

# 黃宗羲對劉戡山思想之繼承

中央大學中文系 楊祖漢

## 一、以心著性或以心攝性

對於戡山學，我本來順著牟宗三先生對戡山學的衡定，即以「歸顯於密、以心著性」為線索來理解，但近來對戡山學作了一些研究，覺得牟師此說固非常有哲學性，又於戡山學的特殊性，有明白的展示。但此說在戡山一些文獻，似不能有順當的解釋；於是試圖不用「以心著性」的模式，以為戡山之言心性，是以心為主，以心攝性之方式來說，即言心即性在，不能離心以言性。以此一角度似可對戡山一些文獻作較合於文義的解釋。<sup>1</sup>但若依此義說，則性之義及仁義等名，是因心而後有，甚至仁義等為別名，唯心為實。如是則「以心著性」之模式中所含之性體之客觀實在性，及心性間之距離，便不能顯。上述的「以心為主，以心攝性」之義，固然於戡山文獻有據，但戡山之言性，份量亦不輕。雖即心而說性，但於性體，戡山亦很強調，他認為須肯定「無心外之性」方可說「無心外之理」，而陽明「於性猶未辨也」。<sup>2</sup>此有「以性定心」之義，依此我進一步思考，如何能兼顧「以心為主，言心即性在」及「須正視性體，不能略過性而直接言理」二說。循此思考，我覺得康德所言之意志之自我立法（自律）義，可引入以幫助說明。即戡山之言性，份量固重，是心之所以為心，但心、性仍是不能離，且言心，性便在此。此如康德所言的道德法則是意志給出之義，道德法則如為意志之外的對象給出，便是意志之他律，而他律不管是哪一型態，都是假的道德之源。若道德法則必須由意志自己給出，則可合於戡山所言離心無性之義。道德法則固然為客觀而普遍，但其實是由意志，由主體所給出，故不能離心言性，此如孟子所言之義內。從法則由意志所自立，應該很切於戡山言離心無性，但又於性體義不能輕忽之義。即於意志之自我立法處，對意志方有真正之理解。而戡山所言性是心之所以為心，又言由於無心外之性，故無心外之理，即表示於心自立道德法則處，方可見心之所以為心。即固然性攝於心，無心即無理，但此能自立道德法則之心，方是心之所以為心，從此處理解心，方可免於「虛玄而蕩」。此從自立法則處言心，近似於戡山言意之義。意淵然而有定向，其定向是「好善惡惡」。意之所好必於善，所惡必於惡，而意依戡山，亦是心之所以為心。而意之好惡必於善及惡，可見此意是自立法則之心，不同於一般經驗義之心，必由此自立法則處，方見真心，此可解釋戡山所云意、念之別。故用意志之自我立法義，可綜合性理不能離心而存在，及須重視性，由性定心之二義。當然依康德，雖言意志自我立法，但立法之自由意志只是設準，不能呈現；依戡山，意雖不同於念，但亦即是

<sup>1</sup> 見拙作〈論戡山是否屬「以心著性」之型態〉，《鵝湖學誌》第39期，2007年12月。

<sup>2</sup> 〈原學中〉，《劉子全書》卷七。

心，當下是活動。雖有此一不同，但引入康德義，確可說明蕺山之理論。又依康德，自由意志與法則雖不能相離，但由於人對自由並不能有直覺，故必須由法則以認識自由，不能以自由為先，由自由以認識法則。此意志與法則相涵，但須以法則為先之義，很類似蕺山重視性，以性定心之義。<sup>3</sup>

以上的思考，企圖對蕺山之言心性關係給出一系統的解釋，雖以為可自圓其說，但當然未必能顧及蕺山言性之全部內容。蕺山言性，有表示為道德實踐之自然而然，不假安排之「超自覺」之境，又上述偏重在道德實踐之領域言心性，對於性體之存有論意涵，未能論及，對於心性理氣之關係，亦未多作分析，現希望藉梨洲之論，補充上說未盡之意。

