

第一章 緒論

第一節 研究目的與問題

關於朱熹的「心」該如何了解是有爭議的。從朱熹的文本來看，「心」便不只有一種看法，至少有以下三種：（一）「心」可視為「人心」（自然的、心理情緒的心）；（二）「心」可視為「本心」（具道德意義之心）或（三）「心」乃為「知覺之心」（以知覺為心的主要能力）。而上述三種對心的了解又使得「心」與「理」的關係有所不同：若由「知覺」或「人心」來了解「心」時，「心」與「理」就是二分的；若以「心」為本心，則「心」與「理」是為一的。故朱熹的「心」就該如何了解是個問題，而此問題與「心與理的關係」息息相關。本論文主要就是針對朱熹的這兩個問題來作探討，由朱熹對「太極」的了解來確定朱熹「心」的意義/來確定朱熹的「心」該如何了解，但在作此之前將先探討朱熹所了解的心與理的關係。針對以上這兩個問題，本研究的結論將是：朱熹的「心」為一「實然的氣心」或「認知心」；至於心與理的關係則為相離而不雜，二而不為一的關係。

歷來對朱熹的「心」或「心與理」的關係，大多不由「太極」入手作了解；對朱熹「太極」乃至「理氣」之了解，大多由宇宙論的角度來為之說明。但依筆者的了解，在朱熹的太極一概念中，實蘊含著理氣關係。而這理氣關係不僅僅是宇宙論的，更蘊含了朱熹對「心性關係」的了解。由此吾人可知，其實對於朱熹的「心」或其「心」與「理」的關係，太極也是一個研究的入手處。本研究即是嘗試著由這個新的進路，也就事由太極入手來探討、了解朱熹的對「心」的了解。如此作的好處是，我們可以更清楚的把握到朱熹所了解的「理氣關係」。

此外，論及朱熹心與理的關係，牟宗三先生在《心體與性體》中依其了解判朱熹為「別子為宗」，這是有別於傳統的一大創見，是我們不可忽視的。依照牟先生的判法，朱熹的「心」與「理」是二分的，「理」乃「只存有而不活動之理」，而「心」僅為「實然之氣心」。本論文在由「太極」入手探討朱熹的心之意涵時，也將了解與探討牟先生的這個判定及其判定之理據，因這對吾人了解朱熹之「心」與其「心」與「理」的關係幫助非常大。

第二節 學界之研究情形

一、略論學界之研究情形

近代對朱熹「心」與「理」之關係，大抵上可以分為兩種。第一種當以牟宗三先生為代表，牟先生在《心體與性體》提出朱熹的「理」是「只存有而不活動」的，而且在「心理二分」下，他的「心」根本不能有傳統儒家之「本心」的意義；朱熹的「心」只是「氣心」或「認知心」。依牟先生的分判，朱熹如此了解「理」與「心」乃是歧出於儒家之正宗而為「別子為宗」。¹贊同此種說法者如：劉述先先生、蔡仁厚先生、李明輝先生等。²

另外一派則認為朱熹的「心」與「理」並非截然二分，通過工夫二者乃可為一，或說朱熹的「心」即是「道德本心」，亦可以說朱熹是「心學」。³如錢穆先生⁴、陳來先生⁵、唐君毅先生⁶、金春峰先生⁷等。

錢穆先生雖贊同「心」屬於「氣」而非屬於「理」，⁸但是他認為：「理學家中善言心者莫過於朱子。」⁹以往以朱熹為理學，陸、王為心學的分判是不甚恰當的。錢先生認為朱熹雖主「性即理」，但不能說「心」與「性」或「理」是分開的，也要注意朱熹將「心」、「性」、「理」合說之處。所以錢先生在《朱子新學案》，採取平實的解釋，細微的分析朱熹文本的每個段落。其中，他認為朱熹的

¹ 就此論述作為朱熹學說評論之綱要，應首見於第一冊之〈宋明儒之課題〉與〈宋明儒之分系〉兩章。見牟宗三著：《心體與性體》（台北：正中書局股份有限公司，1968年）第一冊，頁19-60。本論文的第二章也會討論牟先生的分判，故此章暫不詳細討論。

² 劉述先先生關於此的主要著作為《朱子哲學思想的發展與完成》（台北：學生書局，民84年）。但劉述先先生的論述稍有變化，之後他將朱熹定為：「形上構成的二元論，功能實踐的一元論」見頁639-662。蔡仁厚先生在《儒家心性之學論要》中，即以牟先生此處對朱熹「心」與「理」之分判來說明朱熹思想，並也認為朱熹的「心」與「理」是二分的。見《儒家心性之學論要》（台北：文津出版社，民79年），頁86-111。李明輝先生多就牟宗三先生應用康德理論處討論，主要可見其著《儒家與康德》（台北：聯經出版社，1990）。又較集中討論朱熹之專書為：《四端與七情-關於道德情感的比較哲學探討》（台北：台灣大學出版中心，2005年）。

³ 此處說「心學」大致上是以「陸王心學」為主，即是認為朱熹的「性即理」可與「心即理」調和甚至相合。稍有不同者則如錢穆，他是認為不該以「心學」區分朱陸，朱熹對「心」有十分精要的解釋怎可不算是心學。筆者將在第五章處理這個問題。

⁴ 錢穆著：《朱子新學案》（台北：聯經出版社，1998年）。

⁵ 陳來著：《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000年）。

⁶ 唐君毅著：《中國哲學原論·原性篇》（台北：學生書局，2006年），369-429。

⁷ 金春峰著：《朱熹哲學思想》（台北：東大圖書股份有限公司，民87年）。

⁸ 同註4，第一冊，頁46。

⁹ 同上註，第一冊，頁50。

「心」乃「氣之虛靈」¹⁰，以此可至「心即理」的境界：

就宇宙界論，則理在氣。就人生界而論，則理在心。心是氣之靈，惟人類獨得此氣之靈，故能有此心，能覺此理。然既曰氣非即是理，則亦必曰心非即是理。心只是覺。須待此心所覺全是理，滿心皆理，始是到了「心即理」境界。¹¹

錢先生認為朱熹的思想雖不可直接說「心即理」，但藉由朱熹對「心」的了解，與以「心」去作工夫，便可以達到心即理的境界。

唐君毅先生也有類似的看法，他對於朱熹言「心」為「氣之靈」亦十分重視。唐君毅先生認為朱熹的「心」並非僅是「氣心」，「心」實可通於形上、形下：

蓋心之虛靈不昧即貫幽明、通有無，通無形、有形二義，亦通未發之寂與已發之感二義。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，更不滯於所感之物，而得顯其內具之生生不息之理之理之全……因心有其虛一面、無一面、無形一面，乃能寂然不動而內具理；而心又以其靈，乃能趕而遂通，而有其由無而有、由無形有形之一面，以使「理」表現於氣。¹²

上引文，以朱熹的「心」可貫通於有無、明暗、有形無形…等，若以此觀之「心」與「理」並不為二。以「心」為「氣之靈」，可上通內具「理」，又可下通於「氣」，使「理」能夠通貫於世。所以，唐君毅先生也認為：「心」不能只是「氣」，否則無法有此通貫的作用。他說：「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。」¹³依上而論，唐君毅先生不僅認為朱熹之「心」可內具「理」，而且還指出朱熹的「心」不是只屬於「氣」。

陳來先生亦認同「心」不能只屬於「氣」的看法，¹⁴他還指出朱熹之所以不認同「心即理」而言「性即理」，乃是注重：「心」要透過「格物致知」才能去除

¹⁰ 如朱子說：「所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。」，見〔宋〕朱熹著：黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》（十冊）（北京：中華書局，2004年），卷95，頁2430。

¹¹ 同註4，第一冊，頁52。

¹² 同註6，頁398。

¹³ 同上註，頁401。

¹⁴ 例如陳來在《朱子哲學研究》中說道：「氣之靈是說氣的虛靈特性，指意識是氣的一種功能，並不是說心就是氣…下略。」同註5，頁220。又有「前略…可見這裡講的心與理一即是指理具於心，不是說心外無理，而是說性理即在心之中，不是後天得之於外的。」頁225。

氣質帶來的不良影響，使得這道德原則能夠發揮出來：

性之于心不僅常在沒有自覺到的情況下發生作用，而且由於意識情感受到生理機體的影響，在內容上心與性常常不一致。因此作為內心固有的傾向，朱熹認為性是與道德社會原則一致的，而意識活動則可能與社會道德原則不一致。¹⁵

依上引文，陳來先生除了說明朱熹的「心」不能只是「氣」外，還指出朱熹不說「心即理」乃是因為「心」的判斷會受生理機能影響，從而使得「心」與「性」有了不一致的問題。

以上三人，雖認為朱熹的「心」不該只解為「氣心」，但依舊認為朱熹非「心即理」一派。

金春峰先生則認為朱熹的「心」也是「本心」，可屬於「心學」一派。金春峰先生認為一般以朱熹「中和新舊說」的轉變是脫離了李延平、湖湘學派等「心學」之體系，轉而成自己的心、性、情三分的「理學」體系是錯誤的。他認為「舊說」至「新說」皆為「心學」體系（一般只言「舊說」可為「心學」），二說並無思想上的差異僅在概念使用上更加清楚而已（心、性、未發、已發）。¹⁶

是故朱熹從未放棄「心具理」的說法，如同陳來，金春峰先生認為朱熹只是顧慮到「心」亦具有「人心」的意涵，人心便不能是性、是理，但不能就此說朱熹的「心」沒有「本心」的意涵。¹⁷金春峰先生也認為朱熹說「格物致知」要知的也是本心具理這件事，而非外在知識；故此只是為「窮理」、為「致知」，說格物仍是要區格於佛老空談心性之弊，當剋就日用倫常上談「理」而不至流於虛玄。

¹⁸

二、本論文之立場

本論文的立場是：朱熹確有「心」與「理」二分的問題。依筆者的了解，朱熹的「心」不能夠有儒家的「本心」義，主要在於他對「理」的認知有所不同。朱熹將「理」解釋為一切事物背後的根據、存在之所以然之則。在此，朱熹並沒

¹⁵ 同上註，頁 337。

¹⁶ 金春峰先生在論「中和新舊說」之轉變之結論即為：「說『新說』否定了『舊說』心性之悟的心學方向，顯然是沒有根據的。自注之『此說非是』（案：指朱熹自注「中和舊說」語），只是指心、性、『未發』、『已發』之名頓放得未穩而已。」同註 7，頁 54。

¹⁷ 同上註，頁 148-156。

¹⁸ 同上註，頁 175-185。

有明確的區分「道德之理」與「存在之所以然之理」的差異，將兩者混為一談。這直接影響到了朱熹的工夫論，使其「格物窮理」的工夫論對道德存養採取「知」的進路。如此，「心」在「格物窮理」時是一「認知心」，而非「道德本心」。此外，「道德之理」或「道德法則」是否真能是一「認知」的對象，朱熹也不能真正的說清楚。在朱熹混淆「道德之理」與「存在之所以然之理」的情形下，朱熹的「心」不僅失去「本心」的意義，同時也無法建立起「認知心」的意義。

再以之和「心性關係」對比，因為朱熹的「性」屬於「理」，因此須要「心」去「格物窮理」以「致知」。所以他的「心」就只是依「性之理」而發，其自主性與自覺性便減弱。既然心是以「格物」去知「理」的，「理」便成為一外在的對象，而非內具於「心」者。所以朱熹對於「性之理」的體認會說：「用力漸久而一旦豁然貫通」，而不是當下體認此「性」、此「理」。麻煩的是，朱熹在論述前人思想時，常常就順著先人思想的話頭說過去，所以在朱熹思想中仍可以見「心與理為一」的思想，他也會用「本心」這個詞。這使得他對於心理關係的看起來像是有兩種，而造成他的「心」有種種的歧意。

也正因朱熹的「心」有種種歧異，所以錢穆先生、唐君毅先生、陳來先生、金春峰先生能夠說朱熹的「心」不只是「氣」，甚而認為朱學可視為「心學」之故。四位先生所以如此立論的據點，基本上，可整理為兩點：(1) 朱熹的「心」不是「氣」，而是「氣之靈」；(2) 他的「心」可為「道德心」。這兩個分判或這兩個觀點與牟先生的看法相衝突。衝突的地方在於：(1) 若「心」不只是「氣」而為可通形上、形下者，那麼「理」便不是「只存有而不活動之理」。(2) 若「心」可為「道德本心」，則「心」便不會只是「認知心」或「實然之氣心」。

若從朱熹的文本來看，的確出現他對心與理之關係持兩種態度的現象，但若深入其文本把握得其背後意涵，則朱熹就沒有這個對於心理關係是兩種態度的這個問題。

第三節 研究的進路與方法

本論文進行的方式是：以朱熹的文本為主，透過文本的解釋與分析，若有需要將參考相關的二手資料。而本論文在心理關係上的分判，乃依牟先生為主。是故會先論述牟先生的兩個分判：「理只存有而不活動」、「心為實然的氣心」之意涵。除說明此二分判如何可以說明朱熹思想外，也嘗試以不同的角度去說明牟先生的分判。

在「心」與「理」的關係問題上，筆者以朱熹的「太極」概念入手來討論朱熹的「理」的意涵，以及「理氣關係」，再藉由「理氣關係」之確立，論述「心」在此框架下地位。並透過以上對「太極」的分析，及其透顯出的形上架構，來研究朱熹學說中關於心性的問題。如此，即可說明「理氣關係」乃朱熹思想中的基本框架，亦可知「心」在這些問題中，到底有著什麼樣的意涵，及「心」在朱熹道德思想中的地位。

第四節 內容概要

本論文將透過以下三個步驟來說明如何由朱熹的「太極」來對其「心」作定位。首先，筆者將論述為何要由「理」來為「心」作定位。將先說明為何牟先生會判朱熹為「別子為宗」，及朱熹思想如何有「只存有而不活動之理」與「實然的氣心」此二判準。由此而知，朱熹學說中「理」之意義，與「心」之意義息息相關，甚至可以說朱熹對「理」的認知，也影響到它對「心」的看法。因此，若是朱熹「心」之概念有意義上的模糊或爭議，對「理」此一概念的釐清與定義，當事一解決問題的適當入手處。

在如何釐清朱熹「理」之概念上，筆者選擇以朱熹的「太極」思想作為分析的主軸。原因在於朱熹在「太極」思想上，有其獨到、特殊的見解，由此所呈顯出的形上架構亦十分清楚。在此部份的分析中，筆者將由朱熹學說中之「太極」與「氣」之二分關係，及「太極」之為「動靜之根據」而非自身能動靜二點，以對朱熹學說何以有「理只存有而不活動」之問題作更進一步的分析與論述。在「太極」思想中，「理」不能直接造作，只為一切變化創生之根據，乃是一切背後那「所以然之理」。由此架構，則朱熹的「心」便很顯然的屬於「氣」，且「心」不真正蘊含「理」，為一「實然的氣心」。而這「實然的氣心」，便不能有儒家「本心義」，自然也不能說「心即理」。

對「心」與「理」之關係有一清楚的定位後，筆者將會論述此一關係如何在朱熹的道德學說中產生影響，即說明在以上步驟所得出的「心理關係」乃至於「理氣關係」是朱熹一切理論的基本框架。在此，筆者以三個朱熹學說中議題來作討論：朱熹論「枯槁有性」、《知言疑義》、〈中和新舊說〉。在朱熹論「枯槁有性」中，可以看出朱熹因為其對「理」認知而影響到他對「性」的看法，「性」由「道德之性」轉為萬物所以存在之「性」。而《知言疑義》中，筆者主要針對該文中朱熹反對胡宏「天理人欲同體而異用」及「心無死生」兩個部份來討論。此二部份皆顯示出朱熹對「心」的認知不同於胡宏，故有許多不合處。是則朱熹對胡宏的修正並不真在於胡宏學說本身有問題，而是兩人乃不同學說。同時也可知朱熹對「心」的看法，不可能相合於儒家「本心」說。〈中和新舊說〉則是朱熹一生

理論最重大的轉變。由此一轉變，筆者主要想說明的是：朱熹對「理」的看法，不論轉變前後皆是以「知」的態度去理解，即「理」對朱熹而言是一「於己有對」的認知對象。因此，朱熹的「心」乃是一「認知心」而不是「本心」，其實是十分固定的態度，若有所變只是理論的成熟度與詳細度之差異。

經過以上三個步驟，筆者希冀能夠清楚的說明：朱熹的「心」乃是「實然的氣心」或「認知心」，並且在「心」與「理」乃是二分的，不可為「道德本心」。



第二章 由朱熹之「理」來定位其「心」之意義

第一節 由朱熹學說為「別子為宗」談起

朱熹的「心」一直是學界爭論的一個問題，如在朱熹時代他便與陸九淵有「性即理」與「心即理」的爭論，明代王守仁對朱熹亦有「析心與理為二」的批評。¹⁹陸王對朱熹的批評主要在於：他們不認同朱熹對「心」的了解，依其了解「心」不能即是「理」，「心」與「理」即成為二元分裂的兩個概念。也因此有關朱熹對「心」的了解問題必然會牽涉到他的「心」與「理」之關係。依前章，本論文的立場是：朱熹確有「心」與「理」二分的問題。關於這個問題，基本上，筆者贊同牟宗三先生在《心體與性體》中的看法，但由不同角度來論析，也就是誠如前章所言由朱熹對「太極」的了解來為「心」作定位。由於要對朱熹的「心」作定位，一定會涉及「心」與「理」的關係。本節將先簡要的由朱熹「心」與「理」二分之問題來看牟先生如何解釋朱熹「心」、「理」二分的問題。

以下筆者先從朱熹對《論語》與《孟子》的解釋，²⁰以說明朱熹思想中是否真有「心」與「理」二分的問題。首先先看，朱熹論孔子之「仁」。朱熹在《論語·學而》篇中對「孝弟也者，其為仁之本與！」一句的註解是：「仁者，愛之理，心之德也。」²¹在《朱子語類》中朱熹對「愛之理，心之德」一句有進一步的解釋，此句乃是由朱熹的心、性、情三分架構所發：

仁父問「仁者愛之理」。曰：「這一句，只將心性情看，便分明。一身之中，渾然自有箇主宰者，心也。有仁義禮智，則是性；發而為惻隱、羞惡、辭遜、是非，則是情。惻隱，愛也，仁之端也。仁是體，愛是用。」〔…〕問韓愈「博愛之謂仁」。曰：「是指情為性了。」問：「周子說：『愛曰仁』，與博愛之說如何？」曰：「『愛曰仁』，猶

¹⁹〔明〕王守仁撰：《王陽明全集》（上海，上海古籍出版社，1992年），〈與顧東橋書〉，頁45。

²⁰筆者在此暫不舉《中庸》與《大學》二書，原因如下：《中庸》的重點乃是天道與性，在朱熹思想中，天道與性亦是一體的，問題在於其「天道」的意義內涵略有不同於其他宋明儒者。這個部份須要更多的說明才能呈顯出差異，亦並不能很直接的展現出心與理二分這個議題。但筆者在第三章論「太極」時，便會處理到朱熹「天道」（或理）概念如何不同的問題。至於《大學》，此書本身乃是一實踐綱領或工夫綱領，因此問題就在於解釋者是基於什麼樣的義理架構來使用此一實踐綱領，所以亦不能夠很直接的在《大學》文本中說明此一問題。但經過此節的說明後，筆者便會依照朱熹的義理架構，在第二節開始處理《大學》的部份。

²¹〔宋〕朱熹著：《四書章句集注》（台北：大安出版社，2008年），頁62。

曰：『惻隱之心，仁之端也』，是就愛處指出仁。若『博愛之謂仁』之謂，便是把博愛做仁了，終不同。』〔…〕²²

引文中朱熹說明了「愛之理」背後的義理架構，即：「有仁義禮智，則是性」。依此，「仁」與「愛」在朱熹的架構中是體用關係，而「心」為主宰者。朱熹並強調，可由「愛」來指點出「仁」，但不能夠就此把「愛」就當作「仁」來理解，因為「仁」與「愛」在朱熹思想中並不是相同的概念。

但在《論語·陽貨》中，宰我問孔子三年之喪可否縮短，孔子答以：「**食夫稻，衣夫錦，於女安乎？**」而宰我答以：「安」，孔子則在宰我走後批評他：「**予之不仁也！**」可知孔子是直接由宰我之情境與反應，就其心之安與不安來指點「仁」。在孔子思想中，在此安或不安之表現中就呈顯出「仁」了。因此，這種「安不安之情」與「仁」就是相通或相關的。更嚴格的說，此安不安之情是由「仁心」發出的。這表示「仁心」與「安不安之情」在孔子不是同一的。

而孟子對「性善」之「性」或「四端之心」的「心」的瞭解，基本上，是順孔子對「仁心」之了解而來的。至於對孟子心性關係之了解，吾人可以透過朱熹對孟子〈盡心·一〉的註解來了解。〈盡心·一〉的原文是：「**盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。**」〔粗黑體為筆者所加，下同。〕關此，朱熹的註解是：

心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必能窮夫理而無不知者也。〔…〕以大學之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。²³

在引文中朱熹明講：「性則心之所具之理」，認為「性」是「心」所具之「理」。除此，我們也可看出就朱熹而言「盡心」便是要我們「窮理」而盡「心」之全體。並引《大學》「格物」的概念來補充說明窮理對知性、知天的重要性。故朱熹認為「盡心知性知天」是透過物格知至來達成的。

在「盡心知性知天」此篇的後段中孟子說：「**存其心，養其性，所以事天也。**」就此段而言，並不能很直截的判斷孟子的「存心養性」工夫不等同於朱熹所謂的「格物致知」工夫。但在其它相關的段落中便可見明顯差距，如孟子說到：

²² 同註 10，卷二十，頁 464。

²³ 同註 21，頁 489。

人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不為，達之於其所為，義也。人能充其無欲害人之心，而仁不可勝用也；人能充其無穿踰之心，而義不可勝用也。〔…〕〈盡心下·三十一〉

在這段引文中，孟子認為只要充其「不忍害人」、「不忍穿踰（偷盜）」的心，便能夠使仁、義不可勝用（用不完便不會有放失桎梏的問題）。在這充擴的工夫論中，我們可以發現孟子的充擴是就「心」本身去充擴，就「心」日常所發之中去作工夫。故要知「仁」之性，亦是透過此「心」去知。故所存者是此心，所養者是此性，皆不須外求而直就內在存養之。

在以上兩段比較中，可知朱熹在論「性」與「心」的關係時，二者並不是直接的為一或即是一。在對《論語》的解釋中，朱熹是由「心」所發之「情」指點出「仁」；在前引《孟子》的段落，則可以看出「盡心」、「知性」、「知天」呈顯「心性天為一」的意思，但朱熹則是以「物格知至」的工夫來合一。這些都顯示出朱熹的解釋與孔孟原意略有不同。

由此我們可以看出在註釋《論語》、《孟子》時朱熹的註解不合孔孟之原意，於此則有了朱注不合於孔孟原意的問題。牟宗三先生在《心體與性體》即直接的判定朱熹的思想不合於孔孟原意。若以周朝宗族譜系來比喻的話，依牟先生的說法：朱熹思想在儒家是「別子為宗」。²⁴而牟先生在說明朱熹思想如何為「別子為宗」時，其最後所得出的結論，是就朱熹的「心」、「理」這兩個概念有所偏離於先秦儒家，而另開出新的屬於他自己的轉向。朱熹的「理」是「只存有而不活動」的，「心」只是一「實然的氣心」。這兩點是牟先生判：「朱子乃『別子為宗』之關鍵」，而他之如此判，基本上乃是由「朱子之『理』來定為其『心』」。故以下先簡扼說明此二點的意涵。

在《心體與性體》的第一冊綜論中，牟先生列舉了五點宋明儒者如何發展先秦經典中的義理，並略論到朱熹如何偏離這個方向，而後將再論其如何開出自己的轉向。（加註出處頁數）其意大體可整理如下：

1. 孔子踐仁知天，未說仁與天合一或為一，但依宋明儒，其共同傾向則認為仁之內容的意義（Intensional meaning）與天之內容的意義到最後完全合一，或即是一。（在此伊川朱子稍有不同）

²⁴ 此論斷充斥於《心體與性體》中，最早則是出現在第一冊的綜論中：「伊川朱子之以《大學》為主則是宋明儒之旁枝，對先秦儒家之本質言則為歧出。然而自朱子權威樹立後，一般皆以朱子為正宗，僮侗稱之曰程朱，實則只是伊川與朱子，明道不在內。朱子固偉大，能開一新傳統，其取得正宗之地位，實只是別子為宗也。」同註1，第一冊，頁19。

2. 孟子言盡心知性知天，心性是一，但未顯明地表示心性與天是一。宋明儒的共同傾向則認為**心性天是一**。（在此伊川朱子亦稍有不同）。

3. 《中庸》說「天命之謂性」，但未顯明地表示天所命于吾人之性其內容的意義完全同于那「天命不已」之實體，或「天命不已」之實體內在于個體即是個體之性。宋明儒則顯明地如此表示。此所謂**天道性命通而為一也**。在此，伊川朱子亦無異辭，惟對於**天命實體與性體理解有不同**。

4. 《易傳》說「乾道變化，各正性命」（乾象），此字面的意思只表示在乾道（天道）底過程中各個體皆正定其性命，未顯明的表示此所正之「性」即是乾道實體或「為物不貳、生物不測」之**天道實體內在于各個體而為其性**，所正之「命」亦即是此實體所定之命。但宋明儒則顯明地如此表示。（後略）

5. 《大學》言「明明德」，未表示「明德」即是吾人之心性（就本有之心性說明德），甚至根本不表示此意，乃只是「光明的德行」之意。但宋明儒一起皆認為「明德」就是因地之心性說，不就果地之「德行」說。（後略）²⁵

依牟先生於該處所說，在孔子處，宋明儒是將孔子內在的「仁」與外在的「天」合而為一；至於孟子，宋明儒則是將他由孔子學說所開出的「心」與「性」這兩個概念與天相通而為一。另，關於《中庸》與《易傳》，宋明儒則是將其「天命」、「天道」，與人的「性」相連通。最後，關於《大學》，宋明儒則是將其「明德」置於內在的「心性」來討論。

以上五點亦可說明牟先生何以認為宋明儒將儒家的內聖之學「益達完整而充其極之境」。²⁶首先，以上五點的合一，皆不在原典中正面提出。如《論語》中說：「五十而知天命」（《論語·為政》），孔子自述於五十歲時，能夠理解「天」這個至高的存在，己之生命此時與天命相通。²⁷在此，孔子並不強調或正面的宣稱：

²⁵ 同上註，頁 17。

²⁶ 同上註，頁 5。黑體字為筆者所加，下同。

²⁷ 徐復觀先生論此句時說道：「孔子『五十而知天命』的『知』是『證知』的知。」又說到：「天乃進入到他生命的根元裏面，由此而使他常常感到他與天的親和感、具體感，及對天的責任感、使命感，以形成他生命中的堅強自信。」見《中國人性論史—先秦篇》（台北：台灣商務印書館，

「天與仁合一」，意即孔子只說到：透過進德修業，他意識到天與己的連結關係，但並沒有就此去論述天是否能為道德的存在之根，甚或它們能夠合一。這個情況，在《孟子》處亦同，牟先生所舉「知天」的例子，是出於〈盡心上〉篇的首篇：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」可以看出從孔子的「踐仁知天」到孟子的「盡心知性以知天」是接續發展，由「仁」開出了「心」與「性」兩個概念。²⁸但是，不論是《論語》或《孟子》皆無顯明的「合一」論述，而宋明儒則引申發揮了此一部份。

《中庸》部份，則是「天命之謂性」（《中庸》首句）到「天命實體」，以及《易傳》說由「乾道變化，各正性命」〈乾象〉到「乾道實體」（意同於「天命實體」）。這兩段的變化是相同的，故筆者放在一起談。此處二句的立論方式亦正好與上段顛倒，若說《論語》與《孟子》中的「天」是透過，道德實踐而由內在感通，使得「天」不再僅是一超越的限定者而與人的「性」甚或「心」相連結。那麼此二句（或此二部文本）則是由「天」開始去談，從「天」直貫於人而為人的「性」，以說明此「性」乃是天所予我而固有者，是由客觀外在來論天與人的連結性。在《中庸》中，「天命之謂性」雖可說是吾人之「性」是「天」之所命而固有於我者，但正如牟先生所論述的，這並不能直截的解釋為一「天命實體」與我的「性」合一。或許原始宗教情懷的「天」可作為一實體，但是此一實體並不可直接解釋為有「道德」的「天命實體」。《易傳》之「各正性命」則比《中庸》更進一步，其中「正」字便已經有了「是其所是」的意味。這「是其所是」便是從「變化」去談，因此，若《中庸》所談的是一存在的根源，那麼《易傳》則是進一步地談到「創生」之根源：從宇宙創生變化中論述人的性命之「正」處，也就是人的根本及其特質。但是，這種「是其所是」之「正」可否就如此直截的解為道德的，或以宋明儒者所言之「理」來「正」之，則文本中亦無顯明有意識的如此為之。

在《大學》部份，「明明德」，此句就字面而言只是說須彰顯人光明之德，並

民 64 年），頁 86-87。在此若為「證知」，那麼表示這一句話來是自於孔子的體悟，他僅試圖說明他在自己的生命之中，發覺了天與人的連結關係。當然我們能就此去談「天」可否作為道德或仁的形而上根源，但孔子此處並沒有作此發揮。

