

程伊川與朱子之基本分歧 ——一希臘哲學的視點

陳 榮 灼*

摘 要

傳統以來，於宋明儒學之分派上都只傾向於凸顯程伊川與朱子的相同點，然卻均忽略了兩者其實還有一不同的基本分歧。於補救此一缺失上，本文首先透過一種與希臘哲學的對比，論證兩者的關係在不少重要的關鍵上好比柏拉圖與亞里士多德的異同。一方面，與柏拉圖酷似，伊川採取一種「離俗向真」的進路；而另一方面，與亞里士多德相近，朱子則取徑於「迴真向俗」。其次，雖然伊川已有「常知」與「真知」之區分，但本文將論證：只有朱子方能進一步緊扣「情知」以論「常知」之可能性。最後，本文將指出：與伊川仍囿於「道德之情」不同，朱子已能進致「倫理之情」的開出。

關鍵詞：程伊川、朱子、柏拉圖、亞里士多德

* 加拿大布洛克大學哲學系教授 (wchan@brocku.ca)

投稿日期：101.11.12；接受刊登日期：102.07.31；最後修訂日期：102.08.08

On the Essential Distinctions between Cheng Yi and Zhu Xi — From the Standpoint of Greek Philosophy

Wing-cheuk Chan^{*}

Abstract

In the traditional typology of Song-Ming Neo-Confucianism, there is a tendency in neglecting the essential distinction between Cheng Yi and Zhu Xi, despite their belonging to the same school. In order to overcome such a limitation, this paper first of all tries to show that their difference can be clarified in terms of the contrast between Plato and Aristotle at certain key junctures. Secondly, it will argue that although the distinction between “general knowledge” and “true knowledge” was introduced by Cheng Yi, only with Zhu Xi’s identification of “general knowledge” as “knowing by feeling” that its possibility can be well-grounded. Finally, it will show that with his affirmation of ethical feeling Zhu Xi is able to transcend the boundary of Cheng Yi’s doctrine of moral feeling.

Keywords: Cheng Yi, Zhu Xi, Plato, Aristotle

^{*} Professor, Department of Philosophy, Brock University

Received November 12, 2012; accepted July 31, 2013; last revised August 8, 2013

天下未有無理之氣，亦未有無氣之理
——朱子¹

無論是將「程朱理學」從「陸王心學」加以區分之傳統分派，或者牟宗三的宋明儒學「三系說」都只傾向於凸顯程伊川與朱子的相同點，或者是兩人的傳承關係。因而，一般只滿足於將兩者同歸入「理學」學派，特別是牟宗三均稱之為「理氣不離不雜形上學」。²不過這一做法卻均忽略了兩者其實還有一不同的基本分歧。即儘管均以「理」作為焦點而為一系，但實際上，兩人的思想仍存著一根本的差異。於補救此一缺失上，本文首先透過一種與希臘哲學的對比，論證兩者的關係在不少重要的關鍵上好比柏拉圖與亞里士多德的異同。一方面，與柏拉圖酷似，伊川採取一種「離俗向真」的進路；而另一方面，與亞里士多德相近，朱子則取徑於「迴真向俗」。換言之，與伊川側重於理事的分離迥異，朱子孜孜於將理事關聯起來。其次，雖然如楊祖漢所指出，³伊川已有「常知」與「真知」之區分，但是我們將論證：只有朱子方能進一步緊扣「情知」以論「常知」之可能性。最後，本文將指出：與伊川仍囿於「道德之情」（moral feeling）不同，朱子已能進致「倫理之情」（ethical feeling）的開出。因為其所言之「情」已超出個人內在感受，而能進致不同形式之「團體性」互動。

¹ 朱熹，《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年），冊1，頁2。

² 參閱：牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1968年），冊3，頁510。

³ 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》卷8期2（總第16期）（2011年），頁177-203。

值得補充的是：近年來學界一直爭議朱子理學究竟屬於「一元論」抑或「二元論」。一方面學者如張立文主張朱子理學屬於「一元論」；⁴另一方面學者如劉述先則認為朱子的「形而上學」屬於「二元論」，而其「宇宙論」則屬於「一元論」。⁵本文的分析將透示：劉述先之論點毋寧更適合於描繪伊川理學；但與此不同，朱子理學由於能夠凸顯「落實過程」之首出性，因而可以避免落入「二元論形而上學」的窠穴。特別地，在重新肯定儒家方法論「智」之傳統上，朱子更能於體系之建構中表現出「自身一致性」之知性精神。

壹

正如希臘哲學到了柏拉圖的「理型說」之出現方使得整個西方哲學有一個真正的開始，唯有通過伊川相類似地對於「理」的概念的重視，所謂「宋明理學」才真正的得到哲學之奠立。在這意義上，我們應該把「理學之祖」的稱號歸之於伊川。為了說明和極成我們這一論點，可以把伊川的「理」與柏拉圖的「理型」作一比較。首先，正如 Alasdair MacIntyre 所指出，在面對 Sophists 的挑戰時，柏拉圖堅持「永恆的、非個人主觀的、和超出特殊觀點與角度限制的真理」（timeless, impersonal, and nonperspectival truth）之可能性。⁶與此相應，伊川強調「理」之「不移」性格。特別地，當伊川將其兄長程明道之「仁」的概念進一步以「理」的概念結合而論「天理」時，可與柏拉圖的下列之論調相提並論：「一個

⁴ 張立文，《朱熹思想研究》（北京：中國社會科學出版社，1981年），頁234。嚴格而言，張立文是主張朱子為「理一元論的唯心論」。

⁵ 劉述先，〈朱熹的思想究竟是一元論或是二元論？〉，《中國文哲研究期刊》創刊號（1911年），頁181-198。

⁶ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), 81.

