

朱子本體意識的裂變及其意義

丁爲祥*

與先秦儒學相比，宋明理學可以說是一種儒家形上本體的再造運動。這一再造肇端於「北宋五子」的「造道」思潮而集大成於朱子的理論創造，當朱子形成其統天地萬物包括人倫道德在內的宇宙本體論時，曾爲佛老所譏諷也爲早期理學家所感歎的「大道精微之理，儒家之所不能談」^①的現象，終於成爲過去了。

不過，朱子的理論創造並不是憑空進行的，而是在充分繼承前人的基礎上展開的。大體說來，周敦頤無極而太極的宇宙論、張載的太虛本體論以及二程的天理論，都構成了朱子的主要承取；而佛老思辯的形上智慧，則始終是朱子理論創造的參照座標。具體說來，朱子的天理本體雖然原於對二程天理論尤其是性即理說的繼承，但他又以周、張所側重的天道觀對其進行了宇宙論的提升與拓展，這樣，天理就由人倫道德的本體一躍而成爲宇宙萬物的共同本體了。從其內部來看，朱子的宇宙本體意識主要體現在其「理先氣後」、「理靜氣動」與「理一分殊」等命題中，「理先氣後」主要表現太極（天理）本體的超越性——既指太極作爲天地萬物之超越的邏輯依據的性質，同時又指其作爲天地萬物之終極的價值之源的性質；「理靜氣動」則主要表現天理本體之「淨潔空闊」的形上性；而「理一分殊」則主要表現了太極本體之宇宙論規模（所謂遍在性）及其對天地萬物的統攝性。至於其含義的相互滲透與相互補充，則正表現了太極作爲宇宙本體之全面而完整的含義。

但是，正由於朱子的宇宙本體意識是沿著天人兩個不同的向度形成的，因而一當告別其形成的具體語境——佛老形上思想的克服時，它就必然面臨著裂解的命運。而這一裂解，既開始了其演變的歷史，同時也展現了其綿長而深遠的歷史影響。

* 丁爲祥，陝西師範大學哲學系教授。

① 范育：〈正蒙序〉，《張載集》（北京：中華書局，1978年），頁4-5。

一、朱子本體意識的裂變及其雙向拓展

南宋以降，朱子成為官方認可的大儒，其著作則成為士子自幼習熟的日課。這就是說，幾個世紀以來儒學在形上建樹方面的不足基本上得到了彌補，而儒家對「大道精微之理」的鑽研，也不再需要通過「出入佛老」來實現了。在這種條件下，儒學的發展也就成為「就朱子論朱子」或僅僅以繼承朱子的方式來求其發展了。這時候，由於失去了來自佛老形上視角的觀照，因而出現了無法準確地理解朱子本體意涵的現象。這一情況，在經歷了元代短暫的「朱陸合流」之後^②，是由明代的氣學在對朱子的繼承與推進中變為現實的。

明代是以朱學為官學的時代，因而明初的大儒幾乎都是朱學後學，這就是所謂「恪守程朱家法」。但由於他們缺少宋儒那樣「出入佛老」的經歷與理論背景，因而其所恪守的「家法」與程朱之學事實上便有了距離。曹月川（端）是明初的大儒，也是自覺的朱學繼承者，但在月川看來，朱子的某些理論已經經不起檢驗，需要重新加以修正了。比如說，動靜問題是朱子本體意識重要的組成部分，其理氣人馬之喻的本意也是為了顯現太極本體之「淨潔空闊」的形上性質，但在月川看來，「若然，則人為死人，而不足以為萬物之靈；理為死理，而不足以為萬物之原。理何足尚，而人何足貴哉？今使活人騎馬，則其出入行止疾徐，一由乎人馭之如何爾，活理亦然」^③。顯然，月川所不滿的正是朱子的理氣人馬之喻，認為它事實上將人搞成了「死人」，將理搞成了「死理」；而他「活人騎馬」的修正，正是要給太極加上啟動發用的功能，以維護、彰顯太極的至上性。對朱子的太極本體論來說，這也許是出於一種善意的維護，但曹月川卻不知道，當他為太極加上啟動發用的屬性後，其「淨潔空闊」的形上品格也就不復存在了。如果說太極不會動靜顯現的正是其作為形上本體之必備的品格，那麼，當太極能夠啟動發用後，它就不再是萬物的本體而只能是宇宙的生化之源了。理學從本體論向宇宙論的轉向，就這樣開始了。

^② 侯外廬：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1984年），上卷，頁749-767。

^③ 黃宗羲：〈諸儒學案上二〉，《明儒學案》（北京：中華書局，1985年），卷44，頁1069。

到了薛敬軒，就開始正面修正朱子的理氣關係了。敬軒說：「理只在氣中，決不可分先後，如太極動而生陽，動前便是靜，靜便是氣，豈可說理先而氣後也。」^④這一看法，如果說是對周敦頤《太極圖說》的理解，自然不算錯；但當他以此來批評朱子的理先氣後時，卻說明他根本就不懂得理先氣後在形上本體方面的含義，將形上超越之價值系列中的先後理解為時空世界經驗事實中的先後了。因而，對於朱子的理氣關係，他只能接受二者不可分割之所謂「不離」一面，無法接受其超越與被超越之「不即」一面。所以，對於理氣關係，他重新規定說：「天下無無氣之理，亦無無理之氣，氣外無性，性外無氣，是不可二之也。」^⑤在這裏，所謂「不可二之」，當然是正確的，但當他僅僅以「不可二之」來把握理氣關係時，說明他實際上只堅持了一種理氣渾然不分之實然宇宙論的關係，唾棄或拋棄了二者之超越與被超越的形上本體論的關係。

