

朱熹的思想究竟是一元論或是二元論？

劉述先

一、引言

朱熹的思想究竟是一元論或是二元論？學者聚訟不息，似無定論。各種說法固然言之成理，持之有故，但我覺得，如果能夠把觀點層次分開，許多矛盾衝突或者可以化除大半。我的意思是，由形上構成的角度看，朱熹是二元論，由功能實踐的角度看，朱熹是一元論；兩方面融為一體，才能夠把握到朱熹思想的全貌。我著《朱子哲學思想的發展與完成》一書，曾經指出，朱熹所以主張二元論，目的是要保住理的超越性。^①但中國哲學以後的發展由王陽明以降都傾向於一元論的思想：理不外乎即乃是氣之理。這樣的思想自有其優勝性，但也有一項流弊，就是容易陷落在「內在」之中，而造成「超越」意義之滅煞。^②朱熹晚年攻擊陸九淵的弟子誤把氣的夾雜也當作自然天理看待，這確涵著一種先見：他的批評恰好可以針對王門後學的蕩越。從工夫論的觀點看，朱熹的思想仍然是一個重要的參照系，不可輕忽過去。以下即根據這裏所提出的線索檢討裏面所蘊涵的理論效果。

① 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：學生書局，增訂版，1984），第三章，〈朱子參悟中和問題所經歷的曲折〉，頁71-138。

② 劉述先，《黃宗羲心學的定位》（臺北：允晨，1986），頁25-29, 72-90, 118-119, 162-175。

二、形上構成的二元論

由形上構成的角度看，朱熹的思想是主張一種理氣二元不離不雜的形上學，我曾經把他的思路作一概括性的綜述如下：

依朱子的思想，理是形而上的：理只「在」而不有，也就是說，理不是現實具體的存有，它乃是現實存有的所以然之超越的形上的根據。以此，理只是個淨潔空濶的世界，無情意、無計度、無造作、無作用。只有這樣的理是純善。但理要具體實現，就不能不憑藉氣。氣恰與理相對，乃是形而下者。氣本身並不壞，它是一必要的實現原理。但有了氣，就不能不有駁雜與壞滅，故也可以說氣是惡之根源，雖則惡並無它本身積極獨立之意義。理是包含該載在氣，正如性是包含該載在心，而心則有情意、有計度、有造作、有作用。故理之敷施發用在氣，又正如性之敷施發用在心。由此可見，理氣二元，不雜不離，互賴互依。從時間的觀點看，同時並在，不可以勉強分先後。但由存有論的觀點看，則必言理先氣後，因為有此理始有此物（氣），而無此理必無此物，故決不可以顛倒過來說。然而由現實的觀點看，則又因為理本身無作用，氣才有作用，故又可以說氣強而理弱。理氣二者之間既有如此錯綜複雜的關係，自難一言而盡，必須多方說明，始能得其綮要。^③

朱熹這種見解肯定理、氣之間有十分緊密的關係，故不離；然而理自理，氣自氣，二者不可以互相化約，故不雜。我曾經大量徵引文獻來說明朱熹這種理氣二元不離不雜的形上學。^④ 這樣看來，由形上構成的角度看，朱熹是二元論，似乎應該是沒有問題的。然而也有學者持不同的意

^③ 同註①，頁270。

^④ 同上，第六章，〈朱子理氣二元不離不雜的形上學〉，頁269-354。

見，譬如張立文說：

「……一句話，「理」是第一性的，「氣」是第二性的。物質性的「氣」是由精神性的「理」決定的。如果認為朱熹是這樣來解決思維對存在，精神對自然界的關係問題的話，那麼，他便不是唯物論，二元論，也不是多元論，而是道地的理一元論的唯心論。」^⑤

