

國立臺灣大學文學院中國文學研究所

碩士論文

Graduate Institute of Chinese Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

氣質、理義、慎獨：孫慎行思想研究

A Research on Sun Shen-Xing's Philosophical Thought

戴秉泓

Bing-Hong Dai

指導教授：鍾彩鈞 博士

Advisor: Tsai-Chun Chung, Ph.D.

中華民國 105 年 7 月

July 2016





國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書



氣質、理義、慎獨：孫慎行思想研究

A Research on Sun Shen-Xing's Philosophical Thought

本論文係戴秉泓君（學號R01121006）在國立臺灣大學中國文學系完成之碩士學位論文，於民國 105 年 7 月 29 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

鍾利鈞

（簽名）

（指導教授）

蔡家和

賀廣如





序 言

「二十餘年如一夢，此身雖在堪驚。」回想大學至碩班以來的日子，如《金剛經》所載：「一切有為法，如夢幻泡影」，時間往往消逝地如此無情，而讓人感到無力與無奈。當初進中文系時，從未曾想像自己日後會與中國哲學如此緊密，直至大四因準備研究所考試之故，開始自學宋明理學，而走上這條路。對我而言，宋明理學從未只是一門知識上的學科，而是生命實踐之學，當時在人生之途迷茫時，正是宋儒對我施予援手，而得以從低落的情緒幽谷爬出。

四年來，感謝鍾師彩鈞課堂與課後的指導與教誨，總是激發我諸多想法。在上課時，聽到老師講解，偶爾有如明儒一般大汗淋漓(主要是心理上)、通體明暢的頓悟體驗；於寫碩論時，老師則給予不少建議，並以開闊的心胸包容我書寫上、想法上的任意妄為。與老師討論學術與一同爬山的光景，總是美好而值得回味。感謝口考委員蔡家和老師與賀廣如老師給予論文寶貴的意見，提點不少問題與建議，皆有助於使論文更加完善。同時，感謝自大學以來常常給予學生關懷的李錫鎮老師，無論課堂上或是私下與老師交談，皆如沐春風，使人溫暖，卻光而不耀，而老師嚴謹的研究態度與解讀文本的方式，惠我良多；感謝哲學系的李賢中老師，很喜歡老師帶的討論課，思緒清晰且善於表達，在我中哲之路上點亮前方之燈；感謝張寶三老師，很慶幸能修到老師退休前所開設的書志學，對我日後論文有莫大的幫助。此外，感謝劉文清老師、謝佩芬老師、葉國良老師、郭寶文老師，在我當研究助理與教學助理時的提攜與照顧。

感謝從大學以來一路陪我的中文男籃所有人員，尤其是學長姊們—小邱、洪爺、小毛、鯨鯨、阿龐、士軒、閏熙、小麥哥、珮涵、霹趴，以及學弟妹—振興、醇璋、昱凱、軟趴、獻寬、祖恩、繼昕、柔好等人，練球的辛苦與比賽的歡欣與難過的淚水，是難忘的回憶與經驗，敬那曾經的普吉島餐廳。感謝最可愛的大學同學們—灑妹、紫薇、芳芳狗、小蔣、邊邊、橡樹、珮瑄、其佳、凱佑、蔡佩珊、孝倫等等，以及繼續和我當碩班同學的永蕙、先敏、雅萍，還好有你們在，研究生的孤寂才能稍微舒緩。感謝叡宸學長、芸圃直屬學姊、勝韋學長、紀



威學長、家安、周黃、學明、益丞、冠慧等人的關照與幫忙。

感謝研究所時的斯祥學長、重羽學長，無償帶領兩年多的書法會，以及書法會上的怡瑄學姊、彥君學姊、愷容學姊、夢原、蘭祺等等。感謝函梅學姊、久雅學姊、俊偉學長，以及同為鍾門的孟謙學長、忠達學長、俊億學長、銘輝學長、苑苓學姊、喬慈學姊；感謝碩班的好戰友好同學品元、子齊、育螢、卡王、依蕙、瑞鴻、佳鴻等人，以及學弟妹的海虹、思勻、趙鐸。有你們在，研究所的日子才得以生動起來。

感謝威寰，謝謝在我大四至碩一時一同吃飯和重訓的好友，以及在我住進研一時的幫忙與關照。至今仍想念邀我去宜蘭小田田體驗種田時，有一次晚上在麥當勞談論義命思想的點滴，很喜歡聽你談學術，儘管當時只能理解勞先生所言的義命分立而未能懂你說的義命不二，然而兩年後，換成自己的論文觸及到義命不二的議題，想來也是一種緣份吧。

謝謝最親愛的家人，在大學至研究所八年時光中的關心與支持，讓我得以在臺北專心求學念書，儘管中間發生不少大事，如前年阿嬤的離逝，但我想我們會更加珍惜相處的每一分秒。

最後，感謝孫慎行，對於氣與命的關係，其實一開始並不太能瞭解你的想法，直至半年前無端長水痘，才真正對命有一番體悟，在這之後，才開始放下一般對命的理解，而開始進入你思維的領域中。人生實難，命運往往多舛；然而，如同你說的，君子是立命、造命，人之命，就只是上天所命令之理而已，這才是人真正存在的意義與使命，而非關注於個人際遇之命運。或許現實中充滿無奈無力之事，然「蓋萬有不齊之內，終有一定不移之天」，也許世間之運作仍有自然規律存在，只是我們暫時沒發現罷了，所以不要輕易放棄生命、放棄自己的人生，要更積極無畏地前行。

於研一 163，凌晨驟雨時

摘要



本文以孫慎行（1565-1636）之儒家思想作為研究對象，所使用的文獻主要聚焦在《困思抄》與《慎獨義》上。黃宗羲（1610-1695）於《明儒學案》云：「東林之學，涇陽導其源，景逸始入細，至先生而集其成矣」，顯示孫慎行之思想於晚明東林學派發展中，具有一定的重要性與代表性；然而，學術界歷來鮮少關注孫慎行，其著作亦缺乏考訂與整理。有見及此，本文以《困思抄》與《慎獨義》版本的考證與文獻的整理作為研究之基石，從中觀察孫慎行問題意識之起源以及思想發展脈絡的演變。

因此，本文第二章即分別概述現存《困思抄》與《慎獨義》版本之概況與成書之原由。第三章以《困思抄》的內容，結合孫慎行早期辨性、辨命、辨心、辨氣質的問題意識，重新分析慎行如何在「氣質」與「理義」為一的架構下詮釋「性」、「命」、「心」三個概念，以此代表孫慎行前期思想之概況。第四章則以《慎獨義》為中心，透過「慎獨」義與相關概念前後期的轉變，指出孫慎行之為學工夫如何從前期不思勉的誠意謙心，收攝至可思勉的學問思辨行上。慎行前期的工夫思路，是從天道來引導人道，仰賴自身的天然明覺；後期的工夫思路，則轉為由「學問思辨行」之人道確立天道，透過具體的向外實踐，使天道得以凝定，而能真正引導人道。

總結而言，孫慎行思想重視「實」，不使性理落於虛無。然而，他在論述時，所使用的概念意指多與一般認知不同，導致在經典詮釋上往往有創造性的解讀，而不易於大眾理解。孫慎行思想雖兼有心學和理學的特色，然從工夫路線的修正，可發現慎行晚期思想中理學的色彩與經世致用的風格更為濃厚，反映明清之際學術轉型的一種面向。

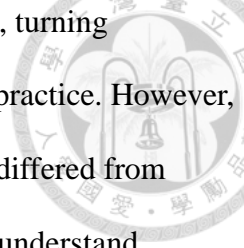
關鍵詞：孫慎行、東林、玄晏齋、《困思抄》、《慎獨義》

Abstract



The purpose of this thesis is to investigate Sun Shen-Xing(1565-1636)’s Confucian thought, based on the text of *Kun Si Chao* and *Shen Du Yi*. Hwang Zong-Xi (1610-1695) said in the *Ming Ru Xue An*, “Sun Shen-Xing epitomized the thought of Donglin School,” which indicated that Sun Shen-Xing’s philosophical thought was significant and representative in the development of Donglin School in late Ming. However, Sun Shen-Xing’s philosophical thought and his writings haven’t been noted and focused on in academic. In view of this, this thesis probes into the origin of Shen-Xing’s problem consciousness and the development of his Confucian thought via document arrangement and textual research.

Therefore, chapter II gives a general overview of the version of *Kun Si Chao* and *Shen Du Yi*, and separately introduces Sun Shen-Xing’s writing motions and the process of publication. In chapter III, with the context of *Kun Si Chao* and Shen-Xing’s former problem consciousness, the author analyzed how Shen-Xing interpreted the conception of “human nature(xing),” “destiny(ming),” and “mind(xin)” under his thinking structure that temperament(qi zhi) and righteousness(li yi) are two sides of a coin. In chapter IV, based on *Shen Du Yi*, the author focused on the change of Shen-Xing’s explanation of self-discipline(shen du), pointed out that Sun Shen-Xing converged moral kungfu on “extensive study”, “accurate inquiry”, “careful reflection”, “clear discrimination,” “earnest practice,” emphasizing a great effort into the way of human instead of only being guided by the way of heaven.



In summary, Sun Shen-Xing's philosophical thought is practical, turning metaphysics into daily human relationships, placing a high value on practice. However, as he re-interpreted the text of classics, the signified he used usually differed from common sense, resulting in his alternative concepts hard to read and understand.

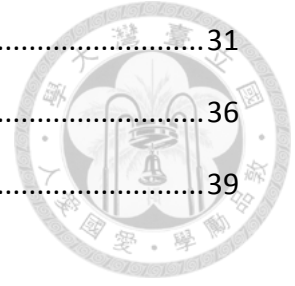
Despite the fact that Sun Shen-Xing's philosophical thought was full of the characteristic of both Li School and Xin School, with the passing of time, Shen-Xing's kungfu theory was more obviously inclined to Li School and for practical use in his later years, which reflects one aspect of the academic transformation from ming dynasty to qing dynasty.

Keywords: Sun Shen-Xing, Donglin, Xuan Yan Zhai, *Kun Si Chao*, *Shen Du Yi*

目 錄

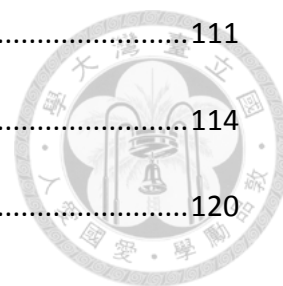


序 言.....	i
摘 要.....	iii
Abstract.....	iv
目 錄.....	vi
圖目錄.....	ix
第一章：緒論.....	1
第一節 研究動機與問題意識的開展.....	1
第二節 文獻回顧.....	4
第三節 研究範圍與方法.....	9
第二章：《困思抄》、《中庸慎獨義》之版本概況與成書原由	11
前 言.....	11
第一節 《困思抄》現存版本概況.....	11
一、萬曆本.....	11
二、崇禎甲本.....	13
三、崇禎乙本.....	15
四、宣統本.....	17
附錄：四種《困思抄》版本所收條目一覽表	19
第二節 《慎獨義》之版本概況.....	25
一、崇禎甲本.....	25
二、崇禎乙本.....	25
附錄：二種《慎獨義》版本所收條目一覽表	27
第三節 《困思抄》、《慎獨義》之成書原由.....	31



一、《困思抄》	31
二、《慎獨義》	36
第四節 結語	39
第三章：氣質與理義為一——論孫慎行前期之「性」、「命」、「心」	41
前 言	41
第一節 性	43
一、氣質與性	43
二、喜怒哀樂與性	49
第二節 命	59
一、氣運之命與理義之命	59
二、從知命至立命	66
第三節 心	75
一、人心與道心	75
二、心之兩種路線	78
第四節 結語	83
第四章：慎獨與慎思——論孫慎行工夫之收攝	86
前 言	86
第一節 慎獨	87
一、孫慎行「慎獨」義發展的脈絡	87
二、獨與見隱顯微	94
第二節 慎思	102
一、從「慎獨」至「學問思辨行」	102
二、「慎思」與「忠孝」	106
第三節 結語	109

第五章：結論.....	111
參考書目.....	114
附錄：崇禎甲本《中庸慎獨義》四十章.....	120



圖目錄



附圖 1	崇禎甲本日錄書影	14
附圖 2	崇禎甲本卷端書影	16
附圖 3	崇禎乙本卷端書影	16
附圖 4	崇禎甲本〈關雎〉書影	17
附圖 5	崇禎乙本〈關雎〉書影	17
附圖 6	朱熹思想中「命」、「理」、「氣」關係示意圖	63
附圖 7	孫慎行思想中「命」、「氣」關係示意圖	64
附圖 8	理想模式（天道）	83
附圖 9	現實模式（人道）	83
附圖 10	孫慎行融合三書之概念關係圖	92
附圖 11	孫慎行晚期思想路線示意圖	109
附圖 12	崇禎甲本《中庸慎獨義》書影	120

第一章：緒論



第一節 研究動機與問題意識的開展

錢穆認為：明清之際，學者多沿承東林學術，故於《中國近三百年學術·引論》中，先由宋學為始，而後以東林繫聯明末清初之學術變化¹。而東林之學中，錢穆格外重視孫慎行（字聞斯，號淇澳，1565-1636），他在《宋明理學概述》孫慎行一節中說：

他開始指點出聖賢與儒學之分別處。換言之，即是先秦儒與宋儒之分別處，亦即是孔、孟與程、朱之分別處。這一看法，卻引起了此後思想史上絕大的轉變。所以東林諸賢，我們不概專看他們是宋、明六百年理學之結穴，而實在已是此下新思想新學術之開端了。²

他的思想體系，告訴了我們宋明理學最後的歸宿，而同時卻是此後新思想新體系之新開端。³

由是觀之，孫慎行學說之重要性不言而喻。事實上，當時儒者對孫慎行之學說亦相當看重，如吳鍾巒（字巒稚，號震舟，1577-1651），奉孫慎行之著作—《困思抄》作為自省的守身法⁴；劉宗周（字起東，號念臺，1578-1645），亦極讚賞孫慎

¹ 錢穆：「余觀明清之際，學者流風餘韻，猶往往沿東林。」、「今自乾、嘉上溯康、雍，以及明末諸遺老；自諸遺老上溯東林以及於陽明，更自陽明上溯朱、陸以及北宋之諸儒，求其學術之遷變而考合之於世事，則承先啟後，如繩秩然，自有條貫，可不知持門戶道統之見者所云云也。余故述近三百年學術，而先之以東林，見風氣之有自也。」，見氏著：《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1996年7月），頁9、頁21。

² 錢穆：《宋明理學概述》（北京：九州出版社，2011年1月），頁357。

³ 錢穆：《宋明理學概述》，頁362。

⁴ 《雜聞源流錄》：「崇禎甲戌，始繇光州學博連舉進士，選為長興令。方赴任，在途述孫文介《困思抄》為守身法以自省。」見〔清〕張夏：《雜聞源流錄》，收錄於《四庫全書存目叢書·史部》第123冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996年）卷十三，頁219。此段亦見於《東林書院志·吳震舟先生傳》，見〔清〕高廷珍等編撰：《東林書院志》（北京：中華書局，2004年），頁434-435。此外，《明儒學案》亦載：「先生受業於涇陽，而于景逸、玄臺、季思皆為深交，所奉以為守身法者，則淇澳《困思抄》也。」見〔清〕黃宗羲：《明儒學案》（北京：中華書局，2012年3月），頁1496。

行，認為其學「一稟于正，折衷羣儒，微言以訂」⁵；而黃宗羲（字太沖，號梨州，1610-1695），則從學術史的角度，標舉孫慎行學說之意義，《明儒學案》載：

其發先儒所未發者，凡有數端：世說天命者，除理義外，別有一種氣運之命，雜揉不齊，因是則有理義之性、氣質之性，又因是則有理義之心、形氣之心，三者異名而同病。……三者之說，天下浸淫久矣，得先生而雲霧為之一開，真有益于孟子者也。陽明門下，自雙江、念菴以外，總以未發之中，認作已發之和，謂工夫只在致知上，却以語言道絕，心行路絕上一層，喚作未發之中。此處大段著力不得，只教人致和著力後，自然黑窣撞著也。先生乃謂從喜怒哀樂看，方有未發。夫人日用間，豈必皆喜怒哀樂？即發之時少，未發之時多，心體截得清楚，工夫始有著落。自來皆以仁義禮智為性，惻隱羞惡辭讓是非為情，李見羅《道性編》欲從已發推原未發，不可執惻隱羞惡辭讓是非之心而昧性，自謂提得頭腦。不知有惻隱而始有仁之名，有羞惡而始有義之名，有辭讓而始有禮之名，有是非而始有智之名，離却惻隱羞惡辭讓是非，則心行路絕，亦無從見性矣。先生乃謂孟子欲人識心，故將惻隱之心指為仁之端，非仁在中而惻隱之心反為端也。如此則見羅之說不辨而知其非矣。蕺山先師曰：「近看孫淇澳書，覺更嚴密。謂自幼至老，無一事不合于義，方養得浩然之氣，苟有不慊，則餒矣。」是故東林之學，涇陽導其源，景逸始入細，至先生而集其成矣。⁶

黃宗羲從三方面來讚譽孫慎行之學說：其一，孫氏質疑歷來命、性、心皆有義理與氣質兩層面之分，而提出義理與氣質為一之說，故黃宗羲認為孫慎行真有功於孟子，一掃天下之雲霧；其二，陽明後學除聶豹（字文蔚，號雙江，1487-1563）、羅洪先（字達夫，號念菴，1504-1564）有未發工夫外，其餘主張未發在已發之中，試圖從致和工夫，從中悟得未發之中，因而使未發之中語言道絕、心

⁵〔明〕劉宗周〈資政大夫禮部尚書兼翰林院學士加贈光祿大夫太子太保諡文介淇澳孫公墓表〉：「繼續《困思抄》，而知公之學一稟于正，折衷羣儒，微言以訂（四庫本作「克繼絕學」）。」見吳光編：《劉宗周全集》（浙江：浙江古籍出版社，2007年4月），第4冊，頁229。

⁶〔清〕黃宗羲：《明儒學案》（北京：中華書局，2012年3月），頁1448-150。



行路絕，翻上一層而玄虛，無法著力；而孫慎行之學說將已發、未發扣緊在喜怒哀樂上來談，故工夫始有著落而得以用力；其三，歷來以仁義禮智為性，四端之心為情，黃宗羲以孫慎行所言之心與四端、四德之關係，指出李材（字孟誠，號見羅，?-?）〈道性編〉性情關係之問題。因此，黃宗羲最末將孫慎行與顧憲成、高攀龍並舉，認為孫氏為東林之學發展三階段中最後集其成者，可見孫氏學說確實有學術價值。值得注意的是，黃氏對孫慎行的評價，卻因《明儒學案》版本的不同，而有微妙的差異。前述所引之《明儒學案》的底本為二老閣本（以下簡稱為鄭本），而莫晉刻本（以下簡稱為莫本）則作：

是故東林之學，涇陽導其源，景逸始入細，至先生而另闢一見解矣。⁷

莫本是以紫筠齋鈔本（以下簡稱為賈本）為底本，據鄭本重新訂正次序。而賈本與鄭本之不同可能與黃宗羲後來的更動有關⁸。姑且不論賈本與鄭本孰先孰後，此異文現象反映兩個問題：其一，吾人應如何理解孫慎行之思想？其二，吾人應如何定位孫慎行在東林學術中、思想史上的意義呢？可惜學術界早期論東林者多遺孫慎行⁹，或僅隻字片語提及¹⁰，直至近十年來，才陸續有專文探討孫慎行之思想，然成果依舊屈指可數，本文即著眼於此，重新探討孫慎行之思想，並試圖說

⁷ 〔清〕黃宗羲：《明儒學案》（臺北：河洛圖書出版社，1974年12月），下冊，卷十一，頁105。

⁸ 可參見鍾彩鈞：〈黃宗羲《明儒學案》的異本問題〉，《中國文哲研究通訊》18卷2期（臺北：2008年6月），頁111-121。

⁹ 一般論東林學術，多集中在顧憲成與高攀龍二人，如：容肇祖《明代思想史》有〈東林學派〉一章，其中僅有顧憲成、高攀龍之生平、著述與學術思想，見氏著：《明代思想史》（臺北：開明書店，1973年），頁284-314。古清美：《顧涇陽、高景逸思想比較研究》（國立台灣大學中文研究所博士論文，1979年），而後由大安出版社於2004年重新出版。曾春海：〈顧憲成、高攀龍的心性論及其教育理念〉，《哲學與文化》第三十卷第十期（2003年10月），頁141-166。

¹⁰ 如唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（台北：台灣學生書局，1990年6月），頁491；蕭敏如：《東林學派與晚明經世思潮》（國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2003年1月）；岡田武彥：《王陽明與明末儒學·東林學和劉戡山》（上海：上海古籍出版社，2000年5月），頁358-359；溝口雄三著，林右崇譯：〈所謂東林派人士的思想〉，《中國前近代思想的演變》（台北：國立編譯館，1994年12月），頁173；鄭宗義：《明清儒學轉型析探—從劉戡山到戴東原》（香港：中文大學出版社，2009年），頁22-25。



明孫慎行於東林學術中的定位與影響。

第二節 文獻回顧

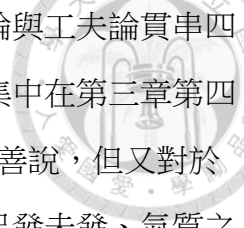
自民國以來，學界最先對孫慎行思想有較為深入探討者，莫過於錢穆。錢穆於西元 1953 年出版《宋明理學概述》，其孫慎行一節中對孫氏思想之評價極高。錢穆認為：宋明六百年理學無法擺脫佛學思想中將一切分為本體與現象兩種層面，但是中國先秦傳統並非如此，惟有至孫慎行，才把宋明再挽到先秦，將這一格套全部糾正過來，而其中錢穆指出四點：其一，理義氣數合一，不再是理氣二元；其二，義理之性與氣質之性合一，則是天人合一；其三，道心與人心合一，則無心本體之問題；其四，中和已發未發有新解釋，毋須「主靜立人極」來向裏尋找一本體。故他總結孫慎行之思想體系，為宋明理學最後之歸宿，亦為之後新思想體系之開端¹¹。錢穆對於孫慎行思想之理解，多能切中要點，然整體論述較為精簡扼要，故仍多有待發揮者。

西元 1971 年，黃公偉出版《宋明清理學體系論史》，全書以學術史的角度，闡述宋、明、清理學（廣義）各學派之發展。其〈晚明思潮與東林學派〉一章，列舉四位東林人物作為代表，分別為顧憲成、高攀龍、孫慎行、錢一本。黃公偉分別從孫慎行論性命天人合一與致中和的重點，以介紹他的學說，並於最末從黃宗羲之評語，認為宋明理學家程朱偏取現象、陸王偏取本體、心性對立的論辯與成見，至慎行遂化為氣質與義理合一、人心與道心合一、心性本體糾葛遂告統一，重歸於原始傳統，為東林學者一大膽之嘗試；並言孫氏不從悟入，不由靜求，而以學問思辨行、戒慎恐懼為成德之要道，對王學末流入禪之弊，更含有糾正之義，為明學轉變期中不可多得之學¹²。黃公偉大抵亦沿承錢穆之說，無特殊創新之處，且因論證簡略而多有待商榷。

而後曾光正於西元 1988 年發表學位論文：《東林學派的性善論與工夫論》，此

¹¹ 見錢穆：《宋明理學概述》，頁 351-362。

¹² 見黃公偉：《宋明清理學體系論史》（臺北：幼獅文化出版社，1971 年 9 月），頁 473-476。



論文以顧憲成、高攀龍、孫慎行、劉宗周四人為主軸，從性善論與工夫論貫串四人在學術思想上的繼承與貢獻，其中對孫慎行的主要論述，多集中在第三章第四節「慎獨之學」，認為孫慎行、劉宗周繼承顧憲成與高攀龍的性善說，但又對於心、性分裂為二感到不滿，故重新檢討朱熹以來心、性、情、已發未發、氣質之間的關係，並多將孫慎行、劉宗周並提而論，反映二人學說上之相類¹³。此論文是當時學術界中，較早關注到孫慎行與劉宗周思想上的聯繫；惟敘述上孫慎行相關之篇幅較少，且只從心性、氣質關係與慎獨角度略提孫慎行之思想以及與劉宗周之聯繫，缺乏二人思想發展的歷時脈絡，全面性的分析亦顯不足。十年後，日本學者鶴成久章發表〈孫慎行の思想〉一文，主要論述慎行對氣質之性的批判、性善說、已發未發、慎獨說，以及其交游與東林之間關係的概況¹⁴，具有廣度與視野，然礙於篇幅，亦未及深論。

直至西元 2007 年，才有真正以孫慎行為研究主題的學位論文。鄭志健《晚明東林學派孫慎行思想研究》在簡略說明孫慎行之生平與思想背景後，以哲學概念分析的方式，從天道論、心性論、慎獨說三方面來論述孫慎行之學說，使慎行的思想體系更為清楚。鄭志健認為：在天道論上，孫慎行具有理氣一元的思想脈絡，超越的天道本體與氣化流行的種種現象為一體兩面之關係，但孫氏並未因此取消其形上義，而是以「誠」作為樞紐，會通天命與人性，進而融會存在與價值二者的根源為一體，展現儒家天人合德、合善的思想傳統；在心性論上，孫慎行乃針對時弊而發，從批評「無善無惡」到反對「氣質之性」，最後強調「性善氣質亦善」、「不善乃習」，堅守性善論的立場，作者並從分析孫慎行已發未發的概念，歸結出慎行思想中的心性關係為「性為心之體，心為性之用」的一而二、二而一的關係；於慎獨說，作者指出孫慎行的工夫理論是以「戒懼慎獨」為中心而開展，他不僅重新理解孟子思想，並更進一步詮釋《中庸》、《大學》之「慎獨」概念，故作者最末指出，孫慎行思想中，道德實踐的關鍵在於「戒慎恐懼」，如此心中那幽隱微妙的性體／獨體則得以顯現，而作為天的性體即同於吾人之心

¹³ 見曾光正：《東林學派的性善論與工夫論》（新竹：清華大學歷史所碩士論文，1986 年）。

¹⁴ 見鶴成久章：〈孫慎行の思想〉，《九州中國學會報》36 號（福岡：1998 年），頁 53-71。



體，此為孫慎行「盡心成性」的慎獨之道¹⁵。此為歷來研究孫慎行思想最為全面者，除詳細分析孫氏之學說外，最大貢獻在於作者於論文末，附錄《困思抄》、《慎獨義》之內文，雖多有訛誤、脫漏與句讀問題，但仍不掩其整理之功。

此後，學界愈加關注孫慎行。西元 2009 年，楊雪莉所發表的學位論文—《從《玄晏齋集》看孫慎行對宋學的反省》，以「天命」、「性善」、「道心」三種層面，說明孫慎行如何重新檢討程朱思想，並於最末探討孫慎行思想之影響，她認為：明清之際批駁宋儒氣質之性的觀點，早在孫慎行已有所發明，只是孫氏並未有建立一套完整思想體系的自覺，故論述上不若日後儒者那般細緻，亦未能從天理、人欲的關係給予人之自然欲望一個合理的位置¹⁶。此論文之貢獻，在於能從思想史的脈絡，整理、歸納出孫慎行學說與程朱之學的不同處。與此同時，陳暢發表〈孫慎行慎獨學的義理結構〉，作者認為：孫慎行之喜怒哀樂說以及由此推衍出的未發已發一體化的論述，貫串他慎獨之學的終始，而成為其學說的義理核心，故歸結出慎獨學的義理結構是由「喜怒哀樂說」奠基，再擴展成「隱見微顯之獨」和「慎獨功夫」的構架表述。然而，孫慎行的喜怒哀樂說並非承繼朱熹性體情用的結構，而是類近羅汝芳（字惟德，號近溪，1515-1588），以性情為「天命性真」下的「理之當然」的思路，故能以喜怒哀樂作為人之自然性情，又因提倡「慎獨」，使慎行能免於泰州學派「孤僻」之病，總結而言，作者認為：孫慎行思想的意義，即在朱子學與陽明學狹路相逢的格局下，打開了一個新的儒學論述空間與意義空間，破除顧憲成、高攀龍的學術困境。最末作者更指出：劉宗周 57 歲時的喜怒哀樂之悟，是受到孫慎行「慎獨」義的影響，導致晚年思想有一大轉變，故歸結出劉宗周晚年所建構的龐大慎獨學體系，正是對孫慎行慎獨論的擴展完善並系統化的論斷¹⁷。陳暢之說實有創見，發前人所未發；然其末推論孫慎行與劉宗周的關係過於簡略，說服力稍嫌不足。此年年底，鄭志健發表〈孫慎行

¹⁵ 見鄭志健：《晚明東林學派孫慎行思想研究》（嘉義：嘉義大學中文所碩士論文，2007 年）。而後由花木蘭出版社於 2012 年重新出版。

¹⁶ 見楊雪莉：《從《玄晏齋集》看孫慎行對宋學的反省》（廣州：中山大學中文所碩士論文，2009 年）。

¹⁷ 見陳暢：〈孫慎行慎獨學的義理結構〉，《中國當代哲學》2009 年第 2 期，頁 85-92。

與劉戡山思想之比較〉，此篇之問題意識源於他學位論文之餘論，經由比較與分析，作者認為兩人同樣重視喜怒哀樂的本質與作用，而在已發未發、中和的說法亦相似，只是孫氏之說僅見其端，而劉宗周則加以深擴；兩人之不同在於：雖皆以「理氣不二」為基調，然孫慎行較注重「理義」，而劉宗周偏重「氣」¹⁸。

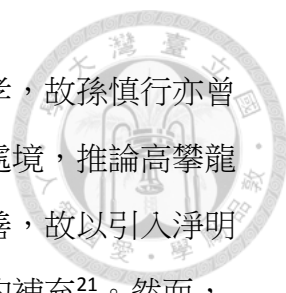
翌年，王彬發表〈孫慎行《玄晏齋困思鈔》的文本問題與晚明政治環境〉一文，此篇論文以時間為軸，重新梳理三種版本的《困思抄》所收錄的條文，並結合孫慎行之生平背景與政治遭遇來加以論述。作者以為《困思抄》中所收條目有深刻的歷史背景，孫慎行的思想因應於他的經歷，形成一個流動的歷史過程，對於不同經典的詮釋為其心態活動的一種反映¹⁹。此論文為首篇重視《困思抄》版本所收條目不同的問題，並透過時間軸的排列，使得孫慎行之思想更為立體，較能觀察其歷時性的脈絡發展，故能發前人所未發。然而，作者從孫慎行的社會環境與個人遭遇來詮釋其思想變化，所根據條目僅有數條，難以概括孫慎行整體思想。如此過度強化思想內部變化與外部經歷變化的聯繫性，不免有主觀臆測與附會的現象。

近三年來，則有一篇學位論文與一篇期刊論文。王芳義《孫慎行慎獨思想研究》以「慎獨」為核心，透過孫慎行對於《中庸》「天命之謂性」、「率性之謂道」、「修道之謂教」三句之詮釋為基調，分別聯繫孫慎行理氣論、人性論、心性論，以及成己成物的道德修養與實踐之歸宿²⁰。然所論大抵不出前人研究，而且全文論述基調立基於孫氏對《中庸》三句之詮釋，故難以完整概括孫慎行之學說。而後徐美潔〈論東林學派高攀龍與孫慎行性善論中的道教因素〉一文別開生面，說明高攀龍、孫慎行與淨明道的關係，並探討二人道教思想形成的原因與特點。作者認為：孫慎行之所以與淨明道有關，主要原因有二：其一受地域文化與自身家庭影響，當時《三元經》之流行幾近家喻戶曉，人人朗朗上口，此為孫慎

¹⁸ 見鄭志健：〈孫慎行與劉戡山思想之比較〉，《當代儒學研究》第七期（2009年12月），頁231-262。

¹⁹ 見王彬：〈孫慎行《玄晏齋困思鈔》的文本問題與晚明政治環境〉，《中山大學研究生學刊》（社會科學版）第31卷第3期（廣州：2010年），頁1-17。

²⁰ 王芳義：《孫慎行慎獨思想研究》（上海：華東師範大學中哲所碩士論文，2013年）。



行接觸道經之契機，並因經書中有一卷近儒，且淨明教義為忠孝，故孫慎行亦曾刊刻此經書；其二為政治環境因素，作者從東林所面臨的政治處境，推論高攀龍與孫慎行皆主張孟子的性善說，然當時人心敗壞，理論無法完善，故以引入淨明道教的忠孝觀與善惡果報說，來作為儒家思想體系「性本善」的補充²¹。然而，徐美潔之分析亦有偏頗處，其政治環境因素之推論，並無直截的文本作為證據，多以想當然耳的方式推論，高、孫二人確實重視淨明道教之教化民眾的功能，但未必能同意自己是以道教善惡果報觀來補儒家「性本善」之不足。

縱而觀之，以孫慎行作為研究主題，直至近十年才開始發展，而其中多集中在孫氏之慎獨思想，以及氣質、理義、命、性與心之間的關係，雖大抵不出《明儒學案》，卻反映此為孫慎行學說之精要所在，因此欲瞭解孫慎行之思想，不能不面對這方面的命題。然而，前人之研究，仍有尚待發揮之處：第一，歷來對孫慎行思想之體系，多以概念分析的方式來探討，雖能釐清概念之間的關係，卻難以確認思想家自身的問題意識，故研究者容易直接以東林學派的問題意識作為孫慎行本人的問題意識²²，同時，在援引文本分析孫慎行的思想概念時，往往忽略文獻本身的時間性，即已先預設孫氏學說為一成熟穩定、未曾發生變化的體系，忽略孫慎行思想脈絡的發展。第二，孫慎行與其他東林學者思想的關係，以及在思想史上的意義與定位並未被較為全面地分析與處理。第三，孫慎行主要的思想著作—《困思抄》、《慎獨義》，因版本不同，而有篇章數量與內文的差異，此部

²¹ 徐美潔：〈論東林學派高攀龍與孫慎行性善論中的道教因素〉，《貴州文史叢刊》2013年第2期，頁32-36。

²² 鄭志健認為：「任何一位思想創作者、詮釋者都會受到當代思潮的影響。慎行身為晚明東林學派的一份子，並於其中相互師友講學、討論義理，自然也有共同的問題意識與相類似的思想見解，故對東林學派整體思想之傾向的先行瞭解，當有助於我們掌握慎行思想的特色」，見氏著：《晚明東林學派孫慎行思想研究》，頁17。筆者基本上認同一思想者難以脫離時代思潮而能完全獨立者，但若說孫慎行是東林學派之一份子，自然有共同的問題意識，則筆者難以同意，原因有二：其一，應是先確認孫慎行的問題意識，方能將之歸入於東林學派，故孫慎行是東林學派之一份子的認定是後設的，若欲重新探討孫慎行的問題意識，不應該以後設的判準逆向推論孫慎行的問題意識。其二，一思想家雖受到時代思潮之影響，而有共同的問題意識，但除此之外，是否仍存有自身的问题意識呢？意即若單以群體的問題意識來探討與概括，容易忽視個人的特有問題意識。

分與版本間的傳鈔過程仍尚待整理。



第三節 研究範圍與方法

孫慎行為當時著名文學家唐順之（字應德，號荊川，1507-1560）之外孫，文辭上身受唐氏之影響²³，而孫氏早年學問卻是以佛禪為宗²⁴，直至中年以後始轉入儒學。孫慎行之著作共有《文抄》、《詩選》、《奏議》、《困思抄》、《慎獨義》、《事編內篇》、《恩卹諸公志略》以及《周易明洛義》，然《周易明洛義》已亡佚。

由於本文的問題意識源於《明儒學案》之版本異文，故本文所謂之孫慎行思想，是以他四十六歲（萬曆庚戌三十八年，1610）至六十九歲（崇禎甲戌七年，1634）的思想作為研究範圍，所使用的材料以孫慎行《困思抄》與《慎獨義》為主，輔以《文抄》以及相關的史料。

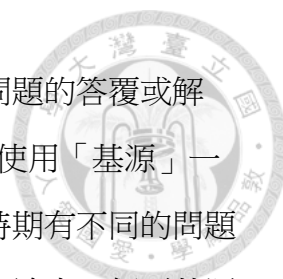
本文探討孫慎行思想的方式，主要是透過概念的分析來呈現孫慎行思想的特點，同時亦配合三種研究法：問題意識研究法、發生研究法與系統研究法。筆者所謂的「問題意識研究法」為勞思光「基源問題研究法」之變形：勞思光認為：

個人或學派的思想理論，根本上必是對某一問題的答覆或解答。反過來說，這個理論的一切內容實際上皆是以這個問題為根源。理論上一步步的工作，不過是對那個問題提供解答的過程。這樣，我們就稱這個問題為基源問題。……基源問題雖是每一學說的根源，但有很多學人每每並不明顯地說出來。因此，我們自己常需要做一番工夫，以發現此一學說的基源問題是甚麼。這裡就需要邏輯意義的理論還原的工作了。²⁵

²³ 孫慎行：「自思於學問也，得於靜峰；於為古文辭也，得於荊翁。禪義、文心，兩者故不合，然亦終不相離；而各得正傳者，唯二公而已。」見《玄晏齋集五種·文抄》，收錄於《四庫禁燬書叢刊·集部》第123冊（北京：北京出版社，2000年），頁。

²⁴ 黃宗羲：「先生之學，從宗門入手，與天寧僧靜峰，參救公案，無不了然。」見《明儒學案·東林學案二》，頁1447。

²⁵ 勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民出版社，1995年），頁16。



本文立場大抵與勞先生接近，已先預設個人或學派的理論是對問題的答覆或解答；然而，筆者不將此問題名為「基源問題」，是因為勞先生在使用「基源」一詞時，明顯表示此問題在根本上只有一個。但倘若思想家在各時期有不同的問題時，應如何確認哪一個才是基源問題，或是如何從這些問題再推論出一個更基源的問題呢？勞先生的操作方式，是以「邏輯意義」來還原基源問題，但經由邏輯之先後所推演出的基源問題，是否能完全同於思想家自身的根本問題呢²⁶？因此，本文之問題意識研究法，是透過文獻之整理，進而歸納出作者本身之問題意識，並配合以發生研究法與系統研究法，透過文獻的時間軸，試圖還原思想家問題意識的發展次序與過程，此問題意識，可以有一，亦可以有二，在歸納之前並不先加以預設，並以問題意識為核心，將作者對問題的相關論述的概念加以分析，釐清概念與概念之間的關係，並以系統結構的方式呈現。

在詮釋文獻的過程中，本文亦參考傅偉勳「創造的詮釋學」的理論模式，以其前四種的詮釋層次為本文詮釋的方式，即：一、「實謂」層次：原思想家（或原典）實際上說了什麼？二、「意謂」層次：原思想家想要表達什麼？三、「蘊謂」層次：原思想家可能要說什麼？四、「當謂」層次：原思想家（本來）應當說出什麼²⁷？惟筆者時間與學識有限，尚未能觸及第五階段的「創謂」層次。

²⁶ 高柏園指出：「哲學家在主觀自覺中的根本問題與邏輯上最為優先而根本的問題不必一致，因為哲學家未必就能將其自覺與邏輯上的優先性完全一致化。果如此，則哲學史在說明哲學家對其理論之自覺發展，顯然是必須通過文獻而力謀掌握的，而不當完全以邏輯意義的理論還原為標準。」見氏著：〈論勞思光先生之基源問題研究法〉，《鵝湖學誌》第12期（臺北：1994年6月），頁75。

²⁷ 見傅偉勳：〈創造的詮釋學以及應用—中國哲學方法論建構試論之一〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書出版社，1990年7月），頁10。

第二章：《困思抄》、《中庸慎獨義》之版本概況與成書原由



前 言

現今流傳之《困思抄》，能見者共有四種版本，依次為萬曆刻本、崇禎甲本、崇禎乙本與宣統本，所收錄之篇卷內容並不全然相同；《中庸慎獨義》則有二種版本：崇禎甲本與崇禎乙本。本章分為三節，一、二節與分別說明《困思抄》與《中庸慎獨義》的版本概況，第三節則在前二節的版本研究基礎上，探討《困思抄》、《中庸慎獨義》之成書原由，從中說明孫慎行思想中期與晚期的問題意識。

第一節 《困思抄》現存版本概況

一、萬曆本²⁸

此為《四庫全書存目叢書》所採用之版本，影印湖北省圖書館藏明萬曆刻本。是書共三卷，每半葉九行，行二十一字；小字雙行，字數不定。四週雙邊，花口，鐫「玄晏齋困思抄」六字，單魚尾。版心中鐫卷次及葉數。卷端首行上題「玄晏齋困思抄第一卷 庚戌」，次行下題「晉陵孫慎行著」。

書首，首〈讀困思抄集題〉，末署「福唐友人葉向高書」。次〈玄晏齋困思抄敘言〉，末署「歲甲寅仲秋既望禮部祠祭司郎中林宰等謹序」。次〈目錄〉。

此刻本應與《四庫全書總目·元晏齋困思抄三卷》提要所根據的版本同一祖本。提要載：

〔明〕孫慎行撰。慎行字聞斯，武進人。萬曆乙未進士，官至禮部尚書。事蹟具《明史》本傳。是書乃其自萬曆庚戌至甲寅，積年鈔存，其中頗多心得之語，然亦不免好出新論，如解〈鄉黨〉「色斯舉矣」節，以虞廷獸

²⁸ 〔明〕孫慎行：《玄晏齋困思抄》，收錄於《四庫全書存目叢書·經部》第162冊（臺北：莊嚴文化事業有限公司，1997年2月），頁1-62。



舞，志聖之隆、山梁雌雉，志聖之逸；又以《中庸》致曲之曲為即經禮三百、曲禮三千之曲，雖才辨縱橫足以自暢其說，然非經之本旨矣。卷首繪〈性善〉、〈性教〉為二圖，卷末一條，則慎行自序其作書大旨也。²⁹

