

明末清初的人譜與省過會

王 汎 森

本文旨在探討明末清初士人道德意識的呈現與轉化，而以人譜、省過會等修身冊籍及團體組織為例來說明。由於明代中晚期思想界是以王陽明學為主流，故本文所論亦以與王學直接或間接相關者為主。

本文首先說明，即使在最樂觀的人性論下，仍可存在著極強的道德緊張，明代的王陽明學也不例外。本來，遷善改過便是陽明格物說的一個主要部份，到了明季，隨著社會風俗之敗壞，在部份王學信徒中，省過改過便成為一個很熱烈的論題。

但由於陽明的「心即理」學說假設：在省過、改過的過程中，人們一己之心不但要作為被控訴者，同時也是反省者與控訴者。在陽明看來，這對良知時刻呈露作主的上根之人來說，並不成問題。可是上根者畢竟太少，而中、下根器者太多。故當王學廣行，而又產生許多「非復名教所能羈絡」的信徒後，人們逐漸認為：「心」同時作為一個被控訴者和控訴者，殆如狂人自醫其狂；故有一部份人轉而主張：在省過改過時，應該有第三者扮演客觀的監督、控訴角色，因而有省過會之類組織產生。而此一現象亦同時象徵著在道德實踐中「心即理」學說所面臨的理論危機。

王陽明的「心即理」是明代中期以下最具勢力的思想，在此脈絡之下，對人性的樂觀達到前所未有的高峰，它一方面造成王學末流的侈蕩之風，但另一方面，在其他人身上也可能因目睹當時風俗墮敗的惡況，而表現為嚴格的道德修養。

因為王陽明學認為人天生是純善的，任何道德修養只是為了恢復心的原始狀態，因此道德修養的過程主要便是如何去除過錯的過程，故「改過」這個源遠流長的傳統也就成了王學最重要的課題之一。加上當時佛教的提倡，傳統中原有的各種省過方式亦在晚明恢復其活力。但王學主張「心即理」，強調整個修養過程中都是「自」、「主人翁只是一個」，故使得其省過訟過方式相當獨特，在整個過程中控訴者與被控訴者都是同一個「心」。但是人心本是善惡交雜的，而且內心中的善與惡非但不是永遠分明的，有時候甚至還互相掩護欺瞞，所以，由善惡交雜的心去反省善惡交雜的人，常常是有如狂人自醫其狂，因而有不能認識潛習

錮蔽或是「認賊作子」的困境。為了解決這個困境，逐漸發展出兩種辦法；第一是省過會之類的組織，藉助於會友的幫助來認識、糾舉自己的過錯。第二是不再只是從內在心性上的鍛鍊下手，因為內在於人心的道德境界是無法看見的，而且只從心性上下手，其效果常是不能持久的，所以人們愈益相信只有從表現在外的行為下手，由外而內才能奏效。故一方面有省過會這類會友互相彰善糾過的組織出現，另一方面是作為道德行為外在規範的禮學日漸發達。這兩者也導致對聖經賢傳的重視，以便能以古代聖賢言行做為道德修養中客觀共認的標準。本文便試圖追溯並鋪陳這一發展的過程。由於王學內部「左」、「右」派思想上的歧異與爭執，討論者多，故本文從略。

一、「滿街都是聖人」與「不為聖賢，即為禽獸」

陽明說「人胸中各有個聖人，只自信不及，都自埋倒了」¹，難怪他的弟子王畿、董澐會說出門所見，發現「滿街都是聖人」²。「滿街都是聖人」之說，應與陽明的「成色分兩說」合觀。陽明認為人天生都是至善的，如果以黃金為喻，聖人與凡人都是精金，其成色都是百分之百，僅在分兩多少上有所不同，聖人是萬鎰之金，而凡人則是百鎰之金或十鎰之金³。陽明對人成德的可能性如此樂觀，與朱子顯然有所不同。

朱子認為從天命之性來說，人固然沒有偏全之分，但從稟受天命之性的具體人、物來說，卻有著偏、全之分。在《朱子語類》卷四中有一段話說：「人之性皆善，然而有生下來善底，有生下來惡底，此是氣稟不同。」⁴，又說：

「都是天所命。稟得精英之氣，便是為聖為賢，便是得理之全，得理之正，稟得清明者便英爽，稟得敦厚者便溫和，……稟得衰頹薄濁者，便為愚、不孝、為貧、為賤、為夭⁵。」

1 王陽明《傳習錄》（台北，正中書局，一九七五）頁七十七。

2 同前書，頁九十七。

3 同前書，頁廿六。

4 朱熹，《朱子語類》（北京，中華書局，一九八六）冊一，卷四，頁六十九。

5 同前書，頁七十七。

朱子並強調「人之爲學，都是要變化氣質，然極難變化」⁶。朱子主張一心可同時產生善與惡，王陽明卻主張：所謂惡，乃吾人情欲之過當者，若不過當，則情欲本身亦不是惡⁷。所以從對人成德的可能性這一點來看，王陽明是比朱子樂觀的。由於對成德的可能性極度樂觀，所以陽明刻意降低了聖人的標準，認爲愚夫愚婦也得以成道入聖⁸。同時，因爲他主張心安即理，認爲只要自信得過自己心中當下的良知，便是「自家底準則」⁹，如此「實實落落作去」，便是聖人了。這使得許多凡夫自負爲聖人，難怪王門後學中會出現了黃宗羲所描述的玄虛而蕩，「非復名教所能羈絡」的情形¹⁰。觀諸泰州學派幾位人物的言行，便可知黎洲所言並不過份。陶望齡（石簣）就說過：

「妄意以隨順真心，任諸緣之並作爲行持¹¹。」

他相信只要能隨順真心便無不是之處了。難怪他會說「學求自知而已，儒皆津筏邊事」。他所標舉「自知」是順應自己的真心，「任緣」正是不要任何名教的標準，故自然會以儒家爲津筏邊事了。又如李贄（卓吾，一五二七～一六〇二）說「出入於花街柳市之間，始能與衆同塵矣」¹²。羅汝芳（近溪，一五一五～一五八八）則借禪宗捧茶童子之說宣稱：童子只要把茶水捧好亦是聖人。羅氏爲了替一婦人救其丈夫，甚至不惜行賄官府¹³。他們一樣是相信人人皆可成聖的，但是他們認爲只要能隨順真心去做，動機純潔，則手段上是不必拘於名教之樊籬的。

不過，性善論也是具有道德強制性的，我們也不能忽略了在人人皆是聖人這一個對人性極度樂觀的態度下，也可能導出極爲嚴格的道德要求。這大致可以分

6 同前書，頁六十九。

7 參見馮友蘭《中國哲學史》（香港，太平洋圖書公司，一九七〇），頁六九三。陽明的看法見《傳習錄》頁八十一。

8 《傳習錄》，頁九十七。陽明甚至認爲「蘇秦張儀之智，也是聖人之資……但用之於不善爾」，同前書，頁九十五～九十六。

9 同前書，頁八十九、七十七。

10 《明儒學案》泰州一，頁六十二，黃宗羲識語。過去學者多認爲「滿街皆是聖人」只與道德墮落相關聯，如梁啟超《清代學術概論》（台北，中華書局，一九七八），頁七。

11 《明儒學案》，泰州五，頁七十五。

12 《焚書》（北京，中華書局，一九六一）增補一，頁二五五。

13 參見嵇文甫《晚明思想史論》（重慶，商務印書館，一九四四）第三章及第五章，頁三四～四七，頁五八～六一。

成兩個方面來說：第一，陽明說人人胸中各有個聖人，固然可能使放蕩不拘的人自認為聖人，但如果從另方面看，他等於也把「成聖」規定為每個人責不可卸的義務。因為每個人天生便是聖人，所以一旦無法成聖，便是自暴自棄。也就是人天生就有絕對力量來控制自己所有的行為，故如果人在道德修養上軟弱無力或變化無常，那絕不是因為任何天生的缺陷，而是自己努力不夠，完全無處可委過，因而在道德修養上的緊張情緒，也就非常強烈。第二，因為對人原具的天性太過樂觀，故認為善才是正常狀態，也就愈求純化意識，從而對現實生命中昏暗與陷溺的層面也愈為敏感，甚至有通身都是罪過的感覺。因此，我們一方面在王門後學身上看到一些俗人自負為聖人，同時也看到一些對人性近乎無知的樂觀，卻又對自身罪過極深刻自覺與自責的例子，他們常常掛在嘴上的口頭禪是「如其非人，即是禽獸」¹⁴。

本來孟子便說過「人之所以異於禽獸者幾希」（「離婁」下），而像「日墮於夷狄禽獸而不覺」¹⁵這類的話也是陽明所常說的，在陽明弟子身上，我們也不時可以看到這一類的話。例如王畿，他的兩篇「自訟」文字便顯得格外沈痛¹⁶。陽明的另一弟子羅洪先雖為現成良知問題與王畿反覆爭論，但同有「吾輩一個性命千瘡百孔，醫治不暇」之語¹⁷。明季的劉宗周更是主張「萬性一性也，性一至善也」¹⁸，「人雖犯極大罪，其良心仍是不泯，依然與聖人一樣，若才提起此心，……滿盤已是聖人」¹⁹，但也正因他相信心本至善，故認為人的行為一旦稍有不善，即是自暴自棄的禽獸²⁰。崇禎四年，劉宗周五十四歲，他在證人書院第

14 《陳確集》（北京，中華書局，一九七九），頁三九九。此處參考了張灝先生對幽暗意識深入的分析，見《幽暗意識與民主傳統》（台北，聯經，一九八九），頁廿一～廿七，六九～七三。