撇開唯心、唯物的問題不談，朱熹是不是理一元論呢？表面上看來這樣的說法也不無道理，因為朱熹的確說過：「有是理後生是氣。」（《朱子語類》卷一）明明理是本有的，氣是派生的，那麼朱熹當然是理一元論了。然而這種說法有一個致命的弱點，即忽視了「生」字的歧義，以至作出了錯誤的推論。生究竟是怎麼個生法呢？是像女人生孩子那樣地生嗎？如果是這樣的話，怎麼可以說理是無造作、無作用呢？豈不是令朱熹的思想陷於自相矛盾的境地嗎？若說理生氣，就生這一遭，以後就得靠氣來化生萬物，與理沒有關係，這樣的解釋合乎情理嗎？事實上也找不到文獻根據來支持這種解釋。在中國過去的思想家之中，朱熹的思想最有條貫，是深思熟慮的結果，下筆極有分寸，那麼怎麼會弄得這樣似乎模稜兩可，給後人增添了如許麻煩呢？一個主要的原因是，古人發揮自己的觀點，往往要藉資於古典，而朱熹宇宙論的思想是由周敦頤的〈太極圖說〉發展出來的。他用了許多表面上像周子的修詞，而實義不同，這才造成了麻煩的根源。牟宗三先生首先清澈地窺破了此間的秘密。^⑥周子〈太極圖說〉是假借太極圖來闡發他自己的創生的宇宙論的思想，茲將此文最前面的部分引在下面：

「……無極而太極。太極動而生陽。動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一

^⑤ 張立文，《朱熹思想研究》（北京：中國社會科學出版社，1981），頁234。

^⑥ 牟宗三，《心體與性體(-)》（臺北：正中書局，1968），關於〈太極圖說〉有極透闢的解析，參頁357-415。

動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土。五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。

牟先生依周子《通書》解〈太極圖說〉，斷定在義理上本無問題。如以誠體之神解太極，則「無極而太極，太極動而生陽」兩語實即《通書》「靜無而動有」一語之引申。「靜無」即無極而太極，「動有」即太極動而生陽。誠體之「動而無動」非實是不動也，只是不顯動相而已！自迹而觀之，則動是動，靜是靜，是陰陽氣邊事。誠體神用在其具體妙用中，即在其順物之感應中，隨迹上之該動而顯動相，隨迹上之該靜而顯靜相。即神用即存有。如此解析則可符合孔孟《中庸》《易傳》之立體直貫型的道德創生之實義，也更能符合於「維天之命於穆不已」這一根源的智慧。^⑦

如果這樣的解釋不失周子原意的話，那麼象山兄弟對於〈太極圖說〉的懷疑是無據的，因為他們根本不了解周子這一系列的思路。但奇怪的是，極力宣揚〈太極圖說〉的朱子，照牟先生的解析，也並不真的了解周子的思路。牟先生指出：

朱子分解中之問題，不在理氣之分與理先氣後，乃在其對於太極之理不依據《通書》之誠體之神與寂感真幾而理解之。朱子之理解是依據伊川對於「一陰一陽之謂道」之分解表示而進行。伊川云：「一陰一陽之謂道。道非陰陽也，所以一陰一陽道也。」又云：「離了陰陽更無道。所以陰陽者是道也，陰陽氣也。氣是形而下者，道是形而上者。形而上者則是密也。」此「陰陽氣，所以陰陽是道」之分解表象嚴格地爲朱子所遵守。此思路很清楚很邏輯。……朱子……把超越的所以然之形式陳述所顯示的形上之理只看成是作爲誠體內容之一的那個理，而心神俱抽掉而視爲氣，如是超越的

^⑦ 同上，頁360-368。

所以然所顯示之形上之理遂成爲抽象地「只是理」（但理），而道與太極遂不可爲誠體，而只成了「只是理」，而「維天之命於穆不已」之智慧亦脫落而不可見。^⑧

朱子這樣的思路解「無極而太極」沒有問題，故與象山辯論時頭頭是道，但解「太極動而生陽」問題就很大，這是因爲朱子解太極爲但理，而依牟先生的理解：

此靜態的所以然之形上之理只擺在那裏，只擺在氣後面而規律之以爲其超越的所以然，而實際在生者化者變者動者俱是氣。而超越的所以然之形上之理卻並無創生妙運之神用。此是朱子之思路也。^⑨

