對唐君毅平議朱熹與王陽明的反思

杜保瑞

臺灣大學哲學系教授

內容摘要：本文討論唐君毅先生對朱熹與王陽明理論的比較觀點，唐先生盡一切努力要改變程朱陸王分為兩系的傳統觀點，指出有些意見朱陸一致而不同於朱熹，如先知後行說，以及批判道佛還是三教同旨。有些意見朱王相同而異於象山，如象山立志工夫是第一義，而朱王去人欲存天理，皆是第二義以下的細密工夫。此外，朱王之間，有些陽明對朱熹的批評，唐先生不贊成，而幫朱熹反駁，如心理為二之說，如理在心外之說。也有些陽明與朱熹不同的意見，唐先生肯定陽明之說有高於朱熹之處，如朱熹分先知後行，而陽明以為知行合一；朱熹工夫八目，而陽明即致良知一義即得要旨；朱熹體用二分，而陽明體用合一。這些觀點，筆者即有不同的意見。但也有一些朱王不同的意見，唐先生以為朱說更有價值，如對治氣稟私惡的細密工夫。以上種種議論，有些筆者贊同，有些筆者反對，關鍵在於唐先生仍然是忽略了朱熹很多理論是在做文本詮釋，則不能溢出原點文本的意旨，而陽明是在做哲學創作，故而可以自由發揮，其結果，朱王針對的哲學基本問題並不相同，有些是工夫論的應主合一，有些是形上學的應予析分。平議朱陸王之間的異同優劣，應重視詮釋與創作的差異，更應重視哲學基本問題的異同。總結唐先生的討論，筆者仍認為，這是當代無出其右的朱王平議系統，應予介紹並推廣，尤其是，論旨多與牟宗三先生不同，如朱陸皆是自律工夫一義，以及陽明更近於朱熹而非象山問題等說法。

關鍵詞：王陽明，朱熹，陸象山，知行合一，大學，心即理，格物致知

壹、前言

唐君毅先生在中國哲學的討論上，向來傾向於調和衝突，對衝突的兩家，總是要找到會通之道，並予以融合。他自己的哲學信念就是，所有哲學上的理論，都不應該停留於表面上的對立衝突之中，而是要溝通交流，這也正是研究哲學的一極高明之方法[[1]](#footnote-1)。對於儒學史上程朱、陸王的衝突，唐先生自是非常關切，並思有以調和融通之道。唐先生於《中國哲學原論．原性篇》中有＜朱陸異同探源＞之文[[2]](#footnote-2)，深入處理並化解朱陸之間的衝突，冀求其同，雖仍有異，但已不是對立不讓的狀態了。差不多是同樣的寫作態度，唐先生又於《中國哲學原論．原教篇》撰寫＜朱陸之學聖之道與王陽明之致良知之道＞共三章[[3]](#footnote-3)。目標就在重新勾勒朱陸王三家的理論關係。謂三家之關係中，並非就是陸王同而共異於朱熹一家之事，而是既有陸王之異者，也有朱王同而共異於陸者，又當然也有朱陸同而異於王者，於是，展開三家前後序列對比的許多討論。

筆者以為，唐先生的討論，有特色也有缺失，本文之作，即將一方面呈現唐先生如何處理朱王之間的異同問題，另方面討論唐先生觀點的理論問題。其中單獨涉及陸象山或朱陸之間的問題，就不在此處多加說明，一方面非本文之主題，另方面筆者已另有專文討論處理過了[[4]](#footnote-4)。

唐先生處理哲學理論衝突問題的特色，就是竭盡所能地在理論立場的預設及其可能的發展上，不斷溯源及引申，使其溝通至對立理論的立場為止，以此為融合貫通之道。唐先生樂此不疲，展現他自己的哲學思維的力道與深度，也推進了古今各家哲學理論的意涵與功能。這是他最令人敬佩之處。

然而，就在唐先生馳騁思維之際，筆者也看出了一些缺失。關鍵就在，以中國哲學理論的對立衝突之解消為例，唐先生並未有效採取哲學基本問題分析法，而是哲學命題深化法，以致不能藉由清楚地釐清一理論主張的問題意識，而致其衝突淪為表面，而適予解消之。而是深入挖掘一理論命題所可能產生的所有效果，藉此找到疏通化解之道，而其深入的起點，常是以一概念、一觀念、一命題為基礎，並且會忽略它們被提出時本來在回應的問題，然後不斷以新問題讓它們回應發展，終至溝通兩家為止。筆者以為，唐先生忽視的問題有兩點，其一為文本詮釋的問題，其二為哲學基本問題的問題。亦即，第一，唐先生屢為朱、王平議的理論問題，常常是發生在朱熹本來就是在做《大學》、《中庸》的文本詮釋而已，唐先生每以為這就是朱熹主張的理論而由王陽明超越之。這種文本詮釋後的文字意旨，說是朱熹的理論也沒錯，但朱熹之所以要如此主張，主要還是在詮釋，因為文本的建立還是《大學》、《中庸》之事，並不是朱熹硬要建立這樣的文本及問題，此處一關節之忽視，則易更見陽明學有其深化創造超越之功，卻不易理解朱熹有其苦心孤詣、為古人解之用心良苦。第二，唐先生詮解朱陸王三家之學，都有對哲學基本問題的忽視，根本上說，陸象山在要求做工夫，如先立吾心之大者。王陽明在說明工夫實踐的狀態，如致良知於事事物物。朱熹在說明工夫理論的依據及其次第的知識，如理氣論及先知後行說。能看清楚這樣的區別之後，三家之間的衝突就可以疏通而化解了。但唐先生都從心與理之為一或為二的主張、從知與行是分是合的主張、體和用是一是二的主張等等問題的不同立場，說三家的異同。這樣就極大化了各家的差異，並且增加了會通諸家的工作難度。其實，心與理、知與行、體與用在宋明儒學的出現與功能，都不是單一概念或命題的角色而已，都既是傳統原典的詮釋發揮以及有哲學基本問題的背景的。

以上的特色及缺點之說明，便是筆者於本文說明唐先生處理朱王之間異同問題時的基本思路。本文之討論，將分以下主題進行：唐先生對朱王異同的基本定位、唐先生對陸王言心即理的定位、對朱熹格物窮理之在內在外問題的平議、對朱熹實然之理與應然之理的平議、對朱陸面對專業分工問題的討論、對知行問題平議朱陸王不同的立場、對良知天理的體用關係平議朱陸不同的立場、對中庸戒懼慎獨詮釋平議朱王的不同立場、對陽明談良知與朱熹談心理關係的平議、對陽明良知通道佛之立場、對陽明言良知應物現行更進於朱熹言先知後行義之平議。以上主題都是唐先生於＜朱陸之學聖之道與王陽明之致良知之道＞的上中下三章討論中的重要議題。

貳、唐先生對朱王異同的基本定位

首先討論＜朱陸之學聖之道與王陽明之致良知之道（上篇）＞中的重要議題。唐先生談二程與朱陸之時，就已經說朱熹既有伊川之傳承，但也有明道之傳承；而象山既有明道之傳承，但也有伊川之傳承，藉此以打破明道、象山一家與伊川、朱熹另一家的死板印象。現在，唐先生要談朱陸王之間，他的立場更是：要拉近朱熹與陽明的關係，而非遵守一般言於程朱、陸王為兩派的做法。[[5]](#footnote-5)唐先生謂三家皆未有自立門戶之見，因此三家之門戶自應打破[[6]](#footnote-6)。唐先生這樣的立場可謂真有雄心壯志，欲一掃千年來儒家門戶之見，然其將朱王之間的關係拉近的辦法就是，說陽明的問題意識都來自朱熹，只基本立場偏於象山，參見其言：

要旨則在指出世之以陽明與象山之學合稱陸王，固原有其可合稱之理。然陽明之學又實由朱子所論之間題、與義理而轉出。其歸宗義之近象山，乃自大處言之，此固不可疑。此文亦將一一指出。然此自大處言之者，抑亦尚是陽明學之粗跡。若其精義所存，則與朱子之別在毫釐間，而皆可說由朱子之義轉近一層而得。故由朱子之學以通陽明之學，其勢至順。陽明與朱子正有其同處，而共異于象山者。陽明之學乃始于朱而歸宗于陸。則謂陽明之學為朱陸之通郵，亦未嘗不可。[[7]](#footnote-7)

以上唐先生的說法，筆者尚可接受。其實說朱陸王誰與誰近，誰與誰遠，都要看是在談甚麼問題而定，唐先生認為陽明經過朱熹理論的洗禮，再轉深一層而立論，因此更近於朱熹，此說亦不是理論問題的本身。筆者的根本立場就是，釐清哲學家的問題，說清楚他的思路及主張，這就是研究的要點。至於說高下遠近優劣，筆者以為，都是不必要的。筆者此一立場，並非謂理論間無有是非對錯，而是經正確理解、準確詮釋之後，要進行的是理論的再創造與應用於現實生活中，至於去較勁過去理論的高下，而建立新標準之事，既非文本詮釋之事，更可能又只是閒議論而已，很有可能無關哲學智慧的宏旨。不過，唐先生的工作是為一掃傳統上以陸王別於程朱的偏執之見，仍有其重要價值。

