

朱熹 生平簡介

國立教育館 王煥琛

朱熹(1130-1200)，字元晦，一字仲晦，號晦庵、晦翁、遜翁等，徽州婺源(今屬江西)人，南宋著名的理學家。朱熹為紹興十八年(1148年)進士，後任泉州同安縣主簿。任滿之後，朝廷令他監潭州南嶽廟，其間致力於著述和講學。淳熙五年(1178年)，任南康軍知軍，仍注意與士子論學，並訪得白鹿洞書院舊址，奏請予以復修。此後，歷任提舉江西常平茶鹽公事、提舉浙東常平茶鹽公事等。光宗繼位，他歷任漳州知州、秘閣修撰、潭州知州兼湖南安撫使。寧宗繼位，他因宰相趙汝愚的招攬，為煥章閣待制兼侍講。慶元二年(1196年)，韓侂胄為相，朱熹被彈劾去職，進而被列為「偽學逆黨」，慶元六年(1200年)病死。朱熹一生著述繁富，著名而影響最大的是《詩集傳》和《四書章句集注》。它們成了後來歷朝學子必讀的教科書。朱熹學說的核心就是一個「理」字，他認為：「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理便有此天地；若無此理，便亦無天地，無人無物，都無該載了。」朱熹強調「格物致知」，即窮天理、明人倫、講聖言、通世故。他把傳統的綱常加以理論化和通俗化，認為「三綱五常」應是社會的最高道德標準，並且認為這是永存而不滅的。這套學說對專制主義和帝皇權力的強化有很大的作用，後來成了統治者的正統理論，影響深遠而巨大。他的學說源自北宋的程顥、程頤，故學術界常以「程朱學派」稱之。

閩學

以朱熹為宗師，因僑居福建，改稱其學為閩學。朱熹學問淵博，朱熹集宋代理學之大成，淵源-周敦頤、張載、二程，朱熹指出，要把握深奧的理，就須透徹地研究各種各樣具體事物的具體道理，這便是他的格物致知論的大意。他認為，學者最為要格的物有下列四者：窮天理，明人倫，講聖言，通世故，即客觀規律、人際關係、孔孟之道和社會問題等四方面。

對知行問題，朱熹認為在認識上要堅持知先行後，不可顛倒，但在實踐時須強調行重知輕，貴在實行，達致知行相須相互資助互發。在天理人欲問題上，朱熹主張遏人欲而存天理，認為對人的過分欲望應予以遏制和控制，這樣才能不失去道德倫常的秩序。其為學主張窮理致知，反躬實踐，頗與近代科學歸納法相似，著述極多，有論語孟子集註、大學中庸章句、啟蒙、易本義等。

朱熹的學說主張

宇宙論-----理與氣

朱子認為宇宙的本體及本源，是由「理」與「氣」構成的。他綜合了周敦頤

和程頤之說，認為天地萬物啟始時，只有”太極”（即”理”）存在，是個抽象的本體，是個”極好至善的道理”。他說”未有天地之先，畢竟也只是理。”

至於氣，朱子則世間萬物的”本質性本源”。具有陰、陽等不同形態，配合起來而構成”萬物”。而萬物都存有”理”和”氣”，事物的性質，由理來決定，其形體則由”氣”所賦予。換言之，萬物雖有不同差別，但所包含的”理”，卻是相同的。

人性論

1.性即理-----人人有一太極

在人性論上，朱子提出”性即理”說。朱子用”理”來解釋”太極”，耳太極則存在於人性之中。他說：‘事事物物，皆有個極，是個道理極至……此是一物一極，總天地萬物之理，便是”太極”。’又說，‘人人有一太極，物物有一太極。’

朱子認為太極存於人性，因此，人性基本是善的。

2.存天理’，去人欲

朱熹認為人性相同，但氣質有異，因此有”天地之性”及”氣質之性”的分別。由天地之性與氣質之性兩概念衍生，朱子提出了”道心”和”人心”之別，“道心”無私無偏，符合中庸之道。而為使”道心”常為一心之主，朱子便提出了”天理”，“人欲”之辨。他說：‘人之一心，天理存則人欲亡，復盡天理，方始為學。’此即”存天理，去人欲。’

認識論

由於人性中含有”氣質”，而”氣質”又互相有差異，故人不免為物欲所蔽，不能發現本性行為太極。故此，朱子教人為學，必先改變氣質，特別注重”大學”的”八條教”。”大會”的修養法，列為格物，致知，誠意，正心，修身，齊家，治國，平天下八條目。

朱熹認為”格，政，即，窮”要存一個”敬心”，他說：’敬只是此心自做主宰處。’意即時刻不忘喚醒此心，使到”心”能克制自己萌生的私欲。故此，“心”與”理”是不能分離的。如能格物致知，就能依次完成其他六項，達致”治國，平天下”的境界。

理即最高境界：

他相信人和萬物的最終本源是「理」，而對理的最高了解是「太極」。人若要達到理的境界，必定要修養身心。

提出三綱五常：

他認為經過修身，人便可達「極」，即仁、義、禮、智、信，通稱「五常」。他認為「三綱五常」是人性的最高境界，即是「性即理也」。

格物致知：

他提出了格物致知，亦即是物窮理的主張。他認為天下事物均有「理」，人們必須通過對客觀事物的研究，才能獲得「理」，故他主張通過讀書才能求得「理」。

朱 熹

國立教育館 王煥琛

自南宋以來七八百年間，中國教育可以說受朱子師道的影響最深最大。他繼承了孔子之大道，處處以身作則，教人「格物致知，實踐居敬」。他不僅是宋朝的一位學而不厭，誨人不倦的偉大教師，同時他一生在儒學上的貢獻，真可說是孔子以後的第一人了。

一

朱子名熹，安徽婺源人，字晦菴，一字仲晦；又先後自稱晦翁、雲谷老人、滄洲病叟、□翁。生於宋高宗建炎四年（西元一一三〇年），死於寧宗慶元六年（一二〇〇年），享年七十一歲。他死後謚為「文」，世稱「朱文公」，並曾歷受追封，從祀孔廟，為士人所景仰欽崇。他的父親名松，字喬年，號建齋，為人正直，對北宋周敦頤、張載、二程等人的哲學頗有研究；中進士後原在朝廷供職，因為不附和秦檜對金人屈辱的和議政策，被排擠外調到福建尤溪縣，朱子就在尤溪出生，所以他後來開創的學派又稱為閩學。

朱子幼時聰明。有一天，他的父親指著天，對他說「天也」，他接著問說「天之上何物」？他父親聽了，覺得不凡；就教他讀孝經。朱子讀了以後，即在書上題寫：「不若是，非人也。」

他幼年在父親指導下，養成勤奮好學的習慣，並且深受父親那種憎恨投降苟安的思想所薰陶，立下愛國報國的志願。十四歲時，父親去世，他依照父親的遺囑，向父執輩籍溪的胡憲（原仲），白水的劉勉之（致中），屏山的劉子翬（彥沖）三人求學，遵守遺訓，拜他們三人為老師。他們視朱熹為子姪；尤其是劉勉之，

以女兒許配給他。他十八歲時中了鄉貢，十九歲便考取進士。

朱子考取進士之後，依然勤勉讀書，他在中年回憶起當時的情況說：「學者都不肯自去讀書，熹登科後要讀書，被人橫截直截，熹只是不管，一面自讀。」當時的儒生都以讀書作為科舉的手段，達到目的後，一般人便放下書不讀，去鑽營官職，但朱子不願同流合污，不管別人的嘲笑，一直埋頭研讀「論語」、「孟子」等經書，力求融會貫通，為以後注釋經書打下了基礎。特別是他以後所編著的「四書集注」，可以說是我國最有權威的一部教科書，其影響之大，實為中外教育史上所罕見的。

他二十二歲參加銓選考試，考取後被派到泉州同安縣當「主簿」，治績卓著，並且辦了一所規模頗大的縣學，他自己經常去講學。他求道心切，在二十四歲的時候，從同安徒步數百里，到延平縣拜李侗（愿中）為老師。李侗是程頤的四傳弟子，也是朱子父親的同學。那時李侗已是六十六歲的老人了，是位淡於名利的思想家，他隱居苦學了四十年，每天靜坐，以體驗人生喜怒哀樂未發之前的「氣象」。他把洛學加以精研貫通，從體驗中實踐出來。所以朱子見到李侗之後，便歎息說：「自我拜見李老師以來，做學問才腳踏實地，才知以前研究佛老的學說都是錯誤的。」李侗對朱子非常器重，把自己一生的研究心得傳授於他。自此他不但承襲二程的洛學，並綜合了北宋各家哲學的思想，奠定了他一生學說的基礎。

朱子三十三歲那一年，升為文學博士。宋高宗死，孝宗繼位（一一六二），新皇帝下詔要士大夫對國家政治提出意見。朱子上書給孝宗，勸他重視儒家的「帝王之學」，摒棄佛家和道家的思想，從「格物、致知」做起，「意誠、心正」來學習古代聖人之道，就可以「治國、平天下」；同時極力反對同金人講和。他說：「今日之計，不過修政事攘夷狄。然計不時定者，講和之說疑之也。今敵於我不共戴天之仇，決不可和也。」他這種痛惡和議的見解，正和他父親不滿於秦檜的和議一樣。但是，當時的權貴如湯思遠等力主和議，排斥了朱熹的主張。結果孝宗未能重用他，只叫他擔任一名武學博士，實際上並無實職。一年多以後，朱子便申請回家去從事研究和講學。

此後十幾年的家居生活，他一方面著書立說，教授生徒；一方面結識許多學者，共同討論學問，其間曾有中國學術史上著名的「鵝湖之會」。

鵝湖山原名荷湖山，在江西鉛山縣北，山上有一座鵝湖寺，（後人乃在鵝湖寺立四賢堂，理宗淳祐年間，（即西元一二四一——一二五一，朱子死後始稱為文宗書院）「鵝湖之會」就是在這裏舉行的。其時朱子四十六歲（西元一二七五年），他的好友呂祖謙來探望他，講學於寒舍，兩個人合編近思錄。呂祖謙要走

的時候，朱子送他一程。途中他們倆談到陸九淵的學術見解，朱子認為他的見解同「中庸」所講的「思辨然後篤行」的宗旨相違背，表示不讚成。呂祖謙便提議邀請陸九齡、陸九淵兩兄弟回到鵝湖寺來討論。遂後在鵝湖寺上開會，討論了許多問題，但最主要的卻是教育方法，朱子的見解，認為指導學生讀書首先要「泛觀博覽，而後歸之約」；意思是說，先打下廣博的基礎知識，才能夠進行專門的研究。陸九淵不同意，認為應該「先發明人之本心，而後使之博覽」；意思是說，人的心靈本來具有先天的智慧，所以首先應該啟發他的靈感，等他的先天智慧充分展開了，才教他去廣泛地閱讀各方面的著作，加以分析研讀。

他們雙方對於教學方法的主張不同，因此在討論過程中彼此互相批評，朱子認為陸九淵把教學看得太簡單，祇要發展靈感悟性而不學習基礎知識，恐怕結果既感悟不出什麼東西而又弄到知識空虛，誤人子弟；而陸九淵卻批評朱子的教學方法是支離破碎，東讀一點西抄一點，雜湊起來的知識沒有多大價值。他還提出一個理由反駁朱子說：「堯舜以前的人，並沒有什麼書可讀，為什麼能夠明白許多事理？顯然是依靠自己的心性智慧的能動作用。」鵝湖之會的論爭誰也不能說服誰，結果雖不歡而散，但表現了朱子注重研究的精神，使朱子的學術聲望遠播。

朱子五十歲的時候，第二次擔任正式的地方官，朝廷派他到江西南康軍（軍，是宋代行政區域的名稱，和清代的「府」規模差不多）做知事。他在任四年左右，在政治上曾推行減輕老百姓役稅的政策，他一方面辦理平糶救濟，一方面以工代賑，興修水利，總算認真做了些事情。並重建廬山的白鹿洞書院（宋代四大書院，即白鹿、嵩陽、應天、嶽麓四大書院）（註一），對教育上有很大的影響。

朱子在南康的第三年，曾應詔上書——即有名的戊申封事，以忠實衛道者的立場對孝宗皇帝進言忠告。書文中有「人君正心術以立紀綱」的句語，孝宗看了，認為這等於罵他心術不正和紀綱不立，勃然大怒。當時大臣趙雄對孝宗說：「這些書馱子無非沽名釣譽，如果皇上愈是責備他，他的名氣反而愈大，同他計較，反而助長他的聲勢，不如把他收容加以任用，慢慢再來收拾他。」孝宗聽了趙雄這番話，便派朱子到湘東主管茶鹽的事務。

朱子在孝宗傳位與光宗之後，曾奉派擔任福建漳州知府，在任約兩年。到他六十四歲，又出任湖南潭州（今長沙）知州，在任也是兩年左右。光宗死，寧宗繼位，朱子以六十六歲高齡，奉召擔任「煥章閣侍講」。朱子只當四十六天的侍講，對寧宗講解了「大學」，並編寫了講義給寧宗閱覽。當時韓侂胄把持政權，擴張私人勢力；朱子憂其擅權害政，警告寧宗提防他，遂觸侂胄之忌，任侍講僅四十六日即被罷免。並反對朱子的學派，大肆攻擊，妄指朱子的學術為「偽學」，稱朱子為「逆黨」；甚至誣陷朱子窺伺神器，主張刑斬以遏亂萌。這樣，朱學及朱子的同道就受了莫大的打擊，這就是所謂「慶元黨禍」。然而朱子卻不屈不撓，

仍在竹林精舍怡然講學。一以闡揚大道為己任，其剛毅如此。慶元六年（西元一二〇〇年）三月，他於福建建陽考亭家，死在教學岡位上，享年七十有一。同年冬十一月葬於建陽縣唐石里的大林谷。

二

朱子的一生，從十九歲登進士，到七十一歲去世，這五十多年中，做官的時候共為十四年；惟因時逢衰亂，奸佞當道，或辭不就，或就亦無從遂其志。他在政治上的遭遇真可說是不幸。然而他在教育上的成就，卻是震爍千古，值得人們無限的景仰。

朱子死後，韓侂胄還不甘心，叫人到處造謠，說朱子的門徒將要利用送葬的機會，圖謀不軌；於是在出殯的時候到處戒嚴，如臨大敵，嚇唬他的學生。但是仍有毫不畏懼的朱子的追隨者成千入參加送葬的行列，可見朱子在他的學生心目中，是多麼受到崇拜敬仰啊！

他有一位學生名叫黃幹（字直卿，號勉齋），在所著朱子行狀中（註二），對老師一生誨人不倦的精神，作了如下的紀述：

「先生教人以大學、論、孟、中庸為入道之序，而後及諸經，以為不先乎大學，則無以提綱挈領，而盡論、孟之精微；不參以論、孟，則無以融會貫通，而極中庸之旨趣。然不會極於中庸，則又何以建立大本，經綸大經，而讀天下之書，論天下之事哉？其於讀書也，又必使之辨其音釋，正其章句，玩其辭，求其義，研精覃思，以究其所難知，平心易氣，以聽其所自得，然為己務實，辨別義利，毋自欺，謹其獨之戒，未嘗不三致意焉。蓋亦欲學者窮理反身而持之以敬也。」

「從遊之士，迭誦所習，以質其疑。意有未諭，則委曲告之，而未嘗倦。問有未切，則反覆戒之，而未嘗隱。務學篤則喜見於言，進道難則憂形於色。講論經典，商略古今，率至夜半。雖疾病支離，至諸生問辨，則脫然沈□之去體。一日不講學，則惕然常以為憂。」

「摳衣而來，遠自川蜀。文辭之傳，流及海外。至於荒裔，亦知慕其道，竊問其起居。窮鄉晚出，家蓄其書，私淑諸人者，不可勝數。先生既歿，學者傳其書，信其道者益眾，亦足以見理義之感人者深也。繼往聖將微之緒，啟前賢未發之機，辯諸儒之得失，闢異端之訛謬，明天理，正人心，事業之大，又孰有加於此者？至若天文、地志、律曆、兵機、亦皆洞究機微。文詞字畫，騷人才士，疲精竭神，常病其難，至先生未嘗用意，而亦皆動中規繩，可為世法。是非資稟之異，學行之篤，安能事事物物，各當其理，各造其極哉？學修而道立，德成而行

尊，見之事業者又如此。」

由此可見，朱子之所以得到學生深深的愛戴，實在不是偶然的了。

從朱子一生的教育思想、言行中，更可顯示出他的偉大，茲分述如下：(註三)

(一)他認為教育的目的，主要在促使一般學者都能立志做聖賢。這種思想的背景，當然遠承孟子「人皆可以為堯、舜」，「堯、舜與人同耳」的啟示，近採濂溪「希聖、希賢」，伊川「聖人可學」，以及橫渠「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」的主張。朱子曾說：「凡人須以聖賢為己任。世人多以聖賢為高，而已別是一樣人，則早夜孜孜，別是分外事，不為亦可，為之亦可。然聖賢稟性與常人一同；既與常人一同，又安得不以聖賢為己任？自開闢以來，生多少人，求其盡己者，千萬人中無一二。只是滾同枉過一世。」(語類)又說：「夫子之所志，顏子之所學，子思、孟子之所傳，皆是學也。」「學者要立志，纔學便要做聖人也。」「所謂學者，始乎為士者所以學而至乎聖人之事也。」(語類)所以所謂教育，一言以蔽之，其目的在於培養聖賢。而培養聖賢，必須使學者恢復本然之性與夫變化氣質之性。朱子在心性論中，曾把人性分為本然之性與氣質之性。他說：「有天地之性，有氣質之性。天地之性，則太極本然之妙，萬殊之一本也。氣質之性，則二氣交運而生，一本而萬殊者也。」(語類)又說：「論天地之性，則專指理言。論氣質之性，則以理氣雜而言之。」(語類)又說：「以理言之，則無不全。以氣言之，則不能無偏。」(語類)「人性本善，只為嗜欲所迷，利害所逐，一齊昏了。」他在續近思錄中也說：「為學用力之初，正當學問思辨而利行之。乃可以變化氣質而入於道。」

「大凡人心若勤謹收拾，莫令放縱逐物，安有不得其正？若真個捉得緊，雖半月見驗可也。」

他解釋大學所謂「明明德」，也說：「明德者，人之所得於天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏。然其本體之明，則未嘗息者。故學者當因其所發，而遂明之，以復其初也。」

由此可見，朱子認為教育的最高目的在於培養聖賢，而以聖賢自任者，應以「復性」「復初」及「道心主宰人心」為主要目標，也就是要養成完善無缺的人格。

(二)他教學的方法，認為教師應該誘導青年按下列五個步驟去努力，就是：「立志」，「堅毅」，「居敬」(用敬)，「窮理」，(求知)，和「實踐」。

朱子在語類中論及「立志」說：

「為學須先立志。志既立，則學問可次第著力。立志不定，終不濟事。」

「世俗之學所以與聖賢不同者，亦不難見。聖賢是真個去做。說正心，真要心正。說誠意，真要意誠。修身、齊家，皆非空言。今之學者，說正心，但將正心吟詠一餉；說誠意，又將誠意吟詠一餉；說修身，又將聖賢許多說修身諷動而已。或掇拾言語，掇輯時文。如此為學，卻於自家身上有何交涉？這裏須用著意理會。今之朋友，固有樂聞聖賢之學而終不能去世俗之陋者，無他，只是心不立爾。」

「人之為學，至於有以自立其心，而不為物轉，則其日用之間，所以貫夫事物之中者，豈富貴所能淫，貧賤所能移，威武所能屈哉？」這些都是朱子論立志的重要，同時他認為青年學子須以「聖賢」自任。

朱子又論「堅毅」說：

「為學要求把篙處著力。到工夫要斷絕處又更增工夫，著力不放令倒，方是向進處。為學正如撐上水船：方平穩處，儘行不妨；及到灘脊急流之中，舟人來這一篙，不可放鬆，直須著力撐上，不得一步不緊。放退一步，則此船不得上矣。」

「且如項羽救趙，既渡，沈船破釜，持三日糧，示士必死，無還心。故能破秦。若瞻前顧後，便做不成。」

「進取得失之念放輕，卻將聖人格言處研窮考究。若悠悠地似做不做，如捕風捉影，有甚長進？今日是這個人，明日也是這個人。」

他用各種譬喻，說明我們的立志工夫是需要堅決與持久，勇往直前，切忌鬆弛懈怠。

再就「居敬」言之：「居敬」也就是「用敬」。朱子把「居敬」列入人生的重要修養方法，他曾說：

「人能存得敬，則是心湛然，天理燦然，無一分著力處，亦無一分不著力處。」
(朱子全書卷二)

「敬非是塊然兀坐，耳無所聞，目無所見，心無所思，則後謂之敬。只是有所畏謹，不敢放縱，如此則身心收斂。如有所畏，常常如此，氣象自別。」

由此看來，朱子所謂敬，是指主一無適，而所謂主一無適，是對於義理（或道德的至善）加以牢固的執著。換句話說，此心須經常為主宰，不拘在動在靜，不拘思慮云為，一切都須與義理相合，不容違背，這就是敬。

同時他認為居敬的工夫，除了上述「知」「行」兩方面的修養，還要不斷做到「存養」及「省察」兩大工夫。朱子說：「心只是一個心，非是以一個心治一個心。所謂存，所謂收，只是喚醒。」

「人惟有一心是主，要常常醒。」

「心若不存，一身便無所主宰。」

「學者常用提省此心，使如日之升，則群邪自息。他本是光明廣大，自家只著些子力去提省照管他，便了。不要苦著力，著力則反不是。」（朱子全書卷二）

「窮理」是朱子教導學生「求知」的方法，也就是格物、致知的實際法則。他認為：

第一，窮理務須週到、徹底。朱子說：「所謂窮理者，事事物物，各自有個事物的道理，窮之須要周盡。若見得一邊，不見一邊，便不該通。」又說：「格物二字最好。物，謂事物也。須窮極事物之理到盡處，便有一個是，一個非。是底便行，非底便不行。「致知」，所以求為真知。真知，是要徹骨都見得透」。「致知、格物，十事格得九事通透，一事未通透，不妨。一事只格得九分，一分不透，最不可。」（朱子語類）

第二，窮理務須循序漸進，從切己處開始，逐漸推至疏遠處。朱子認為：「格物，須是從切己處理會去。待自家者已安疊，然後漸漸推去，這便是能格物。」「遇事接物（按即日常行事）之間各須一一去理會始得。……但隨事遇物，皆一一去窮極，自然分明。」

第三，窮理應以讀書為重要手段。朱子說：「窮理之要，必在於讀書。」我們講到義理之精微，常一時不易徹底理解，我們自非加詳盡精密的思辨不可。而書籍乃係古來聖賢用以講學義理、啟示後人的。所以我們果欲窮理，先窮書中之理，乃是最適當、最近便的道路。

第四，窮理應繼續用力，期能達到豁然貫通的境地。天下事物之理多至無窮，所以我們想以個人有限的時間與能力一一地來加以窮究，實為不可能的。因之，

他認為格物或窮理，只要用力長久，今天格一件，明日格一件，日累月積，久則久之，我們對於天下萬理自會達到一旦豁然貫通的境界。他曾說：「天理在人，終有明處。大學之道，在明明德，謂人合下便有此明德，雖為物欲掩蔽，然這些明明底道理未嘗泯絕。須從明處漸漸推將去，窮到是處，吾心亦自有滿則。」（朱子全書卷七）他又在大學補述中說：「大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」他這種豁然貫通說，當然是以他所主張的「性具萬理」以及「理一分殊」的理論做根據的。

關於「實踐」，朱子的學生黃幹在所撰朱子行狀裏面說：「其為學也，窮理以致其知，反躬以踐其實，居敬所以成始成終也。謂：致知不以敬，則昏惑紛擾，無以察義理之歸，躬行不以敬，則怠惰放肆，無以致義理之實。」朱子認為窮理之外，更主張踐實（即躬行實踐）及居敬為主要的修養工夫。他曾說：「大抵今日之弊，務講學者多關於踐履，而專踐履者又遂以講學為無益。殊不知因踐履之實，以致講學之功，使所知益明，則所守日固，與彼區區口耳之間者，固不可同日而語矣。」「知與行工夫，須著並到。知之愈明，則行知愈篤，行之愈篤，則知之愈明。」（朱子全書卷三與卷七）由此可見，朱子認為，知而不行，即證明所知還淺，所知不夠透徹。他對於「踐實」與「力行」非常重視，決不如一般人所評論以為朱子崇尚空談，不重實行。朱子又說：「人之一身，應事接物，……要在力行其所已知而勉求其所未至，則自近及遠，由粗至精，循循有序，而日有可見之功矣。」（朱子全書卷四）因此，我們可以這樣說：也許朱子學派的末流犯有「空談」這種錯誤，而朱子自己卻是一個最重實踐力行的思想家。

三

其次，我們再從朱子創辦白鹿洞書院的情形，來認識他的教育理想和教育方法。他以這所書院作為他自己的教育理想的實驗所，他自己親自兼任「山長」（即書院院長），釐定教育目的，訓練綱目，學習程序和修養守則等各種規程。這些規程就是我國教育史上著名的「白鹿洞書院學規」，茲將原文摘述於下：

（一）父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。

——右五教之目。堯使舜為司徒，敬敷五教，即此是也。學者學此而已，而其所以學之序亦五焉。其別如左：

（二）博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。

——右為學之序。學、問、思、辨四者，所以窮理也。若夫篤行之事，則自修身以至處事接物，亦各有要。其別如左：

(三) 言忠信，行篤敬，懲忿窒慾，遷善改過。

——右修身之要。

(四) 正其誼，不謀其利。明其道，不計其功。

——右處事之要。

(五) 己所不欲，勿施於人。行有不得，反求諸己。

——右接物之要。

「熹竊觀古昔聖賢所以以教人為學之意，莫非使之講明義理，以修其身，然後推以及人；非徒欲其務記覽，為詞章，以釣聲名，取利祿而已也。今人之為學者，則既反是矣。然聖賢所以敬人之法，具存於經。有志之士，固當熟讀深思而問辨之。苟知理之當然，而責其身以必然，則夫規矩禁防之具，豈待他人設之，而後有所持循哉？近世於學有規，其待學者，為已淺矣。而其為法，又未必古人之意也。故今不復以施於此堂，而特取凡聖賢所以教人為學之大端，條例如右，而揭之楹間。諸君其相與講明遵守，而責之於身焉。則夫思慮云為之際，其所以戒謹而恐懼者，必有嚴於彼者矣。其有不然，而或出於此言之所棄，則彼所謂規者，必將取之，故不得而略也。諸君其亦念之哉！」（朱子全書卷七十四）由此可見朱子特別注重「力行踐履」之教育。

白鹿洞書院學規的內容，可說概括了我國正統教育的精神，成為以後歷代教育的規範。正如明代顧憲成，在他的東林會約中曾說：「朱子白鹿洞書院的教條，實在是至善、至美了，讀書人要為聖為賢，豈能越得出這個範圍，我們在東林書院所學的，也只是講明它的道理，而加以實行罷了。」其對後代之影響如此深長，朱子之所以成為正統教育家的代表人物，與他在白鹿洞書院的辦學理想和特別注重踐履力行的教育方法，是大有關係的。

