對勞思光朱熹詮釋的方法論反思[[1]](#footnote-1)

臺大哲學系教授杜保瑞

1. 前言：

本文討論勞思光先生對朱熹詮釋的方法論問題，勞先生的朱熹詮釋主要表現在氏著《新編中國哲學史（三上）》中[[2]](#footnote-2)，本文之作，即以此書第二章＜宋明儒學總說＞及第四章＜中期理論之建立及演變＞之（Ｄ）＜朱熹之綜合系統＞兩部分的材料作討論。

筆者以為，勞先生大作《新編中國哲學史》整個是在表現他的中國哲學洞見，此一洞見，即是以心性論為詮釋三教的綱領性進路，主旨在說出成德之教必以主體性的價值自覺為理想的完成，此即需有心之超越義以為實踐之落實，此義，先秦孔孟即是此學，而勞先生即是以此義以說宋明儒學各家的優劣高下，至於佛教哲學亦是以此心性論之學擅長，唯欲別異儒佛時，則藉由文化肯定論或否定論以分開之。

就心性論言，其典範被勞先生倡說於先秦孔孟哲學中，與此相比較的，則是宇宙論與形上學。形上學建構於《中庸》、《易傳》中，宇宙論建構於《易傳》及漢儒中，兩者皆是背離孔孟心性論的哲學發展，故而是儒學的墮落。到了宋明儒的發展，則是一系列的由宇宙論復返形上學再復返孔孟心性論的儒學建構史，周敦頤、張載建構宇宙論，二程、朱熹建構形上學，到陸象山、王陽明則是復返孔孟之心性論的建構，此即其一系說的宋明儒學理論創作發展的詮釋架構。這便是勞思光先生談論整個儒學的大綱。關於勞先生中國哲學詮釋的討論，筆者已有二文為之。分別是：[＜對勞思光宋明儒學詮釋體系的方法論反省＞](https://nscnt12.nsc.gov.tw/My%20Webs/4pap/2dao/8.htm)[[3]](#footnote-3)，[＜勞思光先生道佛詮釋的方法論探究＞](https://nscnt12.nsc.gov.tw/My%20Webs/4pap/2dao/8.htm)[[4]](#footnote-4)。本文之作，有別於以上二文，一方面聚焦於朱熹，二方面將更細節地進入勞先生思路的方法論意義之解析，並提出筆者個人的反思意見。關鍵就在，筆者主張勞先生把方法論、知識論問題混淆入體系優劣高下的問題中，因此形成宇宙論、形上學、心性論的對立張力。其實，這三個問題仍然應該互為關聯、一體成形，至於理論效力問題則是知識論問題，而不是這三者之間有何高下的問題，詳見以下討論。

1. 對勞思光先生詮釋宋明儒學綱領性意見的反思

勞先生於《新編中國哲學史》書中，在討論孟子哲學處，首倡「心性論」論旨，接著在討論漢代哲學處，深入建立及分析「心性論、形上學、宇宙論」的差異及優劣。然後在討論宋明儒學時，又更深入且成熟而完整地建構了他的理論。筆者以為「心性論中心的中國哲學方法論」以及「建設性文化肯定論的中國哲學詮釋史觀」是勞思光先生中國哲學研究的兩大主軸[[5]](#footnote-5)。本文以朱熹為討論對象，並且將以朱熹的理氣論詮釋為討論的主軸，於是心性論中心的方法論正是解答勞先生詮釋意見的關鍵之處。為使勞先生的朱熹詮釋意旨明晰，本文之討論，就從勞先生《新編中國哲學史（三上）》之第二章＜宋明儒學總說＞處談起，唯有將他的心性論立場說明清楚，才可能將他的朱熹詮釋看清楚。

1. 一系二系三系說之衡定

勞先生於談論宋明儒學之分派分系問題時，是主張一系說的，他認為不論是二系說或三系說，皆須有共同標準以判其得失，且須有不可解決之對立立場以別其類型，才可以分系，然而，二系說及三系說皆缺乏此些條件。勞先生講的二系說，即是理學、心學二系，其以元明學者之用詞以說理學、心學之濫觴[[6]](#footnote-6)，此一立場，亦有當代學者馮友蘭繼續沿用[[7]](#footnote-7)。至於三系說，則是直指牟宗三先生的說法，雖然文中完全沒有出現牟先生的名諱，但意旨昭然，無所隱藏[[8]](#footnote-8)。

勞先生以牟先生之三系是從理學中的二程之學切分為二而建立起來的，以二程之言性有兩條進路而說者，經過勞先生自己的判讀與詮釋，便是「理一分殊」之言「理一」之程顥，與言「分殊」之程頤兩型，關鍵在於皆言「性即理」的二程，此性有「存有意義之原則」與「殊別意義之原理」兩型，經過種種的換辭發展，統觀之，在勞先生的筆下，前者為「共同」之「存有原則」，為「存有論」，為「理一」，為「本性」，為「天道論」，為「論天」之學。後者為「個別」之「存在特性」，為「形上學」，為「分殊」，為「殊性」，為「本性論」，為「論理」之學。此以性概念為軸心而發展出來的「天道論、本性論」「存有論、形上學」「天、理」一對結構，都有別於談主體實踐的心性論理論，後者重主體性，前者重客體性。後者以「心」為首出，前者以「天」以「理」為首出[[9]](#footnote-9)。

以上筆者詳細地舉出這麼多的詞語，是因為以「心性論、形上學、宇宙論」為中心的分析架構，事實上在勞先生的著作中又有其它的變形，有「心性論、形上學、存有論」，有「心性論、本性論、天道論」，有「心學、理學、天論」。可見勞先生是一邊創作、一邊構思撰文，故而文義詞彙始終不見統一。但大致上就是以牟先生談於周、張、程顥者為天道論、為存有論、為宇宙論，以牟先生談於程頤、朱熹者為本性論、為形上學，以牟先生談於陸、王者為心性論。前兩者為重客體性之系統，後者為重主體性之系統。筆者以為，勞先生以牟先生的三系說為典範的介紹，實在是充滿了他個人的「心性論、形上學、宇宙論」架構的理解思維，近乎刻意轉化之為己學。依牟先生的理路，重點是在周、張、程顥之學由天道說人道，陸王之學由人道說天道，程頤、朱熹則是旁入支離之途，關鍵即在，第一及第二適成上下雙軌，而共成一家，都是動態的實踐式存有論，唯第三型為靜態的分析型存有論，只存有不活動。總之，牟、勞二先生之問題意識及使用方法並不相同，勞先生的轉介並不能為牟先生之學點出要點。所以，視為勞先生自己的假設性三系說即可。雖然，他就是明指牟先生的三系說。

勞先生自己主張一系說，理由是二系、三系說都沒有共同標準以及都沒有絕對對立[[10]](#footnote-10)。勞先生對二系、三系的批評意見，筆者完全認同。依筆者之意，宋明儒學各家都是儒學，但有哲學問題意識建構之特重方向之差異，因此亦得以哲學基本問題的創作建構為其理論特色之分別，但，只是特重方向或重點問題之不同，而不是理論立場之不同，也不是理論成熟度之不同，更不是理論優劣之不同。簡言之，宋明儒學各家在宇宙論、本體論、工夫論、境界論這四項哲學基本問題上馳騁建設，各家有各家的重點，但都是宋明儒學同一學派，沒有對立立場之二系、三系，也沒有優列高下之二系、三系。哲學史上固有程朱、陸王之爭辯，但那是宋明儒者自己的理論錯誤，後人並不需要將其硬是視為真有對立之立場。由此可說，筆者主張：整個儒學史上的各家理論，都是同一學派下的理論建構，只有不同的問題與不同的創作方向，沒有對立的系統與對立的主張。就此而言，勞先生所主張的一系說，則是視宋明儒學為一整體，但有共同發展的目標，即復返孔孟，但是其中確有不同的立場，即建構「心性論、形上學、宇宙論」之不同立場，故可由此以定得失，其標準即是愈近孔孟心性論者愈成熟。對此，筆者有意見。關鍵在於，筆者認為，哲學史的發展仍應是愈到後期愈成熟，理論更加精密，當然，即便是同一學派亦有意見之爭，但經語意及問題意識之釐清，最終仍應是哲學問題意識之錯置所致，釐清之，便可知實無衝突，也因此都是同一學派的不同問題方向的理論創造。因此，依勞先生之以心性論、形上學、宇宙論為不同的創作立場之優劣高下之辯，筆者以為，即應視為以「心性論、形上學、宇宙論」為不同哲學基本問題之各自創作，且互為相關，相互預設，因此絕對不成對立之局。換言之筆者將勞先生認為的不同類型的不同理論，視為同一學派內部所需之不同的哲學基本問題的理論創作而已。

（二）宇宙論、形上學及天道論、本性論和心性論的結構關係

勞先生分析宋明儒學，是以宋明儒自覺地要復返孔孟為理論努力的目標，並且，與道佛辯。從此而有宇宙論、形上學、心性論三階段的發展。依筆者之見，說宋明儒欲復返孔孟以與道佛辯是完全正確的，然因勞先生自己有其孔孟原型的特殊定位，於是宋明儒在與道佛辯的同時，又顯現出接近孔孟的遠近差異，從而有高下優劣之較競。因此關鍵就在勞先生必欲以心性論為孔孟原型，而心性論正是對比於「宇宙論、形上學」、「天道論、本性論」等類型的理論而說的。

以下，筆者有必要將勞先生定位的「宇宙論、形上學」、「天道論、本性論」等概念再為界定，因為，勞先生分析宋明諸儒的解釋架構就是這些概念。周、張宇宙論、天道論，程、朱形上學、本性論，而唯陸、王心性論才真歸孔孟原型。

宇宙論講經驗世界之根源及變化規律，一切皆是具體的經驗之知；形上學則討論超經驗之實有，以超經驗之實有之觀念之展開為討論主題。宇宙論、形上學兩類皆以客體性或存有性為第一序觀念。至於心性論，則主要討論主體性及活動性[[11]](#footnote-11)。

勞先生又提出宋明儒主要在面對的就是排斥佛教的問題，其立論則以肯定世界對抗佛教的否定世界之立場。但要建立肯定世界的理論，有兩種可能，一種是建立對自然世界的肯定，另一種是建立對文化世界之肯定[[12]](#footnote-12)。勞先生則認為，為建立此肯定性之理論，則於宋明儒處發展了天道論、本性論及心性論三型。其言：

自濂溪至於晦翁，如前所論，其說頗有演變，然就肯定世界一問題言，則有一共同點。此即：不就主體觀念建立肯定，而就存有觀念建立肯定是也。如此建立肯定時，簡言之，即對「價值」作一「存有論意義之解釋」（Ontological Interpretation）。然後據之以斷定「世界」之為「有價值」。具體言之，此種肯定又可分兩型。其一即以易傳所謂「天地之大德曰生」為代表；其二則可以中庸之「盡性」一觀念為代表。周張及明道之說，顯然屬於前者；伊川朱熹之說則偏於後者。為行文方便，前者可稱為「天道觀」，後者則可稱為「本性觀」。持「天道觀」以肯定世界時，其說大致先斷定有一形上共同原理，實際運行於萬有中，而為存有界之總方向，即就此方向建立價值觀念。因此，所謂「天道」，必有兩點特徵：第一：「天道」必有實質意義之內容，不能僅為形式意義之概念，否則即不能實際運行於萬有中。第二：「天道」雖是一形上之實有，但此實有必須兼為價值之根源；否則，若「天道」在價值上有「中立性」，則據「天道」以肯定世界即不可能。[[13]](#footnote-13)