顯然，從曹月川到薛敬軒，明代理學表現了一種由本體論而宇宙論的走向，這一走向對朱子具有明確超越意涵的本體意識正形成了一種消解的趨勢。所以，當這一走向發展到被時人稱為「朱學後勁」的羅欽順時，就不但顛倒了朱子的理氣關係，而且連天理的內涵也被徹底改變了。羅欽順說：「嘗竊以爲，氣之聚便是聚之理，氣之散便是散之理，惟其有聚有散，是乃所謂理也。推之造化之消長，事物之終始，莫不皆然。」^⑥在這裏，羅欽順對理氣關係是以「推之造化之消長，事物之終始」的方式來求得經驗證實的，這本身就是一種不同於朱子本體論角度的新視角，因而他對朱子的理氣關係也作了明確的顛倒：「理只是氣之理，當於氣之轉折處觀之。往而來，來而往，便是轉折處也。」^⑦這就是說，理只是氣之理，也只能存在於氣機生化的過程中。

在這一基礎上，天理也就不再是朱子具有明確超越性意涵的天理，而僅僅成為氣機生化的具體條理了。所以，對於天理，羅欽順重新界定說：

理果何物也哉？蓋通天地，亙古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一辟，一升一降，循環無已。積微而著，由著復微，爲四時之

④ 黃宗羲：〈河東學案上〉，《明儒學案》，卷7，頁118。

⑤ 同前註，頁124。

⑥ 羅欽順：《困知記》（北京：中華書局，1990年），卷下，頁38。

⑦ 同前註，續卷上，頁68。

溫涼寒暑，爲萬物之生長收藏，爲斯民之日用彝倫，爲人事之成敗得失。千條萬緒，紛紜膠輳而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。^⑧

在這一重新界定的理氣關係中，羅欽順明確將理置於氣的基礎上，認爲是氣之「一動一靜，一往一來」，才有所謂理，因而理的內涵也就僅僅是「爲四時之溫涼寒暑，爲萬物之生長收藏」的具體的物則之理了。顯然，朱子超越天地萬物從而作爲宇宙本體的天理已經不復存在了，存在的只是氣化流行所表現出來的物則之理。這無疑是對天理內涵的重大改變，使其從超越天地萬物的宇宙本體演變爲具體的氣之凝質成形的具體條理。從這個角度看，羅欽順已經很難說是理學家，他實際上已經成爲氣學的開創者了。

所以，到了王廷相，元氣論便正式登臺了：「天地之先，元氣而已矣。元氣之上無物，故元氣爲道之本。」^⑨顯然，王廷相一句「天地之先，元氣而已」，就輕而易舉地否定了朱子「未有天地之先，畢竟也只是理」一說；而「元氣之上無物」，也就徹底否定了元氣之外的一切存在。在這一基礎上，一切也就都有賴於元氣之生化流行來說明：「有太虛之氣而後有天地，有天地而後有氣化，有氣化而後有牝牡，有牝牡而後有夫婦，有夫婦而後有父子，有父子而後有君臣，有君臣而後名教立焉。」^⑩至於人性，王廷相說得更爲明確：「人有生，斯有性可言；無生則性滅矣，惡乎取而言之？……是故天下之性，莫不於氣焉載之。」^⑪顯然，當理學發展到王廷相時，朱子超越的本體意識已經消解殆盡；氣學事實上也已經完全站到朱子的對立面上去了。證之以王廷相對朱子「不知理是何物？有何種子，便能生氣」的反詰以及所謂「談虛架空之論」^⑫的批評，應當說氣學之「反理學」的說法並非空穴來風。

在從理學到氣學的這一演變中，明儒並非有意與朱子爲對，恰恰相反，除王廷相之外，他們都是自覺的朱學繼承者。那麼，這一自覺的繼承者何以完全走到朱子

⑧ 同前註，卷上，頁4。

⑨ 王廷相：《雅述》上篇，收入《王廷相集》（北京：中華書局，1989年），第3冊，頁835。

⑩ 王廷相：《慎言·道體》，收入《王廷相集》，第3冊，頁752。

⑪ 王廷相：《王氏家藏集》，卷33，收入《王廷相集》，第2冊，頁609。

⑫ 同前註，頁603。

的對立面上去了呢？實際上，這既有歷史的機緣，又與其主觀的繼承角度有關。作為歷史機緣，明之不同於宋，就在於明儒已經擺脫了來自佛老的理論壓力，因而其既缺少「出入佛老」的經歷，又缺乏超越的形上視角之觀照。從主觀來看，明儒（主要指氣學一系）一起始就缺乏超越的形上追求的興趣，因而朱子的本體意識也就被他們作為實然的宇宙演化意識來把握了，朱子理氣關係的顛倒、天理含義的改變就是明證。當然，在理學向氣學的演變中，明儒也不乏自己的創新，其中最重要的創新就在於他們通過對實然宇宙的關注，從而對人類客觀的關懷視域作了明確的揭示，這又有利於經驗知識的積累與民族知性精神的開發。這種不同於朱子的關懷面向，自然也可以說是對朱子學的一種發展。

