對唐君毅以宇宙論心性論工夫論談朱陸異同之反思[[1]](#footnote-1)

台大哲學系教授杜保瑞

1. 前言：

　　唐君毅先生於《中國哲學原論原．原性篇》＜附編：原德性工夫（下）朱陸異同探源（下）＞一章中，集中地討論了朱陸異同的問題，並做了極為深刻的疏理。本文之作，即以此章為對象，討論唐先生的意見。本章之中，唐先生首在找出兩人共同的問題，即在於以聖人為典範，求其始終不間斷的心與理一之境界，從而做出象山與朱熹的不同處理。唐先生主張象山談立本心，自信即得，而朱熹卻為對治氣稟物欲之雜而有涵養、致知、察識的三義工夫的架構，其背景則有一宇宙論、心性論、工夫論的結構關係。唐先生主張，依朱熹之心性論及所發之工夫論而言，朱陸差在毫釐，亦即朱陸意旨相通已昭昭然矣。然依朱熹宇宙論立場，則此自信之工夫即非有其必然性，故唐先生主張應擱置朱熹宇宙論的討論，而直視朱熹心性論及工夫論旨，若然，則朱熹之工夫細密為細節，象山之工夫簡易為綱領，兩人無不可會通之理。亦即，若仍採朱熹宇宙論進路，則朱陸之異便難會通矣！筆者以為，唐先生深入挖掘朱熹有心體義而得與象山本心義貫通之旨誠故其然，但卻不能發現象山亦預設氣稟說而不能缺了宇宙論一塊之理論事實。筆者主張，朱熹宇宙論不能離於心性論、工夫論，因為這是哲學基本問題的整體架構，此中無有宇宙論進路之工夫得以隔別心性論進路之工夫之可能，本文之作，即將主要集中討論此一問題。

　　對於唐君毅先生於《中國哲學原論．原性篇》之＜附編：原德性工夫．朱陸異同探源＞其原有＜上、中、下＞三章，筆者另有專文討論上、中兩篇[[2]](#footnote-2)，唐先生於上、中兩篇之討論中，主要在建立朱熹工夫論的涵養、致知、察識三義，並主張朱熹與象山都有對於二程之繼承與反對之見，朱熹亦有繼承明道思路之處，象山亦有繼承伊川思路之處。實是明道之傳有伊川之繼而象山、朱熹同承伊川之各一面，以此建立朱陸之共同連結關係，之後，唐先生細緻地討論朱熹與胡五峰學術之可同可異及可不必相非之論述。本文之處理即續此而做，針對唐先生對朱陸的會通之見深入討論。

　　筆者以為，對唐君毅先生儒學詮釋意見的討論，一方面由於唐先生的處理不同於牟宗三先生，因此能藉此深入對照牟宗三先生嚴分朱陸的做法，並找出其疏漏之處，二方面由於唐先生頗有自己討論問題的論述方法，但筆者亦有批評意見，因此與其對談之同時，得更見中國哲學方法論的有待改進之處，並藉此而推進中國哲學研究的現代化進程。

1. 以心理關係定位朱陸之共同問題

　　唐先生對朱陸異同的討論，首先指出，朱陸共同源流於二程，但有工夫論意見的不同，其不同，卻有可以會通之處。並認為，所有談修養的理論，沒有哪一套理論是可以找不出弊端的，若不善會其意、善用其心，則皆無不弊。然關鍵卻是在於，做工夫時雜有氣稟物欲之實事，而不真是哪一套理論有所不足的問題。若要正視工夫，則關鍵又在一切工夫之根本，唯在一誠信、實做之意旨上。參見其言：

吾人上文謂天下無不弊之言，而一切言工夫之言，無論言省察、涵養、言致知窮理，又無論其言之對學者為高遠，或切近，學者如不善會其意，不善用其心，則皆無不弊。然此其咎責，唯在學者之氣稟物欲之雜于其心，而不在此言。蓋凡此工夫，原皆所以直接間接去此氣稟物欲之雜，而言之之後，聞者乃或更又濟以氣稟物欲之雜，以誤用工夫，則天下事無可奈何者，亦見天下之言之效，必有時而窮者，然天下之言之效，必有時而窮，而人之實際用工夫之事，則亦並不以此言之效之窮而亦窮。人之真實際用工夫，而欲免于聞言而誤用工夫之弊者，則此中固亦有一工夫。此即「將一一所言之工夫，離言以歸實，務求其工夫之本身，如何得相續，不以氣稟物欲之雜，而誤用此工夫，以致弊害之起」之工夫。此一工夫，即一切工夫之運用之根本。此根本工夫無他，即朱子與象山所同皆言及之誠或信或實之工夫而已矣。[[3]](#footnote-3)

　　唐先生這樣的講法都是深刻且成立的。但就把問題從工夫論轉向做工夫了，工夫論是理論，做工夫是個人自己的實踐活動，做工夫應有工夫論以為前導，至少可以有工夫論以為說明並為之肯定，但是，當在做工夫時，若沒有豐富詳實的工夫論，而仍有堅定且純粹的意志以為實踐之時，其工夫仍是正宗且是可以完成而直至聖境的。至此，究竟應強調做工夫還是應追究工夫論？筆者以為，此二事皆為重要，但此二事不是一事，切莫以強調做工夫和討論工夫論做對立比較，如此既不能知標準何在？亦不能善解兩事矣！唐先生言於根本工夫，即是強調要真誠做工夫，筆者以為，此處，宜歸屬做工夫之要求，而非仍為一工夫理論之討論矣，若又將之當作一種根本的工夫理論，則此一根本工夫正超越於其他一切所言之工夫理論，遂又將生起工夫理論與工夫理論的繁瑣爭辯了。唐先生基本上認為各種工夫理論皆有其個別問題之所對，用對了工夫就是實的，弄錯了意思則工夫就是虛了，重點是各種工夫皆實解其義、而實用其力，這就是根本工夫。

　　本文中還有一極重要的要點，就是唐先生指出所有對於工夫論的誤用皆源於自己的氣稟物欲之雜而不純的影響，此說就等於為朱熹所重視的問題強力見證了，並且，所有的理論都等於是對此氣稟問題的處理而來的，只是路數不同，需個別善會解之，以及實施不持續，需實做之而不間斷而已。唐先生言：

則知此上所述一切工夫之弊，皆由工夫之間斷，有所不實，然後依于氣稟物欲之雜之種種弊害，隨之以起。一切工夫，原皆所以直接間接去心之弊患，弊患不同，則工夫原非一端。如執一工夫，以去不同之弊患，則工夫自可有弊。然只執一工夫，不知隨心之弊患之不同，而以之相輔為用，致以所執之一工夫，為其他當有之工夫之礙，亦是使工夫成虛而不實，自生間斷者。若人之工夫，能處處皆實而無間斷，則一切工夫之弊，亦即無起之可能。故此使工夫皆實而無間，即一切工夫之運用之根本工夫之所在也。[[4]](#footnote-4)

　　唐先生之意即是，種種工夫理論都有其正當性，但應當就其本來要對治的問題去使用這套工夫，若一種工夫用錯了對治的毛病，則效果不彰、工夫不對，如若不然，皆能對準問題，用對工夫，則實之以實作之誠、信、實，且無間斷，則一切工夫皆成立矣！此時，唐先生說這就是孟子所謂思誠之工夫、《中庸》所謂誠之之工夫。唐先生的意思就是說：甚麼工夫都對，但就是要真誠相應地去實踐才對。而此一真誠相應地去做工夫的事業，即已是聖人之境矣，在聖境中，聖人之心與天地之心同合為一，而且，理論上，眾人之心與聖人之心及天地之心也應是相同的。現在的問題是，眾人都尚不是聖人，因此如何去使自己上合聖人，亦即是去處理如何使心與理一的理論問題，而這正是朱陸之所共同關心的問題，而這也正是工夫理論的問題。前說工夫之弊端在於氣稟之雜，此說工夫之目標在追求心與理一之境，則朱陸所重之不同面向，正兩邊同時成立矣！其言：

