



論勞思光先生對宋明理學的分系態度

2005年12月23日

来源: 论坛主题

作者其他文章

栏目广告6, 生成文

件 HTDOCS/NEWXX9. HTM 备用,

論勞思光先生對宋明理學的分系態度

高柏園

壹、前言宋明理學是中國哲學重要的發展與內容，在長達六百餘年的發展演變中，宋明理學的確呈現出十分豐富而多元的面貌。然而，無論在此中之發展呈現如何多元而豐富之面貌，做為宋明理學而言，其間畢竟有其一貫之方向與精神貫串其間並主導其發展，此其所謂宋明理學之發展也。也正因為宋明理學之內容與發展是如此之豐富而多元，因此，採取某種分類來加以理解與掌握，似乎也就成為面對此期學術時，所不得不採取的方法論策略了。易言之，宋明理學的分系似乎正是一種必要的方法論策略，它不僅做為方法，而且也同時展示了其間內容的差異，以及彼此間可能的關聯。因此，這裡便有二個問題可說：首先，就宋明理學之分系做為一種方法論的策略而言，我們要問的是，這樣的方法論策略其所以成立之可能條件為何？其目的何在？如何判斷其間之優劣得失？這純粹是方法論的問題。其次，宋明理學之分系並不只是方法論的策略而已，它同時也涉及內容，同時，更涉及對此內容之理解，以及此種理解所預設的一些觀念或立場。易言之，我們要討論分系的實際內容，而且更進一步指出如此分系乃是立基在某些觀念或論點之上，也就是要指出分系乃是有其所以如此之理論基礎。當然，這樣的理論基礎有時是顯性的，有時是隱性的，此則有待吾人進一步之解析，同時，這樣的理論基礎乃是具有優先性與普遍性的，它不但決定了我們分系的方向與內容，同時，它也可以普遍地運用到整個中國哲學史之發展，而形成特有的中國哲學史觀。現在，我們正可以將此問題通過某一具體對象而加以展開，也就是選擇某一重要學者做為參考點。當然，此中所選擇之學者顯然是要有某種特殊性與代表性的人物，易言之，他能言之成理地將中國哲學的整體發展納入其已有之理解系統中，同時也能在此中展現出獨到的見解。本文在此暫時選擇勞思光先生為討論中心，如是理由在於：勞先生的大作《中國哲學史》共有四大冊，姑且不論其中之內容能否為吾人所完全接受，但其立場一貫、解說周延，已然能成一家之言，尤其勞先生對儒家思想之理解，以及因此而對宋明理學之分系，更在當代中國哲學界頗具代表性，是值得深入研究的學者之一。當然，這樣的選擇固然有以上之客觀理由以為支持，但仍不可否認此中亦有個人主

Page 2

論勞思光先生對宋明理學的分系態度25觀之要求與興趣所在。當代學者如牟宗三、錢穆、方東美等人，也都可以做為討論中心，唯筆者暫時以勞先生為中心，以使本文論點更為集中而深入，至於其他學者則有待日後的研究與努力了。(1)貳、分系的主觀性與客觀性分系基本上即是一種分類，也即是一種範疇的運用，吾人能用範疇將對象予以分類。只是一般的分類與分系仍有差別，此差別即在一般之分類只是分類，但是分系卻較一般之分類多了某些限定，此即是先肯定或預設了所欲分類的對象其間仍有某種共通性，是在一大前提相同的情況下加以分類。宋明理學的分系乃是指出此乃是就宋明理學之內容而分別系統之差異，其間仍有共同的同質性為基礎。我們可以說，分系乃是一種特殊的分類，因為它在對象的選擇上已是有某種預設存在了。當然，我們或許可以質疑道：預設某種角度或選擇正是一切分類的開端或基礎，沒有預設角度，分類根本不可能開始。果如此，則分系與分類亦應無別。我們的回答是，角度的預設誠然是分類的必要條件或基礎，但是分系顯然是較一般性的分類預設了更特殊的角度，從而形成了另一種分類，而這些特

殊的角度乃是客觀事實所支持的。我們可以說，分類乃是預設了某種角度或態度，否則分類無法開始。而這樣的角度或態度乃是吾人主觀之選擇，因為沒有對象強迫吾人一定要如何分類。由是可見分類的主觀性意義。易言之，對象並不決定我們要用如何的角度去面對它們或分類它們，對象是被分類者、被決定者，我們做為主體的存在才是分類者、決定者。當然，這樣的說法並不是要否定對象的存在意義，反之，我們並不是面對虛空分類，而是對著某種存在分類。我們是面對著某種客觀的存在，而後經由個人主觀的興趣與要求，從而進行不同的分類。因此，分類的客觀性乃是指出分類並非憑空而發，而是針對客觀存在而開始。至於分類的主觀性，則是強調吾人在分類時的自由與興趣。我們雖是面對客觀存在加以分類，但是客觀對象並不決定我們畢竟要對此對象採取何種態度或立場。因此，我們便須要通過個人的興趣與重要感，自由而主觀地提出分類的角度，由是而構成分類的主觀性。這樣的想法讓我們想到懷黑德 (A. N. Whitehead) 的這二段話：

