

郭齊勇 主編

# 儒家文化研究

第九輯

明清儒學專輯

岳麓書社

郭齊勇 主編

第九輯

# 儒家文化研究

明清儒學專輯

丁亥之春 蕭蓬父題

岳麓書社

長沙

圖書在版編目(CIP)數據

儒家文化研究. 第九輯/郭齊勇主編. —長沙:岳麓書社,2017. 12

ISBN 978-7-5538-0863-5

I. ①儒... II. ①郭... III. ①儒家—傳統文化—研究

IV. ①B222.05

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2017)第 317451 號

RUJIA WENHUA YANJIU DIJIUJI

## 儒家文化研究. 第九輯

主 編:郭齊勇

責任編輯:劉 文

責任校對:舒 舍

封面設計:羅志義

岳麓書社出版發行

地址:湖南省長沙市愛民路 47 號

直銷電話:0731-88804152 0731-88885616

郵編:410006

岳麓書社網址:www.yueluhistory.com

2017 年 12 月第 1 版第 1 次印刷

開本:880mm×1230mm 1/32

印張:13.5

字數:314 千字

ISBN 978-7-5538-0863-5

定價:58.00 元

承印:長沙市宏發印刷有限公司

如有印裝質量問題,請與本社印務部聯繫

電話:0731-88884129



## 弁 言

宋、元、明、清四朝的學術與思想，既可以視之為一個整體，亦可以分開來研究。<sup>1</sup>以陽明學為分水嶺，中晚明之後的學術與思想，逐漸走向一個後理學時代，特別是到了明末清初的易代之際，後理學時代的基本格局已經形成，而經過後理學時代的過渡，清代學術的自身獨立性才慢慢凸顯出來。

陽明學何以能成為北宋以後中國傳統學術的分水嶺，這與陽明學自身的特質密切相關。陽明學就思想的動機而言，是要維護官方正統的學術與思想，從其現實的政治目的性而言，與朱子學毫無二致。但他的學說追求達致這一目標的方法論，却有與朱子學不同的地方。朱子學的根本特色在於強調作為他律的道德規範與社會規範的神聖性，要求人們自覺地以這些規範來約束個人的欲望與情感。而陽明學則通過調動道德主體的內在自覺意識，去主動承擔並踐履這套道德與社會規範。陽明學經過其後學一代又一代的發展，在結合著廣義的江南地區的商品經濟的發展，作為類的道德主體性之挺立，逐漸向著個體主體性的方嚮發展，進而衍生出中國早期的現代性思想。

後理學時代的顧炎武、黃宗羲、王夫之，他們討論的哲學命題主要是宋明理學的，但對“追求美色、美味就是人欲”的朱子學命題，給予了批評，提出了“甘食悅色，天地之化機”的新思想。但後理學時代的王夫之、陳確等人，則不承認氣之外有孤懸虛托之理，理祇能是氣理。離開了氣，就不存在理。王夫之雖然

有時也說理是氣的主宰，但從來不承認理能够獨立存在于氣之外。而在理欲關係的問題上，王夫之等人都堅持：欲之正當處即是理，理與欲原則上不是對立的，欲祇有過分與不過分的問題。經過後理學時代對理學時代諸問題的重新討論，清代學術在理氣關係、理欲關係的問題上，其代表性人物如戴震、錢大昕等人，基本上繼承了王夫之、黃宗羲、陳確等人的觀點。戴震則明確地提出了“氣一本”說，而且提出了“分理”學說，嘗試以“分理”來取代“天理”。清代學術中當然也有維護程朱理學、陸王心學的一些學人，但這些學人在思想與學術上的建樹大大遜色于戴震、錢大昕、章學誠等人。