除氣學外，明代理學中還存在著與之對立的心學一系。心學一起始就非但不忌言佛老，而且總是自覺地將借鑒佛老的理論成果作為自己的重要任務。所以，與氣學不同，心學往往在本體意識與超越追求方面表現出極高的興趣。從出發點上看，氣學是將朱子的本體意識沿客觀宇宙論的方向作知識論的落實，而心學則往往沿主體的方向對朱子的本體意識作人生道德實踐的推進，因而心性關係往往成為其探索的重心。不過，當心學將心性問題及其道德實踐落實作為人生的唯一要務時，也必然會與朱學形成一定的矛盾，所以還在朱子時代，陸象山就以尊德性而與朱子的道問學發生了衝突；同時，與朱子的性具於心而心非即性相反，陸象山則認為，「情、性、心、才，都是一般物事，言偶不同耳。……若必欲說時，則在天者為性，在人者為心」^⑬。所以他更注重作為性之人生落實與人生表現的本心，並通過心性不二，以「心即理」作為其學說的發展方向。這說明，心學主要是以體用把握心性關係，並以心性不二為理論基礎，而以對道德心性之實踐落實作為其探索的主要方向。

到了王陽明，心學就迅速崛起並對朱學形成全面取代之勢。王陽明本來是沿朱子格物致知的路向展開探索的，但經過多番實踐，卻總是發現朱子之說是「物理吾心，終若判而為二」^⑭。而對王陽明來說，如此外向的求索，「縱格得草木來，如

^⑬ 陸九淵：《語錄》下，收入《陸九淵集》（北京：中華書局，1980年），卷35，頁444。

^⑭ 王陽明：《年譜》一，收入《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），卷33，頁1224。

何反來誠得自家意」^⑮？所以，龍場大悟之後，他就以「聖人之道，吾性自足」的方式確立了以道德實踐為旨歸的新的探索方向。這就是說，王陽明是以格物致知的方式走向心學的。方向確立後，他又根據自己的人生體驗，提出了一系列具有強烈的道德實踐色彩（規定）的命題，如心即理說、知行合一說、致良知等等。這些命題，由於既具有強烈的道德實踐色彩，又具有很高的理論思辯意味，因而它一方面要求除惡務盡、揚善至極，將道德實踐的任務落實於每一個愚夫愚婦的心頭；另一方面，從理論上看，它也確實達到了「不離日用常行內，直造先天未畫前」^⑯的境地，就是說，它確實將宋代以來理學家的人生境界與形上追求較為徹底地落實於人生的日用常行中了。而對朱子來說，這也是他的理論雖然一定程度上含括卻又不曾達到的境界。這樣，心學就以對朱學變革的方式完成了對其本體意識的人生貫徹與道德實踐式的落實。當然，與此同時，朱子道問學之客觀知識的關懷面向，又被心學以「不暇」的方式拋在一邊了。

在這裏，如果我們對氣學與心學作一比較，那麼，它們顯然都是從朱子出發的，而且還是沿同一的內在化的方向前進的^⑰。所不同的是，氣學是沿著理氣關係之內在化的方向，一步步將理內在並還原於氣，最後使理成為氣之條理，使理學演變為氣學；心學則是沿心性關係之內在化的方向，將人的至善之性一步步落實於心（本心），又將本心落實為人的「隨時知是知非」的良知，從而以道德實踐的方式對天理的人生落實。在這裏，除了他們在探索領域上的區別，其最重要的差別可能也就存在於他們對佛老的不同態度上了。氣學一系除了他們自覺的朱學繼承者的身分外，其一個明顯的共性特徵就是「絕口不言佛老」，並自覺地以外在的排佛、反佛為己任，這一點可以羅欽順為典型代表；與之相反，心學都有著強烈地借鑒佛老理論成果的興趣，王陽明還有著名的關於三教關係之「三間房」的比喻，而從陸象山到陳白沙、王龍溪也從不忌諱佛老之說。當然，這一作法的代價就是不斷地遭到「陽儒陰釋」的攻擊，因而他們也要不斷地為自己與佛老的關係進行辯解。但是，這兩系在超越意識與形上視角方面的高下，在理解朱子本體意識方面的準確程度，

⑮ 王陽明：《語錄》三，收入《王陽明全集》，卷3，頁119。

⑯ 王陽明：〈別諸生〉，收入《王陽明全集》，卷20，頁791。

⑰ 岡田武彥：《王陽明與明末儒學》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁1-16。另請參閱劉述先：《黃宗羲的心學定位》（臺北：允晨文化實業公司，1986年），頁26-29。

