

/ 大學用書 /

新編中國哲學史 (三下)

勞思光 著

新編中國哲學史（三下）

一部哲學史，雖然是「史」，但也必然涉及「哲學」。當一位學人寫哲學史的時候，他不僅要敘述事實，而且要解釋理論。敘述事實是史學的工作，解釋理論則必須有確定的理論基礎與解析方法。而這種基礎與方法就是寫哲學史的必要條件；不能滿足這些條件則寫出來的是「史」，但不算是「哲學史」。

——勞思光

《新編中國哲學史》是當今哲學泰斗勞思光在中國哲學方面最重要的著作。透過其獨特的「基源問題研究法」，如庖丁解牛般，將上下數千年中國哲學的內涵，條分縷析呈現在您的眼前。本冊主要是介紹明末清初的哲學思想、乾嘉學風與戴震的思想。其中每一章節，皆有深入淺出的說明，其內容正是中國哲學的深層內涵。

ISBN 978-957-14-5611-9

(120)



9 789571 456119

NT. 360



大學用書

新編中國哲學史（三下）

勞思光 著

三民書局 印行

國家圖書館出版品預行編目資料

新編中國哲學史 / 勞思光著. — 三版二刷. —
臺北市: 三民, 2013
冊; 公分

ISBN 978-957-14-5610-2 (第三冊上:平裝)

ISBN 978-957-14-5611-9 (第三冊下:平裝)

1. 中國哲學史

120.9

100027708

◎ 新編中國哲學史(三下)

著 作 人	勞思光
發 行 人	劉振強
著作財產權人	三民書局股份有限公司
發 行 所	三民書局股份有限公司
	地址 臺北市復興北路386號
	電話 (02)25006600
	郵撥帳號 0009998-5
門 市 部	(復北店) 臺北市復興北路386號
	(重南店) 臺北市重慶南路一段61號

出版日期	初版一刷	1981年2月
	三版一刷	2012年1月
	三版二刷	2013年1月

編 號 S 120090

行政院新聞局登記證局版臺業字第〇二〇〇號

有著作權・不准侵害

ISBN 978-957-14-5611-9 (第三冊下:平裝)

※本書如有缺頁、破損或裝訂錯誤，請寄回本公司更換。

新編中國哲學史（三下）

目次

第六章 明末清初之哲學思想（上）

壹 陽明後學所引出之哲學問題	四七三
一、心體問題	四七四
二、發用及工夫問題	四八〇
三、「客觀化」問題	四八三
貳 東林學派之調和理論	四九五
一、顧憲成之哲學思想	四九六
二、高攀龍之哲學思想	五一七
參 劉宗周之學說	五三四
一、概說	五三五
二、蕺山學說要旨	五四四
三、簡評	五九〇

第七章 明末清初之哲學思想（下）——清初哲學思想之代表人物

壹 黃宗羲……………五九五

一、《明儒學案》中表現之思想……………五九七

二、《明夷待訪錄》……………六〇一

三、論學之主張……………六一六

貳 顧炎武……………六二三

一、對宋明儒學之批評……………六二五

二、論學之正面主張……………六三〇

三、結語……………六三七

參 王夫之……………六四〇

一、船山之主要著作……………六四〇

二、船山之哲學思想……………六四三

肆 顏李學派及其他……………七二八

一、顏李學派略述……………七二八

二、其他儒者……………七四〇

第八章 乾嘉學風與戴震之哲學思想

壹 論乾嘉學風……………七四八

一、乾嘉學風之形成與特色……………七四九

二、乾嘉之學在哲學史上之意義……………七五九

三、學人識略……………七六七

貳 戴震之哲學思想……………七七四

一、總說……………七七五

二、哲學思想述要……………七七八

後記……………八二八

校後記……………八三二

答友人書——論中國哲學研究之態度……………八三五

第六章 明末清初之哲學思想（上）

本章及下章將以陽明後學所引出之主要哲學問題為線索，循此以觀明末清初諸家之理論。言明末則有東林學派及直承陽明之劉蕺山，言清初則有顧、黃、王三家及顏李學派。下文即先析論陽明學派種種演變下所引出之哲學問題，然後述各家之說之大要。

