對方東美朱熹詮釋的反思[[1]](#footnote-1)

臺大哲學系教授杜保瑞

1. 前言：

朱熹儒學，已成當代中國哲學界，至少是儒學界的兵家必爭之地，寫哲學史的馮友蘭、牟宗三、勞思光，皆在哲學史上對朱熹有重要的立論。其他重要學者，如張立文、劉述先、蔡芳鹿、陳來、曾春海、金春峰等名家，亦無不有朱熹專論。他們的成果，一方面匯聚成當代朱熹研究的大氣候，二方面展現各家的當代中國哲學研究、以及中國哲學研究世界化的個人創作系統。筆者針對朱熹的討論，亦有《南宋儒學》專書出版，亦是以朱熹之當代詮釋的反思，作為討論的軸線，惟仍有再申論的空間，此即是對當代朱熹研究成果的再吸收與再消化。

本文之作，乃針對方東美先生的朱熹詮釋意見，作理論的反思。方先生對朱熹的詮釋意見，並無專書為之，主要就是在他的英文大作《中國哲學精神及其發展》上有專章處理，並已有孫智燊教授之中譯本[[2]](#footnote-2)，另有他在《新儒家哲學十八講》上的相關意見[[3]](#footnote-3)。就此二書言，已可見其對朱熹詮釋意見的全貌。然而，方先生的朱熹詮釋意見，竟是批評的多，肯定的少。本文之作，即是彰顯方先生對朱熹的批評意見的思路，並提出筆者的不同看法，以為討論。討論的進行，以方先生對「原始儒家」及「北宋諸儒」的理論創作之定位入手，事先了解他對整個儒學史的基本立場，然後再結合方先生討論朱熹的專章之文本，以落實筆者的反思意見。這是因為，方先生對朱熹的詮釋意見，若不透過他對「原始儒家」及「北宋儒學」的意見定位，是不能見出真象的。也是因為，方先生在《中國哲學精神及其發展》的朱熹專章中的材料太少，卻又意見太尖銳，因此供應思路的線索不足，故而須從他的「原始儒家」及「北宋儒學」的意見處轉進。

本文之作，將依以下主題節進行：方東美先生詮釋中國哲學及朱熹哲學的基本立場、方東美先生對宋明儒家的詮釋意見及反思、方東美先生對周濂溪的詮釋意見及反思、方東美先生對張載的詮釋意見及反思、方美先生對邵雍的詮釋意見及反思、方東美先生對程顥的詮釋意見及反思、方東美先生對程頤的詮釋意見及反思，最後方及於方東美先生對朱熹的詮釋意見及反思。

1. 方東美先生詮釋中國哲學及朱熹哲學的基本立場：

方東美先生對朱熹的詮釋，基本上是批判的立場為多，這一個立場，有其心理背景。關鍵即在，方先生是儒釋道三家皆美的中國哲學立場，而他認為，整個宋明儒學的反道佛色彩，基本上是昧於哲學史實的作法，因為宋明儒者無不出入道佛，且理論系統內多的是道佛精神，因此表現在方先生對周敦頤、張載、邵雍、程顥、程頤的詮釋時，都不時地指出他們的道佛傳承，並且因此批評其見。至於朱熹，集其大成又轉新意，因此一樣要批評。至於方先生對朱熹的討論，一方面的材料表現在《新儒家哲學十八講》中對周、張、邵、二程的討論時，凡有涉及朱熹詮釋之處，也一併討論朱熹的意見，這是方先生談朱熹的一大宗，另一大宗即是在他的《中國哲學精神及其發展》的朱熹專章中。在《新儒家哲學十八講中》方先生涉及朱熹之處多是批評的。在《中國哲學精神及其發展》的朱熹專章中，方先生則是有近於一半的篇幅對朱熹批評，剩下的篇幅則是說明朱熹學說而未予批評。其實，若依方先生批評朱熹的言論看來，這剩下沒有批評的部分和前半段批評的部份所涉及的朱熹理論之立場都是一致的，所以方先生其實有對朱熹理解上的自我脫節的現象[[4]](#footnote-4)。對於方先生對朱熹的批評，筆者多持反對意見，關鍵都在一些研究方法及問題意識的錯置上，這正是本文寫作的意見主軸。

方先生的中國哲學研究，有民族意識，欲高中國哲學於西洋哲學，至於對儒釋道三家，則皆予肯定，唯晚年已入於佛教，佛教價值甚至高於儒道兩家[[5]](#footnote-5)。

就儒家言，方先生以《尚書》的大中精神，標示一套永恆哲學，為一切價值的根源，又以《周易》經傳的創生精神，標示儒家生生不已的雄健立場。至於宋明儒學家對《尚書》和《周易》的詮釋上，方先生以為，本來《尚書》的永恆精神，尚有道家老子的繼承，但在宋明儒學者的詮釋繼承中，卻都未能有效發展，惟所轉出者，卻變成消滅慾望的錯誤路線，故而斲喪了生機！至於《周易》這一套雄健的生生哲學，宋儒自周敦頤起，竟以道教的煉丹圖為＜太極圖＞，發展了一套宇宙墮落的體系，而不能張揚《易經》創生向上的精神。以上宋明儒家對《尚書》和《周易》的錯誤繼承與發展，由周敦頤啟之，而朱熹繼承之。以上方先生的立場，筆者將於本文中一一討論，並將持反對的意見。

此外，對於方東美先生肯定儒釋道三教的作法，筆者有贊同也有反對的意見。三教皆應尊重，這是筆者贊同的，但是三教間的同異份際，卻仍是需要講明的，筆者以為，方先生就是在這個問題上失了份際。宋明儒者就是既有道佛兩教的素材，又有批判道佛的立場，這就是方先生所不喜之處。方先生認為，宋明儒既然使用了道佛的理論及素材，就應欣然接受，引為同道，而不應仍在理論上予以批評。然而，筆者以為，方先生在此事上對宋明儒的批評，有檢討的必要。方先生不闢道佛，並不表示宋明儒沒有闢道佛的立場及有力的立論，重點是，宋明儒的入道佛及闢道佛究竟是有立場的錯置？還是只有理論形式的互用，而無立場的錯置，更無體系的含混？筆者以為，宋明儒闢道佛的立場應予尊重，這是三教份際的問題，道佛亦不能對儒學惟肯定而不批判。關鍵在於，宋明儒者對道佛的吸收是否造成自己的系統的混亂？以及價值立場的錯置？此事，筆者不以為宋明儒有混亂及錯置，只是，宋明儒學借用了一些道佛的問題意識及理論表達形式，但是仍然形成儒學自己的體系，並且表達了價值觀上的反對意見，這些反對道佛價值觀的意見，正是形成儒學自己的理論體系的核心且重要的環節，這是儒學自我建構的重要歷程，故而對道佛價值觀持否定立場並無不可。只是對道佛理論的批評是否如理？以及是否有方法論上或知識論上的可行性？這是可以檢討的。筆者對三教辯證的立場是，儒道佛之間各有世界觀及價值觀，立場互不相同，方法論上或知識論上皆無從互相否定，因此大家互相尊重即可。就互相尊重這一點而言，筆者贊同方先生的態度，並認為是方先生是當代中國哲學家中對三教問題有最好的態度的哲學家。筆者反對的是，方先生不允許宋明儒批判道佛的理由，只是因為宋明儒借用了道佛的東西。

1. 方東美先生對宋明儒家的詮釋意見及反思

對於宋明儒學而言，方先生基本上是頗為批評的。角度進路很多，包括批評宋明儒者自己就已經互相批判得很厲害了，參見其言：

惜新儒各家之間，輒呶呶對諍，自相攻伐不已，可勝嘆哉！或同代相攻，譬如朱子及其門下之於陸氏兄弟；或異代張伐，如於前人，凡思想上不與之同情者，則嚴陣以赴，攻訐備至，絲毫不留餘地，復吐其辛辣諷剌之辭，發若長程飛彈，痛絕而詆毀之，極摧陷爆破之能事。賢如船山，猶不值陸、王所言，斥為「陽儒陰釋」，「邪說誣聖」；顏元、戴震竟醜詆程、朱「偽學欺世」，一味曲解，致令孔孟原始儒家之真面全非。（顏曰:「必破一分程朱，始入一分孔孟！」戴曰：「宋儒以理殺人！………死矣！更無可救矣！」）[[6]](#footnote-6)

方先生所說，就陸、王批評程朱而言，正是宋明儒學最重要的一條辯論的軸線，其中確實多為無謂的衝突，筆者亦是認為，兩造的衝突是可以避免的，理論的差異是可以澄清的，並不需因其互相攻擊，就認為孔孟本旨已遭淹沒。且朱陸兩造之爭亦成為當代研究的關鍵議題，且有接續其衝突而擴大解釋的現象，但當代之發揮亦仍為捍衛孔孟價值而作，並不因此孔孟的面目就全非了。至於顏元、戴震之說，筆者的立場是，其思想淺薄、義不成理，為批判禮教而否定理學，所論皆深度不足，不值一論[[7]](#footnote-7)。因此宋明儒學家彼此互相攻擊之事，並不會因此就隱沒其中的精華要旨，宋明儒學仍有其高明價值者在。

方先生認為宋明儒皆出入老佛卻批判老佛，這是其不足取的部份。尤其是宋儒批佛卻不了解佛，批老卻不斷使用老學意旨。後面這兩點，筆者是同意方先生的意見的。參見其言：

總之，一般而論，新儒言佛，無論闢揚，皆無足輕重。而世論謂其溺釋太過，深受影響云云，無論來自內外，亦毋庸當真。一笑置之可也。[[8]](#footnote-8)

雖然方先生言語過激，但是，筆者仍是支持此說的，只不過，宋明儒雖失誤於對道佛的理解，但這並不就能抹煞宋明儒在儒學的創作及建構上的價值。方先生又批判新儒家上對《尚書》大中精神繼承不力，下對孟荀善惡之說檢擇不清，甚至對佛老依違不知。參見其言：

作為一套哲學系統言，新儒家思想乃是匯聚眾說之集合論，並非完整統一之結構體。蓋有前代諸派思想摻入其中、尚未能澈底消融貫通也。新儒固主要上承原始儒家之遺緒，然有二限宜曉：第一、在宇宙觀上，猶夾困於「大中」象徵意符所涵之本體論（永恆哲學）與創造變易哲學之間，而未能充份透視二者個別之終極效果；第二、在人性論上，猶徘徊於孟、荀論性善惡二說之間，而依違莫決。即以陽明所倡唯心主義型態之新儒家系統而論，已俱見其中幽影搖曳，究係得自孔、孟，抑或漏洩佛、道影響？殊亦難予善解。初、後二期之新儒各家，除陽明與象山為極少數之例外，皆不脫陰陽五行思想之色彩，故不入於雜家之說，即流於唯物之論。[[9]](#footnote-9)