從提要得知，《四庫全書總目》所採用的「浙江巡撫採進本」有四點特徵：其一，此版本內容之寫作時間，從萬曆三十八年（1610，庚戌）至萬曆四十二年（1614，甲寅）；其二，《困思抄》中有兩則對「色斯舉矣」、「致曲」有特殊詮釋的條文；其三，卷首有性善、性教二圖；其四，卷末有一有作者自敘性質之條文。以此四點比對萬曆刻本，除第三點性善、性教二圖分別位於卷二、卷三中之條文外，其餘特徵皆完全相符，故《四庫全書總目》所採用本應與萬曆刻本同出一源。

此本《中國古籍善本總目》已著錄³⁰。而《中國古籍善本總目》³¹、《明別集版本志》³²、《清華大學圖書館藏善本書目》³³亦著錄另一版由北京清華大學圖書館館藏的萬曆刻本，筆者雖未能親眼翻閱此本，然其著錄的版本特徵與湖北省圖書館本相互一致，極有可能皆為同一祖本³⁴，故先將此本歸於此類。而比對《明儒學案》所收《困思抄》之條文，黃宗羲所採用本亦據萬曆刻本。

²⁹〔清〕永瑤、紀昀等奉敕撰：《四庫全書總目提要》第1冊（臺北：臺灣商務，1983年，影印武英殿本），卷三十七，頁756。

³⁰《中國古籍善本總目·經部》：「玄晏齋困思抄三卷詩三卷 明孫慎行撰 明萬曆四十二年刻本 九行二十字白口單魚尾四周雙邊」見翁連溪編撰：《中國古籍善本總目》（北京：線裝書局，2005年），頁132。

³¹《中國古籍善本總目·集部》：「玄晏齋文抄二卷困思抄三卷詩三卷 明孫慎行撰 明萬曆刻本 九行二十字白口四周雙邊」，頁1457。

³²《明別集版本志》：「玄晏齋文抄二卷困思抄三卷詩三卷 明孫慎行撰 明萬曆刻本 九行二十字，白口，四周雙邊。玄晏齋困思抄 卷端題：『晉陵孫慎行著』。葉向高〈讀困思抄集題〉，甲寅林宰等〈玄晏齋困思抄敘言〉。」見崔建英輯訂；賈衛民、李曉亞參訂：《明別集版本志》（北京：中華書局，2006年），頁205。

³³《清華大學圖書館藏善本書目·集部》：「玄晏齋文抄二卷困思抄三卷詩三卷（明）孫慎行撰 明萬曆間刻本 八冊一函 九行二十字，白口，四周雙邊。」，見清華大學圖書館編：《清華大學圖書館藏善本書目》（北京：清華大學出版社，2003），頁318。

³⁴王彬亦認為：「清華本與湖北圖書館本極有可能是同一版本的不同流傳。」見氏著：〈孫慎行《玄晏齋困思抄》的文本問題與晚明政治環境〉，頁3。



二、崇禎甲本³⁵

此本為國立故宮博物院圖書文獻館特藏，原由國立北平圖書館（現名為中國國家圖書館）館藏。是書共三冊，第一冊為卷一，第二冊為卷二至卷三，第三冊為《中庸慎獨義》一卷（《中庸慎獨義》詳見本章第二節）。每半葉十行，行二十二字；小字雙行，字數不定。四週雙邊，花口，鐫「玄晏齋困思抄」六字，單魚尾。版心中鐫卷次及葉數。卷端首行上題「玄晏齋困思抄第一卷 庚戌」，次行下題「晉陵孫慎行著」。

書首，首〈讀困思抄集題〉，末署「福唐友人葉向高書」。次〈玄晏齋困思抄敘言〉，末署「歲甲寅仲秋既望禮部祠祭司郎中林宰等謹序」。次鄭鄮〈序〉，末署「同邑年侄鄭鄮敬題」³⁶。

王重民《中國善本書提要》已著錄此本：

原題：「晉陵孫慎行著。」《提要》云：「是書乃其自萬曆庚戌至甲寅[1610-1614]，積年鈔存，其中頗多心得之語。……，卷末一條，則慎行自序其作書大旨也。」今按此本無〈性善〉、〈性教〉二圖，亦不知卷末一條為何條，蓋兩本稍有不同，館臣所見者或為定本，此則補刻未竟時所刷印之本也。此本卷一、卷二已經編定葉數，卷三之卷葉數目則大半作墨釘。篇題下所著年月，自萬曆甲寅至崇禎辛未，則《提要》所稱「致曲」一條，此本編為卷一第一條，然《中庸慎獨義》內亦有「致曲」一條，則不作《曲禮》之曲解，館臣未道及，所據本當無《慎獨義》一卷也。³⁷

由此觀之，王氏已注意到《四庫全書總目》提要所據之本與此本稍有不同，並認為前者無《慎獨義》一卷，此推測符合實情；此外，王氏並未見前述之萬曆刻

³⁵ 〔明〕孫慎行：《玄晏齋困思抄》（國立故宮博物院圖書文獻館館藏）。此版影本收錄於《原國立北平圖書館甲庫善本叢書》（北京：國家圖書館出版社，2013年），第867冊。臺灣國家圖書館則有此版微卷。

³⁶ 惟鄭鄮〈序〉之版面為四周單邊，版心樣式、每行字數、字型亦與前二篇序文明顯不同，故此序非一開始與《玄晏齋困思抄》同時刊刻，應為另行刻版後，方置於書中。

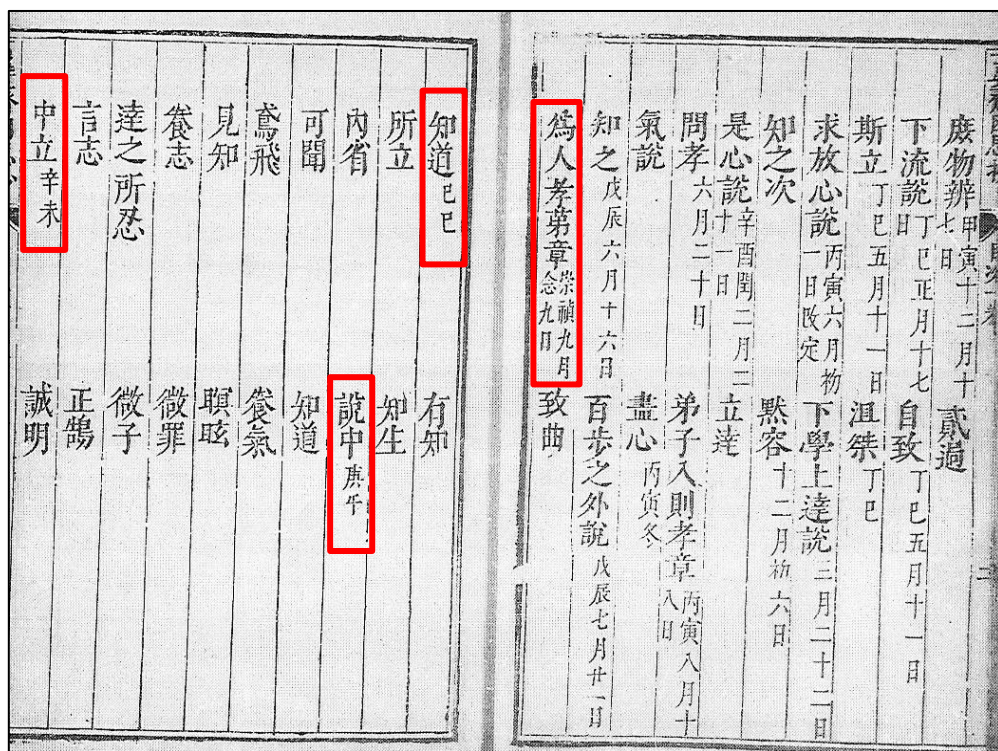
³⁷ 王重民：《中國善本書提要》（臺北：明文書局，1984年），頁233。



本，故誤以為「館臣所見者或為定本，此則補刻未竟時所刷印之本」。

然而，此版本之刊刻年代，有二種不同說法。王重民在《中國善本書提要》中，判定此本明萬曆間刻本；而國立故宮博物院圖書文獻館則標示此本為明天啟刊本，國家圖書館亦依從此說。筆者則認為，此本當是崇禎刻本，且極有可能為崇禎四年（1631，辛未）至崇禎六年（1633，癸酉）間所刻印。根據如下：

- 1、《玄晏齋困思抄》中有天啟、崇禎時寫成的條文，其中最晚完成之條文，可確定者為崇禎四年，見附圖 1。



附圖 1 崇禎甲本目錄書影

- 2、《玄晏齋困思抄》第三冊為《中庸慎獨義》，此本《慎獨義》共四十章，若比對崇禎刻本《慎獨義》與其卷末孫慎行〈跋〉，可知《慎獨義》初本為八十章，完成於崇禎六年十一月，而後一年內又增至百章。故《慎獨義》四十章應是在八十章本完成前付梓，由此推測《玄晏齋困思抄》應在崇禎六年以前刊刻。

3、據鄭鄮〈中庸慎獨義序〉、〈天山自序年譜〉之敘述³⁸，孫慎行《慎獨義》約略於兩年左右成書，此與孫氏〈跋〉中所敘情景相符，故可推知此本《玄晏齋困思抄》整體成書約於崇禎四年至崇禎六年間。

此本自卷二起，〈絜矩〉、〈經義三章〉、〈為人孝弟章〉等數篇次序與〈目錄〉有異，而〈朝聞〉、〈盡心〉、〈立達〉闕文；卷三版心幾乎多為墨釘，而〈知道〉、〈無終食之間〉、〈有恆·二〉、〈達之所忍〉四見於《玄晏齋困思抄·中庸慎獨義》之卷末。

三、崇禎乙本³⁹

此本為《四庫禁燬書叢刊》所採用版本，影印北京大學圖書館藏明崇禎刻本。是書目錄不分卷，而內文實分為二卷。每半葉十行，行二十二字；小字雙行，字數不定。四週雙邊，花口，鐫「玄晏齋困思抄」六字，單魚尾。版心下鐫葉數。卷端首行上題「玄晏齋困思抄第一卷 庚戌」，次行中題「晉陵孫慎行著」，下題「男士元編」。

書首，首〈讀困思抄集題〉，末署「福唐友人葉向高書」。次〈玄晏齋困思抄敘言〉，末署「歲甲寅仲秋既望禮部祠祭司郎中林宰等謹序」。次〈玄晏齋困思抄第一卷目錄〉。

此本《中國古籍善本書目》⁴⁰、《明別集版本志》⁴¹皆已著錄。

經由版本比對，筆者認為崇禎乙本以崇禎甲本之模版為底板，加以增刪剗

³⁸ 〈中庸慎獨義序〉：「孫先生純忠大節，著于立朝，兩徵不赴。危坐止躬齋中，如對上帝凡兩年餘，而《中庸慎獨義》成。」、〈天山自序年譜·崇禎七年甲戌年四十一歲〉：「《慎獨義》則兩年心血，無晝夜，不寢食，於此而後成。謬以予為可教，輒亦命之商訂。」分見於鄭鄮：《峯陽草堂文集》，收錄於《四庫禁燬書叢刊·集部》第126冊（北京：北京出版社，2000年），頁331、頁491。

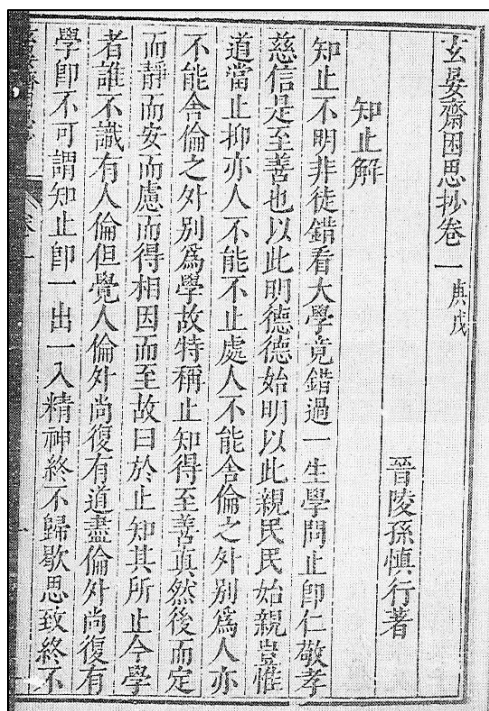
³⁹ 〔明〕孫慎行：《玄晏齋集五種·困思抄》，收錄於《四庫禁燬書叢刊·集部》第123冊（北京：北京出版社，2000年）。

⁴⁰ 《中國古籍善本書目》，頁1457。

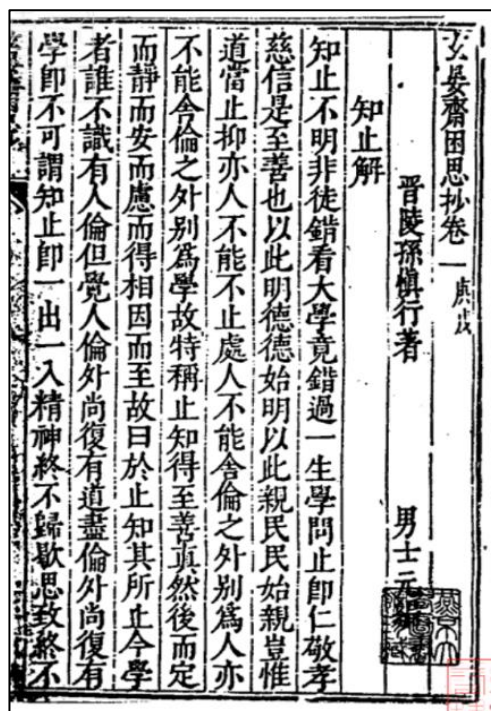
⁴¹ 《明別集版本志》，頁205。

改、重新編輯後，再次印刷而成，意即此為修版過的後印本。根據如下：

- 1、全書與崇禎甲本之內容除少數字句剗改外，其餘目錄、版框樣式、行、字數、字型、位置與葉向高〈序〉末之刻印，皆全然相符。
- 2、全書與崇禎甲本之異文，明顯為後來所剗改，如：崇禎乙本卷端第二行題「晉陵孫慎行著 男士元編」，其字型較瘦長，與內文及標題之方正字型不同；又，「晉陵孫慎行著」之「晉」字刻作「晋」，而全書其餘「晉」字皆同刻為「晉」。見附圖 2、3。

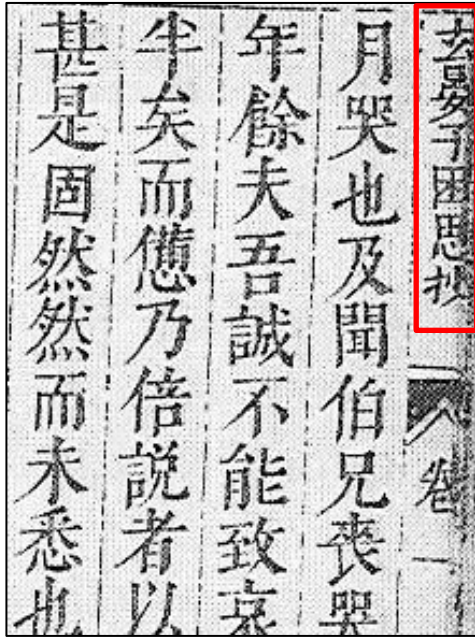


附圖 2 崇禎甲本卷端書影



附圖 3 崇禎乙本卷端書影

- 3、崇禎乙本〈關雎〉、〈學文辨〉兩章，其版心同崇禎甲本，皆誤刻為「玄晏子困思抄」，見附圖 4、5。



附圖 4 崇禎甲本〈關雎〉書影



附圖 5 崇禎乙本〈關雎〉書影

- 4、崇禎乙本之版框多有輕微扭曲且變形的跡象，版面亦較漫漶不清。此為後印本常見的現象。

因此，崇禎乙本當是孫士元在其父逝世後，以崇禎四年至六年刊刻的崇禎甲本之雕板，重新編輯、剝改後，再次印刷、集結成書。故除《困思抄》外，此本亦收有其他四種孫慎行之著作：《文抄》、《詩選》、《奏議》、《止躬齋慎獨義》，為《玄晏齋集》中最為全面者。

此本〈毀譽〉、〈致曲〉、〈知道〉、〈致道〉、〈言志〉有目無文，而〈立大本〉、〈明且哲〉、〈養一指〉、〈躬自厚〉、〈無名之指〉、〈成章〉、〈赤子〉則有文無目。〈有恆·二〉前半葉文句多有剝改痕跡。

四、宣統本⁴²

此本為盛宣懷（1844-1916）所搜得，於宣統三年（1911，辛亥）重刻，收於《常州先哲遺書》。是書三卷，前半葉十四行，行二十五字；小字雙行，字數不

⁴² [明]孫慎行：《困思鈔》，收錄於《叢書集成續編·子部》第88冊（上海：上海書店，1994年），頁92。



定。左右雙邊，大黑口，單魚尾。版心中鑄書名「困思鈔」、卷次及葉數。卷端首行上題「玄晏齋困思鈔卷一」，下題「武進孫慎行聞思」。

書首，首〈玄晏齋困思鈔目錄〉。次張氏〈困思鈔序〉，原文未有署名，僅版心鑄有「困思鈔張序」。次〈讀困思鈔集題〉，末署「福唐友人葉向高書」。次第一卷，首〈知止解〉，終〈大學義〉。次第二卷，首〈忠恕〉，終〈盡心〉。次第三卷，始〈知之〉，終〈無名指〉。書末有盛宣懷〈跋〉，原文未立標題，依版心題為跋，跋末署「宣統辛亥四月武進盛宣懷跋」。

此本未註明所據祖本，透過所收條目與版本異文比對，此本系統與崇禎刻本最為相近。然此本亦收有萬曆刻本獨有〈自謙說〉，以及眾本皆無收錄之〈行怪〉、〈反經〉、〈三聖〉三條，顯示此本雖以崇禎乙本為底本，亦曾參酌其他刻本。

此本〈困思鈔序〉之作者張氏，據孫慎行交遊網絡，極有可能為張瑋。張瑋何人？《明史》載：

張瑋，字席之，武進人。少孤貧，取糠粃自給，不輕受人一飯，為同里薛敷教所知。講學東林書院，師孫慎行。其學以慎獨研幾為宗。⁴³

《罪惟錄》亦載：

張瑋，字席之，號二無，直隸武進人。……二無，清介之選也，而非自抑損為名高。其學以慎獨知幾為本。⁴⁴

張瑋與孫慎行皆為同鄉，曾受業於孫慎行，當時里中稱「孫慎行、張瑋與董應揚為三清」⁴⁵。又，孫慎行另一著作：《事編內篇》，亦有張瑋之序文⁴⁶。由是觀之，

⁴³ 〔清〕張廷玉等：《明史》（北京市：中華書局，1997年），卷254，列傳142，頁1689。

⁴⁴ 〔清〕查繼佐：《罪惟錄》第三冊（臺北：新興書局，1988年），列傳卷13下，頁2104-2105。

⁴⁵ 〔清〕趙宏恩：《（乾隆）江南通志》，收錄於《文津閣四庫全書·史部》第511冊（北京：商務印書館，2006年），卷142，頁1960。

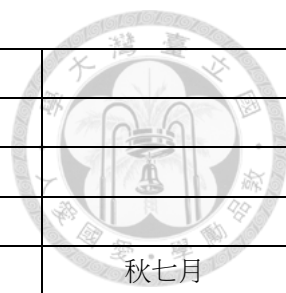
⁴⁶ 見孫慎行：《事編內篇》收錄於《四庫全書存目叢書·史部》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996年），頁23-25。

〈困思抄序〉可能為張瑋所作，而此祖本之流傳，或許與張瑋一派相關。

附錄：四種《困思抄》版本所收條目一覽表



編號	時間	條名	萬曆本	崇禎甲	崇禎乙	宣統本	備註
1	萬曆三十八年 (1610, 庚戌)	知止解	○	○	○	○	
2		自謙	○	●	●	●	與宣統本〈自謙說〉不同
3		性命說	○	○	○	○	
4		昭昭	○	○	○	○	
5		關雎	○	○	○	○	
6		反古之道	○	●	●	●	
7		學文辨	○	○	○	○	
8		仁說	○	●	●	●	
9		不念舊惡	○	○	○	○	
10		不思勉說	○	○	○	○	崇禎甲本以後刊本內文多有刪減
11		慎思解	○	○	○	○	崇禎甲本以後刊本刪減一句
12		莫知我章	○	●	●	●	
13		篤行說	○	●	●	●	
14		小人之中庸	○	○	○	○	
15		有子	○	●	●	●	
16		慎獨	○	戒慎	戒慎	●	內文多有改動
17		尚論說	○	○	○	○	
18		助長說	○	●	●	●	
19		本末辨	○	●	●	●	
20		貴道	○	○	○	○	
21		致身解	○	○	○	○	
22		生說	○	○	○	○	
23		性善圖說	○	●	●	●	
24		氣質辨	○	○	○	○	崇禎甲本以後刊本部分語氣微不同
25		告子	○	●	●	●	
26		自反	○	○	○	○	
27		義外	○	○	○	○	
28		勿正說	○	●	●	●	



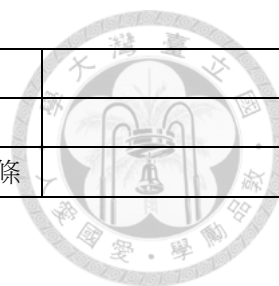
29		內交	○	○	○	○		
30		舍己	○	○	○	○		
31		致中和	○	●	●	●		
32		時習	○	○	○	○		
33		貳過	●	○	○	○	秋七月	
34	萬曆三十九年 (1611, 辛亥)	執中	○	○	○	○		
35		言志	○	●	●	●		
36		天命說	○	○	○	○		
37		周南召南	○	○	○	○		
38		不及	○	●	●	●		
39		求志	○	●	●	●		
40		辭達	○	●	●	●		
41		毀譽	○	◎	◎	○		
42		無物辨	○	●	●	●		
43		耳順	○	○	○	○		
44		朝聞	●	○	○	●		
45		偶言	○	○	○	○		
46		正命	○	○	○	○		
47		兩端	○	●	●	●		
48		格物辨	○	○	○	○		
49		知味解	○	○	○	○		
50		素位說	○	●	●	●		
51		盡心辨	○	●	●	●		
52		稱惡辨	○	○	○	○		
53		不與退	○	○	○	○		
54			義利	○	○	○	○	崇禎甲本以後增 「又所謂行求慊心 者也」一句；亦有 些微刪減處。
55			四端	○	○	○	○	
56			欲惡	○	○	○	○	
57			浮雲	○	●	●	●	
58			知命解	○	○	○	○	
59			時中	○	●	●	●	
60		鄉原	○	○	○	○	崇禎甲本以後刊本 部分字句微有不同	

61		先覺	○	○	○	○	
62		大學義	○	○	○	○	
63		鬼神	○	●	●	●	
64	萬曆四十年 (1612, 壬子)	忠恕	○	○	○	○	
65		成章(含贊)	○	○	○	○	部分微不同
66		為仁由己	○	●	●	●	
67		弗如	○	●	●	●	
68		克復	○	○	○	●	
69		知之次說	○	○	○	○	
70		深造以道	○	○	○	○	
71		山梁雌雄	○	○	○	○	
72		成己	○	●	●	●	
73		致曲	○	○	◎	●	
74		性教圖	○	●	●	●	
75		問孝	○	●	●	●	
76		春秋	○	●	●	●	
77		闢楊墨	○	○	○	○	
78		命過	○	●	●	●	
79		掘井	○	○	○	○	
80		與知	○	●	●	●	
81		不謀其政	○	○	○	○	
82		中立不倚	○	●	●	●	
83		絜矩	○	○	○	○	
84	朝聞	○	○	○	●		
85	知生	○	●	●	●	與〈知生說〉不同	
86	小人無忌憚	○	●	●	●		
87	萬曆四十一年 (1613, 癸丑)	未發解	○	○	○	○	
88	萬曆四十二年 (1614, 甲寅)	浮海	○	○	○	○	
89		干祿	○	●	●	●	
90		性說	○	●	●	●	三月十六日
91		氣說	○	○	○	○	五月十八。崇禎甲本以後末處有新增
92		知道	○	●	●	●	與崇禎甲本〈知道〉不同
93		取與	○	○	○	○	夏日

94		知天命	○	○	○	○	
95		天命	⊕	●	●	●	
96		順天	○	○	○	○	
97		似忠信似廉潔辨	○	●	●	●	
98		聖人辨	○	●	●	●	
99		慊心	○	●	●	●	
100		困思抄	○	○	○	○	
101		畏匡	●	○	○	○	九月
102		庶物辨	●	○	○	○	十二月十七日
103		默容	●	○	○	●	
104	萬曆四十三年	鄙夫	●	○	○	○	
105	(1615, 乙卯)	自慊說	●	●	●	○	閏八月初十日
106	萬曆四十四年	賢不肖	●	○	○	○	二月二十九日
107	(1616, 丙辰)	求放心說	●	○	○	○	六月初一日改定
108		立達	●	◎	○	○	二月二十七
109	年份不詳	下學上達說	●	○	○	○	三月二十二日
110		下流說	●	○	○	○	正月十七日
111		經義三章	●	○	○	○	五月
112	萬曆四十五年	自致	●	○	○	○	五月十一日
113	(1617, 丁巳)	斯立	●	○	○	○	五月十一日
114		沮桀	●	○	○	○	十一月初五
115	天啟元年	是心說	●	○	○	○	閏二月廿一日。崇禎甲本有相同兩篇
116	(1621, 辛酉)	問孝	●	○	○	○	六月二十日
117	天啟六年	弟子入則孝章	●	○	○	○	八月十八日
118	(1626, 丙寅)	盡心	●	○	○	○	冬
119	崇禎元年	知之	●	○	○	○	六月十六日
120	(1628, 戊辰)	百步之外說	●	○	○	○	七月廿一日
121		為人孝悌章	●	○	○	○	九月念九日
122	崇禎二年	知道	●	○	◎	●	崇禎甲本有二篇
123	(1629, 己巳)	有知章	●	○	○	○	
124		所立	●	○	○	○	九月廿九日
125		知生	●	○	○	○	十二月十七日
126	崇禎三年	內省	●	○	○	○	正月廿四日
127	(1630, 庚午)	說中	●	○	○	○	三月初二
128		可聞	●	○	○	○	五月廿九日

129	時間不詳	知道	●	○	◎	●	與崇禎甲本己巳年 〈知道〉內容相 近。崇禎乙本目錄 作〈致道〉
130	時間不詳 (可能為崇禎 三年至四年之 間)	鳶飛	●	○	○	○	廿一日
131		養氣	●	○	○	○	
132		行怪	●	●	●	○	十月二十二日
133		見知聞知	●	○	○	○	
134		瞑眩	●	○	○	○	
135		養志	●	○	○	○	宣統本內文有少
136		微罪	●	○	○	○	
137		達之所忍	●	○	○	○	
138		微子	●	○	○	○	
139		言志	●	○	◎	○	
140		正鵠	●	○	○	○	
141	崇禎四年 (1631, 辛未)	中立	●	○	○	○	
142		有恆(二章)	●	○	○	○	正月
143		反經	●	●	●	○	正月
144	時間不詳 (可能為崇禎 四年至六年之 間)	誠明	●	○	○	○	
145		公冶長	●	○	○	○	
146		三聖	●	●	●	○	六月二十二日
147		烏獲	●	○	○	○	
148		恭己	●	○	○	○	
149		指掌	●	○	○	●	
150		三代直道	●	○	○	○	
151		善信	●	○	○	○	
152		成人	●	○	○	○	
153		無窮	●	○	○	○	
154	無終食之間	●	○	○	○		
155	時間不詳 (可能為崇禎 六年以後)	孺子歌	●	●	○	○	
156		志壹	●	●	●	○	
157		立大本	●	●	⊕	●	崇禎乙本有文無目
158		明且哲	●	●	⊕	●	
159		養一指	●	●	⊕	◎	
160		躬自厚	●	●	⊕	◎	
161		無名之指	●	●	⊕	●	

162		成章	●	●	⊕	●
163		赤子	●	●	⊕	●
總條數(含有目無文)			98 條	109 條	117 條	108 條



符碼對照表：

符 碼	說 明	符 碼	說 明
○	有目有文	●	無目無文
◎	有目無文	⊕	有文無目
漢字	條目名稱有更動，漢字內容為該條題目		

第二節 《慎獨義》之版本概況



一、崇禎甲本⁴⁷

此刊本為國立故宮博物院圖書文獻館特藏，原由國立北平圖書館（現名為中國國家圖書館）館藏。是書為《玄晏齋困思抄》第三冊。版式與前二冊《困思抄》相同，每半葉十行，行二十二字。四週雙邊，花口，鑄「玄晏齋困思抄」六字，單魚尾。版心中鑄葉數。卷端首行為第一章之題目。

此本無序、跋。目錄題為「中庸慎獨義肆拾章」，首〈不覩不聞〉，終〈無聲〉。書末屢入〈知道〉、〈無終食之間〉、〈有恆〉、〈達之所忍〉四篇，皆原屬《困思抄》第二冊內文。

此本如同前述《困思抄》天啟刊本之考證，應同為崇禎四年至崇禎六年間所刊刻，而非天啟。與崇禎刻本及其孫氏之後記相較，此本尚未完全成書，故附於《玄晏齋困思抄》之下。

二、崇禎乙本⁴⁸


此本為《四庫禁燬書叢刊》所採用版本，影印北京大學圖書館藏明崇禎刻本。是書不分卷。每半葉十行，行二十二字。四週雙邊，白口，單魚尾。版心下鑄葉數。卷端首行即為第一章之題目。

書首，首〈重刻止躬齋慎獨義序〉，末署「溫陵乾所居士劉鱗長頓首拜撰」。書末有一篇無題之文，末署「崇禎甲戌八月復記百章史氏孫慎行著」，為孫慎行之後記。孫氏記：

《論語》言「中」，莫明於末篇之〈堯曰〉「天之曆數在爾躬，允執其

⁴⁷〔明〕孫慎行：《玄晏齋困思抄》，國立故宮博物院圖書文獻館藏本。

⁴⁸〔明〕孫慎行：《玄晏齋集五種·困思抄》，收錄於《四庫禁燬書叢刊·集部》第123冊，頁1-444。



中」，即知「中」者，「躬」之「中」也，非虛無不著者也。《易》艮之四曰「艮其身」，象曰「止諸躬」，而象曰「止其所」，止其所，即知躬者止之所也，又非恍惚難尋者也。《中庸》未嘗言躬，即不睹不聞之所，亦未嘗明指其地，而揭之戒慎恐懼，因名慎獨，即知躬之為所，便知獨之為中也。拳拳服膺，默擬止躬，依乎中庸，明象止所。嗚呼！斯足括執中之奧已，內省篤恭，總不出是。余既作《慎獨》捌拾章，並記此其後。晉陵孫慎行記。是癸酉十一月初五日也。壬申二月初二日，始《論語》，上經終鞠躬，夫子一身至德；下經終堯授舜在爾躬，千古聖人相傳至至德。文王之詩曰：「命之不易，無遏爾躬，宣招義問，有虞殷自天。」而繼之「上天之載，無聲無臭。」躬之與命，與天符合，千古相傳，未有不以止躬為至德者也。《論語》所謂「舜亦命禹，罪在朕躬」，《書》所謂「尹躬暨湯，咸有一德」是也。崇貞甲戌八月 復記百章 史氏孫慎行著。⁴⁹

孫慎行之跋語經歷兩個時間點寫成，前半於崇禎癸酉（1633）十一月初五日所記，此時《慎獨義》僅有八十章。而後於崇禎甲戌（1634）八月復記，並將《慎獨義》擴至百章（實為 111 章）。

崇禎乙本與崇禎甲本內容重出者，若僅有少處文句更動，基本上以甲本之雕版為底版，加以剗改後重新印刷，如首章〈不覩不聞〉，此更動模式與崇禎版《困思抄》相同；若內文更動處較多，則另開一版，如：崇禎乙本重複收錄〈回之為人〉二篇，第二篇應為甲本之舊版(版面一模一樣)，此二篇內容大抵相似，然第一篇精簡許多，無法以剗改舊版方式修版，故重新刻之。

黃宗羲《明儒學案》所收《慎獨義》之條文，亦是據崇禎乙本。

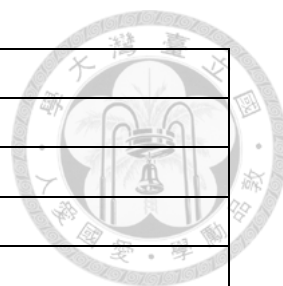
⁴⁹ 《慎獨義》（崇禎乙本），頁 453。

附錄：二種《慎獨義》版本所收條目一覽表



編號	章名	崇禎甲本	崇禎乙本	備註
1	不睹不聞	○	○	部分字詞更動
2	莫見	○	○	部分字句更動
3	中和	○	○	內文不同
4	時中	●	○	
5	無忌憚	●	○	
6	過不及	○	○	內文不同
7	不知味	○	●	
8	知味	●	○	
9	罟獲	●	○	
10	回之為人	○	○	崇禎乙本有兩篇，其第二篇與甲本內文相同。
11	勿失	●	○	
12	可均	●	○	
13	和不流	●	○	
14	隱怪	○	○	崇禎甲本目錄標題作〈素隱〉。乙本有更動字句與新增部分內文。
15	遯世	○	○	崇禎乙本首處刪除部分字句，末處亦有更動
16	遠人	○	○	後半內文有更動
17	忠恕	○	○	內文不同
18	不願	●	○	
19	庸德之行	●	○	
20	不足	●	○	
21	素位	●	○	
22	居易	●	○	
23	俟命	●	○	
24	行險	○	○	崇禎乙本有刪減部分字句
25	正鵠	●	○	

26	鬼神	○	○	崇禎乙本於首處有新增
27	大孝	●	○	
28	無憂	○	○	字詞有更動，崇禎甲本末處「微顯」於乙本改成「獨處」。
29	達孝	●	○	
30	人道	●	○	
31	親親	●	○	
32	知天	●	○	
33	行之者一	●	○	
34	生知	●	○	
35	力行	●	○	
36	齋明	●	○	
37	前定	●	○	
38	獲上	●	○	
39	順親	○	○	崇禎乙本有刪減
40	誠身	○	○	內文不同
41	明善	○	○	崇禎乙本所引用《中庸》文句皆有更動
42	誠者天道	○	○	有字詞更動
43	不思	●	○	
44	中道	●	○	
45	擇善	●	○	
46	博學	●	○	
47	慎思	○	○	崇禎乙本稍作增刪
48	篤行	●	○	
49	弗措	●	○	
50	己百	●	○	
51	必明	●	○	
52	明誠之教	○	○	崇禎乙本有所刪減
53	誠則明	●	○	
54	盡性	○	○	內文不同
55	盡物	○	●	
56	致曲	○	○	部分字詞更動
57	如神	○	○	內文不同



58	成己	●	○	
59	成物	●	○	
60	性之德	●	○	
61	無息	●	○	
62	久則徵	●	○	
63	不見	○	○	
64	不二(天地)	○	一言	崇禎乙本有增刪內文
65	今夫天	○	○	內文不同
66	斯召召	●	○	
67	一勺	●	○	
68	於穆不已	○	○	
69	禮儀	●	○	
70	中庸至德	○	●	
71	至德	●	○	
72	至道	●	○	
73	德性	○	○	
74	道問學	●	○	
75	盡精微	●	○	
76	道中庸	○	○	
77	溫故	●	○	
78	崇禮	●	○	
79	反古	○	○	部分字詞更動
80	不敢	○	○	崇禎乙本有刪減
81	有三重	●	○	
82	寡過	●	○	
83	徵諸庶民	●	○	
84	祖述	●	○	
85	上律	●	○	
86	辟如天地	●	○	
87	並育	●	○	
88	敦化	●	○	
89	天地所以為大	●	○	
90	聰明睿知	○	○	
91	時出	○	●	
92	淵泉	○	○	部分字句更動
93	聲名	●	○	

94	配天	●	○	
95	大經	●	○	
96	知化育	●	○	
97	固聰明	○	○	內文不同
98	達天德	●	○	
99	熟能知	●	○	
100	尚綱	●	○	
101	闇然	●	○	由崇禎甲本〈固聰明〉修改而成
102	的然	○	○	內文不同
103	不厭	●	○	
104	簡而文	●	○	
105	知遠	●	○	
106	知微之顯	●	○	
107	潛伏	○	○	
108	內省	●	○	
109	爾室	●	○	
110	不動而敬	●	○	
111	不言	●	○	
112	篤恭	○	○	末處內文有異
113	天載	●	○	
114	無聲	○	○	部分字句更動
115	至矣	●	○	
總條數		40	111	

符碼對照表：

符碼	說明	符碼	說明
○	有目有文	●	無目無文
漢字	條目名稱不同，漢字內容為該條題目		

第三節 《困思抄》、《慎獨義》之成書原由



一、《困思抄》

孫慎行早期以佛禪入手⁵⁰，而後轉入儒家⁵¹。由於對經典、前人之說有疑，故將感到困惑的篇章抄錄下來，此時尚未在義理上有所演繹，為《困思抄》之前身。直至孫慎行四十六歲(即萬曆三十八年，庚戌，1610)，對《周易》之命名意義加以省思後，才對之前抄寫的內容有一番體會⁵²。從這時候開始，孫慎行將其心得寫下，即現今所見的《困思抄》。而孫慎行所困思者為何呢？這可以從萬曆本《困思抄》最末一章〈困思抄〉見得：

自漢以來，治《語》、《孟》者不下千百家，其說亦不止億萬言矣，而愚之說有不盡與先儒合者，豈諸賢之有不備而待余言歟？抑豈諸賢之反有不當而發余言歟？余每憬然而思之，終有慨然而不能已者。夫所宗孔孟者，宗其道而已，所宗孔孟之道者，宗其盡性者而已。言性者，非不盡宗孔子，而獨疑孟子之性善若涉一偏，多稱引三說以為全。即其醇者，亦未免借「變化氣質」之說，而陰為之回護。……。今人多以為夫子止說「相近」，未嘗說「善」，曾不知唯善，故近也。倘有不善即不免黑白反矣，而何近耶？又多執「上智下愚之不移」以為不同，曾不知所謂不移者，乃其人之自不肯移，而非性之果不可移也。果性之有不可移，則夫子又何以曰「必明」、「必強」，又何以云「知之一」、「成功一」耶？孟子曰：「天下之言性也，則故而已矣。」夫世變江河，新新無盡；而惟是本真，固有純粹

⁵⁰ 黃宗羲：「先生之學，從宗門入手，與天寧僧靜峰，參救公案，無不了然。」見《明儒學案·東林學案二》，頁1447。

⁵¹ 劉宗周〈資政大夫禮部尚書兼翰林院學士加贈光祿大夫太子太保謚文介淇澳孫公墓表〉：「始公喜讀佛氏書，嘗從靜上人參心宗，久之有得。時覺心光迸開，晃晃四照。至涉事急迫，此景亦復觸現，然自謂終歸斷滅，未是本心。乃嘆曰：『儒衣破綻，終不可以袈裟補也。』遂一意宗儒，日以五事自課：一、默坐，二、玩《易》，三、文藝，四、書史，其五、不廢臨池。晚乃一切屏去，耑求之反躬一路，歸於知止。因以『止躬』顏其齋，時時體驗而有至焉。」見《劉宗周全集》第四冊，頁228-229。

⁵² 孫慎行〈文昌閣記〉：「後乃以奔喪不聊，而姑尋東坡氏業，以游神禪義者六七年，未少有得，而逃之歸儒，以業困思抄者又四五年，蓋聞如無歸著地也。及年四十六，而思《易》名《周易》，《易》乃文王、周公易也，妄意所謂易者，宜獨當從後天。夫子贊《易》，壹從周，方不謬于《周易》命名之義。以是朝斯夕斯，臥床俛仰玩，無敢措心于他，以雜我思路，亦無敢游目于二氏書，以紛易條貫，每靜居數日，胸中豁有開，則向所抄者，輒覺了了有入處；不則，抄自抄，易自易，我終聞如而已。」見《玄晏齋集五種·文抄》，卷一，頁24。

至善，聖人之所不能獨，愚不肖之所不能亡，故曰「故也」。苟故之不同，而又何所持以言？又何所以一天下？韓子謂今之言性者，奚言不異，予謂今之言性者，雜三說、雜諸子百家，言奚而不異？夫孟子之言，原不異于孔子，而諸賢之言乃獨自異于孟子，吾終弗敢信也。諸賢之言已不免自異于孔孟，而欲使吾之言盡同于諸賢，吾亦弗能為也。故偶有窺涉，輒寫為篇而成冊，名曰「困思」。蓋困而思，而彌覺其困焉，姑存之以俟正于世之知性者。若夫知止之實在知人倫，明善之要在戒懼，此皆經傳中明義，世無能出入增減之者也，說者多不能歸一。予即異而未嘗異，即求為同而終有不能盡同者也。⁵³

此章為孫氏自敘《困思抄》成書之原由，從中可知慎行思想最初之問題意識在於對儒者論「性」之質疑。當時陽明學盛行，其後學流弊亦日趨嚴重，劉宗周曾謂：

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。⁵⁴

東林學派之所以興起，即有鑑於當時王學末流之弊，故有所謂「三辨」：一辨「無善無惡心之體」，二辨「只言本體，不言工夫」，三辨「氣質之性與義理之性」⁵⁵，他們透過再次提倡朱學，希望能以「性即理」、「格物窮理」取代陽明後學的「無善無惡」、「現在良知」之弊說⁵⁶。孫慎行對儒者論性的質疑，其中之一即是針「無善無惡」之說的檢討；然而，不僅是王學，他更要檢討宋明以來程朱之學⁵⁷中論性的問題：將性分為氣質之性與本然（義理/天地/天命）之性，並將現

