臺大文史哲學報　第一〇五期
2026年5月　　頁167~206
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202605_(105).05

朱子窮理工夫論的外在超越性*

詹　秉　叡**

摘　要

目前對朱子所論之「理」是否能「動」的探討，多仍貼合牟宗三先生所擘設的「即存有即活動」之模式為說，由此落入同一套以「內在超越」為理論基礎的圓善觀點。不過，在探討圓善如何可能的議題上，容或有不同的解釋方案。論者探討朱子之窮理工夫，多忽視其論「理」之超越依據：天。然而，我們不宜忘記朱子延續程頤的立場，鄭重提出「聖人本天，釋氏本心」，可窺「天」在其學說中位居要角，是吾人理解朱子理學的鎖鑰。更值注意的是，對於「天」的見解差異，據陸象山自述可知，恰是其與朱子學分道揚鑣的關鍵。兩相對較可發現，朱子所論之「天」頗有超越實體的意味；其對圓善之設想，應是以對超越實體的證知為基礎與起點，具有不容忽視的外在超越性。

關鍵詞：天心　虛心　持敬　皈依　外在超越

2025.08.12 收稿，2026.03.10 通過刊登。
* 本文為國科會計畫「師承・地域・學脈——宋元四書學撰作與傳承之分析考察」（NSTC114-2811-H-004-024）部分研究成果。承計畫主持人陳逢源教授指教，並蒙兩位匿名審查人惠賜寶貴意見，謹此致謝。
** 國立政治大學中國文學系博士後研究員。Email: ts01241303@gmail.com。

臺灣大學學術期刊資料庫

The External Transcendence in Zhu Xi's Theory of Self-Cultivation of Probing Principle

Chan, Ping-jui *

Abstract

Current scholarly discussions concerning whether Zhu Xi's "principle" (理) can "move" or "act" largely remain within the framework of "being qua activity" (即存有即活動) established by Mou Zongsan. Hence, these discussions continue to follow the same theoretical paradigm grounded in "immanent transcendence" and its corresponding conception of the highest or the perfect good (圓善). However, alternative interpretive approaches may offer different ways of exploring the question of how the perfect good is possible. Scholars examining Zhu Xi's method of probing principle often overlook the transcendent foundation of his discourse on "principle"—namely, Heaven (天). Yet it is crucial to note that Zhu Xi inherited Cheng Yi's theoretical position and reverently proposed that "the sage takes Heaven as his foundation, while the Buddhist takes the mind as his foundation." This statement reveals that "Heaven" occupies a pivotal role in Zhu Xi's philosophical system and serves as the key to understanding his Neo-Confucianism. In particular, according to Lu Xiangshan's own account, the divergent views on "Heaven" highlighted the significant discrepancy between his philosophical ideas and the study of Zhu Xi. By presenting a comparative analysis, this study suggests that Zhu Xi's conception of "Heaven" substantially embodies the implications of a transcendent reality. His vision of the perfect good should be understood as the foundation and origin of the cognitive apprehension of transcendent reality. Accordingly, his approach to the perfect good possesses the dimension of external transcendence that should not be overlooked.

Keywords: Heavenly Mind, Empty Mind, Maintaining Reverence, Conversion, External Transcendence

* Postdoctoral Researcher, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.
Email: ts01241303@gmail.com

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

朱子學在宋明理學乃至整個中國思想史中的地位，向來為學界所重視，其中尤以如何界定朱子「理氣論」的內涵與形態最受矚目。眾所周知，朱子（1130-1200）藉理／氣二分、理氣不離不雜、理先氣後等命題建立其獨特的宇宙觀，並由此發展出一套窮理工夫論，作為吾人道德實踐之依據。其中衍生出諸多課題，大致可分為三個面向加以探討：一，朱子所論之「理」究竟指涉為何？二，朱子反覆致意的「窮理」，其所附帶的操作如持敬、格物等，究竟是什麼樣的心靈活動？三，朱子的窮理工夫論，以倫理學視角而言，在理論與實踐層面上，是否必然可行？此三個面向互為表裡、密不可分，惟涉及層次不同，仍需辨別：前二面向主要是對朱子理氣論之內涵進行根本判定，第三面向則主要是對朱子窮理工夫論的價值論斷。唯有釐清前兩個面向，纔能對朱子所倡導的窮理工夫論作出恰當的評價。本文認為，現今學界對於朱子所論之「理」仍有諸多可商榷處，尚無法充分掌握窮理工夫論的意義，故仍有再探的必要。是以，本文將著重探討前兩個面向。細究之，前二面向的關鍵，實則聚焦於朱子所論之「理」是否具有動力；若能動，又是以什麼方式而動？此關連到「動源」何尋以及「動向」何定的問題。值得注意的是，當論者探討朱子之「理」是否能動，其關鍵所在，實繫於朱子如何看待「心」。換言之，唯有先廓清朱子思想中「理」與「心」的關係，方能對前述兩個面向的問題，獲致令人信服的解答。本文之特殊見解在於，鑒於朱子與象山（1139-1193）之爭點在彼此對於「天」的認識論（Epistemology）不同。兩相比較可窺，朱子所論之「天」，更具有超越實體的色彩；故其窮理工夫論，必得納入此一背景中來審視。緣此，筆者認為朱子思想中的內在超越性實是建立在「外在超越」的前提之上。筆者此一特殊觀點，乃站在諸多前賢的研究基礎上，透過辯證思考而獲致的初步假設。基於此，下文將先對現行朱子學之研究，舉其要者進行評述，為筆者之問題意識提供一脈絡化的理解。

於朱子思想之哲學內涵與價值判斷能作系統性評斷且影響最為深遠者，當推牟宗三（1909-1995）。牟先生提出膾炙人口的宋明理學三系說，其中以程頤（1033-1107）、朱熹為代表的一系，因未能承認「心即理」之命題，故無以臻至「即存有即活動」的道德實踐與創生境界。在此理路之下，「理」遂淪為「只存有而不活動」的靜態概念，不僅喪失了「於穆不已」實體的根本意涵，亦失卻了足以啟迪道德創造之「性體」的本義。[1]職是，牟先生論定此派理論僅能成

1 牟宗三，《心體與性體》第 1 冊（臺北：正中書局，1968），頁 31-32。

臺灣大學學術期刊資料庫

就「靜涵靜攝」的「橫攝系統」，無法遙繼孔孟本義，只能是「別子為宗」；[2]更進而斷言朱子思想終究不過是一「他律道德」的倫理學體系而已。[3]牟宗三既將宋明理學劃分三系，僅承認其他二系（陸王、胡劉）的正當性，故牟先生的宋明理學研究，多把程朱一系思想放在與其他二系思想交鋒的位置，屢屢指出程朱的缺失，同時彰顯其他二系之義理與價值。[4]這樣的「比較」研究，幾成牟先生朱子學研究的主旋律。其中，牟宗三朱子學中最重要的論斷，即是稱朱子所論之「理」為「但理」，[5]並由此指出朱子倫理學道德實踐的動力問題。[6]

牟宗三的思路包含著兩項預設及由此衍生的兩項批判。其一預設在於：朱子未能承認「心即理」的命題，則「心」與「理」勢必呈現截然二分之態。蓋「心」既非「理」，在朱子理氣二分之架構中，「心」必歸屬於「氣」的範疇域。職是，當吾人欲踐履道德行動之時，「心」便無從自我立法；「心」既無以自身給出絕對的價值判準，則不得不向外求「理」。其二預設為：依牟宗三之詮釋，在心不是理的前提下，若要言「理」，「理」只能是一外在於「心」的客觀知識，致使朱子所論的窮理工夫呈現靜涵靜攝的認知導向。換言之，牟宗三毋寧認為，只要否定了「心即理」（心動即理動），那麼「理」便無法依「心」而動。基於上述預設，朱子學實不免存在疑難雜症，衍生兩大疑慮：其一，「理」既不能純然自得，必須窮究外物，則道德實踐遂成一需附帶條件之事，此中不免有「他律」之嫌。其二，縱使經由窮理而得理，然「心」既屬氣，而與「理」無涉，則不免混淆道德與知識。是故，得理後仍未必能確保行為主體踐履德行，此一道德動力——動源與動向——問題遂成朱子窮理論之薄弱處。

牟宗三對朱子所作的診斷，得到同為第二代新儒家代表者徐復觀（1904-1982）的首肯。徐氏批評朱子「由即物窮理之方法，實際所能得者，僅止於知識之統類」，並指明「窮理以致其知」的向外活動，未必可為「反躬以踐其實」之途轍或手段，更遑論以此為「反躬以踐其實」的保證。[7]此外，牟宗三的論斷亦在後代學界中獲廣泛迴響。如劉述先（1934-2016）直言：「（牟宗三）為朱子斷定了其『別子為宗』的地位。仔細審查朱子的書、文、語錄的直

2 同上註，頁 45。

3 同上註，頁 50-51、171。

4 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979），頁 122。

5 牟宗三，《心體與性體》第 1 冊，頁 369-370。

6 同上註，頁 85。

7 徐復觀，〈象山學術〉，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1959），頁 35-37。

臺灣大學學術期刊資料庫

接證據，我不能不支持牟先生這一前無古人的論斷。」[8]李明輝亦指出：「朱子的倫理學屬於他律倫理學，故不能完全區分良知天理與知識。」[9]除此外，林月惠則指出「雖然朱子詮釋『天命之謂性』時，強調『理氣不離』的相關性，但畢竟起創生作用的動力是『氣』而不是『理』」，[10]是林氏亦充分接受牟宗三的觀點，判定朱子之「心」屬「氣」，若要言理動，則只能言「理乘氣動」而已。[11]究其實，在上述諸家眼中，朱子學最大的癥結在於不願意直接肯認「心即理」，是以，心只能以認知、認取之途徑來形塑價值判準；然而正是因為心非理，循此途徑而得之「知識」便不必然與「德性」相關；縱使相關，亦存在「何以必然實現、踐履之」的隙罅。

牟宗三對朱子學提出的這兩大預設，以及隨之而來的兩項批判，在學界引發廣泛迴響。不過除了贊同者外，持反對意見者亦不在少數。值得注意的是，反對者大多接受了牟宗三提出的第二個預設，即「在心不是理的前提下，理便只能是靜態的存在之理」；換言之，若「心」無法在道德運作中位居樞紐與發動點，那麼「理」只能是靜態的存在。關於這項預設，似已有充分的文獻佐證，漸成學界默認的基本前提。然而，牟宗三對朱子所作的指控，是否已然證據確鑿；無從翻案？細究之下，似仍有商榷餘地。歷來試圖為朱子辯護者，多從牟宗三所提出的第一個預設著手，致力於鬆動朱子之心「只能是氣」的論斷。這些學者認為，若能證明朱子所論之「心」並非純然屬氣，那麼即便朱子不完全認同「心即理」，「心」仍可提供相當程度的價值判準。循此推論，「理」便可隨「心」而動，不致淪為單純的「但理」而已。若能成功鬆動牟宗三提出的第一項預設，則第二項預設的基礎便不復存在；與此同時，牟宗三對朱子的兩項指控也將失去其論證效力。[12]同為第二代新儒家代表人物的唐君毅（1909-1978），即為朱子提供了這樣的辯護。唐君毅率先強調朱子所歸宗的「統體之理」為一「生生之理」，此相當於西方哲學中的「實現原則」。惟唐先生又指出朱子論「理」大不同於西哲處，在於西哲論實現原則，乃依附於上帝神

8 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995），頁 479。

9 李明輝，《儒家與康德》（新北：聯經出版事業公司，2018），頁 101。

10 林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008），頁 333。

11 值得注意的是，對「理乘氣動」命題的理解，不同立場的學者則有相異的看法。如較否定朱子者，則多以明儒曹端（1376-1434）的譬喻切入，指出朱子論「理動」失去了以良知作為主宰的主體性。而較肯定朱子者，則將之詮釋為「理」並非只是被動地倚賴「氣」而行，其中容有以「心」作為出發點的主動性。

12 唐君毅，《中國哲學原論：原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1989），頁 400-401。

臺灣大學學術期刊資料庫

智之形式原則，務以此「形式」為準作為「實現」之範型，而朱子論實現，則是直依「此道此理」；所謂此道此理，即可視為「人物所以生之性，而直接內在於人物者」。[13]順此邏輯，唐君毅主張朱子所論之「心」不應僅視為「氣」。朱子既言心可以「具眾理」，便已預設了「心」具有「理」的潛能與基礎。細察朱子屢言「心」乃是「氣之精爽」、「氣之靈」諸多說辭，便可明白「心」並非僅是一個客觀中性的容器，不能與其他氣化之物等量齊觀。若吾人能夠體察、領會萬物之理，此種能力必然已內具於吾人之「心」中，方能與外在之理產生感應。因此，「格物窮理」雖然在實踐操作層面表現為「向外」探索的活動，但同時也是一個激發、展現心中潛存良知的過程。即便良知雖未必充分具足，卻必已然存在，只待通過格物窮理的實踐，便能如星火燎原般逐漸彰顯、擴充；「求諸外而明諸內」可謂唐君毅為被告者朱子辯護的關鍵論點。[14]基於此，唐君毅認為，不應因朱子對人類氣稟可能趨向為惡的風險較為警惕，故而採取更為謹慎的工夫進路，就將其排除於正統之外。畢竟「格物窮理」的終極指向仍是「明諸內」，並不存在牟宗三所指出的理論困境。亦緣此，朱、陸之辨實為理論型態差別所導致的工夫論殊異，[15]若就彼此理論之問題意識與預期達致的效果而言，二者並無本質的區別。是以，刻意地將程、朱一系劃分出來，並判定其「別子為宗」，實屬無謂之舉。唐君毅試圖會通朱、陸，更進一步將朱子學納入宋明理學辨證發展的關鍵環節，其用意可謂昭然若揭。

