

唐、牟二先生對朱子理氣心性說之詮釋的考察

顏銘俊*

〔摘要〕

朱子是南宋時期儒家哲學的代表人物之一，其後數百年的「朱子學」研究也累積了頗為可觀的成果，唯對朱子哲學的整體理解與定位，頭緒多端之中也頗有評價不一的情況。以當代新儒家陣營的兩大舵手——牟宗三及唐君毅二位先生的朱子研究來說，正開出兩種迥然互異的面貌，值得識者加以比較，以求自朱子哲學的整體建構中，抽繹出某些重要且極具詮釋空間的問題關鍵，並開出研究朱子哲學或可嘗試的較為細膩或新穎的視角。基於此種認識，本文針對唐、牟二先生對朱子哲學的詮釋，進行了一番述要與反省，依次分就二位先生對朱子「理氣說」、「心性說」與兩組成德工夫——「涵養」與「察識」、「格物」與「致知」的詮釋與評價，進行了述要與簡評。本文以為，整體而言，牟先生的朱子詮釋，是以其心目中認定為理想儒家成德之教的型態，肯定宋明儒「心性（天）」合一的「心學」思路，進而對朱子哲學在表詮上必「心」、「性」分說的思路加以檢討，故多發為否定的、批判的話語；而唐先生的朱子詮釋則未預立義理評價的判准，整體呈現較為持平，對朱子哲學也較多同情的理解與申補性質的發揮，並不吝予以肯定。而通過此種比觀唐、牟二先生之朱子研究的工作，本文也認為，不僅在朱子哲學的研究方面仍多有可以深入探討、辯證的課題，在儒家哲學方面亦然——特別是在成德之教如何可謂圓滿，又成德之教的圓滿如何可能……等問題上面。

關鍵詞：朱子、唐君毅、牟宗三、理氣、心性

*國立臺南大學國語文學系兼任講師

一、前言

眾所周知，朱熹（1130-1200）乃南宋時期儒家哲學的代表人物之一，不獨《宋元學案·晦翁學案》盛讚其學術成就曰：「致廣大，盡精微，綜羅百代」；¹近代國學大師錢穆甚至在其所編《朱子新學案》中，開宗明義便以之與孔子比肩，認為：

在中國歷史上，前古有孔子，近古有朱子，此兩人，皆在中國學術思想史及中國文化史上發出莫大聲光，留下莫大影響。曠觀全史，恐無第三人堪與倫比。孔子集前古學術思想之大成，開創儒學，成為中國文化傳統中一主要骨幹。北宋理學興起，乃儒學重光。朱子崛起南宋，不僅能集北宋以來理學之大成，並亦可謂其乃集孔子以下學術思想之大成。²

錢氏對朱子學術成就的此番概括，不僅點出其規模宏大、體系龐雜；更指出朱子的整體學術工作，乃是建立在對前此之北宋諸儒乃至孔子以降中國學術精義之整體發展的吸收、消化與再創造之上；而勞思光在其所著《新編中國哲學史》中，也將朱子哲學定義為一特殊的「綜合系統」，指出其「不獨在理論整理方面有獨特的表現，且在編註經籍及北宋資料方面，做全盤性的工作」，而所謂儒學「道統」的面目，也是完成於朱子之手。³朱熹的學術成就闊闊若此，其後數百年迄今的「朱學」研究發展，自也積累了頗為可觀的成果，堪稱汗牛充棟、不可勝數；且其中對朱子義理開展的整體梳理與評價，也是頭緒多端、褒貶不一。就是在當代哲學研究的重要陣營——「新儒家」的主要組成班底裡面，對朱熹思想的詮釋與評價，也展現出極為明顯的歧異與落差。

舉其要者：牟宗三先生全盤出入宋明諸儒之經註、語錄與各類哲學創造的材料，並著為宋明儒學的研究鉅構《心體與性體》一書三冊，在其一一疏解北宋周濂溪以迄於朱熹之重要儒者所各自構作的儒學義理時，竟同步貫穿了對朱熹整體

¹ [清]黃宗義著，全祖望修補，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》（北京：中華書局，2007年），頁1495。

² 錢穆：《朱子新學案》（台北：三民書局，1982年），頁1。

³ 以上勞氏對朱子思想工作暨成就的說明，見勞思光：《新編中國哲學史（三上）》（廣西：廣西師範大學出版社，2005年），頁204。

學術工作所呈現的義理內容暨其思維理路之推進、轉折的檢討與批判，最終將宋明儒學的義理發展判分為三系：「五峰蕺山系」、「象山陽明系」、「伊川朱子系」。並將朱子哲學的義理輪廓勾勒為：在本體論方面，將《中庸》、《易傳》所揭示的「於穆不已」之實體（「道體」）以及由之而說的「性體」，收縮、提煉為一本體論的存有，是「只存有而不活動」的「理」；孔子所講的仁心、仁體也只是「理」；孟子所言之超越的「本心」則轉為實然的「心氣之心」。在工夫論方面，則表現為特重經由後天的「涵養」與「格物致知」，以求對超越的存在之「理」作認知上的橫攝。牟先生更將之名為宋明儒學中的「橫攝系統」，以之別異於包含濂溪、橫渠、五峰、象山、陽明與蕺山在內的「縱貫系統」；且更進一步指明：以伊川、朱子為代表的「橫攝系統」之義理，在宋明儒學的發展中實是旁枝、歧出，更不合先秦儒學的本質；然此一為歧出、為旁枝的義理系統，卻因其後朱學之權威地位的確立，在學術史上被視為宋明儒學的正宗，此實乃「別子為宗」。⁴總的說來，牟先生的朱子研究，著意在對朱子哲學不合乎其所認定的自先秦以降由孔孟肇造；《易傳》、《中庸》繼之以開顯；並由宋明儒者遙契默會且積極開創、予以圓熟發展的屬於「縱貫系統」之成德之教——也就是牟氏所揭櫫之「道德的形上學」、「儒家之圓教」——的根本批判，故其《心體與性體》之作，處處充滿對朱子學思成果（包含其對經典義理的闡釋；對先儒義理的理解、述引與架接；與時賢暨後學間的義理辯難；對門生後進的義理導示）的檢討與糾謬，尤其銳意於豁顯朱子哲學對牟先生心中儒家「縱貫系統」之成德之教的背離與不契。

然另一方面，與牟先生同為「新儒家」陣營之重要舵手的唐君毅先生，其對朱子哲學的整體研究，首先，單就朱子哲學的義理疏解而言，唐先生除了著重對朱子哲學中諸般重要概念進行義理解析之外，尤重發明諸般概念間的意涵繫聯與溝通，著意將朱子哲學展示為一套得以溝通內外、並有所落實於下學上達之實踐的成德之教；其次，就朱子哲學之諸般主張（包含「形上學」與「工夫論」）的局限與可能遭遇的致詰，唐先生除了加以指點、說明外，更常據其本有的意涵進行延申性的補充，以試為回應；又或繫聯他家義理的實然優、缺與朱子的主張並觀，說明朱子原初主張的呈現，正是欲對他家義理的缺陷有所補充以致之，或其

⁴ 以上對牟先生的朱子研究、定位乃至整體宋明儒學之分系問題的簡述，整理自牟宗三：《心體與性體》（台北：正中書局，1999年），第1冊，頁42-51。

原初主張的侷限與問題，正可為他家義理據之加以解決，進而得以轉進、精益求精於儒家聖教之建構的義理關鍵；再其次，就朱子哲學與其餘宋明諸儒間的義理差異（如朱陸異同、朱王異同）問題，唐先生並不構作或預立一簡別優、缺的義理系統，以朱子與其餘宋明諸儒對此預為判准之義理系統的契接或完成程度，定位朱子與諸儒的義理特色與優缺。概括而言，其詮釋工作主要表現為：在別異中求其義理的會通與互補，或在別異中明其義理轉進的關節、思維承續的軌跡。要之，唐先生的此種詮釋基調，是以一種整體的、連續的觀點，將朱子暨宋明諸儒的義理創造，共同視為「宋明儒學」整體義理發展之有機歷史的組成部分，其對朱子與諸家義理之區別的釐清，重點在於闡明與凸顯宋明儒學之義理精蘊，步步邁向圓熟與完備的發展節點；最後，對於在朱子哲學的詮釋上，一般不被認為確實具有的，或不被視為有所超越意義的、僅被視為流於「氣質」一層的「心體」概念，在唐先生的詮釋工作上則有明顯的側重，並且是正面地、積極地肯定其存在，認為其在朱子哲學的體系中，與「性體」同具超越的本體意義，能發起道德實踐的主宰作用。

總之，唐、牟二先生對朱子哲學的詮釋與評價，著實展現了極明顯的殊異面貌。唐先生的朱子詮釋，整體而言是發揮的、肯定的；牟先生的詮釋，則整體而言是檢討的、否定的。而吾人以為，對此種殊異面貌進行豁顯與比較，是值得識者加以投入的學術工作。一來，可藉此檢視此兩套對朱子哲學既有的權威性解釋，各自的特點何在、局限何在、用心又何在；二來，也可藉由對此兩套權威性詮釋的簡別與評價，觸發出理解朱子哲學的新向度、新可能。緣此，本文以下擬針對唐、牟二先生對於朱子哲學的詮釋與評價，進行一番重點式的評述與比較，全文的開展基本上是以唐、牟兩位先生對於朱子「理氣說」暨「心性說」的詮釋為考察的重點；因為「理氣說」與「心性說」在朱子哲學的系統中，正是構成了朱子對「形上學」與「心性論」問題的思考與回應，可以說，朱子哲學的綱脈與大體正繫之於此。在「理氣說」方面，本文主要考察唐、牟二先生對朱子「理氣二分」主張的詮釋；在「心性說」方面，則主要考察唐、牟二先生對朱子「心統性情」主張的詮釋，並略及唐、牟二先生對朱子「窮理盡性」工夫之主張的詮釋。

二、牟宗三先生對朱子「理氣心性說」的詮釋

牟宗三先生對朱子哲學的詮釋與評價，實有一套其認定的自先秦以降由孔、

孟肇造（孔子言「仁」；孟子言「本心」即「性」）；《易傳》、《中庸》繼之以開顯（「性體」通「天命實體」）；並由宋明儒者遙契默會，經由將《論》、《孟》、《易》、《庸》通而一之，所圓滿發展而來的屬於「縱貫系統」的成德之教，以此作為評價的標準。此套成德之教的根本內容，目的在說明人類能為自覺之道德實踐的先天根據（牟先生或者曰：超越的根據、先驗的根據），依據牟先生的闡發，其精蘊吾人將之大體梳理如下：

- 1、此一人類能為自覺之道德實踐的先天根據，直接而言，便是儒者所謂「性」，也就是吾人之「性體」，其內容無它，即是一能發動道德實踐的「性能」，亦即一能提起道德創造的「創造實體」。更具體言之，即是人能自覺地從事道德實踐的「道德性能」(Moral ability)、**「道德的自律自發性」(Moral spontaneity)**。
- 2、此一道德實踐的「創造實體」具有絕對的普遍性，上通「於穆不已」的天命實體，是故又為一能提起宇宙生化的「創造實體」。因之，此一道德實踐的超越根據，主觀地看來，就其內具於個體之中以為體而言，可創造地、主宰地開顯人類道德行為之「純亦不已」，故其名曰：「性體」；客觀地看來，就其統天地萬物而為其體而言，則能運起宇宙創化之生生不息，故其名曰：「形而上的實體」、「道體」(Metaphysical reality)。
- 3、此一能起道德創造的「性體」，乃由人之自覺地從事道德實踐以證實之，因此，人類主體之「心」必與之相應，此所以孟子言「本心」即「性」、「盡其心者知其性」。至其自廣大、充極，通過「萬物皆備於我」與「盡心知性知天」的內在實踐，從而達致「天道性命通而為一」時，就其與「於穆不已」之天命實體處合而為一來看，此「本心」既是道德的，也是形而上的，亦具備絕對的普遍性。因之，又可名為「心體」。「心體」充其極，「性體」亦充其極。
- 4、此所謂「本心」、「心體」——也就是人類能為自覺之道德實踐的超越根據，自其可有「心」、「性」之不同立名而言，又可分就主、客觀兩面予以認識。客觀地認識之，也就是「存有論」地說，自其為一「形而上的心」、而能與「於穆不已」之天命實體合而為一而言，是心而性。這是就此一「人類能為自覺之道德實踐的超越根據」之「在其自己」的一面，見其名之為「性」的意涵；主觀地認識之，也就是「實踐論」地說，自其為一「道德的心」、而「性」得因之實有真實的道德創造（道德行為之純亦不已）可言，則為性而心。這是就此一「人類能為自覺之道德實踐的超越根據」，通過「對其自己」之自覺而有真實、

具體之彰顯，見其名之曰「心」的內涵。

- 5、通觀「性體」、「心體」、「形而上之實體」(天命實體、道體)而為言，「心」即是「性」，「心」之自主、自律、自決、自定方向即是「理」；「本心」即是「性」，「性體」是「即活動即存有」者；本體宇宙論地自「於穆不已」之體說「道體」、「性體」，亦是「即活動即存有」者。「活動」即是心、是誠、是神，得以真存有是「理」，才真能為道德創造的真幾實體；並且，從「心體」、「性體」之自主、自律、自決、自定方向說應當，方是真能提起與存保道德上之「應當」者。只因，唯有如此，才是人之主體意志決定何者為「善」、以主體之「活動」定義何者為「善」。也方是真正理想主義的「自律道德」。
- 6、就此一「人類能為自覺之道德實踐的超越根據」而言，其體證、存保的根本工夫，只能是「逆覺體證」，不能通過「即物窮理」的認知路數加以把握。也就是必須當下識此「本心」自存、自在，以求復此「本心」，發此「本心」在道德實踐上的自主、自律、自決、自定方向。⁵

以上所述，乃牟先生所闡明並肯定的，自孔、孟思想肇建，經《易》、《庸》思想發皇以來，為宋明儒之真正義理大宗所共同承認並加以發展的儒學成德之教的正宗內容。牟宗三先生對朱子哲學的批判與評價，實是以此套正宗成德之教的義理骨幹加以對照而來。有識於此，吾人以下可進一步梳理並豁顯牟先生之朱子詮釋的特點。

