

劉宗周歷史哲學意識探微

張瑞濤

石油大學(華東)人文學院哲學學科組

方同義

寧波大學法學院

前言

明末大儒劉宗周(1578-1645)在哲學上多有創見，學以「慎獨」為宗，主旨在於道德理性本體的重構，¹以道德理想主義歸本踐履，在宋明理學發展史上具有重要地位。²劉宗周的學術思想對浙東學術尤其是浙東史學的發展也有重要影響，史學家何炳松指出：

吾國學術思想至北宋末造經一番融貫之後，大起變化。……初開浙東史學之蠶叢者，實以程頤為先導。……故浙東史學自南宋以至明初，即因經史文之轉變而日就衰落。此為浙東史學發展之第一個時期。迨明代末年，浙東、紹興又有劉宗周其人者出，「左袒非朱，右袒非陸」，其學說一以慎獨為宗，實遠紹程氏之無妄，隨開浙東史學中興之新局。故劉宗周在吾國史學上之地位實與程頤同為由經入史之開山。³

¹ 參見李振綱：〈道德理性本體的重建——戴山哲學論綱〉，《哲學研究》1999年第1期，頁36-44。本文的寫作受其影響頗深，多有參考，謹此向李先生表示感謝。

² 劉宗周之子劉灼在《劉宗周年譜》中指出：「道統之傳，自孔、孟以來，晦蝕者千五百年。有宋諸儒起而承之，濂溪、明道獨契聖真，其言道也，合內外動靜而一致之。至晦菴、象山而始分，陽明子言良知，謂即心即理，兩收朱、陸，畢竟偏內而遺外，其分彌甚。至先君子而復合。」見劉灼：《劉宗周年譜》，收入戴璉璋、吳光(主編)：《劉宗周全集》第五冊(臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年6月)，頁529。其徒黃宗羲也指出：「識者謂五星聚奎，濂洛關閩出焉；五星聚室，陽明子之說昌；五星聚張，子劉子之道通。豈非天哉！豈非天哉！」見黃宗羲：〈戴山學案〉，載《明儒學案》(北京：中華書局，1985年)，頁1512。

³ 何炳松：《通史新義》(上海：商務印書館，1928年)，頁140。參見《劉宗周全集》，第五冊，頁67-68。

綜觀近年來關於劉宗周的研究成果，研究重點多集中於劉宗周在宋明理學發展史上的地位，而對他在浙東學術發展史上的地位的研究較為薄弱。劉宗周開創了蕺山學派，而他的徒弟黃宗羲在繼承師說的前提下開創了浙東史學派，如何理解師徒間的這種學術遞嬗？如何把劉宗周思想與整個社會大轉型期的學術轉型緊密結合起來？能不能透過對劉宗周學術思想的分析來認識中國近代主流文化——意識形態的轉型問題？這些問題是我們進一步思考劉宗周在浙東學術發展史、明清學術轉型史中的地位時必然研究的。歸根結底，解決這些問題的基礎在於探討劉宗周自身學術的轉變。可以說，在明清學術的轉型中，劉宗周是起到承上啟下作用的：「承上」是指他一生學術主旨在道德理性的重建，批判地融合了「理學」與「心學」；⁴「啟下」是指他並不是空言心性的士大夫，他關注現實，重視踐履，並希圖走學術救國的道路，與清代學術主流基本吻合。

中國古代的思想家對社會歷史和人倫道德有敏銳的認識，他們的思想觀念倍受社會政治的影響，他們對社會的關注、對政治的參與、對歷史的追究，不自覺中陷入對社會歷史現象的理論探討中。透視他們的理論視野，可以看出他們所關心的多是社會歷史中人與人、人與社會和人與歷史間的各種複雜關係，是對歷史現象與經驗的哲學性思考。此種考究，一定意義上說就是歷史哲學。劉宗周生活的時代注定了他也會對社會、政治、歷史等問題作深層的思考，注定了他學術體系中也隱藏著歷史哲學意識。其實，也只有當我們釐清劉宗周關於歷史哲學的論學思路、邏輯結構後，才能更好地探討黃宗羲從蕺山學派中學術歧出的真正動因所在。

所以，探討劉宗周的歷史哲學對於解決兩個問題很有必要：第一，是探討劉宗周與黃宗羲師徒間學術遞嬗的基礎。「遞」表明了宗周學對梨洲學的影響，「嬗」表明了梨洲學對宗周學的超越。「遞」的有哪些，「嬗」的有哪些，是我們研究此一問題時必然要關注的地方。劉、黃二人關係密切，且最能傳蕺山之學的也惟有黃宗羲，姚明達指出：「劉宗周之學，……傳其道者，惟黃宗羲最正，邵廷采則其再傳嫡派也，而憚日初、張履祥之流不與焉。」⁵可見黃宗羲學術思想的構建必從劉宗周那裏繼承了許多東西。那麼，黃宗羲所致力之史學是否也受劉宗周的影響？答案是肯定的，而問題在於影響的內容。劉宗周是哲學家，研究他的歷史哲學就顯得較有必要。歷史哲學就是哲學的歷史觀，研究社會存在與社會意識之間的互動關係，本身就是哲學。歷史哲學還是一種價值意識，是哲學家在思考歷史的本質

⁴ 參見成中英：〈理學與心學的批評的省思——綜論黃宗羲哲學中的理性思考與真理標準〉，載成中英：《合內外之道——儒家哲學論》（北京：中國社會科學出版社，2001年），頁298-332。

⁵ 姚明達：《劉宗周年譜》（上海：上海書店出版社，1992年），頁7。

和歷史的發展過程時流露出的對歷史所包含的價值因素的提煉與判斷。因此，建構歷史哲學體系必須有哲學理念作為統領和歷史方法論作為指導。分析劉宗周的學術思想後發現，劉宗周不僅有對現實和歷史現象的經驗，而且還能夠對這些經驗作出哲學性的思考。這種思考不但強化了歷史的人文道德性，而且已經具備了一定的史學精神和歷史方法。劉宗周的歷史哲學是不系統的，本文為了敘述的方便使用「歷史哲學意識」一詞。第二，是探討明清之際儒學轉型的邏輯必然性問題的重要組成部分。明清之際是中國哲學近代化的開端，實學、心學、理學、西學交融互動，王學逐漸退出歷史舞臺，蕺山學派嚴重分化，浙東史學派成為不可低估的學術潮流橫互大江南北，考證、新經學逐漸成為清中期思想界的主流，這些學術上的變遷是顯而易見且又是影響深遠的。就蕺山學派的分化來講，不能不從劉宗周學術思想內在邏輯結構上的裂變說起，其中一個信號就是晚年的劉宗周不顧體弱多病之軀編纂了《中興金鑑錄》，由哲學垂意史學，多少預示了蕺山後學必然發生轉型。對劉宗周歷史哲學的探討僅僅是研究此問題的一個方面，但卻是不可缺少的一個方面。筆者力求以系統的論說方式盡現劉宗周不系統的歷史哲學，為以後的研究鋪墊基礎。

劉宗周的道德哲學及其史學精神探析

明朝末年，社會風氣江河日下，陽明後學流弊叢生，富有歷史責任感、憂患意識和道德批判精神的劉宗周勇敢地擔當起挽救時弊、重整道德理性的重任，由心性義理之學重建道德哲學體系，強化至善的道德理性精神，從深根寧極處挽救岌岌可危的道德本心，挽救人性的淪喪。劉宗周對道德精神的提升和把握，是人學的、道德的形而上學，與中國傳統史學的基本精神道德決定論相暗合。劉宗周推演心性論的結果是對道德之過與惡的重新審視，從對歷史人物道德水準的評價和道德價值的判斷中以時間性、歷史性的筆法做出歷史評價，具有道德史觀的歷史思維模式，對後世學者的寫史方法產生重要影響。

劉宗周道德哲學的邏輯進路

劉宗周道德哲學的提出與陽明後學蹈空之弊是分不開的。⁶王陽明從實踐中反思程朱道德修養進路，感悟出程朱理學由格物到誠意修養功夫的間離，從自己的切身體驗出發提出良知論。陽明的良知成德論看到了人內在至善性存在的普遍性，指出人人皆有良知，本來的目的是激勵人們去挖掘內心的善，但人心的多義性和情

⁶ 關於陽明後學蹈空之弊的詳細論述可參見陳劍鏗〈陽明後學所產生之諸問題〉一文，載「孔子2000」網絡：<http://www.confucius2000.com/confucian/chenj/h.htm>。

性造成一種錯覺：既然人們已經成為聖人了，為何還要致良知以求聖？這不是「握燈索照」嗎？因而陽明後學多重本體不重工夫，造成儒釋合流的蹈空之弊。黃宗羲指出：「陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。」⁷由此可以看出陽明後學分化之嚴重。王龍溪以良知為「現成」玄說，不待修為，先天所就，當下俱足，以日減工夫直接頓悟本體，走入狂禪之路：「良知不學不慮。終日學，只是復他不學之體；終日慮，只是復他不慮之體。無工夫中真工夫，非有所加也。工夫只求日減，不求日增，減的盡便是聖人。」⁸劉宗周曾評價龍溪：「直把良知作佛性看，懸空期個悟，終成玩弄光景，雖謂之操戈入室可也。」⁹此一路可稱之為道德虛無主義。泰州王心齋(艮)一脈「以赤手搏龍蛇」，以現成良知立學，從日用常行處指點良知，不重道修，謂良知為「天然率性」，吃飯穿衣、饑食飲渴、冬裘夏葛無非妙道，「良知一點，分分明明，停停當當，不用安排思索」。¹⁰至泰州學派一傳再傳，顏山農、何心隱、羅汝芳、周汝登直至李卓吾等輩出，主順自然，忘卻誠意慎獨工夫，不重事功，提倡酒色財氣不礙菩提路，把個人道德和社會道德的一切藩籬全部打破，道德缺失，行為怪誕，異說紛呈，清談心性，不講名節忠義。此流弊可以看作是自然主義的流行。劉宗周曾概括這兩種不良傾向：「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。」¹¹毋庸置疑，不論是猖狂者還是超潔者都破壞社會的道德倫常秩序，導致善惡標準缺失，社會風氣江河日下，重整一套社會各階層都能普遍遵守的道德行為規範成了劉宗周修身養性的首要任務。

因此，劉宗周大講心性本體之學，致力於道德哲學的重構。在心性問題上，劉宗周的一切論述都是凸現心性的合一，主張「即心言性」。他說：「性情之德，有即心而見者，有離心而見者。即心而言，則寂然不動，感而遂通，……離心而言，則維天於穆，一氣流行，……然即心、離心，總見此心之妙，而心與性不可以分合言也。」¹²在他看來，心性固然不可分，而以性體定心體又是理解「心」的關鍵，故「性之所以為性也，即心之所以為心也」。¹³性是心之本質規定，離開性體，人

⁷ 黃宗羲：〈泰州學案一〉，載《明儒學案》，頁703。

⁸ 黃宗羲：〈浙中王門學案二·語錄·答徐存齋〉，載《明儒學案》，頁249。

⁹ 黃宗羲：〈師說〉，載《明儒學案》，頁9。

¹⁰ 〈泰州學案一·處士王心齋先生艮·心齋語錄·答余純夫〉，載《明儒學案》，頁717。

¹¹ 〈證學雜解·解二十五〉，載《劉宗周全集》第二冊(1996年6月)，頁325。

¹² 〈蕺山學案·語錄〉，載《明儒學案》，頁1522。

¹³ 〈子劉子學言卷一〉，載沈善洪、吳光(主編)：《黃宗羲全集》第一冊(杭州：浙江古籍出版社，1985年)，頁290。

心便是一團血肉，毫無道德價值可言。因此學者只有於性上下工夫，才能通過張揚個體的主觀道德精神來提升性體的客觀超越義：「學莫先於知性。……今日『天命謂性』，而不曰『天命為性』，斷然是一，不是二。然則天豈外人乎？而命豈外於吾心乎？故曰『盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。』」¹⁴ 性體乃天命之性，是超越的德性本體，故離天不能甄定性天之道，離天也不能反映性所具有的這種內在的客觀超越義。不過，性體是在心體中看出，離開主體的道德精神修養便無性體天道的彰顯與張揚，性體只會落於空洞，淪為虛無。故只有性天合一才能有至上、至善本體的存在；只有天人合一，內在的客觀超越本體才能在現實中得以彰顯。如此看來，宗周論學時時將主體之心與客觀內在的超越之性雙向展開，然後加以整合，通過這種圓融互證，道德主體的道德行為所具有的主觀能動性與客觀普遍性得以統一，這就是他所說的「《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」。¹⁵ 心外有性，性體不至於偏枯；性外有心，心體不淪於虛無。

