

吕留良的《中庸》诠释及其思想建构

申祖胜¹

(厦门大学 人文学院, 福建 厦门 361005)

【摘要】 吕留良为清初朱学代表,其有关《中庸》的诠释,可以说是“接着”朱子讲的。他一方面顺承朱子《中庸章句》解说的脉络,延续朱子《中庸》诠释的问题性,吸取了前者许多的理学观念和诠释学资源,同时又针对俗学、异学的论点而提出自己的诠释主张。如针对异学之以圣人之教为外铄的错误看法,吕留良认为性、道、教内在关联,且以道为中心,性上着不得“修”字,提倡“修道而性复其中”。另外,他否定了以心之动静时节来区分戒惧与慎独工夫的做法,指出戒惧与慎独并非平行对立的两对工夫,而是两节工夫。在对“尽性”的理解上,吕留良亦指出“尽性”并非异端所言之见性、了性,“尽性”其实包含了内外、彼我两面,是内而尽己,外而尽人、尽物的一个兼而尽之的过程。吕留良的《中庸》诠释在清初思想史上占有一定的地位,是清初朱学复兴的一个反映,了解其思想,对于把握该时代整体思想状况具有重要意义。

【关键词】 吕留良 《中庸》 诠释 思想建构

【中图分类号】:B222.14 **【文献标志码】**:A **【文章编号】**:1671-3079(2021)02-0037-08

吕留良(1629-1683),浙江崇德(今属桐乡)人,字庄生,号晚村,曾用别名光轮,又字用晦,晚年为拒清廷举荐,削发为僧,名耐可,字不昧,号何求老人,后人多称之为晚村先生。晚村为学尊朱辟王,推明儒学本旨,精治《四书》,详辨夷夏之别,其著述由门人辑为《吕晚村文集》《四书语录》《四书讲义》《吕子评语正编》等。《四书讲义》一书为晚村门人陈鑑所编,先是坊间有晚村《四书语录》之刻,鑑以为其中多混杂,且有妄意增删之处,故别为编刊《四书讲义》。据《续修四库全书总目提要》称:“留良之意,以为欲明孔孟之道,必求诸朱子之书,故书中悉就朱注发挥。然体会有得,多有比朱注更精更切者,时亦自出己意,不能尽合朱子。抑或过于回护朱子,不能尽衷于是。要之自成为吕氏之书,非一般遵朱不敢失尺寸者所以同语也。”^{[1]1060} 本文以《四书讲义》中论及《中庸》部分的思想为对象,对其《中庸》心性学进行一些基本分析。¹

一、“修道而性复其中”

“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,这三句话是《中庸》的开端,如何理解这个开端,是进入《中庸》的关键。《中庸》一书中几个重要的形上思想观念皆见于此,三句话句式相同,递进贯联,以“之谓”一词将天命、性、道、教结成一个相互通达,并形成彼此支撑的结构。依清人戴震对“之谓”一词的说明,“之谓”是“以上所称解下”。^{[2]22} 据此,《中庸》开篇所关注的对象是性、道、教。然而,何谓性,何谓道,何谓教?《中庸》一书并不将此三概念孤立理解,而是放在由天命、性、道、教构成的整体“境域”中加以诠释展开。在此“境域”中,天人相通,性与道、教各在彼此的照看之中开启自身。天是纯一不已的形上实体,是生生之德。命是流行之意,所谓“天命”,指天德流行活动这一事实。天道生生不已,流行而下达于一切存在,而形成万物之性。此性虽有己、人、物之分,却贯穿着同一性质。率性偏指人而说,人之依循着性体而努力去实现之活动,便是“道”,此“道”由“性”出,并由“教”明。²《中庸》开篇的三个命题,简练地概括了先秦儒家性命天道思想的架构,为后来儒家学者广泛接受。

作者简介: 申祖胜(1987-),男,河南新乡人,厦门大学人文学院助理教授,主要从事儒家哲学、宋明理学研究。

基金项目: 福建省社科基金青年项目(FJ2020C072);中央高校基本科研业务费专项资金项目(20720201004)