人如果沒有美德，就不可能在理論上或實踐中達於合理性；而如果他沒有合理性，他也就不可能有美德。」⁷其次，如果能夠明白柏拉圖所說的：如果「不理解什麼是美德，一個人就無法成為有美德的人」⁸這一點，那麼我們就可以了解伊川之所以引進「格物窮理」一方法的緣由。

另一方面，朱子的「格物致知」與亞里士多德的「即物見相」(epagoge)具有相同的哲學目標，如果亞里士多德這種方法的提出目的在於對柏拉圖的倫理學乃至形而上學作出修正的話，那麼朱子的方法之提出也可以說對於程伊川的倫理學乃至形而上學的修正。一方面，與柏拉圖雷同，伊川亦著重於把作為普遍的理與特殊的事物之領域分隔開來，同而只強調兩者差別之處；另一方面，在避免落入「二元論形而上學」的局面，與亞里士多德相似，朱子於宣稱「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理」這一「形而上學」命題後，進而於「認識論」中堅持只能在特殊的事物中才能掌握到作為普遍的理，即使這種普遍的理在特殊的事物中之實例化常常是不完全的。不過正如 MacIntyre 所強調：「亞里士多德所從事的是力圖完成柏拉圖的工作，並恰恰是在為完成柏拉圖的工作而在必要的範圍內才對它作出修正的。」⁹朱子之目標實際上也正是要完成伊川的工作。無疑在這一關鍵上，我們也同意牟先生把伊川與朱子判為一系，但十分可惜的是，牟先生卻仍如其他學者般並沒有看出於特殊與普遍的關係的理論上，朱子與伊川是有一基本的分歧。其實，如下文所揭示，如果立足於牟先生把伊川與朱子判為「理氣不離不雜形上學」一論點，那麼，應進一步見出：一方面，伊川者屬「理氣『外在地』不離不雜的形上學」，另一方面，朱子者則屬「理氣『內在地』不離不雜的形上學」。

⁷ 麥金太爾 (Alasdair MacIntyre) 著，萬俊人等譯，《誰之正義？何種合理性？》(北京：當代中國出版社，1996年)，頁 98-99。

⁸ 麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁 99。

⁹ 麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁 134。

此外，正如 MacIntyre 所也指出：「在倫理學與政治學方面，亞里士多德並不像他重做《理想國》的工作那樣，反對這一工作。」¹⁰理由是：「在《理想國》中，柏拉圖使用『理型』(eidos) 以使一種『型式』(form) 的知識擺脫經驗世界。」¹¹與此相平行，大概由於伊川過分強調「心性情三分」的立場，所以未能同時強調「特殊的事物」與「普遍的理」之相互依賴關係，使人以為「普遍的理」只是與「特殊的事物」相區分甚至對立而已。在這裡我們還可以進一步見出：雖然於「窮理」上，伊川也是首先提出「格物致知」的方法，不過也與柏拉圖相似，其原來目標只在於建立擺脫經驗世界的「理」的知識。所以，伊川強調：「物則事也，凡事上窮極其理，則無不通。」¹²

而從一個形而上學的觀點來看，伊川說：「『一陰一陽之謂道』，道非陰陽也，所以一陰一陽道也。」¹³又云：「離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也。陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者；形而上者，則是密也。」¹⁴不過必須要注意的是，伊川這裡言「離了陰陽更無道」只是由功能實踐的角度立言，即表示「宇宙論一元論」而已；因為其真正的重點是落在「形上形下之分」。正如馮友蘭所指出：「明道不以理為離物而有，故對於形上形下之分不十分注重。……伊川則對於形上形下之分，極為注重」。¹⁵以此為基準線，我們可以清楚地看出伊川與柏拉圖何其相似。