筆者以為，所謂中國古代哲學或先秦儒學的《尚書》大中、《易經》變易精神這兩路原理，這只是方先生自己的設想。哲學問題多元，哲學理論所需要的素材很多，方先生自己設想的這兩路僅是一簡單的精神意向的思路，並不是問題意識的定盤針，也不是根本原理的完整敘述。且所謂大中精神的神秘意向及其所提供的永恆價值之說，方先生始終未能清楚陳述，似乎保持一對超越界的崇往即可，但這樣一來，在哲學理論的認識及詮釋上就沒有一個定準可說了。至於說人性論徘迴孟荀善惡之論者，更是方先生缺乏細節的人性論問題意識所導致的無謂批評，談人性論不只是要談人性的終極理想，更要說明人之為惡的可能性來源，這就是程朱理氣論在面對的問題，程朱說明惡之發生及其可能，並不是主張人性是惡，因此何來依違孟荀之事？至於說陸王恐為道佛之心學，這也是在哲學系統和價值意識的錯置下的評價，基本上，就是心學的形式相同，但價值意識不同，所以終極境界也不會相同。這一點，牟宗三及勞思光先生都為陸王心學非禪學而辯論甚力，方先生的指責有點輕薄。

方先生又批評新儒家學者多為理學的信仰者，但卻辨理不清，因此哲學功底不足。參見其言：

新儒各派思想之樞要，在於強調「理性遍在」乙旨：理性持載宇宙天地，萬有一切，啟示全部真際本體於吾人之清明自覺，指導人生行動，化性起偽，企圖止於至善。關於理性之性質及功用，不同之哲學家，對之固可有其各自不同之看法與認定。「理性」一辭，含下列諸義：（甲）玄理——玄想之理，屬超越界；（乙）物理——自然之理，內在於物質對象界，而可以經驗認知者；（丙）倫理——道德之理，適用於人生之倫理行為界；與（丁）性理——認知之理，示心體之性，涵宇宙全界，範圍天地。嚴格言之，各種理性，於其適當之領域中自屬有效。惜新儒諸子，於此層效用範限，皆多忽略，蓋其於邏輯上之區分，認識不足，致有此疏，遂成該派全部哲學中最弱之一環。抑有進者，新儒各家，氣質稟賦迥異。蓋前期新儒，乃外傾型之思想家。自欲將理性作用推之向外，是成「 理學」；餘如陽明、象山等則屬內傾型，其理性之範圍，乃內在於心界，雖然，心攝宇宙全體——是成「心學」。後期各家，如清儒顏元、李塨、與戴震等，非實用主義者，即自然主義者，然其同反形上玄學之立場則一。故其於超越界之重要性、以及特屬該界之玄理運作等，概斥同無用。以上諸特點既明，茲請深入觀察新儒家各派思想，而析論之。[[10]](#footnote-10)

方先生這一段說法，就宋明儒學面對的理學問題之分類，仍須再為疏解。「玄理」意旨不明，恐是言於太極、大中等論者，可以對應的或是天地之性者；「物理」所指可對應者大約是程朱理學中的種種事物之物理、化學及形式因原理，近於氣質之性者。「倫理」者指各種倫理行為之規範，但這一點，從哲學理論建構言，並不是宋明儒學之所以為哲學體系及哲學學派的重要問題，其實是自孔孟以降的所有儒者共循之價值，雖有討論，衝突差異不多。「性理」者，所敘不明，或為指主體心的工夫實踐諸說者。文中，方先生指各種理論於其所屬範圍內必是有效之說，筆者甚為同意，不知此點，任意批評的結果，正顯示哲學理性缺乏之失而已。此點，清代實用主義者犯錯最大，而程朱、陸王及其後學的彼此攻擊亦失分很多。然而，如何為其澄清線索、定位意旨？重點仍須回歸哲學基本問題的釐清辨正，問題問清楚了、講準確了，這樣才有可能疏解整個宋明儒學史的理論脈絡，從而解消衝突。而不是又另起標準，建立新旨，繼續分判各家，重定高下。

1. 方東美先生對周濂溪的詮釋意見及反思：

方先生對周濂溪的討論，可以說是在他的宋明儒學討論中分量最多的，主要就是在他的《新儒家哲學十八講》中涉及最多。該講主要談到周敦頤、邵雍、張載三位，其他諸家僅是略為提到，其中又以對比朱熹的周、張、邵詮釋涉及最多，故而對朱熹所說亦不少。其他各家就主要是在《中國哲學精神及其發展》的專章中提到。

方先生對周濂溪之兩大著作，肯定其《通書》之作，但認為此中已有半數是老子的思想混入其中，而認為朱熹對《通書》的詮釋，卻有許多乖張之處；方先生反對周濂溪《太極圖》及《太極圖說》之作，關鍵是這是道教的煉丹圖之轉譯，至於朱熹對此圖完全繼承的態度，便受到方先生嚴厲的批評。總結方先生對周濂溪的儒學地位，半予肯定、半予否定，認為他對孔孟精神的繼承，有功有過，至於對朱熹所繼承的周濂溪哲學及所詮釋發揮的部份，就都是批評了。

先就《太極圖》及《太極圖說》而言，方先生對其首句「無極而太極」的詮釋，認為就是在講一個「無限的絕對本體」。其言：

首難有關語意學。（甲）「極」之一字，語意雙關。剖「太極」與「無極」為二，乃常見之誤解，余謂之「名詞之謬誤」，象山於是實犯之，不識名詞與狀詞、實體詞與形容詞之區別故。上文樞要，在於「絕對本體」，或名之曰「太極」，或狀之曰「無限」，原無矛盾之可言。（乙）「而」之一辭、為涵因，亦語意數關。其義涵（一）「屬於」或「聯接」；（二）「因………則」；及（三）類同述語。「而」字用於以上三義任一，「太極」與「無限」之間，皆不致有何枘鑿、牴牾。（「無極」一名、乃是不辭，應予避免。）歷來朱陸之爭，皆因不識此點語意釐清之關鍵也。[[11]](#footnote-11)

方先生之意即是，無極、太極是名詞與狀詞，也是實體詞與形容詞之別，說無極而太極就是以狀詞形容詞之無限說名詞實體詞之絕對本體，因此無極是無限一狀詞形容詞，太極是絕對本體一名詞實體詞。總之，「無極而太極」就是「無限的絕對本體」。筆者認為，方先生沒有深入朱陸《辯太極圖說書》的細節裡作討論，而是直接提出自己的解讀意見，對於方先生自己定位的解讀意見，筆者以為，此說與朱熹之「無形而有理」的意旨已相去不遠。無論如何，這不只是語意的問題而已，這也是哲學理論的體系一致性的問題，歷來各家意見眾多，但皆各依一理，至於方先生之詮釋意見，則因未能同時展開周濂溪體系的全體詮釋，因此只能說是單一意見，亦無從判斷對錯優劣。

對於《太極圖說》的宇宙論，方先生也有批評意見，其言：

復次，茲處所詮表之宇宙開闢論系統，內容駁雜，乃一眾說匯聚之集合論，而非圓融一貫之理論結構。關於儒家思想之傳承，顯有若干混淆，亟待澄清。揆周子本意，原欲發揮《易經》哲學之真理，然其起步一點，卻為「洪範九疇」所涵之洪荒時代本體論。永恆與變易之間，自有其對立。試問究應如何謀其調和融貫？周子於此問未察，即逕立變易哲學於永恆之上，持為基礎，而又未能予以充份說明。[[12]](#footnote-12)

方先生意思是說，周濂溪欲貫通《中庸》、《易傳》之學，前者屬《尚書》永恆哲學系統，後者為《周易》變異哲學，對此，筆者已有言之，認為方先生自己在這件事情上也是述說不清楚，卻批評周濂溪於兩者的聯繫上說明不足，關鍵即在由無極開始，又入於主靜，這是有道家色彩的，因為方先生自認為永恆哲學之傳承是道家老子的傳承，這就與儒家變異健動精神不符，參見其言：

然據《尚書》所傳洪荒時代本體論言，則宇宙乃是一大所與整體，可視為一大神奇傑作成就，而現現成成，呈既濟狀態者，在理論上，橫空拓展，規模涵天地自然之全量，無所不賅，然並無初始之創造力，亦無中問之創造化育歷程。其中所發生者，一切皆如其應然，既無任何生命之原動力，人而超凡入聖者，尤無創造之衝動，亦無一毫實際欲望之雜。故周子倡「主靜以立人極」，更主張為人須寡欲，寡焉以至於無，「無欲之謂聖」。根本上，此乃老子之道家思想，而與前述之洪荒時代本體論可以大旨相通者。[[13]](#footnote-13)

上文中對於上古精神之立場，筆者無意表示意見，這都只能說是方先生自己的設想而已，但說周濂溪倡說主靜、無欲者即是老子的傳承，且又上接《尚書》本體之論點則頗為奇怪。奇怪之處是，方先生主張《尚書》之永恆哲學的本體論是缺乏創造的動力的，所以周濂溪接續此說而主張靜與無欲。筆者認為，周濂溪主張主靜與無欲之意旨確有與老子相通之處，老子哲學亦非一般宋儒所以為的消極避世，因而老子的無欲工夫卻是能與儒家修養論的見義忘利之立場一致，周敦頤所說的無欲、主靜即此收斂工夫的一路，因此方先生說周敦頤有老子哲學的傳承，此說筆者接受。但說到永恆哲學缺乏創造動力，因此主張無欲及主靜，筆者即不同意了。重點不在永恆哲學是何種哲學上，因為筆者認為方先生從來就說不清楚這件事情，重點在方先生把周敦頤的無欲、主靜設定為一套缺乏創造動力的哲學體系上。筆者前言，無欲、主靜就是「求放心」的收斂工夫，就是「毋暴其氣」的「主敬」工夫，此「涵養用敬」的工夫就是道德意識的持守，持守道德意識豈是無創造動力的行為？而且這是工夫論命題，其與宇宙論、形上學的問題並不是同一件事，雖然亦不能相違，但畢竟問題意識有別，所以筆者認為方先生在此段談話中論點詭異，意旨不清，對周濂溪的評語並不精準。

