

黃宗羲氣論之重新定位*

陳 榮 灼**

摘 要

於當代學界中，迄今對黃宗羲哲學之「定位」，大致上分成兩種方式：一是將之歸入陽明的「心學」傳統，另一則視之為「自然主義」或「唯物論」。本文旨在否証黃宗羲哲學屬陽明的「心學」，同時對其「氣論」發展出一「非自然主義」、「非唯物論」之解讀方式。特別地，透過對早期牟宗三和劉述先所作之解釋的批判，本文對黃宗羲哲學作出一嶄新之「定位」。

關鍵詞：黃宗羲、劉蕺山、王陽明、心學、氣論

* 雖然對於兩位匿名審查人所提出之相反意見大部分都未敢苟同而有所駁議，但關於拙文整體乃至其他部分之指正仍不勝銘感之至！

** 加拿大布洛克大學哲學系教授 (wchan@brocku.ca)

投稿日期：99.9.1；接受刊登日期：99.10.11；最後修訂日期：99.10.14

A New Topology of Huang Zongxi's Philosophy

Wing-cheuk Chan*

Abstract

In modern scholarship on Huang Zongxi, there are two main currents in topological determination of his philosophy. While one attributes him to Wang Yangming's School of Mind, the other understands him as a naturalist or materialist. This paper aims to refute both of them. In achieving this goal, it will develop a non-idealistic, non-naturalistic, and non-materialistic reading of Huang's doctrine of *qi*. Particularly, in terms of a critique of the early Mou Zongsan and Liu Shuxian's misinterpretation, it will introduce a new topology of Huang's thought.

Keywords: Huang Zongxi, Liu Zongzhou, Wang Yangming, School of Mind, doctrine of *qi*

* Professor, Department of Philosophy, Brock University, Canada

Received September 1, 2010; accepted October 11, 2010; last revised October 14, 2010.

今年適逢黃宗羲誕生四百周年，雖然近年來學界對這位明清儒學大師的研究日益增多，但是十分可惜對於作為其哲學主幹之氣論思想卻似仍未見有真能諦解者。基本上，於當代學界中，迄今對黃宗羲哲學之「定位」，大致上分成兩種方式：一是將之歸入陽明的「心學」傳統，另一則視之為「自然主義」或「唯物論」。基本上，前者之代表人物有劉述先、黃俊傑、黃敏浩、楊祖漢等學者；¹後者之代表人物則有牟宗三、沈善洪、吳光、袁爾鉅和李明友等學者。²但本文作者卻認為黃宗羲的「氣論」既不屬於「心學」一系，更不能納入「自然主義」或「唯物論」。³本文旨在進一

¹ 見劉述先 Liu Shuxian,《黃宗羲心學的定位》*Huang Zongxi xinxue de dingwei* (臺北[Taipei]:允晨文化實業股份有限公司[Yunchen wenhua shiye gufen youxian gongsi],1986年);黃俊傑 Huang Junjie,《孟學思想史論》*Mengxue sixiangshi lun*,卷2[vol.2](臺北[Taipei]:中央研究院中國文哲研究所籌備處[Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo choubichu],1997年),頁234、285-329;黃敏浩 Huang Minhao,〈從《孟子師說》看黃宗羲的心學》“*Cong Mengzi si shuo kan Huang Zongxi de xinxue*”,李明輝 Li Minghui、葉海煙 Ye Heiyan、鄭宗義 Zheng Zongyi 合編,《儒學、文化與宗教——劉述先先生七秩壽慶論文集》*Ruxue, wenhua yu zongjiao: Liu Shuxian xiansheng qizhi suoqing lunwenji* (臺北[Taipei]:臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju],2006年),頁25-42;楊祖漢 Yang Zuhan,〈黃宗羲對劉蕺山思想之繼承》“*Huang Zongxi dui Liu Jishan sixiang zhi jicheng*”,宣讀於2010年6月18至19日臺灣中央大學「宋明儒學會議2010——黃宗羲四百週年誕辰紀念」Taiwan Zhongyang daxue “*Song Ming ruxue huiyi 2010: Huang Zongxi sibai zhounian danchen jinian*”。

² 見沈善洪 Shen Shanrong,〈黃宗羲全集序》“*Huang Zongxi quanji xu*”,清 Qing·黃宗羲 Huang Zongxi,《黃宗羲全集》*Huang Zongxi quanji*,冊1[vol.1](杭州[Hangzhou]:浙江古籍出版社[Zhejiang guji chubanshe],2002年),頁1-28;吳光 Wu Guang,《儒道論述》*Ru dao lun shu* (臺北[Taipei]:東大圖書公司[Dongda tushu gongsi],1994年);袁爾鉅 Zhong Erju,《蕺山學派哲學思想》*Jishan xuepei zhexue sixiang* (濟南[Jinan]:山東教育出版社[Shandong jiaoyu chubanshe],1993年);李明友 Li Mingyou,《一本萬殊》*Yiben wanshu* (北京[Beijing]:人民出版社[Renmin chubanshe],1994年)。

³ 請參陳榮灼 Chan Wingcheuk,〈黃宗羲之孟學解釋:從劉蕺山到王船山》“*Huang Zongxi zhi Meng xue jieshi: cong Liu Jishan dao Wang Chuanshan*”,宣讀於2010年6月18至19日臺灣中央大學「宋明儒學會議2010——黃宗羲四百週年誕辰紀念」Taiwan Zhongyang daxue “*Song Ming ruxue huiyi 2010: Huang Zongxi sibai zhounian danchen jinian*”。

步詳細論證黃宗羲的「氣論」與陽明「心學」之本質分歧，從而對牟宗三之「三系說」作出一嶄新的確證。正如將於本文結論所見：黃宗羲的「氣論」系統地展示出其師「以心著性」之立場的實現基礎；但這一「以心著性」之格局於陽明「心學」中卻是付之闕如的。簡言之，追隨蕺山、黃宗羲為一「唯氣論」者，此完全迥異於陽明之「唯心論」。

將黃宗羲的哲學作「心學」式之「定位」，大概以劉述先之工作最具代表性，因此本文將首先集中對其論點詳加分析與批判。簡單地說，劉述先反對牟宗三將黃宗羲視作一「自然主義者」。而針對牟宗三之認為黃宗羲的哲學背離其師劉蕺山之立場的說法，劉述先力持梨洲與蕺山在思想上之一致性。他主張兩者均屬「內在一元論者」。劉述先更進而指出：在本質上蕺山之思想與陽明的「心學」「若合符節。陽明是以良知為體，蕺山則以意為體，凡可用來說良知之為體者移過來講蕺山之以為體，莫不妥當貼切。」⁴而「梨洲之學為蕺山之進一步的發展，其宗旨固無背於蕺山。」⁵所以梨洲應定位為「王學的殿軍」。⁶

在解釋「內在一元論」一詞時，劉述先寫道：

（針對）朱子的理是完全超越的，只存有而不活動，氣則是完全內在的，變化無方……明儒乃有強烈的一元論的傾向。蕺山乃謂，道理皆從形氣而立，離形無所謂道，離氣無所謂理，則超越隱涵於內在之中，是一種內在主義的思想。⁷