15 《傳習錄》，頁卅二。陽明又說「若違天理，與禽獸無異」，同前書，頁八十六。

16 王畿〈自訟長語示兒輩〉及〈自訟問答〉，《王龍溪全集》，卷十五，冊四，頁一六～二八。

17 羅洪先〈與何善山〉，《明儒學案》江右三，頁三十六。見引於張灝先生，前引書，頁七一～二。

18 劉宗周《人譜》，《劉子全書》（台北，華文書局，無出版時間），卷一，冊一，頁一六二。

19 同前書，頁一八〇。

20 同前書，頁一六三。

一次講會上說：「此學不講久矣，文成指出良知二字，直為後人拔去自暴自棄病根，今日開口第一義，欲信我輩人人是個人。」他又畫龍點睛地說：「人便是聖人之人」（《年譜》崇禎四年條）²¹，所以「證人」二字是證人人可以成為聖人，而《人譜》二字是求所以達到聖人之法，這個方法便是省過與改過。在《人譜》這部省過書中，劉氏對道德修養的嚴格規定到了空前的高度，他把道德實踐分成六關，從閒居慎獨，到克治靈魂深處的念頭，到容貌辭氣之間的當然之則，到盡五倫之道，到推天地間皆吾父子、兄弟、夫婦、君臣、朋友²²。他說如未做到「凜閒居以體獨」、「卜動念以知幾」、「謹威儀以定命」、「敦大倫以凝道」、「脩百行以考旋」這幾關，則「通身都是罪過」，但是即使通過這幾關，「通身仍是罪過」，必須時時刻刻無一息或停地從內心深處到推善行以及天地間，做到「遷善改過以作聖」才是究竟²³。這種通身是罪過的感覺，使得他認為人的道德修養的過程就是如何把「過」減到最少的程度，決無任何「功」可言。所以他主張以嚴格的省過改過作為通往聖人的唯一途徑。劉宗周的弟子陳確亦相信人心渾然是善，即使是氣質亦不可謂非善，但同時也常常提到不為聖人即為妄人禽獸²⁴，並說「要窮就窮，要死就死」²⁵，在道德修養上非但不能有任何放鬆，而且處處流露出一種深刻的緊張。故似不宜因看到陳確主張氣質之無不善，便認為他提出「接近自然人性論的命題」²⁶。正因陳確主張氣情才無不善，故不能成聖的人不能藉口於氣情才上的先天缺陷，而純屬自暴自棄。關於這一點，此處擬再深入一層討論。

陳確澈底反對宋儒把人性分為氣質之性與義理之性兩部份，在〈氣情才辨〉這篇相當重要的文章上，他說：

「一性也，推本言之曰天命，推廣而言謂之情、才，豈有二哉！由性之流露而言謂之情，由性之運用而言謂之才，由情之充周而言謂之氣，一而已

21 劉灼《劉宗周年譜》，在《劉子全書》冊六，頁三五七五。

22 如《人譜》中講「叢過」的部份，《劉子全書》冊一，頁一七七～一七九。

23 同前書，頁一七一。參考張灝，前引書，頁七十三。

24 《陳確集》，頁四二二、五八七。

25 同前書，頁四二一。

26 李澤厚《中國古代思想史論》（北京，人民出版社，一九八六），頁二六三。

矣。性之善不可見，分見於氣、情、才。情、才與氣，皆性之良能也，天命有善而無惡，故人性亦有善而無惡，人性有善而無惡，故氣、情、才亦有善而無惡。……是知氣無不善，而有不善者，由不能直養而周之也。曰「平旦之氣」，則雖梏亡之後，而其所為善者，固未始不在也。……且孟子兢兢不敢言性有不善，並不敢言氣、情、才有不善，非有他意，直欲四路把截，使自暴自棄一輩無可藉口，所謂功不在禹下者。宋儒既不敢謂性有不善，奈何轉卸罪氣質，益分咎才、情。情、才、氣有不善，則性之有不善，不待言矣。……祇多開門徑，為下愚得自便耳²⁷。」

陳確的這段話不啻是說：假定我們指出某些道德生活上陷溺或軟弱的人是由於遺傳、或其他先天的決定性因素所引起，那麼這個道德上有缺陷的人便無須為他的陷溺負責了。陳確說，孟子正好是要指出人天生全是善的，包括氣、情、才也都無不善，所以人們如果道德上有陷溺，決不是因為某些先天的生理或心理緣故，而是因為他的自暴自棄使他自己成為一個道德上的懦夫，一切責任都應由其自身承擔。故提出性、氣、情、才無不善，等於是「四路把截」，把所有將後天的不善推給天性中的不善的路完全封住，使得自暴自棄之人完全無處躲閃。所以在陳確的解釋下，孟子的性善論是充滿道德修養之強制性的。陳確說宋儒紛紛言氣、才、情有不善，正好與孟子的「乃若其情，則可以為善矣，若夫為不善，非才之罪也」（《孟子》〈告子章句〉）徹底相違背²⁸，而使得「自暴自棄」之輩有卸責之處。陳確認為王陽明正是孟子性善論最忠實的繼承者²⁹，至於那些紛紛言氣質之性為惡者，是「助紂為虐」，「正告子意中之言」，為修養上自暴自棄之徒找到了好藉口。故他說：

「告子之說似中正，然大有便于愚不肖，孟子之說似偏執，然大不便乎愚不肖，此聖學異學之別也³⁰。」

27 《陳確集》，頁四五二。

28 同前書，頁四七四。

29 同前書，頁四四二。

30 同前書，頁四五二。關於孟子「才」與「情」無不善的思想，請參黃彰健先生〈釋孟子公都子問性章的「才」字，與「情」字〉中的疏釋，收《經學理學文存》（台北，商務印書館，一九七六）頁二二七～二四〇。

又說：

「孟子之意，以爲善人之性固善，雖惡人之性，亦無不善，不爲，非不能也，謂己不能則自賊，謂人不能則賊人。……不責心而責性，不罪己而罪天，天與性不任受也。……君子立言，務使賢者益于善，而不肖者咸悔其惡，斯可耳，胡乃旁引曲證，以深錮不肖之路？若曰『皆天之所限，人何與焉？』不亦寬甚矣哉！孟子道性善，正爲象、虎一輩言之，真是大不得已³¹。」

主張性有不善的人是不罪己而罪天，爲不肖之徒預留後路，故他說言性善或言性有不善，實「關係世道人心不小」，說人性有不善，是使「彼下愚者流皆得分過于天」³²。道性善，則「使自暴自棄一輩更無處躲閃」³³。

我們接著再看陳確的「人亦盡聖也」³⁴這個前提，可以導致多麼深刻的道德緊張。陳確鄭重地說：

「則人之未至于聖者，猶人之未完者耳。人之未完者，且不可謂之人，如器焉，未完者必不可謂之器也³⁵。」

他的意思是，凡不能成爲聖人者，皆不能算是「人」。這不由得使我們回想起他的老師在解釋「人」時所說的——「人便是聖人之人」。把做爲「人」的起碼條件定爲聖人，那麼自然會得出「人之爲聖人也，直不爲禽獸也」³⁶及不爲聖人即爲「人之未完者」、「不爲聖，直爲非人而已」³⁷、「不爲聖人，即爲鄉人，無中立之勢」³⁸這類的結論來。如此嚴格的道德要求竟然是從「人亦盡聖也」這樣樂觀的前提得出來的，那麼我們看到陳確思想中對道德修養的問題如此緊張便不必感到意外了。陳確說：

31 《陳確集》，頁四五—。

32 同前書，頁四四六。

33 同前書，頁四四七。

34 同前書，頁一五一。

35 同前註。

36 同前註。

37 同前書，頁一五二。

38 同前書，頁五四三。

「學聖人而未至于聖人，即其去鄉人而未遠于鄉人，有至危之機。則夫吾之仁未至于舜，至易知也，我之禮未至于舜，所共見也。仁未至舜，即不可謂之仁，……禮未至舜，即不可謂之禮³⁹。」

他在日常生活的每一個細節中都看到聖人的典型，且都認為應該用聖人的標準來衡量自己，道德要求如此之高，便極易有處處是錯，通身是過的感覺，難怪陳確會積極發起省過會了（詳后）。早於陳確大約七十年的呂坤（新吾，一五三六～一六一八），雖不是王門弟子，但他受到王學之影響卻是彰彰可見的。他在為自己所寫的墓誌銘〈大明嘉議大夫刑部左侍郎新吾呂君墓誌銘〉中說，他之所以要作《呻吟語》一書，是因感於：

「一身罪過，都是我心承當，五官百體無罪。兩間無過，都是我身承當，天地萬物無罪⁴⁰。」

正因「一身之過都是我心承當」，「兩間無過，都是我身承當」，所以自己所有的過罪完全無法躲閃推諉，既不得委過於天地萬物，也不得推託給五官百體等先天或外來的因素。和陳確一樣，這樣的思想使得他自覺身心所應承擔的道德責任特別沈重，對一己身心之罪亦特別敏感，因而對自己一生在修養方面的缺憾，有痛苦一至於「呻吟」之感⁴¹。年輩稍晚於陳確的李顥（二曲，一六二七～一七〇五），他致力於溶合朱、王，非常樂觀地在《觀感錄》序言中指出人人心中有個仲尼，他說：

「先儒謂個個人心有仲尼，蓋以個個人心有良知也，良知之在人，不以聖而增，不以凡而減，不以類而殊，無聖凡無貴賤一也，試徵之孩而知愛，長而知敬，見孺子之入井而知惕，一切知是知非，知好知惡之良，凡與、聖與、賤與、貴與，有一之弗同乎⁴²？」

李顥相信不管聖凡貴賤都是天生的聖人，所以他的《觀感錄》中特別記載了

39 同前註。

40 侯外廬編《呂坤哲學選輯》（北京，中華書局，一九六三），頁八十四。

41 呂坤《呻吟語》（台北，河洛出版社，一九七五）〈序〉，頁一。

42 李顥《觀感錄》，在《二曲集》（台北，商務印書館，一九七三），卷二十三，頁一。

泰州學派的樵夫朱恕，陶匠韓樂吾，田夫夏叟成德的事跡，以證明他們並不因地位卑賤而絲毫影響成德的可能性。可是在主張「個個人心有仲尼」的同時，李顥也自責說：「顥本昏謬庸人，千破萬綻，擢髮難數」⁴³，且自號為「多慚夫」，這樣深刻的罪惡感與如此樂觀的成聖希望非但不相違背，而且正是密相聯結的。因為「個個人心中有仲尼」，所以若不成仲尼，即是自棄，則對於自己的生命自會有「千破萬綻」之感。他在〈悔過自新說〉中說：「其所為有不遠於禽獸者，此豈性之罪哉？然雖淪於小人禽獸之域，而其本性之與天地合德，日月合明者，固未始不廓然朗然而常在也」。連已經淪於小人禽獸之域者其本性也仍是「與天地合德」，這一方面是把回到聖人的機會許給每一個陷溺之人，另方面則是說明了，不能從小人禽獸的起步自我振拔便是自己「輕棄之」⁴⁴。他說：

「君子小人，人類禽獸之分，只在一轉念間耳，苟向來所為是禽獸，從今一旦改圖，即為人矣」⁴⁵。」

一轉念間便可能由聖人墮為禽獸，一轉念也可能由禽獸變為聖賢，一切都決定於一念之間，若欲不墮為禽獸，則連一念差錯也不行。故他對成德如此樂觀的同時，也對墮於禽獸的可能性無比悲觀，因而察覺到，如果要想成為聖人，必須刻刻反省，時時改過。二曲在關中提倡「改過自新」之說，便主張「必至於無一念之不純於理，無一息之或間於私，而後為聖人之悔過」⁴⁶，其嚴格周密的程度幾乎與南方的劉宗周不相上下。他在〈悔過自新說〉的「小引」中強調，為使每一念都純於天理，務必無時無刻地悔過，才能「或脫禽獸之歸」⁴⁷。在他的思想中，悔過與成德正好是一線相連的。所以他說：「先儒為言，滿街都是聖人，原謂滿街能悔過自新，安見滿街之不可為聖人。又云箇箇人心為仲尼，謂箇箇能悔過自新，安見箇箇之不可為仲尼」⁴⁸。