依此，方先生認為周敦頤只是將道教、陰陽、雜家會合的系統，並非真正的儒家，且其宇宙論是一套退化論系統，其言：

是以，余謂周敦頤之思想系統乃是道教、陰陽家、與雜家等眾說匯聚之集合論，而厝諸儒家思想間架之上者也。簡言之，真正儒家思想，見於《大易》，乃是一套涵天地人而三極一貫、圓道周流之創造哲學，一本「中和妙極生生之理」。而周敦頤與朱子所開出之新儒家思想竟是一套自然進化論哲學，甚至一套退化論系統，只合就萬物流出說、及人類靜觀而得解。[[14]](#footnote-14)

上文中方先生將朱熹和周濂溪放在一起講，因為朱熹也是完全繼承周子的《太極圖說》思想，方先生並認定這只是一套自然退化論，這當然是批判的立場，筆者並不同意這樣的說法。方先生以《太極圖說》由太極而生陰陽、五行、及人類之說是一種流出說，而流出說則是退化論，因為現象對本體的分受愈來愈少，這是方先生以西哲普羅提納斯（Plotinus）的理論為原型的設想。方先生所謂的退化應是指太極的價值在萬象中減少了而言的，尤其是到了人的出現之後，竟有善惡之分，而不能維持太極之純善。對於方先生的詮釋，筆者並不同意。儒家必須有一套面對現象存在的創造論的系統，周敦頤之所為即是為此一目的，《太極圖說》使現象得以從無到有的過程就是創造，《太極圖說》由聖人定之以中正仁義時即已預設了太極本身的絕對善的價值，這個價值在太極創化為陰陽、五行的歷程中實現在萬物之中，人得其秀之後，因五性感動而有善惡之行，此時則依聖人之標準來規範個人的行為，實踐之後，人皆得成聖。如此解來，何來退化之意旨？解讀傳統哲學家的理論要站在他們自己的立場，面對他們的問題，善解他們的命題，而不是另起一立場、一問題而施予攻擊。周敦頤的目的就是為缺乏宇宙發生論的儒家哲學正式建立這一套系統，系統中沒有鬼神，只有太極這個理性的意志原理，本身是個絕對善的價值意識，因創生而有陰陽、五行、萬物、及人。有人之後有行為，聖人出之，以中正仁義規範眾人之行為。人有為惡是一事實，為此一真實之現象提出可能性的說明，並非主張人性是惡，或是善惡二元，反而因此得有人之能實踐成聖的先天依據，並由此保證成聖之可能，那就是一切都由太極而來，這正是朱熹說太極是純善的的道理所在。宇宙發生論的系統不是重點，因此借用道家、道教的術語架構說出並無妨，重點仍是儒家的仁義價值意識，以有別於道佛兩家的價值意識，之後在《通書》的論述重點就是聖人這個理想人格的種種面向之理論建構，因此筆者定位周敦頤是境界哲學進路的儒學建構[[15]](#footnote-15)，重點在建立聖人理論，從宇宙論、本體論、工夫論三路建構聖人之所以為聖人的原理依據及操做方式。總之，《太極圖說》為一宇宙生發論的系統，並沒有價值意識的退化論立場。

對退化論之說，方先生繼續表示意見以實化他的立場。其言：

第三、周敦頤之宇宙發生說，於進化退化之問，猶豫不決。乍視之，宇宙發生歷程，始於太極，初則氣化，析為陰陽；繼則形化，演為五行；再則質化，滋生萬物，而以人最為秀靈。全部歷程，似若由太極自然流出，而實屬退化型態。所說一切，自與道家之宇宙發生觀若合符契。然其難處，亦胥在乎是：即如何說明人類存在於價值學上之重要性耳。斯乃儒家之精神特色。為應付此需，周敦頤似又滑入某種「突創演化論」之觀點，遂謂：人類依據物質存在之所與為基礎，突冒而出，成為較高尚之精神存在，具有道德自覺，能辨別是非善惡種種。夫道德之卓爾特立，乃人之所以異於萬物者也。第四、在進化退化之問，如何作一抉擇？對儒家人性論之形成，至屬重要。若採取退化論立場，勢必將人性原善打入氣質，而氣質為惡。如是，則勢將新儒推論驅入荀學一途，實大有悖孟子之說，而產生嚴重矛盾，蓋新儒各家，皆莫不自命孟子之徒也。上舉兩難窘局，後竟使朱子重採孔子之創造論立場，以舒緩其宇宙開闢論上之困惑疑難云。[[16]](#footnote-16)

方先生說周濂溪的《太極圖說》是退化論系統，實無論證，不明所以。但方先生強調《太極圖說》的重要難題正是在說明價值之安立問題，此點筆者十分同意。周子言「聖人定之以中正仁義」即是對此問題之回應。然而，這是就人類存在之後的後天價值反思而言的。若就先天而言，太極已是價值原理，唯一需要多做的只是把萬物流出的歷程藉由一套架構予以說出，而排斥鬼神及它在世界，而建構經驗現象世界的宇宙發生論，這就是儒家立場的宇宙論之所需，也正是周濂溪的問題意識及貢獻所在，從此一路講儒家的聖人，就無須有它在世界的身心修煉，而是重於此在世界的人倫培養，因此這一套談現象世界之創生的宇宙論絕對有其必要性。

方先生討論周子對人的發生的說法，說這是一套「突創演化論」，似有貶意，關鍵在於「人得其秀而最靈」一句，方先生之意應該是說「其秀、最靈」如何可能？周子未能申說，故而為突創演化論。筆者以為，人之發生，基督教哲學言之，佛教哲學言之，都有較為詳盡的宇宙論說明，儒學未有它在世界及神明位格，故而說人之發生時則只就父精母血說之即可，之後，即是對於人倫行為的規約導正，這就是訴諸聖人的引導功能。

對此，周敦頤的《通書》中多言於聖人，既是就聖人之如何成就為聖人而討論，也是就聖人之如何引導眾人之功能而討論，實際上也就是主張人人可以成為聖人，因而也是對所有的人的期許，意即以人人可為堯舜，而說明成聖的理據及方法。

為解決進化、退化問題，方先生竟稱周子、程、朱是採人性退化的立場。理由是程、朱理氣論中言於氣質為惡之說者，並以此說即是荀學性惡論的傳統。筆者以為，荀子講性惡論就現實現象說，未及先天本性，並非人性普遍原理。而程、朱言氣，是為現實現象中人之所以為惡予一形上原理的說明，但是決未主張現實中人的人性是惡的，更重要的是，藉由氣稟有為惡的可能之說，也將理的稟受說為有性善的本質在人性之內，是故對於為善的可能性與必然性有了更為細節的理論設計，這是理論的發展進步，決不能因為看到談氣以及談為惡的可能就認定是退化論、是性惡論。

　　以上對方先生談周濂溪的反思，可見方先生主觀意見很多，且立場鮮明，而這些意見都直接進入他對朱熹的詮釋立場裏了，影響是直直接接的。

1. 方東美先生對張載的詮釋意見及反思：

方先生對張載的討論，肯定的多，批評較少。至於朱熹有所繼承張載的部份也是不少，方先生則是有時肯定、有時否定。對於張載，方先生認為張載頗有繼承老子的思想，但對莊子卻是繼承的最多，而且無一反對者，至於對佛教，則仍指出其有別異儒佛之創作。筆者對於去說一家思想繼承另一學派的思想之說法都不太肯定，理由是，問題意識、及論證形式、甚至是概念轉介式的繼承，都不是什麼嚴重的事情，因為哲學體系的創作，本來就是在對它教它系的吸收、消化、反對、繼承中創作而出的，張載吸收莊子氣化宇宙論思想絕對是事實，但是張載一樣批評莊子，惟方先生未及細查，關鍵在批評莊子的神仙說，張載主氣聚氣散，批評莊生妄謬，以為有神人焉，即是反對有永生不死的神仙可求之立場[[17]](#footnote-17)。當然，莊子是否有此立場，學界仍可有爭論，就筆者而言，道教繼承莊學而有神仙說是事實，莊學中主神仙思想也是事實，關鍵只在莊學中的神仙思想究竟是如郭象詮解之只是一種心靈感受？還是真為知識依據？筆者主張後者。此事容可再論。總之，張載批評莊子的神仙說之事，則是方先生未能注意及者。

方先生對張載言於太和、太虛兩概念，視為是張載哲學的綱領，方先生說太和是講創造流行，但太虛就費解了，對於太虛的解釋，方先生認為朱熹以之為唯物論，其言：

由是觀之，足見張載之形上學原無硬性之二元論。然則，太和與太虛之間，其明確之關係究竟為何？茲問須有一說。「太和」一詞，意無曖昧，涵自然之創造，大用流行，與生命之實現，賡續不已，俱展露於變易之歷程中，由簡至繁，始於單純之物質現象，發為至賾之萬象森然，所謂天地生物氣象，而臻於神妙莫測之境。宇宙之廣大和諧，乃一生機充沛之動力系統，其中人與萬物旁通交感，鎔融浹化，統於太一。然則「太虛」一名，究作何指？虛、氣之間，關係為何？「氣」之一詞，可涵數義：（甲）物質基子，可形成物理羅聚狀態，或生物結構組織；（乙）能元流動，散而無形，遇中媒、聚則成體，是生某物，具實以存；與（丙）生氣或精氣，其說因人而異，如機械（唯物）論者、唯氣論者、或唯生論者。朱熹向以唯物論者視張載。余謂朱見實謬。自余觀之，張載之立場，非唯氣論即唯生論；否則，其太虛形上學，即無從調和融貫矣。[[18]](#footnote-18)

針對太虛的定義，筆者不同意方先生所說，以為朱熹解張載有唯物論立場，方先生此說並沒有論證之展開，故亦難討論。此外，方先生對於張載所言之太虛意旨，認為其能彰顯儒佛之異，方先生言：

太虛與氣，乃一「相攝互入」關係：太虛攝氣，氣攝太虛；太虛入氣，氣入太虛。二者於生命之際會或基礎上，實和合而無間。在生命之層次上，精神實體與物質現象，乃渾融而不隔。物質力量，可化入精神權能。余謂此張載之所以彰顯儒、佛之大異者也。[[19]](#footnote-19)

