

中图分类号: B261 文献标识码: A 文章编号: 1004-8634(2018)02-0062-(07)
DOI: 10.13852/J.CNKI.JSHNU.2018.02.008

牟宗三、唐君毅对朱陆异同的不同阐释与学术冲突

乐爱国

(厦门大学 哲学系, 福建 厦门 361005)

摘要: 对于冯友兰认为朱陆最根本的差异不在于朱熹偏重道问学、陆九渊偏重尊德性,而在于朱熹言“性即理”为理学、陆九渊言“心即理”为心学,牟宗三强调朱陆所言尊德性具有不同内涵,并且认为朱陆异同在于朱熹讲“只存有而不活动”之理,陆九渊讲“心即理”,朱熹“不能说‘心即理’,只能说‘性即理’”。与冯友兰、牟宗三不同,唐君毅认为,朱熹所言“性即理”与“心即理”可以并行不悖,朱陆异同并不在于本体论上“性即理”与“心即理”的相互对立,而是在工夫论上存在某些差异,在于陆九渊讲“发明其本心”,朱熹讲“去其气禀物欲之杂”,同时两者亦可以相互贯通。

关键词: 牟宗三;唐君毅;朱熹;陆九渊;理学;心学

研究朱子学,不可能不研究朱陆异同。^①唐君毅说:“朱陆异同为中国儒学八百年来之一大公案。”^②近百年来,朱陆异同一直是朱子学研究经久不衰的话题。无论是冯友兰还是牟宗三、唐君毅,他们对于朱子学的研究,很大程度上都是围绕着朱陆异同而展开,并且有着明显的相互冲突。由于种种原因,冯友兰对于朱陆异同的观点影响较大,而牟宗三、唐君毅的观点则很少受到重视,更少有学者把牟宗三的观点与唐君毅的观点对应起来进行研究。然而,从学术思想史的角度,探讨牟宗三、唐君毅对朱陆异同的不同阐释与学术冲突,对于朱陆异同的研究无疑是有益的。

一、问题的提出

现代学者对于朱陆异同的研究,可以追溯到1910年出版的蔡元培《中国伦理学史》。该书对朱陆异同做了多角度的研究,^③其中说道:“朱子

偏于道问学,尚墨守古义,近于荀子。陆子偏于尊德性,尚自由思想,近于孟子。”^④明确认为,朱陆两派在尊德性与道问学的关系上存在差别。应当说,在民国时期,持这一观点者,不在少数。1916年出版的谢无量《中国哲学史》指出:“宋学有朱陆两派对立,后来或尊朱而抑陆,或尊陆而抑朱,故朱陆异同亦哲学史上所不可不考者也。朱子尝作书与学者云:‘陆子静专以尊德性诲人,故游其门者多践履之士,然于道问学处缺了。某教人岂不是道问学者多了些子?故游某之门者,践履多不及之。’此可为二家异同之定评。”^⑤

关于朱熹称陆九渊“专以尊德性诲人”,称自己“道问学者多了些子”,源自鹅湖朱陆之辩后,宋淳熙十年(1183),朱熹在《答项平父》中所言。^⑥据陆九渊《语录》载,陆九渊说:“朱元晦曾作书与学者云:‘陆子静专以尊德性诲人,故游其门者多践履之士,然于道问学处欠了。某教人岂不是道问学者多了些子?故游某之门者践履多不及之。’观

基金项目:教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“百年朱子学研究精华集成”(12JZD007)的阶段性成果

作者简介:乐爱国,厦门大学哲学系教授,博士生导师,主要从事宋明理学、朱子学研究。

此,则是元晦欲去两短,合两长,然吾以为不可。既不知尊德性,焉有所谓道问学?”^①蔡元培、谢无量以为朱陆异同在于对尊德性与道问学的不同偏重,其文本依据大概在此。

问题是,朱熹称陆九渊“专以尊德性诲人”,称自己“道问学者多了些子”,目的在于“去两短,合两长”,强调“反身用力”,增强“尊德性”的一面,以纠正自己“道问学者多了些子”的偏差。

应当说,在为学宗旨上,朱熹讲“以尊德性为本”^②、“以尊德性为主”^③,这与陆九渊并没有差异。但在实际的为学过程中,朱熹在道问学上稍多些,在为学特点上与陆九渊有所差异,尤其在淳熙十年朱熹54岁之前更为明显。对此,朱熹门人陈淳认为,朱熹平日教人“最吃紧处,尊德性道问学二件工夫固不偏废,而所大段着力处却多在道问学上”,而陆九渊却“只是厌烦就简,偏在尊德性上去”。^④后来元代的吴澄也说:“朱子于道问学之功居多,而陆子静以尊德性为主。问学不本于德性其蔽必偏于言语训释之末,故学必以尊德性为本,庶几得之。”^⑤显然,陈淳、吴澄都是从为学特点上讲朱陆异同的。

