

朱熹形上思想的創造意義與當代爭議的解消

杜保瑞*

摘要

本文討論朱熹形上思想，說明其有繼承北宋儒學的必要性及義理創作的特殊性，更有與其工夫論不同思路的獨立性。首先討論勞思光先生及牟宗三先生對朱熹的批評意見，對於勞先生的心性論中心之解釋架構對朱熹存有論義的形上學的批評，指出勞先生的心性論中心亦須包含形上學議題之意旨，而朱熹之形上學意見可以不混入工夫論意見而有其獨立意義。對於牟宗三先生以朱熹存有論不負擔創生實踐功能，指出牟先生的問題意識是工夫實踐以至境界完成而非存有論思路，而朱熹是在談論存有論，因此不必受到這樣的批評。其次討論形上學概念在當代學界的使用定義，藉由區分實踐哲學的功夫境界論及形上學的宇宙論本體論和存有論的概念使用意義，以說明朱熹形上思想遭受批評的原因，並為朱熹澄清。接著說明朱熹特殊具有創造性意義的存有論形上學觀點，討論朱熹的理氣概念架構以說天地萬物的存有論架構，指出這是特殊的形上學論題，並毋須與工夫論議題混為一談。並就人存有者而言，說明朱熹以性善說為宗旨說本體論及人性論、並藉性氣結構說人的為惡現象、以及在人的氣稟限制中說命定論、及朱熹對整個儒學史的人性論理論意見之重整系統、最後落實於以心統

* 杜保瑞，臺灣大學哲學系副教授。

投稿：95年7月18日；修訂：96年1月15日；接受刊登：96年3月8日。

性情說以確立道德實踐主體的存有架構，文中指出這一部份的討論正是朱熹集北宋儒學之大成，並最能徹底解決儒家性善說的形上學問題的創作系統，應予清晰解讀及準確理解。本文藉由形上學問題意識的釐清，來說清楚朱熹所談的形上學問題，用以區隔朱熹工夫論的發言，並避免當代學者從工夫論進路批評朱熹不如象山及陽明學的意見。

關鍵詞：朱熹、形上學、存有論、理氣、心性、命定論、宋明儒學

The Metaphysics of Chu-Hsi

Bau-Ruei Duh*

Abstract

Neo-Confucianism has now been well-known by the western society, for its influence on Chinese culture is immense. Among its proponents, Master Chu-Hsi is the most influential among them, the reason of which can be attributed to his fully speculative viewpoints and his comprehensive senses of philosophy problems. In Chu-Hsi's theory, metaphysics is his most creative contribution to Confucianism. However, it is susceptible to being miss-understood by his contemporaries and today's scholars, for his basic concerns about the metaphysics are so much different from the other Confucians. While the theory of the reality and the value are concerned by all the Confucian philosophers and they had provided many different yet profoundly metaphysical systems, Master Chu-Hsi notices the problems of the definitions of all the concepts concerning the reality and the ultimate value and develops a new metaphysical system discussing the problems of the reality of the whole Being in the universal, the moral potential difference between people and the animal.

In this article the author is going to introduce Master Chu-Hsi's metaphysical constructions and creations. The discussion will be proceeded as follows: (1) the reflection of the modern interpretational systems, (2) the definition of the concept of metaphysics in Chinese philosophy, (3) the original questions of Chu-Hsi's metaphysical thinking, (4) the theory of the whole Being of the Universal, (5) the theory of human nature and the explanation of why the moral ability is different in the human beings, (6) the existential difference between human creatures and the animals, and (7) the meaning of the

* Associate Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

contribution of Chu-Hsi's metaphysics in the history of the development of Confucianism.

Keywords: Chu-Hsi, Neo-Confucianism, metaphysics, human nature, methodology

朱熹形上思想的創造意義與當代爭議的解消

杜保瑞

一、前言

朱熹哲學體系龐大，其中形上思想是他的理論的一大重心，此外即為工夫理論，朱熹形上思想及工夫理論在宋明儒學系統中都有重要的創造性建樹，並且皆引起朱熹同時代人的爭辯，從而導致當代學者在理解上也有重大的歧義。本文以揭露朱熹形上思想的創造意義為目標，首要在詳舉朱熹形上思想的多重理論面貌，說明其問題意識及思辨脈絡及核心主張，並為朱熹辯護他所受到的當代學者的批評意見，及澄清朱熹形上建構在中國儒學史及哲學史上應有的理論價值，從而準確說明朱熹儒學建構的豐富哲理義涵。

二、朱熹形上思想的當代爭議

朱熹形上思想在當代研究中受到的爭議焦點，主要是對於儒學理想型態建構的定位問題，其中即是以勞思光先生與牟宗三先生為瑩瑩大者，兩位都是以陸王學為儒學的理想型態的完成。陸王學以工夫論見長，

程朱學則在形上學方面更有特色，於是朱熹學成為了陸王學的對照系統，朱熹的儒學建構正因為形上思想的突出，反而遭受批評。問題的關鍵在於陸王哲學中的工夫論中心的思維明確地建立了儒學成德之教的實踐進路之理論規模，陸王學被認為是孟子之後之心學形象的成一大教之系統，相對而言，以理學形象成另一大教系統的程朱學即受到批評。

在兩套當代詮釋系統中朱熹皆不如陽明，筆者對這一個問題卻另有看法，筆者認為，強勢地區別朱王高下，正將造成對兩造系統理解的扭曲，欲釐清牟勞二先生對朱熹的評價，應該討論的問題是哲學基本問題的分疏脈絡以及實踐哲學證立的方法論問題，前者討論陸王學的問題意識所構成的基本哲學問題是否朱熹有所闕如，後者討論是否存在著一種哲學基本問題可以證成一個學派的價值信念以致於高於另一種哲學基本問題的判準問題。因為兩位先生多以陸王哲學的問題才是重要的問題而朱熹的問題不重要，並以陸王的進路能證成普遍原理而程朱的進路不能。

首先，從哲學基本問題的分疏脈絡來說，筆者認為，勞先生的心性論與牟先生的實踐進路的存有論（亦即道德的形上學或曰無執的存有論）這兩項都是工夫論，並且是工夫論中談直接作主體意志貫徹的本體工夫論，因而涵攝著本體論及工夫論，甚而在工夫純熟之後亦得言說至境界哲學的層面，因而是縮合本體論、工夫論、境界論而以工夫論意識為主軸的綜合理論。這一個形態的理論，在朱熹亦有理解及言說甚至建構，只是不被學者視為朱熹學說的代表，原因在於朱熹同時又另有他繼承自程頤的工夫次第的工夫論型態，而這確是《大學》本意中的工夫論問題意識，朱熹不過是作了準確的《大學》文本詮釋而倡說工夫次第說，並不是對於陸王倡說的本體工夫的論旨有所否認，因此不能以此說陸王學高於程朱學。

其次，就實踐哲學進路的形上學的證立效力及圓滿實現的問題，筆者認為，談追求理想人生的中國哲學型態的理論，其理論的證成就是在實際活動中才有真正的證成，其它的各種理論建構只是完成一套言說一致的思考模式，而非在實踐上彰顯及落實，因此並非陸王之學有勞先生所說的心性論或牟先生所說的道德的形上學就表示其系統已經使儒學在實踐上被證明為真。陸王的工夫論哲學只是言說到了實踐的層面上而已，並不等於作了工夫，更不表示就證成了普遍原理。陸王本身有實踐的親證是另一回事，但陸王的工夫理論還是理論，理論就是一套思考模式而不是實踐的本身，實踐哲學的證成與實現是實踐本身，而不是實踐的理論，不是言說實踐的工夫論或心性論或道德的形上學，因此也不存在心性論或道德的形上學在實現及證成上更高的論旨。因為這種意義的更高並不是理論本身的功能，理論本身只有完成而無所謂證成及實現，而陸王所完成的實踐理論在朱熹亦有同樣形態的理論完成，只其更有另外形態的理論建構而已，那就是朱熹形上學存有論的建構，而這一部分的理論亦有它在儒學理論發展上的重要功能意義。

筆者認為，心性論或道德的形上學就是工夫論為中心的實踐哲學的綜合系統，它也可以被說是形上學中的一種理論，或一種特定形態的形上學，而朱熹在形上學建構上所關切的另一種型態的形上學問題的理論意義，亦即存有論型態的形上學，則應另予獨立檢視。

朱熹形上學的特點在於討論普遍原理的概念本身的關係與特性的抽象思考，這當然不涉及直接的實踐要求，但是並不妨礙它可以作為一個哲學基本問題而被討論並提出觀點。學界通常混淆此種討論與實踐哲學的命題建構，以為朱熹之學與實踐無關，其實這就是哲學基本問題的錯置。純粹就工夫理論而言，朱熹的工夫理論也有強調貫徹意志的實踐要求部分，此即勞先生關切的心性論的理論，也是牟先生關切的無執的存

有論問題，但是朱熹另外又有因詮釋《大學》文本而強調先知後行、下學上達的工夫次第問題，這一部份卻被認為是朱熹反對於意志貫徹的本體工夫的主張，這是對工夫理論的理解錯置，由於朱熹談工夫次第之工夫理論被認為不是談意志貫徹的本體工夫問題，再併合朱熹形上學的概念定義之抽象思辨問題不直接涉及實踐，朱熹學就被定位為不懂實踐哲學的儒學歧出了。

以下即針對勞思光及牟宗三兩位當代大哲對朱熹形上思想的批評進行討論，並提出解消其批評的方法論反省。

（一）從朱陸之爭談勞思光對朱熹形上思想的批評及爭議之解消

勞先生以貫徹意志的心性論系統可以完成成德之教說陽明，以建立普遍命題的形上學系統不能保證價值絕對性說朱熹，並以此定位了整個宋明儒學理論建構史的發展意義，參見勞思光先生言：

「蓋所謂德性及價值問題，絕不能訴於存在或存有領域。以宇宙論觀念為基礎而建立之任何價值理論，本身皆必屬粗陋虛弱。……周敦頤立說，已有自造一系統之意。……然就理論內容言之，則周氏之說，基本上未脫宇宙論之影響，不過增多形上學成分而已。其中心性論之成分甚少。其後張載之說，大體亦如此。……伊川之說則面目甚明，乃一脫離宇宙論影響之形上學，較之周張自是一進展。然若就根源處著眼，則此一重振儒學之運動，目的既在於以儒學之價值哲學代替佛教之價值哲學，則如上文所指，此一工作必須回歸於心性論之肯定，因就哲學問題本身說，價值德性等等問題，皆本不屬有無之領域，宇宙論固不能對

此種問題有真解答，以超經驗之實有為肯定之形上學系統，亦不能提供解決。今伊川之形上學……仍不能真完成重振儒學之任務。於是二程性即理之論，只代表宋明儒學之第二階段，而非成熟階段。朱熹之綜合周張二程，亦仍未脫此第二階段也。成熟階段即心性論重建之階段，此一工作始於南宋之陸九淵，而最後大成於明之王守仁。陸氏首重心觀念，即由存有歸於活動，由對峙於客體之主體昇往最高主體性。陽明主良知說，最高主體性乃由此大明。至此，宋明儒學進至高峰。」¹

勞先生此說，是基於一套明確的心性論中心的儒學解釋架構而立說的，首先定位孔孟為倡說心性論的系統，並以之為成德之教的重心，而《中庸》、《易傳》的形上學、宇宙論建構即是理論的滑落，因其非關實踐之活動，只論存有之有無，至於談德性及價值問題，則只能是在心性論的系統中由主體性的建立而完成。勞先生此說，即不認為形上學、宇宙論有所助益於成德之教的理論完成，其一為本身的理論疏漏不全，不能自證為真，其二為非關實踐的活動。於是在宋儒理論定位上，周、張、伊川皆為宇宙論、形上學之型態，朱熹則綜合之而仍未脫離，至象山才走入心性論而由陽明大張之。

勞先生的系統自然宗旨明確，筆者以為可以就下列參項討論之。

首先，北宋諸儒並不能如勞先生所定位的周、張、宇宙論；二程形上學、而朱熹綜合之的型態，勞先生所謂的心性論型態的理論其實一樣遍佈在周、張、二程、朱熹的系統裏，這也是勞先生自己明說了的話²。

¹ 勞思光，《新編中國哲學史·三上》（台北：三民書局，1990年11月），頁3-5。

² 勞先生談張載時即言：「克服『氣質之性』，目的在於歸至『天地之性』，但依張子『心能盡性』而『性不能檢其心』之說看，此種活動畢竟只能是『心』之活動。由此，張氏遂在不知不覺中越過『天到觀』與『心性論』之界限，故在論『學』及成德問題時，張氏之立場每每忽有接近『心性論』之傾向。此點學者大宜留意；蓋此處透露出『心性論』之理論力量，亦

這也涉及心性論哲學問題的基本定位問題，心性論其實正是本體論及工夫論中的本體工夫理論。而工夫論實在是所有儒學系統中從未缺席的理論環節，幾乎《中庸》、《易傳》、北宋諸儒皆是談到了工夫論的儒學系統，只其是否更發展了形上學、宇宙論之學說而已。因此當勞先生以形上學意旨定位朱熹哲學時，朱熹哲學便始終陷入於不能自證其說及非關心性論的貶抑地位中，而未能見其形上學立論之獨立重要性。此亦本文企圖重說朱熹形上學地位重要性的討論進路。

其次，形上學、宇宙論的理論定位固然尚有疏漏，又不能自證其真，但是此項理論建構仍屬理性之所需，可視為主體性自覺的心性工夫所需的價值命題依據之普遍性原理的理論的補足，至於證成為真的問題本就有待實踐，並非形上學、宇宙論要證明心性論為真，而是形上學、宇宙論要說明心性論的價值漸向為普遍原理，然後才是由主體的自作實踐而證成整套系統之為真。因此勞先生對朱熹形上學討論意見，便是以形上學可以置入於心性論系統中，因此並不需要此項理論，以此為對朱熹形上學建構地位的批評。而本文即企圖藉由方法論觀點的申述，說明只有實踐才是理論的證明，而不是理論之間之能夠或不能夠互有證明，理論之間只是扮演互為推演或互為補足的角色功能，因此朱熹形上學就存在著扮演補足理論、完成系統的重要理論角色功能。

第三，朱熹理論系統龐大，其中有勞先生所謂的心性論的理論，也有宇宙論、形上學，而形上學則有說價值意識的性善說的本體論以及說概念解析的理氣心性情才欲諸說的存有論討論。至於朱熹所說的工夫論，勞先生則併入於說心性情的存有論及說大學次第工夫的格物致知說中討論，其中已有明顯的心性論意旨。而勞先生對朱熹工夫論的最大批

評，即是指責朱熹之心概念不能負擔主體性價值自覺的功能，這就是勞先生其實是從朱熹形上學的進路說朱熹工夫論的意旨所導致的結論，此事卻需由勞先生別異朱陸的整套說法談起，特別是對其中「心即理」與「性即理」一對命題的討論上談起。

當代學者對朱陸之別的討論實屬為數眾多，但以自己的哲學體系討論朱陸之別因此成為新的哲學理論問題的系統就不一定很多了，勞思光、牟宗三、馮友蘭皆是此類系統，這個討論其實等於是方法論的討論，而不僅只是朱陸意旨的討論。勞先生對朱陸之別是站在象山的立場建立解釋模型而批評朱熹，筆者則有意站在朱熹立場，說明朱熹思路的合理性，故特別就勞先生的解釋模型作討論。

就朱陸之別的問題言，由於勞先生已經建立了以心性論為中心的儒學詮釋架構，因此對於形上學及宇宙論的思路便都是反對的，如此亦即已注定了勞先生是要站在陸象山的立場說話的，因為勞先生已經定位朱熹是綜合形上學、宇宙論的系統，而象山是心性論的系統。朱陸之別有《辯太極圖說書》的爭議，這是形上學問題的層次，有說其為「尊德性」、「道問學」及「易簡、支離」之為學主張之別，這是工夫論的層次，以及說其為「心即理」或「性即理」的哲學立場之別，這是工夫論與形上學共同的問題的層次，在這三個問題上，勞先生都是站在象山這一邊。

