

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

戴景賢*

〔摘要〕

朱子之學術史地位，有屬於整體之「中國學術」者，有屬於「儒學」者，亦有屬於嚴格義之「哲學」者。屬於整體之「中國學術」者，在於其對於前此中國學術之綜括與重整，並奠定一「知識系統」之規格；屬於「儒學」者，在於其結合經學、史學、文學與性理之學，將之發展成爲一新形態之儒學。至於屬於嚴格義之「哲學」者，則在面對性理之學之各項哲學發展，充分加以吸納，並擇取一單一之哲學立場，將之系統化，以形成特有之理論結構。

關於三項歷史地位之第一項，所謂「對於前此中國學術之綜括與重整，並奠定一『知識系統』之規格」，其核心理念，雖源自儒學，就其涵括之內容，及擇取之原則而論，則係本於一「義理學之知識觀」。亦即：「知識」對於「義理」之意義，一方面在於經由「求知」而「得知」之歷程，開發人之智慧能力；另一方面，則是以不同領域之「知識」之取得，輔助人完成其「義理實踐」之需求，其中包括政治與教化責任之完成。故以之回視以往中國「學術」與「思想」之發展，對於朱子而言，所謂「儒學」之義涵，不應僅是「經驗之積累」與「治術之傳承」；而亦應是透過一種具有「哲學」意義之方式，掌握其原理，由是建構「知識」之系統。

關於第二項，所謂「朱子結合經學、史學、文學與新興之性理之學，將之發展成爲一新形態之儒學」，其核心之義，可表述爲三點：第一點在於將《論語》

*國立中山大學中國文學系特聘教授

中所展現之「孔子之學」，釋為「儒學」之核心；其中最要者，為「下學上達」之義。第二點在於主張經學、史學、文學與新興之性理之學，其作為「學術」與「知識方法」之意義，皆當分別以求；至於將之融會，而成為「依物」、「依理」而貫通之知識，其所達至之「心」與「理」一之境界，則係完成於個人。此點不僅與同時陸象山乃至其後王陽明之觀念不同，亦非西方近代以「歸納」、「演繹」「實證」作為「系統建構」之義。第三點在於「學術」之發展，「宗派」分、合所形成之取徑差異，與各專門知識議題之論述外，「普遍方法」之建構，具有不同層次之意義；皆屬切要。

至於關於第三項，所謂「面對性理之學之各項哲學發展，充分加以吸納，並擇取一單一之哲學立場，將之系統化，以形成特有之理論結構」，則是因應宋代理學發展之需求，將不同論域之哲學議題予以切割，並以「存有學」之終極立場，作為「宇宙構成論」、「認識論」與「心性論」之支撐，由是展現一完整之形而上學體系。

本文之論述目標，主要即在針對第三項朱子有關形而上學體系之建構方面，加以條理與解析。其步驟有五：第一階段，在於分析朱子對於哲學議題之理解，及其所設定之「理氣論」框架。第二階段，在於分析朱子哲學系統之組織原理，及其所因應於時代之需求。第三階段，在於分析朱子系統之「靜態」性格，及其所需之補充理論。第四階段，在於分析朱子「格物說」之認識論基礎，及其作為義理學方法之意義。第五階段，在於分析朱子學說衍生爭議之原因，及其所含藏之討論空間。

關鍵詞：朱子、理學、宋代哲學、中國哲學史、中國思想史、理氣論

一、朱子對於「形而上學」議題之理解及其理氣論之結構框架

朱子（字元晦，一字仲晦，號晦庵，1130-1200）之學術史地位，有屬於整體之「中國學術」者，有屬於「儒學」者，¹亦有屬於嚴格義之「哲學」者。²屬於整體之「中國學術」者，在於其對於前此中國學術之綜括與重整，並奠定一性質屬於「寬鬆義」之「知識系統」（system of knowledge）之規格；³屬於「儒學」者，

¹ 錢師賓四（穆，1895-1990）曾細分廣義之「宋代之儒學」，與「宋儒之理學」，而以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》〔一〕，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）。

² 朱子思想之具有重要之「哲學系統」（philosophical system）之意義，可以啟蒙時代（*Siècle des Lumières/ Age of Enlightenment*）歐洲哲學家論辨「中國思想性質」時對於朱子之關注見出。其中重要者，如馬勒伯郎士（Nicolas de Malebranche, 1638-1715）與萊布尼茨（Gottfried W. Leibniz, 1646-1716）等。而彼等最具興味之爭議，在於思惟「中國思想」究竟為「無神論」（atheism）？或「自然神論」（natural theology）？參見 Gottfried Wilhelm Leibniz, “Discourse on the Natural Theology of the Chinese [1716],” in Gottfried Wilhelm Leibniz, *Writings on China*, translated with an introduction, notes, and commentaries by Daniel J. Cook and Henry Rosemont, Jr. (Chicago & La Salle, IL: Open Court, 1994), pp.75-139; 原函譯文，參見〔德〕萊布尼茲：〈論中國人的自然神學〉，收入秦家懿編撰：《德國哲學家論中國》（臺北：聯經出版事業公司，1999年），頁67-131。Virgile Pinot, *La Chine et la Formation de l'esprit Philosophique en France 1640-1740* (Paris, France: Paul Geuthner, 1932); 中譯本，〔法〕維吉爾·畢諾撰，耿昇譯：《中國對法國哲學思想形成的影響》（北京：商務印書館，2000年）。Pang Ching-jen, *L'idée de Dieu chez Malebranche et l'idée de Li chez Tchou Hi* (Paris, France: J. Vrin, 1942); 中譯本，〔法〕龐景仁撰，馮俊譯：《馬勒伯郎士的「神」的觀念和朱熹的「理」的觀念》（北京：商務印書館，2005年）。

³ 此一「知識系統」之建構，困難之處，在於應滿足三項要求：一為「知識概念」（the concept of knowledge）之界定；一為「知識方法」（methods of obtaining knowledge）之建構；一為「盡其可能」有效分辨各項「知識」彼此間「論述基礎」之差異，與其關連。此三項要求之滿足，須有「哲學理論」（philosophical theory）之完整性。而另一困難，則是須可概括除「二氏之學」外，中國本身學術發展之大部分內容。以此而言，朱子之學與其理論，以「物」之概念，涵括「知識」之對象，以「心之稟性」作為「能知」之條件，且將「義理」義之「知」、「事理」義之「知」與關乎「造化之理」之「知」，於人心之證境中合一；此三者之貫通，具有截至其同時代為止，最大之綜括性，且生發影響，故能形成一「知識系統」之規格。如本文後論所析。「朱子學」之於其後具有強韌之延續性，

在於其結合經學、史學、詞章、文獻、經濟，⁴與新興之「性理之學」，將之發展成爲一新形態之儒學。⁵至於屬於嚴格義之「哲學」者，則在面對「性理之學」之各項哲學發展，充分予以吸納，並擇取一「單一之哲學立場」，將之系統化，⁶以形成特有之「理論結構」(theoretical structure)。

關於三項歷史地位之第一項，所謂「對於前此中國學術之綜括與重整，並奠定一性質屬於『寬鬆義』之『知識系統』之規格」，其核心理念，雖源自儒學，就其涵括之內容，及擇取之原則而論，則係本於一「義理學之知識觀」。亦即：「知識」對於「義理」之意義，一方面在於經由「求知」而「得知」之歷程，開發人之智慧能力；另一方面，則是以不同領域之「知識」之取得，輔助人完成其「義理實踐」之需求，其中包括「政治」與「教化」責任之完成。故以之回視以往中國「學術」與「思想」之發展，對於朱子而言，所謂「儒學」之義涵，不應僅是「經驗之積累」與「治術之傳承」；亦應是透過一種具有「哲學」意義之方式，

此爲一不容忽略之緣由；論者未可僅依其受官方之尊崇與倡導，遂將之視為乃朱子之學所以昌盛之根本原因。至於此處論「知識系統」而以「寬鬆」之義言之，係因真正屬於「實證義之系統知識」(systematic knowledge in a positive sense)，而非僅是作出一種「實證主義」(positivism)式之宣示，僅於「精確科學」(exact sciences)中存在；且其「真確性」中依然存在一種「可證偽性」(falsifiability)，如波普爾(Sir Karl Raimund Popper, 1902-1994)所分析。至於其它各式「哲學」義之「知識系統」觀，皆乃以其所主張之「認識論」(epistemology)予以支撐與表述。二者之意義不同。

⁴ [宋]滕珙(字德章，號蒙齋)曾由朱子著作中輯出《朱子經濟文衡類編》(收入《景印文淵閣四庫全書》[臺北：臺灣商務印書館，1983年]，第704冊)，即是標出「經濟」二字。關於此書之編者問題、版本問題，參見呂振宇：《〈經濟文衡〉版本述考》(刊登《歷史文獻研究》，2014年)。

⁵ 此一新形態之儒學，就其發展而言，有三種可予區別之面相。第一種面相為：理學中之「程朱」一脈，具有與「陸王」對峙之哲學意涵；以是形成重要之哲學流派。第二種面相為：單獨以「朱子學」為核心，具有一種儒學規格；可依此為「學術」與「思想」兩方面之統攝。第三種面相則是：透過朱子之影響，可改變中國學界一般之學術觀念；其中特為重要者，為朱子所建構之「知識」觀與「義理」觀。

⁶ 以此而言，朱子之詮解濂溪(周敦頤，字茂叔，1017-1073)、橫渠(張載，字子厚，1020-1077)，乃至二程(程顥，字伯淳，號明道，1032-1085；程頤，字正叔，號伊川，1033-1107)之學，皆係就其本身理論所需而有所取擇，甚至加以損益，此事誠有其所以致然之故，且對於儒學之發展而言，關係頗為重大；未可因有異同，即予深責。

掌握其原理，⁷由是建構「知識」之系統。

關於第二項，所謂「朱子結合經學、史學、詞章、文獻、經濟，與新興之性理之學，將之發展成爲一新形態之儒學」，其核心之義，可表述爲三點：

第一點在於將《論語》中所展現之「孔子之學」，詮釋爲「儒學」之核心；其中最要者，爲「下學上達」之義。⁸

第二點在於主張：凡經學、史學、詞章、文獻、經濟，與新興之性理之學，其作爲「學術」與「知識方法」之意義，皆當分別以求；⁹至於將之融會，而成爲「依物」、「依理」而貫通之知識，其所達至之「心」與「理」一之境界，則係完成於個人。¹⁰此一立場不僅與同時象山（陸九淵，字子靜，1139-1193）乃至其後陽明（王守仁，字伯安，1472-1529）之觀點不同，¹¹其所謂「學」與「知」與

⁷ 朱子之「哲學」理念與意識，其源來自先秦「子學」之分立，此種荀子評說爲「其持之有故，其言之成理」（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）之「子學」概念，經魏晉「三教」之對峙，產生以「議題」、「主張」與「方法」為結構主體之「玄學議論」；此一議論方式，經多樣化「著作形式」之發展，嗣後導引「三教」間之對話（dialogue）。

⁸ 《論語·憲問》：「子曰：『莫我知也夫！』子貢曰：『何為其莫知子也？』子曰：『不怨天，不尤人，下學而上達。知我者其天乎！』」朱子注云：「不得於天而不怨天，不合於人而不尤人，但知下學而自然上達。此但自言其反己自修，循序漸進耳，無以甚異於人而致其知也。然深味其語意，則見其中自有人不及知而天獨知之之妙。蓋在孔門，惟子貢之智幾足以及此，故特語以發之。惜乎其猶有所未達也！程子曰：『不怨天，不尤人，在理當如此。』又曰：『下學上達，意在言表。』又曰：『學者須守下學上達之語，乃學之要。蓋凡下學人事，便是上達天理。然習而不察，則亦不能以上達矣。』（見朱熹：《四書章句集注·論語集注》，卷7，收入朱熹撰，朱傑人〔1945-〕等主編：《朱子全書》〔修訂本〕〔上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年〕，第6冊，徐德明校點，頁197）

⁹ 後人所輯極為龐大之《朱子語類》，即是展現朱子此種博大精深之學術能力。

¹⁰ 此處對於朱子「認識論」之說明，與常論不同；詳後。

¹¹ 象山、陽明之以「心」與「理」一，乃以「心體」與「理體」為一，故陽明有「良知」為造化精靈之說（陽明云：「人的良知，就是草、木、瓦、石的良知。若草、木、瓦、石無人的良知，不可以為草、木、瓦、石矣。豈惟草、木、瓦、石為然，天地無人的良知，亦不可為天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明。風、雨、露、雷、日、月、星、辰、禽、獸、草、木、山、川、土、石，與人原只一體。」

「理」之關係，亦非西方以「論題」(thesis)追溯「原理」(principle)，以「本質秩序」(essential order)關連經「驗證」(verification)而得之「知識」，所建構之「系統」之義。

第三點在於：「學術」之發展，「宗派」分、合所形成之取徑差異，與各專門知識議題之論述外，「普遍方法」之建構，具有不同層次之意義；對於朱子而言，皆屬切要。¹²

故五穀禽獸之類，皆可以養人；藥石之類，皆可以療疾；只為同此一氣，故能相通耳。」見王守仁：《傳習錄》下，收入〔明〕王守仁撰，吳光〔1944-〕等編校：《王陽明全集》〔新編本〕〔杭州：浙江出版聯合集團、杭州：浙江古籍出版社，2011年〕，第1冊，卷3《語錄三》，頁118。朱子之釋「心」與「理」一，則僅主氣化中「理體」與「性體」為一，而「心」之與「性」，則仍有區隔，故必於「心」之「見處」說之。《語類》載或人問：「釋氏以空寂為本？」朱子曰：「釋氏說空，不是便不是，但空裏面須有道理始得。若只說道我見個空，而不知有個實底道理，却做甚用得？譬如一淵清水，清冷徹底，看來一如無水相似。它便道此淵只是空底，不曾將手去探是冷是溫，不知道有水在裏面，佛氏之見正如此。今學者貴於格物致知，便要見得到底。令人只是一班兩點見得些子，所以不到極處也。」（見〔宋〕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，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁3934）而其進而辨「儒」、「釋」疆界，則云：「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。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。」（同上）

¹² 「宗派取徑」所以與「學術」相關，在於「修心」與「證理」，義屬一貫；因此「修心」方法之得失，對於朱子而言，具有「是否有益於提升智慧能力」一義上之差別。至於「知識」議題之須分門以求，則是因「理」之分殊，顯於「物類」，因而形成各自論述之系統。朱子此二說之與西方學術觀點，有所差異，在於：中國之「變化」觀，皆屬「哲學式的」，而非「科學式的」；中國之數學思惟，則是屬於「代數式」，而非「幾何式的」（關於後一項，有關數學部分，參見Noel Joseph Terence Montgomery Needham〔1900-1995〕，*The Grand Titration: Science and Society in East and West (China: History, Philosophy, Economic)*〔1969〕〔Abingdon, Oxfordshire & New York: Routledge, 2013〕；中譯本，〔英〕李約瑟撰，范庭育譯：《大滴定：東西方的科學與社會》〔臺北：帕米爾書店，1984年〕。因此並未如西方產生以「解析幾何」(Cartesian geometry/ analytic geometry)為模式，以探討「物理學」(physics)與「工程學」(engineering)所建構之「質測」之學。且就「理」之作為「物則」而言，亦無「自然法」(*lex naturalis/ natural law*)之概念。因此使其由此而論述之「普遍方法」，所謂「格物」說，無從於其「立論之需求」中激發、產生現代之自然科學（關於何以中國未能產生現代自然科學之突破，即所謂「李約瑟難

至於關於第三項，所謂「面對性理之學之各項哲學發展，充分加以吸納，並擇取一『單一之哲學立場』，將之系統化，以形成特有之理論結構」，則是因應宋代理學發展之需求，將不同論域之哲學議題予以切割，並以「存有學」(ontology)之終極立場，作為「宇宙構成論」(cosmology)、「認識論」與「心性論」之支撐，由是展現一完整之「形而上學系統」(metaphysical system)。¹³

本文之論述焦點，主要即在針對第三項朱子有關「形而上學系統」之建構方面，加以條理與解析。

首先當予說明者，為朱子對於「哲學議題」(philosophical issues)之理解，及其所界分之層次。

朱子對於「哲學議題」各別之理解，基本上乃承襲自北宋理學已有之發展；其來源有三：一為濂溪、橫渠二子之哲學架構，一為明道、伊川之義理傳統，其第三項來源，則為北宋以來以迄南宋諸儒之著作及其傳承。至於將之「系統化」，則係出於朱子本人對於「議題層次」及彼此間「關連性」之掌握。

此處所以舉濂溪、橫渠作為朱子承襲自北宋理學之第一項，而非程門，非就朱子受學之經歷說，或義理之學之輕重論，而係就朱子之「思惟性格」論。此一「思惟之性格」，展現於朱子早年對於禪學之興趣，及其後對於禪學之批評。

具體而言，前半所指朱子所受「禪學」之影響，在於思惟：如何以心之所能知，貫串一切所知；朱子論「格物致知」之最終有「豁然貫通」之說，展示「心」與「理」之終境，即脫胎於此。至於後半，對於禪學之批評，朱子則是反對禪宗所持「知而無知，無知而知」之立場；強調「理」之於「知」中，與「物」關連，具有真實之「對應性」。

題」[Needham Question/ Needham Problem])；乃至因自然科學之啟示而發展之社會科學。然以十二、三世紀之東、西方之對比而言，朱子之「真理」觀與「知識」觀，仍使數世紀後之「啟蒙哲學家」印象深刻，並由其論中獲得啟示。

¹³ 就此一點而言，朱子之形而上學系統之建構方式，以中國哲學史而言，仍是屬於「中古的」，而非「近代的」；與陽明學之哲學性質不同。關於此項比較，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〉(初稿發表於北京大學中國語言文學系、美國耶魯大學東亞語言文學系、北京大學中國古文獻研究中心所聯合舉辦之《中國典籍與文化國際學術研討會》[北京：北京大學，2010年3月8-9日]；後刊登《文與哲》第16期[2010年6月]，頁283-366。收入戴景賢撰：《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。

朱子此一並非單一意指即可說明之看待「禪學」之方式，顯示朱子對於「義理之學」中之「知識」觀，明顯偏向「系統化之哲學論述」；此點與二程夫子不同。朱子後修《伊洛淵源錄》以「濂溪」為首，¹⁴而其編輯《近思錄》之首卷，亦止取濂溪〈太極圖說〉而捨明道之〈識仁篇〉，¹⁵皆是此一思惟之表現。至於「橫渠體系」對於朱子之重要，則非屬「系統的」，而僅是擇取其「部分之結構」。然因於朱子之「理論建構」(construction of theories)有重要之「補充」作用，故亦連帶及之，將之附說於此。

第二類所謂承襲明道、伊川之義理傳統，則主要來自二方面：一為將「天理」二字放置於義理學論述中之「根源」地位；¹⁶並以此概念之擴展，貫串於哲學議題

¹⁴ 朱熹輯：《伊洛淵源錄》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第12冊，戴揚本校點。

¹⁵ 呂東萊(祖謙，字伯恭，1137-1181)序《近思錄》云：「《近思錄》既成，或疑首卷陰陽變化性命之說，大氏非始學者之事。祖謙竊嘗與聞次緝之意：後出晚進，於義理之本原雖未容驟語，苟茫然不識其梗概，則亦何所底止？列之篇端，特使之知其名義，有所嚮望而已。至於餘卷所載講學之方、日用躬行之實，具有科級。循是而進，自卑升高，自近及遠，庶幾不失纂集之指。若乃厭卑近而驚高遠，躐等陵節，流於空虛，迄無所依據，則豈所謂『近思』者耶？覽者宜詳之。」(見朱熹輯：《近思錄》，〈呂序〉，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第13冊，王濤、陸暉校點，頁165)文中所謂「後出晚進，於義理之本原雖未容驟語，苟茫然不識其梗概，則亦何所底止」，即是表明以當時儒學之發展而言，由於研究過程中探詢「知識性原理」之要求增加，學者對於「義理之學」背後之哲學性系統建構之支撐，乃至「義理」與「知識」間之關係，亦求有所理解；故於所謂「近思」之教，有此增義。否則初學者唯務切近，即能因此而多專注實事、實理，其稟性高明者，或不免仍為二氏之學所牽引。朱子此一牽涉「編輯」之考慮，與明代心性之學大盛後，學者深懼空談「良知」之學者之流於空疏，而欲重新定義所謂「下學上達」，其面對之景況，可謂截然不同。

¹⁶ 朱子論「理」字之義，與其前注《易》《老》之王輔嗣(弼，226-249)之差異，在於輔嗣之於「事」「物」論所謂「宗」「主」，而有「至理」之說，乃於物象之已然，論其無妄然。「理」之雖分殊而即一，仍是於「道體」之功用，言其一致而有常(輔嗣云：「事有宗而物有主，途雖殊而(同)[其]歸[同]也，慮雖百而其致一也。道有大常，理有大致。執古之道，可以御今；雖處於今，可以知古始。故不出戶、窺牖，而可知也。」見老聃撰，〔魏〕王弼注：《老子道德經注》，第四十七章，收入王弼撰，樓宇烈〔1934-〕校釋：《王弼集校釋》〔北京：中華書局，2009年四刷〕，上冊，頁125-126)；以是為「自然」。並未於「存有學」之層次，推高「理」字之地位，確認「理」有「先在」之義，將之釋為乃一超絕之「體」，以是等同道體；亦未於「義理」之體驗，依「盡性」之義，

之不同層面。¹⁷另一方面，則是有取於程門所傳「涵養當用敬，進學則在致知」之工夫論，¹⁸以此而言「主敬」、「窮理」、「應事」。¹⁹

至於第三類，其所得於其它北宋以來各家著作之啓示，則可分說爲二支：就「儒學」之一般義而言，爲范高平（仲淹，字希文，989-1052）、孫泰山（復，字明復，992-1057）、石徂徠（介，字守道，1005-1045）、胡安定（瑗，字翼之，989-1052）以來之「道學」風氣之漸；²⁰其中安定所發明「聖人體用之學」之概念，

詮釋「理」之爲「天理」，具有儒義所標示之「天」「人」相合義。凡此，牽涉於魏晉玄學者，脈絡極爲複雜，當別文另詳。

¹⁷ 黎靖德集合各家所錄朱子語，而爲《朱子語類》（黎靖德：〈朱子語類卷目後識語及考訂〉，見黎靖德輯：《朱子語類》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第14冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁103-106），其編輯之例，先「理氣」後「鬼神」，然後繼之以「性理」，且將三類置於最先，即是顯示此種依「哲學觀念」之展延而建構「思想體系」之取徑。

¹⁸ 朱子云：「程先生所以有功於後學者，最是『敬』之一字有力。人之心性，敬則常存，不敬則不存。如釋、老等人，却是能持敬。但是它只知得那上面一截事，却沒下面一截事。覺而今恁地做工夫，却是有下面一截，又怕沒那上面一截。那上面一截，却是個根本底。」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷12，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第14冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁371）又曰：「所以程子言『未有致知而不在敬者』，又言『涵養當用敬，進學則在致知』。若不能以敬養在這裏，如何會去致得知？若不能致知，又如何成得這敬？」（同上，卷45，第15冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁1600）「涵養須用敬，進學則在致知」二語，見《河南程氏遺書》（卷第18〈伊川先生語四〉，收入〔宋〕程顥、程頤撰，王孝魚〔永祥，1900-1981〕點校：《二程集》〔北京：中華書局，2008年二版五刷〕，上冊，頁188）。

¹⁹ 朱子云：「學者工夫，唯在居敬、窮理二事。此二事互相發。能窮理，則居敬工夫日益進；能居敬，則窮理工夫日益密。」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷9，同前註，頁301）又云：「主敬、窮理雖二端，其實一本。」（同上）又云：「持敬是窮理之本。窮得理明，又是養心之助。」（同上）又曰：「睿智皆出於心。心既無主，則應事接物之間，其何以思慮而得其宜？所以此心常要肅然虛明，然後物不能蔽。」又云：「『敬』字，不可只把做一個『敬』字說過，須於日用間體認是如何。此心常卓然公正，無有私意，便是敬；有些子計較，有些子放慢意思，便是不敬。故曰『敬以直內』，要得無些子偏邪。」（同上，卷44，第15冊，頁1576）又曰：「平日須提掇精神，莫令頹塌放倒，方可看得義理分明。」（同上）

²⁰ 《語類》載或人問：「已前皆袞纏成風俗。本朝道學之盛，豈是袞纏？」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，

尤爲重要。²¹

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。」（同前註，卷 129，第 18 冊，頁 4026）

²¹ 黃（宗義，字太沖，號梨洲，1610-1695）、全（祖望，字紹衣，號謝山，1705-1755）《宋元學案》於「安定」案下云：「先生倡明正學，以身先之。雖盛暑，必公服坐堂上，嚴師弟子之禮；視諸生如子弟，諸生亦愛敬如父兄。其教人之法，科條纖悉具備。立經義、治事二齋：經義則選擇其心性疏通有器局可任大事者，使之講明《六經》；治事則一人各治一事，又兼攝一事，如治民以安其生，講武以禦其寇，堰水以利田，算曆以明數是也。凡教授二十餘年。慶曆中，天子詔下蘇、湖，取其法，著為令于太學。召為諸王宮教授，辭疾不行。尋為太子中舍，以殿中丞致仕。皇祐中，更鑄太常鐘磬，驛召先生與阮逸（字天隱），同太常官議于祕閣，遂興作樂事。授光祿寺丞，國子監直講。樂成，遷大理寺丞，賜緋衣銀魚袋。嘉祐初，擢太子中允、天章閣侍講，仍專管勾太學。四方之士歸之，至庠序不能容，旁拓軍居以廣之。既而疾作，以太常博士致仕。東歸之日，弟子祖帳，百里不絕，時以為榮。卒，年六十七，諡『文昭』，詔賻其家。所著有《易書》、《中庸義》、《景祐樂議》。（原註：雲濠〔馮氏，字文濬，1807-1855〕案：謝山《學案劄記》：安定《易傳》十卷。又案：《四庫書目》采錄《周易口義》十二卷，《洪範口義》二卷，餘書佚。）學者稱為安定先生。是時禮部所得士，先生弟子十常居四五，隨材高下而修飾之，人遇之雖不識，皆知為先生弟子也。在湖學時，福唐劉彝（字執中，1017-1086）往從之，稱為高弟。後熙寧二年，神宗（趙頊，1048-1085）問曰：『胡瑗與王安石（字介甫，號半山，1021-1086）孰優？』對曰：『臣師胡瑗以道德仁義教東南諸生，時王安石方在場屋中修進士業。臣聞聖人之道，有體有用有文。君臣父子、仁義禮樂歷世不可變者，其體也；《詩》、《書》、史、傳、子、集垂法後世者，其文也；舉而措之天下，能潤澤斯民歸于皇極者，其用也。國家累朝取士，不以體用為本，而尚聲律浮華之詞，是以風俗偷薄。臣師當寶元、明道之間，尤病其失，遂以明體達用之學授諸生。夙夜勤瘁，二十餘年，專切學校，始于蘇、湖，終于太學，出其門者，無慮數千餘人。故今學者明夫聖人體用以為政教之本，皆臣師之功，非安石比也。』帝曰：『其門人今在朝者為誰？』對曰：『若錢藻（字醇老，1022-1082）之淵篤，孫覺（字莘老，1028-1090）之純明，范純仁（字堯夫，1027-1101）之直溫，錢公輔（字君倚，1023-1074）之簡諒，皆陛下之所知也。其在外，明體達用之學教于四方之民者，殆數十輩。其餘政事文學粗出于人者，不可勝數。此天下四方之所共知也。』帝悅。」（見黃宗義原本，〔清〕黃百家〔字主一，1643-1709〕纂輯，〔清〕全祖望修補：〈安定學案〉，《宋元學案》，卷 1，收入〔清〕黃宗義撰，沈善洪〔1931-〕主編：《黃宗義全集》〔杭州：浙江古籍出版社，2005 年〕，第 3 冊，頁 56-57）此案所輯錄，由於乃當時人論當時之事，問答皆有情實，且極詳盡，故自來論宋學之興者，皆極重視；學者宜加細審，未可輕忽。黃東發（震，1213-1281）云：「先生明體用之學，師道之立，自先生始。然其始讀書泰山，十年不歸，