(一) 牟先生對朱子「理氣說」的解析與評價

牟先生對朱子「理氣說」的細部解析與檢討，乃從朱子所謂「枯槁有性」的主張上出發；而其對朱子「枯槁有性」之意見的檢視與定位，則大抵可據朱子以下兩段文字有以窺見：⁶

⁵ 以上簡述，整理自牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁1-112。

⁶ 吾人說牟先生的解析與定位大抵可據就上述兩段文字加以窺見，並非意指牟先生在討論朱子此一觀點時，僅僅徵引並討論了上述兩段文字。事實上牟先生對朱子任何一項觀點與主張的解析、評價，都是旁徵博引，條分縷析。吾人之所以如此說，乃礙於本文篇幅有限，實在難以賅羅牟先生所有確曾徵引並加以批判思索過的朱子材料；而此兩段文字又確為牟宗三先生有所徵引、討論，且可大抵呈顯其討論意見的文字。於是吾人言牟先生的解析與定位大抵可據就上述兩段文字加以窺見。下文凡對牟先生之解析朱子哲學而有

天生之物，有有血氣知覺者，人獸是也。有無血氣知覺者而但有生氣者，草木是也。有生氣已絕，而但有形色臭味者，枯槁是也。是雖其分之殊，而其理則未嘗不同。但以其分之殊，則有其理之在是者不能不異。故人為最靈，而備有五常之性。禽獸則昏而不能備。草木枯槁則又並與其知覺而亡焉。但其所以為是物之理則未嘗不具爾。（〈答於方叔〉）⁷

蓋天生之物，其理固無差別。但人物所稟形氣不同，故其心有明暗之殊，而性有全不全之異耳。若所謂仁，則是性中四德之首，非在性外別為一物，而與性並行也。然惟人心至靈，故能全此四德，而發為四端。物則氣偏駁而心昏蔽，故有所不能全矣。然其父子之相親，君臣之相統，間亦有僅存而不昧者。然欲克己復禮以為仁，善善惡惡以為義，則有所不能矣。然不可謂之無是性也。若生物之無知覺者，則又其形氣偏中之偏者。故理之在是物者，亦隨其氣形而自為一物之理。雖若不復可論仁義禮智之彷彿，然亦不可謂無是性也。……又謂枯槁之物只有氣質之性，而無本然之性，此語尤可笑！若果如此，則是物只有一性，而人卻有兩性矣！此語非常醜差。蓋由不知氣質之性只是此性墜在氣質中，故隨氣質而自為一性。（〈答徐子融〉）⁸

概而觀之，牟宗三先生對朱子此種主張的主要解析可簡述如下：

- 1、牟宗三先生以為，朱子此種枯槁之物亦有性的主張，是由於其哲學體系中所謂「理」，根本上是經由一種「存有論」的解析而來，是就物事之「然」者，推證物事背後之「所以然」之「理」以為「性」，而枯槁之物既亦有其所以然之「理」，便自然也有「性」。因之，在牟先生的理解中，朱子所謂「理」，便是據物事之「然」推證其「所以然」而來；而物事之「性」，便是此所以然之「理」即物事而在者。
- 2、進一步說，牟先生認為，朱子此種觀點是將《中庸》、《易傳》中作為道德創生

所徵引於朱子原文者，皆同於此處的情況。

⁷ [宋]朱熹著，陳俊民校訂：《朱子文集》（台北：財團法人德富文教基金會，2000年），第6冊，第59卷，頁2913。

⁸ 同前註，第58卷，頁2813。

實體之「道體」、「誠體」、「神體」理解為只是「理」，而其依「存有論」之解析而來的、由存在之然推證其所以然之「理」以定之「性」，並非據其是否能為道德創造而言其為「性」，不是就其能自覺地從事道德實踐而說的道德創造之性；此性也不是就其能自覺地從事道德實踐，而能逆覺體證、能自肯認其有者。而每一個個體之普遍具有此性，乃是依「存有論」之解析而成之一種形上地、分解地具有。

- 3、更進一步說，牟先生指出，在此種形上地、分解地普遍具有中，朱子對物物事事所能發顯的、道德之情的區別，便是以物物事事各自所秉之氣質殊差加以說明的。人有心，故其所發動的道德之情甚多，且其所以為此情之「理」（即「性」）亦全備，因之可於道德實踐上有所整全的表現；至於禽獸之屬，雖其具有知覺，但所秉氣質偏駁，導致其心昏蔽，故只能發動一點道德之情，「理」（「性」）之表現甚少而不整全；而草木瓦石「又並與知覺而亡焉」，全無以發動情，「理」（「性」）全不能有以表現。牟宗三先生認為，依朱子此種觀點，則「理」（「性」）之能否有所表現、或表現得是多是少，便全繫之於「氣」，「理」（道體）、「性」（性體）作為「道德創生之實體」的意義於焉喪失。⁹

以上，乃牟先生據朱子「枯槁有性」主張的解析，對朱子「理氣說」的根本闡釋。除此之外，牟先生又著眼於朱子哲學所架構的「理」、「氣」關係，加強申明了「理」一概念在朱子哲學中的實然面目，暨其在成德之教中可能具有的侷限與闕謬。其一，牟先生強調，朱子所謂「理」，是「存在之理」（principle of existence），亦即一一「存在之然」的「所以然之理」（或說：使一一「存在之然」，得其如此如此之存在的「使之然之理」），此「所以然之理」即「實現之理」（principle of actualization），然其對一一殊別之存在的實現，並非「動態地創生之」之實現，而是「靜態地定然之」之實現。故朱子哲學中所謂「理」，雖為「實現之理」，卻是「只存有而不活動」者；其二，朱子所謂「理」、「氣」不離不雜，原因是，此「理」是「靜態的存在之理」，此「理」只是居於「氣」之存在之然的背後超越地、靜態地定然之（使「氣」定然地如此存在）。朱子所謂：「無是氣則理亦無掛搭處」、¹⁰「疑此氣是依傍這理行，即此氣之聚，理亦在焉」、¹¹「理搭在陰

⁹ 牟宗三：《心體與性體》，第3冊，頁487、495-496。

¹⁰ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局2004年），第1冊，頁3。

陽上，如人跨馬相似」，¹²指的都是此種「理」、「氣」不離不雜的關係，但重點是，此種關係並非是：「理」作為一種「即活動即存有」之實體以創生之、妙運之，使得「氣」發出動靜變化相生不息的大用，如明道承《易傳》之「易體」觀所定義的「理」。明道言：「所謂萬物一體者，皆有此理。只為從那裡來。生生之謂易，生則一時生，皆完此理」，¹³牟先生認為，在此明道即是以萬物生而又生之「生生不息」指點「易體」，此「易體」即是一「於穆不已」的創生實體，是「即活動即存有」之「動理」，不是如在朱子處的「只存有而不活動」之「靜理」；¹⁴其三，在朱子哲學中，並非「理」生出「氣」來，只是依傍著「理」，「氣」的動靜生化才有以合度；最後，在宇宙生化上，朱熹既是以「氣」之運化流行依「理」而始有度定位「理」、「氣」關係，則落實於人的道德實踐上，便轉為是人之心「氣」依其心知之明去認識「理」、嚮往「理」，且進一步依傍「理」，使得心氣能發為合度、有節的行止。若心「氣」不依「理」而行，則發為昏沉墮落之惡。此種源於「氣」（「心」）依「理」而行所成的道德，便為「他律道德」，「理」的道德義在朱子哲學系統中因此減殺。¹⁵

在此我們可以明顯看到，牟先生對朱子「理氣說」的詮釋，是一併思考其對朱子哲學中「心性論」暨「實踐論」方面的有機影響，從而批判了朱子所建構之成德之教的型態，在人類能為自覺之道德實踐的超越根據上，便發生了根本的質變與誤謬，使其整體成德之教，偏離了儒學正宗成德之教的一貫精神與方向。

（二）牟先生對朱子「心性說」的解析與評價

關於朱子的「心性說」，牟宗三先生的解析乃先就朱子對明道所謂「易體神用」的闡明加以定位。朱子對明道「易體神用」的討論重點如下：

「其體則謂之易」，在人則心也。「其理則謂之道」，在人則性也。「其用則謂之神」，在人則情也。所謂易者，變化錯綜，如陰陽晝夜、雷風水

¹¹ 同前註。

¹² 同前註，第 6 冊，頁 2374。

¹³ 〔宋〕程顥、程頤撰：《二程遺書》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 84。

¹⁴ 上述牟先生對明道「即活動即存有」之「動理」的論述，見牟宗三：《心體與性體》，第 1 冊，頁 68-69。

¹⁵ 同前註，第 3 冊，頁 503-508。

火、反復流轉、縱橫經緯而不已也。人心則語默動靜、變化不測者是也。體是形體也。言體，則亦是形而下者。其理，則形而上者是也。¹⁶

對此，牟先生首先強調，此中朱子視易體與神用皆是「氣」一層、屬於形而下者，並不合明道的本意；而其主張，在人而言，「心」是「易」、「性」是「理」、「情」是「神」，在天而言，陰陽之變是「易」、是「心」；所以為陰陽之變之「理」是「道」、是「性」；陰陽之發用是「神」、是「情」，此即是一種「心性三分」的形上學（宇宙論的）解析。牟先生直指此種拆解既不合孟子就內在道德性言心性的意旨；也不合《中庸》、《易傳》就「於穆不已」之天命流行體以言誠體、道體、性體的意旨。而其根本錯誤則是通向道德的、形而上之實體義（性體義）的滅殺，使其所主張的道德實踐成爲一種「他律道德」。¹⁷牟先生此種論斷，是在大方向上，順著朱子直接將「心、性關係」比配於「理、氣關係」的說法，將其如上對朱子哲學中形而上之「理」體的根本評價，推之於對朱子哲學中「性」體的根本評價。但除此之外，牟先生也對朱子「心性三分」的「心性說」進行了細部析解，尤其特重對此中「心」、「性」二概念之實然意涵的剖析，據此以明朱子「心性說」對其所構作之成德之教，在基本型態的定向上有何關鍵影響。針對牟先生就朱子此一部分義理的細部解析，以下吾人分三點加以梳理：

1、牟先生針對朱子所謂「心之理是太極，心之動靜是陰陽」¹⁸一說，指明朱子哲學中所謂「心之理」，可分爲「橫說」、「縱說」兩面。「橫說」的「心之理」，是「心」認知地攝具「理」；「縱說」的「心之理」，是「心氣之然」的所以然之理，此得以實現「心氣之然」的所以然之「理」，是經由存有論地解析而來，也就是「太極」、「理體」本身。換言之，在牟先生的觀點中，朱子哲學中所謂「心之理」，橫向的說，是「心」之認知作用所能認知、把握的「理」；縱向的說，即是作爲「心」之存在之理的「理」本身。並且，在朱子哲學的體系中，較常出現的「心之理」是橫說的、「心」所認知地攝具的理。牟先生的這種觀點，貫穿了其對朱子「心性說」的理解，也直接影響了牟先生對朱子成德之教

¹⁶ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第6冊，頁2422。

¹⁷ 牟宗三：《心體與性體》，第3冊，頁451。

¹⁸ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，頁84。

的型態定位與評價。

2、牟先生申明了「心」在朱子哲學中並不具有形而上的意義。朱子曾發明心字曰：「一言以蔽之，曰生而已。『天地之大德曰生』。人受天地之氣而生，故此心必仁。仁則生矣。」¹⁹又說：「心須兼廣大流行底意看，又須兼生意看。且如程先生言：『仁者，天地生物之心』。只『天地』便廣大，『生物』便流行，生生不窮」²⁰而牟先生認為，朱子就「心」字說「生」，與孟子、象山「本心」所言道德之創生實體的「創生義」並不同；在此所說的「仁」，也與「仁體」作為道德的創生之主體的「創生義」不同，只是落在實然之「氣」上著眼，就陰陽動靜以說，故此朱子所謂「天地之心」、「生物之心」都只是虛說；朱子又或說：「虛靈自是心之本體」，²¹則是以「心」當體即是「虛靈」，其所謂「心之本體」是指「心」本是如此的意思，並非指「心」之所以然之「理」。要言之，「心」並不具備形而上的意義。

3、朱子「心性說」中針對「心」與「性」、「情」二者的關係，曾言：

仁是性，惻隱是情，須從心上發出來。心統性情者也。性只是合如此底，只是理，非有個物事。若是有底物事，則既有善，亦必有惡。惟其無此物，只是理，故無不善。²²

牟先生對此闡釋道，「情」是從心上發動出來的，「性」則只能因「心知」之攝具而彰顯出來。因之，朱子的「心統性情」說，實然的內容便是：「心」是認知地統攝「性」而具有之，行動地統攝「情」而敷施、發動之。²³

總此以上，在針對朱子「心性說」從事了細部析解工作後，牟先生從而對於朱子的「心性論」主張得出了確鑿不移的評價，而最根本的批判仍在於坐實了：在朱子哲學的架構中，作為「性體」的道德義有所減殺，因其所謂的「性體」雖是先天的、超越的，但由於此「性體」是「就存在之然推證其所以然以為性」，

¹⁹ 同前註，頁 85。

²⁰ 同前註。

²¹ 同前註，頁 87。

²² 同前註，頁 93。

²³ 以上牟先生對朱子「心性說」的解析，見牟宗三：《心體與性體》，第 3 冊，頁 465-474。

並為心知之明所認知地加以攝具，因此，其本身實質上只具有觀解的、存有論的意義，並不能運起道德實踐的動力，只能超越地、不動地作為人之「心氣」發動的標準，此所以朱子哲學中的道德實踐，乃實質上是為一「他律道德」的原因。²⁴

而吾人於牟先生的此部分解析，必須注意到的是：第一，牟先生對朱子哲學中「性體」意義的詮釋，抓緊了其乃「就存在之然推證其所以然」而得者，並進一步反省其作為「人類能為自覺之道德實踐的超越根據」，在本質之道德義上的弱化、貧血；第二，此「性體」並非與「心」合一者，牟先生特重朱子將「心」只定位於「氣」之一層的理解，在闡釋話語上常以「心氣」並說指涉朱子所謂「心」，意在就朱子哲學材料中某些看似主張「心」亦有形而上意涵、本體意涵的話語，堅持朱子哲學絕對只將「心」之概念安置於形而下層面的詮釋基調；第三，合第一、第二點而言，具有形而上意義的、本應作為道德實踐之根據與動力的「性體」，其道德意義在朱子哲學中竟反遭滅殺、弱化，而人之道德實踐卻繫之於僅僅落於形而下層次的「心」之能否依其知覺之明所認知地攝具之性理以行，此乃牟先生詮釋朱子「心性說」的重要特色，也是牟先生對朱子構作之成德之教大加批判的原因與理據。