首先，就《辯太極圖說書》的形上學問題而言，勞先生基本上就不同意周敦頤以宇宙論講儒學，勞先生認為孔孟就是心性論的型態，說宇宙論是漢儒援引道家立場的儒學歧出之構作，因此朱熹護衛「無極而太極」說的立場就不為勞先生肯定，甚至勞先生就此而說宋儒宇宙論確是道家系統的建構。參見其言：

「陸氏認為濂溪之學受老子影響，則就其近處看不然，因濂溪直接受《易傳》《中庸》及道教宇宙觀影響，道教與老莊之道家已

有不同。但若就其遙遠之淵源看，則孟子以後，所有《易傳》、《中庸》等理論出現，正因秦漢之際，儒者在政治大一統之環境中，吸收古中國南方之形上觀念，而老子正此種形上觀念之主要代表人物，則濂溪以下凡言形上學者，為之通過《易傳》、《中庸》等而受道家影響，亦非無據也。」³

筆者認為，朱熹「理氣說」形上系統的建構是一回事，勞先生的心性論中心的解釋架構是一回事，討論前者是對朱熹學說的理論認識，討論後者是對朱熹學說的方法論評價。而周敦頤圖說的思想史傳承是一回事，周敦頤學說的主旨是另一回事，討論前者是學術史問題，討論後者是哲學型態定位的問題。說《太極圖》源自道教圖，及說《太極圖說》中的宇宙論建構受道家影響這都可以是事實，但是《太極圖說》確是建立一儒家價值本位的儒家宇宙論系統是不受影響的，而這也是勞先生同意的意見⁴。因此勞先生在朱陸《辯太極圖說書》中站在象山立場的根本意義，首先應該是一個儒道學術史的意義，其次才是哲學立場的意義。筆者接受學術史上的周敦頤受道家影響之說，但是對哲學型態的是道非儒之說有意見。勞先生亦未主張周敦頤哲學體系是道家哲學，只是說周敦頤的哲學構作模型是受道家影響的宇宙論模型，不是孔孟真傳的心性論模型，筆者認為，宇宙論受道家影響是一回事，孔孟真傳中只是心性論而不能是宇宙論或形上學是另一回事。前者仍是學術史問題，筆者沒有意見，後者則是方法論問題，筆者有意見，以下帶入成德工夫問題一併討論。

³ 《新編中國哲學史·三上》，頁 359。

⁴ 「濂溪之學，雖受有道家影響，且有取於道教圖書，然在基本立場上，與道家及道教之精神方向皆不同。此就其價值論觀點著眼，即可明顯看出。……蓋周氏之精神方向仍充滿化成世界之要求，……周氏之學說在大方向上仍屬儒學。」《新編中國哲學史·三上》，頁 148。

第二，就儒學為成德之學而言，象山易簡工夫及尊德性路數的型態即是勞先生認取的心性論型態，勞先生就是以象山為宋明儒學自宇宙論、形上學復返孔孟心性論的轉折點⁵，象山學就是宋儒心性論的代表，尊德性及易簡工夫就是主體性自覺的心性論意旨。說象山是這個型態的斷言是無誤的，筆者完全認同，唯說只有象山是重主體性自覺之心性論而朱熹不是之說筆者有意見。朱熹豈能不重心性論、不重主體性自覺、不重成德工夫？朱熹的「格物致知」是含著「誠意正心」說的⁶，亦是含著「知行並重」說的⁷。朱熹自己說他的「主敬」工夫是澈上澈下的工夫⁸，朱熹解人心道心問題時說人心道心非為兩心，而是要此心常以道心為主，要道心為人心之主宰⁹。朱熹有所批評於象山論工夫是一回事，這是人病的批評，並非法病的批評。就法而言，朱熹的成德工夫之說法即是勞先生所指出的心性論意旨，亦即主體性的價值自覺之路數，亦即象山所要求的直接作工夫的心學路數朱熹亦皆全然涉及，並且言之鑿鑿不遑多讓，關鍵只在朱熹另外發展了存有論形上學的系統，以致於此義被忽略。

⁵ 參見勞先生言：「成熟階段即心性論重建之階段，此一工作始於南宋之陸九淵，而最後大成於明之王守仁。陸氏首重心觀念，即由存有歸於活動，由對峙於客體之主體昇往最高主體性。」《新編中國哲學史·三上》，頁5。

⁶ 「豈可說物未能格，意便不用誠，自始至終，意常要誠。」《朱子語類·卷十五·大學二·經下》。「誠意不立，如何能格物。」《朱子語類·卷十八·大學五·或問下》。（台北：文津，1986年12月）以下《朱子語類》引文同此版本。

⁷ 欲知知之真不真，意之誠不誠，只看做不做如何。真個如此做底，便是知致意誠。」《朱子語類·卷十五·大學二·經下》。「格物不可只理會文義，需實下功夫格將去始得」《朱子語類·卷十八·大學五·或問下》。「知與行，功夫需著並到。」《朱子語類·卷十四·大學一·經上》。

⁸ 「敬者澈上澈下工夫」《朱子語類·卷十八·大學五·或問下》。

⁹ 「知覺從君臣父子處便是道心」「有道理底人心便是道心」「須是一心只在道上，少間那人心自降服得不見了。人心與道心為一，恰似無了那人心相似，只是要得道心純一，道心都發見在那人心中。」《宋元學案·卷四十八·晦翁學案上》。

至於心性論是否不需要形上學呢？這是勞先生提出的大哉問，勞先生認為不需要，因為形上學所欲解決的問題都可以在心性論中解決，藉由主體的意志貫徹而落實外在世界的秩序，因此即便有外在世界的普遍原理的描述，它也早已蘊含在心性論的宗旨裡面了。其言：

倘發展孔孟之學，則當只以「主體性」為中心，建立一全面系統，以解答或處理通常出自形上學思考中之問題，而不當變往一強調「客體實有」之形上學系統。此變始自《易傳》及《中庸》，而完成於朱熹之手。心性問題雖為朱氏所常說，但「心性論」已成為形上學及宇宙論之綜合體系中之附庸矣。¹⁰

因此如果要言說外在世界，那麼勞先生就是要以主體性的工夫實作來包攝外在世界，由內說外，而不是由外在世界的普遍原理來決定主體的實作意志，亦即不是形上原理決定主體的價值意識，而是主體意志決斷價值方向進而推動化成事業而改善世界，是主體自作價值決斷而呈顯世界的意義。我們若在此再加一語，即這個由主體實踐以呈顯的整體存在界的價值意義就說為是形上學又有何妨？亦即筆者認為可以保留形上學建構作為儒學有意義的理論部分，以作為儒學說成德之教的理論完成，只要強調其義理證成仍是基於實踐才有的完成即可。

然而，就實踐哲學的建構而言，勞先生卻認為朱熹的心概念是不能負擔這個功能的，因為朱熹的心概念只是經驗實然之心，而不能有超越立體的完成，這就帶入了本文討論勞先生說朱熹形上學的核心問題，亦即「心即理」與「性即理」的命題區別問題。

¹⁰ 《新編中國哲學史·三上》，頁 358。

第三，就「心即理」及「性即理」的命題異同而論，勞先生提出了「主體實有」及「客體實有」的型態區別，認為象山立「主體實有」而朱熹立「客體實有」，而因為心性論其實可以解決一切形上學所需面對的問題，因此走「主體實有」的象山學的心概念意義因具備超驗性而更具成德之實效而優於朱學。其言：

先就朱氏說，朱氏之基本旨趣，在於建立其包含形上學及宇宙論之綜合系統；而此系統中之「最高實有」(Ultimate Reality)，乃客體意義之「理」或「道體」，由於此「理」或「道體」取客體意義，故是「存有義」非「自覺義」，而朱氏論「心」，遂只當作「氣」之靈者所成之經驗心；即「心」在朱氏系統中只是「特殊」而非「普通」；只是「經驗主體」而非「超驗主體」。有此，朱氏之系統乃以外在實有為歸宿之形上學，加上一套宇宙論；而其立說之間架，則取自濂溪《圖說》。故朱氏順此種思路看濂溪之說，便以為周氏發千聖不傳之祕矣。¹¹

朱陸之爭，是兩種哲學理論之衝突。更詳言之，則是「立客體實有」與「立主體實有」兩種不同哲學型態之衝突。在中國儒學史內部言，則可說為成孔孟與成《易傳》及《中庸》兩方向之衝突。此未可以工夫不同說之，世論多以為朱陸之工夫理論不同，為基本歧異所在；實則工夫理論之所以不同，正因雙方對「心」之取「經驗義」或「超驗義」有基本態度之不同。陸氏之肯定「超驗義」之心，不唯與朱氏立場不同，與濂溪以來之宋儒學說皆不同。此所以陸氏雖與朱氏同時，而其思想學說，應列入宋明儒學之另

¹¹ 《新編中國哲學史·三上》，頁357。

一階段。本書即稱之為「後期理論」；蓋屬「心性論」型態，非屬「天道觀」或「本性論」之型態，亦非朱氏綜合前二者所成之系統也。¹²

勞先生建立「主體實有」及「客體實有」兩分的說法，認為象山立「主體實有」而朱熹立「客體實有」。筆者以為，象山確實立「主體」，因為象山要求直接作工夫，因此必須絕對確認肯定並提起「主體」的自作主宰義，但這是就著工夫活動的主體一面說，亦即說象山立「主體」可以視為象山要「主體」自作挺立以為工夫實作之要求。但若說立「主體實有」這就已經是一個討論客觀現象存在的問題，是主張經驗現象世界的一切事物的本體的總根源是來自「主體」，這就像是唯心論之說了，因而這就已經是形上學、存有論的哲學問題了，但這顯然並非勞先生的意思，因此勞先生說的「主體實有」可以有超驗義只能是說主體可以圓滿地實現自己而能有成德之教的完成而說超越。

至於勞先生說「主體實有」可以解決形上學的問題，筆者以為，這只能是說形上學的普遍命題的意義確認只能從主體的自我意識確斷中建立，而不能說在理論的層級上「客體實有」是由主體創造的。因此我們可以說勞先生所說的還是工夫論的問題，旁及工夫論所需的價值意識確認的方法論問題。在成德之教的問題上主張心性論，應視為是說主體自作決定的價值意識之確斷，毋須立「客體實有」以為價值根源的保證。因此在勞先生的意見中，成德之教的哲學問題只能是實踐活動的哲學問題，這是就著成德活動的實踐及完成而說其只能是進行在主體心性之中的，同時成德活動的意志方向的確斷這件事情亦是確斷在主體自作肯

¹² 《新編中國哲學史·三上》，頁 259。

認中的，於是勞先生便反對由客觀世界的知識作為理論的依據而提供主體實踐的價值命題的形上學建構。

就此而言，朱熹確是走著「客體實有」的路子，他建立形上學的哲學體系，既有理氣說進路的存有論，又有性善說進路的本體論，又有陰陽五行化生說的宇宙論，而作為價值根源的總原理的太極之理則說是一恆靜不動、恆存不壞的理體，而作為實踐主體的心又說有氣存在的結構，以致於有不能即理的時候，因此勞先生便認為即便朱熹仍有心性論的話語，卻已是流於形上學宇宙論的附庸，不若象山之自覺義的主宰心之能自做為善去惡的工夫。勞先生說：

「朱氏之心觀念，主要之特色在於以心為屬於氣者，故心與性迥不相同。朱云：『心者氣之精爽。』又云：『虛靈自是心之本體』蓋朱氏之理或性，純做為一形上實有看，而心則是萬有中之靈覺能力，故心在此意義下並無超越義，而只有經驗義，自與性或理不同。朱氏曾云：『靈處只是心，不是性，性只是理。』就心本身屬於氣言，心即可以與理合，可以不與理合，換言之，在朱氏學說中，性或理乃善觀念之根源，故決不能說性或理有不善，但心則可以是善或不善。」¹³

對於以上所有問題的處理，筆者的基本立場是，藉由哲學基本問題的分疏，企圖將勞先生以心性論總收形上學問題的作法，轉換為兩分工夫論與形上學問題，將朱熹言於存有論義的形上學問題的發言區分於朱熹言於工夫論的發言，保留象山純粹工夫論的意旨，會通朱熹言說工夫論的意旨，另保留朱熹言說形上學存有論的理論，指出其形上學發言無損於其工夫論的自作主宰性，並有其理論建構的重要意義。

¹³ 《新編中國哲學史·三上》，頁 293。

因此，對勞先生說朱熹的心概念的只是靈爽、且會為惡、故非超越義之說者，筆者認為，當朱熹處理存有論問題時，是從宇宙論進路說心做為人身主宰之概念界定，因此說心是氣之靈爽，此說不應有錯，這是存有論的問題意識所必含之結論。至於以心為主體以作成德工夫之時¹⁴，心即有超越義矣，「存天理去人欲」，「道心以為人心之主宰」，皆是超越義的心作用結果，這就是筆者強調要討論個別概念在特定問題意識脈絡下使用的意義解讀問題。以朱熹的心概念不具超越義就是勞先生的獨標心性論系統而否定形上學、宇宙論系統的解讀結果，就是把朱熹在形上學存有論的發言放在工夫論脈絡解讀的結果。朱熹是有宇宙論、形上學系統，但這是就客觀面說；就主觀面說，一切成德活動皆是主體的活動，主體的活動皆是心的活動，心的活動皆是主體性自覺的活動，這是朱陸共許的，朱熹自未有外於這樣的意見。

象山說心即理是說心要如理，如理後心即理，其實是說的主體作工夫已達境界的心即理。心去如理即是存天理，心不去如理即是在人欲狀態，此即在惡的狀態，因此不能說這個要去如理的心絕無為惡的可能，因為稍一不如理即惡矣，操則存捨則亡，因此象山必要求主體應實作工夫以如理。象山亦決不是說所有的人的心皆已即理，否則就不需批評朱熹也不需指責弟子了。象山是說的主體必須去實踐，實踐後即心即理，此時即是主體在呈顯天理的狀態中。而這個必須去實踐的主體心作為人存有者的主宰就其存在面說當然即是氣之精爽者，「人得其秀而最靈」，主體心就其工夫發動、意志貫徹時當然就是如理、即理之時，就是心在作了工夫之後的止於善的如理狀態，是主體在善的境界時而說的心之即理，主體若不去作工夫一樣是會流於惡，因此象山不是在建立本體論或

¹⁴ 朱熹的心當然也有這個面向的意義，他說：「心是做功夫處。」《朱子語類·卷五·性理二·性情心意等名義》。

存有論的命題而說心即理，而是在建立工夫論的命題而說心即理。說工夫的象山的心概念就主體的存有狀態說時一樣也是會流於惡的，而說存有的朱熹的心概念在說工夫時一樣也會即理的。

當象山在說心即理的工夫境界時，朱熹則是在說心的有善有惡的存在狀態，但是朱熹更說了純善不動的理，亦即「性即理」之說要指陳的，而朱熹又說了「心統性情」，於是從形上學存有論說，「心統性情」的朱熹之說提供了純善無惡的性，它保證了必會自作主宰的心之必可最終如理而即理，這實在是就儒學理論的圓滿性需求而建立的必要的命題。當然這只是在理論上提出可能性的保證，要真的達到主體的心即理狀態是仍須透過主體的自作工夫才能達成的，心必自作工夫以即理則必是朱陸共許之義。

總結而言，朱熹言存有論，故以心為氣之靈爽，且為有善有惡，而勞先生即以此說為主體不能超越地提起，只有象山的心即理才能完成，其實不然，問題是在朱熹正在談存有論，而象山正在談工夫論，一但當象山亦論於存有論問題時，亦不能無朱熹之「心者氣之靈爽」之此義。而朱熹論存有論時所說之心當然亦即是論工夫論時所說之心，此時此心即與象山所使用之能有超越圓滿義之心同義矣。朱熹有存有論，但那是論於客觀存在面的形上學問題，朱熹有工夫論，這當然必須與形上學理論合構為同一套系統。勞先生把朱熹的形上學意旨結構入工夫論意旨，以致指其不能自作主宰，筆者則將朱熹的工夫論意旨抽離於形上學論述，而認同朱熹的心仍為能作價值抉擇之主體。