唐君毅的見解在學界引發廣泛迴響，且其影響力隨著時日推移愈發彰顯。在眾多受其啟發的學者中，以楊祖漢、黃瑩暖與陳佳銘最具代表性。楊祖漢通過細究朱子及其弟子陳淳（1159-1223）的論述，闡明朱子所言之「心」並非純然的形而下之氣心，而應理解為「理氣合」之心。他指出，朱子雖未明言「心即理」，卻多次論及「心具理」之說，意即心中自然蘊含性理，此性理實為心之本質內容。這一命題充分彰顯了心與理二者密不可分的關係。楊氏以此「理氣合之心」為基礎，進而援引康德（Immanuel Kant，1724-1804）道德理論，論證朱子之心乃理之表現，心因通曉義理而能踐行義理。此論述揭示了理具有其活動力，且此理之活動藉由心以彰顯，從而論證「理氣合之心」實具道德主體性及其活動力。[16]楊祖漢發論在先，黃瑩暖與陳佳銘覆議於後。黃氏明確指

13 唐君毅，《中國哲學原論：導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1980），頁 444-446。

14 唐君毅，《中國哲學原論：原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1984），頁 271

15 同上註，頁 205。

16 楊祖漢，〈朱子心性工夫論新解〉，《嘉大中文學報》第 1 期（2009 年 3 月），頁 195-210。楊祖漢，〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉，劉孝敢主編，《中國哲學與文化（第 7 輯）：明清儒學研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2010），頁 156-157、

臺灣大學學術期刊資料庫

出:「楊先生的論述甚為精闢,亦對牟宗三先生的判斷提出有力的反駁與修正。」[17]其於另文中進一步闡述:若僅從「形而下之氣」的角度來理解朱子所論之「心」及其「虛靈知覺」的特質,便無法完整把握朱子思想的深層意涵。同理,倘若詮釋者仍侷限於「氣」的形而下屬性,便難以真正領會朱子所闡述的「理與氣合」之境,更遑論理解「心之靈明覺」所蘊含的道德動力。畢竟,朱子論「心」,既非純然執著於形下之氣的層面,亦非完全抽離於氣而論理,而是試圖揭示理氣交融、心靈通貫的深刻境界。[18]此外,陳佳銘則頗具啟發地拈出朱子論「心」中存在著聖人之心與常人之心的區判,進而指出朱子肯定聖人之「心」就是「理」,即便常人之心非是,但無法否認朱子確有「理在心內」的觀點,並言朱子普遍所論之「心」雖非即「理」,但牟先生所言「心具理」的意涵可稍作修正,即強調「理雖在我」的意思。陳氏進一步論證:朱子所論之理的活動性,雖然不能等同於牟宗三嚴格界定的「即存有即活動」,但可從認知主體的視角來理解:此理之活動性乃是通過認知心的體認而彰顯,是在認知主義框架下展現的動態特質。這一點在朱子的工夫論中尤為明顯:從格物窮理到豁然貫通的修養歷程,實則是一個不斷體證「生生不息之理」的動態過程。在此過程中,理既非僵化的存有,亦非純然靜止的本體,而是在主體認知與體證的歷程中逐步開顯其活動性的內在理則。[19]

綜觀這些受唐君毅啟發而後出轉精的論者,如筆者所言,皆致力於摧破牟宗三為朱子所立下的第一個預設:將朱子所論的「心」判定為純然的氣心。值得注意的是,這些學者並非忽視明顯的文獻證據,強行抹平朱、陸之別。[20]相

163。楊祖漢,〈程伊川、朱子「真知」說新詮——從康德道德哲學的觀點看〉,《臺灣東亞文明研究學刊》第 16 期(2011 年 12 月),頁 200-201。楊祖漢,〈牟宗三先生的朱子學詮釋之反省〉,《鵝湖學誌》第 49 期(2012 年 12 月),頁 194-195。楊祖漢,〈從主理的觀點看朱子的哲學〉,《當代儒學研究》第 15 期(2013 年 12 月),頁 122-123、135-136。

17 黃瑩暖,〈朱子思想中的道德自我與世界圖像〉,馬愷之,林維杰主編,《主體、工夫與行動:朱熹哲學的新探索》(臺北:政大出版社,2019),頁 13。

18 黃瑩暖,〈從「心之知覺」論朱子之「心」的道德動能——從「知覺是智之事」談起〉,《國文學報》第 57 期(2015 年 6 月),頁 81。

19 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 153、155、179。

20 此進路可以金春峰為代表,其便言「『性即理』與『心即理』在本質上是沒有區別的」、「朱陸確有兩種學風的不同。這種不同,其根源在於:朱認為人之心是含道德本心與氣稟之心(人心)而為一的,人有氣稟之異,故『心』並不全然是道德本心、天理良心,亦有隨氣稟而來的物欲之心。……但這些都不構成理學、心學的區

臺灣大學學術期刊資料庫

反，他們另闢蹊徑，在承認朱、陸於理論型態與論述策略上確有差異的前提下，揭示朱子所論之「心」，「本具」有「理」的特質。因此，儘管他們普遍承認朱子倫理學並非如牟宗三所期望的心學那般呈現「即存有即活動」的型態，但也不能遽然斷定朱子所論之「理」僅為「存有而不活動」的「但理」——面對同一個朱子，竟產生了如此迥異的詮釋，究竟何者更貼近朱子的實相？關鍵在於如何理解朱子對人類之「心」的定位：是如牟宗三所言，「心」僅屬於「氣」的層面，抑或是如唐君毅所主張，「心」具有「理氣合一」的特質？

二、牟宗三圓善視域下的儒學內在超越性

鄭宗義曾精闢指出，這兩位當代儒學大師之所以得出南轅北轍的結論，源於其研究進路的根本差異：牟宗三採取「本體分析」的進路，著重於理論系統的嚴密分析；唐君毅則循「德性工夫」的進路，聚焦在儒者如何殊途同歸，體認創生不已的天道、成就道德本心本性。[21]這樣的進路差異，直接導致了他們對朱子的不同評價：牟宗三不得不為朱子貼上「別子為宗」的標籤，而唐君毅則能以更為平實的態度，從道德實踐的視角出發，減少分析性的概念區判，從而將朱陸同列於宋明理學的大纛之下。唐君毅能在朱、陸之異中尋得其共同基礎，確實卓然有見。相較之下，牟宗三的判教之說略顯尖銳，似有厚誣朱子之嫌。然而，筆者仍不禁要提出一個質疑：始於周敦頤、而集大成於朱子的「理學」，以及自程明道發端而至象山彰顯的「心學」，是否真如唐君毅所言，是一種辯證性的、同一脈絡下的發展？[22]這個疑慮源於歷史事實：朱陸之辨並非僅是後人踵事增華、變本加厲的結果，而是兩位思想家親身經歷的真實交鋒。其間的分歧之深，很難被其共同點所掩蓋。若如唐君毅所言，鵝湖之會後的書信往來就不應呈現如此冰炭不同爐的態勢，更不至於找不到對話的共同基礎。而從理論層面觀之，唐君毅及其後繼者皆試圖推翻牟宗三為朱子立下的第一項預設：即使朱子所言之「心」不等同於「理」，但「理」仍然「本具」其「心」之中。藉此先驗的、合於「理」的「心」作為修身起點，既可解決道德實踐的動力問題，

別，而只是兩種心學的區別」。金春峰，《朱熹哲學思想》（臺北：東大圖書公司，1998），頁 154、289-291。

21 鄭宗義，《從宋明理學到當代新儒家》（香港：香港中文大學出版社，2024），頁 232-235。

22 此為鄭宗義解讀唐君毅之宋明理學研究所作出的結論，其言「在唐先生眼中二程至朱子的思想應是相承相續的發展」；文獻有據，詳實可從。鄭宗義，《從宋明理學到當代新儒家》，頁 227。唐君毅，《中國哲學原論：原教篇》，頁 167。

臺灣大學學術期刊資料庫

又能一併消除朱子倫理學中「他律」的質疑。然而，將朱子所論之「心」理解為具有「理氣合」的特質，是否就能徹底解決朱子倫理學中的理動問題？如吳啟超借鑒楊祖漢的分析指出：對「理」的認知必然涉及主體的情感維度，「理」作為「心」之認識對象，實為一種特殊的、與己相關的客體，其與吾人之「心」在本質上具有部分的同一性。這樣的詮釋似可化解牟宗三的批評：即便「心」不等同於「理」，但因「理」不是純然與己無涉的認識對象，故窮理即是喚醒、擴充良知之舉，不必然削弱道德實踐的動力。[23]不過，吳啟超進一步點出朱子可能面臨更深層的動力問題：在由「常知」邁向「真知」的過程中，如何解釋道德修養中的「勉強」終能消除？於朱子「心有善惡」的前提下，心為何能夠、又為何必須要嚮往理義？若僅僅是說「心」能在「不待磨」的情況下自發彰顯「理」，便難以充分說明這種嚮往的根源，從而陷入無限後退的窘境。[24]簡言之，只要朱子堅持否認「心即理」，即使承認「心」具有「理氣合一」的特質，「心」之所嚮仍不必然保證能擁有正確明晰的目標，其所產生的動力難以確保能推動道德實踐。也就是說，在理動問題上，即便「動源」的問題看似解決了，仍存在著「動向」的疑慮。事實上，自唐君毅以來，與牟宗三對話並為朱子辯護的學者，無不試圖拉近「理學」與「心學」彼此間的距離，務使朱子所論之「心」更接近於「理」。這些詮釋固然開拓了我們的視野，避免了片面理解，但困惑依然存在：即便承認朱子所論之「理」具有依「心」而起的活動性，「理氣合」的「心」在價值取向仍欠缺必然性。正如吳啟超所感慨道：「如果朱子哲學真能講成心學，這樣就真的能一了百了。」[25]而遺憾的事實是，朱子思想恰不可能是心學。

如上所述，即便立足於唐君毅將心視為「理氣合」的理論系統，仍可能存在諸多疑慮。不過，更為根本的質疑在於：朱子所論之「心」是否確然能以「理氣合」視之？陳來曾指出，若將體現孝悌忠信的「道心」也歸入氣的範疇，顯然與朱子的思想相悖，由此推論朱子不可能將「心」完全視為氣的存在。[26]李明輝則鞭辟入裡地指出，在朱熹的思想體系裡，某概念要非歸屬於「理」，便必然歸屬於「氣」的範疇，並無第三種界域，既然「心」非「理」，則只能將其歸入「氣」的存在；辨之甚詳，值得供參。[27]李明輝的批判雖是針對陳來而發，實則

23 吳啟超，《朱子的窮理工夫論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017），頁 234-235。

24 同上註，頁 268。

25 同上註，頁 270。

26 陳來，〈朱子哲學中「心」的概念〉，《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2004），頁 184-195。

27 李明輝，〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，蔡振豐編，《東亞朱子學的詮釋

臺灣大學學術期刊資料庫

已然駁斥了將「心」視為「理氣合」的整體論述。

在探討朱子心性論時，我們首先需要警惕「心具理」、「氣之靈」等命題可能帶來的誤導。這些表述容易使人誤以為朱子所論之「心」與「理」具有本質上的關聯，甚至同位同格。陳來既提及道心說，恰好是個適當的討論起點。象山曾批判朱子天理、人欲二分之說，而此說正為朱子闢論之關要，由此拓展朱子所論之「心」的主要特徵：對「道心」、「人心」與「人欲」的嚴格分野。筆者曾撰文指出，在朱子認定心只是「一箇」的前提下，道心、人心與人欲皆應視為氣心的不同表現形態，[28]「心」可以設想為一種容器般的媒介。[29]而前二者，可視為「理」透過「心」此一媒介的兩種呈現方式。具體而言，「人心」體現的是人之本有的「存在之理」，表現為日常生活中的種種需求；而「道心」則體現更高層次的「當然之理」，表現為倫常道德的準則。朱子的主張在於：人應當在把持「人心」的基礎上，防止其淪為「人欲」，並引導其轉化為純然的「道心」。在實然上，朱子認同「人心」與「道心」皆具正當性，否定「人欲」；而在價值位階上，「道心」無疑更佔優先性。在從「人心」到「道心」的光譜中，「心」是可塑的，能夠從認知「存在之理」逐步提升至體認「當然之理」；惟正是可塑性帶來了變數，使「心」既可能認取「理」而使「道心」彰顯，亦可能認取他物而淪為「人欲」的傀儡。故李明輝指出朱子所論之「心」僅具「心理上的自由」，[30]洵為的論。