⁵³ 《困思抄·困思抄》（萬曆本），頁 61-62。

⁵⁴ 劉宗周：〈證學雜解·解二十五〉，《劉宗周全集》第二冊，頁 278。

⁵⁵ 見錢穆：《中國近三百年來學術史·引論》，頁 9-13。

⁵⁶ 古清美：「及至王學盛大流行，良知之教產生了情識而肆、虛玄而蕩之弊，似乎正好證明了朱子當日批評象山反心求理之病，東林學派遂再倡朱學，重提『性即理』和『格物』，欲取代王學從『心即理』之說極端發展出的『現成良知』和『無善無惡』之說；指出王學以事理在心外而不講求，故極力主張必須嚴格的講求是非之理，並加以躬行實踐方式與理為一。」見古清美：〈明代朱子學的演變—從薛敬軒、羅整菴到高景逸〉，收錄於《國際朱子學會議論文集》下冊（臺北：中研院文哲所，1993 年），頁 1307。

⁵⁷ 事實上，在《困思抄》中，慎行多次辯駁張載、程頤論性之說，朱熹論性之思路雖同於張、程二人，然卻不曾直截批評朱熹，反而是多次引其語而讚揚之，此現象或許與當時東林崇朱的氛圍有關。



象惡之肇因歸於氣質，如：

誠睹世之學程者，不師其行而師其言，即言未得其深，而先剝其粗淺，于利未什一，而害不啻障坊之決也，即伊川嚴守繩墨，不肯為過高微妙，而論性則近荀、揚，謂惡亦性中所有，其為害更不淺也。⁵⁸

換言之，慎行是對整個宋明以來論性之說提出批判，試圖回歸孔孟之道，純粹宗其「性善」，《困思抄》即是在對各家論性之質疑下所作，其中以自身之心得體悟為主⁵⁹，欲以此等待世間中真知性者相驗。

《困思抄》的寫作時間，據現存最早刻本—萬曆本，為萬曆三十八年（1610，庚戌）至萬曆四十二年（1614，甲寅），而此本翻刻成書約略是萬曆四十二年八月十五日以後。而《困思抄》在翻刻成書之前，亦大抵成書，以手抄本的形式流傳於孫慎行之親友間，甚至是下屬，如林宰〈玄晏齋困思抄敘言〉：

唯是受事庀職之餘，獲聆先生提誨有日，因請為《困思抄》者，讀而卒業。津津數千萬言，靡不根厥夙脩，抒自靈詮，證獨見於百家，匪求為異，頗為發於千古，不害其同。⁶⁰

林宰當時為禮部祭祀司郎中，時孫慎行任禮部右侍郎署部事⁶¹，故林宰為慎行之下屬。由於職場上受孫氏之教誨，故向其請求《困思抄》加以閱讀、學習。而在萬曆四十二年福王朱常洵前往藩封後，孫慎行才放下心中大石⁶²，專心在《困思抄》之完成上，並與同年進士的鄭振先商訂《困思抄》⁶³。同年秋，孫慎行將

⁵⁸ 《玄晏齋集五種·文抄》〈論莊〉，頁26。

⁵⁹ 四庫館臣因此認為《困思抄》：「其中頗多心得之語，然亦不免好出新論，如解〈鄉黨〉「色斯舉矣」節，以虞廷獸舞，志聖之隆、山梁雌雉，志聖之逸；又以《中庸》致曲之曲為即經禮三百、曲禮三千之曲，雖才辨縱橫足以自暢其說，然非經之本旨矣。」，見《四庫全書總目提要》，頁756。

⁶⁰ 林宰〈玄晏齋困思抄敘言〉，見《困思抄》（萬曆本），頁4。

⁶¹ 《明神宗實錄》：「萬曆四十一年五月戊午朔己未升少詹事孫慎行為禮部右侍郎署部事。」見〔明〕傅冠等奉敕修：《明神宗實錄》，收錄於《明實錄》第123冊（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1968年），卷508，頁9625。

⁶² 孫慎行於萬曆四十一年間多次向明神宗上奏，請求早日將朱常洵就任封地。此亦可參見葉向高〈讀困思抄集題〉：「嘗力請分封事曰：『此事不了，某與師皆當拚一死。』」，頁3。

⁶³ 鄭鄭〈孫氏說書序〉：「孫文介先生與家君同年，交契相對，論道常竟日夕。鄭自年十三歲，家君即命侍側聽教。後先生既定藩封，家食數年而《困思抄》成強半，與家君商訂者也。」見〔明〕鄭鄭：《峯陽草堂文集》，頁331。

《困思抄》、《文抄》與《玄晏齋詩集》付梓；然而，孫慎行並不因此停筆。從崇禎甲本與崇禎乙本《困思抄》可知，自萬曆末至崇禎初年，孫慎行仍寫下數篇，並更動萬曆本《困思抄》部分條文內容，如萬曆本〈慎獨〉一條：

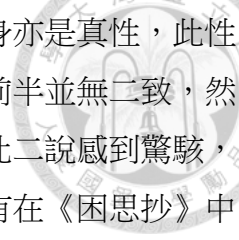
人者，天地之心。而人所為為天地立命者，唯此一點兢兢業業不容已之心。如此則安，不如此則不安。如此則順，不如此則逆。正末章所謂「唯人所不見」，此性體也。故「無忌憚」非小人之性也。若性則豈君子有一性，小人又別有一性，且見君子而厭然，此心更何從來？今人徒說戒慎恐懼是工夫，不知即此便是真性。丟卻性，別尋一性，如何有知性時？謂所不睹所不聞是天命，我要戒慎恐懼他，是天命與我身終粘連不上，一生操修，徒屬人為，又如何有至于命時？《禮》云：「正明目而視之，不可得而見也；傾耳而聽之，不可得而聞也。」孔子云：「出入無時，莫知其鄉。」以此印證不睹不聞最親切。吾聞云：「戒懼乎其所不睹，即庸德之行，即不動而敬；恐懼乎其所不聞，即庸言之謹，即不言而信。」明此之為明善，誠此之為誠身。……天理，天命之性也，即是戒慎恐懼。君子戒慎恐懼，便為存，非是別有他物，而將此存之也。⁶⁴

崇禎甲本將條名改為〈戒慎〉，並更動內容：

人者，天地之心。而人所為為天地立命者，唯此一點兢兢業業不容已之心。如此則安，不如此則不安。如此則順，不如此則逆。故云其惟人之所不見乎。又云上天之載，無聲無臭是也。吾聞云：「戒懼乎其所不睹，即庸德之行，即不動而靜。恐懼乎其所不聞，即庸言之謹，即不言而信。」明此之為明善，誠此之為誠身。有一人非儒者也，而忽言儒曰：「莫作見乎隱解，謂有見隱二見。莫作顯乎微解，謂有顯微二見。如是方慎獨，方合得不睹不聞。」余心駭而存之者十餘年。又有一人非窮理者也，而忽言窮理曰：「莫見乎隱，則無聲色之末；莫顯乎微，則無毛輶之倫。如是方合天載無聲無臭，而為君子之戒慎不睹、恐懼不聞。」余聞之又心駭而存之者數十年。乃思兩說不甚異，即與世說亦不異，然尚恨「費而隱」與「夫微之顯」未及相印證。⁶⁵

⁶⁴ 《困思抄·慎獨》（萬曆本），頁 15-16。

⁶⁵ 《困思抄·戒慎》（崇禎乙本），頁 326。



此條之更動值得留意，萬曆本著重在戒慎恐懼不僅是工夫，本身亦是真性，此性為君子與小人共有，故非別有一性以戒慎恐懼存之；崇禎甲本前半並無二致，然而後半筆鋒一轉，提及兩種對於《中庸》首章之解讀，慎行對此二說感到驚駭，衝擊他原先的理解，故將這疑問放在心頭數十年。孫慎行雖沒有在《困思抄》中明言自己是如何理解「莫見乎隱，莫顯乎微」，然就此處而言，他之「見」、「隱」、「顯」、「微」皆是有意義的，即不睹不聞雖是「隱微」，但其實是會表現在自身「見顯」之言行上，故戒慎恐懼於不睹不聞，即是庸德之行、庸言之謹。然而，二人之說從不同角度，消解「見」、「隱」、「顯」、「微」之部分或是全部義，如第一人之重點在於人於戒慎恐懼時，毋須考慮現在是隱微或是見顯；換言之，人無論何時何地皆須戒慎恐懼，倘若還在意「見隱顯微」之分，這種戒慎恐懼只是在乎他人眼光而已，而非是真慎獨。第二人則是以《中庸》末章來解釋，將「莫見乎隱，莫顯乎微」解讀成「隱之不見，微之不顯」，此不見之隱、不顯之微即是「上天之載，無聲無臭」之不睹不聞。因此，孫慎行自然一開始無法理解，直至十多年後才發覺其實二說並無二致，亦與當世之說無異，只是孫慎行尚未能以消解後的「見隱顯微」義來解釋「費而隱」、「夫微之顯」，故未能印證而感到憾恨。從此篇之更動可知，慎行原本以「吾聞云」之說為根據，而後受到二人說法的挑戰，以及最末以世說來比較，在在反映他尚未能自得於《中庸》，但亦埋下對《中庸》詮釋之興趣，為日後《慎獨義》誕生的原因之一。

約略崇禎四年至六年之間，更新版的《困思抄》重新付梓，同時一併刊刻四十章之《慎獨義》附於《困思抄》末⁶⁶，此本即現今的天啟刊本。直至孫慎行逝世後，孫慎行之子—孫士元，重新整理其父遺著，大抵以崇禎初年所刊刻之雕版（即天啟刊本）為底版，加以增刪篇目與內容，編成《玄晏齋集》，除《困思抄》外，亦收錄《文抄》、《詩選》、《奏議》與《慎獨義》，即現今之崇禎刻本。然而，至清朝乾隆皇帝時，《玄晏齋集》則被列入「應繳違礙書籍各種名目」之中⁶⁷。

⁶⁶ 此外，亦一併刊刻《玄晏齋詩選》、《玄晏齋奏議》。

⁶⁷ 見〔清〕姚觀元輯：《清代禁毀書目四種》（臺北市：臺灣商務，1968），頁142。



二、《慎獨義》

從崇禎甲本可知，《慎獨義》原僅有四十章，然此本附於《困思抄》之下，亦無序跋性質之文，故此時《慎獨義》應尚未真正獨立成書，僅先行刊刻部分內容。直至崇禎六年十一月初五日，八十章本《慎獨義》才正式成書；而崇禎七年八月前孫慎行又增《慎獨義》至百餘章，為現今之崇禎乙本。

《慎獨義》在成書過程中，孫慎行曾與鄭鄮共同商訂：

宗伯前有《困思鈔》，予童子時親見與府君往復商訂。至是《慎獨義》，則兩年心血，無晝夜、不寢食於此而後成。謬以予為可教，輒亦命之商訂。予匡廬遇異人為予說《中庸》，大有非世間文字解者，時拈舉為宗伯言之；今宗伯序中至比予為邵堯夫，則小子何敢當。⁶⁸

鄭鄮曾遭削奪庶吉士之職位而流離於匡廬間，而後回歸常州時則與孫慎行比鄰而居，並向之請益學習長達八年⁶⁹。在向孫慎行請益的過程中，孫氏亦向鄭鄮共同商訂《慎獨義》，由於鄭鄮曾遇到一位匡廬老人向他講解《中庸》內文⁷⁰，故他將所聽聞的說法一一轉述至孫慎行。若鄭鄮之描述為真，《中庸慎獨義》應有孫氏之自序，並於序中將鄭鄮比擬為邵雍；然而，現今崇禎乙本《慎獨義》僅有劉鱗長〈重刻止躬齋慎獨義序〉，孫氏之自序卻無存，其可能原因有三種：其一，孫氏自序在此本在流傳時亡佚；其二，崇禎乙本在最初翻印時已無孫氏自序；其三，鄭鄮晚年因政治因素被控「杖母奸妹」，而遭判凌遲至死，身分敏感。由於孫慎行於自序中讚美鄭鄮，其子孫士元為避免牽連至世人對孫慎行之評價觀感⁷¹，故於編輯文集時抽出孫氏之序，導致現今無存。

⁶⁸ 〔明〕鄭鄮：《峯陽草堂文集》，頁 491。

⁶⁹ 鄭鄮〈孫氏說書序〉：「鄮亦以庶常削奪，流離羅浮匡廬間，而歸與先生比鄰，請益者八年。」，頁 331。

⁷⁰ 此事亦見於鄭鄮〈中庸慎獨義序〉：「鄮居武相接時，得過從請益，往嘗有聞于匡廬老人，讀先生言如發吾覆焉。」，頁 331。

⁷¹ 事實上，當時對於鄭鄮之事，民間說法不一，或為之抱冤，或為之抹黑。《明季北略》〈鄭鄮始末〉、〈磔鄭鄮〉二條詳載鄭鄮杖母、入獄、處刑之事，見〔明〕計六奇：《明季北略》（北京：中華書局，1984 年），卷十五，頁 258-259、頁 259-263。《三垣筆記》則載孫慎行遭鄭鄮蒙騙之事：「予為寧波司李，見鄭庶常鄮被參下獄，時王侍御章為鄞令，鄮同邑也，語次問極薄鄮。予曰：『慎行孫宗伯，貴邑端人，何獨善鄮？』章曰：『宗伯喜讀書，左右數人無不飽鄮賄，每宗伯閱某書，必馳報，越數日往謁，凡宗伯帳中之秘，鄮皆口誦如流。宗伯因大服，不知其陰習也。』」見〔明〕李清撰；顧思點校：《三垣筆記》（北京：中華書局，1982



儘管崇禎乙本《慎獨義》無孫氏之序，《峯陽草堂文集》卻保存鄭鄮〈中庸慎獨義序〉，節錄如下：

宗伯孫先生，純忠大節，著于立朝。兩徵不赴，危坐止躬齋中，如對上帝凡兩年餘，而《中庸慎獨義》成。其欲使人皆為君子，而不為小人者，先生之志也。鄮居武相接，時得過從請益。往嘗有聞于匡廬老人，讀先生言，如發吾覆焉。同時寅谷董翁，亦以為此義之不可不傳也，乃偕謀刻之，而屬鄮引其說。⁷²

董寅谷⁷³認為孫慎行《慎獨義》必須流傳，故與鄭鄮籌謀刊刻其書，並囑咐鄭鄮作序申引孫氏之說。事實上，鄭鄮之序與劉鱗長之序相較，後者更貼近崇禎乙本孫慎行後記的內容。劉鱗長〈重刻止躬齋慎獨義序〉：

《易·艮之四》曰：「艮其身。」〈象〉曰：「止諸躬。」〈象〉曰：「止其所」，明乎躬之為止之所也。而所是何處？堯告舜曰：「天之曆數在爾躬，允執其中。」明乎中之為躬之中也。而躬是何物？《中庸》雖不言躬，而戒慎恐懼兩指其所，即易之止其所也。止其所而執其中，雖不言慎獨，可也。而見隱顯微之必慎，又諄諄致意焉。然則獨與中有二乎？孫先生曰：「從天命之初言，先有中方有獨；從率性之還言，先有獨方有中。」言不戒慎恐懼則無獨，無獨則無中，而獨所即中所可知。《大學》亦言慎獨，而先生又謂《大學》以意對外為獨，《中庸》謂性命合道為獨，有始事終事之不同，將無獨有二乎？……先生他日有詩曰：「戒謹恐懼是慎獨，隱微顯見是回目。」又曰：「中庸須識中為體，誠明須誠為性。」欲知獨之回目、中之體者、止躬之所，慎獨之義惡可以無三思？⁷⁴

劉序的敘述脈絡與孫慎行後記內容大抵相同。孫慎行試圖融合《論語·堯曰》「天之曆數在爾躬，允執其中」，以及從《易》「止諸躬」、「止其所」所衍伸出的

年)，頁 18。

⁷² 〔明〕鄭鄮：《峯陽草堂文集》，頁 491。

⁷³ 生平事蹟不詳。《雪關和尚語錄》有一詩題為「與藍郡董寅谷居士」，而《雪關禪師語錄》另有一文題為「與董寅谷兵憲」。分見於〔明〕釋智間：《雪關和尚語錄》、《雪關禪師語錄》，收錄於《嘉興大藏經》第 27 冊（臺北：新文豐出版社，1987 年），卷 4，頁 553、卷 10，頁 511。

⁷⁴ 劉鱗長〈重刻止躬齋慎獨義序〉，見《慎獨義》（崇禎乙本），頁 393。



「中」、「躬」、「止」、「所」、「戒慎恐懼」、「獨」、「見隱顯微」之間的關係，此與孫慎行於《周易》之所得有關⁷⁵。

相較於早期《困思抄》以辨性作為問題意識，《慎獨義》主要是以「戒慎恐懼」為樞紐來重新詮釋《中庸》，並於《慎獨義》首章回應他在崇禎甲本《困思抄》〈戒慎〉一章中所提及之說法⁷⁶。此時慎行思想之體系較為圓融而完整，不全同於《困思抄》，如《慎獨義·忠恕》一章，崇禎甲本作：

曾子以忠恕為一貫，非借言也，《中庸》曰「忠恕違道不遠」是也。曰「君子之道四，未能一焉者」，非真謂一無能也，不能以庸德庸言歸諸慥慥之一也。道有四，忠恕則一，夫子所為以一貫示曾也。曾子曰「三省身」，其終身著力以忠恕，而其示弟子唯戰兢臨履，乃一生歸全實地，乃知舍倫外別無忠恕，舍忠恕別無戒慎恐懼，舍戒慎恐懼外別無中，舍中外別無一，是一中之秘。夫子絕未以語人而獨以授諸曾，曾子亦不以求之他，而獨以任之忠恕。中庸之道，夫子蓋上祖之堯舜，而下傳之千萬世者。如此而後世說仍不肯以忠恕為一貫，毋乃求聖道於玄虛，而委忠恕于凡近。幾令人茫無可入門，無可歸宿矣。不知夫子之所謂吾道者何道？而所謂一以貫者何一何貫也？勿者，戒也，即四所求戒慎恐懼之實也。⁷⁷

而崇禎乙本則作：

若以為我心即道，道即我心，則執己而不化。其於道也，不啻千里違矣。此乃後世人之言道，非夫子之視道也。故曰：「不遠人」，人與道，俱概言其在人者也。曰：「違道不遠」，惟恐有違，專言其在己者也。至以為

⁷⁵ 朱彝尊《經義考》存有孫慎行《周易明洛義》之序文，其載：「名曰《明洛三易》，凡一十四萬餘言，章凡二百四十篇，大約得自止、躬、中者。」，見〔清〕朱彝尊著；許維萍等點校；林慶彰等編審：《點校補正經義考》（臺北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997-1999年），卷六十。由此可知，孫慎行易學思想主要從《周易》論及止、躬、中等內容加以展開，而這又影響了慎行對《中庸》「慎獨」義的重新解讀。故《雒閩源流錄》記載：「（孫慎行）年四十六，始受《易》，有初易、二易、三易、四易，題曰《周易明雜義》；又以《中庸》慎獨與《易》相表裏，作《慎獨義》百餘章。」，見〔清〕張夏：《雒閩源流錄》卷十七，頁273。《啟禎野乘》亦載：「（孫慎行）朔望跪讀《中庸》一章，因悟不睹不聞之所，即大易不獲身、不見人之所，作《慎獨義》凡百篇。」見〔清〕鄒漪：《啟禎野乘一集》，收錄於《四庫禁燬書叢刊·史部》第40冊（北京：北京出版社，2000年），卷一，頁341。

⁷⁶ 見《慎獨義·不睹不聞》（崇禎甲本）

⁷⁷ 《慎獨義·忠恕》（崇禎甲本）。

未能一焉，則豈直懼于違之而已。戒慎恐懼于斯最實，豈得以一貫為夫子之道，忠恕便不足盡夫子之道，而以勿施之戒，妄分安勉于其間哉！思忠恕者之得，是為不思而得，舍此更無思中庸之可得處；勉忠恕之中，是為不勉而中，舍此更無勉中庸之可中處。《孟子》「反身而誠，樂莫大焉」，修道之終事也；「強恕而行，求仁莫近焉」，不違道之始也。⁷⁸

崇禎甲本〈忠恕〉章與《困思抄·忠恕》⁷⁹所言類近，基本上皆以「忠恕」作為一以貫道之樞紐，兩者差別在於崇禎甲本《慎獨義》新增「戒慎恐懼」來言忠恕，認為先有忠恕之確立方有戒懼的方向。然而，崇禎乙本《慎獨義》則反過來說，只有忠恕不足以盡夫子之道，《中庸》之所以言「忠恕『違』道不遠」，顯示忠恕與道仍有距離，故才有「違」的空間；若要不違，則須透過戒慎恐懼，即有戒慎恐懼後的忠恕，方是不違道之開始。相較於甲本，崇禎乙本拉低「忠恕」的位階，僅言忠恕，此忠恕可能不實而為妄，故須以「勿施」之戒懼來收斂，此戒懼雖是由思勉所致，卻無礙於不思而得、不勉而中，孫慎行甚至認為：無此思勉之戒慎恐懼，更無所謂可得、可中處。由是觀之，孫慎行思想已有明顯的轉型，修正了前期說法。

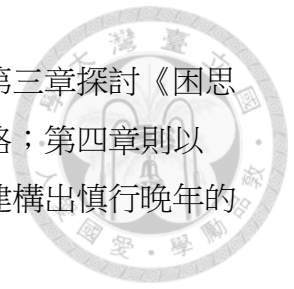
第四節 結語

本章共分成兩部分：前半部藉由版本考證與校勘，說明現存《困思抄》、《慎獨義》的版本概況，並以時間為軸，重新排列《困思抄》與《慎獨義》之條文，以利於觀察孫慎行思想發展之脈絡。後半部則說明《困思抄》、《慎獨義》之成書經由，並透過版本之異文以及該書之序跋，配合其他史料，重新探討孫慎行問題意識之起源。在整理文獻的過程中，筆者發現，孫慎行思想有明顯的轉變，未能一概而論，《困思抄》與《慎獨義》分別反映前後期思想的特色，因此，在探討孫慎行之思想時，不能隨意混用《困思抄》與《慎獨義》之文獻，亦不能單純直捷地以《困思抄》之概念套用在《慎獨義》上，反之亦然。有見於此，本文第三章與第四章分別論述孫慎行前期與後期之思想。孫慎行前期的思想，始於對儒者

⁷⁸ 《慎獨義·忠恕》（崇禎乙本），頁401。

⁷⁹ 見《困思抄·忠恕》（崇禎乙本），頁347-348。

論性的質疑，故早年以辨性、辨命、辨性、辨氣質為主，因此第三章探討《困思抄》中性、命、心、氣質、義理之概念，以此釐清孫慎行之思路；第四章則以《慎獨義》為主，探討「慎獨」、「學問思辨行」等相關概念來建構出慎行晚年的思想模式。



第三章：氣質與理義為一——論孫慎行前期之「性」、「命」、「心」



前 言

孫慎行思想之問題意識，起源於對儒者未能實宗孔孟「性善」的質疑與批判，故不得不辨「性善」。辨「性善」雖為東林學派之基調，然而慎行在辨性時，卻是從「氣質」與「性」的關係論起。自宋代以降，儒者論述性時往往分成兩種層面，如張載（1020-1077）有「天地之性」與「氣質之性」的區別⁸⁰，而程頤（1033-1107）亦有「天命之謂性」、「性之本」、「極本窮源之性」與「氣質之性」、「生之謂性」之分⁸¹，朱熹（1130-1200）大抵承繼此種思路⁸²，而有「本然（義理）之性」與「氣質之性」之別。然而，雖是有二性之名的不同，但他們並非認為實際上真有二性存在⁸³，而是由於每人稟賦不同，不一定皆能表現性的本來全貌，導致有善有惡的情形發生，換言之，人之為惡的原因在於自身氣稟，而非性本不善。此種論述之益處在於：一方面保證性恆為善，一方面又能解釋現實中人類為惡的現象，如《二程遺書》載：

氣有善不善，性則無不善也。人之所以不知善者，氣昏而塞之耳。孟子所

⁸⁰ 張載《正蒙·誠明篇第六》：「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」見〔宋〕張載：《張載集》（北京：中華書局，1978年），頁23。

⁸¹ 程頤曾言：「孟子言性，當隨文看。不以告子『生之謂性』為不然者，此亦性也，彼命受生之後謂之性爾，故不同。繼之『以犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性歟？』然不害為一。若乃孟子之言善者，乃極本窮源之性。」又言：「『生之謂性』與『天命之謂性』同乎？性字不可一槩論。『生之謂性』，止訓所稟受也；『天命之謂性』，此言性之理也。今人言天性柔緩、天性剛急，俗言天成，皆生來如此，此訓所稟受也。若性之理也，則無不善，曰天者、自然之理也。」見〔宋〕程頤、程頤：《二程集·河南程氏遺書》（北京：中華書局，1981年7月），卷3，頁63；卷24，頁313。

⁸² 朱熹稱讚程子「始明性之為理，而與張子皆有氣質之說。然後性之為善者，無害於氣質之有不善；氣質之不善者，終亦不能亂性之必為善也。此其有功於聖門，而惠於後學也厚矣。」，見〔宋〕朱熹：《四書或問·孟子或問》，卷11，頁478。

⁸³ 朱熹〈答嚴時亨〉：「某反復思之，誠非別有一性，然觀聖賢說性，有是指義理而言者，有是指氣稟而言者，卻不容無分別。」見〔宋〕朱熹：《朱子文集》第6冊（臺北：德富文教基金會，2000年），卷61，頁3039。



以養氣者，養之至斯清明純全，而昏塞之患去矣。⁸⁴

性出於天，才出於氣。氣清則才清，氣濁則才濁。譬猶木焉，曲直者，性也；可以為棟梁、可以為榱桷者，才也。才則有善與不善，性則無不善。惟上智與下愚不移，非謂不可移也，而有不移之理，所以不移者只有兩般，為自暴自棄、不肯學也，使其肯學、不自暴自棄，安不可移哉！⁸⁵

此處說明氣質即「才」，「才」有清賢濁愚，故有善與不善，而「性」則無不善，兩者之間並無直接關係，如同木頭之「性」與「才」分別屬於不同層面，互不相害。儘管「才」可能不善，仍可透過為學工夫來養氣，除去氣之昏塞以變化自身氣質，故下愚非真不能移，只是自暴自棄不可肯改變而已。

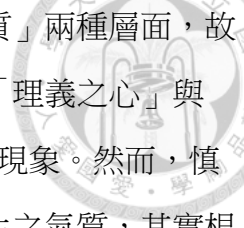
然而，孫慎行並不依循宋儒以來義理與氣質二分的思路，而是重新檢討義理與氣質的關係：

《易》云：「利貞者，性情也。」，又云：「各正性命。」夫性其命者，所以合天；性其情者，所以坊人；其本則所謂剛健中正，純粹精也。而世說天命者，若除理義外，別有一種氣運之命，雜糅不齊者，然因是則有理義之性、氣質之性，又因是則有理義之心，形氣之心，三者異名而同病，總之不過為為不善者作推解說。夫世之為善者少，而為不善者多，則是天之生善人也少，而生不善人也多。人之得性情之善於天也少，而得性情之不善於天也多，誣天誣人，莫此為甚。凡世儒所最堅持不撓者，不過一變化氣質，以為有補世教。夫氣質善而人順之使善，是以人合天之說也，何極易簡。若氣質本有不善而人欲變化之使善，是以人勝天之說也，何極艱難！且使天而可勝，即荀子矯性為善，其言不異，而世非之何哉？⁸⁶

⁸⁴ 見《二程集·河南程氏遺書》卷21下，頁274。

⁸⁵ 見《二程集·河南程氏遺書》卷19，頁252。

⁸⁶ 《玄晏齋集五種·玄晏齋文抄》卷一，〈合說〉，頁11。《玄晏齋文抄》（萬曆本）題作〈命說〉，見《玄晏齋文抄》，收錄於《北京師範大學圖書館藏明刻孤本秘笈叢刊》第18冊（桂林市：廣西師範大學出版社，2010年），頁613。據萬曆本，此文作於萬曆四十三年（1615，乙卯）九月二十九日。



孫慎行認為當時論「命」、「性」、「心」皆分成「理義」與「氣質」兩種層面，故有「理義之命」與「氣運之命」、「理義之性」與「氣質之性」、「理義之心」與「形氣之心」，之所以如此分層，即欲解釋現實中有為不善者的現象。然而，慎行認為：儒學本欲宗孔孟之道，即宗其性善；若將不善歸諸天生之氣質，其實根本上就代表不信任孟子之「性善」，故還須分出「氣質之性」來解釋不善。是以孫慎行難以同意氣質宛若可與理義分割，亦難以接受以氣質之才來解釋現實中種種不善的行為，認為如此誣天誣人，彷彿人毋須為自身行為的善惡負責。故慎行辨性、辨心、辨命、辨氣質用力最深，此為他前期思想之重點所在。因此本章分成三節，說明慎行如何從「理義」與「氣質」不二的角度來表達「性」、「命」、「心」三者的思想以及相關問題。

第一節 性

一、氣質與性

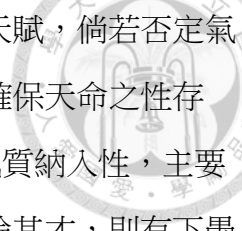
自宋儒以來，言氣質之性者往往有二種現象：其一，不以氣質為性；其二，氣質有善有惡，為現實中不善的原因。慎行主要在〈氣質辨〉中回應這些問題，其脈絡可分成四層：

（一）氣質是天生之性而本善

孟子謂「形色天性也」，而後儒有謂「氣質之性，君子有弗性者焉」。夫氣質獨非天賦乎？若天賦而可以弗性，是天命之性可得而易也。孟子謂「為不善，非才之罪也」，而後儒有謂「論其才，則有下愚之不移」。夫使才而果有「下愚」是，「有性不善」與「可以為不善」之說是，而孟子之言善非也。⁸⁷

孫慎行質疑張載等人以來「氣質之性，君子有弗性者焉」之說，他反對的根據為

⁸⁷ 《困思抄·氣質辨》（萬曆本），頁19。



《孟子·盡心》「形色天性也」，藉以說明氣質與天命之性皆是天賦，倘若否定氣質為天性，則天命之性亦可以被替換成其他概念，因此，若欲確保天命之性存在，則必須同時肯定天賦之氣質而不可以弗性⁸⁸。而後儒不把氣質納入性，主要是根據《論語·陽貨》有「惟上智與下愚不移」一句，而有「論其才，則有下愚不移」之說。然而，慎行以為如果「氣質之才」真的是「不移之下愚」，則表示「有性善，有性不善」與「性可以為善，可以為不善」兩種說法為真，反面隱射孟子性善說為非。是以慎行接著分別對「有性善，有性不善」與「性可以為善，可以為不善」之說提出質疑：

孟子謂「故者以利為本」，而荀子直謂「逆而矯之，而後可以為善」，此其非，人人共知，故不必辯。但荀子以為人盡不善，若謂清賢濁愚，亦此善彼不善者也；荀子以為本來固不善，若謂形而後有氣質之性，亦初善中不善者也。夫此既善，則彼何以獨不善？初既善，則中何以忽不善？明知善既是性，則不善何以復之性？然則二說，又未免出入孟、荀間者也。荀子明王道、述禮樂，其言矯性為善，最深最辨。故唐、宋人雖未嘗明述，而變化氣質之說，頗陰類之。由孟子之性善，則雖為堯為舜之事業初不見其增益，使天下歡欣鼓舞而急還其本然者，必此言；由後儒之變化氣質，則或一鄉一國之善士已不勝其功，能使天下矯強畏難而偷安于已然者，必此言。⁸⁹

⁸⁸ 王芳義認為：「嚴格說來，孫慎行此處論辯在邏輯上是成問題的。孫氏用了歸謬推理：如果氣質之性可以弗性，那麼天命之性也可以弗性；『天命之性可以弗性』是荒謬的，所以『氣質之性可以弗性』也是荒謬的。此歸謬推理是否正確，則要看其中隱含的兩個三段論推理是否有效。其一，氣質之性可以弗性，氣質之性是天賦，故，天賦可以弗性。其二，天賦可以弗性，天命之性是天賦，故天命之性可以弗性。第二個三段論有效，但第一個三段論犯了小項擴大的錯誤。『天賦』在小前提中不周延，但在結論中卻周延了。」見氏著：《孫慎行慎獨思想研究》，頁16。然而，筆者認為，王芳義弄錯了孫慎行的命題。孫慎行之所以認為氣質之性不可以弗性，是由於他的前提為「天賦都不可以弗性」。故孫慎行使用歸謬推理的方式是：一、假設「天賦可以弗性」為真，可推得「天命之性可以弗性」的結論。二、「天命之性可以弗性」的結論是謬論，故命題「天賦可以弗性」無法成立，反證「天賦不可以弗性」為真。三、由於「天賦不能弗性」為真，氣質是天賦的一種，故氣質不能弗性。

⁸⁹ 《困思抄·氣質辨》（萬曆本），頁19-20。



如果「有性善，有性不善」為真，即氣質有清賢濁愚，清賢者為善，濁愚者為不善，如此，為何同是天賦之氣質會有此善與不善的差異呢？如果「性可以為善，可以為不善」⁹⁰為真，為何性之初為善，而形而後的氣質之性則忽然變成不善呢？因此，二說實出入於孟、荀之間。值得注意的是，孫慎行指出：唐宋人之「變化氣質」，實際上是陰法荀子「矯性為善」之說，此評斷幾乎是與宋明以來的工夫傳統相衝突。對慎行而言，若真是以孟子之學為宗，則行善僅是還其本然之性而已，毋須勉強克制以變化氣質。

（二）「為不善」是因為「習」，而非「才」之罪

孫慎行並沒有否認人有為不善的現象，但他將為不善的原因歸諸在「習」，而非為氣質之「才」出了問題：

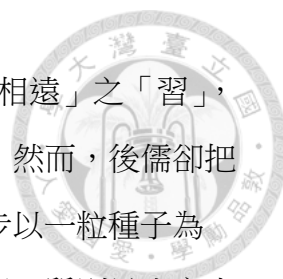
今若說富歲凶歲，子弟降才有殊；說肥磽雨露，人事不齊，而謂麩麥性不同，人誰肯信？至所謂氣質之性，不過就形生後說。若稟氣于天，成形于地，受變于俗，正肥磽、雨露、人事類也，此三者，皆夫子所謂習耳。今不知其為習，而強繫之性，又不敢明說性，而特創氣質之性之說，此吾所不知也。如將一粒種看，生意是性，生意默默流行便是氣，生意顯然成象便是質。如何將一粒分作兩項，曰性好、氣質不好。故所謂善反者，只見吾性之為善而反之，方是知性。若欲去氣質之不善，而復還一理義之善，則是人有二性也。二之，果可謂性否？⁹¹

此段落的論述孫慎行主要依照《孟子·告子》中孟子之思路⁹²，指出因外在環

⁹⁰ 孫慎行此處所謂的「性可以為善，可以為不善」，並非是指性本無善與不善之分的材質義，而是指後儒將性分成義理之性與氣質之性，「義理之性」即「性可以為善」，「氣質之性」即「性可以為不善」。

⁹¹ 《困思抄·氣質辨》（萬曆本），頁 20。

⁹² 《孟子·告子》：「孟子曰：富歲子弟多賴；凶歲子弟多暴。非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫麩麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同；淳然而生，至於日至之時，皆熟矣；雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。故凡同類者，舉相似也；何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。」見《四書章句集注·孟子集注》，頁 461。



境、形勢的不同，而導致現實中的種種差別，此即《論語》「習相遠」之「習」，是後天之習染導致有不善的情形，而非是人天生的性有所不同；然而，後儒卻把習認作性，又不敢明說，而出現「氣質之性」之說。慎行進一步以一粒種子為喻：性為種子之生意，氣為生意默默流行，即氣是性之活動流行，質則是生意表現成象。儘管概念上可以區分成不同層次，但不代表三者可以真正割裂，仍是一體，皆是一粒完整的種子。換言之，同是一粒種子，我們卻不會去說種子的性好但氣質不好，由此推之，人之性與氣質亦同。值得說明的是，人之為不善者，雖是因外在環境背景而導致習染有別，但慎行未曾認為實有「不善」之「根源」存在⁹³，故氣無不善。

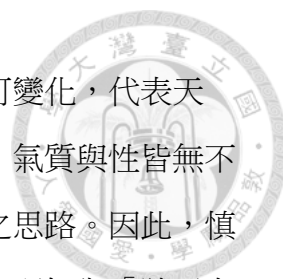
（三）氣質本善，無須克制、變化氣質

既然氣質與性一致，皆同為善，如此則無須變化氣質：

孟子諄諄「性善」，為當時三說亂吾性也；又諄諄「才無不善」，恐後世氣質之說雜吾性也。夫氣質既性生，即不可變化；與性一，亦無待變化。若有待變化，則必有不善。有不善，則已自迷于性善，其說可無論矣。獨無善無不善，今人尚宗述之，而以出自告子，又小變其說，以為必超善不善乃為善。嗚呼！此亦非孟子所謂善也。子曰：「人之生也直。」夫不待超而無不善，此則孟子所謂善也。《易》云：「繼之者善也，成之者性也。」《詩》云：「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」此則孟子所謂「道性善」也。⁹⁴

⁹³ 可參見《困思抄·氣說》（萬曆本）：「除是天地氛侵人身疾病，若有不善時節，然疾病之來特能中人形體，終不能中人心術。其心若持得定，久之，氣未有不清，疾未有不回者也。天地氛侵，必不可以為天地累，何獨于人頓疑？」，頁 57。孫慎行指出天地間確實有導致身體生病的「氛侵」，即有不祥之氣存在，但這氛侵卻只能影響身體，卻未能直接影響人之心術，以現代醫學來解釋，即物質上確實有使人身體生病之細菌、病毒的存在，但細菌、病毒一類的物質卻不能使自身的心理狀態生病，因此氛侵並非是道德意義上不善的氣質存在。

⁹⁴ 《困思抄·氣質辨》（萬曆本），頁 20。



孫慎行認為，氣質既是天賦，由性而生，故氣質不可變化；若可變化，代表天命、義理之性亦可被替換，如此意義價值的世界將會崩解。又，氣質與性皆無不善，故毋須變化，若可變化，即對性善說感到迷惘而走上荀子之思路。因此，慎行對「克己復禮」的詮釋，絕非如朱子的解釋方式一將「克己」理解為「勝己身之私欲⁹⁵」，而是將「克己」解作「能己⁹⁶」，人自然能返還自身本來之善。既然氣質與性同為善，故言「性善」時，直接從氣質之善上說即可，如《論語》：「人之生也直⁹⁷」，即不須超脫現象之對立、向上翻一層後才能言性善，現象中的善即是性善的表現與證明，因此孫慎行轉向批判當時第三說一「無善無不善」，即對陽明四句教的「無善無惡心之體」。慎行認為此說源於告子，而又稍加改變，在善與不善之上翻出一至善，即從超越現象意義的方式來言善，看似仍持性善之說，但這善在孫慎行的眼中，卻不再是孟子所說的善。其差別在於：無善無惡之說，需要跳脫善與不善才能言善，此善無法從庸常見得，已脫離日常人倫；而孟子之善，亦是平常之善，人生也直即是善，毋須分成本體與現象而將善說得玄虛飄渺。慎行並不反對善具有形上超越義，但他更強調性善與形下的氣質一體，無法舍氣質而空言性。畢竟，所謂的性，最初即指實體物質的性質，為物的抽象概念義，此不能脫離物而獨自存在，若與物無干，則此性又有何意義？這是孫慎行性論的特點，故唐君毅先生評孫慎行：

就此人之依其氣質與其他人物相接時直接表現，以言氣質之性之善，雖似

⁹⁵ 朱熹：「仁者，本心之全德。克，勝也。己謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。為仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲，故為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理而本心之德復全於我矣。」見《四書章句集注·論語集注》，頁182。

⁹⁶ 可參見《困思抄·克復》（崇禎乙本）：「《易》云：『子克家。』克己，便是能己，克己自然復禮。日之運行於天，每日一遍。一日克復，即克周遍毫無滲漏，故曰「天下歸仁」，此獨夫子所能，亦顏子所可幾及，故特語之。若非禮，全是『知誘物化』，與己絕不相關，故勿，則己之所以為己也。非禮皆勿，則一身自全，故曰「一日克己復禮」。今若以己為己私，欲克去之，此不過常人制私事。夫視己為不善之己而欲去之，何等艱難。若視己為本善之己而務遵之，何等易簡。」，見頁45-46。《困思抄·為仁由己》（萬曆本）一章中，亦是將「克己復禮」與「為仁由己」相互闡發。

⁹⁷ 《論語·雍也》：「人之生也直，罔之生也幸而免。」見《四書章句集注·論語集注》，頁119。

降一層以觀人性，而亦正所以立人性於不拔之地者也。⁹⁸



(四) 相關問題釋疑

孫慎行以氣質之善來指稱性善，則必須面對經典的挑戰。在〈氣質辨〉最末，慎行共回應三個質疑：

或疑：「既性善，氣質又同是善，下愚何以獨不移？」曰：「此自賊自暴自棄之過，非氣質之過也。」「然則生知、學知、困知，又何不同？」曰：「此孔子所謂「性相近者也」，相近便同是善中，亦不可一律而齊。」「然則性之、反之可謂同乎？」曰：「孟子蓋以湯、武合堯、舜，非以堯、舜劣湯、武也。正所謂同是善中，不可一律齊者也，終不害為知之一。辟如水有萬派，流性終同，山形萬狀，止性終同。故人人可為堯、舜，同故也。或相倍蓰而無算，不能盡其才，此則異耳。聖賢見其異，而知其同；諸說迷其同，而執其異；後儒既信其同，又疑其異。故其言性也，多不合。」⁹⁹

