

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

慎独辨：以刘宗周的慎独说及其对朱熹、王阳明的批评为例 [On the Confucian Idea of Vigilance in Solitude (Shen Du): A Study of LIU Zongzhou's Philosophy and His Criticism of ZHU Xi and WANG Yangming]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Gan, Xiangman
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Instutite of Comparative Scripture and Inter-religious Dialogue, Minzu University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-12 09:20:47
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166768

慎独辨：以刘宗周的慎独说
及其对朱熹、王阳明的批评为例

On the Confucian Idea of Vigilance in Solitude (*Shen Du*): A
Study of LIU Zongzhou's Philosophy and His Criticism of
ZHU Xi and WANG Yangming

甘祥满
北京大学

GAN Xiangman
Peking University
Beijing, China
gxm.1970@163.com

摘 要

“慎独”源出《大学》、《中庸》，是儒家学说的重要概念。在《大学》、《中庸》二书里，慎独主要为自知、不自欺的内心诚实之意。明儒刘宗周的学说以慎独为宗，对《大学》、《中庸》中的慎独做了各有侧重的梳理和阐释。刘宗周认为，《大学》中的慎独实是贯穿于自“格物”以至“平天下”八条目中的工夫，因其隐微而不二故谓之“独”；《中庸》中的慎独则具有天命之性的性体之义。刘宗周对朱熹和王阳明的慎独说均有所批评，认为朱熹把慎独之“独”理解为独知、独处，并把工夫离析为两段，失之支离；又认为王阳明以良知换慎独，与《大学》本文不洽，而其以意为用、心为体的说法更是“将意字认坏”。在刘宗周看来，慎独乃是儒家的学统和血脉，故须慎重对待。

关键词：慎独、《大学》、《中庸》、刘宗周、朱熹、王阳明

“慎独”是儒家学说中的重要概念，也是儒家道德修养中的一项重要工夫。慎独说由子思首先提出，在《大学》《中庸》二书中占据着重要地位。宋明诸儒对慎独之义阐发尤多，而朱熹的慎独说最富代表性。明末刘宗周更“以慎独为宗”，对慎独之说的阐发亦更为精当。然而流行的慎独说多以郑玄、孔颖达以至朱熹之说为典范，以致现代所编的《中国大百科全书》“哲学卷”仍遵此说，以为慎独“意谓在无人监督的闲居独处时，对自己的行为尤须谨慎”。¹故本文拟以刘宗周的慎独说为例，对儒家“慎独”概念做一番辨正。

刘宗周是明末的一位大儒，其学“上承濂洛，下贯朱王”，于当时、后世都有着极大的影响。刘宗周之学大体是针对朱熹、王阳明两大学派而发，对朱熹和王阳明之学均有吸收和批判，而主旨上则更接近阳明。但是，从其著作来看，刘宗周对王阳明批评得多，而对朱熹却批评得少。黄宗羲说刘宗周于王阳明之学，“始而疑，中而信，终而辨难不遗余力”。²虽早年之“疑”续转而为中年之“信”，却并非全然否认早年的所有判断，故仍可以视为刘宗周对王学的一种基本态度。那么，刘宗周为什么批评阳明？其出发点到底是批阳明本人还是批阳明后学？批阳明重点在批什么？批朱熹重点在批什么？赞扬朱熹又是肯定朱熹的什么？以下即先对《大学》、《中庸》中的“慎独”义做一简单解读，再重点分析刘宗周慎独学说的内容及其对朱熹、王阳明的批评。

1 《中国大百科全书》哲学卷，北京：中国大百科全书出版社，1987年，第781页。[Zhong guo da bai ke quan shu zhe xue juan (Encyclopedia of China), “Volume of Philosophy” (Beijing: Encyclopedia of China Publishing House, 1987), p. 781.]

2 黄宗羲：《子刘子行状》，载黄宗羲著，沈善洪主编：《黄宗羲全集》（第一册），杭州：浙江古籍出版社，1985年，第253页。[HUANG Zongxi, *Zi liu zi xing zhuang* (Action of Master LIU), in *Huang zong xi quan ji* (Collection of Huang Zongxi), vol. 1, ed. SHEN ShanHong (Hangzhou: Zhejiang Guji Press, 1985), p. 253.]

一、“慎独”在《大学》《中庸》中的基本义涵

《大学》和《中庸》都提到“慎独”，可见儒家对慎独之重视。但是，《大学》和《中庸》说慎独有不同的思路、不同的立意。《大学》先言“三纲领”——明明德、亲民、止于至善，再言“八条目”——格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，慎独是放在“诚意”这个条目下来讲的，慎独是作为诚意的工夫。其文如下：

所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也。小人闲居为不善，无所不至。见君子而后厌然，掩其不善而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚于中，形于外。故君子必慎独也。

这一章两次提到“慎独”。先以“不自欺”解释“诚意”，“不自欺”意味着自己已然心知肚明了，欺不了自己的内心。以不自欺释诚意，就是讲要真实地发自内心，任何行为都“如恶恶臭，如好好色”般地自知自明。接着，《大学》以“君子必慎其独也”做小结。顺着前面自知自明、不自欺之意来理解，慎独必然是指谨戒自我之意。后文“小人闲居”一句，是说小人为善不是发自内心，不能做到诚意，故其伪善昭然若揭。无论其外表假象如何，其心中实有之情、之意自然会呈现出来，所谓“人之视己，如见其肺肝然”，所以人之所独有的诚体之“独”必须谨慎对待，这就是诚意章第二处“君子必慎其独也”的意涵。

《中庸》第一章开宗明义地提出其性体形而上的命题：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”接下来便提出慎独之说：

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，莫显乎微，故君子慎其独也。

第一句“道也者不可须臾离也，可离非道也”，强调道与人时刻不能分离的，是内在于人的天命之性。接下来的“戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”之“不睹”、“不闻”，是顺承上句“不可离”之旨，于感官所不能觉察（即不睹不闻）之处时刻戒慎、守持，此感官不可觉察之处即是道，即是下文所说之独。“莫见乎隐，莫显乎微”，进一步强调“道”体即便于隐微处亦莫不时刻显现并发挥着流行化育之妙用。换言之，在君子不睹、不闻的时候，或虽然君子不睹、不闻，道却在“隐”“微”之间分外显著，所以君子要谨慎、珍重自己的“独”，这就是《中庸》中“慎独”的基本义涵。总之，在《中庸》的系统里，慎独是与性体、道体居于同等超越性地位而言的，它既可以指存有于人心中的本体，也可以指人活动时的工夫。