其次，就儒學之精義而言，則為程門所傳上蔡（謝良佐，字顯道，1050-1103）、龜山（楊時，字中立，1053-1135）兩脈，及其流衍至於南宋之傳承。朱子中年細疏《論》、《孟》之精義，²²以及探論《中庸》「已發」、「未發」之旨，²³胥是由此而得其線索。

朱子對於哲學各別議題之理解，其所受影響，得之於以上三源，已見上述；

及既教授，夙夜勤瘁二十餘年，人始信服。立己立人之難如此！」（同上，頁 63）信哉斯語。

²² 朱子之序《論孟集義》云：「《論》《孟》之書，學者以求道之至要，古今為之說者，蓋已百有餘家。然自秦漢以來，儒者類皆不足以與聞斯道之傳。其溺於卑近者，既得其言而不得其意；其驚於高遠者，則又支離踳駁，或乃并其言而失之，學者益以病焉。宋興百年，河洛之間，有二程先生者出，然後斯道之傳有繼。其於孔子、孟氏之心，蓋異世而同符也。故其所以發明二書之說，言雖近而索之無窮，指雖遠而操之有要，使夫讀者非徒可以得其言，而又可以得其意；非徒可以得其意，而又可以并其所以進於此者而得之。其所以興起斯文，開悟後學，可謂至矣。間嘗蒐輯條流，以附本章之次，既又取夫學之有同於先生者，若橫渠張公、范氏（祖禹，字淳甫，1041-1098）、二呂氏（希哲，字原明，1036?-1114?；大臨，字與叔，1046-1092）、謝氏、游氏（酢，字定夫，1053-1123）、楊氏、侯氏（仲良，字師聖）、尹氏（焯，字彥明，1071-1143），凡九家之說，以附益之，名曰《論孟精義》，以備觀省。」（朱熹：〈語孟集義序〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 75，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 24 冊，戴揚本、曾抗美校點，頁 3630）此序作於乾道八年壬辰（1172）朱子年四十三，乃《精義》成書之年。蓋可見其中歲治《論》、《孟》所受程門之影響。關於朱子一生治《四書》之始末，參見錢師賓四〈朱子之四書學〉（見錢穆：《朱子新學案》〔四〕，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 14 冊，頁 201-256）。

²³ 朱子論龜山一脈云：「初，龜山先生唱道東南，士之遊其門者甚眾。然語其潛思力行、任重詣極如羅公（從彥，字仲素，號豫章，1072-1135），蓋一人而已。先生既從之學，講誦之餘，危坐終日，以驗夫喜怒哀樂未發之前氣象為如何，而求所謂中者。若是者蓋久之，而知天下之大本真有在乎是也。蓋天下之理，無不由是而出，既得其本，則凡出於此者，雖品節萬殊，曲折萬變，莫不該攝洞貫，以次融釋而各有條理，如川流脈絡之不可亂。大而天地之所以高厚，細而品彙之所以化育，以至於經訓之微言，日用之小物，折之于此，無一不得其衷焉。由是操存益固，涵養益熟，精明純一，觸處洞然，泛應曲酬，發必中節。」見朱熹：〈延平先生李公行狀〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 97，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 25 冊，曾抗美、徐德明校點，頁 4517-4518）至於朱子論辨《中庸》「已發」、「未發」之旨之先後異說及其過程，如學者所議，則另文別詳。

至於哲學之建構，朱子之發展原型，則係由濂溪、橫渠二家之整合而得。其框架主要之建構方式有三：第一項在於區隔「存有學」與「宇宙構成論」為不同層次之議題；而以一「道體」之觀念，貫串其間。由此構成其「形而上學」之系統。此一部分之影響，乃得之於濂溪所謂「太極」之說之啓示，而非橫渠。第二項，則是區分「性」、「命」之義為二，進而將「性」義釋為「兼氣」而言與「不兼氣」而言之二層。此一部分之影響，則有所取於橫渠與二程之論。第三項，則是分「心」之「體」、「用」義為二，以之深論《中庸》一書中之「中」、「和」義，乃至「明」與「誠」二者間相互之關係；由此成就其「格物」說，與「工夫」論。此一部分之影響，則是來自程門之傳承。

以下先依第一項濂溪、橫渠之影響，論述朱子對於「形而上學」議題之理解，及其所建構之特有之「理氣論」框架。

濂溪〈太極圖說〉之於朱子重要，在於濂溪之論「太極」，同時具有「超絕性」(transcendentality)義與「遍在性」(omnipresence)義；²⁴亦即其文中所述「無極而太極」之云「太極」，與「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰」之云「太極」二層。²⁵由此分、合「存有學」之論述與「宇宙構成論」之論述。此點給予朱子以「系統性結構」(systematic structure)之啓示。²⁶

²⁴ 中國之思想發展中，明確以哲學之語言，說明「道體」之應具此二義，始於傳世本之《老子》。其書中「獨立不改」(見老聃撰，王弼注：《老子道德經注》，第二十五章，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，上冊，頁63)一語，乃指道體之「超絕」；而「周行而不殆」(同上)，則指道體之「遍在」。

²⁵ 濂溪云：「無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水、火、木、金、土。五氣順布，四時行焉。五行，一陰陽也；陰陽，一太極也；太極，本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。『乾道成男，坤道成女』，二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。」見周敦頤：〈太極圖說〉，收入〔宋〕周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》(北京：中華書局，2010年二版三刷)，卷1，頁3-5。

²⁶ 濂溪之以「太極」動、靜論「陰」、「陽」，本《易傳》未有之說，故船山(王夫之，字而農，號薑齋，1619-1692)之解《易》嘗云：「《易》不言陰陽而言剛柔，自其質成而用著者言之也，若動靜則未之言也。」(王夫之：〈周易內傳發例〉，收入〔清〕王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》[長沙：嶽麓書社，2012年二版二刷]，第1冊，頁660)即是有見於此。唯船山不欲明白推倒濂溪之說，故另為解義，謂濂溪之言「太極動而生陽，靜而生陰」，太極乃實有陰、陽，陰、陽非因動、靜而有；所謂「而生」、

《語類》載或人問：「太極不是未有天地之先有個渾成之物，是天地萬物之理總名否？」朱子曰：

太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。動而生陽，亦只是理；靜而生陰，亦只是理。²⁷

朱子論中所謂「在天地言」、「在萬物言」之二層，皆依濂溪之說而畫分。唯濂溪不離於二、五以言「太極」，故謂「太極本無極」；未嘗於「天地之先」，實說存在一未嘗「動」、「靜」之「太極」。依哲學之義，即是不離於「宇宙構成論」以論「存有學」。雖則如此，未可以「動」「靜」言之太極，與可以「動」「靜」言之「太極」，於理論上，仍屬釐然可分；朱子之言「理」與「氣」不離、不雜，即是於此取義。

「而生」云者，特指功用之發見而言。亦即：陰、陽者，乃各有本體，亦皆各有動、靜。當其氣之沖微而未凝時，陰、陽皆不可見；必自成象、成形，而後乃見各有成質而不相紊。特就性情而言，陽有剛之性，喜動，陰有柔之性，喜靜，故陰、陽相推移以摩盪，各有成效之不同。論詳拙作〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉（初稿原刊《文與哲》第18期〔2011年6月〕，頁429-514；後收入戴景賢撰：《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105-200）一文。

²⁷ 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷1，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第14冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁113。關於此義，朱子尚有「水」、「月」之譬。《語類》載：行夫（蔡愚）問：「萬物各具一理，而萬理同出一源，此所以可推而無不通也。」朱子曰：「近而一身之中，遠而入荒之外，微而一草一木之眾，莫不各具此理。如此四人在坐，各有這個道理，某不用假借於公，公不用求於某，仲思（楊道夫）與廷秀（陳芝）亦不用自相假借。然雖各自有一個理，又却同出於一個理爾。如排數器水相似：這盂也是這樣水，那盂也是這樣水，各各滿足，不待求假於外。然打破放裏，却也只是個水。此所以可推而無不通也。所以謂格得多後自能貫通者，只為是一理。釋氏云：『一月普現一切水，一切水月一月攝。』這是那釋氏也窺見得這些道理。濂溪《通書》只是說這一事。」（同上，卷18，頁606-607）此語顯示：朱子之以「超絕」義與「遍在」義論「太極」，其所以區別於《老子》之云「有生於無」，正是受有釋氏「法身（*dharmakāya*）清淨」、「用能彰體」（「用能彰體」四字，見〔宋〕慧日永明寺主智覺禪師延壽集：《宗鏡錄》，卷40，收入《大正新脩大藏經》〔臺北：新文豐出版公司，1983年〕，第48冊，第2016號，頁650）之說之影響。朱子之不自覺已說與濂溪之本旨有差，正是因此而立論。

然何以濂溪未於「天地之先」說「太極」，而朱子則有「未有天地之先，畢竟是先有此理」之說？²⁹此則因濂溪乃追溯「氣化」之源，以論其本，其所分「無極之真」與「二五之精」，於第一重之「體」、「用」，太極乃以「不動」生化；³⁰至於第二重之「體」、「用」，則凡陰陽交感、五氣順布之際所形成之「後起原則」，見之於二、五精氣之變合者，亦屬參與「決定」之因素。故「無極之真」、「二五之精」之於氣化「妙合」，於其論述之結構中，乃屬一「動態性 (dynamic) 之和合」；而非可依單純化之「形上」與「形下」之義，區分二者。與朱子之論不同。「太極」之於第二重義成就「道體」，實際應將之詮釋為一「內在」(immanent) 之體。³¹若然，則此「內在性」(immanency) 之義，必與其「超越性」之說牴觸。³²故朱子乃改以單純之「遍在」，說明濂溪所謂「妙合」中，「無極之真」所以為

²⁸ 《語類》載：或問先有理後有氣之說。朱子曰：「不消如此說。而今知得他合下是先有理，後有氣邪？後有理先有氣邪？皆不可得而推究。然以意度之，則疑此氣是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣，則能凝結造作，理却無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物草木禽獸，其生也，莫不有種，定不會無種了，白地生出一個物事，這個都是氣。若理，則只是個淨潔空闊底世界，無形迹，他却不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷1，同前註，頁116）

²⁹ 《語類》載或人問：「太極不是未有天地之先有個渾成之物，是天地萬物之理總名否？」曰：「太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。動而生陽，亦只是理；靜而生陰，亦只是理。」（同前註，頁113；答語已見前註〈27〉所揭引文）

³⁰ 「不動」即「不生滅」，朱子云：「儒者以理為不生不滅，釋氏以神識為不生不滅」（同前註，卷126，第18冊，頁3934），其所揭「不生不滅」，即此意。

³¹ 濂溪此種若見為矛盾之論法，展現其立說上之創新性。唯濂溪所釋為「二重」者，乃以言「道」，而非以言「性」；「性」之概念之於彼論，仍係依氣化中之「順布」者為說。在其立義中，所謂「性」，無論於「五氣順布」之層次，或於「品彙分殊」之層次，皆係於「物」顯「能」；「性」無別於淨、染，即有「性體」，亦不具有與「道體」等同之無限性。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系學術研討會論文集》〔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。

³² 「超越性」與「內在性」依一般義之形而上學之概念而言，本屬相互排斥之對立概念，

「道體」之義。³³然亦因此，造成朱子詮解〈太極圖說〉時之扞格。

此一扞格，即朱子於前所指「太極以『不動』生化」之第一義，詮解「太極」即「理」，從而自爲之說，有所謂「有是理後生是氣」之論，³⁴二人所見，若尙無大不協；卻於第二義之「妙合」，主張「無極之真」只是理，「理」則不可以「動」「靜」言，³⁵由是顯示出二人之論之決然不一致。³⁶

因而於哲學史中，發展出不同類型之形而上學或認識論學說。唯據濂溪立說之統系而言：「無極而太極」之「太極」，未涉於「存在」義之動、靜，乃「恆常」義之「靜」；此點顯示「道體」之超絕。「太極動而生陽，靜而生陰」之「太極」，則不僅涉於「存在」義之動、靜，且其為體，乃依所「動」、「靜」而續生衍化。此種「持續之變動性」，使「太極之體」於「遍在」義之外，同時亦展現一種「內在性」；故於〈太極圖說〉中變言之曰「無極之真」。濂溪此一於存有論，釋「體」為超絕、恆常，卻於「氣化」之層次，主張「無極之真」與「二五之精」之妙合；實際乃分「道體」為「易」與「不易」之二層。就形態而論，其說既非屬於「靜態之形而上學」(static metaphysics)，如朱子；亦非徹底之「動態主義」(dynamism)，如王船山。(關於王船山思想之哲學建構，參見拙作《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編各文)

³³ 朱子云：「『無極之真，二五之精，妙合而凝』，此數句甚妙，是氣與理合而成性也。」見黎靖德輯：《朱子語類》，卷 94，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 17 冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁 3132。

³⁴ 同前註，卷 1，第 14 冊，頁 114。

³⁵ 《語類》載或人問：「動靜，是太極動靜？是陰陽動靜？」朱子則曰：「是理動靜。」問：「如此，則太極有模樣？」曰：「無。」問：「南軒（張栻，字敬夫，1133-1180）云『太極之體至靜』，如何？」曰：「不是。」問：「又云『所謂至靜者，貫乎已發未發而言』，如何？」曰：「如此，則却成一不正當尖斜太極。」（同前註，卷 94，第 17 冊，頁 3127）論中朱子以動靜者乃理之動靜，雖是以其所主「太極即理」之說義，配合濂溪「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根」之言而云然；然朱子它處則云「太極只是理，理不可以動靜言」（同上，頁 3121），又曰：「太極理也，動靜氣也。氣行則理亦行，兩者常相依而未嘗相離也。太極猶人，動靜猶馬；馬所以載人，人所以乘馬。馬之一出一入，人亦與之一出一入。蓋一動一靜，而太極之妙未嘗不在焉。此所謂『所乘之機』，無極、二五所以『妙合而凝』也。」（同上，頁 3128-3129）仍見兩人之論義不同。至於說中南軒之以太極之體乃「至靜」，又謂「所謂至靜者，貫乎已發未發而言」，依朱子之說，則是忽略於「理乘氣之機以動靜」所延伸而有之「兼氣而言性」之義，故亦不為朱子所許。

³⁶ 如曹月川（端，字正夫，1376-1434）即曾撰文，指斥朱子「理之乘氣，猶人之乘馬」之喻，謂使朱子之說然，馬之一出一入，而人亦與之一出一入，如是，則人為死人，而不

今進而欲辨朱子與濂溪之異同，首當闡明者，為二人之說中有謂「太極動靜生陰陽」，或「有是理後生是氣」；此所云「生」，究是何義？此一問題，牽涉「存有學」與「宇宙構成論」之終極連結。

以「生」字論「存有」(being)之為「存有」，與「存在」(existence)之為「存在」，以中國之哲學語境言，始於《老子》「反者，道之動；弱者，道之用。天下萬物生於有，有生於無」之論。³⁷論中之「萬物」，指品彙之「存在」，「有」字則以指「存有」之起因；至於「無」字，則以指超絕之「道體」。故「有生於無」之說，即是以一切之「存在」，雖源於道體；然道體之「生有」，乃於「不必然」中生此有，「有」則必復歸於「無」，始為「道之動」。道之為用見於「弱」，顯示「有」非預儲於「道」之本體；「無」之生「有」，乃一消極性之啟動。於此說義中，「存在」屬於「相對而有限」，「存有」屬於「動態之可能」，而「道體」則屬於「絕對之無限」。此三者之區別，在於「存有」於立論之層次，高於「存在」，而道體之無限性，復高於「存有」之或然性；故「道體」說為一切之「先在」。³⁸

於《老子》之論中，由於不僅「存在」本身乃是果，而非因；即「存在」之自身，亦僅係一動態之過程，而非等同於「道體」。故即以「論理」義之「先」、「後」言，無始之始，亦非真所謂「始」；以是對於道家之後出之莊子而言，由依「存在」義而分辨之「有始」、「無始」，進而為依「存有」義而說之「未始有始」，猶須更進而為依「超絕」義而提出「未始夫未始有始」之一層。³⁹由此構

足以為萬物之靈，理為死理，而不足以為萬化之原（見曹端：〈辨戾〉，收入〔明〕曹端撰，王秉倫點校：《曹端集》〔北京：中華書局，2003年〕，卷1，頁23-24）。

³⁷ 《老子》書云：「反者，道之動；弱者，道之用。天下萬物生於有，有生於無。」（見老聃撰，王弼注：《老子道德經注》，第四十章，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，上冊，頁109-110）

³⁸ 《老子》書云：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」（同前註，第二十五章，頁63-65）此所謂「先天地生」，「生」則是「自在」之義。而文中所謂「大」，則是依「能逝」而說其「有可法」，故曰「大」。

³⁹ 《莊子·齊物論》云：「有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者。有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。」（見莊周撰，〔晉〕郭象注：《南華真經注》，卷1〔收入嚴靈峰

成以「無」爲宗之形而上學。

特在此「虛無」論之形而上學中，道家思想有一支撐《老子》之說，使其能由「道」以論「德」，於人心之證境上，轉「虛」爲「實」；此即是《莊子》書中所論於「心體」之義。道家之爲一種主張「自然」、「無爲」之「教言」，即由此樹立。⁴⁰

至於道家之外，儒家之說，其論涉及於「生之」之義者，則有《易傳》之所謂「太極生兩儀」之論。其所不同於《老子》之說，在於不分別「無」與「有」爲二；而以「有」兼兩儀之象。故以「體」而言，「體」即是「一」，而非「道」之所生；以「用」而言，「用」雖二，而即是「一」。「太極」以此於「先在」義外，說有「遍在」義。

至於佛氏之說，則主世界乃惑業所成，而「染」、「淨」則各有因緣；故其二重之論，一爲「真如門」，一爲「生滅門」，所謂「不覺而生感染」，乃「因緣」說，非「自然」說。⁴¹以是其所謂「一念無明(*avidyā*)而生山河大地」之「生」，

(1904-1999)編輯：《無求備齋莊子集成初編》，臺北：藝文印書館，1972年，第1冊，據北宋、南宋合璧本景印]，頁21b，總頁50)

⁴⁰ 《老子》書既論「有」、「無」之觀(《老子》云：「故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。」見老聃撰，王弼注：《老子道德經注》，第一章，收入弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，上冊，頁1-2)，則理中必有「能觀」；而其於「玄同」之先(《老子》接上引文云：「此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。」[同上，頁2])，先明「滌除」(《老子》云：「滌除玄覽，能無疵乎？」[同上，第十章，頁23])，則見「能觀」者，乃一「本無」之體；此孔德之所以能與「道」合(《老子》云：「孔德之容，惟道是從。」[同上，第二十一章，頁52])。由是可知，《老子》一書本有「心體」之義，不俟《莊子》。特《老子》書強調「抱一」、「致柔」(《老子》云：「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？」[同上，第十章，頁22-23])，致虛極之後，所守在靜篤(《老子》云：「致虛極，守靜篤。」[同上，第十六章，頁35])，而莊子則於「兩行」之同時，強調「道得其環中以御無窮」(《莊子》內篇云：「得其環中，以應無窮」[語出《莊子·齊物論》；見莊周撰，郭象注：《南華真經注》，卷1，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》，第1冊，頁18a，總頁43])，此即其由「虛」轉「實」之關鍵。且此所謂「實」，乃得乎「體」之「實」，而非僅於「用」之中見「效」之「實」。

⁴¹ 元圓覺解唐宗密《華嚴原人論》「又言萬物皆是自然化生，非因緣者」一句云：「內教說一切萬法從因緣生，謂親能發起為因，疎能助起為緣，如草木等，從種子生，名曰親因；水、土、人、時，名曰疎緣。人畜等，從業惑生，名曰親因；父母二氣，名曰疎緣。彼儒道既執自然，則不推因緣。」見〔唐〕沙門宗密論，〔元〕沙門圓覺解，〔明〕寨雲居

乃是「妄」義之流轉，必於「無生」處說「不生滅」，乃始為「絕對」之「真」義。論又與儒、道不同。

依上述所論分析，濂溪之說之所本，既是依《易》之經、傳為論，自應偏向儒義；且必有其樹異於二氏之學之處。濂溪之自言，亦係如此。然《易傳》言「生」，不言「動靜生」，亦不云太極乃「動」中之「靜」，則濂溪之說，亦實與之差異。

以余之所見，濂溪與《易傳》之不同處，應在於：《易傳》之言「物」、「變」，乃以屈、伸言之，「道體」即是「易體」；既不於陰、陽之先，追溯「虛」、「神」，亦不於「用」之動、靜外，申言「體」之動、靜。其說乃屬於一種「動態」之論，故有其屬於「動態」之論所應解決之問題；《易傳》中申言「錯綜」、「摩盪」，即是欲於此成就其論。⁴²余頗疑濂溪不強調《易》理中所言之「錯綜」、「摩盪」，而以「順化」之觀點，重釋《易傳》所謂「精氣為物，游魂為變」，以成其於「用」言動、靜之說，實乃受道家丹鼎派有關「氣化」之論之影響而云然。⁴³故將「氣化」之變合中，「道體」之「主導性因素」強化，以是承接煉丹之圖，而為此〈圖說〉。⁴⁴此為其說中偏屬於「宇宙構成論」方面之改造。至於《通書》之中，另以所謂「動

士刪合：《華嚴原人論合解》（臺北：廣文書局，1977年據揚州藏經院流通經房民國四年刊本景印），卷上，頁31。

⁴² 船山之著《周易外傳》、《周易內傳》，即是欲以闡明其說；論詳拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉（初稿原刊《文與哲》第17期〔2010年12月〕，頁297-382；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1-103）一文。

⁴³ 五代譚景升（峭，860/873-968/976）撰《化書》云：「道之委也，虛化神，神化氣，氣化形，形生而萬物所以塞也。道之用也，形化氣，氣化神，神化虛，虛明而萬物所以通也。是以古聖人窮通塞之端，得造化之源，忘形以養氣，忘氣以養神，忘神以養虛。虛實相通，是謂大同。故藏之為元精，用之為萬靈，含之為太一，放之為太清。是以坎離消長於一身，風雲發泄於七竅，真氣薰蒸而時無寒暑，純陽流注而民無死生，是謂神化之道者也。」（見〔五代〕譚峭撰，丁禎彥、李似珍點校：《化書》〔北京：中華書局，1996年〕，卷1〈道化〉，頁1）

⁴⁴ 濂溪〈太極圖說〉所據之〈太極圖〉，本出自道家之丹鼎派（論詳〔清〕毛奇齡：《太極圖說》遺議），收入周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》，〈附錄三〉，頁139-164）。唯道家丹鼎派之言「虛化神，神化氣，氣化形，形生而萬物所以塞」，雖乃於「道之委」說之，其言修為，則主於「忘神以養虛」，以是而有「逆以成丹」之理；濂溪之言「道」，則獨標「乾元」以為「誠」之本源，而其所謂「誠之」之道，則以「各正性命」為極至，故義仍歸於儒。

而無動，靜而無靜」，釋神化之體，⁴⁵則明顯乃是受釋氏「生滅」不離「真如」之說之啓導而云然。濂溪之於彼，則是以一種「靜無而動有」之「存有」論，成就其整體之「形而上學」系統。⁴⁶

今若循此，而析論朱子所謂「有是理後生是氣」，則可將其義，分說爲二層：一於氣化，言「理」有「命化」之作用，故如是云；義屬「宇宙構成論」。於此義，「理」與「氣」不離亦不雜。另一，則是由「存在」上溯「存有」，以「理」爲「存有之自身」(*ipsum esse*)，故有此論；⁴⁷義屬「存有學」。朱子蓋即以此二論，成就其以「理」爲本之徹底之「靜態論形而上學」(static metaphysics)。

相較於濂溪，橫渠對於朱子之影響，則主要在其所創爲之「二重性論」，⁴⁸而非其「清虛一大」之說。

蓋因橫渠之論「有」、「無」，不以「動」「靜」，而以「形」與「未形」，以「太虛無形」爲氣之本體，而謂「聚」「散」爲氣變化之客形。⁴⁹其構思之主軸，乃欲以一「合一之性、氣觀」，破除老子「有物渾成先天地生」之論，⁵⁰乃至釋氏

⁴⁵ 濂溪云：「動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物。」見周敦頤：《通書·動靜第十六》，收入周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》，卷2，頁27。

⁴⁶ 關於濂溪之說之結構性原理，參見拙作〈論周濂溪太極圖說之思想結構與其理論基礎〉(未刊；將輯入拙作《程學閣著作集》第五種《宋元學術思想史論集》上編)。

⁴⁷ 「存有自身」，如依「有神論」而說，則係用以指「神」之本質性存有，亦即「自立存有」(*subsistent Being/ esse subsistens*)；如聖多瑪斯(St. Thomas Aquinas, 1225-1274)所言。於此種論說中，神之為「存有自身」，乃絕對完美而無限，其本質不僅為「純粹精神」(*pure spirit*)，且亦為「純粹形式」(*pure form*)，或說「形式之形式」(*the form of forms*)。相較而言，朱子之言「理」之先在，則僅具有部分之義。關於“*ipsum esse*”於阿奎那哲學中之討論，可參考 Rudi A. Te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas* (Leiden, the Netherlands: Brill Academic Publishers, 1995), Ch. 5, pp. 69-83.