第一個質疑源於《論語》「上智與下愚不移」，如果氣質與性同善而具有普遍性，為何言下愚不移？是否代表有天生本來不善的氣質？慎行以人自身的選擇所致來回應，即「自賊、自暴自棄」，而非下愚真的無法改變，故不能證明有本來不善之氣質。第二個質疑為：「生而知之、學而知之、困而知之」有何不同？問者質疑的方式是承「上智與下愚不移」而來，如果氣質本來皆同，為何《論語》會分成生而知之、學而知之、困而知之三種？是否代表氣質之善不具有普遍性？而孫慎行以「性相近」來解釋，相近即代表「同是善中」，但又非是齊頭式的相同，然而此部份慎行的回應過簡，其意思須從對第三個質疑的回應來看才更清晰。第三個質疑是：《孟子》中「性之」的堯、舜與「反之」的湯武，這兩種善可以說都是相同的嗎？慎行從孟子並沒有指讚揚堯舜而貶低湯武的方式，回應雖有個體

⁹⁸ 唐君毅：〈陽明學派及東林學派對「至善」及「無善無惡」之重辨與劉蕺山之言心性之本體工夫義〉，《中國哲學原論·原性篇》，頁 492。

⁹⁹ 《困思抄·氣質辨》（萬曆本），頁 20-21。



性差異，但最後都能表現出善，意即人人之氣質雖看似有不齊之處，但不齊之中仍有善中之齊，如同山有千萬形狀、水有千萬流派，這是不能一律而齊的部份，即人之氣質確實有千萬種，有生而知之、學而知之、困而知之的不同；然而，山不因形狀不同而有各種的止性，水不因流派相異而有多種的流性，因此，人人雖氣質有異，但皆是善，皆無礙於人人皆能為堯、舜的可能。

慎行之回應雖能自暢其說，然亦有盲點所在。第一個問題本身存有一個陷阱：若承認真有不齊之下愚，表示氣質有善有不善，不能全同於性；若承認下愚可移，這種「移」是否代表氣質是可以被改變？如此是否與慎行「毋須變化氣質之說」相矛盾？可惜問者並未以此方向追問，這一盲點亦存於他章中：

曾不知所謂不移者，乃其人之自不肯移，而非性之果不可移也。果性之有不可移，則夫子又何以曰必明、必強，又何以云知之一、成功一耶？¹⁰⁰

「愚必明」、「柔必強」是否可視為一種氣質變化？而「非果性之有不可移」一句，是否代表性可移呢？如果性可以移，是否代表性善亦可移？若此可移之性非性善之性，是否承認氣質之個性的存在？此為慎行早期以氣質之善言性善時，未能有效說明的部分，這要等到晚期《慎獨義》中，才較能妥善回應人為何有「生知」、「學知」、「困知」之異。


二、喜怒哀樂與性

(一)、喜怒哀樂根於性

慎行既以氣質之善來指稱性，故一般視為氣質的喜怒哀樂，亦是源於性，如〈關雎〉：

哀樂皆根乎性，「未發之中」、「發而中節之和」實于是在。始吾誦〈關雎〉之樂不淫、哀不傷，以為聖人之有至德而已，而曾不知反之性也。已

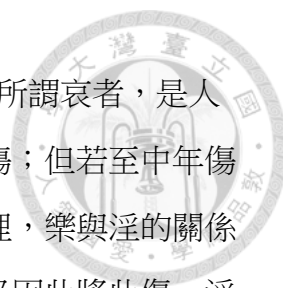
¹⁰⁰ 《困思抄·困思抄》（萬曆本），頁 62。



而知聖人之盡性，而淫傷哀樂之際，茫不知辨也。及吾忽有省焉，而後知其辨也。吾蓋身試之哀而然。始吾哭吾父也。數千里奔歸，見星起者百餘日，忽聞人言，若不聞者，即平常語忽不解。明年坐寺中，連雨無事，一晝覺心有懸絲，視蛛絲更細長，不能分一垂，直下心為之醒。自後期年裏事，吾尚能執勞。夫兄於父豈不相懸絕哉，然吾哭仲兄半月餘，當午怔營惛惛，力遣未止，然猶一月哭也。及聞伯兄喪，哭仆地，再哭不能聲，兩足軟不步者年餘。夫吾誠不能致哀吾父，然以兩兄之情論，又不啻減半矣，而憊乃倍。說者以為年漸加長，且重喪之後其摧必甚，是固然，然而未悉也。吾念方哭父時，第知父可痛悼而已，心一往而計無還，以陽明勝者也。及其哭兩兄也，陰氣之乘多矣。思兩兄氣稟皆兼人，又伯兄五十，仲兄更少五，喪直在百餘日內，人生呼吸竟不可保，不覺內顧而傷。故每一哭泣，輒若骨節解碎。及居閒時思，對人時言，仰天時嘆，銷靡愈裂，至今數年猶然，豈必盡以兄故？乃思吾之哭兩兄，果誠哀也，當何遽至極憊？孺子終日啼號，無損天合；中年傷感，困頓不支，人生往往如是。乃知哀與傷辨，哀性也，傷特情之私也。情愈用而日新，情一沉而立敗，即樂淫何莫不然！陰陽訢合，天地和同，此樂之正性也。好色少艾，貪愛相乘，此淫之為私情也。古人稱邪淫，不稱邪樂。……今之人則未樂先淫，未哀先傷者也，又認淫為樂，認傷為哀，又恆見其淫，不見其樂；恆見其傷，不見其哀。悲夫！〈關雎〉蓋舉其什，非特首章也。諸詩多為哀樂，發誦之皆足見其性。¹⁰¹

孫慎行以自身哭父喪與二兄之喪的經驗，體悟哀為性、傷為情之私，而能辨哀、傷之際。在一開始，孫慎行讀〈關雎〉時，以為「樂而不淫，哀而不傷」，是聖人之德也，而不知道樂、哀是天性，聖人只是反乎自性而已。然而，雖然能理解聖人只是盡此性之哀、樂，慎行卻仍無法分辨哀與傷、樂與淫的差別，直至他歷經父喪與二兄喪的事情，由於二者哭喪後對身體的影響不同，不禁思索「孺子終

¹⁰¹ 《困思抄·關雎》（萬曆本），頁9-10。



日啼號，無損天合；中年傷感，困頓不支」，才瞭解哀傷之辨。所謂哀者，是人之自然天性，就如同小嬰兒終日哭啼，卻無損於身，故哀而不傷；但若至中年傷感，已是情之私，不再只是最初純粹的哀，故身有所不支；同理，樂與淫的關係亦是如此，只是今人尚未真正哀、樂，就已經發展是傷、淫，又因此將此傷、淫視為哀、樂。故在孫慎行的體會中，常人所謂的哀樂之情，其實不是經典上的哀樂，而是發展過度的傷淫，故不能謂之性，但也承認人之原始情感是人類自然天性。從喜怒哀樂來言性，即與前述以氣質言性的思路相通。在他章中，慎行亦以喜怒哀樂言性：

夫吾之喜以天下喜，怒以天下怒，哀樂以天下哀樂，直與天地同流、萬物同趣者，此真性也。¹⁰²

喜怒哀樂既是根於性，故情具有普遍義，須與天地同流、萬物同趣才是真性；若有情之私，則不具有普遍義，故已不是性。換言之，孫慎行雖以喜怒哀樂言性，但情須扣合天下、從群體的角度來說，才能謂之真性，故喜怒哀樂本身即隱含一種標準常軌之「理」存在。由是觀之，孫慎行所謂的人性，既不能脫離天生的自然情感，但又不流於一般的私情，形上與形下並沒有斷裂，亦沒有緊張的對立關係。情與性的關係，已不若朱熹如此明顯的分割¹⁰³，轉而肯定人類自然情感的正當性。

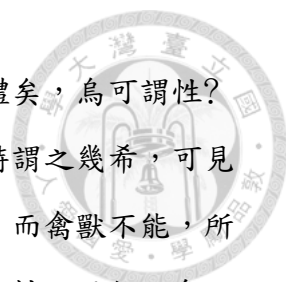
(二)、「生」不能實言「性」

孫慎行雖以喜怒哀樂根於性，但若欲論性，則不能僅從已發上來看，因此，他批評告子「生之謂性」一說：

告子以生言性，執已發而遺未發，便是無頭學問。且以天命言性，正所謂

¹⁰² 《玄晏齋集五種·文抄》〈讀宋儒語錄記·又二章〉，頁 26。

¹⁰³ 朱熹：「喜、怒、哀、樂，情也。其未發，則性也。」見《四書章句集注·中庸章句》，頁 23。



凡聖同然，理義說心，而形體不與焉。言生則未免涉形體矣，烏可謂性？夫人之與禽獸異也，以形體觀，不啻相千萬矣，而孟子特謂之幾希，可見形體之異，聖賢不謂之異也。惟是義理之說，惟人有之，而禽獸不能，所謂幾希者也。今若以形體言性，則犬牛人同有生，便同有性。正如以色言，白之謂白，只一白，白羽、白雪、白玉亦同一白，而所謂幾希者，惡從見之？說者謂生非形體，特生機。夫既有生機，非無可指，既有可指，便非未發，正白之謂白之說也。「然則生終不可言歟？」曰：「性未嘗不生也，而實不可以生言也。如天地之大德曰生，德與性固有辨，曰大生，曰廣生，皆天地之用，用即已發，不可偏執為性也。且時行物生，天地位，萬物育，聖賢亦何嘗不言生？但從生言性，雖性亦生；從性言生，雖生亦性。雖性亦生，必至混人性于犬牛；雖生亦性，方能別幾希於禽獸。」¹⁰⁴

對孫慎行而言，告子以生言性，即是以「形體」的角度言說。然而，若性僅是形體的特性，人類與牛羊等動物的形體相差甚遠，孟子為何要說「人之所以異於禽獸者幾希¹⁰⁵」呢？因此，孫慎行認為孟子所謂的性，並非是生物學上形體生命的特性，而是人之所以為人類形體存在的原因，為人與其他生物不同之處，此不同之處即是理義。理義乃上天所命之予人，人人皆有，凡聖同然，然禽獸無，故因而有別。因此，慎行所謂的氣質之性，所指涉的並非氣質自身存在的形體特徵，而是指人類生命之所以有別於其他物種存在的意義與目的，即天命之理義。雖然性之理義必透過生命存在來彰顯，但從「性」來言「生」，人類才得以真正作為人類存在；反之，僅以「生」來言「性」，則將混淆人性於犬牛之性而無別¹⁰⁶。

由是觀之，孫慎行雖以形下氣質之善來言性，卻仍欲維持性的形上超越義，

¹⁰⁴ 《困思抄·生說》（萬曆本），頁 18-19。

¹⁰⁵ 《孟子·離婁下》：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」，見《四書章句集注·孟子章句》，頁 411。

¹⁰⁶ 然而，相較宋儒，孫慎行認為「告子說無分（善與不善），雖不明指性體，而性尚在。後人將性參和作兩件（將理義、氣質並衡），即宗性善而性亡。」見《困思抄·性善圖說》（萬曆本），頁 19。



此超越義即是「命」，故「性」中有「命」，這樣的思維，亦表現於慎行對《孟子》「口之於味」章的詮釋：

性、命孟子分做兩邊說，正要破人兩邊見。說性處便有命，何得謂性？說命便有性，何得謂命？「君子不謂性」，故曰「天命之謂性」；「君子不謂命」，故曰「率性之謂道，修道之謂教」。《易》曰：「窮理盡性，以至於命。」命只是理義之命，性只是理義之性，無容二說也。¹⁰⁷

慎行以為「口之於味」一章的重點是：孟子欲破除常人落入「性」、「命」二分的言詮，故從兩邊說起，謂性中有命、命中有性，性命無法切割而單言。孫慎行批判告子執已發而遺未發，即因告子未能指出性中有命之處，僅從生言性，雖性亦生。值得說明的是，在孫慎行的詮釋下，「口之於味」章之性與命，不再是相對的緊張關係，歷來在解釋此章「性也，有命焉，君子不謂性」，往往將「命」作為「客觀限定」義¹⁰⁸，表示若依照人之動物性發展，會受客觀環境的限制，即命限、命定¹⁰⁹。相較之下，孫慎行則著重在人性之內涵，強調人生而有的本性具有形而上的意義，「命」在孫慎行的理解中，皆是作命令義，故他以「天命之謂性」解釋「性也，有命焉，君子不謂性」一句，性命是不二而非「對揚」關係¹¹⁰。因此，口之於味，須見得性中有命處，才是真性，孫慎行又將此與《中庸》「人莫不飲食也，鮮能知味也」一句相互闡發，認為知味即是知道，而非是單純

¹⁰⁷ 《困思抄·性命說》（萬曆本），頁9。

¹⁰⁸ 如朱熹：「不能皆如其願，不止為貧賤。蓋雖富貴之極，亦有品節限制，則是亦有命也。」，見《四書章句集注》，頁519。近代學者勞思光、牟宗三等人，亦是「命」作為「命限」、「命定」。

¹⁰⁹ 牟宗三：「口之于味方面皆喜歡美味……凡此皆發自感性（動物性）之本性自然如此，無人得而否認，然而此中得不得卻有命存焉，你不可藉口說是性便可妄求，是故君子于此便不說是性，而重在命之限制。于此方面說是性，這于性之概念並無多大意義，只表示人之動物性自然如此而已。若特重此動物性之意義，則唯一的後果便是助長人之藉口而縱欲敗度而已，是以君子在此重命不重性。」見氏著：《圓善論》（臺北：學生書局，1985年），頁151。唐君毅：「故人於耳目小體富貴之欲，求而不得時，其不得，是即命見義。即命見義，而人乃能不為其所不當為，而即在「命之限制」上，見吾人之「義」之所存，與本心之性或吾人真正之所之性之所在，兼知吾人之緣耳目小體而求聲色富貴之欲之性，實非人之本心之性或真正之性之所在。」見氏著：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1980年），頁526。

¹¹⁰ 牟宗三先生將「口之於味」章命名為「性命對揚章」，見氏著：《圓善論》，頁150-152。



口中之滋味，而是以心知味之道，才是真正能「知味」。他在〈知味解〉說：

《記》云：「飲食男女，人之大欲存焉。」故首說一飲食，繼說一造端夫婦。今之人既不自知其不知味，又視學術與知味無關，是終身日用，業已失性之真。而欲以一時知鮮，窮性之量，豈可得哉？夫性有乖而必露，情無溺而不流。若以不知味之人為道，無異糞丸而擬質隨珠也。聖人故不得不首惕之。¹¹¹

大眾多未能知曉性中之命處，故未能知味，又以為知味與學術無關，因此終身日用所為，已失去人性之真。由是觀之，孫慎行所謂的「性」，是氣質的性，但這性不僅涵蓋具體生命存在的種種自然特性，更是指涉人類此物種存在背後的形上意義與價值。故性，是氣質之性，更是義理之性。

（二）、「中和」才是實說「性」

性既不離氣質，卻又不能從生實說性，如此，該如何言性呢？孫慎行認為以「中、和」來指涉「性」才是實說：

古來未有實言性者，天命章說中和是實言性處，後人求之不得，往往虛言性，以為無可名。獨《禮記》云「人生而靜，天之性也」一句，儒者多宗之。周子作《太極圖》，以為聖人主靜立人極，遂開儒學之宗。至豫章、延平，每教人靜坐觀中，看未發氣象。接程啟朱大為得力。予蓋從三十始玩中字，幾十年後而後覺一靜字妙，始知教人求未發真是學問要領。又數十年思之，予用功久之，覺得求未發之中，是至誠立大本真學問要領，然將一靜字替中字，恐聖學與儒學便未免于此分別。宋儒只為講一靜字，恐偏著靜，故云「靜固靜也，動亦靜也」，苦費分疏幫補。聖學說中，便無偏靜氣象，不必用動字幫補。凡學問一有幫補，則心思便有一半不滿處，費了籌度；躬行便有一半不穩處，費了調停。聖賢只率性而行便為道，故

¹¹¹ 《困思抄·知味解》（萬曆本），頁 32-33。



云：「致中和。」不于中處調和，亦不于和處還中，徹始徹終，要在慎獨。〈問政章〉說達道達德九經，皆云「所以行之者一」，故知看未發之中，只儒學入門法，不可便謂與聖學無異。若以靜替中，更大有懸隔。後人專以靜求性，恐終有病痛在。¹¹²

在慎行眼中，歷來皆無實指性者，惟有《禮記》「人生而靜，天之性也」一句以靜言性，宋儒以降的主靜之說即從此開展，如周敦頤〈太極圖說〉中，以主靜立人極；楊龜山、羅豫章、李延平一派以靜坐方式體驗未發，觀喜怒哀樂未發前氣象，而成為程伊川至朱子的中介。然而，孫慎行從自身經驗，指出這一入門工夫有偏於靜的問題，不然，何須以「動」字幫補？慎行認為，同是言未發，聖學以「中」指稱未發氣象，故無偏靜之問題，亦毋須靜坐以觀未發氣象；而後儒所求未發之「中」，並非真正的「中」，他說：

偏與倚不可並言也。凡物有二三於此，而心旁據焉，則為偏；有一於此，而心內著焉，則為倚。中立則不患偏，而患倚。故君子中立則曰「不倚」，至誠立大本則曰「夫焉有所倚」，中在在無不是，而實無一時一事可著也。如欲觀中於已發之際者，是有意中而不知其立者也；如欲觀中氣象於未發之前者，是有意中立而不免于倚者也。夫中有可立，立無可倚，本無馳逐之足憂，又何必虛寂之是尚。故《中庸》所謂致中者，正慮虛寂之病，而欲人之盡力以擴吾中。後儒所謂致中者，只懲馳逐之非，而欲人漠然無事以還吾中。其求中愈至，其倚愈深已，豈唯偏於二三之為患而已。中唯能致，方為不倚。致之功，直有篤恭而天下平之應；而倚之病，不過一素隱行怪，後世有述之徒。¹¹³

孫慎行沿用朱熹對「中」的定義¹¹⁴，卻不以為「偏」、「倚」是同樣層面的概念。人們多能理解中之「不偏」，卻也因此依附於此而有所「倚」，故即使是「不

¹¹² 《困思抄·性說》（萬曆本），頁 56-57

¹¹³ 《困思抄·中立》（崇禎乙本），頁 380。

¹¹⁴ 朱熹：「中者，不偏不倚、無過不及之名。」見《四書章句集注》，頁 22。



偏」，卻可能不是「不倚」。《中庸》之中，本無馳逐，毋須崇尚虛寂以還原未發之中，一旦認靜作中而倚之，此即不是中，欲求此中反而離中愈遠，變為素隱行怪。真正的「中」，並非空洞無物，而是扣緊「喜怒哀樂」來指其未發狀態為中，故他於〈未發解〉一章言：

昔人言中，第以為空洞無物而已，頗涉玄虛。但言未發，不及喜怒哀樂，即所謂未發者，亦屬影響，故直至謂人無未發之時，謂纔思便屬已發。以予觀之，殊不然。夫人日用間，豈必皆喜怒？皆哀樂？即發之時少，未發之時多。若今人物交私梏，即發之時少，未發而若發之時多矣。然謂人無之，則終不可。今無論日用間，即終日默坐清明，無一端之倚著，有萬端之籌度，亦便不可謂之發也。但所謂未發者，從喜怒哀樂看，方有未發。……今若以為空洞無物而已，是將以何者為未發？又將以何者為中？而天地萬物之感通，其真脈不幾杳然無朕耶？且所謂致中者，又從何著力？毋乃兀存坐閉目，以求玄妙，如世之學習靜者乃可耶？夫惟君子知未發之非空虛，方見性之實，知人生未發之時多，而所謂慎獨立本者，無時無處不可致力，方見盡性之為實。延平每教人靜坐觀中，但入門一法，非《中庸》慎獨本旨也。¹¹⁵

自宋儒以來，多以心的思維活動為已發，如程伊川回答蘇季明的問題時，認為思為已發而無法求未發之中¹¹⁶；然而，孫慎行回歸《中庸》原文脈絡，扣緊「喜怒哀樂」言未發，未發並非空洞無物，亦非玄虛杳渺，故不須閉目靜坐以求未發，未發是喜怒哀樂之未發，而非心之未發，故思維運作與喜怒哀樂分屬不同層面之事，如同徐復觀先生所言：

思雖有思考與反省的兩種性格，思亦有與喜怒哀樂混在一起之時；但思與喜怒哀樂，究竟是兩種性質不同的活動。喜怒哀樂常可給思以擾亂，而思

¹¹⁵ 《困思抄·未發解》（萬曆本），頁 55-56。

¹¹⁶ 程頤：「或曰：『喜怒哀樂未發之前求中可否？』曰：『不可。既思於喜怒哀樂未發之前求之，又却是思也。既思，即是已發，纔發便謂之和，不可謂之中也。』見《二程集·河南程氏遺書》卷十八，頁 200。



亦常可給喜怒哀樂以平衡。¹¹⁷

孫慎行「喜怒哀樂」之義，與徐復觀先生所使用的意義層面稍有不同，然徐氏之說大抵類近孫慎行的思路，認為思維運作與喜怒哀樂本非同一層面之事，因此慎行所言的未發之中，並不排除心識思維的活動，亦不將戒慎恐懼視作已發，而是以為性之自然¹¹⁸。在這種理解下，思、戒慎恐懼皆能貫串已發與未發，故慎獨¹¹⁹自能致中和，使工夫時時皆能有著力處，不流於玄虛而素隱行怪。

值得說明的是，孫慎行並非一開始即如此提高思維活動的地位，在第一年作《困思抄》時，他曾作〈不思勉〉，認為人之不誠，只因有思有勉：

世間人不誠，只為有思有勉。吾人立下要見得不思而得，不勉而中的實理真切明白，是為擇善。擇久分明，將從前思勉心，一切放下，日用云為，純是性真運用，是為固執。……，今不知不思不勉之實理，而徒執有思有勉之虛見以求誠身，且謂唯聖不思勉，人自當思勉，豈天道有兩耶？亦人道有兩耶？寧有思勉徘徊便可稱誠之者耶？或謂思勉何可不用？余曰窮天地，互古今，惟此一點默相感動，如何卻要思勉？如孟子所稱可欲之善，是何從來？聖神不可知之境，是何從入。……，曰：「若是，則世人俱不合思勉耶？」曰：「即世人亦何處用得思勉？譬如見入井惻隱，豈嘗思入井之可哀，而後勉為惻隱否？孩提愛敬，豈嘗思父兄之為親，而後勉為愛敬否？夫四海之當保，獨何異于孺子？天下之可達，豈獨遜于孩提？嗚呼！此可與知性者道也。」¹²⁰

慎行主要是從《中庸》「誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也；誠之者，擇善而固執之者也」一章來闡釋誠，他的思路為：天之道是不思不勉，人之道與天之道不能有二，故人道亦是不思不勉。然而，慎行的問題在於他不將

¹¹⁷ 見徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1975年），頁113。

¹¹⁸ 孫慎行：「今人徒說戒慎恐懼是工夫，不知即此便是真性。丟卻性，別尋一性，如何有知性時？」，見《困思抄·慎獨》（萬曆本），頁15-16。

¹¹⁹ 關於「慎獨」的詳細意指，將於第四章中再更進一步討論。

¹²⁰ 《困思抄·不思勉》（萬曆本），頁12-13。



《中庸》「誠之者，擇善而固執之者也」認作是思勉，因此在〈不思勉〉最末，他以《孟子》「乍見孺子」的典故來回應人本來可不用思勉的疑問，這其實與王學的路線相似，以為一念中自有靈明，而忽略掉思勉的工夫。故錢一本（字國瑞，號啟新，1546-1617）曾與孫慎行辨難不思勉的問題，孫慎行〈寄窩別志〉曾提及此事：

余嘗作〈不思勉〉解，翁以為須思勉後乃不思勉，難十數番。翁徐曰：

「此說行，恐人之趨捷徑如象山教也。無力為諸同志者」皆乃一笑以解，吾所以過從不二也。¹²¹

錢一本是慎行鄉里的前輩學者，兩人多相互討論學術。錢一本的思想特別強調思勉，此反映於其著作之書名—《黽記》。故錢一本不得不對孫慎行〈不思勉〉提出質疑，認為若提倡不思勉，世人將趨捷徑而不做工夫。辯難十數次後，慎行受到錢一本的影響，在思想上出現些微的變化，他一方面保留「中」的形上義，認為中原本不須思勉，為天道之自然表現¹²²；一方面又提高思的地位，在〈不思勉〉後，作〈慎思解〉，其中引孟子之語：「思則得之，不害誠之不思也」，以為誠者雖不思而得，不妨人之致思，並從自身思的體驗中，發現思道理至最末，亦可轉至不必思的境路¹²³。

¹²¹ 〔明〕孫慎行：《玄晏齋集五種·文抄》，〈寄窩別志〉，頁66。

¹²² 《困思抄·百步之外說》（崇禎乙本）：「天之命人以誠流行，原不思勉，人合道以誠，其流行亦不用思勉，此則吾心之然之智，便是天命本然之道，巧相符合，安用人力安排」，頁370。

¹²³ 《困思抄·慎思解》（萬曆本）：「夫天地萬物何以位育，三千三百何以經曲，豈是人揣度可容商量可盡。唯有慎思一法，能使心神默聚，性體時彰，艱難處一切貫穿，鋪張處一齊收束。孟子謂：「思則得之，不害誠之不思也。」此說誠者不思而得，不妨人之致思也。余嘗驗之，若思嗜欲，未思而中若燔矣；思詞章，久之亦有忡忡動者；倘思道理，便此心肅然，不搖亂。若思道理，到不思而得處，轉是水止淵澄，神清體泰，終日終夜，更不疲勞，不知何以故？且思到得來，又不盡思的時節，不必思的境路，儘有靜坐之中，夢寐之際，遊覽之間，立談之頃，忽然心目開豁，覺得率性之道，本來元是平直，自家苦向煩難搜索，是亦不思而得一發竅一實證。」，頁13-14。



第二節 命

一、氣運之命與理義之命

(一) 為善與不善非天生氣稟所命定

對慎行而言，世人之所以有理義之命與氣運之命的分別，是因為最初論性時，將理義與氣質割裂，以為「性」與「才」分屬不同根源，如程頤謂：「性出於天，才出於氣¹²⁴」，此說本欲解釋現實氣質之不善非天之所命，然而，一旦氣質並非源於天命，是否還有一個氣之命使得氣質之所以生呢？故命因而分為理義之命與氣運之命。人之氣質不同，有賢愚清濁而不齊，屬於氣命的範疇，而此氣命，似乎又是命定，如朱熹曾說：

人之性皆善。然而有生下來善底，有生下來便惡底，此是氣稟不同。且如天地之運，萬端而無窮，其可見者，日月清明氣候和正之時，人生而稟此氣，則為清明渾厚之氣，須做箇好人；若是日月昏暗，寒暑反常，皆是天地之戾氣，人若稟此氣，則為不好底人，何疑？人之為學，卻是要變化氣稟，然極難變化，如孟子道性善不言氣稟，只言人皆可以為堯舜，若勇猛直前，氣稟之偏自消，功夫自成，故不言氣稟。看來吾性既善，何故不能為聖賢，卻是被這氣稟害。¹²⁵

又問：「如此，則天地生聖賢又只是偶然，不是有意矣！」曰：「天地那裏說我特地要生箇聖賢出來也，只是氣數到那裏，恰相湊著，所以生出聖賢。及至生出，則若天之有意焉耳！」又問：「康節云：『陽一而陰二，所以君子少而小人多。』此語是否？」曰：「也說得來，自是那物事好底

¹²⁴ 見《二程集·河南程氏遺書》卷19，頁252。

¹²⁵〔宋〕黎靖德編；王星賢點校：《朱子語類》第一冊（北京：中華書局，1994年），卷四，頁69。



少而惡底多，且如面前事也，自是好底事少惡底事多，其理只一般。」¹²⁶

朱熹以為人性皆善，但性善之理墮於氣質中，不免受氣稟善惡的差異，而有不同的表現，人是否成德成聖，亦往往多取決於氣質之清濁；同時，朱熹亦傾向於氣質生來善底少而惡底多，故聖賢少而小人多。這種說法，固然可以解釋千萬人中鮮少人為聖賢的現象，卻隱隱流露一種命定的無力感，人之出生時的氣稟已大抵決定日後的種種表現，即便是試圖變化氣質，卻極難改變。然而，孫慎行並不認為人之氣質有惡，人雖有個體差異，但卻無礙於人人皆可以成德成聖的可能，故在他眼中，人之氣質並無雜揉不齊之處：

夫世之為善者少，而為不善者多，則是天之生善人也少，而生不善人也多。人之得性情之善於天也少，而得性情之不善于天也多。誣天誣人，莫此為甚。……，孟子曰：「天之高也，星辰之遠也。苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。」是天之氣運之行，無不齊也，而獨命人於氣運之際，顧有不齊乎哉？¹²⁷

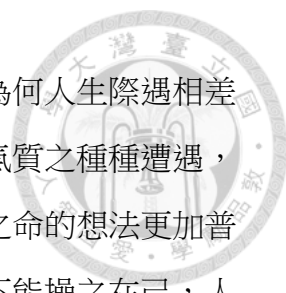
慎行從孟子之語，說明天之氣運皆有固定的規律而無所謂不齊，以此反問為何特別要質疑人之氣運有所不齊？無論天與人，其氣運皆有規則可循，無雜揉不齊。因此，人之氣質，本自清明，本是美善，並不構成道德善與不善的限制；若人將性善之不善歸諸天生「惡底」，不免誣天誣人，彷彿人不需要為自身的行為善惡負責。人之為善為不善，並非決定於天生的氣稟。對慎行而言，命僅是天命的理義之命，理義的流行即是氣運，沒有額外氣運之命的存在。

（二）重新詮釋「福」與「德」的關係

當時氣運之命的出現，除欲說明氣稟不齊導致為善與不善外，更欲解釋行為上福德不一致的現象，即人一生的種種遭遇，並不與道德行為呈現高度正相關的

¹²⁶ [宋] 黎靖德編：《朱子語類》第一冊，卷四，頁 80。

¹²⁷ 《玄晏齋集五種·玄晏齋文抄》卷一，〈合說〉，頁 11。



聯繫。若命皆是天命，是理義之命，人人所受的天命相同，但為何人生際遇相差甚遠？因此，不僅是道德為善為惡的表現，當時人亦多將自身氣質之種種遭遇，歸之於命，無法自主。隨著科舉入仕之途日益狹窄，明代氣運之命的想法更加普遍，考取功名是讀書人一生所嚮，然而，是否能中舉，卻往往不能操之在己，人們一方面以為是命定，一方面又在命定的條件下，試圖從氣數的更移—即「運」上以求改變，故當時文昌信仰興起¹²⁸，甚至晚明時，社會上宗教氣息更為濃厚，袁了凡「功過格」的出現，正是在這種命定的前提下，以佛教果報轉移的概念提供一種轉變命運的方式¹²⁹；同時，顏茂猷《迪吉錄》等善書之流行，顯示當時世人重視道德與幸福、道德與功利的關係問題¹³⁰。孫慎行雖同樣信仰文昌，亦曾推廣過淨明道教之經書—協助出版並作書序，但他並不認同世人所謂的命運觀，因此他必須回應世人所關注的遭遇問題，在命僅是天命、理義之命的條件下，重新解釋福德之間的關係。在此之前，我們先觀看朱熹是如何回應這類問題。朱熹以氣稟有欠缺的方式來說明福德不一致的現象：

人之生，適遇其氣，有得清者，有得濁者，貴賤壽夭皆然，故有參錯不齊如此。聖賢在上，則其氣中和；不然，則其氣偏行。故有得其氣清，聰明而無福祿者；亦有得其氣濁，有福祿而無知者，皆其氣數使然。¹³¹

履之說：「子溫而厲，威而不猛，恭而安。」因問：「得清明之氣為聖賢，昏濁之氣為愚不肖；氣之厚者為富貴，薄者為貧賤，此固然也。然聖人得天地清明中和之氣，宜無所虧欠，而夫子反貧賤，何也？豈時運使然邪？抑其所稟亦有不足邪？」曰：「便是稟得來有不足。他那清明，也只管得做聖賢，卻管不得那富貴。稟得那高底則貴，稟得厚底則富，稟得長底則

¹²⁸ 關於明代科舉命運的研究，可參考趙淑敏：《明代科舉命運觀之研究：以筆記小說為線索》（嘉義：國立中正大學歷史所碩士論文，2002年）。

¹²⁹ 劉宗周〈初本證人小譜序〉：「袁了凡先生有《功過格》行於世，自言授旨於雲谷老人，甚秘。及其一生轉移果報事，皆鑿鑿可憑，以是世人信之不疑。」見《劉宗周全集》第四冊，頁23-24。

¹³⁰ 可參見吳震：〈晚明時代儒家倫理的宗教化趨向—以顏茂猷《迪吉錄》為例〉，《明末清初勸善運動思想研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2009年）。

¹³¹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》第一冊，卷一，頁8。



壽，貧賤夭者反是。夫子雖得清明者以為聖人，然稟得那低底、薄底，所以貧賤。顏子又不如孔子，又稟得那短底，所以又夭。」¹³²

朱子的思路是：氣之清濁影響善惡的表現，氣之足缺則影響遭遇的好壞。故氣有兩種面向：一種與道德有關，一種與福祿有關，兩者並行之下，有下面四種可能：

氣 稟	清	濁
厚	有德有福	寡德有福
薄	有德寡福	寡德寡福

舉例來說，孔子雖天生得清明之氣，但氣質稟賦上卻低薄，有所不足，所以貧賤，而顏回之氣稟短薄次於孔子，所以早夭。因此，福德並非一致，而為分立的關係。由是觀之，氣稟之清、濁、厚、薄，皆屬氣命之範疇，但氣命中理氣雖不離，但亦不雜：

問：「先生說命有兩種：一種是貧富、貴賤、死生、壽夭；一種是清濁、偏正、智愚、賢不肖。一種屬氣，一種屬理。以個觀之，兩種皆似屬氣，蓋智愚、賢不肖、清濁、偏正，亦氣之所為也。」曰：「固然。性則命之理而已。」¹³³

理命在氣化的世界中，僅能是以氣命存在而已¹³⁴，但氣命中仍有理（清濁）、氣（薄厚）之分¹³⁵，清濁是理命氣化後的表現，故無疑問；但薄厚之根源，朱熹卻未說明，從整體來看，氣命中的薄厚，並非根源於理命，故理命無法主宰人之遭遇（氣質薄厚）如何，因此福德未能一致。在這種思路下，氣命中的薄厚，似乎

¹³² [宋]黎靖德編：《朱子語類》第一冊，卷四，頁 80。

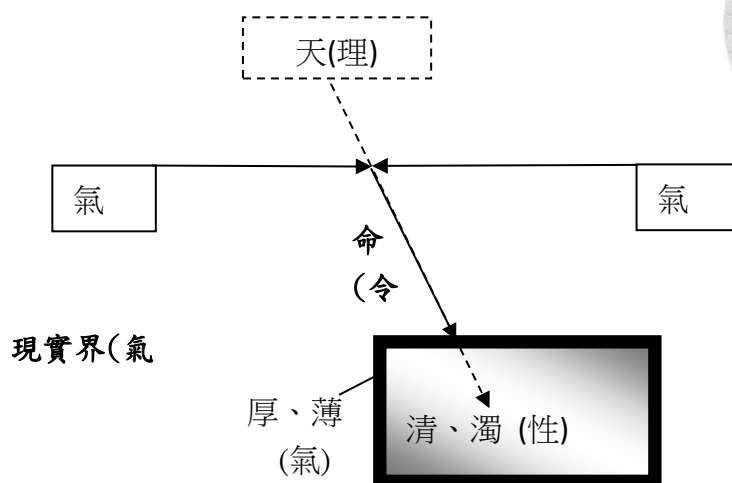
¹³³ [宋]黎靖德編：《朱子語類》，卷四，頁 77。

¹³⁴ 朱熹：「『天命之謂性。』命，便是告筮之類；性，便是合當做底職事，如主簿銷注，縣尉巡捕；心，便是官人；氣質，便是官人所習尚，或寬或猛；情，便是當廳處斷事，如縣尉捉得賊，情便是發用處。性只是仁義禮智。所謂天命之與氣質，亦相袞同。才有天命，便有氣質，不能相離。若闕一，便生物不得。既有天命，須是有此氣，方能承當得此理。若無此氣，則此理如何頓放！」見《朱子語類》，卷四，頁 77-78。

¹³⁵ 朱熹：「命只是一箇命，有以理言者，有以氣言者。」見《朱子語類》第三冊，卷三十六。



另有一源頭，而與理命源頭無關，以概念圖表示為：



附圖 6 朱熹思想中「命」、「理」、「氣」關係示意圖

氣命中的清濁（性）源於理命，即「天命之為性」；而厚薄（福祿）的根源朱子並不以為是源於天理之命，其來源只能從「氣運」上求，即為一般人的「命運」義。這種雙分命的方式，可能從程子而來。程顥曾說：

「樂天知命」，通上下之言也。聖人樂天，則不須言知命。知命者，知有命而信之者爾，「不知命，無以為君子」是矣。命者所以輔義，一循於義，則何庸斷之以命哉？若夫聖人之知天命，則異於此。¹³⁶

其中明顯可見，「知命」與「知天命」是不同的意義層面¹³⁷，「知命」之命，即類近物質性、客觀環境上的條件限制的「命運」義，大抵儒家的立場，都不特別言此「命定」義，而是言「義」。生命種種活動，皆從「義」上判斷，該行則行，不該為則不為，雖相信有命之客觀條件的限制，但在此限制並非是行為活動的判準，如同「知其不可而為之」的精神。故程子說：「一循於義，則何庸斷之以命哉」，為「即命顯義」。朱熹一方面繼承「知命」與「知天命」之分，一方面又合

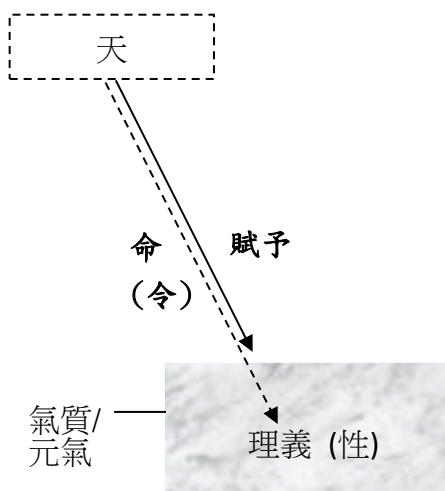
¹³⁶ 《二程集·河南程氏遺書》卷十一，頁 125。

¹³⁷ 牟宗三：「前者『知命』是就現實之遭遇與限制說，是落下來說，故此命純是氣命；『知天命』是提起來說，是向超越方面滲透，由此所成的限制是超越的限制，個人一切遭遇儼若由天而命之者。」見氏著：《心體與性體》第 2 冊（臺北：正中書局，1970 年），頁 76。



之為一氣命來說。

孫慎行則不然。他在回應德福的關係時，採取有別於朱熹論命的方式。慎行共分成三個部分來說：第一，將「命」之意義區段限定在天命的理義之命，故人之遭遇與「命」無關¹³⁸。以概念圖表示，為：



附圖 7 孫慎行思想中「命」、「氣」關係示意圖

孫慎行天命運作的模式為：上天賦予人類形體此氣質，並帶有命令。天之命令即此氣質之性，為理義，氣質存在的意義與目的即是欲彰顯此命令，故無不善之處。若依照朱熹「官人受告筮而行事」¹³⁹的譬喻模式來說，慎行與朱熹不同在於：朱熹的「告筮（令）」與「官人（心）」是斷開的，令只是令，官人只是官人，皇帝（天）只負責發布命令（天命），並不負責產生受此命的官人，故官人之氣質不一定能完全執行命令。在這種思路下，衍生出一個問題，官人雖因命令的出現而存在，卻非由皇帝所產生，如此是誰產生官人去領受命令？因此，勢必可推出一個有別於皇帝（天）的命令源頭，即是「氣命」，也就是一般人說的「命運」、「氣運之命」。而孫慎行則是將氣質視為天賦，氣質存在的目的與意義即是承此天命，來源既同，故氣質本身與天命俱善，無雜揉不齊處。如此，命僅

¹³⁸ 《慎獨義·俟命》（崇禎乙本）：「今人視命，不過遭遇為命，非天命之命也。」，頁 404。

¹³⁹ 見註 130。



是天命之命，而沒有另一個氣運之命的源頭存在，亦無所謂的生來命定之義，因此，人毋須怨嘆命運如何，人一出生即承天命而來，性與氣質皆善，無所虧欠，故未來並非早已命定，人仍具有選擇權，決定承令或違令¹⁴⁰，故有為善與為不善。無論際遇如何，皆不足以奪人之志。如此則毋須怨尤，因為不存在上天或是所謂的命運負你的情形，是以慎行多次說明為學問是從不怨尤開始：

會中舉〈莫知我章〉問，予首以「不怨不尤」對。予曰：「此是吾人一生貼實修詣處。人情怨尤只為遭遇不好，若論孔子五倫上竟無一毫扯平得，少孤、子死、絕糧、畏匡、栖栖、君臣不合。以孔子道德，便是與堯舜中天並駕尚未足，而遭際如此。常人有一不如意便覺拂逆，奚遭際比古人該好多少。然怨天尤人之意，尚時時橫于胸臆，不是猛斷怨尤，如何略有進步？」¹⁴¹

人之怨尤，只因遭遇不好，僅視遭遇為命而不知天命之命；唯有真正知命之聖人，才能體悟氣質遭遇之好壞不足以稱之為命，人之所以生，其意義並不在於際遇如何，故能遁世而不悔。

第二，翻轉常人理解的「福禍」意義。在慎行的想法中，福德的關係仍具有一致性，他說：

天道福善禍淫，所謂福禍者，非壽夭窮通之謂也。有夭不為禍者，顏子是也；有壽不為福者，盜跖是也；有通不為福者，桀紂是也；有窮不為禍者，孔孟是也。薄德厚享，是則為禍；厚德薄享，是實為福。《洪範》曰：「予攸好德，汝則錫之福。」《詩》云：「永言配命，自求多福。」《禮》云：「賢者祭，必受福。」非世所謂福也。內盡於己而外順於道之謂備，備之謂福。今人諉咎於命，動輒言顏之夭與伯牛之疾，曾不知夫子所謂不幸短命者，正言德也。傷其上不得為舜之受命，次不得為湯武之俟