不也同樣分明嗎？所以，南宋以降，能否自覺地借鑒佛老的理論成果，恰恰成為儒家學者理論見識高下的標誌。

如果從朱子的角度看，那麼，心學與氣學則是以共同的內在化的方向與不同的側重、不同的方式完成了對其學說的裂解，當然同時也完成了對其學說的兩種極致性拓展。因為對朱子來說，當他在繼承北宋五子並與佛老較量的基礎上形成其宇宙本體意識時，其本體恰恰具有統天地人物而言的特點，正因為它跨越了人物之別，所以只能成為抽象的所以然之理。這也就決定了其分裂的不可避免性。當將這種「所以然」沿存在論式的追尋投向物界時，氣之條理就成為其在所難免的結論；但當沿著人生的方向對其作實踐的落實時，道德實踐與道德境界之互補也就成為其必然的指向。所以，氣學與心學對朱學的分裂，實際上恰恰揭破了其本來就存在而又被朱子暫時籠統在一起的矛盾；而這兩系之兩極化走向，同時也就揭開了朱子理論中本來就蘊涵著的雙重面向：既高揚了他的道德追求與道德境界的一面，並顯現出極高的形上思辯水平，同時又拓展了他的宇宙關懷與客觀知識面向，強化了其在知性方面的關懷與建構。因而，心學與氣學的這一分裂及其兩極化拓展，本身就體現著朱子本體意識的雙重蘊涵與雙重面向。

二、朱子本體意識的近現代影響

二十世紀是中西文化交會的世紀。就這一時代背景而言，關於朱子本體意識的研究及其分歧也應當發生在中西文化之間。所以，在二十世紀的初期，就有所謂趨新與保守、救亡與啟蒙以及關於中西文化的大論戰。這當然都是時代因緣的表現。但是，如果從傳統文化自身的角度考察中國思想界的大體走向，那麼，整個二十世紀事實上也籠罩在對朱子本體意識的繼承與詮釋之中，並且是以不同的詮釋進路為基本走向的。

當西方以堅船利炮打開中國的國門時，亡國滅種的威脅使國人自然以自己所習熟的傳統去回應完全陌生的西方文化。所以，在十九世紀末，不僅有維新之士所組織的以吸取西方文化以自廣的強學會，而且還有民間所舉辦的各種格致書院。在當時，這幾乎是國人救亡圖強的顯學。因為格致正是朱子格物致知說的簡稱，而格致之學則是國人以朱子與明清以來建立在氣學基礎上的格物致知學說與西方科學相會通的表現。但是，第一次世界大戰期間，當西方世界顯露出其種種弊端時，傳統文

化中的另一翼——以超越追求見長並以價值關懷為特徵的一翼也迅即抬頭。所謂中西文化論戰、科學與玄學的論戰，就發生在這一背景下。而這兩次論戰，雖然表現在中學與西學之間，但其問題卻是真正的中國問題，是宋明理學中本來就存在著的心學與氣學兩翼在新的歷史條件下的延續與表現。

「五四」前後，中國出現了一大批留洋歸國的西學之士，而經過「五四」新文化的熏陶，中學之士也迅速崛起。中學與西學，面對同一的現狀、同一的中國問題，往往會形成不同的價值取向與觀照視角。而在這些不同的取向中，首先值得注意的是熊十力。

熊十力是標準的中學之士，而在中學內部，他又是「新陸王」的代表。從二十世紀中西文化的關係看，他也是最大的「文化保守主義者」——新儒家的開山，但恰恰是這位「文化保守主義者」，邁出了向西方學習從而也溝通中西哲學的最為重要的一步。在其代表作《新唯識論》中，他一開篇就寫道：

今造此論，為欲悟諸究玄學者，令知實體（一切物的本體）非是離自心外在境界，及非知識所行境界，唯是反求實證相應故。^⑮

在熊氏這一數十年不變的〈明宗〉中，其最重要的一點是將傳統的體用之體（實體）與西方（主要是康德）「一切物的本體」作了對等的互詮，從而在中西哲學之間搭上了一座可以相互溝通的橋樑。在他看來，傳統所謂的「體」也就是西方所謂的「本體」，而西方本體與現象的關係，自然也可以用中國傳統的體用觀念來收攝、來把握。

那麼，熊十力是如何跨越中西哲學之間的距離呢？他接著寫道：「世間談體，大抵向外尋求，……真見體者，反諸內心。自他無間，微物我之同源；動靜一如，泯時空之分段。至微而顯，至近而神；沖漠無朕，而萬象森然；不起於坐，而遍周法界；是故體萬物而不遺者，即唯此心。見心乃云見體。」^⑯在這裏，就其「見心乃云見體」來看，他無疑是陸王精神的繼承者；但就其「微物我之同源」來看，熊氏所謂體又不僅僅是心體、性體，而是超越物我兩界之客觀的宇宙本體，這無疑又

⑮ 熊十力：《新唯識論》，收入《熊十力全集》（武漢：湖北教育出版社，2001年），卷2，頁10。該引文為熊十力1932年版〈明宗〉一章中的正文，括弧內的文字則是其1944年「語體文本」的釋文，見《熊十力全集》，卷3，頁13。這裏將其兩處文字一併徵引，以凸顯其「變」與「不變」的因素及其溝通中西的詮釋。

⑯ 熊十力：《新唯識論》，收入《熊十力全集》，卷2，頁10-11。

是朱子的規模，也有著明顯的對朱學繼承的痕跡。所以，可以推測的是，熊十力事實上是以前王為精神之源，先由陽明經船山走向朱子，然後以朱子作為仲介，從而跨越中西哲學之間的距離。

在《讀經示要》一書中，熊十力的這一思路得到了證實。《讀經示要》是熊氏專門以現代精神詮釋儒家經典的著作，在對《大學》的詮釋中，他以陽明為主，對朱王兩家作了充分的會通。他說：