宋明理学所分析论究的范畴、命题、问题等可能和先秦儒学存有差别，然而在天人合德认知上，在下学上达这一工夫取径上，这两个阶段的儒学并没有根本差异，宋明理学与先秦儒学在这些地方是一脉连贯的。当然，尽管说一脉相连，但理学家对《中庸》的诠释仍有其自身特色。以朱子为例，他注解《中庸》是将二程之“性即理也”思想与《中庸》联结起来。朱子“以‘性-气’二元论为基点，以道心、人心对应于性命、形气，但同时突出性即理，强调人之性受之于天之理，天之理具于人之性，所以人性即是天命之性。由于人的气禀使得人之本性的表现受到气的影响和遮蔽，所以人不能自然而无所修为，必须修道立教，以戒慎恐惧和慎独的功夫，在未发和已发的时候都用力修养，强力人为，通过明善致知和诚身存心两方面同时努力，以全其性之本体，渐入于中和圣域。在这种诠释中，天命之性是起点，但最后落实在修道之教的功夫，而修道功夫需诚明两进，不能偏废”。^[3]朱子对《中庸》的诠释，开出了一条新的诠释方向，这也影响了吕留良。

吕留良有关《中庸》的诠释，一方面顺承朱子《中庸章句》解说的脉络，延续朱子《中庸》诠释的问题性，吸取其许多的理学观念和诠释学资源，同时又针对俗学、异学的论点而提出自己的诠释主张。³如其对《中庸》首章“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”的解说：

一部《中庸》，只明一“道”字，故下节即接“道”字说去。性者，推道之原，教者，明道之事，三句总以言道也。首句从天说来，末句从圣人看出，中间率性又人与物共，要之此道为吾之所固有，只在吾身一看，则天与圣人、人、物总在这里，《中庸》拆开说有此层次耳，天与圣人即吾身是，性、命与教即吾身之道是。

性、道本不可分，但性上着不得“修”字耳，实则修道而性复其中。看注云“性道虽同，气禀或异”，则上二句一并注下此句，全部《中庸》只完得修道之教也。

“修道之谓教”一句，是子思全部总叙，上二句是此句楔子，此以下至终篇，皆所以修之法也，故此句须直承第一句说。礼乐刑政，即是天命之性，告子、陆子静、王伯安以能视听言动为性，只为脱却第一句，看仁义礼智都是圣人强名设教，初非性中固有，即老庄“剖斗折衡”之旨，不知正因能视听言动之性，非天性本然，率循不得，故烦圣教耳。彼所谓性道，乃圣人之所欲修去者也。若单承第二句，便堕此义。^{[1]520-522}

对于《中庸》首章所言性、道、教三命题，吕留良认为三者内在关联，且以道为中心，而全部《中庸》无非只得修道之教。若以一句话概括吕留良《中庸》思想主旨，正是“修道而性复其中”。显然，这是一种复性说的思维模式，与程朱一致。如果单从对《中庸》的整体解说模式看，吕留良称不上“创造”，实不脱朱子旧套。然而，留良非仅简单地复述朱子旧说，他又在朱注基础上作了不少细微处的阐明，加之这些论述是在对治“俗学”“异学”基础上所作的阐发，所以应视其是“接着”朱注讲的。要之，朱子《中庸章句》虽称得上体宏思精、琢玉功深，但亦有其隐而不显、喻而不详的地方，吕氏“讲义”之值得重视，正在此处看。

在吕留良看来，性是属于客观普遍性的范畴，天下无性外之物，人、物性命皆本于天。天既是事物当然之理的源头，也是人所赖以应接事物的内在德性之源。换言之，对于一切存在者来说，天提供了一道德形上学（存有论式）的根据。吕留良道：“群言淆乱，总不知天，因疑及圣教，知天则下面都不错。”^{[1]519}天道生生不已，亘古常在，人性、物性之成就，正是天道生生在己之体现，天“生”与己“成”统一于道体流行之中。只是因为各人禀气不同，存在偏胜阙欠之异，是以不能皆完理之固有，此即需要圣人品节裁成之。然而圣人之教，亦不过依各人性命原本涵具之仁义礼智开显之，并非强名设教，斫损人之本然天性。异端俗说之误，正在其认“性”不确，连带至以圣人之教为外铄。

