

## ※ 文哲論壇 ※

# 牟宗三與唐君毅對於朱子心統性情說的對比詮釋

陳振崑\*

### 一、前言

朱子理學曾經主導中國主流思想六百年，並支配朝鮮、日本思潮數百載。陳榮捷《朱學論集》從「新儒家哲學之發展與完成」、「道統觀念之完成」、「《四書》之合集」等三方面，高度推尊朱子有如孔子，集前聖之成就，乃「集新儒學之大成」。錢穆著《朱子新學案》五大冊，並撮述要旨於小書《朱子學提綱》，他推崇朱子：「不僅集北宋以來理學之大成，並亦可謂其乃集孔子以下學術思想之大成。」<sup>1</sup> 蒙培元亦推崇朱子為「宋明理學的集大成者」，並指出朱子而後的心學家、理學家或氣學家，都是在面對朱子理氣論與心統性情論的繼承與批判中，發展自己的哲學<sup>2</sup>。

回顧宋明儒學之學術爭議，心學家陸象山標舉「發明本心」之簡易工夫，批評朱子之學為「支離」。王陽明主「心即理」，批評朱子「析心與理而為二，此告子

---

本文為科技部專題研究計畫「朱子心統性情說的當代道德義涵」(103-2410-H-211-004-MY2) 之部分成果，特此感謝科技部以及審查委員的寶貴意見。

\* 陳振崑，華梵大學哲學系副教授。

<sup>1</sup> 錢穆：《朱子學提綱》（北京：三聯書店，2005年），頁1。

<sup>2</sup> 參閱蒙培元：〈理學集大成者——朱熹〉，《理學的演變——從朱熹到王夫之戴震》（臺北：文津出版社，1990年），頁19-111。另外，全書除了無以數計繼承朱子的理學家之外，蒙培元指出，心學家陸象山、陳白沙、湛甘泉、王陽明，以及氣學家羅欽順、王廷相與王夫之，對於朱子理氣論與心統性情論的繼承與批判。

義外之說」<sup>3</sup>。反之，氣學家王夫之則站在氣本論的立場，繼承與批評伊川朱子「體用一源，顯微無間」理氣二分、心性情三分的矛盾，而主張：「天下唯器而已矣。道者器之道，器者不可謂道之器也。」<sup>4</sup>「性生日成」、「性情相需」與「理存於欲」等等思想<sup>5</sup>。

現代新儒學學者引用康德自律倫理學，著眼於道德法則與道德意志之自我立法，有如孟子之性善說肯定「本心」與「良知」，足以作為人的先驗道德主體性的自我覺醒，更彰顯了人性的尊嚴與價值。由此研究路徑建構了一個康德倫理學與儒家心學的道德哲學相互融通的高明理境與實踐進路。反觀朱子理學研究，雖也曾經現代學者所持續努力並已獲致豐碩的學術成果，但是朱子之德性理論的現代詮釋與定位，則引發極大的學術爭論。其中，牟宗三先生對於朱子心性情形上學的詮解與批判，是最值得我們正視與審思的現代新儒學議題之一。

牟宗三在《心體與性體》(1968)三大冊，全面詮解了宋明新儒學的三大理論體系，並樹立了該學術領域的時代新典範。首先，第一冊之「綜論」總論宋明儒學之課題、康德自律倫理學與道德形上學、道之本統與孔孟之再建與開展；繼而在「分論」中全面地梳理宋明新儒學諸大家的哲學體系，如：周濂溪對於道體的體悟、張橫渠對於「天道性命相貫通」之展示。第二冊論及程明道之一本論、程伊川的分解表示、胡五峰之「知言」。第三冊專論朱子心性哲學：從朱子受學於李延平、中和舊說、中和新說與〈仁說〉後，以《大學》為規模，重新理解孟子、心性情之形上學的解析、枯槁有性，及理氣不離不雜形上學之完成、朱子晚年所確定之論學宗旨等。牟宗三是在道之本統與孔孟之學，以及周、張、二程與五峰之形上學與

<sup>3</sup> 王陽明：「朱子所謂『格物』云者，在即物而窮其理也。即物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也，是以吾心而求理於事事物物之中，析『心』與『理』而為二矣。夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也。求孝之理於其親，則孝之理其果在於吾之心邪？抑果在於親之身邪？假而果在於親之身，則親沒之後，吾心遂無孝之理歟？……以是例之，萬事萬物之理，莫不皆然。是可以知析心與理為二之非矣。夫析心與理而為二，此告子『義外』之說，孟子之所深闢也。『務外遺內，博而寡要』，吾子既已知之矣，是果何謂而然哉？謂之玩物喪志，尚猶以為不可歟？」引自〔明〕王守仁撰，吳光等校：〈答顧東橋書〉，《傳習錄》卷中，收入《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2011年），上冊，頁50-51。

<sup>4</sup> 〔清〕王夫之：〈繫辭上傳第十二章〉，《周易外傳》卷5，收入《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1998年），第1冊，頁1027。

<sup>5</sup> 參閱王夫之：〈論語·憲問篇〉，《讀四書大全說》卷8，同前註，第6冊，頁799。

心性論哲學系統，還有康德的自律倫理學，甚至整個中國傳統儒、釋、道哲學的基礎上，來掌握朱子的心性情上學架構，這對於理解集宋明理學之大成的朱子理學體系，是必要的理論準備。再者，牟宗三對於《朱子文集》與《朱子語類》中的文本，進行一番全面而深入地義理解析<sup>6</sup>。朱子在《文集》與《語類》中的關鍵文本不少，有待一一加以重新審視、印證與理論系統詮釋。

牟宗三《心體與性體（一、三）》判定朱子言「心」與「性」絕對是截然二分的，「心性情三分」的立論依據是由「理氣二分」的思考脈絡推論而成的。針對朱子言「性即理也」，牟宗三認定朱子言「性」是在「理」的層面，是形上之理，「心」與「情」則屬於「氣」，是形下的氣稟所構成的。朱子依此完成了建立在「理氣二分」之基礎上的「心性情三分」理論系統。

本文所採取的論述取向，是嘗試在對比牟宗三的朱子心性論的詮釋與批判之下，重新解析唐君毅對於朱子「心統性情」的詮釋，並嘗試以朱子《文集》與《語類》的重要文本，印證與反思唐君毅「心具理氣」、「心兼體用」、「心統性情」、「心通未發已發」種種命題的詮解，與朱子論「心」具「虛靈不昧義」（能覺能知）與「主宰運用義」（能行）的確切含義。最後，嘗試總結以牟宗三與唐君毅的對比詮釋，建立在三個基礎性的差異上：1. 價值意識的差異：道德意識 VS. 文化意識；以人文為本（本心）VS. 天人合一（天心、人心）。2. 方法論的差異：逆覺體證與詭譎辯證 VS. 性情感通與超越辯證。3. 詮釋系統的差異：道德創生存有 VS. 道德與存有融合；核心觀主體性哲學 VS. 整體觀主客融合論哲學。

## 二、牟宗三先生對於朱子心統性情說的批判

牟宗三區別宋明新儒學之三系說中，對照「五峰蕺山系」、「象山陽明系」對於「伊川朱子系」的界定與評論，在此摘錄與本文主旨相關之要點於下：

此系是以《中庸》《易傳》與《大學》合，而以《大學》為主。于《中庸》

<sup>6</sup> 牟宗三《心體與性體（一）》載有附錄「佛家體用義之衡定」。《心體與性體》（臺北：正中書局，1968年）三大冊出版後，又有《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979年）之作，另外《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1971年）有〈智的直覺如何可能？儒家道德形上學之完成〉，以及上課講演語錄《宋明儒學的問題與發展》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），都是牟宗三宋明理學研究的重要資料。

《易傳》所講之道體性體只收縮提煉而為一本體論的存有，即「只存有而不活動」之理，于孔子之仁亦只視為理，于孟子之本心則轉為實然的心氣之心，因此，于工夫特重後天之涵養（「涵養須用敬」）以及格物致知之認知的橫攝（「進學則在致知」），總之是「心靜理明」，工夫的落實處全在格物致知，此大體是「順取之路」。<sup>7</sup>

牟宗三以上提出具有代表性的重要評論，主要包含了三個彼此相關連，且值得深入探討的關鍵命題：

1. 伊川朱子在本體論所論述的「理」是「只存有而不活動」。（相異於其他兩系的「既存又有活動」的道體）<sup>8</sup>
2. 伊川朱子在心性論所論述的「心」是「氣心」。（相異於其他兩系的道德「本心」）<sup>9</sup>
3. 伊川朱子所提出的方法是「橫攝」認知的「格物致知」與後天「氣心」的「涵養須用敬」。（相異於其他兩系的「縱貫」的「逆覺體證」）<sup>10</sup>

牟宗三並嚴正批評朱子心性情三分的解析理論：透過「存有論的申明」（對「性」自身而言）、「存有論的解析」（說明「情」之所以然）與「宇宙論的解析」（說明「心」、「情」屬於「氣」），導致了朱子心性情理論產生以下四個重要的理論後果：

<sup>7</sup> 牟宗三：《心體與性體（一）》（臺北：正中書局，1990年），頁49。

<sup>8</sup> 筆者著有〈朱子所論「理」的活動性與形式性〉（On the Activity and Formality of Zhu Xi's "Principle"）（上海華東師範大學國際形上學會議，2014年12月12-13日），針對牟宗三與唐君毅分別提出的「存在之理」與「形構之理」（或「形式之理」）有所討論。

<sup>9</sup> 陳振崑：〈論朱子「心統性情」的「心」是「本心」還是「氣心」？〉，《華梵人文學報》第18期（2012年7月），頁1-20。筆者初步論述，朱子一體兩面的主體心是含具萬理的先驗主體，也是兼具主宰與知覺的經驗主體，嘗試指出：朱子之論「心」不能單單被理解為「氣心」。