## 二、梨洲對蕺山學的理解

梨洲之理氣論，主張理氣是一，且其為一並非二物合一，氣與理為一物之兩面，如是梨洲很可以被理解為唯氣論，而理是氣化之條理，理之應然性、超越性便保不住了，此在儒學之作為道德實踐之教，是很不相應的。因若理只是氣化之條理，則是一由物質性之氣之活動給出之實然之理，為一客觀的認知對象，此並不能作價值之標準、實踐之根據。

但梨洲之理氣論，很明顯是繼承劉蕺山之說，蕺山的道德意識是極強的，對道德之理為由心自發的理想之要求，是極有體會的，不可能主張一般所謂之唯氣論之說。梨洲本人之言理氣固有理氣為一之說，但他對陽明心學是非常贊成的，對作為心學核心之「心即理」說，亦非不了解。若了解心即理，則須主張理或法則是由意志自律而給出的，此心自發自主地給出此理，理非心所依之外在對象。此決不能與視理為一客觀之氣化條理相合，若是，梨洲之理是氣化條理，或氣即理之說，便不能如一般認為之唯氣論之說。<sup>4</sup>

在《蕺山學案》中，梨洲有一段話，對蕺山之學作了很好的概括：

---

<sup>3</sup>見拙作〈從康德道德哲學看劉蕺山的思想〉（「第二屆兩岸三地人文社會科學論壇」，2007年11月，中央大學）

<sup>4</sup>對於黃梨洲的理氣論，牟宗三先生曾言梨洲「純成為自然主義實然之平鋪，不幾成為唯氣論乎。」（見《心體與性體》（二）（台北：正中書局，1968年10月初版，1999年3月初版第十一次印行），頁121。）大陸學界更多視其為「唯氣論」、「唯物論」，如吳光以為梨洲「所講的『氣』，是客觀的物質之氣，而所謂『理』，則是物質運動的客觀規律，這無疑是唯物主義的理氣統一論。」（見《黃宗義與清代學術》，錄自《儒道論述》（台北：東大圖書公司，1994年6月初版），頁218-221。）李明友亦視梨洲之氣是「構成天地萬物的唯一的物質實體」，理則是「氣運動變化的條理、秩序、規則」。（《一本萬殊—黃宗義的哲學與哲學史觀》（北京：人民出版社，1994年5月初版），頁18。）不過，亦有學者反對以這種唯物觀點來看梨洲，如劉述先認為梨洲言「盈天地皆心」、「盈天地皆氣」乃「一體兩面」，是順陽明、蕺山思路走向「一極端的內在一元的思想的型態」。（見《黃宗義心學的定位》（台北：允晨文化，1986年10月初版），頁118。）近年大陸學者程志華亦以為「不可把黃宗義的『盈天地皆氣』論定為唯物主義命題」，梨洲透過盈天地一氣所表述的是一客體與主體、客觀與主觀交融一體的自然視界。（見《困境與轉型：黃宗義哲學文本的一種解讀》（北京：人民，2005年5月），頁132-133）

先生之學，以慎獨為宗，儒者人人言慎獨，唯先生始得其真。盈天地間皆氣也，其在人心，一氣之流行，誠通誠復，自然分為喜怒哀樂，仁義禮智之名，因此而起者也。不待安排品節，自能不過其則，即中和也。此生而有之，人人如是，所以謂之性善，即不無過不及之差，而性體原自周流，不害其為中和之德。學者但證得性體分明，而以時保之，即是慎矣。慎之工夫，只在主宰上。覺有主，是曰意，離意根一步，便是妄，便非獨矣。故愈收斂，是愈推致。然主宰亦非有一處停頓，即在此流行之中，故曰逝者如斯夫，不舍晝夜。蓋離氣無所為理，離心無所為性。佛者之言曰：有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋。此是他真贓實犯，奈何儒者亦曰「理生氣」，所謂毫釐之辨，竟亦安在？而徒以自私自利，不可以治天下國家，棄而君臣父子，強生分別，其不為佛者之所笑乎？先生如此指出，真是南轅北轍，界限清楚，有宋以來，所未有也。<sup>5</sup>

