

# 劉宗周引《易》詮釋《論語學案》的方法論意識考察\*

王涵青

蘭州大學哲學社會學院教授

**內容摘要：**劉宗周的《論語學案》是理解其早期至中期思想重要文獻，其中以《易》之論述與《論語》文本交融的詮釋方式，是《論語學案》中顯著特色。在此脈絡中，劉宗周一方面顯現出對孔子學易可以無大過主張的關懷，逐漸發展為思想後期儒家過惡系統的代表性論述；另一方面可看出《易》作為本體論建構的作用，《論語》立論的形上基礎可透過《易》為其基底，如此，易道而為天道落實於《論語》中，便成為一貫之道的基礎，而一貫之道，則成為劉宗周《論語學案》最核心的方法論意識，展現出其「此心本一貫萬分」、「還他天地自然本色」、「天地間只此陰陽之理，即是吾心之撰」的主張。且此方法意識更「一貫」地成為劉宗周就著《論語》論工夫操作與現實關懷、治道與聖人境界的方法論基礎。

**關鍵詞：**劉宗周、《論語》、《易》、方法論意識、一貫之道

## 壹、前言

宋明理學以排佛老、擺脫漢儒、歸向先秦儒學為基源問題的理論發展過程，引發無數學者對《論》、《孟》、《學》、《庸》、《易》等先秦以來經典的詮釋與重構，在詮釋與重構過程中，對某單一典籍的逐篇注解，普遍亦涵括了對其他經典的引用與發揮，而以《易》入於《論》、《孟》，補充心性論體系於形上學論述的不足，又為宋明儒者常見的經典詮釋方法。

劉宗周為宋明理學之殿軍，亦為明清之際學術轉型期的代表人物，其對宋明儒者普遍關注的《論》、《孟》、《學》、《庸》、《易》等經典，在《孟子》與《中

---

\* 基金項目：國家社科基金後期資助一般項目：「陳確思想之開展與明清學術轉型研究」（22FZXB041）。湖北省教育廳哲學社會科學計畫一般項目：「臺灣地區廟祠學與儒學傳承研究」（21Y222）。

庸》部分雖無完整論著，但均有廣泛涉獵。另外，就《論語》而言，《論語學案》是其第一部完整論著，《論語學案》撰寫於宗周早年（40歲），為講學《論語》之講義編撰而成，期間因鉤黨之獄的關係，宗周將自己的著作交付友人，事件結束後，某些著作未獲歸還而遺失，劉宗周僅剩自己的草稿底本，《論語學案》在此情況之下，首卷亡佚，最終於51歲時重新補定，為現今所見的《論語學案》版本。因此，《論語學案》此書，對應劉宗周思想分期，可說為思想早期以主敬為宗，到思想中期初始，講慎獨之教階段的代表作品。對《論語學案》的研究，是理解劉宗周早中期思想變化的可著力處。潘曉鈴的《劉宗周《論語學案》研究》中，統整劉宗周的解經方式，其中儒家經典部份，劉宗周大量引用《論語》中其他語錄相互參照，也經常引用《周易》、《中庸》、《孟子》進行《論語》詮釋，在宋明儒的部份，劉宗周引用了32家，<sup>1</sup>蔣秋華則指出此種多方引用宋明儒者之說，在此基礎上加以評議提出論點的模式，還是近於宋學系統的經注模式。<sup>2</sup>

而在《論語學案》的詮釋中，除了就《四書》學角度論「四書」義理的相互交融，《易》的進入亦是不能忽略的。在《論語學案》中，劉宗周使用《易》之內容解《論語》者，包括十多則卦爻辭或基本卦義，其它部分，最常引用的是《乾·文言》的幾個段落，尤其「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。」一段，以及《說卦傳》第一章「窮理盡性以至於命」之說，與《繫辭傳》的幾篇。本文擬以劉宗周《論語學案》為主，探究《論語學案》中引用《易》之論述進行詮釋時，此種詮釋面貌是如何地被展現？藉此思考劉宗周以《易》進行《論語》詮釋的方法論企圖與作用，就此面向思考劉宗周《論語》的詮釋特點，此種詮釋是否能顯現劉宗周思想前期到中期之初的特點等相關問題。

## 貳、學易可以無大過——《易》為遷善改過之書

在《論語》中，「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」是孔子對自身學易之情況與學易之目標，或說學易之用的陳述。對「加我數年」章的常見討論有兩主

