

# 劉蕺山對朱子理氣論的批判

李 明 輝\*

## 摘 要

蕺山之學特別呈顯出一種泯除分際、渾合為一的傾向。他反對宋儒理、氣之分，連帶地也反對張載以來「義理之性」與「氣質之性」的區分，以及朱子「人心」、「道心」的區分。在宋明儒者當中，朱子的理氣論最具有二元論傾向，故成為蕺山大力批判的對象。蕺山雖反對理氣二元之說，但並未使他成為戴震的同調，其關鍵在於蕺山依然承認理之超越性。本文旨在探討蕺山如何批判朱子的理氣論，並藉此說明蕺山之學不可歸入大陸學者所說的「氣本論」或「情欲解放」論述。

關鍵詞：劉宗周、朱子、理氣論、情欲解放、理學

## 一、蕺山之學的特色

研究宋明儒學的學者通常都承認劉蕺山（宗周，1578-1645）在明清儒學的轉型期當中具有特殊的地位，這種地位與其學術性格有關。他們很難不注意到蕺山之學呈顯出一種泯除分際、渾合為一的傾向。其子劉洵撰《劉宗周年譜》，於「崇禎十六年癸未先生六十六歲」下曰：「十二月書 存疑雜著。」並繫之曰：

先生平日所見，一一與先儒牴牾。晚年信筆直書，姑存疑案，仍不越誠意、已未發、氣質義理、無極太極之說。於是斷言之曰：「從來學問只有一個工夫。凡分內分外，分動分靜，說有說無，劈成兩下，總屬支離。」又曰：「夫道，一而已矣。」

---

\* 作者係中央研究院中國文哲研究所研究員暨臺灣大學國家發展研究所合聘教授。

知、行分言，自子思子始；誠、明分言，亦自子思子始；已發、未發分言，亦自子思子始。仁、義分言，自孟子始；心、性分言，亦自孟子始。動靜、有無分言，自周子始。氣質、義理分言，自程子始。存心、致知分言，自朱子始。聞見、德性分言，自陽明子始；頓、漸分言，亦自陽明子始。凡此皆吾夫子所不道也。嗚呼！吾舍仲尼，奚適乎？」<sup>1</sup>

在此段文字之後，劉洵又加按語曰：

先儒言道分析者，至先生悉統而一之。先儒心與性對，先生曰「性者，心之性」；性與情對，先生曰「情者，性之情」；心統性情，先生曰「心之性情」；分人欲為人心，天理為道心，先生曰「心只有人心，道心者人心之所以為心」；分性為氣質、義理，先生曰「性只有氣質，義理者氣質之所以為性」；未發為靜，已發為動，先生曰「存發只是一機，動靜只是一理」。推之，存心、致知、聞見、德性之知，莫不歸之於一。然約言之，則曰心之所以為心也。（《全集》，第5冊，頁481）

在這兩段文字中，有顯然不合事實之處，譬如，「德性之知」與「見聞之知」分言，始於張橫渠，<sup>2</sup>而非王陽明；義理之性與氣質之性分言，亦始於張橫渠，<sup>3</sup>而非程子。撇開這些細節不論，這兩段話的確道出了蕺山之學的特點，而為學者所共見。譬如，勞思光先生便注意到蕺山「合『道與器』、『理與氣』、『道心與人心』等等對別概念而為一之特殊觀點」，視之為「劉氏說中之最大特色」，而以「合一觀」名之。<sup>4</sup>牟宗三先生雖不欣賞劉洵的這種說法，認為它「無實義，乃故作驚人之筆之險語」，<sup>5</sup>但也承認「蕺山好為緊吸於一起之說」。<sup>6</sup>

進而言之，在這種「合一觀」之中，蕺山之學似乎又呈顯出一種以「形下」統攝「形上」之傾向。蕺山弟子黃宗羲在《先師蕺山先生文集序》中便說道：

- 
- 1 戴璉璋、吳光主編，《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996），第5冊，頁481。以下引用此版本時，一概簡稱《全集》，直接附註於引文之後，標點則視情況略加修改。
  - 2 張載，《正蒙》大心篇云：「見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。」這是「德性之知」與「見聞之知」的區分之所本。
  - 3 張載，《正蒙》誠明篇云：「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。」自朱子門人以後，「天地之性」亦稱為「義理之性」。
  - 4 勞思光，《中國哲學史》（臺北：三民書局，1981），第3卷下，頁567。
  - 5 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979），頁460。
  - 6 同上書，頁483。

先儒曰：「未發為性，已發為情。孟子之惻隱、羞惡、辭讓、是非，因所發之情，而見所存之性；因所情之善，而見所性之善。」師以為指情言性，非因情見性也；即心言性，非離心言善也。形而上者謂之道，形而下者謂之器；器在斯道在，離器而道不可見。必若求之惻隱、羞惡、辭讓、是非之前，幾何而不心行路絕，言語道斷？所謂有物先天地者，不為二氏之歸乎？又言性學不明，只為將此理另作一物看，如鐘虛則鳴，妄意別有一物主所以鳴者。夫盈天地間，止有氣質之性，更無義理之性，謂有義理之性不落於氣質者，臧三耳之說也。<sup>7</sup>

他在《子劉子行狀》中又指出：

縱言之，道理皆從形氣而立，離形無所謂道，離氣無所謂理。天者，萬物之總名，非與物為君也。道者，萬器之總名，非與器為體也。性者，萬形之總名，非與形為偶也。知此，則知道心即人心之本心，義理之性即氣質之本性。（《全集》，第5冊，頁48-49）

蕺山在此也像中國歷代學者一樣，套用《易傳》「形而上者謂之道，形而下者謂之器」的概念架構，將性與情、性與心、道與器、道與形、理與氣、天與物、性與形、道心與人心，義理之性與氣質之性分屬「形上」與「形下」。他所強調的重點總是落在後者，即「形下」的一邊。

不過，筆者在此要特別指出：蕺山與中國歷代學者所理解的「形上」、「形下」與現代學者受到西方哲學影響後所理解的「形上」、「形下」不盡相同。在現代漢語裡，「形上」一詞亦作為英文 metaphysical（或其他西方語文中的對等字眼）之譯名。在西方哲學裡，metaphysical 的意涵很明確，在知識論上意謂「超經驗」，在存有論上意謂「超自然」。在這個脈絡中，「形上」與「形下」之區分等於「超經驗界」與「經驗界」、「超自然界」與「自然界」之區分；兩者之間，涇渭分明，不容混淆。因此，屬於「形上」者，便不可能又屬於「形下」；反之亦然。朱建民曾對比於現代漢語裡受到西方影響的「形上」、「形下」概念，詳細分析張載所理解的「形上」、「形下」。他歸結道：

張載所說的「形而下」即指「耳目所能及者」，其中包括氣聚而有形者、以及氣聚為物者。他所說的「形而上」即指「耳目所不能及者」，其中包括氣散而無形（此中有可象者，亦有不可象者），以及不可象之神。不過，若以西方哲學所說的「形而下」來分別，則氣之各種存在狀態，不論是「物」、「有形」、「無形」，都是本質上可被經驗的。而只有神是本質上不可被經驗的「形而上者」。<sup>8</sup>

7 沈善洪主編，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985-1994），第10冊，頁51-52。

8 朱建民，《張載思想研究》（臺北：文津出版社，1989），頁29-30。

這段說明大體也適用於蕺山。蕺山《論語學案二》云：「形而上者謂之道。道不可言，其可言者皆形下者也。」（《全集》，第1冊，頁406）又其與〔陸〕以建第三書云：「道是形而上者，雖上而不離乎形，形下即形上也。故曰『下學而上達』。下學非只在灑掃應對小節，即未離乎形者皆是，乃形之最易溺處在方寸隱微中，故曰『人心惟危，道心惟微』，即形上、形下之說也。」（《全集》，第3冊，頁622）綜而言之，凡未離乎形，而可以名言來描述者，皆屬「形下」；反之，則屬「形上」。在這個意義下，「形上」與「形下」之界線便不是涇渭分明，一成不變；故同一物可以在不同的脈絡中既屬「形下」，又屬「形上」。例如，同一「心」也，就它「未離乎形」而言，稱為「人心」，屬「形下」；就它為道之體現而言，稱為「道心」，屬「形上」。若不了解這點，我們便很難理解蕺山著作中不時出現的「形下即形上」之類的說法，甚至會懷疑他的思想自相矛盾。在以下的討論中，筆者均依此義來使用「形上」、「形下」二詞。

## 二、蕺山之學非「氣本論」

由於蕺山之學具有上述以「形下」統攝「形上」之特點，過去中國大陸的學者往往將其思想歸結為一種唯物論的（或帶有唯物論色彩的）「氣本論」或「氣一元論」。譬如，在侯外廬等人合編的《宋明理學史》中，張載被視為北宋「元氣本體論」的代表，程、朱被視為「理本體論」的代表，蕺山則是「繼承發展了張載的『氣』為宇宙本體的觀點，形成了自己頗有特點的『離氣無理』的理氣論和與此相聯繫的『道不離器』的道器論」。<sup>9</sup>就此而言，大陸學者往往在思想史上將蕺山之學定位為明末清初「早期啟蒙思想的先驅」。<sup>10</sup>在唯物論的觀點之下，張載、羅欽順、王廷相、劉蕺山、黃宗羲、陳確、顏

9 侯外廬等編，《宋明理學史》（北京：人民出版社，1984），下冊，頁611。類似的說法亦見衷爾鉅，《蕺山學派哲學思想》（濟南：山東教育出版社，1993），頁131；程梅花，劉宗周的意本論及其儒學特質，《阜陽師院學報》（哲社版），1994：2（總50期），頁15；王鳳賢，論劉宗周對理學傳統觀念的修正，《孔子研究》，1991：2（總22期），頁103。

10 侯外廬等編，《宋明理學史》，下冊，頁641。類似的說法亦見張豈之，論劉蕺山學派思想的若干問題，《西北大學學報》（社會科學版），1980：4（1980.11），頁19；鮑博，簡論劉宗周的心性思想，《孔子研究》，1988：4（1988.12.25），頁111。

元、王夫之、戴震等人形成一個「氣學」的譜系，與陸、王「心學」和程、朱「理學」並列。在八十年代末以前，上述的觀點在大陸學界基本上未受到質疑。近十年來，由於大陸學界與外界的頻繁交流，詮釋觀點日趨於多元；但大體而言，上述的觀點仍為主流。<sup>11</sup> 有意思的是，這種觀點在臺灣學界也引起了回響，最近的例子是劉又銘的《理在氣中——羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（臺北：五南圖書出版公司，2000）一書。劉又銘雖反對將「氣本論」視為唯物論，但卻試圖證明氣本論是理學與心學之外的一個獨立的系統（參閱該書 緒論）。