職是，朱子之所以對「心」採取較為曖昧的表述，更可能只是強調「心」的特殊地位，突出人之「心」相較於其他氣化物的獨特性：花草礦石固然亦有理存焉，但我們不會期待其有「心」，更不會期待它們在某日能有「心具理」的可能。唯有人之心既能返觀自身的「存在之理」，又能體契更高層次的「當然之理」。換言之，朱子對「心」的禮讚，至多僅能將之詮解為他對「心」同時抱持著警覺與寄望。其警覺，故他不願意承認「心即理」；其寄望，因為若無「心」則無有攝理、轉化的可能。好比我們的耳目既可迎受雅樂，亦可迎受鄭聲，耳目與雅樂、鄭聲之間皆不具有本質上的關聯；耳目是中性的，「心」亦然。〈樂

與發展》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009），頁 94-96。

28 詹秉叡，〈由情入禮：朱熹「禮理雙彰」思想述論〉，《清華學報》新 51 卷第 3 期（2021 年 9 月），頁 439-442。

29 見《語類》載：「心、性之別，如以碗盛水，水須碗乃能盛，然謂碗便是水，則不可。」宋・朱熹著，宋・黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷 4，頁 411。

30 李明輝，〈朱子論惡之根源〉，鍾彩鈞編，《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1993），上冊，頁 577-578。

臺灣大學學術期刊資料庫

記〉給朱子帶來的啟發，不僅是天理、人欲的概念，更是人之心「感於物而動」的本來面目。是以，朱子言「心與理一，不是理在前面為一物。理便在心之中」，僅是承認了心的可塑性，並將「理」視為心之實踐的依據與目標，而非其根源與動力；故在處理「心包蓄不住，隨事而發」這類涉及倫理工夫的問題時，[31]朱子其實並不訴諸理／心本來一貫的觀點作為修身的核心意識。

若然，那麼朱子倫理學似乎就仍存在著道德實踐難題，即如何藉由體契「存在之理」轉進至領悟「當然之理」、並且履行之？前者看似又回到朱子混淆知識與道德的疑慮，後者則又引出了知／行彼此間能否必然一致的困惑。如此看來，朱子倫理學果真有著不可轉圜的缺憾？事實上，在陷入這些疑慮與困惑之前，我們不妨可先置問：這種「缺憾」是在什麼脈絡下被「問題化」的？為什麼我們會認定朱子論「心」屬氣，就必然導致其所論之「理」僅止於存在之理？順此，更進一步的問題是，若「理」的內涵不僅限於存在依據，那麼知／行二分帶來的困境是否只是一項假議題？細究這些問題的產生，筆者認為很大程度上源自於：論者多以牟宗三所擘設的「即存有即活動」之道德實踐型態，作為「自律倫理學」之絕對判準——回顧牟宗三對朱子思想提出的兩個關鍵預設：一，朱子之「心」屬「氣」；二，基於心非理的前提，其所論之「理」必然是「存有而不活動」的狀態，成為一「但理」。學界研究多致力於推翻第一個預設，以期藉此連帶瓦解第二個預設，這暗示了此兩項預設常被視為是同時成立的。然而，這種認知本身正是受制於牟宗三「即存有即活動」理論框架的結果，認為必須藉由「心」的介入方可言「理動」。有別於此，筆者將提出一個新的思考方向：是否可能在接受朱子所論之「心」屬「氣」的第一個預設下，否定第二個預設？換言之，朱子所論之「理」是否可能不依附於「心」而動，可在人之「心」外自具動力？並且，朱子的窮理工夫論，正是務使「心」接受「理」的支配與主宰？這樣的假設乍看之下難以成立，因為大量文獻「似乎」支持朱子所論之「理」是不動的；若要言「理動」，也只能是「理乘氣動」的樣態，「理」失卻了自發性（動源）與定位感（動向）。不過，筆者正是試圖挑戰此一既有觀點。本文認為，朱子倫理學自不會是康德或牟宗三意義下的自律倫理學，牟宗三先生、李明輝等論者的見解是精到的。但諸前輩以啟蒙後之思維為判準，對朱子所進行的價值評斷，筆者則暫持保留態度，直到我們對朱子理學之內涵與定位有更準確的理解。有別於近代論者以康德與受康德影響極大的牟宗三所建構的自律倫理學／主體性哲學為判準，本文將指出，朱子的思路，必須以對超越實體（transcendent Reality）之體認、確信乃至自我交付來理解，始可還其原貌。

我們須先置問：牟宗三究對朱子所論之「理」進行批判的核心訴求何在？

31 宋・朱熹著，宋・黎靖德編，《朱子語類》，卷 5，頁 85。

臺灣大學學術期刊資料庫

牟先生究竟是想要達到什麼論述目標？答曰：「圓善」問題。牟宗三建構「道德的形上學」，絕非僅是為了揭櫫「道德」之應然；其關注的焦點，更是在吾人何以實踐道德、以及實踐道德所帶來的創生之效，方能對存在問題有所交待。於《中國哲學十九講》第四講〈儒家系統之性格〉中，牟先生便言：

> 你可以不喜歡神學，可是存在問題你總要有個交待呀，這存在問題你交待給誰呢？在西方，存在是交待給上帝。你如果不講這個話，那麼存在問題如何解決呢？[32]

於《心體與性體》中，牟先生反覆申說「道德理性三義」：其以康德的「道德底形上學」為參照項，屢言儒學之殊勝。第一義係彰顯「意志底自律」、「自律的道德法則必然有普遍性與自然性」，此乃儒家與康德所共許。[33]第二義則康德所不能出，即性體與心體「不只是人的性，不只是成就嚴整而純正的道德、行為，而且直透至其形而上的宇宙論的意義，而為天地之性，而為宇宙萬物底實體本體」。第三義，要求吾人「在具體生活上通過實踐的體現工夫」，實際打通道德界與自然界的隔絕。由此可窺：牟先生別出心裁，戮力將個體之道德實踐不假外求地與天地貫通為一，[34]務使自我與萬物能藉由吾人之道德活動，獲致存在上的貞定。

此一議題，在牟先生的《圓善論》中得到了顯題化，直以「圓善」為核心訴求。而其闡述策略，亦同樣地以康德思想為參照項，映襯出儒者對於圓善的融通觀點。以下，筆者將不煩援引文本所述，以層層剖析牟先生之用心：

> 在西方有耶教，在東方有儒釋道三教，每一教是一系統。……然則于這些說法中，那一種說法是最圓滿的說法而可稱為圓教呢？[35]
>
> 此一無限智心有所事事于「存在」，但這不是依上帝創造之之途徑而說。因此，要想達至德福一致，必須確立無限智心。但光只一無

32 牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983），頁 74。

33 牟宗三，《心體與性體》第 1 冊，頁 142。須說明的是，牟宗三不認同康德僅僅將人之自由意志視為一項設準（postulate），而必須如儒家般將之視為「真實」與「呈現」；也是在此基礎上，牟先生進而指出康德若無法承認道德之自由意志為真實，那麼具超越維度的「人性」將成為「人類理性所不能及、知識所不能至的隔絕領域」。相關闡述，見頁 141-142，176-177。

34 同上註，頁 143、187。

35 牟宗三，《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁 269。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 限智心，雖可開德福一致之門，然尚不能真至德福一致。必須由無限智心而至圓教始可真能使德福一致朗然在目。……德福一致是圓善，圓教成就圓善。[36]
>
> 蓋在康德，道德與宗教仍是兩截未通氣故，關鍵唯在人格神——一個個體的無限存有之肯定。圓教必透至無限智心始可能。[37]
>
> 無限智心能落實而為人所體現，體現之至于圓極，則為圓聖。在圓聖理境中，其實義完全得見：既可依其自律而定吾人之天理，又可依其創生遍潤之作用而使萬物（自然）有存在，因而德福一致之實義（真實可能）亦可得見。[38]

牟宗三與基督教、佛教的對話基礎，其判教的標準，即是該「教」究竟能否達致圓善。就牟先生的觀點而言，若要達成圓善而成圓教，必不可預設一個外在超越的位格神之存在，因為站在理性的觀點，上帝的保證既無法驗明，那麼以上帝作擔保宛如空頭支票，淪為虛幻。相反，吾人應向內尋找，尋得無限智心，以此作為真實的基礎，這種將超越實體（transcendent Reality）毫無保留地予以內在化的表述，成為吾人理解內在超越性的理論基礎。職是，在汰選名單上，牟先生已率先將具有客觀獨存超越實體之思維的基督教（甚至是康德僅將「上帝存在」視為一項設準的道德宗教）排除在外。而牟先生又進一步指出，無限智心僅是達成圓善的必要條件，仍非充分條件，重點更在該無限智心是否「由道德意識入手」；惟此，德、福一致才是可供探討的命題。由此可見，牟宗三層層進逼，最後得出唯有肯定無限智心、且此無限智心須能提供道德之自我立法，從而「遍潤」萬物——涉及、改善乃至創造存在，始可建立真正的圓教。無限智心又如何能對存在問題有所交待？不少論者對牟宗三的說法仍保有諸多疑慮，[39]但此非本文關注的重心。筆者僅想指出：牟先生在建構儒家倫理學時，確實有其明確的問題意識，並提出其獨樹一幟的圓善方案；而對儒學內在超越性的內涵判定，正是在此問題意識下推導而出的見識。

---

36 同上註，頁 270-271。

37 同上註，頁 332。

38 同上註，頁 333。

39 茲以馮耀明、楊澤波、陳榮灼為代表。馮耀明，《「內在超越」的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》（香港：香港中文大學出版社，2003），頁 41。楊澤波，《貢獻與終結：牟宗三儒學思想研究》（上海：上海人民出版社，2014），第 4 卷（圓善論），頁 85-158。陳榮灼，〈圓善與圓教〉，《氣論與宋明儒三系說新解》（新竹：國立清華大學出版社，2023），頁 343-348。

臺灣大學學術期刊資料庫

更重要的是，也是在此觀照下，牟宗三認定朱子因無法肯定「心即理」，故其學說並無法達致「圓善」之境。其批判如下：

> 充其極而最純淨的理神論，即理極論。……凡此俱無個體存有義，帝只是一主宰義，即根源存有或最高原因義，這只是一形式的超越概念，並無特殊的規定——規定其須是一物（一個體物），更何況規定其為一人格神。朱子之太極亦然。這是純淨的理神篇。康德所說的理神論是不純淨的理神論。……即使朱子之純淨的理神論亦不能使德福一致為可能。明道關于天或帝之純淨的理神論亦然；而其一本論之所以可作德福一致之根據乃是因為其理神（理極體）已消融于無限智心故（朱子無此義）。因此，我們決不能以知解理性所虛構的人格神的上帝之概念來充當圓善可能之依據。……歸而只就無限智心以說明圓善可能之根據，這將是所剩下的唯一必然的途徑。[40]

無論是追隨或質疑牟宗三之朱子詮釋的論者，多糾纏於朱子之倫理學究竟能否歸屬於自律倫理學。事實上，藉由前述脈絡可知，牟先生所以要特別對朱子下「別子為宗」的診斷，究其原由，乃因朱子學並無法保證真正的德福一致，故無能有效地回應、駁倒基督教、佛教的論點。換言之，牟先生是在思考「圓善」究竟如何可能的脈絡下，先訂立一項以道德本心為基礎的「即存有即活動」與內在超越之理論，復依此「圓善」之有效性為判準，從而將朱子汰除在外。

牟宗三在此提出了理神論（deism）的觀點，頗值吾人注意：理神論又稱「自然神論」，其思想大抵旨在強調人類對上帝的信仰係合乎理性，而非來自經典或先知的啟示；其並認為，上帝之真理可透過吾人之理性所知曉，故期以「自然神學」取代「啟示神學」。[41]也是在此背景下，康德質疑人類理性的認識能力，從而將上帝劃入吾人無法智測的領域。有趣的是，牟宗三正是在該層面上批判康德。[42]自然神學論者認為，上帝是能夠透過吾人的理性所認識到的。而康德在西方哲學／神學史的重要地位，即是質疑既存的上帝存在論證，將物自身劃入人類不可智測的領域之中，從而建立以人為主體性的道德神學，堪稱西方哲學／神學史上「哥白尼的迴轉」——誠如牟宗三所言，康德「封住」了人類的理

40 牟宗三，《圓善論》，頁 253-255。

41 約翰・希克（John Hick）著，錢永祥譯，《宗教哲學》（臺北：三民書局，1983），頁 8、113、133。

42 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 444-445。

臺灣大學學術期刊資料庫

性——而在上帝無法證明存在的情況下，若要滿足「圓善」，康德只得另保留「靈魂不滅」與「上帝存在」兩大設準（postulate），試圖為那些戮力實踐道德者提供期望：道德足以「配享」相應的福報，此可謂由認知的神義論轉向信仰的神義論。[43]如前所述，牟宗三認為這種理論無疑是虛幻的。被「問題化」後的康德，牟宗三給出的解方則是重賦人類理性的能力——智的直覺——以連結、體證超越之維度。但有意思的地方正在於：牟先生雖然重賦人類理性的能力，但他關懷的基礎卻恰恰不是理神論的。理神論者實不意圖以理性取代上帝，而只是表明外在超越的上帝與吾人內在的理性具有某種本質上的連結。相較此，牟宗三重視的卻是「理神已消融於無限智心」，由「理神論」推至「理極論」。於該理解模式中，不復有人類理性與超越真理之兩造，人類理性直接即是超越真理，若言上帝，則毋寧只是吾人理性之擬設。此應驗了前述將超越實體（transcendent Reality）毫無保留地予以內在化的論點。是以，牟宗三雖認為朱子所論的「太極」已有別於康德，具有純粹之理神論——理極論——的思維，亦即否定了超越實體，頗契合「內在超越」的構想；然對於無限智心的肯認則「朱子無此義」。故在牟宗三眼裏，朱子仍未達一間，因其不符合最完善之內在超越型態——即存有即活動——的條件。

