

論明清之際儒學的一元化傾向

鄭宗義

香港中文大學哲學系

—

明清之際的儒學流行一股可以名為一元化的思潮，這在過去的研究中雖曾引起注意，但往往只被目為個別儒者學說的特色，好像王陽明（守仁，1472–1529）及其後的劉蕺山（宗周，1578–1645）與黃梨洲（宗義，1610–1695）師徒等。特別是在蕺山身上，因這股思想傾向表現得十分突出，故更受注目。對此，牟宗三最初的判斷是，蕺山承接宋明儒學六百多年的豐厚遺產，見「諸多分別解說，概念繁多，不勝其支離，故就其中重要論題悉欲統而一之」；而「其統一之法大體是直下將形而下者向裡向上緊收于形而上者，而同時形而上者亦即全部內在化而緊吸于形而下者中，因而成其為一滾地說。此大體是本體論地即體即用之一滾地說」。¹這是將蕺山的「一滾說」看成是宋明儒學理論發展的必然歸趨（即從觀念的分解進至辯證的綜合以極成即體即用的圓融說法）。他甚至稱許「在此種本體論地上下緊收緊吸即體即用的一滾而化中，固可有許多甚深甚妙之談」。²不過他對一滾說要將理徹底納於氣之中卻大有保留，認為「不免矯枉過正，遂有此突兀不平之辭」，需「撥開其滯辭，不穩之辭，乖戾悖謬之辭所成之烟霧」，³才能恰當地把握蕺山思想的實義。後來牟宗三對那些不穩甚至乖戾悖謬之辭的疑慮明顯加強，乃直斥為「無實義，乃故作驚人之筆之險語」；「即使可以這樣一之，又何碍于分別說耶？」⁴勞思光則把蕺山的一元化思想稱為「合一觀」，以此「為描述蕺山學說之歸宿」，⁵並分別從「工夫論方面」（合存養與省察或靜養與動察為一）、「對工夫基礎之解釋方面」（合性與情為一）及「對存有之解釋方面」（合理與氣、心與天、心與道為一）來析述其說。⁶他亦注意到蕺山講工夫的合

¹ 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1968年），第1冊，頁393、394。

² 同上注，頁395。

³ 同上注，頁392、401。

⁴ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁460。

⁵ 勞思光：《新編中國哲學史（三下）》（臺北：三民書局，1995年增訂八版），頁602。

⁶ 同上注，頁604–19。

一，其實早在陽明思想中已露端倪。⁷最後，他判定合一觀最大的特色在於「將一切分立或對立之觀念合而為一」，「即喜消滅理論上種種區分」，且以為這不必是病，但「若於應作區分處強去此區分，則結果必有大弊」。⁸值得注意的是，勞思光看到的大弊不是牟宗三眼中混理氣為一的乖謬，而是蕺山既規定了喜怒哀樂（四情）屬超驗性的情感，又如何可以之相配於春夏秋冬的經驗性現象。⁹到了劉述先的研究，則可以說有一大突破，此即他較能跳出個別學說的視域，將蕺山與梨洲師徒所表現出的一元化思想置於整個明清儒學轉型的背景下來考查。他先是提出蕺山與梨洲都有一種「內在一元論」，即將理內化於氣中，認為這無論如何必然使得理的超越義減煞，結果一轉手就成了反宋明儒學的思想，促成了儒學的轉型。¹⁰儘管他極為為蕺山、梨洲辯護，認為二人仍能守得住理的超越性，卻也知道思想本身的合理性（哲學意義）與它在歷史中產生的作用（歷史意義）可以是截然不同的兩回事。及後他更斟酌內在一元論的用詞易生誤解（誤解為唯氣論），遂建議改為「內在一元的傾向」。¹¹但即便如此，劉說還是遭到嚴厲的批評，指他順著牟宗三的思路以內在一元的傾向來解說蕺山、梨洲完全是誤讀，實則二人的思想是主張有超越意義的元氣；¹²若要用一元的觀

⁷ 同上注，頁607。

⁸ 同上注，頁602、621。

⁹ 同上注，頁621。

¹⁰ 參看劉述先：《黃宗義心學的定位》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1986年），〈自序〉，頁2-3。

¹¹ 參看劉述先：《黃宗義心學的定位》（杭州：浙江古籍出版社，2006年），〈重訪黃宗義——新版自序〉，頁1。此外，拙著《明清儒學轉型探析——從劉蕺山到戴東原》（香港：中文大學出版社，2000年初版、2009年增訂版）在初版時是由晚明王學的蕩越流弊入手，以為其造成了形而上與形而下之間的緊張，並引發出反形而上的反宋明儒思潮，推動了明清儒學的轉型。而在增訂版時則一方面更著重考查促成儒學轉型的內在理路，其中對儒學的新典範（達情遂欲哲學）如何自王門泰州學派的情欲觀轉手而出做了仔細的梳理，另一方面重估了戴東原思想的理論效力。且當時已察覺到另有一條一元化傾向的內在理路值得注意，惟未及清理而只在〈增訂版自序〉中約略提及。現在本文可以說是補充這一研究的缺漏，並認為用「一元化傾向」來描述當時儒學內部的思想變化應較「內在一元的傾向」更為準確。

¹² 參看陳榮灼：〈黃宗義氣論之重新定位〉，《中央大學人文學報》第44期（2010年10月），頁1-27；〈黃宗義之孟學解釋：從劉蕺山到王船山〉，載楊祖漢、楊自平（主編）：《黃宗義與明末清初學術》（中壢：中央大學出版中心；新北：Airiti Press，2011年），頁127-63。劉述先後來發表〈黃宗義心學的定位重探〉一文，表示自己仍維持過去的觀點，文末提及陳的批評但未作回應，只是說：「新儒家後勁陳榮灼由《孟子師說》論梨洲對蕺山立場之繼承與宏揚，以其倡『唯氣論』，但非『自然主義』也非『唯物論』，其『元氣』指『形而上的本然之氣』，有『存有論之情』，也是良能，尚待闡發。本文牽涉問題複雜，仍維持我自己一貫的觀點，無需另寫結論，到此告一段落。」見劉述先：〈黃宗義心學的定位重探〉，載鍾彩鈞（主編）：《東亞視域中的儒學：傳統的詮釋》（臺北：中央研究院，2013年），頁173。

[下轉頁183]

念來表達，應屬超越一元論（將氣上提至與超越的理同樣的地位）。先勿論劉說對蕺山、梨洲有否誤讀之處，他的研究進路無疑是最能依據明清之際儒學內部的思想變化來說明儒學的轉型，捨此而糾纏於元氣論將反使思想發展的曲折線索模糊不清。下文的分析會指出這一點。

如是，本文將首先釐清宋明儒學中一元化思想的涵義，接著梳理此一元化思想如何在明中葉以降逐步強化並呈現為一股思想潮流和傾向，最後說明此思想傾向如何導致明清儒學的轉型。

二

本文用「一元化」一詞來描述宋明儒學的一項思想及其在明中葉以來被逐步強調而形成的一股思想傾向。¹³ 首先必須澄清的是，它與西方哲學的一元論無關。西方哲學中的一元或二元，是形而上學中討論存在（或世界）的真實性（reality）到底是一抑或是二，所以是實體一元論或二元論（substance monism or dualism）。如果主張一元，則表示其他的存在物皆是此一元所派生（derivatives），故可約化（reduce）於此一元。但在宋明儒學中，存在的實體是一是二根本不是其關心的問題，由此而引出的化約主義就更不必論了。下面我們將根據宋明儒者的文字，說明此一元化思想其實早在北宋儒者莫立宋明儒學的中心課題時即已出現（牟宗三綜括此中心課題為天道性命相貫通），同時亦是宋代儒者以之來自別於釋氏，並且在往後的發展中此思想的內涵更是不斷豐富。