劉述先並指出：

⁴ 《黃宗羲心學的定位》*Huang Zongxi xinxue de dingwei*，頁 19-20。

⁵ 《黃宗羲心學的定位》*Huang Zongxi xinxue de dingwei*，頁 4。

⁶ 《黃宗羲心學的定位》*Huang Zongxi xinxue de dingwei*，頁 1。

⁷ 《黃宗羲心學的定位》*Huang Zongxi xinxue de dingwei*，頁 26。

其實內在一元論的思想在陽明已有清楚的表達。只陽明未減煞超越義，蕺山始將之推到一極端之型態矣……蕺山所謂「盈天地一氣也」的說法也可以說是濫觴於陽明。⁸

十分明顯，劉述先基本上進隨牟宗三早期對蕺山之定性方式，將之與陽明的「心學」立場相提並論。⁹立足於早期牟宗三對蕺山之定性上，劉述先寫道：

蕺山之批評陽明處，大多不稱理……然則蕺山何必平地起風波，背離致良知教乎？此完全由對良知教之顯教所產生之流弊之反激而起，故必歸顯於密，而另倡誠意慎獨之教，主要係基於功夫論之考慮。¹⁰

實際上，與唐君毅將「朱陸之異」化約為「工夫論」上之差別相似、早期牟宗三對蕺山與陽明之不同亦只了解為「工夫論」上之分歧。於此關鍵上，劉述先乃係早期牟宗三的忠實信徒。不過，這並不影響劉述先堅持：梨洲「的確把蕺山的思想徹底內化，而且加以進一步的發揮，似並未違背他由蕺山處繼承來的那些原則。」¹¹言下之意，梨洲的「氣論」也無改其與陽明同屬「內在一元論」之基本立場——儘管劉述先同時強調：「這種內在一元的說法，超越義必然減煞」。¹²

而為了證明蕺山師徒與陽明的一致性，劉述先首先引述梨洲於〈子劉子行狀〉中關於蕺山對陽明之批評的總括：

⁸ 《黃宗羲心學的定位》*Huang Zongxi xinxue de dingwei*，頁 27-28。

⁹ 關於牟宗三對蕺山哲學思想底早期與晚期解釋之分別的討論，請參陳榮灼 Chan Wingcheuk，〈論唐君毅與牟宗三對劉蕺山之解釋〉“Lun Tang Junyi yu Mou Zongsan dui Liu Jishan zhi jieshi”，《鵝湖學誌》[*Legein Semi-Annual Journal*]期 43[no. 43]（2009 年），頁 71-94。

¹⁰ 《黃宗羲心學的定位》*Huang Zongxi xinxue de dingwei*，頁 20。

¹¹ 《黃宗羲心學的定位》*Huang Zongxi xinxue de dingwei*，頁 29。

¹² 《黃宗羲心學的定位》*Huang Zongxi xinxue de dingwei*，頁 2-3。

先生以謂新建之流弊，亦新建之擇焉而不精、語焉而不詳有以啓之也。其駁天泉証道証曰：「新建言無善無惡者心之體，有善有惡者意之動。知善知惡是良知，為善去惡是格物，如心體果是無善無惡，則有善有惡之意，又從何處來？知善知惡之知，又從何處起？為善去惡之功，又從何處用？無乃語語絕流斷港乎？」其駁良知說曰：「知善知惡，從有善有惡而言者也。本無善無惡，而又知善知惡，是知為心崇也，良在何處？止因新建將意字認壞，故不得不進而求良於知，仍將知字認粗，故不得不進而求精於心，非《大學》之本旨，明矣。」蓋先生於新建（陽明）之學，凡三變。始而疑，中而信，終而辯難不遺餘力，而新建之旨復顯。¹³

劉述先進而宣稱：「梨洲這最後一句話最有意思。辨難的是陽明『擇焉而不精、語焉而不詳』處，其目的則在復顯王學之本旨。」¹⁴十分明顯，劉述先這裡將梨洲所言之「而新建之旨復顯」完全看成是一「正面的」評價語。可是，若從一「批判的角度」來看，則劉述先這一斷定恐未能成立。理由有二：一者是從原文之內容可以見出梨洲此中道出了蕺山對陽明的批判重點所在；而其主要目的是為進一步說明蕺山超越陽明之處。另一者是當梨洲言「而新建之旨復顯」時，無疑有為陽明心學之本質釐清之意，但更重要的目標是於拓清其本質後便可凸顯陽明心學之真正局限所在。可以說，梨洲認為惟在經過其師作深入論辯究明後，陽明心學方得到恰如其分之定性。因為亦只有這樣方能見出蕺山思想與陽明心學之本質分歧——特別是了解於何義上蕺山思想有進於陽明心學。其實，劉述先不也自言：「化了好多力氣，把四句教這一公案加以透徹的分析」，¹⁵因而聲稱：「梨洲

¹³ 清 Qing · 黃宗羲 Huang Zongxi, 〈子劉子行狀〉“Zi Liuzi xingzhuang”, 見明 Ming · 劉宗周 Liu Zongzhou, 《劉宗周全集》Liu Zongzhou quanji (杭州[Hangzhou]: 浙江古籍出版社[Zhejiang guji chubanshe]), 冊 6 [vol. 6], 頁 43。

¹⁴ 《黃宗羲心學的定位》Huang Zongxi xinxue de dingwei, 頁 33。

¹⁵ 《黃宗羲心學的定位》Huang Zongxi xinxue de dingwei, 頁 60。

心學之實義既明」。¹⁶可是他不僅得出蕺山師徒之學低於陽明心學的定位方式，而且亦雅不欲對之認同！

於支持我們上述的不同解讀方式上，可以檢看下列兩項證據：

首先，正如劉述先所也指出：「梨洲《明儒學案》首引師說，對於陽明，蕺山曾為之辨誣。」¹⁷此中蕺山的看法是：「先生之言曰：『良知即是獨知時』，本非元妙，後人強作元妙觀，故近禪，殊非先生本旨。」¹⁸不過，相當清楚，蕺山這裡目的是要釐清陽明心學本非禪，即指出其後學之狂禪表現並不符合其原來之立場，而梨洲便於此一義上指出蕺山使得「新建之旨復顯」；但這並不蘊涵蕺山會同意陽明之「心學」。

其次，梨洲無疑於〈姚江學案〉〈叙錄〉中亦嘗宣稱：

其實，無善無惡者，無善念惡念耳，非謂性無善無惡也……先生所謂「致吾心之良知於事事物物也」四句，本是無病，學者錯會文致。彼以無善無惡言性者，謂無善無惡斯為至善。善一也，而有有善之善，有無善之善，無乃斷滅性種乎！彼在發用處求良知者，認已發作未發，教人在致和上著力，是指月者不指天上之月，而指地下之光，愈求愈遠矣。得義說而存之，而後知先生之無弊也。¹⁹

不過，這並不表示梨洲對陽明因而作出毫無保留的肯定。因為於〈姚江學案〉中他隨即指出：「誠無為，便是心髓入微處，良知即從此發竅者，故謂之立天下之本。看來良知猶是第二義也。」²⁰這是說，梨洲只是「有條件地」對陽明加以認同。正如唐君毅所洞見：

¹⁶ 《黃宗羲心學的定位》*Huang Zongxi xinxue de dingwei*，頁 125。

¹⁷ 《黃宗羲心學的定位》*Huang Zongxi xinxue de dingwei*，頁 46。

¹⁸ 《黃宗羲全集》*Huang Zongxi quanji*，冊 7[vol. 7]，頁 15。

¹⁹ 《黃宗羲全集》*Huang Zongxi quanji*，冊 7[vol. 7]，頁 198。

²⁰ 《黃宗羲全集》*Huang Zongxi quanji*，冊 7[vol. 7]，頁 205。

蕺山對陽明思想之批判志在標示作為「純善的意」的良知「優先於」作為「知善知惡」的良知。於陽明思想中，良知首先知善知惡，其次由於好善惡惡，然後方為善去惡。這好像是常識中之心理次序。可是，在蕺山看來：這一次序必需倒轉過來、從而顯示出作為心之根本可能性的善意及與之關連的另一作為心之根本可能性的情之優先性。知之功能在本質上是由根本的意及作為其伴隨的情所決定的，因而在存有論之次序上落在意和情之後。²¹