<sup>10</sup> 牟宗三：《心體與性體（一）》，頁49、《心體與性體（三）》，頁479。筆者著有〈朱子格物致知說的德性知識學反思〉，比較「道德認知」、「道德體知」與「道德覺知」的種種不同理解，非單單「分解式的存有論解析」所可涵蓋。吳展良指出，朱子在「希聖希賢」的成德嚮往中，開展一種「全生命的心性之知」：「甲，大學之道：融合心物與主客體的明明德」、「乙，通乎心物內外的格物說」，朱子所提倡之「大人之學」非單單「格物致知」作為「分解式存有論解析」所可涵蓋。參見氏著：〈朱子的認識方式及其現代詮釋〉，《中國哲學與文化》（桂林：廣西大學出版社，2007年），第1輯，頁176-185。

### （一）性體之道德性之減殺

孟子所論「性善」、「仁義內在」指出人之所以能道德實踐的先天根據，亦即人能成就道德實踐之「內在道德性」，可稱之為「性體」，為一種「道德創造的實體」。《中庸》、《易傳》則自「於穆不已」之天命言性，或「為物不貳，生物不測」之天道言性，乃至於自「誠體」、「神體」言性。然而，朱子存有論的解析是就存在之「實然」以推證「所以然」之理以為性，存在之理雖亦是超越的、先天的，但並不是道德實踐之性，不是道德創造之性，只是觀解的、存有論的解析、申明與推證「所以然」的靜態之理。如此，道德實踐之動力轉移為心氣之陰陽動靜上的涵養與察識。性理自身則淪為無能無力，只成為心氣所依據的標準，此即為「性體之道德性之減殺」<sup>11</sup>。

### （二）性體之為道德創造的實體之創生義之喪失

孟子言「本心即性」、《中庸》「誠」、《易傳》「乾元」之言「誠體」、「神體」，其「性體」、「道體」本即是道德創生的實體，此實體是「即存有即活動」的。當道德創生的實體創生萬事萬物時，創生之即實現之，實現之即存在之，因此此實體既是「理」，也是「心」、「神」，「理」、「心」與「神」是一貫的。但是朱子之論「所以然」之「理」則是由對於存在之「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自證而得，因此在這直接推證中，無法加上「心」與「神」之義。此形式之「理」作為實體必成「只存有而不活動」者，其所推論出的「所以然」是靜態的、存有論的「所以然」；不是動態的、本體宇宙論的或道德創生性的「所以然」。因此朱子之論「理」作為「性體」，喪失了先儒所闡

<sup>11</sup> 牟宗三：《心體與性體（三）》，頁 476-478。牟宗三特別指出：孟子性善之作為具有內在道德性的「性體」，是一種具有實踐動力的「性能」，是一種能活動、創造的「創造實體」，不同於亞里斯多德所說的，「本質」(essence) 只是一種到處可以應用的「類概念」，指涉事物某種抽象的形式特徵。參閱牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983 年），頁 39-40。牟宗三上課口語解釋「性體」與「道體」的活動性與創造性，更為淺顯易懂，參閱《宋明儒學的問題與發展》，頁 151-169。但筆者認為：亞里斯多德的 essence 翻譯自希臘字 ergon，其實也是具有「功能」、「動力」的涵義。再者，楊祖漢以朱子嚴辦公私、義利、王霸，主「存天理，去人欲」表現出極強之道德意識、道德無條件性，與道德之存心本身之絕對價值，對於道德具有深切入微的體會，且朱子之言「敬」，有如康德之尊敬道德法則。參閱氏著：〈從良知學之發展看朱子思想的型態〉，蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》（臺北：臺灣大學出版中心，2009 年），頁 175。

揚的創生義<sup>12</sup>。

### （三）順取之路異於逆覺

孔子之言「我欲仁，斯仁至矣」、孟子的「反身而誠，樂莫大焉」、「我固有之也，弗思耳矣」、曾子之「守約慎獨」等，都是由逆覺自證的道德工夫而得，《中庸》、《易傳》所言「誠體」、「神體」，以及最初作「維天之命，於穆不已」詩句的聖哲確有「超越的道德意識」與「形而上的洞見」，亦是由逆覺自證而來。然而朱子「存有論的解析」與「格物窮理」以致知的方式，則是「橫攝的」「順取之路」。雖然朱子也提出「我固有之」、「心之德」、「心具眾理」等相似心學概念，但這都只是順口附和之詞，實際上皆未能真正直證本心，而不待外求<sup>13</sup>。

### （四）存有論的解析由存在之然以推證所以然，然與所以然不離不雜，此與體用不二、即用見體等義有殊

孟子言「本心即性」，《中庸》、《易傳》之言「性體」、「道體」，乃至「誠體」、「神體」，都是「體用不二、即用見體」。「體」是道德創生的實體，「體創生萬事萬物即是實現而存在之」，且「體是直貫於其所創生實現者」。這萬事萬物實然存在之呈現，即是此實體自身之「用」。其中，體用關係是「全用是體」、「全體是用」，此即體用圓融義<sup>14</sup>。但是朱子「存有論的解析」由存在之「然」推證其「所以然」之「理」以為「性體」，則此「性體」與「存在」之間只能是「理」與「氣」不離不雜的關係，「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」的圓融意義。朱子所論之「理」只能是靜態地在「氣」之實然的背後以超越地界定之與規律之，但不能動態地創生之、妙運之與鼓舞之<sup>15</sup>。牟宗三說：

〔朱子〕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

<sup>12</sup> 牟宗三：《心體與性體（三）》，頁479、《宋明儒學的問題與發展》，頁153-164。牟宗三指出：「性體」與「道體」是一貫的，道德的實體與本體宇宙論的實體是同一實體。因「道體」是無限存有，且具有活動性與創生性，因此「性體」也是具有活動性與創生性。

<sup>13</sup> 牟宗三：《心體與性體（三）》，頁479-480。

<sup>14</sup> 同前註，頁480-481。

<sup>15</sup> 同前註，頁481-482。

子自亦可達到一種境界，即：心氣全依理而動，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。<sup>16</sup>牟宗三批判朱子把「性體」、「心體」支解為「心性情三分、理氣二分」。牟宗三評判朱子屬於「靜涵靜攝」的型態和「本體論的存有型態」的思考，欠缺孟子言「性」之本義般「具體、活潑、而有力者」，不能成就康德意義的「自律道德」，只能流於「他律道德」。牟宗三說：

若如孟子所言之性之本義，性乃是具體、活潑、而有力者，此其所以為實體（性體心體）創生之立體的直貫也。而朱子卻只轉成主觀地說為靜涵靜攝之形態，客觀地說為本體論的存有形態。而最大之弊病即在不能說明自發自律之道德，而只流于他律之道德。此即為性之道德義之滅殺。<sup>17</sup>

牟宗三透過細膩的章句義理分析之後，總結地指出：朱子「實在論的心態」、「直線分解的思考方式」與「以《大學》格物致知為定本」三個原由，讓朱子理學落入只成就思辨推論的「橫攝系統」，而不能成就道德創生與逆覺體證相貫通的「縱攝系統」：

原朱子之言太極，言性理，初亦是本天道一元、天命流行之體、天命之為性、性善等義說下來，但因其實在論的心態，直線分解的思考方式，以《大學》格物致知為定本，說來說去，便不自覺說成橫攝系統，而不能還其本義。<sup>18</sup>

牟宗三更在儒學道統意識的基礎上，批評朱子學在儒學傳承上的定位，乃非孔孟內聖之學的正統，卻被後世儒家學者與政教領袖所極力推崇，堪稱為「別子為宗」<sup>19</sup>。

簡而言之，牟宗三之所以如此批判伊川朱子系統，根源於其對於儒家的道德意識，有其自己一套深刻精切的詮解。他指出，儒家內聖之學的道德實踐之終極目標，在於「成聖」，而孟子對於「聖」的界定是「大而化之之謂聖」，應該在我們個人有限的生命之上，能取得一個永恆而無限的意義與動力。牟宗三並肯定聖人所體悟的超越實體，即：「道體」、「仁體」、「心體」與「性體」是相互貫通的，且為人人所固有。聖人只是「先得我心之所同然」而已，如孟子之體會「本心」、明道

<sup>16</sup> 同前註，頁 482。

<sup>17</sup> 同前註，頁 242。

<sup>18</sup> 同前註，頁 484。

<sup>19</sup> 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 50。

之「識仁」。牟宗三稱此體悟門徑為所謂「逆覺體證」，並依此成就「縱攝系統」之德性工夫的系譜，亦即是足以激發人的本心本性中的道德創造動力，由內而外足以呈現開展的成德之教。牟宗三認為這是先秦儒學所共許，並在宋明儒學成為中心課題，且為「任何人所不能違背者」。

牟宗三正是依據這個判準，判定重視「下學上達」與智性「分解」之伊川、朱熹一脈為「橫攝系統」的德性工夫，並由此喪失了生動活潑、健康軒昂的理想主義情調，並在不自覺之間，轉換成實在論情調的他律道德。牟宗三對於朱子特重認知分析的存有論思維理路加以貶抑，批評朱子特重「格物致知」，於成聖之道乃是一種用知識來講道德的「方法學錯置」，淪為「泛認知主義」，對於真正之道德意識的體認並不真切。可見，牟宗三對於儒家之道德意識，有其一番獨到的體會與評判標準。牟宗三界定儒家內聖之學的本質，是自覺地相應道德本性，而做道德實踐，而且肯認一個超越的道德實體（心體、性體），以作為道德實踐之所以可能的超越根據，是道德意識是否真切之關鍵所在。因此，能不能對於這個超越的道德實體產生一番體悟與明澈，是牟宗三判斷道德意識是否真切的主要判準。

約略言之，在後來的思想發展下，牟宗三更推崇「智的直覺」、「圓善」，特別重視道德之「創生性」與「圓融性」，把儒學的道德意識發揮到淋漓盡致的道德形上學，甚至道德神學的境界。總結審辨牟宗三之道德理論，乃融合孟子、陸、王與陽明後學之心學傳統，以及康德之自律倫理學與儒、釋、道之「智的直覺」，加上佛教之圓教「即」的思維模式等思想結晶，而推陳出新所成。牟宗三對於朱子的心性論與道德觀的分析與批判，成為當代朱子哲學研究與開展，最為主要的挑戰。