然而，自东汉郑玄、唐孔颖达以至南宋朱熹，历史上通行的对《大学》《中庸》慎独义的理解，多半是误读。通行的理解往往把“慎独”之“独”看成是空间上他人看不到的个人之“独居”、“独处”，很少把“独”跟个人内在的自明之体或内心的道体联系在一起。这种通行的理解可以朱熹为代表，此点下文将分析到，此处先不论。

好在上世纪七十年代马王堆帛书出土，其中的《五行》篇经、传俱全，既有“慎独”之名又有对“独”的释义。今录如下：

君子慎其独。慎其独也者，言舍夫五而慎其心之谓（也。独）然后一。一也者，夫五为心也，然后得之一也……差池者，言不在衰经。不在衰经也，

然后能至哀。夫丧正經修領而哀杀矣。言至内者之不在外也。是之谓独。独也者舍体也。³

这篇文章，现代学者已经有较多的解读，此处亦不再赘言。总之，其所谓“舍夫五而慎其心”，所谓“独然后一”以及“至内者之不在外也”、“独也者，舍体也”等说法，都说明慎独之“独”是超越于人的形体而指向精神或内心世界的“至内者”。《五行》篇的这个观点颇与自郑玄以来通行的观点不同，而实与《大学》《中庸》的文本意义更为相合。

明末的刘宗周并没有见到帛书《五行》篇，但他对慎独的理解和诠释却暗合了《五行》篇的要旨，并且将其发展得更为系统、更为精微。所以黄宗羲说：“儒者人人言慎独，惟先生始得其真。”⁴下面就专门解说刘宗周的慎独说。

二、刘宗周的慎独说

“慎独”说是刘宗周学说的宗旨。他在自己的著作中反复强调“慎独”之重要，如他说：“慎独是学问第一义。言慎独而身、心、意、知、家、国、天下一齐俱到。故在《大学》为格物下手处，在《中庸》为上达天德统宗，彻上彻下之道也。”“《大学》言慎独，《中庸》亦言慎独。慎独之外，别无学也。”（《刘宗周全集》，《学言》

3 《儒藏》精华编 281 册，北京：北京大学出版社，2007 年，第 335-336 页。[*Ru zang* (Complete Collection of Confucianism), vol. 281 (Beijing: Peking University Press, 2007), pp. 335-336.]

4 黄宗羲：《明儒学案·刘宗周学案》，载黄宗羲著，沈善洪主编，《黄宗羲全集》，第 1512 页。[HUANG Zongxi, *Ming ru xue an liu zong zhou xue an* (Introduction to Liu Zongzhou), in *Huang zong xi quan ji* (Collection of Huang Zongxi), p. 1512.]

上。以下只注篇名。)又说:“君子之学,慎独而已矣”,“学问吃紧工夫,全在慎独,人能慎独,便为天地间完人。”可见刘宗周把“慎独”提到了很高的地位。刘宗周之所以如此重视慎独理论,正是基于明末学者在工夫论上出现了问题,不仅朱学“静时存养,动时省察”说有问题,王学末流混情欲入良知、放任习心的工夫实践亦流弊至广。

刘宗周的慎独说也可以分《大学》、《中庸》二书来进行梳理,因为《大学》《中庸》二书的主旨本有差异,而刘宗周对其中“慎独”一语的解读与阐发亦各有侧重。

刘宗周对《大学》慎独概念的阐发主要集中在他的《大学古记约义》一书中。如前所述,在《大学》章句中,慎独原只是诚意章下的一项工夫,而刘宗周却在《大学古记约义》一书中特立“慎独”一章以讨论,可见刘宗周对慎独工夫之重视。《约义》中云:

君子之学先天下而本之国,先国而本之家与身,亦属之已矣。又自身而本之心,本之意,本之知,本至此,无可推求,无可揣控,而其为己也隐且微矣。隐微之地,是名曰独。其为何物乎?本无一物之中而物物具焉,此至善之所统会也。(《大学古记约义·慎独》)

《大学》八条目,由格物致知诚意正心到修身齐家治国平天下,刘宗周在这里由后往前追溯其本,及至追溯到“无可推求无可揣控”之地,此处即是隐而微的“独己”,是善根所在,这就是慎独之“独”。据此,刘宗周接着说:

致知在格物,格此而已。独者物之本,而慎独者格之始事也。君子之为学也,非能藏身而不动,杜口而不言,绝天下之耳目而不与交也。终日言而

其所以言者，人不得而闻也，自闻而已矣：终日动而其所以动者，人不可得而见也，自见而已矣。自闻自见者，自知者也。吾求之自焉，使此心常知、常定、常静、常安、常虑而常得，慎之至也。（《大学古记约义·慎独》）

在《大学》原文里，慎独是用以释诚意这一条目的，但刘宗周在这里将慎独追溯到八条目之首“格物”之下，释为“格之始事”，意谓格物就是慎独。后面又就言与所以言、闻与所以闻的关系来说明慎独是自闻、自见、自知之“自”，因而能常知常定常静常安常虑而常得。这样，慎独就成为一切工夫的根本和起点，成为贯彻八条目始终如一的工夫。所以他又说：“慎独也者，人以为诚意之功，而不知即格致之功也，人以为格致之功，而不知即明明德于天下递先之功也，大学之道一言以蔽之，曰慎独而已矣。”（《大学古记约义·慎独》）这里论说得更为明确，慎独不仅是诚意之功，而也是格致、明明德乃至修齐治平之功，故“大学之道一言以蔽之，曰慎独而已”。这是刘宗周五十二岁时所作的《大学古记约义》中的观点，是以慎独合于《大学》八条目全部工夫中。

至刘宗周五十九岁作《丙子独证篇》后，其重点转至立“诚意”说，转而言慎独是诚意工夫。刘宗周曰：

《大学》之道，诚意而已矣。诚意之功，慎独而已矣。意也者，至善归宿之地，其为物不二，故曰独。其为物不二，而生物不测，所谓物有本末也。格物致知，总为诚意而设，亦总为慎独而设也。非诚意之先，又有所谓致知之功也。故诚意者《大学》之专义也，前此不必在格物，后此不必在正心也。亦《大学》之了义也，后此无正心之功，并无修治平之功也。（《刘子全书》卷二十五，《读大学》）

