

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十六編

林慶彰主編

第13冊

梨洲對明代儒學的承繼與開展

楊自平著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

梨洲對明代儒學的承繼與開展／楊自平 著 — 初版 — 新北市：

花木蘭文化出版社，2013〔民102〕

目 2+184 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十六編；第13冊）

ISBN：978-986-322-138-8（精裝）

1.（清）黃宗義 2.學術思想 3.儒學

030.8

102002267

ISBN-978-986-322-138-8



9 789863 221388



中國學術思想研究輯刊

十六編 第十三冊

ISBN：978-986-322-138-8

梨洲對明代儒學的承繼與開展

作 者 楊自平

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2013 年 3 月

定 價 十六編 25冊（精裝）新台幣 42,000 元

版權所有・請勿翻印

梨洲對明代儒學的承繼與開展

楊自平 著

作者簡介

楊自平，臺灣彰化縣人，1970年生。中央大學中國文學系博士。曾任中央大學中國文學系助理教授，現任中央大學中國文學系副教授。長年致力《易》學研究，並旁涉先秦思想、宋明理學、當代新儒學、《史記》學及三國學。著有《世變與學術——明清之際士林《易》學與殿堂《易》學》、《明代學術論集》、《吳澄《易經》解釋與《易》學觀》，並與楊祖漢教授合編《綠色啟動：重探自然與人文的關係》（共三冊）及《黃宗羲與明末清初學術》。除收錄於個人專書之期刊論文外，尚有等數篇期刊論文、專書論文與會議論文。

提 要

本論文共分六章，主要是環繞梨洲歷史性儒學的建構而開展的。

第一章「導論——梨洲思想的淵源與形成」。梨洲希望藉由認識時代情勢及時代問題，進而進行反省並提出對治，因此梨洲學與整個時代環境及歷史發展是緊密關聯的。至於梨洲與宋明理學之關聯性，基本上是重理、重心、重氣傳統激盪下所開展的，針對此三系發展的特色及流弊加以反省與承繼，既言「盈天地皆心」，又主張「盈天地皆氣」，同時又言「即心窮理」。關於本書的詮釋入路，主要採劉述先先生的「思想史」進路，將梨洲學放入思想史脈絡中思考，並對比同時期的船山學，見出彼此歷史性儒學之不同向度。梨洲重根源，而船山重現象面；梨洲強調人的歷史實踐，而船山則較側重常道如何於歷史中開顯。而本書之研究方式則是強調對梨洲學的解釋與理解，至於批判則略提之，儘量對梨洲有相應的理解，以見出梨洲如何繼承宋明及開展時代新學。

第二章「論人的存在及人存在的歷史性」梨洲的歷史性儒學的理論基礎主要是承繼陽明心學傳統及戡山的重氣傳統，以氣作為萬有創生之基源，以心作為人存有根源及物我互通之關鍵，氣與心皆就本體層次而言，而本體層次又融攝實存層次作為其主宰。梨洲更進一步於本體論的氣、心概念中提出「實踐」的概念，強調於實踐中體證本體，並於實踐中完成本體，而建立所謂「實踐存有學」。人因人性而可超脫形軀之限，但人性必須經由實踐使人性不斷被開顯，而在開顯的歷程中便呈現了人性的歷史性；而人經由實踐的過程便是參與了歷史創造，使人與歷史形成互動關係。

第三章「歷史性的儒學之建立與省察」梨洲歷史性的儒學是由歷史中擷取養分建構而成，而梨洲所謂的歷史是環繞著文化而說的，包含了政治、學術、經濟等人性落實於具體事為中的各種表現，所以「歷史即是文化史」，而肯定文化的價值背後隱含最根本的動機及目的——肯定人性，並以人性作為歷史思維之切入點，對歷史進行解釋與批判，就此而言「歷史即是人性史」。正因認清人性是歷史創造之根源，其他人事變遷均是運行過程中的變化之勢只是暫時現象，最終會回歸歷史常道。故對整個歷史發展，梨洲強調人類歷史是：環繞著道（人性）而建立的傳統，將事實上是出於「致用」的理想之運用性及無限性解釋，提出經由歷史發揮，並於歷史發展。