牟先生引朱子〈太極圖解〉原文並詳加解析以證成他的想法，我們在此只須略引朱子的圖解兩段即可知其梗概：

○、此所謂無極而太極也。所以動而陽靜而陰之本體也（原註：太極理也，陰陽氣也。氣之所以能動靜者，理爲之宰也。）。然非有以離乎陰陽也（原註：道不離氣），即陰陽而指其本體（原註：器中之道），不雜乎陰陽而爲言耳（原註：道是道，器是器。以上三句要離合看之，方得分明。）。^⑩

蓋太極者，本然之妙也。動靜者所乘之機也。太極、形而上之道也。陰陽、形而下之器也。是以自其著者而觀之，則動靜不同時，陰陽不同位，而太極無不在焉。自其微者而觀之，則沖穆無朕，而動靜陰陽之理已悉具於其中矣。雖然，推之於前，而不見其始之合，引之於後，而不見其終之離也。故程子曰：動靜無端，陰陽無始。非知道者，孰能識之？^⑪

⑧ 同上，頁369。

⑨ 同上，頁370。

⑩ 同上。

⑪ 同上，頁374。

由以上兩段引文就可以看出牟先生眼光之銳利，朱子是以自己那一套理氣二元不離不雜的思想來解〈太極圖說〉。朱子平時很少說「理生氣」一類的話，往往都是套在周子的宇宙論的格局之下才作這樣的表述。然而「理生氣」在他的思想框架之內只能理解為，在超越的（生）理的規定之下，必定有氣，才有具體實現之可能。故「理生氣」只是虛生，「氣生物」才是實生，兩個「生」字斷不可混為一談。此所以朱子必強調：「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。」（《語類》卷一）

我曾經加以闡釋曰：

理和氣同時並存，無分先後，故由宇宙論的觀點言孰生孰後乃一無意義的問題，是由形上學的觀點看始可以說理先氣後。^⑫

朱子的意思是說理是一切具體存有的超越的形而上的根據，有了這樣的根據才能有氣的具體存在，然而脫離了氣卻又無法談它的超越的形而上的根據。理氣是兩層，故決不可混雜，二者之間是微妙的不離不雜的關係。^⑬

具體的存在物有成有毀，但形上的理卻無生滅。且必有此理，始有此物。山河大地陷了，還是有此理；天地未判時，亦已有此理。若根本無此理，自也不可能有所是氣。有所是氣，是因為有此理；不是因為有所是氣，而後才有此理。在這一意義之下，我們乃必須說理先氣後。^⑭

純由現象觀察很難斷定理氣之先後，但考慮到形而上的根據問題，似乎不能不說是氣依傍理而行。實際的生滅靠氣，而所以有實際的生滅卻靠理。理無作為，只氣才有實際作為。但因為有此理方有所

⑫ 同註①，頁274。

⑬ 同上，頁275。

⑭ 同上。

氣，在這一特殊的意義之下，乃也可以說理生氣。^⑮

有理便有氣流行，……在這一意義之下，朱子的理是一生理。但理並不直接發育萬物，是此氣在流行發育。沒有理，固然沒有萬物，但沒有氣，一樣沒有萬物。只不過有了理，就必有此氣流行。理氣之間的不離不雜關係清晰可見。^⑯

爲了節省篇幅，我把文獻的徵引減免了，讀者要有興趣，可以去查閱我的書。老實說，如果真正了解朱子的思路，說他的思想是一元論或二元論都無關緊要，因爲這些都是由西方哲學借來的詞語。但一元論的說法比較容易引起誤解，把理當作本有的，氣當作派生的，很容易把「理生氣」的「生」字解爲實生，那就犯下了致命的錯誤。而朱子以太極爲理，屬形而上者，陰陽爲氣，屬形而下者。天壤間自來便有理這樣的形構原理，氣這樣的實現原理，在超越的理的規定之下，氣在實際上綱縉交感、化生萬物，二者之間的關係是既「不相離」，也「不相雜」，這是朱子本人用的詞語。^⑰而朱子堅持：