（三）牟先生對朱子「涵養察識」、「格物致知」之工夫的解析與評價

朱子哲學中，「理氣說」、「心性說」共構而為「形而上學」與「心性論」之大要，其中宋明儒學最重要的兩個超越概念——「理」與「性」皆在其中，而眾所周知，無論宋明儒者對此兩大超越概念出以何種方式的闡述，真正的重點皆非僅欲人們能對此兩者有所存有論地理解，而是欲人能實踐論地於己身之上有所持保、呈現，因之，知「理」、知「性」猶為不足，更要進一步窮「理」、盡「性」，故此可以說，儒家成德之教於宋明儒學中的落實處，便在於窮理盡性工夫的具體主張上。此所以本文以上雖已對牟先生於朱子「理氣說」、「心性說」的解析、評價上有所討論，但以下必須略及牟先生對朱子工夫論之解析與評價的原因。

1、牟先生論朱子的「涵養」、「察識」工夫

牟先生對朱子工夫論的解析，首先是就朱子辨「中和」問題時牽涉到的「涵養」、「察識」工夫問題切入的。依據朱子審辨「中和」問題後之成熟、定型意見——「中和新說」，牟先生認為，「中」之未發時無以窮索尋覓，僅需「涵養」

²⁴ 同前註，頁 476-478。

工夫；已發之際須施以「察識」工夫，此即朱子哲學中「涵養察識」工夫的大要。朱子辨已發、未發與涵養、察識工夫之定型且主要的意見，可略窺於如下文字：

據此諸說，皆以思慮未萌、事物未置之時，為喜怒哀樂之未發。當此之時，即是心體流行、寂然不動之處，而天命之性體段具焉。以其無過不及，不偏不倚，故謂之中。然已是就心體流行處見，故直謂之性則不可。呂博士論此，大概得之。特以中即是性，赤子之心即是未發，則大失之，故程子正之……未發之中，本體自然，不須窮索。但當此時，敬以持之，使此氣象常存而不失，則自此而發者，其必中節矣。此日用之際本領工夫。其曰：「卻於已發之際觀之」者，所以察其端倪之動，而致擴充之功也。一不中，則非性之本然，而心之道或幾於息矣。故程子於此，每以「敬而無失」為言。又曰：「入道莫若敬，未有致知而不在敬者」。又曰：「涵養須用敬，進學則在致知」。以事言之，則有動有靜，以心言之，則周流貫澈，其工夫初無間斷也。但以靜為本爾。（原注：周子所謂主靜者，亦是此意。但言靜則偏，故程子又說敬）自來講論思索，直以心為已發，而所論致知格物亦以察識端倪為初下手處，以故缺卻平日涵養一段工夫。……周子曰：「無極而太極」。程子又曰：「人生而靜以上不容說，纔說時，便已不是性矣」。蓋聖賢論性，無不因心而發。若欲專言之，則是所謂無極而不容言者，亦無體段之可名矣。（〈已發未發說〉）²⁵

而牟先生針對朱子此部分義理的細部解析，以下分三點簡述：

- (1) 牟先生認為，朱子所謂「中」，兼有兩面意思，一者「心」、二者「性」，朱子所謂「即是心體流行、寂然不動處，而天命之性體段具焉」，已函「心性平行」之意旨，也就是說「心」、「性」非一，平行為二體。「中」是就心體流行的「寂然」之處說，只是一個狀詞，但其所指被支解為二：其直接描狀者，是「心」的寂然不動狀態，但其中又涉有一超越的、可為天下大本之「體」，此體是「性」非「心」。牟先生認為，此中所謂「心」，是與作為超越本體之「性」平行而落於實然層的「心」，並非孟子所謂的「本心」。故此，朱子於

²⁵ [宋]朱熹著，陳俊民校訂：《朱子文集》，第7冊，第67卷，頁3376-3378。

此處所說的「心」之寂然，只是就外在事物未至、思慮未萌時以見，此「心」不能分析地、必然地「發而中節」以致「和」；並且，縱使其有節之以致「和」的可能，其所以節之的標準也不在其自身。

- (2) 朱子認為，由於心體流行於靜處，其箇中之寂然（心）、渾然（性）皆無以尋索，故只能施涵養、存養之功，不能施察識之功；而察識之工夫，必是心體流行至於動處，喜怒哀樂已發、思慮已萌時方可施用，以查驗其表現如何。且箇中應以靜時之「涵養」為本領工夫。牟先生對此頗不以為然。牟先生據朱子「中和」舊說階段中、前三十九歲〈答何叔京書〉所言：「若不察於良心發見處，即渺渺茫茫，恐無下手處也」，²⁶指出所謂「察識」工夫，是於「良心」之因事發見或時露端倪處，直下體證之、肯認之且立以為「體」，是一種「靜復」的、「反之」的、「逆覺」的工夫，無論靜時、動時皆可作。靜時可察驗喜怒哀樂未發時氣象如何；動時於因事發見處當下予以體證、肯認。此種「逆覺」的工夫即是一種本體論的當下體證，靜時是隔離的、超越的（對「本體」的）體證；動時是非隔離的、即於經驗中的（對「本體」的）體證，無論前者、後者，皆是道德實踐的本質工夫。孟子所謂「求放心」、《易傳·象傳》所謂「復其見天地之心」、《中庸》所謂「未發謂之中」、濂溪所謂「主靜立人極」、明道所謂「學者須先識仁」、五峰所謂「須先識仁之體」，所指的都是這種本質工夫。但朱子於「中和」新說確立後，卻一反此論調，只認「察識」工夫為在喜怒哀樂已發時施用，以察其如何如何。牟先生認為，這是朱子對「本心」的誤解，也因為在其哲學系統中，「心」只落為一平說的、實然層之心的緣故。
- (3) 就朱子所謂「聖賢論性，無不因心而發。若欲專言之，則是所謂無極而不容言者，亦無體段之可名矣」一段，牟先生據之申論到朱子哲學中言「性具眾理」與「心具眾理」的區別。牟先生認為，在朱子哲學中，言「性具眾理」（也就是「一性渾然，道義具全」；太極含萬理），是分析地、必然地具；但「心」不是「性」，因之所謂「心具眾理」，不是分析地、必然地具，而是綜合地、關聯地具，因為「心」與「性」平行，故朱子哲學中，言「心」之能具眾理，是因心氣能收斂、凝聚以合道方能具，此具並非「本具」的具，而

²⁶ 同前註，第4冊，第40卷，頁1722。

是「合的具」的具。²⁷

總之，在牟先生的闡釋中，朱子「涵養」、「察識」工夫的缺謬至少有二：其一，分「心」、「性」為二，「心」不能分析地、必然地攝具眾理，只能以與之平行並置的「性體」中所本具的眾理為準則，通過施用「涵養」工夫時，心氣的凝聚收斂，以契知「性體」中所具的眾理，並以之為道德實踐的標準；其二，不以察溯道德「本心」為目的，而為一種「靜復」的、「逆覺」之型態的、動靜之際皆可施用的「察識」工夫為日用之際的本領工夫，反易之以「涵養」工夫，這是在道德實踐上的捨本逐末。

2、牟先生論朱子的「格物」、「致知」工夫

針對朱子「格物致知」工夫的詮釋，牟先生首先將之定位為「泛認知主義」。朱子言：「眼前凡所應接底都是物。事事都有箇極至之理，便要知得到。若知不到，便都沒分明」、²⁸「致知乃本心之知。如一面鏡子全體通明，只是被昏翳了」、²⁹「格物，格猶至也」、³⁰「格物者，如言性，則當推其如何謂之性；如言心，則當推其如何謂之心」，³¹牟先生認為，就朱子此種解釋，可見其所謂「格物」，是就事事物物之存在之然以推究其所以然；但牟先生指出，此種解說就一般之事物而言無問題，但若就「性」而言，其本身已非一存在之然，朱熹主張就「性」而言，仍要「推其如何謂之性」，是僅只對「性」從事名目式的定義而已，並無實義。

牟先生進一步指出，依朱子之說，「性體」、「仁體」皆被視為存在之然之所以然，而以推證的方式平置之，這已經是一種「泛認知主義」，若推究「性」如何謂之「性」亦有「格物」上的實義，則就變成「汎濫的泛認知主義」了。但無論如何，在朱子此種「泛認知主義」的「格物」主張下，「仁體」、「性體」（牟先生強調：不能說「心體」）都因其只能為存在之然之所以然，而被平置為心知之明之所對，不能與實體性的本心融而為一，使實體性的本心即是理，進而成為一「立體創造之直貫」的實體。牟先生的這種論斷，更表現在對朱子「窮格五倫四端之物」之說法的解析上。朱子言道：

²⁷ 牟宗三：《心體與性體》，第3冊，頁130-146。

²⁸ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，頁282。

²⁹ 同前註，頁283。

³⁰ 同前註。

³¹ 同前註，頁284。

人之所以為人只是這四件，須自認取意思是如何。所謂惻隱者是甚麼意思？且如赤子入井，一井如彼深峻，入者必死，而赤子將入焉，自家見之，此心還是如何？有一事不善，在自家身上做出，這裡定是可羞，在別人做出，這裡定是惡他。利之所不當得，或當得而吾心有所未安，便自謙遜辭讓，不敢當之。以至等閑禮數，人之施於己者，或過其分，便要辭將去，遜與別人，定是如此。事事物物上各有個是，有個非。是底，自家心裡定道是。非底，自家心裡定道非。就事物上看，是底定是是，非底定是非。到得所以是之，所以非之，卻只在自家。此四者人人有之，同得於天，不待問別人假借。堯舜之所以為堯舜，也只是此四個。桀紂本來亦有這四個。如今若認得這四個分曉，方可以理會別道理。³²

牟先三認為，朱子在此所謂「認取」、「理會」也是就事上理會四端之心如何呈現，進一步就四端之心的存在之然，推其所以然之理。但在孟子那裡，四端之心即是道德「本心」，也是內在的道德之「性」，惻隱、羞惡、辭讓、是非之心即是仁義禮智。箇中並沒有「然」（情）與「所以然」（性）的區別；孟子所謂操存、求放心、存心養性、盡心知性，也是對道德本心之發見作「逆覺體證」的察識，並非即物窮理的屬於「順取」路數的「格物」問題。但朱子卻將四端之心也納入「格物」工夫之所對，將之一律平置為存在之然以究其所以然；如此一來，在朱子的「格物」工夫下，道德本心與吾人之間，只成為「心知之明」與「在物之理」之間的攝取關係，真正的道德主體將泯失。

最後，朱子言「格物致知」，是關聯著「誠意正心」講，牟先生對此也有其批判。朱子言：

大學所謂知至意誠者，必須知至，然後能誠其意也。今之學者，只說操存，而不知講明義理，則此心憤憤，何事於操存也？³³

知至而後意誠，須是真知了，方能誠意。知苟未至，雖欲誠意，固不得其門而入矣。³⁴

³² 同前註，頁 285。

³³ 同前註，頁 299。

牟先生認為，朱子的說法，是以「真知」說誠意，反過來也可以說誠意只是知之誠，則「真知」、「誠意」成爲一事之二名，「意」之誠爲「知」所限，與「知」同一。但正心誠意所表的心意，是道德之心意，是道德行動的機能，「知」卻是認知活動的機能，「意之誠」、「知之真」是兩回事，所以，在朱子「泛認知主義」的「格物」論中，認知機能（知）與行動機能（意）又並非真能爲一，而只能是外在地相關聯、他律地相關聯，行動之源並未開出，縱有相關的道德行動，如何行動，也是繫之於所得之真「知」，是以「知」之源主導行動，因此是「他律道德」。³⁵

通觀以上，朱子將對「人類能爲自覺之道德實踐的超越根據」的體認，繫之於「格物致知」之工夫的作法，在牟先生的闡釋中，是一種有別於孟子向內當體「逆覺」之路數的、屬於向外逐物（事）「順取」的路數，就算即事真能窮「理」，但其所能窮格的「理」與「性」，因爲是順「物」（事）之然以究其所以然而來，因此並不能真與實然存在的實踐主體（心）合一，只是人通過認知活動，將之攝具於己心之中以爲主體發動道德實踐的準則。而此種道德實踐動力（性、理）的、知解式的內具，既非實然的內具，則此種工夫論所成就之道德實踐，亦終是「他律道德」，與儒學自先秦孔孟肇造以來所發展的正宗成德之教，終是不契，此所以牟宗三先生對之所作的詮釋暨評價，終究是出以較多批判性的話語，而帶有較深的否定色彩。

小結

經由以上分析，吾人以爲，牟宗三先生的朱子詮釋暨批判，至少有以下特點是值得關注的：（1）在朱子哲學系統中，「理」體是就事物存在之「然」以推其「所以然」而得，如此一來，此一「理」體的形而上性格雖然無庸置疑，然其作爲宇宙本體的創生性、活動性卻由此喪失，故牟先生評其爲「只存有而不活動」；（2）在朱子哲學系統中，「理」體即於人身所成之「性」體，也就是「人類能爲自覺之道德實踐的超越根據」，其與「理」體同樣皆是就事物存在之「然」以推其「所以然」而得，從朱子「工夫論」的主張中，就是作爲「四端之心」發動之源的仁、義、禮、智，亦可因此種推證方式，通過「格物」的方式攝知。如此一

³⁴ 同前註，頁 302。

³⁵ 以上，牟先生對朱子「格物致知」工夫的討論，整理自牟宗三：《心體與性體》，第 3 冊，頁 384-402。

來，此「性」體在道德行動的主宰力上，亦因此減弱，牟宗三先生評之為「性體之道德性的減殺」；（3）在朱子哲學系統中，由於「心」與「性」體、「理」體無以合一，故此，縱使朱子主張「理」體、「性」體純善，且「性具眾理」即於人「心」之中，但「性」體中本具之眾理，終究只能是「心」之知覺所認知、依循的對象，「性」體無以對道德實踐之主體（心）發為必然的主宰力，僅能超越地、靜態地作為其為善的準繩，以是故牟宗三先生將朱子的成德之教定位為「他律道德」的型態；（4）在朱子哲學系統中，由於「理」體、「性」體都是未能與形而下之心、氣為一的形而上概念，對此「理」體、「性」體的契證，便不是能當體於人之主體（心）自身能有發端、呈露的跡象，可被主體自察覺、自契證者，故其「工夫論」建構，走向知識論的「順取」路數，而非主體得以靜而復之的「逆覺體證」路數。