清儒的學術與思想的真正確立，當以成熟期的戴震學術為其時代標志。戴震在哲學理論上以“氣化即道”的道本論與氣一元論為其哲學的形上學，以“分理說”作為討論經驗世界法則的實踐哲學。在經學形態裏，通過“由字以通其詞，由詞以通其道”的語言學類型的經典詮釋學，再加制度史、科技史、音韻、訓詁等語文學的人文實證方法，還有“大其心以體古賢聖與天地相協之心”的哲學詮釋方法，基本上確立了清代學術的自身品格。長期以來，清代學術的自身品格處在一種模糊狀態，考據學成為清代學術的代名詞，而清代無哲學成為清代學術的一大缺點。我們希望通過對明清儒學的仔細研究，一方面有細節的深化，另一方面也有整體精神的提煉，使明清儒學的研究既見樹木甚至是枝葉，又見森林，這樣，我們對明清儒學的研究纔有可望實現真正的突破與推進。本專輯的論文雖然未能完全實現這一日標，但在許多具體問題方面有所深化，還是值得肯定的。尤其是一批有志于學術的青年學者的加入，明清儒學乃至明清哲學的研究將有一個新的局面出現。

## 目 錄

|                            |           |
|----------------------------|-----------|
| 弁言 .....                   | (001)     |
| 王陽明關於良知與見聞之知的分辨與聯結 ... 劉元青 | (001)     |
| 以“破”代“立”                   |           |
| ——析論王廷相對朱子學的批判與發展 ... 胡棟材  | (025)     |
| 李贄政治哲學論略 .....             | 朱 承 (069) |
| 船山易學史觀重探 .....             | 王林偉 (102) |
| 王船山論法治與政治權威的互動 .....       | 彭傳華 (145) |
| 王夫之與後理學時代的人性生成論轉嚮 .....    | 陳 屹 (158) |
| 顧炎武《郡縣論》著述年代考論 .....       | 劉依平 (187) |
| 黃宗羲“臣不與子并稱”思想探微 .....      | 彭公璞 (207) |
| 試論清儒黃百家對宋明理學的批判與繼承 ... 連 凡 | (228)     |
| 論錢、段之爭的內容、性質與意義 .....      | 劉湘平 (260) |
| 考據何以致用                     |           |
| ——論俞正燮《春秋》研究的主要成就和特色       |           |
| ..... 鄭 雯                  | (281)     |
| 黃以周禮學思想探析 .....            | 任慧峰 (298) |
| 簡論明清儒家女性觀的嬗變 .....         | 龐雯予 (327) |

清代儒家“道治合一”論的政治涵義及其內在困境

..... 孫邦金 (349)

清代前中期四書學研究 ..... 王永燦 (377)

論孔孟的過惡思想 ..... 陳志強 (407)

## 王陽明關於良知與見聞之知的分辨與聯結

劉元青

內容提要：王陽明從早年“取竹格之”至龍場自悟“吾性自足”的為學進路，其實就是沉潛良知與見聞之間緊張關係的過程。從目的上看，王陽明所言見聞之知可以分為二種：第一，對良知未“信得及”，欲以讀書等尋求天理，此類見聞深為陽明所譏。第二，就是以博物多能、求利求富為目標的“知識技能”，由于此類見聞之知沒有“認賊作子”之嫌，故陽明并不貶抑之。不過，相較而言，良知天理比見聞知識更值得欲求，如“精金喻聖”。但若迷失良知，徒以“知識技能”相比量，亦為陽明所疾，如“拔本塞源”之論。王陽明將自家本體與外求見聞區別開來，并非僅以“明心見性”教人，他提出“見聞莫非良知之用”和“隨事隨物精察此心之天理”二種聯結良知與見聞之知的方法，正是防止學人祇做得個沉空守寂的“痴呆漢”。

在儒家思想發展史上，首次明確區分“德性之知”與“見聞之知”者當屬北宋張載，他說：“見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌于見聞。”<sup>①</sup>張載立論，乃本《中庸》

