

“以心著性”或“以意著性”？

——劉戡山誠意慎獨之學的定位之疑義¹

一、問題之提出

黃宗羲說劉戡山的學問宗旨是“慎獨”，劉灼在劉戡山的《年譜》下作綜論時說，劉戡山「始致力于主敬，中操功于慎獨，而晚歸本于誠意。」不過，黃宗羲說，「儒者人人言慎獨，唯先生始得其真。」而事實上與劉戡山同時的王棟等對於慎獨之教也有一定的體悟，這表示，當時儒者說“慎獨”是個平常的觀念。因此，如果說要標舉劉戡山的學問宗旨是“慎獨”的話，就字面上似乎無法顯他在宋代理學或儒學的地位。黃宗羲似乎也意識到這個問題，所以在「以慎獨為宗」之後緊跟著收錄了劉戡山有關“心”與“性”的語錄以作為解釋。又說：「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。」²如此，在慎獨之學的背後似乎需要突顯劉戡山有關“性體”存有論層面的意義，否則無法真正了解他的慎獨之學。所以本文首先質疑以慎獨之學來判斷劉戡山的學問型態是不足夠的。

當代新儒家牟宗三先生認為，依劉戡山，《大學》之言慎獨是從心體上說，《中庸》之言慎獨是從性體說，由此而有心宗與性宗之分，凡心學皆顯教，劉戡山之學乃乘王陽明心學之流弊而起者，並肯斷劉戡山是「以心著性」、「歸顯於密」、是繼胡五峰之後的縱貫系統者，「此一系可與陸、王合而為一大系也。必如此了解，則宋明儒之發展，雖如此其繁富，亦可瞭如指掌，而戡山慎獨之學亦可得其定位矣。」也就是說，戡山慎獨之學若要定其位，似乎「以心著性」、「歸顯於密」才是關鍵所在。由此，戡山的“心”與“性”及所謂的“以心著性”反而是必須說清楚的，否則無法突顯他的慎獨之學。

但是，在明儒學案戡山學案有關的“心”、“性”³論語錄中，並沒有出現牟先生所形容劉戡山的‘以心著性’字詞，此至少可以表示，戡山本人或黃宗羲等人並沒有以“以心著性”來定位戡山之學。可見牟先生的說法，是以他理解宋明儒學的義理間架來作分判的。但戡山所說的“心”“是很複雜的，”心“不但是感官欲望的主宰，也有道心、天心的意含，按照牟先生的分判，“以心著性”的“心”固然不是認知或心理學意義的“心”，而是儒家心學傳統的“道德本心”。不過，問題是，戡山又認為，“心”的主宰是“意”，所以才有誠意之說，誠意與慎獨之教則可以緊密的關聯在一起。因此，本文試圖要回答的問題是：“以意著性”是否比“以心著性”更適切地定位戡山的慎獨之學？

¹ 本文感謝蔡家和、黃漢忠等同班修課同學的批評指教，以及同組報告劉戡山的楊欣樺同學之討論。

² 沈善洪主編，《黃宗羲全集》第八冊明儒學案（二），杭州：浙江古籍出版社，1992。890-91頁

³ 本文使用符號的說明：“甲”表示甲的概念或觀念或指涉對象。偶爾以‘乙’表示乙的字詞符號。而「丙」則表示引用他人的內容丙。

由是，本文使用迂迴的途徑，首先進入原典來了解戡山的心性論，程序上，除了闡述牟先生「以心著性」的含意外，也要探詢戡山的原典中有關有關「以心著性」的義理？並進一步找尋“意”與“心”、“性”的關聯，由此評定戡山心性論的型態而回歸其慎獨之學。

二、「以心著性」的解釋

牟宗三先生認為，依劉戡山，大學之言慎獨是從心體上說，中庸之言慎獨是從性體上說。依此而有性宗心宗之分。從心體言慎獨，則獨字所指之體即好善惡惡之「意」是也，「意蘊于心，非心之所發也。」⁴牟先生似乎非常讚賞戡山心性的兩重區分，而最關鍵的是他分判戡山學問之旨歸「不過是以心著性，歸顯于密」。牟先生引證《劉子全書》兩段文獻作系統的陳述：

