對朱熹以氣說心的當代詮釋之反思

台灣大學哲學系杜保瑞

1. 前言：

　　朱熹的理氣論，包括了對心概念的界定，謂之「心者氣之靈爽」，此說，遭受當代大哲唐君毅、牟宗三、勞思光的批評，咸謂其不當理，關鍵就是使得心的道德實踐動力減弱，不能純化其事，而與天命合一。此事，筆者以為，唐、牟、勞三位先生都有誤解，本文之作，即為澄清此事，關鍵在於，哲學基本問題定位上。朱熹所講的「心者氣之靈爽」，是就主體的存有結構說此心的存有論地位，包括「心統性情」之說亦然，心是存有者的主宰，孟子言：「心之官則思，不思則不得。」心作為主宰，有靈明的知覺動能，周敦頤言：「人得其秀而最靈」，此靈，即此心的作用，又言：「形既生矣，神發知矣。五性感動而善惡分，萬事出矣！」講得就是心的作用功能。然而，周敦頤亦是從陰陽五行之氣說此人的出生以及心的存在：「五行之生也，各一其性，無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，萬物生生，而變化無窮焉。惟人也，得其秀而最靈，形既生矣，神發知矣！五性感動而善惡分，萬事出矣！」所以，人是一氣化的存在，人有靈明知覺，以心總說之，孟子講耳目口鼻之性，但心為之主宰，都是就身體存在說心的主宰功能，心不能不是人的心，人不能不是氣存在，心就正是氣存在之最靈明其秀者，以其靈明，而能知覺，不僅知覺，更能思辨，還能提起良知正氣，做工夫，而變化氣質，即理如理而心與理為一，「心與理為一」之時，還是人與理為一，人與理為一之時，人還是現象世界陰陽五行的存在之身，不會人就變成了超越理體了。因此，談此心純粹如理是就人的狀態說，不是有一純善無惡的心脫體而出與超越界冥合。因此，心者氣之靈爽就人之心說其氣存在的靈秀能力，一如耳目口鼻各有其司之意。至於說心做了工夫純粹如理，這與心是氣存在的靈明完全不是一回事，也絕不會干擾影響。然而，唐牟勞三位先生都為了追求儒家成聖的圓滿，竟都以氣之靈明說心是不能成就圓滿無惡，筆者以為這就是哲學基本問題的錯置，本文之作，即為澄清此事。

1. 存有論與工夫論的別異：

　　中國哲學是重視實踐的哲學，談實踐有身體修煉的工夫也有心理修養的工夫，人類的感覺器官本有感知能力，而心之官則負責主宰一切，心與感覺器官的能力都是可以經由培養訓練而提升功能的。眼耳鼻舌甚至手腳身體，本來就具備一般的感知運動能力，但佛教的神通中甚至有六根互用之說，以及天眼天耳他心神足等等神通，這就是身體修煉的工夫，做工夫就在提升這些感官的能力。但是心的能力則全然不同，它既是其他身體器官的工夫修煉的指導，它更是自己有自己的課題，那就是心理修養的本體工夫，心本身是追求價值理想的工夫主體，心不是甚麼器官，它就是人的主宰，主管思維情感意志決斷等任務。身體感官有其鍛鍊的課題，心理意志也有其鍛鍊的課題，通常心理以修養來講，身體以修練來講，若身心皆養則以修行來講。這都是實踐哲學的工夫論課題。身體修煉的工夫在道佛兩教中才會深入討論，心理修養的工夫則是儒釋道三教皆有的，身體修煉就不論，心理修養而言，有入手的操作，有次第的知識，有境界的展現等等，都是心理修養的工夫。入手談如何操作，次第談項目先後，境界展現談達到了目標以後的作為。就本體工夫言，不論使用心概念與否，所有的工夫觀念都是心的工夫。從操作型定義進路說敬、說收斂、說涵養、說專一等等；從價值意識進路說居仁由義、誠意、孝順、有禮；從概念範疇說盡心、盡性、以志帥氣、求放心、致良知。不論有沒有使用到心概念，只要是本體工夫，沒有不是心在作用的，也沒有不是心的工夫。以上是心就工夫論說。

　　心也有存有論的問題，存有論的問題就是針對概念範疇的討論與界定，這些討論是為了工夫論或其他哲學問題的使用而進行的定義的，筆者以宇宙論、本體論、工夫論、境界論作為談實踐哲學的基本哲學問題，討論這些問題都會使用到存有範疇，亦即概念範疇，主要就是天、道、理、氣、心、性、情、才，或是良知、佛性、真如等等。實踐哲學是主體的活動，本體工夫是心的活動，實踐是否必然可以成功？這是儒佛共同關心問題，因此儒家有孟子主性善論，故而實踐必可成功。佛教有起信論主張心真如，有大乘經典主張清淨如來藏，故而必可成佛。既然主宰在心，那麼必可成功的理論保證與心的關係為何？這就是存有論的討論。天地之性氣質之性、心統性情、心者氣之靈爽就是在說此。佛教中一心開真如生滅二門之說亦是在討論此事。這些討論都是為的讓作為本體工夫之主宰的心能有理論上的先天保證，以必然成就其事。