走筆至此，我們已知牟宗三是在「圓善」能否有效之問題意識下，尋得心學一系的思想系統進行創造性詮釋，以彰顯儒學之內在超越性。也因此，當耿晴精闢地指出牟宗三豎立了一個更為嚴格的自律判準，致使康德也難逃「他律」的嫌疑時，[44]我們便不必感到意外。因為牟宗三所以提出「即存有即活動」的自律倫理學型態，本就是有意識地要超越康德的自律倫理學；而所以要超越康德，核心關懷即是探明何種「圓善」觀點纔為踏實且圓融。對牟宗三來說，若無法解決或解釋「德福一致」如何可能的問題，道德原則與幸福原則若無法辯證性地統合在一起，就無法成一「圓教」。

然而更值得探討的問題是：朱子本人是否會接受牟宗三的圓善方案？朱子是否真如牟宗三所言是一位理極論者，僅將天理視為萬物的存在依據，而缺乏客觀獨存的超越實體之構想？牟宗三對於「理神論」乃至「理極論」的探討，恰好可供我們作為討論的起點。事實上，牟先生顯然將「理極論」與「理神論」視為同一脈絡內的發展趨向，然深究其實，此二者並無任何邏輯上的必然發展

43 楊雲飛，〈神義論的康德闡釋與康德的神義論〉，《台灣神學論刊》第 40 期（2015 年 6 月），頁 83-86。

44 耿晴，〈「道體活不活動」源自於佛教的爭論？——從佛學角度檢討牟宗三關於宋明理學分系的判準〉，周大興編，《中國哲學義理的詮釋類型與論爭》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2019），頁 194-196。

臺灣大學學術期刊資料庫

關係。理神論者仍然強調上帝與吾人之兩造，只不過真理能為吾人理性所知悉罷了；相較此，牟宗三意義下的理極論者則有懸置甚至取消上帝的意味，直將吾人理性與超越實體等價其觀。[45]人毋須預設客觀獨存之超越實體，而自能知悉真理——所謂知悉，更傾向是創造性的活動，而非詮釋性的活動。此乃理神論與理極論細緻卻根本的差異。要言之，以中國思想的語彙而言，此不僅僅是天／人關係中孰為主從、何者更具優先性的區判，亦是兩種不同的認識論路徑，將導出完全互異的理論系統，而這恰是朱、陸之辨的核心癥結點。象山於〈與曾宅之〉中自述：

> 此理本天所以與我，非由外鑠。明得此理，即是主宰。真為能主，則外物不能移，邪說不能惑。所病於吾友者，正謂此理不明，內無所主；一向縈絆於浮論虛說，終日只依藉外說以為主，天之所與我者反為客。主客倒置，迷而不反，惑而不解。坦然明白之理可使婦人童子聽之而喻；勸學之士反為之迷惑，自為支離之說以自縈纏，窮年卒歲，靡所底麗，豈不重可憐哉？[46]

此外，象山〈語錄〉亦載：

> 心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。[47]

細繹象山所言，關鍵正在「天之所與我者反為客」。這句話直接闡明了朱子所以有支離之病，就是因為不明白「理本天所以與我」的道理。象山認為「天」完全內在於「人」，故超越真理必須返求己心來得知。與此相較，朱子仍拉出天／人彼此間的兩造，承認「天」的實存性；人性即便領受於天，仍須以「天」為焦點意識，故象山批判其「主客倒置」。須說明的是，筆者並非認定朱熹即是理神論者，陸九淵即是理極論者，而僅是想透過牟宗三所述為引，指出他們差異的關鍵恰在對天人關係的看法上。正因兩者對天人關係的預設不同，才會導致尊德性／道問學、簡易／支離、心即理／性即理等歧異；發明本心與格物窮理等兩種不同路數，對應到的是對超越真理如何獲知的看法。林維杰便深中肯綮地指出：朱陸之辨的癥結，可以由「倫理學異同」轉為以「詮釋學異同」為主

45 牟宗三將良知之「智的直覺」視為理性之表現，筆者從之。

46 宋・陸九淵著，鍾哲點校，《陸九淵集》（北京：中華書局，2012），卷 1，頁 4。

47 宋・陸九淵，《陸九淵集》，卷 35，頁 444。

臺灣大學學術期刊資料庫

導的向度;闡明朱陸之辨的爭點實是在知識取徑的差異。[48]對朱熹與陸九淵而言，「實理」的獲得是對抗佛教空寂解脫之救贖論的利器；而對實理的理解進路不同，將導出互異的圓善觀點與修身實踐。下文將指出：在朱、陸的案例中，象山學是純然內在超越性的，而朱子學中的內在超越性，則必須置於外在超越性的脈絡中來理解。

三、天心與降衷：朱子學另一種理動論的可能

藉由前文梳理可窺知，朱子學所以存在著理論「缺陷」，很可能是在牟宗三的「圓善」標準底下所逼顯出來的。然而，牟先生的圓善觀點僅是針對德福問題所提出的一項解方，並非絕對，也絕非所有人皆可悉心接受。以此為判準指謫朱子學，便很可能闖入理解的誤區。確實，朱、陸建構其思想體系，皆是受到時興佛教的影響，且他們都精準地判斷佛教興盛的原因，正在於佛教提供了一套使人幸福（happiness）的理論。朱熹與陸九淵分別指出：

> 以其有生死輪回之說而自謂可以不淪於罪苦也，則天下之傭奴爨婢黥髡盜賊亦匍匐而歸之矣。[49]
>
> 愚民以禍福歸鄉之者則佛老等，以其道而收羅天下之英傑者，則又不在老而在於佛。[50]

我們有理由相信，朱熹和陸九淵對佛教興盛因素的精準觀察，迫使他們皆須想方設法地提出專屬於儒學的幸福觀點。但朱、陸的交集或許僅止於此，他們分別埋首思索出儒學的圓善論，從此分路而行。就象山來看，其以義、利之辨區判儒、佛，強調以義之所歸作為圓善的解方，更看重的是道德原則，而非幸福

48 林維杰，《朱熹與經典詮釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008），頁 357-358。林氏更指出「詮釋學異同的問題性是集中於爭辯：誰的詮解『態度或原則』最能接近聖人作者的原意或經典文本經典的意旨，而不是誰的詮解『內容或結論』最能啟發本心善性與成就道德價值」，洵為的論。我們不妨將眼光放遠：所謂的聖人原意或經典文旨，實可視為「天」之旨意的再現，即「聖顯」；只是象山認為天即心，其旨意可由吾心創造所得，而朱子則仍有一外於人的神聖旨意之設想。

49 宋・朱熹，〈讀大紀〉，《晦庵先生朱文公文集（四）》，卷 70，朱傑人等主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002），第 23 冊，頁 3377。

50 宋・陸九淵，《陸九淵集》，卷 24，頁 289。

臺灣大學學術期刊資料庫

原則——或更精確地說，是讓幸福原則消融於道德原則之中。是以，牟宗三對陸九淵心學的理解，筆者認為具有一定的詮釋正當性。[51]反過來說，當朱子延續程頤以「聖人本天，釋氏本心」作為儒、佛之判的基準點時，[52]考量前述他與象山對天／人關係看法的差異，可窺朱子在解決圓善問題時採取的是如何「知天」的進路。

以天作為客觀獨存的超越實體並務求「知天」，並非朱子的專利，前儒已發其端緒。不過，朱子雖承認「天」的獨立性與主宰力，他顯然認為前儒們錯解了天／人彼此間的關係：

> 秦漢以來，道不明於天下，而士不知所以為學。言天者遺人而無用，語人者不及天而無本；專下學者不知上達而滯於形器，必上達者不務下學而溺於空虛；優於治己者或不足以及人，而隨世以就功名者，又未必自其本而推之也。[53]

朱子認可前儒以「天」作為吾人修身的焦點意識，並承認天、人兩造的存在。然而，漢代以降儒者多將天、人視為互酬關係，其論「知天」，係由外部探知的方式來認識天意，而非「下學」；如此則超越真理似與吾人的內在本性無涉。朱子雖不認為吾人可單純將自身良知視為真理的兌現，但他毋寧認為：天的旨意內在於人之中，能夠、也必須被吾人之「道心」所體證。筆者認為，此正是朱子提出「性即理」的出發點：所謂「知天」，即是知「天」賦予萬物之中的「理」；透過「理一分殊」的認知，「天」不再只是超絕於人類的至高無上之實體，而是祂將其「稟賦」根植於所有萬物之內。朱子反覆藉由「太極」之「無極」來表達這層涵義，於〈答陸子靜〉便言「不言無極，則太極同於一物而不足為萬化根本」。[54]對陸象山而言，太極是天、心一如的同義表述，另以無極來形容太極是無謂的；但對朱子而言，太極乃一客觀獨存的超越實體；所以復言「無極」，則是為了強調該超越實體實已將其稟賦內化於萬物之中，故不妨

51 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁 212。

52 宋・程顥、程頤，《河南程氏遺書》卷 21 下，王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，2018），頁 274。宋・朱熹，〈答張欽夫〉，《晦庵先生朱文公文集（二）》，卷 30，朱傑人等主編，《朱子全書》第 21 冊，頁 1314。

53 宋・朱熹，〈韶州州學濂溪先生詞記〉，《晦庵先生朱文公文集（五）》，卷 79，朱傑人等主編，《朱子全書》第 24 冊，頁 3768。

54 宋・朱熹，〈答陸子靜〉，《晦庵先生朱文公文集（二）》，卷 36，朱傑人等主編，《朱子全書》第 21 冊，頁 1569。

臺灣大學學術期刊資料庫

以性、理視之。故朱子解釋「恐人將太極做一箇有形象底物看，故又說『無極』，言只是此理也。」[55]

視某超越實體「為萬化根本」之宇宙論，對朱子來說是必要的，因為這直接說明了萬物存在與生滅的客觀合理性，而對這種客觀合理性的認知則是吾人獲得幸福的起點——依宗教心理學的觀點而言，人類最核心的關懷即是「幸福」：人類如此渴望幸福，但自然的餽贈往往是不幸，故宗教存在之目的，即是「解釋」人類之不幸以滿足自身的核心關懷。[56]那麼，究竟要如何解釋「惡」的存在呢？我們不妨參考英國宗教哲學家約翰・希克（John Hick，1922-2012）的看法：他以開放而多元的視角，指出後軸心時期的各大宗教都展現出某種「救贖論結構」，將實踐道德與獲得幸福二者兼得的「救贖」歷程，視為「由自我中心邁向超越實在中心的轉變」。[57]然而，我們又要如何看待其中所遭遇的不幸？希克則認為若要圓滿解答此一課題，我們必須將人類在地球上的存在，視為一個更宏大進程中的環節。在這個進程裡，人類的靈性本質得以藉由自由意志逐步臻於完善。是以，「惡」的存在便可追溯性地得到解釋：它是造物進程中不可或缺的延緩力量。[58]

宗教學家的觀點帶給我們重新理解朱子學的契機。事實上，人類如何離苦／得樂，大抵有兩個層次的理解：一、若我們遭逢困境，要如何悉心接受？二、我們生活於世，究竟有否值得追求的生命情態，稱得上是永恆之福？前者或可稱為「宿命感」的消解，後者則可姑稱為「使命感」的召喚。換言之，究竟如何消解宿命感、召喚使命感，乃不可迴避的議題。如前所述，朱子窮理論必須納入「知天」的脈絡中來審視。對朱子而言，「知天」意味著闡明天／人兩造彼此間的連結，是朱子為回應佛教的圓善方案，藉此持護吾人的道德實踐並排除「惡」之試探與侵擾。而在此一圓善模式中，預設客觀獨存之超越實體，乃至直接肯定、信仰之，亦同樣不可或缺，因為我們必須相信無論是宿命抑或使命，其「命」皆源於同一超越實體的賦予。牟宗三便精準地看出朱子將二命混淆之說，皆把吾人領受之「命」視為「理命」。[59]牟先生的圓善觀點，勢必推導出「命」之命運、命限義，惟如此，方可透顯吾人之「義」的崇高價值，從而將「命」安置、從屬於人類的道德實踐之下。道德心的遍潤始終是牟先生關