第四章「對陽明思想及王學各派的理解與批判」，主要探討梨洲對王學之反省。梨洲以「儒

釋之辨」作為基源問題，分別就王門四句教、龍溪、江右、泰州諸派進行反省。梨洲認為陽明能真正展現儒學精神，關鍵在於肯定良知。對其詮釋有對於龍溪，梨洲所以嚴厲批判主要是龍溪欲混同儒釋（道），關鍵在於龍溪與梨洲立場之差異——重會通與別同異。對於江右的認定，梨洲認為江右在義理、實踐、傳承三方面而言，均得陽明正傳且有救正發揚王學之功，故論斷江右為王學嫡傳。至於泰州派，梨洲批判泰州雖然強調實踐，但卻產生狂放行徑，關鍵在於忽略道德本體，產生祖師禪「作用見性」之弊。基本上梨洲的立場是「重德傳統」，而泰州屬「重樂傳統」。

第五章「重視通經致用與肯定道德豐功」梨洲對於朱陸知識與道德的對立，提出早年只是教相之異，而晚年已漸彌合。但朱、陸故梨洲以「心」作為知識與道德的根源解消二者之對立性。對於道德——事功的對立，主要是指泰州狂放的行徑，故重新反省朱、陳之爭論，提出朱子忽略終極之理不離事功之理，而陳亮誤以事功之理即終極之理，故梨洲強調道德不離事功，事功應本於道德起，而事功之建立必須經由學習歷程——治學與修德，並進一步配合「時位」將人性充盡發用表現在——立德、立功、立言上。

第六章「結論」本章一方面針對各章節進行彙統，一方面見出梨洲學如何由道德性儒學開展出歷史性的儒學實踐來另一方面指出梨洲學的時代意義。同時吾人面對現今的時代課題可將傳統與現代關聯起來思考，尋出解決之道。梨洲重視經世觀點亦可作為現今知識分子之參考。



目

次

第一章 導論——梨洲思想的淵源與形成	1
第一節 前言	1
第二節 生命歷程及時代背景	3
第三節 對宋明理學的承繼與開展	7
一、重良知及重氣思想激盪下的梨洲學	8
二、由重道德性轉向歷史性的儒學	12
第四節 前人成果與研究進路	14
一、前賢研究成果論析	14
二、本書之研究進路	16
三、梨洲從根源面及船山從現象面談歷史性的儒學	17
四、本書研究之方法與章節安排	21
第二章 氣本論思想與人存在的歷史性	23
第一節 前言	23
第二節 氣本論思想	25
一、氣本論意義下的宇宙論	27
二、氣本論意義下的心性論	31
三、小結	38
第三節 論人的歷史主體與歷史實踐	38
一、人稟天地元氣而生	39
二、人的歷史主體	41
三、人對歷史文化之創造	49
四、人的歷史實踐	50
第三章 歷史性的儒學之建立與省察	53
第一節 前言	53
第二節 以人性史為基礎的歷史性的儒學	56
一、歷史即是文化史	56
二、歷史即是人性史	57
第三節 論歷史性的儒學之致用精神	64
一、徵實精神及褒貶傳統之承繼	64
二、藉歷史鑑誠以安身、經世之致用理想	67
第四章 對陽明思想及王學各派的理解與批判	73
第一節 前言	73
第二節 對陽明四句教的理解與批判	77
一、對四句教由否定至肯定之歷程	77

二、對致良知的理解與新詮	79
三、對四句教的理解與反思	82
四、小結	89
第三節 對龍溪思想的理解與批判——重虛寂本 體輕道德實踐的龍溪學	90
一、以思想史觀點批判龍溪援釋入儒	90
二、對龍溪四無教的質疑	92
三、對龍溪無善無惡說之批判	93
四、對龍溪工夫論重正心輕誠意之批判	99
五、小結	103
第四節 對江右學派的理解與批判——體證道德 本體與工夫實踐兼重的江右學	105
一、肯定江右派在實踐上救正王學	107
二、肯定江右派主靜、歸寂合於陽明致良知 教	111
三、小結	122
第五節 對泰州學派的理解與批判——重工夫實 踐輕體證道德本體的泰州學派	122
一、對泰州學派重實踐輕道德本體的批判	124
二、將王學由「重德傳統」轉向「重樂傳統」	130
三、小結	133
第五章 重視經世致用與肯定道德事功	135
第一節 前 言	135
第二節 重視經世致用	140
一、以理一分殊會通朱陸	140
二、知識與道德兼備的致用觀	143
第三節 肯定道德事功	152
一、對道德、事功對立性之解消與融合	154
二、藉治學及修德建立豪傑事功	159
第六章 結 論	163
一、從道德性的儒學轉向歷史性的儒學	163
二、梨洲思想的時代意義	169
重要參考書目	173
後 記	183