吾人真能保養灌溉此一切工夫，至于相續不已，則吾人自己之心即聖人之心，蓋聖人之心即用此諸工夫之心之此理之充量實現所成故，而其理亦即吾人之用此諸工夫之心之理故。吾人亦不能說外有天地之心之理，異于我，以依儒者相傳之共許之義，天地之德，亦只在其生物不測，而純一不已故。則我與聖人與天地，雖可說異，其心與理，則同此純一不已之誠，唯或至或不至而已。吾人如知吾人之此能立志自信，以求其工夫之純一不已之此心此理，同于聖人與天地；而此立志與自信，乃為一切聖賢工夫者之所不能廢，則亦非朱子之所言之工夫所能廢。而朱子既亦望學者之工夫，能相續不雜，以至于聖人之純一不已，亦理當教學者直下自信其心與理之未嘗不同于聖人與天地。此中之異，唯在聖人與天地，其心恆如其理，而能充量實現其理，吾人學者則雖立志，自信其能不斷不雜，又或不免于斷與雜；即似免于斷與雜，亦不能不思不勉，而從容中道，自然純一不已，不免有防斷防雜之心。此即見吾人之此心之光明，尚不能充普，而自疑之陰影仍在，便終不是聖人。此「不是」不是「全不是」，只不是「全是」。即吾人現有之此心與心之理，尚未全然冥合；則由勉強之功，以更發明此心此理，乃吾人學者之分內事。朱子與象山，亦同未敢自謂其當前之此心，便已與心之理，全然冥合，而同于聖人。然二賢之所志，又唯在求此全然冥合。則對此心與此理之關係，及其存在地位，當如何去講，又為二賢思想之異同之關鍵所在矣！[[5]](#footnote-5)

　　聖人之心的作為，自是同於天理之作為，而這正是一切工夫被真誠實做之後之境界，此事實然。但是，人之由學人至聖人，或始終未至卻仍心嚮往之且努力為之之時，即應有工夫理論以為引導，而工夫理論所要面對的問題，一方面與天相應之本心未充其極，二方面學人自己的氣稟物欲之雜亦時時發酵難以化消，因此工夫理論必須對這兩方面的問題提出解決的辦法。此說，實已開朱陸所關切的工夫論問題的各自不同面向，即一方象山關切如何讓本心充極之工夫，另一方朱熹關切如何去其氣稟物欲之私的工夫，可見唐先生正在費心善會意且善會通兩者之旨。文末說朱陸二人之心皆不能敢於自信自己已經與此天之理完全冥合，因此各自提出工夫理論以追求此一心理為一的理想。筆者以為，二賢是否自信，恐怕不如唐先生之為其謙虛之辭，二賢恐皆十分自信。但是，二賢皆對眾人不自信，於是一依自己的經驗及所指出之弊端而提出對治之工夫。

　　就工夫論言，工夫論必預設形上學，形上學是工夫論之可以成立的普遍原理的依據，即論於理、於天、於性、於道之諸種種問題者，即宇宙論、本體論、存有論等問題者[[6]](#footnote-6)，這些問題，朱熹直接討論，象山預設之而不直接討論，朱熹既討論亦將相關的命題結構進入他的工夫論說之系統中，筆者以為，說朱陸工夫之可以會通或不可以會通的種種討論中，都不能直視此一問題意識進路的重大差異。唐先生對象山工夫的立意，說象山工夫有兩義，其一日減其二日增，減義又同於朱熹之旨，又主兩義亦須合一，亦是欲會通朱陸之說。但此兩義說中，仍是對工夫論需有形上學普遍原理的預設之旨，未予注意。參見其言：

由此而象山之發明此心此理，即發明：本心之即理。所謂本心即此中如依象山之說，吾人之此心與此理之所以能全合，以得同于聖人，乃以吾人之本心即理之故，或吾人之心，本求能自依于理，以自盡其為一合理者，即謂吾人之心，所以有不合理者；唯以自限隔、自沉霾、而不免有病、或障蔽未剝落故。則障蔽剝落盡，而此心明，發者無非是理，此即心之本來、或本心矣。故吾人之此心，原即本心，原為一與理全合之本心。其有不合理，唯由病與障蔽，尚未剝落而已。即吾人現有之心，所以有異于本心，乃在外有所加。而工夫遂唯在減此外加，而復此本心之明。此一義也。至于所謂心本求能自依其理，以自盡其為合理之心者，則是謂此心原能自依其理，以生生而日新，如一本之原能生生，而枝葉茂暢，枝葉既茂，而其本亦日榮；又如原泉不息，而充沛流行，放乎四海，以喻此心之日充日明而日新，理亦日充實于此心。此又一義也。依前義，則工夫皆不外日減，以復本上之高明，以鞭辟而入裏，而未嘗有所增；依後義，則工夫乃順本而日積日進，日著日盛，日廣日大。[[7]](#footnote-7)

　　談工夫論，必須預設人性論，談人性論，必須預設本體論，本體論就整體存在界及人類的存在立言，而說其價值意識之本旨，此義得使人人有一共同之人性終境的理想，此一理想，聖人呈現之。象山論工夫，即在使人人得與聖人齊一其境。唐先生勾勒象山之理論，主張象山主「吾人之本心即理故」，之所以有不合理者，是自限隔、自沉霾所致，故而工夫唯在一減。又，唐先生主張眾人之「心本求能自依其理，以自盡其為合理之心」，故工夫皆在日進。唐先生主張，此一減一增之工夫皆是象山之要義，以求眾人之此心與此理合一之目標。唐先生所說，在一般認為象山是一直立本心的日增工夫模式上，又多強調象山亦有去其弊端以日減之工夫意旨。此說，筆者同意。後文中唐先生即謂此二義必須是一合項，筆者亦同意。唯要提出討論的是，象山之「本心即理」，以及「心本求能自依其理，以自盡其為合理之心」兩命題實另有深意在。

　　「本心即理」得依形上學說，亦得依工夫論說，依形上學說，就是橫渠、伊川講「天命之性」及「性即理」之說之所論者。這是形上學、本體論的命題，儒家工夫論皆須預設此一命題，此亦孟子開出之性善論旨的路向，此說即保證了「心本求能自依其理，以自盡其為合理之心」此即賦予眾人之心有一能向善而行之主動實踐意志與力量。然雖如此，卻是眾人仍有為惡之行為，既然形上學上既已如此，那麼對於人之如何會有惡行，亦須予以一理論上的說明，且此說明仍需保住性善本體論之立場，仍需保住「心本求能自依其理，以自盡其為合理之心」之立場，此說已不能從形上學、本體論說，而必須從形上學的宇宙論進路說，此即氣稟說，說氣稟即是說宇宙論，這是朱熹討論的要點之一，但象山少論及此，但象山的工夫論中亦需有其面對此一氣稟上有為惡之可能的事實，而說日減，即是本心遭氣稟之限隔、沉霾之時，則須減此限隔，而復此本心之明。唐先生說象山有此一義，但究竟如何細說，顯然不及象山之另一義之工夫理論的言說豐富，即其依據「心本求能自依其理，以自盡其為合理之心」而提之日充日明而日進之義。