<sup>1</sup> 潘曉鈴，《劉宗周《論語學案》研究》（福建師範大學中國古代文學碩士論文，2014），頁21-40。

<sup>2</sup> 蔣秋華，〈劉宗周《論語學案》研探〉，《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），頁342。

軸，一是孔子學易時期的問題，此問題來自於《史記》載孔子晚年喜易，韋編三絕，而言「假我數年，若是，我於易則彬彬矣。」中「假我數年」與「加我數年」的辨析。朱熹言「程子謂『學《易》者無大過』，文勢不然。此章『五十』字誤。然章之大旨，在『無大過』，不在『五十』上。」（《朱子語類·卷34》，第十五冊，頁1241），<sup>3</sup>這裡除了抒發孔子學易時期之己見，亦引出另一主軸，即「無大過」。「無大過」可就《易》書之性質（易學之用）而言，亦可就學習目標而言。劉宗周對此章之詮釋，加入了《益·象》，對《易》書性質與學易目標有了明確定義，其言：

「風雷益，君子以見善則遷，有過則改。」夫惟見善則遷，有過則改，而後天之在我者，奉之以時而不悖，則天人合矣。聖人於是悟易道矣。易六十四卦，三百八十四爻，無非遷善改過之書，立象以示之，變通以趨之，繫辭以告之，定之以占以斷之，皆此物此志也。（《論語學案》，第二冊，頁347）<sup>4</sup>

「無大過」作為學《易》的最終目標或境界，在學《易》過程中，所要踐行的則是遷善與改過，劉宗周透過《益·象》「遷善改過」之說定義了《易》書之性質與學《易》目標。此定義並非劉宗周的獨特意見，朱熹解「無大過」言學《易》可「明乎吉凶消長之理，進退存亡之道，故可以無大過。」（《論語集注·卷4》，第六冊，頁125）指出學《易》更原始的目標在於趨吉避凶，而如何趨吉避凶，在某種層面言，即在於能遷善改過。<sup>5</sup>遷善改過強調的是主體的工夫修養踐履進程，劉宗周透過孔子的聖人形象對此進程做出說明：

其曰「學易可以無大過」者，微婉之辭也，學未至於窮天人之奧、盡性命之理、與天地相似而不違、與義、文千古而一轍，則聖人之心猶一息不能

<sup>3</sup> 朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社／合肥：安徽教育出版社，2002）。本文朱熹原典之引用均依據此版本，後續引用直接於引文後標明篇名、冊數、頁碼，不再另行注釋。

<sup>4</sup> 劉宗周著，吳光主編，《劉宗周全集》（杭州：浙江古籍出版社，2012）。本文劉宗周原典之引用均依據此版本，後續引用直接於引文後標明篇名、冊數、頁碼，不再另行注釋。

<sup>5</sup> 如楊慶中對趨吉避凶之說如何揭示遷善改過之理之說，透過《易》吉凶悔吝厲等幾種語詞形式的統整分析，進行過梳理。劉宗周在思想後期，亦將《易》的趨吉避凶與改過進行了直接聯繫，如「蓋聖人作易，無非使人趨吉避凶，而終之以善補過也」（《周易古文鈔》，第一冊，頁207）之論。楊慶中，〈《周易》遷善改過思想述略〉，《道德與文明》3(2004): 24-27。

以自安。夫聖人雖無大過可言，而其知天命以後，必益純粹精融，漸入於耳順、從心之境，謂非學易之功不可也。（《論語學案》，第二冊，頁 347）

此進程的目標是聖人境界，聖人境界是能「窮天人之奧、盡性命之理、與天地相似而不違、與義、文千古而一轍」者，微婉之說即「可以無大過」，但當主體尚未達至此境界，則應保持在「一息不能以自安」的狀態，劉宗周將此說與《論語》「五十而知天命」連結，此種連結也在歷代注《論語》者可見，如何晏《論語集解》言「易窮理盡性以至於命，年五十而知天命，以知命之年讀至命之書，故可以無大過。」（《十三經注疏·論語注疏》）<sup>6</sup>劉宗周則判斷孔子學《易》是「五十之前方學易而未竟，而期畢志於將來。」（《論語學案》，第二冊，頁 346）因此孔子在此時對易道所彰顯之天道展開了思索，透過學《易》以知天命，才能逐步往耳順、從心之境發展。