如果把由前文牟宗三對於朱子道德理論的批評，所引發出道德哲學的主體理論與儒家工夫論之種種學術爭議，放在現代德性理論的語境中，則可臚列出一系列與朱子心性論與工夫論相關的道德理論議題加以研討，諸如：1. 朱子心統性情所論之「心」是「本心」還是「氣心」？「心」如何能統「性」與「情」？是「認知心」還是「道德心」？2. 朱子的德性理論是屬於他律倫理學嗎？其中道德理性與道德情感在道德判斷與道德抉擇中所扮的演角色為何？3. 朱子的德性理論具有德性倫理學或是義務論倫理學的成素嗎？朱子以道德原則或道德知覺作為道德判斷的標準嗎？朱子重視道德法則的普遍性下，是否考慮道德情境的權宜性<sup>20</sup>？

<sup>20</sup> 筆者雖已完成相關學術論文〈論朱子「心統性情」的「心」是「本心」還是「氣心」？〉、〈唐



### 三、唐君毅先生對於朱子心統性情說的詮釋

早在幾乎與牟宗三先生同時的唐君毅先生，就對於朱子的心性論與德性工夫論展開了另一番不同義理形態的詮釋<sup>21</sup>。可惜的是，唐君毅的這一番詮釋卻被學者們所忽視。如果我們把唐君毅的詮釋分析闡發出來，就很自然地可以解決一些現在爭議中的關鍵問題。唐君毅闡發朱子之心性論與工夫論的文本，主要集中在：《中國哲學原論——原性篇》〈朱子之理氣心性論〉、〈朱陸異同探源（上、中、下）〉、《中國哲學原論——原教篇》〈朱陸之學聖之道與王陽明之致良知之道（上、中、下）〉、〈綜論宋明理學中心性論之發展〉。筆者聚焦在唐君毅《中國哲學原論——原性篇》的思想內容來討論，唐君毅《中國哲學原論——原教篇》的思想內容則另有專文處理<sup>22</sup>。筆者在重點勾勒唐君毅對於朱子心性論闡釋的全貌之下，希望能聚焦在朱子「心統性情」的幾個問題，透過朱子文本詮釋，來進行義理檢視與道德理論的討論：朱子之論「心」是「心具理氣」、「心兼體用」、「心統性情」、「心通未發已發」的「心」，「心」具「虛靈不昧義」（能覺能知）與「主宰運用義」（能行）的確切涵義，以及「心」與「性」、「情」具有全體大用的豐盈深刻關係。

在《中國哲學原論——原性篇》之〈朱子之理氣心性論〉中，唐君毅首先勾勒出朱子的理氣心性論乃承傳自北宋儒學家的思想成素，並加以融會而成：朱子之言「性理」多本於二程，尤其是程伊川；朱子之論「性理」以通「太極」之理，源於周濂溪。朱子之重「氣」、「氣」之實現「理」與「心統性情」，則承傳自張橫渠<sup>23</sup>。因此，若能把握北宋儒學家思想體系的發展脈絡，是一個理解朱子思想理論更為紮實而穩固的方式。再者，透過朱子與同時代學者的學術討論與論辯，例如：陸象山之主張「心即理」與「發明本心」、胡五峰與張南軒的「心為已發」與「先察識後涵養」，也更能襯托或對比出朱子心性思想理論的發展軌跡與獨具的特色。

---

君毅對於朱子德性工夫論的理解〉，但此議題仍有繼續釐清的必要。這一系列的朱子德性理論議題，也正是筆者近兩年科技部專題研究計畫（朱子心統性情說的當代道德義涵）的探討範圍。

<sup>21</sup> 牟宗三先生的《心體與性體》出版於1968年，唐君毅先生的《中國哲學原論——原性篇》之〈朱陸異同探源〉發表於1967年，《中國哲學原論——原性篇》之〈自序〉及全書亦出版於1968年。

<sup>22</sup> 陳振崑：〈唐君毅對於朱子德性工夫論的理解〉，《鵝湖月刊》第442期（2012年4月），頁36-43。

<sup>23</sup> 唐君毅：《中國哲學原論——原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁358-359。

唐君毅指出，朱子心性理論的概念框架，是建立在其理氣論的存有結構之上——更精確地說，是萬物皆具有「理氣二分而不離」的理氣一元論的存有結構。首先，唐君毅在第一節指出，朱子延續程伊川以「生之理」貫通「眾理」，並論述朱子所論「太極之理」的「整全性」與「超越性」<sup>24</sup>。接著，在第二至四節，唐君毅指出，朱子以「理氣論」詮釋「人與萬物之性之差別」與「人物之差別觀」，由此論述出萬物與人類，如何循序地由「枯槁」、「草木」、「禽獸」到「人」，以及「由偏至全，由昏至明，由塞至通」等種種不同層級的存有結構，還有人類因著「氣質之性」之「厚薄強弱、清濁偏正」，而具有「賢智、愚不肖」，與是否能真正成為「聖人」的差別<sup>25</sup>。

接著，唐君毅在第五節「朱子之以心為統攝之概念、即心之涵義」<sup>26</sup>安頓朱子「心」與「性」、「情」的理論關聯，以下筆者針對其關鍵引文整理出其理論命題，並嘗試論述其來自朱子文本的依據，以及儒家成德之學的理論合理性所在。唐君毅在此「心統性情」議題上關鍵的五段引文，為求甚解特摘錄如下：

朱子對心之自身之有此一更加展開的說明，遂唯本「心體之寂」一面，言其內具性理於其自身，而以心之用之感一面，言此性理之表現於氣，而見於情；於是性情二者之有隱顯內外之相對者，乃全賴此心兼有寂感二面，以為之統。<sup>27</sup>

心之虛靈不昧即貫幽明、通有無，通無形有形二義，亦通未發之寂與已發之感二義。虛言其無形，心即以其無形之虛，而寂然不動，以上通於內具之無形之理；更以其靈，以感而遂通，更不滯於所感之物，而得顯其內具之生生不息之理之全，而不陷於一偏；復以其不昧，使其相續感物，而有相續之明照之及於物與物之理；並使此心內具之生生不息之性理，亦得相續明通於

<sup>24</sup> 唐君毅詮釋朱子以「生之理」貫通「眾理」，乃依據程伊川之易學原理而來，所謂「體用一源，顯微無間」。又參閱姜海軍：《程頤易學思想研究》（北京：北京師範大學出版社，2010年）。

<sup>25</sup> 唐君毅：《中國哲學原論——原性篇》，頁371。

<sup>26</sup> 唐君毅指出朱子在註解程子時把「易、道、神」和「心、性、情」聯結了起來：「其體則謂之易，在人則心也；其理則謂之道，在人則性也；其用則謂之神，在人則情也。」

<sup>27</sup> 唐君毅：《中國哲學原論——原性篇》，頁380。

外，而無始終內外之阻隔。<sup>28</sup>

至於朱子之言心為氣之靈、氣之精爽，則是就心之連於氣，而附心於氣以說者。自客觀的宇宙論之觀點看，人之心固必連於其自身之表現於氣者以言，則此語亦可說。然如純自心性論之觀點言，此語亦不須說；如要說此語，則至少須與心者「理之所會之地」（《語類》卷五）合說方備。而說心之「能覺者氣之靈，所覺者心之理」，亦較只說心為氣之靈、氣之精爽為周備。<sup>29</sup>

心之主宰運用，乃在對氣之有無之主宰，理之偏全之運用上見之。故「心本應為居氣之上一層次，以承上之理，而實現之於下之氣」之一轉捩開闔之樞紐。亦唯如此，然後可言心之為主性情、統性情、或率性以生情者。<sup>30</sup>

若更分別言之，則虛靈不昧義，乃要在言心之為一能覺能知；主宰運用義，乃要在言心之為一能行。<sup>31</sup>

依此引文筆者較為聚焦地整理出唐君毅詮解朱子理氣心性論的三個重要命題：

1. 「心」統攝「理」與「氣」：言「心」是「氣之靈」須與「理之所會之地」合著說，方為完備。
2. 「心」具「性」與「情」兩個面向：內具「理」為「性」；外依「氣」顯「理」於「情」。也就是「心」位居「兼性情」、「貫幽明」、「通有無」、「通未發之寂與已發之感」的關鍵地位。
3. 「心」具能覺能知的「虛靈不昧義」與能行的「主宰運用義」。前者，「心」以無形之「虛」，寂然不動，以上通於內具之無形之理。「心」以其靈，以感而遂通，更不滯於所感之物，而得顯其內具之生生不息之理之全，而不陷於一偏；復以其不昧，使其相續感物，而有相續之明照之及於物與物之理；並使此心內具之生生不息之性理，亦得相續明通於外，而無始終內外之阻隔。後者，「心」位居「理」與「氣」之間的轉捩開闔樞紐地位，主宰「氣」之有無，運用

<sup>28</sup> 同前註。

<sup>29</sup> 同前註，頁 382。

<sup>30</sup> 同前註，頁 383。

<sup>31</sup> 同前註。

「理」之偏全。因此，「心」足以「主性情」、「統性情」與「率性以生情」。朱子對於心的界定延續伊川「心之性情」之理論而來。伊川對於「心、性、情」的關聯，有極為重要的義理開展，而關鍵在於伊川對於「心」有區別於「性」、「情」的概念界定：

稱性之善謂之道，道與性一也。以性之善如此，故謂之性善。性之本謂之命，性之自然者謂之天，性之有形者謂之心，性之有動者謂之情。<sup>32</sup>

唐君毅特別重視伊川論「心是生道」，乃合內外之道，即一心通貫性情內外兩面。唐君毅指出伊川「心之生道」是一整個心，兼合寂感、理氣、性情內外兩面：「心之由寂而感，由性而情，由理而氣，或由內而外，以成此心之生之合內外之道。」在此理解架構之下，唐君毅一方面肯定伊川相較於明道，更能正視一心之寂感、性情、理氣形上形下分別為二的兩個方面，且更能正視理氣不合一的存在，使人更能體會成就個人道德生活或施教於別人的艱難性與嚴肅性。另一方面，伊川以「心之生道」乃合內外之道。「心」不僅僅是形下之心氣，與已發的「情」相同層次；乃是通貫形上與形下之間，結合「性」與「情」兩方面的主宰，依此真正形成「一心之性情」三分的理論結構。