由此可见,讨论朱陆在尊德性与道问学上的异同,实际上存在两个层面:一是在为学宗旨上,一是在为学特点上。在为学宗旨上,朱陆是一致的;但在为学特点上,朱陆是有差异的。因此,在尊德性与道问学上,朱陆的差异只是就为学特点而言,并不在为学宗旨上。重要的是,由于朱陆在为学宗旨上的一致,决定了他们在为学特点上只是差异,并非对立;是殊途同归,并不能由此划分为不同学术派别。

王阳明对于朱陆异同多有研究。^⑥明正德六年(1511),王阳明对当时学者所谓陆九渊“专以尊德性为主”、朱熹“专以道问学为事”的观点提出批评,强调朱陆在尊德性与道问学上是一致的,反对以朱陆在尊德性与道问学上的差异划分学术派别。^⑦后来,他强调陆九渊为心学,而与朱熹有异。正德十六年(1521),王阳明《象山文集·序》指出:“圣人之学,心学也。”并且他还认为,尧、舜、禹以“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”,即“十六字心传”相授受,孔子求诸其心,孟子讲“仁,人心也。学问之道无他,求其放心而已矣”,“自是而后,析心与理而为二,而精一之学亡。世儒之支离,外索于刑名器数之末,以求明其所谓物理者,而不知吾心即物理,初无假于外也”,与此不同,陆

九渊“其学之必求诸心,则一而已”。^⑧显然,在王阳明看来,朱陆的差异在于陆九渊为心学,朱熹是“析心与理而为二”。

与王阳明同时代的罗钦顺于嘉靖七年(1528)撰《困知记》,认为陆九渊讲“心即理也”,但不讲“性即理”。他说:“程子言‘性即理也’,象山言‘心即理也’。至当归一,精义无二,此是则彼非,彼是则此非,安可不明辨之!”^⑨显然,在罗钦顺看来,程朱与陆九渊的差异在于“程子言‘性即理也’,象山言‘心即理也’”。这一关于朱陆异同的观点,实际上与王阳明是相通的。

从以上所述可以看出,朱熹之后关于朱陆异同的讨论,经历了从尊德性与道问学到“心即理”与“性即理”的发展过程。无独有偶,现代对于朱陆异同的讨论,也经历了类似的过程。自蔡元培《中国伦理学史》提出“朱子偏于道问学”“陆子偏于尊德性”之后,1931年出版的吕思勉《理学纲要》把朱陆异同进一步归结为朱熹讲“性即理”、陆九渊讲“心即理”。^⑩此后,冯友兰于1932年发表的《宋明道学中理学心学二派之不同》第一节“朱子与象山、慈湖之不同”,^⑪以及1934年出版的《中国哲学史》中“朱陆异同”一节,明确反对所谓朱熹以道问学为主、陆九渊以尊德性为主的观点,而认为朱陆异同在于:朱熹言性即理,陆九渊言心即理;朱熹讲性与心之区别,陆九渊则反对朱熹所说心性之区别。^⑫

二、牟宗三的《象山与朱子之争辩》

牟宗三承认,他曾经认为从尊德性与道问学的角度讨论朱陆异同似亦无多大意义,“朱子亦未尝不尊德性,亦未尝无‘心之德’‘心具众理’‘心理合一’‘无心外之法’等语句与议论。象山、阳明亦未尝不重学、不处事、不读书。虽未章句注解、考订文献,然何必人人都作同样工作?道问学亦不必定在某一形态也。是则其争论实可不必,而亦不必是两系统之异”,然而仔细一想,“认真去处理内部之义理问题,则并不如此简单,亦决不如此笼统。其争论实非无意义,亦非只门户意气之争”。^⑬

1965年,牟宗三发表《象山与朱子之争辩》,^⑭后编入《从陆象山到刘蕺山》。在该文中,牟宗三不是简单否定所谓朱熹以道问学为主、陆九渊以尊德性为主之说,而是特别讨论了朱陆在尊德性、

道问学的概念内涵上的异同,同时就朱熹讲“性即理”以及“心具众理”、心与理“贯通为一”与陆九渊讲“心即理”的差别做了分析,而且还深入讨论了陆九渊与朱熹之间的相互评说。

如前所述,朱熹曾因陆九渊所说专是尊德性,自己却是偏向道问学,而提出要“去短集长”。对此,牟宗三特别强调,所谓“尊德性”,“不是泛说的尊德性,而是必须能直下肯认本心之道德践履上之直贯义”,尊德性是尊的这个德性。关于“道问学”,牟宗三认为,既有“直接与道德践履相关之道问学”,又有“与道德践履不直接相干者,或根本是不相干者”。