⁴⁸ 橫渠「天地之性」、「氣質之性」之「二分」，參註〈61〉所揭引文。其所以為「二重」之義，論詳拙作〈論張橫渠之二重性論及其位於北宋理學中之位置〉一文。

⁴⁹ 橫渠云：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾；至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。客感客形與無感無形，惟盡性者一之。」見張載：《正蒙·太和篇第一》，收入〔宋〕張載撰，章錫琛點校：《張載集》(北京：中華書局，2006年三刷)，頁7。

⁵⁰ 參註〈38〉。

以山河大地爲「見病」之說。⁵¹故推原「有形」、「無形」，不取道體之動、靜生陽、陰之說，如濂溪，而改採近於《莊》書所謂「合則成體，散則成始」之氣論，⁵²使「未形」者之實有其境，與氣之大輪迴，⁵³成爲理論上之必有。並於其論中，參摹佛說「性」分「淨」、「染」之論法，區分「受障礙之性」與「未受障礙之性」爲二，⁵⁴以與其氣論中之「散」、「聚」之說相合；由是將「性論」敘爲二重。

於橫渠之論說中，論「體」之用詞，亦有「合氣而言」與「不合氣而言」之二層；其於「太虛」言「體」者，屬「存有學」；於「太和」言「體」者，則屬「宇宙構成論」。蓋於「存有學」言「體」，「體」無從得名，故謂之「虛」；此「虛」義，乃絕對義、超越義，故謂之「太虛」。至於就「宇宙構成論」言「體」，則由於「性」具二重之義：涵於「氣」者，二者渾一，無別於上、下；於氣之有所凝合而生作用，則「依氣而言之性」與「不依氣而言之性」可以二分。而「虛」字乃由絕對義、超越義，轉爲「遍在義」，以指性、氣之共同所本，故僅謂之「虛」；以是而有「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名」⁵⁵之說。

橫渠正唯設立「虛」之概念，有此二層之義，故就宇宙構成論與存有學二者之並列言，形成同一「虛」字，既可指存有學中所確認之「超越」義之「絕對」

⁵¹ 《經》云：「山河國土，及諸眾生，皆是無始，見病所成。」見〔唐〕天竺沙門般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，卷2，收入《大正新脩大藏經》，第19冊，第945號，頁113。

⁵² 語出《莊子·達生》；見莊周撰，郭象注：《南華真經注》，卷7，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》，第1冊，頁1b，總頁356。

⁵³ 「大輪迴」之詮語，來自程子、朱子對於橫渠說之批評《語類》載或人問《正蒙》說「道體」處。朱子曰：「如『太和』、『太虛』、『虛空』云者，止是說氣。說聚散處，其流乃是個大輪迴。蓋其思慮考索所至，非性分自然之知。若語道理，惟是周子說『無極而太極』最好。如『由太虛有天之名，由氣化有道之名，合虛與氣有性之名，合性與知覺有心之名』，亦說得有理。『由氣化有道之名』，如所謂『率性之謂道』是也。然使明道形容此理，必不如此說。伊川所謂『橫渠之言誠有過者，乃在《正蒙》』；『以清虛一大為萬物之原，有未安』等語，概可見矣。」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷99，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第17冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁3329）

⁵⁴ 「受障礙之性」即「氣質之性」，「未受障礙之性」即「天地之性」，參註〈58〉所揭引文。

⁵⁵ 見張載：《正蒙·太和篇第一》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁7。

之體；亦於宇宙構成論中，用以指言「存在」義中之「原質」(*materia prima prime matter*) 背後之「形上基礎」。⁵⁶此則為朱子所難以認同，故謂：「渠本要說形而上，反成形而下，最是於此處不分明」。⁵⁷朱子，乃至其前之二程，其所以皆不取橫渠「清虛一大」之說之故，在此。⁵⁸

唯對於朱子而言，其改以單純之「遍在」，說明濂溪所謂「妙合」中，「無極之真」所以為「道體」之義，如前所述，雖於「太極以『不動』生化」，之第一義，解同「太極」即「理」；然「太極」可言動靜，「理」則無從言動靜，朱子亟需賦予「遍在」義之「理」，以某種哲學意涵之「啟動」(initiation) 義，作為思惟萬化如何由「宇宙創生」以至「宇宙構成」所引起之相關問題之解答。⁵⁹於

⁵⁶ 由於氣之本體，依橫渠之觀點，本身依然應具有「最低程度之『實現』義」(a minimum amount of actual determination)，故將之詮解為「原質」，就理論而言，仍當屬「有所限定」；而非僅是一「純粹之潛能」(pure potency)，如多瑪斯學派(Thomism)所持論。聖多瑪斯有關「物質」與「形式」之論述，參見 Thomas Aquinas, translated and interpreted by Joseph Bobik, *Aquinas On Matter and Form and the Elements: A Translation and Interpretation of the DE PRINCIPIIS NATURAE and the DE MIXTIONE ELEMENTORUM of St. Thomas Aquinas* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998)。

⁵⁷ 《語類》載：問：「橫渠有『清虛一大』之說，又要兼清濁虛實。」曰：「渠初云『清虛一大』，為伊川詰難，乃云『清兼濁，虛兼實，一兼二，大兼小』。渠本要說形而上，反成形而下，最是於此處不分明。如〈參兩〉云，以參為陽，兩為陰，陽有太極，陰無太極。他要強索精思，必得於己，而其差如此。」又問：「橫渠云『太虛即氣』，乃是指理為虛，似非形而下。」曰：「縱指理為虛，亦如何夾氣作一處？」問：「《西銘》所見又的當，何故却於此差？」曰：「伊川云：『譬如以管窺天，四旁雖不見，而其見處甚分明。』渠他處見錯，獨於《西銘》見得好。」(見黎靖德輯：《朱子語類》，卷 99，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》[修訂本]，第 17 冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁 3335-3336) 別條所載或人問《正蒙》說「道體」處，參註〈53〉。

⁵⁸ 「清虛一大」四字屢見於程子之書，實際皆指橫渠「太虛無形，氣之本體」之說。呂與叔記二程語云：「立清虛一大為萬物之源，恐未安，須兼清濁虛實乃可言神。道體物不遺，不應有方所」(見〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，《河南程氏遺書》，卷第 2 上〈二先生語二上〉，收入程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》，上冊，頁 21)，即是其中一例。然今橫渠書未見此四字連用，當係舊有，後因程子之批評而去之。相關論述參見拙作〈論張橫渠之二重性論及其位於北宋理學中之位置〉一文。

⁵⁹ 就哲學而言，此一論述之環節，即是由“cosmogony”推至“cosmology”。以理學家而言，此一問題之成為「討論之必要」，來自佛教「緣起」理論對於「儒」「道」原本之說之衝擊。

此需求下，橫渠二重性論，適足以應合其所需。

橫渠所主張之「二重性論」，其基本邏輯，在於其體用論，具有「主」、「客」之二分。此二分於「主」之一面，恆常不動；而於「客」之一面，變合無常。故「性」之於變合無常之客體，區分有「受限之性」與「不受限之性」；此說顯示「性」與「氣」，雖不相離，亦非合一不分。「性」字於理論之位階，仍高於「作用」義之「氣」。此種二分而非「二元」之說法，導引朱子於宇宙構成論中，亦將與「氣」相合之「理」，分述為二重：即就整體之氣化言，理體即性體；就見於分殊而後有之「氣」中之「性」言，氣有「障性」、「不障性」之分，「障性」則呈現為「氣質之性」，「不障性」則呈現為「天地之性」。然因「性」有其恆常之體，故雖「障性」，性之體仍遍在，故於人道中，有以其成君子之善。此所謂「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。」⁶⁰故終極而言，於存有學而言「理」之「不動」而能「生化」，「性體」無足以當「理體」；於宇宙構成論而言「理」之與「氣」不離不雜，理體可說即是性體。

唯對於朱子而言，「理」雖可依二重之性論，將氣化中之「理體」，等同「性體」，從而賦予「遍在」義之「理」以某種意涵之「啟動」義；然與「氣」結合之「理」，雖可賦予「氣動」之機以方向；此姑為詮解之用而言之「啟動」，終非「能動」。此種詮義，與橫渠之原旨，仍有差異。

橫渠蓋自始即以「性」、「氣」之相合為言，故其說本賦予「性氣」以內涵之動能，「性」「氣」於此義為一體。其性論之為「二重」，界別在於「層次」：即以「性體」而言，天地之性恆常不變，然落於分殊之形氣，則有因「形化」而產生之氣質之性，與氣之變化同步。「性」亦不因說有二重，而遂失其所具有之「主動」之能。

而朱子之說，則因將「理」之為「理」，皆說為「淨潔空闊底世界」，⁶¹無別於體、用；若然，則理之施用而顯為「命」，與「理」、「氣」之相合而為「性」，⁶²其間猶當有差。「性」之未涉於「氣」而與「命」為一，或以「體」義而言「性體」與「理體」為一，皆不得說即有「動能」之義；必待兼「氣」而言，然後可說之為有。朱子以是而將其說，合之於程子「生之謂性，人生而靜以上不容說，

⁶⁰ 見張載：《正蒙·誠明篇第六》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁23。

⁶¹ 已見前引，參註〈28〉。

⁶² 「命」即「理之用」，論詳後。

才說性時，便已不是性也」之論，從而建構其自身之二重性論。如謂：

「人生而靜」是未發時，「已上」即是人物未生之時，不可謂性。「才謂之性」，便是人生以後，此理墮在形氣之中，不全是性之本體矣。⁶³

云云。

朱子此一「二重之性論」，若將「性」未涉於「氣」而與「命」為一之義，合併計之，則可分為三重。而所謂「命」，即是「理之用」；於此說明「理」雖「淨潔空闊」，仍有「命化」之能。故朱子總合言：

理者，天之體；命者，理之用。性是人之所受，情是性之用。⁶⁴

又云：

天所賦為命，物所受為性。賦者命也，所賦者氣也；受者性也，所受者氣也。⁶⁵

由上論可知，朱子之承襲濂溪、橫渠而自為論，其思惟之導引，關鍵一在「靜態性」哲學思惟之構想；一在「存有學」與「宇宙構成論」兩種論域之切割與關連。朱子不僅於二家有去取，且亦於其建構之系統中，納入程子之論。由是完成其特有之統系。

二、朱子哲學系統之組織原理及其所因應於時代之需求

所謂朱子哲學系統之「靜態」性格，即是於動態之「存在變化」之先，設立

⁶³ 見朱熹：〈答嚴時亨〔世文〕〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 61，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 23 冊，徐德明、王鐵校點，頁 2964-2965。

⁶⁴ 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷 5，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 14 冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁 215。

⁶⁵ 同前註，頁 216。

一「不動之推動者」(the unmoved mover)；⁶⁶朱子之謂：

帝是理為主。⁶⁷

或云：

天之所以為天者，理而已。⁶⁸

凡此，皆是表明其對於「存有」之所以為「存有」之根源問題之基本觀點。唯因朱子強調所謂「理」乃無情意、無計度、無造作，⁶⁹故「理」並非「帝」之代位；甚至亦不指上帝心中之理念。⁷⁰此一立場，就理論而言，不唯已淨除儒家經典中原本留存之宗教成分，⁷¹且亦將儒、道二家因於「氣化論」之發展而建構之「若干形態」之「自然」觀之核心思惟，作出調整。

蓋所謂「自然」觀，於道家而言，《老子》所主為「道化」，即「道常無為而無不為」之說，⁷²其所指言之「道體」，雖無情意、無計度、無造作，亦無實然預儲之理；故謂之「虛」、「無」。莊子所主，則係將「化」之所以為「自然」，畫分兩層：一為本質性之「參萬歲而一成純」⁷³之「形上原則」；一為氣化流行中

⁶⁶ 「不動之推動者」，其「不動」義，參註〈30〉。

⁶⁷ 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷1，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第14冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁118。

⁶⁸ 同前註，卷25，頁900。

⁶⁹ 朱子云：「氣是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣，則能凝結造作，理却無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。」（已見前引，參註〈28〉）

⁷⁰ 據「士林哲學」(scholasticism)之觀點，為「造物者」(the Creator)所意想者，即所謂「客體潛能」；乃相對應於「造物者」而言，故為「客體」。而以朱子之理學系統論，則無論以「理」釋「天」或「帝」，皆屬虛擬。特於朱子之說，所謂「命」，仍係就「賦予」而言，此所謂「天、人之際」。

⁷¹ 唯此亦不意味朱子之理論，具有一種「拒斥宗教」或「反宗教」之態度。

⁷² 見老聃撰，王弼注：《老子道德經注》，第三十七章，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，上冊，頁91。

⁷³ 《莊》書〈齊物論〉所謂「參萬歲而一成純」（參見莊周撰，郭象注：《南華真經注》，卷1，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》，第1冊，頁27b，總頁62），以思想

後起之「物化原則」，即所謂「吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪」之所指。⁷⁴

道家之外，儒義之「自然」，則可以《中庸》所述天道之「誠」，⁷⁵與《易傳》所言「神无方而易无體」、「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，聖德大業至矣哉」⁷⁶之說為代表；其「自然」義，可歸為「神化」之類型。即「化」所根源之「化本」，乃一實然能變之「功能」；⁷⁷其整體之內涵，雖不可測，其所顯現，則有可知。由此可知而知其不可知者，乃含藏一切之用而以「無計慮」之方式鼓動一切；故謂之「神」。

至於魏晉之「自然」觀，王輔嗣之所謂「貞一」，其說雖得自《老子》，然《老》書僅言「道」之有恆體，不言「道」之有恆則，而輔嗣則主「道體」實即「理」之宗、元；故「理」於物象中所見，有可「統」、「會」之義；其所謂「物无妄然，必由其理」，⁷⁸則更顯示其論乃主「化」有定則，非同老氏之「虛無」觀。

言，即是以「現在」包「過去」、「未來」而為一整體；其概念之來源，蓋出於「存在之整體性」。船山論《易》云：「夫天，吾不知其何以終也？地，吾不知其何以始也？天地始者，其今日乎！天地終者，其今日乎！觀之法象，有〈乾〉〈坤〉焉，則其始矣；察之物理，有〈既濟〉〈未濟〉焉，則其終矣。故天可以生六子，而必不能生地；天地可以成六子，而六子必不能成天地。天地且不相待以交生，而況〈姤〉〈復〉乎？乃且謂〈剝〉之生〈坤〉，〈夬〉之生〈乾〉，則其說適足以嬉焉尔矣。」（見王夫之：《周易外傳》，卷5〈繫辭上傳第一章〉，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992）其論中所云「天地始者，其今日乎！天地終者，其今日乎」，即是闡明此「合始、終為一」之理。

⁷⁴ 語出《莊子·齊物論》；參見莊周撰，郭象注：《南華真經注》，同前註，頁13b，總頁34。

⁷⁵ 「功能」(*samartha*)一詞，借佛教語。

⁷⁶ 見朱熹：《周易本義》，〈周易傳辭上傳第五〉，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第1冊，王鐵校點，頁126-127。

⁷⁷ 所謂「神无方而易无體」，「無方、體」指此「非體之體」之超越性；而「神」與「易」則指此「非體之體」之動態性，與其所含藏能生大用之功能性。特此「動態性」是否即構成論述上之一種「完整之動態論」(*integral dynamism*)，則須視一切「功能」之背後是否尚有一層「不動」義之本體。若有，則仍非真正之「動態主義」(*dynamism*)。論詳後。

⁷⁸ 輔嗣云：「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。故六爻相錯，可舉一以明也；剛柔相乘，可立主以定也。是故雜物撰德，辯是與非，則非其

⁷⁹故凡其所謂「自然」，於「天」與「人」之層次，皆可以「循理」言之。至於稍後之郭子玄，其論則有不同。其注《莊子》有謂「初者未生而得生。得生之難，而猶上不資於无，下不待於知」，⁸⁰依其說，則「道」無「知始」之義；⁸¹得生者，乃突然而自得此生。此即彼所謂「自然」。道體雖有「至一」之義；此「至一」，但為「理」之「根」而未嘗見之為理，⁸²故亦非能即以所謂「知」、「能」之義說

中爻，莫之備矣！故自統而尋之，物雖眾，則知可以執一御也；由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。故處璇璣以觀大運，則天地之動未足怪也；據會要以觀方來，則六合輻輳未足多也。故舉卦之名，義有主矣；觀其《象辭》，則思過半矣！夫古今雖殊，軍國異容，中之為用，故未可遠也。品制萬變，宗主存焉；《象》之所尚，斯為盛矣。」

見王弼：《周易略例·明象》，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，下冊，頁 591。
⁷⁹史云：「魏正始中，何晏（字平叔，195-249）、王弼等祖述《老》《莊》，立論以為：『天地萬物皆以無為本。無也者，開物成務，無往不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。故無之為用，無爵而貴矣。』衍（王衍，字夷甫，256-311）甚重之。」（見〔唐〕房玄齡等撰：《晉書》〔北京：中華書局，1974 年〕，第 4 冊，卷 43，頁 1236；點校本於「天地萬物皆以無為本」句校云：「皆以無為本，原作『皆以無為為本』。王懋竑〔字予中，號白田，1668-1741〕《讀書記疑》七：文多一『為』字。按：王說是。《通鑑》八二引，正少一『為』字，今據刪。」〔同上，頁 1248〕）文中謂王、何之學乃以「無」為本，此所謂「為本」，論之所涉非一，而最上義，則係依「存有學」為言。唯就個別之論者言，所謂「以無為本」之立場，雖指道體之「超絕」，不必然皆於「宇宙構成論」中亦主張「無為」之「自然」觀；亦不必然於義理學中，同時主張道家義之所謂「無為」。近人舉輔嗣之「聖人有情論」，以為輔嗣乃參合「儒」、「道」之證（說詳湯錫予〔用彤，1893-1964〕：〈王弼聖人有情義釋〉，見《魏晉玄學論稿》，收入湯用彤撰：《湯用彤全集》〔石家莊：河北人民出版社，2000 年〕，第 4 卷，頁 62-71），即是於二層義有所分辨。

⁸⁰見莊周撰，郭象注：《南華真經注》，卷 5〈天地第十二〉，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》，第 1 冊，頁 6a，總頁 243。

⁸¹此云「知始」，即「乾知大始」（《易繫》云：「乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。」）之「知始」；朱子云：「知猶主也」（見朱熹：《周易本義》，〈周易傳辭上傳第五〉，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 1 冊，王鐵校點，頁 123-124）。

⁸²郭子玄注《莊》，有「理有至極，外內相冥」之說（見莊周撰，郭象注：《南華真經注》，卷 3〈大宗師第六〉，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》，第 1 冊，頁 13a，總頁 153）。「外內相冥」，即理之極。則所謂「養生者，理之極也」（同上，卷 2〈養生主

爲其德。⁸³道體乃「妙體」，非「理體」。⁸⁴

相對於此，朱子之義，雖近於《易》、《庸》之論，其爲說之主軸，乃同「理體」於「道體」，同「性體」於「理體」，而不以「心體」上通「道體」；故所言天道之「誠」，或「神无方而易无體」云云，皆係以「理」、「氣」之論爲本，不存有任何「密義」(mystery)，亦無可發展爲完整之「唯心哲學」之思想因素。其所以仍保留若干「自然」觀之成分，主要乃因朱子於氣化生成理論中，解答有關「『潛能』(potency)與『實現中所展現之形式(form)』係如何關連」之問題時，有一特殊之主張，即是：氣雖依傍於「理」，從而於品彙中展現種種「被動潛能」(passive potency)；⁸⁵卻仍於其活動(activity)之過程中，存在若干程度之「主動潛能」(active potency)，⁸⁶使其於變化運行之中，產生若干程度之「動

第三)，頁1a，總頁71)之說，此「極」應指「自然之至」；而非如《易傳》之推「理」於太極。至於此理之所從出，依子玄註，當即是所謂「至一」；故有「理根於太初之極，不可謂之淺」(同上，卷10〈天下第三十三〉，頁21b，總頁580)之論(「理根」故深，深則非淺，符《莊》書原文「以深為根」之旨。「理」字或作「理」，然即云「理根於太初之極」，亦仍是以「至一」為理之根之意；未必即謂「理」具完整之「本體」義，同於「道體」。然郭註既有云「至妙，故未有物理之形」(參註〈84〉)，則「至一」雖理之根，亦尚不得即以「理」字稱之。

⁸³ 參註〈81〉。

⁸⁴ 郭註云：「无有，故无所名。」「一者，有之初，至妙者也。至妙，故未有物理之形耳。夫一之所起，起於至一，非起於无也。然莊子之所以屢稱无於初者，何哉？初者未生而得生，得生之難，而猶上不資於无，下不待於知，突然而自得此生矣，又何營生於已生以失其自生哉！」「夫无不能生物，而云物得以生，乃所以明物生之自得，任其自得，斯可謂德也。」「夫德形性命，因變立名，其於自爾一也。」其注「性脩反德」等句，則云：「恒以不為而自得之。不同於初而中道有為，則其懷中故為有物也，有物而容養之德小矣。无心於言而自言者，合於喙鳴。」「天地亦无心而自動。」「坐忘而自合耳，非照察以合之。」(見莊周撰，郭象注：《南華真經注》，卷5〈天地第十二〉，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》，第1冊，頁6，總頁243-244。部分已見前引，參註〈80〉所揭引文)文中所云「至妙，故未有物理之形」，即是表明「道」之為用有可知，即所謂「理」，而其體則終不可知，故以其神化不測而謂之「妙」。

⁸⁵ 朱子云：「氣積為質，而性具焉。」見黎靖德輯：《朱子語類》，卷1，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》[修訂本]，第14冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁114。

⁸⁶ 至於作為「原質」(prime matter)之原始之「氣」，未別於陰、陽，就理論而言，屬「純粹潛能」(pure/act-less potency)，則僅存於「概念」之中。朱子之云「天下未有無理之

態之不確定性」。故朱子云：

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。⁸⁷

又云：

二氣五行，始何嘗不正。只衰來衰去，便有不正。（原註：如陽為剛躁，陰為重濁之類。）⁸⁸

又云：

氣升降，無時止息。理只附氣。惟氣有昏濁，理亦隨而間隔。⁸⁹

此一所謂「氣強」之特質，使氣之為動，不皆受「氣化常態功能」中所顯現之「條理」之約制，因而存在「偶然性變化發生之可能」。⁹⁰此點使朱子之論，雖於「存有學」主張有一「不動之推動者」；其說並未主張「氣化」中之一切變化，皆由此「不動之理」所宰制。宇宙構成中實然展現之「形式」(form)，仍係「理」之原則，於結合氣之「動態性」(dynamicity)後之一種變化；故說之為「理之用」。

朱子此種於「宇宙構成」之實然變化中，承認「氣」有「理」所不能全然管束之「動態性」，卻於「存有學」之論域，仍主張有一「不動之推動者」之說法，

氣」，即是表明不能有此種原質之「氣」孤立而在。

⁸⁷ 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，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁200。

⁸⁸ 同前註，頁197。

⁸⁹ 同前註。

⁹⁰ 氣之變化 (*mutatio*)，雖由氣自身之動能 (power)，及與其它「動力因」(efficient cause) 之連結而產生，然氣之「存在」自身，並不具「目的性」(finality)。氣化於常態運行中，由其「被動潛能」之所展示之「秩序」(order) 與「自然傾向」(natural tendency)，來自「理」之約制；而「理」則具有目的性。唯此「理」之目的性內涵，不直接支配氣之活動，故氣並不必然不存在一種「偶然性變化」之可能。朱子「氣強而理弱」之說，即是欲說明此種可能之來源。

實於「論述形態」上頗有近於釋氏之處。故《語類》記朱子舉「佛氏之學與吾儒有甚相似處」，有云：

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！⁹¹

特釋氏主「生」「滅」者，乃惑業所現，「染」非「淨」之所誠然，以是為「幻」；朱子則主「心雖虛而理則實」。⁹²故其答或人「釋氏以空寂為本」之問，乃云：

釋氏說空，不是便不是，但空裏面須有道理始得。若只說道我見個空，而不知有個實底道理，却做甚用得？譬如一淵清水，清冷徹底，看來一如無水相似。它便道此淵只是空底，不曾將手去探是冷是溫，不知道有水在裏面，佛氏之見正如此。今學者貴於格物致知，便要見得到底。⁹³

又曰：

儒、釋言性異處，只是釋言空，儒言實；釋言無，儒言有。⁹⁴

朱子之辨儒、釋如此，則知朱子之於「宇宙構成論」說「理、氣不離不雜」，卻於「存有學」，仍堅持以「不動」之「理」，為一切「存有」之根源，從而成就其特有之「靜態之形而上學」，實皆是針對釋氏之論而為異同；有其立論建構上之需求。對於儒義本身之意義而言，此種「空」、「實」之辨，同時亦促成當時朱子之論學，以「理」字於概念上之「貫串性」(penetrability)，完成儒義之「實法」觀，⁹⁵與相應而有之「知識系統」之主張。朱子最終以「格物致知」作為其「工夫」論之核

⁹¹ 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，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁 3936。

⁹² 同前註，頁 3933。

⁹³ 同前註，頁 3934。已見前引，參註〈11〉。

⁹⁴ 同前註，頁 3933。

⁹⁵ 「實法」之「實」，乃相對於「假」而言。

心，以涵括「明」、「誠」，蓋即是基於此一觀點而建構。

此所述朱子論學「議題性」之背景，若深刻化加以分析，除抗衡釋氏之學之導因外，亦尚涉及一更為全面之文化發展形勢。此形勢，即是中國所面臨「整體文化重整」之需求。

此所指中國當時所面臨之整體文化重整之需求，主要起因於漢末三國以來，中國經由漢帝國崩解後自身之擾攘，以及北方強胡之入侵。此一崩解，使中國由古典時代，進入中古時代。而此一中古時代之初期，就政治之發展趨向而言，乃一不斷分裂與整合之過程；就文化之動力而言，則存在複雜而多元之因子。因而就社會之分合與變遷而言，缺乏長期之穩定性，直至隋唐盛世之再起。中國之中古時代，於是進入中期。中期之興盛，在於前期複雜而多元之因子，於此時，逐漸融結、轉化，從而凝聚為一整體性之文明新局；其成熟，分別展現於政治、經濟與社會三方面。而其所以與文明舊傳統之間，具有一種延續性，主要之原因，則來自中國體制與漢語文化之優越性，故得以一方面吸納多元之外來因素，另一方面仍大致保存其屬於「倫理」與「道德」之價值觀點。大乘佛法(Mahayana Buddhism)傳入中國後所展現之與中國本土思想之對話，及其所呈現之一種「適應性」發展，即是一徵。唯對於隋唐所開啓之盛世而言，其所具有之高度創造力，與向外擴張之強大企圖，亦使此一整體性之文明新局，易於盛極而衰；於此之時，進一步進行「精神自省」，即成爲必要。唐末以迄宋初文化之精神轉向，即是以此爲其核心之脈絡。⁹⁶

此處所指言之「精神自省」，具體而言，即是知識菁英階層，基於對於「文明未來」之關切，從而展現之一種對於存在於社會之「價值理念」與「價值實踐」之檢討。此種檢討，以隋唐之文化基礎而言，最終皆必匯集於儒、釋、道三教因「對話」而產生之議題與思惟；唐中期韓昌黎（愈，字退之，768-824）之撰〈原道〉與其後宗密（780-841）之著《華嚴原人論》，立場雖不同，皆是其例。而其中影響最爲深遠之一種形態，則是來自儒學思惟中，屬於「哲學理論」之重構。