Page 3

淡江人文社會學刊【第二期】26有兩個對立的觀念，似必然潛伏於一切經驗之廣度下的，其中之一為重要的概念，為重要之感，為重要的先認。另一為事實 (matter of fact) 概念。我們無法避免純然的事實，它乃是重要的基礎；而重要之所以是重要，即因為事實之無可避免性。我們之集中是由於一種重要之感。而當我們集中時，我們注意到事實。……這兩種概念是對立的，而又彼此相需(2)。又，因而重要之一種形容是，它是情感的該方面之把遠景強加於所覺得宇宙事物上的。在我們較自覺的接受這概念上，我們是覺知在它的興趣的比例而把環繞我們的事物之有效性加以分級。在這種方法上，我們有所擱置，而我們引導注意，及履行必要的機能而不必運用意識的注意之強調。這重要與遠景兩概念是密切的糾結著的(3)依懷黑德，我們的理解乃是有二大因素，此即重要與事實。我們之所以有重要，乃是因為事實的客觀而無法逃避，我們乃是對事實而感到重要。同時，事實之所以為事實，乃是因為我們主觀之重要將之由存在的歷程中加以強調而成，沒有重要則一切只是平凡而無別的歷程，也無所謂事實了。相對於分類，我們也可以說，分類乃是對事實之分類，同時，之所以選擇如是對象而做如是之分類，正是因為我們有特殊的重要感使然。事實說明了分類的客觀基礎，而重要則強調了分類主觀根據。當然，分類既是一種分類，則分類之相關討論自然也可以用在分系問題之討論上。至於分系則更是針對某群特殊之對象加以分類罷了，它與分類泛就一切對象而言，分系是更具某些限制的。如果分系乃是具有此主客觀二義，則吾人對分系之討論也正可由此二義展開。根據分系的主觀義，我們要討論分系所預設的角度或態度果為何？是否合理？如是之解釋能否一致地貫徹？價值何在？易言之，也就是要討論分系的理論根據問題。根據分系的客觀義，我們要檢討分系的內容及其周延性，也就是要反省分系的內容是否合乎對象之意義，至少要能由對象中獲得支持；此外，分系必須能將對象完全掌握，也就是要注意周延性的問題。當然，也要關涉其中的一致性問題，分系的系統性與結構性仍是分系成功與否的重要指標所在也。此義既明，則本文以下之內容則甚為明確，此即首先探討勞思光先生分系的主觀義

Page 4

論勞思光先生對宋明理學的分系態度27問題，也就是討論其分系的理論根據，這一部份主要表現在其《中國哲學史》第一冊。其次，我們也要展示勞先生對分系的客觀義，也就是分系的內容問題，而此部分則主要以《中國哲學史》第三冊、第四冊為主，尤其第三冊特別明確而簡要也。參、分系的理論根據一如前論，分系乃是預設了某種角度或態度，而這種角度或態度也正是分系的理論根據所在。即就宋明理學而言，其做為所謂「新儒學」或先秦儒學在宋明之復興，說明了對宋明理學的理解必然是以先秦儒學之理解為基礎，我們正是由先秦儒學之理解，來判斷宋明理學做為新儒學之意義何在。當我們將焦點轉至先秦儒學時，則我們可以說，對先秦儒學之理解亦非孤立的說明所可滿足，而必須放在整個先秦哲學之背景下加以理解。如是，則先秦儒學之理解便預設了先秦哲學之理解，同理，則先秦哲學之理解亦預設了對整個中國哲學之理解。果如此，則對宋明理學分系之討論便必須回到先秦，甚至整個中國哲學之發展脈絡中才能真正掌握。這樣的做法不但沒有邏輯上的謬誤，也沒有事實上的錯誤，但是我們卻不必完全如此。理由是，如若堅持如是之態度，我們顯然會落入一種無限後退的困境中，因此，我們可以根據論文之限制及要求，暫時將之限制在先秦或儒家。易言之，若純就方法論立場而言，我們誠然可以不斷深入、擴大討論之範圍以求更精確之理解，但是同樣的情況下，我們的做法是，首先，我們可以檢討勞先生對整個中國哲學的理解根據，此即其所提出的種種設準。我們如是做的合理理由是，勞先生所提出之種種設準，原本就是做為中國哲學史之研究所用，這樣的史觀當然也會影響其對宋明理學之分系。其次，我們特別舉出勞先生對先秦儒學之設準或態度，此則具體地決定了勞先生對宋明理學的分系內容。勞先生在所著之《中國哲學史》第一冊，正式提出自我之設準，試觀以下引文：此設準即對自我境界之劃分方法。一設準不表示某種特殊肯定，只表示一種整理問題的方法。此點學者必須明顯了解。凡論述前人思想時，固不可依特殊肯定而立說；但另一方面又必須有某種設準，作為整理陳述之原則。提出設準，並不表示贊成或反對。設準之意義只在於澄清問題，使陳述對象明晰顯出其特性(4)。勞先生在此很清楚地說明了其提出設準之意義所在，乃是一方法上之需要，並不含