对于“率性之谓道”，吕留良称：

“率性之谓道”，只说个道理本然如是，不是生安自然，生安自然，亦是下句中注脚。

“率性”，是指理上事，而气在其中，所谓自然者，谓“率”字不说工夫耳。人欲讲得“自然”二字微妙，遂说入化机自动，不知其然处，不知此只得气上事，乃二氏之自然，非圣人之自然也。”

日用当行之路，即有不行，路未尝不在，不行者不过在上面过不及耳，故曰可离非道也，不可离者率性故也。^{[1]520}

对于异端俗说之以“生之谓性，作用是性，能视听言动的这个便是性”，吕留良始终持警惕与批评的态度，指称其“本领不是，一齐差却”。^{[1]519}和程朱一样，吕留良认为性是实理而绝不会空，而实理之性正是仁义礼智。在这个理论前提下，性、道无内外，性、道不可分，人们对仁义礼智信五常的践履，正是性理本身的要求，是自然而然、自己如尔的。顺此思路，天命于人为性，同时即规定了人之所应是，规定了其所行之律则，其表现于行为，即“道”。但吕留良也认识到：“人生质量各异，非过即不及，不能中道，所以有圣人之品节，乃所谓修也。”^{[1]521}性先天本善，实着不得一“修”字，只能借助圣人之教化，所谓“修道而性复其中”。对一般人来说，虽不免有因“意、必、固、我”而遮蔽本然善性之可能，⁴但道却不曾抛弃他，只要他认识到自身的道，自觉按照这个道去行，就会走上正途，所谓“道不远人”是也。人当善于自求反修，而不能放松道德修持，在现实当中，必须透过工夫实践方能具体而真实地证明人性与天道相通之理，实现天人合德。

二、“戒惧兼动静，慎独在动几”

《中庸》首章在提出性、道、教三命题之后，紧接着便说：“道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫隐乎微，故君子慎其独也。喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”道是本性之德，亦是日用常行之理。所谓“不可须臾离也，可离非道也”，这是一种实然上的必然肯定，而非现实中的已然存在。换言之，这是就规范、当然而言，不是就存在、现实而言。《中庸》的作者并非告诉我们，道在现实存在上无时无处不相离，而是说要注意不使它离开，由此才合理地引出戒慎恐惧的工夫，以使之须臾不离。^[3]

《中庸》所言“中和”以及其间所涉及之戒惧、慎独工夫，成为宋明理学工夫论所讨论的中心。众所周知，自二程首提“观喜怒哀乐未发前气象”修身工夫后，程门弟子及后学如杨时、尹和靖、王苹、张九成、罗豫章、李延平，以及湖湘学派学者等，皆言及此事。⁵而于此间工夫，纠缠反复最多，同时受此工夫论影响最大的，莫过于朱子。朱子心性思想发展之曲折，以及最后理论体系的完成，都与参究“中和”问题有关。

在“中和新说”后，朱子以心为通贯动静之主宰，故在未发已发的简别上，亦以心为论述的主轴，此时之工夫论为“静时涵养，动时察识”与“敬贯动静”。在“中”与“和”的诠释上，朱子认为：

喜、怒、哀、乐，情也。其未发，则性也，无所偏倚，故谓之中。发皆中节，情之正也，无所乖戾，故谓之和。大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之体也。达道者，循性之谓，天下古今之所共由，道之用也。此言性情之德，以明道不可离之意。^{[1]518}