 向來，存有論的討論有被忽視甚至貶抑的情況。莊子譏笑惠施，「天選子之形，子以堅白鳴」就是第一例。惠施在名家討論概念關係，這就是存有論問題，莊子沒有興趣，覺得浪費人生。象山以朱熹為支離，自己為易簡，就是對朱熹談理氣心性情的概念關係的存有論的問題沒有興趣，故批評為支離，至於他自己的易簡，就是先立乎其大者一路而已，其實就是純粹化主體意志的本體工夫的操作型定義。象山講的是工夫論，被他批評為支離的朱熹講的是存有論。

1. 唐君毅對朱熹言心氣關係的批評

至于朱子如何言此心與理之關係，與心之存在地位，則朱子在宇宙論與一般工夫論中，其泛說此心在天地間之地位，及泛說工夫者，與其扣緊心性論以言心與工夫者，三方面之言，實未能全相一致，而有不同之論。朱子在宇宙論上，乃以心為氣之靈，氣之精爽；此氣依理而生生不息，以成氣之流行；故氣在流行中，則心亦在流行中。氣之流行，或動或靜，心亦不能無動靜。氣靜，而已往之氣，一去不回；氣動，而新來之氣，依理而新起。故氣有消息、有存亡，而心亦不能無存亡。吾人之心氣原可合道，亦可不合道，宇宙間除理為常在以外，更無一常在之本有而普遍之道心，以使人心必然化同于道心。故人之是否有其道心之純一不已，以同于聖人之全心皆理，全理皆心，乃依于此道心之氣，是否相續不斷而定。則吾人之依當前此心之求道，自信其能求道，自信其能合于聖人之純乎天理之心，即純為主觀的，並無宇宙論上之必然；而此亦即聖賢之所以千載而一遇，人心恆百死而一生也。[[1]](#footnote-1)

 唐先生文中後半段說人是否能純乎天理，是主觀的，沒有一宇宙論上的必然。此說無誤。這就是人之為君子聖賢之可貴之處。因其願意去求，去操存，而非捨亡。然而人之願意操存之時，又因其本有之良知，故必有其可能，有其可能即為其必然可以建立保證，此保證是說你要願意去做就必然可成，不論斤兩，只論純度，這是王陽明成色分兩說的貢獻。因此，工夫論誠真可貴之論。就是要去做工夫，固有之良知才能呈現，不做工夫，流於宇宙論心氣結構的耳目口鼻小體之欲，人欲橫流天理亦喪。

　　但是唐先生文中前半段卻說，朱熹宇宙論、心性論與工夫論未能一致。筆者以為，說未能一致不佳。人本來就是氣稟存有，本就會放失本心，孔孟以降，無人不知，之所以會放失本心，就是程朱性善論依理氣結構的說明，孟子沒有給予宇宙論說明，沒有給予存有論說明，程朱給出了。此說，非欲使其與心性論工夫論不一致，而是要為有天地之性和氣質之性的人性論，指出可能為惡的存有論結構以及可能為善的本體論依據。只要去做工夫，就能善反成性，不做工夫，就會嗜欲累其心而過度為惡。此中，只有明晰化了存有論的道德實踐主體的結構的理論貢獻，沒有任何不一致的地方。唐先生又言：

朱子在宇宙論上，固以心屬于氣，氣依理而動靜，並以心為有動有靜，有存有亡者；在工夫論上亦謂此合道之心，可由存而亡，亦可由亡而存，其存亡全繫在工夫上。然在純粹之心性論，與直接相應于其心性論之工夫論中，則又初不重依氣以言心，亦未嘗不言「超乎一般之動靜存亡之概念之上」之本心或心體。此本心或心體，乃內具萬理以為德，而能外應萬事以為用，亦原自光明瑩淨，廣大高明，而無限量者；唯由物欲氣稟之雜，然後體有不明，用有不盡。于是人之一切去除其物欲氣稟之雜之工夫，如相應于此心性論而言，亦可說不外求自明其心之性理之善，而有以復其初，以使此心之全體無不明，而大用無不盡。此其義與象山之言工夫，唯在剝落去人心之病障，以自復其本心，而發明其本心，以滿心而發之旨，初無大不同；而與其在宇宙論上或泛論工夫時看心之觀點，明有不一致處。[[2]](#footnote-2)

　　唐先生此處說朱熹的心性工夫自內而外，與象山無有不同。此說正理。但又要加上最後一句，從宇宙論看心之時，有不一致。顯然，唐先生此處關節並未打通。不知理論面對的問題不同，於是命題的意涵有別，但根本一致，沒有不一致。又言：

