

# 論朱子之學術史地位與其影響

戴景賢\*

## 〔摘要〕

欲討論朱子之學術史地位與其影響，所須先予說明者，為「學術史」作為「歷史詮釋」之課題；與其建構之基礎。蓋因「學術史」之成為「歷史詮釋」之一部，自始即有其自身成立之條件與需求；與其它文化現象之成為歷史研究之對象不同。因此如於其所以成為「歷史詮釋」之課題，與其建構之基礎，辨之未明，即可能產生偏失。

而就有關「朱子之學術史地位與其影響」之討論而言，其所必然將觸及之「學術史」課題，則為「宋學」與「理學」之不同面相；且此二者所涉及之「學術史」層面不同。

所謂「宋學」，其核心概念之指涉，係建立於宋代儒學作為「儒學」之一種形態所表顯之時代性；而所謂「理學」，其核心概念之指涉，則是建立於若干宋代儒者所主張之「義理思想」所展現之「哲學性」。而二者居於中國學術史中之重要性，則皆須由「儒學」面對不同之「時代需求」所作之調適，加以分析。

若以「宋學」而論，其作為「儒學」之一種形態所表顯之時代性，在於宋代儒者企圖以一種具有「道統」意義之「聖學」之體、用觀，重新詮釋「儒家」作為一種「思想派別」之立場；與「儒學」作為一種「學術概念」之性質。由是產生不同於漢、唐之規模。

就「理學」而言，其作為一種「義理思想」所展現之「哲學性」，則在企圖將儒家義理之哲學論據，作出系統性之改造，以符合更為嚴格之「形而上學」之要求；由是推動儒家哲學之進步。並於其間，發展出可以「並存」之歧異形態。

此二方面，朱子之地位與影響，各有不同。至於朱子於「宋學」與「理學」兩項脈絡之外，是否亦尚有一種對於中國學術史整體而言之重要性？如以朱子身後以至清季，逾七百年來所受之高度重視而觀，亦係可能之事。特此種重要性，究竟應以何種角度論之？則須另有一具說服力之論述。本文蓋即針以上種種必須

---

\*國立中山大學中國文學系特聘教授

釐清之重點，逐一予以檢視與解答。

關鍵詞：朱子、理學、中國哲學史、中國思想史、理氣論

## 一、評估朱子之學之歷史地位所牽涉之課題與可採取之論述角度

欲討論朱子（字元晦，一字仲晦，號晦庵，1130-1200）之學術史地位與其影響，所須先予說明者，為「學術史」作為「歷史詮釋」（historical interpretation）之課題；與其建構之基礎。蓋因「學術史」之成為「歷史詮釋」之一部，自始即有其自身成立之條件與需求；與其它文化現象之成為「歷史研究」之對象不同。因此如於其所以成為「歷史詮釋」之課題，與其建構之基礎，辨之未明，即可能產生偏失。

大體而言，「學術」（academic discipline）傳統之於歷史中出現，須有之條件有四，即是：「知識」（knowledge）概念之確認、「學術議題與方法」之揭示、「學術主張」之提出，與「批判標準」（criteria of criticism）之建立。

「知識」概念之出現，所以於此四條件，列之於首位，在於：如無「知識」之概念，作為尋求「真理」（truth）時設定之目標，即無真正之學術。特有「知識」之概念，不即等同主張：一、「知識」皆可驗證；或，二、凡可驗證者方為「知識」；或，三、「知識」即等同於「真理」；或，四、「系統之知識（systematic knowledge）」為可能。

而「學術議題與方法」與「批判標準」之建立之揭示，則是使人對於「知識」是否可能？如何可能？等等之思惟，純化為具體之操作方式；並經由此一形式，將其主張中所存在之「智性思惟」（intellectual thinking），形塑成為可經由「思辨」（speculation）加以深化之形式與系統，且使「學術主張」之展示，逐漸擴展成為可接受他人共同參與之思想場域。

至於進而為「學術流變之歷史觀」之形塑，則是於學術之發展，達至一定程度之後，透過「史學方法」之延伸，檢視學術發展之軌跡，藉以理解「學術」自身發展之多樣化可能；及其與歷史中其它因素間之關連。

唯由於「知識」所可能涉及之層面，與「尋求知識」所實然設定之議題，不皆能以同一種思惟之取徑，加以確認，對於人之「智慧能力」之性質，亦非能以單一之批判，予以揭示，故「學術史」本身，即是另一種發達「學術」之方式；其研究之延續與發展，亦屬動態。「學術史詮釋」之必然帶有「差異性」、「時代性」與「主觀性」，即是因此。

其中「差異性」之存在於「學術史詮釋」，就其肇生之原因而言，來自對於「學術多元」之承認。至於「時代性」與「主觀性」，則是出於「詮釋者」本身之限制。雖則如此，於各種詮釋差異中所展現之「學術史」研究之共同課題，仍使不同觀點之「學術史」研究，具有明確之交集。

以「中國學術史」研究之特殊需求而言，首先應予關注者，在於其原初「學術脈絡」之形成；而非直接處理其思想之「議題性」。

蓋如一種「哲學之突破」(philosophical breakthrough)，<sup>1</sup>乃來自一種對於「理性」(reason)之信念，且以「知識之證明」為可能，如希臘哲學所展示，而非僅是具有一種「知識」之概念；則「知識」觀點之建構，與「論證有效性」(validity of argument)之批判標準之確立，必成為發展之核心；由是逐步形成「哲學之系統」(systems of philosophy)。哲學之「議題性」，自為首要。

然如哲學之突破，對於「宇宙變化規律」(cosmic order)之掌握，採取一種「認識論之動態主義」(epistemological dynamism)之觀點，雖有「知識」之概念，而不視「完整」或「確定」之「知識」為可能；則其界定「議題」之方式，亦必帶有一種變動性，無法僅依循「議題」之處理，作為分析「思想脈絡」之依據。且對於「哲學理性」之認知，亦必定與「思辨性哲學」所主張者不同。中國「學術史研究」之必先自「源流」梳理，以確認其「發展主脈」之走向，其因在此。

今若就整體之角度，概觀中國學術之發展，中國「哲學性學術」之由先秦「諸子家言」發軔，本皆有其各自定義「議題」之方式，與立論之架構；此所謂「其持之有故，其言之成理」。<sup>2</sup>然由戰國以趨秦、漢，則逐漸形成兩種走向：一種結合自來積累而有之政治性典籍，所謂「掌故」，與其間逐漸發達之「文獻之學」，

<sup>1</sup> 德國哲學家雅斯培(Karl Jaspers, 1883-1969)曾提出彼所謂「軸心時期」(Axial Age/Axial Era)人類文明之「革命性發展」之概念，以討論歷史中數種主要「價值系統」之起源(參見Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* [Zürich, Switzerland: Artemis Verlag, 1949]; Trans. Michael Bullock, *The Origin and Goal of History* [New Haven, CT: Yale University Press, 1953], pp.1-21, 53-55)。美國社會學家帕森思(Talcott Parsons, 1902-1979)後則以社會「功能」與「結構」之角度，分析此種「創造性發展」，將之連繫於社會「互動」情境中「哲學性思惟」(philosophical thinking)之形成，稱之為「哲學突破」；以之說明人類「社會演化史」中若干重要之思想轉折。

<sup>2</sup> 語出《荀子·非十二子》；見荀況撰，[清]王先謙(字益吾，號葵園，1842-1917)集解，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》(北京：中華書局，2010年，七刷)，上冊，卷第3，頁91。

而將「諸子家言」中所萌孽產生之哲學性議題，依「儒術」之觀念與需求，導入其中；由是發展成爲一種具有高度理想性之「三代文明因革」之論，並將之關注於彼所認定之所謂「經典」之詮釋中。此即是漢以後之「經學」。

另一種，則是延續「諸子家言」中經「純化」後之哲學取徑，並將原本即已存在之不同立場間之「對話」(dialogue)，深刻化成爲新的思想脈絡；由是而有各式子學間「哲學觀念」(philosophical ideas)之交互作用。此即是漢以後之「子學」。

至於第三種取徑，則是另以一種批判性之「歷史」觀點，看待人類集體活動中之「事變」，與其中所可能牽涉之「人性」；凡一切可能涉及之「敘記」(narratives)與「論評」(critical comments)，皆是以「史料」(historical materials)之意義，成爲取擇之對象。此即是漢以後之「史學」。

而於三者之中，有一貫串其間之「家言」意識，即是儒家。儒家之以一「家言」之立場，而有此「統合學術」之能，係因儒家所發展之學術，可憑藉一種特有之「哲學性思惟」，將文明之「歷史經驗」吸收，轉化成爲「政治之創意」(creative political ideas)。此即是所謂「儒術」。自漢之武帝，以至清末，儒家理念之成爲「取用人才」之標準，更是使此一「儒術」與「儒學」之統合方式，獲得極大之支撐；「儒學」由是成爲中國學術發展之主流。然亦因如此，「中國學術史」之整體詮釋，具有其自身特殊之課題性，亦具有極高之複雜性；與單就「哲學史」(history of philosophy)或「觀念史」(history of ideas)爲角度之研究不同。

倘就有關「朱子之學術史地位與其影響」之討論而言，必將觸及之「學術史」課題，爲「宋學」與「理學」；且此二者所涉及之「學術史」層面不同。

所謂「宋學」，其核心概念之指涉，係建立於宋代儒學作爲「儒學」之一種形態，所表顯之時代性；而所謂「理學」，其核心概念之指涉，則是建立於若干宋代儒者所主張之「義理思想」，所展現之「哲學性」(philosophicalness)。至於二者居於「中國學術史」中之重要性，則皆須由「儒學」面對不同之「時代需求」所作之調適，而加以分析。

以「宋學」而論，其作爲「儒學」之一種形態所表顯之時代性，在於：宋代儒者企圖以一種具有「道統」意義之「聖學」之體、用觀，重新詮釋「儒家」作爲一種「思想派別」之立場，與「儒學」作爲一種「學術概念」之性質；由是產生不同於漢、唐之規模。

就「理學」而言，其作爲一種「義理思想」所展現之「哲學性」，則在：論

者企圖將儒家義理之哲學論據，作出系統性之改造，以符合更為嚴格之「形而上學」(metaphysics)要求；由是推動「儒家哲學」之進步。並於其間，發展出可以「並存」之歧異形態。

至於朱子學術於「宋學」與「理學」二項脈絡之外，是否亦另有一種對於中國「學術史」與「文化史」整體而言之重要性？此事如以朱子身後以至清季，逾七百年來所受之高度重視而觀，亦係可能之事。特此種重要性，究竟應以何種角度論之？則須另有一套具說服力之論述。

大致而言，此一屬於「綜合論述」之重要性，可能牽涉之層面有三：一在經朱子調整後之儒學，其發展之形態與延伸之擴展性；一在經朱子「理」「氣」論建構後所設定之哲學系統，其所展示之形而上學規模，對於儒家哲學之深遠影響；一在朱子義理思惟所成就之「實踐方法」，對於儒、釋、道三教「心性之學」所可有之啓示性。

以下分就「宋學」、「理學」與「綜合影響」，敘論朱子學術所佔據之歷史地位，及其重要性。

## 二、朱子與宋學

先就「宋學」之形成與其特質，概述朱子之地位與其影響。

如前所言，所謂「宋學」，核心概念在於其作為「儒學」之一種形態所表顯之時代性。而此時代性，即是宋代儒者之企圖以一種具有「道統」意義之「聖學」之體、用觀，重新詮釋「儒家」作為一種「思想派別」之立場，與「儒學」作為一種「學術概念」之性質。故就其發展而言，雖具有「哲學性」(philosophical nature)，並非一純然之「哲學運動」(philosophical movement)；否則「宋學」即等同於「理學」。因而「宋學」所具有之「哲學性」，事實上，乃屬儒學自身所擴展之一種以儒學之「義理信仰」為核心之學術特質。<sup>3</sup>此項學術特質之所以構成「儒學史」

<sup>3</sup> 朱子云：「嘗竊謂秦漢以來，聖學不傳，儒者惟知章句訓詁之為事，而不知復求聖人之意，以明夫性命道德之歸。至于近世，先知先覺之士始發明之，則學者既有以知夫前日之為陋矣。然或乃徒誦其言以為高，而又初不知深求其意。甚者遂至於脫略章句，陵藉訓詁，坐談空妙，輾轉相迷。而其為患反有甚於前日之所為陋者。」(朱熹：〈中庸集解序〉，見朱熹：《晦安先生朱文公文集》，卷75，收入〔宋〕朱熹撰，朱傑人〔1945-〕等主編：《朱子全書》〔修訂本〕〔上海：上海古籍出版社，2010年〕，第24冊，頁3640)由此可見，

中之「宋學」，而非僅是清儒以「經學詮釋學」為考量標準，所批評之「宋學」，主要在於：此一抽象義之「聖學」概念，雖以「孔子之聖與其學」，為其具體之內容，然於理論上，並非一以「歷史存在」，作為定義之方式；因而邏輯上，亦不即將「聖學」，等同於「孔子之學」、「孔門之學」，或「六藝之學」。<sup>4</sup>

特就宋儒而言，由於乃於主觀上，期待理論中之「聖學」、歷史上之「聖學」，與己所從事之「聖學」，三者為一；故不免常以「臆測」之方式，論述理想中之古代社會與其文明之概況，甚至不嫌於「疑經」、「刪經」或「補傳」。由是產生易為後人指摘之缺點。<sup>5</sup>

---

宋儒之提倡一種「聖學」觀，最初之出發點，乃基於對秦、漢以來，學者唯知章句訓詁之為事，而不知復深求聖人之意之不滿。唯此種「義理」義之提昇，主要在於發明自心自性，以證聖人之所得；而非捨棄儒學之傳統不問。故朱子文中亦以「坐談空妙，輾轉相迷」為戒。

<sup>4</sup> 關於宋學中之「聖學」義，參見拙作〈論宋代儒學所建構之義理傳統與其內涵之哲學特質〉（收入戴景賢：《宋元學術思想史論集》上編〔編印中，即將付梓〕）一文。

<sup>5</sup> 《四庫全書總目提要》於〈經部總敘〉云：「自漢京以後垂二千年，儒者沿波，學凡六變：其初專門授受，遞稟師承，非惟詁訓相傳，莫敢同異，即篇章字句，亦恪守所聞，其學篤實謹嚴，及其弊也拘。王弼（字輔嗣，226-249）、王肅（字子雍，195-256）稍持異議，流風所扇，或信或疑，越孔（穎達，字仲達，574-648）、賈（公彥）、啖（助，字叔佐，724-770）、趙（匡，字伯循）以及北宋孫復（字明復，992-1057）、劉敞（字原父，1019-1068）等，各自論說，不相統攝，及其弊也雜。洛、閩繼起，道學大昌，擺落漢唐，獨研義理，凡經師舊說，俱排斥以為不足信，其學務別是非，及其弊也悍（如王柏〔字會之，1197-1274〕、吳澄〔字幼清，1249-1333〕攻駁經文，動輒刪改之類）。學脈旁分，攀緣日眾，驅除異己，務定一尊，自宋末以逮明初，其學見異不遷，及其弊也黨（如《論語集注》誤引包咸〔字子良，6 B.C.-65〕夏瑚商捷之說，張存中〔字德庸〕《四書通證》即闕此一條以諱其誤。又如王柏刪《國風》三十二篇，許謙〔字益之，1270-1337〕疑之，吳師道〔字正傳，1283-1344〕反以為非之類）。主持太過，勢有所偏，才辨聰明，激而橫決，自明正德、嘉靖以後，其學各抒心得，及其弊也肆（如王守仁〔字伯安，1472-1529〕之末派皆以狂禪解經之類）。空談臆斷，考證必疏，於是博雅之儒引古義以抵其隙，國初諸家，其學徵實不誣，及其弊也瑣（如一字音訓動辨數百言之類）。要其歸宿，則不過漢學、宋學兩家互為勝負。夫漢學具有根柢，講學者以淺陋輕之，不足服漢儒也。宋學具有精微，讀書者以空疏薄之，亦不足服宋儒也。消融門戶之見而各取所長，則私心祛而公理出，公理出而經義明矣。蓋經者非他，即天下之公理而已。」（見〔清〕永瑤、紀昀等撰：《武英殿本四庫全書總目提要》〔臺北：臺灣商務印書館，1983年〕，第1冊，頁1-2a，總頁53-54）論中所謂「其弊也悍」，即是指斥此類之作為。

而其學術思惟所具有之「哲學性」，若予以分析，則可分述為三點：

- 一、學術之所以應具統系，在於分殊之知識，於其根源，本同出於一；故知識之各為條理，乃本質相通，而人則有「認知」之能力。
- 二、學術之應具統系，不表示即可依據同一項學術之方法，建構「知識之系統」(systems of knowledge)；由學術之「分殊」義，達致學術之「相通」義，關鍵在於「即事而辨理」者之「認知」條件。以是對於經由「理學」觀點擴散、影響之一般宋代儒學者而言，於其設想中，事實上，必連帶承認人之「心體」，同時即是一「智體」。
- 三、理有分殊，道則一貫；窮理雖有所難盡，道則可因人而弘。故依「儒學」之「道學」理念延伸，可以產生特殊義之「體」「用」論。

對於宋代多數儒學者而言，依據此一概括性之學術態度與主張，即可判隔「儒家」與「二氏之學」，重新將「心性之學」與「事理之學」結合，而不必區分「世間法」與「出世間法」為二。故「理學」系統中之特殊議題，與其論述，雖常經由學者間議論之傳播廣布，個別之學者，並非必要於自身之學術思惟中，一一探索其究竟；「宋學」之廣博面，不受限於嚴肅之理學，為其所範圍，即以此故。就此點而言，朱子之著作與文章，其所論，遍及一切治道、世事，雖史迹、人物、藝文，乃至方外之學，亦無不涉獵，而皆不離於本原；於宋代之學者中，可謂無人能及。此一風格，正是為「宋學」，作出一「博而能約」之示範。後人服膺宋學者，多尊朱子，必以朱子之學，為其翹楚，而深斥宋學者，亦必集矢於朱子，胥以此故。

