

朱子思想之再定位

- 以牟宗三、陳榮捷爲核心之討論 -

高柏園*

目 次

- I. 前言
- II. 陳榮捷先生的立場
 - 1. 確立新儒家之方向：
 - 2. 理與氣關係之釐清：
 - 3. 太極觀念之發展
 - 4. 仁之觀念發展之極致
- III. 牟宗三先生之分系
 - 1. 問題的提出與方法論
 - 2. 朱子「別子爲宗」之定位
- IV. 比較與對話
 - 1. 「集大成」意義之定位
 - 2. 北宋理學的定位
 - 3. 朱子思想之定位
- V. 結論

【國문초록】

주자의 중국문화에서 지위는 의심할 바 없다. 그의 사서오경의 정리, 재구성, 모두 계승과 창조가 융합되어 발전을 이루고 있다. 계승에 대해서 말하면 북송성리학의 대성자로 매우 명확한 것이지만 창조 부분에 대해 말하면 마치 계승과 일정한 거리가 있는 것 같다. 하여 주자는 신유가학과 송명성리학의 대성자로 그에 대한 여러 가지 해석부분과 정의가 있다. 본문에서는 우선 모종삼(牟宗三)선생님

* 臺灣 淡江大學中文系 教授

의 주자의 역할에 대한 정의에 대해 설명하려고 한다. 모 선생님은 주자의 창조적인 발휘에 대하여 중요하게 생각한다. 이로부터 주자와 선진의 유가학과 북송성리학, 특별히 명도지학(明道之學)에 대하여 더욱 잘 드러내고 있다. 그 외에 우리는 진영첩(陳榮捷)선생님의 설명으로부터 주자가 계승과 동시에 비록 비판과 선택도 진행하고 있음을 알 수 있다. 하지만 바로 이 비판과 선택이 주자와 송명성리학의 시대적 사명을 완성하였음을 볼 수 있다. 하여 주자는 여전히 신유가학의 대성자이다. 본문에서는 두 분 선생님의 입장에 대하여 각각 논술하였고 이로부터 적당한 해석과 역할에 대하여 정의를 내렸다.

주제어

理, 氣, 朱子, 牟宗三, 宋明理學, 仁, 太極圖說

【摘要】

朱子在中國文化中之地位無庸致疑，其四書五經之整理、重構，皆具有傳承與創新的融合發展。就其傳承而言，其做爲集北宋理學之大成者似乎是十分明確的，然而就其創新的部分而言，似乎又與傳統有某種距離，因此，朱子做爲新儒學或宋明理學之集大成者，便可以有不同的詮釋角度與定位。本文首先說明牟宗三先生對朱子之定位，牟先生是較重朱子創新義之發揮，由是而突顯出朱子與先秦儒學及北宋理學尤其是明道之學，其間所存在的差異與距離。另一方面，我們由陳榮捷先生的詮釋，看到朱子在繼承的同時雖有批判與選擇，然而正是這種批判與選擇，完成了朱子及宋明理學的時代使命，因此朱子依然是集新儒學之大成者。本文將分述二先生之立場，而後給予一適當之疏解與定位。

關鍵詞

理, 氣, 朱子, 牟宗三, 宋明理學, 仁, 太極圖說

I. 前言

朱子思想在中國哲學中之地位無庸置疑，其對四書之編定以及日後取士之標準之規範，影響之大亦屬空前。朱子之為大儒自是事實。然而，朱子思想性格之定位卻在未定之天而有學界種種不同之意見。就一般傳統之意見而言，朱子乃集北宋理學之大成者，甚至是儒學核心之代表者之一，朱子遍注群經，編定四書，無論在文獻及思想上皆具有指標性之地位，其為集大成者似屬必然。然而若細論其思想之內容與性格，則朱子在繼承前賢之同時，卻也有自身之創新，此朱子之所以偉大，不只是在其能廣承前學，更在其能在此廣大之前學之上，更有進一步之詮釋與發展。問題是，此中之承繼與創新若是集大成，則其應有較為一致之立場與態度，易言之，乃是調適上遂之發展，並非有本質上之轉向或差別。反之，如果此中之承繼與創新有其異於傳統之本質上之轉變，則是否仍能以集大成者稱之便成疑問。關此，學界有諸多之討論，本文特舉陳榮捷教授及牟宗三教授為代表，做為討論之核心。陳教授以三點說明朱子之所以為北宋理學之集大成者，其立場雖與傳統一致，但是卻是立基在更深入而細密的分析基礎上而後有之論，做為肯定朱子集北宋理學之大成者之代表可謂恰當之至。另一方面，牟宗三教授則通過文獻的分疏與義理的解析，重新定位宋明理學之發展，而以「繼別為宗」定位朱子，其說法頗具革命性與影響力，可做為異於傳統之說的代表。本文即希望通過對陳、牟二先生論述之分析，比較其說法，並指出異同及對話之可能。

II. 陳榮捷先生的立場

陳榮捷先生對朱子思想的分析與定位，主要集中在《朱學論集》一書，尤其是第一篇〈朱熹集新儒學之大成〉更是明確以五項內容，證成其集大成之說。重點既在集大成問題，則先看陳先生對「集大成」之說明：

「集大成」一詞乃孟子用以贊述孔子，猶之作樂者集衆音之小成而爲一大成，推孟子之意，伯夷聖之清者也，伊尹聖之任者也，柳下惠聖之和者也，孔子乃聖之時者也。依朱子之釋，三子爲一小成，而孔子則合衆小成而爲一大成。當其訓釋孔子之際，朱子或未遑以大成自居，但若就新儒學而論，朱子之所成就者，亦正如孔子集前聖之成就。¹⁾

引文先引孟子用集大成之說，而後指出朱子就整體儒學而言未必是集大成，此所謂「當其訓釋孔子之際，朱子或未遑以大成自居」也，但若就新儒學則朱子一如孔子之集前聖而具集大成之地位。其實，陳先生引黃榦語：「道之正統」一段，雖未直接說朱子爲集大成者，然其謂「至先生而始著」，亦隱含集大成之意，只是未予明確之表彰而已。一如前論，所謂「集大成」並非是對先聖先賢之學之收集管理，而應有其待有之發展與創新，此中陳先生指出三項：