因就道家而言，氣運之衰頹，有「勢之可爲」與「勢之不可爲」；「勢之不可爲」付命，「勢之可爲」養性。此二項思惟之基礎，皆已經由魏晉以下玄風之

⁹⁶ 內藤湖南（虎次郎，字炳卿，1866-1934）所指為「唐宋轉移」者，即是欲將此項精神轉向配合其他政治社會乃至經濟之轉變，說為中國史由「中古」進入「近世」之一種「時代性」更替。此一論法，雖具啟示性，然如欲將彼所謂「中國之近世性」說為即是「世界近世史之中國性」，則未必真能成立。

大暢與道術之流行而奠立，故因於時代困境所激厲之觀點之推衍，參合於儒、釋，要點仍不離於因「幽觀物化」而發達之術數思惟；及類如所謂「以心彌綸天地」之說。⁹⁷不然，則創為種種以「道」為核心之「三教合一」之宗教形式。其影響，無從擴大為更多層次之觀點整合。

至於釋氏，其視「世法」、「出世法」，本有「權」、「實」之分，故對於「世法」雖有適應，以理論而言，「權」仍不離於「實」；「知識」之吸納而融通，本屬被動。因而對於中國智識階層之必以「治化」與「教化」為自身使命之儒者而言，其說無法對於「儒學」產生促令其「更新化」之刺激。宋代理學諸儒之必欲以其所謂「實」者，以取代釋氏之「空」，因而逐漸強化其「闢佛」之立場，即是肇因於此。

然如真欲以儒家之所謂「實」者，替代釋氏之「權」、「實」之論，儒學之僅以經、史、詞章、文獻之學為改造，實猶不足以當之。蓋儒家之義理信仰，根源於「性」、「命」之說，與特殊之「文明」論，不僅內涵殘留之宗教觀念，且亦存在對於古代歷史之尊崇與理想化之想像；此二者對於儒家理念如何建構其哲學支撐，有其「有利」之一面，亦有其「不利」之一面：「有利」之一面，在於其哲學建構，始終存在一「價值觀」與「義理思惟」之導引，而非僅由「思辨性之分析」所啟動。其「不利」之一面，則在於其哲學建構，存在「不受批評」之

⁹⁷ 如宋邵雍（雍，字堯夫，1011-1077），其所為《皇極經世書》，乃至論中所言，類如「人之所以能靈於萬物者，謂其目能收萬物之色，耳能收萬物之聲，鼻能收萬物之氣，口能收萬物之味。聲色氣味者，萬物之體也。耳目口鼻者，萬人之用也。體無定用，惟變是用。用無定體，惟化是體。體用交而人物之道于是乎備矣。然則人亦物也，聖亦人也。有一物之物，有十物之物，有百物之物，有千物之物，有萬物之物，有億物之物，有兆物之物。為兆物之物豈非人乎！有一人之人，有十人之人，有百人之人，有千人之人，有萬人之人，有億人之人，有兆人之人。為兆人之人，豈非聖乎！是知人也者，物之至者也。聖也者，人之至者也。物之至者始得謂之物之物也。人之至者始得謂之人之人也。夫物之物者，至物之謂也。人之人者，至人之謂也。以一至物而當一至人，則非聖人而何？人謂之不聖，則吾不信也。何哉？謂其能以一心觀萬心，一身觀萬身，一物觀萬物，一世觀萬世者焉。又謂其能以心代天意，口代天言，手代天工，身代天事者焉。又謂其能以上識天時，下盡地理，中盡物情，通照人事者焉。又謂其能以彌綸天地，出入造化，進退古今，表裏人物者焉。」（見邵雍：《觀物內篇》，收入〔宋〕邵雍撰，郭或整理：《邵雍集》〔北京：中華書局，2010年〕，頁6-8）云云之說，即是可為「以『道』參合於『儒』」之一代表。

預設 (presupposition)；此一具有信仰性之「預設」之設立，其基礎來自「道德理念」(moral ideas)之選擇，與「道德感」(sense of morality)之自覺，因而使其「形而上學」之建構，易於自滿與自信。儒學中哲學思惟之推進，常有賴「自身系統」之外之思想刺激與威脅，即是源出於此。

故對於唐中期以下具有強烈「儒學」意識之學者而言，如何掌握「哲學思惟」之「議題性」，並認知其理論建構之困難，即成爲有效將「文化焦慮」(cultural anxiety)轉化爲「學術改造」之關鍵。朱子之企圖依據新形態之「宇宙構成論」與「存有學」，建構嚴密之「靜態之形而上學」，以之作爲「儒學義理」之基礎，並完成其作爲儒者之「精神自省」(spiritual introspection)，其所措意，即在於此。

以上所述，爲有關朱子理論建構中「議題」產生之背景與聚焦之點。然此處所當追問者，爲：何以朱子之依據新形態之「宇宙構成論」與「存有學」所企圖建構之「形而上學」，乃屬一「靜態」(static)之類型，而非其它？此則應從先秦儒、道思想之「哲學走向」爲分析。

所謂「哲學走向」，第一點當說明者，爲價值觀之立足點；其次則是其「理論思惟」經由議題導引所抉擇之方向。此二點若以上所述儒、道二家之「自然」觀爲觀察，則可謂其中除道家中之《老子》，具有較爲明顯之靜態性，《莊子》具有較爲明顯之動態性外，屬於儒家之《易傳》、《中庸》則無確然可援以爲說之依據。此乃因：以《易傳》之例爲言，若以「易體」不離於卦、爻之變而論，《易》理之以「不易」、「變易」、「交易」爲「易」，誠是可說爲「動態」(dynamic)之論；如後世船山之所釋。⁹⁸然如以「太極生兩儀，兩儀生四象」云云爲說，則象數之錯綜，誠因變化而顯，象數之理則固已先在，亦非不可依「靜態」之論說之；與船山同時之方藥地以智(以智，字密之，號曼公、鹿起，別號龍眠愚者；出家後，法名大智，字無可，別號弘智，亦號藥地和尚、浮山大人，1611-1671)，於「生成法」一端，即是依此爲論。⁹⁹《中庸》之論天道之「誠」亦然。故相對而言，道家於形而上學之部分，進展較速，儒家則是偏向於深化以「義理」爲核心之心性之論。

⁹⁸ 參見拙作《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編各文。

⁹⁹ 參見拙作〈論方以智王船山二人思想之對比性與其所展顯之時代意義〉(初稿發表於中央研究院中國文哲研究所所舉辦之《方以智及其時代學術研討會》〔臺北：中央研究院，2007年9月13日〕；刊登《文與哲》第12期〔2008年6月〕，頁455-528。收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編，頁257-352)一文。

而亦因如此，玄學崛起之時，《易》學之由象數之學轉向「哲學化」之體用論，乃由《老子》之學所帶動；以是而有王輔嗣「物无妄然，必由其理。統之有宗，會之有元」之說。¹⁰⁰《易》學具有藉由「條理」觀中「因果原則」（principle of causality）之客觀化，使其整體之論趨向於建構「靜態之形而上學」之可能。然由於輔嗣之論，乃以《老子》所言之「獨立不改」「周行不殆」之「道體」，作為物化自然「條理」之所從出，其間缺乏對於「氣化」所以成就「氣化」之討論；因而無法於其當身，完成一具有完整性之形而上學。其後之玄學發展，雖重於「氣化」，然由於《莊子》書中認識論之啓導，使尊莊子者，將思惟轉向「動態」，所謂「自然」之論，遂亦產生諸如郭子玄注《莊》書時所謂「夫一之所起，起於至一，非起於无也」¹⁰¹之論。輔嗣之《易》學，對於後起者而言，遂無從因其所開創而更進一層。

於此期間，突破「儒」、「道」之限隔，以一新形態之「唯心哲學」之方式，架構《易》學之形而上學，使儒學之哲學理論獲得另向發展之可能，則有劉彥和之《文心雕龍》；而其啓示，則來自佛學。¹⁰²然彥和之論，於儒學者而言，為前此所未有，且其文辭亦隱微難知，故無顯著之影響。《易》學於玄學中之發展，至此實已漸趨緩。

此下形而上學之理解與發展，皆係內涵於中國大乘佛學之內；且於漢語之語境中，此種議題之討論，無論「概念工具」（conceptual tool）之使用，或「立論基礎」（theoretical foundation）之評判標準，皆已臻於成熟。宋代理學各家之不免皆曾出入於二氏之學，即是展現此種思想孕育之環境。故可謂於漢語之語境中，首次充分展現「形而上學」之系統性與複雜性，即是表現於佛典譯注與中土論述之中。至於其所以凸顯一種「靜態」之特質，則是根源於佛教之宗教性。就此點而言，朱子之選擇取向，較之濂溪與橫渠，實更為明確。亦即：濂溪與橫渠，皆

¹⁰⁰ 參同註〈78〉。

¹⁰¹ 見莊周撰，郭象注：《南華真經注》，卷5〈天地第十二〉，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》，第1冊，頁6a，總頁243。

¹⁰² 參見拙作〈論劉勰《文心雕龍》之文學本質論及其玄學基礎〉（初稿發表於上海復旦大學所舉辦之《第三屆中國文論國際學術研討會》〔上海：上海復旦大學，2011年11月27-29日〕；節錄之本，刊登《臺大中文學報》第37期〔2012年6月〕，頁129-174。全文輯入黃霖〔1942-〕、周興陸〔1971-〕主編：《視角與方法：復旦大學第三屆中國文論國際學術研討會論文集》〔南京：鳳凰出版社，2013年〕，頁256-284）一文

係基於「宇宙構成論」以論述關涉「整體存有」之議題，因此其所設立之「太極」、「太虛」之諸觀念雖具「靜態性」，仍有將其轉化為「動態」之可能；如船山所嘗試。朱子則於推無可推之後，仍直接將「理體」之義，定位為「不動」。

《語類》載或人問「先有理後有氣」，朱子云：

不消如此說。而今知得他合下是先有理，後有氣邪？後有理先有氣邪？皆不可得而推究。然以意度之，則疑此氣是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣，則能凝結造作，理却無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物草木禽獸，其生也，莫不有種，定不會無種了，白地生出一個物事，這個都是氣。若理，則只是個淨潔空闊底世界，無形迹，他却不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。¹⁰³

《語類》又一條載或人問：「有是理便有是氣，似不可分先後？」朱子則云：

要之，也先有理。只不可說是今日有是理，明日却有是氣，也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理却只在這裏。¹⁰⁴

論中朱子謂「而今知得他合下是先有理，後有氣邪？後有理先有氣邪？皆不可得而推究」，顯示依朱子之說，於存有學中論述「理」之「先在性」，僅是合理之臆度；與在宇宙構成論中申言「格物窮理」時，「理」之成為「知」之對象，論述之層次不同。然既無從確知，而必如此推斷，此正可顯示朱子對於「理」之「先在性」之立論需求。此一屬於「系統論述」之需求，依余之見，雖亦有屬於宇宙構成論之原因，其最具決定性之考量因素，則應來自認識論。

蓋朱子如此立論之屬於「宇宙構成論」之原因，主要在依據「存在」與「存有」之哲學義之區隔，由「有限之存有」上溯「無限之存有」；從而確立其自身之存有學立場。唯若僅以此義為論，維持以「道體」作為「理」、「氣」二分之

¹⁰³ 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷1，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第14冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁116。

¹⁰⁴ 同前註。

根源即可；不必以「理體」為「道體」。以「理體」為「道體」，實際上，一方面乃欲藉「理」之跨越不同之存有層級，成為「知」之對象，以及「存有知識」之得以出現於人之「精神自省」，有效支撐「理體」於宇宙構成論中等同「性體」之正當性；另一方面，則是欲由「心」與「理」之終極同一，確認一切「存有」之本質。此二方面之需求，皆由認識論之議題發起；且亦與前所述朱子「空」、「實」之辨相關。以下分釋之：

關於前一方面，所謂「欲藉『理』之跨越不同之存有層級，成為『知』之對象，以及『存有知識』之得以出現於人之『精神自省』，有效支撐『理體』於宇宙構成論中等同『性體』之正當性」，其主要之原理在於：一切存有，如有屬於「本質性」之關連，且此關連決定一切「潛能」與「實現」；則人之精神存有，具有「認知其理」之可能。然如此種「認知」不僅具有真實性，且於「認知」之積累中，「認知」得以因積累而變化，同時逐步提昇人之「智慧」層級，最終達致「心」與「理」時時相應之境，則可證明一切「存有者」(ens/ Seiendes)之存有，皆源自同一性體；¹⁰⁵且此「性體」與「理體」同一。

至於後一方面，所謂「欲由『心』與『理』之終極同一，確認一切『存有』之本質」，其主要之原理，則是：由「存有認知」所達致之終極之「心」與「理」時時相應之境，可進一步確認人之精神所臻至之終境，即是「理」於「存在」義中之終極圓滿；且可由此證得：不僅一切存有者之存有，皆源自同一性體、同一

¹⁰⁵ 朱子對於「性體」曾有「寶珠」之譬，其言云：「性如寶珠，氣質如水。水有清有汙，故珠或全見，或半見，或不見」(見黎靖德輯：《朱子語類》，卷74，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》[修訂本]，第16冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁2525)又云：「理在氣中，如一個明珠在水裏。理在清底氣中，如珠在那清底水裏面，透底都明；理在濁底氣中，如珠在濁底水裏面，外面更不見光明處」(同上，卷4，第14冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁203)。此點顯示萬物雖不共命，然性推至極處，性體無二。此點明顯受佛說影響而有，故清戴東原(震，1724-1777)闢朱子為「二本」(東原云：「荀子之所謂禮義，即宋儒之所謂理；荀子之所謂性，即宋儒之所謂氣質。……荀子以禮義與性為二本，宋儒以理與氣質為二本，老聃、莊周、釋氏以神與形體為二本。」見戴震：《緒言》，卷下，收入[清]戴震撰，楊應芹[1943-]、諸偉奇[1949-]主編：《戴震全書》[修訂本][合肥：黃山書社，2010年]，第6冊，頁133-134)、阮芸臺(元，字伯元，1764-1849)繼之為〈塔性說〉(見阮元：《學經室續三集》，卷3，收入[清]阮元撰，鄧經元[1934-2011]點校：《學經室集》[北京：中華書局，1993年]，下冊，頁1059-1061)，皆是於此著眼。

「理體」；「理」即是「存有自身」。以此完成「理」於存有學論述中之「先在」義。

朱子此種「回溯」之論證方法，以邏輯而言，明顯受佛學之影響，特朱子乃以其所謂「實」者，替代佛說之「空」義，故整體之結構不同。余所以主張朱子立論中最具決定性之考量因素，應源自認識論者，其因在此。

三、朱子系統之「靜態」性格所需之補充理論

以上所述，雖確認朱子系統之「靜態」性格，然由於其選擇以具有「淨潔空闊」性格之「理」字之概念，作為「存有自身」，於理論中，必然產生欠缺，乃至令人起疑之處。蓋以存有學而言，以「理」為「存有自身」，如依「基督教義」之「士林哲學」論義，應係用以指「神」之「本質性存有」，亦即「自立存有」（subsistent Being/ *esse subsistens*）。於此種論說中，神之為「存有自身」，乃絕對、完美而無限，其本質不僅為「純粹精神」，且亦為「純粹形式」，或說「形式之形式」。相較而言，朱子之言「理體」之先在，雖具「貞一性」與「豐富性」，並以後者預儲一切「形式」之可能；¹⁰⁶然因「理體」非屬絕對義之純粹精神，因而以之作為「第一因」（first cause），必於「存有學」與「宇宙構成論」之連結，具有難於說明之處。此點預伏日後陽明可於朱子學說之外，另建不同系統之空間。對於朱子而言，其所構思填補此項欠缺之方式，有三：一在強調「氣」之「非恆常性」；一在於「理」「氣」和合之條件下，以「天德」之概念，說明「理體」施加之「方向性」；而另一，則是以「人」之德性之展現，說明氣化流行中所蘊涵之目的性。

關於第一項強調「氣」之「非恆常性」。《語類》一條載：可幾問「大鈞播

¹⁰⁶ 《語類》載：問：「《易》有大極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」。曰：「此大極却是為畫卦說。當未畫卦前，太極只是一箇渾淪底道理，裏面包含陰陽、剛柔、奇耦，無所不有。及各畫一奇一耦，便是生兩儀。再於一奇畫上加一耦，此是陽中之陰；又於一奇畫上加一奇，此是陽中之陽，又於一耦畫上加一奇，此是陰中之陽；又於一耦畫上加一耦，此是陰中之陰，是謂四象。所謂八卦者，一象上有兩卦，每象各添一奇或一耦，便是八卦。」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷74，同前註，頁2565）論中所云「當未畫卦前，太極只是一箇渾淪底道理，裏面包含陰陽、剛柔、奇耦，無所不有」，雖是為畫卦而說，亦是其主張「理體」不僅具「貞一性」，且亦具「豐富性」之思想來源。

物，還是一去便休，也還有去而復來之理？」朱子云：

一去便休耳，豈有散而復聚之氣。¹⁰⁷

所謂「去而復來」、「散而復聚」，即是橫渠以「太虛無形」為氣之本體，而謂「聚」「散」為氣變化之客形之說；「氣」具有「存在」意義之恆常性。朱子謂之為「大輪迴」。《語類》另一條載：

問：「自開闢以來，至今未萬年，不知已前如何？」曰：「已前亦須如此一番明白來。」又問：「天地會壞否？」曰：「不會壞。只是相將人無道極了，便一齊打合，混沌一番，人物都盡，又重新起。」問：「生第一個人時如何？」曰：「以氣化。二五之精合而成形，釋家謂之化生，如今物之化生者甚多，如虱然。」¹⁰⁸

前引朱子之論謂「要之，也先有理。只不可說是今日有是理，明日却有是氣，也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理却只在這裏」云云，前半乃依哲學論域之最高層級說，故云雖先有理，而不可云「今日有是理，明日却有是氣」；屬存有學。後半「且如萬一山河大地都陷了，畢竟理却只在這裏」，則屬宇宙構成論，若以之合於此所論「天地不會壞」、「混沌一番然後重新起」之言，則是就「存在」之義釋明：「理」常在，「氣」則無端而起，歷久打合，¹⁰⁹打合後，非氣去而復來，而乃另行起新。此所以「氣由理生」。否則「氣」於打合之後，仍於絪縕有陰陽之動幾，便不俟理生，而成為氣變之循環；此則為橫渠所主張，而為朱子所不認可。

其次，關於第二項所謂「以『天德』之概念，說明『理體』施用之『方向性』」。朱子於此，乃於「理」、「氣」之間，另承《易傳》，說出一「天德」之概念，主要之意，在於辨「理」、「氣」和合中所自然產生之「生」之趨向。《語類》

¹⁰⁷ 同前註，卷1，第14冊，頁121。

¹⁰⁸ 同前註。

¹⁰⁹ 朱子此云「一齊打合，混沌一番」，意指一切氣、質之「可見」與「不可見」，俱皆解構，故云「打合」；並非如船山晚年之論「太極網緼」，仍主「渾淪未形」之中，陰陽仍各有殊異之體性。關於船山說，論詳拙作《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編各文。

一條載云：

道夫言：「向者先生教思量天地有心無心。近思之，切謂天地無心，仁便是天地之心。若使其有心，必有思慮，有營為。天地曷嘗有思慮來。然其所以『四時行，百物生』者，蓋以其合當如此便如此，不待思惟，此所以為天地之道。」曰：「如此，則《易》所謂『復其見天地之心』，『正大而天地之情可見』，又如何？如公所說，祇說得他無心處爾。若果無心，則須牛生出馬，桃樹上發李花，他又却自定。程子曰：『以主宰謂之帝，以性情謂之乾。』他這名義自定，心便是他個主宰處，所以謂天地以生物為心。中間欽夫以為某不合如此說。某謂天地別無勾當，只是以生物為心。一元之氣，運轉流通，略無停間，只是生出許多萬物而已。」問：「程子謂：『天地無心而成化，聖人有心而無為。』」曰：「這是說天地無心處。且如『四時行，百物生』，天地何所容心？至於聖人，則順理而已，復何為哉！所以明道云：『天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。』說得最好。」問：「普萬物，莫是以心周徧而無私否？」曰：「天地以此心普及萬物，人得之遂為人之心，物得之遂為物之心，草木禽獸接著遂為草木禽獸之心，只是一個天地之心爾。今須要知得他有心處，又要見得他無心處，只恁定說不得。」¹¹⁰

所謂「天地別無勾當，只是以生物為心」，即是謂天地間之化，非僅「一元之氣，運轉流通，略無停間」，其中實亦隱含有一潛藏之「目的」(end)；此「目的」之潛藏，使前文所云氣之「動態之不確定性」，受「理」之「功能」所約制，從而展現一「朝向『目的』之自然趨勢」(a natural tendency towards an end)。凡「存有層級」之出現，由「無情識」而有「有情識」，由有「有情識」而產生「人之情識」，逐步展現價值，胥是因是而然。此「雖無心而有心」者，即是所謂「天德」之由元、亨而利、貞。故朱子又曰：

¹¹⁰ 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷1，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第14冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁117-118。

天地以生物為心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。請試詳之。

蓋天地之心，其德有四，曰元亨利貞，而元無不統。其運行焉，則為春夏秋冬之序，而春生之氣無所不通。故人之為心，其德亦有四，曰仁義禮智，而仁無不包。其發用焉，則為愛恭宜別之情，而惻隱之心無所不貫。故論天地之心者，則曰乾元、坤元，則四德之體用不待悉數而足。論人心之妙者，則曰「仁，人心也」，則四德之體用亦不待遍舉而該。蓋仁之為道，乃天地生物之心，即物而在，情之未發而此體已具，情之既發而其用不窮，誠能體而存之，則眾善之源、百行之本，莫不在是。此孔門之教所以必使學者汲汲於求仁也。其言有曰：「克己復禮為仁。」言能克去己私，復乎天理，則此心之體無不在，而此心之用無不行也。又曰：「居處恭，執事敬，與人忠。」則亦所以存此心也。又曰：「事親孝，事兄弟，及物恕。」則亦所以行此心也。又曰：「求仁得仁。」則以讓國而逃、諫伐而餓為能不失乎此心也。又曰：「殺身成仁。」則以欲甚於生、惡甚於死為能不害乎此心也。此心何心也？在天地則塊然生物之心，在人則溫然愛人利物之心，包四德而貫四端者也。¹¹¹

朱子此段論述，實說天地總攝之「德」，即是表明「理」雖為「淨潔空闊」，並非無其積極之「目的性」；凡所謂「付命」之能，皆因是而有。

若以「判義」而言：凡「理」之於「不離於氣」之外，說「與氣不雜」，此種可與「氣」區判之「純粹」義，實際乃使「理」字於表顯「雖足以付命而仍不失淨潔空闊」之義涵時，意指貼近於所謂「客體潛能」(objective potency)。¹¹²而其「具體化」成為「可實現」之潛能，則須於「存在」層次，與「氣」結合，乃始具有「現實性」(actuality)。而所謂天之「德」，即是「理」乘於氣機而彰顯之性格；由是而說有「四德」之體、用。

至於此乾、坤之四德，其所以可類比於人心之四德，而以「仁」字概括，則

¹¹¹ 見朱熹：〈仁說〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 67，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 23 冊，徐德明、王鐵校點，頁 3279-3280。

¹¹² 關於所謂「客體潛能」，於「士林哲學」中之說解，參見註〈70〉。

是因朱子將「在天地則塊然生物之心」與「在人則溫然愛人利物之心」二者說為同一「目的因」(*causae finales/ final cause*)之展現。此一「仁」字之詮解，其所展示之深度之哲學意涵，足以說明前述三項補充理論之第三項，即：以「人」之德性之展現，說明氣化流行中「存有者」內涵之目的性。

「目的性」概念之所以於「靜態理論」中重要，在於此一思惟，關繫「價值之形而上學理論」(*the metaphysics of value*)之建設；其討論之對象，包括倫理義之「善」(*good*)與美學義之「美」(*beauty*)之理論根源。對於前者而言，確認「形上存有」之「絕對必然性」(*absolute necessity*)，以之作爲道德義之「善」之基礎，可使整體「位格」(*person*)之「存有意義」完美；並使「圓滿實踐」成爲可能。故「理體」與「性體」於理論之結合，如能由此安置一切「存有者」內部所蘊涵之目的性，不僅可藉此確認具有「情」「識」之存有者具有選擇價值之「能力」，由其所延伸之主張，亦可凸顯「意志自由之存在」(*the existence of free will*)及其意義。而此二項立基之穩固，則可使「善」之根源問題，涉入「存有學」領域。

對於後者而言，所謂「美」之形式與「美感」之所以產生，是否源自形而上學所指言之共同基礎，關涉「美學」(*aesthetics*)之討論，是否得以超越「審美之心理學分析」(*psychological analysis of aesthetic experience*)，進入「哲學之美學」(*philosophical aesthetics*)。¹¹³因而「美」與「善」於根源義之同一，對於形而上學家而言，亦具有同等之吸引力。朱子論「文」時，主張「言」之爲心聲，其理自在天地之間，一人得之，人人俱可因其文而得之；故日誦其言者，心與之俱化。一切文之可感、可嘆，俱由此起。然情有正、邪，文有醇、漓，好之深，習之勤，則未有不涵入骨髓者；以是正性命者，必察夫理。¹¹⁴此一「察理」說，

¹¹³ 此處所謂美學研究之「心理學取向」與「哲學取向」之分別，係依理論之路徑而爲比較，與二者於歷史中發展之先後無關。

¹¹⁴ 朱子云：「示喻蘇氏於吾道不能爲揚、墨，乃唐（勒）、景（差）之流耳，向見汪丈（應辰，字聖錫，1118-1176）亦有此說。熹竊以爲此最不察夫理者。夫文與道，果同耶異耶？若道外有物，則爲文者可以肆意妄言而無害於道。惟夫道外無物，則言而一有不合於道者，即於道爲有害，但其害有緩急深淺耳。屈（平，字原）、宋（玉，又名子淵，298-222B.C.？）、唐、景之文，熹舊亦嘗好之矣。既而思之，其言雖侈，然其實不過悲愁、放曠二端而已。日誦此言，與之俱化，豈不大爲心害？於是屏絕不敢復觀。今因左右之言，又竊意其一時作於荆楚之間，亦未必聞於孟子之耳也。若使流傳四方，學者家

即是原出於此。

以上所述，為朱子選擇具有「淨潔空闊」性格之「理」字之概念，作為「存有自身」，於理論中所產生之欠缺，及其因此而設立之三項補充理論。若以形而上學中之「靜態理論」為分析，其第一項補充之理論意義，重點有二：一在承認「氣化」之實有，由此破除「幻化」之說，確認道體之為「實」不為「空」、不為「虛」。而另一，則是否定「氣」之恆常性，藉此確認「理」之為「形上」，別有不涉於「氣」而言之「存有」義；並以此排除任何形態之「唯氣」、「唯物」，或「形上學之二元論」(metaphysical dualism)之說。