唯朱子之於「宋學」，亦有其梳理脈絡之特殊眼光，值得注意。主要之見解，一在於以其特有之「道學」觀念，論述「宋學」之興起；一在於以其所持之特有之「道學體系」之理解，評騭「宋學」之發展。朱子本人發展之此種「儒學之道學觀」，雖以「伊洛之學」為宗，卻仍有其開闊之涵括面；並不限定後人所專指之以「理學」名家之學。<sup>6</sup>

<sup>6</sup> 錢師賓四（穆，1895-1990）曾於著作中，細分廣義之「宋代之儒學」與「宋儒之理學」為不同之脈絡，從而主張朱子既集孔子後中國學術之大成，復集宋以來理學之大成（其說見於所撰《朱子學提綱》（見錢穆：《朱子新學案》，第1冊，收入錢穆撰，錢賓四先生全集編輯委員會主編：《錢賓四先生全集》〔臺北：聯經出版事業公司，1998年〕，第11冊，頁1-265）。此一說法，姑捨其強調「集成」之觀點不論，作出此一「區判」本身，

關於以「道學」之概念論述「宋學」之興起，朱子之意見有四：一在指斥俗學之卑淺；一在標示聖學之歸宿；一在強調學問由「下學」而「上達」之不當躐等；一在申明天下義理之當盡。

所謂「指斥俗學之卑淺」，依說，即是與「標示聖學之歸宿」相表裏，而論點不同。二者之意，蓋可略見於彼與呂東萊（祖謙，字伯恭，1137-1181）討論〈白鹿洞書院記〉之信函。朱子於東萊原稿「當是時，士皆上質實，實則入於申、韓、釋、老而不自知」<sup>7</sup>句下，商之云：

祖宗盛時風俗之美固如所論，然當時士之所以為學者，不過章句文義之間，亦有淺陋駁雜之弊。故當時先覺之士，往往病其未足以明先王之大道，而議所以新之者。至於程、張諸先生論其所以教養作成之具，則見於明道學制之書詳矣，<sup>8</sup>非獨王氏指以為俗學而欲改之也。（原按：王氏變更之議，榮公初亦與聞。）王氏之學，正以其學不足以知道，而以老釋之所謂道者為道，是以改之，而其弊反甚於前日耳。今病於末俗之好奇，而力主文義章句之學，意已稍偏，懲於熙、豐、崇、宣之禍，而以當時舊俗為極盛至當而不可易，又似太過。且所以論王氏者，亦恐未為切中其病也。<sup>9</sup>

即是建立於類同之理解之上。

<sup>7</sup> 東萊定稿見於今集者，於此已頗有改易；見呂祖謙：《東萊呂太史文集》，卷第6，收入〔宋〕呂祖謙撰，黃靈庚、吳戰壘主編：《呂祖謙全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年），第1冊，頁99-100。

<sup>8</sup> 明道論「學制」之書，即所撰〈請修學校尊師儒取士劄子〉，見《河南程氏文集》，卷第1〈明道先生文一〉，收入〔宋〕程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2004年，二版三刷），頁448-450。語詳註〈13〉。

<sup>9</sup> 朱熹：〈與東萊論白鹿書院記〉，見朱熹：《晦安先生朱文公文集》，卷34，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第21冊，頁1498）後文又主於引明道劄子後即云：「不幸其說不試而王氏得政，知俗學不知道之弊，而不知其學未足以知道，於是以老釋之似亂周孔之實，雖新學制、頒經義、黜詩賦，而學者之弊反有甚於前日。建炎中興，程氏之言復出，學者又不考其始終本末之序，而爭為妄意躐等之說以相高，是以學者雖多，而風俗之美終亦不迨於嘉祐、治平之前，而況欲其有以發明於先王之道乎？」（同上，1499-1500）此處朱子與呂氏之商量，由於乃以宋代之大儒，討論宋代學風之變化，故與明道之論學劄子，同為重要。論中以「是否足以知道」為衡斷學術之標準，此說不僅凸顯程氏性理之學於「一般儒學」之重要，且亦批評及於北宋以來「理學之影響」，謂以聖

由此函，可見「俗學之弊」之當革，乃當時有識者所共見；雖王荊公（安石，字介甫，號半山，1021-1086）之新學制、頒經義、黜詩賦，亦是著眼於此。而以朱子之見，其中出於范希文（仲淹，989-1052）、孫明復（復，號富春，992-1057）、石守道（介，一字公操，1005-1045）、胡安定（瑗，993-1059）者，俱有其所不可輕忽；<sup>10</sup>而明道（程顥，字伯淳，1032-1085）、橫渠（張載，字子厚，1020-1077）之論所以教養作成之具，尤為切中肯綮。而失學之正者，則在所謂「新學」之空疏。故後文又主當於引明道〈請修學校尊師儒取士劄子〉後，即云：

不幸其說不試而王氏得政，知俗學不知道之弊，而不知其學未足以知道，於是以老釋之似亂周孔之實，雖新學制、頒經義、黜詩賦，而學者之弊反有甚於前日。建炎中興，程氏之言復出，學者又不考其始終本末之序，而爭為妄意躐等之說以相高，是以學者雖多，而風俗之美終亦不迨於嘉祐、治平之前，而況欲其有以發明於先王之道乎？<sup>11</sup>

學為宗主者，若不能於儒學之實地，真有以辨其本末始終，則亦無能敦厚學風，以挽流俗之弊。

<sup>10</sup> 《語類》載或人問：「本朝道學之盛，豈是衰纏？」朱子云：「亦有其漸。自范文正以來，已有好議論，如山東有孫明復，徂徠有石守道，湖州有胡安定，到後來遂有周子、程子、張子出。故程子平生不敢忘此數公，依舊尊他。若如楊、劉之徒，作四六駢儷之文，又非此比。然數人者皆天資高，知尊王黜霸，明義去利。但只是如此便了，於理未見，故不得中。」又問：「安定學甚盛，何故無傳？」朱子曰：「當時所講止此，只些門人受去做官，死後便已。嘗言劉彝善治水，後來果然。彝有一部詩，遇水處便廣說。」又問：「以前說後漢之風，皆以為起於嚴子陵，近來說又別。」朱子曰：「前漢末，極有名節人。光武起，極崇儒重道，尊經術，後世以為法。如見樊英築壇場，猶待神明。嚴子陵直分明是隱士，渠高氣遠邁，直是不屈。……呂伯恭作〈祠堂記〉，卻云它中和。嘗問之：『嚴子陵何須如此說？使它有知，聞之豈不發一笑？』」朱子又曰：「前輩如李泰伯門議論，只說貴王賤伯，張大其說，欲以劫人之聽，卻是矯激，然猶有以使人奮起。今日須要作中和，將來只便委靡了。如范文正公作〈子陵祠堂記〉云：『先生之心，出乎日月之上；光武之器，包乎天地之外。微先生，不能成光武之大；微光武，豈能遂先生之高。』」胡文定父子極喜此語。大抵前輩議論粗而大，今日議論細而小，不可不理會。」又問：「此風俗如何可變？」朱子曰：「如何可變？只且自立。」（見〔宋〕黎靖德輯：《朱子語類》，卷 129，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 18 冊，頁 4026）凡此所云，略可見其觀點。

<sup>11</sup> 朱熹：〈與東萊論白鹿書院記〉，見朱熹：《晦安先生朱文公文集》，卷 34，收入朱熹撰，

綜觀此處朱子與呂氏之商量，由於乃以宋代之大儒，討論宋代學風之變化，故與明道之論學劄子，同為重要。論中以「是否足以知道」為衡斷學術之標準，此說不僅凸顯程氏性理之學於「一般儒學」之重要，且於語言之間，亦批評及於北宋以來「理學之流弊」，謂以「聖學」為宗主者，若不能於儒學之實地，真有以辨其本末、始終，則亦無能敦厚學風，以挽流俗之弊。

由上論可見，朱子之以「道學」論儒學，究其底裏，實乃是一「義理」觀，而非一「哲學」觀。故即使如荆公之以「致一」為儒學之貫通，於哲學有其理路，依朱子之批判，仍是蹈空而非踐實；<sup>12</sup>無得與明道分就「修學校」、「尊師儒」、

朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第21冊，頁1499-1500。

<sup>12</sup> 王荊公之論「德」、「業」云：「孔子曰：『顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業，至矣哉。』此言神之所為也。神之所為，雖至而無所見於天下。仁而後著，用而後功，聖人以此洗心，退藏於密，及其仁濟萬物而不窮，用通萬世而不倦也，則所謂聖矣。」（見王安石：〈大人論〉，收入王安石撰，唐武標校：《臨川先生文集》〔上海：上海人民出版社，1974年〕，卷66，頁339）其論主於「仁而後著，用而後功」，以是而有「致一」之義。其說云：「萬物莫不有至理焉，能精其理，則聖人也。精其理之道，在乎致其一而已。致其一，則天下之物可以不思而得也。《易》曰『一致而百慮』，言百慮之歸乎一也。苟能致一以精天下之理，則可以入神矣。既入於神，則道之至也。夫如是，則無思無為寂然不動之時也。雖然，天下之事固有可思可為者，則豈可以不通其故哉？此聖人之所以又貴乎能致用者也。致用之效，始見乎安身。蓋天下之物，莫親乎吾之身，能利其用以安吾之身，則無所往而不濟也。無所往而不濟，則德其有不崇哉？故《易》曰：『精義入神以致用，利用安身以崇德』，此道之序也。孔子既已語道之序矣，患乎學者之未明也，於是又取於爻以喻焉。非其所因而困，非其所據而據，不恥不仁，不畏不義，以小善為無益，以小惡為無傷，凡此皆非所以安身崇德也。苟欲安其身，崇其德，莫若藏器於身，待時而後動也。故君子舉是兩端，以明夫安身崇德之道，蓋身之安不安，德之崇不崇，莫不由此兩端而已。身既安，德既崇，則可以致用於天下之時也。致用於天下者，莫善乎治不忘亂，安不忘危；莫不善乎德薄而位尊，智小而謀大。孔子之舉此兩端，又以明夫致用之道也，蓋用有利不利者，亦莫不由此兩端而已。夫身安德崇，而又能致用於天下，則其事業可謂備也。事業備而神有未窮者，則又當學以窮神焉。能窮神，則知微知彰，知柔知剛。夫於微彰剛柔之際，皆有以知之，則道何以復加哉？聖人之道，至於是而已也。且以顏子之賢，而未足以及之，則非道之至乎？聖人之學至於此，則其視天下之理，皆致乎一矣。天下之理皆致乎一，則莫能以惑其心也。故孔子取〈損〉之辭以明致一之道曰：『三人行則損一人，一人行則得其友也。』夫危以動，懼以語者，豈有他哉？不能致一以精天下之理故也。故孔子舉〈益〉之辭以戒曰：『立心勿恆，凶。』勿恆者，蓋不一也。嗚呼，語道之序，則先精義而後崇德，及喻人以修

「舉賢才」三事為論之宏議比並。<sup>13</sup>至於理學風氣之開，乃另有一種「妄意躐等」

之之道，則先崇德而後精義。蓋道之序則自精而至粗，學之之道則自粗而至精，此不易之理也。夫不能精天下之義，則不能入神矣；不能入神，則天下之義亦不可得而精也。猶之人身之於崇德也，身不安則不能崇德矣；不能崇德，則身豈能安乎？凡此宜若一，而必兩言之者，語其序而已也。」（見王安石：〈致一論〉，同上，頁339-341）荊公此一辨理，依《易傳》所謂「精義入神」，將「窮理」之功，分為兩階：一在即天下之物，以精其理；一在以「精義」後之「入神」，為所謂「無思無為寂然不動」之地，從而感知天下「有可思有可為」之事之所以故。而貫通此「精義入神，感而遂通天下之故」之所謂「致一」，則是有一「退藏於密」之心體為之主。至於「立體」後所謂「致用」，則又必以「安身崇德」為基，若藏器於身，待時而可動，由是而有所謂「事業」。此即「語道之序」。至於其實際之修為，則以常人之學知，由粗曉其義而實其「明」、「誠」之功，「崇德」則反在「精義」之先；此即彼所指「喻人以修之之道」。荊公此論，題之為「致一」，其說雖有兩面，然就其立論之所本言，則是合一切「智用」為一；其它「崇德」云云，則未說出關鍵。故唯「能致一以精天下之理，則可以入神」之語，乃是其要。此點若就「心體」為「智體」之終極義而言，亦非不是；然此一「能然」，依朱子所設論，本是「明」、「誠」兩進之終境，若舉為學者之門徑，而以尋常之「崇德」，進求其無思無為之「一」，則不免將以「老釋之似」，而亂「周孔之實」；故不取焉。

<sup>13</sup> 明道所上奏劄云：「臣伏謂：治天下以正風俗、得賢才為本。宋興百餘年，而教化未大醇，人情未盡美，士人微謙退之節，鄉閭無廉恥之行，刑雖繁而奸不止，官雖冗而材不足者，此蓋學校之不修，師儒之不尊，無以風勸養勵之使然耳。竊以去聖久遠，師道不立，儒者之學幾於廢熄，惟朝廷崇尚教育之，則不日而復。古者一道德以同俗，苟師學不正，則道德何從而一？方今人執私見，家為異說，支離經訓，無復統一，道之不明不行，乃在於此。臣謂：宜先禮命近侍賢儒，各以類舉，及百執事方岳州縣之吏，悉心推訪，凡有明先王之道，德業充備，足為師表者，其次有篤志好學、材良行修者，皆以名聞。其高蹈〔原註：一作尚。〕之士，朝廷當厚禮延聘，其餘命州縣敦遣，萃於京師，館之寬閑之宇，豐其廩餼，卹其家之有無，以大臣之賢典領其事，俾羣儒朝夕相與講明正學。其道必本於人倫，明乎物理；其教自小學灑掃應對以往，修其孝悌忠信，周旋禮樂；其所以誘掖激厲漸摩成就之道，皆有節序，其要在於擇善修身，至於化成天下，自鄉人而可至於聖人之道。其學行皆中於是者為成德。又其次取材識明達、可進於善者，使日受其業，稍久則舉其賢傑以備高任。擇其學業大明、德義可尊者，為太學之師，次以分教天下之學，始自藩府，至于列郡。擇士之願學、民之俊秀者入學，皆優其廩給而蠲其身役。凡其有父母骨肉之養者，亦通其優游往來，以察其行。其大不率教者，斥之從役。漸自太學及州郡之學，擇其道業之成、可為人師者，使教於縣之學，如州郡之制。異日則十室之鄉，達於黨遂皆當修其庠序之制，為之立師，學者以次而察焉。縣令每歲與學之師，以鄉飲之禮會其鄉老。學者眾推經明行修、材能可任之士，升於州之學，以

之說，以此相高，與「新學」所衍生之風氣不同，則亦並不為其所取。<sup>14</sup>

至於朱子所強調，學問之由「下學」而「上達」之不當躐等，與申明天下義理之當盡，其觀點，則是依於其所得於《論語》之深解，以重新定義儒學。此點使朱子，一方面可據此以概括《孟子》與《學》、《庸》，形成所謂「四書」之統系；另一方面，亦可憑此核心之義理，以之作爲取擇明道、伊川，乃至程門諸賢之依準。此一期待於新儒學之方式，較之彼撰作《伊洛淵源錄》之單以指明「理學」之系統，觀點有寬、窄之不同。

觀其實。學荒行虧者，罷歸而罪其吏與師；其升於州而當者，復其家之役。郡守又歲與學之師，行鄉飲酒之禮，大會郡士，以經義、性行、材能三物賓興其士於太學，太學又聚而教之；其學不明、行不修與材之下者，罷歸以爲郡守學師之罪。升於太學者，亦聽其以時還鄉里，復來於學。太學歲論其賢者能者於朝，謂之選士，朝廷問之經以考其言，試之職以觀其材，然後辨論其等差而命之秩。凡處郡縣之學與太學者，皆滿三歲，然後得充薦；其自州郡升於太學者，一歲而後薦；其有學行超卓、眾所信服者，雖不處於學，或處於學而未久，亦得備數論薦。凡選士之法，皆以性行端潔，居家孝悌，有廉恥禮遜，通明學業，曉達治道者。在州縣之學，則先使其鄉里長老，次及學眾推之。在大學者，先使其同黨，次及博士推之。其學之師與州縣之長，無或專其私，苟不以實，其懷姦罔上者，師長皆除其仕籍，終身不齒，失者亦奪官二等，勿以赦及去職論。州縣之長，蒞事未滿半歲者，皆不薦士師，皆取學者成否之分數爲之賞罰。凡公卿大夫之子弟皆入學，在京師者入太學，在外者各入其在州之學，謂之國子。其有當補蔭者，並如舊制，惟不選於學者，不授以職。每歲，諸路別言一路國子之秀者升於太學，其升而不當者，罪其監司與州郡之師。太學歲論國子之有學行材能者於朝，其在學賓興考試之法，皆如選士。國子自入學，中外通及七年，或太學五年。年及三十以上，所學不成者，辨而爲二等。上者聽授以筮庫之任，自非其後學業修進，中於論選，不復使親民政。其下者罷歸之。雖歲滿願留學者，亦聽。其在外學七歲而不中升選者，皆論致太學而考察之，爲二等之法。國子之大不率教者，亦斥罷之。凡有職任之人，其學業材行應薦者，諸路及近侍以聞，處之太學，其論試亦如選士之法，取其賢能而進用之。凡國子之有官者，中選則增其秩。臣謂既一以道德仁義教養之，又專以行實材學升進，去其聲律小碎、糊名謄錄、一切無義理之弊，不數年間，學者靡然丕變矣。豈惟得士浸廣，天下風俗將日入醇正，王化之本也。臣謂帝王之道，莫尚於此，願陛下特留宸意，爲萬世行之。」（程顥：〈請修學校尊師儒取士劄子〉，參註〈8〉）

<sup>14</sup> 關於當時人因多讀《二程語錄》，見其高自許而羣增慕養，遂引生輕視前輩之意，乃至其它種種學風之弊，錢師賓四曾有深論；說詳所撰〈朱子論當時學弊〉上、中、下（見錢穆：《朱子新學案》，第3冊，收入錢穆撰，錢賓四先生全集編輯委員會主編：《錢賓四先生全集》，第13冊，頁263-288、289-315、317-335）。

以上所述，為朱子之論「宋學」之興起。此外，涉及於評騭「宋學」之發展，朱子之說，則多專注於「知識」與「義理」之關連。其分析之角度，可分述為三，即：一、以「所知」、「以知」與「所以知」之關連，論「知識」之可有與應有。二、以學術之次第、本末、虛實，論學者實然之得失。三、以學術與心術之相應，論學問、義理所以精醇之道。