¹⁰ 麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁 134-135。

¹¹ 麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁 135；譯文有所變更。

¹² 程顥、程頤，《二程集》（北京：中華書局，2004 年），冊 1，頁 143。在區分伊川或明道之部分上，我們採取牟宗山的辨別方式為主。

¹³ 程顥、程頤，《二程集》，冊 1，頁 67。

¹⁴ 程顥、程頤，《二程集》，冊 1，頁 162。

¹⁵ 馮友蘭，《中國哲學史》（香港：太平洋圖書公司，1970 年），頁 877、878。

另一方面，爲了彌合「形上形下」兩者的鴻溝，與亞里士多德相似，於「認識論」中朱子強調：必須從特殊的事物的經驗出發才能掌握普遍的理。這回應了其於「形而上學」視「理」爲一種「內在於事物的本質」一立場。更重要的是：這也清楚表現了其重視「落實過程」之立場乃係對《易經》「開務成物」原始精神的回歸。無可否認，依朱子，透過「格物致知」的工夫，我們的目標並不在於對於一特殊事物的物理內容，而主要是要掌握此中所具有的普遍之理。然而，他卻不像伊川之進路只把特殊的事物視爲「窮理」之工具。換言之，對朱子而言，我們不能以一種過河拆橋的態度來對待這些特殊的事物，因爲如同亞里士多德一般，真正的「理」也一定要落實在經驗的世界中。雖然朱子與亞里士多德的目標都是要建立一種「真知」，但是由於這種真知必須「迴真向俗」落實在經驗世界中，特別地，作爲「當然之則」的「理」本來就應該隱含在人之行動之中。而正是基於這種普遍的理與特殊的事物之間的相互依賴關係，我們才能夠通過「即物見相」或者「格物致知」的手段，進到真知之建立。如果借用現在的術語，那麼可以說，一方面，與柏拉圖的「攝相法」(ideation)相同，伊川義的「格物致知」都是一種「攝多歸一」的進路(詳見下)；另一方面，則朱子義的「格物致知」跟亞里士多德的「即物見相」一樣，卻孜孜於建立「理一分殊」之平衡。準此，儘管伊川與朱子都把「理」同視爲「形而上的」，但是兩者的地位卻在本質上存在著如同柏拉圖的「理型」與亞里士多德的「本質」的差異。眾所周知，與柏拉圖的「理型」之先於物而獨存不同，亞里士多德的「本質」必得內在於物而存。

而從一個「形而上學」的觀點來說，朱子這種反對「理事爲二」的立場，可以說是其「理在氣中」這一主張的邏輯後果。依其形上學中，朱子

明言：「理未嘗離乎氣。」¹⁶理由是：「無是氣，則是理亦無掛搭處。」¹⁷這是說：「卻如理在先、氣在後相似。」¹⁸因此，朱子重申：「只此氣凝聚處，理便在其中。……但有此氣，則理便在其中。」¹⁹一言以蔽之，朱子的立場是：「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。」也正在這種意義上，牟先生將之稱為「理氣不離不雜形上學」。牟先生這一論點，可以支持我們將朱子與亞里士多德相提並論的作法。

其次，朱子引進「虛明靈覺」之概念，可以收到如亞里士多德所強調關於「實踐明智」(phronesis)與「品格美德」之間的相互依賴性的效果。正如 MacIntyre 所指出，依亞里士多德：「如果說存在著一種正當的行動選擇，且正是在理智中產生出正當行動的話，那麼美德就是必要的，所以，不存在任何沒有美德的理智。但是，同樣也不可能存在任何沒有理智的美德。」²⁰於此我們也可以看出朱子之「理智主義」(intellectualism)的正面積極貢獻所在。因為朱子並不一定像牟先生所理解的將道德與知識混為一談。

貳

正如楊祖漢所指出：伊川首先引進「常知」與「真知」之區分。²¹伊川宣稱：「真知與常知異。常見一田夫，曾被虎傷，有人說虎傷人，眾莫不驚，獨田夫色動異於眾。若虎能傷人，雖三尺童子莫不知之，然未嘗真知。真知須如田夫乃是。故人知不善而猶為不善，是亦未嘗真知。若

¹⁶ 朱熹，《朱子語類》，冊1，頁3。

¹⁷ 朱熹，《朱子語類》，冊1，頁3。

¹⁸ 朱熹，《朱子語類》，冊1，頁3。

¹⁹ 朱熹，《朱子語類》，冊1，頁3。

²⁰ 麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁139。

²¹ 楊祖漢，〈程伊川、朱子「真知」說新詮——從康德道德哲學的觀點看〉，頁188。

真知，決不為矣。」²²此中可以看出，如果柏拉圖是將「理論知識」，即所謂的「見聞之知」，劃分為「智知」(episteme)和「意見」(doxa)，與此相應，伊川也把「德性之知」區分為「真知」與「常知」。其次，伊川強調必須從「常知」進到「真知」，因為「人不能若此者，只為不見實理。實理者，實見得是，實見得非。」²³換言之，在「常知」的階段，還「只是說得，不實見。」²⁴這種強調「實見得」的立場，以柏拉圖的堅持「見之優先性」(primacy of seeing)，可謂異曲同工。此外，正如柏拉圖之強調最高的「理型」乃是「最高善」(agathon)，伊川宣稱：「性即理也，所謂理，性是也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂未發，何嘗不善？發而中節，則無往而不善。」²⁵更一般來說，如果「理型」是柏拉圖義「真知」的基本單位，那麼「性理」便是伊川義「真知」的基本單位。而且，正如牟先生所指出伊川的「真知」乃是一種「存有而不活動」的「超驗」(transcendent)之理，這與柏拉圖的靜態的、屬於「超感性」(super-sensible)世界的「理型」可謂毫無二致。而且對兩者而言，只有掌握到這種「理」，就是說「知至至之，則自無事可奪。」²⁶而更重要的是「存此，則自然天理明」²⁷。最後，伊川於肯定「理」的普遍性與先驗性的同時，不但孜孜於將之與現實的領域區分開來，而且強調其先在的獨立性，還具體的宣稱「性中只有仁義理智四者，幾曾有孝弟來？」²⁸在伊川看來，「惻隱固是愛也。愛自是情，仁自是性，豈可專以愛為仁？」²⁹這種