劉宗周從心性合一論出發又邏輯地論證了性與情的關係，主張即情言性，化情為性。雖然至善的道德理性本體——性體內蘊著客觀超越性、至上性，但現實中人之性體往往是通過「情」來流顯的。因此，劉宗周在性情關係上堅持了存發一機、中和一性的原則，認為以喜怒哀樂四德為核心的情只是性體的自然外顯，顯發之情與隱微之性並無動靜之別，也無前後可分。他說：「心體本無動靜，性體亦無動靜。以未發為性、已發為情，尤屬後人附會。喜怒哀樂，人心之全體，自其所存者，謂之未發；自其形之外者，謂之已發。寂然之時，亦有未發已發；感通之時，亦有未發已發。中外一機，中和一理也。」¹⁶ 已發與未發本是性之周流，因此宗周打破了先儒以未發為性、已發為情的局限，主張喜怒哀樂是性之本然，因感而動，天命所為，「一性也，自理而言，則曰仁義禮智；自氣而言，則曰喜怒哀樂」。¹⁷ 仁義禮智是謂四端，與惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心相對應而存在。喜怒哀樂又與仁義禮智相對應而存在，是「氣」之流行的結果。此四德之情自然構成了人之為人的內在價值尺度：「人生具有仁義禮智之性，一似好家當，總或汨沒了一端，卻又有一端。……四者更隱迭見，一見則全體皆見，終無由入禽獸一途去。」¹⁸ 當然宗周在體證人內在的正當情感外露的同時也注意了逐物而遷、非理性化的道德情感之「性情之變」，即「欲」的存在。他指出：「喜怒哀樂，雖錯綜其文，

¹⁴ 〈蕺山學案·來學問答·答葉潤山〉，載《明儒學案》，頁1548。

¹⁵ 〈子劉子學言卷一〉，頁278。

¹⁶ 〈蕺山學案·語錄〉，頁1533。

¹⁷ 〈子劉子學言卷一〉，頁288。

¹⁸ 同上注，頁269。

實以氣序而言。至穀而為七情，曰喜怒哀懼愛惡欲，是性情之變，離乎天而出乎人者，故紛然錯出而不齊。所為感於物而動，性之欲也。七者合而言之，皆欲也。」¹⁹ 喜怒哀樂之四情是性之四德，人生而秉有；但喜怒哀懼愛惡欲之七情，是性情之變，乃人後天情感活動的外顯：「喜怒哀樂，性之發也；因感而動，天之為也。忿懣恐懼好樂憂患，心之發也；逐物而遷，人之為也。」²⁰ 七情是欲而不是性，道德修養工夫即是以理性規範這些外在的情感，以性治欲，通過化解人的欲念，復歸於人的道德至善。

劉宗周在談心說性中強化和完善以內聖為根本的道德哲學，其邏輯起點在道心與人心、氣質與義理之辯。就人心與道心的關係而言，劉宗周以道心定人心，堅持人只有人心，道心不在人心之外；道心即人之所以為人之心，是人心的理性本質，所以「心只有人心，而道心者，人之所以為心也」。²¹ 就氣質之性與義理之性的關係而言，劉宗周以義理之性定氣質之性，堅持人只有氣質之性，義理之性不在氣質之外。義理之性即氣質之所以為性的理性本質，所以「盈天地間只有氣質之性，而義理之性即在其中，如氣質之理即是，豈可曰義理之理乎！」²² 總之，劉宗周以道心定人心，以義理之性定氣質之性，目的是化人心為道心，融氣質之性於義理之性，凸現的是對道德主體即人之道道德精神境界理性本質的張揚。

意念之辯則是劉宗周心性論的邏輯終點。在他看來，意是心之主宰：「人心徑寸耳，而空中四達，有太虛之象。虛故生靈，靈生覺。覺有主，是曰意。此天命之體，而性、道、教所從出也。」²³ 雖稱心為徑寸之肉體，但凡物皆有虛體，有太極之流行主宰其中，在心來講謂之意。意支配著心的運作，促使心體與性體共振，天命之性、率性之道、修道之教必從中流顯出來。因此，劉宗周將意與心的關係概括為定盤針與盤子的關係，「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」。²⁴ 定盤針的本質特徵是始終向南，代表了意的至善本性，而盤子只是維持盤針正常運作的載體，表明心是意發生作用的載體，二者之間既有本質區別，又密不可分；有了意，心才有價值，才能高揚出道德理性，道德主體才會建立起道德自覺。因此，劉宗周將意看作是心之所存，「意者，心之所存，非所發也」。²⁵ 由此可以看出劉宗周所關注的意體本身就內蘊著「好善惡惡」性，歸根到底堅持了性本善。總之，在劉宗周的哲學邏輯

¹⁹ 〈蕺山學案·語錄〉，頁1519。

²⁰ 〈子劉子學言卷一〉，頁278。

²¹ 〈蕺山學案·會語〉，載《明儒學案》，頁1543。

²² 〈子劉子學言卷二〉，載《黃宗羲全集》第一冊，頁313。

²³ 〈蕺山學案·語錄〉，頁1520-21。

²⁴ 〈蕺山學案·來學問答·答董標心意十則〉，載《明儒學案》，頁1552。

²⁵ 〈子劉子學言卷一〉，頁287。

中，意只是好善惡惡，而又無所謂善惡，本能而已，至於「有善有惡」則是念的活動。念與意有本質上的差別：意是心之所存，念是心之所發。若道德主體在流顯其客觀的本有之道德至善時受物欲之習染，他會體露出「念」，從而有善惡行徑的顯現：「『人生而靜，天之性也，感於物而動，性之欲也』，欲動情熾而念結焉。」²⁶意之好惡是同義反復，善必好，惡必惡；而念之好惡是人的主動心理向往，攙雜了外力的作用。意與念區別的標準就是「念有起滅，意無起滅」。之所以會有起滅滋生，只緣「不誠」之病在作祟。宗周認為，人心不誠其意，意必然不會真實無妄的外顯。誠作為一種工夫，本就是無為，「誠無為，才著思勉，則不誠。不誠則非意之本體矣。觀誠之為義，益知意為心之主宰，不屬動念矣」。²⁷誠意是宗周哲學邏輯體系終極的價值架構，二者的合一不僅體現的是一種工夫，更是一種境界，因此要以誠達意，以意治念。

此外，劉宗周還進一步將心、意、知、物相融合貫通。依宗周之見，意也有個「存主」，即「知善知惡」之知：「又就意中指出最初之機，則僅有知善知惡之知而已，此即意之不可欺者也。故知藏於意，非意之所起也。」²⁸好善惡惡之意的形成緣於知善知惡之知的神秘體驗。此知並不是陽明說的良知，因為它本身就是獨知、止知、先知、本知，是直覺智識，即《大學》所言的「明德」。當然這種知又不離物：「又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。故物即是知，非知之所照也。」²⁹客觀實在的物則只有和心體相照應才會引起知這種價值判斷發揮作用，此謂離物無知。然而物又不離心，宗周已明確指出：「心以物為體，離物無知，今欲離物以求知，是張子所謂反鏡索照也。然則物有時而離心乎？曰：『無時非物。』心在外乎？曰：『惟心無外。』」³⁰在宗周看來，宇宙萬物都包蘊著天理，而人心至大，心外無理，心外無物。因此宗周據陽明四句教自創四句教法來概括心、意、知、物四者的內在聯繫：「有善有惡者心之動，好善惡惡者意之靜，知善知惡者是良知，有善無惡者是物則。」³¹心之動有善有惡，表明的是肉體之心為外物所感而產生的道德情感有善有惡之不一而足；作為心之主宰的意使心成為道德理性之心，那它必須是好善而惡惡的，並且是始終有這種意向，故為靜體；好善惡惡之意向的確定性是因為有知善知惡之知的道德理性判斷準則的先天存在；知善知惡這種價值判斷之所以會被喚起，是因為物則無時無刻不在彰顯外部世界的

²⁶ 同上注，頁312。

²⁷ 〈戴山學案·來學問答·答董標心意十則〉，頁1553。

²⁸ 〈戴山學案·語錄〉，頁1517。

²⁹ 同上注。

³⁰ 同上注，頁1516。

³¹ 同上注，頁1517。

客觀本然至善性。從中可以看出，宗周論說心意知物四者關係時始終沒有放棄對心體與性體的圓融互證：有善有惡的經驗之心在內在的好善惡惡之意的主宰下知善惡事，行善惡行，彰善懲惡，盡體與天道相通的內在道德理性。這就是宗周總結出的四者之間的關係：「心無體，以意為體；意無體，以知為體；知無體，以物為體；物無用，以知為用；知無用，以意為用；意無用，以心為用。此之謂『體用一源』，此之謂『顯微無間』。」³²總之，宗周是雙管齊下，一方面提升心意知物的形上地位，以心著性，體證至善的性體，高揚道德理性：「一心耳，以其存主而言謂之意，以其存主之精明而言謂之知，以其精明之地有善無惡歸之至善謂之物。識得此，方見心學一源之妙，不然未有不墮於支離者。」³³意知物所提挈的心具有了客觀的道德理性，心意知物四者以其至善性、至上性與天道通流，是謂性天之道。另一方面宗周始終不忘將他這種嚴密的邏輯推理結構回歸於現實世界：「心一也，合性而言則曰仁，離性而言則曰覺。……又統而言之則曰心，析而言之則曰天下、國、家、身、心、意、知、物。惟心精之合意知物，粗之合天下國家與身，而後成其為覺。若單言心，則心亦一物而已。凡賢聖言心，皆合八條目而言者也，或止合意知物言。」³⁴合意知物的心才是宗周理想下的心體，這也正是他對性體之至善性、至上性建構的歸宿。但僅僅有理想的性體與心體並不能說明心性已經整合在一起，它必須有現實道德踐履的體現，要使形上之心體能夠在為家、國、天下事業的形下之心中得以真切落實，關鍵在於工夫與本體的掛鉤，即在於對至上的道德精神的追求，是一種嚴毅清苦、光風霽月似的道德境界。

從對劉宗周心性論的論述中我們發現，他非常重視「心」。在他那裏，「心」乃是天人一路，人心即是超越的本體與客觀的實踐工夫的有機統合，「人心，渾然一天體也」。³⁵前面的論述我們認識到宗周堅持道心可以在人心中看出，而性即道、即天，人心必然反映這一性、道互通的天命本體。因此，宗周所認可的「心」是至大無外的：「只此一心，散為萬化，萬化復歸一心。元運無紀，六經無文，五禮、六樂、八征、九伐無法，三通無時，五常無跡，萬類無情。兩儀一物，方遊於漠。氣合於虛，無方、無圓、無平、無直，其要歸於自然，而不知其所以然。大哉心乎！」³⁶由此可以看出，劉宗周所言「心」包含兩層意思：其一，與性天之性合一的心體，是形上之心，是道德主體的客觀道德理性精神，是人在客觀實踐中發揮主觀意志的合理依據，內蘊著意、知、物，而又外顯為天下、國、家、身。即是說，