大約當朱子自宇宙論看心時，乃自外看心之屬于人，而依于人之氣、心之表現于其主乎身，而使此身能有運動知覺上。此心之表現，或覺于理而為道心，或覺于欲而為人心，或順欲而違道，以成具不善人欲之心。自此三心之表現上看，皆有動有靜，有存有亡，而道心亦有存有亡，乃別無一「無存亡出入」之心為本原。至于人之是否有與聖人同之純一不已之道心，乃依其心氣而定。則人于此，若必自信其能有聖人之道心，即實無客觀上之必然的根據。至在其泛論工夫時，則人用其工夫，以使心合于道，而道心存，無此工夫而道心亡；于是道心便是存而可亡、亡而可存者。然在其純粹心性論與直接相應之工夫論中，則朱子乃面對此心而言性。此所面對者，唯有此心，則于此心，便可只見其存，亦宜就其存而論其存，而不見其亡；其亡乃由氣稟物欲之昏蔽，則雖亡而其體未嘗不存；但隱而不見，而其用亦隱而不見耳。此中，唯賴去氣稟物欲之昏蔽，以復其心之清明，以使此心之全體見，而後大用行，則人固當自始有此心之全體，為其本心矣。今觀朱子之言工夫之精義，實不在其由宇宙論之觀點，以看此工夫所成之道心或其在天地間之地位一面，亦不在其泛說心之操存舍亡之處；而正在其直接相應于純粹心性論中，所面對之此心性，以言工夫處。此面對心性以言之工夫，實朱子思想之核心之所在。自此核心上看，則其言本心，明有同于象山言本心「不以其一時之自沉陷自限隔而不在」之旨者。[[3]](#footnote-3)

　　唐先生自己兩分宇宙論與心性論論朱熹之學，結果，宇宙論不重要，心性論才是精義，而一合於象山之學。其實，朱熹並未向象山學習，朱熹與程頤都是直承孟子性善論的人性論旨，以及良知固有的本體工夫論旨。一旦講工夫，自是與象山、陽明路數一樣。只是，孟子不及為惡之存有論解說，象山陽明亦以工夫實踐化除心氣之障礙，此就做工夫自是當理，孟子亦然，斥為自暴自棄而已。但存以論上亦是必須救人之可能為惡予以存有論的解說，然而，本體論以及下貫之人性論已定為善，只有宇宙論進路能夠安置此一問題，事實上，講人的存在，就是宇宙論問題。講人做工夫，就是現象世界的理氣結構的人存有者的活動，其為善為惡都是現象，就都必須有所說明。不見唯識學還以無明染污說生命的緣起而有無明緣起之論嗎？這就是說現象的理論。一旦要說工夫，無明阿賴耶識功不及成，於是如來藏觀念出現，主體的本體仍是清淨如來藏，於是成佛的必然性確立，只要真如起用，成佛便是可能。這些理論的模式與功能之意旨都是一樣的，所以，實在不必在此處還要說甚麼不一致的話。又，也不必要在此處說甚麼與象山還是一致的話。又言：

此中之異點，蓋唯在依象山義，此「去物欲氣稟之雜」之工夫，即此本心之自明自立之所致；而朱子則有一套涵養主敬之工夫，以直接對治此氣稟物欲之雜，此一套工夫又似純屬後天之人為者。[[4]](#footnote-4)

　　此說，筆者不同意。象山去氣稟之欲是本心自明之工夫，朱熹講涵養還是本心自明之工夫。工夫沒有不是本心自明而有其效的。朱熹的主敬就是本體工夫，是本體工夫的操作型定義，是純粹化主體意志的說法，至於主體意志就是符應仁義禮知的價值而已。至於涵養，涵養即察識，只是一於未發一於已發處言，涵養察識都是本體工夫，都是本心自內而發。唐先生說有一後天工夫之說不佳。工夫都是人在做的，人無有不是氣聚成形的後天之人，只是做工夫的時候一依天理，一依先天本具的良知天理而為，都是後天之人依據先天之理而做的工夫。有哪一個人不是後天之人呢？而朱熹言於涵養察識的有哪一句不是依據先天之理來作為的呢？又言：

然由朱子之宇宙論之觀念之透入其心性論上，而將一本心開為動靜等二面，並緣是而開工夫為涵養主敬格物窮理省察之種種之說，則與象山之言，亦實無必然之矛盾。[[5]](#footnote-5)

當然沒有矛盾。但是他又說：

此中如要說象山之異于朱子者，則在:朱于之言主敬之工夫，固可說為即此心之自操自存，其謂此心自有生道，亦無異謂此心自起其用，或此心體本能自呈現以為工夫；然朱子又必將心之未發已發、體用、動靜分為二，則所謂心具生道，同于心具此生之理動之理，故一方要見未用之體，一方又似要承體而別起用，則與象山之言，有毫匣之別。故其雖一方言心體本是高明廣大，敬只是使此心自存自在，人能存得敬，則「吾心湛然，天理粲然，無一分著力處。」但下一句又謂「無一分不著力處。」(語類卷十二)于他處朱子又謂要見「未用之體」，「須著此一分力，去提省照管」。(語類卷十二伯羽錄)而其言對此心之收斂、收緊、操存、提撕之語，亦似未嘗不可視為在此心之原具之明德之上，另加一後起之工夫，以復其本有之明德者。如純依象山義講，則此工夫之本身，應亦只是此本心之自明自立之表現，即本心之體之自呈其用。然在朱子，則終未于此作決定說。依朱子之宇宙論，以說此人之工夫，要為一心氣之流行，有此工夫，乃有此流行。此工夫，此流行，即不能皆說為性理之本有者。則此所謂本心之明，其依理而生生者，亦可只指吾人之有生之初，所受于天之氣，原有其虛靈上說。而工夫則皆為後起，以求遙契吾人有生之初，所受于天者。則由此工夫所致之此本心之「明」，即皆為修成，不能皆說為原有之本心自身之自明自立之表現。人亦儘可視彼無此修之工夫者，即無此「明」，以謂此明，乃純由變化氣質物欲之雜而後致；亦即變化昏蔽之氣為清明之氣之結果。而朱子又原可由其宇宙論上之此觀點，以言其工夫與本體之關係；則其對所言之工夫，是否皆視為即此本心之自明自立之表現之一問題，即必不能作決定說矣。[[6]](#footnote-6)