仁義禮智之名，由人心誠通誠復（〈通書〉：元亨誠之通，利貞誠之復）喜怒哀樂之流行而起。即有喜怒哀樂方有仁義禮智之名，仁義等名，是後起的。此義並不表示仁義禮智為後於心或喜怒等，因仁義等即是此心，亦即是喜怒哀樂；若是則無先後可說。雖心與仁義等是一而無先後，但有心方可說有仁義；無心，則仁義只是虛名。依此，則可說心及喜怒等，是比仁義為更真實之存在，心是更先在的。此一心較理先在之義，可引陽明之語來說明：

夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物耶？心之體，性也，性即理也。故有孝親之心，即有孝之理，無孝親之心，即無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理，無忠君之心，即無忠之理矣。理豈外於吾心耶？<sup>6</sup>

陽明云有孝親之心即有孝之理，無孝親之心即無孝之理，此即表示心之先在性，固然心即理，二者同一。但有心即有理，若無心，不能說理仍存在。故本心之存在，才是理之真實存在之狀態。人若要明理，或甚至使理成為存在，須先使此心存在。即如何使本心呈現，乃是首要的。我認為蕺山、梨洲之強調有心然後有仁義之名，即表示此意。進言之，不只有心然後有理，理是心之自發自主而給出的。此即前引文「不待安排品節，自能不過其則」之意。又此是蕺山一特別見解，而自認進於陽明處。茲先引蕺山另一段話來作說明：

陽明子曰：「語言正到快意時，便翕然能止截得；意氣正到發揚時，便肅然能收斂得；嗜欲正到沸騰時，便廓然能消化得。此非天下之大勇不能。然見得良知親切，工夫亦自不難。」愚謂：「語言既到快意時，自能繼以

<sup>5</sup> 《明儒學案》卷六十二，〈蕺山學案〉。

<sup>6</sup> 《王文成全書》卷二，〈答顧東橋書〉。

止截；意氣既到發揚時，自能繼以收斂；嗜欲既到沸騰時，自能繼以消化。此正一氣之自通自復，分明喜怒哀樂相為循環之妙，有不待品節限制而然。即其間非無過不及之差，而性體原自周流，不害其為中和之德。學者但證得性體分明，而以時保之，即雖日用動靜之間，莫非天理流行之妙，而於所謂良知之見，易莫親切於此矣。若必借良知為鑒察官，欲就其一往不返之勢，皆一一逆收之，以還之天理之正，則心之與性，先自相讐，而杞柳桮棬之說，有時而伸也必矣。<sup>7</sup>

陽明認為人於語言正快意時能翕然止截得等，須有大勇之修養，而如此所以可能，應是靠良知之作用。即人於能肆其感性之欲求時，良知會呈現而可逆反氣機之流行，而導之於正。陽明此一說法，真切見到良知之作用，亦指點一實踐工夫。即一旦良知呈現，便可抗拒感性欲求，不論欲求如何強烈，良知總可作主宰，使生命活動，不隨感性之欲求而流蕩失當。人之感性欲求力量強大，若不悟良知，以良知作主，是很難不隨物欲而流蕩者。陽明此說很切於道德實踐，何以蕺山要提出修正意見？

依蕺山之說，語言既到快意時自會繼以止截；意氣既到發揚時，自會繼以收斂。此似是說感性生命的活動自然有其規律，發後自然會收，高揚後自會低沈，不必本心作意，氣機自會如此。但如此了解是不合理的。蕺山對陽明良知學的不滿，據此段所說，是認為以良知鑒察而逆收，是心、性自相為讐。此意即蕺山認為以心或良知之自覺以扭轉感性生活，並不是最好的辦法。他是要於自覺地扭轉超升之境之上，追求一自然而然便可實踐道德之境。此即上引文所云之「不待品節限制」之意。此是順陽明之說更往上提，要由自覺境進至超自覺境，而不是往下委，認為順氣化，或感性生命之欲求，便自然合理。

故蕺山之不滿陽明，是要化掉在作道德實踐時自覺依理而行，對感性生命作扭轉超克之相，自覺境有應然、實然之區分，有天理人欲之對立，並不是實踐之最後圓成之境。蕺山將自然而然地踐德之境，理解為性體周流。