55 宋・朱熹著，宋・黎靖德編，《朱子語類》，卷 94，頁 2365。

56 William James, *The Varieties of Religious Experience* (Library of America, 1990), 77.

57 John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (Yale University Press, 2004), 56, 300.

58 John Hick, *An Interpretation,* 204-05.

59 牟宗三，《心體與性體》第 3 冊（臺北：正中書局，1990），頁 428-429。

臺灣大學學術期刊資料庫

懷的焦點，此亦是本於陸象山義、利之辨而有的詮釋。在牟宗三眼中，朱子顯然誤解了孟子，將命之「兩義混擾」。然值得注意的是，即便朱子可能偏離了孟子原意，更重要的問題卻是：朱子為什麼要提出「理命」的觀點？筆者認為，此正是朱子建立其圓善觀點的第一步：他試圖教導我們，無論吾人遭逢任何困境，皆必須將其視為「天」的造化過程中的一部分。論者或疑朱子將道德惡與自然惡皆歸咎於「氣」，但我們也不宜忘記，《朱子語類》（以下簡稱《語類》）中亦記載朱子曾明示：「命之正者出於理，命之變者出於氣質。要之，皆天所付予。孟子曰：『莫之致而至者，命也。』但當自盡其道，則所值之命，皆正命也。」[60]

佛教帶來了輪迴—涅槃的後設時間觀，既解釋了「惡」的來源，亦一併提出解決「惡」的可行方案。在這套後設時間觀中，所親歷的現象必須被視為人深陷輪迴中的虛幻，這項認知是獲致解脫的不二法門。朱子本於儒者立場，當然不會接受倫常日用被視為過眼雲煙的假象。他所想出的方案，即全面地肯定所有現象的合理性，並要吾人接受乃至肯認這項預設，以「皆天之所付」來消除令人恐懼的宿命感：此即朱子理命觀所以提出的根本動機。[61]既然諸法相皆天帝所應允，那麼祂帶有某種意向或目的嗎？必須承認的是，西方宗教學者以目的論式的時間觀來消解惡的影響力時，往往是為了調和上帝與惡共存的矛盾，由此發展出神義論（Theodicy）。神義論是為了解釋：為何在一個全知、全能且全善的上帝之看顧下，仍有「惡」的發生？論者試圖提出解方：或為試煉說、或為靈魂造就說、或為通向最終至善說等，務將「惡」予以合理化，與神之「目的」連結在一起。朱子是否有類似於西方宗教視域下神義論的設想？就筆者閱覽所及，還未能尋得強力證據支持這一點。朱子似乎就只是單純地要我們信仰：吾人所遭逢的一切都是「天」祕而不宣的安排，足以安心棲身其中；即便「天」或許有其終極目的，但「惡」的存在似乎不見得是通往該目的之必經環節。惟若如此，「惡」既非試煉、亦非造就靈魂之安排、又非通向神聖目的之節點，那麼，我們又怎能輕易地接受朱子的理命觀？我們仍會置疑：祂為何降惡於斯？

對此，朱子所下的另一帖解方是：只要我們能「自盡其道」，便能將眼前的際遇皆視為「正命」。由此看來，朱子似乎也試圖以個人良知顯發的道德實踐來擱置、轉化眼前的宿命？實則不然。我們應解讀為：朱子要吾人接受理命的先決條件，是要先證知、踐履「天」所託付給我們的使命（divine mission），

60 宋・朱熹著，宋・黎靖德編，《朱子語類》，卷 4，頁 78。

61 詹秉叡，〈由情入禮：朱熹「禮理雙彰」思想述論〉，頁 442-445。

臺灣大學學術期刊資料庫

即上述所謂「命」的第二層次：某種神聖呼召（divine calling）。自盡其道，應理解為已被天理所充盈之心——「具眾理」之「道心」[62]——所引領的認識與行動。此涉及朱子學中、牟宗三所謂「心當具理」之核心命題，但筆者理解的內涵有根本性的不同：理不是「但理」，而是本身蘊含著具意向性（非自身給出）的動能。若要充分瞭解這一點，我們必須將朱子所論之「天」再次納入討論範圍，尤其是與降惡相對立，實際上屢次出現於文獻中的天之「降衷」說：看似「自然」的表象下實則潛存天的神聖意圖，內化於萬物之性理，留待吾人掘發並迎受。

朱子慣用「天理流行」一語，藤井倫明曾以此為起點進行闡述，指出「並不是『心』作為主體而使『性』（理）流出、發現；而是『性』（理）本身自然而然地自『心』內流出、發露出來。亦即，流出的主體確確實實是『性』（理）」。他並言朱子所論之「理」具有「自我展現」的動能，[63]頗具啟發。藤井氏之見，亦得到陳振崑的響應。陳氏以朱子言「理先氣後」、「理生氣」為引，進而推衍、判定朱子之理絕非「但理」。[64]惟上述論見未獲足夠關注，或皆因未能闡發其中「致動」的運作機制，故易與「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」等描述發生牴牾。[65]此外，朱熹曾言「太極猶人，動靜猶馬；馬所以載人，人所以乘馬。馬之一出一入，人亦與之一出一入」；[66]看似「理乘氣動」，引來曹端（1376-1434）議論「若然，則人為死人，而不足以為萬物之靈；理為死理，而不足以為萬物之原」。[67]林月惠判定此是曹端對朱子所論之「理」缺乏能動性與活動義的質疑，[68]惟陳昭瑛有不同看法：「與其說由此可得出人是死人，理是死理的結論，還不如說朱子此喻太不重視氣，使氣淪為工具，純由理決定其行進方向與節奏速度。」[69]解釋大異其趣。依陳氏所論，則「氣」反倒是讓「理」展現其自身之媒介或載體，

62 同上註，頁 447。

63 藤井倫明，《朱熹思想結構探索——以「理」為考察中心》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013），頁 67-68、72、91-92。

64 陳振崑，《朱子成德之學的理論與實踐》（臺北：文津出版社，2018），頁 72-76、82-86。

65 宋・朱熹著，宋・黎靖德編，《朱子語類》，卷 1，頁 3。

66 同上註，卷 94，頁 2376。

67 明・曹端著，王秉倫點校，《曹端集》（北京：中華書局，2003），卷 1，頁 23-24。

68 林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》，頁 363-364。

69 陳昭瑛，〈朱子與退溪理氣論中的形象思維〉，鍾彩鈞編，《東亞視域中的儒學：傳統的詮釋》，（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013），頁 102。

臺灣大學學術期刊資料庫

頗值深究。然而無情意、無計度、無造作的「理」究竟如何「決定其行進方向與節奏速度」，仍令人費解。

依循前文脈絡，我們已知朱子窮理工夫的底蘊在「知天」。若要窮究朱子所論之「理」的意義，必須重新審視「天」的內涵，尤其是祂的人格與意志特徵。朱熹究竟如何看待自古流傳下來的「天」概念？誠如秦嘉懿所指出，在朱熹的理論系統中，「天」是複雜的，有時候看似指向「自然」的天，有時又透露出其具「主宰」的性質；而更重要的，在於天的「義理」化傾向。[70]朱子便自言「也有說蒼蒼者，也有說主宰者，也有單訓理時」，[71]這似乎使得其所論「天」頗為駁雜而缺乏系統。惟筆者認為，朱子所論之「天」的這三個面向卻是統一的。正如田浩判定：自然界中彰顯的玄妙力量，啟發了朱子對天道的思考。天乃是一種具有主宰性的力量。正是這股力量，使得浩瀚蒼穹運行不輟。由此，朱熹推衍出天具有統御萬物的至高權能。[72]故朱子論及自然之天，不能就將之視為一種毫無目的性、純物理性的自然。他更措意於自然能產的動力來源，進而拈出萬物背後有一隱身的、主宰的力量，故言「蒼蒼之謂天。運轉周流不已，便是那箇。而今說天有箇人在那裏批判罪惡，固不可；說道全無主之者，又不可」。[73]若果真如此，那麼對於「理」的「無情意、無計度、無造作」，容或有不同的解讀方向。

欲論證朱子所言之「天」具有超越實體乃至主宰者的意味，我們首先要釐清的就是朱子如何理解「天心」。如田浩所說，論者往往忽視朱子的「天心」論。他回憶起拜訪牟宗三的經驗。在這一會談中，他詢問起「天心」的內涵，牟先生但回「天心僅意味著心」。田浩則自忖：「如果天心僅意味著心，為什麼朱熹要自尋煩惱使用『天心』這樣容易引起誤解的術語？」[74]田浩的問題意識是饒具意義的。儘管我們已無從得知田浩與牟宗三對話的語境，若田浩轉述為真，則牟宗三的回答確有過於簡化之嫌。「天心」在朱子眼中，是否真如牟宗三所說，就單純只是人的心呢？若如此理解，則以下文獻便顯得窒礙難通：

> 道夫言：「向者先生教思量天地有心無心。近思之，竊謂天地無心，

70 秦家懿（Julia Ching）著，曹劍波譯，《朱熹的宗教思想》（廈門：廈門大學出版社，2010），頁 296-297、339。

71 宋・朱熹著，宋・黎靖德編，《朱子語類》，卷 1，頁 5。

72 田浩，〈論朱熹和天——跟隨史華慈老師研究宋代思想史〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》2008 年第 1 期，頁 3。

73 宋・朱熹著，宋・黎靖德編，《朱子語類》，卷 1，頁 5。

74 田浩，〈論朱熹和天——跟隨史華慈老師研究宋代思想史〉，頁 2。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 仁便是天地之心。若使其有心，必有思慮，有營為。天地曷嘗有思慮來！然其所以『四時行，百物生』者，蓋以其合當如此便如此，不待思維，此所以為天地之道。」曰：「如此，則《易》所謂『復其見天地之心』，『正大而天地之情可見』，又如何？如公所說，祇說得他無心處爾。若果無心，則須牛生出馬，桃樹上發李花，他又却自定。」[75]

楊道夫與朱子二人的對話，恰可作為顯影劑，讓我們一探究竟朱子如何看待天理的內涵。首先要解釋的是「天」到底有沒有「心」？亦即「天」到底是否有「思慮」的問題。顯然地，楊道夫一開始持無心的立場，因此，他判定「天」並沒有思慮、營為這些具有人格性（Personhood）的作為。然饒具意味的是，朱子認為此說有偏；因若作如此解，那麼經典中「天地之心」、「天地之情」諸語就只成了一種修辭性的言說。朱子不願如此看待，故他進一步闡述：若無天心、若天不具有人格性的意願與施能，那麼萬物秩序便難以如眼前所見那般安立。

此外，在〈答陳安卿〉一文中，朱子部分接受呂子約《心說》的見解，援引其對《詩經・周頌・維天之命》詩句的詮釋以答覆陳淳，用以劃分「天心」與「人心」的差異與關連：

> 「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。[76]

這段文獻的訊息量不小。首先，朱子肯定《心說》所言，萬物背後有一「生物之主」，其主者，即「天之心」也。更重要的是，這段話亦透露朱子對天之「心」的價值衡定：天所以要「生物」，「祂」的意向決非僅是偶然，「生物」之造物機能被視為一種必然，並由必然性衍生出道德之應然。緣此，若「人之心」能以其特殊官能符應「天之心」，那麼，人之心便會體證「生生而不可已」的道德價值與動能。於《語類》中，朱子有更簡明的陳述：

75 宋・朱熹著，宋・黎靖德編，《朱子語類》，卷 1，頁 4。

76 宋・朱熹，〈答陳安卿〉，《晦庵先生朱文公文集（四）》，卷 57，朱傑人等主編，《朱子全書》第 23 冊，頁 2738-2739。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 天地生物之心是仁；人之稟賦，接得此天地之心，方能有生。故惻隱之心在人，亦為生道也。[77]

朱子門人但問「心」能否「生道」，朱子並不否認這項命題。不過，朱子更關注的是心究竟「如何」生道。對朱子而言，直接說心能生道，失之浮泛。心所以能「生道」，前提是天地具有「生物之心」的前提下，復「接得此天地之心」——使天之意向引導著吾人而行，方可言「生道」。值得深究的是，朱子對於人之心似乎有著「君子上達」般的期許，因為這段話的潛臺詞無疑是：「天地之心」本蘊含著「生」之動能；而此生生動能，一旦藉由吾人領受之，便可兌現為「惻隱之心」的彰顯。換言之，惻隱之心並不可直接視為吾人本心所發，而應視為天地的「生物之心」藉由「人之心」得到顯化的結果。總之，當朱子言及「天心」，絕非僅是人之心而已，而是指涉某一超越實體的意向與營為。

讀者或許會置疑，即便朱子承認「天心」獨立於「人心」而存在，且果真天具有一超然獨立的意志，那麼，其與「理」之動能與否又有何關聯？事實上，對「天心」的承認始是關鍵環節：正是「天心」——而非「人心」——之所發，纔是「理動」的來源。欲明此，我們須將目光放到朱子對「降衷」的詮釋。朱子頗重視《書‧湯誥》「上帝降衷」一語，視「降衷」為天意之彰顯，故言「『惟皇上帝降衷於下民』，降，便有主宰意」。[78]此外，朱子更明言：

> 天地自有箇無心之心。復卦一陽生於下，這便是生物之心。又如所謂「惟皇上帝降衷於下民」，「天道福善禍淫」，這便自分明有箇人在裏主宰相似。[79]
>
> 「降衷于下民」，這緊要字却在「降」字上。故自天而言，則謂之降衷；自人受此衷而言，則謂之性。[80]

