

世纪之交的朱子学

Shijizhijiao de Zhuzixue

徐公喜 主编

中

朱子文化协同创新文丛



江西人民出版社
Jiangxi People's Publishing House
江西人民出版社

世纪之交的朱子学

中

徐公喜 主编



江西人民出版社
Jiangxi People's Publishing House
全国百佳出版社

《世纪之交的朱子学》编委会

主任 詹世友

副主任 赖明谷 徐公喜

委员 程继红 冯会明 顾宏义 郭文 王启发

肖永明 徐刚 徐公喜 张品端 郑任钊

周茶仙 周接兵 朱人求

主编 徐公喜

副主编 郭文 周接兵



唐君毅论朱熹主敬穷理的工夫涵义

曾春海*

唐君毅对朱子学虽多所论述,主要论点则呈现在《中国哲学原论·原道篇(三)》及《中国哲学原论·原教篇》二书,他无意将朱子学重构一整全性的体系,而系采取就哲学史的宏观来作为各家论哲学的切入点。如学界所知,他精通德国黑格尔辩证哲学且应用其历史辩证法来研究、诠释中国哲学流变史。他认为中国哲学义理有一慧命相续,由古至今流行不息的历程,他试图以历史辩证法来消融中国哲学上诸般的异同,以庄子《齐物论》的不齐之齐将诸般不同的哲学论述各安其位地归结至终极关怀的深层奥意中。他以宏观的视域看中国哲学发展的历程方向,洞见其中必有共同处,再考究其间各派别哲学间的差异,只是视为对此历程大方向之不同层次面向的响应。换言之,对他而言,诸众说纷纭的哲学论述间,同中有异,异中亦有同,若采取对中国文化大流大向之高度来关怀,则在哲学上得见古今慧命的相续。牟宗三曾以“文化意识宇宙中之巨人”来评断他,可资以理解唐君毅论哲学之终极性的本怀,可归结为文化宇宙的终极关怀。

我们以这一制高点来看唐君毅在其所著《中国哲学原论·原教篇》一书的论述序次,得见其书第十、十一、十二这三章论“朱陆之学圣之道及王阳明之致良知之道”,第十章以象山为主,

* [作者简介] 曾春海,台湾中国文化大学哲学系教授。

第十一章专论朱熹,第十二章聚焦于阳明学。在这一宋明理学史的流脉中,朱子居这一发展脉络的核心地位。这是就哲学史以言哲学的视角下,藉朱陆异同对显出他心目中朱子的特色。然而,他认为朱熹与先秦儒学及宋明其它儒者,在性善论及成圣成贤的终极价值理想上并无本质上的差异,只是在成圣成贤的工夫实践的路数及所侧重的要点上有差异而构成朱子学的一大特色。我们若要论述唐先生在这方面的见解,必得先尽可能的绍述朱熹由理气论、心性论、伦理价值的实践论所构成的整个理学体系之风貌,再据以观唐先生所特别标举的朱子工夫实践论的见解,才有可能不陷于偏颇。

一、朱熹理学的根本原理“理一分殊”

朱子出入宋代理学前贤,博综诸家精髓,其“理一分殊”的核心原理,系继承杨龟山、程伊川伦理学格局,结合其师李延平工夫实践的要旨和周濂溪宇宙生成论的架构,扩大“理一分殊”的理论规模。如此,他不但发展出理本气用说的宇宙形成论,且资以形塑出其性即理,心为有灵觉的认知及道德实践作用的精爽之气,结构出心性论以及主敬穷理的德化人格实践论。换言之,我们若要确切地认识其成圣成贤的工夫实践说,则必须由其“理一分殊”说所衍生的宇宙论、心性论、存天理御人欲的主敬穷理等三层论述和互联性脉络来统整性的逐步理解。其思想相貌中,理本气化的宇宙生成论是他整个思想体系的奠基处。质言之,他所以能建构出博大深邃的理学体系,就在他集各家大成地建构出成熟的“理一分殊”论。