³² 〈子劉子學言卷一〉，頁288。

³³ 〈書·答史子復〉，載《劉宗周全集》第三冊(上)(1996年6月)，頁446。

³⁴ 〈載山學案·語錄〉，頁1516-17。

³⁵ 〈子劉子學言卷二〉，頁307。

³⁶ 〈子劉子學言卷一〉，頁263。

宗周理想下的這一心體是道德理想的化身，人之為人、人之行事、人之超越等各方面的精神特質全部統攝於此心。其二，與萬物同體的心是肉體之心，是自然之心，是形下之心。惟有此心運作，心體才會流行，性體才會彰顯，道德理想才得以發揮。若此心受蔽，人心必會出現差池，本然之心即喪。自然之心、肉體之心的正常運作是人之道德理性自然發揮的載體，要保證它的正常運作就需要其主宰「意」來發揮作用。

從道德哲學到史學精神

劉宗周以心著性，以性主情，以道心定人心，融氣質於義理，以意治念，以誠達意，步步深入，層層析理，處處體現出他對心性論即道德形而上學的重視與張揚。他對心的強調，實際上是在強化道德主體的道德性、精神性，或者說，劉宗周談心說性唯一的目的是體證人之為人的內在道德精神，是在提升人這一道體主體的道德自覺性、主動性。恰恰是這種道德精神，不自覺中與中國傳統史學的基本精神相暗合。中國傳統史學是重人不重事，以人為主，以事為副，正如錢穆所說：「中國歷史有一個最偉大的地方，就是它能把人作中心。」³⁷在傳統歷史觀看來，歷史是由人創造的，而在歷史發展中起支配作用的往往是賢人、聖人，他們才是歷史的主體、文明的創造者、人倫道德的象徵，梁任公的話更深刻地表明這一點：「羅素曾言：『一部世界史，試將其中十餘人抽出，恐局面或將全變。』……試思中國全部歷史，如失一孔子，失一秦始皇，失一漢武帝，……其局面當如何？佛學界失一道安，……宋明思想界失一朱熹，失一陸九淵，失一王陽明，……其局面當如何？此等人得之名曰『歷史的人格者』。」³⁸聖人、英雄人物是歷史的主宰，作為其化身的道德精神在歷史發展中也就起著主宰作用，這就是道德決定論。錢穆曾指出，歷史本質上就是一種文化生命，而文化生命的最高層是精神，道德是精神中最根本的東西，人存在的根本也就在於一種道德精神，歷史存在的重要尺度基於這種道德精神：「中國歷史乃由道德精神所形成，中國文化亦然。……因此，我稱此種道德精神為中國的歷史精神。」³⁹正因為這種高尚的道德精神的支配作用，中國歷史也就成為一部充滿道德性的歷史，「中國的歷史精神，也可以說是一種道

³⁷ 錢穆：〈史學導論〉，載錢穆：《中國史學發微》（臺北：東大圖書有限公司，1989年），頁84。參見徐國利：〈錢穆的中西史學比較觀〉，《史學史研究》2002年第1期，頁43。

³⁸ 梁啟超：《中國歷史研究法》（上海：上海文藝出版社，1999年），頁134。

³⁹ 錢穆：〈中國歷史精神〉，載錢穆：《中國史學發微》，頁95-96。參見徐國利：〈錢穆的中西史學比較觀〉，頁46。

德精神，中國的歷史人物，都是道德性的，也都是豪傑性的」。⁴⁰ 所以，在中國特殊的歷史文化背景下，那些既無權又無錢的知識分子之所以能夠在歷史上始終為人所尊重，就是因為他們掌握歷史的評價標準，在參與歷史的同時又塑造歷史，中國史學撰著多以褒貶筆法的紀傳體為主要體裁就是一個明證。因此，杜維明指出：「在中國傳統之中，歷史也就逐漸成為在政治勢力、社會影響以及經濟權威之外的一個獨立的評價標準。」⁴¹ 所以說，劉宗周對道德哲學、心性論不吝筆墨的論述是想構建一種新型的道德價值體系來應對王學末流的躐等之弊。他對工夫的重視、對道德主體主動性、能動性、自覺性的體認，目的是培養至上的道德精神。他的這種道德的形而上學、人學正好應和了中國傳統史學的基本精神——道德決定論。

心性論是構成宋明理學的核心問題，而解決心性問題依據的儒家經典主要的是《大學》，每一時代的哲學家無不對《大學》有所發揮，劉宗周也不例外。正是基於對《大學》的發揮和創見，劉宗周才得以批判王陽明良知說並建構誠意說體系的。除此以外，劉宗周還非常重視周濂溪的《太極圖說》，他所編纂的《聖學宗要》即是以《太極圖說》為首，臨終前劉宗周重新改訂的《人譜》一書內容就有〈人極圖〉和〈人極圖說〉，而〈人極圖說〉係仿周濂溪的《太極圖說》而作。《人譜》是劉宗周的晚年定論，其可貴處是批判了道德之過與惡，在點明成德之教的同時論證了遷善改過的道路修養工夫，是他專為改過而作。我們重新審視《人譜》，會發現它在思想史上具有的重要地位，那就是劉宗周以一種時間性、歷史性的筆法由道德記述走向歷史評價，具有道德史觀的歷史思維模式，對後世的寫史方法起到一定的影響。

在《人譜》中，劉宗周以〈人極圖〉收攝〈太極圖〉，其歷史意義是可想而知的。周濂溪的《太極圖說》是含帶著宇宙論式的演化，而劉宗周的〈人極圖〉則是精神現象學的，透過《人譜》中〈證人要旨〉、〈紀過格〉和〈改過說〉，我們發現周濂溪設計下的宇宙論圖式已經不復存在，取而代之的是具有時間性和演生性的道德精神現象。劉宗周把時間性展現於道德精神自身的辯證發展過程中，從歷史哲學的角度著眼，劉宗周的這種時間觀乃是真正從精神主體內在地扣到歷史意識。總之，劉宗周由心性論架構起來的道德哲學所建立的道德精神現象在史學上是具有重要意義的。⁴² 張高評也指出：「〔劉宗周〕所著有人譜一書，統貫性命德性之理，推尋古

⁴⁰ 錢穆：〈中國歷史人物〉，載錢穆：《中國文化叢談》(1) (臺北：三民書局，1984年)，頁147。參見徐國利：〈錢穆的中西史學比較觀〉，頁47。

⁴¹ 杜維明、東方朔：《杜維明學術專題訪談錄——宗周哲學之精神與儒家文化之未來》(上海：復旦大學出版社，2001年)，頁129。

⁴² 參見蔣年豐：〈從朱子與劉蕺山的心性論分析其史學精神〉，載蔣年豐：《文本與實踐(一)：儒家思想的當代詮釋》(臺北：桂冠圖書股份有限公司，2000年)，頁268-70。

人言行，附麗排比以成類記，是其雖倡理學，要亦有得于史也。」⁴³ 如果我們把《人譜》和《人譜雜記》結合起來看，更能夠深刻的認識到這個問題。《人譜雜記》中記載了眾多歷史人物的嘉言懿行，劉宗周將它們歸為六類：〈體獨篇〉、〈知幾篇〉、〈定命篇〉、〈凝道篇〉、〈考旋篇〉、〈作聖篇〉，實際上劉宗周對每個歷史人物的記述都可以看作是一部小小的人物傳記。這種人物傳記，以人物的道德精神為中心，歷史的意義也就體現於個人體道的過程之中。劉宗周除了寫作有《人譜》和《人譜雜記》這樣的理論著作之外，還寫下不少人物傳記與墓誌銘，其寫作的重點就集中於對人物道德價值的評價上，他的此種寫作筆法直接影響了後世學者寫史方法。蔣年豐就深刻地指出：「自有《史記》以來，中國史學即重列傳。但經過劉蕺山與黃梨洲之影響的列傳，即強調為體道的人格列傳。換句話說，經此影響，列傳轉型為『仁人志士的列傳』。歷史真理表現在仁人志士的節操之中。這種史學思想乃是新的發展。」⁴⁴ 劉宗周新開啟的此種史學精神——關於「人格列傳」的史著新寫法對黃宗羲的史學導向是實質性的，梨洲《明儒學案》的撰寫即是遵循了重列傳、重人物的史學精神，況且，梨洲又將此一史學上的寫作筆法擴展到整個的浙東史學派，章學誠在《文史通義·浙東學術》中就指出：「浙東之學，……絕不空言德性。……蕺山劉氏，本良知而發明慎獨，與朱子不合，亦不相詆也。梨洲黃氏，出蕺山劉氏之門，而開萬氏弟兄經史之學；以至全氏祖望輩尚存其意，宗陸而不悖於朱也。」⁴⁵ 可見，劉宗周在浙東史學上具有重要地位。

劉宗周的社會歷史觀述評

歷史是多元的，它既是客體性範疇，即歷史是客觀的無機的表示時間意義上業已完成的事實；同時，歷史還是主體性範疇，即歷史是具有一定情感意志、思想動機、進行有目的的活動的活生生的人的活動，王朝的興衰、民族的存亡，只有通過人的活動的內在機制和行動擇抉才能獲得恰如其分地合理地說明。⁴⁶ 就歷史作為主體性範疇來講，人們應該以歷史主人翁的姿態走進歷史中去，從不斷變遷的時代思潮中總結經驗教訓，並能夠為維護某種制度、思想、文化和經濟形式作出指導，是對社會發展中歷史性因素的覺醒，或者說就是社會歷史觀。劉宗周在其位，謀其政，針砭時政，倡導王政，保守文化，學以致用，由心性論推演出具有現實主義色彩的社會歷史觀，主要體現在以下三個方面。

⁴³ 張高評：《黃梨洲及其史學》（臺北：文津出版社，1989年），頁157。

⁴⁴ 蔣年豐：〈從朱子與劉蕺山的心性論分析其史學精神〉，頁271。

⁴⁵ 清章學誠（著）、葉瑛（校注）：《文史通義校注》（北京：中華書局，1985年），頁523。

⁴⁶ 參見方同義：〈歷史的涵義及歷史進步的價值尺度〉，《浙江社會科學》1997年第3期，頁76-79。

版權為香港中文大學中國文化研究所所有
未經批准不得翻印
張瑞濤 方同義

「心」論：「心性」史觀

在探討社會歷史發展的動力問題上，劉宗周認為「人心」起決定作用。儒家傳統思想家普遍認為歷史發展以人事為主，劉宗周受這種人心支配社會發展的思想影響至深，這從他的一系列具有施政綱領意義的奏疏中可以看出。他把道德哲學體系下對自然之心、個別之心的理解具體地應用於對社會歷史發展規律的認識，可以看作是他「心性」史觀的體現。

「轉移化導之權不外人主之一心」

在劉宗周看來，皇帝之「心」——皇帝努力完成、從事某件事業的決心——「志」在社會發展中具有關鍵作用。即是說，但凡皇上有立志行堯舜之道的決心，天下即有轉亂為治的機會。這是劉宗周對君主行王道的企盼！宗周指出，聖人之道可以治世，崇禎帝若能把握住「道」，必能夠轉亂為治。在他看來，「所以法者則道也。如以道，則必首體上天生物之心以敬天，而不徒畸用風雷；則必重念祖宗監古之統以率祖，而不至輕言改作；則必法堯、舜之恭己無為，以簡要出政令；法堯、舜之舍己從人，以寬大養人才；法堯、舜之從欲而治，以忠厚培國命；並法三王之發政施仁，亟議撫循，以收天下泮渙之人心」。⁴⁷可見，此「道」即是堯舜之道、堯舜之「心」，根本在於虞廷「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」十六字心傳。致謹於人心、道心之辨，才可求中而持敬之，也就是劉宗周心性論所強調的本然之心。在劉宗周看來，堯舜之道是最理想的治世方略，而操作起來也是極其容易的，故對崇禎帝抱有極大希望，「我皇上英名不世出，又生而遠乎聲色貨利之習，固已具一堯、舜之心矣」。⁴⁸宗周還指出崇禎帝行政只是有時不能很好的分辨人心與道心，才出於人心，有過不及處即有害道之事發生，而已不自知。那怎麼辦呢？宗周主張：時時提醒、時時謹凜，只此謹凜便是道心為主，是精一，是執中，也就是在自然之心上用誠敬的工夫。如若以此為下手處，皇上已一日為堯舜了。