　　筆者以為，此後一義之工夫誠切中核心，但前一義之工夫，實是眾人之心在實際操做過程中的種種風景，而眾人自我乖離本心的狀態，則須有一宇宙論的說明，亦得由此一宇宙論的說明，而明白此一工夫論的結構。此事，正是朱熹氣稟說的宇宙論及工夫論之所面對者。同時，既要化除限隔沉霾，就必須工夫細密，故而有唐先生為朱熹所提出的涵養、致知、察識三義之工夫。

三、對朱熹心理關係不能必然得之的批評

　　象山自是主張心與理一的，這是形上學本體論及工夫論兩路上皆可說的。但是，唐先生卻對朱熹的工夫論提出一定的批評意見，並主張其有分歧之義在。即在宇宙論與工夫論間有不能順暢之失，其言：

至于朱子如何言此心與理之關係，與心之存在地位，則朱子在宇宙論與一般工夫論中，其泛說此心在天地間之地位，及泛說工夫者，與其扣緊心性論以言心與工夫者，三方面之言，實未能全相一致，而有不同之論。朱子在宇宙論上，乃以心為氣之靈，氣之精爽；此氣依理而生生不息，以成氣之流行；故氣在流行中，則心亦在流行中。氣之流行，或動或靜，心亦不能無動靜。氣靜，而已往之氣，一去不回；氣動，而新來之氣，依理而新起。故氣有消息、有存亡，而心亦不能無存亡。吾人之心氣原可合道，亦可不合道，宇宙間除理為常在以外，更無一常在之本有而普遍之道心，以使人心必然化同于道心。故人之是否有其道心之純一不已，以同于聖人之全心皆理，全理皆心，乃依于此道心之氣，是否相續不斷而定。則吾人之依當前此心之求道，自信其能求道，自信其能合于聖人之純乎天理之心，即純為主觀的，並無宇宙論上之必然；而此亦即聖賢之所以千載而一遇，人心恆百死而一生也。[[8]](#footnote-8)

唐先生此說，有一極大之貢獻，但也有一極大之缺陷。貢獻在說出朱熹有心性論進路的工夫論，缺陷在說出宇宙論進路的工夫論不能與心性論進路的工夫論一致。唐先生的立場是，為追求心與理一的人生理想，朱熹有宇宙論的建構以及心性論的建構，其中有泛論之工夫論以及依據心性論而來之工夫論，此宇宙論、心性論及工夫論有其不一致之處，尤其是，依據宇宙論而言之氣稟，使心為氣之靈、氣之精爽，於是心氣可合道、亦可不合道，理固常在，但道心不常在，道心之是否而在，乃一主觀之事件，並無宇宙論上之必然。此處，唐先生之用語，以理為天理之常在，以道心為人心之在常理之狀態，故而唐先生此處所用之道心非直指天理，而是人心合理之狀態而謂之道心。故又謂之：「至於在朱子之泛論工夫之言中，則人心之是否合道，全以人之工夫而定。」[[9]](#footnote-9)唐先生另義即謂，若依朱熹之心性論旨，則此心之常在即有可必信及之已！

　　此說，筆者不同意。說朱熹言心為氣之精爽而予以批評之路，牟宗三先生及勞思光先生皆同時為之。筆者主張，此一宇宙論進路說心說氣之目的，即是為人之為惡說明其於形上學、宇宙論上的可能性，此可能性必須說明，此是一理論上的困惑，勢必求解。關鍵即是人有氣稟之實存，無此氣稟之實存即無此一人矣！人固能無氣稟乎？不可能，若無氣稟則只是柏拉圖之理型意義之存在而已矣。既有氣稟，氣稟有耳目口鼻之欲以求持續其存，本身無惡，唯過度為惡，此說張載已明言及之，程頤亦為此氣稟實存之實事說人性論問題，而仍主人性之善，不因氣稟而為性惡，只氣稟管束不佳而有惡行。此說誠儒學維護性善論旨之所必須，此說為宇宙論進路的形上學問題，亦得說為存有論問題，因其皆在天道理氣心性情等存有範疇處建立意旨。故而唐先生說人之有道心之合理之事並無宇宙論上的必然，此誠其然，但人之有可能成合理之純善而為聖人之境則為必然之事，但此一必然亦須工夫施做而後方得，即便天縱之聖人亦須時時保住此道心方仍為聖人，至於後天修養而成之聖人，那更是做了工夫永恆貼合天理之後方得稱為聖人，沒有做工夫或持續保住以誠敬存之的話，必無所謂聖人矣！即便七十而從心所欲不逾矩的聖人，亦是處於保住此境、誠敬存之的狀態。唐先生說並無宇宙論上的必然，此實即是唐先生論於象山之工夫論中之第一義之理論背景，為何一般學人不能如聖人般之此心一合於理？其說明就在宇宙論的氣稟結構中，人之不能必如聖人之心理合一，就是因為有氣稟之故，這是象山也不反對，甚至也主張的說法。此一人之不必然有道心合理之事實，不是被朱熹的宇宙論予以限制，朱熹之宇宙論，只是就人之此一事實說其形上學原因而已。至於人之做工夫，以氣稟概念為進路而說之之時，即是張載之「變化氣質」、「善反之天地之性存焉」的結構。此時心是氣之精爽，若心不是有氣稟為其存在之基礎，則無此一人心矣，若心不是氣之精爽，則無以去其過度之弊而自求善反之矣，從宇宙論進路的氣稟說說主體的工夫活動的理論架構，就是去氣稟所致之過度之惡，而復返天地之性之一路而已。人類事實上並不是純善的狀態，聖人千載一遇，人心百死一生，此誠其然，且事實確鑿，宇宙論上說人沒有完成心理合一的必然性，正是對事實的描寫而已。唐先生沒有理由在此處批評朱熹之宇宙論進路的形上學理論，更無理由批評依於此說而主張求合聖人之純乎天理之心之事純為主觀的，且無必然性。

　　筆者主張求合天理當然是主觀的，因為它當然是要做工夫的，至於做工夫之可能性當然是有其必然性的，必然性是在論於做工夫的可能成功處說之，而不是對人之現實的狀態說之，宇宙論說人之狀態，從宇宙論進路說工夫就是去氣稟之私、求天理之公，至於求天理之公之可能性，則有其心性論的性善論立場為其保證。保證是說只要去做則可成功。故而朱熹之宇宙論與心性論不能割離而談，這兩套系統於朱熹系統中是一致的一套的東西。十分可惜，唐先生卻將之分為兩事而論，其言：

朱子在宇宙論上，固以心屬于氣，氣依理而動靜，並以心為有動有靜，有存有亡者；在工夫論上亦謂此合道之心，可由存而亡，亦可由亡而存，其存亡全繫在工夫上。然在純粹之心性論，與直接相應于其心性論之工夫論中，則又初不重依氣以言心，亦未嘗不言「超乎一般之動靜存亡之概念之上」之本心或心體。此本心或心體，乃內具萬理以為德，而能外應萬事以為用，亦原自光明瑩淨，廣大高明，而無限量者；唯由物欲氣稟之雜，然後體有不明，用有不盡。于是人之一切去除其物欲氣稟之雜之工夫，如相應于此心性論而言，亦可說不外求自明其心之性理之善，而有以復其初，以使此心之全體無不明，而大用無不盡。此其義與象山之言工夫，唯在剝落去人心之病障，以自復其本心，而發明其本心，以滿心而發之旨，初無大不同；而與其在宇宙論上或泛論工夫時看心之觀點，明有不一致處。[[10]](#footnote-10)