〔上接頁182〕

細按陳的批評，他主要是反對將蕺山、梨洲師徒視為心學的別派，以為他們的思想與陽明心學已有本質的分歧，此即他們是以好善惡惡的純情而非知善知惡的良知為本心之首出特性（這點其實唐君毅早已指出），遂主張有「元氣」，與「陽明學派屬『主體主義』（subjectivist）之『唯心論』，於儒學中嚴守『以良知為中心』之範式」相較，是屬於「『非主體主義』（non-subjectivist）之『唯氣論』，於儒學中下開了『以良能為中心』之範式」（〈黃宗義氣論之重新定位〉，頁23）。由這個判斷來看，劉著仍從心學的角度來理解蕺山、梨洲自然是大錯特錯。不過，陳想證立蕺山、梨洲的思想與陽明心學屬不同範式，則不免推論過當。陳文無論在論證、文本證據的徵引與解釋以及對明清之際儒學的哲學史梳理等方面均大可商榷，然因與本文論旨無關，不能在這裏多說。此處只需指出劉說跟隨牟宗三的思路，（有意無意地）忽略元氣說，這雖對詮釋蕺山、梨洲的思想或有不夠體貼的地方，但其指出蕺山、梨洲皆表現出「內在一元的傾向」，一轉手而為儒學的新典範，則是未易動搖的精確論斷。

¹³ 必須指出，「一元化」一詞雖是本文所造，但其中的「一元」可見於宋明儒者的文字，例如劉蕺山說：「一元生生之理，互萬古嘗存，先天地而無始，後天地而無終。渾沌者，元之復；開闢者，元之通。推之至於一榮一瘁、一往一來、一晝一夜、一呼一吸，莫非此理。」見戴璉璋、吳光（主編），鍾彩鈞（編審）：《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年），第2冊，〈學言上〉，頁439。

一元化思想的最基本涵義是：道一、理一、性一。張橫渠(載，1020–1077)在《正蒙·乾稱篇》中說：「有無虛實通為一物者，性也；不能為一，非盡性也。」¹⁴他的門人范育為《正蒙》作序亦說：「嗚呼！道一而已，互萬世，窮天地，理有易乎是哉！」¹⁵這就是說，天地萬物都是一道(從運化處說道)一理(從法則處說理)的表現，因而乃有其之所以存在的存在性(從存在處說性，用橫渠的話說即「天地之性」)。此一道、一理、一性的具體內容是《易》的生生之義，亦即儒者體認到天地萬物是個生生不已的化育過程，生生是萬物存在的道理，也是萬物存在的存在性。程明道(顥，1032–1085)便擷取《易·繫辭上》的話說：「生生之謂易，天地設位而易行乎其中，乾坤毀則無以見易，易不可見，乾坤或幾乎息矣。」¹⁶必須指出，生生是儒者體認天地萬物作為價值或意義的表達而非作為物的表達，因此道一、理一、性一的一與其說是實體的一元，無寧說是價值的本源。很明顯，這一生生不已的價值體認恰正可以清楚劃分儒釋的疆界。上引〈乾稱篇〉的話還有一句下文：「然則有無皆性也，是豈無對？莊、老、浮屠為此說久矣，果暢真理乎？」¹⁷

天地萬物既是一道、一理、一性的表現，則彼此不相離也。若用現代的話說，即它們之間是有一種內在的關聯性。要揭示和彰明這一內在的關聯性，責任自然落在人身上。所以，首要的是吾人能認識到人與天地萬物不離之義，而此正繫於吾人能否把握住稟受於生生化育之源的本性(本性就其能動處說即是本心)。用《中庸》的話說，此本性是人之「誠」，此本性之能通達天人不離的意義是人性之「明」。依此，橫渠提出「天人合一」：「儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學而可以成聖，得天而未始遺人。」在橫渠看來，佛家雖有不少看似與儒家相近的說法，實則在天人合一這點上，「與吾儒二本殊歸矣」；因為說到底，「道一而已，此是則彼非，此非則彼是，固不當同日而語」。¹⁸

其次，自二程兄弟以來，理學家慣用「理」與「氣」這一對概念來進一步解說生化。這樣，理與氣自然也是不離的。理是創生之理(實現原理)，氣是陰陽變化；氣化的陽動陰靜而創生萬物正體現了創生之理作用於其中。在橫渠時，仍未以理、氣對言，理在他的用語中是「神」，故謂「一故神，兩故化」。¹⁹且神既不離乎化，則亦不妨從氣一面看，²⁰而把神視為能使氣化創生的感通之性(氣化的陽動陰靜是感通，

¹⁴ 章錫琛(點校)：《張載集》(北京：中華書局，1978年)，頁63。

¹⁵ 同上注，〈范育序〉，頁5。

¹⁶ 程顥、程頤(著)，王孝魚(點校)：《二程集》(北京：中華書局，2004年第2版)，《河南程氏遺書》，卷十二〈明道先生語二〉，頁136。

¹⁷ 《張載集》，頁63。

¹⁸ 同上注，《正蒙·乾稱篇》，頁65。

¹⁹ 同上注，《正蒙·參兩篇》，頁10。

²⁰ 《正蒙·神化篇》：「神，天德，化，天道。德，其體，道，其用，一於氣而已。」(《張載集》，頁15)

氣化所成各正性命的天地萬物的內在關聯性亦是感通)。故橫渠說：「感者性之神，性者感之體。(在天在人，其究一也。)惟屈伸、動靜、終始之能一也，故所以妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性。」²¹這感通之性在人是人的「天地之性」，亦是人的「義理之性」(具體地感通到那創造的意義與道理)，亦是人之能感通的「大心」。²²道或理或性之不離乎氣的一元化思想，在明道那裏亦有發揮。他說：「形而上為道，形而下為器，須著如此說。器亦道，道亦器，但得道在，不繫今與後，己與人。」又說：「又曰：『一陰一陽之謂道。』陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得上下最分明，元來只此是道，要在人默而識之也。」²³此處「器亦道，道亦器」、「元來只此是道」就是強調不離之義，但「須著如此說」(即分形而上與形而下)、「截得上下最分明」則表示明道不大同意橫渠之偏向氣一邊說，而顧慮到有混淆形而上下之虞。²⁴這點對朱熹(1130–1200)很有影響。朱子自亦肯定理與氣之不離，他說：「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。」²⁵他亦認識到凡人與物之所以生，「理與氣合而已」，²⁶不過他似乎更強調理與氣的不雜(不雜即表示二者不能等同；理不可化歸為氣，反之亦然)。為了辨明應以理為本，朱子甚至提出理先氣後的說法(以理為本乃可說先在)：「理與氣本無先後之可言。但推上去時，卻如理在先，氣在後相似。」²⁷無庸諱言，在這一點上朱子有時把話說得太過了，如謂「未有天地之先，畢竟也只是理」；「且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裏」。²⁸他又以人騎馬喻理乘乎陰陽，說「理搭在陰陽上，如人跨馬相似」，²⁹就更使理氣彷彿成了兩樣可分離的東西。明初以來，程朱學者便都對此表示不滿並提出修正。不過究竟朱子為甚麼要特別強調理與氣的不雜乃至理本的先存性？這是因為若將理與氣等同，二者可以互相化約，則達理便成不可解。其實，達理在自然現象的層面(如天災)還比較容易解釋，畢竟生生的觀念並不排斥死亡的現象而是可以視生死現象皆屬於生生的表現，但在人事現象的層面(如人的行為、意念、情感與欲望等常有不合理處)便無法說明。必須知道，宋明儒者申明天道性命相貫通，是將對天地萬物的生生體認與對人的仁義(道德)體認關連起來。天地化育所彰顯的生生不已，從人的角度看，乃至仁也；此即通乎吾人成己成物的仁義(《中庸》「天命之謂性」；「誠者，天之道也；

²¹ 《張載集》，《正蒙·乾稱篇》，頁63–64。

²² 《正蒙·大心篇》：「大其心則能體天下之物，物有未體，則心為有外。」(《張載集》，頁24)