至於如何達成「無大過」境界，在《論語學案》中與《易》有關的詮釋上，或許可從劉宗周對「南人有言」章孔子引《恒·九三》「不恒其德，或承之羞。」後說「不占而已矣」的解釋切入，宗周言：

恒，常，久也。天地之道，恒久而不已也。人得之以為心，則為恒德，善人、君子、聖人之學皆由此而進之，所謂「恒其德」也。……恒之九三爻辭曰：「不恒其德，或承之羞。」言立德不恒，可羞孰甚焉。或之者，疑之也。不期羞而羞至，理有固然，無足怪者。夫子誦辭問而歎之，曰「不占而已矣」。試占此易辭，而憬然切遠辱之思，其於恒也思過半矣。易曰：「復，德之本也；恒，德之固也。」惟復乃恒。曰「不占而已」者，其訓恒也夫，其訓復也夫！（《論語學案》，第二冊，頁 432）

天地之道恒久不已（引自《恒·彖》），這是在形上層面言天道流行之永恆性的描述，而天道下貫於人道成為人之主體之根基者在於「心」，其相應於天道恒常所展現出來的樣貌則為主體之「恒德」。但主體會有「不恒其德」的狀態，此狀態將導致羞辱，宗周甚至說此種羞辱是理有固然的「不期羞而羞至」的無力抗拒阻止狀態。至於孔子為何誦此辭後有「不占而已矣」之歎？宗周認為是因孔子理解了透過學《易》而能思過遠辱之理，此「不占」一方面是描述「不期羞而羞至」的承羞情況的不需用占而得知，另一方面是積極的提出透過「思過遠辱」而恢復與維持主

<sup>6</sup> 何晏注、邢昺疏，《十三經注疏·論語注疏》（上海：上海古籍出版社，2018），頁 2482。

體的恒德，亦為不占而知。其進一步引用《易·繫辭下》復卦與恒卦的對舉為例，指出「不占而已」之歎更包括了復與恒兩卦之理，如何能「恒」首先在於復卦所言的回復、反善（程頤語）之道。再看宗周詮釋「仲弓問仁」對復卦之引用：

「出門如見大賓；使民如承大祭」，言此心常存，不出一出門、一使民而有間也。「己所不欲，勿施於人」，則就出門使民此心而推之於萬物，能近取譬者也，如是則心體純矣。……禮者，敬而已矣。「出門如見大賓，使民如承大祭」，來復之端也；無適不然，而從容中道，則復之至矣。「己所不欲，勿施於人」，體仁之要，莫切於此，而主敬其本也。（《論語學案》，第二冊，頁 410-411）

出門、使民是人跨出家庭關係後的社會關係的相處對待問題，社會關係無論就基礎的與人相處交往到處於上位者的治理人民，都立基於主體心之常存，而此常存之理的內涵即為「己所不欲，勿施於人」的恕道之外推。在此，劉宗周與朱熹同，以敬恕之道釋《論語》恕道，朱子解「仲弓問仁」言「敬以持己，恕以及物，則私意無所容而心德全矣。」（《論語集注·卷 6》，第六冊，頁 168）外推的根基在主體心之自持，即「主敬」工夫，如此宗周言「體仁之要」，而「主敬其本」，形之於外時心體能持敬，此些具體落實於經驗世界應事接物的實踐，即為復善，使心體保有恆德，使主體得以「無大過」的開始，因此為一陽來復之端。

無論是《論語》的改過之道，或是透過《易》詮釋《論語》關於過的討論，均顯現出劉宗周對《易》為遷善改過之書的體會以及其自身對「過」概念的重視。在《論語學案》此早至中期著作中，劉宗周主要還是透過主敬為工夫主軸，但主敬的操作基礎在於主體心之自持，此種以「心體」為核心的思考，也展現出了其心學關懷的特點。另外，對於「過」的關懷，到了劉宗周 57 歲著《人譜》而為其代表性的易學詮釋作品，其中「紀過格、訟過法、改過說一、改過說二、改過說三」等，形成了儒家對過與惡進行過的最系統分析。