　　此說筆者不同意。唐先生認為朱熹之工夫論能否是為本心之自明，不能決定。朱熹誠析理細密，唐先生亦析理過度。工夫沒有不是修為而成的。修為時依據天理自明而呈現本心良知。象山講得易簡，因為只面對做工夫的問題，朱熹講得細密，因為還要說明存有論的結構。筆者要再一次強調，工夫沒有不是後天之人之作為的，工夫不是柏拉圖的理型未受氣為人而自在天界流行不已的，那是天道流行，至於人道，就是依心氣去欲向善之作為，待其純化，全依天理而已。全依天理之時，可以是說境界，但依然是有心氣結構的人存有者的活動全依天理，不是人是天理，人還是人，聖人也是人，也是心氣結構的後天存有，只是工夫臻化境而從心所欲不逾矩而已。又言：

吾人今之解決此一問題之一道，蓋唯有將朱子之宇宙論之觀點，暫置一旁，而直循朱子在心性論上原嘗謂主敬之工夫，不外此心體之自惺惺在此，而見其自存自在之義，以進一步謂:凡此所謂人之工夫所修成之本心之「明」，亦只是此本心之體之自呈現之用。在此本心之體上，亦原有此一用，即原能自起此工夫，而一切工夫，亦莫非此本體之所起。此工夫中所見之心氣之一切流行，自亦即此形而上之本心之全體之所起，而不可說為只依一形而上之本有之理而起者。此本心之全體，即一真正之心與理合一之形而上的本體義的本心。此心之呈現為工夫，即呈現為一依理而自建立、自生起其自己，以呈現為工夫。對此本體義的本心之存在，則又為學者立志之始，即當先加以自信者。此自信其存在，亦正為吾人之一切工夫，所以能相續不已之根本的工夫。于是一切工夫之相續不已，亦不外此本心之流行，而可攝之于本心之自明自立之一語而已足。此即全同于象山之學，而此亦正為循朱子之學之原有之趨向而發展，所亦必至之義也。[[7]](#footnote-7)

　　唐先生說要擱置宇宙論，以為宇宙論進路的存有論建構有礙於工夫論，其實不然。宇宙論進路的存有論建構確實不是直接在談工夫，但也確實就是工夫操作主體的存有論哲學，不要混淆兩者就好，而不是宇宙論會干擾工夫論。這是唐先生自己的混淆。

　　唐先生是當代最哲學學者型的哲學家，最能原義而說理的哲學家，唐先生都有如此之混淆了，何怪牟宗三、勞思光兩先生亦在此纏鬥不已。

1. 牟宗三先生對朱熹心理關係的討論

牟先生於《心體與性體》書第七章標題為＜心性情之形上學的（宇宙論的）解析＞，牟先生談到：

牟先生的儒學建構，特重工夫論，並將工夫論匯入形上學中，成為動態的存有論，道德的形上學，在處理朱熹哲學理論的時候，把朱熹言於存有論的理氣說、心性情說也從工夫論的效用上解讀，於是言於理氣架構的心理關係，就有工夫滑失之誤。其言：

案:「氣之精爽」、「氣之靈」，是心之「宇宙論的解析」。說其所以精爽之理、所以靈之理、以及所以知覺之理，則是心之「存有論的解析」。對於性自身之說明則只是存有論地說明其為「存有」。此種說明也許只是一種申明，並不能算作解析。對於性自身之申明也是一種存有論的申明。根據此性以說明存在，此是對於存在之存有論的說明(解析)。心是氣之靈，是氣之精爽，此是對於心作實然的解析，此實然的解析即曰宇宙論的解析。存有論的解析是當然、定然的解析。存有論的申明則只是一種如如的指證或肯認。[[8]](#footnote-8)

牟先生說朱熹言於心者氣之靈爽，是存有論的解析，是宇宙論進路的建構，此說完全正確，可惜，牟先生限定朱熹的工夫論，變成只是在做存有論的解析，於是工夫的實踐力量不足。朱熹言：

7.性情心，惟孟子、橫渠說得好。仁是性，惻隱是情，須從心上發出來。心統性情者也。性只是含如此底，只是理，非有個物事。若是有底物事，則既有善，亦必有惡。惟其無此物，只是理，故無不善。

