對唐君毅談朱陸異同源流之反思[[1]](#footnote-1)

台灣大學哲學系杜保瑞

1. 前言：

唐君毅先生在中國哲學儒釋道三家領域的浸潤，實是當代中國哲學最深最廣也最能引領入學的大家，值得作為所有學人學習的教材，但是唐先生之文辭，亦十分艱深，無論儒釋道三家，唐先生的討論又幾乎都更深遂入理而超越前人，既是將前人之說明白托出，更是要建立新旨深化其說，之所以有如此的現象，關鍵即在唐先生自己的思辨能力過於強盛，又盡量以疏解會通為討論的目標，而不在求其對立以暢遂己說，故其每每為先哲排難解紛而通貫各家，此舉，未必能為其所論學派之門人所認同，但亦正顯示唐先生的哲學立場與深厚學養。筆者對唐先生的研究成果，頗多認同，尤其在宋儒之部，更能體其深義厚旨，因有當代港台朱熹學研究計畫之任務，發為此文。

本文之作，將針對唐先生儒學詮釋朱陸之爭的問題，進行討論。唐先生討論朱熹哲學有多處，直接討論朱陸異同問題的也有幾處，本文之討論，將針對唐先生於《中國哲學原論》《原性篇》之＜附編：原德性工夫，朱陸異同探源上、中、下三章＞中之材料，進行討論。限於篇幅，先進行上部，中下兩部，另待它文。

唐先生對此一主題之處理，實因緣於牟宗三先生的宋儒討論，唐先生認為其意與牟意亦是相同[[2]](#footnote-2)，但有意更為疏解，於是為朱熹建立了朱熹工夫論的三義，極有深意，值得討論。以此為基礎，便能匯通朱熹與兩位當世敵論：胡五峰的察識說以及陸象山的先立吾心之大者說。筆者以為，唐先生必是有所不同意於牟先生嚴分朱陸的立場，故有以感發。從全文三章之寫作上來看，基本上，唐先生是採會通朱陸的立場的，而這種會通的立場本來就是唐先生中國哲學著述的一貫立場。但是，在唐先生的處理中，卻亦有類似牟先生處理進路的立場，此即唐先生對朱熹談工夫而基於宇宙論進路的反對立場，就此而言，筆者不同意唐先生之說，關鍵即在宇宙論不能分立於心性論、工夫論之外，此義，唐先生討論於下部中，筆者將在另文中處理，本文即作為討論此義之前導。筆者以為，唐先生其實就是不同意牟先生的做法，故為此文，但在他發揮貫通朱陸的思辨長才之後，卻仍然保持與牟先生貶抑朱熹的某一特殊立場，這就使得他的匯通有了漏洞。

　　唐先生對朱陸之爭的問題，從他以＜朱陸異同探源＞的標題討論此一問題就可看出，唐先生是主張朱陸有異有同的。朱陸有爭，即是朱陸有異，學界順其所爭言其所異者多矣，有些立論更創發新說以為朱陸之異建立截然對立的哲學體系，牟先生的「道德的形上學」系統中以陸、王為孟子嫡傳，以朱熹為別子之說即是顯例。勞思光的「心性論中心」中說象山是心性論，朱熹是形上學的天道論、本性論亦是顯例。但是，唐先生卻在說其異中留下空間而更說其同，只是，雖說其同而仍保持其異。則此異便只是表面上的言義之別而已了。就其能同而言，則是唐先生首先建立朱陸各自的源流，是皆在二程哲學中。然後就工夫論的路徑而疏理朱陸之類型，類型中有交錯，交錯中能會通，更重要的是，都因不善解他人之意，故有對辯之衝突，若皆能善解，則朱陸互為之非議皆可不必，則便皆可會通了。所以，唐先生一方面盛說朱陸之真實思路，以求會通之路徑，另方面便重說朱陸之何以誤解他說而致生嫌隙，以求嫌隙之解消。筆者以為，這才是唐先生發為此文之真正用意所在。

本文之討論，將依唐先生的處理進程而分為以下主題：朱陸之異之根本在工夫論、二程共為朱陸之源流、陸象山為二程之傳之分辨、朱熹為二程之傳之分辨，至於朱熹對胡五峰之不契與對象山之批評、朱熹與象山之同異辨正，則待另文。

1. 朱陸之異之根本在工夫論：

 世謂朱陸之別在尊德性與道問學，唐先生以為不然，關鍵不在此兩路之別，而在尊德性的工夫論的不同，其言：

自二賢一生之學而觀之，其早年鵝湖之會中，于尊德性道問學之間，畧有輕重先後之別，不能即說為根本之不同甚明。而朱子與象山在世時講學終未能相契，其書札往還與告門人之語，或致相斥如異端者，乃在二家之所以言尊德性之工夫之異，隨處可證。[[3]](#footnote-3)

 唐先生明講朱陸兩家之差異就是尊德性工夫的不同，而不是一做工夫一講道理之不同，此說筆者完全同意。但筆者主張，就說是工夫論的不同即可，不必再加上尊德性工夫論的不同之說法，讓工夫論這個哲學基本問題保持開放性定義，這樣可以更有效地處理問題，因為說是尊德性的工夫論時，其實已經為工夫論設下了框架。說尊德性與道問學的孰輕孰重的討論，發生在朱陸自己，朱熹自己明講象山門下尊德性多些，而自己門下則道問學多些。然而，象山卻斥為不知尊德性如何道問學[[4]](#footnote-4)？筆者以為，朱熹在作為學風格的差異定位，象山在做人格修養的批判。然而，無論是朱熹之比較，或象山之批判，皆不能等同於理論上朱熹主張道問學而反對尊德性，而象山主尊德性而貶抑道問學，此事皆無關工夫理論的主張，只是朱陸雙方在為學風格及修養程度上的一次無謂的衝突而已。對於朱陸之別異是一種工夫論問題上的不同型態之事，唐先生下文說得更為深入：

吾今此文所欲論者，是朱陸自有同異。此同異固不在一主尊德性一主道問學，二家固同主尊德性也。此同異亦初不在二賢之嘗形而上學地討論心與理之是否一，而初唯在二賢之所以尊德性而學聖賢之工夫上。[[5]](#footnote-5)

　　本文說朱陸都是尊德性工夫，但有路數不同，且非形上學立場的不同，上說諸義筆者皆完全同意，而且唐先生這樣的定位真是正本清源，一掃牟、勞兩先生從形上學進路說朱陸之別的失誤。從形上學進路說朱陸之爭的理論意義，來自陽明說朱熹析心與理為二的批評上，然筆者認為，陽明之意亦只能從工夫論上說，而不能從形上學處說，關鍵即在，朱熹講格物窮理，談理氣關係，對此，陽明以求於心外之理批判之，故批評其為析心與理為二，此說即是陽明將朱熹說形上學、存有論的命題，當作工夫論的命題，從而批評朱熹的工夫論不能心理合一，此說自然是錯解。所以筆者說這還是工夫論的問題，亦即陽明的批判本身亦未能說為是形上學的問題。從形上學處說朱熹析心理為二而象山、陽明是心理為一的則是牟宗三先生的創造性詮釋，唐先生在這個問題上正本清源，不走牟宗三先生建立形上學體系之別異以處理朱陸之爭的問題的路子，而是鎖定只是工夫論意見的差異。這點，筆者完全同意，甚至認為，朱陸工夫論絕對有可會通處，之所以兩人意見對立，根本上是意氣之爭，就是兩人都對對方人格修養的不信任的意氣之爭所致[[6]](#footnote-6)。此義，唐先生於中、下部之文中亦提出：若善會解之，則兩造皆可通可解，若不善會解，則勢必引生種種懷疑、批評及誤解、爭辯。