以上由對勞思光先生定位朱熹形上學意見的討論，以下討論牟宗三先生對朱熹形上學的意見。

（二）從別子為宗談牟宗三對朱熹形上思想的批評 及其解消

當代大儒牟宗三先生，可謂當代中國哲學界中在理論建構上屬綿密廣袤、深刻悠遠之第一人，他上下儒釋道，綜說中西印，而最終歸本於儒學，牟先生可以說是當代新儒學最重要的理論家、哲學家，說牟先生所建立的儒學優位的哲學體系是當代新儒學中的最大系統應屬實至名歸。

牟先生的儒學建構就是當代新儒家的第一典範，而這個典範的建立則是在牟先生消化西方哲學、融通中國儒釋道三教、又欽點儒學本義、原型、圓教的一連串論述歷程後的結晶，這個結晶品中，卻對朱子學多有批評，認為朱子學不是孔、孟、易、庸、周、張、陸、王一大系統內的型態，此一評價可謂事關重大。傳統上朱熹的夫子地位直逼孔子，宋明儒學中以朱王為最大二家，數百年科舉考試中以朱熹集注為教材，牟先生卻以「別子為宗」定位朱熹非孔孟嫡傳，牟先生如何說此？此說能否成立？朱熹究竟成就了什麼型態的儒學創作？是否確非孔孟嫡傳？本節即將討論這個問題，將朱熹學術型態從牟先生的定位系統中抽離而出，以哲學基本問題的詮釋架構，重新定位朱子學在儒學史及中國哲學史上的理論地位。

牟宗三先生以論、孟、庸、易為儒學的原型，以象山、陽明學為孟子的發揮，以橫渠、明道、五峰、戢山為庸、易的傳承，而程頤、朱熹卻是歧出於論、孟、庸、易的新系統，參見牟宗三先生言：

「宋明儒學中有新的意義而可稱為『新儒學』者實只在伊川朱子之系統。大體以論孟中庸易傳為主者是宋明儒之大宗，而亦較合

先秦儒家之本質。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。」¹⁵

另見：

「惟積極地把握此義者是橫渠明道五峰與蕺山，此是承中庸易傳之圓滿發展而言此義者之正宗。伊川朱子亦承認此義，惟對於實體性體理解有偏差，即理解為只是理，只存有而不活動，此即喪失於穆不已之實體之本義，亦喪失能起道德創造之性體之本義。象山陽明則純是孟子學，純是一心之申展。此心即性，此心即天。如果要說天命實體，此心即是天命實體。」¹⁶

牟先生上述之定位，絕不是一些簡單的浮面意見的定位，而是一大套理論城堡所堆積起來的龐大系統下的論斷，討論牟先生的意見，不是簡單幾個態度立場能夠疏理的。本文之進行，將首先說明牟先生對儒學根本型態的定位論點，再從此反溯牟先生思考儒學意旨的問題意識來源，說明它是如何從西方哲學問題解決的思路進行，以貞定牟先生理論關懷的根本問題意識，依此，即可準確進入牟先生對朱熹詮釋的意見，而予以重新解讀。

討論牟宗三談中國哲學及儒家哲學義理型態的意見定位，要從牟先生消化康德哲學談起，康德在《純粹理性批判》書中建立物自身不可知之說，建立普遍原理的二律背反說，而在《實踐理性批判》書中建立依實踐之進路而設定之三大設準，唯物自身仍不可知，然上帝依其智的直覺即能知之，上帝之知之即實現之。而牟先生認為，中國哲學儒釋道三

¹⁵ 牟宗三，《心體與性體·一》（台北：正中書局，1968年），頁18。

¹⁶ 牟宗三，《心體與性體·一》，頁31-32。

教的聖人、真人、菩薩及佛者，卻都能有此一智的直覺，並且，三教聖人皆是一般人存有者得以努力達致的。甚且，西方的上帝概念仍是一情識的構想，而中國三教之學卻都有其實踐之進路以為價值之保證，是實踐而證成其形上學的普遍原理。這其中，牟先生又指出，整個西方哲學是一為實有而奮戰的哲學，牟先生認為，哲學即是一應為實有而奮戰之學，而中國儒釋道三教之中卻只有儒學的道德意識是真主張實有之學，其為透過道德意識創造現實世界而有著在聖人主體的實踐之保證而保住實有，因此是形上學只有透過道德進路才能保住實有而為完成。

依據這樣的思路，古今中外的哲學體系中的形上學的證立問題，便就是中國儒家哲學的道德的形上學才有其終極的完構。因此此一由聖人實踐天道道德理性的實踐哲學，既是形上學的保證，又是形上學的完成。完成一本體宇宙論的創生系統，完成一由聖人之逆覺體證以實現天道理性秩序的哲學系統。也正是在這個詮釋立場下，朱熹學思被視為歧出。

依筆者之見，牟先生的思路可以重新解析如下：

首先，牟先生關心形上學普遍命題的成立保證問題，依康德哲學之拆解，整個西方傳統的思辨形上學，因理性能力的反思，已被斥為不能成立，而在康德哲學系統中，則另以實踐的所需，且以設準的地位，而說形上學普遍原理的提出的可能，並訴諸上帝的直覺，而予以真理性的保證，因此是上帝的存在保證形上的命題。而牟先生則以中國哲學的三教共有的實踐之證量，來說中國儒釋道三教之學的形上命題的證立保證，因此是人的實踐而保證了形上命題。於是乎在牟先生所詮解的中國哲學系統下，實踐的部分便以義理的實質內涵而進入形上學構作的系統中，因而系統中論及實踐與否正是牟先生別異中西哲學的判準。

其次，作為當代新儒家哲學家的牟宗三先生，在三教辯證問題上高舉儒學，是透過主張為實有而奮戰的哲學立場，將儒學在三教辯證中高

於道佛。哲學就是要論說實有，而只有儒家價值意識的道德創生意志是唯一可以保住實有的哲學理論，因此宣稱只有儒學是一實有型態的形上學，而道佛則只是境界型態的形上學，以此標高儒學，以此詮釋儒學。而儒學因其不但有實有的主張，更有實踐的證成，因此儒學於形上學便有圓滿的完成。

總之，別異中西以實踐說，辯證三教以實有說，此正是牟先生高舉儒學的兩大判準。

接著，在牟先生深入儒學系統以為各家詮解之進行時，因為對於證成形上學的實踐動力因素之重視，便造成牟先生極盡全力地形成一套動態的儒學存有論，自天道說、自人道說皆欲說及實踐中的完成以致圓滿的境界而後止。這就導致牟先生在孔、孟、易、庸的詮釋中，以聖人的實踐以見天道的行動，而說為一動態的實踐型態的實有說的形上學，並在宋明儒學的詮釋中，盡見周、張、明道、五峰、象山、陽明、蕺山之諸多論述，皆為符合牟先生所說之實踐的、動態的、實有的本體宇宙論的形上學型態，而予以高度肯定之。有主要說天道的，如《中庸》、《易傳》、周、張系統，有主要說人道的如孔、孟、陸、王系統，有天道人道並說的如五峰、蕺山系統。這樣一來，就使得朱熹學思在此一系統中被置之在外，而以靜態的本體論的存有系統定位朱熹，而說其所論之道體為只存有不活動。既不活動，即不實踐，即非孔孟本意，而為西方形上學系統。

再度重新檢視牟先生的論、孟、易、庸、周、張、明道、五峰、象山、陽明、蕺山一脈相承的儒學系統的義理特點，筆者以為，牟先生是把說價值義的本體論、與說本體工夫的工夫論、以及說圓滿地實現了工夫的聖人境界觀併合為一同套系統的整體型態中。價值義的本體論自是從整體存在界整體地說的道德意志的本體論，牟先生以本體宇宙論說此

一形上學，筆者以為這確實是一套基本哲學問題的理論，亦即價值意識的本體論哲學問題。另為說主體實踐理論的本體工夫論，即是以本體的價值意識以為主體的心理活動蘄向的本體工夫，此即工夫論哲學中的一種型態，此為工夫論的哲學基本問題。第三為對聖人境界的陳述，是描寫主體做工夫已達至圓滿理想狀態的聖人境界，聖人境界當然是以本體論的價值意識以為實踐蘄向而達至主體狀態的圓滿而說的境界，既是與本體論直接相關，亦是與談實踐的工夫論直接相關。

這三項從本體論到工夫論、境界論的基本哲學問題，確實是同一套價值意識的內部推演，從而形成整體共構的系統，既有客觀形上學的知見，又有主體實踐的主張，更有圓滿人格狀態的呈現，可以說儒學理論的目標即已在此顯現了。然而，儒學理論所追求的價值實現的目標是一回事，儒學理論所需滿足的作為理論建構本身的理論問題是另一回事，並且，說明了理論目標的宗旨是一回事，實際實踐又是另一回事。因此，本體工夫境界論的說出是一回事，儒學還有其他哲學問題有待處理是另一回事，儒學並不因為本體工夫境界論的說出就再也沒有其它需要處理的問題了。同時，說出本體工夫境界論是一回事，實際實踐是另一回事，說出並不等於實踐，說到了實踐以為理論證立的保證是一回事，實際實踐以為事實的創造及理論的證實是另一回事。因此，說到了實踐以為證立的理論保證並不因此就是價值追求活動的圓滿完成，更不因此就與儒學必須解決的其他問題有著問題層次的高下地位之差異。

牟宗三先生即是依據著上述的思路以展開對於朱熹學思的全面定位，其一是形上學的定位，其二是工夫論的定位。

就形上學而言，牟先生以朱熹形上學中的理概念是一只存有不活動的存有，理氣說的形上學是一本體論的存有系統，本身並不能發為創造的動力以致有實踐的圓滿完成。筆者以為，這樣的說法就朱熹言於理氣

說的存有論問題的定位而言是確實的，但是說它不能負擔實踐的動力以致不為圓滿的批評是不必要的，因為它本就不是在談論實踐的動力的問題，它就是在談存有論的問題，朱熹就是平舖著在研議作為天道理體的理存有，研議著它是一個什麼意義的概念的存有論問題。更且，朱熹也不是只在談存有論的問題，朱熹一樣談到了本體工夫境界論一貫的話語，只是牟先生都以朱熹的存有論系統為朱熹之真正意見，以致認為朱熹那些本體宇宙論的動態實踐的話語只是偶爾提到，意義貞定不住，一轉就滑失了。這是因為牟先生並沒有尊重討論實踐活動以證成形上原理之外的哲學問題，並不將那些問題視為儒學理論發展過程上的有意義的事件而予以尊重，而是過度關切了以實踐的活動而為形而上普遍原理的證成的理論問題，即直以此一議題的相關理論構作以為孔、孟的正統，而在面對朱熹明確地建構有別於論說實踐的道德的形上學系統時，即以朱熹之說為外於孔、孟之言者。

筆者並不認為討論實踐活動而構築的儒家道德的形上學，能夠像牟先生所認定的那麼樣地具有哲學詮釋的根本性地位。關鍵在於，第一，論說實有並不需要是所有哲學系統的基本立場，哲學就是沒有哪一個基本立場可以算是所有哲學理論的立場的。牟先生高舉之即是一三教辯證下的儒學立場的獨斷的結構中事，說實有固然能滿足儒學的型態，但不能亦視為判斷三教的標準。第二，言說工夫境界問題並不需要定位為是所有哲學系統中的最重要及最圓滿的問題，我們固然可以說中國儒釋道三學都有言說工夫境界問題的系統，並且缺乏此一問題即是理論的不圓滿，但是因著哲學活動作為一種純粹創造性的思考活動，新的問題產生之時即是必須面對之重要問題，例如言說三教辯證義下的儒學本位的宇宙論、言說概念關係及概念定義的存有論哲學、言說儒學義理定位的方法論哲學等等，這些都是儒學理論中的重要問題，也有它的重要的理論

地位。而依據著上述兩套特定的立場，牟先生即以能證說實有的工夫境界哲學併入本體宇宙論的形上學系統為儒學正統，而以此排斥朱熹之說概念解析的存有論系統。

牟先生緣於中西哲學比較及三教辯證的高舉儒學之慮，因而找出回應中西及三教的儒學建構系統，而說為道德的形上學的縱貫縱說的創造系統，結果就只關切儒學系統中的這種哲學問題，即本體宇宙功夫境界問題，而對於它種哲學問題提出批評，即說概念定義的存有論問題，這是不必要的作法。並非朱熹不是存有論系統，而是朱熹的存有論系統不需要被批評，因為這個系統本來就不是在談實踐的問題，而是對實踐活動中一切相關的概念作思辨的抽象定義工程。更且朱熹一樣也有實踐哲學的本體宇宙工夫境界系統，只是牟先生每當讀到此種話與時皆將之轉入存有論系統，而斥朱熹之本體工夫境界系統不能挺住其義。

此外，「存有論」這個詞彙在牟先生的使用中有二義。一方面是討論概念定義概念關係的抽象思辨的哲學領域，這就是他說朱熹討論的「心、性、情、理、氣」等概念的意見是本體論的存有系統的意思，這是牟先生使用「存有論」哲學的一義。另一方面又是包括本體宇宙論、工夫境界論的整套哲學系統，即其說為兩層「存有論」的「無執的存有論」而為道德的形上學者。這兩種用法在牟先生的論著中都時常出現，必須先作以上的釐清。在牟先生的關切實踐以為證成的思路背景下，牟先生的形上學概念便將具實踐活動義及圓滿實現義的工夫論及境界論亦納入了形上學的本體論及宇宙論的領域中，這樣的作法將使形上學這一詞彙變成一套複雜繁瑣曲折糾結的理論問題，而不易於檢別同在本體宇宙工夫境界論系統下的孔、孟、易、庸、周、張、明道、五峰、象山、陽明、蕺山各家的內部差異，更不能看清不在這個牟先生視為主軸脈絡嫡傳系統之內的伊川、朱熹學的理論創作的意義。

就工夫論而言，牟先生以朱熹論於道體之理概念為一只存有不活動的系統，以致朱熹論說工夫時即滑失為一認知的橫攝系統，此即是朱熹見道不明，以致工夫走失。筆者認為，論說存有是一存有論問題，論說本體的價值意識是一本體論問題，論說工夫是一工夫論問題。價值意識的本體論直接與本體工夫的工夫論相關，但是論說概念的存有論又是另一套獨立且有意義的哲學問題。它是對於作為本體的理性存有作一思辨的反省以定位它的存有論地位的抽象討論，討論作為價值蘊向的本體、天道、誠體、理體、性體、心體等等概念的存有論地位問題，這是一獨立的哲學問題，是儒學在理論發展上順著人類理性的自然運思即能意識到的正常問題，它確實不是在討論見道的問題，因此不是與本體工夫直接關聯的問題，牟先生的定位是無誤的，問題只在牟先生將之併入本體工夫系統，而以之為不能實作工夫甚至是不見道的批評是不必要的。筆者以為，獨立地討論這個問題，並準確地檢視朱熹在這個問題的發言意旨即可，而毋須攻擊朱熹見道不明。

就見道問題而言，朱熹實際上是有論說價值意識的本體論的發言。程頤本就明確大談性善說的意旨，朱熹接續地談人存有者的性善說，從天道的理存有說其為必然且完整地賦命於人存有者的性善說，並即此性而說為理，故謂之「性即理」，而轉入存有論討論。而當朱熹要談工夫論的時候，「心即理」的話語一樣也出現過，只是牟先生每見及朱熹有類似象山的說工夫的話語時，就斥責這仍是以存有論為系統，因而不是真切認識的發言。

分離了「存有論」與「本體宇宙工夫境界論」之後，朱熹見道亦明，論說本體工夫亦明。但是，在工夫論問題中，並不是只有「本體工夫」一種問題，以《大學》傳統來說，就有「工夫次第」問題，朱熹因著文本詮釋而倡說《大學》的工夫次第問題，牟先生卻以教育程序與逆覺體

證為不同工夫，因此批評朱熹為認知的橫攝系統，割裂了知行，為他律而非自律系統，為本質倫理非方向倫理。筆者認為，這還是牟先生心目中只重視一種儒學問題，所導致的認識的偏差。