若果梨洲真能緊守師說，他當然不會只是在「工夫論」之次序上——而非首先於「本體論」或「存有論」之次序上——將陽明義之「良知」視作「第二義」。²²

然而正正由於對蕺山師徒與陽明於「良知」之定性與定位上這一本質性差異的無視，劉述先方抱怨道：

梨洲將致字解作行字，這略失之寬，但陽明一貫講知合一，可謂並未喪失其宗旨。其次辨無善無惡，釋之為無善念無惡念，此得其意而未盡，不免仍失之於拘執。無善無惡也可解作不呈現善相惡相，則超越善惡之相對情狀，其為絕待之至善無疑。若由這條路進去，則雖言性無善惡，無過，五峰即言性無善惡也……他的思想型態蓋「以心著性」，牟先生以為蕺山思想實與之若合符節；獨於性論不合，蓋時不同也……事實上在有善相之善之外，另有不呈善相之善，何至於就斷滅性種。此辯之不諦，明矣。良知既

²¹ Chun-i Tang, "Liu Tsung-chou's Doctrine of Moral Mind and Practice and His Critique of Wang Yang-ming," in *The Unfolding of Neo-Confucianism*, ed. William Theodore de Bary, et al. (New York: Columbia University Press, 1975), 313. 但十分可惜唐君毅仍有一局限，就是未能見出蕺山之「意」乃係「良能」；這可能是致使他未及牟宗三之能提出「三系說」的一個主因！

²² 一位匿名審查人認為「誠無為……良知猶是第二義也」這一段文字應源自蕺山。可是，這也無礙其亦代表梨洲之立場。因為既然梨洲將之放入〈姚江學案〉，這只充分證明他完全贊同其師之立場，而非如這位匿名審查人所說「因此梨洲與蕺山不同」。

為本體，其發用乃為人之自覺道德生活之開始，致良知之「致」字，與孟子之言「擴充」同功，又何疑乎……正因其良知本體純善，此可以將良知認粗乎？²³

準此，劉述先遂斷定：

梨洲這種懷疑是無據的……陽明本人既明言，不動於氣，即無善無惡，是謂至善，可見陽明顯然未像梨洲那樣把無善無惡與至善看作截然不同的兩件事。²⁴

可是，劉述先這一對梨洲之反駁卻未能奏效！理由如下：

第一、無可置疑地陽明原來之立場是：「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動，不動於氣，即無善無惡，是謂至善。」²⁵此中洋溢著黑格爾之色彩。換言之：當「理」「在其自己」（an sich/in-itself）時，乃係「無善無惡」（beyond good and evil），這就意謂其為「至善」（highest good/agathon）。而只有當「理」「對其自己」（für sich/for-itself）時，方有善惡相之出現，此中之動力乃是源自「氣」。一言以蔽之，依陽明，「理」本身是無善惡可言的，於此義上「理」本身是至善的；另一方面，「氣」則是有善惡之區分。而基於其「心即理」之主張，陽明當然亦同時可言「心體」之為「無善無惡」與「至善」。

那麼蕺山師徒緣何反對陽明此一基本立場呢？

首先，從其主張以「一元生生之氣」為宇宙本體的立場出發，蕺山師徒根本不能容許有「不動於氣」的「靜態之理」出現。因為按其「無氣外

²³ 《黃宗羲心學的定位》Huang Zongxi xinxue de dingwei，頁 49。

²⁴ 《黃宗羲心學的定位》Huang Zongxi xinxue de dingwei，頁 51。

²⁵ 明 Ming·王陽明 Wang Yangming，《王陽明全集》Wang Yangming quanji（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，1992 年），上冊[shang ce]，頁 29。

之理」的說法，²⁶「理」本身是不能不動的。而亦唯有如此方可忠實於儒家言「生生不息」與「於穆不已」的原始精神。

其次，陽明顯然將「氣」視作「形而下的」。從人之主體上立言，這種「有善有惡」的「氣」只不過就是「念」。因為正如戡山所已指出：當陽明宣稱「有善有惡意之動」時，他犯了以「念」作「意」之失。實際上，陽明根本無法見出以「好善惡惡」為「本質」的「意」；更遑論可提出「意者，心之中氣」這種主張。²⁷而於此一分際上，十分明顯，陽明之「氣論」缺乏了戡山師徒所言「形而上」的「元氣」。但依戡山師徒，正是緊扣此一「形而上」的「元氣」方可以闡明先秦儒家所言之「亘萬古而長存，先天地而無始，後天地而無終」的「一元生生之理」，²⁸而正於此義上戡山方宣稱：「天樞萬古不動，而一氣運旋，時通時復，皆從此出。」²⁹

最後，如梨洲所明言：「理者，純粹至善者也……在人雖有昏明厚薄之異，總之是有理之氣。」³⁰而依「理不離氣」與「心即氣」之立場，³¹這清楚地展示出：「元氣」本來是「純善」的，因而「人性」本來是「純善」的。即基於「人稟是氣以生，原具此實理」，³²根本不能容許「心體」之為「無善無惡」。這意謂：在邏輯上，同時主張「心體為無善無惡」與「心體為至善」乃係自相矛盾的。而即使從「工夫論」之角度來看：「向使性中本無仁義，則惻隱羞惡從何處出來？吾人應事處人，如此則安，不如此則不安，此非善而何？由此推之，不但『無善無惡』之說非，即謂『性中只有一箇性而已，何嘗有仁義來』，此說亦不穩。」³³而陽明之所以未能

²⁶ 《黃宗羲全集》*Huang Zongxi quanji*，冊 1[vol. 1]，頁 133。

²⁷ 《劉宗周全集》*Liu Zongzhou quanji*，冊 2[vol. 2]，頁 342。

²⁸ 《劉宗周全集》*Liu Zongzhou quanji*，冊 2[vol. 2]，頁 374。

²⁹ 《劉宗周全集》*Liu Zongzhou quanji*，冊 2[vol. 2]，頁 378。

³⁰ 《黃宗羲全集》*Huang Zongxi quanji*，冊 1[vol. 1]，頁 135。

³¹ 《黃宗羲全集》*Huang Zongxi quanji*，冊 1[vol. 1]，頁 60、161。

³² 《黃宗羲全集》*Huang Zongxi quanji*，冊 1[vol. 1]，頁 94。

³³ 《黃宗羲全集》*Huang Zongxi quanji*，冊 1[vol. 1]，頁 94-95。

緊扣此一「安」與「不安」以言「心體」首屬善，原因在於他根本欠缺「純情」（pure feeling）之概念；但實際上「人情即天理」。³⁴由於對此點之無知，陽明從未強調「離情無以見性」。³⁵然而，如梨洲後來所明言：「孟子指出惻隱、羞惡、辭讓、是非，是即性也……情與性不可離……情者，一氣之流行也，流行而必惻隱、羞惡、辭讓、是非之善，無殘忍刻薄之夾帶，是性也。故《易》曰：『利貞者，性情也。』」³⁶職是之故，戴山方對陽明作出「於性猶未辨」之批判。³⁷