劉宗周認為天下之治「從本源上操幾，則事不勞而功集；自教化中流出，則神不役而智周。此堯、舜事業所以上下與天地同流者也」，⁴⁹行堯舜之道自能達至盛世，這應該是皇上所深信不疑並能誠致尊導的，要對此深信不疑。故皇上於此當定一必有為之志，「君志定，而後天下之治成」，這就是說「轉移化導之權，終不外人主之一心」。⁵⁰可以看出劉宗周對君主制度下君主權力和地位的肯定，依然沒有

⁴⁷ 〈痛切時艱疏〉，載《劉宗周全集》第三冊（上），頁135。

⁴⁸ 〈頂戴明倫疏〉，載《劉宗周全集》第三冊（上），頁139。

⁴⁹ 同上注，頁141。

⁵⁰ 同上注，頁139。

擺脫傳統士大夫所津津樂道的「王道」思想的窠臼。「王道」作為一種治道，不僅要求最高統治者要有高尚的道德修養，還要求所有的人應當具有為實現穩定、和諧的社會發展圖景而奮鬥的決心與意志。劉宗周在其所津津樂道的「心」論同時也注意到，天下眾人之心，尤其是臣子、士大夫之心，在社會安定秩序構建中可以起重要作用。

「天下之亂未有不始于人心」

劉宗周指出，古之聖人達而在上即以大道濟時艱，窮而在下即以空言濟世教。昔孔孟雖為布衣，但汲汲托之空言構建誠意正心之說，重視社會道德精神的提高，故功過於禹王、周文王；但三代之後「天下之亂未有不始于人心者也」；⁵¹又千餘年後，宋儒起而繼之，全力更正之，講學明倫，為學甚艱。明朝建國，明太祖高皇帝以夏變夷，重開混沌，彰朱揚孔，直承三千年堯舜以來相傳之道統，移風易俗，化民成習，甚是得意；但明朝中後期崔、魏黨亂興起，首殺天下學孔、孟之人，儒學道統不傳，人心泯滅殆盡。故宗周總結指出：全盛之下士大夫之聰明才諳、英勇膽識能夠充分發揮，彼此肝膽相照，同舟共濟，能赴共治；而內憂外患之際，人心升降之機變化無常，士大夫勾心鬥角，功烈殊施。由宗周此一結論可以看出此處所講「人心」乃為天下人之道德心，即人外在道德理性的成熟程度。此心受病必會導致道德水準降低。在那個時代（崇禎朝），善惡標準缺失，起碼的道德自我監督能力缺乏，其流弊是「皇上惡情面，則諸臣杜門謝客以市公；皇上禁饋遺，而諸臣引袖交權以致敬。設廠衛之機，則以廠衛為彙緣；立註銷之法，轉以註銷塗至尊之耳目」，⁵²種種醜惡之政治行徑勢必使君子遭逐，群臣遭貶，大獄又起，國祚渺茫。此乃朝中所謂的「士大夫」蠅蠅苟苟之所為，故宗周慨歎「人心之為禍烈矣」。沒有忠、孝、節、義，沒有仁、義、禮、智，赤子背父母，士卒戕主將，臣子叛君父，宗周眼裏的時弊之艱何等慘烈！據此可見人心受病為害之巨之一斑。

有沒有救過之法呢？有，這就是宗周所提出的「正人心」之說。在他看來，欲正人心必先明世教，而欲明世教在於以先王之道導之，根本在於皇極之地的建立。宗周曾指出，平天下之要本於用人。此「人」是與天地萬物為一體的仁人，只有仁人、賢人、君子才能好善而惡惡。好善惡惡之機的形成在人之格致誠正之功，而此心之建構莫離於教化，欲求皇極之地則由皇上親躬聖學始。在宗周看來，皇上親躬聖學旨在恢復坐講制度，在崇儒重道中從容倡道以得誠意之功，而以正心踐

⁵¹ 〈三申皇極之要疏〉，載《劉宗周全集》第三冊（上），頁145。

⁵² 同上注，頁146。

其實，有宗周所說「夫宇宙之所以綱維而不毀者，恃有人心以為之本；而人心之淑慝，則學術之明晦為之也」⁵³為據。由學術之明明己之「明德」，由己之「明德」達致天下之「明德」，並修身齊家治國平天下一以貫之，故明「明德」而天下治。宗周由皇帝躬聖學求皇極之地，實際上就是行以仁為德、以德化民的仁政，此種舉措是正人心的終極目的，也是養君子的必然途徑。可見，正人心方法在於教化，目的是求本然之性體。

皇上親躬聖學必本之誠意，「王道本之誠意」謂也。皇上若是真誠地與廷臣講求佐理之方，廷臣也必能以實相告白，所以皇上欲求善反之圖，士大夫也必須誠意。士大夫誠意必能求得事實：兵為實兵，餉為實餉，人才為真人才，守為實守，戰為實戰，官為真官，吏為真吏，百姓則為真百姓。皇上誠意為政，士大夫也必會立定作君子的志向，上行必然下效。故人心正，君子立於朝，皇上何愁國之不治？

劉宗周的所作所為一方面是對「君為臣綱」的變相的維護，一方面是自己學術理論推演的必然趨勢。透過對他「心性」史觀的分析，我們能夠理解他追求理想化的「聖治」理念的心態，而恰恰這種心態又是促進社會良性前進的最好精神支柱。皇帝的誠敬、正心與臣子的誠意、明德從根本上來講都是回歸人內在的一種道德理性，把人之為人的內在的道德理性真實外顯引導的惟一政治格局就是君臣共治、君民共處和天下大公，其歷史哲學意識可見一斑。

「民」論：民本史觀

劉宗周認為「人心」事關國家治亂之機，故能求得人心之安是謂明智之舉。安人心代表的是正確處理人與人間關係的舉措，就當時的社會現實來講，處理人與人間的關係無非就是處理君主與臣民、臣子與民眾間的關係。劉宗周理想的處理舉措在於「重民命」、「厚民生」。這可以看作是其民本史觀的體現，是上承其「心論」自然而得的德治理想。

關心民生、民瘼

劉宗周在籍的時間並不長，大多時間在家讀書、講學和遊歷，這使他能夠深刻地體會下層民眾生活的疾苦，並能夠在當朝期間敢於上疏直陳實情，力求革除弊政，救民於水深火熱之中。他曾說過：「每從州縣文移往來間，問民疾苦，未嘗不耿耿於心，苟可以為民請命者，臣終不敢放過也。」⁵⁴可見宗周對民生、民瘼的關心與

⁵³ 〈救世第一議疏〉，載《劉宗周全集》第三冊（上），頁80。

⁵⁴ 〈畿輔凋殘疏〉，載《劉宗周全集》第三冊（上），頁111。

重視。崇禎二年(1629)，滿洲兵進攻北京城，京城戒嚴，四方難民湧入北京城者不計其數，以至於煤米價格驟長，百姓生活難以為繼，京城守軍也是怨聲載道，時任順天府府尹的劉宗周禁之而不能止。於此，宗周慨歎：「臣惟國勢之強弱，視人心之安否而已；人心安，則國勢自張。」⁵⁵「人心安，國勢自張」可看作是劉宗周民本思想的理論基礎。在〈邊事萬無可虞疏〉中，劉宗周就民生之淒慘、悲苦做出評判，認為啼饑號寒之眾若遇奸宄之徒蠱惑，勢必會揭竿而起；至於守城官軍更是疲勞困頓，嗚腹荷戈，尤當體恤，否則必會有兵變發生，「天下鷲凌反側之象，未有不乘饑寒而起者，則亦不可不預為之計」。⁵⁶他認識到民眾在社會變革中的作用，因此企盼皇帝能夠「暫撤九門七門煤米諸稅」，「發內帑一二萬金」，「煮粥以惠斃民，賞京城守士，賞營兵出援之家屬」，「發太倉米數千石以平糶米價，給軍士糧三個月」，「令五城御使行保甲之法以戒不虞」，以防未然之變。在萬般無奈之下，劉宗周自行「先設粥廠，次計版築，次給牛犁種子，勸以農桑」。可見劉宗周的務實精神和愛民識意。

劉宗周還指出，城守莫過於安民心，而欲安民心莫先於安士心，所以他「數會諸生於學宮，激以忠義之良，裨以鄉保之任，使之聯給齊民，互相保聚」。⁵⁷他還大會縉紳，倡導他們捐糧捐款，以濟流離餓殍之乏。國難關頭，劉宗周盡職盡責，體恤民情，且能協調好勞苦大眾與上層士大夫、知識分子階層的關係，其能力不容低估。從劉宗周執政之策的靈活性及其理論依據的合理性，可以看出他並沒有將勞動人民與非勞動階層加以嚴格劃分，在他那裏，所有的人都是皇帝的臣民。他所講的「民」是一個整體，包括了士、農、工、商、兵等各色人物，不能因為他們地位的不同而分別等視之。這個集合體的「民心不穩，國家也就不穩，因為「天下之大計，終不外乎人心」。⁵⁸安人心以固天下，此人心就包括了民心(普通勞苦大眾之心)、軍心、士心、大小臣工之心、遠近地方之心，甚至是皇上「自安其心」。「溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」之意在宗周政治邏輯思維中得以自然延伸，要得天下鞏固，必須「合上下為一心，聯遠近為一體」。

「重民命」、「厚民生」

崇禎三年(1630)劉宗周上〈祈天永命疏〉，以駁難的形式明確表達了以「重民命」和「厚民生」為核心的民本思想，進一步豐富了儒家的民本史觀。他指出：「臣聞：『皇天無親，惟德是輔；皇天無德，惟好生是德。』故人主之代天而理天下也，首法天

⁵⁵ 〈邊事萬無可虞疏〉，載《劉宗周全集》第三冊(上)，頁70。

⁵⁶ 同上注。

⁵⁷ 劉澆：《劉宗周年譜》，頁240。

⁵⁸ 〈再申人心國勢疏〉，載《劉宗周全集》第三冊(上)，頁77。

心，務以元氣長養成就天下，而一毫腹刻之私不得而設焉，所以受天明命也。雖有秋肅，不廢春生；雖有雷霆，不勝雨露，天道然也。」⁵⁹在劉宗周這裏，王道本之天命，王道即是天德，天德者天心也，有此天心故能長養而不費春生、雨露，以此落實於現實的政治環境即是「重民命」與「厚民生」。所謂的「厚民生」，即是清除民力竭、民生瘁，留心民瘼，使民眾不至於流離失所，其要求在於朝廷減輕人民群眾的賦稅，制定相關的政策法規以使人民生活安定。所謂「重民命」，即是寄希望於統治者盡量廢除嚴刑峻法和不教之誅，重視生命，行道德仁政。⁶⁰「重民命」和「厚民生」的民本思想是宗周行仁政的重要組成部分，也是他道德哲學的延伸。