唐先生對於朱陸王三家的傳承發展的問題，也有一段意見，值得商榷，基本上，唐先生認定朱陸之間及朱熹與陸王之間的意旨同異問題，就是一心與理之一或不一的問題。此說，筆者有意見。心與理之一不一的問題，究竟是工夫論問題？還是形上學問題？此事唐先生並未有效定義，唐先生確實有說這是工夫論問題上的心與理之一不一問題，但在他的討論中，又實際上是涉入了心性理氣諸概念之間的關係及定義的問題，而這些，又不能不是形上學問題。筆者並非主張形上學問題與工夫論問題無關，而是主張：同樣的一些概念，放在形上學問題中談其關係時，會與放在工夫論甚至境界論上談其間的關係時，有不一樣的命題立場。則唐先生所關切的象山、朱熹與陽明在心理關係的是一是二問題上，便始終沒有準確地進入到哲學基本問題的問題意識上來討論及處理，如此一來，便造成此一問題之朱熹立場忽而是二忽而是一，有時為其開脫而謂之亦一，有時接受陸王的批評而解之為二。

唐先生認為，朱陸之異即在於：朱熹以去除氣稟之私惡為工夫，故而是心理為二；陸象山以正面提起心即理之本心為工夫，故而是心理是一。就上說而言，朱陸之別即是心理為一為二的工夫論問題[[8]](#footnote-8)。但是，唐先生認為此是一是二固是差異之所在，但仍有可以會通之可能。唯其不可會通者，正在朱熹以心為氣之靈，遂不能在心性論中完成自存自在之義。象山則不以氣說心，其後之王學亦不在氣上說心，於是「後賢明有進於朱子之勝義」[[9]](#footnote-9)，此說，筆者不同意。這就是唐先生忽略哲學基本問題所致。朱熹論於氣稟，論心為氣之靈，實在是形上學存有論的問題。亞理士多德還論四因說而有形式因、物質因、目的因、動力因。則以人存有者而言，能不論於氣存在嗎？否則豈不成了鬼怪精靈。形上學、存有論並非工夫論，因此朱熹論氣的存有論與朱熹論心性的工夫論的意見有其不同的意旨在，雖有不同，仍有內在會通之效，因為這都是朱熹的理論。前此工夫論上心理是一是二可以會通，後此形上學上之心理亦無不可會通之思路[[10]](#footnote-10)。唐先生這樣忽略哲學基本問題的差異，就導致他在朱陸王三家異同問題的疏解上，將會有捨近求遠，以易為難的困境。總之，根本上討論朱王之間的異同問題，唐先生就是以心理是一是二的線索切入[[11]](#footnote-11)，貫串全局。以下藉由各個主題細論之。

參、唐先生對陸王言心即理的定位

心即理是象山的命題，也是陽明的命題，且陽明發揮更力，並成為與朱熹言性即理的兩種立場，而且是陸王為一系的正字標記。唐先生首先為陸王之言心即理說正本清源，謂其並非如他人所言者之以虛靈知覺為天理、非只守此心之精神不外用、亦非為禪、亦非為西學之唯心論[[12]](#footnote-12)。唐先生謂「象山陽明皆未嘗謂天地萬物乃此心之所變現，唯存在於此主觀之心內；亦初未嘗謂此天地萬物無其自身所以存在之理。」[[13]](#footnote-13)筆者以為，依陽明之說，仍是難逃此唯心論之立場。當然，此唯心論之說並非陽明所長，亦非陽明主要的立場，其重點仍是工夫論的致良知之說，但說其為唯心論，並不為誣[[14]](#footnote-14)。

此處，唐先生為陸王之心即理說，建立其真義、諦義，首先承認朱陸並非否認現實上人有心不如理的狀況，而是要求做工夫以使心合於理，不過，要使心合理的做法，歷史上卻有種種不同，而陸王的做法，有其高明之處及符合孔孟意旨者在。其言：

然人之謂其道德的心與理之外，別有不合此道德的理之心者，其所以變化此後者之心，以有其德性之工夫，而使其心情意念行為，皆化為合理之道，則有種種之不同。世之為宗教之學或其他之學者，或昔之為儒學者，固有或以為此當求諸神，法諸天，而賴社會之風教之陶養，政冶上法律之獎懲，或名教禮制之規範，並動人以為善之利，與為惡之害；然後乃能使人得變化其心情、意念、行為之不合理而不善者。此皆以道之大原，出于己之外之天、他人或結果之計慮之說，而與孔子與顏曾思孟之傳，以道之大原出于己之內心之根本義，相違者也。[[15]](#footnote-15)

唐先生認為，為使心合於理，種種說宗教、禮法、制度等等的進路，都是外道於心、外理於心，而非孔孟之傳。筆者以為，此說言之太過。做工夫永遠是主體自為之事，孔孟見之言之且強調之，筆者同意。但種種外援之輔導，並非就是外此自立自為之事。建立良好的禮儀規範社會制度，以及以為有天有神之同於此天道之理，並應禱之求之而行之，亦仍不礙主體自立自為，關鍵在於，天也好神也好禮儀規範社會制度也好，都在同一天理天道的範疇之下，就學者而言，內在於主體的仍是此一天理天道之由內而外的自立自為，施為之後，建立社會禮儀制度，作為後學者效學的所依，這正是仁義之心施行之後的社會理想的建立，正是儒者的理想，正是孔孟的理想，正是外王之事業，故不能把外王事業之訴求，說為是內聖之自修工夫之歧路，說其已遭外化之，已非孔孟之道。

唐先生雖以陸王為內之的作法，但在討論程朱在此問題上的做法時，也認為皆能通於陸王心即理之意旨。以為程朱原主道之大原出於性，而性即理，但陸王強調心，但理即心之性，故心即理猶心即性矣。因此朱王皆是主張當人直下認取，即求諸己而非求諸天與他人，故皆是內之的做法，其言：

宋明儒自程朱更大張道之大原出于心性之義，其初則偏在言其出于性，而性即理。陸王乃特重言道或理之出于心，然亦謂此理即心之性。其言心即理，猶言心即性也。………。即彼往求諸天、求諸人以助之化除者，亦必然同時相信在此人之自身上，此諸不合理者，原有當化除而被化除之可能，即其在人之自身上，有「由有而無」之理；亦即必歸于謂在人自身上，原自有能化除之之理或性也。若然，人固可直下認取此「人原自有之此能化除之」之性之理，自求化除之；而不必外求諸天、求諸人矣。此則唯賴人先由自覺其一切道德的心情意念行為中之理，原在此心之中；然後能于其道德上修養工夫之上，真正求諸己，而不外求諸天、與他人等。………此亦孔孟程朱陸王同無異義者。[[16]](#footnote-16)

由上可知，唐先生在此一問題上，仍主朱熹與陸王意見是一貫的之立場，但這個一貫的立場，並非是程朱亦是直接主張心即理的，而是程朱的理論，用在做工夫時，也是主張由內而發的，故而與心即理說的立場相同。至於陸王，依唐先生的多番詮釋，筆者以為，根本上說，陸王就是在要求做工夫與說明實做工夫的狀態而已。既然要人直下認取，則就是主體自己的自立自為之事，故而當非外心之求。筆者要強調，談要求做工夫，就是要主體去做，此象山心即理說所重；談做工夫的狀態，就是主體在做，此陽明致良知於事事物物之說之意旨。故而唐先生也發現，陸王講「心即理」是重於討論主體要出面做工夫，卻不是在談理的客觀蘊涵[[17]](#footnote-17)，如其言：

由上文吾人可知陸王之言心即理，非意在以一本心或良知之理，籠統包括一切理，而唯在教人由其心之種種發用中，自識其心之理，而知其由一本原而出。此乃意在教人之由此理之原在吾心，而本之以成其自求放心之學。緣是而吾人即當進而對象山陽明所謂心同理同、人之良知之同，更求有一的解。[[18]](#footnote-18)

此即筆者所強調的，陸王都是工夫論脈絡下的發言，因此會要求心與理一，並說明心與理一的狀態。至於朱熹，談工夫活動的主體結構心性情之存有論問題，故而說心說理，顯現為二，至於朱熹為求名物度數的客觀知見，更為陸王譏為求理於外之說，不過，此譏朱熹之求理於心外之說，都被唐君毅先生反駁，關鍵即在，唐先生亦發現朱熹仍是談了做工夫的宗旨，既然談做工夫，心與理合一就是最終目標，在此意義下，朱熹亦有此立場了。