如不能致良知，而言即物窮理，則是徒事知識，而失卻頭腦，謂之支離可也。今已識得良知本體，而有致之之功，則頭腦已得，於是而依本體之明，去量度事物，悉得其理，則一切知識，即是良知之發用。何至有支離之患哉？良知無知而無不知。如事親而量度冬溫夏清，與晨昏定省之宜，此格物也。即良知之發用也。入科學實驗室，而量度物象所起變化，是否合於吾之所設臆，此格物也。即良知之發用也。當暑而量舍裘，當寒而量舍葛，當民權蹂躪，而量度革命，當強敵侵凌，而量度抵抗，此格物也。皆良知之發用也。總之，以致知立本，而從事格物，則一切知識，莫非良知之妙用。夫何支離之有乎？^{②0}

顯然，在這一致（良）知與格物的關係中，他處處以良知為頭腦，此確是陽明的精神。但他又不局限於陽明，而是以「良知之發用」的方式，將朱子格物致知所能含括的所有關於客觀知識的內容，包括那些曾被陽明或唾棄、或視為不言而喻甚或朱王兩家所根本無法含括的現代意識，統統囊括其中。這無疑是以融會朱王的方式面向現代、面向現實問題的表現。而正是對朱王的這一融會，構成了他溝通主客兩界——所謂「徵物我之同源」，從而也溝通中印佛學與中西哲學的前提基礎。

與熊十力具有同樣影響的是馮友蘭。當時所謂「新程朱」與「新陸王」，就指他們二位而言。不過，他們的不同不僅表現在對程朱陸王的不同繼承之間，而且還存在於中學與西學之間，馮友蘭是標準的西學之士，其對中國哲學的研究也是以西方哲學的進路入手的。自他留學美國以後，新實在論一直是他研究中國哲學的基本方法；而在中國哲學內部，朱子又是其堅持一生的研究重心。所以，在二十世紀前半期的中國，其與熊十力在傳統文化研究方面的分歧，就具有極為典型的意義。

馮友蘭對朱子的詮釋是以「形式」與「質料」入手的。在其三十年代所著的《中國哲學史》中，他對朱子的理氣關係作了這樣的解釋：「形而上之理世界中只

②0 熊十力：《讀經示要》，《熊十力全集》，卷3，頁668-669。

有理。至於此形而下之具體的世界之構成，則賴於氣。理即如希臘哲學中所說之形式 (form)，氣即如希臘哲學所說之材質 (matter) 也。」^{②①}對於二者的關係，他說：「理世界爲一『無形迹』之『淨潔空闊底世界』。理在其中，『無情意，無計度，無造作』。此其所以爲超時空而永久 (eternal) 也。此具體的世界爲氣所造作，氣之造作必依理。如人以磚瓦木石建造一房，磚瓦木石雖爲必需，然亦必須先有房之形式，而後人方能用此磚瓦木石以建築此房。……及此房成，而理即房之形式，亦在其中矣。」^{②②}這就是所謂二者不可分割的理在氣中，一如房之形式在其資料之中。但他也同時承認，「若就邏輯言，則『須說先有是理』。蓋理爲超時空而不變者，氣則爲在時空而變化者。就此點言，必『須說先有是理』。」^{②③}

就這一詮釋來看，馮友蘭的確較爲準確地把握了理與氣、形式與資料的形上形下之別，這是首先要肯定的。但在他的詮釋中，理的內涵已經有了明顯的變化。比如他在解釋張載的「氣之聚散」與「天序天秩」時說：「氣之『聚散攻取』，雖百塗不同，然皆遵循一定的規律。故物之生有一定的次序；一物之成，有一定的結構組織。此所謂『天序』、『天秩』也。此即所謂理。氣之聚散攻取，皆順是理而不妄。如此說法，則於氣之外，尚須有理。」^{②④}將「天理」以及「天序天秩」統統解釋爲物質的組織結構與運行規律，這雖無妨其所謂「形上」性質，但卻根本不具備「天理」所包含的超越性與價值性含義。因爲無論是張載的「天序天秩」，還是朱子的「天理」，都是具有明確的超越性與價值性意涵的，當馮友蘭將其一概作物質的運行規則來解釋時，其超越性與價值性含義就被徹底消解了，剩下的就僅僅是一種在超越性價值面前保持中立的知性概念了。

馮友蘭對朱子詮釋的另一問題，就在於他始終無法真正理解朱子的理先氣後說。早年，他雖曾借助「未有飛機之前須先有飛機之理」來說明朱子的理先氣後，但飛機、房子畢竟都是人造物，這是根本不同於朱子「未有天地之先，畢竟也只是理」一說的。因爲朱子的「先」是指價值之超越性而言，而馮友蘭的所謂「先」則僅僅指邏輯上的先後，而這一「先後」又必須落實於時空世界之中。這正是其不理