²⁸ 牟先生在論孟子發揚心性時亦談到：「抑孟子不只進之以『性』，而且即心以言性，又盛言『心』，心之地位自孟子始正式挺立起。蓋若真正視人之內在道德性之真實呈現因而得以有自覺的純淨的道德行為之可能，不能不正視到心。性不只是一個抽象的空概念，其具體的表現而可以為吾人道德實踐之所以可能之先天的超越根據者即在『心』。心是具體化原則，亦是實現原則。它是吾人生命得以物物而不物于物之真正的主宰，它指導並決定吾人之行為之方向，它是吾人真正的主體。」（同註 1，第一冊，頁 281。）在這段引文中，牟先生亦提出了「心」的重要性在於它作為一實踐主體、具體化原則。它不僅負責實踐，亦負責自我立法（決定吾人之行為方向）。此段由孔孟所開出的「心性論」，亦正是牟先生據以判定朱熹「別子為宗」的重要論點之一。

沒有論及「明德」本身為何，只是實踐的綱要（或可說《大學》本身便是一實踐綱要）。故此「明德」是就呈顯之德行去談，抑或是從心性內在因去談，皆說得通。但是宋明儒者皆以內在心性去談，甚至可說是一共識。

以上三段之分析皆有著同樣的內涵，亦即：將《四書》與《易傳》中可說但未說及的部份給發揮出來，他們進一步的發揮心性天合一的論述，以及以此衍伸出的形而上概念，如「道體」。就筆者在此節開頭的分析而論，朱熹的確對於「合一」這個部份是略有改動的，他將儒家概念區分得更詳細，並且認為這些概念亦非「即是為一」的。至於「道體」此一部份如何，本節暫時略而不論。以下將轉而論述牟先生之所以判朱熹為「別子為宗」的另外一個依據—即朱熹自己另開出一個新的、屬於他自己的轉向。

由上文所分析的宋明儒之「引申發展」，應可再略分為二：《論語》、《孟子》為一類，《中庸》、《易傳》為一類。前者是由內在的心性出發，體證得心性天的為一；後者則由外在超越的「天」、「道」、「乾」，來體認三者與「人」、「性」乃至於「心」的關係。就此，牟先生提出了「性體」與「心體」兩個概念。從「天道實體與人之性合一」來看，「性」作為道德實踐之根源成為一道德的創造實體，故稱「性體」；相應此「性體」，「心」為道德實踐的關鍵，是形著彰顯天道實體者，便超越一般意義的心（受限制之心）而為一「心體」。²⁹

在此，牟先生提出宋明儒學的「三系說」，其中象山、陽明之「心學」一派本便不同於「理學」，乃另為一系。此系對「心」之內容與特性有極充分的發揮，但對於天道、道體則較少論述。除「心學」外，另分「五峯贛山系」與「伊川朱子系」。心學一系集中於「心」方面關於「性體」則不注重，但「五峯贛山系」則對「性體」與「心體」都有圓滿的體證，此點稍勝於「心學」一系，而為牟先生讚許為儒學圓教模型。³⁰「伊川朱子系」則異於以上二系。關此牟先生的看法如下：

²⁹ 但「心體」與「性體」最終會導向相同的圓境，因為二者皆非偏離儒家本質，僅是入路不同。關於此亦可參見：牟先生就西方實體概念、人格神概念，與中國心性論、天道概念之比較談「心體」、「性體」。同註1，第一冊，頁36-42。

³⁰ 牟先生的「三系說」中，他亦認為「五峯贛山系」與「象山陽明系」是可會通的：「當視為一圓圈之兩來往：自《論》《孟》滲透至《易》《庸》，圓滿起來，是一圓圈，自《易》《庸》回歸於《論》《孟》，圓滿起來，仍是此同一圓圈，故可會通為一大系。」（同註1，第一冊，頁49）。故此二系僅是入手處不同，但根本內涵是相同的，但「伊川朱子系」則無法會通，迂曲歧出而成另一系。此外，「三系說」之提出，不同於傳統的「二系說」。「二系說」即是就「理學」與「心學」之對立而論，當是從陽明心學興起後而與傳統之程朱理學對立下的分判。除此二說外，又有勞思光先生所提出的「一系說」，「一系說」乃是將宋明儒學當作一發展的整體，以「孔孟之學」與其哲學理論之效力為判斷基礎，藉以說明、考察在此一發展之整體下，對其根本問題發揚之升降進退。見勞思光：《新編中國哲學史》三上（台北：三民書局，2004年），頁44-45。

此系〔案：指伊川朱子系〕是以《中庸》《易傳》與《大學》合，而以《大學》為主。于《中庸》《易傳》所講之道體性體只收縮提煉而為一本體論存有，即「只存有而不活動」之理，于孔子之仁亦只視為理，于孟子之本心則轉為實然的心氣之心，因此，于工夫特重後天之涵養（「涵養須用敬」）以及格物致知之認知的橫攝（「進學在致知」）…〔後略〕。³¹

依以上牟先生的說法，我們大抵能釐出以下兩點「伊川朱子系」³²與其它二系的差異，基本上可以簡歸為兩點：

(1)「道體」變成是「只存有而不活動」之「理」。

(2)「本心」轉為實然的「心氣之心」。

首先就以上第一點來講牟先生的意思主要是指朱熹把《中庸》、《易傳》中具有生生不已創造性的道體瞭解為只是一所有靜態的所有存在的根源，它本身並不具備《中庸》、《易傳》之道體周遍流行之活動義。至於第二點，牟先生的意思主要是指孟子性善之性的心，也就是所謂的本心，是可：盡心知性已知天的，也就是他是個超越的、形上的心體；但在朱熹則成為只是經驗實在界中相應於事物而有所感發的心氣之心。³³

本論文亦是要就此二個判準來處理朱熹哲學，但是並非依此分析朱熹哲學的每個段落，因為這部份在牟先生《心體與性體》的第三冊已經處理得很詳細了。而是這兩個判準本身亦成為了問題，因為就朱熹文本而言也有許多段落是說「理」內在於人的，如朱熹說：「仁者，心之德，非在外也。」³⁴。而說「本心」的段落亦有如：「仁者天地生物之心，得之最先，而兼統四者〔…〕。在人則為本心全德之德，有天理自然之安，無人欲陷溺之危。」³⁵亦即，我們能夠在朱熹文本中找到心、理二分的問題，同時也可以找到應該非朱熹思想所能認可的說法，這乃關係到了心與理的關係問題。

³¹ 同註 1，第一冊，頁 49。黑體字為筆者所加。

³² 關於伊川朱子，陳榮捷先生亦曾撰文認為兩人亦有差異，文中就兩人對：太極、體用、仁之義三者之差異來說明兩人的義理並相同。見陳榮捷：〈新儒家範型：論程朱之異〉，收錄於陳榮捷：《朱學論集》（台北：學生書局，民 77 年），頁 69-97。

³³ 在此僅簡單扼要的敘述，有關這兩點的詳細敘述見後文。

³⁴ 同註 21，頁 134。

³⁵ 同上註，頁 331。

第二節 「不當之惻隱」與「格物致知」

前此簡單扼略的說明了朱熹之所以被判為「別子為宗」的兩個理由，本節則將針對第二個理由，即「本心」轉為實然的「心氣之心」，這部份來作詳細的討論。關此，以下將由朱熹對「惻隱之心」及對「格物致知」的理解來進行探討。之所以如此，主要在於朱熹的「不當之惻隱」不只有他個人非常特殊的了解，而且可以顯出他所了解的「本心」為「氣心」之心。另外有關「格物致知」方面，也充分的顯現朱熹所了解的「心」是如此意義的「心」。

基本上，朱熹對孟子所說的「惻隱」之了解是與孟子有差別的。以下先論孟子對「惻隱之心」的了解，而後探討朱熹的說法。之後再由對比顯出雙方的差異來，藉之說明「格物致知」工夫論在朱熹思想中的必要性。由此吾人便可知，朱熹對「心」的了解所產生的問題何在。

一、孟子對「惻隱之心」的了解

關於「惻隱之心」的討論，在《孟子》一書中，〈公孫丑·六〉有關「人皆有不忍人之心」一段最有助於吾人了解。

1. 孟子曰：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。〔…〕」

孟子以「乍見孺子將入於井」為例，來引導人去了解他所謂的「人皆有不忍人之心」之意思及予以證成。只要是人，見到小孩將掉入井裡去，當下都會生起「怵惕惻隱之心」。另如在〈梁惠王上·七〉中，孟子也藉齊宣王見牛發抖不忍殺之，來顯示齊宣王乃內在本有不忍人之心。關於不忍人之心之呈顯，依前引的「乍見孺子將入於井」來看，「乍見」二字表示了：「惻隱之心」的呈顯是本心應機而當下即呈顯的，並不是經由任何思慮營為而生。而當下有此心之產生，依孟

子的說法乃是：「非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」在此孟子的這三個非所以就表示，在此當下所生的怵惕惻隱之心，並不是源自於任何的感性愛好或目的（如結交於孺子父母，或於鄉黨鄰里得到好的聲譽），也不是因為任何的自熱心裡情緒（如厭惡聽到小孩的哭聲）或是藉此得到好處（要譽於鄉黨）；也不是因為任何感性的愛惡之情（惡其聲而然），³⁶或厭惡得到不好的聲譽（屬於感性的愛好）。這表示在見到小孩要掉到井裡去的當下，我們的心是不受感性愛好或任何的條件目的所裹脅，³⁷純然來自內在而發，並無任何思慮營為，「心」乃是自由自主的應機而當下顯現「怵惕惻隱之心」的。

由前一段引文，我們可以看出，孟子含藏有如此的意思：³⁸只要我們順著惻隱之心的行為去活動（如乍見孺子將入於井，或齊宣王見牛發抖），我們就會成就一個「仁」的行為（如去救此小孩或放了牛）。在此，這個「仁」的行為乃是個道德的行為，而這個道德的行為乃是基於「惻隱之心」而發的。「惻隱之心」如我們所知乃是一種情感，能順之而產生道德行為的情感，很清楚地，乃是道德的情感，而非自然的情緒或感性的情感。因此，我們可以確信，「惻隱之心」，乃至其他三心（即：恭敬之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心等），於孟子，是為「道德的情感」，不是自然的情緒或感性的情感。

「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」此中的「端」字朱熹（見下引文）與牟先生之解乃是端緒、端倪的意思。在此說「惻隱之心，仁之端也」所表示的就是惻隱之心乃是我們成就仁的行為的一個端緒，換言之也就是在惻隱之心呈顯的當下，我們的本心就給了我們一個在具體情境下應當如何去做的「行為活動方向」。如「乍見孺子將入於井」就有「怵惕惻隱之心」，這個「怵惕惻隱之心」就是給了我們一個指示、指引，在這種情境下我們應該要做的是什麼：去救這小孩。由此來看，「惻隱之心」的呈顯當下就給了我們一個活動的方向，也就是給了一個「道德的法則」（即道德之理）。由此可見，就孟子來講「惻隱之心」就是「道德法則」（道德之理），或者說透過「惻隱之心」之呈顯「本心」同時顯示了一個「道德法則」（道德之

³⁶ 朱熹在《四書章句集注》解「非惡其聲而然也」之「聲」為「名」，意為不處理會使自己有惡名（見頁 329。）。筆者之所以取：「厭惡小孩的哭叫聲」的解釋，乃是因為關於「名聲」的部份，前面已有「要譽於鄉黨」了，若又以「名聲」作結感覺上是重複了，故不取以「聲」為「名」之解。但不管是哪一種解釋，孟子在此都是要說明惻隱之心的始動不因任何外在因素。

³⁷ 徐復觀先生在此即是就「乍見」二字去說明：「此時的『心』是在沒有受到『欲望裹脅』的情形下而當體呈露的。這是本心的直接呈現，是真心的自然流露。」見同註 27，頁 199-201，特別是頁 199 處。

³⁸ 在這段文字裡頭，孟子沒有明白的跟我們講有了惻隱之心後，我們會作什麼，但字裡行間很清楚的表示了，我們會不假思索的去救這個小孩子（如傳統註釋所說）。這表示，只要順著惻隱之心去行為活動，所成就的乃是仁的道德行為。關此，可參見何淑靜著：《孟荀道德實踐理論之研究》（台北：文津出版社，民 77 年），頁 156-160。

理)。

由上可知，孟子所了解的「惻隱」或「惻隱之心」其之為情乃是道德的情感，是具道德意義的並非中性的自然心理情緒或感性愛好的情感。

二、朱子對「惻隱」的了解

以下接著探討朱熹對「惻隱」的了解。

2. 惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。心，統性情者也。端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也。³⁹
3. 惻隱羞惡，也有中節、不中節。若不當惻隱而惻隱，不當羞惡而羞惡，便是不中節。⁴⁰
4. [...] 故孟子曰：「知皆擴而充之。」且如人有當惻隱而不惻隱，當羞而不羞，當惡而不惡，當辭而不辭，當遜而不遜，是其所非，非其所是者，皆是失其本心。此處皆當體察，必有所以然也。⁴¹

前引文第二段是朱熹對孟子「不忍人之心」一章所作的註解。朱熹視惻隱、羞惡、辭讓、是非之心屬於「情」，而仁、義、禮、智屬於「性」；至於「心」則為統理二者者。依上引文，「惻隱」為「情」，此「情」之呈顯者為「仁義禮智」等之端緒，並由此端緒吾人可見「性」之本然。此中，朱熹明白地稱「惻隱」、「羞惡」等為「情」，此為《孟子》原文所沒有的。不過，孟子雖然有沒有直接稱「四端之心」為「情」，但由上面的分析，我們可以看出「四端之心」即是「四端之情」（道德情感之情）。簡言之，對兩者而言「四端之心」是「情」。只是朱熹對「惻隱」之了解不同於孟子。

上引第三段文，朱熹提到「惻隱」有中節或不中節之情形，這表示「惻隱之情」的呈顯有錯誤的可能。「不當惻隱而惻隱，不當羞惡而羞惡」就是惻隱之心、羞惡之心之發用為不中節。這也就是說人有可能會對不應當對之有惻隱之情或羞惡之情的人或事起了惻隱或羞惡之情。惻隱之心/情乃至羞惡、恭敬、是非等情，

³⁹ 同註 21，頁 329。

⁴⁰ 同註 10，卷第五十三，頁 1285。

⁴¹ 同上註，頁 1293。

都會有「不當發而發」或「當發而不發」的情形。朱熹舉出四端之情亦有「該發而不發」的狀況，該起「不忍之心」時卻沒有生起：如該當羞惡時卻不羞惡，是非判斷錯誤等，朱熹認為這些都是「失其本心」的緣故，也就是因為「情」會遷於「物」而致「失其本心」之故（見前引第四段引文）。此時我們就應應物之所以有發之心細細體察並進而反省之必要。

5. 問性、情、心、仁。曰：「橫渠說得最好，言：『心，統性情者也。』」

孟子言：『惻隱之心，仁之端；羞惡之心，義之端。』極說得性、情、心好。性無不善。心所發為情，或有不善。說不善非是心，亦不得。卻是心之本體本無不善，其流為不善者，情之遷於物而然也。性是理之總名，仁義禮智皆性中一理之名。惻隱、羞惡、辭遜、是非是情之所發之名，此情之出於性而善者也。其端所發甚微，皆從此心出，故曰：『心，統性情者也。』〔…〕⁴²

在上引文中，朱熹指出「性無不善」，由「性」發的「情」為「善」；但是當「情」由「心」發時，就有不善的可能。這並不是說「心」是不善的。就「心」本身而言，它當然是善的，只是發動為「情」時，「情」容易遷於物，（「情之遷於物而然也」）因此而有「善」、「不善」之可能，即因外在事物影響而不必然為善了。⁴³但依引文 2 所說：「因其情之發，而性之本然可得而見」，則「情」乃由「性」所發。若此，便與引文 5 中說「心所發為情，或有不善」有矛盾之處。依引文 5 這段話，「情」為「心」所發而非「性」所發——此顯然與引文 2 所說的「情由性所發」相矛盾。再者，若「情」由「性」所發，而依引文 5 所說「性無不善」，則「情」無不善——此顯然與朱熹在引文 5，即前言，相矛盾。因「情」既由「性」所發，而「性」無不善，則「情」自然無不善。由此可以看出，在此朱熹有「情」到底是由「性」或由「心」發出的問題。⁴⁴不過，無論是由「性」或由「心」發

⁴² 同上註，卷五，頁 92。此段引文中之「心之本體無不善」，極類似於心學本心之說法，但經由第三章與第四章的分析後，便可知仍有差距。

⁴³ 關於遷於物而動，還有另一引文可輔助說明：「仁言惻隱之端，如水之動處。蓋水平靜而流則不見其動。流到攤石之地，有以觸之，則其勢必動，動則有可見之端。如仁之體存之於心，若愛親敬兄，皆是此心本然，初無可見。及其發而接物，有所感動，此心惻然，所以可見，如怵惕於孺子入井之類是也。」同註 10，卷五十三，頁 1285。此處言「性」不可見，須待感物而動後可見。可知，朱熹認為「性」本身不能直接被理解，須待「情」發動後由「情」之端緒而見之。因此，對朱熹而言「情」雖待感物而動，但不可遷於物，須由「性」而發。這也是為什麼朱熹會以「格物致知」為其工夫論之基礎的原因之一。

⁴⁴ 在引文五中，朱熹談到「情」有「出於『性』而善者」，此「情」同於孟子，為「道德的情感」。既此，發出此「情」之「心」便不是實然的「氣心」，而可有孟子的「本心」義。但是朱熹在討論「不當之惻隱之情」時，不將之與「出於性而善之情」作區別，亦即這兩種「情」在朱熹的思想中是沒有分別的，甚至可以說同一種「情」。而這正是本節所以需討論之處，即透過朱熹不區分兩種「情」來見其「情」終不能保有孟子之「道德情感」義，乃至於「道德本心」義。

出，對朱熹而言，都是「心統性情」。既此，那表示「情」之善惡最終乃決之於「心」。

由此我們可以了解，為何朱熹說「其端所發甚微，皆從此心出」。這表示，我們要在「心」上作體察、下工夫，如此才可以「成善」。在此就顯朱熹主張「格物致知」之重要性。

由上可知，在朱熹的「惻隱」屬「情」，而此「情」會遷於物而產生錯誤。依「心所發為情，或有不善」與「心，統性情者也」，我們在「心」上下工夫，就能使「心」所發之「情」皆依於「性」而為善，而避免「不當惻隱而為之惻隱」之情況發生。

我們知道「惻隱」，在朱熹，屬於「情」，而朱熹的「情」會遷於物而發為不善。故「情」之所指不是產生「道德行為」之「道德情感」。在註解《中庸》首章論「喜怒哀樂之未發，謂之中。」時，朱熹云：「喜、怒、哀、樂，情也。為未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。」⁴⁵在此，朱熹明白地告訴我們，他所謂的「情」指的乃是喜、怒、哀、樂等這些自然的心理情緒或感性愛好之情。這告訴我們，朱熹所了解的「情」不同於孟子：它只是我們的「自然的心理情緒」。「自然的心理情緒」，基本上乃是中性而無所謂善、不善；它是非道德價值意義的。但，依朱子的說法，「情」會流於不善，那是因為「情之遷於物」的原故。也就是，人之喜、怒、哀、樂之「情」會受「物」（如外物或外在環境）的影響而流於不善（如引生出對物過於好惡之情），即不中節。此乃「自然的心理情緒」或感性愛好之情之本然。如此，「情」就有「當不當」、「中節不中節」之情形。「惻隱」，在朱熹，既屬於「情」，那它自有「當不當」、「中節不中節」之問題。而作為「自然的心理情緒」或感性愛好之情，自然也不可能為道德的法則或呈顯出道德的法則來。

三、朱熹與孟子「惻隱之心」的比較

關於心性情三者間的關係，朱熹與孟子看法的不同，依據前文的了解我們可以由惻隱之心與「道德情感」、「道德法則」及「不當惻隱而為之惻隱」三個方面來作比較，由之可以凸顯出朱二者對「惻隱之心」了解之差異，以下即分由這三方面來作比較。

（一）道德情感

⁴⁵ 同註 21，頁 23。

朱熹與孟子都把「惻隱之心」理解為一種情感，但孟子對之的理解，如前所言，是「道德情感」，而朱熹則了解為「自然的心理情緒」。作為情感，「惻隱」或「惻隱之心」都是應機而當下呈顯的，但順著「道德情感」所產生的乃道德的行為，也就是道德善的行為；它不只是本身為善且是必然的善，換言之，它沒有「不為善」的可能。至於「自然的情感」/「自然的心理情緒」則不如此。順著「自然的情感」所成就的行為基本上乃是自然而中性的行為，雖然它也有可能是善或不善：如順著喜怒哀樂之情緒，所成就者為一中性的行為，如對事物的愛好，此本身並無善惡可以言，但若為此愛好而有不當之想法與行為則便有不善的可能。或如順著怒之情（比如嫉惡如仇），可成就一正義的行為，那便是成就一善的行為。此亦即含於朱熹所謂：「情可以為善可以為不善」的意思中。

由此我們可以看出「惻隱之心」之為「情」於朱熹與孟子之不同。⁴⁶

（二）道德法則

上文乃就「惻隱」之為「情」來比較孟子與朱熹之不同。二人不僅在「情」方面的了解不同，對「道德之理」/「道德法則」以及其與「情」的關係兩人的看法也有所不同。

孟子說：「惻隱之心，仁之端也。」〈公孫丑·六〉這是以「惻隱之心」（情）為「仁」之理（道德法則）或行為之端緒。透過以上對「乍見孺子將入於井」的解析，我們知道，依孟子，「惻隱之心」在呈顯的當下即表現或蘊含了一理則，它並要求我們依它所指示的方向去行為、活動。基本上，「惻隱之心」乃是由「心」所發，而「惻隱之心」，如前之了解，乃「道德情感」。既此，能發出「惻隱之心」這「道德情感」之「心」當然就是所謂的「道德心」，依之我們可以確定，孟子發出「四端之心」來的那個「心」就是「道德心」。而「心」所發的這個「道德情感」（惻隱之心），如上言，它同時是「道德之理」或顯現了「道德之理」。依之，我們可以很清楚的看出，「道德法則」或「道德之理」

⁴⁶ 本小節由「道德情感」為主軸來說明朱熹與孟子在「情」此一概念上的不同了解。而「道德情感」此一概念乃西方哲學之名詞，本論文限於篇幅自當無法窮盡西方學者對此概念的討論。在本節所說的「道德情感」，與牟先生所說「本體論的覺情」相同，即牟先生所謂：「此是由其不安不忍者以見仁體。…即是其仁心覺體之當機而發、感潤無方。是故此不安、不忍、惻然之覺（甚至說知覺）顯然是一個本體論的實體字，而不是一個認知論的認知字，是相當於 Feeling（覺情），而不相當於 Perception（取向的知覺）。Feeling 是 Moral feeling 之 feeling，吾人可名之曰『本體論之覺情』（Ontological feeling），而不可看成是『認識論的取向知覺』（Epistemological perception）。」見《心體與性體》，第三冊，頁 277。相關討論亦可見李明輝：〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉，收錄於《儒家與康德》（台北：聯經出版社，1997 年），頁 105-145。

在孟子與「心」及「情」之關係：「情」乃由「心」應機而發，而「情」可說即是（道德之）「理」。在某意義上也可說就孟子而言「情」即「理」，也就是「道德情感」即「道德法則」。至於「心」、「情」、「理」的關係則為：「情」與「理」乃由「心」發。

另外，如我們所知，如〈告子·六〉：「乃若其情」一段所示，孟子乃是由心善來說性善，依此我們可以說在孟子「心」、「性」是一；若此，那表示對孟子來講，「道德之理」/「道德法則」乃由「心」也就是「性」發出的。在此「性」與「情」雖不為一，但「情」由「性」發，同時也是（道德之）「理」由「性」發。

而在朱熹，「惻隱」或「惻隱之心」不必然由「性」出，其亦可由「心」出。更重要的是，「惻隱」，對朱子而言，是「情」；而他所謂的「情」指的乃是「自然的心裡情緒」或「感性愛好」之「情」，並非「道德情感」。既此，如前所言，朱熹之「情」，含「惻隱之情」，就不會是也不可能是或呈顯出「道德法則/道德之理」來。於此，他對「惻隱」之於「（道德之）理」的了解明顯地與孟子不同。

依朱熹，「情」之為善、不善，是要從「心」去看，即由「心」是否能夠依「性」（道德法則/道德之理之總稱）而發來其之為善或不善。依之，對朱熹而言，代表「道德法則/道德之理」是「性」，不是「惻隱」（情）。這也與孟子之以「惻隱之心」為「道德法則/道德之理」不同。

（三）惻隱

依以上兩點的討論可知，我們可知對孟子而言，「惻隱」根本不會有所謂「不當惻隱而為之惻隱」或「應當惻隱而卻沒惻隱」的問題。因為孟子的「情」是「道德情感」，它本身同時是「道德法則」或透過它「道德法則」被呈顯出來。因此，依之而行為不可能有錯誤或不善產生。依此，順「惻隱之心」而行的同時就是依「道德法則」而行，故行為不會有錯誤或不善的問題。

但是，朱熹的「惻隱」是「自然的心理情緒」或「感應愛好之情」。⁴⁷所以，便會有「遷於物而為物所動」致產生不善、錯誤之結果。而對朱熹而言，「情」之善或不善的關鍵在於「心」。善或不善之「情」乃生於「心」，因此在「心」上作體察的工夫，對朱熹而言，乃是必要的。這也是為何朱熹特別注重「格物

⁴⁷ 朱熹的「惻隱之情」也有可能是「道德情感」，如「出於性而善者」時，但是就此節的討論我們可以發現，朱熹並無清楚的居別二者，兩者混為一談皆為「情」。所以我們可以說在朱熹只將「情」當作「感性愛好之情」或「自然的心理情緒」來看，這「情」有善有惡。朱熹這種不區別二者的說法，便與孟子的「道德情感」有所不同。

致知」之工夫的原因。

四、「格物致知」與「氣心」之「心」

在「格物致知」的工夫中，朱熹是由「心」去「格物窮理」，由之而把握到「性之理」。而作「格物窮理」的「心」，基本上，乃為「氣心」而非「道德本心」。以下便由「格物致知」來了解朱熹之「氣心」之「心」。

6. 性不是別有一物在心裏。心具此性情。心失其主，卻有時不善。如「我欲仁，斯仁至」；我欲不仁，斯失其仁矣。「回也三月不違仁」，言不違仁，是心有時乎違仁也。「出入無時，莫知其鄉。」存養主，使之不失去，乃善。大要在致知，致知在窮理，理窮自然知至。要驗學問工夫，只看所知至與不至，不是要逐件知過，因一事研磨一理，久久自然光明。如一鏡然，今日磨些，明日磨些，不覺自光。…⁴⁸

在上引文中，朱熹引了《論語》孔子所說的「顏回三月不違仁」，由此來說明「心」有時會違仁，致依之而行就有違仁之行表現。在此，朱熹提出了「致知」，即藉由「格物窮理」來達成「知至」。對（道德之）「理」或「性」的「致知」，也就是說透過「知」來把握（道德之）「理」或「性」，用現在的話來說也就是我們的「知」把握到了（道德之）「理」或「性」。此中所謂的「致知」，就是引文中朱熹所說的「就一事研磨一理」。而「就一事研磨一理」之「研磨」就是深入研究、琢磨之意，依之，該句的意思就是就一事或一物加以深入研究、琢磨，並不是只是泛泛的知一事或一物，即「知至」；換言之，也就是深入的把握到一事或一物之「理」。故朱熹言：「致知在窮理」、「理窮自然知至」。

就朱熹來講「致知」之所以能夠窮理，關鍵在「格物」。以下我們就由朱熹注《大學》有關「格物」的一段來看他「格物」的意思。

7. 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

⁴⁸ 同註 10，卷五，頁 92-93。

謂物格，此謂知之至也。⁴⁹

依上引文，朱熹認為「格物」就是在「即物而窮理」，此即上引文 6 所說的「致知」之方式。對於「即物而窮理」的格物方式，朱熹進一步地說，就是「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。」⁵⁰「心」有知的能力，其知可以知天下萬物之理。但心之知並非一開始就可以窮究盡知天下萬物之理，由此來說我們的「知」就有不盡之處。朱熹認為因此《大學》要人「格物」。依朱熹的意思，我們「格物」久了，就能豁然貫通而窮究萬事萬物之理、就能對「眾物之表裏精粗無不到」，這就是上文所謂的「知至」、「窮物之理」（「窮理」）。「心」能如此才是顯現「心」之全體大用，故朱熹言「心之全體大用無不明矣」。在此，很明顯的朱熹所說的「心」，是一認知意義的「心」，換言之和「格物致知」相關的「心」乃是一「認知心」。若與前第六段引文合併觀之，則朱熹的意思將是，我們必須透過「知」的方式去把握道德之「理」；也就是由「格物致知」而致「知至」後，方能成就「仁」等善的行為。

朱熹以「認知心」來窮究事物之理而「知至」，乃是以事事物物之然推就其所以然，亦即由一物之如此存在來推究其存在之理。關此，我們可由下文見之：

8. 夫「天生蒸民，有物有則」，物者，形也；則者，理也。形者，所謂「形而下」者也；理者，所謂「形而上」者也。人之生也，固不能無是物矣，而不明其物之理，則無以順性命之正〔…〕。⁵¹