上文言“大学之道一言以蔽之，曰慎独而已”，此处开篇即云“《大学》之道，诚意而已”，似乎刘宗周此说有矛盾或出入，实则不然。这只是表明刘宗周之学在中年发明慎独后更进而归本于诚意，二者虽有侧重，但本质上完全一致，言慎独即言诚意，言诚意即是言慎独。意是至善之地，是独一无二之体，故是“独”、是本。所以诚意也是格物致知之本，亦如慎独是格致之本。同样，诚意是正心之本，是修齐治平之本，也就是说，《大学》八目亦可以“诚意”合而贯之。

针对王阳明之学对“心”之重视甚于“意”，同时也为了确立《大学》从“心体”言工夫的格局，刘宗周又着力辨析“意”与“心”的关系。他说：

心所向曰意，正如盘针之必向南也。只（指）向南，非起身南至也。……凡言向者，皆指定向而言，离定字，便无向字可下，可知意为心之主宰也。意，志也。心所之曰志，如志道、志学，皆言必为圣贤的心，仍以主宰言也。故曰：“志，气之帅也。”心所之与心所往异，若以“往而行路时”训“之”字，则抛却脚跟立定一步矣。……意者，心中之气；志者，心之根气。故宅中有主曰意，静深而有本曰志。（《问答·商疑十则，答史子复》）

又说：

意者，心之所以为心也。止言心，则心只是径寸虚体耳。著个意字，方见下了定盘针，有子午可指。然定盘针与盘子，终是两物。意之于心，只是虚体中一点精神，仍只是一个心，非本滞于有也，安得而云无？（《问答·答董生心意十问》）

本质上，心与意都是一“心”，但是意较之心更为根本，意是心之主宰，是定盘针。换言之，心是虚体，它是发生、盛贮念的，心是已发，发则为念。意则是念的发生所遵循的方向，是提摄心念归善的“一点精神”。这“一点精神”是未发，是形而上的存在，因此是超越动静、有无的本体。刘宗周与弟子曾有一段对话：

问：“一念不起时，意在何处？”

一念不起时，意恰在正当处也。念有起灭，意无起灭也。……

问：“事过应寂后，意归何处？”

意渊然在中，动而未尝动，所以静而未尝静也。（《问答·答董生心意十问》）

正因为意是常存的、超越性的本体，所以它是心之本体。而诚意与正心相比，因为“意根最微，诚体本天”，故“诚以体言，正以用言”，也即是说诚意是体，正心是用。辨析“意”、“心”之体用关系，既是从学理上遵循《大学》文本诚意在正心之先的秩序从而归本于更精微、更隐密的意根独体上，也是为了从工夫上将发用之心收束于未发之意。牟宗三先生谓此为“归显于密”，⁵诚是。

回到“慎独”上来说，此微密之意也就是无二之“独”，而此“诚之者人之道”之“诚”即是戒惧之“慎”，故诚意即是慎独。诚意也好，慎独也好，都是《大学》之根本，也是孔门心法。故刘宗周言：

意根最微，诚体本天；本天者，至善者也。以其至善，还之至微，乃见

5 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，上海：上海古籍出版社，2001年，第316页。[MOU Zongsan, *Cong lu xiang shan dao liu qi shan (From Lu Xiangshan To Liu Qishan)* (Shanghai: Shanghai Guji Press, 2001), p. 316.]

真止；定、静、安、虑，次第俱到，以归之得，得无所得，乃为真得。此处圆满，无处不圆满；此处亏欠，无处不亏欠。故君子起戒於微，以克完其天心焉。欺之为言欠也，所自者欠也。自处一动，便有夹杂；因无夹杂，故无亏欠。而端倪在好恶之地，性光呈露，善必好，恶必恶，破此两关，乃呈至善。故谓之“如好好色，如恶恶臭”。此时浑然天体用事，不著人力丝毫。于此寻个下手工夫，惟有慎之一法，乃得还他本位，曰独。仍不许动乱手脚一毫，所谓诚之者也。此是尧、舜以来相传心法，学者勿得草草放过。（《学言》下）

综上，刘宗周释《大学》慎独义，特点有三：其一，以慎独合八条目而言，并以之为八目之本；其二，合诚意与慎独为一，或曰借诚意言慎独；其三，从心体言慎独，尚未上升到性体上言。

刘宗周对《中庸》的阐释则突出将慎独提到性体高度说。刘宗周曰：“《中庸》之慎独与《大学》之慎独不同。《中庸》从不睹不闻说来，《大学》从意根上说来。”（《学言》上）《大学》言慎独从意根上说来，上文已疏。《中庸》言慎独从不睹不闻说来，即从“戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”中来。其不睹不闻者何？独也！《中庸》谓“天命之谓性，率性之谓道”，刘宗周续之曰：

君子求道于所性之中，直从耳目不交处，时致吾戒慎恐惧之功，而自以此以往，有不待言者矣。“其”指此道而言，道所不睹不闻处，正独知之地也。

“戒慎恐惧”四字下得十分郑重，而实未尝妄参意于其间。独体惺惺，本无须臾之间，吾亦与之无间而已。惟其本是惺惺也，故一念未起之中，耳目有所不及加，而天下之可睹可闻者，即于此而在。冲漠无朕之中，万象森然已备也。故曰“莫见莫显。”君子乌得不戒慎恐惧、兢兢慎之！（《中庸首章说》）

君子如何求其性中之道？刘宗周解释说，当从耳目不交处做工。此耳目不交处，即是不睹不闻处，亦即意念未发之中，那就是“独知之地”，也就是“独体”。此独体惺惺，即始终保持机警、清醒态势，非徒存有而已，借牟宗三先生的说法，它是“即存有即活动”的，故冲漠无朕之中万象森然已备。故君子不得不戒慎恐惧、战战兢兢以敬护之。

刘宗周又论曰：

“维天之命，於穆不已”，盖曰天之所以为天也。“是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”，此慎独之说也。至哉独乎！隐乎！微乎！穆穆乎不已者乎！盖曰心之所以为心也。则心一天也。独体不息之中，而一元常运，喜怒哀乐四气周流，存此谓之中，发此谓之和。……至隐至微、至显至见也。故曰“体用一原，显微无间”。君子所以必慎其独也，此性宗也。（《易衍》第七章）