其第二項補充之理論意義，重點亦有二：一在以「德」之概念，說明「理」因「氣」之有，所產生之「導引性」功能，使「性」、「命」之說得以完備。一在以「慈仁」之概念，將「在天地塊然生物之心」與「在人溫然愛人利物之心」二者說為同一「目的因」之展現。

至於第三項補充之理論意義，重點則有三：一在本於「目的因」與「目的性」(finality)之實有，詮釋「價值」之根源與成因。一在以「存有者」所內涵之「目的」與其實踐，說明「人」之德性之展現，為一切「存有」之終極目的。此一「目的因」之恆有，為人物生滅而天地不壞之主因。而另一，則是為「義理學」設立建構之基礎與指導之原則。

除以上所述三項補充理論之外，另有一相關之說法，亦可輔助理解朱子之「理」「氣」論，即是其「鬼」「神」之說。《語類》一條載云：

問：「鬼神恐有兩樣：天地之間，二氣氤氳，無非鬼神，祭祀交感，是以有感有；人死為鬼，祭祀交感，是以有感無。」曰：「是。所以道天神人鬼，神便是氣之神（按，萬曆本作「伸」），此是常在底；鬼便是氣之屈，便是已散了底。然以精神去合他，又合得在。」問：「不交感時常在否？」曰：「若不感而常有，則是有餒鬼矣。」又曰：「先輩說魂魄多不同。《左

傳而人誦之，如今蘇氏之說，則為孟子者亦豈得而已哉！況今蘇氏之學上談性命、下述政理，其所言者非特屈、宋、唐、景而已。學者始則以其文而悅之，以苟一朝之利，及其既久，則漸涵入骨髓，不復能自解免。其壞人材、敗風俗，蓋不少矣。伯恭尚欲左右之，豈其未之思邪？」（朱熹：〈答呂伯恭〉，見《晦庵先生朱文公文集》，卷 33，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 21 冊，劉永翔，朱幼文校點，頁 1428）

傳》說魄先魂而有，看來也是。以賦形之初言之，必是先有此體象，方有陽氣來附他。」¹¹⁵

所謂「鬼神恐有兩樣」：一者以「屈」「伸」論，即是橫渠之「良能」說；¹¹⁶一者以「魂」「魄」論，即是古籍中「祭祀交感」之所涉言。¹¹⁷而依朱子說，二者皆屬「氣」之變化；於其說中，既不主有「純粹精神」之存在，亦不主有「返還太虛」之說。

綜括以上數節所述，朱子立說之立論基礎，及其補充原理，其整體之結構，雖非齊備，亦已大體成形；凡朱子其它所論，皆可放置於其中，加以討論。以下續論之。

四、朱子格物說之認識論基礎及其作為義理學方法之意義

前論曾謂朱子對於「理」之「先在性」之立論需求，其最具決定性之考量因素，應來自認識論。蓋以「理體」為「道體」，實際一方面，乃欲以「理」之跨越不同之存有層級，成為「知」之對象，以及「存有知識」之得以出現於人之「精神自省」，確認「理體」於宇宙構成論中等同「性體」之正當性。另一方面，則是欲經由「心」與「理」之終極同一，確認一切「存有」之本質。此二方面之需求，皆是由認識論之議題發起；且亦與前所述朱子「空」、「實」之辨相關。

此論中謂「理」可跨越不同之存有層級，成為「知」之對象，此種貫串性，

¹¹⁵ 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷3，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第14冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁173-174。

¹¹⁶ 橫渠云：「氣有陰陽，推行有漸為化，合一不測為神。其在人也，（知）〔智〕義（用）利〔用〕，則神化之事備矣。德盛者窮神則（知）〔智〕不足道，知化則義不足云。天之化也運諸氣，人之化也順夫時；非氣非時，則化之名何有？化之實何施？《中庸》曰「至誠為能化」，孟子曰「大而化之」，皆以其德合陰陽，與天地同流而無不通也。所謂氣也者，非待其蒸鬱凝聚，接於目而後知之；苟健、順、動、止、浩然、湛然之得言，皆可名之象爾。然則象若非氣，指何為象？時若非象，指何為時？世人取釋氏銷礙入空，學者舍惡趨善以為化，此直可為始學遺累者，薄乎云爾，豈天道神化所同語也哉！」（見張載：《正蒙·神化篇第四》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁16）又云：「神化者，天之良能，非人能；故大而位天德，然後能窮神知化。」（同上，頁17）

¹¹⁷ 參註〈115〉所揭引文。

就其意旨而言，因涉及「知之者」之條件，與「所知者」間之關係，乃至所以「知之」之歷程，故須有完整之論述。此則見於朱子最終所修訂之〈格物補傳〉。朱子云：

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。¹¹⁸

論中區分「知」、「物」與「理」：「知之」之能，源自「心體」；「理」之分殊而合一，源自「道體」；而「物」則是心識中之所分辨。此三者，最先當析論者，為「物」。蓋因儒家之認識論，與二氏之最大差異，第一層即在於「物」論之差異。

以道家言，《老子》之言「物」，雖就品彙言；然人之「物見」僅及於「象」，不及於「物象」背後之實體，故既「有」之，必「無」之；「執象」與「玄覽」為「知」之層次不同。¹¹⁹而二者皆非確定性之「知識」。《莊子》則進而主「物本無物」，¹²⁰小知非知；¹²¹其所謂「真知」必先去所「成心」而冥於大通，始能

¹¹⁸ 見朱熹：《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，徐德明校點，頁20。

¹¹⁹ 《老子》云：「執大象，天下往；往而不害，安平太。樂與餌，過客止。道之出口，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不足既。」（見老聃撰，王弼注：《老子道德經注》，第三十五章，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，上冊，頁87-88）又云：「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能如疵乎？」（同上，第十章，頁22-23。部分已見前引，參註〈40〉）

¹²⁰ 《莊子》云：「古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？有成與虧，故昭氏之鼓琴也。無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎！皆其盛者也，故載之末年。唯其好之也，以異於彼；其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以堅白之昧終。而其子又以文之綸終，終身無成。若是而可謂成乎？雖我亦成也。若是而不可謂成乎？物與我無成也。是故滑疑之耀，聖人之所圖也。為是不用而寓諸庸，此之謂以明。」（語出《莊子·齊

得所謂「渾天」之旨。¹²²而所謂「天理」之可依，¹²³「兩行」之可執御，¹²⁴依其說，則亦必「止官知」而得其環中，方始能然。¹²⁵

至於釋氏之論，其說則有「識」、「智」之分；謂「分別是識，無分別是智。依識染，依智淨」，由是而言「染有生死，淨無諸佛」。¹²⁶故亦不以染識所分別為真。

今朱子據儒家之立場，以「格物」為「窮理」之法，自必先確認「物」之真實性；故前文以朱子「存有論」之如何成為其「宇宙構成論」之支撐為說。然如謂朱子所主，乃以「理」之跨越不同之存有層級者，取為「知」之對象，是否即是於認識論中，僅以「一一存有者」為「一一之物」？是又不然。

物論》；見莊周撰，郭象注：《南華真經注》，卷1，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》，第1冊，頁20-21a，總頁47-49）

¹²¹ 《莊子》云：「小知不及大知，小年不及大年。」（語出《莊子·逍遙遊》；同前註，頁3b，總頁14）

¹²² 《莊子》云：「冉相氏得其環中以隨成，與物無終無始，無幾無時。日與物化者，一不化者也，閻嘗舍之！夫師天而不得師天，與物皆殉，其以為事也若之何？夫聖人未始有天，未始有人，未始有始，未始有物，與世偕行而不替，所行之備而不洩，其合之也若之何？湯得其司禦門尹登恆為之傳之，從師而不囿；得其隨成，為之司其名；之名贏法，得其兩見。仲尼之盡慮，為之傳之。容成氏曰：『除日無歲，無內無外。』」（語出《莊子·則陽》；同前註，卷8，頁24b-25a，總頁468-469）王船山云：「嘗探得其所自悟，蓋得之於渾天；蓋容成氏所言『除日無歲，無內無外』者，乃其所師之天；是以不離於宗之天人自命，而謂內聖外王之道皆自此出。」（見莊周撰，王夫之注：《莊子解》，卷33〈天下〉，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473）

¹²³ 《莊子》云：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軫乎！」（語出《莊子·養生主》；見莊周撰，郭象注：《南華真經注》，卷2，同前註，頁2，總頁73-74）

¹²⁴ 《莊子》云：「名實未虧而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」（語出《莊子·齊物論》；同前註，卷1，頁19b-20a，總頁46-47）

¹²⁵ 《莊子》云：「彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。」（語出《莊子·齊物論》；同前註，頁18a，總頁43）「官知止而神欲行」，參註〈123〉。

¹²⁶ 憨山大師（釋德清，字澄印，1546-1623）云：「分別是識，無分別是智。依識染，依智淨。染有生死，淨無諸佛。」見釋德清：《憨山老人自序年譜實錄·上》，收入〔明〕釋德清撰：《憨山大師夢遊集》（臺南：和裕出版社，2002年），第4冊，卷53，頁41，總頁2913。

蓋「存有者」之爲「物」，乃指具「自立性」者而言，其爲「物」固然；然「物」字之義，亦指「事」與「類」，凡心之所可辨識者皆屬之。故以「窮理」爲說，朱子雖云「天下之物莫不有理」，然以人「性體」之受蔽，同時即是「心體」之受蔽，故以「辨真」而論，必解蔽而後可以祛妄，故終極所證，實是「有是理始有是物」。「窮理」工夫之最後能得「一旦豁然貫通」云云之境，即是因此。以是而言，朱子「格物」之說，所以「格物」、「窮理」、「致知」能相互關連，形成爲一「知識」之方法；「心」與「理」之終極同一，不僅爲理論之預設，同時亦是最終之證地。

正因如此，〈大學〉所揭八目，對於朱子而言，「正心」以前乃「立本」，「誠意」以後屬「施用」；「格物」同時即已寓涵「義理」之工夫在內，並非純粹之「思辨」。然「致知」之工夫既已寓涵「祛妄去蔽」，何以「知至」之後，尙須「誠」、「正」？則是因「人心」之無常定。而其所以「無常定」，則係來自「氣」本身所具有之「動態之不確定性」；如前文所揭示。此「動態之不確定性」，造就「陰陽變合」中之不能皆善。《語類》一條云：

子晦（廖德明，號槎溪）問人物清明昏濁之殊，德輔因問：「堯、舜之氣常清明沖和，何以生丹朱、商均？」曰：「氣偶然如此，如瞽瞍生舜是也。」某曰：「瞽瞍之氣有時而清明，堯、舜之氣無時而昏濁。」先生答之不詳。次日，廖再問：「恐是天地之氣一時如此？」曰：「天地之氣與物相通，只借從人軀殼裏過來。」¹²⁷

另一條則云：

「『天命之謂性。』命，便是告劄之類；性，便是合當做底職事，如主簿銷注，縣尉巡捕；心，便是官人；氣質，便是官人所習尚，或寬或猛；情，便是當廳處斷事，如縣尉捉得賊。情便是發用處。性只是仁義禮智。所謂天命之與氣質，亦相袞同。才有天命，便有氣質，不能相離。若闕一，便生物不得。既有天命，須是有此氣，方能承當得此理。若無此氣，則此理

¹²⁷ 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，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁187。

如何頓放。(原註：必大錄此云：「有氣質之性，無天命之性，亦做人不得；有天命之性，無氣質之性，亦做人不得。」)天命之性，本未嘗偏。但氣質所稟，却有偏處，氣有昏明厚薄之不同。然仁義禮智，亦無闕一之理。但若惻隱多，便流為姑息柔懦；若羞惡多，便有羞惡其所不當羞惡者。且如言光：必有鏡，然後有光；必有水，然後有光。光便是性，鏡水便是氣質。若無鏡與水，則光亦散矣。謂如五色，若頓在黑多處，便都黑了；入在紅多處，便都紅了，却看你稟得氣如何，然此理却只是善。既是此理，如何得惡。所謂惡者，却是氣也。孟子之論，盡是說性善。至有不善，說是陷溺，是說其初無不善，後來方有不善耳。若如此，却似『論性不論氣』，有些不備。却得程氏說出氣質來接一接，便接得有首尾，一齊圓備了。」又曰：「才又在氣質之下。如退之說三品等，皆是論氣質之性，說得儘好。只是不合不說破個氣質之性，却只是做性說時，便不可。」¹²⁸

說中所謂「氣偶然如此」、「氣質所稟，却有偏處，氣有昏明厚薄之不同」云云，溯其源，即是出於其本然「動態之不確定性」；此一「動態之不確定性」，雖若為「氣質之性」所以不能皆善之原因，然物變之由「歧異」而分化，乃至人「情識多樣」中「自由意志」之產生，亦皆與之相關。特就前者而言，物變之「歧異」，由積勢而續為變合，關鍵僅在氣機；後者則因人稟性之中，偏不害全，故雖受障而天機不泯，以是人於「自由之意念選擇」中，得以產生追求價值之「意志」(will)。此人之義理之性之無所闕，顯示人之氣質，雖仍有醇、駁，氣質所起之念，雖無常定，相較於其它物性，仍處於天地間一無可替代之地位。

此處由「念」而區分之「天」、「人」，依〈樂記〉而言，即是「天理」、「人欲」；依偽〈大禹謨〉所引《道經》而言，則是「道心」、「人心」。「人心」得理，即是「道心」，而「人心」之由無常定而有「主」，產生意志，則必賴明善而誠之，然後有以至於「精」、「純」。前所謂「氣質之性君子有弗性者焉」，必如是而後可。故《語類》記朱子之論此云：

「程子曰：『人心，人欲，故危殆；道心，天理，故精微。惟精以致之，惟一以守之，如此方能執中。』此言盡之矣。惟精者，精審之而勿雜也；

¹²⁸ 同前註，頁 192-193。

惟一者，有首有尾，專一也。此自堯、舜以來所傳，未有他議論，先有此言。聖人心法，無以易此。經中此意極多，所謂『擇善而固執之』，擇善，即惟精也；固執，即惟一也。又如『博學之，審問之，謹思之，明辨之』，皆惟精也；『篤行』又是惟一也。又如《中庸》，『明善』，是惟精也；『誠之』，便是惟一也。《大學》致知、格物，非惟精不可能，誠意，則惟一矣。學只是學此道理。孟子以後失其傳，亦只是失此。」¹²⁹

又云：

漢卿（輔廣，號潛庵）問「惟精惟一，允執厥中」一段。曰：「凡事有一半是，一半不是，須要精辨其是非。『惟一』者，既辨得是非，卻要守得徹頭徹尾。惟其如此，故於應事接物之際，頭頭捉著中。『惟精』是致知，『惟一』是力行，不可偏廢。」¹³⁰

又云：

「惟精」是精察分明，「惟一」是行處不雜，「執中」是執守不失。¹³¹

又云：

虛明安靜，乃能精粹而不雜；誠篤確固，乃能純一而無間。¹³²

論中由「精察」、「執守」，論及「虛明安靜」、「誠篤確固」，復由「虛明安靜」、「誠篤確固」，論及其所達致之「精粹而不雜」、「純一而無間」。此一「明、誠兩進」¹³³之歷程，就學者而言，「格物致知」之工夫，亦是一「正心誠意」之工夫；二者皆在自身心性上融會。然依其論理而言，工夫無停歇，效益可以無間雜；捨工夫，

¹²⁹ 同前註，卷 78，第 16 冊，頁 2668-2669。

¹³⁰ 同前註，頁 2669-2670。

¹³¹ 同前註，頁 2669。

¹³² 同前註。

¹³³ 伊川云：「涵養須用敬，進學則在致知」，參註〈18〉。

是否尚有「自然」之境？若有，此「自然」之境，乃由「知」達，抑由「行」致？不能不辨。而此一辨義，亦必與其整體之理論相關。

今若以「誠」之一面言，「人欲」盡去，是否即無所謂「人心」，而乃純乎「道心」？朱子之論此云：

道心是義理上發出來底，人心是人身上發出來底。雖聖人不能無人心，如飢食渴飲之類。雖小人不能無道心，如惻隱之心是。但聖人於此擇之也精，守得徹頭徹尾。問：「如何是『惟微』？」曰：「是道心略瞥見些子便失了底意思。『惟危』是人心既從形骸上發出來，易得流於惡。」¹³⁴

蓋既是聖人不能無人心，則見「無人欲」止是「無私欲」，「欲」之根苗仍在，「欲」而符於理，即是「天」；無釋氏由「伏惑」以至「滅惑」之說。然論中朱子於此，仍謂聖人乃「於此擇之也精」、「守得徹頭徹尾」，則依然有「擇」、有「守」。可見於其所釋之「聖境」中，聖人乃於源頭上見得分明，守得穩固，不俟「念」之由形骸起者流於惡；而非無人心。故即「誠」到極處，亦仍存在「明」之決斷。

而若以「明」之一面言之，「自明而誠」之學者，因無「誠然可憑」之決斷，故自立定志向而後有之工夫，¹³⁵依朱子之說，必當以「知」為前導，循是而有「格物窮理」之進程。故云：

知、行常相須，如目無足不行，足無目不見。論先後，知為先；論輕重，行為重。¹³⁶

¹³⁴ 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷 78，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 16 冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁 2665。

¹³⁵ 朱子云：「世俗之學，所以與聖賢不同者，亦不難見。聖賢直是真個去做，說正心，直要心正；說誠意，直要意誠；脩身齊家，皆非空言。今之學者說正心，但將正心吟詠一餉；說誠意，又將誠意吟詠一餉；說脩身，又將聖賢許多說脩身處諷誦而已。或掇拾言語，綴緝時文。如此為學，却於自家身上有何交涉？這裏須用著意理會。今之朋友，固有樂聞聖賢之學，而終不能去世俗之陋者，無他，只是志不立爾。學者大要立志，纔學，便要做聖人是也。」（同前註，卷 8，第 14 冊，頁 281）

¹³⁶ 同前註，卷 9，頁 298。

又云：

問：「南軒云：『致知、力行互相發。』」曰：「未須理會相發，且各項做將去。若知有未至，則就知上理會，行有未至，則就行上理會，少間自是互相發。今人知不得，便推說我行未到，行得不是，便說我知未至，只管相推，沒長進。」因說一朋友有書來，見人說他說得不是，却來說我只是踐履未至，涵養未熟，我而今且未須考究，且理會涵養。「被他截斷，教人與他說不得，都只是這個病。」¹³⁷

由上二條可知，「致知、力行互相發」乃自有之效，論工夫，則應是「各項做將去」；此是朱子法門。而就先、後言，則當以「知」為先。前引朱子〈格物補傳〉之云「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」，¹³⁸亦是同於此理。余前文謂「朱子對於前此中國學術之綜括與重整，奠定一『知識系統』之規格，就其核心理念而言，乃是本於一『義理學之知識觀』，即：『知識』對於『義理』之意義，一方面在於由『求知』而『得知』之歷程，開發人之智慧能力，本身即屬『義理實踐』之一環；另一方面，則在於以不同領域之『知識』之取得，輔助人完成其『社會存在』之需求」云云，亦即是據此而為論。

故由以上論述可知：朱子之論，難解處不在「致知」、「力行」之何以應「各項做將去」；而在由「求知」而「得知」之歷程中，何以開發人之智慧能力，本身即屬「義理實踐」之一環。凡為陸王之學者之譏朱子為「支離」，皆是於此未能通透其說；以是有疑。

今為釐清「心」、「理」、「知」三者間之關係，特重為分疏：

大體而論，若依常見，以「心」僅為「能知」，而「理」為其「所知」，則所謂「知之」，其實即是「理解」（understanding）之一種方式，而「所知」，則是由此方式獲得之結果。於此論述中，未說明「能知」與「所知」之關係；而「所知」之成為「對象」，與「能知」之成為一種「心理能力」，於論述之檢視中，皆可能使所謂「知識」，止成為一種具有「立場」（standpoint）之「詮釋」

¹³⁷ 同前註，頁 299。

¹³⁸ 參註〈118〉所揭引文。

(interpretation)。如此，則必陷「認識論」於一種危機。凡中國先秦道家思想，乃至魏晉以下之玄學與大乘佛學，皆於此有深刻之析論。故朱子之能將「知識」與「義理」之概念結合，而有上述之主張，必有其有關於「心」與「理」間關係之重要預設，否則無以成說。

此一有關「心」與「理」間關係之預設，重點即在於：以「心」之形上本體即是「性」之觀點。此處所以強調「心之形上本體為性」，而不取朱子所曾自言「心之本體為性」之語句；在於：朱子之論，以「心」統「性」、「情」為言，亦有「形上」義與「形下」義之分別；於氣質而言「性」，無論「氣質之性」、「義理之性」，義皆屬「形上」。確言「心之形上本體為性」，可以避去混同唯心論(idealism)者所主張「以心體即性體」、「以心體即道體」之疑慮。

所謂「心之形上本體為性」，簡要之詮法，即是以「太極」與「陰陽」為說。《語類》載朱子之言云：

心之理是太極，心之動靜是陰陽。¹³⁹

所謂「心之理是太極，心之動靜是陰陽」，即是以「形上」、「形下」區分「心」之體、用，而以「理」為其形上之體；於此義，「理」即「性」。《語類》又一條云：

問：「知覺是心之靈固如此，抑氣之為邪？」曰：「不專是氣，是先有知覺之理。理未知覺，氣聚成形，理與氣合，便能知覺。譬如這燭火，是因得這脂膏，便有許多光燄。」問：「心之發處是氣否？」曰：「也只是知覺。」¹⁴⁰

又云：

心與理一，不是理在前面為一物。理便在心之中，心包蓄不住，隨事而發。

141

¹³⁹ 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷5，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第14冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁218。

¹⁴⁰ 同前註，頁218-219。

¹⁴¹ 同前註，頁219。

又云：

問：「心是知覺，性是理。心與理如何得貫通為一？」曰：「不須去貫通，本來貫通。」「如何本來貫通？」曰：「理無心，則無著處。」¹⁴²

論中謂「理未知覺，氣聚成形，理與氣合，便能知覺」，即是說明心有知覺，以其為「氣之靈」；然其所以「能知」，則非單純出於氣之結構，而乃因其「形上本質」（*metaphysical essence*）為「理」，故「心」與「理」本來貫通。以是而言，朱子之所以謂「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」，有「豁然貫通」之一境，其原理在於：凡即物而格其理，不僅係於「理解」之層次，建構「知識」；此「凡物而格」之本身，即是一「破障」之過程，必達至終境，其「知」始為「真知」。「知識」之所以與「義理」相關，其因在此。

「凡物而格」之本身，既亦所以「破障」，則「窮理」之工夫，必不僅是建立「理解」，而應同時即是「去蔽」與「去私」。「去蔽」之說，見於荀子；「去私」之說，則見老莊、釋氏。朱子則以之融於大、小事理。其論學，一則強調須於從近處、小處做起，成己方能成物；另則強調須「識得道理原頭」。《語類》記朱子語云：

或問：「氣質之偏，如何救得？」曰：「才說偏了，又著一個物事去救他偏，越見不平正了，越討頭不見。要緊只是看教大底道理分明，偏處自見得。如暗室求物，把火來，便照見。若只管去摸索，費盡心力，只是摸索不見。若見得大底道理分明，有病痛處，也自會變移不自知，不消得費力。」

¹⁴³

又云：

¹⁴² 同前註。

¹⁴³ 同前註，頁 278。

「成己方能成物，成物在成己之中。須是如此推出，方能合義理。聖賢千言萬語，教人且從近處做去。如灑掃大廳大廊，亦只是如灑掃小室模樣；掃得小處淨潔，大處亦然。若有大處開拓不去，即是於小處便不曾盡心。學者貪高慕遠，不肯從近處做去，如何理會得大頭項底。而今也有不曾從裏做得底，外面也做得好。此只是才高，以智力勝將去。《中庸》說細處，只是謹獨，謹言，謹行；大處是武王、周公達孝，經綸天下，無不載。小者便是大者之驗。須是要謹行，謹言，從細處做起，方能充得如此大。」又曰：「如今為學甚難，緣小學無人習得。如今却是從頭起。古人於小學小事中，便皆存個大學大事底道理在。大學，只是推將開闊去。向來小時做底道理存其中，正似一個坯素相似。」¹⁴⁴

又云：

學者工夫，但患不得其要。若是尋究得這個道理，自然頭頭有個著落，貫通浹洽，各有條理。如或不然，則處處窒礙。學者常談，多說持守未得其要，不知持守甚底。說廣充，說體驗，說涵養，皆是揀好底言語做個說話，必有實得力處方可。所謂要於本領上理會者，蓋緣如此。¹⁴⁵

又云：

識得道理原頭，便是地盤。如人要起屋，須是先築教基址堅牢，上面方可架屋。若自無好基址，空自今日買得多少木去起屋，少間只起在別人地上，自家身己自沒頓放處。¹⁴⁶

從近處、小處做起，即是切身，非指細瑣；¹⁴⁷至於「識得道理原頭」，則是因道理處處相關，不見其大，亦無從以見其真。

¹⁴⁴ 同前註。

¹⁴⁵ 同前註，頁 276-277。

¹⁴⁶ 同前註，頁 277。

¹⁴⁷ 朱子云：「學須先理會那大底。理會得大底了，將來那裏面小底自然通透。今人却是理會那大底不得，只去搜尋裏面小小節目。」（同前註）

而唯因朱子乃將「知識」與「義理」皆融之於大、小事理之中，且主張「致知」、「力行」分項而為，以心地工夫而言，易於分散。陽明嘗云：

文公格物之說，只是少頭腦，如所謂「察之於念慮之微」，此一句不該與「求之文字之中」，「驗之於事為之著」，「索之講論之際」混作一例看，是無輕重也。¹⁴⁸

其說即是於此不契。

此事之於朱子，亦非無自覺，故其一生有一重要之反覆思索之要點，即是有關「『涵養』與『察識』孰先孰後」之議題。

蓋就「心之理是太極，心之動靜是陰陽」言，則「心之理」必於「心之動靜」中見，因而心地工夫可以接合於《中庸》所謂「中」、「和」之說。然心屬氣，氣之動、靜，乃相對而言之動、靜，非「靜」在「動」之中，故以言心之「未發」、「已發」，除「在中」之義外，是否亦有「未發之時」，成爲一必須探究之問題。且如確有「未發」之時，則靜時涵養，動時省察，當以何者爲重？亦將成爲學者論究「工夫」時所關注。程子門下之區分「上蔡」、「龜山」二脈，即是由此而別。