在牟宗三看来,朱熹也讲尊德性,但是“却终生不能正视此本心之道德践履上之直贯义,故其道问学常于道德践履并无多大助益”。^④他认为,朱熹讲尊德性,并不是从“本心”出发,其所强调的是,通过“外在知解、文字理会”而明了的“理”,与“道德践履并无本质的相干”。也就是说,在牟宗三看来,朱熹虽然也讲尊德性,但其实与德性并不相干。对于陆九渊,牟宗三则认为,“象山本‘本心之直贯’,反议论,崇朴实”,“此正是本‘本心之沛然’而来之实事、实理、实见”。^⑤因此,牟宗三认为,朱熹是“认知横列之平铺,本体论的存有之平铺,敬贯动静、涵养于未发、察识于已发,步步收敛凝聚贞定其心气所至之平铺,而非是本心直贯之平铺也”;陆九渊则是“以本心之虚明穿透一切,以本心之沛然成就一切,故通体透明,亦全体是实事实理也。此是道德践履之创造,本体论的直贯之实现之平铺也”。^⑥牟宗三还认为,陆九渊“本‘本心之直贯’”与朱熹“认知之横列”,存在着“一纵一横之异”,而且,朱熹的横列形态并非孔孟立教之直贯形态,而陆九渊直承此直贯形态,故尤近于孔孟。换言之,在牟宗三看来,陆九渊所言尊德性,是要从本心出发;而朱熹所言尊德性,并不是从本心出发,而是强调通过认知所呈现的“本体论的存有”。

对于朱熹讲“性即理”与陆九渊讲“心即理”,牟宗三不仅指出朱熹“牢守伊川‘性即理也’之义”,不说“心即理也”而异于陆九渊,而且认为朱熹讲“心具众理”以及心与理“贯通为一”,也不同于陆九渊讲“心即理”。

为此,牟宗三特别讨论“性具”与“心具”之不同,指出:“‘一性浑然,道义全具’,此性具是分析的具,是必然的内含内具,是整全(浑全)与部分的

包含关系,或浑一隐含与分别彰显之隐显关系。……但‘心具’之具却并不是分析关系,而是综和关系。心之具众理并不是必然地内含与内具。朱子对于心,总是这样平说,并不先肯认一超越的本心,而即就此本心说。仁固是心之德,但心之具此德并不是本心之必然地具与分析地具,……而是综和地具与关联地具。‘心是知觉’,‘心是气之灵处’。其具德或具理是如理或合理之意。”^⑦于是,牟宗三说:“在孟子、陆、王一系中,心具是分析地具、创发地具,故心具即心发。但在朱学中,心具是综和地具,并不是分析地创发地具,故其心具并不是心发。”^⑧

接着,牟宗三又讨论了心与理“贯通为一”,指出:“在此心具中,心与理(性)即关联地贯通而为一。《语类》中有一条云:‘问:心是知觉,性是理,心与理如何得贯通为一?曰:不须去著贯通,本来贯通。如何本来贯通?曰:理无心,则无著处。’此‘本来贯通’是存有论地言之。……然自人之道德生活言之,如不肯认一超越之本心,则并不能说‘本来贯通’。须通过一种修养工夫,才能使之‘贯通为一’。但无论是存有地言之,或修养地言之,其‘贯通为一’之‘一’只是关联地为一,贯通地为一,其背景是心与理为二,而不是分析地为一,创发地心即理之为一,此后者是表示超越的创造的道德本心即是理之所从出,此即是吾人之性。故心、性、理一也,而以本心为创造的根源。此即孟子以及陆王一系之所说。而此义显然不为朱学所具备。”^⑨

显然,牟宗三不仅通过对朱陆所谓尊德性、道问学不同内涵的分析,指出朱陆在这一问题上存在的差异,而且进一步讨论了朱熹讲“心具众理”以及心与理“贯通为一”,与陆九渊讲“心即理”的根本差别。

1968年出版的牟宗三《心体与性体》第一册,把伊川朱子与象山阳明分为不同的两系。关于伊川朱子一系,牟宗三认为,伊川“把‘于穆不已’之体(道体)以及由之而说的性体只收缩提炼,清楚割截地视为‘只是理’,即‘只存有而不活动’的理”,为朱子所继承,而且予以充分地完成。^⑩关于象山阳明一系,牟宗三认为,此系只是“一心之朗现,一心之伸展,一心之遍润”。^⑪由此就形成了伊川朱子系和象山阳明系。^⑫牟宗三特别强调伊川朱子讲的“理”是“只存有而不活动”。这与冯友兰《中国哲学史》只是依据伊川朱子讲“性即理”而将