朱熹引《詩經》：「天生蒸民，有物有則」來說明他對事事物物及其理之關係。此中的「物」指事事物物，也就是所有的一切存在及存在物（包含人、種種事物的存在之理等），而「則」則指所有這些物之「理」。依下引文，我們可以知道，《詩經》中的此「物」字，朱熹了解為經驗具體中的存在物（「物者，形也」）；而「則」，

⁴⁹ 同註 21，頁 9。

⁵⁰ 朱熹認為此心之靈便是「知覺」，而這「知覺」功能亦為「格物致知」工夫論得以成立之根柢，在《朱子語類》中可以見到數條討論如：「問：知覺是心之靈固如此？抑氣之為耶？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：心發處是氣否？曰：也只是知覺。」卷第五，頁 85。至於心為何能知覺理，朱熹則認為因為心乃「氣之靈」，在《朱子語類》卷五中有一連串的語錄，如：「所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也」，頁 85；或是「心者，氣之精爽」頁 85。而朱熹的「心」是否僅能知覺，亦是爭論重點之一，在第三節中筆者將會談及此。

⁵¹ [宋]朱熹著、陳俊民校訂：《朱子文集》（十冊），台北：財團法人德富文教基金會，民 89 年），卷四十四，頁 1968-1969。陳來先生的《朱子書信編年考證》中，註此書的後一書為（因後書開句為致知格物前說以詳，故二書時間應距離不太遠）：宋孝宗淳熙元年甲午（1174），朱熹時年 45 歲，此書之說當為成熟之定論。見陳來：《朱子書信編年考證》（北京：三聯書店，2007 年），頁 128。

則了解為「形上之理」(「則者，理也」)。依朱熹如此的了解，這表示對他來說「物」就是「存在之然」(形而下)，而「理」則「存在之所以然」(形而上)。由此，我們不只看可以看出朱熹對「物」與「理」之關係的了解，也可以看出朱熹對「理」的了解。「理」，對他而言，是所有一切存在之形上的、所以然之「理」。「理」，對朱熹而言，既是所有物(存在)之理，則其不只含物之理，同時含人生之理、應事之理、道德之理(如「仁」)、安頓生命之理等等。依之我們可以了解，為何他說：「不明其物之理，則無以順性命之正。」

依上對朱熹「格物窮理」之了解，我們可知，在此朱熹所說的「理」乃是我們「格物窮理」所要知道、所要窮的那個對象——「理」。這也就是說，我們須要通過「認知心」去把握「理」，而後才能夠貞定、順暢或端正我們的性命——此中即隱含要成就我們的道德生命，我們須要「認知心」作「格物窮理」的工夫。

與前引第七段合而觀之，則我們可以知道對朱熹而言我們必須把握到所有事物的存在之理，進而才能認知到它們背後的最終極之「理」，如此才是其上引文所說的「豁然貫通」、「表裡精粗無不到」。是故一定要「格物」，才能夠「致知」(也才能真正的「知至」)，不可以只作「省察」的工夫。

9. 傳問：「而今格物，不知可以就吾心之發見理會得否？」曰：「公依舊是要安排，而今只且就事物上格去。如讀書，便就文字上格；聽人說話，便就說話上格；接物便就接物上格。精粗大小，都要格它。〔…〕且如見赤子入井，便會有怵惕、惻隱之心，這箇便是發了，更如何理會。若須待它自然發了，方理會它，一年都能理會得多少！聖賢不是教人黑淬淬裏守著，而今且大著心胸，大開著門，端身正坐以觀事物之來，便格它。」⁵²

在這裡，學生問「格物」能不能就「吾心之發見理會」，亦即在心有一善行發用的當下就理會得那道德之「理」。朱熹反對這個說法，希望他「依舊是要安排，而今只且就事物上格去」，這也就是說不能夠只就「吾心之發見」去理會得「理」，我們仍舊是要作「格物」之工夫的。

至於朱熹所說的「安排」之意是可以由其下文見之。朱熹以「孺子入井」之例來說此時有一怵惕惻隱之心發用，既此便就此時惻隱之心之發用來理會之。這是該學生所謂的「就吾心之發見理會」之義。但是朱熹的意思則不只於此，還須更進一步。依他的立場來說，如果待此時才理會，那能理會得多少？因此聖賢所

⁵² 同註 10，卷 15，頁 286。

教導的並不是要我們待在那兒等著有這一類「道德之理」之發用，然後才去格，而是要「大著心胸，大開著門，端身正坐以觀事物之來，便格它。」由此可知他所謂的「安排」，便是要我們主動去格萬事萬物，「因一事磨一理」，窮理以知至；不是等著「心」有所發用，方才格之。

綜合言之，朱熹所謂的格物乃是以認知心去知「存在之所以然之理」；把握得或認知得此「存在之所以然之理」我們才算是「豁然貫通」，才作到「心之全體大用無不明」。因此，只就「心之發見理會」並不能真正窮盡朱熹之「理」。

對於「存在之所以然」，也就是「理」，我們是透過「心」之「格物窮理」而認知或把握到的。在此，很清楚，「理」是認知的對象，「心」是認知的主體，兩者乃為二：即「心理為二」，或言「心」不是「理」。基本上，「心」之所以能知，或把握得「理」，靠得乃是其認知能力——此用朱熹的話說，即「知覺」。

10. […] **有這氣，道理便隨在裏面；無此氣，則道理無安頓處。**

如水中月，須是有此水，方映得那天上月；若無此水，終無此月也。心之知覺，又是那氣之虛靈底。聰明視聽，作為運用，皆是有這知覺，方運用得這道理。[…]⁵³

從這段話我們可以了解朱熹「理」與「氣」的關係。他說：「有這氣，道理便隨在裏面；無此氣，則道理無安頓處。」這表示「理」與「氣」有一「不離而相即」的關係。形而上之「理」之所以能夠周遍流行於經驗之具體實然的世界，乃是憑藉形而下之「氣」之周遍流行於各處；換言之，因「氣」之周遍流行於世，「理」才得以流行於萬事萬物之中。「水映月」的例子正是在說明這種「理與氣」的關係（「須是有此水，方映得那天上月；若無此水，終無此月也」）。另，朱熹說：「心之知覺，又是那氣之虛靈底」，便是說「心」之所以能夠「知覺」乃因「氣」之「虛靈妙用」之故。「心」無「知覺」就不能認知事物，依之我們可知朱熹所了解的心之所以能認乃因充塞、流行於「心」之「氣」的須靈妙用之故，據此，我們可以說朱熹之能認知的「心」，基本上乃是一「氣心」——基於「氣」之「虛靈明覺」而作用認知之性。

由上可知，朱熹的「格物致知」預設了一「理氣關係」。當我們「因一事格一物」、「磨就自光」透過此一恆常的格物工夫，我們就可以通達那最後的「理」。在此工夫下的「心」，就是一可知覺「理」的「認知心」，此「認知心」乃一「氣心」。

⁵³ 同上註，卷 60，頁 1430。

確認朱熹「格物致知」中的「心」為一「氣心」後，我們便可以綜合上面對孟子與朱熹的比較來說明此中的問題。在孟子，「道德法則」與「道德情感」是為一的，並本具於「心」。朱熹的「惻隱」並非「道德情感」，只是「自然的心理情緒」，因此也與「道德法則（性）」不為一。在此，與孟子有所差異，乃就心之發用來體察或體證我們的善性，知道我們固有一「不忍人之心」，並以此不忍人之心所含或顯露之道德法則去行為。在朱熹，則要「體察」以使惻隱發用皆得當，故以「格物致知」為工夫，須以「認知心」去認知「道德之理」。對「理」有真切的把握後，才能盡「心之全體之大用」，從而不會有錯誤。

在此，孟子的工夫實同於上面引文第九朱子之學生之說，「就吾心之發用去理會」，但朱熹反對這個工夫。就孟子而言，「仁之發用（如惻隱）」當下即顯「仁之理」，亦可說兩者即是同一，故我們不能夠（也不須）從「仁」之發用再去推究有一「仁之理」的存在，更遑論有一更終極之理於其上。因此，孟子與朱熹實為兩套不同的道德理論。孟子以道德「本具於心」，道德之所以可能之根據即在吾人之心性中。而朱熹則是以「認知心」去認知一「道德之理」。故兩人的「心」在此顯不同意義。孟子的乃是「道德本心」，朱熹的則是以「認知」意義之「氣心」。至於「道德之理」，對於孟子而言它乃內在於我們的「心」中；對朱熹，則為一外在的存在，須透過「氣心」之「心」行「格物致知」方能把握之。

另外，朱熹「格物致知」以至「窮理」所達致的「理」，孟子了解的「道德之理」是不同意義的。就以上的比較。我們可以知道，孟子的「道德之理」應不是朱熹的「存在之理」。若要進一步說明兩者之「理」的差異，便要涉及到朱熹的「只存有而不活動之理」了。下節將針對此作探討。

第三節 陸王對朱熹的批評與朱熹之理

本節將透過陸九淵與王守仁對朱熹「格物致知」的批評，來凸顯朱熹的「理」為何異於正宗儒家而為「只存有而不活動」之「理」。

陸九淵（1139-1193）與朱熹是後世許多學者的研究的議題之一。在鵝湖之會陸九淵作詩對朱熹作批評，⁵⁴自此之後兩人便開啟了一連串的、直接或間接的筆戰。兩人的差異，最為人熟知的就是：「性即理」與「心即理」之分別。⁵⁵這是兩

⁵⁴ 1175 年的鵝湖之會，陸九淵作詩嘲弄朱熹：「墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心。涓流積至滄溟水，拳石崇成泰華岑。易簡工夫終久大，支離事業竟浮沈。欲知自下高升高處，真偽先須辨只今。」見〔宋〕陸九淵著：《陸九淵集》（北京：中華書局，2008年），卷二十五，頁301。

⁵⁵ 「性即理」雖為朱熹立場，但實一開始為程頤所言：「性即理也，所謂理，性是也。天下之理，原其所自，未有不善」見〔宋〕程頤、程頤著：《二程集》上（北京：中華書局，2006年），

人各自理論的特徵。可是在文本上，我們無法找到兩人關於此的交互討論。朱熹對陸九淵的批評多是「不讀書」與其所造成的影響為主，⁵⁶而陸九淵對朱熹的批評則多如在鵝湖之會時一般：支離與不見道。⁵⁷

由前節，我們已經可以理解朱熹為何只說「性即理」。在其架構下，「心」必須透過修養工夫才能對「性之理」有真知進而行如「理」，所以「心」不即是「理」。而陸九淵則主張：「吾心即是宇宙」、「心具眾理」⁵⁸等，否定了朱熹對「心」的理解。對陸九淵而言，「心」是直接等同於「理」的，因此能否「見道（理）」，重點就在內心的省察與存養，是向內作工夫而非向外認知。這是陸九淵承接《孟子》而來的「心學」之路，而對他來說孟子也是徹底發揮孔子學說之人，是「道」的發揚者。⁵⁹陸九淵說朱熹「支離」即是針對其「格物致知」的批評。對他來說：「心本具理」，是故是「心」是可當下即知「理」的，跟外在物毫無關係。這種「知」既然是向內探索，那麼朱子的「格物致知」乃向外探求、到底探得什麼對陸九淵來講是讓人感到不解的。

但是對朱熹來說，陸九淵的這種主張太像禪學不夠確實，⁶⁰他認為《大學》才是儒學的根本，⁶¹知「理」不是一蹴而就的，須透過嚴苛漫長的路程才能把握得的。由此我們可知，朱熹批評陸九淵「不讀書」是跟朱熹的「格物致知」有關的。陸九淵認為「理」是：「坦然明白之理可使婦人童子聽之而喻」⁶²的，他不贊同得透過大量的經典閱讀或窮盡物理來增加對「理」的認知。此處陸九淵所說之理乃是指「道德之理」，從陸九淵「心本具理」，「道德本心」只須當下認肯就可知「理」，並不須要經過「知」更不必「格物窮理」。另外，就事實而言陸九淵也非真如朱熹所批評的不讀書。在《陸九淵集》中我們可以看到可以看到他常常引經據典與學生討論問題。

河南程氏遺書，卷二十二上，頁 293。而由朱熹繼承發揮之，如：「性即理也。在心喚作性，在事喚作理。」同註 10，卷第五，頁 82。「心即理」則由陸象山所創，如〈與李宰書〉：「人皆有是心，心皆具眾理，心即理也，故曰：『理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。』」同註 54，卷十一，頁 149。

⁵⁶ 如朱熹給張栻的信：「子壽兄弟氣象甚好，其病卻是盡廢講學而專務踐履，卻於踐履之中，要人提撕省察，悟得本心，此為病之大者。」同註 51，卷三十一，頁 1197。

⁵⁷ 參註 54。

⁵⁸ 「心具眾理」見註 37，「宇宙…」一句見《陸九淵集》，卷三十六，頁 483。

⁵⁹ 陸九淵曾說過：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。蓋時不同也。」同上註，卷三十四，頁 398。

⁶⁰ 在朱熹思想中遍見認為知理不須透過工夫漸進者，皆是「近禪」。

⁶¹ 「某要人先讀《大學》，以定其規模，次讀《論語》，以立其根本，次讀《孟子》以觀其發越，次讀《中庸》，以求古人之微妙處。《大學》一篇有等級次第，總作一處，易曉，宜先看。《論語》卻實，但言語散見，初看亦難。《孟子》有感激與發人心處。《中庸》亦難讀，看三書後，方宜讀之。」同註 10，卷 14，頁 249。

⁶² 同註 54，卷一，〈與曾宅之〉，頁 4。

於此，兩人對「知理」實有不同的理解。陸九淵認為「心本具理」，因此只須自己當下認肯此「理」，不須往外去求知它。如此的「道德之知」就不是以外在的對象為知的對象。是故，陸九淵要我們先肯認本心、「先立其大」⁶³。只要本心一立起，便能夠知「道德之本」；若不先認肯本心，工夫（或知識）就不具任何意義。所以當有人問他「尊德性」與「道問學」時，他才會這樣答：

朱元晦曾作書與學者云：「陸子靜專以尊德性晦人，故游其門者多踐履之士，然於道問學處欠了。某教人豈不是道問學處多了些子？故游某之門者踐履多不及之。」觀此，則是元晦欲去兩短，合兩長。然吾以為不可，既不知尊德性，焉有所謂道問學？⁶⁴

朱熹站在自己「格物致知」的立場上，欲「去兩短，合兩長」認為道問學能幫助踐履，陸象山認為朱熹的想法是錯誤的。重點並不在道問學是否更重要，而是朱熹仍未弄清楚「道問學」並不能為「尊德性」提供更多理由，也就沒有所謂截短取長的問題。並且「道問學」的基礎應在於「尊德性」，亦即「立其本心」，朱熹顯然顛倒了順序。在這個語錄中，陸九淵說明了「心即理」並不與朱熹的顧慮相衝，而是朱熹不懂「先立其大」的真義。關於踐履上的種種問題，道問學確可解決並輔助我們，但這是第二序的工夫，並不是第一序。是故，陸九淵並不認同「格物致知」工夫可達致「理」，而應該是要先肯認自己為一道德的主體、先挺立自己的本心，接下來的工夫才會有意義。所以說：「既不知尊德性，焉有所謂道問學？」

明代的王守仁（1472-1529）亦不贊同朱熹「格物致知」的說法。王守仁在他思想的重大轉折「龍場悟道」時說：「始知聖人之道，吾性自足。向之求理於事物者誤也」⁶⁵其中「吾性自足」、「求理於事物」二句，實是對朱熹「格物致知」而發的反思。經過這次悟道後，王守仁漸漸確立了他的「良知教」，以此理論反駁朱熹的格物學說。如在〈與顧東橋書中〉提到的「拔本塞源」論，旨在批評捨棄本心而向外探求的工夫，並論述朱熹對「格物致知」的錯誤理解，其中說道：

朱子所謂格物云者，在「即物而窮其理」也。即物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也。是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而為二矣。夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也。求孝之理於其親，則孝之理果在於吾之心邪？抑果在於親之身邪？

⁶³ 同上註，卷一，〈與邵叔誼〉，頁1。

⁶⁴ 同上註，卷三十四，頁400。

⁶⁵ 同註19，頁1228。

假而果在於親之身，則親沒之後，吾心遂無孝之理歟？⁶⁶

王守仁舉出孝親的例子，以說明朱熹的工夫論將「理」與「心」割裂成二的問題點。此處對朱熹的批評，相較於陸九淵是更進一步的，⁶⁷進步處在於王陽明提出了以下這個質疑：「若父母死後，則孝之理是否會消失？」對朱熹而言應也不會消失，畢竟他說過：「且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裡」⁶⁸但此處討論的不是「理」的先在性或崇高義，而是就「格物」來談人與理的關係，就此王陽明提供了一個例子，他告訴我們：「理」雖與外物有一定的關係，但是其價值與存在不依賴於外物，當然也不是實踐後此理才真正存在。

筆者認為，王守仁從「龍場悟道」到此處的批評皆可看出，他已多少發現了兩種知的差異：即從孝事父母的「經驗」所累積的「孝之知」與我本有的「孝之知」是不同的。在父母消失後仍存在的那「孝之知」，是不需要有對應物仍可存在的恆常之知，這種「知」便跟一般經驗知識須有一對應物不同。既然是兩種不同的知（就王守仁而言那恆存的知就是「良知」），若我們皆將它們用相同的工夫去格致，是否便會有所誤解與不諦呢？對王守仁來說，此無須對應物而常在我心的「知」，是不用透過「格物致知」來理解的。朱熹的錯誤便在於以為「理」並不在全然在「心」而向外尋求，這是析心與理為二。

王守仁晚年時重編《大學》，更將朱熹的〈格物補傳〉刪去。在他另作的〈大學問〉中說到：「格者，正也，正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也。歸於正者，為善之謂也。」⁶⁹直接更正朱熹的主要論述，認為他對「格物」的解釋是錯的，大學此處真正指得當是「正心」，是將格物收攝成為內在的工夫，因此「致知」的真正意義應該是：

良知所知之善，雖誠欲好之矣，苟不即其意之所在之物而實有以為之，則是物有未格，而好之之意猶為未誠也。良知所知之惡，雖誠欲惡之矣，苟不即其意之所在之物而實有以去之，則是物有未格，而惡之之意猶為未誠也。⁷⁰

⁶⁶ 同上註，頁 44-45。

⁶⁷ 陸九淵也說過類似的話如：居象山多告學者云：「汝耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無欠闕，不必他求在自立而已。」見《陸九淵集》，卷三十四，頁 399。陸九淵在此段中僅重申「本心」的立場，並無對朱熹的理論有更細緻的批評。就此段而言，朱熹仍能就「不當惻隱而惻隱」回問陸九淵該如何解決，而在陸九淵文本中看來，他也僅認為那是第二序的問題。但是王守仁此處則如同本段所論，他似乎有發覺「道德知識」與一般知識的差異，雖仍不明顯亦不夠細緻，但仍是在陸九淵立場上更進一步。

⁶⁸ 同註 10，卷一，頁 4。

⁶⁹ 同註 19，頁 972。

⁷⁰ 同上註，頁 972。

「致知」就不再是向外求「理」，而是「良知」發動（致良知），意即正其心後使良知如實的發揮。對於良知發動的問題也如孟子那樣，僅是道德心的存養問題（存心），實踐上的各種複雜問題便回歸至良知是否能確實發動上，而不是我們還不夠理解「性理」。在這邊陽明也提出了「意」這個概念。在〈大學問〉亦有提到：

蓋心之本體本無不正也，自其意念發動，而後有不正。故欲正其心者，必就其意念之所發而正之，凡其發一念而善也，好之真如好好色；發一念而惡也，惡之真如惡惡臭；則意無不誠，而心可正矣。

71

心的本體是無不正的，在道德行為上本心初發是純善的，⁷²言正或不正時是到意念發動之時。這使我們回想起朱熹藉「不當惻隱而惻隱」而表明的顧慮，但王守仁這裡則是有不同的看法。王守仁亦要我們細細體察意念，但是是要反省意念有由「良知」而發否，是否誠摯的依照我們的良知而發動。從意念中去反省，如任何不善這是因為我們沒有確實的「致良知」，即由良知而發並僅由良知而發。良知是知善知惡的，並且內具於心。「該好者惡之；該惡者好之」，就是不從良知而發的恣意妄為而已。在此，王守仁將正心意的工夫，從完整的認知全理，收攝回一心之伸展遍潤。故正心意並不是像「格物致知」那樣，藉由知至而使心、意有質的改變，而是使人能確實聽從自己的良知。

在〈大學問〉的最後，王守仁強調工夫有次第，但不代表我們與理體有隔閡，從我們的良知發動到實踐的現象來看它們是一體不分的，他說：「其條理工夫雖有次序之可言，而其體之惟一，實無先後次序之可分。」⁷³我們的道德行為即是道德心的展現，即是由「性」而發。對王守仁而言，修養工夫是為了保持本心的清明，省察我們是否真有依良知而動。並不是透過窮理知至後，理解萬物萬事背後的那「理」，而是經由本心之清明，隨時保持良知能發動，並聽命之。

依上，陸、王對朱熹「格物致知」的批評可綜歸為如下：朱熹對「格物致知」的了解，是建立於他「心」與「理」二分之關係下；此外朱熹並不認為「道德之理」乃是內在的，故不須往外求之即可得之。反過來說，對陸、王則是心理為一，而且人可由「本心」或「良知」之發動當下就知其之為一，不同於朱熹乃是透過「格物致知」而致「心之全體大用而無不明」的，是以「理」透過認知「理」而使「心」收納「理」，簡言之成為「理」具於「心」。

⁷¹ 同上註，頁 971。

⁷² 精確點應該說是無善無不善，硬要說也只能說是善的。故在四句教時說：「無善無惡心之體，有善有惡意之動。」

⁷³ 同註 19，頁 972。

關此牟先生說：

在孟子、陸、王一系中，心具是分析地具〔案：指分析、綜合之異的分析，即指「理」本具於「心」〕、創發地具，故心具即是心發。但在朱學中，心具是綜合地具，並不是分析創發地具，故其心具不是心發。此仍是認知並列之型態，（故其言心以知覺為本質），而不是本體的立體直貫之型態。⁷⁴

由孟子、陸、王之「心即理」的型態來看，此「心」是「本體直貫之型態」，「理」與「心」是合一的。與此對比，朱熹的「心」乃是「認知並列之型態」，亦即朱熹的「心」以知覺為主，行「格物致知」工夫，故「心」與「理」乃在認知意義下，由知「理」來使「心」如「理」，故為一「並列」而非「直貫」之型態。而此「心」之義有此差距，致使對「理」的體會也有了差距：

故良知之心即是存有論的創發原則，它不是一認知心。它不是認知一客觀外在的理〔案：即指朱熹之心〕，它的明覺不是認知地及物的或外指的，它是內斂地昭昭明明之不昧即隱然給吾人決定一方向，決定一應當如何知之原則（天理）。當其決定之，你可以說他即覺識之，但它覺識的不是外在的理，乃即是它自身所決定者，不，乃即是它自身底決定活動之自己，此決定活動之自己即呈現一個理，故它覺此理即是呈現此理，它是存有論地呈現之，而不是橫列地認知之。而就此決定活動本身說，它是活動，它同時即是存有。

75

如陽明所說「孝之理在吾身」或「良知」之發動，其中所說的「理」不是由外在覺識之「理」，而是在道德行為的之當下發覺此為一由自身肯認之「理」。是故牟先生說：「它覺此理即是呈現此理」，由此說此「理」乃是一「即存有即活動」之「理」。亦即由「心」來體現其活動義。

但朱熹之「心」乃為認知心，非本體直貫之系統，其所言之「理」乃是外在於己的「存在之理」。是故牟先生說：

⁷⁴ 牟宗三著：《從陸象山到劉蕺山》（台北：學生書局，2000年），頁120。

⁷⁵ 同上註，頁220。

朱子依其泛認知主義將仁體、性體、乃至形而上的實體皆平置而為普遍之理（存在之然之所以然），通過格物窮理（窮在物之理）而成為心知之明之認知作用之所對，永為客為所而不能反身而為主為能，而立體創造的實體性的心體亦不能言，此則絕非先秦儒家論孟中庸易傳一發展所表示之舊義。⁷⁶

引文便是以朱熹的「心」將「理」作為普遍之理而為「認知心」所對，在此「理」與「心」便只能是並列而論之，不能是本體直貫而論。是故，「理」在此便沒有活動義與「心」二分。就此這「所以然之理」便不能說是「即存有而即活動」的，而轉為另一型態：

故朱子之說所以然之理事由對於存在之然作存有論的解析推證而得，不是就道德實踐之所以可能逆覺而得〔案：指如上文由自身底決定活動，知「理」即是自身底決定活動之自己〕，故自始即是定死者。在此直接推證中，無法加上心義與神義。是以實體必成「只存有而不活動」者，是即喪失其創生義。故其所說之「所以然」是靜態的、存有論的所以然，而不是動態的、本體宇宙論地同時亦是道德地創生的所以然。⁷⁷

由朱熹「格物致知」所知之「理」，不能夠擁有「心義」與「神義」（神義下章會談及，在此僅先說明其同於心義亦指為活動義、創生義），是故不能夠為「即存有即活動者」，而是靜態的、存有論的所以然。即指朱熹的「理」並真正內具於心，而由「格物致知」推證之，進而「心」行如「理」而為一並列的型態。是故「理」本身並不能活動、創生，而是一靜態之「只存有而不活動」之「理」。是故由此對「心」、「理」之差異，牟先生言朱熹別子為宗。他談到：「吾以為直貫創生之形態、形著實現之形態，而為宋明儒之大宗者，比較更能契合於孔孟之精神。而朱子之偉大則在其能獨闢一『靜攝的形態』，而世人鮮能知之也。」⁷⁸所謂「靜攝的型態」即指朱熹以「認知心」格物窮理之意，並還要注意的是牟先生在此雖指朱熹為「別子」，但同時亦尊崇他「為宗」的的偉大之處。

以上，我們透過陸王對朱熹「格物致知」的批評，可以有以下兩點的結論：

⁷⁶ 同註 1，第三冊，頁 363。

⁷⁷ 同上註，頁 479。

⁷⁸ 同註 74，頁 123。

(1)關於「物之理」，有沒有這方面的知識並不影響道德本身的獨立性與價值性。

(2)朱熹的「理」與孟子、陸、王心學之「理」本質上是不同的；朱子的理是「只存有而不活動」的而陸王則是「即存有即活動」之「理」。

第四節 論「即存有即活動」之理與儒學之精神

在前三節，筆者分別闡述了：朱熹為何是「別子為宗」，及他對「惻隱」的解釋與孟子的不同為何，還有陸王對其格物致知工夫的批評。這三個步驟說明了「心是氣心」、「理只存有而不活動」這兩個判斷是如何出現的，以及它們該如何於朱熹學說中被理解。最後則要討論由此而生的最後一個問題：道德的意義與價值。

之所以要討論此一問題，乃是因為筆者前論「別子為宗」時曾提過：牟先生這個論斷本身亦成為問題。首先便是經由這三節的討論後，我們確可以知道朱熹與孟子、心學有所不同，而這個不同便是「別子為宗」的原因。但是，何以這樣的不同便是「別子為宗」？這便要說到牟先生在此判斷後所據以論斷的道德真價值問題乃至於中國哲學之精神問題，以下先論此。

牟先生在進一步處理宋明儒學的以至於中國哲學之精神時，是通過康德哲學，來重新整理宋明儒學，並為之建立一更細緻的分析與判斷。⁷⁹當然通過康德哲學來說明，並重建中國哲學之架構，必然會有人質疑其合法性或合適性。但此問題已由李明輝先生分析得十分清楚了，⁸⁰筆者認為牟宗三先生運用康德哲學並無明顯的誤用之處，至多我們只能說還有其他詮釋方法。因此，本論文不擬再對

⁷⁹ 關於牟宗三先生如何通過康德哲學來處理宋明理學議題，實散見於《心體與性體》三冊各個分析之中。而詳細的論證主要在《心體與性體》第一冊中的〈自律道德與道德的形上學〉章，頁115-189。在該章中，牟宗三先生先闡述康德對道德概念的分析，談及其如何完成一「道德『底』形上學」。在第二節至第三節，則談到康德無法建立一「道德『的』形上學」而儒家哲學可以的理由。故筆者說牟宗三是「通過」康德哲學而非「使用」康德哲學來建立新的宋明理學分析的原因。

⁸⁰ 相關問題主要可見：李明輝著：《儒家與康德》（台北：聯經出版社，1990）。該書對康德倫理學如何能夠解釋儒家倫理學有詳盡的論述，並也敘述了孟子思想如何能夠超越康德哲學。還可見《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（台北：中央研究院文哲所，民83），在該書中詳細的藉由「隱沒之知」與康德倫理學中的定言令式，重新分析了孟子學說中的問題，肯定了康德倫理學對重建儒家哲學的功效。亦可參見《當代儒學的自我轉化》（北京：中國社會科學出版社，2001年）其中的〈牟宗三哲學中的“物自身”概念〉一文，頁20-47。對於牟宗三先生轉化「物自身」由「事實概念」成「價值概念」之合法性與其成果有詳細的論述。此部份亦為牟宗三先生對康德哲學之詮釋被質疑之處。牟宗三先生透過此詮釋，欲解決康德哲學的困難並顯現出其倫理學的真正價值，而這個價值其實亦隱含在中國哲學的精神之中，乃是「道德的形上學」之核心問題之一。