牟先生是以辯證於西方形上學的普遍原理的依實踐而證立的問題為儒學根本問題，如此即只會關注主體在自證自覺時的實踐及至圓滿狀態一事而已，此即本體工夫論的論旨，亦即說為逆覺體證的工夫模式。而朱熹因著《大學》詮釋而說工夫次第論的論旨完全是文本詮釋的脈絡，而本體工夫論的意旨朱熹一樣把握清楚，因此在詮釋《大學》格致誠正修齊治平的工夫次第問題時，皆能縮合八目工夫為即知即行、為首尾相貫才是真知真行真完成之宗旨。亦即，說主體之實踐義是一回事，說工夫次第義是另一回事，朱熹並沒有因詮解《大學》而說工夫次第就因此不說本體工夫，或是以工夫次第取代本體工夫，甚或否定本體工夫。事實上工夫次第是工夫次第，本體工夫是本體工夫，兩者無從互相取代，但更不會互有扞格。究其實，朱熹說工夫次第中的每一項目都是即知即行地說的，也就是都是本體工夫的項目，只是其中有次第。

同時，格物致知而誠正以至修齊治平，是《大學》講一工夫次第的問題，此中需要格物窮理的是針對經營家國天下之事業之實事之理，所求之理仍是以仁義禮知之儒家道德意識以為行為貞定的價值原理，任一事業的窮理的活動皆是一逆覺體證的本體工夫，格物致知的窮理目的就是為著修齊治平，就是為著實現聖人的理想事業，並且要實踐出去，待治平境界達至之時，就是牟先生所關切的圓教的圓滿實現了，因此牟先生實無需以朱熹言於工夫次第之窮理工夫的強調，即謂之為僅只是認知活動，而非主體的心志提煉的逆覺體證活動，而為非本體工夫。

這種被牟先生列為認知活動的工夫，又被賦予是他律道德而非自律道德之批評，這也是筆者不認同的部分。牟先生說為自律道德者，指道

德實踐活動之為由主體的自證自立型態，而朱熹的說法即是他律的型態，因為朱熹並沒有在談主體的逆覺體證，而只在談認知的課題。筆者以為，一切道德活動皆應是自律的活動，道德與自律應為套套邏輯，只有在被威嚇下而不敢為惡的情況才說為他律，但此時之主體意旨並非道德性的，因此亦說不得是他律道德。而系統中設定了它在存有者以為道德律令的頒佈者的理論被說為他律也是有爭議的，因為主體欲為其價值意識之時，仍是主體自願之行為。因此就形上學而言可以有若干系統說價值原理自外而來，但是就工夫論而言仍然必須說願意實踐的意志是由內而來的，因此即便是某些宗教哲學中的形上學的價值他律說亦必須說為工夫論的自律系統，否則一切有宗教信仰知識的人便皆能直接行善了，實則不然，他們還是必須經由主體的自願實踐而為真道德行為的自律工夫。

然而，朱熹的情況亦不是主張價值意識是形上學地自外而來，而是朱熹並沒有在談存有論問題的時候混淆範疇地轉入本體工夫地談。朱熹是在談道德活動的時候，去研議那作為原理的價值意識的價值內涵甚或存有論地位，這並非與道德活動無關之理論事業，更不等於即是在進行一外在於主體的他律道德活動，而只是說價值意識的客觀存有論地位，當然這只是關於哲學概念的討論，本就不是正在做工夫。即便如此，在朱熹的這個存有論地位的討論中，他還是主張主體的心即含著性善之性，此善性為主體內在的本質性本性，因此主體仍是就著內在的善性而發為善行，朱熹的說法即是價值意識仍是來自於內，至於做工夫的事業，這永遠是主體活動的事情，可以不與價值意識的本體論在主體之內或之外的問題混為一談。

筆者認為，道德活動的進行一定就是自律的，他律的都稱不上是道德，即便說對於家國天下的事業的認知可以不是正在進行道德活動，但

是朱熹說的格物致知窮理都是要求實踐之於身家國天下的，修齊治平的完成才是格致工夫的完成，因此並沒有一停止在認知的非道德活動的工夫主張，在知之且行之之時即皆是主體的自我要求的逆覺體證之實事實行之行為，因此不會出現牟宗三先生所說的他律道德的情況。

以上從牟先生對中國哲學及儒學在中西別異及三教辨正下的基本立場說朱熹學的定位，說明牟先生如何以本體工夫系統以批評朱熹存有論系統及工夫次第系統的脈絡，指出牟先生可以無需如此定位以還原朱熹學的面貌。以下再進行對中國形上學詞彙使用義的重新定位，以備朱熹形上學討論所需之方法論基礎。

三、形上學概念的當代使用意義

形上學這個概念在當代中國哲學的討論中是有歧義的，它總是併合著宇宙論、本體論、存有論這三個概念在混同地被使用著，此處，筆者將說明如何有效地釐清這三個概念在中國哲學問題討論中的意義，以便在轉入朱熹形上學討論時能有有效的功能。

首先，在當代中國哲學界的使用中，存有論這個概念的使用也幾乎就是等同於形上學這個概念所包含的問題項目；至於本體論概念的使用則有或寬或窄的差異；只有宇宙論這個概念所指涉的問題意識是最清楚明白而能為明確釐清的。

宇宙論即討論天地萬物的存在元素、及世界結構、及存有者類別、死後生命形態等等具時間、空間、物質性的哲學問題，而本體論這個概念就容易混淆地與形上學和存有論這兩個概念被一起使用，因此如何釐清本體論、存有論與形上學的概念使用就是這個問題的關鍵。

在中國哲學的形上學問題意識中，關於終極價值意義的問題在傳統上就是以本體這個概念在指稱的，因此以本體論的概念使用作為形上學問題中的終極價值意識之學是恰當的，這樣就初步確定了在中國形上學問題意識脈絡中的本體論與宇宙論概念在所討論的問題項目上的明確區隔，一為終極價值意義問題，一為具體時空材質問題。

在中國哲學的形上學問題中還有關於整體存在界的總原理的概念定義問題，以及總原理與現象世界的萬物間的關係的問題，此即道體的定義及道體與萬物的關係的問題；也有關於個別存有者在道德實踐中的主體架構的概念關係的問題，即主體的「心、性、情、才、欲」等概念間的關係問題，這些問題通常就籠統地以形上學、本體論或存有論來稱述之。整體存在是一個存有，個別存在也是一個存有，因此以存有論這個概念來討論這樣的問題也是概念使用上恰當的作法。本文之建議即是即以這些問題定位為存有論的問題，以與本體論及宇宙論有所區隔。

但是在學界過去的使用中，一切的哲學問題也都可以說是存有論的問題，因此前此涉及時空物質的宇宙論的問題，以及涉及價值意識的本體論問題，也可以當作整體存在界的存有論問題來使用，因此存有論這個概念的使用確實就幾乎等於形上學這個概念的使用了。甚至，在牟宗三先生的即存有即活動的道體說，以及無執的存有論的形上學說中，存有論概念等於也討論了工夫論的哲學問題了，因為牟先生這種存有論概念的使用領域其實正是工夫論的哲學問題。參見其言：

「西方的存有論大體是從動字『是』或『在』入手，環繞這個動字講出一套道理來即名曰存有論。……道理……只能從存在著的『物』講。一個存在著的物是如何構成的呢？……亞里士多德名之曰範疇。範疇者標示存在了的物之存在性之基本概念之謂

也。……範疇學即是存有論也。此種存有論吾名之曰『內在的存有論』，……吾依佛家詞語亦名之曰『執的存有論』。但依中國的傳統，重點不在此內在的存有論。……就存在著的物而超越地（外指地）明其所以存在之理。……故中國無靜態的內在的存有論，而有動態的超越的存有論。此種存有論必須見本源，……吾亦曾名之曰『無執的存在論』，因為這必須依智不依識故。這種存有論即在說明天地萬物之存在，就佛家言，即在如何能保住一切法之存在之必然性，不在明萬物之構造。此種存有論亦函著宇宙生生不息之動源之宇宙論，故吾常亦合言而曰本體宇宙論。……吾人依中國的傳統，把這神學仍還原于超越的存有論，此是依超越的，道德的無限制心而建立者，此名曰無執的存有論，亦曰道德的形上學，此中無限制心不被對象化個體化而為人格神，但只是一超越的，普遍的道德本體（賅括天地萬物而言者）而可由人或一切理性存有而體現者。」¹⁷

牟先生定義存有論的兩層說¹⁸，以執的存有論就是西方哲學的主要形態，也是程朱學的形態，另以無執的存有論說儒釋道三學，也就是他的道德形上學。事實上，牟先生的「無執的存有論」就是包含了工夫論、境界論、宇宙論、本體論的綜合哲學，而這其實是包括程朱及所有儒者皆所共有的。因此牟先生的存有論使用就跨出形上學問題，而包含了工夫論及境界論的意義了，如此一來，便成了等於是包含了所有哲學問題的概念。但是，一個包含了所有的問題意識的哲學概念就不會是一個有助於澄清問題的哲學概念，也就是一個不好用的哲學概念。

¹⁷ 牟宗三，《圓善論·附錄：存有論一詞之附注》（台北：學生書局，1985年7月），頁337-340。

¹⁸ 參見其言：「依中國傳統圓實智慧而作消融與淘汰，結果只有兩層存有論，執的存有論與無執的存有論。」同前注，頁340。

因此筆者建議，或者取消存有論這個概念的使用，只以本體論及宇宙論這兩個概念來解析形上學問題，具體作法是以關於道體及個別主體的概念定義及概念關係的哲學問題為本體論的概念分解問題，以終極價值意識之討論為本體論的價值定義問題，於是本體論問題有兩型，配合宇宙論的關於時空材質問題而成為形上學的本體論及宇宙論兩個基本問題側面的概念使用。

或者仍保留存有論這個概念使用，但是設定它就是討論普遍原理的概念分解問題，至於涉及三教辯證的終極價值意識定位問題，則仍使用本體論概念來討論，如此，即在形上學的討論問題中先區分本體論及存有論兩型，然後再併合討論時空材質問題的宇宙論概念使用，而有三類的形上學問題。

此外，當代學界時常使用的心性論一詞，在港台及大陸皆多有學者使用，並極為重視之¹⁹。究其實，心性論是一個更為意旨含混的名詞，在勞思光先生的使用中包括了性善說及人性論的議題²⁰，由於勞先生認為心性論才是儒學的理想型而非宇宙論及形上學²¹，勞先生甚至認為形上學的功能在心性論中可以完成，因此勞先生使用的心性論一詞已是一個統貫中國哲學談及實踐問題相關的所有哲學基本問題的名詞。此外，其他學者在使用心性論一詞的時候則所論極不一致，通常會將涉及心性概念的所有哲學命題即作為心性論的討論素材，而這就會導致大家認定的心性論問題意識是差異極大的，雖然都是心性論的題目卻會有不同的議題素材被談論，這也就是筆者強調在做中國哲學研究時，要以哲學基

¹⁹ 例如勞思光先生即是以「心性論」為一有別於「宇宙論」及「形上學」的中國哲學問題。而陳來先生討論朱熹哲學以「理氣論」及「心性論」為架構，可見「心性論」確實是當代中國哲學界一個核心的重要的基本哲學問題概念。

²⁰ 參見勞思光《新編中國哲學史一·第三章下B·孟子之學說·第一：心性論》，頁162。

²¹ 勞先生的形上學概念是不包括宇宙論意旨的，依據本文之定義，那就是包括了本體論及存有論的問題。

本問題為研究架構的重要性所在，而不是從任何概念作為研究進路的原因。筆者以為，設定中國哲學的基本哲學問題的解釋架構中，是以宇宙論、本體論、工夫論、境界論為系統，再加上存有論的部分，即是中國哲學基本問題的完整系統，以這樣的系統來談中國哲學的問題，才會獲得清晰且明白的問題意識。而心性論一詞本是以概念範疇為出發，心性論就像理氣論一樣，本來是概念範疇而非基本哲學問題範疇，在心性概念的討論中其實已涉及了形上學問題及實踐哲學的問題，從形上學說，心性概念會跟存有論、本體論、甚至氣概念涉及的宇宙論相關連，從實踐哲學說，心性論會跟工夫論、境界論、人性論等相關問題發生關聯，因為涵攝問題項目太多，一但涉及系統比較或學派比較的時候，心性論便不是一個清楚的哲學基本問題的概念。心性論既是形上學也是實踐哲學，事實上，心性論與實踐哲學的人性論及工夫論和境界論的問題意識更為相關，而人性論則是一個具體而微的存有論或本體論的問題，所以心性論既不是單純屬於形上學的問題，也不是單純屬於實踐哲學的工夫論及境界論的問題。因此，如果把心性論作為哲學基本問題來使用，則心性論一詞因為涵攝問題太多，將導致意旨不明，因此不是一個清晰好用的哲學基本問題。至於若將心性論作為概念範疇來使用，則心性論就如同理氣論，它們都不是哲學基本問題，因此不應稱為心性論或理氣論，而應稱為心性概念討論或理氣概念討論，因此既無需在討論實踐哲學時旁列於工夫論、境界論中一起討論，也無需在討論形上學時旁列於本體論、宇宙論、存有論中一起討論，這就說明了心性論是不適合作為哲學基本問題來使用的。固然中國哲學界曾一度有以「概念範疇」取代「充滿了西方哲學色彩的基本哲學問題」為研究中國哲學的基本範疇之倡議，但是此一倡議並未形成持續廣大的影響力，反倒是心性論一詞，因為十分扣緊中國哲學談價值追求理想的特色，以致不斷被使用，而被保

留下來。筆者認為，既然所有在學界中使用心性論一詞以討論的哲學問題，皆可以清晰有效地在上述幾個哲學基本問題中被安置，因此筆者便不在中國哲學的基本哲學問題的架構中，另再旁置心性論的討論範疇。

但是，上說是就哲學基本問題說，若就重要概念範疇說，心性概念在形上學及實踐哲學中卻都是中國哲學的核心概念，當然這還是與中國哲學是實踐哲學的特質以致必須扣合至主體的心性概念來談有關的，但是主體的心性概念依然有著從整體存界說這個概念意旨的形上學問題，因此無論是在實踐哲學的工夫論、境界論的討論中或是在形上學的本體論、宇宙論、存有論的討論中，心性概念都是這些哲學基本問題中的核心討論材料。但這時就不是叫作心性論，而是心性概念。一般在存有論問題中討論心性概念並不等於是在討論心性論的問題，牟宗三先生討論朱熹「心統性情說」的時候就是以之為一形上學、宇宙論及存有論的哲學問題²²。

在本文以下的討論中，為論及程朱形上學及澄清當代學界使用，仍將保留存有論的概念使用，以利討論脈絡的澄清。因為朱熹形上學之所以有異於其他的儒學系統，正是筆者以「價值意識的本體論」及「概念分析的存有論」之區別才能說清楚的。

四、朱熹形上學問題意識

朱熹的形上理論建構是儒學史上的一大瑰寶，有其儒學史上的必要性及特殊性。

²² 牟宗三先生討論朱熹哲學的心性情諸概念意旨時是以〈心性情之形上學的(宇宙論的)解析〉為章節名稱。《心體與性體·三》，台灣正中書局。

就其必要性而言，朱熹系統性地解釋並重整了北宋諸儒為儒學理論建構的種種普遍原理的主張，成一綜合統會的形上系統，建立儒家德性目的的實踐哲學的形上義理根據，使得北宋以來的儒家形上學建構有一系統一致性的理論完成。

就其特殊性而言，朱熹繼承程頤對於普遍原理概念的抽象性徵的定義問題，及其理氣說架構的存有論哲學，並能與西方哲學作溝通比較²³，此即其形上思想的特殊性所在，確實為儒學史上的首出，並有其特殊地位與價值。然而此一存有論問題卻是向來儒學史中極為缺乏的，朱熹的討論成為了儒學史上的拓荒者，不僅朱熹同時代人不解，他之後的儒者不解，甚至當代學者亦有錯誤的理解，這就是朱熹形上學最受爭議的地方，本文第二節的討論即是針對於此。

此外，宇宙論哲學也是朱熹形上學的另一特色²⁴，朱熹宇宙論的重點在整理理氣說的整個形上學系統，並討論了非常具體及非常神秘的純粹自然科學問題以及鬼神問題，這些問題包括了天地萬物存在的氣化論的宇宙論問題，甚至深入如天體結構、地球演化、地球氣象學等問題，也包括人死為鬼及天神、地祇等存有者的宇宙論知識結構的問題，以及如何祭祀和祭祀的意義的問題，這其中的鬼神問題更是極為特殊的部