所謂理與氣，此決定二物。但在物上看，則二物渾淪不可分開各在一處。然不害二物之各爲一物也。^⑱

由這樣看，理氣雖在實際上不可分，但理自理，氣自氣，二者決不可以互相化約，這是朱子一貫的思想。故由形上構成的角度看，朱子主張理氣二元不離不雜的思想是不容辯者，有關這個問題的討論就到這裏爲止。

三、功能實踐的一元論

如果我們光由形上構成的角度講朱子的二元論，顯然不足以盡朱子思

^⑮ 同上，頁276-277。

^⑯ 同上，頁278。

^⑰ 《文集》卷三十七〈答程可久〉十書之第四書。

^⑱ 《文集》卷四十六〈答劉叔文〉二書之第一書。

想的全貌，而且過分強調這一方面，也一樣可以引起嚴重的誤解。由上面的討論已經可以看出，在朱子的思想之中，理氣二者雖是二元，彼此之間卻有一種非常密切的互相依賴互相補足的關係。這種理氣二元不離不雜的思想與我們一般熟知的西方的二元論的思想，理論效果完全不同。舉例來說，柏拉圖的二元論嚴分理型與事物，於是產生彼此分離的問題，無論用參與說、呈現說、模仿說都難以解決理論的困難。這是因為柏拉圖由靜態的共相與殊相的角度來看問題，一與多、同與異、靜與動，對立而統一不起來，乃找不到解決問題的出路。朱子的思想卻探取理一而分殊的方式，故人人一太極，物物一太極；理氣之間自然融一，互補互依；道器相即，形上穿透在形下之中；兩方面既沒有加以人工的割裂，在功能上互相融貫，根本就不產生彼此分離的問題。李約瑟極贊朱子的有機思想。通過這種有機的方式，無論是理與氣、心與性、道與器，都依循伊川所謂「體用一源、顯微無間」的原則，融為一體。由功能實踐的角度看，也不妨可以說是一種一元論的思想。這種思路與希臘哲學完全拉不上關係，而近人卻要用柏拉圖的共相來解釋朱熹的理，妄生穿鑿，要把中國式境界型態的思想化為西方式實有型態的思想，實未見其是。而希臘的思想外延的廣包與內容的豐富適成反比，形式的推演終無與於實存的體證，這樣焉能繼承中國傳統的睿識！

再有笛卡兒的心物二元論，笛卡兒認為心物是兩個不同的實體，心的屬性是思想，物的屬性是廣延，二者之間沒有一點相似之處。故此心物之間的交感乃成為問題，最後不能不訴之於上帝才能解釋心物交感的現象。由於心物都是上帝創造的，那麼只有上帝是本有的，心物都是派生的，我們是否也只能說笛卡兒的思想是一元論呢？事實上只要心物各有不同屬性，彼此不能化約，就可以說他是二元論的思想。這樣看來，顯然沒有充分的理由不許我們稱朱子是二元論的思想。但在功能實踐的層次上，笛卡

兒仍然堅持二元論的立場，以至心物的交感成爲問題。這種二元論是中國傳統之中所缺乏的東西。中國思想從來沒有在心與身、知與行、理論與實踐之間劃下一道鴻溝。朱子也一樣要講一貫之道，故由功能實踐的角度看，也不妨可以說他是一元論。錢穆先生的立論應該由這一個角度去理解。他說：

朱子論宇宙萬物本體，必兼言理氣。氣指其實質部分，理則約略相當於寄寓在此實質內之性，或可說是實質之內一切之條理與規範。朱子雖理氣分言，但認爲只是一體渾成，而非兩體對立。此層最當深體，乃可無失朱子立言宗旨。^⑩

又說：

把理氣拆開說，把太極與陰陽拆開說，乃爲要求得對此一體分明之一種方便法門。不得因拆開說了，乃認爲有理與氣，太極與陰陽爲兩體而對立。

理與氣既非兩體對立，則自無先後可言。但若人堅要問個先後，則朱子必言理先而氣後。……但朱子亦並不是說今日有此理，明日有此氣。雖說有先後，還是一體渾成，並無時間相隔。唯若有人硬要如此問，則只有如此答。但亦只是理推，非是實論。……

