

大 學 用 書

中國哲學史 新編

勞 思 光 著

三 民 書 局 印 行

行政院新聞登記證版業字第二〇〇號



中華民國七十年二月增訂初版
中華民國七十三年九月增訂再版

◎ 新編中國哲學史(三下)

基本定價肆元肆角肆分

著者 勞

思

光

發行人 劉

振

強

出版者

三民書局股份有限公司

印刷所

三民書局股份有限公司

臺北市重慶南路一段六十一號
郵撥：〇〇〇九九九八一五號

中國哲學史(三·下) 目次

第六章 明末清初之哲學思想(上)	五〇五
(A) 陽明後學所引出之哲學問題	五〇五
(一) 心體問題	五〇六
(二) 發用及工夫問題	五一二
(三) 「客觀化」問題	五一六
(B) 東林學派之調和理論	五二九
(一) 顧憲成之哲學思想	五二九
(二) 高攀龍之哲學思想	五五〇
(C) 劉宗周之學說	五六六
(一) 概說	五六七
(二) 戴山學說要旨	五七五
(三) 簡評	六一九

第七章 明末清初之哲學思想(下)……………六三七

清初哲學思想之代表人物……………六三七

(A) 黃宗羲……………六三七

(一) 「明儒學案」中表現之思想……………六三九

(二) 「明夷待訪錄」……………六四三

(三) 論學之主張……………六五八

(B) 顧炎武……………六六四

(一) 對宋明儒學之批評……………六六六

(二) 論學之正面主張……………六七一

(三) 結語……………六七八

(C) 王夫之……………六八一

(一) 船山之主要著作……………六八一

(二) 船山之哲學思想……………六八四

(D) 顏李學派及其他……………七六七

(一) 顏李學派略述……………七六七

(二) 其他儒者……………七七九

第八章 乾嘉學風與戴震之哲學思想·····七九九

 (A) 論乾嘉學風·····八〇〇

 (一) 乾嘉學風之形成與特色·····八〇一

 (二) 乾嘉之學在哲學史上之意義·····八一—

 (三) 學人識略·····八二〇

 (B) 戴震之哲學思想·····八二六

 (一) 總說·····八二六

 (二) 哲學思想述要·····八二九

後記·····八八五

校後記·····八八九

答友人書·····八九二

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爲線索，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戡山，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。

（A）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，此卽：

- （一）心 體 問 題——以「無善無惡」一觀念爲關鍵。
- （二）發用及工夫問題——當以「良知」之「知善知惡」與「好善惡惡」二義爲關鍵。
- （三）客 觀 化 問 題——此點所涉範圍較大，可說爲「道德心與文化秩序」間之問題。

以下卽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」爲「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」。至明末此說遂最爲世人所詬病，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，此一爭論實爲陽明學派一大公案，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，至首句以心體爲「無善無惡」則王錢固無異辭。錢緒山言陽明立教有三變[●]，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「九誦」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[●]。亦人所熟知者。周海門爲羅近溪弟子，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」[●]，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。此處爲清眉目，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」，此最易啓人疑猜。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」爲功能（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」。此依舊說則可稱爲「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」作爲「主體」看，乃「善」一意義之根源，因離開此「主體」或「主體性」，則一切存有皆成爲中立性之呈現，無「善」或「不善」可說。依此「根源義」，乃可說「良知」爲「至善」，或「心之體」爲「至善」。又因良知既爲「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」，亦是「無善無惡」，不唯二義無衝突，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「眞性」之「不染善惡」^①。宋明儒學接觸之佛教，大抵以禪宗所傳爲主。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。後世議陽明之學爲「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^②。約言之，即在精神方向一面，儒佛之別即明確確立於「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「眞性」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爲之描述語，而非對「主體性」之描述語。意念及行爲由主體性生出，但既經生出，則每一意念，每一行爲皆成爲一受限定之存在——亦即是成爲經驗層之對象；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，而將意念行爲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」生出意念行爲一義作爲基本肯定（建立此肯定之理論過程又是另一事）；但此基本肯定極易流爲詭論，蓋若將「能生」與「所生」看成互相制約之關係，則由於「所生」之意念行爲皆成爲經驗層之對象，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」將成爲虛立之名矣。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」作爲意念行爲之描述，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「眞性」乃「無善無惡」也。

禪宗爲表「眞性」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」爲「無善無惡」；至此爲止，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」下墮而與一意念行爲同層），尙不見儒佛之異。

若就儒佛之異着眼，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」作爲意念行爲之描述語，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，善惡之義顯爲不可不立

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，即為善果」^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；玆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。