第一章 導 論

——梨洲思想的淵源與形成

第一節 前 言

本章主要是將梨洲學放入時代的大情境及宋明學術發展之歷程中見出梨洲的定位所在，先將大致的輪廓勾勒出，而為後面細部的論述作準備。

首先，關於梨洲所處的時代背景及其自身的生命歷程，對梨洲而言，其學術之形成與其所處環境有密不可分之關係，彼對於時代有極敏銳的感應，能於許多事件的跡象中見出發生之根源，加上對於歷史的研究，種種因素使梨洲關懷其生存的大環境，愈多的生活體驗，更豐富了梨洲的見解，因此研究梨洲學不可不認識其生命特質及人生歷鍊，並將彼放入整個時代情境中，重新思考梨洲所關切的時代問題。

第三節接著探討梨洲對宋明理學的承與與開展，梨洲的歷史性的儒學是延續明代心學而來，一方面承繼，一方面開展。王學不受政統制約，而能承繼發揚孔孟之道，重新喚起人們的道德自覺，間接的由精神層面與專制教條抗衡。就學術的精神而言，王學可以作為明代學術的代表，既然王學足以作為明代學術的代表，且王學與宋代朱陸之學有其承繼關係，因此整個宋明理學是一個延續性的發展，而作為接續者自然必須延續此發展歷程。至於同期的顧炎武與王船山對陽明心學均有所批判，其中顧氏對王學多不相應〔註1〕，

〔註1〕 顧亭林評李贄云：「然推其作俑之繇，所以敢於詆毀聖賢，而自標宗旨者，皆出於陽明、龍溪禪悟之學。」〔清〕顧炎武：〈李贄〉，《日知錄集釋》（臺北：

反契近程朱學；船山則是一方面批判王學末流，同時亦遠紹關學而開啓新的學術生機，正視人「存在的歷史性」〔註2〕。就顧氏而言，其是以程朱學批判心學；就與心學之密切度而言船山是高於顧氏的，因船山是於王學批判中轉出新的生機，但相對於梨洲直承王學而言，梨洲與王學關聯性又高於船山。至於與梨洲並稱的孫夏峰、李二曲，三人同為清初承繼王學之學者，但何以不稱孫、李二氏為宋明理學之總結，基本上二氏屬王學之延續，因此不可稱為總結。本節所論重點落在梨洲如何承繼王學之宗旨，並進一步開創出新的時代之學，此便涉及轉進的問題，通篇便是環繞梨洲對宋明理學的總結與轉進進行思考。

本章第四節則就前人成果與研究進路加以論述。首先，就前輩對梨洲的詮釋加以說明，進而點出梨洲對於人存有問題的思維是實踐上遂式的模式，異於過去天命下貫式的思維，既然強調實踐上遂必然重視人的材質生命，此異於過去直接訴諸人性強調人存有的超越面，梨洲重視的是人性如何藉由形軀具體落實於生活情境中，正因強調具體落實，自然重視歷史性的思維，而非只是將人性單獨抽離於生活世界進行哲學思考，因此對梨洲學的詮釋應掌握梨洲學的特色，而尋出適切的詮釋進路，否則無法見出其中的精髓。故本文對梨洲學採取的詮釋進路是將梨洲學以思想史的角度切入，統觀其觀點與整個時代情境間的關聯性，進而就此現象進行深入的哲學反省，以見出其立論之用意。筆者認為梨洲是基於時代變遷及儒學內部轉型的需求，由心學傳統轉出歷史性的儒學。梨洲歷史性的儒學是將道德主體放入具體情境中思考，甚至是落在整個歷史脈絡中考察的，因此實踐場域亦由個人修養轉化為歷史實踐。但此處產生一問題，既然歷史性儒學的開出是時代趨勢使然，如此梨洲的歷史性的儒學特色如何見出？此處提出了與梨洲同期且觀點較接近的船山，針對二人的歷史性的儒學特質進行比照，以逼顯梨洲的特色。筆者認為梨洲重視歷史性的儒學之心性根源，而船山重歷史性的儒學的現象面。