朱子創辦白鹿洞書院，開南宋書院之先聲。他時常親自給學生上課，課餘還帶學生到山中風景美麗的泉林散步，一邊觀賞，一邊討論學術問題。師生之間，其樂融融。

同時，從朱子的「大學章句序」中更可看出他的教育主張：

大學章句序：「大學之書，古之大學所以教人之法也。蓋自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣，然其氣質之稟或不能齊；是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聰明睿智能盡其性者，出於其間，則天必命之為億兆之君師，使之治而教之，以復其性。……三代之隆，其法浸備，然後王宮國都以及閭巷，莫不有學。人生八歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學；而教之以灑掃應對進退之節，禮樂射御書數之文。及其十有五年，則自天下之元子眾子，以至公卿大夫元士之適子，與凡民之俊秀，皆入大學；而教之以窮理正心修己治人之道。此又學校之教，大小之節，所以分也。夫以學校之設，其廣如此。教之之術，其次第節目之詳又如此。而其所以為教，則又皆本之人君躬行心得之餘，不待求之民生日用彝倫之外。是以當世之人無不學。其學焉者，無不有以知其性分之所固有，職分之所當為，而各俛焉，以盡其力。此古昔盛時，所以治隆於上，俗美於下，而非後世之所能及也。……若曲禮，少儀，內則，弟子職諸篇，固小學之支流餘裔，而此篇者，則因小學之成功，以著大學之明法，外有以極其規模之大，而內有以盡其節目之詳者也。……及孟子沒而其傳泯焉；則其書雖存，而知者鮮矣。自是以來，俗儒記誦詞章之習，其功倍於小學而無用。異端虛無寂滅之教，其高過於大學而無實。其他權謀術數，一切以就功名之說；與夫百家眾技之流，所以惑世誣民，充塞仁義者，又紛然雜出乎其間。使其君子不幸而不得聞大道之要；其小不幸而不得蒙至治之澤。晦盲否塞，反覆沈痼，以及五季之衰，而壞亂極矣。」

我們試將前述的「白鹿洞書院學規」和「大學章句序」，加以分析，更可見當時朱子的教育主張：

（一）為什麼要有教育？因為人性本善，於氣稟不齊，以致性不能全，所以需要教育。

（二）教育的本質是什麼？從本質上說，教育之所以為教育，就是「復性」。復性就是要完成「仁德」。「仁」是代表「心性」的全德。朱子認為「性包含著萬理」但其綱領只是仁、義、禮、智四德。仁是愛之理，義是宜之理，禮是恭敬之理，智是分別是非之理。（朱子全書卷四十七）因此所謂教育的本質乃是指不受氣質的拘束和人欲的蒙蔽，能夠把心性的全德，加以完全實現。

（三）教育的目的是什麼？教育的目的是「講明義理以修其身然後推以及人」，要人立志做聖賢。

（四）應當由誰來擔任教育？應當由聰明睿智能盡其性者擔任教育。

(五) 怎麼樣教？從制度方面講，分為小學和大學。從方法方面講，分為窮理和躬行。窮理的程序，分為博學、審問、慎思、明辨。躬行的要項，分為修身、處事和接物。

(六) 教什麼？從次第方面看，小學教的是「事」如：灑掃應對進退之節，禮樂射御書數之文。大學教的是「理」如：窮理正心修己治人之道。從德目方面看計分五教：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」。

(七) 正當教育下的學生怎麼樣？接受正當教育的學生，都自覺的知道自己「性分之所固有，職分之所當為」，各自埋頭苦幹，努力學習。

(八) 那些是錯誤的教育？記誦詞章的俗儒之教；虛無寂寞的異端之教，以及權謀術數的功利之教，都是走入歧途的錯誤教育。

四

朱子的一生，一方面盡瘁於教育，另一方面不斷進修研究，潛心著述，綜合了各家學說，開創了新的思想方法，留給我們博大的文化遺產。朱子不僅著作極多，而且他的著述態度，亦非常嚴謹。他曾說：「以前我用心良苦，思考一個道理，往往像過獨木橋一樣，相去雖在毫釐之間，但一失足，便有粉身碎骨的危險。」由於他對每一個小小的問題，都鄭重其事，不肯輕易放過，所以孜孜苦讀，未嘗一刻放鬆，因而得到的是既博大且精深的研究結晶。茲將其重要著作，列舉於下：

書 名	卷數	書 名	卷數
大學章句	1	大學或問	2
論語集註	10	論孟精義 論語	20
中庸章句	1	中庸或問	3
中庸輯略	2	孟子	14
孟子集注	7	易學啟蒙 (一說朱子指畫、蔡元定撰)	4
論語綱領	1	程氏遺書(二程遺書)	25
書集傳(蔡沈補成)	6	程氏遺書附錄	1
詩集傳	8	儀禮經傳通解正 黃揚補成、續	37 29
延平答問	12	古今家祭禮	20
近思錄(呂東萊合撰)	14	家禮(疑)	2
玉山講義	1	孝經刊誤	1
白鹿祠書院招示	1	小學(朱子指畫、劉子澄撰)	6

記疑雜學辨	1	楚辭集注	8
周易參同奏考異	1	楚辭後語	6
陰符經注	1	楚辭辯證	2
韓文考異	10	太極圖說解	1
感興詩	1	道書解	2
資治通鑑綱目	59	正蒙解	28
朝名臣言行錄 前編	10	朝名臣言行錄 後編	14
伊洛淵源錄	16	論語要義（散佚）	未詳
論語訓蒙口義（散佚）	未詳	論語略解（未刊）	未詳
孟子要略（散佚）	5	論語或問（未刊）	20
國學恐聞編（散佚）	未詳	孟子或問（未刊）	10
此外後世學者所輯錄的關於朱子的著作如下：			
朱子大全集	121	朱子錄要	15
朱子全集	66	朱子大全私抄	12
朱子經濟文衡類編	76	朱子心學錄	7
朱子學的	2	朱子語錄	4
朱子語錄纂	5	朱子文語纂編	14
朱子語錄纂略	8	參訂朱子語類	25
朱子晚年全論	8	晦庵文鈔 6	
朱子文集纂	32	朱子書節要	20
朱子五種語類	80	朱子語錄類要	18
朱子書抄略	3	文公先生經世大訓	16
朱子禮纂	5	朱子語略	10
朱子文集	18	朱子學歸	23
朱子語類纂	13	朱子論定文抄	21
朱子遺書	106		

總之，朱子每一方面的影響，在我國文化上都是非常重要而深遠的。他的四書集注，成為中國思想上的聖經；他的窮理學說，成為宋明理學的靈魂；他的白鹿洞書院學規，成為此後七八百年來教育思潮的濫觴。有人曾把他比之於西方哲學家康德（Immanuel Kant）；因為沒有康德，西洋近代的哲學必然改觀；沒有朱子，東方的我國宋、元、明、清七、八百年的儒家思想亦將缺乏重心。的確，我國教育史上，能直追孔孟的，可說只有朱子一人而已。

附 註：

一：白鹿祠在江西廬山五峰下，唐代李渤、李涉兄弟在山上讀書，養了一隻白鹿為伴，因此得名。宋初在這裏辦了一院書院，後來停辦了，院舍都破殘不堪。朱子在南康軍任內，發起重建白鹿洞書院。他親自兼任「山長」講學。

二：黃幹（勉齋）所撰朱子的行狀：

「其為寫也，窮理以致知，反躬以踐其實，居敬所以成始成終也。謂：致知不以敬，則昏惑紛擾，無以察義之歸；躬行不以敬，則怠惰放肆，無以致義理之實。持敬之方，莫先生一。既為之箴以自警，又筆之書，以為小學大學皆本於此。終日儼然，端坐一室，討論典訓，未嘗少輟。自吾一心一身，以至萬事萬物，莫不有理。存此心於齋莊靜一之中，窮此理於學問思辨之際。皆有以見其所當然而不容己其與所以然而不可易。然充其知而見於行者，未嘗不反之於身也。不睹不聞之前，所以戒懼者愈嚴愈敬。隱微幽獨之際，所以省察者愈精愈密。思慮未萌，而知覺不昧；事物相接，而品節不差。無所容乎人欲之私，而有以全乎天理之正。不安於偏見，不急於小成，而道之正統在是矣。其為道也，有太極而陰陽分，有陰陽而五行具，稟陰陽五行之氣以生，則太極之理各具於其中。天所賦為命，人所受為性。感於物為情，統性情為心。根於性則為仁、義、禮、智之德，發於情則為惻隱、羞惡、辭讓、是非之端，形於身則為手足耳目口鼻之用，見於事則為君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友之常。求諸人，則人之理不異於己；參諸物，則物之理不異於人。貫徹古今，充塞宇宙，無一息之間斷，無一毫之空闕。莫不析之極其精而不亂，然後合之盡其大而無餘。先生之於道，可謂建諸天地而不悖，質諸聖賢而無疑矣。故其得於己而為德也，以一心而窮造化之原，盡性情之妙，達聖賢之蘊；以一身而體天地之運，備事物之理，任綱常之責。明足以察其微，剛足以任其重，守足以致其廣，毅足以極其常。其存之虛而靜，其發之也果而確，其用之也應事接物而不窮，其守之也歷變履險而不易。本未精粗，不見其或遺；表裏初終，不見其或異。至其養深積厚，矜持者純熟，嚴厲者和平，心不待操而存，義不待索而精，猶以為義理無窮，歲月有限，常歉然有不足之意，蓋有日新又新，不能自己者，而非後學之所可擬議也，其閒居也未明而起，深衣、幅巾、方履、拜於家廟以及先聖。退坐書室，几案必正，書籍器用必整。其飲食也，羹食行列有定位，匕箸舉措有定所。倦而休也，瞑目端坐；休而起也，整步徐行。中夜而寢，既寢而悟，則攤衾而坐，或至達旦。威儀容止之則，自少至老，祁寒盛暑，造次顛沛，未嘗有須臾之離也。行於家者，奉親極其孝，撫下極其慈，閨庭之間，內外斬斬，恩義之篤，怡怡如也。其祭祀也，事無纖鉅，必誠必敬，小不如儀，則終日不樂，已祭無違禮，則油然而喜。死喪之禮，哀戚備至，飲食衰絰，名稱其情。賓客往來，無不延遇，稱家有無，常盡其歡。於親故，雖疏遠必致其憂；於鄉，雖微賤必致其恭。吉凶慶弔，禮無所遺；賙恤問遺。恩無所闕。其自奉則衣取蔽體，食取充腹，居止取足以蔽風雨，人不能堪，而處之裕如也。若其措諸諸事業，則州縣之設施，立朝之言論，經掄規畫，正大宏偉，亦可概見。雖達而行道，不能施之一時，然退而明道，足以傳之萬代。謂聖賢道統之傳，散在方策，聖經之旨不明，則道統之傳斯晦。於是竭其精力，以研窮聖賢之經訓。於大學、中庸，則補其闕遺，別其次第；綱領條目，燦然復明。於論語、孟子，則深原當時答問之意，便讀而味之者，如親見聖賢而面命之。於易與詩，則求其

本義，攻其末失，深得古人遺意於數千載之上。凡數經者，見之傳注，其關於天命之微，人心之奧，入德之門，造道之域者，既已極深研幾，探頤索隱，發其旨趣而無遺矣。至於一字未妥，一辭未備，亦必沈潛反復，或達旦不寐，或累日不倦，以求至當而後已。故章旨字義，至微至細，莫不理明辭順，易知易行。於書，則疑今文之艱澀，反不若古文之平易。於春秋，則疑聖心之正大，決不類傳注之穿鑿。於禮，則病王安石廢罷禮儀，而傳記獨存。於樂，則憫後世律尺既亡，而清濁無據。是數經者，亦嘗討論本末，雖未能著為成書，然其大者固已獨得之矣。若歷代史記，則又考論西周以來，至於五代，取司馬溫公編年之書，繩以春秋紀事之法，綱舉而不繁，目張而不紊，國家之理亂，君臣之得失，如指諸掌。周、程、邵、張之書，所以繼孔聖道統之傳，歷時未久，微言大義，鬱而不彰，為之哀集發明，而後得以盛行於世。太極、先天二圖，精微廣博，不可涯涘，為之解剝條畫，而後天地本原，聖賢蘊奧，不至於泯滅。程、張門人祖述其學，所得有深淺。所見有疏密，先生既為之區別，以悉取夫其長。至或識見小偏，流於異端者，亦必研窮剖析，而不沒其所短。南軒，張公（栻），東萊呂公（祖濂），同出其時，先生以其志同道合，樂與之友，至或識見少異，亦必講磨辯難，以一其歸。至若求道而過者，病傳注誦習之煩，以為不立文字，可以識心見性，不假修為，可以造道入德，守虛靈之識而昧天理之真，借儒者之言，以文佛老之說。學者利其簡便，託訾聖賢，捐弁經典，猖狂叫呶，側僻固陋，自以為悟。（按指陸象山之學，即所謂「江西頓悟之說」）立論愈下者，則又崇獎漢、唐，比附三代，以便其計功謀利之私。（按指陳龍川之學說，即所謂「永康功利之說」）二說並立，高者陷於空無，下者溺於翦陋，其害豈淺鮮哉？先生力排之，俾不至亂吾道以惑天下，於是學者靡然向之。先生教人以大學、論、孟、中庸為入道之序，而後及諸經，以為不先乎大學，則無以提綱挈領，而盡論、孟之精微；不參以論、孟，則無以融會貫通，而極中庸之旨趣。然不會其極於中庸、則又何以建立大本，經綸大經，而讀天下之書，論天下之事哉？其於讀書也，又必使之辨其音釋，正其章句，玩其辭，求其義，精研覃思，以究其所難知，平心易氣，以聽其所自得，然為己務實，辨別義利，毋自欺，謹其獨之戒，未嘗不三致意焉。蓋亦欲學者窮理反身而持之以敬也。從遊之士，迭誦所習，以質其疑。意有未諭，則委曲告之，而未嘗倦。問有未切，則反覆戒之，而未嘗隱。務學篤則喜見於言，進道難則憂形於色。講論經典，商略古今，率至夜半。雖疏病支離，至諸生問辨，則脫然沉□之去體。一旦不講學，則惕然常以為憂。樞衣而來，遠自川蜀。文辭之傳，流及海外。至於荒裔，亦知慕其道，竊問其起居。窮鄉晚出，家蓄其書，私淑諸人者，不可勝數。先生既沒，學者傳其書，信其道者益眾，亦足以見理義之感於人者深也。繼往聖將微之緒，啟前賢未發之機，辯諸儒之得失，闢異端之訛謬，明天理，正人心，事業之大，又孰有加於此者？至若天文、地志、律曆、兵機，亦皆洞究機微。文詞字畫，騷人才士，疲精竭神，常病其難，至先生未嘗用意，而亦皆動中規繩，可為世法。是非姿稟之異，學行之篤，安能事事物物，各當其理，各造其極哉？學修而道立，德成而行尊，見之事業者又如此。」

朱熹談本體工夫的項目與意涵

一、前言：

朱熹哲學體系龐大，對各種哲學基本問題都有大篇幅的觀點發表，但究竟朱熹真正在哪些哲學基本問題上有重要創作呢？這在學界間的理解是不一致的。因此學界對朱熹哲學的研究成果也就顯現為各學者自認為的重要議題上的體系面貌，這就有了將朱熹視為談形上學的哲學家，或是在工夫論上有缺失的哲學家的說法。本文之作，是要站在哲學基本問題研究的立場上，對朱熹被批評的工夫論宗旨，進行當代學術研究的重新定位，指出朱熹有鑿鑿確實的本體工夫的觀念，並且幾乎就是與象山、陽明之學說一致的程度，關鍵就在，一些朱熹談本體工夫的材料向來沒被注意，學界關切的是被象山定位了的朱熹形象，並且理論錯置地在朱熹形上學理論部分談他的工夫論思想，一方面不能注意到朱熹的工夫論有個著明顯而大量的「經典詮釋進路」，另也有個深入且生動的指導弟子的「語錄」中的話語，就是在這個語錄中的指導學生的話語中，呈現了學界向來忽略了朱熹的本體工夫的觀點，這些材料的內涵，說它跟象山、陽明的心學所言是一致的這一點也不為過，因此過去對朱熹談工夫觀點的批評性意見都無法成立，那是一些始終沒擺脫「朱陸之爭」格局視野下的看法，是沒有把朱陸的意氣之爭與朱陸的學術觀點做出區隔的看法，也是沒有把朱熹討論形上學與討論工夫論的觀點做出區隔的看法，更是沒有將朱熹做經典詮釋與作觀念創作的學術意見予以區分的做法。

筆者已有專文討論朱熹在經典詮釋傳統下的工夫論建構，這就主要是顯現在《大學》詮釋傳統的工夫次第思想，以之為基礎，並對《中庸》之詮釋亦以工夫次第思想為詮釋主軸，至於對孟子工夫論的詮釋，除了少數具有偏向工夫次第思想的詮釋進路之外，大多能準確詮釋孟子的本體工夫思想。然而，朱熹對工夫思想的討論，並不僅止於在經典詮釋傳統下的創作，經典詮釋固然是朱熹一生的學術志業，在經典詮釋的同時，朱熹亦將自己的創造性觀念置入詮釋之中，此外，在生活實踐上，朱熹亦將自己的體貼理解在指導學生的時候表達出來，這些在生活實踐中的口語表達，一樣有著豐富深刻生動真實的工夫理論的觀念。

工夫理論是中國哲學的基本哲學問題，純粹化心意志以應付人生事業的型態是心理修養工夫，觀念的來源在價值意識的本體論，故稱本體工夫，儒家主要是這一型。鍛鍊身體以追求健康長壽甚至長生不死或鍛鍊超能力者是身體工夫，知識的依據在宇宙論哲學，或稱宇宙論進路的身體修練論，道教主要是這一型。不論身體工夫或是心理工夫，都有階段性進程的問題，因此有工夫次第的問題，儒家《大學》之作強調本末先後就是在面對這個問題。朱熹特重《大學》工夫次第觀念，以之詮釋《大學》亦以之詮釋《中庸》、《孟子》的相關文本之觀念，工夫次第並不是對立於本體工夫的工夫理論，而是本體工夫或宇宙論進路的身體修練工夫都需要面對的次第問題，朱熹被指責為支離的一部分因素在這裡。另一個更

重要的因素是在朱熹談了許多的概念分解的形上學問題，談形上學問題時思路的進行放在概念關係，因此被指責只是拆字解字而沒有血肉，沒有血肉就是沒有做工夫實踐。但是，筆者以為這就是哲學基本問題的錯置，這就好像談游泳理論與游泳池的設施及管理規則時並不等於是在泳池內游泳，因而被指責為不會游泳，這樣的批評是沒有必要的。朱熹談形上學問題是一回事，那是朱熹的重大哲學創作，自有中西哲學比較及中國哲學創作的理論意義可予之定位。就朱熹的工夫論是否支離，或朱熹本人的做工夫是否支離，這完全是另外一回事。

談工夫次第問題並不等於否定本體工夫的理論，更不等於不做本體工夫，朱熹因為自覺地要承擔經典傳注的文化使命工作，因此做了更多的哲理詮釋及談多了概念思辨的形上學問題，因而被象山指責為支離，其實就象山學特色中的直接做工夫以及要求學生做工夫以及談本體工夫觀念的哲思型態，朱熹一樣做到了，且做得深入生動準確真實，與象山、陽明特種工夫的話語境界毫不多讓。這些成果就記載在朱熹與弟子教學互動中，在《朱子語類》卷七至卷十三中經弟子紀錄及後人整理編輯下，材料豐盛，見解深透。

本文之作，即是要將朱熹在指導後學的語錄資料中，針對他的本體工夫的發言，做一整理及探究，這些材料，正是朱熹對弟子直接進行人格教育價值訓勉的話語，句句直指人心，與象山、陽明在教育子弟時的心思路徑是一致的，既是本體工夫的理論，也是具體操作智慧的格言，也是要求做工夫的話語。透過這些材料的鮮明呈現，朱熹被指責為工夫支離或只談形上學問題的形象必然可以一掃而空。本文企圖建立朱熹本體工夫面貌的工作，而使用的材料則是以《朱子語類》的材料為主，配合《朱子文集》中的其它相關文字以說明，這在材料的運用上卻是有道理的，這些材料在語錄中出現，正好與本體工夫的觀念就是直指人心自做工夫的要求是一致的，語錄是師生間真實生活的對話紀錄，除了教學筆記之外就是要求弟子做工夫的話語集結，教學筆記的材料已經表現在《朱子語類》中談論大學孟子中庸論語易傳等卷策之中，而指點人心砥礪訓勉的話就放在前述卷七至卷十三的相關主題裏，本體工夫的觀念不論是就理論建構、或具體操作智慧、或心境體悟話語、或要求實踐的警語等等，都在這些材料中充分呈現了。在這裡談朱熹的本體工夫正是最準確的領域，一如《陸象山文集》中的語錄部份正是最多象山心學思想的材料來源。

對於本體工夫的理論研究，要先了解這個哲學基本問題的理論特色，因為它根本上是以實踐價值意識為心理修養的工夫，因此在觀念表達的型態上，只要是心理修養的話語形式就是符合本體工夫的型態，至於在概念的使用上，那有豐富的呈現型態的。例如以儒家價值意識的概念為心理修養的蘊向而結構的，如誠善仁義禮知明德等，例如誠意誠心誠敬、止於至善行善守善、行仁致仁守仁踐仁、行義、守禮、致知致良知、明明德等等。或是以普遍原理的存有概念來表達的，

如道心性理氣等都是可以說本體工夫的存有概念，如守道行道、盡心用心心行、盡性知性修性、窮理如理、守氣養氣等等。或是以純粹化心理意志的一切相關概念形式來表達，如持守、立行、立志、持敬、專一、實得等等。當然，以普遍原理的存有概念或純化意志的形式概念都必然預設在儒家的價值意識觀念裏。以上是就談本體工夫觀念時涉及的概念使用特色問題，這一個特色在不同學派間的使用也是一樣的，只有不同學派在價值意識上仍以各自的價值概念為主而以，亦即在普遍原理的存有概念及純化意志的形式概念上，不同學派間幾乎就是可以使用完全相同的概念，但是它們的本體工夫還是不同的，因為價值意識以及背後的世界觀仍是有根本性的出入。

朱熹做了大量且幾乎包羅廣備的經典詮釋，因此就傳統經典中的本體工夫觀念朱熹當然都做了注解，也必須認為那些就是朱熹的本體工夫的觀點，因為朱熹是以儒者的身分做的注解而不僅是學術研究的需要做的注解，但是，就朱熹在語錄中所談的本體工夫觀念而言，則更應視為朱熹自己所要明確表達的意見，因為那些是他當面教育子弟的工夫發言，就這些發言而言，本文將之做了以下三種型態的分類整理，分類是為了藉由說明朱熹工夫觀念的繁多項目建立談工夫理論的多重進路，雖然言說進路多重，基本義理卻沒有根本不同，因此分類僅是為了整理方便，因為朱熹的類型眾多，不適作整理會顯得紛亂，而整理之後則有助於理解談本體工夫觀念的多重進路，同時也可視作為是本體工夫觀念多重表達型態。以下先分三類說之：

(一)、對傳統與本體工夫相關概念的討論，包括：「敬、求放心、存心、存天理去人欲、學做聖人、知行、涵養」。就第一類對傳統與本體工夫相關概念的討論而言，這些概念都是傳統儒學理論中時常出現的概念，也本來都是工夫論相關的概念，朱熹的討論也都是放在本體工夫的脈絡上來談的，以下的討論將可以見到他的本體工夫觀念上的準確性。

(二)、在做工夫的方法上的特殊強調，包括：「為己、切己、識道理、要求做工夫、立志、喚醒、精神、收斂、專一、次序」。這些觀念就是一般在討論的為學之方或為學方法的觀念，這些觀念也是屬於具體操作智慧的觀念，而且幾乎是與陸王系統的意見完全一致，事實上就是必須是一致的，問題只在朱熹是否談到這些觀念而不是朱熹在這個問題上能有不同於陸王的觀念，事實上是朱熹談的觀念項目過多，在經典詮釋途徑上已經說了太多的工夫觀念甚至還有象山不怎麼關心的形上學思想，因此被主要談論為學方法的陸王之學在為學方法上似乎給比下去了，其實不然，材料就在此處，可以見出朱熹談本體工夫的具體操作觀念一樣是要求直接力行氣魄強大毫不遜色。

(三)、對特定修養活動相關概念的討論，包括：「靜坐、主靜、師友、生死、

科舉、讀書」。這些修養活動相關的觀念，已經是屬於具體操作智慧的範疇，只是它們是屬於一些特定的活動項目，而就著這些特定活動來談的具體操作智慧。這些觀念在一般儒學討論中或有出現或不出現，朱熹針對這些問題做討論，反映了他所處的時代有不少人正在面對這些問題，但卻未必有正確的知識、觀念或態度，朱熹將之提出以端正意見，由此見出朱熹本體工夫觀念的特殊性。

限於篇幅及討論之需，本文之作將僅就其中第一類及第二類的部分項目進行討論，其它部分的討論另待它文。此外，由於知行與涵養兩概念所涉及的工夫論問題，筆者已在〈朱熹經典詮釋中的工夫理論〉一文中處理過了，此處便不再討論。

二、敬

「敬」概念在先秦時期即是儒家談做工夫的方法中常出現的概念，常與誠字或義字一起出現，為誠敬為敬義，北宋程頤特為強調，朱熹承之，從此成為朱熹談做工夫的方法中最重要的概念，亦即朱熹最能由敬概念的意涵而說出工夫操作方法的觀點，而這些觀點也都是在本體工夫的脈絡下發表的。

首先，朱熹多次指出儒門工夫自古聖以來就是一個敬字為主，其次，敬的意涵有敬畏、整齊嚴肅、專一幾個意思，第三，敬是作用在心上的本體工夫，第四，敬在敬義關係中是一內一外一靜一動的意義，第五，朱熹有持敬的表達方式。總結而言，敬概念是朱熹談工夫操作方法的最常用及最核心的概念，它本身是工夫操作方法的意涵，它主要是收斂一路的型態，因此它與收斂主靜靜坐求放心等方法幾乎就是同一回事，又由於它本來就是在儒門的本體工夫脈絡中出現的工夫觀念，所以又直接與誠與義的價值本體觀念密切結合。把一個敬字的工夫意涵說清楚，朱熹的本體工夫的宗旨已經大半進來了。

（一）、敬是聖門工夫之路

首先，朱熹是把敬的工夫當作儒學最根本義的工夫，而說其即為儒門聖功之路，亦即是古聖相傳的工夫，其言：

「敬」字工夫，乃聖門第一義，徹頭徹尾，不可頃刻間斷。

「敬」之一字，真聖門之綱領，存養之要法。一主乎此，更無內外精粗之間。

學者當知孔門所指求仁之方，日用之間，以敬為主。

朱熹說敬是聖門第一義、聖門綱領以及孔門求仁之方，可見對敬概念作為工夫方法的推崇，說其為「存養之法」以及「求仁之方」即是說其為工夫方法，而敬字單獨即是工夫方法，並不需要一定聯帶著所敬的對象，如君、親、長之類，或其它價值意識的概念，如誠、義之類，如其言：