朱子之集大成，約有三端，即新儒家哲學之發展與完成，新儒家傳受道統之建立，以及論孟學庸之集合爲四子書。凡此俱關涉儒家哲學、儒家傳統以及儒家資料與方法。而此一集大成，姑無論僅爲一種綜合，一種重建，或爲一種創造，俱屬仁智互見。朱子固未運用任何儒學新資料或創造任何新名詞，但朱子所予新儒學之新特質與新面貌，此實無可否定。其支配于中國、韓國、以及日本思想者，達數百年之久。自未能視爲一歷史上偶然事件也。²⁾

此文所論之三端已非常清楚，其中之重點在陳先生指出此三點分別關涉儒家哲學、儒家傳統以及儒家資料與方法。易言之，朱子之所以爲集大成，乃在其對儒家哲學有創新與說明，對儒家傳統有進一步之定位，而對儒學所賴以傳遞的文獻及方法論亦有清楚之說明。當然，何謂「集大成」雖可有種種說，然就陳先生對集大成之說明以及對朱子特色之表彰，則其以朱子爲集大成者自是合理之論。如果我們承認

1) 陳榮捷，《朱學論集》（臺北：學生書局，1982年4月），頁2。

2) 陳榮捷，《朱學論集》（臺北：學生書局，1982年4月），頁2。

了陳先生的前提，則應接受其推論之結果，現在請展示陳先生細部之說明，再論其前提是否能完全成立。

在陳先生舉出的三項中，首先是新儒家哲學之完成，此分四方面說明：

1. 確立新儒家之方向：

依陳先生，宋學三先生胡瑗、孫復、石介雖對儒學有開創之功，但重點仍在傳統及個人修養與外王要求，對更深入之學理發展尚未成熟，此成熟之思想必自北宋五先生而真正發展出性理之學。此陳先生云：

所謂宋學三先生胡瑗、孫復與石介，均孜孜于春秋。胡瑗、司馬光、王安石輩則致力于易經講授與撰注。前者探討政府治平之原理，後者示人以待人接物之方與實務。就儒學歷史而言，此一運動之創新，實由於在各方面均已遠離漢唐儒家之學風。因而成為新儒學。但其學術興趣，基本上仍是傳統，亦即仍在個人修養、社會秩序與世界和平。如實言之，學者如司馬光、王安石終乃經世之士。但至十一世紀末，新儒學有較高之發展，使儒學進入一新境域。所謂北宋五先生周敦頤、程顥、程頤、張載與邵雍，固不僅有志於經世之務，抑且更進而尋求了解事物之理與性。整個運動由此而推動而發展，名之為性理之學。³⁾

這樣的發展其實是與時代的發展相互呼應的，新儒學之興起當然要回應漢學、唐代佛學之挑戰，但就實際民生而言則此實踐問題更為直接而迫切，因此早期亦較重個人修養與社會國家之秩序。而當此客觀秩序有所安頓之後，便進一步更深入其背後之思想內容，此即由經世之學而更有性理之學之發展，當然，經世之學與性理之學只是互補之二端，而非異質之二元，因此北宋五先生皆有其經世之教的表現，同時亦更有性理之學之建構，此亦為一順適之發展也。

進而言之，則北宋五子雖然共為性理之學之代表，然其思想性格與內容亦有差別：

3) 陳榮捷，《朱學論集》(臺北：學生書局，1982年4月)，頁3。

吾人可知十一世紀末，新儒學中，約言之，有四種趨勢，一為雖唯理而帶有道家氣息，一為集中於氣，一為數，一為理。苟朱子所偏好于張邵之哲學，或周敦頤道家之傾向，則新儒學在近七百五十年來之往程，必將全異其塗轍。但朱子採擇二程兄弟唯理哲學，尤以程頤思想為甚。馴致其結果，整個新儒學運動，至今稱之為理學或程朱學派。⁴⁾

此中，周濂溪是唯理而帶道家氣息，張載是集中在氣，而邵雍以數為主，二程以理為核心，而後之朱子則以二程唯理哲學為標準，定位整個新儒學之發展。朱子對濂溪乃是通過對〈太極圖說〉之詮釋，去除「無極」所隱含的道家氣味，對邵雍則棄之不談，對橫渠則排除其氣哲學，唯對二程則以全幅儒家性格而完全接受之。試觀引文：

如何揚抑於佛老之學，朱子之地位實居關鍵，而朱子抑之。其于周敦頤，吾人可知朱子費盡心力，在其注周子太極圖說中，以儒家思想解釋道家極顯明之無極觀念。因而將周敦頤道家思想洗滌蕩盡。其于邵子則簡直棄之而不顧。其最佳例證莫于其摒棄邵雍于其所輯近思錄之外。⁵⁾

至若張載，朱子雖予盛贊，但其以氣為終極實體之基本哲學，殊不為朱子所願接受。依朱子意，氣一於性，但必須依附于理。朱子謂橫渠之於二程，猶伊尹伯夷之於孔子，伊尹事太甲，伯夷寧餓死而不事武王。孟子雖謂伯夷伊尹之於孔子，其聖一也，但伯夷之成德，為「非其君不事」，伊尹之成德，為「何事非君」。惟吾孔子，「可以處而處，可以仕而仕」。易言之，張子氣之哲學，得其一偏，而二程理之哲學，則圓融焉。⁶⁾

總之，「朱子之宗二程，其為一哲學性選擇之結果，至為顯然。姑不論自覺或非自覺，朱子乃引導新儒學，出於唯物論(如張載)或道家之自然主義(如周敦頤與

4) 陳榮捷，《朱學論集》(臺北：學生書局，1982年4月)，頁4。

5) 陳榮捷，《朱學論集》(臺北：學生書局，1982年4月)，頁5。

6) 陳榮捷，《朱學論集》(臺北：學生書局，1982年4月)，頁6。

邵雍)之樊籠，而環繞學理之路線邁進。」⁷⁾此中之問題是二程之間並無區別，以張載為唯物論，以濂溪、邵雍為道家之自然主義，此種判斷是否中理仍有可商榷之空間，請容後再論。