必要言天地本始，朱子似無此興趣，故不復作進一步的研尋。太極即在陰陽之內，猶之言理即在氣內。一氣又分陰陽，但陰陽亦不是兩體對立，仍只是一氣渾成。若定要說陰先陽後，或陽先陰後，朱子亦並不贊許。

但既如此，爲何定不說氣先理後，理不離氣，有了氣自見理，太極即在陰陽裏，有了陰陽也自見太極，因若如此說，則氣爲主而理爲附，陰陽爲主而太極爲副，如此則成了唯氣論，亦即是唯物論。宇

^⑩ 錢穆，《朱子新學案(一)》(臺北：三民書局，1971)，頁36。

宙唯物的主張，朱子極所反對，通觀朱子思想大體自知。

但既曰理爲本，又曰理先氣後，則此宇宙是否乃是一唯理的，此層朱子亦表反對。……

朱子之學，重在內外本末精粗兩面俱盡，唯理論容易落虛，抹殺實事，朱子亦不之許。……

以上見朱子之宇宙論，既不主唯氣，亦不主唯理，亦不主理氣對立，而認爲理事只是一體。唯有時不如此說，常把理氣分開。……

所以理氣當合看，但有時亦當分離來看。分離開來看，有些處會看得更清楚。^②

錢先生總結說：

朱子理氣論，實是一番創論，爲其前周張二程所未到。但由朱子說來，卻覺其與周張二程所言處處脗合。只見其因襲，不見其創造。此乃朱子思想之最偉大處，然亦因此使人驟然難於窺到朱子思想之實際與深處。^③

錢先生是史家，重點不是放在概念的清晰性上面，但他拒絕把西方哲學的範疇強加在朱子的思想之上，而強調理氣之一體渾然，顯然是由功能實踐的角度立論。但錢先生既承認理寄寓於氣，就不能不承認在形上構成的角度朱子是二元論的思想。然而這不是他的重點所在。由功能實踐的角度看，他否定朱子是唯氣論、唯理論、理氣對立論，那就只能是理氣一體渾成的一元論思想。而朱子這種功能實踐的一元論並不矛盾於他的形上構成的二元論，事實上只有兩方面合看，才能得到朱子思想的全貌。

然而有趣的是，錢先生對朱子佩服得五體投地，乃說他表面上是因襲，其實是創新，對他毫無保留，頌揚備至。牟先生卻說他表面上是因

^② 同上，頁37-40。

^③ 同上，頁41。

襲，其實已由周張、明道的線索脫略了開去，只是繼承伊川，發展了自己的一條思路，結果造成了「別子爲宗」的奇特現象。^②二位先生對於朱子的評價完全不同，但對於他在宋明理學與中國思想史上的地位，則不能不加以肯定。在儒家思想發展的過程中，朱子是孔孟以後一人，這恐怕是任何人都不能否認的公論。

朱子功能實踐的一元論的義蘊又不限制在宇宙論的範圍以內，它在心性論上也發生了重大的影響。依朱子，性是理，心是氣之精爽者，心與性的關係是，心包具衆理，用朱子自己的話來說，「性是理，心是包含該載敷施發用底。」（《語類》卷五）很明顯地，由形上構成的角度看，心性

是二元，但由功能實踐的角度看，卻又是一元。朱子說：

心之全體，湛然虛明、萬理具足、無一毫私欲之間。其流行該徧、貫乎動靜、而妙用又無不在焉。故以其未發而全體者言之，則性也。以其已發而妙用者言之，則情也。然心統性情，只就渾淪一物之中，指其已發未發而爲言爾，非是性是一個地頭，心是一個地頭，情又是一個地頭，如此懸隔也。（《語類》卷五）