²³ 馮友蘭論於朱熹理氣論時即指出：「朱熹很像亞理士多德」，《中國哲學史新編·五》（台北：藍燈，1991年12月），頁179。牟宗三論朱熹形上學時言：「此則有類於廣義的柏拉圖型的系統，尤類於聖多瑪也。此則自不合先秦儒家論孟中庸易傳之型範，自此而言，謂其為歧出不算過份。」《心體與性體·心性情之形上學的宇宙論的解析》（台灣正中書局，1981年10月），頁451。

²⁴ 參見曾春海言：「朱子易學含多方學術興趣，除兼具象數、圖書與義理外，其易學與理學思想，更是相互融通發明，從而發展其形上學、宇宙論與人性論。其中，朱子尤重宇宙論，故其人性論與道德修養實踐論，皆在宇宙論的基礎下發展。」《晦翁易學探微·序言》（台灣輔仁大學出版社印行，1983年5月1日初版）。

分²⁵，而人存有者的理氣結構問題，則常常被併在存有論的討論中受到批評。

本文將討論朱熹形上思想具有創造性特色及備受爭議的若干項目，這其中最具有哲學創作意義的當屬探討整體存在界的「理氣說」的存有論問題，以及針對個別存有者的道德實踐主體的概念架構的「心統性情說」的存有論問題，以及為分析仁義心性概念而有「仁性愛情說」的存有論問題，另朱熹為解決行善要求的理想與現實衝突的問題，而以理氣說為架構，繁瑣地討論了天地萬物的「善惡承受」問題，而這也是本文要討論的重要議題。

朱熹形上學除了前述這些有特色及受爭議的問題之外，當然更有許多是其他儒學家一樣處理到了的問題，如價值意識的本體論問題以及基礎性的宇宙論知識建構的問題。這些問題包括：說天地萬物的氣化存在的宇宙論問題，說天地萬物的終極價值意義的性善說的本體論問題，以及性善說的人性論問題。這些問題在朱熹的理論建構意義上多是繼承前人之說而作的系統性整理，並未有重大跳躍式創造，但朱熹也都堅守立場未有滑失，本文即不在此處多作討論。

五、整體存在界的存有論系統

儒家形上學對世界存在問題的基本立場是論說世界的實有性以及目的性，而這是透過對整體存在界的存在意義以及個別存在物的存在意義來說明的，要說明存在意義，理論上應先說明存在結構，也就是要對天

²⁵ 這一部分的討論在學界是比較缺乏的，唯張立文先生明確地處理了，張立文先生在所著《朱熹思想研究》一書中的第七章整章討論這個問題，其言：「朱熹基於形神關係論，進一步論證了體魄和靈魂，即形體和精神的關係問題。」（中國社會科學出版社，2001年12月第1次印刷。），頁239。又：「朱熹的鬼神論是對漢以來企圖擺脫世俗鬼神迷信的嘗試的一種繼承。」頁248。

地萬物以及整體存在界作存有論解析，朱熹就是正面面對這樣的問題，而提出理氣說以為說明，指出天地萬物之個別存在及整體存在都是體現了作為意義面向的理及作為物質面向的氣的兩面結構，因此得以理氣概念架構說天地萬物及整體存在界。其言：

「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。然不害二物之各為一物也。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，需認得分明，又兼始終，方是不錯。」²⁶

「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，形而下之器也，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。其性其形，雖不外乎一身，然其道器之間，分際甚明，不可亂也。」²⁷

文中說理氣決是二物，此說引來後人質疑理如何能是一物，其實此物字只是概念使用，並非指為真有經驗現實存在之義，說為原理義的存有即可。總之朱熹建立了理氣說的架構之後，這個架構便是朱熹談論任何存在事物的共同系統，說天地萬物是「理氣說」，論人存有者是「性氣說」、「心統性情說」、及「心、性、情、才、欲說」，這都是有理有氣的架構，而連談人死為鬼時則用「魂魄說」來討論，此處魂與魄則皆是氣，但亦有理。

在理氣說建立之後，關於理氣概念的個別界定及兩者的關係問題本身成了新的哲學問題，這就是一套存有論的哲學問題，理氣概念的存有

²⁶ 《朱子文集·卷四十六·答劉叔文第一書》，台北：德富文教基金會出版，民 89，頁 2095。

²⁷ 《朱子文集·卷五十八·答黃道夫一》，頁 2798。

原理的問題包括：理的存有性問題、氣的存有性問題、理氣關係的存有性問題，這些問題議定清晰之後，即能以理氣概念架構定義儒家典籍的命題意義。以下即逐項討論之：

（一）理概念的存有論定位

就理的存有性問題而言，朱熹認為：理是潔淨空闊的，是不具經驗存在義的，只是一個抽象性的存有，參見：

「蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。……若理，則只是箇淨潔空闊底世界，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。」²⁸

理是獨立於氣概念之外的原理意義的概念，然而，在朱熹的概念使用及觀念討論中，事實上有兩種不同類型的理，但是朱熹卻混而用之，未加區別。其一為終極價值原理，即仁義禮知及誠及善等儒家基本價值概念所說者，此亦為朱熹繼承性善論的本體論立場之處，參見：

「氣之精英者為神。金木水火土非神，所以為金木水火土者是神。在人則為理，所以為仁義禮智信者是也。」²⁹

其二為一切具體事物的個體性本質的形式因原理，此義又與氣化結構中的陰陽五行積聚各異的物質質料因合義，因此亦為各物之物理化學質料因之原理，如草藥之藥性、牛馬之動物本能、桌椅器物之形式因原理等。參見：

²⁸ 《朱子語類·卷第一·理氣上》，頁3。

²⁹ 《朱子語類·卷第一·理氣上》，頁9。

「問：枯槁之物亦有性，是如何？曰：『是他合下有此理，故云天下無性外之物。』因行街，云：『階磚便有磚之理。』因坐，云：『竹椅便有竹椅之理。枯槁之物，謂之無生意，則可；謂之無生理，則不可。如朽木無所用，止可付之爨灶，是無生意矣。然燒甚麼木，則是甚麼氣，亦各不同，這是理元如此。』」³⁰

又見：

「問：理是人物同得於天者。如物之無情者，亦有理否？曰：固是有理，如舟只可行之於水，車只可行之於陸。」³¹

甚至論及天地萬物的運作條理時也是指得此理，這時此理是個律則，指涉的是四時有序的規律。以上兩種意義的原理朱熹是時常混淆在一起使用的，而第二種形態的理又有好幾種不同的脈絡，朱熹都沒有深入釐清，導致理解上的麻煩。不過，第二種原理意義仍依第一種原理意義的目的而存在，因此也可以說根本上而言朱熹所真正關心的還是第一種的道德性原理。

此理以其僅僅是意義性的原理而無任何存在的意味，其存在就在氣中，而不是經驗世界之外的任何獨立存在物，因此此理不能以任何經驗感官知覺的方式來認知，因此有一個對它的存在特徵的淨潔空闊的描寫，這是朱熹特有的發明，意旨清晰且合理，但卻因為是儒學史上的首出，故而易為誤解。這樣的描寫是就著理概念作為一個原理意義的存有的抽象性徵的定義的描寫，是一個存有論的哲學問題意識下的界定，或說是本體論的道體的抽象性徵的討論界定，即如其為「性即理」的主張

³⁰ 《朱子語類·卷第四·性理一》，頁 61。

³¹ 同前注。

及「仁性愛情」的說法等等。這樣的界定並不妨礙其做為價值意識的仁義禮知義涵，更不妨礙其作為實踐活動的主體性價值自覺的內涵，亦不妨害其在主體價值自覺中，由主體與此理體意義的本體之拳守合一，而為本體工夫的完成。從來對朱熹論理之離物而有之認定，或為只存有不活動之攻擊，都是對此一純粹存有論問題意識的理概念的誤解，而致生之批評甚或攻擊，誤解的關鍵都是因為不在存有論脈絡來理解理概念，而是在其它脈絡的理概念之定義及使用，來攻擊這一脈絡的朱熹意見，例如從道體的本體論的價值意識脈絡、或從主體的本體工夫論的脈絡、或從主體的如理狀態的境界論脈絡，這就是筆者所說的基本哲學問題的錯置。

此外，另有一個與理之存有論定位相關的問題，即關於理概念的一多分殊問題，此即朱熹所提出的「理一分殊」說。它原本是伊川注解張載《西銘》時，對於儒墨之間的愛有等差說及兼愛說的別異問題之關懷下的討論議題，本來是一個倫理學領域的問題，伊川答楊時〈論《西銘》〉書：

「——西銘之論則未然，橫渠立言誠有過者，乃在正蒙，西銘之為書，推理以存義，擴前聖所未發，與孟子性善養氣論同功，二者亦前聖所未發，豈墨氏之比哉？西銘明理一而分殊，墨氏則二本而無分，老幼及人，理一也，愛無等差本二也，分殊之藏，殊勝而失仁，無分之罪，兼愛而無義。分立而推理一，以止私勝之流，仁之方也。無別而迷兼愛，至於無父之極，義之賊也，子比而同之，過矣。且謂言體而不及用，彼欲使人推而行之，本為用也，反謂不及，不亦異乎？」³²

³² 《河南程氏文集·卷第九》

就伊川提出「西銘明理一而分殊」之觀點而言，這個概念首先是要進入張載原意中而替張載標舉他「明理一」的道理，其次為免張載被誤為講墨家兼愛，故又提出「而分殊」以替張載解脫攻擊，在這樣的表達結構下，伊川還藉用了仁義兩個概念來協助解釋。終於有了哲學史上重要的「理一分殊」概念之提出。「理一分殊」是伊川為處理張載西銘之是否有墨子兼愛之弊而談出的觀點，朱子承之，也是守著這個性格，但他卻更深入地分析《西銘》全文，而談出更多的觀點。朱子以《西銘》全是一個「推」的發揮，是以事親的真實感覺來推出到作事天的事業，是以孝講仁，所以朱子以《西銘》全文的重心在於「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。」一句，這是朱子所謂的橫看《西銘》，至於直看《西銘》，則通篇都是伊川的「理一分殊」之義理的表現。朱熹把「理一分殊」的結構貫注到《西銘》全文，拆解出《西銘》通篇文字中皆是逐字逐句地透顯既理一又分殊的意旨。其言：

「西銘一篇，始末皆是理一分殊。以『乾為父、坤為母』便是理一而分殊，『予茲藐焉，混然中處』便是分殊而理一。『天地之塞，吾其體，天地之帥，吾其性』分殊而理一。『民吾同胞，物吾與也』理一而分殊。逐句推之，莫不皆然。」³³

朱熹同於上文說法的例子還很多，「理一分殊」本只是倫理學中的辭彙，所要指出的倫理學的意旨是：「愛親的道理跟事天的道理是一樣的，但是行為時的親切內涵是不一樣的。」這就是此說原本的倫理學意涵。但是，當朱子承繼伊川此說後，又有將它使用在其論理氣關係的存有論系統中的情形。語錄有言：

³³ 《朱子語類·卷九八·張子之書一》，頁2523。

「問理與氣。曰，伊川說得好，曰：『理一分殊』合天地萬物而言，只是一個理，及在人，則又各自有一個理。」³⁴

要理解此段引文，需先知道朱子的整個理氣關係論，這是一套朱子的存有論觀念系統，此處先不鋪陳。上文之意是，太極之理共通地遍在各個人物之中，這是理氣結構中的理的一面的狀況。在朱熹的理氣關係論中，太極是理，陰陽是氣，而理氣之間雖不離為二，卻也不雜為一，所以當「理一分殊」說被引入理氣關係中來談論時，它也只處理了理的一面的問題。這一面的觀點是太極是天地萬物之理，在天地言，則天地中有太極，在萬物言，則萬物中各有太極。「理一分殊」這個哲學辭彙即是以這樣的意義放在朱熹的存有論系統中，而整個系統卻還有更多的理論問題是「理一分殊」所未能觸及的，而這就需由整套存有論的理氣說才能說明。

（二）氣概念的存有論定位

就氣的存有性問題，氣是陰陽五行等物質性元素，陰陽五行不是具體的存在物，聚集之後才成經驗世界中的具體存在物，參見：

「陰陽是氣，五行是質。有這質，所以做得物事出來。」³⁵

此氣以其作為存在物的存在元素的功能意義來界定，這就是以陰陽五行以說具體形質世界的種種知識建構部分，朱熹在這一部份的知識建構項目繁多，但都不是朱熹儒學建構的核心目標，朱熹討論氣概念的根本目的還是放在德性價值的追求上，藉由氣概念而說明的天地萬物的存

³⁴ 《朱子語類·卷第一·理氣上》，頁2。

³⁵ 《朱子語類·卷第一·理氣上》，頁9。

在結構，即在此一存在結構中而為天道流行及人的實踐說明其德性目的與目標，而其理論的建構則是依據於理氣說的架構中。其言：

「論萬物之一源，則理同而氣異；觀萬物之異體，則氣猶相近，而理絕不同也。氣之異者，粹駁之不齊；理之異者，偏全之或異。幸更詳之，自當無可疑也。」³⁶

就人與動植物之整體存在言，皆有理氣，其中人與物及人與人之個體實況之不齊或異則是由氣之粹駁及理之偏全而解說的，這就是朱熹在面對的哲學問題。性善說的本體論應主張存有論上萬物之理皆為全備，但面對著氣存在的事實，卻有偏全之異，其言：

「所論理氣之偏，若論本源，既有理而後有氣，故理不可以偏全論。若論稟賦，則有是氣而後理隨以具，故有是氣則有是理，無是氣則無是理，是氣多則是理多，是氣少則是理少，又豈不可以偏全論耶。」³⁷

因著氣概念的澄清，對於人與物之不齊及人與人之差異現象的說明，便有了可以介入的概念工具，就存有論說理，天地萬物皆得理之全，就存有論說氣，此氣之存在使得萬物之理有呈顯上之偏全之別異，就呈顯上之別異亦說其稟受之偏全，實際上是氣之不齊而說理之偏全。這一個討論的展開是極複雜的，相關討論的項目是極多的，其中最具有理論創造意義的是對於人的德性實踐活動中的人存有者的理氣結構的定位問題，討論人性存有者必然為善的需求及理論的可能，並對人之所以為惡的現象藉由氣存在的結構說明原因，在說明中一方面由氣存在而讓惡的

³⁶ 《朱子文集·卷四十六·答黃商伯四》，頁 2075。

³⁷ 《朱子文集·卷五十九·答趙致道一》，頁 2923。

現象有一存在上的可能性，另一方面由理存在而保住人之必然可以為善的條件，這才是朱熹對氣概念討論的真正重要理論目標，並且確實是儒學理論發展所需要的建構，詳細的說明及討論在後文人存有者的性氣結構一節中再進行。

（三）理氣關係的存有論定位

原理義的理與物質義的氣要共構為具體存在物，這樣才更見出理氣概念的實際意義，而這一個共構的關係為何呢？就理氣關係而言，在朱熹的討論中則提出了邏輯上理在氣先、存在上理在氣中的意見。參見：

「問：先有理，抑先有氣？曰：理未嘗離乎氣。然理形而上者，氣形而下者。自形而上下言，豈無先後！理無形，氣便粗，有渣滓。」³⁸

又見：

「或問：必有是理，然後有是氣，如何？曰：此本無先後之可言。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，理則為仁義禮智。」³⁹

所謂邏輯上理在氣先是就一切具體經驗事物皆有存在原理規範而說的，理就規範義而為邏輯上先，但是理並不是整體存在界及經驗現實存在物之外的獨立存有物，因此就經驗義的存在上言，理就在氣中。哲學