在朱子诠释下，性是未发，情是已发，性体情用。正如陈来先生所指出的：“在这个讲法中，‘中’是指性，强调性未发为情时的不偏不倚。‘和’是指情，指情的发作的合乎节度。‘中’所代表的性是天命之谓性的性，是天所赋予人的性，是天下之理的根源，所以说是天下之大本。率天命之性而达到和，这是最通达的大路，故说是天下之达道。中是道的体，和是道的用，体是静，用是动，有体而后有用，体立而后用有以行。这样，朱子就以性情、已发未发、体用的结构疏解了这一段，并把‘中’与天命之性联结起来了。”^[3]顺此思路，朱子又道：“自戒惧而约之，以至于至静之中，无少偏倚，而其守不失，则极其中而天地位矣。自谨独而精之，以至于应物之处，无少差谬，而无适不然，则极其和而万物育矣。”^{[1]518}这是指出戒惧是与“中”有关的工夫，慎独则是与“和”有关的工夫。

单就朱子《中庸章句》而言，戒惧与慎独有别，戒惧是未发的存养工夫，慎独是已发的省察工夫。至于心在已发状态下是否要求戒惧？《章句》未有明言，这在《朱子语类》中有所补充，据《朱子语类》卷六十二载：

黄灏谓：“戒惧是统体做工夫，慎独是又于其中紧切处加工夫，犹一经一纬而成帛。”先生以为然。^{[4]1502}

“戒惧不睹，恐惧不闻”，非谓于睹闻之时不戒惧也。言虽不睹不闻之际，亦致其慎，则睹闻之际，其慎可知。此乃统同说，承上“道不可须臾离”，则是无时不戒惧也。然下文慎独既专就已发上说，则此段正是未发时工夫，只得说“不睹不闻”也。“莫见乎隐，莫显乎微，故君子必慎其独。”上既统同说了，此又就中有一念萌动处，虽至隐微，人所不知而己所独知，尤当致慎。如一片止水，中间忽有一点动处，此最紧要着工夫处！^{[4]1505}

朱子指出，戒惧是统体工夫，心无论未发已发皆须戒惧。只是具体到《中庸》文本，戒惧因与慎独相对，故其偏于就未发时说，慎独则专就已发时说。在朱子看来，人在念虑初动之时，善恶混杂，此时需要格外地醒觉、防检，避免流于自欺，正所谓“几微之际，大是要切”，^{[4]2151-2152}此时当下慎独工夫，“察之于将然，以审其几”。^{[4]1343}

吕留良继承了朱子有关戒惧、慎独的言说思路，他更进一步指出，戒惧与慎独是两节工夫，一就统体上说，一就分界头上说。他道：

上一节工夫是总冒，此节是细分紧关，分明两节工夫，若作两对说便不是。“不睹”“不闻”，乃语言之妙，为包括睹闻以形容敬畏之尽，非谓专于此做工夫，亦非谓工夫到此乃妙也。“慎独”节，在交接头上用力，“独”就时地上看，非心中另有此件物事也。