---

<sup>①</sup>張載：《正蒙·大心篇》，載章錫琛校《張載集》，北京：中華書局，1978年，第24頁。

“天命之謂性”及孟子“四端之心”等而發。後來，程伊川將“見聞之知”理解為“博物多能”，如其曰：“聞見之知，非德性之知。物交物則知之，非內也，今之所謂博物多能者是也。”<sup>①</sup>也就是說，凡由經驗心（物）所交對象（物）而成知識與技能者，皆屬於見聞之域。方以智所言“泰西質測”之學，即為博物多能之事，自然亦屬於見聞之知。由此可見，先賢關於德性之知與見聞之知的分辨，不僅直接涉及德性與博學的關係，而且對於儒家文化的理解、中西文化的會通等，都有十分重要的現實意義。

其實，在王陽明極稱“吾性自足，不假外求”之前，關於兩種知的區分，並沒有得到充分的闡釋。究其因，此前占有絕對學術優勢的朱子並不完全認同張載關於“德性所知，不萌于見聞”的主張，如他說：“張子此說，是說聖人盡性事。如今人理會學，須是有見聞，豈能捨此？先是于見聞上做工夫到，然後脫然貫通。蓋尋常見聞，一事祇知得一個道理，若到貫通，便都是一理，曾子是已。盡性，是論聖人事。”<sup>②</sup>朱子之所以持有異議，是因為他以為德性不萌于見聞是“論聖人事”，常人却須“于見聞上做工夫到”，以求“脫然貫通”。

## 一、“當下具足，更無去求”

陽明學更似象山，然其悟道却由朱子“格物”說轉手。陽明《年譜》二十一歲載：“一日思先儒謂‘衆物必有表裏精粗，一草

<sup>①</sup>程顥、程頤：《河南程氏遺書》卷第二十五，載王孝魚校《二程集》，北京：中華書局，1981年，第317頁。

<sup>②</sup>黎靖德編：《朱子語類》卷第九十八，北京：中華書局，1986年，第2519頁。

一木，皆涵至理’，官署中多竹，即取竹格之；沉思其理不得，遂遇疾。”<sup>①</sup>及官謫貴陽龍場，“忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人語之者，不覺呼躍，從者皆驚。始知聖人之道，吾性自足，嚮之求理于事物者誤也”。<sup>②</sup>可見，王陽明從早年“取竹格之”到自悟“吾性自足”的為學進路，就是沉潛“良知”與“見聞”之間緊張關係的過程。

“良知”源自《孟子》，孟子是就“孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也”之事實指點德性的內在性與先驗性，其真實內容即是“四端之心”。王陽明所揭“良知”，不僅該攝孔子的仁、孟子的性善，還統括《易》之天道、《中庸》之“誠”，如他說：“人心是天淵。心之本體無所不該，原是一個天。”<sup>③</sup>仁心遍潤萬物，無一能外。“無所不該”既可根據《中庸》“不誠無物”來講，亦可依據《易·彖》“大哉乾元，萬物資始，乃統天”來理解。此心存于身，便是人之所以區別于它物的本體性原理，如曰：“蓋良知祇是一個天理，自然明覺發見處，祇是一個真誠惻怛，便是他本體。”<sup>④</sup>這個“真誠惻怛”之心，既是天理的顯現（客觀義），又是“他本體”的呈露（主觀義）。“便是他本體”意即良知是每一個人不可抗拒的內在本質，是人之所是的充足根據，如曰：“比干、龍逢祇為他看得分明，所以

---

①《王陽明年譜》，載吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第1223頁。

②《王陽明年譜》，載吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第1228頁。

③《傳習錄》下，載吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第95頁。

④《傳習錄》中，載吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第84頁。

能成就得他的人。”<sup>①</sup> 成就比干、龍逢其人者，非其博聞與事功，而是看得“良知”明白，證成了“原是一個天”的自由自律的普遍人性。正是因為良知本體統攝了原儒所論天道與人性，故王陽明曰：“乃以默記《五經》之言證之，莫不吻合。”<sup>②</sup> 又曰：“我此良知二字，實千古聖聖相傳一點滴骨血也。”<sup>③</sup>