　　本文中，唐先生以朱熹另有之心性論旨之中，不必依氣以言心，而得自重此自有之本心心體，內具萬理，外應萬事，自明其心之性理之善，復其初。此心性論進路之言工夫，即與象山所說無大不同，唯從宇宙論進路說時，明有不一致。

　　學界一般討論朱熹工夫論，不能如唐先生此處為朱熹建立其有心性論旨以及依心性論旨說本心心體工夫的模式，多是說朱熹窮理格物之學乃外於天理之路，筆者當然反對學界一般之此說。主張格物窮理是對治國平天下的工夫次第問題而說的其中一段，說到工夫，朱熹仍是性善論的本體論立場，故而亦必是本體工夫的路數，即心性論進路，而全同於孟子、象山之說者[[11]](#footnote-11)。唐先生此處的說法，即是筆者之意。唯說朱熹有心性論，此說必與牟宗三先生和勞思光先生不合，然筆者主張唐先生之此說是合理的。依據儒家形上學的本來之見，人心本來即可與理合一，此理自是天命之性之理，自是孟子所言的良知良能我固有之之理，及《中庸》所言之誠者天之道之理，此義誠所有儒學學者之共義且同具之論，這就是朱熹承伊川固然論及氣稟之使主體可能為惡，但更強調天地之性之本來之善，更強調人心中已有天理之即在其中，謂之天地之性，人雖不必然時時拳守此善，但若欲為之，則必有本心、心體之能自做主宰，其方法即是主一誠敬之路。此處，唐先生明指朱熹有本心、心體，此說誠牟宗三先生和勞思光先生極力漠視之論。惜，唐先生雖為朱熹舉出此一根本儒學的共意本旨，卻又要提出其宇宙論之氣稟說之有弊，其言：

大約當朱子自宇宙論看心時，乃自外看心之屬于人，而依于人之氣、心之表現于其主乎身，而使此身能有運動知覺上。此心之表現，或覺于理而為道心，或覺于欲而為人心，或順欲而違道，以成具不善人欲之心。自此三心之表現上看，皆有動有靜，有存有亡，而道心亦有存有亡，乃別無一「無存亡出入」之心為本原。至于人之是否有與聖人同之純一不已之道心，乃依其心氣而定。則人于此，若必自信其能有聖人之道心，即實無客觀上之必然的根據。至在其泛論工夫時，則人用其工夫，以使心合于道，而道心存，無此工夫而道心亡；于是道心便是存而可亡、亡而可存者。然在其純粹心性論與直接相應之工夫論中，則朱子乃面對此心而言性。此所面對者，唯有此心，則于此心，便可只見其存，亦宜就其存而論其存，而不見其亡；其亡乃由氣稟物欲之昏蔽，則雖亡而其體未嘗不存；但隱而不見，而其用亦隱而不見耳。此中，唯賴去氣稟物欲之昏蔽，以復其心之清明，以使此心之全體見，而後大用行，則人固當自始有此心之全體，為其本心矣。今觀朱子之言工夫之精義，實不在其由宇宙論之觀點，以看此工夫所成之道心或其在天地間之地位一面，亦不在其泛說心之操存舍亡之處；而正在其直接相應于純粹心性論中，所面對之此心性，以言工夫處。此面對心性以言之工夫，實朱子思想之核心之所在。自此核心上看，則其言本心，明有同于象山言本心「不以其一時之自沉陷自限隔而不在」之旨者。[[12]](#footnote-12)

　　本文中，唐先生謂朱熹之以人心與道心之合一之無必然性，是就其自外看心之屬於人，心既依於人之氣而有其動靜作為，故有可能覺於理而為道心，亦可能覺於欲而為人心，甚至可能順欲違道而為惡，故人要自信有聖人之道心乃無客觀必然性。筆者以為，此說不善。人之是否必然有聖人之道心？這不只是一自信的問題，而更是一現象的事實和理論的設想的問題，現象上人上當然沒有，但是理論的設想上儒家都主張人有性善之本性，故而人之有聖人的道心之事便是可能會有，如果願意努力，則必然有可能，但最後是否成功？則是還要看各人所下的工夫。此時，自信的問題是在做工夫時發生的，既然理論上天地之性人皆有之，此即「性即理」說之所言者，故而人人皆可有此自信，亦即順此理論上之必有性善之立場，而提起本心，確信不疑，且持續不間斷地去做工夫，則可以入道心位。故而必然性是就天地之性之人皆必然有之而說的，不是就現實的狀態之人之必然可以入位聖人道心而說的。就此而言，象山亦不能說及。但是只要人心自己之願意做工夫，則此可能成聖的必然性是存在的。故而唐先生轉從朱熹心性論說此本體工夫意旨。

　　談工夫時，必是心在做工夫的，心則是氣之精爽之心，其有氣稟物欲之掛搭，故需去此氣稟物欲之昏蔽，然在操做之時，亦無需時時盯緊此些氣稟物欲，而是直視此心之有性理天理之純善意志之一面，重下工夫即可。其實，心之意識及或不意識及人之有氣稟之私，都不妨礙人有氣稟之私之事實存在，此宇宙論進路的形上學在說明的部分，而心之能自做主宰以提起本心，都是完全決定於主體自己的工夫實做與否，因此人之實做工夫以復其本心之事，本來就是去其氣稟之私以複本心之結構。可以說，是人心之實做而有工夫之發生與完成，但又是去蔽復本之結構在進行此工夫之實做，不論是從主體結構進程上說氣稟之事，還是從主體實做談本心之起之事，都是談工夫論的理想模型。所以，唐先生從朱熹的心性論以說工夫時，其實仍不能逃於氣稟說的宇宙論結構。

　　又，文中言朱熹之本心，並言朱熹之本心與象山同。此事需再進一言，因本心概念有歧義，宜釐清。本心可指性，是人性論、本體論問題，則人人有天地之性善之性以為本心，此其一。其二，本心為人心之活動順道依理時之狀態，即道心呈現之時，即人心依性理而作為而為道心狀態之時，是工夫論、境界論問題。因此，就第一義之本心言，此是人性論、本體論問題的命題，則人人有之，同於氣稟亦是人人有之。就第二義之本心言，則為人心之合於天理的狀態，此種本心之義非做工夫不能呈現。然而，不論象山還是朱熹，此二義之本心皆同其有之，亦皆同此其義。故當唐先生言象山本心「不以其一時之自沉陷自限隔而不在」時，此時只能就性理義之本心說，不能就做了工夫有本心呈現時說。唐先生就是從做工夫說朱熹的本心，筆者要強調，象山之無時不在之本心只能是就性理說，若就工夫說，則本來就與朱熹之意旨相同，象山就是在談做工夫的，因此就是在談要提起本心自信自立的，而唐先生即是正在為朱熹建立此義之本心說。

　　由於唐先生這樣看問題，看似拉近了兩者，實又隱藏區隔，因此，唐先生說朱熹的本心工夫是後天的，其言：

此中之異點，蓋唯在依象山義，此「去物欲氣稟之雜」之工夫，即此本心之自明自立之所致；而朱子則有一套涵養主敬之工夫，以直接對治此氣稟物欲之雜，此一套工夫又似純屬後天之人為者。[[13]](#footnote-13)

　　筆者主張，做工夫都是人在做的，人都是已生成人之後天事業，人非天縱之聖，故無一人之工夫不是後天在做的，但所做之工夫無一不是復其先天之性理的。筆者之意是，象山也是在談後天之人之做工夫之理論，也是依據先天之性理以為人必可有此自信的依據，然而，朱熹亦然，此先天性理以為依據及後天人事之實做之努力皆共象山朱熹同者，因此，筆者不贊成特別定位朱熹的工夫是後天之事之義。