因歎「敬」字工夫之妙，聖學之所以成始成終者，皆由此，故曰：「修己以敬。」下面「安人」，「安百姓」，皆由於此。只緣子路問不置，故聖人復以此答之。要之，只是箇「修己以敬」，則其事皆了。或曰：「自秦漢以來，諸儒皆不識這『敬』字，直至程子方說得親切，學者知所用力。」曰：「程子說得如此親切了，近世程沙隨猶非之，以為聖賢無單獨說『敬』字時，只是敬親，敬君，敬長，方著箇『敬』字。全不成說話！聖人說『修己以敬』，曰『敬而無失』，曰『聖敬日躋』，何嘗不單獨說來！若說有君、有親、有長時用敬，則無君親、無長之時，將不敬乎？都不思量，只是信口胡說！」

（二）、敬在具體操作上面的意思

敬字義尚有專一、謹畏、收斂、整齊嚴肅等形式義，固是的然，然而敬字義因著這些形式義所對著的本來就是儒家的價值意識以及就是在儒家的人倫關係中的追求價值的行為義，因此敬字義亦因此有了價值義的義涵，故而單獨使用之之時即已是儒家的本體工夫的層面了。此外，敬字的強調，在北宋程頤處最為著重，故而朱熹屢屢推崇程頤的使用，說：「自秦漢以來，諸儒皆不識這『敬』字，直至程子方說得親切，學者知所用力。」又見其言：

程先生所以有功於後學者，最是「敬」之一字有力。人之心性，敬則常存，不敬則不存。如釋老等人，卻是能持敬。但是他只知得那上面一截事，卻沒下面一截事。覺而今恁地做工夫，卻是有下面一截，又怕沒那上面一截。那上面一截，卻是箇根本底。

朱熹認為程頤說敬字最有功於後學，並且程頤所言之敬字與道佛不同，道佛只在形式上主敬，只在主體自家內在處主敬，這是上半截，道佛並沒有將之推行到家國天下的事業上，這是下半截，故而道佛之敬不徹底，所以筆者說朱熹對敬概念在工夫義的使用上是全然完備的儒家本體工夫之意即在此。而朱熹又說，有些儒者只知面對家國天下，但行事時沒有個主敬的精神在，這樣也是不成個事業的，所以敬就是那個使一切家國天下的儒者事業真實落實的工夫方法。

朱熹說敬字已是古聖的工夫方法，但畢竟在程頤處卻是十分強調，而這也是引起朱熹重視敬字工夫的緣由，故而朱熹認為程頤之敬字是與古聖的其它工夫命題完全一致的意旨，其言：

聖賢言語，大約似乎不同，然未始不貫。只如夫子言非禮勿視聽言動，「出門如見大賓，使民如承大祭」，「言忠信，行篤敬」，這是一副當說話。到孟子又卻說「求放心」，「存心養性」。《大學》則又有所謂格物，致知，正心，誠意。至程先生又專一發明一箇「敬」字。若只恁看，似乎參錯不齊，千頭萬緒，其實只一理。

談儒家的工夫，不論從何種形式談或從何種觀念談，其實最終都是同一義理，簡言之就是服務的人生觀，收斂身心而為社會服務，而敬字則主要指向收斂身心一義，打開來即又是為了服務社會的目的而收斂的身心，故而認為程頤之提出敬概念最有助於服務社會之事業的真實落實。又見：

孔子所謂「克己復禮」，《中庸》所謂「致中和」，「尊德性」，「道問學」，《大學》所謂「明明德」，《書》曰「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」。聖賢千言萬語，只是教人明天理，滅人欲。天理明，自不消講學。人性本明，如寶珠沉溷水中，明不可見；去了溷水，則寶珠依舊自明。自家若得知是人欲蔽了，便是明處。只是這已便緊緊著力主定，一面格物。今日格一物，明日格一物，正如遊兵攻圍拔守，人欲自消鑠去。所以程先生說「敬」字，只是謂我自有一箇明底物事在這裏。把箇「敬」字抵敵，常常存箇敬在這裏，則人欲自然來不得。夫子曰：「為仁由己，而由人乎哉！」緊要處正在這裏！

聖賢工夫就是要存天理去人欲，程頤言敬就是要主體的心性時時謹守一個明覺的情境在，所以就工夫操作方法的意義來說，敬的工夫義是收斂一路的宗旨。下面就從敬在工夫操作方法的意義上來定位此一本體工夫的特色。首先，敬就是主一、專一的意思，其言：

只敬，則心便一。

故程子說：『學到專一時方好。』蓋專一，則有事無事皆是如此。程子此段，這一句是緊要處。」

以上二文，即是強調敬就是專一於聖賢事業，蓋人皆要學為聖賢事業，只是不能專一，心思散逸，將之收斂回來，對事業有一敬謹的認真，這就是敬的專一之意，下文更詳：

如今看聖賢千言萬語，大事小事，莫不本於敬。收拾得自家精神在此，方看得道理盡。看道理不盡，只是不曾專一。或云「『主一之謂敬。』敬莫只是主一？」曰：「主一又是『敬』字注解。要之，事無小無大，常令自家精神思慮盡在此。遇事時如此，無事時也如此。」

說「主一又是『敬』字注解」就是將專一與敬字義視為一事，敬就是面對聖賢事業專主於其事上，有事無事時皆有一個對事業的敬謹心在，凡人不能成就事業，也就是缺乏主敬專一的精神而已，其言：

敬，莫把做一件事看，只是收拾自家精神，專一在此。今看來諸公所以不進，緣是但知說道格物，卻於自家根骨已煞欠闕，精神意思都恁地不專一，所以工夫都恁地不精銳。

做工夫不精銳，都是雖然知道該做什麼卻不能專主於其事上，因此要作主敬的工夫。以上從專一說敬的工夫方法，以下從收斂身心說敬的工夫方法。敬既有專一的意思，也有收斂的意思，其言：「敬，只是收斂來。」又曰：「敬是始終一事。」又見：

為學有大要。若論看文字，則逐句看將去。若論為學，則自有箇大要。所以程子推出一箇「敬」字與學者說，要且將箇「敬」字收斂箇身心，放在模匣子裏面，不走作了，然後逐事逐物看道理。

說為學的大要，就是說工夫操作方法，而敬就是這個方法，本文中則是以收斂身心來落實敬的意思，收斂身心是主體的價值義是有一個明確的定位，就像被安頓在模子裡面，不會走做。不會走做也就是內無妄思外無妄動，如其言：

問：「敬何以用工？」曰：「只是內無妄思，外無妄動。」

朱熹說敬的工夫，有專一、收斂，還有謹畏的意思。其言：

敬，只是一箇「畏」字。

敬不是萬事休置之謂，只是隨事專一，謹畏，不放逸耳。

敬非是塊然兀坐，耳無所聞，目無所見，心無所思，而後謂之敬。只是有所畏謹，不敢放縱。如此則身心收斂，如有所畏。常常如此，氣象自別。存得此心，乃可以為學。

因說敬，曰：「聖人言語，當初未曾關聚。如說『出門如見大賓，使民如承大祭』等類，皆是敬之目。」到程子始關聚說出一箇『敬』來教人。然敬有甚物？只如『畏』字相似。不是塊然兀坐，耳無聞，目無見，全不省事之謂。只收斂身心，整齊純一，不恁地放縱，便是敬。

畏就是不放縱，其實也就是收斂身心的意思，同時也還有整齊嚴肅的意思，其言：

持敬之說，不必多言。但熟味「整齊嚴肅」，「嚴威儼恪」，「動容貌，整思慮」，「正衣冠，尊瞻視」此等數語，而實加工焉，則所謂直內，所謂主一，自然不費安排，而身心肅然，表裏如一矣。

整齊嚴肅主要針對身體外貌的收斂而言，這是表現敬的方法，參見：

「坐如尸，立如齊」，「頭容直，目容端，足容重，手容恭，口容止，氣容肅」，皆敬之目也。

朱熹注重敬概念，以敬為工夫操作的方法，更落實下來，有專一、收斂、謹畏、整齊嚴肅諸說。此外，說操作方法也就是說做工夫的下手處，而朱熹認為，以敬為方法，則是比起周敦頤所說的「無欲」觀念在理解上要簡單的多了，因為人們難得無欲，但任何時候都易於當下主敬，參見其言：

周先生只說「一者，無欲也」。然這話頭高，卒急難湊泊。尋常人如何便得無欲！故伊川只說箇「敬」字，教人只就這「敬」字上捱去，庶幾執捉得定，有箇下手處。縱不得，亦不至失。要之，皆只要人於此心上見得分明，自然有得爾。然今之言敬者，乃皆裝點外事，不知直截於心上求功，遂覺累墜不快活。不若眼下於求放心處有功，則尤省力也。但此事甚易，只如此提醒，莫令昏昧，一二日便可見效，且易而省力。只在念不念之間耳，何難而不為！

說有個下手處就是說做工夫的方法，敬就是做工夫的方法。朱熹認為：要真正做到敬，就是要直接從心上做功，也就是「只在念不念之間耳」，而這就是「求放心」，因此敬的工夫當然直接就是儒家的本體工夫。

（三）、敬是作用在心上的本體工夫

以下討論朱熹的敬是本體工夫也就是心上工夫的意旨。就敬是求放心之義而言，朱熹說：

「敬」字，前輩都輕說過了，唯程子看得重。人只是要求放心。何者為心？只是箇敬。今纔敬時，這心便在身上了。

求放心是孟子的本體工夫，朱熹以敬即是收放心的動作，一方面表示朱熹對求放心工夫的重視肯定與理解，另一方面表示朱熹所強調的敬的工夫就是與求放心相同的本體工夫，又見：

「心走作不在此，便是放。夫人終日之間，如是者多矣。『博學，審問，慎思，明辨，力行』，皆求之之道也。須是敬。」問敬。曰：「不用解說，只整齊嚴肅便是。」（升卿）

心走作放失時即應將之追求回來，博學審問慎思明辨力行都是追求走作之心回來的的方法，但這就需要以敬求之，敬就是整齊嚴肅自家身心，從而將走作之心求回的方法。因此主敬也就是心上工夫，而心上工夫就是本體工夫，參見：

或問：「主敬只存之於心，少寬四體亦無害否？」曰：「心無不敬，則四體自然收斂，不待十分著意安排，而四體自然舒適。著意安排，則難久而生病矣。」

敬是心在敬，敬而收斂不假安排，這就是心上的工夫。又見：

敬，只是此心自做主宰處。

人常恭敬，則心常光明。

敬不是只恁坐地。舉足動步，常要此心在這裏。

以上都是說敬是心上工夫的意旨，心上收斂，也就是求放心，這些意思也就是在說敬是本體工夫之意。說敬是作用在心上的本體工夫是從哲學基本問題說，而說敬是專一、謹畏、收斂的意思是從具體操作方法的意思上說，此外，從價值意識上討論敬概念的使用時，又有敬義關係的問題。

（四）、敬義概念間的關係

敬概念單獨使用時，因其本就是儒家的工夫操作觀念，因此不必特別強調價值意識確斷的問題，它就是儒家價值意識的操作方法的觀念，它就是心上作用的本體工夫，重點在主一、收斂、畏謹一路，而其價值意識所對象或所預設著的，則當然都是儒家的價值意識。但是，一旦敬概念與其它價值意識概念連用時，則敬概念的價值義涵就會稍有收縮。以敬義概念說之，敬義概念連用時，敬主平日涵養之功，義主臨事辨義之效，敬字稍微緊縮在工夫操作的形式義上，而價值義的部分則由義概念來承擔角色，當然仍要強調的是，這完全只是在兩字連用時才有的限制，參見其言：

敬有死敬，有活敬。若只守著主一之敬，遇事不濟之以義，辨其是非，則不活。若熟後，敬便有義，義便有敬。靜則察其敬與不敬，動則察其義與不義。……須敬義夾持，循環無端，則內外透徹。

朱熹說工夫純熟後，敬便有義，義便有敬，敬義意旨無別，這是因為主體價值意識堅定不移，一向專一謹畏去，即是敬義挾持矣。當然，工夫不及此時則會有死守死敬的情形，那就不是真正的儒家本體工夫，而是只有僵化的形式堅持的動作而已。又見：

涵養須用敬，處事須是集義。

敬者，守於此而不易之謂；義者，施於彼而合宜之謂。

敬、義只是一事。如兩腳立定是敬，才行是義；合目是敬，開眼見物便是義。

方未有事時，只得說「敬以直內」。若事物之來，當辨別一箇是非，不成只管敬去。敬、義不是兩事。

可見敬義合用時，朱熹會分別敬是謹守一路，義是行動時的價值主導一路，兩意絕不分立，因此決不因敬義分說而使敬喪失其本體工夫的定位。

（五）、朱熹有持敬的表達方式

最後，朱熹說敬，有主敬有持敬的表述方式，其中持敬的表述方式尤其常見，這本來是沒有什麼特別的文字使用現象，本身並沒有什麼問題。然而，象山竟不許人用持敬之語，理由是古人未有此一用法，說敬可以，說持敬就不行，象山的批評顯然就是針對朱熹所說的。參見象山語：

「存誠持敬，二語自不同，豈可合說。存誠字於古有考，持敬字，乃後來杜撰。」

「吾友能棄去謬習，復其本心，使此一陽為主於內，造次必於是，顛沛必於是，無終日之間而違於是，此乃所謂有事焉，乃所謂勿忘，乃所謂敬，果能不替不息，乃是積善，乃是積義，乃是養浩然之氣，真能如此，則不愧古人，其引用經語，乃是聖人先得我心之所同然，則不為侮聖人言矣。——終日簸弄經語，以自傳益，真所謂侮聖言者矣，書言日嚴祇敬六德，又言文王之敬忌，又曰罔不克敬典，師言敬天之渝，又言敬之敬之，又言聖敬日躋，論語言敬事而信，又言修己以敬，孟子言敬王敬兄，未嘗有言持敬者。觀此二字，可見其不明道矣。」

象山說持敬是後來杜撰，又引古人言敬之語句，批評未見古人言有持敬之字眼，表面上看來煞有道理，其實這正是象山自己在「終日簸弄經語，以自傳益，真所謂侮聖言者矣。」，朱熹說敬與說持敬的用法根本沒有什麼不同，朱熹使用敬字次數更多，而用持敬與使用主敬與使用敬也沒有什麼不同，參見朱熹的使

用：

大率把捉不定，皆是不仁。人心湛然虛定者，仁之本體。把捉不定者，私欲奪之，而動搖紛擾矣。然則把捉得定，其惟篤於持敬乎！」

問：「二程專教人持敬，持敬在主一。……顏子請事四者，亦只是持敬否？」
曰：「學莫要於持敬，故伊川謂：『敬則無己可克，省多少事。』……如湯之『聖敬日躋』，文王『小心翼翼』之類，皆是。只是他便與敬為一。自家須用持著，稍緩則忘了，所以常要惺惺地。久之成熟，可知道『從心所欲，不踰矩』。顏子止是持敬。」

程子只教人持敬。孔子告仲弓亦只是說「如見大賓，如承大祭」。此心常存得，便見得仁。

人之為學，千頭萬緒，豈可無本領！此程先生所以有「持敬」之語。只是提撕此心，教他光明，則於事無不見，久之自然剛健有力。

今所謂持敬，不是將箇「敬」字做箇好物事樣塞放懷裏。只要胸中常有此意，而無其名耳。

三、求放心

「求放心」是孟子本體工夫的重要觀念，朱熹在此的解釋就是就著本體工夫的脈絡來談的，而不是放在「工夫次第」的《大學》詮釋傳統來談的。首先，儒學的工夫始終是義理一貫的，不論是古聖是今聖，也不論是何種型態的工夫命題。這些工夫命題的話語可以是談具體操作方法，如出門如見大賓，使民如承大祭；或者從存有概念談本體工夫，如「求放心」及「存心養性」；或者從工夫次第上籠絡內外各項工夫，如大學八目。而程頤則以敬字為工夫之要目，朱熹即說這些工夫的意旨即是相通的，其言：

聖賢言語，大約似乎不同，然未始不貫。只如夫子言非禮勿視聽言動，「出門如見大賓，使民如承大祭」，「言忠信，行篤敬」，這是一副當說話。到孟子又卻說「求放心」，「存心養性」。《大學》則又有所謂格物，致知，正心，誠意。至程先生又專一發明一箇「敬」字。若只恁看，似乎參錯不齊，千頭萬緒，其實只一理。

其之所以是一理是因為儒學的價值意識早已確定，儒學的工夫就是善價值義下的本體工夫，因而儒學一說到工夫就必定是心學的，而且必定是在性善論意旨

下的心學工夫，因此就著放逸狀態而說的工夫就是求放心之工夫，若是就著性善的本體發出來的就是孟子的擴而充之以及陽明的致吾心之良知於事事物物的工夫說法。朱熹對此完全掌握，清楚明白，其言：

學者須是求放心，然後識得此性之善。人性無不善，只緣自放其心，遂流於惡。「天命之謂性」，即天命在人，便無不善處。發而中節，亦是善；不中節，便是惡。人之一性，完然具足，二氣五行之所稟賦，何嘗有不善。人自不向善上去，茲其所以為惡爾。韓愈論孟子之後不得其傳，只為後世學者不去心上理會。堯舜相傳，不過論人心道心，精一執中而已。

本文即是在性善論基礎上說明為何要作求放心的工夫，從而建立求放心工夫的理論意義，人性既然是性善的，則人之為惡現象就只能是人自己的造作導致的結果，因此惡現象的責任在每一個人自己身上，人們能不自放其心，則發而皆中節，則必能見得性善之實義。而求放心自然是一心上的工夫，只要是在儒學學派內談做工夫就一定是人心在做工夫，因此談工夫的朱熹就一定是在心學的脈絡上談，並不會因為談存有論的朱熹從理氣上談就不能同時也是一位談心學的人。

心學主要就是說工夫之學，孟子說工夫的話語最深切要點，「操則存捨則亡」就是最直接的心學工夫之說法，其次則為一般通說的「求放心」工夫之說，「求放心」是通說，是就著大多數人的一般狀況而說的本體工夫，但是說到厲害處，求放心工夫已是慢了一著，朱熹言：

或問：「致知必須窮理，持敬則須主一。然遇事則敬不能持，持敬則又為事所惑，如何？」曰：「《孟子》云：『操則存，舍則亡。』人才一把捉，心便在這裏。孟子云：『求放心』，已是說得緩了。心不待求，只警省處便見。『我欲仁，斯仁至矣。』『為仁由己，而由人乎哉？』其快如此。蓋人能知其心不在，則其心已在了，更不待尋。」

人心總有種種的不堪，都是此心沒有收拾回來，若真要收拾，此一要收拾之心便是本心的呈現，所以孟子說操則存，孔子說我欲仁斯仁至矣，「其快如此」，這是因為一旦人心對己有所警覺，這就是放心回復本心的當下呈現了，所以，說求放心是在說這項工夫的理論意義，但是真的在做工夫時，必是操則存的狀態。操存工夫與求放心工夫都是本體工夫，但是人的境界能力的成長畢竟還是在漸進的歷程中紮實做去才能有真正的成長，這個意思，一樣可以從求放心工夫概念中來說，其言：

人若要洗刷舊習都淨了，卻去理會此道理者，無是理。只是收放心，把持在這裏，便須有箇真心發見，從此便去窮理。

說人都是在有放心的不完美狀態中將自己把持住，從而真心發現，從此窮理去，而不是讓舊習都洗盡了才來理會道理，因為舊習洗盡是一個終極理想，但需是有一個歷程始能達至，這就是在求放心的工夫中前進的歷程，這就是朱熹要提求放心工夫的觀念重點。又見：

大概人只要求箇放心，日夕常照管令在。力量既充，自然應接從容。

本文強調，時時刻刻做求放心工夫，久之力量充實，自能提升生命層次，應接從容。總之，孟子最重要的本體工夫概念，一樣在朱熹談工夫操作方法中是他的核心宗旨，直起挺立的思路毫不少欠。

四、存 心

孟子言「存心養性」，「存心」因而也成了儒者談工夫的觀念，儒家工夫都是在心上做的，因此存心也就是要在心上做工夫的意思，要把這個心放在價值覺醒上的意思，而學者談存心的重點，則是放在如何存心的方法上，如其言：

再問存心。曰：「非是別將事物存心。孔子曰：『居處恭，執事敬，與人忠。』便是存心之法。如說話覺得不是，便莫說；做事覺得不是，便莫做；亦是存心之法。」

朱熹將孔子所說『居處恭，執事敬，與人忠。』就說是存心之法，其實任何的一項儒家工夫實際做起來就是存心，因為儒家的工夫都是本體工夫，也就是都是心上做的工夫，並且是在心上提起價值意識的工夫，因此主體提起價值意識就是在存心，所以孔子說的這些話就正是存心之法了。說存心就是心上提起的意思又見下文：

問存心。曰：「存心不在紙上寫底，且體認自家心是何物。聖賢說得極分曉。孟子恐後人不識，又說四端，於此尤好玩索。」

存心的意思是心上提起做工夫，存心的作法就是真要在身心上實踐，孟子四端心之說不過就是這個工夫的分開來說。同時，存心也就是心上要覺察到自己正在做什麼事以及應該如何做這件事，因此朱熹也以知有此身說存心：

或問存心。曰：「存心只是知有此身。謂如對客，但知道我此身在此對客。」

知有此身就是主體心有惺惺的意思，靈明覺知地知道所有時刻的當下在做什麼事情，這也就是存心之法，存心之所以可能，是因為理氣說的存有論為理論基

礎的，其言：

一心具萬理。能存心，而後可以窮理。

心具萬理，是因為心統性情，性即理，既然如此，存心即可窮理，此理是仁義禮知的價值意識之理，亦即本體，存心就是作用在心上的本體工夫。

五、存天理去人欲

談天理的存在是存有論的問題，談存天理去人欲則是工夫論的問題。朱熹對存天理去人欲概念的使用是非常常見的，也就是說朱熹時常以存天理去人欲的概念來說工夫修養的觀念。首先，朱熹將明天理滅人欲說成是古聖相傳的教法，其言：

孔子所謂「克己復禮」，《中庸》所謂「致中和」，「尊德性」，「道問學」，《大學》所謂「明明德」，《書》曰「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」：聖賢千言萬語，只是教人明天理，滅人欲。

為什麼要聖賢千言萬語要教人「明天理滅人欲」呢？其言：

凡一事便有兩端；是底即天理之公，非底乃人欲之私。須事事與剖判極處，即克治擴充功夫隨事著見。

天下事在做為之時要不順天理之法則來處置它，要不從人欲之私意來縱容它，天理人欲即是一個是非義利之辨，主體在進行一明一滅之際即是在做工夫之時。因此學者即應時時分別人欲天理，刻刻革盡人欲復盡天理，其言：

學者須是革盡人欲，復盡天理，方始是學。今去讀書，要去看取句語相似不相似，便方始是讀書。讀書須要有志；志不立，便衰。而今只是分別人欲與天理，此長，彼必短；此短，彼必長。

又見：

未知學問，此心渾為人欲。既知學問，則天理自然發見，而人欲漸漸消去者，固是好矣。然克得一層，又有一層。大者固不可有，而纖微尤要密察！

讀書明理就是要消去人欲發現天理，但這又必須是在工夫進程中一步一步上升漸進的事業，是要真實做工夫始能獲得的，而不是只是知識上知道而已。

以上要求存天理去人欲的道理已明，但尚有一值得討論的問題，亦即一則在現象上天理人欲的存在關係為何。而則在工夫操作上天理人欲的此消彼長的關係為何？首先，現象上天理人欲是常常並存的狀態，其言：

有箇天理，便有箇人欲。蓋緣這箇天理須有箇安頓處，才安頓得不恰好，便有人欲出來。

天理是純粹的至善本體，但是在經驗現象世界中時，它就必須是在人存有者的生活事業中發用流行才能見到，因此說它是需要有個頓放處，當然，在人身上的行為稍有出入即是人欲，因此說有天理即有人欲。又見：

「天理人欲分數有多少。天理本多，人欲便也是天理裏面做出來。雖是人欲，人欲中自有天理。」問：「莫是本來全是天理否？」曰：「人生都是天理，人欲卻是後來沒巴鼻生底。」

存有論言朱熹是性善論者，天理是遍在的，天地萬物都是稟受天地之性而生的，因此說本來都是天理，而人欲則是人在生活活動中突然而生的，所以說是沒巴鼻生底，亦即它並不是本體中本來就有的，不是人性中本來蘊含的，而是在活動中主體自己陷溺而致生的，是主體在本來渾是天理的存在中忽然而生出人欲來的，所以說人欲也是天理中做出來的。又見：

或問：「先生言天理人欲，如硯子，上面是天理，下一面是人欲。」曰：「天理人欲常相對。」

問：「飲食之間，孰為天理，孰為人欲？」曰：「飲食者，天理也；要求美味，人欲也。」

說天理人欲常相對，就是說任何事業都是本來應該在天理的軌道上進行的，但是主體自己邪念心生了，因此就在那件事情上進入人欲之私了。如飲食是必須的也是合天理的，但要求過多就是主體的人欲之私了。

以上就存在的現象說天理人欲的關係，以下就工夫操作說兩者的關係，其言：

敬則天理常明，自然人欲懲窒消治。

以敬為工夫，則天理常明，而人欲消治，亦即兩者是一進一退的關係。又見：

人之一心，天理存，則人欲亡；人欲勝，則天理滅，未有天理人欲夾雜者。學者須要於此體認省察之。

人欲勝了則心中天理便為之滅失，此時之行為即是惡行。天理存時則人欲滅失，此時之行為則為善行，非善行即惡行，非天理彰顯即為人欲彰顯，兩者之間沒有混雜的空間在。總是一增一減一存一亡而已，其言：

天理人欲，無硬定底界，此是兩界分上功夫。這邊功夫多，那邊不到占過來。若這邊功夫少，那邊必侵過來。

人只有箇天理人欲，此勝則彼退，彼勝則此退，無中立不進退之理。凡人不進便退也。

既然是不進則退，則如戰場上殺敵一般，便是一套生死相許的事業。但它就是在一念隱微之間定生死，因此又說是幾或幾微，其言：

天理人欲之分，只爭些子，故周先生只管說「幾」字。

天理人欲，幾微之間。

總之，存天理去人欲是朱熹時常說到的工夫觀念，它有理氣說的存有論的理論背景，它本身是工夫理論，它像戰場殺敵一般在天理人欲間是你死我活的衝突，學者正需時時謹凜。

六、學做聖人

聖人或聖賢也是朱熹常常討論的概念，並且多半是從工夫論相關的議題中討論。朱熹談聖賢概念處有從形上學角度談的，這就是在說明為什麼要作聖賢，其次是從工夫論角度談，說明如何成為聖人、聖人如何成就他的境界，第三，則是要求做聖人，這也是工夫論相關的討論。首先，為什麼要作聖賢？朱熹言：

「凡人須以聖賢為己任。世人多以聖賢為高，而自視為卑，故不肯進。抑不知，使聖賢本自高，而已別是一樣人，則早夜孜孜，則是分外事，不為亦可，為之亦可。然聖賢稟性與常人一同。既與常人一同，又安得不以聖賢為己任？自開闢以來，生多少人，求其盡己者，千萬人中無一二，只是衰同枉過一世！《詩》曰：『天生烝民，有物有則。』今世學者，往往有物而不能有其則。中庸曰：『尊德性而道問學，極高明而道中庸。』此數句乃是徹首徹尾。人性本善，只為嗜慾所迷，利害所逐，一齊昏了。聖賢能盡其性，故耳極天下之聰，目極天下之明，