²³ 《二程集》，《河南程氏遺書》，卷一〈二先生語一〉，頁4；卷十一〈明道先生語一〉，頁118。

²⁴ 故有謂「子厚以清虛一大名天道，是以器言，非形而上者」。見《二程集》，《河南程氏粹言》，卷一，頁1174。

²⁵ 黎靖德(編)、王星賢(點校)：《朱子語類》(北京：中華書局，1994年)，卷一，頁2。

²⁶ 同上注，卷四，頁65。

²⁷ 同上注，卷一，頁3。

²⁸ 同上注，頁1、4。

²⁹ 同上注，卷九四，頁2374。

誠之者，人之道也」等義)。於是，以理氣言，吾人仁義的本性或本心應以理來規定(故名義理之性)，而吾人「生之自然之資」(董仲舒語)像耳目口鼻之官、欲望、情感與意念等則應以氣來規定(故名氣質之性)。而所謂或以理或以氣來規定，絕不意謂只是理而沒有氣，或只是氣而沒有理，以此與不離之義相悖故。或以理或以氣來規定，指的是以誰作主宰。本性本心以理作主宰，雖則其呈用不能無氣而必發為合理之氣。這用孟子的話說是「志壹則動氣」(《孟子·公孫丑上》)；用橫渠的話說是「德勝其氣，性命於德」(性聽命於德即性為義理之性)；「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉」。³⁰ 相較之下，各種生而有的自然之質以氣作主宰，雖則其暴露會遮蔽本性本心之理，但理只是隱藏而非無有。這用孟子的話說是「氣壹則動志」、「是氣也而反動其心」(同上)；用橫渠的話說是「德不勝氣，性命於氣」(性聽命於氣即性為氣質之性)。³¹ 可知，正因理(或本性本心)與氣(或四體、情、意與欲)不離，理必藉氣以呈用，氣遂有反制理的可能，而違理為可解。朱子一生對氣稟物欲之雜有極其深刻的體驗，所以他才會說出「氣強理弱」、「理管他〔指氣〕不得」的話。³² 總之，理與氣之不離不雜在存在層面如是，在性命層面亦如是，故明道說：「論性，不論氣，不備；論氣，不論性，不明。」³³ (此句未定是誰語，然伊川〔程頤，1033–1107〕亦必同意。)

明乎一元化思想中的不離義，必涵不雜、氣可違理等義，就知此中吾人必須要有工夫來領悟和揭示存在層面的萬物不相離之義，及改正性命層面的違理行為以使之皆如理合道。由此便可引申出一元化思想之合一義與一體義；合一者，使兩端(或異者)成一體(或一致)。前面提及橫渠的大其心是合一的工夫，明道的識仁亦然。〈識仁篇〉云：「學者須先識仁。仁者，混然與物同體。」又云：「孟子言『萬物皆備於我』，須反身而誠，乃為大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？」³⁴ 另別處云：「醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。仁者，以天地萬物為一體，莫非己也。」³⁵ 此即明道著重藉由吾人仁心之感通無間、覺潤無方(不痿痺不仁)以體悟到一種與天地萬物為一體的經驗；仁心把所感者都納入一可以不斷擴充的自我中(莫非己也)，而使所感者與我痛癢相關而恍若同體。明道甚至認為這「合」只有工夫歷程的意義，到了最終的圓融化境，則連合字亦不必說。試看以下幾條文字：「只心便是天」；「言體天地之化，已剩一體字，只此便是天地之化，不可對此箇別有天地」；「合天人，已是為不知者引而致之。天人無間」。³⁶ 這種圓融

³⁰ 《張載集》，《正蒙·誠明篇》，頁23。

³¹ 同上注。

³² 《朱子語類》，卷四，頁71。

³³ 《二程集》，《河南程氏遺書》，卷六〈二先生語六〉，頁81。

³⁴ 同上注，卷二上〈二先生語二上〉，頁16–17。

³⁵ 同上注，頁15。

³⁶ 同上注，頁15、18、33。

論，若套落體用的觀念上講（即分創生之體與氣化之用，或分道德心性之體與如理的情意之用），就是全體是用，全用是體，體用同源，顯微無間。

尤有進者，則順著圓融論再推進一步想，可以說合一之所以可能乃在於本一。本一是實踐合一的先天根據，合一是恢復本一的後天工夫。這點橫渠早已點破，〈乾稱篇〉云：「以萬物本一，故一能合異；以其能合異，故謂之感；若非有異則無合。天性，乾坤、陰陽也，二端故有感，本一故能合。」³⁷類似的話亦見於明道：「天人本無二，不必言合」；「若不一本，則安得『先天而天不違，後天而奉天時？』」³⁸值得注意的是，這一種由（後天關聯的）合一進至（先天本然的）本一的思路，在兩宋儒學中已十分流行。這是因為本一的觀念能保證合一努力的合理性；合一非吾人私心自用的構作。明乎此，我們才懂得為何朱子一方面講心易受氣稟物欲之雜故得通過涵養用敬、格物窮理始能具理而與理為一，另一方面又再三強調「心之本體未嘗（本無）不善」；「〔心〕不須去著實通〔理〕，本來貫通」。³⁹不過，這本一的觀念如稍一不慎很容易引向錯誤或偏差的思考。首先，本一易使人想到理與氣是一，將「理即氣」的圓融論（體用不二，即體即用無間之一）誤作一特定的主張或陳述，誤作概念的斷定語（理是氣，如 $A = B$ ），而忘記本一出於合一或一體；合一或一體源自不離之義；不離之義本乎道一、理一與性一。所以本一的觀念仍不能外乎道一、理氣不離、理氣合等義而不能以此來反對理氣不雜、理不是氣（理的概念不等同氣的概念）的主張。其次，本一易使人一條鞭地將氣的概念通於理。由理的呈用不能無氣，或仁義之心的發動莫非浩然正氣，而想到在本體（或本然狀態）的層面而非圓融（理境）的層面上理與氣已是無間之一，二者實一體之兩面。於是理莫非（具超越性、道德性的，屬形而上的）「元氣」。這一思路不能說完全錯誤，不能說即是唯氣論的濫觴，前面引錄橫渠「一於氣而已」的話亦不能說不是早已觸及此義。實則二程文字中也有「元氣會則生聖賢。理自生」的話，⁴⁰但二程總不忘以理的概念來規定元氣的說法實亦大有道理在焉。要之，如細按元氣論的理論涵義與效力，便不難察覺它確有偏至之弊。蓋將氣的概念高看成元氣，則元氣不過是理之別名。並且元氣也必涵其動而離乎天（即離乎其中和之性）的氣變過程，變成錯出雜亂的氣，否則違理成不可解、變化氣質的工夫為多餘。此處若問元氣為何必涵一自身異化的過程，則唯有以氣化成形物（元氣必然如此，否則無創造生化可言）後乃反為形物所限制來解釋，所謂囿於形也。可知，元氣論同樣必須預認一形而上、形而下兩層的區分，只是把理與氣兩層換作了元氣與氣變兩層（或因而更強調此兩層為形以前、形以後之義），如否定此兩層區分的預認便成乖戾。但更重要的是，元氣與氣變兩層如何劃開？僅憑氣的概念本身是無法

³⁷ 《張載集》，頁63。

³⁸ 《二程集》，《河南程氏遺書》，卷六〈二先生語六〉，頁81；卷二上〈二先生語二上〉，頁43。

³⁹ 《朱子語類》，卷五，頁86、92、85。

⁴⁰ 《二程集》，《河南程氏遺書》，卷六〈二先生語六〉，頁83。

作出妥善交代的，由此可見將氣的概念無限制地擴大使用所招致的困難。要劃開元氣與氣變，唯有訴諸理(描述元氣的狀詞「中和」究其實亦是理)；元氣合乎理而氣變違乎理。此處涉及如何準確地使用概念，箇中的關鍵，熊十力曾一語道破：「理之一詞，是體和用之通稱，氣之一詞，但從用上立名。」⁴¹ 後來牟宗三亦基於同樣的理由不允許氣概念的混漫使用，⁴² 遂因此(有意無意地)忽略元氣的說法，並嚴厲批評黃梨洲「萬古之中氣自如也」、「不知天地之間只有氣，更無理。所謂理者，以氣自有條理」的話為「豈不落于自然主義之實然之平鋪乎？」⁴³ 回到本文，我們之所以不嫌辭廢仔細分析了本一的觀念所易引向的錯誤思考，是因為這些都在明清之際儒學的一元化傾向中表露無遺。羅整菴(欽順，1465–1547)主張理氣一物，不許理氣為二；⁴⁴ 蕺山與梨洲師徒提倡元氣，蕺山更欲將宋明以來的分解表示悉統而一之，正反映出他們把握的一元化思想有偏，乃不知可以說一，亦可以說二，復亦不知一不一、二不二的實義何在。

最後，一元化思想還有一個涵義，即儒者是以此自別於釋氏。從上面的析論可知，宋代儒者在發展一元化思想時往往通過對比佛家來立言。這一點，朱子可謂是集其大成者，他明白道出：「釋氏虛，吾儒實；釋氏二，吾儒一。」⁴⁵ 這裏的虛實、一二之判，細閱朱子的文字，主要有兩個理據，一是心性論的，一是存有論的。

先說心性論的理據。這其實也是朱子較強調的，此即以為「吾以心與理為一，彼以心與理為二。亦非固欲如此，乃是見處不同，彼見得心空而無理，此見得心雖空而萬理咸備也」。⁴⁶ 朱子之所以選擇由心與理的角度切入，是因為在他看來儒釋最近理處乃是彼此都將心視為能知覺者，但亦同樣是在心的理解上，兩家見處不同而判