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，故曰：「體用一原，顯微無間。」君子所以必慎其獨也，此性宗也。⁵

牟先生說，此中的性體以「維天之命於穆不已」來規定，統天地萬物而言曰性體。性體與道體，立名之際有異，而其內容的意義則一也。這是性宗的慎獨。他又引述說：

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。⁶

這是心宗之慎獨，慎獨之實功。實功在心處見，其要即誠意，此為《大學》之慎獨。牟先生引橫渠所說：「心能盡性，人能弘道」而說戡山的系統即是以心成性，以心著

⁴ 牟宗三，《從陸象山到劉戡山》，台北：學生書局。民國六十八年，453頁。

⁵ <讀易圖說><卷62 戡山學案>P-(1586)

⁶ 同前註。

性。⁷但是，此處出現思路上的若干張力：牟先生明知蕺山真正所言的慎獨不是從心體上說，而是從“意”上說，那麼，為什麼還要用「以心著性」來為蕺山之學作定位？⁸牟先生如此分判之下，難怪他說蕺山可歸陸、王的心即理的一系。但是，若果如此，蕺山何不直接說“誠心慎獨”之意，而要作此糾結？牟先生的理解是否反而將蕺山學問的旨趣簡單化了呢？為此，我們先來檢視蕺山所說的“心”可能蘊含的意義。

蕺山論及“心”與“性”之處多且繁雜，但大體上仍可看出他自己所謂的“人心”與“道心”之區別。⁹兩者雖然不同，但他又說：「道心即在人心中看出」，可見兩者很難獨立地來理解。勉強為之，要區別它們兩者，在蕺山是透過“氣”的宅入貫注於人之身上而言的。他說：

盈天地間，皆萬物也。人其生而最靈者也。生氣宅于虛，故靈，而心其統也，生生之主也。其常醒而不昧者，思也，心之官也。致思而得者，慮也。慮之盡，覺也。思而有見焉，識也。注識而流，想也。因感而動，念也。動之微而有主者，意也，心官之真宅也。主而不遷，志也。生機之自然而容已者，欲也。欲而縱，過也；甚…。約言之，則曰「心之官則思」也。故善於求心者，莫先於識官，官在則理明，氣治而神乃尊。¹⁰

這似乎是說，因為“心”的虛靈所以能夠統合、主宰生命的生氣流行。此時的“心”之最重要官能、功能即是“思”，這也就是心的屬性或特性。「如心能思，心之性也；耳能聽，耳之性也；目能視，目之性也；」¹¹蕺山又說：

心之官則思，一息不思，則官失其職。故人心無思，而無乎不思，絕無所謂思慮未起之時。惟物感相乘，而心為之動，則思為物化，一點精明之氣，不能自主，遂為憧憧往來之思矣。又如官犯臟，乃溺職也。¹²

蕺山並從《大學》言心的進路，認為“忿懣”、“恐懼”、“好樂”、“憂患”等四者就是「心之體」¹³，由此而闡明“已發”和“未發”之意：「心有寂感，當其寂

⁷ 同註 4，489-1 頁。

⁸ 牟先生不但批評劉蕺山的學生黃宗義不懂他老師的學問，蒐集的語錄重重覆覆卻沒有重點；也認為蕺山之子劉洵對於蕺山的若干附注並無實義，也是不能知其父也。

⁹ 就研究方法上，蕺山說“心”時可能的意義包括指稱“人心”、“道心”等歧義，有時似乎泛指心的一般意義，所以，究竟真實的意義是什麼？則需要落在具體的文字脈落中才可能進一步的把握。以下引文的歸類則試圖分解地說明。

¹⁰ 參考陳郁夫撰電子版《明儒學案》（據中華書局標點本，〔龍泉二號〕檢索模組。以下若未特別說明者，皆由此出。）《原心》〈原〉〈卷 62 蕺山學案〉P-(1562)或同註 2，949 頁。

¹¹ 〈語錄〉〈卷 62 蕺山學案〉P-(1524)

¹² 同前註。

¹³ 〈語錄〉2〈卷 62 蕺山學案〉P-(1517)