分析角度之第一項，所謂「以『所知』、『以知』與『所以知』之關連，論『知識』之可有與應有」。

此項細論之，即是朱子以其所詮釋之《禮記》中〈大學〉一篇，作為儒學「從學依據」之理論；特以所謂「古之大學所以教人之法」說之。

於其說中，朱子之以「理」為可窮，基本上，係依據於以「理體」為「道體」，而「性體」亦即等同於「理體」之論。故不僅「理」之見於「物」者，依其說，有「可知」，「理」之顯於「性」者，亦產生「能知」；凡「窮理」，必以「知」所可知者為目標。

朱子此一論法，使其理路，略近於西方所謂「理性主義」(rationalism)。唯其論義中，亦有絕不同於「理性主義」之處。朱子於〈大學章句序〉云：

《大學》之書，古之大學所以教人之法也。蓋自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣。然其氣質之稟或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聰明睿智能盡其性者出於其間，則天必命之以為億兆之君師，使之治而教之，以復其性。此伏羲、神農、黃帝、堯、舜，所以繼天立極，而司徒之職、典樂之官所由設也。

三代之隆，其法寢備，然後王宮、國都以及閭巷，莫不有學。人生八歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學，而教之以灑掃、應對、進退之節，禮樂、射禦、書數之文。及其十有五年，則自天子之元子、眾子，以至公、卿、大夫、元士之適子，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理、正心、修己、治人之道。此又學校之教、大小之節所以分也。<sup>15</sup>

文中謂凡人氣質之稟，或不能齊，是以「不能皆有以知其性之所有而全之」，此說

<sup>15</sup> 見朱熹注：《四書章句集注·大學章句》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第6冊，頁13。

顯示：氣質中之性，不因氣質之障礙，而即無知；人以是而有可學。然氣質中之性，亦因氣質之障礙，而無能全其知；以是須有「變化氣質」之功，以復其性。此「變化氣質」之功，涵括窮理、正心、修己、治人，而「知性」為其綱宗；不知性，即不能全性之所有。

朱子此種以「智性」為本之「涵括」之說，其立基點，在於對所謂人所稟賦之「明德」之詮釋。朱子云：

所謂窮理者，事事物物，各自有個事物底道理，窮之須要周盡。若見得一邊，不見一邊，便不該通。窮之未得，更須款曲推明。蓋天理在人，終有明處。「大學之道，在明明德」，謂人合下便有此明德。雖為物欲掩蔽，然這些明底道理未嘗泯絕。須從明處漸漸推將去，窮到是處，吾心亦自有準則。窮理之初，如攻堅物，必尋其罅隙可入之處，乃從而擊之，則用力為不難矣。孟子論四端，便各自有個柄靶，仁義禮智皆有頭緒可尋。即其所發之端，而求其可見之體，莫非可窮之理也。<sup>16</sup>

於此說中，朱子所指為人之「能知之性」，其發用，不僅展現為常義之「理解」(understanding)，且係於「理解」之過程中，具有逐步開發其「智慧之能」之作用。以是「智性」之正確使用與發揮，倘本於「四端」為依據，而以「知性」為目標，同時即有「變化氣質」之效。<sup>17</sup>人由是可以突破因「氣質」與「習染」所產生之障礙。此種因其所發之端，而可求見其體之立基，即是所謂「明德」。

而正由於朱子之所謂「窮格」，依此所言，乃是依人於「理解」中所分辨之「物理」，作為對象，故「理」之所示現，與「心」之「所取」相互關連；由是而有「已知」中之「未知」，「未知」中之「已知」，而「知」亦有分於「表」、「裏」、「精」、「粗」。

至於朱子〈格物補傳〉之論「知」之終境，則云：

<sup>16</sup> 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷 15，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 14 冊，頁 469-470。

<sup>17</sup> 「進學」之為「致知」，其過程本身，具有「變化氣質」之功，此點顯示「盡性」義之「知」、「行」，俱應以「明德」為本。故由此推說，「明」、「誠」二者，若作為「工夫」之分項，其義本即相涉。此為朱子「格物所以明此心」(見黎靖德輯：《朱子語類》，卷 118，同前註，第 18 冊，頁 3737) 之說所應有之預設。

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。<sup>18</sup>

文中所謂「用力之久，而一旦豁然貫通焉」，即是因「窮理」之功，變化氣質，從而解除因氣質之障礙所產生之「智性之限制」。此一說法，若合之前引〈大學章句序〉中之所言，雖使所謂「理之認知」始終先於「行之實踐」，卻亦使「行之實踐」，成為推動「知」之過程中，必不可少之一步。<sup>19</sup>朱子蓋即以此種合「理性」與「道德實踐」為一之論點，作為其重整儒學之「知識」觀之依據。

分析角度之第二項，所謂「以學術之次第、本末、虛實，論學者實然之得失」。

此一取徑，基本上，乃由第一項觀點延伸。而於其所展示之「次第、本末、虛實」之說法中，有一必要之設論，即是主張：人氣質中之智性，並不因氣質之障礙，而即無可以憑信之「能知」；特此「能知」之有以實然「知之」，不僅須以「個人」作為「認知」之主體，亦須以人人所稟賦之「性體」之發用，作為「認知」之條件。故就「學術」之流行，建構成為「傳統」而言，不僅須有「先知」與「先覺」之出現，且須有一種因應時代需求而有之關於學問「次第」、「本末」、「虛實」之討論；此即是「學統」之重要。朱子論學、論人之細而深、嚴而不苟，即是因此而有。

其中可舉之例，除王荊公、蘇東坡（軾，字子瞻，一字和仲，號東坡居士，1037-1101）之外，撫學、浙學，與湖湘之學，尤為重要。

《語類》載朱子論荊公云：

<sup>18</sup> 見朱熹注：《四書章句集注·大學章句》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第6冊，頁20。

<sup>19</sup> 此所謂「『行之實踐』成為推動『知』之過程中，必不可少之一步」，關鍵在於「心體」之同時為一「智體」，其逐漸開發「智用」之歷程，不僅有賴於「求知之熱情」（passion for knowledge），如西方哲學所強調；亦來自一種因「實踐」而產生之「意義與價值之追求」。

荊公德行，學則非。<sup>20</sup>

又曰：

荊公之學所以差者，以其見道理不透徹。因云：「洞視千古，無有見道理不透徹而所說所行不差者。但無力量做得來，半上落下底，則其膚淺。如庸醫不識病，只胡亂下那沒緊要底藥，便不至於殺人。若荊公輩，他硬見從那一邊去，則如不識病證，而便下大黃、附子底藥，便至於殺人。」<sup>21</sup>

蓋荊公既通經，亦闇史，於實務亦有見地，且非無德行，又能文章，然以「欲救民」之心，卒至於壞事，其根本處，依朱子之說，則在於識道理未透。

至於東坡之學，朱子亦有議論。或問荊公與東坡，朱子云：

二公之學皆不正，但東坡之德行那裏得似荊公！東坡初年若得用，未必其患不甚於荊公。但東坡後來見得荊公狼狽，所以都自改了。初年論甚生財，後來見青苗之法行得狼狽，便不言生財。初年論甚用兵，如曰「用臣之言，雖北取契丹可也」。後來見荊公用兵用得狼狽，更不復言兵。他分明有兩截底議論。<sup>22</sup>

又曰：

當時遊其門者，雖苦心極力，學得他文詞言語，濟得甚事？如見識議論，自是遠不及。今東坡經解雖不甚純，然好處亦自多，其議論亦有長處。但他只從尾梢處學，所以只能如此。<sup>23</sup>

依此，朱子之評荊公、東坡，其所發之論，皆從儒學因「人才」而有之所能，以

<sup>20</sup> 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷 130，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》[修訂本]，第 18 冊，頁 403-626。

<sup>21</sup> 同前註。

<sup>22</sup> 同前註，頁 4039-4040。

<sup>23</sup> 同前註，頁 4062。

衡其學之得失。可見於其觀念中，所謂「聖學」體、用，如無「實踐」之發展，而僅有「概念」之框架，亦屬無濟。此朱子以當時學風中之所見，而論「儒學之應有」之所提示。

至於朱子辨儒學之「本」、「末」，更爲明晰者，則在論「撫學」與「浙學」。其關於象山之部分。或人問：象山言「『本立而道生』，卻多『而』字」。朱子云：

聖賢言語一步是一步。近來一種議論，只是跳躑。初則兩三步做一步，甚則十數步做一步，又甚則千百步做一步，所以學之者皆癡狂。<sup>24</sup>

又曰：

陸子靜說「良知良能」、「四端」等處，且成片舉似經語，不可謂不是。但說人便能如此，不假修為存養，此卻不得。譬如旅寓之人，自家不能送他回鄉，但與說云：「你自有田有屋，大段快樂，何不便回去？」那人既無資送，如何便回去得？又如脾胃傷弱，不能飲食之人，卻硬要將飯將肉塞入他口，不問他喫得與喫不得。若是一頓便理會得，亦豈不好？然非生知安行者，豈有此理？便是生知安行，也須用學。大抵子思說「率性」，孟子說「存心養性」，大段說破。夫子更不曾說，只說「孝弟」、「忠信篤敬」。蓋能如此，則道理便在其中矣。<sup>25</sup>

「便是生知安行，也須用學」，此朱子所據以斥象山之「跳躑」。而另一種「多回互以避激矯之名」者，亦爲朱子所指摘，則是浙學。朱子云：

伊川發明道理之後，到得今日，浙中士君子有一般議論，又費力，只是云不要矯激。遂至於凡事回互，揀一般佞風躲箭處立地，卻笑人慷慨奮發，以為必陷矯激之禍，此風更不可長。如嚴子陵是矯激分明，呂伯恭作〈祠記〉，須要辨其非矯激。想見子陵聞之，亦自一笑。子陵之高節，自前漢

<sup>24</sup> 同前註，卷 124，頁 3877。

<sup>25</sup> 同前註，卷 130，頁 4062。

之末，如龔勝諸公不屈於王莽者甚多，（原註：《漢書》末後有傳可見。）光武是一個讀書識道理底人，便去尊敬嚴子陵。子陵既高蹈遠舉，又誰恤是矯激不是矯激在？胡文定父子平生不服人，只服范文正公。〈嚴子陵祠記〉云：「先生之心，出乎日月之上；光武之量，包乎天地之外。微先生不能成光武之大，微光武豈能遂先生之高？」直是說得好，其議論什麼正大！往時李泰伯（觀，1009-1059）作〈袁州學記〉說崇《詩》《書》，尚節義，文字雖粗，其說振厲，使人讀之森然，可以激懦夫之氣。近日浙中文字雖細膩，只是一般回互，無奮發底意思，此風漸不好。其意本是要懲艾昔人矯激之過，其弊至此。孔子在陳思魯之狂士，蓋狂士雖不得中，猶以奮發，可與有為。若一向委靡，濟甚事？

又曰：

固是矯激者非，只是不做矯激底心，亦是私意。大凡只看道理合做與不合耳，如合做，豈可避矯激之名而不為！<sup>26</sup>

《語類》另一條：或問東萊之學，朱子云：

伯恭於史分外子細，於經卻不甚理會。有人問他「忠恕」，楊氏侯氏之說孰是？他卻說：「公如何恁地不會看文字？這箇都好。」不知是如何。看來他要說為人謀而不盡心為忠，傷人害物為恕，恁地時他方說不是。<sup>27</sup>

問者云：「他也是相承那江浙間一種史學，故恁地。」朱子曰：

史甚麼學？只是見得淺。<sup>28</sup>

<sup>26</sup> 同前註，卷 122，頁 3860-3861。

<sup>27</sup> 同前註，頁 3852。

<sup>28</sup> 同前註。

朱子又嘗出示〈答孫自修書〉，曰：

陸氏之學雖是偏，尚是要去作個人。若永嘉、永康之說，大不成學問，不知何故如此。他日用動靜間，全是這個本子，卒乍改換不得。如呂氏言漢高祖當用夏之忠，卻不合黃屋左纛。不知縱使高祖能用夏時，乘商輅，亦只是這漢高祖也，骨子不曾改變，蓋本原處不在此。<sup>29</sup>

可見於朱子心中，「有尾無頭」之學，尚不如「有頭無尾」之為愈。然究詰而論，亦仍是「伊洛」堪為宋學之正宗。

唯朱子之論「伊洛」，僅就程門之所尊與所述論，亦係有一種「宋學」之「脈絡」說，為之著眼。此一「脈絡」說，有寬、有嚴：寬者之屬，如其所撰〈六先生畫像贊〉與《伊洛淵源錄》所集，乃至文集、語類中種種稱述前賢之語，皆歸之；嚴者之屬，即明道、橫渠之說，亦有所取擇，不假借。其意可概見於《近思錄》之選輯。朱子序《近思錄》云：

淳熙乙未之夏，東萊呂伯恭來自東陽，過予寒泉精舍。留止旬日，相與讀周子、程子、張子之書，歎其廣大闊博，若無津涯，而懼夫初學者不知所入也。因共掇取其關於大體而切於日用者，以為此編。總六百二十二條，分十四卷。蓋凡學者所以求端用力、處己治人之要，與夫辨異端、觀聖賢之大略，皆粗見其梗概。以為窮鄉晚進有志於學，而無明師良友以先後之者，誠得此而玩心焉，亦足以得其門而入矣。如此，然後求諸四君子之全書，沈潛反復，優柔厭飫，以致其博而反諸約焉，則其宗廟之美、百官之富，庶乎其有以盡得之。若憚煩勞，安簡便，以為取足於此而可，則非今日所以纂集此書之意也。<sup>30</sup>

此書自後成為從學而尊程朱一路者之所祖，至今未替；其影響，亦可謂深遠矣。

分析角度之第三項，所謂「以學術與心術之相應，論學問、義理所以精醇之

<sup>29</sup> 同前註，頁 3860。

<sup>30</sup> 〈朱序〉，見朱熹：《近思錄》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 13 冊，頁 163。

道」。

此說之大概，可見於朱子之上寧宗（趙擴，1168-1224）奏劄，其文云：

為學之道，莫先於窮理。窮理之要必在於讀書。讀書之法莫貴於循序而致精，而致精之本則又在於居敬而持志，此不易之理也。夫天下之事莫不有理，為君臣者有君臣之理，為父子者有父子之理，為夫婦、為兄弟、為朋友以至於出入起居、應事接物之際，亦莫不各有理焉。有以窮之，則自君臣之大以至事物之微，莫不知其所以然與其所當然，而亡纖芥之疑，善則從之，惡則去之，而無毫髮之累。此為學所以莫先於窮理也。至論天下之理，則要妙精微，各有攸當，亘古亘今，不可移易。唯古之聖人為能盡之，而其所行所言，無不可為天下後世不易之大法。其餘則順之者為君子而吉，背之者為小人而凶。吉之大者，則能保四海而可以為法；凶之甚者，則不能保其身而可以為戒。是其粲然之跡、必然之效，蓋莫不具於經訓史冊之中。欲窮天下之理而不即是而求之，則是正牆面而立爾。此窮理所以必在乎讀書也。若夫讀書，則其不好之者固怠忽間斷而無所成矣；其好之者又不免乎貪多而務廣，往往未啟其端而遽已欲探其終，未究乎此而忽已志在乎彼，是以雖復終日勤勞，不得休息，而意緒忽忽，常若有所奔趨迫逐，而無從容涵泳之樂，是又安能深信自得，常久不厭，以異於彼之怠忽間斷而無所成者哉？孔子所謂「欲速則不達」，孟子所謂「進銳者退速」，正謂此也。誠能鑒此而有以反之，則心潛於一，久而不移，而所讀之書文意接連、血脈通貫，自然漸漬浹洽、心與理會，而善之為勸者深、惡之為戒者切矣。此循序致精所以為讀書之法也。若夫致精之本，則在於心。而心之為物，至虛至靈，神妙不測，常為一身之主，以提萬事之綱，而不可有頃刻之不存者也。一不自覺而馳騖飛揚，以徇物欲於軀殼之外，則一身無主，萬事無綱。雖其俯仰顧盼之間，蓋已不自覺其身之所在，而況能反覆聖言、參考事物，以求義理至當之歸乎？孔子所謂「君子不重則不威，學則不固」，孟子所謂「學問之道無他，求其放心而已矣」者，正謂此也。誠能嚴恭寅畏，常存此心，使其終日儼然，不為物欲之所侵亂，則以之讀書，以之觀理，將無所往而不通；以之應事，以之接物，將無所處而不當矣。此居敬持志所以為讀書之本也。此數語者，皆愚臣平生為學艱難辛苦

已試之效。竊意聖賢復生，所以教人不過如此。不獨布衣韋帶之士所當從事，蓋雖帝王之學殆亦無以易之。<sup>31</sup>

夫論「道學」者之必主「窮理之要在於讀書」，乃因有所尊於聖人，而確信孔門之所傳，有無可替代之「聖學」。以理學諸儒之觀點論之，此「聖學」，對傳者而言，乃「覺人」之學；對受者而言，則是一「自覺」之學。故朱子所指讀書之法，「莫貴於循序而致精」，即是一「儒學」之法；與二氏不同。而其所綜合於《大學》、《中庸》二書之義，則在以讀書窮理，作為「明」、「誠」兩進之實地。此點非唯與象山之以「不識字亦將堂堂做人」立宗不同，<sup>32</sup>亦與伊川「兩進」之本旨，有所差異。

然聖人即能達於三代之治，而深明修己治人之道，三代去今已遠，古之善治有不能復，其民風之醇樸，非如後世之澆薄，則以後死者之「與於斯文」，如何而能通天下之變化，而無纖芥之疑？朱子則認當以「史冊」繼於「經訓」之後，以為「原始探終」之學。

而凡如此種種讀書之法，對於學者而言，其所以能從容涵泳，既不怠忽間斷，亦非所以貪多務廣，皆因凡所深信自得而常久不厭者，於己之心，有「與理相會」之境，故能心潛於一，久而不移。此即朱子文中所謂「循序致精」之說。