戒惧恐惧是兼动静工夫，此节则自静之动分界之几也，时讲与上节对分动静者非是。

上节是统体处，不专说静；此节是分界头上，亦不专说动。

此章从天命大原一直说下，故慎独在戒惧恐惧后，若学者下手次第，却须先从慎独做起，看末章自见。^{[1]524-526}

吕留良否定了以心之动静时节来区分戒惧与慎独工夫的做法，在他看来，戒惧与慎独并非平行对立的两对工夫，而是两节工夫。他道：“工夫确然两节，然却不是动静截然两对。戒惧是统体，慎独是细分，于关头紧要又加谨耳。若截分动静，是所睹闻时反不用戒惧耶？圣学随动静做工夫，使此心敬谨，凝一无间耳，无恶动求静之理。”^{[1]525}所谓静时涵养、动时省察，既要存天理之本然，又要遏人欲于将萌。换言之，戒惧与慎独要相互配合，做到动静交相养，如此才能保持此心之清明醒觉。在工夫下手次第上，吕留良主张要先从慎独做起，亦即从意念初起时做起。他认为，慎独之“独”，是指“人所不见之时境言”，亦是指“自静而动之交接关头”，即《易》之所谓“几”。吕留良称：“善恶之夹杂从几中生，即其有所未尽，不实用力，便是恶之萌蘖，此际更加省察，则恶端无从而入，此之谓慎。慎有严善恶意。”^{[1]42}应该看到，对吕留良来说，慎独工夫侧重于对人心隐微处起心动念的观照，有突出省察、防御、克治性的一面，此与阳明心学所言“慎独”偏主保任心体之正、不流于昏昧放逸区别明显。⁶要言之，吕留良直认“人心亦气也”，^{[1]562}他甚为反对“独体”的说法，在工夫论述上与阳明不恰，亦属自然。

这里值得一提的是，吕留良曾将“动静”作了三种意义层面的区分，即：“动静有就理言者，有就气言者，有就时地言者。”^{[1]525}所谓以理言者，动中有静，静中有动，动静非截然二分；以气言者，动中无静，静中无动，动静截然二分；以时地言者，动静指形而下层面的物理动静，此时之动静具体到某一事物。在吕留良看来，周、程以及朱子等人皆是就理言动静，在工夫层面是随动静做工夫。佛老之徒则是就气言动静，他们将动静截分两段，恶动而求静，只耽于静处玩弄，忽视了心于动静间皆须做工夫，其所谓清明昏杂，不过只就气上立教，即便清明之时，其昏杂之根本仍未尝泯，是以才到动处便扰乱。可以说，吕留良是一个力辟佛老而正人心的儒学思想家。

有关“中”与“和”，吕留良道：

健顺五常是性，即此性之具于中而未动处谓之中，与太极之无极相似，非性之上另有一件中，犹之太极之上非更有无极也。异学指心为性，以生谓性，必去理而尊气，遂认仁义亦属后面事，而于上面别指其虚活难言者当之，不知此却是仁义下面东西也，这里正须明辨。

发而皆中节谓之和，此不指养成性体，亦不说偶然合节，是言人心性情之德其本来道理如此，偶然者岂能皆中？养成者即下“致”字中事，养成乃复得此和，非本然之和也。^{[1]526-527}

吕留良有关“中和”的看法，和朱子略有区别。他虽亦承认“谓中即性、和即道，亦笼统在”，^{[1]527}然终不觉这是“中”“和”之正解。在他看来，“中和”是言性情之德，“中”是指此性之具于中而未动处，“和”则是指情之发而皆中节。要之，中虽与性有关，和虽与情有关，但直接称中即性、和即情，仍不甚妥。实际上，中和是顺着“天命之谓性”直下言说的，指性情之德本来如是，是一种先天存在论式的描述。相反，戒惧、慎独则是后天之工夫。若谓中和惟经戒惧、慎独方可致得，则无异于以“后天”保证“先天”，显系乱道。当然，中和又非与戒惧、慎独不相关，戒惧、慎独始终是必要之工夫。正如我们在前文提到的，实然层面的必然肯定并不代表实层面的已然实现，所以“中和虽固有之德，然不致亦不能有之耳”。^{[1]528}此“致”正是指工夫，有关“致”字工夫，吕留良道：

中和只是此中和，工夫亦只是戒惧慎独，于戒惧慎独中做到积累纯熟极尽处，才叫得“致”，才有位育效验。

“致”字从戒惧慎独推至于中和之极而言，若未到极处，有一分中和，亦必有一分应验，但要到“位育”则非致极不可耳。俗解似一戒惧慎独便了，全无实际，安得不以位育二句仍纳入性体中胡说乎？不知注中“自戒惧而约之”两段中，工夫层级正有在，以位育为尽头实证耳。^{[1]529-530}