2. 理與氣關係之釐清：

雖然朱子反對唯物之氣論，亦不接受道家之自然主義，但是其亦不能規避觀點存在之問題，亦即其仍必須回應理與氣關係問題。即就二程，明道伊川皆重理，然而明道多在對天理加以體會，對氣論述較少，相對而言，伊川對理氣問題著墨較多。⁸⁾陳先生指出：

但二程兄弟於理氣關係並無清晰之闡述。於此方向，其名句為「論性不論氣不備，論氣不論性不明。二之則不是」。程顥謂「氣外無神，神外無氣」。程頤亦謂「離了陰陽更無道」。程頤並將形而上之道與形而下之器予以細分。吾人似可說程顥重在理氣之合，而程頤則重在理氣之殊。但為此區分二程，則未免過於簡單。蓋適所引程子之名句，乃兄弟兩人之語也。其主要關鍵，則在二程兄弟於理氣關係之闡述，終嫌籠統。理與氣兩者間究相同乎？抑相異乎？孰為主從？孰為先後？朱子及其門人於此問題則反復辯難，討論極多。⁹⁾

若依性即理也，則「論性不論氣不備，論氣不論性不明。二之則不是」，便可引申為理與氣之關係。當論及性與氣之關係，其重點在說明道德實踐之性體與氣稟之關係，為一道德學之角度，而至以理氣為言，則重在說明一切存在(氣)與其超越之理之關係，乃是一存有論立場，此仍應簡別。同理，神即理，因此氣與神之關係亦即氣與理之關係，至於陰陽當然為氣，則陰陽與道與關係亦即是氣與理之關係。唯

7) 陳榮捷，《朱學論集》(臺北：學生書局，1982年4月)，頁6。

8) 陳榮捷，《朱學論集》(臺北：學生書局，1982年4月)，頁6。

9) 陳榮捷，《朱學論集》(臺北：學生書局，1982年4月)，頁6-7。

至朱子，始以三義確理氣之關係：

1) 理氣二分：

朱子將理與氣予以堅強之判分。在朱子，理必須用以闡釋事物之本質與普遍性。理為形而上，為一，為永恆與不變，為一致，為事物本質之構成，為不滅，為創造之因以及常為至善。在另一方面，氣則必須用以闡釋形而下，個別性，以及事物之變化。氣為器，為多，為暫時與多變，為衆殊，為事物結構之構成，為可滅，為創造之具與資料以及具有善與惡。¹⁰⁾

理與氣既為二物，則理氣即為二元論，以理說明普遍性與價值性，以氣說明個別性與善惡。氣並不善惡，但是卻是惡之所以可能之基礎。易言之，惡之存在乃是因為氣之僵固使然。問題是，既為二元，則其間之關係為何？

2) 理氣不離不雜：

就理與氣為二物而言，此是理氣之不雜。然理與氣又非獨立之存在而乃相即而存，此即為理氣之不離。

依朱子意，及此氣之聚，則理亦在焉。理非僅為意度或抽象。有存在之理，因而理必存在，而存在則需要氣。朱子謂無是氣，則是理亦無掛搭處。亦惟有是氣，則理方有安頓處。理與氣固相離，但因互相依存，故亦相即。故就理於氣之關係言，理不能僅謂為內在或超越，理實兩者俱有。¹¹⁾

10) 陳榮捷，《朱學論集》(臺北：學生書局，1982年4月)，頁7。

11) 陳榮捷，《朱學論集》(臺北：學生書局，1982年4月)，頁7。

3) 理先氣後：

朱子似力辯，依邏輯言，氣須依理運行，故必先有此理，但實際上兩者不能孰為先後。此或即朱子所謂此本無先後可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理。但朱子自認此皆不可得而推究。¹²⁾

氣為現實之存在，為存在之然，而任存在之然必有其所以存在之理，是以在邏輯上氣之存在乃是預設其存在之理，是以理在邏輯上較氣先在。至於以時間之先後而言，則由於理是形而上之存在，乃是超時間性者，是以理氣在時間上之先後並無法確究。

3. 太極觀念之發展

朱子力關佛老，其對濂溪之態度亦應如此，然朱子對濂溪之〈太極圖說〉一文卻予以極重要之地位，此似乎與其關佛老之態度有別。關此，陳先生認為，朱子之所以甘犯與道家無別之嫌而大力表彰〈太極圖說〉，乃是有其理論發展之必然要求使然。此陳先生云：

朱子之取資于太極，須經一番大奮鬥。有如前所指陳，太極圖淵源于道家。朱子之學雖與道家不契，但朱子亦必收斂其矜持而取資于太極圖。此圖亦含「無」之觀念，而此一觀念絕非儒家所能接受。不僅此也，朱子還須闡明二程兄弟為何於太極圖全然緘默，此為吾人以後將提及者。朱子雖遭遇此類困難，仍須利用此一太極觀念，實以一種具有邏輯性綜合性有機性之新儒家哲學系統，不能無此觀念也。¹³⁾

「太極」觀念出自《易傳》，此無道家色彩問題，然而「太極圖說」以「無極而太

12) 陳榮捷，《朱學論集》（臺北：學生書局，1982年4月），頁8。

13) 陳榮捷，《朱學論集》（臺北：學生書局，1982年4月），頁8-9。

極」而有「無極」觀念，此「無極」又出自《老子》，此種道家色彩是朱子在接受〈太極圖說〉時所必須付出的代價。對此，朱子之策略是予以徹底釐清，而以儒家立場加以詮釋，以太極為實體字，以無極為狀辭，是對太極無有極限之描述，無極並不具有實體性與優先性。朱子所以要強調太極之重要，乃是因為必須對理氣二元所造成之兩極提出合理之說明。此陳先生云：

形而上與形而下分為兩極，每易趨于兩元論或導致孰為主從。於二程學說中尚未見顯明。而於朱子，此種兩極漸較顯著，因而兩難之困局，亦至迫切。朱子為免于此一困局，乃轉而求之於太極觀念。有如朱子所釋，極者至極也，因而太極為事事物物之極至。更明確言之，太極是理之極至。因之，朱子以太極即理。¹⁴⁾