勞思光先生建立「天道論、本性論及心性論」，是在面對儒學從孔孟、至庸易、至漢儒作一對比解釋中建立起來的，並作為宋明各家不同類型的哲學理論的分類型態，筆者要討論的重點是，宋明各家是一家一家自為創作，但亦互相依賴而有其進展，各家在不同哲學基本問題上各擅勝場，縱有內部衝突，則依哲學基本問題之差異予以解消即可，而不必視為真有斷然對立的意見，因為通常不是針對相同問題而引發的對立，分解其問題意識即可解消其對立衝突。然依勞先生之分析架構，則是一家建立天道論，但其有理論困難，後來建立本性論，稍優於天道論，但仍有困難，故而最終建立心性論，而解消了困難，故而後期為上。筆者以為，勞先生說天道論時割裂了本性論也割裂了心性論，說本性論時割裂了天道論也割裂了心性論，說心性論時卻欲全收天道論、本性論的意旨立場，這是其缺點之一；第二，他所說的天道論、本性論的缺點及心性論的優點，竟是更多地關切到知識論的問題，而非單在形上學問題意識內進行的，同時，把工夫論定位為心性論後就要全收形上學、宇宙論的功能進來。總之，勞先生是把工夫論的實踐義及知識論的證成義兩者，都放進這個「宇宙論、形上學、心性論」、「天道論、本性論、心性論」的討論架構中，作為評價其優劣成敗的標準，這樣的作法對於主要發展形上學、宇宙論而非工夫論的理論體系而言，並不是公平的評價，也不是正確的理解。

就前文言，為辯論佛教，主肯定世界的立場，為主肯定世界，或依主體觀念而為心性論立場，或依存有觀念而為宇宙論、形上學或天道觀、本性論立場。似乎，勞先生並未對於宇宙論、形上學一對和天道觀、本性論一對的相互對應關係做出解釋，而是以天道觀、本性論的內涵意義來作為周、張、程、朱的類型分類及高下依據。勞先生為何要依主體觀念和存有觀念以為分類之據呢？這就是他從康德哲學轉出的理解模式所致。依主體觀念即是實踐理性，依存有觀念即是純粹理性，康德以之為兩種哲學，勞先生亦以之分類宋明儒學而為兩種哲學。筆者以為，宋明理學及道佛哲學皆為實踐哲學，以此有別於西哲自希臘以降至康德的純粹理性的思辨哲學，然而，實踐哲學仍需形上學、宇宙論等以為存有的依據，但有工夫論以為實踐的動力，又有境界論以為完成的說明。至於其知識論問題，則是針對實踐是否完成的檢證問題以及這整套實踐哲學的解釋架構是否完備的系統性問題。如此，已可處理所有儒釋道三家實踐哲學的理論問題。勞先生依康德哲學而欲架空宋儒所言之宇宙論、形上學，以為此二種理論缺乏實踐動力，因而需由心性論來完成。而勞先生意指的心性論，是既有實踐動力，又能收攝形上學、宇宙論諸命題意旨於內者，故而為中國哲學理論的高峰。然而，卻因此犧牲了中國哲學內部討論宇宙論、形上學的理論型態之功能，使其幾無貢獻、亦無價值。

上文中說到天道觀的特徵，即為與佛教否定世界立場作辯論，固而是一肯定實有的立場，其為形上實有，且為價值根源，故而主張世界皆依此一具價值意識的形上實體而運行。然其有缺點，即是現實世界實際上充滿了並不依據此一價值立場的行為事件，故而此一共同的形上實體之價值立場成了只是一強求的結論[[14]](#footnote-14)。至此，則另有本性論立場以擺脫此一困境。就此而言，筆者以為，周、張之天道論系統或宇宙論系統，並不缺乏解決此一困境的討論，在周、張系統的基礎上，可藉由本性論及工夫論的命題以補足上述勞先生所提出的天道論的理論困難，只勞先生未能準確認出其旨。而程、朱之本性論系統，亦非已脫離天道論立場，程、朱之本性論系統，亦仍然保留天道論的立場，而亦有工夫論來補足天道論及本性論的困難。僅就勞先生對天道論的困難的批評而言，關鍵就在沒有正視天道論系統利用人性論及工夫論來解決困難。依筆者的定義，人性論近於勞先生所言之本性論，實際上是人存有者的本體論，工夫論幾乎等同於勞先生所言之心性論[[15]](#footnote-15)。

有關本性論之特徵及其困境者，參見其言：

持本性觀以肯定世界時，可以不在自然世界之萬象中求形上原理，亦不在此求價值標準；蓋「本性」本非一經驗對象，亦不在實際世界或自然世界中。如伊川之說，萬物各有其性，亦各有其理。即以「萬物實現其理」作為一價值標準；於是「本性」（即「理」）加「充足實現」一觀念，即成為一切價值判斷之基礎。而「道德生活」及「文化」之意義，亦均可由此決定；蓋「道德生活」即事事如理之生活，而所謂「文化」者，即統指此要求「如理」之活動也。[[16]](#footnote-16)

以上是其特徵，至於困境，其言：

然言「本性」之「實現」時，若只就一一性或理、與其相應之事觀之，則似無困難。若就眾多之本性彼此間之關係觀之，則有極嚴重之困難在。此困難可稱為「本性實現中之衝突問題」。此問題原為一切「本性論」（Doctrine of Essence）之共同問題。[[17]](#footnote-17)

前此天道觀的困難是現實上有不合於價值根源的事件，理論上的作法即是藉由人性論或本性論以為個物存有狀態的說明，以及利用工夫論以說明個人如何改進以符合天道論旨。現在，勞先生批評天道論理論有困難，並且，不將宋明儒學理論當作一互相依據的發展系統，而是轉入本性論以避免天道論的困難，然後再找出本性論的困難，而交由心性論來避免之而超越之。由此看來，整個的討論不免有為證成其「心性論、形上學、宇宙論」解釋系統的鋪陳痕跡。勞先生認為本性論可以避免天道論的困境之理由在於：本性論沒有預設一整體一致的共同的價值根源，而是將肯定世界的任務交由個別存有的本性及其實現而認定之。然而，筆者以為，宋明儒學中被勞先生定位為本性論系統的哲學理論，沒有不同時預設天道論立場的，也沒有不同時發展心性論意旨的。也就是說，勞先生對天道論、本性論、心性論的理論類型及其優劣，只能說是一個用來做分析的假定，並不能在哲學史中找到實際的案例，至於其間的優劣，則有討論的空間。依筆者之見，以心性論收攝天道觀及本性論，而為一完整的儒家實踐哲學體系之建構是合理的，完全可以同意。但是，若要硬性分開三者，以作為哲學史的詮釋，則是不能成功的。以下討論之。

勞先生以為本性論有其困難，故而需有心性論以為克服，其言：

以「本性之實現」為價值基礎時，面對本性實現間彼此之衝突，即將發覺價值標準難於定立。而此困難若不能克服，則「世界之肯定」亦難建立。[[18]](#footnote-18)

依據勞先生的定義，論於本性論時，對世界是持肯定的態度，不從整體的共同價值根源之天道論處說時，即轉從個別理想存有狀態之本性論處說，以生命為實現個體的本性以為理想，從而使世界及存在有其價值以肯定之。然而，個別生命之本性實現之間卻有互相生殺之衝突，如肉食性野獸之為生存而殺戮之行為。此一問題，在朱熹處即以動物稟氣有限，不能推其性善之理以說明之，故而寄希望於人類，至少人類稟氣均勻，人類獨可以實現天道的理想，至於動物的限制，儒家確實不能處理之。但是，勞先生的解決也不是訴諸道佛理論以為解決[[19]](#footnote-19)，而是訴諸儒家心性論系統以超克此困難，而所謂的超克，則是著重在另一問題上，亦即個別之理之實現問題上，勞先生於此處之說明頗費曲折，筆者以為不甚清晰，關鍵就在，勞先生主張，本性論主「性即理」，而此理之存有性地位問題，須為超經驗之存有，且有一定之內容，如此一來，便有現實不一的困難，其言：

理似只能歸於一主體活動，作為其活動之方式；而說此理之有或存有，即必須繫於一主體之自主性而言之。否則，兩種要求不能滿足。[[20]](#footnote-20)

前此說本性之實現有在不同個體間之衝突之缺點，此處則是說本性之實現有其無法僅依本性即理之立場以為完成，而須另設一主體性自由之立場方可，故而需走上心性論。其言：

總之，「本性觀」雖較「天道觀」為簡淨明白，不受宇宙論因素之干擾，但其理論效力不足自立。所具之兩類困難………即「實現問題」與「存有地位問題」………皆必須轉賴一心或主體之觀念以求解決，則不難看出，就理論標準方面言之，「本性觀」之理論效力，低於「心性論」。[[21]](#footnote-21)

文中說天道觀有宇宙論因素，顯見，天道觀是宇宙論同型的理論，而本性論則是形上學同型的理論。然，本性論又有兩種困難，且須心性論以為解決。筆者以為，勞先生談本性論時，是一方面割裂本性論與天道論，好像本性論可以不預設天道論而有其獨存[[22]](#footnote-22)，另方面是漠視本性論系統中的工夫論，好像談本性論系統者都忘了要進一步談工夫論。其實不然，天道論的困難，本性論救之可也，但本性論是救之而不是排斥之，換言之，本性論仍預設前此之天道論系統的立場。至於本性論之實現的缺點，就是要靠工夫論以救之，然而，孔孟以降的儒學系統，孟子、大學、中庸、易傳、周敦頤、張載、二程、朱熹，沒有一家不談論工夫論者。談工夫論而為心性論旨此說筆者完全可以接受，但要說程朱只談本性論，不及心性論，其有實踐之缺失未及補救，則筆者不同意[[23]](#footnote-23)。

（三）心性論旨之優越性討論

在勞思光先生所著《新編中國哲學史•三上》第二章之BCD三節分別討論宋明儒學所依據之經典、興起之歷史環境、及面對之問題等。其中，對於心性論與上述諸哲學類型的關係又有更多的討論，實際上這個問題才是勞先生談宋明儒學及朱熹哲學的真正關鍵問題，因此還有一些更深入的論旨需要追究。

就依據之經典問題，勞先生即是主張，孔孟之外，《中庸》、《易傳》皆是形上學、宇宙論的著作，周、張、程、朱依據之，故而亦是形上學、宇宙論的類型。這是依據經典以說之。就理論面言，勞先生提出的質疑是，第一，《中庸》、《易傳》之宇宙論、形上學是否是孔孟之心性論之發展的完成？第二，就理論之效力而言，孔孟之心性論是否必須發展至《中庸》、《易傳》之形上學、宇宙論方有較高之理論效力[[24]](#footnote-24)？

就第一個問題言，勞先生的處理是先嚴分主體性與客體性兩種哲學問題，並定位孔孟心性論是談主體性問題的哲學，因此，若是《中庸》、《易傳》以主體性進路收攝天道觀及本性論，或周、張、程、朱以主體性收攝天道論及本性觀，則可以說他們也是主體性哲學的發展。但是，勞先生斷然否定《中庸》、《易傳》及周、張、程、朱是以主體性收攝客體性，而認為它們都是另走客體性哲學之路，以替代主體性哲學之路，故而不能說是孔孟主體性哲學的發展。就此說而言，筆者反對。在這個問題上，筆者反而願意接受牟宗三先生的處理模式。牟宗三先生明講《易傳》、《中庸》是孔孟心性論之調適上遂的發展，其言：

客觀地自「於穆不已」之天命實體言性，其「心」義首先是形而上的，自誠體、神體、寂感真幾而表示。若更爲形而上地言之，此「心」義即為「活動」義（Activity），是「動而無動」之動。此實體、性體、本是「即存有即活動」者，故能妙運萬物而起宇宙生化與道德創造之大用。與論孟通而爲一而言之，即由孔子之仁與孟子之心性彰著而證實之。是故仁亦是體，故曰「仁體」；而孟子之心性亦是「即活動即存有」者。以上由論孟中庸易傳通而爲一以言宋明儒之主要課題爲成德之教，並言其所弘揚之成德之教之殊特。[[25]](#footnote-25)