⁴¹ 熊十力：《新唯識論》(北京：中華書局，1985年)，《新唯識論(語體文本)》，頁440。

⁴² 牟宗三說：「凡心皆以動用為性，一說到動用，便可以『氣』說。亦如在宇宙論處，神亦可以氣說。氣之清通即是神，氣之靈即是心。此是氣之觀念之無限制地直線應用。朱子即如此使用，故在朱子，心與神俱屬於氣也。在氣之此種一條鞭地無限制地直線使用中，最後必歸于朱子之系統，至少亦以朱子為最一貫而完整。此是一大癥結，亦是一極難應付之癥結。故吾在講濂溪與橫渠時，首先建立一限制，不允許氣之觀念如此混漫。濂溪『動而無動、靜而無靜、神也』之義，是一最好之標準。在講橫渠時，吾亦首先申明太虛神體之神不是氣之質性，鬼神之神不是太虛神體之神。太虛神體不可以『氣』論。神雖是寂然不動、感而遂通，自有其動用義，然卻是動而無動，用而無用，並無『動』相，亦無『用』相，此即是不可以『氣』說，而亦實無『氣』之義。若一見『動用』義，便一條鞭地用上『氣』，此實只是形式的、抽象的思考，而未能真諦見『神』之實也。」見牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁210。

⁴³ 同上注，頁120。

⁴⁴ 參看拙著：〈明儒羅整菴的朱子學〉，載黃俊傑、林維杰(編)：《東亞朱子學的同調與異趣》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2006年)，頁103–53。

⁴⁵ 《朱子語類》，卷一二六，頁3015。

⁴⁶ 同上注，頁3015–16。

若雲泥。如所周知，佛教在中土發展至華嚴、禪宗，如來藏一系佛性真心的觀念大為流行，講求明心見性。在朱子的學說中，心亦是「能覺者，氣之靈也」；「虛靈自是心之本體」。⁴⁷但朱子認為儒家的心是要知覺（性）理（生生之理、仁義之理），「所知覺者是理」，⁴⁸最後達至心與理一，故絕不同於釋氏就只認得那知覺（心之虛空）為理；「便認知覺運動做性」；「他只是將知覺運動做玄妙說」。所以嚴格來說，「佛氏偏處只是虛其理」；「只是守得這些子光明，全不識道理」；「他都無義理，只是箇空寂」。⁴⁹釋氏既不識道理，「彼見得心空而無理」，則朱子所謂「彼以心與理為二」實是指其將心與理斷成兩截；而儒家既「見得心雖空而萬理咸備」，則所謂「吾以心與理為一」乃是指其以心為可覺知、貫通理並使理在心中。顯然，朱子的「心與理為一」相較於陸象山（九淵，1139–1192）心學的「心即理」似乎仍稍嫌間接，不過朱子絕不會接受心即理的說法，因為「雖說心與理一，不察乎氣稟物欲之私，是見得不真，故有此病。《大學》所以貴格物也」。他甚至批評心學：「近世一種學問，雖說心與理一，而不察乎氣稟物欲之私，故其發亦不合理，卻與釋氏同病，不可不察。」⁵⁰

再看存有論的理據。朱子既判釋氏虛其理、不見理，即不能肯認天道之生生化育，遂「以天地為幻妄，以四大為假合，則是全無也」；「理是實理，他卻虛了，故於大本不立也」。⁵¹《朱子語類》卷一百二十六專論釋氏，卻鮮有自氣化的角度作批評，大概是以為釋氏既無理自亦不認氣；又或者以為之前的橫渠在這方面已說得明白，如謂「不悟一陰一陽範圍天地、通乎晝夜、三極大中之矩，遂使儒、佛、老、莊混然一塗」。⁵²必須指出，想嚴辨儒釋（以至三教），正是明中葉以來一元化思想得以逐步強化為一種思想傾向的重要成因，這在下一節將作詳細梳理。

以上我們步步分析了一元化思想的五個涵義：道一、理一、性一之義；（天地人我、理與氣、性與情）不離之義；合一或一體之義；本一之義；及吾儒一、釋氏二之辨儒佛之義，目的是為了講明義理的不同分際，以便為下一節的討論作好準備。下面讓我們來梳理一元化思想自明中葉以降的發展過程。

三

黃梨洲《明儒學案》說：「有明之學，至白沙始入精微，……至陽明而後大。」⁵³這雖是從心學的立場說，但也大體符合實情。明代儒學以心學的發展為主導，且因心學

⁴⁷ 同上注，卷五，頁85、87。

⁴⁸ 同上注，頁85。

⁴⁹ 同上注，卷一二六，頁3020、3036、3027、3016、3018。

⁵⁰ 同上注，頁3016。

⁵¹ 同上注，頁3012、3027。

⁵² 《張載集》，《正蒙·太和篇》，頁8。

⁵³ 沈善洪（主編）、吳光（執行主編）：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年增訂版），第7冊，《明儒學案》，卷五〈白沙學案上〉，頁78。

確實參用了不少佛家的思想資源，故自始就脫不了近禪的嫌疑。陳白沙（獻章，1428–1500）學宗自然，講求覺悟，又提倡靜坐見體的工夫，更直承儒釋要在毫釐間方能分別霄壤。⁵⁴到了王陽明則由悟會本心的各種形式特性或義相（分析本心的概念即可得者為形式特性即義相）如能、覺、明、寂、感、神、虛、空、無等，為通乎三教的共法，⁵⁵遂肯定「二氏與聖人之學所差毫釐，謂其皆有得於性命也」，⁵⁶而那毫釐就在於二氏最終未能掌握到本心的本色是良知。⁵⁷所以歸本於心學者或可辯說，正因心學能如此辨析精微，從毫釐處見出兩家之所以似同而實異，其理論貢獻不可謂不大，例如梨洲便說：「程、朱之闢釋氏，其說雖繁，總是只在迹上；其彌近理而亂真者，終是指他不出。明儒於毫釐之際，使無遁影。」⁵⁸不過實情卻是陽明及其後學所

⁵⁴ 其言曰：「禪家語，初看亦甚可喜，然實是儻侗，與吾儒似同而異，毫釐間便分霄壤。此古人所以貴擇之精也。如此辭所見大體處，了了如此，聞者安能不為之動？但起腳一差，立到前面，無歸宿，無準的，便日用間種種各別，不可不勘破也。」見孫通海（點校）：《陳獻章集》（北京：中華書局，1987年），卷三〈與林時矩〉三則之三，頁243。另可參看拙著：〈明儒陳白沙學思探微——兼釋心學言覺悟與自然之義〉，《中國文哲研究集刊》第15期（1999年9月），頁337–88。

⁵⁵ 對此，拙作曾有分析：「心學首重的本心，是個仁義禮智所從出的超越根據或曰本體；心能生發仁義禮智的理，或應說心無非就是那些理，此心學的法語為『心即理』故。從能生發理處看，本心是個『能』。此能亦是個『覺』，蓋生發理即覺理之謂也。能覺理的覺自是『明』，以理無暗之故。此陽明所以說『良知只是一個天理自然明覺發見處』。又本心之能，亦見於其寂然不動、感而遂通的神感神應，所以它是個『寂』，是個『感』，更是個『神』。而所謂寂感神應，無非表示本心能當機呈現而知所當為；從本心之泛應曲當處看，則本心絕非只是具體各別的實理或是這些實理的總和，本心是『虛』，方能虛以控實。具體各別的實理皆從此出。本心既非徒為具體各別的理，則可說是『空』，空以遮其不滯於任一各別的理之有而言。最後，本心生發種種理，乃應機而自動自發，絕非依仿假借造作有為，故本心是『無』（或曰『無為』）。且當本心如如地自動自發時，乃是超乎理相（『無有作好、無有作惡』，『不思善、不思惡』），而亦可謂『無』。職是之故，依循心學的進路勇往直前，儒者深刻體認到本心除是個道德根源外，它還具備『能』、『覺』、『明』、『寂』、『感』、『神』、『虛』、『空』、『無』等特性。但嚴格言之，仁義禮智等道德價值是本心的內容特性 (substantial characteristics)，此為儒家所獨契。而『能』、『覺』、『明』、『寂』、『感』、『神』、『虛』、『空』、『無』等是本心的形式特性 (formal characteristics)，即本心的概念得以成立的條件，從分析『本心』便可得而明者，此為三教（或凡言本心之教）所共認。」見拙著：〈明末王學的三教合一論及其現代回響〉，載吳根友（主編）：《多元範式下的明清思想研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011年），頁189。