為子極孝，為臣極其忠。」某問：「明性須以敬為先？」曰：「固是。但敬亦不可混淪說，須是每事上檢點。論其大要，只是不放過耳。大抵為己之學，於他人無一毫干預。聖賢千言萬語，只是使人反其固有而復其性耳。」

朱熹說，一般人們都把聖賢的意境看得過高，以為自己不能跟聖賢相比，其實，「聖賢稟性與常人一同」。朱熹此說其實就是性善論旨的使用而已，也是朱熹理氣說的形上學的落實而已，文中說人們不能有其則，就是說人們不能就其天地之性充實去以至其極則，又說「人性本善」，只因是欲迷昏，這都是性善論旨的應用，所以聖人與凡人在天地之性的稟性上是相同的，只是聖人能做工夫以至盡其性，朱熹主張以敬為工夫，並且說聖賢教人之工夫，在哲學基本問題上的意義，不過就是「復其性耳」。所以，每一個人因此都應該學做聖人，因為聖人本是人人做得，而且聖人不過是做了為人本來該做的事而已，其言：

聖賢只是做得人當為底事盡。今做到聖賢，止是恰好，又不是過外。

從本體論上言，做到聖賢只是恰好回他本來面目，不過就工夫論言，學作聖賢就是要大力勉強一番使人有大量的長進才可。那麼，如何才得成為聖人呢？那就是真的去做，也就是要落實實踐。其言：

世俗之學，所以與聖賢不同者，亦不難見。聖賢直是真箇去做，說正心，直要心正；說誠意，直要意誠；修身齊家，皆非空言。今之學者說正心，但將正心吟詠一晌；說誠意，又將誠意吟一晌；說修身，又將聖賢許多說修身處諷誦而已。或掇拾言語，綴緝時文。如此為學，卻於自家身上有何交涉？這裏須要著意理會。今之朋友，固有樂聞聖賢之學，而終不能去世俗之陋者，無他，只是志不立爾。學者大要立志，纔學，便要做聖人是也。

聖賢與世俗之人不同的地方，不過就是針對價值本體的真的實踐與否，聖人就是真的去實踐了而已，絕非尚在空言階段，與自家身心毫無交涉。所以從工夫論而言，聖人就是真實實踐誠正修齊的本體工夫而已。因此學者要去世俗之陋，就要立志，學習的目的就是要做聖人，這一步就已經是在要求做工夫了，要求做工夫，且需時刻謹凜勇猛作為才可，參見：

「而今緊要且看聖人是如何，常人是如何，自家因甚便不似聖人，因甚便只是常人。就此理會得透，自可超凡入聖。」

朱熹說學者要時時刻刻分辨聖人常人之別，理解之後勉強實踐去，自可入聖。又見：

為學，須思所以超凡入聖。如何昨日為鄉人，今日便為聖人！須是竦拔，方始有進！

朱熹說學者要時時刻刻思考如何超凡入聖之法，重點在分辨鄉人與聖人之別，不怕優劣衝擊。又見：

進取得失之念放輕，卻將聖賢格言處研窮考究。若悠悠地似做不做，如捕風捉影，有甚長進！今日是這箇人，明日也是這箇人。

朱熹說學者總是要去想聖人要求做人的道理為何？不要管自己在世俗生活上的得失，勇猛做去，否則悠悠渡過，則日日是昨日的那個凡人，便一點與聖賢毫不干涉了。「人白晷不得，要將聖賢道理扶持。」這就是浪費人生，要不浪費人生，就是要學做聖人，切身實踐聖賢的道理。而且，成就聖賢是一個纖毫不失的事業，參見：

聖人萬善皆備，有一毫之失，此不足為聖人。常人終日為不善，偶有一毫之善，此善心生也。聖人要求備，故大舜無一毫釐不是，此所以為聖人。不然，又安足謂之舜哉！

成為聖賢決不是容易的事情，聖人是在求備下終於成就的境界，故而朱熹既要求人人需學做聖人，亦強調聖人境界的不易。

以上就傳統工夫理論相關概念做討論，以下將以朱熹所指出的為學方法亦即做工夫的方法中的重要特殊項目觀念來做討論。

七、為己

朱熹於為學方法上喜強調一「為己」之學，為己概念所要強調的重點在於人們多以所學之事炫耀於他人，故而只是為人之學，而非以所學之事切實落實在自家身上，為學實應是為己之學，而不是只為作給他人看，只為圖個虛榮而已。其言：

今學者要緊且要分別箇路頭，要緊是為己為人之際。為己者直拔要理會這箇物事，欲自家理會得；不是漫恁地理會，且恁地理會做好看，教人說道自家也曾理會來。

朱熹說學者要先理會為己為人，理會得為己，則將切實實踐，若只是在為人上為學則日日只將所學炫耀與人看，則便不再長進了。這時就變成閒事了，實

事落空，如其言：

學者只是不為己，故日間此心安頓在義理上時少，安頓在閑事上時多，於義理卻生，於閑事卻熟。

所以朱熹強調為己之學就是說要將所知的道理實際在身上實踐，而不是將力氣放在讓別人知道自己的所學上，就像吃飯，重點在自己要吃飽，而不是讓人家知道自己有飯吃，如其言：

學者須是為己。譬如喫飯，寧可逐些喫，令飽為是乎？寧可鋪攤放門外，報人道我家有許多飯為是乎？近來學者，多是以自家合做底事報與人知。又言，此間學者多好高，只是將義理略從肚裏過，卻翻出許多說話。

為己之學即是將實實在在於自己身上下實踐之學，因此就以讀書來說，牽連引證以為有知的作法又是為人而學了，其言：

人只是此一心。今日是，明日非，不是將不是底換了是底。今日不好，明日好，不是將好底換了不好底。只此一心，但看天理私欲之消長如何爾。以至千載之前，千載之後，與天地相為始終，只此一心。讀書亦不須牽連引證以為工。如此纏繞，皆只是為人；若實為己，則須是將己心驗之。見得聖賢說底與今日此心無異，便是工夫。

朱熹此說直把今日學術活動皆說成了是為人之學了，此亦無妨，今日學術研究本就是追求客觀學術知識的活動，雖然不妨礙自己實踐而為為己之學，學術研究確實是第一步要先做好在眾人的公議下的客觀知識之學，因此以朱熹為己之學的標準而言，今日學術研究確實只落得是個為人之學。重點在於所學之事都能從自家身心內裡體證出來而有真實了解，而不是只在事不關己的層次上說些理論命題而已，又見其言：

學者觀書，先須讀得正文，記得注解，成誦精熟。注中訓釋文意、事物、名義，發明經指，相穿紐處，一一認得，如自己做出來底一般，方能玩味反覆，向上有透處。若不如此，只是虛設議論，如舉業一般，非為己之學也。

從讀書上言，所讀之知識道理不是為了講給人聽以便顯示學問好，而是就要在自家身上下實踐開來真實體證以為了自己好，這就是為己為人之辨的重點。又，為人為己也是義利之辨，其言：

或問義利之別。曰：「只是為己為人之分。纔為己，這許多便自做一邊去。」

義也是為己，天理也是為己。若為人，那許多便自做一邊去。」

若是為人，則行動是以得利為目的，若是為己，則行為是以求義為目的，為己是為了自家身心性命，性命是自己的人生大事，「聖人教人，只是為己。」為己就是要復其性，參見：

「凡人須以聖賢為己任。……大抵為己之學，於他人無一毫干預。聖賢千言萬語，只是使人反其固有而復其性耳。」

以復己性為學，自與他人識得不識得不相干，重點並不在他人是否羨慕自己，而是自己是否回復與聖人同的天地之性來。因此重點即在自己的切實篤行以為己。

八、切己

切己是朱熹在談讀書時常提到的工夫概念，切己的本意在強調道理要在自家身上身體力行開來，因此切己首先是屬於為學工夫的概念，其言：

或問：「為學如何做工夫？」曰：「不過是切己，便的當。此事自有大綱，亦有節目。常存大綱在我，至於節目之間，無非此理。體認省察，一毫不可放過。理明學至，件件是自家物事，然亦須各有倫序。」

說為學工夫是切己，就是說要在自家身上體認省察，節目倫序在自家身上一一體證落實。其次，朱熹強調讀書也是需要切己體會的，其言：

讀書，須要切己體驗。不可只作文字看，又不可助長。

今人讀書，多不就切己上體察，但於紙上看，文義上說得去便了。如此，濟得甚事！

讀書當然不是只要在知識上知道而已，而是要在身心上實踐所學才是，儒學目標在修齊治平，則當然應該就在自家身心性命上實踐，這就是切己要強調的宗旨。然而時人讀書多為科舉考試及第之目的而為，這就是讀書卻不切己，其言：

學須做自家底看，便見切己。今人讀書，只要科舉用；已及第，則為雜文用；其高者，則為古文用，皆做外面看。

切己的一義是落實於自家身上實踐書中的道理，另一義即是於切己反省中更

加了解書中的道理。

讀書須是虛心切己。虛心，方能得聖賢意；切己，則聖賢之言不為虛說。

看文字須是虛心。莫先立己意，少刻多錯了。又曰：「虛心切己。虛心則見道理明；切己，自然體認得出。」

朱熹認為，就讀書方法而言，切己實踐又是能夠使得讀書理解有真實結果的作法，就在切己實踐體證中，道理更易顯現。

九、識得道理

孟子言「從其大者為大人」象山更屢言「先立乎其大者」，「立乎其大者」就是為學方法，就是工夫操作方法，就是要提起主體精神，先把價值意識確定清楚，然後實實在在地做去，這一個為學方法的意旨，在朱熹亦有同樣的注重，只是朱熹是以「講明道理」說之，道理當然就是天理，就是仁義誠善等價值，就是大者，而強調「講明道理」的重點就在要「先立源頭」，也就是要「先立乎其大者」，朱熹言：

學問須是大進一番，方始有益。若能於一處大處攻得破，見那許多零碎，只是這一箇道理，方是快活。然零碎底非是不當理會，但大處攻不破，縱零碎理會得些少，終不快活。「曾點漆雕開已見大意」，只緣他大處看得分曉。今且道他那大底是甚物事？天下只有一箇道理，學只要理會得這一箇道理。這裏纔通，則凡天理、人欲、義利、公私、善惡之辨，莫不皆通。

先於大處攻破，在大處看得分曉，就是理會天下間唯一的道理，那也正是天理人欲公私義利善惡之辨的事業，此說，正是孟子及象山所言之先立乎其大者之意，絲毫不差。即如其言：

為學需先立得箇大腔當了，卻旋去裏面修治壁落教綿密。今人多是未曾知得箇大規模，先去修治得一間半房，所以不濟事。

立得大腔就是立其大者，就是立定價值意識以為主宰。又見：

須就源頭看教大底道理透，闊開基，廣開址。……緣這道理本同。

「先就源頭看大底道理」，就是先立乎其大者，即是為學方法的要點，即是工夫操作的重點，又見其言：

學者工夫，但患不得其要。若是尋究得這箇道理，自然頭頭有箇著落，費通浹洽，各有條理。如或不然，則處處窒礙。學者常談，多說持守未得其要，不知持守甚底。

說學者持守不得要的原因，就在於源頭道理沒有識得清楚，而尋求道理，就是把價值意識搞清楚，以便行事有根據，因此就可以說「識得道理」是其它一切作為的基礎，如其言：

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

識道理就是打好地基，同時，識得道理就是在辨明是非，端其偏正，其言：

或問：「氣質之偏，如何救得？」曰：「才說偏了，又著一箇物事去救他偏，越見不平正了，越討頭不見。要緊只是看教大底道理分明，偏處自見得。如暗室求物，把火來，便照見。若只管去摸索，費盡心力，只是摸索不見。若見得大底道理分明，有病痛處，也自會變移不自知，不消得費力。」

行為的偏失，是因為識道不明，故而要識道理，「為學之道，須先存得這箇道理，方可講究事情。」總之，是道理是朱熹說先確立行為宗旨的話頭，它就是先立乎其大者的同義詞。

十、小 結：

就本文企圖討論的朱熹本體工夫之項目與意旨而言，限於篇幅，尚有多項議題尚未進行，但就朱熹言說工夫有本體工夫意旨而言，本文之論述已極為清楚，重點在朱熹因與象山爭議而被塑造的工夫支離蜷曲之印象，將因此處的討論而有全然地改觀，此即本文討論的關鍵目的。然而，本文未及討論的其它朱熹談工夫的議題仍有許多有價值的理論，此將另待它文為之。

01 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。

02 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》

03 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》

04 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》

05 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》

06 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》

- 07 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 08 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 09 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 10 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 11 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 12 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 13 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 14 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 15 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 16 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 17 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 18 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 19 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 20 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 21 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 22 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 23 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 24 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 25 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 26 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 27 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 28 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 29 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 30 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 31 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 32 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 33 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 34 《陸象山全集》卷一，書，〈與邵叔誼〉，頁 2。台北：世界書局，1962，據明嘉靖江西刊本校印。以下《陸象山全集》引文同此版本。
- 35 《陸象山全集》卷一，書，〈與曾宅之〉，頁 4。
- 36 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 37 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 38 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 39 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 40 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 41 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 42 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 43 《朱子語類·卷第九·學三·論知行》

- 44 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 45 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 46 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 47 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 48 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 49 《朱子語類·卷第九·學三·論知行》
- 50 《朱子語類·卷第十二·學六·持守》
- 51 卷第十三 學七 力行
- 52 卷第十三 學七 力行
- 53 卷第十三 學七 力行
- 54 《朱子語類·卷第十三·學七·力行》
- 55 《朱子語類·卷第十三·學七·力行》
- 56 《朱子語類·卷第十三·學七·力行》
- 57 《朱子語類·卷第十三·學七·力行》
- 58 卷第十二 學六 持守
- 59 《朱子語類·卷第十三·學七·力行》
- 60 《朱子語類·卷第十三·學七·力行》
- 61 《朱子語類·卷第十三·學七·力行》
- 62 《朱子語類·卷第十三·學七·力行》
- 63 《朱子語類·卷第十三·學七·力行》
- 64 《朱子語類·卷第八·學二·總論為學之方》
- 65 《朱子語類·卷第八·學二·總論為學之方》
- 66 《朱子語類·卷第八·學二·總論為學之方》
- 67 《朱子語類·卷第八·學二·總論為學之方》
- 68 《朱子語類·卷第八·學二·總論為學之方》
- 69 《朱子語類·卷第八·學二·總論為學之方》
- 70 《朱子語類·卷第八·學二·總論為學之方》
- 71 《朱子語類·卷第十三·學七·力行》
- 72 《朱子語類·卷第八·學二·總論為學之方》
- 73 《朱子語類·卷第八·學二·總論為學之方》
- 74 《朱子語類·卷第八·學二·總論為學之方》
- 75 《朱子語類·卷第十三·學七·力行》
- 76 《朱子語類·卷第十一·學五·讀書法下》
- 77 《朱子語類·卷第十三·學七·力行》
- 78 《朱子語類·卷第十三·學七·力行》
- 79 《朱子語類·卷第八·學二·總論為學之方》
- 80 《朱子語類·卷第八·學二·總論為學之方》
- 81 《朱子語類·卷第十一·學五·讀書法下》

- 82 《朱子語類·卷第十一·學五·讀書法下》
- 83 《朱子語類·卷第十一·學五·讀書法下》
- 84 《朱子語類·卷第十一·學五·讀書法下》
- 85 《朱子語類·卷第十一·學五·讀書法下》
- 86 《朱子語類·卷第八·學二·總論為學之方》
- 87 《朱子語類·卷第八·學二·總論為學之方》
- 88 《朱子語類·卷第八·學二·總論為學之方》
- 89 《朱子語類·卷第八·學二·總論為學之方》
- 90 《朱子語類·卷第八·學二·總論為學之方》
- 91 《朱子語類·卷第八·學二·總論為學之方》
- 92 《朱子語類·卷第八·學二·總論為學之方》

朱熹形上思想

[台大哲學系中國哲學研究室][中國哲學會] 杜保瑞

摘要：

本文討論朱熹形上思想，說明朱熹形上思想有其繼承北宋儒學建構的必要性，有其自己創作義理的特殊性，更有與朱熹功夫論不同思路的獨立性，藉以釐清朱熹同時代人及後儒及當代學者對朱熹形上思想混淆功夫論的批評意見。本文首先說明形上學概念在當代中國哲學界的使用定義及筆者自己的使用建議。接著說明朱熹形上思想的幾個重要議題，第一，朱熹建立理氣論思想以說天地萬物的存有論架構，第二，朱熹藉由氣化宇宙論說明地球科學以及人死為鬼的鬼神觀討論，第三，朱熹以性善論為宗旨說天道及說人道，展開關於人存有者的終極價值定位的本體論討論，又藉由理氣論脈絡的性氣結構說明為惡的現象，以及人在氣稟限制中的命定論事實，並評論了整個儒學史上的人性論理論，從而完成以心統性情說來確立道德實踐主體的存有論討論。問題層次多元而不紛亂，朱熹說功夫即是說功夫，說形上學即是說形上學，本文將朱熹說形上學思想的架構陳列清楚，目的即是企圖擺脫當代學者對於朱熹功夫論不如象山及陽明學的批評意見，因為當代學者的批評多是就著朱熹的形上思想批評其功夫理論的不足，本文旨在明白說清楚朱熹是在談形上學問題，從而區隔於朱熹的功夫論發言。

一、前言：

- 二、朱熹形上思想的當代爭議
- 三、形上學概念的當代使用意義
- 四、朱熹形上學問題意識

五、說整體存在界的理氣論進路的存有論問題

- (一) 理概念的存有論定位
- (二) 氣概念的存有論定位：
- (三) 理氣關係的存有論定位：
- (四) 以理氣論架構詮釋儒學典籍中的命題：

六、說鬼神存在的氣化宇宙論問題

- (一) 人死為鬼
- (二) 祭祖
- (三) 祭天地社稷山川諸神
- (四) 民間鬼神祭拜
- (五) 修練成神仙

七、性善論的本體論及人性論以及人性存有者的存有論架構

- (一) 性氣結構及氣稟之惡：
- (二) 心統性情：
- (三) 仁概念的存有論討論：

八、小 結：

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，此外即為功夫理論，朱熹形上思想及功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異。本文以揭露朱熹形上思想的創造意義為目標，並適作朱熹哲學詮釋的澄清工作。

朱熹形上思想在當代研究中受到的爭議重點，主要是對於儒學理想型態的建構的定位問題，勞思光先生與牟宗三先生都是以王陽明哲學為儒學的理想型態的完成，陽明學以功夫論見長，朱熹學則在形上學方面更有特色，於是朱熹學成為了王學的對照系統，朱熹的儒學建構正因為形上思想的突出，而遭受攻擊。

問題的關鍵在於王陽明哲學中的功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，受到康德哲學影響的實踐哲學工作模式正是牟先生與勞先生用以肯定陽明學的脈絡，陽明學被認為是孟子之後之心學形象的成一大教之系統，因此備受肯定。相對而言，以理學形象成另一大教系統的朱熹學即受到批評。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[2]。牟先生以只有陽明的實踐進路的存有論哲學才能實現價值原理，而以朱熹的分解進路的形上建構缺乏實踐動力說朱熹[3]。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評價的扭曲性，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，前者討論陽明學的問題意識所構成的基本哲學問題朱熹是否有所闕如，後者討論是否存在著一套理論可以彰顯落實一種價值觀念以致於高於另一套理論的判準問題。

首先，從哲學基本問題的分疏脈絡來說，勞先生的心性論與牟先生的實踐進路的存有論亦即道德形上學或曰無執的存有論，筆者認為其實這兩項都是功夫論，並且是功夫論中談論直接作主體意志貫徹的本體功夫論，因而涵攝著本體論及功夫論，甚而在功夫純熟之後亦得言說至境界哲學的層面，因而是綜合本體論、功夫論、境界論而以功夫論意識為主軸的解釋形態。這一個形態的理論，在朱熹亦有理解及言說甚至建構，朱熹的功夫論就是有這樣的形態，陽明心學命題型態的功夫論哲學事實上依然是充分且圓熟地在朱熹哲學系統中鋪陳，只是不被學者察覺或深入認識，原因在於朱熹同時又另有他繼承自程頤的功夫次第的功夫論型態，而這確是《大學》本意中的功夫論問題意識，朱熹不過是作了準確的《大學》文本詮釋而倡說功夫次第說而已[4]。既然朱熹既有功夫論也有形上學的建構，而且勞先生肯定的陽明形態的心性論、以及牟先生肯定的陽明形態的道德形上學在朱熹系統中是同樣具備，因此並不存在陽明心學高於朱熹形上學的論旨，因為陽明心學中之所言朱熹一樣言說了，反而是朱熹在形上學中所言者陽明卻未有言說。

至於實踐哲學進路的形上理論建構的證立效力及實現完成的問題，理論的證成本就是在實際活動中才有真正的證成，理論的完成只是完成一套言說一致的思考模式而非實踐上的彰顯及義理上的落實，因此並非陽明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陽明系統已然在實現上完成及已經使儒學在實踐上被證明為真。陽明功夫論只是言說到了實踐的層面上而已，理論中言說了功夫理論並不表示就等於是證成了，也不表示就等於是實踐了，功夫理論也是一套思考模式，實踐哲學的證成與實現就是實踐本身，並不是言說實踐的功夫論，因此也不存在陽明的心性論或道德形上學在證成及實現上更高的論旨，因為這種意義的更高並不是理論本身的功能，而是人存有者自己的實踐的問題。理論本身只有完成而無所謂證成及實現，而朱熹亦有同樣形態的理論完成，只其更有另外的形態的理論建構而已。

既然心性論與道德形上學就是功夫論為中心的綜合系統，也就是形上學之外的另一套理論，或一種特定形態的形上學，那麼朱熹形上學建構的理論意義就應該予以獨立地檢視。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的。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的完成。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，即其理氣論架構的存有論哲學，此即其形上系統的特殊性所在，確實為儒學史上的首出，確實有其特殊性地位與價值，而這一套思路卻正是最為朱熹之後眾多儒學家甚至是當代學界所質疑的地方。

對於普遍原理的概念本身的關係與特性的抽象思考當然不涉及直接的實踐要求，但是並不妨礙它本身作為一個哲學基本問題而得以被討論並提出觀點。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理解的錯置。筆者以本體論宇宙論功夫論境界論四方架構說中國哲學的基本哲學問題，就是企圖劃分並釐清中國哲學中的種種不同形態的理論建構。純粹就功夫理論而言，朱熹的功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、下學上達的功夫次第問題，這一部份的功夫論卻被認為是朱熹功夫論的反對於意志貫徹的本體功夫的主張，這又是另一項的朱熹功夫理論形態的基本哲學問題的理解的錯置，由於朱熹談功夫次第之功夫理論被認為不是談意志貫徹的本體功夫問題，再併合朱熹的本體論的抽象性徵之學之關於概念思辨的形上學建構，朱熹學就被定位為不懂實踐哲學的儒學歧出了。

關於朱熹功夫理論的問題，筆者已另文為之。本文之作，首要目標在詳舉朱熹形上思想的種種理論面貌，說明其問題意識及思辨脈絡及核心主張，展現朱熹形上思想的面貌，並說明當代學者對朱熹形上學批評意見的可以為朱熹辯護之論點，描述並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，從而準確結合朱熹形上學與功夫理論而說明朱熹儒學建構的豐富哲理意涵。

二、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時有歧義的，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，筆者需先行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使用意義。首先，形上學是一個問題項目包含面最廣的哲學概念，可以說存有論、宇宙論、本體論都是屬於形上學這個概念下的哲學問題被使用著的，但是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使用差異，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。

筆者以為，中國哲學問題意識中一個關於終極價值意義的問題，這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哲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，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行動中的主體架構的概念關係的問題，即「理、氣、性、心、情、才、欲」等概念間的關係問題。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。但是一切的哲學問題也都可以說是存有的問題，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以作為整體存在的存有論問題這種概念使用方式來討論，因此存有論這個概念的使用確實就幾乎等於形上學這個包含了各種基本哲學問題的概念使用了。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[5]，存有論概念等於也討論了功夫論的哲學問題了，因為筆者是認為牟先生這種存有論哲學概念的使用方式其實正是功夫論哲學問題的系統。如此一來，在當代中國哲學界的概念使用中的存有論概念，便成了幾乎是包含了所有哲學問題的概念。

一個包含了太多使用意義的哲學概念就不是一個易於澄清問題的哲學概念，就是一個不好用的哲學概念，存有論這個哲學概念在中國哲學討論中既然包含了這麼多的使用意義，就無助於作為分析特定哲學體系的基本哲學問題。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概念，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，但是將終極價值意識定位問題仍使用本體論概念來討論，併合討論時空材質問題的宇宙論概念使用而有三系的形上學問題。當然，學界使用中還有將一切形上學問題皆視為存有論問題的存有論概念是用的一型。筆者自己傾向於第一種使用型，亦即取消存有論這個概念的使用而以本體論的抽象性徵之學說之，但在本文中，為論及程朱形上學及澄清當代學界使用，仍將保留存有論的上述使用義。

事實上在牟宗三先生的使用中，他最後定義存有論的兩層說，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，他也說這種存有論也是本體宇宙論[6]。事實上，牟先生的執的存有論或曰內在的存有論就是程朱最具特色的形上學形態，至於無執的存有論就是包含了功夫境界宇宙本體的綜合哲學。筆者認知到程朱形態的討論概念定義與關係的形上學形態就是牟宗三先生所謂的西方式的執的存有論，因此理解到事實上在當代中國哲學的討論中存有論本體論宇宙論三個形上學問題概念仍有其在使用上的現實性，而無法一次統一，而學界目前亦不可能就此召開會議共議定義，就暫時繼續保留並作上述使用義的釐清。

當然，上述兩種使用定義只是筆者的建議，筆者在行文時將隨時明確界定是在何種意義下使用存有論這個概念，至於學界的各種使用意義筆者無法改變，必須保留其存在，以利討論，但是在筆者自己提出對學界哲學觀點的討論意見時將會針對性地澄清學界的存有論概念使用義，以利討論脈絡的澄清。

三、朱熹形上學問題意識

朱熹形上學問題的特色就是前述宇宙論及價值意識的本體論之外的存有論問題，這一類的哲學問題在儒學史中是極為缺乏的，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，這就是朱熹形上學受爭議的地方。但是朱熹形上學除了這些受爭議的地方，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。同時，他還處理了一些鮮少被討論到的形上學議題，如鬼神存在的宇宙論知識建構的問題。

以下即指陳朱熹形上思想的重點項目及問題意識歸屬：首先就整體存在界談，朱熹的探討包括了天地萬物存在的氣化論的宇宙論問題，如天體結構、地球演化、地球氣象學等問題，也包括談人死為鬼及天神、地祇等存有物的宇宙論知識結構的問題。還有探討天地萬物作為一個整體的理氣論的存有論問題，以及探討天地萬物的終極價值意旨的性善論的本體問題。以上就整體存在界談，至於就各別人存有者而言，朱熹探討了本體論意義的人性論問題而為性善論的宗旨，又探討了人存有者作為一個道德實踐主體的概念架構的存有論問題而有心統性情之說。這其中最具有哲學創作意義的當屬探討天地萬物整體存在界的理氣論的存有論問題，以及道德實踐主體的概念架構的存有論問題，至於鬼神觀的討論則亦極具三教辯證的創作意義但卻較少被重視。

