

證顯形上心體之「一系」說 ——論唐君毅言宋明儒學之發展趨向

游騰達

(新竹) 清華大學華文文學研究所助理教授

一、問題提出

歷來討論一位專家學者對於宋明儒學之整體性的研究成果，往往可歸結為「分系」一論題。關於此議題，已有一系說、二系說、三系說與四系說等各種論述，即傳統程朱理學／陸王心學二系說、牟宗三(1909-1995)的三系說，勞思光(1927-2012)的一系三階段說¹，以及中國大陸地區早先盛行的唯心（可再細分客觀唯心與主觀唯心兩種）、唯物兩系，乃至理本論／心本論／氣本論（理學、心

本文初稿曾宣讀於二〇一八年四月十二—十三日中央研究院中國文哲研究所、中央大學中文系及哲研所、東海大學中文系、臺北大學東西哲學與詮釋學研究中心共同主辦「2018唐君毅先生學術思想研討會——紀念唐先生逝世40周年」，感謝與會先進學者的評議與建議。此次發表，特別感謝審查委員們提供詳細且具體的評論以及寶貴的修改建議，筆者受益良多，本論文多有採納修訂，特此敬表謝忱。

¹ 臺灣學界對宋明理學分系觀點的回顧與省思，參考蔡仁厚：〈宋明理學分系論衡〉，《新儒家與新世紀》（臺北：臺灣學生書局，2005年），頁145-162；林維杰：〈近六十年來臺灣學界有關宋明儒學分系問題的論述〉，收入林建甫編：《海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望(1949-2009)》（臺北：臺大出版中心，2011年），上冊，頁155-176；沈享民：〈新儒家哲學的類型論——「三類型」論之證成〉，收入鍾彩鈞主編：《中國哲學史書寫的理論與實踐》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017年），頁49-83。

學、氣學)的三系觀點²，而後來又有學者提出四系的說法³，乃至臺灣學界近年來對氣學或氣論的重點關注⁴，亦儼然有另闢一系統性說法的可能。

然而在檢視諸般說法的同時，學界也已留意到唐君毅(1909-1978)的龐大宋明理學研究或已構成或者說呈現出一種「準分系說」的樣貌，例如林維杰在《朱熹與經典詮釋》一書中提到：「唐君毅較早已提出類似一系觀點，只是未詳細展開其中的問題性」⁵，但他在之後的〈近六十年來臺灣學界有關宋明儒學分系問題的論述〉一論文中，則以「兩圓說」⁶一詞來概括唐先生的論點。無獨有偶，李瑞全也以「兩重圓象」⁷一詞語來統括唐先生的儒學觀點，並視之為唐先生的圓教規模。

細查上面兩先生的論點，應是根據同一理據，即《中國哲學原論·原教篇》的〈自序〉，然根據筆者個人的研讀心得，反覆檢覈唐先生的著作，認為上述評判雖言之有據，但恐怕仍有進一步討論的空間與必要，亦即此一論述是否能恰如

² 關於中國大陸的宋明理學研究之考察與檢討，參看鄭宗義：〈大陸學者的宋明理學研究〉，收入劉述先主編：《儒家思想在現代東亞：中國大陸與臺灣篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000年），頁123-159；范立舟：〈二十世紀中國大陸的宋明理學研究與新課題〉，《中國文哲研究通訊》第10卷第3期（2000年9月），頁263-291；陳來：〈宋明儒學研究的回顧〉，《從思想世界到歷史世界》（北京：北京大學出版社，2016年），頁244-258；周芳敏：〈以「理本論」、「心本論」、「氣本論」分系宋明理學之商榷〉，《漢學研究》第27卷第4期（2009年12月），頁117-146。

³ 例如陳立驥曾提出「兩型四系」的說法，兩型是指分解與辯證綜合兩思路類型，前者包含牟宗三所言的三系，後者則是另立橫渠、船山一系，見陳立驥：《宋明儒學新論》（高雄：高雄復文圖書出版社，2005年）；而向世陵則是在理學、氣學、心學三系之外，擴增湖湘學派「性學」為第四系，見向世陵：《理氣心性之間：宋明理學的分系與四系》（長沙：湖南大學出版社，2006年）。

⁴ 如楊儒賓、劉又銘等人長期在此論題上耕耘，使臺灣學界對「氣本論（或氣學）」的論述能超越大陸早期以「唯物論」視之的狹隘觀點。參考劉又銘：〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，收入楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺大出版中心，2005年），頁203-246；楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺大出版中心，2012年），頁85-126、127-172。又對氣學一說的深刻反省，可參看林月惠：〈「異議」的再議——近世東亞的「理學」與「氣學」〉，《東吳哲學學報》第34期（2016年8月），頁97-144；此文為針對楊儒賓《異議的意義》一書的書評，近來楊先生則撰有〈異議也可以是教義〉（《東吳哲學學報》第36期〔2017年8月〕，頁145-174）一文，進行回應。

⁵ 林維杰：《朱熹與經典詮釋》（臺北：臺大出版中心，2008年），頁348，註3。

⁶ 林維杰：〈近六十年來臺灣學界有關宋明儒學分系問題的論述〉，頁174-175。

⁷ 語見李瑞全：〈當代新儒家之課題與發展〉，收入鮑紹霖等編：《北學南移——港台文史哲溯源（文化卷）》（臺北：秀威資訊科技，2015年），頁83。

其分地概括唐先生的宋明理學研究呢？

是以本文的研究目的在梳理唐先生個人對宋明理學研究的系統性觀點，在研究步驟上，擬先討論「兩圓說（或「兩重圓象」）」的理據，指出此一說法或有可再商榷之處，以及唐先生對於宋明理學的整體性概括說明之其他異說，進而思考究竟哪一種說法方足以作為唐先生之研究成果的總括性論點，並且較能傳達出其觀點的獨特性。

二、「兩圓說」之反省與其他異說

上述「兩圓說」或「兩重圓象」說的理據，即出自下面這段文字：

蕺山既謂宋五子及陽明之學，皆謂其得其統于濂溪，更本濂溪之承太極而立人極之旨，以作〈人極圖〉為〈人譜〉，歸宗于立人極。而宋明理學之傳由濂溪以至蕺山，其終始相生，如一圓之象，于是乎見矣。

至于明末之王船山，則上承張橫渠言客觀之天道，而重論民族歷史文化，更還重《易》與《春秋》二經之義。遂頗同于宋初儒者之尊尚此二經，及本《春秋》別夷夏之旨者。此又為一終始相生如一圓之象。上之一圓，如宋明儒學之內城之圓，此則如外郭之圓。⁸

唐先生以城牆的內城與外廓為喻，內城的圓牆，是由周敦頤（濂溪，1017-1073）到劉宗周（蕺山，1578-1645）一路的發展，因濂溪有〈太極圖說〉之作，乃由客觀之天道、太極說到人道方面的主靜立人極，而蕺山則是由人極的挺立，以言天之太極皆不出於此心而與之並立，故撰作〈人極圖說〉以與濂溪遙相呼應；至於外郭的圓牆，則是從張載（橫渠，1020-1077）到王夫之（船山，1619-1692）的發展，一方面，兩人皆著重客觀面的天道宇宙論，另一方面，兩人皆強調《易》與《春秋》兩部經典，彼等所論亦多側重在歷史、民族、文化等課題方面。故由蕺山之復歸濂溪，以及從船山之上溯橫渠，所形成的兩重終始相生的迴圈圓象便足以統括北宋以來八百餘年的儒學發展之整體面貌。

⁸ 唐君毅：〈自序——釋名、內容、論述之方式及本書之限極〉，《中國哲學原論·原教篇：宋明儒學思想之發展》，《唐君毅全集》第十七卷（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁8。案：本文凡引用唐先生之著作俱依此全集校訂版，並將其中《中國哲學原論》諸書簡稱為《導論篇》、《原性篇》、《原教篇》等名稱，僅此說明，以下不再詳註唐先生著作之版本。

細審此一說法，可知唐先生意在傳達：內城之圓與外廓之圓的義理內容應有個別偏重或取向上的差異。可是，當我們以具象性的譬喻來表述時，則恐會衍生一些其他的思考。如這兩圓象以內外城廓為喻，便非各別獨立而存在交集的兩圓，而是一同心圓之模型，也就是外廓之圓包容、涵蓋了內城之圓的全部內容，則橫渠與船山之義理系統，當該全面涵括了濂溪與戢山的思想內容，且如此一來，唐先生對宋明儒學之論斷與評定，就當該以船山之學為最後之結穴處。此一推述不僅與這段文字之意旨有出入，且不符合唐先生對宋明諸儒的評價與定位（下文將詳述此點）。又或者外廓之圓的範圍其實不包含內城於其中，即兩者雖是同心圓的架構，但內城以外的區域方屬外廓的屬地，則內外兩者實無交疊的部分，如是，濂溪與戢山一系統的義理內涵與橫渠、船山一系統的思想內容各別獨立，了無干涉，這種理解又是否穩當呢？

此處所提及的兩重圓象之差異性問題，唐先生在論宋代以降的中國思想之遞嬗演變中也曾涉及，而且饒富趣味的，他同樣以一種圓型迴圈的模式說明他的觀察，他說：

綜上所言，是見八百年來中國思想之發展，實有如循《大學》八條目之次序，由程朱之以格物為始教，至陽明之以致知為宗，劉戢山之以誠意為宗，歷顧、黃、王，而由正心、修身之內聖之學，以轉至重治國、平天下之外王之學。既歷《大學》之八條目一周，乃再歸於清末以來，以格致之學之名，為引入西方科學之資，宛若二千數百年前之為《大學》一文者，及朱子之列《大學》為四書之首卷，即意在預定此規模次第，以供此八百年來中國思想之潮流，循之以進行。⁹

唐先生指出近八百年來中國思想的發展軌跡，實順著《大學》的八條目（格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下）繞了一個迴環，意即由程朱強調「格物」工夫為首出，繼之王守仁（陽明，1472-1529）以「致知」標宗，復由戢山確立「誠意」之教，完成「修身」、「正心」以下的內聖之學的義理內涵（此為內城之圓的部分），接著經歷明清之際顧炎武（亭林，1613-1682）、黃宗羲（梨洲，1610-1695）、王夫之三大儒的義理轉向（或典範轉移），學術思潮的取向改為側重「治國」、「平天下」的外王之學（此為外廓之圓的部分），

⁹ 唐君毅：《導論篇》（《唐君毅全集》第十二卷），第9章〈原致知格物上：《大學》章句辨證及格物致知思想之發展〉，頁301。

直至清末復以「格物」之名，接引、吸收西方的科學，則又回到最初的起點。宛若兩千年前寫就的〈大學〉一文與朱熹（晦庵、晦翁，1130-1200）特列《大學》為《四書》之首，便已預示了中國思想的發展必須經歷這樣的一個迴圈。

從這個說法，已經可以察覺到唐先生對王船山在中國思想上承先啓後的學術定位，也可以瞭解到內外城廓的同心圓之論述確有值得商榷之處，或者我們可以說，與其用同心圓的具象表述，不如採用內聖、外王兩個各別獨立卻又存在交集的兩圓象來表述也許更能達意¹⁰。與此思考相孚，唐先生也曾言道：

吾人固有理由以謂此事勢、事功之理以及物理等，對宋明儒者所重言之天理、義理、性理，有一相對獨立之意義。由北宋之王安石、蘇氏父子至南宋之永康、永嘉之學，以及明末之船山、亭林、梨洲，清代之顏習齋、戴東原等，則正皆有見于此事勢、事功之理與物理等，有此相對之獨立意義，而知于宋明儒學所尚之學外，當另有一學術思想之方向，以補其所不足者也。¹¹

所謂另一學術思想之方向者，指的就是清代學術之思想方向，唐先生論清學之方向，言：「此清代學者之思想方向，自其別于宋明理學家之向上向內而言，可說其為向外向下。然此非劣義之向外向下，此乃優義之向外向下。」¹²而他論析這一學術方向的代表人物中亦恰有船山先生在列，唐先生曾說：「明末之王船山，則規模弘濶似朱子，而亦兼取內在的反省與客觀的觀看之態度，以論天人心性與歷史文化之道。……其思想態度為由內觀，以轉向外觀自然之化與社會歷史之變者」¹³，他甚至推許船山「最善論種種人文之理，歷史之變，並言因世事之勢，以轉勢，建立安固天下之形勢之道，後之學者莫能及。」¹⁴故他對船山之學有如

¹⁰ 案：唐先生晚年（1974年）的講詞〈略談宋明清學術的共同問題〉便以「如何重新恢復儒學，如何重新恢復中國舊有的文化，從而保衛中國的民族，避免受夷狄的壓迫」為宋明清三朝新儒學共同面對的問題，而對此問題的解決則可分為兩個路線，宋明儒學強調在理論上建立根基，而清學則偏重實際效用，然「事實上此二者不可偏廢，而應相互為用。」見唐君毅：《哲學論集》（《唐君毅全集》第十八卷），頁569、571。