⁵⁶ 王守仁（撰）、吳光等（編校）：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），卷三五〈年譜三〉，頁1289。

⁵⁷ 王陽明曰：「仙家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實？佛氏說到無，聖人豈能無上加得一毫有？但仙家說虛，從養生上來；佛氏說無，從出離生死苦海上來；却於本體上加却這些子意思在，便不是他虛無的本色了，便於本體有障礙。聖人只是還他良知的本色，更不着些子意在。」見《王陽明全集》，卷三《傳習錄下》，頁106。

⁵⁸ 《黃宗義全集》，第7冊，《明儒學案》，〈發凡〉，頁5–6。

牽動的是三教合一而非嚴辨三教的風潮，梨洲的話難免給人此地無銀的感覺。羅整菴就曾反過來批評說：「吾儒之闢佛氏有三，有真知其說之非而痛闢之者，兩程子、張子、朱子是也；有未能深知其說而常喜闢之者，篤信程、張數子者也；有陰實專用其說而陽闢之者，蓋用禪家訶佛罵祖之機者也。」⁵⁹此中「有陰實專用其說而陽闢之者」指的便是陸王心學。

對於心學有雜於禪的疑慮其實亦出現於心學內部。湛甘泉（弱水，1466–1560）為了使心學的本心不致淪為腔子裏的靈覺，乃特別強調心之中正才是天理，「天理者，吾心本體之中正也」；「心之中正，其變化之矩也」。⁶⁰他又主張隨處體認天理，甚至把陽明的良知分拆為知與良，以為知之良必賴學問思辨篤行工夫，否則只成空知，是即所謂以天理救正良知。⁶¹但甘泉的努力不單未獲陽明首肯，⁶²亦無法釋除朱子學者的指摘。整菴嘗質疑甘泉：「中間〔指甘泉著作〕以知覺為心之本體，凡數處；又以天理為心之本體，亦數處。不知所謂本體者，一耶二耶？謂心體有二，斷無此理。體既不容有二，則其所認以為天理者，非知覺而何！」又說：「但以知覺為天理，則凡體認工夫，只是要悟此知覺而已。分明借天理二字，引入知覺上去。」⁶³畢竟在對心的理解上，整菴是緊守朱子學的矩矱，堅決不接受心即理，認為這是誤將心的知覺當成性理，結果只會把性理變成心的虛靈之理，流入佛說。但整菴卻亦注意到甘泉另有從理氣合一並反對理氣為二的角度來分判儒釋，似與自己同調，儘管雙方的表述不能無異，遂謂其與甘泉「區區之見多有未合，恨無由相與細講，以歸于至一」。⁶⁴正是在要求劃清儒釋疆界以避免儒學（心學）陷溺為佛說的前提下，理氣合

⁵⁹ 羅欽順（著）、閻韜（點校）：《困知記》（北京：中華書局，1990年），續卷上，頁63。

⁶⁰ 湛若水：《湛甘泉先生文集》，《四庫全書存目叢書》影印山西大學圖書館藏清康熙二十年（1681）黃楷刻本（臺南縣柳營鄉：莊嚴文化事業有限公司，1997年），卷三〈雍語〉，頁一上；卷一〈樵語〉，頁十下。

⁶¹ 參看拙著：〈甘泉心學探微〉，載李明輝、葉海煙、鄭宗義（合編）：《儒學、文化與宗教——劉述先先生七秩壽慶論文集》（臺北：臺灣學生書局，2006年），頁125–55。

⁶² 陽明與甘泉論學對雙方均互有影響。要之，陽明良知教有近禪的嫌疑促使了甘泉思考良知與天理的關係及提出隨處體認天理的工夫以防止良知淪為空知。而甘泉強調本心能感通天地之義亦讓陽明在講求本心之知善知惡以外，復將「知」善惡與「感」善惡兩義貫通起來，而有其晚年教旨〈大學問〉之作。凡此，可參看拙作〈甘泉心學探微〉。至於陽明對甘泉隨處體認天理之說的評價，則他最初是誤解其為求理於外，及至有相應了解後，仍終判定之為「只要根究下落，即未免捕風捉影，縱令鞭辟向裏，亦與聖門致良知之功尚隔一塵。若復失之毫釐，便有千里之謬矣」。見《王陽明全集》，卷六〈文錄三〉，〈寄鄒謙之〉，頁201。

⁶³ 《困知記》，三續，頁96–97。

⁶⁴ 《困知記》，卷下，頁41。在這句話之後，整菴錄了兩條甘泉的文字，都是表達理氣不二、道器不二的思想，而他的質疑則在於甘泉為何於此中多添了一個「中」字，即「自其一陰一陽之中者謂之道」；「爻之陰陽剛柔，器也。得其中正焉，道也」。

一的觀念成了論述的焦點，並逐漸使一元化的思想在當其時儒者的學說中不斷發酵膨脹。

為甚麼甘泉與整菴會認為理氣合一的觀念能嚴辨儒釋的疆界？朱子雖然批判佛家不認得理，但釋家的很多言論卻仍然給人彼亦有理的印象。整菴曾以南朝善慧大士（傅翕，497-569）的詩為例：「『有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋。』此詩乃高禪所作也。自吾儒觀之，昭然太極之義，夫復何言？然彼初未嘗知有陰陽，安知有所謂太極哉？此其所以大亂真也。」⁶⁵可見以佛家（中觀）義理言，真俗不二，不壞假名幻有而證中道實相。用現代的話說，即佛家可以說無常的現象表現了一理，雖這理是個空理。因此要真正辨清佛家的彌近理而大亂真，則必須強調在理與現象之間還有一生生化育、大化流行的氣化過程，如此理是氣化之生生不息方能見乎其為實（理）而非虛（理）；「彼初未嘗知有陰陽，安知有所謂太極哉？」而甘泉亦是同一思路，他說：「上下四方之宇，古今往來之宙。宇宙間只是一氣充塞流行，與道為體，何莫非有？何空之云？雖天地弊壞人物消盡而此氣此道亦未嘗亡，則未嘗空也。」⁶⁶這理氣合一的一元化思路，固可溯源於前面曾提及的程明道「器亦道，道亦器」或朱子理氣不離的主張，但更清楚的表述還是張橫渠的話：「不悟一陰一陽範圍天地、通乎晝夜、三極大中之矩，遂使儒、佛、老、莊混然一塗。」

但必須指出的是，在羅整菴那裏理氣合一的一元化思想是被強化至絕不容許說理氣為二的程度。為此整菴主張理氣一物，甚至反覆批評朱子「理氣決是二物」的話不當。在他看來，理氣一物是指理與氣之間「無縫隙」，⁶⁷即是無間之一。我們在上一節的義理分析中已明白指出，若理氣的無間不是體用不二的圓融論，就是將理與氣等同起來的錯誤思想，而圓融論是不能反對在分解表示上理與氣為二的意思。如硬要將理與氣等同，則違理成不可解、工夫為多餘。整菴不是完全沒有想及箇中的困難，卻以為訴諸於理一分殊的觀念可以得一解決，實則他只是不自覺地從原先理氣一物（無縫隙故決不是二物）的強硬立場退回到理氣合一、理氣不離、理氣一滾而現的舊路，而不知此舊路實不能反對理氣不雜、理氣為二。⁶⁸無獨有偶，甘泉亦有近似的思考。當被問到陽明「理者氣之條理，氣者理之運用」的話（此句出自《傳習錄中·答陸原靜書》）與他推明理氣合一之學是否相同時，甘泉的回答是「陽明二句近之，亦似稍分了」，「如曰：『理氣為二』，請於氣之外更尋個理出來」。⁶⁹總之，整菴理氣一物的想法儘管非稱理之談，但此強化版的一元化思想在當時卻產生很大的影響，甚至影響到他的論敵王陽明的心學，這從上引陽明那句「理者氣之條理，氣者理之運用」的話已可略見消息。