在吕留良看来，“致”字须就工夫与效验层面统全看。就工夫层面，“致”字工夫之切实入手即指戒惧与慎独。而工夫与效验紧密相关，有一分工夫，即得一分效验。“致”又指戒惧、慎独工夫做到积累纯熟极尽处，是以谈“致”，即关联着谈“位育”效验。如说“致”是工夫尽头，则“位育”正是效验尽头。吕留良称：“位育是实事，不是悬空影响”，^{[1]530}这和二氏将“位育”纳入性体中说根本有别。事实上，对儒家学者来说，“明道”与“行道”始终一体相关，《中庸》第六章：“子曰：舜其大知也与！舜好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，而用其中于民。”古解“庸”为“用”，理学家亦肯定之，中庸的道理离不开人伦日用。在这个意义层面，“发而皆中节”之“和”，其实也是在“用中”的意义上讲，“位育”不能“缩入内来”不作实事理解，自是明矣。

三、至诚与尽性

《中庸》的道德体系，是以首章“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”而展开的，最能呈现“天命-性-道-教”这一整体架构的概念首推“诚”。“诚”是《中庸》核心的哲学范畴之一，是天道与人道得以连接的枢纽。据朱子《中庸章句》本，《中庸》一书中言“诚”的章节计有第二十至二十六章，以及第三十二章，此间所谈论之“三达德”“五达道”“九经”以及成己、成人、成物等，无一不与“诚”有关。

“诚”既是沟通天道与人道的桥梁，也是道德修养的途径和工夫，“诚”之中心是围绕着成德尽性问题。在天道层面，“诚”具有本体的意义，天道之“诚”是创生万物的本体，具有生生不已的动力。《中庸》道：“诚者物之终始，不诚无物。”对万物而言，天道“生生”才使万物开始与结束，没有这种“生生”动力，便不会有万物的存在。“诚”字在此正是用以呈现天道的这种特性，所谓“至诚无息”是也。除了作为天道“生生”的本体之外，“诚”在人道层面则是“天命之性”的呈现。《中庸》第二十一章道：“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。”《中庸》对人性论的立说，绝非仅止于人性论

的范畴，而是分别从天、道等终极实体出发，描述人性，它建构了一个以“诚”概念来沟通天人的机制。⁷“诚”之于人，既可名其本质，亦可状其境界，由本质至境界之呈现历程，即是“成己”，而参赞天地之化育，彰显人、物之性体，成就人、物之价值，即是“成物”。“成己”是仁，“成物”是知，皆为性之德。

吕留良认为“诚”兼二义，他道：

全部“诚”字有二义，在天地为实理，在人为实心。^{[1]561}

“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”，此两句且悬空说，正以不粘煞工夫为是，工夫在下段也。天人分说两件，到人身只是一件，诚之者所以诚其天道之本然也。

“诚”只一诚耳，由生初迄成功无或二也，但中间多一番工夫转折，分出天人耳。^{[1]602}

“诚则明矣，明则诚矣”，两句同一“则”字，上“则”字快，下“则”字迟，上“则”字直，下“则”字曲，世间除却生安一二人，其余皆“自明诚”者也。博学、审问、慎思、明辨所以明，笃行所以诚，使谓只去笃行而不必由于学问思辨，则吾不知其所谓行者是行个甚？笃又是笃个甚？^{[1]606}

在吕留良看来，天人相通，“诚”为天所命之人性的内容，是以人不但是道德的实践者，也是天道意义的完成者。由于天道之意义必待人性主体的道德实践方能彰显，故人应以切身的实践体验来穷究人之存在的意义，以及其与天道之间的关系。

《中庸》提出两种实践“诚”的方法，即“自诚明”与“自明诚”。在吕留良看来，由“诚”至“明”易，由“明”至“诚”难。“自诚明”其实是圣人境界，非生命之至纯至粹者不能，世间除却生安一二人外，其余皆“自明诚”者，所以吕留良更为重视后者，因其更具普遍性。对于“自明诚”者来说，笃行固然重要，然而“明善”则是首要，所谓“知先后”，真知了才能行。客观来说，“明善”之“明”的观念之所以重要，是因为人之遭遇时常是善恶交杂的，需要明确的价值判断，以明辨善恶，辨别善恶之后才能确立善的标准。《中庸》称：“不明乎善，不诚乎身矣。”“明善”的具体步骤是博学、审问、慎思、明辨，此之后则是笃行，择善而固执，这样才能保证道德实践的完整。