筆者此處使用存有論這個概念，意旨這一個或一類或整體存在界的概念定義與概念關係的形上學問題，亦即前述三分形上學的本體論宇宙論及存有論時的存有論概念使用型。在朱熹形上學系統中，就整體存在界而言，是理氣論所說明的問題，就人存有者而言，是心統性情說在處理的問題。這兩層的哲學問題，正是

朱熹形上學最具有特色的部分，也是被後人及後儒誤解最多的理論創作部分。然而，還有論於人死為鬼時，朱熹是以魂魄說說鬼神存有的概念解析的。

至於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論的本體論問題，以及性善論的人性論問題，朱熹多是繼承前人之說而作系統性整理而並未有重大跳躍式創作，這其實就是牟宗三先生所謂的無執的存有論的本體宇宙論問題意識所關涉者。唯其系統吸收融會的過程中，或有若干項目的傳統思想與他的形上學體系有相容性的問題值得追究，例如來自邵雍的歷史命定論思想也存在於朱熹的形上學系統中，來自董仲舒的天人相感理論也存在於朱熹的形上學系統中。

以下對朱熹形上思想的討論，將簡略說明朱熹繼承自前儒的價值意識的本體論思想部分，而詳細介紹朱熹具創造性的概念定義及關係的存有論理論部分。

四、說天地萬物的整體存在界的理氣論的存有論問題

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中來說明的，而要說明存在意義，理論上應先說明存在結構，也就是要透過天地萬物以及整體存在界的存有論解析才能說明，朱熹就是正面面對這樣的問題，並對此一問題就提出理氣論以為說明。即指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，因此以理氣架構說天地萬物，這個架構其實就貫穿了朱熹談論任何事物的共同原則。在天地萬物是「理氣論」在說明的，在人存有者就是「性氣說」、「心統性情說」、及「心性情才欲」等概念的架構在說明的，在人死為鬼時是就用「魂魄說」來討論，此處魂與魄則皆是氣，但亦有理。

在理氣論建立之後，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？理氣關係的存有論問題？以及以理氣論架構重新定義儒家典籍的命題意義。

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[7]。就氣的存有性問題，氣是陰陽五行以及具體成形質的天地萬物的物質性元素，陰陽五行是不具具體形質的存有物，其聚而成一切經驗現象中的具體存在物[8]。就理氣關係而言，邏輯上理在氣先[9]，存在上理在氣中[10]，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著，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，就經驗義的存在上言，理就在氣中。哲學史上常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[11]，這就是對朱熹理概念定義的錯解。

1、理概念的存有論定位：

就理而言，它首先是朱熹所提出的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它事實上有兩種不同類型的意義，但是朱熹卻是混而用之，未加區別，此處應予釐清。其一為作為終極價值原理的德性意志，即仁義禮知及誠及善等儒家基本價值概念所說者[12]，其二為作為一切具體事物的個體性本質的形式因原理，如草藥之藥性、牛馬之動物本能、桌椅器物之形式因原理等，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[13]，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。這兩種意義的原理朱熹是時常混淆在一起使用的，而第二種形態的理意義又有好幾種不同的脈絡，朱熹其實沒有深入釐清，導致今人理解上會有困難。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指的還是第一種的道德性意志原理。

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，並不是在經驗世界之外的任何經驗義的獨立存在物，因此此理本身是不能以任何經驗感官知覺的方式而被認知的，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，但也極為合理，卻是儒學史上的首出，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，這樣的界定並不妨礙其做為價值意識根本的仁義禮知的意涵，更不妨礙其得以作為實踐活動中的主體價值自覺的內涵，亦不妨礙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功夫的完成。從來對朱熹論理之離物而有之認定，都是對此一純粹存有論問題意識的理概念的誤解致生之批評甚至攻擊，誤解的關鍵就是不瞭解朱熹是在存有論脈絡、道體的抽象性徵脈絡來討論理概念，攻擊者就是就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，如從本體論的道體的價值意識脈絡、或從本體功夫脈絡、或從主體實踐之後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。

就理而言還有一個重要的哲學命題是朱熹多次提出討論的，那就是理一分殊的命題。

2、氣概念的存有論定位：

就氣而言，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，這一部份的知識建構項目繁多，

但應該都不是朱熹儒學建構的核心目標，朱熹對氣概念的理論討論的根本目的還是放在德性價值的追求上，藉由氣概念所說明的天地萬物的存在結構而為天道流行及人的實踐說明其德性目的與目標。其中最具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，在討論中處理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現象有一存在上的可能性，另一方面由理存在而保持人之必然可以為善的可能。這才是朱熹對氣概念討論的真正重要的理論貢獻所在，詳細的說明我們在討論人存有者的性氣結構一節中再進行。

3、理氣關係的存有論定位：

就理氣關係而言，理氣關係的討論就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，氣概念指涉經驗性存在，理概念是價值意識的本體論哲學中的核心概念範疇，氣概念是經驗性宇宙論哲學中的核心概念範疇，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應用及流行就是以氣概念說之，兩者所涉意義範疇剛好完全不重疊，因此要說兩者的關係就要設定清楚的問題才能訴說。

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更準確的方式，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，當朱熹說理氣的時候，朱熹決不是在說理是在氣之外的另一具形之存在物，朱熹是說得有此理必有此氣，但理就在氣中，並規範著氣，是即為氣之原理。只因存有論問題意識的發皇，所以要明確地兩分理氣意義。

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，所以哲學史上又有以功夫論問題意識為討論主軸的理論型態對朱熹的理氣關係的存有論問題展開批評與攻擊，這都是不解哲學基本問題意識區隔的理論家的錯置。

4、以理氣論架構詮釋儒學典籍命題意義：

在這個討論天地萬物的理氣論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》的理氣論進路的詮釋工作，以致引發了朱陸「辯太極圖說書」的哲學辯論[14]。這些討論應再另文為之[15]，以下僅就朱熹本意稍作說明。

在理氣關係的朱熹式定位中，朱熹亦旁及《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，朱熹定義系統中是以太極是理，陰陽五行是氣，天地萬物是氣化形質以後事[16]，這個定義系統在儒學史上的朱陸太極圖說辯中正是辯論的重點。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。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[17]。這兩種定義系統的差異是一回事，但是為何如此定義的問題意識亦即所欲解決的問題是另一回事，象山作的是文本解讀，朱熹作的是理氣論架構的對哲學概念的重新議定，概念可以在系統中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系統性有效解決，至於爭辯時則應有共同問題才進行，問題不同定義不同而為定義之爭便是無意義的。因為任一字詞的意義一定是在使用脈絡中才能確定，更且是在哲學體系的問題意識脈絡中才能確定，人類就算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。

五、氣化宇宙論建構下的相關問題

朱熹藉由理氣架構建立的氣化宇宙論，根本目的還是在論說道德實踐的形上根據及人性結構，對這一部份的討論將放在理氣論的存有論及心統性情的人性存有論中說明。至於氣化宇宙論本身的知識整理，朱熹亦是有所處理，主要表現在地球科學的知識說明，以及它在世界的鬼神存有的理論建構中，此外旁及氣化感通觀念的轉化繼承與命定論思想的發揮。

1、地球科學問題：

關於地球科學的認識，朱熹的發言被集中整理在《朱子語類》卷第二，理氣下，天地下處，朱熹的討論是十分專業的自然科學領域中的知識，筆者並不專業研究中國自然科學，因此難以討論朱熹的理論意義，事實上在儒家基本立場中的世界觀就是世界實有的立場，因此經驗性地說明世界結構的知識正是符合儒家世界觀所關懷的問題。

2、鬼神存在問題：

朱熹在氣化宇宙論的知識架構中還有一項極為特別的宇宙論問題是朱熹形上思想的特徵的，此即鬼神問題的宇宙論討論。鬼神概念在張載處的「鬼神者二氣之良能」之意義朱熹當然是繼承的，但這就是以鬼神為氣化作用的陰陽往來升降原理，鬼神便成了理，這是鬼神概念的一個使用意義，但是當朱熹以理氣結構討論鬼神問題時，便是進入了純粹宇宙論問題意識脈絡中的討論。這一部份的理論建構之根本意義在於建立整個關於鬼神存在的儒家立場的宇宙論觀念，亦即對於三教辯證問題以儒家即現實世界而肯定之的價值立場，藉由氣化宇宙論而說明它在世界中的鬼神存在的宇宙論知識，說明的目的仍在儒家的即現實而肯定的價值立場的捍衛，亦即生命的意義與目的仍應定位在現實世界的家國天下的理想的追求中，而不是民間祭祀以求私利的迷信行為中。

為了這樣的理論目的，朱熹必須說明的問題包括：人死為鬼的現象的宇宙論知識說明、民間祭祖行為的祖先存在的宇宙論知識說明、傳統祭天祭地祭社稷之神的祭禮行為的宇宙論知識的說明，民間祭祀行為中的鬼神存在的宇宙論知識說明、古代神仙修鍊術中出現的由人而神的神仙存在的宇宙論知識說明。這些討論的材料集中在《朱子語類》卷第三〈鬼神〉以及卷第六十三〈中庸二〉中。以下分項敘述並討論。

第一、關於人死為鬼的宇宙論知識說明，朱熹的理論建構方式是以人死後之氣化存在以魂魄兩分說之，魂者清輕上揚而終消散，魄者重濁下降亦將消散[18]。魄即體魄即死後之屍體，在一定時間之後就會壞散。魂者氣之清輕上揚者，在死後會有一段時間的活動歷程，是以人見為鬼者即是此一死後之鬼魂，尤其是當人猝死橫死而氣憤不甘之時，會有一段留存的時間，而以鬼魂之狀態干擾人間，或是佛道修鍊者亦在死後較亦有此魂氣未散的階段[19]。至於一些鬼怪作祟的情形，雖不可曰無，但非正理，可以不必理會[20]。朱熹立論的重點在於，魄者終壞散，魂者即便有短暫的暫存期，亦終將散。就其魂魄之氣之皆終將壞散而否定民間迷信的祭祀祈福的行為。

對於朱熹的人死魂魄散離之說，仍有許多可討論之處。以魂氣存在型式的鬼魂存有者，究竟仍在人間存在活動多長的時間，這是朱熹所無法知道的，說久說暫也是一相對性的觀念，因此不論久暫，偏向無鬼論的儒家基本立場中的朱熹魂魄說卻為鬼神存在提供了氣化宇宙論的存在知識之說明，因此朱熹其實成了儒家的有鬼論者，不論鬼魂在此一世界中還將存在多久。但是因為朱熹堅持即便是魂氣之暫聚亦將終壞，故而並沒有永存不壞的死後鬼魂而得以鬼神之身分永遠禍福人間，因此民間祭祀行為中以求己利而供奉鬼神之行為便無需為之。以此，朱熹守住了儒家價值立場。

第二、對於民間祭祖行為的宇宙論說明，重點在於：祖先死後的魂氣甚至體

魄壞散之氣在子孫祭祀時是有其存在的意義的，這個存在的意義在於一方面在未有祭祀時此魂魄之氣並未以一聚集永存的形式存在並活動，二方面子孫之氣本就在血氣存在上接續祖先之血氣，所以子孫之氣即是祖先之氣，因此有在祭祀時之易於召感之可能[21]。基於上述兩點，民間祭祖行為既是一慎終追遠的感性活動而應為之，又是一存在上確有祖先之魂氣感通子孫之血氣的實存效應而得以祭祀之。

對於此說的建立，筆者以為可以討論的重點在於：朱熹一方面保存了祭祖之禮的宇宙論可能性之知識基礎，二方面維持了人死魂魄離散之說。但是，這就引發了這樣的祭祖儀式的意義何在的問題？在這樣的祖先魂氣存在的結構下的祭祀有何意義？祖先在子孫不祭時是一氣流散於天地之間，在祭祀時是暫存的稍聚以為感通之流動，因此只能夠是有一追思懷念的意義，實際上沒有祖先死後可以庇佑子孫的作用性，這就是朱熹祖先祭祀的宇宙論知識建構的理論結果。基於儒家價值立場，朱熹不可能不贊成祭祀祖先的行為，但是不能把祖先祭祀當成鬼神迷信，朱熹只是更為負責任地將祖先死後的鬼魂存在的宇宙論知識說清楚，既要反對民間鬼神祭祀的迷信行為，又要肯定家庭祖先祭祀的慎終追遠行為，理論上的努力就呈現這樣的效果。

第三：對於傳統祭天、祭地、祭祀社稷之神的祭禮行為，朱熹在價值立場上並沒有反對，其實這是儒家祭禮傳統中一直肯定的項目，朱熹也不能反對，於是所論的重點在於朱熹如何給出宇宙論意義的天神、地祇、社稷神的存在知識的說明。就此而言，在朱熹的理氣論的氣化宇宙觀中，此天地諸神的存在性其實就是理氣論中的良能的作用意義意義，有此天即有此理、有此地即有此理、有此社稷即有此理，因此祭天地社稷諸神即是祭天地社稷的本身，這個本身在理氣結構中既是氣也有有理，故而所祭者其理也。其氣固存，即此天地山川社稷之本身，其理則其良能，故而所祭不在位格神而仍在此氣之良能亦即此理也。這就是朱熹論於天神地祇社稷神的存在意義的說明[22]。此處朱熹還增加了一項限制性要求，亦即非其鬼不得主祭，亦即只有此一社稷之君主才得祭此社稷之神[23]，而這又有著宇宙論的因理相通故氣相感的結構在，當然這也是傳統儒家「非其鬼而祭之諂也」的價值立場所設。

對於這樣的說法，理論上應該討論的問題有三：此理何理？此神的位格性？此神的福善禍淫能力？

首先，在朱熹理氣論結構中的理的部分其實包括了價值意識原理以及個體性形式因的存在原理，前者是一切事物都共同稟受的天地萬物之所以存在的共同價值原理，即儒家基本價值立場的仁義禮知之德性原理，後者是天地萬物存在的個體化形式因原理，例如草藥的藥性、動物的本性、器物的形式等。那麼，朱熹的

以理為神的天地諸神的理是何義？由於天地概念在經驗上並非個體性存在，而是指涉整體存在界，天地的經驗指涉就是整體存在界，就其整體存在意義而說為神而為祭祀之對象，因此此神便即是天地的實存及運行的規律，亦即二氣之良能之作用律則義。此神此理即是四時行之原理而得福佑天下而為祭祀之所對者，而非個體性存在的原理，既是四時行之良能原理而有福佑天下之價值貢獻而為祭祀對象則此對象之所以被祭即又回到了儒家的德性目的而為神性祭祀對象了，這基本上也就差不多是天道概念的意義了，所以祭天祭地就等於是祭天道，天道以時序而為存有，而稱為神，天地之神以此而不具位格性[24]，但是卻準確地保住了儒家德性原理的天道觀，這個天道觀其實就回到了儒家本體論價值原理的本身，因此祭天即等於是對時序的德性意義的尊崇。

此外，天地之神之外還有社稷之神，社稷之神的經驗指涉就是這個國家的地理範域，就其國家的目的意義而歸整為一神性對象而為祭祀之所對，則國家存在的德性目的便又是此一祭禮的所對。因此，對於位格性的問題，此一意義下的祭祀對象，其實也是沒有位格性的。

祭祀所對還有山川諸神，山川諸神的經驗存在固然很具體，但是討論山川諸神的存在意義就是山川本身的存在及其作用，因此這還是主要就其功能性價值而論，亦即山川對人類生活的正德利用厚生的貢獻意義，這個貢獻還是對人類生活福祉的貢獻，因此還是一個德性價值的意義，因此說此神為理即還是說得厚生的仁義價值，亦並非位格意義的山川鬼神。

以上就理概念意義及位格性說，接下來轉向第三個問題，即其福善禍淫功能的問題。既然天神地祇社稷山川諸神皆是就其存在的整體而說其德性價值原理，並不是一個位格神性，那麼它是否還有福善禍淫的能力呢？在這個問題上，朱熹其實保留了董仲舒宇宙論最大特色學說的天人相感說來面對，固然朱熹的天不是神性位格而是價值原理，但是這個價值原理還是在規範著氣的作用，也就是朱熹依然是在理氣論架構的基礎上而由理氣之間的天道感通原理而保留了它們的規範性約束，在以理御氣的價值規範中對人間事物的善惡得失仍有感通的影響在，說得神性多些便是福善禍淫，因此朱熹的形上學系統中依然定義天地諸神有福善禍淫的功能，只是這個功能不是位格神在執行而是理氣感通的作用本身。

第四、關於民間寺廟祭拜鬼神的鬼神存在的宇宙論知識問題，對此，朱熹的立場都是排斥及否定的。如果祭祀的目的是為私利私惠，這樣的鬼神崇祀是不應持續的，但這也就表示朱熹理解到這種祭祀對象的鬼神的存在性是真實的，但是牠們畢竟不是經驗現實世界的具形存在體，所以在與這個世界的感通互動中有其必須媾和連結的物質性需求，此即民間祭祀中的血食餵養行為的宇宙論知識意義，亦即必須殺豬宰羊以祭祀廟中神靈，也是占筮行為中以動物之血滴灑龜殼以接續

其靈驗能力的作法的理論意義，朱熹皆是明確說明了這些行為的宇宙論知識意義[25]。既然祂們的在人間世界的存在及活動都需要靠人類的輔助，因此若人類不接續祂們的靈氣時祂們也是要壞散的，朱熹就說了許多古代或過去的廟宇中的鬼神在沒有人民祭拜之後都是廟也壞了鬼也跑了[26]。對於民間廟宇及祭祀行為雖然朱熹的態度幾乎都是否定的，但是也不是對於所有寺廟之神都是排斥的，關鍵就是在此廟中鬼神的為公為私之作用，朱熹也提到如果是君王皓封的正神也是可以保存而不必毀壞祂的[27]。

對於朱熹此說，事實上使得民間祭祀的鬼神取得了位格性，並取得了較長時期存在的宇宙論可能性，於是朱熹又成了有神論者了，只是他不肯定這些神祇的道德價值性地位而已，但是肯定不肯定其實還是決定於這些鬼神作威作福行為的為公為私性質，於是還是回到了儒家德性價值內來約束管理，於是也就又提供了這些神祇在民間期待及自我修鍊上的道德性作用角色，意即祂們也可以以維護人間正義而賞善罰惡的操作而參與人間社會事務了。當然，在朱熹的認知裏，這些神祇大都跟貪欲甚重的人民百姓同流合污，因此不僅不必祭祀，更應由地方官員予以拆除毀壞。由此可見，朱熹破除迷信的儒者精神確實是甚為可敬的，既建立理論更堅定道德意識而無畏鬼神，儒學終於走上了只是否定鬼神的作威作福而不是否定鬼神的存在之理論認識之途，鬼神之存在性既不予否定，則其如何做為就另待它教去詮釋了，此一態度確實也是孔子的態度，也應當是過去現在未來的儒者在三教辯證問題上最妥當的理論之路。

第五、至於人為修鍊成仙的神仙存在問題，朱熹對此並不否定其實有此事[28]，只是對於它們的存在也認為久後亦會壞散[29]，並且對於此種理想的價值意義無甚肯定，大約朱熹也不認為祂們有何福佑民間的功能，因此以這些神仙固然在過去有若干靈驗的事蹟顯像，但是久遠之後依然不存而不予重視之，朱熹的立場大約即是以神仙道教中的神仙尚不如一在體制中有實權實位的儒者更能造福百姓的。

以上由儒家道德價值立場及理氣論的存有論系統對於一切鬼神崇祀之事提出宇宙論意義的知識結構說明，朱熹可以說是儒家陣營中對於這個問題在理論的努力上用力最勤、討論最深入的一位哲學家了，朱熹的討論極有助於破除不當迷信，但是對於鬼神存在的真實情況的問題依然不能算是徹底處理，畢竟信者恆信不信者恆不信，在朱熹提供的宇宙論知識架構的鬼神存在的說明系統中，真實的鬼神存有活動的情況為何？朱熹自是不知，但對於自認為知道這些宗教系統內的知識的道教人士的知識及理論者，學術界亦難有理解詮釋及判斷的依據，這又是另一番的學術浩瀚之海，需要專門建立討論此類不具現實經驗性的知識的方法論解釋架構才能有效地進行理論解析，此一問題非朱熹學所必須涉及，暫不申論。總之，從朱熹的理論建構中，我們可以學習到的就只是朱熹以儒家即現實而肯定

的道德性價值立場對於此一問題的理論建構模式，了解儒家如何自圓其說地推出一套一致性的宇宙論知識及價值立場的說明架構即可。

3、關於氣化感通的論點：

朱熹在氣化宇宙論的間架中，對於董仲舒的天人相感說是有所取用的，雖然取用卻以理氣論架構而明確地捨棄了位格性天神的天概念意義，天概念以理義涵充實之而為仁義禮知的天理原理，但是理氣論架構中依然進行著天道的感通作用，感通的原理即是如四時行之時序而說其必有是理而有其感通。

4、關於命定論的立場：

朱熹在理氣論論於個別人物的氣性結構中所說的人性善惡問題中涉及到人的命運的問題，朱熹是實實在在就是一個命運的命定論者，這個個人命運的命定論的詳細討論見下節，在個人的命定論的命運觀中即引發了歷史命定論立場，這也本來已經呈現在邵雍的思想中，朱熹對於邵雍的歷史命定論的說法也是接受之繼承之與使用之的，至於這將造成如何的理論效應問題，朱熹似無深入討論，本文也暫不進行。

六、性善論的本體論及人性論以及人性存有者的存有論架構

性善論的本體論及性善論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，而且這已經是程頤極為強調過的觀念，性善論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，程頤卻視為極重要的儒學基本命題而認真強調，因此朱熹在此一問題的討論其實是承繼程頤而不具有哲學創作的重要意義，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。扣合著性善論的本體論及人性論，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，而又不可免於現象有惡的事實，而又必須要堅持功夫主旨應定在善，這些理論環節就需要透過人性存有者的存有論架構來說明。說明的目的仍在於性善論意旨的維護，透過理氣論架構的人性存有者的性氣結構的存有論建構，來說明性善論宗旨的人性主體架構。

從人存有者談存有論問題是談作為道德實踐主體的人的存有結構問題，要談這個問題是為了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而實踐的，這個主體結構的說明一方面說明主體必然可以為善的本體論保證，一方面說明主體有可能為惡的宇宙論結構，這個問題配合性善論的人性論問題，整個又可以作為主體意志貫徹的本體功夫的操作原理的基礎。

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、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論的立場而藉由氣化宇宙論的存有結構來討論的，因此也在此進行了儒學史上人性論種種主張的評價。而心統性情則純是概念定義問題的討論，是要為道德實踐主體的功夫進行說明主體結構的存有論討論，它也因此跟朱熹的功夫論觀點關係密切。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定義，引發爭議極多，應予說明。

1、性氣結構及氣稟之惡：

關於性氣結構的問題，其實就是理氣論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。」[30]，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。筆者認為，哲學討論上，在儒家本位的價值立場中，本體論上是說不得惡的，於是只好就宇宙論上說，但是善惡其實就是價值意識的本體論問題，因此說善惡就是說性就是說本體，因此宇宙論上其實亦不得說惡，只能說是有為惡的可能，至於惡事實上就是主體的狀態，所以就是人之為惡，從心性情才欲等概念上找，那就是心在為惡，此義程頤、朱熹都有或多或少的語言失誤，筆者特在此處澄清之。

由性說理的部分在朱熹的討論中其實是有許多有待釐清的問題的。首先討論朱熹理概念的使用意義。此理其實是有兩種層次的意義，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，後者則只是萬物存在的物理化學等結構性原理，所以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[31]，前者就是說得仁義禮知的價值原理是大家相同的，後者就是說得物理、化學等氣稟之後的個體差異性原理。朱熹使用理概念的這兩種意思他自己是沒有作區分的，前述的區分是筆者的區分，因為朱熹確實是有以理概念說物理化學結構原理的意思[32]。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也就是理而不是氣了[33]。朱熹的說法中亦即是以說到氣質之性時即是理與氣共構的結構，而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，氣質之性之有理有氣中之理者即是物理化學原理的理意義了[34]。

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，以及對儒學史上的各家人性論予以評價。

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[35]。亦即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，當然這之中還是有人與人之間的明暗通塞之別。而物即僅得其氣之偏，故而不能盡顯仁義禮知更進而至於聖賢。筆者以為，朱熹論於物之僅得其氣之偏者首需定位朱熹所論者為有知覺能力的動物之物性，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使其不易完全呈現仁義禮知之全體，是呈現上的偏至之限制，不能說是稟受上的偏至之限制，亦即不能說動物所稟受的理有仁義禮知的不全[36]，只能說動物所稟受的氣有呈現仁義禮知上的偏至之限制，當然這個限制性原理在作用於動物個體性存在上時是有一絕對性的限制，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亦有其不同限制的差異，這種差異一方面是理的價值意識上在不同動物間有其或偏於此或偏於彼的呈現上的可能性的限制，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，因此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。也就是說，朱熹對於動物所稟受之氣的存有論說明，一方面是說到它們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，二方面它們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，而就在這個難易之別中，朱熹進入了人類命運的命定論結構中，亦即人與人之間是有命運意義之命[37]。在朱熹的詳細討論中其實朱熹也區別了討論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，其二為智愚、賢不肖、明暗等價值自省能力之命運的區別[38]。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[39]。當然，即在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，這就是朱熹論於作功夫及變化氣質之說在處理的問題[40]。

此處尚需要討論的問題重點在於這個氣稟之命定的決定性原因是否是為一人格性意志天的有意為之，朱熹處理了這個問題，朱熹的說法是這是一個偶然性的賦命結果，並且並沒有一個意志性的位格天在作這樣的賦命[41]，那個被稱為天地主宰的天概念其實根本上只是一個理，朱熹這樣的說法就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，

但是仍有一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，命運中固有智愚賢不肖的差異，儒者即是只能接受之而承受之，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因此都應該要求自己追求向善。至於那個富貴貧賤壽夭美醜意義的世俗義之命運，因為完全與德性自覺能力無關，朱熹則是更不認為它會影響人之成聖成賢的可能。於是朱熹還說了孔子的命不好，顏回的命更不好的話[42]，這就是就著富貴、貧賤、壽夭意義的命運觀而說的了。

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[43]，但是此說有本體論價值立場的扞格之處，既然善是理是天理是天道是太極是本體，那麼就不能說有任何天地萬物的存在有一性惡的價值賦命之說，所以朱熹以氣稟為惡之說，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，並且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，一切現象的存在意義都是善，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，因此惡自然就只是主體在使用此氣稟之人身之需求時的在過度時的狀態，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狀態，所以說惡只能是說主體的狀態，不能說是氣稟的價值意涵，否則性惡論就從氣稟是惡的說法中跑出來了。但是程朱的用語有不嚴謹之處，有時直以氣稟為惡說之，筆者以哲學基本問題的研究進路作分析，認定程朱這樣說時是性概念的較不嚴謹的用法。

第四、對傳統儒學史上的人性論意見的評價，在朱熹的性氣結構中，朱熹自認為能夠合理解決儒家性善論的根本價值立場的問題，也就是在一方面堅持性善論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。

