈年譜〉：「此心絕無湊泊處，從前是過去，向後是未來，逐外是人分，搜裡是鬼窟，四路把截，就其中開不容髮處，恰是此心真湊泊處，此處理會得分明，則大本達道皆從此出。於是有慎獨之說。」（《劉子全書》卷四十〈年譜上〉，頁 894）

意根內在於心，至善之天理必須在此呈現，若人無法善保此意根誠體，人心就有虧欠，因而需時時慎此意根誠體，「惟有慎之一法，乃得還他本位」，所以蕺山誠意的工夫，就是「不著人力絲毫」的讓性體呈露。而天道的奧秘，就在人心實踐的過程中一步步彰顯，此即是「以心著性」之義。

由以上之論述可知，蕺山言「性宗」慎獨，是就著天道說；而「心宗」慎獨，是就人說，心是內在於人的，性體之內涵在心體中見，而心體的自覺活動，要步步融於此超越的性體。蕺山言「夫性本天者也，心本人者也，天非人不盡，性非心不體也。」<sup>14</sup>天若離開人即無法充盡而實現之，性體若離開心體亦無法彰顯。牟宗三先生云：「蕺山歸顯於密，則必先特設性天之尊，分設心性，以言形著關係以及自覺與超自覺之關係，以『見此性之妙，而心之與性不可分合言』而統歸是一也。」<sup>15</sup>蕺山之慎獨工夫，層層往內收攝，由心宗之意體形著性宗之性體，既保住了性天之尊，又挺立了道德主體，「既超越而內在」。

## 結 論

蕺山的「慎獨」、「誠意」之學，是一逆覺體證的工夫。蕺山之「誠意論」，於心之外，再提出「意」來，以此作為心之主宰，「意」是至善無惡之體，內在於心，卻又具有客觀的超越性。

「慎獨」之學則可從性宗而言，天命之性本固有之，蕺山由此「天命之性」來說本體，保存了性體之尊。另外，「慎獨」亦須從心宗立言，「心宗」是就人而言，性體之內涵在心體中見，因而人能通過盡心的工夫，體證性體，實踐道德。蕺山分設心、性，以心著性，使心體步步融攝於性體，性體亦通過心體而形著，進而心體、性體通為一，「既內在而亦超越，則心尊而性更尊」<sup>16</sup>。

---

14. 同注 6，頁 977。

15. 同注 10，頁 457。

16. 牟宗三先生：「既內在亦超越，則心尊而性更尊。……由心見性，心本為實現原理，即所以彰著性也。心實現之，彰著之，心之德即貫注於性之德，故性體之本質即由心體之本質而然也，而性之德亦貫注於心之德，故心體之本質即是道德的、形上的、創造的天心仁體而與性體相應也。」(同注 11，頁 121~122)

## 參考書目：

- 《劉子全書及遺編》，明劉宗周撰 中文出版社，1981年6月。
- 《劉宗周全集》，戴璉璋、吳光主編（中央研究院·中國文哲研究所籌備處，1997年6月。）
- 《黃宗羲全集》第八冊明儒學案(二)，沈善洪主編（杭州古籍出版社，1992。）
- 《從陸象山到劉蕺山》，牟宗三先生著（臺灣學生書局，1979年8月。）
- 《牟宗三先生全集 30》〈陸王一系之心性之學〉下篇〈劉蕺山誠意之學〉，牟宗三先生著（台北·聯經出版公司，2003年。）
- 《當代儒學思辨錄》楊祖漢教授著（台北·鵝湖出版社，1998年11月）
- 《劉宗周評傳》東方朔著（上海·人民出版社，1997年3月。）
- 《劉蕺山哲學研究》東方朔著（江蘇·南京大學出版社，1998年12月。）

## 期刊論文：

- 〈從劉蕺山對王陽明的批評看蕺山學的特色〉楊祖漢教授，《劉蕺山學術思想論集》頁35~65。（台北·中央研究院·中國文哲研究所籌備處，1998年5月。）

## 學位論文

- 〈劉蕺山心性學研究〉曾文瑩，（國立中央大學中文研究所碩士論文，1996年）
- 〈劉蕺山的誠意慎獨之學與陽明致良知教之比論〉陳佳銘，（國立中央大學哲學研究所碩士論文，1999年）