將蕺山之學歸入「氣本論」，似乎可以在蕺山本人的說法中得到證實。例如，他在《聖學宗要 論周敦頤 太極圖說》曰：

（1）「一陰一陽之謂道」，即太極也。天地之間，一氣而已，非有理而後有氣，乃氣立而理因之寓也。就形下之中而指其形而上者，不得不推高一層以立至尊之位，故謂之太極；而實本無太極之可言，所謂「無極而太極」也。使實有是太極之理，為此氣從出之母，則亦一物而已，又何以生生不息，妙萬物而無窮乎？（《全集》，第2冊，頁268）<sup>12</sup>

又如其《學言中》云：

（2）盈天地間，一氣而已矣。有氣斯有數，有數斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道。故道，其後起也；而求道者輒求之未始有氣之先，以為道生氣。則道亦何物也，而能遂生氣乎？宋儒之言曰：「道不離陰陽，亦不倚陰陽。」則必立於不離不倚之中，而又超於不離不倚之外，所謂「離四句，絕百非」也，幾何而不墮於佛氏之見乎？或曰：「虛生氣。」夫虛即氣也，何生之有？吾溯之未始有氣之先，亦無往而非氣也。當其屈也，自無而之有，有而未始有；及其伸也，自有而之無，無而未始無也。非有非無之間，而即有即無，是謂太虛，而又表而尊之曰太極。（《全集》，第2冊，頁480）

再如其《原性》云：

11 馮友蘭在其《中國哲學史新編》（臺北：藍燈文化事業公司，1991）第5冊討論「宋明道學」時依然沿用「心學」、「理學」、「氣學」的說法，譬如他說：「張載和二程都是道學的奠基人，但他們的哲學思想又各不相同。他們代表道學中的三個主要派別。程顥代表道學中心學的一派。程頤代表道學中理學的一派。心學和理學是傳統的名詞，如果以這兩個名詞為例，立一個新名詞，那就可以說張載的一派是氣學。心學和理學是道學中的唯心主義，氣學是道學中的唯物主義。」（頁135）可見這種觀點影響之深遠。

12 本文引述蕺山較長的文字時，均依序加以編號，以便於討論。但同一引文引述兩次時，仍採用原先的編號，以免滋生混淆。

(3) 盈天地間，一氣而已矣。氣聚而有形，形載而有質，質具而有體，體列而有官，官呈而性著焉，於是有仁義禮智之名。（《全集》，第2冊，頁328-329）

這些話均帶有宇宙發生學（cosmogony）的意涵，經常被引用來證明蕺山的「氣本論」立場。但問題是：在蕺山的著作中，我們似乎亦能舉出其他的說法，來證明其「心本論」或「理本論」的立場。其實就在上引的「原性」一文中，我們便可見到這樣的文字：「夫性，因心而名者也。盈天地間一性也，而在人則專以心言。性者，心之性也。心之所同然者，理也。」（《全集》，第2冊，頁328-329）我們似乎也可據此說蕺山主張「性本論」或「理本論」。其與章晉侯問答云：「有吾心之始，而天地萬物與之俱始；有吾心之終，而天地萬物與之俱終。」（《全集》，第2冊，頁385-386）又其《讀易圖說》云：「學者苟能讀《易》而見吾心焉，盈天地間皆心也。」（《全集》，第2冊，頁143）我們似乎又可據此說蕺山主張「心本論」。然則，何者才是其真正的立場呢？

面對這些表面相互矛盾的說法，我們不宜輕率地斷定這是出於蕺山思想本身的矛盾。因為在哲學文本的詮釋中有一項不待明言的原則，即是：我們應盡可能從統一的觀點來詮釋文本。蕺山的著作之所以出現這些狀似矛盾的說法，一方面是由於中國傳統哲學文本的表述方式，另一方面則是由於蕺山特有的思維模式。就第一點而言，中國傳統的哲學文獻通常不像一般西方的哲學著作那樣，以明確的系統形式和清晰的概念架構撰成。但這不是說：中國傳統的哲學文獻不具有系統或是概念混亂。相較於西方的哲學文獻，中國傳統哲學文獻所使用的名相與表述方式通常容納更為豐富而多面的意涵，同一名相或表述方式在不同的脈絡中往往有不同的涵義。因此，現代的讀者必須先對這些名相與表述方式加以分析，才能看出其中所隱含的思想系統。但是要有效地進行這種分析，我們又須對此文獻的基本思想與系統有通盤的把握，否則不易確定這些名相與表述方式在不同脈絡中的涵義。這便形成所謂「詮釋學的循環」。因此，在詮釋中國傳統的哲學文獻時，最忌孤詞比附，望文生義。第二點則涉及蕺山特有的「合一觀」。由於這種「合一觀」，他喜歡使用循環式的語言，將不同的概念滾在一起說，無論是存有論中的理、氣，心性論中的心、性，還是工夫論中的心、意、知、物，都是如此。這使我們在理解與詮釋蕺山的文字時，倍加困難。大陸學者李振綱對此有極為中

## 肯的評論：

由於理氣論與心性論在蕺山哲學邏輯結構中這種上鉤下連、若即若離的特殊關係，在解讀蕺山文本時常常發現這樣的情況：有時即心性論而言理氣論，有時離心性論而言理氣論，有時在心性論中講理氣道器問題，有時在理氣論中雜糅著心性論內容。如果我們不體貼蕺山為學的良好苦心，就難免會因其理氣論與心性論畫界不清而責備其浮淺和析理不清，也難免會見其心性論上時常懸掛著一個理氣論背影而嘲諷其支離和見道不明。我們明白蕺山的論學背景和學路指向，就會洞明其理氣心性圓融一貫的精神。<sup>13</sup>

由於不明白蕺山文本這種特點，上述將蕺山之學解讀為「氣本論」的大陸學者在面對一些與此種解讀方式顯然相悖的文本時，就不免左支右絀。如果說蕺山在理氣論方面主張「氣本論」，我們要如何解釋蕺山對「誠意」、「慎獨」的重視呢？面對這種明顯的矛盾，張豈之提出如下的解釋：

劉宗周在自然觀上依據張載的觀點，主張氣外無理，可是在人性論方面又和理學相一致。在他看來，彷彿世界有兩個本原，一個是氣，由此產生自然界諸事物。另一個是「意」（或「心」），由此產生人性和人類的社會生活。這樣，他的哲學思想就帶有二元論傾向。<sup>14</sup>

但是這種解釋很難成立，因為它與蕺山「合一觀」的特殊思路顯然不合。又如鮑博在詮釋蕺山的文本時，一下子說：「他意識到了人的精神活動對於身體感官的依賴性，唯物主義地解釋了人心根源問題。」一下子說：「他只是從構成人的要素（理和氣）來說心，主張二元結構論」一下子說：「『盈天地間皆心』與『盈天地間一氣』有可以溝通之處，但難免有二元論的嫌疑。」一下子又說：「他看到了主體與客體的關係，強調主體的能動性，但又用主體來包容客體，誇大了主體的作用，滑向唯心主義。」<sup>15</sup> 依這種詮釋，蕺山的思想豈非混亂不清、自相矛盾？這是很難讓人接受的結論，因為它太廉價了。

「氣本論」的詮釋還要面對另一個問題，即蕺山主張「理為氣之主宰」之說。學言中云：

13 李振綱，論蕺山之學的定性與定位，《河北大學學報》（哲學社會科學版），24：1（1999.3），頁24；亦見其《證人之境——劉宗周哲學的宗旨》（北京：人民出版社，2000），頁155。

14 張豈之，論劉蕺山學派思想的若干問題，前引書，頁15。

15 鮑博，簡論劉宗周的心性思想，前引書，頁107、108、109。

(4) 或問：「理為氣之理，乃先儒謂理生氣，何居？」曰：「有是氣，方有是理；無是氣，則理於何麗？但既有是理，則此理尊而無上，遂足以為氣之主宰，氣若其所從出者，非理能生氣也。」(《全集》，第2冊，頁483)

又「證學雜解」之「解十五」曰：

(5) 「形而下者謂之氣，形而上者謂之性。故曰：性即氣，氣即性。人性上不可添一物，學者姑就形下處討論主宰，則形上之理即此而在。」(《全集》，第2冊，頁314)

衷爾鉅似乎也意識到「理為氣之主宰」之說與其「氣本論」的詮釋有所扞格。不過，他卻輕描淡寫地表示：

不可否認，劉宗周在揭示「理生氣」這命題的認識根源中，也一定程度上承認了「理」對氣的「主宰」作用。這一觀點在他思想中當然不是很突出的，不能對此作過份重視。<sup>16</sup>

這種說法未免武斷，因為他並未解釋，他根據什麼理由作此論斷。況且這也違背了上述「我們應盡可能從統一的觀點來詮釋文本」的詮釋學原則。

「氣本論」的詮釋之所以很難自圓其說，主要是由於持此論者不了解「氣」這個概念在蕺山思想中的真正涵義。其實，「氣」在蕺山的義理系統中，因脈絡之不同而有不同的涵義。誠如李振綱所言，在蕺山的義理系統中，

氣有形上之氣（生生之本體）與形下之氣（生物之材具），心亦有感性之心與理性之心。形下之氣聚而成形質，構成主體之心的感性的物質血肉之質，形上之氣（或生生之理），誠通誠復，構成心之為心的先驗理性本質（性體或意根）。形上之氣乘形下之氣機而流行，性體通過主體之心呈現和落實。<sup>17</sup>

他進而指出：這種「形上之氣」（或生生之理）「與其說是一種物質性的實體，不如說是一種精神性的存在」。<sup>18</sup> 另一位大陸學者東方朔（林宏星）也指出：「宗周把氣看作是一種超越的東西，氣即性，性即氣，而性即是理，如是，氣與性、理、心乃可在同一層次上。」<sup>19</sup> 唐君毅在論及蕺山所言之喜怒哀樂四情與元亨利貞四氣時，也強調：「此必須人先高看此所謂情與氣，而