　　對於陽明批評朱熹之為心與理為二之說，唐先生也為朱熹澄清，其言：

今謂象山以心與理為一，乃要在自象山之視「滿心而發，無非是理」，而教人自發明此即理即心之本心上說。朱子果有以心與理為二之言，則初是自人之現有之心，因有氣稟物欲之雜，而恆不合理；故當先尊此理，先有自去其氣稟物欲之雜之工夫，方能達于心與理一上說。[[7]](#footnote-7)

　　唐先生從工夫論進路說象山之工夫論主心理為一，但對朱熹是否有心理為二的主張，並不置可否，而是對朱熹被指稱為心理為二的思路予以解釋，這一解釋，就是說明朱熹是為了解決人有為惡之事實，因而對心理關係提出意見，這個意見，就是訴諸於理氣論形上學的問題，是在這個問題意識的脈絡下，而有的說心說理的二分。然而，理氣論形上學問題的提出及意旨的界定，提供了朱熹講工夫論的存有論架構，即是要先去其氣稟物欲之雜，才能達致心理為一之境。以上諸說，筆者都十分同意。唯一要澄清的是，講形上學而作的心、性、情、理，氣的概念區分，並不是在主張工夫論上不能心理合一，更不是在主張主體不可能達致心理為一的境界。至於所涉及的理氣論問題，唐先生在後文中有以宇宙論問題定位之，也有以心性論問題定位之，顯然，涉及氣稟者說宇宙論，涉及心性者說心性論，但唐先生又有擱置朱熹宇宙論的立場，理由是：講宇宙論而有心氣結構，則使得心性不能合一，其說，筆者不同意。即以本文之所說，工夫論也不能脫離氣稟說的架構，也就是宇宙論的架構，所以解析朱陸之爭，不能單在工夫論上作會通，而割離宇宙論，這是哲學基本問題的錯置的一型。至於牟宗三先生，則是併合宇宙論、形上學以談工夫論，這又是另一種類型的錯置。筆者的立場是，宇宙論、形上學是朱陸一起共有的，工夫論的差異是可以會通的，關鍵只有為學風格之異，至於兩造的言語衝突，都是人格修養的互相指控而已。唐先生當然不至於說聖賢之間有意氣之爭，但他所說的朱陸之間則確確然然是工夫論型態的差異，筆者十分同意，其言：

在第一義上，朱陸之異，乃在象山之言工夫，要在教人直下就此心之所發之即理者，而直下自信自肯，以自發明其本心。而朱子則意謂人既有氣稟物欲之雜，則當有一套內外夾持以去雜成純之工夫，若直下言自覺自察識其心之本體，則所用之工夫，將不免與氣質之昏蔽，夾雜俱流。[[8]](#footnote-8)

　　以上之說法，即是唐先生談朱陸工夫論差異的基本綱領，之後，唐先生要做的就是，首先將朱熹的去雜成純的工夫設為三型，以收攝朱熹和五峰的對立，以及處理朱熹對二程的汰擇。其次在這樣的三型的基礎上，建立與象山工夫論會通的路徑。討論至此，已清楚說明唐先生將從工夫論進路說朱陸之別異，而這個別異，卻有共同的源流，即皆是源自二程哲學中。唯象山源於明道，而朱熹源於伊川。下節論之。

1. 二程為朱陸之源流：

　　唐先生對朱陸同源於二程之說，有主要主張大程、小程分別對象山、朱熹的傳承，這是繼承意義的源流，但是也有反對的源流，亦即朱陸亦皆有對二程的反對意見。唐先生首先從朱熹的源流說起，對於朱熹與象山的差異甚至對立，認為這種差異對立，亦已源流於其對二程的反對意見之承續在。其言：

而朱子之不契于象山一型之教，亦不由對象山而始。實則朱子早對明道伊川以及上蔡龜山五峰之言之類似者，皆先已有所致疑。[[9]](#footnote-9)

　　這個致疑，就在朱熹對於工夫理論的關切，更為謹慎，並不是找到一套說法就暢為言說，而是不斷地自我致疑，以找出最為完善統備的系統性做法，而這樣的做法，正是在唐君毅先生的朱熹工夫論三義中獲得最佳的彰顯。就這一部分而言，筆者折服於唐先生的析理之細密，並且完全贊成。對於朱熹於二程及其門人的種種工夫論的先已致疑者，唐先生說之甚詳，其言：

朱子蓋早已意謂其前諸賢之以直下識仁、或察識本心為工夫者，皆不知人之氣稟物欲之雜，而其工夫乃皆不能無弊者，由是而後，朱子有其涵養主敬，致知格物窮理為先，而以察識省察為後之工夫論，以救其弊。然朱子則未知其所言之工夫論，亦不能無弊；復未知欲救一切工夫之弊，則正有待于象山所謂自信其本心，而發明其本心之工夫。又朱子之主敬涵養致知之工夫，雖本于伊川，其所欲涵養之心體，則又實並不全同于伊川所言之心體，而轉近乎與伊川問答之呂與叔與象山所言之心體。至於朱子之言涵養心體之論，所以不同于伊川，又由朱子對程門自龜山、豫章、延平傳來之言涵養工夫之論，與五峰之言察識之工夫論，困心衡慮，歷經曲折，而後自定其說。由是而吾人欲論朱陸之異同，必須上溯二家之淵源，以見其同原于二程之學，而所承之方面，有相異之處，則有程朱之傳，亦當有程陸之傳。[[10]](#footnote-10)

　　前文中，唐先生謂朱熹有對明道言識仁說、及五峰言察識說之疑惑，此誠其然。又謂正因如此，而朱熹遂：「有其涵養主敬，致知格物窮理為先，而以察識省察為後之工夫論」。此說即唐先生為朱熹所擬定的工夫論三義，涵養、致知、察識。即在伊川之「未發涵養、已發察識」工夫中之涵養一節，又與伊川的「涵養需用敬，進學在致知」作結合。故而有涵養、致知、察識三義的工夫。此說，筆者可以接受。然而，唐先生特為平和朱陸，故又說朱熹之此三義工夫亦不能無弊。其弊之發生，正在主體必能自信本心一節，有此一節，發為三義，則裏外備然矣。筆者以為，這樣的說法已經是唐先生太為和會朱陸、平等兩家而提出的說法。依唐先生後文詳細的討論來看，只要善會其義，象山之言亦無弊，朱熹之言亦無弊，有弊無弊一在善會意否，二在語言的本身有限制而已。不過，唐先生欲會通朱陸之用心無可非議，而此一作法亦等於提出一套新說以統編朱陸二說，然這又正唐先生明言謙辭之旨，亦即唐先生不會承認他自己又提出一套新說以統編二家，而只會承認他在溝通諸家之說[[11]](#footnote-11)。總之，這就是唐先生會通朱陸的重要做法，本文即將為唐先生的思路提綱契領、以示清明。

上文中，對朱陸會通的問題，有一伏筆，即唐先生對於朱熹本於伊川之涵養工夫中，對於心體的解釋，唐先生謂伊川論中只一性體，不能為工夫。但朱熹之論中論心體，卻是主敬工夫之本根，故又同於象山之旨。筆者以為，唐先生說朱熹有象山義之心體，筆者完全同意，但說伊川之中體只一未發之性，筆者不同意。筆者以為，這又是唐先生自己限縮伊川之義而只以文字表面意思說之所致。伊川未說到並不表示伊川之意只是此義，筆者以為，伊川、朱熹意旨一貫，亦皆同於象山，伊川、朱熹、象山皆各有其所論之要點及所重之問題，故而有言語上之種種差別，且語言功能有限，一說既出似即遺漏眾說，不特意限縮其義，即不必有許多的差異對立。唐先生為拉近朱熹與象山的距離[[12]](#footnote-12)，不意竟推開了朱熹與伊川的距離。