文中，太虛即此精神實體，由於太虛與氣「相攝互入」，故方先生謂其為能彰顯儒、佛大異者。此話難解。若就大乘佛教華嚴精神言，這正是華嚴精神。若就原始佛教言，這才是方先生要批評的割離上下二界的理論，因此此一以張載能言於精神與物質相攝互入的立場，應與華嚴相同，而與小乘佛教相異。所以方先生此處所謂彰顯儒、佛之異者，應指異於小乘佛教捨離世間之說者。

對於老莊，方先生屢言張載頗能繼承，故張載心量大過新儒其他各家，其言：

據老子言，道現為虛無，是生物質世界，「天下萬物生於有，有生於無。」有界有限，無界無窮，致有層次、時序、權能、價值上之差別。張載於此，尤近於莊。莊子謂老子之形上學乃「建之以常、無、有，主之以太一。」《正蒙》則謂之「有無混一之常」。此張載之所以異乎其他新儒家者也。觀其從不諱引莊言以實其說，足見其心量實大過新儒餘子多矣。[[20]](#footnote-20)

文中以張載有言「有無混一之常」即是有取於老子，更有接受莊學的作法，故而張載心量大於其他新儒家。筆者以為，以系統能說有無即是老學，此一討論太過單薄，不足成理。其實，張載以氣之聚形為有，散入無形仍為實有，故而批判老子有生於無的立場，關鍵即在張載不認為有根本無的說法，無形仍是實有，只是氣之無形的存在形式而已，甚至這更是復歸本體，所以說張載言無形是老學之立場恐正與張載本意不符。至於莊子神仙說，張載明予反對，主張萬物不能不散入太虛，「莊生妄謬，又謂有神人焉」，這就是張載反對莊子理論的名言，張載以為世間沒有能不散而能不死的神仙，因為氣不能不散入於太虛。此說直接明白地是反對莊子的人能永生不死的立場，其立論的路徑又正是氣化宇宙論的聚散說。因此，不能因為張載借用莊子氣化論就以之為莊學的同道，張載接收了氣化宇宙論之後的所有創作，皆為儒學價值立場的理論，只是因為儒學亦必須有宇宙論系統，故而接收氣化宇宙論。就共同接受有此一經驗現實世界而言，只要不是論及它在世界的經驗世界宇宙論，儒學在此可以無有對立。則此時儒道之別乃在價值立場，就此而言，儒學體系皆力陳其別異。方先生認為張載對道家老子有所吸收，對莊子幾乎都予接受，對佛教則有反對。筆者主張，張載對老、莊、佛皆是反對的立場，只是系統中多有借用莊子氣化宇宙論的某些素材，這是事實，但就借用老子素材而言，筆者不認為張載有所謂的借用，應是方先生過於簡單化地就文字之相近而牽連的，此即說有說無之命題者。

　　關於方先生討論張載反對佛教之說者，其實就是指小乘佛教而言，以下再分述之。其言：

至於佛學，張載發現其中有一致命間斷破綻，存乎真性（即佛性）與現世二界之間。自空觀視之，現世為「蔭濁」，故宜呵斥。張載排佛，卻不輕世，貶為海市蜃樓，等是幻妄，與空杆格，鑿枘不協。故力陳天、地、人三極一貫，圓道周流，唯是生生之大用流行，而即用顯體，以示太虛本體無形而至真。其哲學公式，厥為太虛與太和，體用顯微之問，通一無二。[[21]](#footnote-21)

方先生後來講大乘佛教及華嚴宗哲學之時，即不再以上下二界的乖離說佛教，反而是以上下雙迴向說大乘佛學，因此，此處所言張載對佛教之乖離二界、輕視現世下界之說者，就是指小乘佛教說的。不過，這又似乎與方先生以華嚴哲學之大乘佛教是中國哲學的立場有關，因此他所說的儒佛別異是指和早期印度小乘佛教的別異而言的。

對張載有道家因素，方先生又言：

張載雖力辯其說不入於老氏之「常無」，所謂「有生於無、自然之論」，但其形上主旨，則顯為「太虛」取向。而「太虛」者，直「虛無」之別名耳。在孔、孟之系統中，從無此種「歸初返無」之說，孔、孟尤贊同大化哲學，唯主化育創進，以入於易也。故張載多少徘徊於儒道之間。一則謂「靜為善根」，「動為靜本」，「動靜兩立，其究一也。唯虛為太極。」再則謂「天地之性本於虛，純粹至善。」「虛者、天地之祖。天地從虛中來。」復曰：「人亦出於太虛。」凡此一切，直道家之宇宙論耳。然則，其與儒家哲學，究應如何調和？斯難，張載無解。[[22]](#footnote-22)

方先生此處之所論，亦過於粗糙。張載言：「太虛無形氣之本體」，重點是要說氣之聚而成形、散而無形，有形無形皆是實有。而方先生意欲將此說太虛無形之論理解為老子型態，筆者不以為然。關鍵在於，張載只講其有形、無形的變化歷程，沒有多論於宇宙發生論。方先生以儒家宇宙論應為《易經》之創化系統，但說有生於無，則是「歸初返無」，這便是老學。筆者以為，即便是創化系統，亦應有一由無形至有形的生發歷程，至於創化之後，論於現象，就更不能沒有散如無形的立場，這正是張載為儒家建立的氣化宇宙論的要點，一是就萬有由無至有的始源說太虛是無形，一是就萬有之流變說的有後入無，而不是就創化的歷程說由有入無，因此張載所說的太虛無形，不是反創化論的由有入無說，更不是什麼老學，就算是老學有此系統，亦不妨其為儒家借用，借用之而有了宇宙之生發歷程以後，便可以接著再講道德意識及社會人倫，這時就都是儒家的道德意識了。方先生說張載講的「太虛無形」諸說是道家宇宙論，而張載徘徊其中無以化解，遂建議一說以為化解。對於張載有老學的道家意旨，筆者已不認同，因此對於方先生要助其化解之論，就不再討論了。

1. 方東美先生對邵雍的詮釋意見及反思：

方先生對邵雍的系統，讚譽有加，謂其主要為道教的傳承，而轉入儒家的系統，對此，筆者不能反對。至於方先生為邵雍建立的基本原理諸說，筆者以為，並不清晰，難以推廣[[23]](#footnote-23)。至於朱熹繼承的邵雍學說部份，方先生是否定的，這就主要表現在易圖諸說上，此說皆為邵子的系統，朱熹承之而已。方先生批評到：

關於邵雍之易卦圖例，先天、後天易學之分，余均置之，概從略，蓋其不為哲學上之狂想，即為邏輯上之謬誤，名家如黃東發、歸有光、黃宗羲、黃宗炎、毛奇齡、胡渭、李塨等，皆早已予以系統之批判，以明其謬矣。[[24]](#footnote-24)

方先生自有他自己的一套易圖理論，表現在《生生之德》書中[[25]](#footnote-25)，故而完全不接受邵子的系統，筆者便不予討論了。

1. 方東美先生對程顥的詮釋意見及反思：

程顥非思辨型哲學家，所說皆造道之境界語，難以分析，因此方先生對程顥的邏輯分析能力非常否定，參見其言：

明道乃一識見宏富，而資性溫潤之哲人，[和粹之氣，盎於面背]，接者盡化。從遊高弟多人，皆有如沐春風之感。惟作一理性思想家而論，其邏輯之思辨力，殊嫌不足。嘗曰:「吾學雖有所授受，天理二字，卻是自家體貼出來。」言下不勝自負。理性云乎哉！何謂也？其類別有幾？明道《語錄》中泛用名詞，而言語渾淪，諸如：「天理」、「自然之理」、「義理」、「物理一、「道理」、「常理」、「人理」等，各名涵義，悉無定準。其言人類推理之道也，竟曰:「百理俱在，平舖放著。」何其武斷之忒甚耶？

大程子說話，曖昧渾淪，其將見譏於任何具有批評分析理性之哲學家者，殆或不免。蓋宇宙原有種種境界之差別，人性復有種種層面之不同，凡屬各界之理性，自須一一精察明辨，而妥當應用之。吾人於前述邵雍、張載之系統已見，宇宙理性，大全一體，語其層次，則釐然不紊，從無混淆，諸如自然之理，適用於物象界，價值之理，流行於道德懿美等價值界，遂致理性知識，悉可剋就無上神聖界、客觀自然界，以及主觀精神界等，而分別詮表之，一切彰明昭著矣。唯是項重要之層次區分，獨不見諸明道思想。斯謂其哲學之才力不足耶？曰大不其然！

明道旨在建立一套機體主義哲學，故力避掉入任何窮索致偽之陷阱耳。其哲學樞要，厥為萬物一體論，倡「天人無間斷」。[[26]](#footnote-26)

程顥誠非思辨型哲學家，然程顥所言皆得道之言，意即境界哲學的言說，筆者主張，程顥已體貼聖人境界，故而從聖人心境上流露對天理的體證，此時百理俱在，皆在心體中體貼至矣，而此意境，皆是所有儒者共同企求的境界[[27]](#footnote-27)。方先生批評程顥於理概念之種種不同義涵皆不分辨，確實，但這並不是程顥哲思的核心問題，而是程頤、朱熹的問題，但程頤、朱熹的做法，方先生也不肯定。總之，筆者認為方先生不能真正了解程顥的思路，只從他自己所孰悉的哲學分析的角度去評價程顥的發言，所言頗為淺薄。不過，方先生並不因此否定程顥的哲學才力，

而仍為其定位。方先生自己定位程顥為「萬物一體論」，倡「天人無間斷」，並提出若干評價，首先是觀念論的系統：

第一、新儒家在知識上之觀念論，明道實首倡之，象山、陽明踵繼發揮。明道嘗喻「以心知天」曰：猶居京師（北宋都開封），往長安，但知出西門，便可到長安。其言之尤足詫者，更謂長安、開封，非是空間二處：若要至誠，只在京師，便到長安。蓋毋須更求長安於心外也。同理，只心便是天，盡心便知性，知性便知天。知之在心，不在心外也。中外一切知識論上之觀念論，其特色皆莫不以心為樞紐，而一能所於心，復藉之以合內外，渾然一體，不可決裂。大程子本此知識論上之觀念論，力倡性天與人，可直接體驗之，當下即是。[[28]](#footnote-28)