壹 陽明後學所引出之哲學問題

陽明後學，由於自身體驗之不同，及對陽明學說了解之差異，彼此間爭執頗多。然撮要言之，則所涉及之哲學問題，大致不外三點，此即：

第一、心體問題——以「無善無惡」一觀念為關鍵。

第二、發用及工夫問題——當以「良知」之「知善知惡」與「好善惡惡」二義為關鍵。

第三、「客觀化」問題——此點所涉範圍較大，可說為「道德心與文化秩序」間之問題。

以下即分別先對此三項哲學問題作一理論上之清理，然後可進而論明末清初之重要哲學思想。

一、心體問題

陽明以「良知」為「心之體」，此點立義甚明；後學中除黃綰、李材之類，另有異說外，大致在此一立場上亦不作明顯爭論。然陽明身後，二王之徒皆主張「心體」之「無善無惡」。至明末此說遂最為世人所詬病，而東林學派高顧二氏之說，即針對此義而作駁論。就哲學史標準看，此一爭論實為陽明學派一大公案，故應先作清理。若就哲學問題看，所謂「無善無惡」之說，本身亦涉及一重要哲學問題，學者於此亦應先求明確了解。

案陽明四句教中，首以「無善無惡」說「心之體」，門人如王龍溪、錢緒山等皆習聞此義。而所謂「四句教」與「四無教」之不同，固在後三句論意、知、物處，至首句以心體為「無善無惡」則王錢固無異辭。錢緒山言陽明立教有三變^①，龍溪亦有類似說法；而此三變中最後階段則是「時時無是非，時時知是知非」。此中「無是非」一義，亦即「無善無惡」之另一說法。而如聶雙江、羅念庵等，雖言工夫時與龍溪最多衝突，然皆承認「心體」之「無善無惡」。至於心齋一系，則傳至周汝登（海門）時，更大張「無善無惡」之論。周曾與湛甘泉後學許孚遠（敬菴）激辯；許立《九諦》之說以駁「無善無惡」，周氏則作《九解》以答之，其說則《明儒學案》皆載之^②。亦人所熟知者。周海門為羅近溪弟子，固泰州一派之後勁也。故若就哲學史角度看，則以「無善無惡」說「心之體」，固是自陽明本人至門下各大派皆共持之通義也。

然則所謂「無善無惡」，究是何義？陽明以「無善無惡」說「心之體」，又以「至善」說「心之體」；另一方面，「良知」亦即是「心之體」^③，則此諸說如何能會通無礙？又「至善」一義與「無善無惡」一義縱能會通

① 見錢著《陽明文集序》

② 《九諦》、《九解》之文，見《明儒學案》，卷三十六「周海門」一節。卷四十一「許敬菴」一節亦可參看

無礙，畢竟涵義不同；就陽明立教而論，何以不只說一「至善」義，而必說「無善無惡」義，以明「心之體」？凡此種種皆屬哲學理論問題，非僅羅舉資料證據所能論斷者。本節當撥開資料文件上之種種限制，而直接面對此中哲學問題，作一理論說明。

首先，「無善無惡」與「至善」二義本不相妨，前文論述陽明四句教時即已言及。此處為清眉目，仍再撮述要旨，以通往所關之其他問題。

「良知」一詞在四句教中原以「知善知惡」描述之；但「良知」與「心之體」本是一非二，而於「心之體」處又說「無善無惡」，此最易啟人疑猜。然學者如對此中所涉及之理論觀點先有一了解，則知此處並無難解之問題。以下分數點論之。

第一、「良知」原是一能力。就此能力之發用講，即以「知善知惡」為功能（案此處「知」字另有確定涵義，與普通用法不同，詳見下節）。但就此能力本身講，則「良知」即表「主體性」，而「主體性」即「心之體」。此依舊說則可稱為「良知」之「體」與「用」之分，然須注意者是此所謂「體」只是「主體」，非「客體」也。由此可進至第二點。