淡江人文社會學刊【第二期】28有價值之判斷。易言之，設準只是一種暫時的設定，做為一方法而言，它在價值上是純然中立的。勞先生接著指出：自我境界之有種種不同，乃一無可爭辯之事實。茲依一設準，將自我境界作以下劃分：（1）形軀我——以生理及心理欲求為內容。（2）認知我——以知覺理解及推理活動為內容。（3）情意我——以生命力及生命感為內容。（4）德性我——以價值自覺為內容。孔子所提出之「仁，義」觀念，顯然屬於「德性我」（5）。依上文，勞先生將自我境界大分為四，而以孔子所代表之儒家做為「德性我」之主要代表。此時，勞先生將道家歸為「情意我」：「德性我」、「認知我」、「形軀我」，一一皆被否定；所肯定者只是一「生」。此「生」既與「形軀」非一事，則不能指形軀意義之「生存」，而只能指純粹生命情趣。此正是「情意我」之境界。至此，老子所肯定之自我境界已可證為「情意我」（6）。今姑不論此中之內容，例如以老莊為首的道家，是否是以「情意我」做為自我境界之主要內容，即就方法論而言，勞先生之設準仍有不周延之嫌。蓋勞先生既將儒家歸為「德性我」，而儒家與佛教顯然不同，則在將「德性我」歸給儒家之時，佛教的自我境界又當何屬呢？佛教顯然不會以「形軀我」、「認知我」、「情意我」為內容，因此皆為人類妄執之所對者也；佛教也沒有積極入世的道德要求，而為一解脫超離之態度。（7）果如此，則佛教勢必要在此四種自我境界之外另尋安頓，此即說明勞先生之設準無法合理安頓佛教，這對一個用來理解整個中國哲學的設準而言，無疑是缺乏周延性的。以上是我們通過有關自我境界的設準，展示勞先生有關整個中國哲學的預設之一，而且即使此中有以上所言之缺失，但畢竟與宋明理學之分系無直接關係，此尚不足以就此言勞先生在宋明理學分系上之得失也。除了自我境界之設準外，勞先生貫串整個中國哲學史的方法論設準之一，便是所謂「基源問題」了。勞先生對基源問題有以下的說明：

論勞思光先生對宋明理學的分系態度²⁹第一步，我們著手整理哲學理論的時候，我們首先有一個基本了解，就是一切個人或學派的思想理論，根本上必是對某一問題的答覆或解答。我們如果找到了這個問題，我們即可以掌握這一部分理論的總脈絡。反過來說，這個理論的一切內容實際上皆是以這個問題為根源。理論上一步步的工作，不過是對那個問題提供解答的過程。這樣，我們就稱這個問題為基源問題（8）。勞先生正是通過基源問題的提出，而以「基源問題研究法」分別了「系統研究法」、「發生研究法」、以及「解析研究法」，而為中國哲學史的研究，提出甚有貢獻的方法論理論與操作方法。今亦不論其基源問題是否有其理論之困難，我們至少可以看出勞先生並未將其方法充分貫徹。（9）在其討論宋明理學部分時，完全不見勞先生對基源問題的使用。由此看來，在勞先生《中國哲學史》中二個十分重要的設準：自我境界設準及基源問題，對其有關宋明理學之理解，並無決定性之影響。如果勞先生對整個中國哲學的設準，對其宋明理學之理解並無決定性之影響，那麼，我們可以合理地進一步審視勞先生有關儒家哲學之理解設準，以理解其對宋明理學分系之影響，而這也正是本文之重點所在。勞先生對儒家哲學之理解，乃是由孔孟開始，將其中之天道部分逐步排除，而復以「心性論中心」論之，再與「宇宙論中心」的漢代哲學相對，並以此將《中庸》、《易傳》、《大學》視為漢代思想與作品。更進一步，則將以《中庸》、《易傳》、《大學》為主要文獻依據的宋明理學家排除在正統儒學之外，而只將之視為朝向正統儒學發展之過程，進而成就其一系三階段的宋明理學分系主張。勞先生首先如是定位孔子：孔子則不奉神權，不落物化，不求捨離，只以自覺主宰在自然事實上建立秩序，此所以為「人文主義」。孔子之立場既是如此，故孔子對原始信仰中之天神鬼等觀念，皆不重視（10）。雖然，勞先生對「天」之說明，卻僅提出《論語·憲問》：「子曰：不怨天，不尤人。下學而上達。知我者，其天乎！」加以說明，而謂「最後知我其天一語，則表示孔子亦自覺時人不能了解孔子之思想。（此中『天』字是習俗意義，孔子有時自不能免俗，亦偶用習俗之語。）」（11）顯然勞先生在此有避重就輕之嫌，對天採取較鬆之解釋，此不