綜合上說，可知：對於朱子而言，「理學」之同時可為心學，在於「讀書」、「觀理」，皆不離於一心；而此一心，居敬持志之同時，亦必藉「讀書」、「觀理」，乃可由漸漬浹洽，而卒至於無所往而莫不得事理之本。於其心目中，「宋學」之得伊洛諸儒發明道理，意義實在相對於二氏，確立「儒學」之「實」，而又不流於「博而寡要」之氾濫。而此「實」，溯其源，固奠立於「人倫」、「物理」本質上之「一貫」。故徒有學問，而不明此義，即是儒學無功。

後人論「宋學」，分別而談，雖未因朱子之有所評鷺，從而忽視兩宋之學中所存在之分歧，與其彰顯之義；然朱子所據以論「宋學」之一種儒學觀，與其延伸觀點之受歷來重視，仍是使「宋學」於分殊之中，始終維持一種「向內凝聚」之力。故如依此，而指稱朱子乃集「宋學」之成，此說即非人人同意，於其間，

<sup>31</sup> 朱熹：〈行宮便殿奏劄二〉，見朱熹：《晦安先生朱文公文集》，卷14，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第20冊，頁668-670。

<sup>32</sup> 象山云：「若某則不識一箇字，亦須還我堂堂地做箇人。」見陸九淵：〈語錄下〉，收入〔宋〕陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京：中華書局，1980年），卷35，頁447。

固仍含蘊有可「如是論述」之原由；不容輕忽。<sup>33</sup>

### 三、朱子與理學

論朱子與「理學」之關係，及其於「理學史」之地位，首當釋明者，為「理學」之義。

所謂「理學」，論其概念之原起，本來自宋代「道學」觀之深化，從而將「儒學」設定為即是以「聖學」為目標之「窮理之學」。而其具體成形，則有一核心觀念，即是宋人之新「道統」說；由是衍伸而有濂、洛、關、閩之建宗，乃至「陸王」之別流。

然由於程朱、陸王之對峙，與其後漢學、宋學之爭，對於所謂「理學」，遂有截然不同之看待。尊程朱而斥陸王者，摒陸王於道統之外；尊陸王勝於伊川、朱子者，則或由陽明而上溯象山、明道，而視紫陽不免於支離。其調和程朱、陸王者，則或以門戶之爭出於後學，從而將程朱、陸王之本宗，與其身後之流行判別，以是而有抉擇。<sup>34</sup>

<sup>33</sup> 「宋學」以其建構概念之起源而論，基本之議題，僅應限於儒學。故是否可依「集成」之方式為討論，關鍵應在於：如何詮釋宋代儒學之大趨，且於其間，指出發展之主脈；而非以一種「涵蓋」之方式，囊括一切宋代學術所涉及之面向。而其關鍵，則有二：一在應以「學術史」之觀點，討論「宋學」作為「儒學」之主要特徵與其走向；以此檢視任何一家之學是否具有最為重要之涵括性。另一，則是應以「思想史」之角度，討論「宋儒之學」作為「哲學」之主要議題與其需求；以此檢視宋代儒學之哲學發展中，是否存在任何一家之學，具有最為重要之建構性。至於其它涉及各家之思想差異，則不必然須事事牽涉其中。如朱子與陳龍川（亮，字同甫，1143-1194）之間有關「義利」與「王霸」之辨，即是由於二人之爭議，實質上，乃牽涉「學術觀點」與「歷史論斷」間不同性質之討論，雙方於議題，皆有所混淆；故其爭議，難於有效開展，而僅是顯示「宋學」發展中有此「歧異」之現象。與「朱」、「陸」之形成對峙，具有深刻意義者不同（關於朱子與龍川之辯，參見二人往返之書信；此不具論）。

<sup>34</sup> 如明末之劉蕺山（宗周，字起東，號念臺，1578-1645），其論取程朱、陸王，即是一一分別而後斷以己意。故蕺山於論諸家異同之後，申明其所以「分合異同」之法，乃云：「大抵讀古人書全在以意逆志，披牝牡驪黃而直窺其神駿，則其分合異同之際，無不足以備尚論之資，而一脈大中至正、純粹不雜之聖真，必有恍然自得於深造之餘者。若或界限太嚴，拘泥太甚，至於因噎而廢食，則斯道終無可明之日矣。僕願參夫且擴開心胸，

相較於尊「理學」者之以「理學」論儒學，從而視「理學」為儒學之正脈；主張儒學應回歸「經學」者，則改以其特有之「經學史觀」論儒學，於是「理學」之義理主軸，經詮釋，約限成爲「經學衍義」中之一項分支。<sup>35</sup>

高抬眼鏡，上下今古一齊穿貫，直動到此心此理、吾性吾命絕無躲閃處，必有進步也。」（說見劉宗周：〈答韓位〉，收入〔清〕劉宗周撰，吳光主編：《劉宗周全集》〔杭州：浙江古籍出版社，2007年〕，第3冊，頁360）可爲一例。

<sup>35</sup> 焦里堂（循，一字理堂，1763-1820）與孫淵如（字伯淵，一字淵如，號季述，1753-1818）書云：「循讀新刻大作《問字堂集》，精言卓識，茅塞頓開。尤善者，〈復袁太史〉一書，力鋤謬說，用彰聖學，功不在孟子下，反復久之，拜服拜服。惟著作考據之說，似有未盡，妄附鄙見，上諸左右。循謂仲尼之門，見諸行事者，曰德行，曰言語，曰政事；見諸著述者，曰文學。自周、秦以至於漢，均謂之學，或謂之經學。漢時各傳其經，即各名其學，如《易》之有施孟、梁邱，三家《詩》之有韋、褚、匡、翼、王、食、長孫，《大戴》有徐氏，《小戴》有橋楊氏，《公羊》、《穀梁》有嚴氏、梁氏，及尹、胡、申、章、房氏，均以學名，無所謂考據也。其列諸〈藝文志〉者，首以《易》、《書》、《詩》、《禮》、《樂》、《春秋》、《論語》、《孝經》、小學，謂之六藝，即〈儒林傳〉諸君所傳之學也；次以諸子，則名之曰某家者流；又次曰詩賦家、兵家，其天文、術譜、五行、著龜、雜占，謂之曰數術；醫方、房中、神仙術，謂之曰方技。當時有專守一經者，有兼他經者，各爲章句，以相授受。其學諸子者，有若楊王孫學黃老，晁錯學刑名，于定國學法，主父偃學縱橫，趙充國學兵。其詩賦家則謂之曰詞章，枚乘、司馬相如其人也。有兼之者，則曰通某經，善屬文，則曰通某經百家之書，則好古學，長於術數，未聞以通經學者爲考據，善屬文者爲著作也。賈、鄭大儒繼作，以百家諸子之書，術數讖緯之學，一切通之於經，盡化以前專家章句之習，破古今師法之爭，爲經學大成，亦仍謂之經學。經學者，以經文爲主，以百家子史、天文術算、陰陽五行、六書七音等爲之輔，彙而通之，析而辨之，求其訓故，核其制度，明其道義，得聖賢立言之指，以正立身經世之法。以己之性靈，合諸古聖之性靈，並貫通於千百家著書立言之性靈，以精汲精，非天下之至精，孰克以與此？不能得其精，竊其皮毛，數爲藻麗，則詞章詩賦之學也。其在史曰：「賈山涉獵書記，不能爲醇儒。」山工於詞章，不得爲醇儒者，以習其粗，不知其精也。史又曰：「廣川受《易》、《論語》、《孝經》皆通，好文詞、方技」，然則文詞與方技一類，屏諸通經之外，以其於經，僅有皮毛也。蓋惟經學可言性靈，無性靈，不可以言經學。故以經學爲詞章者，董、賈、崔、蔡之流，其詞章有根柢，無枝葉。而相如作〈凡將〉，終軍言《爾雅》，劉珍著《釋名》，即專以詞章顯者，亦非不考究於訓故名物之際。晉宋以來，駢四儷六，間有不本於經者，於是蕭統所選，專取詞采之悅目；歷至於唐，皆從而仿之，習爲類書，不求根柢性情之正，或爲之汨。是又詞章之有性靈者，必由於經學，而徒取詞章者，不足語此也。趙宋以下，經學一出臆斷，古學幾亡。於是，爲詞章者，亦徒以空衍爲事，並經之皮毛，亦漸至於盡，殊可閔也。王伯厚之徒，

以上二種截然不同之看法，形成難解之門戶之爭，而其發展至於清末，則又有一承續至今之新觀點：即是將古今一切學術、思想，分別以「學術史」、「思想史」、「文化史」與「哲學史」之脈絡，重新加以論述。「理學」之成爲「理學」，亦以是而有不同角度之詮論。其中最爲重要者，厥爲「嚴格義之哲學」(philosophy proper)之解讀。故自是而後，有關於「理學」一詞之設定，亦多偏以理學名家所特有之「哲學主張」爲主；然後及於其它。

唯於其中，「哲學」之解讀與「哲學史」之解讀，對於「理學家」之個案而

習而惡之，稍稍尋究古說，摭拾舊聞。此風既起，轉相仿效，而天下乃有補苴掇拾之學。此學視以空論爲文者，有似此粗而彼精，不知起自何人，強以考據名之，以爲不如著作之抒寫性靈。嗚呼！可謂不揣其本而齊其末矣！本朝經學盛興，在前如顧亭林、萬充宗、胡朏明、閻潛邱，近世以來，在吳有惠氏之學，在徽有江氏之學、戴氏之學，精之又精，則程易疇名於歙，段若膺名於金壇，王懷祖父子名於高郵，錢竹汀叔姪名於嘉定。其自名一學、著書授受者，不下數十家，均異乎補苴掇拾者之所爲，是直當以經學名之，烏得以不典之稱之所謂考據者，混目於其間乎？若袁太史所稱，擇其新奇隨時擇錄者，此與經學絕不相蒙，止可爲詩料策科，在四部書中爲說部，世俗考據之稱，或爲此類而設，不得竊附於經學，亦不得誣爲經學爲此，概以考據目之也。著作之名，見於班孟堅《賓戲》，其辭云：「取舍者，昔人之上務；著作者，前列之餘事。」推其以著作為餘事，倘以道與器配之，正是取舍爲道，著作為器。今袁太史以考據爲器，著作為道，已異於班氏之說。且漢時所謂著作者，專爲掌修國史之稱，或曰著作東觀，或曰典著作是也。魏晉南北朝，直名掌史之官爲著作郎。乃無端設一考據之目，又無端以著作歸諸抒寫性靈之空文，此不獨考據之稱有未明，即著作之名亦未深考也。袁氏之說不足辨，而考據之名不可不除。果如補苴掇拾，不能通聖人立言之指，則袁氏之說轉不爲無稽矣。」(焦循：《與孫淵如觀察論考據著作書》，收入〔清〕焦循撰，劉建臻點校：《焦循詩文集》〔揚州：廣陵書社，2009年〕，卷13，頁245-247)里堂此說，以古為準，不唯力排袁簡齋(枚，字子才，號簡齋，別號隨園老人，1716-1797)「以考據爲器，著作為道」之說，且唱言所謂「惟經學可言性靈，無性靈，不可以言經學」之論。其尊「經學」以納「儒學」之旨極顯，而又刻意不提宋儒別有「性理之學」。在其意，若依本原而論，「性理」者，亦不當自名一學。文中所謂「趙宋以下，經學一出臆斷，古學幾亡」，實際即是顧亭林(炎武，字寧人，1613-1682)所舉言「理學之名，自宋人始有之。古之所謂理學，經學也，非數十年不能通也。……今之所謂理學，禪學也，不取之五經而但資之語錄，校諸帖括之文而尤易也」(顧炎武：《與施愚山書》，見《亭林文集》，卷3，收入〔清〕顧炎武撰，華忱之點校：《顧亭林詩文集》〔北京：中華書局，1983年，二版〕，頁58)云云之說之一種發揮。二人之說，皆可作為本文此處所敘「以『經學史觀』論儒學」之代表。

言，亦係可有不同之重點。前者之核心，在於分析各家思想之「理論系統」(theoretical system)；並於其間，解剝其組成之思想成分與來歷；而後者，則除應以「哲學理論建構」之進展，說明其作為「時代哲學」之特性外，亦須闡述其維持儒家之基本價值信仰之同時，所產生之「義理思惟」之變化。朱子之於理學，亦應有此二方面之說明。

關於「哲學」之解讀方面，朱子之價值，在於其自身之獨特性、完整性與嚴密性；此點與就「義理」之立場，朱子乃與伊川並列者不同。亦即：就「哲學」而言，伊川雖發明「顯微無間，體用一源」之理，<sup>36</sup>且於其「性」論中，分別出「氣質之性」與「天地之性」；<sup>37</sup>然於「性」、「氣」之分別之所原出，並未有一種「逼問究竟」之討論。此一於「哲學立論之所應有」之不足，就「理學」本是先於「義理之學」立跟而言，亦有其「有利」之處。北宋「理學傳統」之確立，最初乃是由「程門之傳承」奠基，而後增入周濂溪（敦頤，字茂叔，1017-1073）、張橫渠（載，字子厚，1020-1077），即可證明此點。

然由於伊川與明道，二人間亦有殊別，且此殊別，可能引生「義理」門徑之不同；此點於「哲學」所顯示之意義，終須辨明。故朱子於擴大「理學傳統」之概念，如見之於《伊洛淵源錄》者之同時，亦不能不於程門之流衍，加以「義理得失」之梳理；即是為此。

而在朱子一生「歷經轉折」後之發展，具體呈現者，則是一種單一「哲學系統」之建構。此一單一「哲學系統」之完成，雖於哲學史而言，乃是「模糊化」濂溪、橫渠、明道、伊川本身思想體系所蘊含之差異，卻是使「伊川之學」之「義理學意義」，取得最大意涵之彰顯與擴充；且使其所展示之「義理學可能」，獲致「哲學」之充分支撐，令二者成爲一體。

<sup>36</sup> 伊川〈易傳序〉語，見程頤：《周易程氏傳》，收入〔宋〕程頤、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2008年，二版五刷），下冊，頁689。

<sup>37</sup> 《朱子語類》：「亞夫問：『氣質之說，起於何人？』曰：『此起於張、程。某以為極有功於聖門，有補於後學，……』因舉橫渠：『形而後有氣質之性。善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。』又舉明道云：『論性不論氣，不備；論氣不論性，不明；二之則不是。』……」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷4，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第14冊，頁199-200）又一條：「問：『孟子言性，與伊川如何？』曰：『不同。孟子是剔出而言性之本，伊川是兼氣質而言，要之不可離也，……』」（同上，頁196）

至於「明道之學」之義理脈絡，及其所需求之「哲學系統」之完善，則是由象山與其後之陽明所完成。倘由陽明出現後所形成之「朱子學」與「陽明學」之對峙而觀，此一現象，不唯顯示理學之義理，可有此二途；亦顯示此二種義理之門徑，皆有堅實而明確之「哲學系統」可為依據，非出於個人一時之意見。故以此而言，朱子、陽明之於理學，就「哲學」面與「義理」面而言，皆是一種「完成」；固無何「大成」之謂。<sup>38</sup>後人於此，實亦止能選擇，而難於其間，真有所是非。

以上為「哲學」方面之解讀。至於「哲學史」之解讀，則有不同。此則須回溯「哲學」於中國之發展需求。此一需求，一面與中國哲學自身之思想走向相關，另一方面，亦與中國「一般史」之「階段分期」相應。二者形成不同時期「中國哲學」配合「中國歷史演進」，所形成之「發展形態」。

大體而言，中國之由周、秦進入兩漢，中國體制之轉型，基本上已臻完成；儒學及儒學所培養之智識份子，成為支撐此一體制之基礎。以是依「哲學」而言，春秋、戰國之「子學」式之儒學，轉變為兩漢「經學」式之儒學，重點在於以一種「天」與「人」之「常」「變」觀，說明「倫理」與「治道」於歷史中之延續；其哲學性之反思，較集中於「政治發展」之功能原理，而非「形上論述」之結構原理。因而若干哲學基本問題之延續討論，反常見之於儒家以外之其它子學。

雖則如此，逐步走向單一而成熟之國家體制，與基本類同之倫理習俗，仍使社會凝結強大之聚合力。由「治術」概念所導引之「經藝」之學，<sup>39</sup>由是成為兩漢

<sup>38</sup> 錢師賓四論儒學、論義理，於最核心之意義上，並不視之為必屬一種「哲學」之本質，故嘗謂朱子乃集理學之大成，甚至推衍朱子乃集孔子以下中國學術之大成；其說著眼與此異。論詳所撰《朱子學提綱》（見錢穆：《朱子新學案》，第1冊，收入錢穆撰，錢賓四先生全集編輯委員會主編：《錢賓四先生全集》，第11冊），頁1-3。

<sup>39</sup> 史云：「漢興，然後諸儒始得脩其經藝，講習大射鄉飲之禮。叔孫通作漢禮儀，因為太常，諸生弟子共定者，咸為選首，於是喟然歎興於學。然尚有干戈，平定四海，亦未暇遑庠序之事也。孝惠、呂后時，公卿皆武力有功之臣。孝文時頗徵用，然孝文帝本好刑名之言。及至孝景，不任儒者，而竇太后又好黃老之術，故諸博士具官待問，未有進者。及今上即位，趙綰、王臧之屬明儒學，而上亦鄉之，於是招方正賢良文學之士。自是之後，言《詩》於魯則申培公，於齊則轅固生，於燕則韓太傅。言《尚書》自濟南伏生。言《禮》自魯高堂生。言《易》自菑川田生。言《春秋》於齊魯自胡毋生，於趙自董仲舒。及竇太后崩，武安侯田蚡為丞相，絀黃老、刑名百家之言，延文學儒者數百人，而公孫弘以《春秋》白衣為天子三公，封以平津侯。天下之學士靡然鄉風矣。」（見《史

「政治」與「教育」之發展基礎。

此種「古典時代」哲學之由獨立形態發展，<sup>40</sup>洵由續至之政治變化及其引生之政治學議題所導引，顯示中國哲學思惟之發皇，「義理性」之因素中，本涵有「政治性」；而哲學發展之「系統性建構」之要求，於達至一種立場之穩定後，即可能萎縮。此種萎縮，甚至可能造成「組成成分」之混雜。經學中儒家思想之帶有其它子學思想之色彩，即是其例。

於此狀況下，東漢末年子學思想之由潛伏，逐漸展現影響之力，一方面顯示由政治議題所導引之哲學思惟之趨於疲憊；另一方面，則顯示由宗教所激發之「存有學」(ontology)議題，逐步使哲學思惟之主脈，邁向新趨。<sup>41</sup>此即所謂「玄學」。