第二、「良知」作為「主體」看，乃「善」一意義之根源，因離開此「主體」或「主體性」，則一切存有皆成為中立性之呈現，無「善」或「不善」可說。依此「根源義」，乃可說「良知」為「至善」，或「心之體」為「至善」。又因良知既為「善」一意義之根源，故「善」或「不善」即不能轉而描述「良知」或「心之體」。此義在前解「四句教」時已有說明，不再贅論。總之，解得「良知」是「主體義」，非「客體義」，是「活動義」，非「存有義」，則「心之體」正因是善之根源，故不可用「善」或「不善」描述。故「心之體」是「至善」，亦

③ 陽明屢謂：「知者心之體」，而此「知」字自即指「良知」

是「無善無惡」，不唯一義無衝突，且正相依而立也。但如此解說，只能澄清「四句教」中「無善無惡」之說與「心體」是「至善」之說間之意義關係，仍未能表明何以須強調此「無善無惡」一義，欲於此問題再作探究，即須轉至第三點。

第三、以「無善無惡」描述最高主體性，原是佛教論點之一。遠自《大智度論》之辨兩邊，即含有此意。禪宗慧能更明言「真性」之「不染善惡」^④。宋明儒學接觸之佛教，大抵以禪宗所傳為主。陽明立「良知」之說時，對佛教此種觀念之理論意義，原不能不予注意；而其所了解之具體內容，則直接來自禪門之說。此處須加辨析者，是佛教所接觸或揭示之理論問題如何是一事，佛教解答此類問題所依之精神方向是另一事。後世議陽明之學為「近禪」者，乃誤解陽明之精神方向；自屬顯然有誤。此點在總論宋明儒學時已有說明^⑤。約言之，即在精神方向一面，儒佛之別即明確定立於「對世界之肯定」或「否定」一問題上；陽明亦不例外。但陽明之精神方向與佛教不同（包括禪宗在內），實表示兩種「主體性」之觀念不同。故若退至「主體性」本身講，則兩方所肯定之「主體性」雖有不同，其肯定「主體性」則同；由此，禪宗及其他佛教門派闡解「主體性」時所接觸之理論問題，在陽明一面亦須加以處理。「無善無惡」之說，基本上由確立「主體性」之最高自由而來；此一確立之要求，在陽明看來，亦是立「良知」以明「主體性」時所應有之要求，故陽明之「良知」雖與禪宗六祖所言之「真性」或「自性」內涵不同，然其強調「心體」之「無善無惡」時，固與禪宗所接觸之問題相同也。茲當對此處所涉之理論問題作進一步之說明。何以欲確立「主體性」之最高自由，便須有「無善無惡」之說？簡言之，此處之理論關鍵在於「善惡」乃對一定之意念及行為之描述語，而非對「主體性」之描述語。意

④

《六祖壇經·懺悔品》

⑤

參看本書第二章

念及行為由主體性生出，但既經生出，則每一意念，每一行為皆成為一受限定之存在——亦即是成為經驗層之對象；若學者只就經驗層面平鋪而觀，則即可走入心理主義，甚至物理主義之思路，而將意念行為皆收入經驗現象中而處理之，此即與「主體性」斷離。禪宗及陽明之學皆欲建立「主體性」，自不能如此平鋪而觀；反之，必將「主體性」生出意念行為一義作為基本肯定（建立此肯定之理論過程又是另一事）；但此基本肯定極易流為詭論，蓋若將「能生」與「所生」看成互相制約之關係，則由於「所生」之意念行為皆成為經驗層之對象，逆推之，即可將「能生」之主體性亦牽墮而下歸於經驗層面，於是「主體性」將成為虛立之名矣。禪宗見及此中問題，故立教處處扣緊「主體性」之超越獨立義；換言之，「主體性」雖在經驗層面上有種種顯現發用，但此種種顯現發用，不能反轉而限定「主體性」；不受限定，即最高自由也。「善」與「惡」作為意念行為之描述，即皆是一種限定；此種限定與其他限定同樣不能施於「主體性」，故必言「真性」乃「無善無惡」也。