牟先生意旨明白，就是主張《中庸》、《易傳》是繼承孔孟心性論旨而向形上學發展的圓滿系統。至於宋儒，筆者也無法接受宋儒是只講客體性哲學而忽視或次級化主體性哲學的理解模式，這是對宋明儒學作理論類別的分辨的方法論問題。筆者以為，勞先生極力強調主體性哲學優位的立場是沒有錯的，但這並不需要就因此建立主體性及客體性的嚴分對立的兩型哲學之分別，主體性的強調就是要談實踐的問題，這是與儒家哲學及中國哲學是實踐哲學的特質直接相關的，既是實踐哲學就要談實踐，否則無所謂完成，亦無所謂證成。不過，說到證成，又是知識論或方法論的問題。勞先生一方面把實踐的問題抬高而強調主體性哲學，另方面念茲在茲於知識論問題而高舉心性論旨，其實就是為保住實踐以為證成，而以工夫論之理論為孔孟哲學之真諦。其實，證成的問題另有知識論可討論，而此義在中國哲學傳統可以說尚未正式發展，二十世紀的方法論系統才是中國哲學的知識論的開始，因此無須以有實踐哲學的心性論旨就視為是各家哲學體系中能論及證成的優秀理論。而應是以有談實踐的工夫論哲學就是各家各系統的共同主張，至於各家還談了甚麼哲學問題，則各家不同的理論是皆有其功能，且是互相支持，互相依據，逐步發展的，因此，談主體性與談客體性都是互相依賴的，也就是互相收攝的，一方面無須認定《中庸》、《易傳》及周、張、程、朱之客體性哲學不是孔孟主體性哲學的調適上遂之發展；二方面筆者根本不認為前者之中沒有主體性哲學而只有客體性哲學。以此視之，根本無須有主體性或客體性的對比論爭。

就第二個問題而言，是否心性論的效力有所不足，故須有天道論及本性論的問題。勞先生亦分兩路以討論之。首先第一路是講心性論這種哲學類型不必談天道論所涉及的獨立於主體的存有之理[[26]](#footnote-26)。此說筆者不同意。儒學自是天道性命相貫通的，即由孔孟論之，亦不能說其不論於天、天道、天帝、天命等問題，是勞先生自己定位它們是主體性的哲學而已，說孔孟是主體性哲學是無誤的，因為孔孟主主體的自覺及自我的實踐，故而是主體性的。但是此套自覺及實踐的理論之整體的完成，是必須預設天道性命的道理的。這就是天道論、本性論在談的問題，也是《中庸》、《易傳》及宋儒據之以發展理論的意義。勞先生以為這些問題若是要談，亦不出於主體性的立足點，這也是對的。但說這話一方面是方法論問題，一方面是知識論問題，因此可以說《中庸》、《易傳》及宋儒的天道論及本性論在方法論上及知識論上皆是依據於主體性的價值自覺及自我實踐而證立的，但決不能說它們建立了獨立於主體性之外的天道論及本性論，因此它們的理論地位是對孔孟心性論的背離，因而是墮落。總之，筆者主張儒學是必須談天道論及本性論的，當然心性論亦是一不可或缺的理論部份，勞先生所說的心性論、天道論、本性論都是儒學整體的各個部份，不必主張其為意旨對立的不同類型，而互相排斥之。

第二路是就心性論是否需發展至天道觀才有更高的價值談[[27]](#footnote-27)，勞先生認為這有兩個問題存在，參見其言：

其一是：倘「天道」只是由「心性」推繹而出之觀念，則在理論上，「天道」本身即無所謂「實有性」；如此則不能有所謂「天道觀」，因不能離「心性」而獨立也。更重要者，是「心性論」畢竟有何理論必要須立一「天道」？「天道」若只依「心性」而成立，則此無「實有性」之「天道」，即成為一「空名」，除產生許多理論糾結外，並無正面功用；因言「天道」者所認定之種種屬於「天道」觀念之功用，皆可收歸「心性」本身，即無理論根據多立一觀念。總之，若「心性論」須建立一對「存有」之價值肯定，則此肯定只能是心性論本身之一部份，而不能另歸入一「天道觀」也。其二，若就歷史標準言之，則一切講「天道觀」之文件，自易傳中庸至於宋儒諸說，並非視「天道」為次級觀念而繫歸於「心性」者；反之，言「天道」者無不以此「天道」為最高級之觀念，而以「心性」為次級觀念；換言之，易傳中庸之本旨，並非發展「心性論」以解釋「存有」之價值問題，宋儒承此說者亦不是如此講「天道」。故今日學者倘謂，「心性論」發展出「天道」觀念，乃成為「圓滿狀態」，則此自是另一說。講哲學史時不可以為此說即易傳中庸之說，亦不可認為宋儒講「天道」是從此角度立說。蓋此類文件所顯示之理論立場，實乃以「天道觀」統「心性問題」，非以「心性論」立場安頓「天道問題」也。[[28]](#footnote-28)

依勞先生之意，所有言說於天道觀的命題立場，無有不是依據於主體性而可出現或成立的[[29]](#footnote-29)，此說誠然，但這是方法論問題或知識論問題的說法，就形上學、世界觀的說法而言，不論所求之得之的方法為何？也不論所說是否能被證成？重點是說出了什麼樣的形上學、宇宙觀以為世界的真相及生命的真諦。此說，是要進行三教辯證的，甚至是中西哲學爭鋒的。說出形上學、宇宙論是一回事，證成是另一回事。所以不能說天道論、本性論無法不依據主體性之自覺而獲得，就以為言說天道論、本性論沒有溢出於言說心性論的理論價值。但是，若是勞先生認為，天道論、本性論所有言說的命題，都是在心性論中心的系統內也可以被言說，也就是以主體性自覺為進路而言說天道及本性而為心性論的更大廣度的完成，那麼，筆者也完全同意勞先生的說法。這就是一套實踐哲學進路的形上學、宇宙論、工夫論、境界論旨而已。問題是，勞先生並沒有用心去建立這樣的心性論中心的含天道論、本性觀的系統，他所標榜的陸、王哲學，正是形上學、宇宙論興趣缺乏的系統，他所批評的周、張、程、朱，才是心性論中心的收攝形上學、宇宙論的系統。牟宗三先生就是這樣處理宋明學的，可惜牟先生又陷入另一種獨斷的迷思，亦即依陸王批評程朱之說而否定程朱之學，關鍵在是否直接談實踐哲學，亦即是否直接談工夫論，或是否直接談一種頓悟式的本體工夫論[[30]](#footnote-30)。

在勞先生討論宋明儒學所面對的哲學難題一節中，勞先生又再度以宋明儒學為面對佛教否定世界的立場，提出肯定世界的主張，而理論的建構則有存有論、形上學、心性論三種模型[[31]](#footnote-31)。文中又有存有論對比形上學及心性論的使用。細查之，勞先生使用天道論時，較有宇宙論色彩，同樣是強調萬有共同的價值實體，至於使用到存有論一辭的時候，宇宙論色彩更少，但仍然還是有宇宙論色彩，亦是同樣主張萬有共同之價值原理。換言之，天道論及存有論的差距在一重實體義、一重原理義，但兩者都是超越性的最高存有。至於此節之形上學，則即是前幾節之本性論一辭的相同用法。勞先生在此一「心性論、形上學、宇宙論」的架構中，又發展出「心性論、本性觀、天道觀」，以及「心性論、形上學、存有論」的架構，可以說勞先生對於自己在討論的假設性模型的義涵屢有用詞的轉移。雖然差別不大，但仍是造成讀者的困擾，因此筆者大膽假定，勞先生的「心性論、形上學、宇宙論」，就是「心性論、本性論、天道觀」，就是「心性論、形上學、存有論」。在本節討論下的形上學、存有論，勞先生展開了較多的形上學意旨的理論內部問題，但多半是以理氣論的材料以為討論之依據，因此實已進入了朱熹哲學領域，以下即不再多論，直接討論勞思光先生的朱熹詮釋。

1. 對勞思光先生詮釋朱熹理氣論形上學的反思

勞先生談朱熹哲學體系，概分三部份，一為存有問題，二為價值問題，三為文化歷史問題，另有對敵論的專文討論。參見其言：

朱氏學說，從理論上著眼，應可分為三部份討論；第一為形上學及宇宙論部分；即「理」、「氣」、「無極」、「太極」等觀念，以及由此構成之世界圖像；此屬於「存有問題」（Ontological Problem）。第二為價值論及道德實踐理論，包括「理」與「欲」，「心」與「性情」以及格物致知窮理居敬一套工夫觀念；所涉及者為「應然」問題。第三是由以上兩部份理論決定之肯定世界之態度，此涉及文化觀及歷史觀之問題，而朱氏對佛教之批評亦應繫於其下。[[32]](#footnote-32)

筆者以為，第一部分和第二部份適成一理論體系的完整架構，亦即形上學問題和工夫論問題的結構，而工夫論命題的依據是形上學。至於第三部份，只是整個第一、二部份理論的背後心理因素。也因此，朱熹並不是勞先生所說的只是一形上學、宇宙論的混合或綜合系統，而是也有勞先生所說的心性論系統，即第二部分談價值論的工夫理論部份。當然，勞先生在詮釋朱熹工夫論的時候，對朱熹之言心之概念有所貶抑，此事在相關章節處筆者將再做討論，筆者之立場是，不能因此否定朱熹有工夫論宗旨，而是必須承認朱熹有心性論立場，所以朱熹不是光有形上學、宇宙論立場而已。勞先生對朱熹三大部分的討論分六小節進行，其中a、b討論形上學，c、d討論價值問題及工夫論，e討論文化歷史觀，f討論其他問題。筆者的討論，則將a、b之形上學問題置於一節討論之，c、d之工夫論置於另一節討論之，再將e、f及結論另為一節再討論之。之後，對胡湘學派及對陸象山之爭辯之討論則另待它文。

勞先生於（a）節談＜理與氣＞，就勞先生談朱熹形上學觀念言，參見其說：

朱熹之綜合系統，就形態言，乃包含一形上學理論及一宇宙論者；就內容言，則主要為濂溪及二程學說之綜合，其取於橫渠者，不及取於周程者重要。而此系統中之基本觀念即「理」與「氣」。所謂「理」，指超時空決定之形式及規律，故為「形而上」者；所謂「氣」，則指時空中之存在所具之質料，故為「形而下」者。但此處所用「形式」與「質料」，雖是借用亞里斯多德之詞語，若細案之，朱氏之「理」與「氣」並非全等於亞里斯多德之「形式」與「質料」，此點下文當逐步說明。但基本意義上，「理」是取「形式義」，「氣」是取「質料義」，則無可疑。[[33]](#footnote-33)

勞先生定位朱熹是一綜合系統，即意味朱熹不只是天道論也不只是本性觀，而是天道論及本性論綜合之系統，亦即宇宙論、形上學綜合之系統。由此可知，勞先生所謂的宇宙論、形上學、心性論便只是一假設性的模型，並非哲學史詮釋上可以有所對照的有實例的理論。就此而言，筆者要說，朱熹同時也是勞先生所講的心性論的系統，因為就心性論的要點言，仍然明顯地就存在朱熹的理論中，問題只是，勞先生對於自己的心性論沒有將之直接就視為是工夫論，他仍然將其限定在心性概念的討論中談，所以不能見出朱熹根本就有與孔孟完全一致的成德工夫理論[[34]](#footnote-34)。至於勞先生強分的心性論、形上學、宇宙論三類型的理論，就只能視為是哲學分析的假設性模型，而不能作為哲學史上各家理論的實際分類工具。本文以下的討論，便是依此立場而展開的。