筆者以為，問題根本不是心與理是一是二的問題，而是正在問哪個問題的問題。問人生的理想，自是求心與理一。問工夫實施的目的，當然是心與理一。問工夫的完成，還是心與理一。但問實踐工夫的主體的存有論結構，則是有心有性有理有氣有情等等。所以問題是基本哲學問題意識的分析清不清楚，而不是各不相同的概念意旨與命題主張是否能會通的問題。

以下轉入唐先生從對朱熹的定位以溝通朱王的討論。

肆、對朱熹格物窮理之在內在外問題的平議

朱熹註解《大學》，《大學》言格物致知而後誠正修齊治平，朱熹依之而言先知後行，朱熹又重讀書之道，格物窮理與讀書致知之事合為一事，一旦致知，就是窮理，一旦窮理，就又涉及了心與理之是一是二的問題了，是一則理在心內，是二則理在心外，陽明即以朱熹為二之為外之。就此，唐先生展開了系列的探討。主旨還是主張朱熹並不外理說心，以此駁斥陽明之說。這就是＜朱陸之學聖之道與王陽明之致良知之道（中篇）＞前四節的重點。

首先，唐先生認為，問題的發生，在於陸王對於朱子之不契，其言：

象山對朱子言讀書格物之義，與朱子對聖賢之所以為聖賢之認識，亦未必皆能如實了解。後之陽明，承象山心即理之義，則謂朱子之言「心與理」，即以心理為二，而更說其非(傳習錄上)；又疑朱子之窮理，乃認理為外，為義外之論(全書卷八書諸陽卷、及傳習錄中與羅整菴書)陽明乃更重申象山之心即理之說。然陽明之在心與理及窮理間題上所疑于朱子者，又唯是陽明之意如此。[[19]](#footnote-19)

唐先生上述的整理是無誤的，對於陽明批評朱熹以心理為二之說，筆者另有專文討論[[20]](#footnote-20)，此不重述。簡言之，筆者以為陽明對朱熹的批評是不對題的，亦即搞錯了哲學基本問題。講工夫之施做必須預設心之尚不如理，此即講存有者的狀態；講施做實踐之次第必須強調其由不如理到如理的過程；講實踐必可如理必須講主體的本體預設了性善天理的存在，但尚未開顯，這些都使心說為與理為二之思路。講實踐的理想，則是心與理一；講實踐的完成，還是心與理一。所以，只要問題界定清楚，就沒有心與理是一是二的之爭執必要。朱王的話語，都是正確無誤的。因此，陽明對朱熹批評為心與理二之說不能成立。但是，朱王確實有別，此不同之關鍵何在？唐先生一方面找出致令兩家不同的原因，另方面企圖解消朱王心理一二的立場的差異。首先，從聖人知能說，其次，從讀書態度說，再者，從格物窮理的實踐工夫處說。

唐先生言：

人皆可以為聖，皆有作聖之心性，固朱陸所同，亦孔孟與宋明儒者之所同。然對聖人之知能，則朱子恆喜言聖人之無所不學、無所不知、無所不能，則與象山陽明之言聖人亦有所不能不知者似大異。[[21]](#footnote-21)

以上說朱熹言聖賢應無所不知無所不能，此義確實與陸王不同，但唐先生既說其不同，又解消此不同之對立的立場，使兩家之立場，能有融通的空間在，此誠唐先生善會解的成功之處。依唐先生，聖人之盡學作為學者之目標是合理的，而學者之盡學亦仍是在應學之範圍內盡學，並不是真的盡學天下之學。以上是唐先生的解消之方法。筆者以為，唐先生善解，但是，朱熹為何要聖人盡學天下事呢？關鍵就在，朱熹的聖人是在《大學》八目的脈絡裡說的，亦即聖人是平天下的聖人，既要平天下，則一事不知如何平得？故而格物致知正是平天下的工夫次第之先，格致之後則是誠正修齊治平。這就是筆者於前言中所說的，朱熹遍注群書，許多發言正是因註解而做的。固然不能說這不是朱熹的思想，但在討論朱熹之說之前也應該先了解這是他就文本做註解之下的發言，則發言的規格已被決定在先秦文本裏了。至於陸王，尤其是陽明，是在讀朱熹的書的前提下，針對哲學問題的本身，例如成聖的關鍵要點的問題本身，而進行討論。因此主張成聖不在所知多少，而在心意的純度。此誠其言。但是要以治國平天下為實踐理想的目標的聖人，又絕對必須學習知識，因為實務實事就是基於實學實知。因此，朱王之間於聖人之形象定位似有極大的差異了。不過，這個差異唐先生自己給予解消了，關鍵就從讀書方法上化解朱熹要盡學天下事的定位。

唐先生的說法是，訴諸朱熹讀書的目標以論之，並謂，盡學盡知天下事之說，其實無一人可以做到[[22]](#footnote-22)，而朱熹固然亦開經史考證之學，甚有近世科學研究之精神[[23]](#footnote-23)，但是，朱熹之為學畢竟仍是要成聖賢的，故而一方面主觀上應是修心為要，二方面客觀上於知識之學習則是有其一定方向即可。其言：

然自朱子之為學，明是志在學聖賢，以使共生命為一「赤骨立底天理」，則又決不能如此說。朱子之言讀書與格物窮理之目標，既明在為聖賢，則其讀書格物之事，亦即非真求于書無所不通，于物無所不格，而實受其目標之規定，以有其一定之範圍者。[[24]](#footnote-24)

既為求做聖賢，則「讀書乃學問之第二義」，關鍵應在「讀書即做事」[[25]](#footnote-25)，參見其言：

由此二者，則見朱子之讀書，非只所以為德性工夫之助。讀書非只是做事之具，而其本身即是做事。人既由讀經而義理融會，則讀史而判事之是非，亦學者原當有、當為之事。若只視讀書讀史，為此德性工夫之助，則講究義理至于融會，儘可專以身體力行為務，而不更讀書，亦似無不可。依象山陽明之教言之，此時人亦似可脫略文字也。然依朱子之此類之言，則讀書之本身即做事，讀史而知其所記之事之是非，其本身亦所當為之事。此蓋即朱子之所以若有為讀書而讀書之意，亦若有其為著書而著書之事之故。在此點上，固可說陸王之態度，與朱子實有所不同。[[26]](#footnote-26)

唐先生於此處之討論，意旨都十分清晰，道理亦皆成立。總之將朱熹與陸王對讀書的態度析理分明，並解消此中之差異所顯出的對立立場，而融通彼此。這就是筆者於前言所說，唐先生之所長，在於將一事一理推演至極，則多能得其兩造之互通之管道。又見其言：

朱子之讀書原即致知格物之一事。而關于朱子之三言致知格物之義旨，則有二問題，為吾人所當注意。一是格物之目標與範圍如何規定之間題，一是此格物之事畢竟是求諸外、或求諸內之間題。對前一問題，吾人如博觀朱子之言，便知朱子言學者當學聖人之無所不通、無所不曉，實非是泛說之無書不讀，無物不格之意。聖人實亦只是在其所當通當曉者之內，無所不通、無所不曉。[[27]](#footnote-27)

此中所述兩個問題，第一個問題即如前文討論聖人及讀書之結論，就是對於所面對而該做的事情，當然應該窮盡地為求知而讀書，但不是為炫耀知識而去讀一些無用之書，以及去知道一些無謂之事。讀書即做事，讀書即為做事，做事即做格致誠正修齊治平之事，如此則：

則朱子所謂格物，明非泛觀萬物之理，而實重在格其內心之物，故在內工夫必須過半；又非一一之物皆須盡格，只須得其貫通之理則可；而此所謂貫通，亦固只是貫其所當貫，通其所當通而已。[[28]](#footnote-28)

以上唐先生真發揮善會解之功力，筆者已無有贅說之必要矣。不過，聖人形象問題，讀書方法問題，都還沒觸及心理一二的關鍵問題，論於格物窮理的觀念，才是逼近這個問題的關鍵。就這個問題言，唐先生謂：

對于朱子所言之格物窮理之事，畢竟在外或在內之問題，如所格之物是內心之物，此事固明為在內。然所格之物為外面之物，則此事似為在外；又書亦為在外之物，則讀書以格物之事，亦似為在外之事，然觀朱子意，實非以格物讀書之事，唯是在外。[[29]](#footnote-29)