　　總之，唐先生在二程源流中主張既有程朱之傳、也有程陸之傳，而就在這個分疏中，展現了唐先生理論綿細的深厚功力。而他之所以要進行這樣的深入討論，便正是因牟宗三先生的研究結果所引發的。其言：

吾于此文之意，懷之有年，然此中義理疑似，誠如朱子所喜言之在毫厘間，亦不易論，而當今之世，抑尚不足以語此，宜先及其徑且易者，故未遑論述。近因讀吾友牟宗三先生辯胡子知言疑義及論朱陸之辯二文。前文就朱子于五峰之學之疑，解紛釋滯，以見五峰之學，有以自立。後文就朱陸之論辯，一一為之疏通；而非徒事于排比文句，以為和會。其意乃在明象山學方為上承孟子之正傳。吾于斯義，亦素未有疑。因牟先生文之觸發，更查考文籍，寫為此文。吾文所言，較為平易，學者可循序契入。吾于朱子所以疑於五峰象山之言之故，亦更順朱子之心而代為說明，然後及于象山之高明，與朱子為學轉近象山之所在，以見二賢之通郵。則吾文又較多若干翻折，更不免朱子所謂援引推說太多，正意反成汨沒之病。然欲窮其理致，兼取徵信，又勢不獲已。是則望讀者耐心賜覽而明教之為幸。[[13]](#footnote-13)

　　唐先生對牟先生之處理結果，有一些是同意的，即謂象山乃孟學之傳，及對五峰之言受到朱熹之攻擊之處，為五峰評議。此二點，筆者也是同意牟先生之處理的。筆者不同意牟先生處理的，端在對朱熹的整個系統的定位。而唐先生則說在牟先生尚未處理之處再為深入，其實就是不同意牟先生的立場了，只是用詞寬和，不做衝撞而已。這就包括：朱熹之所以反對五峰、象山之說法，唐先生深入為朱熹做說明，以明其宗旨及說其合理之處。又為朱熹所論亦有如象山之高明之處，而甚至就說朱陸相近矣，此正如陽明言＜朱子晚年定論＞的作法是一樣的，關鍵就在見到朱陸之間必有相同的本體工夫論旨。唯一讓讀者可以感嘆的是，就是唐先生自己承認他的討論實在翻折太多、太過援引推說，但這也不是學術的缺點，故都須接受。總之，唐先生為朱熹批評五峰、象山之說評議其理，就是不同意牟宗三先生的立場，牟先生只為象山、五峰評議，也只有五峰、象山直承孟子之旨，而朱熹為別子，此一立場，即非唐君毅先生的立場。至於朱陸之通郵，那就更非牟先生能接受的了。無論如何，唐先生欲解開牟先生過於嚴分朱陸之緊張局面，值得肯定，以下談「程陸之傳」及「程朱之傳」即為此而做。

1. 陸象山為二程之傳之分辨：

　　歷來程朱並稱，則指程頤與朱熹，但唐先生首先認定，象山亦需上溯二程，其言：「二家之思想之淵原，皆當同溯至二程，唯所承之方面則有別。」[[14]](#footnote-14)，那麼，象山之傳乃在程顥。其言：

吾今所以證象山之學導原于二程者，首擬指出象山之言「心即理，以己之心接千百世之上之下之聖賢之心」，據黃梨州宋元學案、周海門聖學宗傳、孫奇逢理學宗傳、劉蕺山人譜雜記，皆載明道對神宗有同類語。曰:「先賢後聖，若合符節，非傳聖人之道，傳聖人之心；非傳聖人之心，傳己之心也。己之心又無異聖人之心，廣大無垠，萬善皆備。」此即與象山言「心即理」「四端萬善皆備」之語，幾全無異。然朱子所編二程遺書，未嘗載此語。[[15]](#footnote-15)

　　其實，說明道開象山之學，馮友蘭已說過，明道是心學之開宗，伊川是理學之開宗，則心學有象山、陽明之傳，理學有伊川、朱熹之傳。牟先生亦是以明道、象山為上下雙迴向，明道承周、張，開五峰、蕺山，為由天道以明人道，象山與陽明直下由人道以上達天道。故明道、象山為一系之說，已有多人言之，多能接受，甚至甚為合理，只是各家以不同架構說之、定位之而已。依唐先生為明道、象山接合之處理，筆者以為並不是很清楚，唐先生多引明道文，又接引象山文，以為兩者有共同的立場意旨，此時，才清楚定位出明道、象山宗旨：

此皆是謂在此第一義之工夫上，只須正面的直接承担此心此理，更無其他曲折，或與人欲私欲雜念相對而有之工夫可說；亦皆與盂子即就人之四端之發，而加以存養擴充之工夫，同為一直感直達之明善誠身之工夫也。[[16]](#footnote-16)

　　說明道、象山意旨相同是不難的，筆者亦不欲深入。唐先生以明道、象山同為孟子直下本心、擴而充之之傳，筆者同意。筆者甚至認為，所有的儒家學者的工夫論都是此一基本型，說到本體工夫就必是此義，並無它義可陳，若似有差異，其實就是談到了存有論問題、或工夫次第問題、或境界工夫問題等等，朱熹就是有存有論、工夫次第論在談，而明道、龍溪就是境界工夫論的進路在談。此一相同於孟學之旨，必須是所有儒者的共許之旨，切勿輕易指責哪家哪派不是孟學旨意。唐先生說明道、象山之別異之論點，才真正是有學術討論的要點。其言：

此中明道之學與象山之言之唯一異點，蓋在明道之言心，乃與其所謂性、命、道、氣、神等，渾同而說；而未如象山之言心之直標出本心，並扣緊此本心之自作主宰義以言工夫。[[17]](#footnote-17)

此己與萬物之生之變化流行，皆為一氣之流行；故性與道與理與天命之流行，皆貫乎此氣；而此心之仁，亦貫乎此氣。在明道此一處處渾融貫通而說之圓教中，心之一名尚無一凸顯之意義。此中之識仁之道，在直觀己之生意與萬物之生意之相通，直觀天地之生物氣象，或直觀天地萬物之為莫非己體。此尚是橫面的「自去己私，以合此內外，即以充擴其內」之工夫；而不同于象山之言，重在「自明本心，而自作主宰，以奮發植立者」之為一縱面的自立工夫者也。由于明道之橫面的包攝充擴之工夫，表現在以天地萬物與己為一體，及此仁之道、生之道或性之貫乎氣一面，而不能離物與氣以言；故明道亦同時注意及吾人之氣稟，對此仁此道之表現，可為一種限制阻礙之義。而伊川則更重「由此現實的氣質與當然的義理之相懸距而生」之種種工夫之問題。此即漸開另一思想之線索，而使明道之思想，並不直接發展為象山之學，而發展為伊川之學，以為朱子之學之淵原者也。[[18]](#footnote-18)

　　唐先生以上之說法，簡說之，發明一套說法而以明道之工夫為一橫面型，而象山的工夫為一縱面型。因其橫面中涵攝天、道、理、氣等概念，知天道不離氣稟，且氣稟對天道有一限制，雖求其一貫之旨，但初仍未在此諸概念上加以更多的討論，而是之後才由伊川為之析理分解，故而明道之說首先開出伊川之重去氣稟之惡之系統，繼而由朱熹繼承之。若依此說，則明道開伊川、伊川開朱熹，明道竟非象山之端續矣！筆者以為，不必如此思考明道與象山之異，明道、象山、伊川、朱熹都是孟學性善論立場的本體論及工夫論的繼承發展，明道談境界工夫，象山談本體工夫，伊川談性善論及創發宇宙論或曰存有論系統，並由之續談工夫次第論，朱熹繼承伊川，但亦不悖象山、明道，唯朱熹對明道、象山之工夫論旨有所不契，甚至誤解，故其承繼伊川之說而更為細緻，遂謂之創建新說。