又，

唯有朱子始創明太極即理。此一創明，乃朱子本人以新儒學為理學之發展所必需。太極同于理之思想，正用以闡釋形而上與形而下之關係，或一與多之關係以及創造之過程。¹⁵⁾

肯定太極之後，進一步的問題便是說明太極與萬物之關係，太極是一，然通體一太極，物物一太極，此通體之太極與物物之太極皆為太極，其差別何在？此朱子乃以「理一分殊」釋之。以理一說明通體一太極，以分殊說明物物一太極。試觀下文：

程頤及諸儒俱盛讚西銘理一而分殊，亦即愛之理一，而施于人倫關係則分殊此類思慮，尚偏在倫理。朱子以其說推之於形而上學之領域，則從兩方面闡發一與多之關係。一、為理一用殊。合天地萬物皆有同一之理，理是一。但各物復各有其特殊之

14) 陳榮捷，《朱學論集》（臺北：學生書局，1982年4月），頁9。

15) 陳榮捷，《朱學論集》（臺北：學生書局，1982年4月），頁9。

理，理是多。二、爲太極既爲理之極致而各物亦自有其理，此即爲物物有一太極。因之，太極統萬物而爲一，同時一物各具一太極。天地一大宇宙也，物物一小宇宙也。朱子云，「本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各全具一太極爾。如月在天只一而已。及散在江湖間隨處可見，不可謂月已分也」。¹⁶⁾

易言之，理一分殊一方面是倫理學命題，用以區別差別之愛與兼愛之不同。另一方面是形上學命題，用以說明一與多，理與氣之關係。理爲一，理之分殊乃是因氣之分殊而有之虛相，並無如此多相之理也。

以上所言，皆是重在說明存有論之形上學問題，至於有關價值論與倫理學問題，則爲朱子對「仁」觀念之詮釋。

4. 仁之觀念發展之極致

仁爲《論語》中之核心概念，仁一方面是與義、禮、智、信等諸德並舉而爲偏德之一，仁一方面又是綜合諸德而爲諸德之本之全德，並以此全德描述聖人之德，因而有仁人、仁者之觀念。雖然如此，仁在此畢竟是以道德實踐爲主要之關懷，是以其倫理學意義爲主，尙未展開爲存有論之形上學意義。卽至孟子言「萬物皆備於我」，言「上下與天地同流」，以至於《中庸》之誠、《易傳》之生生之道，始將仁之倫理學意義擴充爲形上學意義。陳先生以爲，仁之觀念至二程兄弟尤其是伊川，給予仁更深刻之詮釋，並爲朱子所充分證成：

但綜此觀念之演進，仍止息于倫理之層次。仁之觀念之發展，至二程兄弟乃有一大躍進，尤以小程子爲然。程頤給仁字的新闡釋，仁猶種也。仁之諸義之一，爲種子。程頤卽在此基礎上，以仁爲生生之性。於是仁之傳統觀念始有一形而上學之涵義。仁或愛之爲宇宙之德之源泉，乃以其具有創生，生生不已與造化之性。因而謂之爲天地之性。程頤云，「天地之大德曰生……元者善之長也。此之謂仁」。人於體認天

16) 陳榮捷，《朱學論集》(臺北：學生書局，1982年4月)，頁10。

命之性所賦與人者在己之際，則已與天合一。¹⁷⁾

仁為種子，種子乃一切之存在可能，此即說明仁具有生生之性，而為一形上學意義之詮釋。此仁不僅為人之性，同時亦是宇宙生化之源，是以仁性即天地之性即理，此即可說人與天的合一。如前所論，伊川明確區分理與氣之差異，是以仁做為天地之性自然不是陰陽之氣的然，而是陰陽生生不息之所以然，此其為理也。如果說「仁是理」此無問題，但是如果說「仁只是理」之「理」不能只是靜態之理，否則便難以說明創生之活動義，同時也會與道德實踐之活動缺乏互動。易言之，理不能是經由然而推其所以然之存有論之推證而成立者，否則便是一種以形上學的存有之理決定倫理學上的價值之理，進而與先秦儒學精神相違。陳先生在此認為朱子一方面掌握了仁的創造性，一方面更以理予以定位，由是構成朱子學之特色：

朱子在強調仁之創造性一點上，乃嚴守程頤之說。仁，朱子又訓為「心之德，愛之理」。朱子深知此理即天地之心以生萬物之理。易言之，朱子復將程頤以生生釋仁之義，置于理之基礎上，惟有由于天地以生物為心之理，始能生愛。此一結論為儒家倫理予以形而上學之根據。此為最重要之一步，使儒學成為新儒學，同時此亦為最重要之一步，使新儒學得以完成。¹⁸⁾

總結以上，陳先生充分說明朱子在完成新儒學之哲學思想上建構，即就此建構而繼往並開來，此其為集大成者也。此是就其哲學思想而言，即是理論基礎之建構，在此基礎上，朱子對儒學之發展給予一種判教式的安頓，此即其道統觀，並以此道統觀做為文獻擇取之標準，此即其四書之完成也。

有關朱子對道統觀念之完成，陳先生最重要之立場有二，其一，是說明朱子道統觀之建立，乃是因為新儒家發展之哲學性內在需要使然，而不是一種歷史學的事

17) 陳榮捷，《朱學論集》（臺北：學生書局，1982年4月），頁12。

18) 陳榮捷，《朱學論集》（臺北：學生書局，1982年4月），頁12。

實描述；其二，是嚴格區分朱子道統說與佛教禪宗傳燈說之差異，突顯朱子道統說的儒學特色。

依陳先生，朱子道統說特色有三，

1) 朱子排除漢唐諸儒于傳統之列，此陳先生云：

程顯于道統上溯孟子，乃是側重自得。當然無須經過漢唐諸儒。但朱子之排除諸儒，則自有其哲學上之衡慮。朱子以為漢唐諸儒實不解孔孟中心思想。故謂秦漢以還，文字所傳糟粕而已。易言之，漢唐諸儒其于新儒家哲學之內涵，殊無貢獻。¹⁹⁾

2) 朱子于新儒家中特尊二程。

朱子之所以選擇二程，亦自易于了解。良以二程思想亦正朱子所依以建立其自身哲學之源泉。此即是朱子之選擇，實質上為哲學性。由于同一哲學性之緣由，朱子乃以其他新儒家為附屬，為旁枝。²⁰⁾