朱熹基本上首先是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。然後朱熹就認為孔子所講的「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，因為論於天命之性則是天下皆同的，說其相近就意味著有所不同，既有不同則那只能是就著萬物賦形以後的個體性存在原理而說的，因此朱熹說孔子所說之相近

之性只能是就氣稟一邊說[44]。朱熹對孟子之絕對至善的性善論說法，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[45]。朱熹認為荀子所以為之性惡者就是只看到氣的一邊，因此說性為惡，而沒有看到天命之性的絕對性善的一邊[46]。朱熹對於揚雄說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[47]。至於韓愈性三品說者則是似近而實疏遠，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及人與物間的種種差異而已[48]。

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，朱熹則綜合地創造了此一模型的廣泛的解釋效力，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而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也得以說明人的命運結構的宇宙論知識依據。

朱熹的這套理論當然也是有所不足以應付的理論問題的，例如個體性存在本質的物理化學原理之如何確定的問題，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，一套哲學理論本來就是有其的建立之初所的設定要回答的理論問題，朱熹的性氣結構的存有論的建構目的就是為了保住性善論及說明為惡現象而說的，因著性氣說的建構，旁即了人的命運問題以及天地萬物之個別殊異原理的提出，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個問題，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個問題。筆者認為，傳統哲學體系的研究重點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永恆真理，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。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領域了。

2、心統性情：

關於朱熹的性氣結構及氣稟之惡的討論暫行至此，以下討論朱熹在張載心統性情說下的存有論建構。

關於心統性情的問題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，它是

由價值意識的理性本體以為終極定向的，它並且是從氣之精爽中發揮的主宰作用，亦即論於心的存在面由氣說即是由情說，論於心的價值主導面則是由理說即是由性說。所以心統性情說即是人存有者的理氣論的在功夫實踐主體上的更精確的表述形式。

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[49]。說主宰是就心是人心主宰而說者，心是人心，是人身之主宰，是人之功夫活動的主體[50]。心本身是一主體性的概念，這個主體性是這個人的主宰，因此是人的功夫的發動處[51]，因此是負擔了人類社會建設的發動者的動力因角色，因此善惡是非都從心上討消息，也就是人心是要負善惡之責的，因為人心是人的主宰，善惡是人的情況狀態，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。這時候，氣的氣稟因素變成純粹只是可能性的作用，因著氣稟之需而在人心有過度的作為時而說為惡，說惡就是主體的惡，就是主體在為惡，就是主體的心的為惡，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請楚了，那就是心[52]，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。

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，但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，如果縱情流於過度的欲就是為惡了。

朱熹討論心的時候還涉及到心的已發未發狀態的解讀，已發未發是《中庸》文本裡的概念，在已發未發的詮釋中其實是涉及幾種不同的哲學問題的，其中包括存有論的性體問題以及功夫論的次第問題以及心的主體狀態的問題。首先，在程頤處就已經提出了在未發處做不得功夫的說法，才做功夫即是已發，而未發只得論性，所以性是心之未發時以主體的本體而說的對象，所以以未發論性即是存有論的思路脈絡，這是已發未發與心的關係的討論脈絡之一。其二，程頤自己後來注意到未發時亦得做某種工夫，亦即靜時涵養的功夫，如此即使得未發被視為並不是在道德衝突抉擇的臨界情境時的主體修養狀態，故而以靜時說之，說靜時涵養功夫，具體意思即是平日讀書、掃地、居止時的道德意識的培養階段，這樣

的說法配合動時省察成為朱熹討論功夫次第的一套重要義理，但這已經是功夫論的議題了，更準確地說是功夫次第的問題[53]。未發已發與心的關係還有第三條討論脈絡，朱熹以未發時心亦是仍在視聽言行的活動中的狀態而說未發時不是完全無事，於是未發只是心的情感或功夫意志的尚未發動的狀態，而心還是在運作著的[54]。這一個討論不是存有論問題的重點，只是做更細節的未發概念的說明，是把未發當作心的一個狀態，這樣這第三條脈絡就得以配合第二條脈絡而去討論功夫次第中在心的情緒意志未進至高漲狀態時應該有一靜存涵養的功夫的問題。功夫問題不是本文的重點，以上只說明心概念在已發未發的《中庸》文本詮釋中朱熹曾有過的處理。

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」[55]，說「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，理是潔淨空微而不動的且是純善的，性亦即是潔淨空微而不動且是純善的[56]，因此理概念在存有論上的特徵既是性概念通通具備的。然而說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善論意義，說人心之性是純善的就不論其氣稟為何其人性就是善的，氣稟只會就人心之呈顯善性的能力上有智愚、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。故而朱熹以性為純善之性就是為了維護儒家要求人人應作君子並保證人人可能成聖賢的理論立場。

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[57]，並不是情就是惡，而是情是會有善有惡的，其實說得更精確些，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[58]，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，在朱熹的系統中為惡者還是心，情之惡是心的為惡狀態以情說，情有惡亦有善，情的善也是主體的順性守命而為善，情並不就是善或就是惡，情就是心的為善為惡結果的狀態，因此不是情在為善為惡，為善為惡者還是心，這也就是心是主宰的意思。

bj6h3，不稟天命而順性為善即是自流於惡而說為惡角色

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與意的概念定義，其中只有才概念還算是有重要的哲學理論建構的意義，說欲與說意都是簡單

帶過而已。基本上才也是屬氣的一邊[59]，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[60]，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[61]，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，「才也是性中出」[62]，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。」[63]、「大段不好底欲則滅卻天理」[64]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做為意志而說的，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。但是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。此外，朱熹還有一些零星的對於意概念的討論，但意概念不若在劉戡山之視為心的主體，因此對功夫論及人性論而言尚不是系統中的核心概念，本文便不多予討論。

第五、心統性情。以上分說心性，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。」[65]。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。若有底物事，則既有善，亦必有惡。惟其無此物，只是理，故無不善。」[66]。又見：「性以理言，情乃發用處，心即管攝性情者也。」[67]。以上朱熹對心性三概念的彼此關係已言之極明。性以心之超越性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，有氣稟之為惡可能而主體仍能以性體真定主體即是變化氣質，這就轉為功夫論議題了。

3、仁概念的存有論討論：

朱熹性善論的本體論表現在性概念的純善無惡中，性概念在存有論架構中以「心統性情」定位之，此性中之純善即以仁義禮知為內涵，說仁義禮知即是性善論的宗旨。朱熹對仁義禮知還是展開了性善論的本體論和功夫論以及仁義禮知概念的存有論的討論的[68]。

說性善論的本體論宗旨在標出仁義禮知時即是宗旨的確立，朱熹則分析了仁

與義禮知之間的關係，「仁字需兼義禮智看，方看得出。」[69]，「問仁。曰：將仁義禮智四字求。」[70]，這就是先總說一個仁概念在意涵上是已經包攝得仁義禮知四者之義。關於仁義禮知四者個別的定義細目則不多論，事實上四者已收管為一個「仁」之概念中，就仁概念的存有論意涵而言，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。」[71]，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，是以世界為實有並永遠存有的根本定義，這個定義以仁概念的生物之心之義說之。

朱熹討論仁概念卻說出了一個關於仁概念本身的討論，以及以仁概念的意旨而作功夫的說法，這就是筆者要強調的朱熹的儒學建構中存在的一個存有論的討論的課題以及一個功夫論的討論課題，存有論的討論也就是關於各個概念的定義的討論，而存有論的討論是有別於功夫論的討論的。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！」[72]

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。』」[73]

另見：

「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，也就是朱熹的思考中有一個仁概念本身的定義問題，又有以仁為宗旨來作功夫的問題，兩種問題朱熹分別得清清楚楚[74]。仁概念的本體論義涵清楚之後即是以之為本體功夫的斬向，而轉出談功夫論議題。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說法。朱熹這種討論的意見很多，其實也是繼承自程頤的思路而來的[75]，這些意見包括：仁是愛之理，不是愛，愛是仁之情，仁是性愛是情[76]。「與天地萬物為一體」是仁之量，不是仁[77]。仁者自知痛養，不可以覺訓仁，[78]。公是仁之發，不是仁[79]。這些討論都是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，另即功夫論，甚或境界論。朱熹前述的意見就是

概念定義及概念關係的存有論討論，朱熹的思考就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，就是關於為仁之方或行仁之後的境界或仁的功能等事。而這卻正為諸儒所反對之處，其實都是不解朱熹的思路，不能把握哲學基本問題所致，諸儒的批評都在本體論及本體功夫論的問題意識上的仁概念使用，其實朱熹不是不討論功夫論、境界論、價值意涵等仁的哲學相關問題，而是朱熹此刻此處處理的是單就仁概念而言的定義問題。儒家的功夫論即以仁概念的價值意識以為心理修養的蘄向，仁即當然是功夫論中的宗旨定向，仁當然也可以討論功夫論，朱熹當然也以仁概念討論功夫論問題，但是功夫論自是功夫論，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論功夫的說法而批評之。

七、小 結：

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，從宇宙論、本體論及存有論三種形上學問題意識的建構說明朱熹的創作意義，在宇宙論中從朱熹論於鬼神的觀點肯定朱熹是有鬼論者並說明其如何致力於破除迷信的理論建設。在本體論及存有論中從理氣架構、性氣結構、氣稟之惡、心統性情說中說明朱熹對於道德實踐活動的人的主體的種種分析，以及朱熹如何致力於儒家性善論宗旨的人性論體系的建構，並說明朱熹特有的存有論問題意識如何地被他儒誤解，甚至迭至今日亦仍遭受批評中，企圖為朱熹形上思想重建形象。筆者尤其主張，朱熹形上思想應與功夫論哲學分開討論，不是形上思想與功夫哲學不相關涉，而是形上思想有其獨立的問題意識，與功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功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功夫理論背離孔孟學傳統之說。

本文之作，是筆者在一系列朱熹思想及南宋儒學研究的一個環節，牽引到朱熹形上思想的問題尚多，如朱熹功夫論及朱熹與湖湘學派及象山兄弟的辯論以及當代朱熹學研究的爭議等等問題，筆者另有它文討論，本文暫停至此。

[1] 本文為參加「第二屆中國文哲之當代詮釋學術研討會」而作，主辦單位：台北大學中國語文學系，會議日期：2005年10月22日。初稿完成於20051021，第一次修訂稿完成於20051107，本文尚未正式定稿。

[2] 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。」《新編中國哲學史三上》勞思光，台北三民書局，一九九零年十一月六版，頁三至五。

[3] 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。」(牟宗三著《心體與性體》第一冊，正中書局發行，一九六八年第一版，第 18 頁。)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。」(牟宗三著《心體與性體》第一冊，正中書局發行，一九六八年第一版，第 31 至三二頁。)關於勞思光先生及牟宗三先生對於朱熹形上學建構的批評意見，筆者皆已發文討論，參見：杜保瑞，2003 年 1 月，〈對勞思光宋明儒學詮釋體系的方法論反省〉，《世界中國哲學學報》第七期 頁 55 至 105。杜保瑞，2001 年 4 月，〈對牟宗三宋明儒學詮釋體系的方法論探究〉，《哲學雜誌第三十四期》頁 120—143。杜保瑞，2001 年 7 月，〈當代宋明儒學研究與中國形上學問題意識〉，《輔大哲學論集第三十四期》頁 147—192。

[4] 參見拙著〈朱熹的功夫理論〉，發表於第十四屆國際中國哲學會議，2005 年 7 月於澳洲雪梨。本文尚未在正式期刊學報中發表。

[5] 參見牟宗三先生言：「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，……吾亦名之曰『無執的存在（有？）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。……若越出現象存在以外而肯定一個『能創造萬物』的存有，此當屬於超越的存有論。但在西方，此通常不名曰存有論，但名曰神學，以其所肯定的那個『能創造萬物』的存有是一個無限性的個體存有，此則被名曰上帝。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。」《圓善論》台灣學生書局，一九八五年七月初版，〈附錄：存有論一詞之附注〉頁三三七至三四零。

[6] 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，頁三四零。

[7] 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。」《朱子語類》卷第一，理氣上，頁三。台北文津出版社發行，一九八六年十二月初版。以下《朱子語類》引文同此版。

[8] 參見：「陰陽是氣，五行是質。有這質，所以做得物事出來。」卷第一，理氣上，頁九。

[9] 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。」卷第一，理氣上，頁三。

[10] 參見：「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。」卷第一，理氣上，頁三。

[11] 戴震，《孟子字義》：「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。」

[12] 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。」卷第一，理氣上，頁九。

[13] 參見：「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。”」卷第四，性理一，頁六一。「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。」卷第四，性理一，頁六一。

[14] 參見《宋元學案》卷五十八，〈象山學案〉，〈辯太極圖說書〉。

[15] 參見拙著：〈從朱陸《辯太極圖說書》解析朱陸之爭的方法論意義〉，本文為參加南華大學舉辦「南華大學第6屆比較哲學學術研討會」而作，會議日期：2005年5月18至19日。本文尚在修訂中，並未在正式期刊論文中發表。

[16] 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。」《宋元學案》卷五十八，〈象山學案〉，〈辯太極圖說書〉。

[17] 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。」〈辯太極圖說書〉

[18] 參見：「盡則魂氣歸於天，形魄歸於地而死矣。人將死時，熱氣上升，所謂

魂生也，下體漸冷，所謂魄降也。此所以有生必有死，有始必有終。」《朱子語類》卷第三，鬼神，頁三七。此類相關討論之材料甚多，限於篇幅茲不多引。

[19] 參見：「神祉之氣常屈伸而不已，人鬼之氣則消散而無餘矣。其消散亦有久速之異。人有不伏其死者，所以既死而此氣不散，為妖為怪。如人之凶死，及僧道既死，多不散。（僧道務養精神，所以凝聚不散。）若聖賢則安於死，豈有不散而為神怪者乎。」卷第三，鬼神，頁三九。

[20] 「此亦造化之跡，但不是正理，故為怪異。……皆是氣之雜揉乖戾所生，亦非理之所無，專以為無則不可。……但既非理之常，便謂之怪。孔子所以不語，學者亦未嘗理會也。」卷第三，鬼神，頁三七。

[21] 參見：「然人死雖終歸於散，然亦未便散盡，故祭祀有感格之理。先祖世次遠者，氣之有無不可知。然奉祀者既是他子孫，畢竟只是一氣，所以有感通之理。然已散者不復聚。」卷第三，鬼神，頁三七。

[22] 參見：「問：鬼神以祭祀而言。天地山川之屬，分明是一氣流通，而兼以理言之。人之先祖，則大概以理為主，而亦兼以氣魄言之。若上古聖賢，則只專以理言之否。曰：有是理，必有是氣，不可分說。都是理，都是氣。那個不是理？那個不是氣？」卷第三，鬼神，頁四七。此文中學生的問題設定極為合理，天地山川就是氣，但應重所祭在理，至於聖賢只應是理。朱熹的回答就聖賢之實有理存之事亦不得言其無氣，故而祭祀時有祭者與被祭對象需有在理之合義才能得氣有感通之祭祀限制。至於祭天地山川者，就是即氣祭理之意。又見：「惟是齋戒祭祀之時，鬼神之理著。」卷第六十三，中庸二，第十六章，頁一五四五。「誠是實然之理，鬼神亦只是實理。若無這理，則便無鬼神，無萬物，都無所該載了。」卷第六十三，中庸二，第十六章，頁一五五零。

[23] 參見：「所以『神不散非類，民不祀非族』只為這氣不相關。如『天子祭天地，諸侯祭山川，大夫祭五祀』雖不是我祖宗，然天子者天下之主，諸侯者山川之主，大夫者五祀之主。我主得他，便是他氣有總統在我身上，如此便有個相關處。」卷第三，鬼神，頁四七。又見：「聖人制禮，惟繼其國者，則合祭之，非在其國者，便不當祭。便是理合如此，道理合如此，便有此氣。」卷第三，鬼神，頁四九。「若理不相關，則聚不得他，若理相關，則方可聚得他。」頁五二。

[24] 參見：「蒼蒼之謂天。運轉周流不已，便是那個。而今說天有個人在那裡批判罪惡，固不可，說道全無主之者，又不可。這裏要人見得。（曰：要人自看得分曉，也有說蒼蒼者，也有說主宰者，也有單訓理時。）」卷第一，理氣上，頁五。

[25] 參見：「大抵鬼神用生物祭者，皆是假此生氣為靈。古人饗鐘、饗龜，皆此意。」卷第三鬼神，頁五四。

[26] 參見：「或問：世有廟食之神，綿歷數百年，又何理也？曰：浸久亦能散。昔守南康，緣久旱，不免遍禱於神。忽到一廟，但有三間弊屋，狼籍之甚。彼人言，三五十年前，其靈如響，因有人來，而帷中有神與之言者。昔之靈如彼，今之靈如此，亦自可見。」卷第三，鬼神，頁五三。

[27] 參見：「人做州郡，須去淫祠。若繫？額者，則未可輕去。」同前，頁五三。

[28] 參見：「問：神仙之說有之乎？曰：誰人說無？誠有此理。只是他那工夫大段難做，除非百事棄下，辦得那般工夫，方做得。」卷第四，性理一，頁八零。

[29] 參見：「氣久必散。人說神仙，一代說一項。漢世說安期生，至唐以來，則不見說了。又說鍾離權呂洞賓，而今又不見說了。看得來，他也只是養得分外壽考，然終久亦散了。」卷第三，鬼神，頁四四。

[30] 參見《宋元學案》卷十五，伊川學案（上）。此義朱熹引用無數次，但有時說是明道語，筆者認為，依據二程學風，說為伊川語決是無誤。

[31] 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。」這是朱熹弟子的整理後的意見，朱熹自是同意的。其言：「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。……」《朱子語類》卷第四，性理一，頁五七。朱熹的回答是補充萬物已得之後的氣相近理不同的部分。

[32] 參見注十三。

[33] 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。」卷第五，性理一，頁六一。

[34] 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。」卷第四，性理一，頁六七。

[35] 參見：「人之所以生，理與氣合而已。天理固浩浩不窮，然非是氣，則雖有是理而無所湊泊。故必二氣交感，凝結生聚，然後是理有所附。凡人之能言語動作，思慮營為，皆氣也，而理存焉。故發而為孝弟忠信仁義禮智，皆理也。然而二氣五行，交感萬變，故人物之生，有精粗之不同。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，頭圓象天，足方象地，平正端直，以其受天地之正氣，所以識道理，有知識。物受天地之偏氣，所以禽獸橫生，草木頭生向下，尾反在上。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，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。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。孟子曰：「人之所以異於禽獸者幾希。」人物之所以異，只是爭這些子。若更不能存得，則與禽獸無以異矣！某年十五六時，讀《中庸》「人一己百，人十己千。」一章，因見呂與叔解得此段痛快；讀之未嘗不竦然警厲奮發！人若有向學之志，須是如此做工夫方得。」卷第四，性理一，頁六五至六六。

[36] 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；若在部屋之下，有所蔽塞，有見有不見。昏濁者是氣昏濁了，古自蔽塞，如在部屋之下。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。」卷第四，性理一，頁五八。

[37] 參見：「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。」卷第四，性理一，頁六七。此即是朱子論性中有命定論之意。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。」同卷，頁七九。又見：「人之氣稟，富貴、貧賤、長短，皆有定數寓其中。」同卷，頁八一。

[38] 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。』以備觀之，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。」卷第四，性理一，頁七七。

[39] 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，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。」卷第四，性理一，頁七五。

[40] 變化氣質說自是張載所倡，朱熹完全繼承，而此時是作功夫時，此義亦是朱熹明言，可見朱熹明確認知著功夫論議題與形上學議題的差異，朱熹說功夫的話語極多，以下再舉一例以證之。：「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。」卷第四，性理一，頁七四。

[41] 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，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。」卷第四，性理一，頁六三。這段話就把不是位格神在分派命運的主旨說明白了。

[42] 參見：「履之說：子溫而厲，威而不猛，恭而安。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，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。」卷第四，性理一，頁七九。此即是以清濁論智愚以厚薄論貧富，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。

[43] 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。」卷第四，性理一，頁六五。

[44] 參見：「孔子言：『性相近』，伊川謂是『氣質之性』，固已曉然。」卷第四，性理一，頁六九。

[45] 參見：「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。」卷第四，性理一，頁六五。

[46] 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。」同前，頁七零。

[47] 參前注。

[48] 參前注及：「如韓退之《原性》中說三品，說得也是，但不曾分明說是氣質之性耳。性那裏有三品來！」同前，頁七零。

[49] 參見：「心，主宰之謂也。」卷第五，性理二，頁九四。又見：「問：靈處是心，抑是性？曰：靈處只是心，不是性。性只是理。」頁八五。又見：「靈處只是心，不是性。性只是理。」、「心者氣之精爽」、「心官至靈，藏往知來。」頁八五。

[50] 參見：「命猶誥？，性猶職事，情猶施設，心則其人也。」卷第五，性理二，頁八二。

[51] 「心是做工夫處」卷第五，性理二，頁九四。

[52] 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。」卷第五，性理二，頁八六。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，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。」頁八六。又見：「心所發為情，或有不善。說不善非是心，亦不得。」頁九二。

[53] 參見拙著：杜保瑞《北宋儒學》〈程頤形上學功夫論與易學詮釋進路的儒學建構〉台灣商務，2005年4月第一版。又見：「『心統性情』，故言心之體用，嘗跨過兩頭未發、已發處說。仁之得名，只專在未發上。惻隱便是已發，卻是相對言之。」卷第五，性理二，頁九四。說仁是說得存有論義的性體，說心則該已發為發皆在作用。

[54] 參見：「喜怒哀樂未發，只是這心未發耳。其手足運動，自是形體如此。」卷第六十二，中庸一，頁一五零八。又見：「已發未發，只是說心有已發時，有未發時。方其未有事時，便是未發；纔有所感，便是已發，卻不要泥著。慎獨是從戒慎恐懼處，無時無處不用力，到此處又須慎獨。只是一體事，不是兩節。」同前，頁一五零九。

[55] 參見：「程子云『性即理也。』此言極無病。」卷第五，性理二，頁九二。又見：「性即理也。在心喚作性，在事喚作理。」頁八二。「性只是此理」頁八三。

[56] 參見：「心有善惡，性無不善。若論氣質之性，亦有不善。」卷第五，性理二，頁八九。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。

[57] 參見：「性纔發，便是情。情有善惡，性則全善。」卷第五，性理二，頁九零。

[58] 參見：「心之本體本無不善，其流為不善者，情之遷於物而然也。」同前，頁九二。

[59] 「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。」卷第五，性理二，頁九七。

[60] 「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。」同前，頁七九。

[61] 朱熹也說「才是那會如此底。要之，千頭萬緒，皆是從心上來。」同前，頁九七。

[62] 語出《朱子語類》卷第五，性理二，頁九七。

[63] 卷第五，性理二，頁九三、九四。

[64] 卷第五，性理二，頁九四。

[65] 同前，頁九三。

[66] 同前，頁九三。

[67] 同前，頁九四。

[68] 劉述先先生即指出，朱熹討論仁概念是與討論心統性情說大致相同的時間的，這是朱熹存有論思路發達的議題，其言：「在中和新說之後，朱子進而撰仁說，……朱子仁說似乎數易其稿，等到定稿之後，其心性三分的架局已經大定。……朱子蘊釀關於仁的理解約與對於中和的反省同時。」劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》台灣學生，一九八四年八月增定再版，頁一三九至一四零。

[69] 卷第六，性理三，頁一零九。續言：「仁者仁之本體，禮者仁之節文，義者仁之斷制，知者仁之分別。」

[70] 卷第六，性理三，頁一一零。

[71] 卷第六，性理三，頁一一一。

[72] 卷第六，性理三，頁一一一。

[73] 同前，頁一一六。

[74] 劉述先先生亦引朱熹之語而說：「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。」《朱子哲學思想的發展與完成》同前，頁一四二。劉先生所引的朱子話語是：「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？」《朱子文集》卷三十三，答呂伯恭第二十四書。由本文中意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，談實踐時自是作功夫時，而關於作功夫又另有功夫論的理論問題，種種層次不一，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。

[75] 筆者認為程頤已經有這種問題意識及專門的討論，參見拙著：《北宋儒學》〈程頤形上學功夫論與易學詮釋進路的儒學建構〉台灣商務印書館，2005年4月初版。

[76] 參見：「問：程門以知覺言仁，〈克齋記〉乃不取，何也？曰：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。惜門人只領那意，便專以知覺言之，於愛之說，若將洩焉，遂蹉過仁地位去說，將仁更無安頓處。」卷第六，性理三，頁一一九。

[77] 參見：「問：先生答湖湘學者書，以『愛』字言仁，如何？曰：緣上蔡說得『覺』字太重，便相似說禪。問：龜山卻推『惻隱』二字。曰：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。仁者固能覺，謂覺為仁，不可；仁者固能與萬物為一，謂萬物為一為仁，亦不可。譬如說屋，不論屋是木做柱，竹做壁，卻只說屋如此大，容得許多物。如萬物為一，只是說得仁之量。」卷第六，性理三，頁一一八。

[78] 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，頁一一八。

[79] 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。故程子曰：『公而以人體之。』則是克盡己私之後，只就自身上看，便見得仁也。」同前，頁一一六。

朱熹哲學思想書評金春峰著

朱熹哲學思想

金春峰《朱熹哲學思想》[1]

台北東大圖書公司出版

一九九八年五月初版

作者：杜保瑞 華梵大學哲學系副教授

金春峰教授在台出版的《朱熹哲學思想》一書，成書至今已屆五年，五年來對此書的討論並不多見，並非此書沒有重要學術創見，而是學術界對於朱熹思想的研究進展尚未見有重大跳躍，因此其中的許多重要創見未能為人注目。

本書之作，固為闡釋朱熹思想之整體系統為綱目，確是金教授數十年學術功力之展現，並主要是以對於牟宗三、馮友蘭、陳來等當代學者之朱熹學術研究成果的評價、反駁、及再創作之作，是結合作者的中西哲學素養及朱學研究心得的學術專著，作為專業哲學學者對當代朱熹哲學研究成果及當代中國哲學研究方法的討論對象，是一最佳力作，因為金教授確實是整體反省了當代朱熹哲學的研究成果，提出自己特出且明確的詮釋意見，反對目前學界流行的主流看法，確實能為當代學界提供嶄新的視野。

余英時教授於本書序文中指出，中國朱熹哲學比起西方多瑪斯哲學的研究質量，只嫌其少不嫌其多，誠哉斯言，金春峰教授此一力駁眾議之作，又讓我們見到朱熹哲學的更多可理解的新面向、新問題。

金教授之作，以心學解朱熹，是為主軸，全書皆見金教授此一立足於心學的朱熹詮釋進路的觀點，是為本書核心特色及理論價值之所在。金教授的心學的朱熹詮釋中心是對立於理學的朱熹詮釋主軸的，這既是對馮友蘭理氣論中心的朱熹詮釋觀點的反對，亦是對於牟宗三先生別子為宗的朱熹詮釋觀點的反對，因此全書各章節都對於朱熹論心之說以及以心說天、說性、說道、說仁、說太極諸說更為強調，此一疏解的成果確然可敬，確見其實。