¹⁴⁰ 孫慎行：「凡人要做事都實有天默使，豈不是命？故惡人放肆，便是悖違天命；善人敬謹，方是順承天命。」見《困思抄·知命解》（萬曆本），頁 39。

¹⁴¹ 《困思抄·莫知我章》（萬曆本），頁 13。



命，而徒以未見其止終也。……，朱子云：「命猶令也。」此言最確，凡人要做事都實有天默使，豈不是命。故惡人放肆，便是悖違天命；善人敬謹，方是順承天命。¹⁴²

天道是福善禍淫，善則得福，淫則得禍，然而福禍並非是一般人所認知的遭遇好壞，即壽、夭、窮、通。慎行以顏回、盜跖、桀紂、孔孟四個例子，說明天、窮不一定是禍，而壽、通不一定是福，「內盡於己而外順於道謂備，備之謂福」，這與世人所說的福是不同的。故福禍的判準即在德行之厚薄，有德者福，寡德者禍，而非氣質之際遇。人之所以生即在實現其天命之善，故慎行以為孔子所謂不幸短命死矣之嘆，是指顏淵之德未能至受命、俟命的階段而提前結束，而非感慨顏子善無善報之意。因此，孫慎行收攝「福」的意義至「德」上，故兩者必定一致。

二、從知命至立命

(一) 知命與畏命

對孫慎行而言，當時將「命」解作「命脈」或是「命運」，都是未能「知命」，並不瞭解性命之源頭皆天之所命，因此他曾說：

今人之言命者，多說命脈。夫命脈者，從吾之有形言也。夫吾之所以有形者，從何始乎？始於天心之好生也。有天心之生，而後有吾心之生，有吾心之生，而後有吾身之生。則世之所謂命脈者，正聖賢所謂天命之謂性者也。今人之言命者，又多說命運。夫命運者，從吾之有享言。夫吾所以有享者，從何終乎？以天心之陰騭也。有天心之騭，而後有吾心之騭，有吾心之騭，而後有吾身之騭。則今之所為命運者，正聖賢所謂天命之謂性也，是以君子知天事天可以立命。¹⁴³

¹⁴² 《困思抄·知命解》（萬曆本），頁 38-39。

¹⁴³ 《困思抄·天命》（萬曆本），頁 26。



無論是從形體上說命為「命脈」，或是從遭遇享福上視命為「命運」，皆未能溯命之本，兩者其實皆是「天心」所生、所陰鶩¹⁴⁴，因此，慎行所謂的「命」，皆指向天命，此為生命形體存於世界的意義與價值根源。而天命的實質內涵只是善，故孫氏曰：

如何是天命？曰：「《易》：『遏惡揚善，順天休命。』《書·皇極》：『毋作好，毋作惡。』《禮》：『教民平好惡，而反人道之正。』則知天之命，不過一福善人之心，不過一好善，故曰『天命之謂性』。舜武之受，受此者也，文之純，純此者也。不然，何誠身處特言明善？禍福先知處特言善不善？至如孟子說無道之天下，而有文之仁則必為政，頑嚚之瞽瞍，而有舜之孝則必底豫。蓋萬有不齊之內，終有一定不移之天。天無不賞善者也，無不罰惡者也，人無不好善惡也，故曰『天命之謂性』。」

145

君子何以貴知命？曰：「畏天命、畏大人、畏聖人之言者。」君子也，若不知天命，即不畏，即狎大人、侮聖人之言，直無忌憚之小人也。故曰「不知命，無以為君子也」。何以言畏天命？曰：「作善降祥，作不善降殃」、「惠迪吉，從逆凶。」《詩》、《書》言天命不出此，即《中庸》所云栽培傾覆者也。善即福，不善即禍，無念不善即無不福，一念不善即無不禍，得不畏耶？然唯君子知命，故不敢不畏。¹⁴⁶

天命即是揚善、福善人之心，人性是從天命而來，故同是好善惡惡。因此，若真知人之性，則知性由天所命；若真知天命，則天是賞善罰惡，「善即福，不善即禍，無念不善即無不福，一念不善即無不禍」，故不得不畏天命。值得說明的是，慎行在談論「畏天命」是從人類「趨福避禍」的本能來說，即人類希望能到

¹⁴⁴ 孫慎行此處之陰鶩義，應為《尚書·洪範》：「惟天陰鶩下民，相協厥居」之義，而非民間所謂「陰德」之義。

¹⁴⁵ 《困思抄·知命解》（萬曆本），頁 38。

¹⁴⁶ 《困思抄·知命解》（萬曆本），頁 37。



獎賞而非受罰，因此敬畏天命；然而，由於孫慎行重新詮釋福禍的意義，趨福避禍不再是擔憂自身遭遇的好壞與生命的存亡，而是畏懼自身道德上的損益。因此，趨福避禍轉變成一種道德意義上的本能行為。當代新儒家唐君毅先生在詮釋孔子「畏天命」之畏時，說：

「畏天命」則一方為當下對統體之天命之一敬畏或寅畏，一方亦為對此統體之天命之化為一特定之天命而降于我，而有我之義所當為時，恐「我之不克為其所當為，不克擔任負荷此天命之重」，而有一「自懼其隕越，而違於天命」之情。此中自亦可連帶包涵：「念其自己之有負於天命，與畏大人，畏聖人之言並舉。畏聖人之言與畏大人，非畏其懲罰之意，則「畏天命」，亦非即畏其懲罰之意也。然人于「畏天命」時，恐懼自己之不克負荷此天命，不克為其義所當為，因而亦遂恐懼其相連而有之禍害，則非不可說。此禍害，亦未嘗非人所先當恐懼者，因其乃由我之不克負荷天命而致。此不克負荷之本身，原當事先恐懼，則對相連而起之禍害，亦當有事先之恐懼也。此恐懼仍是兼為義之所當然，而非只出於求利避害之心者也。¹⁴⁷

唐君毅先生的解釋背後繞過一個問題：因求利避害而出現畏懼，此畏懼是否算是道德情感？唐氏的答案顯然是否定的，故在詮釋「畏天命」時，人是先畏懼自身不克負荷天命之重，無法彰顯天命的內涵，才有敬畏天命之情緒；即使當中亦包含「恐懼其相連而有之禍害」，也是在「畏懼自身不克負荷天命」之後。故畏天命之畏，最初的動機並不源於求利避害之心。事實上，唐氏的說法與慎行並無不同，只是孫慎行所說的「懲罰」、「禍害」，皆扣緊「德」的損益來闡發，故與唐氏所使用的意義層面有異。

因此，孫氏所說之「畏」，是立基在道德損益的層面上，才能算是真正「畏天命」之「畏」。從這角度來看，鄉愿之「忌憚」則非是「知命」後的「畏」：

¹⁴⁷ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（一）》，頁 131。



狂狷者，中行之徒；而鄉愿者，小人中庸之徒也。夫鄉愿闇然媚世，似乎深有所忌憚的，如何卻稱小人之徒？曰：「鄉愿一生營營，所忌憚者，世情耳，觀其譏嘲狂狷，不可與入堯舜，其無忌憚，豈不顯然明白？夫無忌憚之為可惡也，為執有我見也。同流合污，豈真謂世之當從，但恐世不我悅耳。內矜名行，外精窺見，無非無刺，一有我腔調。有忌憚者固如是乎？且所貴忌憚者，以理論也。夫鄉愿之有忌憚於世，正其所以無忌憚於理也。故孔子以為德賊，賊常畏人見。孟子以為邪匿，匿則深入人，而人不見者也。蓋鄉愿者，深懷小人之心。而小人者，大充鄉愿之量。其所操之術，則有陰陽；其乘人之勢，則有強弱，終是一條脈路，不得二視。今人若欲說小人，誰肯自居。至鄉愿，則心畏其名，而未嘗不身祖其實。」¹⁴⁸

鄉愿者看似有忌憚，然所畏者，是世情，而非理義，如同作賊畏人見得一般。這種意義的忌憚、畏，皆非真忌憚、真畏，鄉愿只是畏其「名」，而非知命後畏天命之「實」，故鄉愿仍屬無忌憚的小人之徒。除鄉愿外，孫慎行亦指出另有一種無忌憚之人：

若以為不可奈何，而安之若命，此特莊列之知命，非夫子之所謂知命也。夫以為不可奈何而安之，則其視命也真氣數之適然，其來吾不能卻，其去吾不能止。舉古聖賢小心昭事、感格凝承之理，一切都置不道，而徒以悠悠曠達當之而已，蓋其說疑于俟命而實非俟也。¹⁴⁹

孫氏認為，像莊子、列子之知命，並非孔子所言的知命。兩者差別在於：前者將命視為命限，以為人無法脫離自然客觀的限制，如生死、饑渴、寒暑，以及偶然無定的人事際遇，如窮達、貧富、毀譽等，在無法遁逃、無可奈何的前提下，只好隨遇而安；然而，在孫慎行眼中，這種並非孔子所謂的知命，真正的知命，必畏命，畏就是小心翼翼、戒慎恐懼地去彰顯天之所命，即為善去惡，這是一種積極、主動，具有道德意識的生命觀。

¹⁴⁸ 《困思抄·鄉原》（萬曆本），頁 39。

¹⁴⁹ 《困思抄·知命解》（萬曆本），頁 37。



(二) 俟命、受命與立命

孫慎行反對以命為命限之義而姑且安之的想法，故在詮釋「俟命」時，亦非是消極無為以等待未來命運來臨。因此，他說：

《中庸》稱「居易俟命」，《孟子》稱「行法俟命」。夫俟之之心，正畏之之心也。一毫不敢期必，一毫不敢悖違，此其敬畏何如，而顧可以悠悠曠達當之哉。《孟子》又以殀壽不二，修身以俟為立命。夫壽縱百年，不可姑待明日；天即一息，此志不容少懈，此君子之所謂修身俟也。非不可奈何，而姑安之之謂也。故以修身為俟，則凜然為善，凜然去惡，天人感應，毫髮不差，君子所以畏天命也。若以不可奈何，而安之為俟，則何言為善何言去惡，氣數之遭，直付之造化，而我無心焉，小人所以不知天命而不畏也。¹⁵⁰

慎行之「俟命」，是從他「知命」、「畏命」的思路而來。俟命之俟，雖是等待之義，但等待並非代表無所作為、一心放任，而是以敬畏的態度來修身。此命非是命運之命限、命定義，而是天之命令，指道德理義之命。因此戒慎恐懼，不敢期必，亦不敢違逆，此即「行法俟命」、「居易俟命」。故孟子「莫非命也，順受其正」的意義，在慎行的眼中，絕不會等同莊子、列子之安命、順命義，前者的命是理義之命，需要敬畏之心順承天命，「盡無窮之道，方合不已之命¹⁵¹」；後者的命是命限，是無所為而安於命運之命。由是觀之，命限、命定之命義，似乎不存在於慎行的思想中，然而，他必須重新詮釋經典中可能具有命限、命定義的條文：

然則孟子於堯舜禹之禪讓，則曰：「天也，非人所能為」，非歟？曰：「言天則必謂自民視聽。」又謂「禪繼義一」，則亦以理言天，而未嘗以氣數

¹⁵⁰ 《困思抄·知命解》（萬曆本），頁37。

¹⁵¹ 《困思抄·正命》（萬曆本），頁31。



也。夫理之流行即氣數，元無二也。故善降祥，不善降殃，正「莫之為而為，莫之致而至」者也。若小人不知天命，則妄意為之，而未必為，妄意致之，而未必至，而不免行險以僥倖。夫曰「非人所能為」，正為行險僥倖者說也，而非人之果不能為也。……夫自不知者觀之，直將以為無可奈何；自知者觀之，有命在天其可畏宜如何也。故繼之曰：「敬而無失，恭而有禮。」蓋聖賢之言命類如此。余懼世人言命者，盡以莊列之安為俟，而不求諸君子之畏也，作知命解。¹⁵²

此處慎行在處理《孟子·萬章上》兩章的內容，其一為「舜相堯，二十有八載，非人之所能為也，天也¹⁵³」一段，其二是「孔子曰：『唐虞禪，夏后、殷、周繼，其義一也。』¹⁵⁴」，皆在討論禪讓相關的問題。其一的問題在於，孟子之語似有強調此為天意，非人力之所能及者，流露出人之努力仍受天命之限。慎行先以該章最末引用之語：「天視自我民視，天聽自我民聽」，指出言天必須是從人民的視聽意義出發，消解天的命運、命限之義；其次，以小人不知天命而不畏命的角度，說明「非人之所為也」是指小人無法以行險的方式達到，而非是人真不能為，因此不會與慎行的「行法俟命」、「居易俟命」主動積極的命運觀產生矛盾。其二的問題在於：孟子引孔子之語，似乎表示禪讓是從「義」來說，而與「氣數」無關，即將理義與氣質分開來看。孫慎行的立場自是理義與氣質合一，故言「理之流行即氣數，元無二」。因此，俟命絕非無可奈何地接受命運，而是以敬畏的態度修身不已。

值得注意的是，孫慎行以「命」為「天之命令」，而非「遭遇」、「命運」、「命限」之義；然而，天命既之謂性，人性已有命在，何須要俟命？慎行雖將俟命解釋為脩身，但似乎仍沿用「俟」的「等待」意義，如此，脩身所等待的「命」究竟該如何理解？是否代表「俟命」之命，與「天命之謂性」的命有異？若無差別，天降命於人時，究竟是人生之初，還是生來以後之時？又，《中庸》

¹⁵² 《困思抄·知命解》（萬曆本），頁 37-38。

¹⁵³ 《四書章句集注·孟子·萬章上》，頁 430。

¹⁵⁴ 《四書章句集注·孟子·萬章上》，頁 432。



「武王末受命」又該作何解釋？此為孫慎行將所有「命」之意義收攝至「天命之謂性」之「命」義所產生的理論困境。若欲解決這問題，慎行勢必得給予「受命」新的解釋。因此，他說：

君子自脩只是盡性，盡性自然不怨不尤而俟命，能俟命自然行遠登高，無一毫虧缺，無一毫不響應，不到大德受命不已。俟命，反之之聖也，所謂「君子行法以俟命」者也；必受命，性之之聖也，即舜是也。「然則俟命而馴至受命，反之亦可以為性之乎？」曰：「及其成功一也，何不可？」
《中庸》明說武王受命，足知武王可以為舜也。曰『末』者，蓋究竟而後同也。」¹⁵⁵

慎行以《孟子·盡心下》「堯舜，性者也；湯武，反之也¹⁵⁶」之章，指出人有兩種模式：一種是「大德必受命」的舜，另一種是「行法以俟命」的周武王。前者是性之的聖人，故「必受命」；後者是反之的聖人，所以是俟命而「末」受命。換句話說，舜這類是天生聖人，他僅是呈現性本來的樣子而已；而周武王則非天生聖人，而是從後天的行法俟命，最末才受命，反之成聖。慎行從性之、反之來說「受命」、「俟命」，顯示「命」仍是「天命之謂性」之義，這種說法，已與《中庸》「大德者必受命」的脈絡不同。原先《中庸》「大德必受命」之命義，是扣緊舜「大德必得其位」來說，「命」是指政治權力上的成為天子之命，朱熹亦解釋為：「受命者，受天命為天子也。¹⁵⁷」，原欲表示大德必有福祿之位。然而，孫慎行的德福思想中，祿位並不屬於福的範疇中，因此，他在解釋「大德者必受命」時，從未提及「大德必得其位」；所謂「受命」，只是「受天命之性」而已，故武王「末受命」，是指俟命而後反之天命之性，而不將此指向受天子之位。

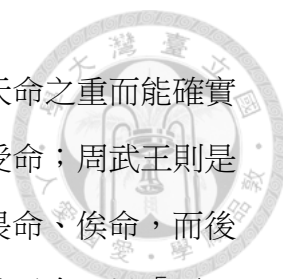
由是觀之，慎行所謂「受命」，是受天之降衷，即天命之性也。人自出生，即帶有天降之命¹⁵⁸。然而，因有生知、學知、困知的差異，故受命又有初末早晚

¹⁵⁵ 《困思抄·天命說》（萬曆本），頁 26

¹⁵⁶ 《四書章句集注·孟子·盡心下》，頁 524。

¹⁵⁷ 《四書章句集注·中庸》，頁 34。

¹⁵⁸ 此又可從《困思抄·說中》（崇禎乙本）證之：「〈商書〉曰：『唯皇降衷于下民，若有恆



之分，此非真指天有降命時間的差異，而是指人是否真能自覺天命之重而能確實領受此命，故有早晚之別。堯舜屬於生知，天生即知命，故已受命；周武王則是屬於學知、困知一類，透過學習與時間的積累，才開始知命、畏命、俟命，而後終至受命，雖然是最末才受命，但並不代表他之出生沒有承載此天命，以「反之」說周武王之「受命」，正欲說明此命原不離他自己，故才能謂之「反之」。透過修身，等待此命得以彰顯之時，才算是真正領受天命。然而，《論語》曾載孔子「五十而知天命」之語¹⁵⁹，以此思路來看，是否代表孔子非是天生聖人呢？確實，在慎行眼中，孔子是學知、困知型的聖人，他說：

竊嘗疑夫子至聖，其知何止為次？說者以為謙，非也。唯知之次，所以為夫子。古稱堯舜性之也，是堯舜真生知。若夫子而亦生知，則亦為堯舜已矣，而所謂賢于堯舜遠者，幾不可見矣。夫唯有堯舜之心而不有堯舜之面目，是所以為夫子。世之人多聞多見，夫子亦多聞多見；世之人擇之識之，夫子亦擇之識之。坦坦平平共游天下萬世之常，而特立天下萬世之極，所以為賢于堯舜遠也。且夫子非徒自處學知而已，曰「發憤忘食」，困也。又曰「終日終夜以思，無益」，困也。必如是乃為真好學。¹⁶⁰

慎行以為，堯舜是性之的生而知之者，但孔子並不是。若是孔子亦只是與堯舜並提而已，而無法說「賢于堯舜遠矣」。孔子的地位與意義，正是他亦是學而知之、困而知之，與世人的學習方式相同，卻又能成德成聖。孔子雖非性之，但對慎行而言，因為反之者無法像性之者如此自然而然地表現天命之性，而是透過好學、透過工夫的努力與時間的積累，在過與不及間的種種考驗中，得以回到性命中正處，而不只是一般世人，這才是孔子得以賢于堯舜之處。

因此，對於學而知之、困而知之的世人來說，修身俟命才是最為重要之事，

性。』恆性則所謂天下之大本也。『降衷』云『若有』，真是形容不得，想像不得，而渾然藏密，所謂不睹不聞，而無聲無臭之至者也。」，頁 374。

¹⁵⁹ 《論語·為政》：「子曰：『吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。』」歷來對孔子是否為天生聖人多有討論。

¹⁶⁰ 《困思抄·知之次》（萬曆本），頁 46。



此即孟子之「立命」義，故慎行曰：

「然則立命何如？」曰：「看修身以俟，則立亦從俟來，而未必盡受命，故特言立。必受則把柄在我，命可勿論焉；立則把柄亦在我，受與不受又可勿論焉。舜武受命者也，孟子立命者也。《易》曰：『窮理盡性以至於命。』只言一命字，便見與天為一，而又超乎立與受，即把柄在我，又可勿論焉，孔子是也。又只自任知天命，又曰：『我於辭命則不能。』蓋命之難言如此。古稱天地之性，人為貴。又稱人者，天地之心，天地有事，尚靠人做，故至誠盡性，盡民物贊化育參天地，即人之能，便為天命，獨凡人與天二耳。」「然則如天、配天不二乎？」曰：「就形氣既分論，則我與天地並立為三，而未分則天地人合三者而總為天。如之、參之就形氣之天言也，天命則就天地人所合之天言也，天載者載此，達天德者達此，故曰『天命之謂性』，至誠只說其天，更不言如參。又潛伏之言獨曰『其唯人之所不見乎』，言人之所不見，則其為天之所見可知。故說盡吾心之天，而求合在天之天，便成二了。然詩書中往往說在天之天，此神道設教，意如小民無知，則惕之以王法；人不足畏，則敬之以天威。故曰：『天子受命於天。士受命於君。』若知天，君子只盡吾心之天，便是在天之天，更無兩事。是所以為俟命立命。」¹⁶¹

慎行明顯欲以孟子之「立命」代替「受命」。立命即從修身俟命而來，俟則立，故相較於「受命」，「立命」更符合慎行主動積極的生命觀，因為言「立命」，即把柄在自己身上，超越受與不受；立命之後，最末「至於命」，天人無間，更超越立與受。因此，慎行認為《詩》、《書》所說之天，是以神道設教，以天威警惕人民，是一種比喻的方式來言說，並非真有一人格天發布命令，左右人類的命。人心之天即是在天之天，所以人之俟命立命，即是盡己之性，即是人類降生於世的意義與目的。

¹⁶¹ 《困思抄·知命解》（萬曆本），頁38。

第三節 心



一、人心與道心

(一) 人心即是道心

由於前人將「性」分成氣質與義理二性，導致心亦隨之而有氣質與義理二種，即人心與道心，如朱熹：

1. 蓋嘗論之，心之虛靈知覺，一而已矣。而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同。¹⁶²
2. 或問「人心、道心」之別。曰：「只是這一箇心，知覺從耳目之欲上，便是人心；知覺從理義上去，便是道心。」¹⁶³
3. 問：「心之為物，眾理具足，所發之善，固出於心。至所發不善，皆氣稟物欲之私，亦出於心否？」曰：「固非心之本體，然亦是出於心也。」又問：「此所謂人心否？」曰：「是。」子升因問：「人心亦兼善惡否？」曰：「亦兼說。」¹⁶⁴


朱熹之人心、道心，是因心所發時，所知覺的來源不同，而產生原於性命之正的「道心」與生於形氣之私的「人心」。由於朱熹認為人之氣質有善底與惡底，且惡底多善底少，故心在知覺時，一旦讀取氣質，則有兼善惡的情形出現。在此思維下，人之欲望並無一正當性、合理性的形上根源，而是屬於形下氣質所產生，甚至可能干擾障蔽心之本體的彰顯，因此人心與道心，天理與私欲，具有緊張對立性，非一即二。然而，孫慎行則改變這種以人心為負面義的模式，他說：

人心道心，非有兩項心也。人之為人者心，心之為心者道，人心之中，只有這一些理義之道心，非道心之外，別有一種形氣之人心也。孟子曰：

¹⁶² 朱熹：《四書章句集注·中庸章句序》，頁 19。

¹⁶³ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》第五冊，卷七十八，頁 2009。

¹⁶⁴ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》第一冊，卷五，頁 86。



「人之所以異於禽獸者幾希。」幾希，微孰甚焉！人之所以異於禽獸者，僅此幾希，危孰甚焉！惟精者精察此微，惟一者緊守此微。中即喜怒哀樂未發之謂也，非天下之至中，不能持天下之至危；然非天下之至微，不足言天下之至中。戒慎恐懼，危微也；慎獨，精一也；致中和，允執中也。若謂心有兩，而以人心與道心對，則將以一去一而為中乎？將盡脫二者之外而為中乎？抑亦參和二者之間而為中乎？吾勿敢信。今以人心為形氣之心，若屬邪妄一邊，殊不知心原無有邪妄的，如《論語》一書有四「心」字：自許以「從心」、許回以「其心」、荷蕢稱「有心」、戒人以「無所用心」是也；《大學》言「正心」，只云「心不在焉」；《孟子》言「放其良心」，又「陷溺其心」，並未嘗言心有不好的。至于正與不正，便只說胸中，不言及心；小人不善，便只說如見肺肝。後人惟見有氣質之性，故因生出一種形氣之心，與孔、孟心性處頓異。¹⁶⁵

慎行在言人心與道心時，依舊維持氣質與理義不二的立場，並且肯定氣質為善，故人心與道心的關係絕非緊張對立。值得注意的是，慎行的「人心」，其位階不同於朱熹之「人心」。他認為，人心之所以是人心，是因為心有理義，故名之為道心，與一般動物的心有別。換言之，孫慎行所謂「人心」，其實是恢復「人心」原有的意指，即指「人類的心」，是從種類之別的角度來言稱，因此他的「心」或「人心」，皆指向「心之理義」，故必善。由於這理義十分細微，使得人禽之辨幾希，故須慎獨，才能精察、緊守此微，進而真正瞭解、發揮心之所以存在的意義與價值。由此觀之，孫慎行早期所謂的「心」、「人心」，其實都扣合理義之性來說，故心是純善而無惡。

（二）四端之心與仁義禮智

孫慎行言心的思路，是由性至心，因性善而心善，此心即是人心，並非尚有一個可能為惡的形氣之心存在。因此，孫慎行在討論四端之心與仁義禮智的關係

¹⁶⁵ 《困思抄·執中》（萬曆本），頁 25



時，亦與前人有所不同。慎行曰：

孟子劈頭說「人皆有不忍人之心」，欲人識心，故將惻隱之心指為仁之端，非仁在中，而惻隱之心反為端也。孟子又說「仁義禮智根于心」，若仁在中，而惻隱之心反為端，是應言心根于德，不應言德根于心也。若心根于德，則百方求德，心恐有不真之時；惟德根于心；則一味求心，德自無不真之處，故曰「學問之道無他求，其放心而已矣」。《孟子》一書，專為性善說也。「然則仁義禮智，可謂非性乎？」曰：「《中庸》言性之德也，謂之德則可，謂之即性則不可。于文生心為性，惟性善，故心善；心善，故隨所發無不善，而有四端。端者倪也，有端倪不可不窮分量，故須擴充，故曰『盡其心者，知其性也。』擴而充之，便是盡心。知仁義禮智之根于心，便是知性，若仁在中，而惻隱之心反為端，是應言反求，不應言擴充也。」¹⁶⁶

慎行之說法須與朱子相較才能更清楚他的論點。《朱子語類》載：

或問心情性。曰：「孟子說：『惻隱之心，仁之端也。』一段，極分曉。惻隱、羞惡、是非、辭遜，是情之發；仁、義、禮、智，是性之體。性中只有仁義禮智，發之為惻隱、辭遜、是非，乃性之情也。如今人說性，多如佛老說，別有一件物事在那裏，至玄至妙，一向說開去便入虛無寂滅；吾儒論性卻不然，程子云：『性即理也』，此言極無病。孟子道性善，善是性合有底道理，然亦要子細識得善處，不可但隨人言語說了。」¹⁶⁷

朱子他認為仁義禮智是性體，而四端之心是性之情所發，故四端之心是根於性，其理論根據在於《孟子》：「惻隱之心，仁之端也」，故能推導性在中而心為端的關係¹⁶⁸。然孫慎行則以為，孟子是欲人認識「心」為何，才言四端之心是仁之

¹⁶⁶ 《困思抄·四端》（萬曆本），頁 35-36。

¹⁶⁷ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》第一冊，卷五，頁 92。

¹⁶⁸ 事實上，朱熹確實有類近的想法，他曾謂：「心以性為體，心將性作餡子模樣。蓋心之所以具是理者，以有性故也。見《朱子語類》第一冊，卷五，頁 88。



端，而非仁之性體真在中而心反為其端。孫氏的根據建立在《孟子·盡心》：「君子所性，仁義禮智根於心。」若心根於德，雖求德，卻無法肯定心能恆真，因為德並沒有主宰心的能力；若是德根於心，只要求得心在，如此德自然為真。事實上，在心根於德的模式中，如果求德的方式是以四端之心來下手，從情之發的四端之心來反求性之德，如此，求德勢必得先滿足心為真的條件，並不會出現孫氏所說的心非真的情形。但對孫氏而言，孟子以「擴充」來說四端之心，而非以「反求」指稱，故證明心不根於德，而是德根於心。值得說明的是，孫慎行雖以氣質言性善，心性看似無分，然而從「性善而心善」一段可知，心善是由於性善得到保證，性善為心善之依據，為第一義，故亦不全然等同陽明良知說。

二、心之兩種路線

(一) 盡心、誠意與慊心

孫慎行雖認為現實中不善的肇因為「習染」，然而他的工夫卻非從「慎習」下手，而是強調復性、反性，此與劉宗周十分相似，劉宗周於〈習說〉曾言：

或有言「學問之功，在慎所習」者。予曰：「何謂也？」曰：「人生而有習矣，一語言焉習，一嗜欲焉習，一起居焉習，一酬酢焉習。有習境，因有習聞；有習聞，因有習見；有習見，因有習心；有習心，因有習性。故曰『少成若性』，並其性而為習焉，習可不慎乎？……。」曰：「審如是，又誰為專習之權者而慎之？」其人不能答。予曰：「學在復性，不在慎習。」或曰：「何謂也？」予告之曰：「人生而靜，天之性也，渾然至善者也。感於物而動，乃遷於習焉，習於善則善，習於惡則惡，斯日遠於性矣。無論習於惡者非性，即習於善者亦豈性善之善乎？故曰：『性相近，習相遠。』蓋教人尊性權也。」「然則學以復性也，如之何？」曰：「性不假復也。復性者，復其權而已矣，請即以習證，習於善則善，未有不知其為善者；習於惡則惡，未有不知其為惡者，此知善而知惡者誰乎？」



此性權也。」¹⁶⁹

劉宗周認為，習染固然影響行為之善惡表現，但既以習於惡者非性，如此習於善者豈為性善之善？因此，學在復性，復性即是復性之權，以性之知善知惡的明覺為尊，此即是誠意，能使自身本能的好善惡惡得以落實。孫慎行的為學工夫，亦是著眼於「誠意」，他說：

文成云：「大學之要，誠意而已。」吾深以為然，但說誠意微不同，誠意者，知修身為本，即實寔修身，為善去不善，如好好色、惡惡臭，方是所謂善者。¹⁷⁰

以予仔細看來，工夫實處全在盡心二字。事天、立命，乃盡心之實也；知性、知天，乃盡心之由也。若以《大學》細擬之，知性是格物，知天是知至，盡心則意誠之謂也。存、養、事天則心正之謂也，不貳、俟命則修身之謂也。然正修與誠本非截然兩事，正則誠後加之保護，修則從誠正處貞之純一。故先儒謂《大學》一書，盡於誠意。¹⁷¹

他認為《孟子》之「盡心」即是《大學》之「意誠」；而意之所以能誠，在於實修身，將好善惡惡之意落實於行為中為善去惡，方是真誠意。因此，慎行所謂的「誠意」，不僅是意念上維持誠，更涵蓋至行為上的實踐，此知行合一即是「慊心」：

孟子欲人盡心，說「盡」字幾令人無可程量，無可印證。養氣處說「行有不慊于心則餒矣」，只一「慊」字令人一毫瞞昧不得，處處印證；一毫放鬆不得，時時程量，義不義從此分途。《大學》誠意實此者也。《中庸》戒謹恐懼，唯恐有悖乎此也。即夫子所謂「知我者其天」，惟慊故可知。又曰：「斯民也，三代所以直道而行也。」惟慊故常行。……「問如何是慊心？」「只求得一個是，所謂『無是餒』與『是集義』正此也，且兩其為

¹⁶⁹ 《劉宗周全集》第二冊，頁311。

¹⁷⁰ 《困思抄·大學義》（萬曆本），頁40-41。

¹⁷¹ 《困思抄·盡心辨》（萬曆本），頁33。



氣也，其字來歷繇此。」¹⁷²

盡心之「盡」，本是抽象義，故難以估算與印證，如同誠意亦難以客觀判斷意是
否為誠，故須落實至行為上，此即慊心，「慊」為「滿足」、「直快」之義，即代
表欲符合一套標準，此標準即是心。行為以心之善作為判斷的標準，若所行所為
不符合好善惡惡之意，自然餒矣，此皆能自知而隱瞞不得，義與不義就此而分，
故可度量。以現代的觀念來說，「慊心」類近以自身的「道德直覺」作為行為之
判準，即如慎行所說：「只求得一個是」，行為若符合「是」，則集義以養氣¹⁷³；若
為「不是」，則心虛不安。故慊心亦可用來辨義利：

「然則利善宜如何辨？」曰：「不為、不欲，此義之善也，反是即利。」

「不為、不欲，又如何辨？」曰：「無為元吾所不為；無欲元吾所不欲。
此所謂性善也。吾人只有這一些可以自靠，反求而即得，甚明白而不可以
欺。所謂嘍蹠之來，寧死勿受；乞墮之行，妻妾唯羞是也，又所謂行求慊
心者也。若舍是而求之外，即名理無窮，利中善、善中利之說，未必不紛
紜中我也。今若過剖之間，而謂世間有相雜之利善，則人豈亦有相雜之真
性耶？豈疑為、疑不為，似欲、似不欲，尚有二性，不能自決者耶？」¹⁷⁴

義與利在慎行眼中，並非同道。義利之辨，在於是不為、不欲。而不為、不欲的
定義是：不去做我所不應為之事，不去欲求我所不應欲之事，此即是性善。因
此，行為若是慊心，則是義；不慊心，則是利。慊心與不慊心之間本無灰色空
間，是人心中道德情感之直覺反應，毋待思辨而成，只有是與不是。


然而，約莫五年後，慎行又寫下一則〈盡心〉，對前說有小幅度的修正，他
說：

孟子要人還其本心，其落實卻在「盡心」一字，即集義之慊，非盡則無繇

¹⁷² 《困思抄·慊心》（萬曆本），頁 61。

¹⁷³ 亦見於《困思抄·氣說》（萬曆本）：「養氣從集義而推本慊心，此說操心從仁義牿亡而窮到
夜氣，可見性善是氣善處。」，頁 59。

¹⁷⁴ 《困思抄·義利》（崇禎甲本）



慊。學問之求放心，能盡則無他。求盡，從幾頭處之竭至言，非從份量之充滿言，則一生竟何時可盡？惟即此幾頭處，我之所以為心者然，正我之所以為性者不能不然。天之所以與我性，我之所以合天性者不容不然。其幾頭，直頃刻可通。至事天立命，方是滿此心之份量，而存心養性、天壽不貳、修身以俟是工夫，所以求滿此心之份量。夫份量則聖賢不能以終完，若幾頭則凡庸皆可以自竭，不必論知性如何，更不必論先知性後盡心，先盡心後知性如何，即知天亦無暇懸空擬議也。¹⁷⁵

慎行的修正處有二：其一，在萬曆本〈慊心〉中，是以「慊心」來說明「盡心」，透過「慊心」，心方得以盡。然而，此時卻將二者關係的邏輯次序反過來說，心先得盡後才得以慊，換言之，先確定此心是否合性，方能作為行為是非的判斷準則。其二，在前述萬曆本〈四端〉提及：「惟性善，故心善；心善，故隨所發無不善，而有四端。端者倪也，有端倪不可不窮分量，故須擴充，故曰『盡其心者，知其性也。』擴而充之，便是盡心」，盡心是透過慊心之集義養氣以擴充；而此處之「盡心」則轉變為盡「心之幾頭處」。慎行並未細言「幾頭」確切意指，但據內文，幾頭大抵是指心意之最初發端，此自性命直貫而來，即人心之所以為人之心的特殊處，是惟微的理義道心。不從擴充分量說盡心，是因為擴充之「盡」無可程量，即使是聖賢，亦不敢言能完備；但若盡心是盡此幾頭，則凡人皆能達到、皆能自竭，頃刻能通至事天立命。唯有扣緊、竭盡幾頭，才能言慊心集義，因為慊的判斷的根源，即在自心之幾頭上，不盡幾頭，如何慊心集義？由是觀之，慎行隨時間遞進而逐漸發覺自身思想的問題一心是否真能時時彰顯性呢？即以氣質之善言性善在理論上並無問題，然實際操作上卻難以判斷此時之氣質的狀態是否真為性之表現，如同慊心之心雖可以作為是非標準的心，而意可能誤認情欲習氣為心，使得判斷脫離道德義，容易步上陽明後學「參之以情識」之流弊。因此，慎行轉而將「慊心」建立在「心盡」的條件上，唯有扣緊人禽之心的相異之處（幾頭），方能維持慊心之有效性。

¹⁷⁵ 《困思抄·盡心》（崇禎乙本），頁 369。



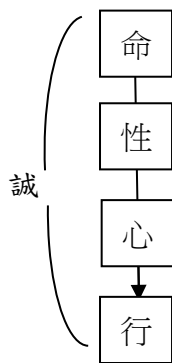
(二) 心之官則思

本章第一節最末提及：慎行最初並不重視「思」，他認為人因有思勉之心，才出現不誠的現象，導致天道與人道隔闕。慎行的根據在於《中庸》「誠者，不思而得，不勉而中」，因此他於〈不思勉〉一章中，傾向於世人毋須用得思勉，自然能有愛敬之情，如同看見孺子將入於井時所自然迸發的惻隱之心，並非由思勉所能致。故慎行早期「慊心」之義，即是在「不思勉」思維下所產生。而慎行的同鄉前輩錢一本，則與慎行辯難「不思勉」十數次，錢氏堅持須先有思勉而後才能不思勉，不然將有弊病。慎行料是多少受到錢一本的影響，故除慊心工夫外，他開始重視「思」的心官能力。起初，慎行於〈不思勉〉後作〈慎思解〉，曰：

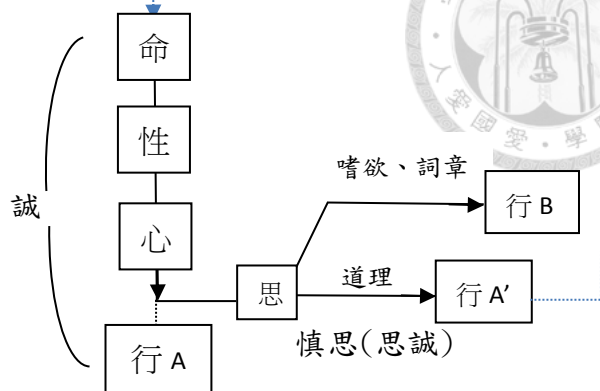
夫天地萬物何以位育，三千三百何以經曲，豈是人揣度可容商量可盡？唯有慎思一法，能使心神默聚，性體時彰，艱難處一切貫穿，鋪張處一齊收束。孟子謂：「思則得之。」不害誠之不思也。此說誠者不思而得，不妨人之致思也。余嘗驗之，若思嗜欲，未思而中若燔矣；思詞章，久之亦有忡忡動者；倘思道理，便此心肅然，不搖亂。若思道理，到不思而得處，轉是水止淵澄，神清體泰，終日終夜，更不疲勞，不知何以故？且思到得來，又不盡思的時節，不必思的境路，儘有靜坐之中，夢寐之際，遊覽之間，立談之頃，忽然心目開豁，覺得率性之道，本來元是平直，自家苦向煩難搜索，是亦不思而得一發竅一實證。¹⁷⁶

慎行以孟子之語，說明「思而得之」與「不思而得」並不相妨害，故人亦能從致思上著手。心之思雖導致人之不誠，如「若思嗜欲，未思而中若燔矣；思詞章，久之亦有忡忡動者」，但若是思道理，則亦可至不思而得處。換言之，人若能慎思，最末亦能至不盡思、不必思的境路，如以下概念圖所示：

¹⁷⁶ 《困思抄·慎思解》（萬曆本），頁13-14。



附圖 8 理想模式（天道）



附圖 9 現實模式（人道）

慎行最初只欲表明人不須思勉，自然可以率性，即圖一天道至人道路線。圖二則是現實中從命性心至行的過程中，因為思勉而產生種種不誠的模式；儘管如此，〈慎思解〉提出另一種可能，即在右圖的現實模式中，雖有思勉，導致有 B 路線不誠的情形發生，卻可以透過「慎」思的方式，使思的對象聚焦在「道理」上，而改走 A' 路線。一旦持續此 A' 路線，久之，亦能回歸到 A 路線的理想模式上，如右圖虛線路線部份，即能率性，能不思而得、不勉而中。儘管慎行開始肯定「思」之功用，但他前期工夫的重點仍在不須思勉之率性，「思」僅是轉至不思勉的輔助方式而已。

第四節 結語

本章以孫慎行思想之問題意識—「對宋明儒論性之質疑」作為開端，以他早期思想中用力最深的辨題—辨性、辨命、辨心、辨氣質為主，分析他如何在堅持氣質與理義為一的思路下言「性」、「命」、「心」。慎行根本立場為：氣質與理義不二，以氣質之善言理義之善，認為人天生的氣質並不構成道德上的缺陷，故批評宋儒自張、程以來視現象惡的來源為氣質，以及理義之性與氣質之性二分的現象，亦針砭王學末流以「無善無惡」之善來言性，同時欲解決由性之二分而衍生出的二「命」、二「心」之說的現象。整體而言，孫慎行的學術基調，與東林學

派並無二致，唯一不同的是，孫慎行不以氣質為不善，而將不善的原因歸諸於習染，氣質之善可能因外在環境與形勢的緣故而無法表現於外，才有不善的現象；然東林學者雖已認為義理之性須由氣質表現而不能割裂，但仍承繼程、朱以來視氣質有善有惡的論調，故論氣質之性與義理之性是一而二、二而一的關係¹⁷⁷，此不同處導致孫慎行之心性關係未若東林學者明顯有別。孫慎行論心時，幾乎皆指涉心之所以為心之處，即理義之性，「心」的意義基本上接扣合「性」上發揮，故無不真之處。因此，慎行所使用的概念意指，已非全同於當時學者所認知的概念義，故於最初並未眾人所接受，慎行於〈合說〉提及：

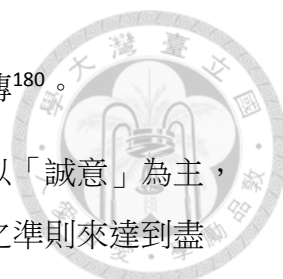
吾向之辨命、辨性、辨心、辨氣質詳矣，近獨舅氏凝翁先生、啓新錢先生大韙吾說，即二先生之與吾反覆辨難，不膏數年矣，至是忽信不疑，又屢囑之告後生，使相傳播，予喜孟子之言將有明於世也；又望世之廓然早有見者多，而無若予之隨在而研，而憂憂乎甚苦也，乃特為記。¹⁷⁸