文中難見方先生所謂知識論上的觀念論何義？其與形上學上的觀念論有何差別？還是就是同一回事？不過，筆者不同意程顥是知識論進路，就方先生所引用之文本來看，程顥明明是在講主體性的關懷，而不是甚麼知識論的問題。程顥「只在京師便是長安」之意是說：要是真正關心長安的百姓，則即便是人在京師，也可以為他們做很多事，因此就等於已經是身在長安了。這是境界哲學的思路，方先生從西洋哲學的分析進路思維時，便不解東方語言的特色，故謂之為知識論上的觀念論旨，以為程顥主張長安、開封兩地不是空間上的兩地，然而，從知識論上說，「若要至誠，只在京師，便到長安」是何意旨？方先生不解，筆者亦不解，因為根本上，這就不是知識論議題。方先生以知識論的觀念論說程顥的倫理學思路，筆者認為這樣是講不清楚程顥思維的，以境界哲學說之才能講清楚。此處，方先生又定位知識論上的觀念論會有自我中心之論斷，但他卻為程顥解圍，其言：

然東西思想，於是卻有一項差異宜曉：即在西方哲學中，知識論上之觀念論，恆不免見譏於「自我中心論斷之窘局」也。蓋知與所知，俱囿於個人一己之心識界域，其外，則更無一物可識，無一念可形。據余所知，明道從未苟同是說。聞見之知，自是一事，固囿限於個人之意識為先。然德性之知，不假聞見，自其觀之，乃現諸直覺統觀，獨立於個人意識，一空依傍者也。[[29]](#footnote-29)

方先生以知識論進路，認為程顥之言有自我中心論斷的缺失，但因為程顥又有直觀統覺的能力，故能獨立運思而非獨斷。其實，方先生處理的是程顥的「德性之知不假見聞」之意旨，因此，此處並不是方先生認為的程顥是在講知識論問題而有觀念論的缺失，因而方先生從德性中為程顥補救之者，而是根本上程顥就是在做成德之言。所以方先生定位不準確之餘，自己再設法補救程顥之言說。其實，以工夫論處理之即可，亦即，是工夫論問題而不是知識論問題，故而只有主體性的實踐問題，而沒有主體性的獨斷問題。

方先生又講程顥之形上學立場為形上一元論者，此說筆者亦有意見，其言：

第三、明道本前述三義，篤信形上一元論，且據以斷言：在天為命，在義為理，在人為性，主於身為心，其實一也。茲四者，形成本體論（而非僅止格物論）上之大全真際。明道復本此信仰，而總其結論曰：「窮理盡性以至於命（實現精神使命），三事一時並了，元無次序，不可將窮理作知之一事。若實窮得理，即性命亦可了。」儼若此種仁之精神，涵蓄既久，充養有道，天地貞元之氣，皆融入吾人體內，更與得自各方之才性，合體同流，則一旦面臨大事，無論何其艱鉅，吾人即能自然了當勝任，若行所無事然。[[30]](#footnote-30)

程顥文義，為談對價值意識的普遍原理的實踐之落實，主張天命即義理即人性即人心，當其彰顯時，就是三事一時並了，其實就是主體實踐以至完成之時的聖人境界，並不是什麼形上一元論的立場之命題。可以說程顥預設其他所有儒學系統共同的價值原理，自己主要談的就是聖人境界的體貼與展現，故理、性、命三事一時並了，這就是主體聖境的展現。面對這樣的思路，方先生以為是形上學的一元論，其實不然，程顥可否是中國哲學型態的形上學一元論，可以另外討論，但前述之文本段落，實在是在講境界論而非形上學，尤其是程顥的《定性書》，更是境界論的命題宗旨[[31]](#footnote-31)。方先生卻謂之為受道佛影響者。其言：

余於前文，開宗明義，點出明道曾深沐道家及大乘佛學之影響。余為是言，與葉水心不同，絲毫不含貶意。[[32]](#footnote-32)

除老子外，明道復受莊子影響甚鉅。莊子倡等觀萬物，道通為一，以識「天地與我並生，萬物與我為一」之宏旨。斯義極合其形上一元論。………抑有進者，余更發現：大乘佛學與明道之新儒學，在形上學方面，二者密契相通，其爭辯處，多在社會及倫理方面。僧肇早於五世紀時即重彈道家論旨，高唱：「天地與我同根，萬物與我為一體。」即就明道「定性論」之中心主旨言，僧肇實首發之，謂即動觀靜，故動者恆靜，不可釋動以求靜，故靜不離動。更引申老子「無為而無不為」之旨曰：「依無為，雖動亦靜；由無不為，雖靜亦動。」僧肇準上所述，得其結論：「聖人豈不以其即萬物之自虛？故物不能累其神明者也。」余謂明道由是得啟，而發現「天下萬物之理，無獨而有對，皆自然而然，非有意安排也。」斯理一旦揭露，大程子自狀其喜極之情曰：「每午夜以思，不知手之舞之，足之蹈之矣！[[33]](#footnote-33)

　　由上文可見，方先生自己十分肯定道佛，主觀上認為宋儒既接收道佛，即應理解並喜愛道佛，故而對宋明儒之批評道佛之事十分反感。上文這些文字中，方先生從莊子氣化宇宙論之天地萬物一體之思想切入，以為程顥繼承之，而僧肇亦同此義，故程顥與佛教形上學有共同之旨，且明道中夜之體悟即是體此。筆者以為，莊子誠講天地萬物一體，儒家亦須講天地萬物一體，佛教亦是講此義無誤，這應是東方哲學的共義，不論形上學旨則已，一旦論之，現象世界的天地萬物天上地下層層世界皆是同此一體，唯其如此，才能講共同人性及永恆價值，也唯有如此，才能談工夫修養論旨。然而，三教宇宙論不同，價值意識不同，故而本體工夫不同，最終成就境界不同。因此，人物同體是一回事，關鍵的形上學、宇宙論、世界觀、及價值意識仍是各不相同，說程顥與大乘佛教及莊子體系有共同的形上學一元論並無不可，但僅見其外在形式之相同，不見其內部實質之差異，此論亦不深入。

1. 方東美先生對程頤的詮釋意見：

程頤哲學與朱熹之間是血脈相連的，可以說朱熹對程頤之學就是完全繼承的，而程頤之學在方先生的討論中則是貶多於褒的。就整體定位言，其謂：

大程子崇信機體主義哲學，其真理可由內心體驗，而篤行履踐之。小程子卻好抽象空疏為說，形成一套唯理一元論，率以邏輯上之同一性出之，復陷於內在矛盾，處處扞格不通矣。揆其初旨，二子皆欲直有以接於孟子精神之傳，然其推理，抑又與荀子無殊。在本體論及哲學人性論上，尤以小程子、伊川為然。[[34]](#footnote-34)

文中對程顥之定位，筆者完全贊同，可惜在方先生直接討論程顥哲學時，仍批評程顥的哲學思辨、邏輯推理能力甚差。對程頤，說其建立一套唯理一元論，但又有內在矛盾。所謂矛盾，即是指程頤同時接受孟荀善惡論性之別。筆者以為，說程頤是唯理一元論已是不準確的，因為程頤已是談論氣稟的大宗學者，且多為朱熹繼承。說程頤是性善論者則確實準確，因為他也是藉氣稟的系統保持天命之性及本心是善的性善論立場。但又說與荀子無殊是不對的，因為程頤並沒有性惡論的立場，而只有為人會為惡的事實提出形上學的氣稟說以為說明而已。

　　方先生討論程頤之儒學，又死守他自己的《尚書》、《周易》的哲學立場，以此評價程頤於儒學的創作及繼承，主張程頤的易學因為受到王弼影響，故而已舉儒從道矣。其言：

就本體論言，古代儒家於兩大哲學傅承並重，即變易哲學與大中象徵意符。伊川治《易》甚久，尤重《易經》之人事面義涵，表現諸多創見。惜為王弼所誤，致忽略《大易》主旨。《易》以「乾坤」二元，象效「天地」，弼則誤視為道家之「無」。據《老子》觀之，《大易》精蘊，盡在「復」卦。王弼與韓康伯俱視「復」表歸致常無、原始統會云。如此釋《易》，實莫大誤解。《大易》主旨，在於創造前進，化育生新。故素重有界之健動創造，生生不已，大用流行也。早在漢代，董仲舒即以「道之大原出於天，天不變，道亦不變」云云，變竄原始儒家哲學。斯乃洪荒時代本體論、而深涵於「大中」象徵意符者也，與變易哲學，適為對反，卻與老子之道家哲學有若干相通處。余茲特引董子之言為例者，蓋以此兩大哲學傳承性質互殊，淵源各別，卻往往為人混淆。一經混淆，遂導致眾多思想上土之全盤錯誤假定，誤以儒家哲學代表古老停滯或因襲保守。殊不知儒家思想實植基於變易哲學，乃是一套力主生生創造之未來主義，迢迢遠引，導吾人以入於動健發展之前瞻觀也。………伊川此見，顧係得自王弼，而弼既曲解易理，附會老子本旨，是舉儒以從道矣：復何儒門表率之足言哉！

[[35]](#footnote-35)

方東美先生對道家多是肯定的立場，唯當儒道辨旨不清時，則會指責儒學誤用道家系統，似乎道家立場也被他批評到了。程頤有《易程傳》，實平生最重要巨著，且千年來傳承為儒門義理易的定盤針，對儒家易學史而言，重要性無可跨越。方先生於一些程頤解易之文辭上，批評他受到王弼影響，指王弼以復卦定位《周易》宗旨，而方先生主《周易》為一變易哲學，以乾坤健動為《周易》主旨，而不是復卦靜存復返之精神，此一精神，相通於老子哲學及《尚書》大中精神，因此，程頤注易不力，是舉儒以從道。依筆者的立場，王弼注易，固有個人注易風格特色，但絕談不上以道釋儒，歷來指責其以道釋儒者，皆因王弼有注老之作在旁，然其注易發揮人事變易的詮釋原理，仍為大家[[36]](#footnote-36)。至於說程頤受王弼影響，致其注易舉儒從道，筆者更不以為然。關鍵都在方先生重《周易》變異原理，以乾坤釋創生之動元，唯繼承程頤的朱熹，又引陰陽為氣，復進入人性論之善惡氣稟的討論，因此方先生認為程頤把握不住《周易》健動精神。文中又以道家及董仲舒之言，為主張一永恆不動的本體，此義，筆者不能同意。董仲舒說道、天不變，此話誠可說，乃指其價值立場永恆不變。至於現象萬紛，天天在變，無人說其不變。而《周易》，則就現象之變易說其變易歷程及原理，因此方先生說《周易》代表儒家創生的精神。筆者以為，儒家當然講創生，這是就現象更迭而說的，但儒家亦講永恆不變，這是就本體價值說的。此二意旨，皆是同時發生在宋儒各家哲學作品裏的。至於將道家老學的形上道體意旨限縮在就是永恆不變的立場上來詮釋，筆者亦不能同意。「反者道之動，弱者道之用」就宣示了道動的向度與事實。總之，對以上方先生詮釋程頤之說，筆者多有反對之見。