記·儒林列傳》，收入〔漢〕司馬遷〔字子長，145-86 B.C.〕撰，〔南朝宋〕裴駟〔字龍駒〕集解，〔唐〕司馬貞〔字子正〕索隱，張守節正義：《史記》〔北京：中華書局，1959年〕，第10冊，卷121，頁3117-3118)

<sup>40</sup> 此所謂「獨立形態」，係就先秦「子學」依於自身立場所形成之「家言」特質而說；非謂各家於思想上，與社會之現實無關，或個別之學者，無「參與政治」之活動。

<sup>41</sup> 湯用彤（錫予，1893-1964）云：「貴玄言，宗老氏，魏晉之時雖稱極盛，而于東漢亦已見其端矣。然談玄者，東漢之與魏晉，固有根本之不同。桓譚曰：『揚雄作玄書，以為玄者天也，道也。言聖賢著法作事，皆引天道以為本統。而因附屬萬類王政人事法度。』亦此所謂天道，雖頗排斥神仙圖讖之說，而仍不免本天人感應之義，由物象之盛衰，明人事之隆污。稽察自然之理，符之于政事法度。其所游心，未超于象數。其所研求，常在乎吉凶。（揚雄《太玄賦》曰：『觀大《易》之損益兮，覽老氏之倚伏。』張衡因『吉凶倚伏，幽微難明，乃作《思玄賦》』）魏晉之玄學則不然。已不復拘拘于宇宙運行之外用，進而論天地萬物之本體。漢代寓天道于物理。魏晉黜天道而究本體，以寡御眾，而歸于玄極（王弼《易略例·明象章》）；忘象得意，而游于物外。（《易略例·明象章》）。于是脫離漢代宇宙之論（原註：cosmology or cosmogony）而留連于存存本本之真（原註：ontology or theory of being）。漢代之又一談玄者曰：『玄者，無形之類，自然之根。作于太始，莫之與先。』（張衡《玄圖》）此則其所謂玄，不過依時間言，萬物始于精妙幽深之狀，太初太素之階。其所探究不過談宇宙之構造，推萬物之孕成。及至魏晉乃常能棄物理之尋求，進而為本體之體會。舍物象，超時空，而研究天地萬物之實際。以萬有為末，以虛無為本。夫虛無者，非物也。非無形之元氣，在太始之時，而莫之與先也。本無末有，非謂此物與彼物，亦非前形與後形。命萬有之本體曰虛無，則無物而非虛無，亦即物未有時而非虛無也。漢代偏重天地運行之物理（原註：按揚雄、張衡之玄亦有不同，茲不詳析），魏晉貴談有無之玄致。二者雖均嘗托始于老子，然前者常不免依物象數理之消息盈虛，言天道，合人事；後者建言大道之玄遠無朕，而不執著于實物，凡陰陽五行以及象數之談，遂均廢置不用。因乃進于純玄學之討論。漢代思想與魏晉清言之

而中國亦於漢帝國之統治結束後，進入中古。此漫長之「中古」，中間頗有起落，而宋則依然處於其中。<sup>42</sup>

故以「哲學」之觀點論述宋代，宋之學術影響雖及於明、清，卻因明清時代之中國，或已近入中國史之「早期近代」，<sup>43</sup>宋之哲學議題，則仍屬「中古議題」；以是所謂朱子處於「理學史」中之發展地位，就「哲學」之觀點為論，固應以此一時代之「思想需求」為論，方屬中肯。

特就中國哲學之「中古時代」而言，則非專屬儒家，亦非僅以儒家為主流；而當以「儒」、「釋」、「道」三教之各成系統為脈絡。其間即使所謂「談玄之學」，以《易》、《老》、《莊》三者並稱，形成由思想性「議題」為導引之特殊樣貌，不同於前，亦並非可忽略其根源於先秦子學之多元性。<sup>44</sup>尤其不宜將此一

---

別，要在斯矣。」(湯錫予：〈魏晉玄學流別略論〉，見《魏晉玄學論稿》，收入湯錫予：《湯用彤全集》[石家莊：河北人民出版社，2000年]，第4卷，頁41-42)湯氏所論，為一種「議題之替代」，乃至所涉及之「方法之轉換」。然「宇宙構成論」(cosmology)與「存有學」雖屬不同層次，乃相互支撐，不得相無；特所論有顯、隱。故依理而言，亦不得謂漢代僅有「宇宙之論」，而魏晉則專留連於「存存本本之真」。

<sup>42</sup> 關於中國史之時代畫分，本文作者有一綜括性之看法，即是主張秦、漢以前，為中國史之「古典時期」，其前段為夏、商、周；後段為秦以至東漢之覆滅。「中古時期」則始於三國、魏、晉，以迄宋、元；而以三國、魏、晉為前段，隋、唐、五代為中段，宋、元為後段。「近代」，則以明帝國之建立，以至鴉片戰爭之起，為「早期近代」(early modern)；其後則逐步進入「後期近代」(late modern)(即中國史之「現代」。參見拙作〈論宋代文化之基本形態及其位於中國史中之位置〉(收入戴景賢：《宋元學術思想史論集》上編)。

<sup>43</sup> 參前註。

<sup>44</sup> 《顏氏家訓·勉學篇》：「夫老、莊之書，蓋全真養性，不肯以物累己也。故藏名柱史，終蹈流沙；匿跡漆園，卒辭楚相，此任縱之徒耳。何晏、王弼，祖述玄宗，遞相誇尚，景附草靡，皆以農、黃之化，在乎己身，周、孔之業，棄之度外。而平叔以黨曹爽見誅，觸死權之網也；輔嗣以多笑人被疾，陷好勝之窞也；山巨源以蓄積取譏，背多藏厚亡之文也；夏侯玄以才望被戮，無支離擁腫之鑿也；荀奉倩喪妻，神傷而卒，非鼓缶之情也；王夷甫悼子，悲不自勝，異東門之達也；嵇叔夜排俗取禍，豈和光同塵之流也；郭子玄以傾動專勢，寧後身外己之風也；阮嗣宗沈酒荒迷，乖畏途相誡之警也；謝幼與賊賄黜削，違棄其餘魚之旨也；彼諸人者，並其領袖，玄宗所歸。其餘桎梏塵滓之中，顛僕名利之下者，豈可備言乎！直取其清談雅論，剖玄析微，賓主往復，娛心悅耳，非濟世成俗之要也。洎於梁世，茲風復闢，《莊》、《老》、《周易》，總謂《三玄》。武皇、簡文，

時期「玄學化」之佛學，直接歸屬為「玄學」之一支。<sup>45</sup>故「理學」之於宋代崛起，無論其聲勢如何、影響如何，皆僅在「儒家哲學」之發展脈絡中，具有歷史意義；並無法展現中國哲學之整體的「中古趨勢」。至於其所可能產生之對於「道」、「釋」之影響，則是屬於「對話的」，而非「結構的」。此為所當先說明者。

其次依循「哲學史」，進一步論及此時，即宋代，儒家哲學於具體之「思想建構」方面，出自立論需求，所形成之聚焦之議題。

此處所指之「立論需求」，部分脈絡已見前論；若就「議題」本身，為之精確說明，則可大致分述為四項：一在區隔「存有學」與「宇宙構成論」之界域，並為儒家之哲學尋求足以貫串二者之「體」「用」之論；一在為儒家之「性」、「命」觀，完成一符合新的「形而上學」標準之理論支撐；一在重新釐清儒家哲學中有關「心體」與「道體」間關係之「認識論」(epistemology)議題，並為儒家立場，奠立一堅實之論述基礎；一在延續儒家哲學視「知識之真理」與「實踐之真理」為一之觀點，以看待「中古時期」儒學所面對之「知識」問題。

以下分就此四項，論述「朱子系統」之重要性：

四項中之第一項，關於在實際之論述中，如何「有效區隔存有學與宇宙構成論之界域」之部分。朱子之說之可資比較者，一為其立論所針對之二氏之學；一為玄學時代之王輔嗣、郭子玄(象，252?-312)之學；一為北宋理學中之濂溪與橫渠之學。

---

躬自講論。周弘正奉贊大猷，化行都邑，學徒千餘，實為盛美。元帝在江、荆間，復所愛習，召置學生，親為教授，廢寢忘食，以夜繼朝，至乃倦劇愁憤，輒以講自釋。吾時頗預末筵，親承音旨，性既頑魯，亦所不好云。」(見舊題〔北齊〕顏之推〔介，531-591〕撰，王利器集解：《顏氏家訓集解》〔增補本〕〔北京：中華書局，2002年，二版三刷〕，卷第8，頁186-187)此段顏氏以歷仕北朝以至隋初之人，論敘魏晉以來玄風，辨之甚詳，故頗為後來學者所重。然文中實有四項殊別之旨：第一項，在於說明「思想之主脈」；即所謂「祖述玄宗」。第二項，在於說明「立身之主張」；即所謂「以農、黃之化，在乎己身，周、孔之業，棄之度外」。第三項，在於說明「實踐之相違」；即所謂「桎梏塵滓之中，顛僕名利之下」。第四項，在於說明「為世所重之原因」；即所謂「取其清談雅論，剖玄析微，賓主往復，娛心悅耳」。本文此處所指「談玄之學」不僅形成由思想性「議題」為導引之特殊樣貌，且於其間亦有非可忽略之根源於先秦子學之多元性，乃是就第四項之內涵而說。

<sup>45</sup> 就此點而論，本文之立場，與湯用彤之以「玄學」概念，囊括魏晉時期之儒、釋、道三教(湯氏之說，見於前引湯錫予：〈魏晉玄學流別略論〉)，差異頗大。

所謂「二氏之學」，一為本土之道家、道教，一為外來之佛教。而二者之所以於宋儒口中，相提並論，俱視之為儒學之論敵，乃是因二者於魏晉、南北朝、隋唐於「哲學論述」形態上所展現之優勢；尤其大乘佛教（Mahayana Buddhism）流傳後，造成對於儒學觀中「現世價值信仰」之衝擊，更是宋代理學諸儒所以須將先秦儒家依「道之用」以論「道之體」之論法，以「區分論域」之方式，加以重述，從而增強其「理論支撐」之根本原因。而此項改造，亦事實上，凸顯漢興之前，先秦儒家於「存有學」方面，缺乏「系統哲學」（systematic philosophy）所應有之確定性。

此處所以謂漢興之前，先秦儒家於「存有學」理論方面，缺乏「系統哲學」所應有之確定性，關鍵之原由，在於：儒家之「性」「命」觀，於其最初，本以宗教義之「天」作為「授命」之主體；嗣後則逐漸將「天」之宗教性義涵淡化。<sup>46</sup>此一轉換，牽涉之層面極廣；而其發展，則區分為兩路：

一種路向，為荀子之「性惡論」。即是：以所謂「萬物」之品類，論人之性，從而視人文之善，為人性「修飭」之結果。此一主張，由於並未建立「純粹善」之概念，亦不以人之「善」乃源自天所命之「人性本質」，故可以不涉及哲學義之所謂「目的因」（final cause）。對於荀子而言，其「性」「命」理論之建構，除自所主張之義外，於「宇宙構成論」（cosmology）部分，取道家「道體」之說，以充實舊義之「天」而即可；不必深論。以是延伸而有之探討，多轉向人之「智性」是否可憑信？如何而可憑信？可以知其可憑信？「名」、「實」之關係為何？等諸多屬於「認識論」之議題。

另一路向，則為子思（孔伋，483-402 B.C.）、孟子（軻，372-289 B.C.）一派所倡導之「性善論」。此一「性善」之論，由於必須同時解決「道德之善」，與「知識之真」之問題，故不得不提出「心體」之概念；且須於哲學之論述上，將之連繫於具有「目的性」（finality）內涵之「天命」。此則非取道家「道體」之論，以充實舊義之「天」而即可。此一理論之需求，如以《易傳》與《中庸》所已展現之論述而言，立場雖明晰，仍屬一種未經挑戰之抉擇。故對於涵有「目的性」之「道體」，如何於「宇宙構成」中展示自身？「氣化」中所存在之「偶然

<sup>46</sup> 關於此點，清末以來學者論述頗多，余前亦曾有詳論；參見戴景賢：〈殷周政教關係與周代治術中人文觀念之概念化〉（刊登《中國文哲研究集刊》第23期〔2003年9月〕，頁129-177）一文。

性」，乃至人之「主體性」(subjectivity)係由何構成？皆無確定之論述。

本文此處謂漢興之前之先秦儒家，於「存有學」理論方面，缺乏「系統哲學」所應有之確定性，即是指上述兩種路向而言。

儒家理論中所存在之此一闕義，獲得一進一步之討論（而未必即是進展），出現於玄學時代王輔嗣有關於《易》義之詮解。輔嗣論「道」之「體」、「用」云：

自統而尋之，物雖眾，則知可以執一御也。<sup>47</sup>

又謂：

物无妄然，必由其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑。<sup>48</sup>

此相關之二論，前一說，顯示人具有「形而上學理解」之可能；後一說，則顯示宇宙萬象之森然，來自「道體」於運行時之「秩序性」；人有由此建構「物性知識」與「形上知識」之可能。

然「道體」之絕對而唯一，固是宇宙所以「萬象森然」之原由，人之智性，何以亦能與其中所顯之理相應？輔嗣於此，則未加詳論。今倘以輔嗣之曾主張聖人非無情，聖人之情乃「有情而不累於情」之說推之，<sup>49</sup>其釋義之由「體無」而論及「用有」，或應於彼「整體之概觀」中，存在一種「性」義與「命」之連結；以是成說。實則並未如此。皇侃（488-545）《論語集解義疏》引輔嗣語，有云：

<sup>47</sup> 見王弼：《周易略例·明象》，收入〔魏〕王弼撰，樓宇烈（1934-）校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，2009年，四刷），下冊，頁591。

<sup>48</sup> 同前註。

<sup>49</sup> 《三國志·魏書》，卷28〈鍾會傳〉注引何劭〈王弼傳〉云：「何晏以為聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之。弼與不同，以為聖人茂於人者神明也，同於人者五情也，神明茂故能體沖和以通無，五情同故不能無哀樂以應物，然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。」（〔晉〕陳壽撰，〔南朝宋〕裴松之注，陳乃乾點校：《三國志》〔北京：中華書局，1959年〕，第3冊，頁794）關於輔嗣「聖人有情義」之說於當時之意義，參見湯錫予：〈王弼聖人有情義釋〉，《魏晉玄學論稿》，收入湯錫予：《湯用彤全集》，第4卷，頁62-71。

自然親愛為孝，推愛及物為仁。<sup>50</sup>

又曰：

天命廢興有期，知道終不行也。<sup>51</sup>

此二段之註，一論「性」，一論「命」，顯示輔嗣之論「人性」與論「物性」同，俱是以無「目的性」之「自然」為說；而其論「盡性」，則亦僅是以「能推其所自然者」為論。此種屬於魏晉共有之「自然」觀點，顯示，於其論中，「理」之展現「秩序」(order)，雖是原出於「道」；「道」之運化，必仍是符於《老》書所謂「生而不有，為而不恃，長而不幸」，<sup>52</sup>並未於其間，存在一種持續向前之「積極性」，如儒義所強調之「乾健之德」。<sup>53</sup>而輔嗣之立說，亦未於「稟賦之性」與「事物之理」之間，藉所謂「命」義，將二者關聯；以是於其論述中，並無法建構一種「道體」與「心體」，或「心體」與「性體」間之連結，以之作爲奠立有效之「認識論」之基礎。

<sup>50</sup> 引見輯佚本王弼《論語釋疑》，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，下冊，頁 621。

<sup>51</sup> 同前註。

<sup>52</sup> 見老聃撰，王弼注：《老子道德經注》，第 51 章，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，上冊，頁 137。

<sup>53</sup> 輔嗣注《易》〈乾〉卦之《象》，於「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形；大明始終，六位時成，時乘六龍，以御天。乾道變化，各正性命」句下云：「天也者，形之名也；健也者，用形者也。夫形也者，物之累也。有天之形，而能永保無虧，為物之首，統之者豈非至健哉！大明乎終始之道，故六位不失其時而成。升降无常，隨時而用。處則乘潛龍，出則乘飛龍，故曰『時乘六龍』也。乘變化而御大器。靜專動直，不失大和，豈非正性命之情者邪？」（見王弼注：《周易注》，上經，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，上冊，頁 213）注《易》〈乾〉卦之《象》，於「天行健，君子以自強不息。『潛龍勿用』，陽在下也。『見龍在田』，德施普也。『終日乾乾』，反復道也」句下云：「以上言之則不驕，以下言之則不憂，反覆皆道也。」（同上）其說僅以「用形」為健，「反覆」為不息，而非以「發起生化之理」（「發起生化之理」六字，借王船山（夫之，字而農，號薑齋，1619-1692）語，見王夫之：《周易內傳》，卷 1 上〈乾〉，收入〔清〕王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》〔修訂本〕〔長沙：嶽麓書社，2012 年，二版二刷〕，第 1 冊，頁 50），為天之實德。故輔嗣雖主「道」有恆則，就以上所論而言，則仍是深受《老子》之影響。

由上論可知，輔嗣之影響雖鉅，其主張「理一」之說，<sup>54</sup>實際仍未脫僅是「理論有此可能」，而信其為然而止；難以徹底解決問題。故於其後，向（秀，字子期，227?-272）、郭注《莊》，沿此而發展，遂轉而明確主張一種「自然」觀之「不可知論」（agnosticism）；成為另一種人生態度。<sup>55</sup>凡此，皆是勢之所趨，有所宜然；非無因也。

「玄學」於「認識論」方面所遭遇之難題，凸顯「認識論」於「系統哲學」中之重要。而大乘佛教般若之學之於同時及其後，逐步吸引聰慧之士，並於實然之語境中，發展出融合「秦語」與「梵語」（Sanskrit）語彙之極為深奧之哲學論述，亦是因於佛學所展現之於此方面之擅勝。對於儒學者而言，佛學論述之啓示，在於其所標示之「法身」（dharmakāya）之說，可以作為儒義貫通「道體」、「性體」與「心體」之參考；以此解決其銜接「認識論」與「存有學」時，「系統論述」之不足。《語類》記朱子舉「佛氏之學與吾儒有甚相似處」時，嘗云：