16 衷爾鉅，《蕺山學派哲學思想》，頁129。

17 李振綱，論蕺山之學的定性與定位，前引書，頁23；亦見其《證人之境——劉宗周哲學的宗旨》，頁153。

18 李振綱，論蕺山之學的定性與定位，前引書，頁22；亦見其《證人之境——劉宗周哲學的宗旨》，頁151。

19 東方朔，《劉宗周評傳》（上海：上海人民出版社，1997），頁100-101。



不先存輕此情氣之見者，乃能真實契入此義。」<sup>20</sup> 這種詮釋等於否定了過去在大陸學術界流行的觀點，即將蕺山思想歸結為一種唯物論的(或帶有唯物論色彩的)「氣本論」或「氣一元論」之觀點。筆者認為：這種詮釋掌握了理解蕺山之學的關鍵，的確深具卓識。為了替這種詮釋提出佐證，本文擬從一個特殊的問題側面切入，即探討蕺山對朱子理氣論的批判。因為蕺山在闡明自己的理氣論時，其正面的論述往往採取循環式的語言，名相之間界域不清，致使其涵義難以把握。但是他也不時以朱子的理氣論為對比，加以批評。故從他對朱子理氣論的批判入手，反而更容易襯托出他自己的正面主張。

### 三、朱子論理氣關係

在探討蕺山對朱子理氣論的批判之前，我們有必要先對朱子的理氣論略加說明。迄今為止的相關研究已顯示：在宋明儒學之中，朱子的理氣論最具有二元論的色彩，而這要歸因於朱子本人分解性的思維方式。關於朱子思想中的理氣關係，前人所論既精且詳，本文毋須續貂。依筆者之見，在眾多詮釋當中，牟宗三先生「不離不雜」之斷語最能得其旨。<sup>21</sup> 朱子在答劉叔文的兩封書信中扼要地說明了理氣之間這種「不離不雜」的關係。其第一書云：

所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處；然不害二物之各為一物也。若在理上看，則未有物而已有物之理；然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。<sup>22</sup>

其第二書云：

須知未有此氣，已有此性；氣有不存，性卻常在。雖其方在氣中，然氣自氣，性自性，亦自不相夾雜。<sup>23</sup>

在朱子的義理系統中，性即是理，故第二書所論的性、氣關係即是第一書所

20 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇下》(香港：新亞研究所，1977)，頁477。

21 參閱牟宗三，《心體與性體》(臺北：正中書局，1975)，第3冊，頁486-516；亦參閱劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》(臺北：臺灣學生書局，1995，增訂三版)，頁274-283。

22 陳俊民校訂，《朱子文集》(臺北：財團法人德富文教基金會，2000)，第5冊，卷46，頁2095。

23 同上註。

論的理、氣關係。依此，朱子係從兩個觀點去說明理、氣關係，即一方面「在理上看」，一方面「在物上看」。所謂「在理上看」，是說就理論或概念而言；所謂「在物上看」，是就現實的存在而言。

首先，就理論或概念而言，理與氣是截然不同的，兩者不可相互化約，所謂「氣自氣，性自性，亦自不相夾雜」。這是存有論的區分，由此而言理、氣之「不雜」。這種區分包含兩層意涵：一是「理先氣後」，二是「理為但理」。所謂「未有物而已有物之理」與「未有此氣，已有此性；氣有不存，性卻常在」，即涵「理先氣後」之義。「理先氣後」是朱子自己的說法。《朱子語類》卷1有如下的一段文字：

問：「有是理便有是氣，似不可分先後？」曰：「要之，也先有理。只不可說是今日有是理，明日卻有是氣；也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裡。」<sup>24</sup>

類似的話頭在《朱子語類》卷1還有不少，<sup>25</sup>此處僅舉其一，以概其餘。由這段文字可知，此處所謂的「先後」，並非就時間的次序而言，而是就存有的次序而言。在現實的存在物當中，理與氣是同時存在的，並無時間上的先後可言。但就存有結構而言，理對於氣卻有優先性，而為其超越的根據。然而這種與氣分離的理，只是「但理」（「但有其理而已」），亦即抽象的存有，而非現實的存在。由於理是抽象的，故不能活動；能活動的是氣。<sup>26</sup>借用牟宗三先生慣用的說法，朱子的「理」是「只存有而不活動」。<sup>27</sup>是故，朱子在闡明理、氣在理論或概念上「不雜」之同時，往往又從現實存在的層面強調理、氣之「不離」，所謂「在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處」。換言之，現實的存在物必須由理、氣二者共同組成，所謂「天下未有無理之

24 《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986，據北京中華書局1986年版翻印），第1冊，卷1，頁4。

25 參閱同上註，頁1-4。

26 《朱子語類》云：「蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。且如天地間人物、草木、鳥獸，其生也，莫不有種，定不會無種子白地生出一箇物事，這箇都是氣。若理，則只是箇潔淨空闊底世界，無形迹，他卻不會造作；氣則能醞釀、凝聚生物也。」（同上註，頁3。）

27 大陸學者向世陵曾撰《宋明理學之分系——牟宗三宋明理學「三系說」評說》，試圖為牟先生此一論斷翻案；但依筆者之見，其翻案並不成功。此文刊於鄭家棟、葉海煙主編，《新儒家評論》，第2輯（北京：中國廣播電視出版社，1995），頁83-110。

氣，亦未有無氣之理。」<sup>28</sup> 沒有理，氣即無其存在依據（ratio essendi）；沒有氣，理只是抽象的，而無現實性。我們必須同時從這兩方面去理解朱子思想中的理、氣關係，才能得其全貌。

由此便產生一個問題：朱子的理氣論究竟是一元論還是二元論？劉述先曾撰有「朱熹的思想究竟是一元論或是二元論？」一文，<sup>29</sup> 來回答這個問題。他的結論是：「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。」<sup>30</sup> 其實，借用「一元論」或「二元論」這類的西方概念來說明朱子的理氣論，只是一種方便的說法，未必完全符合西方哲學的理論脈絡。劉先生也承認：朱子理、氣二元、不離不雜的思想與西方典型的二元論思想（如柏拉圖、笛卡兒的哲學思想）有完全不同的理論效果。他以笛卡兒的心物二元論為例，說明其論斷的理由：

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。但在實踐功能的層次上，笛卡兒仍然堅持二元論的立場，以致心物的交感成為問題。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，故由實踐功能的角度看，也不妨可以說他是一元論。<sup>31</sup>

然而，對於戡山而言，這種形上理論二元、實踐功能一元的情況是不可思議的。他批評朱子理氣論的二元傾向，正是因為它會導致工夫的支離，使工夫失去著落。其中庸首章說「便針對「後之解者」，批評其心性論及工夫論：

（6）須知性只是氣質之性，而義理者，氣質之本然，乃所以為性也。心只是人心，而道者，人之所當然，乃所以為心也。人心、道心，只是一心；氣質、義理，只是一性。識得心一、性一，則工夫亦一。靜存之外，更無動察；主敬之外，更無窮理。其究也，工夫與本體亦一。此慎獨之說，而後之解者往往失之。（《全集》，第2冊，頁353）

28 《朱子語類》，第1冊，卷1，頁2。

29 此文原刊於《中國文哲研究集刊》（中央研究院），創刊號（1991.3），頁181-198；後收入其《朱子哲學思想的發展與完成》，頁639-662。以下引用此文時，主要根據《朱子哲學思想的發展與完成》之頁碼，而以括號將《中國文哲研究集刊》之頁碼附於其後。

30 劉述先，「朱熹的思想究竟是一元論或是二元論？」，頁639（181）。

31 同上註，頁648（188-189）。

這段話顯然主要是針對朱子而發。因為在心性論方面，朱子區分「道心」與「人心」、「天地之性」（即「義理之性」）與「氣質之性」，在工夫論方面，則區分「靜存」與「動察」<sup>32</sup>「主敬」與「窮理」。<sup>33</sup>在蕺山看來，心性論之合一與工夫論之合一是互為條件的，不可能存在心性論上二元而工夫論上一元的情況；用他自己的話來說，即本體與工夫為一。

綜觀整個蕺山之學，其結穴之處在於以慎獨誠意之學為核心的工夫論。唯有透過這個角度，我們才能理解其心性論。至於其理氣論，誠如李振綱所言，是「從屬於心性論」，「是為其心性論作注腳」。<sup>34</sup>唯有把握住此一思想背景，我們才能正確理解蕺山對朱子理氣論的批判。

#### 四、劉蕺山對宋儒理氣觀的繼承與批判

如筆者在第一節所指出，大陸學者過去將蕺山的理氣論歸入「氣本論」，主要是根據蕺山本人一些帶有宇宙發生學意涵的文字。但我們須注意：這些文字主要是針對朱子「理先氣後」之說而提出的反命題，我們切不可脫離這個脈絡，孤立地解讀其意指。筆者在此不避重複，再舉引文（2）加以分析。其文曰：

（2）盈天地間，一氣而已矣。有氣斯有數，有數斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道。故道，其後起也；而求道者輒求之未始有氣之先，以為道生氣。則道亦何物也，而能遂生氣乎？宋儒之言曰：「道不離陰陽，亦不倚陰陽。」則必立於不離不倚之中，而又超於不離不倚之外，所謂「離四句，絕百非」也，幾何而不墮於佛氏之見乎？或曰：「虛生氣。」夫虛即氣也，何生之有？吾溯之未始有氣之先，亦無往而非氣也。當其屈也，自無而之有，有而未始有；及其伸

32 「靜存、動察」是朱子關聯著中和問題而提出的工夫論，蕺山以此四字概括之。朱子 答張欽夫 之十八云：「未發之前是敬也，固已主乎存養之時；已發之際是敬也，又常行於省察之間。」又云：「靜之不能無養，猶動之不可不察也。」（《朱子文集》，第5冊，卷32，頁1273、1275。）可見朱子以「動靜」來理解「已發未發」。

33 「主敬」或曰「居敬」、「持敬」。《朱子語類》云：「學者工夫，唯在居敬、窮理二事。此二事互相發。能窮理，則居敬工夫日益進；能居敬，則窮理工夫日益密。譬如人之兩足，左足行，則右足止；右足行，則左足止。又如一物懸空中，右抑則左昂，左抑則右昂，其實只是一事。」（第1冊，卷9，頁150。）