禪宗為表「真性」或「自性」（六祖用法，非傳統佛教所言之「自性」）之不受限定，而說「無善無惡」。陽明及龍溪等後學，亦欲確立此「不受限定」義，故言「心體」為「無善無惡」；至此為止，但見儒佛言心性時所同具之要求（即要求肯定或確立「主體性」之最高自由，不使「主體性」下墮而與一一意念行為同層），尚不見儒佛之異。

若就儒佛之異著眼，則可知由佛教之「主體性」不含肯定世界之功能，說「無善無惡」一義時，不易引生誤解；而陽明一派之「主體性」既必含肯定世界之功能，於是曲折滋多，亦易使人誤解。

佛教捨離世界而不在「此岸」建立任何肯定，故說「無善無惡」時，並無理論內部「不一致」(Inconsistency)之問題；蓋萬有皆是幻作，則對萬有之一切描述，亦可同作如是觀；一覺而登彼岸，此則無可描述。「善」與「惡」作為意念行為之描述語，皆可安頓於未覺前之幻作層面中；覺性非幻作，自離一切描述，善惡一對描述語，自

不例外也。但陽明之學立「良知」以顯主體性時，同時立「良知即天理」一義；此是儒學化成世界之方向，於是必對此世界有所肯定；由此，善惡之義顯為不可不立者，否則如何能建立任何肯定乎？陽明亦嘗明說「循理」即是「善」⑥，如此，則既云「心即理」，又云「心體」是「無善無惡」，則由此極易使人生疑，謂心如無善無惡，則理即是無善無惡；則「循理」又如何能為「善」，便似不可解，黃宗義於陽明之學頗能知其指要，然對此一疑點仍不能克服，《學案》中屢屢言及。最有代表性者是對薛侃之評語。薛侃因陽明曾告以「無善無惡者理之靜」一義，故嘗言「所存有善，即為善累」⑦。黃氏評薛氏為陽明辨護諸語後，對「無善無惡」之問題自發議論云：

……又其所疑者（案此泛指世人議陽明之言），在無善無惡之一言。考之《傳習錄》，因先生去花間草，陽明言無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動；蓋言靜為無善無惡，不言理為無善無惡，理即是善也。……獨天泉證道記有無善無惡者心之體，有善有惡者意之動之語，夫心之體，即理也。心體無間於動靜，若心體無善無惡，則理是無善無惡，陽明不當但指其靜時言之矣。釋氏言無善無惡，正言無理也；善惡之名，從理而立耳。既已有理，惡得言無善無惡乎？就先生去草之言證之，則知天泉之言，未必出自陽明也。⑧

黃氏辯「理之靜」之「無善無惡」非「理」之「無善無惡」，其說原亦可成立，然據此以否定四句教中語，則立論似是而非，茲即就黃氏此論更加析辨，以襯顯陽明之本意及此中所涉問題之真象。

⑥ 參看本書第五章述陽明學各節

⑦ 《明儒學案》，卷三十，載薛氏語錄

⑧ 《明儒學案》，卷三十，黃氏案語

陽明無論就「心之體」或「理之靜」說「無善無惡」，其主旨均在於說「動」處始有善惡可言；「氣之動」或「意之動」，雖用字不同，所指問題皆無大區別。梨洲以為「理」不能是「無善無惡」，此則正是人所常有之疑點。「循理」即是「善」，與「理即是善」仍屬不同。蓋「理」本身無所謂「是否循理」，則即不能以「善」或「惡」描述之。梨洲謂「善惡之名，從理而立」，其言甚當，然正因如此，「理」只是「善惡」成立之基礎條件或根源，而不能再受善惡之描述。此義常為人所不解，故有疑難，而梨洲顯然亦未明白此中理論分際所在也。

