對唐君毅詮釋朱熹太極理氣說的反思[[1]](#footnote-1)

臺大哲學系杜保瑞

1. 前言：

對朱熹哲學的研究可以說是當代中國哲學研究中屬於儒家一派的顯學，無論宗朱還是宗陸，無論肯定中哲還是以西哲的標準非議中哲，朱熹哲學都是其中必須通過的要項。關鍵即在，朱熹哲學的內涵豐富，哲學的深度足夠承受各種當代議題的挑戰，當然，再加上朱熹儒學在宋明儒學及其後之儒家學派的崇高地位，則對朱熹哲學的詮釋、反思乃至批判，絕對是當代學者展現學力、呈現風格、建立體系、乃至創造方法論架構的關鍵任務。例如，馮友蘭以「新理學」繼承朱熹，而創作新說，以成一大家；牟宗三以「別子為宗」貶抑朱熹、高舉陸王，建立他的「道德的形上學」系統，而為當代新儒家第一人；僅此二例，及足以說明中港台諸大家，莫不皆以朱熹詮釋為競逐當代的絕對重要領域，另外還有如唐君毅、勞思光、劉述先、陳來、曾春海、張立文等當世學者。

本文對朱熹哲學的討論，將以唐君毅先生的詮釋為主題，唐先生在當代新儒家學者中，有其絕對不能忽視的地位。筆者以為，若論及創造，確實可以說熊十力和牟宗三的創造更在其上，實為二十世紀之第一、二人，然而，若論及理解及詮釋，則二十世紀的哲學家中，無論是熊十力、牟宗三，或是馮友蘭、勞思光，都不足與唐君毅並稱。關鍵就在，唐君毅確實是於二十世紀作哲學轉譯、介紹西哲、詮釋中哲、普及哲學、提升哲學的最佳哲學教學者，他對中西哲學的介紹和詮釋，都在其他眾家之上，幾乎可以說，唐君毅先生都不是在做哲學創作而是在做哲學介紹，當然，他的介紹蘊含了他的理解，而他的理解亦有他的立場，這也不能說完全沒有創造，但是，唐先生一方面自覺地是在做理解、詮釋，而非在做創造，另一方面，依筆者作為一位讀者的立場來檢視，唐先生的理解確乎準確地多，個人創造發揮的少，唯因理解力高，結構綿密、思維細膩、而似有創作之功效而已。

唐君毅先生對朱熹哲學的詮釋，有《中國哲學原論．導論篇》之太極議題，以及《中國哲學原論．導論篇》之格物致知工夫論問題，還有在《中國哲學原論．原教篇》之朱陸及陽明的工夫論問題[[2]](#footnote-2)。本文之作，首先聚焦於太極問題，其它問題，另文再談。唐君毅先生是以＜原太極上：朱陸太極之辯與北宋理學中太極理氣思想之發展＞、＜原太極中：天地之跟原問題，與太極一名之諸義＞、＜原太極下：朱子太極理氣之疑難與陸王之言太極＞三章處理的，在唐君毅先生的處理中，則同時亦及於理氣心性諸概念的再界定。

總體而言，唐先生確實更能準確合理地說明朱熹哲學種種要義，原其本旨、抒其寓意，於朱熹所言之太極意旨及理氣關係都能合理其義，而與牟宗三和勞思光以理之不動為別子，或以言形上學為未究竟之批判立場，絕不相同，此正本文欲加以贊同和討論的重點。唯有在對於朱熹言於「心之為氣之精爽」一義上，唐君毅先生有批評朱熹的立場，此則同於牟宗三和勞思光對朱熹此說的批判作法，然而，這即將是本文將持反對意見的地方。

就方法來說，唐先生馳騁其哲學思維所依據的，即在於他自己深思力辨的哲學功底中，然其所使用的方式，卻更多表現為是概念範疇進路的而非哲學基本問題進路的，這就表現在他談太極概念與朱熹理氣概念的地方上，筆者認為唐先生的詮釋之精彩，固然就在於概念之深刻分析上，但他所可能表現出來的缺點，也正在就是過於注重一概念，而不是整套理論的本身。

所謂概念範疇的研究進路，即是針對概念的哲學意旨做詮釋、分析的工作，深入一概念的義涵，說明其在所有問題上的立場；所謂哲學基本問題的進路者，則是就命題還原其哲學問題，以問題分析為進路，詮釋命題的合理性。筆者一向主張以哲學基本問題為進路，研究概念及命題及一切理論的意旨，因為唯有這樣做，才能讓傳統哲學理論的主張、爭辯、及論述被清晰地陳列，且是陳列在一個寬廣的架構中。也就是說，哲學基本問題研究進路，是以一大網絡系統來篩選正在面對的文本，而使其落於恰當的位置以被理解。至於概念範疇研究法，就像是以一個單一的對象，充極地將其擴大，來吸納一切哲學問題，而由它來作極盡可能的擴充式詮釋，如此一來，概念本身既承擔了問題的功能，也承擔了答案的功能，然而，這樣做的結果，常常會過度擴充一個概念在一個系統內的地位，缺點就是過度依賴單一概念來承擔一個系統的理論意旨。若是使用哲學基本問題研究法，那就是，概念只是用以討論及主張的材料，端視問題的本身，藉概念的材料以發表的理論才有意義。理論是面對問題、使用概念、發表主張的系統。因此要了解一套理論，應該先定位好問題，然後才讓理論所使用的概念（亦即材料）去發表所主張的意見，若是任由概念去界定問題以及界定答案，絕對是系統不明、掛一漏萬的。

以上筆者對唐君毅先生研究方法的批評意見，即是針對他談朱熹言心之處，本文將逐步說明唐先生由太極理氣談朱熹思想之精彩之處，以及他談朱熹言心的缺失之處。

1. 對朱陸《辯太極圖說書》的定位

唐先生對朱熹太極理氣說的討論，首先從《朱陸辯太極圖說書》處下手，此書確實是針對太極概念的朱陸大辯諍，雖然主要對象是周濂溪的《太極圖說》，而唐先生的處理，則是將之提升為整個中國哲學史上的太極概念相關問題來討論。首先，就朱陸之爭而言，唐先生將之區分為歷史問題及理論問題，這就一開始取得了清楚的視野。

在歷史問題上有五點，第一，就周濂溪和二程兄弟的關係問題，朱熹主張周濂溪以此圖授於二程，唐先生認為這只是朱熹的臆想，但不妨礙朱熹可以融合周子與二程的思想於一體系中，亦因而正見朱熹體系之所以為大，即在融周子之由天道說人道，和二程之由性理貫天人之義[[3]](#footnote-3)。此說筆者認同且贊成。歷史問題確實不影響理論問題，理論面上周濂溪和二程都有形上學進路的理論建構，周濂溪由太極概念談天道論、宇宙論，而二程由性理之學談形上學中的人性論問題，本就可以併合為共同的儒學系統。

第二，周濂溪之著《通書》是否必從屬於《太極圖說》的問題，朱熹主張周子之《通書》必依《太極圖說》而立，唐先生認為，《通書》之意旨皆可依《圖說》而出之，但是《通書》亦未必不可以獨立有其創作的地位，因此象山之分離《通書》與《圖說》之立場亦可以成立[[4]](#footnote-4)。唐先生於此並不偏重朱熹或陸象山任一家的立場。唐先生之說，筆者亦可以同意，但就《圖說》為周子所著之說而言，筆者更願支持朱熹的立場，即便不必說《通書》必依《圖說》而做，但努力去建立《通書》與《圖說》理論的構合處，是有其理論價值的。而這也正是唐先生後文為朱熹努力建立的意旨，甚為精彩。

第三，太極圖是否源於道教問題，朱熹主張周子自作《太極圖說》，唐先生以為，承認周子此圖源自道教並無妨，唯朱熹說周子於此圖義理之發揚亦非道教所及之說，唐先生亦是認同，只不必諱言源自道教即可[[5]](#footnote-5)。此說筆者亦贊同，此圖源自道教與此義理之自行發揮，這是可以分開來看待的。

第四，《太極圖說》中的無極一辭是否源自道家的問題，陸象山主張周子使用無極一辭是誤入道家思想，朱熹以為不必如此認定，且朱熹自己也為無極一辭建立新旨。唐先生於此較為支持朱熹立場，不認同象山以此無極概念即謂其已非儒學之傳[[6]](#footnote-6)。筆者以唐先生所言為是。

第五，「無極而太極」一句中之極字是中還是極的字義的問題，象山主中，朱熹主極，唐先生以象山主張中，是重在道不離陰陽，朱熹主張極，是重在道在陰陽之上，但此一爭執非關要點，應深入義理系統討論才是[[7]](#footnote-7)。筆者以為，唐先生過於求全以為兩人化解紛爭，但此一問題確實非關要旨。

以上是歷史問題，唐先生清楚釐清，至於義理問題，唐先生的討論實已溢出朱陸《辯太極圖說書》的格局，而是直接針對太極概念本身，以及周敦頤之說與朱熹之說而做討論了。以下即另為章節以討論之。

1. 對周敦頤言太極無極概念的討論

唐先生對於太極一名之應如何定位的問題，顯然採取開放的態度，只定位其為一理論上之最極至之存有者之意即可，接下來就不論是漢儒之言太極為元氣、宋儒之言太極為理、明儒之言太極為心者皆謂之可也。同樣地，他也認為周敦頤於太極一概念即只是言其為極至之意而已。至於周子之言「無極而太極」，唐先生則是高予肯定，認為這是合併漢儒言元氣與道家言無之統合，且此義在併觀《通書》之時，亦可以誠道之一概念而予以落實，此義唐先生分兩小節討論，而首先，則是不贊同朱熹必「以理訓太極」以及「以無形訓無極」之說。其言：

朱子註圖說，乃明謂理為太極。然圖說之原文，並未直指出理之一概念。則圖說原文之太極之義，是否即隱含理之一義，亦儘可以討論。………朱子以「無極」乃「無方所形狀，無聲臭影響」，而統歸於無形之義。此乃以形訓無極之極。便明與朱子於太極之極，直訓為至極之理者異訓，而不能自相一致。故象山於答朱子書，謂其以形訓極，乃不明理。然朱子於此，若對無極之極，亦訓為極至之理，則無極乃無極至之理，而「無極而太極」一語，同於「無極至之理而有極至之理」，便成自相矛盾。故朱子於二極至之理作異訓，固有其不得已。然此亦見朱子之所註，是否與周子之本旨相合，為吾人應有之一問題也。[[8]](#footnote-8)