34 李振綱，論蕺山之學的定性與定位，前引書，頁23；亦見其《證人之境——劉宗周哲學的宗旨》，頁154。

也，自有而之無，無而未始無也。非有非無之間，而即有即無，是謂太虛，而又表而尊之曰太極。（學言中，《全集》，第2冊，頁480）

此處所引的「道不離陰陽，亦不倚陰陽」一語，顯然是朱子之說。朱子解周敦頤太極圖曰：「此所謂無極而太極也，所以動而陽、靜而陰之本體也。然非有以離乎陰陽也，即陰陽而指其本體，不雜乎陰陽而為言耳。」<sup>35</sup>太極即道，不離乎陰陽，亦不雜乎陰陽；此即上一節所說「理氣不離不雜」之義。「道生氣」也是朱子之說。朱子嘗云：「有是理，後生是氣。」<sup>36</sup>又云：「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。」<sup>37</sup>在朱子，道即是理，故「理生氣」即是「道生氣」。然在朱子的系統中，此「生」字不可理解為「生發」之義，而當如劉述先先生所言：「『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。」<sup>38</sup>質言之，朱子的「理生氣」之說即是上一節所說「理先氣後」之義。然正因為「理生氣」的表述方式使用宇宙發生論的語言來凸顯「理」在存有論上的優先性，故蕺山亦使用宇宙發生論的語言來否定「理」的優先性，而使人誤以為蕺山主張「氣本論」。固然「盈天地間，一氣而已矣」句中的「氣」字係指形下之氣，接下來的「有氣斯有數，有數斯有象，有象斯有名，有名斯有物」也是形下界的生發變化，但「有物斯有性，有性斯有道」卻是在形下之中點出其形上依據。所以，「有氣斯有數，有數斯有象，有象斯有名，有名斯有物」與「有物斯有性，有性斯有道」這兩個序列中的「斯有」一詞並非同義：前者意謂宇宙發生論中的「生發」，後者意謂存有論中的「依據」。蕺山此語的重點不在前者，而在後者。換言之，他藉此反對朱子在存有學的意義下賦予理一種可以離氣而獨立的超越性，而朱子係以「理先氣後」或「理生氣」來表達理的這種超越性。

不過，蕺山將朱子以「不離不雜」（不離不倚）來說明理氣關係的表述方式與佛教藉遮詮（所謂「離四句，絕百非」）來說明空理的表述方式視為同

35 陳克明點校，《周敦頤集》（北京：中華書局，1990），頁1。

36 《朱子語類》，第1冊，卷1，頁2。

37 同上書，第1冊，卷4，頁71。

38 劉述先，朱熹的思想究竟是一元論或是二元論？，前引書，頁648（188-189）。

類，卻是有問題的。因為對佛教而言，所謂「四句」(有、無、亦有亦無、非有非無)或「百非」(百種否定詞)，都是為議論與判斷而方便施設的假名，而空理卻是超越這些假名，而無法憑藉言語、概念去把握的。所以，要如實把握空理，就必須「離四句，絕百非」。但一則朱子的「理」卻非空理。再則朱子「不離不雜」的說法在表面上雖類似於佛教空宗常使用的遮詮句，如「不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不去」，但究其實質，它並非遮詮句。所謂「理氣不離不雜」是說：理與氣在理論或概念上有區別，但在現實存在上又不可分離。這種關係完全可以憑藉言語、概念去理解，毋須「離四句，絕百非」。然而，撇開這層誤解，而揆蕺山之意，他所要表達的真正意思當是：朱子的「理」是抽象的「但理」，本身不能活動，就此而言，它無異於佛教的「空理」。

在接下來的文字中，蕺山反對「虛生氣」之說，而主張「虛即氣」。這顯然脫胎於張橫渠的《正蒙》。《正蒙》太和篇云：「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二，顧聚散、出入、形不形，能推本所從來，則深於《易》者也。若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏『有生於無』自然之論，不識所謂有無混一之常。」在橫渠，「虛空即氣」之「虛空」即指「太虛」，故「虛空即氣」即《正蒙》太和篇所云「太虛即氣」。蕺山在此即藉橫渠的「太虛」來說「虛」字，且將「太虛」等同於「太極」。又蕺山形容氣之運化，「當其屈也，自無而之有，有而未始有；及其伸也，自有而之無，無而未始無也。非有非無之間，而即有即無」，即是橫渠所謂「有無通一無二」之義。蓋《正蒙》太和篇云：「氣聚則離明得施而有形，氣不聚則離明不得施而無形。方其聚也，安得不謂之客〔「客」字在《易說》中作「有」〕？方其散也，安得遽謂之無？」在此，「離明」意謂「目之明」，蓋《易》說卦傳云：「離為目。」故「離明得施」當如朱子所解，意謂「目得而見」。<sup>39</sup> 目得而見，即為有形；目不得而見，即為無形。當氣凝聚時，目得見而有形，豈能不謂之「客」？「客」即同篇所言之「客形」，意謂暫時寄寓之形。此形既為暫時寄寓，亦可化為無。(若此句以「有」字代「客」字，則此「有」亦是暫時為有，終必化為無。)當氣離散時，目不得見而無形；然無形只是暫失其寄寓之形，豈能遽謂之「無」？

39 《朱子語類》，第7冊，卷99，頁2534；參閱朱建民，《張載思想研究》，頁88-90，註4。

橫渠「太虛即氣」之說，究竟要如何理解，歷來頗有爭議。此言可解作「太虛便是氣」，亦可解作同篇所言之「太虛不能無氣」。依前解，則太虛屬氣；依後解，則太虛超越於氣（雖亦妙運於氣）。就本文的目的而言，我們毋須涉及此一爭議；<sup>40</sup> 因為中國古人往往借用前人之說來陳述己見，故蕺山「虛即氣」之說未必即等同於於橫渠「太虛即氣」之說。今蕺山云：「吾溯之未始有氣之先，亦無往而非氣也。」文中的兩個「氣」字所指不同：第一個「氣」字即上文「盈天地間，一氣而已矣」句中的「氣」字，為形下之氣；第二個「氣」字則是與太虛（即太極）相即的氣，為形上之氣。接下來形容氣之屈伸的文字，是就後者而言；故「虛即氣」之「氣」顯然也是就後者而言。橫渠以氣之聚散說有無之通一無二，與蕺山以氣之屈伸說有無之相即不二，其義一也。

但在朱子，理、氣二者分屬形上與形下，界限分明，不容混淆。故他無法理解橫渠「太虛即氣」之說。《語類》中載有兩則他回答弟子的話，一則曰：「〔鄭可學〕問：『橫渠云：太虛即氣。太虛何所指？』」曰：『他亦指理，但說得不分曉。』」另一則曰：「〔金去偽〕問『太虛不能無氣』一段。曰：『此難理會。若看，又走作去裏。』」<sup>41</sup> 在朱子看來，「太虛」當指理，屬形上界；今橫渠說「太虛即氣」，係混淆形上與形下之界限，而踰越了軌度（「走作」）。

但是對蕺山而言，氣未必屬於形下界。故他承認有「形上之氣」，而稱之為「元氣」。其與王右仲問答云：「元氣種於先天，而流貫於臟腑四肢，終不得指臟腑四肢即是元氣。」（《全集》，第2冊，頁388）臟腑四肢當屬於構成物質血肉之質的「形下之氣」；元氣既與之有別，而出於天（「種於先天」），則它必為形上之氣。他將孟子的「浩然之氣」也理解為「元氣」，如其養氣說云：「浩然之氣即天地生生之氣，人得之為元氣而效靈於心，則清虛不滓，卷舒動靜，惟時之適，不見其所為浩然者。」（《全集》，第2冊，頁368）又學言中云：「心體渾然至善。以其氣而言，謂之虛；以其理而言，謂之無。」由此可知，蕺山是就渾然至善的心體說「虛即氣」。然則，此「氣」非形下之屬，殆可斷言。學言中又云：「一性也，自理而言，則曰

40 相關的爭論請參閱朱建民，《張載思想研究》，頁59-75、139-162。

41 兩段問答俱見《朱子語類》，第7冊，卷99，頁2534。

仁義禮智；自氣而言，則曰喜怒哀樂。一理也，自性而言，則曰仁義禮智；自心而言，則曰喜怒哀樂。」（《全集》，第2冊，頁460）在此，蕺山將心、性、理、氣滾在一起說，且將孟子所言之「仁義禮智」與《中庸》所言之「喜怒哀樂」相提並論，則「氣」與「喜怒哀樂」也一起提升到形上的層面。所以他接著說：「喜怒哀樂即天命之性，非未發以來別有天命之性也。」（同上）又 易衍 云：「喜怒哀樂即仁義禮智之別名。以氣而言，曰『喜怒哀樂』；以理而言，曰『仁義禮智』是也。理非氣不著，故《中庸》以四者指性體。」（《全集》，第2冊，頁160）換言之，「喜怒哀樂」與「仁義禮智」分別代表性體之兩面，前者以氣言，後者以理言。故喜怒哀樂之氣必然連同仁義理智之理，屬於形上界而具有超越性。

蕺山承認具有超越性的形上之氣，還可證諸他將《中庸》所言之「喜怒哀樂」與《禮記》禮運 所言之「喜怒哀懼愛惡欲」七情嚴加區別。 學言上 云：

（7）喜怒哀樂，雖錯綜其文，實以氣序而言。至穀為七情，曰喜怒哀懼愛惡欲，是性情之變，離乎天而出乎人者，故紛然錯出而不齊。所謂感於物而動，性之欲也，七者合而言之，皆欲也。君子存理遏欲之功，正用之於此。若喜怒哀樂四者，其發與未發，更無人力可施也。（《全集》，第2冊，頁468-469）

為了避免混淆，蕺山將喜怒哀樂稱為「四氣」<sup>42</sup>或「四德」，<sup>43</sup>而非「四情」。他在此以「氣序」言喜怒哀樂。所謂「氣序」，即氣之感通的歷程。依蕺山之見，四氣與七情有本質上的分別：前者出於天，非「人力可施」；後者是「性情之變，離乎天而出乎人」，即由於外物之誘而引發。換言之，喜怒哀樂

42 讀易圖說 云：「人有四氣，喜怒哀樂，中和出焉。」（《全集》，第2冊，頁154）又 易衍 云：「四氣在人，無物不有，無時不然，即一言一動皆備。誠通處，便是喜而樂；誠復處，便是怒而哀。」（《全集》，第2冊，頁161-162）又 問答 云：「質疑云：『喜怒哀樂，指四氣而言，有所未解。』」（《全集》，第2冊，頁405）又 學言中 云：「人有四德，運為喜怒哀樂四氣。」（《全集》，第2冊，頁495）

43 學言中 云：「《中庸》言喜怒哀樂，專以四德言，非以七情言也。喜，仁之德也；怒，義之德也；樂，禮之德也；哀，智之德也。而其所謂中，即性之德也。」（《全集》，第2冊，頁488）又云：「惻隱，心動貌，即性之生機，故屬喜，非哀傷也。辭讓，心秩貌，即性之長機，故屬樂，非嚴肅也。羞惡，心克貌，即性之收機，故屬怒，非奮發也。是非，心湛貌，即性之藏機，故屬哀，非分辨也。又四德相為表裏，生中有克，克中有生，發中有藏，藏中有發。」（《全集》，第2冊，頁496）