朱子“理一分殊”的核心命题系立基于其理气范畴说,他以伊川的理气说来改造张载的“气”论,且依《易·系辞上传》“一阴一阳之谓道”^①的宇宙论予以深刻化、细致化,以理或生生之理(太极)诠释形而上的原理,以实然界的宇宙构成元素“气”,来区分处于形而下的阴阳之迭相运转的生物成物活动。他论述说:

天地之间,有理有气,理也者,形而上之道也,生物之本也;气也者,形而下之器也,生物之具也。^②

^① 朱熹在《周易本义》释曰:“阴阳迭运者,气也。其理则所谓道。”

^② 《朱子文集》卷五十八《答黄道夫》,台北德富文教基金会出版2000年版,第2798页。

他把太极的生生之理归属于形而上的存有层级,把实然性的阴阳之气的动静交感活动,划分为形而下的器,^①生生之理和阴阳交感以生成万物的“气”皆赋予共赞生有机宇宙生成之涵义,“理”是“生物之本”,“气”是“生物之具”。“本”是指生物之本源、根据及原则,亦即具形上本体的意思;“具”指形构出万物器形的质料之素及其形塑的作用历程。他进一步地指陈“道非器不形,器非道不立。盖阴阳亦器也,而所以一阴一阳者道也。”^②“理”所以属形而上的存有层级,系指它不是由感性与料(sense data)所构成,不具有有形有影的器物特征。至于形器性的存在物,有情有状,是由形而下的感性与料“气”或“阴阳”(气的两种性质)所构成。理气相需合作才能生成万物,因此,两者的属性虽有形而上、形而下之别,却彼此有机的联系而可分辨而不可分离,亦即不离亦不杂之关系。朱子明确的陈述说:“形而上者,无形无影是此理;形而下者,有情有状是此器。然谓此器则有理,有此理则有此器,未尝相离,却不是于形器之外别有所谓理。”^③理寓于气中以妙运,气依动静之理而动静,气化万殊以开显理。周濂溪虽不曾言“理一分殊”,然而在《太极图说》中言“太极之气”的变化论,《通书·理性命》章曰:“二气五行化生万物,五殊二实,二本则一。是万为一,一实万分。万一各正,小大有定。”隐含着“理一分殊”的宇宙生成论论式,亦即从本体的“一”至现象界的“万物”之本根与派生关系的“理一分殊”蕴意。我们可进一步推论其深层意涵,可衍生出“理一”相对于所派生的“分殊”乃该摄统贯现象界之品节万殊的本体论涵意,朱子阐释其奥义说:“太极只是天地万物之理,在天地言,则天地中有太极;在万物言,则万物中各有太极。”^④更进一步延伸其义蕴说:“太极只是个极好至善的道理,人人有一太极,物物有一太极,周子所谓太极,是天地人物万善至好的表德。”^⑤“一实万分,万一各正,便是理一分殊处。”^⑥我们开展其意含,可理解为就本源之

① 朱子在《周易本义》释“易有太极,是生两仪”处说:“易者,阴阳之变。太极者其理也。两仪者,使为一画以分阴阳。”

② 《朱子文集》卷四十五《答丘子野》,台北德富文教基金会出版2000年版,第2002页。

③ 《朱子语类》卷九十五,朱熹著,黎靖德编:《朱子语类》,岳麓书社1997年版。

④ 《朱子语类》卷一。

⑤ 《朱子语类》卷十四。

⑥ 《朱子语类》卷九十四。

“一”与所派生之“万殊”关系而言,则“一”内在于“万中”,透过总体一太极的“一(同一性、本根性)”内在万物中物物一太极的“一”,在生成变化的机体宇宙观上,彼此相互含摄共构出休戚相关、利害与共的一大宇宙生命体。

朱子的人性论系由理气的宇宙生成论所衍生而得,他说:“人之所以生,理与气合而已。天理固浩不穷,然非是气则虽有是理无凑泊,故二气交感,凝结生聚,然后是理有所附着。凡人之能言语、动作、思虑、云为皆气也,而理存焉。”^①在儒家的立基点及论述脉络下,“理”是人之所以为人的先验四端之性,亦即道德本性的理据,‘气’是人形质生命的构成因素,由于阴气与阳气相互往来动静迭运不已,因此,由气化所形成的人之形质生命亦具有活动、感觉、言语、动作之生命的现实活动,理气共构出人形上的道德生命与生理和心理的有形生命。因此他兼容孟子的性善论和荀子的性恶论,予以统整成较客观、周备的人性二重结构说,他指出:

孟子性善,是论性不论气。荀扬异说,是论气则昧了性。^②

论性不论气不备,论气不论性不明。盖本然之性只是至善,然不以气质而论之,则莫知其有昏明开塞,刚柔强弱,故有所不备。^③

博学慎思的朱子从人之行为的正面及负面现象审视人性的诸般情形状态,且较孟子、荀子、扬雄更进一步,采取本体论、宇宙论、伦理学的多层次视角,致广大尽精微地周详而细密地建构其人性观及存理御欲,化恶起善的心性工夫实现论以成就圣贤人格的价值理想,他从抽象思辨性的认识论立场对比理气结合的存有学论述,区分出前者以解析立场言“不离”,以后者实存性的客观存在界立场言“不离”,他连结辨名析理的知识论论述和理气有机联系为一具体的实存者之陈述,综合表述地说:

人生而静以上即是人物未生时,只可谓之理,说性未得,此所谓在天地性命也。才说性时便已不是性者,言才谓之性,便是人生以后,此理已

① 《朱子语类》卷四。

② 《朱子语类》卷九十五。

③ 《朱子语类》卷五十九。

堕在形气之中,不全是性之本体矣,故曰便已不是性也。此所谓在人曰性也,大抵人有此形气,则是此理始具于形气之中而谓之性。^①

《中庸·首章》有云:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”人先验的道德本性,亦即四端之性,乃根源于形上的天所命赋,朱子“所谓在天曰命也”,天所命赋人之所以为人之本性的四端之理,朱子称为天理。然而,人的生命乃理与气的结合体。因此,人性的二重结构中除了道德性命之天理外,还有一重为气化生命层,朱子所谓:“人生以后,此理已堕在形气之中,不全是性之本体矣。”^②故理气二重结构的生命体,朱子称为“气质之性”,盖就本体论而言,道德天性即天理,质言之“性即理”,就理气结合成人的宇宙生成论而言,“理”内蕴在“气”中,称之为“气质之性”。朱子对这点有明确的论述,他说“气质是阴阳五行所为,性则太极之全体。但论气质之性,则此全体堕在气质之中耳,非别有一性也。”^③

朱子在上述人性论的基础上,建构其伦理思想,论究了人性善恶的问题。他指出:“理无有不善”^④,又说“二气五行始何尝不正,只滚来滚去,便有不正”^⑤。综合此两命题,朱子得出对人性所以有善意及恶的原由之论断,谓:“天地间只是一个道理,性便是理,人之所以有善有不善,只缘气质之禀各人各有清浊。”^⑥不仅如此,朱子还逐层论究了心与性、情、才,心与天理和人欲的相互关系。他借用了张载心统性情的心性论架构,立一总纲说:“仁是性,恻隐是情,须从心上发出来,心统性情者也。”^⑦然而,他不是简单的借用,还有丰富内涵的开拓。陈荣捷曾指出:“当张载采用‘统’字一词,其意仅在‘统摄’。此固甚重要,盖此不仅能匡救对情之偏,抑且可使情复其如性之同等而可尊敬之地位。但朱子之采用张子语,尚有进于此之其它义蕴,即‘统’为‘指挥’

① 《朱子语类》卷九十五。

② 《晦庵先生朱文公文集》卷六十一《答严时亨》。《朱子全书》,上海古籍出版社、安徽教育出版社出版。

③ 《晦庵先生朱文公文集》卷六十一《答严时亨》。

④ 《朱子语类》卷八十七。

⑤ 《朱子语类》卷四。

⑥ 《朱子语类》卷四。

⑦ 《朱子语类》卷五。

或‘主宰’义。”^①

我们有必要先了解朱子如何用理气这对普遍范畴,对应于其它心与性的存有根据和相互关系的解释,朱子说:“心以性为体,心将性做馅子模样,盖心之所以具是理者,以有性故也。”^②“性”是心所内蕴于其中之“理”,心是众理所会聚之居处。心既具有指挥义或主宰义,则可知合理与气乃有知觉的“心”系人的意识活动之主体。若“气”的世界指实然的自然世界,则朱子将心、情、人欲皆落实在气的自然世界中且与形上的性理不隔离。他辨名析理的做了一系统性的解说,谓:

才是心之力,是有气力去做底。心是管摄主宰者,此心之所以为大也。心譬水也。性,水之理也,性所立乎水之静。情所以行乎水之动,欲则水之流而至于滥也。才者,水之气力,所以能流者,然其流有急有缓,则是才之不同。人欲、情与才,便合着气了。^③

情、才、欲分就心之活动,作用的气力及可能过度之滥用而言。心在酬应日常生活之为人处事上,若能格物穷理,且又能贞定所以然的事物之理,则言行合乎天理之节文,无过和不及的合于节度,就能中节合理。他所谓中节合理乃指充尽天理,意指人心既能以灵知灵觉格物穷理,亦能敬而无失存天理以待人处世,其关键在于学习主敬和穷理的道德实践工夫。朱子针对这一论题,提出了一连贯的论述,他说:“学者须是革尽人欲,复尽天理,方始是学。”^④“鄙意则以为惟学为能变化气质耳。若不读书穷理,主敬存心,而徒切计于今是昨非之间,恐其徒劳而无补”^⑤、“学者工夫,惟在居敬穷理二事,此二事相互发明,能穷理则居敬工夫日益进,能居敬则穷理工夫日益密。……,其实只是一事。”^⑥综观上述所及,可得知朱子具有浓厚的治学兴趣,且其思辨分析的能力细密。不尽如此,他还有将所获致的诸般知识能以哲学的层层论证融会贯

① 陈荣捷著:《朱子论集》,台北台湾学生书局1982年版,第83页。

② 《朱子语类》卷五。

③ 《朱子语类》卷五。

④ 《朱子语类》卷十二。

⑤ 《朱子语类》卷一百二十二。

⑥ 《朱子语类》卷九。

通的建构出一整套系统化的体系出来。

二、格物穷理旨在“自显其心体中所具之理”

朱子“理一分殊”的世界观中,生成万物的太极生生之理透透气化万殊的不同禀气而使具同一性之理,在分殊化的气禀不同限制中呈现无穷殊别化的现象。朱子在既已存在的现实世界中,人若要实践伦理价值,则有待于人认识心中所蕴具之理与外在于客观世界中的理且须对应符合一致,这是人在客观世界中拟实践伦理的必须满足的二条件之一,此即是道德认知的知德,另一必要条件则为敬贯动静的敬德,此两者犹如猛鸟之双翼、车之两轮,缺一不可。唐先生认为朱子格物穷理之“理”的本质为实存性的、具现实能力的存有之理,他说:

中国哲学家中,最重生生之道之理,而视之为万物之原所在,而详发其蕴者,则为宋儒之朱子。朱子之所论,既近承周张二程之言生生之理生生之道,远本于易传之生生之易,与中庸之言天之生物之道,而亦遥契孟子之言“生则恶可已”,与孔子之言天道之见于“四时行百物生”之旨。^①

又云:

在中国方面,则中庸之诚,易传之乾坤,皆具有实现原则之意义。而畅发其重要性者,则为承周张二程之传之朱子。朱子之所以重理,即重其为一实现原理。^②

依其语意所指,儒家从先秦至北宋都重视在天地间流行化育、生成万物的生生之理。太极之理亦即生生之理,内在于天地万物,成为万物存有的内在价值,透过阴阳交感的气予以动态历程的开展、实现。朱子分别以“理”和“气”诠释《易传》之“太极”和“阴阳”。在理体气用的形上架构下,“理”内在