②① 馮友蘭：《中國哲學史》（北京：中華書局，1961年），下冊，頁903。

②② 同前註，頁904。

②③ 同前註，頁906。

②④ 同前註，頁855-856。

解朱子理先氣後說的根本原因。所以，到了晚年，他雖然一方面認為：「『理在事先』和『理在事上』的主張，使『新理學』不得不承認，理可以離開氣，可以離開具體的事物而單獨存在。」^{②⑤}但同時，他又不得不時時反問自己：「它存在於什麼地方？如果說它存在於發明人的思想之中，那只是人的思想，並不是客觀的飛機之理。如果說它不存在於任何地方，照一般的瞭解，這就是說它不存在。」^{②⑥}而在其「晚年定論」中，他對傳統的理事（氣）關係又作了這樣的總結：「在中國傳統哲學中，對於這種關係有三種說法：理在事上，理在事先，理在事中。三種可以歸結為兩種：理在事外，理在事中。一類事物之理，如有相應的材料，依照它而成為其類的分子，它也就在其類分子之中了。用另外一種說法，一類事物之理實現了，由無存在而成為有存在了。存在於什麼地方？就存在於其類分子之中。這就是所謂『理在事中』，也就是一般寓於特殊之中。」^{②⑦}這說明，對馮友蘭而言，朱子的「理先氣後」是他一生始終都無法解開的一個理論難題。

為什麼「理先氣後」對馮友蘭會成為一個理論難題呢？在其一生的朱子詮釋中，他雖曾借助過亞里士多德的形式與質料，也曾借助過張載的實際與實際，但貫穿其一生的核心觀點則始終是共相與殊相的關係，並且也始終是作為認知物件的方式出現的。就這一點而言，他確實是以西方哲學的進路與方法來研究中國哲學的問題的。但是，如果就貫穿其一生的核心觀點及其始終對「理先氣後」的不解來看，他事實上不正在重複著明儒從曹月川、薛敬軒到羅欽順、王廷相所走過的思想軌跡嗎？而他「理在事中」的最終定論，不正是羅欽順「理只是氣之理，當於氣之轉折處觀之」的再次表達嗎？至於其解釋天理內涵的物則與規律，不正是羅欽順界定為「四時之溫涼寒暑」、「萬物之生長收藏」的天理嗎？所以，雖然馮友蘭借用了西方哲學的概念與方法，但其觀點、思路卻仍然在延續著中國哲學的傳統軌跡，是明代氣學的當代繼續。如果說熊十力的「微物我之同源」是從陽明向朱子的一種反溯，那麼，馮友蘭對「理先氣後」雖承認卻又不能準確把握則是其從氣學向朱子回歸的表現；其之所以不能恰如其分地說明理先氣後，正是他既缺乏超越向度與價值向度的思考又不願從根本上放棄氣學之實在論立場的結果。

^{②⑤} 馮友蘭：《三松堂自序》（北京：三聯書店，1984年），頁250。

^{②⑥} 同前註，第251頁。

^{②⑦} 馮友蘭：《中國現代哲學史》（廣州：廣東人民出版社，1999年），頁209。

如果將這一點與熊十力作對比考察就看得更清楚。熊十力的《新唯識論》雖然被評說為「囊括古今，平章華梵」²⁸，但構成其整個體系之出發點的，不過是陸王一點本心；其所謂「微物我之同源」，實際上也就是將本心直接提升為宇宙之本體，所以才有「見心乃云見體」一說。至於馮友蘭，雖然自稱為邏輯實在論者，但當他無法準確地說明「理先氣後」時，其所謂實在，實際上也就只能是「氣」的實在，這也就是他最終將所有的理氣關係系統歸結為「理在事中」的根本原因²⁹。當然，我們無需再以「新程朱」與「新陸王」來定位他們，也大可不必要直接將其視為明代心學與氣學的當代延續或當代表現，但他們的思路、觀點及其分歧，卻不能不使我們進行歷史的反思，也不能不將他們的探討與前人的探討聯繫起來把握。從這個角度看，朱子的本體意識及其所蘊涵的雙重面向並沒有過時；而由心學與氣學的兩極化拓展所展示的雙重面向，也仍然在影響著我們當代的哲學研究與哲學走向。

三、對朱子本體意識的幾點反思

在朱子哲學形成以來這八百多年的歷史中，它始終承擔著文化主體的作用。雖然無論從哪一方面看，它似乎都顯得不夠完善，並且也要不斷地接受修正與批評，但此後無論那一個方面的發展，又都與其宇宙本體論的奠基分不開，並且要以其奠基為基本出發點。在此期間，它最初是接受佛教的挑戰，其體系也主要是相應於佛教的挑戰而建立的，但在晚近幾個世紀，這一相應於佛教挑戰所建立的體系卻必須面對來自西方文化的衝擊與批評，這就要求它必須進行自我調整、自我裂變，以適應新的形勢。在這方面，無論它遭到多少具體的批評，但從總體上看，應當說其調整都是極為成功的。比如說，從十九世紀末到二十世紀初，西方對中國文化的挑戰主要來自科技理性，因而它就以其格物致知之學去主動與之會通，並由此形成中國的認知理性與科技理性；第一次世界大戰之後，西方社會弊病的暴露以及人們對科技理性的反思導致了對人文關懷的重視，與之相應，發生於一九二三年的科玄論戰，其玄學一翼所凸顯的正是人文關懷與價值理性的精神。在三、四十年代，雖然熊、馮形成了「新程朱」與「新陸王」的不同定位，說明他們仍是沿著中國文化的