朱子特意強調「降」——居高臨下的賦予——之舉措，闡明所謂天之「主宰」，實即「天」之施能的表達。由此也可再次確認：所謂天之「生物」，即某一超

77 宋‧朱熹著，宋‧黎靖德編，《朱子語類》，卷 95，頁 2440。
78 同上註，卷 4，頁 63。
79 同上註，卷 4，頁 60。
80 同上註，卷 18，頁 410。

臺灣大學學術期刊資料庫

越實體履行其意願的推量呈現；進而，天之「降衷」，實可視為「天」依其「心」之營為、思慮所促成的行動（action）。

更重要的是，「天」正是透過這般行動，將其本質（essence）灌注於「人」之中，成為吾輩之性理。在此前提下，對於朱子何以延續程頤立場強調「聖人本天，釋氏本心」，其中深意，或可得到更好的理解：

> 儒者則全體中自有許多道理，各自有分別，有是非，降衷秉彝，無不各具此理。他只見得箇渾淪底物事，無分別，無是非，橫底也是，豎底也是，直底也是，曲底也是，非理而視也是此性，以理而視也是此性。……後來禪家自覺其陋，又翻轉窠臼，只說「直指人心，見性成佛」。[81]

本天、本心之判究竟何謂，一直沒能得到妥善的解釋。而只要我們將之置於前述理解脈絡中，即可推知：「本天」即是在承認「天心」存在的前提上，體察其心之情意、計度與造作，理解「降衷」之旨。此正是朱子言「儒者以性為實」的底蘊。相較下，「以性為空」的釋氏缺乏對超越實體的承認，遑論敬仰，導致他們認為萬事萬物背後並不存在一神聖性的動力因。換言之，能否領受天之主宰，是朱子儒、釋之判的關鍵。由此來看，朱子在〈奉安濂溪先生祠文〉中指出「先生道學淵懿，得傳於天」，[82]將「道學」定調為天授；且朱子闡發十六字心傳，開篇即強調「自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣」；[83]「繼天立極」四字，正是「道統之傳」中無法忽視的外在超越向度。

當然，逕自將朱子所論之天直接理解為位格神（personal God）仍是危險的。前引文獻中，朱子已要我們注意天地間有個「無心之心」。回到上述楊道夫關於「天」有「心」與否的疑惑，朱子的回應更為細膩而深入：

> 天地以此心普及萬物，人得之遂為人之心，物得之遂為物之心，草木禽獸接著遂為草木禽獸之心，只是一箇天地之心爾。今須要知得他有心處，又要見得他無心處，只恁定說不得。[84]

81 同上註，卷 126，頁 3022-3023。

82 宋・朱熹，〈奉安濂溪先生祠文〉，《晦庵先生朱文公文集（五）》，卷 86，朱傑人等主編，《朱子全書》第 24 冊，頁 4038。

83 宋・朱熹，〈中庸章句序〉，《四書章句集注》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016），頁 19。

84 宋・朱熹著，宋・黎靖德編，《朱子語類》，卷 1，頁 5。

臺灣大學學術期刊資料庫

天既要見其「有心」處，又要見其「無心」處，何以理解？於此，我們不妨將目光置於朱子反覆致意的「無極而太極」。前文已述，朱熹充分接受周敦頤「無極而太極」之說，乃因強調「太極」此一超越實體早已將其稟賦內化於萬物之中，故屢言「只是說這裏當初皆無一物，只有此理而已」。[85]我們可窺朱子對「太極」的使用如此謹慎，原因在即便「太極」確然是一獨立存在的超越實體；但若我們太將其形象化，那麼，我們反而容易錯失、忽視天之「降衷」與人之「秉彝」的關鍵連結。「知得他有心處」是必須的，但「見得他無心處」，我們才能將修身之焦點再次轉向自身性理。與陳淳的其他書信中，朱子便指出：

> 降衷自天賦於人而言，秉彝自人稟於天而言。……「天命之性」，指是理降而在人，為賦生之全體，而性則實即夫天理之中，而非有二者。是二言者，一言天，一言自天而人，又所以兼明夫天賦於人而詳其降衷之意也。[86]

天「降衷」於人，此乃必須率先肯認的事實。在此事實前提上，我們復須關注人之「秉彝」——肯認「天」的存在，是修身起點中的認識論基礎；思索「自天而人」的邏輯，則成為修身進程中的工夫論需求。總之，從「秉彝」的角度而言，作為領受方，我們的性理固然是「無情意、無計度、無造作」的。不過，朱子還預設了施予方：即「降衷」之天。故朱子注解〈中庸〉「天命之謂性」一句，便言及「天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也」。[87]對朱子而言，他的思考更深一層：是什麼因素讓萬事萬物得以如此完好地運作？是什麼因素讓他們能夠「動植各生遂，德容自清溫」？[88]他想到了「天」的造化。這樣的造化，被「解釋」為天所帶來的「生生」之道德動能。意即：是「天」引發了造化，而「理」則成為了造化之機，化作潛伏的力量。《語類》載「天之春生冬藏時，合有箇心。公且道天未春生冬藏時，有箇心在那裏？這箇是天

85 宋・朱熹著，宋・黎靖德編，同上註，卷 94，頁 2387。

86 宋・朱熹，〈答陳安卿〉，《晦庵先生朱文公文集（四）》，卷 57，朱傑人等主編，《朱子全書》第 23 冊，頁 2727。

87 宋・朱熹，《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 23。

88 宋・朱熹，〈齋居感興〉，《晦庵先生朱文公文集（一）》，卷 4，朱傑人等主編，《朱子全書》第 20 冊，頁 363。

臺灣大學學術期刊資料庫

之生物之心，無停無息，春生冬藏，其理未嘗間斷」[89]——理之動，源於此。

筆者認為，朱子反覆強調「理」之「動靜」無端，恰好闡明了「理」乃是以「天」作為致動因所呈現的慣性（inertia）特質。且看《語類》所載：

> 問：「《太極解》引『上天之載無聲無臭』，此『上天之載』，即是太極否？」曰：「蒼蒼者是上天，理在『載』字上。」[90]
>
> 「動而無靜，靜而無動者，物也。」此言形而下之器也。形而下者，則不能通，故方其動時，則無了那靜；方其靜時，則無了那動。……「動而無動，靜而無靜」，非不動不靜，此言形而上之理也。理則神而莫測，方其動時，未嘗不靜，故曰「無動」；方其靜時，未嘗不動，故曰「無靜」。靜中有動，動中有靜，靜而能動，動而能靜，陽中有陰，陰中有陽，錯綜無窮是也。[91]

朱子對於「理」之動靜觀的論述，實則含攝了本體論層面的「動態恆常性」。當朱子謂「理在『載』字上」時，已明確揭示了「理」並非死寂的抽象概念，而是在運行、負載過程中所隱含的某種內在特質。該特質可藉由物理學中運動與靜止的統一得到闡釋：在慣性定義下，勻速運動與靜止皆處於加速度為零的狀態，表現出高度的穩定性，這對應了理之「靜」；然而，此種穩定絕非虛無的停滯，而是在既定指向下不息的展開與流行，此則對應了理之「動」。進一步言，朱子復藉由「形而上」與「形而下」的層級劃分，消解了現象界的動靜悖論：對於形而下之「物」而言，動與靜皆受制於觀測位格的侷限，表現為「方其動時，則無了那靜；方其靜時，則無了那動」的斷裂與偏勝；然而，作為形而上之「理」，其言「動而無動，靜而無靜」正體現了作為本體慣性的圓通特徵。理之「無動」，是因為其在流行的過程中，內在邏輯與目的指向始終如一，不因外力干預而產生偏移，故表現為絕對的穩定與恆常；理之「無靜」，則是因為其造化之機未嘗有一息停頓。其「神而莫測」之處，正在於其能將高度的主宰意向完全內化於萬物自發的運作之中。

結言之，天心明顯指涉某一超越實體（transcendent Reality）的意志。對朱子而言，其意志以「生物」作為表達方式；該超越實體並不直接「生物」，而

89 宋・朱熹著，宋・黎靖德編，《朱子語類》，卷 27，頁 700。

90 同上註，卷 94，頁 2366。

91 同上註，卷 94，頁 2403。

臺灣大學學術期刊資料庫

是賦予萬物「生物」之潛能：理。還保留在萬物之中的，正是已迎受被賦予動能、循環不止的「理」。藉此，我們可以初步勾勒朱子理學的圖像：「氣」是可動的，而氣之動因來自於「理」。從「理」的角度而言，其本身固然無情意、無計度、無造作；但是「理」乃由「天」所賦予，也因此，「理」之推量實則來自於「天」的意向。是以，天／理彼此間的關係，就有如工程師／程式碼的關係一般：天自有其明確的主宰意向，但祂並非直接從旁主宰著萬物，而是透過類似植入程式碼的方式，使萬物皆獲得蘊含此一意向的發展潛能。程式碼本身固然是無情意、無計度和無造作的，惟一旦我們將其與工程師的設計意圖連結起來，那麼程式碼便成了履行工程師意向的載體。而我們所能、也所須做的，便是讓早已為「天心」所促動的「理」，充盈於我們「人心」之中。朱子對〈中庸〉的文本詮釋：「聖人之德，渾然天理，真實無妄，不待思勉而從容中道，則亦天之道也。」[92]其「從容中道」的底蘊，應作如是理解。[93]職是，在工夫論上，便是要如何藉由自身之「心」掘發性理，或更準確地說，是求索「天」之初衷，使「自心」能與「天心」綰合無間。

四、私意、虛心與持敬：「皈依」的視角

於上節，我們已可知在探討朱子的窮理工夫論時，必須先承認的一項前提：朱子本不棲身於牟先生所認可的「理極論」者之框架內。朱子毋寧有超越實體的構想；且該超越實體，具有近乎人格性（Personhood）的特徵。在此基礎上，朱子論修身，很明顯帶有異質異層、兩種不同維度之宇宙論式思考。一個顯然是外在而超越的，一個則是超越性如何內在化的問題。如前文所述，論者往往關注的是「內在超越」的面向，牟先生並以「無限心」作為超越內在化之註腳，發展出「即存有即活動」式的「道德的形而上學」。支持或反對者，往往也依此預設起論。然而，此種「內在超越」論，實則並無「縱向」的超越性思考。如鄭家棟便直言：牟先生最終所成就者毋寧說更接近於西方後康德時代所謂「主體性」的人本主義哲學；其所謂的「超越」，很大程度上只是人的自

92 宋・朱熹，《四書章句集注》，《中庸章句》，頁 41。

93 晚近吳啟超對於朱子所論之「理」有新的體悟。吳啟超依循安靖如（Stephen C. Angle）的詮釋視角，將「理」視為「總文路」（Pattern）；而吳氏亦意識到，若要將「理」視為氣所以動且如何動的來源，就可能得預設一種「理」之目的論。吳啟超，〈再思朱子的理：「存在之理」還是「總文路」？〉，《東吳哲學學報》第 43 期（2021 年 2 月），頁 56。

臺灣大學學術期刊資料庫

我超越，成為某種純粹主觀境界上的開顯與提升。[94]如此，依循牟先生內在超越論，很難說有異質異層的超越性思考。此即李震所說，當代新儒家眼中的儒學宗教性，實只是一種「橫向的超越性」，而非「縱向的超越性」。有神論是以「縱向的超越性」為基礎，但可以同時承認內在原理。[95]此即筆者於前文所說，此係「外在超越」視域中的「內在超越」：前者是認識論的基礎，後者則是工夫論的進程；若無此認識前提，則工夫亦無由開啟。

正緣於此「外在超越性」，對朱子而言：人類能否道德實踐，取決於吾人究竟能否如實再現天的道德意向。故有「天道」與「人道」之間的辯證。我們都清楚朱子顯然並非樂觀主義者，他頗重視氣稟對人類行善的干擾；也因此，他的修身工夫給人一種強烈的印象：與其說朱子論修身焦點意識在固有之善性，由此引導出如心學家「發明本心」之命題；不如說朱子總是在試圖讓人們遠離「惡」的試探，這使得他對修身的想像更為曲折與支離。正因他意識到實然之天道，與應然之人道，兩者間常常出現難以調和的隙罅：

> 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。[96]
>
> 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，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。[97]

這兩段文獻頗為習見，惟其中涵藏的關鍵訊息仍值得掘發。朱熹於此強調吾人所以有「明德」，乃因「得乎天」。此言「明德」，顯然指涉天所「降衷」、人所「秉彝」的性理。朱子毋寧要我們將該天賦之性理展現出來；或更精確地說：讓性理能不受「氣稟」遮蔽地展現其自身。何以為之呢？朱子將工夫的焦

94 鄭家棟，〈「超越」與「內在超越」——牟宗三與康德之間〉，《斷裂中的傳統：信念與理性之間》，（北京：中國社會科學出版社，2001），頁 223。

95 李震，《人與上帝（卷七）：普遍人文主義與中國社會的現代化》（臺北：輔仁大學出版社，2003），頁 4-5。相關討論，亦可參李明輝，〈再論儒家思想中的「內在超越性」問題〉，《儒學與現代意識》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016），頁 257-258。