① 唐君毅:《中国哲学原论·导论篇》,中国社会科学出版社2005年版,第282页。

② 唐君毅:《中国哲学原论·导论篇》,第285页。

于“气”，亦即“理”内在于气化所形成的万事万物中，朱子采取格物穷理之途径系即事言理，或即用显体。质言之，就是透过理实现万物之存在和活动中，探索出其内在所以然的原理。

唐先生分析朱子格物穷理的“理”有二层涵义，其一为万物殊别性的存在所以然之理，亦即物物一太极的理，另一则是统摄万物同出共源的终极性存在原理，亦即统天地一太极的本根性原理。前者为气化万殊所呈现的分殊之理，后者是不受气禀所限制其表现的统体性之一理，这是理一分殊的理气宇宙论之基调。唐君毅说：

朱子所谓理，固有二义，其一义为：一物所具之理或一事一物之极至之理。此可为就一事一物之特定之形式构造相状而言之理，而相当于西哲之形式之理者，于此可说物有许多，理亦有许多，物各有其理或律则，而各有其极。朱子所谓格物穷理，亦初重在分别就物之不同，以知其不同之理。然朱子所归宗之理，则又为一统体之理。此统体之理，即一生生之理，生生之道，而相当于西方哲学所谓实现原则者。^①

在中国哲学采机体宇宙观的视域下，“气”为有机的活力，生命动态的存有，促成万物生成变化之历程和种种情状。由分殊之气化流行所表现出来的“理”或万物自身变化的律则，就“形式构造相状”而言，不同的事物和处境有不同的所以然之理。在人的道德实践上需要先有与事实境遇相符合的认知和事实判断。若缺乏对经验事实做出去伪存真的事实判断，则易造成认知不足、推理失误的流蔽，导致行为有所不及或太过，失去与事实的符应性，亦即道德判断的中节合理性，纵令心依所内具的性理发用于客观的经验世界，却有不中节、未达中和之憾。事实判断是气和物所连结的生成关系是实然性的事实，有真伪判断值。“理”和物的连结关系是存有的真、本体的真，如朱子所常言人有入之性、牛有牛之性、一草一木皆有其理。人伦的道德判断在人的伦常世界中，不论《中庸》的天命之性或《孟子》的四端之性，其落实在经验世界真确无误的事实基础上所做的道德认知和判断才是伦理判断所需的智德。

^① 唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》，第285页。

人若能锻炼出可贯彻于行为的道德意志,则也完备了朱子所言敬贯动静的实践工夫,完成了德行伦理学所言的美德,亦即实践之行德。

就朱子理体气用的体用关系范畴而言,形而上的太极生生之理是内在万物生成的本性亦即性理中,唐君毅颇能得朱子之意,他说:

推朱子后来之意,其不嫌于太极为阴阳为用之说者,盖是言太极为体,阴阳为用,则一理之体,与其二用,若不相关涉。朱子为欲明太极在阴阳动静之意,乃终改而曰:“太极者,本然之妙也;动静者,所乘之机也。”而本之以注太极图说。此为朱子对此问题之定论,依此义而朱子乃更重在说明太极即在阴阳动静中。^①

我们可将唐先生的批注对照朱子的言论,则得见朱子所言:“某于《太极解》亦云:‘所谓太极者,不离乎阴阳而为言,亦不离乎阴阳而为言’”、“如太极虽不离乎阴阳,而亦不离乎阴阳。”^②理气不离亦不杂,格物穷理乃及阴阳两气所结合的万事万物穷究其内在的太极同一性之理。然而,朱子对格物穷理的论述脉络,则系立基于《中庸》第27章所云“故君子尊德性而道问学”^③、伊川所言“涵养须用敬,进学则在致知”的成德实践工夫以及《大学》。他容摄这些思想资源,特别为《大学》补格物致知一章,谓:“所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也。盖人心之灵,莫不有知,而天下之物,莫不有理,惟于理有未穷,故其知有所不尽也。”^④然而,吾生有涯,知也无涯,格物致知当有首务的重要课题,在成圣贤的终极目的下,格物最切要处,莫过于成就美德的身心性命之究极之理和日用常行的道德实践这一核心价值了。因此,朱子说:“格物者,如言性,则当推其如何谓之性;如言心则当推其如何谓之心。”^⑤人先验的本性为道德性的天理,心包理,亦即内具百理,那么唐君毅又如何诠