世界書局，1991年），卷20，頁439。卷末附黃侃《日知錄校記》此可見出亭林對於王門頗多微辭，尤以泰州、龍溪為最。然對於朱子卻極為推崇，亭林言道：「惟絕學首明於伊雒，而微言大闡於考亭，不徒羽翼聖功，亦乃發揮王道。啓百世之先覺，集諸儒之大。」〔清〕顧亭林：《華陰縣朱子祠堂上梁文》，《亭林詩文集》（臺北：臺灣商務印書館，1965年），卷5，頁130。

〔註2〕參見林安梧：《王船山人性史哲學之研究·導論》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁17。

最後再交代本文的研究方法及章節安排。

第二節 生命歷程及時代背景

劉述先將梨洲定位為思想家，而非哲學家（註3），因梨洲並未建構一完整之哲學體系，只是承繼、運用了前人之哲學體系進行時代問題之思考。至於稱其為思想家主要是因其對時代問題確實有獨到的創造性見解，具有原創性的思維。既身為一位思想家，自然對所處的時代環境有敏銳地洞察力，因此欲瞭解一個思想家的思想不得不關聯整個時代環境來思考，而且就梨洲這個時代感極強的思想家而言尤其如此，何以言之？一方面因梨洲本身存在的命運，使其不得不與時代環境相關聯，此處主要是就其父身遭逆閹迫害，使其不得不報父仇而牽扯政局之中，除此亦受其父及其師蕺山的影響，積極關懷世局；另一方面因其本身具有歷史意識，故極重視經世致用及對時變之掌握，由於此二因素，使梨洲之生命歷程與時代變遷形成密不可分的糾結。也因其親自參與時局之變遷，故對於當時社會及學術生態有極深刻的認識，因此其學術傾向多針對救正時弊而發，例如反時文、科舉、選文之弊，反釋氏之學，此些問題感乃因於其敏銳的時代感所致。

因此梨洲的生命實踐歷程與時代變遷有密不可離之關係，就其所處時代，可大略區分為三階段，明末衰亂時期、明亡及南明時期、清代政權一統時期。而梨洲之生平亦可因應此而區分為三期：黨錮時期、抗清時期、著述時期（註4），在黨錮時期主要是因其父及其師之關係，間接參與東林之事務，此間重要行徑即是發生了其以鐵錐擊許顯純，拔崔應元鬚，以報其父之血仇。其後則實際參與復社活動，其間重要事件則是與復社名士、東林遺孤合力作

〔註3〕 劉述先云：「黃宗義不能說是一位哲學家，而是一位思想家。這不是說他沒有自己的哲學思想，只是他用一種折光的方式表達出來。他著《明儒學案》，又著手編寫《宋元學案》，雖未完成，但他的意圖十分清楚，他想客觀地研究宋（元）明儒的思想，通過主觀的選擇與判斷，作出總結。」劉述先：《黃宗義心學之定位》（臺北：允晨文化股份有限公司，1986年），頁1。

〔註4〕 此分期可與梨洲七世孫黃炳堃所作《黃宗義年譜》中於黃梨洲先生小像旁附的一段文字，此署名為自題，對此出於誰之手，暫且不論，但其所述有參考價值。其論道：「初錮之為黨人，繼指之為游俠，終則之於儒林，其為人也，蓋三變而至於今，豈其時為之耶？抑夫人之有遐心？」〔清〕黃炳堃：《黃宗義年譜》（北京：中華書局，1993年），卷首。此可清楚見出梨洲生命歷程的三階段，並可見出其變遷與時勢之密切關聯。