即是性體本身，但就其活動（感通）而言喜怒哀樂。由蕺山對《中庸》首章的詮釋，我們可看出他與朱子之間的歧異，並反顯出蕺山之學的特色。又蕺山 讀易圖說 云：

（8）仁義禮智，即喜怒哀樂之表義，非仁義禮智生喜怒哀樂也。又非仁義禮智為性，喜怒哀樂為情也。又非未發為性，已發為情也。後儒之言曰：「理生氣，性生情。」又曰：「心統性情。」其然？豈其然乎？（《全集》，第2冊，頁154）

此處所言之「後儒」係指朱子，因為朱子詮釋《中庸》首章，的確是依其理氣二分、性情二分的義理間架，以未發為性，已發為情，且以喜怒哀樂屬情。<sup>44</sup> 這樣一來，喜怒哀樂即與七情落在同一層面，同屬於氣。但蕺山反對這種看法。依他的理解，喜怒哀樂固可說是氣，但此「氣」在本質上不同於因外物之誘而引發的七情。它是一種與理相為表裡的「氣」，且由於它與理相為表裡，它通於已發、未發。當它未發時，它是「中氣」；<sup>45</sup> 當它已發時，則表現為喜怒哀樂之象。至於七情，蕺山稱之為「欲」，視之為必須遏抑的對象，所以說：「君子存理遏欲之功，正用之於此。」屬於形下界的「七情」既是必須遏抑的對象，這便反顯出與理相為表裡的「四氣」當屬形上之氣。

## 五、對「情欲解放」論述之商榷

以上「四氣」與「七情」之區分可以澄清關於蕺山「理氣合一」之說的一種誤解，即是認為此說必然否定天理與人欲之對立，因而衍生出「情欲解放」的啟蒙思想。這是在大陸學界頗為流行的觀點，此處僅舉葛榮晉與王育濟的說法為例。葛榮晉在 晚明王學的分化與氣學的發展 一文中指出：晚明王學分化出一個陣營，由「心學」向「氣學」轉化，而此一轉化過程開啟於蔣信（1483-1559）王道（1487-1547），經唐鶴徵（1538-1619）楊東明（1548-1624），而完成於劉蕺山、黃宗羲（1610-1695）。<sup>46</sup> 他將此一氣學思潮與王學的基本分歧點歸納為三點：1.在天道觀上，主張氣本論；2.在心性論

44 朱子《中庸章句》云：「喜怒哀樂，情也；其未發，則性也。」

45 學言上 云：「喜怒哀樂，當其未發，只是一箇中氣，言不毗於陽，不毗於陰也。」（《全集》，第2冊，頁465）

46 宗志罡編，《明代思想與中國文化》（合肥：安徽人民出版社，1994），頁114。

上，主張心性合一或「氣質之性即義理之性」，反對心性為二或分性為二；3. 在天理、人欲問題上，肯定人欲的合理性，反對「存天理，滅人欲」的思想。<sup>47</sup> 王育濟在其《天理與人欲》（濟南：齊魯書社，1992）一書中以天理與人欲之關係為主軸，將宋明儒學的發展分為三個階段，即由「理欲對立觀」發展為「以欲為本的理欲統一觀」，再發展為「以欲為本的理欲辯證統一觀」。他以程、朱、陸、王為「理欲對立觀」之代表，以王夫之（1619-1692）戴震（1724-1777）為「以欲為本的理欲辯證統一觀」之代表。居於其間的「以欲為本的理欲統一觀」則分為兩支：一支是在心學中發展出來的，包括王畿（1498-1583）王艮（1483-1541）何心隱（1517-1579）李贄（1527-1602）劉蕺山、陳確（1604-1677）；另一支是在理學與氣學中發展出來的，包括羅欽順（1465-1547）王廷相（1474-1544）吳廷翰（1490-1559）。王育濟在此將蕺山與主張「心不能以無欲也」<sup>48</sup>的何心隱和主張「夫私者，人之心也」<sup>49</sup>的李贄歸入同一系譜。

然而，在面對蕺山之學時，大陸學者的這套「情欲解放」論述卻很難自圓其說。因為如上所述，蕺山明白地主張「存理遏欲」。尤有進者，任何人只要好好讀過蕺山的《人譜》，了解他對於過惡的細緻分析及其嚴格的克治之道，<sup>50</sup>實在很難將他與何心隱、李贄等人同視為所謂「情欲解放思潮」的先驅。學者大體承認：晚明儒學經歷了一種思想方向的轉型，即強調「超越」與「世俗」之融合；但這種轉型是否可以概括為「情欲解放」，筆者卻深感懷疑。王汎森在其《明末清初的一種嚴格的道德主義》一文中便注意到在晚明儒學的這種轉型中有兩個不同的方向。他在文中指出：

認識到人性的理想狀態不應割棄世俗，並不必然表示在道德實踐上可以隨波而流。有些思想家雖然承認人性的理想狀態「是」什麼時應該有所變化，但在「應該」的層面上，卻仍努力找出一種辦法以維持道德嚴格性。也就是在這個關鍵點上，產生了分歧。有一種是傾向於佚蕩而不可挽救，有一種是仍想在這種自然人性論的前提下，堅持道德標準，而且這種要求，在明清改朝換代之後，隨著知識分子深重的負

47 同上註，頁130-131。

48 何心隱，《辯無欲》，見容肇祖整理，《何心隱集》（北京：中華書局，1960），頁42。

49 李贄，《德業儒臣後論》，見張建業主編，《李贄文集》（北京：社會科學文獻出版社，2000），第3卷，《藏書·下》，卷32，頁626。

50 參閱拙作，《劉蕺山論惡之根源》及何俊的《劉宗周的改過思想》，此二文均收入鍾彩鈞編，《劉蕺山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998）。

疚感而更趨嚴格。<sup>51</sup>

所謂「傾向於佚蕩而不可挽救」，即是蕺山在其《證學雜解 解二十五》所說：「今天下爭言良知矣，及其弊也，猖狂者參之以情識，而一是皆良」（《全集》，第2冊，頁325），是指包括何心隱、李贄在內的泰州學派。此派之流弊，正如朱子所言，是「認欲為理」，<sup>52</sup> 或者如羅洪先（1504-1564）所言，是「以任情為率性」。<sup>53</sup> 至於「堅持道德標準」的一支，王汎森特別舉出陳確、王夫之與顏元（1635-1704），作為「自然人性論與道德嚴格主義並存」之例證。<sup>54</sup> 他並且意有所指地寫道：

過去，常有學者只是就思想家若干著作摘抄一些對欲或情加以肯定的段落，而將之描述成解放的思想家，但如果深入了解他們全部著作及生活風貌，卻常發現大不然，許多持自然人性論的思想家其實是非常嚴格的道德主義者。<sup>55</sup>

這種批評完全適用於上述大陸學者的「情欲解放」論述。接著，王汎森指出：這種「道德嚴格主義」的來源之一便是「心一元論」，並以蕺山為代表。<sup>56</sup>

王汎森看出「情欲解放」論述之不盡然合乎事實，的確具有洞識。但是他將蕺山與陳確、王夫之、顏元同歸入「自然人性論」之列，卻令人有「只知其一，不知其二」之憾。所謂「自然人性論」，當是指以「氣性」為本而否定人性之超越面的觀點。在倫理學上，它以人性之「實然」來規定道德之「應然」。這種觀點是一種內在論的觀點，它必然會否定任何形式的超越性（包括人性論與倫理學中的超越性）。就此而言，陳確與顏元、甚至戴震均可歸入此列；但王夫之是否可歸入此列，則大有問題。不過，可以確定的是：蕺山的人性論決非「自然人性論」。因為當他峻別「四氣」與「七情」，並主張「存理遏欲」時，無異承認了理對於欲的超越性。

劉述先在討論黃宗羲對於蕺山思想的繼承時，也特別指出：明儒自陳白

51 郝延平、魏秀梅編，《近世中國之傳統與蛻變——劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1998），頁69-70。

52 《朱子文集》，第7冊，卷67，頁3392，仁說。

53 《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館影印本，1986），第1275冊，《念菴文集》，卷3，頁67下，寄葉綱齋。

54 郝延平、魏秀梅編，《近世中國之傳統與蛻變》，頁75-80。

55 同上書，頁70，註1。

56 同上書，頁72。

沙而王陽明而劉蕺山，有強烈的「內在一元論」的傾向，尤其到了蕺山，乃發展成一極端型態，而使超越之義完全減煞，而整個脫略於宋明儒學的線索。<sup>57</sup> 從思想史的觀點來看，劉先生的說法未嘗無據，因為由劉蕺山而黃宗羲而陳確之發展的確一步步趨向超越性之否定，至陳確則歸於一種「自然人性論」。但這決非蕺山之本意與初衷。因為蕺山在肯定理內在於氣之同時，也保留了理之超越性，故唐君毅認為蕺山是「能兼重理之超越於氣之義與內在於氣之義者」。<sup>58</sup> 職是之故，我們與其將蕺山思想稱為一種「內在一元論」，不如稱之為一種「超越內在一元論」，更能表達其旨意。

為了進一步證明蕺山的人性論非「自然人性論」，我們不妨看看 原學中的一段文字：

(9) 自良知之說倡，而人皆知此心此理之可貴，約言之曰：「天下無心外之理。」舉數千年以來晦昧之本心，一朝而恢復之，可謂取日虞淵，洗光咸池，然其於性猶未辨也。予請一言以進之，曰：「天下無心外之性。」惟天下無心外之性，所以天下無心外之理也。惟天下無心外之理，所以天下無心外之學也。而千古心性之統可歸於一，於是天下始有還心之人矣。向之妄意以為性者，孰知即此心是？而其共指以為心者，非心也，氣血之屬也。向也以氣血為心，幾至仇視其心而不可邇；今也以性為心，又以非心者分之為血氣之屬，而心之體乃見其至尊而無以尚，且如其潔淨精微，純粹至善，而一物莫之或撓也。（《全集》，第2冊，頁334）