其划为一派是不同的，因为在牟宗三看来，“明道固亦可言‘性即理’，甚至濂溪、横渠亦可如此言”。^⑤

牟宗三对于朱熹“性即理”的解读，着重强调朱熹的“心”与“性”、“心”与“理”的区分。他认为，在朱熹那里，“性之得乎天是就天之所命之理说”，而“心之得乎天”，“似乎是当就天所命之气说”。^⑥他还引朱熹所言，“发明心字曰：一言以蔽之，曰生而已”，并指出：“此就心字言生，是落于实然之气上，就其阴阳动静而言。”^⑦在牟宗三看来，朱熹所谓“性”即是“理”，“心”即“心气之心”，“心并不即是性，并不即是理”，于是就把“心”与“理”区分为二。^⑧这一对于朱熹之学的解读，与冯友兰《中国哲学史》认为朱熹所谓心属于形而下、理属于形而上，“只能言‘性即理’，不能言‘心即理’”，似有相同之处。但需要指出的是，牟宗三对于朱熹的“理”的阐释完全不同于冯友兰：“冯友兰把理诠释为‘共相’，并在此基础上把理先气后诠释为‘逻辑在先’，讨论理的‘无动无静’；牟宗三则把理诠释为‘存在之理’，并在此基础上把理先气后诠释为‘形而上的先在’，特别强调理的‘只存有而不活动’。”^⑨这就决定了牟宗三所谓朱熹“不能说‘心即理’，只能说‘性即理’”，与冯友兰所谓“朱子言‘性即理’，象山言‘心即理’”，在根本上是不同的。

三、唐君毅辨朱陆异同

1967年，唐君毅发表《朱陆异同探源》，^⑩专门对朱陆异同做了深入分析。该文后来编入《中国哲学原论·原性篇》，与冯友兰一样，反对以尊德性与道问学来区别朱陆。^⑪然而，唐君毅不赞同冯友兰所谓“朱子言‘性即理’，象山言‘心即理’”，而是着重讨论工夫论上的差异。他说：“朱陆之异，乃在象山之言工夫，要在教人直下就此心之所发之即理者，而直下自信自肯，以自发明其本心。而朱子则意谓人既有气禀物欲之杂，则当有一套内外夹持以去杂成纯之工夫，若直下言自觉自察识其心之本体，则所用之工夫，将不免与气质之昏蔽，夹杂俱流。”^⑫在唐君毅看来，朱陆的差异在于陆九渊讲“发明其本心”，而朱熹强调人有气禀物欲之杂，需要有“内外夹持以去杂成纯之工夫”。

唐君毅非常强调朱熹不仅讲“性即理”，而且在心性论、工夫论上，也与陆九渊一样讲“本心”或“心体”，讲“心与理一”。他认为，朱熹所谓“圣人

之心”，即“心理合一之心”。他还说：“此心理合一之心，亦即象山、阳明所谓吾人之本心、良知之心。只须此本心呈现，吾人亦即同时自觉其心为一心理合一之心。非谓心理本不合一，而自外牵合，使之合一。”^⑬唐君毅还引述朱熹所言“圣人之言即圣人之心，圣人之心即天地之理”，指出：“此未尝不归宿在见心之即理、见己之心同于圣人之心，而通于象山之发明本心之旨。”^⑭除此之外，唐君毅还认为，朱熹所谓“道心”指的是“‘道与心合一’之心”，^⑮而与陆九渊讲“心即理”相一致。^⑯

与此同时，唐君毅又指出朱熹讲“心与理一”与陆九渊的不同。^⑰他依据朱熹批评陆九渊“不知有气禀之杂”，“不察乎气禀物欲之私”，指出：“朱子之反对象山，则亦归根在谓：‘其千般万般病，只在不知气禀物欲之杂。’又或谓其‘虽说心与理一，而不察乎气禀物欲之私，其发多不合理’。再或谓其‘于义理之精微、气质之偏蔽，皆所不察’，势必‘若得一个心，万法流出，都无许多事’，……是皆见朱子之所以不契于象山之只重识得一心之教者，唯是意其忽略去除气禀物欲之杂之细密工夫，乃自恃而自足，即自沦于人欲之私而已。”^⑱显然，在唐君毅看来，朱熹与陆九渊的差异不在于是否讲“心与理一”，而在于讲“心与理一”的同时是否“察乎气禀物欲之私”。