⁶⁵ 《困知記》，續卷上，頁56。此詩亦見《朱子語類》，卷一二六，頁3017。

⁶⁶ 《湛甘泉先生文集》，卷七〈寄陽明〉，頁三下。

⁶⁷ 《困知記》，卷下，頁38。

⁶⁸ 詳細的分析參看拙著：〈明儒羅整菴的朱子學〉。

⁶⁹ 《湛甘泉先生文集》，卷二三〈天關語通錄〉，頁二下至三上。

下面來看陽明心學對一元化思想的回應。首先，在理氣論（或存有論）的層面，心學向來是以一心之朗現、伸展與遍潤來說明人與天地萬物之間的關係。這就是說，一心可以卷之退藏於密（陽明說良知是獨知之義），亦可以放之彌六合（陽明說良知是乾坤萬有基、心外無理、心外無物之義）。如是，心學本不大措意於討論存有意義上理與氣的關係。以此之故，當陽明面對理氣合一甚或理氣一物的一元化思想時，他根本沒有甚麼困難就可以接受。大概是在理氣合一的觀念的影響下，他將周濂溪（敦頤，1017-1073）的《太極圖說》解為：「太極之生生，即陰陽之生生。就其生生之中，指其妙用無息者而謂之動，謂之陽之生，非謂動而後生陽也。就其生生之中，指其常體不易者而謂之靜，謂之陰之生，非謂靜而後生陰也。……陰陽一氣也，一氣屈伸而為陰陽；動靜一理也，一理隱顯而為動靜。」⁷⁰此即將理之動靜全說成是陰陽之屈伸；陰陽之屈伸即理之動靜，即陰陽之生生，亦即太極之生生。又若轉從氣邊看，借道家元氣、元神、元精的概念來表達，陽明亦說：「只是一件：流行為氣，凝聚為精，妙用為神。」⁷¹不過細審陽明的文字，他雖沒有直接參與理氣一物二物的討論，卻顯然並不反對理與氣可分解為形而上下兩層。易言之，他並不會接受整菴那絕不許說理氣為二的極端立場。下面的文字可為佐證：「天地氣機，元無一息之停；然有個主宰，故不先不後，不急不緩，雖千變萬化，而主宰常定：……若無主宰，便只是這氣奔放，如何不忙？」⁷²可見主宰與氣化還是應該有所區別的。這也可以解釋為何陽明那句「氣者理之運用」的話，在甘泉看來「亦似稍分了」。

從理氣論到心性論，陽明自不會接受整菴以朱子學的立場來批評他錯認知覺為理、錯把知覺（心）做性（理），但一元化思想則仍然影響到他對心性的思考。在梳理其中細節之前，有一點必須先作澄清。此即心學的「心即理」，或陽明的「知行本體原是如此」（及在知行本體下講的「知行合一」），⁷³並不屬於一元化思想。心即理、知即行是概念的斷定語（即定義）；心分析地就是理，知分析地必涵行（意指以理界定心、以行界定知，如 $A = B$ ）。這若以體用言，也可以說是即體即用、體用不二的無間之一，卻非一元化思想下道即器、理即氣等所表示圓融論的即體即用、體用不二的無間之一，因圓融論不能說理的概念等同氣的概念（ $A = B$ ）。在義理的層面上，概念的

⁷⁰ 《王陽明全集》，卷二《傳習錄中》，頁64。

⁷¹ 同上注，卷一《傳習錄上》，頁19。

⁷² 同上注，頁30。

⁷³ 同上注，頁5。較少研究者注意到王陽明的「知行合一」有前後期兩個不同的講法，應加分別。前期是他在龍場悟道後，依知行本體原是一個而講知行合一，但這嚴格來說應是知行「本」一（知即行猶如心即理），「合」字的工夫意義落空。及至江右以後，陽明揭致良知之教，才能申明知行合一那「合」字的工夫義；此即致良知就是知行合一，是把（無善無惡只是理之如如的）良知推致於（有善有惡的）行中而使行一皆如理，是把行來合於知。從本文的觀點看，前期知行合一說的「知即行」是觀念的斷定語，後期知行合一說的「知即行」則可以視為工夫層面上的一元化思想。

斷定語與一元化思想不應相混，但兩者在表述上的相似性確會造成兩者彷彿有理論親和性的錯覺，從而助成了心學對一元化思想作更全面的消化容納，乃至產生一些義理上的混亂。這一點，陽明似亦未能免。例如他說：「孟子性善，是從本原上說。然性善之端須在氣上始見得，若無氣亦無可見矣。惻隱羞惡辭讓是非即是氣，……若見得自性明白時，氣即是性，性即是氣，原無性氣之可分也。」⁷⁴對此，牟宗三雖同意「陽明謂惻隱、羞惡等即是氣，自非全無理，蓋即所謂心氣、知氣是也。凡心皆以動用為性，一說到動用，便可以『氣』說」，卻以為「惻隱羞惡等明是心，而不是氣」，乃批評陽明「是一條鞭之形式的思考，而未真能諦見超越本心之實也。在此，當有『本心』一概念之建立，『氣』之應用自有其界域，不可混漫而踰越也」。⁷⁵陽明恐不至於未真能諦見本心之實，然在理氣合一的一元化思想熏染下，他確是擴大了氣概念的應用範圍，由心(性)即理(概念的斷定語)、理即氣(理氣合一的一元化思想)而想到心(性)即氣。尤有進者，陽明將本來歸屬於氣的情亦往上提，而幾乎可說心(性)即情。無疑陽明沒有說過心(性)即情的話，但他提出「『樂』是心之本體，雖不同於七情之樂，而亦不外於七情之樂」；又謂「七情順其自然之流行，皆是良知之用」。⁷⁶凡此，都為後來王門泰州學派之分別「性情」與「情性」及劉蕺山之分別「四德(喜怒哀樂)」與「七情」鋪平了道路。⁷⁷至於心性論中的各個基礎觀念(或機能)，依一元化的思路都不難將它們統合成相互關連的一體。陽明說：「理一而已。以其理之凝聚而言，則謂之性；以其凝聚之主宰而言，則謂之心；以其主宰之發動而言，則謂之意；以其發動之明覺而言，則謂之知；以其明覺之感應而言，則謂之物。」⁷⁸如此，理、性、心、意、知、物都成了一個。有門人嘗問陽明：「聖賢言語許多，為何却要打做一個？」陽明回答說：「我不是要打做一個，如曰『夫道，一而已矣』，又曰：『其為物不二，則其生物不測』，天地聖人皆是一個，如何二得？」⁷⁹

再從心性論到工夫論，一元化思想亦帶給陽明不少啟發。如其解「惟精惟一」云：「惟一是惟精主意，惟精是惟一功夫，非惟精之外復有惟一也。……博學、審問、慎思、明辨、篤行者，皆所以為惟精而求惟一也。他如博文者，即約禮之功；格物致知者，即誠意之功；道問學即尊德性之功；明善即誠身之功：無二說也。」⁸⁰又如陽明在其晚年教典〈大學問〉中把《大學》的工夫次第悉統而一之，其言

⁷⁴ 《王陽明全集》，卷二《傳習錄中》，頁61。

⁷⁵ 參看牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁209-12。

⁷⁶ 《王陽明全集》，卷二《傳習錄中》，頁70；卷三《傳習錄下》，頁111。

⁷⁷ 關於泰州學派對情概念的提升，參看拙著：〈性情與情性——論明末泰州學派的情欲觀〉，載《明清儒學轉型探析》(2009年增訂版)，頁271-319。

⁷⁸ 《王陽明全集》，卷二《傳習錄中》，頁76-77。

⁷⁹ 同上注，卷三《傳習錄下》，頁121。

⁸⁰ 同上注，卷一《傳習錄上》，頁13。

曰：「蓋身、心、意、知、物者，是其工夫所用之條理，雖亦各有所，而其實只是一物。格、致、誠、正、修者，是其條理所用之工夫，雖亦皆有其名，而其實只是一事。」⁸¹

必須指出，一元化思想為陽明心學所吸收與演繹，從理氣論到心性論到工夫論，其結果恐非羅整菴等程朱學者始料所及。尤其是整菴的朱子學立場，只能讓他在理氣論上講理氣一物，絕不容許他在心性論上講性氣一物乃至性情一物，因為這將淪為釋氏的作用是性。朱子曾痛批：「釋氏棄了道心，卻取人心之危者而作用之；遺其精者，取其粗者以為道。如以仁義禮智為非性，而以眼前作用為性是也。」⁸²於是，整菴想以理氣一物的一元化思想來嚴辨儒釋，但竟導致陽明心學在他看來變得更雜於禪，思想發展在歷史中的曲折弔詭，於焉可見。至於工夫論，朱子學者講求的是工夫次第的步步分疏，豈容混為一體！這就更不必多說了。最後，值得一提的是，一元化的思路既已深入王學，則其進一步往上、往超越理境的一面走而成浙中王龍溪（畿，1498–1583）的四無教，或其往下、往日用倫常的一面走而為泰州王心齋（艮，1483–1541）父子及羅近溪（汝芳，1515–1588）的自然宗風，便都是順理成章的發展。那麼，同是源於浙中與泰州的蕩越，所謂的玄虛而蕩與情識而肆，當中應不難發現一元化傾向所起的作用。