① 唐君毅:《中国哲学原论·导论篇》,第290页。

② 《朱子语类》卷四。

③ 朱子注该句曰:“尊德性,所以存心而极乎道德之大也。道问学,所以致知而尽乎道体之细也。两者修德凝道之大端也。”他所诠释的“尊德性”旨在存养唯微的道心,“道问学”则侧重在细密的致知工夫。

④ 《朱子语类》卷六十四。

⑤ 《朱子语类》卷十五。

释朱子格物致知的涵意呢？

唐君毅说：“朱子所谓格物之事，原即为穷理之事。……其所谓‘所以然之故’，则恒指此当然之则，所以为当然之理由，或此诸当然之则或当然之理，所自发之‘天命之性’。”^①“天命之性”的内容当指性即理的道德性之万理，亦即道义全具的一性浑然，朱子所意谓的得于天而具于心的灿然万理，唐先生深刻地抉发朱子的奥义，谓：

此性理之原超越地内在于心，以为心之本体之义，朱子与陆王未有异。其与陆王之分别，唯在朱子于心之虚灵知觉，与其中之性理内容，必分别说。故心之虚灵知觉本身，不即是性理。由是而人亦不能只反省其心之发用之处，即以为足以见性理之全。此心之接事物，而更求知其理，即所以昭显此性理。^②

唐先生认为朱子厘清了虚灵知觉的心不等于“性理”，却有显发心对性理的知解能力，其显发性理的能力，呈现在心应接外在事物之时际，这是朱子可补充阳明心学不足处。质言之，朱子格物致知是心应乎外而明诸内的契合内外之认知工夫，此一合内外的工夫也是自显其心体原具之性理的通内外以自显内在本然之性理的灵觉自显工夫，唐先生引《朱子语类》一则语录为证心之知理，即是天命之性理昭显于心，这是心在格物致知时，心所具的性理，只发于心的显明性作用，他所引的朱子语录系《朱子语类》卷一百一十四的“此心虚明，万里具足，外面理会得者，即里面本来有底。”唐先生所谓格致工夫旨在“昭显此性理于心”的灵明知觉中，在诠释朱子所释《大学》三纲的“明明德”涵义上与朱子有密合气应处，今举朱子格孝慈之理，亦即穷究孝慈之理实有于己或有诸身为范例，朱子说：“要知得透底……如当慈孝之类，只是格不尽。但物格于彼，则知尽于此矣。知得此理尽，则此个意便实。若有知未透处，这里便黑了。”^③格得孝慈之理尽，亦即有十分理则格到十分才“透”，格得“透”则自然明孝慈之善者实有于己而实现明明德的内在性理。我们再透过朱子

① 唐君毅：《中国哲学原论·原教篇》，台北台湾学生书局1990年版，第260—270页。

② 唐君毅：《中国哲学原论·原教篇》，台北台湾学生书局1990年版，第274页。

③ 《朱子语类》卷十五。

的一则论述来印证这层涵义,他说:“天下事物之理皆有所谓善,要当明其当然而识其所以然,使吾心晓然真知善之为善而不可不为,是乃所谓明善者。……孟子所谓诚身,正谓心思言行之间,能实见其所以明之善而有诸身也。”^①

唐先生认为朱子的格致工夫旨在“知得透”致知到“所以明之善而有诸身也”,亦即格物穷理穷究到内具于心中的性理自显于心的虚灵知觉中才可谓知至。其间我们又可提出一深刻的问题,那就是朱子为《大学》补格物致知一章所云:“至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而是心之全体大用无不明知此谓知之至也。”豁然贯通之知,究竟是指道德情境及道德外在对象之知?还是相关涉的道德内在性理之知?还是所涉及的事实判断的实然之知与道德判断的应然之知,相互接合贯通而得对具体情境有针对性的具体之知和具体之行?甚至三者兼具才是朱子豁然贯通之知的判准所在?我们试观唐先生对朱子这一提法的解析,首先,他说:

心之知理,固是心体之用,此“知理”中之理,亦心之用中之所自显,而原在心之体者;此理固原为吾人心体之所具者也。故(朱子)终曰:“理在心在物,总是一般。”此《语类》之一般,即所以解释其《大学》《补传》由格物致知,而“众物之表里精粗无不到,吾心之全体大用无不明”之语者。若格物致知只为向物求理,而非自显其心体所原具之理之事,则此吾心之“全体”与“大用”,何以皆可由此格物致知而“无不明”,即全无法加以了解矣。^②

唐先生认为朱子“知得透”不但指“向物求理”,也指“自显其心体所原具之理”,豁然贯通之知当系指在穷尽“众物之表里精粗”之理充尽“吾心之全体大用”之明,获致“理在心在物,总是一般”。同时,唐先生似乎也认为朱子“知得透”的对象范围也涵盖了对外在事实判断的实然之知与道德判断之应然之知的统整贯通。他曾在对良知与当然之理的内在性,论述时谓:“依自觉的理性之运用而作之思辨反省,可极之复杂而牵涉至广。……其所通过者,亦为各种普遍之类概念,并以综合贯通为事者。然其所以欲成就者,及所归宿之

① 朱熹:《孟子或问》,日本中文出版社1973年版。

② 唐君毅:《中国哲学原论·原教篇》,第270页。

处,仍为各当其位之特殊行为。由此行为,以显此心此理之分殊,而与当机事物相感通。……而在于差异中之一一成就上,见中和之情之致于万物。”^①唐先生也一论述也可有效的阐释曾致力参究中和问题的朱熹以心性言已发未发的中和问题时,谓:“思虑未萌,事物未至之时为喜怒哀乐之未发,当此之时即是心体流行寂然不动之处,而天命之性体段具焉。以无过不及、不偏不倚,故谓之中,然已是就心体流行处见,故直谓之性则不可。”^②心体隐然流行于未发之时,天命性理浑然内具,当心体遇外在事物临在时,将性理自发性的显现于心的虚灵明觉中,呈现发而中节的合理合情状态,这就是未发之中的性理,透过心之主敬格物工夫发而中节的“和”,实现《中庸》的诚明两进工夫。朱子称为由大本至达道的道德实践之理想境界,所谓:“情之未发者性也,是乃所谓中也,天下之大本也,性之已发者情也,其皆中节则所谓和也,天下之达道也。”^③唐先生在上述言论中可说是以格物致知工夫来言朱子见中和之情之致于万物,亦即道德自我系在穷究具体特殊事物的伦理实践方式时,将内在性理推扩出来与实然情境达成贯通一致之合理性,这是普遍性理落实在经验情境中达成分殊化的对应,成就由大本至达道的美德。唐先生总结为“由上而下,由内而出”^④的践性成德工夫。

三、论朱子主敬工夫的涵义

心虽可格物穷理而成就智德,这一伦理实践的必要条件除格物穷理的敬德外犹有赖主敬工夫的敬德之配合才有可能,盖理与气结合的心之知觉在待人接物时也有觉于气禀所形成的物欲私念而纵人欲悖反天命之道德性理。因此,人的心灵在酬应物万物时有觉于性理以导御人欲而有中节之美德的可能,也有觉发于物欲私念而悖离中和美德而有悖论败德之可能。朱子说:“此心之灵,其觉于理者,道心也;其觉于欲者,人心也。”^⑤“心之虚灵知觉,一而已矣。而以为有人心道心之异者,则以其或生于形气之私,或原于性命之正,而

① 唐君毅:《中国文化之精神价值》,广西师范大学出版社2005年版。

② 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷六十四《与湖南诸公论中和第一书》。

③ 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷六十七《太极说》。

④ 唐君毅:《中国哲学原论·原教篇》,第277页。

⑤ 《朱文公文集》卷五十六《答郑子上》。

所以为知觉者不同。是以或危殆而不安，或唯妙而难见耳。”^①人的私心妄念追逐不当的欲望而形成人心之危，觉发于性理之正的道心隐微难显现。朱子有明于此特别在趋善避恶的伦理实践上主张“必使道心常为一身之主，而人心每听命焉，则危者安，微者着，而动静之为自无过不及之差矣。”^②至于如何以道心为主人心为从，这就是朱子主张心灵应有自觉性的收拾精神，自我警觉的下“敬”工夫以配合理而实践存天理导人欲的成德修养。唐君毅深刻理解朱子何以强调敬贯动静之持敬工夫的重要性，他说：