唐君毅特别就王阳明将朱熹“格物”解为“析心与理而为二”做出辨析。他认为，从朱熹的角度看，讲“心与理一”，又必须讲“气禀物欲之杂”，而讲“气禀物欲之杂”，则是“心与理二”，因此要通过工夫，“以实见心与理之一”；但是，从陆九渊的角度看，有“气禀物欲之杂”，就是心与理不一。为此，唐君毅说：“由工夫之所成，而见及之心与理一，即只属修成，非真本有。然若非本有，则修无可成，而亦可不修。”^⑲也就是说，一方面，要承认朱熹的“心与理一”，“只属修成，非真本有”；另一方面，在朱熹那里本有“心与理一”，否则，“则修无可成，而亦可不修”。因此，在唐君毅看来，朱熹“实未能如象山、阳明之真肯定此心、理之合一”。^⑳他还说：“此工夫所达之心与理一，是否即此心与理合一之本心之呈现，而外无其他，又在此现有之心尚未能达心与理一之情形下，是否此心与理一之本心未尝不在，固可为朱陆之异同之所在。”^㉑

唐君毅不仅分析朱陆“心与理一”的异同，又进一步讨论朱陆工夫论的异同。他说：“求心之合

乎理,以使心与理一,亦程朱陆王共许之义。心不与理一,则心为非理之心,而不免于人欲之私。必心与理一,然后可以入于圣贤之途,儒者于此固无异辞也。”^⑧在唐君毅看来,朱陆工夫都是要达到“心与理一”,但达到的途径有着差异,陆九渊讲“发明其本心”,而朱熹讲“去其气禀物欲之杂”,因而有一套涵养主敬之工夫。^⑨

显然,对于朱陆异同,唐君毅的观点,既不同于冯友兰,也不同于牟宗三。冯友兰强调“朱子言性即理,象山言心即理”,并把朱陆分属理学与心学两派而对立起来;牟宗三讲朱熹“不能说‘心即理’,只能说‘性即理’”;与他们不同,唐君毅则认为,朱熹既在宇宙论上讲“性即理”,又在心性论上讲“心与理一”,所以两者并行不悖。朱陆的根本差异不在于朱熹讲“性即理”,陆九渊讲“心即理”,而在于工夫论上陆九渊讲“发明其本心”,朱熹讲“去其气禀物欲之杂”以及相应的一套涵养主敬之工夫;而且两者相互贯通。^⑩

后来,唐君毅又在《中国哲学原论·原教篇》中说:“在朱子之言心之性理处,更处处言此中直下万理具足,此乃人之所得于天而具于心者。……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,与其中之性理之内容,必分别说。故心之虚灵知觉本身,不即是性理。”^⑪在唐君毅看来,朱熹讲“性即理”与陆王讲“心即理”并没有根本的差异,差异只是在于朱熹将心与其中的性理分别加以说明。唐君毅还认为,朱熹讲“格物致知”,“即所以去其‘形气之梏、闻见之滞’,以使此心所得于天之‘超越地内在于心之性理’,由上而下,由内而出,以昭显于心之前,而为吾人之心所自明之事”,“此中专自此性理之由上而下,由内而出,以昭显于心之前处看,其与陆王之言性理即心之体,由心之发用中见者,正无殊异”。^⑫在唐君毅看来,朱熹讲“格物致知”与陆九渊讲“发明其本心”、王阳明讲“致良知”,也没有根本的差异。所以,唐君毅明确认为,“程朱陆王,皆大同而小异,其异亦未必皆相矛盾冲突”。^⑬

四、结论

朱陆异同是朱子学研究不可回避的重要问题。冯友兰反对所谓朱熹以道问学为主、陆九渊以尊德性为主要的观点,认为朱陆异同在于朱熹言

“性即理”、陆九渊言“心即理”;朱熹讲性与心之区别,陆九渊反对朱熹所说心性之区别,并因而形成了理学与心学之别。牟宗三则对朱陆在尊德性、道问学问题上的差异做了深入分析,强调朱陆所言尊德性的不同内涵,而且还进一步认为,朱陆异同在于:朱熹把道体性体看作只是理,而陆九渊看作只是心;朱熹“不能说‘心即理’,只能说‘性即理’”,朱熹言“心具众理”“心与理一”,并非等同于陆九渊“心即理”。唐君毅则反对冯友兰所谓“朱子言性即理,象山言心即理”,也不赞同牟宗三所谓朱熹“不能说‘心即理’,只能说‘性即理’”,而是认为朱陆异同在于工夫论上朱熹讲“去其气禀物欲之杂”,陆九渊讲“发明其本心”,同时两者又可以相互贯通。