然不動之時，喜怒哀樂未始淪于無，及其感而遂通之際，喜怒哀樂未始滯于有。以其未始淪于無，故當其未發，謂之陽之動，動而無動故也；以其未始滯于有，故及其已發。謂之陰之靜，靜而無靜故也。」¹⁴ 戢山此時所說的“心”或“心之體”似乎是偏向帶有“氣”之寂感作用的主宰意含。這不免夾雜含有心理學上經驗層次“心”的意義。但是，這些似乎又不是戢山論“心”的要點，更重要的是“心”與“性”的“不一不二”之關係，所以，戢山要進一步指明“道心”之妙用而絕無湊泊處。

戢山認為，本來的心只是人心，至於「道心」則是「人之所以為心也」；這就好像「性只有氣質之性，而義理之性者，氣質之所以為性也。」¹⁵ 他說：「一性也，自理而言，則曰仁義禮智；自氣而言，則曰喜怒哀樂。一理也，自性而言，則曰仁義禮智；自心而言，則曰喜怒哀樂。」¹⁶ 因此他又說：

故性無不善，而心則可以為善，可以為不善，即心亦本無不善，而習則有善有不善。種種對待之相，總從後天而起，諸子不察，而概坐之以性，不已冤乎？為善為不善，只為處，便非性；有善有不善，只有處，便非性。合虛與氣有性之名，氣本是虛，其初誰為合他來？¹⁷

這似乎是說，「無不善」的「性」即是「道心」，而這個「道心」是在「人心」中見，同樣地，「義理」也只能在「氣質」之中見，並沒有獨立存在於「人心」的「道心」¹⁸，或者能夠獨立於「氣質」的「義理」。是將超越之理的「道心」內在化而以「人心」來表現。¹⁹ 戢山更指出，「人心惟危，道心惟微，道心即在人心中看出，始見得心性一而二，二而一。然學者工夫不得不向危處做起，是就至粗處求精，至紛處求一，至偏倚處求中也。」²⁰ 戢山講「人心」時是泛指一般意義的“心”，此時的“心”是容易陷泥的，故是「惟危」、是「粗處」，求精微、求一中才是「道心」之所繫。由是，“心”可以從“離心”和“即心”來說，戢山說：

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，當喜而喜，當怒而怒，當哀而哀，當樂而樂，由中導和，有前後際，而實非判然分為二時。離心而言，則維天於穆，一氣流行，自喜而樂，自樂而怒，自怒而哀，自哀而復喜，由中導和，有顯微際，而亦非截然分為兩在。

¹⁴ 所以，戢山不同於朱子的“已發”與“未發”之說，他批評朱子「以未發言性，仍是逃空墮幻之見。」見〈語錄〉〈卷 62 戢山學案〉P-(1524)

¹⁵ 〈會語〉〈卷 62 戢山學案〉P-(1543)

¹⁶ 〈語錄〉〈卷 62 戢山學案〉P-(1517)

¹⁷ 同前註。

¹⁸ 西哲柏拉圖的“理型”(Ideal)即是獨立存在於經驗世界的。

¹⁹ 參考楊祖漢，〈劉戢山與黃梨洲的氣論〉，這裡的意思即是「以氣攝理」。類比地說即是「以人心攝道心」。

²⁰ 〈語錄〉〈卷 62 戢山學案〉P-(1516)

然即心離心，總見此心之妙，而心之與性不可以分合言也。²¹

此段話，牟宗三先生認為，「即心」即合，「離心」即分。然此分合只是為的「先作心性之分設，以便明其形著之關係以及自覺與超自覺之關係」之過程中的方便之言，而最真實的洞見實在那最後不可以分合言而總歸是一也。²²楊祖漢教授則分析說，由即心而言至離心而言，即由自覺而更一步，至超自覺之境。自覺之境是「當喜而喜，當怒而怒」，即在覺得合理、應該時，便依理而行，便自己之生命活動依循於理性的道德法則。這自覺境，有應然與實然的分別，要使現實的成為合理的。超自覺境，是「一氣流行，自喜而樂，自樂而怒。…」喜怒哀樂，自然更迭而表現，其活動有其理則，並不須由心覺其理則，依理而行。此一境的生命之行爲自然便是仁義禮智，理與氣，應然與實然毫無距離，亦無分別，是實踐至仁精熟的化境。²³