伊川明確區分「心」與「情」的不同層次，「心」作為一個整體與主體，「性」與「情」俱屬於有如穀種的「心」，而成為心之性情的兩面<sup>33</sup>。伊川與呂大臨討論有關「心」於未發之際有無工夫的問題時，伊川起初主張：工夫只能在已發上著力。然而，程氏門人與後代多數學者未能注意到伊川後來對於先前看法的修改<sup>34</sup>，已轉變為肯定「心」的未發涵養工夫，以及同時並重「心」之體用的兩個方面。伊川最後告訴呂大臨說：

凡言心者，指已發而言，此固未當。心一也，有指體而言者，（寂然不動是也。）有指用而言者，（感而遂通天下之故是也。）惟觀其所見如何耳。<sup>35</sup>

<sup>32</sup> [宋]程顥、程頤：〈遺書卷二十五〉，《二程集》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），頁318。

<sup>33</sup> 伊川曰：「陽氣發處，卻是情也。心譬如穀種，生之性便是仁也。」程顥、程頤：〈遺書卷十八〉，《二程集》，頁183-184。

<sup>34</sup> 參閱陳來：《宋明理學》（上海：華東師範大學出版社，2004年），頁86。馮耀明：〈二程的道德教育思想及其當代意義〉，《中國哲學的方法論問題》（臺北：允晨文化公司，1989年），頁68-69，亦分析出伊川之論心，兼具未發（形上道心）與已發（形下氣心）兩面。

<sup>35</sup> 程顥：〈與呂大臨論中書〉，《河南程氏文集》卷9，收入《二程集》，頁609。

由此可知，伊川秉承易學「體用一源，顯微無間」的精神，所論「心」實兼有體用兩面：未發之性與已發之情，因此對於「心」的涵養，應該含括未發與已發的兩段工夫。以下筆者嘗試依序就這三個命題，從朱子的文本——即《朱子文集》與《朱子語類》——來一一加以印證唐君毅所對於朱子理氣心性論的客觀詮釋。

### (一)「心」統攝「理」與「氣」：言「心」是「氣之靈」須與「理之所會之地」合著說，方為完備

首先，依據朱子說明存有結構的理氣論，天地萬物都是由形上的「理」與形下的「氣」所結構生成。人的存在結構也是由「理氣」所形成，而具備了人的「性理」與「形體」。「性理」與「形體」兩者雖是同在人的一個整體，即「一身」之中，但從「道、器」之間形上形下而來的分辨，卻是分明的。從最常被引用來說明朱子「理氣論」的文本，可以得到清楚明白的說明：

天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理然後有性，必稟此氣然後有形。其性其形雖不外乎一身，然其道器之間分際甚明，不可亂也。<sup>36</sup>

若論到「心」與「理」的關係，朱子一再強調「人之一心，萬理具備」、「此心此理雖本完具」，即「理」本來就完備內具於人心之中，但受限於「氣質之稟」，則人的行為仍然可能產生種種偏差。因有「氣」的緣故，讓「心」不能完全等同於「理」。朱子說：

至論為學次第，則更儘有商量。大抵人之一心，萬理具備，若能存得，便是聖賢，更有何事？然聖賢教人所以有許多門路節次，而未嘗教人只守此心者，蓋為此心此理雖本完具，卻為氣質之稟不能無偏。<sup>37</sup>

只要是兼有性理與形體的人，就不能沒有「氣質之稟」。而個人之氣質必有「厚薄強弱、清濁偏正」之別。即使是聖人們亦因氣質「厚強清正」之分，而有其聖之「清、任、和、時」之別。但歷史上稱得上聖人的又有幾人呢？現今孔廟裏祭祀的只有五位聖人<sup>38</sup>。因此，孔子說：「性相近，習相遠。」孟子說：「人之異於禽獸者幾

<sup>36</sup> [宋]朱熹著，朱傑人等編：〈答黃道夫一〉，《朱文公文集》卷 58，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2001 年），第 23 冊，頁 2755。

<sup>37</sup> 朱熹著，朱傑人等編：〈答項平父五〉，《朱文公文集》卷 54，同前註，頁 2543。

<sup>38</sup> 至聖孔子、亞聖孟子、復聖顏回、宗聖曾子與述聖子思，其餘都是賢人。

希。」可見，連講「四端」、「良知良能」的心學家孟子，都承認人類與禽獸相接近的動物性是占很大成分的。

朱子只能說「心具理」或「心之理」，而不能說「心即理」。而人心的位置就位於純粹的「理」（性）與「氣」之間。人心雖具萬理，但因著「氣質之稟」，而略有程度不同的形跡限制，不能說完全都等於是「性理」；人心雖有知覺，而具備氣質之最精粹者，但因為「心」含具萬理，而其靈明又不能單單被看成只是「氣心」，所以，朱子說：

心者，氣之精爽。心官至靈，藏往知來。……問：「人心形而上下如何？」曰：「如肺肝五臟之心，卻是實有一物。若今學者所論操舍存亡之心，則自是神明不測。故五臟之心受病，則可用藥補之；這個心，則非菖蒲茯苓所可補也。」問：「如此，則心之理乃是形而上否？」曰：「心比性，則微有迹；比氣，則自然又靈。」<sup>39</sup>

朱子不說「心即理」，只說「心具理」、「心與理一」。黃甲淵指出朱子之論「心具理」有「先天存在的含具理」與「後天格物的攝具理」之別<sup>40</sup>。賴柯助則比較牟宗三與陳來的不同詮釋後主張：朱子之「心具理」是先天意義的具。「心具理」是「性理」先天內在於「心」而為其內容。且朱子「心具理」不必預設「敬」的工夫和「心之知覺」為其先決條件<sup>41</sup>。游騰達對於唐君毅以朱子所論「心」為一超越意義的「虛靈不昧之心體」、「未發之心體」，存在著質疑。於是進行一番深入的考察，他贊成並援引陳來的觀點把朱子「心之本體」看成「心的本然狀態」，他更希望用「未發時的心靈狀態」來表稱「心之本體」，而不承認朱子所論「心體」或「心之本體」是一超越乎動靜存亡的形上實體<sup>42</sup>。但游騰達若是能了解朱子論心具理氣、兼性情，乃至主張「理一分殊」的理學思想，都建立在其源自程伊川與張橫渠以來的易學理論基礎，以及周濂溪的太極陰陽思想——所謂「體用一源、顯微無間」、「太

<sup>39</sup> 朱熹著，朱傑人等編：《朱子語類》卷5，收入《朱子全書》，第14冊，頁219-221。

<sup>40</sup> 參閱黃甲淵：〈從「心具理」觀念看朱子道德哲學的特性〉，《鵝湖學誌》第23期（1999年12月），頁64-67。

<sup>41</sup> 賴柯助：《朱子道德哲學重定位：如何回答「道德規範性」問題》（中壢：國立中央大學哲學研究所博士論文，2014年），頁32-60。

<sup>42</sup> 游騰達：〈唐君毅先生的朱子學詮釋之省察——以心性論為焦點〉，《鵝湖學誌》第42期（2009年6月），頁56-65。

極是理之極至」，「心性是一而二、二而一」——就不會為此「心」生困惑質疑。

再者，「理」存在心中，乃「心之本體」，全然為善。若發而為用，難免有「氣稟物欲之私」，可能有所不善。雖人心所發用兼有善惡，但「心之本體」則「眾理具足」且無氣稟之私，全然為善，有如陸象山所謂未有「物欲」之雜與「意見」之偏的「本心」。楊祖漢以開放性的心態嘗試提出：「本心」之契入可能有多種形態，相對於劉戡山從「好善惡惡」、羅近溪從「惻隱之仁」、王龍溪從「寂然自然」、季彭山從「慎獨所證獨知」、鄒東廓從「恭敬戒懼」契入良知本心，朱子是否也可能屬於一種「由恭敬契入本心」，以建立道德心的另一種形態<sup>43</sup>？楊祖漢指出朱子嚴守「義利之辨」，其論「敬」之體用，應該是一種對於道德法則之尊敬所引發的道德感情。這對於成德之學引發道德實踐的動力，可能有理論上的貢獻<sup>44</sup>。再者，「本心」與「氣心」是否絕然二元對立？這是可以重新反省的課題。朱子說：

「心與理一，不是理在前面為一物。理便在心之中，心包蓄不住，隨事而發。」因笑云：「說到此，自好笑。恰似那藏相似，除了經函，裏面點燈，四方八面皆如此光明燦爛。但今人亦少能看得如此。」……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。」<sup>45</sup>

陳佳銘指出：唐君毅肯定朱子有一「內具萬理以為德」的心體，朱子一切去除物欲氣稟之雜的德性工夫，其目的皆是要恢復此萬理具足的心體<sup>46</sup>。朱子評定陸象山之心學與佛學太為相近時，亦承認儒學「以心與理為一」。朱子說：

吾以心與理為一，彼以心與理為二耳。……雖說心與理一，不察乎氣稟物欲之私，是見得不真，故有此病，《大學》所以貴格物也。（植）或錄云：「近

<sup>43</sup> 參閱楊祖漢：〈從良知學之發展看朱子思想的型態〉，《東亞朱子學的詮釋與發展》，頁 159、173-176。

<sup>44</sup> 參閱楊祖漢：〈從朱子的「敬論」看朱子思想型態的歸屬〉，吳震主編：《宋代新儒學的精神世界——以朱子學為中心》（上海：華東師範大學出版社，2009年），頁 81。

<sup>45</sup> 朱熹著，朱傑人等編：《朱子語類》卷 5，收入《朱子全書》，第 14 冊，頁 219-220。

<sup>46</sup> 陳佳銘：〈朱子格物思想中「心與理」的屬性與關係新探〉，《中國文哲研究集刊》第 42 期（2013 年 3 月），頁 155-156。

世一種學問，雖說心與理一，而不察乎氣稟物欲之私，故其發亦不合理，卻與釋氏同病，不可不察。」<sup>47</sup>

## (二)「心」具「性」與「情」兩個面向：「心」內具「理」為「性」；外依「氣」顯「理」於「情」。也就是「心」位居「兼性情」、「貫幽明」、「通有無」、「通未發之寂與已發之感」的關鍵地位

朱子多次談及「心」、「性」、「情」的關係，更言及「性」與「心」為一而有別，可從「合」或「分」（析）的兩個角度去看。朱子說：

情之未發者，性也，是乃所謂中也，天下之大本也；性之已發者，情也，其皆中節，則所謂和也，天下之達道也。皆天理之自然也。妙性情之德者，心也，所以致中和，立大本，而行達道者也，天理之主宰也。<sup>48</sup>