唐先生對「太極」概念的詮釋立場，就是要打開太極概念可以被詮釋的義涵空間，因此對朱熹之明確的「以理釋太極」之路即不完全支持，只視之為種種可能解釋的一型。至於對朱熹之詮釋「無極而太極」言，唐先生對朱熹「以無極是說太極無形」之旨，以為朱熹在「無極之極」是「以形訓極」，此說有問題，筆者不贊同，這其實是陸象山對朱熹的指控，朱熹已經明確說自己並沒有以形訓極，「老兄自以中訓極，熹未嘗以形訓極也。」[[9]](#footnote-9)。關鍵就在，其實朱熹是對無的詮釋以之為無形之旨，而不是對極的詮釋以之為形，因此「無極」就是在說「無形的太極」之旨，因此不會與「太極之極」是「極至」之意有所異訓，無極而太極的兩個極都還是本來的太極。可見，唐先生在這裡也是受到象山的誤引而不自覺。唐先生還展開了朱熹之不得不「以形訓無極之極」，以及「以極至訓太極之極」的異訓之討論，認為若不如此，則朱熹對「無極而太極」的解讀便有矛盾。這一段文字，真是筆者少數看到唐先生不能善解文本而陷入泥淖的情形，非常可惜。筆者認為，朱熹解「無極而太極」，除了「太極必是理」一義唐先生有質疑以外，朱熹之所說者，其實與唐君毅先生於後文談由周敦頤《通書》時所說之以《中庸》之誠道以說「無極而太極」之解讀意旨完全一樣。因此，唐先生此處之顢頇實在令人難以理解。

不過，唐先生自己對周敦頤言於「無極而太極」一辭，卻是極盡善解之能，以合理化之，甚至說它是有一劃時代的貢獻者。唐先生的討論，首先從太極名義的理論意旨開始，其言：

按易傳及莊子皆有太極之一名。莊子大宗師篇中太極之一名，與六極等並立，無甚深義。中國思想史中太極之問題，皆緣易傳而出，非緣莊子之此語而出，故今不論。………至於太極之一名所實指為何，則儘可容後人有不同之解釋。[[10]](#footnote-10)

唐先生說，對於太極的討論，重點在《易傳》的傳統而非莊子的系統，他認為莊子對太極概念的討論沒有深刻的哲學意涵，而《易傳》中就有指其為最高的意旨，因此，談太極之最高意旨義，都應該在《易傳》及易學史的傳統中。其實，莊子言於「太極之上」時已是以太極為宇宙之最高的概念，則豈非正是與唐君毅先生言太極為宇宙之至極之意旨極為相同？此外，在道家傳統中，還有太始、太初、太素等等謂之最先最高的概念，因此，說哲學體系中的最高範疇，道家亦是所論不少，只是不限太極一詞而已，至於在儒家傳統中，就主要是以太極概念為所論之最先最高的概念而已，而且，多為在易學傳統或易學進路中所談者，因此，筆者認為，唐先生此處之所說，亦只有歷史意義，而非有重要的理論意義。

接下來，唐先生即謂周敦頤言「無極而太極」有劃時代的意義，重點即在，唐先生是開放太極義涵於各家表述中的，而周敦頤的說法即似乎統合了漢儒及魏晉時人的兩種說法於一爐。其言：

至於周子之無極而太極之言，所以又為一劃時代之說者，則可由此語之先劃開無極與太極，復合之為一，以見其既別於魏晉人之以「無」看太極之空靈，亦異於漢人之以元氣或氣或天或北辰之「有」，看太極之實質者。[[11]](#footnote-11)

唐先生引漢儒以天說、元氣說、及氣說釋義太極的意旨[[12]](#footnote-12)，又引魏晉人以無說太極之旨[[13]](#footnote-13)，故說周敦頤之「無極而太極」有劃時代的新意。但是，就魏晉人以無說太極者，究為何義？是否即為周敦頤說無極時所引用之意？唐先生未能細說。唐先生真有所說者，唯於疏解《通書》與《圖說》時，藉《通書》之誠之無思無為之無極至之旨，說無極而已。至於周敦頤之太極，唐先生則明言，朱子之重理、漢儒之重氣、邵雍、象山之重心、甚至唐先生自謂太極為一無形而絕對之上帝或絕對理性心等義[[14]](#footnote-14)，皆不矛盾。筆者以為，因為唐先生對太極，不強力定位為只是什麼，如朱熹之只為理，因此對無極，也不支持朱熹之必謂之為無形。至於對於周敦頤之言「無極而太極」，筆者則同意唐先生以《通書》釋義的作法。唐先生如何以《通書》說《圖說》呢？首先，他認為周敦頤在哲學史上的地位就在綜合《中庸》與《易傳》，其言：

則吾人復可說濂溪在儒學史上之特殊地位，即在其綜合易與中庸之思想為一，或以中庸釋易。而此亦昔所未有。後張橫渠之學，亦以通中庸與易傳為宗。伊川進而兼以中庸論孟之旨注易，是皆開宋代易學之義理一路之先河，而別於王弼韓康伯注易，求兼通於老子之玄理者也。[[15]](#footnote-15)

關於周敦頤對先秦典籍的繼承問題，以及周敦頤的哲學特色問題，筆者已討論於所著《北宋儒學》專書中[[16]](#footnote-16)，筆者主張，周敦頤固然是應用了《中庸》、《易傳》的命題詞彙，但周敦頤一樣也使用了《論語》的命題及詞彙。更重要的是，周敦頤所談的是聖人境界的理論，是藉由《中庸》、《易傳》的命題來談聖人之所以為聖人所需具備的世界觀視野，以及本體工夫的路數。這就是以筆者所謂的哲學基本問題為進路的研究方法，而有別於概念範疇研究方法，或此處所使用的著作文本進路的研究方法[[17]](#footnote-17)，所獲得的不同觀點。就著作文本進路而言，唐先生所見與勞思光、牟宗三無有差別，都是說周敦頤由《中庸》、《易傳》入且合會《中庸》、《易傳》命題而談形上學，然勞先生、牟先生、唐先生對周敦頤的評價仍各有不同，牟高之、勞貶之、唐持平視之，關鍵還是在於他們各自所關心的問題並不相同，所以評價的高下也就不同。牟先生關心他自己要建立的一套圓滿的理論，勞先生關心誰更能說明成德之教的實踐哲學，而唐先生關心的是如何為各家理論的合理化申明之。在這樣的關懷下，各家的方法就各不相同了。就唐先生而言，就《通書》所使用的《中庸》意旨以合理化《圖說》的「無極而太極」命題，便是他的方法，在這個方法中，採摘不同的概念類型以及不同的哲學問題通通合構入他的理論之中，其言：

如吾人以上將圖說與通書比對而觀之說為不誤，則圖說言無極而太極，及以太極之動靜為陰陽五行與萬物生生而變化無窮之原，與人極之所以立；即無異以一無思無為之誠之本，其呈用於動而無動，靜而無靜之神，為五殊二實與萬物化生，及聖人之道之所以立之原。濂溪於此，未嘗謂太極之先另有無極，亦無太極不能有動之意，復未嘗對太極另作其為理為氣為心之規定，語意甚明。唯以通書之誠，原出中庸，而誠在中庸，原為一道德性之天道天德與人道人德，涵具真實存在及至善之意者；則吾人今以誠之義，規定太極之義，便可確立太極為一涵具真實存在之性質及至善之性質者。至無極之一名，則蓋唯所以表狀此太極之超於一般所謂思想行為之上，而為無思無為者。[[18]](#footnote-18)

唐先生將濂溪《通書》言誠神之旨，結合入濂溪《圖說》之太極意旨，則誠概念即太極矣。故而誠概念之至善意旨及神概念之動靜不測之意旨皆為太極可有之義，此時，太極之上未有無極，太極亦能有可動之義，至於太極為理為心為氣諸義，則儘可由後人再予發揮矣。太極定位好了，無極就只是對太極之狀辭，即是說太極超一般之存有而為無思無為者。此即唐先生對周敦頤無極而太極的定位。筆者以為，唐先生乃善解周敦頤太極、無極之說者，然而他既然可以善解周子之「無極而太極」，為何不可亦善解朱子之以「無形而有極」說「無極而太極」之意？朱熹當然是釋太極為極至之存有者，因其極至，故不可為一有形之存有，故指出其為無形，此說豈不正與唐先生善發揮誠道之無思無為之特徵以說太極之要點相同者。只朱熹特以無形說之，而唐先生取濂溪《通書》說之以誠道之無思無為說之而已。唐先生後文意旨更明：

循吾人以上之解釋方式，則吾人於周子圖說之所謂無極而太極，便可據通書之言，作進一步之規定。如規定太極之為真實存在，為至善，為無思無為，超思維而無極限等。然吾人於此，卻未嘗如朱子之確定「太極」一名之所指者為極至之理，自亦不需如朱子之於無極之極及太極之極，分作二解，謂一極指形，一極指理。而唯是據通書，以將圖說中之太極之一名之義，翻譯之為一真實存在之天人一貫之誠道，而無極之名則只為遮詮。易之太極之名，亦正賴吾人之此翻譯，而得其進步之實義。[[19]](#footnote-19)

本文再度明說了如何依據《通書》以說《圖說》中的太極意旨，其為一真實存在且至善之存有，其超思維且無極限。此說筆者甚可接受。唯一小問題者，象山硬派給朱熹之以無形說無極者是以極為形，則此處唐先生以無極限說無極是否也可以硬派給唐先生一以限說極的定義？當然不行，沒有人這樣解讀文義的，既然不行，則象山之亂讀與唐先生之接受象山亂讀的作法亦應被反對。無論如何，唐先生善解且處理了周敦頤太極立名之義涵，不受象山、朱熹《辯太極圖說》的框架之限制，直接依據濂溪文本以說「無極而太極」之意旨，此真唐先生善讀周敦頤文本之功勞與對學術界之貢獻，惜其於朱熹以形訓極之認知頗失立場。

1. 對張載、邵雍、二程哲學的定位

唐先生討論太極，由周敦頤入，藉朱陸之爭開啟議題，下逮張橫渠、邵雍、二程與太極相關的理論要點，對於張橫渠，強調其以太和說道，旨在重於現象世界的一切有一整體和諧的特徵在，其言：

此中橫渠之理論之要點，在由一切存在之事物，皆存在於一神化之歷程中，以見其不可只是為分別並在而相對歭之物，而應視為原自一統體之太和，亦還歸於此統體之太和者。此太和即道。[[20]](#footnote-20)