綜上所述，超自覺化境的“妙心”是即心離心、是道心與人心合一之境、是含具仁義禮智等性理而能自然流行的表現。因此，在蕺山而言，離心談心是不足的，因為「心有所主」的性理，即可能就是「道心」含具的天理，而最終心與性是不可分而言之。然則，此畢竟是超自覺的化境才可以如此合而言之。在“離心”之境，“心”與“性”是可以分而言之。在此境中的“心”正可能是“人心”與“道心”相互夾雜著，“心”固然有可能彰顯性理，但不可能是沒有任何修持工夫的條件下即能夠形著性理。也就是說，在蕺山之架構下，只在“離心”的條件下，是不能說心與性是合一的。按牟先生對儒家「盡心以成性」的說法，性是自性原則，而心是形著原則，由上的分析，蕺山的“心”是很複雜的，如果要因此判說蕺山是承繼北宋胡五峰的「以心著性」的傳統而自成一系，不但可能簡化了蕺山之學的要旨，而且恐怕無法令人確實掌握蕺山學問的特色。在蕺山而言，真正能夠形著或彰顯“性”的是什麼呢？心以外或心之內是否還有什麼意含或內容呢？

三、“意”與“心”、“性”的關聯

蕺山認為，性即是就理而言，故性無動靜，但是心就有可能出現寂感，“心”出現寂感之際怎麼分辨呢？基本上是「因感而動，念也。動之微而有主者，意也，心官之真宅也。」（如上引文）他進一步用定盤針作比喻說：

又問：「心有無意時否？」先生曰：「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？」²⁴

²¹ <語錄> <卷 62 蕺山學案 >P-(1518)

²² 同註 4，454-55 頁。

²³ 同註 14。

²⁴ <會語> <卷 62 蕺山學案 >P-(1552)

這段話印證了蕺山不同意以一般“心”的意思來談論性理的問題。因為，“意”才是“心”之所以為心的核心關鍵。「世儒反以意為粗根，以心為妙體。」²⁵一般的“心”更有可能落入心理或經驗層次的意義，而“意”是“心”的指引方向。而且，指引方向並不表示已經產生行動。他說：

心所向曰意，正是盤針之必向南也。只向南，非起身至南也。凡言向者，皆指定向而言，離定字，便無向字可下，可知意為心之主宰矣。心所之曰志，如志道，志學，皆言必為聖賢的心，仍以主宰言也。心所之與心所往異，若以往而行路時訓之字，則拋卻腳跟，立定一步矣。²⁶

此處蕺山區分「心所之」與「心所往」，前者是立志方向的“意”，而後者則是有所行動的“念”。他又說：

好惡者，此心最初之機，即四者之所自來，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。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。《大學》之教，一層切一層，真是水窮山盡，學問原不以誠意為主，以致良知為用神者。²⁷

換言之，“意”能夠指引好善惡惡的方向，但絕不是“心”之所發，這點正可以包含陽明致良知的“知”，也就是知善知惡的良知。所以蕺山說：

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！」

²⁸

蕺山甚至在其它經文中直接說「意是心之體」，以區別儒學與佛教之不同。²⁹並以為

²⁵ <語錄><卷 62 蕺山學案 >P-(1532)

²⁶ <會語><卷 62 蕺山學案 >P-(1555)

²⁷ <語錄><卷 62 蕺山學案 >P-(1517)

²⁸ <語錄><卷 62 蕺山學案 >P-(1521)

²⁹ 又問：「意與心分本體流行否？」先生曰：「來教似疑心為體，意為流行。愚則以為意是心之體，而流行其用也。但不可以意為體，心為用耳。程子曰：『凡言心者，皆指已發而言。』既而自謂不然。愚謂此說雖非通論，實亦有見。蓋心雖不可以已發言，而《大學》之言心也，則多從已發。不觀『正心』章專以忿懣好樂恐懼憂患言乎？分明從發見處指點。且正之為義，如云方方正正，有倫有脊之謂，《易》所謂效法之謂坤也，與誠意字不同。誠以體言，正以用言，故正心先誠意，由未以之本也。《中庸》言中和，中即誠，和即正，中為天下之大本，誠為正本也。凡書之言心也，皆合意知