性對情言，心對性情言。合如此是性，動處是情，主宰是心。大抵心與性，似一而二，似二而一，此處最當體認。<sup>49</sup>

「性」與「心」是一種「二而一，一而二」的關係，朱子更用「太極」與「陰陽」不即不離的關係來做「性」與「心」之關係的類比：

性猶太極也，心猶陰陽也。太極只在陰陽之中，非能離陰陽也。然至論太極，自是太極；陰陽自是陰陽。惟性與心亦然。所謂一而二、二而一也。<sup>50</sup>

朱子多處論說「心」與「性」、「理」的密切關係。「性」是「心」之本體，「心」因有「性」而涵蓋萬「理」，無不善之處。但「心」兼具「理」與「氣」。若無「氣」，「心」亦無由具體實現「理」，但也因此就有了善惡發生的可能性。朱子說：

性是理，心是包含該載，敷施發用底。問：「心之動、性之動？」曰：「動處是心，動底是性。」心以性為體，心將性做餡子模樣。蓋心之所以具是理者，以有性故也。心有善惡，性無不善。若論氣質之性，亦有不善。<sup>51</sup>

<sup>47</sup> 朱熹著，朱傑人等編：《朱子語類》卷126，收入《朱子全書》，第18冊，頁3934。

<sup>48</sup> 朱熹著，朱傑人等編：〈太極說〉，《朱文公文集》卷67，同前註，第23冊，頁3274。

<sup>49</sup> 朱熹著，朱傑人等編：《朱子語類》卷5，同前註，第14冊，頁224。

<sup>50</sup> 同前註。

<sup>51</sup> 同前註，頁223。



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？……」性無不善。心所發為情，或有不善。說不善非是心，亦不得。卻是心之本體本無不善，其流為不善者，情之遷於物而然也。<sup>52</sup>

唐君毅指出，朱子延續了程伊川「心是生道」，以及其本於易學體用觀的「體用一源，顯隱無間」觀念所主張之「心」兼有「隱顯」、「寂感」、「體用」以及「性情」兩個方面的合內外之道。首先，就「心是生道」部分，「心」、「仁」與「生」意義可以互相代換。朱子說：

發明「心」字，曰：「一言以蔽之，曰『生』而已。『天地之大德曰生』，人受天地之氣而生，故此心必仁。仁則生矣。」心須兼廣大流行底意看，又須兼生意看。且如程先生言：「仁者，天地生物之心。」只天地便廣大，生物便流行，生生不窮。<sup>53</sup>

朱子作〈仁說〉連結「天地之道」與「人生之道」的生生之理而歸結為：「在天地則塊然生物之心，在人則溫然愛人利物之心，包四德（元亨利貞）而貫四端（仁義禮智）者也。」<sup>54</sup>朱子特別強調，其中「四德」以「元」為始，含括「亨利貞」；「四端」以「仁」為首，而通貫「義禮智」，更以宇宙間春天生生不息的生意，配合人性溫暖慈愛的仁心。朱子指出「泛言同體」與「專言知覺」兩種論「仁」的偏頗主張，所可能導致的兩種弊端：前者好言貫通為一整體，籠統含糊，缺乏分辨差異的警覺，可能導致「認物為己」；後者喜言「知覺為仁」，一味慌張急躁，欠缺沉潛本體的底蘊，可能導致「認欲為理」。朱子對人性的體會或蹈空於高卓體悟，或流溺於主觀知覺的兩個極端的警醒，何其懇切！朱子說：

抑泛言同體者，使人含糊昏緩而無警切之功，其弊或至於認物為己者有之矣；專言知覺者，使人張皇迫躁而無沉潛之味，其弊或至於認欲為理者有之矣。一忘一助，二者蓋胥失之，而知覺之云者，於聖門所示樂山能守之氣象，尤不相似。子尚安得復以此而論仁哉！<sup>55</sup>

<sup>52</sup> 同前註，頁 220-228。

<sup>53</sup> 同前註，頁 219。

<sup>54</sup> 朱熹著，朱傑人等編：〈仁說〉，《朱文公文集》卷 67，收入《朱子全書》，第 23 冊，頁 3280。

<sup>55</sup> 同前註，頁 3281。

朱子在〈答陳安卿書〉中，秉承前文之意，繼之以是否能去除「私欲」，「渾是天理流行」作為分辨人心之「仁」與「不仁」的差異所在：

人惟己私蔽之，是以生道息而天理隔，遂頑然不識痛癢而為忍人。人之所以體乎仁者，必此身私欲淨盡，廓然無以蔽其所得天地生物之體，其中真誠懇惻，藹然萬物之春意常存，徹表徹裏，徹巨徹細，徹終徹始，渾是天理流行，無一處不匝，無一處不到，無一息不貫，如一元之氣流行無間斷，乃可以當渾然之全體而無愧。<sup>56</sup>

再者，唐君毅分別從聯結於「仁」之「前後」、「內外」、「上下」、「本末」的不同側面，論述「仁」作為「愛之理、心之德」所包含的精切細密的要旨。唐君毅說：

朱子於仁，乃就其前事為公，後事為與物同體；內為心之知覺之性，外形於知覺物而生之情；上通於天，下貫於人；本在己之一理，末散而為由愛恭宜別愛人利物之萬事，而加以界說。<sup>57</sup>

其中，「前事為公」指涵攝伊川以人之無己私的公心，作為仁之表現的主觀上的消極條件；而萬物之在前，作為被我所知覺的對象，則成為仁之表現之客觀上的積極條件。「仁」是心作為內在知覺的性理或性德。「後事為與物同體」指明道所倡「仁者與物同體」是「仁」的表現之最後的效果。「上通於天」指上溯人所本於天地生物之心；「下貫於人」則指仁之表現於人性之立己而愛人利物，而有「愛人利物之情」與「愛恭宜別之序」。

再者，就「心」兼有隱顯、寂感、體用以及性情兩個方面的合內外之道而言，朱子所論「心」如唐君毅之所言：「心之由寂而感，由性而情，由理而氣，或由內而外，以成此心之生之合內外之道。」<sup>58</sup>「寂感」、「性情」、「理氣」、「體用」的關係是互相連貫的，都是一體而二分的「合內外之道」，兩端應該兼顧。

朱子曾明言其所受諸於程伊川的啟發，主張論「心」須兼顧「體用」、「靜動」，而對於謝良佐的心性之說，把「心」界定在偏於「用」與「動」，而未能兼顧「體用」兩面或「靜動」兩面，有所批評：

曰：「謝氏心性之說如何？」曰：「性，本體也。其用情也。心則統性情，該

<sup>56</sup> 朱熹著，朱傑人等編：〈答陳安卿一〉，《朱文公文集》卷 57，收入《朱子全書》，第 23 冊，頁 2707-2708。

<sup>57</sup> 唐君毅：《中國哲學原論——原性篇》，頁 399。

<sup>58</sup> 唐君毅：《中國哲學原論——原教篇》，頁 164。

動靜而為之主宰也。故程子曰心一也，有指體而言者，有指用而言者，蓋謂此也。今直以性為本體而心為之用，則情為無所用者，而心亦偏於動矣。<sup>59</sup>

心體固本靜，然亦不能不動；其用固本善，然亦能流而入於不善。夫其動而流於不善者，固不可謂心體之本然，然亦不可不謂之心也，但其誘於物而然耳。<sup>60</sup>

從朱子在此對於謝良佐的批評可知，朱子認為「心」若單單被界定為「動」、「用」或「已發」的層次，是一種偏頗之見。若是朱子強調所論「心」應該兼有理氣、體用、靜動、性情，乃至寂感、未發已發兩面，那麼即使不能被視為完全等同於「本心」，也不宜單單被界定為只是「氣心」。朱子主張「心統性情」的語句與其意義界定，在《語類》中隨處可見。實在非「本心」、「氣心」二分所可明確含括。

心固不可不識，然靜而有以存之，動而有以察之，則其體用亦昭然矣。……仁、義、禮、智，性也，體也；惻隱、羞惡、辭遜、是非，情也，用也；統性情、該體用者，心也。<sup>61</sup>

陳來在否認朱子所論「心」具有「宇宙本體」的義涵之後，把朱子「心之本體」理解為「心之本然狀態」，如同唐君毅亦是指涉這種「意識活動主體的知覺思慮之心」，陳來雖也承認朱子所論「心」具有近於「良知」的意味<sup>62</sup>，但陳來不僅不正面肯定朱子所論「心」具有「實體」、「本體」的地位，更明確指出，朱子所論「心體」不是「本心」，只是經驗知覺之心<sup>63</sup>。這不僅與朱子諸多文本的理解未能一致，更與朱子從《易傳》、北宋諸子，特別是伊川易學所傳承「體用一源，顯微無間」的辯證邏輯<sup>64</sup>不相吻合。若以心之經驗面與先驗面論心之體用，本來就體用不二，心之本體與心之發用，只是同一個心的兩個面向，並不會就此分為兩個心。而陳榮

<sup>59</sup> 朱熹著，朱傑人等編：〈孟子綱領〉，《朱文公文集》卷 74，收入《朱子全書》，第 24 冊，頁 3584。

<sup>60</sup> 朱熹著，朱傑人等編：〈答游誠之三〉，《朱文公文集》卷 45，同前註，第 22 冊，頁 2062。

<sup>61</sup> 朱熹著，朱傑人等編：〈答方賓王四〉，《朱文公文集》卷 56，同前註，第 23 冊，頁 2660。

<sup>62</sup> 陳來：《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000 年），頁 217。

<sup>63</sup> 同前註，頁 237、248-249。

<sup>64</sup> 姜海軍：《程頤易學思想研究》（北京：北京師範大學出版社，2010 年），頁 208-209。

灼指出，朱子的方法論同時具有「一分為二」（析）的向度和「合二為一」（統）的向度，陳榮灼最終也以批判的眼光質疑牟宗三對於朱子的批判，例如把朱子之「統」的說法看成「虛說」、「心具理」是「當具」不是「本具」、心「只是認知地統攝具有」理等等<sup>65</sup>。

