

大 學 用 書

新 編 中 國 哲 學 史

勞 思 光 著

三 民 書 局 印 行

# 新編中國哲學史

(上三)

勞思光著

三民書局印行

中華民國七十年二月初版  
中華民國七十四年九月再版

◎ 新編中國哲學史（三上）

基本定價伍元肆角肆分

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—五號

行政院新聞局登記證 版局證記登局聞新院政行  
字著內臺照執權作著

# 中國哲學史(三·上)目次

序論·····	一
第一章 唐末思想之趨勢及新儒學之醞釀·····	一五
(A) 道教內丹派之興盛·····	一五
(B) 佛教禪宗之發展·····	一七
(C) 儒學復興之嘗試·····	二一
(一) 韓愈·····	二二
(二) 李翱·····	二六
第二章 宋明儒學總說·····	三九
(A) 宋明儒學之分派·····	四〇
(B) 宋明儒學所依據之經籍·····	六二
(C) 宋明儒學興起時之歷史環境·····	七二
(D) 宋明儒學所面對之哲學難題·····	七六

第三章 初期理論之代表人物……………九五

(A) 周敦頤……………九五

(一) 生平及著作……………九五

(二) 濂溪學說之要旨……………九七

(三) 濂溪與儒道之關係……………一二六

(B) 邵雍……………一五三

(一) 生平及著作……………一五三

(二) 學說之要旨……………一五七

(三) 結語……………一六八

(C) 張載……………一六九

(一) 生平及著作……………一六九

(二) 橫渠學說之要旨……………一七〇

(三) 餘語……………一九〇

第四章 中期理論之建立及演變……………二〇五

(A) 程顥之學……………二〇六

(一) 生平及著作……………二〇六

(二) 明道學說之要旨	二〇七
(三) 附語	二二八
(B) 程頤之學	二三〇
(一) 生平及著作	二三〇
(二) 伊川學說之要旨	二三一
(三) 結語	二六四
(C) 程門弟子之分派	二六五
(一) 明道之傳	二六六
(二) 伊川之傳	二六七
(三) 別傳	二六八
(D) 朱熹之綜合系統	二六九
(一) 生平及著作	二六九
(二) 晦翁學說之要旨	二七一
(三) 結語	三一五
(E) 朱熹之敵論	三一九
(一) 湖湘學派	三一九
(二) 事功學派	三三五
(三) 朱陸之爭	三四六

第五章 後期理論之興起及完成	三七九
(A) 陸九淵之學	三八〇
(一) 生平及著作	三八〇
(二) 象山學說之要旨	三八一
(三) 結語	三九八
(B) 王守仁之學	四〇〇
(一) 生平及著作	四〇〇
(二) 陽明學說之要旨	四〇五
(C) 王門弟子之分派	四五二
(一) 王畿 (龍溪)	四五三
(二) 鄒守益 (東廓)	四五九
(三) 聶豹 (雙江)	四六五
(四) 王艮 (心齋)	四七六
(五) 餘論	四八七
(D) 後期理論總評	四八九
(一) 內在問題	四八九
(二) 外緣問題	四九一

## 序論

本書前二卷分別析論「初期」及「中期」之中國哲學思想，本卷則析論「晚期」。以下當說明所謂「晚期」之範圍，並對此一階段中之思想趨向及演變作一簡明敘述，以清眉目。

### (A) 「晚期」之意義

所謂「晚期」之中國哲學，即指自宋初至清代一段時期中之中國哲學思想而言。此處有兩點應稍作解釋。

第一：本書第二卷論述中國哲學之「中期」，止於唐代之佛教教義。本卷現論述「晚期」，而以宋代為主，似將唐中葉後至五代時一段略而不言。此點易使人誤會。但本卷之所以如此，並非對此一階段之中國哲學思想避而不談，而僅是將宋代興起之宋明儒學視作主要哲學思想運動，故將唐代中葉以後之有關言論，繫於此一運動下而論之（參閱下文「唐末思想之趨勢及新儒學之醞釀」一章），蓋唐代除佛教思想外，並無明確哲學思想或理論出現；所有者僅屬零星言論。此中較重要者大抵可視為儒學思想漸求復振之信號。因此，本書不能另票「唐代哲學思想」之名。至於五代，世亂時促，亦無顯明哲學思想