朱子認爲，理氣在正常的狀況下彼此融爲一體，但理純善，氣機鼓盪卻可以爲惡，心性之間也要作如是觀。故他也可以道性善，因義理之性純善，但氣質之性以及人的情欲，若不加以統御，卻可以爲惡。因此心在朱子的思想之中實佔一樞紐性的地位，心以理御情，乃可以令喜怒哀樂之情發而皆中節。由此可見，朱子所言之心爲一經驗實然之心，它與理的關係是當具，不是本具，必須通過後天的修養工夫才可以使心與理一。心而不宰即可以爲惡。《文集》卷三十九〈答許順之〉有云：

心一也。操而存則義理明而謂之道心，舍而亡則物欲肆而謂之人

心（原註：亡不是無，只是走出逐物去了。）。自人心而收回便是

^② 同註⑥，頁42-60, 415。

道心，自道心而放出便是人心。頃刻之間，恍惚萬狀，所謂出入無時，莫知其嚮。（〈答許順之〉二十七書之第十九書）

朱子正是由制心繼承了古文尚書十六字心傳所謂：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」，而建立了道統的。²³他又把存心和窮理關連在一起。《孟子·盡心章·注》曰：

心者人之神明，所以具衆理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體。然不窮理，則有所蔽，而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出亦不外是矣。以〈大學〉之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。

這個注是朱子晚年成熟的見解，不只用〈大學〉的架局來釋《孟子》，而且倒轉了盡心知性的次序，明言盡心由於知性。朱子這樣的說法和他他在〈大學章句·格物補傳〉所表達的意思是完全一致的，他說：

必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極，至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。

朱子這種說法不能將之直解爲人可以像上帝那樣的全知，他所說的正是一種心理合一的境界。而這是朱子功能實踐的一元論的一個重要意涵。

四、漸教的修養工夫論

我一向認爲，朱子的思想是因爲在修養上遇到困難，感到氣機鼓盪難以收攝，這才在參悟中和的過程之中，逼出了超越的理的觀念，²⁴以後才發展完成他心性情的三分架局以及理氣二元不離不雜的形上學。朱子在修

²³ 參拙著有關朱子建立道統的理據之分析，同註①，頁413-427。

²⁴ 同上，頁71-111。

養上面下了不少工夫，體會極深。他講治心，謂：

心只是一個心，非是以一個心治一個心，所謂存，所謂收，只是喚醒。（《語類》卷十五）

他駁佛者的〈觀心說〉，曰：

夫心者，人之所以主乎身者也。一而不二者也。為主而不為客者也。命物而不命於物者也。故以心觀物，則物之理得。今復有物以反觀乎心，則是此心之外復有一心，而能管乎此心也。然則所謂心者為一耶？為二耶？為主耶？為客耶？為命物者耶？為命於物者耶？此亦不待教而審其言之謬矣。……若盡心云者，則格物窮理廓然貫通而有以極夫心之所具之理也。……是豈以心盡心，以心存心，如兩物之相持而不相舍哉。……

大抵聖人之學，本心以窮理，而順理以應物，如身使臂，如臂使指，其道夷而通，其居廣而安，其理實而行自然。釋氏之學，以心求心，以心使心，如口齧口，如目視目，其機危而迫，其途險而塞，其理虛而其勢逆。蓋其言雖有若相似者，而其實之不同，蓋如此也。然非夫審思明辨之君子，其亦孰能無惑於斯耶。（《文集》卷六十七）

朱子又有答門人廖子晦一長書，亦斥當時學者做工夫之不當，並關所謂洞見全體之說。²⁵因文長不錄，只引《語類》卷一一三數條以指點此間問題癥結之所在：

安卿問：前日先生與廖子晦書云：道不是有一個物事閃閃爍爍在那裏。固是如此。但所謂操則存、捨則亡，畢竟也須有個物事。曰：操存只是教你收斂，教那心莫胡思亂量，幾曾捉定有一個物事在裏。又問：顧諟天之明命，畢竟是個什麼？曰：只是說見得道理在

²⁵ 《文集》卷四十五〈答廖子晦〉十八書之第十八書。

面前，不被物事遮障了，立則見其參於前，在與則見其倚於衡，皆只是見得理如此。不成是有一塊物事光暉暉地在那裏。

廖子晦得書來云：有本原，有學問。某初不曉得，後來看得他們都是把本原處是別有一塊物來模樣。聖人教人，只是致知格物，不成是有一個物事，如一塊水銀樣，走來走去？那裏這便是禪家所說，赤肉團上，自有一個無位真人模樣。