「夫志與意且不可相混，況心與意又相混乎？心自心，意自意，原不可以意為心，但不可離意求心耳。」³⁰由此可見，雖然蕺山區分心宗與性宗，但學問的重點不在與時下一般意義的心性之論，而是引用《大學》等經典為他的立意註腳。接下來的問題是：作為「心之體」的“意”與具有性理或天理意義的“性”兩者是怎麼樣的關聯？

因為，按照前述的分析，蕺山的“性”即是「無不善」的仁義禮智，也就是禮義法度或道德法則（moral law）。而蕺山的“意”既是知善知惡的心之體，這表示這個“意”是知道何者為該當所為的道德法則。“意”自身雖不是道德法則，但它知道什麼是道德法則；如果以蕺山“定盤針”的類比，我們是不是也可以推進一步的比喻：“性”之於道德法則好像是方位的東南西北等，而“意”則是指向或分辨何者是東南西北的能力？

勞思光先生認為，蕺山的「意」為「善惡」之源，或可使善惡成為可能之能力，而以「好善惡惡」說之，則即指「純粹意志」，以與「經驗意志」互別。³¹勞先生此處應該是引用康德道德哲學的觀念來理解「好善惡惡」的「純粹意志」。是否能夠如此理解？我們先來看看蕺山是否有類似的經文？這個線索是他的四句教：「有善有惡者心之動，好善惡惡者意之靜，知善知惡者是良知，為善去惡是物則。」³²並以此批評陽明的四句教，他說：

「有善有惡意之動，知善知惡知之良」，二語，決不能相入，則知與意分明是兩事矣。將意先動而知隨之耶？抑知先主而意繼之耶？如意先動而知隨之，則知落後著，不得謂良。如知先主而意繼之，則離照之下，安得更留鬼魅？若或驅意於心之外，獨以知與心，則法惟有除意，不當誠意矣。且自來經傳無有以意為心外者，求其說而不得，無乃即知即意乎？果即知即意，則知良意亦良，更不待言。³³

由前述“意”是“心之體”，而蕺山晚年的《人譜》中也重述：「無善而至善，心之

而言者也。獨《大學》分意知而言之，一節推進一步，故即謂心為用，意為體亦得。」見〈會語〉〈卷 62 蕺山學案〉P-(1552)

³⁰ 〈會語〉〈卷 62 蕺山學案〉P-(1555)

³¹ 勞思光，《中國哲學史》（三下），台北：三民書局，民國七十年版，582 頁。

³² 同註 2，897 頁。

³³ 〈語錄〉〈卷 62 蕺山學案〉P-(1531)

體也。」³⁴由此，我們試圖釐清其間的關鍵：

- 第一，“心之體”即是“意”，也近似陽明的“良知”或“知”。
- 第二，“心之動”即是“念”，也即是“意之動”。
- 第三，“意之靜”仍屬於“心之體”的層次，有別於“意之動”。

在此架構下，無善而至善的“意”或“心之體”自然能夠是給出道德法則的主體，也就是道德法則的制定者，此時即是「意志」(Wille)的顯現；而“意之動”或“心之動”已屬於“念”的層次，此相當於康德所謂屬於感性世界的“意念”(Willkür)，它是道德法則的服從者。³⁵因為戴山嚴格區分靜態的“意”(未發)與動態的“念”(已發)，因此，如果從未發而說「純粹意志」以有別於已發落於感性的「經驗意志」，則可以釐清戴山“心”、“性”、“意”以及“念”四者之間的關係。

設若上述的理解無誤，這樣的架構將有助於本文的核心問題：戴山之學的定位究竟是“以心著性”或“以意著性”較為適當？

四、“形著原則”的形著主體與形著對象

牟宗三先生在詮釋北宋胡五峰的義理問架時，提出「以心著性」義解之。他並認為，戴山也是以心著性，如此了解方能大體得之而不謬。戴山所留文獻甚多，重重覆覆，其旨歸不過是以心著性，歸顯於密，這樣的義理架構甚至是慎獨之學的獨特精神。³⁶牟先生如此的詮釋系統又建立在他對於孔孟儒家傳統「盡心以成性」的理解。他區分：性為自性原則，而心則為形著原則。這是因為，「性為天下之大本」，雖至秘至奧，而非心不彰。所謂「心也者，知天地宰萬物以成性者也。」其中的「心」之所以能成性，是「形著之成」，而非「本無今有」之成。³⁷