金春峰教授全書進行了對於朱熹思想的整體架構之闡述，針對重要概念範疇及與朱熹議論之學派及學人分為章節以為討論，闡述心學朱熹之學，此一心學朱熹之見解可謂針對當代朱學之一大翻案之提議，因為在傳統上的稱法，朱熹是理學，象山陽明是心學，金教授本書卻要以朱熹為心學，因此全書皆針對此義而構作，此一心學朱熹之解讀，作者基本上也是同意的，但是朱熹在哲學史上遭受前前後後這許多的批判，及被視為理學之定位，恐怕也與朱熹自己在論學辯議中為反對他人意見時所進行的論述、及對他人意見的誤解之諸說有關。就朱熹同時代人或宋明時期學者而言，一但論者學力不及，並涉及意氣甚或師承門風之爭時，自然會誤解朱熹。至於當代學人的詮釋眼光之有疑義之事，則正是中國哲學當代化進程的成長進度的問題，亦即消化西學轉述中學的理論技術的開發進度的問題。

金教授也指出，朱熹長於概念分析，而陸象山不為，作者認為，這就是傳統上朱熹之學被誤認為支離之因，朱熹被批評為不見道，實際上朱熹對於高唱心學之學人的實際行徑更視為不見道，但朱熹自己總是以概念解析的進路談論他人的本體功夫語，總是以由漸教而至下學上達的路數談論他人的功夫境界語，無怪乎傳統上被責為支離，至今日又被判為別子，甚至只是理學而不是心學。金教授於書中詳實地論述了朱熹也有心學思想、也有本體功夫、也有上達境界、也有天道下貫等思想，誠還朱熹一個真面貌、真公道，但也不能說他人對朱熹的批評全是他人自己的理解錯誤，朱熹言之鑿鑿的言語往來當然也應負責。

這就顯示，哲學語言的高度抽象性使得論辯的雙方極易因根本問題意識的差異以致在未有不同處互以為不同，金教授多次指出這是大家的具體學術型態有別的問題，作者甚為同意。

其實，以心學說朱熹亦有語意上的問題，朱熹是有心學，但以理學中心詮釋朱學卻不是錯解，因為朱熹當然也是理學家。因此，這仍然是當代中國哲學詮釋方法技術的發展進度的問題，說心學、說理學、說氣本、說理本這都還是向來以概念範疇為詮釋工具的做法，實際的狀況通常是：理學者有心性論、心學者有天道論、氣本論者有人性論，強調其一必遺失其二，因此問題不在概念使用上，而是在基本哲學問題意識上。說一家學說是心學的意思是有歧義的，它可以包括討論心概念的存有論問題，它也可以是討論心性論的本體功夫之學，甚至是討論天道性命相貫通問題的本體宇宙論哲學。說心說到概念解析的存有論問題上是朱熹的擅長之事，說心說到心性論的本體功夫是陸王的擅長之事，但是朱熹亦說得到心性論的本體功夫，這就是金教授此書的可以成立的關鍵。因此要疏解朱熹哲學的真義，以及釐清朱熹與他人的異同，不能只是指出朱熹亦有心學或朱熹就是心學。作者認為，處理中國哲學研究的問題，大約重定中國哲學的基本哲學問題的工作是關鍵，當然這一步工作又需要中國哲學的各家各派的研究成果已卓然豐盛之後才易進行，需要當代學人對傳統哲學的基本義理理解漸趨一致，然後再進行類似中國哲學的哲學概論之述作工作，如此再來重看朱熹與象山、五峰之辯議，則將易為清晰準確。所謂基本哲學問題，作者即謂例如本體論、存有論、功夫論、境界論、宇宙論、人性論等等哲學基本問題。一個心概念的心學討論，其實是遍在上述種種不同的哲學基本問題的論理脈絡上的，理概念、氣概念亦然，辯論朱熹是理、是氣、是心、是性都需還原到是就著哪一個哲學基本問題的論述來說才會清楚。金教授之心學朱熹詮釋觀，還了朱熹一個學術公道，但是朱學的詮釋技術卻還有可以進展的空間。當然，金教授此說絕對有學術研究的重大價值，確實是他的獨立思考的學術結果，作者實是甚為重視，並且相當多數是同意其說的。

金教授之作在以心學說朱熹之時，卻製造了另一個哲學史上的大公案，即是程顥、程頤、上蔡、龜山之解讀，以牟宗三先生為主的當代朱熹詮釋，正是程頤、

龜山、朱熹一脈，程顥、上蔡、五峰一脈，金教授為突顯朱熹心學，遂將程頤孤零零地留置在理學的陣地，而以仁說思想的上接上蔡、程顥，而使朱熹更接近程顥之學。此誠一大當代朱學翻案之作。朱熹明顯繼承程頤概念解析的存有論之理學一路是事實，金教授以朱熹亦有心學而推開程頤拉進程顥，此一作法恐有過度詮釋之病。實際上，作者甚至願意採取金教授論理朱熹的態度亦為程頤翻案，程頤論於《孟子》「盡心知性知天」及《易傳》「窮理盡性至命」之諸說，以及詮釋於《易傳》之「敬以直內義以方外」之「主敬功夫」之說者，若以金教授刻劃朱熹之筆力亦為程頤說項，程頤亦得是心學一條漢子，絲毫不落人後。

此外，金教授又以對鬼神問題的態度兩分程頤、朱熹，以程頤不論鬼神為一純粹理性主義者，而朱熹則多論鬼神故有神秘主義的信仰。作者認為，程頤只是沒有討論鬼神的知識性界定問題，並非對於天道之神化妙用缺乏一崇高的信仰，而朱熹則只是討論了鬼神的知識，但是他絕不迷信更不與邪神淫寺妥協，迷信與信仰是不同的，朱熹說鬼，但鬼亦終將一死，以理氣論的魂魄離而終滅。

就易學詮釋問題，金教授亦兩分程頤、朱熹，金先生又以程頤論易解經而不重傳，是為君王管理哲學進路的易學詮釋態度，而朱熹解經重卜筮傳統並且為占筮提供理論說明，是為一信仰的態度。作者認為，程頤發揮儒家德治主義傳統的義理派解易之創作而建構儒家政治管理哲學理論，這是儒門易學的正常發展，朱熹廣發學術研究之路還原易經文義作傳註解經工作，這是易學史的學術還原工作，兩種工作都極有意義。但是朱熹固然不在解易之時大發理論創造之豪情，朱熹確實是在詮釋周濂溪太極圖說時大談易學形上學的哲理創作，朱熹也在詮釋大學時大談人性論與功夫論的哲理創作，朱熹一樣有大量哲理創作並且理學性格濃厚，金先生自己也說朱熹還接受漢易解卦之象數思維，朱熹重視邵雍亦是人所皆知，故而朱熹、程頤的易學詮釋之孰是孰非恐怕還是易學史的未定公案，當代學者以易學即儒家管理哲學及形上學的詮釋觀點者尚大有人在，如東北呂紹綱先生就是以《易程傳》為正統易。至於談占卜的理論問題，這是《易經》作為卜筮之書的自然哲學問題，朱熹學問性格濃厚，凡事窮究其理，這也是程頤的要求，所以朱熹便在理氣論基礎上說明卜筮感通之可能性，因而多有接續漢儒所思之事，但這都不使朱熹比程頤更有信仰，因為信仰與迷信畢竟是兩回事，朱熹不迷信，文例鑿鑿，只是他凡事研究到底，對於鬼神占筮皆然，這正是程頤言於格物窮理的學問態度。程頤亦非不信仰，人性之善，天道之化，都是程頤不假措思直接接受的德性信念，這就已經是到了一個信仰的層次了。所以金教授極力分開程頤、朱熹之理論梳理工作，倒讓作者覺得這與金教授所反對的學界兩分程朱、陸王的過度用力詮釋是頗有類似之病。

也在這個同時，金教授對於馮友蘭先生對程顥的解讀也有反對意見，一說馮先生認為程顥否認人有一道德本心，一說馮先生將程顥道家化了，本為引程顥與

朱熹為同道，卻將馮先生的解釋做這樣的詮釋亦令作者不安。

對於朱陸問題，金教授的意見作者多半同意，作者本就不以為朱熹不討論功夫理論中的本體功夫，本體功夫就是金教授要強調的心學，只是朱熹在跟別人吵架的時候，總會因為不見眼前此人真有什麼本體功夫的實得境界，因此一見他們談心說性，就會跳入心統性情、仁理愛情的概念解析將對方騷擾一番，先批評人家概念分析都沒搞清楚，然後再以涵養察識之先後次第將對方轉手一番，指責對方馬步都沒紮穩就要學功夫。所以，真論本體，朱陸相同，真說本心，朱陸也相同，只到了說功夫時，才是朱熹對前人及對同時代人很有意見的地方，這又恐怕多是對時人的批判，卻總以理論語言的方式進行，因此誤解他人本是正確的哲學語言，只因時人多有做不到該語言所記述的功夫境界上之故。若單就本體功夫而言，朱陸同道，事實上所有儒學系統都應該是同道的，依照金教授的朱熹解讀，陸王是心學，現在朱熹也是心學了，作者還想讓程頤也是心學，因此整個儒學史皆有本體功夫，皆需承認心學，因為做功夫就只有本體一路，豈有表面功夫之為功夫者。多數討論功夫的表面的衝突都是基本哲學問題意識不清之故，這也是金教授所說的具體學術型態有別之故，只是問題常常難以釐清，作者認為，這些衝突並非全為當代學人之誤，因為傳統上儒學家自己就已經戰得昏天暗地了。

對於儒佛問題，金教授以朱熹學問廣大盡收佛家義理形式而為儒學建構所用，至於朱熹所批評的佛家理論及儒佛優劣問題金教授認為這只是信念而並非理論上的證明，此說作者當然同意。就朱熹吸收佛家優點而言，陳來教授在談王陽明的時候也是說陽明盡收佛家優點，只是他更進一步而認為陽明成就更高於佛家，金教授在說朱熹時似乎沒有這麼強勢的立場。作者認為，儒佛問題關鍵在一宇宙觀及生命生死觀上，這一個基本知識態度如果沒有溝通，而只就論理的形式架構的會通而論兩家之學之時，則始終不能見真問題，金教授認為朱熹盡收佛家義理，看在佛家眼裡恐不盡然是如此，應該是會全盤否定的，因為根本不見道，屆時就將比象山說朱熹是更為嚴厲的否定，當然這也還不妨礙站在儒學立場而說朱熹學術路向寬廣，能有吸收他教優點之事。

對於康德哲學有所衝擊於中國哲學的詮釋方法的問題，金教授以朱熹所論之「理」確實是康德實踐理性批判中在實踐之後所見之「實理」，這一個詮釋型態對比於勞思光先生以儒學由心性論墮落至形上學宇宙論的解讀方法，正好有別。金教授之說等於是說儒學形上學是由實踐之途而見證起來的實理之學，這也正是當代中國哲學的方法論問題中的一大重要問題的解決線索，亦即是如何去論述一套經由實踐而見證為真的普遍原理之學。作者認為，儒釋道三教的天道、實相皆是實踐後的確證之見，論理的系統內固有由形上本體下推主體功夫的思路，但證道的路徑確實是由主體實踐而親證而言說為形上本體，因此論究中國哲學的真理觀的證成之途多半不是一知識論意義的理論溯源，反而是一套功夫哲學的實踐之

路，而這正是當代中國哲學方法論最有待突破的大問題。金教授的對康德哲學的這一點明，依然保有對康德哲學的接受立場，實際上勞思光先生及牟宗三先生都是在康德哲學的影響之下的中國儒學詮釋觀點，勞先生在純粹理性批判的二律背反層面上拒絕中國哲學的形上學、宇宙論，牟先生在實踐理性的智的直覺路徑上重立中國哲學的本體宇宙論，金先生則從心學詮釋的實踐進路來言說實踐之後的「理」的形上世界，這確乎是一個可以再挖掘的中國哲學的康德式解讀之討論議題。

金教授不同意牟先生以朱熹為他律道德之說，牟先生以朱熹之理是外在的虛懸之理、客觀的認知之理，金教授以朱熹心學為詮釋朱熹之主軸，說心學之根本義即為說本體功夫，故理必落實心亦實踐而為主宰而非在外，故而定然不同意朱熹功夫論是一他律之學之說。說朱熹為他律作者亦不同意，哲學上說自律與他律是說道德律令的自內自外自天自己，但是作者認為，真正在做功夫的時候都是主體的自覺之一事而已，也就是勞思光先生所說的心性論，心性論一出即是作功夫即是自律，因此道德行為必是自律的，至於普遍原理是來自天神意志、還是天道理性、還是主體自覺的本性或應然之道這些都與主體是否自覺地為善是兩回事，此外，哲學系統中討論了天道普遍原理而不討論主體自覺功夫時也並不就表示這個體系的道德行為是他律的主張，這只是這個系統的理論創作重點未及談論道德行為的實踐活動本身，一但談及，仍然必須是主體自覺的實踐活動，金教授以心學說朱熹，即是以朱熹為談本體功夫之哲學，則朱熹之為自律系統即為必然，事實上中國哲學的儒釋道三學皆有心性論也就皆有主體自律之學，以自律他律架構論說中國哲學的功夫理論或心性論實不甚準確，看來每個哲學概念在中西討論之間因著思路脈絡的差異還有眾多需要重新界定的意義在。道德能不能是他律的？（亦即作者認為只要是道德的就分析地應該是自律的）主體自覺中的普遍原理能不能是客觀的？能不能有既是自律的又是客觀的真理觀？這正是中國哲學的儒釋道三教都需要面對的方法論問題，因為其實作者是認為中國儒釋道三教都是自律的客觀的真理觀。

金教授的朱熹哲學一書，是他畢生為當代朱學詮釋觀點的定案之作，全書充滿了對於時人解釋的批判性意見，衝擊了當代朱學研究及中國哲學研究方法的觀念，是一本適合對宋明儒學已有一定程度的專業學者來討論的好書，深望此書中之若干強勢意見能更廣為學界所重視並再被提出討論之。

[1]杜保瑞，2004年8月，〈書評《朱熹哲學思想，金春峰著》〉，《哲學與文化月刊》第363期頁133至138。

朱熹理一分殊說之討論

資料來源：華梵大學 華梵哲學系

朱熹「理一分殊」說之討論

本文大綱：

前言：

第一節 理一分殊說的源起

第二節 朱子對張載西銘本義的詮釋。

第三節 朱熹以理一分殊拆解貫注西銘全文的直解結果

第四節 朱熹以「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」橫解西銘，且發揮所謂「推」的意思

第五節 朱熹存有學義的理一分殊說

第六節 理一分殊概念的討論。

第七節 華嚴理事無礙觀簡說

結論

前 言：

「理一分殊」說可以在倫理學中談，也可以在存有學中談，就朱子自己之使用言，其明確地在倫理問題中以「理一分殊」處理問題，但於其存有學中則較不直接使用「理一分殊」說，而直以理氣關係的不離不雜及月映萬川來處理其中的一多問題。

在倫理學脈絡中所使用的「理一分殊」說，概念來源自張載西銘一文之精神主旨為伊川門人楊時詢及其民胞物與精神與墨子兼愛異同時，伊川以「理一分殊」發揮而保住張子所論之合於聖道，甚且具孟子性善養氣論之擴前人所未發之價值。自此以後，朱師延平及其門人皆有論及「理一分殊」問題，「理一分殊」說遂成為程朱理學重要論旨。

「理一分殊」說之倫理學義之主旨，就伊川之首次替張載發揮西銘主旨時，在於明言西銘為能掌握人各親其親之背後的民胞物與的博愛胸懷，愛吾之老幼及他人之理實同，皆仁也，故伊川以張子點明其理之同，故使吾人在親愛自親之時能不以私害仁，即不會為己之親而傷害他人，以致違背了仁的真精神應是具有仁民愛物的胸懷的。此一民胞物與之精神即是在體會了必然地「分殊」的親親之精神有其源於仁心真性之「理一」的表現。

「理一分殊」概念之最早使用義已如上述，是對人人各愛其愛的分殊的倫理行為強調其有理一的共通性在，以防治此各愛其愛的倫理行為之以私害公的蔽病。

然而，「理一分殊」概念特別因為它似乎對準了一多問題的性格而來，故而使得所有在一多關係中的倫理學或存有學問題都被提出在其概念下討論，此為哲學新概念出爐後不可避免之事，吾人應只把文辭的不同應用當作概念使用的發展表現，若要堅持何是何非，則將有無法究竟的考證問題出現。

「理一分殊」在倫理學上的另一種使用，是著重強調能在紛紛不同的具體情境中有其合理的操作能力才是彰顯共同最高原理的重要表現，這是李延平的強調，也為朱熹所重用。即是對分殊的更為強調。而隨著概念使用的發展，朱熹似又注意到理一及分殊並重的意思，因而也強調了兩者共同的重要性。然而在此問題源頭的張載西銘之確解問題上，朱熹卻是費盡排解之心思，既藉西銘以強調理一，又藉之以強調分殊，還得共同強調兩者。這都是因為此概念在初出現的當時，僅僅是伊川的創造性使用，欲明張載明理一而不害分殊，藉理一以治墨家二本之蔽，然隨著理一強調之出現，分殊的強調也跟著出現，最後，理一與分殊共同強調的觀點也得提出了。看朱子那麼辛苦的解釋努力，直不若「親親而仁民、仁民而愛物」一語之簡潔與寬厚。又何必那麼斤斤執著於以西銘注「理一分殊」呢。

至於「理一分殊」在存有學上的使用，無非就是給予朱子理氣關係中的太極與萬物間之一多問題提供一種說明的概念，然其實義必須在朱子理氣論的整體說明中才得明白。朱子理氣論從太極陰陽五行論至萬物，而表達出總體一太極、物物一太極的理氣關係論。然而，理一分殊必竟是處理倫理行為中各具體情境與總體原理的關係問題，朱子並未以明顯的語句來說明在理氣關係中的理一分殊情況，而多直接以理在氣先及理在氣中及理同氣異或理異氣近等方式說明此一問題。本文之討論，並不預存要解決什麼哲學上的問題為目標，而是作為一篇閱讀後之心得報告，故文中節次的安排是順著所想到的問題之次序才提出，並不具備推演的關係。以下是本文。

第一節 理一分殊說的源起

「理一分殊」說是程伊川首先提出的哲學辭彙，是為解讀張載西銘一文之真義而說的，原來是伊川弟子楊時以為西銘中民胞物與之精神頗有墨家兼愛精神，故而提出以詢其師，伊川基本立場為護衛張載之說並不是墨家立場，故而架構出理一分殊之格式以為張載與墨家之差異，此說後為朱熹所完全接受，並作了更多的發揮，遂成為儒學理論體係中的重要辭彙，並因此一辭彙所表彰之義理性格，極有佛家華嚴理事觀的風格外貌，故亦值得藉以為兩家比較的議題。我們先從此說之源起來看，首先引伊川答楊時論西銘書。

01 「-----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？」
-----河南程氏文集卷第九----

伊川以為，張載西銘通篇所顯的「民吾同胞物吾類與」的精神，是說明人與人相處時的對待關係之道理，不論是親人之間亦或路人之間，其原理是相通的，所以西銘要表彰這個相通的精神，以體現「仁」的真正精神，之所以要如此強調，是因為西銘在理解了世人多能體貼親愛自己親人的「義」的行為之層次上，有時會因親義而傷博愛之仁，所以為保住親其親之真合義的精神，故而必須明白告訴世人己親與路人的對待關係上其實是有義理上的共通性，因為當我們推廣這個愛其親的內在涵義時，我們必然會發現這個殊別的義道，是基於總源的仁理，因而必須推廣自親其親的義道之用以達至於老幼及人的仁理之體，故而伊川提出這裏有個理一的原則在此，而標「理一」之說出來描繪張載西銘的「民胞物與」精神。但是這個精神並不同於墨家的兼愛精神，伊川弟子楊時以為張載有此傾向，故作此比附，但儒墨之別自孟以來即極清楚，即以愛有等差以別兼愛說，故伊川在理一再加分殊說以辨別此一公案。伊川提出在西銘「民胞物與」的理一精神中，仍存在著具體表現方式上的差異。若不知這個具體親愛的義行與義行間有著親疏分別的差異在，則是義而無義，因重兼等之愛而傷害了分別的親義，但是墨家的兼愛觀中卻同置親疏間之比重，這便是「無分之罪，兼愛而無義。」所以這個分殊是要特別強調的，當然，當初提出理一就是要拯救只知分殊之弊端，此弊端即是私義之太過而傷仁理之事，因此，合分殊與理一，讓理一架構在分殊之上，使「分立而推理一，以止私勝之流，仁之方也。」所以「民胞物與」精神即在推廣原來百姓日用於親親之義道的真精神以達至親親之義道的充極，即仁民愛物的仁道之層次上來。

所以，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墨家兼愛，故又提出「而分殊」以替張載尋找逃脫攻擊的路徑，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。

第二節 朱子對張載西銘本義的詮釋

當朱熹承北宋理學而開啟他廣大而綜合的適哲學系統之後，伊川所有觀點幾乎全為朱熹接受，尤其是伊川的理一分殊說，但因此說本就源起於對西銘的解讀，並且，我們發現朱熹也多為在解西銘的文字中才極力使用理一分殊，故而我們要

先看看朱熹是如何解讀西銘的。

「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表現。朱熹甚至還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逐字逐句所透顯的既理一又分殊的意味來。以下，我們先處理朱熹的直解西銘，也就是朱子對理一分殊在西銘中的解讀結果。

首先，我們來分析朱熹對理一分殊這一對概念的處理。

02「言理一而不言分殊，則為墨氏兼愛，言分殊而不言理一則為楊氏為我，所以言分殊，而見理一底自在那裏，言理一，而分殊底亦在，不相夾雜。」（朱子語類，卷 98）

在所有人與人對待關係的方式上，如果只強調人人平等，而使用同樣的方式，則是兼愛，如果只強調親疏之別，而有著不同的方式，則是楊朱的私我。在人與人的對待關係中，其實應同時重視人與人的平等共通性與親疏差別性，在重視分殊時知道有個理一在，在重視理一時知道有個分殊在。可見得朱子已經明確地在這一對觀念中，將兩者置於同時同重的層次，使兩者在倫理行為的操作中，必須被當作同樣重要的原則來處理。

接著，在朱熹這樣的理一分殊觀下，我們要看他如何解讀西銘。

朱熹曾作西銘論，其言：

03「天地之間，理一而已。然乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，則其大小之分，親疏之等，至於十百千萬而不能齊也，不有聖賢者出，孰能合其異而反其同哉，西銘之作，意蓋如此，程子以為明理一而分殊，可謂一言以蔽之矣。「蓋以乾為父，以坤為母，有生之類，無物不然，所謂理一也。而人物之生，血脈之屬，各親其親，各子其子，則其分亦安得而不殊哉。一統而萬殊，則雖天下一家，中國一人，而不流於兼愛之弊，萬殊而一貫，則雖親疏異情，貴賤異等，而不特於為我之私。此西銘之大指也。」

「觀其推親親之厚以大無我之公，用事親之誠以明事天之道，蓋無適而非所謂分殊而推理一也，夫豈專以民吾同胞，長長幼幼為理一，而必默識於言意之表，

然後知其分之殊哉。-----」

（朱熹西銘論）

一言以蔽之，朱熹也是以西銘為「明理一而分殊」，此「西銘之大指也」。首段言「天地之間，理一而已。」這個命題需在朱子理氣關係中才能全明，此暫不論，但知其標宗名於此即可。至其言乾坤二氣化生萬物，並不是已經把理一分殊之說應用到宇宙論中，而是藉他的宇宙學知識以說明天地生人之後，人物品類分雜，各有其親，在自然人性之基礎上的人倫行為，各有其準則之所據，及施為之所對，而造成紛然雜錯的現象，但人群社會是一個整體，必須完成合其異反其同之舉後，社會人倫行為才能有共通之原理。當然，這是儒家哲學的基本性格，是否必須如此，其實有著太多的辯論，此暫不論。朱熹認為必須有聖人出來以統一人倫原理，這個工作，一直是儒家的事業之一，而朱熹以為，張載西銘之作，「意蓋如此」。這篇文章的性格，就是伊川所提的「明理一而分殊」之事。

為什麼是理一而分殊呢，就自然人倫中人人親愛其父母的行為中，男為父女為母，人人皆有，此理之一也，但人人因血脈至親之緊緊執愛，此又其人性中之最自然且真實之事，故不能不其分有殊，故而西銘就是在建立對於人倫行為的一統而萬殊及萬殊而一貫的原理，使人倫行為得以以最完備的方式來對待，既不偏於兼愛之弊，也不偏於為我之私。這就是為什麼在西銘全文所談者為理一分殊的原故。

接下來，如何操作理一分殊呢，朱子的解讀十分明確簡潔，就是「推親親之厚以大無我之公，用事親之誠以明事天之道」，這是朱子把握西銘明理一而分殊的進程，以張載為藉事親以明事天之道，而事天才是仁的表現，而西銘全文之表現是以事天為內容的，這就是它的理一處，這個以事天為內容主軸的精神是出現在「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。」一句上。這是朱熹的橫說西銘，我們先不處理。

再回到原來談西銘主旨處，在「推親親之厚以大無我之公，用事親之誠以明事天之道」的整篇文字表達中，卻又「無適而非所謂分殊而推理一也，夫豈專以民吾同胞，長長幼幼為理一，而必默識於言意之表，然後知其分之殊哉。-----」即以事天之表達方式中，卻全為由分殊以推理一，此朱子念茲在茲地不欲遺落「分殊」之解讀結果，他也是要指出像楊時那樣的錯誤，是只看到表面的民胞物與就以為張載只講理一，朱子要求必深入文字底層去閱讀，然後便可以體會西銘中的分殊義，而知全篇皆是站在分殊的不可脫落的基底上去建構理一的義理。以上這些觀點，朱子在語錄中也是一再談及。它的結果就是朱子把西銘全文都拆解成既是理一又是分殊的解釋內容了。

第三節 朱熹以理一分殊拆解貫注西銘全文的直解結果

以下，我們要處理朱熹的直解西銘，也就是朱子將理一分殊拆解貫注在西銘中的解讀結果。

然而，細看朱熹的解讀，他其實是極重視這個分殊的，他固然對理一分殊這對概念的理解，是兩者同時同重，但是他認識這對概念的進路卻仍是由分殊進理一，也就是說，他是以在理一的認識中必須要更肯定分殊的方式來使用理一分殊，而反過來當他用分殊而理一的時候，是指的在分殊中必須去注意到有理一的道理在，所以說，朱熹對理一分殊的使用，顯然是看住它的分殊這邊的，是因為要強調分殊所以才提理一的，只是當兩者同舉之後，就應是同時同重的對待而已。我們來讀他的語類就可以發現他是這樣使用的。

04 「西銘要句句見理一而分殊。」（朱子語類卷98）

要句句見理一而分殊，就是要在每一個句子中「而必默識於言意之表，然後知其分之殊哉。」理一才是原來西銘每句的主旨，但朱熹在意的是每句中都是由分殊的基礎所推出的理一，所以每句中都有分殊之意藏於言意之表。