　　就象山言，則無朱熹之從宇宙論而分動靜、內外、體用之諸義，但唐先生又主張即便從宇宙論進路說，朱熹與象山之言宜無矛盾，其言：

然由朱子之宇宙論之觀念之透入其心性論上，而將一本心開為動靜等二面，並緣是而開工夫為涵養主敬格物窮理省察之種種之說，則與象山之言，亦實無必然之矛盾。[[14]](#footnote-14)

　　說朱陸工夫論兩者不矛盾是筆者向來的立場，甚至，兩者本來就是不同問題，但都是同一體系下之有用的理論部分。唐先生似乎是在調和朱陸的工作上，不肯和牟宗三先生過於徑渭分明，前說朱熹的宇宙論不能保證成聖之必然，此說朱熹的宇宙論不必與象山之說有矛盾。筆者實不知唐先生真正的立場究竟在哪裡了？依筆者的立場，朱熹之宇宙論氣稟說仍與朱熹本體工夫論及心性論旨一致，此即此處唐先生所言之不矛盾的立場。然而，牟宗三及勞思光批評朱熹的工夫論缺先天義、缺本心義、缺主體性價值自覺的超越義之諸說，都是源於朱熹所言之心者氣之精爽之命題而設言批判的，筆者以為，牟先生及勞先生此處之立場是錯誤的，而唐先生前文之立場是趨近於牟、勞二先生的，並亦為筆者所反對的。唐先生的作法，不是去從朱熹宇宙論找到進入朱熹心性論的融貫結構，而是擱置宇宙論，提起心性論以為朱陸之會通。對古人，不肯分裂朱陸，提出朱熹心性論，明白與牟宗三不同。對今人，不肯得罪牟先生，提出朱熹宇宙論，雖與象山之說可不矛盾，但明顯不同，以配合牟先生的批評立場。其結果，使得唐先生自己的理論成為策略性選擇的理論，明明有宇宙論的朱熹哲學，卻要擱置其功能，則朱熹不朱熹矣！然而，明明勞思光以朱熹有天道論、本性論獨非心性論，明明牟宗三先生以朱熹心不即理、心性情三分，唐先生卻要說朱熹有本心說、有心性論進路的工夫論，則唐先生明白否定了牟宗三及勞思光矣。

四、以綱領細節說合會朱陸：

　　對於朱熹的宇宙論擱置不議之後，唐先生便得以大開大闔地合會朱陸，其言：

象山之所言之工夫，若為一大綱；朱子所言之工夫，則為其細節；乃未嘗不可相會通以為一，亦未嘗不可兼存，以分別為用，而無矛盾之可言者矣。此下即當先就朱子之心性論之立場，以說朱子與象山之言本心，皆有本體論上自存義；而朱子之主敬之涵養工夫，不外本心之自明自現之義；次當說象山之發明本心之工夫中，具有朱子所謂涵養工夫，而自有其勝義；再當說象山之發明本心自作主宰之工夫，可貫澈統攝朱子所謂致知、格物、省察等工夫三者之義于下文。[[15]](#footnote-15)

本文是一綱領的提出，唐先生以象山為大綱、朱熹為細節，兩說必可會通。此說之主旨在象山以一義言工夫，朱熹以三義言工夫，象山之一義貫朱熹之三義，而朱熹之三義中亦皆有象山一義之旨。說象山一義貫三義是唐先生刻意發揮了，但筆者亦無意否定此說，唯象山說得極易簡，細節之處，非其所論，則是否朱熹之細節？亦無從決定。簡言之，象山言做工夫就是意志貫澈一旨，此義，當然是朱熹宗旨內事，所以說朱熹三義工夫皆有此一旨，則甚為易說，唯說象山一義發揮出來即此三義，就不易定論而已了。然而，學界一般以為象山易簡工夫必可通於朱熹多元工夫，但對朱熹多元工夫中亦有象山易簡之旨就不甚同意了，如說朱熹之心性論，以及朱熹之言本心，甚至朱熹有本體論上的自存義，尤其是朱熹之主敬工夫是本心之自明義諸說，此義正是唐先生重要發揮之論。再見其言：

是見朱子所謂敬之第一義，只是此心體之常存，亦即心之自貞定于其身，以見此心體之未發渾然是敬之體而已。[[16]](#footnote-16)

吾人如識得朱子之言敬，乃歸在心體之自存上言，則涵養之用敬，即此心體之自存而自用。敬是心之常惺惺法，亦只是此心之常惺惺。[[17]](#footnote-17)

凡此等等，言人有此未發而現成之心體，本自光明、廣大、高明、無限量，此朱子之學之所歸宗，正大有進于其早年承伊川傳來之「性為未發、心為已發」之說，只有「性為未發之心體」而「無獨立義之心體」者。[[18]](#footnote-18)

　　上述諸說，以朱子言敬之工夫為朱熹心性論旨及朱熹心體論旨之立場，正是筆者的立場[[19]](#footnote-19)。然此說明與牟宗三及勞思光的立場對立。筆者之所以完全同意唐先生之說法，關鍵即在，做工夫都是心在做的，不能因為說敬就以為不是心體的工夫，又工夫論有從存有範疇說的，即盡心、存心、養心等詞，也有以價值意識說者，即行仁、守義、誠意等詞，當然，也可以有操作型定義，那就是主敬，主敬即純粹化主體意志，主敬又可換言為謹畏、收斂、專一等等。這些都是心上的工夫，都是心以先天性理之體為價值意識的蘄向的工夫，亦是勞思光先生所謂的主體性的價值自覺之義，故而都可說為本體工夫，且必都預設先天性體心體理體，且此體皆善，故而有其必可成功之可能，但是，最終成不成功？還是要看主體意志之貫澈與否，是否人們自己能貫徹到底？只是理論上之可能早已預備好了。

　　唐先生以朱熹之涵養說即主敬說為由心體自立之工夫，此說又有一深意在。此即依據對朱熹工夫論的認識，朱熹憂慮學者做工夫主察識於已發之後，則將依識心私欲而去，故而要求有一在事件未有、情欲未發之前之平日狀態中，自己先進行那合於天道理體的心性工夫，此即未發涵養之義，此一工夫恰為保住事件發生、情欲啟動之時，主體自己能有性理主宰下的本心之體以為對應。此一對應，再加上外求知識的窮理致知工夫，形成涵養、致知、察識三義的朱熹工夫論架構。此時，因唐先生將涵養工夫定位為心體之自立，這就使唐先生與牟先生之將朱熹之致知工夫視為外理於心的工夫之路有極大差別，甚至根本就是否定了牟宗三先生的解讀了。

　　不過，唐先生之下筆亦有疏漏之處，其言常存、自存之心體卻有未發而現成之義，此說筆者認為需有修正，關鍵還是在哲學基本問題上，說未發現成究竟是在談人性論、本體論？還是在談工夫論、境界論的問題？談人性論、本體論，就是性善之性本自存在，但非在一般人心上現成。談工夫論、境界論，就是主體提起此性以為本心而純粹化之且持續貫澈之的狀態，此一狀態，才有所謂現成，且非是現成，而是呈現。現成指本體性善、本心性善本自存在，但不涵養、不察識、不提起、不建立則沉霾不彰，並不現成，必做工夫才能使其呈現，故都無所謂現成，象山說的提起本心先立其大，都是有一提、有一立的意志貫澈下的主體活動，亦即在做工夫中才可說者。因此說現成之用語需修飾，其義只能說是本性現成已在，但主體要去呈現它，才能真正在生命中完成。