²² 程顥、程頤，《二程集》，冊1，頁16。

²³ 程顥、程頤，《二程集》，冊1，頁147。

²⁴ 程顥、程頤，《二程集》，冊1，頁147。

²⁵ 程顥、程頤，《二程集》，冊1，頁292。

²⁶ 程顥、程頤，《二程集》，冊1，頁156。

²⁷ 程顥、程頤，《二程集》，冊1，頁149。

²⁸ 程顥、程頤，《二程集》，冊1，頁183。

²⁹ 程顥、程頤，《二程集》，冊1，頁182。

主張十分相應於柏拉圖之低貶「愛」(eros)和「感性」(aisthesis)的立場。那麼，當伊川於方法論上提出「格物致知」才是獲得「真知」之不二法門，又與柏拉圖的「攝相法」有何相似之處呢？

首先，於論述伊川之「格物窮理」的方法內容之前，我們想強調一點，就是：伊川在儒家哲學史上，大概是於孟子和荀子之後，對方法論最具有鮮明的「自我意識」。我們甚至可以說：於孟子和荀子之後，儒家於方法論上的發展，只有到了伊川的「格物窮理」之提出方有真正嶄新的發展。實際上，伊川的「格物窮理」之提出也在「方法論」的層次上，標示了宋明儒學之所以為「新儒學」的「新」處何在。十分明顯，伊川的「格物窮理」之提出重新回歸至先秦儒家中孟子和荀子之重「思」與「智」的傳統，而其獨特之貢獻在於「理性主義轉向」的確立，儘管真正完成「理性主義的儒家」乃係朱子。

而伊川之所以透過「格物窮理」之程序的建立來凸顯「理」一概念於儒家的核心地位，正如柏拉圖於釐清其「理性」概念時必須要牽涉到一種「理智的探究」(intellectual enquiry)的提出，而於此義上，誠如 MacIntyre 所指出：「『理型論』首先是一種『探究理論』。」³⁰簡要而言，作為一種「探究理論」，依照 MacIntyre 的勾畫，柏拉圖的「攝相法」具有四大特點：

第一，這種探究的後一些階段必定要以前一些階段的發現為前提。……

第二，在前一階段沒有解決的問題，也就是說沒有解決的分歧，在後一階段必定有可能提供一種解釋，以解釋為什麼發生這種分

³⁰ 麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁 112；譯文有所變更。

歧；為什麼該分歧是這樣的；又是因為什麼緣故而成為不可解決的。……

第三，在後一些階段必可以提供一種連續的、更充分的探究善的概念。……一種使該探究能夠得到更好的方向指導的刻畫。……

第四，這種逐漸豐富的目標概念，是一種將要使該探究得以完善的概念。……所以，達到這一概念就可能包含著人們能夠提供一種單一的統一的課題解釋，和探究這一課題之過程的解釋。讓我們把提供這種解釋的概念叫做本原（archē）。³¹

基本上，伊川之「格物窮理」的方法都具有這四種特色。首先，牟先生之所以將伊川的「涵養須用敬，進學則在致知」定性為後天漸教的工夫，³²就是因為伊川的格物致知乃是一種不但是有階段性可言，而且這是一種在後一階段才能更充分得之理之所在的程序。因此之故，伊川方強調：「人要明理，若止一物上明之，亦未濟事，須是集眾理，然後脫然自有悟處。」³³還說：「格，至也……凡一物上有一理，須是窮致其理。窮理亦多端：或讀書，講明義理；或論古今人物，別其是非，或應接事物而處其當然，皆窮理也。」³⁴他的要點就是在強調：「若只格一物便通眾理，雖顏子亦不敢如此道。須是今日格一件，明日又格一件，積習既多，然後脫然自有貫通處。」³⁵不過，正如伊川所同時指出：「所務於窮理者，非道須盡窮了天地萬物之理，又不道是窮得一理便到，只是要積累多後，自然見

³¹ 麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁 113-114。

³² 程顥、程頤，《二程集》，冊 1，頁 188。參閱：牟宗三，《心體與性體》，冊 2，頁 410。

³³ 程顥、程頤，《二程集》，冊 1，頁 175。

³⁴ 程顥、程頤，《二程集》，冊 1，頁 188。

³⁵ 程顥、程頤，《二程集》，冊 1，頁 188。依柏拉圖，「攝相法」就是：「我們經常用一個理型來統攝眾多的各別事物。」（Plato, *Collected Dialogues of Plato*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton: Princeton University Press, 1961, 820）