### 參、一貫之道與易簡之理

一貫之道是劉宗周《論語》詮釋的方法論意識的核心展現，易簡之理則是其易學

詮釋的方法論意識的核心，<sup>7</sup>只是就易學詮釋體系而言，完整的呈現是在思想晚期。

回到《論語學案》中對「吾道一以貫之」的忠恕之道的詮釋。首先，可見到宗周以易道做為一貫之道的基礎，而有「一貫之宗，本之大易。其曰太極生陰陽，陰陽生四象，四象生八卦，八卦因而為六十四卦，六十四卦千變萬化無窮而復返於太極，周子太極圖說更發其蘊。」（《論語學案》，第一冊，頁 297）之說，一貫之道就整體存在界之發生發展運行變化而言，是以易的生成變化無窮反復為形上基礎，落實於人，則為心之「一貫萬分」，其言：

天下無心外之道，聖人無心外之學也。此心本一貫萬分，無有內外人已感應之跡，亦無精粗大小之殊，所謂「忠恕」也。……此蓋聖人就自己心上言，心無死地則曰貫，無所不貫則曰「一以貫之」，非以一貫萬也。一以貫之，便還他天地自然本色，故曰：「天地無心而成化，聖人有心而無為。」（《論語學案》，第一冊，頁 297）

《年譜》記載萬曆 42 年劉宗周 37 歲時「悟天下無心外之理，無心外之學」，此時宗周有明確的心學轉向，就 40 歲編定的《論語學案》來看，心學立場之確定是明確的，因此主體心一貫萬分之展現在《論語》層面，亦當為《論語》一以貫之的忠恕之道，此一貫之道做為工夫操作的基礎，不是以忠恕硬加於萬事萬物（以一貫萬）之上，而是一種「心無死地」的狀態，不特意的造作而使萬事萬物各自彰顯其自然本性，就天人架構而言，便是程頤所謂的「天地無心而成化，聖人有心而無為。」（《二程集·易說》）<sup>8</sup>整體存在界的萬事萬物各自依循存在律則而發生發展，如此，此感應在對象與作用的力度上均無區分差別。

另外，落實在人之主體心，對於忠恕之道的操作又是如何？宗周解子貢問「有一言而可終身行之者」，孔子回以「己所不欲，勿施於人」的恕道時，言：

如心為恕，心合是這樣，還他這樣。如心之愛以為仁，固恕也；如心之宜以為義，如心之別以為禮，如心之知以為智，亦恕也。此易簡之道也。（《論語學案》，第二冊，頁 469）

<sup>7</sup> 本文僅以宗周早期文本《論語學案》為主，進行其引《易》詮釋《論語》的分析，無法擴及整體性的劉宗周對《論語》或《易》本身的經典詮釋研究，劉宗周《論語》與易學詮釋的方法論意識考察，筆者另各有專文討論，此不再贅述。

<sup>8</sup> 程顥、程頤，《二程集（下）》（北京：中華書局，1981），頁 1029。

仁義禮智是心面對不同經驗世界情境而有不同發用所展現的德性內涵，也就是心的向外推擴，即恕道的展現。此說法亦呼應了前一段言學《易》之遷善改過，同樣在於如何以恕道外推而恢復與維持主體心之「恆德」的說法，就恕道之做為基礎而言，就是一種易簡之道。

回到形上層面，以易的生成變化無窮反復為一貫之道的形上基礎，也顯示出其透過易學而發展的理氣論與心學立場之關聯。如解釋「子在川上」章言「道不可見，乘氣機而流行，合辟於其間，此逝者機也。故曰『一陰一陽之謂道』。」（《論語學案》，第二冊，頁 382）解釋「知者樂水」章言「君子之學合一，從造化取則，蓋嘗仰觀俯察，見得盈天地間只此陰陽之理，即是吾心之撰。」（《論語學案》，第二冊，頁 333）如東方朔之解析，劉宗周在此將「一陰一陽之謂道」賦予理氣關係的哲學底蘊，但此理氣關係的基礎是在於人之一心，天地間的陰陽變化生成反復，即是「吾心之撰」，東方朔言「陰陽之理實則是氣機流行之道，然此理本即有即無，顯乎陰陽之氣之中，故而理在氣中指點，又在氣中看出。理是氣之理，氣中即有理在。然而，此理又是心之表現的方式或樣態，心之本體藉此理而實現其自身。」<sup>9</sup>此種理氣關係，在劉宗周的《論語》詮釋中，透過《易》學理論的匯入，展現出了在形上層面的一貫之道立場，同時亦顯現出其明確的心學立場。