照这段论述，不睹不闻之独体，本乎於穆不已之天，同时，它又是隐乎、微乎、穆穆乎不已者。此独体不息，既能存而为“中”，又能发而为“和”；既能至隐至微，又能至显至见。独体是即体即用、体用一原、显微无间者，君子慎此独体即可致中和。这样，刘宗周又把《中庸》里的不睹不闻与莫见莫隐融为一贯。继而，他又把未发（中）已发（和）乃至天命之性贯为一体：

慎独而见独之妙焉。“喜怒哀乐之未发谓之中”，此独体也，亦隐且微矣。及夫发而中节，而中即是和，所谓“莫见乎隐，莫显乎微”也。未发而常发，此独之所以妙也。（《中庸首章说》）

中为天下之大本，非即所谓天命之性乎？和为天下之达道，非即所谓率

性之道乎？君子由慎独以致吾中和，而天地万物，无所不体，无所不达矣。达于天地，天地有不位乎？达于万物，万物有不育乎？天地此中和，万物此中和，吾心此中和。致则俱致，一体无间。极之至于光岳效灵，百昌遂性，亦道中自有之征应，得之所性之固然，而非有待于外者。此修道之教所以为至也。合而观之，溯道之所自来既已通于天命之微，而极教之所由致又兼举夫天地万物之大，推之而不见其始，引之而不见其终，体之动静显微之交而不见其有罅隙之可言，亦可谓奥衍神奇，极天下之妙者矣。而约其旨，不过曰慎独。独之外别无本体，慎独之外别无功夫，此所以为中庸之道也。（《中庸首章说》）

《中庸》首章之义，在这里已被刘宗周阐释得通透无遗。其所创说者有三：其一，从不睹不闻、莫见莫显中确立独体，而不从日常发用中确立本体，体现其归显于密的学说特质；其二，从体用一源、一体无间的圆教宗旨立说，不舍体言用，亦不舍用言体，而总是归未发与已发、中与和、显与隐、动与静为即体即用、彻上彻下者，而其要旨则归于独之本体与慎独之工夫；其三，从性体言慎独，即将独体提摄为天命之性，将慎独工夫立为尽性之功，此其所谓“独即天命之性所藏精处，而慎独即尽性之学”。（《圣学宗要·阳明王子》）又所谓“人心有独体焉，即天命之性，而率性之道所从出也。慎独而中和位育，天下之能事毕矣。”（《人谱·证人要旨》）以独体为天命之性是本体义上的极致，一方面明白地将独之本体义向上扣紧天道而言，一方面由天之於穆不已之作用，以推得君子必戒慎不睹、恐惧不闻地时时做慎独工夫。此一由天命之性以言慎独功夫之教法，刘宗周即名之曰“性宗”。

以上从《大学》《中庸》二书分疏刘宗周的慎独说，因《大学》与《中庸》立论不同，正如刘宗周所说，“《大学》言心不言性，《中

庸》言性不言心”。故刘宗周释慎独，于《大学》则本诚意之根立慎独，置慎独于格致之始，又以慎独合贯八条目，此皆在心体上说；于《中庸》则从不睹不闻及至隐至微处立慎独，于戒慎恐惧中立慎独工夫，又于未发之中上达天命之性以定慎独之天道本体，并合体与用、未发与已发于一贯，此又在性体上说。然则心体与性体、《大学》与《中庸》原本又是一体之两面，分则二，合则一。故刘宗周曰：

独是虚位。从性体看来，则曰莫见莫显，是思虑未起鬼神莫知时也。从心体看来，则曰十目十手，是思虑既起，吾心独知时也。然性体即在心体中看出。（《学言》上）

又曰：

《大学》言心不言性，心外无性也。《中庸》言性不言心，性即是心之所以为性也。有说乎？曰：善非性乎？天非心乎？故以之归宗慎独一也。（《学言》下）

《大学》言心，到极至处便是尽性之功，故其要归之慎独。《中庸》言性，到极至处只是尽心之功，故其要亦归之慎独。独一也，形而上者谓之性，形而下者谓之心。（《学言》上）

故言心言性，心性相通，其归在一，一即独，形上言之曰性，形下言之曰心，故《大学》《中庸》之慎独亦可归综于一体。但若单从《中庸》说慎独，恐仍难周全、圆融，因为毕竟《大学》侧重于心，侧重于发用；《中庸》则侧重于性，侧重于本体。故合以《大学》《中庸》而言慎独，方能无偏，方是圆通之教。刘宗周于此深谙其道，

故其慎独之学亦可谓最为圆熟。那么在刘宗周创建这一套圆熟的慎独说的过程中，由于对朱子和阳明之学的了解和不满，必然随机对他们做出批评。

三、刘宗周对朱熹的批评

刘宗周与朱熹之近似或偏近处有三：其一，刘宗周之气象类朱子。如刘宗周之子刘洵说其父“盛年用功过于严毅，平居斋庄端肃，见之者不寒而栗。及晚年造履益醇，涵养益粹，又如坐春风中，不觉浹于肌肤之深也”。此种端肃、凝敛风格颇与朱子相同。其二，刘宗周对朱子之工夫论有赞扬处。刘宗周曾说朱子解《大学》《中庸》“慎独”之“独”为“独知”，乃“下手亲切”、“令学者有所持循”，对朱子工夫之笃实确有认同。其三，刘宗周对朱子批评甚少，而对阳明批评甚多。但是，我们也会看到，刘宗周说朱子之工夫论确有较为笃实、不虚玄、不易流于狂放之特点，然非谓刘宗周之工夫论与朱子同。实则刘宗周与朱子“在底子上”大有异同。此所谓底子上的不同，以慎独说而论，即在朱子解慎独并未真得《大学》《中庸》之实旨，而其工夫论亦因此有二分而非一贯之病。

我们先看朱熹如何解《大学》《中庸》里的慎独之义。其《大学章句》曰：

独者，人所不知而己所独知之地也。言欲自修者知为善以去其恶，则当实用其力，而禁止其自欺。使其恶恶则如恶恶臭，好善则如好好色，皆务决去而求必得之，以自快足于己，不可徒苟且以徇外而为人也。然其实与不实，盖有他人所不及知而己独知之者，故必谨之於此以审其几焉。