　　上文中，唐先生說明道渾淪於性、命、道、氣、神等概念，實因明道是境界工夫路數，在此路數中，主體實踐貼合天道，發為讚辭，收攝諸概念的價值意識，而有天人合一之境，故渾合諸概念。諸概念各有其角色功能與問題意識，其中一套即宇宙論或存有論的問題及功能，說明存在的結構，包括主體實踐者的存有結構，說結構即由宇宙論進路說之，說結構乃為解釋惡之可能，非為主張性惡，此確實是伊川在面對的問題，而由朱熹繼承發展之。

　　又，並非明道未凸顯心概念，一切言於工夫之論旨皆是心在做工夫的，不論所使用的概念置於何處，不論工夫則已，一論工夫，無一不是心為主宰之實踐活動，故而不能強調明道並未凸顯心之意義，此一說法反將問題的陳述走岔了。至於象山之重心之直立擴充，可以說象山就是直說本體工夫的意旨，但此說孟子已言，象山只是重述，並無新的問題及新的系統的創作。面對主體為何會為惡的問題？面對主體是否必可行善的問題？面對三教辯證下如何捍衛儒家立場的問題？故有周、張、程、朱的一路討論，儒學遂開發宇宙論、開發宇宙論進路的主體結構說，或曰存有論，並由此再說工夫論的模型，則便可對不能不面對的氣稟限制提出可以突破的理論，而續接孟子學立場，這些才是儒學的發展，象山不重此類問題，但不能說他不明白這些問題，象山不論則已，一旦論之，亦仍是氣稟論的立場，亦仍是理氣論的架構，不能與程朱有所不同[[19]](#footnote-19)。所以，依孟子，主體自信得本心以直下工夫之路，所需面對的理論困難，有周、張、程、朱為其打通關節，故皆為善紹述者。當然，這些都是理論上的困難，而不是實踐上的困難，實踐上就是孟子、象山、陽明所說之直下本心一事畢矣，然此事之必可成立及氣稟限制之必可超越的問題，正是周、張、程、朱在談的問題。至於明道，是談境界工夫，在天、道、理、氣、性、命等概念所面對的宇宙論、存有論、主體實踐結構等問題被處理過之後，明道便盛談主體實踐達至成聖境時的心境發抒，因此收管了所有這些存有範疇的概念，收管的關鍵唯在：主體價值意識已純粹化，故而達到人天合一的境界，故得渾淪所有存有範疇。其渾淪是因所有存有範疇的終極價值皆是同一個，即是仁，所以是主體自己達到價值意識的純粹化，而對所有具共同價值的存有範疇有一感通的渾淪。至於象山，他只是再度要求要做孟子的工夫而已，要做孟子工夫有何不對？對極了，但孟子理論上必須面對的問題，可說完全沒有處理，當然，我們更可以質疑，人們立志以為實踐之時，需要面對這許多學術上的理論問題嗎？是的，是可以不需要的。自信得及即入聖位，又何需多問多說？但是，要求實踐是一回事，建構理論是另一回事，象山不面對理論，不建構理論，只求一實，自無可非議。但對於周、張、二程、朱熹在面對理論的問題而有的建構理論的做法，更不應非議。至於，另外再去建構一理論以說象山之一實亦是一種理論，因而高於周、張、二程、朱熹的理論，這種作法，則是哲學基本問題意識的錯置了。理論都只有類型的差異，要說高低，只有在實踐的成就上說，至於實踐的成就，有境界的人物都是不說而持默的。

　　唐先生強調，因明道之橫面說法，故而不能離物與氣以言工夫，故而下開伊川重氣稟之說，重談氣稟對人之限制諸義，此即筆者所謂之正是伊川在面對的重要的哲學問題，但這就展開了伊川與象山之工夫論的不同傳統的討論，唐先生言：

然在一般學者，其資質才力較不及者，則如何去此氣質之昏蔽，即為一學聖賢之工夫中之最根本之問題。凡欲以聖賢之道，教一般學者，亦須特別注意此一問題。伊川之天資蓋不如明道，而又以尊嚴師道為己任，于是對此如何使人自去其昏蔽，乃另開出一更精切之工夫。此即伊川之「涵養須用敬，進學在致知」之教。此伊川所言之涵養致知之工夫，實較明道之「直以誠敬存此理」之內外合一的工夫，更落實一層，以針對氣質之昏蔽，而開出之工夫。[[20]](#footnote-20)

　　唐先生以伊川天資不如明道，故須重談去此氣質之昏蔽之事。筆者以為，以何理由說伊川天資不及明道？唐先生未有說明。筆者不同意這樣的解讀態度，並主張，伊川、明道氣質不同，且學術發展路線不同，如此而已。不是講境界工夫的天資就高，而講下學上達的天資就低。天資高低必有標準，但絕非就哲學家所主張的工夫理論的類型決定高低，更何況，筆者也不同意在工夫理論上分高低，只有工夫論的不同類型而已。就宇宙論進路的工夫及本體論進路的工夫之不同而言，無所謂高低，問題類型不同而已。就工夫入手、工夫次第、及工夫境界而言，亦是工夫的不同階段，都重要，也都同樣重要。此事暫不深論。唐先生以資質才力較不及者，應處理氣質昏蔽的問題，筆者以為，此說故實，但也應強調所有的人都必須去氣質之昏蔽，天生之聖人人間難覓，後天之聖人豈不正是去其氣質之昏蔽于百死千難中才成就出來的，因此正應對此種去蔽工夫更視之為做工夫的根本型態。唐先生又謂伊川之涵養進學工夫，較明道之以誠敬存之的工夫更為落實，此說亦得成立，但筆者要加一語：明道就是在講成境界後之功力展現，伊川正是對所有的人的正常工夫之開展，給予明確的進路程序，故而才能落實。也可以說，講工夫就是在這裡講，講境界展現，才是明道的講法。

　　唐先生說象山是明道之傳，但明道亦開伊川繼而朱熹之理路，那麼，象山、伊川之分別在何處？唐先生自己又進行了不少的討論，最後仍主張兩邊可通。其言：

今如要說象山與伊川之異，則仍在伊川特有見于此性理之形于心，即同時連于人之氣質，而氣質之昏，可蔽此性理，故此性理之明，全賴上述之此心之主敬致知，以去除氣質之昏蔽之工夫。否則此在中之性理雖為大本，而未必能形于心、見于「和」，以成達道；則此性理便只超越于現有之心氣之上，亦如只為一未發而冲漠無朕，寂然不動者；則性理之未發與現有心氣之已發，即不能無距離。如何使此大本之中，形為達道之和，在程門之後學中，乃引起種種之問題。由此而導至朱子之學，此當俟後論。[[21]](#footnote-21)

　　唐先生說到伊川之思路，此一思路基於存有論的主體實踐架構，要談做工夫時的主體實踐架構的轉折變化，就是這樣的命題語句，至於直接談主體的實做，就是象山講的本心之自明，但本心之能夠自明，實賴形上學問題中的性理之本善為基礎，而所要自明的本心亦是藉此自明去其已存之昏蔽，可以說，伊川講得完整明白，就主體之先天後天狀態而說及去惡向善的結構及歷程；象山講得簡易直截，直接談主體活動在主宰之心之一邊中事，伊川、象山兩路本就有可通之處，而不必以為互相否定。就象山言，唐先生即謂：