又，

李侗于理學實無所闡發。苟朱子僅志在建立歷史上淵源道統，則以李侗銜接，自屬順理成章。但朱子則必直返二程，以朱子學趣，主要固在哲學性故也。²¹⁾

3) 朱子特擇周敦頤，也列于二程之前。

微周子之貢獻，新儒學將有不少之缺隙。微太極圖之觀念，新儒學亦殊缺乏其基礎。此朱子之所以苦心孤詣，以周子為道統中重要之一環，初無論其哲學含有道家氣

19) 陳榮捷，《朱學論集》(臺北：學生書局，1982年4月)，頁15。

20) 陳榮捷，《朱學論集》(臺北：學生書局，1982年4月)，頁15。

21) 陳榮捷，《朱學論集》(臺北：學生書局，1982年4月)，頁15。

味也。²²⁾

由以上三點可知，朱子根本是以其對儒家哲學思想之定位為基礎，由是排除漢唐儒於道統之外，此乃是哲學性判斷而非歷史性判斷，此實有類似于佛學判教之舉。同時，推尊二程乃就其為儒學之正宗，有別於橫渠之唯氣論，有別於邵雍之數論，唯一特例是有道家氣味之濂溪。其所以特重濂溪，乃是因為要借用太極觀念做為理氣二分之上的統攝觀念，是以特重〈太極圖說〉，並完全以儒家之義理予以詮釋。此陳先生云：

即道統之緒，在基本上乃為哲學性之統系而非歷史性或經籍上之系列。進一步言之，即道統之觀念，乃起自新儒學發展之哲學性內在需要。于此吾人可知新儒學之整個觀念，乃建立在理之觀念上。²³⁾

至於道統與傳燈之別，主要在朱子重哲學發展之邏輯次序，而並不以宗派之傳承為主：

但吾人可謂佛門之分宗別派，在性質言，乃為各宗派之融合或類併，而新儒學之發展，則為一邏輯之進展。此非為不同宗派之解紛與鎔合，而乃為一單一系統之演進。簡言之，朱子于道統傳受之序列，表面上似基于權威，而實為一重要哲學性之實質。朱子於處理儒學典籍上，亦屬如此。²⁴⁾

以上為朱子對道統之建立，至於朱子對四書之完成，陳先生說明如是：

此正將表明朱子之所以予四書之地位，實有其哲學上深遠之理由。四書之刊行，

22) 陳榮捷，《朱學論集》（臺北：學生書局，1982年4月），頁17。

23) 陳榮捷，《朱學論集》（臺北：學生書局，1982年4月），頁17。

24) 陳榮捷，《朱學論集》（臺北：學生書局，1982年4月），頁18。

容或偶然。但其哲學意蘊，則至為重大，以其含有：(1)脫離五經權威地位之羈絆。
(2)直探孔孟基本義理之教。(3)引介合理之治學方法。²⁵⁾

一如前論，如果道統觀念之建立乃是一哲學判斷而非歷史判斷，則對四書與五經之安頓亦是如此，此即以五經僅是一歷史之存在素材，其價值與意義乃待人之詮釋而後成立，此表現即在四書。易之言，四書乃是儒者對五經義理所給予的詮釋，亦是一種生命與義理之自得。朱子一方面通過文獻考證舉出種種後起之偽作，以降低其權威性，一方面則更以四書取而代之，以建構新儒學新的典籍典範也。就此而言，朱子實賦予日後儒學發展極大之空間，此即不必限在文獻之實然存在上，而可經由哲學之思辯開展出詮釋的無限空間，人即可由文獻之限制中得以超拔而獲一思想之大自由。果如此，則朱子之定四書亦當只是一過程，以其權威性乃是哲學而非文獻，由是而日後陽明心學之發展亦可說是因朱子重哲學性之發展，而有與朱子不同之格物致知之詮釋發展也。再觀陳先生之言：

自朱子哲學性觀念而論，五經與四書間至少其重要之差異有三。其一，最要者，論孟乃直記孔孟之言而五經為間接資料。朱子嘗說詩書是隔一重兩重，說易春秋是隔三重四重。今欲直得聖人本意不差，先須于論語孟子中專意。書詩則一以寫史實，一以抒情意。其二，四書乃理之觀念之源泉，如性、心、仁、義，俱是。朱子云，「大學中庸論孟四書道理粲然。……何理不可究？何事不可處？」在他方面，易以致精微而不及實事與道德原理，春秋則品評歷史，而不指示修養。其三，四書示吾人以系統治學(治經)方法。²⁶⁾

此中尤其可注意的是有關方法論，朱子不但由四書而訂出閱讀之次序，而此次序亦即儒學發展之邏輯次序，其中尤以格物最為重要。由格物致知，知萬物之理，由是而能豁然貫通，由物物一太極而至通體一太極也。如陳先生所說，日後之陽明

25) 陳榮捷，《朱學論集》(臺北：學生書局，1982年4月)，頁19。

26) 陳榮捷，《朱學論集》(臺北：學生書局，1982年4月)，頁22。

亦依循此方法前進，唯其詮釋方向有異耳，其受朱子之影響則一也。綜以上諸說，陳先生乃以朱子實集新儒學整個系說之大成。

III. 牟宗三先生之分系

有關朱子是否集新儒學之大成一問題，立場最為特殊者即為牟宗三先生。牟先生在其巨作《心體與性體》三冊中，細論整個北宋儒學及朱子學，再以《從陸象山到劉蕺山》展示陸王心學及蕺山學之特色。牟先生對朱子之定位並非一蹴而至，而是有其方法與步驟而逐漸呈現之發展。茲分論如下：

1. 問題的提出與方法論

牟先生之所以會對朱子有革命性之定位，並非無端而至，而是在以朱子在中心詮釋先秦儒學承北宋諸儒思想時，發現有不一致之處，由是而欲了解此中之原委。牟先生云：

吾人若以朱子為標準，根據其講法去理解先秦舊典，則覺其講法于基本義理處實不相應。首先，彼以「心之德，愛之理」之方式去說仁，實不能盡孔子所說之仁之實義；彼以「心、性、情三分」之格局去理解孟子，尤與孟子「本心即性」之本心義不相應；彼以「理、氣二分」之格局去理解中庸、易傳「生物不測」之天道、神體、乃至誠體、尤覺睽違重重。總之，彼之心態似根本不宜于講論、孟、中庸、與易傳，彼似對於由烝民詩所統繫之心、性、仁一面與「維天之命」詩所統繫之「於穆不已」之天命之體一面根本不能有生命、智慧上之相呼應。惟一相應者是大學。雖不必合大學之原義，然畢竟是相應者。此因大學在基本方向上並不明確故也。²⁷⁾