淡江人文社會學刊【第二期】30必是孔子之意也。而這樣的立場，在論及孟子時便顯得十分清楚而明確了。其謂：總之，孟子是以「天」說「思」，非說「心」出於「天」。其與《中庸》「天命之謂性」之說不同旨趣，即在於《中庸》取形上學立場，孟子則取心性論立場。形上學重視「有或無」，故必以「實體」觀念為根本；心性論重視「能或不能」故以「主體」或「主宰性」為根本。明乎此，則先秦儒學之本旨方不致迷亂也（12）。今暫不論勞先生對《孟子》、《中庸》之理解能否成立，但勞先生之立場卻十分清楚，亦即，孔孟為主的先秦儒學乃是所謂「心性論中心哲學」，而與漢儒之「宇宙論中心哲學」完全不同。（13）再看以下引文：古代中國，「天命」自是一普遍信仰。但孔孟立說，皆不以原始信仰為依據。《中庸》有「天命之謂性」之說，正見其與孔孟思想方向有異；蓋《中庸》大致出於秦漢之際，此時原始信仰因文化之大破壞而重現，各種非儒學之觀念亦相繼與儒學混合，終有漢代之「天人觀念」出現。《中庸》之形上學系統原屬此一儒學變期之產物，未可強視為孔孟所代表之先秦儒學之「發展」也（14）。又，……天人相應之說既興；價值根源遂歸於一「天」；德性標準不在於自覺內部，而寄於天道；以人合天，

乃為有德。於是，儒學被改塑為一「宇宙論中心之哲學」。……此處所點明者，只為「心性論中心之哲學」被「宇宙論中心之哲學」所取代。此為儒學入漢代後最基本之變化，亦儒學衰微與中國文化精神衰亂之樞紐所在(15)。依勞先生，孔孟為主的儒學乃是「心性論中心之哲學」，與漢儒之「宇宙論中心之哲學」不同。因此，吾人亦可以此來區別宋明理學發展之成熟與否也。再看以下引文：孔孟之學原屬「心性論中心之哲學」，故「主體性」觀念最為重要，周張之系統，混有宇宙論與形上學兩種成分，而獨不能建立「主體性」，此固與孔孟之學違離，即以二程之形上學系統而言，「主體性」仍不成為第一序觀念，因此，仍難與孔孟之學密合。然二程立「性即理」之說，即將漢儒所謂之「宇宙論中心之哲學」掃除一空；亦對佛教提出有力之駁辯。此則有勝於周張二氏之說者(16)。行文至此，我們已能明顯看出，勞先生在此乃是利用「心性論中心之哲學」與「宇宙論中心之哲學」為設準，而將先秦儒學與兩漢儒學區別，而後再以此區分宋明理學發

Page 8

論勞思光先生對宋明理學的分系態度31展的三個不同階段。即就此言，勞先生之說固甚一致而貫徹也。易言之，如果我們承認「心性論中心之哲學」與「宇宙論中心之哲學」之不同，也接受孔孟之先秦儒學是所謂「心性論中心之哲學」，更接受勞先生對《中庸》、《大學》、《易傳》之時代及思想性格之定位，再加上對宋明理學思想之判定，則勞先生對宋明理學之分系便可得到充分之支持。然而問題是，勞先生的預設果真能成立嗎？首先，我們可以接受「心性論中心之哲學」與「宇宙論中心之哲學」之不同，也就是價值論與形上學之不同，重主體與重存在之不同。但是，這樣的差異並不表示價值論與形上學之間便是獨立而不可相關之二概，問題是二者之關係如何安頓。例如牟宗三先生便不認為心性論對價值之說明與肯定就必定要排斥形上學，反之，如果價值的成就不是在虛無中成就，而是人在生活世界中成就，也就是在面對天地人我而給予一合理之回應中成就時，那麼，價值態度之決定，顯然會使吾人對天地人我有一態度及意義之決定，吾人亦即可由此義而對天地人我之存在意義加以說明，從而構成一由價值而決定存在之存有論或形上學。今儒家乃是由道德實踐為主要關懷，亦由此而構成其形上學，牟先生因此以「道德形上學」說明整個先秦儒學直至宋明儒學之發展。(17)然而，這也正是勞先生極力反對的。勞先生明言：「我不認為『心性論』必歸於『道德形上學』。」(18)筆者以為，心性論與形上學之區分是合法的，但是二者關係卻未必是排斥的，因為吾人對存在之理解未必只關心其自身之存在結構，如西方形上學所關心之存有或存者，而可以是對存有或存者對吾人而言的意義加以探問。尤其對一個以生命為終極關懷，以道德實踐為優先考量的儒者而言，天地人我間的價值與意義顯然是就其存在之客觀結構更為吾人所關切，亦更為真實而重要。勞先生將儒學限定在心性論而完全排斥形上學之討論，不但不符合先秦儒學有關天道性命文獻之意義，也使得儒學之內容遭到貧乏化之限制。(19)其次，如果我們了解心性論與形上學之差異，但又能肯定兩者間不具排斥性，則吾人一方面可以區別先秦儒與漢儒之差異，同時也可以肯定《中庸》、《易傳》及《大學》在先秦儒學發展中之地位，進一步由此肯定濂溪、橫渠在宋明理學中之合法地位，並確定其與先秦儒學間的一致而不矛盾之關係也。總之，勞先生對宋明理學之分系，乃是預設了其對先秦儒學、漢儒以至宋明儒之理解，而其中又以「心性論中心之哲學」與「宇宙論中心之哲學」為設準而展開。只是我