但梨洲之論辨雖不能證「無善無惡」與「良知」之教互不相容，卻仍然指向一頗有理論意義之問題；此即：「無善無惡」之說對於陽明之學或整個以成德及化為中心之儒學講，是否必要？是否有不可替代之功能？

此一問題與上文所澄清之語言問題大不相同；蓋當人以為說「心體」或「理」是「無善無惡」，便有語言困難時，吾人可舉前說，表明「善惡之根源」本身原不能再描述為「善」或「惡」，將表面上之語言困難消去，然若問：此一無語言困難之說，究竟對「良知」說及成德之學，化成之精神有無必要性？此說是否不可用另一說法替代？則此處所涉已非語言意義之澄清，而涉及理論內容矣。

黃梨洲強調「釋氏之所謂心，以無心為心」，又「釋氏言無善無惡，正言無理也」^⑨即顯出梨洲心目中實有此進一步之問題。佛教言「無善無惡」，甚為自然，蓋對於否定世界之精神講，此說明有助成其遮遣分別相之作。陽明及其後學則立「良知」以言成德及化成，持肯定世界之精神方向；然則何以須說「無善無惡」義？此非語言是否有困難之問題也。梨洲原將兩問題連說，此自有誤；然吾人澄清第一問題後，仍不能解消第二問題。

就第二問題講，上文吾人已指出「無善無惡」一義可以顯出「主體性」之不受限定；即所謂「不著」於善惡之意。然順儒學肯定世界之精神方向看，建立「主體性」時是否必須依此「超善惡之限定」一義以顯此主體

⑨ 《明儒學案》，卷三十，黃氏案語

性之最高自由，則實是一未決之問題，陽明及其後學亦未能扣緊此一關節。證立「無善無惡」義之必要性也。

以上所論，亦可簡說如下：

「心體」是「至善」，即「心體」為「善」之根源。「心體」既為「善」之根源，則可說為「無善無惡」，因「善之根源」不能再說是「善」或「不善」，正如推理能力為邏輯之「真」之根源，推理能力本身不能再說為「真」或「不真」也。故「善之根源」說為「無善無惡」，並無不可解之語言困難。然以「心體」為「至善」時，不說「無善無惡」，是否即必有將「心體」化為「受限定之對象」之後果，則須涉及「無善無惡」之說可否為另一種同樣能確立心體之最高自由之說所代替一問題；再進一步，又涉及此二說之比較問題，而此一「比較」又將落實在「否定世界」與「肯定世界」兩種精神方向之殊異上。蓋若「否定世界」，則說「無善無惡」以確立「主體性」之「不受限定義」，極為自然；但若「肯定世界」，則依「至善」以建立「主體性」，反較自然，而如此說時，亦未必不能確立「主體性」之「不受限定義」。此是「無善無惡」一問題之要義。

陽明說「心體」是「至善」，亦說「心體」是「無善無惡」；後學中則盛倡「無善無惡」一義，以為是最高究竟之義，於是引出種種誤解，種種流弊。而明末之東林學派則面對上述之問題，而強調「心體」之「至善」一面。故以此一哲學問題為線索，即可通往東林顧高二家之說矣。

另一面，學者如欲順此心體至善之義，而另組理論以顯示「主體性」，視為陽明學說之修改，則即是劉宗周之方向。此則應從陽明及其後學所引出之另一哲學問題著眼。至此，乃可轉入下節。

二、發用及工夫問題

此一問題可由四句教中「知善知惡是良知」一語說起。

「良知」作為「體」而論，標示最高自由之主體性；由此層面看，涉及如何安立此最高自由之問題；此可由「無善無惡」說之，亦可由「至善」說之，即上節所論。若就「用」一面講，則陽明自身屢以「知善知惡」作為「良知」之發用或功能所在。後學中議此說者，主要根據皆在於「良知」發用是否對意念之成立為落後之問題。此意應先稍作解釋。