如上說不誤，蕺山之不滿於陽明，而強調性體流行，是要將陽明所主張的致良知工夫更推上一層，則其所說之「一氣之自通自復，分明喜怒哀樂相為循環之妙，有不待品節限制而然」，是提起來說的自然之境，此自然以道德實踐之圓成之義來規定。若如此，則所謂一氣流行、喜怒哀樂，都是提起來說的性體周流之境，並非實然的氣化流行。是故牟宗三先生說蕺山這些說法是「理氣緊收地說」<sup>8</sup>。但牟先生此一詮釋是認為在蕺山這些句子中仍有理氣之區分下之說，而依蕺山原文，似不必有此區分。蕺山對喜怒哀樂，是視為四德，並非感性的情緒。在前引梨洲述蕺山學之文中，說「盈天地皆氣，其在人心，一氣之流行，誠通誠復，自然分為喜怒哀樂，仁義禮智之名，因此而起者也。不待安排品節，自能不過其則，即中和也。」應是對蕺山之意恰當的詮釋。依梨洲此段文，氣、心、喜怒哀樂、

<sup>7</sup> 《明儒學案》卷六十二，〈蕺山學案〉。

<sup>8</sup> 《心體與性體》第2冊，台北：正中書局，1968年10月，頁519。

仁義禮智等，都是一事，是異名同調。此數名所指都是理或本體、性體，此體有其自然而然的活動。由於此體如氣化般自然流行，故人於語言快意時，自能止截；意氣發揚時，自能收斂。此如一氣流行般之本體，當然不同於意氣嗜欲，但其作用並不離意欲，且有活動性，故意氣嗜欲之流行，亦如本體之自然流行。此亦可說本體即嗜欲，二者相即，在此義下，可說是「緊收地說」。

故蕺山此處所言之氣，應即是說本心、性體，此氣與實然之氣化，須有區別。此是以本心之自然流行，自然表現出仁義禮智之活動，而說氣，此氣大略同於莊子說心齋義時所謂「無聽之以心，而聽之以氣」之氣，此氣是心的另一名稱，氣即心，而且是真心、常心，故能「虛而待物」。此常心須「徇耳目內通而外於心知」而後見，人須「以其知得其心，以其心得其常心」。蕺山由誠意慎獨工夫體悟到的，是一自然而然，德行之實踐如春夏秋冬般一氣之往復之本心性體，此亦可用「以其心得其常心」來說明。蕺山之言氣，亦似莊子所謂的「心齋」義之氣，亦即是常心。若如此規定，則此氣當然並非實然之氣化，而是性體之流行，是本心活動之超自覺之境。若說此為「唯氣論」，則此氣是超越義的，而且氣即心即理，三者是一事。而此所言之氣，如唐君毅先生所說，必須高看。<sup>9</sup>

依梨洲所述，蕺山所言盈天地皆氣，而一氣流行在人心即為喜怒哀樂，於喜怒之活動中，便表現了仁義禮智之意義，仁義等名因此而起。而此心此氣即是中和，亦即是善性。而所謂慎獨，即保任此性體。慎獨工夫，在於體證此體之主宰性，此體即存有即活動，故其活動是自有其主宰之活動。此自作主宰，即從意之好善惡惡，且其好惡都是自好自惡而見。當然此好惡亦是自然而然的，若要說良知，則良知即藏于此意中，亦即于性體天理流行中而為知好知惡，蕺山認為如此方能親切見到良知之作用。此所謂「知藏于意」，如此言良知，即知是意，亦是自然而然的性體流行，如是便如上文所說，將陽明良知教所顯之自覺相、對立相化掉。而此應是順陽明之良知教而進一步發展，即乃是心學的進一步發展，此發展可說是從心即理而言氣即理，即由心之自我立法，進而言心之給出法則，是自然而然的，如一氣流行，自然往復循環。此氣即理之氣，是真心、常心，由此常心之活動自然是理，可證心即理之說是不可移的。故蕺山之說，亦可謂是心學，其言氣與性，是他所體證之心體之異名而已。