五、以宇宙論附和牟宗三勞思光的立場

　　前說努力提出有違牟宗三、勞思光解讀立場的本心、心體說以定位朱熹，接下來又要拉近與牟宗三、勞思光一樣的立場以批評朱熹了。關鍵還是在宇宙論的問題。其言：

此中如要說象山之異于朱子者，則在:朱于之言主敬之工夫，固可說為即此心之自操自存，其謂此心自有生道，亦無異謂此心自起其用，或此心體本能自呈現以為工夫；然朱子又必將心之未發已發、體用、動靜分為二，則所謂心具生道，同于心具此生之理動之理，故一方要見未用之體，一方又似要承體而別起用，則與象山之言，有毫匣之別。故其雖一方言心體本是高明廣大，敬只是使此心自存自在，人能存得敬，則「吾心湛然，天理粲然，無一分著力處。」但下一句又謂「無一分不著力處。」(語類卷十二)于他處朱子又謂要見「未用之體」，「須著此一分力，去提省照管」。(語類卷十二伯羽錄)而其言對此心之收斂、收緊、操存、提撕之語，亦似未嘗不可視為在此心之原具之明德之上，另加一後起之工夫，以復其本有之明德者。如純依象山義講，則此工夫之本身，應亦只是此本心之自明自立之表現，即本心之體之自呈其用。然在朱子，則終未于此作決定說。依朱子之宇宙論，以說此人之工夫，要為一心氣之流行，有此工夫，乃有此流行。此工夫，此流行，即不能皆說為性理之本有者。則此所謂本心之明，其依理而生生者，亦可只指吾人之有生之初，所受于天之氣，原有其虛靈上說。而工夫則皆為後起，以求遙契吾人有生之初，所受于天者。則由此工夫所致之此本心之「明」，即皆為修成，不能皆說為原有之本心自身之自明自立之表現。人亦儘可視彼無此修之工夫者，即無此「明」，以謂此明，乃純由變化氣質物欲之雜而後致；亦即變化昏蔽之氣為清明之氣之結果。而朱子又原可由其宇宙論上之此觀點，以言其工夫與本體之關係；則其對所言之工夫，是否皆視為即此本心之自明自立之表現之一問題，即必不能作決定說矣。[[20]](#footnote-20)

　　筆者以為，這一段文字，唐先生說得混亂。首先說朱熹之敬為生道、生理，為心體之自呈現，此義全同於象山立本心之說。接著又說朱熹於敬之工夫仍分體用，分動靜，又有敬的工夫之收斂、操存等等，是一種在明其明德上加上一後起之工夫，而稍有異於象山。因象山是本體自立自呈之旨，朱熹始終不能真正說到本心之體之自呈其用上。關鍵就在有一宇宙論的心氣流行之事，使工夫皆為後天修成，而不能即謂為本心自明自立。不知唐先生是為附和牟宗三先生之說？還是唐先生自己思路所致？此處之說明與前說有直接衝突在，此說使得朱熹之意旨割裂而二，一邊自由、一邊限制，一邊先天、一邊後天，一邊自力、一邊他力。筆者主張，說敬為本心、心體之自呈自用而同於象山意旨之說當然成立，但就是對此一說進行操做型定義時，即是「收斂、收緊、操存、提撕」等語之所言之旨，此些話語決非敬之外之另一種工夫。至於說敬之工夫做到極處之時，即是言其「吾心湛然，天理粲然，無一分著力處。」，此時已無需再做工夫了，這是說到了境界。此說之成立就是因為做到了極處，亦即是時時在做、持續不間斷，故而「無一分不著力處」，就是說主體時時在做工夫的狀態中。又，說「未用之體」是說性理本體，說「須著此一分力，去提省照管」是說要去做工夫，這跟象山的立志說何別？所以，都是同一件事的不同角度的說明，都是敬之本體工夫的心體自呈一事而已。因此說朱子尚於此未作決定說，筆者不同意。這是唐先生自己否定自己前此立場的混亂語。

　　唐先生說到宇宙論問題，又是另一套的混亂。說言於心氣之流行，即非性理之本有，工夫為後起，不能說為是原有之本心之自明自立，無工夫即無此明，故而加上了宇宙論心氣流之說法後，朱熹的工夫論已不決定於本心自立自明一義已。筆者完全反對此說，此說與牟宗三勞思光的立場一致，以為有宇宙論心氣說就是背離本心自提的路線。筆者主張，本心自立、性體流行，並不是抽象的非人之理體的自我流行，這種流行無經驗意義，說流行，說心體自立自明自呈，就是就有心氣結構的人類存有者而言的，且是人心在做工夫，而使人性中的性理之體自呈其用的，若無人之工夫，豈有性體的流行？仍說性體流行時，是說整體存在界依然存在且活動，且仁義價值的性理之體本來存在，但象山就是是在講工夫的，講工夫就不是在講整體存在界之性理自有及現象世界的自然流行，講工夫必然是主體提起，且依據本有之性理以為意志之蘄向，且主體必做工夫，才有主體的本心心體之自呈自用之事，不是天道理體的呈用，天道理體本自呈用，但人心不一定會呈用天道理體，唯有做了工夫之後，人心才能呈現天道理體，故而是人在呈現人心天生稟受的性理之體，從而說有本心、心體的性理流行。唐先生加上了宇宙論說法之後的種種言詞，筆者認為都是正確的理論的模型，也都是朱熹為工夫論從宇宙論進路更作詳細的說明，都具有學術之重要的貢獻，唐先生認為其說反使性理本心不能自呈自用以流行，此說本身才是有問題的說法，此一問題在於抽象地看待本心、性理，反而與經驗現實的人的實踐活動脫節了。此說嚴重傾向牟宗三先生的立場。結果，就是唐先生要求朱熹丟掉宇宙論，其言：

吾人今之解決此一問題之一道，蓋唯有將朱子之宇宙論之觀點，暫置一旁，而直循朱子在心性論上原嘗謂主敬之工夫，不外此心體之自惺惺在此，而見其自存自在之義，以進一步謂:凡此所謂人之工夫所修成之本心之「明」，亦只是此本心之體之自呈現之用。在此本心之體上，亦原有此一用，即原能自起此工夫，而一切工夫，亦莫非此本體之所起。此工夫中所見之心氣之一切流行，自亦即此形而上之本心之全體之所起，而不可說為只依一形而上之本有之理而起者。此本心之全體，即一真正之心與理合一之形而上的本體義的本心。此心之呈現為工夫，即呈現為一依理而自建立、自生起其自己，以呈現為工夫。對此本體義的本心之存在，則又為學者立志之始，即當先加以自信者。此自信其存在，亦正為吾人之一切工夫，所以能相續不已之根本的工夫。于是一切工夫之相續不已，亦不外此本心之流行，而可攝之于本心之自明自立之一語而已足。此即全同于象山之學，而此亦正為循朱子之學之原有之趨向而發展，所亦必至之義也。[[21]](#footnote-21)