朱子把「性」、「情」、「心」三分，乃是在概念上或功能上加以體用、靜動與主客的區別。實質上「心」與「性」、「情」關係密切，「心」與「性」更如同一體，所謂：「似一而二，似二而一。」如朱子所言：說得出，又名得出，方是見得分明。如心、性，亦難說。嘗曰：「性者，心之理；情者，性之動；心者，性情之主。」「性對情言，心對性情言。合如此是性，動處是情，主宰是心。大抵心與性，似一而二，似二而一，此處最當體認」。朱子指出「心」的體用、靜動、寂感、性情的開展雖可二分，但實者兩個面向未始相離，乃同為一體。這貫徹了程伊川「顯微無間」、張橫渠「一物兩體」與朱子本人「理一分殊」的易學辯證邏輯。朱子之〈中和說三〉提出較為綜合性與總結性的說法：

答張敬夫曰，近復體察，見得此理，須以心為主而論之，則性情之德，中和之妙，皆有條而不紊。蓋人之一身，知覺運動，莫非心之所為。則心者所以主于身而無動靜語默之間者也。方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具，其所謂中，乃心之所以為體，而寂然不動者也。及其動也，事物交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主，其所謂和，乃心之所以為用，感而遂通者也。然性之靜也，而不能不動，情之動也，而必有節焉，是則心之所以寂然感通，周流貫徹，而體用未始相離者也。<sup>66</sup>

朱子心性情三分的想法，是建立在從傳承孟子、二程，到最後歸尊張橫渠的思想基礎上，進行一番概念的揀別與融合歷程，雖力求確切說明其形成，但概念內涵並非完全由他所獨創。朱子說：

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」。……伊川「性即理也」，橫渠「心統性情」二句，顛撲不破。……心，主宰之謂也。動靜皆主宰，非是靜時無所用，及至動時方有主

<sup>65</sup> 陳榮灼：〈朱子心統性情論的諦義〉，景海峰編：《儒學的當代發展與未來前瞻》（北京：人民出版社，2014年），頁255、263-264。

<sup>66</sup> [明]黃宗羲編撰：〈中和說三〉，《晦翁學案》，收入《宋元學案》（臺北：河洛圖書出版社，1975年），中冊，頁18-19。

宰也。言主宰，則混然體統自在其中。心統攝性情，非僮侗與性情為一物而不分別也。……問心、性、情之辨。<sup>67</sup>

性者，心之理；情者，性之動；心者，性情之主。……問性、情、心、仁。曰：橫渠說得最好，言：「心，統性情者也。」孟子言：「惻隱之心，仁之端；羞惡之心，義之端。」極說得性、情、心好。性無不善，心所發為情，或有不善。說不善非是心，亦不得。卻是心之本體本無不善，其流而為不善者，情之遷於物而然也。<sup>68</sup>

仁、義、禮、智，性也，體也；惻隱、羞惡、辭遜、是非，情也，用也；統性情、該體用者，心也。<sup>69</sup>

理在人心，是之謂性。性如心之田地，充此中虛，莫非是理而已。心是神明之舍，為一身之主宰。性便是許多道理，得之於天而具於心者。發於智識念慮處，皆是情，故曰心統性情也。<sup>70</sup>

惟心無對，心統性情，二程卻無一句似此切。<sup>71</sup>

橫渠心統性情一句，乃不易之論。孟子說心許多，皆未有似此語端的。仔細看，便見其他諸子等書，皆無依稀似此。<sup>72</sup>

### (三)「心」具能覺能知的「虛靈不昧義」與能行的「主宰運用義」

前者，「心」以無形之「虛」，寂然不動，以上通於內具之無形之理。「心」以

<sup>67</sup> 朱熹著，朱傑人等編：《朱子語類》卷5，收入《朱子全書》，第14冊，頁229-230。

<sup>68</sup> 同前註，頁224-228。

<sup>69</sup> 朱熹著，朱傑人等編：〈答方賓王四〉，《朱文公文集》卷56，收入《朱子全書》，第23冊，頁2660。

<sup>70</sup> 朱熹著，朱傑人等編：《朱子語類》卷98，同前註，第17冊，頁3305。

<sup>71</sup> 同前註，頁3304。

<sup>72</sup> 朱熹著，朱傑人等編：《朱子語類》卷100，同前註，頁3349。

其靈，以感而遂通，更不滯於所感之物，而得顯其內具之生生不息之理之全，而不陷於一偏；復以其不昧，使其相續感物，而有相續之明照之及於物與物之理；並使此心內具之生生不息之性理，亦得相續明通於外，而無始終內外之阻隔。後者，「心」位據「理」與「氣」之間的轉捩開闔樞紐地位，主宰「氣」之有無，運用「理」之偏全。因此，「心」足以「主性情」、「統性情」與「率性以生情」。

朱子之論「心」之全體湛然虛明，萬理具足，其中「理」與「氣」缺一不可，兩者結合使得「心」有了「知覺」的靈明。且「心」與「理」本來貫通為一。「理」若無「心」亦無彰顯之處。

心之全體湛然虛明，萬理具足，無一毫私欲之間；其流行該遍，貫乎動靜，而妙用又無不在焉。故以其未發而全體者言之，則性也；以其已發而妙用者言之，則情也。然「心統性情」，只就渾淪一物之中，指其已發、未發而為言爾；非是性是一個地頭，心是一個地頭，情又是一個地頭，如此懸隔也。<sup>73</sup>

問：「靈處是心，抑是性？」曰：「靈處只是心，不是性。性只是理。」問：「知覺是心之靈固如此，抑氣之為邪？」曰：「不專是氣，是先有知覺之理。理未知覺。氣聚成形，理與氣合，便能知覺。譬如這燭火，是因得這脂膏，便有許多光焰。」問：「心之發處是氣否？」曰：「也只是知覺。」所知覺者是理。理不離知覺，知覺不離理。問：「心是知覺，性是理。心與理如何得貫通為一？」曰：「不須去貫通，本來貫通。」「如何本來貫通？」曰：「理無心，則無著處。」所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。<sup>74</sup>

以上朱子所論心的知覺能力與主宰能力，成為人能知能行的主體依據。筆者認為，唐君毅既然揭露出朱子之論「心」具有體用兩面，卻未足能彰顯朱子論「心」的本體內涵與功能。讓朱子所闡發的「心」只被理解於經驗的層次，未能符合以下朱子之所論「心」貫通體用、兼通性情的全體大用。黃瑩暖從朱子躬行靜坐，所談「未發」靜中工夫，必連結於「虛靈不昧」、「心體湛然」、「萬理皆具」、「一性渾然，道義全具」、「昭昭自在」的心之本體工夫，非經驗之感官知覺所可局限。並指出，朱子〈太極說〉引用《易·繫辭傳》所言：「寂然不動，感而遂通。」《易·象

<sup>73</sup> 朱熹著，朱傑人等編：《朱子語類》卷5，同前註，第14冊，頁230。

<sup>74</sup> 同前註，頁218-219。

傳·復卦》所言：「復，見天地之心。」使朱子之未發工夫在「靜中脫落氣質的障蔽，使心與性融攝為一，而有超越層之契會與興發」<sup>75</sup>。從此路徑再往前行，確有所見。

朱子把「心性情」的概念框架建立在其理氣論之上，唐君毅另有〈原德性工夫——朱陸異同探源〉，藉著闡發朱子心性論與工夫論的關聯處，來展現朱子心學思想的深度與精密度。唐君毅論朱子德性工夫論的傳承與主要特色：

1. 朱子承繼伊川後期「心有體用」與橫渠「心統性情」辯證思維。
2. 朱子對照五峰「以心著性」，論忽略對治氣稟之雜之失。
3. 朱子對照五峰「性無善惡」、「心無生死」、「心以成性」、「天理人欲同體」、「心為已發」，論只重察識工夫之弊。
4. 朱子主張心具理氣、心兼體用、心統性情、心通未發之寂與已發之感，並兼採「涵養主敬」、「窮理致知」與「隨事察識」工夫。<sup>76</sup>

其中對照朱子所批判的胡五峰「以性為體，以心為用」的心性學，也有助於了解朱子心統性情說的理論特色所在。在此可見朱子相對於五峰的「以心為用」，明確指出應該給予「心」以本體的位置和功能。再者，朱子也不同意胡五峰「以心著性」的主張，忽略了安頓「情」的功能與作用。朱子最終推崇張橫渠「心統性情」的統籌兼綜說法：

舊看五峰說，只將心對性說，一個情字都無下落。後來看橫渠「心統性情」之說，乃知此話大有功，始尋得個「情」字著落，與孟子說一般。孟子言：「惻隱之心，仁之端也。」仁、性也；惻隱，情也，此是情上見得心。……蓋心便是包得那性情，性是體，情是用。「心」字只一個字母，故「性」、「情」字皆從「心」。<sup>77</sup>

本文限於篇幅只討論「心統性情」之義理關聯，有關唐君毅對於朱子「涵養主敬」、「窮理致知」與「隨事察識」等修養工夫論的詮解與闡發，則須另文加以深入探討。

<sup>75</sup> 黃瑩暖：〈朱子論《中庸》「未發」之義及其工夫〉，《興大中文學報》第21期（2007年6月），頁12-14。

<sup>76</sup> 唐君毅：〈原德性工夫——朱陸異同探源（上、中、下）〉，《中國哲學原論——原性篇》，頁552-643。

<sup>77</sup> 朱熹著，朱傑人等編：《朱子語類》卷5，收入《朱子全書》，第14冊，頁226。

朱子作〈心說〉，不僅提出「人之心」本於「天之心」、「心」之功能「虛靈知覺，常昭昭而不寐」，更把「心」具理氣、通性情的全體大用，以及「貫動靜、一顯微、徹表裏，終始無間」的靈動與奧妙發揮得淋漓盡致，非單單「格物致知」思辯推理之心知與「氣心」所可局限。朱子〈心說〉第一段：