43 《二曲集》卷十三，頁八。

44 《二曲集》卷一，頁一。

45 同前書，卷一，頁二。

46 同前書，卷一，頁八。

47 《二曲集》卷一，〈小引〉，頁三。

48 《二曲集》〈悔過自新序〉，頁二。

二、大量「省過簿」的出現

前面已經談過，在「人人胸中皆為一個聖人」的思想下，所帶來的影響是兩方面的：陽明既把成聖的可能性許給每一個人，所以可以發展出像李卓吾等所宣稱的「人都是見見成成的聖人，才學，便多了」⁴⁹，也可以發展出前面所談及的「千瘡百孔」，「通身皆是罪過」的感覺。不過在這兩個側面中，嚴肅而緊張這一面的擴展，主要還與明季社會風氣的惡化⁵⁰，以及因目睹王學末流狂禪的佚蕩之風而生的警醒有關。如此嚴重的道德緊張加上如此樂觀的成聖思想，可以通過任何型式的省過方式來幫助成德，其中最有趣的現象是大量省過改過書的出現。譬如目鑑篇（如高攀龍），日史（如楊應詔、劉宗周、陳瑚）、自反錄（如顧憲成）、自監錄、記過簿等都是⁵¹。藉著這些道德生活的日記，他們一方面可以更有系統地診斷自己的功過，另一方面因他們對自己是否已經成聖毫無把握，故藉著計算功過，多少可以解除內心的緊張。

「改過」自然是中國思想中不斷出現的主題，不過，在王陽明的思想系統，道德修養上更傾向「改過」一路，因為陽明一再強調人天生即是純金的聖人，所以任何修養工夫只是去蔽去過，使歸返心的原初狀態，而不是在心上添加些什麼。這是為什麼陽明說：「吾輩用功，只求日減，不求日增」之故。陽明文字中遂不斷強調自訟。

但是，自訟式的省過方式起源是相當早遠的，而且決不限於儒家⁵²。孔子要

49 此條轉引自容肇祖《明代思想史》（台北，開明書店，一九七八），頁二四二。這原是顧憲成《當下錄》引史際明語。本所所藏《顧端文公遺書》（明崇禎年間刊本）中只存《當下錄》之目而無文。

50 相關論述不少，如徐泓〈明代後期華北商品經濟的發展與社會風氣的變遷〉，收於《第二次中國近代經濟史會議論文集》（台北，中央研究院，一九八九），頁一〇七～一七六，及〈明代社會風氣的變遷〉，收於《第二屆國際漢學會會議論文集》（台北，中央研究院，一九九〇），頁一三七～一五九。劉志琴〈晚明城市風尚初探〉，收於《中國文化研究集刊》，第一輯，頁一九〇～二〇八。

51 參見麥仲貴《明清儒學家著述生卒年表》（台北，學生書局，一九七七）一五八五年、一五九二年、一六一一年、一六三七年條。

52 Pei-yi Wu, (吳百益) "Self-examination and Confession of Sins in Traditional

人「內自訟」，宋代的楊簡也主張內訟，並自號其居為「內訟齋」⁵³，明初的吳與弼也立「日錄」⁵⁴，用以記錄自己生活上的成過。陳白沙門下便設有「日錄」以記同門師友之過，也有「自罰帖」來報告自己的過錯。白沙文集中有一條記：「讀一之自罰帖，所謂喜三代之餽羊猶存也，此舉雖過，然究其為心，蓋亦可憫，且自罰之辭甚實，其進固未可涯也。若夫久居師席，不能致門人於無過舉之地，此則老夫之罪，請附此於日錄，算一過，諸君其誌之。」⁵⁵而與陽明並世的黃綰，顯然在還沒有受到陽明學說洗禮前，便已開始分天理、人慾兩項來計算自己的功過⁵⁶。這些零星的例子都足以說明省過書的來源是很久遠的，而且材料相當之多，非此處所能俱引。但是晚明王學的省過風氣卻相當突出，除了是受當時民間宗教提倡功過格之激盪外，與陽明學自身實有密切關聯。

改過在陽明思想中的地位⁵⁷既有如前述，此處想談他的後學弟子們在這方面的言論。像江右王門的鄒守益便說過「遷善改過，即致良知之條目」⁵⁸。北方王門第二代健將孟化鯉（叔龍，一五四五～一五九七）在〈三子記過簿序〉這一篇文章中便強調「過亦聖人所不能無」⁵⁹，便何況常人？他勉勵學子設置記過簿，「吾有過，吾紀之，庶幾睹斯簿也，怵目惕心，赧顏汗背，將有言也，將有為也，監於覆轍，不致復犯乎，斯亦昔人分豆識念之遺意！」⁶⁰「分豆識念」是《續高僧傳》中所載禪僧記過之法。孟氏在〈初學每日用功法〉中便具體地規定學生每夜省過的方式⁶¹，這套方法曾在關中地區廣泛流傳，張維新《餘清樓稿》便把

China," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 39: 1 (1979), pp. 5-38.

53 《慈湖遺書》（文淵閣四庫全書本），卷二，〈內訟齋記〉，頁二。

54 容肇祖《明代思想史》，頁十八～廿二。

55 《陳獻章集》（北京，中華書局，一九八七），頁七八～九。

56 依照《明儒學案》，浙中三所記，黃綰在南京任官時始受學陽明，而他立冊計天理、人慾是少年時事。

57 〈教條示龍場諸生〉的第三條即是「改過」，見《王陽明全書》卷一，冊一，頁一二四～一二五。

58 《明儒學案》江右一，頁五十七。

59 孟化鯉《孟雲浦先生文集》（明萬曆年間刻本），卷四，頁十二。

60 同前引。

61 同前書，卷六，頁七十九～八十。

規定原原本本照抄下來⁶²。而且設置這類省過書的人已不僅限於理學思想家了，有些輾轉受到他們影響的人也起而效法，明末在嘉定殉國的黄淳耀（蘊生，一六〇五～一六四五），年輕時為督責自己，便著一書叫《自監錄》（四卷），「每日行為，夜必書之，考念慮之純雜，語言之得失」⁶³。他的《自監錄》是從崇禎四年（一六三一）三月十一日起⁶⁴，也即是他廿六歲時。他談到自己之所以會立冊自監，是因受到明代理學家張邦奇（常甫，一四八四～一五四四）《觀頤錄》每夕記過之影響⁶⁵。張氏雖非王陽明門人，但黄宗羲在《明儒學案》上說他「受陽明之益多矣」⁶⁶。張邦奇自謂每日晨起「便焚香拜天，取易詩要語，……對天嘿誦數過」，以省察自己是否違失這些經典的教訓⁶⁷。而黄淳耀的《自監錄》則是日記式的，或反省自己生活，或記前人在道德修養上的精警之語。值得注意的是，在寫《自監錄》的過程中，黄氏另輯了一部《吾師錄》（一六三二年始），取古人言行之可法者⁶⁸，輯成卅二類作為自己的借鏡，並告訴看此書的人說「初學入門，不得不如此，若到純熟地位，一徹盡徹，頭頭是道，此錄猶筌蹄耳，子等勿輕傳也」⁶⁹。他可能一方面認為在理想上，省過時只要照著自己當下那一點真誠惻怛的良知，便可自知何者為是，何者為過，不必藉助於任何外在的榜樣或道理格式。另一方面同時也察覺到，如果在初學入門時，便不以聖人為榜樣而只靠自己的良知，則是不容易把握分寸的。

像年輩稍早於黄淳耀的瞿式耜（起田，一五九〇～一六五〇），是永曆年間守桂林的名臣，他於崇禎九年（一六三六）寫成《槐林漫錄》這部自我省過之書，分「在位」、「規家」、「處世」等十項，從日常生活的每一個面去反省自己。他自稱立冊自省是受到江右王門羅洪先的「一失人身，萬劫難復」之語的影

62 《餘清樓稿》（明萬曆刊本）卷四，頁五十一～五十三。

63 黄淳耀《自監錄》，收《黄陶菴先生全集》（清乾隆年間刊本）補遺，卷一，冊六，頁一。

64 同前引。

65 同前書，頁十。張邦奇生平及思想略見《明儒學案》卷五十二。

66 《明儒學案》諸儒六，頁卅。

67 黄淳耀《自監錄》，頁十。

68 黄淳耀《吾師錄》「小引」，收《黄陶菴先生文集》補遺，冊六，頁一。

69 同前書，頁十七。

響⁷⁰。在《漫錄》中，瞿氏是圍繞著一個「愧」字在記錄自我反省的成果，他說：

「人生有身，下對天日，中副君親，下育子姓，閒居雜處，言笑宴宴，孰非天監人隨，福善禍淫之地，刻刻引愧，惟恐出則倫敦，冠裳居則流毒桑梓⁷¹。」

瞿式耜「刻刻引愧」的精神正與自稱「多慚夫」的李顥前後輝映。一稱「愧林」，一稱「多慚」，都充份體現了他們道德修養的緊張性及對自己一身過錯無比的敏感。瞿式耜因此寫成《愧林漫錄》，李顥則把省過當成「關中書院」全體學生日常生活的一部份⁷²，並再向他們強調能改過者是人，不能改過是禽獸⁷³。

同一時期的顏元雖反對整個宋明理學的傳統，但他早年實是王學信徒，在程朱與陸王之間，他仍是偏向陸王的，尤其篤信陽明成色分兩說。《顏氏學記》中記了一段他的話：

「性之相近，如真金多寡，輕重不同，其為金相若也⁷⁴。」

這段話顯示相信每個人原本都是真金聖人，並感到後天的種種習染是使人墮落的根源，因而對生活中的每一個細節在道德上的從違加以最嚴密的監視。他在五十五歲那年自訂「常儀功」，嚴格規定自己每日省過，「每日習恭，對越上帝，謹言語，肅威儀，時心自慊，則○，否，則●，以黑白多少別欺慊」⁷⁵。在這「常儀功」中，規定之嚴格及奉行之謹，都足以令人驚詫。顏元的學生李塉也受其師影響，自訂了一份《訟過則例》⁷⁶。但是以上所說諸例，不管是王門後學，或與他們間接相關者，畢竟不足以用來說全部王門，更不可用來說明當時全體士大夫