¹¹ 唐君毅：《原教篇》，第26章〈事勢之理在中國思想中之地位及三百年來之中國哲學中「道」之流行（上）〉，頁675。

¹² 同前註，第27章〈事勢之理在中國思想中之地位及三百年來之中國哲學中「道」之流行（下）〉，頁698。

¹³ 唐君毅：《原性篇》（《唐君毅全集》第十三卷），第17章〈總論性之諸義及言性之諸觀點，與中國言性思想之發展〉，頁546。

¹⁴ 唐君毅：《原教篇》，第27章〈事勢之理在中國思想中之地位及三百年來之中國哲學中「道」之流行（下）〉，頁690。

下的定位：

唯船山則知明學之弊，亦能知宋學之長，獨窮老荒山，磅礴之思，一一見諸文字，而精光畢露，為結束宋明之學之大哲。¹⁵

明末及清之儒者之喜言經世之道外王之學，即所以矯宋明理學諸儒之偏處。而王船山則承宋明內聖之學以論外王之學之一轉捩人物也。¹⁶

這個評價觀點還表現在唐先生對《原教篇》一書的章節編排之中，他將論析船山學的諸長篇鉅著安置在具有總結性的第十九章〈綜述宋明理學中心性之論之發展〉之後，並接續船山的篇章（第二十至第二十五章）後面編列了第二十六章、第二十七章〈事勢之理在中國思想中之地位及三百年來之中國哲學中「道」之流行（上）、（下）〉一長文，言明有清一代的學術思潮為求補救宋明儒學之偏向（偏詳於天理、性理、義理，以成其盡性知天之內聖之學），乃著重在事理、勢理、物理，以成「人文化成于天下」之外王的事功之學。此正顯示唐先生將船山評定為終結宋明儒學，開啓清代學術的承先啓後之地位。

故綜上所述，筆者認為以船山為代表的外廓之圓其實指的是著重經濟、歷史、文化、民族等客觀面的外王之學（或者稱實學、事功之學），這一學術方向正是清代儒學的主要著力處，所以若要寬泛地採用「兩圓說」來論北宋以來的學術發展，其實涵蓋了清代學術的內容，而越出了一般所謂的宋明理學之分系觀點的論域（時代斷限）之外。是以採「兩圓」之說來歸結唐先生對宋明理學的系統性觀點，或作為其分系之論說，恐有不甚諦當之處。

除此之外，唐先生在其他處更有別種對宋明理學之整體研究的總結式議論，例如他在《原教篇》第二十四章中便以「船山學之重氣、朱子學之重理及陽明學之重心」為標誌章節名稱，並且以此闡釋船山之善論文化歷史的關鍵因素就在於他「能通過理與心以言氣，即船山之所以真能重氣，而能善引申發揮氣之觀念之各方面涵義，以說明歷史文化之形成者也」，彼復有言：

以宋明理學之發展言之，則宋學之成于朱子，重張儒學之軌範，主以理為生氣，重理者也。陽明良知之教，重心者也。……惟船山生于宋明理學極盛之時期之後，……于橫渠之重氣，獨有會于心。知實現此理此心于行事，以成人文之盛大者，必重此浩然之氣之塞乎兩間，而兩間之氣，亦即

¹⁵ 唐君毅：《原教篇》，第25章〈王船山之人文化成論（下）〉，頁668。

¹⁶ 唐君毅：〈晚明理學論稿·略述劉蕺山誠意之學〉，《哲學論集》，頁310。

皆所以實現此理者。……由是而宗教、禮、樂、政治、經濟之人文化成之歷史，並為其所重。¹⁷

在《原教篇》的第二十四章與第二十五章中，唐先生乃以船山之真能重此「流行的存在，存在的流行〔氣〕」¹⁸者，因而得以開展為對歷史文化的悉心考究，不止褒貶歷史事件，更能由勢以觀理，得見世運之升降而成一歷史哲學；復能自覺地達情而顯理，以確立詩禮樂的文化價值與意義；又能安立敬天祀神的理據，以成崇高虔敬的宗教意識；還會推擴對特殊者加以安頓的關懷，而致力於政治經濟之實務行動；最後可由保衛歷史文化之精神，繼而兼言保存民族之必要性。綜上所述，船山之所以能發此諸論，乃建基於重「氣」的思想，而其重「氣」之思想表現，在中國宋明清儒學史，適足以與朱子之重「理」、陽明之重「心」鼎足而三。

但這一論點，不免讓人產生「理／心／氣」三系說的觀感與聯想，再如唐先生還曾明白地表示：「宋明理學中，我們通常分為程朱、陸王二派，而實則張橫渠乃自成一派。程朱一派之中心概念是理。陸王一派之中心概念是心。張橫渠之中心概念是氣。」¹⁹這也就表示唐先生確實曾有「理／心／氣」分立為三系說的觀點。

可是核實言之，此說法似又未見唐先生在《中國哲學原論》諸作中明確地以這三系的觀點疏理宋明儒學的整體面貌。且我們還需考慮唐先生研究船山與橫渠的時間甚早，據〈唐君毅著述年表〉所錄，上面所引述的船山之論文寫作於一九四九年，先生四十二歲之際；而〈張橫渠〉一文則作於一九五四年（時年四十六歲）。下距《原教篇》的出版，逾二十年之久，故此說是否足為先生之最終確論，恐有待商榷。

¹⁷ 唐君毅：《原教篇》，第25章〈王船山之人文化成論（下）〉，頁667-668。

¹⁸ 唐君毅：《原教篇》，第24章〈王船山之人文化成論（上）〉，頁628。案：此語詞為唐先生對中國哲學中「氣」之概念的著名詮解，首見唐君毅：《原道篇（二）》（《唐君毅全集》第十五卷），第2篇第4章〈秦漢之神仙思想與鍊養精氣神之道，與道教思想之發展〉，頁246。復次，唐先生在〈張橫渠之心性論及其形上學之根據〉一文中，則強調當「綜合『有形』與『超形』與『力』之概念，以言氣之無形；綜合存在與歷程之概念，以言氣之實有。」因而，定義「氣」為「涵形之變易於其中一的存在歷程 (existential process)，或涵形之變易歷程於其中之存在」，見唐君毅：《哲學論集》，頁219。此外，於《導論篇》，第14章〈原太極中〉，頁468；《原教篇》，第4章〈張橫渠之以人道合天道之道（上）〉，頁90等處亦可見唐先生對「氣」之概念的說明。

¹⁹ 唐君毅：〈張橫渠之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》，頁211。

綜上所述，若兩圓說與「理／心／氣」三系的說法俱不足以代表唐先生之宋明儒學研究的分系觀點，則我們或許當該思考：若扣緊唐先生《中國哲學原論》之系列著作的研究用心與論述方式來推敲，則他可能給出的宋明理學之整體面貌與系統性架構當該為何呢？也就是說，他應當會如何對宋明儒學的整體發展脈絡進行說明呢？

三、循唐先生之研究取徑以觀其系統論

面對此提問，定會先想到唐先生在其著作中反覆申明他的研究方法與詮釋進路可稱之為「即哲學史以論哲學」，並解釋道：

所謂即哲學史以論哲學者，即就哲學義理之表現于哲人之言之歷史秩序，以見永恆的哲學義理之不同型態，而合以論述此哲學義理之流行之謂。既曰流行，則先後必有所異，亦必相續無間，以成其流，而其流亦當有其共同之所向。²⁰

唐先生說明他的研究目標在於：掘發中國哲學之發展流行的歷史過程中，其先後有異，前後有別，卻又相續無間之處，以顯示諸前賢之義理思想本有一共同之所向，此即永恆哲學之所在。這一求會通異說以觀歷來哲學思想之流行本有其共同之趨向，並依此而見古今哲學思想相續之慧命與永恆普遍之意義的用心，乃唐先生《中國哲學原論》諸作的核心關懷²¹，他接著說到：

故今本歷史秩序，以論此宋明儒學中哲學義理之流行，亦當觀其義理流行之方向，如何分開而齊出，又如何聚合而相交會；不先存增益減損之見，以于同觀異，于異見同，方得其通。然後得于此哲學義理之流行，見古今慧命之相續。故此觀同異之事，宜當循諸儒思想之先後衍生，而次第形成

²⁰ 唐君毅：〈自序——釋名、內容、論述之方式及本書之限極〉，《原教篇》，頁9。

²¹ 此義唐先生數度自陳於《中國哲學原論》諸作的〈自序〉之中，如《導論篇》中言：「吾於昔賢之言，亦常略述原心，於諸家言之異義者，樂推原其本旨所存，以求其可並行不悖，而相融無礙之處。蓋既見其不悖無礙之處，則整個之中國哲學面目，自得而見。」（頁5）《原性篇》曰：「今若更觀此所悟解者之聚合於吾人之一心，而各當其位，則不同歷史時代之賢哲，所陳之不同義理，果皆真實不虛，……得見其有並行不悖，以融和於一義理世界者焉。斯可即哲學義理之流行於歷史之世代中，以見其超越於任何特定之歷史世代之永恆普遍之哲學意義矣。」（頁9-10）在《原教篇》也說：「依吾平日之見，嘗以為凡哲人之所見之異者，皆由哲學義理之世界，原有千門萬戶，可容人各自出入；然既出入其間，周旋進退，還當相遇；則千門萬戶，亦應有其通。」（頁10）

之序，由原至流，再窮流竟委，以觀之。²²

因而其研究取徑乃採取將研究對象（個案或範疇、課題）置於整體的哲學史之發展或學術源流之變遷的歷史脈絡中，觀諸儒思想之次第形成、先後衍生，其間雖不免有同有異，然在此同異開合之際，不做高下得失之評判，是以得見殊異之中自有其可相容並存，交會融通的中國哲學之真相，亦得覽個別儒者之學說於此洪流慧命中承先啓後的意義與價值。

承上所論，可知唐先生對宋明儒學的研究重點在於「明其演生之迹，觀其會通之途」²³，亦即唐先生採取一種發展融通的研究觀點看待宋明六百年來諸位鴻儒的種種學說主張，這一研究取徑具體表現在以下三個重大學術議題上：

第一，關於二程兄弟的學說同異問題。

不同於學界將二程嚴加區別，如馮友蘭先生以程顥（明道，1032-1085）為陸九淵（象山，1139-1192）心學之先聲，程頤（伊川，1033-1107）則為朱熹理學之源²⁴；牟宗三先生甚至是以二程之別為其分系說的起點（大程子明道與濂溪、橫渠猶未分系，至伊川之歧出始開啓朱子的「橫攝系統」）²⁵。唐先生則認為明道、伊川兩兄弟的學說之異當屬同質性的推演與發展，而非截然二分的兩套學問系統²⁶，他強調：

後之學者，于伊川、朱子之學，唯重其「由性見理、由情見氣，性情理氣，相對而成二」方面；而不重其以心為所主處之義，遂忽視其分性情、寂感，乃于一心分二面而開出，其所承者，正是明道之言整個一心，亦原有其內外二面之說。由于不明此中思想發展之迹，遂橫將明道、伊川兄弟相承之說，化作對立之二論，而亦使此宋儒之學中之道之流行，若有間斷無相續矣。²⁷

²² 唐君毅：〈自序——釋名、內容、論述之方式及本書之限極〉，《原教篇》，頁10。

²³ 唐君毅：〈自序〉，《原性篇》，頁3。

²⁴ 馮友蘭：《中國哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，1999年），下冊，頁876。馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，2004年），下冊，頁121。

²⁵ 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，2001年），第1冊，頁44-45、51-52。

²⁶ 相關的分析可參見：高柏園：〈論唐君毅先生對二程理學之理解態度（上）、（下）〉，《鵝湖月刊》第28卷第11、12期（2003年5、6月），頁33-40、15-22。蘇子敬：〈唐君毅論橫渠、明道、伊川學徑異同〉，收入嘉義大學中文系編：《鵝湖之會——第一屆宋代學術國際研討會論文集》（臺北：文津出版社，2007年），頁62-98。

²⁷ 唐君毅：《原教篇》，第8章〈程伊川于一心，分性情，別理氣，及以敬直內，以格物窮理應外之道（上）〉，頁167。

且不僅在心性論觀點上，唐先生力辯伊川實是本于明道之學而來的順承推衍，在天理道體論上、工夫境界論上等亦復如此²⁸。

第二，關於朱陸異同之一重大公案。

唐先生不僅提出朱陸之異不在一主尊德性一主道問學（因為兩家同主尊德性），亦非形上學地討論心與理是一是二（因為求心合乎理，使心與理一，是程朱、陸王所共許之義），而是在於二人之工夫論之著眼點有別，簡言之，即相對於象山之自發明本心，以直接識得一正面之心體的「依正以成正」之純正面的工夫，朱子乃意在對治氣稟物欲之雜，反此「反面者」，以使正面之天理得真實呈現於心的修養進路²⁹。猶有進者，唐先生更強調朱子、象山兩家之學「未嘗不可相會通以爲一」，他說：