96 宋・朱熹，《大學章句》，《四書章句集注》，頁 5。

97 宋・朱熹，〈中庸章句序〉，《四書章句集注》，頁 19。

臺灣大學學術期刊資料庫

點置於我們的「心」上。他認為「心」之虛靈特質，能夠也必須賅攝「天」之所賦，否則難見天理微妙之旨，淪為人欲危殆之惡——我們可隱然窺見天心與人心的辯證。

朱子屢屢強調「天心」與以及天之「主宰」。這兩個概念，不斷地出現在朱子的論述中，可見其嘗試建構「天」作為一外在超越的、具有意向的類位格神之企圖。不過，也正如論者所發現的，朱子在更多時候，他又不將「天」的位格神形象完整地凸顯出來，而更強調天所賦予的「理」作為萬物之本質與吾人追求的目標。也因此，當朱子強調天之「心」及其「主宰」能力時，他又不忘同時提醒我們人之「心」及自作「主宰」能力。所以朱子針對「天地之心，天地之理。理是道理，心是主宰底意否？」之問，便回應「心固是主宰底意，然所謂主宰者，即是理也，不是心外別有箇理，理外別有箇心」。[98]如此一來，除非真如牟宗三所說：天心僅意味著心，否則朱子所述似乎會為吾人的道德實踐帶來了進退兩難的困局；因為「主宰」若有兩造，雙頭馬車將可能造成衝突。不過有意思的是，筆者認為，朱子正是要強調此二「主宰」在實然上的不一致性，作為窮理工夫論的起點。《四書或問・大學或問》載言：

> 然而本明之體，得之於天，終有不可得而昧者，是以雖其昏蔽之極，而介然之頃一有覺焉，則即此空隙之中，而其本體已洞然矣。[99]

此揭示天授「本明之體」的存在，惟在「覺」之前，吾人與超越實體間是存在「空隙」的。此外，朱子亦受張載啟發，強調「天心」與「吾心」的辯證關係：

> 天大無外，物無不包。物理所在，一有所遺，則吾心為有外，便與天心不相似。[100]

藉前引文，我們已知天、人兩造共同展現出「生」的價值纔是朱子論天人合一的底蘊，與象山「盡我之心，便與天同」的合一觀明顯不同。於此文，朱子則明言吾心與天心在實然上不盡相合。由此可窺：「吾心」與「天心」彼此間的聯繫與張力，正是朱子修身論最核心的問題意識。順此理解脈絡，我們便知何

98 宋・朱熹著，宋・黎靖德編，《朱子語類》，卷 1，頁 4。

99 宋・朱熹，〈大學或問上〉，《四書或問》，朱傑人等主編，《朱子全書》第 6 冊，頁 508。

100 宋・朱熹著，宋・黎靖德編，《朱子語類》，卷 98，頁 2519。

臺灣大學學術期刊資料庫

以朱子既如此強調「心」之主宰力量，但又強調這股力量是「心」讓渡予「天」之主宰力量的結果，此種天人合一觀，不僅與象山不同，更是恰與象山相反。象山強調的是吾心的主體性，而朱子毋寧僅是將吾心視為可操作的、精密的、人類獨有的氣化物，並要求吾心顯發時不忘時時以天心為依歸。這令我們想起了朱子何以屢屢要我們「虛心」，使我們的心保持在可以迎受超越真理的狀態。讓我們完全順應「理」之動源與動向，使「理」涵攝的「天心」引領我們決策與行動。是以，心之主宰不過就是天之主宰；落實在人類的倫理實踐上，「如何讓吾心符應天心，使兩造主宰力量合一」，更成為首要的問題意識。[101]

朱子反覆強調「虛心」的重要性，論者已多有所見，惟多站在詮釋學、讀書法之角度來立論。[102]筆者更措意於朱子論「虛心」的預設前提：天心的真實性。在此之前，吾人可先探討朱子對「個人意見」的看法。朱子極其重視「天理」與「人欲」之辨。與符合人類自然生理需求的「人心」不同，順從「人欲」即等同為惡。還值深究的是：為何人類有為惡的可能？朱子認為是「私意」的影響：

> 意，私意也。必，期必也。固，執滯也。我，私己也。四者相為終始，起於意，遂於必，留於固，而成於我也。蓋意必常在事前，固我常在事後，至於我又生意，則物欲牽引，循環不窮矣。[103]
>
> 渣滓是私意人欲之未消者。人與天地本一體，只緣渣滓未去，所以有間隔。若無渣滓，便與天地同體。[104]

意、必、固、我四項缺陷的共通點，在於過度重視私我的意見，即「私意」。

101 林安梧曾指出朱、陸分屬兩種不同的「以心控身」說，其指出以程朱為代表的「道德天理論」強調一超越的形式性原理以為道德實踐之法式。認為經由「主敬涵養」、「格物窮理」的工夫可以通極於此最高之天理，將此天理落實於心中，並由此而展開所謂的道德實踐。頗值供參。林安梧，〈從「以心控身」到「身心一如」——以王夫之哲學為核心兼及於程朱、陸王的討論〉，《國文學報》第 30 期（2001 年 6 月），頁 81。

102 陳立勝，〈朱子讀書法：詮釋與詮釋之外〉，《「身體」與「詮釋」——宋明儒學論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012），頁 196。林維杰，《朱熹與經典詮釋》，頁 106。

103 宋・朱熹，《論語集注》，卷 5，《四書章句集注》，頁 148。

104 宋・朱熹著，宋・黎靖德編，《朱子語類》，卷 45，頁 1151。

臺灣大學學術期刊資料庫

而一旦單純以「我」為主體，而無其他外物之引導或衡定，便有流於受物欲牽引的風險。第二則文獻中，朱子更直接將「私意」與因之而起的「人欲」連用，兩者成為阻礙人類與天地合諧的共同正犯；此語亦透露出朱子認為倫理之條件為「與天地同體」，「渣滓」的實然存在是吾心與天地之心兩造張力的呈現，此與象山所說「宇宙便是吾心」，從立論根基上就有著莫大的歧異。人類之心常與天地之心存在隙罅，面臨此困境，我們又該如何以對？朱子提供之法門，是讓天之情意、計度與造作再次登場，吾人必須「合」之：

> 蓋私意間隔，而物我對立，則雖至親，且未必能無外矣。「故有外之心，不足以合天心。」[105]
>
> 或禪或繼，皆天命也。聖人豈有私意於其閒哉？[106]
>
> 今之造曆者無定法，只是趕趁天之行度以求合，或過則損，不及則益，所以多差。……古之聖人，其思之如是之巧，然皆非私意撰為之也。[107]
>
> 若德之大者，則賞以服之大者；德之小者，則賞以服之小者；罪之大者，則罪以大底刑；罪之小者，則罪以小底刑，盡是「天命、天討」，聖人未嘗加一毫私意於其間，只是奉行天法而已。[108]

大量文獻顯示朱子屢屢告誡「私意」的危害，上所援引誠可謂冰山一角。私意與人欲不同卻有高度關聯性，故朱子言及私意，也常與天理對舉。而依循上述脈絡與文獻，我們不可輕易地將「天理」視為一種靜態的存在依據或道德法則。私意有推量，天理亦有推量。天之行度、命令與賞罰，都隱含著引導人道的意向，但前提是我們不能忽略乃至抗拒祂；而聖人之所以為聖，正因其每在天心與私意的決策過程中，事事以天心為準據。

將「私意」引導入天的意向之中，使吾心體察天心，從而將己身之私意讓渡予更高的存有，此即朱子言「無私意則循天之理，自然周流」之底蘊，[109]亦是朱子屢言「天理流行」的境界展現。然議題仍未結束，吾人仍須探問：我們

105 同上註，卷 98，頁 2518。
106 宋・朱熹，《孟子集注》，卷 9，《四書章句集注》，頁 433。
107 宋・朱熹著，宋・黎靖德編，《朱子語類》，卷 2，頁 25。
108 同上註，卷 78，頁 2020。
109 同上註，卷 140，頁 3341。

臺灣大學學術期刊資料庫

究竟如何讓祂者進入吾心之中，成為「主宰」？正是在此問題意識下，「持敬」成為朱子論窮理工夫的身心部署：

> 尊者，恭敬奉持之意。德性者，吾所受於天之正理。……尊德性，所以存心而極乎道體之大也。……不以一毫私意自蔽，不以一毫私欲自累。[110]

論者往往強調朱子「尊德性」之立場象山心學同，不過須注意的是，朱子析「尊德性」為「恭敬奉持」我們所領受的「天之正理」；且唯有如此，才能消除私意乃至私欲的侵擾。他的思考無疑帶有人心之外的、超越實體的維度，並試圖以此來對治自身的執拗：是以，「存心」便不會是發明本心，而是證知天心。這一切的前提則來於「敬」。歷來論朱子持敬者，多未能闡發其中蘊含的宗教向度，往往將之視為對道德法則的尊重。然而，依循前文脈絡，持敬實是一種「自我儀式化」的過程。持敬姿態帶來的除了是對超越實體的承認與信仰，更要求在應事接物上對其意圖之委身與皈依：

> 君子之心常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使離於須臾之頃也。[111]
>
> 敬以持己，恕以及物，則私意無所容而心德全矣。[112]

當我們以「敬」部署身心，意念便進入了「信仰」的狀態。在獨身時，天是臨在的；在進入應事接物中，萬事萬物無不成為天所開顯的啟示，「私意」在此面前毫無立足之處。此若路易斯・迪普雷（Louis Dupré）所論之「信仰」與達契爾・克特納（Dacher Keltner）所論之「敬畏」：前者指出「信仰」是解開啟示超越意義的關鍵——它將超越的內容從其世俗的外表中分離出來，並將普通事件轉化為宗教事件，將言論轉化為啟示；而只有信徒的眼睛才能將啟示之物視為啟示。[113]我們或可說，持敬便是要我們擁有「信徒之眼」；「格物」，與其說是對認知的歸納，不若說是對認知的昇華。「物」不再只是為吾人感官所

110 宋・朱熹，《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 47。

111 同上註，頁 23。

112 宋・朱熹，《論語集注》，卷 6，《四書章句集注》，頁 183。

113 路易斯・迪普雷（Louis Dupré）著，傅佩榮譯，《人的宗教向度》（臺北：立緒文化事業公司，2006），頁 309。

臺灣大學學術期刊資料庫

感之現象，其後始終隱含「理」——天之降衷——的神聖內涵，職是，敬畏於焉而生。後者則指出在「敬畏」時刻，「默認之自我」（default self）的聲音宛如消失了。此種對自我之關注焦點在於個人的獨特性、獨立性、掌控力以及競爭優勢。當默認之自我過於活躍時，它可能破壞社群的協同努力與善意。而敬畏似乎能平息這種急切的自我聲音，讓人回歸更為整體與和諧的狀態。[114]朱子要我們「私意無所容」、保持虛心的狀態，不妨可由此一角度來理解。

就此而言，朱子的窮理工夫論，頗有宗教心理學領域中皈依（conversion）的色彩。皈依是人類走入神聖的動態心理歷程，而皈依的開始，往往出於對至高無上力量的信仰與敬畏。在皈依之前，我們必須將周遭的整體情境被經驗為具有某種神聖特殊的意義；如此一來，吾人經歷的諸多現象才不會僅被看作是自然且偶然的呈現，而被賦予了必然性與目的性。筆者認為，朱子以「持敬」為修身工夫的起點，正是要我們對看待世界的方式產生心理上的轉化。「持敬」將歷史轉化為宗教事件，將典籍轉化為微言大義。對朱子而言，持敬並非只是存本心，故他批判近世學者之病在「其言敬者，又只說能存此心，自然中理」。[115]心是不能「自然中理」的，吾人之心並不本具超越真理，而存在於使萬物流轉之「理」所潛存的天心之中，因此，我們須向外「認取」超越真理。如前所述，此種向外認識的路徑，使朱子飽受「混淆知識與道德」的批評；但是批評者卻忽略了，朱子強調的格物活動，必須以「持敬」——信仰委身的姿態——為前提。如宗教心理學家斯塔伯克（E. D. Starbuck，1866-1947）所說：信仰意味著心靈處於一個善於接受的態度。[116]威廉•詹姆斯（William James，1842-1910）極其重視「敬畏」的聖潔傾向（saintly tendencies）。筆者認為，此正是朱子論格物窮理的起點，也是使心邁向「具眾理」——皈依——的第一步。

藉由摒除私意、虛心持敬以格物窮理，世界將以嶄新的面貌展現於前，此已為「皈依」開啟了契機。斯塔伯克將皈依之類型分為立意型（volitional type）與自我交付型（type by self-surrender）；這兩種皈依型態雖有所區別，但在實踐當下，兩者又可能是同時發生且相互影響的。「立意」在皈依中的作用，實際上為「自我交付」過程的運行決定了起點與方向，這一過程的運行將最終返回到努力追求的清晰意識之中。[117]對此，威廉•詹姆斯亦有精闢之見。他指出