成立，故亦不能成爲單獨之論題，只能就與宋明儒學思想有關者隨處提及而已。此是首須說明者。

第二：本卷論「晚期」之中國哲學，止於清代中葉；此亦應加說明。

中國哲學史之論述，應止於何時，殊難有確定標準。如馮友蘭中國哲學史（指原本說，最近改寫本不擬論及），分中國哲學思想爲兩大階段，即所謂「子學時代」與「經學時代」，而以清末之譚嗣同、廖平等入作爲最後結束經學時代之代表人物，於是其書之論述，直至清亡爲止。本書則認爲清道光以後，鴉片戰爭既使西方勢力進入中國，中國整個歷史皆進入一新階段——即所謂「近代史」及「現代史」之階段。此後，一切思想制度之演變，皆須在此一新配景中觀察了解。故就中國哲學思想而言，道光後之中國哲學思想亦必須收入此一「近代或現代之配景」中析論。而所謂「中國哲學史」，原以此一大變開始以前爲限，因此，本卷所說之「晚期」，即止於乾嘉時代。所謂「晚期」，原對「中期」、「初期」而言，皆指舊有之中國哲學思想。若尚在發展變化中之「近代史」及「現代史」，則不能稱爲「晚期」，故必須如此劃分也。

以上說明本書所定之「晚期」之範圍，以下再對此一階段中之中國哲學思想作一概觀，以明其趨向及演變。

### (B) 本期中國哲學之演變

晚期中國哲學思想之演變情況，一般言之，不似初期與中期之繁雜；蓋初期哲學思想，涉及古代南北文化之衝突與融會；其間有所謂諸子之說，頭緒頗繁。中期則一方面有古代思想之變質問題（此在儒

道二家皆然），另一方面又有外來之印度佛教入侵。其間中印思想之激盪變化，亦屬曲折多端。而晚期之中國哲學思想，則大致言之，只有一主流，即回歸於先秦本義之「新儒學」——可包括宋明諸儒之說；故敘述整理之線索，在客觀上已有限定。學者了解此一階段亦較易下手。

但晚期哲學之演變線索雖簡，學者掌握此線索時，對初期及中期實況之了解仍為必不可少之條件。此因晚期哲學所面臨之問題，基本上實源自中期之曲折也。

宋以後之儒者，所以有歸向先秦之新儒學運動，原由於欲擺脫中期哲學所留下之限制。此又可分兩方面說，其一是儒學內部問題，即關涉漢儒之偽冒儒學之理論；其二是對抗外來壓力之問題，即關涉佛教之價值觀。

在本書第二卷中，關於漢儒思想與先秦儒學之歧異，已屢有說明。至於佛教基本價值觀念與儒學立場之同異，亦有描述。此處只拈出一、二主要觀念，以表明宋明儒學最早面對之問題；進一步之討論皆留俟後節。

漢儒思想之特色，為其「宇宙論中心之哲學」；具體言之，即是一切歸於一「天」；以此說明一切存在及關係，亦據此以立價值標準。此與先秦孔孟之「心性論中心之哲學」，殊異甚顯。漢以後之儒者，雖以宗孔孟為名，但實際上對於雜取陰陽五行等原始觀念之漢儒理論，亦常盲目接受，不知其方向實大悖孔孟本義。然漢儒之「宇宙論中心之哲學」，不僅就歷史意義說，是遠離孔孟者，且在理論意義上亦是一退化墮落；蓋所謂德性及價值問題，決不能訴於存在或存有領域。以宇宙論觀念為基礎而建立之任何價值理論，本身皆必屬粗陋虛弱。此一理論問題有其客觀確定性，故在一定歷史契機下即將顯現。當此問題顯現時，學者縱使不甚確知漢儒宇宙論思想與先秦儒學之歷史性差別，亦將因發現漢儒此種思

想本身之不可成立、而有抗拒改造之要求。此在唐末學者即已有表現，而成爲宋明儒學運動之序曲。

引起此一潮流之歷史契機，乃佛教之壓力。佛教之宗教面，本書中不能涉及。就其哲學面言之，則佛教哲學是一與先秦儒學不同之心性論哲學；其精采處皆落在價值問題上。中國學者在面對佛教之壓力時，由其教義中之強點，即看出漢儒傳統下「宇宙論中心之哲學」之根本弱點。故在唐末，學者如韓愈，李翱等，皆以拒佛之立場而初步嘗試脫離漢儒思想；蓋欲與佛教之價值論爭短長，即不能不拋棄「宇宙論中心之哲學」，而歸於「心性論中心之哲學」。就理論層級說，「宇宙論中心之哲學」本身屬於幼稚思想，無法與佛教之心性論抗衡；此是客觀限制。此限制一旦進入人之自覺，則拋開宇宙論而重看價值問題，即是不可免之事。