70 瞿式耜《愧林漫錄》（崇禎九年序，清刊本）「自序」，冊一，頁一。

71 同前引。

72 《二曲集》卷十三，頁八。

73 同前書，卷十三，頁九。

74 戴望《顏氏學記》（台北，商務印書館，一九七〇）卷一，頁四。顏元在《存性篇》中力斥其友張石卿的「傻瓜絕不能為堯舜」之說，見《四存篇》（北京，古籍出版社，一九五七），頁五。

75 李塉《習齋先生年譜》卷下，己巳五十五歲條。收《顏李叢書》（台北，廣文書局，一九六五）冊一，頁三十。

76 「常儀功」收在《顏習齋言行錄》中。《言行錄》所記平日處世方法，極為嚴格，見《顏李叢書》冊一，頁九〇。李塉「訟過則例」收於《顏李叢書》冊四。

傾向。事實上，王學內部放浪形骸者不在少數，而一般士大夫中，特別是顧炎武指為「文人」者，更多不檢細行之輩。所以上述諸例，只可用來說明王門內部的一種轉向之趨勢，而不可概其餘。

在這許多提倡省過改過的理學家中，劉宗周的《人譜》特別值得重視。他對過去理學家省過的方式並不滿意，尤其反對當時許多士大夫也奉行的《功過格》。本來省過改過的精神是可以藉用各種方法來進行的，所以在明代民間或士大夫中早就流行著佛道家的《感應篇》、《功過格》之類的書，而且明代的一些理學家在省過工作上也毫不忌諱地借用它們⁷⁷。東林學派的高攀龍就是一個好的例子。當有一位厲姓人士重刊《感應篇》時，他便曾寫過一篇〈合刻救劫感應篇序〉加以鼓吹，他說有人因《感應篇》近于佛氏因果之說而諱言之，其實「佛氏因果之說，即吾儒感應之理。吾人以天理如是，一循其自然之理，所以為義，佛氏以因果如是，懾人以果報之說，所以為利。其端之殊，在杪忽間耳」⁷⁸。高氏的例子顯示：目睹風俗敗壞的儒士大夫，願意借取儒學以外的資源來增進道德修養，我們在前面也提到，孟化鯉也說他所提倡的改過之法與過去禪門的「分豆識念」記過法相似⁷⁹，在明末南方的王學重鎮證人書院中也可以看到相似現象。證人書院由劉宗周與陶石梁共主講席。此院後來分裂，因為「石梁之門人，皆學佛，後且流於因果」最後分會於白馬山，而黃宗羲、王業洵等四十餘人，則執贅於劉宗周門下，這兩派的分裂大抵代表當時王學的兩大支派⁸⁰，一派堅守儒家陣

77 關於功過格在明代流行的情形，酒井忠夫的〈功過格の研究〉敘述甚詳。收於《中國善書の研究》（東京，國書社，一九六〇）頁三五六～四〇三。他認為漢代考核朝廷官吏的「功過殿最」，以及漢代到六朝的太山信仰，葛洪的減算、紀算功過思想、以及道教戒律中的功過報應思想，都是功過格成立之思想源頭。又可參考Cynthia Brokaw, "Yüan Huang (1533-1606) and the Ledgers of Merit and Demerit", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 47: 1 (1987), pp. 137-191及Chün-fang Yü, *The Renewal of Buddhism in China* (New York: Columbia Univ. Press, 1981), ch. 5, esp. pp. 112-124.

78 高攀龍《高子遺書》（光緒二年重刊本）卷九上，冊七，頁四十三。

79 參見酒井忠夫〈功過格の研究〉，在《中國善書の研究》頁四〇一～四〇二。酒井指出這是出自《續高僧傳》，卷二〇，〈道綽傳〉的「勸人念彌勒佛名，或用麻豆等物而為數量，每一稱名，便度一粒，如是率之，乃積數百萬斛者，並以事邀結，令攝慮靜緣，道俗嚮其綏導，望風而成習矣」。

80 《明儒學案》卷六十二〈蕺山學案〉頁卅六，黃宗羲識語。

營，一派親近禪佛之說。

陶石梁之兄陶石簣是名僧祿宏（一五三五～一六一五）的信徒，而祿宏正是在明季大力鼓吹《功過格》之人，他的省過書《自知錄》亦顯然沿承此風而寫。⁸¹所以，石梁門生秦宏祐會仿袁了凡《功過格》改編成《遷改格》即可能間接受到祿宏的影響。劉宗周對此極不滿意，他堅決主張在儒家的改過之學與佛道家的改過之學中間應劃清界線。吾人不覺感到好奇：他的《人譜》與《功過格》究竟有何不同？

三、劉宗周《人譜》的特色

首先要談《人譜》出現的思想背景。陽明「心即理」之說帶來了許多爭論，其中最重要的一點，便是心是不是可以永遠作一個毫無偏私的客觀標準？因為人心是有感性之雜的，陽明良知說所謂的「即于人倫日用，隨知流行，而一現全現」，其一現全現者豈真是良知之天理乎？難道沒有情識之雜嗎？如果有情識之雜，良知自己必定會察覺嗎？⁸²如果混入情識而又不自知，不正是如劉宗周所說的：

「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」⁸³

劉宗周是深深了解到良知會有「猖狂者參之以情識」的危險，故特別重視以嚴格的自我反省來補偏救弊。由他一生為闡發《人譜》一書所做的努力，即可證其重視之一斑⁸⁴。牟宗三說自孔子提出改過這個觀念後，一直到劉宗周的《人譜》，始能完整地、徹底而透體地說之⁸⁵，實非誇大之詞。劉宗周是相信人人是個聖賢

81 祿宏〈自知錄序〉，收《蓮池大師集》（台北，淨土宗善導寺，一九五五）頁八〇。祿宏後將功過格刪改重刊，題為《自知錄》。

82 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》（台北，學生書局，一九七九），頁四五二。

83 劉宗周〈證學雜解〉解廿五，收《劉子全書》卷六，冊一，頁四四一。

84 劉宗周除了《人譜》之外，還輯有《人譜類記》（台北，廣文書局，一九七一）。根據其子劉洵所撰《年譜》記載，劉氏死前一月還在改訂《人譜》。見《劉子全書》冊六，頁三六九九。

85 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁五三六。

的，《人譜》一書強調「人心自真而之妄，非有妄也，但自明而之暗耳」⁸⁶，故一旦有了過錯，只是心的狀態有了變化，而不是本質變了，所以只要能改過，「卻妄還真」，由暗而明，便依然是個聖賢。

然而，我們不免感到奇怪，何以如此重視改過的劉宗周，竟會嚴厲批判功過格？劉宗周是從三個方面反對功過格的：第一，反對它的因果觀念。⁸⁷第二，反對它只在事後改過，有「落後著」之弊。第三，認為功過格除了記過之外，還記功，不但有功利之習，而且充份顯示出自滿的心理。對於王陽明以下的改過之學，他也有所批評，其批評重點也是「落後著」，認為他們只是就念起念滅之處作檢點的功夫，一如水上作字，在道德修養上難有圓滿效果。因而「落後著」這個問題是他與別人最大的分歧點。此處想進一步討論，「落後著」何以成為一個最核心的差異⁸⁸。劉宗周是從兩個方面對這個問題進行批評與補救的。第一，他分析陽明良知四句教「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」。陽明是把「惡」的來源放在有善有惡的「意」上，但陽明曾說「爾那一點良知，是爾自家底準則，爾意念著處，他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得，爾只不要欺他，實實落落做去，善便存，惡便去」⁸⁹。所以良知是自己過咎的檢察官。但是良知之所以能知是知非，其前提是自己的私慾不能欺他。問題是良知既然是全然知善知惡的，又為何容許私慾欺他？如果說私慾會以詭辯的方式騙過良知，那麼這個會被矇騙的良知便不能說是全然知善知惡的。第二，劉氏指出，如果在人欲已重，或是已經形諸行動之後才去知過改過，實際上已經太遲了。他主張應該從更根源之處把惡念化除。而上述兩種觀點，使得劉宗周提出了他思想中最核心的一個觀念。即「意為心之所存，非所發」⁹⁰，也使得

86 《人譜》續篇〈改過說二〉，《劉子全書》冊一，頁一八五～一八六。

87 《人譜》〈自序〉，《劉子全書》冊一，頁一五九～一六〇。袁了凡《功過格》（有福讀書堂叢刻續編本）列功過一如記賬，見頁二十二～二十三。

88 批評事上檢點為「落後著」不是自劉宗周始，鄒守益便說過「其謂落在下乘者，只是就事上檢點」，《明儒學案》江右一，頁五十七。

89 《傳習錄》，頁七十七。

90 〈學言上〉，收《劉子全書》卷十，冊一，頁六一三。案：關於「意為心之所存」問題，劉宗周弟子黃宗羲與惲仲升意見嚴重分裂。見《明儒學案》「序」，頁一。亦可參考陳榮捷「論明儒學案師說」，《幼獅月刊》四十八卷第一期，頁八。

《人譜》的改過之學著重「慎獨」與「治念」，而與流行的《功過格》、《紀過簿》之類不同。

此處再進一步討論第一點。照著王陽明的說法，良知是無所不知的，他在〈答歐陽崇一〉中說：

「良知之在人心，……不慮而知，恆易以知險，不學而能，恆簡以知阻，先天而不違。天且不違，而況人乎」⁹¹

也就是良知之在人心，天、人都不能違它。所以良知雖然不一定能知道每一件事的所有細節，但卻能知每一件事的是與非，當然也能分辨什麼是善，什麼是過。良知在分辨是非與過錯時，自然知道它自己在如此做，也就是說良知是知道自己知的，否則它怎麼會允許一些正當的需要清楚地在意識中表達出來，而又把不正當的私欲與習氣壓抑下去呢？所以依照陽明的學說，良知對自己心中的私欲與習心必然有所認知。可是為什麼陽明還會說良知有時會被私欲、習心所「戕賊蔽塞，不得發光」⁹²？良知既然知道自己的私欲與習心，又無法檢制它們，竟使它們順利通過良知的檢查，得以在意識中表達出來，則對於這一個奇怪的現象，可以用一個理由加以解釋——也就是理學家們常說的「私慾之詭辯」（借用熊十力語⁹³）。劉宗周《人譜》中對此問題已有警發，他在「改過說二」中說：

「人無有過而不自知者，其為本體之明，固未嘗息也，一面明，一面暗，究也明不勝暗，故真不勝妄，則過始有不及改者矣，非惟不改，又從而文之，是暗中加暗，妄中加妄也。……蓋本心嘗明，而不能受暗於過，明處是心，暗處是過，明中有暗，暗中有明。明中之暗即是過，暗中之明即是改手勢⁹⁴。」