　　本文中，唐先生主張將朱熹的宇宙論擱置一旁，主張只依其心性論進路之主敬工夫，即全同於象山之旨。筆者以為，這是唐先生消化牟先生思路不澈底下的權且之作，如文中所言之：「此工夫中所見之心氣之一切流行，自亦即此形而上之本心之全體之所起，而不可說為只依一形而上之本有之理而起者。此本心之全體，即一真正之心與理合一之形而上的本體義的本心。」此說將主體的本心與形而上的本體義的本心合而為一，此正牟先生之佳作。此說亦無誤，唯筆者要強調是主體的活動依據形上本體的價值意識之內涵而行動，而非形上道體自己在動，形上道體當然也是始終不間斷地自己在動，但這就不是個別主體的實踐之活動了。談工夫就是談個別主體的實踐之活動，只依形上道體之意旨而行，而非形上道體本身之動，牟先生有意將聖人的行動說成道體本身之動，而有動態的道德的形上學意旨，此一作法是將主體境界說成了天道活動，此說等於華嚴性海之說，筆者以為，儒學的世界觀尚不能承擔此類模式，先不申論。總之，上說之中，宇宙論退位，氣稟說不存，心非氣之精爽，心非氣之靈。筆者以為，難道唐先生是在說神仙的故事嗎？還是在說柏拉圖的理型在理型界自保其純粹至善呢？牟宗三先生所犯的錯誤唐先生仍無法逃脫其籠。果不能乎？唐先生後文似又嘗試找出另一出路以為逃脫。此一路徑，即是筆者所說的，宇宙論與心性論、工夫論全是同一套理論，不能割裂，宇宙論只是從另一條進路以言說工夫的描寫術語而已，並不是另一套會妨礙自信的工夫論。不過，唐先生的說法是，氣稟固有其存在，但於做工夫時則可忽視。其言：

本心之自明自立，與去氣質之昏蔽之工夫，乃一事之兩面，而自始是依前者以有後者。如日出而烟霧自散，非先驅烟霧，方見日之明。故亦非先別有一敬為工夫，以去除此氣質之昏蔽，方見本心之明。而當說此學者之主敬工夫，自始即是此本心之明之自現。此敬之工夫，與其他一切工夫，皆自始非與氣稟物欲之雜等，只居于一相對之地位者，而亦皆即此超相對之本心之明之自現。而剋就本心之明上言其自現，初亦不見有與之為相對者之真實存在，而此「似存在而為其相對者之氣質之昏蔽等」之化除，乃其自現之自然結果。人能自覺此一義，以觀任何工夫，而用任何工夫，則此工夫，全幅為一純正面的承本心之體而發用以自明自立之絕對工夫，乃可更不見有堪與之為相對者氣質之昏蔽之真實存在。而此「氣質之昏蔽之化除」之事，既為「此心之自明自立」之結果，便只有消極的意義，而別無積極的意義，于本心上另無所增益。如要說增益，則只是此本心之在其自明自立中，有其自起用、自流行，而可見其自己之日新。自「新」之別于舊言，即亦可說有日充日明之一自增益、自擴充。于是此所謂「氣質之昏蔽之化除」，亦可說只是其「本心之明之自日新、自增益、自擴充，而其外之陰影自遁」之別名。今如只在此明之增益擴充途程中之內部看，則此外之陰影之自遁，亦不可得而見；而于一切「去氣質之昏蔽之事」，亦可更不見其有，而唯有此本心之體之自立自明或本心之發明其自己，以自充塞宇宙，更無其他矣。[[22]](#footnote-22)

　　文中說本心之自明與去氣質之昏蔽是一事兩面，此說筆者最為同意。這就是從本體論說本體工夫與從宇宙論說去氣稟之蔽是同一套理論之意。但是，唐先生雖提出此說，在詮釋上，卻仍是主張只見主敬一面即可，亦即雖然事實上主敬一面同時有去其氣稟之蔽一面，但自做本心提起之工夫時，其氣稟的一面可不放在心上，此說筆者也不反對，去氣稟本來就是從反面的進路說，本來就是正面說做工夫時的一體兩面之事之另一面，事實存在，不能否定，但於做工夫時未必需要去正面衝撞，只照看本心即可。此一理論上存在的事實，唐先生則要強調於做工夫時自得不見，此說雖可成立，但亦無甚必要。說到底，還是想要把氣稟之事隱藏起來而已，然而，人於做工夫時，更見召然的是氣稟之阻礙與去惡之實功，眾人之做工夫當從此一平實的基礎上立言，唐先生說其為消極的一面，是就主體做工夫時說，此亦無不可，然從宇宙論進路說，氣稟之存在及對其之化除，則是正面陳述，積極有效。總之，唐先生前此要擱置宇宙論，此處則明講是一事兩面，只是於做工夫時又可不意識及，唐先生的意見真是依違游移不定。

六、說象山易簡工夫可涵朱熹諸細節義之工夫

　　唐先生對朱熹之工夫主張得有會通於象山之路，但也主張象山之簡易工夫亦得擴充而涵攝朱熹的工夫之路，唯兩路之別在於是否自信本心能自呈用？其言：

所謂象山之發明本心之工夫，即具有朱子所謂涵養工夫，而自有其勝義者，即象山所謂發明本心，此本心之自明自立，亦即其所以自保養。此保養，即是本心之自己涵養其自己之事，而具有朱子之所重涵養工夫在。此中二賢之不同，亦唯在朱子之言涵養，乃是相對于此氣質之昏蔽，而用此工夫為對治，却未能信此工夫即此本心之自呈用，或本心所自起。然象山之發明本心，則要在自種種限隔中拔出，既能拔出，即可不見有氣稟物欲之蔽，為所對治。此即如上節所謂日之自照自明于烟霧之上，便自然能使烟消霧散，亦終容不得烟霧，如本心既自明自立，即容不得種種氣稟物欲之雜。[[23]](#footnote-23)

　　本文主張象山之本心工夫有朱熹涵養工夫的意旨，唯朱熹之涵養仍不能講到自信本心能自明自現。其實，是否自信不是理論上的事情，理論上提供的是可能性與必然性，事實上有性理之本心，即保證有成聖之可能。「事實」就是必然性之已存，「可能」就賴主體是否實踐？朱熹不自信人於做工夫時必是性理直接呈顯純粹無雜之不信，是就個別人存有者的實踐活動而言，不是就本體工夫之心體自呈之可能性言，而對個別人物之不能自信，當然是現實上之人會為惡的事實所致，而對為惡之事之說明即是氣稟說，象山說要在此自信得及，這是一實踐之要求，就算是象山也不能說人人都現成地可以呈現心體的話，只能說要求人要有此自信，真做到，本心就呈現了。但是，所有的呈現，都仍在工夫之後，形上學的性理立場只是可能性的具備，具備也是保證，但論呈現而沒有做工夫之實踐則仍是無有此一呈現的。至於說主體提起本心而不見氣稟之惡，筆者同意可以這樣處理，但這也等於預設了意義上就是有氣稟物欲之私之被超克了的事實，故而氣稟物欲仍是實實在在於本心作用中作為主體結構的地基。又見其言：

如吾人識得象山之言本心之自明自立中，自有涵養，而朱子之言涵養，亦不能離此本心之自涵養，以自明自立之義；則由朱子之涵養工夫，而益之以立志求此工夫之相續，及對本心之自信之義，即同于象山所言之本心之自明自立中之涵養工夫。朱子之所以未能及于此義，亦蓋非朱子之智之必不能及此，而唯在朱子之意:人有氣稟物欲之雜，即必須先有一直接針對之為事之靜中涵養工夫。此工夫，乃自存其心體，以治此雜者；而此心體，即初當與此雜，宛成相對，如只為一靜居于其自己之體。人之主敬以自存此體，為一靜中之涵養工夫，其效亦止于撥開氣質之弊，以不障此光明之體為止。而在此工夫中，所見得此心體之光明之體，初亦即只是一體，而非一自起其用，而自明其明之體。故于此一靜中之涵養工夫外，再另有動上之省察窮理之工夫，與之相對。[[24]](#footnote-24)