良知之“知”不是對客觀對象的認知，而是道德價值上的知是知非，如陽明曰：

良知者，孟子所謂“是非之心，人皆有之”者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能，是故謂之良知。是乃天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。<sup>④</sup>

顯然，良知之“知”不屬於後天見聞。良知就是“吾心之本體”，我們並不立于良知的對面，以至于能够由學慮而領受它并隨後應用于具體情況，有如學習一種實用技能知識一樣。良知是“靈昭明覺者”，此“明覺”不是物交物地認知攝取，亦非佛家之鏡照，而是以真誠惻怛為道德內容的當體自知、是非之覺，如孩童自知愛其親即是。良知不僅“知”而已，它還是行為的主宰與決斷。良知之知關聯著“行”，決定行為之方嚮，是“爾自家底準則”，如曰：“爾那一點良知，是爾自家底準則。爾意念著處，他是便

---

①《傳習錄》下，載吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第103頁。

②《王陽明年譜》，載吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第1228頁。

③《王陽明年譜》，載吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第1279頁。

④《大學問》，錢德洪編《文錄續編》，載吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第971頁。

知是，非便知非，更瞞他一些不得。”<sup>①</sup> 吾心之本體靈昭明覺地知是與非，並決定行為之方嚮。知是知非，既不是對外在物事的知，也不是對外在準則的知，良知本體就是道德行為的決斷與準則的創發，故牟宗三先生認為“良知之心即是存有論的創發原則，它不是一認知心”<sup>②</sup>。作為主體的行為準則，如果以學慮為內容，則成他律，有“務外遺內、博而寡要”之害，陽明曰：“此學問最緊要處，于此而差，將無往而不差矣！……呶呶其言，其不容已者也。”<sup>③</sup> 陽明屢駁後儒以“充廣其知識”訓“致知”，正以此反顯良知與見聞之知的區別。

既然良知“不待慮而知，不待學而能”，那麼，良知本體理所當然地具有無須外求的自足性，如王陽明說：

“良知祇是一個”隨他發見流行處當下具足，更無去求，不須假藉。然其發見流行處却自有輕重厚薄，毫髮不容增減者，所謂天然自有之中也。<sup>④</sup>

“良知祇是一個”是謂良知的普遍性，無聖凡之別，惟仁者能無喪耳。儘管良知是普遍的，但在“萬物一體之仁”的意境中，良知并不高懸于具體情況，其流行發用處即是天然中節，自有“輕重厚薄”，無須外面用計，再如曰：“見父自然知孝，見兄自然知

---

①《傳習錄》下，載吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第92頁。

②牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，上海：上海古籍出版社，2001年，第154—155頁。

③《傳習錄》中，載吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第44頁。

④《傳習錄》中，載吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第85頁。

弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知不假外求。”<sup>①</sup> 其中“見父自然知孝”之“見”是感性的聞見，是良知呈現的機緣，然“知孝”却是良知本體之自覺，所謂觸處逢源、神感神應，說得正是此意。孝、悌、惻隱等觀念就包含在個人應當所是的生命裏，我們總是立于由生命所要求的應當如此行動的處境中。儘管孝、悌、惻隱等美德範疇在某種意義上也是人們所關注理想觀念，但它們與見聞知識對於技藝人而言，仍然不一樣。“毫髮不容增減”之“毫髮”即是強調良知無須“假藉”的自足性與純粹性。“更無去求”之“求”，不是孟子“求放心”之“求”，而是指自信不足，欲求見聞知識增補良知之“求”。

“吾性自足”并非絕對的新東西，程明道亦論及于此，如其曰：“聖賢論天德，蓋謂自家元是天然完全自足之物，若無所污壞，即當直而行之；若小有污壞，即敬以治之，使復如舊。所以能使如舊者，蓋為自家本質元是完足之物。”<sup>②</sup> 又曰：“凡學之雜者，終祇是未有所止，內不自足也。……譬之家藏良金，不索外求，貧者見人說金，須藉他底看。”<sup>③</sup> 程明道所言“自足之物”與“不索外求”，顯然是本于孔子仁學思想與孟子“義內”之說。不過，程明道對“自足之物”及其與見聞之知的關係，未能深加辨析，也許祇有如王陽明從朱子“格物”論的精神危機中反叛出