對於朱子而言，二者之輕重，則是早年重「省察」，而後乃改重「涵養」；以是而有「悔其夙見」之易轍。此即學者所重視且不斷爭議之所謂「朱、張交游」之論案。

余見以爲：朱子之所以早年重「省察」，主要之依據，即在其自始即有之一項觀點。此項觀點，即是余前論所提及之所謂「空」與「實」之辨。《語類》記云：

問：「先生以釋氏之說為空，為無理。以空言，似不若『無理』二字切中其病。」曰：「惟其無理，是以為空。它之所謂心，所謂性者，只是個空底物事，無理。」¹⁴⁹

¹⁴⁸ 見王守仁：《傳習錄》下，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》〔新編本〕，第1冊，卷3《語錄三》，頁108。

¹⁴⁹ 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，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁3934。

又一條云：

問釋氏入定、道家數息。曰：「他只要靜，則應接事物不差。孟子便也要存夜氣，然而須是理會『日晝之所為』。」曰：「吾儒何不效他恁地？」曰：「他開眼便依舊失了，只是硬把捉，不如吾儒非禮勿視、聽、言、動，戒謹恐懼乎不睹不聞，『敬以直內，義以方外』，都一切就外面攔截。」曰：「釋氏只是『勿視勿聽』，無那『非禮』工夫。」曰：「然。」¹⁵⁰

此既言心之所以「非空」，以「有理」，而「理」又無形，則依其想，必心之動，「理」始有著處。朱子早耽禪學，尤於大慧宗杲（字曇晦，號妙喜，又號雲門，1089-1163）之說有得，其理解於禪之路徑，當是偏向「看話」，而非「默照」；故從游李延平（侗，字願中，1093-1163）之初，得其教言，返歸儒義，並未深契延平「澄心」之旨。及交南軒，聞衡山胡氏（宏，字仁仲，號五峰，1105-1161）之學，退而自省，得悟「人自嬰兒以至老死，雖語默動靜之不同，然其大體莫非已發，特其未發者為未嘗發爾」，¹⁵¹益自覺昔所抱冰炭，皆豁然而解。而此所得之義，亦即朱子答南軒贈行詩所云「惟應酬酢處，特達見本根」；¹⁵²明顯乃欲「審機」於意動之微，偏向「省察」。故同詩有「豈知一寸膠，救此千丈渾」之句。¹⁵³其事在乾道三年（1167）朱子年三十八之後。

然至乾道五年己丑（1169），朱子與蔡季通（元定，號西山，1135-1198）語，忽自疑，乃重取程子書而復讀之，遂有新悟。確認「思慮未萌、事物未至之時，為喜怒哀樂之未發。當此之時，即是此心寂然不動之體，而天命之性，當體具焉」；

¹⁵⁰ 同前註，頁 3938。

¹⁵¹ 見朱熹：〈中和舊說序〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 75，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 24 冊，戴揚本、曾抗美校點，頁 3634。

¹⁵² 朱子詩云：「昔我抱冰炭，從君識乾坤。始知太極蘊，要眇難名論。謂有寧有跡，謂無復何存。惟應酬酢處，特達見本根。萬化自此流，千聖同茲源。曠然遠莫禦，惕若初不煩。云何學力微，未勝物欲昏。涓涓始欲達，已被黃流吞。豈知一寸膠，救此千丈渾？勉哉共無斃，此語期相敦。」見朱熹：〈二詩奉酬敬夫贈言并以為別〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 5，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 20 冊，劉永翔、朱幼文校點，頁 387。

¹⁵³ 參前註。

¹⁵⁴從而主張「未發之前不可尋覓，已覺之後不容安排」，而凡「隨事省察，即物推明」，皆必「以是爲本」。¹⁵⁵自此遂改重「涵養」。

以上所述有關朱子「心地工夫論」之轉折，對於其「格物」說之發展，所顯示之意義，在於：前引朱子說所謂「理便在心之中，心包蓄不住，隨事而發」¹⁵⁶之天機，必應有其涵養與起動之條件，乃至展現之形式與勢能；故「窮理」之過程中，如何時時掌握「致中和」之心法，令智根清明，成爲關鍵。朱子之於程門教法中，有此轉折，最終依程子本人之說爲依歸，實是將二程之「義理學」觀點與周、張之「宇宙構成論」相接合。此點對於朱子說之成爲一完整之儒學系統，具有極大之重要性。

究論所以可如此論述之故，在於：依前所論，朱子之企圖依據新形態之「宇宙構成論」與「存有學」，建構嚴密之「靜態之形而上學」，以之作爲儒學「心性論」與「認識論」之基礎，其所以有「理」之「先在性」之立論需求，雖有屬於宇宙構成論之原因，其最具決定性之考量因素，則係來自認識論。以是此一思惟系統之建構，雖具有對於「義理學」之支撐；此一支撐，實屬「哲學的」，而非「義理學的」。因而如不能於心性之論述中，確實掌握人「道德實踐」之根源，及其啓動方式，必將陷於如象山所譏之「支離」；或後來陽明所譏之「欠缺頭腦」。就此點而言，明道之標出「天理」二字，與伊川之以「明、誠兩進」作爲以「義理」涵括「知識」之工夫守則，即爲朱子承受理學傳統之必不可少之一環。而其最終於程門流行中，作出抉擇，粗看雖若僅係一事，實則於其體驗中，已藉「已發」、「未發」之辨，確然見出「天機萌現」之端倪，及其所深藏之動能。

朱子自此而後，大體之義理方向已定，凡其所主張離「氣」而言之「理」、合「氣」而言之「理」，乃至兼「氣」而言之「性」，俱可於此「心」之「動」、「靜」之實地，見其貫通；再無更後之易義。¹⁵⁷

¹⁵⁴ 見朱熹：〈與湖南諸公論中和第一書〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 64，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 23 冊，徐德明、王鐵校點，頁 3130。

¹⁵⁵ 同前註，頁 3131。

¹⁵⁶ 參註〈141〉所揭引文。

¹⁵⁷ 依此而論，朱子實並無何「晚年定論」如陽明所測想。

五、朱子說衍生爭議之原因及其所含藏之討論空間

朱子立說之成就，其深遠之影響，不僅於理學，亦係於整體之中國學術，然於當時乃至其後，亦多引生爭議。其爭議點，可分三方面論述：一於理學；一於儒學；一則於經典之詮釋。而此三方面，皆與其學術中所內涵之「哲學性」相關。

就「理學」方面而言，其要點，可分三項言之：第一項在於朱子對於周、張、二程之詮解；第二項在於朱子本身系統之理論性；第三項在於象山、陽明所建構之「對峙」。

第一項關於朱子詮解周、張、二程之說之部分，爭議點在於：一、朱子詮解濂溪〈太極圖說〉中之「太極」為「理」，然「太極」可言動、靜，而「理」則不宜言有實然之動、靜；二者有別。二、朱子以橫渠所主「太虛無形，氣之本體；其聚、其散為氣變化之客形」之說，為一「大輪迴」；且謂橫渠之言「虛」，乃於其自身之說有扞隔。此點凸顯朱子之論點，與橫渠不同。三、朱子輯《近思錄》，尊濂溪之〈太極圖說〉，而獨不取明道之〈識仁篇〉。此點凸顯朱子之義理取徑，與明道亦有不同。四、二程雖受濂溪啟發，後乃不甚推之，朱子則確然以濂溪為伊、洛之淵源所自，此說不無可疑。

四點之中前二，不僅牽涉朱子與濂溪、橫渠系統間本質性之差異，亦牽涉朱子所以取用二人之說之需求。凡此前文已詳。

然朱子既將二人納入理學傳統，二人之說，自將伴隨朱子對於理學之統整，產生影響，從而使理學之傳承，不復以「程門教法」為主要唯一之方式；則此二項屬於思想之分歧，亦必終將引起關注。

其中屬於濂溪之部分，朱子之詮解，雖與濂溪之本旨不同，然朱子「理」「氣」論與濂溪〈圖說〉之結合，提供日後理學思想「系統思惟」發展之框架；即不尊朱子「理」「氣」之說者，亦同受此影響。故各家除象山兄弟於「無極而太極」一語有疑外，大體皆甚尊濂溪。

至於橫渠之部分，橫渠之「主」「客」之分，雖非皆為後來者所承沿，然其以「氣」之全體不增減，「氣」乃實體之說，則為遵「程、朱」之學者所多數承襲；伊川、朱子所主「氣」乃「一去便休無散而復聚之氣」之論，反為人所忽略。此一發展，一方面使朱子之說，易為人理解成「理」「氣」之二元；另一方面，則使反對「二元」之論者，若不改趨於「唯心」，即改趨於「唯氣」。

而四點中之第三，則不僅牽涉明道與朱子之分歧，亦牽涉明道與伊川之差異。

因朱子對於〈識仁篇〉之覺不妥，不在「仁者渾然與物同體」一句，而在「識得此意，以誠敬存之而已矣；不須窮索，不須防檢」之說。朱子之取伊川「明、誠兩進」，而細究於「涵養」、「察識」之先後、輕重，路徑自是偏向於伊川。然同一明道之說，朱子取其前而不取其後，顯示朱子所謂「理便在心之中，心包蓄不住，隨事而發」之「天機」，雖或並見於四端，以「體」而言，則仍是偏主「智」而非偏主「仁」。故明道之義理觀，如從人之「天機」，即是「道體之呈露」一面說去，亦可蹊徑另闢。象山、陽明，即是承繼於此，從而於與伊川、朱子別派。

至於四點中之第四，則可分從「學術史」與「思想史」（intellectual history）之角度，加以討論。若以「學術史」之角度討論，濂溪、橫渠與二程，各有不同之發展脈絡，「濂」、「洛」與「關」三派，不當混同；即令看重濂溪對於二程之影響，亦當僅如橫渠之得啓示於高平，不必合之爲一。至於明道之與伊川，則二人之異，未於當時與其後，造成程門分裂；且明道論學之特異處，亦必結合其它非明道所有之思想因素，始能獨立成爲學派。故以北宋之理學傳承而言，明道、伊川仍當歸屬同一「洛學」，不必分支，亦無法分支。

然若以「思想史」之角度討論，則當畫分議題，檢視系統；不僅濂溪、橫渠與明道、伊川，各個不同，即朱子亦當與四家切割，分別爲論。倘以宋、元、明三代之「儒學學案」而言，《學案》之體初成，重在「學統之形成」與「影響之分、合」，自是近於今日之所謂「學術史」觀點。然因其「學術史」觀點，其本質，乃由儒學之「義理」觀點延伸，而有以「宗旨」分家之說，故不僅非一純粹之「史學」觀點，亦與今日學者之綜合「社會史」（social history）、「觀念史」（history of ideas）與「哲學史」（history of philosophy）之研究取徑差異。¹⁵⁸

以上所述，係就「理學」方面而言之第一項；其第二項，關於朱子本身系統之理論性，其爭議之點，則可分述爲八：一、「理」、「氣」既不離而不雜，何以另有「理先」之論？二、「理」既是「淨潔空闊底世界」，無動靜，何以能「生氣」？三、既云：「一去便休耳，豈有散而復聚之氣」，又云：「萬一山河大地都陷了，畢竟理却只在這裏」，則「氣」亦非終極之實體，而有孤立之理，則豈非與「理、氣不離」之論矛盾？四、朱子既云氣由理生，卻又謂「氣雖是理之所

¹⁵⁸ 《學案》體之義理取向，最為明顯之例，即龍溪（王畿，字汝中，1498-1583）、泰州（王艮，字汝止，1483-1541），乃當時論者同斥，而梨洲（宗義，字太沖，1610-1695）之輯為《明儒學案》，龍溪歸「浙中王門」，而安排「泰州」，別為〈泰州學案〉，而非於「王門」之概念下分支；此中即有「義理學」之考量在內。

生，然既生出，則理管他不得」，如此豈非先主「一元」，後主「二元」，無所依據？五、朱子主「心」為氣，「性」為理，而有「理管氣不得」之說，則「心」與「理」終究非一；若然，則所謂心有「豁然貫通」之一境，其依據為何？六、倘「心」與「理」終究非一，則心之知，僅能為「有限之認識力」之一種運用；而所謂「理」，亦將不能離於人之本位，豈非真將陷入象山所譏之「支離」乎？七、若自另一端，非僅疑於人之稟性，有所限，即「理」之所示，亦若僅能於「分理」處顯其條貫，而無何貫通之理可得之於豁然，則「法分之理」與「割制之理」自當畫分層級，如荀子之說然；若然，則宋儒之以「理」字貫通上、下，豈非皆屬以有限之所知，強於其所不知，其弊或真將以「意見」殺人而不自覺。¹⁵⁹

¹⁵⁹ 以宋儒之言「理」，為出於「意見」，其說出於戴東原。東原書云：問：「宋以來儒書之言，以理為『如有物焉，得於天而具於心』；（原註：《朱子語錄》云：「理無心則無著處。」又云：「凡物有心而其中必虛，人心亦然；止這些虛處，便包藏許多道理，推廣得來，蓋天蓋地，莫不由此。此所以為人心之好歟！理在人心，是謂之性。心是神明之舍，為一身之主宰；性便是許多道理得之天而具於心者。」）今釋孟子，乃曰『一人以為然，天下萬世皆曰是不可易也，此之謂同然』，『是心之明，能於事情不爽失，使無過情無不及情之謂理』，非『如有物焉具於心』矣。又以『未至於同然，存乎其人之意見，不可謂之理義』。在孟子言『聖人先得我心之同然』，固未嘗輕以許人，是聖人始能得理。然人莫不有家，進而國事，進而天下，豈待聖智而後行事歟？」曰：「六經、孔、孟之言以及傳記群籍，理字不多見。今雖至愚之人，悻戾恣睢，其處斷一事，責詰一人，莫不輒曰理者，自宋以來始相習成俗，則以理為『如有物焉，得於天而具於心』，因以心之意見當之也。於是負其氣，挾其勢位，加以口給者，理伸；力弱氣慙，口不能道辭者，理屈。嗚呼，其孰謂以此制事，以此制人之非理哉！即其人廉潔自持，心無私慝，而至於處斷一事，責詰一人，憑在己之意見，是其所是而非其所非，方自信嚴氣正性，嫉惡如讎，而不知事情之難得，是非之易失於偏，往往人受其禍，己且終身不寤，或事後乃明，悔已無及。嗚呼，其孰謂以此制事，以此治人之非理哉！天下智者少而愚者多；以其心知明於眾人，則共推之為智，其去聖人甚遠也。以眾人與其所共推為智者較其得理，則眾人之蔽必多；以眾所共推為智者與聖人較其得理，則聖人然後無蔽。凡事至而心應之，其斷於心，輒曰理如是，古賢聖未嘗以為理也。不惟古賢聖未嘗以為理，昔之人異於今人之一啟口而曰理，其亦不以為理也。昔人知在己之意見不可以理名，而今人輕言之。夫以理為『如有物焉，得於天而具於心』，未有不以意見當之者也。今使人任其意見，則謬；使人自求其情，則得。子貢問曰：『有一言而可以終身行之者乎？』子曰：『其恕乎！己所不欲，勿施於人。』《大學》言治國平天下，不過曰『所惡於上，毋以使下，所惡於下，毋以事上』，以位之卑尊言也；『所惡於前，毋以先後，所惡於後，毋以從前』，以長於我與我以長言也；『所惡於右，毋以交於左，所惡於左，毋以交於右』，以等於我

八、正因朱子之「格物」說，有「終極貫通」之義，故由其義延伸，聖治、聖道、聖學，凡信其為「聖」者，三者之義亦必一貫，若是則不免將以「讀書」為格物，「通經」為窮理，從而使「史學」之學，亦為「經學」與「義理之學」所掩，其所以為「學科」之義，難於發顯。

以上八惑，或易解，或難解；當逐一論之：

其一，關於「理、氣既不離而不雜，何以另有『理先』之論」之疑。

此疑之所以肇生，乃因理、氣合論、對論，皆係就「宇宙構成論」之「存在」義而言，而非就「存有學」之「存有自身」論。此一論域之區分，即猶如佛法義中有「清淨」義之法身，亦有於「生滅」義中所釋之「不生滅」；朱子蓋亦得之佛學之啓示，故前引朱子語，嘗盛讚釋氏說中所謂「有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋」，乃至：「撲落非它物，縱橫不是塵。山河及大地，全露法王身」云云諸句，以為皆是「見識」語。唯因中國歷來之思想家，於此哲學論域之差異，不皆能知，或知之而未能透切，故爾生疑。

其二，關於「理既是『淨潔空闊底世界』，無動靜，何以能生氣」之疑。

此點則是朱子說中真正難解之處，而亦是其未嘗說得明白處。蓋所謂「理既是淨潔空闊底世界」，其實即是類近於釋氏說中所謂「清淨」之義。然釋氏有「一念無明而生山河大地」之說，乃於「生念」之「能生」處說「真」，而於「念」之「所生」處說「妄」，故其說有二重之體用。朱子止認「誠體」，不說山河大地為妄，因而於「第一因」，以「理」為「不動之推動者」。且因「理」乃以「不動」而能生氣，雖生氣而無改其為「淨潔空闊」，故其體僅有「始動」之因，而無「變動」之因。凡變合之為動，其幾皆在於「氣」，非在於「理」；而其所成，則「性」亦賦焉。於是而有「性體」與「心體」之說。

故綜合以論，朱子之「存有學」與其「宇宙構成論」，相合而為一系統，非不能成說，亦無矛盾，然而其中，實若見有關義。此關義，朱子以「不論」為論，以「不論」為確論，即是其真正特殊之處。歐洲啓蒙時代學者之或視朱子之說為一種「自然神學」，或認朱子之說為一種「無神論」，其所以兩面猶疑，即是出此。

言也。曰『所不欲』，曰『所惡』，不過人之常情，不言理而理盡於此。惟以情絜情，故其於事也，非心出一意見以處之，苟舍情求理，其所謂理，無非意見也。未有任其意見而不禍斯民者。」（見戴震：《孟子字義疏證》，卷上，收入戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：《戴震全書》〔修訂本〕，第6冊，頁152-153）

其三，關於「朱子之說不以氣爲終極實體，而於論理上認有孤立之理，其論實與其『理、氣不離』之論矛盾」之疑。

夫「理、氣不離不雜」，乃於「存在」義說，而非於「存有」義說之爲「二元」，已見前論。而就存有學論「存有之自身」，則必僅能言「理」而不得言「氣」，此點對於朱子而言，必如此堅持，在於強調作爲「道」之本體之「理」純一性；從而將「偶然」之成爲「偶然」之「偶然性」(occasionality)因素，歸於「後起」。此點明顯亦是受佛學之影響而然；差異在於佛教義有「涅槃」之說，而朱子無之。朱子此一說法，就已意說明即可，無「合理」或「不合理」。

其四，關於「朱子既云氣由理生，卻又謂氣既生出，則理管他不得，乃前主『一元』，後主『二元』」之疑。

於「存有學」不得不主張「一元」(monism)，於「宇宙構成論」又不得不分論「心」(mind)、「物」(matter)，乃西方哲學史中難於徹底解決之問題，至今猶然；並不因近代「物質主義」(materialism)之進展，即能無視於此中之難處。

朱子之說與陽明之說，於理學之發展中，正各展現一種儒學理論之可能。此二種可能即是：朱子以二重之「性論」，合「心」於「理」；陽明則以「良知」之體用，區判「心性功能」之層級。

其五，關於「朱子主心爲氣，性爲理，而有『理管氣不得』之說，則心與理終究非一；若然，則所謂心有『豁然貫通』之一境，其依據爲何」之疑。

夫依義理學之建構言，若道德之判斷與知識之理解，終極於同一「心」之「所能」得以會通，則應有二項預設，即：一、心之本體，具有宇宙氣化「目的性」之圓滿；以是說「性體」與「道體」之合一。二、心之活動，其積累而成習，無論於何種類型，皆有影響其「潛能」發揮之作用；以是於「心之能動靜」釋「性體」之本然，而於「心之所動靜」釋「心」之情態，¹⁶⁰而將「心體」之受蔽，歸之於後起。於是於概念，分割「心體」與「性體」。

對於朱子而言，正唯其釋「道體」以「理體」，而又釋「性體」以「理體」，故心之於物，「窮理」本身即有「去蔽」之功；不必窮盡天下之理，而心即有「豁然貫通」之境。此所謂「貫通」，乃是於「心之境」說「心與理一」；而非於「知之作用」說『知』與『所知』合。故其說仍屬一種「東方哲學」(oriental philosophy)

¹⁶⁰ 朱子語云：「心之理是太極，心之動靜是陰陽」，參註〈139〉所揭引文。

之觀點，與西方有關「理性」(reason)之討論，不盡相合；亦無法以「批判哲學」(critical philosophy)之術語，充分予以說明。

其六，關於「朱子之說是否真將陷入象山所譏之支離」之疑。

此一批判之提出，在於誤解朱子之謂「心之能知」僅是一種「有限之認識力」，因而視朱子之「格物」說，於「知識」之意義，無法符合「義理學」之要求；而未深了朱子以「窮理」作為「去蔽」之功之原理。

其七，關於「朱子之格物說是否應區分『法分之理』與『割制之理』，如荀子之說然」之疑。

此疑如以今日「實證主義」所主張於「真知識」(authentic knowledge)之觀點論之，無論「法分之理」與「割制之理」，皆當區隔。且此二者，亦不宜僅以「物類」之分、合作為依據，而應另有「求因」之學；如方藥地接觸西學時所主張。然朱子之「格致之學」之不足，乃至承其學者之無法於「知識之方法」突破，與理學之是否即造成「意見殺人」非一事；亦當條別釐清。因而就「儒學」言宋學之成就與限制，與依「經學」之所需，而言宋代研究個案之是非，與就整體中國學術之發展，而檢討其中之偏失與不足，於今皆不應混為一談。

其八，關於「朱子『格物』說，不免乃以『讀書』為格物，『通經』為窮理，從而使史學之學，亦為經學與義理之學所掩，而失其所以為學科之義」之疑。

此點確是朱子學作為「承沿之儒學」之蔽，朱子之於當時，即引起學者如陳龍川(亮，字同甫，1143-1194)之諍義。此後明、清二代「不尊朱」或「不拘守朱」之學者，亦不少於「尊朱」者；而中國學術發展，亦最終脫離「理學」之範圍。凡此，實皆有其必然。然古今無不弊之治法，亦無不弊之學術。此亦不僅於朱子，或理學，或儒學為然。但能推陳出新而不失其可師，則變皆有益。

至於朱子說衍生爭議之第三項，所謂「於象山、陽明所建構之對峙」，以「陸王」之立場言，其所爭之要點，則有六：一、義理之學應先求「立乎其大」，而朱子乃置「即物而窮」之「致知」於正心誠意之前，乃屬失本。二、朱子以「理」在物而心有「知」，乃將「心」與「理」分成兩橛，此二分乃本質之二分，故無從打并歸一。三、朱子之格物，乃欲即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，雖空懸「豁然貫通」之境，實則泛無所歸，必將陷於支離。四、朱子以「知」在「行」先，未識「知、行合一」之真實體段。五、朱子之辨「心體」與「性體」，僅知心有「識理」之能，而不悟心有「自然之知」。因而於義理，隔卻一層。六、正因朱子未識本心，故其論「涵養」、「察識」、「窮理」，俱失頭腦。

以上六點，關繫「朱」、「陸」之分派，故亦逐項論之：

其一，關於「朱子置『即物而窮』之『致知』於正心、誠意之前」之問題。

基本上，朱子之論「明」、「誠」，本是「兩進」；此其所以承接程門學脈之處。唯因朱子之論「知」、「行」關係，皆是就「學者」之地位，主「自明而誠」，故云「知」在「行」先。此「知」在「行」先之論，有二層：即依「事」而言，「知」在「行」先；依「整體工夫之完成」而言，「知」亦在「行」先。其說自有體系，本無問題。

特就〈大學〉一篇而言，「依事而言」與「依整體工夫之完成而言」無從區別，故一旦增入朱子之〈格物補傳〉後，乃成必「豁然貫通」後始有「正心」、「誠意」之工夫，以是啓人之疑。至於「格物」之先，應先立志，朱子於它處，已補其義，特無從於其〈格物補傳〉中安插位置，故成孤義。故欲解此疑，必當區隔朱子本人立說之義，與其所以詮解〈大學〉之義爲二，分別論之，而後乃能各得評議之當。

其二，關於「朱子以理在物而心有知，乃將心與理分成兩橛，以是無從打并歸一」之問題。

所謂「理在物而心有知」，對於朱子而言，乃單純之「認識論」議題，而非就「形而上學」之整體論；故見於〈格物補傳〉。究論其說之與主張「理在心不在物」區別，關鍵在於：「物」是否獨立於人心識之外？「物之理」與「處物之理」是否無分別？如不主「物」獨立於人心識之外，「物之理」與「處物之理」即是同一；其立場爲「唯心論哲學」。如主「物」之於「心」見有，雖不離心，然「物」仍有獨立於人「心識」之外之義，則「物之理」與「處物之理」即非同一；其立場爲「實在論哲學」(realism)。朱子之「認識論」，自是偏近後者。然此一立場，於朱子，並不否定所謂「萬物皆備於我」之說，亦不否定「心」有與「理」相合之終境。

其三，關於「朱子之格物，乃欲即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，則雖空懸『豁然貫通』之境，實則泛無所歸，必將陷於支離」之問題。

朱子之學於「義理」部分，立基於程門學脈之「明、誠兩進」、「敬義夾持」，故無「泛無所歸」之問題。至於朱子之學於「哲學系統」部分，則有其屬於「認識論」與「宇宙構成論」，乃至「存有學」之連結問題，必須詰問究極；所謂「即物而窮」與「豁然貫通」云云，皆是於「理論建構」上所不得不爾。

然亦因此，使其對於「聖學」之「理論鋪陳」，與「實踐」時所要求之「可

行」、「易行」，出現落差。對於哲學而言，「可行」即是理論上之完備，不因其難行而失効；此點為朱子所自信。至於是否難行，則因朱子乃堅信儒學之「聖治」說與「聖學」觀，故亦不覺其難行。而所謂「支離」，亦是一種儒學之批評。故如將朱子之學放置於哲學史，關鍵僅在於是否能於「理論之建構」成說，其得失問題，可與其所引生之「儒學效應」切割。將朱子之學放置於儒學史，關鍵則必在所謂「儒學效應」，而非其理論上是否足以建構成說。以前者而言，無論朱子、陽明皆屬「理學時代」（Age of Neo-Confucianism）之一種「成聖」論，有如佛家之有「成佛」論；可以分別檢驗，而須不顧及歷來所謂「儒學」義之「朱陸之爭」。以後者而言，則應以一種新的學術史眼光，論析其各自於「儒學史」中之得失，而所謂「朱、陸之爭」，亦係於此一面向，呈現意義。