去。」³⁶一言以蔽之，「格物窮理，非是要盡窮天下之物，但於一事上窮盡，其他可以類推。至如言孝，其所以爲孝者如何，窮理，如一事上窮不得……萬物皆是一理……一物一事，雖小，皆有是理。」³⁷而其要旨則在「觀物理以察己，既能燭理，則無往而不識。天下物皆可以理照。有物必有則，一物須有一理。」³⁸此外，從其「『致知在格物』……因物有遷，迷而不知，則天理滅矣」³⁹一論點，可以見出其所言之「天理」與柏拉圖的「本原」同屬終極性的概念。一言以蔽之，伊川於宋明儒學的方法論上之劃時代開創性表現在「儒家理性主義轉向」的奠定。

值得補充的是：從一個歷史的觀點來看，早在伊川之前，其兄長程明道已對格物致知有所論述，那麼緣何我們竟然說伊川透過對《大學》的「格物致知」之闡說才在「方法論」上方稱得是「理學」之開山祖呢？實際上，正如牟先生所指出，明道之論「格物」可以清楚地見之於下列的言論：

「良能良知，皆無所由，乃出於天，不繫於人。」

「人心莫不有知，惟蔽於人欲，則亡天德也。」

「『致知在格物』。格，至也。或以格物為止物，是二本矣。」

「『致知在格物』。格，至也。窮理而至於物，則物理盡。」

「『致知在格物』，物來則知起。物各付物，不役其知，則意誠不動。意誠自定則心正，始學之事也。」⁴⁰

³⁶ 程顥、程頤，《二程集》，冊1，頁43。

³⁷ 程顥、程頤，《二程集》，冊1，頁157。

³⁸ 程顥、程頤，《二程集》，冊2，頁193。

³⁹ 程顥、程頤，《二程集》，冊2，頁316。

⁴⁰ 程顥、程頤，《二程集》，冊1，頁20、123、129、21、84。

不過，正如牟先生跟著宣稱：明道之言格物致知「顯與伊川之言致知格物不同」。⁴¹簡言之，明道所言之「格物」只是一種對於本體的「知」。正如牟先生所進一步指出：

此「至於物」不是如伊川、朱子之所講，為「即物而窮其理」，乃是窮究遍在之天理而知其澈于物而不隔于物。伊川、朱子之所講是即物窮理向後返以致那繫屬於敬心的「德性之知」，此正是有知與所知而停在認知意識的「知」上，亦正是「以此敬心知彼理」之二本也。而明道之「至於物」，如照「一本」說，則是窮究那遍在之天理而知其澈于物而不隔于物，此是**本體之直貫**，而不是在「至於物」上表現認知之工夫。⁴²

就是說，相對於明道的「知」是一種「立體式」的「知」，伊川所重的則是「橫攝」的「知」。因而，明道之「理」其實不外就是「道」之別名，所以他所言之「知」是完全屬於先驗的。而於此義上，其立場十分吻合象山與陽明的「心學」。這意涵明道所言之「窮理」不外乎就是「窮道」而已，因此，他只言作為「一本」之理。十分明顯，明道所作之在根本上只是「化理為道」，以致未能正視「理」之「自性」，更遑論依其眼中「理」只是「一」而完全忽視了「分歧」之「眾理」。這證實了牟先生所說明道的

窮知「天理遍在」之知的工夫、窮理的工夫，只是逆覺以證悟本體之工夫。此猶先識仁體之知的工夫。此種窮知不須即物而窮之也。窮理繫屬於此種致知（致證悟本體之知），不繫屬於格物（至于物，不隔于物）。而伊川、朱子之窮理則繫屬於「格物」（即物

⁴¹ 牟宗三，《心體與性體》，冊2，頁412。

⁴² 牟宗三，《心體與性體》，冊2，頁413。

而窮其理)，格物窮理以致其敬心之知，則認知的工夫正在格物，故是**認知地向後返**，而不是**本體論地向前直貫**也。⁴³

因為如牟先生的分析清楚地顯示：真正的「認知」(cognition)應該是一種「能所平列」的關係，但是明道所言的「逆覺體證之『知』」則是虛說，即就本心仁體之呈現而當下反身以體證之，既非平列的認知關係，故亦無普通之認知意義也。」⁴⁴因此之故，正如牟先生所也指出，明道的「格物致知」乃是一種「不是工夫的工夫」，更精確而言，這不是一種嚴格意義的方法。