Page 9

淡江人文社會學刊【第二期】32們如果了解心性論不必排斥形上學，而道德形上學不必與宇宙論中心之哲學相混，則便可合理地拒絕勞先生設準之合法性，從而拒絕勞先生對宋明理學之理解。當然，勞先生自身之理論頗為一致，此其所以為一家之言也，只是吾人實難接受其設準及其對儒學內容之詮釋。此外，若就勞先生整個《中國哲學史》而言，其未能貫徹其基源問題研究法及有關自我等設準，也使得其宋明理學之討論未能與其中國哲學之說明取得方法上之一致，此則不得不說是一方法論上之缺失矣。肆、分系的內容勞先生在說明其對宋明理學之分系之前，首先提出其分系的理論條件，其謂：以上就史實而言，若就理論一面觀之，則二系對峙之說若能確立，必須有確立此種對峙之條件。此條件即是：雙方之說在基本方向上有不可解決之衝突，雙方理論不能納於一共同標準下以判斷其得失。今觀宋明儒之新儒學，則並非如此。首先，在方向上，雙方皆欲復興先秦儒學——即所謂孔孟之教，則基本方向本無不同；其次，在判斷標準方面，雙方既有共同之目的，則達成此目的之程度高低，即直接提供一判斷標準。而就理論內部言，理論效力之高低，並非不能比較。則二系之對峙，實無確立之條件(20)。依勞先生，分系必須先肯定二系之對峙，而二系對峙的條件有二，即是衝突性以及判斷標準性。易言之，二系之為二系，必須在基本方向上衝突，否則無以區分，勞先生認為宋明理學既皆在復興儒學，是以基本方向無衝突，當然也無分系之必要。然而這樣的條件並不明確，此中之關鍵便在所謂「基本方向」究竟應如何理解。以佛教為例，吾人是否可說空、有二宗皆為成佛努力而在基本方向上無衝突，是以不當分系？反之，吾人是否也可以說空、有二宗在對萬法之說明的基本方向不同，因而可以分系？易言之，「基本方向」一辭其義並非絕對的而是相對的，是以欲以「基本方向」之衝突與否做為分系之標準實難成立。其次「共同判斷標準」一辭與「基本方向」一辭同樣是相對的，因為我們可以由不同角度之要求，而建立不同之「共同判斷標準」。因此，我們固然可以說宋明理學以復

論勞思光先生對宋明理學的分系態度³³興先秦儒學為其共同之目的，由是而以其達成此目的之高低而建立一共同判斷標準。然而，這並不表示這樣的共同判斷標準是唯一的、客觀的，我們仍可以通過其他之目的，例如對道體體會之異同為目的，由是建立不同之共同判斷標準。由此看來，勞先生據以分系的先決條件之構成要件，本身即充滿含混（vagueness），實不足以做為分系之條件也。退一步言，即使勞先生所謂之「基本方向」及「共同判斷標準」暫且能成立無含混，吾人也不明白何以基本方向之衝突，能做為分系的必要條件。既是分系，顯然是就一學派之內部差異而言，此中並不應涉及基本方向之衝突，否則根本是二個不同之學派，何必又要在共同學派之名下而加以分系呢？同理，分系不但是如勞先生所謂「不能納於一共同標準下加以判斷其得失」，反之，正是要有共同標準才能說分系，因為分系畢竟是在一大共名下分類而已。完全排斥了共同標準，則不再是分系而只是不同學派了。若以上所論無誤，則勞先生固然可以依其個人的理解與約定，成構其「一系說」，但是卻沒有充分的理由，否定三系或二系說的成立可能。進一步而言，則勞先生既無法以充分之理由否定二系說及三系說之存在理由，是以前一系說之基礎亦不充分，此皆因其對分系條件之說明充滿困難使然也。此外，如果我們不健忘的話，則可知勞先生在其《中國哲學史（一）》中論及中國哲學史的方法問題時，乃是以「基源問題研究法」為主軸。然而，我們在宋明理學部分，只看見勞先生以一系說而排斥了基源問題的討論，在此勞先生不是前後不一致，便是暗示其方法必須重新調整，而如是之兩難亦不易說明也。關於分系的內容，勞先生首先指出：「一系說」乃本書所取之立場。對此立場，有以下數點，應加說明：第一：所謂「一系說」，自是視宋明儒學為一整體，但此並非忽略各家各派立說之殊異；而是通過一發展演變之動態觀，以安頓此種種差異於一整體過程中。換言之，學說之差異皆視為整體過程中之階段特徵。第二：在此觀點下，此整體過程之原始方向或要求，即成為一共同判斷標準。依此標準，乃可確定所謂「發展」之意義。第三：就理論結構及效力而言，亦可有一共同標準，以裁定各階段學說之得失，而明其升降進退⁽²¹⁾。宋明儒學雖為一整體之發展，卻也有其不同的特徵與階段，此即所謂三階段說也。勞先生指出：