這段話清楚地表明了蕺山在宋明儒學發展中的自我定位及其心性之學的特點。「天下無心外之理」是王陽明的主張，蕺山則進而主張「天下無心外之性」。他說：「向之妄意以為性者，孰知即此心是？而其共指以為心者，非心也，氣血之屬也。」這是針對王學而發。蕺山基本上接受「天下無心外之理」此一王學綱領，但針對其可能的流弊加以修正。在他看來，「天下無心外之理」說得太過直接，而遺漏了「性」這個環節。換言之，心、性二者必須同時講。其 易衍 云：「夫性，本天者也。心，本人者也。天非人不盡，性非心不體也。」（《全集》，第2冊，頁160）對蕺山而言，心、性是一，但各有側重：就主觀面而言，謂之心，就客觀面而言，謂之性。就內在面而言，謂之心，就超越面而言，謂之性。就自覺面而言，謂之心，就超自覺面而

57 劉述先，《黃宗羲心學的定位》（臺北：允晨文化實業公司，1986），頁26-29；參閱頁118-119。

58 唐君毅，略述劉蕺山誠意之學，見其《哲學論集》（《唐君毅全集》卷18），頁310。

言，謂之性。「天」字即涵客觀性、超越性、超自覺之義；「人」字即涵主觀性、內在性、自覺之義。此客觀、超越之「性」必須透過「心」之自覺始能彰顯體現，故曰「性非心不體」。<sup>59</sup>王陽明本人雖亦如此理解心、性，但其所重在心，而對性不免有所忽略。誠如牟宗三先生所言：

心性之別只是同一實體之主客觀地說之異。象山、陽明、五峰、蕺山皆如此理解也。唯陽明雖亦如此分說性與心兩字眼，然彼與象山同，亦是特重心體、知體，且只就良知說，而且亦是一說便說到極，並不分別地特說性天之尊，性天只是捎帶著說，終于良知即是性，心體即是天。此其所以為心學，亦為顯教也。<sup>60</sup>

忽略了「性」，也就無法正視工夫論中「以性定心，以心著性」的雙向關係。這可能會導致兩種後果：一方面，由於忽略了「性須透過心之自覺而體現」之義，「性」可能會成為一個抽象的掛空之體，而無法具體化，所以說：「向之妄意以為性者，孰知即此心是？」另一方面，由於忽略了心之客觀依據在於性，心可能成為純主觀之物，而與情欲無別，同歸於氣血之屬，所以說：「其共指以為心者，非心也，氣血之屬也。」但是在朱子的系統中，由於心、性分立，心屬氣（儘管是氣之靈），性屬理，則心有可能因私欲之誘而淪為「人心」，故不足以信賴，所以說：「向也以氣血為心，幾至仇視其心而不可邇。」

最後，在蕺山自己的系統中，心、性既然為一，且同歸於形上界，則非心者（如七情）乃落入形下界，而為血氣之屬，由此反顯出「性」（所謂「心之體」）之超越性，即所謂「性天之尊」，所以說：「今也以性為心，又以非心者分之為血氣之屬，而心之體乃見其至尊而無以尚。」接下來的「潔淨精

59 關於蕺山思想中的心、性關係，東方朔在其《劉宗周評傳》中有極扼要而清楚的說明：「總體地說，心與性是統一的，心即是性，性即是心，二者並沒有區別。但如果分析地說，心與性或心體與性體還是有所不同的。心或心體其內涵和意義側重於它的主體性或主觀性。說主體或主觀，自然會說到主體的自覺性、能動性和創造性等。另一方面，性或性體側重於它的客觀性，儒家說性體的客觀性從天命、天道一路上來，從『維天之命，於穆不已』處言，所以這客觀性不僅具有普遍性，也還具有超越性。說心體的主觀性是見其內在義，說性體的客觀性是見其超越性。性體的客觀性和超越性總歸需要一個落實和掛搭，否則，便成為一純形式的客觀而不能具體化、實踐化，這一落實處即在心體的主觀性上。換言之，我們可以透過主觀而能動的心體來了解和把握客觀而超越的性體，或者藉由客觀而超越的性體來貞定主觀而能動的心體。」（頁 155-156）

60 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁 457。

微，純粹至善，而一物莫之或撓也」即是形容「性」之超越性。蕺山正是藉著凸顯「性」的超越性來貞定「心」的方向，藉以矯治泰州學派「以情識為良知」之流弊。當然，這種超越性屬於當代新儒家所說的「內在超越性」，而非耶教傳統中的「外在超越性」。<sup>61</sup> 在《人譜》中有「訟過法」，其文如下：

(10) 一炷香，一盂水，置之淨几，布一蒲團座子於下。方會平坦以後，一躬就座，交趺齊手，屏息正容。正儼威間，鑒臨有赫，呈我宿疚，炳如也。乃進而敕之，曰：「爾固儼然人耳，一朝跌足，乃獸乃禽，種種墮落，嗟何及矣！」應曰：「唯唯。」復出十目十手，共指共視，皆作如是言，應曰：「唯唯。」於是方寸兀兀，痛汗微星，赤光發頰，若身親三木者。已乃躍然而奮曰：「是予之罪也夫！」則又敕之曰：「莫得姑且供認。」又應曰：「否否。」頃之，一線清明之氣徐徐來，若向太虛然，此心便與太虛同體。乃知從前都是妄緣，妄則非真。一真自若，湛湛澄澄，迎之無來，隨之無去，卻是本來真面目也。（《全集》，第2冊，頁19-20）

這段文字中所表現的超越意識雖立基於內在超越性，但卻有外在超越性的姿態，即所謂「鑒臨有赫」。故相較於耶教徒基於外在超越性所表現的超越意識，蕺山的超越意識在強度及嚴格性方面毫不遜色。這一方面足以反駁大陸學者的「情欲解放」論述，另一方面又可防止將蕺山之學誤解為一種否定超越性的內在論觀點。因此，筆者始終不願將蕺山之學說成一種「內在一元論」，以免使人誤以為蕺山之學完全欠缺超越的面向，因而忽略蕺山與何心隱、李贄、陳確、戴震等人在義理方向上的根本區別。

## 六、劉蕺山論理氣關係與心之地位

了解了以上的義理背景後，我們便不難理解蕺山的理氣論。我們不妨從蕺山的著作中引述幾段相關的文字，作為進一步討論的依據：

(11) 形而上者謂之道。道不可言，其可言者皆形下者也。雖形下者，而形上者即在其中。故聖人之教莫非下，亦莫非上也，顧學者所聞何如耳！（《論語學案二》，《全集》，第1冊，頁406）

(12) 「一陰一陽之謂道」，即太極也。天地之間，一氣而已，非有理而後有氣，乃氣

61 關於「內在超越性」與「外在超越性」的意涵，請參閱拙作「儒家思想中的內在性與超越性」，收入拙著，《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994），頁129-148；鄭家棟，「超越」與「內在超越」——牟宗三與康德之間，中央研究院《中國文哲研究集刊》，第17期（2000.3），頁339-370。

立而理因之寓也。就形下之中而指其形而上者，不得不推高一層以立至尊之位，故謂之太極；而實本無太極之可言，所謂「無極而太極」也。使實有是太極之理，為此氣從出之母，則亦一物而已，又何以生生不息，妙萬物而無窮乎？（聖學宗要，《全集》，第2冊，頁268）

(13) 形而下者謂之氣，形而上者謂之性。故曰：性即氣，氣即性。人性上不可添一物，學者姑就形下處討論主宰，則形上之理即此而在。（證學雜解之「解十五」，《全集》，第2冊，頁314）

(14) 道是形而上者，雖上而不離乎形，形下即形上也。故曰「下學而上達」。下學非只在洒掃應對小節，即未離乎形者皆是，乃形之最易溺處在方寸隱微中，故曰「人心惟危，道心惟微」，即形上、形下之說也。是故君子即形色以求天性，而致吾戒懼之功焉。（與〔陸〕以建 第三書，《全集》，第3冊，頁622）

以《易傳》「形而上」、「形而下」之區分來說，蕺山將「太極」、「道」、「理」、「性」歸於「形而上」，將「氣」歸於「形而下」。在整個宋明儒學中，「太極」、「道」、「理」、「性」這些語詞常出現在不同的脈絡中，但它們所指涉的對象並無不同；在蕺山之學中亦然。因此，我們可以用一個「理」字來概括這些語詞，而言理、氣關係。一言以蔽之，理、氣關係即形上與形下之關係。

在這四段引文中，引文（12）說：「天地之間，一氣而已，非有理而後有氣，乃氣立而理因之寓也。」似乎仍涵有「氣本」之義。這段話顯然是針對朱子「理先氣後」說而發。蕺山也提出他反對「理先氣後」說的理由：「使實有是太極之理，為此氣從出之母，則亦一物而已，又何以生生不息，妙萬物而無窮乎？」換言之，如果我們像朱子那樣，假定一個在存有次序上先於氣而有的「理」，則這個「理」必然是個抽象之物，如何能具有生生不息、妙運萬物的力量呢？這說明了蕺山之所以經常使用宇宙發生論的語言來強調氣為宇宙之本原，主要是為了駁斥這種抽象的「但理」。就蕺山的本意來說，他所主張的當非「氣先理後」，而是「理氣相即」，或者引文（14）所說的「形下即形上」。這個「即」字該如何理解呢？筆者曾指出：這個「即」字既非表示邏輯意義的  $A = A$ ，亦不可理解為象山、陽明就心之自我立法而言「心即理」之「即」，更不同於天臺宗以非分解的、詭譎的方式說「生死即涅槃，煩惱即菩提，無明即法性」之「即」。<sup>62</sup> 這個「即」字當是意謂「雖形下者，而形上者即在其中」或「就形下之中而指其形而上者」之義；質言之，

62 參閱拙作，劉蕺山論惡之根源，見鍾彩鈞編，《劉蕺山學術思想論集》，頁11-12。

理並非可以脫離氣而獨立存在的抽象之物（如柏拉圖的「理型」、亞里斯多德的「純形式」），其存在與活動必然關聯著氣。此外，從引文（12）及（13）可以看出：戴山在主張「理氣相即」之同時，也肯定理對於氣的主宰性，而主宰性即涵超越性（當然是內在超越性）。

在引文（14）中還有一個值得注意的說法，即戴山對「人心」、「道心」的解釋。這兩個概念出自偽《古文尚書》大禹謨「人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中」，特別受到朱子的重視。朱子答門人鄭子上（可學）云：「此心之靈，其覺於理者，道心也；其覺於欲者，人心也。」<sup>63</sup>《語類》云：「只是這一個心，知覺從耳目之欲上去，便是人心；知覺從義理上去，便是道心。」<sup>64</sup>《文集》卷65注《尚書》大禹謨云：「心者，人之知覺，主於身而應事物者也。指其生於形氣之私者而言，則謂之『人心』；指其發於義理之公者而言，則謂之『道心』。」<sup>65</sup>又其《中庸章句》序云：