需要指出的是,朱熹讲“心”与“性”的不同,讲“性即理”,并不是要把“心”与“性”、“心”与“理”分而为二,他说“心、性、理,拈着一个,则都贯穿,惟观其所指处轻重如何”,“不可无分别,亦不可太说开成两个”,“大抵心与性,似一而二,似二而一”。^⑭显然,在朱熹那里,“心”与“性”、“心”与“理”是一种“似一而二,似二而一”的关系。因此,朱熹讲“性即理”并不与“心即理”截然对立。朱熹讲“心具众理”,甚至还明确讲“心即理”,以为圣人之心、仁者之心、知之至之心,即是理。与此相类似,陆九渊也讲“心具众理”,指出:“人心至灵,此理至明。人皆有是心,心皆具是理。”^⑮他又说:“天之所以与我者,即此心也。人皆有是心,心皆具是理,心即理也。”^⑯讲“心皆具是理”,又讲“心即理”,显然,在陆九渊那里,两者是一致的。

事实上,无论陆九渊还是朱熹,他们都讲“心与理一”,只是朱熹特别强调与陆九渊有着不同的内涵,其差异在于朱熹讲“心与理一”,又讲“去其气禀物欲之杂”,而陆九渊讲“心与理一”则“不察乎气禀物欲之私”。

现代对于朱陆异同的讨论,至少要追溯到王阳明。如前所述,王阳明不同意所谓朱熹以道问学为主、陆九渊以尊德性为主要的说法。王阳明《象山文集·序》开宗明义:“圣人之学,心学也。”^⑰进而讲孟子心学,并认为朱熹“析心与理而为二”,与心学对立起来,而把陆九渊之学归属于孟子心学。这固然是冯友兰将朱学归于理学、陆学归于心学的依据。然而,王阳明又撰《朱子晚年定论》,以为朱熹晚年“大悟旧说之非”,实际上是认为朱熹晚年转向陆九渊的心学。虽然王阳明的《朱子晚年

定论》是“不得已而为此”，^⑤且由于存在着对朱熹书信年代考证方面的缺陷而备受质疑，但无论如何，在王阳明的心目中，朱熹是有“心学”倾向的。王阳明既认为朱熹“析心与理而为二”，又认为朱熹晚年转向陆九渊的心学，这或许正是牟宗三、唐君毅在朱陆异同问题上不同观点的思想来源。

注释：

- ①蔡元培于1910年出版的《中国伦理学史》指出：“自宋及明，名儒辈出，以学说角思理之，朱陆两派之舞台而已。”（蔡元培：《中国伦理学史》，商务印书馆1910年版，第192页）
- ②唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，中国社会科学出版社2005年版，第347页。
- ③乐爱国：《蔡元培〈中国伦理学史〉对朱子学的阐述》，《安徽师范大学学报》2014年第5期。
- ④蔡元培：《中国伦理学史》，第137—138页。
- ⑤谢无量：《中国哲学史》第三编上《近世哲学史（宋元）》，中华书局1916年版，第71页。
- ⑥朱熹说：“大抵子思以来，教人之法，惟以尊德性、道问学两事为用力之要。今子静所说，专是尊德性事，而熹平日所论，却是问学上多了。所以为彼学者，多持守可观，而看得义理全不仔细，又别说一种杜撰道理，遮盖不肯放下。而熹自觉虽于义理上不敢乱说，却于紧要为己为人上多不得力，今当反身用力，去短集长，庶几不堕一边耳。”（朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷五十四《答项平父》（二），四部丛刊初编）
- ⑦（宋）陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局1980年版，第400页。
- ⑧朱熹说：“大抵此学以尊德性、求放心为本，而讲于圣贤亲切之训以开明之，此为要切之务。”（朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷四十七《答吕子约》（二十四））
- ⑨朱熹说：“圣贤教人，始终本末，循循有序，精粗巨细，无有或遗。故才尊德性，便有个道问学一段事。虽各自加功，然亦不是判然两事也。……学者于此，固当以尊德性为主，然于道问学，亦不可不尽其力，要当使之有以交相滋益，互相发明。”（朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷七十四《玉山讲义》）
- ⑩（宋）陈淳：《北溪大全集》卷二十三《答李郎中贯之》，文渊阁四库全书。
- ⑪（明）程敏政：《道一编》卷五，《续修四库全书》（936·子部·儒家类），上海古籍出版社1996年版，第553页。
- ⑫乐爱国：《阳明论朱陆异同——从现代朱子学研究的角度看》，《贵阳学院学报》2016年第4期。
- ⑬王阳明说：“今观《象山文集》所载，未尝不教其徒读书。而自谓理会文字颇与人异者，则其意实欲体之于身。……晦庵之言，曰：‘居敬穷理。’曰：‘非存心无以致知。’曰：‘君子之心常存敬畏，虽不见闻，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使离于须臾之顷也。’是其为言虽未尽莹，亦何尝不以尊德性为事，而又乌在其为支离乎？……仆尝以为晦庵之与象山，虽其所以为学者若有不同，而要皆不失为圣人之后。”（王守仁：《王阳明全集》卷三十三《年谱一》，上海古籍出版社1992年版，第1232—1233页）