²⁸ 馬浮：〈新唯識論序〉，《熊十力全集》，卷2，頁7。

²⁹ 蔡仲德：〈馮友蘭先生評傳〉，收入馮友蘭：《中國現代哲學史》，頁264。

固有軌跡前進的，但「接著講」與「照著講」的不同指向，已經使他們的分歧具有了中西文化分歧——融中西文化的分歧於中國文化內部的意義；而在二十世紀的後期，當啓蒙思潮遭到反思，基督教不得不站出來為整個西方文化承擔責任時，發端於陸王心學的新儒家也恰恰以宗教精神開始了對儒學的新詮釋，並因宗教精神一定程度上的薄弱判朱子為「別子為宗」^⑩……所有這些，都說明朱子哲學事實上已經成為中國文化的主體及其精神的集中體現，也是國人在面對外來文化衝擊時的第一選擇。因此，當我們進入中西文化更為深層的激盪與融合時，也就必須加強對朱子哲學尤其是其本體意識的反思。

朱子哲學形成於「三教」激盪尤其是儒佛激盪的背景下，因而佛教的本體論勝場始終是理解其本體意識的一種基本的參照座標。在這方面，朱子雖由其禪學知識考取功名，但說到其對佛禪的瞭解，卻確實是比較表層的。在宋明理學中，他的理論確實是與佛禪之學距離較遠的一系，因而禪家明心見性之高明境界也確實與他無緣。這只能說是他由習禪進而對佛禪忌諱與警戒的表現，但這種警戒與忌諱既妨礙了他對其理論的進一步瞭解，當然也就同時妨礙了對其理論的深層借鑒；另一方面，對佛禪的忌諱既促使他屢屢攻擊象山心學「恐是蔥嶺帶來爾」^⑪，同時也導致他在三百多年後受到陽明心學的批判，而整個陸王心學事實上也表現出更多地借鑒佛禪理論的方式，實際上則是沿儒家心性不二的路向形成的。當然，在朱子時代，由於既存在著來自佛教的理論壓力，而儒生又大都有著「出入佛老」的經歷，因而並不妨礙其形上視角的提煉與本體意識的形成。但是，一當告別這一時代而儒學的發展又不再需要「出入佛老」時，儒家的本體意識就出現了消解的趨勢；到了明代的「朱學後勁」羅欽順，就把整個陸王心學當作佛禪來排拒。這一排拒當然就是朱子批評象山思想「恐是蔥嶺帶來」的繼續，而其代價則是儒學本體意識與形上視角的消解，這事實上也就成為「拋自家之藏」了^⑫，使自身退回到前宋明時代了^⑬。所以，從這一意義上說，正是朱子對佛禪的忌諱，導致了其視域的偏狹；也正是朱子對佛禪的自覺排拒，既塑造了陸王心學，其對佛禪的忌諱與排斥正為陸王心學的

⑩ 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1996年版），第1冊，頁19。

⑪ 朱熹：〈寄陸子靜〉，《朱熹集》，卷36，頁1570。

⑫ 黃宗羲：《明儒學案·師說》，頁10。

⑬ 丁為祥：〈羅欽順的理氣、心性與儒佛之辨〉，《中國哲學史》，2002年第3期，頁45-53。

崛起提出了任務，同時又使自覺作為其後繼者的理學退縮到漢唐時代的氣學一隅。從中外文化的交往與溝通來看，這也是最為重要的一點經驗與教訓。

具體到朱子的理論，由於其本體是總天地萬物而言的，因而具有明確的宇宙論視角，這自然是儒家傳統的宇宙關懷的表現。但正由於這一點，其總天地萬物而言的特點必然使其本體規定在人物之別上出現問題，雖然他對人物之別是以稟氣賦形之限制原則與主體自覺與否之實踐原則來解釋的，這一解釋當然也是合理的，但總天地萬物而言的規定同時也就必然使其不得不退求其次，不得不以物理的方式談論人倫道德的本體。這樣一來，其本體意識就帶有很強的實在論印跡，也必須落實於實然宇宙之中，其「今日格一物，明日格一物」的格物致知說正是其本體意識之實在論印跡的反證；另一方面，當其本體落實於人生或僅僅就人生而言時，其永恒、超越的價值意涵確實無法從客觀實在論的角度得到說明，亦即從其對客觀實在之所以然的層層推尋並不能達到價值之源的高度，自然也就無法說明人的道德價值的超越性與永恒性。比如說，對於孔子的「仁」，儒家歷來是視為全德的，這無疑是當然的本體指謂，但朱子對仁的解釋卻是：「仁者，愛之理，心之德也……蓋仁，是性也；孝弟，是用也。性中只有個仁義禮智四者而已，曷嘗有孝弟來？然仁主於愛，愛莫大於愛親。」^④從這一解釋來看，所謂「愛之理」自然是從實在論的角度層層推尋而來，但僅僅「愛之理」並不能確保愛的實際行為，所以又必須以主體的「心之德」作為補充，而心之德本身又不具有實在論之明確的客觀意味，也不能從客觀實在論的角度得到確保。顯然，僅僅從實在論之客觀物理的角度並不能達到價值之源，而超越的價值之源本身也無法直接訴之於客觀實在論或僅僅通過對實在論之層層超越的「存在之理」來說明。這樣一來，朱子的本體意識事實上就存在著人倫與物理兩個方面的根源，只不過這兩個方面被他從宇宙天道的高度暫時糾合在一起而已。自然，這就埋下了其體系分裂的伏筆，也預示了明代心學與氣學的不同走向。