以前看得心只是虛蕩蕩地，而今看得來湛然虛明，萬物便在裏面。向前看得便似一張白紙，今看得便見紙上都是字。廖子晦們便只見得是一張紙。

朱子晚年工夫做得深了，才能講得出這樣的說話。朱子所成就的是一個實在論的型態，心必須撲捉得實理。他所建立的是一套「致知格物窮理」漸教的修養工夫論。由教育程序的觀點來看，從小學的灑掃應對進退開始，涵養(敬)做頭，繼之以致知，力行，這是一條十分穩妥的道路。²⁶但這樣的進路並不是完全沒有問題，由朱陸異同的一重公案乃可以看得明白。²⁷

由本質程序的觀點看，真正要自覺作道德修養工夫，當然首先要立本心。如果問題在教人作自覺的道德修養工夫，那麼做小學的灑掃應對進退的涵養工夫，讀書，致知窮理至多不過是助緣而已，不足以立本心。鵝湖之會二陸舉詩，完全是孟子學的精神。象山所謂：「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉」，並不是無的放矢，的確有他的堅實的根據。朱子對他們「盡廢講學，專務踐履」的偏向有所憂慮是不錯的，但以之「將流於異學而不自知」而聯想到禪，則是無謂的。²⁸其實朱子也自知自己的進路是有

²⁶ 參拙著，同註①，頁115-137。

²⁷ 參拙著，同上，頁427-470。

²⁸ 同上，頁434-435。

不足之處的，他說：

大抵子思以來，教人之法唯以尊德性、道問學兩事爲用力之要。今子靜所說專是尊德性事，而熹平日所論，卻是道問學上多了。所以爲彼學者多持守可觀，而看得義理全不仔細，又別說一種杜撰遮蓋，不肯放下。而熹自覺雖於義理上不敢亂說，卻於緊要爲己爲人上，多不得力。今當反身用力，去短集長，庶幾不墮一邊耳。（《文集》卷五十四〈答項平父〉八書之第二書）

朱子此函等於承認了自己的進路確有支離之病，後來給象山函更坦承了這一點，而謂：

所幸邇來日用工夫頗覺有力，無復向來支離之病。甚恨未得從容面論，未知異時相見尚復有異同否耳？（《文集》卷三十六〈答陸子靜〉六書之第二書）

朱子的態度要去短集長是不錯的，但他對於象山的批評則不稱理。象山先立其大，乃由孟子而來，何來杜撰？而象山乃明白拒絕朱子的調停，他說：

朱元晦欲去兩短，合兩長。然吾以爲不可，既不知尊德性，焉有所謂道問學。（《象山全集》卷三十六）

從聖學的立場看，象山是不錯的，朱子的進路確可以一輩子都只是依仿假借。先天之學也可以立工夫論：先立其大，乃不會爲小者所奪。朱子並不是完全不明白這一層道理，故曰：

近來自覺向時工夫，止是講論文義，以爲積集義理，久當自有得力處，卻於日用工夫至少點檢。諸朋友亦只如此做工夫，所以多不得力。今方深省而痛懲之，亦願與諸同志勉焉。（《文集》卷四十四〈答吳茂實〉二書之第一書）

但象山的偏向也是有毛病的。若教人是指一般的教育程序而言，劈頭

就講本心，那麼人根本摸不到頭腦，只有隨事指正爲是。在事實上，即明道這樣的大儒，也要出入佛老幾十年，才能夠悟到吾道自足。而且立本心德性之知，也並不是要人盡廢見聞，象山當時立言乃不免太過。連陽明與陳九川談論陸子之學也要說：「只還粗些。」（《傳習錄》下）他直指本心，乃完全不能以分解的方式講義理，也完全忽略了後天做工夫遭逢到的種種艱難。以後陸學的流弊顯發出來，朱子乃鳴鼓而攻。《語類》中材料多抨擊象山，口說之間，更無保留，此處只錄一條，即可見其梗概。