張載說現象世界是氣之聚散而有，但聚散皆氣亦皆實有，以此建立實有說的儒家形上學存有論立場，且成為後儒所有辯證三教時之基本立場。其中有兩大形上學概念於此氣論實有說中，即太和與太虛，一主整體和諧，一主整體是氣。唐先生則取太和這個和太極概念較為接近之名相及意旨以說張載太極概念的要點。至於邵雍，唐先生主邵雍有以心說太極之意，此亦同於說張載有以氣說太極之旨者，其實，要點都不在太極，而是在整體存在界，亦即所論非重在最高存有之太極是氣是心？而是重在整體存在之終極存有之是氣是心？面對此一問題，朱熹即是主理氣皆是，只其更以理為太極、而陰陽為氣而已。就邵雍言，雖說唐先生主邵雍有以心說太極之旨，但是於一般儒家哲學所重視的道德實踐問題而言，邵雍之心為太極之說，卻非能扮演此一角色矣，唐先生所見甚確，筆者同意。其言：

至對康節所謂心為太極之說，………則見康節之尊心為太極者，其旨正同其言神為太極。………則天地之神之不測，即吾心之神之不測也。人於天地間之神之不測，謂之道，謂之太極，則於此心之神之不測，亦可謂之道，謂之太極，自亦可言心為太極矣。然此所謂心者，………亦即一純隨順客觀之動靜之象之更迭，而與之具運，渾忘其主體之自己之心。此即一純觀照心，………可名之曰客觀的觀物心。………然此心者，乃一純隨順物之象之更迭，而與之具運之純客觀心，而非屬於我之主體之自己之心，亦可與我之主體之自己之一切道德之實踐不相干之客觀心。[[21]](#footnote-21)

邵雍以加一倍法建立四數為架構的易學系統，旨在做命運之預測，其深蘊奧旨，人多不能言，筆者亦不能言，唐先生亦未及言之。進入中國哲學理論問題的討論時，唐先生重視的是邵雍固有心為太極之義，此義卻是以心主認知作用，於認知作用中知天下事，其所知能知之神妙有邵雍特有的神化術數之智以助知之，此事非此處所論之重點，重點在，盡知天下事而以心知之故謂之心為太極，此時之心之活動卻是與道德實踐無直接關係的。是主體向著外在世界的種種現象而知其如何發展變化的客觀認知心，而不是主體提起本心存天理去人欲的道德實踐之主體意志心，唐先生此旨，筆者甚為贊同。唯一應提出討論者，唐先生因太極概念的討論而切入北宋各家及南宋朱陸和明代王陽明諸說中，這就是他的概念範疇進路的討論方式之所致，不論概念所指涉的問題為何，他只是關心中國哲學史上的重要核心概念在哲學史的發展中被如何使用及主張著，即如此處之太極概念而言。雖然，唐先生都能善解而不至曲解、誤解、亂解，但若不是不斷跳躍在不同哲學問題上，則如何詮釋、駕馭這同一個概念的種種不同義涵呢？所以，關鍵是問題，而不是概念。概念只是理論系統用以表達意見、解決問題的材料而已，同一問題同一意見可以有種種不同的概念來討論及表意，同一概念更可以拿來討論種種不同的問題及主張種種不同的意見。唐先生討論太極，卻無一「原太極」的定義，只能說是藉太極概念切入各家系統而適度討論各家的問題及主張而已。在這兩段張載及邵雍的討論中就見到這樣的情況了。

接下來談二程，依筆者的研究，從哲學基本問題切入時，程顥問題重點在境界展現的境界哲學，程頤問題的重點在人性論，或說是人性論進路的形上學存有論，以及由此而推出的工夫論，並且，兩人的意見沒有對立衝突之可說者。然而哲學史的研究中，前有馮友蘭以理學與心學二分兩家，後有牟宗三先生以縱講與橫講分離二程[[22]](#footnote-22)，筆者認為，馮、牟二家，都不若唐君毅先生深入二程而以人道論進路為二程講說之要點。至於太極，並非二程問題意識中核心討論的概念，唐先生欲討論太極而由周張二程以下朱陸陽明，卻於二程處難竟其功，但又不能捨棄之，捨之則朱熹不能講，故唐先生捨太極而就性理和理氣，則二程的要點盡現矣！

唐先生以＜二程即人道以言天道、即性理以言天理與氣之生生不息義＞為小節標題，並謂之有儒學思想的轉向。此轉向，依唐先生之意，即是由人道說天道者，然而，由人道說天道何義？能有不同於由天道說人道嗎？筆者以為，由天道說人道就是要由人道說天道，而由人道說天道就是要由天道說人道，這其實就是「自誠明」和「自明誠」的二合一的說法而已。說天道，就是要給人道以實踐的方向，說人道，就是要在實踐中體貼天道、與天合一而成聖成賢者。因此，當認識到周敦頤與張載多有說天道的話語時，多半忽略了周敦頤與張載的人道話語也是豐富得不得了的。其實，說天道就是宇宙論本體論，說人道就是工夫論境界論，周、張不乏工夫論境界論，二程不缺宇宙論本體論。因此說儒學思想在二程的性理說、理氣說是轉向了由人道說天道時，筆者並不肯定這樣的解讀模式，並非要反對，而是不認為這樣把要點講準確了。參見唐先生的話：

二程論心，亦直說其能與天地一般，謂不可小看了。又將此心處處扣緊人身自己上說，故曰「心要在腔子裏」，以連繫於身行之實踐。至於此心之能有此實踐，則由此心之自有內在的為之主之性，而此性即理，亦即其立身行己或一切實踐之道之所存。由是而此道此理，即指此心之體而言者，而可名之為形而上之道體理體。此心由寂然不動，以與萬物感通，應之以身行，而此身之氣與萬物之氣，即皆為此理此道之所貫徹運行之地。至若彼萬物之象之變化，或所謂易象，則為吾人賴以知吾人自己如何實踐此理此道之所資。此儒學思想之一轉向，實明道開之，而伊川承之。明道與伊川二人，於此義亦無不大同之見。伊川之沿此義以說經，乃於張邵之易學以外，別出一途。………乃歸宗於至微之性命之理之為體而順之，而以至著之象為用，示人以開物成務之道。是則二程之更能接上中庸之盡心知性，以成己成物之傳，於其論易處，已足見之。此亦思想史上之轉變之迹之不可乎者也。[[23]](#footnote-23)

唐先生此說中，首先由心概念切入，又說要將心扣緊人身上說，最後將心名之為形上之道體理體，又說此一路向與張載、邵雍的易學為不同途徑者。筆者以為，唐先生受限於太極概念而有所謂易學意識，因而不能正視哲學基本問題的不同，由不同的問題以理解不同理論的要點。講「心在腔子裏」明白的就是在講工夫論，故而是實踐的問題，實踐之所據，就還是形上學的原理，亦即就還是天道論的道體、理體以為其實踐之性向蘄向，因此天道論本來就是這人道論的理論內部環節，周、張說天道論時也沒少說了實踐哲學的工夫論、人道論，只學者多未論及而已。又，此時已不需必為易學之脈絡而論之，要說仍是易學，筆者也無須反對，只是這樣一來，整個儒學史有所用於太極、陰陽概念者皆是易學矣，則已無儒學而非易學矣，這樣一來，於理論的精確意旨之認識，其實是有所妨礙的。總而言之，二程以心言實踐之事即是工夫論，工夫論早在《論、孟、庸、易》已有之，周、張、邵亦皆有之，不必到二程才有工夫論而為儒學思想之轉向矣。唐先生以心概念的實踐意旨為思想轉向之詮釋意見筆者不贊同，理由即是工夫論是早已有之。但是，唐先生以理氣論說主體的存有問題，並主張這是程伊川的新意，此說筆者完全贊同，參見唐先生言：

至伊川之言道或理，則世皆謂其更重分別形而上之道與形而下之器，而分別理與氣。然其義皆啟自明道。………明道於自己心身上體貼出天理，即伊川之言性即理之所本也。………唯明道才高而質美，故能直下識得此理，便不需防檢，不需窮索，而誠敬存之，即直見心氣之從理而合道。故喜將此二者渾合說。而伊川則更能識得人之氣質之清濁、純駁、與偏正之不同，與人為學之工夫之不易，而特有見於理之有為人所未易知未易行者；乃特重此理與氣之恒不相合一而為二處，及道與氣間之距離；而多分別理與氣，形上之道與形下之器之論。[[24]](#footnote-24)

唐先生說伊川重分形上形下及道器之分和理與氣者，筆者最為同意。這也不算是新問題，但絕對是過去未能有效處理的重要問題。此一問題於張載言於天地之性、氣質之性時即已面對，及張載之言變化氣質之說時亦是為此問題而言者。孟子首言性善，卻對人之為惡以自暴自棄說之，這是從人之未能實踐處說，而不是就人之為何可能為惡之存有論、形上學問題處說，這就是要從人性論問題切入，談人而以人存有者的存有結構處給一說明，既給了為惡的存有論地位之說明，就能了解要實踐時是應如何下手了，如變化氣質、如去人欲存天理、如主敬、如化念還心等等。唐先生此處準確說明了伊川言氣、言理氣、言性即理等語之問題與其理論功效，不幸的是，卻在後文談朱熹言「心者氣之靈爽」時予以批判。朱熹所言與程伊川此處所言，都是在說人之性善、卻有為惡可能的存有論結構問題，弄清楚此一環節，則對於談人之實踐成聖的存有論、境界論就好說了，此時心已全善，全是本心呈現。此問題在牟宗三、勞思光皆不能免於對朱熹之批判，不料唐君毅先生亦然。唐先生此處善於理解程伊川所論之問題與要旨，卻在談朱熹處落入因身取念的批評，筆者十分惋惜，欲為朱熹申辯，後文詳之。此處，唐先生不斷說明程伊川言理氣，以說為惡緣由的思路，參見：

然在人道德生活中，亦確有心所知之「理」，與身之「行」為二，或「理」與「心知」為二之一境。………尅就此性理之未能充量實現呈顯言，則理與氣，即不得不相對為二。[[25]](#footnote-25)

這就是說人在一般尚未成聖前的狀態，這個狀態是需要有一形上學的說明的，伊川氣稟說就是在說此事[[26]](#footnote-26)，此時主體的性善之理未能呈顯，而全為習氣所奪，此時之狀態即是理氣不一境，心理不一境，心氣不一境，亦即天地之氣不呈顯之時。此即是要做工夫，做工夫以使天地之氣呈現，使本心呈現，使主體全在本心呈現的狀態，使主體全在心即理的狀態，而主體必可最終心即理，是因為形上學上主體之本心即性、性即理、理即純善之天理、即天地之性矣，是故，天道論給人道論前提，人道論即所以實踐天道論，說天道論就是要為人去實踐的，說人道之實踐就是要實現天道而呈顯本心本性的，因此說工夫論不是新轉向，是一直存在的問題；而說氣稟之有為惡之可能也不是新問題，只是過去未說清楚，橫渠、伊川開始明講細講而為朱熹所集大成者。下文即是唐先生對伊川之所說以工夫論實化之的討論：