然而心之本體藉此理實現自身，在過程中又必然包含著各種實際工夫操作層面的發展，一貫之道的的方法意識，便同樣的展現在各種工夫操作與關懷中，如詮釋「君子有九思」章：

道生於一，天之數也。天體圓，徑一而圍三，故置一得三。又三三而九，為天數之終，而天下之能事畢矣。此所以成變化而行鬼神也。吾道一貫，而三省、三畏、三戒、三德舉其綱，九思盡其變矣。（《論語學案》，第二冊，頁 482）

劉宗周使用朱熹解《說卦傳》「參天兩地而倚數」時的「天圓地方，圓者一而圍三」的說法，從能顯現邏輯結構的數術角度貫通「九思」工夫，說明各種工夫操作地根基，以此為基礎能使主體對應於外在事物時，各項內外感官與情感發用，都能穩定處於應該與適宜狀態，劉宗周甚至認為，就工夫操作層面而言，在這數的「1-3-9」的結構下，由一貫的心體出發，《論語》中涉及的「三省吾身、君子三畏與三戒、知仁勇三德」等為綱領（外推的第一層發展），而「九思」則是對應更複雜情

<sup>9</sup> 東方朔，《劉蕺山哲學研究》（上海：上海人民出版社，1997），頁 72-73。

況的各種變化方式，然而主軸都要回到一貫之道。

提到「思」，可再看宗周解「君子思不出其位」之說：

心之官則思。此人心無息之體也。人心無不思而妙於無思，思得其職也，故謂之「思不出其位」。位者，人心之本體，天理是也。君子心有常運，隨其日用動靜，莫非天理之本，然欲指其纖毫滲溢而不可得也。此即艮卦象辭之意。……思不出位，宇宙皆吾分內。（《論語學案》，第二冊，頁448）

劉宗周以孟子「心之官則思」論「思」，孟子區分了大體 / 小體、耳目之官 / 心之官。「思」在一般意義中，指人的情感、思維功能、認知活動，所謂小體是人自然意義下的本質，大體是心思之官，在孟子而言是人的良知良能，是主體先天本有的道德自覺心。在宗周這裡，則成為具本體論意味的「人心無息之體」，其借著理而實現自身，就抽象思辨的描述是無不思而妙於無思的，但當心確實地展開作用時必有其作用的對象，此作用的對象與心體不應是絕對的主 / 客、內 / 外關係，而是心「一貫萬分」的彰顯，循此脈絡，劉宗周引發出「思不出其位」的觀點。「思不出其位」亦出現於《艮·象》，無論就艮卦或《論語》，「位」通常都指人所在的社會關係中的位置，如君臣父子、上下大小之分，因有分而有止，此即為艮止之意，也就是《論語》「不在其位，不謀其政」之意。但在宗周這裡，「位」則成為「人心之本體」，即是「天理」，劉宗周以陸象山「宇宙內事，是己分內事。己分內事，是宇宙內事。」「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」（《陸九淵集·年譜》）<sup>10</sup>之論詮釋「思不出其位」的「位」，如此，「位」不僅是社會關係中的位置，「思不出其位」也不僅是就正名而討論的人於社會關係中的適當合宜問題，而是在天人合一、天人一體的脈絡下，言心之本體實現自身時，主體與對象間的關係問題。

## 肆、無為而治與聖人境界——一貫之道的發揮

劉宗周主張心體的「一貫萬分」，認為人之主體面對經驗世界萬事萬物，能「一以貫之」的「還他天地自然本色」，在天人關係上設定了「盈天地間只此陰陽之理，即是吾心之撰」的立場。將此種方法論意識放置於《論語》中很重視的聖人理想人

<sup>10</sup> 陸九淵，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980），頁483。



格設定，便形成了一種對儒家式無為而治的治道主張的強調。《論語》言「無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已矣。」（《衛靈公第十五》），劉宗周詮解此章言：

夫天下本無為也，舜亦何為哉？但見其恭己正南面而已矣，更無所為也。敬德之至，穆然如天運於上而四時行、百物生，自莫知其所以然者，此無為之象也，其斯以為君道之極乎！（《論語學案》，第二冊，頁460）