05 「西銘通體是一個『理一分殊』，一句是一個『理一分殊』，只先看『乾稱父』三字。一篇中錯綜此意。」（朱子語類卷98）

乾稱父在張載是推理一的用法，而朱熹則以此句已在型式上陳列了乾乾父父的分殊在，故分殊已然在其中，所以在朱熹的解讀法下，通篇中錯綜此意，詳續文。

06 「或問西銘『理一而分殊』。曰：今人說，只說得中間五六句『理一分殊』。據某看時，『乾稱父，坤稱母』，直至『存吾順事，墨吾寧也』，句句皆是『理一分殊』。喚作『乾稱』、『坤稱』，便是分殊。如云『知化則善述其事』，是我述其事，『窮神則善繼其志』，是我繼其志。又如『存吾順事，沒吾寧也』。以自家父母言之，生當順事之，死當安寧之，以天地言之，生當順事而無所違拂，死則安寧也，此皆是分殊處。逐句渾淪看，便是理一，當中橫截斷看，便見分殊。」（朱子語類卷98）

本文正是前兩段意思的發揮，朱熹西銘解的緊要處便在「逐句渾淪看，便是理一，當中橫截斷看，便見分殊」，句句拆解的解讀結果，乾稱及坤稱就因其稱字而有分殊義在，因為未稱之前乾仍是乾而不是父，是透過稱的推廣作用才現出乾父坤母的連結，否則天自天父自父，兩不相涉，理一不得，但一稱之後理一便

得，而其中分殊更是已在其中了。就在這種解讀法的運作下，朱熹所解的西銘成了通篇皆是理一分殊，而不只宗旨的幾句而已了。

07「道夫言：看西銘，覺得句句是『理一分殊』。曰，合下便有一個『理一分殊』，從頭至尾又有一個『理一分殊』，這是逐句恁地。又曰，合下一個『理一分殊』，截作兩段，只是一個天人。」（朱子語類卷98）

是說西銘每一句都是理一分殊，而每句分作兩段即是推事親以明事天，至於全文則當然整體宗旨即是理一分殊。合下是當下的這一句，從頭至尾是指全文。

08「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。」（朱子語類，卷98，周謨錄）

「以『乾為父、坤為母』便是理一而分殊。」是說父母是我的父母，人人各有其父母，故是分殊，但為推，故以乾為父以坤為母，乾坤代父母即推分殊以進至理一，故此句之朱子解讀法是重在要看出張載仍是基於分殊才談理一的重點。「『予茲藐焉，混然中處』便是分殊而理一。」是指出為人應混然將一切分殊之德行擴推開來，不分彼此，處於天地之中，是理一精神的發揮，本文上就是談理一的。「『天地之塞，吾其體，天地之帥，吾其性』分殊而理一。」由我去承擔天地之體性，本文上就是理一精神的發揚，解讀上的重點也就放在理一，「『民吾同胞，物吾與也』理一而分殊。」朱熹的解讀是從其既已用民、用物，就表示張載已知其民其物皆非我，只為推故，故民吾同胞物吾類與，故朱熹對此句的解讀提醒是要強調它的分殊性的。這也是他使用「理一而分殊」及「分殊而理一」的用法之區別。

09「一之問西銘『理一而分殊』。曰：西銘自首至末皆是『理一而分殊』。乾父坤母固是一理；分而言之，便見乾坤自乾坤，父母自父母，惟『稱』字便見異也，又問：自『惡旨酒』至『勇於從而順令』，此六聖賢事，可見理一而分殊乎？曰：『惡旨酒』，『育英才』，是事天，『顧養』及『錫類』則是事親，每一句皆存兩義，推類可見。」（朱子語類卷98）

從朱子藉「稱」字之理解，以解讀「乾稱父坤稱母」一句，即可明瞭他對「理一分殊」這對概念在解讀西銘時的使用方式，此方式同於引文16及08之使用。

10「問西銘分殊處。曰：有父，有母，有宗子，有家相，此即分殊也。」（朱子語類卷98）

父母在西銘本用來以乾稱坤稱而擴大之，以表理一之義，但朱子偏偏要看出它的分殊義，宗子、家相在西銘本要表明義大君、大臣原為吾父母一家之人，但朱子也要從中見出分殊，此即表示朱熹更重視在西銘中有分殊義在之解讀原則。

11「西銘大綱是理一而分自爾殊。然有二說：自天地言之，其中固自有分別。不可認是一理了，只滾作一看，這裡各自有等級差別。且如人之一家，自有等級之別。所以乾則稱父，坤則稱母，不可棄了自家父母，卻把乾坤做自家父母看。且如民吾同胞，與自家兄弟同胞，又自別。龜山疑其兼愛，想亦未深曉西銘之意。西銘一篇，正在天地之塞吾其體，天地之帥吾其性，兩句上。」（朱子語類卷98）

「西銘一篇，正在天地之塞吾其體，天地之帥吾其性，兩句上。」就是朱熹的橫看西銘，也是朱熹以西銘全是一個推的主旨之發揮的觀點，既然是推，則是由分而推一，故「西銘大綱是理一而分自爾殊。」此文中其它文字則都在闡釋分自爾殊的意思，前引諸文已明此義。

12「問西銘。曰，更須仔細看他說理一而分殊。而今道天地不是父母，父母不是天地，不得，分明是一理。乾道成男，坤道成女，則凡天下之男皆乾之氣，凡天下之女皆坤之氣，從這裡一便徹上徹下都即是一個氣，都透過了。」（朱子語類卷98）

此文乃朱熹說明西銘理一之理是如何而說的，朱熹藉他的理氣關係論來說此，以男皆乾氣、女皆坤氣來說天地父母之同一，這種在存有學上講同一的理論，其實仍需「推」的概念解析方式下才能進行，而朱熹的存有學架構只是儒學存有學架構下的一種，至於張載的民胞物與精神之本質是倫理學的，當然它可以預設存有學之命題來解釋，但也就不限定在那一種存有學了。我們只當作朱子將之收錄在其自身架構下的解說法，而不必以為定論。值得注意的是，理一分殊說是否在朱熹的使用下已由倫理學命題轉化為存有學命題，而可以將之使用於存有學的討論中之事。

13「問西銘『理一而分殊』，分殊，莫是『民吾同胞，物吾與也』之意否。曰：民物固是分殊，須是就民物中又得分殊。不是伊川說破，也難理會。然看久，自覺裡面有分別。」（朱子語類卷98）

以『民吾同胞，物吾與也』說分殊，是朱子的通說，前文已明，此即「民物固是分殊」之義，即民與物非我，故是分殊，但「須是就民物中又得分殊」，則是就民與民間物與物間對我的關係中仍存著親疏之差，故更有分殊，總之朱子是窮極地發揮以分殊讀西銘的原則，故而自知難解，遂謂非是伊川說破，也難理會。

14「用之間：西銘所以『理一分殊』，如民物則分『同胞』，『吾與』，大君家相，長幼殘疾，皆自有等差。又如所以事天，所以長長幼幼，皆是推事親從兄之心以及之，此皆是分殊處否。曰：也是如此。但這有兩種看：這是一直看下，更須橫截看。若只恁地看，怕淺了『民吾同胞』，同胞裡面便有理一分殊底意，『物吾與也』，吾與裡面便有理一分殊底意。『乾稱父，坤稱母』，道是父母，固是天氣而地質，然與自家父母，自是有個親疏，從這裡便『理一分殊』了。看見伊川說這意較多。龜山便正是疑『同胞』，『吾與』為近於墨氏，不知他『同胞』、『吾與』裡面，便自分『理一分殊』了。如公所說恁地分別分殊，『殊』得也不大段。這處若不仔細分別，直是與墨氏兼愛一般。」（朱子語類卷98）

此段所有說理一分殊處，皆是要明分殊，而不是要明理一，朱熹怕人看淺了，故再三言之，以避免將西銘當兼愛看了。

15「問：西銘句句是『理一分殊』，亦只就事天、事親處分否？曰：是。『乾稱父，坤稱母』，只下『稱』字，便別。這個有直說底意思，有橫說底意思。『理一而分殊』，龜山說得又別。他只以『民吾同胞，物吾與』及『長長幼幼』為理一分殊。曰：龜山是直說底意思否？曰：是。然龜山只說得頭一小截，伊川意則闊大，統一篇言之。曰：何謂橫說底意思？曰：『乾稱父，坤稱母』是也。這不即是那事親底，便是事天底。曰：橫渠只是藉那事親底來形容事天作個樣子否？曰：是。」（朱子語類卷98）

此文說出朱子直說及橫說西銘的兩種解讀進路，直說是在理一分殊上看，橫說是在推事親以事天上看西銘。並以對西銘之閱讀法中，伊川是通篇讀，這也是珠子的讀法，而楊時則只讀了一小段，故不解西銘，而誤以為兼愛。

以上是朱熹對西銘的直解，至於橫解的觀點中才真正是他忠於原文的解讀，擺脫了以新發明的觀念解讀前人作品的做作，可以說真正是極恰當的解讀成果。

第四節 朱熹以「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」

橫解西銘，且發揮所謂「推」的意思。

下面，我們將先選錄朱熹在語類中有關以「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。」為西銘宗旨，故而西銘是「推事親之心以事天」之義的原文以為闡釋。

16「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。塞，如孟子說塞乎天地之間，塞只是氣。吾之體即天地之氣。帥是主宰，乃天地之常理也，吾之性即天地之理。」

(朱子語類卷 98)

17「吾其體，吾其性，有我去承當之意。」(朱子語類卷 98)

此二文中朱熹以孟子精神解讀張載西銘的「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。」一句，可以說已經完全抓住這句文法結構特異的文句之真髓，我們可以再進入下面的討論。

18「西銘大要在『天地之塞吾其體，天地之帥吾其性』兩句，-----孟子所謂『親親而仁民，仁民而愛物』，其等差自然如此，大抵即事親以明事天。」(朱子語類卷 98)

以朱熹自己的話而言，西銘主旨即是「即事親以明事天。」這是極真確的注解，而朱熹以張載的原文來標出此意的，就是藉「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。」兩句，這也抓得準確，只是張載直接體貼了孟子「親親而仁民，仁民而愛物」的擴開精神，而朱熹與伊川卻緊張地替愛有等差這個儒墨之辨的血脈問題為張載把關，倒顯得不若孟張二人的落落大方了。

19「問西銘之義。曰，緊要血脈盡在『天地之塞吾其體，天地之帥吾其性』兩句上，-----若不是此兩句，則天自是天，我自是我，有何干涉。或問，此兩句便是理一處否？曰，然。」(朱子語類卷 98)

使天與我合在一起，使我能去作事天的事業，這是西銘的宗旨，也是伊川看出的要的，朱熹亦知此節，故而同意這即是「理一」之處，即西銘原本的重點就是理一，只是經朱熹和伊川的解讀及發揮，就非拉著分殊不放，所以才變成兩位都以理一分殊解西銘了。

20「林聞一問，西銘只是言仁、孝、繼志、述事。曰，是以父母比乾坤，主意不是說孝，只是以人所易曉者，明其所難曉者耳。」(朱子語類卷 98)

21「-----西銘本不是說孝，只是說事天，但推事親之心以事天耳，-----蓋事親卻未免有正有不正處，若天道純然，則無正不正之處，只是推此心以奉事之耳。」(朱子語類卷 98)

這兩句都是說西銘是由孝言仁，本旨在說仁，只由孝而出耳。因孝易曉而仁難明，故要推孝以明仁。以下再引二文，皆朱熹解西銘的佳作，義理清楚，便不再討論，以為總結。

22「問『天地之塞』，如何是『塞』？曰：『塞』與『帥』字，皆張子用字之妙處。塞，乃孟子『塞天地之間』；體，乃孟子『氣體之充』者；有一毫不滿不足之處，則非塞矣。帥，即『志，氣之帥』，而有主宰之意。此西銘借用孟子論『浩然之氣』處。若不是此二句為之關紐，則下文言『同胞』，言『兄弟』等句，在它人中物，皆與我初何干涉，其謂之『兄弟』，『同胞』，乃是此一理與我相為貫通。故上說『父母』，下說『兄弟』，皆是其血脈過度處。西銘解二字只說大概，若要說盡，須因起疏注可也。」（朱子語類卷98）

23「問，向日曾以西銘仁孝之理請問，先生令截斷橫看。文蔚後來見得孝是發見之先，仁是天德之全。事親如事天，即是孝；自此推之，事天如事親，即仁矣。『老吾老，幼吾幼』，自老老幼幼之心推之，至於疲癯殘疾，皆如吾兄弟顛連而無告，方始盡。故以敬親之心，不欺闔室，不愧屋漏，以敬其天，以愛親之心，樂天循理，無所不順，以安其天，方始盡性。竊意橫渠大意只是如此，不知是否？曰他不是說孝，是將孝來形容這仁；事親底道理，便是事天底樣子。人且逐日自把身心來體察一便，便見得吾身便是天地之塞，吾性便是天地之帥，許多人物生於天地之間，同此一氣，同此一性，便是吾兄弟黨與；大小便等級之不同，便是親疏遠近之分。故敬天如敬親，戰戰兢兢，無所不至；愛天如愛親，無所不順。天之生我，安頓的好，令我當貴崇高，便如父母愛我，當喜而不忘；安頓得不好，令我貧賤憂戚，便如父母欲成就我，當勞而不怨。徐子融曰：先生謂事親是事天底樣子，只此一句，說近西銘之意矣。」（朱子語類卷98）

第五節 朱熹存有學義的理一分殊說

理一分殊本只是倫理學中的辭彙，化為倫理學的說法可以是這樣：「我們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。」但是，當朱子承繼伊川此說後，似乎又有將它使用在其論理氣關係的存有學系統中的情形。語錄有言：

「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。」

（朱子語類卷一）

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學觀念系統，我們不再作整套的鋪陳，簡言之，前引文之意即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。朱熹的理氣關係論中，我們無法替他詮釋成理一元論，或氣一元論，或太極一元論，因為朱熹的太極只是理，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。這一面的觀點也只是「太極只是天

地萬物之理。在天地言，則天地中有太極，在萬物言，則萬物中各有太極。」也就是說，對朱子的存有學整個系統中的理氣關係而言，理一分殊這個哲學辭彙只以這樣的意義放在整個系統中，而整個系統卻還有更多的原理是理一分殊所未能觸及，而需由理氣論自行處理。

第六節 理一分殊概念的討論

我們可以暫時這樣總結的說，就解西銘而言，朱熹標出「事親是事天底樣子」一語，是西銘的確解，可謂十分允當，但若以理一分殊來解西銘，則為拿後起的新觀念套解前人的作品，那麼削足適履強為解釋的現象是在所難免，問題在於，我們可不可以以理一分殊解西銘呢，理一分殊當初出現的歷史機緣是伊川為保張載不落於墨家兼愛之弊而提出的，他讚美張載是因「分殊之藏，殊勝而失仁」，故為「止私勝之流」，遂「分立而推理一」，是「欲使人推而行之」，故而使張載不是親疏二本之墨家兼愛觀，在分立的真實感上推廣，以達至理一的境界，這樣的關切點之出發，是因為儒家在開頭的時候就已經宣佈墨家兼愛觀的不是，而主張愛有等差，故而伊川也必須替張載鞏固他的儒家身份，因而必須在讚美張載有推理一的胸懷之後，還要說他是在分立的基礎上的推理一，此時伊川的以理一分殊說說西銘，還是指的全文之宗旨、性格上是這樣的精神，至於朱子的以理一分殊說說西銘，卻是要進入西銘全文作從頭到尾的逐字解讀，一定要讀出西銘激頭激尾的理一分殊味出來，我們不能說當伊川以西銘全文主旨有理一分殊的精神是合理的詮釋時，卻不允許朱熹作這樣的工作。

我們暫且不談為檢別墨家之弊而對張載不犯不重分殊的重點，我們先看伊川提出理一這個概念的理論效果，它使得分殊的具體倫理行為之自身意義擴充了，這是張載的貢獻，但伊川把它哲學化了，藉理一這個概念辭彙而予以術語化，使得原本單一的具體的合倫理行為在理一的觀照下，衝開了原來的界限，動態地藉著倫理規範觀念的涵幅的提昇——由義到仁——，而使它的個別情境中的使用性格，也能進入它的普遍情境使用狀態，這就是經伊川詮釋的由「分立而推理一」，是藉小的提醒大的，其實孟子早就說過了「親親而仁民，仁民而愛物」的話，儒家基本上也早就是「修身齊家治國平天下」的格局，這個仁德之心的普遍發用必須本來就是儒家的原理，只是在具體的人生處境中，私我之愛容易進入狀況，易為人人共效的品性，但是這個普遍的胸懷總或有不足，張載為強調此，遂藉切近的道理，作一種意義的擴充，讓合倫理行為的普遍德目以個別行為的倫理義理來說明，在大家都容易謹守的合倫理行為的意義上，把這個意義作擴充，使得人們願意以愛自己家人的心情來愛天下人，這就造成讓內涵度更廣的德目藉內涵度較低的德目來介紹推薦的情況，是以義說仁，但是，如果能達到效果，那麼，現實上的狀況將是天下人皆得人人所愛，而就理論上的引伸而言，其實也可以說是擴大內涵度較小的倫理德目的意涵幅，把義說成仁，原來的理一是一在義上，是把原

來在仁的觀照心下才會表現的行為，因為人們不易作到，故而都將之解釋為義，以使人人作到，造成理論上似乎又打通了義與仁的界限，變義為仁，「分立而推理一，以止私勝之流，『仁之方也』」。

朱熹處理所造成的效果，能發揮具體倫理行為的同時結合個別意義與普遍意義。使得任一具體倫理行為在意義上能共同融通於各不同抽象層次的儒家德目概念，意即可以讓一個合義的行為也成為合仁的行為，一個合仁的行為也能有合義的內涵，情境都是具體的，不論事親、事疏、事天，但是意義有別，是仁、是愛、是義都有不同，但經朱熹以理一分殊的兩邊結合的解讀而括推於西銘所有具體情境後，則使得任一具體情境中的行為都分享了仁、義、愛、孝的所有義涵，如此一來，具體倫理行為在意義上打通所有層次，因此彼此之間有了意義上的融通，這就極有華嚴事事無礙的味道，即事與事間已無意義上的區別，當然，這也必須是那個具體情境中的操作者本身已經在自我實踐的修養上達到仁義消融的境界，是一種修養功夫能力上的事事無礙，是參與者的事與事的無礙，若不滲入實踐的動力，事與事的無礙便沒有它的真實感了。當然，儒家倫理行為所對準的意義內涵不同於佛家，此處所共同的僅是論理上抽象型式上的相似，而究其異，則更有得說呢。

倫理義的理一分殊有華嚴事事無礙味道，在愛親及愛人的不同具體事件中都體現理一分殊的雙重原理，此愛親與愛人之事，事與事間因而有了一體而化的融通性，所以說它有華嚴事事無礙的味道。但在存有學義中的理一分殊則需加上功夫學中的變化氣質才有華嚴理事無礙的味道。朱熹理氣觀是在架構中明瞭它的相礙，華嚴理事觀是在操作中打通它的無礙，理因氣之具現化過程中的偏至之性，而使它的表現有了妨礙，而在理氣觀中，朱熹也只處理了它們在存有學中的關係，至於這個理的不通暢之表現如何使它通暢的過程，則是功夫學中之事，這時的功夫作用之意義，就是一種變化氣質的方式。在存有學義的理一分殊中已保證了理在人性中之全，故而只要能打通氣化成形過程中秉氣不均的限制，則能回復全理的自我，故而這種修養功夫之意義就在於把原有的氣質改變成合於純理的氣質。等改變好了以後，就可以出現在成德者身上的理事無礙之表現了。

第七節 華嚴理事無礙觀簡說

在談華嚴理事無礙觀之前，我們首先要指出，朱熹「理一分殊」是說，華嚴「理事無礙」是觀。縱然也有四法界中的理事無礙法界，但我們首先要指出，無論以理事無礙為修持佛理之觀門抑或佛學存有論中之法界而言，理事無礙都需透過修持的實踐才有意義的真實性。法界義的理事無礙是在實踐中開顯認識而轉出的，「無礙」本身已透露了修持的訊息，而佛學的存有論如果不從佛陀是個修行者的身份來理解，則他的語言便不能相應地解釋，隨著所有佛們的存有理論都無

法相應。而華嚴宗的無障礙法界中，所謂的透過實踐才轉出，意思是說，理事無礙與事事無礙的這兩個法界，並不是和理法界及事法界一體平鋪地作為存有學中的不同軀域的世界範圍，假若不在佛理教義之修持的成功操作下，此二法界是沒有現實的存在性的，不處於生活中放下一切的空觀之運作，現實的存有只以理法界及事法界向我顯現，嚴格地說，即使是理法界之是否向我顯現也有待爭辯。

華嚴理事無礙法界是在四法界觀下的內涵，四法界觀又蘊涵於法界緣起觀之內，法界緣起觀又蘊涵於緣起法之下，緣起法則是佛學存有論的基本設定。

四法界觀的出現，本身有觀念的發展，並不是一開始就已經明確地舉出這四個法界的名稱，法界，是對存有界一切存有的稱謂，法是直指存有，不論為現象或本體，界指其分類，範圍住此分類之全體。但當此法指事法言時，事法界之界義是事法之分齊，即分分雜然之一事一事，而當此法指理法言時，界指性義，即理之存有整體之範圍，其全為性，事是相相有多雜，理是性，性唯一義。華嚴的法界觀與天台的法界觀不同，天台十法界是四聖六凡的存有者生存範域，是有層次之分的生活世界，華嚴的法界則特別以觀照者的眼光所得的存有世界為內涵，有從理而入有從事而入，甚至有因對佛家本旨之慧解不同而在理或事之觀照下也會有不同的內涵出現的。而當華嚴宗處理了法界概念之後，法界緣起的觀點也隨著出現，這是二祖智儼的發明，語出華嚴一乘十玄門，至於四法界觀之出現，則在三祖法藏修正慧苑之說後正式出現。

華嚴作為佛門一教派而言，固然有其教理上的發皇，但基本宗旨仍是佛家的。法界問題基本上是一個存有論問題，而佛家存有學的基本性格是緣起法中心的，是在緣起的觀點下講存有的存在意義的。然而同為緣起存有論，在佛家係統中已經有多種表達，華嚴宗的緣起論特徵點，即在它以法界整體是互為緣起的觀點下來說此緣起存有學，華嚴會從法界緣起來說佛家的緣起學當然和華嚴經的特色有觀。華嚴經最終顯現出一個重重無盡的華藏世界圖出來，顯示佛家的世界觀是無盡世界之彼此交融，而作為一種人的追求境界之學問而言，世界觀的內涵則是修持的成就所打通的，透過佛家修持學的實際操作，層層上達於最高的佛所住之境界，當然這個境界並不虛懸，也不超離，為何如此，正因世界與世界的彼此交融性。

這個彼此交融的性格就是它的緣起觀的特色，世界因互為緣起而彼此交融，修行者因禪定功夫而層層進級，法界在層級中彼此交融。就世界作為觀照對象而言，以內容區分時，最基礎的就是理與事二者，以關係而描述時，則是在緣起觀的性格下有著多種的表達方式，歸攝在緣起觀下的對世界的描述觀點，形成一個個的法界觀門，是不分作為內容區別下的那一種法界均適用之，然而又正因這這種觀門的性格，使得真在華嚴存有論觀照方式下的世界觀涵幅，隨著修持的深進，

其理與事的二分性被銷融與打破，以事事之分別的觀照面向上所照出的事法界觀中，無論其殊別之多麼燦然，其殊別之間也是緣起的，是緣起的也就是真空的，是真空也就是同理之純然的，所以，其事法界必與理法界有著統一性，統一在理事無礙法界的交融中，但是這個交融不是只有紙上談兵的概念之交融，而是在修持的進境中由禪定的智慧打通出這種交融，又因修持是活生生地操作著身心的內涵，所以這種交融必然表現在生活世界的真實經驗之中，故而在真實生活經驗中也必定顯現出事與事的交融無障礙性格，所以以所觀照世界之內容為區分的事法界與理法界，就在一方面為佛家實踐哲學性格的真實修持中融通，一方面在佛家緣起存有論上的理論上的融通，而再架構出理事無礙法界及事事無礙法界的觀照面向出來。

再就理與事在佛家義理中而言，事是分齊的事法，理是同一之性，佛法八萬四千法門，一言以蔽之，緣起性空而已，緣起是事的分齊，四大也好、五蘊也好、八識也好、十二因緣也好、十八界也好---都是緣起，事法萬千，不離緣起，緣起故性空，性是理，性空即此理法界之真義，理法界不離事法界，就是直指事法界之事項的真義，其作為存有之真本事，此有皆在緣起之生生滅滅之中，生生滅滅即其作為存有之真義，即其理也，生滅即真空，有生有滅而非無，非無而有生有滅故非有，非有非無而只生生滅滅，即此生滅之緣起中見性空，全體事法在性空之真理中，此性空之真理固成一法界，但更即在事中彼此同為存有之真義，故此二法界實一法界，只理事無礙而已。法藏言：「若性相不存，則為理法界，不礙事相宛然，是事法界。合理事無礙，二而無二，無二即二，是為法界也。」（華嚴經義海百門）

性為理為本體，相為事為現象，存有整體本自適其是，即一大事緣起而已，由相反性，起而不起，由性而相，不起而起，故緣起即性起，性與相其實不存，只是一緣起就只是一性起，知其為性起即知其性相之別不存，大千世界萬法紛雜，都是在一個真實原理中的共通流露，無一事非真，無一起非緣，無一相非性，此是最深義，最深義即其最正理，此理即一法界，知性相之別不存即知最深理，即入此理法界，理法界的最深義之觀照不礙緣起諸緣之繼續其起，事事宛然，成一法界，是事法界，事與理二而無二，無二即二，只是此緣起，只是此性起，只是一法界，法界中理事無礙，是法界的圓滿義。

結 論

理一分殊作為一個哲學辭彙而言，它完整的意義是伊川與朱子共同使用的倫理學上的意義。至於其存有學上的意義，我們以為朱子並未作明確的發揮，這是一個存有學上一多問題的題目，朱熹自有他以理氣論上的清楚說明，若要以理一分殊這個辭彙來說明，則其意義將完全轉化，我們當然也可以以一個轉化後又合

於朱熹理氣論的說明結構來解釋它，而出現一個在存有學義上的理一分殊說來，但對理解朱熹理氣論而言，只是一個旁歧的概念，朱熹自己對理氣間、及太極與萬物間、及天命之性與氣質之性間、及氣與氣間之一陰一陽與五行之間等多問題都已有明確的解釋，我們就以在這條脈絡上的總體一太極物物一太極、及理在氣先理在氣中、理氣不離不雜、理同氣異或理異氣近等內涵直接明瞭即可，特意地從倫理學義的理一分殊轉出後的存有學義來說明朱熹的理氣關係，這是後人的努力義多於朱熹的努力義，我們可以這樣地發展，但是不是朱熹的明確本意，也不能涵蓋理氣論中一多關係的全部觀念。因此，我們寧可把它放在倫理學義中談才比較有真實明確的義涵。至於因見於理一分殊的一多交攝性格而有與華嚴宗法界與法界間關係的類似性而言，對於兩者的相似性觀點之討論，本文著墨不多，因為對華嚴學之實義解悟不足，不能多談，但總的看來，其類似性只是很表面的，其差異性卻是更大，或許等到對華嚴佛學了解更多後，我們能找出更多的相同處，而此時，則只易見其異，卻不易見其同。

參考書目：

華嚴哲學 楊政河著

宗密：冉雲華著，東大圖書股份有限公司，77年5月。

大家藝文天地 轉載

全集字數：91,296字