程頤是重要的性善論哲學家，正是他繼承孟子哲學立場的再創作，方先生亦肯定二程皆承孟學而來，唯程頤繼承不力，其言：

「洪範九疇」所謂之「大中」，乃是對永恆本體之神話思想，視本體掩映於超絕界之背面，而隱然微露其意蘊於人類生活中之政治社會秩序，是謂「大中至正」原理。新儒所了解之「中」，卻為隱藏於個人之性，深微奧妙，可顯發於人情之動而和。「大中」與「中」，兀自有別！伊川於是未事深究，即視同等義語。[[37]](#footnote-37)

首先，方先生講儒家就是大中及大易兩精神主軸，程頤談《中庸》之未發之中為性體，方先生以為談中就應該是對超越本體的指陳，程頤竟將之下落到個人之性上談。筆者以為，方先生此言差矣！孟子就是人性論哲學家，性善論首先就個人之性說，再就所有的人，以及天地萬物說，而上升為形上學原理，而為本體之善。程頤只是再度落實在人性上談，且統體之本體之善當然會落實到個體之人性之善上，且儒家形上學不就個人實踐說，那是要說到哪裡去呢？方先生又言：

職是，伊川更進而等「天道」與「誠」為一。誠者，理之實。實理曰誠，無乎不在，存存不消，所以兼成吾人之心、氣者，莫非誠也。聖人唯誠，與天合一，故「天即聖，聖即天」。伊川於是乃混述語為涵因、實犯邏輯上之嚴重謬誤。殊不知其所當言者，乃「天恆入於人性之中，吾人之創造權能，自應贊其化育於宇宙危機」也。[[38]](#footnote-38)

方先生這段文字自己就直說了天須入於人性之旨，因此前文的批評甚為無謂，直就本文而言，方先生亦是對程頤進行了無謂的批評。程頤一些工夫實踐語必是一貫相通的，方先生又再度發揮他分析邏輯的氣質而謂之邏輯謬誤，實屬無益。其實方先生的再為解讀就是程頤之義，善讀者早已入心。又見：

此等邏輯上之混淆，影響其持說立論匪淺，諸如：一、天人合一論；二、人性完整論；三、性情蟬聯與性才一貫論；四、德性涵養與進學致知關係論。根本癥結，緣由伊川在觀念上過重合一程式，而在方法上復又掉入二分陷阱。在理論上，伊川固力倡人人與天為一體，蓋其同受命於天也。然而在實際上，夫唯聖人，具道兼理，為能與天合一。聖人所以能與天為一體者，合道與理也。就行事言，天人兀自有別，人恆為惡欲諸誘所勝，致失其理，而與天相違矣。故總而言之，天人一而不一。斯即打破其邏輯一貫之旨，復使其徘徊於孟荀之間，同時主張、並否定「天人合一」云。在人性論上，其賴諸二分法者，貽患尤甚。裂人性之全為二，剖成義理之性與雜氣之性。前者純善，後者多惡。所謂人性竟翻作善惡、理欲、人天之交戰場矣。修德功夫，在於變化氣質，使雜氣之性化為原善理想之性，彼謂之人性本初，悉受主心支配。主心能知其涵養之道、捨尊德與進學莫由。[[39]](#footnote-39)

方先生指責程頤既重合一，卻又有二分之立場，其實，方先生自己這些話都很不清楚，是說在聖人處是合一，但在一般人的行事中是二分的，故而天人之間又一又不一，故邏輯有問題。程頤論於性善，使人人可為堯舜之聖人，而有天人合一之境界，此是一路。又，為解說人之為惡而有氣稟之說，於是個人之性有受氣質影響的部分，遂分為天地之性與氣質之性，此是就人之現象事實說，若就人之終極理想說，則就是天地之性全幅呈現的聖人之境而已。前者二分、後者合一。兩種問題理路清晰，何來裂人性為二之說法？最後，論於修德工夫，方先生則甚能順解其意旨，沒有失誤，頗為怪異。就是說，當方先生討論程頤的形上學、人性論問題時，頗多誤解與批評，但當討論到程頤言心之論時，卻又都能得其神髓，故為怪異。又如其言：

伊川之論心也，復有二惑難解：一曰性情之判，一曰性才之分。人性本然恆善，而情則不循理正，才復發於意乖，故俱流於惡。心之澄一而定，遂為善惡之爭鬥無已所擾亂矣。夫唯聖人，為能自然以理絜情、御才，絕對自主其心，而克享精神自由，熙化自然。至於其他常人，凡欲法聖而盡性至命者，必須勤作一切功夫，以義制心，使納於道德儀軌，冀能止於至善也。最後，吾人當論及德性涵養、與進學致知問題。惟於是處，伊川較少為二分法困惑。[[40]](#footnote-40)

上文論心，雖曰有困惑，但方先生都將之化解，且順成其義，意旨清明，筆者也認為，這就是程頤論心及論工夫的意旨。論修德工夫與論心是同一件事，方先生都不誤解。所以，存有論上善惡氣稟之說，根本不是二元分裂的立場，一旦說及工夫，就能去惡向善，回復正理矣！

　　以上對程頤的討論，顯見方先生於種種哲學問題的分疏並不用心，而對他自己的哲學立場則始終堅持著以為評論各家的標準，致使方先生在北宋諸儒的討論上，見理不深，且頗有任意批評之過失。

1. 方東美先生對朱熹的詮釋意見。

　　方先生對朱熹的評價不高，多半說他邏輯不清、思想混淆、竊用道佛等等。這些評語，筆者都不贊成，且認為是方先生自己對於中國哲學現代化的功底不足，導致的錯解、誤解以及任意解的結果。其言：

第三、朱熹之理氣說，復受明道生命中心哲學之影響甚深，視理氣於生命之創造中和合交感。斯乃其「仁說」之所本。惟該項影響，不無副作用，致使朱熹在人性論之立場上，非與真正孔子之精神相牴牾，即未免低估其真實之成就。第四、是項二難窘局，卻使朱熹大有功於伊川程門，於以發展其哲學上之唯理主義（所謂「理學」是也）。然二元困境，畢竟難免。朱熹之系統，余所以謂之為一匯聚眾說之集合論者，蓋以其非但曾受前人之影響，且其所得諸各家之基本範疇原非一貫，故也。作一學者言，其學殖深厚，淵博驚人，特其形上學之才情殊為薄弱，斯蓋一切經院派思想家之通病，固不獨於朱熹為然也。貫串於其形上學理論之間者，厥有五大基本概念：（一）天道之統體；（二）歧義之理性；（三）人性之生成；（四）中之內省體驗；與（五）心靈之主宰。朱熹竟漫將此五大概念，合冶一爐，謂之天地之理，復使其彼此縱橫貫串，視為可以輾轉交替之同一體，而其同一關係，卻證立甚難。[[41]](#footnote-41)

筆者以為，朱熹的人性論就是孔孟立場的繼承與發展，孔孟中有些話說不清楚的，意旨未深入的部分，由宋儒把它們強化、補充起來。其中必須解決的問題很多，因此有很多種類的哲學問題及立場及系統性的理論建構，方先生竟認為朱熹的形上學能力薄弱，關鍵在不能將許多不同傳承的系統有效地融於一爐。對此，筆者不能認同。首先就其論朱熹形上學、理氣論言，方先生批判甚力，以下先說無極太極，次說理氣關係，其言：

茲請先言其《太極圖說》。朱熹之重視此一範疇，初則深受周敦頤之影響，繼則轉而附會於《易經》。前文已言，太極圖之真實性，元自堪疑。周說首句，尤歧義曖昧，一作「自無極而為太極」。此語、陸子兄弟九韶九淵等，俱斥為荒謬，而斷然否定之。余訓作「即無限而太極」。如是則朱陸之爭，論點頓消。其所以齗齗致辯、爭訟不休者，皆由雙方用語不妥之故。朱熹於其＜周子太極圖說解＞反復力陳：太極之先，別無無極，是理遍在，而太極終不可見。無極但謂之粹然至純，無一毫形體之雜。然此種強調，頓成無用之具文矣。觀其下文繼言可知：「無中自有此理，又不可將無極便做太極。」「無極生太極，蓋無能生有也。」「無中有箇至理。」無極太極之問，彼甫辨其異，即混其同，且明言：「無極之真，其中已涵太極；真只表太極」云云。足見其溺惑之深，不能自拔矣！「無極」之於「太極」，同耶？否耶？觀其所言，游辭不定，其本人亦莫知所適從焉！自余觀之，其欲以道家言無之超本體論，而為是篇內容堪疑之道教文獻作解，可謂唐勞，蓋道家言無，與新舊儒家哲學，俱是不類。毋怪乎其以是而見譏於陸氏兄弟也。[[42]](#footnote-42)

方先生針對朱熹言於無極似為一實體而有別於太極的詮釋，力陳其誤，此一力陳其誤，亦是要將無極取消為一實體意旨，而轉為他自己的「無限」義之形容詞之方向。其實，朱熹亦是此一方向，觀其正式討論之《辯太極圖說書》中的無形意旨即是做形容詞義而用的。方先生引出朱熹一些無極概念的使用，因而有太極之上仍有一實體的用語口氣，此事，確實是朱熹言詞溢出的證據。但，以無形釋無極，以太極為無形有理，以氣為能聚成有形之物，而成立理氣論的朱熹系統，仍是一清楚分明的理氣論形上學系統。所以筆者不認為朱熹的哲學立場有所矛盾，只是有些在《語類》的話語用詞不精準而已，當有爭議時，應以朱熹自撰之文章為依據以論定其旨。方先生於此，只是要強調朱熹陷於道教文獻的傳承，因而挪用無極概念，然儒道不同，故而批評朱熹的作法無效。筆者以為，朱熹承周子《太極圖》，周子承道教文獻，此皆有據之實言，然哲學理論之構造及創作，即是藉引、反對、轉出、而造新，朱熹與周濂溪藉道教文獻構作儒學理論，重點在其理論建構是否自成一家之言，故而僅以其傳承於它教而說其無理是不必要的。方先生反對道統說，主張學統，但學統亦不應只是文獻、字詞概念的系譜，而應是理論立場的系譜，否則，其與說道統者之固執何異？