中期之中國哲學，一部份勢力爲宇宙論中心之理論，另一部份勢力則爲佛教之心性論。當中國學者欲抗拒佛教時，一方面必須脫離宇宙論傳統，另一方面又必須建立心性論系統以完成此抗拒之努力。前者屬消極性工作，後者爲積極正面之工作。此種努力，不論在消極面或積極面，均非可一步完成者，因此，此兩種工作之逐漸完成，即表現晚期中國哲學之演變線索。

自唐代「中國佛教」長成後，就佛教一面說，已對中國心靈作最大限度之適應；但在基本精神方向上看，則佛教之「捨離精神」乃決不能放棄之原則。在此處佛教與儒學無法妥協。中國學者至此即面臨一種精神方向之選擇問題。若接受「捨離精神」，則即必須持一否定世界之態度，若對此世界欲有所肯定，而不願視世界之「有」本身爲一迷執，則即須拒絕「捨離精神」。唐代提倡儒學而排斥佛教諸人，基本上即皆由於不願否定世界；但其立說，殊欠堅實。故只能看作一種意向之表示。此諸人在晚期中國哲學思想中，亦只有序幕人物之地位。此是本期開始時之情況。

至北宋初年，乃有進一步之表現。周惇頤立說，已有自造一系統之意。因此已是以理論系統抗拒佛教，而非如唐人之僅有拒佛之意向。然就理論內容言之，則周氏之說，基本上未脫宇宙論之影響，不過增多形上學成分而已。其中心性論之成分甚少。其後張載之說，大體亦如此（詳見後文各章）。故周張哲學之課題，可說是以混合形上學與宇宙論之系統排拒佛教心性論，尚非以孔孟本義之心性論對抗佛教之心性論也。

二程兄弟，立說自有異同；然大旨皆是以「性」為主；定之以「性即理」之說，於是引生一純粹形上學系統。明道早死，遺書中所載議論頗多歧出之義，亦無他作可供檢定，故釋之者遠自朱熹以前即多爭執。伊川之說則面目甚明，乃一脫離宇宙論影響之形上學；較之周張自是一進展。

然若就根源處着眼，則此一重振儒學之運動，目的既在於以儒學之價值哲學代替佛教之價值哲學，則如上文所指出，此一工作必須歸於心性論之肯定，因就哲學問題本身說，價值德性等等問題，皆本不屬「有無」之領域；宇宙論固不能對此種問題有真解答，以超經驗之「實有」為肯定之形上學系統，亦不能提供解決。今伊川之形上學，雖已遠勝漢儒之說，亦有進於周張之言，仍不能真完成重振儒學之任務。於是二程「性即理」之論，只代表宋明儒學之第二階段，而非成熟階段。朱熹之綜合周張二程，亦仍未脫此第二階段也。

成熟階段即心性論重建之階段，此一工作始於南宋之陸九淵，而最後大成於明之王守仁。陸氏首重「心」觀念，即由「存有」歸於「活動」，由對峙於客體之主體昇往最高主體性。陽明主「良知」之說，最高主體性乃由此大明。至此，宋明儒學進至高峯。重建心性論即重建儒學之價值哲學。此一建立完成時，中國心靈已不再受制於印度之捨離教義。但在另一方面，儒學價值理論之長短亦皆顯出。故明

代以後中國哲學思想即逐漸有反宋明儒學之嘗試。此種嘗試之成果雖不甚豐，然學者觀晚期中國哲學思想時，對此點亦不能不特加注意。

所謂「王學」，在明代已有流弊。但「流弊」是一事，本身之「真缺陷」又另是一事。後章論「王學」時，對其流弊亦當有所陳述。本節論本期中國哲學思想之演變，則不涉及此類旁出之問題，而只涉及「真缺陷」之問題。

王陽明之學既代表宋明儒學之高峯，故「王學」所現出之缺陷，實亦即儒學本身之內在問題。此問題就根源處說，即是「道德心」對「認知心」之壓縮問題。倘就文化生活一層面說，則是：智性活動化爲德性意識之附屬品因而失去其獨立性之問題。至其具體表現則爲：知識技術發展遲滯、政治制度不能進展，人類在客觀世界中控制力日見衰退。

關於儒學此一內在問題之確切意義，當留至本書後文評估宋明儒學時再作展示。此處只就其影響中國明代以後之思想說，則主要在於具體表現一層面。根源一層非深入哲學問題者不知；即在文化生活一層面說，亦不是常識所能了解。但具體表現則常人皆能了解，皆能察知，故最易發生影響。明末清初反宋明儒學之思想，大抵由此而發生。