其四，關於「朱子以『知』在『行』先，未識『知、行合一』之真實體段」之問題。

所謂「『知』在『行』先」之「知」，與所謂「知、行合一」之「知」，其為義不同：前者出於「分別」之「智」，後者出於「無分別」之「智」。就認識論而言，二者作為「智慧」之層級不同，其處理之問題亦不同；無從並論。朱子、陽明俱有其勝義。就儒學而言，「自明誠」乃賢者之事，「自誠明」乃聖者之事。至於以君子所不能而百姓能之，說為「聖學」之「普遍」義，則屬儒學前此未有之增義；陽明學之流行，蓋以此為特出。然其所引起之爭議亦大。章實齋謂「朱、陸乃千古不可合之同異」，亦「千古不可無之同異」，¹⁶¹且以清學中之「浙東」、「浙西」當之，¹⁶²此說若以宋以後之儒學學派言之，固有其理；然以乾隆後之學術發展而論，則顯亦未見如其所言。¹⁶³可見「儒學發展」與「儒學問題」，乃各有其時代背景，非皆由「哲學形態」所支配。

其五，關於「朱子僅知心有『識理』之能，而不悟心有『自然之知』。因而於義理，隔卻一層」之問題。

對於朱子而言，「識理」乃心之功能，雖非究竟，而有「去蔽」之功。至於

¹⁶¹ 論詳章學誠：〈朱陸〉，見章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》（北京：中華書局，2008年六刷），上冊，卷3，內篇三，頁262。

¹⁶² 論詳章學誠：〈浙東學術〉，見章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，上冊，卷5，內篇五，頁523-530。

¹⁶³ 關於章實齋、戴東原，及清學之整體發展，參見拙作《明清學術思想史論集》下編（香港：中文大學出版社，2012年）。

「自然之知」則是成聖後自然之效；所謂「豁然貫通」後之於事物表裡精粗無不到，即是於此見「吾心之全體大用無不明」。強調必先有「良知之體」朗然萌現，然後有「致之」之功，則是一種以「儒義」形態之「識」、「智」之分，發而為「義理之學」之主張，與之不同。理學中出現此項歧異，且形成對峙，對於理學發展而言，並非無益。

其六，關於「正因朱子未識本心，故其論涵養、察識、窮理，俱失頭腦」之問題。

此一批評，來自陽明本人。所謂「少頭腦」，即是指朱子之說未能教人於念慮之微，識得「良知」自然萌現之真實體段。而究論陽明之所以如此批評，在於：朱子論「心」雖有「心與理一」之一層，¹⁶⁴從而於其論中有所謂「萌露」與「主宰」之說。¹⁶⁵論中於「敬」之所存，如何喚醒，如何理會得主宰，仍是一俟其由「持養」之工夫中自見。因而於朱子之說，必須有待學者於「明」、「誠」之所以得以「兩進」之處，確有所體認，然後其「敬便有義，義便有敬」之義始明。

正因如此，遵其說者，若於其說中所謂「莫不因其已知之理而益窮之」之「已知」，未能確切掌握其實，即易將當下所「聳然收斂」之心，即做「主宰」看；從而使心之「能覺」與思辨中之「所知」，判然為二，以是遂有「支離」之病。陽明所以指稱朱子之教法乃「少頭腦」，即以此故。¹⁶⁶

唯就學術而言，「廣大」與「精微」本難兩全，以「理學」結合「經」、「史」之學，仍是朱子潛在之學術目的，亦是其教法廣布，所以發展成為儒學大宗之要因。故專就「心性工夫」論彼之教法，謂於「精微處」發明未透，因而有待後人

¹⁶⁴ 朱子論儒、釋云：「吾以心與理為一，彼以心與理為二，亦非固欲如此，乃其所見處不同。彼見得心空而無理，此見得心雖空而萬物咸備也。雖說心與理一，而不察乎氣稟物欲之私，亦是見得不真，故有此病，此《大學》所以貴格物也。」見朱熹：〈答鄭子上〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 56，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 23 冊，徐德明、王鐵校點，頁 2691。

¹⁶⁵ 朱子云：「心若不存，一身便無所主宰。」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷 12，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，〔修訂本〕第 14 冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁 358）又云：「敬，只是此心自做主宰處。」（同上，頁 371）又云：「敬有死敬，有活敬。若只守着主一之敬，遇事不濟之以義，辨其是非，則不活。若熟後，敬便有義，義便有敬。」（同上，頁 378）又云：「自家既有此身，必有主宰。理會得主宰，然後隨自家力量窮理格物，而合做底事不可放過些子。」（同上，卷 9，頁 311）

¹⁶⁶ 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。

之補義，亦有其理；固不必為朱子諱。而此點，亦是陽明之學之所以勃興於明之原因。此正如陽明之學，以教法而言，亦不能無弊，又須他日高明者出而為之救弊；事同一理。

以上係就「理學」方面，分三項十八點，論述朱子所曾引起之疑議。次就「儒學」方面言之。其要點，亦可分三項言之：第一項在「儒學之統合」；第二項在「儒學之分項」；第三項在「儒學之觀點」。

關於「儒學之統合」部分，其爭議點在於：一、以「性理」之學為「儒學」之核心，以「聖學之體、用」作為儒學之統合方式，是否符於儒學之根本性質？二、以特定之「儒學」觀，作為建構「歷史觀」之主軸，是否易於產生偏蔽？三、經朱子系統化後之儒學，是否將使儒學中原本含藏之多元因素受到發展上之抑制？四、經朱子系統化後之儒學，《四書》之重要性高於《五經》，「義理」之重要性高於「詞章」、「考據」，傳統儒學中之所謂「經術」或「儒術」之觀念，是否亦隨之改變？五、以「教育成材」之觀點言，理學之方式是否取徑過窄？六、取朱子之學懸為朝廷功令，此一作為，是否有益？

六點之一，關於「以性理之學為儒學之核心，是否符於儒學之根本性質」之問題。

此點牽涉孔子之作為「儒學」核心之義，與「儒學」之歷史發展。就前者言，無孔子之義理與孔子之教誨，即無「儒家」之成家與「儒學」之成學。然儒家之成家與儒學之成學，乃一歷史發展之結果，有其歷史之成因、過程與被賦予之歷史性。此事與重回孔子之義理與孔子之教誨，二者相關，而非同一。因此就中國學術史、思想史，乃至文化史而言，「孔子作用」之於三者，皆當各自推求其實際。故以一種完整之形而上學，支撐孔子義理之哲學性，並融會義理學於中國之發展，以探索孔子所啓示之聖學，如曾於歷史產生鉅大之功能，必有其重要性；特當於三項不同之脈絡中，闡述其義。

以「學術史」而言，朱子之貢獻，在於以「認識論」之方式，將「知識」與「道術」之觀念結合，以是推動各學科中「方法論」之進展；並將「儒學」作為「學術」之意義擴大。此一進展，對於西學東來前之中國，具有意義。

以「思想史」而言，朱子之貢獻，在於以一種前所述「靜態之形而上學」之方式，將前其理學發展中之「宇宙構成論」與「心性論」，統整為對於「認識論」之支撐。由此大幅度強化儒學之立論依據。此一進展，直至今日為止，亦仍有其不可忽視之重要性。

以「文化史」而言，朱子之貢獻，在於以一種新形態之「義理思惟」，將「知識」、「道德」與「俗世價值」(secular values)結合，從而將中國社會自魏、晉以下迄於隋、唐，逐漸強化之「出世」與「入世」之界分，重新彌合；此點不僅提高「儒學」位於社會乃至政治中之地位，且亦逐漸使中國社會之「倫理性」(ethicity)，重新趨於一致。明、清以下之中國，三教之分別，乃至文化多元之動力，雖依舊存在，皆是於此一新的「文化基礎」奠立。此種效益，且影響及於鄰近之韓、日。日後陽明學說之能於當日即產生作用，並隨即散佈，亦是建立於此相延續之社會條件。故以「性理之學」為儒學之核心，乃是一種儒學發展之可能，且此發展極為重要；並不存在「須以『早期儒學』作為衡斷宋學或理學是否符於儒學本質」之問題。

六點之二，關於「以特定之儒學觀，作為建構歷史觀之主軸，是否易於產生偏蔽」之問題。

理學家之歷史觀，除來自傳統經學與史學之觀點與論述外，另有一加入之成分，即是韓昌黎所提出之「道統」說。此一「道統」說，經「理學」之強化後，不僅將原本即已存在於儒學中之「先王之治」之「治道」觀，轉化成為一種「道德文明」之傳統；且亦將其中未脫離「俗世觀」(secular point of view)之「治化」義、「道德」義之「聖人」，純化為同時即是「精神」義之「聖人」。此種進一步「理想化」(idealize)神聖古代之說法，使「經學」之地位不僅遠高於史學，且使中國史學中原本使用「六藝經傳」作為三代史料之「方法」義遭受「經學主張」之干擾。因此就理學家之思惟言，確實不利史學。

此點不僅顯現於「鄙薄漢唐」一事，亦同時表現於其對「經」「藝」中相關史事之想像，從而有「臆說」，甚至「臆改」之作爲。特相對於程子，朱子對於史學、經學仍有其慎重之處；須逐一而論。

六點之三，關於「經朱子系統化後之儒學，是否將使儒學中原本含藏之多元因素受到發展上之抑制」之問題。

前文論及朱子思想之時代背景時，曾說明中國所面臨整體文化重整之需求。此項需求，來自中國進入中古時期後，社會之分合與變遷，缺乏長期之穩定性，直至隋、唐之盛世再起。此一屬於「中古中期」之興盛，使前期複雜而多元之因子，逐漸融結、轉化，從而凝聚為一整體性之文明新局。唯對於隋、唐所開啓之盛世而言，其所具有之高度創造力，與向外擴張之強大企圖，亦使此一整體性之文明新局，易於盛極而衰。於此之時，進一步進行「精神自省」，即成為必要。

故以「哲學」而言，以一種「理性之精神」(rational spirit)，將一切有關宇宙「存有根源」、「構造原理」，乃至「人生智慧之來源」等討論，予以「系統化」之重構與說明，以激發社會菁英(social elite)投入「現世」(this World)之熱情，即有極大之意義。此所以就哲學思想而言，宋之理學，其影響延續於明、清，其任務，仍於某方面，維持自「中古後期」以來之精神。朱子之建構其「靜態之形而上學」，價值在此。

而宋代之於精神與組織，重新結構中國之社會，且逐漸將其影響，擴及於元代之北方，亦是一重要之發展。故即令朱子所代表之「思想性格」，使儒學，乃至社會，原本含藏之多元因素，受到發展上之抑制；仍是利大於弊。

此下由於經濟之發展，中國於元之後，逐漸進入「早期近代」(early modern)，於是社會之需求與思想之需求，皆產生劇烈之變動；朱子之說之穩定功能，遂由「啓發」之意義，轉化為維持「政治」與「社會秩序」(social order)之工具，其「抑制性」逐漸顯露。於是出現執政者尊「程朱之理學」以扶持名教，而社會則對於名教之約束，產生思想乃至行動上之反抗之現象。陽明學之強調「個人主體」(individual subjectivity)之所以於當時具有衝擊性，乃至其後學之能迅速結合當時之「美學思潮」，從而激發多元文化之發展，凡此，皆當配合「時代之因素」以為觀察；難於一概而論。

六點之四，關於「經朱子系統化後之儒學，《四書》之重要性高於《五經》，『義理』之重要性高於『詞章』、『考據』，傳統儒學中之所謂『經術』或『儒術』之觀念，是否亦隨之改變？」之問題。

「經術」觀或「儒術」觀，主要之核心重點，在於政治，無論在上位者所應由之「道」，或在下者應受之「教化」，皆係吸納於「治道」與「治術」之理念中；此乃「儒」之成為「儒」，對於社會之效益。宋初儒學所強調之「聖人體用之學」，仍是以此為儒學之核心。¹⁶⁷即使今人所指為宋代「古文運動」之推動者，其「文章經世」之概念，亦是由儒術所延伸；與昌黎〈原道〉之主張有所差異。

承襲韓氏「軻之死不得其傳焉」之說，高舉孟子，躋之於經，卻深斥荀子，不與昌黎「苟與揚乃大醇而小疵」之論同其說，則是另一類發展。此種重「道德教化」甚於「禮樂刑政」之偏倚，確實存在於理論上對於「政治實務」理解之不

¹⁶⁷ 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〉(未刊；將輯入拙作《程學閣著作集》第五種《宋元學術思想史論集》上編)。

夠深透。然對於宋代之治化言，宋初儒學之影響始終仍在，並未因此陷入明末所譏於王學末流之「空疏」；宋代之儒學，亦未實際為理學所席捲。此亦於檢討宋代整體學術時，所應留意。

六點之五，關於「以『教育成材』之觀點言，理學之方式是否取徑過窄？」之問題。

理學家之教育理想，在於推廣「菁英」之教育於人人，因此有朱子之「小學」觀與「大學」觀。此一演進，有其位處唐以來門第漸次崩解下「教育觀念轉型」之歷史意義。特就實際而言，「知識性」之教育，難於落實於全社會；理學觀念之擴散，仍是透過「觀念」之傳播而達致。明代陽明學於此，則易之以「講學」之啓發，因而有其「普及」之成效。故以「成材」而言，程朱之學以「難」，陽明之學以「易」。難者易於支離，易者易於空疏；各有利弊。

六點之六，關於「取朱子之學懸為朝廷功令，此一作為，是否有益？」之問題。

所謂「朝廷功令」，目的不外「提倡名教」與「拔舉人才」；而考試之法，不能無標準。以朱子之學懸為朝廷功令，本有數益：一在化繁就簡，一在義理貫串，一在可使抒文者，文字趨於嚴整精實。明於成化後，進而以「八股」策士，此以「取士」而言，誠是過窄；然《四書》之義理浸透人心，亦未始非功令之效。且所謂「功令」，亦不過功令而已，並無「約束學術」之能；康、雍、乾時期學者於尊尚「理學」之年代，猶不乏刻意攻朱者，即是一證。

以上係就「儒學」方面之第一項，所謂「儒學之統合」言之；其次就「儒學之分項」為討論。其要點有三：一、儒學中有經學，六藝之經、傳，乃至存留於漢人訓義中之舊說，皆有不同來歷，以是彼此間存在不同之「文本性質」。今一以「理學」之觀點說之，是否將使儒學之複雜性，遭受簡化與扭曲？二、儒學中有史學，「史學」雖於觀念中可歸屬儒學中之一部，然自司馬遷（字子長，145/135-86B.C.）《史記》以來，實際已獨立成學；有其特殊之議題、需求與建構之方法。以理學治史學，是否亦可能使「史學」之獨立性，遭受削減？三、儒學中有文章之學，此文章之學，是否亦會因理學觀念之介入，從而產生不利於其發展之因素？

此三點之一，關於「六藝之經、傳，及訓義，皆有不同來歷，一以『理學』之觀點說之，是否將使儒學之複雜性，遭受簡化與扭曲？」之問題。

以「經」之觀念統攝「六藝」，本身即是一種可能因「重視文明歷史」從而

「過度詮釋歷史」之作法。故如不能還原於「六經皆史」之本初，¹⁶⁸乃至「詩」、「書」、「春秋」各自成體之「體例」義，事實上經學無論採取之詮釋方法，為漢、為宋，皆有其背離歷史之處。故相較於史家而言，理學家之依「經」而釋之三代之史，誠為不如；若以之相較於漢，朱子之於《詩》、《書》、《春秋》三經，其辨識之力，亦頗有漢人所不可及者，未可一概而論。

三點之二，關於「以理學治史學，是否亦可能使『史學』之獨立性，遭受削減？」之問題。

於史學中尋求一種「解釋歷史」之哲學觀點，與以一種「哲學觀點」解釋歷史，具有程序上之差異；理學家所堅信之「聖治」與「聖道」觀，乃至由此而產生之「古」、「今」對比，自是不利於史學。此一通病，無論程朱、陸王皆然，且尊陽明者，尤甚於尊朱者。深入理學而能不受其影響，同時兼通史學，唯明末之梨洲與船山。尤其船山能以史入經，更有其不可及之處。¹⁶⁹此點顯示「以理學治史學」與「以理學通史學」，二者有分；關鍵皆在個人。治理學不利治史學，乃常然，非必然。

三點之三，關於「儒學中有文章之學，此文章之學之發展，是否亦會因理學觀念之介入，從而產生不利於其發展之因素？」之問題。

朱子嘗謂撫學乃有頭無尾，浙學乃有尾無頭；¹⁷⁰亦不契於二蘇（蘇軾，字子瞻，一字仲和，1037-1101；蘇轍，字子由，一字同叔，1039-1112）之學。¹⁷¹凡此

¹⁶⁸ 論詳章學誠：〈易教上〉，見章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，上冊，卷1，內篇一，頁1。

¹⁶⁹ 參見拙作《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編各文。

¹⁷⁰ 朱子云：「撫學有首無尾，發學有尾無首，潭學首尾皆無，只是與人說。」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷124，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第18冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁3896）

¹⁷¹ 《語類》載：問：「二蘇之學得於佛、老，於這邊道理，元無見處，所以其說多走作。」曰：「看來只是不會子細讀書。它見佛家之說直截簡易，驚動人耳目，所以都被引去。聖人之書，非細心研究不足以見之。某數日來，因閑思聖人所以說個『格物』字，工夫盡在這裏。今人都是無這工夫，所以見識皆低。然格物亦多般，有只格得一兩分而休者，有格得三四分而休者，有格得四五分、五六分者。格到五六分者已為難得。今人元不曾格物，所以見識極卑，都被他引將去。二蘇所以主張個『一』與『中』者，只是要恁含糊不分別，所以橫說豎說，善作惡作，都不害道理也。然當時人又未有能如它之說者，所以都被他說動了。故某嘗說，今人容易為異說引去者，只是見識低，只要鶻突包藏，

皆見朱子對於儒學之統整，乃以「道學」觀為其核心；故嚴而近苛。而其所以「近苛」之故，則在於朱子凡事皆因「謹其始」而責之嚴，而非「寬其徑」以求其通。以是就整體學術發展而言，如一遵其說，不免將使承其學者，難有「游刃」之地。

大體而言，儒學中之有文章，無論關係教化，或關係政治，皆須於「尋常事理、情變」之中，得出其所以感人以深之原理；以是鄉土、風俗、人情、義理，皆須窮極其變。以「理學」自持，雖不致以意見殺人，而昧於事理、情變者多有之，此所以為隘。然激而為仇視道學，如公安諸子之厭棄「頭巾」之氣，與乾嘉之提倡「漢學」從而為「攻朱」之說，亦非篤論。

以上係就「儒學」方面之第二項，所謂「儒學之分項」言之；再次就「儒學之觀點」為討論。其要點則有八：一、先秦儒義之「敬天」，未盡去宗教之意涵，而《詩》、《書》之言「天命」，亦係實言之。而今朱子之注《論語》「獲罪於天，無所禱也」句，乃謂「天即理也」，¹⁷²則顯有歧異。¹⁷³二、先秦論「性」未有「天命之性」與「氣質之性」之分，而宋儒有之；朱子且以之區隔《論語》論「性」與《孟子》論「性」，判之為二。於古無據。三、《禮記》所收〈大學〉一篇本係完本，而程子以為有錯簡，朱子進而有《補傳》；非〈大學〉本意。四、

不敢說破。纔說破，便露腳手。所以都將『一』與『中』蓋了，則無面目，無方所，人不得而非之。」（同前註，卷130，頁4052）

¹⁷² 《論語》記：王孫賈問曰：「『與其媚於奧，寧媚於竈』，何謂也？」子曰：「不然，獲罪於天，無所禱也。」朱子注云：「天，即理也，其尊無對，非奧、竈之可比也。逆理，則獲罪於天矣，豈媚於奧、竈所能禱而免乎？言但當順理，非特不當媚竈，亦不可媚於奧也。」（語出《論語·八佾》；見朱熹：《四書章句集注·論語章句》，卷2，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第6冊，徐德明校點，頁87-88）《語類》載或人問：「天與命，性與理，四者之別：天則就其自然者言之，命則就其流行而賦於物者言之，性則就其全體而萬物所得以為生者言之，理則就其事物各有其則者言之。到得合而言之，則天即理也，命即性也，性即理也，是如此否？」朱子曰：「然。但如今人說，天非蒼蒼之謂，據某看來，亦捨不得這個蒼蒼底。」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷5，同前註，第14冊，頁215）

¹⁷³ 錢竹汀（大昕，字曉徵，1728-1804）云：「宋儒謂性即理，是也；謂天即理，恐未然。『獲罪于天，無所禱』，謂禱于天也，豈禱于理乎？《詩》云：『敬天之怒，畏天之威。』理豈有怒與威乎？又云：『敬天之渝。』理不可言渝也。謂理出于天則可，謂天即理則不可。」見錢大昕：《十駕齋養新錄》，卷3〈天即理〉條，收入〔清〕錢大昕撰，陳文和主編：《嘉定錢大昕全集》（南京：江蘇古籍出版社，1997年），第7冊，頁62-63。

朱子依《周易》古本區分經、傳，¹⁷⁴本屬有功；然朱子進而有「《易》本為卜筮而作」之說，¹⁷⁵則可議。五、朱子謂《公》、《穀》之論《春秋》，乃桑樹著刀，

¹⁷⁴ 顧亭林（炎武，字寧人，1613-1682）云：「《周易》自伏羲畫卦，文王作象辭，周公作爻辭，謂之經。經分上下二篇。孔子作十翼，謂之傳。傳分十篇：《象傳》上下二篇，《繫辭傳》上下二篇，《文言》、《說卦傳》、《序卦傳》、《雜卦傳》各一篇。自漢以來，為費直（字長翁）、鄭玄（字康成，127-200）、王弼所亂，取孔子之言，逐條附於卦爻之下，程正叔傳因之。及朱元晦《本義》，始依古文。故於《周易·上經》條下云：「中間頗為諸儒所亂。近世晁氏（說之，字以道，號景迂，1059-1129）始正其失，而未能盡合古文。呂氏（大防，字微仲，1027-1097）又更定，著為經二卷，傳十卷，乃復孔氏之舊云。」見〔清〕顧炎武撰，陳垣（字援庵，1880-1971）校注：《日知錄校注》（合肥：安徽大學出版社，2007年），上冊，卷1〈朱子周易本義〉條，頁3。

¹⁷⁵ 《語類》載：問《易》。曰：「聖人作《易》之初，蓋是仰觀俯察，見得盈乎天地之間，無非一陰一陽之理。有是理則有是象，有是象則其數便自在這裏，非特《河圖》、《洛書》為然。蓋所謂數者，祇是氣之分限節度處，得陽必奇，得陰必偶，凡物皆然，而《圖》、《書》為特巧而著耳。於是聖人因之而畫卦。其始也只是畫一奇以象陽，畫一偶以象陰而已；但纔有兩，則便有四；纔有四，則便有八；又從而再倍之，便是十六。蓋自其無朕之中，而無窮之數已具，不待安排，而其勢有不容已者。卦畫既立，便有吉凶在裏。蓋是陰陽往來交錯於其間，其時則有消長之不同，長者便為主，消者便為客；事則有當否之或異，當者便為善，否者便為惡。即其主客、善惡之辨，而吉凶見矣，故曰：『八卦定吉凶』。吉凶既決定而不差，則以之立事，而大業自此生矣。此聖人作《易》教民占筮，而以開天下之愚，以定天下之志，以成天下之事者如此。但自伏羲而上，但有此六畫，而未有文字可傳；到得文王、周公，乃繫之以辭，故曰『聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶』。蓋是卦之未畫也，因觀天地自然之法象而畫；及其既畫也，一卦自有一卦之象，象謂有個形似也，故聖人即其象而命之名。以爻之進退而言，則如剝、復之類；以其形之肖似而言，則如鼎、井之類。此是伏羲即卦體之全而立個名如此。及文王觀卦體之象而為之象辭，周公視卦爻之變而為之爻辭，而吉凶之象益著矣。大率天下之道只是善惡而已，但所居之位不同，所處之時既異，而其幾甚微。只為天下之人不能曉會，所以聖人因此占筮之法以曉人，使人居則觀象玩辭，動則觀變玩占，不迷於是非得失之途，所以是書夏、商、周皆用之。其所言雖不同，其辭雖不可盡見，然皆太卜之官掌之，以為占筮之用。有所謂『繇辭』者，左氏所載，尤可見古人用《易》處。蓋其所謂象者，皆是假此眾人共曉之物，以形容此事之理，使人知所取舍而已。故自伏羲而文王、周公，雖自略而詳，所謂占筮之用則一。蓋即那占筮之中，而所以處置是事之理便在那裏了。故其法若粗淺，而隨人賢愚，皆得其用。蓋文王雖是有定象，有定辭，皆是虛說，此個地頭，合是如此處置，初不黏著物上。故一卦一爻，足以包無窮之事，不可只以一事指定說。他裏面也有指一事說處，如『利建侯』、『利用祭祀』之類，其他皆不是指一事說。

穀樹出汁，¹⁷⁶此等議論將使《春秋》由經「轉」而為「史」。六、孔子之學乃下學而上達，「上達」之義，即在「下學」之中；未有專以「形上」之學為論者。¹⁷⁷宋儒之說，失儒本義。七、先秦「道」、「理」二字命義層次不同，無有以「理」指涉「道體」者；朱子之辨「理」、「氣」，非原始儒家之論。八、朱子整體之說乃「二本」，乃受二氏之學影響而然，非儒本義。

此所述八點之一，關於朱子論「天」之義，與先秦不同。

此點可分兩層解析：蓋如以先秦之《詩》、《書》論之，其形成之背景，本即是「神權政治」(theocracy)之年代；因而其「天命」觀不能免除宗教之色彩。其文獻之所呈現，亦是如此。然孔子由周代「文治」觀中所已發展之「以德受命」

此所以見《易》之為用，無所不該，無所不徧，但看人如何用之耳。到得夫子，方始純以理言，雖未必是義、文本意，而事上說理亦是如此，但不可便以夫子之說為文王之說。」又曰：「《易》是個有道理底《卦影》。《易》以占筮作，許多理便也在裏，但是未便說到這處。如《楚詞》以神為君，以祀之者為臣，以寓其敬事不可忘之意。固是說君臣，(原註：林錄云：「但假托事神而說。」)但是先且為他說事神，然後及他事君，意趣始得。今人解說，便直去解作事君底意思，也不喚做不是他意，但須先與結了那一重了，方可及這裏，方得本末周備。《易》便是如此。今人心性褊急，更不待先說他本意，便將道理來衰說了。《易》如一個鏡相似，看甚物來都能照得。如所謂『潛龍』，只是有個潛龍之象，自天子至於庶人，看甚人來都使得。孔子說作『龍德而隱，不易乎世，不成乎名』，便是就事上指殺說了。然會看底，雖孔子說也活，也無不通；不會看底，雖文王、周公說底也死了。須知得他是假託說，是包含說。假託謂不惹著那事，包含是說個影象在這裏，無所不包。」又曰：「卦雖八，而數須是十。八是陰陽數，十是五行數。一陰一陽便是二，以二乘二便是四，以四乘四便是八。五行本只是五，而有十者，蓋是一個便包兩個，如木便包甲乙，火便包丙丁，土便包戊己，金便包庚辛，水便包壬癸，所以為十。象辭文王作，爻辭周公作，是先儒從來恁地說，且得依他。謂爻辭為周公者，蓋其中有說文王，不應是文王自說也。」(黎靖德輯：《朱子語類》，卷67，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》[修訂本]，第16冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁2211-2213)又曰：「孔子之《易》非文王之《易》，文王之《易》非伏羲之《易》，伊川《易傳》又自是程氏之《易》也。故學者且依古《易》次第，先讀本爻，則自見本旨矣。」(同上，頁2214)