心之虛靈知覺，一而已矣；而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上智不能無人心；亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，則天理之公卒無以勝夫人欲之私矣。精則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也。從事於斯，無少間斷，必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉，則危者安，微者著，而動靜云為自無過不及之差矣。

故對朱子而言，「人心」和「道心」只是一心，其區別僅在其所知覺的對象：若它知覺到理，依之而動，便是「道心」；若它知覺到欲，依之而動，便是「人心」。此外，「心」在朱子為「氣之靈」，故無論是「人心」還是「道心」，均屬於氣而歸於形下。

然而，在戴山，「心」卻可以通於形上與形下。其學言下云：「人心，言人之心也；道心，言心之道也，心之所以為心也。可存可亡，故曰『危』；幾希神妙，故曰『微』。」（《全集》，第2冊，頁558-559）又引文（6）云：

（6）須知性只是氣質之性，而義理者，氣質之本然，乃所以為性也。心只是人心，

63 《朱子文集》，第6冊，卷56，頁2713，答鄭子上十。

64 《朱子語類》，第5冊，卷78，頁2009。

65 《朱子文集》，第7冊，卷65，頁3284。



而道者，人之所當然，乃所以為心也。人心、道心，只是一心；氣質、義理，只是一性。識得心一、性一，則工夫亦一。靜存之外，更無動察；主敬之外，更無窮理。其究也，工夫與本體亦一。此慎獨之說，而後之解者往往失之。（《中庸首章說》，《全集》，第2冊，頁353）

如筆者在本文第二節所說，這段話主要是針對朱子而發，因為朱子在工夫論方面區分「靜存」與「動察」、「主敬」與「窮理」。戡山認為：朱子在工夫論上的支離可歸因於他在心性論方面對人心、道心的理解有誤差。戡山說：「人心、道心，只是一心。」從字面看來，這似乎與朱子所說「心之虛靈知覺，一而已矣」，並無不同。但究其實，兩者實有根本的差異。在朱子，人心、道心是同一主體，為氣之靈，但其所知覺的對象不同，分屬氣與理。而在戡山，人心、道心是同一主體的兩面，分屬氣與理，故其關係如同氣與理的關係。但戡山卻是在「理氣相即」的預設下將人心、道心視為一心。人心屬於氣，故可存可亡；道心屬於理，故幾希神妙。然此不礙兩者之為一心，因為心可通於形上、形下。引文（14）說：「下學非只在洒掃應對小節，即未離乎形者皆是，乃形之最易溺處在方寸隱微中，故曰『人心惟危，道心惟微』，即形上、形下之說也。」就「心」（方寸）之「未離乎形」而言，它屬於形下。學言上 即云：「形而上者謂之性，形而下者謂之心。」（《全集》，第2冊，頁458）然心屬形而下，並不表示它只是經驗中的對象。原性云：

（15）夫心，囿於形者也。「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」上與下，一體而兩分，而性若踞於形骸之表，則已分有常尊矣。故將自其分者而觀之，粲然四端，物物一太極；又將自其合者而觀之，渾然一體，統體一太極。此性之所以為上，而心其形之者與？即形而觀，無不上也；離形而觀，上在何所？懸想而已。（《全集》，第2冊，頁329）

故對戡山而言，心雖「囿於形」而屬形而下，然無礙於其通於形而上。因為形而上之性必須透過形而下之心始能具體化，故「即形而觀，無不上也」。脫離了心，性只是懸想中的抽象物，其所謂「上」，亦無任何意義可言。故性有常尊，心亦因之而尊；性屬形上，心亦因之而上。

在《傳習錄》中有一段文字，記載王陽明對於「人心」、「道心」的理解。戡山對這段文字所下的按語可以幫助我們理解他何以對朱子的說法不滿。陽明之說如下：

〔徐〕愛問：「『道心常為一身之主，而人心每聽命。』以先生精一之訓推之，此語似有弊。」先生曰：「然。心，一也，未雜於人謂之『道心』，雜以人偽謂之『人心』。人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有二心也。程子謂人心即人欲，道心即天理，語若分析，而意實得之。今日『道心為主，而人心聽命』，是二心也。天理、人欲不並立，安有天理為主，人欲又從而聽命者？」<sup>66</sup>

對於這段文字，蕺山在《陽明傳信錄》中有以下的按語：

(16) 先生說人、道只是一心，極是。然細看來，依舊只是程、朱之見，恐尚有剩義在。孟子曰：「仁，人心也。」人心便只「人心也」之「人心」，道心即是「仁」字。以此思之，是一是二？人心本只是人之心，如何說他是偽心、欲心？敢以質之先生。（《全集》，第4冊，頁66）

陽明論心，係就超越的「本心」而言，此不同於朱子以心為「氣之靈」。陽明說「心，一也」，自然也是就本心而言。「雜以人偽」意謂：為物欲所惑而失去其本然狀態。故本心能維持其本然的狀態，而得其正，即是道心；本心為物欲所惑而放失，而不得其正，即是人心。陽明質問道：朱子既以心之覺於天理者為道心，覺於人欲者為人心，而天理與人欲不能並存，人心又必須聽命於道心，然則兩者如何能為統合為一心？陽明引程子「人心即人欲，道心即天理」之說，據陳榮捷先生的註解，<sup>67</sup>當是指伊川所言：「人心，私欲也；道心，正心也。」<sup>68</sup>但是筆者實在看不出這種說法與朱子之歧心為二，有何不同？因為我們也可援引陽明批評朱子的理由，質問道：天理與人欲（或正心與私欲）既然不能並存，道心與人心如何能為統合為一心？然則，陽明又有何理由說「語若分析，而意實得之」？從引文（16）看來，蕺山似乎不認為伊川與朱子之說有何區別，故統言「程、朱之說」。如上文所述，蕺山論心，是通於形上、形下而言。對他而言，陽明以本心之為私欲所惑而失其正者為人心，即是將人心視為「偽心、欲心」；如此一來，人心便不可能與常尊之性（即道心）通而為一。故在蕺山看來，陽明之說「依舊只是程、朱之見」。

66 吳光等編校，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），卷1，傳習錄上，頁7；標點略有更改。

67 陳榮捷編，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983），頁44。

68 《河南程氏遺書》，卷19，見《二程集》（臺北：里仁書局，1982），頁245。

## 七、劉蕺山對朱子理氣論的批判

經過以上的討論之後，我們便不難了解蕺山何以要大力批判朱子的理氣論。以下再舉蕺山的四段文字，來說明其批判的要點：

(17) 或曰：「天地間先有此理，乃生氣否？」曰：「理只是氣之理，有是氣方有是理，非理能生氣也。但既有是理，則此理尊而無上，遂足以為氣之主宰，氣若其所從出者。」（遺編學言，《全集》，第2冊，頁566）

(18) 古今性學不明，只是將此理另作一物看，大抵臧三耳之說。佛氏曰：「性，空也。」空與色對，空一物也。老氏曰：「性，玄也。」玄與白對，玄一物也。吾儒曰：「性，理也。」理與氣對，理一物也。佛、老叛理，而吾儒障於理，幾何而勝之？（學言中，《全集》，第2冊，頁494）

(19) 因思盈天地間，凡道理皆從形器而立，絕不是理生氣也。於人身何獨不然？大《易》「形上」、「形下」之說，截得理氣最分明，而解者往往失之。後儒專喜言「形而上者」，作推高一層之見，而於其所謂「形而下者」，忽即忽離，兩無依據，轉為釋氏所藉口，真所謂開門而揖盜也。至玄門則又徒得其「形而下者」，而竟遺其「形而上者」，所以蔽於長生之說，此道之所以嘗不明也。（答劉乾所學憲，《全集》，第3冊，頁431）

(20) 夫性，因心而名者也。盈天地間一性也，而在人則專以心言。性者，心之性也。心之所同然者，理也。生而有此理之謂性，非性為心之理也。如謂心但一物而已，得性之理以貯之而後靈，則心之與性，斷然不能為一物矣。吾不知徑寸中，從何處貯得如許性理，如客子之投懷，而不終從吐棄乎？（原性，《全集》，第2冊，頁328）

引文(17)與引文(4)在意涵上大體相同，一方面反駁朱子「理先氣後」之說，另一方面強調理對於氣具有主宰性。我們必須將這兩面合起來看，才能準確地理解蕺山的理氣論，以及他何以反對朱子的理氣論。蕺山承認理對於氣具有主宰性，即是承認理之超越性。筆者在第二節已指出：朱子係就存有結構而說「理先氣後」，即承認理對於氣具有優先性，而為其超越的根據。既然他們二人都承認理之超越性，蕺山何以還要批評朱子呢？其主要理由有二：第一、在朱子的理氣論中，理只是抽象的「但理」，非現實的存在，其本身不能活動；第二、朱子主張「性即理」，理（性）與心分屬形上與形下，故理無法透過心而形著。以下我們分別討論之。

第一點理由即是引文(18)所涉及者，其中所說的「吾儒」顯然是指朱

子。對戴山而言，朱子正是「將此理另作一物看」；而所謂「理與氣對，理一物也」，也是就朱子的理氣論而言。故戴山將朱子之理比擬為公孫龍「臧三耳」之辯，意謂毫無實義的名言辨析。<sup>69</sup> 因此，儘管朱子之理與佛家的空理、道家的玄理在意涵上有所不同，但就其為一抽象的概念構作而言，三者並無二致。引文（19）所說的「後儒」顯然也是指朱子，因為在這段引文中，戴山反駁「理生氣」之說。他說：「後儒專喜言『形而上者』，作推高一層之見，而於其所謂『形而下者』，忽即忽離，兩無依據，轉為釋氏所藉口，真所謂開門而揖盜也。」乃是針對朱子「理氣不離不雜」之說而發。這段話的涵義完全同於引文（2）所言：「宋儒之言曰：『道不離陰陽，亦不倚陰陽。』則必立於不離不倚之中，而又超於不離不倚之外，所謂『離四句，絕百非』也，幾何而不墮於佛氏之見乎？」針對朱子的抽象、掛空之理，戴山主張「性即氣，氣即性」或「形下即形上」，即是藉著將形下之氣上提，使形上之理（性）取得活動義，而不再只是抽象、掛空之理。如此一來，他就打破了朱子學中「形上 = 理 = 存有 / 形下 = 氣 = 活動」的二元論預設。但在打通形上、形下之際，戴山並不否定理之超越性，反而強調性天之尊。故誠如東方朔所言，「他〔戴山〕總是將形上之理移至形下之氣來說明，這樣做既不是否認理的『尊而無上』的作用，但卻又突出了形上之理的客觀性，不呈懸空、掛吊。」<sup>70</sup>