另一方面，關於「朱子的格物致知的程序為何」的問題，我們首先可以透過與亞里士多德的「即物見相」方法的對比突顯來回答。基本上，亞里士多德這種方法的手段可以說是「從特殊到普遍，從知曉到不知曉」的過程。⁴⁵亞里士多德之所以把這種方法也稱作「辯證的過程」，乃是由於這種方法雖然從「具體的特殊物」出發，但其目標是在於達至「與特殊對立的普遍」，然後再以實際的行動來將之「落實」。因此之故，這並非一種如一般所了解的歸納法；與此相類，朱子的「格物致知」也是從具體的事物出發，而其目標是要掌握帶有普遍性的「理」，然後於實際的行動中將之「落實」。準此而觀，儘管兩者都是首先從「特殊」到「普遍」的程序，之所以不能與一般的歸納法混為一談，其理由有二：首先，作為目標的普遍性的「理」同時乃是一種「價值」。其次，作為目標的「理」也同時是「行動的目的因」或者「所以然之故」。⁴⁶換言之，與一般作為科學方法意義的歸納法不同，朱子的「格物致知」超出「事實」(fact)

⁴³ 牟宗三，《心體與性體》，冊2，頁414。

⁴⁴ 牟宗三，《心體與性體》，冊2，頁416。

⁴⁵ 苗力田主編，《亞里士多德全集》(北京：中國人民大學出版社，1990年)，卷1，頁521。

⁴⁶ 關於此點的進一步討論，請參閱：陳榮灼，〈朱子與哈伯馬斯：一倫理學的新方向〉，《當代儒學研究》期13(2012年)，頁139-170。

的向度，而一開首便在「存在與價值同一」這一前提上運作。此外，正如與亞里士多德的「即物攝相」中「睿智」(nous) 起著關鍵的作用相似，於朱子之「格物致知」中「虛明靈覺」扮演了一重大的角色。於此一意義上，我們可以同意牟先生所宣稱：朱子的進路有「理智主義」的色彩。雖然，我們並不認為這種理智主義是純知識性的，這反而更靠近於亞里士多德所言之「實踐明智」。正如亞里士多德寫道：「德性 (arete) 確定一個正確的目標，實踐明智 (phronesis) 則提出達到目標的手段。」⁴⁷

總而言之，朱子透過「格物致知」得出的「理」，首先是一種「當然之則」，這是一種直接的程序。與此不同，亞里士多德於開展「實踐的理性」(practical rationality) 之概念中提出了一種「實踐的三段推論」(practical syllogism)。這表示：朱子的方法論還沒有提升至推理的階段。一般來說，亞里士多德的所謂「實踐的三段推論」具有如下的邏輯結構。首先，在一大前提中：「行動主體肯定一種既定的行動，它具有一種動名詞力量的屬性：做某某行動必為善。」⁴⁸其次，在一小前提中：「行動主體肯定環境提供了人們要去執行的那種行動的時機。」⁴⁹在結論中：「行動著的主體確認這種行動正是善所要求的。」⁵⁰因此之故：「當前提——如果其為真，且該推論有效，行動主體又有充分的理性——已被人們確認，那麼，前提一定能為行動的當下實施提供充足的理由。」⁵¹從朱子的觀點來看，我們可以馬上發現前述朱子意義的三種「理」都可以於其中發現其對應之物。首先，大前提中，所謂「做某某行動必為善」對應著

⁴⁷ 亞里士多德著，苗力田譯，《尼各馬科倫理學》(北京：中國社會科學出版社，1990年)，頁130。(譯文畧有更動)

⁴⁸ 麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁195。

⁴⁹ 麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁195。

⁵⁰ 麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁196。

⁵¹ 麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁196。

朱子所言的「當然之則」。其次，小前提中，所謂「環境提供了人們要去執行的那種行動的時機」對應著朱子所言的對於相干「事理」之掌握。最後，當前提到結論之過渡為有效時，所謂「前提一定能為行動的當下實施提供充足的理由」便對應著朱子所言的「作為所以然之故的理」。因此，縱然朱子尚未如亞里士多德般，能夠發展出一套實踐的三段推論，但基於其的關於「理之三重區分」都已經包含於其中，他必然會歡迎這種推理階段之提出。而更加重要的是，從亞里士多德對於「實踐的三段推論」之結構分析，可以幫助我們發現其中所有的命題都是附在一「行動主體」之上。而至於所謂與朱子之「作為所以然之故的理」相對應之「充足理由」，從朱子的觀點來看，便是屬於「太極」之向度。這意謂從「天地之性」的觀點來看，朱子肯定「天者理之所從出」，⁵²因而宣稱：「只是理所當然者便是性，只是人合當如此做底便是性。」⁵³所以對於「道心」而言，真正的倫理行動乃是本具的「性理」之流出。因此之故，所謂「性」和「理」並無產生妨礙「人格之自律性」(autonomy of person)之成立。⁵⁴而值得補充的是，當亞里士多德聲言：「所有合理性的實踐活動——就其對人類是開放的而言——都具有其終極的原因，即具有神所見的那種視景」⁵⁵，他也與朱子一樣，把所謂「本質」提升到一「天地之性」的層次了。

⁵² 朱熹，《朱子語類》，冊4，頁1428。

⁵³ 朱熹，《朱子語類》，冊4，頁1426。

⁵⁴ 當然，只有當我們於進一步釐清朱子的「心統性情」一論旨之諦義，我們才能充分的說明這種迥異於康德義「意志之自律性」(autonomy of the will)的Max Scheler義「人格之自律性」是如何可能。請參本人在2012年5月15日於中央大學中文系的學術講演：「朱子『心統性情』新解」。