吾人如順朱子之心性論，以言其涵養主敬工夫，……亦可只視之爲此心之本體之自明而自呈現，……又象山所謂發明本心之教中，亦原具有一涵養工夫在，……由此而象山之合動靜內外之一工夫，即可統攝朱子所言之動靜內外交修之各方面之工夫于其下，象山之所言之工夫，若爲一大綱；朱子所言之工夫，則爲其細節；乃未嘗不可相會通以爲一，亦未嘗不可兼存，以分別爲用，而無矛盾之可言者矣。³⁰

所以唐先生並不主張朱、陸兩人分屬不同的義理系統，反之，他的研究焦點乃在探求合會融通朱、陸兩家之學的可能之所在，也就是掘發「象山之發明本心之工夫，所以能通于朱子所謂心之未發之體之靜，心之已發之用之動，而貫徹統攝涵養，以及省察窮理等工夫之故」³¹。

第三，修正象山、陽明同屬一學派的傳統定見

落到明代的王陽明來說，唐先生同樣不認爲陽明與象山同屬一派，而與朱子判然對峙，相反地，他特地爲文討論朱子之學實爲陽明思想之淵源，他說到：

²⁸ 如唐先生言：「伊川亦以主敬代易橫渠『先無我克己，然後能體道』之說，而謂『敬即便是禮，無己可克』。凡此等等，皆伊川顯承明道，未嘗有違，而更加發揮之義也。」見唐君毅：《原教篇》，頁165。

²⁹ 唐君毅：《原性篇》，附編：原德性工夫〈朱陸異同探源（上）：程陸之傳及程朱之傳與工夫問題〉，頁552-553、572；《原教篇》，第10章〈朱陸之學聖之道與王陽明之致良知之道（上）〉，頁204-206。

³⁰ 唐君毅：《原性篇》，附編：原德性工夫〈朱陸異同探源（下）：朱陸工夫論之會通〉，頁641。

³¹ 同前註，頁655。

吾今茲之此文，……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問題與義理而轉出。其歸宗義之近象山，乃自大處言之，此固不可疑。……若其精義所存，則與朱子之別在毫厘間，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。³²

以朱子的思想為陽明思想發展之一重要淵源，當前學界亦有近似的論點³³，但他們多半認為陽明的成學經歷雖以朱子學為思想淵源，然而待陽明個人哲思發展成熟後卻與朱學多有牴牾，甚至是形成相互對反的學說體系；可是唐先生並非如此說明他們兩人的學思承繼關係，他反倒是強調：「陽明致良知之義，正為朱子義所開啓，而亦正所以完成朱子之義者」，且「如循上所述，此陽明之義之由朱子義之所開啓上看，則吾人亦可謂朱子如不死，亦即皆可循其所言之義而進，以衍出陽明之義」³⁴。故以陽明之學肇端於朱子，而歸宗於象山（案：意指還契合於象山之「吾心即宇宙」與「心即理」之說）³⁵而言，遂定位陽明之學為「朱陸之通郵」³⁶。

綜合上述之三個要點，可以理解下面這段總結性的說明：

朱陸之學，自其原而觀，吾于〈朱陸異同探（原）〔源〕〉，謂有程朱之傳，亦有程陸之傳。今言朱子與陸王之異同，則將重在言陽明學足為朱陸之通郵之處。斯可見程朱與陸王之學，正有如一菱形四角之互相關聯，非只可視如對壘之二派而已。³⁷

³² 唐君毅：《原教篇》，第10章〈朱陸之學聖之道與王陽明之致良知之道（上）〉，頁206。案：唐先生更坦言：「本文之目標歸在言陽明之學之同有本于朱陸所言之義，以矯世之唯將陸王屬一學派與程朱為對壘之偏。」見唐君毅：《原教篇》，頁214。

³³ 例如陳榮捷：〈陽明有得於朱子〉，《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁597-603；劉述先：〈論陽明哲學之朱子思想淵源〉，《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995年），頁566-598。

³⁴ 唐君毅：《原教篇》，第12章〈朱陸之學聖之道與王陽明之致良知之道（下）〉，頁343。案：《導論篇》，第15章〈原太極下：朱子太極理氣論之疑難與陸王之言太極及即心言太極之說〉也有「陽明之義實朱子之言所開啓，亦正所以完成朱子之說」（頁517）之語。

³⁵ 唐君毅：〈陽明學與朱子學〉，《哲學論集》，頁509、520。

³⁶ 唐君毅以「朱陸之通郵」一語定位陽明之學，除上一段引文外，另見唐君毅：《原教篇》，頁291、503。

³⁷ 唐君毅：《原教篇》，第12章〈朱陸之學聖之道與王陽明之致良知之道（下）〉，頁

所謂「菱形四角之互相關聯」³⁸，即是將二程置於菱形的頂端，作為朱子、象山的共同淵源，而朱、陸雖分處菱形的左右兩端，但並非勢同水火，毫無融通之可能的兩派理論，而陽明位居於菱形的底端，則顯其為兼承朱陸，更為「由朱入陸，以通朱陸之學者」³⁹。

言至此，本唐先生「即哲學史以論哲學」的研究方法，以發展性的觀點強調各家學說本可相互融通，以顯中國哲學慧命之相續，並配合上述二程思想之遞相發展、朱陸學說之相資會通、陽明為朱陸之通郵三例以觀，當可推想唐先生對宋明儒學的整體面貌與系統性觀點，應該傾向於將宋明儒學視為一連續發展之整體的「一系」說觀點。但唐先生之研究所透顯的「一系」，是何內容？這一系有怎樣的共同趨向（發展目標）與特色呢？

四、「證顯形上心體」之一系說

一九六八年，唐先生在五十日之內完成了二十餘萬言的《原性篇》一書，該書第十六章第五節「總述宋明清之心性論之發展」，唐先生寫到：

吾人今試更回顧此整個之宋明清之言心性思想潮流之發展，則當謂此一思想潮流，乃開自周濂溪、張橫渠……為《中庸》所謂「致廣大」之功。至明道方轉而即吾人之生而謂之性，伊川更即性以言理，此則初意在顯此能自立於天地間之人道之尊。緣是而朱子一方將宇宙人生之理氣性情，自上下內外，加以展開而說，一方更言人心之能通理氣，統性情，緝合上下內外，以為其樞紐。象山再言此心之即宇宙，而此心之至尊而無上之義亦見。象山之言乃由致廣大，而亦更上達以「極高明」。……陽明崛起，而言良知為吾心之靈明，即天地萬物之靈明，……此則更以一心、覺、良知，涵蓋乾坤之說。……蕺山之以人之意根之為獨體，如天樞轉于於穆，則由言心之高明，更於此心求「極精微」，以更無餘蘊。而此皆同為意在

291。

³⁸ 案：若就朱子、象山、陽明三人而論，唐先生亦言：「我們對此三賢之學，可視如一三角形，相資相發，同在一條大路上之處。亦不必以為勢同水火。」見唐君毅：《哲學論集》，頁520-521。

³⁹ 唐君毅：《原教篇》，第11章〈朱陸之學聖之道與王陽明之致良知之道（中）〉，頁290。

由尊心以尊人也。及乎梨洲、船山以降之學者，更由此明儒之通天地為一之心，再自超拔之，以觀客觀之天地之化古今之變；……以成就禮樂文化之事業，……則船山之學，可謂由明人心性之學之高明精微，而更還求於「致廣大」，如吾人前論船山之所及。⁴⁰

之所以不憚其煩地大段引述唐先生語，乃意在呈現他在歸結宋明清三朝之儒家心性論的發展議題上，特藉由《中庸》的「致廣大而盡精微，極高明而道中庸」一語，來傳達這一階段的心性論之發展脈絡也構成了一個始於「致廣大」，歷經「極高明」、「極精微」的提昇與深化，復還歸「致廣大」的迴圈，而其中轉圜的關鍵人物乃在象山、蕺山與船山三人。此亦足以與前文論船山之定位做一參看對照。而在此處更值得注意的是唐先生將宋初迄明代的心性論發展總結為「由尊心以尊人」，而此一意涵則由明末大儒劉蕺山之言意根、獨體為最終之究竟。然而唐先生此評斷之實義為何？

若將上段引文與唐先生於一九七五年所完成的《原教篇》第十九章〈綜述宋明理學中心性之論之發展〉相互比觀，將有助於掌握其觀點之全貌，該文指出：

吾人前謂濂溪、橫渠，明天道以明人道，由客觀宇宙論言人之心性之原于天之誠道或太極，與天之神化或太和，更連客觀之陰陽五行與氣為言，猶是自上而下，自外而內，以及于心性之始教也。明道乃以徹上下、合內外為言，伊川更由形而下之氣，以言其形上之理，為心之寂然不動之性體，以為人在心情才欲上用德性工夫之本原上之根據。則此中除此性理為心之體，乃為形而上者之外，餘皆未可逕稱為形而上者也。⁴¹

唐先生以為「宋明理學始于北宋之周、張、二程。此四賢之為人，雖具純儒氣象，其為學規模，已甚弘大；……然在說義理處，則大體上仍是承漢儒言天人之際之精神，而次第升進」，尤其濂溪與橫渠兩人之立言與思路「猶未盡脫漢儒以人合天之教之遺也」⁴²。換言之，也就是彼周、張二人均重視客觀面的天道宇宙論，因而皆採取由上而下的理路，以天道之乾元誠體（太極）、太和（太虛）神體的掘發、申述，說到人之經由主靜無欲以立人極，大其心以體物，盡性立命之工夫修養，進而窮神知化，希聖希天，以求上合天德，默契道妙。繼

⁴⁰ 唐君毅：《原性篇》，第16章〈王船山以降之即「氣質」、「才」、「習」、「情」、「欲」以言性義〉，頁523-525。

⁴¹ 唐君毅：《原教篇》，第19章〈綜述宋明理學中心性之論之發展〉，頁505-506。

⁴² 同前註，頁495。

之，相對於橫渠的以人合天，是內而非外，程明道乃直言「天人本不二，不必言合」、「天人無間斷」⁴³，當「直下忘內外，而于我或己身與其他人物之疾痛相感處識仁」⁴⁴，又言「居處恭，執事敬，與人忠，此是徹上徹下語」，意即此心之德的無間斷，純亦不已，便通於天道的變化不測，生生不已，而可謂「上下與天地同流」⁴⁵。至於程伊川，則是承其兄明道之教旨，故唐先生稱：「二程之大不同於二子（案：指濂溪、橫渠）之說者，則在直接就人說人，……而不須將此人客觀化爲萬物中之一物，再說其地位之高於其他之萬物，以及人之能上合於天等。」⁴⁶惟伊川又「于此學中之種種名義，更有分別肯斷之論述」，於是在一心中分性情，以心之有寂感、未發已發之兩面而說性爲體，情爲用（仁是性，愛是情），依之「更言此性之即理，情與感之依氣而生，遂更多理氣之論」⁴⁷，但在此當然之性理之已顯發於心，而現有之情氣卻尙不足以符應此性理的情況下，則理、氣兩者相懸距以爲二，理僅爲一虛懸而超越的當然之理，故伊川乃嚴於形上、形下之分判，而標舉性理爲形而上者也。更在伊川確立此分判後，「凡此後儒之所爲，實皆循伊川先嚴分此形上之理與形下之氣之說，更對形上之心性本體，作鞭辟近裏之深看、深說也。」⁴⁸

於是，朱子承接程門所遺留的參究中和之問題，幾經困心衡慮，方確立「心之爲一虛靈明覺，乃兼有寂然不動之體，與感而遂通之用者」⁴⁹。唐先生續云：

至朱子而不只言性爲心之體，更言心自以其虛靈明覺爲體。自此心體之超越于氣稟物欲之蔽之外，「虛徹靈臺萬境融」，而涵天理上說，此心體即亦具形而上之意義。然說心爲「氣」之靈，則心與氣又猶是形而下。則朱

⁴³ [宋]程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2004年），卷6，頁81；卷11，頁119。

⁴⁴ 唐君毅：《原教篇》，第6章〈程明道之無內外、徹上下之天人不二之道（上）〉，頁140。

⁴⁵ 程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，卷2上，頁13；卷11，頁122。

⁴⁶ 唐君毅：《導論篇》，第13章〈原太極上：朱陸太極之辯與北宋理學中太極理氣思想之發展〉，頁445。案：此引文的下一頁，唐先生復言：「此儒學思想之一轉向，實明道開之，而伊川承之。明道與伊川二人，於此義亦無不大同之見。」（頁446）

⁴⁷ 唐君毅：《原教篇》，第8章〈程伊川于一心，分性情，別理氣，及以敬直內，以格物窮理應外之道（上）〉，頁165、166。

⁴⁸ 同前註，第9章〈程伊川于一心，分性情，別理氣，及以敬直內，以格物窮理應外之道（下）〉，頁189。

⁴⁹ 同前註，第19章〈綜述宋明理學中心性之論之發展〉，頁499。

子之心體，雖具形而上之意義，而尚未進至純形而上之地位也。⁵⁰ 稱朱子肯定一形而上之「心體」，為唐先生的朱子學研究迥異於他人之處⁵¹。此處暫且略過此論點能否成立之問題⁵²，而逕觀唐先生之論述理路。他認為朱子之論「心」存在著從宇宙論的角度言之與從純粹心性論（與相應於此心性論之工夫論）的角度體認的歧異，前者視心為氣之靈、氣之精爽，而後者則「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」⁵³。且後者當是朱子學的核心所在⁵⁴。不過，合此兩面以觀，則當知朱子之見猶存前人之遺，如橫渠之自氣之清通之神而有知覺以言心，又如伊川將心規定為已發之用，故朱子仍「未能別心于氣，以見心之超越于氣上」⁵⁵。是以，可以說，朱子學思中所欲證顯之超越的形而上之心體義，雖向之而趨，卻未能徹底完成⁵⁶。