³⁸ 《朱子語類·卷第一·理氣上》，頁3。

³⁹ 《朱子語類·卷第一·理氣上》，頁3。

史上有以朱熹理氣說中的理是一獨立存在物之解讀而為批評攻擊者，如戴震《孟子字義》中所說者⁴⁰，這是對朱熹理概念定義的錯解。

理氣關係的討論是朱熹形上學問題中一大重點特色所在，它其實就是理概念及氣概念在存有論問題上的概念關係的問題，理概念指涉原理性存有，氣概念涉及經驗性存在，理概念是價值義本體論哲學的核心概念範疇，氣概念是經驗性宇宙論哲學的核心概念範疇，論於經驗性存在的價值意識就是以理說之，論於價值性原理的具體落實及應用流行就是以氣說之，兩者所涉意義範疇完全不重疊，因此要問兩者的關係就要把問題問清楚才能回答。

問題若是就存在上言的兩者關係，那就是存在的就是氣，理就存在於氣中。說理存在於氣中也是不得已的說法，說理就是氣之存在原理才是最準確的方式，因為理本身就不是一個具有經驗存在性的存有，不得已才說理在氣中。

問題若是就思考推理上的兩者關係，那就是經驗性氣化存在的存在意義、目的、律則、形式等等都是理在規範的，於是理以規範者的身份而歸約著氣，也就在這個意義脈絡下說其為先於氣。實際上，理就是氣的意義、目的、律則、形式，在規範意義的脈絡中先於氣，說先者也就只是這個意思。

於是，當朱熹理氣並說的時候，朱熹決不是說理是在氣之外的另一具形之存在物，朱熹是說有此理必有此氣，但理就在氣中，並規範著氣，理即是氣之原理，是因存有論問題意識的進行，所以要明確地兩分理氣意義。

⁴⁰ 「問：後儒以人之有嗜欲出於氣稟，而理者，別於氣稟者也。今謂心之精爽，學以擴充之，進於神明，則於事靡不得理，是求理於氣稟之外者非矣。……後儒見孟子言性，則曰理義，則曰仁義理智，不得其說，遂於氣稟之外增一理義之性，歸之孟子矣。」戴震，《戴震全書·孟子字義》，（合肥：黃山書社，1995年）。

這種概念間關係的討論就是存有論哲學的討論，這種討論當然是在抽象思辨的脈絡中進行，而不是在實踐操作中完成，所以哲學史上以工夫論問題意識為討論主軸的理論型態，來對朱熹的理氣關係的存有論問題展開批評與攻擊，這都是對哲學基本問題意識的區隔錯誤所致。

（四）以理氣說架構詮釋儒學典籍中的命題

在這個討論天地萬物的理氣說之基本結構的安置之下，朱熹展開先秦儒學典籍及北宋儒學著作中之相關形上學命題的詮釋作業，特別是《易傳》中涉及道、太極、陰陽等概念的詮解，以及周敦頤《太極圖說》的詮釋工作，以致引發了朱陸《辯太極圖說書》的辯論⁴¹。朱熹對《易傳》及周敦頤《太極圖說》中太極、陰陽、五行概念的屬理、屬氣之定位是以太極是理，陰陽五行是氣，而天地萬物是氣化形質以後的事來定位，參見：

「至于《大傳》，既曰『形而上者謂之道』矣，而又曰『一陰一陽之謂道』，此豈真以陰陽為形而上者哉！正所以見一陰一陽雖屬形器，然其所以一陰而一陽者，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，而未嘗不立于有物之後，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，則又昧于道器之分矣，又于形而上者之

⁴¹ 參見《宋元學案·卷五十八·象山學案·辯太極圖說書》。

下，復有況太極乎之語，則是又以道上別有一物為太極矣。此又理有未明而不能盡乎人言之意者，四也。」⁴²

這個定義系統在儒學史上的朱陸《辯太極圖說書》中正是辯論的重點。朱熹以形而上即是無形之理，而說太極即只是此理，以形而下即是氣化形質一切事物，故而無論有形無形、已形未形，陰陽五行與天地萬物都是氣化一邊的概念，所以太極屬理，陰陽五行屬氣。然而這個定義系統正為象山所不喜，象山以太極、陰陽皆是形而上，亦即是道，而經驗器物才是形而下，屬氣，參見象山言：

「《大傳》曰：『形而上者謂之道。』又曰：『一陰一陽之謂道。』一陰一陽，已是形而上者，況太極乎！曉文義者，舉知之矣。」⁴³

這兩種定義系統的差異是一回事，但是為何如此定義是另一回事，象山做的是《易傳》的文本解讀，而朱熹做的是在理氣說架構下的對哲學概念的重新議定。概念可以因著不同的理論目標而有不同的定義模式，重點是在處理問題時能否有系統一致性地解決，至於爭辯則應有共同問題才能進行，問題不同時的定義之爭便是無意義的。任一字詞的意義一定是在其所使用的脈絡中才能確定，更且是在哲學體系的問題意識脈絡中才能確定，人類常是有共同的生活世界卻沒有共同的意義世界，意義世界人各為之，哲學家就是在創造意義世界的思想家，強要別人的概念定義與己相同或必欲追求固定的典籍概念意義的作法，本就無法取得共識。是以我們明白朱熹的定義系統即可，而朱陸之辯即不再追究。

⁴² 同前注。

⁴³ 同前注。

六、個別人存有者的存有論及本體論系統

性善說的本體論及性善說的人性論是朱熹哲學的基本立場，當然這就是孟子的基本立場，而這也是程頤極為強調的觀念。性善說在孟子以降固然是儒學的主要人性論立場，卻不是每位儒學家都是如此持論，程頤則視為極重要的儒學命題而認真強調，因此朱熹在此一問題的討論其實是承繼程頤之說，而不具有哲學創作的重大意義，雖然如此，朱熹在此一問題上的明確立場也是一理論的事實，因此本文應先予提出。提出之後，朱熹有創作意義的理論建構就易於呈現了。扣合著性善說的本體論及人性論，朱熹即轉而對道德實踐主體的人性存有架構提出說明，並在人存有者的架構中做出善惡定位，既然本體是善，又不可免於現象有惡的事實，而又必須要堅持工夫主旨應定在善，這些理論環節就需要透過人存有者的存有論架構來說明。說明的目的仍在於性善說意旨的維護，透過理氣概念架構，建構人存有者的性氣結構的存有論，來說明性善說宗旨下的人性主體架構。

從人存有者談存有論問題，是要談作為道德實踐主體的人的存有結構問題，要說明在作道德實踐時的人性存在，究竟是在一個怎樣的主體結構中進行的，對於這個主體結構的說明，一方面要確立主體必然可以為善的本體論保證，另方面要說明主體有可能為惡的宇宙論結構，這個說明系統配合性善說的人性論立場，整個又可以作為貫徹主體意志的本體工夫的操作原理的理論基礎。

這其中有三個主要的說法，一是「性氣結構及氣稟之惡」、二是「心統性情說」、三是「仁概念的存有論建構」。其中性氣結構及氣稟之惡的問題都是為要維護性善說的立場而藉由氣化宇宙論的存有結構來建立，因此也跟儒學史上所有人性論主張有關。而「心統性情說」則純是概念

定義問題的討論，是要為道德實踐主體的工夫活動說明其主體結構的存有論討論，它也因此跟朱熹的工夫論觀點關係密切。對於仁概念的討論，則是朱熹以其特有的存有論問題意識的概念定義思路進行的，引發爭議極多，應予說明。

（一）性氣結構及氣稟之惡

性氣結構是理氣架構的在人存有者的落實，論於人存有者的存有論架構就是性氣二事，「論性不論氣不備，論氣不論性不明。」⁴⁴，性氣同時作為認知的架構則能將道德實踐主體的人性結構說清楚。必然可以為善的部分是性結構在保證的，可能為惡的部分是氣存在在說明的。在孟子系統的儒家立場中，本體論上是說不得惡的，只好從宇宙論下手，但是善惡是價值意識的本體主張，說善惡就是說性、說本體，因此也不能在宇宙論上說惡，只能藉宇宙論說明為惡的可能，至於惡，事實上就是主體的狀態，所以是人之為惡，若從心性情才欲等概念上找，那就是心在為惡。

由性說理的部分在朱熹的討論中有許多有待釐清的問題，就朱熹理概念的使用意義言，此理有兩種層次的意義，其一為終極價值意識原理的仁義禮知的意思，其二為個體性形式因、質料因、及萬物運動變化律則等等的原理意義。價值意識之原理義是由天命所賦，既是天道本身也是萬物存在的根本目的，而個體性形式因原理則是萬物賦形以後的個別差異性的原理部分，前者是價值意識的原理，萬物皆同，後者是萬物存在的物理、化學等物質性原理，物物各異，並會影響前者的表現，所以

⁴⁴ 《宋元學案·卷十五·伊川學案上》。

朱熹有一個自天道說下來則「理同氣異」之說，又有一個自萬物賦形以後則「氣猶相近理絕不同」之說，參見：

「先生〈答黃商伯書〉有云：論萬物之一原，則理同而氣異；觀萬物之異體，則氣猶相近，而理絕不同。問：『理同而氣異』，此一句是說方付與萬物之初，以其天命流行，只是一般，故理同；以其二五之氣有清濁純駁，故氣異。下句是就萬物已得之後說，以其雖有清濁之不同，而同此二五之氣，故氣相近；以其昏明開塞之甚遠，故理絕不同。《中庸》是論其方付之初，《集注》是看其已得之後。」⁴⁵

這是朱熹弟子的整理後的意見，朱熹自是同意的。朱熹即接著說：

「曰：氣相近，如知寒煖，識饑飽，好生惡死，趨利避害，人與物都一般。理不同，如蜂蟻之君臣，只是他義上有一子明；虎狼之父子，只是他仁上有一點子明；其他更推不去。」

朱熹的回答是補充萬物已得之後的氣相近、理不同的部分。可知，前者是仁義禮知的價值原理，是大家相同的，後者是物理化學等氣稟之後的個體差異性原理，是會影響道德實踐能力的，當然這一層次的理也可以說就是氣質之性，但是說到氣質之性那也就是性，性即是理而不是氣，參見：

「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

⁴⁵ 《朱子語類·卷第四·性理一》，頁57。

性，故以此為氣質之性。性即是理，有性即有氣，是他稟得許多氣，故亦只有許多理。」⁴⁶

朱熹說到氣質之性時是一個理氣共構的結構，而萬物又另有一天地之性之純以理言者，天地之性之純以理言即是指涉仁義禮知的性善原理，氣質之性之有「理與氣雜而言之」中之理者即是物理、化學等物質性原理的理意義，參見：

「論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。未有此氣，已有此性。氣有不存，而性卻常在。雖其方在氣中，然氣自是氣，性自是性，亦不相夾雜。至論其遍體於物，無處不在，則又不論氣之精粗，莫不有是理。」⁴⁷。

在性氣結構中，朱熹還分析了人與物之區別、人與人之區別、物與物之區別的性氣結構問題。重要的是藉此而說明了人之為惡的現象以及為惡的主體問題，以及對儒學史上各家人性論的評價。

第一、關於人與物之性氣結構問題，朱熹說人與物之別是氣之偏正的區別，人與人之區別是氣之明暗通塞之別，參見：

「自一氣而言之，則人物皆受是氣而生；自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而無所塞；物得其偏，故是理塞而無所知。且如人，……以其受天地之正氣，所以識道理，有知識。物受天地之偏氣，……物之間有知者，不過只通得一路，如烏之知孝，獺之知祭，犬但能守禦，

⁴⁶ 同前注，頁 61。

⁴⁷ 同前注，頁 67。

牛但能耕而已。人則無不知，無不能。人所以與物異者，所爭者此耳。」⁴⁸

人與物之間的差異是人得其氣之正而能完整呈現仁義禮知之理，動物、植物、礦物等得其氣之偏而僅能呈現仁義禮知之偏，而不能盡顯仁義禮知以至於聖賢。筆者以為，朱熹論於物之僅得其氣之偏者首需定位所論者為有知覺能力的動物，其次所謂氣之偏而致仁義禮知之不全者，僅能說是氣稟結構之偏使其不能呈現仁義禮知之全體，是稟受偏的氣，使理在呈現上不全，而不是動物所稟受的理有仁義禮知的不全，參見：

「問：氣質有昏濁不同，則天命之性有偏全否？曰：非有偏全。謂如日月之光，若在露地，則盡見之；若在蔀屋之下，有所蔽塞，有見有不見。昏濁者是氣昏濁了，故自蔽塞，如在蔀屋之下。然在人則蔽塞有可通之理；至於禽獸，亦是此性，只被他形體所拘，生得蔽隔之甚，無可通處。至於虎狼之仁，豺獺之祭，蜂蟻之義，卻只通這些子，譬如一隙之光。至於獼猴，形狀類人，便最靈於他物，只不會說話而已。到得夷狄，便在人與禽獸之間，所以終難改。」⁴⁹

動物所稟受的氣有呈現仁義禮知上的偏至之限制，這個限制是一絕對性的限制，不似人與人之間的氣稟差異在智愚上的限制只是相對性的限制，這種對於物的絕對的限制又在不同物種間有其差異，這種差異一方面是理的價值意識尚在不同動物間有其或偏於此或偏於彼的呈現上的

⁴⁸ 同前注，頁 65-66。

⁴⁹ 同前注，頁 58。

可能性的限制，也有其在物種間個體性存在能力的理意義的差異。朱熹另說在萬物賦形之後氣猶相近而理絕不同，此處論其差異就是論到理了，這個理就是物種存在能力特性意義上的理。總之，動植物所稟受之氣，一方面在呈現仁義禮知的能力上與人不同，它們因為氣稟偏至的限制只能有不全的呈現，二方面在物種存在能力特徵上又是各有差異，這差異也是理意義的一個面向。

第二、人與人之間的性氣結構問題，朱熹說人與人之間的差異，在理氣結構上的稟受，是人與人之間有明暗通塞的理的呈現的難易之別。在物之中有絕對無法通暢的氣稟限制，但是在人身上則沒有這個限制，雖然沒有不能通暢的限制，但仍然有難易程度之別，這就是昏明清濁之異，參見：

「然就人之所稟而言，又有昏明清濁之異。故上知生知之資，是氣清明純粹，而無一毫昏濁，所以生知安行，不待學而能，如堯舜是也。其次則亞於生知，必學而後知，必行而後至。又其次者，資稟既偏，又有所蔽，須是痛加工夫，『人一己百，人十己千。』，然後方能及亞於生知者。及進而不已，則成功一也。……人若有向學之志，須是如此做工夫方得。」⁵⁰

人的能力既然有難易之別，則需做工夫方得，然而就在這個難易之別中，朱熹進入了人類命運問題的討論中，並且主張了命定論，參見：

⁵⁰ 同前注，頁 65-66。

「蜚卿問氣質之性。曰：天命之性，非氣質則無所寓。然人之氣稟有清濁偏正之殊，故天命之正，亦有淺深厚薄之異，要亦不可不謂之性。」⁵¹

此即是朱子論性的命定論之意。又見：

「或問：『亡之，命矣夫！』此『命』是天理本然之命否？曰：此只是氣稟之命。富貴、死生、禍福、貴賤，皆稟之氣而不可移易者。」⁵²

又見：

「人之氣稟，富貴、貧賤、長短，皆有定數寓其中。」⁵³

在朱熹的討論中，區別了人的命運問題的兩種類型，其一為富貴、貧賤、壽夭、美醜等個人世俗義之命運之別，其二為清濁、智愚、賢不肖、明暗等價值自省能力之命運的區別，參見：

「問：先生說：『命有兩種：一種是貧富、貴賤、死生、壽夭，一種是清濁、偏正、智愚、賢不肖。一種屬氣，一種屬理。』以倜觀之，兩種皆似屬氣。蓋智愚、賢不肖、清濁、偏正，亦氣之所為也。曰：固然。性則命之理而已。」⁵⁴

此二型之命運觀念在朱熹而言皆以之為天命之所賦，因此是命定的，即是不能更改的，這就是朱熹有命定論思想的明證⁵⁵。當然，即在

⁵¹ 同前注，頁 67。

⁵² 同前注，頁 79。

⁵³ 同前注，頁 81。

⁵⁴ 同前注，頁 77。

⁵⁵ 順此而說，朱熹甚至為八字命相學找到了宇宙論的基礎。參見：「或問：人稟天地五行之氣，

其天命之性之已然賦命的前提下，道德意志已然具於人性之中，故而不影響人之必然可以為善的可能，以及應該追求為善的要求，這就是朱熹論於「做工夫」及「變化氣質」之說在處理的問題，參見：