⁵⁵ 麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁200。

其次，與伊川的強調：「德性之知，不假聞見」⁵⁶不同，朱子顯然還兼顧「事理」的認知對於道德實踐的必要性。因此，他方說：

這自是一事之理。前夜所說，只是不合要先見一箇渾淪大底物攤在這裏，方就這裏放出去做那萬事；不是於事都不顧理，一向冥行而已。事親中自有箇事親底道理，事長中自有箇事長底道理；這事自有這箇道理，那事自有那箇道理。各理會得透，則萬事各成萬箇道理；四面湊合來，便只是一箇渾淪道理。⁵⁷

而且他還指出不通事理之弊端：

今且當理會常，未要理會變。常底許多道理未能理會得盡，如何便要理會變！聖賢說話，許多道理平鋪在那裏，且要闊著心胸平去看，通透後自能應變。不是硬捉定一物，便要討常，便要討變。今也須如僧家行腳，接四方之賢士，察四方之事情，覽山川之形勢，觀古今興亡治亂得失之迹，這道理方見得周徧。「士而懷居，不足以為士矣！」不是塊然守定這物事在一室，關門獨坐便了，便可以為聖賢。自古無不曉事情底聖賢，亦無不通變底聖賢，亦無關門獨坐底聖賢。聖賢無所不通，無所不能。那箇事理會不得？⁵⁸

總而言之，如牟先生所指出：朱子的

致知格物論，其目的雖在知**超越的所以然之理**（最後是太極），然在「即物而窮」的過程中，則並「存在之然」**自身曲折之相**而亦可**捎帶而知之**，在此有經驗的積極的知識（即近人所謂之知識，古人所謂見聞之知，而有類于科學之知者），此則更有助于**一特殊**

⁵⁶ 程顥、程頤，《二程集》，冊1，頁317。

⁵⁷ 朱熹，《朱子語類》，冊7，頁2828。

⁵⁸ 朱熹，《朱子語類》，冊7，頁2830。

的具體行動之如理合度，既合當然、所以然之理，又合實然的曲折之理。此種格物論既可著實于《大學》而講之，不是臆語，亦不是比附，又有一般的認知的意義，故極有合常情之順適性，此其所以被認為切實平正而立即取得正宗之地位之故也。⁵⁹

而且，更進一步，對照於亞里士多德對柏拉圖的改造，朱子義的「真知」的核心概念不會像柏拉圖那種的「智知」(episteme)，而是「實踐明智」(phronesis)。這也可以幫助我們找出一條線索來區分朱子與伊川對於「真知」相應的不同概念。一言以蔽之，我們這種將朱子與亞里士多德相提並論的作法，可以幫助我們看出朱子同樣地以「落實」(Verwirklichung)之首要性為出發點，就是說其主要的關懷是在於產生「通情達理」的行動。當然，朱子是在「情知」之角度首先言「通情」，而從「真知」的角度出發才能說「達理」。

值得補充的是，跟伊川之對「情」有正面的肯定不同，明道宣稱：「人之情各有所蔽，故不能適道。」⁶⁰這清楚表現出他對「情」採負面之立場。也因此之故，我們可以看出，當他進一步而明言：「聖人之常，以其情順萬事而無情」⁶¹，明道完全是魏晉玄學中「聖人無情論」之忠實追隨者，當然更不可能發展出那種立足於「情知」的「常知」。另一方面，無可否認，由於伊川的重「理」立場，他尚不能如後來朱子拔高「情」的地位，從而進入到緊扣「情知以論常知」。但是，通過下述柏拉圖的情感理論也可以幫助我們發現在什麼意義下，伊川可以對「情」有正面的肯定。

從柏拉圖的觀點來看，正如 MacIntyre 所指出：

⁵⁹ 牟宗三，《心體與性體》，冊2，頁427。

⁶⁰ 程顥、程頤，《二程集》，冊2，頁460。

⁶¹ 程顥、程頤，《二程集》，冊2，頁460。

在每一種文化中，情感和欲望都是受規範規導的。……這些規範規導什麼的問題是一組三重術語式的關係：當一種特殊類型和程度的、對實現一種欲望所產生的情感反應或實現一種欲望的志向，通過如此這般的、履行著如此這般的特殊類型之社會角色的個人所展示出來時，對實現一種欲望的、一種特殊類型和程度的情感反應或實現一種欲望的志向，便是在如此這般的境況範圍裡才得到正當性證明的。⁶²

因此之故

展示一種特殊的情感和欲望模式，把它們看作是適合或不適合此一類型的境況而非彼一類型的境況，總是在揭示人們對此一正當性規範而非彼一組規範的承諾。因為，這種既規導著情感和欲望又規導著有關它們的解釋的正當性規範，或者具體化為一種善惡的分層秩序，或者是以這一善惡分層秩序為先決條件的。⁶³