然而這些存在於戴山師徒立場與陽明心學之間的本質差異，於劉述先這一對梨洲之反駁中幾乎完全沒有被觸及。

第二、無疑梨洲將陽明「致良知」之「致」解作「行」，但其批評的目的卻在於指出陽明所言之「致」並未能與孟子義「擴充」相比。原因是：陽明既主「無善無惡心之體」，亦即謂「良知」本身「無善無惡」，這意涵正相似於後來陳確之「提出『性賴於擴充』的主張，他認為，只有當人『擴充盡才，始見其善』，而如果『不擴充盡才，未可為善』。此『擴充』仍是指後天的修養工夫。」³⁸當然這也基於陽明只將「良知」歸於「未發」之向度所致。可是，與陳確同病相憐，陽明之過失在於因而未能證成「不管其擴充『盡才』還是不擴充『盡才』，性皆是善的」這一孟子大旨。³⁹然而，對於此中出現的「本質不相容性」，劉述先竟然視若無睹！

³⁴ 《劉宗周全集》*Liu Zongzhou quanji*，冊 2[vol. 2]，頁 380。

³⁵ 《黃宗羲全集》*Huang Zongxi quanji*，冊 1[vol. 1]，頁 136。

³⁶ 清 Qing·黃宗羲 Huang Zongxi，《明儒學案》*Mingru xuean*（清道光莫晉校刊本 Qing Daoguang Mo Jing jiaokanben），卷 42[*juan 42*]，轉引自程志華 Cheng Zhihua，《困境與轉型》*Kunjing yu zhuanxing*（北京[Beijing]：人民出版社[Renmin chubanshe]，2005 年），頁 191。

³⁷ 《劉宗周全集》*Liu Zongzhou quanji*，冊 2[vol. 2]，頁 380。

³⁸ 《困境與轉型》*Kunjing yu zhuanxing*，頁 189。

³⁹ 《困境與轉型》*Kunjing yu zhuanxing*，頁 189。

第三、於牟宗三之影響下，劉述先辯稱陽明之所以言「無善無惡心之體」乃旨在強調不要對「行善」即「善相」之「著執」。無疑，真正的聖人是不會對「行善」感到沾沾自喜的；不過，這種酷似於禪宗之「不落有無」地對於「善惡二相之超脫」只屬「工夫論」層次的一法門。所以對於蕺山師徒而言，不能因此便說「心之體無善無惡」。否則，以「性為無善無惡」就真的會招致將儒家「禪宗化」之不良效果了。

第四、假如蕺山師徒亦贊同聖人也於「工夫」之層次上既不應執著於「惡相」、也不應執著於「善相」，那麼按照其所肯定之「即工夫即本體」的原則，他們理當同意陽明之「無善無惡心之體」一論點，緣何兩人如斯大唱反調呢？簡言之，這完全因為陽明之出發點是「良知」，但於蕺山師徒眼中：「良知猶是第二義。」而在本質上，「良知」是「外向的」活動；職是之故，方有所謂「惡相」、「善相」之生起。然而，若果能夠回歸至更根源之向度，即以「好善惡惡」為本質之「意體」，則根本上善是不會以「相」（對象）之身份出現的。借助現代西方哲學之術語以云，則陽明之「良知說」仍囿困於「反思性哲學」（*Reflexionsphilosophie*）的樊籠；與之相比，蕺山師徒卻早已進入「先於反思性」（*pre-reflective*）之向度了。因此之故，劉述先反對梨洲「將良知認粗」的做法很難再保得住！

值得補充的是：若果胡五峰明言「性無善惡」，那麼依「三系說」、則蕺山也沒有違反此一說法之必要。可是，與牟宗三同過，劉述先並未能見出五峰之「性無善惡」與陽明之「無善無惡心之體」兩者的本質差別。其實，五峰言「性」之出發點是「道」，即乃係將「性」等同於「天道」，而由於為了強調「天道」純為「至善」，故他宣稱「性無善惡」。而且，與陽明之「心」置於「未發」之向度不同，五峰則視「心」為屬「已發」。更加重要的是，此中是套在「以心著性」之格局而立言的。這清楚顯示：在本質上，五峰是要回到先秦儒家「人能弘道，非道弘人」之基本立場。一言以蔽之，五峰「以心著性」之格局意在強調「性」作為「生生不息」之「天道」過程只有在「道德心」方能得到「形著」。

與此不同，基於其「心即理」——即「心」直接地等同於「性」和「天道」——之架構，陽明根本上欠缺這一「以心著性」的格局，所以當他言「性無善惡」便立即使得「道德心」變成不可能。因為，屬於「未發」向度之「道德心」在本質上是不能無善惡可言的。十分明晰，在這一關鍵性之分歧上，可以確証五峰蕺山一系與陽明心學的基本差異。另一方面，由於蕺山引入「歸顯於密」之原則，他便能見「意」於「未發」之中；這可說是其有進於五峰與陽明之處。同時基於蕺山首先由「人性」出發以言「性」，故可由「人性」之純善出發以言「性為至善」。但這些與五峰相異之處只不過顯示兩者之相互補充，而且更無改於其共同之「以心著性」格局。但是，牟宗三便因之誤以為這表示蕺山與五峰之「性論」不合。究其過失，乃係源自他未能徹底地了解其一己所提出之「以心著性」一論旨的深義所致。

最後，無可否認，即使蕺山本人也言「性無性」。不過，蕺山之意乃係要強調「性體」之「奧祕義」而已。十分明顯，此中所言之「性」乃係指「存有論義」之「性」，而非指「人性」之「性」；所以，這並不會導向如劉述先所宣稱：「蕺山也知性不可以以善惡言」，⁴⁰即認為蕺山也應同意陽明所言之「性無善惡」這種誤解。因此，蕺山師徒於此點上並無「自相矛盾」之虞！

具體而言，蕺山師徒上述種種批判陽明心學的論點都可透過「四端究竟是什麼？」這個問題之解答來加以說明與極成。

「四端究竟是什麼？」這個問題就是要問：「四端」的「本質」（Wesen/essence）究竟是什麼？即「四端」的「本性」（Natur/nature）究竟是什麼？在這問題之解答上我們將可以見出蕺山師徒對「四端」之「本質」的理解是一個非常具有革命性的貢獻。

⁴⁰ 《黃宗羲心學的定位》Huang Zongxi xinxue de dingwei，頁 53。

基本上，我們認為：與王船山連成一陣線、蕺山師徒提出了一「唯氣論」之孟子圖像。但是這一「唯氣論」不能等同為「唯物論」，理由是：此中之「氣」首先指「非材質義」（immaterial）的「形而上之元氣」；在本質上，與「唯物論」義之「氣」迥異，此一「形而上之元氣」不僅富有「道德涵義」，還在本質上帶有「生生之意」。⁴¹