⁵⁰ 同前註，頁 506。

⁵¹ 相關的討論，參考楊儒賓：〈戰後臺灣的朱子學研究〉，《漢學研究通訊》第 19 卷第 4 期（2000 年 11 月），頁 577。黃瑩暖：〈唐、牟論朱子中和新舊說之「心」義〉，《當代儒學研究》第 4 期（2008 年 7 月），頁 157-158。陳佳銘：〈朱子格物思想中「心與理」的屬性與關係新探〉，《中國文哲研究集刊》第 42 期（2013 年 3 月），頁 155-156。陳振崑：《朱子成德之學的理论與實踐》（臺北：文津出版社，2018 年），頁 120-145。

⁵² 筆者曾為文論析唐先生之言朱子肯定一未發之形而上的心體，不無可議之處，因此，朱子所言的「心之本體」當以心的本然狀態釋之，見拙作：〈唐君毅先生的朱子學詮釋之省察——以心性論為焦點〉，《鵝湖學誌》第 42 期（2009 年 6 月），頁 57-65。但陳振崑認為若本著朱子「體用一源，顯微無間」的《易》學理論，當不必否認或質疑朱子言心「自有其先驗本體的涵義」。見陳振崑：《朱子成德之學的理论與實踐》，頁 129-130、145。

⁵³ 唐君毅：《原性篇》，附編：原德性工夫〈朱陸異同探源（下）：朱陸工夫論之會通〉，頁 638-639。

⁵⁴ 唐先生言：「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。」同前註，頁 640。

⁵⁵ 唐君毅：《原教篇》，第 19 章〈綜述宋明理學中心性之論之發展〉，頁 499。案：唐先生在〈原太極下：朱子太極理氣論之疑難與陸王之言太極及即心言太極之說〉一文中也說：「原朱子之所以未能真肯定心與理之合一，蓋由其言心或不免承橫渠之說，而即『氣之靈』、或『氣之精爽』或『氣中之靈的事物』而言心，乃或未能即心之知理而踐理處以言心。」（《導論篇》，頁 498）與此相近的論述又見該書六一六頁。

⁵⁶ 案：唐先生曾言：「朱子于此本心之存在，則在其心性論上與直相應于此心性之工夫論上，亦未嘗不加以肯定。唯在其宇宙論與一般之工夫論上，又不能于此加以肯定。」見唐君毅：《原性篇》，附編：原德性工夫〈朱陸異同探源（中）：朱子之工夫論辨析〉，頁

繼之，唐先生又表示：「陸王之言心之進于朱子者，既在不自氣上說心，亦在于心之體用動靜，更合一說，同時于心與理更合一說」⁵⁷。因此，陸王兩家乃「就人之本已有之德性之表現于心知者，指其爲此心之發用，更直下自省其中之有此心之理在」，而發「心即理」之說⁵⁸。復當注意，此爲該說的切實可循之義，依之而進，又有歸宗義可說。前者是在工夫論的觀點下指點體證本心、良知的下手處，後者則是彰顯一修養後的高明理境，如象山之言「宇宙即吾心」之論，陽明之言「良知即天地萬物之靈明」之語⁵⁹。

可見象山、陽明兩人俱將本心、良知提昇到形上本體的地位，但唐先生又如何區辨象山與陽明兩人於此形上心體之體證上的差異呢？

象山言本心之體之大，可與天同，而心體即顯然爲形而上。然于心之知，則尚未說之爲同于此本心也。陽明言本心即良知，而良知即天地萬物之靈明，亦爲形而上。然陽明言意念之意，亦言良知之具好善惡惡之情，並嘗言良知之至誠惻怛；猶未如蕺山之直就「體天地萬物爲一心」之形上心體，言其中有「至善之天理天則，淵然在中」之「本然的純意純情純氣」，自運于於穆，主宰于此心知之流行也。⁶⁰

唐先生認爲陽明之論此形而上之心體，乃是「通心、理、知爲一」者，是以有言：「心之本體，即天理也；天理之昭明靈覺，所謂良知也」⁶¹，此處「以昭明靈覺代虛靈明覺，此蓋意在顯此明覺中有理之昭顯」，而此語前兩句，表示自心上說理；後兩句，則是自理上說心。綜此兩面，「則心、理真合一矣」⁶²。因此，陽明爲通貫此心與天理、虛靈明覺（知）三者爲一之論，反觀象山之說，便

617。又在〈朱子之理氣心性論〉一文中論及對於此將虛靈明覺與天理合一之形而上之本心，「朱子於此蓋亦有意焉，而未能及」。見唐君毅：《原性篇》，頁400。

⁵⁷ 唐君毅：《原教篇》，第19章〈綜述宋明理學中心性之論之發展〉，頁500。

⁵⁸ 唐君毅：《原教篇》，第10章〈朱陸之學聖之道與王陽明之致良知之道（上）〉，頁216。案：在該文中，唐先生解釋：「象山之言心即理，乃重在教人自其心之發用上，自覺其中之理。」又言：「陽明之言心即理，乃即心之良知之是是非非以見理。」是以，心即理說乃「特意在使人由自覺其理之在心，而直下先有一自信自立，爲其德性工夫之所據，以使其工夫更易于得力。」（頁223-224、220）

⁵⁹ 同前註，頁216。

⁶⁰ 唐君毅：《原教篇》，第19章〈綜述宋明理學中心性之論之發展〉，頁506。

⁶¹ [明]王守仁著，吳光等編校：〈答舒國用 癸未〉，《王陽明全集》新編本（杭州：浙江古籍出版社，2010年），卷5，頁203。

⁶² 唐君毅：《原教篇》，第12章〈朱陸之學聖之道與王陽明之致良知之道（下）〉，頁327-328。

可見象山偏向自此心之發用上看其中之具理，而「未嘗直以虛靈明覺言心體，亦未于心之虛靈明覺上，言心之體用之不二」。相反地，在陽明，則真能「存朱子之虛靈明覺言心之義，而其由此以言心理、體用、動靜之不二，遂可顯然為朱子之言之進一解」，故可稱：「陽明之學，所以得為朱陸之通郵，正亦在其兼有承于朱子，方有其所以進于陸者也。」⁶³

然而陽明之思想尚非宋明儒學發展之最終的圓熟理境，唐先生言：「陽明之致良知之教，以意念或事為物，以正其意念之不正者以歸於正，為格物致良知，其旨吾已詳之於原致知格物篇。至其言良知之兼已發未發，未發時恆自戒慎恐懼之言，則須至劉蕺山於知中點出『意』為之主，乃能暢通其義。」⁶⁴ 言下之意是必待蕺山強調「化念歸心」，將「知藏於意」後，乃為宋明儒學之心性論哲思一脈發展的究竟圓成。意即需至明末大儒劉蕺山於陽明所說的知善知惡之「良知」中，點醒出存主於吾人之心，恆定向乎善而能好善惡惡之「意根」，如是方能言著力於第一義的工夫，也才是真正體證、彰顯善惡意念未發之先，卻能自戒慎恐懼於具本然之天情、純意於其中的於穆不已、周流不息之形上心體。所以，唐先生云：「宋明儒學之言心性之精微與高明，至蕺山而鞭辟入裏，披露至盡。」⁶⁵

故總上所論，當可明白唐先生以下之斷語：

蓋循吾人上文之所論，明見宋明儒之縮合工夫論，以言心性之義理之發展，乃整個表現一由外而內、由下而上，以言形而上之心體之趨向。而蕺山之言，則最能極其致。⁶⁶

此處正傳達唐先生對宋明理學的整體掌握，可表述為一系統性的論點，即宋明儒學之整體發展乃表現為逐步證顯一「形而上之心體」的發展脈絡，這也是他的觀點可以「一系」說名之的具體內涵。

⁶³ 同前註，第 19 章〈綜述宋明理學中心性之論之發展〉，頁 503。案：唐先生在較早的《原性篇》第十四章〈象山、慈湖至陽明之即心性工夫，以言心性本體義〉一文中，對於象山與陽明之言「本心」與「良知」之別，則有不同的評議，他說：「象山之發明心即理之本心，重在教人自見其心體，以自立自樹，而陽明之言良知之昭明靈覺，即重在此良知之對其所知而表現之運用。」（頁 450）

⁶⁴ 唐君毅：《原性篇》，第 14 章〈象山、慈湖至陽明之即心性工夫，以言心性本體義〉，頁 453。

⁶⁵ 唐君毅：同前註，第 16 章〈王船山以降之即「氣質」、「才」、「習」、「情」、「欲」以言性義〉，頁 502。

⁶⁶ 唐君毅：《原教篇》，第 19 章〈綜述宋明理學中心性之論之發展〉，頁 505。

再者，就此處以周濂溪為開端，劉蕺山為終結言，這無疑是「兩圓說」中的內城之圓的呈現，若我們追溯此說之源，則可知這一學術論點，唐先生並非截至《原教篇·自序》的寫作（一九七五年，六十七歲）才形成，實際上，他早在一九五六年（四十八歲）寫作〈略述劉蕺山誠意之學〉的時候，便已提出，在該文中唐先生已言：「念臺之學，則特有契於周子之言誠言幾，太極及人極之論。……由此而可見宋明之理學之發展，乃濂溪肇其始，念臺成其終，終始相生，成一循環。」⁶⁷

又於上文中，對所徵引唐說的闡釋說明，不斷詳加援引《原教篇》第十九章以外的各種說法，乃意在表明唐先生這一「證顯形上心體」的一系說之論點，並非一時興起之語，相反地，此說當是他在一九七五年完成《原教篇》一書的總結語，較之「兩圓說」與「理／心／氣」三系的說法，更是他蘊之於心，藏之於諸文中的最終定論。

五、證顯心體說的兩案例：朱子與江右王門

若對上述之說，猶有疑議，本文認為唐先生此一詮釋論點，還可以在兩個方面得到明顯的證實，一是他對朱子之論「心」的獨特詮解與定位，一是他對以聶豹（雙江，1487-1563）、羅洪先（念菴，1504-1564）為代表的江右王門之歸寂主靜工夫的解讀。

首先，若云證顯形上心體，是剋就心性論之體認一角度而立說的，則扣緊此關懷而言，則當有一套相應的修養工夫，此工夫不僅可助人體證並且顯發形而上的心體，更有益於達至宋明儒者的究極之理想——聖人境界，易言之，透過《中庸》「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」，「不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也」等贊語作為對聖人境界的形容，則唐先生認為：如何契悟情緒、意念未發之前的超越心體（未發之中），進而臻至凡情緒、意念之自然流露，皆能無待勉強而自然合乎禮節（中節），實為整個宋明儒學之核心問題⁶⁸。因此，他將《中庸》的「中和」問題理解為：

⁶⁷ 唐君毅：〈晚明理學論稿·略述劉蕺山誠意之學〉，頁309。

⁶⁸ 案：唐先生於一九六八年十月一日的日記寫到：「不勉而得之道德生活如何可能，此於〈朱陸問題探（原）〔源〕〉及《原性》文中曾指出其為宋明儒學之核心問題。」見唐君毅：《日記（下）》（《唐君毅全集》第二十八卷），頁172。

此一未發之中之問題，吾意在根柢上初乃一「如何在人之意念行爲未發之先，用一工夫，使所發意念行爲，皆自然中節，如聖人之從容中道」之問題。……聖人必學而至，而此學又必須學到「不思而中、不勉而得、自然中節，更不學不慮」，便是一至切近、至深遠、至莊嚴而亦至難答之問題。乃整個宋明儒者共同之問題，而亦貫于宋明理學思想史之發展中者。⁶⁹

唐先生此論的提出雖初步是針對程門師弟（程伊川、呂與叔、蘇季明）以及朱子的參究中和問題而發，但他強調此一成聖之課題乃貫串於整個宋明理學之發展中的，意即如何在念慮發動之前、心氣始動之先，先做一正本清源的修養工夫，使心所生發的意念自始便無氣稟物欲之雜染，而能本至善之本原由中以至外，沛然呈露，直下便無過與不及，隨心所欲而不踰矩，同於聖人之從容中道。因此，唐先生解釋朱子思想的形成與發展之重大議題——「中和」新舊說之轉折的關鍵就在於：朱子體會到「應在未發、已發之間，有一斷制，即：在未發上應有一事先之工夫。否則所發者，即只是隨氣之鼓動而發，不免挾湫海之泥沙以俱傾」，也就是「于事物未至時，先有以自去其緣于氣稟物欲之雜而來之紛綸膠擾，然後可以言發而不乖之和……此則正爲朱子之悔悟之核心」⁷⁰。經此轉折，朱子乃知：「吾人有此未發之心體流行，即見其寂而能感；而工夫之本，則在自覺吾人之有此心體，而涵養之。」⁷¹唐先生復云：