 牟先生言：

案:性情「須從心上發出來」，此發字有歧義。情是從心上發動出來，而性則只能因心知之攝具而彰顯出來，所謂「粲然」是也。「心統性情」，心是認知地統攝性而具有之，行動地統攝情而敷施發用之。[[9]](#footnote-9)

　　朱熹依據張載言於心統性情，就是在對道德實踐主體的能力進行存有論的建構，一旦談工夫論，心便能發出理來。但是，牟先生要限制這個發用，以為這只是客觀認識的攝性施發，其實，牟先生的說法非常刻意曲解。講活動就是主體之良知發用，講活動的存有論意涵就是心發性抑情，朱熹另外有先知後行的格物致知論，格物致知即窮理，窮理又被牟先生解讀為窮此理氣心性情之理，所以當朱熹講工夫論的存有論意涵的時候，牟先生要說他只是：「認知地統攝性而具有之，行動地統攝情而敷施發用之。」此說甚怪。說存有論認識時固然是知識性活動，說工夫論實踐時就是道德主體的意志貫徹的活動了。牟先生把朱熹的道德實踐活動擠壓回去認知活動，所以心上發出的性理之工夫，牟先生必欲說他只是認知統攝，至於「行動地統攝情而敷施發用之」就不知是何義了。

朱熹言:

10.問:，心性情之辨。曰:程于云:「心譬如穀種，其中具生之理是性，陽氣發生處是情。」推而論之，物物皆然。[[10]](#footnote-10)

牟先生言:

案:朱子自是伊川學，而非孟子學。此條引伊川語而謂「推而論之，物物皆然」，則伊川此語甚簡要，自可視為理解心性情三者之一般原則。「心譬如穀種」，亦只是譬喻而已。在穀種處，綜穀種之全而言之曰心。此言心是只取其籠綜義。嚴格言之，穀種實無所謂心也。心是虛說。穀種置於土中，自會生長。此「生長」是情，其所以能生長之理是性。心是虛說，是譬解，情在此亦是虛說譬解。說實了，只是氣之生長發動。氣之生長發動(所謂氣化)之自然處是無心，理之定然處是有心，是則心只是虛說，實處只是理氣。在人處，人實有心。綜「人之一身，知覺運用」、「動靜語默」，而言之曰心，此言心是實說。心之實然呈現發動(無論動靜語默)是情，其所以如此呈現發動之理是性，此性情對言是縱說，即存有論地說。「中和新說」中由靜時見「一性渾然，道義全具」，由動時見「七情迭用，各有攸主」，此種性情對言是橫說，即工夫地說，於此言心統性情，亦是橫說、工夫地說。橫說說的「心統性情」是:心認知地統攝性，性在心之靜時見，而行動地統攝情，情即是心自身之發動。縱說的「心統性情」，朱子是就孟子說，即惻隱是情，仁是性。在此，心與情為一邊，性為一邊，實只是性情對言，「心統性情」並無實義，只是就心之發動為情須關聯著性以說明此情之所以然之理，其實義是在橫說處。朱子時常是以這橫說、縱說的兩種心統性情義來解孟子:當說惻隱是情、仁是性時，是縱說，當解盡心知性時，則是橫說。在人處有這縱說橫說兩義;但在萬物處，則只有縱說，而無橫說。而且心與情都只是虛說之喻解，故只成理氣之關係。[[11]](#footnote-11)

　　朱熹言心性情，依程頤，心是穀種而具生理。牟先生唱作橫說縱說以曲解之。橫說是說認知活動以及範疇關係，縱說是說天道大化流行以及人道本體工夫。牟先生鑄辭過多，關鍵就是要說朱熹的工夫論不成義理，只能是橫說，是認知活動，不是意志純化的活動，因此缺乏道德動力，其言：

無論道德的與非道德的，彼一律就存在之然以推證其所以然以為性，則即使是屬於道德的性，此性之道德性與道德力量亦減殺，此即所謂他律道德是。在此，性體未能實踐地、自我作主地、道德自覺地挺立起(提挈起)以為道德實踐之先天根據，道德創造之超越實體。朱子所說之性雖亦是先天的、超越的，但卻是觀解的、存有論的，實踐之動力則在心氣之陰陽動靜上之涵養與察識，此即形成實踐動力中心之轉移，即由性體轉移至對於心氣之涵養以及由心氣而發之察識(格物窮理以致知)，而性理自身則是無能無力的，只是擺在那裡以為心氣所依照之標準，此即為性體道德性道德力之減殺，而亦是所以為他律道德之故。此三孟子、《中庸》、(易傳》言性體之義也。[[12]](#footnote-12)