首先，對於「四端的本質究竟是什麼？」一問題，陽明的答案很簡單：「四端」之「本質」就是「良知」。這意謂：於「四端」與「良知」中間可以劃上一個等號。但是為什麼這不是一標準答案呢？而且，對於蕺山和梨洲來說這甚至是一個錯誤的了解，即不忠實於孟子的答案呢？理由是：依劉蕺山，「四端」在本質上是一種「純情」。換言之，「四端」是一種「非感性的情」（non-sensible feeling）。而陽明之失在於根本上沒有注意到「純情」的可能性。所以，對於「四端的本質是什麼？」一問題，他未能見出「四端就是純情」。而梨洲則更進一步指出：「四端就是元氣」。其實在蕺山那裡也已有這個意思；可是陽明也沒有注意到這個答案。總而言之，對於陽明來說，「情」只能是「形而下的」，即只是「感性的」，也即是屬於「心理學意義的」；而「氣」也只是屬於「形而下的」、「材質義」（material），即是屬於「物理學意義的」。相比於陽明不但沒有「純情」，也沒有「形而上的氣」之可能性，當蕺山師徒說「四端是純情」、「四端是元氣」的時候，這是非常富有新意的。職是之故，在《孟子大旨》一書之最後一段話中，蕺山正式對陸王之孟子解作出挑戰：

昔象山之學，自謂得之孟子。人有誚之者，曰：「除了先立乎其大者一句，更是無伎倆。」象山聞之曰：「然。」近世王文成深契象山，而曰：「良知二字，是千聖相傳嫡骨血。」後人亦稱文成為孟

⁴¹ 對於此點之詳細分析與論證，請參陳榮灼 Chan Wingcheuk，〈黃宗羲之孟學解釋：從劉蕺山到王船山〉“Huang Zongxi zhi Meng xue jieshi: cong Liu Jishan dao Wang Chuanshan”。

子之學。夫二子皆學孟子，而所得於孟子者僅如此。今不知大與良在何處，學者思之。⁴²

十分明顯，劉戡山認為這兩位前輩並沒有真正得到孟子的真傳。而在對治此一過錯上，還於《孟子大旨》一書中提出了「天能」的概念。⁴³所以，如果回到「四端的本質究竟是什麼」一問題，則對於劉戡山師徒來說，正確之答案應是：「四端」之本質首先不是「良知」，而是「天能」。換言之，「四端」之本質乃係「良能」。那麼這一回答究竟有什麼革命性新意呢？事實上，先前一些學者如李明輝不就已認為孟子義之「良知、良能」乃是「一體兩面」嗎？⁴⁴準此，當陽明將「四端」之本質視作「良知」時，豈不可同時意涵其為「良能」？但為甚麼劉戡山又竟不接受這一答案呢？理由是：對於陽明來說，作為「四端」之本質的「良知」是優先於「良能」的。嚴格而言，站在「心學」之立場，如牟宗三所指出：只有「才」方屬「良能」。⁴⁵這意謂嚴格來說「良能」並不能視為屬於「四端」之本質。因此陽明只說：「知為心之體」。⁴⁶可是，對於戡山來說，「良能」是優先於「良知」的。如用一座大樓來作比喻的話，那麼「良能」在基層，而「良知」則只在二樓而已。可是陽明沒有看清楚這一點，所以就產生了誤解。依戡山，只有「良能」方構成「四端」之「本質」。亦因此之故，梨洲遂跟著宣稱：「良知猶是第二義。」⁴⁷

⁴² 《劉宗周全集》*Liu Zongzhou quanji*，冊 2[vol. 2]，頁 173。

⁴³ 《劉宗周全集》*Liu Zongzhou quanji*，冊 2[vol. 2]，頁 173。

⁴⁴ 參李明輝 Li Minghui，《孟子重探》*Mengzi chong tan*（臺北[Taipei]：聯經出版公司[Lianjing chuban gongsi]，2001 年），頁 100。

⁴⁵ 參牟宗三 Mou Zongsan，《圓善論》*Yuan shan lun*（臺北[Taipei]：臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju]，1985 年），頁 23。

⁴⁶ 《王陽明全集》*Wang Yangming quanji*，上冊[shang ce]，頁 6。

⁴⁷ 事實上，如下文所詳言，此中實涉及了一「範式轉換」。但由於對此點的無視，所以迄今學界仍奉陽明之「四端良知說」為圭臬，甚至連首倡「三系說」的牟宗三亦不例外。

那什麼是「良能」呢？依孟子，「不學而能者」就是「良能」。人之能力無可置疑有一些是不用通過後天學習而得到的，比如說「記憶能力」等等，但這不是孟子義之「良能」。因為孟子義之「良能」不是「生物學義」之「本能」(instinct)。而現在我們可以見出：內在於儒家的傳統，對於孟子之「四端」本質的了解，從陸王「心學」過渡到蕺山師徒乃至後來的王船山，基本上可以說有一個「範式轉換」(paradigm shift)。簡單來說，在「心學」之「範式」裡，中心概念就是「我知」(I know)。這意謂陽明在將「四端」的本質看成是「良知」的時候，乃係把它視作「我知」，十分清晰，這「良知」是一「知的主體」(knowing subject)，那麼比照笛卡爾的講法：「我知故我在」(I know, therefore I am)，陸王顯然認為孟子主張：「若無良知，則人便淪為禽獸而非人了」。但是對於蕺山師徒來說，新的「範式」的中心概念則是「我能」(I can)，這意謂「四端」的本質是「我能」，當然這也不是生物學或是動物學意義上所講的「本能」的意思。事實上，在國外常常有學者從一「道德心理學的進路」(moral-psychological approach)來看孟子，就有這誤解之產生；而這樣一來，孟子所言之「良能」就變成了經驗意義的、動物性的本能。⁴⁸可是這既違反了孟子的意思，也無法達至蕺山師徒的理解。

一言以蔽之，從陸王「心學」對「四端」本質的理解過渡到蕺山師徒對「四端」本質的理解，是從一以「四端」的本質為「知」(know/savoir/kennen)的範式過渡到一以「四端」的本質為「能」(can/pouvoir/können)的範式；也就是從一「以『良知』為中心的範式」過渡到一「以『良能』為中心的範式」。這表示：於蕺山師徒眼中，如果失去「良能」，則人便不再是人了。而在此義上，可以說他們的立場就是：「我能故我在」(I can, therefore I am)。

⁴⁸ 關於此方面之討論與批判，請參 Wing-cheuk Chan, "The Philosophical Thought of Mencius," in *Classical Confucianism*, ed. Vincent Shen (New York: Springer, forthcoming).

可是，兩千年來似乎沒有幾個人能看到孟子「四端」的真正本質、邊論能意識及此中牽涉到明清儒學之一場至居關鍵的「內部鬥爭」。即使在當代對於劉蕺山思想之研究中，也還沒有人能見到明清儒學中這一從「良知」到「良能」的「範式性轉換」。而且，迄今為止大部分學者不但將蕺山歸之於陽明「心學」，還又對梨洲作同樣之劃分。然而，他們卻都無法說明緣何於《明儒學案》一書中黃梨洲如斯大膽批判陽明地說：「良知猶是第二義」。十分明顯，對蕺山師徒來說：良知只是「次要的」(secondary)，然則什麼才是「首要的」(primary)呢？答案就是「良能」。當然這清晰地顯示了蕺山師徒主張「良能優先於良知」。因此之故，不能像李明輝般將「良知」與「良能」看成是同一樣的東西。而且，唯有從「良能在存有論上優先於良知」這一立場出發，方能真正地掌握到蕺山與梨洲的「孟子解」之核心論旨：「四端」之本質是「良能」。所以，若不好地區分「良知」與「良能」之不同，則不但未能了解蕺山師徒之「孟子圖像」，也沒法注意到其與陽明「心學」之重要的本質性差別。而從後來王船山反對陽明之「良知首出說」便可見出此一「新範式」的效力了。依船山：「近世王氏之學，捨能而孤言知」，⁴⁹「以知為首，尊知而賤能，則能廢……廢其能，則知非其知，而知亦廢。」⁵⁰