慎独之“独”，被朱子释为“独知”，即“人所不知而已所独知之地”，“独”成为人、己对应之“独”。此已歧出《大学》原文以独为天下人共有之独己本义，而离析为与他人相对之独己义。而“恶恶臭，好好色”则被朱子释为一种决心、一种毅力，所谓“当实用其力”、“皆务决去”也。实则，在《大学》本文里，“如恶恶臭、如好好色”用的是“如”字，以“如”恶恶臭、好好色之本然流露比诚意之不可自欺；而朱子谓“使其”恶恶则如恶恶臭，把恶恶臭、好好色释为一种实例，并提取其“果决”之义，此亦有失《大学》本旨矣。

其《中庸章句》首章释“是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”曰：“是以君子之心常存敬畏，虽不见闻，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使离于须臾之顷也。”此是以不睹不闻为未发，而以戒慎恐惧之“敬畏”为工夫，以“存天理之本然”为目的。又释“莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也”一句曰：

见，音现。隐，暗处也。微，细事也。独者，人所不知而已所独知之地也。言幽暗之中，细微之事，迹虽未形而几则已动，人虽不知，而已独知之，则是天下之事无有着见明显而过于此者。是以君子既常戒惧，而于此尤加谨焉，所以遏人欲于将萌，而不使其滋长于隐微之中，以至离道之远也。

朱子把“隐”“微”从物质或事实层面释为幽暗之处、细微之事，已然离开隐微之性体义、之精神义。“独”之义依然如《大学章句》中言，是人所不知己所独知之地。继而，朱子又将见与显释为“几”之“动”，即已发，于是，与此对应的慎独工夫成为此前戒惧工夫的补充，所谓“尤加谨焉”是也。最后，朱子又释“中和”一句曰：

自戒惧而约之，以至於至静之中无少偏倚，而其守不失，则极其中而天

地位矣。自谨独而精之，以至於应物之处无少差谬，而无适不然，则极其和而万物育矣。……是其一体一用虽有动静之殊，然必其体立而后用有以行，则其实亦非有两事也。

这里已经更明确地将戒惧与“至静”而“极其中”对应、谨独与“应物”而“极其和”对应，一为未发，一为已发，一静一动，一体一用。虽则末句强调必体立而后用行、“非有两事”，但已殊无意义，一动一静、先体后用的格局已昭然确立。在朱子，慎独只是已发后的省察工夫，而非贯通未发已发、超乎动静的根本工夫，此点亦甚为明确。

刘宗周批评朱子的慎独说，首先在朱子以“独知”释“独”，增一“知”字，不仅不合于文本，而且于义理亦有支离之弊。刘宗周曰：

朱子于独字下补一知字，可谓扩前圣所未发，然专以属之动念边事何邪？

岂静中无知乎？使知有闲于动静，则亦不得谓之知矣。（《学言中》）

独体无朕，着不得一知字，今云独知，是指下手亲切言。（《学言中》）

《中庸》疏独，曰隐曰微曰不睹不闻，并无知字；《大学》疏独，曰意曰自曰中曰肺肝，亦并无知字。朱子特与他次个知字，盖为独中表出用神，庶令学者有所持循。（《学言下》）

刘宗周并不完全排斥朱子以“知”合“独”而言独知的表达方式，甚至肯定其有“扩前圣所未发”、“是指下手亲切言”、“盖令学者有所持循”之功。但刘宗周旋即指出，“独体无朕，着不得一知字”，又指出《中庸》《大学》本文里皆无以知释独之文，这实际上是否认朱子以“独知”解“独”之思路。刘宗周又说：“朱子言

独知对睹闻以言独也，若早知有不睹不闻我在，即止言慎独才得。”（《学言上》）这是说朱子把“独”释为睹闻之动念，不知独即在不睹不闻之未发中，故慎独已被朱子支离为在已发上所做的第二段工夫。朱熹的这种思路和格局在《朱子语类》中有更为明确的表述：

问：“不睹不闻”者，己之所不睹不闻也；“独”者，人之所不睹不闻也。如此看，便见得此章分两节事分明。先生曰：“其所不睹不闻”，“其”之一字，便见得是说己不睹不闻处，只是诸家看得自不仔细耳。又问：如此分两节工夫，则致中、致和工夫方各有着落，而“天地位，万物育”亦各有归着。曰：是。

“戒慎”一节，当分为两事，“戒慎不睹，恐惧不闻”，如言“听于无声，视于无形”，是防之于未然，以全其体；“慎独”，是察之于将然，以审其几。（《朱子语类》卷六十二《中庸》一）

观上二段文字，可见朱子言慎独，确属动念边事，而言不睹不闻及戒慎恐惧工夫则属未发之中事，其两分已发与未发、静存与动察之格局极为明显。故刘宗周质问朱子曰：“然专以属之动念边事何邪？岂静中无知乎？使知有闲于动静，则亦不得谓之知矣。”在刘宗周看来，朱子置独知于动时之已独知，乃是错看了独，而其关键即在于错悟了不睹不闻之真义。刘宗周曾言“不睹不闻处正独知之地也”，将不睹不闻紧扣于慎独之工夫。而朱子以动静二分之工夫格局，以不睹不闻属未发之中，以戒慎存养为工夫，复又于己之所睹所闻处补以慎独为已发工夫。故刘宗周批评说，朱子遂“谓慎独之外，另有穷理功夫，以合于格致诚正之说。……近日阳明先生始目之为支离。”（《中庸首章说》）

刘宗周之慎独工夫，乃是贯彻于未发与已发、动与静之

中的一体工夫，是以独体之即睹即不睹、即闻即不闻，合戒慎恐惧及慎独之工夫为一事。以此一体工夫，破朱子静存动察之二分工夫。由此可知，刘宗周慎独说之格局实大异于朱子。其赞朱子于“独”下补“知”字有扩前圣未发之功，使学者有所持循；其批朱子者实亦在其于“独”下补“知”字，因补一“知”字而致分己所独知与人所共知，而致分未发一工夫、已发复一工夫，而致慎独已不关本体、丧其独体惺惺、於穆不已之本然性质。刘宗周批评朱子，主要在这一点上，而这一点却是根本性的，所以说是底子上的不同。