朱子之言有此未发而昭昭自在之心体，其要义不只是纯理论的讲心有如此如此之一面，其意乃在由此即可开出一工夫论，以免于气禀物欲之杂，……主敬涵养之工夫，在朱子即皆所以存得此心。由是而学圣之工夫，一即以此现有之“未有思虑，而知觉不昧，一性浑然。道义全具之心体，之自存，为一切工夫之本。”^③

唐先生认为朱子所言主敬涵养的进德工夫，乃传统儒者所谓礼乐教化，陶成德化人格的精义所在。他认为朱子主敬的道德自觉工夫是一切自觉性之格物、致知、穷理、正心、诚意工夫之本。朱子所以强调这一工夫主要是针对人之气禀物欲之杂，而求有以磨炼销化之道，而由下学以期上达深具笃实精切而庄严之要旨。

朱子所言的主敬工夫旨在教人不论在格物穷理或待人接物上皆应收摄精神，以随事专一谨畏而不放逸的诚敬心态来自主自律自己的日常生活。唐先生所言颇契合朱子旨意，试观朱子论“敬”工夫的精义，他说：

敬字通贯动静，但未发时则浑然是敬之体，非是知其未发，方下敬底工夫也；既发则随是省察，而敬之用行焉，然非其体素立，则省察之功，亦无字而施也。故敬义非两截事，必有事焉而勿正、心勿忘、勿助长，则此

① 朱熹：《中庸章句序》。

② 朱熹：《中庸章句序》。

③ 唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，第590—591页。

心卓然贯通动静，敬立义行，无适而非天理之正矣。^①

敬通贯心体未发之静与已发之动，旨在教人恒要求己心保持清明合理而不陷于昏昧差失的精神状态，使心能恒贞定性理而为人身的主宰。唐先生认为朱子所以要人力行静时涵养动时察识的“敬”贯动静工夫，主要在对治气禀物欲之杂以及恒保持“吾心湛然，而天理粲然”，如此，性理之大本在道德行事时无过与不及的差错，使大本能臻于达道的圣贤境域，朱子有言：“持敬以存其体，穷理以致其用。”^②唐君毅扼要地论朱子的工夫论说：“观朱子所言之涵养主敬与穷理致知之工夫其精切之义之所存，亦初纯在对治此气禀物欲之杂。”^③就此义言，唐先生可说是将朱子主敬工夫视为是防邪存诚的基底工夫。

四、结论

朱子由理气的形上学所建构的气强理弱的人性观，有鉴于在实然的经验世界中，理管不住气的种种憾事，承认自秦汉千百年来，人君私意人欲流行，天理在以势定理的历史潮流中鲜行于天地人间，他就中国实然的历史观之天地只是架漏过时，人心也不过是牵补度日罢了。唐君毅对朱子言于人生命中气禀物欲之杂，以存天理导化人欲之艰难，必得赖于吃紧的主敬穷理的对治和超克工夫，有深刻的体会和契应。我们可资取唐先生论朱子工夫论来总结他所诠释的朱子主敬穷理工夫的深层涵义，他说：“依朱子义，存养主敬之工夫，为致中之工夫，乃所以正心之未发工夫；省察与致知格物，则为致知工夫，皆心之已发工夫。存养主敬，所以使原具于心之超越而内在之性理，得呈现之几；而致知格物，则为求知彼外在之物理，以明此内在之性理。既知理而更以此所知之理，为省察之所据，而省察即所以诚意。”^④

（选自《朱子学刊》2013年第二十辑）

① 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷四十三《答林择之》。

② 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷五十九《答吴斗南一》。

③ 唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，第571页。

④ 唐君毅：《中国哲学原论·原教篇》，第309页。