　　本文中，唐先生對於朱熹之涵養工夫不能自信本心能自呈現之旨提出討論，主張就是朱熹對氣稟的限制主張先有對治之後才能有清淨的本心工夫，故而不能提直接自信之說。依此而論，則朱熹是在本心工夫中做了工夫次第的討論了。同樣都是本心提起的本體工夫，但卻有平日未發之涵養，以及對事物之格物窮理，以及臨事之察識工夫三義，三義皆是本心之發，但有次第之結構，其目的在對治任意妄發的私欲。若已無有氣稟物欲，自然即事臨在、當下察識即是本心呈現的真工夫。文中唐先生說朱熹之涵養工夫中的本心之體不能自起其用，故須另有窮理省察之工夫。筆者以為，不宜說此。本心既在涵養中發起，即是自起，起而應事、察識窮理都是同一件事，分言之有三義，合言之只一事，無事時靜涵，有事時靜涵、窮理、察識三事一事，並非靜涵時之本心不能自動發為實踐之功，此說又是再度割裂朱熹工夫論旨矣。可以說，當唐先生從朱熹路處說時，都有一隔，但從象山路數說，此隔皆自然消融，筆者以為唐先生意見依違猶疑十分嚴重。如其言：

吾人如知無論在靜時或動時，有思慮時或無思慮時，用涵養工夫時或用省察等工夫時，皆有此本心之自明，即知人無論作何工夫之時，皆可同時作象山所言之工夫，以時時有其本心之自明而自立；人之更時時能對本心之明之發處，自信得及，亦即所以擴充增益此本心之明，使本心更得呈現，更能而自作主宰，而自立者。人本心日明，自亦將愈能見得自家之病。故象山亦自謂「老夫無所能，只是識病」（全集三十五）此固亦非見得一光爍爍之物事，便守此一物，據為己有，自高自大，更不見自家病痛之教也。唯此一工夫，初非先意在治病，或治氣稟物欲之雜，以與之相對而立者；而初唯是一純正面的承本心所發之四端萬善，而自信得及、以成其相續無間，使此光明日顯，而自然見得病痛；即以此光明照澈此病痛，而化除之，如日出而照炯霧，乃旋照而旋散耳。至于剋就此發明本心之工夫，遍在于未發巳發函養省察等中而言，則此涵養省察以及一切致知窮理之工夫之細密處，亦無足與此發明本心之工夫相悖者。此一切細密之工夫，皆同可為此一工夫之所貫徹。此其所以為大綱。大綱提掇來，其餘固皆可由此大綱之所貫注，而細細理會去。則朱子與其他賢者所言之其他種種細密工夫，象山亦不須更加以反對，而皆可于不同意義上，加以承認，而人用任何工夫，亦皆可如「魚龍之游于江海之中，沛然無礙」。[[25]](#footnote-25)

　　這一段文字，筆者是甚為同意的，對朱熹可通於象山，唐先生是進退不明，但對於象山可通於朱熹處，唐先生都言之不疑，有疑亦自是就朱熹立場說，而不是就象山工夫論本身說。本文即主張做朱熹三義工夫時皆得同時做象山工夫，此說筆者亦同意，因為朱熹之三義次第工夫皆是發明本心之作用，皆是心體作用之自呈自現的工夫，也就是都是本心工夫，當然都能通於象山所言之工夫，而無悖者。最後，唐先生總結其說，主張朱熹之旨未嘗不與象山同，唯其差異仍在，其言：

則象山之學，亦未嘗礙朱子之教。而朱于之學，既未嘗不歸在見心之即理、己之心即聖人之心，則亦即未嘗不與象山同旨。[[26]](#footnote-26)

世謂朱子以道問學為先，心理非漫然為一；陸子以尊德性為先，乃心與理一者。吾人于本文篇首嘗評其說為不切。今如識得此二家之工夫論，有此始終相涵，博約相資之義，則固亦皆當說，而未嘗不切矣。[[27]](#footnote-27)

　　從本體工夫論進路說，朱熹與象山有共同的心之即理立場，此旨成立，但從兩家論學風格，仍有尊德性道問學之差異，也不能說不是，因為這是朱熹自己定位的。

七、結論：

　　唐君毅先生於撰寫《中國哲學原論原．原性篇》＜附編：原德性工夫（上中下）朱陸異同探源（上中下）＞時，即自謂此文因牟宗三先生討論朱陸及朱熹與胡五峰文章而後作，其意謂己說與牟先生同。然觀其文，實在不同，關鍵在賦予朱熹有本心心體之義，此說直接反對牟先生言義，又說朱熹有心性論及配合心性論的工夫論，此說直接與勞思光不同。此二說筆者都贊成唐君毅先生的立場。唯唐先生以朱熹之宇宙論進路言之氣稟說有不能自信人能心理合一之說，此說又全同於牟宗三及勞思光的立場，此說筆者反對。關鍵即在，筆者主張，哲學理論有工夫論有形上學，形上學與工夫論必是兩相配合的。形上學之宇宙論說人之狀態，形上學之本體論說共有之本體，工夫論說人之立志自立之工夫，有此狀態是一事實，有此本體則是理論的設想，說此工夫則是人之理想，說工夫時有從宇宙論說人之活動的客觀結構，即棄氣稟之私向純善之境，也有直接要求立志自立之事，則依據性理本有之本體論而言，各種理論都有功能，且都合義。象山與朱熹之論爭，有其歷史背景上的差池，至於理論上，則既無形上學的對立，更無工夫理論上的不能溝通之旨，因此，後人為其疏通皆有可為。但是，當代新儒家牟宗三先生卻建立動態、靜態形上學以分離朱陸，此說只能說是牟先生自己的哲學創作，不能說是哲學史上朱陸理論的準確理解，唐先生亦走為其疏通之路，唯牟宗三先生及勞思光先生對朱熹宇宙論的氣稟說、心為氣之靈爽說有極端的否定之批評立場，唐先生竟也接受此說，但又為其疏通，說本體工夫之施作同時即是氣稟物欲之化除，此一事兩面而已，則此說又再度為朱陸會通意旨。筆者以為，唐先生依違不定，大約是學界互動不欲尖銳對立之心態所致，並不是真主兩說隔絕不和。

　　總之，本文之討論，再度將中國哲學研究的方法論問題提出，主張若仍依存有範疇的概念解析進路，則仍將難以釐清宗旨，解消衝突，若依哲學基本問題研究進路為之，則能有效疏清問題、解消衝突，而真做到能善會通之目的。

1. 本文為參加「第五屆海峽兩岸國學論壇」而作，廈門芫簹書院舉辦。2013年11月23~24日。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 筆者已發表＜對唐君毅談朱陸異同源流之反思＞一文，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16~17日。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》．＜附編：原德性工夫（下）朱陸異同源流（下）＞新亞書院研究所，1974年修訂再版，頁609。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁610~611。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁615。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 對這些名義的定義，請參見拙著《哲學概論》，杜保瑞．陳榮華合著，台北五南書局。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁615~616。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁618。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁619。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁620~621。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 參見拙著《南宋儒學》，台灣商務印書館。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁621。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁622。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁623。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁623~624。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁622。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁627。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁628~629。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 參見拙作：《南宋儒學》，台灣商務印書館。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁629~630。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁630~631。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁632。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁634~635。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁636。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁641~642。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁642。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 參見唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁643。 [↑](#footnote-ref-27)