牟先生認為，戴山所謂「即心離心，總見此心之妙，而心之與性不可以分合言也。」(如前引文)即是因為戴山所說的心，不是朱子所說之形而下的「氣之靈」之心，乃是「意根最微」之意與良知之知，除繼承陸、王所說之心外，復特標出作為「盡心之所存」之意，此種心仍是超越的道德的自由自律之真心，而非與理為二之格物窮理之心(認知意義的心)。³⁸若按本文前述之引文與分析，牟先生說劉戴山的“心”當然是指在“人心”中見的“道心”，戴山之所以區分人心與道心正是從一般的“心”無法彰顯那幾微的“道心”之意思。既然牟先生也知道戴山的“心”是「意根最微」之意，那麼，為什麼不直接突顯戴山的以“意”著性？我們再來印證戴山的說法：

心一也，形而下者謂之人，形而上者謂之道。人心易溺，故惟危；道心難

³⁴ 同註 1，925 頁。

³⁵ 參看李明輝，《儒家與康德》，台北：聯經出版社，民國七十九年，21 頁。

³⁶ 同註 4，458 頁。

³⁷ 參看牟宗三，《心體與性體》(二)，台北：正中書局，民國七十六年版，446-447 頁。

³⁸ 同註 4，455 頁。

著，故惟微。道器原不相離，危者合于微而危，微者合于危而微，兩物一體。合人與道言心，而心之妙始見，其蘊始盡，所以聖賢千言萬語，闡發無盡，事心之功亦無盡。乃其要只在精與一，精以析人心道心之幾，而一則以致其精也。兩心揉雜處，止患不精，不精便不一，精而一之，則人心道心妙合無間，而心性流行之妙，無往而非中矣！³⁹

又說：

董標問：「有意之意，與無意之意，同否？」先生曰：「人心之有意也，即虞廷所謂『道心惟微』也。惟微云者，有而未始滯于有，無而未始淪于無。蓋妙于有無之間，而不可以有無言者也。以為無則墮於空寂，以為有則流於智故，又何以語心體之本然乎？則是同是別之疑，可釋也已。」⁴⁰

這兩段話，緊密地連接“人心”、“道心”以及“意”。顯然地，人心與道心之妙合無間，才能顯現心性流行之妙。而道心即是那惟微的“意”，也就是那心體之本然。如果“性”依然是自性原則，那麼按蕺山而言，含具道心的“意”恐怕才是形著原則。蕺山以誠意說慎獨的指點，最關鍵也最明白，他說：

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。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 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。⁴¹

因此，我們或許還可以這樣說，因為“意”能夠知善知惡，“意”使得人心含具“道心”，此時的“意”內藏著“知”，是有體物不遺之物，所以也就是獨體的呈現。「此獨體之妙，所以即微即顯，即隱即見，即慎獨之學，即中和，即位育，此千聖學脈也。」⁴²如此即可一脈地理解劉蕺山的誠意慎獨之學。

³⁹ 《《堯曰》》〈論語學案〉〈卷 62 蕺山學案〉P-(1598)

⁴⁰ 〈會語〉〈卷 62 蕺山學案〉P-(1551)

⁴¹ 〈語錄〉〈卷 62 蕺山學案〉P-(1533)

⁴² 〈語錄〉〈卷 62 蕺山學案〉P-(1523)

牟先生提出自性原則和形著原則之區分，其精神的要旨當不離心性合一的傳統，是孔孟陸王一脈相傳的心學，也就是「心即理」的精神，即是康德自律道德的核心：意志之自律之義，或說道德主體必須自己立法以成就道德行為。⁴³以此判準來檢視劉戡山的“心”或“意”二者之間，究意何者比較貼近意志之自律的意義？