唐先生這一段的討論是為回答王陽明的意見的：「陽明嘗言：『必欲窮天下之理，殆以吾心之良知為未足，而必求之于天下，以裨補增益之，是猶析心與理為二也。』（答顧東橋）此言蓋指朱子之說。」[[30]](#footnote-30)陽明之意是，心體已足，道德是非之理全具於心，決定在此，行事之前正心誠意於此即是真明理矣，而不必外求於天下之人及所有知識以助己決定，這是外理於心，是心外求理，這是講朱熹的，顯見陽明不能準確理解朱熹之所說，陽明以為，朱熹之讀書窮理是放棄自家作主的道德意志，一味求索於他人之知見，自己不立，則外在的知識求得再多也仍是無用的，這樣的做法即是析心與理為二。亦即，內心本具之理不發揮作用了，亦即，沒有真正處在主體做工夫的狀態裡。所以筆者要強調，陽明的思路是主體要真正去做工夫的問題，一做工夫，主體本具之天理善性就能扮演主宰的角色，故心理為一，此一，是在做工夫的狀態下的為一。

唐先生為朱熹化解心理非一的方法，是訴諸「求諸外而明諸內」，是求諸外物之知，而藉由內具之性理以得之。唐先以此而證說朱熹格物窮理並未外理於心。唐先生如此費力地疏解，筆者自然不能說其有誤。然而，唐先生的意旨，只能是說到應然之理的判準仍決定於主體的本性，亦即心依性理做價值選取，至於客觀實然知見之事，實在不能再說理在心內，若能說為理在心內，則唯心論意旨又出現了。唐先生認為，既然，對朱熹而言，窮理致知的道理仍在心內，因此說朱熹析心理為二是絕對不受的。然而，筆者以為，朱王之根本差異，恐不在此。陽明之心理為二之批評，是對走朱熹之路的學者在做工夫的時候的道德決斷力的批判，既然都費力求索於外，是不信良知當得主人，此則陷心理為二之病矣！陽明批評的是主體決斷的不力。唐先生為朱熹求得化解的是：格物窮理所據之道理亦內具於心，亦即是以本心所據之性理以為決斷之依據，故即決斷之事言，心理未分為二明矣。顯然，唐先生為朱熹討的道理是形上學的，但是，王陽明批評朱熹的思路是工夫論的。筆者要強調的是：「形上學地說心理內具地為一是通朱王一致的，而工夫論地說之做工夫之時主體自做主宰於內之意旨也是通朱王一致的。」形上學部分唐先生已言之明白，筆者不再討論。但工夫論部分，唐先生便未及深言，事實上，朱熹也不會悖於此義，只是朱熹的發言另置它處[[31]](#footnote-31)。至於陽明所批評的朱熹外心求理，是依據朱熹講格物窮理之旨而批評之者，殊不知，朱熹講的是就修齊治平而言之工夫必須格物窮理，若只為單單堂堂正正自做一個人，則無這許多格物窮理之講求，一立即立矣。然而，儒家君子誰人能逃天下？誰人能不入世治事以求天下之平？故而能不格物窮理以應事利用嗎？朱熹依《大學》文本作文本詮釋，陽明依朱熹的理論就學人的通病說心理為一之意，可以是根本不相同的兩件事，不必因陽明有所批評就一定要做和事佬，釐清不同的問題，回歸哲學基本問題，自能化解兩造的差異及衝突。

伍、對朱熹實然之理與應然之理的平議

唐先生在談朱熹的格物致知之時，以朱熹之格物致知即即物窮理，並以為此處有與陸王不同之宗旨者在。重點不在此理是否為心之理，而是「此理可否兼說為物之理」的問題。王陽明屢屢倡言，忠孝之心重於忠孝之理，無此心則此理無由實現，此說，代表了將應然之理與實然之理二分，也代表了將聞見之知與德性工夫二分。唐先生問：「吾人是否能將吾人應物之當然之理，與一般所謂物之實然之理，在實際上加以截然分別，」[[32]](#footnote-32)，又說：

此中人之聞見知識，與德性工夫之有關與否，唯以吾人于緣聞見所知之物之實然之理之外，是否更能兼知所以待物之當然之理，並循此理待之，以為定。凡人能循當然之理以待物之處，即皆無不與吾人之德性修養有關也。此在朱子，則固嘗謂讀書必求其義理之是，格外面之物，只佔三四分，不能過半；格內面之物，當佔五六分，必需過半。則讀書格物窮理，固皆當必求其與德性修養有關也。………則一切聞見之知，或對物之實然之理之知，豈不皆連于人之所以應物之當然之理之知與行，而皆隸屬于德性修養之事乎？又豈必有陸王所謂：只務聞見知識，而悖聖賢之學之弊？陸王之謂聖賢之學，要在德性工夫，不在聞見知識等固是，而朱子亦未嘗于此有異議。然因此而謂聖賢之學，必與聞見知識相妨，或謂人之成其德行之事，無待于對物之有聞見之知，與先有之即物而窮理之事，或謂此為「支離」，則朱子將視此唯是人之「計較利害而不肯行」的心而已。[[33]](#footnote-33)

以上，唐先生的討論，筆者都是贊成的，關鍵就在，唐先生所談的問題涵蓋面廣，既包括了朱熹關切的問題，也包括了陽明關切的問題，朱熹關切的問題陽明不能反對，但沒有特意強調及討論，陽明關切的問題朱熹當然也不會反對，實際上也已包含了那些意思，只是在談格物致知時沒有特別強調。如此兩造似乎有所差異甚至對立，似乎一家主聞見之知而忽略德性工夫，另一家主德性實踐而忽略聞見之知、實然之理。其實皆不然。問題的發生，都是陽明對於時人因讀朱熹之書而中科舉做大官卻未能實踐實行，因此強調沒有孝親之心則此理不行，關鍵就是沒有提起實踐的意志，空有實然的知識甚至應然的道理是無用的。其實，此處是有不同的問題涉入其中的。一是應然之理與實然之理，一是聞見之知與德性之知，一是理論與實踐，亦即德性工夫與聞見之知。陽明之處強調的是德性工夫，既非聞見之知、實然之理，也非應然之理、德性之知。就陽明，就是強調去實踐的心行意志一事而已，此義，頗同於孟告之辯中的仁義內在之說，仁內固不待言，義之理亦有待在內之心意志的強行才能落實為真，故義亦內。實際上是說忠孝敬長等等德性之理、應然之理亦非決定於外在客觀實然之理，而是決定於內在主體的強意實踐。陽明之意即此，而此意卻不真是一理內理外的問題，而是主體心是否有作用的問題，亦即是否真實踐的問題。唐先生談朱熹先知後行的問題，以聞見之知、德性之知、以及應然之理、實然之理劃分之，強調即聞見之知、實然之理而關聯於德性之知、應然之理，而知即行，知連著行，故而亦即能於實踐上成為德性之工夫，故，陽明並無充足理由可以否定朱子之說，因為朱熹的格物致知必即聞見之知、實然之理而連於德性之知、應然之理，從而先知後行，而實踐之。此朱熹格物致知窮理之說不同於陸王之只強調心行實踐之異也，異者異於陸王只重實踐心意之強調，而朱熹之說卻同時兼顧聞見之知與實然之理和應然之理與實踐行為。以上唐先生之說，筆者同意，簡述其旨於上。

陸、對朱王面對專業分工問題的討論

唐先生對朱熹言即物窮理以致知之說，反對陸王對其批評為以心外求理，並主張陸王固重心行，但是陸王之心行亦必須有聞見知能之擴充與學習，故而陸王之心行實踐之強調，不能取代朱熹之格致窮理之工夫，此即是為朱熹格物窮理的實際功能多予肯定之言。其言：

然在實際上，則人真有陸王之德性工夫者，固亦必依其仁智之心，以自然地求擴其聞見、充其知能，以為其據德依仁、而應事接物之用。此即陸王之必不能反對此義也，則陸王與朱子之言，雖各有偏重，而陸王之所行，實不能真違此朱子之義；則謂陸王之言既立，即能廢朱子所言之即物窮理以致知之義，亦非也。[[34]](#footnote-34)

此即肯定朱熹格物窮理工夫的功能，但是，朱熹之說，也並不是人人都要窮盡天下之理，而是人各窮其專業領域上之該格之物、該致之知、該窮之理，雖然朱熹表面上有窮盡一切天下事物之理之說，但究其義，仍有輕重緩急當務之學，亦即導向一專家之學術分工上，唯後之學者若只務專家之學，亦即只在分工後的客觀聞見之知上學習而不能有應然之理、德性工夫之落實，此固極為遺憾，但畢竟這是人病，而非朱熹理論之法病矣。這樣一來，朱熹的理論就又有了另一項重要的功能了，即專業分工的功能，其言：

由上所述，朱子之學原有一向學術上之分工而發展之義，而此義則又正與陸王所言之至治之世，人各知其所不知不能，而以知能相輔為用，可統于陽明所謂「四民異業而同道」之一言者，其義又互相應合。[[35]](#footnote-35)

唐先生即於此而強調，現代社會之專業知識之分工，實可由朱熹重知之精神而開出，但是朱熹強調的聞見之知與德性之知之結合與德性工夫之實踐卻未必能在現代社會落實，朱說有超現代之意義，不可不知。