淡江人文社會學刊【第二期】³⁴周張二家在宋明儒學之發展歷程中，代表第一階段。其特徵是混合形上學及宇宙論以建構其哲學系統⁽²²⁾。又，然二程立「性即理」之說，即將漢儒所倡之「宇宙論中心之哲學」掃除一空；亦對佛教提出一有力之駁辯。此則有勝於周張二氏之說者。因此，二程之學應代表宋明儒學之第二階段⁽²³⁾。又，故就宋代而論，陸氏所代表之方向，勢力甚小。然就理論標準看，則陸氏代表者乃第三階段——即立「主體性」而歸向「心性論中心之哲學」之階段，與孔孟本旨已漸逼近矣。……依一系說之觀點論，陽明承象山而代表宋明儒學之第三階段，亦即最逼近孔孟本旨之階段，因此，亦可說是此一運動之高峰所在⁽²⁴⁾。由以上引文，我們可以清楚地掌握一系說的三階段，此由周張代表的第一階段，二程的第二階段，以及由象山陽明所代表的第三階段。而勞先生所以如此做之根據，其實也正是以心、性、天三觀念中孰為第一序為判別標準，依此，第一階段以天為首出，第二階段為性，第三階段方為主體性之心。然而，勞先生卻有以下這段話：簡言之，持一系說以整理宋明理學，即是從事以下三步工作。第一：分觀一一學說，判定其說與孔孟之原旨距離如何。此是歷史標準。第二：再觀此各學說，作為理論體系來看，其效力如何。此是哲學標準。第三：通過以上兩重標準，決定各學說之地位及得失後，即可依時間次序，將此運動中各家之說合觀，而其中升降進退之跡，即可全幅呈現矣⁽²⁵⁾。勞先生在此提出二種標準，此即歷史標準與哲學標準。然而問題是，這二種標準在勞先生而言似乎是平行的，而不必是隸屬的，亦即其間不必有優先性關係存在。果如此，則勞先生似乎必須先證成二標準必然相容而不衝突，以及其間的一致性。易言之，如果某甲在歷史標準中勝於某乙，但在哲學標準中又劣於某乙時，則某甲是比某乙成熟呢？還是不成熟呢？例如，勞先生自謂曰：與朱氏同時之陸九淵，始立「心即理」之說，此是宋明儒學運動中首次肯定「主體性」。陸氏自謂直承孟子，實亦無忝。但陸氏立說無系統，於「心性論觀念」與「形

論勞思光先生對宋明理學的分系態度³⁵上學觀念」、「宇宙論觀念」之層級區別，亦未能詳為論定⁽²⁶⁾。又，依一系說之觀點論，陽明承象山而代表宋明儒學之第三階段，亦即最逼近孔孟本旨之階段，因此，亦可說是此一運動之高峰所在。至於陽明之學與孔孟之學說，究竟是否又有某種差異，則是另一問題，亦俟後文詳論⁽²⁷⁾。若依歷史標準，則象山直承孟子當較陽明為勝，而陽明雖在理論上詳以發揮，然又有與孟子有某種差異，則陽明即不宜視為宋明儒學發展之高峰了。此外，勞先生對朱子亦難以安頓，其謂：其中朱熹地位特殊，乃綜合前二階段之思想家；然在此發展過程中，仍應劃歸第二階段⁽²⁸⁾。顯然，朱子既是前二階段之綜合，便表示勞先生之三階段說並不周延，而對宋明理學之大家亦難以妥善安排也。值得一提的是，勞先生所提及的三系說雖未直接指出其持論者之姓名，然稍有宋明理學之研究嘗試者，皆不難知其為牟宗三先生之主張也。勞先生既然要對三系說提出批評，自應明白指出並依牟先生之立場加以了解。易言之，當勞先生謂：以「天」、「理」、「心」三觀念中孰為第一序做為判別標準，則「三系說」即可成

立。(29)或許這是勞先生對牟先生三系說之理解與詮釋，但是這樣的詮釋顯然過於主觀了，因為牟先生的三系說並不是簡單地以心性天之是否為第一序而論也。關於牟先生之分系，我們可由二點加以說明，首先，牟先生區分了宋明理學做為「新儒學」之新，原可有二義，此即是「調適上遂之新」與「歧出轉向之新」。牟先生指出：「新」有二義：一是順本有者引申發展而為本有者之所函，此種「函」是調適上遂地函；二是于基本處有相當之轉向，（不是徹底轉向），歧出而另開出一套以為輔助，而此輔助亦為本有者之所允許，此種允許是迂曲歧出間接地允許，不是其本質之所直接允許者。前者之新于本質無影響，亦即說是恰合原義；後者之新于本質有影響，亦即是說于原義有不合處(30)。牟先生即由此將伊川朱子系歸於歧出轉向，而將宋明儒之大宗歸為調適上遂者也。其三系之區分如下：（一）五峰戴山系：此承由濂溪、橫渠、而至明道之圓教模型（一本義）而開出。