「從而文之」及「改手勢」二語，充份說出私欲之詭辯的實況，也就是說私欲習心意識到它們自己如果保持著原來的樣子，必定會被良知所排斥，所以它們會自我「文之」，乘著良知不備時，借助於良知中出現的相關聯因素，把自己化妝成相類似的樣子。劉宗周所說的「暗中之明」即指私慾很技巧地改一個手勢，讓良

91 《王陽明全書》卷二，冊一，頁六一。

92 《傳習錄》，頁八十四。

93 熊十力《明心篇》（台北，學生書局，一九七六），頁八十四。

94 《人譜》續篇（改過說二），在《劉子全書》卷一，頁一八六。

知被騙，而使得這些私欲與習心能夠通過良知的檢查。但是，「私慾之詭辯」仍未解決下面這個問題：良知既然知是知非，天、人都無法違它，無法欺它，那麼，私欲和習心在偽裝自己的時候，良知又怎會不知？良知既然是知，卻又容許它們如此做，那麼只能有兩種解釋，第一、良知實際上並不能完全知是知非，第二、良知偶而也會自欺。而不管是說良知不能完全知是知非，或良知偶而也會自欺，則都與陽明的良知說有矛盾。所以，標舉「毋自欺」其良知作為知過改過途徑的人，只要再深一層思考，便可能發現只是做到「毋自欺」其良知，而他的良知卻不真能知是知非，他也還不一定能成為一個成德君子，更何況一個從事省過的人，到底應該用什麼標準判斷自己是否已經做到不自欺其良知呢？對於主張不必以孔子之是非為是非、一切標準皆在自己心中的王門後學身上，這個問題便顯得更為突出了。因為至少就理論層面來說，良知有可能會是個不客觀的監督者，那麼自己怎能如實糾舉自己的過錯呢？

接著談第二點。王守仁認為「心」含「意」、「知」兩部份，而有善有惡的「意」發動後，便有「知」來加以鑒別：

「凡應物起念處，皆謂之意，意則有是有非，能知得意之是与非者，則謂之良知，依得良知，則無有不是⁹⁵。」

在劉宗周看來，良知如果總是在「意」既發之後才去鑒別是非善惡，則它永遠「落後著」，只能替惡「意」收拾善後，那麼，「知」只是被動的，「意」才是主動的，「知」只是在「意」發動之後才作檢查，並不能預先加以防範，故如果依照良知說，人便沒有主動定向的能力，那麼道德修養的工作便永遠只是皮面補綴。可是陽明又說「意之本體便是知」，被動的「知」反而是主動的「意」之本體，這個問題引起了劉宗周的疑慮⁹⁶。所以他改說「意是心之所存」——意不再是心之所「發」，而是心之所「存」；「心」是方向盤，「意」是針。既然「意」是善的，那麼專事鑒別善惡的「知」的功能便不再是那麼重要，「意」凸出成為主動的定向針。在《劉子全書》卷十二中有一篇〈學言〉（下）說：

95 《傳習錄》，頁二十九。

96 關於良知落後著的問題，參考勞思光先生的討論，見氏著《中國哲學史》三下（台北，三民書局，一九八一），頁五八一～五八六。此問題在黃宗羲《明儒學案》亦已言及，見《學案》卷六十二（蕺山學案）中梨洲案語。但是本文的解釋脈絡與他們不盡相同。

「『有善有惡意之動，知善知惡知之良』二語決不能相入，則知與意分明是兩事矣。將意先動而知隨之邪？抑知先主而意繼之邪？如意先動而知隨之，則知落後著，不得爲良。如知先主而意繼之，則離照之下，安得更留鬼魅⁹⁷？」

這是一個相當銳利的質疑：如果良知與意是一件，則主善的良知何以會容許惡的「意」表現出來？也就是「離照之下，安得更有鬼魅？」良知既然對一切洞若觀火（「離照」），全然知善知惡，又怎能容得惡「意」欺它？劉宗周爲了補救這個罅隙，遂強調良知是善，意也是善的。可是曾經困擾王陽明的一個問題又出現了：既然知、意皆善，那麼人心中的惡從何處來？這個問題劉氏也考慮過了。他說，有不善的是「念」。「念」的性質與「意」、「知」不同，它不是心的一部份，而只是「心之餘氣耳」⁹⁸，「念有起滅，意無起滅」⁹⁹。「念」隨著經驗而有起滅、有善惡，但因它只是心的餘氣，而不是心的一部份，所以即使心中出現惡念，也沒有理由說被私慾所矇蔽的良知是在自欺了。「念」是否只是心的「餘氣」，非此處所能論，不過在劉宗周自己的理論體系中，這倒是可以自圓其說的。

爲什麼我們在討論《人譜》時要一路追索劉宗周對「念」的看法呢？——由於劉氏把罪惡的根源歸到「念」上，所以改過的重心自然是如何治「念」的問題。他六十五歲時所寫的〈治念說〉中說：

「予嘗有無念之說，以示學者，或曰，念不可無也。何以故？凡人之欲爲善而必果，欲爲不善而必不果，皆念也。此而可無乎？曰：爲善而取辨於動念間，皆念也。此而可無乎？曰：爲善而取辨於動念之間，則已入於僞，何善果爲？」¹⁰⁰

勞思光先生解釋這段材料說：「蓋動念始求其善，具自覺心或自我實未真正轉化，……轉化既未達成，則所謂爲善亦只是浮面表現，故總是『僞』」，所以劉

97 《劉子全書》卷十二，冊二，頁七〇三。

98 〈學言中〉，收《劉子全書》卷十一，冊二，頁六五五。

99 〈答董生心意十問〉，《劉子全書》，卷九，冊一，頁五四一。案董生指陝西董標。此十問爲反映宗周思想的重要文獻。

100 同前書，頁五〇五。

氏是更澈底、更根本，希望從根源的主宰——「意根」處著手，使得「意」全善無惡，惡「念」絲毫不能出現，而不是像王陽明在念起念滅上用功¹⁰¹。這使得他《人譜》有了相當獨特的風貌。《人譜》的「證人要旨」中首先要人「凜閒居以體獨」，接著便是「卜動念以知幾」，要人「就動念時一加提醒，不使復流於過」¹⁰²，因為「一念未起之先，生死關頭最為喫緊，於此合下清楚，則一直既立，群妄皆消」¹⁰³。而要能在一念未起時澈底解決，則須先「慎獨」、「靜存」，在「意根」上建立善的主宰，才能培養大根大本。他說：「如樹木有根方有枝葉，栽培灌溉都在根上用，枝葉上如何著得一毫，如靜存不得力，才喜才怒時便會走作，此時如何用得工夫」¹⁰⁴。《人譜》上說：「如一事有過，直勘到事前之心，果是如何，一念有過，直勘到念後之事，更當如何，……若只是皮面補綴，頭痛救頭，足痛救足，敗缺難掩，而彌縫日甚，仍謂之文過。」¹⁰⁵不但追索事前之心，還要勘到念後之事，兩路攔截，才可能逼使內心不敢有一念之妄。連一個妄念都不能忍受了，更何況是一個錯誤的行為。所以當劉氏把省過改過的工作逼到「念」上時，則其道德修養之謹慎與緊張可以知矣。在劉氏看來，動念始求其善，或只在一念上求其善都太過鬆懈了，若等人欲既成，再用天理去克它，在他看來自然會像移山之難。故他認為朱子以天理制人欲是註定要失敗的。至於《功過格》記帳式的省過辦法，在他看來更是落後中的落後了，即使功再多，過再少，都還只是落在具體行為後的省察，心中並未真正轉化，對道德修養毫無助力可言。¹⁰⁶《人譜》中將人日常生活之過錯分成六種，依等級可分成「微過」、「隱過」、「顯過」、「大過」、「叢過」、「成過」，所包括的條目極多，從任何妄念到「溢喜」、「牽怒」、「傷哀」、「多懼」、「溺愛」等，到「箕踞」、「交股」、「高聲」、「謔笑」、「搖首」、「側耳」、「當門」、「跛倚」……，其嚴格的程度到了空前的起步，幾乎包括了從內心到日常舉止的一

101 勞思光《中國哲學史》三下，頁五九一。

102 劉洵《劉宗周年譜》，在《劉子全書》冊六，頁三六六六。

103 《人譜》續篇二，《劉子全書》卷一，冊一，頁一六五。

104 〈證學雜解〉解二，《劉子全書》，卷六，冊一，頁四一六。

105 劉洵《劉宗周年譜》，在《劉子全書》冊六，頁三五四一。

106 《人譜》續篇〈改過說二〉，《劉子全書》，卷一，冊一，頁一八六。

切細節。如果依照《人譜》的規定，幾乎只有世俗所謂「木頭人」才足以符合其道德要求。而且他所列的幾百種過錯中，許多是針對明代中期以來社會風俗上的弊病而發，在現實上確有所指，亦足見晚明王學內部之轉向與現實風俗之急遽惡化有關。

四、陳確與省過會

但是不管劉宗周的省過方法規定得如何細密嚴格，「客觀標準」的問題仍再度出現。既然「改過」是道德修養的核心，那麼怎樣知道自已的過錯，又怎樣不自欺其過錯？

在劉宗周的訟過法中，控訴者是良知，而被控訴的是自己的宿疾和惡念，主告與被告都是自己的心，他寫過十首詩，每首詩的首字都以「自」開頭，藉以強調從警發自己的過咎開始，到或成德或墮落，都決定於自己，他說「主人翁只是一個，認識是他，下手亦是他，這一個只是在這腔子內，原無彼此」¹⁰⁷。而他弟子張履祥的《楊園全書》中除了有〈自訟箴〉外¹⁰⁸，更立了一百條以「自」開頭的箴言¹⁰⁹，也是認為從省察已過到能否成德都繫於自己。所以，不管《人譜》中條文如何嚴密，顯然仍沒有解決一個關鍵的問題：良知既然會自欺或是被私慾的詭辯所矇蔽，那麼人心中的良知怎會有能力分辨自己是否在最明澈的狀態執行知過改過的任務呢？陽明弟子王畿晚年在自訟時所遭遇的困難正好可以用來說明這個問題。他在〈自訟長語示兒輩〉中說：

「自今思之，果能徹骨徹髓，表裡昭明，如咸池之浴日，無復世情陰翳間雜障翳否乎？……任逆億為覺照，則圓明受傷，甚至包藏禍心，欺天妄人之念，潛萌而間作，但畏惜名譽，偶未之發耳」¹¹⁰