---

①《傳習錄》上，載吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第6頁。

②程顥、程頤：《河南程氏遺書》卷第一，載王孝魚校《二程集》，北京：中華書局，1981年，第1頁。

③程顥、程頤：《河南程氏遺書》卷第二上，載王孝魚校《二程集》，北京：中華書局，1981年，第23頁。

來，才會使“不去襲義于義”成為“立言宗旨”<sup>①</sup>，從而在更高層面上全面反思德性之知與見聞之知的關係。

王龍谿繼其師以“做出來”與“做進去”之別，形象地闡明了德性與見聞的不同，他說：“蓋聖學原是無中生有，顏子從裏面無處做出來，子貢、子張從外面有處做進去。無者難尋，有者易見，故子貢、子張一派學術流傳後世，而顏子之學遂亡。”<sup>②</sup>在孔子弟子中，顏子被理學家視為入聖之典範，在北宋，顏子地位甚至高過孟子，子貢、子張因長于聰明才智而被當作楊墨一途。王龍谿之所以謂良知為“無”，以其是無經驗內容的先天絕對的善；謂聞見為“有”，以其有具體的感性物件。“顏子從裏面無處做出來”即孟子擴而充之，“子貢、子張從外面有處做進去”是謂其以博學見聞冒充德性。因為見聞是經驗的，如果實踐準則以此為基礎，那麼準則必定也是經驗的。僅僅依靠見聞獲得的認識，當然可以作為見聞者的行為準則，但卻沒有普遍性，因為每個人的見聞知識不可能完全一樣。如果行為準則僅是技術層面的設計與強迫規定，則是對人性的貶損或對自由的侵害。當然，不是說人類社會不需要外在的禮法，在儒家看來，禮法祇是良知的外化。如果缺乏良知的主宰，惟求禮節得當，用王陽明的話來說，祇是“扮戲子”給人看。

---

①王陽明曰：“不去襲義于義，便是王道之真。此我立言宗旨。”《傳習錄》下，載吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第121頁。

②王畿：《留都會紀》，載黃宗羲《郎中王龍谿先生畿》，《明儒學案》，北京：中華書局，2008年，第246頁。

## 二、“知識技能非所與論也”

從目的上看，王陽明所言見聞之知有二種類型：第一，對良知未“信得及”，欲以讀書等尋求天理的見聞。爲了擺脫朱子格物說的影響，陽明所論見聞之知多屬此類，它深爲陽明所譏，上述“當下具足，更無去求”即是。第二，就是以增長知識、求利求富爲目標的見聞。這種意義上的見聞之知才是程伊川所理解的“博物多能”，王陽明則名之曰“知識技能”或“才力”等。這二種見聞之知應該細辨，否則會誤讀陽明。對於“知識技能”，王陽明並不持否定態度，如《傳習錄》中“有一屬官”章和“門人有言邵端峰論童子不能格物”章，他分別教以“薄書訟獄之間，無非實學”<sup>①</sup>以及“便教去灑掃應對，就是致他這一點良知了”<sup>②</sup>。不過，相較而言，良知比知識才力更值得欲求，如“精金喻聖”。但若迷失良知，徒以“知識技能”相較量，亦爲王陽明所深疾，如“拔本塞源”之論。

“精金喻聖”出現在《傳習錄》（上）“希淵問”一章，內容較多，現摘其中要語錄于下。王陽明曰：

聖人之所以爲聖，祇是其心純乎天理，而無人欲之雜。猶精金之所以爲精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖，金到足色方是精。然聖人之才力，亦是大小不同，猶金之分兩有輕重。堯、舜猶萬鎰，文王、孔子有九