此亦即人在道德生活中，所以對此理恆有畏敬之感之故。而明道伊川之所以重誠敬或主敬，亦即所以凝聚此身心，以求契應於此天理之昭垂，以使之實現呈顯於吾人之身心，而見此天理之流行於日用常行，並使此身心之氣，得恆順此即性即命之理者。[[27]](#footnote-27)

唐先生由伊川言理氣為二的狀態而說明道、伊川如何談主敬工夫，主敬即凝聚身心以契天理，工夫做到位時，則主體之氣即全順理、合理矣，此時說心即是心即理矣，而其可能之依據即是性即理，即是人性的本質就是性善的天理，而氣稟說的理氣論要說明人之可能為惡的形上學依據，在於有氣存在但有不依理的情況時，因此需做主敬工夫，而使主體變化氣質、斷惡向善而終全善矣。所以性善說的人性論及本體論要作為工夫論的理論根據，伊川之說明明白白，唐先生此處亦見得明明白白。可惜，牟宗三先生不斷批評程朱之二分理氣，勞思光及唐君毅先生又批評朱熹之言於「心者氣之靈」之說，是使其心未能自做工夫，此皆失其要旨。

1. 對太極為一創生原理的定位

　　唐君毅先生對太極問題的討論，是直接將其定位為天地萬物之根源來看的，依此，便以為是東西哲學所共同關切的問題。就此而言，展開七義的界定[[28]](#footnote-28)。此暫不追問。其中最重要的，是其第七義者，此義，唐先生以為是中國哲學家所獨有且超越於西哲的新義，那就是，萬物之根源本身之創造性問題。其言：

七為以一切事物依一共同普遍之道或理而生，………然道與理有兩種：一為就一一事物所以生之分別之道之理而言。若上所言之一一事物之形式因是也。一為一切事物之共同普遍之道或理，此可名為統體之道統體之理。在中國哲學傳統中，於宇宙論上統體之道者，蓋始於老莊，而在宇宙論上言統體之理，則王弼已有以一理統宗會元之說。然老子、王弼皆未言生生之理生生之道。………中國哲學家中，最重生生之道之理，而視之為萬物之一原所在，而詳發其蘊者，則為宋儒之朱子。[[29]](#footnote-29)

　　談物之依理而生，這是最重要的萬物根源的立場，但此理有形式因之理如西哲之所言者，然此義非唐先生所重於詮釋朱熹觀點者，唐先生重視的，是創生性的理。創生性的理首先當然是統體之理，定位太極是統體之理這沒有問題，但統體之理的最核心根本重要的特徵是甚麼？唐先生依朱熹的觀點指出就是說其為一生生之理者之義。實際上談天地萬物的根源之理論有多種，唐先生特標此義，應該視為就是接受了儒家的立場而持有的觀點。儒家就是以天地萬物為一必然永恆存在的世界，既然現象世界如此，則使此一經驗現象世界得以如此的根據就必須是一具生生不已的創造能力，這是唐先生解讀朱熹意旨之後的說明，就此而言，則已可說與牟宗三說朱熹之理是「只存有而不活動」的詮釋意旨十分不同了[[30]](#footnote-30)。又見其言：

而在中國思想，則尤重此宇宙萬物之創造、生化，或流行之歷程之未濟而未已，天德之流行與聖賢之德澤之流行而未已處………。此則中國傳統思想共有之大義，而為朱子之所發揮，以成其以此理此道為太極，以主乎一切流行之氣之中之思想，而為西方之宗教思想與形上學思想所未之能及者也。………然在西方宗教思想中，則上帝之道之表現於其創造萬物之事業，實尚未已而可謂可已。是即於此體之必行於用中，或必顯於流行中，實未能加以重視，故有其世界末日之論。人果謂世界有末日而其流行可已，亦即見其於所謂天或上帝之創造性，實並未加以正視。創造之所以為創造，在由無生有。此可為東西思想所共認。………在西方中古形上學思想，謂上帝為全有，則恆謂此流行或創造，對上帝為可有可無之外加之事。而此世界之創造與流行，乃對上帝為偶然。反此說者，乃被視為異端。此即未能深契於「體之必行於用」以表現為流行或創造之義。………此道此理之所在，即創造者之所在，而創造者即可同於此理此道。此即以理道攝創造者之朱子思想，其所以不外此道此理，以言天言帝，而以天帝同於此理此道之故也。[[31]](#footnote-31)

　　唐先生並以此一創生原理是一道一理而非一位格神之上帝，而說這是儒家優於、進於西哲的地方。原因在於西方言上帝之創造時，世界固為上帝之所造，上帝固然是此一現象世界的創造者而使有此現象世界，但上帝之創造乃依意而為之，因此，上帝亦可依意而不造之，甚至西方有世界末日之說，因此唐先生認為西方思想對於世界之存在需有一必然且永恆使其存在的能力之宗旨，認識不深，雖上帝自身為一必然永恆之存在，但現象世界就只是上帝可造可不造的存在，則不具必然永恆性了。唐先生的批評是否當理？這是另一問題。但是，可以在此看到唐先生對於萬物根源的問題，重視它必須持有一生生不已的創生立場。而此一立場，亦使太極概念與理氣概念形成一有機的結合，從而可以解決理氣關係、理先氣後、理氣一二等等問題。

六、對朱子之理氣不同於西哲之形式質料之定位

唐先生推出以此生生之理為太極之創生意旨之後，即對朱熹以理說太極者展開討論，主張朱熹之理非希臘哲學之形式因原理，而朱熹之氣亦非希臘哲學之質料因原理。其言：

西方哲學之分別一般形式之理與實現原則，乃………一極重要之形上學觀念。而在中國方面，則中庸之誠，易傳之乾坤，皆具有實現原則之意義。而暢發其重要性者，則為承周張二程之傳之朱子。朱子之所以重理，即重其為一實現原則。朱子之所謂理，固有二義，其一義為：一物所據之理或一事一物之極至之理………而相當於西哲之形式之理者，………然朱子所歸宗之理，則又為一統體之理。此同體之理，即一生生之理，生生之道，而相當於西方哲學所謂實現原則者。[[32]](#footnote-32)

一物之存在可依其質料與形式來認識，但是如何使物之依一形式而成為真實的存有，這是需要一個實現原理來完成的。因此一個實現原理的形上學地位甚且高於物之所以為物之形式因原理，這便是唐先生主要要強調的朱熹言理的第一要旨。又見其言：

然朱子唯直言天地萬物之依此道此理而生。至對物之形式之理，則視為後於物之生而有，以為人所知者。………則朱子無形式之理先在之說，亦無形式之理先為上帝所知，由其意志加以實現之說。………朱子於此理之所論，其進於初言此理之二程者，則在其對此理，更名之為太極，並就其與氣及物之關係，而與以分別之說明。[[33]](#footnote-33)

　　唐先生之意，朱熹於說萬物之依此理此道而生之時，所重者在於此理此道之創生意旨而非物之所以為物之形式因原理。依筆者之見，唐先生也未反對朱熹有形式因原理的理概念之使用義，而筆者自己也主張朱熹言理之諸義中絕對也有形式因原理的部分在，當然還有道德價值原理義，也還有此處唐先生所強調的創生義[[34]](#footnote-34)，只是，唐先生特重此理之創生義，並以之為朱熹言理的最重要特徵，關鍵就在唐先生直接由太極之創生意旨下來說朱熹之理之生生意旨。

　　然而，也就在這一創生之太極及生生之理的實現原理的強調中，唐先生明顯與牟宗三不類，牟先生認定朱熹之理不能主動創造，而唐先生卻由太極之創生義說朱熹之理之創生義，則朱熹之理具能動性便是明明白白的了。唐先生便是以朱熹談太極是理之義，有其超越二程言理氣概念之處。此一超越，當是天道論的義涵多，因前文已謂二程重於人道論進路說理氣。同時，當唐先生一直強調生生之實現原理的特徵非只形式因原理而與西哲不同時，他又要強調則此理氣之氣概念亦不同於西哲之質料因原理，其言：

吾人今所當先及者，是除吾人須知朱子所謂統體之理，不同於西哲所謂形式之理外，亦須知其所謂氣，不同於西哲如亞里士多德所謂一物之質料。………故氣之義，亦即略同今所謂存在之義。此氣乃初不可言其有一定形式者。………而只能是一在生生歷程中或流行歷程中之氣，亦即其本身在生而化，化而生之歷程中之氣。此氣之生而化，化而生之歷程之相繼，尤不能無理以貫乎其中，而主乎其中。因此氣既在生而化、化而生之歷程中，便不比西哲之原始物質或質料之可自存自在者。今若無理以貫乎其中，而主乎其中，則氣之既生，不應更化，氣之既化，亦不應更生，便無其生生化化歷程之相繼。若無此歷程之相繼，則天地毀而萬物息，更不應有天地萬物之生而化、化而生之生生不已。[[35]](#footnote-35)

唐先生主張，朱熹之理不只是形式因之理，而為一生生之實現原理、創生原理，因而朱熹之氣即不具一不變的潛能，而可接收一切的形式以定型為一特定之物。唐先生的理由是，現象世界的一切事務乃如莊子所說的變化不已，從無一物具不變的形式，因此不斷在做著形式的轉變的事物，既無固定形式，即無一固定不變的物質以接受各種變化的形式，而氣概念要主張的就是物之存在性而已，理概念主要主張的就是事物之生生不已而已，因此只是一理氣共構的存有在生生不已且變化不已，所以是氣隨理在生生不已，且不斷在變化其存在的形式，因此並沒有一能固定不變其本質的潛在之質料，而只有不斷變化的含理氣共構的存有物，因此不論氣則矣，一論氣，就是論其為一已存在之在變化中之存有者。故說氣只是說其存在，說理則是說此一存在之生生化化不已的特質。而就正好是這個生生不已的特質，才保住了天地萬物之存在不已。

　　筆者以為，就亞理士多德之潛能與實現說、質料與形式因說而言，亦是一以質料與形式之結合而有不斷上升之存有等級，亦因而有不斷創新之形式與質料的立場，因此亦得論於物之變化不已的原則，至於天地萬物之永恆存在，那可還是要靠上帝的不動之動，而唐先生則訴諸朱熹的能創生不已之太極之理的原理。因此，唐先生說朱熹之氣非亞里士多德的質料因之說，仍有部份可以保留。應該說是，唐先生找到說朱熹氣論的一特殊原理，即是氣有生生之理在帶動而變化不已，以存在於現實世界中，這是唐先生最為關切的重點，但筆者認為不必即因此捨棄朱熹理氣說有西哲質料因和形式因的詮釋立場。

唐先生此處的說明，其實不只是對朱熹理氣概念的界定，甚至根本是他自己的一個哲學立場的宣說，唐先生等於是主張，天地萬物就是在一生生化化的歷程中才能有其永恆之存在，亦因此義，既說明了太極概念，也說明了理氣概念的重要特質。又見：