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。黎洲以為「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。黎洲謂「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成爲中心之儒學講，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；蓋當人以爲說「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」本身原不能再描述爲「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，以無心爲心」，又「釋氏言無善無惡，正言無理也」^①即顯出梨洲心目中實有此進一步之問題。佛教言「無善無惡」，甚爲自然，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用。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」爲「善」之根源。「心體」既爲「善」之根源，則可說爲「無善無惡」，因「善之根源」不能再說是「善」或「不善」，正如推理能力爲邏輯之「真」之根源，推理能力本身不能再說爲「真」或「不真」也。故「善之根源」說爲「無善無惡」，並無不可解之語言困難。然以「心體」爲「至善」時，不說「無善無惡」，是否即必有將「心體」化爲「受限定之對象」之後果，則須涉及「無善無惡」之說可否爲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」，極爲自然；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，以爲是最高究竟之義，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。故以此一哲學問題爲線索，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」，視爲陽明學說之修改，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着眼。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」作爲「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，卽上節所論。若就「用」一面講，則陽明自身屢以「知善知惡」作爲「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爲落後之問題。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，似乎卽非「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」觀念爲中心，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（戡山）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」^①，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，析別後其特性卽顯出矣。

「良知」之發用，說爲「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，而此方向卽與純粹意志之方向同一。此義前章論陽明之學時卽已說明。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」，卽作迎拒之活動；故陽明常借「如惡惡臭，如好好色」二語以說之；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爲——當爲吾人所認知時，自必通過一定認知能力而呈現其認知屬性，然僅如此呈現，尙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」，而將墮爲認知觀照之能力，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」爲主而建立其系統，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、形軀之感受爲其內容，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爲內容時，即與「理性」合一——可說以「理性」爲內容，亦可避免用「內容」一詞——而成爲「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」二語說「良知」時，謂「好」與「惡」在自覺到「好色」、「惡臭」時便已發動，則是強調主體之價值自覺與意志之迎拒一齊發用。即「知」與「意」發用不二，亦即「致知」與「誠意」有一貫性也。

依此，陽明之本旨如明，則純粹意志即以「良知」為方向之意志，故「致良知」之功，向外看雖表現在「格物」上（即表現在「正」一切行為意念之「不正」者上——而向內看則落在意志自身之純粹化上）。致得良知，即使內在意志歸於良知之統率，則惡意念之淘除，即在意志純粹化時完成。戴山梨洲所疑，皆可消融矣。

以上乃就陽明本旨說，重在闡明此處所涉之哲學問題在陽明學說中原有解決之道。但若就字面說，則陽明用「知」字顯然與「意」字分開。二者在發用上之不二，陽明只在論「好善惡惡」時說及，四句教中未顯此義。且「知善知惡」之「知」字，與通常日用語言所說之「知」字涵義之不同，亦未單獨說明。由此，後學者未能完全了解此中理論線索時，仍不免疑「知」之不足以淨化意志。此即劉戡山所以對陽明學說不滿，而另立「誠意」之說之故。學者倘只隨戴山之說以解陽明，固是大謬，但既知陽明本旨之後，亦不妨另觀戴山立說之思路及其特色。蓋戴山立論固亦有至精處，實宋明儒學中之殿後人物；其評陽明雖不當，其立說亦自有特長也。

戴山立「誠意」之說，重點自是在工夫及發用上；但由於戴山另行組織一理論，故其說涉及「體」時，說法亦大有不同。下節論戴山之學時當詳及之。

此是明末儒家由陽明後學所爭之第二哲學問題所生出之理論，亦談明末清初哲學思想時一重要論

題。

(三)「客觀化」問題

茲進至影響明末清初哲學思想之第三問題。

前節所論之心體問題及發用工夫問題，皆由陽明學說內部引出，可說與陽明之特定理論有直接關係。陽明後學對此二類問題種種爭議，雖常涉及對陽明學說之誤解，然此類誤解亦皆與陽明自身所用之某些特殊詞語有關；故無論就「無善無惡」之說講，或就「良知」是否因其為「知善知惡」之能力故後於意念之成立一問題講，總是專對陽明學說而立論。現在將討論之第三問題則不同，所謂「客觀化問題」並非陽明學說獨有之問題，而實是整個儒學思想內部向有之問題。自先秦儒學成立以來。所謂「客觀化問題」從未獲得確定處理，倘吾人承認此一問題之重要性，則即應說，對「客觀化」問題之未能處理，乃整個儒學傳統之內在缺陷，非某一儒者之學說之病痛也。

關於「客觀化」問題之確定涵義，下文當即作一闡釋。此處有須先加說明者，是此一問題何以適在此一時期出現。蓋「客觀化」問題既是儒學內部向有之缺陷，則何以恰在陽明學說盛行之後乃為人所注意，而成為影響明末清初思想界之一大問題，而不在此他階段出現，似應有某種解釋。

此點雖一部份與歷史外在因緣有關，但專就儒學精神內部也發展演變講，亦非全無可說。吾人若了解儒學思想本身之歷史，則應知先秦孔孟立說之後，荀卿已不解孟子之心性論；秦火之後，漢儒雜揉古代各種不同傳統之觀念而建立其「宇宙論中心之哲學」，其說本身既粗陋可嗤，又全離孔孟立說原旨，故嚴格言之，漢以後儒學思想實即進入衰落時期；此與漢代在政治上之成就非為一事，不可混同也。自