〈南都防亂揭〉討逆臣如阮大鍼，但卻因此反遭逆臣之圍剿。至於抗清時期，其實際參與了武裝戰鬥之事，嘗組織「世忠營」迎接魯王抗清，並親自帶領「火攻營」，但卻遭清軍殲滅，後退守四明山繼續抗戰，甚至嘗遠赴日本乞軍援，其後又陸續為魯王作密信工作，此抗清行動一直延續近十年之久，其間面臨清廷嚴密搜捕行動，又加上南明朝廷逆臣勢力之威脅，其可謂經歷了九死一生的艱難處境，又加上其因抗清連累了家屬，且偏逢家人遭病死及祝融之災，其際遇可謂人生悲慘至極。到最後鑑於復興無望，遂脫離現實政治，潛心致力著作講學，此際其所從事的工作，便是將親身經歷以文字作忠實記錄，並針對明代的治亂興衰進行透徹反省，而完成了《留書》、《明夷待訪錄》之作品，並為明代思想及文學成果作詳盡的整理及保存的工作，彼一生所完成的著作種類之繁，內容之豐，是學術史上少見的，正因其辛勤整理及著作，使當時文獻得以詳盡留存。除了辛勤著述外，梨洲亦從事講學工作，彼嘗於其師蕺山的紹興證人書院從事講學，以傳承其師之學術。而其貢獻最深遠者應屬甬上證人書院的創辦及講學活動，前後經歷八年，造就不少經學家、史學家等，甚至形成了清初重要的學派——浙東學派，而與顧炎武浙西學派分庭抗禮，而梨洲亦因此影響清代學術既深且遠，雖然後因受政治壓力制約，但卻潛伏於學術底層，而深深地影響清學。〔註5〕

正因梨洲實際投身明末政治，對明代政權衰亂之因素有極深刻的認識，雖然充滿救國理想，但當其著述反省明代政治時，卻能以理性客觀的立場進行論斷，異於許多遺民對明政權仍充滿理想性的眷戀，無法予以公允的反省。也因其親身投身世局，故能目睹許多政治事件之真象，見出許多逆臣誤國之行徑，見出忠義之士的烈忠氣節，透過其史家之洞察，運用其史家之筆的記載，使明末清初這段歷史經由其實際體驗而忠實的保存下來，當然其間不免含史家本身主觀意識之攙雜，此是任何史家在論述時所不可避免的，但至少就事件本身之可靠性較一般間接性資訊是更為可信。因此由梨洲的生命實踐到史料保存與評斷，而至對整個傳統的通盤反省，基本上是以一個實存生命具體落實於整個生活情境中去實踐，並將此實存感與整個歷史傳統之生命緊密聯結，使其在思索任何問題時並不將事件單獨來看，而是將事件與整

〔註5〕關於梨洲生平之論述主要參考〔清〕黃炳堃：《黃宗義年譜》、〔清〕全祖望：《鮚埼亭集》（臺北：華世出版社，1977年），卷11〈梨洲先生神道碑文〉及近人吳光：《黃梨洲著作彙考·附錄二·清初啓蒙思想家黃宗義傳》（臺北：臺灣學生書局，1990年）中所載關於梨洲生平介紹之部分。

個環境甚至歷史變遷關聯起來思考，意即對事件採取所謂共時性、歷時性的思考〔註6〕，如此方能見出事件產生之諸多成因，而非只是一偶發事件，此即梨洲所採取的思維向度，對於此方面之思考將於第三章詳盡論之。

也正因梨洲有深刻的歷史意識，因此面臨國亡家破之艱難，仍能保存堅毅的生存意志，意即梨洲並不只著眼於現實政權之興亡，更關切整個傳統文化命脈之存繼，因此於明亡後便堅持以遺民之身分不肯受清廷之召〔註7〕，但面對保存歷史文獻之責則勇毅承擔，雖不親自參與修史，但卻遣子百家及門生萬斯同參與修史，期能於官史中保存明代珍貴文獻，而此正是在復國無望之際，所能為故國盡的最後心力，亦是為整個歷史文化延續生機，由此亦可見出梨洲在大難之際所表現出的歷史生命，與一般氣節之士所表現的道德生命是不同生命型態的展現。

梨洲對明代歷史進行反省，其用意除了消極性的保存史料外，更重要的是透過對此些歷史事件之反省、批判，而對傳統進行重建，即為當代建構一批判性的觀點，即由傳統中為未來發展尋出創造之生機，作為未來發展之動源。因此由梨洲對明代歷史之反省中見出社會經濟之發展新趨勢——商業的地位逐漸提昇，故梨洲認為過去重農抑商之觀點應逐漸修正，否則對經濟整