①《傳習錄》下，載吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第95頁。

②《傳習錄》下，載吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第120頁。

千鎰，禹、湯、武王猶七八千鎰，伯夷、伊尹猶四五千鎰；才力不同而純乎天理則同，皆可謂之聖人；猶分兩雖不同，而足色則同，皆可謂之精金。……蓋所以為精金者，在足色而不在分兩；所以為聖者，在純乎天理而不在才力也。<sup>①</sup>

此章由薛侃錄王陽明答蔡宗兗之問：“聖人可學而至。然伯夷、伊尹于孔子，才力終不同，其同謂之聖者安在？”蔡宗兗認識到三聖“才力終不同”，說明他已經明白聖之為聖者不在“才力”。王陽明以精金喻聖，十分形象地解答了蔡宗兗的疑惑。精金在于“成色足”而無雜，不在分兩之輕重；聖人在于“純乎天理”，不在知識才藝之多寡。人人皆可為堯舜，不以事功相侔，而以純乎天理同。惟有良知天理纔是人的本性，知識才力祇是經驗偶性。金之分兩不同，祇要足色同，皆為精金；人的知識不等，祇要存乎天理同，即至聖域，此之謂“人人自有，個個圓成，便能大以成大，小以成小，不假外慕，無不具足”<sup>②</sup>。人性的尊嚴取決于良知天理，而不在于較量個人知識才能。否則，祇是氣魄承當，流入功利。王陽明的“立志”與“正念頭”，就是使本心免于欲望與見聞之雜，消除遵循力學法則的盲目自大。

然有門人劉德章者，對於“堯舜為萬鎰，孔子為九千鎰”的說法頗為不安，仿佛有損孔子人格。陽明答之曰：“此又是軀殼上起念，故替聖人爭分兩。若不從軀殼上起念，即堯舜萬鎰不為多，孔子九千鎰不為少；堯舜萬鎰祇是孔子的，孔子九千鎰祇是

①《傳習錄》上，載吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第27—28頁。

②《傳習錄》上，載吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第31頁。

堯舜的，原無彼我。所以謂之聖，祇論精一，不論多寡。”<sup>①</sup> 聖人通體是德，其顯著特徵就在于擺脫了人的直接現實性和個別性的束縛，從而上升為一種普遍的精神存在（即“精一”），《大學》“德潤身”即是。從純乎天理的為聖標準來看，堯舜與孔子“原無彼我”。劉德章之所以要“替聖人爭分兩”，因其所持乃是一種有待教化的自然態度，沉溺于感官對象，聽任欲望的擺布，故王陽明說他祇是“軀殼上起念”。《傳習錄拾遺》第三十七條亦錄有門人童克剛對“精金喻聖”中孔子“分兩”少于堯舜一事，難以釋然。陽明嘆曰：“早知如此起辨生疑，當時便多說這一千也得。今不自煅煉金之程色，祇是問他人金之輕重。奈何！”<sup>②</sup> 孔子之為聖人，惟其天理之純。少一千是精金，多一千亦是精金，故王陽明教人“自煅煉金之程色”。知識才能是後天形成的經驗性的東西，如果以此比擬聖人，不僅將德性連根拔出，而且當知識才力成為原則時，人類被貶低為僅僅是一種物性的存在，這比玩弄光景或沉空守寂的危害要大得多。胡塞爾以為中國人“是一種純粹經驗的人類學上的類型”<sup>③</sup>，即是陽明所言“軀殼上起念”的類型。人首先是生物學意義上的軀殼存在，知識才力與感性生活乃是一種自然而然的主題，祇有在更高的文化維度上，“純乎天理”才可能被優先關注。

“拔本塞源”之論出現在《傳習錄》（中）之《答顧東橋書》

①《傳習錄》上，載吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第31頁。

②《傳習錄拾遺》，載吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第1176—1177頁。

③胡塞爾：《歐洲科學的危機與超越論的現象學》，王炳文譯，北京：商務印書館，2001年，第27頁。