- ⑭（明）王守仁：《象山文集·序》，《王阳明全集》卷七，第245页。
- ⑮（明）罗钦顺：《困知记》，中华书局1990年版，第37页。
- ⑯吕思勉说：“朱陆之异，象山谓‘心即理’，朱子谓‘性即理’而已。惟其谓‘性即理’，而‘心统性情’也，故所谓性者，虽纯粹至善，而所谓心者，则已不能离乎气质之累，而不免杂有人欲之私。惟其谓‘心即理’也，故万事皆具于吾心，吾心之外，更无所谓理，理之外，更无所谓事，一切工夫，只在一心之上。二家同异，后来虽枝叶繁多，而溯厥根源，则惟此一语而已。”（吕思勉：《理学纲要》，商务印书馆1931年版，第117页）
- ⑰冯友兰：《宋明道学中理学心学二派之不同》，《清华学报》1932年第8卷第1期。
- ⑱冯友兰：《中国哲学史》，商务印书馆1934年版，第938—939页。
- ⑲牟宗三：《心体与性体》（上），吉林出版集团2013年版，第49—50页。
- ⑳牟宗三：《象山与朱子之争辩》，《民主评论》1965年第16卷第8、9、10、11期。
- ㉑牟宗三：《从象山到刘蕺山》，吉林出版集团2010年版，第59页。（同页）牟宗三还说：“盖此种外在知解、文字理会之明理本与道德践履并无本质的相干者。只靠敬贯动静，涵养于未发、察识于已发，此于促成真实的道德践履本不十分充沛者，即本不十分够力量者。”
- ㉒同上书，第61页。
- ㉓同上。
- ㉔同上书，第75页。（同页）牟宗三还说：“理（性）先是超越而外在于心，但通过一种工夫，它可以内在于心，此时即可以说心具。”
- ㉕同上书，第76页。
- ㉖同上书，第75—76页。
- ㉗牟宗三：《心体与性体》（上），第40—41页。
- ㉘同上书，第42页。第43页，牟宗三还说：“象山与阳明既只是一心之朗现，一心之申展，一心之遍润，故对于客观地自‘于穆不已’之体言道体性体者无甚兴趣，对于自客观面根据‘于穆不已’之体而有本体宇宙论的展示者尤无多大兴趣。”
- ㉙同上书，第44—45页。
- ㉚同上书，第57页。
- ㉛牟宗三：《心体与性体》（下），第336页。
- ㉜同上书，第425页。
- ㉝牟宗三说：“在伊川朱子，性只成存在之理，只存有而不活动，心只是实然的心气之心，心并不即是性，并不即是理。故心只能发其认知之用，并不能表示其自身之自主自决之即是理，而作为客观存有之‘存在之理’（性理），即在其外而为其认知之所对，此即分心理为能所，而亦即阳明所谓析心与理为二者也。”（牟宗三：《心体与性体》（上），第93页）后来，牟宗三还在《宋明儒学概述》中明确说：“照朱夫子的工夫所了解的心，是属于‘气之灵’之心；心属于气，是形而下的。……他一说心，便属于气，是形而下的。但什么是形而上的呢？就是理。性是形而上的，性即是理。所以在这里，心与理为二，是分开的，合不到一起去。……朱夫子不能说‘心即理’，只能说‘性即理’——心和理是两回事，属于两个范畴；性是理，属于形而上的范畴；心是气，属于形而下的范畴；两者不同，必须分开。”（牟宗三：《中国哲学十九讲》，学生书局1983年版，第399—400页）