27) 牟宗三，《心體與性體(一)》(臺北：正中書局，民國68年12月)，頁55-56。

牟先生以理氣二分、心性三分、心統性情、格物致知等重點表述朱子學，在此表述下，朱子學與先秦儒學頗不相應。簡言之，理為靜態之所以然，為未發之中，此即以靜態之方式詮釋道，則道體感而遂通之感通義消失不見，道成為只存在不活動者。理氣二分，則心為氣之靈而不是理，即與孟子本心義無法相應。落在工夫義上，道德之自覺自省，所謂逆覺體證亦告消失，轉而以格物致知取代之，此見朱子在天道論、心性論、工夫論俱與先秦儒學之孔孟思維難以一致也。延申此義，即為朱子與周張明道思想之不合。試觀下文：

降而至于北宋，彼對於濂溪之誠體、神體並無相應之契悟，因而對於太極之理解亦有偏差。彼對於橫渠，因二程未能了解橫渠「太虛神體」之思理，彼亦隨之而更隔閡太甚。彼對於明道本不相契，且亦不滿，然而常為之諱，或只以程子籠侷之，而歸其實于伊川，是則明道在朱子之傳承下只成為隱形的，彼似對於其妙悟道體根本未理會也。然則普通所謂「程、朱」實只是伊川、朱子也。以伊川之程子概二程非是。以伊川為主之二程再概括濂溪與橫渠尤非是，然則以為一言程、朱，即可示朱子上通北宋四家而為正宗，未盡其實。朱子真能相應者唯一伊川耳。伊川、朱子其義一也。²⁸⁾

依牟先生，朱子對〈太極圖說〉雖有正面之表述，但對太極圖以理氣二分的詮釋格局下，取消其能動義，亦即對誠體、神體、太極之理之理解均有偏差，以其以理不能動，所謂未發者也，是以其即存有即活動之活動義已然遺忘。同理，對橫渠之〈西銘〉固然推崇，並以理一分殊做為其形上學之重要原理，但對太虛神體之活動義仍有不足，一如對濂溪之理解。及至二程，朱子對明道較少正面之表述，其《近思錄》不採〈識仁篇〉便是一例，其對湖湘學派之反對是一例，其對其師李延平之不契亦一例。此皆是對明道學之不相應也。是以二程對朱子而言，實以伊川為代表，明道反成隱形而不具決定性之地位者。既已發現問題，然則如何有效區別朱子與北宋四家之異同，此仍是大工程，尤其是以二程性格之定位最為關鍵。是以牟先生乃有

28) 牟宗三，《心體與性體(一)》(臺北：正中書局，民國68年12月)，頁56。

以下之方法操作：

由上觀之，吾人不能以朱子為標準甚明。然朱子注遍群經，講遍各家，其所反映投射之顏色沾滿一切，吾人雖不能以之為標準，實不能不以之為中心(焦點)。吾之整理疏解北宋四家與朱子實煞費精力。欲想將朱子所反映投射之顏色剝得開而物各付物，還其本來面目，此工作實太艱鉅。然而「求是」之心之不容已實逼迫我非如此進去不可。弄不明白，不得一諦解，實無法下手講此期之學術。如普通隨便徵引幾句，隨文領義，都差不多，總無必然。此實非心之所能安。既無以對北宋四家，亦無以對朱子。吾乃決心進去，予以剝。先整理二程遺書，分別編錄明道語與伊川語而確定之，凸顯明道，使其從隱形的轉為顯形的，于朱子之不解處正之。次對於濂溪之通書若干章及太極圖說予以確定之疏解，而同時亦指出朱子理解之偏差，而于朱子之解語亦予以確定之詮表。次對於橫渠之正蒙若干篇予以確定之疏解，消除其滯辭，呈露其實義，于朱子之誤解處正之。次對於伊川予以確定之疏解，以明其為系統轉向之開始，朱子于伊川之理解大抵皆是，無可指議者。最後詳編朱子語，以中和問題與「仁說」之辨論為中心，展開其各方面之牽連，展示其全部系統之何所是。²⁹⁾

朱子之學力勁道十足，對北宋理學朱子皆有十分重要的詮釋，其影響甚大且巨，為避免因朱子觀點之介入而可能產生詮釋之偏差，牟先生乃先由二程之區別著手，使明道之思想獨立呈現，同時也就確定了伊川的性格。其次再定位《通書》、《太極圖說》、《正蒙》之性格，並對比朱子之詮釋指出其誤解，而後再回頭定位伊川，而以朱子為最後待確定者。然由於朱子思想著作豐富掌握不易，牟先生特以「堅壁清野」之方法，以六大問題做為釐清之重點。³⁰⁾ 最後「以上六點，如再收縮而為一點，則只是對於道體不透，因而影響工夫入路之不同。此所謂一處不透，觸處皆異也。」³¹⁾

以上即為牟先生在問題的提出與方法論之說明。

29) 牟宗三，《心體與性體(一)》(臺北：正中書局，民國68年12月)，頁56-57。

30) 牟宗三，《心體與性體(一)》(臺北：正中書局，民國68年12月)，頁57-58。

31) 牟宗三，《心體與性體(一)》(臺北：正中書局，民國68年12月)，頁58。

2. 朱子「別子爲宗」之定位

牟先生分宋明理學爲三系，此即五峰戴山系、象山陽明系以及伊川朱子系，此中前二系乃承先秦及北宋儒學之發展而有，爲調適上之新，直至伊川朱子系乃有本質之轉向，爲「歧出轉向」之新，朱子乃承伊川而起，並非集北宋理學之大成者，而爲「別子爲宗」。試觀下文：