對朱熹談無極、太極之間的關係方先生否定之，對朱熹談太極、陰陽的理氣說方先生亦多方批評，其言：

朱熹雖雅不欲自承其思想混淆、言辭荒謬之病，然亦未嘗不力求超出斯惑窘局，乃轉而重新求諸《易經》之太極範疇。即就此處而言，其去孔子之原始儒家，猶遠隔三重之遙，蓋其深為董仲舒所惑也。董子陽儒陰雜，乃陰陽家之流，非儒家正宗。故朱熹不能直接傳承真正孔子精神，除非其能首除董仲舒之累，次絕陰陽家之妄也。觀其論《易》所言，一則謂「《易》、但卜筮之書耳」，再則將《易》打成一套專講陰陽二氣交感之唯物論。茲二謬見，余斷然逕斥其非。《易經》演進初期固與卜筮有關，及＜十翼＞出，已超之矣。＜十翼＞之作，史稱啟自孔子。「陰陽」二字，固亦俱出《易經》，但謂大生廣生（生生）之法式，其涵義，與陰陽家如鄒衍、伏生、董仲舒者流所誤解者，兀自有別。《易經》所謂「陰陽」，實表道之顯用，屬形而上（「一陰一陽之謂道」）；而朱熹既深受陰陽家之影響，竟視二者為氣，屬形而下，為物質元素及物理變化等，至將太極絕對本體拉下乾位。由是觀之，朱熹之立場，較近於真偽堪疑之《易緯》諸書，如《周易乾鑿度》等，猶甚於《易》之正經本身也。[[43]](#footnote-43)

上文所引，不啻但為《老子》第十四章作註耳！奚足據為儒家立言哉！朱熹復有何權利，可以闢老排道？其形上學思想，顯然根本出於道家。至其所謂「老子之言有無，以有無為二；周子之言有無，以有無為一」云云，直乃遁辭其窮，邏輯上充滿自相矛盾。[[44]](#footnote-44)

朱熹理氣論中，以太極為理，以陰陽為氣，方先生以為此說背離孔孟，而為董仲舒陽善陰惡說之類型。歷來陽善陰惡說確實有理論上的困難，若繼陰為惡，則人性之惡變成有其形上學的依據了。程頤論於人之為惡的理由時，即以稟受氣稟之惡為人之為惡緣由說之，筆者已指出，此說不佳，依據性善論系統，應為稟受易於為惡之氣稟，故而在現實活動中過度為惡，亦即，惡是行為惡，不是本體惡，因此不可說氣稟是惡，而應說稟氣不佳，行為中若無修養工夫，則落於過度欲求，因而有損人利己之惡行[[45]](#footnote-45)。程、朱論此，有時語意謹慎，有時語意滑落，強調人之為惡需於性中自負其責時，有時不免以氣稟之惡說之。但無論如何，絕無理惡之說，理是天理，天理是純善的，氣稟所受無有不善，但因結構組合關係，有易於呈現此天理之本善，亦有不易呈現天理之本善之氣稟，以此可以解決性善、但人會為惡的形上學立場問題。宋明儒走入理氣論，有其所需面對的問題之解決的必要性，但建構愈力，就愈陷入繁瑣哲學的牢籠，訴諸繁瑣哲學之後，必然要不斷補充、調整以捍衛其說。筆者以為，為程、朱之說，尋其善解即可，不必抓其小辮子，整個否定。方先生自許尊重學統，則於學術理論的內部思路亦應採取尊重的態度。

方先生批評朱熹以易為卜筮之書的立場，主張《易傳》中皆已深入形上學旨矣！不能只是卜筮之書。方先生強調《易傳》為形上學，此說絕對成立，但亦未見朱熹有任何反對此立場的說法，朱熹亦是接續《易傳》形上學思維而繼續創作，只於《易經》本是卜筮之書而做強調，並還原其學術傳統的內涵，而做《周易本義》，但這些都不妨礙朱熹論於《中庸》、《易傳》之形上學命題及理論。至於對陰陽是形而下的說法，方先生主《易傳》中陰陽是形而上，朱熹卻以之為形而下，為氣，只其為無形之氣而已。筆者以為，論於大化流行必即現象，即現象而說其乾坤原理是方先生的重點，即現象而說其形質原理是朱熹的重點，方先生以乾坤作用解陰陽，朱熹以五行之氣解陰陽，可以說這只是語意指涉的問題，以乾坤作用原理為形而上，因其所論在理；以陰陽之氣是形而下，因其所論在氣。指涉不同，故形上形下地位不同。此說，可以解套方先生的批評。

方先生認為朱熹之說近於《易緯》，但方先生自己解釋《易緯》時亦盡說其合理之旨[[46]](#footnote-46)，今以朱熹近《易緯》時卻對朱熹有批判立場，方先生對朱熹真有雙重立場矣！

總之，方先生對朱熹之理氣論建構，一則以其據老以言儒，一則以其邏輯混亂，故而朱熹無理由排斥老學，則方先生所論之唯一重點就在宋儒批判老釋之立場，而方先生是讚許道佛意旨的，故而既使用道佛理論又批判道佛的宋儒成了方先生的敵論，方先生直接成為了三教會通的捍衛者。筆者以為，文字、形式的借用都是小事，價值立場及宇宙論體系之世界觀才是關鍵，最終成就的理想完美人格境界也必是不同。三教有別異是事實，理論互相借用、轉引也是事實，方先生並非不講三教之別異，只是不肯高低三教而皆視為真理而已，宋儒排道佛甚力，引出方先生反對的立場。其所反對唯在混用道佛理論，即以之為邏輯混亂。其實，拋開道佛概念術語的吸收、轉介問題，宋儒的儒學理論建構，仍是一清晰的系統，照顧到方方面面的理論需求，不必如方先生之一味批判的作法。

對於理氣論涉及人性問題部份，方先生亦持批判意見甚力，其言：

五、陰陽交感，構成宇宙變化之網狀結構。朱熹復釋陰陽為三義：（甲）陰、陽者，氣也，二氣交感，是生形器界變化流行，無間容息。（乙）陰陽者，表道德上之正負價值，善惡是也。（丙）陰陽者，表即陰陽以見理也。執著（甲）義，遂使朱熹在宇宙論上為一唯物或唯氣論者；強調（乙）義，尤使其在人性論上陷於二元論之困境。唯從（丙）義，對其形上學，殊為重要。朱熹立太極為道體，陽以繼之，俾導入生命化育，以生善，而善善相續；陰以成之，俾納於生命實現，以盡性，而成性完美。故止至善與成至性，俱以氣化條件為媒介，而實現乎其中。陰陽者，斯之謂也。就人類觀之，止至善之功，成之唯心；成至性之道，端在履理，俾吾人循理而行，藉以實現人性中所內具之道德價值也。[[47]](#footnote-47)

其中之甲說，方先生以之為朱熹主宇宙論上的唯物論或唯氣論立場，此說不可解。以氣論說形質世界，故說其為宇宙論的唯氣論立場，此說有何可議之處？宇宙論之唯氣論立場並不會妨礙形上學上的理氣共構立場，至於說是唯物論立場，這已是形上學問題，則朱熹是理氣二元不離不雜已是昭昭實然之見，何必說為唯物論立場？至於乙說，都是朱熹或有用詞不謹的結果，人性論就是性善論一立場，唯人有為惡之事實需予一形上學解釋，解釋中須就為惡之行為予一存有論的定位，此即氣稟好壞之說，此處亦不宜以氣稟善惡說之，氣是存在原理，理是存在之形式、目的、結構原理，目的上終究是善，其它結構上有好壞難易之分，影響人存有者成聖之難易遲速，此一有效之理論設計，絕非有二元論的矛盾困境，方先生未能細察，遂批評氣稟有惡說不中理。就丙義而言，已全收甲乙二義，且上下貫串，使朱熹之理論成一系統清晰、論旨完整的體系，方先生自己已為之作解，則甲乙二義的批評都無須了。

對於二元論的批評，方先生繼續申論，但先從二程之二元論有可能的內在矛盾說起，其言：

惟人性品位之問題，亟須解決。二程兄弟，於是發現一條調和孟荀之道。視人性二元為事實當然。就某義言，性有善、不善。就其本初言，性原出於天，粹然至善。此乃《易》＜文言傳＞之中心思想。明道宗之。自謂踵繼孟子之性善論，蓋性與天理，元無間斷也。譬如水在源頭固清，及其流之就下，或遠或近，與污泥混雜，則染而為濁矣。同理，人性元出於天，固無不善，及其為氣質所染，則變而為惡矣。若後者屬實，則荀子所倡之「性惡論」，即違經驗真理不遠。概言之，吾人之所以好孟甚荀者，蓋如伊川所言，孟子使各人即天理以求人性之元始也。茲問可能解決如次：人性、即超越而觀之，為善；即經驗而觀之，則為惡。惟經驗之惡，可化為超越義之善，亦猶水之濁者，可澄之使清，以示其元初本質也。[[48]](#footnote-48)

此說以明道語為主要依據，分先天與經驗以言善惡，則有調合孟荀之效。此說亦可接受，唯經驗義仍預設先天義，則人性論問題可解。就此而言，則二程論性已無問題，然方先生以為仍有問題，而朱熹嘗試解決，但又引發新問題。其言：

第一：朱熹謂性者，人物之所得諸天理者猶逾于其所得諸生命之實現也。理為生之本，萬物生於同理，其所以同具性之元善者，理也，於以成就德行上之高尚價值。第二、性依理，固無不善，然則何以性又為惡耶？朱熹發現惡因在氣，氣質誘人入欲無節，性乃為氣所染，致損其元善。朱熹此論，甚似荀子及董仲舒，至謂氣生於理，理竟管它不得，正猶敗家之子，竟違抗父母之命爾。第三、朱熹準前二，欲以解決明道「性論」之內在疑難，發現其中涵有三重意義：（甲）在生命之實現中，性與氣合，是生二元，足見善屬於性，而不離乎理。善為惡染，咎在氣質物誘。故伊川渾用「性」之一辭，兼言善惡。朱熹黨程如是，致掉入邏輯陷阱，竟謂善惡同表天理之自然流露，惡———乃至大惡———只是善之纔過便是。就理言，惡本是天理，只是善之背面翻了便是。試問此尚成何邏輯？（乙）性、可視之與氣合、與理違，是為雜氣之性，故為惡。有德君子，恥具斯性。（丙）性、尤與理合，無一毫氣質之間，斯乃最高尚之人性，蓋得之於天者也。關於（乙）、（丙）二義，程朱所獲結論，誠語妙天下，尤足驚人，竟謂：孟子真能識性，孔子則否，猶在旁敲側擊之探索途中，崇信人性雜氣故惡云。「………夫子雜乎氣質而言之，孟子乃專言其性之理也。」由是觀之，程朱對孔子之精神成就，了解如是之陋，則其所謂之研《易》者，亦虛擲光陰而已！《易》言天地價值、與人類道德之崇高偉大、及其元始優越性者，逐處可見，尤其＜彖傳＞、＜文言傳＞、＜象傳＞、與＜繫辭大傳＞等。何得僭言孔子亦苟同一套雜氣性惡論耶？毋怪乎後儒如劉宗周、李塨、與戴震等，均大大非之，將程朱此誤，付諸嚴格之批判也。[[49]](#footnote-49)