「問：季通主張氣質太過。曰：形質也是重。……又曰：了翁云：『氣質之用狹，道學之功大。』與季通說正相反。若論其至，不可只靠一邊。如了翁之說，則何故自古只有許多聖賢？如季通之說，則人皆委之於生質，更不修為。須是看人功夫多少如何。若功夫未到，則氣質之性不得不重。若功夫至，則氣質豈得不聽命於義理！也須著如此說，方盡。」⁵⁶

面對命定論的實然，只有靠人們自覺地做工夫，從而變化氣質而非為氣質拘限。變化氣質說是張載所倡，朱熹完全繼承，為變化氣質而做工夫，此義亦是朱熹明言，可見朱熹明確知著工夫論議題與形上學議題的差異。此處尚需要討論這個氣稟之命定的決定性原因是否一具位格的意志天，朱熹處理了這個問題，主張這是一個偶然性的賦命結果，並沒有一個意志性的位格天在作這樣的賦命，參見：

「問：命之不齊，恐不是真有為之賦予如此。只是二氣錯綜參差，隨其所值，因各不齊。皆非人力所與，故謂之天所命否？曰：只是從大原中流出來，模樣似恁地，不是真有為之賦予者。那得箇人在上面分付這箇！《詩》《書》所說，便似有箇人在上恁地，

然父母所生，與是氣相值而然否？曰：便是這氣須從人身上過來。今以五行枝幹推算人命，與夫地理家推擇山林向背，皆是此理。」《朱子語類·卷第四·性理一》，頁75。

⁵⁶ 同前注，頁74。

如『帝乃震怒』之類。然這箇亦只是理如此。天下莫尊於理，故以帝名之。『惟皇上帝降衷於下民』，降，便有主宰意。」⁵⁷

以上這段話明白說出不是位格神在分派命運的主旨，那個被稱為天地主宰的天概念根本上只是一個理，這樣的說法保住了儒家德性原理的天道觀。是那個做為價值意識原理意義下的理的作用結果使天地萬物有其存在，在氣化流行之際又賦命於天地萬物之中，這個賦命仍是就其價值意義的賦命，但是仍有個體性形式因原理的結構在，朱熹仍以之為理，其實是氣稟之後的理，以氣質之性說之可以也。這個在人身上的氣稟結構是一個天命賦命的命定的結果，只是大化流行的偶然性結果，沒有上天意志，但還是造成命運的限制，命運中固有清濁、智愚、賢不肖的差異，儒者即是只能接受而承擔之，愚不肖者就是要人一己十、人十己百地更加努力而已。因此不論氣稟的結果是易於為善成聖還是難以為善成聖，任何人都因已稟受天命之性故，而應該要求自己追求向善。至於那個富貴、貧賤、壽夭、美醜的世俗義之命運，因為完全與德性自覺能力無關，朱熹則更不認為它會影響人之成聖的可能，於是朱熹還說了孔子的命不好、顏回的命更不好的話，這就是就著富貴、貧賤、壽夭義的命運觀而說的了，參見：

「因問：得清明之氣為聖賢，昏濁之氣為愚不肖；氣之厚者為富貴，薄者為貧賤，此固然也。然聖人得天地清明中和之氣，宜無所虧欠，而夫子反貧賤，何也？豈時運使然邪？抑其所稟亦有不足邪？曰：便是稟得來有不足。他那清明，也只管得做聖賢，卻管不得那富貴。稟得那高底則貴，稟得厚底則富，稟得長底則壽，

⁵⁷ 同前注，頁63。

貧賤夭者反是。夫子雖得清明者以為聖人，然稟得那低底、薄底，所以貧賤。顏子又不如孔子，又稟得那短底，所以又夭。」⁵⁸

此即是以清濁論智愚，厚薄論貧富，即確有命定論，且智愚之稟氣之命與貴賤之稟氣之命尚是二事互不相干。然朱熹使用清濁厚薄亦不甚統一，但確實是有關涉價值覺醒能力以清濁來說與關涉世俗命運好壞以厚薄來說的概念使用之別。

第三、關於人之存在的為惡現象，朱熹則以氣稟說此惡的可能問題，是說惡的來源在氣不在理，所以朱熹有「所謂惡者卻是氣也」的話，參見：

「天命之性，本未嘗偏。但氣質所稟，卻有偏處，氣有昏明厚薄之不同。然仁義禮智，亦無闕一之理。……卻看你稟得氣如何，然此理卻只是善。既是此理，如何得惡！所謂惡者，卻是氣也。」⁵⁹

此說有本體論價值立場的扞格之處，既然善是理、是天命之性，那麼就不能說有任何事物有性惡的價值賦命，所以朱熹以氣為惡之說，其實只能說是人存有者因氣稟之需而在其過度時則有為惡之行為，亦即是只能說氣稟存在是造成為惡的可能的原因，而不能說氣稟的存在及其需求就是惡，氣稟存在只是說明經驗現象的物質意義的結構問題，氣稟存在的本體論價值意涵仍是善。論價值就是本體論問題，就是理概念在處理的問題，氣的本體價值就是善。因此所謂惡只能是主體在使用此氣稟之人身之需求時的在過度的狀態，朱熹也指出孟子即是以陷溺其心說之，說陷溺即是說得主體的過度狀態，所以說惡只能是說主體的狀態，

⁵⁸ 《朱子語類·卷第四·性理一》，頁 79。

⁵⁹ 同前注，頁 65。

不能說是氣稟的價值義涵，否則性惡說就將從氣稟是惡的說法中跑出來了。但是朱熹的用語確實有不嚴謹之處，有時直以氣稟為惡說之，這樣說時是性概念的較不嚴謹的用法。

第四、對儒學史各家人性論的評價，朱熹自認為這個性氣架構能夠合理解決儒家人性論的根本問題，也就是在堅持性善說的天道論及人性論的立場中又能合理地說明人有為惡的現象的可能性問題，於是朱熹對於孔子「性相近」之說、孟子「性善」之說、荀子「性惡」之說、揚雄「性善惡混」之說、韓愈「性三品」之說、張載「天地之性、氣質之性」之說、程顥「天下善惡皆天理」及「生之謂性」之說、及程頤「性即理」說及「氣稟為惡」之說及「論性不論氣不備、論氣不論性不明」之說等等都予以檢討。

朱熹首先絕對肯定張載及程頤之說，天地之性及氣質之性之說即是源自張載，性即理及氣稟為惡之說即是來自程頤。以此為基礎，朱熹認為孔子所講的「性相近也」之說是說氣稟一邊，而不是天命之性的絕對至善並普天下皆同的一邊，因為論性即是天命之性即是天下皆同，說其相近就意謂有所不同，不同只能是就著萬物賦形以後的個體性存在原理而說，因此朱熹說孔子之相近之性只能是就氣稟一邊說，參見：

「孔子言：『性相近』，伊川謂是『氣質之性』，固已曉然。」⁶⁰

朱熹對孟子之絕對至善的性善說的人性論，認為孟子說得高，是就性說而不是就氣說，亦即是說得天命之性一邊，而不是氣稟之後一邊，參見：

⁶⁰ 同前注，頁 69。

「孟子之論，盡是說性善。至有不善，說是陷溺，是說其初無不善，後來方有不善耳。若如此，卻似『論性不論氣』，有些不備。卻得程氏說出氣來接一接，便接得有首尾，一齊圓備了。又曰：才又在氣質之下。如退之說三品等，皆是論氣質之性，說得儘好。只是不合不說破箇氣質之性，卻只是做性說時，便不可。如三品之說，便分將來，何止三品？雖千百可也。若荀揚則是『論氣而不論性』，故不明。既不論性，便卻將此理來昏了。」⁶¹

朱熹認為荀子之性惡說是只看到氣的一邊，而沒有看到天命之性的絕對性善的一邊，因此說性為惡，參見：

「孟子言性，只說得本然底，論才亦然。荀子只見得不好底，揚子又見得半上半下底，韓子所言卻是說得稍近。蓋荀揚說既不是，韓子看來端的見有如此不同，故有三品之說。然惜其言之不盡，少得一箇『氣』字耳。程子曰：『論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。』蓋謂此也。」⁶²

朱熹對於揚雄善惡混之說，認為他在善惡兩邊亦即性氣兩邊都是看得一偏而不全。至於韓愈性三品說者則是似近而實遠，論個體之性亦即氣化賦形以後之理者是才，則豈止三品，但就價值原理而言，則永遠只有一性，只是因氣稟之故而造就了在呈現上的人與人間的種種差異而已，所以韓愈只是說到才上及氣上，卻非說到性上。

朱熹得以對儒學史上的人性論自認取得一徹底的解釋，是因為張載的天命、氣質兩分之性的說法而來，朱熹則綜合地建構了此一模型，因

⁶¹ 同前注，頁 65。

⁶² 同前注，頁 70。

此具備廣泛的解釋效力，既檢討了儒學人性論史，又針對性地說明了人的必然可以為善的形上學普遍原理的保證，又藉由宇宙論的氣存在的賦形於人、及物種存有的系統，說明了人之可能為惡的現實、及動物之不能為善的現實，也在這樣的定義架構中，朱熹得以說明人的命運結構的宇宙論知識依據。

朱熹這套理論確實是十分負責任地企圖儘可能周全地處理儒學價值存有論的問題，雖然如此，卻也還是有它不足以應付的理論問題，例如個體性存在本質的物理化學原理之如何確定的問題；又例如個人命運的為何在天命之偶然下即被賦命為如此之情態的問題。筆者以為，任何一套哲學理論都有其本來所設定要回答的問題，朱熹性氣結構的存有論建構目的就是為了保住性善說及說明為惡現象，因著性氣概念系統的建構，旁即了人的命運問題、及天地萬物之個別殊異原理的問題皆予以處理。朱熹能否一致性地繼續自圓其說，而解決所有隨後引發的問題是一回事。朱熹針對本來要解決的問題，是否謹守原來的立場，而完成其理論目的是另一回事。筆者認為，對傳統哲學體系的研究重點，應在於清楚說明它們的思路以及成就的型態，並不在要求它們成為普世的真理，而能肆應所有問題。因為任一哲學體系都只能是解決特定問題的建議性思考模式，把握此一原則，理解朱熹處理了什麼問題，以及提出了什麼觀點，即是研究重點。至於朱熹不能處理的問題，就是研究者得以脫離這個系統，並見出這個系統的邊界限制的地方，因此對於朱熹不能合理地再為細節地引伸詮釋的新問題，就當作是朱熹哲學不能擅場之地即可，而不需全盤否定原有系統的理论成就。此時，研究者當然可以繼續討論下去，但這就脫離了哲學史研究的範圍，而是研究者自己的哲學創作的園地了。

(二) 心統性情

「心統性情」說是朱熹引用於張載的概念定義系統，朱熹對張載此說完全贊同，並引為最真確無誤的理論。心作為道德實踐主體的主宰作用本身，它的價值意識是由天命之性的理性本體以為終極定向的，它的存在是氣化賦形而有人身之後的結果，並且是從氣之精爽中發揮的主宰作用。因此，論於心的存在面是由氣說，此氣在心由情顯，論於心的價值主導面是由理說，此理在心則為性。所以「心統性情說」即是人存有者的理氣概念架構的在工夫實踐主體的存有論義的表述形式。

第一、就心而言，朱熹展開深入的論心概念之討論，首先，心是主宰、是知覺、是氣之精爽、是虛靈，參見：

「心，主宰之謂也。」⁶³

又見：

「問：靈處是心，抑是性？曰：靈處只是心，不是性。性只是理。」⁶⁴

又見：

「心者氣之精爽」、「心官至靈，藏往知來。」⁶⁵

說主宰是就心是人的主宰而說者，心是人之心，是人身之主宰，是人之工夫活動的主體，「命猶誥勅，性猶職事，情猶施設，心則其人也。」⁶⁶

⁶³ 《朱子語類·卷第五·性理二》，頁94。

⁶⁴ 同前注，頁85。

⁶⁵ 同前注。

⁶⁶ 同前注，頁82。

心本身是一主體性的概念，這個主體性是這個人的主宰，因此是人的工夫的發動處，朱熹就說「心是做工夫處」⁶⁷，因此是負擔了人類社會建設的發動者的動力因角色，因此是非善惡都從心上討消息，也就是人心是要負善惡之責的，因為人心是人的主宰，善惡是人的情狀，是人的作為的結果，所以說惡是說的心惡，心是為善為惡的主體，為惡即是心的作為的結果。氣稟因素純粹只是可能性的角色，因著氣稟之需而在人心有過度的作為時說為惡，說惡就是主體的惡，是主體在為惡，是心的為惡，所以心要為惡負責，不是氣要負責的，氣不是主體，氣是人的存在一邊的結構，理是人的價值賦命一邊的意義，心不稟天命而順性為善即是自流於惡，如此朱熹即得明確地將惡之責任歸屬說清楚了，那就是心，也就是人們自己，這就是心之主宰義下必然推演出的理論結果。參見：

「問：心之為物，眾理具足。所發之善，固出於心。至所發不善，皆氣稟物欲之私，亦出於心否？曰：固非心之本體，然亦是出於心也。又問：此所謂人心否？曰：是。子升因問：人心亦兼善惡否？曰：亦兼說。」⁶⁸

又見：

「或問：心有善惡否？曰：心是動底物事，自然有善惡。且如惻隱是善也，見孺子入井而無惻隱之心，便是惡矣。離著善，便是惡。然心之本體未嘗不善，又卻不可說惡全不是心。若不是心，

⁶⁷ 同前注，頁 94。

⁶⁸ 同前注，頁 86。

是甚麼做出來？古人學問便要窮理、知至，直是下工夫消磨惡去，善自然漸次可復。操存是後面事，不是善惡時事。」⁶⁹

又見：

「心所發為情，或有不善。說不善非是心，亦不得。」⁷⁰

心是知覺、是氣之靈爽、是虛靈之說是就心之屬氣一邊的功能說，說心是氣之靈爽是就心是人之主宰，而言於人的氣存在一邊而說氣之靈爽，心是人心，人心是在氣稟之後的存在活動主體的主宰，故而是氣之靈爽。此義本極合理，並不因為朱熹定義心為氣存在一邊之靈爽主宰作用就使得心不具德性賦命，因為心還統性情，性是心之性，是心之理，心是具理、具性的存在，只心亦是經驗世界的具體的人存在的主宰。從存在一面說心是氣之靈爽，並不妨礙從價值意識之賦命、受命於天一面，而說心具性善之性。這個靈爽之氣作用，即是知覺的活動，在知覺的活動進行中，心本來是虛靈的，始終保持警覺性及依性而行就永遠是善的，如果縱情而流於過度的欲就是為惡了。

第二、就性而言，性即心之性，心統性情架構中的性本來就是就心說的，就心這個主體說得它的稟受之天理，因此此性即心之理，因此也說得「性即理」，參見：

「程子云『性即理也。』此言極無病。」⁷¹

⁶⁹ 同前注。

⁷⁰ 同前注，頁 92。

⁷¹ 《朱子語類·卷第五·性理二》，頁 92。又見：「性即理也。在心喚作性，在事喚作理。」頁 82。又見：「性只是此理」《朱子語類·卷第五·性理二》頁 83。

「性即理」是就性概念的存有論意義是理氣架構中的理的一邊說的，理是潔淨空微而不動且是純善的，性亦是潔淨空微而不動且是純善的⁷²，性概念完全具備理概念在存有論上的所有特徵。然而性概念就其理論作用而言更重要的是要說其純善，說其在人心上的純善之性，不論其氣稟為何其人性就是善的，氣稟只會影響人心呈顯善性的能力而有智愚、賢不肖、清濁之高下之別，但氣稟本身不決定人心主體之為惡為善。朱熹有些時候說氣稟及情及心是有善惡的，依其文義及理論一致性，朱熹只能說是氣稟有呈顯善性的能力上的限制，不能說氣稟有惡，即便說的氣稟有惡也只能是在說氣稟的影響使得心在自做抉擇的時候有為惡的可能，而說為惡終究只能說得心在為惡，說情之惡亦然，只能是說得主體的心之為惡而為情的狀態，而並不是情在為惡。