就「重民命」思想，劉宗周指出：

法天之大者，莫過於重民命，則刑罰宜省宜平。而陛下自繼位以來，勵精振刷，不免以重典繩臣下。逆黨有誅，封疆失事有誅，已足為天下創矣；猶未也，又因而及一切註誤者，方且重者以杖死，輕者又謫去，又其輕者以降級戴罪，紛紛狼藉，朝署中半染赭衣。而最傷國體者，無如詔獄一事。……下同奴隸，將何以厲寵臣之節？……臣願陛下體上天好生之心，首除詔獄。自今臣子有罪，一概下法司處分。⁶¹

劉宗周一句「下同奴隸」明白昭示了明朝末年朝廷中臣僚地位之低下與人格尊嚴之虛無。沒有人格尊嚴的士大夫又怎麼能夠全心全意為皇帝出謀劃策呢？又怎麼能夠關心社會民眾的疾苦呢？皇帝動輒以重典懲罰臣下，更有詔獄一事堪稱不誅之教，頗傷士氣。在宗周看來，古人「禮禁未然之先，法施已然之後」，因而皇帝應該以禮遇臣下，不得動輒對臣子施以重典峻法，須知刑罰不如禮教，因此「刑罰宜省宜平」。一個不尊重人權的政府是不會給社會帶來福音的。

就「厚民生」思想，劉宗周指出：

法天之大者，莫過於厚民生，則賦斂宜緩宜輕。而陛下自繼位以來，軍興告匱，不免以重斂責小民。宿逋既誅，見徵必盡，已足為天下病矣。猶未也，又攢及來年之預徵者。方且有司有逮，司道有罰，京堂有坐催，節節追呼，閭閻中安問雞犬？而最為民厲者，無如貪官污吏。……夫以巡方而贖貨，又何問下吏之操守？……陛下留心吏治，亦嘗嚴火耗之禁，慎科罰之條，惟恐天下有一物之失所。……臣願陛下體上天好生之心，首除新餉，俟《賦役全

⁵⁹ 〈祈天永命疏〉，載《劉宗周全集》第三冊（上），頁101。

⁶⁰ 參見東方朔：《劉宗周評傳》（南京：南京大學出版社，2002年），頁53。

⁶¹ 〈祈天永命疏〉，頁101-2。

書》既定，以節省之物力抵之，而還有餘不盡於民間，……示天下以撫字之倡。⁶²

宗周認識到天下民眾生活之疾苦與皇帝之層層盤剝、貪官污吏之敲朴日峻不無關係，曾就此發出感慨：「臣以為今天下之民力竭矣。堯舜在上，一民饑曰我饑，一民寒曰我寒，此豈人衣而人食哉？」⁶³ 民之饑寒即我之饑寒是宗周行仁政的本質表現，是宗周「重民命」、「厚民生」思想的最深厚理論基礎，⁶⁴ 也是宗周民本平等觀念的體現。

劉宗周從對崇禎帝的批難中提出了「重民命」、「厚民生」的民本主張，根本上並沒有脫離儒家孔孟之道，他的這種對皇帝專制制度的批評也顯得蒼白無力，孟軻所言「責難於君謂之恭」足以道盡宗周彼時彼刻複雜的心情。劉宗周以道德理想主義批判現實根本上還是對現實國體的一種維護，是對國家長治穩定的企盼，他的這種「民本」史觀是其將政治理念與道德理念相結合來闡釋經世致用觀念的體現，這就注定了受深厚的道學傳統影響的劉宗周不可能在社會發展上提出根本性的革命主張，他所能夠做的就是在自己力所能及的範圍內改良社會體制。因此，劉宗周努力從「通古今之變」中探討社會歷史發展的某些規律，希圖從歷史中探詢出改良現實社會的辦法，其關於社會改革的思想就構成了他社會歷史觀重要的一部分。

「革」論：通古今之變

人類社會的歷史總是處在不斷運動、變化和發展之中，這種由古至今的變遷是不難為人們的經驗和常識所認可的。但在歷史變遷的趨勢上，不同的學派、不同的思想家有不同的看法，且不管是主張歷史前進，還是主張歷史倒退，都是他們對人類社會發展模式的一種釐定。他們當中有人還主張通過變革的途徑達至理想的社會秩序，即做到「通古今之變」。劉宗周是他們當中的一位，其理想的社會發展模式是古代的「三代之治」，但又不反對現行的君主政治，故可以說他的關於變革的思想是對現行君主政體的改良。這還可以通過他面對西方文化表現出的保守主義傾向來說明。

社會改良觀

明朝中後期，民族矛盾、社會矛盾、階級矛盾激化，時爵濫而輕，祿侈而匱，官不惟賢，制不盡利，庶而不富無教，民亂此起彼伏，天下之亂已有不可挽救之勢。

⁶² 同上注，頁102-3。

⁶³ 〈預矢責難疏〉，載《劉宗周全集》第三冊（上），頁62。

⁶⁴ 參見東方朔：《劉宗周評傳》，頁54。

劉宗周把收拾人心、整頓朝綱作為自己無可推卸的責任，故能夠敬循職掌，敢於上疏己見。為達至社會的安穩、政治的清明、民生的幸福，他主張改革：「漢儒董仲舒告其君曰：『臨政願治，不若退而更化，更化則善治。』今天下殆更化之日乎？」⁶⁵ 劉宗周將改革的矛頭直指現實的窳敗，希圖在自己的職權範圍內通過改革使朝廷得以延喘生命。其改革主要從兩方面進行：學政改革與吏治改革。在他看來，教育改革最能救正人心，扭轉士風；而吏治改革在於提高政府官員的素質，避免高層腐敗，根本上在於為消解君主專制獨裁、創設權力制衡提供人才前提。

依宗周之見，改革學政是救世的第一義，在他看來：「夫學，亦學為忠孝節義而已矣。學政之教行，則天下皆知子不可以叛父，臣不可以叛君，四裔不可以叛中國。舉天下之才，蒸蒸咸奮于朝廷，人心由之而正，國是由之而明，紀綱由之而肅，法度由之而明，政事由之而立，封疆由之而飭，寇盜由之而屏，祖宗金甌無缺之天下由之而固。是冲聖中興之業，不下堂序而奏也。臣所為救世第一義如此。」⁶⁶ 時天下世道交喪，士大夫容容苟苟，不知忠孝節義為何事，平居以富貴為壘斷，臨難以叛逃為捷徑，至於國是日鷲、人心日競、紀綱日壞、刑政日馳、封疆日蹙、寇盜日邇等流弊乃學宮不識字之人所釀成。所以「救世者必先識天下第一義而操之，往往於形見勢詘之外，別有轉移而收功甚捷，則今日之學政是也」。⁶⁷ 因此劉宗周希圖以改革學政祛除國弊，以此正士習、人心。劉宗周把學政改革放在首位，與他對科舉的態度有直接的關係。學校、科舉和薦舉是明朝廷選拔官吏的三種形式，宗周非常贊成通過加強學校教育行選貢制，因此對科舉取士法感到不滿：「夫鄉舉里選之典壞，而言揚行舉之意微，士鮮有用之才，朝多倖位之弊，甚矣後世科舉之謬也！先臣李承芳、丘濬等著論，皆以科舉壞天下士習，欲復古制；而先臣呂楠言『歲貢入監，有合于古鄉舉里選之遺』，誠為確論。」⁶⁸ 如果一味地行科舉取士，既不利於宗藩子弟入仕，也不利於天下士習的純潔。因此時任禮部儀制司添註主事的劉宗周主張改革學政，其主要內容在於：首停納粟監生，以端天下之士習，次論秀，次議儲養，次議錄用，次議官師，次議體統，次議激勸，大約歸於復祖宗舊制。⁶⁹ 從宗周所設定的教育改革的內容來看，不論是生員的來源，還是教師的選用，以及他們的升擢無不圍繞著人的德行展開。由此可見劉宗周對儒家德治理論的重視和發揮。

宗周曾對明末吏治之污發出感慨：「今天下無吏治矣！其賢者日奔走於簿書、錢穀以博能聲，而不肖者以溪壑為得計，上官樂與同濁耳。等而進之，藩司不治

⁶⁵ 〈敬循使職疏〉，載《劉宗周全集》第三冊（上），頁17。

⁶⁶ 〈修舉中興疏〉，載《劉宗周全集》第三冊（上），頁46。

⁶⁷ 同上注，頁41。

⁶⁸ 〈敬循使職疏〉，頁12。

⁶⁹ 參見〈修舉中興疏〉，頁42—46。

餉，臬司不治刑，屯田不治田，水利不治水，軍不治軍，兵不治兵，一旦有急，紛紛廷遣耳。而最可異者，無如督學一官。」⁷⁰從宗周無奈的話語中我們多少可以窺測出吏治改革勢在必行。崇禎十五年(1642)，劉宗周任督察院左督御史，其在任職內所上的〈條例風紀之要疏〉、〈巡城職掌疏〉和〈責成巡方疏〉，建構了由督察院而巡城而巡方三級督導、權責分明的吏治改革輪廓，希圖由整頓吏治而安民心，振肅紀綱，教化天下。首先宗周指出時下官員日溺，士習日壞，紀綱不嚴，無不與督察院的職責紊亂有關。督察院本為天下風紀之司，天下理亂安危所從出之地，而今卻變得千蒼百孔，改革勢在必行：「惟是官不得人，則法久而夷，令熟而玩，種種受弊之端，遂開天下犯義犯刑之習，所不至以人國為徼倖者幾希，而臣乃凜凜於此矣。」⁷¹劉宗周恪守「君子之德風」與「知風之自」的改革前提，奉揚法紀，端本澄源，為監督、鑑貶皇帝施政盡職盡責，以便於皇帝由正心而正朝廷、正百官、正萬民、正四方。劉宗周為彰顯督察院之職掌的重要，羅列六個方面來表明督察院諸御史的職責：建道揆、貞法守、崇國體、清伏奸、懲官邪、敕吏治。⁷²督察院之職在於人事任免，它的介入可以看作是對皇帝專權的限制，以此加強王道的推行。

其次宗周認為京師乃為首善之地，天下之治必由此始，京師風紀整肅則地方可次第施行，故應加強巡城職掌的權責，以裨世風。在宗周看來，督察院門下御史的職責在於巡城，專以肅清輦轂為任，所作所為在於令行禁止，整肅風紀，具有這樣的權力，如發奸摘伏，禁賭捕盜，參奏饋遺，裁抑豪橫，懲罰奢侈遊戲，查問不法之九門官吏等。御史盡職盡責必能風吏治，上至皇上，下至百官，在此種有效的監督機制定會合理、合法利用權力，並落到實處。劉宗周企盼皇上行王道，那麼加強巡城職掌的權重是當務之極，因為「王道之不行也，一切良法美意蕩然。若後世所稱鄉約、保甲二事，猶有先王之遺焉，乃者業已累奉明旨申飭舉行，而終未有著實舉行者，何也？本教疏而風厲之權弱也」。⁷³故他勉勵諸御史務必以風紀自任，推明德意，於所在地方特設鄉三老，申明傳統美德，由鄉約行保甲之法。如果說宗周通過加強督察院職掌來限制皇權的話，那麼加強巡城職掌則是對整個君主政權的監督，前者是謂分權機制，後者是謂監督機制，實際上都是宗周民主、民本思想的體現。

至於下級官員的具體職責，劉宗周責成巡方進行有效的監控，並就吏道與德「風」做出詳細的說明。他指出，「風」吏治根本上要做到「廉善」、「廉能」、「廉辯」、

⁷⁰ 〈責成巡方疏〉，載《劉宗周全集》第三冊(上)，頁248。

⁷¹ 〈條例風紀之要疏〉，載《劉宗周全集》第三冊(上)，頁215-16。

⁷² 同上注，頁216-22。

⁷³ 〈巡城職掌疏〉，載《劉宗周全集》第三冊(上)，頁227。

「廉法」、「廉正」、「廉敬」。⁷⁴ 當然風紀的救正與張揚非一人獨立完成，它要靠群臣的共同努力，下自縣令，上自藩司、監司、御史，各負其責，各操其風尚之地，而又相互合作，相互貫通，相互影響，必能建構良好的吏治環境。