〔註6〕所謂對事件採取共時性、歷時性的思考，此乃引用 A. J 古列維奇〈時間：文化史的一個課題〉一文，其認為：「在所謂原始的或神話的意識中，時間概念並不是以抽象的形式存在的，因為在古代發展階段，思想本身主要是具體的、與物體有關的、可感的。同時，意識從同時（共時）和歷時的兩種總體性來理解世界，因而是『暫存的』。」A. J 古列維奇：〈時間：文化史的一個課題〉，《文化與時間》（臺北：淑馨出版社，1992年），頁285。又言：「所有的時間樣式，過去、現在和未來，在『同時性（共時性）』的意義上，可以說處於同一平面。針對這種『空間化』的現象，我們認為時間必須按照同空間一樣的方式來加以理解，現在是與過去和未來的時間統一體分不開的。……過去從未終止其存在，它與現在具有同樣的現實性。」（同前，頁287）梨洲思索過去、現在、未來的事物之時，其間事物的關聯意義除了表現在一體連續性的歷時性發展外，亦以平面性的關聯存在，此意味著在過去、現在、未來的事物是具密切關聯性的，彼此交互影響，非以線性的斷裂關係呈現。

〔註7〕康熙十七年，梨洲年六十九，帝嘗欲詔梨洲為博學鴻儒，梨洲力辭，乃止。十九年又嘗詔梨洲修史，梨洲以年老力辭，只遣子百家參與修史工作。並言於徐元文曰：「昔聞首陽二老，託孤於尚父，遂得三年食薇，顏色不壞，令我遣子從公，可以置我矣。」可見梨洲堅守遺民本身，以不仕表己志，至於遣子修史則是為保存明史，並不違背其遺民氣節。參見〔清〕黃炳堃：《黃宗義年譜》，頁420。

體發展將無法產生利導作用〔註8〕。梨洲除了就經濟、政治、軍事、社會等層面進行批判反省外，其更尋出一切問題的真正根源所在——帝皇專制體制本身的不合理性。此則不僅是明代的問題，更是傳統的政治體制的問題，只是藉著明代的興亡使梨洲對帝皇專制體制之限制有更深切的體會，因此大膽對此專制體制提出批判，而此觀點之產生並非梨洲獨自創發，而是由對歷史的反省批判中見出專制制度的遺害，並從傳統儒家觀點中汲取民本思想，再配合現實客觀情境而建構具有時代意識的觀點，而以此作為政治體制的批判性觀點。

梨洲批判性觀點除了自歷史的反省、批判中建立外，亦積極擷取新的時代觀點，以因應時代變遷趨勢。在清初的社會因政局尚未穩立，而充滿種種可能發展，一時呈現出新興的氣象。此時承明末引進西學，西方的天文、曆算、物理等科學知識大量傳入，對當時知識界產生極大衝擊，梨洲對此些自然科學所採取的態度是廣泛吸收，但又非一味棄故學於不顧，因此其態度是兼採中外古今之觀點，因此能將中國故有的質測之學進一步開發。〔註9〕

在西學求實之思潮刺激下，加上自宋明理學以來因過於強調義理之建構，使經典成了哲學之附庸，甚至不惜為符應個人義理架構而竄改經文，如朱子對《大學》之改定，如此則產生對經典不同理解之爭議，而不得不向經典回歸，以釐清學術之紛爭。雖然梨洲以嚴格的考據法來治經，但此與清代後來發展的考據學是有極大殊異的，其根本關鍵在於考據只是學問研究的方法，是種對學術求真求實的態度，其主要目的在於釐清歷代的雜蕪傳注，保存可信的傳注，使經典原貌得以重現，如此可使後學不再為可疑的學街史料而誤導。此治學態度主要是建立在通經致用的基點上，並非為考據而考據，

〔註8〕梨洲言道：「世儒不察，以為工商為末，妄議抑之。夫工故聖王之所欲來，商有使其願出於途者，蓋皆本也。」參見〔清〕黃宗羲：《明夷待訪錄·財計三》（北京：中華書局，1985年），頁34。

〔註9〕梨洲於《亡兒阿壽壙志》言道：「予注律呂、象數、周髀、歷算、句股、開方、地理之書，頗得前人所未發。」〔清〕黃宗羲著、陳乃乾編：《黃梨洲文集》（北京：中華書局，2009年），頁284。梨洲不違言其於曆法上受西洋曆法之影響，並嘗著述《西洋歷法假如》、《回回歷法假如》，但對於中國故有之學，亦不因西學之傳而抹煞其價值，反而積極推廣保存，例如算術，其認為此為中國故有之學。梨洲《敘陳言揚句股述》云：「句股之學，其為精為容圓、測圓、割圓皆周公、商高之遺術，六藝之一也。……嗚呼！此六藝中一事，先王之道，其久而不歸者復何限哉！」參見〔清〕黃宗羲著、陳乃乾編：《黃梨洲文集》，頁329。因此梨洲對西學之態度是開放的，以彌補吾故有之學的不足。