此即因朱子之承程子之言氣之生生而言氣，其氣非定質，而唯在一流行之歷程中。朱子言生生之理，則只就此氣之生生之所以然而言，此理乃貫而主乎此生生之氣之流行中，而為其理者，故曰理行乎氣之中。此理之行於氣之中，亦故可說即在其恒承先之氣，起後之氣，以行於氣之中。而此所謂不離氣，亦即自其不離所承之氣，與所起之氣，而如位於已化已息之氣，及方生方起之氣之間而言。[[36]](#footnote-36)

唐先生表示這是朱熹繼承程伊川言氣為生生之氣的立場而說的，程伊川為反對張載言於氣之聚散有無，認為這有大輪迴的意思在，故非儒家立場，因此以真元之氣的概念說氣是一依生生之理不斷新新而有的存在。唐先生即依程伊川之說，定位朱熹的理氣概念，而說出其異於傳統西哲之只有質料因、形式因的形上學觀點。筆者以為，說生生之義以定位朱熹理氣論是合理的且深刻的，此誠為唐先生的貢獻，但以西方哲學之形式因、質料因說朱熹理氣論亦不能有錯。西哲重靜態地分析物之所以為物，中哲重使世界恒存永存的創生因，此問題大方向的不同，但是，靜態來看，理氣說亦不能說不是就在面對物質因和形式因的問題，只是唐先生為表彰儒家哲學的特殊深刻意旨，因此特別提出了不一樣的詮釋重點而已。

1. 對朱子太極理氣之動靜問題之定位

朱熹以太極即理，而理不離氣，這樣就造成太極亦不離氣的結果了。則氣之動靜現象與太極的關係如何定位呢？這當然是周敦頤《太極圖說》一開始所處理的問題，朱熹為解決此一問題，而提出種種觀點，唐君毅先生則為朱熹定位其最後定見，主張太極和理皆即在氣之中，太極有動靜，故氣有動靜，太極本來就有動靜之性相，故而現象世界就會有動靜的狀態，即說為氣之動靜，其根據與緣由就說為太極之理本身即有動靜性相，參見其言：

朱子之言此生生之理或太極之理，其更進於明道伊川之說者，則在就理氣之關係，而詳及此理為氣之所以動靜之理。………推朱子後來之意，其不自慊於太極為體陰陽為用之說者，蓋是言太極為體，陰陽為用，則一理之體，與其二用，若不相關涉。朱子為欲明太極在陰陽動靜中之意，乃終改而曰：「太極者，本然之妙也，動靜者，所乘之機也。」而本之以註太極圖說。此為朱子對此問題之定論。依此義而朱子乃更重在說明太極即在陰陽動靜之中。………然此上所謂太極行乎動靜之中，惟是就動靜為太極所乘之機而說，至於就太極之為本然之妙而說，則太極亦應超乎動靜之上。………故通朱子之言，以觀其所謂動之理靜之理，所謂太極涵動靜之理，便知其實非謂有動靜二理之謂，而唯是謂「太極有動靜」或「一理之行於氣，便有動靜之二相可說」之謂。[[37]](#footnote-37)

　　唐先生以「動靜為太極所乘之機」以為朱熹言太極動靜問題的定解、終解，其目的在強調太極不離理氣、不離陰陽、而即在氣中，雖可以體用稱，但不能兩分體用。不能既有動理又有靜理，而是一理之中本有動靜二相。筆者以為，唐先生的詮釋誠然依朱熹所言而說出，但這種理氣一體的思維，恐怕更是明代氣學以後的重點。筆者不是說朱熹硬將理氣視為二物二事而不一體，而是說朱熹兩分理氣，確實是有其理論的功能與解釋上的用意，其意旨即在下節唐先生談朱熹理氣為二物之說明中。因此本段中將動靜之理收為一理之二相，這只是概念的轉化，似乎是語意約定的改變的多，而不是真有形上學立場的特殊強調。如依此說，則現象世界與太極概念共成一大存有，一切內縮，則存有範疇的解釋及表意功能大受限制，這就未必是朱熹言說的重要立場了。亦因此一考量，唐先生還是不能不強調就太極之本然之妙說，太極應超動靜之上，以及理與氣仍將分為上下兩層。此義即轉入下節討論。

1. 對朱子理氣之是一是二問題之定位

　　朱熹明言理氣是二物，唐先生的詮釋，則是理氣是一互具而生之存有，其存在須一齊並論。其言：

而朱子所重之統體之理，吾人上已說其本非一物之形式之理。朱子並以形式之理，為後於物而有者。朱子所謂統體之理，唯是物之所以生生，氣之所以生生之理。………吾人說朱子所謂理氣絕是二物，絕非理可離氣，氣可離理而存在之謂。自存在上說，則理氣二者，為乃一互為依據，而互相保合以存在之關係。………由此理氣之互為依據以存在，則不可只謂氣為真實存在者，乃理之所以得存在之根據，亦不可只謂理為真實存在者，乃氣之所以得存在之根據。此二者之存在性，實當一齊並論。[[38]](#footnote-38)

　　唐先生此處以理氣皆為真實存在定位之，其實就是直就存有物而言，任一存有皆是有理有氣之存有，有氣說其存在之真實，有理說其存在之樣態及其持續性，樣態為形式原理，持續為生生之理。然而，唐先生卻更要強調生生之理，重點即在，對於一物之所以為一物之形式因、質料因甚至動力因、目的因等等的問題，都落在實際存在、必然存在的問題之後之下。必須先有一生生之理，然後才有現象世界天地萬物的存在及活動。因此一切存在皆是一具生生之理使其實現而有之存在，論及存有物，就是有生生之理使其存在的存有物，故而存有物中，既有理亦有氣，理既存在氣亦存在。至於理之種種具象的形式義涵，以及氣之種種陰陽五行的結構變化，皆非唐先生此處之討論所關心者。可以說，生生之理及事物之存在才是唐先生為儒家理氣說找核心定位的唯一重要的問題。至於一般所論之理氣關係以及朱熹所倡談的理氣關係之種種定位，唐先生則是在生生之理的肯定的前提下才提出討論的，其言：

此理氣二者，原互為依據而相保合，以皆有其真實存在之意義，各有其性相，而不可混雜之謂。此即所謂理氣之不相雜也。………甲、理全而氣偏，理常而氣變。乙、理一而氣多。丙、理無情意，無計度，無造作，氣有此造作等。丁、理無形，為形而上者；氣有象，為形而下者。[[39]](#footnote-39)

　　以上甲乙丙丁四義，皆一般談朱熹理氣論的形象定位之重點。這些命題立場唐先生皆無疑義，唯重理氣皆真實存在，且一齊共構而存在，且不離不雜諸義確定之後，唐先生便可簡易且清晰地說明之。以上，一般研究論之已多，本文亦不再申言。

1. 對朱子理氣之先後問題之定位

　　朱熹有言理氣無先後，但亦有言理先氣後。唐先生則為朱熹不得不言之理先氣後適予定位。其言：

則依朱子，物既為理氣之渾合，便不僅當謂理之概念為先於物，亦當謂氣之概念先於物。而當兼言氣先物後，不應只言理先氣後。………由此以言萬物之生，自亦當是有生生之理為導於先，乃有生生之事生生之氣，隨之於後，故此先後乃形而上之先後。………是此中所謂形而上之先後，亦可包括寬泛義之邏輯上之先後，以及一義上時間之先後。[[40]](#footnote-40)

　　唐先生主張，就物而言，理先物後，更主張，氣先物後，此時，唐先生說的氣先物後便很難逃脫當時所強調的朱熹之氣非西哲質料因之純潛能之義，前既言只一生生化化不已之理及之氣，則此處言一在先之理及在先之氣便似有矛盾。不過，唐先生此處所說者為一形上學義之在先者，則物仍是物，物之形上學定位上有理有氣，理氣於形上學定位上先於物。不過，問題是理氣先後而不是理物先後，故而就理氣先後問題上，唐先生則說先有生生之理，才有生生之氣之事於後，但是，理氣既互相依據而有，一齊而有，則所說之氣依理而有，就真的只是理論上的形上學意義上的在先了。說形上學意義的先就只是言說上的事而已，亦即在理解上有此一理論意義上的先，但是，說氣依理而行時，又有一更真實的問題，此即是為何無形之理能生有形之氣？唐先生並以之為一重大問題。並答之曰：

至於吾人如必欲追問：此所依者唯是無形象之理，何以所生者，乃有形有象之氣？此有形象者，何以能依無形象者以生？………凡有所創生，此所創生者與其先之事物，皆同由此不能相協之處，以所創生者皆昔之所無，而亦皆與其先者為異質也。故一切事物之創生之歷程，亦即「一宇宙之自異於其昔，而對之成異質之宇宙」之歷程。則依異質而生異質者，亦宇宙之常道所存，何足怪異？[[41]](#footnote-41)

　　就此問題，唐先生以創生則可容許變異以回答之。這個回答不能說不對，但是，若是就世界已有之後而說時，則確如唐先生所言，「一切有形象者，原皆出於無形象，而復歸於無形象。」[[42]](#footnote-42)但是，若就天地創生而說時，就真的是一由無形而生有形的過程了。然而，唐先生前說，說理無形時，理已非一獨立離氣之存有，此朱熹及唐君毅先生都言之再三者，則理如何以無形而生有形之氣？不應即是有形之氣依理之生生不已而亦變化不已而已嗎？又，太極是理，這是朱熹之意，太極不離陰陽，即是理不離氣，則又應是已有陰陽之太極在變化不已而已，因此，由無形以生有形，在唐先生於朱熹理氣論已定位了這麼多了以後，似不應提出此一問題。否則，就只能問宇宙開天闢地的問題了，真要問開天闢地是否由無形以生有形？此問題，朱熹未答，則唐先生亦無由詮釋及回答了。