如云：「有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋。」又曰：「撲落非它物，縱橫不是塵。山河及大地，全露法王身。」又曰：「若人識得心，大地無寸土。」看他是甚麼樣見識！<sup>56</sup>

即是一顯例。

唯對於宋代之理學諸儒而言，「佛說」仍是必須嚴詞闢之之對象；其重要性，更甚於區隔「儒」、「道」。故關鍵不在強調「道體」之「超越性」（transcendentality）與「遍在性」（omnipresence），而在「道體」之內涵。

大體而言，於延續先秦儒之立場並予以進一步「形上學化」之取徑中，有二項立論上之基本要求：一項要求，係於「位格」（person）之層次，強調「心體」

<sup>54</sup> 主張「理一」，與主張「道體」即「理體」非一事。余於此頗有剖辨，參見拙作：〈朱子理氣論之系統建構、論域分野及其有關「存有」之預設——兼論朱子學說衍生爭議之原因及其所含藏之討論空間〉（刊登《文與哲》第25期〔2014年12月〕，頁217-302）一文。

<sup>55</sup> 子玄於「認識論」之立場，為一種「不可知論」，此為學界所共同認定。至於其所主張之「自然」觀，與此一立場間之關連，學者之辨析，則有深、淺之不同。

<sup>56</sup> 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷126，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第18冊，頁3936。

之應有，以此做為論述人一切情感與理性之依據；另一項要求，則係於「總體」之層次，強調「形下」、「形上」之不離，由是將「存有學」與「宇宙構成論」之論述，密切結合。關「二氏之學」時，所謂「虛」、「實」之辨，即是於此立基。

唯對於「前朱子」之理學狀況而言，有一存在於周、張、二程間之罅隙，即是「存有學」與「認識論」之間，尙缺乏足夠之聯繫。

蓋對於濂溪而言，「太極」之體之遍在，即是人以其「存有」(being)之受限，而仍於氣質之作用中，能有可依憑之「神識」之原因；聖人即是於此「可能」中，樹立屬於人之價值標準，所謂「人極」。對於橫渠而言，則是將人之「可作用之性」，推原於一前於「命」義而有之所謂「天地之性」；由是將「性」、「氣」之概念區分，並將「性」所可能產生之作用提昇。橫渠以是援引《易傳》「精義入神」之語，而加以發揮。<sup>57</sup>

此二種之說，皆是於「心之所能」一面，為儒家關於「性智」之理論奠立基礎，並未於「以知」之對面，說明「可知」之成為對象，係如何產生？其屬於「知

<sup>57</sup> 橫渠云：「(致)[知]與至為道殊遠，盡性然後至於命，不可謂一；不窮理盡性即是戕賊，不可至於命。〔然至於命〕者止能保全天〔之〕所稟賦，本分者且不可以有加也。既言窮理盡性〔以至於命〕，則不容有不知。天道即性也，故思知人〔者〕不可不知天，能知天斯〔能〕知人矣。〔知天〕知人，與窮理盡性以至於命同意。釋氏〔元〕無〔天〕用，故不取理。彼以〔性〕〔有〕為無，吾儒以參為性，故先窮理而後盡性。」(見張載：《橫渠易說》，〈說卦〉，收入〔宋〕張載撰，章錫琛點校：《張載集》〔北京：中華書局，1978年〕，頁234)又云：「《易》非天下之至精則詞不足〔以〕待天下之問，非深不足〔以〕通天下之志，非通變極數，則文不足以成物，象不足以制器，幾不足以成務，非周知兼體，則其神不能通天下之故，不疾而速，不行而至。」(見張載：《正蒙》，〈大易篇第十四〉，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁49)又云：「易簡理得則知幾，知幾然後經可正。天下達道五，其生民之大經乎！經正則道前定，事豫立，不疑其所行，利用安身之要莫先焉。」(見張載：《橫渠易說》，〈繫辭上〉，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁179)又云：「『君子無所爭』，知幾於屈伸之感而已。『精義入神』，交伸於不爭之地，順莫甚焉，利莫大焉。『天下何思何慮』，明屈伸之變，斯盡之矣。」(見張載：《正蒙》，〈至當篇第九〉，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁36)關於此所引說之釋義，參見拙作〈論張橫渠之二重性論及其位於北宋理學中之位置〉(初稿受邀於「第十一屆兩岸中山大學中國文學系學術研討會」中宣讀；後收入劉昭明〔1959-〕主編：《第十一屆中山大學中國文學學術研討會論文集》〔高雄：國立中山大學中國文學系、清代學術研究中心、宋代文學史料研究室，2014年〕，頁235-281)一文。

識」之性質為何？因此就宋代整體義理學之需求而言，未若明道以「心」言「理」，或伊川以「性」言「理」影響之大。

然以「心」言「理」、以「性」言「理」，必牽涉「心體」、「性體」之論。此二者，如何於「存有學」之層次，說明其根源，以構成完整之「形而上學」？二程實亦未將此一論述所應有之環節，逐步釐清；甚至二人彼此間，亦存在差異，未曾得其本人之說，為之講明。

面對此項罅隙，朱子之抉擇，首先應在於確立「義理需求」之優先地位；其次方是針對義理之學，完成其所需之形而上學建構。二程之說，以是成為確立「理學傳統」之第一步，然後會合於濂溪、橫渠。所謂「伊洛淵源」之構想，即是於此一思惟之結構中形成。

此處所指之「義理需求」，若以朱子所取於明道、伊川者論之，大致可歸約為三項，即：

- 一、儒與道、釋之辨，在於道、釋所指涉之道體，為一「空虛」之體，故其所云之「理」於事物之真，無「實」義。以儒之立場闢佛、老，不僅須本於一「實理」觀，且應有完整之「實學」之建構。
- 二、「存有物」(ens/ Seiendes)之成為存有物，雖於「存在」(existence)之條件，建立於氣化之分殊，然「化」所根源之本體則為一，故人心之靈明，並非僅據於其氣質之偶合，而須另有「形上」之依據；以是「性體」與「道體」之觀念連結，成為立論之必要。
- 三、人心之知識與人心之道德決斷，皆是「理」於「心」之功能中所展現，以是由「物」「我」之合一，可追溯、亦應追溯，「理」之是否亦有其體？其體為何？諸問題。

而若以此需求，解析明道與伊川，則見二程之論確曾於此諸方面，展示前所未有的新見。其所創論，以伊川而言，核心之要點，在於：以「性即理」之說，申明「物」「我」之一理；就明道而言，則是以「識得仁體，只要義理栽培，不須防檢，不須窮索」之見，申明「心體」本身之「圓滿」(perfection)。

面對明道與伊川二種相互差異之論，朱子可有之義理學選項，則是：如以明道之說推衍，「仁體」之最終體證，不假外求，則於此之前之「防檢」、「窮索」，皆屬修行時「條件」之培養；「心與理一」之實境，非由知識而得。因此反面說

之，即等於主張：一切非由「本心」決斷所產生之所謂「知識」，皆僅有「暫立」之義，而無「真實」之義。所謂「明」、「誠」之功，對於學者而言，無論「生知」、「學知」，關鍵皆在於「誠」。

此種論法，雖若可以成說，然以「實踐」之所趨言，勢必將儒學之義理學，於其初始，即導向「精微」；而無法同時兼及儒學所應涵蓋之「廣大」。以是對於朱子而言，主張「由精而廣」，或由另一端，「由廣而精」，必然牽涉不同之對於人之所以能「會通於理」之理解。此為朱子之所以必須於明道與伊川之異同，作出判斷與抉擇之原因。

而影響朱子之抉擇伊川而非明道之主因，則在於朱子對於「宇宙構成論」議題之認識。此一認識，即是：儒家如欲以「虛」、「實」之辨，區隔己說與二氏之學，除必須於「道體」之內涵，主張其所「施為」之中，蘊含完整之「目的性」外，亦須堅持自《易傳》、《中庸》以來，儒家奠立其「性」、「命」之說時，所配合而有之「氣化」之論。因此，為「義理」之主張奠立哲學基礎時，於「體一」與「分殊」間之討論，必須將議題，延伸至「心之體」與「心之作用」間之關連。

蓋如「心之體」與「心之作用」，皆須於「氣」上說，謂由「氣」之衍化而生，則「養氣」配合「養心」，以道家而言，工夫必落於所謂「精」、「神」；由練氣化神，以達至「心」、「氣」整體之變化。若然，修行之重點，必然在打破「命」之限制，而非伸張「性」之可能。道家雖不必然棄世，卻不積極經營於世，即是為此。此顯不為朱子所主。因此對於儒義之建設言，必要之務，應在區隔「氣化論」中所言之「變合」與「所以變合」，而以「所以變合」者，為理論上之「先在」；從而將「性」字之位階拉高。朱子之盛讚程、張「氣質」之說，主張「性」、「氣」可有「分」、「合」二義，即是為此。

唯此「性」、「氣」可有之「分」、「合」二說，勢必牽動「性」、「氣」之本質是「一」是「二」之問題。若主「性」、「氣」終究為一，如橫渠，則「氣之本體」與「氣之變合」，於理論上必須區隔；於是而有橫渠所謂「主」、「客」之論。至於「性」論，則發展出「究竟義」與「不究竟義」之二重。<sup>58</sup>

而於另一可能，若將「性」之概念，由「命」義而上溯，將「性」之所本，推原於「道體」，則可有兩種論法：一種仍將「人」之存在，說為「有限之存有」。

<sup>58</sup> 參見拙作：〈論張橫渠之二重性論及其位於北宋理學中之位置〉一文。

唯此種「有限性」，雖來自氣之變合，並非由氣之變合所決定，而係由「道體」所內含之「目的性」推動；由此區隔「由『命』義所賦予之『性』義」，與「由『作用』義所彰顯之『性』義」。「形上」、「形下」由此分論。

另一種，則是將人之「存在」與人之「存有」區分。亦即：人之「存在」雖有限，人之「存有」意義，卻係根源於「道體」之「無限性」；而非僅是來自所謂「目的性」。此一「道體」之「無限性」，於人之「有限存在」中彰顯，即是成就人所具富有「圓滿」義之所謂「心體」。由是「心體」之說成爲關鍵，而「形上」與「形下」，則成爲「不相對等」之論。

以上所述二種論法，若由第一種觀點衍義，則可有之論，爲：「形上」與「形下」雖於「存在」之義不相離，實際卻於「存有」之義不相雜。「存有學」與「宇宙構成論」可以分述。此即朱子取伊川「性即理」說而有之發揮。於其擴充之義中，不僅須於儒家之立場，確立「性體」之概念；且亦應將「理」之概念區分「體」、「用」，由是而有「理體」之說。然此實伊川之論中，所未曾明著者。

對於朱子而言，北宋諸儒中實然於理論之系統中，寓含此項思惟之架構者，爲橫渠與濂溪。濂溪〈太極圖說〉中以「太極」爲核心之體用論，可爲「道體」之同時具有「超絕」義與「遍在」義，<sup>59</sup>展示屬於「儒義」之立說可能。而橫渠則是以其「二重」之性論，爲「性」、「氣」之分、合，提供解說；由是啓發朱子如何於「命」義之前，設立「性體」概念之論述方式。

而朱子有一超出於濂溪與橫渠之論法，即是不僅以「道體」爲「理體」，亦主張「性體」即「理體」。於此結構中，不僅濂溪與橫渠之哲學論述，經朱子詮釋後，成爲伊川「義理主張」之支撐；且於各人之差異間，朱子亦企圖以己論之所得，將之彌縫。理學中「程朱」一脈之完成，即是奠基於此。

然若由第二種觀點衍義，則其所建構，必與出自第一種者，全然不同。亦即：此一路向，由於係將「心體」直接釋爲「圓滿」，而非「以性爲心體，從而因『性體圓滿』主張『心體圓滿』」，故「心」之概念，實際已超出於「變合之氣」。以是推論，即使論「性」如明道，亦同意於「形而後有氣質之性」，此「氣質」對於「性」之障礙，亦非能使「心體之純粹」，於常態之中不起作用；並無須達於聖域，乃始爲然。朱子同時之象山，主張「先立乎其大者」，並強調所謂「良

<sup>59</sup> 論詳拙作：〈論周濂溪太極圖說之思想結構與其理論基礎〉（收入戴景賢：《宋元學術思想史論集》上編）一文。

知」、「良能」之當下即有，其論即是於此發源。

而就此一取徑之究竟而言，詮釋「心體」之圓滿，應有「存有學」方面之建構，且此種建構，須足以於「宇宙構成論」中，等同「心體」與「道體」；故如無佛學中「淨」、「染」之分別，或某種類似「宗教神學」(theology)之理論支撐，最終必導向一種「唯心哲學」，或云「觀念論哲學」(idealism)之設立。此則尚未於象山之當身，完成其應有之準備；而仍需俟之陽明，發明以「良知之體」作為「道體」之說。故成論較晚。此即理學中所謂「陸王」。

基於以上所論，可知朱子之兼顧「義理需求」與「哲學需求」，並抉擇一種儒家可有之「存有學」理論，以完成「系統哲學」應有之確定性。此一「系統哲學」可有之確定性，係將「理體」等同於「道體」，「性體」等同於「理體」。而究論其所以能如此闡釋之原因，則是因此論有效區隔「存有學」與「宇宙構成論」之界域；雖則此種「不離」、「不雜」之說，於日後仍引起極大之質疑。<sup>60</sup>此為理學家面對其哲學之「中古需求」，從而建構「議題」之第一項。

關於「議題」四項中之第二項，所謂「應為儒家之『性』、『命』觀，完成一符合新的『形而上學』標準之理論支撐」，與第三項需求，所謂「重新釐清儒家哲學中有關『心體』與『道體』間關係之認識論議題，並為儒家立場，奠立一堅實之論述基礎」云云，事實上亦已包含於上述之觀點中。特同時及其後，另有此處所提及之「陸王」一脈之可能，足以達成此目標，以是朱子之論，不得說為「唯一」。

至於「議題」四項中之第四項，所謂「延續儒家哲學視『知識之真理』與『實踐之真理』為一之觀點，以看待中古時期儒學所面對之『知識』問題」，此則與前三項之偏向「純粹哲學」者不同，而係有其屬於此一歷史階段特殊之文化意義與社會意義。

蓋對於中國史而言，「中古」之相對於「古典時代」，最大之轉變，在於「古典」形態之帝國之崩解，中國地域內及其周邊，開始出現多元種族之騷動，與政治勢力之競爭。此點與歐洲歷史有若干相近之處。唯對於中國而言，以儒家之「治術觀」，與其所實然形成之體制，作為政治建構之原理與典範，仍成為後來者仿效之對象；而其由「封建宗法」脫化而產生之具有「倫理學」意義之思惟，對於

<sup>60</sup> 論詳拙作：〈朱子理氣論之系統建構、論域分野及其有關「存有」之預設——兼論朱子學說衍生爭議之原因及其所含藏之討論空間〉一文。

「文化後進」之社會，亦具有「啓示」之意義。特在南北朝對峙之狀況下，南、北不同之發展，乃至其後隋、唐以中古形態之「帝國」，重建一統，仍使其過程中，產生豐富之「文化經驗」，與不同於疇昔之「歷史意識」；並於其間，發展出與前差異之制度。因而就「中古時期」之儒術而言，「體制」之理念與「體制」之現實，皆係於實務中延續；所謂「禮法」，亦係隨社會之結構變動，而產生轉化。

正因如此，就「經學」而論「儒學」，如不能結合於「歷史變遷」之理解，「儒學」之教育，即可能產生實質上之「鈍化」。故儒家於「後隋唐五代」之時代，而欲反思「儒學」之功能，於「聖學」體用觀建構之同時，不能無一種屬於「知識原理」(theory of knowledge)之概念。所謂「如何延續儒家哲學視『知識之真理』與『實踐之真理』爲一之立場，以看待中古時期儒學所面對之『知識』問題」之需求，即是於此狀況下出現。前引朱子之說，曾以「經訓」、「史冊」並論，說爲「窮天下之理」所當於是求之，即是著眼於此。

唯此所謂「中古時期之知識需求」，其基本性質爲何？其所可能建構之「原理」，其立基點何在？不僅繫於歷史發展之形勢，亦與「詮釋者」對於「中古歷史」之理解相關。亦即：如「詮釋者」對於「中古歷史」之理解所產生之「建構知識」之努力，符合某種發展形勢，且於若干時段內，產生影響，進一步推動歷史發展，則嗣後「歷史發展之形勢」，即可回溯，證明其「理解」有所見；如此一主觀之理解，未於若干時段內，產生影響，進一步推動歷史之進程，則整一時段之「歷史發展形勢」，即與其所見，並不緊密相關。

對於朱子而言，其基本之關於「歷史變化」之理解，係奠立於一種與其「哲學思惟」同步之「治術原理」之概念。此概念，若以「哲學」爲之說明，則可敘述爲一「化理先在」之觀點。亦即是：基於「道體」爲「理體」之觀點，「理」之作用之出現於「命化」，於其同時，實亦展現一種「所以爲然」之「先在性」；而非由氣化之實然，以雜有「偶然」之條件者，於「未先定」之狀態，決定其成爲「條理」。此點與「自然主義」之觀點差異。<sup>61</sup>因此，如「人性」之本質未變，而人所以組成「社會」之條件相當，其原理即屬「普遍」，從而可以衍義。前引

<sup>61</sup> 「自然主義」之基本觀點，在以「物性之理」與生物之「生命原理」，作為一切「存在現象」之解釋；以是反對獨立之「精神」或「超自然」之原則。清儒戴東原(震, 1724-1777)之企圖以先秦「理」字之舊詁，駁論朱子之「理先」義與「性體」義，即是以一種近於「自然主義」之觀點，作為其論述之立場。

朱子之說，論「文明」之化理，有言：「天下之理，要妙精微，各有攸當，亘古亘今，不可移易。唯古之聖人爲能盡之，而其所行所言，無不可爲天下後世不易之大法」，<sup>62</sup>乃至謂：「其粲然之跡、必然之效，蓋莫不具於經訓史冊之中」<sup>63</sup>云云，皆是以此爲其成說之依據。