劉宗周的願望是通過吏治改革實現自上而下的社會改良運動，由於時代的局限，當權者又不支援，這種想法只會是一種美好的理想。再說，劉宗周本身並不致力於政治改革，一個學術人是很難讓他在政治上做出甚麼貢獻，儘管宗周的改革思想中流露出對君主專制體制的不滿，但出於士大夫的責任還是在極力維護，尤其是對中國本土固有文化傳統更是推崇備至，表現出強烈的文化保守主義觀。

文化保守觀

我們說劉宗周的文化保守觀主要是談他對西學的態度。明朝末年，西學東漸，近代中西文化交流濶觴於此。面對一種新異的然而卻是先進的文化，劉宗周表現得極為保守，稱「西學」為「異端之教」，「何謂異端之教？則佛、老而外，今所稱西學者是」；⁷⁵ 稱西方先進的火器等科學技術為「奇技淫巧」，「至湯若望，西番外夷，向來倡邪說以鼓動人心，已不容於聖世。今又創為奇技淫巧以惑君心，其罪愈不可挽」。⁷⁶ 十六世紀歐洲宗教改革後大批傳教士進入中國傳教，他們在宣揚天主理論的同時也給中國帶來了西方的科技知識，如利瑪竇、湯若望等人在天文、數學、地理、物理、機械製造、兵器製造等諸多方面有造詣，推進了中西文化的交流。劉宗周對利瑪竇、湯若望卻是極為反感，認為利瑪竇持天主之說蠱惑世人；湯若望等以曆法行一家之說，並逞其火器之長技，以致皇帝表彰其為「天學」，實是有違道統。他說：「若天何主乎？天即理也。今以為別有一主者，以生天而生人物，遂令人不識祖宗、父母，此其說詎可一日容堯、舜之世！而近者且倡仁山大會，以引誘後進，卒天下之人而叛君父者，必此之歸矣。」⁷⁷ 這就是宗周為甚麼稱「西學」為異端之教的原因。可以看出，劉宗周所反對的不僅僅是西方的曆法，更為根本的是以天主教為首的西方宗教。

劉宗周不僅對整個的西方宗教持反對態度，而且對西方的科技甚至對可以用來保家衛國的西方先進火器也持反對態度，而主張戰爭中的仁義道德：「臣聞古之用兵，太上湯、武之仁義，其次桓、文之節制，以故師出有明，動有成績。」⁷⁸ 別人拿刀架在自己的脖子上還聲言仁義道德，豈止是「迂腐」！強敵壓境，內憂外患之

⁷⁴ 〈責成巡方疏〉，頁242-48。

⁷⁵ 〈辟左道以正人心疏〉，載《劉宗周全集》第三冊(上)，頁240。

⁷⁶ 〈召對紀事〉，載《劉宗周全集》第三冊(上)，頁276。

⁷⁷ 〈辟左道以正人心疏〉，頁240。

⁷⁸ 〈召對紀事〉，頁276。

際，宗周認為國家長治久安的根本治策在於行法紀仁義，火器於國家之治理終不是長久之法，「火器終無益於成敗之數。國家之大計當以法紀為主。法紀修，則人心肅；人心肅，則闔外用命」。⁷⁹當然，宗周思考問題也有他獨特的觀察角度，拿滅寇禦敵之策來講，宗周走的是「上策」，因為敵我雙方同時擁有先進的技術條件後決定勝負的往往是將領的才華和責任心、事業心，即所謂「人才」的多寡。其關於「人才」的評定頗具特色，主張「先守而後才」：守，即為操守，人之道德品性；才，即為能力，人之知識素養。由此「人才」標準可以知道「天下真才望，皆出於天下真操守，自古未有操守不謹而遇事敢前者，未有操守不謹而軍士畏威者」。⁸⁰宗周重視的是「人」在歷史變遷中的決定作用，而不是「物」。講德性、操守在任何社會都不過時，況且它們是任何社會秩序正常運轉都不可或缺的關鍵性節制因素。

社會歷史觀是劉宗周歷史哲學意識中不可分割的一部分，是他順承道德理性本體之學而開出的外王理想。他雖然看到了傳統君主專制體制的流弊，但沒有勇氣徹底地反抗君主制度，這可以通過他的「心」論看出，一定程度上可以說這就是他認識歷史的根本前提——「心性」史觀。宗周還體會了臣民在社會歷史發展中的作用，這由他的「民」論深刻表現出來，可以看作是他民本史觀的集中表現。最為精彩的是宗周的「革」論，因為他的謹小慎微的對君主體制的改革思想，已經為後來的黃宗羲政治哲學的形成埋下了伏筆。⁸¹總之，劉宗周從君主政治體制出發，雖然幻想天下為公的三代理想聖治，可又不想做時代的反叛者，在努力建構道德理想、悉心追求德治理念的同時，卻僅僅是做到對現實體制的點滴改良，稱之為理想主義的現實主義者或許最能概括他內心的這種複雜性。

從《中興金鑑錄》看劉宗周的歷史方法論

對具有主體性意義的「歷史」的體認看作是社會歷史觀的體現，那麼體認具有客體性意義的「歷史」就必須堅持實事求是的原則，遵循客觀的求證方法，並能夠從客觀的歷史事件深處探究出某種規律和理性認識，這是對「歷史」的理性思考——歷史方法論的體現。歷史方法論是人認識歷史、分析歷史和參與歷史的哲學理念和價值判斷，是對歷史進行反思所首先具備的基本態度。劉宗周一生為哲學家，晚年垂意史學，編纂了平生的惟一一部歷史著作《中興金鑑錄》，頗為耐人尋味。這一節以《中興金鑑錄》為中心，以牟宗三的歷史哲學理論為依託，展開討論，看劉宗周是怎樣理性地應用歷史方法論的。

⁷⁹ 同上注，頁277。

⁸⁰ 同上注，頁279。

⁸¹ 參見方同義：〈劉宗周與黃宗羲政治哲學比較〉，《寧波師院學報》1996年第4期，頁14—18。



1644年，明崇禎朝滅亡後，劉宗周被新建南明弘光政權召起復原官（督察院左都御史），面對內憂外患的困難時局，多次上疏指陳時弊，鼓吹中興。無奈狃狃小人充斥朝廷內外，定策之說把持廟朝，在朝僅三十多天，他就辭官回鄉，隨將欲上未果的〈敬陳中興第一義疏〉改造、擴編成《中興金鑑錄》，《劉宗周年譜》六十八歲條中記載：

春二月，《中興金鑑》成。初，先生赴召留都，皇皇中興無象，至寢食交廢。是時，張應鰲從行，請定歷代中興錄為新君龜鑑。先生躍起曰：「是予志也。」即命應鰲具草。漢、唐、宋皆應鰲與陳毓華所輯，先生再加增定。先生又取高皇帝及二帝三王以續之。一曰祖鑑，二曰近鑑，三曰遠鑑，四曰王鑑，五曰帝鑑，近自皇祖，宋高、唐肅而上之遯帝堯，又自堯歷舜、禹、湯、文、武，心法、治法合為一源，名曰《中興金鑑》。草疏欲上進，不果。⁸²

此處所講草疏當為〈敬陳中興第一義疏〉。「草疏欲上進，不果」一種可能的解釋是：劉宗周對弘光朝所寄予的希望完全化作了泡影。既然本來的目的沒有達到，與其講究此疏的「實用價值」以資鑑弘光中興，還不如重新審訂將其改造成學術著作，也算是自己學術思想的進一步體現。我們還能夠從是疏與《中興金鑑錄》的比較中看出前後內容的差異（草疏中並不包括朱元璋中興之舉），至少它表明劉宗周對所編此著非原意的翻版。另外還有一個重要資訊我們不可忽略，劉宗周臨終前半年修改了三部著作：「春二月，《中興金鑑》成」、「三月，考訂《大學參疑》成」、「五月，改訂《人譜》」。⁸³ 劉宗周晚年會如此器重一部史著，可見它是作者某種思想的體現。《中興金鑑錄》共五篇七卷，分別為〈祖鑑篇〉、〈近鑑篇〉、〈遠鑑篇〉、〈王鑑篇〉和〈帝鑑篇〉，涉及十四個人物。⁸⁴ 劉宗周通過對歷代中興帝王治國方略之得失與個人道德品行的評價，總結出一套他自認為可以使弘光政權遷延明祚的治國之道，包括中興目標、中興方略和中興之主所應具備的道德品行等。綜觀劉宗周編纂是著的邏輯進路，從他選擇一系列歷史事件的目的和方法來看，《中興金鑑錄》體現出一定的歷史方法論，正是劉宗周歷史哲學意識的體現。

選擇歷史事件要以其「歷史性」為依據

劉宗周不是史學家，但作為哲學家和政治思想家又往往對史事有獨特的見解與思辨。他所選擇的歷史事件已經不是歷史學家單純地通過記錄、考證、歸納、分析

⁸² 劉澆：《劉宗周年譜》，頁515-16。

⁸³ 同上注，頁515-17。

⁸⁴ 關於《中興金鑑錄》的內容，參見《劉宗周全集》第四冊（1997年6月），頁111-353。

與綜合而得的史實，而是具有特定歷史意義、作用並能體現歷史法則的具體的有「歷史性」的歷史事件。這種歷史事件之所以是具體地，是因為它們是獨一無二地，反應了主體特定的意圖；之所以說具有「歷史性」，是因為它們不僅僅是客觀意義上的「事理」存在，而且是主觀意義上的「情理」存在。⁸⁵ 歷史事件總是由人完成的，從一定意義上講是人類精神活動的完成，柯林武德 (R. G. Collingwood, 1889–1943) 就曾指出：「一切歷史皆為思想史。」⁸⁶ 所以主觀意義上的「情理」(歷史主體的思想、主觀意識) 往往內化於客觀意義的「事理」，即客觀的歷史事件。這樣考察歷史性的歷史事件實際上就是考察「歷史性的事理」。它表明的是某一歷史事實所具有的動態的獨特的歷史意義，即能夠通貫全幅歷史事實而辯證地體現歷史事件的「歷史性」，即關聯著一個民族、一個生命集團的公共生活的集體理念(共同的價值信仰)。總之，這種「歷史性的事理」所表示的意義「即是這個有關於人類公共生活的集體理想關聯於在某一歷史事實或某一時期的表現程度，以及，這個理在不同的時間籍著不同的事之整體的表現軌跡」。⁸⁷

劉宗周在《中興金鑑錄》中所選擇的十四位中興帝王的史事都有特定的意義與作用，可以說他已經將所有可能的中興之舉都概括出來了。十四個中興方略代表的是十四種道路，走哪一條路就相應的產生哪種結果。這裏面包含了兩種聖人：一種是以高祖朱元璋為代表的現實的聖人。在宗周看來，朱元璋在崇經術、謹天戒、重民事、求賢、納諫等現實的制度建設上做得至臻完美，構建出了「治法」的完善框架，若弘光帝能夠依此為據，發揮主觀能動性即可如高皇帝那樣永葆明朝大業。當然，「治法」背後還隱含著朱元璋的道德情操。如高皇帝將「創業」與「守成」之道概括為「艱難」實是一種至上道德精神的體現，與三王二帝之「心法」一脈相承。另一種聖人是以堯、舜、禹、湯等為代表的精神聖人，只緣他們開出「心法」的終極治道。此「心法」首先從堯帝「欽明文思安安」開端：「蓋道之大原出於天，而堯性之，以立君極，則堯一天也。天不變，道亦不變，故千聖授受，同出一堯道。」⁸⁸ 後有虞廷「十六字心傳」、禹之「克艱」、商湯之「執中」、周武之「敬勝」，無不是追求人之為人的內在道德理性，而又各有千秋，體證出中興之舉的終極成因。