而吾人也要指出，牟先生這種對朱子哲學的批判性詮釋與定位，除了是對朱子哲學在學術史上居於宋明儒學正宗的歷史地位有所檢討外，無論牟先生自覺或不自覺，其同時也正通過了這種詮釋工作，呈顯了牟先生心中所認定的，理想的儒家成德之教、理想道德哲學——也就是牟先生所揭示的「道德的形而上學」、「儒家的圓教」——理應邁進的義理構作方向；換言之，在批判了朱子哲學的不足與缺謬的同時，牟先生也正向世人豁顯並宣告了其心目中最理想的、完備與圓熟之儒學型態的義理模型。

三、唐君毅先生對朱子「理氣心性說」的詮釋

牟宗三先生對朱子哲學的詮釋暨批判，除了在其《心體與性體》一部三冊的鉅構中，以第三冊的全內容加以展示，在第一冊的「綜論」裡，也提綱挈領地說明了其對朱子哲學的整體定位與從事評價的判準，在第一、二冊的諸儒分論中，更同樣貫穿了對朱子相關學術工作的檢視與討論。我們若說，《心體與性體》之作，基本上便是對既往以朱學為正宗之宋明儒學的總檢討，特別是對朱子居宋明儒正宗地位的、有似於學術史定位的翻案式反省，實則並不為過。是以，牟先生的朱子研究，是極為全面的、深入的，幾近於刨根問底，也帶有極明顯的詮釋基調暨目的；而有別於此，唐君毅先生的朱子詮釋便展現了與牟先生不同的樣貌。唐先生並未以專著形式梳理朱子哲學，其對朱子哲學的詮釋自然也是申明與檢討並進，然其並不預為一理想型態的義理構作模型，再援朱子哲學以之對比後加以

批判，大體上，是較為持平地分析朱子哲學中的核心概念；而在闡述朱子義理創造的優、缺點時，唐先生除了展現自我對其義理缺陷的申補思維外，也特重申明朱子建構自我哲學體系時，其所亟欲解決的、在前此儒學義理的發展中可能未見有效處理的問題。故此，對朱子哲學的整體呈現，唐先生基本上不吝給予溢美、肯定。

而由於唐先生並未針對朱子哲學遺有專著，本文以下對唐先生朱子詮釋的討論，基本上便以對《中國哲學原論：導論篇》中〈原太極上：朱陸太極之辯與北宋理學中太極理氣思想之發展〉、〈原太極中：天地之根源問題，與太極一名之諸義〉、〈原太極下：朱子太極理氣論之疑難與陸王之言太極〉；《中國哲學原論：原性篇》中〈朱子之理氣心性論〉、〈朱陸異同探源（上）〉、〈朱陸異同探源（中）〉、〈朱陸異同探源（下）〉；以及《中國哲學原論：原教篇》中〈朱陸之學聖之道與王陽明之致良知之道（上）〉、〈朱陸之學聖之道與王陽明之致良知之道（中）〉、〈朱陸之學聖之道與王陽明之致良知之道（下）〉、〈綜論宋明理學中心性論之發展〉……等文章中，唐先生關於朱子哲學的意見，進行徵引、討論的工作。

（一）唐先生對朱子「理氣說」的解析與評價

關於唐先生對朱子「理氣說」的解析，大抵可以區分為兩個主要層面。就第一個層面而言，唐先生明確肯定朱子哲學中做為整全之「理」（太極）的創生義，認為朱子所言整全之「理」（太極），即是一總天地萬物之生化與存在的「生生之理」、「生生之道」，其言：

中國哲學家，最重生生之道之理，而視之為萬物之一原所在，而詳發其蘊者，則為宋儒朱子。朱子之所論，既近承周張二程之言生生之理生生之道，遠本於易傳之言生生之易，與中庸之言天之生物之道，而亦遙契孟子之言「生則惡可已」，與孔子之言天道之見於「四時行百物生」之旨。朱子之所論，其影響於今者，又歷八百年而未已。³⁶

只此一對朱子整全之「理」的評價，已大大不同於牟先生的論斷。牟先生未必不

³⁶ 唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》（台北：台灣學生書局，2004年），頁459。

同意朱子言「太極」之整全之「理」乃有本於孔、孟、《易》、《庸》、周、張、二程之所論，但至少認定朱子對此形上「理」體的體會與義界，全不契於孔、孟、《易》、《庸》、周、張、明道所一脈相承、漸次發皇的精蘊。但唐先生則顯然不作如此想。對於「太極」整全之「理」的生生之實（按：或可曰「創造之實」），唐先生說道：

今若無理以貫乎其中，而主乎其中，則氣之既生，不應更化，氣之既化，亦不應更生，便無其生生化化歷程之相繼。若無此歷程之相繼，則天地毀而萬物息，更不應有天地萬物之生而化、化而生之生生不已。今既有天地萬物之生生不已，則必有氣之生生化化之歷程之相繼。而有氣之生生化化，即有一生而能化，化而能生之生生之理，貫而主乎此氣之生生化化之中，以使其相繼，成為可能。故此生生之理，又初乃由氣之生生化化而見；氣之生生化化，又由萬物之生生不已而見。³⁷

顯然，唐先生是將朱子哲學中「理」的生生之實，繫聯於「氣」的生生之實加以解釋，也就是，在朱子哲學中，「理」的生生之實，即由「氣」之生生加以展現；而「氣」之生生，即可證成「理」之生生。然而，若唐先生對「理」之生生之實的解析僅止於此，則不免有過於想當然爾之嫌；並且，畢竟「氣」之生生與「理」的關係又應如何加以解釋呢？唐先生對朱子所言「太極」之「動靜義」的解析，便對此問題有所回應。

對於「太極」之「動靜義」，唐先生引朱子所言：「太極者，本然之妙也；動靜者，所乘之機也」、³⁸「動則此理行，此動中之太極也；靜則此理存，此靜中之太極也」、³⁹「太極自是涵動靜之理，卻不可以動靜分體用。蓋靜即太極之體，動即太極之用也」、⁴⁰「喜怒哀樂未發，也有個太極；喜怒哀樂已發，也有個太極。只是一個太極，流行於已發之際；斂藏於未發之時」，⁴¹認為朱子所謂「太極涵動靜之理」，應即是指「太極有動靜」或「一理（太極）行於氣，便有動靜二相可說」，此所以「太極」能為生生不息之「陰陽二氣」（或曰「動靜二氣」）的流

³⁷ 同前註，頁 468-469。

³⁸ 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第 6 冊，頁 2370。

³⁹ 同前註，第 1 冊，頁 2371。

⁴⁰ 同前註，頁 2372。

⁴¹ 同前註。

行之原。而「氣」的生生歷程，即是「氣」之自身在由「生」（陽）而「化」（陰）與由「化」（陰）而「生」（陽）間前後相續、終始循環的不已之過程，其中，由「生」（陽）而「化」（陰）的階段，是「氣」依於「理」（太極）之暫息其「用」，就此便可說為「理之靜」（「理」行於「氣」中所呈之「靜」相），而似只「存」其體；反之，由「化」（陰）而「生」（陽），是「氣」依於「理」之復呈發其「用」，就此便可說為「理之動」，而似自「行」其體。唐先生認為，此即朱子所謂「靜則此理存，動則此理行」、「靜即太極之體，動即太極之用」、「太極流行於已發、收藏於未發」等諸說法的實義，此中若無「理之靜」，則「生」（陽）者不能「化」（陰）；若無「理之動」，「化」（陰）者亦無以「生」（陽），正因有「理之靜」、「理之動」，天地間方有「氣」之生生、萬物之生生。⁴²再順此理解，唐先生便進一步解析了朱子哲學中所謂「理生氣」的實義，也就是：「氣」非自生，乃依「理」而生；在「氣」之生生不已的歷程中，因其依「理」而生，固可有前後段落之分。也就是「氣」之流行生化，恆依於一統體之「理」，後一段落之「氣」未生之時，統體之「理」已表現（按：或曰「蘊涵」）於前一段落之中，從而使後一段落中之「氣」得依之以生。正如：當氣為「陰」（化）時，依此一段落中統體之「理」之動，而有下一段落的「陽」氣之生（由「化」而「生」）；又當氣為「陽」時，依此一段落中之「理」之靜，而有下一段落的「陰」氣之生（由「生」而「化」）。此所以唐先生又認為，朱子哲學中「理先氣後」的命題，其實義乃為「形而上之先後」且兼有一「時間上之先後」的意涵。總之，唐先生對朱子「理氣說」的解析，乃首先肯定了朱子哲學中「理」的生生之實，並對諸如「理」之涵動靜、「理」之生「氣」、「理先氣後」……等關乎「理」、「氣」關係的重要命題，一一給予正面的肯定與詮釋。⁴³

就第二個層面而言，唐先生認為，在朱子哲學系統中，明確有種將「理」、「氣」共構所成之宇宙、人生，自上下內外加以繫連、開展的義理格局。而唐先生認為其大要則在於：（1）在朱子哲學中，太極統「眾理於一理」，其為「理」之自身是整全、超越且自存的；（2）屬於整全之「理」的形而上世界，與人、物等屬於「氣」之一層的形而下世界之間，有其懸距，因為整全之「理」，不能皆

⁴² 以上對唐先生所釋朱子「太極」之「動靜義」的梳理，參唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》，頁 471-478。

⁴³ 以上，對唐先生針對朱子哲學中「理生氣」與「理先氣後」之實義的解析之梳理，參唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》，頁 483-488。

爲人、物所實現；(3)人、物因「氣」稟之分殊，而各有其能加以表現的分殊之「理」，此即構成人、物之「性」的差別；(4)以「心」爲結合「理」與「氣」、人與天地萬物之上下內外的樞紐；(5)將「心」之功能開展爲未發之「性」，與已發之「情」、「才」、「志」、「欲」、「意」等各方面；(6)自「心」之或覺於「理」而上通於天、或覺於「欲」而下溺於物，定義「人心」與「道心」、「天理」與「人欲」之別，以「人心」應聽命於「道心」，從事存天理、去人欲之實踐爲學聖之功；(7)學聖之功，展開爲合動靜內外、齊頭並進的「主敬」、「涵養」、「省察」、「致知」、「格物」等各方面。⁴⁴而以下吾人對唐先生此一部份的詮釋，便大抵依此層次進行梳理。

首先，針對朱子哲學中「理」、「氣」共構的世界觀，唐先生特重對形而上之整全之「理」（太極），與形而下之由「氣」所蘊生之事物物所具分殊之「理」有所闡釋。而這種闡釋所展現的，便是唐先生對朱子哲學中「理」、「氣」關係的根本認知。唐先生指出，在朱子哲學中，「理」固然爲萬物之能得以實現的「實現之理」，然而，此「實現之理」並不是物物事事得以實際實現的充足條件，因爲物物事事之能實際實現，還有待於另一個條件：「氣」。唯有「氣」，方能實際地實現「理」。此所以朱子言：

天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之氣也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。（〈答黃道夫一〉）⁴⁵

唐先生進一步指出，在朱子哲學中，正是依於此絕對的整全之「理」，而種種能實現此絕對之「理」的「氣」據之流行後，於此諸「氣」的流行中，便有「理」分別實現於此「氣」，由此成爲一一存在的個別之「物」，總名爲「萬物」。然後說萬物皆有其性理、萬物各正性命。然而唐先生強調，在朱子哲學中，雖然「理」爲天地萬物所生之「理」，但從天地萬物總有不存而毀滅之時，而「理」卻終可自存自在而言，則依「氣」稟所生之事物物雖同具此「理」，但未必可整全地實現此

⁴⁴ 以上，整理自唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》（台北：台灣學生書局，2006年），頁376-377。

⁴⁵ [宋]朱熹著，陳俊民校訂：《朱子文集》，第6冊，第58卷，頁2798。

「理」，便是理所當然的。因此，唐君毅先生指出：

由朱子之所謂理，不以未有加以實現之氣而不存，故朱子能由人心之具眾理以為其性，進以言太極之總天地萬物之理，為人之所以得具眾理以為其性之本。然人心雖具此太極之理以為性，此理又可不實現於氣，則人心即不能自保證其心思之必然相續，其生命之必然相續，以知此理而行之。⁴⁶

故此，唐君毅對朱子哲學「理氣說」的解釋，重點便是放在申明：朱子所謂「太極」之整全之「理」，雖無所不備且為「氣」生萬物的根據，但能據之以生天地萬物的「氣」，卻只能實現「太極」此一整全之「理」的若干部分於天地萬物之中，不能完全地加以實現。此所以唐君毅先生認為，朱子哲學中所謂「理」有兩個層次：其一，作為「太極」的整全之「理」；其二，天地萬物因「氣」稟之不同，所能實現於整全之「理」之若干部分以成的定限之「理」。唐先生認為，朱子所謂「論萬物之一源，則理同而氣異；觀萬物之異體，則氣猶相近，而理絕不同」，⁴⁷便是朱子對「太極」自身之整全之「理」、與萬物稟「氣」而能實現之定限之「理」所做的區別思考。⁴⁸

其次，在唐君毅先生豁顯了朱子哲學中，太極自身之整全之「理」，可因「氣」化流行之不同呈現，表現為各種僅實現了整全之「理」之若干部分的定限之「理」後，便要進一步申明，天地萬物因為皆具有此種定限之「理」、且以之為「氣質之性」，是故人與物的差別，便繫之於此；再進一步言之，僅單就人而言，其對太極之整全之「理」有所體現的差別，也正繫之於此「氣質之性」的差別。於是唐先生對朱子「理氣說」的存有論詮釋，便轉入了對人物所稟之「氣質之性」的存有論詮釋，我們可以說，對朱子哲學中此種人所稟之「氣質之性」的關注，是唐君毅朱子詮釋中的一大重點，也影響了唐先生對朱子哲學的總體評價。⁴⁹