107 見《劉子全書》續編卷一〈證人社語錄〉及《劉子全書》卷二十七，冊四，頁二二五三～二二五六。劉氏的這十首詩都與道德修養有關，題名分別為「自是」、「自求」、「自判」、「自勘」、「自鏡」、「自勗」、「自病」、「自慰」、「自詒」、「自自」。

108 《張楊園先生全集》（同治十年江蘇書局刊本），卷二十四，冊七，頁二十七。此條見引於吳百益文。

109 同前書，卷廿，頁廿八～廿九。

110 《王龍溪全集》卷十五，冊五，頁十七。黃綰後來也對自己早年閉戶罰跪自擊，並記錄自

王畿在自訟的過程中發現，良知並不是永遠能準確地指出自己的罪咎。由最相信現成良知的王畿自訟時的告白，最可證知良知不一定能永遠客觀地扮演一個第二人稱的客觀控訴者的職責。

在宋明理學研究中最早提出在「改過」中「客觀控訴者」這角色的是吳百益先生。這也是理學內部長期面臨的共同問題。朱子嚴分「道心」、「人心」，要人讓道心作將，人心作卒從¹¹¹，天理人欲之間應進行激烈的格鬥，一如劉邦、項羽相拒於滎陽、成皋之間，「彼進得一步，則此退一步，此進一步，則彼退一步」¹¹²，就很像吳先生所說西洋古懺悔文學中，良心與靈魂分裂為二，由有神性的良心對有獸性的靈魂進行控訴，所不同的是，基督教的懺悔中有神在鑒臨¹¹³，而朱子正好反對這一點。《朱子語類》卷一中說：

「而今說有個人在那裡批判罪惡，固不可說，道全無主之者，又不可。這裡要人見得。」¹¹⁴

他認為天理與人欲對抗時應該要有一個公正的監視者，所以說「全無主之者」也不行，但又不同意天上有個人在那裡批判罪惡。不過因朱子把人心、道心嚴格分開，所以這個問題似乎比較容易解決。劉宗周雖也常說人心、道心，可是在他看來，道心是人心之所以為心，所以二者還是同一個，決不是分裂的，因此進行自訟時，是自己的心控訴自己的心，那麼對劉氏而言，朱子所強調的那個「主之者」應該到何處去找呢？理學家是不相信有一個人格神在那裡計算功罪的，可是這個問題又非解決不可，陶石梁的門人秦宏祐仿行《功過格》，被劉宗周說是「篤信因果」，但也許在秦宏祐看來，因果報應的理論中畢竟還假設了一個客觀的監察者在那裡計算功罪以次賞罰，這個監察者雖然不能自見，可是人們寧可相信它是絕對公正的，而且冥冥中存在著。而較早的高攀龍也說佛氏「懾人以果報之說，因以為利」——那是因為果報之說使人相信冥冥之中有神在計算功

己的行為於「天理」、「人欲」兩塊木牌上的方式感到不滿，認為應該在知識上講論才能知道自己錯在那裡，故「必有以見當然之理而不容已處，方為有益」。見邱漢生等《宋明理學史》（下）（北京，人民出版社，一九八七）頁三九八。

111 《語類》卷七十八，冊五，頁二〇一二。

112 《語類》卷十三，冊一，頁二二四～二二五。

113 同注五十二。

114 《語類》卷一，冊一，頁五。

過，故即使人們自欺其心，有過不省，仍然逃不過神的監視。高氏之所以說「吾儒感應之理」即是「佛」氏因果之說，主要還是想在省過時安排一個客觀的「主之者」。¹¹⁵劉宗周爲了解決這一難題，安排了一個非人格的天在鑒臨¹¹⁶。在《人譜》中有一篇〈訟過法〉，說明了省過的程序：

「一炷香，一盂水，置之淨几，布一蒲團座子於下。方會平旦以後，一躬就坐，交趺齊手，屏息正容。正儼威間，鑒臨有赫，呈我宿疚，炳如也。乃進而敕之曰：爾固儼然人耳，一朝跌足，乃獸乃禽，種種墮落，嗟何及矣！應曰：唯唯。復出十目十手，共指共視，皆作如是言。應曰：唯唯。於是，方寸兀兀，痛汗微星，赤光發頰，若身親三木者。已乃躍然而奮曰：是予之罪也夫！則又敕之曰：莫得姑且供應！又應曰：否否。頃之，一線清明之氣徐徐來，若向太虛然，此心便與太虛同體。乃知從前都是妄緣，妄則非真。一真，自若湛湛澄澄，迎之無來，隨之無去，卻是本來真面目也。此時正好與之葆任；忽有一塵起，輒吹落。又葆任一回；忽有一塵起，輒吹落。如此數番，勿忘勿助，勿問效驗如何。一霍間，整身而起，閉閣終日。」

這個過程與《法華懺儀》有許多相似之處，其中「復出十目十手，共指共視，皆作如是言」顯然是從《大學》誠意章的「十目所視，十手所指，其嚴乎」脫胎而來，在這個自訟儀式中的「鑒臨有赫」四字，新本《人譜》中改作「祇祇栗栗，如對上帝」¹¹⁷，是指有一個「天」在監臨整個自訟的過程，使得自己不敢加意隱瞞已過。這一客觀控訴者的問題在劉宗周的學生陳確，及關中的李顥等人身上也碰到了。他們希望有另一種解決辦法。從孟化鯉及李顥等人的省過規程中可以發現：他們除了自訟外，還希望進一步在師友同處時，將自己的過失向大家坦白，由大家一起來糾察。

明季有不少心學家也許亦感到有必要讓朋友幫助自己省察過錯，故在心學盛行之後的許多會講、會約中，有些便規定集會時「自呈己過」。以王陽明的故鄉

115 《高子遺書》卷九，頁四十三～四十四。

116 《人譜》〈序〉，收《劉子全書》卷一，冊一，頁五一六。

117 《人譜》續篇〈訟過法〉，《劉子全書》卷一，冊一，頁一八一。

爲例，南中王門的查鐸（一五一六～一五八九）的〈水西會條〉及〈楚中會條〉便有這類規定。譬如〈楚中會條〉中說：

「今須共立會朝，此會之外，更求同心者常常相會，善相勸，過相規，疑義相質。」

這段話有很重的鄉約色彩。他另外又說：

「每月或二會，或一會，就作文之期，先二日會，至作文日會文，凡與會者辰集，雍雍穆穆一堂之上，就有三代氣象，切不可徒說閑話，或各商量近日功夫，或自呈己過，或論家庭難處之事，或論宗族鄉黨該處之事。」¹¹⁸

上述兩種會條還影響了不少浙江的講會，如〈稽山會約〉、〈赤山會約〉，不過，並不是所有會約中都有「自呈己過」之類的規定，譬如「稽山會約」及「赤山會約」中便不曾出現¹¹⁹。而且他們只要「自呈己過，或論家庭難處之事」，並不像後來陳確等人的省過會那樣規定嚴密，執行有法。又如〈楚中會條〉本是沿承〈水西會條〉的，而且又出自同一個作者，可是後者有「自呈己過」之規定，而前者沒有，可能是依個人及地區之不同而有所別。

在《孟雲浦先生文集》的〈初學每日用功法〉中除了說每夜睡前必須「將此日功夫，不論好歹，細細檢點，有過必痛自悔責，期無再犯」之外，更強調「如師友相處，便舉出商量」¹²⁰。李顥在訂定關中書院的「會約」時，除了說每晚初更必須在燈下靜坐，自己「默檢此日念之邪正、言行之得失，一言一行之稍失，即焚香長跪，痛自責罰」¹²¹外，還要求：

「聯五七同志，每月朔望兩會，相與考注問業，夾輔切劘，公置一簿，以記逐月同人言行之得失，得則會日公獎，特舉酒三杯以示勸，失則規其改圖，三規而不悛，聽其出會。」¹²²

118 查鐸，〈水西會條〉頁二、四及〈楚中會條〉，頁一～五。收在《叢書集成初編》（上海，商務，一九三七），第七三三冊。

119 同前書，蕭良幹，〈稽山會約〉頁一～二。蕭雍〈赤山會約〉，頁一～十五。

120 《孟雲浦先生文集》卷六，頁七十九。

121 《二曲集》卷十三，頁十四。

122 同前引。

也就是說應該由五、七個人組成省過會，由他人幫助觀察自己的言行得失，使得省過工作也能外在化、客觀化，不只是一個孤零零地在其內心中自省自改。李颺形容友朋相聚時互相坦白過失又互相糾正的情形，就像病人不自諱疾，「肯將自己病源一一述出，令醫知其標本所在」¹²³，而朋友也應「就症言症，庶獲見症商症，以盡忠言之益」¹²⁴。這一類的例子在晚明頗不少見，譬如周汝登（一五四七～一六二九），他是晚明泰州學派的領袖人物，他一方面確信良知的本體妙用，同時是走向援儒入釋的代表，但並不就表示他沒有道德修養的努力。對心即理的信仰，亦可能使他更感受到除心以外之無客觀依據，故其舉會以互相規勸過失，亦不令人感到意外。（但並非所有同樣思想傾向的人皆有同樣的舉動）。周汝登在一五六七年，當他三十歲時，與他的七個學侶組織了一個省過團體，他們共同立下一本《八士會錄》來記載會友過錯。照〈重修八士會錄序〉上說，他們

123 同前書，卷十三，頁九。

124 《陳確集》，一〇六。省過會可能是自鄉約「彰善糾惡」的規定中得到的靈感。宋以來的鄉約中彰善糾惡的規條，與我們所見的理學家省過會有相當近似之處，它們之間應有相當密切的關係。明太祖建國以後，有施加紀律於全國之意，下令在各地建申明亭（可參《明會典》）。國子監中亦有繩愆廳，甚至於有所謂《彰善癉惡冊》，每年由各地彙送京師，在李晉華所編《明代敕纂書考》中，即收有《癉惡冊》。關於申明亭實施之情況，可以況鍾的故事為例。當況鍾初為太守時，為整飭地方豪紳，曾在申明亭上記下諸人過錯，公諸於群眾。鄉約中的彰善糾惡規定，及彰善簿、糾過簿等，在許多家譜中也被括入，作為宗族之內實行之依據（見葉顯恩《明清徽州農村社會與佃僕制》，安徽人民出版社，頁一六七～八）。在晚明，鄉約有明顯復興傾向，此亦與社會脫序及風俗墮壞有關。如呂坤《實政錄》的〈鄉甲約〉中非常刻意地將呂大臨鄉約中的糾過部份推衍擴充到極詳盡、極嚴格的條文。關於鄉約的研究，如楊開道的〈鄉約制度的研究〉（見《社會學界》，第五期，一九三一年六月），尤其是頁十六～廿七，王藍蔭〈明代之鄉約〉（《師大月刊》，廿一期），頁一〇三～一二二。至於原始資料，如王陽明全書（台北，正中書局），頁二七九～二八三，黃佐《泰泉鄉禮》（文淵閣四庫全書本），卷三，頁廿～廿一等。至於家譜中的材料，如陳師復的《仰止堂規約》，及陳效的《重刊興化府志》（一五〇〇年版），卷卅一，頁廿一～廿二等。至於小說中之材料，如《儒林外史》（上海，新文化，無出版日期），頁二〇八～九等。明代傳入中國的耶穌會亦時有類似省過會般的省查良心（examination of conscience）組織，見Jonathan Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (New York: Penguin Book, 1984), p.77。但此類團體是否由利馬竇引入中國，已無法判斷。在清教徒中道德檢查日記極普遍，譬如富蘭克林自傳，見*The Autobiography of Benjamin Franklin* (New York: Washington Square Press, 1964), pp. 103-106。