至象山之學之無此一套問題，則原自其不似伊川與朱子之重如何對治氣質之昏蔽之故。于此，象山之所重者，寧是自伊川所謂自性之有形者曰心之言，以見心之所在即性之所在，乃視「理與心一」之聖人之心，即吾人之本心。于伊川所謂「人不能會心與理之為一」，依象山之旨以言，唯由人之未自明其本心之故，而工夫亦即在此本心之自明；而不在:持敬格物致知，以自去其氣質之昏蔽，使此心之已發之和，合于未發之中之性理，以達于「心與理一」矣。依此象山義，人能自明其本心，則心在是，性理亦在是。性理既形于心，心為已發，性理亦隨心之發而俱發；便不得以「心為已發，性為未發；心為感而遂通，性理仍只為寂然不動」；而應視此心理二者，乃俱動而俱發者矣。故象山謂滿心而發，無非此理也。依照象山義，即在此人之本心之自明，尚未能自充其量，以全體呈現時，其尚未充量呈現之本心之明，仍是能發，而此心之性理，亦是一能發，而不可只稱為未發，更不可說其為永無所謂發，亦不可只以冲漠無朕，寂然不動說之者也。然伊川既謂「性之有形曰心」，性既形，形即發動，則其所謂性理寂然不動者，初當如原性篇所謂乃自此性理之為心之內容處說。自此性理之為心之內容處說，其是如此即如此，而自然其所然，當然其所然，即是不動。而所謂未發，亦可只指其末充量發而言，而仍實是一能發也。若然，則伊川與象山之言，亦未嘗不可相通。[[22]](#footnote-22)

在這一段文字中，唐先生自己就疏理了伊川之路與象山之路之會通，但所謂象山對伊川之不同意之處及伊川之可會通於象山之處，筆者都有意見，關鍵還是哲學基本問題的定位問題，若能明其種種問題之各不相同，則既可無此象山對伊川之反對之意見，亦可無須此伊川之可免象山之反對之意見。唐先生首謂象山無伊川之此一套問題，此誠其然。伊川在處理主體結構的形上學問題，說為存有論問題可也，說為宇宙論問題亦可也，看學界自己的定義。唐先生於此無存有論之用詞，後文中有宇宙論之用詞。就宇宙論講氣稟而亦有本體論之性理之內在於心言，這是伊川的問題與需解決的任務。象山確實未有面對此一問題，故而並不發展此一套理論，但並不能說象山之本心自信而發的理論能不預設此一套形上學架構系統。象山直接由心之發動以言工夫之路正是一切工夫之實做之路，此事確然，筆者完全認同。但當伊川說性為未發且寂然不動之時，並不是在說有一不能動之性體而與象山之言心即理之說有所異見，而是伊川在談存有論問題，有一不依氣稟之結構而必然存在且絕不能改變的性體之體，便是象山自信得及而能有此本心直發之工夫的形上學依據，若無此一依據，象山之自信亦無理論之依據矣！故而唐先生為象山的「若傷我者」之反對立場所提出的理由而說：「性理既形于心，心為已發，性理亦隨心之發而俱發；便不得以『心為已發，性為未發；心為感而遂通，性理仍只為寂然不動』；而應視此心理二者，乃俱動而俱發者矣。」，此說即可不必提出。此說之提出，即在對伊川言之性理不動之義之誤解而來。

依朱熹心性情三分之說，心統性情，仁義價值之性理已在心中，端視心之動不動，即端視是否進行象山之自信本心、滿心而發之實踐行動，未動已存，一動即顯，動而純粹，即入聖境。所以兩套理論功能不同，沒有反對的必要。象山對伊川，謂其「若傷我者！」，是因為象山直接處理心之發動，故不須了解這許多複雜結構，覺得反若傷我。但是若要為此一心之能發動而得與理合一之事，求其理論上的可能性時，此時即是形上學地談的問題，此時即是需要提出氣稟說、性理說之形上學之理論矣！以及去蔽求真、去人欲存天理之工夫論的命題矣。伊川說理論結構，象山說做工夫，因此，性究竟能發不能發？筆者以為，這是語意約定的問題。依伊川，談發就在心上談，心統性情，性為心之理，則心之發時即有如理之可能。唐先生後文亦是如此說伊川之意旨。唯中間一段唐先生替象山提出反對伊川的說法，根本上是象山不必反對之理論，也是唐先生不必為象山說明的理論。至於象山為何反對？象山之敵論是朱熹，朱熹承伊川，象山則是反對朱熹之說，然而筆者主張，象山是對程朱之說沒有深思而有的此一反對。筆者不認為理論上象山講的工夫實做之旨，與伊川、朱熹講的工夫實做過程中的結構問題，是不同的兩套東西。若能將哲學基本問題釐定清楚，這個「若傷我者」與反對立場都不能存在。此中，還有一個問題是唐先生為朱熹之工夫論不同於伊川工夫論而更能近於象山工夫論的一個伏筆，即是以伊川之性體不動而說之義，但唐先生卻在談朱熹時即將之變為可動，因此朱熹之心是一能動之心體，此義另文再為說明。筆者認為，這還是唐先生刻意委屈伊川意旨，而又努會合朱陸意旨而做的界定。

明道而後有五鋒，相對而言亦為朱熹之敵論，依牟先生之理解，五峰、象山自是一圓圈的兩往來，故亦已會通。依唐先生，五峰亦為象山之一源流，唯本文著重朱熹及朱陸之間，此一討論就暫時不進行，後文在處理朱熹時仍及於五峰。

1. 朱熹為二程之傳之分辨：

唐先生認為，無論象山是否自覺，象山確實是承自明道、伊川、龜山、上蔡以至五峰，此處諸家皆是聖人直往會得此心與理一之旨。此說筆者贊成。至於朱熹，其言：

至于朱子之學脈，則雖亦自二程傳來，並與楊、謝、胡之言有相交涉之處。然其所承于二程等者，又另有其不同之方面。此可說不是承于二程之言「心之以性理為其內容、心與理之一」之一方面，而是承二程之言「心性理之關連于氣質之昏蔽，而心與性理不一」之一方面。故亦不是直承于二程、楊、謝、胡等之言誠、敬、識仁、識心之正面的上達工夫之一方面，而是直承于二程、楊、謝、胡等之言氣稟之當變化、己私之當克、人欲之須去之「反此為反面者」之下學工夫之一方面。[[23]](#footnote-23)

本文中唐先生以心理關係說朱熹與陸象山對二程之不同源流，筆者以為，這樣說對於問題的釐清是不夠精確的。唐先生是以「心以性理為內容，而主心與理一」，說陸象山的源流；而以「心性理之關聯於氣稟，故心與性理不一」，說朱熹的源流。其實，象山對伊川之言有疑，站在象山自己的立場，當然不是像唐先生所說的「心以性理為內容故心與理一」之思路，這是經唐先生會通的結果。然就此一路而言，也必須是陸象山的工夫論進路之「心即理」命題的形上學預設，更當然是朱熹「心性理關聯於氣」時的本體論進路的形上學之理論預設，至於「關聯於氣而說心與理不一」，則是就主體在凡夫位尚未做工夫時的狀態說的，故而有不克制氣稟之私即有為惡之行為之可能，這是對主體存在架構的說明，是一理論上必須建立的系統，陸象山亦不能反對，甚至亦接受而有時用之[[24]](#footnote-24)。當然，從主體結構處說之工夫，就是要去己私、去人欲，由於已預設了有「心以性理為內容」的形上學立場，故直下本心，自信得及，即是工夫，這就是象山的話可以成立的依據。也是象山與唐先生上述二路皆可會通之背景，當然，上述二路亦皆是朱熹的路子。故而，回到哲學基本問題上來疏解，問題更能說清楚，若一直在心、性、理、氣概念上打轉，則徒增理論的紛擾，朱陸之間既分得不清不楚，又合得艱苦萬分。