所謂「知善知惡」，倘只指對已成立之意念作價值判斷言，則意念成立後，「良知」方發用。意念如惡，「良知」可否定之，但此種惡意念之生出，似乎即非「良知」所能照管。倘「良知」果不能使自覺心不生惡意念，則所謂「致良知」之功夫，皆只落在意念成立後之省察上講。如此處取一「自我」觀念為中心，則可說「自我」在「致良知」後，仍不能必無善意念，則「致良知」之「自我」，固未能真實轉化，不過在意念出現後追加判斷而已。此點劉宗周（蕺山）議之最切，所謂「半個小人」之說是也。黃梨洲在〈姚江學案〉案語中謂如只就分別善惡處言「良知」，則「良知已落後著，非不慮之本然」¹⁰，亦是此意；但黃氏將此問題與「心體」之「無善無惡」一問題連說，遂使此問題之特性不能突出。實則合而觀之，「良知」之體用自可合說，分而觀之，則專言「心體」處之問題，與言發用處之問題，自可析別，析別後其特性即顯出矣。

「良知」之發用，說為「知善知惡」時，所以會引出上述之問題，並非由於陽明之說有病，而由於學者誤解陽明之「知」字之確定意義。陽明之「知」，非觀察認知之意，實指作肯定及否定之能力。故「良知」本身有一定方向，而此方向即與純粹意志之方向同一。此義前章論陽明之學時即已說明。茲再撮述數語，以清除可能或向有之誤解。

當陽明說「知善知惡」時，蓋將價值自覺與意志方向合言，故所謂「知」善惡之「知」，即作迎拒之活動；

故陽明常借「如惡惡臭，如好好色」一語以說之；氣味與顏色通過感性經驗而被人所「知」，但此非陽明所說之「知」，唯當感知「臭」與「色」時，同時即有一「好」或「惡」之意志活動——亦即一種肯定或否定，此方是陽明所謂之「知」。蓋陽明之「知」非了解事物在感性或理解中所呈現之屬性關係之謂，而指意志之肯定或否定；任何事物——包括吾人自身之已成意念及行為——當為吾人所認知時，自必通過一定認知能力而呈現其認知屬性，然僅如此呈現，尚未涉及價值及意志問題；價值自覺或意志決定，乃對於已通過認知而呈現之事物屬性，再作一迎拒之決定，此決定乃價值活動，本身非認知活動，而陽明之「知」則正落在此處也。

既明「良知」一詞中「知」字之確解，則可知陽明說「良知」時，「知善知惡」與「好善惡惡」之義實一同成立；蓋若無對「善」之肯定及對「惡」之否定功能，則「良知」即無所謂「知善知惡」，而將墮為認知觀照之能力，即只能顯現中性之萬有；另一面，「知善」時即有肯定「善」之自覺，「知惡」時即有否定「惡」之自覺，此肯定及否定亦不能離開對「善惡」之自覺說。無「善惡」之察別，即無迎拒活動，有「善惡」之察別，亦必有迎拒活動，此所以就陽明用語說，「知」與「意」發用不二；而陽明所以言「知行合一」，其根據亦在此也。

此義凡深究道德理性之功能者，皆不能忽視。如西方康德以「理性」為主而建立其系統，然在「實踐理性批判」中，即明言「理性意志」即「純粹意志」。蓋意志本身只是一形式意義之有關能力，以情緒、欲求、形軀之感受為其內容，則有具體之經驗意志出現，「純粹意志」即對「經驗意志」而立名；當意志不以情欲及感受為內容時，即與「理性」合一——可說以「理性」為內容，亦可避免用「內容」一詞——而成為「理性意志」，而「理性意志」即一切道德活動之基礎也。以此理論與陽明之說比觀，則陽明之意益明。陽明以「存天理，去人欲」教人，即求意志純粹化之努力，此是實際上之道德實踐工夫之根本；陽明以「知善知惡」說「良知」，即強調心靈本有察別理性與非理性之異之能力；陽明借「如惡惡臭，如好好色」一語說「良知」時，謂「好」與「惡」