儘管慎行向來辨命、性、心、氣質已詳，然而，當時惟獨他的母舅唐鶴徵（字元卿，號凝庵，1538-1619）與鄉里前輩錢一本大是其說¹⁷⁹，而且此認同亦是經過數

¹⁷⁷ 顧憲成：「言性必兼氣質，言氣質必兼善惡。善與惡，皆感物而動，性之欲也，非性也；人生而靜，乃天之性，為其雖含善惡之朕，而氣質尚未用事也。此是天性之真面目，孔子所謂性相近者以此」、「性即理也，言不得認氣質之性為性也。心即理也，言不得認血肉之心為心也。皆喫緊為人語」見〔明〕顧憲成：《顧端文公遺書》，收錄於《四庫全書存目叢書·子部》第14冊（臺南：莊嚴文化，1995年）《證性編》卷六，頁468；《小心齋箚記》卷二，頁257。高攀龍：「夫子曰：『性相近也。』習染未深之時，未始不可為善，故曰相近。然而質美者，習於善易，習於惡難；質惡者，習於惡易，習於善難。上智下愚，則氣質美惡之極，有必不肯習于善，必不肯習于惡也。故有形以後，皆氣質之性也。天地之性，非學不復，故曰：『學以變化氣質為主。』或疑天地之性，氣質之性，不可分性為二者，非也。論性於成形之後，猶論水於淨垢器中，道著性字，只是此性，道著水字，只是此水，豈有二耶？或又疑性自性，氣質自氣質，不可混而一之者，亦非也。天地之道，為物不貳，故性即是氣，氣即成質，惡人之性，如垢器盛水，清者已垢，垢者亦水也。明乎氣質之性，而後知天下有自幼不善者，氣質而非性也，故曰「氣質之性，君子有弗性者焉。」見〔明〕高攀龍：《高子遺書》（南京：鳳凰出版社，2011年8月），卷三，〈氣質說〉，頁51。

¹⁷⁸ 《玄晏齋文集·文鈔》卷一，〈合說〉。

¹⁷⁹ 錢一本受孫慎行思想的轉變亦表現於《電記》，《電記·卷之四（辛亥）》有一條載：「朱子曰：『人有是性，則有是才。性既善，則才亦善。』程子曰：『才稟于氣。氣有清濁，稟其清者為賢，稟其濁者為愚。』朱子以為程子此說『才』字與《孟子》本文小異，孟子專指其發於性者言之，程子兼指其稟于氣者言之，二說雖殊，各有所當然。以事理考之，程子為密，蓋氣質所稟雖有不善，而不害其性之本善；性雖本善，而不可無省察矯揉之功。孫聞思（孫慎行）以稟既不善，覺是不能無害；性既本善，決不可言矯揉，畢竟不得小異於孟子。」見〔明〕錢



年的反覆辨難才忽然信之不疑，而使慎行之思想得以在後學流傳¹⁸⁰。

在慎行氣質與義理為一、心即是性的思維下，其工夫操作以「誠意」為主，並以「行有不慊於心則餒」作為誠意的方式，即以心作為行為之準則來達到盡心。此種合本體的工夫須建立在心合性時方能成立，換言之，慎行對心意之好善惡惡本能相當有信心。然而，此種論調忽略「心不在焉」、「放心」時心是否還能作為判準的問題，導致慊心不再真為合本體的工夫，容易變質為合「自以為本體」的工夫，而有「參之以情識」卻不自知的弊病產生。因此，慎行於天啟六年時重作〈盡心〉一章，修正先前〈盡心辨〉的工夫理論，認為盡心之盡，非是慊心以集義養氣來擴充四端之心，而是先扣緊、窮盡「幾頭」，把握住心之所以為心的微妙處，方能為慊，故盡心亦是凡人皆能達到之事，不為聖賢獨有。又，受到錢一本對〈不思勉〉一章辯難之影響，慎行亦逐漸重視心之「思」，認為透過慎思收攝思的範圍，亦能達至不思而得而不必思的境地。儘管如此，慎思只是用來輔助盡心工夫，他前期工夫的重心仍在不由思勉觸發、純是性真運用的「幾頭」上用力著手，透過戒慎恐懼之慎獨，將此「幾頭」從內而外地落實在日常人倫上。

一本：《黽記》，收錄於《四庫全書存目叢書·子部》第14冊（臺南：莊嚴文化，1995年），頁643。此條作於萬曆三十九年（1611），自此條之後，錢一本之說法明顯趨於孫慎行氣質與理義為一旦善的思路，翻轉了《黽記》前半部的思想。

¹⁸⁰ 因此，慎行思想之所以能影響後輩，乃因錢一本之提倡。當時錢一本對東林學派具有相當大的影響力，見《明儒學案》：「東林書院成，與顧端文（憲成）分主講席。」，頁1436；《東林書院志·吳觀華先生申訂東林會約》：「一、篤力行以宗教。宗教者，奉涇陽（顧憲成）、啓新（錢一本）、景逸（高攀龍）三先生之教，宗而主之也。」，頁31。

第四章：慎獨與慎思——論孫慎行工夫之收攝



前 言

孫慎行《困思抄》的內容多集中在性、命等相關問題的論述上，此時所言及的工夫類型，主要可分成兩種：一是盡心誠意的慊心，為從天道至人道的率性工夫，另一為由慎思入手，最末亦是轉至前者的工夫上，為由人道至天道的工夫，但此僅是作為輔助與寄徑，重點在於回歸天道至人道的自然運作。由是觀之，孫慎行的工夫明顯仰賴於心之自然明覺，是一種合本體的工夫。然而，隨時間遞進，慎行開始修正第一種盡心誠意的慊心修身工夫，原先以慊心作為誠意盡心的方式，而後調整為先盡心之幾頭而後才有慊心，此種轉變反映慎行開始注意他工夫可能所造成的弊病，強調慊心之「心」，得確實是心之所以為心之「幾頭」，以免於認情識嗜欲為心。

而晚年著《慎獨義》時，慎行又修正前說，改以「慎獨」來統攝前二種工夫類型，即「獨」包含誠意慊心與心之思，如：

1. 漢儒謂《大學》之要在誠意，誠意之要在慎獨處。¹⁸¹
2. 《大學》慎獨以意對外為獨，《中庸》慎獨以性命合道為獨……故知誠意之獨，《大學》始事，有君子之明戒小人；故修道之獨，《中庸》終事，有君子之嘿成至德。¹⁸²
3. 孟子述《中庸》明善條拈出思誠。謂人道之通天道者，唯思一路。非思則人道滯而不神，而天道亦隔而難合。故曰：「思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」蓋言思也。《書》稱：「思曰睿，睿行聖。」即從容中道之聖人，當無不繇

¹⁸¹ 《慎獨義·誠身》（崇禎乙本），頁412。

¹⁸² 《慎獨義·闇然》（崇禎乙本），頁445。



思來。……曾子曰：「君子思不出其位。」孟子曰：「心之官則思，先立其大。」此真天下之至慎，此又天下之至獨。¹⁸³

4. 有千萬其心思，而不失為獨；有孤寂其念慮，而不名為獨。是在戒慎、不戒慎之間，故云：「君子莊敬日強，安肆日偷。」安肆而心之擾擾也甚矣，不問其應酬與靜居也；莊敬而心之抑抑也甚矣，不問其應酬與靜居也。¹⁸⁴

相較於《困思抄》時，以自謙、慊心、斂盡一切心思¹⁸⁵的脈絡言慎獨，此時獨之重點不在於排除思勉，而是是否能真正戒慎恐懼，然而，慎行「慎獨」義與工夫之轉變，歷來研究者並未特別留意，多混用前期與後期的意指而加以概論之。有見及此，本章以孫慎行晚年著作—《慎獨義》為考察中心，透過分析慎行「慎獨」與相關概念義的轉變，探討其工夫之收攝與意義。

第一節 慎獨

一、孫慎行「慎獨」義發展的脈絡

（一）《困思抄》時期—有「獨」才有「慎」

慎行於《困思抄》中，鮮少使用「慎獨」一詞。早期孫氏之「獨」共有三種意指：其一，人所不見之「隱」義。不論是身體行為上的獨處，抑或是心念活動

¹⁸³ 《慎獨義·慎思》（崇禎乙本），頁417。

¹⁸⁴ 《慎獨義·莫見》（崇禎乙本），頁393。

¹⁸⁵ 《困思抄·自謙》（萬曆本）：「自謙只合從謙字。今人解自欺也，夫盡只說不能實好善惡。夫不能直自怠耳，不可謂之欺，需是未能而飾為己能，方為自欺。然則己能而常若未能，得不謂之自謙乎？好色之好，惡臭之惡，人情終無滿足時也，修身者好惡如此，非自謙而何。若小人為不善，見君子方厭然，真是自欺。且又捨不善著善，如何可謂之自謙也？故君子慎獨，獨非獨處也。對面同堂，人見吾言，而不見吾所以言；人見吾行，而不見吾所以行，此真獨也，《中庸》曰：「內省不疚，無惡於志。」是也。且慎獨亦不以念初發論，做盡萬般事業，毫無務外為人夾雜，便是獨的境界。斂盡一世心思，不致東馳西騖走作，便是慎獨的精神。……小人自欺，故只為人；君子自謙，故常慎獨。」，頁8。



上的獨知，皆強調「隱」的層面，如：

故君子慎獨，獨非獨處也。對面同堂，人見吾言，而不見吾所以言；人見吾行，而不見吾所以行，此真獨也，《中庸》曰：「內省不疚，無惡於志。」是也。¹⁸⁶

慎行從《中庸》「君子內省不疚，無惡於志。君子之所不可及者，其唯人之所不見乎¹⁸⁷」來說明「獨」之「隱」，與朱熹「人所不知而已所獨知之地」之說類近，但不同的是，慎行強調「所以」，即吾之言行背後有一依據的根源，此根源即是「性」，慎行於他章中說：

（《中庸》）末章所謂「唯人所不見」，此性體也。¹⁸⁸

故云：「其惟人之所不見乎」，又云：「上天之載，無聲無臭」是也。¹⁸⁹

由是觀之，此獨之「隱」義，不僅是人外我內比較下相對之隱，而是連自身亦不可見之隱，為至隱，即形上之性體義。其二，單一、專一之義，行事時不受外在人事物之影響，而能保持心念專一，存有「誠」的意味，如：

做盡萬般事業，毫無務外為人夾雜，便是獨的境界。斂盡一世心思，不致東馳西騖走作，便是慎獨的精神。¹⁹⁰

「獨」不僅是指人所不見之「隱」，亦有「獨一無二」之義，指能不受外在環境事物的影響而獨立於自身之軌道上。相較於第一種「獨」之「隱」義，第二種的「獨」，著重在待人、臨事、接物之時所操持的精神狀態，而此種精神狀態並非透過思維運作所能至，相反地，「思」與「獨」是高度負相關，須「斂盡」心思，使思收斂而不外馳，達到「專一」之慎獨境界。其三，規矩、模範、道之

¹⁸⁶ 《困思抄·自謙》（萬曆本），頁8。

¹⁸⁷ 《四書章句集註·中庸章句》，頁52。

¹⁸⁸ 《困思抄·慎獨》（萬曆本），頁15。

¹⁸⁹ 《困思抄·戒慎》（崇禎乙本），頁326。

¹⁹⁰ 《困思抄·自謙》（萬曆本），頁8。



義，如：

《易·象》曰：「謙，君子稱物平施。」蓋好惡得平，非徒好為遜下而已。如是，而後我之好惡，即民之好惡；能好能惡之仁人，即民好民惡之父母。故曰：「君子慎獨」，又曰：「君子有絜矩之道」。唯獨即為民矩，唯慎方為絜矩，曾不必俯其身以同人，抑其志以就人，而天下之平自平心握之，此真誠意，君子所謂「忠信以得之」者也。謙之平天下蓋如是。¹⁹¹

此章以上位者（君子）與人民的關係來論「慎獨」。人民所依循之模範與標準即在君子身上，故君子不得自欺，須實好善惡惡，方能作為民之矩，方能天下平。此為前述兩種意指的延伸義。

以上三種「獨」義，皆與「自謙」有關。早期慎行談論「慎獨」的脈絡，主要是從《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。故君子必慎其獨也¹⁹²」一段而來。因此，「慎獨」在「誠意」、「自謙」的基礎上開展，是以「慎獨」是性真運用的表現，此意義的「慎獨」看似為工夫，實質上亦是一種自發性、本能性的精神活動，如：

今人徒說戒慎恐懼是工夫，不知即此便是真性。丟卻性別尋一性，如何有知性時？謂所不睹所不聞是天命，我要戒慎恐懼他，是天命與我身終粘連不上，一生操修，徒屬人為，又如何有至于命時？……天理，天命之性也，即是戒慎恐懼。君子戒慎恐懼，便為存，非是別有他物，而將此存之也。¹⁹³

慎獨之戒慎恐懼並非由後天理性的思勉所產生，而是出於本性的情感直覺之自然作用，故雖是工夫，但其動力源自於「性」，即人人皆有且不學而能，若能戒慎恐懼即是存此天理。由是觀之，於《困思抄》時期，慎獨之「獨」在邏輯次序上是優先於「戒慎恐懼」，即先有性本體而後由本體做工夫，故工夫不能僅是為人

¹⁹¹ 《困思抄·自謙說》（宣統本）。

¹⁹² 《四書章句集註·大學章句》，頁 10。

¹⁹³ 《困思抄·慎獨》（萬曆本），頁 15-16。



為，其背後更是性在推動，方能戒慎恐懼。此為慎行從「誠者天之道」的角度來言工夫的思路。

（二）《慎獨義》時期一無「慎」則無「獨」

慎行晚年之作—《慎獨義》，顧名思義，全篇以「慎獨」為軸，貫串《中庸》內文。慎行之所以將重心轉至《中庸》「慎獨」上，可能原因有二：其一，如同本文第二章所述，慎行對時人「慎獨」等相關說法既驚且疑，此問題意識存留心中十餘年¹⁹⁴；其二，《慎獨義》與慎行的易學思想息息相關，為《中庸》與《周易》思想之融合，《啟禎野乘》與《罪惟錄》皆記載孫慎行因跪讀《中庸》而領悟易經艮止之道：

（孫慎行）朔望跪讀《中庸》一章，因悟不睹不聞之所，即大易不獲身、不見人之所，作《慎獨義》凡百篇。¹⁹⁵

文介（孫慎行）家居，朔望必跪讀《中庸》一章，以為不覩不聞之所，即大易不獲身、不見人之所。¹⁹⁶

《雒閩源流錄》亦載孫氏認為《中庸》慎獨與《易》互為表裡：

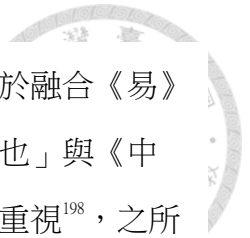
（孫慎行）年四十六，始受《易》，有初易、二易、三易、四易，題曰《周易明雜義》；又以《中庸》慎獨與《易》相表裏，作《慎獨義》百餘章。¹⁹⁷

¹⁹⁴ 孫慎行：「有一人非儒者也，而忽言儒曰：『莫作見乎隱解，謂有見隱二見。莫作顯乎微解，謂有顯微二見。如是方慎獨，方合得不睹不聞。』余心駭而存之者十餘年。又有一人非窮理者也，而忽言窮理曰：『莫見乎隱，則無聲色之末；莫顯乎微，則無毛輶之倫。如是方合天載無聲無臭，而為君子之戒慎不睹、恐懼不聞。』余聞之又心駭而存之者數十年。乃思兩說不甚異，即與世說亦不異，然尚恨『費而隱』與『夫微之顯』未及相印證。」見《困思抄·戒慎》（崇禎乙本），頁326。

¹⁹⁵ 〔清〕鄒漪：《啟禎野乘一集》卷一，〈孫文介傳〉，頁341。

¹⁹⁶ 〔清〕查繼佐：《罪惟錄》，列傳卷之十三下，頁2128。

¹⁹⁷ 〔清〕張夏：《雒閩源流錄》卷十七，頁273。



現今慎行的易學著作雖已亡佚，但從以上文獻可知：慎行之悟，在於融合《易》艮卦與《中庸》慎獨，貫通《周易·艮·象》：「艮其止，止其所也」與《中庸》首章不睹不聞之「所」。《周易》的艮卦向來為宋明理學家所重視¹⁹⁸，之所以抬舉艮卦，主要欲彰明艮之「止」義，並多與《大學》「止於至善」、「知止而後有定」、「定而後能靜」相互詮釋¹⁹⁹。故「止其所」之「所」，即是「至善」之處。對朱熹而言，此「所」即是「理」：

「艮其止」，乃是止於其所當止也，亦似《大學》言「君止於仁，臣止於敬」之類。程子解此下文解得甚好，上面「艮其背」，是止於其所當止之地也；「不獲其身，行其庭不見其人」萬物皆各止其所了，都純是理也。不見有己，也不見有人，都只見是理。²⁰⁰

朱熹認為：心依理而止，此時內外兩忘，不見有己，亦不見有人，只見一理，故動靜皆止於當止之所，即止於理而無咎也。此詮釋充分顯示理學色彩。然而，慎行著重處不同，他說：

《論語》言中，莫明於末篇之〈堯曰〉「天之曆數在爾躬，允執其中」，即知中者，躬之中也，非虛無不著者也。《易·艮之四》曰：「艮其身」，象曰：「止諸躬」，而彖曰：「止其所」，止其所，即知躬者止之所也，又非恍惚難尋者也。《中庸》未嘗言躬即不睹不聞之所，亦未嘗明指其地，而揭之戒慎恐懼，因名慎獨，即知躬之為所，便知獨之為中也。

¹⁹⁸ 《二程集·河南程氏遺書》卷六：「看一部華嚴經，不如看一艮卦。」，頁 81。宋明儒亦多援引艮卦之義來解釋儒學思想。

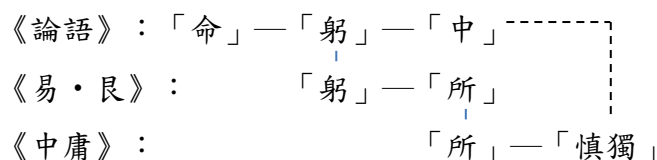
¹⁹⁹ 如《陽明先生從祀或問》：「《易》曰：『艮其止，止其所也。』學問功夫，必先知吾至善所在，看得分曉，則生意流動，曲暢旁通，安靜安慮。」見〔明〕宋儀望：《華陽館文集·續集》，收錄於《四庫全書存目叢書·集部》第 116 冊（臺南：莊嚴文化公司，1997 年），續刻卷 1，頁 ；《明道編》：「吾學之要，在於知止。『止』字之義，本於《易》之《艮》。《艮》之義，原於伏羲、文王，而發於孔子。孔子曰：「艮其止，止其所也。」止知其所，則氣理兼備，體用俱全，聖學之本在此矣。知其本則知所存心，故《大學》曰：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安。」見〔明〕黃綰：《明道編》（北京：北京中華，1959 年），卷一，頁 ；〔明〕李材：《見羅先生書》：「果明宗，果知本，真有心意知物，各止其所，而格致誠正，總付之無所事事的光景矣。」

²⁰⁰ 〔宋〕朱鑑：《朱文公易說》（上海：上海古籍出版社，1990 年），頁 122。



拳拳服膺，默擬止躬，依乎中庸，明象止所。²⁰¹

慎行於此共有三段文本的融合：其一，從《論語·堯曰》推知「中」即「躬之中」；其二，從《易·艮之四》推知「止其所」之「所」即「止諸躬」之「躬」；其三，《中庸》以「戒慎恐懼」之「慎獨」來代表「不睹不聞」之「所」，故「獨」即「中」。這三處文本融貫的樞紐即是慎行之悟，以《中庸》「不睹不聞」之「所」即是艮卦「止其所」之「所」，故得以融合三處文本，推得「知躬之為所，便知獨之為中」的結論，如以下概念圖所示：



附圖 10 孫慎行融合三書之概念關係圖

慎行雖曾明言此悟究竟有何意義，然以《慎獨義》與《困思抄》相較，筆者認為，此悟對慎行的影響主要表現在他對性命天道所在的省思。天之歷數即在躬中，而躬即是所，此躬之所又即不睹不聞之所，既是如此，為何《中庸》不明指「所」之所在，而是以「戒慎恐懼」之「慎獨」來指稱呢？因此，慎行體悟到所謂天道、所謂性體、所謂未發之中，皆是要在「戒慎恐懼」成立的條件下方得以存，故慎行曰：

張子韶（張九成）解《中庸》，每處以戒慎恐懼貫穿，不及慎獨，非不言獨也。不慎獨則無中庸，不戒慎恐懼則無慎獨，子韶可謂知慎獨之真者已。²⁰²

獨與中非二物也，從天命之初言，先有中方有獨；從率性之還言，先有獨方有中。然則時中者，以其能戒懼慎獨；能戒懼慎獨者，方為君子，故

²⁰¹ 孫慎行：《慎獨義·跋》（崇禎乙本），頁 454。

²⁰² 《慎獨義·莫見》（崇禎乙本），頁 393。



曰：「君子而時中」。²⁰³

這體悟其實是翻轉慎行前期的慎獨義，在《困思抄》時，慎獨是在自謙的脈絡下解釋，性是戒慎恐懼的根源，故先有性體之獨，而後有戒慎恐懼。然而此時則轉為不戒慎恐懼則無慎獨，不慎獨則無中。兩者之差別在於：前者是合本體的工夫，後者則開始強調合工夫的本體，此二者本是循環相生，如有雞才有蛋，有蛋才有雞；然而就工夫操作邏輯次序上，由於偏重面的不同，將導致道德修養的進路不同，如前者即《困思抄》的工夫類型，謙心慎獨是建立在「好善惡惡」之意上，即先有天然之明覺，而後方能謙心慎獨，此為「誠者天之道」路線，從天道順推至人道；後者即前述所援引的文本所言，先有戒慎恐懼，方有獨之中，此為「誠之者人之道」路線，從人道逆還至天道。由於此悟，晚期慎行的慎獨義即包含這兩種路線，此亦是《大學》之慎獨與《中庸》之慎獨的差異所在：

《大學》慎獨以意對外為獨，《中庸》慎獨以性命合道為獨。不睹不聞有隱，隱而有見，見而有微、有顯，乃心路中遍相次第。萬物未生為隱，初出為見，端倪為微，盛大為顯，實不睹聞為骨子，故總謂之獨。君子慎獨，如物栽根時生意潛藏，後來包畜無窮景象。《中庸》一書，闡發皆從後來景象追到向來生意。故知誠意之獨，《大學》始事，有君子之明戒小人，故有獨；修道之獨，《中庸》終事，有君子之默成至德，故有獨。以始，故兩戒「必慎」；以終，故單贊慎。²⁰⁴

《大學》誠意之獨，即是從「命一性一心」的脈絡來談，而《中庸》修道之獨，則是以「心一性一命」的方式反之。由是觀之，孫慎行慎獨義的轉變，即是從《大學》之慎獨轉向《中庸》之慎獨，故相較於前期慎行「命一性一心」的思路來說獨，晚期則著重於須先有「戒慎恐懼」而後才能謂之「獨」。前期的「慎獨」是在「性」之下的表現，已先預設「性」彰顯的條件，故自然能戒懼慎獨。此意義的「慎獨」不由思勉觸發，為本性之自然表現；然而，一旦本性無法彰

²⁰³ 《慎獨義·時中》（崇禎乙本），頁394。

²⁰⁴ 《慎獨義·闇然》（崇禎乙本），頁445。



顯，單憑由性至心的路線言慎獨，此慎獨並無法作用。以慎行論性時的種子譬喻為喻，種子之生意為「性」，而能持續生長的狀態則為「慎獨」，倘若種子因外在環境因素而有生長停滯、無法表現此生意之性的情形，如此，僅有「命—性—心」路線下的「慎獨」義，將無從發揮，亦無助於打破本性無法彰顯的困境。晚期的慎獨義則能解決此問題，修道還性路線下的「慎獨」義，此戒懼慎獨是人之道，故可由思勉進路，自為主宰，而反還性命之真，使天之道能夠實際發用，故能避免僅有「性之」意義的「慎獨」在工夫上因過度依賴心之天然明覺而產生的消極無為義。

二、獨與見隱顯微

（一）見隱顯微為縱狀關係

由於慎行「慎獨」義詮釋發生變化，同時連動其他概念的轉變，如《中庸》首章「莫見乎隱，莫顯乎微」之見、隱、顯、微的意指。歷來對見隱顯微的解讀，往往是以兩兩相對一組的平行結構來描述，鄭玄（字康成，127-200）註：

慎獨者，慎其間居之所為。小人於隱者，動作言語，自以為不見睹，不見聞，則必肆盡其情也。若有覘聽之者，是為顯見，甚於眾人之中為之。²⁰⁵

孔穎達（字衝遠、仲達，574-648）疏：

「莫見乎隱，莫顯乎微」者，莫，無也。言凡在眾人之中，猶知所畏，及至幽隱之處，謂人不見，便即恣情，人皆佔聽，察見罪狀，甚於眾人之中，所以恆須慎懼如此。以罪過愆失，無見於幽隱之處，無顯露於細微之所也。²⁰⁶

²⁰⁵ 〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達正義；呂友仁整理：《禮記正義》第三冊（上海：上海古籍，2008年），卷六十，頁1987。

²⁰⁶ 同前註，頁1989。



朱熹註：

隱，暗處也；微，細事也。獨者，人所不知而已所獨知之地也。言幽暗之中，細微之事，跡雖未形而幾則已動。人雖不知而已獨知之，則是天下之事無有著見明顯而過於此者，是以君子既常戒懼，而於此尤加謹焉，所以遏人欲於將萌，而不使其潛滋暗長於隱微之中，以至離道之遠也。²⁰⁷

三人雖對於「獨」的詮釋有所不同，然不論是問居、幽隱之處、人雖不知而幾獨知之處，大抵上「獨」皆指涉「隱」、「微」之義，與「見」、「顯」相對。因此，「見」、「隱」、「顯」、「微」原是一種平行並立的結構關係，而慎行前期之「獨」義主要指向「隱」義。然而，孫慎行晚期則翻轉此概念，認為「見」、「隱」、「顯」、「微」是一種具有時間發展的縱狀結構關係，他說：

《大學》慎獨以意對外為獨，《中庸》慎獨以性命合道為獨。不睹不聞有隱，隱而有見，見而有微、有顯，乃心路中遍相次第。萬物未生為隱，初出為見，端倪為微，盛大為顯，實不睹聞為骨子，故總謂之獨。君子慎獨，如物栽根時生意潛藏，後來包畜無窮景象。《中庸》一書，闡發皆從後來景象追到向來生意。²⁰⁸

「見」、「隱」、「顯」、「微」以時間發生的次序排列，為「隱」、「見」、「微」、「顯」。慎行以「生意」的發展來比喻：「隱」即萬物之「未生」狀態，「見」則為萬物之「初現」，「微」則是「見」中的「端倪」，「顯」則為萬物「盛大」貌，而萬物之根本骨子（本體），即是不睹不聞之性命，所謂的「獨」，不僅有「隱」義，亦包含「見」、「微」、「顯」，即已發與未發皆屬「獨」之範疇。《大學》之慎獨，即是從「隱見微顯」前進方向的路線來戒懼；而《中庸》之慎獨，則逆追「隱見微顯」作為反還性命路線。

由於重新詮釋「見」、「隱」、「顯」、「微」之間的關係，使得慎行對當時之說

²⁰⁷ 《四書章句集註·中庸章句》，頁 23。

²⁰⁸ 《慎獨義·闇然》（崇禎乙本），頁 445。



得以評斷，在《慎獨義·不睹不聞》中，慎行曰：

所不睹所不聞者，終日睹聞，未嘗睹聞；終身睹聞，無可睹聞，此是心體，未是獨也。惟君子戒慎恐懼，一乎是所，絕無他馳；一敬為主，百邪不生；一念常操，萬用畢集。真覺有隱有微，時時保聚，有莫見，有莫顯，種種包涵。繼善成性之所，正富有日新之所，乃名為君子慎獨。此獨也，其始之率性也，與天地合者，不與天地分神，故名慎獨；其終之盡性也，為天地用者，能以天地還真，故名慎獨。天之命我以一獨，我之率性修道還天以一獨者，道蓋如是。人有傳戒慎恐懼訣者，曰「凜凜如對上帝」六字，此深心於獨之言，亦未必真知所也。又有說慎獨者曰：「莫作見乎隱解，謂有隱見二見；莫作顯乎微解，謂有顯微二見。」此則一意掃除為獨，終非《中庸》心德渾全之獨也。²⁰⁹

第一說以「凜凜如對上帝」來作為「戒慎恐懼」的要訣，慎行認為此六字雖能深入地表達獨之戒慎恐懼的精神，卻未必真知戒懼之「所」，因為慎行從良之止得知，不睹不聞之所即在「躬」，即心之藏密處，若作「凜凜如對上帝」來理解，顯然是外心求理。而第二說慎行早已在《困思抄》提及：

有一人非儒者也，而忽言儒曰：「莫作見乎隱解，謂有見隱二見。莫作顯乎微解，謂有顯微二見。如是方慎獨，方合得不睹不聞。」余心駭而存之者十餘年。²¹⁰

此說之用意，即欲打破見隱顯微的界線，強調無論何時何處皆須慎懼，貫徹見隱顯微，宛若已發未發渾然無別，如此方是慎獨，一旦還在顧慮是隱是見，顯然非真慎獨。然而，對慎行而言，「獨」之「隱見微顯」具有歷時的發展，不能全然忽視四種階段的區別，因此他說「此則一意掃除為獨，終非《中庸》心德渾全之獨也」，僅從意念上屏除隱見微顯之分來言「慎獨」，未能涵蓋《大學》「隱見微顯」路線之「獨」。無論是從命性至心身之「隱見微顯」，或是從身心至性命的

²⁰⁹ 《慎獨義·不睹不聞》（崇禎乙本），頁393。

²¹⁰ 《困思抄·戒慎》（崇禎乙本），頁326。



「顯微見隱」，皆是「獨」之範疇。

(二)「夫微之顯」與「知微之顯」

慎行既將「隱」、「見」、「顯」、「微」作為一時序性的發展過程，同理，《中庸》「夫微之顯」、「知微之顯」亦作為此種意義之解讀：

淡而不厭，是天命之性；簡而文，是率性之道；溫而理，是修道之教。三者從道上言，故繇天而漸合人。知遠之近，是修道之教；知風之自，是率性之道；知微之顯，是天命之性。三者從入德言，故繇人而漸還天。²¹¹

「費而隱」之外，未嘗言隱，而曰「夫微之顯，誠不可掩」，人心之合造化者，惟此微；曰「知微之顯，可與入德」，本心之還道德者，惟此微。若不戒懼，則隱見微顯之獨，若疑有，若疑無，而精微終涉想像；能戒懼，則不睹不聞之所，為常存，為常運，而精微覺實可操持，此之謂盡，此之謂凝。²¹²

「夫微之顯」為「鬼神之為德」章，「知微之顯」為「衣錦尚絅」章，在《中庸》中本非同一脈絡之語，故歷來解《中庸》者，皆未融合兩段「微之顯」意涵。然慎行因重新詮釋「見隱顯微」之間的關係，使得「微之顯」具有特定的意義。「微之顯」為何？從前一小節所引用「萬物未生為隱，初出為見，端倪為微，盛大為顯，實不睹聞為骨子，故總謂之獨²¹³」可知，「微之顯」即「獨」從「端倪」至「盛大」的經由。因此，「夫微之顯」即指涉此過程，此為「誠者天之道」一路，故「誠不可掩」；「知微之顯」，則是以思維運作的方式認知「微之顯」，即「從後來景象追到向來生意²¹⁴」，為「思誠者人之道」一路，故「可以入

²¹¹ 《慎獨義·知遠》（崇禎乙本），頁447。

²¹² 《慎獨義·盡精微》（崇禎乙本），頁431。

²¹³ 《慎獨義·闡然》（崇禎乙本），頁445。

²¹⁴ 同前註。



德」。換言之，「夫微之顯」與「知微之顯」正分別代表慎行「慎獨」的雙向路線，而兩種路線皆收攝於「戒慎恐懼」上，無戒懼，則無隱見微顯之獨。

慎行雖能將「隱見微顯」之詮釋融貫至《中庸》「夫微之顯」與「知微之顯」，然而，他卻得解釋「隱見微顯」的發展關係中，《中庸》僅言「微之顯」而沒有提及「隱之見」的現象，因此他說：

《中庸》終入德，第言「知微之顯」，不言「知隱之見」，何也？夫隱則〈費隱〉章所謂「夫婦知能，聖人亦有所不能知、不能行者」也。夫以聖人之不能者，而必強之以為可知可行，則成過；見聖人之不能者，而則姑諉之為不必知不必行，則成不及。《易》贊咸天下何思何慮，詳往來屈伸，而以為「過此以往，未之或知也」。若明言隱，則將何處指歸、何從印證？直素隱之為行怪矣。²¹⁵

慎行以《中庸》「君子之道費而隱」一章，說明道既簡易卻又艱深，雖具有普通男女皆能知能行之普遍性，卻又有聖人不能知不能行之處，此即《周易·繫辭傳》所云：「過此以往，未之或知也。」²¹⁶故言道者，不能以「隱」言道，此非能知能行，不能作為學習認知之指歸，若必以此為能知能行，則為素隱行怪之過。因此，《中庸》不言「知隱之見」，而是將「知」收攝於能知能行的「微之顯」，故對慎行而言，隱見顯微之「微」格外重要，他認為：

〈虞書〉「道心維微」，唯聖人方知道脈之要，只此一「微」，而又知微者何物，微者何在，方謂之「維精」。唯《中庸》君子戒慎恐懼，無時不切，方知不睹不聞之所，實有此微，能摠「隱」、「見」、「顯」之幾。握之乎微，而卒未嘗言精，直從君子凝道，方知洋洋優優，德性之深藏，與問學之散見者，一受命於此衷，而目之曰「精微」，而又目之曰「盡精微」。²¹⁷

²¹⁵ 《慎獨義·知微之顯》（崇禎乙本），頁 448。

²¹⁶ 《周易·繫辭傳下》，頁 250。

²¹⁷ 《慎獨義·盡精微》（崇禎乙本），頁 431。



「微」為「隱見微顯」之樞紐，上承天命之「隱」，下發此性命之「顯」，故為道脈之要，能統攝「隱」、「見」、「顯」之幾。當然，此「微」仍須賴倚時時戒慎恐懼而後得以實存，方能謂之「精微」與「盡精微」。

(三) 「致曲」之「曲」義轉變

慎行以「微」作為「獨」之核心概念，使得他對「致曲」的詮釋亦有所轉變。早期在《困思抄》中，「致曲」之「曲」為「經」之一偏處：

至誠，誠也；至聖，明也。致曲所以誠，崇禮所以聖也。曲者何？禮儀三百，威儀三千是也。發育峻極皆此也。凡禮到委曲至處，便充周布漢，君子以致曲為實心，以崇禮為能事，即覆物、載物、成物之業，俱不出議禮、制度、考文之外也。合之則所謂經綸天下之大經。……經曲二字正相對，如□云「經緯」，經是直的大經，如路有十里，一總看十里，最是直捷；若不知大體，或三里或五里細細分殊，是為致曲，合來卻未嘗不是。朱子以一偏為曲，正此意。對大經言，即曲處便是一偏。²¹⁸

慎行之「致曲」義主要承繼朱熹之註²¹⁹，釋「曲」為「經」之一偏，然此「一偏」之義又與朱熹所言稍異。朱熹之重點在於推致不善之偏，使曲皆能達到至善，故「一偏」之曲，不僅是範圍細小之義，更帶有價值判斷之負面義；而慎行眼中的「曲」，並無「不善」之義，他將「經」與「曲」並舉，指出「曲」為經下分疏之處，並以《中庸》原附屬於禮經，將「曲」更進一步解釋為「禮儀三百，威儀三千」，即「曲」為禮綱目之下的各種細碎禮儀。因此，致曲是使自身行為皆能符合日常的各種禮儀，而無絲毫踰越²²⁰。此致曲義，即是慎行前期誠意慊心工夫落實的表現，是從天道推至人道之細處。

²¹⁸ 《困思抄·致曲》（萬曆本），頁 48。

²¹⁹ 朱熹：「致，推致也。曲，一偏也。……其次則必自其善端發見之偏，而悉推致之，以各造其極也。曲無不致，則德無不實。」見《四書章句集註》，頁 431。

²²⁰ 四庫館臣卻對慎行此解頗有微詞，認為此為孫氏好發新論之代表之一，可參見註 28 之條文。



然在《慎獨義》中，「致曲」之義卻發生劇烈轉變：

1. 世常以經為大倫，曲為綱目，遂說曲為細細周到，非也。是豈有求誠而先用力於細者。是則博而寡要，勞而少功，甚矣，而烏能誠！唯獨為曲，為戒懼慎獨，為誠心之誠，曲實有之。²²¹
2. 中和曰致、曲曰致。致者，推也。中和全德無可加，推之以位以育，無不該也。致曲，盡性竅奧，鞠躬如也。曲，全體亦無可加，推之能誠，能化無不入也。凡人方寸稱心曲，行禮稱曲躬，曲能有誠，不睹不聞也。夫世有形者，非形也，形固根心生者也。唯有誠則稱形，形而著而明；唯我自知之而動、而便、而化，即我不能為之。有心性命之主宰，即無心化育之胚胎，慎獨之合隱見微顯也。致曲而化，非致曲偏至。至誠全也，誠由擇執來，其學問思辨行推到本，原有曲默為主宰。²²²
3. 《記》曰：「清明在躬。志氣如神」在者，察也；察之，使常止也。躬之所最隱，而見微顯之真在焉；致曲者，唯是乃為曲，乃可明致之精神，而通變化之源。²²³

慎行推翻自己於《困思抄》中「致曲」之詮釋，「曲」不再是「經」下一偏之細處，而是提升至「獨」之本體地位。他巧妙地將「曲」原有的細微義，轉向至「心之藏密」，即「獨」之「隱微」義，故《中庸》「曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化²²⁴」一段，即能與「獨」之「隱見微顯」發展四階段相契。故「致曲」即是推致心之隱微藏密處，即「止其躬」之義，合於不睹不聞之中，整體工夫路線從原先的推往小體轉變推至本體的方向，同於「致中和」。「曲」既同於「獨」，「慎獨」之兩種路線亦可從「曲」中見得：一者為「曲化」，另一者為「致曲」。「曲化」即「誠者天之道」路線，從「隱」、

²²¹ 《慎獨義·大經》（崇禎乙本），頁431。

²²² 《慎獨義·致曲》（崇禎乙本），頁431。

²²³ 《慎獨義·如神》（崇禎乙本），頁422。

²²⁴ 《四書章句集注·中庸章句》，頁43。

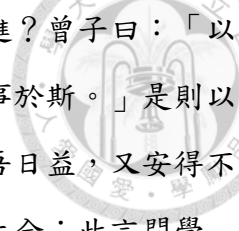
「微」至「顯」，與《周易·繫辭》「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」²²⁵之「曲成」義類同；「致曲」則為「思誠者人之道」路線，從「顯」推至「微」、「隱」。「致曲」與「曲化」，兩者是動態的循環辯證關係，如同太極圖的黑白陰陽雙魚一般；然就工夫之邏輯次序而言，慎行則從修道路線切入，必始乎「致曲」而後「曲化」，即先求誠推至本體，而後有本體之誠化，即「誠由擇執來，其學問思辨行推到本，原有曲默為主宰」。

綜而觀之，慎行晚期之「慎獨」義，無論從「見隱顯微」的概念來分析，或是以「曲」之角度來看，皆涵蓋天道與人道兩種路線。此兩種路線方向不同，卻又不二，如同操場之環形跑道，跑道前半段的方向雖與後半段相反，卻不謂之為兩種跑道一般。天道與人道雖是一，但作為工夫之切入處，慎行則以擇執作為誠者之始，換言之，人先得從人道為始，由此戒慎恐懼，方有天道之彰顯，不然天道之隱見微顯，則只是想像而若有若無²²⁶。故晚期之「慎獨」義雖有《大學》慎獨與《中庸》二種路線，但作為工夫進路，慎行將雙向路線收攝至「思誠者人之道」上，即「學問思辨行」，故孫慎行對歷來「尊德性」與「道問學」之爭辯有別以往的想法，他說：

世人於「尊德性、道問學」紛紛致辨。余謂：是且不必辨，直須識如何為德性、如何為問學。世人只言性，不知言德性；只言學，不知言問學。夫未識德而先求性，則所謂尊者，不過一空虛之性，而非根實可據之性，或言性惡、或言善惡混，何所不恣？孟子曰：「仁義禮智，非繇外鑠我也，我固有之也。」是則以德為性，方實見其當尊。德固天之與我者也，戒慎恐懼奉吾本來，安得不時時凜也。乃知前言性之德者，從誠者已成後，指性之應用；此言德性者，從君子未入德初，指性之歸還，盡性著力，全在一德字上。夫世人言學者，多好問者少，則所謂學者，不過一自足之學，

²²⁵ 《周易·繫辭上》：「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神無方而易無體。」，頁 227。

²²⁶ 孫慎行曰：「若不戒懼，則隱見微顯之獨，若疑有，若疑無，而精微終涉想像；能戒懼，則不睹不聞之所，為常存，為常運，而精微覺實可操持。」見《慎獨義·盡精微》（崇禎乙本），頁431。