唐先生指出，朱子既主張天地萬物因「氣」而能實現之「理」有其各自的定限，則朱子談人性，也就承橫渠、伊川所言「氣質之性」的思路，認為人性不離

⁴⁶ 唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》，頁 382-383。

⁴⁷ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第 1 冊，頁 57。

⁴⁸ 唐先生的此部分詮釋，見唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》，頁 380-384。

⁴⁹ 本文指唐先生的朱子詮釋對「氣質之性」有所關注，並不是指唐先生認為朱子哲學中，將人物之性定義為僅有「氣質之性」。

氣質。根據朱子所謂：「方此理始具於形氣之中，而謂之性」、⁵⁰「成之者性，則此理各有個安頓處，故為人爲物，或昏或明，方是定」⁵¹唐先生指出：在朱子哲學中，因人之氣稟不同以觀性理之於人，則人之「氣質之性」有清濁、昏明、知愚、偏正、厚薄、強弱……等種種區別，「氣質之性」的清濁偏正，屬於「性質」概念的區別，人能爲善、不爲善由此以分；而「氣質之性」的厚薄強弱，屬於「強度」概念的區別，與善者相連，則隨之而爲善之強度；與不善者相連，則隨之而爲不善之強度。是故，於「理」有人易知易行、有人難知難行；有人於「理」能見之即依以終生行之，有人則行之而或有間斷、不能持繼；有人言行多合天理，有人則多出於物欲。唐君毅認爲，朱子哲學中的人性論，對於「氣質之性」所影響於人對性理的體現與實踐者，特爲重視，並認爲，人之學爲聖人，本當一方面就氣質之所長加以發展，一方面就氣質之所短加以變化。換言之，一日未至聖人境界，對「氣質之性」便不能不加以正視。⁵²

總之，唐君毅先生對朱子「理氣說」的詮釋，一方面肯定了「太極」之爲整全之「理」的生生之實，一方面又特重申明朱子哲學中此整全之「理」與定限之「理」間的差異與懸距，以及緣何有此差異暨懸距的理由。故此，唐先生的整體詮釋，突出了「氣」的觀念在朱子哲學中的微妙作用。也就是，就太極作爲統一的、絕對的「理」體自身，其爲理是整全、完備的；然而就「氣」稟有殊而僅能成就整全之「理」之部分內容而言，則物物事事皆各僅能實現特殊的、定限之「理」。而此種定限之「理」即於一個別的人、物之中，即成人物所具之「氣質之性」，以定萬物之區別；又於人與人之間，更成就其對性理之能否體現與實踐程度的區別。因之，在朱子哲學中，人之成聖工夫，即在於對此「氣質之性」有所積極正視，進而揚其所長、變其所短。而對朱子此種義理建構的表現，唐君毅先生是這樣總結的：

合此理與氣，以論人與萬物之性之理，而由其中見一由偏至全，由昏至明，由塞至通之層級之不同；則為朱子論性理之言之所特及，而為以前之儒者所未及者也。⁵³

⁵⁰ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第6冊，頁2430。

⁵¹ 同前註，第5冊，頁1897。

⁵² 唐先生的此部分詮釋，見唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》，頁387-389。

⁵³ 同前註，頁392-393。

是以吾人以爲，唐先生的朱子詮釋，就「理」、「氣」關係與人、物之性方面而論，重點在於申明朱子哲學的建構用心所在——也就是，正視「氣」稟的影響，重視對治「氣」稟以爲成聖之學的必要內容——並肯定朱子的此種用心。而此種對朱子用心的肯定，在唐先生審視暨評價朱子哲學的視野中，毋寧是有關鍵影響的。

（二）唐先生對朱子「心性說」的解析與評價

針對朱子的「心性說」，唐君毅先生亦首就朱子對明道「易體神用」的討論加以闡釋，朱子言：「『其體則謂之易』，在人則心也。『其理則謂之道』，在人則性也。『其用則謂之神』，在人則情也。」⁵⁴據此唐先生指出，在朱子的「心性說」中，「心」之概念爲一統攝「理」與「氣」的概念，其一面內具「理」，一面求表現此「理」於「氣」。此內具之「理」，在人之「心」者則曰「性」；此「理」表現於「氣」以應萬事萬物，則曰「情」。因之，朱子哲學中的「心」概念，就唐先生的認知而言，即可區分爲內具「理」爲「性」、外顯「理」於「情」兩面，「心」爲此一兩面的綜統樞紐。

其次，唐先生更特爲指出，朱子論「心」，不僅如伊川所言，主張「性爲未發，心爲已發」而分心、性爲二而已，更進一步主張，「心」之自身，即有未發之寂靜的一面，換言之，「心」之自身即是一合動靜、寂感而有體、用二面者。如朱子言：

未發而知覺不昧，此非心之主乎性者乎；已發而品節不差，此非心之主乎情者乎。心字貫幽明、通上下，無所不在，不可以方體論也。（〈答胡廣仲五〉）⁵⁵

「心」之靜寂的一面，即是所以內具性理於其身；「心」之感用的一面，即是性理顯發於「氣」而見於情。而「心」之能有此寂感、體用二面，以兼「性」、「情」於自身，又是因爲「心」之爲體乃「虛靈不昧」之知覺（「虛靈明覺」）的緣故。唐先生對朱子所言「心」之「虛靈不昧」的詮釋是這樣的：

⁵⁴ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第6冊，頁2422。

⁵⁵ [宋]朱熹著，陳俊民校訂：《朱子文集》，第4冊，第42卷，頁1811。

虛言其無形，心即以其無形之虛，而寂然不動，以上通於內具之無形之理；更以其靈，以感而遂通，而更不滯於所感之物，而得顯其內具之生生不息之理之全，而不陷於一偏；復以其不昧，使其相續感物，而有相續之明照之及於物與理；並使此心內具之生生不息之性理，亦得相續明通於外，而無始終內外之阻隔。⁵⁶

總之，在唐先生的理解中，朱子哲學之「心」概念，原有未發、寂靜之一面，得以上通內具、無形之「理」而主乎「性」，此言心之「虛」；也有已發、感通之一面，得以向外感物而不滯，更顯內具生生不息之「理」之整全而主乎「情」，此言心之「靈」；而此心除兼「虛」、「靈」二面而能內通於「性」、外顯於「情」之外，更能相續感物，相續照見物物與物物所具之「理」，從而相續使內具生生不息之性理通感於外，此言心之「不昧」。唐先生更一步認為，朱子哲學中的「心」概念，既因「虛靈不昧」之知覺而是一能主於「性」、「情」者，則其本可進一步通向「心」與性、理在形而上的合一，以最終通達「陸王」心學的義理，但因為朱子在宇宙論上必附「氣」以說「心」，如其言：「心者，氣之精爽」；⁵⁷又明顯有定「心」（「氣」）為「能覺」、「性」（「理」）為所覺的主張，如其言：「所覺者，心之理也。能覺者，氣之靈也」、「靈處只是心，不是性」，⁵⁸因此，終究不能純從心性論上見得「心」與「理」本乃俱呈俱現，以滿「心」而發者皆是「理」、「心」即「天理」之昭明靈覺，從而主張「心」即「理」而與「陸王」之義有所匯合。唐君毅先生認為，這是朱子哲學之「心性論」受其「宇宙論」所滯礙造成的結果。

然而，唐先生雖指出在朱子哲學中「宇宙論」確可為其「心性論」之滯礙，但其仍肯定，在朱子哲學中，若純就心性論上看，「心」之概念確實具有主宰運用義；而對此所謂「心」之主宰運用義，唐先生則申言道：

所謂心之主宰運用，應指心之能使理呈現或不呈現，並使人之身之氣升起或不生起而言。理之自然流行於氣，氣之自然表現理，是一自然之變化，或自然之易，不是心。心之主宰運用，唯在：「氣既有而能使之無，或未

⁵⁶ 唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》，頁 398。

⁵⁷ 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第 1 冊，頁 85。

⁵⁸ 同前註，頁 85。

有而能使之生；或於理之表現者之偏而失正，而能矯其偏失，以復其全正」等上見之。此即同於謂：心之主宰運用，乃在對氣之有無之主宰，理之偏全之運用上見之。故「心本應為居氣之上一層次，以承上之理，而實現之於下之氣」之一轉捩開闔之樞紐。亦唯如此，然後可言心之為主性情、統性情或率性以生情者。此則觀朱子之言心之主宰運用，固明涵具此義。⁵⁹

總此，由於唐先生肯定朱子心性論中，「心」之概念明確涵有主宰運用義，因此他認為：縱使朱子論「心」未能引至「陸王」心即理之義，但也並不涵有心只是「一氣之靈」的意思。

總此以上，唐先生認為，朱子哲學中的「心」概念是具有獨立意義的；此獨立意義正因其涵攝了「虛靈不昧義」與「主宰運用義」而有。「虛靈不昧義」指「心」之能覺能知，「主宰運用義」指「心」之能行。心能知、能覺，依於物以來感心中所具之性理而成知覺，此是一「由外而內以成吾人之知」的歷程；而既對物有所知覺，心乃進而有應物之行、以表現性理而為「情」，此是一「由內而外以成吾人之行」的歷程。總之，在唐先生的詮釋下，朱子哲學中「虛靈不昧」的「心」概念，始於知、終於行；感於內、發於外，內外之間無有阻隔，在此一「心」之概念的結合下，朱子雖分「心」、「性」、「情」為三，概念與概念間各有獨立義涵，但三者間實則相依為用，成一「心統性情」的整體。⁶⁰

在唐先生的此部分論述中，我們應注意到，唐先生對朱子「心性說」中「心」概念的義涵闡釋有明顯的側重，蓋朱子傳統上被定位為主「性即理」的理學代表，唐先生對此傳統觀點並無異議，但在其詮釋中，卻突出「心」概念在朱子成德之教中所具有的主宰性，特別是從「心」以「虛靈不昧」的知覺為體著手，強調朱子言「心」本有寂感、動靜兩面，並因兼此兩面而可向上通於形而上之性、理，並向下顯性、理於氣而為情。雖亦承認朱子的宇宙論建構將「心」繫聯於「氣」而偏屬形而下的概念，但在朱子哲學的整體論述中——特別是純就心性論來看，仍應是具有高於「氣」之上一層的屬性地位；換言之，在唐先生詮釋朱子哲學的視野中，「心」的概念是特殊的；而當唐先生申論到朱子「心」概念之獨立意義乃因其涵攝「虛靈不昧義」與「主宰運用義」，並總括朱子「心性情三分」的心

⁵⁹ 唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》，頁 401。

⁶⁰ 唐先生的此部分詮釋，見唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》，頁 396-402。

性說，乃是以「心」概念結合「性」、「情」二者為一體時，「心」概念在朱子成德之教中的關鍵性，便於焉托出了。此實為唐君毅先生詮釋朱子「心性說」的重點所在。

（三）唐先生對朱子「涵養察識」、「格物致知」之工夫的解析與評價

上文論及，唐君毅先生在詮釋朱子心性說時，強調朱子哲學中的「心」概念，本有未發、寂靜之一面而可上通於性、理；但不獨如此，在針對朱子「工夫論」的詮釋中，唐先生更進一步認為，朱子之必區分「心」概念有寂感、動靜、未發已發之兩層意涵，目的即是欲藉此肯定人「心」本具寂然不動、靜而未發的「心體」之一面，並且是以伊川所言「未發之性（理）」為此「心體」的內容。對於此一觀點，唐先生的闡述如下：

程子所謂直以狀性體之德性之體段之「中」，（遺書未發問答）朱子固亦承之以狀性理之「渾然在中，亭亭當當」，「未感于物，未有倚著一偏之患，亦未有過不及之差之體段。」（大全四十三答林澤之）然此狀性理之體段之「中」，已不復只是直狀性理之自身，而是狀一「屬於心之性理」或「心之性理」之體段。朱子仁說之所以說仁為愛之理、心之德，亦正依此心體含性德之義，然後能說。本此心體涵性德之旨說未發，則所謂未發，只是心未嘗有思慮之謂，而非耳無聞（註一），目無見，心也俱無之謂。故依朱子意，于伊川所謂「靜中有物始得」（註二）之此「物」所指，應亦非只是一性理，而是一「思慮未萌，知覺不昧之心體」。此正同呂與叔所指為中與未發之「昭昭自在」之心體或本心。（註三）而朱子答呂子約書（大全四十七）乃明點出：「心之有知、目之有見、耳之有聞」之一等時節，以與「心之有思、耳之有聽、目之有視」之一等時間，相簡別。前者為未發，後者為已發，即皆是在有心處，分別未發與已發。即已大不同於伊川、五峰之旨已未發已發分別心性之言者，而與叔之言，則正為朱子言心體之近宗……。⁶¹

唐先生此段闡述，對於朱子哲學中除了所謂「性體」外，實則已有「心體」之概

⁶¹ 同前註，頁 587-588。

念的申論，可以從三個層次來看：(1) 唐先生認為，伊川所謂未發之「中」，並非僅是用以狀述性理之體段，其所狀述者，是「屬于心之性理」或「心之性理」，唐先生如此強調此一被狀述之性理乃屬於「心」者，正是強調，在朱子哲學中，未發之中雖自然有指涉性、理的意思，但也是指涉涵具此性、理的「心體」；(2) 唐先生認為，朱子將「仁」定義為人「心」所具之性、德，此性、德正乃由未發之「心體」涵具者；(3) 唐先生引朱子〈答呂子約書〉中，與呂子約辨伊川實則並不以眼不見、耳不聞只是未發之「性」體的說法：

蓋心之有知，與耳之有聞、目之有見為一等時節，雖未發而未嘗無。心之有思，乃與耳之有聽、目之有視為一等時節，一有此則不得為未發。故程子以有思為已發則可，而記者以無見、無聞為未發則不可。（〈答呂子約十一〉）⁶²

根據以上朱子將「心之有知、耳之有聞、目之有見」與「心之有思、耳之有聽、目之有視」區分為兩個不同時節的說法，唐先生加強說明到，朱子言已發、未發，已不是就「性」、「心」二者作概念區別，而是就「心」之概念分體、用二者。所以唐先生認為，朱子對於伊川所言「靜中有物始得」一語中所謂的始得之「物」，已不是將之理解為性、理（太極），而是唐先生所謂在朱子哲學中已具有的、「思慮未萌、知覺不昧」的「心體」概念。