義理間架至伊川而轉向。伊川對於客觀言之的「於穆不已」之體以及主觀言之的仁體、心體與性體似均未能有相應之體會，既不同于前三家，亦不能與先秦儒家之發展相呼應。……此一套大體是實在論的心態，順取之路，與前三家遠矣。亦與先秦儒家論孟中周易傳之相呼應遠矣。此一系統爲朱子所欣賞，所繼承，而且予以充分的完成。此一系統，吾名之曰主觀地說是靜涵靜攝之系統，客觀地說是本體論的存有之系統，總之是橫攝系統，而非縱貫系統。此方是有一點新的意味，此是歧出轉向之新，而非調適上遂之新。此是以荀子之心態講孔子之仁，孟子之心與性，以及中周易傳之道體與性體，只差荀子未將其所說之禮與道視爲「性理」耳。此自不是儒家之大宗，而是「別子爲宗」也。此一系統因朱子之強力，又因其近於常情，後來遂成宋明儒之正宗，實則是以別子爲宗，而忘其初也。³²⁾

又，

吾人所以不視伊川朱子學爲儒家之正宗，爲宋明儒之大宗，即因其一、將知識問題與成德問題混雜在一起講，既于道德爲不澈，不能顯道德之本性，復于知識不得解放，不能顯知識之本性；二、因其將超越之理與後天之心對列對驗，心認知地攝具理，理超越地律導心，則其成德之教固應是他律道德，亦是漸磨漸習之漸教，而在格物過程中無論是在把握「超越之理」方面或是在經驗知識之取得方面，一是皆成「成德之教」之本質的工夫，皆成他律道德之漸教之決定的因素，而實則經驗知識本是助緣者。（助緣補充之義，象山陽明皆表示的很清楚，非抹殺道問學也。然在伊川朱子則成本質的，此即所以爲歧出、爲支離。就把握超越之理方面說，是根本上的歧出與轉向；就

32) 牟宗三，《心體與性體(一)》(臺北：正中書局，民國68年12月)，頁44-45。

經驗知識之取得方面說，是枝末上的歧出與支離)。33)

依牟先生，朱子之所以如此轉析，關鍵在其〈中和新說〉之轉向。朱子苦參中和，尤其對已發未發思考甚久，其先有〈中和舊說〉，其與傳統無異，然至〈中和新說〉則徹底排除〈舊說〉之見，進而以理為未發之中，為不活動之靜態存有，為存在之然的所以然之理。而心與情皆屬已發而為氣。是對道體的靜態理解，對心體予以降為氣之靈，進而使心之逆覺體證失去合理之根據，工夫只得落在格物致知的順取之路上。是以理氣二分、心性三分、心統性情、格物致知便成朱子思想主幹，而順成伊川思想，進而成為繼別為宗之系統也。同時，牟先生並無貶朱子之意，而只是盡朱子之實而已：

言至此，人或覺吾此書似有貶視朱子之意。曰：非是貶視，乃如欲恰如其分而還其本來面目，則固自如此耳。吾謂伊川朱子始真有點新的意味，而又恰似荀子之對孔孟而為新，實因其所成之橫攝系統與先秦儒家所原有及宋明儒大宗所弘揚之縱貫系統為不合。吾如此表示決非隨便說出者。吾初未嘗不欲以朱子為標準。34)

至於有關道統之說及四書之作，牟先生並未以此為其是否為集大成之參照點，以牟先生完全以哲學義理為判，至於道統說及四書，一如陳榮捷先生所言乃依其哲學要求而有，則哲學定位既異，則其道統說與四書便不必成為問題之焦點矣！

33) 牟宗三，《心體與性體(一)》(臺北：正中書局，民國68年12月)，頁50-51。

34) 牟宗三，《心體與性體(一)》(臺北：正中書局，民國68年12月)，頁54-55。

IV. 比較與對話

1. 「集大成」意義之定位

陳榮捷先生所以認為朱子集新儒學思想之大成，乃是由三義證成，就其定置四書並對日後儒學之影響而言，朱子誠然有其關鍵性之地位，而日後的陽明心學亦深受影響。同時四書之定位亦說明朱子對儒學傳統的繼承與創新，四書是已有之文獻，就此而言繼承，而其所以選擇此四書，而且又為其次序加以定位，此則是朱子之創新所在。集大成不必只是重復，而且不應該只是重復，此朱子之四書定位應可視為朱子集新儒學之大成之佐證之一。其次，朱子對道統的說明一如對四書之定位，仍是兼具繼承與創新。道統諸聖賢為已存在之傳統，此為繼承，而對此傳統有所選擇則是創新。此為朱子集大成之佐證之二。最為關鍵者乃是朱子的哲學思想，朱子力拒佛老，因此對象山心學以禪斥之，一方面是對象山的批評，一方面也是顯示朱子對禪佛之排斥。至於濂溪的「無極而太極」，朱子則以儒學的角度加以詮釋，徹底擺脫道家色彩，對橫渠則不接受其唯氣論，也排除了邵雍的數論。朱子以二程學為本，由是而重以理言道，以理言性，此即性理之學，亦為朱子思想最核心的部分。同時其格物致知之說，亦影響陽明致良知教之開展。就陳榮捷先生而言，朱子乃是以二程儒學為主，兼採濂溪的太極說而成，是以雖不重橫渠及邵雍，但已然承繼了北宋理學之儒學精華，此其為集大成者。易言之，集大成不必是對傳統照單全收，而可有其繼承與創新之互動在也。

如果就朱子對新儒學之綜合與發展而言，朱子誠有其關鍵性地位，言其集大成自是可有之論，此牟先生亦不必與陳先生不同。問題是，牟先生乃先就哲學思想上加以判別，進而指出朱子對濂溪、橫渠、明道皆有誤解，而且並將之未置於決定性之地位，因此朱子雖然在學問討論上兼及北宋諸子，但在實際的理解與批判上，仍有本質上之差別，甚至予以批判，例如對明道弟子的反駁。如果朱子的集大成乃是預設了對所集大成者之思想之理解與承繼，則牟先生認為朱子只是繼承了伊川思

想，並不兼及其他諸子，是以朱子乃是繼伊川而別子為宗也。因此，如果對「集大成」採取不同的設定，則陳、牟二先生皆可言之成理，然而真正的問題並不是對集大成之說明，而在集大成之理由，此即是對北宋理學及朱子思想之定位問題。