康德哲學如何可以解釋宋明儒學作討論，在本節筆者的關懷將是：在這種東西會通下，能使得宋明儒學產生何種新意，或可解決哪些問題。筆者認為，在牟先生此番會通之下，始能凸顯以上所說的價值與精神問題。

如前段所述，牟宗三先生通過康德哲學來重建宋明儒學，其有兩點應可作為會通後整體之判準：「自律倫理學」與「即存有即活動的理」。在第三節的最後，陸王心學與朱熹理學呈現出兩條不同的儒學發展。但在牟宗三先生藉由以上判準的重詮下，朱熹對「道德」價值的發展是有問題的。接下來就將針對這兩點來討論朱熹的問題何在。首先看牟宗三先生分析孔孟所開出的「心性之學」之價值何在：

仁之全部義蘊皆收于道德之本心中，而本心即性，故孔子所指點之所謂「專言」之仁，即作為一切德之源之仁，亦即是吾人性體之實也。此唯是攝性于仁、攝仁于心、攝存有于活動、而自道德實踐以言之。至此，人之「真正主體性」始正式挺立而朗現，而在孔子之踐仁知天，吾人雖以重主體性說之，然仁之為主體性只是吾人由孔子之指點而逼近地如此說，雖是呼之欲出，而在孔子本人究未如孟子之如此落實地開出也。…孟子如此「打開」，是其生命智慧與其所私淑之孔子相呼應，故能使仁與心與性通而一之，而宋明儒如明道與象山者即如其相呼應而亦存在地呼應之，直下視仁與心與性為一也。而伊川與朱子則去此遠矣。⁸¹

在第二節中，已討論到朱熹理解「惻隱」的方式與孟子不同。而此處牟先生認為：這種無法「直下視仁與心與性為一」的不同，根本上無法呼應孔孟思想。在此，他還提出所謂「真正的主體性」一詞，這「真正主體性」的建立惟「攝性于仁、攝仁于心、攝存有于活動、而自道德實踐以言之」而能成。經過以上兩節的討論，我們可以知道朱熹無法同意這樣的看法，因為朱熹認為「心性為一」須透過工夫，而且純自道德實踐或心上言仁亦非朱熹所能容許（正如他斥不合於己者近禪一般），他實在無法建立起「真正的主體性」（或說他根本不認同這個概念）。

因此，孔孟所開出的心性之學，在基礎上就與朱熹有差距。這已不只是朱熹比孟子多考慮到一些問題，而已是別開一條新派別了。因為此「真正的主體性」，乃建立在「道德之本心」上，如第二節所述，朱熹並無此所謂「道德之本心」：

故孟子所言之心實即「道德的心」（Moral mind）也。此既非血肉

⁸¹ 同註 1，第一冊，頁 26。

之心，亦非經驗的心理學的心，亦非「認識的心」(Cognitive mind)，乃是內在而固有的、超越的、自發、自律、自定方向的道德本心。〔…〕是故心即是「道德的本心」，此本心即是吾人之性。

82

朱熹的心應為上述之「心理學的」、「認識的」心，而非「道德的心」。他的工夫重點是「格物致知」，以認識的心來通全理，此心「至少」便不能夠說是自發、自律、自定方向的。故在根本上，朱熹便對「本心」之理解不同，其架構最後所達成的圓境也不會同於孔孟心性之學。由此道德本心來說，「心即理」與「性即理」皆可說，只是端看從哪一側面去談；但若是朱熹對反於陸象山那樣，兩套體系便是完全不相容的，兩者對「本心」的認知有差異。朱熹的「格物致知」將成德之事與知識之事（如王守仁所批評的那樣）混在一起談，道德自律、自發之本性，便無法真正凸顯出來。如：在朱熹，性理跟心是二分的，格物致知之時，「心」只是認知理而不能主動發揮性理，對牟先生而言已是喪失了「本心」義，無法成就「自律道德」，甚至這種對「知」的不分，連帶的一般經驗知識也無法真正建立起來。⁸³我們看朱熹有格物致知之工夫，卻無任何相關於經驗知識的著作，或可見一斑。牟先生也認為「自律道德」才道德的真正價值，朱熹此處不僅另開一宗派，也無法證成此真價值。

必須再補充的是：朱熹對的格物致知，雖並不真的是由理解既定俗成的規範來制定自身的道德法則（這屬於一種「他律」是極為明顯的），而是不斷的透過「格物」工夫來對「理」有更多的認識，雖然可說最後的決定權與實踐者仍是「心」。但是此處對道德之證成與外物有一定的關係，便不能是真正的有自律義，並且這認知心最後如何突然一躍而成就道德本心也難以想像。⁸⁴我們也不能說朱熹是以兩種「心」互相輔助，因為就以上的分析看來，朱熹並不認為兩種「心」同時存在，其「心性合一」在於最後的圓成境界。而且，在論道德本質時只會有道德本心，對於道德本質既沒有客觀知識問題，便不該有認知心的問題。再者，朱熹的「格物致知」並沒有發現道德之知不同於一般知識，使得「道德之理」亦作為一與已有對之物去理解。就此，我們的「心」就不能說是自律、自定方向的。因為我們若在自身之外尋求一格律，就是一種「他律」。⁸⁵

⁸² 同上註，頁 41。

⁸³ 此處亦可見《心體與性體》第一冊，頁 50-51。

⁸⁴ 劉述先先生便說：「（朱熹）最後終於作一思想的跳躍，才在異質層的超越性理之上找到貞定的基礎」見《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 354。

⁸⁵ 此點亦即是牟宗三先生就康德之《道德底形上學基礎》一書中所得來對道德真意之理解。其相關論述可參見註 74。

我們現在理解了：在朱熹的架構下，實無法極成道德之自律義，而成他律道德，並無法真正撐起道德的真價值與意義。接下來，要就「性理」部份的問題，來說明到中國哲學之精神部份。

牟先生在《心體與性體》中認為對道體、性體（理）的體會只會有兩種：「體會為即存有即活動」與「體會為只存有不活動」，⁸⁶依他的分判，除程朱理與其後繼者以外，其餘皆是「即存有即活動」者。在論及伊川與明道的差異時⁸⁷有以下的論述：

彼以其道德的嚴肅感，對於此簡化與汰濾後的「只存有而不活動」之理之超越與尊嚴確有真切的實感。此卻是真能面對超越之實理而不敢放逸者。充塞天地間無適而非普遍的存有之「實理」。「天下無實于理者」。而現象地反觀吾人之實然的心，即，如其為實然的心而正視之，又顯然覺其不能常如理，如是，理亦顯其為吾人之心所攀企的對象，客觀地平置于彼而為心之所對，理益顯其只為靜態的「存有」義。而通過格物致知以言理，並由此以把握理，則理亦顯其為認知心所對。此顯然已喪失「於穆不已」之道體、實體義，亦喪失原初言性體之實意。〔黑體字為筆者所加〕⁸⁸

在此段中表示程朱的性理，乃是一超越且尊嚴者之實理。這樣的思想，導致了「心」僅是「實然之心」，這點筆者在上一段已說明過便不贅言。朱熹在不能「常如理」的情況下（或說這樣的問題意識下），發展出細緻的工夫論述並向外找尋解答，「理」漸漸成為一種攀企的「對象」而不內在於己，「心」便失去「本心義」而成「認知心」去格物窮理。王守仁批評朱熹「孝之理」並不在父母身上，亦正可藉以上論述有更精細的發揮。心與性理在道德自律的意義上，亦該是同一的，當性理要離開「心」來維持它的尊嚴與嚴肅感，那麼便會失去它的活動義，而只成為一「只存有而不活動」之「理」（沒有心體去直接形著之），它不能起任何「道德創造之用」。朱熹此處所喪失的，正是牟先生所頌讚之中國哲學精神的「於穆不已」之意，其尊嚴與嚴肅感，其實亦透過「於穆不已」的自律心建立起。

⁸⁶ 同註 1，第一冊，頁 61。

⁸⁷ 在此要附帶說明的是，檢別二程乃是由馮友蘭先生始之，他在《中國哲學史》中，分明道為心學之祖，伊川為理學之祖。明道之「理」若「自然之理」非離事物而有者，伊川之理則為抽象之理，如柏拉圖之理型一般，離物而存在者。見馮友蘭著：《中國哲學史》（台北：台灣商務印書館，1944年）下冊，頁 869-876。因馮友蘭之學術背景，在此便用了柏拉圖的概念來檢別二者。但就牟宗三先生認為即使是程朱理學，理氣二分，也不能將「理」當作理形看，可見《心體與性體》第一冊，〈存在之理與形構之理之區別〉。大意是柏拉圖之理形，乃是定義之形構之理，與實現之理屬兩層。程朱之理雖是靜態的，但仍有定然而規律的實現義，兩者非同一種理。

⁸⁸ 同註 1，第一冊，頁 80。

性理失去了活動義，連帶的心也無法自證其能為自律、自發自定方向者，因為心須透過「格物致知」來知性理，不是反身自證而成之。於是，吾人僅能藉由認知心來漸漸地理解「性理」，再使情之發動漸如理。在這之中，我們看不見任何自律義，也不可能會有「當下即是」這件事。只能靜待漸通如理，故朱熹的格物致知才會說：「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。」現在我們可以知道，這並非朱熹因為對道德實踐的顧慮所導致的一種謙卑修養工夫，乃是如同牟先生所言：「**實則此不只是漸教問題，乃根本是言道體性體之轉向問題也。**」⁸⁹朱熹與陸王心學所爭的道問學、致知之知，也非不重要，只是當我們討論「道德的本質」時，這些問題不應括入在內，否則道德將失去自律義，也不能成就其真價值。牟宗三先生亦不反對經驗知識對道德的確有幫助，但在肯認本心下，此知識就只是「助緣」，若以之為助緣的話，那所極成者仍是自律道德。⁹⁰

是故，在牟先生的論述下，真正能發揮中國哲學精神者，乃是能通心體與性體，使主客互通，超越而內在。牟先生說道：

性體心體不只是在實踐的體證中呈現，亦不只是在此體證中而可被理解，而且其本身即在此體證的呈現與被理解中起作用，起革故生新的創造的作用，此即是道德的性體心體之創造。依儒家，只有這道德的性體心體之創造才是真實而真正的創造之意義，亦代表著吾人真實而真正的創造生命，所謂「於穆不已」者是。⁹¹

由「心體」而論，「道德」既是吾人本身之價值與「性」，由此自主、自立超越一切限制而為無限者通於道體；由「性體」而論，「道德」作為絕對的普遍法則，可與「天」與「自然」律法之普遍、恆常性比擬進而合一。心體與性體，作為人道德內在性的一體兩面，會通於「道體」後，如同引文所言理解、實踐、創造同時發生，參贊天地之化育而於穆不已。也因此，朱熹學說在心體與性體義皆脫落的情況下，而別子為宗。

透過「自律」、「即存有即活動」這兩個概念，我們知道真正的「道德的本質」是什麼。朱熹在討論「道德」時，並非不知道孔孟之精神，但是他只顧慮自己的問題而忽略了，致使他的思想體系走向「他律道德」，亦使得他的「性之理」成

⁸⁹ 同上註，頁 87。

⁹⁰ 同上註，頁 112。

⁹¹ 同上註，頁 178-179。

為「只存有而不活動」的「但理」⁹²。陸王心學對朱熹的批評正是試圖重振道德（儒學）的本質，提出道德的真正價值何在而生。而牟先生的重建，為宋明儒學之精神提供了更確切的說明，並使得朱熹在宋明儒學中的爭論與地位問題得到一新解答。

第五節 小結

基於以上的了解我們可以知道朱熹「心」與「理」的關係。

朱熹不合於先秦儒家所開出之之心性為一的系統，而為「別子為宗」。之所以如此，可歸於二點：其「心」與「理」二義皆有所轉向，其「心」乃是一「實然的氣心」，而其「理」轉而為「只存有而不活動之理」。

就「心」為「氣心」而論，朱熹的惻隱之情，不同於孟子乃是一「道德情感」，而僅為「自然的心裡情緒」。在此差異下，可知朱熹的「情」並不同於孟子，在發用的當下即含一「道德法則」給予我們行為的方向，「心」與「理」不即是一。於是朱熹以「格物致知」為工夫，以「認知心」去知「理」。在此，朱熹與孟子的「心」顯然不同，孟子為道德本心，而朱熹為「實然的氣心」或「認知心」。

就「理」之「只存有而不活動」來說，由陸、王對朱熹「格物致知」的批評，顯現朱熹對「理」的認知亦有異。陸王認為朱熹的「格物致知」僅是支離不見本的工夫，將「心」與「理」析為二。於此朱熹的「心」不能即是「理」，故而失了「心體」義。朱熹所知之「理」，便失去了本體直貫下的活動義、創生義，轉而成為一「只存有而不活動」之「理」。

相對於「只存有而不活動」之「理」，「即存有即活動」之「理」，才能真正發揮儒家之精神而為正宗。由「心體」與「性體」二義，知儒家心性之學，乃是主客合一，進而有一本論直貫創生之精神存在。但朱熹（與伊川）所表現的靜攝型態，以格物致知、認知心所體現的「理」不同於此。

所以，可知朱熹「心」與「理」的關係實為二，朱熹的「理」僅是超越之「理」，而不能真正與實然的「氣心」合。在下一章，筆者便要由朱熹的「太極」概念來說明之，在朱熹的宇宙論中，「理」亦只為一超越的「理」而不能生成或產生變動。

⁹² 「但理」一詞，出於牟先生：「依朱子對於此道本身之體悟，道只是理，而心、神俱屬於氣。氣是形而下者，理是形而上者。經過這一分別之限制，道之為理只是一光禿禿之理，是抽象地只是理——但理」。同註1，第一冊，頁369。

第三章 由朱熹的《太極圖說》來看「心」與「理」的關係

「太極」，在朱熹就等同於「理」。⁹³而朱熹對「太極」的重視，並不只是因為「太極」等同於「理」；周敦頤在《太極圖說》中的論述亦可證明他對「理」的看法是對的。朱熹關於「太極」的討論與定義，能展現出他思想的獨特性，即從理氣二分乃至心理二分。如此，藉由「太極」的討論，我們便能夠更精確的定位朱熹的「心」屬於氣，而為一「氣心」。

第一節 理氣論及其與心性的關係

首先，我們將討論朱熹的理氣關係。因為由之，我們可更進一步的，從理氣二分了解為何朱熹的「心」是「氣心」，以及為何在朱熹思想中「理」是「只存有而不活動」之「但理」。之後，再論述在這「理氣關係」下，心性之關係如何。

一、理氣之不離不雜

朱熹的「理」與「氣」有一微妙的關係，可稱之為：不離不雜，⁹⁴以下這兩條語錄可清晰地說明這個關係：

1. 或問：「必有是理，然後有是氣，如何？」曰：「此本無先後可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別為一物，即存乎是氣之中；無是氣，則是理亦無掛搭處。氣則為金木水火，理則為仁義理智」〔粗黑體字為筆者所加，以下皆同〕⁹⁵
2. 或問先有理後有氣之說。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

⁹³ 在《朱子語類》的卷一中便有太極即是理的記載，如：「太極只是一個『理』字。」見同註 1，卷一，頁 2。

⁹⁴ 此形容為牟宗三先生在《心體與性體》第三冊說明朱熹理氣觀時所用。同註 1，第三冊，頁 486。

⁹⁵ 同註 10，卷一，頁 3。

氣則能凝結造作，理卻無情意，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，定不會無種子白地生出一個物事，這箇都是氣。若理，則只是箇潔淨空闊底世界，無形跡，他卻不會造作；氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。」⁹⁶

「不離」的意思較容易理解。由第一條語錄可看出，朱熹理氣之所以「不離」是因為他認為現實經驗中的具體存在物都是理氣相即的，所以才說：「然理又非別為一物，即存乎是氣之中；無是氣，則是理亦無掛搭處。」。關此，朱熹也說過：「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。」⁹⁷「理」與「氣」是無法分離的，故說「理」與「氣」為「不離」。

至於「不雜」的意思，則可從此兩條語錄中論「理氣先後」部份來看。上引的第一條語錄，朱熹說：「此本無先後可言。」他指出「理」與「氣」並沒有孰先孰後的問題，也就是說「理」與「氣」之關係本就不能以一時間上的先後次序去討論之。不過，一定要說的話，「然必欲推其所從來，則須說先有是理。」從「推其所從來」處，可以說先有「理」。朱熹所謂的「推其所從來」意指「從其所來之源」，也就是「從其根源說」。若是以「理」為「存在之所以然之理」也就是「萬事萬物之根」來論的話，「理」為所有一切存在之根源、之所本，則可說為先，換言之，在此所謂的「先」乃指所以然之根源而言。上引第二條語錄學生也問了「理」與「氣」的先後問題，朱熹認為若要說先後：「則疑此氣是依傍這理行」。有關此中「氣」之依傍「理」而行的意思，詳見下解，不過由這一段引文中間朱熹所講我們可看出，在此他所謂「依傍」之焦點仍是在理氣不離的關係上。理氣雖然不離，但依朱熹，「理」朱熹先以「理氣不離」的關係說明了當「氣」之生化流行時，「理」便已在其中。但是「理」是「潔淨空闊底世界，無形跡，他卻不會造作」，這表明「理」是個純淨不雜、無形無為的形上之所以然之理（詳見下面第四、第五引文）。這也就是說「理」乃是一純粹的形上超越之「理」，不夾雜有其它任何的東西，這是就「理」本身而言。至於「氣」，依照朱熹的說法則是「醞釀凝聚生物也」。就我們所知，「物」有種種不同，不只雜異而且是經驗形下、物質性的存在。對比於「氣」之雜而言，「理」更是純而不雜。

依此我們可以知道，「理」之為不雜，就朱熹來說，可以從兩方面來講：一是從「理本身」為一純粹潔淨的「理」而言，二是相較於「氣之雜」而言。

⁹⁶ 同上註。

⁹⁷ 同上註，卷一，頁2。

除了「理」本身相較於「氣」為不雜外，「理」與「氣」亦有一「不雜」之關係，以下便就這方面來說明。

3. 所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物渾淪不可分開各在一處。然不害二物各為一物也。若在理上看，則未有物而已有物之理，然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。大凡看此等處，須認得分明，又兼始終，方是不錯，只看《太極圖》熹所解第一段，便見意思矣。⁹⁸

引文所說：「未有物而已有物之理」乃是就「理」為「萬事萬物之根」、「存在之所以然之理」而言；「亦但有其理而已，未嘗實有是物也。」則「理」雖是須待有「氣」才能具體呈現於經驗世界，但不妨害「理」之為「理」乃不依待任何事物的存在。就「理」在此特質上可知，它與「氣」乃是「二物」，「理」非與「氣」相混而不可分，乃是不雜於「氣」的。

另外，由朱熹對「造化」、「作用」的說明，則可以知道他將「理」與「氣」明確區分開來，「理」並不造作、活動，「理」只是「理」：

4. 語厚之：「昨晚說『造化為性』，不是。造化已是形而下，所以造化之理是形而上。」蜚卿問：「『純亦不已』，是理是氣？」曰：「是理。」⁹⁹
5. 問：「如何分形、器？」曰：「『形而上者』是理。才有作用，便是『形而下者』。」問：「陰陽如何是『形而下者』？」曰：「一物便有陰陽。寒暖生殺皆見得，是『形而下者』。事物雖大，皆『形而下者』，堯舜之事業是也。理雖小，皆『形而上者』。」¹⁰⁰

在第四段引文，朱熹說：「造化已是形而下，所以造化之理是形而上。」如同「發育萬物」一段，生成流行乃屬氣之事是形而下的。之所以能有此生成流行是因「氣」依據「理」而行，所以朱熹說：「所以造化之理是形而上」。接下來另外一個學生問朱熹「純亦不已」是「理」是「氣」，朱熹回答「純亦不已」是「理」，則是說

⁹⁸ 《朱子文集》，卷四十六，〈答劉叔文一〉。同註 51，頁 2095。此段乃著於：宋光宗紹熙二年辛亥（1191），朱熹六十二歲。見《朱子書信編年考證》，頁 333。

⁹⁹ 同註 10，卷四，頁 63。

¹⁰⁰ 同上註，卷七十五，頁 1936。

明「理」為純淨不雜。從「創生不已」來看，朱熹的「理」便疑似會活動/有活動的。但是在上引的第五段引文朱熹又說：「才有作用，便是『形而下者』。」「理」是無形跡造作的，是故「才有作用」指的應是「氣之造化」的作用，也就是形而下者。無形的陰陽也是「形而下者」，物之變化乃形而下之陰陽二氣凝聚伸張所造成的。因此，陰陽是有作用、造化的，亦是形而下者。由此，再參照著第三段引文來看，朱熹對「理」與「氣」的區分是極為嚴謹的，當談到造化、作用、陰陽等就是形而下者，「理」就只是「理」而為形而上者。由此，即使依前的了解，在實然的世界裡，理氣是相即的，但是它雖相即卻分而不雜。

依上我們發現，「理」與「氣」在生成關係上顯一二分關係。「理」並不發育、造化，發育、造化者乃是「氣」。是故，雖一切現實經驗的具體存在物皆是有理有氣，但是不能說是「理」由「氣」生出這些具體存在物來，而是這些具體存在物乃「氣」根據「理」所發育、造化。此具體存在物既然乃「氣」根據「理」而生來說，「具體存在物」就應當具有此「理」。從這「不離」之關係並非從直貫生成來說，而由「根據」、「靜態的規定」來看，「理」與「氣」是二分的。

由此「不雜」之特徵而論，「理」有以上之特性，則「理」與「氣」在生成關係上，便不能是一「直貫生成」的關係。如下：〔朱熹曰〕「有理，便有氣流行，發育萬物。」曰：「發育是理發育之否？」〔案：此為學生所問〕曰：「有此理，便有此氣流行發育。理無形體。」¹⁰¹學生詢問朱熹「發育萬物」一句，「發育」是否指「理發育」，朱熹則將「發育」由「氣」來說，並強調「理無形體」。由朱熹之理為「超越的存在之理」，我們可知造化、凝聚等皆是「氣」不是「理」。現在朱熹進一步說造化、凝聚也不是「理」，亦即不是「理」自身去造化、凝聚；「有此理，便有此氣流行發育」即是說「氣」依照或根據「理」來流行發育，「氣」得依傍理而行。並且「理」不是主動指導「氣」的造作，「理」就像是「靜態地規定氣」。¹⁰²

《易傳》言：「寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能至此？」「道體」本身雖是一「寂然不動」的超越存在，但一旦有「感」，其「感」即能通達天下，此為道體神妙之處。若依朱熹上面的了解，則「道體」的感通義便不能夠成立，因為朱熹的「理」本身不能夠說有「感通」，一有造化、作用便是形而下之「氣」。由此可知，朱熹對「理」的了解，已不同於《易傳》中所謂的「道體」，而有了轉出。

¹⁰¹ 同上註，卷一，頁1。

¹⁰² 如牟宗三先生認為這是一種「靜態地定然之之實現，不是創生地妙運之之實現。」見《心體與性體》第一冊。同註1，頁89。

二、「心」為「氣之靈」

朱熹的「心」屬於「氣」，依其「性即理」之說，「性」則屬於「理」。故「心」與「性」依上面的「理氣關係」來說也是二分的。而依他的「格物致知」之說，「心」是可知「性（理）」的。但屬於「氣」之「心」如何知「理」呢？

「心」，在朱熹，是十分特殊的。在《朱子語類》卷五中談及「心」與之理氣關係時有許多記載，以下只徵引表性之六條語錄：

6. 所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。¹⁰³

7. 心者，氣之精爽。¹⁰⁴

8. 心官至靈，藏往知來。¹⁰⁵

10. 問：「靈處是心，抑是性？」曰：「靈處只是心，不是性。性只是理。」¹⁰⁶

11. 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，便有許多光焰。」問：「心之發處是氣否？」曰：「也只是知覺。」¹⁰⁷

12. 問：「人心形而上下如何？」曰：「如肝肺五臟之心，卻是實有一物。若今學者所論操舍存亡之心，則自是神明不測。故五臟之心受病，則可用藥補之；這箇心，則非菖蒲、茯苓所可補也。」問：「如此，則心之理乃是形而上否？」曰：「心比性，則微有跡；比氣，則自然又靈。」¹⁰⁸

朱熹以「氣之靈」、「氣之精爽」來說明「心」的「知覺」能力（語錄 5、6、

¹⁰³ 同註 10，頁 85。

¹⁰⁴ 同上註，頁 85。

¹⁰⁵ 同上註，頁 85。

¹⁰⁶ 同上註，頁 85。

¹⁰⁷ 同上註，頁 85。

¹⁰⁸ 同上註，頁 87。

7)，因為心之知覺乃氣之靈，「心」可知「理」並依「理」而行。但這種說明是很模糊的，因此學生繼續探問心為「氣之靈」或「氣之精爽」到底該怎麼理解（如 8、9、10 三條語錄）。即：「氣之靈」到底是屬於「氣」抑或在理氣之間還有一特殊的界域歸給這「靈處」？

依朱熹的理氣關係來說，「心」是處於形而下的，因為「心」能發、能造作，在 8 與 9 兩條引文中，朱熹就向學生強調了這點。但是「心」是「氣之靈」，故能夠知覺「氣」中之「理」。朱熹說：「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」所謂理與氣合，非是指「混合」，上面已論述過了。乃是就「心」可依「氣」之虛靈妙用而知「理」，這知覺的能力來說是「氣之靈」。

但朱熹對「靈」字的解釋又很曖昧，如上面所說「不專是氣」或如在引文第十中說：「比氣，則自然又靈」。這裡它似乎仍有詮釋的空間。¹⁰⁹對此，筆者則認為：朱熹雖區分理氣，本就不是想要就此分離二者，而是要作進一步說明。且朱熹仍是儒家，本就不會將「心」、「性」作切割，故會有一些較為模糊的解釋產生，但就理氣關係本身而言，不會存在有是「理」又是「氣」的東西。朱熹無法對「氣之靈」有一清楚的說明，乃是其思想所產生的問題所致。因為「心」能知「性」，能於「氣」中知「性（理）」，故而使得「心」的知覺能力既是屬於「氣」的，卻又可超脫於「氣」，只好將之解為「氣之靈」此種模糊的概念。但只要把握住朱熹的理氣關係，即會知道在朱熹此一架構下，不會有處於模糊地帶的概念產生。本章欲從「太極」分析之，亦是為了進一步說明此。¹¹⁰

我們還可以由「心」與「性」或「理」的關係來理解「氣之靈」的意思。

11. 伊川先生言：「性即理也。」此一句，自古無人敢如此道；心則知覺之在人，而具此理者也。¹¹¹

引文中，朱熹以「心」能知覺而具「理」，亦即此「心」之所以能有此「性」，乃是因為「知覺」使「理」具於「心」。這與朱熹的理氣關係是很類似的，「知覺」乃是「心」所以能具此「理」而為「性」的原因，所以「心之知覺」如同「氣」，

¹⁰⁹ 如陳來先生便據此認為「心」並不是「氣」，見《朱子哲學研究》，頁 219-220。

¹¹⁰ 就「惡」如何產生而言，朱熹的「心」也必須是屬於氣的，否則在朱熹的理氣架構下便無法說明人為何會為「惡」。關於朱熹如何以「氣」論惡此一部份亦可參見李明輝：〈朱子論惡之根源〉，收錄於：《國際朱子學會議論集》（台北：中研院文哲所籌備處，82年）頁 551-580。

¹¹¹ 見《朱子文集》，卷五十八，〈答徐子融〉，頁 2812-2813。此書著於：宋光宗紹熙四年癸丑（1193），朱熹年六十四歲。見陳來：《朱子書信編年考證》（北京：三聯書店，2007年），頁 374。

它承載「理」並使之具體呈顯於世。但是「知覺」不僅只是「具理」而已，它還能夠知我具此「理」，就此而言，可說知覺「不專是氣」而為「氣之靈」。「氣」以其虛靈妙用，才可具「理」並隨之周遍流行於天下，「心」的知覺能力才此亦有此一能力：知此「理」而發此「理」。如此可說「心者，氣之精爽」（上引文第七），指「心」因為有知覺能力而可說是「氣」中最精華處。又「所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。」乃是指「心」所知覺者是「理」，而之所以能夠知覺，乃是因為（或如同）氣之虛靈妙用。¹¹²

也因此，只要我們能夠更確立朱熹的理氣關係，則便可以對屬於「氣」的「心」作更精確的說明。如上文所言「氣之靈」，若能夠更進一步說明理與氣的互動生成關係，則「氣之靈」便不會有任何解釋上的問題。以下便將由「太極」入手來說明之。

《太極圖說》為周敦頤的著作，該文中呈現出的是一體論思想，是論述從「太極」至萬物間的直貫過程。就以上的討論而言，這顯然與朱熹的思想格格不入，但朱熹卻引之為己學說的重要核心，可見朱熹在解釋上必有所轉變。朱熹之所以重視《太極圖說》的原因與他轉變周敦頤學說的方式在在顯示出他思想與孔孟心性論的差異。