當然，從一「哲學史」或「思想史」之角度，我們可以追問：究竟為什麼會有這樣一個「範式轉換」產生呢？一般來說，自從 Thomas Kuhn 提出其「科學革命之結構理論」(Theory of the structure of scientific revolution)後，⁵¹所謂「範式轉換」的概念變得十分流行，其應用甚至還過於氾濫。不過，事實上從一個「範式」轉換到另一個「範式」並非屬於偶然。簡言之，這乃係由於有一些「非常態」(abnormal)的問題出現了，

⁴⁹ 清 Qing·王船山 Wang Chuanshan,《船山全書》*Chuanshan quanshu* (長沙[Changsha]: 嶽麓書社[Yuelu shushe], 1988年), 冊 12[vol. 12], 頁 121。

⁵⁰ 《船山全書》*Chuanshan quanshu*, 冊 1[vol. 1], 頁 989-990。

⁵¹ 參見 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

而於窮盡了一切在現行之「範式」中所能提供的資源與方法都無法加以解決後，現行之「範式」乃陷入了「危機」（*crisis*）之中；但由於在新之「範式」中這些「危機」卻可得以迎刃而解，於是現行之「範式」便要退位讓賢了。所以，於嚴格意義上，只有通過這樣的過程方可產生 Kuhn 義之「範式轉換」。

然則，現在所言之「從良知到良能的範式轉換」個中所涉及之「必要性」為何？就是說：究竟「以良知為中心概念來了解四端之本質」這一「範式」出現了什麼「危機」而導致其崩潰，進而必得轉換至「以良能為中心概念來了解四端之本質」的「範式」呢？簡單而言，眾所周知，於「王學末流」，王陽明的弟子高喊「滿街都是聖人」。而正如劉蕺山之分析所顯示，「情識而肆」和「玄虛而蕩」就是王學末流的弊病。這代表了「以良知為中心之範式」的「危機」（*crisis*）之出現。而用現代術語來說，造成這種「危機」出現的一個主要原因在於陽明預設了「理性與感性」（*reason and sensibility*）的對立。基本上，其所謂「存天理，滅人欲」之立場導致了一不必要之緊張局面的出現。那麼面對這一種把「天理」和「人欲」錯誤地對立之弊病要如何克服呢？簡單地說，於對治此一問題的上蕺山認為關鍵在於要認識到：「人情即天理」。換言之，必要真正地做到「情理交融」方能得到解決。當然，必須強調的是：這「情」不是一般的「感性意義」的「情」，而乃係「純情」。一般「感性意義的情」是因外物而發，但這「純情」乃是「自感」（*auto-affection*）。對於此點，唐君毅看得非常清楚，所以他說要「高看」蕺山義的「情」與「氣」。⁵²於唐君毅眼中，蕺山的立場是可以用「純情自感、大氣流行」這格局來勾劃的。⁵³如果回到大樓的譬喻，那麼「理性跟感性的區分」只是在二樓，而「純情」則是

⁵² 參見唐君毅 Tang Junyi, 《中國哲學原論·原教篇》*Zhongguo zhexue yuanlun · yuanjiao pian* (香港[Hong Kong]: 新亞研究所[Xinya yanjiusuo], 1975年), 頁477。

⁵³ 請參陳榮灼 Chan Wingcheuk, 〈論唐君毅與牟宗三對劉蕺山之解釋〉“Lun Tang Junyi yu Mou Zongsan dui Liu Jishan zhi jieshi”, 頁82-89。

屬於基層。但由於陽明缺乏「純情」一概念，所以整個「心學系統」之局限在劉戡山眼中看來乃是「於性猶未辨也」。就是說：陽明根本沒有辨別清楚什麼是「性」之本質。這在在都顯示出「以良知為中心來了解四端之本質的範式」之本質局限性，所以只有通過轉化到「以良能為中心來理解四端之本質的範式」方能解決這些問題。

依陽明，「良知」首先「知善知惡」，然後由於「好善惡惡」而「為善去惡」；而亦於此義上他主張「知行合一」。⁵⁴相當明顯，於他眼中，孟子所言之「良能」只是指「為善去惡」之能力而已。既然「為善去惡」必須以「知善知惡」為其可能條件，「良知」當然比「良能」來得更為基本。但是，陽明所主張之「良知對良能的優先性」只不過是就「道德心理學之次序」而言，但若從「存有論之次序」上觀，則「良知」必得落在「意」和「情」，亦即「良能」之後。所以，如果忠實於「即本體即工夫」這一最高原則，則必須贊同戡山之立場。

除了以上對從「以良知為中心來理解四端之本質」過渡到「以良能為中心來理解四端之本質」這一「範式轉移」的「必要性」之安立外，我們可以進一步證成「四端良能說」比「四端良知說」更為忠實於孟子之立場。多年前傅佩榮提出了一個於臺灣學界頗為掀起爭論的論點，他說：孟子根本沒有主張「性善說」，其所言的只是「人性向善說」。⁵⁵也就是說：孟子只是認為人是「傾向」於善、而並非說「人性本善的」。這當然跟過去我們都認為孟子主張「人性是善的、是至善的」之立場大相逕庭！但是，如果以「良知」為中心來看「四端」之本質的話，的確是很難反駁傅佩榮

⁵⁴ 另一位匿名審查人認為「四句」並無時間性先後可言；但這只或適用於王龍溪的「頓教」觀點，而並不符合陽明本人之立場。因為在仲裁王龍溪與錢德洪之爭論中，陽明便同時指出：「德洪之見，是我這裡為其次立法的。」《王陽明全集》*Wang Yangming quanji*，上冊[shang ce]，頁 117。

⁵⁵ 參傅佩榮 Fu Peirong，《儒家哲學新論》*Rujia zhexue xinlun*（臺北[Taipei]：業強出版社 [Yeqiang chubanshe]，1993 年）。

之論點。因為陽明不是清楚地指出「無善無惡心之體」嗎？顯然陽明也未能擺脫「心之性本是中立的」一說法。可是，如果我們能夠回到「以良能為中心來看四端之本質」，那麼就可有反對傅佩榮之論點的辦法。理由是：這「良能」本身對於孟子來說不但「構成人之為人」、而且是「純善的」、「至善的」。實際上，蕺山便明言：

孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣。」……孟子言這箇惻隱心就是仁，何善如之？仁義禮智，皆生而有之，所謂性也，乃所以為善也。指情言性，非因情見性也。即心言性，非離心言善也。……所云情，可云性之情，決不得性與情對。⁵⁶