1. 對後儒批評朱子太極說之立場

唐先生基於前述朱熹太極理氣說的定位，便對後儒種種批評之見認為是可以避免的，如對理先氣後、理氣不雜之說等。但仍認為：「朱子之言之不足，實不在其言太極理氣，仍在其言心與理之關係。」[[43]](#footnote-43)關於心理關係，下節討論。至於理氣關係，唐先生主張，既然事物紛然變化，則其變化之動力必超越於當前事務之本身，如論說其為在氣之內或即為一理者，皆是承認需有一超越的原則在者，此超越之原則，即是理，但這並不等於說理在氣外。這只是理之「形而上的先於現有之事物或氣之流行者」[[44]](#footnote-44)，即便要說：「此理終只是氣之理，非離氣之理，亦有內在於氣之義，此不成問題。」[[45]](#footnote-45)但還是不妨礙「此氣之理，同時為具超越於氣之超越義者。」[[46]](#footnote-46)。唐先生此說，當是合理，且應是對朱熹的確解，總之存有就是一存有，既有氣之說其存在，又有理之說其形式、目的、動力等等，如此方使存在為一流行變化而成繁興世界之實事者，否則，物成死物，世界便不變化流行矣。現象世界要有流行變化，必據此理以為氣之流行變化之主導。因此，唐先生對朱熹論於理之確有其存在之命題，所引發的後儒之意見，主張：「其所反對者，唯是謂理可離氣自存，全超越於氣外耳。」[[47]](#footnote-47)但是，這並不是朱熹的意思，朱熹只是強調實有此理，故理氣絕是二物，「然朱子固未嘗謂理全超越於氣外，朱子固亦有理不離氣之義也。」[[48]](#footnote-48)因此，唐先生認為朱子與後儒對理氣先後離合關係的討論，只是問題意識的重點不同而已，「朱子之重點，在說氣皆依理而生，故氣為理之氣；而此諸儒之說，則重在言理為氣之理。」[[49]](#footnote-49)唐先比喻說，理氣關係如學聖人之事，重理者強調所學為聖人，重氣者強調是人在為學，必有理氣共構則一事完整，刻意強調一邊皆不完整。然朱子初只是要強調有理，並未要離氣言理，後儒恐此理在外而虛懸，故強調理是氣之理，故所重在氣。唐先生此一解說，筆者甚為同意，一般都是問題不同，而不是真有立場的對立，既然有不同的問題，則強調的重點有別是自然的，只能說語言文字的表意能力有限，說其一者不及其二，因此重視其二者便以為說其一者有違自己的立場，這其實只要細心解讀、善加領會，便會知說其一者與說其二者各有不同的關注。

唐先生接下來針對太極一辭之名義，主張太極為「宇宙最大之極至」，則朱熹以理說之，後儒以氣、以心說之皆無不可，只要不違此義即可，皆可視為對太極辭意的發揮。此說筆者並不贊同。關鍵即在，問題不是太極概念可以做什麼樣的發揮，若只是這樣的話，這便是中國詞彙的字典學的問題，而不是中國哲學的問題了。也就是說，只要抓個大方向，則任何符合宇宙最大極至的定義都可以是太極字義的發展了，這樣便忽略了哲學問題的功能。太極是為回答哲學問題而使用的概念，它最初也許不是一個重大的哲學問題的使用詞彙，但在文明發展的過程中，它逐漸被使用入哲學問題的詞彙中，而取得了初步的意旨，但無論是什麼意旨，它都是在一特定的哲學問題意識的脈絡下的意旨，今唐先生以理以氣以心皆稱為可為太極概念的適切發揮，則這些概念究竟仍然是在回答同一個哲學問題嗎？筆者不以為然。就在這樣的思路下，唐先生便對於陸王以心釋太極之作法高予肯定，而終有批評朱熹言心概念之處。其言：

至於後儒之不滿於朱子之理先氣後之說，不滿於朱子之只以理是太極，乃改而以氣或氣之理釋太極，或以心釋太極者，此皆本未嘗不可。以太極一名，唯指宇宙最大之極至，吾人對此為宇宙最大之極至，有不同之觀念，而以中國思想史之發展觀之，亦原對太極有種種不同之觀念也。[[50]](#footnote-50)

由於唐先生開放太極概念的詞義定義，以至於將不同的哲學問題混而為一地放在太極概念下來討論，似乎關鍵就是太極為何的問題，而不是在談什麼問題的問題。筆者之意，談本體宇宙論的就與談工夫境界論的問題不同，但本體宇宙論旨之討論原則全依本體宇宙論旨，此時可以無關乎所使用者是理是氣是心；而談工夫境界論旨者的討論就只能依工夫境界論旨的原則，此時亦可不論其以理以氣以心談。然而，程朱論理氣多為本體宇宙論問題，陸王用心多為談工夫境界論問題。豈可以工夫境界論之論心意旨有勝於本體宇宙論之論理氣之意旨？這不就是在不同問題之間比高下了嗎？同一問題之間可有高下之比，但不同問題之間的不同主張豈能比高下？對不同的問題的不同的答案，是無從高下對比的，此時更非關所使用的是哪一個詞彙，可惜，唐先生就是這樣地在討論問題的，這也就是筆者反對的概念範疇進路的研究方法，其言：

然朱子之言太極為理，雖與承陸王之學之流，以心言太極者不必相衝突。然此以心言太極者，亦不能不說有進於朱子之義。此則原自陸王之論心與理之關係，即已有更進於朱子之義，足以更顯此心之尊，方有此晚明以後攝太極於心之論也。原象山與陽明，固罕論太極；然依朱子義，太極即生生之理，則象山、陽明之論心與理之言，亦無殊於論心與太極之言。象山陽明之言心與理合一，亦確有可補充朱子之言者在。朱子亦實未能如象山陽明之真肯定此心、理之合一，固只能言理為太極、性為太極，而未能有心為太極之義也。[[51]](#footnote-51)

上文中，唐先生極力強調陸象山、王陽明言心理合一之論旨，確有進於朱熹言理為太極、性為太極，故性即理、性理合一之說者，這就是筆者所指出的，唐先生不分哲學問題，而只關注哲學詞彙，即只關心概念範疇，於是一太極概念可以談什麼且主張什麼？則都是落入其概念討論中之事者。但是，太極是什麼這並不是真正的哲學問題，真正的問題是宇宙始源是什麼？世界的終極價值與意義是什麼？理想完美的人生是什麼？工夫從何處做起？這些問題。於是有以理說、以氣說、以心說的種種理論出現，是理是氣是心從來不是真正的問題，因為哲學不是在問概念的定義的問題，哲學是藉由所創造的問題藉由概念而表達其所主張的觀念，因此概念只是工具、只是材料，而不是問題、也不是主張，若太極代表問題，而有是理是氣是心的主張之別，則太極的問題是什麼須先說清楚。顯然，唐先生自己也只是說了宇宙之最大的極至的太極概念定義，但這裡可以是在問終極的意義目的的問題，也可以是在問根本的元素的問題，也可以是在問存在的始源、世界的結構、及完美的人格等等的問題。因此唐先生這樣平列理、氣、心說，甚至要比對程朱、陸王的理論貢獻的作法，筆者並不贊同。唐先生於論朱熹太極理氣最大的敗筆，就在於仍主朱熹不能言心即太極、不能言心即理、而其心可能下墮於軀殼起念的境地之說處，其言：

原朱子之所以未能真肯定心與理之合一，概由其言心或不免承橫渠之說，而即「氣之靈」、或「氣之精爽」或「氣中之靈的事物」而言心，乃或未能即心之知理而見理處以言心。心本可下通於氣，而上通於理。此亦朱子之所知。然如以其通於氣為起點，則必歸於即氣之靈而言心之說。故朱子雖屢言佛氏以心與理為二，吾儒以心與理為一，而終不能真建立心與理之合一。必自理之呈現於心，而理內在於心處為起點，或朱子所謂道心為起點，乃能真肯定心與理合一。此中其機甚微，而關係甚大。[[52]](#footnote-52)

唐先生說朱熹順張載言「心者氣之靈爽」諸說者，這就是本體宇宙論問題，或就是西哲的存有論問題，亦即是討論道德實踐主體的人存有者的存有結構的問題，說其如何由理氣構成，固然也可以說是宇宙論問題，但中國哲學的宇宙論是要說人生的追求目的的，因此價值理想必貫注其中，故而亦可說是本體宇宙論的問題。此時非是論工夫，亦非是說境界，而是存有結構。事實上，「心者氣之靈爽」即是周敦頤言於「五氣感動而善惡分，人得其秀而最靈」之旨，就是人存有者的存有結構的說明定位，此處說清楚了，即得為做工夫的理論模型提出說法，唐先生自己都說了心可下通於氣也上通於理，亦說此事亦是朱子之所知，此即是說朱子也可以談工夫論而使心通於理，而言吾儒以心與理為一，這就是朱子的心理為一的主張，這就是做了工夫以後氣之靈爽將全無習氣而為純善之理主於氣中已。且象山、陽明之心與理一之說，豈能是在未做工夫前之一般人的身上得見者？豈非亦是在做了工夫使本心呈現而全心在理之後才說的心理合一者？真正的問題在於是談什麼問題，而不是心之是否與理一的問題，心與理之是一不一都得先把問題說清楚了之後才能確定。談存有者結構，心具理，但未必呈現，故有不一現象。談主體實踐，則追求心全幅在理、習氣全退、變化氣質而天理呈現。後者說心即太極、心即理可也。前者說心者氣之靈、心有不善、理有未顯可也。此中之機轉並不甚微，只要問題弄清楚即可。

1. 對朱熹言心與理及心與氣的關係之討論

在＜原太極下：朱子太理氣論之疑難與陸王之言太極＞一章之第三節以下至第九節，唐君毅先生反反覆覆討論這個「心者氣之靈爽」的問題，有時為朱熹善解而提升其言心氣關係的意旨而說其能通天人之極，有時卻甚至下墮於批評朱熹堅持言「心者氣之靈爽」之說為限制心的角色功能使理不暢遂。唐先生言語跳躍，討論不清，可以說是他談朱熹最為失敗的一整大段。

第三節談＜朱子之言心與氣之靈＞處，唐先生首先引出若干朱子談心的文句，然後指出：

由朱子之言，可知其意是自此心之具眾理而一性渾然，道義全具言，則太極之理即心之性；而自心之應萬事，而七情迭用，各有攸主言，則此理即見於氣之流行。………此其言心，亦可謂極其尊貴。………斯即此心之性體之大用流行，所成之人德。………固由此性理之體之大用流行，以成人德，亦即人之所以立命，而自明其天賦之明德，以繼天之生成終始萬物之天德者。此即人之所以事天，使人德與天德共流行；而亦人之所以立人極以配太極，以使此太極之天理與人之性理，由人之盡心以實見其未嘗二者也。[[53]](#footnote-53)

這一段話就是唐君毅先生談朱熹言心之具理而經由盡心實踐而能極至於天理之昭昭以成聖成德者，則朱熹論心豈有虛歉矣？關鍵都在心之作為人之主宰，需有一實踐之實功，而後有其成德事業之實事者在！若不經由實踐，則心之具理亦只是形上學地具，可能性地具，而非現實性地具。此亦唐先生之所知矣！接下來，唐先生說明朱熹為何需講「心者氣之靈爽」之命題。其言人物皆具理氣，而人能實踐成聖，物則不能，關鍵即在人有心之靈，故得有盡心知性之事[[54]](#footnote-54)。此說當理。然即於此說中即見論於實踐、論於成聖、就是人在實踐成聖，而人是一具氣之存有，且其有氣之靈以成人心，發為實踐之事業。亦依據此，唐先生進而強調「則朱子之言心，實以心為貫通理氣之概念。」[[55]](#footnote-55)筆者以為，這是多說的，心即人心，人即有氣之存在，一切有氣之存在皆同時具理。這不是唐先生前說諸章節中之昭昭然的理解嗎？為何唐先生還要如此用力地發現此一道理？唐先生於此處肯定犯一智者過多之病。其言：