禪學熾則佛氏之說大壞。緣他本來是大段著工夫收拾這心性，今禪說只恁地容易做去。佛法固是本不見大底道理，只就他本法中是大段細密，今禪說只一向粗暴。陸子靜之學，看他千般萬般病，只在不知有氣稟之雜，把許多粗惡底氣，都把做心之妙理，合當恁地自然做將去。向在鉛山，得他書云，看見佛之與儒異者，止是他底全是利，吾儒止是全在義。某答他云：公亦只見得第二著。看他意只說吾儒絕斷得許多利欲，便是千了百當，一向任意做出，都不妨。不知初自受得這氣稟不好，今才任意發出許多不好底，也只都做好商量了。只道這是胸中流出自然天理，不知氣有不好底夾雜在裏一齊滾將去，道害事不害事！看子靜書，只見他許多粗暴底意思，可畏。其徒都是這樣，才說得幾句，便無大無小，無父無兄。只我胸中流出底是天理，全不著得些工夫。看來這錯處只在不知有氣稟之性。（《語類》卷一二四）

然而陸學從未居主導地位，故其流弊並未蔓延氾濫。到明末王學末流，乃有以人欲爲天理，馴至滿街皆聖人，正坐朱子所斥責的弊病。由此可見，朱子漸教的修養工夫論之不可廢，它仍然是一個重要的參照系，不可輕忽過去。當然朱子本人的思想也有其偏向，他因少年習佛，後來對禪形成一種忌諱，竟把所有直貫型的思想都當做禪，這是沒有根據的說法。

事實上王學的興起正因針對朱學支離的流弊而起。陽明反對朱子二元的思想，倡心即理、知行合一之說。中國哲學以後的發展由陽明以降都傾向於一元論的思想：理不外乎即乃是氣之理。這樣的思想自有其優勝性，也較接近孟子思想。但也有一項流弊，就是容易陷落在「內在」之中，而造成「超越」意義之減煞。²⁹其實在陽明本人，超越的體證尚未失墜，他對於修養工夫論也有比較持平的看法，此見之於「天泉證道」之一公案，陽明的弟子王龍溪（汝中）主頓悟，錢緒山（德洪）主漸修，陽明為他們開解，說：

二君之見正好相資為用，不可各執一邊。我這裏接人，原有此二種。利根之人直從本源上悟入。人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中。利根之人一悟本體，即是功夫，人已內外一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落為善去惡功夫，熟後渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見是我這裏接利根人的，德洪之見是我這裏為其次立法的。二君相取為用，則中人上下皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有失人，便於道體各有未盡。（《傳習錄》下）

然後又說：

以後與朋友講學，切不可失了我的宗旨。無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡的是良知，為善去惡是格物。只依我這話頭，隨人指點，自沒病痛。此原是徹上徹下功夫。利根之人，世亦難遇，本體功夫一悟盡透，此顏子明道所不敢承當，豈可輕易望人。人有習心，不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事為俱不著實，不過養成一個虛寂，此個病痛，不是小小，不可不早說破。（同上）

²⁹ 對於這個問題，在拙著：《黃宗羲心學的定位》之中有較詳細的討論，同註②。

由此可見，陽明想把象山、朱子的頓、漸所教都吸納在他的思想之中，分別有其定位。³⁰要挑剔一點說，陽明仍然語有未瑩，因為即在個人，兩種工夫也是相資為用，並不是互相排斥的。事實上在修養工夫上，儒家既需要象山的先天工夫先立本心，又需要朱子的後天工夫格物窮理，才能兼顧理想主義與現實主義的兩個層面。可惜的是這樣的規約原則常常做不到，往往滑落一邊，造成了偏向的結果。故必須常惺惺，保持不斷批判的精神，才能使超越的規約原則在現實上發揮其應有的作用。

³⁰ 參拙作：〈論陽明哲學之朱子思想淵源〉，同註①，頁566-598。