¹¹² 關於理、氣、心之關係，學者有不同意見。本論文當是以牟先生的說法為主進行分析，不同的說法如上面提及的陳來在《朱子哲學研究》與《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2004），認為「心」並不能屬於「氣」，因為朱熹亦有很多關於「『心』不（只）是『氣』」的討論（見本節所引之第 11、12 兩條語錄）。又如楊祖漢教授也有類似的看法。他在〈朱子心性工夫論新解〉（《嘉大中文學報》，第一期，2009.3，嘉義，頁 195-209）與〈從朱子的敬論來看朱子思想型態歸屬〉（上海：華東師範大學出版社，2009 年，頁 72-86）兩篇文章都表示：就朱熹的「持敬」工夫來看，其「心」就不只是如牟先生所謂的「實然之氣心」，其所發之情或涵養之心皆是由「性理」而發。就此而論，則「心」之「合理氣」便不同於「不離」之義，只是說萬物皆有理有氣，而是說「心」之「知覺」乃「理」之直接作用，而表現、呈顯於「氣」。此種說法便可以解釋為何朱熹對「心」會有一些曖昧之說詞（案如：「不專是氣」引文 11、「比氣自然又靈」引文 12）。楊教授此種說法也和唐君毅先生相似。唐先生在《中國哲學原論·原道篇卷三》（台北：台灣學生書局，2000 年）的第三編附錄論及朱熹時說：「理先氣後」乃是因為「心」先自覺一「道德之理」，進而實現於「氣」，從此「心」對「理」的自覺可說「理先於氣」。筆者在本章的說法，自然不同於以上諸位學者。筆者認為以上之說法皆未照顧到朱熹將理、氣截然二分之處。以上之說法乃是遵循著儒家傳統關懷，即「道德之理」不離於「心」，「仁」即是那「生生之理」，而來。然則朱熹會不會真如牟先生所言偏離了儒家之正統呢？相較於以上，劉述先先生有一折衷的說法，在〈朱熹的思想究竟是一元論或二元論〉一文中（收錄於《朱子哲學思想的發展與完成》）論朱熹的理氣思想乃「形上構成的二元論，功能實踐的一元論」。亦即調和了以上之說法，認為朱熹思想中確有二元分裂的傾向，但在實踐上則為一元論，心理乃為一。以上論述皆有朱熹的文本依據，可成一家之言。筆者在本章擬作的則有些同：想透過朱熹的《太極圖說》來進一步闡發其理氣二分之理論，在此二元理論下，「心」便是「氣」，並且其就算可謂「功能實踐的一元論」，「理」與「心」之「合一」也不是如儒家正統之「合一」（如第二章所言乃靜態地規定、超越地核對）。

第二節 朱熹的《太極圖說》

一、周敦頤的《太極圖說》

在本節，筆者要藉由朱熹對周敦頤學說的解釋，說明其理氣思想的特徵，以及所衍伸出的思想內涵與問題。筆者進行的方式為：同時比較周敦頤學說與朱熹對之的詮釋，藉由兩者的差距來說明上一節所說的：(1)朱熹對「理」認知不同。(2)周敦頤藉由宇宙論開出的道德理論如何使得朱熹的二分思想特徵顯露無疑。

周敦頤（1017～1073），字茂叔，道洲營道人。曾於程顥、程頤年少時，給予他們短期的教導，主要著作為《太極圖說》與《通書》。學者一般皆將周敦頤當作宋明理學的宗祖，但周敦頤在宋代儒學有如此地位，實由朱熹的推崇開始。在朱熹開始提倡周敦頤思想，並以之為宋朝道學開端前，他的思想並沒有受到太多的關注。¹¹³故朱熹在說明周敦頤《太極圖說》的重要性時，亦受到不少質疑。如他就《太極圖說》中的無極而太極問題，與陸九韶、陸九淵有不少爭辯，甚至去質疑當時《國史》對周敦頤的記載有誤。¹¹⁴但亦是因為朱熹的提出，周敦頤學說才真正開始受到重視與被討論。¹¹⁵筆者認為，這些歷史背景都說明了朱熹重視周敦頤思想，並不只是因為他在宋代道學上的先驅者角色，還因為《太極圖說》中的宇宙論思想可以佐證自己的理氣論。以下，筆者就開始討論《太極圖說》。

筆者在引用《太極圖說》，為討論方便將之分成兩個部份。第一部份，可見周敦頤主要在分析宇宙生成過程；第二部份，則是周敦頤欲藉由宇宙論開出道德思想的綱要：

¹¹³ 雖朱熹以周敦頤為二程的啟蒙導師，但在《宋元學案》中的〈濂溪學案〉一篇序錄寫道：「濂溪之門，二程子少嘗遊焉。其後伊洛所得，實不由於濂溪，是在高地滎陽呂公已明言之，其孫紫微又申言之，汪玉山亦然。今觀二程子終身不甚推濂溪，並未得與馬、邵之列，可見二呂之言不誣也。」見〔清〕黃宗羲原著，全祖望補修：《宋元學案》（北京：中華書局，1986年），第一冊，頁480。二程的文章中，對於周敦頤學說中的重點《太極圖說》甚或「太極」，亦皆無提及。朱熹所言的這條道統線，在客觀史料上無法站住腳。即使如此，朱熹仍十分堅持「太極」概念在宋代儒學傳承上的重要性，因而產生了許多論辯。

¹¹⁴ 關於此段爭論的經過，可參見田浩先生所著之《朱熹的思維世界》（台北：允晨文化實業股份有限公司，2008年），頁333-342。筆者在下一節亦會就此爭論幾個部份作討論。朱熹質疑《國史》部份可見《朱子文集》，卷八十，〈邵州州學濂溪先生祠記〉，同註51，頁3968-3969。

¹¹⁵ 在《四庫全書總目》的《周子鈔釋》中有這樣的記載：「宋五子中，惟周子著書最少。而諸儒辯論，則惟周子之書最多。無極太極之說，朱、陸兩家，斷斷相軋。至今五六百年，門戶之分，甚於冰炭。《太極圖說》與《通書》表裏之說，元何書中至特著一書，辨此一語。論者亦遞相攻擊，究無定評。至於主靜之說，明代詬爭尤甚。」見〔宋〕周敦頤著：《周敦頤集》（北京：中華書局，2009年），附錄二，頁129。可知實由朱陸對無極太極之爭議後，周敦頤學說中的種種議題才被開始討論，在此之前實無多少討論。

1. 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。¹¹⁶
2. 惟人也，得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動，而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義，聖人之道，仁義中正而已矣，而主靜，無欲故靜，立人極焉。故「聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶」。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」又曰：「原始反終，故知死生之說。」大哉易也，斯其至矣！¹¹⁷

在上面引文第一段的部分是周敦頤依照「太極圖」¹¹⁸的描繪架構而寫出的。文章內容進一步的論述太極圖上繪製的五個階段：「無極而太極→陽動陰靜，陽變陰合→五行化生，妙合而凝→乾道成男，坤道成女→化生萬物。」

此處，周敦頤有三處創見。第一，將「無極」概念的引入儒家思想。「無極」最早出現於《道德經》第二十八章：「知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸於無極。」¹¹⁹乃是道家思想。周敦頤在此引「無極」概念，來對儒家思想的道體作說明，是為首出。不過，周敦頤在其後續著作《通書》中繼續詳述《太極圖說》中的諸概念時，卻獨缺對「無極」的詳解。就此，我們只能推測周敦頤是因為太極圖的緣故才寫出「無極而太極」一句，但在之後義理發展上，「無極」這一概念並無多大用處。第二，藉由陰陽動靜概念，即「動而生陽，動極而靜，靜而生陰」，來解釋「太極」與兩儀之關係。就朱伯崑先生的研究，¹²⁰將

¹¹⁶ 同註 115，頁 3-5。

¹¹⁷ 同上註，頁 6-8。

¹¹⁸ 「太極圖」有一說為由陳搏的「無極圖」而來，又一說為道教的「先天太極圖」。太極圖的考據爭辯，在張其誠先生的《易符與易圖》（北京：中國書店，1999年），頁 206-233，有極為詳盡的敘述。總之，周敦頤的《太極圖說》與道教思想有淵源應是無誤的，但周敦頤在使用太極圖時，已充分的將之轉為儒家思想，此點在之後的討論中會更加明顯。

¹¹⁹ 見〔魏〕王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》上（北京：中華書局，2009年），頁 74。

¹²⁰ 見朱伯崑：《易學哲學史》（台北：藍燈文化，民 80 年），第二卷，頁 114。

動靜概念帶入其中是周敦頤的創見。「太極」與「陰陽」在〈繫辭〉¹²¹中就已經出現，但〈繫辭〉作者並未詳述兩者連結之關係。周敦頤不僅補充論述，並且在《通書》中還將之轉成說明道德行為之概念，可見周敦頤想將儒家思想中的天人關係更加細緻化的用心。第三，五個階段的太極圖最早亦出於周敦頤。¹²²比起一般四個階段太極圖，周敦頤在「化生萬物」之前多了一層「乾道成男，坤道成女」。這也是周敦頤站在儒家的立場消化道教太極圖的證據，因為他在宇宙生成過程中，強調了人在此過程中的地位，並且由此去強調人的能力：行道德。

而在上面第二段引文由「惟人也，得其秀最靈。」說到「故『聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶』」。這一段說明了周敦頤是由宇宙論開出道德綱領。因為「人」的地位特殊，故而人能分善惡。另外，周敦頤亦就宇宙論建立起他「主靜」的工夫論。周敦頤的宇宙論是由「無極」而始，故人在道德（不管是思維或者判斷）的最佳狀態應也是由「靜」入手。讓我們暫且隔絕一切感性欲望（並非不要一切感性欲望），藉由「靜」完成一隔離狀態，並在此狀態中使「心」能夠清明以體驗聖人之道。人是藉由「靜」去知「理」，並不是藉由「靜」去理解聖人之道，換言之，也就是在「靜」中去「體驗」仁義中正的「呈現」。

周敦頤在《通書》的聖學二十中，也是如此論述的。

3.「聖學可乎？」曰：「可」曰：「有要乎？」曰至：「有」請聞焉。」
曰：「一為要。一者無欲也，無欲則靜虛、動直，靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥，明通公溥，庶幾乎！」¹²³

「靜虛」是為了營造出一個可以體驗本心的環境；在此環境中，我們對行為的判斷能符合本心的要求。

在說明完周敦頤《太極圖說》的大要後，以下將針對朱熹解釋《太極圖說》的幾個特點來說明兩人差異。

二、朱熹論「無極而太極」

如上文所述，「無極」概念在周敦頤後期的學說並不重要，甚至根本沒出現，

¹²¹ 如「故易有大極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」與「一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性。」見《易程傳·周易本義》，頁 599 與頁 579。〔宋〕程頤、朱熹著：《易程傳·周易本義》，台北：文津出版社，1990 年。

¹²² 同註 118，頁 208。「據現存文獻，五層太極圖最早出現在周敦頤的《太極圖說》中。」

¹²³ 同上註，頁 31。

但朱熹卻很重視這個概念。他認為：「上天之載，無聲無臭，而實造化之樞紐，品彙之根柢也。故曰：『無極而太極。』非太極之外，復有無極也。」¹²⁴在此朱熹是以「無極」來強調「太極」的另一側面，而這側面即是「無聲無臭」。他在後面的註解中繼續說道：「至於所以為太極者，又初無聲無臭之可言，是性之本體然也。」¹²⁵朱熹顯然是要藉著「無極」的概念敘述他「理」：無形跡、不會造作的這一部份，這才如此重視此概念。朱熹在《太極圖說》中的說明就只有以上索引兩段，以下筆者將再由朱熹與其他人對「無極」的爭論來補充說明之。

另一個證明朱熹對「無極」這個概念的注重則表現在：朱熹在最終改訂《太極圖說》版本前，關於首句其他有三個版本：「無極而太極」、「自無極而太極」、「無極而生太極」。¹²⁶朱熹最後選擇「無極而太極」，並認為後面兩種都是亂添字。朱熹的選擇不難理解，因為後面兩種都含有無極先於太極的意義，這並不是朱熹認同「無極」概念的原意。只有「無極而太極」一句能說明「理」的兩個側面。

在朱熹發表他對《太極圖說》的解釋時，「無極」這一概念立即受到陸九韶（陸九淵的哥哥）的詰難。陸九韶質問朱熹的信寫了什麼現已不復存，僅剩下朱熹的回信，筆者略引以下二段來討論：

4. 殊不知不言無極，則太極同於一物，而不足為萬化之根。不言太極，則無極淪於空寂而不能為萬化之根。¹²⁷
5. 又謂著無極字便有虛無好高之弊，則未知尊兄所謂太極是有形器之物耶，無形器之物耶。若果無形而但有理，則無極即是無形，太極即是有理明矣，又安得虛無而好高乎？¹²⁸

朱熹在引文 3 認為必須要有「無極」，我們才不會以為「太極」是一物。在引文 4 中，朱熹則強調「無極」能說明「理無形」這一側面。這兩點都與我們在第一節中論朱熹的理氣觀一致。朱熹極度重視「理」的超越性與崇高性，他認為大家都遺忘了這一點，有必要透過「無極」概念來加強說明。

陸九韶在朱熹此封回應後，便停止了討論，由陸九淵繼續這個論戰。¹²⁹他說

¹²⁴ 同註 115，頁 4。

¹²⁵ 同上註，頁 5。

¹²⁶ 此部份詳細資料可參見註 114。

¹²⁷ 見《朱子文集》，卷 36。同註 51，頁 1433。因朱子的《太極圖說》，與對《太極圖說》的論辯皆是成書於《中和新說》之後，為朱子學說成熟後的定論無誤。故相關於此處的引文便不多考察其出處年代。

¹²⁸ 同上註，卷 36，頁 1434-1435。

到：

6.《易》之《大傳》曰「形而上者謂之道」，又曰「一陰一陽謂之道」，一陰一陽，已是形而上者，況太極乎？曉文義者舉之知矣。自有《大傳》，至今幾年，未聞有錯認太極別為一物者。¹³⁰

陸九淵認為《易傳》文本中，形上、形下的分別已說明的十分清楚（在此隱含另外一個問題，即陰陽對朱熹而言是形而上者否，下面便會論述到此），從來沒聽過有人會認為「太極」是「一物」。他進而引儒家經典文本回應朱熹，如果真的害怕這種事，那麼也應該是用《詩經》中的「上天之載，無聲無臭」就可以了，¹³¹何必用「無極」呢？實際上，從陸九淵的回應來看，他並不能體會「錯認太極為一物」的問題為何。

朱熹之所以認為有「錯認太極為一物」的危險，乃是因為他以「格物致知」作為認知道德之方式。而陸九淵以《孟子》學為基礎，對他而言，道德本就不須要去認知，「心即理」的意義下「理」在實踐中呈現，而非藉由認知能力去拼湊之。因此，與其說陸九淵認為不可能有人錯認「太極」別為一物，不如說在「心即理」的義理中，根本不會考慮這種問題。以下朱熹這段回應可說明這個差異：

7.至於《大傳》既曰「形而上者謂之道」矣，而又曰「一陰一陽謂之道」，此豈真以陰陽為形而上哉！正所以見一陰一陽雖屬形器，然其一陰一陽者，是乃道體之所為也。故語道體之至極，則謂之太極；語太極之流行，則謂之道。雖有二名，初無兩體。周子所以謂之無極，正以其無方所，無形狀，以為在無物之前，而未嘗不立於有物之後；以為在陰陽之外，而未嘗不行乎陰陽之中；以為通貫全體，無乎不在，則又初無聲無臭影響之可言也。今乃深詆無極之不然，則是直以太極為有形狀，有方所矣。直以陰陽為形而上者，則

¹²⁹ 陸九淵在給朱熹的信中提到：「梭山兄所以不復致辯者，蓋以兄執己意甚固，而視人之言甚忽，求勝不求益也，某則以為不然。尊兄平日惓惓於朋友，求箴規切磨之益，蓋亦甚至...」，見《陸九淵集》，卷2，頁25。可知他是接續了哥哥的辯論。但其實朱熹本人也希望知道陸九淵的看法，他在給陸九韶的第二封信上說到：「子靜歸來，必朝夕得以款聚，前書所謂異論卒不能合者，當已有定說矣，恨不得側聽其旁，時效管窺，以求切磋之益也。」見《朱子文集》，卷36，頁1435。

¹³⁰ 同註54，頁23。

¹³¹ 同上註，頁23。

又昧於道器之分矣。¹³²

對朱熹而言，僅有「理」是形而上的，陰陽是「道體之所為」是形而下者，朱熹認為陸九淵以陰陽為形而上者，正好說明了他所擔心的問題：將「太極」或「道」理解為一物，故說「此豈真以陰陽為形而上哉！正所以見一陰一陽雖屬形器，然其一陰一陽者，是乃道體之所為也」。太極為最高之道，它本身無任何形狀、方所，它雖規定、指導一切，但不能就其所規定、指導者來說其就是「太極」或「道」。而周敦頤提出「無極」之概念正能清楚說明這個問題，並且更進一步的強調太極「以為通貫全體，無乎不在，則又初無聲無臭影響之可言也」。

兩人的論戰雖無結果，但就以上我們可以知道：陸九淵與朱熹對「理」的認知不同，所強調者亦不同。朱熹對「無極」的重視實來自於他本身對「理」的了解所致。

三、朱熹論「動靜陰陽」與「神」

接下來則是朱熹論陰陽動靜部份。在《太極圖說》文本中說到：「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。」朱熹若同意這點，則「理」就不能再說是「無情意」、「無造作」的了，因為其中的「生」字，使得「理」就是有情意、有造作的。我們先看朱熹如何註解此段：

8.太極之有動靜，是天命之流行也，所謂「一陰一陽之謂道」。誠者，聖人之本，物之終始，而命之道也。其動也，誠之通也，繼之者善，萬物之所資以始也；其靜也，誠之復也。成之者性，萬物各正其性命也。〔…〕蓋太極者，本然之妙也；動靜者，所乘之機也。太極，形而上之道也；陰陽，形而下之器也。是以自其著者而觀之，則動靜不同時，陰陽不同位，而太極無不在焉。自其微者而觀之，則沖漠無朕，而動靜陰陽之理已悉具其中矣。雖然推之於前，而不見其始之合；引之於後，而不見其終之離也。故程子曰：「動靜無端，陰陽無始。」非知道者，孰能識之。¹³³

首先，我們發現，朱熹似乎不打算說明「生」這個部份。開頭只說「太極『有』

¹³² 見《朱子文集》，卷36，頁1441-1442。

¹³³ 見《周敦頤集》，頁4。

動靜」，之後對太極與動靜的關係則說明為：「太極者，本然之妙也；動靜者所乘之機也」以「涵有」與「所乘之機」兩個概念來轉化「生」的意義，此顯現朱熹的「生」並不能真正理解「理」生出「氣」來，只是隨著原文提到而「虛說」的「生」。在後半段的解釋中，動、靜等同於陰陽，「太極」與動靜陰陽的關係是：「推之於前，而不見其始之合；引之於後，而不見其終之離也。」就「不見其始之合」與「不見其終之離」二句，乃如同理氣關係之「不離不雜」。若是朱熹的「理」能夠生「氣」，則不須特別去說明不離不雜的關係。「理」生「氣」乃是一直貫的生成論述，朱熹的理氣關係不能合於這種說話，故勢必有所轉變。

在朱熹給楊子直的信中，說明了他對此段註解的改定過程：

9.熹向以「太極」為體，「動靜」為用，其言固有病，後已改之曰：
「太極者，本然之妙也，動靜者，所乘之機也。」此則庶幾近之。
來論疑於體用之云甚當，但所以「疑之」之說，則與熹之所以「改之」之意，又若不相似。然蓋謂「太極含動靜」則可，以本體而言也。
¹³⁴謂「太極有動靜」則可，以流行而言也。若謂「太極便是動靜」，則是形而上下者不可分，而「易有太極」之言亦贅矣。¹³⁵

所以朱熹以「太極者，本然之妙也，動靜者，所乘之機也。」來說明「太極」與「動靜」的關係，即指出動靜乃「太極所乘之機」，由此可知，動靜非「太極」。

由此，則若以本體而言，可以說「太極含動靜」；以流行而言，可以說「太極有動靜」，不可說「太極便是動靜」。這三層論述各有其意義：以本體而論，「太極」作為一切事物背後的規則與所以然之理，所有道理與法則本皆含在「太極」之中，故說「太極含動靜」。以流行而論，「太極」有此動靜之理，才能使氣化流行而有動靜之相。「太極含動靜」、「太極有動靜」兩句話皆有嚴格所指，不能夠直解為「太極生動靜」，所以我們不能說「太極便是動靜」。若把兩者等同，這將會使得「理」成為一物且「形而上下者不可分」。¹³⁶

¹³⁴ 此處小字乃朱熹在改訂時所添加，故為小字，下同。

¹³⁵ 同註 51，卷 45，頁 2009。

¹³⁶ 至於不可以「體用關係」論「太極動靜」，乃是另外一個問題。如上面談到朱熹強調「無極而太極」，以「無極」說明「太極」便是說「太極」不是任何單一面向的殊理，而是萬理背後那終極的「理一」、「最終之理」。也因此「太極」之為「體」，不可說是任何一物一事之「用」。是故若以「動靜」為「太極」之用，則「太極」便只是「動靜之理」，而成「殊理」，是則「太極」不能僅是「動靜之理」。因此朱熹改動了太極動靜為體用關係的說法，以避免以上之問題，而以「動靜為太極所乘之機」來說明理氣之間的關係。

朱熹的太極生動靜只能是虛說，又與周敦頤對太極之神妙義的了解不同。在《通書》第十六篇，談動靜時，周敦頤說到：

10. 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。水陰根陽，火陽根陰。五行陰陽，陰陽太極。四時運行，萬物終始。混兮闢兮！其無窮兮！¹³⁷

依上引文，「物」是：「動而無靜、靜而無動」的，動時便不含有靜的面相，靜時便不含有動的面相，在此動與靜是相對的。相較於「物」之限定與相對之相，而有「動而無動，靜而無靜，神也」，以「神」來形容此處所指乃相對於物之限定而有神妙意義。在此，「神妙義」是顯「動無動相」、「靜無靜相」。所謂的「動無動相」、「靜無靜相」，乃是指「動」並不只限定為「動」，「靜」也不只限定為「靜」，是故動靜並不相對。因此，動靜並不是真正指現實的動靜，否則動則不靜，靜則不動，乃是自然規律，而是藉由非動非靜來指向那「神妙萬物」者。周敦頤透過這個「神妙義」想狀述的乃是一抽象的、非限定可為無限的東西。

依筆者的了解，周敦頤此處是想藉由此「神妙義」來說明「太極」或即「道體」之用。故以「神」之「動而無動，靜而無靜」來狀述「太極」或「道體」根本不能被限定在動靜相之中，其超越於動靜相之上，或根本無動靜相。後面周敦頤接著說：「水陰根陽，火陽根陰」則知「太極」或「道體」之所顯，動靜陰陽相生相合，也不相對立而成為受限定之相。「太極」或「道體」便如此可充周於世妙生萬物而無窮盡。是則在周敦頤，根本不會有「太極動而生陽」的解釋問題，此即是顯現「太極」或「道體」之即活動即存有之義（見第二章），以其為萬事萬物所以然之理，亦為萬事萬物之所以實現之理。

在朱熹，則不能有以上之意思。依上所論，朱熹的陰陽動靜皆指形而下者、屬氣。而且動靜只是「太極所乘之機」，而非「太極」自身之動靜。這麼一來，動靜為氣化流行之動靜，氣之動靜乃是依動靜之理（此指殊理）而動靜。朱熹對「動而無動，靜而無靜」的解釋是「動中有靜，靜中有動」¹³⁸，又對此動靜章註解道：「體本則一故曰混，用散而殊故曰闢。一動一靜，其運如循環之無窮，此兼舉其體用而言也。」¹³⁹則是將動靜解為互為其根循環而無窮，由周敦頤處亦可如此解動靜，皆是為了顯示其無限、無窮之神妙意義。但若朱熹此處不認為此動

¹³⁷ 同註 115，頁 27-28。

¹³⁸ 同上註，頁 27。

¹³⁹ 同上註，頁 28。

靜可由「太極」所生，而只能是為「太極」所有、所含，則朱熹此處僅是藉著動靜不顯為只動只靜之相，來呈顯動靜背後那「太極」之無限與神。而不能有「太極」的神妙之用，也就是說，「太極」在此僅只保留其為「理」的意涵，而失去了活動意涵。

筆者此處所論，在《朱子語類》卷九十四，論及周敦頤學說時，亦有數條可佐證之，茲略引三條如下：

11. 「動靜無端，陰陽無始。」今以太極觀之，雖曰「動而生陽」，畢竟只是未動之前須靜，靜之前又須是動。推而上之，何自見其端與始！¹⁴⁰

12. 問：「『太極動而生陽』，是有這動之理，便能動而生陽否？」曰：「有這動之理，便能動而生陽；有這靜之理，便能靜而生陰。既動，則理又在動之中；既靜，則理又在靜之中。」〔…後略〕¹⁴¹

13. 「動靜者，所乘之機」機，言氣機也。詩云：「出入乘氣機」。¹⁴²

引文第十一，朱熹說「推而上之，何自見其端與始」亦只是說從此氣化流行來看，不能見其端始。引文第十二，朱熹說：「有這動之理，便能動而生陽；有這靜之理，便能靜而生陰。」其中「動之理」、「靜之理」乃指分殊之理而言，朱熹不直接說太極之理，正是因為「太極之理」不即是「動之理」，而是「太極之理」含「動之理」。引文第十三，則說明所乘者乃是「氣機」，亦即是藉由氣來有動靜、流行。「太極」自身只蘊含著動靜之理，若要使「動之理」、「靜之理」呈顯於世，則須透過氣機來呈顯。

因此在朱熹學說裡面，說「太極」含「動之理」、「靜之理」，無法有周敦頤在動靜章中透過「太極」之神用妙用所顯的活動義（即「太極」自身可動靜）、創生義（即「太極」自身可生動靜）。「動而無動，靜而無靜」是在說「太極之理」的錯綜莫測而不為任一殊相。因為「太極之理」是「有」陰陽動靜之理，而不能「生」陰陽動靜之理，故太極之神妙就只能談「錯綜複雜不可預測」及含有萬理之義。究其根本差異，仍是朱熹對「理」認知不同，以朱熹之心態所了解的「理」

¹⁴⁰ 同註 10，卷第九十四，頁 2376。

¹⁴¹ 同上註，頁 2374。

¹⁴² 同上註，頁 2376。

或者「太極」乃是「只存有而不活動」者。¹⁴³

在《朱子語類》卷九十四對〈太極圖〉的討論中，同樣也有些「理能生氣」的語錄，但只要我們把握住朱熹對「理」認知，就會知道「生」字並不能是活動或創造的意思。牟先生評朱熹此處有許多語句是：「順濂溪語自如此說，及到自覺地解析之，則又不能證成此義。」¹⁴⁴此一斷語，實為中肯。動靜部份便討論至此。

四、「太極之理」與「性」

周敦頤藉由多一層的太極圖以強調人在此宇宙論下的特殊地位，亦在朱熹解釋下有了變化。朱熹對「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」的解釋如下：

15. 夫天下無性外之物，而性無不在，此無極、二五所以混融而無間者也，所謂「妙合」者也。「真」以理言，無妄之謂也；「精」以氣言，不二之名也；「凝」者，聚也，氣聚而成形也。蓋性為之主，而陰陽五行為之經緯錯綜，又各以類凝聚而成形焉。〔…〕是人物之始，以氣化而生者也。氣聚成形，則形氣交感，遂以形化，而人物生生，變化無窮矣。自男女觀之，則男女各一其性，而男女一太極也；分而言之，一物各具一太極也。所謂天下無性外之物，而性無不在者，於此尤可見其全矣。〔…〕¹⁴⁵

依上引文，朱熹與周敦頤相同之處在於：他們皆是要透過〈太極圖〉來說明人於此宇宙生成過程中之所以特殊之故。所不同處則在：就周敦頤而言，應是人相較於物在生成關係上更接近於太極（理），是故我們稟受最精華的部份而可知善知惡有道德能力，而我們便依此有能力去成聖成賢，參贊天地（此亦是周敦頤《太極圖說》第二部份的論述）。但朱熹的解釋則是，人與物皆稟受一太極（理），在

¹⁴³ 近年亦有學者透過太極動靜證明「理」有活動性，如吳略余：〈論朱子哲學理之活動義與心之道德義〉，《漢學研究》二十九卷一期（2011年3月，雲林），頁85-118。與陳佳銘：〈從朱子對《太極圖說》及《通書》的詮釋論其「理」的活動性〉，《中正大學中文學術年刊》十八期（2011年12月，嘉義），頁4-31。兩文皆不約而同的採取了唐君毅先生的說法，並認為「理」之活動義不當只有如牟先生所說那樣只有一種。對這種說法，如本節的分析，筆者認為第一是以上文章皆不認為朱熹在《太極圖說》中的說法乃二元分裂的，如吳先生認為此處之二分乃是以人之「認知方式」故有二分，然而就理論的融貫而言，此種感知上的二分在朱熹思想中亦有其道德思想上的意義存在。亦即失去了「創造」與「主動」兩個意義。第二，當失去了這兩個意義，則即使朱熹真成就了另一種「活動義」，則也不為儒家所重視並為理論主軸的那種「活動義」。