四、刘宗周对王阳明的批评

刘宗周的为学渊源可以通过其师许孚远而上溯至湛若水（甘泉）。湛若水与王守仁同时，而学说主旨各异，门户不同，甘泉讲“随处体天理”，阳明讲“致良知”。刘宗周的师承关系说明他对阳明之学不可能全然认同。所以刘宗周“早年不喜象山、阳明之学”，认为陆王心学“皆直信本心以证圣，不喜言克己功夫，则更不用学问思辨之事矣”。而影响刘宗周晚年对阳明之学“辨难不遗余力”的因素还有晚明的东林学派。刘宗周与东林学派的关系较为亲近，他曾与高攀龙切磋过学问，对东林学派的学说也很有了解。东林学派的代表人物主要有顾宪成（泾阳）、高攀龙（景逸）、孙慎行（淇澳）。

顾宪成对阳明“无善无恶”说的危害进行过极力攻击，如他说：

无善无恶四字，最险最巧。君子一生，兢兢业业，择善固执，只着此四字，便枉了为君子；小人一生，猖狂放肆，纵意妄行，只着此四字，便乐得做小人。语云：“埋藏君子，出脱小人”，此八字乃“无善无恶”四

字膏肓之病也。⁶

这些评论，可谓把无善无恶四字的弊病推演到极致。

高攀龙对阳明的学说路向也表示过明确不满，他说：

阳明于朱子格物，若未尝涉其藩焉。其致良知，乃明明德也，然而不本于格物，遂认明德为无善无恶。故明德一也，由格物而入者，其学实，其明也即心即性；不由格物入者，其学虚，其明也是心非性。心性岂有二哉？则所从入者，有毫厘之辨也。⁷

高攀龙承认阳明的致良知其实就是明明德，也是识本的工夫，但由于不是从格物入，故而不可靠，流于虚。

被刘宗周誉为东林学集大成之孙慎行，也有独到于宋儒之处，那就是他的“慎独”说。孙慎行所谓慎独，即是以性、心、道、善为独一无二，而始终保持之、恪守之。他说：“惟君子戒慎恐惧，一乎是所，绝无他驰，一敬为主，百邪不生，一念常操，万用毕集，真觉有隐有微，时时保聚，有莫见，有莫显，种种包涵，继善成性之所，正富有日新之所，乃名为君子慎独。”（《明儒学案·东林学案二》）孙慎行的慎独说对刘宗周的慎独说也应该产生过积极的影响。

总之，在东林学者的眼中，王阳明之学一变至龙溪、泰州，再

6 顾宪成：《顾端文公遗书》之《还经录》，据《续修四库全书》（第 943 册），上海：上海古籍出版社，1995 年，第 291 页。[GU Xiancheng, *Huan jing lu*, in *Gu duan wen gong Yi shu* (The Works of Gu Xiancheng), *Xu Xin Si ku Quan shu* (The Sequel to the Four Treasuries), book. 943 (Shanghai: Shanghai Guji Press, 1995), p. 291]

7 高攀龙：《高子遗书》，卷八下，《答方本庵》，《文渊阁四库全书》（第 1292 册），台北：台湾商务印书馆，1986 年，第 507 页。[GAO Panlong, “Da fang ben an (Reply to Fang Benan)”, in *Gao zi yi shu* (Gaozi's posthumous papers), vol. 8, *Wen yuan ge si ku quan shu* (Siku Quanshu, Wengyuange Edition), book. 1292 (Taibei: Taiwan Commercial Press, 1986), p. 507.)]

变又有颜山农、何心隐，乃至李卓吾以下一脉狂放文士，着实使阳明学之弊端暴露无疑，其末流之病，一言以蔽之，就是“空疏”。但按牟宗三的观点，这只能说是“人病”，而不是“法病”，也就是说王阳明的良知学本无病，病只病在阳明后学尤其是末流的工夫实践上。刘宗周的思想大体上承袭了阳明心学之精粹，与阳明学之内在本质是相契合的。但由于刘宗周像东林学派等学者一样不能忍受王学末流之猖狂放肆，为了正本清源，就不得不对阳明之学所存在的问题进行或激烈或中肯的批评。

刘宗周批阳明主要集中为三点：良知说、正心诚意说、四句教。

良知说是王阳明思想的出发点和归宿，刘宗周说：“千古相传只慎独二字要诀，先生言致良知，正指此。但此独字换良字，觉于学者好易下手耳。”这是从整体上承认阳明之致良知与慎独本为相通，故阳明学说的根本处并无错。但刘宗周又指出，致良知究竟不如慎独更好下手做工夫，且“良知”二字于《大学》本文而言亦属赘辞。刘宗周从文本的角度批评王阳明说：

《大学》言明德，不必更言良知，知无不良，即就明德中看出。阳明特指点出来，盖就工夫参本体耳，非全以本体言也。又曰：“良知即天理，即未发之中。”则全以本体言矣，将置明德于何地？（《学言下》）

在刘宗周看来，就《大学》的本文来说，“致知”之“知”本身就是善的，这可以从上文“明德”中看出来，因此不必用“良知”来解释“知”。而阳明有时也把“良知”当作“未发之中”，这样良知就成了本体，成了与“明德”并列的存在，也就是取代了“明德”。刘宗周据此认为，良知之说实无必要。所以他又说：

且谓《大学》所谓致知，亦只是致其知止之知。知止之知，即知先之知；知先之知，即知本之知。惟其知止、知先、知本也，则谓之良知亦得。知在止中，良因止见。故言知止则不必更言良知。若曰以良知之知知止，又以良知之知知先而知本，岂不架屋叠床之甚乎？（《良知说》）

照此段文字判断，在刘宗周看来，《大学》“致知”之“知”就是“知止”、“知先”、“知本”之“知”。“止”的内容本身就包含有“良”的内涵，因此不需要再于“知”前加一“良”字。如果将“知”解释成“良知”，那么“知止”、“知先”、“知本”就变成了用“良知之知知止”、用“良知之知知先而知本”，这无异于“架屋叠床”。刘宗周认为，阳明的良知说本于孟子，亦有功于圣学，但用之解《大学》则终不洽。所以刘宗周总结说：

阳明子言良知，最有功于后学，然只传孟子教法，于《大学》之说，终有分合。《古本序》曰：《大学》之道，诚意而已矣；诚意之功，格物而已矣；格物之极，止至善而已矣；止至善之则，致良知而已矣。宛转说来，颇伤气脉。（《良知说》）