中國在明末已入衰亂時期。其時最明顯之病痛，即在於制度之無力。由於一切制度失去力量，對外不能防禦異族之入侵，對內不能維持社會之秩序。此兩面可用滿清之爲患及流寇之興起爲代表。最爲人所熟知。但制度無力所引生之問題，尚不限於此。軍事財政方面之衰弱混亂以外，在政府人事方面，教育考選方面，無不百病叢生。因此，當時有識者面對此種全面性之衰亂，即不能不對文化制度作一徹底反省。

再進一步看，制度之敗壞雖是一嚴重問題，但此種敗壞何以不能救治，則是更嚴重之問題。因專就制度而論，任何制度之功能均有一定局限，因之亦必有某種缺陷及弊病；然而此種缺陷弊病並不必然生出大崩潰或大混亂之災難。一社會或一國家中，制度有弊病時，人可能通過改進發展而避免災難，亦可能完全無所作爲，以致坐待制度弊病成爲災難。此中關鍵，即在於「文化活力」問題。文化活力如強，則自能補偏救弊，日新不息；文化活力如衰，則即無救弊之力，災難自隨之而來。而明代末年之衰亂，正屬於第二種情況。由此，此種檢討文化制度而作反省之思想家，遂不能不更進而追問文化活力衰落之原因。

「文化活力」是一廣泛詞語；如作更確定之解釋，則所謂文化活力，即指推動觀念生活及制度種種發展之力量。此種力量之強弱，具體言之，即以知識份子之思想生活態度爲核心條件；因一切改進必以某種「理」爲據，而了解「理」及說明「理」之所在，無疑爲知識份子之責任（倘專依「力」說，則知識份子常常是最無「力」之社羣。但若只說「力」而不問「理」，則亦無文化可說，最無改進可說。今之輕視知識份子者，大抵皆由於不明「力」與「理」之分際。「理」若無「力」自屬空虛，但「力」若不依「理」則必成種種罪惡矣。此點在本書中自不詳論，然學者宜注意及之，方不致爲謬論所誤也）。就明末而論，種種制度弊病，固是嚴重；但其時知識份子對此危機難局，毫無作爲，則更是致命病根所在。由此，檢討文化制度之思想家，乃必須更進而檢討當時知識份子本身之觀念及生活態度。

從事此一檢討批評者，主要有顧、黃、王及顏李諸人。此數人彼此所見不同，所得結論，所提出之主張，自亦互異；但有一共同趨向，即皆確認知識份子之如此墮落無力，乃學風不良所致，換言之，即是認爲有一種普遍性之觀念錯誤或思想錯誤，爲文化活力衰落之原因；推而言之，亦是大災難之根源。於是揭露此種錯誤，並求一解救之道，即成爲一在文化上作全面反省之思潮。此思潮亦即是清初思想之

總脈，其影響則至於乾嘉時期。

顧炎武、黃宗羲、王夫之並稱爲清初三大家。三人檢討文化制度及學風問題，皆認爲陽明學派當負責任，但三人所見又大有不同，蓋本身治學方向本不同，故所見輒異。

黃宗羲在三人中，最明心性之學；其基本立場仍承王陽明至劉蕺山一支思想；故當黃氏批評學風時，其主要抨擊對象爲陽明之後學；而所強調之問題則爲陽明後學走入禪門。禪門之捨離精神承自佛教傳統教義，知識份子之心態或精神方向一旦入禪，即喪失一切作文化建設之能力及意志。而另一面又未必真能達成佛教所證顯之智慧，於是徒得禪門之病，而誤盡天下事。此是黃氏之主要立場。

觀此可知，黃氏作文化上之反省時，僅歸咎於陽明學派之流弊（因陽明本旨自不是「入禪」）；不唯不致疑於整個儒學傳統，亦未反對宋明理學，且亦非反對陽明之學，故此一檢討工作中否定成分甚少。至其政治思想之特異，則又是另一事。

顧炎武與黃氏不同。顧氏推尊朱熹，對陸王一系之學即不以爲然；故顧氏認爲弊害自「空談心性」而起，因此強調程朱一系之「格物窮理」，又以「行己有恥」爲格言，作爲踐履工夫之樞要。此說自純哲學觀點言之，則未免粗淺。且顧氏持此說以攻陸王，亦正見其未解陸王之學，且未知陸王方向與先秦儒學之密切關聯。但自哲學史觀點說，則此種思想乃一反陸王而尊程朱之思想，亦即否定宋明儒學一半；在影響上自有可重視之處。