¹⁴⁴ 同註1，第三冊，頁462。

¹⁴⁵ 同註115，頁6。

此人與物所稟受之太極（理），皆可稱作是「性」。

此處朱熹不同於周敦頤以所稟受之理的質來論述，而是人物皆稟受一太極，形氣交感後而有無窮變化。比照我們在第一節引文 11 的分析，此處可以說人物皆有此太極（理），因「氣」之變化而分殊為萬理而為「一物各具一太極」。在此可以說人、物皆有一「太極」（即皆有其理），在此處並無不同。但是由氣化來說則有不同而分為人或物。

在《太極圖說》的下一句「惟人也，得其秀最靈。」朱熹亦依相同的方式解釋為：「〔…〕蓋人物之生，莫不有太極之道焉。然陰陽五行，氣質交運，而人之所稟獨得其秀，故其心為最靈〔…〕」¹⁴⁶故「得其秀最靈」，乃是由「氣」來說的，因為人與物皆有此「太極之理」，乃是氣化生成後而有了差異，而人有心之虛靈，故能有善惡之分，以此氣稟的差異來區分人與物。

五、朱熹論《太極圖說》中的「主靜」

周敦頤乃是藉著「主靜」的工夫來體會聖人之道，但是朱熹早在這時候受教於李延平時，便已不能契合於這種工夫，如朱熹在給何叔京的書信中這樣回憶到：

16. 李先生教人大抵令於靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物自然中節，此乃龜山門下相傳指訣。然當時親炙之時，貪聽講論，又方竊好章句訓詁之習，不得盡心於此。至今若存若亡，無一的實見處，辜負教育之意。〔…〕然學者一時偶有所見，其初皆自悅懌，以為真有所自得矣；及其久也，漸次昏暗淡泊；又久則遂泯滅，而頑然如初無所睹。此無他，其所見者，非卓然真見道體之全，特因聞見揣度而知故耳。¹⁴⁷

此段引文，除了告訴我們李延平教與朱熹的工夫心法，還可見朱熹自述不能體會李延平思想的愧疚。朱熹後段對其他學者的批評，則說明了他與李延平的型態不同之處。李延平與周敦頤相同，皆是欲就「靜的隔離狀態」下體驗本心呈露，絕對不是要人在該狀態下去「知理」。若是要人在該狀態下去知理，那麼朱熹的顧慮與批評就真確無誤。因為朱熹所要知的「理」乃是「所以然之理」，故不在動

¹⁴⁶ 同上註，頁 6。

¹⁴⁷ 見《朱子全書》，卷第四十，〈答何叔京二〉。同註 51，頁 1699。此書作於宋孝宗乾道二年丙戌（1166），朱熹三十七歲，此年正為朱熹悟得中和新說之時，見《朱子書信編年考證》頁 37。然此處重點在於朱熹回憶當時不得教於李延平的原因，可見朱熹當時理論雖未完全成熟，但哲學關懷已與李延平不同。

態的「格物致知」中探尋是不可能了解到什麼的（或者說這種所以然之理，一定程度的須與外物有關聯）。在澄心默坐之中把捉到的「東西」隨時間泯滅亦是可想像的，那必然只是一些無來由的感覺與對事物的想像而已。可是，無論周或李，都認為在那狀態下並非要你去把捉什麼，而是就此體認大本未發時之氣象，亦即是一種狀態。而朱熹在此乃是以「認知」為進路去說體認大本未發，是故不是一種狀態，而是一種知，兩者便不能夠契合。

同樣的，周敦頤在《通書》中亦是以「靜」為體驗大本之進路，如在〈蒙艮第四十〉中提到：「『山下出泉』，靜則清也。汨則亂，亂不決也。『艮其背』，背非見也。靜則止，止非為也，為不止矣。其道也深乎！」¹⁴⁸其中「山下出泉」乃《易經》之「蒙卦」，而「艮其背」為「艮卦」。¹⁴⁹周敦頤藉由「山下出泉」之意，說明「靜」最主要的功能在於「清」，此同於李延平欲透過「靜坐」達到一清明之狀態。而引「艮卦」亦是同樣的用意。《易經》相鄰的卦常有對比之意象，「艮卦」之前一卦「震卦」有「動」義，「艮卦」便象徵「靜」義，有當止則止的意思。周敦頤此處引「艮其背」，背是看不見、碰不到的地方，因無法對該處有任何作為，引伸為「靜」。隔絕一切作為，來達到「靜」之狀態，而此狀態可是我們體驗到如李延平所謂之大本。這種體驗並不是認知性質的，亦即我們並不是在此體驗中理解到什麼，而是透過此體驗了解我們本然的狀態，並以此狀態來作行為之依據，是故周敦頤會說：「靜虛則明，明則通」。¹⁵⁰

而朱熹對「主靜」的了解，則是採取認知取向的。朱熹在詮釋周敦頤的主靜論述時，便與周敦頤有了歧義。朱熹註「主靜」一句如下：

17.此言聖人全動靜之德，而常本之於靜也。蓋人稟陰陽五行之秀氣以生，而聖人之生，又得其秀之秀者。是以其行之也中，其處之也正，其發之也仁，其裁之也義。蓋一動一靜，莫不有以全夫太極之道，而無所虧焉，則向之所謂欲動情勝，利害相攻者，於此乎定矣。然靜者誠之復，而性之真也。苟非此心寂然無欲而靜，則又何以酬酢事物之變，而一天下之動哉！故聖人中正仁義，動靜周流，而其動也必主乎靜。此其所以成位乎中，而天地日月、四時鬼神，有所不能違也。蓋必體立、而後用以行，若程子論乾坤動靜，而曰：

¹⁴⁸ 同註 115，頁 43。

¹⁴⁹ 「山下出泉」原文：「山下出泉，蒙，君子以果行育德。」，「艮其背」原文「艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人，無咎」。

¹⁵⁰ 同註 115，頁 31。

「不專一則不能直遂，不翕聚則不能發散」，亦此意爾。¹⁵¹

前半部就人得「氣」之秀而論，上一節已論述甚多。這裡要看的是，朱熹是就動靜關係中呈現出的「理」來詮釋周敦頤的主靜工夫。以靜為主，也並非單純的隔離之靜，而是以靜去「酬酢事物之變」。因此，並非向內理解，仍是「格物致知」式的向外探尋。最後談及體用問題，就周敦頤的工夫論而言，此處並無體用問題，重點在內心的探索。但朱熹談及體用乃是因為他是去「格動靜中所含之理」，從靜止到動發中細細體驗「理」如何貫穿其中，即一體用過程中「理」如何超越地支撐於其下。因此，朱熹的「主靜」骨子裡仍是其「格物致知」的工夫。這也是為什麼後來朱熹會以「敬」來替代「靜」，如對「君子修之吉，小人悖之凶」的註解：「敬則欲寡而理明，寡之又寡，以至於無，則靜虛動直，而聖可學矣。」¹⁵²「敬」相較於「靜」更接近「格物致知」的理念，並且「靜」也有落入只靜坐體驗而不去格物的危險。

所以，對朱熹來說，動靜並非營造體驗境界的手段，而是格物致知工夫論下的對象物。因此動靜並無所謂誰是主、誰能管誰的問題，我們要作的是格其「理」，而非以之為「理」。如以下這則語錄：

18. 淳錄云：「徐問：『前夜說動靜功用相救。靜可救得動，動如何救得靜？』曰：『須是明得道理，使無不盡，直到萬里明徹之後，此心湛然純一，便能如此。如靜也不是閉門獨坐，塊然自守，事物來都不應。若事物來，亦須應；既應了，此心便又靜。心既靜，虛明洞徹，無一毫之累，便從這裡應將去，應得便徹，便不難，便是「安而能後慮」。事物之來，須去處置他。這一是合當恁地做，便截然斷定，便是「慮而後能得」。得是靜，慮是動。如「艮其止」，止是靜，所以止之便是動。如「君止於仁，臣止於敬」，仁敬是靜，所以思要止於仁敬，便是動。故是靜救動，動救靜；然其本又自此心湛然純一，素無私始得。心無私，動靜便一齊當理；心若自私，便都差子。動了又靜，靜了又動，動靜只管相生，如循環之無端。若要一於動靜，不得。』」¹⁵³

¹⁵¹ 同註 115，頁 7。

¹⁵² 同上註，頁 7。

¹⁵³ 見《朱子語類》，卷 115。同註 1，頁 2780。案：此語錄有兩個版本，並列於卷 115，筆者選後面的版本，因為較為詳細。

這段文字是學生問朱熹，雖主靜，但動可否去救靜。朱熹回答動靜本就不該偏於一邊，即使是靜，也不是閉門獨坐與外物隔絕的靜。又從「安而能後慮」、「慮而能後得」、「艮其止」、「君止於仁，臣止於敬」四種例子，告訴學生動靜的概念配置並不是死板的，先動而靜，先靜而動，都有可能，重點還是在心的「湛然純一」上，並由動靜去格其中之「理」。

在此語錄的末尾，「心」若無私，動靜便能一齊當理。這裡似乎呈現出一主動性。但實際上仍不是，在前文對動靜的討論中，知此動靜乃是在「氣」上說動靜，是故動靜一齊當理，也只是說這動靜皆依據「理」而動靜。朱熹在引文中也強調：「動了又靜，靜了又動，動靜只管相生，如循環之無端。若要一於動靜，不得。」若在「動而無動，靜而無靜」的意義下體認「太極」之「即活動即存有」，則「一於動靜」又如何有不得的問題，畢竟只是一呈顯無限性的提點性詞語。但朱熹是要就動靜循環之理來知「太極之理」之神妙，是故乃是在「氣」之動機上綜合的認知其背後所以然之「理」，如此，則一於動靜便會有問題。

本節對《太極圖說》的討論，至此結束。在《太極圖說》我們看見朱熹對「無極」的堅持來自於他對「理」的認知與設想，亦即是要透過「無極而太極」來表現「理」之既為「存在之所以然之理」，但又須知它無形、無跡、無造作之特徵。而由以上對理不能造作，則「太極」之神用妙用意義便喪失了，而成為不活動之「太極之理」。這些轉變，致使朱熹對此宇宙論下人物之別，以及主靜之工夫皆與周敦頤有所不同。

第三節 本章小結

本章藉由朱熹對周敦頤《太極圖說》的解釋，說明了：

- (1) 朱熹對「無極」十分重視，源自於他對「理」的認知是無形、無方的「形上之理」。
- (2) 「太極」喪失了其活動義。
- (3) 人、物之所以差異在於其所稟受的「氣」。
- (4) 朱熹將「主靜」理解為由「靜」去認知「理」。

至於太極之理，朱熹以其無方所、無造作來區隔它與變化造作形而下之「氣」。也因此我們不能夠依照任何有形之事物來「直接」認知「理」，或說任何事物皆

不即是那最終之理（太極）。故陰陽動靜皆只是在「氣」上之變化生成，而不能有周敦頤「太極之理」之神妙意涵。依此極為嚴謹的理氣架構，「心」只能屬於「氣」，但是「心」乃是「氣」中至靈者，故能夠擺脫氣之障蔽而之理（性），人物之別亦在於此。人以「心」作工夫去理解各事物背後之「理」。

由朱熹對「太極」概念的了解，其理氣關係當為二分，「理」只是「理」，且「理」不活動。由此理氣關係，我們可知此「心」乃是「實然的氣心」，「心」能「知覺」能「造作」其必屬於「氣」，但就其「知覺」能力與〈太極圖〉來看，「心」乃「氣之靈」得氣稟之最精妙處。雖然就「心為氣之靈」來說，朱熹的「心」最終亦能夠知太極（理），但這種以「知」的角度來合一，而非藉由人內在體悟來體會合一的工夫（如對「主靜」解釋之差異），實已經有了轉向，而「別子為宗」。

明初儒者曹端在整理朱熹對「太極」的論述時，雖然贊同大部分朱熹的解釋，但他仍有覺得不足之處，他這樣說到：

又觀《語錄》，卻謂「太極不自會動靜，乘陰陽之動靜耳」。遂謂「理之乘氣，猶人之乘馬，馬之一出一入，而人亦與之一出一入」，以喻氣之一動一靜，而理亦與之一動一靜。若然，則人為死人，而不足以為萬物之靈；理為死理而不足為萬物之原。理何足尚，而人何足貴哉？今使活人騎馬，則其出入行止疾徐，一由乎人馭之如何爾，活理亦然。¹⁵⁴

曹端亦看出朱熹理論中的問題：因為「理」無造作無計較，而動靜皆由「氣」，故在馬的譬喻中感覺就像是死人騎活馬一般。他認為這樣會使得「理」與「人」的價值減殺，故以「活人騎馬」改變了該譬喻，認為不管是人或理，「馭」的作用皆是很重要的。曹端此處並沒有說明「馭」該如何進一步理解之，但我們至少能夠知道曹端亦認為朱熹理氣論甚至是心性論，缺乏一自主、自動性的概念。則由「太極」，確實可幫助我們了解為何朱熹之「理」乃「只存有而不活動」者，並且以此真定「心」在朱熹思想體系中的地位。

¹⁵⁴ [清]黃宗羲著、沈盈之點校：《明儒學案》（二冊）（北京：中華書局，2008年），下冊，卷四十四，頁1066。

第四章 不活動之「理」與認知之「心」

由前章，在朱熹的「理氣關係」中「理」與「氣」是二分的。由此理氣關係，心性關係亦是二分的。「性」與「理」同，乃是指「存在之所以然之理」，不是內具於「心」的「道德之理」，「心」則以「性（理）」為認知對象。所以也就不同於「道德之性」本具於「心」的「道德本心」說。就以「性理」為認知對象而言，朱熹之「心」乃是一「認知心」。

在本章，將論析以下三個朱熹學說中的心性問題，分別是：晚期對「枯槁有性」的討論，理論成熟期的《知言疑義》，最後是思想前期「中和新舊說」。¹⁵⁵以上三個關於心性的討論，皆可見朱熹以理氣關係為心性關係的框架，去反對該思想或者不能夠理解「心學」。由「枯槁有性」可知，朱熹對「性」的說法不以「道德性」，乃是相同於「理」而為「存在之理」。由《知言疑義》可知，朱熹對「性」與「心」的看法不與「心學」契合。由「中和新舊說」來說明朱熹之「心」乃為一「認知心」此一了解。「中和新舊說」的轉變便是因為朱熹對「心」的了解偏向是其為一「認知心」，故對以「本心」為主的（先秦儒或陸王）的看法無法契合而對之存疑。

第一節 論「枯槁有性」

在本節，由朱熹對「枯槁有性」此一問題的論辯，我們可知朱熹對心性問題的了解，也是以其對理氣關係的了解而來。由此，我們便可以知道，理氣關係不僅僅為朱熹的宇宙論，而且還是朱熹其它論述的基本框架。

¹⁵⁵ 枯槁有性的論述出自〈答余方叔〉與〈答徐子融〉第三書這二封信以及語類之中。〈答余方叔〉與〈答徐子融〉二書皆出自：宋光宗紹熙五年甲寅（1194），朱子六十五歲。見《朱子書信編年考證》，頁 377 與頁 374。至於《朱子語類》則大多紀錄朱熹六十歲以後的語錄（見《朱子語類》，頁 8。）故「枯槁有性」約是在朱熹六十五歲左右討論的。《知言疑義》未有明確記載年代，但在朱熹給劉子澄的信中曾提到：「《知言》之書，用意精切，但其氣象急迫，終少和平〔…〕頃與欽夫、伯恭論之甚詳，亦皆有反復，雖有小小未合，然其大概亦略同。」見《朱子文集》，卷第三十五，頁 1407。此書下面有紀錄是寫於壬辰年（1172），故應為朱熹 43 歲時，或者 43 歲之後所完成。至於中和新舊說的演變，大致上就是朱熹四十歲前的思想轉變，唯一有問題的是中和舊說的幾封相關書信的年代（此處待第三節再詳述），但皆必為四十歲前所作無誤。筆者就以上年代順序來排序三個問題。

「枯槁有性」乃是朱熹學說中特有的問題。之所以會討論到「枯槁」是否也有「性」，乃是因為朱熹的對「理」的了解並非道德之「理」（如第一章所示），而為「存在之所以然之理」。而「性」在朱熹思想中即是「理」，所以「性」乃是人與物皆會有的「性之理」（人、物之為何如此之「理」）。但若是，依照孟子，就「內在道德心」言「性」，則不僅是「枯槁」，乃至動物亦不能有此「性」。以下便將針對「枯槁」是否也有性」這問題來作探討。

一、「枯槁有性」之問題

有關「枯槁有性」的討論，開始於朱熹與余方叔的書信討論，但余方叔的信件已不復存，只留下朱熹的回信。下面就就此回信看起。

1. 天生之物。有有血氣知覺者，人獸是也；有無血氣知覺但有生氣者，草木是也；有生氣已絕，而但有形質臭味者，枯槁是也。是雖其分之殊，而其理未嘗不同；但以其分之殊，則其理之在是者，不能不異。故人為最靈，而備有五常之性（案：仁義理智之性）；禽獸則昏，而不能備；草木枯槁，則又并與其知覺者而亡焉，但其所以為是物之理，而未嘗不具耳。若如所謂「纔無生氣，便無此理」，則是天下乃有無性之物，而理之在天下，乃有空闕不滿處也，而可乎？¹⁵⁶

在第一段引文中，朱熹先分別說明人獸、草木、枯槁三者的差別，人獸有血氣、知覺，草木僅有生氣，枯槁則僅剩下形質臭味。在此乃是先就三者的實存狀態而論。接著，朱熹再言：「是雖其分之殊，而其理未嘗不同；但以其分之殊，則其理之在是者，不能不異。」就實存狀態來看，雖然他們雖然有異，但是三者皆有著同樣的「理」，亦即皆依於那最終極的「理」而有其形、其具體而不同於其他存在者。簡言之，差異乃此「理」之分殊而有異。由此來看三者之分殊：人與動物皆有知覺，但僅有人能知覺到「五常之性」（仁義理智之性），此乃就人心為「氣之靈」而說（見第二章）。至於草木與枯槁則更次之，不是無知覺就是已無生氣且形質敗壞。不過朱熹仍強調其之有「理」未嘗不同，認為一物便有一物之「理」，是故草木枯槁仍有其「理」（此處指分殊之理）。這也就是說：在實存的人物確實有差異，但不妨它們都有「存在之理」（分殊之理）。

¹⁵⁶ 同註 51，卷第五十九，頁 2912-2913。

上引文中「纔無生氣，便無此理」乃余方叔之說。依照余方叔的這種說法，枯槁者乃不具「理」。關此，朱熹持反對的立場，朱熹之言：「理之在天下，乃有空闕不滿處也」，乃是在反駁余方叔之持說。朱熹認為凡天下之物（包含已死無生氣者）皆有其「性」（即皆有其「理」，因「性即理」之故）；枯槁者雖無生命，形體亦敗壞，但其仍為世界之存在，為天下之物所含，因此不能說「枯槁無理」。這乃是朱熹依「有此氣便有此理」而有的看法，因，依朱子，氣周遍流行於各處，所以所有的存在物皆有其「理」。在這封信中朱熹指具體存在物皆有「理」皆有「氣」，此中即已含「枯槁有性」一義。

朱熹在另外一封給徐子融的回信中亦討論到相同的問題¹⁵⁷。在這封信裡，朱熹便明確的說人物皆有性。

2. 蓋天之生物，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，固有所不能全矣。〔…〕生物之無知覺者，則又其形氣偏中之偏者，故理之在是物者，亦隨其形氣而自為一物之理，雖若不復可論仁義禮智之彷彿，然亦不可謂無是性也。¹⁵⁸

在這段引文，朱熹乃依著人、物皆有「理」來說明人、物之別，用他的話說即：「所稟形氣不同，故其心有明暗之殊，而性有全不全之異耳。」依朱熹的說法人、物之別不在「理」上而是在「氣」上。且因心有明暗之殊（依上引文第一段的討論，當是指心之知覺）而致性有「全不全」之異。在此必須指出的是，朱熹於此乃是以「性」之「全不全」來說人物之差異，並不是就「性」之有無來說人、物之差異。而「全不全」的意思，依照上引文，乃朱熹所說「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，固有所不能全矣。」依此來看，人與物皆有其之所以是如此之「性」。但人「心」之知覺能力，可以盡全此「性」、發揮此「性」，而物則氣偏心昏，不能夠全盡、發揮此「性」（在此所謂的「物」不只是指當今我們所說的物，如桌、椅、書包…等，它還包括動物、草木…等），但不能夠盡全「性」不代表沒有此「性」。所以朱熹強調說：「雖若不復可論仁義禮智之彷彿，然亦不可謂無是性也。」

¹⁵⁷ 此處徐子融的原信件亦不復存。

¹⁵⁸ 《朱子文集》，卷第五十八，頁 2813。

以上，朱熹乃以理、氣關係說人、物皆有「性」與人、物皆稟得「理」而為己之「性」，但因「氣」的差異上造成其是否能否全盡此「性」。如此的了解「性」顯然與徐子融之了解不同，是故在此信件的下半部朱熹便針對「性」來作討論。

二、朱熹的「性」乃「氣質之性」

3. 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，只是此性墮在氣質之中，故隨氣質而自為一性，正周子所謂「各一其性」者，向使元無本然之性，則此氣質之性，又從何處得來耶？況亦非獨周、程、張子之言為然，如孔子言「成之者性」，又言「各正性命」，何嘗分別某物是有性底，某物是無性底？孟子言「山之性」、「水之性」，山水何嘗有知覺耶？若於此看得通透，即知天下無無性之物，除是無物，方無此性；若有此物，即如來論「木燒為灰，人陰為土，亦有此灰土之氣」，既有灰土之氣，即有灰土之性，安得謂枯槁無性也？¹⁵⁹

上引文清楚的說明如何不得言「枯槁無性」，由之朱熹進一步說明：天下物皆有「氣質之性」。從徐子融的說法來看，當是退一步承認枯槁也有「性」，只是要說清楚此「性」是指「氣質之性」，而不是「本然之性」。但朱熹依舊反對這個說法，並認為徐子融在此的說法會導向人有兩「性」。朱熹認為徐子融所說的「氣質之性」其實就是「本然之性」墮於「氣」之中，故為「氣質之性」，並非真有二個「性」。即「理」與「氣」混而有「氣質之性」，故「氣質之性」的「性」與「本然之性」的「性」並無不同，二者實為一。

「氣質之性」這一個概念首先出自於張載的《正蒙·誠明篇》：「形而后有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」¹⁶⁰「氣質之性」是具體的人事物之「自然之性」，但這並不是人之為人的真性所在，故張載要我們由此反省之以存「天地之性」。張載最後說到：「氣質之性，君子有弗性者焉」，這應是從《孟子》的義理所發揮出來的。在〈盡心·二十四〉孟子說：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。」就是說不能由口、目、耳、鼻等感官、感覺所生之感性

¹⁵⁹ 同註 51，頁 2813-2814。

¹⁶⁰ 見〔清〕王夫之著：《張子正蒙注》（北京：中華書局，2009年），頁 107-109。

愛好來說「性」，亦即不由個體既生而隨之有的生理本能、自然欲望去說「性」。孟子承認這也是「性」，但是他不由此來說「性」，所以說：「性也……君子不謂性也。」由此我們可以看出由此所說的「性」乃是自然之性，但孟子並不以之真正可以說到內在於人的、道德的性善之性，也就是不能真正的說到：人之所以有別於物之性。¹⁶¹所以張載的「氣質之性」與「天地之性」的區分也應當是依照孟子自然之性與性善之性的區分來了解，不應當以「氣質之性」為人真正有別於物之「性」；人之所以有別於物之「性」當為「天地之性」。

那麼徐子融說「枯槁之物，只有氣質之性，而無本然之性。」大抵可符合孟子與張載的說法，即指出枯槁之物頂多只可說他有一「氣質之性」，即此具體事物的形質、自然特徵。但不可說枯槁有孟子、張載所謂的「性」之義——即徐子融此處指出的「本然之性」。但朱熹此處是枯槁所有的「性」只是他存在之「存在之所以然之理」，定當不能夠接受這個說法，而認為徐子融的說法是講成有二「理」、有二「性」。

由此朱熹後半解釋「各一其性」、「成之者性」¹⁶²與「山之性」¹⁶³也有了轉向。如孔子雖「何嘗分別某物是有性底，某物是無性底？」不代表他就是說物與我皆是同一個「性」。朱子在此乃是由己對「道體（理）」的了解去談「成之者性」，故亦是一「性」墮於此「氣」中，而說這邊沒有兩個性的意思。引周敦頤處亦同。孟子處，則如同上段之分析，孟子要強調的是：人之所以為而人不同於物，不在自然之性而在「性善」之「性」。但朱熹卻以自己所了解的來詮釋孟子的意思，換言之也就是幫他詮釋為：人、物之差異是由氣之靈/知覺來了解的。

朱熹與徐子融在上面對「氣質之性」的討論，《朱子語類》中亦有後續其他討論的記載：

4. 徐子融以書問：「枯槁之中，有性有氣，故附子熱，大黃寒，此性是氣質之性？」陳才卿謂即是本然之性。先生曰：「子融認知覺為性，故以此為氣質之性。性即是理。有性即有氣，是他稟得

¹⁶¹ 《孟子》〈告子上·三〉中，告子曰：「生之謂性。」孟子曰：「生之謂性也，猶白之謂白與？」曰：「然。」「白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？」曰：「然。」「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」孟子想要強調的是真正能說明人之所以為「人之性」，並不是如告子由「自然生命」之自然徵象來了解「性」。朱熹在此的註解，其實也與本節問題相關，待本節最後一起討論。

¹⁶² 原文應是〈繫辭〉中的「一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性。」

¹⁶³ 原文是《孟子·告子上》：「人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？」

許多氣，故亦只有許多理。」〔…〕¹⁶⁴

徐子融以一些物質的特性說「氣質之性」，亦遭到朱熹的反對，並認為徐子融這是以知覺為性。這裡說明得不是很清楚，在朱熹對告子「生之謂性」的批評中即可知其義：

5. 告子不知性之為理，而以所謂氣者當之，是以杞柳湍水之喻，食色無善無不善之說，縱橫繆戾，紛紜舛錯，而此章之誤乃其本根。所以然者，蓋徒知知覺運動之蠢然者，人與物同；而不知仁義禮智之粹然者，人與物異也。孟子以是折之，其義精也矣。¹⁶⁵

依上引文，徐子融以「大黃寒」為「氣質之性」，在朱熹來看，即同於告子「生之謂性」之說。這是因為「氣質之性」所指的乃「性」墮於「氣」，而並不是指人、物本能或自然特徵。是故，徐子融不只犯了錯認有二「性」的問題，他也不能夠了解「氣質之性」並不是指人或物本身所具備有的特質。在「告子不知性之為理，而以所謂氣者當之……而此章之誤乃其本根。」另在上第四段引文中，朱熹言：「性即是理。有性即有氣，是他稟得許多氣，故亦只有許多理。」由此我們可以看出來，徐子融所指都只是「氣」不是「理」。「理」乃是「存在之所以然之理」，無形無跡，且「理」是「只存有而不活動之理」，與「氣」是二分的，故不能就直指一些自然特徵或知覺能力為「理」或者是「性」。純就自然特徵而言，那只是就有此形便有此理來說；「知覺」則為「氣之靈」，使我們能夠了解於「氣」背後那靜態規定之「理」。

由上我們可以看出，朱熹對人、物之性的差異只由他的「理氣關係」去談，其中並不含「性」作為一「道德之性」的意義。

但是，朱熹倒是認為如此論「氣質之性」是更進於孟子的，他這樣說到：

6. 道夫問：「氣質之說，始於何人？」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。〔…〕孟子說性善，但說得本原處，下面卻不曾說得氣質之性，所以亦費分殊。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。〔…〕且如只說箇仁義禮智是性，世間卻有生出來便無狀底，是如何？只是氣稟如此。若不論那

¹⁶⁴ 同註 10，卷第四，頁 61。

¹⁶⁵ 同上註。

氣，這道理便不周匝，所以不備。若只論氣稟，這箇善，這箇惡，卻不論那一原處只是這箇道理，又卻不明。」¹⁶⁶

所謂張程之說指張載與二程，張載之說上面已提過，二程之說則為：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明，二之則不是。」¹⁶⁷朱熹認為「氣」的提出對於孟子學說有增益處，因為可就此說明物之為惡與善的問題。「氣」可說明物之為惡或為善是如何產生的，便不影響性之為理而是純善。但是，依上之了解，朱熹的「氣質之性」根本不同於張載的說法，「氣質之性」是此「性」墮於氣質之中，這乃是朱熹自己的說法。依據我們的了解，其實就算不說到「氣」，純粹從孟子的立場來說，他也可以由「心」之放失來說惡是如何出現的。

朱熹將「惡」的問題放在「氣」上了解，由「氣稟」去說善惡。這邊實不是更進於孟子，而是與孟子成為二派。如第二章所言，孟子言性善，道德本具於「心」，是故「惡」為心之放失所致。朱熹以「性」只為「理」，氣稟論「惡」，則不僅失去人有此「道德性」之意義，由「氣」來說惡，則「惡」也是一自然所生、必然而有的事物。這邊不只沒有區分「自然之惡」（無道德價值之惡，如美醜）與「道德之惡」（此不是自然而生，乃主體須負責者，如說謊），也致使「惡」的產生似乎是必然的，因為他是由氣而論之。由此……，此處朱熹以「氣」說惡不只沒有更進於孟子，更會產生無法說明「惡」的問題。