梨洲編《明儒學案》，是以陽明學為中心，亦可說是以「心即理」說為義理標準，這是一般所知的。梨洲雖有其特別之主張，如其理氣是一之說，但雖如此，他對心即理說是無微詞的，<sup>10</sup>此亦可證梨洲之言氣即理，應是陽明所說之心即理，良知即天理之往前發展。

又從本心性體之流行，即是一氣之流行之義，可體會到此本體即在流行中，即存有即活動，即流行即本體。故本體不能被視為一獨立的對象來了解之。要了解此體，必須在其活動中理解，如要了解仁義禮智，必須在惻隱、羞惡等活動中

<sup>9</sup> 《中國哲學原論·原教篇》，第十八章。

<sup>10</sup> 梨洲說：「先生點出心之所以為心不在明覺，而在天理，金鏡已墜而復收，遂使儒釋疆界渺若山河，此有目者所覩也。」又說：「嗟乎！糠粃眯目，四方易位，然後先生可疑也。」（《明儒學案》卷十，〈姚江學案〉。）

了解之，即必須是在本體本身之活動中，才能有真實之了解。離開活動而求知理，所知者必非真實之理。此即梨洲上引文所云「然主宰亦非有一處停頓，即在此流行之中」、「離氣無所為理，離心無所為性」之意。梨洲於此進一步認為若以為性理獨立於流行之外，而可為一理解之對象，便是佛教之說，而佛教之外人倫，其病亦由於此。梨洲此說含兩方面之意義，一是本體在活動中方為真實之本體，如在惻隱中方是仁之真實存在，故人必須回到道德實踐之活動上，方可見理。二是本體既在活動中，此體便即於人倫事物中存在，不能離開倫物，只有本體之存在，如是便須肯定人間一切事。當然本體即在流行中之流行，是本體本身之活動，如牟先生所謂之「純粹的活動」，雖然此活動亦可說為氣，但並不同於人倫事物之存在。人倫事物亦是流行活動，但與本體之活動是不同的。此二者須有區別。但二者雖不同，本體之流行亦必即於人倫事物而起作用，二者是相即不離的，由是若認為離人倫而別有本體可說，亦是不合理的。梨洲依此義，以為凡離開活動或人倫事物，而有一獨立之本體可證悟之說，都如佛教般，為不合理之說。

### 三、引梨洲文獻以證義

上述蕺山之見解，亦多見於梨洲之著述，由梨洲之言，可較明確地了解蕺山之意。

- (1) 「親親，仁也；敬長，義也」。有親親而後有仁之名，則親親是仁之根也。今欲於親親之上，求其所發者以為之根。有敬長而後有義之名，則敬長是義之根也。今欲於敬長之上，求其所發者以為之根。此先儒所以有「性中曷嘗有孝弟來」之論。性學之不明，由此故也。<sup>11</sup>

梨洲對孟子「親親仁也，敬長義也」的理解是有親親而後有仁，故親親是仁之根，此即表示親親固即是仁，但亦可說親親先於仁，或親親比仁更為真實。梨洲此說，針對伊川以仁為性，孝弟是事(或是用)，性中只有仁義禮智，幾曾有孝弟來之說。依伊川，仁是理，是孝弟之根據，故仁是先有的。

- (2) 李見羅著《道性善編》：「單言惻隱之心四者，不可竟謂之性，性是藏於中者」，先儒之舊說皆如此。故求性者，必求之人生以上，至於「心行路絕」而後已，不得不以悟為極，則即朱子之「一旦豁然貫通」，亦未免墮此蹊徑。佛者云「有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋」，恰是此意，此儒佛之界限所以不清也。不知舍四端之外何從見性？仁義禮智之名，因四端而後有，非四端之前先有一仁義禮智之在中也。「雞三足」、「臧三耳」，謂二足二耳有運而行之者，則為三矣。四端之外，懸空求一物以主之，亦何以異於是哉！<sup>12</sup>