就《中庸》文义来说，“诚”与“尽性”为平行概念，“诚”作为《中庸》思想之工夫要义，与“尽性”可以相互证成。前引《中庸》第二十二章称：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”可以看到，“尽性”其实包含了内外、彼我两面，是内而尽己，外而尽人、尽物的一个兼而尽之的过程。^[5]

有关“尽性”，吕留良指出：

“尽其性”，人性、物性，各有实事，必知明处当，巨细精粗，无毫发之不到，此之谓尽，非异端之见性了性也。时解每云一尽其性，人物无不尽在里许，是弹指出定三界一切惟心造矣。

诚若人言，一尽性无不尽，《中庸》何用多此叠句法，自取支离之诮耶？其性中包得人物，是理一；其性中混不得人物，是分殊，两者阙一边讲便不是。

圣人知明处当，本领于尽性中具备，而要其所为尽处，于人于物，又自有各正之理，善推之序。^{[1]607}

吕留良指出，“尽性”并非异端之见性、了性，他十分重视人、物上的对象性和事为上的落实性，如他道：“人性、物性，

各有实事，必知明处当，巨细精粗，无毫发之不到，此之谓尽。”事实上，“尽性”之实现，不能单靠反观内省，还须藉着对人伦、物理“无一之或遗”的详尽考察，虽圣人亦不能外，这也是为何程朱理学要格外强调格物穷理的缘由。此外，吕留良继承了朱子“理一分殊”思想，他认识到尽己之性、尽人之性、尽物之性，三性间既有其同，亦有其异。所谓“理一”，是就“万物同源”层面讲，人物之性皆有得于天地生生之大德；所谓“分殊”，是就气禀层面讲，人物存在禀气上的深浅、多寡、开塞、偏正之不同。因“理一”，是以尽己性之时同能尽乎人、物；因“分殊”，故尽性之法不得不有所不同。

清初儒学在走过晚明融会三教、心性本体高峰后，再次将为学重心定位在居敬穷理等德性修养之基本工夫上。正如梁启超所指出的：“清初因王学反动的结果，许多学者走到程朱一路。”^{[6][17]}吕留良有关《中庸》的诠释，正是立足于尊朱黜王的整个时代大背景下而展开的，他可以说是“接着”朱子讲的。吕留良一方面顺承朱子《中庸章句》解说的脉络，延续朱子《中庸》诠释的问题性，吸取了前者许多的理学观念和诠释学资源，同时又针对俗学、异学的论点而提出自己的诠释主张。如针对异学之以圣人之教为外铄的错误看法，吕留良认为性、道、教内在关联，且以道为中心，性上着不得“修”字，提倡“修道而性复其中”。另外，他否定了以心之动静时节来区分戒惧与慎独工夫的做法，指出戒惧与慎独并非平行对立的两个工夫，而是两节工夫。在对“尽性”的理解上，吕留良亦指出“尽性”并非异端所言之见性、了性，“尽性”其实包含了内外、彼我两面，是内而尽己、外而尽人、尽物的一个兼而尽之的过程。吕留良的《中庸》诠释在清初思想史上占有一定的地位，是清初朱学复兴的一个反映，了解其思想，对于把握该时代整体思想状况具有重要意义。

参考文献:

[1]吕留良.四书讲义[M].北京:中华书局,2017.

[2]戴震.孟子字义疏证[M].北京:中华书局,1982.

[3]陈来.朱熹《中庸章句》及其儒学思想[J].中国文化研究,2007(2):1-11.

[4]朱熹.朱子语类[M].黎靖德.北京:中华书局,1986.