就上文言，勞先生講朱熹有形上學也有宇宙論，筆者同意。至於說朱熹多取於濂溪及伊川，這也是事實。只是，筆者主張，朱熹對於橫渠，亦不少取。橫渠言於「心統性情」、言於「天地之性、氣質之性」，「善反之，天地之性存焉！」等，皆為朱熹繼承，並發揮於系統中的重要關鍵之處。至於勞先生言於朱熹之理氣說與亞理士多德潛能、實現說及柏拉圖理型論的同異之討論，筆者沒有意見，勞先生的處理堪稱合理，但這也不是勞先生主要用力之場所。

勞先生的討論，首先一個重要問題，是朱熹之理的公共義和殊別義。參見其言：

朱氏與二程言「理」之不同處，在於朱氏確定分劃此二種意義之「理」；所謂共同意義之「理」，在朱子理論中即相當於「太極」。朱氏雖宗伊川「性即理」之說，但朱氏自己用語稍有不同，而認為「性」字只同於殊別意義之「理」，「太極」或共同意義之「理」則不可稱為「性」。[[35]](#footnote-35)

勞先生主張，朱熹談理氣決是二物以及理氣不離不雜時之理者，主要是指殊別之理而言，這就是勞先生所立之本性論之模型者。但因朱熹多談太極之理，此時便是指公共之理，而這又接近天道論立場了。至於朱熹說太極作為萬理之總和，勞先生即質問這究竟是總和義還是總攝義？總和是虛的集合，總攝是實的統一，其云：

總上所述，朱熹之言「理氣」，重在「理」之自存性，與理氣在運行中之不離；而「理」兼有共同殊別兩義，僅以殊別義之理為「性」。此皆其立說之特色。但論及「共同之理」時，究取總攝義或總和義，則立論欠明確；尤其說到物物各具一太極時，其語皆未見精確，其意亦不顯明。[[36]](#footnote-36)

勞先生認為朱熹所講的太極之理，應是總和之理，但又見到朱熹亦似有為總攝之理的用法，若是總和之理，則前此所謂天道論及本性觀的種種理論困難，便都仍然無法可解，若是總攝之理，則勞先生又不能在此掌握其為一價值義的總攝之理，故而認為朱熹之語欠明而難解。筆者以為，朱熹之語欠明難解固其然也，然今日之研究者即應為之疏解、釐清，使其理論清晰可解。就朱熹之理言，既有形式義之理、亦有價值義之理，形式義之理與氣結合而言物物殊別，價值義之理則總萬物共同有之，因此說到太極，主要指此價值義之共同原理，亦即此天地之性者，故有總攝義。當其散殊萬物時，則與氣結合，而有個別事物之個別殊性，即氣質之性者，則此時只能說總和義。如此則總攝、總和兩說皆可通解。且天道論有之，本性論亦有之。至於談到去人欲存天理時，則心性論亦有之矣！當然，這是筆者的詮釋立場，依勞先生的此一質疑，尚有其它更多的理論結果，後文繼續討論之。

勞先生於（b）節談世界圖像，依然是理氣論的主題，但重點落在對價值問題的處理上，而勞先生討論的要點則是氣能違理或不能違理的問題，並主張朱熹在此並未解決此一問題。筆者以為，朱熹解決了這個問題，而勞先生之所以以為朱熹未能解決，關鍵仍在勞先生太緊守所謂天道論和本性論的份際，以及和心性論的差異上。參見其言：

朱氏論「理氣」之關係，大體上皆言「氣」依「理」而有，依「理」而生萬物，簡言之，即認為「氣」受「理」之限定，所謂「有此理後方有此氣」；然又有「氣強理弱」之說。[[37]](#footnote-37)

筆者以為，論萬物出生之前，既有價值義的天地之性，又有形式義的殊別之性，此時理管得氣，至於萬物成形之後，說理管不得氣，主要是就人存有者而言，先天氣稟之存在及後天習氣之干擾，使得人存有者不能為善，這是事實，也是現象描述，也必須為這些事實上存在的現象找到形上學的架構以為說明，這才是負責任的哲學家應有的作法。但是哲學家並不停止於描述現象而給予抽象概念以為解釋，而是要提出理論以為問題之解決。而這就進入了人性論旨及工夫論旨的討論了。就人性論言，依勞先生的用法是本性觀，勞先生注意到朱熹談了形式因之理及質料因之氣，卻未及注意到朱熹所談的共同意義之理的功能，即前小節所談的太極之為總和義或總攝義者。說總和義亦得，但功效不大，真正的要點在總攝義，即以價值義總攝一切萬物，這正是天道論的基本立場，亦是天地之性一概念的意旨及功能。此處所說之理管不得氣了的話，當然是就萬物已生已成已運行之後而說的，但這是就現象說，就未做工夫以前說，若做工夫，即能變化氣質改變現象而成聖賢而皆循理而行矣，至於人存有者得以自做工夫及必能成功之理論根據，便在太極之理遍在萬物而致物物一太極的天道論命題中，以及就在心統性情的本性論命題中，亦同時存在去人欲存天理的心性論旨中，若不割裂天道論和本性論，也不割裂心性論，則朱熹之理論皆可解矣！以上是筆者的朱熹解讀，唯勞先生卻仍緊守其別異的立場而批評如下：

朱氏之形上學及宇宙論糸統，本以濂溪之說為主要依據，故前論各節，顯然有極濃之「天道觀」色彩；然朱氏畢竟學出程門，故對「本性論」之基本觀黠，亦不能舍去。就朱氏自身之意向說，原以為可綜合濂溪二程之說以成一融貫系統，但此二說中理論立場之客觀衡突，並不能由一主觀意向輕易消除。順「太極」而言陰陽五行及萬物，主理氣運行不離之說，皆是「天道觀」立場；但既強調殊別義之「理」或「性」，則不能不重視氣質之作用，或殊別之理間之不同；此處，「本性論」之觀點即漸居優勢。[[38]](#footnote-38)

　　此處，勞先生以為天道論與本性論有基本立場的衝突，簡述其理由，天道論或存有論主張有一價值實體已實存於萬有之中，而本性論主萬有各自有其本性，且可能尚未實現，故而兩者有其內在衝突在。且，天道論不能解釋萬有事實上不依循價值的問題，而本性論則脫離此一立場而逃脫困境，然而，本性論自己卻又不能保證萬有必得實現價值，故而須有心性論之主體性自由意志以為補救。故而心性論才是理論效力最高的系統。以上是勞先生的綱領。筆者主張，天道論之主天地萬物有其共同價值原理就是本體論哲學的任務，儒釋道皆需言其共有之價值原理，以為主體實踐之蘄向、目標，且三教之價值各有差異，以此別異三教。勞先生關切的是價值不由主體無法得出，亦無法實踐完成，然，前者是知識論問題，後者是工夫實踐問題，不須因此否定本體論的功能。至於本體論或天道論、存有論之萬有已具備其理之立場與經驗現實不合的現象，則確實需由人性論或本性論以說明之，本性論藉由氣稟之說明，而使萬有之不如理的事實得一本性論之解釋，此解釋不是為使其脫逃天道論的全體是善之強制性命題立場，而只是說明個別萬有的現實狀態，說明其為何不依天道論的共同設定而有其個別差異的存在，然而，接下來就由工夫論或心性論以為此一困境之解決，亦即做工夫以變化氣質而成聖賢，亦即使人存有者符合原先天道論之目的。因而，天道論即價值意識之本體論，以及具體時空之宇宙論，本性論即人存有者之價值意識之本體論或即曰人性論，或人存有者之概念範疇的存有論。而心性論即本體工夫論。筆者的立場是，宋儒各家都在宇宙論、本體論、工夫論甚至是境界論各有建構，只是強調側重的問題面向不同，而不是誰只採取哪一種理論的理想模型，而致有種種缺點，以致有不能解決的問題之困境。因此，朱熹之系統，可以說即是既有天道論也有本性論也有心性論，筆者此一立場，甚至可以在勞先生自己的討論中見出，此說在下節論工夫時即可見出。

　　前說勞先生主張本性論有一與天道論之衝突在，關鍵即是氣之是否能違理？筆者以為，這是可以解決的問題，並不如勞先生所說的那麼嚴重。勞先生之說如下：

朱氏之「氣」本身另有屬性，於是依此屬性，而有使「理」易於實現或難以實現之不同………此亦承二程之說，於是此處可見「氣」有不受「理」所限定一面………即所謂「理管他不得」或「氣強理弱」之意。由此處展開，則將見「理」與「事」二領域間另有不能通貫處；此與「天道觀」之「徹上徹下」之要求不合，然與「本性論」則反相契合。就朱氏之綜合系統看，在此重要關鍵上，原應作一番嚴格思考，以處理此一問題，但朱氏只匆匆說過，終無確定之安頓或解答。就形上學及宇宙論部份講，此一論點之提出，似只見其破壞系統之完整性及一致性，但朱氏斷不能不留此論點，蓋就價值論及成德工夫講，正須如此安立「未定項」，方能在理論上得一立足點也。總之，究竟「氣可以違理」抑或「氣不能違理」，乃朱氏學說中之兩難問題。朱氏自身並未解決。今在價值論一面看，則不能不以「氣可以違理」為一基本假定。顧此假定，在形上學及宇宙論方面，則終不能明確安立。學者在此等處，不可強為朱氏辯護也。[[39]](#footnote-39)

　　勞先生說學者不可強為朱熹辯護，但正是這樣的立場就把朱熹的學說給扭曲了，因此仍須一辯。說氣之另有屬性，即是氣質之性、即是形式因之理，其所謂之難以實現之理者正是共同之理、價值之理、天地之性之理者，此時可說天地之性管不得氣質之性，或氣強理弱，此時可以解釋理事之不能貫通處。勞先生認為這就使天道論的徹上徹下的立場受到否定，但正符合本性論的立場。筆者主張，天道論提出整體存在界的總體意義及價值，以為終極的貞定，本性論說明個別存有者的殊別差異，以為現實狀態並不圓滿的說明，但在此處仍必須有明確的人性論建構，以為主體雖有不如理，但必有可如理的本性以及可實踐的主動性之貞定，本性論或人性論建構好了之後，工夫論就可以說得很清楚了，而工夫論當然亦有多種模型可說者，再剩下來的就是做工夫以為實踐之落實了。因此，並不是有某家理論主本性論，而得與天道論立場正相對反者。而是談本性論的系統，必是預設了天道論的理論，而思有以說明現實不如天道理想的原因而已。因此此中並無本性論立場逃脫了天道論的系統的缺點之事，反而正是本性論繼承天道論而有了更詳細的發揮，而這正是一套完整的理論必須要有的互助性結構。

　　勞先生又說，此一本性不能依理的假定，卻是為了成德工夫不得不有的立場。此說，頗為扭曲。筆者以為，現實人性之紛亂不齊是一事實，本性論說明現象存有的狀態，人性論建構人之必能成聖的理由，工夫論說明做工夫的方法，境界論說明成聖的境界狀態。因此並不是本性論中說現實未如理的立場是為了成德工夫不得不有的定位，而是成德工夫的立足點就是針對尚未成德的人存有者的努力的活動，因此要說成德，就要說如何做工夫，要說如何做工夫，就要說人存有者必有及必能做工夫的人性論依據，要說人性論就要依據天道論以為最高之宗旨。既說了天道論，並不等於眾人皆已實現成聖，相反的卻常常是乖離得很，因此要先說明人的現象狀態，這就是理氣論說現象不齊的背景，其目的就是在天道論的理想下說明為何存有者會有種種的殊別不齊，先把現象交代清楚，則理想的人性論才得依理想的天道論而能說清楚，從而工夫論也就能說清楚了，從而做工夫以達境界也就可以說了。

　　總之，勞先生以上的討論意見，都頗為曲折，關鍵就在他建立了三套各自分立的理論模型，實際上，哲學史是逐步接續發展的，哲學理論是互相補足也互相依據的，就同一個學派內部而言，需有種種不同功能的哲學理論以為整體圓滿的建構，各家之間容或偶有衝突，也常是因為只見到不同的問題而致生的誤解而已。當代學者宜為傳統哲學疏解糾紛，而不是再建立新說以落實衝突，此舉，只能說是建構了當代學者的自己的哲學，而不能說是針對傳統做正確的文本詮釋了。