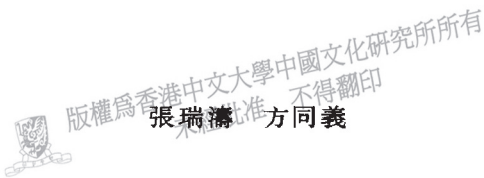
《中興金鑑錄》的七鑑中還包含了兩種偏安之策：宋高宗偏安與晉元帝偏安。弘光朝、宋高宗朝和晉元帝朝都面臨著「蠻夷猾夏、盜賊奸宄」的國患，宗周對高

⁸⁵ 關於「事理」與「情理」的不同，參見牟宗三：《歷史哲學》(臺北：臺灣學生書局，1989年)，〈三版自序〉，頁1–2。

⁸⁶ 柯林武德(著)、何兆武、張文杰(譯)：《歷史的觀念》(北京：中國社會科學出版社，1986年)，頁45。

⁸⁷ 邱黃海：〈牟宗三「歷史概念」之批判的展示〉，香港人文哲學會網頁<http://www.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp>，第二卷第一期(1999年5月)。

⁸⁸ 〈中興金鑑錄七〉，載《劉宗周全集》第四冊，頁330–31。



宗、元帝中興之舉的評斷實是給弘光帝敲一警鐘。假若弘光帝真是要行偏安之策的話也要對二位古人的偏安之舉有個大體的瞭解，免得留下千古罵名。宋高宗朝內有賢臣良將或不用或誅之，奸佞小人當道，主心不定以至和議而屈膝稱臣於外虜，綱淪法斲，千古慘恫。晉元帝能夠充分利用朝內外的賢臣良將共治江南大業，垂延百年。兩位古人雖然取得王朝中興，但溺志偏安，不思進取，並不為宗周所看好。

由此看出，劉宗周所選擇的中興方略既自成系統又各不相同，之所以能看到歷史事件自身所具有的「歷史性」就在於他運用了一種高度思辨的歷史認識方法。

體證歷史事件的歷史性，堅持具體的解悟的方法

歷史事件的歷史性表明了事件在反映某一集團共同利益上的意義與作用。這種歷史性是辯證的，它既符合個人活動的目的，又符合集體活動的目的，看似單純的歷史事件卻是歷史長河中重要的組成部分，要體證出這種歷史性需要認識主體具有某種感悟能力。這種感悟又不同於科學研究中運用概念進行分析、綜合等科學的方法來證悟事物之間的因果聯繫、內在法則以獲取科學的知識那樣進行，它需要兩方面因素：在個人方面是靠人所有的對內在精神生命的領悟，在歷史方面則靠歷史集團生活中諸人能否共同體證一種共同的理想與信念。因此，把握和思考這種歷史性只能運用這樣的方法：認識主體充分發揮自覺的主體性，既具體地又辯證地分析具體的歷史事件。⁸⁹用牟宗三的話講就是「具體的解悟」：「具體者如其為一有歷史性的獨一無二的事理之事而即獨一無二地了解其意義與作用，而不是依分類而歸納地了解其物性之謂也。」⁹⁰歸根到底，「具體的解悟」就是不擴大、不縮小但又不孤立的看事件的歷史性的方法。

劉宗周所選擇的中興方略本身並不是封閉的，而是由一系列相對獨立的更為具體的歷史事件構成的統一體。宗周將這些歷史事件前後內外貫通，縱橫古今貫穿，客觀、公正地品評它們。這正是「具體的解悟」這種歷史認識方法所要求的。例如，劉宗周在〈遠鑑篇〉記光武中興中有一則小故事（當然這也是具有歷史性的具體的歷史事件）說光武帝徵處士周黨、王良與嚴光：⁹¹「周黨至，伏而不謁，博士范升論其

⁸⁹ 具體地分析指就事論事，客觀公正地看待這一具體的事件。辯證地分析是說這一歷史事件雖然具有具體性，但它仍是某個集團集體活動的集合中的重要組成部分，即意味著它在一定的歷史運動階段上具有某種貫通性。

⁹⁰ 牟宗三：《歷史哲學·三版自序》，頁6。

⁹¹ 周黨字伯況，太原廣武人；王良（疑為王霸）字儒仲，太原廣武人；嚴光字子陵，會稽餘姚人。見范曄：《後漢書》（北京：中華書局，1965年），卷八三〈逸民列傳〉，頁2761-63。

不敬，詔曰：『自古明王聖主，必有不賓之士。伯夷、叔齊不食周粟。太原周黨不受朕祿，亦各有志焉。其賜帛四十疋，罷之。』獨良仕至司徒，在位恭儉，布被瓦器，妻子不入官舍。一日謁友，友拒不見，良慚，遂歸，連徵不起。帝與嚴光同遊學，及即位，以物色訪得之，三徵乃至，拜諫議大夫，不肯受。去，耕釣於富春山中，以壽終。⁹²三人因在州里德高望重，王莽朝起用而不就，光武帝試圖徵用也不從命，遂本著「嚴威儼恪，當施於牙爪甲冑，以輯其驕悍之氣；柔概謙裕，當施于山林隱逸，以厲其廉靖之節」的原則全其志，放歸隱。宗周認為光武帝的這種行為是「三代而後所僅見」，行此王道才能真正「駕馭人才，表正風俗」。「駕馭人才，表正風俗」是宗周對此歷史事件的歷史性的具體總結，但他又沒有局限於此，而且繼續將「光武于功臣不少假借，而不禁周黨之不謁、嚴光之加疋」與「高祖能召田橫，而不能致四皓」、「武帝倨見大將軍，不冠不見汲黯」進行縱貫比較分析得出一個治世之道：「威有所當加，勢有所當屈。加於所當加以立威，屈于所當屈以忘勢。威立者強，勢忘者昌。」⁹³劉宗周由對一具體歷史事件的品評上升到對一種真理的總結，顯然不是孤立分析而是辯證分析的結果。這就是具體的解悟的方法的運用。

評價歷史事件堅持道德判斷和歷史判斷相統一的準則

《中興金鑑錄》中還有一個有趣的現象：對小人特別重視。中國傳統史學的基本精神是道德精神，前面的論述已經說明了這個問題。歷史的主體是人，而人是包括君子與小人的集合體。歷史的運動往往是這樣：推動歷史前進的是君子，而控制歷史運動的是小人，小人與君子共同締造歷史。為了凸現人類的進步，為了張揚人類的文明，我們總是喜歡對歷史上的賢人君子褒揚有加，但若僅限於此的話，這樣的歷史是殘缺不全的。歷史的運動總是在矛盾中進行，有君子必然就有小人，有君子的善行，就必然有小人的惡動。能夠看到善行的同時也關注惡動才能從歷史那裏真正得到啟發，從而總結經驗和教訓，這才是符合歷史本來法則的正確態度。客觀的歷史事件總也抹不去這兩種人的活動軌跡，因此褒善就是在懲惡。所以當我們用善的準則評價歷史事件時還要運用意義評價準則。劉宗周在《中興金鑑錄》中即是這樣辯證地把小人與君子統合在同一歷史事件中，並公正、理性地分析他們各自存在的意義。借用牟宗三的話講，善的準則評價就是道德判斷，意義的評價準則就是歷史判斷。這就是宗周的歷史評價準則。

道德判斷是對一個人的行為問它是否依當然之理而行，即對歷史主體行為的動機做探究，看它是否依一無條件的命令而自覺發動，即是說這種無條件的命令是

⁹² 《中興金鑑錄五》，載《劉宗周全集》第四冊，頁288。

⁹³ 同上注。

否發自自由意志。它表明的是歷史事件背後歷史主體的出發點究竟是否符合道德的準則。實際上，歷史作為人類活動的時間軌跡，它不可能完全是正義的，完全由有高尚道德情操的君子所創造的，有時甚至是絕大時段的歷史並不合道德準則。所以：「光只道德判斷固足以抹殺歷史，然就歷史而言，無道德判斷亦不行（道德在此不能是中立的）。蓋若無道德判斷，便無是非。」⁹⁴ 所以要正確了解歷史事件的歷史性，在進行道德判斷的同時進行歷史判斷。歷史判斷是一種辯證的鑑別，它打破了認識主體單純的主觀性從而要求主體在一定程度上遵守歷史發生的客觀事實並辯證地接受和體悟它們。

我們來看劉宗周是如何協調地運用這種歷史評價的準則的。且舉一例：〈近鑑篇〉中宋高宗中興之舉業可以說是君子與小人的鬥爭史，也是劉宗周堅持道德判斷與歷史判斷相統一的歷史評價準則的集中體現。宋高宗作為最高層的裁判唯心地偏向小人，致使君子賢良蒙羞含冤。高宗朝內也有一大批賢才良將，如李綱、宗澤、韓世忠、趙鼎、岳飛等，也有一大批小人奸佞，前期有黃潛善、汪伯彥，後期有大奸秦檜。在正邪陰陽消長之機中，君子往往處於下風，他們空懷大志，報國無門，宗澤憂憤成疾而亡即是一明證。在「建炎初政進退人才之概」一節中，宗周以生動、形象的筆墨刻劃了黃潛善、汪伯彥阻君子宗澤、張所的醜陋行徑，其忍心害理，必遭人共唾棄。但這就是事實，不可忽視的史事，宗周儘管一向疾惡如仇，面對這種客觀的史事也只好客觀地加以記載。高宗朝內首屈一指的賢人當數李綱。宗周在「君子小人進退之關」中指出「李綱一人之用舍，實繫南宋興亡」，並引用李燾的話進一步讚揚他：「自綱之入為右僕射也，以英哲全德勉人主，以修德攘夷為己任，抗忠數疏，中時膏肓，和守之議決而國是明，僭逆之罪正而士氣作，幸都之謀定而人心安。……此朱子所謂李綱入而成朝廷也。」⁹⁵ 但高宗始終未能全其才，「李綱去而黃、汪獨持國柄」。雖然小人謀國，卻總是得勢。黃、汪去而秦檜入，逐趙鼎、殺岳飛，蠱惑趙構促成和議，致使「倫常掃地，履冠倒置」。在宗周眼裏，關注小人行徑並不是沒有實際意義的，他運用具體的解悟的方法從小人誤國的史事中總結出幾點教訓：「黨人之說，小人所以錮君子之別名」、「君子小人之用舍繫國事之安危」、「為君相者，要慎於擇將」、「小人之所以先操同室之戈，只為小人捨不得富貴」、「君主應內君子、遠小人」等。看來，經驗與教訓同樣重要：道德判斷往往得到經驗，歷史判斷往往得到歷史事件的另一面——歷史性——教訓。兩方面的有機結合才能更好地評價歷史。

由這一準則出發，劉宗周首先肯定朱元璋中興，讚賞他「功高三王，德兼二帝」；對宋高宗、晉元帝、唐肅宗、光武帝等基本持否定的態度：說宋高宗「久已

⁹⁴ 牟宗三：《歷史哲學·三版自序》，頁8。

⁹⁵ 〈中興金鑑錄二〉，載《劉宗周全集》第四冊，頁200-201。

忘父兄之仇，惴惴焉惟恐身之不保」，說晉元帝「才不足與有為」，說唐肅宗「才足有為而志不逮」，說光武帝「才與志皆可觀矣，獨惜其三公失職，權流嘗侍」；⁹⁶對堯、舜、禹、湯持完全肯定的態度，原因在於宗周將心法看作是治世的終極之道。