而走具有強烈的實用性格，與後來乾嘉學者受限於客觀情境而窮於考據訓詁是有極大出入的。此重經典的真實性呈現，是宋明理學發展下必然的走向，而要求向原始經典回歸，是當時的學術趨勢，故皮錫瑞氏稱顧黃王三大儒為漢宋兼採派——取漢唐注疏及宋元明之義理，但不過是實事求是，非欲自為一家。〔註10〕

此些實用性的時代要求，對於清代學術無疑是發展的嶄新契機，若無人為之刻意壓抑，定能開展出一番儒學新氣象。而梨洲無疑是扮演了啟蒙者的角色，於儒學因時代變革而面臨全盤崩解之際，為儒學尋出重生的希望，而其所開創的歷史性的儒學正是於時代的實用性要求中滋長出來的，同時亦為時代思潮注入了新的生命力，故一方面梨洲參與了時代思潮的啟蒙，同時亦於此時代趨勢中尋出學術生長的園地。當然此新學之萌芽是基於整個儒學傳統而來，並非獨立創生的，是儒學傳統落實於新時代需求下的新開展，即所謂富有時代性色彩的儒學型態。而此新學經由梨洲塑造後，透過浙東學派的流衍，與浙西顧炎武之學同為當時學術主流。

第三節 對宋明理學的承繼與開展

關於梨洲對宋明理學之總結，此處並不從純粹哲學觀點思考，而是就整個思想史的發展來論述，若就哲學理論之建構而論，至蕺山應可算是宋明理學之終結〔註11〕。但從思想史本身的延續性而言，清初之思想必根於宋明理學之基礎而創造。因此就中國學術發展歷程觀之，在理想上後代之學術必承繼前代學術而來，或繼續開展，或加以突破，但此學術生機基本上是連續性的結構，例如漢代專制性倫理導致魏晉強調自然生命的解放。當然此生機仍會受各種外在因素如政治勢力干預，外來文化衝擊，此客觀之勢與學術生機形成動態性平衡之關係；再如唐代經學因官方的控制已形成統一標準，缺乏創造性，而佛教勢力的衝擊，便造成學術內部的反動，形成宋明理學興起之動力，但到了宋明又有新的政治勢力之干預此自由的生機，因此學術之發展

〔註10〕〔清〕皮錫瑞：《經學歷史》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），頁300、305。

〔註11〕此觀點的提出是牟宗三氏，牟氏認為梨洲將天命實體的超越義滑落，流於實然的氣化流行義，故將蕺山視為宋明理學的總結，主要便是就蕺山尚能表現天命的超越性。參見牟宗三：《心體與性體（二）》（臺北：正中書局，1992年），頁117。

便在內部及外在因素在發展的動勢中互相激盪，而於激盪中保持一種動態的平衡。依此觀點而論之，清代繼明而起，就思想史本身的連續性而言，清學與明代理學必有密切地承繼關係，因此宋明理學之生機不可能至戴山便戛然終止，在無外力干預之際，其間必有所謂轉型期，而梨洲便扮演此階段重要角色。

一、重良知及重氣思想激盪下的梨洲學

梨洲學是根植於宋明理學的發展基礎上，甚至更可遠溯於先秦儒學，因此欲認識梨洲學必須深刻瞭解其學術之淵源，否則純粹就哲學立場評斷之，實不易見出梨洲學的整體特色，因其思想形成，基本上是根基於前賢成果而由批判中進行改造重建，若將此歷程關係切斷，則梨洲思想無異是一灘無源的死水。