《大学》八目，致知之下是诚意、正心，慎独正是在诚意章出现的，此处相当紧要。照刘宗周的观点，意根就是独体，诚意就是慎独，名异而实同。又，意为心之本体，为心之定盘针，二者关系不可倒置。而阳明在这两点上都存在问题，刘宗周批评说：

看《大学》不明，只为意字解错，非干格致事。汉疏八目先诚意，故文成本之曰：“大学之道，诚意而已矣。”极是。乃他日解格致则有“意在乎事亲”等语，是亦以念为意也。至未起念以前工夫反坐之正心位下，故曰：

“无善无恶者心之体，有善有恶者意之动。”夫正心而既先诚意矣，今欲求无善无恶之体，而必先之有善有恶之意而诚之，是即用以求体也。即用求体，将必欲诚其意者先修其身，欲修其身者先齐其家，又先之治国平天下，种种都该倒说也。（《学言中》）

前文已述，刘宗周认为，“意”是“心之所存，非所发也”。但是阳明却“以念为意”，则意已属已发，于是诚意之先必得正心，正心反而成为诚意之本。刘宗周认为按照这种逻辑，则要诚意就必须先修身，欲修身则必须先齐家，要齐家又必须先治国平天下，这不仅本末倒置，而且也与《大学》本文之秩序相悖，所谓“倒说”也。

由于“阳明将意字认坏”，“于意字看不清楚”，导致其认意为动念之已发状态，而其工夫则不得不由用以求本，而非从意根独体上立住根本。当然，阳明之即用求体，并不是朱子的静存动察二分工夫，而仍是一贯的工夫。如《传习录》上载曰：

正之问：戒惧是己所不知时功夫，慎独是己所独知时功夫，此说如何？

先生曰：只是一个功夫，无事时固是独知。人若不知于此独之地用力，只在人所共知处用功，便是作伪，便是见君子而后掩然。此独知处便是诚的萌芽。此处不论善念恶念，更无虚假，一是百是，一错百错。正是王霸、义利、诚伪、善恶界头。于此一立立定，便是端本澄源，便是立诚。古人许多诚身的功夫，精神命脉，全体只在此处。

照阳明此说，戒惧与慎独、独知与共知，皆是一个工夫，就是立诚，立诚便是正本澄源。此种说法是阳明破朱子支离工夫之要诀，也是其致良知说的效用所在。但是阳明毕竟视正心先于诚意，又认意为动念，于是作为诚意之功的慎独终归只是在用上做工，在念头上做

工。然而在刘宗周看来，念头既已发矣，克之何及？此是批评阳明之学于意根独体之先天性、主宰性未能领悟透彻，而将工夫落在后天上。

复又因阳明以心为体，以意为用、为动念，于是而有其著名的“四句教”——无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。在刘宗周看来，这四句教也大有问题，而且发展至王龙溪“四无”说谓“心是无善无恶的心，意是无善无恶的意”，更易流于险恶。所以刘宗周对阳明四句教提出了激烈的批评：

若心体果是无善无恶，则有善有恶之意又从何处来？知善知恶之知又从何处来？为善去恶之功又从何处来？无乃语语绝流断港？（阳明传信录三）

意为心之所存，则至静者莫如意。乃阳明子曰：“有善有恶意之动，”何也？意无所为善恶，但好善厌恶而已。（《学言上》）

刘宗周认为，意乃是纯善无恶之性体，既无所谓善恶，又具好善厌恶之潜在意向，故可以说是有善无恶的。又因意根即独体、即先天本具之性，故是心之定盘针，心之本体即是意。意是有善无恶的，则心体亦是有善无恶的，故“无善无恶心之体”一句，应是“有善有恶心之体”。阳明“有善有恶意之动”一句，既已把意字等同于念字，认作已发，则已失去未发之中之义。第三句，“知善知恶是良知”，良知固有知善知恶之判断力，但第一句已错，则无善无恶之心也已无判断准则，良知也很难判定真善伪善。第四句“为善去恶是格物”，问题还是一样，既然已失去主宰善恶之意根，又如何能保证所格者善恶不误？总之，由于“无善无恶心之体”及“有善有恶意之动”已从根本上解错且倒置，所以“知善知恶是良知，为善去恶是格物”

二句也跟着失去根基，可谓“意根一失，句句皆错。”⁸所以刘宗周总结说：

且所谓知善知恶，盖从有善有恶而言者也。因有善有恶，而后知善知恶，是知为意奴也。良在何处？又反无善无恶而言者也，本无善无恶，而又知善知恶，是知为心祟也。良在何处？……且《大学》明言“止于至善”矣，则恶又从何处来？心、意、知、物，总是至善中全副家当，而必事事以善恶两纠之。若曰去其恶而善乃至，姑为下根人说法，如此则又不当有无善无恶之说矣。有则一齐俱有，既以恶而疑善；无则一齐俱无，且将以善而疑恶：更从何处讨知善知恶之分晓？只因阳明将意字认坏，故不得不进而求良于知。仍将知字认粗，又不得不退而求精于心，种种矛盾，固已不待龙溪驳正，而知其非《大学》之本旨矣。（《良知说》）

先将“意”字认坏，又将“知”字认粗，故阳明“有善有恶意之动”已错，而“知善知恶是良知”亦错。因此，刘宗周借着改王龙溪的“四无”说而改正阳明的四句教为“四有”说：“心是有善无恶之心，则意亦是有善无恶之意，知亦是有善无恶之知，物亦是有善无恶之物。”（《阳明传信录》三）

至此，似乎刘宗周已将阳明之教全然扳倒，毫无推崇之意。实则并非如此严重。刘宗周中年信奉阳明良知说，曾言：“阳明先生曰良知只是独知时，独知一点是良知落根处。”（《大学杂言》）又曰：“迩来深信得阳明先生‘良知只是独知时’一语亲切，从此用功，保无走作。”（《论学书·答履思六》）可见刘宗周实颇能

8 张学智：《明代哲学史》，北京：北京大学出版社，2011年，第447页。[ZHANG Xuezhi, *Ming dai zhe xue shi* (History of Philosophy in Ming Dynasty) (Beijing: Peking University Press, 2011), p. 447.]