朱子之言有此未發而昭昭自在之心體，……其意乃在由此即可開出一工夫論，以免于氣稟物欲之雜。因依此心之有此未發之體，此心體中原有一性渾然之不偏體段在，則存得此心，人即可免于氣質之偏。……則人得自拔于其氣質之昏蔽與物欲之雜之外，使在中而無偏倚性理，更能呈現，以發而中節，則得漸契于聖人之不思而中，不勉而得之境矣。⁷²

所謂「存得此心」，即是「靜存動察」中的「靜存」工夫，詳細言之，就是於未發時，以持敬的工夫，涵養「一性渾然，道義全具」⁷³的寂然心體，此一修養工

⁶⁹ 唐君毅：《原性篇》，附編：原德性工夫〈朱陸異同探源（上）：程陸之傳及程朱之傳與工夫問題〉，頁576-577。

⁷⁰ 同前註，頁585。

⁷¹ 同前註，附編：原德性工夫〈朱陸異同探源（中）：朱子之工夫論辨析〉，頁590。

⁷² 同前註，頁590-592。

⁷³ [宋]朱熹：〈答張欽夫〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷32，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年），第21冊，頁1419。

夫在消極方面可以使人超拔於氣稟物欲之上，相對地，在積極方面，則可以為超越的內在之性理，開啓呈顯昭露之門，所以，唐先生釋「持敬、主敬」工夫之效用云：「此工夫要在凝聚身心，使一切不合理之意念不得發，亦在自積極的存養此心之虛靈明覺，使超越的內在之性理，得其自然呈顯昭露之門，而格物致知誠意之事，亦易于得力。」⁷⁴ 猶有進者，奠基於此工夫以為核心，唐先生甚至主張：「朱子以提撕、省察、警覺，及致知、格物、窮理之工夫，皆不外去其本心之昏蔽、物欲及梏于形器之私，而復其心體。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，……則朱子亦實正是趨向于：依本心之心體之建立，而以一切工夫，不外所以自明此心體之說者。」⁷⁵

上面所徵引者，多出自唐先生於一九六五年完成的〈朱陸異同探源〉一文，而這一論點，唐先生在十年後的《原教篇》第十九章中復強調：

朱子于心與理，亦更能辨其義之不同，並確立心之具體用二者。心體既涵性理，而亦原自為一虛靈之明覺，以自超于氣稟物欲之昏蔽之上。而存敬之要，則在契此心體而存之，即所以下拔于此昏蔽之外，並上開其性理之明德之明。此皆吾〈朱陸異同探（原）〔源〕〉，及本書論朱陸陽明之三章所及，而視為朱子之學之核心之所在者。⁷⁶

對比於學界將朱子所論之「心」劃歸於「氣心」的詮釋觀點⁷⁷，唐先生則主張朱

⁷⁴ 唐君毅：《原教篇》，第11章〈朱陸之學聖之道與王陽明之致良知道（中）〉，頁286-287。

⁷⁵ 唐君毅：《原性篇》，附編：原德性工夫〈朱陸異同探源（下）：朱陸工夫論之會通〉，頁646-647。

⁷⁶ 唐君毅：《原教篇》，第19章〈綜述宋明理學中心性之論之發展〉，頁497。

⁷⁷ 案：例如錢穆云：「朱子釋心，曰知覺，曰虛靈，曰神明。知覺、虛靈、神明皆屬氣一邊事，非即理一邊事。」（見錢穆：《朱子新學案（二）》，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，2001年），第12冊，頁99。）牟宗三也說：「心是氣之靈之心，而非超越的道德的自發自律之本心，其本性是知覺，其自身是中性的、無色的，是形而下者，是實然的，也是一個實然之存在。」（見牟宗三：《心體與性體》〔臺北：正中書局，2001年〕，第3冊，頁244。）與此有別，陳來則認為在朱子的《文集》、《語類》等著作中沒有斷言「心」是「氣」的證據，且就其哲學思想而言，「心」是以知覺為特色的功能總體，或意識活動系統，而非存在實體，故不宜用形上學的分析（理/氣概念）來掌握。見陳來：〈朱子哲學中「心」的概念〉，《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2003年），頁184-195。除此之外，楊祖漢基於對朝鮮儒者的研究，發現韓儒多本朱子的高徒陳淳（北溪，1159-1223）的《北溪字義》「理與氣合，方成箇心」一說法立論，主張心不單只以氣論，其虛靈明覺的作用是理氣妙合而成的，故在心的虛靈活動中便

子所論之「心」可以居於「氣」之上，而為一可貫通理、氣之樞紐⁷⁸，不僅如此，他更堅稱朱子參究中和問題後悔悟所得，便是建立一未發而超越的「心體」之概念，此為其所詮釋之朱子學的獨特處。且由此亦可見出朱子的學說在唐先生視宋明儒學為一「證顯形上心體」的系統論述中能有一適切的安立點，只是復當知朱子雖於純粹的心性論與直接相應於此心性論的修養觀點中，「未嘗不言『超乎一般之動靜存亡之概念之上』之本心或心體」，但在宇宙論上或泛論工夫時言心為「氣之靈」或「氣之精爽」之論點，則「明有不一致處」⁷⁹。也就是說，朱子在純粹心性論之觀點中，能內觀此虛靈不昧之體所具有之「性理」可與此能覺之靈（心）俱呈俱現，而達至滿心而發者皆是理的修養境界，但此說實「未能充其義，以統其宇宙論之外觀」，反之，朱子「或反而以宇宙論上之外觀所成之心為氣之靈之說，混淆於其心性論上之內觀初所見之心」⁸⁰。不過，唐先生強調亦不可因此而逕謂朱子未嘗言及一超越的形而上心體。只是有此不一致與混淆，因而終不能迄至如象山、陽明二人之本於心性論之內觀，再推而上之，以統宇宙論之外觀而發「心即理」之論。所以，唐先生評斷朱子在「證顯形上心體」之哲學發展史上的定位，云：

朱子之言心為氣之靈，其語雖猶存前此之說之遺，未能別心于氣，以見心之超越于氣上；而其所指向之意義，則正當在別心于氣，見心之超越于氣上也。則陸王以降，更不自氣上說心，而只以心統氣，正為承朱子之說而

有理的作用在，意即性理能作用於心，或心對於道德之理是本有所知的。見楊祖漢：〈程伊川、朱子思想型態的當代詮釋之反省〉，收入鄭宗義、林月惠合編：《全球與本土之間的哲學探索——劉述先先生八秩壽慶論文集》（臺北：臺灣學生書局，2014年），頁241-251；楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭續編》（臺北：臺大人社高研院東亞儒學研究中心，2017年），頁31、172-179、337-342、384。

⁷⁸ 案：唐先生詮釋朱子之論「心」，曾主張「朱子之言心，實以心為貫通理氣之概念。」（見唐君毅：《導論篇》，第15章〈原太極下：朱子太極理氣論之疑難與陸王之言太極及即心言太極之說〉，頁501。）又說：「故『心本應為居氣之上一層次，以承上之理，而實現之於下之氣』之一轉捩開闢之樞紐。」（唐君毅：《原性篇》，第13章〈朱子之理氣心性論〉，頁401）

⁷⁹ 唐君毅：《原性篇》，附編：原德性工夫〈朱陸異同探源（下）：朱陸工夫論之會通〉，頁638-639。

⁸⁰ 同前註，第13章〈朱子之理氣心性論〉，頁400-401。案：唐先生在《導論篇》中則評議朱子對「心」的體認，乃是「先由外面之天之生人，以看人之存在，再由人之存在以看心之存在之觀點；而非出自一直在內部即心以看心之存在……之觀點也。」也就是「未能免於以氣之觀點看心」，「則無意間已使心屬於身，而墮入於以身觀心之失。」（見頁502、517、509。）

更進，而明顯的完成朱子……所指向之意義者也。⁸¹

於此，又再次見到唐先生絕不區判朱子與陸、王為對立的兩橛，實際上，他認為陸、王之論適足以表現出朱子心性論中所涵具而未能徹底充盡、完成的義理推展。

復次，在陽明學的發展歷程中，唐先生不取《明儒學案》以地域分派的觀點，他順著王畿（龍溪，1498-1583）「夫聖賢之學，致知雖一，而所入不同。從頓入者，即本體為工夫，天機常運，終日兢業保任，不離性體，……所謂性之也；從漸入者，用功夫以復本體，終日掃蕩欲根，祛除雜念，以順其天機，……所謂反之也」⁸²的論點提出「悟本體即工夫」與「由工夫以悟本體」的兩種工夫型態，作為良知學發展的兩個路向。前一路向，以王龍溪以及泰州王門王艮（心齋，1483-1540）、羅汝芳（近溪，1515-1588）為代表，後一路向則以錢德洪（緒山，1496-1574）、鄒守益（東廓，1491-1562）、季本（彭山，1485-1563）以及屬於江右王門的聶雙江、羅念菴等人為代表。

然而陽明之後的「良知」學說何以會有此兩路向的分化？唐先生解釋道：

此蓋皆由陽明所謂致良知之工夫中，原可有之一問題而引起。……此即因吾人之心，既有善惡意念之不斷生起，吾人如一一隨其生起，而知之以致良知；則意念之生起無窮，吾人之良知之知之，便亦可成一無盡之隨逐。於是良知之知，乃似永落於意念之生起之後一着，亦即永不能真澈上澈下，以使此良知為此意念之生起之主宰。⁸³

陽明之立「良知」教，乃意在指點出為學之頭腦，意即使學者明瞭「格物之功，只在身心上做，決然以聖人為人人可到」⁸⁴，因而能本一念反觀所得之知善知惡的「良知」以為有善有惡之意念的判準，進而推致其好善惡惡之能，以落實為為善去惡的道德踐履。換言之，陽明之教旨乃在對治求理於外、義襲而取之的朱子學流弊，使學者知「知善惡之標準在內，知理之在心，不在外物，便能攝物歸己，以自明良知」⁸⁵。由此進一步乃有「四句教」之論。然此四句之教法又啟學

⁸¹ 唐君毅：《原教篇》，第19章〈綜述宋明理學中心性之論之發展〉，頁499-500。

⁸² [明]王畿撰，吳震編校：〈松原晤語〉、〈松原晤語壽念庵羅丈〉，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷2，頁42-43；卷14，頁393。

⁸³ 唐君毅：《原性篇》，第15章〈陽明學派及東林學派對「至善」及「無善無惡」之重辨與劉蕺山之言心性之本體工夫義〉，頁471。

⁸⁴ 王守仁：《語錄》，卷3，《王陽明全集》新編本，頁132。

⁸⁵ 唐君毅：〈泛論陽明學之分流〉，《哲學論集》，頁197。

生之疑竇，蓋陽明之教人側重於善惡意念之起處著力，而此四句教之首句——無善無惡是心之體——「乃由後三句之工夫之完成，而為善去惡，以無惡，亦不自以為善，方能證實」⁸⁶。這也就表示，端正意念之發必以超越的良知心體之體悟為究竟歸趨。如此一來，若於此掌握不切，而僅在善惡紛陳的意念生發中，以「良知」作為是非善惡的準則來進行意念的克治與澄清，則人的意念生發無有底止，以良知進行修治的工作亦隨之永無止期，是以，這種工夫進路恐淪為在意念生起之後方加以對治的「後一著」工夫。於是，陽明後學們轉而致思於從直下悟得此超越的良知心體下手，亦即逕以契悟此心體為修養入路，以為唯有如此，才能以良知心體做為吾人生命之真宰，而臻至凡意念之發自然無有不善的境界⁸⁷。此正如龍溪所言：「一切世情嗜欲，皆從意生。心本至善，動於意，始有不善。若能在先天心體上立根，則意所動自無不善，一切世情嗜欲自無所容，致知功夫自然易簡省力。……若在後天動意上立根，未免有世情嗜欲之雜，纔落牽纏，便費斬截，致知工夫轉覺繁難，欲復先天心體，便有許多費力處。」⁸⁸

又上述所論，可以發現，唐先生論析陽明後學對「良知」教的思考與推展符應於前文中，他提出的不勉而中，不思而得的聖人境界如何達至為宋明儒者之共同問題的觀點。

然再回到「致良知之學應先見得此良知本體，方可言推致之于誠意之功」⁸⁹一問題點上，則除了王龍溪所明白揭示的「悟良知本體之一點靈明」，王心齋之「悟良知本體之樂」以及羅近溪「於日用常行處，當下體證仁體」所代表的「悟本體即工夫」之一工夫型態外⁹⁰，還有另一種「由工夫以悟本體」的工夫型態，