而非好善無窮之學，或自用則小，或居之不疑，何能有進？曾子曰：「以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛，吾友嘗從事於斯。」是則以問為學，方真覺其可道，問固學之先資也，戒慎恐懼求吾日益，又安得不在在惕也。乃知前言學問者，從誠之者一生，見工夫之大全；此言問學者，從君子務學時，見自謙之小心。聖學得力，又在先一問字上，以尊德之性為德，德有淵源，而至以道問之學為道，道無畛域，故曰「苟不至德，至道不凝焉」，又曰「君子尊德性而道問學」，先後分合可較，然無辨已。²²⁷

道問學與尊德性，如同率性與修道，皆是相生相成。慎行認為，世人提倡尊德性，實際上都忽略「德」而只尊性，德者，是修道而有所得，經過工夫修養而成的境界，故所謂尊德性，先須戒慎恐懼，修道入德返還性之真後，才有德性可尊；而道問學亦是如此，世人雖言道問學，卻忽略「問」，問者，「以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛」，即是自謙，雖能而若未能，故能戒慎恐懼繼續為學，如同第四章中提到對「人一己百」的解釋，之所以能「問」，即是由誠之而後之誠來，故道問學亦由尊德性而來。因此，尊德性與道問學，本是相生相成，是一種動態的循環辨證關係，而非為兩種獨立工夫。然而，若作為入手處，慎行則以為是「尊德性」而後「道問學」，而欲以德性為尊，則從學問思辨行之修道而來。

第二節 慎思

一、從「慎獨」至「學問思辨行」

慎行之「慎獨」雖可分成天道與人道兩方向，然《慎獨義》以《中庸》作為演繹文本，自然側重在修道還天之獨的路線，故將慎獨工夫收攝至「學、問、

²²⁷ 《慎獨義·至道》（崇禎乙本），頁 429。



思、辨、行」上，他認為：

《中庸》工夫，只學、問、思、辨、行，用力首戒慎恐懼，慎獨只要操此一心，時時用力，時時操心，原非空虛無實。如世說戒懼是靜而不動，慎獨是未動而將動，遂若學問思辨行外，另有一段靜存動察工夫，方養得中和出，不知是何時節？又不知是何境界？……，君子終日學、問、思、辨、行，便是終日戒懼慎獨，何得更有虛閒求一漠然無心光景？縱有之是虛寂存神隱怪之說，非《中庸》之說也。²²⁸

慎行所言之「獨」，是透過「戒慎恐懼」而得以存在，無戒懼則無獨；而戒懼慎獨的實際表現即是「學問思辨行」，否認還有一種「靜時涵養，動時省察」的工夫，故無論天道或是人道的「慎獨」義，慎行皆將之收束於「學問思辨行」上，時時學問思辨行即是終日慎獨，如此則無空隙，免於因求未發之中而走入素隱行怪之途。「學問思辨行」為《中庸》第二十章所云：

博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。有弗學，學之弗能弗措也；有弗問，問之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也；有弗行，行之弗篤弗措也。人一能之，己百之；人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。²²⁹

然而，此章「人一能之，己百之」一段隱含人之學習氣質有個體差異的現象，儘管最末言「果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強」，卻可能推得出「變化氣質」的結論。事實上，本文第三章第一節末已觸及此問題，在《困思抄》中，慎行未能有效說明「雖愚必明，雖柔必強」、「生而知之、學而知之、困而知之」所預設的先天氣質命定不同與後天氣質變化的問題；然而，在《慎獨義》中，慎行則較為圓融地解釋。首先，對於「人一能之，己百之」的問題，慎行翻轉一般對此段的理解，他說：

²²⁸ 《慎獨義·博學》（崇禎乙本），頁417。

²²⁹ 《四書章句集注·中庸章句》，頁38。



一十百千分數，非真氣稟之局然也，又非獨志氣之奮然也。世間有無窮之道理，人生無間暇之日時，祇覺人能，己雖為百為千，終不散²³⁰承當一能字。若為學問諸事，一一為自己已了，博審諸事種種，便當下可措，此常人誇能之見，非君子戒慎恐懼之心也。夫識之者，直以人道為天道，從不睹不聞之隱，盡貫見、顯而還之一微，此豈尋常易竟事，而輒挺然自詡曰：「能」。愈是大知，愈好問察，愈欲慥慥，愈求未能。其百之千之之謂歟！²³¹

慎行以為所謂一十百千，並非真指涉氣數之侷限，亦非僅是形容自身志氣奮發的樣子。慎行之所以不從氣質切入，與自身命論相關，他的立場大抵是：人於道德的學習認知能力是具有普遍性而平等的，不能將差異歸咎於上天或是氣質命定。因此，人是否為學、能學，是自我主宰，而非決定於他者²³²，天之命僅在揚善抑惡上而已，並不決定人修道能力的差異，故人人為聖成德的氣稟上並無任何缺陷之處。在慎行重新詮釋「慎獨」的體系中，「人一能之，己百之」是承前段「弗措」的脈絡而來，反映「非戒慎恐懼」與「戒慎恐懼」的差別，在求誠入德的道上，絕非易事，若輕易地以為己「能」而「措」，顯然非是戒慎恐懼之心，而是想要誇耀己之才能而已。一旦學習與認知愈多，愈是自謙，愈是學問思辨行，「百之、千之」即是此努力不懈的描述語，宛若自己未能真正達到一般，是謂「弗措」。值得注意的是，慎行在〈弗措〉章中，將「弗措」與《中庸》第二十五章之「時措」對舉：

所謂弗措者，要于性之得，要于道之合，乃以措。弗措，所以為戒慎恐懼也。《易》云「舉而錯之天下之民謂之事業」是也。唯學問思辨行，隨在

²³⁰ 疑為誤刻，應作「敢」。

²³¹ 《慎獨義·己百》（崇禎乙本），頁419。

²³² 故慎行於《慎獨義》中對「生而知之、學而知之、困而知之」是從己心是否為主的角度切入，而非從氣質命定差異的脈絡解釋。見《慎獨義·生知》：「《中庸》凡言知者，皆知性也。所謂生知者，乃心為主，而一見形色，即知天性者也；所謂學知者，乃心不為主，而先求天性，方知形色者也；所謂困知者，又追逐形色，而苦苦求心，乃還見天性者也。總以戒慎恐懼操心，則性自無不知。」，頁409。



弗敢輕措，而為擇為執，更無知行之分之可疑。己百己千，必求其能祇求一措處得力而已。唯此有弗措，故後有時措。弗措即不至妄為，所以為誠之者；時措即不至中廢，所以為至誠無息。²³³

「措」須待至合於性命之道，方能「措」，是以人道往天道之途皆須「弗措」，即皆須戒慎恐懼，不敢輕易地「錯之天下之民」，以免於妄得妄為，又可免於知行之分之疑，此為「思誠者人之道」；而「時措」即天道誠體之自然流行，不思而得、不勉而中，是從「誠者天之道」來言說，但此天道之彰顯，卻是建立在人道戒慎恐懼的「弗措」上，有此「弗措」而後有「時措」。因此，天道須由人道擇執而入，但人道要能恆久擇執，則須仰賴天道之動力，方能不中廢。故慎行又云：

天然之明覺，定從研窮之明覺而開；研窮之明覺，實由天然之明覺而融，是為明善，是為誠身。²³⁴

此處明顯可發現慎行晚期工夫的傾向，天然明覺須從學問思辨行之研窮而得以開；然由研窮之明覺若欲長久顯盛，則亦有賴天然之明覺。故天道、人道本是生生不已的太極圖象，此不斷循環的過程，即是「養性」：

知性最捷，故盡心知天頃刻貫通而有餘；養性最深，故存心事天終身脩詣而不足。嘗以合之《中庸》，知性其慎獨歟，慎獨者，戒慎恐懼之衷，坐握隱見微顯之幾，所謂頃刻貫通而有餘者也。養性其至誠歟，操戒慎恐懼真心，時為學問思辨行實事，其盡性盡人物，贊化育參天地，盡人漸可合天，所謂終身脩詣而不足者也。終身脩詣無盡，頃刻貫通亦無盡。²³⁵

知性頃刻即能貫通而有餘，但僅是知性，此性之運用卻不能實存，須繼續慎獨，時時學問思辨行，才能將人道與天道合一，此即是養性，即是凝道²³⁶，故不至於

²³³ 《慎獨義·弗措》（崇禎乙本），頁 418。

²³⁴ 《慎獨義·明善》（崇禎乙本），頁 413。

²³⁵ 《慎獨義·盡性》（崇禎乙本），頁 421。

²³⁶ 孫慎行：「唯《中庸》君子戒慎恐懼，無時不切，方知不睹不聞之所，實有此微，能摠隱見顯之幾；握之乎微，而卒未嘗言精，直從君子凝道，方知洋洋優優德性之深藏與問學之散見者，



頓悟之後而捨棄漸修，反而是頓悟之後才能真漸修，真漸修之後才更能真悟，彼此環環相生。

二、「慎思」與「忠孝」

學、問、思、辨、行，雖五者缺一不可，然而慎行特別強調「慎思」，他說：

君子時時戒慎恐懼為慎獨，未必時時學問思辨行也。當是思之得力居強半，而慎又最緊關。凡涉於外者，有尺度可循，人不得逾越。若思之窮乎要渺，極乎支離汗漫者，易為逾越，又誰從尺度？唯慎思乃為能思。孟子述《中庸》明善，條拈出思誠。謂人道之通天道者，唯思一路。非思則人道滯而不神，而天道亦隔而難合，故曰：「思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」蓋言思也。《書》稱：「思曰睿，睿行聖。」即從容中道之聖人，當無不繇思來。²³⁷

學問思辨行雖是戒慎恐懼的實際表現，然在同一時間中，不可能皆學、問、思、辨、行，其中以思維活動占最大部分，故為關鍵所在；然「思」必須扣緊「慎」，畢竟思不像表現於外的行為，有規矩尺度可依循，可清楚確認是否逾越此矩，然思維活動卻是最為幽微之處，無標準尺度為據，故須慎思，收斂思的範圍與內容，才是真正的「能思」。透過慎思，人道方能通往天道，即「誠者天之道」須從「思誠者人之道」而得以入，即使是從容中道之聖人，亦是從思來。因此，《中庸》「故君子不可以不修身。思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天」正反映從修身、事親、知人而知天，皆繫於一「思」，透過後天的思維認知，人道可與天道接軌，故為學入德之工夫始肇於此。

一受命於此衷，而目之曰精微。」見《慎獨義·盡精微》（崇禎乙本），頁431。

²³⁷ 《慎獨義·慎思》（崇禎乙本），頁417。



而由《中庸》「思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天」可知，修道之時若欲真正達到修身，則「事親」、「順親」是必經的過程。然而，為何事親與天人相接有關呢？慎行曰：

《中庸》贊大德必受命，首稱大孝，爵祿名譽不過身外偶遭之事。既成身成德猶是我內應為之事，如視帝之遷天下，與天下大悅將歸，如窮人、如草芥，舜心如何也？如竊負而逃，心又何如也？獨說到孝，此孝原非止為父母之生我以身，實為父母之生我以德。此以德生我之父母，即以德命我之天也。至性相通處，有一毫志意不相浹洽，上天之心，當有惻然其靡寧者，即我不睹不聞之處也。先自鑿其命真，便是傷其性脈，而見顯微之獨，何能少慊？此孟子所謂「不可為人」、「不可為子」，而夔夔齋慄、戒慎恐懼之無時已也。²³⁸

在慎行眼中，父母不僅生我以身，實更生我以德；若無父母生我，天之命亦無所存，故父母即是天於現實中的代表，事父母即是事天。因此，所謂孝，即是對天命之德的回應，此回應毋須玄遠高深，透過現實中的事親、順親即能應命，最終能達天德，故能免於素隱行怪。人欲瞭解自身降生於世界的意義，勢必從孝道做起，自身之父母即是自身的天，透過事親，才開始能體知、思考人應有之定位與自身存在的意義，即知人與知天；而知人與知天卻也是達到真正事親、順親的必要過程，具有反饋的關係，若僅是順親而不能知人、知天，則將止於人道而不能與天道相融洽，惟有人道入天道，天道與人道合，不僅是人之力，更是天之自然，工夫方能無停歇止息之時，即「至誠無息」也。因此，慎行雖將工夫收攝於「慎思」，但一方面又言「忠孝」：

《孝經》者，聖人所謂至德，孝道也。問政章殊為詳闡，一曰「始於事親」，則「親親為大，思修身，不可不事親」最明也；二曰「於事君」，則「不獲乎上，民不可得而治者」最明也；三曰「終于立身」，則「反諸身不誠，不順乎親；不明乎善，不誠乎身」最明也。孝之所以為終始，中

²³⁸ 《慎獨義·大孝》（崇禎乙本），頁406。



之所以為大本為達道也。中心之培植，非孝不真，又所謂誠之不思得不勉中者也。夫中庸修道，人猶苦為難思難勉；若以忠孝立身為率性，即欲不戒慎，何得而不戒慎；即欲不恐懼，何得而不恐懼。²³⁹

人之道雖由思勉而入，但此修道過程猶苦為難思難勉，畢竟工夫得力於人，而非得力於天，故終有窮竭之時；然若是以忠孝立身，自然能戒慎恐懼，何苦於難思難勉？此亦是孫慎行刊刻淨明道教之經典的原因，淨明道教多言忠孝，故他曾藉由宗教的力量推廣忠孝²⁴⁰。事實上，此處思路即是慎行早期工夫的論述方式，人本不離天道，若能率性，順乎天道之自然，則毋須思勉。換言之，人人皆有天然之明覺，若行事皆能聽命於先天的道德直覺，則毋須經由理性思辨來判斷。然而慎行亦意識到這種道德直覺在現實中是難以憑依的，基本上人多只在喪親時才能出於本性而真情流露，平日事親未能如此²⁴¹，故須透過思勉來觸發本性自然作用，以免妄得。

由是觀之，思勉修道與率性相輔相成，如同忠孝須由事親、順親才得以實存，但事親、順親之動力源，並非僅是人力思維所推動，背後仍是有一性在。以現代術語來說，道德理性與道德情感相輔相成，道德情感須由道德理性的思慮與反省而得以真誠，一旦道德情感為真，則可為主宰，為整體道德意識的動力根源，故能免於道德理性上的困思竭慮，如同前述之天道須由人道而得以穩立，然人道亦有賴於天道之動力而得以無息。

²³⁹ 《慎獨義·親親》（崇禎乙本），頁 408。

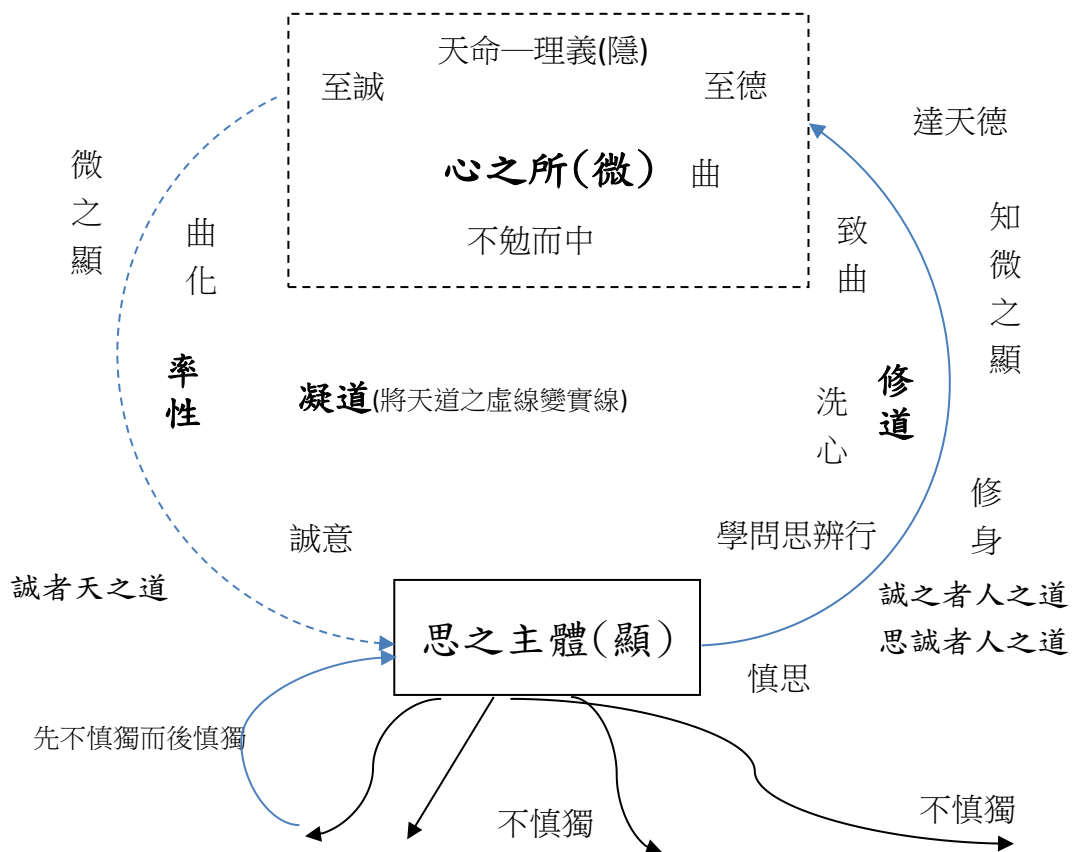
²⁴⁰ 可參見本文緒論之文獻回顧，徐美潔〈論東林學派高攀龍與孫慎行性善論中的道教因素〉一文即討論高、孫二人推崇淨明道教的原因。

²⁴¹ 慎行曰：「曾子說人未有自致者也，此一自字，便有天親至情自然而然，使吾不得不竭盡其情處。此一自字，即《中庸》『不思而得』、『不勉而中』，即孟子所謂『不學而能』、『不慮而知』，於此見性之善，於此見天命之性，依其可悟。若事其親常思此親喪，自致之情自然無不至，無一毫夾雜、無一毫滲透，何患性不能盡。曾子說人未有自致，可見天性雖存，而此一點不昧者，僅親喪時耳。嗚呼！危矣！」見《困思抄·自致》（崇禎乙本），頁 361。此章雖出於《困思抄》，作於萬曆本《困思抄》之後。相較於萬曆本中慎行對道德直覺的信心，此時慎行已體悟出天性的自然明覺僅在親喪時才得以不昧，換言之，平常日用之際，此道德直覺、道德情感是無法作為憑依的。

第三節 結語

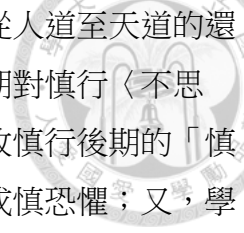


本章以孫慎行「慎獨」義與相關概念的分析，探討為學工夫上的轉變與收攝。在早期《困思抄》中，慎行「慎獨」義主要是在誠意謙心之下的脈絡來解釋，此慎獨非人力思勉所致，而是工夫本身即是率性，是一種自然合本體的工夫，在邏輯次序上為先有獨才有慎，即先有本體在而後有工夫；而晚期《慎獨義》中，慎行將「命一性一心」順性思路下的慎獨義，收攝於「心一性一命」反性路線的「戒慎恐懼」上，在邏輯次序上為先有慎才有獨，即有工夫才能言有本體存在。這種轉變並非否定原先的工夫意義，而是在「天道」至「人道」的修身路線，新增由思勉之「人道」返還「天道」的修道之路。此二種路線並非獨立平行，而是相生相成的循環辯證關係，如下圖所示：



附圖 11 孫慎行晚期思想路線示意圖

人道之所以能反天道，背後亦有天道默默推動；而天道若欲實際彰顯，則須透過人道的修道才能凝道。因此，晚期慎行的工夫思想更加圓融而完整。



然而，在工夫操作的順序上，慎行以擇執思誠為開端，即從人道至天道的還性路線作為進路。此進路可由思勉轉至不思勉，如同錢一本早期對慎行〈不思勉〉之批評，強調先思勉擇執而後乃有不思勉的境界與工夫，故慎行後期的「慎獨」義是收攝於「學問思辨行」上，時時學問思辨行，即終日戒慎恐懼；又，學問思辨行中，慎行特別重視「慎思」，因為思在實際中的比例最多，得力亦最大，是人道之所以能通往天道的關鍵所在，而思修身之進路中，則必有「事親」之實踐，反映孫慎行經世致用的實學特色。

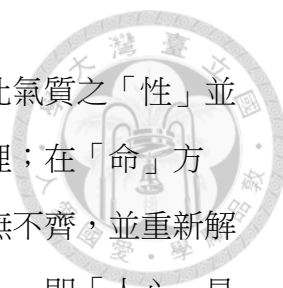
第五章：結論



本文之問題意識源於《明儒學案》中黃宗羲對孫慎行學說評價之異文，究竟我們應該如何理解、認識孫慎行思想的定位與意義呢？除錢穆先生外，學界早期並不關注孫慎行，研究東林者主要以顧憲成、高攀龍作為探討中心，直至今日，以孫慎行作為研究主題的文章才開始興起。然而，這些研究有一共同的問題—先預設孫慎行的思想是一穩定而沒有發展變化的狀態，故在慎行著作文獻的援引上，並不考慮文獻本身的時間性，畢竟孫慎行兩本重要著作—《困思抄》與《慎獨義》成書時間差距二十餘年，故部分概念之意指其實早已產生變化，然研究者多未自覺此事，在概念的分析上常常混為一談，亦往往忽略、避而不談文獻中可能藏有的矛盾處。此外，研究者對孫慎行的認識上，亦不超於《明儒學案》與錢穆先生之見解，故研究上並無更進一步的發展。

有見及此，本文從《困思抄》與《慎獨義》版本的考證與文獻的整理作為研究之基石，從中觀察孫慎行問題意識之起源以及思想發展脈絡的演變。因此，本文第二章即概述現存二書各版本之概況與成書之原由，其研究成果主要有三：其一，現存被視為天啟刊本的《困思抄》非刊於天啟，其刊刻年代應為崇禎四年（1631）至六年（1633）之間。其二，《四庫禁燬書叢刊》所採用的崇禎本《困思抄》是以被視為天啟刊本之雕版為底板，加以增刪剝改後的後印本，版本間的異文為孫氏思想變化的跡象。其三，《困思抄》與《慎獨義》之問題意識並不全然相等，前者以對宋明儒論性之質疑而起，後者則與孫氏自身的易學思想以及對於《中庸》「慎獨」、「莫見乎隱，莫顯乎微」詮釋之疑惑有關。

因此，本文在研究孫慎行思想的方式上，分成兩章來分析：第三章以《困思抄》為主，結合孫慎行早期辨性、辨命、辨心、辨氣質的問題意識，重新分析慎行如何在「氣質」與「理義」為一的架構下詮釋「性」、「命」、「心」三個概念，以此代表孫慎行前期思想之概況。此章主要的研究結果有以下五點：其一，慎行的基本立場為氣質與性同善而無惡，氣質與理義為一。其二，慎行所使用的概念



意指多與他人不同：在「性」方面，氣質之性即是理義之性，此氣質之「性」並非為清濁屬性之性，而是指涉人之群體生命之所以存在於世的理；在「命」方面，堅守命為命令義，命的內涵即是天命之性善，氣質所稟並無不齊，並重新解釋「福德」意義；在「心」方面，則扣緊人禽之辨的幾稀處言心，即「人心」是指「心之所以為心」之「心」，故其心皆指向性義。其三，肯定原始情感—喜怒哀樂的地位與價值，認未已發未發是扣合喜怒哀樂上說，而非心之已發與未發。其四，以氣質之善言性善，看似心性無別，實則有別，慎行認為心善的根源是性，性善故心善，心善故所發不善。其五，雖然心善的根源來自於性，然而如第二點所言，慎行之「心」皆指向「性」，故於現實中心性並無別，這導致他工夫最初是以心作為行為判斷的標準，即慊心以誠意盡心。儘管他後來稍作修正，調整為盡心而後慊心，然其工夫主要仍憑恃性之自然明覺。第四章則以《慎獨義》為中心，透過「慎獨」義與相關概念前後期的轉變，指出孫慎行之工夫論如何從前期不思勉的「誠意慊心」，收攝至可思勉的「學問思辨行」上。此章之研究成果有三：其一，前期的慎獨皆在自謙的脈絡下言說，為率性之路，在工夫實踐的邏輯次序上，是先有本體之獨而後有工夫之慎；後期的慎獨則從思勉上進入，強調先有戒慎恐懼才有獨，即先有工夫而後本體才能存在，此為修道還性之路。其二，此兩種工夫路線是並存於晚期的「慎獨」義中，並為相生相成的循環辨證關係；然而，作為入手處，慎行則以修道入德為始，以此還性後，性真運用之道方能實存，並使修道更為得力。其三，修道路線以學問思辨行為主，而其中又特別重視慎思，以思作為人道通往天道的關鍵，而思修身之道，則不可不事親，故修道須透過日用人倫的實踐方能達德，展現經世致用的實學特色。

經由前述章節的分析，我們可以發現：孫慎行思想的基調與東林學者相符，他對性善的堅持、氣質之性與理義之性的論述、工夫從不思勉轉向思勉，明顯受到顧憲成、高攀龍、錢一本等人的影響，皆各有繼承之處，但在概念的運用上，多有創造性的詮釋，使得他之學說又不全同於他人。此外，孫慎行雖與東林學派皆針貶王學末流之弊，然而，慎行亦欲糾正程朱之學的問題。事實上，在學術



上，慎行是以很寬廣的態度來看理學與心學的，他曾編有《三賢集編》，雖已亡佚，然其文集仍留有孫氏自序，曰：

慎行于諸儒先中，獨奉朱子、陸子、陽明子為依，而于三先生集欲合為一編，為集繁不勝載，而於朱子則取文章，陸子取語錄，陽明子則取奏議。他非不並有存，而于三者獨詳焉，行作而歎曰：朱子、陸子世所視為兩執不相下，而陽明子又所為始是陸而終乃和朱者，何編之合也？夫三先生於道所為見之極明，而造之極醇者也，道在則雖有說之異，不失為明之同。即始以明入者之異，不失為終歸以明者之同也。朱子世所視為顛問學者也，而曰「知性則物格之謂，盡心則知至之謂」，謂有異陸否？陸子世所視偏德性者也，而曰「宇宙內事，吾分內事」、曰「須在人情物理上用工」、曰「須自下及物，則隨上隨下皆有濟」，謂之有異朱否？陽明世所視為專良知也，而曰「工夫只是簡易真切，愈簡易愈真切」，曰「心即道，道即天，知心則知天知道」，謂之有異朱陸否？見道誠明，則隨入門者，東西南北不失為歸之；同隨飲食者，饕餮冬夏，不失為養之²⁴²

從中可知：他認為朱熹、陸九淵、王守仁三人其實所學皆是同一事，其界線並非真如世儒後學所分得那般清楚，如果真能見道，三人僅是入門之處不同而已，一旦入德為學，其功並無二致，故學術門派之分，並非如此絕對。因此，慎行前期的思想，兼具理學與心學的特色。隨時間遞嬗，慎行思想更加成熟而圓融，相較於前期僅從天道至人道的單向思路言說為學工夫，晚期則擴展至雙向思路，為孫氏思想圓融的展現。然而，在工夫操作的邏輯次序上，孫氏卻又收攝至「慎思」，即從最初仰賴本心明覺來闡述慎獨，轉變為從學問思辨行來開出天然明覺；而學問思辨行，得從現實中事親事君，即從日用人倫的實踐作為入德之門。此番轉變較之前期，理學色彩更為濃厚，實學風格益加鮮明，反映明清之際學術轉型的一種面向，故錢穆先生才會認為孫慎行之思想為新思想體系的開端²⁴³。

²⁴² 見《玄晏齋集五種·文抄》，頁 42-43。

²⁴³ 錢穆：《宋明理學概述》，頁 362。

參考書目



一、孫慎行著作

- 〔明〕孫慎行：《玄晏齋詩選五卷奏議二卷困思抄四卷》，國立故宮博物院圖書文獻館館藏本。
- 〔明〕孫慎行：《玄晏齋困思抄三卷玄晏齋詩二卷》，收錄於《四庫全書存目叢書·經部》第162冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年2月，頁1-107。
- 〔明〕孫慎行：《玄晏齋集五種》，收錄於《四庫禁燬書叢刊·集部》第123冊，北京：北京出版社，2000年，頁1-444。
- 〔明〕孫慎行：《玄晏齋文抄》，《北京師範大學圖書館藏明刻孤本秘笈叢刊》第18冊（桂林市：廣西師範大學出版社，2010年，頁613。
- 〔明〕孫慎行：《困思鈔》，收錄於《叢書集成續編·子部》，上海：上海書店，1994年，頁1-92。
- 〔明〕孫慎行：《事編內篇》，收錄於《四庫全書存目叢書·史部》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996年，頁18-237。

二、古籍文獻

- 〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達正義；呂友仁整理：《禮記正義》，上海：上海古籍，2008年。
- 〔魏〕王弼；〔晉〕韓康伯：《周易王韓注》，臺北：大安出版社，1999年。
- 〔宋〕張載：《張載集》，北京：中華書局，1978年。
- 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，1981年7月。
- 〔宋〕朱熹撰；廖名春點校：《周易本義》，北京：中華書局，1981年7月。
- 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2008年。
- 〔宋〕朱熹：《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000年。
- 〔宋〕黎靖德編；王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1994年。



- 〔宋〕朱鑑：《朱文公易說》，上海：上海古籍出版社，1990年。
- 〔明〕王守仁撰；陳榮捷詳註集評：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：學生書局，1983年。
- 〔明〕黃綰：《明道編》，北京：北京中華書局，1959年。
- 〔明〕宋儀望：《華陽館文集·續集》，收錄於《四庫全書存目叢書·集部》第116冊，臺南：莊嚴文化公司，1997年，頁469-494。
- 〔明〕王畿撰；吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 〔明〕羅汝芳撰；方祖猷等編校整理：《羅汝芳集》，南京，鳳凰出版社，2007年。
- 〔明〕傅冠等：《明神宗實錄》，收錄於《明實錄》第123冊，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1968年。
- 〔明〕李材：《見羅先生書二十卷》，收錄於《續修四庫全書·子部》第941冊，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 〔明〕顧憲成：《涇皋藏稿》，收錄於《文淵閣四庫全書·集部》第1292冊，臺北市：臺灣商務印書館，1983年。
- 〔明〕顧憲成：《顧端文公遺書》，收錄於《四庫全書存目叢書·子部》第14冊，臺南：莊嚴文化，1995年，頁244-548。
- 〔明〕高攀龍：《高子遺書》，南京：鳳凰出版社，2011年8月。
- 〔明〕錢一本：《黽記》，收錄於《四庫全書存目叢書·子部》第14冊，臺南：莊嚴文化，1995年，頁549-675。
- 〔明〕鄭鄴：《峯陽草堂文集》，收錄於《四庫禁燬書叢刊·集部》第126冊，北京：北京出版社，2000年。
- 〔明〕釋智闇：《雪關禪師語錄》，收錄於《嘉興大藏經》第27冊，臺北：新文豐出版社，1987年，頁441-534。
- 〔明〕釋智闇：《雪關和尚語錄》，收錄於《嘉興大藏經》第27冊，臺北：新文豐出版社，1987年，頁535-564。
- 〔明〕劉宗周著，吳光編：《劉宗周全集》，浙江：浙江古籍出版社，2007年4月。



- 〔明〕計六奇著；魏得良、任道斌點校：《明季北略》，北京：中華書局，1984年。
- 〔清〕查繼佐：《罪惟錄》，臺北：新興書局，1988年。
- 〔清〕李清撰；顧思點校：《三垣筆記》，北京市：中華書局，1982年。
- 〔清〕黃宗羲：《明儒學案》，北京：中華書局，2012年3月。
- 〔清〕黃宗羲：《明儒學案》，臺北：河洛圖書出版社，1974年12月。
- 〔清〕張夏：《雒閩源流錄》，收錄於《四庫全書存目叢書·史部》第123冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996年，頁1-305。
- 〔清〕鄒漪：《啟禎野乘一集》，收錄於《四庫禁燬書叢刊·史部》第40冊，北京：北京出版社，2000年，頁315-676。
- 〔清〕朱彝尊著；許維萍等點校；林慶彰等編審：《點校補正經義考》，臺北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997-1999年。
- 〔清〕高廷珍著；東林書院志整理委員會整理：《東林書院志》，北京：中華書局，2004年。
- 〔清〕張廷玉等：《明史》，北京市：中華書局，1997年。
- 〔清〕趙宏恩：《（乾隆）江南通志》，收錄於《文津閣四庫叢書·史部》第511冊，北京，商務印書館，2006年。
- 〔清〕永瑢、紀昀等：《四庫全書總目提要》，臺北：臺灣商務，1983年，影印武英殿本。

三、近人著作

- 王重民：《中國善本書提要》，臺北：明文書局，1984年。
- 古清美：《顧涇陽、高景逸思想比較研究》，臺北：大安出版社，2004年。
- 牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1970年。
- 牟宗三：《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，2000年5月。
- 吳震：《明末清初勸善運動思想研究》，臺北：臺灣大學出版中心，2009年。



- 余英時：《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化出版社，2004年。
- 余英時：《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》，臺北：華世書局，1977年。
- 周志文：《晚明學術與知識份子論叢》，臺北市：大安出版社，1999年3月。
- 林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，臺北：臺灣大學出版中心，2005年。
- 林玫玲：《先秦哲學的「命論」思想》，臺北：文津出版社，2007年。
- 林聰舜：《明清之際儒家思想的變遷與發展》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 岡田武彥：《王陽明與明末儒學》，上海：上海古籍出版社，2000年5月。
- 胡元玲：《劉宗周慎獨之學闡微》，臺北：臺灣學生書局，2009年。
- 容肇祖《明代思想史》，臺北：開明書店，1973年。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1975年1月。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年6月。
- 唐君毅：《中國哲學元論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1980年9月。
- 翁連溪編撰：《中國古籍善本總目》，北京：線裝書局，2005年。
- 崔建英輯訂；賈衛民、李曉亞參訂：《明別集版本志》，北京：中華書局，2006年。
- 張學智：《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 張麗珠：《清代的義理學轉型》，臺北：里仁書局，2006年10月。
- 勞思光：《新編中國哲學史》(一)，臺北：三民出版社，1995年。
- 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書出版社，1990年7月。
- 黃公偉：《宋明清理學體系論史》，臺北：幼獅文化出版社，1971年9月。
- 楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999年。
- 楊華：《由「尊德性」而「道問學」：學風轉軌與清初孟學》，上海：上海社會科學院，2013年。
- 溝口雄三著，林右崇譯：《中國前近代思想的演變》，臺北：國立編譯館，1994年12月。
- 鄭宗義：《明清儒學轉型探析—從劉戡山到戴東原》，香港：中文大學出版社，



2000年。

鄭志健：《晚明東林學派孫慎行思想研究》，臺北：花木蘭出版社，2012年。

錢穆：《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣商務印書館，1996年7月。

錢穆：《宋明理學概述》，北京：九州出版社，2011年1月。

四、期刊、會議論文

王彬：〈孫慎行《玄晏齋困思鈔》的文本問題與晚明政治環境〉，《中山大學研究生學刊》（社會科學版）第31卷第3期（廣東：2010年），頁1-17。

古清美：〈明代朱子學的演變—從薛敬軒、羅整菴到高景逸〉，《國際朱子學會議論文集》下冊（臺北：中國文哲研究所籌備處，1983年），頁1301-1337。

徐美潔：〈論東林學派高攀龍與孫慎行性善論中的道教因素〉，《貴州文史叢刊》（2013年第2期），頁32-36。

陳暢：〈孫慎行慎獨學的義理結構〉，《中國當代哲學》（2009年第2期），頁85-92。

高柏園：〈論勞思光先生之基源問題研究法〉，《鵝湖學誌》第12期，臺北：1994年6月），頁57-78。

曾春海：〈顧憲成、高攀龍的心性論及其教育理念〉，《哲學與文化》第三十卷第十期（2003年10月），頁141-166。

鄭志健：〈孫慎行與劉戡山思想之比較〉，《當代儒學研究》第七期（2009年12月），頁231-262。

鍾彩鈞：〈黃宗羲《明儒學案》的異本問題〉，《中國文哲研究通訊》18卷2期（2008年6月），頁111-121。

鍾彩鈞：〈朱子學派尊德性道問學問題研究〉，《國際朱子學會議論文集》下冊（臺北：中國文哲研究所籌備處，1983年），頁1273-1300。

鶴成久章：〈孫慎行の思想〉，《九州中國學會報》36號（福岡：1998年），頁53-71。

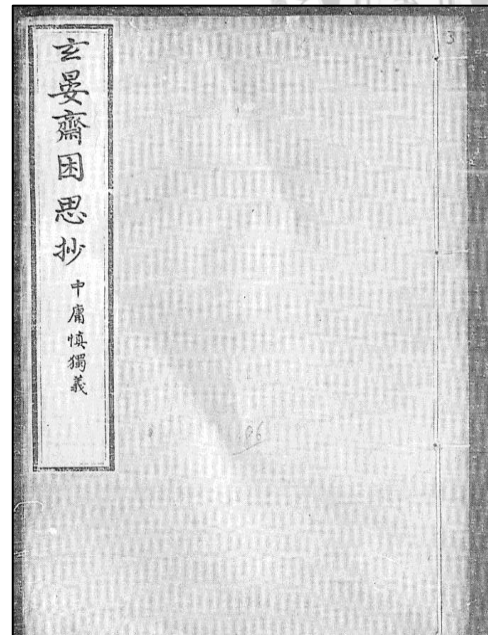


五、學位論文

- 王芳義：《孫慎行慎獨思想研究》，上海：華東師範大學中哲所碩士論文，2013年。
- 林麗月《明末東林運動新探》，臺北：臺灣師範大學歷史研究所博士論文，1984年7月。
- 曾光正：《東林學派的性善論與工夫論》，新竹：清華大學歷史所碩士論文，1986年。
- 楊雪莉：《從《玄晏齋集》看孫慎行對宋學的反省》，廣州：中山大學中文所碩士論文，2009年。
- 趙淑敏：《明代科舉命運觀之研究：以筆記小說為線索》，嘉義：國立中正大學歷史所碩士論文，2002年。
- 蕭敏如：《東林學派與晚明經世思潮》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2003年1月。

附錄：崇禎甲本《中庸慎獨義》四十章

筆者案：孫慎行《困思抄》、《慎獨義》最不易見者之版本，為故宮博物院圖書文獻館特藏之天啟刊本。然而，據筆者考證，此天啟本應為崇禎四年至六年左右刊刻，故當名為崇禎本；又，此本早於《四庫禁燬書叢刊》所影印之崇禎本，故本文皆名此天啟刊本為崇禎甲本。其中《四庫禁燬書叢刊》所收錄之《困思抄》，為崇禎甲本《困思抄》之後印本，除新增六篇外，篇章文字大抵無明顯出入；惟《慎獨義》內文多有字詞抽換、字句增刪等更動，若僅見《四庫禁燬書叢刊》所收版本，較不易觀察孫慎行思想發展的脈絡，故本論文附錄崇禎甲本《中庸慎獨義》四十章，欲有裨於對孫慎行思想之研究。



附圖 12 崇禎甲本《中庸慎獨義》書影

1. 〈不睹不聞〉

所不睹所不聞者，終日睹聞，未嘗睹聞；終身睹聞，無可睹聞，此是心體，未是獨也。唯君子戒慎恐懼，一乎是所，絕無他馳；一敬為主，百邪不生；一念常操，萬用畢集。真覺有隱、有微，時時保聚；有莫見、有莫顯，種種包涵。繼善成性之所，正富有日新之所，乃名為君子慎獨，此獨也，其始之造端也，察乎天地，而不與天地分神，故名慎獨；其終之盡性也，與天地參，而不與天地並形，故名慎獨。天之命我以一獨，我之率性修道還天以一獨者，道蓋如是。人有傳戒慎恐懼訣者，曰「凜凜如對上帝」六字，此深心於獨之言，亦未必真知所也；又有說慎獨者曰：「莫作見乎隱解，謂有隱見二見；莫作顯乎微解，謂有顯微二見。」此則一意掃除為獨，終非《中庸》心德渾全之獨也。

2. 〈莫見〉

有千萬其心思，而不失為獨；有孤寂其念慮，而不名為獨。是在戒慎、不戒慎之間，故云：「君子莊敬日強，安肆日偷。」安肆而心之擾擾也甚矣，不問其應酬與靜居也；莊敬而心之抑抑也甚矣，亦不問其應酬與靜居也，是以君子貴慎獨。凡人不過妄臆寸心影響之為獨，君子直是終身率性保合之為獨，故知慎獨難也。蓋人

一心之隱見微顯，便是萬事之隱見微顯，萬事之隱見微顯，便是萬物之隱見微顯，並從所不睹所不聞中流注獨也。若不識戒慎恐懼真脈者，則何知有隱？何知有見？何知有微？何知有顯？此中多岐百出，不可勝原；而決防障源，無忌憚其尤已。萬事萬物都無歸著，我心亦捨無歸著已矣。故知慎獨難也。張子韶解《中庸》，每處以戒慎恐懼貫穿，不及慎獨，非不言獨也。不慎獨則無中庸，不戒慎恐懼則無慎獨，子韶可謂知慎獨之真者。己若必以若何戒懼、若何慎獨，分為兩而並持之，則一乘之以理欲之關，而志意為禁；再乘之以動靜之交，而精神為漏，幾之靡定，而中之不獨也明矣，惡乎慎？胡文定傳《春秋》，在在言復仇之大義，救時之急務也。張子韶言言以戒慎恐懼闡發《中庸》，修道之常經也。