1. 對勞思光詮釋朱熹心性情及工夫論的反思

勞先生於第（Ｃ）節處討論理欲關係問題，其言：

在形上學宇宙論範圍中，朱熹之「理」與「氣」相配，而為兩大基本觀念；在涉及善惡問題及工夫理論時，則有「理」與「欲」兩觀念相配，而構成其思想之主脈。所謂「理」與「欲」即「天理與人欲」之簡稱。「天理」仍與形上學中之「理」相承，「人欲」則歸於「氣質」，亦可說仍與「氣」觀念相應也。價值論之第一問題，當為「善惡」問題；此包括「善惡」本身之意義問題，及世界中之「善惡」如何可能之問題。關於「善惡」之意義問題，朱氏雖未作明白界定，但其意是以合乎天理為「善」，則甚為顯然[[40]](#footnote-40)。

勞先生所說的涉及善惡或工夫問題者，其實就是心性論議題。勞先生以孟子學為心性論之典範，其中首須性善論旨，其次則是養氣工夫。雖然勞先生強調性善論以自覺心講，重點在主體性的價值自覺，但自覺之內涵就是善的這一點，仍是必須堅持的。也正因此，為何自覺的必是善的，就成了儒學家必須再為追究的問題，於是有《中庸》、《易傳》的形上學立場以言說整體存在界的善意志原理。也因此宋儒張載、程頤、至朱熹都在這個問題上繼續深化處理，不只是要處理善的問題，也必須處理為何會有惡的問題。勞先生談的理欲關係即是對惡的說明及超克，說明惡不是要主張惡，更不是要合理化惡，說明惡仍是在性善論的立場上研究惡的發生，以求有以超克，目的仍在超克此惡。惡作為一現實上實際存在的狀態必須有以說明，才能找到超克之道，也才有正確的工夫可言。勞先生以理欲問題實際上還是理氣問題，此誠其然，這就是天道論、本性論、心性論都是同一套概念範疇在處理的，也就是同一套理論在處理的，這裡並沒有只是天道論、或只是本性論、或只是心性論的問題。善惡問題在天道論處定位為全善，這是實踐哲學及宗教哲學都需定位的本體論問題，至於現象不齊，就由本性論或人性論去做分殊之界定，之後就可以談工夫論。其實，勞先生在ＣＤ兩節的論次就是如此，只是，受限於天道論及本性論的思路，勞先生對朱熹沒有少批評而已。最主要的批評還是共同之理與分殊之理的矛盾問題，參見其言：

先就共同之理說，後就殊別之理說。若案朱氏之說，則此處所謂「其理亦只有許多」，確是就「共同之理」言；換言之，即以為「殊別之理」乃「共同之理」受氣之限制而生出。但如此說時，顯然與「物物各具一太極」之言有衝突，故問者即舉此言之；朱氏之答覆只說「以氣言之，則不能無偏」；此並未解決問題。蓋若說物受氣限制即只能有「殊別之理」，則「物物各具一太極」之說，仍不能成立。所謂「以理言之，則無不全」，此「理」字若指共同之理，則其「全」只在其自身中；落在具體之物上既必受限制而「只有許多」，即不能稱之為「全」。於是，不能說「物物各具一太極」。倘此「理」字指殊別之理，則所謂「全」，只是此物之此理之「全」，根本亦非「太極」。更不能說「物物各具一太極」。總之，朱氏此處立論，本身即大成問題。[[41]](#footnote-41)

勞先生在此處的批評，有點纏繞。筆者以為，以理有多種層次，即可解決。因此，既有共同之理的價值意識層次，也有殊別之理的形式因、目的因原理的層次，任一個物皆既有總體共同的價值意識原理因在，也必有個別殊異的形式目的因原理在，如花草樹木鳥獸蟲魚，可以有正德、利用、厚生的共同價值原理，亦即為人所用以成大同世界的共同目的，也可以有為各種器物或食物的個別形式目的因原理。如此物物各具一價值義的正德、利用、厚生之太極原理即可說，而各物自身之形式因、質料因之差異亦皆可說矣。

其實對於這些問題，朱熹的處理已經很徹底了，勞先生亦藉朱熹的文字為其說明如何解決人物之別及人與人之間的差異的問題，其言：

總之，此一思路是認為「人」之「氣」與「物」之「氣」有正偏之異；故「人」所具之「殊別之理」，即依其「得其正」一義，而與「共同之理」合一矣。[[42]](#footnote-42)

勞先生討論朱熹的話，主張人得其正，故而殊別與共同合一，勞先生此處所說的合一應予疏解，否則意旨不明。筆者以為，應該是說人人先天具有共同之性善之價值原理，若能經過後天的努力培養，完全克服氣稟的限制及習氣的束縛，則性善之理便得全部呈顯，因此，合一必是做了工夫以後的事。此處，對於人之是否必有此一努力之動力問題，勞先生即主張在朱熹所言之性理結構中已落實之，其言：

此即所謂人之「氣質之性」是也。依此，則「人」作為一類看，是得「氣之正」者，故有實現共同之理之能力………此能力亦即是人之「性」或「理」（此是「殊別」與「共同」合一處）；但人作為個別存在看，則人雖有此能力，仍未必能充足實現此能力；其實現或不實現，又仍歸在「氣」上。總之，仍是「理」管不住「氣」也。但朱氏原說「氣」由「理」或「太極」而生，何以「氣」如此不受理之統馭？換言之，既是「太極」為萬有之本，何以此世界中處處有「惡」或「違理」之事象？此點朱氏不能作確定答覆。[[43]](#footnote-43)

文中明講人有實現共同之理的能力，此能力即是人之性或人之理。筆者前說，共同之理必是價值意識的原理，即仁義禮智誠善等等，此說諦當，人有性，性即理，此性即理即指天地之性而言者，即人所有之天地之性本身即得為一有主動的動力在，因而此一問題得以解決，則勞先生特別重視的心性論旨已思過半矣。換言之，在朱熹的系統中實已深入心性論旨所需要的重要理論立場了。

　　勞先生此處另為關切的問題是，人雖有此主動向善之能力，但未必定能成功，關鍵在受氣稟限制，但為何氣能不受理之管束呢？勞先生認為此一問題朱熹沒有能回答清楚。筆者以為，朱熹當然回答了，答案就是氣稟結構使共同之理之呈現有難易之別矣，這也正是對命運差別問題的解說，只是其說是否令勞先生滿意而已？雖然如此，勞先生還是同意朱熹哲學中，人之實現天理並非能否的問題，而只是難易的問題，換言之，能力已具，只待努力是，其言：

人之氣既有不同，則其善惡亦不同；但此只是就秉賦之差異說。嚴格說，人之能否實現天理，雖受氣質影響，但其影響只是難易問題，並非可能不可能之問題。伊川曾強調氣質縱惡，只要不自暴自棄，終可克復；是就氣質惡者亦可能為善說。朱氏則強調另一面，以為氣質佳者，亦可能為惡。[[44]](#footnote-44)

努力即是去人欲、存天理，人則是既能循天理亦能循人欲的，也因此而有工夫之可說，其言：

依以上剖析，可知朱氏學說中，「天理」為自存及恆常之「有」；人因氣質之阻限，或不能實現天理於心念行為中，此是道德善惡問題之根源；而其具體落實處，即在人是循理抑或是逐欲；故朱氏理論中之「道理之二元性」（Ethical Duality）(此為一切道德理論中所必須具有者)，或「善惡問題」，即落在「天理」與「人欲」一對觀念上。所謂「人心」與「道心」之分別，亦在於此。………此所謂「減人欲」，並非消滅「情」之意，只指滅其「不正」或「不循理」者言。能滅人欲，則天理自然顯現。[[45]](#footnote-45)

說到這裡，已不見勞先生對朱熹理論還有甚麼批評了，其實，這正是儒學理論從形上學、存有論進路討論人存有者的存有結構之最後結論之處。不談存有結構則已，要談，不管是以天道論、本性論、人性論、本體論、存有論、形上學之何種名義，就是根本是善的，至後天氣聚成形之後才有不善之可能，但也只是可能，而不是就是惡，必在人欲過度中才為惡，但因根本是善，因此只要努力下去，則人人終能成功成聖。此且不僅儒家如此，佛教存有論論於人性者亦是如此，只要將天理換作佛性，人欲換作習氣即得。所以，朱熹的天道論也好、本性論也好，以上諸說就是天道論、本性論要建立的系統，系統既明，即可談工夫論，工夫論即心性論，勞先生嚴為三分的系統，在朱熹哲學處皆已通通具備。

筆者一直主張，勞先生所說的心性論就是儒家的本體工夫，只是勞先生提升之以為即是和宇宙論、形上學有別的第三種理論，筆者不以為然。理論都是互相繼承依據而關聯在一起的。因此在講天道論、本性論的程、朱系統中也可以看到工夫論，講工夫論就是講到了心性論，因為工夫就是心在作用的，心以性善之性為蘄向而作的本體修養工夫的。

勞先生在(d)節處講了心性情與成德工夫。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。[[46]](#footnote-46)

有工夫論就是有心性論，儒家的工夫無不是心性概念中心的，盡心知性、存心養性，即便是言於主敬、存誠等等亦都是心性之所為，筆者曾進行過概念分類的討論，主張言於本體工夫論者，有以存有範疇概念說者即是盡心、存心、正心、盡性、立命、養氣、持志等；有以價值意識概念說者，即是存誠、行仁、行義、為善、誠意等；有以操做型定義為之者即是主敬、收斂、慎獨、主一、主靜、涵養、察識等；當然也有以具體活動概念說之者，如修身、齊家、治國、平天下、讀書、科舉、做官等。總之，都是儒家的工夫論，只看用甚麼類別的概念為進路而說之而已[[47]](#footnote-47)，其實都是心性在作用的，故而可以說是心性論，其實就是工夫論。

勞先生言朱熹工夫論之心性情者，嚴格說其實是朱熹的存有論、形上學、人性論、本性論者，即是朱熹在定位人存有者的存有結構，針對要進行道德實踐活動的人性主體的存有結構做說明，真正說到工夫論者，則確實是主敬、格物、致知、窮理諸說。其中，對於心性情的架構，勞先生有批評的意見，而筆者欲為朱熹辯護，至於主敬、格致諸說，勞先生的討論十分中理，也落實了朱熹心性論旨應有的深度。

　　對於朱熹論心，勞先生謂：

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」[[48]](#footnote-48)。

「心」與「理」雖非本來合一，但所謂成德成聖之學，即是要做工夫之學，做工夫則須落在「心」上講，使「有善惡」之二「心」去其惡，而成為純善，即是所謂「聖人之心」。上文中勞先生說朱熹之心並無超越義而只有經驗義，故而心可有善或不善，而心不含規範，規範是理之作為，心之善惡決定於合於理或不合於理，所以當心在做工夫時即是心之去惡而善，以合於理，以成「聖人之心」。筆者以為，勞先生說心之只經驗非超驗之說不必成立。朱熹言心統性情，而性即理，故而心中先天地具共同之太極性善之理，故而必可發為行動而求善成聖，其靈覺能力即含具此項關鍵功能，此一理論設計早已清明，關鍵是人有未做工夫而受氣稟及後天習氣影響下的有善有惡的狀態，以及做了工夫以達聖境的純善全然呈現的狀態之別，而其必可成聖的依據即在必有先天之理而超驗地具於心中，所以勞先生說朱熹之心為氣之精爽故而非具超驗義者，筆者不同意。說心為氣之精爽是要回答人存有者的物質形體義的存在的問題，但此存在已有太極天理本性之賦命其中，故心可提起性理以為純善之工夫。正是朱熹之如此處理，故而言於心之工夫時，話語流暢，勞先生並引朱熹之語，而謂其言之幾與象山同者，參見勞先生言：