　　牟先生此處就是在說朱熹之理氣論進路的心者氣之靈爽說，使得對心的討論只能停留在存有論的範疇解析，所有的活動就是窮理的認識活動，而不能成為主體自覺的道德活動。文中說他律道德，亦即主體有普遍原理的依據誠固其然，但是主體自覺的自律道德實踐活動力量卻出不來。筆者主張，這些都是哲學基本問題的錯置之說。說存有論就是存有解析，講普遍原理，講性具於心。說工夫論就是講主體操存，朱熹講存有論的範疇關係之話語，牟先生從工夫論的主體實踐進路來解讀，所以就不能有自覺義，只是還在那理做觀解的認識而已，故而道德力量減殺。筆者就要強調，這就是誤讀。這就是把存有論當工夫論的錯解誤判。又言：

但吾人進一步說此實體之內容實義時，吾人即本《孟子》、《中庸》、《易傳》說此實體是心、是神、同時亦即是理;自其自定方向言，即是理;自其妙用言，即是神;而此自定方向與妙用皆是心之定、心之妙，即皆是心之活動，即此而言之即曰心。故心、神、理是一，此理字是此實體之內容實義之一，而不是那個形式字的「理」字。………故朱子之說所以然之理是由對於存在之然作存有論的解析推證而得，不是就道德實踐之所以可能逆覺而得，故自始即定死者。在此直接推證中，無法加上心義與神義。是以實體必成「只存有而不活動」者，是即喪失其創生義。故其所說之「所以然」是靜態的、存有論的所以然，而不是動態的、本體宇宙論地同時亦是道德地創生的所以然。[[13]](#footnote-13)

　　朱熹確實是有宇宙論進路的心氣解析之作，這就是他的理論的別異於象山陽明之特色，但象山陽明不講存有論則已，若是要講存有論，則通通不能不是理氣架構的存有論內涵，意旨與朱熹全同。當然，講本體工夫，講聖人境界，就是此處牟先生命題格式，心神理妙用合一，這也是牟先生的創作。牟先生的做法，就是把朱熹言於存有論的話語，說主體實踐的存有論結構之話語，說成了不是在做主體實踐活動，所以只是靜態的言說所以然，而不是動態的進行本體工夫論的實踐活動。再加上朱熹的先知後行的工夫次的說，就把朱熹的認識活動定為朱熹工夫論的唯一宗旨，其言：

至於慎獨更不必言。此皆逆覺自證之實也。此與禪決無關係。而朱子必厭此逆覺，必欲以存有論的解析與格物窮理之方式去倒轉而平置之順取而橫攝之，何也?在順取之路中，所謂「我固有之」，所謂不待外求，皆只成口頭滑過，依附著隨便說說而已，實則皆待外求，而固有之者亦被推置于外。此不得以所窮之理即為吾人之性為解，亦不得以「心之德」、「心具眾理」為解，蓋心與理為二即是外也，以認知的橫攝而一之，而貫通之，亦仍是外也。此蓋順取之路所決定而必然如此者。[[14]](#footnote-14)

　　這種說朱熹心與理為二的做法就是陽明對朱熹的批評意見，陽明確實說了這話，但這也是陽明的誤讀，窮理於事物是在做認知活動，但先知後行的工夫次的論亦在格物致知之後就要誠意正心，之後更是修齊治平，講次第就是論於先後，但先必及後，不會只停留在知，且行的完成才是知的完成，朱熹此話說得極多，陽明批判時儒，不能即知即行，不能知行合一，便以朱熹之言為知行為二，為理在心外。此說，與孟告之辯的仁內義外和仁義內在結構相同。告子說普遍原理決定於對象與自己的關係故為義外，孟子說主體的實踐決定於內在的發動故為義內，兩說無有衝突，唯孟子好辯而已。陽明亦好辯。以大學講次第之學說孟子講本體工夫之學，多有削足適履之纏繞。牟先生只重實踐義，亦把朱熹言於存有範疇的定義關係之說，解為不能主體自覺自律的認知工夫，這都是誤讀，是哲學基本問題的錯置。又言：

但在朱子之存有論的解析中，由存在之然推證其所以然之理以為性，則性體與存在之關係只能是理與氣不離不雜之關係。理既不能創生地實現此存在，則理與氣之間亦不能有那些體用不二、即用見體等圓融義。[[15]](#footnote-15)

在理氣不離不雜下，通過涵養察識以及格物窮理以致知之工夫，朱子自亦可達到一種境界，即:心氣之動全依理而動，乃至只見有理，不見有氣。但這俱不同於直貫系統中全體是用、全用是體、體用不二、即用見體等義。[[16]](#footnote-16)

　　前一段文字談道德實踐主體的理氣關係，說其不離不雜，牟先生沒有權利說朱熹之理氣論不能創生的實現。因為，象山陽明一樣有理氣論，立論與朱熹全同，這就是存有論問題而已。講天道之大化流行和講人道之本體工夫時，就是此理以心具之性而為主宰而發為施用之時了。

　　第二段理氣關係下的工夫，但牟先生一味的要以朱熹的工夫次第論來說本體工夫，定死在認知活動。至於說，朱熹亦可達到心氣全依理而動，但卻不是直貫系統的體用義，此說，不知所以。豈有心氣已全依理而動時不是主體意志的直貫流行？這是牟先生自己的強人勝氣之言而已。一旦當朱熹之工夫論語言與象山意旨相同時，牟先生就來個不承認主義，其言：