第一點沒問題。第二點對於氣生於理、理卻管它不得一事，其實是語意的問題，是人自己管不住自己的情，人有性有情，猶人有天地之性、有氣質之性，說天地之性管不住氣質之性，其實是說人心控制不了習氣之情。習氣是後天強化養成，是依氣稟而不做工夫的結果，中間有人的隨欲下墮的活動為變化的關鍵，要將人的存在列入，才可說理管氣不著的話，所以不是理管氣不著，而是人管情管欲不住，所以人要做工夫，否則氣稟既已不佳，後天習氣又繼續牽引，正是敗家之子矣！第三點，說朱熹承程頤而有邏輯陷阱，筆者已解消於前，並不是有善惡二元之邏輯混亂，只是有說先天、說後天的層次不同，就先天而言，就是純善一義而已。文中批評程、朱以孟子道先天性善而孔子卻說後天善惡為不當。其實，程朱所論，指孔子言於唯上智下愚不移之說者[[50]](#footnote-50)，程頤指其仍有可移之理，此說為捍衛性善論立場而說，確實有理，亦非指孔子為善惡二元論之意。

另，朱熹論於格物致知，方先生以之為造詣不深，其言：

上段引文，就其宣示一般知識之效能言，殊堪嘉美。惟朱熹於斯道高標，造詣不深，淺行即止，蓋知識領域，囿於其道德嚮往，致於客觀自然界之純理知識不能無損。就此層而言，朱熹乃與近代西方人適成一鮮明對照。西方科學家以及深受科學影響之哲學家，其心目中之自然知識觀，皆成於主張倫理中立：倡道德價值須全部漂白，以獲致客觀性之知識云。朱熹及大部份宋儒則與之恰恰相反，皆極重道德睿知，不貴自然知識（尊德性，抑聞見）。[[51]](#footnote-51)

此處，方先生批評朱熹對道德價值和客觀知識分辨不清，混淆二者。筆者以為，方先生看小不看大，朱熹格物致知說，是在談治國平天下的次第工夫，由窮理致知起，既有聞見之知也有德性之知，唯意志之貫澈須以德性之知為主。並非朱熹分不清德性、聞見之知。以此批評陽明學說尚不可成立，何況批評朱熹，朱熹還被陸象山批評為不能尊德性何以道問學呢？可見這都是錯誤的評價。

最後，論於心處，方先生對朱熹的意見終於持肯定態度。筆者以為，論心是論於做工夫問題，朱熹談做工夫，毫無問題，人亦易見其真，唯牟宗三先生受象山影響不能明見，才予嚴厲批判。方先生對朱熹以心談工夫之理論，既能見其本體工夫的準確，又能結合其理氣說的合理之處，十分難得，可見，方先生特別有形上學意見的主見，非以己說為真不可，至於工夫論旨，則能順他人系統予以解明，此其別異之原因。其言：

前文所說，足令吾人了知心之重要———心乃體用合一之整體。凡言心體本質之各派思想，悉統於是旨。張載首倡心統性情。二程兄弟，皆謂心即是一，蓋言心與理一也。然可用之以表靜體動用。前者尤契近於本然之性，蓋以其一同於道，而現諸赤子之純真、與聖人之至粹也。後者若合乎天地之心，則與理一；反之，若與理違，則與情雜，人生一切事業活動處處皆成善惡、人天之交戰場矣。解決斯惑，唯由持敬，不容間斷。朱熹循此思想途徑，而謂心兼動靜，其體、則謂之易，其理、則謂之道，其用、則謂之神。就形上學而言，心之理是太極，心之動靜是陰陽，心之靈是合知覺與氣，心之妙是生生無窮，周流六虛。就知識論而言，心、性、理、情，蟬聯一貫，任舉其一，餘可類知。就宇宙論而言，性者、天之所命，而天即心、統萬物而為之主宰者也。就人性論而言，人性者、存乎心之理，人情者、其性之動顯，而心者、統性情之主也。就價值論而言，性之本初，得之於天，固為全善；性之後得，則雜乎氣質，故可變而為惡。情順夫本然之性，則可以為善；若勾搭於氣，則顯然為惡。心既包總性情，吾人可即性、或即情而言之，故曰心有善、惡。就思想史有言，孟、荀之根本大異，胥在是矣！[[52]](#footnote-52)

此處，方先生對朱熹論心諸旨之善於順解，此現象同於方先生談程頤心論之處。筆者以為，關鍵就是哲學問題意識的分類問題。方先生說程、朱為善惡二元分裂者，此就形上學問題言，筆者已於氣稟說之存有論必要性上為程、朱疏解。至於工夫論，則就是去惡向善、變化氣質而成聖之意，此處表面上不直接涉及氣稟說的形上學問題，故而方先生可以接受。其實，此說亦是預設氣稟說的存有論立場，故而仍是同一套理論下的工夫論部份，這就是哲學基本問題進路的討論方法，若方先生亦能善用此法，則方先生許多批評都可以解消矣！

1. 結論：

作為當代中國哲學家重要成員之一的方東美先生，一生致力於發皇儒釋道三家，基本立場是三教皆美，唯獨對於批評道佛的宋明儒家甚為不喜，其中尤以對朱熹的反感最甚。其討論之方式為認定宋儒依據道佛立論，故而種種命題皆成乖謬。筆者從哲學基本問題意識的再為釐清，為周濂溪、張載、二程、朱熹多有辯護。但亦從中見出，傳統中國哲學的解讀工作，仍是一大疏漏之領域，當代學者間的共識頗為缺乏，若不好好開發研究工具，則此種誤解、批評的現象仍將持續發生。以方先生對宋儒的作法而言，就是太固執於三教會通，而缺乏良好的術語工具，以致只能見其不易釐清的缺失，不能察其各自有益的建構。

1. 本文第一次發表於2013年，10月26~27日，「“經典與教化”學術研討會」，南昌大學江右哲學研究中心、上饒師範學院朱子研究所、北京師範大學哲學與社會學學院聯合主辦。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 方東美著，《中國哲學精神及其發展上•下》孫智燊教授中譯本，台北黎明文化事業股份有限公司，2005年11月初版。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 方東美著，《新儒家哲學十八講》，台北，黎明文化事業股份有限公司，1983年2月初版。本書中的相關論點與《中國哲學精神及其發展上•下》的基本意旨是一樣的，只是口語陳述時有些地方說得更激烈些，因此可為佐證資料，讀者自行參考。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 此處筆者指其說朱熹心概念部分，方先生皆予善解，卻對朱熹言於理氣性等概念的命題立場，多予否定。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 此一詮釋立場，筆者已有專文討論。參見拙著：杜保瑞，2011年9月，[＜方東美對中國大乘佛學亦宗教亦哲學的基本立場＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/51.htm)，《 師大學報**\_\_語言與文學類**》**，2011年9月，第56卷，第2期**。頁1~31。國立臺灣師範大學出版。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁18。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 參見拙著：杜保瑞，2005年11月，[＜戴震重建儒學概念的理論意義＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/1con/82.htm)，《哲學與文化月刊》，第378期，頁25~44。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁26。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁28。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁29。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁36。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁36。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁37。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁37~38。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 參見拙著，《北宋儒學》：＜第一章周敦頤說聖人境界的儒學建構＞，台北，臺灣商務印書館，2010年9月初版二刷。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁38。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 參見拙著：《北宋儒學》：＜第二章：張載體系完備的儒學建構＞，台北，臺灣商務印書館，2010年9月，初版二刷。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁50~51。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁51。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁51~52。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁52。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁52~53。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 參見拙著，《北宋儒學》：＜第三章：邵雍易學與歷史哲學的儒學建構＞。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁41。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 參見：方東美，《生生之德》：＜易之邏輯問題＞，台北，黎明文化事業股份有限公司，1980年10月3版。以及方東美，《中國哲學精神及其發展•上》：＜第三章：原始儒家＞，孫智燊譯。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁64~65。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 參見拙著，《北宋儒學》：＜第四章程顥境界哲學進路的儒學建構＞，台北，臺灣商務印書館。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁66~67。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁67。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁68。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 參見拙著，《北宋儒學》：＜第四章程顥境界哲學進路的儒學建構＞，台北，臺灣商務印書館。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁69。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁69~70。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁72。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁72~73。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 參見拙著：杜保瑞，2007年4月14~15日，[＜王弼老學的方法論探究＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/2dao/3002.htm)，「儒道國際學術研討會ˍˍ（三）魏晉南北朝」，主辦單位： 師範大學國文學系。杜保瑞，2007年3月27~29日， [＜王弼易學的知識意義探究＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/2dao/3001.htm)，「2007年創化與歷程中西對話國際學術研討會」，主辦單位： 輔仁大學哲學系。後文中對王弼注易非道家意旨之辨難，有詳細的討論。參見網址：<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/2dao/3002.htm> [↑](#footnote-ref-36)
37. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁75。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁76。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁79。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁79~80。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁91~92。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁92~93。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁93。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁94。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 參見拙著，《北宋儒學》：＜第五章程頤形上學工夫論與易學進路的儒學建構＞，台北，臺灣商務印書館。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 參見：方東美，《新儒家哲學十八講》：＜第九講之三：「易緯乾鑿度」是中國的「機體主義」＞，台北，黎明文化事業股份有限公司，1983年2月初版。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁100。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁105。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁106~107。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 參見拙著：《北宋儒學》：＜第五章：程頤形上學工夫論與易學進路的儒學建構•二、形上學的建構•2、氣稟之惡的存有論建構＞，台北，臺灣商務印書館。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁102。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 《中國哲學精神及其發展•下》，頁112。 [↑](#footnote-ref-52)