在此，宗周將舜以修身治己為治國之道而言「更無所為」的論述與「主敬」結合，指出此即為「敬德之至」、「君道之極」，也就是天道運行所彰顯之規律，如孔子「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（《陽貨第十七》）之歎。而在「大哉堯之為君」章，宗周則引用了《乾·文言》「乾始能以美利利天下。不言所利，大矣哉！」對無為的聖人治道形成理論上的相互支持。李鼎祚《周易集解》中解《乾·文言》「不言所利，大矣哉」時，引用了虞翻「天何言哉，四時行焉，百物生焉，故利者大也。」（《周易集解》）<sup>11</sup>的說法，這是以《論語》解《乾·文言》，而當就《論語》談論無為治道時，劉宗周則是以《乾·文言》的「不言所利」與《論語》相互補充。<sup>12</sup>並且，劉宗周在一貫之道的的方法意識上，就著此無為而治的觀點，對治道與聖人境界的展現，有進一步的發揮，解「大哉堯之為君」章時，宗周言：

君道，一天道也。……天普萬物而無心，聖人同天而無為，不見而章，不動而變，無為而成，何名之有！此天道也。無能名不是玄遠莫測，只是普物無私、因物付物，而我不尸其功，萬物莫知其所自，故無名。易曰：「乾始能以美利利天下。不言所利，大矣哉！」惟聖亦然。……天道主生物，君道亦主生物。就生物上見其大，只是無不生，卒莫知其所以生，故曰大。（《論語學案》，第二冊，頁371-372）

天道與人道的關係，落實在整體存在界中具有規範與秩序的結構性模式中，最重要的連結點，即在於能彰顯天道的在上位者，就此層面可言君道即天道。因此，天道的「普物無私、因物付物」也就是君道的「普物無私、因物付物」，如此才說

<sup>11</sup> 李鼎祚，《周易集解》（北京：九州出版社，2003），頁48。

<sup>12</sup> 但在《論語》中的「無為而治」僅有舜恭己南面一說，所關懷的是對於在上位者自我修養工夫的踐履，以此強調治道不在於特意的有為的操作，將其與天何言哉四時行百物生的天道思維連結，則是後儒引申出的思考脈絡，如劉宗周此處的詮釋模式。

「蕩蕩乎民無能名」。而此所謂「大」（無論是《論語》中的「唯天為大」或《乾·文言》中的「大矣哉」），便指君道（聖人）循天道而於心體上實現自身，實則也就是能使得萬事萬物「還他天地自然本色」。

## 伍、結論

經典間的相互交涉詮釋並非宋明儒者之專利，然而，回到在宋明理學的基源問題上，為了使儒學有足夠堅固的義理內涵與體系，面對佛老理論系統（尤其是佛學理論）的挑戰，且走出漢儒宇宙論系統，如何在過往的經典（理論資源）中找出對治的出路，則引導出宋明儒者經典內涵之自身詮釋，以及交互詮釋的特徵，將《易》之概念主張入於《論》、《孟》，補充心性論體系於形上學論述的不足，即為此種特徵的展現。

回到本文以劉宗周引《易》詮釋《論語學案》的考察，不難發覺，在宗周思想早期到中期初，一般評價其整個哲學體系的方法論意識特徵——即本體即工夫的方法論企圖，或以勞思光所謂的「合一觀」言之，<sup>13</sup>已在此時有鮮明展現。「即本體即工夫」之語在宋明儒者是一常見用詞，落實在劉宗周身上，顯現為一種以心學為主導的立場，將宋明理學重要概念（理／氣、心／性、道心／人心、義理之性／氣質之性、未發／已發等）進行調和統整的理論企圖，在此調和統整中，更隨著宗周思想發展形成獨特的慎獨與誠意說。但就本文所關注的《論語學案》，宗周的慎獨與誠意的主張都還未顯現於其中，《論語學案》中雖數次論及慎獨，但主要還是工夫論思維，並且將慎獨統攝於「敬」。論慎獨較特殊的一則是劉宗周將「為政以德」定義為「只是篤恭而天下平氣象」，而其基礎在於「君子學以慎獨，直從聲臭外立根基」之說，高海波分析此則材料對「慎獨」的詮釋較成熟，對應於《論語學案》成書情況，應該是在劉宗周 51 歲續補的，<sup>14</sup>就此來看，劉宗周亦展現出了合一觀的特點。從《論語學案》中引《易》所進行的理論發揮來看，一方面可以看出《易》作為建構形上學本體論理論的作用，《論語》的內容與目標雖不在形上層面，但《論語》立論的形上基礎，則可以透過《易》成為其基底，因此，易道而為天道落實於

<sup>13</sup> 勞思光，《新編中國哲學史（三下）》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015），頁 455-457。