(朱子答象山《辨太極圖說》第一書云:「故語道之至極，則謂之太極。語太極之流行，則謂之道。雖有二名，初無兩體。周子所以謂之無極，正以其無方所、無形狀，以為在無物之前，而未嘗不立於有物之後，以為在陰陽之外，而未嘗不行乎陰陽之中，以為通貫全體，無乎不在，則又初無聲臭影響之可言也。」此已說得煞好。若不知其底子，此表面觀之，似已甚為圓通暢達之至矣。實則若仔細按下去，貫通朱子思想之全部而觀之，此只是存有論的解析下理同、枯槁有性、理氣不離不雜等義之另一說法。其對於太極、道體、誠體、神體之體會也不合濂溪之原意，故此圓通條暢之說法亦非直貫系統下體用不二、即用見體等圓融義也.[[17]](#footnote-17)

　　講本體工夫，朱熹不讓陸王，講存有論，陸王不及程朱，甚至都是程朱語，陸王卻極力批評程朱，牟先生接續陸王思陸，創造無數的宏偉具辭，詭譎曲折的貶抑朱熹，今天，必須還朱熹理論的正確視聽了。

1. 勞思光先生對朱熹心氣關係的討論

　　勞思光先生有一強勢的心性論中心的立場，亦即主張立心為實體，而不是理氣實體，立性理為實體是形上學進路，立氣為實體是宇宙論進路，形上學、宇宙論進路均不得成德之教的完成，成德之教就是主體的實踐活動一義而已。勞先生認為陸王是講主體性的價值自覺之成德之教，程朱卻不然。其言：

朱熹之工夫理論原可分兩部份。第一部份為對於自覺活動及心靈能力之了解，主要見於對「心」、「性」、「情」等觀念之解釋；第二部份則為對成德之努力過程及關鍵之主張，主要包括「窮理」、「居敬」、「格物」、「致知」諸說。………朱氏之「心」觀念，主要之特色在於以「心」為屬於「氣」者，故「心」與「性」迥不相同。[[18]](#footnote-18)

　　勞先生這一段文字本來完全可以讓朱熹的工夫論成立了，但他最後又強調朱熹言心屬於氣，故心姓不同。筆者認為，這也是勞先生的哲學基本問題的錯置。論於窮理居敬格物致知都是工夫論，儒家的工夫都是本體工夫，都是主體自覺的工夫，都是心在做的工夫，並且，此心是人之心，不是神不是天，故而必是掛搭在理氣存有架構裏的人心。勞先生以為朱熹言心在於理氣架構中，這樣就不能超越了，其言：

蓋朱氏之「理」或「性」，純作為一形上實有看，而「心」則是萬有中之靈覺能力；故「心」在此意義下並無超越義，而只有經驗義，自與「性」或「理」不同。………就「心」本身屬於「氣」言，「心」即可以與理合，可以不與理合，換言之，在朱氏學說中，「性」或「理」乃「善」觀念之根源，故決不能說「性」或「理」有「不善」，但「心」則可以是善或不善。………此皆謂「心」乃能善能惡者，蓋在朱氏用語中，「心」只表能作具體活動———如思、行皆是———之能力，而本身無建構性又非超驗主體，故本身不含規範；另一面「理」則是規範或「是非標準」。於見心之活動合於理即善，不合於理即惡；故「心有善惡」[[19]](#footnote-19)。

　　勞先生此說其實就是割裂了朱熹所言之「心統性情」中的心與性，性與理是超越的，勞先生認為心也是這個超越的主宰，這樣才能即理，但是朱熹卻說心者氣之精爽，這就使心屬於氣，只有經驗義，便可以善也可以不善，勞先生以為這樣就是理論的不圓備了。筆者以為，此說不對。做工夫絕對不是神仙在做的，也不是天道在做的，做工夫就是人在做的，聖人也是做工夫拳守不退而有了境界的。但工夫主體之心，心統性情，就是孟子性善論旨，孟子性善論既可以操則存，則統性之心就是同一個心，就是可以操存，可以自覺，可以如理即理當理的。人在經驗中事實上有善有惡，人在做工夫時就是去惡向善。人可以且必然有能力去惡向善就是因為心統性情，心統性情就是性善論旨。講現象狀態是有善有惡，這是事實陳述，也是存有論陳述，講去惡向善、心即理是工夫論陳述。朱熹之心決不是只能做具體活動而不能做超越的道德性自覺，這豈是朱熹論旨，這樣的話如何解釋心統性情？實際上朱熹講工夫絲毫不遜陸王，朱熹言：

若聖門所謂心，則天序、天秩、天命、天討、惻隱、善惡、是非、辭讓，莫不該備，而無心外之法。故孟子曰：盡其心者，知其性也；知其性則知天矣。……而今之為此道者，反謂此心之外，別有大本；為仁之外，別有盡性至命之方；竊恐非惟孤負聖賢立言垂後之意，平生承師問道之心，竊恐此說流行，反為異學所攻，重為吾道之累。（《答張欽夫》）