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。[[49]](#footnote-49)

其實，朱熹就人性實存現狀說此心，故有善有不善，但任一存有皆稟受天地之性，即天理，即共同之理，故而有其規範，但此一規範，亦在人身上，嚴格言之，即在心之本體中，故不可謂心無規範，否則性或理之規範義如何落實？如何進行運作？說到底，都是同一個心在做的，如此規範才有地方去落實。因此筆者反對勞先生說朱熹之心只有經驗義沒有超越義、不能為規範、不是超驗主體之說，若不是心在做工夫？則誰在做工夫呢？難道是理是性嗎？則理與性作為一存有它們是掛搭在那裏呢？難道一個人心中既有心之經驗存有而另有性與理的超驗的主體在主導嗎？若是這樣，這超驗的性與理也就是心了，但這就落入了語意約定的泥淖裡了，所以就是一個心，有超驗的主體性即其天理者在，又有賦氣成形之氣稟限制，故而有過度之惡，主體心即需做工夫以復其純善。故朱熹言於聖人之心時，莫怪乎勞先生以為幾為象山語。其實，象山直接就做工夫時說心的狀態，甚至是工夫完成時之主體境界狀態，故而此心必是純善無惡的，且為超驗主體，因此，朱陸之間言於心者，要看是就哪一個問題的層面說，而不是朱陸的理論有根本型態的差異甚至對立在。

勞先生接著便對朱熹言於心性情關係的架構進行解釋，在勞先生的討論中，無法見出朱熹的理論有任何不對之處，則朱熹的「心性情論」究竟是天道論呼？本性論呼？心性論呼？筆者以為，在勞先生自己的說明中，已將之引為心性論了。參見其言：

「學」及「工夫」既皆落在「心」上說，然則如何方能使「吾之心」成為「聖人之心」?依朱氏「理欲」觀念看，自是須使此心完全循理而動；蓋「心」之是否循理，完全在「動」處說。於此，遂可轉至「情」觀念；因朱氏原以「心之動」釋「情」也。………故言「心」時，其本性乃所謂「性」，而其動處即是「情」；如此，則「心」以「性」及「情」為其兩面，故張橫渠所言「心統性情」一說，最為朱氏所贊許。………心就「性」一面言，即是覺「理」之能力；故無不善。其發處成為具體活動，即是「情」。「情」則可以合理或不合理，此處乃有善或不善之問題。於是所謂「學」或「工夫」，皆須以使心之所發皆能合理為日的；換言之，在「心」上所講之工夫，又在「情」上落實。此是在工夫論中講「心、性、情」之主要理論線索。[[50]](#footnote-50)

從上文可見，朱熹理論的合理處全在勞先生的陳述中表露無疑，這不就正是繼承孟子性善論立場的存有論發展嗎？程朱之為孔孟的嫡傳，紮紮實實。總之，談心性情概念是談主體結構的存有論，真正要談工夫論者，朱熹的命題就是程頤的兩句話為綱領：「涵養需用敬，進學在致知。」此即是主敬的本體工夫，與格物致知的工夫次第觀，參見勞先生言：

「心、性、情」之說，只提供朱氏工夫理論之大線索，若具體實踐過程，則須通過「窮理」、「居敬」、「致知」、「格物」等說以展示之。[[51]](#footnote-51)

勞先生說心性情是提供線索，所謂線索是何事？勞先生未能定位好。筆者主張，談心性情甚至理氣道物等等，都是存有論，都是概念範疇的存有論，是對存有範疇進行概念定義及關係約定，這是實踐哲學及思辨哲學都必須要共同處理的問題，亦即對於最大類項的概念作系統定位，這才能進入命題的細節，而這類的工作，就是形上學的工作，說為存有論更適合，因為正是對於存有範疇的概念作定義的工作。定義好了以後，可以談宇宙論、本體論、工夫論、境界論，當然，談這些問題時也可以有其它的概念來加入，那就是各學派自己的經驗世界的知識詞彙了。勞先生以窮理、居敬、致知、格物四概念說朱熹的工夫論，其實就是兩類，談本體工夫的主敬一類，與談工夫次第的格物致知一類，至於窮理，亦是格物致知的項目。牟宗三先生不察，把窮理與理氣論直接聯繫，把窮理工夫視為談理氣的思辨哲學，於是工夫落入抽象思辨而不及具體經驗，謂之歧出[[52]](#footnote-52)。然而，勞先生倒沒有這樣的連結，筆者認為，勞先生對朱熹工夫論的兩條路線把握得甚為精準，唯一問題只是，勞先生仍未將之直接視為就是心性論旨。其實，就其中之所論，就是心性論旨在談的問題及主張的模式，勞先生受限於心性論、本性論、天道觀的架構，故而認為朱熹於心概念所談的工夫理論固然甚佳，卻仍是以理概念為系統的最高項目，筆者認為，這真是不必要的意見。關鍵在於，就什麼問題而談，以及一家理論依什麼標準而分類。若是談存有論，朱、陸皆須是天理、天道為最高範疇；若是談工夫論，朱、陸都是心在做工夫的，都是心為主體性的自覺之範疇；若是談理論分類，則天道論、本性論、心性論並不是三套不相統屬的理論，不宜做為各家系統的分類標準。

以下，討論勞先生談朱熹的居敬工夫，其言：

茲先就「居敬」問題，略加析述；「窮理」可與「格物」、「致知」合論。朱氏論「敬」之語，大抵與所謂「察識」及「涵養」之問題有關。此點涉及朱氏與「湖湘學派」之異同，後節另有論述。此處只就其言「敬」之語略作討論。朱氏論「敬」，主張貫動靜而言「敬」；蓋通常由「敬以直內，義以方外」二語為據者，多以為「敬」只就未發處說，既發於外，則應屬於「義」之問題[[53]](#footnote-53)。

上文即顯示勞先生定位朱熹工夫論綱領的準確性，即是以窮理格物致知為一項，以居敬配合涵養察識為一項。以下先論居敬。勞先生以之為貫內外的工夫，其言：

本來所謂「敬」，指意志狀態上之工夫言，即伊川所謂「涵養」之事。朱氏如此說法，則以「敬」分體用，以未發所涵養為體，既發之省察為用；於是「敬」乃成為貫內外之工夫，且又為格物、致知等工夫之動力條件。[[54]](#footnote-54)

筆者甚為同意勞先生的詮釋，問題在於，敬非只一形式義的工夫，敬非無涉價值自覺的工夫。敬就是以儒家誠善仁義禮知之價值的自覺下所做的居敬、警凜、收斂、謹畏等等義涵的工夫，可以說就是盡心工夫的操做型定義，所以已經預設價值自覺，並貫通未發已發，因為未發涵養也是個敬，已發察識也是個敬，未發已發分別的是主體面對的情境，但只要是做工夫，就是心神的收斂警凜，這就是敬，「又敬不違」，所以敬等於是在做純粹化主體意志的工夫，而這就是本體工夫的操做型定義了。

朱熹論於工夫，重視這個未發涵養之敬，另一項，則是工夫次第中的先知後行義，可以說兩項都是對入手處的講究。幾乎當代所有討論朱熹的學者，都不能在工夫次第問題上強調。其實，談格物致知就是八目之次第中的先行者，「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」所以格物致知就是為了達到修齊治平，因此，沒有哪家的儒者可以不走這條工夫之路，論於次第，必是先知後行。至於所有的工夫都需要純粹化主體意志，這也是當然，而強調純粹化主體意志，就是主敬、立志、致良知等命題在處理的，王陽明強調於此，將本是講次第的《大學》格物致知轉回講純粹化主體意志的本體工夫理論上去，故有格除物欲以致良知於事事物物之解，其實是對《大學》文本的錯解，就此而言，朱熹守《大學》言次第之路而解讀，而勞先生對朱熹意旨的理解亦是朱熹原意，未受陽明影響，也未受牟宗三先生依陽明之解而更進一步之影響。其言：

「敬」是偏於意志一面之工夫；若就認知上說，則有「窮理、格物、致知」[[55]](#footnote-55)。

談認知就是《大學》言於先知後行之認知活動，故而窮理亦屬其內。勞先生對此處的討論，最能掌握《大學》原意格致誠正修齊治平的內聖外王宗旨。其言：

依此文件觀之，格物窮理之目的，在內則欲達成「吾心之全體大用」之「明」，在外則欲達成對貫通之理之掌握。於是，「致知格物」只是同一層面之工夫，而目的最後仍以「致知」為重，蓋「大學」原文所謂「致知在格物」，本以「致知」為目的，是通過「格物」以完或「致知」也。至於何以要「致知」，則如「大學」所言，即落在「誠、正、修、齊、治、平」上。故總而言之，「窮理格物」是下手工夫，其目的在於明吾心之全體大用；吾心大用既明，乃可內成其德(誠、正)，外成文化；即通常所謂「內聖外王」之道也。此中「修身」自又是另一關鍵；但朱氏於此未特作討論。因此處是述朱氏之說，非講「大學」，故不詳論。觀朱氏「格物致知」之說，最須注意者是：朱氏雖就思解一面言「知」，與日後陽明之以道德自覺言「知」不同；但「格物」仍非求取經驗知識之意，且「格物」之目的並非求對經驗世界作客觀了解；與經驗科學之為求知而求知實不相同。是以，無論贊成或反對朱氏之學說，凡認為朱氏之「格物」為近於科學研究者，皆屬大謬。[[56]](#footnote-56)

勞先生明謂，窮理屬格物致知，又，格物致知是下手處，最終是修齊治平。又明講與王陽明以道德自覺言之者不同，但朱熹之知仍不是求取經驗之知。以上諸義，都是筆者贊同的立場。惟就所知之內涵，究屬何義？勞先生更細節討論於下：

若欲細微處再進一步看，則朱氏之言「格物」是「凡天下之物」皆須「格」；故其下手工夫是在一一物上窮理；而最後目的在求「豁然貫通」，故其歸宿又是落在「共同之理」上。由此，朱氏以為「殊別之理」與「共同之理」皆不可偏忽，故在「大學或問」中，反覆言之；其主旨不外強調「殊別之理」必須窮究，否則不知物物性情之異；而「共同之理」應包括物我而言，不可只向外物求；又「格物窮理」亦不可只反求諸身等等。玆不備述。總之，朱氏所持之假定是：就物物上窮理，包括自身在內，最後可以掌握「貫通」之理。而掌握貫通之理而又確知萬物殊別之理時，即內可成己，外可成物[[57]](#footnote-57)。

勞先生還是沒有細講出所知者何事，但已把他先前使用架構中之共同之理及殊別之理都說出來了，依勞先生之分別，殊別之理是存有物的形式、目的因原理，亦含質料因原理，共構理氣論。而共同之理，勞先生始終沒有講死，只以為是太極，筆者之意，即是共同價值原理，只有價值原理才能講共同原理而為太極，價值以外涉及個物特性者皆已是殊別之理了。就此而言，不論是殊別之理或是共同之理，對朱熹的格物窮理而言，都還少了一個環節，那就是治理天下事務之知識，所以朱熹之格物致知所致者，既有聞見之知的經驗知識義，又有德性之知的價值原理義，朱熹不必須區隔這些領域，因為在治理天下的環節中，它們都是必須的。以上是筆者的詮釋，也正是這樣的差異，使得勞先生還會就外王的客觀化問題批評朱熹，認為朱熹對此全未注意。其言：

以治平之事，為皆落在格物上，原是「大學」之旨；朱氏顯然全信此說。至謂「各有一至極道理」，而又引「仁」、「敬」等說之，則是取「本性論」立場；其下說「萬物之理皆不出此」，又是指「共同之理」或「太極」言。而斷言「窮得道理，則施之事物莫不各當其位」，則實即以一切文化活動為全依一「心」之直接發用者。以哲學術語說之，朱氏蓋對「主體性之客觀化」問題全未覺察；一切文化制度問題只看作道德問題之延長。所謂「眾多主體之並立領域」，朱氏未嘗悟到。此是朱氏之學之局限，亦宋明儒學之局限所在也。[[58]](#footnote-58)