有了上述的分析作背景，我們就知道蕺山、梨洲師徒思想中的一元化傾向絕非只是他們學說的特色。對此過去已有不少研究，下面僅舉其大要來結束本節的討論。首先，蕺山將理氣緊收緊吸。此即一面將氣緊收於理，他在〈學言中〉說：「乃四時之氣所以循環而不窮者，獨賴有中氣存乎其間，而發之即謂之太和元氣，是以謂之中，謂之和，於所性為信，於心為真實無妄之心，於天道為乾元亨利貞，而於時為四季。」⁸³梨洲《孟子師說》卷四〈「人之所以異」章〉亦說：「天以氣化流行而生人物，純是一團和氣。人物稟之即為知覺，知覺之精者靈明而為人，知覺之麤者昏濁而為物。人之靈明，惻隱羞惡辭讓是非，合下具足，不囿於形氣之內；禽獸之昏濁，所知所覺，不出於飲食牡牝之間，為形氣所錮，原是截然分別，非如佛氏渾人物為一途，共一輪迴託舍也。」⁸⁴將氣緊收於理，猶如將氣上提、高看成與理具同等理論地位的元氣（中氣、太和元氣或中和之氣）。然而元氣說實有其理論毛病，上節已作詳細討論，不贅。而另一面即是將理緊吸於氣，〈學言中〉云：「理即是氣之理，斷然不在氣先，不在氣外。」又云：「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。」⁸⁵

⁸¹ 同上注，卷二六〈續編一〉，頁971。

⁸² 《朱子語類》，卷一二六，頁3021。

⁸³ 《劉宗周全集》，第2冊，頁489。

⁸⁴ 《黃宗羲全集》，第1冊，頁111。

⁸⁵ 《劉宗周全集》，第2冊，頁483、480。

顯然，蕺山之所以如此說，正像整菴一樣，原因在一元化傾向不容許說理氣為二。無論如何，主張理氣為一實並不礙分解地說理氣為二（上節曾指出不能去掉區分形而上下的預認），可見牟宗三批評蕺山這些話為誤解不通之滯辭不無道理。⁸⁶

其次，蕺山把《中庸》的喜怒哀樂上提為四德，配仁義禮智，以別於喜怒哀樂愛惡欲的七情，而視七情為四德的「性情之變」。他說：「《中庸》言喜怒哀樂，專指四德言，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，即信之德也。」又說：「喜怒哀樂，雖錯綜其文，實以氣序而言。至殺為七情，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。」⁸⁷後來梨洲發揮師說亦云：「其實孟子之言，明白顯易，因惻隱、羞惡、恭敬、是非之發，而名之為仁義禮智，離情無以見性，仁義禮智是後起之名，故曰仁義禮智根於心。若惻隱、羞惡、恭敬、是非之先，另有源頭為仁義禮智，則當云心根於仁義禮智矣。是故『性情』二字，分析不得，此理氣合一之說也。體則情性皆體，用則情性皆用，以至動靜已未發皆然。」⁸⁸依此，他甚至將其師「心以氣言」⁸⁹的話直接說成「心即氣」：「理不可見，見之於氣；性不可見，見之於心；心即氣也。心失其養，則狂瀾橫溢，流行而失其序矣。養氣即是養心，然言養心猶覺難把捉，言養氣則動作威儀，旦晝呼吸，實可持循也。」⁹⁰陳榮灼推許這是蕺山、梨洲莫大的理論貢獻，即提出有超越的道德情感並以之規定本心之特性，⁹¹但心學的本心原就是理情合一的（仁之理即惻隱之情），並且突出情感的一面在陽明及其門下泰州也已早著先鞭。蕺山師徒所爭者實在於以為本心最原初的表現應是「意」（好善惡惡）而不是「知」（知善知惡），「故意蘊於心，非心之所發也。又就意中指出最初之機，則僅有知好知惡之知而已，此即意之

⁸⁶ 參看牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁391-99。

⁸⁷ 《劉宗周全集》，第2冊，〈學言中〉，頁488；〈學言上〉，頁468-69。

⁸⁸ 《黃宗義全集》，第1冊，《孟子師說》，卷六〈「公都子問性」章〉，頁136。

⁸⁹ 「心以氣言」，見《劉宗周全集》，第2冊，〈學言中〉，頁484。

⁹⁰ 《黃宗義全集》，第1冊，《孟子師說》，卷二〈「浩然」章〉，頁60-61。但若以為如此梨洲已脫離心學則非是，試看以下幾條文字：（一）「人身雖一氣之流行，流行之中，必有主宰。主宰不在流行之外，即流行之有條理者。自其變者而觀之謂之流行，自其不變者而觀之謂之主宰。養氣者使主宰常存，則血氣化為義理；失其主宰，則義理化為血氣，所差在毫釐之間。」（卷二〈「浩然」章〉，頁61）（二）「孟子以為義理即心，而是以心之主宰而言曰『志』，有主宰則不患不流行。……告子病痛，在不知求義理於心。心既不知求，於氣何益？」（同上）（三）「蓋人之為人，除惻隱、羞惡、辭讓、是非之外，更無別心，其憧憧往來，起滅萬變者，皆因外物而有，於心無與也。故言『求放心』，不必言『求理義之心』；言『失其本心』，不必言『失其理義之心』，則以心即理也。孟子之言明白如此，奈何後之儒者，誤解人心道心，歧而二之？」（卷六〈「仁人心也」章〉，頁141）

⁹¹ 參看陳榮灼：〈劉蕺山的「生命現象學」〉，《鵝湖月刊》第34卷第8期（2009年2月），頁3-14。

不可欺者也。故知藏於意，非意之所起也。又就知中指出最初之機，則僅有體物不遺之物而已，此所謂獨也。故物即是知，非知之所照也。⁹²由此戴山更批評陽明：「只因陽明將意字認壞，故不得不進而求良於知。仍將知字認粗，又不得不退而求精於心，種種矛盾，固已不待龍溪駁正，而知其非《大學》之本旨矣。」⁹³其實陽明也非全未觸及本心的好善惡惡一面，如說：「良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。」⁹⁴但他的確更著重本心的知善知惡一面。不過即使戴山的批評不無道理，即好惡才是本心的最初之機（最初之表現），卻不等於說本心就只是超越的道德情感，並且道德理性乃依此來界定或依此而派生。因若問超越的道德情感與一般情感何異？答案恐怕只能是：因超越的道德情感是超越的、道德的，故不同於一般情感。如此則還是得諸訴於理（性）。可知，硬是要在心學即理即情的本心中分出是理抑或是情更為根本（或本源），大概是落入了西方理性與情感對立的窠臼而不自知。況且我們在上一節已指出，戴山以四德為氣序（有序之氣即太和元氣），其紛然錯出而離乎天為性情之變（亦是元氣之變異），這兩層區分單從氣的概念本身是無法作出妥善解釋的。要之，這是對氣的概念要求太過的緣故。

此外，一元化傾向同樣表現於戴山的工夫論。他說：「本體只是這些子，工夫只是這些子，并這些子，仍不得分此為本體，彼為工夫。既無本體工夫可分，則亦并無這些子可指，故曰：『上天之載，無聲無臭。』至矣！」⁹⁵梨洲在《子劉子行狀》中並不將「既無本體工夫可分」視為戴山思想的綱領，而只看作是其晚年所造「愈精微，愈平實」的境界。⁹⁶不過，梨洲綜括出四項戴山思想的綱領，其中第一項「靜存之外無動察」，即要將靜（存）養與動（省）察一之，所謂「省察即是存養中最得力處，不省不察，安得所謂常惺惺者？」⁹⁷則清楚可見一元化傾向對戴山工夫論的影響。

最後，戴山思想中的一元化傾向最受注目的是他想把宋明以來的各種分解表示全都統而一之。《劉宗周年譜》在崇禎十六年下記十二月戴山寫有《存疑雜著》一書，此條下有劉洵按語云：「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、己、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。』」又云：「先儒言道分析者，至先生悉統而一之。」下舉數例，其中有：「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』。」⁹⁸在一元化傾向下，戴山想