第三、就情而言，情是主體的活動狀態，朱熹以性為只有善而情為會有善也會有惡說之，參見：

「性纔發，便是情。情有善惡，性則全善。」⁷³

並不是情就是惡，而是情是會有善有惡的，說得更精確些，情是主體的心的狀態，是主體的作為有善有惡，作為之狀態以情說之，所以說情有善有惡，參見：

「心之本體本無不善，其流為不善者，情之遷於物而然也。」⁷⁴

⁷² 參見：「心有善惡，性無不善。若論氣質之性，亦有不善。」《朱子語類·卷第五·性理二》，頁 89。此處朱子所說的氣質之性之有惡即是筆者強調的朱熹用語不精確之處，朱熹只能說氣稟有限制，使心不易呈善，真為惡者，只能說是心，也就是人的做為本身。

⁷³ 同前注，頁 90。

⁷⁴ 同前注，頁 92。

說情有善有惡就是交代惡的出現的存有論架構意義，但是事實上惡是主體的為惡，主體的概念還是以心為定位者，為惡者是心，情之惡是心的為惡狀態以情說，情有惡亦有善，情的善也是心的順性守命而為善，情並不就是善或就是惡，情是心的為善為惡的狀態，因此不是情在為善為惡而是心，這也就是心是主宰的意思。

第四、就才與欲言，在心統性情的架構中朱熹還處理了才與欲的概念定義，才概念還算是有哲學理論建構的意義，說欲則只是簡單帶過而已。基本上才也是屬氣的一邊，參見：

「只有性是一定，情與心與才，便合著氣了。」「才便是那情之會恁地者。」⁷⁵

事實上論於人的概念在性氣結構中除了性以外都是掛搭著氣說的，心情才都是屬氣的，就才而言，朱熹說才是那個有氣力去作底，參見：

「才是心之力，是有氣力去作底。心是管攝主宰者，此心之所以為大也。」⁷⁶

這個定義其實不是很重要，才概念的使用差不多也就是原來的日常意義而已，重要的是，才是能為善也能為惡的。不過，筆者要在這裡強調，為惡的仍是人心，朱熹也說：

「才是那會如此底。要之，千頭萬緒，皆是從心上來。」⁷⁷

⁷⁵ 同前注，頁 97。

⁷⁶ 同前注，頁 79。

⁷⁷ 同前注。

才固稟於氣，但是是心在作為，亦即並不存在一個必然會為惡的才，亦不存在一個主動為惡的才，才的可以為惡也是心在作用的，心才是主體本身。

朱熹論才、論欲其實都是就著孟子的討論脈絡在發展的，至於欲概念，欲是情之激動時，卻是有好有不好，「欲之好底，如我欲仁之類。」⁷⁸、「大段不好底欲則滅卻天理」⁷⁹，總之欲亦是情的一個狀態，有善有不善，都還是心在管束的結果。儒家說欲有就欲只是主體的意志而說的，這就無所謂定執的善惡之欲，可欲善亦可欲惡，背後都是心在作主的。至於就欲之做為生理之欲而言，儒家亦並不即以之為惡，是欲之過度才是惡，這也就等於是說情之自流於惡的意思。

第五、心統性情。以上分說心性情，以下合說「心統性情」。朱熹言：

「伊川『性即理也』，橫渠『心統性情』二句，顛撲不破。」⁸⁰。

這就說明了他的思路的明確繼承於先儒之處。又言：

「性、情、心，惟孟子橫渠說得好。仁是性，惻隱是情，須從心上發出。『心，統性情者也。』性只是合如此底，只是理，非有箇物事。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。」⁸¹。

又見：

⁷⁸ 同前注，頁 93、94。

⁷⁹ 同前注，頁 94。

⁸⁰ 同前注，頁 93。

⁸¹ 同前注。

「性以理言，情乃發用處，心即管攝性情者也。」⁸²。

以上朱熹對心性情概念的彼此關係已言之極明，性以心之超越的天命之性而為心之本體，情為心的作用狀態，心是主宰，故會作用，作用中有善有惡，所以善惡由心自己負責。但是心之必可為善的超越基礎已由性予保證，然而氣質之性是有為惡的可能，但並不即氣稟是惡，是主體之做為自流於惡而為惡。以上是存有論議題，氣稟有為惡之可能而主體仍能以性體貞定時即是變化氣質，這就轉為工夫論議題了。

（三）仁概念的存有論討論

朱熹對仁義禮知展開性善說的本體論以及仁義禮知概念的存有論討論，朱熹性善說的本體論表現在性概念的純善無惡說中，此性中之純善即以仁義禮知為內涵，說仁義禮知即是性善說的宗旨，性善說的本體論在標出仁義禮知時即是宗旨的確立。至於性概念在存有論架構中是以「性即理」及「心統性情」定位的，存有論問題從仁與義禮知之間的關係談起，朱熹言：

「仁字需兼義禮智看，方看得出。仁者仁之本體，禮者仁之節文，義者仁之斷制，知者仁之分別。」⁸³

又見：

「問仁。曰：將仁義禮智四字求。」⁸⁴

⁸² 同前注，頁 94。

⁸³ 《朱子語類·卷第六·性理三》，頁 109。

⁸⁴ 同前注，頁 110。

這是說仁概念在義涵上是包攝仁義禮知四者，關於仁義禮知四者個別的定義細目則不多論，事實上四者已收管於一個「仁」之概念中，就仁概念的存有論義涵而言，朱熹說：「要識仁之意思，是一個渾然溫和之氣，其氣則天地陽春之氣，其理則天地生物之心。」⁸⁵，仁是性，性在氣中，所以仁展現為氣之溫和、天地陽春，它在作用上的實義即是「天地生物之心」，說天地生物之心正是朱熹掌握儒學本體論終極價值原理意義上最能與道佛兩家有所區別的定義，是以仁為使世界實有並永遠存有的根本而以生物之心說之。

朱熹討論仁概念時卻另外說了一個關於仁概念本身的存有論討論，以別於以仁概念意旨來作工夫的說法，這就是筆者要強調的朱熹儒學建構中存在著一個存有論的討論課題以及工夫論的討論課題之別，存有論的討論也就是關於各個概念的定義的討論，這是有別於工夫論的討論的。朱熹言：

「孔門弟子所問，都只是問做工夫。若是仁之體段意思，也各各自理會得了。今卻是這箇未曾理會得，如何說要做工夫！」⁸⁶

又見：

「周明作問仁。曰：「聖賢說話，有說自然道理處，如『仁，人心』是也；有說做工夫處，如『克己復禮』，是也。」⁸⁷

另見：

⁸⁵ 同前注，頁 111。

⁸⁶ 同前注。

⁸⁷ 同前注，頁 116。

「欲曉得仁名義，須并『義、禮、智』三字看。欲真箇見得仁底模樣，須是從『克己復禮』做工夫去。」

前三文中所說的，「仁之體段」、「說自然道理處」、「仁名義」，都是就著仁概念本身的意義作說明的問題，這就是仁概念的存有論問題，但又另有以仁為宗旨來作工夫的問題，兩種問題朱熹分別得清清楚楚。劉述先先生亦曾引朱熹之語而說：「這封信把朱子作仁說的動機說得明明白白，主要是概念分解上事。」⁸⁸。朱子話語是：

「故其學者亦曉然知得如此名字但是如此道理，不可不著實踐履。所以聖門學者皆已求仁為務。蓋皆已略曉其名義，而求實造其地位也。……其實亦只是祖述伊川仁性愛情之說，但別得名義稍分界分、脈絡，有條理，免得學者枉費心神，胡亂揣摩，喚東作西爾。若不實下恭敬存養、克己復禮之功，則此說雖精，亦與彼有何干涉耶？」⁸⁹

由本文中明確見出朱熹把概念定義問題當成重要哲學問題，但也同時指出不能只研究道理而不去實踐，談實踐自是工夫論問題，層次不同，筆者即是要指出朱熹論學的種種不同層次，而免除學界對其所說之只持其一方即予批判之失。仁概念的本體論義涵說清楚之後即得以之為本體工夫的蘄向，而轉出談工夫論議題。前者從價值義涵處說時是價值義的本體論問題，從概念關係處說時是概念定義的存有論問題。這種關於仁概念本身的討論事實上形成朱熹論仁的一大特色，也是朱熹所說易為朱熹當時人及今人誤解之處。朱熹這種討論的意見很多，其實也是繼承自

⁸⁸ 《朱子哲學思想的發展與完成》，（台灣：學生書局，1984年8月），頁142。

⁸⁹ 《朱子文集·卷三十三·答呂伯恭第二十四書》。

程頤的思路而來的，這些意見包括：仁是愛之理，仁不是愛，愛是仁之情，仁是性，愛是情⁹⁰；「與天地萬物為一體」是仁之量，不是仁⁹¹；仁者自知痛癢，不可以覺訓仁⁹²；公是仁之發，公不是仁⁹³；這些討論都是對仁概念及與仁概念相關的其它概念之間的概念關係的討論。

討論仁概念或為價值意識的本體論討論或為概念定義的存有論討論，另即工夫論或境界論。朱熹前述意見是概念定義及概念關係的存有論討論，朱熹的思考是不論談的是哪種哲學問題，只要不是關於仁概念定義本身的觀點就不是仁概念的定義，而可以是為仁之方或行仁之後的境界或仁的功能等事。而這卻為諸儒反對，諸儒的批評都是在本體論及本體工夫論等問題意識的仁概念使用義之辯論，其實朱熹不是不討論工夫論、境界論、價值義涵等仁概念的哲學相關問題，而是朱熹此刻處理的是單就仁概念而言的定義問題，朱熹當然也以仁概念討論工夫論問題，但是工夫論自是工夫論，本體論、存有論的形上學問題自是形上學問題，朱熹已經兩分這些問題，後學者就應該在朱熹已經兩分之後的問題意識中來理解並詮釋朱熹的理論，而不是把朱熹論仁概念的抽象定義之說法視為朱熹不懂工夫的說法而批評之。

⁹⁰ 參見：「仁離愛不得。上蔡諸公不把愛做仁，他見伊川言：『博愛非仁也，仁是性，愛是情。』伊川也不是道愛不是仁。若當初有人會問，必說道『愛是仁之情，仁是愛之性』，如此方分曉。」《朱子語類·卷第六·性理三》，頁 119。

⁹¹ 參見：「龜山言『萬物與我為一』云云，說亦太寬。問：此還是仁之體否？曰：此不是仁之體，卻是仁之量。仁者因能覺，謂覺為仁，不可；仁者因能與萬物為一，謂萬物為一為仁，亦不可。……如萬物為一，只是說得仁之量。」同前注，頁 118。

⁹² 參見：「仁固有知覺，喚知覺做仁，卻不得。」「覺，決不可以言仁，雖足以知仁，自屬智了。愛分明是仁之跡」同前注。

⁹³ 參見：「公卻是仁發處，無公，則仁行不得。」以及「或問仁與公之別。曰：仁在內，公在外。又曰：惟仁，然後能公。又曰：仁是本有之理，公是克己工夫極至處。故惟仁然後能公，理甚分明。」同前注，頁 116。

七、結論

本文討論朱熹形上思想的建構原理，主旨在釐清朱熹形上思路的要點，還原哲學史上朱熹形上思想的應有形象，從本體論及存有論兩種形上學問題意識的區分說明朱熹的創作意義，本文設定本體論處理三教辯證下的價值意識辯異問題，存有論處理各種概念之定義及概念間之關係的問題，併合宇宙論問題，成為討論中國哲學的形上學問題的三大區塊。筆者尤其主張，朱熹形上思想應與工夫論哲學分開討論，不是形上思想與工夫哲學不相關涉，而是形上思想有其獨立的問題意識，與工夫論哲學的獨立的問題意識是不同的討論脈絡，學界對朱熹的批評多是拿著工夫論來批評形上學的思路，本文明確指出朱熹的許多議題是在談形上學問題，以此澄清學界以朱熹的工夫論背離孔孟學傳統之說。而就朱熹工夫論的討論，筆者另有專文發表⁹⁴，與本文並觀，即能更完整地見出筆者兩分朱熹形上學及工夫論討論的意義，以及這樣處理之後在方法論上更能澄清朱熹學思的要旨。

就朱熹所受到的當代批評而言，本文主要就勞思光先生及牟宗三先生的兩套系統來進行，其中勞先生以心性論為孔孟儒學正統，以形上學為朱熹學思宗旨，筆者則展開心性論意旨的問題意識界定，指出心性論做為工夫論意識時，朱熹一樣有本體工夫的論旨，而心性論做為形上學意識時，則朱熹的形上思維即有其合理性。就牟先生的無執的存有論之道德的形上學架構言，牟先生批評朱熹的道體說是見道不明，筆者即指出牟先生是把工夫境界論的問題意識匯入朱熹存有論的問題意識中來認識，以致指責朱熹的存有論命題不能實踐，筆者即主張兩分存有論討論

⁹⁴ 杜保瑞，2006年6月，〈朱熹經典詮釋中的工夫理論〉，《揭諦》，第11期，頁1-60。
(94-2411-H-002-102-)

及工夫境界論的討論，則朱熹的工夫境界論的討論意旨亦符合牟先生所說的本體論的縱貫創生系統。此外，朱熹在工夫論中強調工夫次第問題，這也是牟先生就本體工夫論批評朱熹哲學的另一項重點，筆者即指出工夫次第中的每一項功夫皆是本體功夫，只是其中有次第，因此不會有損於本體工夫論的意旨。

在朱熹形上學問題中，朱熹既有價值義的本體論系統之建構，只是這一部分多為繼承而非創造，在存有論的討論中就多為朱熹苦心孤詣的創作系統，當然也是部分地繼承張載及程頤之說而建立者。本文即於其中分別就整體存在界的理氣架構、及個別人存有者的心性情才欲結構探討朱熹針對這些概念作定義的存有論創作。其中，理氣架構涉及理概念定義、及氣概念定義、及理氣概念關係、及以此架構定位傳統儒學概念系統。而性氣結構、氣稟之惡、心統性情說、及仁說是朱熹對於道德實踐活動的人的主體的種種分析，非常具有儒學義理開擴的重要性，這些創作都是朱熹致力於維護儒家性善說宗旨的人性論體系的建構，但卻常受誤解，本文即為之說明朱熹特有的存有論問題意識如何地被他儒誤解，以及為朱熹澄清之。

朱熹形上學型態的義理定位，實為當代中國哲學方法論的一大要題，限於篇幅，雖已就勞思光及牟宗三兩家做大要的討論，仍未能盡全當代討論意見的全貌，但以此二家做出疏理，亦能見出哲學史上朱熹學思遭受批評的重點，因為勞、牟兩家都是主象山攻朱熹的，而儒學史上的朱熹學思即是以程朱、陸王為主要的對比。此外，朱熹形上思想系統龐大，涉及宇宙論中的鬼神問題尚未能在本文中展現，但它只是未受重視，倒並未有遭受非議之處，是以暫不討論，以另待它文。至於朱熹理氣架構的命題系統，尚有多義未在本文展開，如一多、動靜、有無之辯等，此確實是因為篇幅限制之故，便只就其中涉及存有論意旨爭辯的部

份以為討論的主要項目。本文暫結至此，就正方家，以為筆者繼續研議之鞭策。

引用書目

- 朱熹，《朱子語類》，台北：文津，1986年12月。
- 朱熹，《朱子文集》，台北：德富古籍叢刊，2000年2月。
- 牟宗三，《心體與性體》，台北：正中書局，1968年。
- 牟宗三，《圓善論》，台北：學生書局，1985年7月。
- 勞思光，《新編中國哲學史》，台北：三民書局，1990年11月。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編》，台北：藍燈，1991年12月。
- 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，台灣：學生書局，1984年8月。
- 張立文，《朱熹思想研究》北京，中國社會科學出版社，2001年12月。
- 曾春海，《晦翁易學探微》台灣，輔仁大學出版社，1983年5月1日。
- 陳來，《朱熹哲學研究》台灣，文津出版社，1990年12月。
- 黃宗羲，《宋元學案》，中華書局版。
- 戴震，《戴震全書》，合肥：黃山書社，1995年。