⁸⁶ 唐君毅：《原教篇》，第13章〈王學之論爭及王學之二流（上）〉，頁365。案：唐先生認為「陽明之教人致良知，重點在四句教之下三句，以教人於善惡意念起處，即知其善惡，以為善去惡為工夫」，又再三強調對「四句教」的理解「當透過後三句，以了解第一句」。見唐君毅：《原性篇》，第14章〈象山、慈湖至陽明之即心性工夫，以言心性本體義〉，頁458、468-469。

⁸⁷ 林月惠曾精闢地指出：陽明本人與陽明後學的問題意識已經不同，唐先生所指出陽明後學所發展的兩種工夫型態，實「都指向『悟本體』」。換言之，如何『悟本體』就是陽明後學共同關切的問題意識。」又說：「如何在先天心體（良知本體）上用功以徹底純化意念，是陽明後學關切的工夫論問題。」見林月惠：〈唐君毅、牟宗三的陽明後學研究〉，《詮釋與工夫：宋明理學的超越斬斷與內在辯證》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012年），附錄二，頁419-424。

⁸⁸ 王畿撰，吳震編校：《三山麗澤錄》，《王畿集》，卷1，頁10。

⁸⁹ 唐君毅：《原教篇》，第13章〈王學之論爭及王學之二流（上）〉，頁366。

⁹⁰ 同前註，第14章〈王學之論爭及王學之二流（下）〉，頁385、391。

此型態的思考方向是：雖然可肯定人人皆完具良知心體，但在現實生活中，良知之呈顯或有種種障蔽之可能，以致其發用流行不免有所攙雜，且有充盡與否的程度問題。因此，當用力於一修養方法，以使良知本體更無一毫障蔽，而得全幅朗現，則凡意念之發便皆是純善而無惡。故此工夫或可為錢緒山的「不動於意念之動」、鄒東廓的「戒懼於本體」、季彭山的「警惕而主變化」、聶雙江的「歸寂以通感」、羅念菴的「收攝保聚」等等，蓋此諸說皆意在「由此工夫方能去此障蔽之為惡念所自發者，以實引致此一明瑩無滯之心體之呈現與證悟矣。」⁹¹

值得注意的是，唐先生面對陽明後學對「良知」的諸般異說與精微而繁複的爭辯，他不單取陽明本人之說作為唯一的標準，提出相應於陽明與否（王學與非王學二分）的義理批判，而是試圖申明「良知」學說本可開展出「悟本體即工夫」與「由工夫以悟本體」的兩種工夫論型態，且這兩種型態「同出自陽明也」，更可說是殊途同歸，唐先生言：

二派之施教，一是直指本體，一是歸寂主靜，而皆歸向於良知本體之透悟，……二派皆意謂不透悟良知本體，不算識得良知，不能真致知。能透悟本體，則為善去惡之事，自然稱體而行。不去在透悟良知本體上用功，而徒在為善去惡上用功，在諸人之意皆不免捨本逐末，在善惡之念上頭出頭沒。⁹²

唐先生還說「二派之不同，唯在泰州、龍溪皆主直下承擔良知本體，而江右則欲由主靜歸寂以顯良知之本體」，雖工夫途徑有異，但兩派又有其同者，此共通之處「即表現於江右與泰州龍溪皆特重如何透悟良知本體。」⁹³ 這個研究觀點又再次顯示並證實唐先生論宋明理學之發展為「證顯形上心體」的一系說。

六、「心體」觀與「三入路」之說

接下來，還有三點需要補充說明的，一是唐先生對於蕺山所言，代表宋明儒學之發展的最終歸結的「形而上之心體」之體會與詮解，實另有深意存焉；二是這一發展過程經歷了周、張、二程、朱子、象山、陽明、蕺山等諸位宋明大儒，

⁹¹ 同前註，第 13 章〈王學之論爭及王學之二流（上）〉，頁 366。

⁹² 唐君毅：〈泛論陽明學之分流〉，《哲學論集》，頁 198。

⁹³ 同前註，頁 199。

其間的發展歷程當該如何看待與處理；三是證顯此形上心體的工夫論問題。

針對第一個問題，唐先生有言：

蓋必如蕺山之言此情意氣與天理或性理，及其所主宰之心知之流行，皆同屬於形而上之心體；乃于理可言天理，于性可言天性，而後心為天心，知為天知，意為天意，情為天情，氣為天之元氣。人極立，而天之太極皆不出于一心而俱立。此即蕺山之所以能為〈人極圖說〉，以成此宋明儒學之終，以與濂溪之為〈太極圖說〉，以成此宋明儒學之始者，遙相應合者也。⁹⁴

在前面的「兩圓說」中已曾言明唐先生認為內城之圓即是以周濂溪作為起點，劉蕺山作為終點，他們兩人體現了由言天道太極以及於人極，復由立人極以證立、收攝太極的一個迴環。因此可說，「蕺山為宋明儒學之最後之大師，而濂溪則為宋明理學之開山祖」⁹⁵。然若追問蕺山何以堪為宋明儒學發展之最高峰？其思想何以「最為夔絕者（唐先生語）」？唐先生則直言其原因便在於他「能于心體上見有運于於穆之意之情在」⁹⁶，也就是說，蕺山不只肯認一個心與理合一的形而上心體，他更體證到此一心體縱使處於善惡意念未發之先，然「于其至寂之中，自有一純情與自感」⁹⁷，周而復始地自運乎其中，如云：

劉蕺山則于良知之心知中，指出有善善惡惡之「意根」，為之存主，以有天情、元氣之自運于於穆，此為純意、純情、純氣；同時見至善之天則、天理，或性體之淵然在中，以為此心知之主宰，而亦流行于此心知。此則乃為在本然之心體自身上，說其自具有本然之發用之言；……而其于心體上所見得之運于於穆之發用，則又正緣陽明于心體上言其自具其用之旨而進者也。⁹⁸

換言之，蕺山不只承繼了陽明「通心理知為一」的觀點，他更本陽明言此心體必自具其用之論旨，將傳統歸屬於形而下的情感、意念、心氣等往上提，唐先生一再強調面對蕺山學說系統中的這些語詞「必須高看」⁹⁹，職是之故，他們指稱的是此形上心體本身所涵具的於穆不已，周流不息的生發動能，生生之幾，因此

⁹⁴ 唐君毅：《原教篇》，第19章〈綜述宋明理學中心性之論之發展〉，頁506。

⁹⁵ 同前註，第18章〈劉蕺山之誠意、靜存以立人極之道〉，頁494。

⁹⁶ 同前註，第19章〈綜述宋明理學中心性之論之發展〉，頁505。

⁹⁷ 同前註，第18章〈劉蕺山之誠意、靜存以立人極之道〉，頁480。

⁹⁸ 同前註，第19章〈綜述宋明理學中心性之論之發展〉，頁504-505。

⁹⁹ 同前註，第18章〈劉蕺山之誠意、靜存以立人極之道〉，頁481。

「吾人于此心體，即必不能只說其有一明覺，而當說其中自有情以自感其情；自有意以主宰其意；自有氣，以與其身及外物之氣，更俱在俱行」¹⁰⁰，故此意義下的「情」、「意」、「氣」當用純情（或名天情）、純意、一元之氣（或名純氣）來加以表達，簡言之，即此「心體不只有一靈明，更有自作主宰之純意在，自爾周流之純情在，與一元之氣在。」¹⁰¹

同樣地，唐先生在論述蕺山之工夫論時，也說他透過靜存之工夫「所識之心體，非只一如龍溪所謂空寂如鏡之平面之靈明，亦非只一如近溪所謂平常、平淡之性體；而是一有一元之氣之理，自爾周流，自作主宰之意之誠之獨體，同時能于其動念之幾，能自加覺察，以化念歸心，化餘氣之留滯，成一元之氣者」¹⁰²。故在此義理脈絡下，唐先生主張，劉蕺山對心性之修養與體證乃是承繼宋代以來的思想脈絡，而又有其精微、奧妙之處，所以「最為夔絕」，堪稱最後之大師者¹⁰³。

依上所述，試再看唐先生的另一論斷：

宋明儒者屬之于形上之本然之心體，以究其高明與精微之義，則必由周、

¹⁰⁰ 同前註，頁 484。

¹⁰¹ 同前註，頁 486。

¹⁰² 同前註，頁 493-494。案：關於唐先生對「形上心體」一概念的理解，除了須合觀其論王陽明「通心、理、知為一」的良知本體與劉蕺山於一氣之自爾周流下所說的「純情」、「純意」等義涵之外，他在《原教篇》中言自身親驗之悟境（由惻怛之情之不容已處，體證到心中感通遍潤之仁，彌綸於天地，與物一體無隔），見唐君毅：《原教篇》，頁 401-402，亦有所說明。循此線索，唐先生在早年的名著《道德自我之建立》與晚年的代表作《生命存在與心靈境界》中均有相關的說明，見唐君毅：《道德自我之建立》（《唐君毅全集》第一卷）頁 101-110；《生命存在與心靈境界》（《唐君毅全集》第 23-24 卷），頁 466-471、477-479；且在後一書中，唐氏更提出宇宙性的「神聖心體」之論點（見頁 291-293）。

¹⁰³ 案：關於唐先生之蕺山學研究的特點，楊祖漢指出，唐先生以「誠意」說為蕺山思想的核心，強調要將「氣」高看，且不以心、性對言，意即「不重性體之作爲一切存在之根據之客觀實有義」，因而仍屬「心學」系統；是則有別於牟宗三主張蕺山學當先心、性分設，分別心宗與性宗之「慎獨」義，繼而要「以心著性」，如是，乃成一有別於「心學」的「五峰蕺山系」。參見楊祖漢：〈唐君毅、牟宗三先生對劉蕺山哲學的研究〉，收入鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998 年），頁 573-579。陳榮灼同樣說明：「唐先生關於蕺山哲學解釋的主要獨特之處明顯表現于對『純意』與『純情』之強調。」但他不強調唐、牟兩先生對蕺山理解的差異，反而主張唐先生詮解蕺山「四德說」之論點適足以證成牟先生「以心著性」說的系統判定。參見陳榮灼：〈論唐君毅與牟宗三對劉蕺山之解釋〉，《鵝湖學誌》第 43 期（2009 年 12 月），頁 71-94。

張、程、朱、陸、王門諸子，東林儒者至蕺山諸大儒，窮老盡氣，次第因心衡慮于天與人、性與情、理與氣、心與理、已發與未發、本體與工夫、至善與無善無惡諸問題，至數百年，而後至乎其極，……有如行于高山峻嶺，而環山一周之不易也。¹⁰⁴

然而我們不禁揣想此一體證「形上心體」的發展過程中，經歷了北宋的濂溪、橫渠、明道、伊川，南宋的朱子、象山，以及明代的王陽明及其後學弟子、東林學派的顧涇陽、高景逸等，最終方完成於明末的劉蕺山，其間諸位儒者對於義理的體認與開展各有其貢獻與推進之處，則這一系列的發展過程是否有其階段性可說？又或者彼等諸儒的理解差異，是否代表理解的透徹與否？亦即對心體的體證與掌握是否有精微、穩當之別呢？

查覈唐先生之著作，他並未以階段性的發展來說明或區分宋明六百年來的儒學思想，他始終以發展性的整體觀看待宋明兩朝六百餘年的學術思潮，而不以跳躍、斷裂的觀點來區隔演變的階段性。

再者，唐先生也本其重視融通和會的精神與同情理解的態度，強調對於這些儒者們的差異不須做高下優劣之判別，他在一九六九年寫作的〈陽明學與朱陸異同重辯（二）〉（即《原教篇·第十二章 朱陸之學聖之道與王陽明之致良知道（下）》）文中便強調：

見此先後賢之學，合為一聖教之盛大流行，而于此流行中看，亦不須更分高下。此聖教之流行中，先後賢之立義之異，亦如陽明所謂人之致其良知之事之隨時而異，此乃不能不有異，而異亦正不礙其通者。¹⁰⁵

又當知唐先生的哲學觀念乃是採用黑格爾之以哲學史上各大哲學系統皆是人類心靈在歷史的發展歷程中之依序展開的論點，因而提出「即哲學史以論哲學」的研究方法，並以此研究取徑論析宋明儒學發展史¹⁰⁶，但他在《原教篇》的第十九章中便特別解釋：

上所謂宋明儒于形上之本然之心體上，所言之高明精微之義，初不能無偏至，必步步穩進，歷數百年而至乎其極云云，亦非如黑格爾之論哲學史，而視此中之一一大儒之所言者，皆為偏面之片斷；唯有合而觀其歷史的發

¹⁰⁴ 唐君毅：《原教篇》，第19章〈綜述宋明理學中心性之論之發展〉，頁512。

¹⁰⁵ 同前註，第12章〈朱陸之學聖之道與王陽明之致良知道（下）〉，頁343。

¹⁰⁶ 曾春海：〈唐君毅論朱熹與王陽明互補之成德工夫〉，《哲學與文化》第41卷第2期（2014年2月），頁33-47。

展，乃見有一整全之義理，而堪爲人之德性工夫之所據之謂。若果然也，則蕺山以前之宋明儒，無一有真正之德性工夫，亦無能見此整全之義理者。……今欲知其所以必不然之故，則更當知人之言說之表面的意義，其不能免于偏至者，其所指向之意義，則未嘗不可向在全。……則人于東西南北之偏位，所爲之一切偏至之言，其所共指向的意義，即可同趣在一中心。¹⁰⁷