Page 13

淡江人文社會學刊【第二期】36此系客觀地講性體，以《中庸》《易傳》為主，主觀地講心體，以《論》《孟》為主。特提出「以心著性」義以明心性所以為一之實以及一本圓教所以為圓之實。于工夫則重「逆覺體證」。（二）象山陽明系：此系不順「由《中庸》《易傳》回歸于《論》《孟》」之路走，而是以《論》《孟》攝《易》《庸》以《論》《孟》為主者。此系只是一心之朗現，一心之伸展，一心之遍潤；于工夫，亦是以「逆覺體證」為主者。（三）伊川朱子系：此系是以《中庸》《易傳》與《大學》合，而以《大學》為主。于《中庸》《易傳》所講之道體性體只收縮提煉而為一本體論的存有，即「只存有而不活動」之理，于孔子之仁亦只視為理，于孟子之本心則轉為實然的心氣之心，因此，于工夫特重後天之涵養（「涵養須用敬」）以及格物致知之認知的橫攝（「進學則在致知」），總之是「心靜理明」，工夫的落實處全在格物致知，此大體是「順取之路」(31)。顯然，牟先生是以朱子為參考點，首先區分了明道與伊川之區別，而後說明上蔡、五峰、龜山、延平與朱子之關係，由是展現出伊川朱子系，以及嫡傳於明道之五峰戴山系。而後，再將象山、陽明之孟子學獨立為一系，由是成立其三系說。此中之關鍵首先在道體之存有義與活動義之是否兼顧，亦即「寂然不動，感而遂通」之二義能否兼及；其次，落入心性而有即理與性即理之一致與否的區別；再其次，則有工夫論之逆覺體證與格物致知之不同。此中，並非如勞先生所謂「以天、理、心三觀念孰為第一序做為判別標準」也。此外，一系說能算是一種分系嗎？一系說是否會因為強調對其對孔孟學說之復興，而使各家之特色難以突顯呢？不但是宋明如此，勞先生在面對漢儒思想時，事實也有同樣的問題等待解決。由於勞先生對先秦儒學之理解及重視，使其在無形中以其所理解之先秦儒學之標準來審視漢代思想，尤其是漢代的儒學思想，而認為漢儒是先秦儒學之變質與沈落。(32)吾人誠然可以如勞先生將漢儒視為先秦儒學發展之歧出，但亦應就漢儒本身加以理解，易言之，漢儒本身仍有其獨立之理論意義與價值，非必然要依附在先秦儒學，否則儒家哲

Page 14

論勞思光先生對宋明理學的分系態度³⁷學發展至先秦即可告結束矣。(33)同理，吾人對宋明理學之發展亦當如是，先秦儒學與宋明儒學有其同質處亦有其異質處，各安其位可也，不必完全否定宋明理學在理論上之推進與發展也。茲舉一例以說明勞先生理解宋明理學時可能之偏差。勞先生在論張橫渠之心論時，只引「心能盡性，人能弘道也；性不知檢其心，非道弘人也。」便謂：今接受「人能弘道」二語，則在理論上必須肯定主宰力在「人」而不在「道」，此即悖於「天道觀」之立場，蓋已越出界限，走入「心性論」矣。但張氏不知「天道觀」與「心性論」之差別，故匆匆說過(34)。勞先生如是之說法顯然是先預設了天道觀與心性論之不相容，再將橫渠視為是天道觀之支持者，由是而認為橫渠走入心性論是越界之舉，而也只是匆匆說過。其實，橫渠在此不正是反證了勞先生將橫渠定位在天道論顯有之失當嗎？橫渠不是明顯有心性論之說明嗎？如果我們看橫渠的〈大心篇〉，如果我們看勞先生自己在 176 頁對〈太和篇〉之引文「由太虛有天之名，由氣化有道之名，合虛與氣有性之名，合性與知覺有心之名。」再加上其 179 頁引〈誠明篇〉：「性與天道合一，存乎誠。」之文看來，橫渠對心之說明怎麼只是「匆匆說過」？而且以誠說明性與天道之合一，不正也強調致誠之心的重要嗎？勞先生在 180 頁引〈誠明篇〉：「自明誠，由窮理而盡性也；自誠明，由盡性而窮理也。」不都可做為橫渠對心性論重視之佐證嗎？勞先生又何必將橫渠硬是定在天道論呢？怎麼能只是因為橫渠引用《中庸》、《易傳》之語，或對天道性命之強調，便做如此論斷呢？勞先生謂橫渠：由於在「成德」問題上不得不轉向「心性論」，故張氏雖原據《易傳》及《中庸》建立系統，而論及「聖人」則推《論語》、《孟子》二書(35)。其實，這樣的說法不是也可以做為橫渠在心性論上並不忽略的佐證嗎？總之，由於勞先生對先秦儒學特殊之理解，導致其對宋明理學之性格有其特有之主張，進而導致其一系三階段的宋明理學分系說。而筆者在此則指出勞先生的分系不但在方法論上仍有可商榷處，同時在對先秦儒學及宋明理學之內容理解上亦有不足。依勞先生，則不但先秦儒學之發展受到限制而完全排除形上學之可能，同時也使宋明理學僅剩下陸王一支為可取，這不能不說是對儒學一種不必要、不相應且貧乏化的偏見也。當然，勞先生即使是有偏見，卻也顯其哲學心靈之細密，大體而言仍能一貫其論旨而符合一致性之系統要