朱子此種源自「靜態之形而上學」(static metaphysics)<sup>64</sup>而有之歷史觀點，配合其有關「三代損益」之論述，共同形成其史學之基礎。然就「形態」而言，其所主張之「理先在」之觀點，仍是使其視人類文明之發展，雖是「積漸而然」，卻事實存在「成熟而無法更向前推進」之一刻；以是無法如其後之船山，能因於「哲學系統」之趨向「動態論」(dynamism)，而亦有以理解「文明形式」之與時推進。<sup>65</sup>

雖則如此，就「中古時代」中國之由積漸而盛、而衰之統治需求而言，精審「治術」與「制度」之原理，以維持一種「靜態系統」之穩定，不唯乃是儒者主觀之想望，且亦確實於最終之歷史發展，達成「中國體制」之延續。故依宋、元儒學與歷史發展之關連，從而論及朱子之哲學形態，與當時之「知識需求」，謂二者間，具有一種「契合性」，亦是有其「可以成說」之理。反觀之，象山之說，則無此種「契合性」。象山路徑之具有「時代」意義，仍須俟之於明代之中國。

<sup>62</sup> 參註〈31〉所揭引文。

<sup>63</sup> 同前註。

<sup>64</sup> 關於朱子理論之為一種「靜態之形而上學」，參見拙作：〈朱子理氣論之系統建構、論域分野及其有關「存有」之預設——兼論朱子學說衍生爭議之原因及其所含藏之討論空間〉一文。

<sup>65</sup> 船山云：「天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可謂之道之器也。无其道则无其器，人類能言之。雖然，苟有其器矣，豈患無道哉！君子之所不知，而聖人知之；聖人之所不能，而匹夫匹婦能之。人或昧於其道者，其器不成，不成非无器也。无其器則无其道，人鮮能言之，而固其誠然者也。洪荒无揖讓之道，唐、虞无吊伐之道，漢、唐无今日之道，則今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有車馬而无御道，未有牢醴璧幣、鐘磬管絃而无禮樂之道。則未有子而无父道，未有弟而无兄道，道之可有而且无者多矣。」（見王夫之：《周易外傳》，卷1〈乾〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》〔修訂本〕，第1冊，卷5〈繫辭上傳第十二章〉，頁1027-1028）即是一絕不同於朱子之論。參見拙作〈論王船山之文明史觀及其歷史哲學〉（初稿原刊《文與哲》第21期〔2012年12月〕，頁351-416；收入戴景賢：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編〔香港：中文大學出版社，2013年〕，頁201-271）。

余前論陽明時，曾以明初「中國體制」之重建，作為中國進入「早期近代」(early modern)之時刻，並以「近代哲學」(modern philosophy)之概念，論述陽明學之發展，即是一種說明。<sup>66</sup>

由上所論可知，若依「哲學史」之角度，論述中國哲學之「中古議題」，從而詮釋其中屬於「儒家」之發展，朱子哲學之於「宋代理學」諸形態中凸顯，成為備受矚目之對象，實有其因。此點與純就「哲學」之系統，論述各家思想之形態與特質，關注之焦點，並非一致。二者俱屬重要。

#### 四、朱子學術於歷史之綜合影響

朱子學術之綜合影響，不僅涉及學術面、思想面，亦涉及政治面與文化面。其中有關「學術面」之影響，可分述為八，即：

- 一、「儒學」經朱子之統整，藉「哲學充分支撐」後之「義理學」之成立，成為經、史，乃至文獻之學之核心。此一形態，雖非即是「儒學」唯一可延續之形態，卻是一可實踐之重要形態。
- 二、《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》四書，成為理解「儒學義理學」之關鍵。「性善」之說，亦經由朱子之哲學與義理學之詮釋，成為儒家不可動搖之信仰。
- 三、朱子之「格物窮理」說，使一切「知識性」之思想議題，成為儒學於「理論」層面可涵蓋之範圍；且於其間，發展出一種具有「方法學」(methodology)意義之「方法」(method)概念。<sup>67</sup>此點雖非等同於

<sup>66</sup> 參見拙作：〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉(收入戴景賢：《明清學術思想史論集》上編〔香港：中文大學出版社，2012年〕，頁29-112)一文。

<sup>67</sup> 朱子嘗云：「六經浩渺，乍難盡曉。且見得路徑後，各自立得一個門庭。」問：「如何是門庭？」曰：「是讀書之法。如讀此一書，須知此書當如何讀。」(見黎靖德輯：《朱子語類》，卷第96，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第17冊，頁3235)後儒博學多聞，通經服古，若真西山(德秀，字景希，1178-1235)、魏鶴山(了翁，字華父，1178-1237)、黃東發(震，1213-1281)、王伯厚(應麟，1223-1296)之勤業，顧亭林之博雅，江慎修、戴東原之精審，皆是於「讀書之法」有所開創。清中章實齋(學誠，1738-1801)所謂「世推顧亭林氏為開國儒宗，然自是浙西之學」(見章學誠：《浙東

建構「科學之方法」(scientific method)，卻有助於儒學之適應性發展。

- 四、朱子哲學系統於「存有學」與「宇宙構成論」之有效區隔，使儒家哲學面對於其它哲學，具有較高之「對話性」。啟蒙時期歐洲哲學家與神學家，對於朱子學說之關注，即是一例。
- 五、朱子之哲學系統，由於區隔「性」義與「心」義，並於「智性」之層面，承認「理性」之可操作性，因而於「形上學」無從獲致結論之年代，較易以一種一般性之「學術理性」之姿態，延續儒學之生命。民國以來「批孔」之思潮，並未能全面否定「朱子思想」於「哲學」領域之可延續性，其因即是原出於此。此點與陽明學之於現代，乃企圖以特殊之義理學方法，延續「儒家價值信仰」之命脈者，性質不同。
- 六、朱子關於「禮」義與「禮學」之主張，使儒學中之「教化」理論，於後代，產生種可結合於「現實」之實踐性。此點對於「經學精神」之應如何歷時而轉化，具有啟示性。
- 七、朱子對於「聖學」之「學術性」詮釋，可將「儒學」之容受性擴大。明中葉以至晚期，社會所曾一時存在之「反道學氣」之思想氛圍，乃至陽明學流弊日顯後，學界「反空疏」之主張，皆未實然降低朱子之影響，即是肇因於此。
- 八、朱子之學，由於其涵蓋面之廣，與思想、義理之嚴整，對於「儒學」之持續成為「社會價值觀」之支撐而言，具有極高之穩定作用，故與「儒術」觀之能於後世獲得延續與更新，關係極為密切。

其次，有關朱子學術於「思想面」之影響，可分述為六：

- 一、朱子之哲學，提供儒家價值觀以一種「靜態之形而上學」之支撐；亦於義理，提供一種以「窮理」，作為結合人之「知識理性」與「道德

---

學術》，收入〔清〕章學誠撰，葉瑛（字石甫，1896-1950）校注：《文史通義校注》（北京：中華書局，2008年，六刷），上冊，頁523）云云，雖未詳述其始末，而僅云亭林之「宗朱」（同上），實即指言此一學脈之發展。

理性」雙重能力之方式。此點建構「儒學義理學」一種確然可行之修行門徑。

- 二、朱子之於「系統哲學」之建構，有效區隔「存有學」與「宇宙構成論」之論域，雖不易為其它堅持「存有學」與「宇宙構成論」應同時並論之學者所接受，然亦因此種「區隔論」所引生之爭議，引導儒家學者對於「哲學系統」建構之認知。有助於中國儒家哲學之發展。
- 三、朱子「理先」之說所蘊含之哲學意涵，對於儒家思想發展成為徹底之不具「超越性信仰成分」之哲學系統而言，具有重要之「突破」意義。甚至對於儒家思想，於另一種可能，發展成為徹底之「唯心哲學」而言，亦具有重要之「論述方法」之啟示意義。
- 四、朱子之「窮理」說，對於中國哲學之「認識論」發展，具有重要之推動作用。中國現代哲學發展中，對於西方「理性」論之理解，其議題，部分來自於此。<sup>68</sup>
- 五、朱子於「涵養」、「省察」問題之探討，凸顯儒家建構「道德之形而上學基礎」(foundations of the metaphysics of morals)時所存在之問題；此點深化「理學」之形上學發展。陸王學之由陽明所完成之系統，持續發展，亦是受惠於此。
- 六、朱子於其哲學建構之過程中，所標示之「虛」「實」論，對於區隔「儒學」與「二氏之學」，具有明晰之導引性；儒學之哲學地位，因此獲得穩固。

第三項，有關朱子學術於「政治面」之影響，可分述為四：

- 一、朱子以「小學」、「大學」為骨幹之「教育」概念，為國家與社會建構一完整的、不同於往昔之「人才養成」之觀念。此一「人才養成」觀，具體而言，即是：一方面以基本之「家庭禮儀」，作為培養子弟基本品行之方式；另一方面，將「道德意識」(moral consciousness)之

<sup>68</sup> 參見拙作：〈二十世紀上半世紀中國思想語境中之「啟蒙」、「反啟蒙」與其所凸顯之中國議題之複雜性〉、〈中國現代哲學思惟中之認識論議題〉(收入戴景賢：《中國現代學術思想史論集》[香港：中文大學出版社，2015年]，頁141-209、337-423)二文。

建立，與「道德意涵」(moral implications)之認知，與一切有關「事物知識」之擴大，結合為一，作為「全人教育」之目標。此一具有「普遍性」意義之觀念，具有實質上，重塑、或強化「士人性格」之作用。<sup>69</sup>「朱子之學」之成為後世朝廷尊崇之對象，此為重要之原因。而朱子所編輯之《四書》，與其註釋，亦因此成為讀書識字者，奠立其學識之基礎。此一影響，且尚及於中國之鄰邦。

二、朱子於文章中，所常提出之有關「道德國家」之論述；其內容，不僅描繪一「國家」之理想，亦賦予「統治者」一種「統治」之使命，與「合理統治」之尊榮。此一理想性之論述，逐漸以重點轉移之方式，成為此後中國政治「政治正當性」(political legitimacy)論述中涉及「天命」觀之內容；直至清末。

三、朱子關於「立志成學」與「化民成俗」之主張，由於主要之論點，皆在強調「存有者」(ens/ Seiendes)之「存在自覺」(awareness of one's own existence)，而不在「個體」(the individual)位居於社會之「私人性自覺」(awareness of one's own privateness)，故對於社會而言，具有「支撐名教」之特質。此一偏向，相對於「陽明學」流行後，講學者多專注於「個體性自覺」(awareness of one's own individuality)之闡揚，若更具有一種「扶持名教」與「安定秩序」之功能，故易為當政者所接納。此點亦形成一種政治面相。

四、朱子之學，由於提倡「知識」與「道德」之並進，因此對於士人間之交往而言，其所造成之學風，「論道」雖係一種義理之普遍態度，其實質之意義，等於鼓勵「論學」，以「論學」為「論道」之一種方式。此點於其自身，已多實踐；於後世，亦具影響。有助於提昇「智識階層」對於「現世性知識」之關注，進而促進「政治文化」(political culture)之發展。<sup>70</sup>

<sup>69</sup> 對於朱子而言，「全人教育」即是「成德教育」；就理念而言，亦是人人所應接受之教育。然以宋代之社會條件而言，類似理念之提倡，自宋初以來，其功效，仍主要表現於「士人階層」，與具有「耕讀」傳統之家族。

<sup>70</sup> 現代學者有關理學對於宋代「政治文化」之影響，有一受注意之研究，為旅美學界余英時(1930-)晚年之新著；參見余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004年)。

至於第四項，有關朱子學術於「文化面」之影響，則可分述為四：

- 一、由於朱子《四書》學之效應，「性善論」成為具有類似「宗教信念」之信仰。此種即於「現世之存在」，而有之「超出於現世」之價值觀，不僅使儒家重新取得穩固之社會地位，且亦因一種「哲學」與「宗教」之對話，影響二氏之學。宋以後釋氏之學，另產生不同於唐以前之「比論三教」之說，並於其後，發展出新形態之「三教合一」之論，即是一可觀察之現象。<sup>71</sup>
- 二、朱子之「認識論」立場，由於係將「智性」之發揮，區分層次，強調「理性」作用中之認識力，且將此認識力之逐步提昇，連繫之於人心之修養狀態，因而使廣義之「知識」，以「學養」之方式獲得學界與一般社會之重視。以點有助於「知識」觀於中國之發展。
- 三、朱子對於「學術傳統」之重視，與其對於「地域性學術風氣」之批評，使學者逐漸重視「地域」與「文化發展」間之關連。
- 四、朱子對於地方人物與相關遺跡之注意，如其文章與著作中所顯示，對於開拓士人觀看「文化」之視野，亦產生深遠之影響。

以上所述，大體為朱子對於歷史之「綜合性影響」之概述。至於「朱子思想」本身之限制，與其可有之「理論對比」，則請續論之於次節。

## 五、朱子思想本身之限制及其可有之理論對比

此處所謂「朱子思想本身之限制」，就性質而言，非指「系統」之限制，而係指「形態」之限制。意即：就朱子哲學自身之結構而言，朱子之理論，無所欠缺；凡同時及其後之疑之者，非別有立場，即是對於朱子之說本身，理解未透。至於所謂「形態之限制」，則因：儒家於其後，亦出現一種以「船山思想」為「可能」之「動態論哲學」之發展；且此「動態主義」之儒家哲學，具有伸展「儒家義理立場」之功能。因而相對而言，顯現出朱子之說，有其作為「靜態之形而上學」之限制。

<sup>71</sup> 關於此點，牽涉極廣，非一端可盡，當另文別詳。

至於理論上之「對比」，則除此「動態論」之外，尚有傳統理學論述中所論及之「陸王學」；其「對比性」，來自一種前所論及之「唯心哲學」之對照。

唯本文此處，僅將清初王船山之說與朱子之論之對比，視為足以展顯朱子思想之限制，並不以「陸王學」之對比，具此意義。其主要之因，在於：陸王學路徑之於陽明當身，完成其哲學可有之系統性建構，對於中國「近代哲學」(modern philosophy)之萌芽，具有開創性。<sup>72</sup>然其所以為關鍵，主要表現於「道德主體性」(moral subjectivity)之建構，對於「現代文明發展」之重要。<sup>73</sup>對於中國宋代以來所形塑之「儒教社會」之「穩定性需求」而言，則是衝擊過大。故於「時代轉型」之過程中，中國學界產生對於「陸王學學說效應」之極大批判。而朱子哲學之延續者，面對此一衝擊，事實上亦有所回應；以是並未全為「陽明學」所取代。陽明學反於盛極之後，趨於衰歇。直至現代，整體「儒學觀念」衰落後，始由另一種新的「哲學觀念」之萌芽，重新延續其作為「儒家哲學」之生命。

以上所述之現象，顯示陽明學之崛起，有其符應「時代發展」之利基，而朱子哲學之由「中古末期」，進入中國之「早期近代」，亦有其相應之變化。<sup>74</sup>以「學術」而言，朱子哲學對於「儒學」之支撐力，事實上仍是大於「陸王」。因此以「儒學」之適應性發展而論，以「後朱子」之朱子學演變，討論朱子本人思想之限制，具有價值。以「後朱子」之陽明學發展，討論朱子本人思想之限制，則無「對比」之外之意義。

「後朱子」之朱子學演變，一種發展，係將「陸王」思想中之若干成分，加入於朱子哲學之系統中。其主要之重點有二：一於「心」之作用中，強調「理解」之過程，最終仍依賴「心」作為「覺體」之「決斷」；另一，則是期待以「心」具有「證覺」功能之說，化除朱子學說中有關「氣質之性」與「本然之性」之界隔。

此種「調和」之說之最大意義，在於藉由「覺體」之說，將「良知本心」之體會，融入於朱子所言之「誠意」，由是將「涵養」與「察識」之工夫歸一。此點如僅就「義理學」之發展而言，亦不能謂無進展。然以「心體」為「覺體」，不僅於實境，須有「證悟」；即在「哲學」義之鋪陳中，亦應有「存有學」方面

<sup>72</sup> 參見拙作：〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉一文。

<sup>73</sup> 參同前註。

<sup>74</sup> 此即「朱陸異同」之議題，所以伴隨「陽明學」之流行，依然持續存在之原因。

之改造，否則不能真正成說。此點對於「朱子學」本身之系統而言，則於往昔，並無實質進展。故終極而言，亦僅是成其為「義理學」之一種「調和論」而已。

「後朱子」時代，另一種於「陽明學」與「朱子學」之對峙中，偏向朱子，卻亦逐漸遠離「朱子系統」之發展，則是此處所提及之王船山思想。船山思想之基本路徑，相對於朱子而言，在於：一方面維持朱子哲學論述中，分別「動靜」與「所以動靜」之概念；卻於另一面，將「所以動靜」之體，亦說為「動態」，由是將朱子之「靜態之形而上學」，轉變為「動態」之論。

此說之所以仍與朱子之思想有所關連，在於朱子雖於「存有學」之層面，將「理」說為「先在」；卻於「宇宙構成論」之層面，強調「氣」具有一種「理」所不皆能「管束」之特質。<sup>75</sup>此一說法，展示「氣」之變合，「必然」（necessity）之中具有「偶然」（chance）之成分。因而如將此「偶然」之概念，加入於《易傳》所揭示之「道」、「器」之論中，而以「階序」之思惟，論述「道」之「繼」、「善」，則「理」之概念雖可維繫，「道體」之內涵，即不必以「理體」說之；而所謂「性」之為「體」義，亦不必更追溯於「未命」以前。

對於船山而言，蓋即以此「陰陽有定用，化育無定體」，<sup>76</sup>因而變合不能皆善之說，重論「理」、「氣」之關係。將「理」字之概念，約限於「化」中之通理，謂之即氣中之「神」；而以「氣」與「神」之和合，說為「道體」。<sup>77</sup>由是改造朱子之說，變「靜態」之形而上學，為一種「動態主義」。<sup>78</sup>若然，則無論以「理體」為「存有學」意義之「先在」，如朱子，或以「良知之體」為「存有學」意義之

<sup>75</sup> 朱子云：「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這個氣，只是氣強理弱。」見黎靖德輯：《朱子語類》，卷4，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第14冊，頁200。

<sup>76</sup> 船山云：「陰陽有定用，化育無定體，故陰陽可見，化育不可見。」見王夫之：《讀四書大全說》，卷6《論語·衛靈公篇》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》〔修訂本〕，第6冊，頁827。