唐先生即依此心之是否關聯於氣，及所涉及之工夫論要點，以說有下學、上達兩路之別異，此說筆者亦不反對，只是別異並非對立，終無差異，更無高下，此即筆者之立場。唐先生即由此處，力為朱熹求其思路之所經，及其理論之所以成立的種種轉折。其言：

其悔後之所悟，則在識得吾人之原有一「未發而知覺不昧」之心體，而以在此處之涵養主敬為根本工夫，以存此心體，而免于氣稟物欲之雜，使「吾心湛然，而天理粲然」；更濟之以格物窮理致知之功，而以此所知之理，為一切省察正心誠意之工夫之準則；乃還契合于伊川涵養須用敬、進學在致知二者，為「體用本末，無不該備」之說。(王懋竤、朱子年譜卷一下)此涵養主敬，在朱子又初為致知之本，應屬第一義，致知以窮理屬第二義，而其前諸儒所謂察識之功，在朱子，乃應位居第三矣。觀朱子所言之涵養主敬與窮理致知之工夫，其精切之義之所存，亦初純在對治此氣稟物欲之雜。[[25]](#footnote-25)

本段文字，就是唐先生為朱熹量身打造的工夫論之三義，亦即，朱熹言於工夫時，為對二程所言之工夫，補其不足而重新結構的系統。依明道，即為察識一型，由五峰承之，立為朱熹之第三義即最末義。伊川之涵養、致知兩型，則改良第一型，接納第二型，而為三型中的第一及第二義。此中改良涵養一型最有特殊意旨，此即唐先生又為朱熹找到會通陸象山的工夫論路子。朱熹談已發未發工夫迭經數變，究竟轉折後之最終要點何在？唐先生此說可謂已將其解析至一最高級的型態矣！重點即在一方面收納察識說於第三義，二方面將涵養義上升為一積極的本體工夫，而為象山本心直顯工夫之一類。此即極大差別於牟宗三先生將朱熹之言主敬只合於窮理，而窮理只合於抽象思辨的理氣論，故主敬變成為哲學思辨的活動，乾乾扁扁，毫無本體工夫的意義了。至於說朱熹的工夫論初在對治氣稟物欲，此說筆者完全同意。但，不能說象山、陽明之工夫論無有氣稟物欲對治的問題，只是話語正面涉及還是直接跳過而走所謂上達之路而已！但唐先生即是以對治此一反面者之工夫為朱熹型，而以跳過此節直接呈現的正面工夫為象山、陽明型。

以下所有的討論，都是依據唐先生所列的這三義工夫的解釋、對治與反駁而產生的。首先，就對治而言，須先敘明其非就聖人境界位之言說，而是就一般人的做工夫的討論，就此而言，唐先生借朱熹談已發未發問題而論，關鍵在，如何於意念未發前有一工夫，使得發皆中節，其言：

此一未發之中之問題，吾意在根底上初乃一「如何在人之意念行為未發之先，用一工夫，使所發意念行為，皆自然中節，如聖人之從容中道」之問題。………此一工夫之一問題，自橫渠、明道、伊川以來，原有一思想線索:即視此人之所發其所以不中節，原于氣質之昏蔽，及有私欲亂之；而對治之工夫，即在求去此氣稟物欲之雜。此一工夫之在發後用者，即上所言之對其發之過不及者，加以省察克治，而自求合乎中之功。此乃自昔儒者之公言。然自濂溪、橫渠、明道、伊川以降，言此省察克治之工夫，則皆是要人在念慮之微之幾上用工夫，自導其過不及之心氣之始動、生命之氣之始動，以返諸正。此一在念慮之微之幾上心氣之始動上，用工夫，已較一般省察克治，恒在情欲已肆，行事已成後，再加以強制者，其效為深切。然此省察克治，仍畢竟是在念慮已發，心氣已動後用。只依此言修養之功，即仍非正本清原，以使所發者直下無過不及，自始無氣稟物欲之雜之道。又凡人尚須從事省察克治之功者，即其尚未達于聖人之不思而中、不勉而得、從容中道之境之證。聖人之從容中道者，乃其心之所發，自始即循理而發，由中至外，直道而行。[[26]](#footnote-26)

唐先生認為，朱熹之主敬工夫所思考的，是一純粹無偏的本心工夫，是要直達聖境的本體工夫，在此保住，則能發皆中節，這就是工夫論所追求的目標，人能為此，已是聖人。

但是，聖人自然是不勉而中、不思而得，姑不論聖人成為聖人之前是如何？但對於聖人而言，這就不是工夫論討論的範疇了。因此朱熹要談的，應該是一般人在做工夫的問題，朱熹要思索的是一般人如何能如聖人一樣地有一純粹無雜的心的活動，那麼，這就是做在意念、行為尚未發生時的功課。為處理此節，周、張、二程之思索，即是於念慮之初發生時，於幾微隱動之際，用一工夫。而五峰之思索，則是在行為已產生，念慮已發作之後的察識。但唐先生認為，這樣做都是念慮已經發出之後所做的工夫，故皆不純，因而不能保證有聖境，故而朱熹對此有所疑慮，因此要有此種主敬工夫為工夫的第一義。此種工夫，就比前此周張二程及五峰的種種工夫更先、更隱微了。因此，經過唐先生的詮釋，唐先生則為朱熹的主敬涵養工夫建立一套比周敦頤的誠、神、幾更先一步的工夫，更比程明道、胡五峰的察識於念慮之後更更先兩步的工夫。此一工夫，直逼聖人境之純粹至善、從容中道、不思不勉、直心而發的路子。此一說明，可謂即是唐先生為朱熹建立的最深刻的工夫論的系統。言人之所未言，發人之所未發。再見其言：

是見伊川以于此未發之性理，實無工夫可用也。然對此一:「如何使學者之在中而原無時不中之性理」，能表現為「中節之發以成為聖人」之一問題，又仍應有一工夫，伊川乃于此言「于喜怒哀樂未發時，涵養便是」。何謂涵養?伊川言「涵養須用敬」，又謂「不愧屋漏，是持養氣象」。此同于明道所謂:「敬而無失，便是喜怒哀樂未發之謂中。」總此所言以觀，則此伊川所謂涵養之工夫，似只在「持敬而無失，以應合于在中而未發之性理」上。此持敬而無失之工夫，似仍屬于心之思，心之已發上之工夫。此亦不悖乎其言心皆已發之旨。然于此吾人却不能不有一間題，即:如心皆已發，敬而無失之功，只是應合此在中而未發之性理，則此應合，便只是以已發「遙契未發」，而非「直契未發」之一當下之應合。又此敬而不失，只表示一消極的不違理，便亦只是一消極的應合。然只由此消極的遙契的現前所有之一應合，如何可真包涵得此性理，培養得此性理，以使之能繼續的、直接的、積極的表現于中節之「發」之中?仍是一問題也。[[27]](#footnote-27)