引文（20）則涉及第二點理由。就心、性、理之關係而言，戴山將他自己的觀點歸納為：「性者，心之性也。心之所同然者，理也。生而有此理之謂性。」分而言之，心即性，心即理，性即理；綜而言之，則心、性、理打通為一。他將朱子的觀點歸納為：「性為心之理也。」據此可言「性即理」，但不可言「心即理」或「心即性」。「如謂心但一物而已，得性之理以貯之而後靈」係針對朱子而言，因為朱子曾說：「心以性為體，心將性作餡子模

69 《孔叢子》公孫龍篇 載有公孫龍子與子高「臧三耳」之辯。《公孫龍子》堅白論 云：「曰：『天下無白，不可以視石；天下無堅，不可以謂石。堅、白、石不相外，藏三可乎？』曰：『有自藏也，非藏而藏也。』」「臧三耳」即「藏三」，「耳」字為語尾助詞。這原是從知識論的角度探討「石」與其「堅」、「白」二屬性之關係，但後人不解其義，而誤傳為詭辯，故戴山引以為喻。關於這場辯論的要點與意義，請參閱牟宗三，《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，1979），頁 159-189。

70 東方朔，《劉宗周評傳》，頁 96-97。

樣。蓋心之所以具是理者，以有性故也。」<sup>71</sup>又說：「邵堯夫說：『性者，道之形體；心者，性之郭郭。』此說甚好。蓋道無形體，只性便是道之形體。然若無箇心，卻將性在甚處？須是有箇心，便收拾得這性，發用出來。」<sup>72</sup>又說：「心是虛底物，性是裏面穰肚餡草。性之理包在心內，到發時，卻是性底出來。」<sup>73</sup>這些說法都是將心與性的關係說成一種涵攝關係，朱子經常用「具」或「包」字來形容這種關係，例如：「性則心之所具之理。」<sup>74</sup>又如：「心包萬理，萬理具於一心。」<sup>75</sup>他甚至就這種關係而說：「心與理一，不是理在面前為一物。」<sup>76</sup>但此「心與理一」並非象山、陽明就心之自我立法說「心即理」之義，而是在認知活動中主體對於其對象的涵攝關係。所謂「不是理在面前為一物」只是意謂：理不是在經驗中可見之物，而非意謂：理為心所制定。因此，這種涵攝是一種認知意義的涵攝，因而是一種外在的關係，所以蕺山才說：「心之與性，斷然不能為一物矣。」既是外在的關係，則性之於心，終究是外來之物（「客子」），二者之間可合亦可分，並無本質上的關聯。反之，在蕺山，「性者，心之性也」，性內具於心而為其理，並且只能透過心而形著，兩者之間不只是具有一種外在的認知關係，而是具有一種存有論上的內在的本質關聯。正因為朱子系統中的心與理只具有外在的關係，理無法透過心而形著，故在蕺山看來，朱子之理終究是抽象的、掛空的虛理。

在此，我們還要順便討論「義理之性」與「氣質之性」的問題，因為蕺山基於其「理氣合一」觀，反對橫渠以來「義理之性」（天地之性）與「氣質之性」之區分。學言中之言：「理即氣之理，斷然不在氣先，不在氣外。知此，則知道心即人心之本心，義理之性即氣質之本性。」（《全集》，第2冊，卷13，頁483）「凡言性者，皆指氣質而言也。或曰：『有氣質之性，有義理之性。』亦非也。盈天地間止有氣質之性，更無義理之性。如曰氣質之理即是，豈可曰義理之理乎？」（同上，頁493）引文（6）也說：「須知

71 《朱子語類》，第1冊，卷5，頁89。

72 同上書，第1冊，卷4，頁64；參閱第7冊，卷100，頁2549-2551。

73 同上書，第4冊，卷60，頁1426。

74 朱熹，《四書集注》（臺北：臺灣中華書局，四部備要本），《孟子集注》，卷7，頁1上。

75 《朱子語類》，第1冊，卷7，頁155。

76 同上書，第1冊，卷5，頁85。

性只是氣質之性，而義理者，氣質之本然，乃所以為性也。 氣質、義理，只是一性。」又其 答王右仲州刺 云：「要而論之，氣質之性即義理之性，義理之性即天命之性；善則俱善。」（《全集》，第3冊，頁389）

戴山討論「義理之性」與「氣質之性」的上述文字，大多數的詮釋者均誤解其義。就筆者迄今所知，大概只有牟宗三先生能善解其旨。<sup>77</sup>多數詮釋者將戴山系統中的「義理之性」與「氣質之性」的關係理解為理與氣的關係，而將其所謂「氣質之性即義理之性」理解為「氣即性」之說的翻版。譬如，陳來就將戴山的觀點歸納為：「道心與人心、義理之性與氣質之性的關係與理與氣的關係是相同的。」<sup>78</sup>其實，這是誤解，因為他們忽略了「氣質之性」一詞在宋明儒學裡的不同涵義。筆者在 劉戴山論惡之根源 一文中曾詳細討論「義理之性」（或稱「天地之性」）與「氣質之性」在宋明儒學裡的不同涵義，以及戴山的觀點。<sup>79</sup>以下僅摘述其要義，細節請讀者自行參閱該文。在伊川、橫渠，「天地之性」與「氣質之性」是兩個相互獨立的概念，分屬不同的領域：前者指由人的道德生命所構成的「性」，後者則是指由人的自然生命（氣質）所構成的「性」。但在朱子，「氣質之性」卻非與「天地之性」不同的另一種「性」，而是「天地之性」本身，但就它墮於氣質之中，與氣質相雜，而稱為「氣質之性」。因此，他完全有理由說：「氣質之性便只是天地之性。」<sup>80</sup>而戴山所說的「氣質之性」並非指氣質所構成的性，亦非指墮在氣質中的天地之性，而是指作為氣質之所以然的理。因此，戴山所說的「氣質之性」正是橫渠、伊川、朱子所說的「天地之性」，故戴山才說：「氣質之性即義理之性。」他根本不承認橫渠、伊川所理解的「氣質之性」是一種「性」。<sup>81</sup>在戴山的系統中，「氣質之性」與「氣質」的關係才是理與氣的關係。因此，就主張「氣質之性即義理之性」這一點而言，戴山與朱子的觀點其實並無太大的不同，其不同只是用語上的不同，即是：戴山所

77 牟先生的詮釋見其 陸王一系之心性之學（三） 劉戴山誠意之學，《自由學人》，1：3（1956.10.1），頁21-22。

78 陳來，《宋明理學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1991），頁411。

79 參閱鍾彩鈞編，《劉戴山學術思想論集》，頁102-107。

80 《朱子語類》，第1冊，卷4，頁68。

81 其《論語學案》注 陽貨篇「性相近也，習相遠也」云：「氣質還他是氣質，如何扯著性？性就是氣質中指點義理者，非氣質即為性也。」（《全集》，第1冊，頁600）

說的「氣質之性」即朱子所說的「天地之性」(朱子未使用「義理之性」一詞)。是故，蕺山反對「義理之性」與「氣質之性」之區分，其本意或許主要是針對朱子，然就其實，此種批評毋寧更適用於橫渠、伊川。這是過去的許多學者所忽略的。

## 八、結語

最後，我們可將本文的結論綜述如下。蕺山的「合一觀」有意矯正朱子理氣論的二元論傾向，以便為自己的心性論與工夫論提供理論依據。在理氣論方面，蕺山打破朱子理氣二分的義理間架，將形下之氣上提，使形上之理取得活動義，而不再只是抽象、掛空之理。但他並不否認理對於氣的主宰性，乃至超越性。在心性論方面，他藉著性將心客觀化，藉著心將性具體化，所謂「以性定心，以心著性」，而心、性之於氣質，同具超越性。在工夫論方面，心、性關係的這兩面結穴於蕺山所理解的「慎獨」工夫：《大學》言「慎獨」，凸顯意根之微，意之於念，具超越性；《中庸》言「慎獨」，凸顯性天之尊，天之於人，亦具超越性。<sup>82</sup> 然此非兩種超越性，而是既內在又超越、內在與超越合一，故曰「內在超越性」。總之，在蕺山之學中，理氣論、心性論與工夫論三者緊密扣合，彼此連貫。掌握了蕺山之學的基本性格，即可知蕺山之學並非「氣本論」，亦可知蕺山之學無法以「情欲解放」論述來定位。

本文為中央研究院「明清文化中的情、慾與禮教」主題研究計畫之成果，曾於 2000 年 12 月在鵝湖雜誌社等主辦之「朱子與宋明儒學」學術研討會中宣讀。

---

82 關於蕺山所理解的「慎獨」工夫，請參閱林月惠，〈劉蕺山「慎獨」之學的超越向度〉，收入江佩穎編，《兩岸青年學者論壇——中華傳統文化的現代價值論文集》(臺北：法鼓人文社會學院，2000.12)。

## Liu Zongzhou's Criticism against Zhu Xi's Theory of *Li* and *Qi*

Ming-huei Lee<sup>\*</sup>

### Abstract

Liu Zongzhou's system of thought exhibited an inclination toward harmony which eliminated distinctions. He opposed the distinction between *li* 理 and *qi* 氣 in Song Neo-Confucianism. Therefore, he also denounced the distinction between the nature of Heaven and Earth (*tiandi zhi xing* 天地之性) and physical nature (*qizhi zhi xing* 氣質之性), as well as that between the mind of the *dao* (*daoxin* 道心) and the human mind (*renxin* 人心). Among the Song-Ming Neo-Confucianists, Zhu Xi 朱熹 showed a very strong dualistic tendency and, therefore, became a targeted philosopher against whom Liu Zongzhou launched vehement attack. Although Liu opposed firmly the *li-qi* dualism, he was not in line with Dai Zhen 戴震 philosophically because he affirmed the transcendence of *li* as the ultimate principle. This article attempts at an analysis of Liu's attack against Zhu Xi's *li-qi* dualism. We also offer rebuttals against the current characterization of Liu's philosophy as a *qi*-centered discourse 氣本論 or desire-emancipation theory.

**Keywords:** Liu Zongzhou 劉宗周, Zhu Xi 朱熹, *li-qi* theory 理氣論, emancipation of desire, Neo-Confucianism.

---

<sup>\*</sup> Ming-huei Lee is research fellow at the Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica and professor at the Graduate Institute of National Development, National Taiwan University.