淡江人文社會學刊【第二期】38求，雖然其方法論仍有不足。伍、結論本文之主要目標，在討論勞思光先生對宋明理學的分系問題。由於分系乃是預設理解及理解之角度與立場，是以本文首先檢討了分系及其理論根據的問題，而後再將此模式納入勞先生的文獻脈絡加以討論。一如前論，勞先生乃是依「心性論中心之哲學」與「宇宙論中心之哲學」區分了先秦與漢儒之差別，而後再依此排斥了《中庸》、《易傳》、《大學》的正統儒家地位，繼而以此而將宋明理學之濂溪、橫渠、二程、朱子，皆視為天道論、本體論之發展階段，直至象山、陽明方能回歸《論語》、《孟子》之說，由是而完成宋明理學回歸先秦儒學之發展要求。筆者已分別指出其設準在方法論及內容上之不足，並指出其對宋明理學分系在方法及內容上之缺失，最後再以橫渠為例做一簡要之說明。此中，亦提出牟宗三先生以資理論對比之用。最後，筆者要強調的是，勞先生的理論雖有以上之可能缺失，然不害其為學之真誠及其在學術上貢獻之重大，筆者只是企圖在前輩先生的研究成果上，企圖更進一步以盡一己學術研究之使命耳，不諱之處尚祈學者方家賜正之。註釋(1)本文關於勞先生之討論，主要依據勞思光(1984)：《中國哲學史》，台北：三民書局。此外，牟宗三先生對宋明理學之分系，也是當代中國哲學之大事，主要說明可參見其《心體與性體(一)》。又，錢穆先生的《宋明理學概述》及《中國思想史》，方東美先生之《新儒家哲學十八講》，陳榮捷先生之《朱學論集》、劉述先先生之《朱子哲學思想的發展與完成》，皆是值得重視的相關著作。(2)懷黑德著，謝幼偉譯(1976)：《思想之方式》，台北：德華出版社，頁5。(3)同上註，頁14。(4)勞思光：《中國哲學史(一)》，頁148。

論勞思光先生對宋明理學的分系態度³⁹(5)同前註，頁148—149。(6)同註(4)，頁251—252。(7)同註(4)，頁139：「此即道家無為之說與印度解脫之教所代表之立場。」(8)同註(4)，頁15。(9)有關勞先生基源問題研究法之討論，請參見高柏園(1994)：〈論勞思光先生之基源問題研究法〉，《鵝湖學誌》，第12期，頁57—78。(10)同註(4)，頁140。(11)同註(4)，頁147。(12)同註(4)，頁196。(13)關於勞先生對漢儒之說明，請見其《中國哲學史(二)》。又，關於《中庸》之成書、作者及思想性格，請參見高柏園(1988)：《中庸形上思想》，台北：東大圖書公司。(14)同註(4)，頁200。(15)勞思光：《中國哲學史(二)》，頁8。(16)勞思光(1990)：《中國哲學史(三上)》，台北：三民書局，頁49。(17)請參見牟宗三：《心體與性體》、《中國哲學十九講》、《圓善論》等書。(18)同註(4)，頁403。(19)勞先生在《中國哲學史(一)》，頁196云：「孟子是以『天』說『思』，非說『心』出於『天』。」然其在頁193明引《孟子·告子上》：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。」則心與思具出於天，此義於文獻甚明也，勞先生硬是將心與思分開對立，於文獻未必和也。又，其196頁引《孟子·盡心上》：「萬物皆備於我矣」，無論勞先生如何說明，總不可否認此文獻中明顯的形上學趣味也。此外，即就中國佛教而言，則亦未見心性論與形上學非必排斥不可，如華嚴宗、天台宗皆論心性，又皆涉存有也，此未見勞先生有何貫徹其心性論與形上學對立之說明或解釋。(20)同註(16)，頁42。(21)同註(16)，頁46。

淡江人文社會學刊【第二期】40(22)同註(16)，頁48。(23)同註(16)，頁49。(24)同註(16)，頁50。(25)同註(16)，頁47。(26)同註(16)，頁50。(27)同註(16)，頁50。(28)同註(16)，頁51。(29)同註(16)，頁45。(30)牟宗三(1979)：《心體與性體(一)》，台北：學生書局，頁16。(31)同註(30)，頁49。(32)同註(15)，頁9：「『漢儒』指漢代以『儒』自稱之學者。儒學入漢代而喪失原有精神，遭受歪曲，已如上節所言，則漢儒本身即代表中國文化一大沒落，自屬顯然無疑。」(33)關於漢代哲學，徐復觀先生之《兩漢思想史》論之甚詳且中肯也。(34)同註(16)，頁180。(35)同註(16)，頁185。參考書目勞思光(1984)：《中國哲學史》，台北：三民書局。懷黑德著，謝幼偉譯(1976)：《思想的方式》，台北：德華出版社。牟宗三(1979)：《心體與性體》，台北：學生書局。牟宗三(1983)：《中國哲學十九講》，台北：學生書局。牟宗三(1984)：《圓善論》，台北：學生書局。高柏園(1988)：《中庸形上思想》，台北：東大圖書公司。高柏園(1994)：〈論勞思光先生之基源問題研究法〉，《鵝湖學誌》，第十二期，頁

文章添加：[IBM桌面](#) 最后编辑：

点击数:1791 本周点击数:5

[打印本页](#)

[推荐给好友](#)

[站内收藏](#)

[联系管理员](#)