欣赏和接受阳明的良知之说，因其以阳明之良知实合于自己的独知、独体之说。而其晚年之所以对阳明良知说、诚意说极尽批评之能事，多为阳明后学误解良知之学并且工夫上负面影响太大所致。此点，刘宗周自己也说的很明确：

今天下争言良知矣，及其弊也，猖狂者参之以情识，而一是皆良；超洁者荡之以玄虚，而夷良于贼，亦用知者之过也。夫阳明之“良知”，本以救晚近之支离，姑借《大学》以明之，未必尽《大学》之旨也。而后人专以言《大学》，使《大学》之旨晦；又借以通佛氏之玄觉，使阳明之旨复晦。……皆坐不诚之病，而求之于意根者疏也。（《证学杂解·解二十五》）

这段文字，足以概括刘宗周对阳明之学的认识以及他为什么批评阳明的原因。其一，阳明之良知说有功于后学，能救朱子学支离之病；其二，良知说乃阳明本《孟子》而来，而借《大学》以言，却非合《大学》之旨；其三，后学未明阳明权教之意，掺杂禅学而误会阳明本旨；其四，良知学在阳明后学中流弊甚深；其五，诸病之根在于不识诚体，不从意根上立脚跟，亦即未会作为千古圣贤之学宗旨的慎独真义。

五、总结

最后，我们可以刘宗周《大学古记约义》“慎独”章中的一段文字做总结：

《大学》言慎独，《中庸》亦言慎独，慎独之外别无学也。在虞廷为“允执厥中”，在禹为“克艰”，在汤为“圣敬日跻”，在文王为“小心翼翼”。

至孔门，始单提直指以为学的，其见于《论》、《孟》则曰“非礼勿视听言动”，曰“见宾承祭”，曰“求放心”，皆此意也。而伊洛渊源，遂以一敬为入道之门，朱子则析之曰“涵养须用敬，进学则在致知”，故于《大学》分格致、诚正为两截事，至解慎独，又以为动而省察边事，先此更有一段静存工夫。则愈析而愈支矣。故阳明子反之，曰“慎独即是致良知”，即知即行，即动即静，庶几心学独窥一源。

总之，独无动静者也，其有时而动静焉；动亦慎，静亦慎也，而静为主。使非静时做得主张，则动而驰矣，如挽逝波，其可及乎？动而常知止焉，则常静矣，周子曰“主静立人极”是也。君子之学，尽性而已矣。尽性者，止至善也。性无动静，知无动静，学亦无动静。知静而不知动者，并其静而非也；知动而不知静者，并其动而非也；知动知静而不知无动静，并其动静而亦非也。知乎此者，庶几可以语慎独之学矣。

依刘宗周说，慎独乃三代以下、孔孟以降、伊洛以来的儒门学统，一脉工夫。惟朱子析之支离，为之少变，阳明出而倡良知即慎独，救弊矫偏，独窥一源。如此，则实可见刘宗周之慎独说近阳明而远朱子，而其晚年辩难阳明之辞多属不得已而为之，意在纠毫厘之差而杜千里之谬也。要之，刘宗周之慎独说，不以一己独处、独知为“独”之义，而以意根中所受之一而不二的性体为义，谨慎于此心中之独体，则致中和及格致诚正、修齐治平之目皆可以一贯而通，非有别样工夫也。

Bibliography 参考文献

- 黄宗羲：《黄宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，1985年。[HUANG Zongxi, *Huang zong xi quan ji* (Collection of Huang Zongxi)(Hangzhou: Zhejiang Guji Press, 1985.)]
- 刘宗周：《刘宗周全集》，吴光编，杭州：浙江古籍出版社，2007年。[LIU Zongzhou, *liu zong zhou quan ji* (Collection of Liu Zongzhou), ed. WU Guang (Hangzhou: Zhejiang Guji Press, 2007.)]
- 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，上海：上海古籍出版社，2001年。[MOU Zongsan, *Cong lu xiang shan dao liu qi shan* (From Lu Xiangshan To Liu Qishan) (Shanghai: Shanghai Guji Press, 2001.)]
- 王阳明：《传习录》，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。[WANG Yangming, *Chuan xi lu* (Letters and Quotation of WANG Yangming), in *Wang yang ming quan ji* (Collection of Wang Yangming) (Shanghai: Shanghai Guji Press, 1992.)]
- 朱熹：《朱子语类》，黎靖德编，北京：中华书局，1986年。[ZHU Xi, *Zhu zi yu lei* (The Quotation of ZHU Xi) , ed. LI Jingde (Beijing: Zhonghua Book Company Press, 1986.)]
- 朱熹：《四书章句集注》，沈阳：辽宁教育出版社，1998年。[ZHU Xi, *Si shu zhang ju ji zhu* (Variorum Four Books) (Shenyang: Liaoning Education Press, 1998.)]

Abstract

The expression “being vigilant in solitude” (*Shen Du*), comes from the *Great Learning* (*Da Xue*) and the *Doctrine of the Mean* (*Zhong Yong*), and is a central concept in Confucianism. In the *Great Learning* and the *Doctrine of the Mean*, “vigilance in solitude” basically means knowing oneself or having a sincere and honest evaluation of oneself. LIU Zongzhou, a famous Confucian scholar in the Ming Dynasty, took the concept of “vigilance in solitude” as his doctrinal *leitmotiv* and interpreted the concept with particular emphasis in the *Great Learning* and *Doctrine of the Mean* respectively. In the *Great Learning*, LIU proposed that the notion of “vigilance in solitude” runs through the exercises of the Eight Entries (*Ba Tiaomu*) from the Investigating of Things (*Ge Wu*) to Making the Whole Realm Peaceful (*Ping Tianxia*); in the *Doctrine of the Mean*, “vigilance in solitude” was the essence of the Mandate of Heaven (*Tian ming*). LIU Zongzhou criticized the doctrine of ZHU Xi and WANG Yangming. The former interpreted “vigilance in solitude” as “knowing alone” or “staying alone; and the latter interpreted it as “innate knowledge” (*liang zhi*), which was contrary to the *Great Learning*. He also considered will (*Yi*) as the Function (*Yong*), and Heart (*Xin*) as Substance (*Ti*) which, in LIU Zongzhou’s opinion, was incorrect. According to LIU Zongzhou, “vigilance in solitude” is a fundamental tradition and the life blood of Confucianism and must be handled carefully.

Keywords: Vigilance in Solitude, *Great Learning*, *Doctrine of the Mean*, ZHU Xi, WANG Yangming