114 達契爾•克特納（Dacher Keltner）著，蔡承志譯，《敬畏：帶來生命驚奇的情緒新科學》（臺北：知田出版，2024），頁 60-61。

115 宋•朱熹，〈答林擇之〉，《晦庵先生朱文公文集（三）》，卷 43，朱傑人等主編，《朱子全書》第 22 冊，頁 1968。

116 Edwin Starbuck, *The Psychology of Religion* (BiblioLife, 2010), 117.

117 Edwin Starbuck, *The Psychology of Religion*, 112.

臺灣大學學術期刊資料庫

在立意型皈依的轉變過程中，新的道德與精神習慣是以漸進的方式形成的。然而，這個過程中總會出現某些關鍵時刻，使得轉變的步伐突然加快。儘管如此，這種刻意為之的轉變與自然而然的蛻變並非截然對立，因為即使是最為刻意的轉變中也包含著某種程度的自我放任。在大多數的心靈皈依中，當意志竭盡全力將人引向那種渴望已久的完全合一境界時，最終的突破似乎總需要仰賴意志之外的力量，需要通過非意志性的作用才能完成。[118]此一陳述，很難讓人不聯想到朱子那向來被詬病的「支離」工夫，以及其堅信這些艱苦的歷程終會帶來「異質跳躍」的悟境。是以，下兩則習見文獻，我們不妨以「皈依」的角度視之，興許會有另番體悟：

> 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。[119]

> 人之心湛然虛明，以為一身之主者，固其本體。而喜、怒、憂、懼隨感而應者，亦其用之所不能無者也。然必知至意誠，無所私係，然後物之未感，則此心之體寂然不動，如鑑之空、如衡之平；物之既感，則其妍媸高下隨物以應，皆因彼之自爾而我無所與。此心之體用所以常得其正，而能為一身之主也。[120]

所謂「因其已知之理而亦窮之」、「用力之久」，頗與立意型皈依相仿。「求至乎其極」處、「豁然貫通」等，將帶來「吾心之全體大用無不明」之效；考量到朱子對吾心／天心彼此間的辯證統一反覆致意，此語不可等閒視之。所謂吾心之全體大用，當即指涉「虛心」後之「具眾理」、從而依循天心而動的境界，此復可比擬於自我交付型皈依的狀態。更重要的是，朱子這段證詞陳述了一名嘗試知天窮理者，往返於立意型皈依與自我交付型皈依的歷程，又與斯伯塔克觀察到的宗教皈依者的心靈活動若合符節。此外，在〈答黃子耕〉第七書中，朱子傳達了中和新說的觀點。其中「知至意誠無所私係」一句值得注意，可詮釋為朱子在持敬要求下，務使學者能將精神內向式地凝聚於某一超越實體

118 William James, *The Varieties of Religious Experience*, 192-94.

119 宋・朱熹，《大學章句》，《四書章句集注》，頁 9。

120 宋・朱熹，〈答黃子耕〉，《晦庵先生朱文公文集（三）》，卷 51，朱傑人等主編，《朱子全書》第 22 冊，頁 2379。

臺灣大學學術期刊資料庫

上；此發揮人之心「湛然虛明」的開放性並迎受天理的過程，亦可視為立意型皈依的一種表現。斯塔伯克並指出：於皈依時，彷彿存在著新能量的釋放，宛若有新的溪水淙淙地流入意識之中。[121]此種由靜返動、動靜循環一如的宗教心理動力，正是「常得其正而能為一身之主」的要旨。筆者認為，這也是朱子在描述「心」迎受「理」、使「天理流行」於心的最佳註腳。進一步言，當天心被認定為真實且為吾人所信仰、皈依時，吾人但知「自盡其道」，宿命感消弭於使命感的諄諄召喚，不復有以道德意志對抗無常宿命的意味，而是皈依後，將無常視為天行，吾人但需自我交付即可獲致與天流行之樂境；那麼「圓善」的議題，似乎也就隨之迎刃而解了——至少朱子作如是想。

過去論者多在牟宗三所擘設之「道德的形上學」的框架內，試圖解決朱子的道德動力難題。惟只要朱子恪守「心」與「理」為二，那麼，在此「橫向的內在超越」理解模型中，終難以給出一個完滿的解方。我們已確認牟先生的核心訴求在於「圓善」，無獨有偶，朱子亦有如此問題意識。惟牟先生的圓善方案必得以「心即理」——「心」足以提供充分的價值判斷、驗證標準與實踐動力——為前提；而朱子所提出的方案，則預設實存之「天」的存在，作為吾人面臨諸種際遇的合理性保證。於積極層面上，從宗教心理學的視域觀之，朱子堅持「心與理為二」，乃是為了保留「天」的客觀主宰性；於此架構下，道德動力的產生並非來自主體的「自我立法」，而是孕於主體對「天」的感知、體證與皈依。換言之，道德動力的根源不是主體對倫理價值的創發，而是對神聖呼召的響應。當然，我們可進而詰問：若吾人的「心」非「理」，我們要如何確認「理」的真確性，進而對其自我交付？再者，即便朱子所論之「理」具有慣性運動的特質，是否就真能解決其窮理工夫論中的道德動力難題？針對第一個問題，筆者相信朱子並不陌生。他對於「發明本心」一途極為警惕，正是擔憂學者錯認了「理」而不自知。這也說明朱子何以有「道問學」的關懷傾向，畢竟，天心雖然實存，卻杳然無蹤，朱子不得不訴諸於先王禮制與經典，作為驗證天心／天理的媒介與載體。針對第二個問題，他毋寧認為，只要吾人把握「持敬」之方，那麼，在反覆應事接物後，我們的「心」便可逐漸把握、進而豁然領悟那潛存在萬物背後的神聖意向與律則；屆時，吾人必能將自我委身其中。然而，這其中涉及諸多環節，絕非如此想當然耳。「持敬」涉及意識轉換的自覺，若無法解釋人何以持敬，朱子倫理學中的道德動力困局仍然存在。我們或可勉為代朱子發言：「解決道德動力問題」本就不在其論述目標之內；畢竟，這更可能是在牟宗三之問題意識下，被問題化（problematization）所衍生的「影響的焦慮」。朱子理學的訴求，更應是為了有效抵禦佛教的圓善論述：

121 Edwin Starbuck, *The Psychology of Religion*, 131.

臺灣大學學術期刊資料庫

當佛教強調吾人須藉由明心見性以領悟「性空」之理，[122]朱子則拈出道心發用之條件，要求吾人虛心顯性，以見天理流行。

結言之，本文由學界探討朱子理學中的道德動力難題出發，拈出該議題導源於牟宗三的圓善論述，朱子亦有相同的關懷。惟朱子論理動，並不源於「心」，而是源於「天」之降衷；而強調人心與天心兩造之隙罅，正是為了化解張力，使彼此綰合無間——朱子窮理工夫論之外在超越性，於此獲致揭示。

五、結論

筆者認為，掘發朱子窮理工夫論之外在超越性將有三個優勢：其一、在文本的詮釋上更具自洽性；其二、在中國思想／宗教史的建構上，關乎儒、釋、道三「教」互動之意義，於理解上更具整全性；其三、朱子學將能以嶄新的面貌，與世界各大宗教進行深入、有效的對話與交流。而在這些研究背後，更深切的關懷是充分理解宗教與人類之間的關係。對「圓善」的追求，可謂「宗教」基本核心議題，絕非舶來品。事實上，我們不妨將「宗教」視為一種思維模式，在遭逢難以解釋的逆境時更能彰顯其思維之價值。闡發中國思想的宗教向度，絕非是一種以西學為框架與判準、理論先行的文字遊戲。我們不會懷疑古代中國知識分子的偉大心靈會忽視了這個面向。誠如牟宗三所說，儒學的宗教性必須被闡發，正緣於此。惟筆者認為，牟先生對儒學宗教性的闡發，有其時代關懷與問題意識，其站在康德理論的基礎上，後出轉精，從而提出了一種內在超越式的圓善論。牟先生的論述，富含深刻的洞見。然我們不宜逕將之視為絕對判準，忽視了其他圓善觀點的可能。本文立意，乃在為朱子窮理工夫論，提供另一側面的理解。

122 江求流，《儒佛之辨與理學的建構》（北京：中國社會科學出版社，2025），頁216-225。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

宋・程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，北京：中華書局，2018。
宋・陸九淵著，鍾哲點校，《陸九淵集》，北京：中華書局，2012。
宋・朱熹著，宋・黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。
宋・朱熹著，朱傑人等主編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002。
宋・朱熹，《四書章句集注》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016。
明・曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，北京：中華書局，2003。

二、近人論著

田　浩，〈論朱熹和天——跟隨史華慈老師研究宋代思想史〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》2008 年第 1 期，頁 1-8。
牟宗三，《心體與性體》第 1 冊，臺北：正中書局，1968。
———，《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1979。
———，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983。
———，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985。
———，《心體與性體》第 3 冊，臺北：正中書局，1990。
江求流，《儒佛之辨與理學的建構》，北京：中國社會科學出版社，2025。
吳啟超，〈再思朱子的理：「存在之理」還是「總文路」？〉，《東吳哲學學報》第 43 期，2021 年 2 月，頁 33-67。
———，《朱子的窮理工夫論》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2017。
李　震，《人與上帝（卷七）：普遍人文主義與中國社會的現代化》臺北：輔仁大學出版社，2003
李明輝，〈朱子論惡之根源〉，鍾彩鈞編，《國際朱子學會議論文集》上冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1993，頁 551-580。
———，〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，蔡振豐編，《東亞朱子學的詮釋與發展》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009，頁 75-110。
———，《儒學與現代意識》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016。
———，《儒家與康德》，新北：聯經出版事業公司，2018。
林維杰，《朱熹與經典詮釋》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2008。

臺灣大學學術期刊資料庫

林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008。
林安梧，〈從「以心控身」到「身心一如」——以王夫之哲學為核心兼及於程朱、陸王的討論〉，《國文學報》第 30 期，2001 年 6 月，頁 77-96。
金春峰，《朱熹哲學思想》，臺北：東大圖書公司，1998。
唐君毅，《中國哲學原論・導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1980。
———，《中國哲學原論・原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1984。
———，《中國哲學原論・原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1989。
徐復觀，《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1959。
耿　晴，〈「道體活不活動」源自於佛教的爭論？——從佛學角度檢討牟宗三關於宋明理學分系的判準〉，周大興編，《中國哲學義理的詮釋類型與論爭》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2019，頁 175-200。
陳立勝，《「身體」與「詮釋」——宋明儒學論集》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012。
陳昭瑛，〈朱子與退溪理氣論中的形象思維〉，鍾彩鈞編，《東亞視域中的儒學：傳統的詮釋》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013，頁 99-118。
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。
陳榮灼，《氣論與宋明儒三系說新解》，新竹：國立清華大學出版社，2023。
陳來，《中國近世思想史研究》，北京：商務印書館，2004。
陳振崑，《朱子成德之學的理論與實踐》，臺北：文津出版社，2018。
黃瑩暖，〈從「心之知覺」論朱子之「心」的道德動能——從「知覺是智之事」談起〉，《國文學報》第 57 期，2015 年 6 月，頁 57-86。
———，〈朱子思想中的道德自我與世界圖像〉，馬愷之，林維杰主編，《主體、工夫與行動：朱熹哲學的新探索》，臺北：政大出版社，2019，頁 9-26。
馮耀明，《「內在超越」的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》，香港：香港中文大學出版社，2003。
楊祖漢，〈朱子心性工夫論新解〉，《嘉大中文學報》第 1 期（2009 年 3 月），頁 195-209。
———，〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉，劉孝敢主編，《中國哲學與文化（第 7 輯）：明清儒學研究》，桂林：廣西師範大學出版社，2010，頁 143-166。
———，〈程伊川、朱子「真知」說新詮：從康德道德哲學的觀點看〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 16 期，2011 年 12 月，頁 177-203。

臺灣大學學術期刊資料庫

———，〈牟宗三先生的朱子學詮釋之反省〉，《鵝湖學誌》第 49 期，2012 年 12 月，頁 185-209。

———，〈從主理的觀點看朱子的哲學〉，《當代儒學研究》第 15 期，2013 年 12 月，頁 117-140。

楊澤波，《貢獻與終結：牟宗三儒學思想研究》第 4 卷（圓善論），上海：上海人民出版社，2014。

楊雲飛，〈神義論的康德闡釋與康德的神義論〉，《台灣神學論刊》第 40 期，2015 年 6 月，頁 55-87。

詹秉叡，〈由情入禮：朱熹「禮理雙彰」思想述論〉，《清華學報》新 51 卷第 3 期，2021 年 9 月，頁 431-471。

劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，2021。

鄭宗義，《從宋明理學到當代新儒家》，香港：香港中文大學出版社，2024。

鄭家棟，《斷裂中的傳統：信念與理性之間》，北京：中國社會科學出版社，2001。

藤井倫明，《朱熹思想結構探索——以理為考察中心》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013。

約翰・希克（John Hick）著，錢永祥譯，《宗教哲學》，臺北：三民書局，1983。

秦家懿（Julia Ching）著，曹劍波譯，《朱熹的宗教思想》，廈門：廈門大學出版社，2010。

路易斯・迪普雷（Louis Dupré）著，傅佩榮譯，《人的宗教向度》，臺北：立緒文化事業公司，2006。

達契爾・克特納（Dacher Keltner）著，蔡承志譯，《敬畏：帶來生命驚奇的情緒新科學》，臺北：知田出版，2024。

Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent.* Yale University Press, 2004.

James, William. *The Varieties of Religious Experience*. Library of America, 1990.

Starbuck, Edwin. *The Psychology of Religion.* BiblioLife, 2010.

臺灣大學學術期刊資料庫