心乃一方屬於氣，而為氣之靈，而具理於其內，以為性者。心之具理以為性，即心之體寂然不動者。心之為氣之靈，即心之所賴以成用，心之所以能感而遂通，性之所以得見乎情者。故依朱子，心之所以為心，要在其為兼綰合理氣。[[56]](#footnote-56)

心是人存有之主宰，人存有及一切萬物、萬有皆是理氣共構，此朱熹昭昭然然之立場，唐先生竟於此處發現此一意旨，毋乃太簡乎？更何況，「心統性情」一說，是朱熹屢屢言之的命題，豈非即是心貫通理氣之意。重點是，心可用氣順理，此即做工夫之事業。既其變化氣質、習氣盡去而天理呈現，即是天地之性全幅成功之時，唐先生因為思路有些不通暢，故有以上一說，亦因而有以下一問：

若然，則心應為一真正貫通理氣之概念，則吾人不能不問：何以朱子不以此心為最大之極至，稱之為太極，或宇宙之第一原理，乃只以性為太極，理為太極乎？又何以不直說就此理以言心，只說此心為一具理性，而能自盡其心，以知此理性之心，而必說此心乃氣之靈乎？[[57]](#footnote-57)

唐生此處之一問，真不中理。這就是筆者所說的，唐先生對哲學問題與哲學理論不堅持，而只鍾情於一概念範疇是否綰合哲學世界之所有意旨。依唐先生前面諸文之解釋，太極即理，理氣不離，心為存有者，心具理氣，朱熹自己就強調，心統性情為不誤，則存有者具性與情，即是具太極與陰陽，這就是存有論旨。說存有者，就是說其理氣，就人說，可說為性情，其實亦是一理氣。至於太極說理說氣，則是要看所論在宇宙極至之意義、價值、目的、蘄向說，還是就存在始源之物質面向說，前者有理義在太極，後者有氣義在太極。不見中國哲學之道概念，有理、有氣、有心、有物、有陰陽等等諸說，都是看在談什麼問題而已，然後就所談的問題之互相關聯發展而論其同時包含何義而已！因此，當朱熹要說心者氣之靈爽之時，其目的為說存有論的人存有者之存在結構，其功能有二，一為由此知做工夫即是變化氣質之活動，是去人欲存天理的活動。二為之人之所以為惡，即是此氣存在結構之過度而為惡者。此二義，唐先生在介紹伊川言氣稟時已明知明講，何以此處自己又不知，而離題，而質疑朱熹此說了呢？

接著唐先生又說，朱子此說乃重心氣關係而輕心理關係[[58]](#footnote-58)，筆者以為，根本不是什麼概念之間的關係之熟重熟輕的問題，而是朱熹哲學理論在討論什麼問題的問題，甚至是，朱熹在談什麼哲學問題的時候傾向以什麼概念去談的問題。又根本是，唐先生緊抓朱熹某一命題要去質疑朱熹為何不能回答所有問題的問題。以唐先生這樣的工作方式，所有哲學家的所有哲學命題都很不合理了。就在此處，唐先生又說了顛倒的話，他說：

人必存在然後有心，以自覺其具此理，故心必依於人之存在而說，即後於人之有氣而說，故只有說心為氣之靈。而此義亦原非不能成立。[[59]](#footnote-59)

此說甚是甚是，毫無一點破綻，既然如此，則朱熹此一命題即在回答此一問題，而且十分成立，無奈，唐先生自己又要跳出此一思路，而批評道：

然此義卻只是先由外面之天之生人，以看人之存在，再由人之存在，以看心之存在之觀點；而非出自一直在內部即心以看心之存在，由心與理之關係，以看心之如何存在之觀點也。[[60]](#footnote-60)

此處說由外部看者，一般形上學討論都是如此，又說由內部看者，所有談工夫論的模式就是如此，則唐先生不管問題是什麼，而只管討論的形式之由外而內、或由內而外，甚至由此以議論一個概念的使用，這就是一個對文本本身在研究的問題的背離。如果哲學詮釋一直要跳躍問題，則無一過去的理論是圓滿的、合理的，不可被批評的。也許唐先生也是在建立他自己的圓滿哲學，但筆者關心的是，傳統文本的正確理解準確詮釋，因此不贊成唐先生這樣處理問題。

唐先生於第四節談＜心之昭明靈覺與生生之理之自覺＞文中提出了從內在看心時的討論，主張此時只是一昭明靈覺或朱子所謂之虛靈不昧，因此對朱熹必謂心只是氣之靈之說提出批評，唐先生認為，心之昭明靈覺作用時即是本心的意思了[[61]](#footnote-61)，唐先生提出本心的概念，以為是心在做活動時之狀態，此說筆者同意。此義就是孟子以降所有儒者的共義。但是，本心與心不是一事，本心即性，朱熹講心統性情時之性，性即理，心具性具理具純善之天理，心提起作用時，即是此性之發用、此天理之流行，即是本心的狀態，本心可說心在為善時之狀態，亦可說即是性善之性之天理，至於心，是人存有者之主宰心，必謂人有主宰才可為人之自做工夫或自暴自棄之自由自主作依據，人是自由的，有為惡之可能而自暴自棄，此亦一心之作用，此心亦須有一形上學存有論的界定說明，否則性理流行豈不人皆聖人，事實不然，故就人言，須說心為理氣共構之存有者之主宰，有過度為惡的可能，也有向善流行的可能，這才是人存有者的存有論的真實實際，說人有為惡的可能而需定位其為氣之靈爽時並非欲以心為惡，毋乃反是欲使心之為善之結構有一可以說明之進路。至其為善之時，即是本性本心天理之作用呈現之時。這樣講理論豈不清清楚楚明明白白？

唐先生於第五節談＜生物成物之事中之本心之呈現＞，主張於呈現之時此心此理決是一不是二[[62]](#footnote-62)，此說亦毫無問題，但此說亦絕不能否定人尚有在並未行道成德之時之狀態，則此時說心就只是一氣之靈爽，做不做工夫還在其是操存是捨亡。

第六節談象山言心理合一，說：

象山此種言心與理合一、心與宇宙合一、及宇宙內事與己分內事合一之言，唯待吾人之直接就本心之呈現以觀此心，乃能直下契合。[[63]](#footnote-63)

此說筆者百分之百同意。但這就是工夫境界論了。而不是存有論，不是本體宇宙論。至於工夫境界論，唐君毅先生也說朱熹在講道心時亦是此義，其言：

而朱子所謂道心，尅就其自身而觀，亦非只為一以心往合於道之心，而應為一「道與心合一」之心，而其實義，亦與象山所謂心即理之心無別。[[64]](#footnote-64)

朱熹體系廣大悉備，各種問題有各種話頭在討論，唐先生僅僅死抓朱熹談存有論問題的心者氣之靈爽一句而大作文章，若依上說，則陸象山之精彩言論朱熹盡已說及之，其實，亦不僅此處唐先生所言道心之義，筆者於《南宋儒學》專書中有完整一章討論朱熹的本體工夫論旨，則象山之語不為絕響，朱熹甚至話語更多[[65]](#footnote-65)。所以，重點不是要不要說心即理的話語，而是要不要談人可以做工夫而成聖的理論，以及人之工夫如何而做的理論，就此而言，朱熹所論悉備、毫不欠理。然而，萬分惋惜，唐先生還是要抓著朱熹存有論的氣之靈爽之命題，說此義會落入以身觀心的看法，其言：

然此種將心屬之於我身以觀心之看法，即由此心自己之退墮，而如程子所謂「自軀殼起念」而來。………然其以心為氣之靈，而此氣又盡可釋為身之氣，則無意間已使心屬於身，而墮入於以身觀心之失。[[66]](#footnote-66)

唐先生不在朱熹命題指涉問題上認識命題，而是惡意貶視命題，努力提出命題的可能缺失，這樣做，所有的理論都有缺失了。唐先生善會解的哲學努力盡廢棄矣！

第七節談朱子言心有陰陽義，唐先生引朱熹所言之「性猶太極」、「心猶陰陽」「心之理是太極，心之動靜是陰陽」等語，而批評說這只能是談於一般心理活動之事，而不能談於做工夫之事[[67]](#footnote-67)。但是接下來又說：

朱子之言聖人之心，純亦不已，而相繼無間，亦明有此境界。此境界，亦即理皆呈現於心，心理共一流行之道心呈現之境界。理是太極，則此時之太極即內在於心，而心亦即太極，不可以陰陽說之矣。[[68]](#footnote-68)

然後，唐先生就依象山、陽明之話頭而肯定其本心良知之能呈現、能自覺而為一心理合一之心。筆者以為，依唐先生，朱熹之說處處皆可以言心即太極、心即理，因為這就是在談工夫境界論旨，至於談心為陰陽時，這就是存有論命題，就是在現實世界的人存有者身上去談主體的結構，即便是象山、陽明的本心良知說，在存有論結構的問題上，絕不能不是朱熹之意旨，難不成象山、陽明都是精神性的存在，都無氣稟之在身？都是一出生即是心理合一而都無為惡雜念人欲張揚之時？當然不是，只是看在談什麼問題而已！

第八節談心理氣三者關係，唐先生言：

然朱子之謂此心屬於氣，只為氣之靈，又必使理超越乎心而不內在於心；而陸王之忽理之超越於物與氣之義，亦可間接助成後儒如戴東原之視理只是內在於已有之物與氣，復可使理膠固於氣，使人事不能與物通理。故必知心理氣三者之不相淆亂，兼承朱子言理超越於氣之說，與陸王之心理合一之說，方能使上述諸義皆立。人果能使理緣心以下澈於氣，氣依理以上合於心，心率此身與萬物之氣以共載理；則一切修己治人與物通理之道，皆不能外是矣！[[69]](#footnote-69)

看來，唐先生也是在建立自己的圓滿的理論，即心理氣合一之論，不見其連陸王也批評了嗎？文中說朱熹之理在心外，這是陽明批評朱熹的錯誤論旨，這是對朱熹談存有論原理的命題，以為與主體實踐無關，主張朱熹談格物窮理乃求在心外。這樣的理解是不對的。不見朱熹說心統性情嗎？不見朱熹說心具理嗎？不見孟子說放心嗎？這就是說，存有論上固需說心具性具理，理不在心外，但人的狀態有為惡之時，即放心之時，故需求之。可以說這是本心呈現或不呈現的問題。絕不是朱熹主張存有論上理在心外，以及工夫論上在心外求理。陽明好高，誤解朱熹，唐先生也好高，也誤解朱熹。