<sup>11</sup> 《孟子師說》卷七，「人之所不學而能者」章。

<sup>12</sup> 《孟子師說》卷二，「人皆有不忍人之心」章。

梨洲認為惻隱等四端，便即是仁義禮智，反對以仁義禮智為四端超越根據，此即反對以四端為然，而仁義等是所以然。以為如此理解，如同雞三足之說。按以仁義是道德行動之所以然，並非一定是錯的，只須肯定此所以然者亦是活動便可。而梨洲此一批評，表示了在親親或惻隱之活動中，才有仁之真實存在之意。即若要說仁，此親親之活動便即是仁，若離開了此活動所理解者決不能是真實的仁。此明白表示蕺山有心方有性之意，亦明確表示了心學的要義。

- (3) 自來皆以仁義禮智為性，惻隱羞惡辭讓是非為情，李見羅《道性編》，欲從已發推原未發，不可執惻隱羞惡辭讓是非之心而昧性，自謂提得頭腦。不知有惻隱而始有仁之名，有羞惡而始有義之名，有辭讓而始有禮之名，有是非而始有智之名，離卻惻隱羞惡辭讓是非，則心行路絕，亦無從覓性矣。先生乃謂孟子欲人識心，故將惻隱之心指為仁之端，非仁在中而惻隱之心反為端也。如此，則見羅之說，不辨而知其非矣。<sup>13</sup>

此段除如上兩段所表示的有惻隱而後有仁之義外，又引孫淇澳之說，謂孟子「惻隱之心仁之端也」之言，是欲人識心之說，意即孟子要人了解惻隱之心，故用「仁之端也」來說明，仁是對惻隱之心的說明，亦即有惻隱而後有仁之意，這完全逆反了以惻隱為仁之發端之朱子之說。

- (4) 仁、義、禮、智、樂，俱是虛名。人生墮地，只有父母兄弟，此一段不可解之情，與生俱來，此之謂實，於是而始有仁義之名。「知斯二者而弗去」，所謂知及仁守實有諸己，於是而始有智之名。當其事親從兄之際，自有條理，委曲見之行事之實，於是而始有禮之名。不待於勉強作為，如此而安，不如此則不安，於是而始有樂之名。到得生之之後，無非是孝弟之洋溢，而乾父坤母，總不離此不可解之一念也。先儒多以性中曷嘗有孝弟來，於是先有仁義而後有孝弟，故孝弟為為仁之本，無乃先名而後實歟？即如陽明言「以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠」，「只在此心去人欲、存天理上用功便是」，亦與孟子之言不相似。蓋赤子之心，見父自然知愛，見兄自然知敬，此是天理源頭，何消去存天理而後發之為事父乎！如王心齋見父赴役，天寒起盥冷水，見之痛哭曰：「為人子而令親如此，尚得為人乎！」於是有所事則身代之。此痛哭一念，不是工夫所到。當此處而求之，則天理不可勝用矣。先儒往往倒說了，理氣所以為二也。<sup>14</sup>

此段對有惻隱而後有仁之意表達得最為完整，明白說惻隱等為實，仁義等為虛

<sup>13</sup> 《明儒學案》卷五十九，〈東林學案二〉，「文介孫淇澳先生慎行」。

<sup>14</sup> 《孟子師說》卷四，「仁之實」章。

名。梨洲又以「不可解之情」來界定惻隱、羞惡等心，又以王心齋見父寒冬赴役而痛哭，便是天理源頭，這都是很真切之說。由此可見梨洲認為此不可解之情，便是仁義之理之真實存在。或甚至可說情或氣是在先的，有此心、情、氣，方有理；而氣與理，本是一事，而且此一是「即是」，而非二物合一。若以惻隱或見父母辛苦而痛哭是情、氣，則此情此氣當然是理，理只是此真情、氣之別名。故人要知德，必須回到此真情實感上。梨洲此有惻隱而後有仁之論，在其著述中反覆言之，而此意亦有蕺山之言論作根據，應是梨洲有得于蕺山之學者。故可以梨洲之言證蕺山之說。若據此以論蕺山之學，應如上文所述，是以心攝性的型態。又若梨洲之言氣，是從惻隱說，或以四端為本原之氣(中氣)，則此氣當然即是理，理氣是一，且氣比理更為先在，則其氣即理之說，並非一般所謂之唯氣論。