明代的心學與氣學及其不同走向，看起來似乎都出現了與朱子背反的趨勢，實際上只是揭破了朱子哲學中本來就存在著的客觀的存在之理與主體的價值之源這雙重根源與雙重面向而已。當然，心學與氣學的不同走向尤其是其極致化拓展也有其獨立的意義，其意義在於，當完全從客觀的存在之理角度立論時，實在論的視角必

^④ 朱熹：《四書集注》（長沙：嶽麓書院，1985年），頁71。

然消解其本體的超越性，使其由天地萬物之超越的依據（天理本體）一步步演化為宇宙之源（氣），最後使天理落實為氣機生化的條理或具體的物則之理，這就將超越意識消解殆盡了，也使超越的價值觀念成為根本上的不可能。但是，當完全從主體超越追求的價值維度出發時，固然可以形成所謂超越的終極關懷及其對人生的全面滲透與全面觀照，但「千古見在」的客觀世界也就因主體之「不暇」而同時退出了主體的視域之外，或僅僅成為主體之價值投射與觀念表現的權宜注腳了^⑤，這就削弱了儒家開物成務、經邦濟世的現實關懷，或使其現實關懷存在著落空的危險。因為現實關懷畢竟建立在客觀實在的基礎上，也只有沿著客觀實在的向度，才能談得到現實關懷的落實與發展問題。這樣，心學與氣學就不僅揭示了朱子哲學本來就存在的內在矛盾，而且也以其各自的極致發展，揭開了儒家自古以來就存在著的現實關懷與超越追求、知識理性與價值理性兩全的祈向與事實上難以兩全的困境。

除此之外，心學與氣學還以其各自的極致發展及其相互的排斥、否定為知識理性與價值理性的劃界與獨立作了準備，這就為迎接西方文化的挑戰作了理論上的鋪墊。雖然心學一系在對本體的貫徹中丟掉了本體，而成為所謂「工夫難得湊泊，即以不屑湊泊為工夫，胸次茫無畔岸，便以不依畔岸為胸次，解纜放船，順風張棹，無之非是」^⑥，這就成為所謂自然人性論；氣學則由對心學的批判、對客觀物理的強調，經明清易鼎的打擊而成為實學、漢學，又經過「文字獄」的打擊而扭曲為考據學。就是說，這兩系並沒有得到統一，也都沒有形成新的方向，但他們的相互批判、他們各自的獨立探討，畢竟為知識理性與價值理性的劃界與獨立運作作了理論上的準備。在十九世紀以降的西方文化衝擊面前，國人之所以能以傳統理性之不同層面應對西方文化的征服，正是以明代心學與氣學的不同走向及其一定程度上的獨立發展為前提的。所以，如果說明代的心學與氣學為二十世紀的中西文化交會奠定了基礎，那麼，這一基礎恰恰是由朱子總天地萬物而言的宇宙本體意識來肇基的。因為如果沒有朱子統合人倫物理而言的宇宙本體意識，就不會有明代心學與氣學的分裂，自然也就不會有二十世紀的「新程朱」與「新陸王」以及對傳統文化的「接

^⑤ 在這一點上，陽明《朱子晚年定論》中對朱子「中間年歲早晚，誠有所未考」的失誤確實是心學最容易疏忽的「法病」，因而羅欽順的糾偏也就最有意義。參見羅欽順在〈與王陽明書〉中的批評（《困知記》，頁110）與王陽明在〈答羅欽順少宰書〉中的辯解（《王陽明全集》，頁78）。

^⑥ 黃宗羲：〈泰州學案三〉，《明儒學案》，卷34，頁762。

著講」與「照著講」，不會有知識理性與價值理性的獨立發展。

進一步看，一九四九年後，海峽兩岸陷於隔絕的狀態，但在其不同側重的傳統文化研究中，仍然能夠看到明代心學與氣學不同走向的印跡與投影。大陸無論是對西方文化的吸取還是對傳統文化本身的發掘，都以科學認知精神為主，因而朱子的天理一般都被詮釋為普遍規律的含義，這無疑是明代氣學觀點的繼續；港臺則由於對西方的宗教有更深的感受，因而其傳統文化研究也就更側重於宗教精神的宏揚^⑦，表現在朱子研究中，這就恰恰成為因其宗教精神的薄弱而判其為「別子為宗」，自然，這又是明代心學觀點進一步上揚的結果。當然，必須指出的是，這種不同取向的研究無疑都是從朱子出發的，也都在朱子哲學中有其基本的根據。問題在於，自明代心學與氣學兩極化發展以來，知識理性與價值理性誰統一誰的問題並沒有從根本上得到解決（雖然其各自都有解決的方式與答案，但畢竟都存在著虛置或簡單化約對方之嫌），如果說這二者的統一或追求二者的統一是儒家文化（甚至整個中國文化）自古以來的基本特徵，那麼，在當今中西文化交會而科技理性與宗教情懷又雙向拓展的情況下，如何從一方出發給另一方以合理的定位與說明，就是朱子留給我們真正的哲學問題，也是朱子哲學所蘊涵的現代意義。

^⑦ 郭齊勇：〈當代新儒家對儒學宗教性問題的反思〉，《中國哲學史》，1999年第1期，頁40-53。