每月一會，共持續了二十年。一五八九年時，他們原來的「會錄」已填滿了，所以重立一簿。根據周汝登的說法，他們希望這個會最少能再持續另外三十年，這樣，到時新簿也已記滿同會八人的功過及道德修養之進展。他們希望能前後保持五十年間的記錄，並相信當年紀老耄時，回過頭來看這五十年來在道德修養上的努力時能有無憾無悔之感。¹²⁵可惜我們已經找不到資料證實這個「省過會」是否持續到一六一九年。不過從別的資料可以看出，周氏另外還與其他學侶組織了別的團體。這個團體要求其會員每天晚上記下自己一天之所行。由於大家心中都想著到了晚上得記下這一天的所作所為，那麼，白天行事時也就格外小心了。¹²⁶這些記錄，想必是要定期出示給會友以相互指正的。

從呂維騏（一五八七～一六四一）的文集中，我們亦可發現一些晚明省過團體與文社相混的事例。呂氏建立了一個「伊洛大社」，呂氏宣稱，他不敢期望所有社友成為孔子，但是孔子的「心」及「理」事實上在每個人心中，只是因為被私慾所縛，以致不得成聖，於是決定設立這個社，讓朋友之間互相商證、規勸、提醒。¹²⁷這個社中的社友只有在會中口頭公開規勸過失，但未設立簿冊來保持記錄。¹²⁸在「伊洛大社」之前，呂維騏已創另一「芝泉講會」。他在會中說，如果沒有會友規諫過失，人們在日常行為上會有「認賊作子」的危險。所以除了在會中講究作詩作文外，他們另立兩冊，一為「遷善簿」，一為「改過簿」。不過呂維騏為了維持會友的面子和和諧，規定會友在批判對方錯誤時要私下進行，只有當對方一再犯錯，不能遷改時，再公開將之記入「改過簿」，但並不直接記入「過簿」。記入前者，是期望他馬上改正而馬上可以擦拭，而登入後者，則成永久記錄。「芝泉講會」還規定，如能在犯錯之後馬上自動報告「約正」及其他會友，則其過錯並不馬上被記入「改過簿」。可是如有人連犯三次同樣的過錯，則不但要被記入過簿，而且在會後還得被公開斥責。

有資格進入這類團體是被視為一種榮譽的。故規定只有官僚及讀書人可以參加，至於沽名釣譽之商人是被排除在外的，而且每個新會員加入之前還得先在

125 周汝登《東越證學錄》（台北，文海出版社，一九七〇），頁七五五～七五七。

126 同前書，頁五七〇～五七三。

127 呂維騏《呂明德先生文集》（康熙七年刊本），卷八，頁十一。

128 同前引。

「立志簿」上坦白自己加入此會的真正動機¹²⁹。但是有人與呂維騏爭論說，邵雍（一〇一一～一〇七七）與王艮都是平民出身的，所以為何不容一般百姓加入呢？呂維騏仍然堅持說，如果有心向道的農夫、商人、市民想從事這樣的活動，他們可以加入本地的鄉約，因為鄉約的規條與此會大致相似¹³⁰。有些遠地之人想前來加入，呂維騏勸他們在當地另組，但可以模倣芝泉講會之規章¹³¹。

至於劉宗周本人，他曾組織「證人社」，主要是為召集會講之用，他同時立有〈證人社約〉，嚴格規定會友互相察過舉過。社約立於一六四三年，已是劉氏生命將盡之前，是否有感於《人譜》的自勘已過的省過方式有所不足，已不得而知。其約條大致分為十則，每則下又分數條，全部為三十條，譬如第一則「戒不孝」，下有四條：

- 一、語言觸忤、行事自專者，上罰。
- 二、甘旨不供、陰厚妻子者，上罰。
- 三、制中嫁娶、宴樂納妾者，上罰。
- 四、虧體辱親、匿喪赴試者，出社。

所謂「上罰」，是杜門不准參加會講兩次，到了第三次准許赴會講時，必需負責供應會友們的湯餅飲食之類。「出社」即開除社籍之意。另外還有所謂「中罰」，譬如在「戒奢侈」一則下有兩條：

- 一、衣冠過麗、隨俗習非者，中罰。
- 二、飲食過侈、暴殄無紀者，中罰。

所謂「中罰」是不准其參與會講一次，等到可以正式與會時，必須揖贈古書一冊。如稍加分析這十則的則目——「戒不孝」、「戒不友」、「戒苟取」、「戒干進」、「戒貪色」、「戒妄言」、「戒任氣」、「戒過飲」、「戒奢侈」、「戒情容」¹³²——則可發現不少是與《人譜》中所列舉的各種過錯相重疊的，不同的是《人譜》中列了許許多多只有自己知道，而平時並不表現在外的過錯，故

129 前引書，卷廿一，頁七～八。

130 同前書，卷廿一，頁十。

131 同前書，卷廿一，頁十一。

132 劉宗周，〈證人社約〉，在叢書集成初編（上海，商務，一九三七），第七三三冊中，頁七～九。

《人譜》的省過是著重令人自我主動反省，包括內心所想及行為表現，可說是內外兼有，而〈證人社約〉偏重在會友們看得見的外在行為舉止上。劉宗周可能有意內外夾輔，既有自省的《人譜》，也有會友互相觀察日常行為，記錄其過差的〈證人社約〉。

後來在宗周弟子陳確所指導下成立的省過會，便針對「內」「外」兩種方式作一綜合，會友之間不但互相觀察糾正看得見的行為，而且每個人必須將心中所想的，以及別人看得見或看得不見的錯誤行為一律自動坦白地寫在「日史」中，然後在集會時公諸他人，由「直會」來公開糾過定罰。陳確並不諱言這個省過會與劉宗周證人社之源承關係。此下擬對陳確之省過會作一較詳細析述。

陳確是澈底奉行知過改過之學的人，在這方面尤受到其師劉宗周《人譜》很大的影響。他說：

「吾輩功夫只須謹奉先生《人譜》，刻刻檢點，不輕自恕，方有長進，舍此，別無學問之可言矣。」¹³³

除了劉宗周之外，董澐（蘿石），祝淵（開美）對他也有啟發。他說「千聖心法，皆盡此知過改過中」，世人常說「聖人無過」，其實是句妄語，孔子也決不敢說自己無過，而只敢說無大過，「聖人有苦自知，直從千競萬業中磨練得出聖人人品」，故「學聖人者，舍克己改過何由乎」¹³⁴。他說人若自是、自知便不能勇於改過，不能勇於改過者，便入聖無門了¹³⁵。他說舜就是能不自明、不自察，故無所不明，無所不察。¹³⁶必須是不自明的人才能切實反己，切實反己才能常見己過。在〈顏子好學解〉一文中，他說「顏子之好學，反己而已矣，……反己，故常見己之過，彼故無時而勿省也，無事而勿省也。」¹³⁷又說「舍遷與改，而又何知之致乎？」¹³⁸。陳確認為人們常常內化了這個社會中約定俗成的「習」而不自知，以致渾身是過卻無任何不安之感。故他一生致力於批判流俗，常說人

133 陳確集，頁一〇六。

134 同前書，頁四三一～四三二。

135 同前書，頁四二三。

136 同前書，頁五四七。

137 同前書，頁五三六。

138 同前書，頁三四三。

如果肯流俗自安，則儘無錯處，儘可自安，「苟不僅安流俗而已，則日用動靜之間，處處是過，必有怵然不敢一息寧者」¹³⁹。在〈坐箴〉一文中，他舉出了廿種日常周旋不捨的過錯，而自己卻安之若素，渾然不覺。像下棋看戲，在晚明是最普通的娛樂，可是陳確卻認為是很大的過咎。¹⁴⁰正因他主張人身處處是過，所以反覆批評「自是」之人，認為「吾無不是」四字，是害人陷阱，其毒甚深。正因為他深知人喜自是自安，在〈自盜招詞〉這篇文章中，他借窩藏在自己心中的「盜」的口氣說「有子之心，以為我窩主，有子之肝膽腎腸，以為我內黨，耳目手足，以為我外黨」¹⁴¹，充份說明了一切過錯都是來自自欺自是。「過」既然有自己的五臟六腑作為內黨，那麼一一警發便不是一件太容易的事。所以陳確也和他的許多前輩一樣面臨過一個難題：常人的良知並不是能永遠有效地監督自己，告訴自己哪些是應該省改的。在順治十六年（一六五九）的〈與祝鳳師書〉中，他說：

「知過改過，便是聖學，下愚不知過，知亦不改，中人不能盡知，亦不能盡改，上智則無過不知，無過不改，聖愚之分，在此而已。但吾輩學力未深，或有于氣質，或牽于習俗，日用動靜，何處非過，何時無過，苟不細心體察，亦何由知之？古人所謂認賊作子者，往往而是。」¹⁴²

只有上智之人才能「無過不知」，「中人不能盡知」，「下愚不知過」，可是上智之人畢竟不多，所以他說人們事實上常常「認賊作子」，非所安而安，身在過中，卻毫不自知。為能免於「認賊作子」的危險，他用了種種辦法主動尋求他人的諫諍。順治十一年（一六五四）元旦，他與當時不少士人一樣在家中廳堂的客人座上貼了一紙告示：

「確夙以疏頑，猥積罪過，衰老知悔，欲慚懲改，又自以當局之迷，未若旁觀之鏡，所望仁人君子，閱其無知，以確過差面相傾告，其或下愚之性，終迷不悟，則至于再，至于三，至于徵色發聲而不舍予焉。」¹⁴³