「維天之命，於穆不已」，所以為生物之主者，天之心也。人受天命而生，因全得夫天之所以生我者以為一身之主，渾然在中，虛靈知覺，常昭昭而不昧，生生而不可已，是乃所謂人之心。其體則即所謂元、亨、利、貞之道，具而為仁、義、禮、智之性。其用則即所謂春、夏、秋、冬之氣，發而為惻隱、羞惡、辭讓、是非之情。故體雖具於方寸之間，而其所以為體則實與天地同其大，萬理蓋無所不備，而無一物出乎是理之外。用雖發乎方寸之間，而其所以為用則實與天地相流通。萬物蓋無所不貫，而無一理不行乎事之中。此心之所以妙，貫動靜、一顯微、徹表裏，終始無間者也。<sup>78</sup>

朱子〈盡心說〉發揮孟子「盡心」、「本心」之說，一以貫通廓然無限量之「本心」的主體性、「性」的整全性、「理」的客觀性與萬事萬物的真實存在。

「盡其心者知其性也，知其性則知天矣」。言人能盡其心，則是知其性，能知其性，則知天也。蓋天者，理之自然，而人之所由以生也；性者，理之全體，而人之所得以生者也；心則人之所以主於身而具是理者也。天大無外，而性稟其全，故人之本心，其體廓然，亦無限量，惟其梏於形器之私，滯於聞見之小，是以有所蔽而不盡。人能即事即物，窮究其理，至於一日會貫通徹而無所遺焉，則有以全其本心廓然之體，而吾之所以為性與天之所以為天者，皆不外乎此，而一以貫之矣。<sup>79</sup>

唐君毅亦指出朱子有所謂：「四端之情為理之發，七情為氣之發。」<sup>80</sup>的說法。前者指「仁義禮智」，可稱之為「性情」；後者指「喜怒哀樂愛惡欲」，可稱之為「感情」。因此，就朱子而言，「情」有「性情」與「感情」的分別<sup>81</sup>。此重要論點可與

<sup>78</sup> 朱熹著，朱傑人等編：〈心說〉，《朱文公文集》卷57，同前註，第23冊，頁2739。

<sup>79</sup> 朱熹著，朱傑人等編：〈盡心說〉，《朱文公文集》卷67，同前註，頁3273。

<sup>80</sup> 朱熹著，朱傑人等編：《朱子語類》卷53，同前註，第15冊，頁1776。朱子與門人論及孟子「四端」與「擴充」之道。廣錄：「四端是理之發，七情是氣之發。」問：「看得來如喜怒哀樂愛惡欲，却似近仁義。」曰：「固有相似處。」

<sup>81</sup> 唐君毅：《中國哲學原論——原性篇》，頁388。可參考韓儒「四端七情之辯」，參閱李明輝：〈康



牟宗三、李明輝所論「道德情感」/「自然情感」以及「道德情感」/「道德理性」之課題互相對比討論，此議題亦有待另文深入探討。

再者，我們想要釐清朱子之論「心」的確切義涵，除了須與「理氣」、「性情」相提並論之外，對於朱子之論「人心」與「道心」的開合，也有必要予以斟酌。唐君毅指出朱子對於「人心」、「道心」分際的思索，亦曾經歷一番先後修改更易的過程：

1. 「人心為私欲，道心為天理」。(〈答張敬夫書〉)
2. 「操而存者為道心，捨而亡者為人心」。(〈答許順之書〉)
3. 「以其公而善，故其發皆天理之所行；以其私而或不善也，故其發皆人欲之所作。……然但謂之一心」。(〈與蔡季通書〉)
4. 「此心之靈，覺於理也，道心也；覺於欲者，人心也」。(〈與鄭子上書〉) 以及朱子〈中庸序〉之所慎重宣示：

心之虛靈知覺，一而已矣。而以為有人心道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，故或危殆而不安，或微妙而難見。然人莫不有是形，故雖上智不能無人心；亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。<sup>82</sup>

朱子解讀《大學》所論「明德」之「虛靈不昧」、「本體之明」亦可與朱子所論「心體」或「心之本體」的「虛靈不昧」相對應理解。如此更佐證朱子之言心，自有其先驗本體的涵義，不能為經驗的知覺與主宰所局限。朱子說：

明德者，人之所得乎天，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，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。<sup>83</sup>

---

德的「道德情感」理論與謝勒對康德倫理學的批判〉、〈李退溪與奇高峰關於四端七情之辯論〉，《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》（上海：華東師範大學出版社，2008年）；以及楊祖漢：〈李退溪與奇高峰「四端七情」之論辯〉、〈四端七情之辯與成德之教〉，《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年）。

<sup>82</sup> 唐君毅：《中國哲學原論——原性篇》，頁401-402。

<sup>83</sup> 朱熹著，朱傑人等編：《大學章句》，《四書章句集注》，收入《朱子全書》，第6冊，頁16。

#### 四、對比詮釋之理論基礎的差異

本文對比分析牟宗三與唐君毅對於朱子心統性情說的詮釋，雖然兩者立說都建立在朱子文本的充分掌握之上，特別是牟宗三幾乎全面地梳解朱子的文本。然而詮釋的結果卻南轅北轍，由此可見造成詮釋差異的關鍵，並非單單是在文本的掌握之上。當牟宗三發現，朱子的許多文本並不與自己的詮釋系統相融貫的時候，牟宗三就會說，這只是朱子言辭上「虛說」、實則朱子與「道體」「不契」、屬於「不相應的體悟」，認為朱子並沒有真正深刻地體會<sup>84</sup>。因此，我們必須深入探討兩者建立朱子「心統性情說」的詮釋系統，之所以成立的三個更為根本的理論基礎的差異所在：

##### (一) 價值意識的差異：道德意識 VS. 文化意識；以人文為本（本心） VS. 天人合一（人心即天心）

牟宗三之評判宋明三系說，特別是對於伊川朱子系的批判，如前文所分析指出，他是站在極嚴整、極高明的道德意識之上而立說的，此番道德意識非康德之道德意識之所能及<sup>85</sup>，只有中國傳統儒、釋、道之「智的直覺」所具有道德的「創生性」與「圓潤性」才差可比擬<sup>86</sup>。牟宗三所提出的「無限智心」<sup>87</sup>，勝過王陽明的「良知」、王龍溪的「現成良知」，可以說把中國傳統儒、釋、道心學（本心、靈臺、佛智）的道德意識、形上意識與超越意識發揮到最高峰。如果從唐君毅來看牟宗三，應該可以尊稱他為「道德意識宇宙中的巨人」。

反之，雖然唐君毅早期發揚「道德自我」，把「道德理性」視為「文化意識」的中心，亦表現出極高的道德意識。然而，從唐君毅晚期《生命存在與心靈境界》

<sup>84</sup> 牟宗三：《心體與性體（一）》，頁 86、《心體與性體（三）》，頁 236。黃瑩暖有鑑於此，指出在朱子的文獻中呈現出「心性情分立架構」與「道德本心」兩種詮釋可並立的矛盾現象。參見氏著：〈從心性架構與格致工夫看牟宗三先生詮釋朱子思想之特點〉，《當代儒學研究》第 8 期（2010 年 6 月），頁 128。

<sup>85</sup> 牟宗三論道德理性具有三義：1. 嚴整純粹義、2. 宇宙形上義、3. 具體存在義，且尊崇宋明儒之大宗能充其極以達至「具體清澈精誠惻怛之圓而神之境」而得以涵此三義，康德則只能達第一義。參閱牟宗三：《心體與性體（一）》，頁 116-117。

<sup>86</sup> 參閱牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985 年），頁 327。

<sup>87</sup> 同前註，頁 262-265、309。

一書把主觀境界的「道德境界」（仁心仁性）安排在第六境界，而「超主客觀境界」的「天人合德」（天心天性）安排在最高的第九境界，即可知唐君毅的價值意識中以「超主客觀境界」的宗教意識，崇高於道德意識。因此，借用唐君毅之著《文化意識與道德理性》，以及牟宗三尊稱唐君毅是「文化意識宇宙中的巨人」，筆者指出，唐君毅是以整體的文化意識作為其哲學思維的終極價值意識。

## （二）方法論的差異：逆覺體證與詭譎辯證 VS. 性情感通與超越辯證

牟宗三承傳心性儒學的工夫論傳統，強調「不安」、「不忍人之心」、「德性所知」、「直覺」、「體證」的心學方法。他強調孟子「盡心」、「知性」、「知天」，與《中庸》「人性」與「天命」相貫通之對於「本體」、「道體」的特別體會，藉以標榜「逆覺體證」的方法。因此，對於朱子以「格物致知」、「窮理」的析解方法講述道德心性問題多所批評。再者，當牟宗三論述「天道既內在又超越於人性」、「道體」即「性體」即「心體」，不僅師法陸象山與王陽明心學「心即理」的說法，更融攝天台宗佛學「一念三千」、華嚴宗「一即一切，一切即一」，甚至「理事無礙法界」與「事事無礙法界」觀念，一再推崇一種頓教與圓教之「即」的詭譎邏輯。此種融合儒、釋、道家之「即」的詭譎邏輯，遠遠非黑格爾的辯證法所可比擬。牟宗三以此「即」的詭譎邏輯，批判朱子「格物致知」以「窮理」的分解思維方式非屬儒學正宗。

反之，唐君毅之論「生命存在與心靈境界」最終雖仍強調以一心之「感通」與「升降」貫通於「主觀境界」、「客觀境界」與「超主客觀境界」，加上「體」、「相」、「用」交錯通貫所成的九個境界之間。在最高境界，亦即第九個境界的「天人合德境界」，唐君毅更申論儒家心性之學的性情之教，是建立在「性情形上學」的理論基礎之上。而「性情形上學」是建立在「超越的感通」之心靈活動。所謂「超越的感通」是立基於，對於人性好善惡惡的憤悱之情的「超越的信心」的肯定<sup>88</sup>。「感通」之道是唐君毅最主要最核心的方法。唐君毅以「感通」之道，詮釋朱子之論「心」通貫「體用」、「靜動」、「寂感」、「性情」、「未發已發」之合內外之道。再者，唐君毅之論中西哲學與心靈九境，也鑄鑄了黑格爾辯證法、華嚴圓教的判教理論，屬於一種精神超越向上提升的「超越辯證法」的思維模式。唐君毅亦秉