柒、對陽明同於朱異於陸或朱陸同而陽明與之異之平議

唐先生於本書第十二章即集中地強調陽明之學更多的是源自於朱熹的問題而發展出者，且陽明意見中有些意見甚至是同於朱而異於陸的，或者，有些意見是朱陸共同，但陽明卻同時異於朱陸的。這就包括：第一，在知行問題上，朱陸同是先知後行，唯陽明是知行合一，此即朱陸同而別異於陽明[[36]](#footnote-36)。第二，就此知而言，象山強調第一義的辨志問題，只朱熹為第二義的求知去欲問題。唐先生主張，如此說來，即便是陽明致良知於事事物物之說，亦是先格其不正以歸於正，固亦是第二義以下了。此則是朱王同而異於陸[[37]](#footnote-37)。第三，就天理人欲之辨而言，朱熹明言之，象山卻直下超拔於上，以為無天理人欲之別，陽明言良知知是知非，即是存天裡去人欲之思路。此又是朱王同，而異於陸[[38]](#footnote-38)。第四，於三教辨證上言，朱陸嚴分三教，陽明卻謂儒佛只有毫釐之別，此則朱陸同而異於王也[[39]](#footnote-39)。唐先生此章之主旨，即是要打破一直以來程朱、陸王的刻板印象，至於其作法，筆者以為，四個項目都有嚴重的理論問題需費釐清，不是一個簡單的贊成與否的問題。以下各節，即涉及上述諸問題，然討論之重點，則放在朱王之間。以下分別討論之。

捌、對知行問題平議朱陸王不同的立場

唐先生主張，朱陸同為先知後行，陽明則併知行為一，此陽明異於朱陸者。至於朱陸之別，唯在此知之為第一義第二義之別，第一義者，辨志，第二義，細節的實踐工夫，去惡向善、去人欲存天理。然就朱熹第二義之先知後行而言，唐先生亦強調王陽明以一致良知工夫，併合朱熹所謂之格致誠正諸旨。雖然唐先生亦謂朱熹於格致誠正諸旨皆義有相貫，但畢竟陽明之致良知工夫才更為一以貫之，其言：

由陽明之將朱子之致知之事攝誠意之事，而有其知行合一之致良知之說，一方將朱陸所分為知與行者，打併歸一；一方亦即將朱子所謂存天理、去人欲之事，攝在致良知之事中。………由此而朱子所言存養與省察克治之工夫，亦即皆可統于一致良知之工夫之下，不必分說為二，而打併歸一矣。比即陽明之義之不只進于朱子，亦更進于象山者。………由陽明之以朱子之致知之義，攝朱子之誠意之義，乃以致知為誠意之本，格物為致知之實；而此致知之義即由其攝誠意之義，而上提，以更連朱子所謂居誠意之後之正心工夫。由是此「知」之義，既涵朱子所謂「意」，即當直連于朱子所謂「心」，而同于朱子所謂心之本體之明。………今陽明之所為，則正不外將朱子所謂「使人無不明」之格物與致知之功，先合為一致良知之功，更以之攝「使人無所謬」之誠正之功，以歸于一而已。………則大學之修身齊家治國平天下之八條目，皆攝于一致良知之教之中矣。[[40]](#footnote-40)

本文重點就是在強調朱熹的八目之分，在陽明處卻能以一良知教而收合為一，意旨仍明。筆者以為，唐先生所言無誤，但是，他根本上忽略了朱熹是在作《大學》注解的工作之事實。《大學》文本就是格致誠正之次第，朱熹為之作注解，是王陽明改變了致知的意旨，將誠意正心之意旨以致良知說之，又以致良知的意思去涵蓋格物致知的功能，而總收於一致良知的工夫論觀念下，其實並不是朱熹工夫論旨一意要分為格致誠正而先知後行，而是朱熹作文本詮釋，而說明格致誠正之意旨，因有先知後行之義。陽明做哲學創作，討論在做工夫時的狀態，就是主體的本體發用動作，既有客觀之知，又有德性之知，又有德性之發用，即誠意正心之實功實行，則陽明以一收三收四甚至收八目於一義之中當皆可說，但即便如此，去強調朱熹之說與其不同的意義並不大，朱熹就是注解《大學》，可以說陽明是就朱熹之注解《大學》而更接續發揮之，主張此八目或格致誠正皆一良知發用之實踐歷程，而由主體本心之良知一以貫之，此說則十分穩當而更可接受了。

筆者並非反對陽明主旨是收八目或四目於一致良之說上，而是更要強調陽明之說是繼承接續朱熹之說而來，朱熹做注解，雖分為八，但朱熹的解釋也好，《大學》自己的意旨也好，都是八目之間為一次第相續連貫之成德事業，則陽明之說只能說是創造性地繼承之又發揮之，而不能說是有所差異的。當然，此旨亦是唐先生要主張的，即陽明對朱熹之八目次第之說是一收攝與轉進的處理，而不是甚麼理論差異甚至對立的立場。至於象山，唐先生併象山與朱熹為一型，即是分說知行的一型，此義甚為重要，筆者亦有此主張[[41]](#footnote-41)，不另再說。

玖、對良知天理的體用關係平議朱王不同的立場

唐先生自己提出來的認為朱熹不同於陽明的，則是體用分合的問題，此說中，唐先生以陽明致良知一義之中體用合一，而朱熹屢做種種區分，此陽明確有不同朱熹之處。其言：

陽明之言，顯然承朱子之問題，而非承象山之間題而來者，為其關于中和與已發未發之論。此乃關于整個之工夫論之間題，乃牽涉于此心之發為意知物，與其未發之自體者。………此中朱子與陽明之不同，乃在朱子于心之體用、動靜、已發未發，恆分別說，而致中與致和之工夫，亦分別說。依朱子義，存養主敬之工夫，為致中之工夫，乃所以正心之未發工夫；省察與致知格物，則為致和之工夫，皆心之已發工夫。………以省察與存養主敬對言，則省察之為已發工夫，乃意在本已呈現于心之性理，以是是非非、好善惡惡，而歸在非非惡惡之克治工夫。今陽明既以存天理之存養、與省察克治之兼在對人欲者，為致良知之工夫之兩面；故未發之致中工夫，與已發之致和工夫，即打併歸一，于心之中與和、未發與已發、體與用、動與靜，亦當相貫而說。[[42]](#footnote-42)

對於唐先生此說，筆者以為，朱熹有工夫次第的問題意識固是其宗旨無誤，然此一次第之說首出於《大學》，朱熹於《中庸》注解時亦援用此旨，於未發已發處說出次第之旨，此旨，含著涵養察識而說，依唐先生的解讀，朱熹《中庸》詮釋之說，配合《大學》格致誠正之說，則為未發談主敬涵養工夫，此事發生在《大學》八目實施之前，整個八目皆是已發後之工夫。於是已發後之工夫有格物致知於先，有誠意正心於後，察識即是誠意正心以行之的工夫了。唐先生這樣的定位朱熹之說，亦有其不得不然的可取之處，而陽明一致良知工夫，卻是含未發已發及格致誠正及涵養察識諸旨之說。此說，筆者亦可同意，畢竟，陽明談的就是做工夫時的主體狀態，主體就是一心，一心豈有許多分數，就是良知固有、本心發動而已，為明分數而有未發已發動靜體用之說，此不得已也。為說明清晰之故，為力行實踐而收之一心一良知而一以貫之亦可為也。亦即，筆者同意分說而仍一貫，朱熹分說之不礙一貫，陽明一貫之乃基於分說之前提而設言者。

然而，唐先生卻主張朱熹是分體用而陽明是合體用，此時，唐先生對朱熹之分說就持其不能一貫的批評立場了，此說，筆者就不能同意了。其言：

在此點上，陽明之異于朱子，而亦可說進于朱子者，則在朱子之言人之好善惡惡、是是非非之誠意之事，乃後于致知，而知性理或知天理者。依朱子之意，剋就人對天理之知而言，此仍純是一正面之知，如前所說。唯以人不無緣其物欲氣稟之雜，而起之不善之意念，方有為此正面者之反面者。更在此反面者為此心之所知，此心繼顯其對此天理之知之時；而後此心之天理，方顯其「一面反其反面者，一面自歸于正」之一「反反以成正，而好善惡惡之用」。則此天理如未嘗遇此緣氣稟物欲之雜，而起之不善意念，此天理亦即可無此反反以成正之用或表現。由是而此用或表現，即為自天理之體上看來，乃可有可無者。此用或此表現，對此天理之體之自身，亦即可說為一「偶然有」之事，非一「必然有」之事，亦即是在天理之體上無有，而只在其用上有者矣。然在陽明，則其良知天理之表現為是是非非、好善惡惡之用時，良知天理之體，即已表現其用。今若謂此體上原無此用，則此用何以有？豈非此用在體上無根？若果在體上無根，則人亦可只求見此體，而不求此體之表現其用，以成吾人之是是非非、好善惡惡之工夫矣。………然朱子之分體用為二，正可使人作此解。陽明則由此朱子所謂用，原當根于天理之體，以更謂此用即未顯，此天理之體上，亦原具此用。則此理即在未顯為一般所謂是是非非之用時，此理亦為一自是其自己，而非非其自己之理，即亦具是是非非之用之理。[[43]](#footnote-43)