- ③乐爱国:《冯友兰、牟宗三对朱熹的“理”之不同诠释》,《社会科学》2015 年第 6 期。
- ④唐君毅:《朱陆异同探源》,《新亚学报》1967 年第 8 卷第 1 期。
- ⑤唐君毅说:“朱陆自有异同。此同异固不在一主尊德性、一主道问学,二家固同主尊德性也。此同异亦初不在二贤之尝形而上学地讨论心与理之是否一,而初唯在二贤之所以尊德性而学圣贤之工夫上。”(唐君毅:《中国哲学原论·原性篇》,中国社会科学出版社 2005 年版,第 349 页)
- ⑥同上。后来,唐君毅还说:“朱陆之异,不宜只如世之由其一主尊德性、一主道问学,一主心与理为一、一主心与理为二去说,而当自其所以言尊德性之工夫上说。朱子之工夫,要在如何化除人之气禀物欲之偏蔽,足使心与理不一者,以使心与理一。象山则重正面的直接教人自悟其心与理之未尝不一者,而即以此心此理之日充日明为工夫。”(唐君毅:《中国哲学原论·原教篇》,中国社会科学出版社 2005 年版,第 131 页)
- ⑦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 317 页。
- ⑧唐君毅:《中国哲学原论·原性篇》,中国社会科学出版社 2005 年版,第 418 页。
- ⑨唐君毅说:“朱子之所谓道心,克就其自身而观,亦非只为一以心往合于道之心,而应为一‘道与心合’之心,而其实义,亦与象山所谓心即理之心无别。”(同上书,第 314 页)
- ⑩乐爱国:《冯友兰、唐君毅对朱子学的不同诠释》,《社会科学》2015 年第 2 期。
- ⑪朱熹曾说:“儒、释之异,正为吾以心与理为一,而彼以心与理为二耳。然近世一种学问,虽说心与理一,而不察乎气禀物欲之私,故其发亦不合理,却与释氏同病,又不可不察。”(朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷五十六《答郑子上》十四。)又说:“陆子静之学,看他千般万般病,只在不知有气禀之杂,把许多粗恶底气都把做心之妙理,合当恁地自然做将去。……只道这是胸中流

出,自然天理;不知气有不好底夹杂在里,一齐容将去,道害事不害事?看子静书,只见他许多粗暴的意思可畏。其徒都是这样,才说得几句,便无大无小,无父无兄,只我胸中流出底是天理,全不着得些工夫。看来这错处,只在不知有气禀之性。”(黎靖德:《朱子语类》卷一百二十四,中华书局 1986 年版,第 2977 页)

- ⑫唐君毅:《中国哲学原论·原性篇》,第 386 页。
- ⑬同上书,第 418 页。
- ⑭唐君毅:《中国哲学原论·导论篇》,第 307 页。
- ⑮唐君毅:《中国哲学原论·原性篇》,第 349 页。
- ⑯同上。
- ⑰同上。唐君毅说:“象山以心与理为一,乃要在自象山之视‘满心而发,无非是理’,而教人自发明此即理即心之本心上说。朱子果有以心与理为二之言,则初是自人之现有之心,因有气禀物欲之杂,而恒不合理;故当先尊此理,先有自去其气禀物欲之杂之工夫,方能达于心与理一上说。”
- ⑱唐君毅说:“此二工夫,一属静,一属动;一属未发,一属已发;一属向内,一属向外;一为明体而立体,一为达用而用行;一为心之主乎性,一为心之主乎情……二者各不相同,而相辅为用。”“象山之所言之工夫,若为一大纲;朱子所言之工夫,则为其细节;乃未尝不可相会通以为一,亦未尝不可兼存,以分别为用,而无矛盾之可言者矣。”(同上书,第 405、406 页)
- ⑲唐君毅:《中国哲学原论·原教篇》,第 176 页。
- ⑳同上书,第 177 页。
- ㉑同上书,第 133 页。
- ㉒(宋)黎靖德:《朱子语类》卷五,第 89 页。
- ㉓(宋)陆九渊:《陆九渊集》卷二十二《杂著》,第 491 页。
- ㉔同上书,卷十一《与李宰(二)》,第 149 页。
- ㉕(明)王守仁:《象山文集·序》,《王阳明全集》卷七,第 245 页。
- ㉖(明)王守仁:《传习录·中》,《王阳明全集》卷二,第 78 页。

The Different Interpretations and Their Academic Conflicts between Mou Zongsan and Tang Junyi on the Similarities and Differences between Zhu Xi and Lu Jiuyuan

LE Aiguo

(Department of Philosophy, Xiamen University, Xiamen 361005, China)

Abstract: Feng Youlan thought that the most fundamental difference between Zhu Xi and Lu Jiuyuan did not lie in Zhu's emphasis on knowledge and Lu's on virtue, but in Zhu's saying "Nature is Li" and Lu's saying "Mind is Li". Mou Zongsan thought that both Zhu and Lu put emphasis on virtue but their connotations were different, and the similarities and differences between Zhu and Lu lay in Zhu's saying Li of "Merely Being but Inactive" and Lu's saying "Mind is Li", Zhu did not have saying "Mind is Li" but "Nature is Li". Different from Feng Youlan and Mou Zongsan, Tang Junyi thought the similarities and differences between Zhu and Lu lay in their theory of effort. Lu's saying "discovering and brightening the real mind" and Lu's saying "dislodging the unkempt Qi and material desire" could run parallel and connect with each other in Tang Junyi's opinion.

Key words: Mou Zongsan, Tang Junyi, Zhu Xi, Lu Jiuyuan, similarities and differences between Zhu and Lu

(责任编辑:何云峰)