⁹² 《劉宗周全集》，第2冊，〈學言上〉，頁457-58。

⁹³ 同上注，〈良知說〉，頁373。

⁹⁴ 《王陽明全集》，卷三《傳習錄下》，頁111。

⁹⁵ 《劉宗周全集》，第2冊，〈學言上〉，頁475。

⁹⁶ 同上注，第5冊，黃宗羲：《子劉子行狀》，頁45。

⁹⁷ 同上注，頁46。

⁹⁸ 同上注，劉洵、姚名達：《劉宗周年譜》，頁481。

統一分解表示是有其理由的。以氣質之性與義理之性的區分為例，這區分固然能說明人性中有耳目口鼻以至情感欲望的一面，亦有仁義禮智、惻隱羞惡辭讓是非的一面，但人若沿此而想兩種性為截然二分，是相互隔離的獨立物，則大謬不然。因為完全抽離氣質，義理之性便成了掛空之物。試想惻隱亦必是情感，儘管它是道德的情感，是藉氣以顯現的理。所以，在理氣合一的一元化思想下，「性只有氣質」指的是性的表現不能離乎氣質（表現莫不是氣質的表現），而「義理者氣質之所以為性」指的是義理乃是那使氣質成為人之所以為人的性，亦即是主宰乎氣質以成性。可知，戴山的統而一之非徒為玩弄乖巧而已。但問題是這樣統而一之，即不許人把氣質與義理想成是兩個可以相互隔離的獨立物，仍不礙在概念上應區分開義理與氣質為兩個具有獨立意義的概念，畢竟戴山亦承認「義理」主宰乎「氣質」（即 A 主宰乎 B，而 A 與 B 必為概念上不等同者）。若然，則依兩者是具有獨立意義的概念而作分解的表示亦應是許可的。這就是說，氣質與義理說是一可，說是二亦可，而「一」與「二」非屬同一理論層面上的觀念，故說一說二不相矛盾。戴山顯然未徹底明瞭其中道理，故必堅決反對說為二而要把分解表示悉統而一之，這正是一元化思想強化為一種傾向後所易造成的思考盲點。不過，戴山為其書取名《存疑雜著》，或表示他對此實仍是有所疑慮和保留亦未可知。

四

這一節讓我們來看看一元化的傾向如何導致明清之際儒學的轉型。明清之際儒學的轉型是從宋明儒的道德形上學轉為清初達情遂欲的哲學，其中轉變之最大端者，乃形而上心靈的萎縮造成超越層面的陷落。於是，過去儒學中表示超越與內在關係的各種觀念，皆被顛倒過來。例如，過去以理為主來界說氣，現在則藉由氣的合理處來界說理，而氣的合理處需要另覓條件來界說；過去以心性為主來界說情，現在則藉由情之不爽失處來界說心性，而情之不爽失處需要另覓條件來界說。結果，本屬形而下的氣、情乃至欲等反成為主導觀念。並且配合反宋明儒學之空談心性（虛），以為強調形而下的氣、情與欲等反可以打開一個重視客觀的、講求經世致用的「實」學領域。

至於一元化傾向在這轉型過程中所起的作用，則有幾點可說：

第一，加促形而上心靈的萎縮。或疑一元化傾向是將理氣作形而上下的緊收緊吸，則應既是超越一元（氣上收於理）亦是內在一元（理下吸於氣），故未可歸咎其為促成形而上心靈的萎縮。則答曰：一元化傾向雖表面上看來有超越一元的涵義，但當其徹底否定理氣為二時，乃無可避免地大大減煞了理對氣的規範作用，而理對氣之規範義亦即理對氣之超越義；理若不能超越乎氣又如何能規範氣？明乎此，則知究其底蘊，一元化傾向確乎是「內在一元」的傾向。劉述先說：「明儒乃有強烈的一元論的傾向。戴山乃謂，道理皆從形氣而立，離形無所謂道，離氣無所謂理，則超越

隱涵於內在之中，是一種內在主義的思想。」⁹⁹這是十分恰當的論斷，雖則劉說並未仔細梳理出一元化傾向形成的曲折，而此正是本文所要補充者。

第二，提升情的理論地位，而一轉手乃成只講求形而下的情感。從上面的分析可以看到，一元化傾向自陽明、泰州而至蕺山、梨洲，都把情的理論地位從被治者（以性治情）與載體者（因情見性）提升到與性為一體兩面者（即性即情）。但此所謂具超越意義的道德情感，若不許仍以理來規定之，則與一般情感的界線只會逐漸模糊；一步滑落（即發展至陳乾初〔確，1604–1677〕、戴東原〔震，1724–1777〕），性情淪為情性乃不難想像之事。而要自圓其說，儒學需自宋明儒的道德形上學轉向另一型態典範。

第三，一元化傾向使宋明儒即體即用的圓融論偏離了恰當的理論位置，因而亦造成蕩越。在宋明儒學中，一元化思想如恰當地理解是有其勝義的（本文第二節的分析），此即充其極地發揮了即體即用的圓融義，所謂體用一源、顯微無間。但由一元化思想發展為一元化傾向，圓融論已被扭曲成一特定的主張、陳述或概念的斷定語（理即氣成了 $A = B$ ），這將使得圓融論中所涵的工夫義極易喪失，而圓融化境遂淪為空描。此一蕩越實類乎禪宗之流為野狐禪，其導致反宋明儒思想的出現豈非順理成章！

最後，一元化傾向亦大大加強了心學將一切收歸本心的旨趣（卷之退藏於密）。若此旨趣亦由圓融論扭曲為概念的斷定語，則心學將更易被誤解為完全遺落了客觀化的問題（即將一切問題如天下、國、家都化約為心的修養問題），而要求打破心學便顯得能將客觀化的問題解放出來並予以獨立正視。明清之際反宋明儒者對所謂「實」學的訴求即是明證。

2016年6月13日初稿

2016年11月30日二稿

2016年12月17日三稿

2017年2月27日四稿

⁹⁹ 劉述先：《黃宗羲心學的定位》（允晨文化版），頁26。

論明清之際儒學的一元化傾向

(提要)

鄭宗義

明清之際儒學有股一元化的傾向，強調理與氣、心性與情等是一不是二，其極端者甚至要把一切宋明儒學的概念分解取消，悉統而一之。本文旨在解釋此一元化傾向，即其出現、形成、思想涵義及評價。必須指出，恰當理解這股思潮不但有助我們更好地詮釋個別儒者的思想，如王陽明、湛甘泉、羅整菴、劉蕺山與黃梨洲等，更可充分說明儒學在明清之際所經歷的義理轉型或曰典範轉移。本文除首節引言外，第二節析論宋明儒學的一元化思想的五個不同意義，由此以見一元化傾向實乃過度發揮一元化思想的某些意義所造成的思想混淆。第三節仔細考察一元化傾向的形成過成，最後指出其如何促成明清之際儒學的義理轉型。

關鍵詞： 一元化思想 一元化傾向 王陽明 羅整菴 劉蕺山

On Monistic Thought in Confucianism during the Ming-Qing Transitional Period

(Abstract)

Cheng Chung-yi

Some thinkers during the Ming-Qing transitional period tended towards monistic thought, which emphasized that *li* (principle) and *qi* (material force), *xin* (heart/mind) and *qing* (sentiment), and *xing* (nature) and *qing* are one rather than two. There were even those proposing extreme arguments that all the conceptual distinctions made by Song-Ming Confucian scholars could be eliminated and all pairs of concepts could be unified. This paper aims to illustrate this kind of thought in terms of its appearance, formation, theoretical meanings, and evaluation. An appropriate understanding of this kind of thought can help not only better interpret the philosophies of individual Confucian scholars, including Wang Yangming, Zhan Ganquan, Luo Zheng'an, Liu Jishan, and Huang Lizhou, but also explain the transformation of Confucianism (a paradigm shift) during the Ming-Qing transitional period. Section one of this paper is an introduction. Section two analyses five different meanings of the thought of oneness in Song-Ming Confucianism and points out that monistic thought is indeed a fault generated by an overemphasis of some meanings of the thought of oneness. Section three investigates the appearance and formation of monistic thought and the final section looks at its influence on the transformation of Confucianism.

Keywords: the thought of oneness monistic thought Wang Yangming
Luo Zheng'an Liu Jishan