辨明朱子哲學中有此「心體」概念後，唐先生乃進一步言，朱子立此「心體」概念的用意，正是欲由此確立一得以對治「氣」稟之雜的「工夫論」。而唐先生對朱子此一「工夫論」之大要的詮釋，則是本文以下的重點。

1、唐先生論朱子的「涵養」、「察識」工夫

朱子工夫論之有「涵養」、「察識」兩層殆無疑義，但唐先生對朱子此兩項學聖工夫的詮釋，重點在申明，朱子為何必將此兩項工夫區分前、後，並以「涵養」工夫為日用本領工夫的用心所在。大抵唐先生認為，原因只在於：朱子對「氣」稟物欲之雜有礙於人之學聖成聖以顯發天賦性理的事實特有重視，因而在工夫論建構上，便以對治此氣稟物欲之雜為首務，故而有「涵養」先於「察識」、「察識」必以「涵養」工夫為本的堅持。

⁶² [宋]朱熹著，陳俊民校訂：《朱子文集》，第5冊，第48卷，頁2181-2185。

在唐先生的闡釋中，由於朱子於「心」之概念上分動靜、體用，故「心體」（唐先生亦稱之為「本心」，朱子亦本有「本心」、「心體」之稱）本具純善性、理，然心體流行不能不關聯於「氣」稟；一關聯於氣稟，便不能不有昏蔽「心體」之靈明知覺時。但也正因「心體」本是虛靈明覺，故對治氣稟昏蔽的根本工夫，便是直接存此虛靈明覺，使其得以相續明照，覺知本心當體自具的燦然與渾然之至善性、理。此種存保「心體」之虛靈明覺的工夫，唐先生認為，即是朱子哲學中，直接針對「未發之中」所施用的「主敬涵養」工夫；⁶³至於朱子針對心之已發處下手的「察識」工夫之意見，唐先生則引朱子所言，如：「發而後察，察而後存，則工夫不至多矣」、「蓋發處固當察識，但人自有未發時，此處便只合存，豈可待發而後察，察而後存耶」、⁶⁴「以察識端倪為下手處，缺卻平日涵養工夫，則意趣偏於動，無復深潛純一之味」⁶⁵……等意見，申發朱子用心，也就是：「涵養」當為「察識」之本，此乃為求對至善性、理有所深義的覺知。若不能先有「涵養」之功，便要隨事省察，就「心」上之善端已萌者推溯之，則對至善之性、理不能有所自得，不能有所深義的覺知，也無以保證察識必無差謬。⁶⁶

要言之，唐先生對於朱子先「涵養」後「省察」、「涵養」為成聖工夫之本的論見並不持批判的立場，而是據朱子之用心乃欲由此保障「心體」之「虛明靈覺」的存續不昧著眼，肯定此種工夫亦為一種直接就內具之性、理的持保與發明著手，以求超脫氣質物欲之蒙蔽的工夫路數。

2、唐先生論朱子的「格物」、「致知」工夫

針對朱子對格物、致知工夫的重視，唐先生的整體詮釋有兩項要點值得重視：其一，朱子重格物致知，然究竟其所窮之「理」為何；其二，格物致知之工夫，就窮「理」一事而言，究竟是求諸「外」、還是求諸「內」。而唐先生之著意豁顯此二問題，蓋乃因為此兩點本即朱子工夫論中，慣常引人置疑的關節所在。

就第一個問題而言，唐先生認為，人於現實生活中從事修養，恆有一問題存在，亦即：恆為當然之原則性的善道，如何應用於現實存在的具體情境中？也就是：一屬於抽象普遍之善道，如何轉出屬於次級的、具體與特殊之善道？例如：為人子當「孝」、為人臣當「忠」（敬）……等，皆為抽象普遍之善道，但此抽

⁶³ 唐先生的此部分詮釋，見唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》，頁 590-591。

⁶⁴ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校訂：《朱子文集》，第 3 冊，第 32 卷，頁 1274。

⁶⁵ 同前註，第 7 冊，第 67 卷，頁 3377。

⁶⁶ 唐先生的此部分詮釋，見唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》，頁 600-601。

象普遍之善道，如何在一一現實情境當中有所具體、適切的表現，便是屬於次級的、具體與特殊之善道。而唐先生認為，朱子言「格物」，要義便在於緊扣「物」之「理」以言，一方面欲使人藉此體知一切抽象普遍之善道的「當然」與「所以為當然」，使人於自我所「已知」的善之為善、當然之為當然，更進一步知曉其起初所未知的理由；另一方面，便是欲於人於抽象普遍之善道以外，更進一步求索具體特殊之善道。而對於朱子之言「格物」，乃側重在於一一具體、特殊之情境中，求應物感物之道，唐先生亦有舉證，如朱子言：「大學不說窮理，只說箇格物，便是要人就是物上理會，如此方見得實體」、⁶⁷「所以古人只道格物，有物便有理，若無事親事君底事，何處得忠孝」、⁶⁸「《大學》說一物在裏，卻不言其所格者如何。學者遇見下工夫處，但看《孟子》便得。如說仁義禮智，便窮到惻隱、羞惡、辭讓、是非之心；說好貨好色好勇，便窮到太王、公劉、文武；說古今之樂，便窮到與民同樂處」，⁶⁹唐先生認為，之所以必須窮索此種於一一具體情境中所需展現的善道，乃因在一具體情境下雖吾人已知必須表現或忠或孝之善道，但其中仍有一具體、特殊之得以表現忠孝的道理，實是吾人初所不知者；而吾人欲知此特殊具體之善道，恆有賴於吾人先知其所身處之具體情境如何、所欲表現之普遍善道為何、自我所實能施展於善道所施之對象者為何、善道所施之對象的實然需求如何、善道所施之對象所堪受能受者又如何……等，方能決定在一具體情境中所應當感之、應之的具體特殊之善道；而此具體特殊之善道與「當然之理」，便包含「物」之實然及所以然之理於其中，因此可以「理」之一名加以統稱。⁷⁰可以說，唐先生的此番詮釋，即是欲針對在朱子哲學中，緣何特重「格物」工夫，也就是——緣何必需重視窮「理」於一一外在事物的實踐，就其根本理由與必要性，予以申說並肯定。

而就第二個問題而言，也就是疑問於朱子「格物窮理」究竟是求諸外還是求諸內？這本是歷來學者對朱子格物工夫的大哉問，而唐先生對此一問題的見解是：朱子的格物工夫，是「求諸外以明諸內」的工夫，雖涉「外」卻不唯在「外」，特別是：目的並非在外。對此，唐先生引以下文字深入闡述：

⁶⁷ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，頁288。

⁶⁸ 同前註，頁288-289。

⁶⁹ 同前註，頁290。

⁷⁰ 唐先生的此部分詮釋，見唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》，頁332-343。

問：「《或問》云：『心主乎一身，而其體之虛靈，足以管乎天下之理；理雖散在萬物，而其用之微妙，實不外乎一人之心』。不知用是心之用否？」
 曰：「理必有用，何必又說是心之用？夫心之體具乎是理，而理則吾所不該，而無一物不在，然其用實不外於人心。蓋理雖在物，而用實在心也。」
 又云：「理遍在天地萬物之間，而心則管之，則其用實不外乎此心矣。……
 次早，先生云：「此是以身為主，以物為客。故如此說。要之理在物與在吾身，只一般。」⁷¹

就此唐先生說明道，朱子所欲人窮索之「理」，即是關乎事物之實然相狀與原因等之「實然之理」及吾人應如何加以應對的「當然之理」。且唐先生認為，我們如今所謂「實然之理」，在朱子的用名中，實則便包括了所謂「當然之理」。而朱子認為，物物事事雖皆在人身之外，但無論內在或外在事物，其「實然之理」、「當然之理」都可為吾人之「心」所攝知；而吾人既知此「理」，則此「理」便昭顯於「心」知之中；「理」之昭顯於「心」知之中，即是「理」之用。而此中重點是：「理」之所以能昭顯於「心」知，乃是因為「理」是為普遍原則，本就無所不該、無所不在。此所以為何在物之「理」可以為吾「心」覺知並兼攝之的理由。並且，吾「心」之能覺知「理」、攝具「理」，本是吾「心」自有知理之「用」而有以致之，而能發此知理之「用」，又是因吾「心」自有一能知理之「理」。以吾「心」自具之知理之「理」，自顯發知理之「用」以覺知「理」、攝具「理」，則通而言之，「理」無分內外，本皆吾「心」所具有而自顯者。總之唐先生認為，朱子的格物窮理主張，是因「心」有知理之用，這是「心」所具之能知理之「理」，自顯於能知理的知覺中。此所以能說「心」具「理」以為其體、為其性。但此一性理的發顯，又必待於具體的、吾心得有所向之外物而顯。所以即於物、窮於理，才能更顯吾人心體中原具之理（能知理之「理」）、顯吾人心體原具之性。所以向外物以「窮理」之事，即是向內以「知性」之事。故唐先生將朱子的格物窮理定位為：「求諸外以明諸內」，是一種合內外的工夫，不能專視為「求諸外」的外在工夫。⁷²

總此，我們可以看到，唐先生對朱子向來重視的「格物致知」工夫，基本上

⁷¹ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第2冊，頁416。

⁷² 唐先生的此部分詮釋，見唐君毅：《中國哲學原論：原教篇》（台北：台灣學生書局，2004年），頁269-271。

是予以肯定的。不只肯定，在其詮釋工作上，更對朱子此種窮理盡性工夫可能引致的疑問與否定，進行了申辯的工作。特別是在「窮格外在物事」緣何有其必要，以及「窮格外在物事」緣何便能通向「盡內在性、理」的義理罅隙上，唐先生據朱子的主張，加以自我頗多的申論。無論唐先生的此種申明是否有契朱子立說的原意、初衷，然都適可裨吾人得窺唐先生對朱子格物致知工夫的肯定。

小結

經由以上梳理，我們可以看出，唐先生對朱子哲學的處理，大抵是採同情理解的立場，在整體的詮釋工作上，是順朱子哲學主張的既有理路，嘗試托出其用心、申補其欠缺、辯護其可能引起的致詰。在理氣說方面，唐先生特重申明物物事事所具之太極之「理」的整全性，及物物事事因「氣」稟有異導致對整全之「理」的實現上的限制，由此肯定「氣」稟概念在朱子哲學建構中的重要性，認為朱子成德之教，要在對此「氣」稟之雜有所對治；在心性說方面，唐先生特重申明「心」概念在朱子哲學中的特殊性，闡明朱子雖在宇宙論上將「心」繫聯於「氣」，但在心性論上，卻並不將之視為僅屬「氣」之一層，而是高於「氣」上一層的存有，其特殊性正在於內具性、理以為體，並表現為具備虛靈性、主宰性的知覺，由此而「心」之雖有受「氣」質昏蔽的可能，卻因其虛靈性而可自覺於內具之性、理，因其主宰性而可循內具之性、理之至善，提起吾人的道德實踐，超脫氣質物慾的障蔽；在工夫論方面，亦是循其對朱子「心」概念的肯定，對朱子必主「涵養」為工夫之本的堅持，並不予以批判。對朱子窮格外物而能內盡性理的主張，更是大加申論，為朱子辯駁其成德之教乃求性、理於外的外部工夫的置疑與批評。

吾人以為，唐先生的朱子詮釋，展現了一種開放的、包容的視野，肯定了朱子哲學於儒學義理建構上的用心與成果。其不預立一理想型態的義理骨幹以為判準，並援以對朱子哲學進行審視的持平態度，有助於豁顯朱子哲學所以能蔚為宋明儒學正宗之學術史事實上的當然面；而其針對朱子哲學義理中某些問題環節加以延伸性討論的結果，亦適可提供識者暨學界在思索朱子哲學建構的爭議點時，一種較為正向的理解角度。

四、對唐、牟二先生之詮釋的省思

本文以上已梳理了唐、牟二先生針對朱子理氣心性說的相關論述。也嘗試對

兩位先生的詮釋特點及成果有所說明。而本文以下，則是要針對唐、牟二先生的詮釋進行省思，以說明二位先生的總體詮釋，在朱子哲學的釐清與定位、評價上，有哪些可能存在的問題。討論的開展，仍依二先生對朱子「理氣說」、「心性說」、「涵養、察識」與「格物、致知」之「工夫論」三方面內容的詮釋為次第。

（一）唐、牟二先生在朱子「理氣說」之詮釋上的可能問題

關於「理氣說」，牟先生的詮釋重點有二：（1）朱子所謂「理」，乃是就物事之「然」推證物事背後之「所以然」所得之「理」，此種「理」，並非動態地創生之「使之然者」，只是「存有而不活動」者，（2）朱子所謂「理」，只是「靜態的存在之理」，只居於「氣」之存在之然的背後超越地、靜態地定然之（使「氣」定然地如此存在）。合以上二者，牟先生認為，朱子「理氣說」於儒家成德之教上構成的最大障礙便是：「理」是不活動的、是「靜理」，「理」也其實不能生出「氣」來，「理」、「氣」二者間的關係，是「氣」必須依傍著「理」，「氣」的動靜生化才得以合度；這種「理」、「氣」在存有論上的依傍關係，反映於朱子對人之道德實踐問題的解釋，便轉為是「性」（理）無以真正主導主體發為道德實踐的活動，而僅是人之心「氣」依其心知之明去認識「理」、嚮往「理」，且依循之使心氣發為合度、有節的行止；而若心「氣」不依「理」而行，則發為昏沉墮落之惡。此種源於「氣」（「心」）依「理」而行所成的道德，便為「他律道德」，「理」的道德義在朱子哲學系統中正因此減殺。總之，就牟先生的理解而言，在朱子哲學的「理」（性）、「氣」關係中，「理」（性）之為體，恒是一僅能靜態的、被動的而為所依者，此與「即活動即存有」之「動理」截然不同。作為「即活動即存有」之「動理」，就其做為創生實體的一面而言，雖也不是指「氣」可從實體中生，但卻是「即活動即存有」之「動理」鼓舞之、妙運之，而使「氣」的生化合於度、不止息，亦即：是能動態的、主動的鼓動之、發運之。⁷³而此一結果的肇造，單就牟先生的詮釋而言，問題的癥結應是在於：朱子所謂「理」，是「只存有而不活動」的，是靜態的居於「氣」化流行的背後，因此無以真正承擔作為道德創造之源（動力）的價值意涵。