由「枯槁有性」，我們知道了朱熹的「性」乃是由「存在之所以然之理」去說的，是故人物皆有此「性」。而由他對「氣質之性」的了解，我們看出他的「性」不包含孟子性善之性。

而朱熹由「氣」說「惡」，則使「惡」成為必然的，也不能明白「自然之惡」與「道德之惡」的區別，不能夠真正說出人須為惡負責的原因。

第二節 朱熹對胡宏的批評——從《知言疑義》來看

朱熹以其「理氣關係」來說「性」，不僅與孟子性善之性的道德性意義不同，也不能夠使他理解（或契合）於「心學」之說。朱熹在《知言疑義》中，便是以理氣二分的心態去理解胡宏的學說。由朱熹在《知言疑義》中反對胡宏學說的地方，我們可以發現朱熹以理氣論為框架心性關係，實無法相容於「心學」。

¹⁶⁶ 同註 10，卷一，頁 70。

¹⁶⁷ 見《二程集》，卷六，頁 81。此處並無記載是誰所言，故筆者錄為二程所言。

在開始進入《知言疑義》的討論前，筆者先簡要地介紹《知言疑義》的相關背景。《知言疑義》中的《知言》乃是胡宏（1105-1161）的作品。¹⁶⁸在《知言疑義》中還有另外兩個人參與討論：一為呂祖謙（1137-1181），¹⁶⁹另一人則是張栻（1133-1180）¹⁷⁰。《知言疑義》的內容為他們交互討論如何修改胡宏在該文中有問題之處，或者刪除有問題之處。而朱熹所欲刪除或修改的部份都是胡宏在陳述「道德本心」之發用處；朱熹想要刪除之，這可見朱熹所了解的「心」與胡宏的「道德本心」是有出入的，以下便就此問題來作了解。

朱熹在《朱子語類》總結對《知言疑義》的評價是：「《知言》疑義大端有八：性無善惡，心為已發，仁以用言，心以用盡，不事涵養，先務知識，氣象迫狹，語論過高。」¹⁷¹最後朱熹把這些批評都放入《知言疑義》中，並同時把呂祖謙與張栻的意見列入（但是最後總結都是朱熹的）。黃宗羲則認為可把以上八點再縮為三點：「性無善惡，一也。心為已發，故不得不從用處求盡；『仁，人心也』；已發言心，故不得不從用處言仁；三者同條，二也。察識此心，而後操存，三也。其下二句，則不過辭氣之間。」¹⁷²意指朱熹批評胡宏的重點可以整理為：第一，針對「性」上並不能談論善惡問題。第二，胡宏都從「用」處談「性」，看不見「性之體」。第三，反對湖湘學派先「察識後操存」的說法。

第二點與第三點在下一節「中和新舊說」時會詳論，故在此暫時不談。但筆者可先對二者作一簡單的解釋。黃宗羲所寫的二、三點其實是源於同樣的問題，理由如下：朱熹在〈中和新說〉論「已發未發」是將「性」作為未發（體），而「情」為已發（用）。而朱熹之所以批評湖湘學派的「察識」，便是因為朱熹認為湖湘學派是只在「已發」上作工夫——即由「情」發用時體察其中的未發之性。依「格物致知」（見第二章的討論），朱熹之所以會認為這種「察識」是錯誤的，乃是因為湖湘學派由情之發用隨處就說自己已察識天理，並不合於他對「知至」的了解。故朱熹批評湖湘學派「不事涵養，先務知識，氣象迫狹，語論過高。」

¹⁶⁸ 胡宏，字仁仲，學者稱五峯先生。《宋元學案》中記載：「紹興諸儒，所造莫出五峯之上。其所作知言，東萊以為過于正蒙，卒開湖湘之學統。」可見其《知言》之重要與學術影響。見《宋元學案》，第二冊，頁 1366。

¹⁶⁹ 呂祖謙為朱熹講友。《宋元學案》論曰：「小東萊之學，平心易氣，不欲逞口舌以諸公角，大約在陶鑄同類以漸化其偏，宰相之量也。」故他在《知言疑義》中所扮演的角色大抵也為中和兩說者。同上註，頁 1652。

¹⁷⁰ 張栻，字敬夫，一字樂齋，號南軒。《宋元學案》中記載：「北溪諸子必謂南軒從晦翁轉手，是猶謂橫渠之學于程氏。欲尊其師，而反誣之，斯之謂矣。」意思是朱熹後學說張栻後來轉向朱熹學說，放棄師說。在《知言疑義》中我們的確可以看到張栻也同意朱熹修改胡宏的一些說法。同上註，頁 1609。

¹⁷¹ 同註 10，卷一百一，頁 2582。

¹⁷² 同註 113，卷四十二，頁 1377。

不於己先涵養，也不切實的由日常人倫、物理去窮理致知，便顯得虛盪。就朱熹此處的批評而言，這也是朱熹的「心」乃是「認知心」而非「道德本心」所致，由「認知心」去說「察識」便不見合於湖湘學派所謂的由「本心察識」。

在《知言疑義》，朱熹也對《知言》的相關論點提出批評，但是對於朱熹的這個批評，如果我們沒把握到中和新說與舊說之間朱熹思想的改變，那便無法完整了解之，故筆者將於下一節詳細討論朱熹在中和新說與舊說思想上的改變。以下筆者就針對「性無善惡」的批評作討論。

一、「性無善惡」

朱熹在《知言疑義》中認為胡宏說：「天理人欲同體而異用，同行而異情。進脩君子宜深別焉。」¹⁷³是犯了「性無善惡」的毛病。

1. 此章亦性無善惡之意，與「好惡，性也」¹⁷⁴一章相類，似恐未安。蓋天理，莫知其所始，其在人，則生而有之矣；人欲者，梏於形，雜於氣，狃於習，亂於情，而後有者也。然既有而人莫之辨也，於是乎有同事而異行者焉，有同行而異情者焉，君子不可以不察也。然非有以立乎其本，則二者之幾微曖萬變，夫孰能別之？今以天理人欲混為一區，恐未允當。¹⁷⁵

朱熹認為胡宏的問題在於把「天理」與「人欲」混為一談。天理自當屬於「理」，但「人欲」是屬於氣的層面，所以說：「人欲者，梏於形，雜於氣，狃於習，亂於情，而後有者也」。依上節，「氣」正是朱熹說明惡之所以產生的原因，「天理」與「人欲」根本不能是「同體而發」。「同事而異行」對朱熹而言，則可，因為可以說明這其中細微的差異。如何同一件事我們會有不同的作法，這正是因為依於「天理」或依於「人欲」之別，故君子必當深察「天理」與「人欲」的差異並於其差異處下工夫。

但是，呂祖謙則認為胡宏這樣的說法沒有問題，他說：「蓋降衷秉彝，故純乎天理，及為物所誘，人欲滋熾，天理泯滅，而實未嘗相離也。」¹⁷⁶就稟彝而論，人本純乎天理，但為外物所誘而致人欲濫生。胡宏主要是要我們就此細微的差異

¹⁷³ 同註 51，《胡子知言疑義》，卷七十三，頁 3697。

¹⁷⁴ 此句為下一段胡宏說：「好惡，性也。小人好惡以己，君子好惡以道。察乎此，則天理人欲可知。」同上註，頁 3698

¹⁷⁵ 同上註，頁 3967-3968。

¹⁷⁶ 同上註，頁 3698。

來體認此乃人一念之差，便是在強調人要識一念之差所造成的差異而在察識上下工夫，¹⁷⁷於是說：「同體異用，同行異情，在人識之爾。」¹⁷⁸

而朱熹則重申他懂得胡宏「要人識之」的用意，但「天理」與「人欲」同體的說法中就「有病」。¹⁷⁹朱熹站在自己理氣論的立場上，認為當說本體時就要明確的區分兩者：

2. 試更子細玩索，當見本體實然只一天理，更無人欲。故聖人只說「克己復禮」，教人實下功夫，去卻人欲，便是天理，未嘗教人求識天理於人欲汨沒之中也。若不能實下功夫，去卻人欲，則雖就此識得，未嘗離之天理，亦安所用乎？¹⁸⁰

依上段引文，朱熹的主要論點亦不出「理氣關係」與「格物致知」。就「理氣關係」而言，天理與人欲分屬兩層，不可混為一談，故朱熹說：「當見本體實然只一天理，更無人欲」。「去卻人欲，便是天理，未嘗教人求識天理於人欲汨沒之中也」則是要我們藉由「格物致知」去知那「理」，祛除「氣」的雜混。是故不是在「氣」上去談「理」，而是去認得那背後「存在之所以然之理」。

但是胡宏此處所欲說的，實不同於朱熹。胡宏在另外一段說：「心無不在，本天道變化，為世俗酬酢…放而不知求，耳聞目見為己弊，父子夫婦為己累，衣裘飲食為己欲，既失其本矣…」¹⁸¹胡宏在此所說的乃是雖「心本天道變化」，但仍要注意「心」放失的問題。依此，天理人欲同為一體，便不是指同一本體——即「理」，乃是指其發用處是同一的，藉以要我們體察自己的「心」不致使有以上「耳聞目見為己弊，父子夫婦為己累，衣裘飲食為己欲」之問題。

朱熹誤會了胡宏的意思，而以為同一體乃指天理與人欲皆是源於一「理」，故說這是將「天理人欲同時並有，無先後賓主之別也。」¹⁸²認為胡宏並沒有區分清楚理氣關係，致使認為人欲與天理同屬一層。

在《知言疑義》中，張栻對於老師所說的「天理人欲同體」，也是認為此非同一本體，而是旨在說明同樣由我所發，他說：

¹⁷⁷ 牟先生認為此「同體」乃指「同一事體」，不是「本體」，而「用」則為「表現」之義。同註 1，第二冊，頁 454-457。是故「同體而異用」乃是說在同一事體上的不同表現。這種說法也就是呂祖謙所謂之「人欲滋熾，天理泯滅」。由此要我們在同一事件上表現出的不同行為（或結果）體驗天理人欲之差異。但朱熹的無法理解此義，故有了此爭執。

¹⁷⁸ 同註 51，卷 73，頁 3698。

¹⁷⁹ 同上註，頁 3698。

¹⁸⁰ 同上註，頁 3698。

¹⁸¹ 同上註，頁 3699。

¹⁸² 同上註，頁 3699。

龜山謂「人欲非性也」，亦是見得分明，故立言直截耳。《遺書》中所謂「善固性也，惡亦不可不謂之性也」，則如之何？譬之水澄清者，其本然者也。而或渾焉，則以夫泥滓之雜也。方其渾也，亦不可不謂之水也。夫專善而無惡者，性也，而其動則為情。情之發，有正有不正焉。其正者，性之常也；而其不正者，物欲亂之也。於是而有惡焉，是豈性之本哉！其曰：「惡亦不可不謂之性」者，蓋言其流如此，而性之本然者，亦未嘗不在也。故善學者，化其滓以澄其初而已。¹⁸³

張栻認為如水有清濁，但我們不會說清水是水，濁水不是水。而所謂「性」有惡（或前面所言天理人欲同為一體），只是指由此性發可能有惡也可能有善，若我們完全依照著「性」，則不會有惡，若受物欲干擾則會有惡。張栻又舉程顥的語錄：「惡亦不可不謂之性也。」¹⁸⁴來說這並不是真正指至善之本體有「惡」，而只是言發用流行時本有善有惡，皆由我們發出，是故我們須要仔細體認我們的心性之本，「化其滓、澄其初」保有那本然的狀態。胡宏一派乃是「以心成性」，¹⁸⁵是故心性是為一的，由「心」使得「性」能具體的呈顯、發用於世。「性」既然不是與「心」二分而只是「理」，便可由心性關係說流於物欲而有惡，此不是說性為惡，而是由心性之表現來說惡。並由此心性關係若流於物欲則能為惡，顯示「惡」也是自身所為非外在影響，由此知此惡是自身須負責的。

故在胡宏的義理型態中，程顥說的「惡亦不可不謂之性」是可以成立的，¹⁸⁶從人欲或惡處反證「心」的自律義。但朱熹對張栻的提問（即惡為性）只短短地答覆：「是說氣稟之性，觀上下文可見。」¹⁸⁷他將此解釋成氣稟所為並非從心性關係上去了解。這是因為朱熹的架構中，實難以存在這種說法。在《朱子語類》卷九十五論及程顥此段論述時，朱熹的語錄中多次談到這句話很難懂，如：「既言性善，下卻言『善固性也，然惡亦不可不謂之性』，卻是言氣稟之性，似與上

¹⁸³ 同上註，頁 3700。

¹⁸⁴ 「人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。善固性也，惡亦不可不謂之性也。」《二程集》，《河南程氏遺書》，卷一，頁 10。《遺書》並未明確記載是誰說的，但朱熹以之為明道語。

¹⁸⁵ 如天命之謂性。性，天下之大本也。堯、舜、禹、湯、文王、仲尼六君子先後相詔，必曰心而不曰性，何也？曰：心也者，知天地、宰萬物以成性者也。六君子，盡心者也，故能立天下之大本。《朱子文集》，卷七十三，頁 3696。

¹⁸⁶ 至於程顥的說法該如何依照其義理而解，可見《心體與性體》第二冊，同註 1，頁 164-169。

¹⁸⁷ 同註 51，卷七十三，頁 3700。

下文不相接。」¹⁸⁸或說：「此段引譬喻亦叢雜。如說水流而就下了，又說從清濁處去，與就下不相續。這處只要認得大意可也。」又曰：「『然惡亦不可不謂之性』一句，又似有惡性相似。須是子細看。」¹⁸⁹朱熹的「性即是理」故必須是至善的，因為心若「知覺」不善不惡之「理」，要怎麼去說「性善」？又「理」中若有「惡」，也同樣難以說明善的必然性。這完全是因為朱熹的「心」沒有超越義，也沒有活動義，它僅是被動的知覺之「理」。同理，在不區分氣質之性與天地之性下，朱熹也不能夠詳說為什麼「水流就下，又從清濁去」。朱熹還說：「但人雖能盡得此體，然存養不熟，而於事物之間一有所蔽，則或有不得盡其用者。故孟子既言『盡心知性』，又言『存心養性』，蓋欲此體常存，而即事及物，各用其極，無有不盡云爾。」¹⁹⁰朱熹對「氣」所造成的蔽，其解決方式是「知理並存養」。他對於人之不能道德之事，他認為是因為「知」的不透以及「知」的存養不夠所致。這裡「心」的確不能展現出自覺義（如胡宏與張栻的意思），而只具有認知義。

二、「心無死生」說

在「心」有諸種解不同之下，朱熹也反對胡宏說「心無死生」。關此，胡宏與學生的問答如下：

或問：「心有死生乎？」曰：「無死生。」曰：「然則人死，其心安在？」曰：「子既知其死矣，而問安在耶！」或曰：「何謂也？」曰：「夫惟不死，是以知之，又何問焉！」或者未達。胡子笑曰：「甚哉！子之蔽也。子無以形觀心，而以心觀心，則其知之矣。」¹⁹¹

這段的重點在「子無以形觀心，而以心觀心，擇其知之矣」上。胡宏想要表達的是：若由「心能著性」來說「心」，則「心」就不再只是「氣心」。此心若能夠顯現超越之「理」，那麼當下它便也超越於一切變動生死。

朱熹反對的理由是：「〔心〕在天地，則通古今而無成壞；在人物，則隨形氣而有始終。知其理一而分殊，則亦何必為是心無死生之說，以駭學者之聽乎？」

¹⁹²在此朱熹表示的是，「心無死生」說並沒有任何益處（即使他似乎懂胡宏想說

¹⁸⁸ 《朱子語類》，卷九十五，頁 2426。

¹⁸⁹ 同上註，頁 2428。

¹⁹⁰ 《朱子文集》，卷七十三，頁 3696。

¹⁹¹ 同上註，頁 3701。

¹⁹² 同上註，頁 3701。

超越性)，因為「心」的重點在於「虛靈知覺」上。由此可知，朱熹的「心」就算在圓境上可說合一，但這種合一仍不同於胡宏（以及筆者前面所論的其他學者），因為朱熹的「心」並沒有超越義以至於無限義存在。當「格物窮理」以至於貫通後，他才能說「心」有這樣的意義。所以胡宏的「心無死生」，對朱熹而言，可理解但並不須要，因為他論「心」的重點在於知覺「理」上。但對於胡宏來說，想強調「心」本具有的那超越義時，這種論述便有其必要性。可惜的是，張栻在此也不能守其師說，故贊同朱熹而在此改掉這句話。¹⁹³

本節由《知言疑義》的討論，說明了朱熹的「心」之概念為一認知心的原因。也說明了縱使「心」在知覺「理」後能夠有發揮「理」的能力（心統性情），但是「心」在此並不具有自覺義；其所謂能如理而發，相對來說是被動的。假設朱熹真能夠正視「心」的自覺義，而將認知義置於第二層，那麼他就不會在《知言疑義》中提出那麼多不合於胡宏學說的提問。

第三節 由〈中和舊說〉到〈中和新說〉

本節要討論朱熹學說從中和舊說游移到中和新說之穩定的歷程。眾所周知，朱熹在「己丑之悟」（即中和新說）後，其理論型態就固定不再有變化。基本上，一個人的思想變化一定有跡可尋的，不可能有思想前、後期完全無相干的關係存在。本節處理朱熹學說變化的基本態度亦是如此。一般而言，不管如何詮釋朱熹前後期的變化皆會認為朱熹在中和舊說時期是以《孟子》或心學為根柢，所以詮釋差異皆在此一轉變在朱熹思想上的意義為何。¹⁹⁴朱熹從「舊說」轉到「新說」其中必定有一連結，這連結不必是一個概念，而可能是一種問題取向。於此，朱熹的轉變是有其相連處，便是筆者在本節討論〈中和舊說〉（以下皆稱舊說）到〈中和新說〉（以下皆稱新說）演變歷程的重點。

¹⁹³ 同上註，頁 3702。

¹⁹⁴ 如牟宗三先生認為朱熹此時期的論述是孟子、胡宏一系的論述，但是他認為朱熹只是順著說，並沒有真切的體悟，也不能信得及，是造成他轉變的原因。見《心體與性體》第三冊，頁 71-92。金春峰先生也認同此時其是孟子學，但則認為中和新說的變化是已發未發兩個概念的重新釐清，讓心性關係更清晰，仍是心學。見《朱熹哲學思想》，頁 43-68。錢穆先生一直都認為不可就「心學」分判程朱與陸王，中和舊說到新說的變化他認為是對「心」這個概念有更深入的理解，並詳細疏理心性關係的各種變化，建立更穩固的功夫。見《朱子新學案》二，頁 237-266。陳來先生則認為舊說與湖湘學派有極大的關係，但在新說後便轉為自己的理論，徹底放棄直覺體驗走向理性主義。見《朱子哲學研究》，頁 157-193。

朱熹在壬辰年(1172)整理了自己在新說前的一些論述，並為之序定名為〈中和舊說序〉。在這篇序文中除了說明新說的緣起，也就是這個緣起乃在己丑之春時，是因為與友人蔡季通討論時忽然領悟的，¹⁹⁵還回憶了新說前的一些從學經過：

余蚤從延平李先生學，受《中庸》之書，求喜怒哀樂未發之旨，未達，而先生沒，余竊自悼其不敏，若窮人之無歸。聞張欽夫得衡山胡氏學，則往從而問焉，欽夫告余以所聞，余亦未之省也。退而沉思，殆忘寢食，一日喟然嘆曰：人自嬰兒以至老死，雖語默動靜之不同，然其大體，莫非已發，特其未發者未嘗發爾。自此不復有疑，以為《中庸》之旨，果不外乎此矣！後得胡氏書，有與曾吉父論未發之旨者，其論又適與余意合，用是益自信，雖程子之言有不合者，亦直以為少作失傳而不之信也。¹⁹⁶

《中庸》的「已發未發」說在當時理學家間是很重要的思想議題，旨在討論「已發未發」該做何解，或由「已發未發」談心之本是什麼，或由「已發未發」論人之成聖等。李延平的道南一派便是由「已發未發」而開出一道修養工夫。¹⁹⁷但朱熹終究不能夠契悟這個傳統，後來他向學生談及延平的「危坐終日以驗夫喜怒哀樂未發之前氣象為如何」的心法時，¹⁹⁸認為這有偏向釋氏的可能，要學生從氣象觀之就好。¹⁹⁹朱熹為何不能接受「體驗未發」這件事其實跟其所持的問題有關，但此時他尚未梳理得清楚。延平逝後，朱熹又與張欽夫作學術交流，學習胡宏的學說。朱熹最後轉成反對胡宏之體系，在上一節筆者已論述過，此處便不再贅論。在引文中，朱熹仍舊不能夠從湖湘學派解決他的問題，最後持一暫時的立場：將本體視為未發，而一切變化行動為已發，直至新說才更易。但是從〈中和舊說序〉中，我們亦能知道這暫時的立場對朱熹而言僅是「自誤」，²⁰⁰仍舊沒有解決他真正的問題。

¹⁹⁵ 《朱子文集》，卷七十五，頁 3786。

¹⁹⁶ 同上註，頁 3786。

¹⁹⁷ 此段經過可見陳來先生的《朱子哲學研究》。同註 5，頁 157-160。以及劉述先先生的《朱子哲學思想發展與完成》，同註 2，頁 33-50。又《中庸》如何在宋朝理學家間成為重點學術議題的歷史背景，可見余英時先生的《朱熹的思想世界》（二冊）（台北：允晨文化實業股份有限公司，2003 年），頁 123-159 處。

¹⁹⁸ 同註 51，卷九十七，〈延平先生李公行狀〉，頁 4753。

¹⁹⁹ 同註 10，卷一百三，頁 2604。或問：「延平先生何故驗於喜怒哀樂未發之前而求所謂中？」曰：「只是要見氣象。」陳俊之曰：「持守良久，亦可見未發氣象。」曰：「延平即是此意。若一向這裏，又差從釋氏去。」

²⁰⁰ 《朱子文集》，卷七十五，頁 3786。

關於〈舊說〉的內容一般而言以朱熹給張栻四封書信為主，但是朱熹有明確標出為舊說者，只有卷三十中的〈與張欽夫三〉跟〈與張欽夫四〉。而發現在文集卷三十二所收錄的：〈答張敬夫三〉與〈答張敬夫四〉亦同為舊說資料者，為清代的王懋竑，他在《朱子年譜》中的考異裡面提出了這兩封書信也在舊說的討論範圍。他猜測未標出的原因可能是朱熹自己覺得是未定之論就刪去，只留下原本自注為〈中和舊說〉的兩封信，而這兩封信是後人再收錄進去的。²⁰¹王懋竑的考證此四封信皆為舊說資料無學者反對，唯一有問題的部份是王懋竑將此四封信都放在丙戌年（1166，朱熹 37 歲）。錢穆與劉述先先生皆反對這個說法，認為四書應該都在戊子（1168，朱熹 39 歲）。錢穆先生與劉述先先生大致上是認為四書若在丙戌，則理論當似湖湘學派，何以還會在當年與湖湘門人爭論不休。另外〈中和舊說序〉中的敘述口吻（前日讀之不詳）似非相隔三年的口吻。再者丙戌年其他書信皆顯示出朱熹尚在深思延平遺教的心境，何以舊說四書卻一字未提。故舊說應該是再經過一段思考歷程後才提出，應於戊子較為正確，又提了戊子年其它書信佐證該年與其他學者的討論方向，亦與舊說四封信的義理內容相似，故舊說應為戊子年。²⁰²

陳來先生則反對以上的說法，他採取的考證方式為舉出丙戌年的其他書信，說明思考內容相似。又錢穆先生以為〈答石子重五〉與〈舊說〉中〈與張欽夫三〉內容相似，故應同〈答石子重五〉為戊子。陳來先生反對這個說法，以為舊說中之內不必與〈答石子重五〉同時，且依朱熹當時的歷史背景恐無法同時有這麼多輪信往返。最後則認為舊說並非從張栻而來，主要仍是自己理路。故認為舊說仍在丙戌，與王懋竑稍有不同則以為卷三十二〈答張敬夫三〉應為丙戌丁亥之際。²⁰³

筆者認為陳來先生的年代考據較為可信，故亦贊同〈舊說〉為丙戌。故以下討論順序乃按陳先生的考據。順此考據之前後順序，來討論朱熹思想的演變與其中的連結性。²⁰⁴

首先我們先看〈舊說〉的第一封信：

²⁰¹ 見〔清〕王懋竑撰：《朱子年譜》（台北：世界書局，民 73 年），〈朱子年譜考異〉卷之一，頁 254。

²⁰² 見劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，同註 2，頁 89-96。與錢穆：《朱子新學案》，同註 4，頁 276-287。

²⁰³ 《朱子哲學研究》，頁 166-170。

²⁰⁴ 第一封為卷三十的〈與張欽夫三〉，第二封為卷三十二的〈答張敬夫四〉，第三封為卷三十的〈與張欽夫四〉，第四封為卷三十二的〈答張敬夫三〉。

(1) 人自有生，即有知識，事物交來，應接不暇，念念遷革，以至於死，其間初無傾刻停息，舉世皆然也。然聖賢之言，則有所謂「未發之中，寂然不動」者，夫豈以日用流行者為已發，而指夫暫而休息，不與事接之際為未發時耶？嘗試以此求之，則泯然無覺之中，邪暗鬱塞，似非虛名應物之體，而幾微之際一有覺焉，則又變為已發，而非寂然之謂。蓋愈求而愈不可見，於是退而驗之於日用之間，則凡感之而通，觸之而覺，蓋有渾然全體、應物而不窮者，是乃天命流行，生生不已之機，雖一日之間萬起萬滅，而其寂然之本體則未嘗不寂然也。所謂未發，如是而已，夫豈別有一物限於一時、拘於一處而可以謂之中哉？²⁰⁵

朱熹在此封信中提到了他對「未發之中，寂然不動」的理解。未發之中所指的是情感未發（未與物接）前的一種清明狀態，朱熹曾經用一種完全隔絕（外在）的方式欲去體驗該狀態。但是一有「感應」（感應未發狀態為何）則又馬上變為「已發」的狀態，即那種全然隔絕的身心狀態根本不能持續維持，或者說當你試圖在這個未發的清明狀態中去找尋什麼時，就不可能是處於「未發之中，寂然不動」的，所以朱熹才會說「蓋愈求而愈不可見」。姑且不論這種體驗模式是否合於《中庸》的意思，朱熹此處乃是以一求知的心態去做體驗，亦即他想要在「寂然狀態」中知一寂然不動之本體（即上引文所說的「未發之中」）。

但是在「寂然狀態」，要如何有知？若是以一研究對象來看待，那麼就根本不能完成這項任務。自己若在寂然之中能知道什麼是寂然之體，也就是所謂的「未發之中」，那這可能比神秘體驗還要更神秘了。當然朱熹在此之後就捨棄了這種作法，並轉換心態，把未發之中當成一寂然本體，認為所謂的體驗是指體驗出各種造化流行中都有此寂然本體存在。不過從這封信中，我們可以發現朱熹存在著一個疑問，他將未發等同於理之本體，然後試著找尋一種工夫去理解之，這其實就隱含著後期學說中的「知」的心態。假設此處真能重視未發只是寂然本體，那麼他當也能夠理解後面湖湘學派的「致察操存」工夫，²⁰⁶但顯然朱熹最後放棄了這整個說法。

在〈舊說〉第二封信中朱熹則進一步說明他對「已發未發」的想法：

²⁰⁵ 《朱子文集》，卷三十二，頁 1157-1158。

²⁰⁶ 同上註，頁 1158。

蓋通天下只是一箇天機活物，流行發用，無間容息。據其已發者而指其未發者，則已發者人心，而凡未發者皆其性也，亦無一物而不備矣。夫豈別有一物拘於一時、限於一處而名之哉？即夫日用之間，渾然全體，如川流不息，天運之不窮耳。此所以體用精粗、動靜本末，洞然無一毫之間，而鳶飛魚躍，觸處朗然也。存者，存此而已；養者，養此而已。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也，從前是做多少安排，沒頓著處，今覺得如水到船浮，解維正施，而沿回上下，惟意所適矣，豈不易哉？始信明道所謂未嘗致纖毫之力者，真不浪語。而此一段事，程門先達惟上蔡謝公所見透徹無隔礙處，自餘雖不敢妄有指意，然味其言亦可見矣。²⁰⁷

朱熹在此明確的說出〈舊說〉中的「未發為性，已發為心」的意思。之所以未發是性的原因在於，以「性」為非拘一時一地可名之物，並且在天地流行之中而不窮。這裡實可見朱熹理氣論的一些端倪了（當然不可以之為理氣論的發端），他將「性」視為一超越的存在，因之人不能透過任何經驗或感官而認知，只好在造化流行中就萬物之妙來想像這「天機活物」。可以說這很近似明道的先識仁體的說法，²⁰⁸但明道並不是就從「性」的超越不可知去說當機體驗，而是反身從自己身上體會。若與胡宏相比，雖胡宏也是先肯認「性」的超越義，但他不會認為「性」是不可知的，因為可以「以心成性」²⁰⁹當然我們從後來的實際發展也知道，朱熹在這裡的說法根本和他這時期所持有的說法基本上是不相合的。朱熹此處還有另外一個問題，他將未發已發之「發」當作本體之「發」，而他的本體又是不可知不可感的，而朱熹也說要「隨處察見本體」，所以這裡朱熹所說的其實只是隨著所讀的語句隨便說說而已，不必以認真嚴謹的態度來看待。