¹⁷⁶ 同前註，頁2833。

¹⁷⁷ 顧亭林《日知錄》曾於「夫子之言性與天道」條下，力申「夫子之教人，文行忠信，而性與天道在其中矣」之義；說詳顧炎武撰，陳垣校注：《日知錄校注》，上冊，卷7〈夫子之言性與天道〉條，頁381。

之觀點，以及對於三代因革之一種「制度功能」之理解，建構一種具有「史學意義」與「人性論意義」之「文明史觀」；「天」字原本具有之宗教意涵，已大幅限縮，成為對於「萬有根源」之崇敬。如近代學者所言。¹⁷⁸此種可於「生活」義中說「有神」，卻不於哲學義中「證明有神」之態度，成為此後儒家立說之一大特色。故朱子基於須與釋氏之論競爭之需求，從而以「理」字替換出「天」字，於儒學史，自是一大轉移。

然如於另一層論之，朱子由「存在」追溯「存有」之整體，而謂「理」當在一切存有物「存在」之先，人所能推究而想像之「天」，捨「理」即無內容云云，亦非「證明無神」。故於「理何以能生物？」朱子並未再進一步說明。此一闕義，對於朱子而言，即是顯示「形而上學」之極限。余前論所以謂朱子所指為「先在之理」，即是「存有自身」，亦即是由此辨義。故如必欲於「理」之前復說有「創世」之上帝，或於「生成法」之上，另說有非屬「生成法」之「法」，於理論上，皆非不可能。啓蒙時期之萊布尼茨，以朱子之說為一種「自然神論」，清初之方藥地，則以朱子之「理」「氣」論參合佛學，皆是顯示此種延伸發展之可能。朱子於強化儒家義理之哲學基礎之同時，並未遠離或違背儒家之原本立場。特就儒家而言，為其「義理」觀，建構一形上學基礎，朱子之說並非必然之結果，亦非唯一之可能耳。

八點之二，關於朱子論「性」與先秦論「性」之不同。

夫論「性」之有分於「天命之性」與「氣質之性」，本朱子與先秦儒家辨「性」最大之差異；朱子亦自言之。此即所謂「氣質之說起於程、張，某以為即有功於聖門」之說。¹⁷⁹然此一分辨，於哲學上是否得以成立，其立說是否可視之為儒學

¹⁷⁸ 參見拙作〈殷周政教關係與周代治術中人文觀念之概念化〉（初稿曾於2002年9月受邀於中央研究院中國文哲研究所發表；刊登《中國文哲研究集刊》第23期〔2003年9月〕，頁129-177）一文。

¹⁷⁹ 《語類》載：亞夫（晁淵，號蓮塘）問：「氣質之說，起於何人？」朱子曰：「此起於張、程。某以為極有功於聖門，有補於後學，讀之使人深有感於張、程，前此未曾有人說到此。如韓退之〈原性〉中說三品，說得也是，但不曾分明說是氣質之性耳。性那裏有三品來？孟子說性善，但說得本原處，下面却不曾說得氣質之性，所以亦費分疏。諸子說性惡與善惡混。使張、程之說早出，則這許多說話自不用紛爭。故張、程之說立，則諸子之說泯矣。」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。』且如只說個仁義禮知是性，世間却有生出來便無狀底，是如何？只是氣稟如

之進展，與其是否符合於先秦舊籍論「性」之大旨，乃兩事。蓋先秦論「性」之義，如見於《詩》、《書》者，多不離於依「生」而言性，依「吉凶」而論「命」；於「稟賦」言性，而於「吉凶」之外，亦兼指所謂「德命」，其說始於孔子。然孔子言「不知命，無以為君子」，而僅言「性相近」；其說中，實已包括深刻之「議題」。以是其後孟、荀以至漢儒，皆不得不為探義。此事並非由宋儒橫生枝節。

船山曾謂「性」本即應於「氣質中」說，而不應別「性」之義為二重；此固最符先秦之舊旨。然船山亦云《孟子》、《中庸》之言「性」，其義近於所謂「命」，故與《論語》不同。凡此皆見：辨析「文本」字詞之訓義，雖是「觀念史」方法之初步，然古書之訓義問題，亦牽涉「思想史」之進展；並非即是「訓詁」之學。以「經學」為儒學之基礎，以「訓義」為詮釋「經書」之核心方法，並無法解決「思想史」乃至「義理之學」之全部議題。至於程、張與朱子，是否曾受佛學之影響？其說是否於「哲學」得以成立？則須就其「整體系統」之結構而論；亦非一言可決。

八點之三，關於程、朱所釋〈大學〉非〈大學〉本旨之問題。

此。若不論那氣，這道理便不周匝，所以不備。若只論氣稟，這個善，這個惡，卻不論那一原處只是這個道理，又却不明。此自孔子、曾子、子思、孟子理會得後，都無人說這道理。」謙之（潘柄，號瓜山，1168-?）問：「天地之氣，當其昏明駁雜之時，則其理亦隨而昏明駁雜否？」曰：「理却只恁地，只是氣自如如此。」又問：「若氣如此，理不如此，則是理與氣相離矣。」曰：「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。譬如大禮赦文，一時將稅都放了相似，有那村知縣硬自捉縛須要他納，緣被他近了，更自叫上面不應，便見得那氣粗而理微。又如父子，若子不肖，父亦管他不得。聖人所以立教，正是要救這些子。」（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，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁199-200。部分已見前引，參註〈87〉所揭引文）又一條：蜚卿（童伯羽，1144-?）問氣質之性。曰：「天命之性，非氣質則無所寓。然人之氣稟有清濁偏正之殊，故天命之正，亦有淺深厚薄之異，要亦不可不謂之性。舊見病翁（劉子翬，字彥沖，1101-1147）云：『伊川言氣質之性，正猶佛書所謂水中鹽味，色裏膠清。』」又問：「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，所以程子云：『論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。』」而某於《太極解》亦云：『所謂太極者，不離乎陰陽而為言，亦不離乎陰陽而為言。』（同上，頁196）

《禮記》所收〈大學〉一篇之所以自韓昌黎作〈原道〉以來，逐漸成為儒學中為人所看重之文本，主要在其中有「三綱」、「八目」之次第。然此次第，如僅以「本」、「末」言，如孟子之云「天下之本在國，國之本在身」，即無可議。如事事皆以「欲之如何必先如何」為論，即可能引生問題。至於理學家之所以看重此篇，則係因佛學論「工夫」極有次第，儒家之為「對論」，不能不有以應之。唯因宋儒之提出「識仁」如明道，提出「明、誠兩進」如伊川，皆「自家體貼」出來，並無依傍，一旦取〈大學〉、〈中庸〉、《論》、《孟》為證，不免不合。故自明道、伊川以來之疑〈大學〉「或有錯簡」，確乃輕易改之；朱子之為〈補傳〉，亦然。究論朱子所以改動幅度之大，過於二程，則是彼於「認識論需求」之理解，超越「義理學」論工夫所謂「明之之功」之義，以是不得不於「格物致知」有所增添。此若以「經學」之角度論，自是不宜。亦因此，此下由宋至明各家爭議，皆集矢於此，逾七十餘說，而終至放棄。雖則如此，義理之議題，至今依然猶存。可見朱子之〈大學〉、陽明之〈大學〉，乃至人人之〈大學〉，皆不過取《禮記》之〈大學〉，以為框架；其爭議之關鍵，故在修行之實地，並非古籍「應如何正確詮釋」之本身。

八點之四，關於朱子詮《易》之問題。

朱子依《周易》古本區分經、傳，而有「《易》本為卜筮而作」之說，對於儒學之衝擊，在於：如此說確然，則《周易》之「經」與「傳」間，屬於「義理」與「哲學」之關連性，必大幅降低。由是而延伸，不僅各經間透過「歷聖相傳」之「聖學觀」而連繫之「整體性」因而鬆解，即「《易》理」之構成原理，亦必隨之更易。故即如船山中年之甚尊朱子，至其晚年，亦不得不極詞闢之。¹⁸⁰然《易》書之真相，與儒學對於「《易》理哲學」之需求，終係兩事。朱子之「《易》本為卜筮而作」，即於今日，仍係一重要之說法，有其參考之價值。

八點之五，關於朱子對於《春秋》之詮釋問題。

前論曾謂「理學家所堅信之『聖治』與『聖道』觀，乃至由此而產生之『古』、『今』對比，實不利於史學」，然此特就「詮史」之觀點而言，並非指理學家對於「史學」與「史書」之性質，缺乏理解。朱子對於《春秋》一經之「史學性」

¹⁸⁰ 船山謂朱子以《易》為占筮之書而不使人學，乃「矯枉之過」，語見王夫之：《張子正蒙注》，〈序論〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁11-12。

之認知，即遠超出漢代論《公》、《穀》之經生。故清代顧復初（棟高，字震滄，1679-1759）之《春秋大事表》即抄錄朱子之言，以為讀《春秋》之綱領。¹⁸¹

八點之六，關於宋儒之論「形上」，是否有失孔子「下學而上達」之義之問題。

此問題應分「義理之下學而上達」與「義理之下學而上達對於形上學之啓示」兩部分。對於前者而言，必要之條件，為對於孔子所云「志於道，據於德，依於仁，游於藝」四語之真切體認，否則無所謂「上達」；其工夫在於義理，所需之「哲學」條件有限。對於後者而言，則一面需義理之工夫，如前者；另一面，亦須有之哲學準備。此「哲學準備」，即是一種「形而上學」概念之建構；否則無以將前者之體驗，轉化為更高層次之智慧思惟。故以儒家立場，提醒哲學之建構者，不能無義理之工夫，若是言之，則是；必因而排斥「形而上學」之討論，則非。

八點之七，關於朱子以「理」指涉「道體」是否符於「原始儒家」之論之問題。

夫「道」字之性格，以儒家之原始義言，皆係於「用」處說；故有分於「天」、「地」、「人」，亦有別於「君子」、「小人」。因而於「用」推「體」，亦具有一種動態性；以是可以將之結合於說《易》者之論「易」。¹⁸²以「理」字指言「道體」，如朱子，自是儒學中一大變化。本文仔細辨析朱子哲學之為一種「靜態之形而上學」，即是於其性格之一種說明。

然以儒家而言，其「義理立場」為不可變，至於對於此「義理立場」之哲學支撐，則無必然之說；儒學史中之哲學史之發展，即是由此建構而成。並非以是否符於「原始儒家」之論，作為決斷其「是非」「高下」之判準。

八點之八，關於朱子整體之說乃「二本」，係受二氏之學影響而然之說。

所謂「二本」，依哲學義，即是將「價值原理」建構於雙重基礎之上。如戴東原之評朱子，即舉論其以為「二本」之說之原由；而墨、荀亦在其同例所及之內。

¹⁸¹ [清]顧棟高輯，吳樹平、李解民點校：《春秋大事表》（北京：中華書局，1993年），〈春秋綱領〉，頁15-23。

¹⁸² 船山論《易》有所謂「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》，第1冊，頁1023）之論，即是一種發展。參見拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

然朱子之論，正於此處，與二氏不同。亦即：朱子之說之所以粗看若「二本」，實僅是因其於宇宙構成論，說「理」、「氣」之二分。朱子之論義理，其所據，依然在論「性」之說；「性體」與「理體」之合一，於朱子，乃合於「實」，非合於「虛」。故依然為「一本」。此處乃東原錯看，故雖闢之如彼之盡力，而朱子依然為近代論儒家思想者所不廢。

以上係就「儒學」方面，分三項十七點，論述朱子所曾引起之疑議，及其所有之討論空間。此下則就第三方面，有關「經典之詮釋」，為討論。其分項有三：一為有關「經典」之概念，一為有關「經典」之組織，一為有關「經典」之詮釋方法。依序分敘之如後：

第一項關於「經典之概念」。

有關「經典」性質之論述，以儒家而言，「聖治」與「聖學」為其建構之共通基礎；然其中尚有偏於「哲學」義、「史學」義、「文獻」義、「治術」義、與「經學」義之區分。

朱子之「經典概念」基本上，乃是偏於「哲學」義；亦即彼對於「經典」之成為「經典」，所重視者，在於其背後所存在之「應然之理」，而非僅是展現一種「歷史之實然與適然」。因而朱子對於第二項關於「經典之組織」、第三項關於「經典之詮釋」，皆有不同其它四類（即「史學」義、「文獻」義、「治術」義、與「經學」義）偏義之判斷，乃至處理方式。

明顯的一點，即是彼對於《尚書》，雖以極為犀利之眼光，見出「今」、「古文」於文本上之差異，從而引發後人對於「古文」之偽之考辨；然於《堯典》與《舜典》，卻作出高度「理想化」之詮釋。而彼對於《大學》、《中庸》之文本形成，乃至義理解釋，亦皆是以其所設定之「應然義」作為標準；即令更改次第，增添章節，亦不以為有若何不宜。此一作法，若以「文獻」義之經籍觀點衡之，固不合於實，然若以「哲學」義之「理想性設想」而言，則並非無價值。

而在其偏於「哲學」義之「經典」概念中，有一極為重要之區分，即是將「自然之理」、「象數之理」、「治化之理」、「學術之理」、「義理之理」與「文學之理」予以分隔。

首言「自然之理」與「象數之理」。

此二者所以包含於「哲學」義之「經典」概念中，在於朱子係將《中庸》所指為「明」、「誠」一體之觀念，以「理」之「遍在性」與「理」之「層級性」說之；故聖之所以成其為聖，不僅於「處物」之義，主應有「自然之決斷」；於

「致知」之層面，亦主應有依「事類」而「格」之畫分。朱子一面依「考證」之精神，將《周易》之經、傳區分，卻於另一面將河、洛之「圖」、「書」，加於書前，違背注經不應「增附」之原則，即是此種「依理言聖」而非「依『聖言』言聖」之態度之展現。

次言「治化之理」、「學術之理」與「義理之理」。

所謂「治化之理」，即是將五經之通義，會合於「治術」與「治道」之原理；以之作爲理解「經術」之基礎。所謂「學術之理」，即是於諸經之學之中，各自分出其對於「學術」之啓示；屬於分項。如《書》之於治道之學，《詩》之於教化之學，《禮》之於倫理與制度之學，《易》之於形上之學，《春秋》之於史學，《學》、《庸》之於性理之學等。而所謂「義理之理」，則是於「學問」、「知識」與「道德實踐」之統合中，以「義理之知」作爲會通之境地；其性質屬於整體。

至於最後一項「文學之理」，則是通「詞章」與「文獻」而言五經所共通；以是接合於後代儒術中所謂「文章之學」。

以上分六點，約言有關朱子詮釋「經典」之方法，此一方法，不僅與清人所謂「漢學」不同，亦與宋代一般之經學取向差異；甚至亦與其他理學各家有別。若以單純之「經典詮釋學」而論，其詮釋之方法，有得、有失；存在之爭議不少。然若以儒學之發展而言，其建構之方式，則有「儒學理論」上之重大意義，未可輕忽。

總之，朱子之學爲中國學術史上少數最爲重大之發展，其影響，於歷史之各階段皆有不同；而積累之爭議與含藏之「可持續發展」之因素，亦極複雜。凡此，並有待後人之逐步、逐層論析。

引用文獻

- 毛奇齡：〈《太極圖說》遺議〉，收入周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》，北京：中華書局，2010年二版三刷，〈附錄三〉，頁139-164。
- 王夫之：〈周易內傳發例〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，長沙：嶽麓書社，2012年二版二刷，第1冊，頁660。
- _____：《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》，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》，第12冊。
- 王守仁：《傳習錄》下，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》〔新編本〕，杭州：浙江出版聯合集團、杭州：浙江古籍出版社，2011年，第1冊。
- 王弼：《周易略例·明彖》，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，下冊。
- 朱熹：《四書章句集注》，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、合肥：安徽教育出版社，2010年，第6冊，徐德明校點。
- _____：《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，王鐵校點。
- _____：〈二詩奉酬敬夫贈言并以爲別〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷5，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第20冊，頁387。
- _____：〈中和舊說序〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷75，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第24冊，頁3634-3635。
- _____：〈仁說〉，見《晦庵先生朱文公文集》，卷67，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，頁3279-3281。
- _____：〈延平先生李公行狀〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷97，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第25冊，頁4516-4520。
- _____：〈答呂伯恭〉，見《晦庵先生朱文公文集》，卷33，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第21冊，劉永翔，朱幼文校點，頁1427-1429。
- _____：〈答鄭子上〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷56，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，頁2690-2691。

- ____：〈答嚴石亨〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 61，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 23 冊，頁 2962-2965。
- ____：〈與湖南諸公論中和第一書〉，見《晦庵先生朱文公文集》，卷 64，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 23 冊，頁 3130-3131。
- ____：〈語孟集義序〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 75，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 24 冊，頁 3630-3631。
- ____輯：《伊洛淵源錄》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 12 冊，戴揚本校點。
- ____：《近思錄》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 13 冊，王濤、陸暉校點。
- 老聃撰，王弼注：《老子道德經注》，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，上冊。
- 呂振宇：〈《經濟文衡》版本述考〉，刊登《歷史文獻研究》，2014 年。
- 沙門宗密論，沙門圓覺解，寒雲居士刪合：《華嚴原人論合解》，臺北：廣文書局，1977 年據揚州藏經院流通經房民國四年刊本景印。
- 阮元：〈塔性說〉，見《擘經室續三集》，卷 3，收入阮元撰，鄧經元點校：《擘經室集》，北京：中華書局，1993 年，下冊，頁 1059-1061。
- 周敦頤：〈太極圖說〉，收入周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》，卷 1，頁 3-12。
- ____：《通書》，收入周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》。
- 房玄齡等撰：《晉書》，北京：中華書局，1974 年，第 4 冊。
- 邵雍：《觀物內篇》，收入邵雍著，郭彧整理：《邵雍集》，北京：中華書局，2010 年。
- 荀子：〈非十二子〉，收入荀況撰，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，上冊，卷第 3，頁 114-147。
- 張載：〈太和篇第一〉，見《正蒙》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，北京：中華書局，2006 年三刷，頁 7-10。
- ____：〈神化篇第四〉，見《正蒙》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁 15-19。
- ____：〈誠明篇第六〉，見《正蒙》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁 20-24。
- 曹端：〈辨戾〉，收入曹端撰，王秉倫點校：《曹端集》，北京：中華書局，2003 年，卷 1，頁 23-24。
- 章學誠：〈朱陸〉，見章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，北京：中華書局，

2008年六刷，上冊，卷3，頁262-277。

_____：〈易教上〉，見章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，上冊，卷1，內篇一，頁1-10。

_____：〈浙東學術〉，見章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，上冊，卷5，內篇五，頁523-530。

莊周：〈大宗師〉，見莊周撰，郭象注：《南華真經》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》，臺北：藝文印書館，1972年，據北宋、南宋合璧本景印，第1冊，卷3，頁129-163。

_____：〈天下〉，見莊周撰，郭象注：《南華真經》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》，第1冊，卷10，頁566-586。

_____：〈天地〉，見莊周撰，郭象注：《南華真經》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》，第1冊，卷5，頁233-261。

_____：〈則陽〉，見莊周撰，郭象注：《南華真經》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》，第1冊，卷8，頁464-483。

_____：〈逍遙遊〉，見莊周撰，郭象注：《南華真經》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》，第1冊，卷1，頁9-30。

_____：〈達生〉，見莊周撰，郭象注：《南華真經》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》，第1冊，卷7，頁355-370。

_____：〈齊物論〉，見莊周撰，郭象注：《南華真經》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》，第1冊，卷1，頁30-69。

_____：〈養生主〉，見莊周撰，郭象注：《南華真經》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》，第1冊，卷2，頁71-78。

_____撰，王夫之注：《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。

湯用彤：〈王弼聖人有情義釋〉，見《魏晉玄學論稿》，收入湯用彤撰：《湯用彤全集》，石家莊：河北人民出版社，2000年，第4卷。

程顥、程頤：《河南程氏遺書》，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，上冊。

黃宗羲原本，黃百家纂輯，全祖望修補：〈安定學案〉，見《宋元學案》〔一〕，收入黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005年，第3冊，頁49-102。

- 慧日永明寺主智覺禪師延壽集：《宗鏡錄》，收入《大正新脩大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1983年，第48冊。
- 滕珙輯：《朱子經濟文衡類編》，收入《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，第704冊。
- 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、15、16、17、18冊，鄭明等校點，莊輝明審讀。
- 錢大昕：《十駕齋養新錄》，收入錢大昕撰，陳文和主編：《嘉定錢大昕全集》，南京：江蘇古籍出版社，1997年，第7冊。
- 錢穆：〈朱子之四書學〉，見《朱子新學案》〔四〕，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14冊，頁201-256。
- _____：《朱子學提綱》，見錢穆：《朱子新學案》〔一〕，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。
- 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。
- _____：《明清學術思想史論集》上、下編，香港：中文大學出版社，2012年。
- _____：〈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。
- _____：〈論方以智王船山二人思想之對比性與其所展顯之時代意義〉，中央研究院中國文哲研究所：《方以智及其時代學術研討會》論文，臺北：中央研究院，2007年9月13日；刊登《文與哲》第12期，2008年6月，頁455-528；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編，香港：中文大學出版社，2012年，頁257-352。
- _____：〈王陽明哲學之根本性質及其教法流衍中所存在之歧異性〉，北京大學中國語言文學系、美國耶魯大學東亞語言文學系、北京大學中國古文獻研究中心：《中國典籍與文化國際學術研討會》論文，北京：北京大學，2010年3月8-9日；刊登《文與哲》第16期，2010年6月，頁283-366；收入戴景賢撰：《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。
- _____：〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉，刊登《文與哲》第17期，2010年12月，頁297-382；收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編，頁1-103。

- _____：〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉，刊登《文與哲》第 18 期，2011 年 6 月，頁 429-514；收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編，頁 105-200。
- _____：〈論劉勰《文心雕龍》之文學本質論及其玄學基礎〉，上海復旦大學：《第三屆中國文論國際學術研討會》論文，上海：上海復旦大學，2011 年 11 月 27-29 日。節錄本刊登《臺大中文學報》第 37 期，2012 年 6 月，頁 129-374。全文輯入黃霖、周興陸主編：《視角與方法：復旦大學第三屆中國文論國際學術研討會論文集》，南京：鳳凰出版社，2013 年，頁 256-284。
- _____：〈論張橫渠之二重性論及其位於北宋理學中之位置〉，廣州中山大學、高雄中山大學：《第十一屆兩岸中山大學中國文學系學術研討會》論文，廣州：中山大學，2014 年 8 月 21-22 日；收入劉昭明主編：《第十一屆兩岸中山大學中國文學系學術研討會論文集》，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《程學閣著作集》第五種《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《程學閣著作集》第五種《宋元學術思想史論集》上編。
- _____：〈論周濂溪太極圖說之思想結構與其理論基礎〉，收入《程學閣著作集》第五種《宋元學術思想史論集》上編。
- 戴震：《孟子字義疏證》，卷上，收入戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：《戴震全書》〔修訂本〕，合肥：黃山書社，2010 年，第 6 冊。
- _____：《緒言》，卷下，收入戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：《戴震全書》〔修訂本〕，第 6 冊。
- 譚峭撰，丁禎彥、李似珍點校：《化書》，北京：中華書局，1996 年。
- 釋德清：《憨山老人自序年譜實錄·上》，收入釋德清撰：《憨山大師夢遊集》，臺南：和裕出版社，2002 年，第 4 冊。
- 顧炎武撰，陳垣校注：《日知錄校注》，合肥：安徽大學出版社，2007 年，上冊。
- 顧棟高輯，吳樹平、李解民點校：《春秋大事表》，北京：中華書局，1993 年。
- 李約瑟撰，范庭育譯：《大滴定：東西方的科學與社會》，臺北：帕米爾書店，1984 年。
- 畢諾撰，耿昇譯：《中國對法國哲學思想形成的影響》，北京：商務印書館，2000 年。

萊布尼茲：〈論中國人的自然神學〉，收入秦家懿編撰：《德國哲學家論中國》，臺北：聯經出版事業公司，1999年，頁67-131。

龐景仁撰，馮俊譯：《馬勒伯郎士的「神」的觀念和朱熹的「理」的觀念》，北京：商務印書館，2005年。

Aquinas, Thomas. Translated and interpreted by Joseph Bobik. *Aquinas On Matter and Form and the Elements: A Translation and Interpretation of the DE PRINCIPIIS NATURAE and the DE MIXTIONE ELEMENTORUM of St. Thomas Aquinas*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. "Discourse on the Natural Theology of the Chinese [1716]." in Gottfried Wilhelm Leibniz, *Writings on China*. Translated with an introduction, notes, and commentaries by Daniel J. Cook and Henry Rosemont, Jr.. Chicago & La Salle, IL: Open Court, 1994. pp.75-139.

Needham, Noel Joseph Terence Montgomery. *The Grand Titration: Science and Society in East and West (China: History, Philosophy, Economic)* [1969]. Abingdon, Oxfordshire & New York: Routledge, 2013.

Pang Ching-jen. *L'idée de Dieu chez Malebranche et l'idée de Li chez Tchou Hi*. Paris, France: J. Vrin, 1942.

Pinot, Virgile. *La Chine et la Formation de l'esprit Philosophique en France 1640-1740*, Paris, France: Paul Geuthner, 1932.

Velde, Rudi A. Te. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden, the Netherlands: Brill Academic Publishers, 1995.

The Metaphysical Construction of Zhu Xi's Theory of “*Li*” “*Qi*” and Its Presuppositions

Tai, Ching-hsien*

[Abstract]

Zhu Xi's philosophical theory is considered to be the most important metaphysical system of Song Neo-Confucianism, and has had its enormous impact on subsequent Chinese philosophical developments, and is still influential today. However, most modern researchers tend to apply the framework of Helomorphism as a basic tool to analyze Zhu Xi's concept of “*Li*” and “*Qi*”. This approach can be both beneficial and misleading. The beneficial consequence comes from the fact that this mode of interpretation is activated through comments on a dialogue between Chinese philosophers and their implied rivals in the West. However the misleading consequences are also quite obvious. The most notable one is revealed in the fact that “*Li*,” according to Zhu Xi's own interpretation, can also be transcendental, and thus differentiates his theory from Helomorphism. To further our understanding of Zhu Xi's works, this article re-examines the issue of the application of the framework of Helomorphism and discusses Zhu Xi's theory of “*Li*” “*Qi*” and its presuppositions.

Keywords: Zhu Xi, Neo-Confucianism, Song philosophy, history of Chinese philosophy, Chinese intellectual history, “*Li*” and “*Qi*”

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