關於牟先生的此種詮釋，吾人以為，牟先生認為朱子哲學中的「理」，是事

⁷³ 關於牟先生所理解的「即活動即存有」之「理」與「氣」之生化間的關係，可參《心體與性體》，第3冊，頁507-508。

物之「然」背後的「所以然」，所以「理」是不活動的，吾人以爲，在朱子哲學的表詮話語中，確實多有可引人向此一面向加以詮釋者，即朱子本人也屢屢強調「理」體之寂然不動、不造作、不計度。然牟先生認爲，在朱子哲學中的「理」概念無以承擔創造的作用，也不能生出「氣」，吾人卻認爲，這種論斷尚有商榷的空間。蓋依朱子哲學的整體表詮來看，其許多陳述固然是以「理」乃事物之「然」背後的「所以然」，但在宇宙生化之事上，朱熹雖仍主「理」、「氣」不一、不雜，強調「理」概念的超越性，但卻明主「理」概念爲本體，而造化之具體流行由「氣」概念予以實然承擔，強調：有「氣」無「理」，則「氣」無以變化流行，宇宙的創生、運化也便無以落實。那麼，朱子哲學中的「理」，若就其確有據物事之「然」以推證物事背後之「所以然」而得的表述一層，便視朱子哲學中之「理」，僅乃或全乃一超越的、居於「氣」化流行之背後以規律之定然之的所以然之理，似乎並不恰當。至少從氣化萬物的觀點看，「氣」既是據「理」方得以創化萬物，則朱子哲學中的「理」——尤其是作爲總「氣」化流行之事、使「氣」得以運發生化流行之大用的整全之「理」而言，其與「氣」概念的關係，便應是將「氣」之流行生化，置諸於整全之「理」自身的「體用」關係中加以理解較爲合宜，唐君毅先生對「理」之生生之實的詮釋，便對朱子「理氣說」中的此層意涵，理解得頗爲貼切與深入。換言之，此得以總「氣」化流行之事的整全之「理」，其「體」固然不動，然不動並非不能發出創化的作用，此種創化的作用只是在朱子的分解思考下，由一獨立出來的「氣」概念加以承擔，而作爲寂然不動之整全之「理」的創造性，便表現在「氣」的流行變化上。

是故，在朱子的「理氣說」中，真正的問題不該在於「理」是「只存有而不活動」的，因爲「理」固然不能活動，但「理」卻是可以有實然作用的——至少在總天地萬物的整全之「理」上。而此實然的作用便是它能使「氣」有所活動、有所創造。則總天地萬物之整全之「理」的創造性，在朱子哲學中便應該是無庸置疑的，因爲此一創造性即是由「氣」的創生活動加以保證、予以具現的。我們在此只需思考一個問題，便可對此有所理解：在朱子哲學中，若無此總天地萬物的整全之「理」，那麼「氣」能有所流行並發爲創造之活動嗎？故此吾人以爲，朱子哲學在「理氣說」上真正的問題毋寧在於：其一，朱子哲學中，「理」的概念實則有總天地萬物之整全之「理」（太極），及「氣」化流行所生之物物事事所具的分殊、定限之「理」兩者。單就分殊、定限之「理」而言，的確僅偏於事物之「然」背後的「所以然」，而較像是靜態地居於物物事事背後規定物物事事

之「然」、而爲其「所以然之理」；但就總氣化流行之事而爲天地萬物所共有的整全之「理」（太極）而言，在朱子哲學中，便不應僅具靜態的「所以然之理」的意涵，而是亦具有能提起創造作用的、動態的「所以然之理」的意涵。然而，在朱子哲學的整體詮釋中，整全之「理」與分殊之「理」兩層卻似混爲一談，欠缺鮮明畛域；其二，朱子未將「氣」自身的蘊生、發萌，明確的就「理」乃爲其本始根源這一點加以明確地論述，僅出之以諸如：「有理，便有氣流行，發育萬物」、「有此理，便有此氣流行發育。理無形體」、⁷⁴「有是理後生是氣，自一陰一陽之謂道推來」、⁷⁵「既有理，便有氣；既有氣，則理又在乎其中」⁷⁶……等意旨模糊的指點，且朱子在表詮上又總將造作、生化的功能歸諸於「氣」，強調「理」不造作，如：「蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作」、「若理，則只是箇潔淨空闊底世界，無行迹，他卻不會造作；氣則能醞釀凝聚生物也」，⁷⁷是則，在朱子類此的界定中，皆未明確表明「氣」乃由「理」所生，或「理」能實然生出「氣」，最多僅表明「氣」因「理」而能創生萬物，或「氣」之流行因「理」而可能，故此便適足以使人對朱子哲學中「理」、「氣」關係的詮釋，往「理」僅爲附「氣」而有，「理」並不能生出「氣」來的方向走，在當代學者中，牟先生的詮釋便可謂此中極致。然若衡諸朱子類此以上的表詮，我們不難看出，朱子必不說「理」能生化、造作，而將生化、造作之事歸諸於「氣」，實乃因朱子將生化、造作之事，全視之爲「有形」的存在一層，我們可將之概括地理解爲「有」；而「理」則爲「無形」的存在一層，我們可將之概括地理解爲「無」。「太極」整全之「理」作爲一絕然「無形」（但實存）的存在，在朱子哲學中有明確的定義，特別是在朱子解周子「無極而太極」一語的精蘊時，更詳發其旨，如其言：「『無極而太極』只是一句，如『冲漠無朕』，畢竟是上面無形象，然卻有此實理」、⁷⁸「太極無形，只是理」、⁷⁹「無極者無形，太極者有理也」。⁸⁰則「太極」整全之「理」作爲「無形」（無）之一層的存在，便是極明顯的，至於

⁷⁴ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，頁1。

⁷⁵ 同前註，頁2。

⁷⁶ 同前註，第6冊，頁2374。

⁷⁷ 同前註，頁3。

⁷⁸ 同前註，頁2365。

⁷⁹ 同前註，頁2366。

⁸⁰ 同前註。

「氣」——包含由「氣」所承擔、發動的流行、生化之事，便皆屬有迹、有形而有渣滓的「有形」（有）之一層的存在，朱子言：「理形而上者，氣形而下者」、「理無形，氣便粗，有渣滓」便是此意。⁸¹故此可見，朱子少言「理」生「氣」，凡言「生」便繫諸於「氣」以言，實是因為在朱子的理解中，但言創生、化育，便已屬有形、有迹、有雜之「有」，如此，則「理」體的純一、無雜便無以保證，下貫於人身中之「性」體的純善之性也便無以保證。然在「有形」之一層存在中，物物之生化雖由「氣」的概念總體承擔，然我們不能不問：「氣」又究竟是從何處實然生出？換言之，「有」者因何而「有」、「有」者之源何在？當然，答案只能是「無」中生「有」，或說：從「無」出「有」。而在朱子哲學中，唯一能作為絕然「無形」之一層的存在者何？便是「太極」整全之「理」。是故「理」能生「氣」，且是能實然生出「氣」來，在朱子哲學中應是一層隱含的、朱子未加明示的內蘊。當然「理」之實然生出「氣」，其方式為何？過程為何？這又是另一層問題，在朱子哲學的整體表詮中，有否相對而言較為明顯的展示也是另一層問題。本文在此便不做申述。然而，若我們僅順朱子「氣」必依「理」而有以創生、運行、活動的原始定義，認為「氣」之有生，必因一能「生」之「理」而得以生，則「氣」之由此能生氣之「理」以生，便應是可以被接受的詮釋，否則，在朱子哲學中，「氣」緣何得以生？又緣何而來？「氣」之創化，豈非又得別求一整全之「理」體以外的終極原理？故朱子「理氣說」的第二個根本問題，應是在於對「理」為「氣」生之源的隱藏性內蘊沒有明確定義、闡述；而此一問題所真正造就的義理缺陷，則是使其形上學有被誤認為是「二元」（「理」、「氣」二元；或「理」為一元外，「氣」又另有一元）型態的可能。

至於唐先生的詮釋，顯然並不質疑於朱子哲學中「理」概念的創造性，而是肯定形而上「理」體的存在與顯現，由「氣」的概念加以保障、承擔；並抓緊了「氣」化所生之萬物，因其所分於「氣」之有限與片面，而無以全然實現「理」的整全性，以此強調了朱子哲學中「理一分殊」思維的精蘊，也明確指出了分殊之實的關鍵在「氣」稟，而人之道德實踐的關鍵也在對治此「氣」稟。唐先生對朱子哲學建構所迫切解決的問題，著實掌握得很精準。然而，對於朱子哲學的表述語境中，整全之「理」與分殊之「理」在言詮暨推證上可能造成的混淆，唐先生似乎未有見及；對於朱子沒有明確申論「氣」生之源實則應即為整全之「理」，

⁸¹ 同前註，第1冊，頁3。

可能造成的理論誤解，唐先生亦沒有提出相關的檢討，這是唐先生在此部分詮釋上較大的不足；然而，吾人也必須指出，唐先生對朱子哲學中整全之「理」體的生生之實，以及「理生氣」之實義都別有一番深入且殊勝的申補性詮釋，而其詮釋實正可對識者之研究朱子哲學，提供一種為其「理氣說」補苴罅漏的詮釋角度。

（二）唐、牟二先生在朱子「心性說」之詮釋上的可能問題

針對朱子的「心性說」，就細部而言，牟先生對朱子言「性體」的批評，是與其對朱子言「理體」的批評相發明的，因為朱子所言之「性」，本即是以物事之「然」的所以然之「理」為「性」，是故，牟先生既認定朱子所言之「理」體是不活動的，無法承擔創造的作用，則即於人而言，「性體」便也無以承擔創造的作用，故其作為「人類能為自覺之道德實踐的超越根據」，實則無以真正主宰人們自覺且必然地實踐道德，而是僅能超越地、靜態地居於「心」之背後，作為「心」之知覺作用所認識的對象。以是故牟先生批評這是道德的、形而上之實體義（性體義）的滅殺；而對朱子所謂「心之理」、「心具理」的主張，便是「心」知對超越的性、理有所認識，由認識之以攝具之，「心」之發為道德實踐活動，也只是其願意依循所知之性、理以行，故而此種道德實踐的型態便是一種「他律道德」，不能是真正意義上的「自律道德」，與儒家成德之學的原始義理根本不合。

吾人以為，牟先生此一部分的批判思路，簡言之，即是認為在朱子哲學中，「心」、「性」之實然意義是分而不合的，縱使朱子明言「理」在「氣」中、「性」在「心」中，但牟先生一貫地是以性、理皆乃物事之「然」的「所以然」，而一逕將性、理視為只能超越地、靜態地居於心氣背後予以規律之定然之，所以性、理與心、氣的關係是平行的；而對朱子所言「心之理」、「心具理（性）」，牟先生也就一逕地將之詮釋為「認知地攝具」，而非實然地內具、創造地活具，因此純善至善的性、理，成為一超越的、靜止的存在，只能等著形而下的心氣加以覺知、依循。但吾人認為，這種詮釋也尚有商榷的餘地。理由在於，朱子所言之「理」並非僅有作為一一分別物事之「所以然」的分殊之理一層，而實有總天地萬物暨氣化流行的整全之理一層；同樣的，朱子言「性」亦非僅有作為物物事事之所以然的分殊之性、理（氣質之性），而是仍有一為物物事事共具共有的整全之性、理（天地之性）。就分殊之性、理而言，自然是僅靜態地居於物物事事之背後，對物物事事的存在之然加以律定、使其有一必然的存在型態；但就作為物

物物事事共具共有的整全之性、理而言，其所具涵於物物事事之中的實義，與分殊之性則應是有所不同的，其自身雖不能發為造化流行的具體徵象，卻是造化流行之大用得以發運的「本體」，故其於物物事事之中的具涵，便應是實然地內具、創造地活具，否則氣化流行無以發動，物物事事何以形著而具性？而朱子既明言「心具理」，「心統性情」，則此天地間物物事事共有之整全性、理於「人」身之中的具涵，便應即是以「心」為實然的落腳處，故朱子所謂「心具理（性）」，便也應是實然地內具，而不應被理解為僅是認知地攝具。換言之，朱子言「心具理」，即是性、理實然地內具於「心」；「心」實然地本具性、理；再進一步言之，既然性、理是實然地內具於心，心實然地本具性、理，則「心」依自體內在所具之性、理以主宰人身從事道德實踐，便不應被定位為是「他律道德」，而仍應被歸類為「自律道德」的型態，其與孟子、明道暨陸王一系主「心即理」的「自律道德」型態，前後應僅是「性、理在心中」及「性、理與心同」的差異。至於此中差異的可能內蘊為何？兩種型態以「成德之教」的角度衡之，各自的得失、優劣又為何？又率皆為另種層面的問題，本文便暫予擱置、不做處理。

至於唐先生在朱子的心性說上，著意申明其隱性的、未發的「心體」義，認為「心體」分動靜、統性情、涵體用，對於豁顯朱子哲學中「心」概念的特殊性，肯定其在成德之教中的樞紐作用、主宰作用，此一層詮釋自是獨到的見解，吾人也認同，在朱子哲學中「心」概念雖必繫聯於「氣」質以說，但仍應被視為居於形而下之「氣」之上、形而上之「性（理）」之下，而得以溝通形而上、下兩層存有的中介概念。然而，唐先生所謂寂然不動的「心體」，其與整全之「性體」間的關係又應是如何，是兩者間乃屬整全的同一關係，也就是——「心體」即是「性體」嗎？抑或兩者間是部分與整全的統屬關係，也就是——「性體」是內具於「心體」中，以為唐先生所謂「虛靈不昧義」、「主宰運用義」的根據嗎？在這方面，唐先生便似乎未有進一步的釐清？且，在朱子哲學中，究竟有否「心」之整體與「心體」或「性體」通過工夫實踐而最終能達到渾融為一的主張？又：若朱子哲學中確實具有「心」之未發的「心體」一面，並且其也確實是內具至善之性、理以為體，具有虛靈不昧之性以覺知理、具有主宰運用之性以使己身之實踐活動依理、向道，然而，畢竟在朱子哲學的建構中，此一「心體」對於人之實踐活動的向善、從善，具有任何必然的保證嗎？而若無，「氣」稟是如何影響於「心體」對自我實踐活動的引導面向？且如此一來，「心體」縱實有且意義特殊，然而最終又會否仍是通向如牟先生所言道德創造性的減殺與不足？……諸如此