以上立場，筆者不能同意。筆者以為，勞先生解析太過，治國平天下的目的下之格物致知自然是要知道治理的知識的，於是格物致知窮理的內涵中即包括外王知識的講究，既是社會人文知識的追求，也是自然物理性知識的追求，更是主體實踐的反身之求，朱熹未有一一細分，但皆全部包擴這些，朱熹不是政治制度家、也不是實業家，古代人的知識也沒有做這許多的分類，說朱熹分類不精者可，說朱熹全然不注意及者則不可。若批評朱熹將客觀化問題只做道德問題之延展，則豈不正是說朱熹等於王陽明了。然陽明亦非如此，朱熹亦非如此，說朱熹如此猶為不宜。

勞先生最後有一段總結的話談朱熹整個系統，筆者以為十分諦當，除最後對外王工夫客觀化不足之批評筆者有意見以外。其言：

朱氏就「大學」而立其實踐工夫理論，自「格物窮理」下手，以求「致知」之完成，由此而成己成物，說為一直接展開之過程。若與「心、性、情」諸說相連而觀之，則「心」由氣稟所限，每不能「明」，於是「情」不得正，遂有「惡」出現；但「心」之「性」或「理」原是能照見「共同之理」及「殊別之理」者，故能下工夫使「心」能「明」則即能實現「心」之「本性」，而以理馭情，如此即是「成德」。而如何使「心」能「明」？則是實踐工夫之內部問題。朱氏於此言「窮理格物」及「致知」。「致知」完成即「吾心之全體大用無不明」；「全體大用」即「心」之「性」。此心既明，則向外展開可成就一切文化；即由「修身」至「平天下」一段活動是也。至於向外展開之活動，是否自成一領域，因而自有特性，則朱氏未嘗用心。朱氏依「大學」之說，視向外展開為直接無阻之過程；雖在成敗上，朱氏自知「內聖」不必能「外王」，但並不以為「外王」或「向外展開之過程」中另有「工夫」可言也。朱氏之工夫理論，到此綱領已明。此雖是朱氏一家之說，然在中國思想史上，則影響甚為久遠也。[[59]](#footnote-59)

筆者以為，勞先生為朱熹所整理的這些工夫論綱領，十分精確，其實正是心性論所需的理論環節，如果勞先生自己不要把心性論賦予太多論辯的功能，以及將心性論設定為具有解決實踐性問題的優位性，則朱熹這些理論都是心性論範疇內的佳品，不能拒絕。筆者認為，心性論就是工夫論，而朱熹正是有工夫論的，勞先生講的朱熹的工夫論就比牟宗三先生講的正確且清楚多了，此處沒有許多無謂的纏繞與錯誤的批評。

五、勞思光對朱熹批評佛教的討論及對朱熹的總結意見

勞思光先生以肯定世界的立場講儒家，而以捨離世界的立場講佛教，此外，對佛教的定位以佛教亦是一心性論立場說之，此義，筆者已討論於[＜勞思光先生道佛詮釋的方法論探究＞](https://nscnt12.nsc.gov.tw/My%20Webs/4pap/2dao/8.htm)另文中[[60]](#footnote-60)。簡言之，筆者不贊成勞先生以心性論定位佛教，筆者主張佛教更是一完整的有宇宙論、本體論、工夫論、境界論的哲學體系。至於捨離世界的立場，是就世界觀定義而言，而此定義又決定於佛教的宇宙論，若就佛教的宇宙論言，佛教亦無捨離它所自為定義的所有世界，只相對於儒家所關切的現實經驗世界而言，表面上有捨離的立場。對於勞先生佛學論點，並非本文主題，此暫不深入。至於勞先生談朱熹的佛教立場，主張朱熹對佛教非常無知，甚至連基本常識都沒有。此一批評，筆者無從為朱熹辯白，直接承認勞先生所言甚是。

勞先生認為朱熹對佛教的意見只是就一般流行的禪學話語而說者，此說亦是。其中有對朱熹以入禪而批評象山之語，勞先生反對甚力，其言：

朱氏持一存有義之形上學觀念，組成一綜合系統，而不知「主體性」問題之哲學意義。於是，凡言「主體性」而不限於以經驗義說「心」者，在朱子即皆視為「禪學」；此蓋在理論標準與歷史標準兩面均犯錯誤。蓋就理論標準言，則朱氏此種綜合系統中內含之背反問題及其他內在困難，不唯乃朱氏所未能解決者，且亦是朱氏所未完全見到者；而以「主體性」為中心觀念之系統———如「心性論」，即可以避免此種困難。再就歷史標準言，禪宗之說，本屬佛教之一支，其強調「主體性」，並非弊病所在；今因反佛教之故，便以禪宗代表佛教；又以反禪之故，便反對強調「主體性」之一切言論，此則朱氏學說中之大病矣。至於肯定世界，則確為儒學精神方向所在，亦儒佛之辨之樞紐問題所在。然建立對世界之肯定，並不必然依賴朱氏此種形上學理論；純由「心性論」立場，亦可以建立一肯定世界之理論。[[61]](#footnote-61)

勞先生認為朱熹持形上學系統而不知主體性哲學，以談主體性而不於經驗處談者即是入禪，此朱熹對象山批評之道理，故而連帶朱熹亦反主體性哲學。筆者以為，這些話只是勞先生陷於自家系統的結論。筆者不同意朱熹沒有主體性的觀念，說心的主敬工夫即是在說主體的活動，若說要提出心性論以優於天道觀、本性論才是重視主體的話，那這些並不是宋儒心中的哲學問題下的理論立場，這是當代知識論或方法論的問題下的理論立場。朱熹就是都有勞先生所說的天道論、本性論、心性論的各種理論型態的。至於批評象山入禪之說，實在是朱陸兩人為學風格的差異所致，朱以陸之入禪實指其儒學工夫不紮實，而非能謂象山是禪，更不是對主體性價值自覺的本體工夫有任何的否定，因為這也是朱熹自己的立場[[62]](#footnote-62)。

最後，勞先生以肯定世界之立場也可以透過心性論為之，此說直是把心性論和天道論、本性論劃分為不相繫屬的不同哲學了，此一立場，在其結語處又再做了一次發揮。勞先生以朱熹之天道論中所提之太極概念，必為萬物之所依，然萬物竟不依理而行，此未定項在天道論中未能處理。故而朱熹又延伸戰場至本性論立場，而本性論即是以價值實現在自我本性中為已足，遂擱置共同原理，天道論的缺點是規避了，但個物彼此之間的本性衝突卻發生了，於是道德問題不能解決，遂亦非儒學應持之立場。於是勞先生提出心性論旨，只談主體實踐，實踐了就是證成了天道論及本性論中的普遍原理，以此而言，朱熹並沒有心性論，只有天道論及本性論，而朱熹雖兼有天道論及本性論，但對兩者本身涉及的理論困境皆未能解決。參見其言：

故簡言之，朱氏綜合「天道觀」與「本性論」之說而組成一綜合系統，但「天道觀」及「本性論」兩面之理論困難，朱氏皆未能解決；至於二者所共有之困難，在朱氏系統中不唯不能解決，反而更形嚴重。然則，朱氏之系統未可說為有超邁前人之理論成就也。[[63]](#footnote-63)

筆者以為，天道論之理論困難不在於現實有未如理之事實，此一事實，言於任何型態之天道論者無有不知，至於對此一問題的處理，則是藉由存有論以說明為何在全體是天理所壟罩的現象中有不如理的個案之發生，即如說為何人會有惡之理論建構者，這一部分說明之後，便對於人如何去惡向善就有存有論架構可以說明了，於是有工夫論出。前此天道論之功能即在於人存有者之實踐工夫之必然可能之保證。就朱熹理論而言，勞先生以為其未有邁於前人之成就，筆者以為，就周、張、二程所開發之義理系統言，除了明道所論朱熹不能繼承之外，周、張、程頤的理論朱熹都能統合於他自己的系統中而有更為細節的發揮。至於認為周、張、程頤的理論是天道論和本性論，故而有其理論內部的困難，筆者認為，這只是勞先生個人強分天道、本性、心性三種型態之理論的解釋架構下才會有的意見，此三者，其實就是一路互相依據並同時發展的理論創作而已。天道論確立之後，本性論就好說了，而本性論亦不應如勞先生所認定的，就只是針對個物的自性做確認以待實現，而不論共同原理者，這是郭象之型態，郭象乃無道體之論者，然持本性論者皆繼承天道論而來，只是為天道論項下個物之如何悖理的事實給一形上學存有論的說明而已，目的不在脫離天道論，反而是在為天道論做細節的補充。之後，言於工夫論的命題便可一一出之。就此而言，堅持心性論優於本性論、天道論的勞先生，便對於朱熹的工夫論有不當的批評，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[[64]](#footnote-64)。

勞先生於上文中集中批評朱熹之心以氣言，故而有昏愚之弊，因此對於如何必然去惡向善之動力尚有一缺乏不足之處。筆者以為，勞先生說朱熹之心與共同之理有一相通之處時，即已是朱熹為心安立了向善的動力了，不唯朱熹，所有儒學系統中自孟子以降之性善論者皆是以性之善為此實踐動力的安立項，否則言性善何用？言善皆非謂眾人皆已善，而是說眾人皆有本然之性善使其可以體知，也可以發動之而終成善。陸王系統中言於實踐動力者亦須是依據此一性善本性論或性善天道論才能確信主體必可有此自覺，故性善論之天道論及本性論有其功能，而朱熹已在系統中落實了此一立場，即其言於「心統性情」者及言於「性即理」者。此皆提供內在動力的理論。至於心之為氣存有之義者，通所有儒學家都必須是此一立場。除非其不論人存有者之存有性，若論存有性，無人不是形氣結構之存有，工夫是人在做的，人做工夫是心在做的，說心就是在說人，在說人之主宰者，則人是氣之形構而成，心即是氣之精爽，此說當然無疑。勞先生說朱熹言心屬氣故有經驗義，無超越義，非一超驗之主宰。筆者以為，「心統性情」之性者、理者即是心之超驗性，但心必是及於人存有者的主宰，心不能不是氣之精爽，工夫不能不是人之活動，論於人之工夫活動即不能不從氣形結構之主宰心說出，其有昏蔽之可能，但也有自覺之理性，端視人之當下一念是否覺悟自主而已，是依理還是依耳目口鼻之欲而已。因此朱熹的理論中並不缺乏動力，只是朱熹之心不能不由氣形結構而出，而這根本也是所有儒學體系言於心概念者皆然之實況。

1. 結語

　　勞先生以一系說談宋明儒學史的發展，反對二系三系說。二系說為理學、心學，三系說以牟先生為對象說之。勞先生說二系及三系皆缺乏絕對標準以絕對分立，此說甚善，筆者同意。但是，勞先生自己卻仍堅持有三型的差異，即其心性論、本性論、天道論的三型，筆者以為，此三型的差異亦未必能為哲學史的實例，因此就文本詮釋言頗有困難。三型與三系之作為解釋架構一樣是有困難的。

　　對三型的界定言，勞先生主張天道論之困難為價值與現實之差距，本性論不主此一立場，故避開天道論困難，但有本性衝突及本性實現的困難，故而需要心性論以救之。筆者以為，本性論補天道論未及言者，心性論補天道論及本性論之未及言者，三者同條共構，互相支持。故而各家互補。若不割裂三型，則各家理論都是互相預設而共構為一大儒學傳統，此時再說其彼此之高下時就不那麼需要了。可惜，勞先生還是嚴分三型且論究高下，勞先生主張，心性論不需要天道論、本性論來上升或補足。因為後兩者所能談的東西都自身不能實現及實證。筆者以為，實現是工夫論問題，心性論就是預設天道論及本性論的工夫論。至於實證，這是知識論問題，不是哲學體系的結構的問題。此外，勞先生對於學界主張天道論更為圓滿、效力更高之說亦持反對立場。但筆者認為，關鍵不在究竟是天道論還是心性論的效力為高，而是要去分清楚天道論、本性論、心性論的理論功能，因為任一套哲學體系都是包含以上三型的理論在內的，因此不能因為反對天道論效力更高，就否定心性論預設了天道論及本性論。