<sup>88</sup> 參閱唐君毅：《生命存在與心靈境界》（臺北：臺灣學生書局，1976年），下冊，頁492-493。

持此思維模式以詮解與評判朱子的心統性情論，以及朱陸合會的理论詮釋議題。

### （三）詮釋架構的差異：道德創生存有 VS. 存有與道德融合；核心觀主體性哲學 VS. 整體觀主客融合論哲學

牟宗三之論儒家心性之學，把道德的創造性發揮到淋漓盡致的境界，道德意識不僅可以創造道德價值，更可以創造存有，所謂「創生」、「覺潤」。此已然不再只是《易傳》所謂：人類的人文化成可以「參贊天地之化育」之說。牟宗三更是高舉人的道德主體性，淡化了早期對於天的敬畏以及「以人道實現天道」的觀念。因為他認為「天道」與「本心」必須二選一，作為存在最後的唯一實體，即「本心」、或稱「無限智心」，因此他在《圓善論》最後判定，「上帝」是人心情識作用虛構出來的結果<sup>89</sup>。因此，筆者稱呼牟宗三所成立的是「道德創生存有」的詮釋架構，是一種高舉「本心」或「無限智心」作為「最高主體性」，雖可以其道德形上學的路徑而免於西方傳統的實體主義<sup>90</sup>，但在筆者看來仍不免於作為道德創造之核心的「核心觀主體性哲學」。

反之，唐君毅在《中國哲學原論——原性篇》的〈自序〉中，即已揭露他理解到中國文化一開始所造「性」字，不是單單從「心」來看，乃是合「生」與「心」所成「性」字，來看人性合「心靈」與「生命」為一整體的大方向<sup>91</sup>。也就是，不同於孟子心學「以心言性」的路徑，把「良知」當成是人的核心來看人；而是一開始就合「生」與「心」，看待人的整體性包含了心靈與生命。此後，唐君毅之所以有《生命存在與心靈境界》的宏大創作，它已不只是以「心」為核心的主體性哲學，而是整體性地詮釋，合「生命」與「心靈」而為人性整體呈現，屬於一種主客融合、涵攝「主觀」、「客觀」與「超主客觀」三種境界的心性哲學。唐君毅融合道德與存有的整體性哲學，秉承《易傳》「生生之謂易」的精神，強調伊川「心之生道」是一整個心，兼合寂感、理氣、性情內外兩面，把道德的「心之本體」安置在存有的整體性之中。

<sup>89</sup> 參閱牟宗三：《圓善論》，頁 239、244-249。

<sup>90</sup> 參閱王興國：《牟宗三哲學思想研究——從邏輯思辨到哲學架構》（北京：人民出版社，2007年），頁 747。

<sup>91</sup> 參閱唐君毅：〈自序〉，《中國哲學原論——原性篇》，頁 11。

## 五、結 論

集北宋理學之大成，又特別具有形上學與宇宙論興趣的朱子，建立了理氣二分的客觀存有論，用「理」與「氣」來系統說明，宇宙萬物既合一又分殊的存有結構。這是朱子哲學的一個成就<sup>92</sup>。至於朱子的人性論，仍然採取「體用」的關係看待「性」與「情」，即性為體而情為用。朱子的道德主體理論則主張「心統性情」，而其中朱子對於「心」的義涵與功能之界定，筆者著重於朱子有所延續伊川心兼體用之學的這一條線索。朱子之論「心」，在兼具性理與氣稟的聯結之下，「心具眾理」的「心」作為道德主體，不僅在概念上與作為「心之本體」的「性」有所區別；更特別正視「氣稟物欲之雜」及其對治之工夫，而同時以「氣之精爽」與「虛靈明覺」言「心」。朱子又援引張橫渠「天地之性」、「氣質之性」，與「心統性情」的主張，而折衷於胡五峰察識說，歷經「中和舊說」、「中和新說」與「仁說」之曲折反覆體證推敲，最終成就朱子成熟的心學理論，也就是朱子的道德主體理論，而此道德主體理論，正是其德性修養工夫理論的基礎。

本文題旨透過對照牟宗三的詮解與批判之下，進行唐君毅在其《中國哲學原論——原性篇》中對於朱子「心統性情」的義理分析。唐君毅提出幾個朱子心性論的重要命題：1. 人心具有統攝理氣的概念，言「心」是「氣之靈」須與「理之所會之地」合著說，方為完備。2. 「心」之統攝性情：具有內具理為「性」，外依氣顯理於「情」的兩個面向。也就是「心」貫幽明、通有無、通未發之寂與已發之感。3. 「心」具「虛靈不昧義」（能覺能知）與「主宰運用義」（能行）。最後，筆者反思唐君毅所提出朱子論「心」具「虛靈不昧義」（能覺能知）與「主宰運用義」（能行）的確切涵義單單表現了「用」的功能，不足以完整表達朱子所論「心體」具有先驗能力的全部豐富內涵。

游騰達提出一個創意的嘗試，透過對比牟宗三與唐君毅對於朱子心性論的詮釋，提出用「後天當具」與「先天本具」，來標誌牟宗三與唐君毅兩人的朱子學心性論詮釋系統。游騰達指出，牟宗三主張朱子的義理系統為「心性平行為二，理為

<sup>92</sup> 「理」與「氣」是二元論還是一元而二分？還是一個爭議中的議題。參閱劉述先：〈朱熹的思想究竟是一元論或是二元論？〉，《中國文哲研究集刊》創刊號（1991年3月），頁181-198。

心所當具」，而唐君毅則主張朱子的義理系統為「心本具理以為性」<sup>93</sup>。筆者則嘗試透過從歷史性（思想傳承發展脈絡）與哲學性（理論體系）的把握，全面地分析與詮解朱子文本，藉著牟宗三與唐君毅對於朱子「心統性情」的對比詮釋理論型態，即牟宗三本於孟學的「本心之義道」，與唐君毅本於易學之「仁心之生道」來詮釋朱子「心統性情」理論之思想型態的對比，以闡發朱子「心」與「性」、「情」的豐富義涵及其體用、動靜關係。

最後筆者總結，牟宗三與唐君毅的對比詮釋，是建立在三個更為根本的基礎性差異之上：1. 價值意識的差異：道德意識 VS. 文化意識；以人文為本（本心）VS. 天人合一（天心、人心）。2. 方法論的差異：逆覺體證與詭譎辯證 VS. 性情感通與超越辯證 3. 詮釋系統的差異：道德創生存有 VS. 存有與道德融合；核心觀主體性哲學 VS. 整體觀主客融合論哲學。

<sup>93</sup> 游騰達：〈唐君毅先生的朱子學詮釋之省察——以心性論為焦點〉，《鵝湖學誌》第42期（2009年6月），頁67。

## 徵引書目

- 王夫之：《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1998年。
- 王守仁撰，吳光等校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 王興國：《牟宗三哲學思想研究——從邏輯思辨到哲學架構》，北京：人民出版社，2007年。
- 朱熹著，朱傑人等編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2001年。
- 牟宗三：《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- \_\_\_\_\_：《心體與性體》，臺北：正中書局，1990年。
- 李明輝：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》，臺北：臺灣大學出版中心，2005年。
- 姜海軍：《程頤易學思想研究》，北京：北京師範大學出版社，2010年。
- 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，臺北：臺灣學生書局，1976年。
- \_\_\_\_\_：《中國哲學原論——原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- \_\_\_\_\_：《中國哲學原論——原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- \_\_\_\_\_：《中國哲學原論——導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- 陳佳銘：〈朱子格物思想中「心與理」的屬性與關係新探〉，《中國文哲研究集刊》第42期，2013年3月，頁149-182。
- 陳來：《朱子哲學研究》，上海：華東師範大學出版社，2000年。
- \_\_\_\_\_：《宋明理學》，上海：華東師範大學出版社，2004年。
- 陳振崑：〈唐君毅對於朱子德性工夫論的詮釋〉，《鵝湖月刊》第442期，2012年4月，頁36-43。
- \_\_\_\_\_：〈論朱子「心統性情」的「心」是「本心」還是「氣心」？〉，《華梵人文學報》第18期，2012年7月，頁1-20。
- 陳榮灼：〈朱子心統性情論的諦義〉，景海峰編：《儒學的當代發展與未來前瞻》，北京：人民出版社，2014年，頁249-264。
- 陳榮捷：《朱學論集》，臺北：臺灣學生書局，1988年。
- 馮耀明：《中國哲學的方法論問題》，臺北：允晨文化公司，1989年。
- 游騰達：〈唐君毅先生的朱子學詮釋之省察——以心性論為焦點〉，《鵝湖學誌》第

42 期，2009 年 6 月，頁 31-94。

程 顥、程 頤：《二程集》，臺北：漢京文化事業公司，1983 年。

黃甲淵：〈從「心具理」觀念看朱子道德哲學的特性〉，《鵝湖學誌》第 23 期，1999 年 12 月，頁 43-70。

黃宗羲：《宋元學案》，臺北：河洛圖書出版社，1975 年。

黃瑩暖：〈朱子論《中庸》「未發」之義及其工夫〉，《興大中文學報》第 21 期，2007 年 6 月，頁 12-14。

\_\_\_\_\_：〈從心性架構與格致工夫看牟宗三先生詮釋朱子思想之特點〉，《當代儒學研究》第 8 期，2010 年 6 月，頁 119-141。

楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，臺北：臺灣大學出版中心，2005 年。

蒙培元：《理學的演變——從朱熹到王夫之戴震》，臺北：文津出版社，1990 年。

\_\_\_\_\_：《朱熹哲學十論》，北京：中國人民大學出版社，2010 年。

劉述先：〈朱熹的思想究竟是一元論或是二元論？〉，《中國文哲研究集刊》創刊號，1991 年 3 月，頁 181-198。

賴柯助：《朱子道德哲學重定位：如何回答「道德規範性」問題》，中壢：國立中央大學哲學研究所博士論文，2014 年。

錢 穆：《朱子新學案》，臺北：三民書局，1971 年。

\_\_\_\_\_：《朱子學提綱》，北京：三聯書店，2005 年。