　　勞先生說：

此說單獨看，幾令人疑為象山陽明之作；然朱氏如此強調「心」之地位，實仍只就工夫言；不碍「理」在其系統中為最高實有也。[[20]](#footnote-20)

　　勞先生此意是說，朱熹是形上學中心，理才是最高實體，故而工夫不能真建立。勞先生不否認朱熹言心也談做工夫之用。但卻以為朱熹不立心為最高實體的話，則只是一經驗平置之心，沒有超越自覺主動主宰之功能。如其言：

若落在成德工夫間題上說，朱氏以「心」為得氣中最靈或最正者，因此，即以「能見共同之理」作為「心」之殊別之理；由此一面將「心」視為屬於「氣」者，另一面又將「心」與「理」安頓於一種本然相通之關係中；此原是朱氏立說之善巧處。但「心」既有昏明（清濁）之異，則須有一工夫過程以使「心」能實現其「本性」（即所謂「全體大用」），於是有「致知窮理」之說。此處理論之困難在於工夫開始於「大用」未顯之時，故即在心能見共同之理之先，然則此時以何動力推動此工夫？蓋心倘是「昏」，則此昏心何以能求自身之「明」？蓋朱氏之「心」既屬於「氣」，即不能有超驗之主宰力；其始動時必全受「氣」決定也。伊川論變化氣質，認為下愚亦可移；是仍強調「自由意志」或某一程度之「主宰性」；朱氏以「心」為「氣」，而此「氣」又可以昏，可以濁，於是工夫之動力遂成問題[[21]](#footnote-21)。

　　勞先生此說有好幾重的曲解。心即人之心，不能不是氣之存有中的靈明自覺者。故得與理一，此非善巧而已，而是存有論的恰當立法。心既屬氣，即有在昏之時，然而，所有的做工夫的儒者，都是在昏而去欲從理的，否則即已是聖人，何必談工夫？主體不全然是天理彰顯，所以要去欲窮理，心中有天理之性在，故而有去欲窮理的可能，操則存矣。這就是做工夫的關鍵所在。程頤之說即是朱熹立場，並不存在程頤之說能有自由意志而朱熹之心屬氣說即沒了自由意志之旨。所以說朱熹之工夫動力遂成問題是不對的。朱熹沒有這樣的理論立場，朱熹的心氣之論是存有論的實踐主體的存有架構之論，陸王不論主體的存有論架構則已，一旦論之亦是朱熹的命題。勞先生本來在處理的是成德之教的心性論建構問題，以為講形上學宇宙論的理論不及心性論的效力，故而以朱熹形上學進路之說為效力不佳的工夫理論，此旨，完全錯解心統性情之意。

1. 小結

　　當代中國哲學研究，若論宋明大家，無出唐牟勞三位了。但是，朱熹的理論卻屢遭非議與錯解，牟先生建立動態的道德形上學，以朱熹為靜態的存有論，完全無視朱熹言於本體工夫的高言，抵制朱熹工夫論的自律自覺意旨。勞思光先生主張心性論中心，刻意限縮朱熹為形上學本位，意以心氣關係抵制其說。其中，唐先生調和程朱陸王，卻於宇宙論進路的心氣之論有所質疑，以為宜於擱置，以為不能純善無惡。以上三位大家，都在中國哲學研究上，為了凸顯工夫論的重要性，各在自己的系統中為難朱熹，以為朱熹論於主體的存有論建構之理氣關係之學，有違主體自覺的本體工夫意旨。若是之論，佛教如來藏說興起，唯識學即應全掃出局。若是，做工夫只有神仙天道能做，最多是聖人，凡人都不必談了。且孔孟陸王都不是普通人，都不必去氣稟之私，都是心即純理無惡之人。此旨，如何論於工夫？如何是儒學要求於諸君子之學？孔門弟子亦無一人成材矣。

　　存有論問題與工夫論問題不同。當代中國哲學的理論建構有見於此者不少，牟宗三先生見及之，卻將朱熹只限縮在此。唐君毅先生見及宇宙論，卻將宇宙論進路說心氣予以擱置，以為此說不能純善無惡。勞思光先生有見於此，卻以為形上學宇宙論都與成德之教無關。三先生都是論理過於強勢，都是錯置了存有論宇宙論問題的理論功能，更可以說，對朱熹理論中言於本體工論的意旨沒有準確解讀。本文之作，為澄清此事，與三先生論理，必欲一改二十世紀宋明儒學詮釋的一大謬誤，以還存有論命題的理論地位，並彰顯朱熹創作之貢獻。

1. 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁618。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁620~621。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁621。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁622。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁623。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁629~630。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》頁630~631。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁468~469。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁474。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁475。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁475~476。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁477~478。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁478~479。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁480。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁481。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁482。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁484。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 勞思光《新編中國哲學史•三上》，頁292~293。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 勞思光《新編中國哲學史•三上》，頁293。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 勞思光《新編中國哲學史•三上》，頁295。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 勞思光《新編中國哲學史•三上》，頁317~318。 [↑](#footnote-ref-21)