2. 北宋理學的定位

陳榮捷先生對北宋理學發展有十分簡要的區別：

吾人可知十一世紀末，新儒學中，約言之，有四種趨勢，一為雖唯理而帶有道家氣息，一為集中於氣，一為數，一為理。苟朱子所偏好于張邵之哲學，或周敦頤道家之傾向，則新儒學在近七百五十年來之往程，必將全異其塗轍。但朱子採擇二程兄弟唯理哲學，尤以程頤思想為甚。馴致其結果，整個新儒學運動，至今稱之為理學或程朱學派。³⁵⁾

依引文，張載乃是以氣為主的唯物論者，邵雍重數而對儒家道德仁義缺乏正面申說，而濂溪則為帶有道家氣息之儒者，唯二程之理學最屬純儒之學。此說與牟先生最大的差異，在對濂溪的定位，牟先生是以《通書》與《太極圖說》為主，而以誠、神、幾等概念為主，在此詮釋下，濂溪並無道家色彩之嫌。至於橫渠則其「太虛即氣」並不見以氣為太虛，而是說明太虛之不離氣，即此氣而展現其生生之機，是以張載並非唯氣論、唯物論所能說明。至於二程思想之差異，而使二程各自有其獨立之理論系統與性格，並由此而定位朱子思想之發展。陳先生亦謂「吾人似可說程顥重在理氣之合一，而程頤則重在理氣之殊。」³⁶⁾唯陳先生亦未對此深論，不知更進一步之定位如何。因此，陳、牟之別即在二程思想是否區分為獨立之二種也。若區分成立，則一如陳先生所言，「吾人或可說，在此理氣之判分下，朱子在基本

35) 陳榮捷，《朱學論集》(臺北：學生書局，1982年4月)，頁4。

36) 陳榮捷，《朱學論集》(臺北：學生書局，1982年4月)，頁6。

上宗程頤。」³⁷⁾因此，陳、牟二先生主要之差別乃在其對濂溪、橫渠及二程思想之理解不同，而二者皆以朱子乃宗伊川者則無別也。

3. 朱子思想之定位

陳先生在論及朱子之重〈太極圖說〉時，指出太極對朱子之重要性，乃在對形而上與形而下，亦即理與氣孰為主從之問題之說明，朱子可以太極為之解，由「太極動而生陽，靜而生陰」可直接說明理、形而上乃先於氣、形而下者。然問題尚未解決，亦即，如果如〈太極圖說〉所言，則理為氣之所生，是以此中並無理氣之二元問題，無形而上與形而下之二概問題，而是由理生氣，此即成唯理論而不是二元論。理氣問題的關鍵不在二者間之主從，而在理是否具有活動義而能有效推動氣之活動，否則若以理氣二元為基礎，即使引進太極亦無法有效解決其中之困難。而這也是牟先生與陳先生對朱子解太極問題之不同詮釋所在。此外，陳先生認為朱子繼承伊川之說，因而使仁仍具有創生性、創造性，為儒家倫理學賦予以形而上學之根據。牟先生則認為伊川朱子之理皆是理，為仁是愛之理，仁不是心亦不是情，如是造成朱子只肯定性即理，而不承認心即理，即是因為朱子之仁說乃是以靜態之理釋之，無法充分展示其活動義也。因此，重點在二先生對朱子仁說之詮釋不同。牟先生引朱子對上蔡之「以覺訓仁」、對五峰《知言》之八端致疑，皆顯示朱子對明道思想之不契，例如〈識仁篇〉便是，此亦可反證朱子之仁說與北宋諸子之差別，而獨尊伊川之說也。

37) 陳榮捷，《朱學論集》（臺北：學生書局，1982年4月），頁7。

V. 結論

朱子爲大儒，陳、牟二先生亦爲大儒，而陳、牟對朱子是否集大成之立場，亦可看出其對整個新儒學理解之不同。本文分別展示陳、牟二先生對朱子思想之定位，以及其是否主張朱子集新儒學之大成之理由。除了「集大成」觀念可因其對觀念之界定而有系統之差別外，因對北宋諸子之說以及朱子思想之定位，皆有決定性之差異，此則有待更進一步之分析與比較，本文僅及其集大成說之諸多因素，至於其間之優劣得失則留待他文再論。

【參考文獻】

- 陳榮捷，《朱學論集》，學生書局，1982年4月版
牟宗三，《心體與性體(一)》，正中書局，1979年12月版

Abstract

The Reestablishment of the Thought of Juja

Go, Baek-Won

It is no doubt that Chu Hsi takes his original position in the culture of China. His arrangement and reconstruction of the Nine Chinese Classics (or Four Books and Five Classics, 四書五經) develop them through a fusion of succession and creation. When it comes to succession, it is undoubtedly obvious that Chu Hsi was a man of Neo-Confucianism that he came to complete in the Northern Sung Dynasty. When it comes to creation, however, his achievements seem to be away in some distance from succession of original Confucianism. That is why there are different elucidations and definitions about Chu Hsi as a man who completed the Neo Confucian philosophy as well as Neo-Confucianism of the Northern Sung Dynasty. First, this study seeks to explain Mou Zong San's definition about the roles of Chu Hsi in Neo-Confucianism. Mou thought much of Chu's creative exertion, which becomes a starting point to better demonstrate the Confucian philosophy suggested by Chu and that in Pre-Qin era as well as Neo-Confucianism of Northern Sung Dynasty, particularly Mingdao philosophy (明道之學). Moreover, Chen Rong Jie's explanations demonstrate that Chu Hsi covered criticism and alternative acceptance of Confucian philosophy apart from its succession. However, it is found that the criticism and alternative acceptance contributed to the achievement of such a historical mission as placed on Chu Hsi and Neo-Confucianism in the era of Sung-Ming dynasty. Hence, this study comes to a conclusion that Chu Hsi still takes a historic position of man who completed Neo-Confucian philosophy. This study discussed the different viewpoints of Mou Zong San and Chen Rong Jie, and thereby tried to make appropriate elucidation and role definition.

Key Word

Ri(理), Ki(氣), Juja(朱子), Mojongsam(牟宗三), Songmeongrihak(宋明理學), In(仁), Taegkdoseol (太極圖說)

- 논문투고일 : 2010.10.20 심사완료일 : 2011.1.27 게재결정일 : 2011.2.1