王夫之所學龐雜；上宗易傳，旁取漢儒及橫渠之說。因之，宇宙論興趣特強。王氏立說，則對宋明儒學各大家皆持否定態度，獨於張橫渠較能契合；而其主旨則在於強調形器才性，重視事功。其言心言性處，皆是繫於一宇宙論旨趣之下而言之。故王氏之態度又異於顧黃，實已反對整個宋明儒學。不過尙

未檢討整個儒學傳統而已。

上述三家，下文另有專節析論其學說。此處只點明三人之思想形成清初哲學思潮之主流。至於顏李一派，立場較近於王，下文亦當簡述其說。但顏李雖自立門戶，在哲學問題上則所見尚屬粗淺（見後文），影響亦不甚大，故不能與三家並列，只可視為旁支思想。

宋明儒學至陽明即入高峯，其後戴山亦只是發揮補充而已。但至清初三大家立說時，哲學問題遂漸轉為對宋明儒學之檢討批評。如上所說，此一檢討批評之思潮，實由於面對文化病痛而生出。依此，則此一思潮似應有推進中國哲學之功效，而事實則大不然。清代哲學思想自三大家後，不唯毫無進展，反而江河日下。此中理由，又必須在此稍作說明。

清代哲學之衰落，若從文化史之廣泛觀點看，則因素甚多；其中最重要者為異族統治者之壓迫問題。但本書取哲學史立場，故只能論及哲學思想內部之因素。但此非謂強指內部因素充足決定衰落。歷史事件中，每一情況皆有特殊條件；故論析某一次思想衰落時，從哲學史立場看，即應先觀察內部因素是否已足決定此衰落，倘不足決定，則應說此一衰落乃受外在因素決定者；換言之，即應說明此一衰落並非哲學思想內部之問題。若內在因素確已足夠決定思想衰落，則即不能繞向外緣；只應就思想本身作一說明。此正是文化史與哲學史之差別所在；倘不能把握此種分際，則可能在外緣因素上纏繞不清，反而不能把握思想內部之問題，如此即不足言「哲學史」矣。

然則清初三家之努力，何以失敗？清代之哲學思想何以不能由三家之學而振起？三家之學，內部情況是否已足以說明此一失敗？此乃吾人此處應作說明之真問題。

如上所述，三家面對明末文化活力衰萎時之種種病態，而欲尋一革新之路；此乃表面上似應為一推



進哲學思想之努力。然此種努力之成敗關鍵，不在於努力者之意向如何，而繫於立說之人對問題本身之了解如何。倘真了解病態之根源，則縱使一時未能有除治之方，此種真了解本身仍可形成一思潮，傳遞後代而逐漸生出正面成果。反之，倘雖有革除病態之意向，而實不了解病是何病，則所謂革新救治，便一齊落空；所提出之種種主張，每每反成爲病中之病，則其失敗乃屬當然。清初三家之學，就個人說，則可謂皆「足以自立」；但針對彼等所欲解決之文化問題說，拋開一切外在因素不論，其思想內部皆有一定局限。因之，彼等實皆未能真了解所面對之病態或問題之真象。

顧亭林對心性之學所知殊少；當其面對文化衰落之大問題時，但以爲此乃王學之病，而不知王學之局限即傳統儒學之局限。由此，倡程朱而抑陸王，成爲一在儒學內部倒退之要求，既不能真見儒學之缺陷，補充拓展自無從說起，且併王學之長亦失之。結果，顧氏之學本身不代表儒學之進展，更不代表儒學之改造，轉成爲一迷失。其影響所及乃有尊經崇古之學風，此自只能加強衰落，而不能有救治之功。

其次，黃宗羲頗能承王劉之說，可謂知心性論之大旨。且黃對儒學傳統之缺陷，亦似時有所見（觀「明夷待訪錄」可知）。但黃平生立說，特重關禪，次言經世。對價值意識及文化精神等等根源上之問題，皆無正面主張。如此，觀黃氏之學，若取其論心性問題部份，則覺陽明學派又多一人；若取其論世考史之作，則覺黃氏乃一史學家或政治思想家。此兩種身分皆與改造儒學傳統無關。結果，黃氏後學，大抵通史學而不通哲學，反成爲日後「以史學代替哲學」一謬誤思潮之先驅。此自非黃氏本意，但事實如此，實由黃氏之學內部局限使然也。

最後，王夫之乃一任才縱情之人物。其學混雜，對心性論之本義已不能把握；故當王氏否定大多數宋明儒時，其主張並非更進一步求儒學之發展，或求儒學之改造，反而沾染漢儒宇宙論，混同才性與心