類，也皆是唐先生的詮釋中未有觸及，且實應加以釐清的問題。

（三）唐、牟二先生在朱子「工夫論」之詮釋上的可能問題

針對朱子工夫論上先「涵養」、後「察識」的主張，牟先生認為，「涵養」工夫施於未發之時，目的是存養朱子所謂「心體寂然不動」時內中所具之「天命之性體段」，此即朱子所謂未發時「心具眾理」的意思，但牟先仍是強調，朱子言「心體流行、寂然不動處，而天命之性體段具焉」，即是其哲學中「心性平行」的意涵，總之，「心」、「性」非一，平行為二體。因為如此，牟先生對朱子所言「涵養」工夫，即是將它詮釋為僅是針對心氣進行凝聚、收斂的工作，欲以契知此未發之心氣中、與心氣平行之「性體」所具的眾理，然後以之為道德實踐的標準；而這種工夫，根本上不是以察溯道德「本心」為目的所進行的「靜復」的、「逆覺」之型態的、動靜之際皆可施用工夫，這已是在道德實踐上的捨本逐末。對牟先生的此種意見，首先，吾人仍持上文已抒發過的意見，認為在朱子哲學的概念析解中，「心」、「性」雖可各有獨立意涵，但「心具眾理」應是實然地內具，而不是認知地攝具，是故，「心」、「性」不應被理解為平行並置，而應是「性」在「心」中，「性」為「心」之「性」；其次，「涵養」工夫既是對「心」中實然內具地「性體」加以持保、存養，則其明顯已有對此至善「性體」的覺悟、體證在，此或為朱子本人不加自覺而未以申明的隱藏性前提——亦即，朱子既言「涵養」工夫乃是為存養「心體」寂然不動時，內中本具之「天命之性體段」，則此存養工夫自是已對「天命之性體段」有所察知、覺證，否則，其所言「涵養」工夫施之對象何在？故吾人以為，既然朱子言「涵養」乃為存養至善性體，那麼，對至善之性體便應本有一番如牟先生所言「靜復」的、「逆覺」之型態的體證工夫在了，只是朱子對此並未明加申說與強調。

而針對朱子的「格物」、「致知」工夫，牟先生認為，朱子言「格物」，是就事事物物之存在之然以推究其所以然；以這種方式追問物事事自身之性、理，已是一種「泛認知主義」，在此種「泛認知主義」的「格物」主張下，「仁體」、「性體」都只因其只能為存在之然之所以然，而被平置為心知之明之所對，不能與實體性的本心融而為一。對牟先生此種批評，吾人仍要引上文所論，朱子哲學中所謂性、理，不僅是作為物事存在之「然」之「所以然」的分殊之性、理，也有實然內具於人心之中的整全之性、理，而朱子言「格物」、「致知」可窮物事所具之性、理，是混此兩種性、理的致求為一而有理論上的闕誤無疑，至少，就

此整全之性、理而言，主張其可透過窮格外物予以認知、覺證，的確有一難以弭平的理論間隙存在。但我們也不能否認，在實然的人生實踐上，人們欲對任何物事之實然相狀、內蘊，與相應而有的屬於實踐上之應然的應對之道有所體悟、能得學習，的確有通過對現實生活中之一一物事加以理解、推明以得的摸索過程。故而，朱子所謂格物、窮理工夫，我們實在不能完全否認其在覺證性、理上的功效；並且，也正如上文所言，朱子既重「涵養」工夫，則在其哲學體系中，實則也本有一直接對應內在之道德根源的內向發明的工夫。故此，我們對於朱子哲學體系中對格物致知工夫的重視，若將之理解為，是除了主一內向發明本具之道德實踐動力（性、理）的「涵養」、「察識」工夫外，也另主一套得以落實於具體的、人之應事接物暨進學求知歷程的、偏屬知識論路向的成德工夫，便不會以朱子對性、理的體認全出以知解之路數而淪為外求。

至於唐先生對朱子「工夫論的」整體詮釋暨評價，吾人以為不論就涵養察識或格物致知工夫而言，唐先生的意見都基本持平，而其據朱子主張之不足處與可置疑處加以發展的申補，對朱子工夫論的整體理解，也可謂提供了一種頗具參考意義的意見。尤其，唐先生認為朱子「格物」之目標為窮格事物之「實然之理」與應物「當然之理」——包含在對應一一具體情境時所應表現的屬於次級的、特殊具體之「當然之理」，此種詮釋雖有其殊勝。然而，此種詮釋畢竟乃為唐先生個人的申發，在朱子的原始表詮上未必有如此明確的揭示；且在朱子的哲學話語中，其所窮格者，究竟為「實然之理」、普遍抽象之「當然之理」、具體特殊之「當然之理」、或總天地萬物之「整全之理」，又經常未有明示、混而一之，此種表詮話語上的混淆，實則予人極大的詮釋空間。甚至於，是否「實然之理」、普遍抽象之「當然之理」、具體特殊之「當然之理」、或總天地萬物之「整全之理」，「皆能」或「皆應」以此種窮格外在物事的方式加以尋索？例如：就算「實然之理」既能也應以窮格外在物事的方式尋索，「當然之理」是否也是如此？——特別是，屬於唐先生所言抽象普遍的「當然之理」；又：就算「當然之理」既能也應如此尋索，是否太極整全之「理」也能？而類此之問題，實則也正是朱子所倡言之「格物」工夫，向來引致疑問的癥結所在。但唐先生對此皆是一逕包容、申論而未有批判，這不能不說沒有問題存在；且如牟先生所言，「意」之誠與「知」之真之間緣何有其定然的溝通關係，又：究竟在朱子哲學中，是以「意」之誠定義「知」之真？還是「知」之真能決定「意」之誠？……等問題，也是唐先生在朱子「工夫論」的詮釋中著墨較少的部分。凡此，都可說是唐先生此部分詮釋較

爲不足的地方。

小結

經由以上討論，吾人以爲，牟先生的朱子詮釋，最大的問題在於其心目中已自有一套其認定爲理想儒家成德之教的基本型態，此一型態的根本義理簡而言之，是以本心即性、理，在內爲道德創生的實體、道德實踐的主宰；擴充於外，至極與宇宙創生的實體合一，以爲生生不息之大化流行的根源與主宰。我們可以說，牟先生根本上即是肯定宋明儒「心學」的基本思路，而對朱子哲學「心」、「性」分說之思路加以批判的。牟先生的此種詮釋立場，使其整體的朱子詮釋工作，發展爲竭力論證「心」、「性」（關聯於「理」、「氣」）分說的義理型態，在成德之教上的侷限，也就是：性、理作爲道德實踐的動力與根源，無以創造、主宰力不足；且其型態本上屬於「他律道德」。但所造成的根本問題便是，無法正視、肯定朱子雖在哲學表詮上雖必發以「心」、「性（理）」（關聯於「理」、「氣」）分說的形式，但其內蘊並非心、性（理）平行，而是「性（理）」在「心」中，「性（理）」是「心」之「性（理）」，以至於必說「性（理）」無有道德主宰力，僅爲「心」認知地攝具。此爲牟先生之朱子批判的根本問題所在；至於唐先生，由於其朱子詮釋未有預立義理評價判準的色彩，故整體表現較爲持平，對朱子哲學較多同情地理解與補充。但也因此使得唐先生在朱子哲學某些極根本、極隱微的問題癥結，不是未有見及，便是雖有見及卻仍是以大而化之的視野加以包容，以一己慧識之發明，苦心孤詣地爲朱子哲學從事理論上的補短匡缺。這或可說是唐先生的朱子哲學研究，較爲明顯的缺陷。

五、結論

本文以上的梳理與討論，主要在於對牟宗三先生與唐君毅先生兩位當代新儒家掌舵人物的朱子詮釋，進行一種重點檢視；之所以進行此種檢視工作，一來因爲朱子哲學在中國思想史與儒學史上，確爲一大瑰寶，有其里程碑式的學術史地位；二來也因朱子哲學的建構，確有不少可供深研、探討的問題存在；三來更因唐、牟兩位大師的權威性詮釋，在整體呈現的基調上，幾乎明顯開爲否定的批判詮釋與肯定的同情理解兩種迥異面向，是以本文認爲，對二位先生的詮釋加以重點式的檢視與比觀，有助於釐清朱子哲學建構的整體問題節點、開出對其從事研

究的可能較為新穎的、也是細膩的考察視角。

而經由以上的考察，吾人以爲，從唐、牟二位先生的朱子詮釋成果中，單就朱子哲學而論，箇中至少可抽繹出以下問題供識者灌注心力，予以進一步地深研、開發：其一，朱子哲學中，「性體」、「理體」與「心體」的關係究竟應如何界定；其二，朱子哲學在表詮上必分說「心」、「性」與「理」、「氣」，則箇中是否確有實體之創生義、道德本心之主宰義的減殺問題存在；其三，朱子既於前此儒學史中之重要儒典與儒子之說都有所涉獵並精研，緣何其所開出的「心性論」會是「心性情三分」格局，而非如牟先生所肯定的「心性（天）合一」的格局？必「心」、「性」分說的思考，在朱子哲學的建構中是否有何深層的理论目的？其四，朱子必說「性」、「理」寂然不動，則其形上本體是否具有「動感」，又：若確實具有「動感」，此種本體之「動感」可以如何加以詮釋、托出；其五，朱子哲學於儒家根本的成德之教上，是僅重外向工夫，還是亦有內向工夫。而其若亦有內向工夫，則內向、外向兩種工夫間的關係如何；其六，朱子視「格物」、「致知」也爲通向道德實踐的工夫路數之一，則箇中「實然」與「應然」溝通的問題，是否存在，又是否在朱子哲學中實有貫通的可能；其七，朱子哲學的成德之教，究竟應被定位爲「自律道德」或「他律道德」。而若朱子的成德之教仍應被界定爲「自律道德」，則其與明道、陸王之型態的「自律道德」相較，兩造間的義理界分應可如何加以說明。

至於，就唐、牟之朱子詮釋可以申引的，就整體儒家哲學的研究工作而言，可以延伸的探討面下則有：其一，就成德之教而言，究竟是否真有一種最爲理想的型態，並且是理應作爲後世儒學家必得循之以擴充、發展的矩鑊式、弘規式的義理骨幹；其二，牟先生所謂「道德的形上學」，其建構與完滿有否可能，且其建構後的理論作用又爲何。牟先生自身的建構又應如何加以詮釋、檢討，欲循其思路、用心進一步發展此「道德的形上學」的儒學家，立足於當代又應如何圓滿之、成就之；其三，被牟先生肯定爲儒家正宗成德之教的義理發展體系，其在本體之道德實踐與大化之創生流行的內、外關係的接合上，是否真正是徹上徹下、圓融無礙。

以上所論，即爲本文對唐、牟二先生之朱子詮釋的重點與優、缺面向從事考察後的淺陋所得。限於本文的篇幅，與吾人對上述諸般問題於相關學養暨思力上的局限，已無以繼續深入。僅能有俟於日後對此上諸般問題有所深入的省察、探究後，再專文申論，以求對此諸般問題得以一一豁清。

引用文獻

- 朱熹著，陳俊民校訂：《朱子文集》第3冊、第4冊、第5冊、第6冊、第7冊，台北：財團法人德富文教基金會，2000年。
- 牟宗三：《心體與性體》第1冊、第3冊，台北：正中書局，1999年。
- 唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》，台北：台灣學生書局，2004年。
- _____：《中國哲學原論：原教篇》，台北：台灣學生書局，2004年。
- _____：《中國哲學原論：原性篇》，台北：台灣學生書局，2006年。
- 黃宗羲著，全祖望修補，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》，北京：中華書局，2007年。
- 勞思光：《新編中國哲學史（三上）》，廣西：廣西師範大學出版社，2005年。
- 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第1冊、第2冊、第4冊、第6冊，北京：中華書局，2004年。
- 錢穆：《朱子新學案》，台北：三民書局，1982年。

Investigation of Tang Chun-yi and Mou Tsung-san's Annotations on Zhuzi's Theory of Li, Qi, Mind and Human Nature

Yan, Ming-jyun*

[Abstract]

Zhuzi is one of typical representatives of Confucian Philosophy in the South Song Dynasty; thereafter, researches on “Zhuzi Doctrine” exhibit considerable achievements through centuries of accumulation. However, there're many diversified comments on overall comprehension and position of Zhuzi's philosophy. For instance, two major leaders of contemporary New Confucianism- Mou Tsung-San and Tang Chun-Yi's researches on Zhuzi are presenting two entirely different standpoints. It's worthy to compare the two, thus to extract some important and explainable points from overall construct of Zhuzi's philosophy and develop some exquisite or novel viewpoints of Zhuzi's philosophy. Based on such cognition, this study summarizes and reflects on Tang and Mou's annotations of Zhuzi philosophy as well as elaborates and comments on their interpretations and evaluations of Zhuzi's “theory of li-qi”, “theory of mind and human nature” and two groups of “efforts to cultivation of virtues” - “cultivation” and “review” and “investigating things (Gewu)” and “extending knowledge (Zhizhi)”. This paper holds a viewpoint that Mou considers Zhuzi doctrine as an ideal pattern of Confucian teaching of cultivation of virtues, affirms Song-Ming Confucians' idea of “integrating mind with nature”, and criticizes the concept of “separating mind from nature” in Zhuzi's philosophy. Therefore, Mou's discourse is mostly negative and critical. On the contrary, Tang doesn't preset judgment criteria when interpreting Zhuzi doctrine and his overall attitude is neutral. Concerning

* Adjunct Instructor, Department of Chinese Language and Literature, National University of Tainan.

Zhuzi's philosophy, he presents sympathetic

comprehension and supplementary exertion and liberally offers affirmation. Through comparing Tang and Mou's researches on Zhuzi, this paper believes there're many discussible and dialectical issues about not only study of Zhuzi's philosophy but also Confucian philosophy, especially topics such as what is perfect teaching of cultivation of virtues and how to achieve such teaching.

Keywords: Zhuzi, Tang Chun-yi, Mou Tsung-san, Li-Qi, mind and human nature