139 同前書，頁一〇九。

140 同前書，頁三五四。

141 同前書，頁二五五。

142 同前書，頁一二二。

143 同前書，頁三八〇。

他說自己雖然希望懲過改過，可是「自以為當局之迷，未若旁觀之鏡」，所以昭此告示，請求來訪的客人盡情指摘他的過失。同年，他又召集了一個「省過會」，在會中遵照劉宗周《人譜》實行改過之學¹⁴⁴。參與這個會的共有一、二十人¹⁴⁵，大半是陳確的子姪與學生。姪四人：陳枚（爰立）、陳錫世（潮生）、陳楫世（彭濤）、陳煌世（槎世），學生二人：許全可（欲爾）、許齋（大辛），此外還有查嗣琪、查樂繼等¹⁴⁶。這個會的辦法是「每日記個人言行過失之多少而互次其賞罰」¹⁴⁷，也就是由他人擔任罪過的控訴者。這個會似乎舉行過相當多次，陳確曾寫過〈諸子省過錄序〉以記其盛，在這篇序文中，他談到開會的過程中「……次第陳日史於前，直會廉日史所犯之多寡輕重而差其罰。日史無欺己之言，司罰無阿衆之筆。」¹⁴⁸日史應該毫不隱瞞地記載己過，而與會者應客觀地扮演控訴者的角色及處罰的工作。這些規則都是為了補救以心治心時易陷於自欺的流弊。可是它的效果也不應過度誇張，因為不管是公開自我坦白或向大家展示自己的日記，如果自己仍有「欺己」之言，他人還是無法完全覺知。當時參與省過會最力的許令瑜（許大辛之父），在給陳確的一封信上說除了開會互相糾過外，還應提倡讀書，助人自識己過：

「《省過錄》極是聖賢路上事，《省過錄》敘乃字字指授墮境落塹處，令人寒毛倒豎。師乎，師乎，凡人百病不能死人，一病乃至不起，此一病直從父母生下時便真帶來與他過活，日久不但不以為病，反安樂之。安且樂矣，亦何知其為病而得治之乎？治之之法，莫過於讀書。讀書而後知道，此從染習中來，此從先天雜氣中來，皆能歷歷自詳其故，久之義理深，筋骨鍊，雙眼明，病根自然拔去。《省過錄》亦到處體認法，向上人自不可少，而讀書更能使體認不錯。蓋未省過時之過，能自以為過，既省過後之過，將不自以為過矣。各趁一種道理做去，而其實道理之誤與私慾之誤，相去有不能以寸者，乾初各以一字道破。諸子欲其因病下藥，而吾更從治

144 同前書，頁六九。

145 同前書，頁六一五。

146 同前書，頁二二八。

147 同前書，頁三四三。

148 同前書，頁二二八。

病下藥時進之以方。」¹⁴⁹

許令瑜所說的「安且樂矣，亦何知其為病而得治之乎」，充分指出人在過錯的狀態下並不一定能真知。所以他提倡應該要以讀書來助人知過。只有藉助於古聖先賢的道理，才能在填「日史」時覺知自己心中那些是習染，那些是從先天雜氣而來。他強調讀書能使人「體認不錯」，並特別提到：「道理之誤」與「私慾之誤」一樣嚴重。所以如果道理不明，只是一味去私慾，即使作到毋自欺其良知，又何以知道自己是過錯的狀態下呢？陳確在談忠信之道時說：「吾所謂不忠信，非全是虛偽。心不實固非忠信，心實而理不實亦非忠信……理不實即是心不實，即是虛偽也」¹⁵⁰，這一段話的意思與許令瑜很相近，顯示出陳確已充份認識到如果沒有知識作為輔助，則「理」不實，即使能不自欺其良知還是可能墮於無知而不自知，所以，只是談毋自欺還不夠，他說「讀書事大，今人一言一動，無有是處，只緣不曾讀書，……深心讀書，自覺自家不是。不讀書人，雖有過差，惘然不覺也」¹⁵¹。而且會中其他人如果不曾讀古聖賢經書，又如何能察覺別人的對錯並予適當的糾正呢？書中的道理在這裡被提出作為省過時印證從違的依據，足見他們是相信知識與道德修養之間可以密切扶會的。而這樣的例子也可以幫助說明明末清初道問學風氣的興起與道德修養之間不但不相排斥，而且可能有密切關聯。

滿清入承大統後所頒的禁社令，顯然未能阻擋那一代知識份子結社以互相督促道德修養之熱情。在一六六二年，當顏元廿八歲時，便與好友郭靖共、王魁楚等十五人設立一會，其最重要目的便是會友相互規過遷善。此會自然也同時有文社的性質。不過，它可能持續了不久，兩年後顏元與王法乾又立下規約，天天記錄自己所行所為，每十天見面一次，互讀日記、互相批判。根據記載，在見面的時候，他們通常疾言厲色地指斥對方道德上的過失。¹⁵²

年輩與顏元大致相當的湯斌也有類似的組織。湯斌（一六二七～一六八七）繼承並修改馮從吾（一五五六～一六二七）〈學會約〉而訂了〈志學會約〉，其

149 同前書，頁七〇～七十一。

150 同前書，頁五五八。

151 同前書，頁三八〇。

152 郭霽春《顏習齋學譜》（上海，商務，一九五七），頁四～五。

中規定：

「一會以每月初一、十一、廿一中午爲期，不用束邀，一一揖就坐，世情寒溫語不必多，各言十日內言行之得失，務要直述無隱，善則同人獎之，過則規正。……不許浮泛空談，褻狎戲謔，凡涉時政得失，官長賢否，及親友宗門私事與所作過失，并詞訟請託等事，一概不許道及，違者註冊記過。」

又說：

「會中崇真尚樸，備饌多不過八器，圍坐，葷不許過素，若人少則四器亦可，飯罷即止，甚勿盃盤狼籍，飲酒笑謔，以傷風雅，違者註冊記過。」¹⁵³

這些規定大部份是從馮從吾那裡抄來的。可是因爲明代後期風俗日趨窳劣，所以新約中有明顯的嚴格取向，如果將馮、湯的兩篇會約對比，便可發現一點明顯的變化，那就是馮約上沒有「違者註冊記過」的規定，而湯約上增添了這一條。¹⁵⁴

五、結論

總之，陽明提出的成色分兩說及「人人胸中有個聖人」，一方面把聖人的標準降低，以致出現捧茶童子即是聖人之類的論調，但有些人卻因爲對成德的過度樂觀而產生了不爲聖人即非人、不爲聖人即爲禽獸的觀點，故極度要求純化道德意識。我們常可以發現他們一方面主張每個人都是一個潛在聖人，一方面卻愈加敏感到覺得自己通身都是罪過，爲了系統地診斷自己道德生活的脈搏，遂流行了許多省過之書。本來省過或自訟都是源遠流長之事，而且也不是儒家所獨有的，但因儒家的改過之學到劉宗周時達到了前所未有的高度，因此《人譜》一書就更值得重視了。在劉宗周看來，過去理學家的省過改過最多只是在念起念滅上作功夫，功過格派更是完全落在事後檢點，所以心性未能實際轉化。劉宗周乃主張從根源處著手，保持「意」的主動性，在「念」尚未動時下功夫，這使得他的《人譜》比其他的遷改之書更加嚴格。王陽明要人不必理會外在的道理格式，故良知

153 湯斌，〈志學會約〉，在昭代叢書第六十三冊，頁一～二。

154 馮從吾，〈學會約〉，見《馮少墟集》，四庫全書本，頁一二三～一二四。

說下的改過之學顯然面臨了兩個難題：第一，良知有時會被私慾的詭辯所蒙蔽，所以它並不能永遠保持客觀的自我控訴者的責任。第二，省過者能根據什麼標準判斷自己的良知是否真在克盡監察官的責任？——為免於陷入有過不知的困境，周汝登、孟化鯉、李顥等主張人們應主動地互相指摘過錯，或是組成小團體幫忙他人省過，而劉宗周的弟子陳確等人則倡行省過會，規定由他人來檢查自己的過錯。

可是後來王夫之（一六一九～一六九二）認為，不管是一個人孤制其心式的省過或是一群人互相糾過的方式仍都有一間不及之處。因為宋明心性之學下「克己」的老路其效果終究不敵由外而內的行為上的鍛鍊。故說「克己而不復禮，其害終身不瘳」。王夫之認為克治人的非道德不應是只從內轉化開始，而是應實踐「禮」來對治，故他在《俟解》中說：

「先儒謂難克處克將去。難克處蔽錮已深，未易急令降伏，欲克者但強忍耳……，若將古人射御師田之禮，服而習之，以調養其志氣，得其比禮比樂，教忠教孝者有如是之美，而我馳驅腐犬之樂淡然無味矣，則於以克己不較易乎？」¹⁵⁵

夫之認識到人蔽錮極深的習氣之不易克治，所以主張由外而內，以禮治非禮。王夫之思想中一方面有許多宋明心性之學的成份，可是又同時超越宋明理學內在心性論的舊徑而逐步外轉，主張以「禮」來代不可捉摸的「心」及「理」。清初以來禮學的發達以及後來凌廷堪（一七五五～一八〇九）等人所主張的「以禮代理」大抵是此脈絡下的產物。值得注意的是寫省心日記或傳觀日記互相批判的型式並沒有隨著考證學興起而消失，清代道咸年間唐鑑、倭仁等亦重新復興了傳觀日記互相批評的辦法。曾國藩在道光廿一年七月十四日的日記上說：

「近時河南倭良峰（仁）前輩用功最篤，每日自朝至寢，一言一動，坐作飲食，皆有札記，或心有私欲不克，外有不及檢，皆記出。」

曾氏當時並未仿行，隔年，他向倭仁請教修身之道，倭仁向他提示了劉宗周《人譜》的辦法，並告訴他必須馬上寫《日課》。這一次他遵照倭仁的提示寫日記，

155 《俟解》，與《思問錄》合訂本，（北京，中華書局，無出版時間），頁一。

一方面將日記與吳廷棟、馮卓懷、陳源兗等傳觀，且送請倭仁批閱。¹⁵⁶倭仁和其他人也這樣做，故目前所存倭仁日記上仍有當時傳閱者的批語。此外，在民國初年五四時期的某些社團中我們甚至也都可以看到省過會的影子¹⁵⁷。

（本文於民國八十一年五月七日通過刊登）

156 朱東安《曾國藩傳》（成都，四川人民出版社，一九八五），頁十九～廿。

157 如「武昌人社」規定「各人須將自己的過失，醜惡的心理，重行盡情披露，實行人格公開」，或是攜帶日記供社員傳閱，並上台坦白自己及社友的過失。見《五四的社團》（北京三聯書店，一九七九），冊一，頁一三八～一四六。不過，五四時期的省過方式與明末清初之省過會不必然有源承的關係。