唐先生此說，用意甚深，幾乎將朱熹批評為一體不能即用之論者，筆者鄭重反對。依唐先生之討論，其實還是忽略了朱熹的理論工作是文本詮釋下的注解工作之立場，朱熹注《大學》，《大學》講大學之道在明明德，講古之欲明明德於天下，之後本末先後，八目次第，則《大學》之格致誠正修齊治平的動作，就是在古之欲明明德於天下的心意志氣下的操作，故而主體的道德意志早已提起，只是接下來有工夫次第的問題，故而由格致開始，這就是進入次第問題的討論。歷來談朱熹之學者，皆首先忽略朱熹在作《大學》詮釋，皆一上來就是知行先後的論辯。唐先生意旨更深，而及於體用關係的討論。唐先生於處理朱熹工夫論問題時，即先注意朱熹的工夫論旁依理氣關係，重視氣稟之惡，此說正確。然，上文中卻謂，有惡需對治時故用此工夫，那麼，無惡須對治時如何？似即無此一用，則此體即亦似存而若無矣。不若陽明，陽明之良知即本體，本體時時發用，是是非非。朱熹之體，卻在對治之用時才顯，故而本體即非必然有之之存有。唐先生認為，朱熹之說正易啟人此解。

筆者以為，這才是唐先生自起的曲解，也可以說是唐先生割裂朱熹的格致誠正工夫與朱熹的形上學理論而有的曲解。朱熹的形上學是理氣論，但也是心性情論，朱熹主心統性情，心之有天地之性者，是先天地必然有之之性，則無論其做何種工夫，豈有心之主體及本體不在作用之時？所以，一方面格致工夫是依《大學》欲明明德於天下的道德意志而起之工夫，故本體已發用，二方面，任何工夫皆是此心之工夫，心統性情，天地之性必在作用，故而，說朱熹之心體本體是偶而之用的話是不對的。唐先生說朱熹分體用為二正可使人做此解。筆者以為，朱熹是就《中庸》作詮釋，《中庸》有中有和，中為體、和為用而說主體的本體及發用之兩狀態，朱熹並未分隔體用，更不會主張此體借用才顯，無用不顯，甚至非一必然性的存在，此解，只能說是唐先生自己的曲解。這個曲解的發生，是對陽明說法的曲解與認同卻過溢引申所造成的，陽明談的致良知於事事物物是就主體實踐的當下的狀態而說的，這個狀態當然是即體成用，體用合一，此說無誤，但不需對比於朱熹分體用說中和，分理氣說主體，而主朱熹之體不自顯為用，而是待用才顯，因為朱熹之分說是在談存有論問題，不是在談實踐狀態的問題。總之，唐先生一方面忽略朱熹是在作文本詮釋，二方面割裂朱熹的形上學與工夫論，三方面單獨地提取朱熹格致之說而要割裂體用，四方面對王陽明就是談主體實踐狀態的工夫論旨，要擴大其旨而成為形上學的體用合一之旨。其對陽明的順解筆者可以接受，但對朱熹的曲解錯解則必須提出反對意見。講存有論要分開來講，講工夫論要合一地講。唐先生以陽明工夫論之合一地講，以批評朱熹形上學之分開地講，這就是他的自為曲解之處。

拾、對中庸戒懼慎獨詮釋平議朱王的不同立場

前文謂象山以朱熹之格致工夫為第二義以下之工夫，而自信象山自己的立志工夫為第一義工夫，對此，唐先生主張，依象山之定義，則陽明之致良知於事事物物以格其不正以歸於正之說者，正同於朱熹之對治之義，故而亦是第二義以下之工夫。此說，筆者以為，象山在說立志，而朱熹格致誠正在說具體實踐的工夫次第，而陽明以致良知一義統攝八目通義，於此，說立志為第一義，則無論未發已發先知後行或致良知於事事物物皆具體實踐下的第二義，此說固無不可，然無需就此議論朱陸王之高下異同。因為，說立志，朱熹與王陽明更不少說，說完立志之後，才是真工夫的地方，故陽明說象山仍是粗些，恐即是就工夫之細密處未能深見。於此，朱熹的未發已發先知後行等等，即是進入細密工夫，此亦是唐先生提出的要點。所以，說象山第一義而朱王共第二義，其實也是好為比較下的說法，任何系統都有第一義第二義，不是誰的系統第一義誰的第二義，這都是好爭高下而已，不過，這卻是象山好為比較而說於先者。

唐先生於朱子與陽明言戒懼義一節，主張就是朱王進入細密工夫的討論處，亦即象山所說之第二義工夫，不過，對朱子而言，朱子仍以為是根本工夫，而陽明即承之而言致良知工夫。重點是，唐先生討論到朱熹藉《中庸》談戒懼與慎獨兩項工夫，正是一作用於未發之工夫、另一作用於已發之工夫矣。《中庸》談「戒慎乎其所不賭，恐懼乎其所不聞」，朱子注解戒懼為「己所不知」之未發工夫，而以慎獨為「己所獨知」之已發工夫。朱熹之注解，仍為文本詮釋，雖不必非如此解不可，但仍有其合理的理論意義在。原《中庸》有中和問題，朱熹討論此說時有兩套思路，一為以中為談主體的本性本體，以和為談主體在工夫作用後之狀態；另一為討論未發之涵養工夫，與已發之察識工夫。這兩套思路，都有其理論意義與功能。但也都是文本詮釋下的產物，因為這就是《中庸》文本中本來即有的未發之中與發而中節之和的詮釋之發揮。唐先生對朱熹的詮釋並未否定，但陽明卻對此有意見，以為這樣「過于剖析」，陽明自己即以一致良知工夫綜攝未發已發兩項工夫。於此，唐先生提出一重要的意見，即是主張朱熹之未發戒懼工夫，仍有對治氣稟私惡之用義在，至於陽明一依良知作用而談之戒懼，即未能有此種對治克制之功，而全是洒落的發用，則可能與意氣之用難以別異，故而開陽明後學情識狂蕩之門。唐先生此說，則等於是在強調朱熹的理論真較有其實用之處，而優於陽明矣。雖然，於工夫意境上，唐先生仍主陽明較高。參見其言：

此上所說者，唯是就陽明之言戒懼之一功，並自謂其異于朱子分為二功者，而說其本于陽明之通已發未發、體用，以合良知天理之旨。然依吾意，則以為即在朱子之言此心此理之未發處，其旨亦似與陽明有一極深細之不同。此則非陽明之所自覺及者。蓋朱子之言未發時之戒懼工夫，似仍是由對治氣稟物欲之雜，而得其意義。而陽明之言戒懼，則可無此所對治，仍有其意義。此蓋即朱子之言戒懼或主敬涵養工夫，多帶嚴肅之意義，而與陽明之言戒懼，恆兼與酒落言者，二者不同之關鍵。………若言其優劣，則陽明之義，自是高明，然人亦不易湊泊。即義理湊泊得上，工夫亦非易用。由酒落至放肆，亦只差一間。蓋人之氣稟物欲之雜未去，則言酒落者，仍可能有放肆之病。此亦後來之王學之發展，所必然遭遇之間題，為陽明所未能先知，而于其施教時，自戒懼之于先者。[[44]](#footnote-44)

以上，唐先生的說法，也算是替朱熹講話了，但最後他自己又說，哲學史上沒有哪一套理論能說盡所有問題，所以也不能以陽明未及注意而可能發生之弊端來批評陽明。若依此旨，則一樣可以應用於陽明、象山對朱熹的批評。亦即，每一套理論都有它不足之處，但只要問題清楚，每一套理論又都有自癒修補的可能，筆者以為，朱熹依《中庸》文本作之注解，戒懼為未發之工夫，同於涵養工夫，慎獨為已發工夫，同於察識工夫，結合《大學》，則先有戒懼涵養之工夫，再有《大學》格物致知誠意正心之工夫，則格致工夫預設涵養戒懼工夫，故涵養戒懼工夫細密於格致工夫，而格致之後，又密以誠意正心之已發工夫即察識工夫，故形成一三層架構之工夫。此正唐先生為朱熹說工夫的極有深意又極有貢獻之處，藉由戒懼工夫，把平日之工夫用於對治私惡之氣稟，故更能有發而中節之實效。這樣的詮釋，已經很成功很深密了，在當代詮釋中已無出其右者，筆者十分肯定。