第九節談象山、陽明之心為太極義，以之為高於朱熹之論旨者。言：「其以良知無分於寂感動靜，即寂即感，即動即靜，即有進於朱子之以陰陽動靜言心之義。」[[70]](#footnote-70)唐先生這樣的斷語，真不知他是在談本體宇宙論？還是在談工夫境界論？依唐先生之說，等於是說談良知的工夫境界論的無分動靜有進於談心者氣之靈的本體宇宙論的分動分靜，那也就是談形上學不如談工夫境界論了。

一直以來，筆者屢見古代中國哲學也好，當代中國哲學也好，美美喜於論說理論高下，而不做忠實的文本詮釋，其高下之法，總是以不同的問題來高此下彼。通常的作法是談境界的自視高於談做工夫的，談做本體工夫的自視高於談工夫次第的，談做工夫的自視高於談形上學的，至於談形上學的呢？當然是自視高於一切其他的學科的。如果哲學理論的爭辯是這樣的情況的話，那麼理論本身的真相是沒法研究的。

今天，我們再做中國哲學研究時，要做的事情是去研究所有的理論的真相、本意，而不是在不同的理論間爭高下。研究理論真相就是作文本意旨解讀，而這是需要一套良好的工具的[[71]](#footnote-71)。

1. 小結

本文處理至此，暫可告一段落，但這並不是筆者研究唐君毅先生的朱熹哲學的終點，尚有若干主題，如格物致知工夫論及主敬工夫等理論仍待討論。但就本文主題所論之太極理氣心性等問題而言，討論至此即可矣。然而，筆者對唐君毅先生的哲學方法是頗有意見的。

唐先生無疑具有最高的哲學理解能力，但他卻常常急於合理化一切理論的本義與引申義，所以做了很多自己的發揮，這些發揮，可以視為唐先生的創作部份，頗有貢獻於當代學術界。然而，可以說整個唐先生的《中國哲學原論．導論篇》的作法，是以一概念範疇之切入而遍論中國哲學史，這樣就容易造成問題的跳躍與意見的乖離，唐先生談太極概念由周敦頤《太極圖說》入而迄於朱陸心理之爭，這便是使太極概念遍論於種種不同的哲學問題之關懷下，於是對個別系統的命題意旨便有出入不同問題的高下之定位，對朱熹的「心者氣之靈爽」說的批評即是最嚴重的例子。唐先生談朱熹言於理氣關係的形上學問題時，最能融通朱熹之說與後儒的批評，唯因過於顧及太極概念之是理是氣是心的問題，他對朱熹言太極是理尚可接受為太極諸義之一，但對朱熹言「心者氣之靈爽」一義時，便認定此義使心概念不通於太極，故予以多重的批評，此處，唐先生完全失去了他能融通諸系統的不同問題的善會解的特質。非常可惜！

於此，筆者尚有一疑義未能解決，以「心者氣之靈爽」說朱熹之心未能及理如理合理之說，竟亦在牟宗三、勞思光兩先生的討論中皆共持此義。當然，兩分朱熹之心理之說又批評朱熹支離之立場是象山、陽明開啟，則不知是唐先生受象山、陽明影響？還是受牟、勞二先生影響？牟、勞二先生向持陸王高於程朱的立場，則其持此說當可理解。但一向善會解朱熹、且不貶抑朱熹的唐先生亦持此說，筆者就十分詫異了。不知唐先生說此時與牟宗三、勞思光兩先生說此義時之時間先後如何？此或可留予有興趣的學者來研究一番。陸王批朱並未在「心者氣之靈爽」一義上用力，而唐先生卻著力甚重於此，則究竟是唐受牟、勞影響還是反之牟、勞受唐之影響，此誠有趣的當代哲學史問題。

1. 本文第一次發表於2013年，8月16~17日，「第七屆海峽兩岸周易學術研討會」，山東大學易學與中國古代哲學研究中心主辦。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 參見唐君毅，《中國哲學原論．導論篇》：＜第九、十章：原致知格物上下＞，台北，臺灣學生書局，1980年，9月，5版；《中國哲學原論．導論篇》：＜第十三至十五章：原太極上中下＞；《中國哲學原論．原教篇•上》：＜第十至十一章：朱陸之學聖之道與王陽明之致良知之道上•中•下＞，台北，臺灣學生書局，1977年，5月，再版。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 參見：唐君毅，《中國哲學原論•導論篇》，頁400，台北，臺灣學生書局，1980年，9月，5版。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 《中國哲學原論•導論篇》，頁402。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 《中國哲學原論•導論篇》頁403。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 《中國哲學原論•導論篇》頁404。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 《中國哲學原論•導論篇》頁405。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 《中國哲學原論•導論篇》，頁408~409。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 語出《宋元學案•象山學案》。另參見拙著，《南宋儒學》：＜第十一章：朱陸《辯太極圖說書》之義理爭辯＞，頁631，台北，臺灣商務印書館。文中有更多的直接討論。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 《中國哲學原論•導論篇》，頁410。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 《中國哲學原論•導論篇》，頁411。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 參見其言：「如孔穎達周易正義『大衍之數五十』句疏，引馬季長說，………即逕以太極指天，………此即以元氣釋太極，兼釋老子之說。………而以氣釋太極，蓋本緯書，亦為漢儒他家之所持。」《中國哲學原論•導論篇》，頁410。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 參見其言：「此即王弼注老，以無為本之旨契合，乃原於一從空靈處，看萬物之根源之態度，而代表其時代對易之太極概念之又一規定………不必相矛盾者。」《中國哲學原論•導論篇》，頁411。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 參見其言:「以至吾人今如欲謂周子之太極之所指，乃指一無形而絕對之上帝或絕對理性心，及絕對精神，只須與濂溪之言不相矛盾，亦同非必不可說。」《中國哲學原論•導論篇》，頁412。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 《中國哲學原論•導論篇》，頁413。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 杜保瑞，《北宋儒學》，台北，臺灣商務印書館，2010年，9月，初版二刷。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 所謂「著作文本研究法」，即是針對一家之思想，尋求於於過往哲學經典的影響及傳承，亦即，藉由舊著談新著。筆者以為，這種方法，是為一方便法門，但本身不決定義理宗旨，所以不能只停留於此處，否則等於只是說了一些外部的話而已了，要深入經典意旨，還是要從基本哲學問題為進路來研究，才能收到效果。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 《中國哲學原論•導論篇》，頁416。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 《中國哲學原論•導論篇》，頁417。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 《中國哲學原論•導論篇》，頁419。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 《中國哲學原論•導論篇》，頁423~424。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 牟宗三，《心體與性體》，台北，臺灣學生書局，1981年，10月，臺4版。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 《中國哲學原論•導論篇》，頁425~426。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 《中國哲學原論•導論篇》，頁428。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 《中國哲學原論•導論篇》，頁429。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 參見拙著，《北宋儒學》，台北，臺灣商務印書館，2010年，9月，初版2刷。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 《中國哲學原論•導論篇》，頁430。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 此七義包括：一為現象之總和即此根原而另無根原，二為其由未劃分者而衍生有現象者，三為萬物由神而創造者，四為由無而有者，五為依一全有而生者，六為一切事務各依不同因緣而有，七為依一共同普遍原理而生者。參見：《中國哲學原論•導論篇》，頁433~441。台北，臺灣學生書局，1980年，9月，5版。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 《中國哲學原論•導論篇》，頁439。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 參見牟宗三著，《心體與性體》，台北，臺灣學生書局。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 《中國哲學原論•導論篇》，頁439~441。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 《中國哲學原論•導論篇》，頁444~445。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 《中國哲學原論•導論篇》，頁446~447。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 參見拙著，《南宋儒學》：＜第六章：朱熹形上學建構＞，台北，臺灣商務印書館，。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 《中國哲學原論•導論篇》，頁447~449。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 《中國哲學原論•導論篇》，頁450。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 《中國哲學原論•導論篇》，頁451~455。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 《中國哲學原論•導論篇》，頁458~459。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 《中國哲學原論•導論篇》，頁461~463。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 《中國哲學原論•導論篇》，頁464~465。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 《中國哲學原論•導論篇》，頁467。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 《中國哲學原論•導論篇》，頁468。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 《中國哲學原論•導論篇》，頁469。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 《中國哲學原論•導論篇》，頁472。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 《中國哲學原論•導論篇》，頁472。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 《中國哲學原論•導論篇》，頁473。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 《中國哲學原論•導論篇》，頁474。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 《中國哲學原論•導論篇》，頁474。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 《中國哲學原論•導論篇》，頁474。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 《中國哲學原論•導論篇》，頁475。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 《中國哲學原論•導論篇》，頁477~478。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 《中國哲學原論•導論篇》，頁478。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 《中國哲學原論•導論篇》，頁480。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 參見唐先生的相關討論，《中國哲學原論•導論篇》，頁481。 [↑](#footnote-ref-54)
55. 《中國哲學原論•導論篇》頁481。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 《中國哲學原論•導論篇》頁481。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 《中國哲學原論•導論篇》頁482。 [↑](#footnote-ref-57)
58. 《中國哲學原論•導論篇》，頁482。 [↑](#footnote-ref-58)
59. 《中國哲學原論•導論篇》，頁482。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 《中國哲學原論•導論篇》，頁482。 [↑](#footnote-ref-60)
61. 《中國哲學原論•導論篇》，頁484。 [↑](#footnote-ref-61)
62. 《中國哲學原論•導論篇》，頁487。 [↑](#footnote-ref-62)
63. 《中國哲學原論•導論篇》，頁488。 [↑](#footnote-ref-63)
64. 《中國哲學原論•導論篇》，頁488。 [↑](#footnote-ref-64)
65. 參見拙著，《北宋儒學》：＜第八章：朱熹其它詮釋傳統的本體工夫論＞。 [↑](#footnote-ref-65)
66. 《中國哲學原論•導論篇》，頁488。 [↑](#footnote-ref-66)
67. 《中國哲學原論•導論篇》，頁490。 [↑](#footnote-ref-67)
68. 《中國哲學原論•導論篇》，頁492。 [↑](#footnote-ref-68)
69. 《中國哲學原論•導論篇》，頁494~495。 [↑](#footnote-ref-69)
70. 《中國哲學原論•導論篇》，頁496。 [↑](#footnote-ref-70)
71. 關於工具，筆者已提出一套研究中國哲學文本的方法論解釋架構，參見拙著：《中國哲學方法論》，台北，臺灣商務印書館，2013年，8月，初版。 [↑](#footnote-ref-71)