其實，劉宗周對道德判斷和歷史判斷原則的運用是對道德決定論的回歸，他對心法、對虞廷十六字心傳的闡釋已經表明了這個問題。劉宗周從歷史發展的角度反思道德決定論。在他看來，歷史發展隱藏在中興業舉之中，並構成其核心，或者說歷史發展所代表的只是一種上升的因素，而不是全部。歷史發展真正的動力是心法，能夠除「蠻夷猾夏、寇賊奸宄」之國患的最有效辦法是「只在穆清中剛明一念耳」。⁹⁷「穆清中剛」可以看作是宗周哲學上本真至善的道德理性本體，即其「好善惡惡」的意體。念，作為心之所發，可善可惡，如若人內心澄然明淨，則種種念頭皆善，以此除患豈不易如反掌？

劉宗周對心法的評論指出：「今詳觀典、謨以下文字，言聖學者皆本之誠意，如堯言『欽明』，武言『敬勝』是也。至〈說命〉言『學古』，正是學古人之所學，與夫子好古意同，則《大學》『格致』之說亦即是誠意之為本而格之致之耳，非別有一項窮理工夫也。」⁹⁸因此，宗周是將堯、舜、禹、湯等帝王的心法即「欽明」、「允持」、「克艱」、「敬勝」等一以貫之，均歸結到「誠意」上。「因此，從某種意義上說，《中興金鑑錄》不過是劉宗周的『誠意』觀的一個注腳而已」。⁹⁹在劉宗周哲學中，「誠意」是作為終極的道德修養功夫而存在的，它是《大學》之專義、完義，「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》之完義也，後此無正心之功，並無修齊治平之功也」。¹⁰⁰《大學》之道歸根到底在誠意，八條目皆以其為貫通，內聖的正心、誠意、格物、致知與外王的修身、齊家、治國、平天下達致絕對的融合。作為功夫的誠意實質上是使人在具體的道德踐履（感性道德實踐）中體證本真的至善，而這種至善是通過心、意、知、物四者的辯證關係得以真實外顯：「心中有意，意中有知，知中有物，物有身與家國天下，是心之無盡藏處。性中有命，命中有天，天合道，道合教，教合天地萬物，是性之無盡藏處。」¹⁰¹是以誠意說表現出天人合一的終極建構。而誠貫穿意根本體，將性體充分外顯，從而達致功夫與本體合一的建構：「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，

⁹⁶ 〈第一義疏〉，載《劉宗周全集》第三冊（上），頁327-28。

⁹⁷ 〈中興金鑑錄二〉，頁246。

⁹⁸ 〈中興金鑑錄七〉，頁331。

⁹⁹ 陳剩勇：〈補天之石——劉宗周《中興金鑑錄》研究〉，載鍾彩鈞（主編）：《劉蕺山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998年），頁427。

¹⁰⁰ 〈雜著·讀大學〉，載《劉宗周全集》第三冊（下）（1997年），頁1182-83。

¹⁰¹ 〈學言中〉，載《劉宗周全集》第二冊，頁491。

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。」¹⁰² 劉宗周一方面把誠意作為根本工夫，另一方面又把本體的心意知物與工夫的格致誠正「委是打合」，其誠一以貫之在本體與工夫之中。這樣，誠便具有了兩方面的內涵：一是性天之道，一是人性之道。前者表明誠的本體之意，即所具有的超驗性和先在的道德理性，是與意具有同等蘊意的終極道德體驗；後者表明了誠的工夫之意，是人的修養與境界，是對人性精神面貌的心理訴求。總之，誠是性天之道與人性之道的合一。這樣，誠意說由心性合一、天人合一達致工夫與本體合一、工夫與境界的合一。質言之，誠意表明了一種至善的道德精神、道德理性。正是這種即本體即功夫、即功夫即境界的至上道德精神決定了歷史的最終發展。看來，宗周在歷史觀上仍然沒有超脫道德決定論的窠臼，或可曰，《中興金鑑錄》中一系列事件的選取與歸納更進一步體證了宗周的道德史觀。

由此可以看出，劉宗周晚年學術旨趣發生轉移，並不是一時的心血來潮，而是他一以貫之的圓融、渾和的學術體系發展的必然結果，對他心性論中所體現出的史學精神的分析和他現實主義的社會歷史觀的闡述已經使我們逐漸明晰劉宗周學術上產生此種裂變已經是不可避免的了。一種歷史哲學的建構不僅僅是道德形而上學的挺立，還要求有歷史方法論的運用。如果說前面的論述主要是關於宗周道德史觀的話，那麼以《中興金鑑錄》為中心展開的論述主要是努力發現宗周的歷史方法論，實際上我們也找到了這些方法，由此足以看出劉宗周作為一代儒學大師的高明之處。黃宗羲開創的浙東史學派並沒有脫出劉宗周的學術範圍，當然，梨洲的高明之處也正是將宗周學術上開始萌芽的那種裂變加以推廣和再創造，從而開創中國近代學術史上光輝的篇章。

結束語

晚明這短短的數十年是中國思想界發生翻天覆地變化的偉大時代，一方面它是從宋明理學向清代樸學轉型的樞紐，另一方面它又是中西文化交流與融合的開端。嵇文甫說：

晚明時代，是一個動蕩時代，是一個斑駁陸離的過渡時代。照耀著這時代的，不是一輪赫然當空的太陽，而是許多道光彩紛披的明霞。你盡可以說它「雜」，卻決不能說它「庸」；盡可以說它「囂張」，卻決不能說它「死板」；盡可以說它是「亂世之音」，卻決不能說它是「衰世之音」。它把一個舊時代送

¹⁰² 〈戴山學案·語錄〉，頁1533。

終，卻又使一個新時代開始。它在超現實主義的雲霧中，透露出現實主義的曙光。¹⁰³

這樣一個思想史上的轉型期，學派迭現，學人輩出，學說紛呈，學術交融，思想家們力求於批判中求創新、於整合中求轉型，力求開放與超脫，卻又不乏獨知與灼見。轉型時代往往造就一流的思想家，從王陽明、劉宗周到黃宗羲，心學一脈至此興盛，但又能自立門戶，歧路開新，逐漸轉型為清學之實學、史學與樸學的滔滔江河，走向中國學術的近代化。

劉宗周此一明末大儒，堪稱是陽明之後宋明理學中能夠自成體系的哲學家，他把宋明心性義理之學發展至極至，對陽明後學猖狂縱恣的躡等之弊作最重要的反擊，於此基礎上批判、修正王學，達至理論的重構，對後世影響頗深。梁任公言：

凡一個有價值的學派，已經成立而且風行，斷無驟然消滅之理，但到了末流，流弊當然相緣而生。繼起的人往往對於該學派內容有所修正，給它一種新生命，然後可以維持於不弊。王學在萬曆天啟間，幾已與禪宗打成一片。東林領袖顧涇陽(憲成)、高景逸(攀龍)提倡格物，以救空談之弊，算是第一次修正。劉蕺山(宗周)晚出，提倡慎獨以救放縱之弊，算是第二次修正。明清嬗代之際，王門下惟蕺山一派獨盛，學風已漸趨健實。¹⁰⁴

任公所說，多是客觀之語。明清之交，王學一系獨蕺山學派興盛，學風一反陽明後學蹈空之弊，漸趨健實。劉宗周將宋明理學的心性義理之學發展至極至，但其後學卻也在發生著裂變。黃宗羲著《明儒學案》以《師說》開其端，以《蕺山學案》殿其後，足以表明宗周學術思想在整個明代哲學發展史上具有重要的地位。我們在排除梨洲依其師說的心性學審視整個宋明理學的偏見後，可以看到一個不可否認的事實，那就是梨洲之學並沒有循著宗周的心性學繼續走下去，面對無以復加的自成體系、邏輯嚴密、論證詳當的師說，徒弟最明智的選擇是另辟蹊徑。所以黃宗羲的學術地位與貢獻主要的不是在心性學上，而是在經史方面，對劉宗周學說只有繼承，並沒有進一步發展。¹⁰⁵這表明梨洲雖然站在心性學的立場上，其學已經有了轉向，章學誠就曾指出：「梨洲黃氏出蕺山劉氏之門，而開萬氏弟兄經史之學。」¹⁰⁶此外宗周弟子陳確和張揚圓學術旨趣也多有轉向。陳確的學說已經滑向心性教外，不再屬於傳統的心性論範圍；張揚圓越是到生命的後期越是決少談及宗

¹⁰³ 稽文甫：《晚明思想史論》（北京：東方出版社，1996年），頁1。

¹⁰⁴ 梁啟超：《中國近三百年學術史》（北京：中國書店出版社，1985年），頁40。

¹⁰⁵ 參見劉述先：〈黃宗羲對於蕺山思想的繼承〉，載劉述先：《黃宗羲心學的定位》（臺北允晨文化實業股份有限公司，1986年），頁1-29。

¹⁰⁶ 《文史通義校注·浙東學術》，頁523。

版權為香港中文大學中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印

周學說，並且力辟王學，一心向朱。宗周之後，其弟子立說各執一端，多有改弦易轍之事。¹⁰⁷

從前面的論述中我們可以體會，劉宗周對陽明後學深刻的批判與總結、自成系統的心性理論、明清之際天崩地坼的變局，已經不能不使宗周後學有所脫胎換骨，其實宗周面對時局也已經有自我的學術裂變。他開蕺山學派的端緒，由道德理想主義出發檢討傳統儒學，總結道統，緊跟時代思潮的變遷，由尊德性而道問學，希圖以學術維持明王朝的苟延殘喘，積極參與和處理社會、政治、經濟及文化發展上的一系列棘手問題，由在哲學理性中對天人問題、性命問題的思考走進對歷史的理性思考，「言性命者必究于史」，¹⁰⁸ 構建自己的歷史觀和歷史評價體系，豐富了中國傳統學術思想中的歷史哲學理論。因而，認真探討劉宗周的歷史哲學意識，既是劉宗周研究走進縱深不可或缺的環節，更是研究劉宗周與浙東學術的關係、明清儒學的變遷等學術問題的重要環節。

2004年10月定稿於石油大學

版權為香港中文大學中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印

¹⁰⁷ 參見《劉宗周評傳》，頁390-92。

¹⁰⁸ 《文史通義校注·浙東學術》，頁523。

版權為香港中文大學中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印



Discussions on the Consciousness of the Philosophy of History of Liu Zongzhou

(A Summary)



Zhang Ruitao Fang Tongyi

Liu Zongzhou, a renowned Confucian, was a creative thinker in philosophy. As founder of the Jishan School, he played a prominent role in the development of Song-Ming Neo-Confucianism and the development of intellectual scholarship in Eastern Zhejiang. Confronted by the excesses of the doctrines of the Wang Yangming school in the late Ming, Liu Zongzhou expounded the discourse of Mind and Nature, seeking to uplift the human moral spirit to construct a moral philosophy in tune with the spirit of moral determinism in traditional historiography. At the same time, while re-examining people's moral turpitude, he shifted from moral didacticism to historical appraisal and devised a conceptual model of moralistic history that had significant impact on historical methodology in later times. From meditation in moral philosophy he moved to emphasis on practical sociology and formulated a theory of social history predominated by realism. He advocated the "interpretation of history through the conception of Mind and Nature" and "interpretation of history based on the view of the people," aiming at penetrating the changes of the past and present in search of the laws of stable and harmonious societal development. As philosopher, Liu Zongzhou spent his later years in compiling a historical discourse called *Zhongxing jinjian lu* (Golden References for Attaining Renaissance); this work sheds light on his shift of scholarly interests and his special attention to historical methodology, but it is also a manifestation of his moralistic view of history. The Ming-Qing transition saw significant transformations in society and the same happened in intellectual scholarship. The Jishan School founded by Liu Zongzhou also underwent diversifications, and they were rooted in Liu's own intellectual transformation, i.e., his consciousness of historical philosophy. The study of Liu Zongzhou's philosophy of history, therefore, should be the focus of future studies on his thought, his relationship with the scholarship of the Eastern Zhejiang schools and with his disciple Huang Zongxi, as well as his role in the transformation of Confucianism in the Ming and Qing periods.