唐先生要順成朱熹的遙契聖人意境之依性理而發之工夫，即要建立直接如聖人境界者之直發而中節之工夫，其討論之過程即是就伊川在面對此一問題時，說其本來認不出此處能有何種工夫可用？後來伊川雖有所說，但唐先生仍認為伊川之說又落入仍為已發之後的工夫，故而此一工夫仍有所不足，言之不明，其仍為消極的不違或依於心外以反求之的工夫而已。而唐先生要為朱熹建立的，就是要在一真正尚未應事接物、情欲私意完全未動之前，能有一使主體得如聖境般純粹至善的工夫法門。這一法門，真正是一種新工夫，伊川未及言之，雖與伊川之未發涵養同型，但義理更為精深一層，而為由楊龜山、羅豫章、至李延平所觸及之者，即是其所發展出之「觀未發氣象」之說者。唐先生深言：

吾意延平所謂觀未發氣象之工夫之所以立，蓋即因其欲求直接契入未發之性理之自身。此工夫之實際，蓋不外自收斂吾人之心之一發，以還向于其所自來之未發，即觀其氣象；冀由通此一未發已發之隔，而開此未發之性理之呈現之幾；則可「實見是理」，「卓然見其為一物，而不違乎心目之間」，(宋元學案豫章學案附延平答問)而其後之發，自亦易自然中節矣。然在此工夫之實際上，人所為者，唯要在收歛或靜歛其心之發，以還向于未發，固亦不必有特定之物或理為所觀，此所觀者可只此渾然的未發氣象。然觀得此未發氣象，則此觀之之心，即無偏倚，而開得此性理之呈現之幾，並使發而中節之事，成為可能，而此亦確是一新工夫論也。[[28]](#footnote-28)

本文即進入了唐先生特殊定義下的「觀未發氣象」之本體工夫、聖境工夫、直依性理而發之工夫之說。唐先生以朱熹的老師李延平的「觀未發氣象」之說表之。此處，對於已發未發須稍有說明以釐清。已發指事件在前、念慮思維已出，此時就主體之念慮做察識之工夫，此一型態，依唐先生為朱熹做前導之反思，則為濂溪誠神幾、五峰察識之說。但此一工夫被質疑太慢了，如何保證察念之工夫一依性理而察而念？所以應追求另有一未發之工夫。但是，伊川曾說，未發時如何做得工夫？依伊川之意，即是事件未至、念慮、思維、情欲尚未發生之時，如何做工夫？伊川指出，此時只有涵養吧！此一涵養，唐先生認為，朱熹仍不滿意，關鍵在，一來仍是心思已發之作為，二來尚未能有一能依於性理之直發的主宰心以操持之，因此仍會流於外在把捉、且失根本。故而唐先生以延平之「觀未發氣象」之說取代之，且指朱熹以其為自龜山之傳而非伊川[[29]](#footnote-29)，此一工夫，確實是在事件未至之時，主體自己收斂心神，無有觀念、事件之對象，純粹一心之照見自己，這真是平日的工夫，而非事上磨煉之事。但它有一積極的意義，即是凝念於此一純粹之意境中，使性理之呈現，得有一出口，在未臨事應物之先，能有一主體的自修活動，此即不同於伊川之言未發涵養之只茫茫然無所應、無所主的涵養形式，更有一收斂貞定的實義，此一「觀未發氣象」就是要直逼出心以性理為內容的性理直發之聖人氣象，使發而皆中節矣！但此一工夫在延平只停留在「觀未發氣象」，然在朱熹，卻是以此為基礎，配合伊川「涵養需用敬，進學在致知」的架構，則展開格物、致知、窮理的客觀原理之追求之工夫，則內有主，而外應事，再加上五峰型之應事接物時之念慮已發後之時時察識之工夫，則朱熹工夫之三義圓成。故而唐先生自信此確為一新工夫論矣！

此一新工夫，唐先生明白認為確與伊川簡易之言未發涵養、及五峰暢意之言心皆已發兩說不同。就五峰之路言，就是一已發後之察識工夫，然五峰之言，當然亦非朱熹所理解之類，故遂有誤解，但既遭誤解，朱熹必求一更新之工夫論以避其難，此難為何？依五峰之原意，唐先生認為，五峰察識說只能成功於在聖人分上之已發察識上說，其言：

故五峰以寂然不動，非狀性之辭，而為狀心之辭。聖人之所以為聖人，不在其感而遂通，而在其感中亦恒寂然不動。人欲求達聖人之心之寂然不動之境，亦不待反求之於未發之性理，故觀未發之性理，亦不能為工夫。工夫唯有在心上用。吾人之心之所發，雖不能皆中節，感而遂通，又寂然不動；然要有其發而中節處，容吾人之加以省察，以自求自識其感而寂之心體。此其為教，乃純本伊川所謂善觀者就「已發」而觀之之旨而來。[[30]](#footnote-30)

五峰以寂然不動是狀心非狀性，是說聖境是五峰所追求，但所提出之工夫是發後察識，因聖境是在行動中的純粹至善，而不是停留於一未發之虛理中，故而是心之已發之後的呈現，故是「善觀者就已發而觀之」之意，而非在未發處靜觀虛理之路徑。此五峰之路。此路當然就凡人而言確有可疑，故不能是一全備之工夫論，故又另有一路以為修正，即龜山、延平之「觀未發之中」之路，唐先生即提出由五峰型而對照出之延平型，其言：

此即先察識而後存養之工夫，與由龜山以至延平之觀未發之中，由靜歛已發以還向于未發，而重在涵養者明為兩途。朱子之工夫論，初嘗徘徊此二者間，歷經曲折，而後成者。而朱子于此二者，終皆不契，則細察其故，又皆由其不忘此中工夫之弊，而此弊又皆由人之不能無氣稟物欲之雜而來者也。[[31]](#footnote-31)

然唐先生為朱熹置言，謂其於此未發已發之兩型皆有所慮，對已發察識型之憂慮為主宰心不定，至於對未發觀氣象之路之蔽為何？唐先生似未能直說，依其系統，應是只徒有主宰之心定，而未有應物之真知，故需格物窮理說以實之。而唐先生為朱熹所設之工夫三義，其對於已發不定之蔽，則是先以未發涵養工夫定之，加及格物窮理之工夫以落實於客觀世界，以及當應用時再加以已發察識之工夫以成之。而唐先生為朱熹之此些疑慮及最後的系統之提出，主張皆是基於對人物之氣稟夾雜的耽憂而說之理論。以下兩段文字，亦都是唐先生為朱熹的工夫論之三義所說的種種轉折之考慮，以及超克終成之思路。其言：

然朱子之言有此未發而昭昭自在之心體，其要義不只是純理論的講心有如此如此之一面，其意乃在由此即可開出一工夫論，以免于氣稟物欲之雜。因依此心之有此未發之體，此心體中原有一性渾然之不偏體段在，則存得此心，人即可免于一氣質之偏。此心為知覺不昧者，則存得此心，便可免于氣質之昏。又此心中尚無接物之思慮，則此中亦無人欲，故存得此心，亦免于人欲之雜。于是，主敬涵養之工夫，在朱子即皆所以存得此心。由是而學聖之工夫，即非如蘇季明之如何去思一未發之中；亦非如呂與叔之于「赤子之心之發而未遠乎中」上求中；再非如李延平之靜斂已發之心，以觀未發之氣象；復非如五峰之即心之所發，而察識其心之道之性，由已發透入未發而存之；而是以此現有之「未有思慮，而知覺不昧，一性渾然，遺義全具之心體」之自存，為一切工夫之本。依此工夫，人不須離心以求未發，觀未發氣象，故非溺于虛靜；又非只在發處察識，故不隨于動。此靜中之工夫，確乎有心體之昭昭自在，可緣之以感物有思慮，故靜而能動，亦動而能靜；寂自能感，亦感而能寂。此即朱子之所以進于伊川之只觀已發，不免于「反鑑」之弊者。[[32]](#footnote-32)