準此而觀，傅佩榮認為孟子只是主張「人性向善論」、而非「人性本善論」的說法便不能再成立了。

我們現也可以明白緣何蕺山和梨洲對王學之「無善無惡心之體」一主張如斯痛恨。⁵⁷因為這不但意謂陽明義之「良知」本身並非「純善」，而

⁵⁶ 《劉宗周全集》*Liu Zongzhou quanji*，冊 2[vol. 2]，頁 465。

⁵⁷ 其中一位匿名審查人認為梨洲贊同陽明所言之「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動」一論旨，理由是「他用來解善惡指善念惡念」。但這一說法大概無法成立。因為即使梨洲於〈姚江學案〉中宣稱：「其實，無善無惡者，無善念無惡念耳，非謂性無善無惡也。下句意之有善有惡，亦是有善念惡念耳。兩句只完得動靜二學。他日語薛侃曰：『無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動』，即此兩句也。所謂知善知惡者，非意動於善惡，從而分別之為知，知亦只是誠意中之好惡，好必於善，惡必於惡，孰是孰非而不容已者，虛靈不昧之性體也。」見《黃宗羲全集》*Huang Zongxi quanji*，冊 7[vol. 7]，頁 198。不過，其潛臺詞卻是在於批判陽明只將「知」視作「分別之知」之本來不正確做法。當他進一步將「知」等同為「誠意中之好惡」時，其目的正是以蕺山義之「意」來重新解釋「良知」（此即唐君毅所言之蕺山義的「良知」）。無可置疑，如果從陽明之觀點出發，可以責怪梨洲乃係以「偷天換日」的方式發揮了其師「意為心之所存」的基本立場。不過，與其師相似，梨洲之所以沒有明背陽明，原因在於要借「陽明學之殼」來與朱子學爭短長——當然這只屬其策略上之運用而已。基本上，其以朱子為主要攻擊目標的立場清晰地表現於《孟子師說》一書。而這種以朱子為首要論敵的傾向，即使延至戴震仍然十分明顯。

且由於陽明視「良知」為孟子之「四端」的本質，這還更招致孟子之「性善論」無法成立之不良效果。理由是：如果「四端」作為「良知」是「無善無惡」的，那麼由「四端」所定義之「人性」當然無法為「純善的」；這樣一來，孟子當然頂多只能主張「人性向善」而已！因為梨洲不也於《孟子師說》中〈仁人心也章〉云：「蓋人之為人，除惻隱、羞惡、辭讓、是非之外，更無別心？」⁵⁸但是，正如蕺山所明察：假如孟子真的只能主張「人性向善」，那麼其立場與告子者有何分別？這也豈不意謂其與告子之辯只屬一場大混戰？職是之故，為了防止這種誤解之出現，蕺山方大聲疾呼地指出：如依陽明之解釋，「則心之與性，先心之與性，先自相讎，而杞柳桮棬之說，有時而伸也必矣。」⁵⁹而特別於具體地修正此種錯失上，蕺山首先反對陽明把「意」看成是一種「外向的」、「有善有惡」的「心的活動」之做法——因其實這只是「念」，進而重申把「意」看成是「心之所存」、而非「心之所發」。⁶⁰依蕺山，「意」的本質表現在「好善惡惡」。基本上，「好」、「惡」都是一種「情的表現」，但這不是「感性的情」，也不是「動物性的本能」。更重要的是：這以「好善惡惡」為本質的「意」本身就是「純善的」。而正於此一關節上孟子方言「性善」。其實，此中之「好」、「惡」作為「純情」也是一種「不學而能」之「良能」。亦因此之故，梨洲方強調：「離情無以見性」。依孟子，人之為人就表現在「四端」之「良能」上。所以，如果人沒有作為「良能」之「四端」，按照孟子的講法，就跟禽獸一樣了。

一言以蔽之，依陽明：

為學工夫有淺深。初時若不着實用意去好善惡惡，如何能為善去惡？這着實用意便是誠意。然不知心之本體原無一物，一向着意去好善惡惡，便又多了這分意思，便不是廓然大公。《書》所謂無有作好作

⁵⁸ 《黃宗羲全集》*Huang Zongxi quanji*，冊 1[vol. 1]，頁 141。

⁵⁹ 《劉宗周全集》*Liu Zongzhou quanji*，冊 2[vol. 2]，頁 414。

⁶⁰ 《劉宗周全集》*Liu Zongzhou quanji*，冊 2[vol. 2]，頁 391。

惡，方是本體。所以說「有所忿懣好樂，則不得其正」。正心只是誠意工夫裏面當自家心體，常要鑑空衡平，這便是未發之中。⁶¹

但是，正如梨洲所引之〈師說〉指出：

既無善惡，又何有心意知物，終必進之無心、無意、無知、無物、而後元。如此則致良知三字著在何處？……有無不立，善惡雙泯，任一點虛靈知覺之氣從橫自在，頭頭明顯，不離著於一處，幾何而不蹈佛氏之坑塹也哉？⁶²

這意謂：若然離開了善惡，則便會招致淘空「道德心」之存在。這樣一來，「未發」即淪為一「空集」（empty set）。那麼，最終只得如惠能般走上「本來無一物」之地步。於蕺山眼中，在歷史上這一不良效果正見於「龍溪直把良知作佛性看，懸空期個悟，終成玩弄光景。」⁶³

所以，當劉述先要為龍溪作辯護而批評蕺山時說道：「龍溪之言四無，並非完全無据，然談無說有，的確有蕩越處，蕺山直視之為攻陷特城之木馬，則過矣。」⁶⁴這顯示他完全無視了個中實涉及一上述所言之至居關鍵的「範式轉換」。

以上一切清楚地展示出：依蕺山師徒，在「本體論」上只有拋棄「以良知作為中心之範式」，而轉向「以良能作為中心之範式」，儒家方能真正避免「滿街都是聖人」這一嚴重弊端之再生。

相應地，於「方法論」之層次上，則陽明之「良知說」仍囿困於「反思性哲學」的樊籠，所以陽明所言「致良知」之「致」亦只能是「擴充」了「良知」而已。因此之故，其所起之效果便只能如牟宗三所宣稱：

⁶¹ 《王陽明全集》*Wang Yangming quanji*，上冊[shang ce]，頁 34。

⁶² 《黃宗羲全集》*Huang Zongxi quanji*，冊 7[vol. 7]，頁 16。

⁶³ 《黃宗羲全集》*Huang Zongxi quanji*，冊 7[vol. 7]，頁 17。

⁶⁴ 《黃宗羲心學的定位》*Huang Zongxi xinxue de dingwei*，頁 55。

故此逆覺之覺就是那良知明覺之自照。自己覺其自己，其根據即是此良知明覺之自身。說時有能所，實處只是通過其自己之震動而自認其自己，故最後能所消融而為一，只是其自己之真切貞定與朗現（不滑過去）。⁶⁵

不過，這顯然並非蕺山師徒對孟子「擴充」一概念的理解，但也不是孟子原來言「擴充」的立場。為什麼呢？因為當孟子言「四端」的時候，便立即指向「養氣」，而「養氣」的本質作用就是「擴充四端」，即是把「良能」作為「首端」的身份「往上提升其強度」。可是，這一點於上述牟宗三所引之文字中完全沒被提及；顯然他並無意識到陽明式「自照」在本質上不可能達致「良能」這一根源性向度。

總括而言，上述之分析顯示出劉述先所作出的「蕺山、梨洲之學為王學之右派」這種定位方式必得被推翻。⁶⁶其實，蕺山與梨洲的確如劉述先所言「背棄致知教」，⁶⁷但這應意謂蕺山、梨洲之學根本不同於陽明心學。在本質上，一方面，陽明學派屬「主體主義」(subjectivist)之「唯心論」，於儒學中嚴守「以良知為中心」之範式；另一方面，蕺山、梨洲之學則屬「非主體主義」(non-subjectivist)之「唯氣論」，於儒學中下開了「以良能為中心」之範式。由這兩者之南轅北轍的分歧，當亦可知根本不能將梨洲視作「最後一位捍衛王學的大師」。⁶⁸因此之故，出乎牟宗三本人意料之外，只有通過此種對梨洲「氣論」之重新「定位」，方可為其「三系說」提供一強而有力的奧援！而在開展此一嶄新範式上，梨洲於其《明夷待訪錄》中更提出了一套大膽而創新的社會政治哲學。相對於其師之貢獻偏重於「內聖」一面，梨洲則邁向「新外王哲學」的建立——而並非更「內