拾壹、對陽明談良知與朱熹談心理關係的平議

唐先生對陽明之良知即心體即天理之昭明靈覺義一節中，盛談朱熹之心理為一為二之問題，但破題之初，卻引出一自律他律的問題，而主朱熹為自律者，此說正與牟宗三先生不同，而為筆者所認同之處。但唐先生的說法中，也有筆者不同意之處，以下討論之。

唐先生之意即是，世間一切為求此心合理之言論，或依法制或依禮俗或依宗教或依聖賢或依經書或依王道等等，都是他律道德。而孔孟之教中，都重由內而外自盡其心性，宋儒亦然，朱熹亦然，朱熹所言之天下萬物之理，皆吾人心中原具者，故不同於他律道德論者。[[45]](#footnote-45)

筆者以為，一切禮俗法制經書聖言之教，如果是儒家領域的材料，則都是自律的而沒有他律的。問題是在，究竟自律是在談理論之依據之為自他？還是在談實踐的主體之為內外？依唐先生所說的孔孟之教以及宋儒朱熹之心性之論之教為自律之意旨者，講的既是主體的實踐由心而發，而為自律，也是在講此所發之理內具於心，而為自律。筆者以為，若就實踐活動而言其出於主體之心而說自律，則朱熹與陸王以及一切以宗教禮俗聖賢之教而要求實踐者之系統，就實踐之作為而言，無有不是主體心知之自願自力而行為者，故而無有不是自律者。亦即，當主體接受系統的價值意識，心悅誠服地實踐其宗旨時，皆是由內而發的自律，除非是被脅迫恐嚇下的作為，且主體並不信仰其說，才可說是他律者，但是，這種行為已脫離道德行動的範疇，實不必多論矣。當然，若所信者是有它在世界的天神之宗教系統，則有理據在天而不在我之義，此時而說他律，固有可說之處，然而，若此宗教之理論亦將主體之本性同於此天神之意旨，則又不能單純說為他律意旨了。反觀中國傳統，就儒家系統內，此天道的理體即是人道的本體，此自孟子性善論以降，《中庸》、《易傳》之文義皆是此旨，此亦絕大多數宋明儒者包括朱熹所繼承之者，故而唐先生說孔孟至宋明之傳，則是自律而非他律，其重點則同時是指主體的實踐是自作主宰之自律，也同時是指出主體實踐所依據之原理亦是內具於主體之心的，故說此為自律。

然而，此時仍有一重要的理論要旨，亦即此內具於心的原理，並不妨礙其一方面內具於主體心性之中，另方面同時即是天道之理體。因此，是否是由主體實踐似非重點，因為沒有一道德實踐不是主體自為之事，若非主體有自主之意願，則遑論道德，更非自律矣。因此，自律他律之重點便成為所據之原理究是內具於心還是來自外在世界？就此而言，墨家及董仲舒之說或可議為他律系統，至於陸王，強調的是由主體實踐，而朱熹，強調的是有內在之理，兩者都是自律說的類型。可惜，牟宗三先生卻說朱熹之理為他律道德，關鍵在此理不能主動活動，牟先生的糾纏更甚，此處不展開。以上，對於唐先生肯定朱熹之性理之說仍為孔孟之自律道德意旨一事，表示明確的贊同之意，並略抒己見於上。

唐先生既已說朱熹之性理為自律內具者，則對於朱熹所言之心與理者之是一是二的問題便又有新義之展開。唐先生的討論是先說陽明之心與理一之宗旨，依此宗旨之發揮引申而知朱熹之言心與理亦必是一合一項之心理關係。唐先生即藉由心上說理與理上說心的思路，而謂心理必相合一之旨[[46]](#footnote-46)。筆者以為，唐先生的討論太過費事，朱熹言心統性情是存有論問題，心既統性又性即理則心具理明矣，此心與理一就形上學說者。而心之與理之是一不一亦惟只有就形上學上可說為必然。若就一般人的生命狀態說，則心常不如理，若就工夫論上說，則心應盡心存心養心以使如理，及其如理，則工夫完成，此為境界，亦只有在境界處可說為心理合一，此合一為後天完成之實效，並非必然，而只是被實踐後之實然。討論此項問題時，若只從工夫實踐上說心與理之是一不一，卻不能分辨是在談形上學還是在談工夫境界論，則必如唐先生之以心說理、及以理說心之上下糾纏，難以明析，又困難不已。

拾貳、對陽明良知通道佛之立場

唐君毅先生認為朱陸王之間的同異問題並不是一套固定的結構，尚有某些意見是認為朱陸同而異於陽明之說者，這就是對於道佛的立場問題。唐先生主張，朱陸同斥道佛，而陽明卻認為儒佛之間有共通之處，差之毫釐而已。此說，筆者不同意。筆者以為，斥道佛的立場，朱陸王皆然。相對而言，唯朱陸斥之較粗，陽明斥之較細，但朱陸王之斥道佛的認識都有問題，都很粗糙。

象山、朱熹皆以釋氏自私，關鍵在釋氏不論如何修養，都只顧了脫自己的生死，而不顧天下國家。此說對儒家立場而言是正確的。但對佛教而言是可以反駁的。此暫不論。至於陽明，則認為儒佛之間意旨相通，儒家的良知即天地的本心，不分教派，皆同一心，一靈明自覺。唯釋氏於倫理上著相，必欲逃之，此不如儒家之處矣。筆者以為，陽明是以儒家的形上學合併佛教的形上學，有唯心論色彩，忽略了佛教的輪迴生死及起滅不已的世界觀，故以為儒佛形上學相同，只人倫態度不同。就對人倫態度不同而言，陽明同於象山、朱熹。就世界觀相同而言，陽明細緻於象山、朱熹，象山、朱熹是直接忽視或反對而無理論舖陳，陽明是將之說成就是同於儒家的這一套。於是，朱陸王對佛教的排斥立場是相同的，只是陽明心氣高，要把佛教形上學用儒學系統收攝進來，而象山、朱熹未作此事而已。

唐君毅先生提出此議題，他的做法卻是就陽明言良知之「昭明靈覺」的作用，有似於佛家保任「虛靈明覺」之作用，故不能否定佛家的「觀空證寂」「致虛守靜」的工夫[[47]](#footnote-47)。且佛家之解脫生死，正是解脫一般之自私心。又佛家雖不婚不宦，但此亦可以是儒家的美事，故唐先生認為陽明因此不似陸王之嚴斥二氏[[48]](#footnote-48)。

筆者認為，陽明確有儒釋道三家毫釐之間的立場，這是因為陽明於形上學上氣吞三家，不認為道佛二氏之形上學世界觀能有異於己說之外者，於是，在人倫原理上的一些出入，如忠孝問題、婚姻為題、仕宦問題、就成了只是表象上的差異，調整即可。唐先生以之為朱陸更斥道佛，而陽明拉進道佛，這樣的角度，不盡精確。關鍵在於，雖然朱陸不言二氏形上學，直接排斥二氏價值立場，既包含對二氏理論認識的偏差，又顯見對哲學理論認識的淺薄。但是，陽明自認已收納道佛的形上學，只在人倫德目行誼上批判其非，這樣也是失之錯誤認識，認識既已錯誤，則便談不上立場的較近較遠的問題了。

拾參、對陽明言良知應物現行更進於朱熹言先知後行義之平議

唐君毅先生主張：先知後行之意旨朱陸共同，但陽明於此卻更進一層，對於是否有知行之二分的問題，主張以良知即知即行之義而說出一知行合一說，認為知行無分，就是良知之應物現行一義而已[[49]](#footnote-49)，此義既含朱熹之原意，但又更進一層，故而是得力於朱熹，而非象山[[50]](#footnote-50)。唐先生即是以這種方式拉近朱王關係。

首先，象山之先知後行之先知是知此立志之知，其實尚未進入細節工夫。象山宗旨陽明早已得力，故象山之說對陽明沒有更進一層的推動力，唯朱熹之說，讓陽明提出更進一層的理論。朱熹之先知後行之先後，則是為平日涵養工夫，也是就實踐活動，而談先知後行。是先有未發之時的平日涵養，再有已發之後的格物致知之先知之工夫，再繼以後行中的察識之細密工夫，而依序下於修齊治平。此中知行先後次第分明。唐先生認為，陽明所面對的問題，是知行之能不能分為二事的問題，唐先生認為，陽明主張知行不能二分。唐先生的討論重點如下：依先知後行之意，似是要為未來之行動實踐求一事先有之先知之預備。然而，預先之知並不能對當下之行有必然成功的保證，因此，兩者無必然關聯，重點是，每一個行動都是當下的，都是良知應物現行的當下實際，所以知的行動本身就是行的行動，沒有行的目的的知是沒有意義的，天下也沒有這樣的行動的，所以知本身就是行，而行的當下也包含了知的節目，且是一個當下的良知現行的事件，無論是知之行或是行之行都是當下的創造性事件，因此說先知後行、以知預行的說法不是工夫實踐時的實際。唐先生以為，此意旨正是陽明更進于朱熹知行先後之說者，即是一良知的時時是是非非的察照作用，先知之知本身是一個當下之行，後行之行也本身是一個當下之行，知行先後的必然連結性並不存在，唯是一良知的時時創造活動而已[[51]](#footnote-51)。