　　對朱熹詮釋而言，勞先生認為朱熹的理氣關係有困境，為何理管不得氣？朱熹不能說明。筆者以為，朱熹已解決。先天之性善之理，與後天之氣稟結合而有氣質之性之理，而人之未生之前天理純善，已生之後有過度之惡，故而惡是發生在人之活動中，但只要人願意做工夫，即可恢復全善。此義即是說明，本性論就是為了說明天道論未及言說的部分，為後天之理管不得氣給一解釋，以保住先天之理仍是純善的立場。

　　勞先生另對朱熹之言太極之理及物物一太極之說法有所反對，勞先生區分共同之理及殊別之理，以為此兩者難以謀合，故而物物一太極不可能。這就是依據勞先生主張的天道論和本性論的內在衝突而說的，天道論說一切皆善，但本性論需有善惡未定項，以保留成德工夫為可能，故而此一未定項就對統體太極之理有所悖離了。筆者以為，將本性論作為天道論的補足系統，並且在實務上就是同一套理論，就不會有這個衝突了。因此物物一太極指其天地之性的部分，但具體個物還有氣質之性以及氣稟，這是同一套理論，而不是有天道論與本性論扞格的現象。勞先生又討論共同之理是總攝義還是總和義的問題？筆者以為，就價值義論之則為總攝，是以共同之理總攝一切事務之理，即是性善之天理萬物共同。至於就形式、目的、質料、動力等之理言之，則為總和，是對殊別之理的總和。此二義皆存在朱熹言太極之理的意旨內。

勞先生討論朱熹之心性情及工夫論問題，其實這些正是勞先生所說的心性論意旨的。勞先生以心性情是一線索，談自覺的問題之可能，其實就是心性論旨。勞先生又於此批評朱熹之心是氣之精爽之說，主心既是氣則會有昏蔽之時，故而缺乏實踐的主動力，以及不能有超越性而為經驗性，並且仍是理為最高存有。筆者認為，朱熹說心統性情及性即理時心已具天理，因而已有實踐動力義。

　　勞先生談朱熹的工夫論旨有二項，即程頤之涵養與致知二義，筆者完全贊同。勞先生於談主敬時言及主敬貫動靜，及作為格致之動力，此說，已證朱熹之心為有動力矣！因為主敬就是心在主敬的，做工夫的主體永遠是心。說敬為貫動靜，為意志工夫，為格致之動力條件，這都說明了主敬說即是心性論矣！

　　勞先生以朱熹所談之格致為認知工夫，但卻批評朱熹不察主體性客觀化的問題，對外王問題疏忽。其實，大學八目之先知後行之知，已合聞見之知與德性之知，本不必另外說工夫。

　　勞先生以朱熹批評陸象山之言於主體性之話語為禪，認為朱熹不識主體性。筆者以為，朱熹是對陸象山的人身攻擊，批評其工夫不到位，而非對主體性自覺的工夫之不識不解。

　　最後，勞先生太遷就三型的典範以為文本詮釋之工具，然其並非真有相應之實例，故而對哲學史詮釋不力。勞先生又太割裂三型的關係，以為理論的優劣高下，故而在方法論運用上不恰當。

以上對勞思光先生談朱熹理論的種種反思，皆是以筆者所提出的四方架構方法論工具所做的思考，應能解釋勞先生的意見，又能化解勞先生對宋儒的種種高下評比之失誤，以此改進對宋明儒學的當代理解，又推進中國哲學方法論的使用效力。

1. 本文為參加「勞思光教授逝世週年學術研討會-勞思光思想圖譜」而做，2013年，10月19~20日，華梵大學主辦。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 參見勞思光，《新編中國哲學史》台灣三民書局出版，1981年初版，本文所引用的是1990年六版。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 杜保瑞，2003年1月，《世界中國哲學學報》第七期，頁55~105。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 杜保瑞，2002年12月，《勞思光思想與中國哲學世界化學術研討會論文集》，頁25~54。行政院文化建設委員會出版 ：isbn 957-01-3326-0。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 參見拙著：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＞](https://nscnt12.nsc.gov.tw/My%20Webs/4pap/2dao/8.htm)，《世界中國哲學學報》第七期，頁55至105。以及，2002年12月，[＜勞思光先生道佛詮釋的方法論探究＞](https://nscnt12.nsc.gov.tw/My%20Webs/4pap/2dao/8.htm)，《勞思光思想與中國哲學世界化學術研討會論文集》，頁25~54。行政院文化建設委員會出版: isbn 957-01-3326-0。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 勞思光，《新編中國哲學史•三上》頁41。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 馮友蘭認為程顥代表心學派，程頤代表理學派，而張載代表氣學派，前兩者是唯心主義，後者是唯物主義。馮友蘭《中國哲學史新編•第五冊》台北，藍燈文化事業股份有限公司，1991年，12月，初版。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 三系說即是牟宗三先生《心體與性體》書中的基本架構，台北，臺灣學生書局出版。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 《新編中國哲學史•三上》，頁43~45。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 《新編中國哲學史•三上》，頁46。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 《新編中國哲學史•三上》，頁48~49。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 《新編中國哲學史•三上》，頁52。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 《新編中國哲學史•三上》，頁53。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 《新編中國哲學史•三上》，頁54~55。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 有關實際上周敦頤、張載如何有天道論也有本性論、心性論旨者，或是有宇宙論、本體論、工夫論、境界論旨者，請參考拙著《北宋儒學》、《南宋儒學》，台北，臺灣商務印書館。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 《新編中國哲學史•三上》，頁55。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 《新編中國哲學史•三上》，頁56~57。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 《新編中國哲學史•三上》，頁57。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 筆者以為，訴諸佛教的輪迴生命觀可以解決此一問題，亦即有情眾生有其無止境的輪迴生命史，物種間之殺戮會在無止境的輪迴中回歸公平，物種中之殺生亦為種種生命的體驗，一切物種以充分體驗而證入如來。如此仍保全佛性天道觀矣。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 《新編中國哲學史•三上》，頁60。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 《新編中國哲學史•三上》，頁61。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 勞先生自己也說：「若就個別哲學家而言，宋儒中持「本性論」者，多半同時亦保留一部份「天道觀」，但此是另一問題。茲純就理論本身看眼，則此二型理論自屬不同。」（《新編中國哲學史•三上》，頁84。）顯然，這一套心性論、本性論、天道觀的系統，只能說是勞先生自訂的分析類型，自有其方法論意義，但不能說是哲學史的文本詮釋的理想工具。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 關於周敦頤、張載、二程、朱熹的工夫論或心性論旨問題，請參見拙著《北宋儒學》及《南宋儒學》台北，臺灣商務印書館。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 《新編中國哲學史•三上》，頁66~67。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 參見：牟宗三《心體與性體•第一冊》，台北，正中書局發行，1968年，第1版，頁42。相關討論參見拙著：2009年5月7~9日，[＜對牟宗三談宋明儒學之課題與分系的方法論反省＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/2002.htm)，「傳統中國形上學的當代省思」國際學術研討會，主辦單位：臺灣大學哲學系。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 《新編中國哲學史•三上》，頁68。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 《新編中國哲學史•三上》，頁68~69。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 《新編中國哲學史•三上》，頁71。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 參見其言：「天道」之基本特性，原在於表存有與價值之合一。但嚴格言之，此種「合一原則」既不顯現於當前之世界中，亦不表思想上之必然性；所謂「合一」，即落在「善」在「存有」中實現說。但此「實現」，既非實然，亦非「必然」；至多仍只為一意志之要求，或理想信仰所寄之方向。作為一方向看，「天道」之「存有地位」即只能取「主體活動義」，換言之，所謂「天道」只是主體自己自立自定之方向，並無離主體而獨立之實有性；因若不如此安立，則「天道」之說即處處成為不可解。然若如此安立，則「天道」又無「心性」外之地位可說。則「天道觀」如何能較「心性論」具更高價值？（《新編中國哲學史•三上》，頁69。）又見其言：至此，顯然「天道」本身之「存有地位」，即只能歸於「應然」。而所謂「應然」，不能不植根於主體性或主宰自覺中。換言之，「天道」仍只能是一理想方向，或一信仰；如康德所謂之「設準」。則此種「天道」觀念，仍只能是「心性論」下所定立之觀念；既無獨立地位，何能達成「心性論」所不能達成之「價值」。（頁70）。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 參見拙著，杜保瑞，2013年6月，[＜對牟宗三以「覺悟說」詮釋朱陸之爭的方法論反思＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/2905.htm)，《 國文學報》，第53期：頁149-174。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 《新編中國哲學史•三上》，頁79。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 《新編中國哲學史•三上》，頁271。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 《新編中國哲學史•三上》，頁272。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 參見拙著，《南宋儒學》：＜第八章：朱熹其他詮釋傳統的本體工夫論＞。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 《新編中國哲學史•三上》，頁276。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 《新編中國哲學史•三上》，頁280。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 《新編中國哲學史•三上》，頁285。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 《新編中國哲學史•三上》，頁285~286。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 《新編中國哲學史•三上》，頁286~287。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 《新編中國哲學史•三上》，頁287。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 《新編中國哲學史•三上》，頁288~289。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 《新編中國哲學史•三上》，頁289。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 《新編中國哲學史•三上》，頁289~290。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 《新編中國哲學史•三上》，頁290。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 《新編中國哲學史•三上》，頁292。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 《新編中國哲學史•三上》，頁292~293。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 參見拙著《中國哲學方法論》，臺灣商務印書館。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 《新編中國哲學史•三上》，頁293。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 《新編中國哲學史•三上》，頁295。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 《新編中國哲學史•三上》，頁295~296。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 《新編中國哲學史•三上》，頁297。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 參見拙著：杜保瑞，2009年８月，[＜對牟宗三批評朱熹與程頤依《大學》建立體系的方法論反省＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/2601.htm)，《哲 學與文化》第423期：頁57-76。杜保瑞，2007年3月，[＜朱熹形上思想的創造意義與當代爭議的解消＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/1con/4601.htm)，《 台大哲學論評》，第33期：頁15-89。杜保瑞，2013年6月，[＜對牟宗三以「覺悟說」詮釋朱陸之爭的 方法論反思＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/2905.htm)，《 國文學報》，第53期：頁149-174。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 《新編中國哲學史•三上》，頁298。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 《新編中國哲學史•三上》，頁298。 [↑](#footnote-ref-54)
55. 《新編中國哲學史•三上》，頁299。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 《新編中國哲學史•三上》，頁300~301。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 《新編中國哲學史•三上》，頁302。 [↑](#footnote-ref-57)
58. 《新編中國哲學史•三上》，頁302~303。 [↑](#footnote-ref-58)
59. 《新編中國哲學史•三上》，頁303。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 杜保瑞，2002年12月，《勞思光思想與中國哲學世界化學術研討會論文集》，頁25~54。行政院文化建設委員會出版 ：isbn 957-01-3326-0。 [↑](#footnote-ref-60)
61. 勞思光《新編中國哲學史•三上》，頁308~309。 [↑](#footnote-ref-61)
62. 參見拙著，《南宋儒學》：＜第十二章：鵝湖之會與朱陸之爭＞，台北，臺灣商務印書館。 [↑](#footnote-ref-62)
63. 勞思光《新編中國哲學史•三上》，頁317。 [↑](#footnote-ref-63)
64. 勞思光《新編中國哲學史•三上》，頁317~318。 [↑](#footnote-ref-64)