<sup>77</sup> 船山云：「太和之中，有氣有神。神者非他，二氣清通之理也。不可象者，即在象中。陰與陽和，氣與神和，是謂太和。」（見王夫之：《張子正蒙注》，卷9〈可狀篇〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》〔修訂本〕，第12冊，頁16）關於船山此處所提出之「神、氣和合」之論，及其說義，說詳拙作：〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉（收入戴景賢：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編，頁54-65）。

<sup>78</sup> 說詳拙作：〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉。

「先在」，如陽明，其所可能引起之儒學質疑，皆可從而消解。

此所指言「儒學」立場所引起之質疑，其於「陽明學」之部分，要點在於：孟子之言「良知」，乃就「知」言，非如陽明，乃就心之「整體之覺」言；更未將「良知之體」上溯於存有學，以之為「化」之根源。於此之前，《易傳》之說，雖含藏「心體是否與道體相關」之討論空間，然所謂「退藏於密」之心體，仍是於「人之心」上說，<sup>79</sup>未有類如「良知是造化精靈」之論。<sup>80</sup>

陽明哲學此種明顯之「唯心論」傾向，雖非使其論不能成說，然除「道德形上學」之範圍外，彼論與儒學之其它「學術面」之真正關連何在？則不能令人無疑。清儒中有章實齋，曾提出所謂「浙東學術」之說，強調「浙東」一地，乃因有「陽明學」之傳承，故「性理」、「經史」二者間存在某種關連。<sup>81</sup>此一關涉「學術脈絡」之說法，雖顯示「陽明學」可有之影響；然此影響，亦可能僅是兩種不同學術成分「組合」之結果，並不意味「陽明學」自身之「結構」內，亦蘊含重要之與「歷史」相關之思想成分，或一種嚴肅之「史學」特質。故可能之質疑，依然存在。

至於另一種「儒學形態」之質疑，針對「朱子」，則多集中於朱子所謂「理

<sup>79</sup> 「聖人以此洗心，退藏於密」，語出《易繫傳》（參見朱熹：《周易本義》，〈周易繫辭上傳第五〉，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第1冊，頁133）。船山嘗取之以申釋莊子〈大宗師〉所云「古之真人：其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其耆（嗜）欲深者，其天機淺」一段之義（見王夫之：《莊子解》，卷6〈大宗師〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第13冊，頁158-159），蓋即是依「心體」以為討論。說詳拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉。

<sup>80</sup> 陽明云：「良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。人若復得他完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈，不知天地間更有何樂可代。」見王守仁：《傳習錄》下，收入〔明〕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），上冊，卷3《語錄三》，頁104。

<sup>81</sup> 實齋云：「顧氏宗朱，而黃氏宗陸。蓋非講學專家，各持門戶之見者，故互相推服，而不相非詆。學者不可無宗主，而必不可有門戶；故浙東、浙西，道並行而不悖也。浙東貴專家，浙西尚博雅，各因其習而習也。」（見章學誠：〈浙東學術〉，收入章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，上冊，卷5，頁523）又曰：「三代學術，知有史而不知有經，切人事也。後人貴經術，以其即三代之史耳。近儒談經，似於人事之外，別有所謂義理矣。浙東之學，言性命者必究於史，此其所以卓也。」（同上，頁523-524）

體先在」之說，乃至其所主張之「二重性論」。而其所據以質疑之角度，則大致有二：一屬「結構」本身之合理性；一屬朱子之說，作為「經典詮釋」之適切性。

前者之質疑，非來自論者自身立場之差異；且常是出於質疑者對於「存有學」與「宇宙構成論」論域之界分，所知之不足。而後者之質疑，則是來自一種以「經學」與「經典詮釋學」為本之較為狹窄之儒學觀。其觀點之中心之義，有二：一則以「經學」作為儒學之核心；另一，則是以「經典詮釋」之是非，作為衡斷「儒學」高下之標準。此種觀點，對於以整體之「儒學學術史」與「儒學哲學史」之角度，評述朱子之地位者而言，並無說服力。真正具有反面襯托出朱子思想之限制者，反為此處所述，企圖挽救「理學地位」之船山哲學。

船山哲學之所以能反面襯托出朱子思想之限制，非在於其哲學之「合理性」，而在因其「適切性」所產生之功效。蓋因「靜態之形而上學」之與「動態之形而上學」，差異在於形態，而非「合理性」上之優劣；即使就局部之議題而論，「動態論」具有以「近代哲學」觀點而論之優勢。而船山哲學亦確因其具有一種「演化觀」（evolutionism），因此得以於今日，佔有一可預期之重要性。然若以更為長遠之「哲學史」之未來而言，「科學論述」，實並不具有真正推翻「宗教」之效能；亦無「完美之哲學」（perfect philosophy），可作為哲學之唯一標準。因此檢驗「哲學」之方法，一在其自身系統之嚴密與否，一在其對於「議題討論」之掌握。陽明哲學雖具有自身系統之嚴密性，且對於「主體性」（subjectivity）議題之現代討論，具有若干適切性；然對於「儒學」之整體發展而言，則相較於朱子之系統，亦並不具有明顯之優勢。反是船山之哲學，能突破理學極盛後，儒學發展所面臨之瓶頸。

此處所指「儒學瓶頸」之所以產生，原因來自三方面：一是「文明視野」之不足；此點來自「中國經驗」之有限。一是「靜態原理觀」對於學術思惟之不利；此點來自以「朱子學」為核心之理學，以及清代藉由「經學」所延續之「教化」觀之約制。一是「義理信仰」之僵化；此點來自儒家傳統學術思惟中，缺乏「人類學」（anthropology）與「社會學」（sociology）之向度。

對於朱子之學術思惟而言，以「中國經驗」作為「文明視野」建構之依據，以靜態之「原理」觀建構「知識」，以發達之「義理之學」安定社會，並鞏固文明之傳統，本即是其成為一種「中古哲學」系統之基本礎石。以是朱子之後，以「朱子」作為學術典範之所謂「朱子學」，並無從自我認知此種「儒學觀」長期發展後，所可能遭遇之思想瓶頸。

至於船山則不然。船山不僅具有一極強之思辨能力，且於其建構完整之思想系統時，義理學向度、哲學向度、心理分析向度、史學向度，與「文明論」向度，乃係結合為一。故其「體以致用，用以備體」<sup>82</sup>之論法之所發揮，實是遍及以上各端。<sup>83</sup>因而船山由朱子之「靜態論」，轉移而為「動態論」，對於儒學所涉及之各個層面，皆具有一種屬於「思惟方式」之突破。而彼對於「儒學」之最大貢獻，則在於運用特殊之屬於「氣化」論<sup>84</sup>之「演化」觀點，建立一種可為「儒學」進入「近代」之變局後，重新設立其基礎之新的「文明論」與「歷史哲學」。<sup>85</sup>單就此點而論，「船山思想」相對於朱子之系統，確有所進。

然船山哲學設若確有此功效，足以反面襯托出朱子思想之限制，則其哲學之由朱子之「靜態論」，轉換而為「動態論」，即應屬「更為合理」，何以前論不謂之然？此乃因：就「宇宙構成論」而言，如氣之變合，具有一種常態之外之「動態之不確定性」，如朱子之說所顯示，則「氣」於第二義之「可運作形態」，<sup>86</sup>必具有複雜性。船山於晚年，強調陰、陽之為定體，乃「確然隕然為二物而不可易」，<sup>87</sup>確有所見；否則同一氣而動、靜，有時合於理，有時則非理所可管束，不僅於「氣」之內涵，有所不明，即「理」之概念，於此層次，亦必有析之未精之處。

唯就「存有學」而言，於「超越」義言「理體」之先在，與僅就「宇宙構成論」而論其「氣」、「神」之和合，以之為「存有學」之預設，仍係二種不同之可能；<sup>88</sup>「宇宙構成論」之未精，乃至不能符合「演化論」之需求，如朱子，並不

<sup>82</sup> 船山云：「是故性情相需者也，始終相成者也，體用相函者也。性以發情，情以充性。始以肇終，終以集始。體以致用，用以備體。」見王夫之：《周易外傳》，卷5〈繫辭上傳第十一章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》[修訂本]，第1冊，頁1023。

<sup>83</sup> 參見拙作：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編各論。

<sup>84</sup> 此處所謂「氣化論」，指船山哲學中屬於「氣化」方面之討論；非謂船山之哲學形態，為一種「物質主義」(materialism)。

<sup>85</sup> 參見拙作：〈論王船山之文明史觀及其歷史哲學〉。

<sup>86</sup> 所謂「氣」之第二義，指第二質料義之「物質」(materia secunnda)，係相對於第一質料義之「原質」(materia prima)而說。

<sup>87</sup> 見王夫之：《周易內傳》，卷1上〈上經乾坤〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁42。

<sup>88</sup> 關於船山晚年於「宇宙構成論」，論「氣」、「神」之和合，以之為「存有學」之預設，論詳拙作：〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉。

即證明其「存有學」層面，理論之失敗。

而正因即便證明氣化之過程有所謂「演化」，就「存有學」而主張「超越」義之「理體」之先在，亦非絕無可能。故船山所倡言「天日命，性日成」之說，與朱子所述之二重性論，亦仍可各自維持其論。

故此處之較論朱子、船山，關鍵在於「哲學理論」對於「儒學」之適切性；而非「合理性」。其主旨在於：既承認「氣化」之機制中存在「偶然」，而人之成就其個體，有其「主體性」，則就「社會」之發展而論，其變化不皆可測；聖智之人得以感通其理，亦必「後於其事」。因此由社會之窮、變、通、久，以知人性之常、變，不能拘於有限之經驗，亦不能執所已知，以害所未知。船山之由「理」、「勢」並論之觀點，以論「仁」、「義」之相資以為「亨」、「利」，<sup>89</sup>實得儒學「經」、「史」之學所未前有。<sup>90</sup>此點則為朱子之「靜態論」所不及。余前說之著眼在是。

綜合以上各節所論可知，朱子於宋學、理學，乃至中國整體之學術史、思想史，甚至文化史，皆有其罕可比擬之地位；其影響直至於今。然其所涉及之各方面，情況實皆不同，且亦非無可爭議；俱應分別以觀，詳細而論。

---

<sup>89</sup> 船山此語，出於其論「封建」與「郡縣」。船山曰：「封建毀而選舉行，守令席諸侯之權，刺史牧督司方伯之任，雖有元德顯功，而無所庇其不令之子孫。勢相激而理隨以易，意者其天乎！陰陽不能偏用，而仁義相資以為亨利，雖聖人其能違哉！」（見王夫之：《讀通鑑論》，卷1，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》〔修訂本〕，第10冊，頁68）

<sup>90</sup> 論詳拙作：〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉、〈論王船山之文明史觀及其歷史哲學〉。

## 引用文獻

- 王夫之：《周易內傳》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》〔修訂本〕，長沙：嶽麓書社，2012年，二版二刷，第1冊。
- \_\_\_\_\_：《周易外傳》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》〔修訂本〕，第1冊。
- \_\_\_\_\_：《張子正蒙注》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》〔修訂本〕，第12冊。
- \_\_\_\_\_：《莊子解》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第13冊。
- \_\_\_\_\_：《讀四書大全說》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第6冊。
- \_\_\_\_\_：《讀通鑑論》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第10冊。
- 王守仁：《傳習錄》下，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，上冊。
- 王安石：〈大人論〉，收入王安石撰，唐武標校：《臨川先生文集》，上海：上海人民出版社，1974年。
- \_\_\_\_\_：〈致一論〉，收入王安石撰，唐武標校：《臨川先生文集》。
- 王弼注：《老子道德經注》，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，北京：中華書局，2009年，四刷，上冊。
- \_\_\_\_\_：《周易注》，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，上冊。
- \_\_\_\_\_：《周易略例·明彖》，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》下冊。
- \_\_\_\_\_：《論語釋疑》，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，下冊。
- 司馬遷：《史記·儒林列傳》，收入司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》，北京：中華書局，1959年，第10冊，卷121。
- 永瑢、紀昀等撰：《武英殿本四庫全書總目提要》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 朱熹：〈中庸集解序〉，見朱熹：《晦安先生朱文公文集》，卷75，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，上海：上海古籍出版社，2010年，第24冊。

- \_\_\_\_：〈行宮便殿奏劄二〉，見朱熹：《晦安先生朱文公文集》，卷 14，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 20 冊。
- \_\_\_\_：〈與東萊論白鹿書院記〉，見朱熹：《晦安先生朱文公文集》，卷 34，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 21 冊。
- \_\_\_\_：《周易本義》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 1 冊。
- \_\_\_\_：《近思錄》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 13 冊。
- \_\_\_\_注：《四書章句集注·大學章句》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 6 冊。
- 何劭：〈王弼傳〉，收入陳壽撰，裴松之注，陳乃乾點校：《三國志》，北京：中華書局，1959 年，第 3 冊。
- 余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004 年。
- 呂祖謙：《東萊呂太史文集》，收入呂祖謙撰，黃靈庚、吳戰壘主編：《呂祖謙全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005 年，第 1 冊。
- 荀況撰，王先謙集解，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，2010 年，七刷。
- 張載：《正蒙》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，北京：中華書局，1978 年。
- \_\_\_\_：《橫渠易說》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》。
- 章學誠：〈浙東學術〉，收入章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，北京：中華書局，2008 年，六刷，上冊。
- 陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，1980 年。
- 湯用彤：〈王弼聖人有情義釋〉，見《魏晉玄學論稿》，收入湯錫予：《湯用彤全集》，石家莊：河北人民出版社，2000 年，第 4 卷。
- \_\_\_\_：〈魏晉玄學流別略論〉，見《魏晉玄學論稿》，收入湯錫予：《湯用彤全集》，第 4 卷。
- 焦循：〈與孫淵如觀察論考據著作書〉，收入焦循撰，劉建臻點校：《焦循詩文集》，揚州：廣陵書社，2009 年。
- 程頤：〈易傳序〉，見程頤：《周易程氏傳》，收入程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2008 年，二版五刷，下冊。
- \_\_\_\_：〈請修學校尊師儒取士劄子〉，見《河南程氏文集》，卷第 1〈明道先生文一〉，收入程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2004 年，二

版三刷。

黎靖德輯：《朱子語類》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第14、17、18冊。

劉宗周撰，吳光主編：《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2007年，第3冊。

錢穆：〈朱子論當時學弊〉上、中、下，見錢穆：《朱子新學案》，第3冊，收入錢穆撰，錢賓四先生全集編輯委員會主編：《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版事業公司，1998年，第13冊。

\_\_\_\_\_：《朱子學提綱》，見錢穆：《朱子新學案》，第1冊，收入錢穆撰，錢賓四先生全集編輯委員會主編：《錢賓四先生全集》，第11冊。

戴景賢：〈殷周政教關係與周代治術中人文觀念之概念化〉，《中國文哲研究集刊》第23期，2003年9月，頁129-177。

\_\_\_\_\_：〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉，收入戴景賢：《明清學術思想史論集》上編，香港：中文大學出版社，2012年，頁29-112。

\_\_\_\_\_：〈論王船山之文明史觀及其歷史哲學〉，初稿原刊《文與哲》第21期，2012年12月，頁351-416；收入戴景賢：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編，香港：中文大學出版社，2013年，頁201-271。

\_\_\_\_\_：〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉，收入戴景賢：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編，頁54-65。

\_\_\_\_\_：〈論張橫渠之二重性論及其位於北宋理學中之位置〉，初稿受邀於「第十一屆兩岸中山大學中國文學系學術研討會」中宣讀；後收入劉昭明主編：《第十一屆中山大學中國文學學術研討會論文集》，高雄：國立中山大學中國文學系、清代學術研究中心、宋代文學史料研究室，2014年，頁235-281。收入戴景賢：《宋元學術思想史論集》上編。

\_\_\_\_\_：〈朱子理氣論之系統建構、論域分野及其有關「存有」之預設——兼論朱子學說衍生爭議之原因及其所含藏之討論空間〉，《文與哲》第25期，2014年12月，頁217-302。

\_\_\_\_\_：〈二十世紀上半世紀中國思想語境中之「啓蒙」、「反啓蒙」與其所凸顯之中國議題之複雜性〉，收入戴景賢：《中國現代學術思想史論集》，香港：中文大學出版社，2015年，頁141-209。

\_\_\_\_\_：〈中國現代哲學思惟中之認識論議題〉，收入戴景賢：《中國現代學術思想史論集》，頁337-423。

\_\_\_\_\_：〈論周濂溪太極圖說之思想結構與其理論基礎〉，收入戴景賢：《宋元學術思想史論集》上編。

\_\_\_\_\_：〈論宋代文化之基本形態及其位於中國史中之位置〉，收入戴景賢：《宋元學術思想史論集》上編。

\_\_\_\_\_：〈論宋代儒學所建構之義理傳統與其內涵之哲學特質〉，收入戴景賢：《宋元學術思想史論集》上編。

顏之推撰，王利器集解：《顏氏家訓集解》〔增補本〕，北京：中華書局，2002年，二版三刷。

顧炎武：〈與施愚山書〉，見《亭林文集》，卷3，收入顧炎武撰，華忱之點校：《顧亭林詩文集》，北京：中華書局，1983年，二版。

Jaspers, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich, Switzerland: Artemis Verlag, 1949. Ttrans. Michael Bullock. *The Origin and Goal of History*. New Haven, CT: Yale University Press, 1953.

# The Status of Zhu Xi's Theory of Metaphysics and It's Historical Impact

Tai, Ching-hsien\*

[Abstract]

Zhu Xi's supreme synthesis of "*Li*" and "*Qi*," unquestionably is the most important philosophical theory in the latter half of Chinese academic history. Yet when we try to clarify the status of Zhu Xi's achievements in history, it is necessary to examine his work within two different contexts. The first is to examine Zhu Xi's major achievement in the context of the philosophical development of Song Neo-Confucianism, and to estimate the value of his work. The second is to examine Zhu Xi's academic achievement within the context of Song-Ming scholarship and to evaluate the impact of his work. The author of this article, while forming his own interpretation on Zhu Xi's theory, tries to cover both of the above mentioned contexts. This article also provides a clear analysis of the long-lasting debates which surround Zhu's ideas and theories, and try to give them an adequate reassessment.

**Keywords:** Zhu Xi, Neo-Confucianism, Song studies, history of Chinese philosophy, Chinese intellectual history

---

\*Distinguished Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.