“意”誠如前述是“心之體”，是純粹意志，是道德法則的制定者，具有這樣的身分才會是“道心”的呈現，泛稱的“心”夾雜著人心，沒有知善知惡的“意”作為其主宰，不知其可能陷落之境。所以此時的“意”才是形著原則，而自性原則是作為道德法則的“性”，在戡山而言即是仁義禮智的性理；因為有了“意”而讓“性”彰顯與形著開來。

五、結論：劉戡山誠意慎獨之學的定位

孟子「盡心以成性」，以心言性或即心言性，發現人之異於禽獸之幾的「善性」，也是人類從事道德行為的價值根源。這樣的根源即是「仁義內在」，也就是康德所謂自律道德的典型。而他「知性知天」的義理問架，也可以說是「性體」由主觀的「心」、「性」來呈現，如果要用牟先生“以心著性”的觀念來說儒家的傳統，孟子理應是最明顯的一位。如果要說“性”即是自性原則，作為性理、天理之意，雖然“心即理”型態的“以心著性”稍微缺乏「性理」、「天道」的客觀層面，但就形式上而言，象山和陽明的心學系統也沒有完全排除這個意含。⁴⁴既然如此，為什麼牟先生要獨厚劉戡山，而說他是「歸顯於密，以心著性」而能成就宋代理學之第三系？⁴⁵換言之，“以心著性”幾乎是儒家心學傳統的共法，以共法來定位劉戡山，怎能看出戡山誠意慎獨之學的獨特地位呢？

牟先生批評劉戡山以不明確的《大學》之「誠意」來非難陽明的良知之教。但是，《大學》的「意」未必是戡山所說的「意之最微」的「意」。同時，他並不反對戡山將「意」上提到好惡處講，把「知」即藏于好惡處。⁴⁶也明白戡山講的「心」乃是「意之最根微」的意與良知之知。若果如此，牟先生既然知道戡山與時下儒者或陸、王之區別，而在分判不同系統時，即使不同意戡山誠意慎獨之教，難道不應該更有理由以戡山的獨特觀念來作為代表？如是，“以心著性”似乎不應是戡山的獨特之教，更何況是要將他的學問判成另外一系。

⁴³ 參考楊祖漢，《儒家的心學傳統》，台北：文津出版社，民國八十一年，第二章第四節，孟子的「即心言性」與「心即理」的意義。

⁴⁴ 「吾心即宇宙」類似西方洋學中的觀念論 (idealism)，但此並意味它就是主觀論 (subjectivism)，前者可以發展如康德的超越觀念論 (transcendental idealism)，同時是經驗實在論 (empirical realism)；也是一種「攝客歸主」(勞思光語《見康德知識論要義》)的知識論型態，如康德的名言：「沒有直覺內容的思想是空洞的，而沒有思想概念的直覺是盲目的 (Thoughts without the content of intuition are empty, and intuitions without the concepts of thought are blind.)」(《The Kritik of Pure Reason A15=B75》)主觀論則反而可能發展成相觀主義 (relativism)。

⁴⁵ 雖然牟先生說，胡五峰和劉戡山一系言以心著性，仍是縱貫系統者，故此一系可與陸、王合而為一大系也。同註 4，458 頁。

⁴⁶ 同註 4，465-66 頁。

蕺山說「心無體，以意爲體。」（如前引文）“心”或“人心”不可能在毫無修持涵養之下能夠與“道心”合而爲一，成爲即心離心道契妙合的混然一體，而是需要依藉能知善知惡的“意”指引出性理天道，透過“誠”與“慎”的工夫才能畢其功。按蕺山，落在“心”上則能成就道德行爲，而不是停留在“意”上的靜。重要的是，“意”給出性天之尊的道德法則，而不是泛稱的“心”。“心”服從“心之體”（即“意”）給出的仁義禮智之性理，如此的型態仍然是意志爲自身立法的自律道德型態。所以，即使本文以“以意著性”來定位蕺山的誠意慎獨之學，依然沒有排除蕺山屬於儒學的心學傳統，更沒有排斥陸、王「心即理」的義理問架，而且恐怕比「以心著性」更能描繪蕺山學問的特色。