[5]陈荣开.朱子对《中庸章句》第二十二章的解读[C]//陈来.哲学与时代:朱子学国际学术研讨会论文集.上海:华东师范大学出版社,2012.

[6]梁启超.中国近三百年学术史[M].北京:东方出版社,2004.

注释:

1 一直以来,有关吕留良的研究主要集中在其民族思想的表现方面,对其理学思想的研究,则往往是点到即止,这与吕留良在清初理学史上的地位是不相称的。清康熙年间,杨瑄在为董采《始学斋后远游草》所撰序言中即言称:“二十年来,晚村吕先生以伊洛之学崛起女阳,其英华发越,流布远迹。”(董采《始学斋后远游草》,见《清代诗文集汇编》98册,上海:上海古籍出版社,2010年,第456页)这即说明吕留良的理学思想在当时有相当大的号召力。

2 有关天命-性-道-教构成的“境域总体”,陈赞认为,“‘境域’不是平面性的,而是立体性的;不是静态的,而是动态的;不是现成性的,而是构成中的。一言以蔽之,‘天命-性-道-教’的‘境域’本身意味着一条生成过程中的‘道路’、一条展开过程中的‘通道’、一种保持在当下发生本性中的‘引导’”。参阅《中庸的思想》(浙江大学出版社,2017年版,第77页)。

3 所谓“俗学”“异学”,据吕留良称:“俗学者,今之讲章、时文也;异学者,今之阳儒阴释以讲学者是也。”参见吕留良撰、

俞国《四书讲义》，第3页。

4《论语·子罕》：“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。”儒家一向认为“蔽”是造成人们在获得正确认识的过程中产生错误的原因，如《论语》言“六言六蔽”，孟子亦称“不思而蔽于物”，荀子更以为凡欲恶、始终、远近、博浅、古今之异，皆可为心之蔽，故创为“解蔽”之说。

5《宋元学案·豫章学案》称：“观喜怒哀乐未发前气象”是“明道以来，下及延平，一条血脉。”见黄宗羲等编，陈金生、梁运华点校《宋元学案》卷三十九，第1277页（北京：中华书局，1982年版）。

6王阳明所理解“慎独”之“独”，不是朱子所言“人所不知而己所独知”的经验意识，而是认为“独”即所谓良知，阳明道：“人之心神只在有睹有闻上驰骛，不在不睹不闻上着实用功。盖不睹不闻是良知本体，戒慎恐惧是致良知的工夫。”（邓艾民：《传习录注疏》，上海古籍出版社，2012年版，第273页。）吕留良批评此理解之不当道：“‘隐’言暗处，‘微’言细事，俱在机候上看，注中的确分明。人多将隐微说入心境秘密处，此即‘独’字下加一‘体’字，以为宗旨之谬妄也，故其语意又似诚意，又似致知，自指划一番道理，于‘中庸’本义，不知说甚！”参见吕留良撰、俞国林点校《四书讲义》，第524页。

7就《中庸》所言“诚者自成也，而道自道也”，时说多有误解之处，吕留良予以细致辨明道：“物物必有此实理，而成其为物；在一物必有此实心，而实理乃成。如物物统体一太极，一物各具一太极之意，盖天下原多自然成就之物，不待人力安排，然其道必不能自行，故道必责重之人。如牛之任重，马之行地，亦自其实理自成，然任重行地之道，必须人使之，马牛固不能也。曰：若说天下有自然之成，则‘自’字恐易错入老庄去。曰：不然。老庄之自然，犹阳明所揭良知之‘良’字，不过欲打灭学虑之苦，理义之障耳。游广平杨龟山以此意解两‘自’字，故朱子辨之。若朱子所指自然，乃万物所以自成之理，与彼说有空实之别，相去天渊，不得以其说之谬而并废正义也。”又道：“两‘自’字指本然之理，兼责当然之功，非谓本之自己者为真，而在宇宙事物教学者皆伪也。此皆为良知之说所误。”参见吕留良撰、俞国林点校《四书讲义》，第614-615页。