<sup>14</sup> 高海波，《慎獨與誠意——劉蕺山哲學思想研究》（北京：生活·讀書·三聯書店，2016），頁 241-242。

《論語》中，便成為一貫之道的基礎，一貫之道則成為劉宗周《論語學案》核心的方法論意識，展現出其「此心本一貫萬分」、「還他天地自然本色」、「天地間只此陰陽之理，即是吾心之撰」的主張。而此方法意識更「一貫」地成為劉宗周就著《論語》論工夫操作與現實關懷、治道與聖人境界的方法論基礎。

另外，與劉宗周早期的理論核心——主敬來看，體仁之要以主敬為本，「敬」是貫通始終的工夫修養心法，主敬工夫由主體外推，普遍落實於對待由家國以至於天下的每一項事物之上，此思考放在《論語》與《易》的共同話題上，則可由它們對於「過」的共同關懷上顯現。如此，《論語》中的可以無大過與《易》的遷善改過，成為主敬的論述面向之一，劉宗周透過兩經典的相互交涉，展現出如何透過主體心之自持，時時思過以遠辱，恢復與維持主體之「恒德」，彰顯此天地之道的主張。此種理論展現模式，一方面顯示劉宗周思想早期主敬為核心的理論特徵，另一方面，也想示出其貫穿整個學術思辨歷程的合一觀的理論特徵。

## 參考文獻

### 一、古籍

- 朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社 / 合肥：安徽教育出版社，2002。
- 何晏注、邢昺疏，《十三經注疏·論語注疏》，上海：上海古籍出版社，2018。
- 李鼎祚，《周易集解》，北京：九州出版社，2003。
- 陸九淵，《陸九淵集》，北京：中華書局，1980。
- 程顥、程頤，《二程集》，北京：中華書局，1981。
- 劉宗周著，吳光主編，《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2012。

### 二、當代研究

- 東方朔，《劉戡山哲學研究》，上海：上海人民出版社，1997。
- 高海波，《慎獨與誠意——劉戡山哲學思想研究》，北京：生活·讀書·三聯書店，2016。
- 勞思光，《新編中國哲學史（三下）》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015。

- 楊慶中，〈《周易》遷善改過思想述略〉，《道德與文明》3(2004): 24-27。
- 潘曉鈴，《劉宗周《論語學案》研究》，福建師範大學中國古代文學碩士論文，2014。
- 蔣秋華，〈劉宗周《論語學案》研探〉，《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。

初稿收件：2022年08月15日

審查通過：2022年10月25日

責任編輯：吳平語

#### 作者簡介：

王涵青：

輔仁大學哲學博士

蘭州大學哲學社會學院教授

通訊處：730000 甘肅省蘭州市城關區天水南路 222 號

蘭州大學哲學社會學院

E-Mail：warholwang@yahoo.com.tw / 241146872@qq.com

## On the Methodological Consciousness of Liu Zong-zhou's Interpretation of *The Analects* from the Perspective of *Yi Jing* (*The Book of Change*)

Han-Ching WANG

Professor, School of Philosophy and Sociology, Lanzhou University, China

**Abstract:** *The Scholarly Records of the Analects* is central to our understanding of Liu Zong-zhou's thoughts from the early to middle parts of his career, which is characterized by the mixture of *Yi Jing* and *The Analects*. With this approach, Liu Zong-zhou showed his concern about Confucius's declaration that one would not make big mistakes if he learns *Yi Jing* after fifty; and such concern was gradually developed into the last part of his philosophical career, the representative statements on the Confucian theory of evils. On the other hand, we could see clearly the role of *Yi Jing* as the ontological theory whereupon to construct Liu's metaphysics while the metaphysical foundation of *The Analects* underlies Liu's thoughts by means of *Yi Jing*. Therefore, the way of yi (change) is realized in *The Analects* as the way of heaven and forms base of the consistent way, while the central methodological consciousness of *The Scholarly Records of the Analects* is exactly the consistent way, displaying his claims of "maintaining and developing the value meaning of the mind and fulfilling it in all things and creatures," "restoring the value meaning of all creatures" and the "creative transformation between heaven and earth as the projection of one's mind." Furthermore, the methodological consciousness of the "consistent way" consistently becomes the methodological foundation of Liu Zong-zhou's discourses on cultivation, realistic concerns, the way to govern and the sagely state with regards to *The Analects*.

**Key Terms:** Liu Zong-zhou, *The Analects*, *Yi Jing*, Methodological Consciousness, The Consistent Way