〈舊說〉的第三封信則可見朱熹只從氣化流行上見「性」的問題：

向見所著〈中論〉有云：「未發之前，心妙乎性；既發，則性行乎心之用矣。」於此竊亦有疑。蓋性無時不行乎心之用，但不妨常有未行乎用之性耳。今下一「前」字，亦微有前後隔截氣象，如何，如何？熟完《中庸》，只消著一「未」字，便是活處，此豈有一息停住時耶？只是來得無窮，便常有箇未發底耳。若無此物，則天命

²⁰⁷ 同上註，卷三十二，頁 1243。

²⁰⁸ 〈識仁篇〉。見《二程集》，卷二上，頁 16-17。

²⁰⁹ 此處見上一節的討論。

有已時，生物有盡處，氣化斷絕，有古無今久矣。此所謂天下之大本，若不真見得，亦無揣摩處也。²¹⁰

朱熹認為張栻的「前」字將此氣化流行無盡的寓意給截斷了，由上一節我們以多少可以知道張栻此處只是在說「以心成性」，但朱熹卻將張栻的話轉變成他自己對未發已發的了解來思考。把此封信與上一封信合併一起來看，朱熹〈舊說〉實不能說完全來自於湖湘學派，此中乃多少是先有一個疑問，然後再試著透過湖湘學派的話頭（因為實在也不合於朱熹心態故說「話頭」）來說明之。再者，純以氣化流行來說這本體，朱熹的「理」便是那隱於一切事物背後的不可見之「理」。這就埋下了之後認為湖湘只動察而無靜養的遠因，隨處察識根本無法體認這天理，須靜涵動攝皆能有工夫才行。

第四書則可見其終往〈新說〉邁進的前兆：

大抵日前所見、累書所陳者，只是僮侗地見個大本達道底影象，便執認以為是了。卻於「致中和」一句，全不曾入思議，所以累蒙教告以求仁之為急，而自覺殊無立腳下功夫處。蓋只見得箇直截根源，傾湫倒海底氣象，日間但覺為大化所驅，如在洪濤巨浪之中，不容少間停泊。蓋其所見一向如是，以故應事接物處，但覺粗厲勇果，增倍於前，而寬裕雍容之氣略無毫髮，雖竊病之，而不知其所自來也。而今而後，乃知浩浩大化之中，一家自有一箇安宅，正是自家安身立命、主宰知覺處，所以立大本、行達道之樞要，所謂「體用一元，顯微無間」者，乃在於此。而前此方往方來之說，正是手忙足亂，無著身處。道邇求遠，乃至於是，亦可笑矣。²¹¹

在此，朱熹對於人在片刻不停息的大化洪流中，如何能體會其中之「理」而感到困惑，他隨處察識卻覺得自己只是越來越「粗」，但在成聖之路上毫無精進。最後他說可找到一安身立命、主宰知覺處，則似乎類似有新說中的「心」義出現。朱熹在此顯示出他最終的問題還是在氣化流行中找到貞定處、下功夫處。他不能贊同李延平的默坐澄心，因為在隔絕的體驗中找不到任何「理」；同時，他對於先察識後涵養的湖湘學派也無法真正相契。因為湖湘學派對於「察識」的工夫不夠完善。朱熹想要解決的問題是：如何在變動中體悟真理，而且此時真理對

²¹⁰ 同註 51，卷三十，頁 1159。

²¹¹ 同上註，卷三十二，頁 1241-1242。

於朱熹而言已經稍微有以知識取向去看待了。

故在己丑年，朱熹終於放棄〈舊說〉，轉向〈新說〉。其主要文獻為〈與湖南諸公論中和第一書〉，雖曰「第一書」但也沒有第二書了，恐是已佚失。惟張栻似有回應朱熹，故在文集卷三十二中有留下朱熹再回覆張栻的〈答張欽夫十八〉。以下就此兩封書信作討論。先看第一書，朱熹在信的開頭便說到過往的錯誤：

《中庸》未發已發之義，前此認得此心流行之體，又因程子「凡言心者，皆指已發而言」，遂目心為已發，性為未發。然觀程子之書，多所不合，因復思之，乃知前日之說，非惟心性之名，命之不當，而日用工夫全無本領，蓋所失者，不但文義之間而已。²¹²

朱熹認為自己「心為已發，性為未發」的想法是錯誤的，並因為這個錯誤還導致日用工夫完全沒有用。何謂日用工夫，則看下一段落：

（前略）向來講論思索，直以心為已發，而日用工夫，亦止以察識端倪為最初下手處，以故闕平日涵養一段工夫，始人胸中擾擾，無深潛純一之味，而其發之言語事為之間，亦常急迫浮露，無復雍容深厚之風，蓋所見一差，其害乃至於此，不可以不審也。²¹³

因為將「心」當作「已發」，故在日用工夫上就只有「動察」的這一面，欠缺平日「涵養」（即靜中「涵養」）的工夫。由前面對〈舊說〉的了解，我們已經發現朱熹是在氣化流行之中察識「理」，但終究不可得，才會在第四書中提到「安宅」一詞。在〈新說〉中，我們或許可以說最後能使朱熹安宅的乃是他「靜涵動察」的工夫。朱熹認為湖湘學派的「察識」是在流行之跡一有體會便說自己有知，則根本不能有真知，且顯一「急迫浮露」的氣象。但湖湘學派要察識的似乎不是氣化流行背後之理，其所欲察識的乃是自身內部，亦即透過天命流行之體反照自身，使「心」的無限意涵顯現。而朱熹顯然是顛倒的，他不停往外在氣化流行中找尋體悟真理的可能，但「心」亦是活動不停息的，因此他根本無法找到定處，這才使他認為動察之際亦要涵養。

²¹² 同上註，卷六十四，頁 3229。此書前尚有〈已發未發說〉，但內容大致上與此書相同，只多了引程子語錄。而此書文字似有稍微再整理過，可能〈已發未發說〉為草稿，故引此說較方便討論。

²¹³ 同上註，頁 3229-3230。

在回覆給張栻的信裡面，朱熹將〈新說〉的變動處寫得更清楚，〈新說〉中：已發是情，未發是性，心統性情的「心性」三分架構，就此確定。並且由「先察識後涵養」轉成「先涵養後察識」的工夫。茲分引二段如下：

諸說例蒙印可，而未發之旨又其樞要，概無議論，何慰如之。然比觀舊說，卻覺無甚綱領，因復體察得見此理須以心為主而論之，則性情之德、中和之妙，皆有條而不紊矣。然人之一身，知覺運用莫非心之所為，則心者固所以主於身，而無動靜語默之間者也。然方其靜也，事物未至，思慮未萌，則七情迭用，各有攸主，其所謂和，是乃心之所以為用，感而遂通者也。然性之靜也，而不能不動；情之動也，而必有節焉；是則心之所以寂然感通、周流貫徹，而體用未始相離者也。²¹⁴

朱熹將「心」作為居中協調的地位，以「未發」說「性」，「已發」說「情」。故能在動靜一側各有工夫：靜時「心」涵養，預備好清明的「心」，「情」動時則省察、感通。據此，我們可以說，朱熹在此時便已經完備他的思想體系而終身不變了。

蓋發處固當察識，但人自有未發時，此處便合存養，豈可必待發而後察，察而後存耶？且從初不曾存養，便欲隨事察識，竊恐浩浩茫茫，無下手處，而毫釐之差，千里之謬，將有不可勝言者。此程子所以每言「孟子才高，學之無可依據，人須是學顏子之學，則入聖人為近，有用力處」，其微意亦可以見矣。且如灑掃、應對、進退，此存養之事也，不知學者將先於此而後察之耶？抑將先察識而後存養也？以此觀之，則用力之先後判然可觀矣。²¹⁵

此處則將上一封信批評湖湘學派處寫得更詳細，亦能夠知道朱熹靜時涵養、動時省察的意義，在這裡已可見「格物致知」工夫論的基礎了。總而言之，朱熹所謂的察識並不是察識本心，他要察識的是超越的「理」。若在氣化流行之中欲察識此「理」，自然會有無下手處；但這在湖湘學派便不會有問題，這乃是朱熹自身的問題導致此種批評。最後由他舉的灑掃應對等事，我們更可以看得出這個分別。若先察識是察其理，自然無下手處。要如同「格物致知」一般，經過漫長的

²¹⁴ 同註 51，〈答張欽夫十八〉，卷三十二，頁 1273。

²¹⁵ 同上註，頁 1274。

準備與理解才能夠察識，這是漸悟與頓悟的結合。但湖湘學派要察識的不是「理」而是「本心」，所以他可以是先察識後涵養的——亦即先察識自己有此自覺的心，然後存養之、不使之受氣化影響而泯滅。我們若回到第二節去看朱熹批評胡宏只從已發、用處看「心」，在此新說成型下，這個問題就可以很簡單的回答了：因為胡宏是從動察處談本體，這對朱熹來說，根本是無法接受的，而且他也不認為這樣的談法能夠成功。

最後看此段：

來教又謂「言靜則溺於虛無」，此固所當深慮，然此二字，如佛者之論，則誠有此患。若以天理觀之，則動之不能無靜，猶靜之不能無動也；靜之不能無養，猶動之不可不察也。但見得「一動一靜，互為其根，敬義夾持，不容間斷」之意，則雖下「靜」字，元非死物。至靜之中，蓋有動之端焉，是乃所以見天地之心者。而先王所以至日閉關，蓋當此之時，則安靜以養乎此爾。固非遠事絕物，閉目兀坐而偏於靜之謂，但未接物時，便有靜以主乎其中，則事至物來，善端昭者，而所以察之者益精明爾。伊川先生所謂「卻於已發之際觀之」者，正謂未發則只有存養，而已發則方有可觀也。周子之言「主靜」，乃就「中正仁義」而言，以「正」對「中」，則「中」為重；以「義」配「仁」，則「仁」為本爾。非四者之外別有主靜一段事也。²¹⁶

在這段印文朱熹主要是要說明所謂的「靜」不是「靜坐入禪」的意思，而是在動靜之間各有工夫，只是靜的工夫是保持主體的清明，相較來說而重要些。況且，這種涵養最後仍是為了實踐、也為了察識，這跟純粹地隔絕自己有很大的差別。而此處的動靜也只是就氣化流行的錯綜去談，這跟第三章中論《太極圖說》的說法並無太大差別。

以上我們回顧了朱熹〈舊說〉至〈新說〉的發展。先就〈新說〉來看，我們發現除了概念說明的較不詳細外，其實皆已穩定與六十幾歲的想法並無太大差異。要說這是丙戌至己丑三年間就悟得一生不變的思想，這當是難以相信的，定是其從初識延平不諦其教義開始就有此問題了。再來，從〈舊說〉中我們發現朱熹一直都很在意在動靜無端的氣化流行中如何能夠把握得真理。他透過李延平再

²¹⁶ 同上註，頁 1275。

到張栻與湖湘學派，都無法真正解決這個問題。一直到重新建立心性三分的架構，及以心的知覺為主時，他才找到一個安宅。

第四節 本章小結

在第一節，透過「枯槁有性」的分析，我們知道朱熹的性理是超越的，並且在此架構中，沒有其他概念，也沒有任一概念在朱熹架構中是貫通上下的。這不表示朱熹割裂了理氣，如同第三章所說，這種割裂乃是相對於「心學」而論。但我們還是不能說朱熹的「心」可以與「理」為一，說朱熹思想可以得出「心即理」的意涵。因為從第二節的了解，我們知道朱熹的「心」不能有無限義，他也不是就當下自覺說「心」，因此「心學」的「心即理」實在不見容於朱熹體系。最後，我們談到〈舊說〉到〈新說〉的變化，由中發覺朱熹談「心」是在氣化流行上談，談知「理」亦只能從此談。這個基本的思維方式一直沒有變化過，在新說成型後，朱熹繼續深化發展這個思想，使理氣二分、心性三分架構更加的完善。「心」作為「動察」與「靜涵」的統管，它其實不能有自覺義在其中。這不是說「心」自覺地要去動察、靜涵就可以有此義，我們看到朱熹在〈舊說〉四封信中都有如明道先識仁，自覺我是一道德主體的話頭，可是這些他在〈新說〉中卻完全放棄了。在〈新說〉中，人的「心」不能只靠自己去認識自己，它須要涵養清明，保持可動察的狀態，然後在與物交接時察識。而「格物致知」之所指不是「只格一物」就能夠完成的，²¹⁷這正是因為「理」不是作為道德自覺而顯現為理，而是「理」為萬物萬事之根。朱熹如此的「心」，那麼他所了解的「心」，就不是孔孟心性學中的「本心」了，他乃開出了另外一個體系（這就是所謂別子為宗之宗）。²¹⁸在這個體系中，「心」作為「認知心以知性」，管理「情之動」使之合於「理」不依於「氣」，兼涉動靜。無論如何他不是孔孟心性之學中所理解的那個作為「道德本心」的「心」。

²¹⁷ 如朱熹說：「上而無極、太極，下而至於一草、一木、一昆蟲之微，亦各有理。一書不讀，則闕了一書道理；一事不窮，則闕了一事道理；一物不格，則闕了一物道理。須逐一件與他理會過。」見《朱子語類》，卷十五，同註 10，頁 295。

²¹⁸ 如牟宗三先生說：在理氣不離不雜下，通過涵養察識以及格物窮理以致知之工夫，朱子自亦可達到一種境界，即：心氣之動全依理而動，乃至只見有理，不見有氣。但這俱不同於直貫系統中全體是用、全用是體、體用不二、即用見體等義。見《心體與性體》第三冊，同註 1，頁 482。

第五章 結論

本論文以朱熹思想中的「心」為研究主題，並兼以探討由此問題所延伸出來的「心」與「理」之關係問題。

牟先生在《心體與性體》判朱熹為「別子為宗」，主要乃是依以下兩點：(1) 朱熹的「理」乃「只存有而不活動之理」，(2) 朱熹的「心」是「實然之氣心」。據此他認為朱熹的「理」與「心」皆不同於傳統儒家正宗。在此可透過以下兩個點來說明以上的分判。

比較朱熹與孟子對「惻隱」的了解，可知孟子的「情」乃是「道德情感」，而朱熹的「情」乃是「自然的心理情緒」。兩者的差別是，孟子的「道德情感」是「心」在發用當下即含有「道德法則」，而能給予或指點我們一行為的方向。但朱熹將「情」理解為「自然的心理情緒」，自然就不能有以上的意思，而他將「情」等同於喜、怒、哀、樂之情，此情自然也不能含有「道德法則」。既然朱熹的「心」是如此了解的，那他自然不本具「道德自然」，那人就必須要通過「格物致知」方能把握「道德法則」，如此的「心」自然不能說是「道德本心」，而只是能認知事物或道德法則，以及能發動「自然的心理情緒」之「情」的「實然之心」。從朱熹的「心」不本具「道德法則」來說，他的「心」與「理」是二分的。

由陸、王對朱熹「格物致知」的批評可知，陸、王皆認為「理」本具於「心」，且「心」在發用之當下即能體證「理」。陸、王的了解乃是「心」之發用時是活動，而此發用當下即呈現出「理」來，所以就此而言，「理」是存有也是活動。但朱熹以「格物致知」來認知「理」，「理」既作為認知對象，那它便成為一客觀對象。在此，「理」之為客觀對象便於已有對，而不能真正有主客合一（即陸、王所呈現之境界），而「心」乃是依據「理」來行動的。在此二者是一並列的關係。若此，「理」是一靜態的存有者，沒有「心」之活動義。「理」因此是「只存有而不活動」之「理」。

由上可知，從「理只存有而不活動」與「實然之氣心」的兩個分判，我們可以知道朱熹的心與理如何為二。

上面主要乃討論朱熹的心與氣，若由「太極」來看，那我們知道朱熹重視「無極而太極」，這乃是因為他認為「理」與「氣」有「相即不雜」之關係，而「無極」則可說明理氣關係中「理」只作為「理」，其並無造作、計度等等；有造作、計度的是「氣」。因此，陰陽、動靜就「理」而言、動靜，乃是就「氣」的而言，「氣」是「依據理」而有陰陽、動靜。所以朱熹思想中的「理」便只「含有」動靜之理而本身不能有動靜。如此，先秦如孟子「盡心知性以知天」所含之「理」之活動義（見前第二章第二節）以及中庸易傳之道或理之神妙天下義便喪失（見前第三章第二節）。

朱熹的「太極之理」作為一「存在之所以然之理」，因為它本身不活動，乃

是以靜態的模式來規定「氣」。故，朱熹的「理」與「氣」也是截然二分的，中間並無任何模糊地帶。所以屬於「氣」的「心」也就不能通形上、形下。

透過朱熹對「太極」的了解所顯的「理」與「氣」關係，吾人可進一步說明朱熹所了解的心性關係，而知他所了解的「心」只是一「氣心」、「認知心」。

而由前面我們所作的關於朱熹對「枯槁有性」的討論可知，朱熹對「性」的了解不是由「道德性」（如孟子的性善之性）來了解的，而是將「性」等同於「理」，乃是人物皆有的「存在之理」；而「性」則變成了「性」墮於氣質之中之「氣質之性」。從朱熹的「枯槁有性」與「心性關係」，都可以看出他的思想基本上乃是「理氣關係」為框架的。

朱熹反對胡宏所謂「天理人欲同體異用」與「心無死生」。就反對「天理人欲同體異用」來說，朱熹所反對的乃是胡宏將天理與人欲混為一談，這是因為他認為在「理」只有「理」，「人欲」不是「理」而是「氣」，所以主張「天理人欲同體而異用」乃是「理氣不分」的說法。關於「心無死生」，朱熹主要是因為他無法契合於胡宏以無限心、本心的意涵來了解「心」，因次就不能夠理解胡宏所謂「心無死生」的意思。朱熹對「心」的了解主要是「氣心」，「氣心」便會有死生。於此，也可知朱熹的「心」並沒有「本心」的意涵。

朱熹的「中和舊說」至「新說」有所轉變並無爭議，所爭議處在於為何轉變。依筆者的了解，朱熹的轉變乃是因為他一直是「認知心」的態度去理解「心學」，是故「中和舊說」中雖是順著「心學」的理論而寫出，但朱熹並不真切信及「心學」。這正是因為朱熹乃以「認知心」的態度去思考本心體認的緣故。

藉由「太極」概念，我們可知朱熹的「理」乃是不活動者，超越於「氣」而靜態的規定「氣」。由「太極」亦可知朱熹的「理氣關係」乃是截然二分的，心之知覺雖是「氣之靈」，但從「理氣關係」來看依舊屬於「氣」。並且，由朱熹的「心性關係」是以「理氣關係」為框架而論，朱熹並不能同時蘊含有「本心」與「氣心」兩個概念，朱熹的「心」雖可有道德行為，但並不同於道德本具於「心」的「本心」義。

由上文可以看出，依照本文的探討，雖然也得出朱熹是心與理二分的結論，與朱熹的「理」是「只存有而不活動的理」，這與牟先生的二個分判是相同的，但是，由「太極」論朱熹的「心」，則是從不同的角度去了解朱熹的「心」。這不僅提供了一個新的研究朱熹的「心」與「理」以及其「理」的新角度，也可以說明朱熹的「心」在什麼意義上與「理」二分，也可以明確的貞定在朱熹學說中「心」乃屬於「氣」。

綜上所言，我們可以確定朱熹的「心」乃是「實然之氣心」或是「認知心」。他所了解的「心」乃可發出「自然心理情緒之情」並有犯錯的可能（如「當惻隱而不惻隱」、「不當惻隱而惻隱」、「當羞惡而不羞惡」、「不當羞惡而羞惡」）。由此而言其「心」乃是一「實然的氣心」。尤其「心」具知覺能力，且依此知覺的能力吾人可以作「格物致知」，由此來說其「心」乃是一「認知心」。

就朱熹的理氣關係而言，朱熹的「心」屬於「氣」，而朱熹所謂「氣之靈」

乃是說「心」可因氣之虛靈妙用而有知覺，並非指「心」不是「氣」。而由「心」不能本具「理」，則「心」便不能是「道德本心」。



參考書目

一、古籍

- 〔魏〕王 弼著、樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，北京：中華書局，2009 年。
- 〔宋〕周敦頤著：《周敦頤集》，北京：中華書局，2009 年。
- 〔宋〕周敦頤撰、〔清〕董榕輯：《周子全書》，台北：廣學社印書館，1975 年。
- 〔宋〕程 顥、程 頤著、王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2004 年。
- 〔宋〕程 頤、朱 熹著：《易程傳·周易本義》，台北：文津出版社，1990 年。
- 〔宋〕胡 宏著：《胡宏集》，北京：中華書局，2009 年。
- 〔宋〕朱 熹著、陳俊民校訂：《朱子文集》（十冊），台北：財團法人德富文教基金會，民 89 年。
- 〔宋〕朱 熹著：《四書章句集注》，台北：大安出版社，2008 年。
- 〔宋〕朱 熹著：黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》（十冊），北京：中華書局，2004 年。
- 〔宋〕朱 熹著：朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書外編》，上海：華東師範大學出版社，2010 年。
- 〔宋〕陸九淵著：《陸九淵集》，北京：中華書局，2008 年。
- 〔明〕王守仁撰：《王陽明全集》，上海，上海古籍出版社，1992 年。
- 〔清〕黃宗羲原著、全祖望補修，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》（四冊），北京：中華書局，1989 年。
- 〔清〕黃宗羲著、沈盈之點校：《明儒學案》（二冊），北京：中華書局，2008 年。
- 〔清〕王懋竑撰：《朱子年譜—附朱子論學切要語二卷》，台北：世界書局，1984 年。

二、專書

- 田 浩：《朱熹的思維世界》，台北：允晨文化實業股份有限公司，2008 年。
- 朱伯崑：《易學哲學史》，台北：藍燈出版社，1991 年。
- 朱伯崑：《易學漫步》，台北：學生書局，2010 年。
- 成中英：《合內外之道－儒家哲學論》，台北縣：康德出版社，2005 年。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：學生書局，1974 年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：學生書局，2002 年。
- 牟宗三：《心體與性體》（三冊），台北：正中書局，2006 年。
- 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，台北：學生書局，2000 年。
- 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，台北：商務印書館，1974 年。
- 何淑靜：《孟荀道德實踐理論研究》，台北：文津出版社，民 77 年。
- 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（二冊），台北：允晨文化實業股份有限公司，2003 年。
- 李明輝：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》，台北：國立台灣大學出版中心，2005 年。
- 李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，台北：中研院文哲所，2004 年。
- 李明輝：《當代儒學的自我轉化》，北京：中國社會科學出版社，2001 年。
- 李明輝：《儒家與康德》，台北：聯經出版事業公司，1997 年。
- 李明輝：《儒學與現代意識》，台北：文津出版社，1991 年。
- 杜保瑞：《北宋儒學》，台北：台灣商務印書館，2005 年。
- 杜保瑞：《南宋儒學》，台北：台灣商務印書館，2010 年。
- 林月惠：《詮釋與工夫》，台北：中研院文哲所，2008 年。
- 金春峰：《朱熹哲學問題》，台北：東大圖書股份有限公司，1995 年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，台北：臺灣學生書局，2006 年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，台北：臺灣學生書局，2000 年。
- 張立文：《朱熹思想研究》（二冊），台北縣：谷風出版社，1989 年。

- 張其誠：《易符與易圖》，北京：中國書店，1999年。
- 陳來：《中國近世思想研究》，北京：商務印書館，2004年。
- 陳來：《朱子書信編年考證》，北京：三聯書店，2007年。
- 陳來：《朱熹哲學研究》，上海：華東師範大學出版社，2000年。
- 陳榮捷：《朱學論集》，台北：台灣學生書局，1988年。
- 陳榮捷：《近思錄詳註集評》，台北：台灣學生書局，1998年。
- 勞思光：《中國哲學史》，四冊），台北：三民書局，2004年。
- 曾春海：《朱熹哲學論叢》，台北：文津出版社，2003年。
- 曾春海：《易經的哲學原理》，台北：文津出版社，2003年。
- 馮友蘭：《中國哲學史》，增訂本），台北：台灣商務印書館，2002年。
- 楊祖漢：《當代儒學思辨錄》，台北：鵝湖出版社，1998年。
- 楊祖漢：《儒家的心學傳統》，台北：文津出版社，1992年。
- 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，台北：台灣學生書局，1995年。
- 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：學生書局，1988年。
- 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》，台北：文津出版社，民79年。
- 錢穆：《朱子新學案》，五冊），台北：聯經出版社，1989年。

三、期刊、論文集：

期刊論文

- 史少博：〈朱熹「太極」觀對前人的超越〉，《周易研究》2006卷5期，2006年5月，山東。
- 何孟岑：〈由「心具理」探討朱熹哲學中本心的道德實踐性〉，《鵝湖月刊》361期，2005年7月，新北市。
- 吳略余：〈論朱子哲學的理之活動義與心之道德義〉，《漢學研究》29卷1期，2011

年3月，雲林。

杜保瑞：〈對朱熹在《知言疑義》中批評胡宏的方法論反省〉，《國立台灣大學哲學評論》37期，2009年3月，台北。

杜保瑞：〈對牟宗三批評朱熹與程頤依《大學》建立體系的方法論反省〉，《哲學與文化》36卷8期，2009年8月，新北市。

沈享民：〈再探訪朱熹格物致知論：並從德性知識論的視域略論其可能性與限制〉，《哲學與文化》39卷2期，2012年2月，新北市。

林月惠：〈由太極圖說探討周濂溪與朱子思想之差異〉，《嘉義師院學報》第3期，1989年11月，嘉義。

林維杰：〈朱陸異同的詮釋學轉向〉，《中國文哲研究集刊》31期，2007年9月，台北。

金春峰：〈朱熹晚年思想〉，《山東大學學報》（哲學社會科學版）2005卷1期，山東。

張永雋：〈從程朱理氣說析論朱熹心性論之要義〉，《台大哲學評論》第12期，1989年1月，台北。

陳代湘：〈朱熹推尊周敦頤考論〉，《湘潭大學學報》（哲學社會科學版）30卷6期，2006年11月，湖南。

陳佳銘：〈朱子的太極理氣論與格物致知工夫之探究〉，《華梵人文學報》10期，2008年7月，新北市。

陳佳銘：〈從朱子對《太極圖說》及《通書》的詮釋論其「理」的活動性〉，《中正大學學術年刊》18期，2011年12月，嘉義。

游騰達：〈唐君毅先生的朱子學詮釋之省察－以心性論為焦點〉，《鵝湖學誌》42期，2009年6月，新北市。

黃甲淵：〈關於周子「太極圖說」的諸說與「無極而太極」的先後次序問題〉，《鵝湖學誌》9期，1992年12月，新北市。

楊雅妃：〈朱熹談「體驗未發」的可能思考進路〉，《興大中文學報》22期，2007年12月，台中。

賈忠婷：〈朱熹透過「孟子」所闡述的「心性情」三分之義理內涵〉，《鵝湖月刊》341期，2003年11月，新北市。

蒙培元：〈論朱熹生的學說〉，《鄱陽湖學刊》2011卷1期，2011年1月。

劉原池：〈朱熹對張載「心統性情」說的開展〉，《哲學與文化》32卷7期，新北市。

蔡仁厚：〈「繼別為宗」或「別子為宗」〉，《鵝湖月刊》306期，2000年12月，新北市。

蔡仁厚：〈朱子性理系統形成的關鍵與過程〉，《哲學與文化》28卷7期，2001年7月，新北市。

鄭惟亮：〈初探朱熹的「理—氣」宇宙論〉，《哲學與文化》34卷3期，2007年3月，台北縣。

黎建球：〈朱熹的形上思想〉，《哲學論集》10期，1977年12月，新北市。

黎華標：〈朱子之道德的宇宙論〉，《新亞書院學術年刊》第14期，1972年，香港。

黎華標：〈朱子理氣論系統之疏解〉，《新亞書院學術年刊》第13期，1971年，香港。

盧其薇：〈朱熹理學豁然貫通的依據〉，《華岡哲學學報》3期，2011年6月，台北。

羅雅純：〈論朱熹詮孟之意涵〉，《淡江中文學報》20期，2009年6月，新北市。

論文集

吳震編：《宋代新儒學的精神世界—以朱子學為中心》，上海：華東師範大學出版社，2009年。

李明輝、陳瑋芬編：《理解、詮釋與儒家傳統：個案篇》，台北：中研院文哲所，2008年。

周大興編：《理解、詮釋與儒家傳統：展望篇》，台北：中研院文哲所，2009年。

蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》，台北：台大出版中心，2009年。

鍾彩鈞編：《朱子學的開展——學術篇》，台北：漢學研究中心，2002年。

四、學位論文：

延在欽：《朱熹心論研究》，北京：北京大學哲學研究所博士論文，2006年。

張子立：《朱子倫理觀爭議評述—以牟宗三先生批判觀點為例》，台北：政治大學哲學研究所碩士論文，2000年。

陳佳銘：《朱子理氣論在儒家形上體系中的定位問題》，台北：政治大學哲學研究所博士論文，2007年。