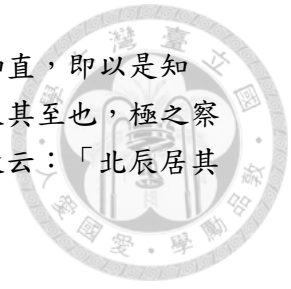
3. 〈中和〉

中也者，天下之大本也，赤子之心是也。和也者，天下之達道也，不失赤子之心是也。中和致則位育弘，是之謂大人。大人與赤子對言，孟子蓋借象也。古人謂之赤心，此心也，喜怒哀樂所自生，而時時與天地相照徹，處處和萬物相孚應。未發不落虛無，時發不嫌馳逐。君子之兢兢戒慎乎其所，而不敢須臾離者，此物也，此獨也。其間汨沒有輕重，便遜雜有淺深，昏明強弱從此分途。唯是戒懼純者，隱見顯微自為光輝，嘿可印證。嗚呼！可不省諸！可不慎諸！因是思凡人生，始之受生於父母以成性，與終之合德于天地以成身者，捨一赤心也。故說「仁者，人也」是赤子之心；說「至誠，肫肫其仁」是大人不失赤子之心。知獨者，方知中和，知中和者，方知修道之仁，而義禮知天盡不出是。嗚呼！可不省諸！可不慎諸！

4. 〈過不及〉

率性者，直而已矣。子曰：「人之生也直」，性也。《易》曰「直，其正」、曰「敬以直內」，率性也。君子戒慎恐懼，此吾心之敬，即吾性之直。吾性之直，便是吾道之正。曾何得以意加損其間，而翹焉以過復，餒焉以不及。此非天之生人，各有品也，乃人之意見偏為畛域也。自高以賢，自矜以智，自沉誨以愚，自謙退以不肖，有終身之詣，而卒無一朝之聞，其於戒懼慎獨，隔一關遂成千里。然兩曰「我知之矣」，彼不自知失，舉世亦無有能知其失者也。此兩者亦古今學道之人大戒也。自過不及而上則有尊道君子。夫尊道之行，既以率性，半途而廢，忽自棄於盡性，即所謂尊道者謂何？夫子謂「吾弗能已」者，蓋醒之也。擇而不守，惟聖門諸子有之。自聖門而外有意于中庸者，舉世當未一見也。師商得聖人之一體者也，故有過有不及。尊道而行者，意再閱足當之。所謂具體而微者，吾弗能矣。所謂惟聖能之，文王純德同天不已者也。不正，故有過有不及而為已，直而正，即中和也，位育也，何能已已？故曰「率性者，直而已矣。」其真體之來，本幾希不可爽、其大用之出，又江河之不可禦。非世學道者所能加損其間也。《論語》云：

「父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」中者，中心是也。以是知直，即以是知中。不繇此者，揜謂之過不及。淵魚察上下，直截上下以中，未及其至也，極之察天地，又極之聖人之道。曰：「峻極於天。」曰：「極高明。」故云：「北辰居其所，而眾星拱之。」所者，中也。知辰之所，便知君子知中之所。



5. 〈不知味〉

無意於道而不知道者為民，有意于道而不知道者為人鮮能，舉世是也。不知味，予知學人是也，不知味，如不食嗟來死，曾子嘆「嗟也可去，謝也可食」，即過不及大病，故曰「道其不行矣」。夫不知味之人，即道不行之人也。養生與窮理非兩見也。予知者，驅而納諸罟獲陷阱，如季氏使閔子宰費，而閔子辭，知避者也；如子路使子羔宰，為賊人之子，是不能教之，知避者也。本無有意為趨，方覺有途可避。若其好為仕進者，豈人之驅，直是驅耳矣。曠安宅勿居，即過不及大病，故曰「擇乎中庸，而不能期月守」。不知避之人，即不能守之人也。涉世與居身非兩事也。由此而言，失之有形跡可指名者易見，失之無形跡可指名者難見。然一合則百無不合，一離則百無不離。君子能不戒慎恐懼之為兢兢？

6. 〈回之為人〉

「仰之彌高」，蓋言天也；「鑽之彌堅」，蓋言地也；「瞻之在前，忽焉在後」，蓋言四方也。求之于天地四方而不得，則所謂握天地四方之極者何？中也。此顏子之所謂擇乎中庸也。唯夫子之以善誘，而後知為博文為約禮，所謂得一善者也。文固夫子之文莫吾猶人，即《中庸》文王之所以為文也。禮固夫子之言復禮為仁，即《中庸》之君子敦厚崇禮也。文禮異教而揜屬之我。文其精蘊，禮其實履，善之歸諸一者也。至竭才之後曰「如有所立」，是固夫子三十之立，即中庸之中立大本之立也，庶幾不遠者也。曰「欲從之，末由也已」者，從固夫子從心所欲之從，末由者雖未能從，而終身以由自勵，即夫子稱語之不惰，《中庸》所謂「拳拳服膺而弗失」者也，直贊以回之為人。蓋觀于終始之際，而知其戒慎恐懼之潛心也，獨深焉。一善者，《商書》「德無常師，主善為師；善無常主，協于克一」者也。天地之道可一言而盡，唯善乃為一，吾蓋聞之人云。

7. 〈隱怪〉

慎獨者，合隱、見、顯、微而獨者也；素隱者，外見、顯、微而隱者也。素隱行怪，直置其身世外，而課之倫常日用則無有。微者，道心之微也，體物不遺，誠之不可掩者也。素隱行怪未能見道性中，而課以古聖人之德業又無有。民物天地



來，唯獨主宰，唯獨運用，中和充滿，位育昭然，非虛焉而已。君子以費隱，費最竭力為用；君子以素位行，位乃因時為用。彼素隱者，終身著于隱者也，著于隱便不全于行，何名為獨？何名為道？素隱者，中和蕩而位育之原，夫先自窒已，安得與中庸共知共行于中國之間而據為大道？

8. 〈遯世〉

夫道止中庸，本無可見知，為道依中庸，決不至望人知，故遯世便是聖人一生安身立命地，《易》「遯世無悶，不見是無悶，樂則行之，憂則違之」是也。夫子疏水曲肱為樂，不義富貴為浮雲。唯顏子之簞瓢陋巷不改其樂庶幾焉，其於道如何也！《中庸》上追堯舜文武周公，而下舉顏子直接道脈。若他逐逐世途功能見者，直暮月之不守耳，與半途之廢，尚未及者耳！大約君子中庸以道，不以遇一心之獨，便操天下萬世之獨。王天下三重，一時寡過，君子無位而德為之重，天下萬世皆其位；無時而德為之重，天下萬世即其時。世道、世法、世則，本自一身，莫不說、莫不敬、莫不信，聲施蠻貊，不過完一，唯聖者能之遯世不見知不悔分量。《公羊傳·獲麟》曰：「其諸君子，樂道堯舜之道歟？末不亦樂乎？堯舜之知君子也。」此《中庸》之志也。末「庶幾夙夜」者，戒慎恐懼也，如此，早有譽。所以為君子依中庸。

9. 〈遠人〉

漢疏說離道直云：「善道可離，非道者。」梗塞之處如僻邪難行，此說善最明。君子戒慎，慎于為善；君子恐懼，懼于為不善；所不睹、所不聞，天命之善統宗地也，即此善。誠身便是孟子可欲之善，便可獨善其身，與兼善天下而無二。故既有可離非道之戒矣，復有遠人不可為道之戒。離者，以其不切于自身；遠者，以其不切于與人。此是詭意拂情，辟兄離母之仲子，出妻屏子之匡章之類，其壞道不小。《中庸》以忠恕治人，己願方可願于人，求人即以求諸己，如與人子言依于孝、與人臣言依于忠、與人弟言依于悌、與朋友言依于信者也。曰「改而止」者，木改方成柯，人改方成人，改則與道為一，不至如伐柯者，取則于所執之柯，而睨視間有成不成之遠，此之則不遠，道不遠也。道之不遠，忠恕遠也，而庸德庸言乃為君子之慥慥，若遠人為道者，厭忽人群之意氣，終成希濶難行之品格，是何名可欲之善呀！可異也。竊意學稼圃之樊遲、辭粟之原思，當未免乎是。信禮義中庸之道也，民莫不至，何必離世之為高？所謂不遠人者，毋中庸之道也，以與鄰里鄉黨，何必絕物之為廉？所謂不遠人者也。不離道從一身言，故提出中和；不遠人從與人言，故推到忠恕。非有中和，亦做忠恕不出，非身不離道，亦決不能不遠人為道。



10. 〈忠恕〉

曾子以忠恕為一貫，非借言也，《中庸》曰「忠恕違道不遠」是也。曰「君子之道四，未能一焉者」，非真謂一無能也，不能以庸德庸言歸諸慥慥之一也。道有四，忠恕則一，夫子所為以一貫示曾也。曾子曰「三省身」，其終身著力以忠恕，而其示弟子唯戰兢臨履，乃一生歸全實地，乃知舍倫外別無忠恕，舍忠恕別無戒慎恐懼，舍戒慎恐懼外別無中，舍中外別無一。是一中之秘，夫子絕未以語人而獨以授諸曾，曾子亦不以求之他，而獨以任之忠恕。中庸之道，夫子蓋上祖之堯舜，而下傳之千萬世者。如此而後世說仍不肯以忠恕為一貫，毋乃求聖道於玄虛，而委忠恕于凡近。幾令人茫無可入門，無可歸宿矣。不知夫子之所謂吾道者何道？而所謂一以貫者何一何貫也？勿者，戒也，即四所求戒慎恐懼之實也。

11. 〈行險〉

小人情狀，無如行險僥倖一途明矣。行險者，倫常修詣，眾所同然，彼獨不然；僥倖者，得失自招，禍福響應，理所必然。彼又妄意其不然，幸而志之，不得不失為奸雄之首；不幸而惡之，終播不免為盜賊之尤。又隱怪所黜不存者也，此壞世事之小人，非直壞道術之小人也。然則災身與行險何異？曰：道不足成身，即謂之災身可也。自用自專，生今反古，乃隱怪末流，聖人揜目為愚，以別於君子之明哲，未嘗加之小人也。說者疑隱怪從無忌憚托根，非也。彼非不首言戒，非不深言不睹聞，第戒非所戒，曾未嘗入吾中庸。不睹聞者非吾所不睹聞，反不免亂吾中庸，故終謂之隱怪。然則用專反古謂之無忌憚，亦非也。反古者，道術自高，於中庸直藐不屑，何得比之為小人中庸？說者又疑愚之說。夫聖人所兢兢戒慎唯一中庸，曾未有加庸人之上，乃隱怪之自用者，若忽然高出聖人之上，既愚孰能逃之？自者，不通眾也，以一人蔑天下，便明以一人藐千古。然則自專反古之愚，亦孰能逃之？時王且不可，前王且不可，何況妄議千古，竟出眇焉一介之徒，吾弗為之，既戒其始，災及其身，更絕其終。是則處士橫議其人也。若行險僥倖，則要君竊位其尤也。君子居易，一以防世內之行險僥倖；一以防世外之素隱行怪。以居易為道，如尺寸之於形象，可目指而數也；以居易慎獨，如勾股之于當空，可一握而知也。

12. 〈鬼神〉

隱怪者，多好言鬼神以動民，而不知鬼神未嘗有可執。無忌憚者，又逞私意以矯誣鬼神，而不知鬼神寔無可欺。弗見弗聞，而體物不可遺，鬼神為天地用者也，其洋洋如在者，鬼神與我之合也，如在處令人既不可欺，又不可執，此鬼神之為德之盛。夫吾心不睹不聞，無可自信，即隱見微顯，亦無可證明。唯思及至誠如神，

見著龜動四體，而知《易》稱聖人以此洗心退藏于密者，寔自有所，即君子甚獨所也，並不見于動中求也，是之謂與鬼神合其吉凶，又因思所謂質諸鬼神如天也者。《記》稱：「明則有禮樂，幽則有鬼神。」幽明原我為用君子慎獨之所，便是天之命而率性之所也，併不於鬼神上求也，是之謂與天地合德。夫道不可離，即鬼神時時無可離，此上達要路也。不然何聖人寫行遠登高處，而于鬼神之為德諄諄焉。

13. 〈無憂〉

凡天命之不齊，亦聖人之憂也。文王之無憂於遇，蓋有獨隆於道者也。以武王為子，此文王之道也。不立伯邑考而立武王，禮不嘗明述乎？夫子曰「立孫，萬世之經也」，然則立武王，一時之權。文王之善，開周貽曆祚無窮者也。史泰伯見西伯生有聖德，欲傳位王季以及文王，遂逃去。然則以王季為父，亦文之道有以承之者矣。曰「父作子述，安其常也」、曰「武王纘王季」，文王之緒大業，一派相傳。文所自為也。曰「武王未受命」，周公承文武之德，亦非稱武周也，禮文王謂武王曰「我百爾九十，吾與三焉」，文王九十七，武王九十三，乃終疑怪不可信。然古稱君相造命，何況聖人！然則年壽間文王嘿有握之矣，不則武無以受命。而周無以成德，何能無憂。「大孝」章「大德必受命。」蓋處父子之變，而是實還父子之常，此無憂蓋處父子祖孫之異，而實安父子祖孫之常。達孝處稱武並稱周公，蓋處君臣之異，而是還君臣之常。安其常正以立之極，所謂君子中庸也。其一誠微顯，足對鬼神天地，可以息小人僥倖之心，使無窺伺。

14. 〈順親〉

《論語》以為人論本，故曰「孝弟為仁之本」，是一孝足以盡天下。《中庸》以為道論本，故曰「中也者，天下之大本」，又曰「惟至誠，經綸天下之大經，立天下之大本」，是孝固不足以盡天下。如大孝、無憂，達孝、明是孝足盡天下矣。而〈問政〉章達德九經，揜以行之者一，而順親有道，要在明善誠身。一誠方足以盡天下。故推凡事之豫之立，而又詳言行事、道之前定。《易》云：「擬之而後言，議之而後動。」此言行事之前定，乃誠散見。《易》云：「成性存存，道義之門。」此道之前定，乃誠統宗。子韶云：「豫者，欲養誠於平日也。」夫君子之戒慎恐懼，有事無事無不盡然。其為豫養也至已，無時不定，是謂前定君子。「中立不倚」第言其率性本心，「至誠立大本，夫焉有所倚」詳言其功用，揜不出盡性本心所者，戒慎恐懼之所也，即天地化育之所，是所原無可倚者處，此之謂慎獨。



15. 〈誠身〉

子韶解〈明善誠身〉章，述格物致知之學，曰「內而一心，外而萬事，無不窮極其終始」。往時言格物者，專逐事物，既是於粗；心事並言，又疑於混。己而思之，所謂格物者，欲知性也。《詩》云：「天生烝民，有物有則。」則，性也。繼之曰：「民之秉彝，好是懿德。」夫唯明懿德之可好，又明好德之為秉彝，而物則無一毫不窮徹，方為物格知至。孟子曰：「萬物皆備於我。」性也。繼之曰：「反身而誠，樂莫大焉，強恕而行，求仁莫近焉。」夫為明強恕之為仁，又明反身之為樂，而萬物無一毫不窮徹，方為物格知至。如是，即說心為內，心乃性所主宰，而非空虛，即說事為外，事乃性所運用，而不為支離，謂知至實《中庸》明善，可也。子韶又曰：「窮之又窮，以至人欲淨盡，天理廓然，而性善昭昭，一無可疑。」夫學問思辨行，故所以明性善，篤行亦所以明性善，至必明必強而欲之淨盡，中之廓然者何加焉？即謂之誠身，可也。誠者，戒慎恐懼而已。以是念始，即以是念終。要于秉彝之好，好無不如物則；仁誠之樂，樂無不還物備，即合之《大學》誠正修終無不合。子韶所謂「昭昭一無可疑者」，蓋確然自信性善真明善之路，實誠身之路也。近世言格致言明善，未有及信善者，即率性何在？朱子云：「知性即物格之謂，盡心即知至之謂。」原未嘗不以知性為宗旨者也。

16. 〈明善〉

中也者，五德所包涵，而喜怒哀樂本之為用者也。世儒妄意立本，而不知其為實。見為仁者，《中庸》所謂「修道以仁」也；見為義者，《中庸》所謂「義者，宜也」；見為禮者，《中庸》所謂「敦厚崇禮」也；見為信者，《中庸》所謂「不言而信」也；見為智者，《中庸》所謂「明善誠身」也。是五德之運用無不在，即中之包涵無不在。合用之而為一，即各用之而未嘗不為一。所謂天下之大本，終無可指名者也，而《中庸》合之以誠；誠無可見，慎獨乃誠；獨無可言，慎懼乃慎。以是儒者遂有主敬之說，便是立大本義。夫主敬者，依然戒懼統名耳，而於中心之敬，何如主也？以為常惺惺是一法，毋乃涉于空虛無著乎？是所謂妄意立本，而不知其實者也。嘗細繹《中庸》「誠身有道」，明善終是入門。又合之以漢疏，五德於五行各有屬。唯智土，土所包涵者廣，智所包涵者多。則於明善誠身似暗相符合，因思終非《中庸》本指也。明善者，全體為明，非偏智之明也；誠身者，全德為誠，非偏信之誠也。故章中首知人知天修身處，首尸明知之為入門如是。夫聖人未有不以誠合道者也，則未有不以明合誠者也。君子戒懼，即勤勤學問思辨行，捨為求明用，其與抱一空虛無著之心，而號為常惺惺者，不大有間乎？況惺惺亦知覺一邊，則何如明善之為確也？《易》係乾以元亨利貞，只屬仁義禮信，而知至知終猶疑屬知，直是大明終始，其《中庸》之明善歟。天然之明覺，定從研窮之明覺而開，研窮之明覺，實由天然之明覺而融，是為明善。



17. 〈誠者天道〉

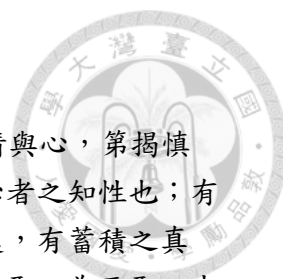
夫戒懼慎獨是一，則誠豈應有二？良知良能是誠者實理，四端擴充是誠之者實事。必有事、勿正、勿助、勿忘是從容中道準的，中非爾力，是不思得、不勉中機括。《書》「思曰睿，睿作聖」，則有進乎思者矣。《詩》「勉勉我王」，則有進乎勉者矣。弗能弗措，必明必強，此非慎獨真心所為優入從容聖域者歟？從容與須臾相反，以欲善之意姑待，則為須臾；以春擊之心常操，則為從容。須臾、從容有敬肆之辨。

18. 〈慎思〉

君子時時戒懼恐懼為慎獨，正時時戒懼恐懼為慎獨者也。乃思之得力居強半，而慎又最緊關。凡涉於外者，有尺度可循，人不得逾越；若思之窮乎要渺，極乎支離汗漫者，易為逾越，又誰從尺度？惟慎思乃為能思。孟子述《中庸》明善條拈出「思誠」，謂人道之通天道者，唯思一路；非思，則人道滯而不神，而天道亦隔而難合。故曰：「思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」蓋言思也。夫子謂「以思無益，不如學」，唯思，乃知「思于無益之思，不如學」，此明慎也。前云「不思而得」，此又明慎之原也。思到事親知人知天，方知不思而得實處方為慎。曾子曰：「君子思不出其位。」此真天下之至慎。

19. 〈明誠之教〉

天命之性，修道之教，此性教從一世終始言；自誠明之性，自明誠之教，此性教從自成以成物，一身之終始言。前說誠身之道在明善，擇善固執己百己千，則自誠明之性，無復可言矣。此又說自明誠之教，故云「誠則明，明則誠」，從教上言也。凡實自誠者，未有不明于盡物者也；凡明于盡物者也，未有不實於成物者也。夫自成，第誠耳。惟此誠則明，明則誠，合而舉世無可遺之物，終身無可雜之念，而後其誠也，為至誠，且為天下之至誠。從此一盡性而盡民盡物，贊化育參天地，隨所舉而措之矣。致曲、能化、如神，成物使天下無人不可為至誠，所以教也。詳之形後者，還證成己時，盡性之法象也；詳之徵後者，推明成物時，盡性之法象也，故曰「成物知也，性之德也」。凡人皆認自性為性，此性德却從成物處與仁並點出，故又曰「合內外之道也」，故時措之宜也，君子所為誠之為貴者也，捨一戒懼為慎獨之心，乃稱誠之，乃稱至誠無息。而在我者，必無可分為成之誠明；在世者；必無有偏為成之性教。往吾聞說《中庸》者，自誠明後都主教一邊；今乃知誠于性者，必明於教者也。為民物者，其為身切己事也。故誠明、明誠並以自言，不然徒紛紛於天命修道之剖，無為己。其次如夫子之有顏子是也，至誠不見不動，無為如夫子之「予欲無言，吾無行而不與二三子」是也。



20. 〈盡性〉

孟子論性以情以惻隱之心，情即心也，《中庸》卻未嘗一言情與心，第揭慎獨，獨固心所成也。慎獨，孟子之盡心也。有慎獨方有中和，盡心者之知性也；有中和隨有位育，知性者之知天也。終稱內省之志，志從隱見顯微處，有蓄積之真焉，則為誠、為至誠。志從隱之見微之顯處，有會通之神焉，則為聖、為至聖。夫聖誠不可強通，而志無不可自盡，所謂知性知天要在盡心者也。即存養事天不貳修身立命，捻不出盡心。世之瞞昧本心，莫如小人為甚，何論盡不盡，又何論性天。然《中庸》於小人，第以無忌憚行險的然一二語點破。心術不詳，行事而詳，行事處壹歸君子，詳於君子正所以嚴于小人。天下萬世知所為君子中庸者，如何依與之反便成小人，吁可畏也。此反不反處，不可示之人，人而內省，獨明孟子所謂「行有不慊於心則餒」者也，又所謂「無是非之心非人；無羞惡之心非人」者也。《中庸》首戒慎恐懼，故不言心，孟子在在言心，即以證性。

21. 〈盡物〉

與木石居，所以致中；與鹿豕游，所以致和。此孟子從用中前寫大知精神，并見聖人所以盡物之性贊化育。一心喜怒，便陶成天地萬物喜怒；一心哀樂，便陶成天地萬物哀樂，蓋有自來。

22. 〈致曲〉

中和曰致、曲曰致。致者，推也。中和全德無可加，推之以位以育，無不該也。致曲，盡性窳奧，鞠躬如也。曲全體亦無可加，推之能誠能化，無不入也。凡人方寸稱心曲，行禮稱曲躬。曲能有誠，《易》止躬于是乎在不睹不聞也。夫世有形者，非形也，所謂「不誠無物」，唯有誠則稱形，形而著而明，唯我自知之；而動而便而化，即我不能為之。有心性命之主宰，即無心化育之胚胎，化之聖，聖不可知之神，慎獨之合隱見微顯也。《易》「艮其止，止其所」者，於是乎在拳拳服膺，寔摹止躬，上律下襲，默象止所，《中庸》以用中，要無外此，如《大學》「心廣」，止躬也，「盛德」、「至善」，止所也；如《孟子》「盡于背」，止躬也，「不下帶而道存焉」，止所也。

23. 〈如神〉

《記》云：「清明在躬，氣志如神」，而《中庸》云：「至誠如神」，一言誠一言明。云「嗜欲將至，有開必先」，則與「可以前知」者正合。豈其用之合，體固有不合者耶？因是思如神，明也，而在躬，即誠也。躬非徒身體也，心之藏密乃

為躬。所謂「允執其中」者，躬之中也。湯云：「罪在朕躬」，夫子云：「躬行君子」，又云：「躬之不逮」，蓋淵哉其言之矣；然則在躬而曰「如神」，至誠亦曰「如神」，豈有二耶？且《中庸》初以中和表性，而揜之慎獨，所以揭在躬之藏也，終以聖誠合德。而一則曰「如天如淵」，一則曰「其淵其天」，所以象慎獨之蘊，正所以寫在躬之藏也。《易》云：「聖人以神道設教，而天下服！」凡鼓舞民物者，未有不藉神之為用者也。前之不可度、不可斲。誠在一身，此之國家興亡、禍福、善不善必先知；誠在天下，故於能化，以後成物、以前復揭，一如神，以申明誠之教。凡《記》所詳文武太王之德，皆有開，必先之明驗也。

24. 〈不見〉

「不見而章」，即所謂「形則著，著則明」者也；「不動而變」，即所謂「明則動，動則變」者也；「無為而成」，即所謂「變則化」者也。此何以有漸次，彼何以無漸次也？說至誠能化。化者，從變以前心境，持之不有者；說至誠如神，神者，從章以後功用，操之有主者也。孟子曰：「君子所過者化，所存者神。」化不有，故云「過」；神有主，故云「存」。為化為神，原無二也。至所以能化如神，並非虛無不著者也。中庸之道，操自慎獨而運用於天下，不越一政一教。「問政」章詳列天下國家之治，而一之以修身。誠明之教，後推極民物天地之成，而合之於性德。政者，一人而正萬萬人者也；教者，一心而開萬萬心者也。此致曲能誠之化，便與時措至誠之神，物我間交修並濟。而君子之戒慎恐懼之精神始無滲漏。朱子云：「問渠那得清如許，自有源頭活水來。」此可以識形後能化之景。韓公云：「須臾慰備三農望，斂卻神功寂若無。」此可以識如神能徵之景。

25. 〈天地〉（目錄作〈不二〉）

為物不貳，揜乾坤，獨也；生物不測，揜乾坤化育，慎獨也。君子切無以此之為不睹不聞，彼之為隱見微顯而二視之。

26. 〈今夫天〉

孟子「形色天性」，善闡天命之謂性者也。世人看形色為粗，孟子指天性為真，天性即命也。凡世之有形有色者，誰非目可睹、耳可聞者耶？《中庸》獨從所不睹所不聞中，抽出一點戒慎恐懼真心，以成吾慎獨之實，而謂之率性修道。試從〈今夫天〉一條看，凡所謂「昭昭」、「覆物」、「撮土」、「載物」、「一勺」、「一卷」、生物，宇宙間燦爛文章不可窮記，所謂「博厚高明悠久」者，誰非形色耶？即是見天命之不已矣，并見盡性者之合天命不已矣，故曰「唯聖人然後

可以踐形」。夫孟子所謂踐形，《中庸》所謂修身也。形不踐則天性為虛，身不修則形色為妄，故曰「孟子之言形色天性也，正其善言天命者也」。形隨性以立，命隨形以成也。因是知《中庸》凡言知者，皆知性也。所謂「生知」者，乃心為主，而一見形色，即知天性者也；所謂「學知」者，乃心不為主，而先求天性，方知形色者也；所謂「困知」者，又追逐形色，而苦苦求心，乃還見天性者也。揜以戒慎恐懼摻心，則性自無不知。世人縱有不易知之性命，乃有不可摻之本心耶？既無不可摻之本心，乃得謂有不可踐之形色耶？故曰「其知之一也」，天命之性之一也。

27. 〈於穆不已〉

今人說天命者，多以理義氣數並言。夫首言天命，而繼以率性修道，謂理義也。俟命、受命，疑兼氣數，乃俟必居易，受必大德成德，謂理義也。因材而篤，栽培傾覆，假樂君子，保佑命之，其明証也。終維天之命，於穆不已，疑理義氣數渾言，而曰「文王之德之純」、曰「純亦不已」，則亦專言理義，而未嘗兼氣數也。夫所謂不已者，何也？理義立，而古今旦莫，相推相盪其間，而莫之壅闕者，氣也；理義行而高下長短，日乘日除其間，而莫之淆混者，數也。故曰「至誠無息」，謂理義之純而無息，而氣數為之用也。不然何以同天不已？君子為善，稟授如是，受成亦必如是，是謂戒慎恐懼。而不然者，初以雜糅誣性，而理義不能主持，繼以參錯誣命，而氣數得為推諉，真所謂不知命，無以為君子也。不惟不知畏之小人而已。又常思夫子何罕言命？夫《中庸》何嘗不終始言命也？第以利與命並言，則動心於利不利，而為命之盡不盡，毋乃以氣數推諉，而人心益肆。是以利命並言，贊《易》無妄中時有，而《中庸》無有，故云罕也，即《論語》中知者利仁，間一言利與仁，猶之罕也。

28. 〈中庸至德〉

《四書》中義，凡得夫子一言，便以明教無窮者也。「志學」、「不踰矩」，《大學》以絜矩，矩其至善之出乎心而通乎家國天下者也；「不知言，無以知人」，孟子以知言不動心；「君子三戒」詳于血氣，孟子以直養無害，善養浩然之氣不動心。《中庸》多言道，道者，德所凝也；至者，一心之極則處，萬世極則處也，故曰「苟不至德，至道不凝焉。」諸子百氏言道者多，知道者少；虛言道者多，實體中庸者少。夫子所嘆知德之鮮也。《論語》首志道，而隨繼之據德；而志有歸宿，隨繼之依仁；而志有成就，凝則志據依之合也。始以修道，道不散屬之天下，專歸之一身；繼以凝道，道不顯屬之身，嘿歸之一心。志到內省處始提出，而據德則達德詳矣，依仁則修道以仁詳矣。至者，發念時之至，即詣極後之至也，則戒慎恐懼是也。《論語》以三言不為略，《中庸》以千百言闡發不為煩，首君子而時中，正有德而後道凝之意。夫中庸，《莊子》何嘗不祖述？然謂託不得已以養

中，又謂不得已而寓諸庸，其于夫子之吾弗能已者，異矣！夫弗能已者，聖人率性之真；而兩不得已者，則達士傲世之偏見也。



29. 〈德性〉

孟子云：「學問之道無他，求其放心而已矣。」舍求放心，別無學問也。然則所謂尊德性而道問學者，舍德性別無學問也。朱子曰：「操存者，不使旦暮所為梏亡仁義耳。」非塊居兀坐，守炯然不用之知覺，而謂之操存者也。夫欲無梏亡，非戒懼為慎獨不可。此于尊德性最明，而何必以主靜言德性，又何必外是而單以致知言學問。故以《中庸》求德性，即念念德性，是為實凝道；以《中庸》求問學，即言言問學，為真德性。

30. 〈道中庸〉

求中於地，則南北之強，一剛一柔，盡地道矣。又進之抑而強，抑者，剛克柔克之謂也。唯抑乃稱君子之強為和為中立，是我之所受中於地以生者，至是始得實為中也。若求中於天，則聖人之道所云「竣極于天者」，盡天道矣。君子凝之以德性問學，曰「極高明而道中庸」。高明者，竣極實境而中庸所從來也。君子擇之依之，又道之依者，依之性中。而道者，率之為道。道則洋洋優優者，無須臾離而廣大為廓，精微為骨，故新為神，厚禮為質，是我所受中于天以生者，至是始得實為中實為庸也。《記》云：「人者，天地之心。」蓋天地分而人為之會合。然全天地之中者，惟聖人乾之剛健中正純粹精也，坤之文在中也。天地之精英壹粹于中，而後兩間為之幹持，為之維護，即人有心也亦然，故云「人者，天地之心」。曰「中立」，心之主宰不搖，一戒懼之為主宰也。曰「道中庸」，心之運用無方，一戒懼之為運用也，所謂「天命之謂性」者，始確然實體，非虛言理而妄測天也。宋儒謂崧高為天地之中，以中國論也。《晉書》為北極之下為天地之中，其地高而旁沲四隕，三光隱映，以為晝夜，合天地論也。文皇出塞，至南望斗杓而還，即知極之為天地中也。中庸之中，原合中國蠻貊，論南方北方，橫截南北，以中鶩……。（筆者案：與崇禎乙本相較，疑闕下頁）

31. 〈反古〉

隱怪之術，其弊為反古，大約出世之教，不庸者也；無忌憚之小人，其流為行險僥倖，大約驅世之術，不中者也。不庸則孤寂為中，非君子中立不倚之中；不中則彌縫為庸，非君子庸言庸行之庸。蓋自戒懼慎獨入之無門，一中庸之壞分為兩派，而道術幾無歸矣。夫子說中庸，以隱怪險倖誠，而《魯論》又惡異端、惡鄉

原。孟子又於異端中別為楊墨德棄，鄙夫外抽出鄉原。上篇終楊墨，比之率獸食人；下篇終鄉原，以為邪匿害世。要以共明中庸于一線之真而已。夫隱怪高標，異者易走，僥倖陰圖，似者難破；此亦兩派各相祖襲截然大致。若子莫執中，孟子病為無權，無權則浮沈。一彼一此間，若近鄉原，而孟子列之楊墨。彼鄉原以私心阿世為德，子莫以意見互調為道。此賊德賊道之分，又於兩派外別作一中庸大蠹者也。

32. 〈不敢〉

言行有餘不足，則兩不敢，是戒慎恐懼之為持身者；禮樂無位無德，則兩不敢，是戒慎恐懼之微持世者。中庸之道止於此矣，庸德庸言，素位而行，所謂「下學上達，知我其天」者也。「從周」，蓋從道也，「為下不倍」、「憲章文武」，所謂「不在茲」者也。故曰：中庸之道，止于此矣。慎獨可無他言矣。

33. 〈聰明睿智〉

孟子曰：「聖人之於天道也。」夫天道何人不有，而獨歸之聖人？《中庸》稱天道曰：「不思不勉，從容中道之聖人是也。」且仁義禮智業已各屬，而所謂聖人者又何居？夫稱聖人於仁義禮智之後，正猶《中庸》首聰明睿智于容執敬別之先也。聖惟一通明，故思勉不容；天道唯一通明，故從容乃中。聖人視世終先一步，故特以天道屬。聖人之心有天道，天道之外無聖人，第截之為指，不必附麗之為見矣。若曰「命也，有性」，疑於附麗者，然終君子不謂命，正依然天命之謂性之說，所以破世人附麗之為見者也。大約言道者，著一附麗見，便人自人，道自道，幾于隔而不合。極強名為合而非真合。《中庸》凡名之為道者，曰「君子之道」、曰「至誠之道」、曰「聖人之道」，正是率性之謂道。依然天命之謂性，一條直截道路。若命也有性，是名理之為附麗見也；前性也有命，又是形器之為附麗見也。凡世之人之不見道者，多形器名理之為誤也。十个之於處，孟子直破之，令人洞然于中庸直截之指而無可疑，故曰「道不可須臾離」。凡物有附麗則可離，命即性，性即道，除一戒懼所不睹聞外，別無率性，正是直截本然，而又何可離。

34. 〈時出〉

君子觀復之中有獨復，而知《中庸》慎獨所從來矣。在《易》以一陽之動，而潛乎地之中；在君子以戒慎恐懼之一心而潛乎不睹不聞之中。獨之慎者，所以為獨之復也，隱微見顯，中行象也。唯慎獨而道始無我，離鬼神不睹不聞，極體物不遺，天載無聲無臭，超聲色毛輶，是為君子之慎獨。君子觀蒙之時中，而知《中

庸》時中所繇來矣。在《易》以山下之泉而特為之剛中，在君子以發未發之中和而奉之為時中。時者，時時戒慎恐懼，所以不離中也。大本達道以位以育，亨行象也。唯時中而《中庸》始無不為我用。誠者，時措之宜，此中隨時而在，至聖淵泉時出，此中無時不在，是為君子之時中。往疑聖人不明言《易》，而篇首要旨獨宗于《易》，蓋如是。

35. 〈淵泉〉

嘗以《中庸》合之八卦，天地山川日月泉，皆卦象也。風獨言自，自者，中也。巽為風，巽者，君子以申命行事者也。首言天命，終言知風之自，是其義也。泉獨言淵，又與天並，蓋指淵之為中藏義也。既言如淵，又言其淵，見中之在聖心也。又戾天于淵，曰「上下察」，見中之在天地間，即中之在人心也。乃獨不言雷震之象，曰「君子以恐懼修省」，則首戒慎恐懼者，正所以象雷也。且《易》言「帝出乎震」，而餘卦乃布之周天。凡諸卦之用，皆為雷用也。《中庸》首戒懼，繼修身，終內省，即不明言雷，而一書之用，皆為戒懼用，則其取義于震更深。非震則陽德不伸，中和無從調也。大約《易》以象象中，故其言中也顯。《中庸》以義闡中，故其言象也隱。

36. 〈固聰明〉

《大學》慎獨，以意對外為獨；《中庸》慎獨，以性命合道為獨。不睹不聞有隱，隱而有見，見而有微有顯，乃心路中遍相次第。萬物未生為隱，初出為見，端倪為微，盛大為顯，實不睹聞為骨子，故揜謂之獨。君子慎獨，如物栽根時，生意潛藏，後來生出無窮景象。《中庸》一書，闡發皆從後來景象追到向來生意。故知誠意之獨，《大學》始事，有君子之明戒小人；故有修道之獨，《中庸》終事，有君子之嘿成至德。故有獨以始，故兩戒必慎以終，故單贊慎，戒慎所不睹，恐懼所不聞，固聰明是也。莫見乎隱，莫顯乎微。聖智達天德也。唯聖能之，唯至聖知之，是為獨，與《大學》之誠中形外、心廣體胖者，潛深固不同也。慎獨又見〈禮器〉篇，彼以器名，故一曰「君子樂其發」，一曰「君子慎其獨」，即內外不嫌並陳。而《中庸》以中用名舜文武周聖誠德業，揜不出黯然，又其不同者也。

37. 〈的然〉

常思道不可離，只將性命拈緊上說，如是則不可離者，屬之天命屬之性，依然是現成的。于吾不覺，實不可離，唯不自以為離而離，即離而若無不可離，兩者乃真離道，故曰「可離非道」。如行險僥倖小人，不復以道繫，彼原不知有道，而不

識離不離若何也。的然者，為小人之道，至日亡則終身離矣。如假仁假義之徒所云，久假而不歸，惡知其非有者也。若反中庸之小人，則道術自命，并自家心地上，茫不知病痛階地。所託愈崇，心境掀翻更裂，真是宋人揠苗，而猶自為苗長者也。夫的然者，不自為離而離者也；反中庸者，而若無不可離者也。日亡非日夕之積也，無忌憚，則萌蘖之間也。《中庸》初欲正君子入門，故力追當下者之反，終詳君子之造位，故深懲末路者之亡，兩者功力有深淺，受禍有遲速，其終不可返吾中庸等耳。若真思道我所率、道自我修，歷歷可尋，在在實證，則何敢於畔離如此。君子之道，凡數十言不已，為之則是，無復他求，不得謂之性命之同然，而悠悠視此道于若有若無間也。以行事論，日亡者，如伯業之衰，未中世而殞槁苗子，見心之于道，如子之見父也。大道一離，心根忽絕，要君竊位，豈非聖人誅心，而猶聖賢聞魯，真反而無忌憚之情態。若後世胡廣中庸，直行險僥倖之廝役而已，即投之鄉原之門，恐不任受。反者如反鏡而照，外執其侶而內暗於真，又如反裘而負，陰處其利而陽壞于名，此無忌憚所釀成也。其於的然日亡，所謂招招以射物無不敗，揜不過淺深遲速之間。

38. 〈潛伏〉

「潛伏孔昭」，蓋言獨也。夫使人心之畏孔昭，而俱如魚之畏人也，則知獨矣。「不愧屋漏」，蓋言獨也。夫使人心之不忘天，而常如屋漏之在在見天也，則知獨矣。獨故此心存亡之闕也。世醫者，以人生死在膏肓二穴，獨疚正當之。故前說者不知味不知避，明以生死動人，而恐人不覺此，復以疚醒之。凡疚者必死，疚於內省而惡于志者，雖不死，其心死矣。《詩》：「憂心孔疚，我行不來。」蓋以生死誓也。天之賦于人，人之承於天者，必於是所。非世人意見可人，亦非君子功力可加，故曰「所不睹所不聞」。唯有一戒慎恐懼，常令心無疚惡者，方能合之所謂誠者不思得不勉中者，於此乃潛覺幾緘之時透，即敬之為德聚，信之為心通，皆是所也。無不聚，方無不通，君子之慎獨者，蓋專力於所，非局一膜也。潛伏屋漏，此其闇然始基處，正其日章漸充處。

39. 〈篤恭〉

嘗思夫子言「申申」，秋斂也；「夭夭」，春生；「溫而厲」，夏烈也；「威而不猛」，冬藏也；「恭而安」，則中也，而餘四者之見，則中節之和也。夫子稱舜無為，象之以恭己。而《中庸》從不賞不怒，民勸民威後，乃始約之以篤恭，賞春夏怒秋冬也。不賞不怒則喜怒哀樂於是運用無疵，揜之曰：「篤恭」，而表中和之情性者也。深恭者，戒慎恐懼之合也；篤恭者，隱見顯微之不分者也。

40. 〈無聲〉

無聲無臭，目今日用之景，即最初未發之景也。其安頓却在何處說？上天之載乃是天以上事，天以上無可名目；天以下屬之人，乃始有道有德可名。一名道而為闇然為日章。闇然者，天玄無色也；日章者，地道含章，地黃微有色也。再名道而為淡為簡為溫，淡不厭如菽粟，簡而文如布帛，溫而理如耕鑿，蓋世間庸常不可易，道理揜歸一闇然。吾心之元為淡，吾心之神為簡，吾心之充粹為溫。惟吾心實有闇然，方覺合天地之闇然，能為日章，人心即道也，故兩者皆名君子之道，又何名入德？道何遠何近？唯慎獨者，方知有遠之近；道何風何自？唯慎獨者，方知有風之自；道何微何顯？唯慎獨者，方知有微之顯。三者揜屬一心，遠之近如經，微之顯如緯，如相環抱，風行內外，自為中樞，合之為一太極、為獨象，所謂莫見乎隱，莫顯乎微者也。風固天之所降命者也，而自何來？獨即渾然太極，知以剖分，法象如是，方可入德。入德方于道不睹不聞，實見其所，而時時為戒慎為恐懼。稱君子慎獨。《中庸》一書詳說皆道德事也，而無聲無臭，則不可以言矣。首惡文之著，正善寫無聲無臭者也。小人的然日亡，既不知有文著之惡。而素隱行怪，并後世之有述者。蓋妄臆無聲無臭之義，而大誤焉者也。上天之載，吾思風雨雷霆皆有聲臭，窮到霜露所隊處，霜無聲，然猶近乎聲者也，直是露乃無聲。《記》云：「庶物露生，無非教也。」而實從地載神氣以上，所謂上之天而載者也，即一露生，便是合天地為滋培。真脈唯肫肫之仁，心精凝液乃其本來，而所謂結之重淵，溢之九天者，默可窺見。於此知上天之載，並不作懸空臆想。而末世之以虛無求道者，果非中庸之道也。（上字去聲）