唐先生說明他的哲學史觀其實與黑格爾之說有一根本性的差異，蓋黑格爾認爲在歷史發展的洪流中，每一哲學體系只代表零碎的一個片斷，須結合所有的片斷，方能窺見歷史的全貌與真相，就如同拼圖中，整體圖案與每一塊小拼圖的關係一樣；依此思考，則階段性的發展歷程中每一哲學體系皆是未完備的偏至型態。但唐先生認爲宋明儒學表現爲層層遞進的發展趨向，其真實情況並非如黑格爾所言的那般，並不是唯有到了最後的終點——劉蕺山，才是義理的圓熟、完備，在此之前，均僅是一隅之見，對於形上心體只是片面而粗淺的認識，或者是一種過渡型的義理型態。並非如此，唐先生以爲宋明的諸位儒者如同分居東西南北之位，其所見、所言雖不能免于偏，但其所共同之趨向者，則同是一中心點，亦即指向同一的整全之義理。此即表示，宋明諸位儒者雖所言之修養工夫有別，對心性之表述有異，但對於證顯一形而上的心體，卻是他們共同的趨向，相同的目標，甚至可以說諸家之學是殊途同歸的¹⁰⁸。

順此而言，在此一證顯形上心體之哲學發展史中，各種看似偏至的一家之言，都可以是達至透悟整全之義理的工夫進路，所以，關於如何契悟此形上心體的修養方法，唐先生認爲：

今吾人若謂人之德性工夫，要在實證實現吾人之形上心體之本然，而在此形上心體之本然中，性、理、心、知、情、意等，原皆具足；則吾人無論自伊川、朱子之先見理上之當然之教入，或自陸王之發明本心、致良知之

¹⁰⁷ 唐君毅：《原教篇》，第19章〈綜述宋明理學中心性之論之發展〉，頁512-513。

¹⁰⁸ 林維杰曾以「整體與部分」的關係討論牟宗三與勞思光的分系理論，認爲勞先生的構想較接近黑格爾之「絕對者」展現其自身的三階段說法。承此分析，筆者以爲若就「每個不同的論述均有其在『整體性』中的一席位置」作爲標準而論，唐先生的說法實更接近黑格爾辯證哲學的觀點。見林維杰：〈近六十年來臺灣學界有關宋明儒學分系問題的論述〉，《海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望（1949-2009）》，上冊，頁172-173；另見林維杰：〈宋明理學的分系問題〉，《東海哲學研究集刊》第15期（2010年7月），頁290-291。

教入，或自蕺山之誠意而存天情之自運之教入，于此上所謂「本然具足」者，固應終歸同見也。¹⁰⁹

唐先生曾言：「中國哲學之主要概念亦有三，曰理，曰心，曰氣。……理之所尚，心之所往；心之所覺，氣之所作。三者固不可分。」¹¹⁰ 試以此作為立論的基礎，復以「宋明諸儒之言心性，必由外而內，由下而上，以反省及形上心體上之本然具有者，為人之德性工夫上之當然者之所本，以再化當然者為實然」¹¹¹，作為宋明儒者實現成德之教的共同目標，則其所契入的路徑有三：一者，側重在先見得當然之天理的莊嚴性，因而引發道德意識與義務感，以扭轉或引生相應的心氣¹¹²，這是伊川、朱子的路線；二是教人由心之種種發用中，自識此理之原在吾心，因而有以自信自立，以成自求放心之學，這是象山、陽明的路線¹¹³；三是於善惡意念未發之先，用誠意、慎獨之工夫以「存得此心之內在的純情自感之周流以成和」¹¹⁴，這是蕺山的路線。

是以，綜上所述，可知宋明諸儒在對「形上心體」的肯認與體證上，並無二致，這是他們共同的發展趨向，唯切入的角度不同，以至修養工夫的入手處有異，可總括為三，分別以程朱、陸王以及劉蕺山為代表，筆者以為若以核心概念名之，則這三種入路方式也可名之為「從理入」，「從心入」，以及「從情

¹⁰⁹ 唐君毅：《原教篇》，第19章〈綜述宋明理學中心性之論之發展〉，頁513。

¹¹⁰ 同前註，第25章〈王船山之人文化成論（下）〉，頁666。

¹¹¹ 同前註，第19章〈綜述宋明理學中心性之論之發展〉，頁511。

¹¹² 案：此處筆者對於程、朱所代表的「理入」之修養進路的理解，乃根據唐先生詮釋朱子的格物窮理工夫之義涵，即通過對天理的真切理解，進而可引發具體的道德實踐，其言：「理之真實性之肯定，與其被認識，及心氣之轉移三者，在此處乃相待而成，相持而長。」見唐君毅：《原道篇（三）》（《唐君毅全集》第十六卷），附錄二〈由朱子之言理先氣後，論當然之理與存在之理〉，頁464。另參考楊祖漢：〈唐君毅對朱子哲學的詮釋〉，收入劉笑敢主編：《中國哲學與文化》第七輯（桂林：廣西師範大學，2010年），頁143-166。又，論文審查人細心且精確地指出此「理入（先見理之當然之教入）」之說，是否合乎「證顯形上心體」的系統性論述，仍有可議之處。筆者同意此一說法，確實有待分疏的必要。不過，本於唐先生的朱子學詮釋——肯定朱子言「心」有理為心所先天本具的「形上心體」之面向，則透過修養工夫見得心體中所本具的當然之理，知其所以當然而不容已，更不可易，應屬唐先生的詮釋系統內可接受的合理推闡。

¹¹³ 唐先生表示：「陸王之本即心即理而有之簡易之學之教，其要義唯是教人自覺其道德的理之出自道德的心；而于此見及學者與聖人及愚夫愚婦之所同，有以自信自立；更以發明此本心，或致此心之良知為事。」（唐君毅：《原教篇》，第10章〈朱陸之學聖之道與王陽明之致良知之道（上）〉，頁238-239。）

¹¹⁴ 同前註，第18章〈劉蕺山之誠意、靜存以立人極之道〉，頁481。

入」，惟須留意，此處所言之「情」雖可以「氣」言，但這是「必須高看」的氣，故亦是「純情」¹¹⁵。言至此，筆者認為當可以「一系三入路」說來總結唐先生的宋明理學研究之系統論述。

然而，不可諱言地，此處所言之三種契悟形上心體之進路的觀點，似乎仍有討論的空間，因為唐先生這個對實踐工夫的類型劃分，未見存於其他《中國哲學原論》之篇章中，適與之相反，他在論析朱、陸兩家思想之和會融通時，或有主從之別，彼言：「由此而象山之合動靜、內外之一工夫，即可統攝朱子所言之動靜、內外交修之各方面之工夫于其下，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」¹¹⁶。可見唐先生的會通朱陸，實是在說明朱、陸二人本有可會通之理後（意即朱子亦可說及本心或心體之概念）¹¹⁷，再說「象山之發明本心、自作主宰之工夫，可貫徹統攝朱子所謂致知、格物、省察等工夫」¹¹⁸。且他在一九七五年出版的《原教篇》中復有另一說法：

吾于宋明儒學之言，雖初最喜象山之先立其大，亦極愛龍溪之高明通透。然仍視周、程之靜、敬之功，雙江、念菴之歸寂主靜之教，為入德之一門。至于一般學問思慮，則如本書所述，仍不過開渠引水之事。此亦程朱格物窮理之功，更只為始學之一事也。由格物窮當然之理，至于有靜、敬之功，以入德，至上達天德，其途最平坦，人人可行而少弊。¹¹⁹

在這個說法中，唐先生著眼於對初學而言，考量人人可行的入門方法，反倒不取象山的發明本心，先立乎其大，或王龍溪的悟先天心體等工夫¹²⁰，而是認為當由程朱的即物窮格以知當然之理，以及濂溪的主靜立極，二程的敬義夾持之修養方

¹¹⁵ 案：或可相當於牟宗三先生所言「本體論的覺情」。參見牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，2001年），第3冊，頁277。

¹¹⁶ 唐君毅：《原性篇》，附編：原德性工夫〈朱陸異同探源（下）：朱陸工夫論之會通〉，頁641。

¹¹⁷ 唐先生在探討伊川與其門下所遺留之心之未發、已發與中和問題後，言道：「朱子亦苦參而後得識此一義之心體。能見此心體，即可更通至陸象山所言之本心，而見朱陸言心之亦有通途。」語見唐君毅：《原教篇》，第9章〈程伊川于一心分性情，別理氣，及以敬直內，以格物窮理應外之道〉，頁202。

¹¹⁸ 唐君毅：《原性篇》，附編：原德性工夫〈朱陸異同探源（下）：朱陸工夫論之會通〉，頁642。

¹¹⁹ 唐君毅：《原教篇》，第15章〈羅念菴之主靜知止以通感之道〉，頁403。

¹²⁰ 唐先生說：「龍溪之學，其要點只在悟先天心體之為虛寂的靈明，而原自正，以為先天正心之學。」見同前註，第14章〈王學之論爭及王學之二流（下）〉，頁382。

法入手，由下學而上達，方為普遍適切而無弊的入聖之坦途。

不過，上述兩說呈現的是唐先生試圖融通朱子、象山兩家學說的取捨、調和與對初學入門之士的寬厚建言，倘若剋就「證顯形上心體」之一系說的精密內涵言，對應朱子、象山、陽明以及蕺山三種對超越的心性本體之契悟的側重面向來說，平列出程朱的「從理入」，陸王的「從心入」，以及蕺山的「從情入」等三入路的論點，當是於義理上較為合理而圓熟的說法。當然，此「三入路」之說是否足以窮盡宋明儒者的修養工夫論，則是另一值得深思的問題了¹²¹。

六、結語

總覽本文之作，乃欲探求唐君毅先生關於宋明理學研究的系統論述，亦即在分系問題（類型學）的思考下，嘗試掘發唐先生最終的可能性觀點。

蓋依照其晚年所撰《原教篇》一書的序言，可發現他提出從周濂溪到劉蕺山，由王船山回溯張橫渠的內外「兩圓」之說；此外，他也曾提出：以朱子為代表的重「理」，以陽明為代表的重「心」，以及以船山為代表的重「氣」之類似「三系」的說法，但筆者論析上述兩說或跨越了時代界線，成為宋明清三朝之儒學的總括性論點，或屬唐先生早期尚未全面且深刻檢視宋明儒者之種種論說下的一時之見。故折返回來，重新檢視唐先生的研究取徑，他採用「即哲學史以論哲學」的論述觀點，強調在諸異說中見其同，求其會通的研究用心，以二程兄弟之異同，朱陸之會通與陽明為朱陸之通郵的定位三個指標性論點，推知其說當屬視宋明儒學為同一發展脈絡的「一系」說觀點。

進而以《原教篇》中總結性的第十九章為線索，廣徵他部著作中的說法，嘗試闡發唐先生最後的觀點當是以「證顯形而上之心體」為宋明儒學之整體發展的共同趨向，北宋四子（周、張、二程）著眼於通天人之際一課題，對此尚未有所論述，而南宋的朱子、象山則同往此趨進，此在象山的心即理說、發明本心之論本不待言，唯朱子依舊為宇宙論之觀點所限，仍語心為氣之靈，對於形上之心體猶未能掌握至充其極。陽明則承朱子以進，統虛靈明覺之說與本心、天理之論，

¹²¹ 沈享民的〈新儒家哲學的類型論——「三類型」論之證成〉一文提醒：在建構系統與類型劃分時應同時考量，對本體的體知，心性的體認與工夫的踐履三個層面，且系統型態分立的條件是「所分立的系統必相互對立而排拒」，如牟宗三先生所言「縱貫」與「橫攝」兩系統之對舉（頁 68、73）。

而立致良知教，以歸宗於象山。然須至明末蕺山出，點醒此超越之心體有本然之純情自感涵蘊其中，方爲此論之極成。又此諸儒之說不當以高下判，實爲殊途同歸，僅可說爲三種入路：程朱的「從理入」，陸王的「從心入」與蕺山的「從情入」，故本文乃以「一系三入路」一語總括唐先生的宋明儒學研究之系統論述。

此「一系三入路」說中的「一系」即是指宋明諸儒同歸於證顯形上心體之一共同趨向，這是就心性論之體證的共同目標與終極關懷言；「三入路」則是於工夫論的觀點言，對此心體的修證可有三種契入方式。

又將此說與學界所熟知的牟宗三之「三系說」以及勞思光之「一系三階段」說相比觀，更可顯其獨特性：

第一，唐先生之說以會通各家之說爲原則，不作理論優劣、高下的價值評判，不同於牟先生「三系說」中有正宗與別子爲宗之統緒劃分，勞先生「一系三階段」說中有階段性的理論效力之高低分別。