⁶⁵ 牟宗三 Mou Zongsan, 《從陸象山到劉蕺山》 *Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan* (臺北 [Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju], 1979年), 頁 231。

⁶⁶ 《黃宗羲心學的定位》 *Huang Zongxi xinxue de dingwei*, 頁 60。

⁶⁷ 《黃宗羲心學的定位》 *Huang Zongxi xinxue de dingwei*, 頁 60。

⁶⁸ 《黃宗羲心學的定位》 *Huang Zongxi xinxue de dingwei*, 頁 1。

化」。職是之故，我們也不能同意劉述先之所言：「梨洲是思想史家，不是哲學家」。⁶⁹最後，在《從陸象山到劉戡山》一書中，於完結其關於戡山之學的紹述後，牟宗三嘗擲筆三嘆地寫道：「明亡，戡山絕食而死，此學亦隨而音歇響絕。此後，中國之民族生命與文化生命即陷於劫運，直劫至今日而猶未已。噫！亦可傷矣！」⁷⁰相當可惜，只緣於其將梨洲之「氣論」判作「自然主義」的誤解，牟宗三方未能同時得見此中實早已透露出重建中華文化之一道曙光了！十分明顯，梨洲並非一位只屬「過去」之哲學家。而關於明清哲學之研究，豈能僅限於思想史之層次。

⁶⁹ 《黃宗羲心學的定位》*Huang Zongxi xinxue de dingwei*，頁3。

⁷⁰ 《從陸象山到劉戡山》*Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan*，頁541。

徵引文獻

(一) 古籍

- 明 Ming · 王陽明 Wang Yangming, 《王陽明全集》 *Wang Yangming quanji*, 上海[Shanghai]: 上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe], 1992 年。
- 明 Ming · 劉宗周 Liu Zongzhou, 《劉宗周全集》 *Liu Zongzhou quanji*, 杭州[Hangzhou]: 浙江古籍出版社[Zhejiang guji chubanshe], 2007 年。
- 清 Qing · 黃宗羲 Huang Zongxi, 《黃宗羲全集》 *Huang Zongxi quanji*, 杭州[Hangzhou]: 浙江古籍出版社[Zhejiang guji chubanshe], 2002 年。
- 清 Qing · 王船山 Wang Chuanshan, 《船山全書》 *Chuanshan quanshu*, 長沙[Changsha]: 嶽麓書社[Yuelu shushe], 1988 年。

(二) 近人編輯、論著

- 牟宗三 Mou Zongsan, 《從陸象山到劉蕺山》 *Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan*, 臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju], 1979 年。
- , 《圓善論》 *Yuan shan lun*, 臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju], 1985 年。
- 李明友 Li Mingyou, 《一本萬殊》 *Yiben wanshu*, 北京[Beijing]: 人民出版社[Renmin chubanshe], 1994 年。
- 李明輝 Li Minghui, 《孟子重探》 *Mengzi chong tan*, 臺北[Taipei]: 聯經出版公司[Lianjing chuban gongsi], 2001 年。
- 沈善洪 Shen Shanhong, 〈黃宗羲全集序〉“Huang Zongxi quanji xu”, 清 Qing · 黃宗羲 Huang Zongxi, 《黃宗羲全集》 *Huang Zongxi quanji*, 冊 1 [vol. 1], 杭州[Hangzhou]: 浙江古籍出版社[Zhejiang guji chubanshe], 2002 年, 頁 1-28。
- 吳光 Wu Guang, 《儒道論述》 *Ru dao lun shu*, 臺北[Taipei]: 東大圖書公司[Dongda tushu gongsi], 1994 年。

- 唐君毅 Tang Junyi,《中國哲學原論·原教篇》*Zhongguo zhexue yuanlun·yuanjiao pian*, 香港[Hong Kong]: 新亞研究所[Xinya yanjiusuo], 1975 年。
- 袁爾鉅 Zhong Erju,《戴山學派哲學思想》*Jishan xuepei zhexue sixiang*, 濟南[Jinan]: 山東教育出版社[Shandong jiaoyu chubanshe], 1993 年。
- 陳榮灼 Chan Wingcheuk,〈論唐君毅與牟宗三對劉戴山之解釋〉“Lun Tang Junyi yu Mou Zongsan dui Liu Jishan zhi jieshi”,《鵝湖學誌》[*Legein Semi-Annual Journal*]期 43[no. 43], 2009 年, 頁 71-94。
- ,〈黃宗羲之孟學解釋: 從劉戴山到王船山〉“Huang Zongxi zhi Meng xue jieshi: cong Liu Jishan dao Wang Chuanshan”, 宣讀於 2010 年 6 月 18 至 19 日臺灣中央大學「宋明儒學會議 2010——黃宗羲四百週年誕辰紀念」Taiwan Zhongyang daxue “Song Ming ruxue huiyi 2010: Huang Zongxi sibai zhounian danchen jinian”。
- 傅佩榮 Fu Peirong,《儒家哲學新論》*Rujia zhexue xinlun*, 臺北[Taipei]: 業強出版社[Yeqiang chubanshe], 1993 年。
- 程志華 Cheng Zhihua,《困境與轉型》*Kunjing yu zhuanxing*, 北京[Beijing]: 人民出版社[Renmin chubanshe], 2005 年。
- 黃俊傑 Huang Junjie,《孟學思想史論》*Mengxue sixiangshi lun*, 卷 2[vol. 2], 臺北 [Taipei]: 中央研究院中國文哲研究所籌備處 [Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo choubeichu], 1997 年。
- 黃敏浩 Huang Minhao,〈從《孟子師說》看黃宗羲的心學〉“Cong Mengzi si shuo kan Huang Zongxi de xin xue”, 李明輝 Li Minghui、葉海煙 Ye Heiyan、鄭宗義 Zheng Zongyi 合編,《儒學、文化與宗教——劉述先先生七秩壽慶論文集》*Ruxue, wenhua yu zongjiao: Liu Shuxian xiansheng qizhi suoqing lunwenji*, 臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju], 2006 年, 頁 25-42。
- 楊祖漢 Yang Zuhan,〈黃宗羲對劉戴山思想之繼承〉“Huang Zongxi dui Liu Jishan sixiang zhi jicheng”, 宣讀於 2010 年 6 月 18 至 19 日臺灣中央大學「宋明儒學會議 2010——黃宗羲四百週年誕辰紀念」Taiwan

Zhongyang daxue “Song Ming ruxue huiyi 2010: Huang Zongxi sibai zhounian danchen jinian”。

劉述先 Liu Shuxian, 《黃宗羲心學的定位》 *Huang Zongxi xin xue de dingwei*, 臺北[Taipei]: 允晨文化實業股份有限公司[Yunchen wenhua shiye gufen youxian gongsi], 1986 年。

Chan, Wing-cheuk. “The Philosophical Thought of Mencius.” In *Classical Confucianism*, ed. Vincent Shen. New York: Springer, forthcoming.

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Tang, Chun-i. “Liu Tsung-chou’s Doctrine of Moral Mind and Practice and His Critique of Wang Yang-ming.” In *The Unfolding of Neo-Confucianism*, edited by William Theodore de Bary, et al., 305-322. New York: Columbia University Press, 1975.