唐先生為朱熹為對治氣稟物欲之思路而創作之工夫論旨，可謂已為一全然是本體工夫的型態矣，而這仍是於第一義之涵養工夫所詮釋而出的型態。形上學上預設有一渾然不偏之性體，心存此體以為心體，即可免於氣稟之昏。為何？因其為未發涵養之工夫，此一未發之狀態，是一未有事件臨在、未有情欲思慮之出現之前之平日敬持之狀態，故必得有敬持之功效，亦能保有一但臨事得依性理而發的機制。此種涵養，方真有涵養之功效。

至於文中對其他諸儒的超越之說，筆者以為，善會意之皆不需如此說其弊病，此亦唐先生後文中之所說。至於此一未發涵養性體寂然的動作與象山之別為何？筆者以為，就其發動而言皆是性體之發，唐先生為朱熹所持之論說較偏重於未有臨事之前的平日工夫，不過象山之說則未分已發未發、臨事平日，只要一動心念即是本心而起，此正是日常做工夫的共同狀態。對於朱熹的新工夫論，唐先生之下文又有闡述，其言：

此中，朱子言根本工夫之要點，在對性理本身無工夫可用，對心之本身亦無工夫可用，工夫只在「如何使此心為一能呈現性理，以有其中節之發」。此即不外在由主敬涵養，以使吾心湛然精明，不為氣稟物欲所雜，使渾然之性理，粲然于中；而更輔以格物窮理之事，以使此心恒得超于物欲氣稟之上，而唯向在理，藉外窮物理之學，以更明性理而已。本此朱子之工夫論，以觀彼求當下之心之外之未發，或在已發後察識者，則開始點已離心之本位，不能無偏，而氣質之偏蔽，亦將隨之而至。至于在接物而有思慮之發處察識者，依朱子觀之，此發處即原有氣稟物欲之雜，與之俱行；察識本身為一發，則同不能免于此雜，亦不能免于此察識之不精。更緣人之察識，又可使人把捉其心之私欲，緣之以起。此即朱子之所以終必大反五峰以察識為本，再事存養之學，與一切由心之所發以識心，更反求心體之論者也。[[33]](#footnote-33)

此說有兩項重要意涵，其一為涵養之後輔之以窮理之說，其二為此一涵養工夫之本身即是一心呈性理、發而中節之工夫。唐先生說朱熹認識到性理本身無工夫，對心本身亦無工夫。此說有待疏解。性理本身無工夫之說，應是將性理之論當作存有論的性理之中之義，此時所論為形上學、存有論的有一在心內為本體的不變之性善義旨之性理之體，則其為形上學問題，不是工夫論問題，說其無工夫可也。至於心上亦無工夫，應是指心之已發之後已難以主宰其善念意志，必於心之未臨事動欲之前有一對心之斷制之工夫，即此涵養心體之事，方有真工夫之可說，然而，這仍然是心上的作為，亦即仍是說心的工夫。所以，說心上不能做工夫的話是不宜的，做工夫就是心在做的，且是對治於氣稟之私而做的，至於如何談此心上之工夫，則無定說，端視面對什麼問題而說。

至於對此未發涵養之工夫是一心呈性理之工夫而言，這就是一般的本體工夫的理論模式，心內具性具理，但不一定呈顯，因氣稟牽擾，故於未有外物外事臨在之前，即直接對向性理，使性理粲然於中，再加上格物窮理以知世間諸事及是非道理，而能處事應事，則內外一貫矣。此處，直逼象山之說，已難辨雌雄矣！

1. 結論

本文之討論，以疏解唐先生＜原德性工夫（上）朱陸異同探源（上）＞一節為主，唐先生意旨細膩，重在為朱陸與二程之關係重新張本，盛開象山、伊川之源，與明道、朱熹之統，真掃學界一般所說之窠臼。其言有理乎？筆者同意其說，關鍵即在善會意之之時，種種哲學問題條理清晰之後即得說此。然在＜原德性工夫（中、下）朱陸異同探源（中、下）＞兩節，唐先生又重新為五峰辯義，亦仍指出朱熹之所言亦非無弊，唐先生翻轉之綿密，令人驚嘆。然仍是有其合理之旨，重點還是善會意之還是限縮屈解而已。此些討論，另待它文。

1. 本文第一次發表於「儒學的當代發展與未來前瞻＿＿第十屆當代新儒學國際學術會議」，深圳大學國學研究所舉辦，2013年11月16~18日。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 參見唐君毅著，《中國哲學原論．原性篇》，香港，新亞書院研究所出版，1974年，修訂再版，頁537~538。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 唐君毅著，《中國哲學原論．原性篇》，香港，新亞書院研究所出版，1974年，修訂再版，頁532。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 參見拙著，《南宋儒學》：＜第十二章：鵝湖之會與朱陸之爭＞，台北，臺灣商務印書館。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 唐君毅著，《中國哲學原論．原性篇》，頁534。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 參見拙著，《南宋儒學》：＜第十二章：鵝湖之會與朱陸之爭＞。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 唐君毅，《中國哲學原論．原性篇》，頁534。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 唐君毅，《中國哲學原論．原性篇》，頁534~535。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 唐君毅，《中國哲學原論．原性篇》，頁535。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 唐君毅，《中國哲學原論．原性篇》，頁535~536。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 參見其言：「吾即緣此以更進而詳評朱子對象山之言不免有誤解，與朱子所言之工夫論亦不能無弊。再繼以言欲去一切聖賢工夫之弊，正有賴于人之自信得及如象山所言之本心。最後則就朱子所言本心之體之別于伊川，轉近于象山之處，以言循朱子之學再進一步，即同于象山之教，而見二賢之論，正有一自然會通之途。故于此二家之言，不待于吾人之謂其無異，亦不待吾人之強求其同，更不待吾人之自外立說，將二家之言，各取一端，截長補短，為之綜合。此則吾人之此文所欲次第申論者也。」唐君毅，《中國哲學原論．原性篇》，頁536。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 參見其言：「然吾又確信殊塗自有同歸，百慮終當一致，方見天下無二道、聖人無兩心，則朱陸二賢之言，自應有通處。」唐君毅，《中國哲學原論．原性篇》，頁537。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 唐君毅，《中國哲學原論．原性篇》，頁537~538。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 唐君毅，《中國哲學原論•原性篇》，頁538。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 唐君毅，《中國哲學原論•原性篇》，頁538~539。又見：「然今即據上所引明道告神宗之言，纔以立志定志為先，又謂必先以堯舜之心自任，然後能充其道，擇四海之同心一德之臣為輔；則亦未嘗不隱涵通古今四海之賢聖之心之旨。」頁539。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》，頁540。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》，頁540。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》，頁540~541。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 參見拙著，《南宋儒學》：＜第十章：陸象山工夫論進路的儒學建構•七：象山對一般學術問題的意見•（五）對氣稟概念的直接使用＞。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》，頁541。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》，頁543。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》，頁543~544。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》，頁552。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 參見拙著，《南宋儒學》：＜第十章：陸象山工夫論進路的儒學建構•七：象山對一般學術問題的意見•（五）對氣稟概念的直接使用＞，台北，臺灣商務印書館。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》，頁553。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》，頁558~559。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 唐君毅，《中國哲學原論•原性篇》，頁560~561。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 唐君毅，《中國哲學原論•原性篇》，頁562。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 唐君毅，《中國哲學原論•原性篇》，頁562。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 唐君毅，《中國哲學原論•原性篇》，頁563。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 唐君毅，《中國哲學原論•原性篇》，頁564。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 唐君毅，《中國哲學原論•原性篇》，頁572~573。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 唐君毅，《中國哲學原論•原性篇》，頁574。 [↑](#footnote-ref-33)