至於梨洲思想之淵源，彼已清楚藉著《明儒學案》明確揭示，其學是承繼陽明學而來，近則受戴山的啓迪。對於明代理學之流衍，梨洲認為應以陽明學為明代發展之主流，對此是否只是個人的門戶偏見？古清美氏對此有番精闢的見解，古氏認為梨洲所面對的是清廷標榜程朱學，並欲以程朱學作為明代思想之正統，而排斥白沙、陽明、甘泉認為非程朱宗旨而視為非正統，對此梨洲極力強調陽明學方是明代思想之代表，故積極釐清清廷所謂宗朱學者其實與陽明學關係是極密切的，並積極使陽明之地位於官史中與程朱系學者並列，正因梨洲之積極爭取，方使陽明學爭得與宗朱學者相當之地位，但就《明史》〈儒林傳〉中所呈現的仍是認為明代理學是衰頹，缺乏創造力的，且明確認定程朱學為明學之正統，並於《四庫全書》仔細搜羅宗朱派作品，故古氏認為在官方強勢扭向事實下，梨洲以私人之力保存為朝廷忽略的學術史料，此不能單純以門戶偏見視之。〔註12〕

除了因客觀環境的限制，使梨洲必須積極維護關於王學的史料外，若就明代理學發展本身來看，梨洲以王學為明代思想之代表是否諦當？對此問題，首先就其對於學術發展之認識來反省。彼認為學術發展是連續性的承繼與創造，後階段的學術正是基於前階段學術而發展，意即前階段學術精神已為後階段所承繼融攝而加以創造。梨洲言道：

堯舜其元也。湯其亨也，文王其利也，孔孟其貞也。若以後賢論，

〔註12〕古清美：《明代理學論文集》（臺北：大安出版社，1990年），頁375-381。

周程其元也，朱陸其亨也，姚江其利也。戴山其貞也，孰爲貞下之元乎？〔註13〕

梨洲認爲陽明學正是承繼朱陸之學而發展的，即宋代的朱陸學已轉型成具時代性的陽明學，此可見出彼是以學術本身動態的發展趨勢來看陽明學於宋代理學之定位。正由於從歷史層面進行思考，因此一般認爲梨洲繼朱尊王，但事實上此處所謂的朱是就明代宗朱學者而言，並非指朱學本身，而所謂的王則是就陽明學本身而言。梨洲何以反對明代的宗朱學者而標舉陽明學呢？此則牽扯到當時的整個學術環境。

就整個明初而言，一直是程朱學主導的局面，朝廷推尊朱學，所制訂的考試制度，全以朱學爲中心，甚至帝王欽定國定本的朱子學，敕撰《四書大全》、《性理大全》，以箝制天下知識分子之思想〔註14〕，任何學術一經規制化，其創造性的生命力必定衰微，也因此朱子學逐漸成爲抽象的形式原理，且與專制體制的政治宰制性結合，形成僵化制約人性的政治工具，對一個有自覺意識的知識分子而言是不甘願被統制者的僵化教條所束縛，而陳白沙正是此自覺意識的啓蒙者，而到陽明方更成熟。對於此現象梨洲是有深刻認識的，因此堅持認定陽明學爲明代學術之表徵，而此亦是明代理學之創造性價值所在。若不由此處論述，則的確如《明史》〈儒林傳〉所認爲的明代理學不過是程朱學之遺緒，實無開創價值。

除了因朱學爲專制體制所改造成爲專制性形式化原則外，梨洲認爲朱學義理無法面對明代的時代課題——儒佛之辨，此則涉及內部義理的問題，意即時代性儒學的建立。梨洲明顯見出儒佛之辨實爲當時文化之重要課題，儒學自宋代便一直面臨佛學之衝擊，且儒學本身逐漸有融攝佛學義理之趨勢，梨洲認爲此景象造成儒學存在之危機，一直至陽明標舉良知教，使儒學的存在生機得以維持。因此在《明儒學案》中，梨洲一直環繞儒佛之辨的論題進行反省批判。梨洲認爲朱學不以吾心眾理具足，而言人所具唯虛靈明覺之體，而以心去知覺眾理的觀點，與釋氏之相同處在於人所具者只是虛靈明覺之心，而天理在天地萬物的存在之中；所不同處只在於朱學言人應以此虛靈之心去窮理，而釋氏則只守此虛靈明覺而不主窮理。梨洲認爲朱學與釋氏之

〔註13〕 〈由堯舜至於湯〉，參見〔清〕黃宗義：《孟子師說》，收入《黃宗義全集》第1冊（臺北：里仁書局，1987年），卷7，頁166。

〔註14〕 容肇祖：《明代思想史》（臺北：開明書店，1978年），頁34。