第二，唐先生對於「（高看之）氣」、「純情」的重視，迥異於牟、勞兩位先生，能使重「氣」的學者（橫渠、蕺山、船山等人）之學說在其系統論述中予以妥善的安立與定位。

第三，以哲學史的整體動態發展言，唐先生與勞先生同樣主張「一系」之說，也將分系的觀點著眼在心性論的視野，但以「證顯形上心體」與追求達至不勉而中的聖人境界（唐說）爲宋明儒者之共同歸趨，較「回歸孔孟儒學」（勞說）更貼近宋明儒者的問題關懷與理論用心，尤其不必預設一套個人主觀的哲學立場（筆者意指勞先生的反形上學立場）¹²²。

第四，唐、牟二人皆以劉蕺山爲宋明理學發展的最高峰，不同於勞先生主張象山、陽明所代表的「心性論」之哲學型態爲理論效力最高者。但唐、牟標舉蕺山之學的理由實有不同，牟先生認爲保有客觀面的性與天道的「以心著性」之義理架構是儒家哲學的最佳型態，而唐先生則重視蕺山所言的意根、純情之觀點，強調要將氣、情等概念「高看」。

但其「一系三入路」說也非全無可議之處，例如唐先生致力弭平各家學說在心性論上的競逐與爭辯，然而這樣的處理，似乎也消磨了諸家學說的個別特色，

¹²² 針對勞思光先生的宋明理學詮釋之反省，參考楊祖漢：〈比較馮、牟、勞三位先生對宋明理學的詮釋——兼論圓教的涵義〉，收入鍾彩鈞主編：《中國哲學史書寫的理論與實踐》，頁 25-36。

此其一。其二，宋明儒者們對形上本體的體證與心性的領悟跟掌握真的能有這麼高的同質性嗎？即在本體與工夫一致的觀點下言，不同的修證方法，所體證到的形上本體或許可具有本質上的差異，故宋明儒者或以理，或以心，或以氣指稱此第一序的超越本體。其三，若元、明時期以來，理學家們另有一「去實體化」的哲學轉向¹²³，則此一思想流變是否與唐先生之說相抗詰？抑或是可另做詮解呢？其四，唐先生的一系說乃著眼於「縮合工夫論以言心性之義理之發展」（內聖之學）的角度立論，故將部分另有建樹的宋明儒者排除在外，例如曾為唐先生所高度讚許的王船山，他本是承宋明理學之再辯證發展，而跨內聖、外王兩域之承內以拓外型的儒者，則此一系說的視角與論域不免排除了部分宋明儒者（又如以平鋪地橫觀物之象數，以見一絕對之道或太極或神的邵康節，亦未被包含在此「一系三入路」說之內），此問題亦當加以留意¹²⁴。

最後，筆者淺見以為，如果可容許稍加放寬來說，不侷限在唐先生所採用的「形上心體」一詞，而是以既超越又內在的形上本體之體證與彰顯作為宋明儒學發展的共同趨向¹²⁵，則唐先生的研究成果貴在為我們指點出宋明儒者之學有一共通的核心要旨，即宋明理學根本可說是一證體之學，其修持目標在於達到「不勉而中，不思而得，從容中道」的聖人境界，且對此學問特點的體會與掌握，當可由不同的工夫論觀點加以契入。換言之，基於不同的心性體認，而有不同的工夫進路，則各種修養入路下體證所得的形上本體雖仍有差別，然不害其同為證體之學。故就此而論，唐先生的「一系三入路」說對於當前學界所熟知的宋明理學研究與分系觀點言，實深具啟發性，值得研究者留意與繼續精研深思。

¹²³ 陳來：〈元明理學的「去實體化」轉向及其理論後果——重回「哲學史」詮釋的一個例子〉，《從思想世界到歷史世界》（北京：北京大學出版社，2016年），頁313-347。

¹²⁴ 案：此一批判性反省，感謝審查人惠賜高見。

¹²⁵ 案：筆者之意乃著眼於「心體」一詞，或有限定在「心」上言，又本著不同的心性體認與修養工夫進路，對於形上本體的證顯容許有所不同，故擬採納黃宗義（梨洲，1610-1695）「心無本體，工夫所至，即其本體」（〔清〕黃宗義著，吳光主編：《明儒學案·自序》，《黃宗義全集》〔杭州：浙江古籍出版社，2012年〕，第7冊，頁3）的觀點，將唐先生之說稍加調整，令其有更大的開放性與多元的涵融性。

證顯形上心體之「一系」說

——論唐君毅言宋明儒學之發展趨向

游騰達

以系統分判的觀點，來處理宋、明兩朝六百餘年的儒學發展，是當代學者研究此一學術思潮的總結性方法，因此，歷來有一系、二系、三系，乃至四系的說法。而唐君毅(1909-1978)先生在其《中國哲學原論》之系列鉅著中，也呈現出準分系說的義理規模，學界或以「兩圓說」、「理/心/氣」三系說歸結他的論點。雖言之有據，然檢覈其著作，卻可發現這兩種說法，猶有待商榷之處，故本文主張回歸其「即哲學史以論哲學」的研究取徑以觀，並以《中國哲學原論·原教篇》第十九章為線索，闡述唐先生對宋明儒學研究的系統性觀點，當可說為逐步證顯一「形而上之心體」的連續性發展脈絡，這個說法又可以唐先生對朱子之「心」論的解析，以及對江右王門之歸寂主靜說的解讀作為佐證。復次，又說明唐先生之研究取徑雖具黑格爾哲學之色彩，但他不認為諸儒之學各是一未完備的偏至型態，實則諸說殊途同歸，共同趨向於實證實現本然的形上心體，惟各家契入的工夫進路有別，於是又可概分為從理入、從心入與從情入的三個路向，故本文最終以「一系三入路」說來總結唐先生的宋明理學研究之系統論述，於茲將可見其論點之獨特性。

關鍵字：宋明理學 分系理論 唐君毅 形上心體

One System, Three Paths of Entry: On Tang Junyi's Interpretation of Neo-Confucianism

YU Teng Ta

Tang Junyi (1909-1978) is commonly regarded as one of the most important exponents of Neo-Confucianism in the twentieth century. Scholars disagree, however, as to how his views should be characterized, especially as they relate to the development of Neo-Confucianism during the Song and Ming dynasties. Some scholars, for instance, argue that Tang was mainly interested in advocating a “two-circles theory,” while others claim that he was advancing a “three-systems theory” revolving around *li* 理, *xin* 心, and *qi* 氣. The present paper attempts to adjudicate among these various views by focusing closely on Chapter Nineteen of Tang's *Principles of Chinese Philosophy: The Origins and Development of Cultivation*. From the discussion it becomes clear that Tang considered Neo-Confucianism to be a “one-system theory,” one that progressively manifests the metaphysical substance of mind. It is insufficient, however, to claim that Tang was only advocating a one-system theory; for, as this paper goes on to make clear, he also believed that there are “three paths of entry,” via either reason/principles (*li*), or the heart-mind (*xin*), or feelings (*qing* 情). The paper concludes that it is best to sum up Tang's main views on Neo-Confucianism as “one-system, three paths of entry.”

Keywords: Neo-Confucianism theory of genealogical differentiation
Tang Junyi the metaphysical substance of mind

徵引書目

- 王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》新編本，杭州：浙江古籍出版社，2010年。
- 王畿著，吳震編校：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 朱熹著，朱傑人等主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，2001年。
- 向世陵：《理氣心性之間：宋明理學的分系與四系》，長沙：湖南大學出版社，2006年。
- 李瑞全：〈當代新儒家之課題與發展〉，收入鮑紹霖等編：《北學南移——港台文史哲溯源（文化卷）》，臺北：秀威資訊科技，2015年。
- 沈享民：〈新儒家哲學的類型論——「三類型」論之證成〉，收入鍾彩鈞主編：《中國哲學史書寫的理論與實踐》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017年。
- 林月惠：《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊藉與內在辯證》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012年。
- _____：〈「異議」的再議——近世東亞的「理學」與「氣學」〉，《東吳哲學學報》第34期，2016年08月，頁97-144。
- 林維杰：《朱熹與經典詮釋》，臺北：臺大出版中心，2008年。
- _____：〈宋明理學的分系問題〉，《東海哲學研究集刊》第15期，2010年07月，頁279-291。
- _____：〈近六十年來臺灣學界有關宋明儒學分系問題的論述〉，收入林建甫編：《海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望(1949-2009)》，臺北：臺大出版中心，2011年。
- 周芳敏：〈以「理本論」、「心本論」、「氣本論」分系宋明理學之商榷〉，《漢學研究》第27卷第4期，2009年12月，頁117-146。
- 范立舟：〈二十世紀中國大陸的宋明理學研究與新課題〉，《中國文哲研究通訊》第10卷第3期，2000年09月，頁263-291。
- 唐君毅：《道德自我之建立》，《唐君毅全集》校訂版第1卷，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- _____：《中國哲學原論·導論篇》，《唐君毅全集》校訂版第12卷，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- _____：《中國哲學原論·原性篇》，《唐君毅全集》校訂版第13卷，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- _____：《中國哲學原論·原道篇》，《唐君毅全集》校訂版第14-16卷，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- _____：《中國哲學原論·原教篇》，《唐君毅全集》校訂版第17卷，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- _____：《哲學論集》，《唐君毅全集》校訂版第18卷，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- _____：《生命存在與心靈境界》，《唐君毅全集》校訂版第23-24卷，臺北：臺灣學生書局，2004年。

- _____：《日記（下）》，《唐君毅全集》校訂版第 28 卷，臺北：臺灣學生書局，2004 年。
- 高柏園：〈論唐君毅先生對二程理學之理解態度（上）、（下）〉，《鵝湖月刊》第 28 卷第 11、12 期，2003 年 5、6 月，頁 33-40、15-22。
- 陳立驥：《宋明儒學新論》，高雄：高雄復文圖書出版社，2005 年。
- 陳 來：《中國近世思想史研究》，北京：商務印書館，2003 年。
- _____：《從思想世界到歷史世界》，北京：北京大學出版社，2016 年。
- 陳榮灼：〈論唐君毅與牟宗三對劉戡山之解釋〉，《鵝湖學誌》第 43 期，2009 年 12 月，頁 71-94。
- 陳榮捷：《朱子新探索》，臺北：臺灣學生書局，1988 年。
- 陳佳銘：〈朱子格物思想中「心與理」的屬性與關係新探〉，《中國文哲研究集刊》第 42 期，2013 年 3 月，頁 149-182。
- 陳振崑：《朱子成德之學的理論與實踐》，臺北：文津出版社，2018 年。
- 程顥、程頤著，王孝魚校點：《二程集》，北京：中華書局，2004 年。
- 曾春海：〈唐君毅論朱熹與王陽明互補之成德工夫〉，《哲學與文化》第 41 卷第 2 期，2014 年 2 月，頁 33-47。
- 馮友蘭：《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，1999 年。
- _____：《中國哲學史新編》，北京：人民出版社，2004 年。
- 黃宗羲著，吳光主編：《明儒學案》，《黃宗羲全集》第 7-8 冊，杭州：浙江古籍出版社，2012 年。
- 黃瑩暖：〈唐、牟論朱子中和新舊說之「心」義〉，《當代儒學研究》第 4 期，2008 年 7 月，頁 147-168。
- 游騰達：〈唐君毅先生的朱子學詮釋之省察——以心性論為焦點〉，《鵝湖學誌》第 42 期，2009 年 6 月，頁 57-65。
- 楊祖漢：〈唐君毅、牟宗三先生對劉戡山哲學的研究〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戡山學術思想論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998 年。
- _____：〈唐君毅對朱子哲學的詮釋〉，《中國哲學與文化》第 7 輯，桂林：廣西師範大學，2010 年 06 月，頁 143-166。
- _____：〈程伊川、朱子思想型態的當代詮釋之反省〉，收入鄭宗義、林月惠合編：《全球與本土之間的哲學探索——劉述先先生八秩壽慶論文集》，臺北：臺灣學生書局，2014 年。
- _____：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭續編》，臺北：臺大人社高研院東亞儒學研究中心，2017 年。
- _____：〈比較馮、牟、勞三位先生對宋明理學的詮釋——兼論圓教的涵義〉，收入鍾彩鈞主編：《中國哲學史書寫的理論與實踐》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017 年。
- 楊儒賓：〈戰後臺灣的朱子學研究〉，《漢學研究通訊》第 19 卷第 4 期，2000 年 11 月，頁 572-580。
- _____：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，臺北：臺大出版中心，2012 年。

- _____：〈異議也可以是教義〉，《東吳哲學學報》第36期，2017年8月，頁145-174。
- 蔡仁厚：《新儒家與新世紀》，臺北：臺灣學生書局，2005年。
- 劉又銘：〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，收入楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺大出版中心，2005年。
- 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，1995年。
- 鄭宗義：〈大陸學者的宋明理學研究〉，收入劉述先主編：《儒家思想在現代東亞：中國大陸與臺灣篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000年。
- 錢穆：《朱子新學案》，《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版事業公司，2001年。
- 蘇子敬：〈唐君毅論橫渠、明道、伊川學徑異同〉，收入嘉義大學中文系編：《鵝湖之會——第一屆宋代學術國際研討會論文集》，臺北：文津出版社，2007年。