筆者以為，唐先生為陽明發掘此義，以說陽明繼承朱熹而更進一層，此說筆者部分同意部分反對。同意在於朱熹之知亦是一行，朱熹之行又是一行，都是良知靈明的察照作用，每一個當下都是創造，且都是良知之作用方才得力。不贊同在於，此旨與朱熹強調先知後行不在同一個問題的層次上，故謂之發揮則可，謂之更進一層則言之過溢。朱熹，首先就是文本詮釋，是依《大學》本有之文本作意旨之注解，《大學》本末先後以明明德於天下，需先格致誠正而修齊治平，朱熹先知後行不過為注解文本而依樣照說而已，必平治天下，豈能無客觀聞見之知？亦豈能無德性道德之知，故倡先知後行，這是一個治國平天下的生命歷程的次第問題。而陽明所討論的是另一個新的問題，說他有創發新義則可，謂之更進於朱熹仍是過溢之言了，因為陽明討論的是，任一個生命的活動都是良知之發動以應物現行的創造性事件，若無良知的作用，則無工夫活動中的任何事件了，此說亦誠其然。然謂預先之知不必能保證隨後之行之必然成功，這也等於是說格致誠正不保證隨後之修齊治平之可必然成功，此說並不等於否定了在人生的歷程中，先知有助於隨後之行，格致誠正，有助於隨後之修齊治平。雖然重點在於每一個當下都要有良知之貫注其中為自主之創造方可，但雖然每個活動都是良知的活動，但它們畢竟是不同的項目，既是不同項目，則說它們都是良知的活動，以及說它們之間有一個先後的次第，無論是實踐的先後次第還是成功時的完成的次第？亦無論此一次第究竟是必然、偶然、適然、實然？都還是存在次第的問題可以討論，而且，這正是《大學》論旨所在。說每個活動都是良知的時時是是非非在其間，此義，朱熹亦持有之，朱熹也說，《大學》八目，都是孟子求放心的工夫，可見朱熹對工夫的認識不異於陽明的良知說，只是工夫次第的問題和本體工夫的問題仍是不相同的問題而已。八目次第是次第問題，而八目之每一個工夫則又都是本體工夫，同於致良知、求放心的本體工夫。筆者要強調的是，唐先生為陽明刻意發揮的這些宗旨，朱熹也知之且說之甚詳，因此也不必說陽明合知行就真超越朱熹先知後行。

拾肆、結論

研究朱王之間，角度甚多，能如唐先生這般，找出與傳統上程朱陸王二分不同的思路，實不容易。唐先生的思路，就是深入每一概念命題的哲學意旨，不許它停留在當時的處境思路下的立場，而是延伸問題，拉開情境，從而鬆動命題的立場，從而可以溝通原來表面上對立的它派學說。本文之中，唐先生即善於發揮這樣的長處，其結果，也能使後學者見識到哲學思辨的奧妙。

筆者對唐先生的討論，贊成多於反對，唯對於朱王之間以陽明學說優於朱熹之諸多論旨，筆者多有意見。重點在釐清兩造問題意識不同，而不單是字詞概念的用法深淺而已。

1. 參見：拙著，2006年10月，[＜對唐君毅高舉儒學的方法論反省＞](file:///C:\NTU%20Space\duhbauruei@ntu.edu.tw\MySyncFolder\20140114dbr\My%20Webs\4pap\5mod\12.htm)，《 香港中文大學的當代儒者》，《新亞學術集刊》第19期，頁281-330。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 唐君毅《中國哲學原論．原性篇》，新亞書院研究所，1974年再版。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 唐君毅《中國哲學原論．原教篇》，新亞書院研究所，1975年初版。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 參見：拙著：2013年，11月23~24日，[＜ 對唐君毅以宇宙論心性論工夫論談朱陸異同之反思＞](file:///C:\NTU%20Space\duhbauruei@ntu.edu.tw\MySyncFolder\20140114dbr\My%20Webs\4pap\5mod\1204.htm)，「第五屆海峽兩岸國學論壇」，廈門笎簹書院，廈門大學國學研究院主辦。以及，2013年，11月16~17日，[＜對唐君毅談朱陸異同源流之反思＞](file:///C:\NTU%20Space\duhbauruei@ntu.edu.tw\MySyncFolder\20140114dbr\My%20Webs\4pap\5mod\1203.htm)，「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主辦。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁212。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁205。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁204。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁202~203。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁203~204。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 對於這個問題的討論，筆者已於拙著《南宋儒學》中討論過，重點即是：談形上學，必須分說理氣，亦須主張人是氣存在之存有者，只心為主宰。談形上學，還有心統性情之論，故心包性，性即理，心理不分。雖然心是氣之靈，心去人欲存天理之後心即如理，則心與理一。故而討論哲學一定要看是在談甚麼問題，而主心理是一是二，而不是忽略哲學基本問題，只看表面上的概念關係是一是二，就以為兩家是異是同。（臺灣商務印書館，2013年8月，初版。） [↑](#footnote-ref-10)
11. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁204。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁213~214。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁216。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 說陽明為唯心論只要還是因為王陽明在面對三教辯證的時候，所提出的心與天地萬物的關係之理論，唯心論色彩太濃，其目的亦是為收攝消化道佛論旨，故而頗有說得過頭的現象。相關細節的討論，參見拙著：2012年5月，[＜王陽明對道佛的批評＞](file:///C:\NTU%20Space\duhbauruei@ntu.edu.tw\MySyncFolder\20140114dbr\My%20Webs\4pap\1con\5902.htm)，《哲學與文化月刊》456期。頁39~66。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁217。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁217~218。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁220~221。「至問此陸王心即理之義中，所謂理之內容如何。則當注重者，是象山陽明皆未嘗論此心畢竟有多少理。昔儒于此心之性理之內容，固有加以討論者。如漢儒即多承孟子中庸言五常之性，宋儒周子亦本五行言五性。唯程伊川則嘗謂性中無孝弟，只有仁義禮智等。朱子于仁義禮智四德與信更加分別，謂信只是理之實，即實有四德之名，而與四德不同。然朱子言四德亦只就大綱而別為四，朱子固亦謂心性中具萬理，以為其與生俱生之明德。然象山陽明則不本五行言性，亦未嘗有種種有關五常四德之討論。象山唯泛言一切四端萬善，皆原本于心，而無意指出此心之理之項目件數。」 [↑](#footnote-ref-17)
18. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁222。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁256。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 參見拙著，2012年10月，[＜對王陽明批評朱熹的理論反省＞](file:///C:\NTU%20Space\duhbauruei@ntu.edu.tw\MySyncFolder\20140114dbr\My%20Webs\4pap\1con\5903.htm)，《台大哲學論評》，第44期：頁33-72。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁257。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 參見其言：「然此處之間題，是朱子所謂讀書格物之功，畢竟其目標何在，又是否真只在求于書無所不通，于物無所不格，以求無所不知，無所不能？若果然也，則此明非人所可能之事。世亦無聖賢真能于書無所不通，于物無所不格，而無所不知，無所不能也。」（唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁260。） [↑](#footnote-ref-22)
23. 參見其言：「在昔之論者，恆謂朱子之學為開後之經史之學考證之學者………此即謂後世實事求是之經史之學與考證之學，皆朱子之所開也。近人亦多以朱子格物窮理之情神，近乎西方科學之求純粹真理之精神，而以朱子為學之方向，乃向此科學家之精神而趨者。」（唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁261。） [↑](#footnote-ref-23)
24. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁261。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 以上皆唐君毅先生所引用之朱熹文句。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁264。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁265。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁266。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁266。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁272。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 參見拙著《南宋儒學》＜第八章：朱熹其它詮釋傳統的本體工夫論＞。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁273。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁276。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁280。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁281。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁289。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁291。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁293。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁293。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁304~306。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 參見拙著：《南宋儒學》＜第十二章：鵝湖之會與朱陸之爭．十二：大學格物致知之經典詮釋義下的朱陸為學方法平議＞。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁306~307。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁309~310。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁317~319。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁320~321。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁326~327。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁328。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁321。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁332。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁336。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 參見：唐君毅《中國哲學原論．原教篇上》頁335。 [↑](#footnote-ref-51)