正正是在要掌握這種秩序上，伊川方言「格物致知」，而且能夠先於朱子緊扣「所以然」來論「理」之本質。一言以蔽之，伊川之所以應該被稱為「理學的真正鼻祖」，也正是因為其立場如同「根據柏拉圖的觀點來看，這種理性本身具有驅動行動的力量……而不是對那些激情或生理欲望之對象的愛。」⁶⁴

雖然從伊川在區分「心」、「性」、「情」上，已經可以看出他對「情」已有正面的肯定，因而宣稱：「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。凡此數者皆一也。」⁶⁵這清楚地表示，

⁶² 麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁 108-109。

⁶³ 麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁 109。

⁶⁴ 麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁 105。

⁶⁵ 程顥、程頤，《二程集》，冊 1，頁 318。

於伊川眼中，「情」本應可以與「命」、「天」和「心」相提並論。不過，十分可惜，伊川儘管能夠如斯正面地看「情」之地位，可是卻未能做到緊扣「情知」以說明「常知」的可能性。這是說，他尚不能給予「情」一種如後來朱子作為「常知」之核心概念的地位，所以他仍堅持：「喜怒哀樂未發是言在中之義。只一箇中字，但用不同。」⁶⁶相比之下，當朱子卻能夠扣緊「情知」以論「常知」，這不但超出了伊川的「常知」概念，而且能夠做到將「情知」提升到可以跟「真知」同屬「德性之知」的層次之效果。這因為朱子儘管如同伊川一樣，主張：「喜怒哀樂是感性的情（以氣言的情 *sensible feeling, emotional feeling*），未發已發皆就情說，發是『激發』義」⁶⁷，但他卻不像伊川透過「性其情」與「情其性」之對立而達致「尊性而抑情」之結論。⁶⁸

參

從一世界哲學的觀點來看，朱子這種引進「情知」以論「德性之知」的舉動，首先可說與英國的哲學家 Hutcheson 的提出「道德感」（*moral sense*）有同樣的立場。依 Hutcheson，所謂「道德感」有三個主要特點：首先，它是一種感受。其次，這種道德感在指導行動上提供了一種動力。最後，道德感所感受的特質只有通過實施才能夠發現與鑒別，正如 Hutcheson 所指出：「我們在凝視中感到愉快，因為我們凝視的物品是優秀的，因此，並不是因為那物體給我們快樂而判定它為優秀的。」⁶⁹而且，

⁶⁶ 程顥、程頤，《二程集》，冊 1，頁 200。

⁶⁷ 牟宗三，《心體與性體》，冊 2，頁 364。

⁶⁸ 關於朱子「情知說」之進一步討論，請參本人在 2012 年 5 月 15 日於中央大學中文系的學術講演：「朱子『心統性情』新解」。

⁶⁹ Francis Hutcheson, *Collected Works of Francis Hutcheson* (Hildesheim: Olms, 1969), 54; 中譯依：麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁 360。

「人們據之而贊成美德的概念，並非它傾向於讓行為主體或贊同者獲得好處或報償……顯然，我們據之以贊成美德的概念，也並非它傾向於獲得榮譽」。⁷⁰一般來說，由於每個人都具有「道德感」，因此即使還沒有通過理性的運用便可以做出特殊的道德行動與判斷。所以，在 Hutcheson 看來，一種作為「道德感」的根本的情感乃是道德可能的基礎。

與此相似，朱子的「情知」也是一種特殊道德判斷於行動的表現之動力，而且這種能力可以在道德習慣與教育之前，便已可發揮作用。基本上，這種「情知」的功能與 Hutcheson 所強調的「道德感區分善與惡的東西，恰如視覺區分光明與黑暗一樣。依此觀點，道德感的本質並不使之成為感覺，而是使之成為感知」一論點十分吻合。⁷¹職是之故，朱子方以「明德」來形容此種本有的「情知」，並且宣稱：「此良心也。良心便是明德」。⁷²實際上，正如 MacIntyre 所指出，Hutcheson 也把他所言的「道德感」冠之以『良心』(conscience)之名。⁷³當然，必須指出的是相對於 Hutcheson 完全求助於作為一種內在情感的「道德感」來為整個倫理學奠立基礎不同，儘管朱子的「情知」起著與這種「道德感」相類似的功能，然而朱子並沒有把整個倫理學奠基於「情知」之上，而只是將這種「情知」定位為一種「常知」而已，因為在朱子這種「情知」之外，還有「真知」的存在。因此之故，由於在朱子的進路中，「情知」並非倫理學之最後基礎，所以並不會導致像出現在 Hutcheson 那種以「道德感」為整個倫理學的立足點、從而完全忽略了倫理學的理性基礎所招致的致命

⁷⁰ Francis Hutcheson, *Collected Works of Francis Hutcheson*, 54; 中譯依：麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁 360。

⁷¹ Francis Hutcheson, *Collected Works of Francis Hutcheson*, 93; 中譯依：麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁 367。

⁷² 朱熹，《朱子語類》，冊 1，頁 269。

⁷³ 麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁 359。

性批評。可以說，Hutcheson 的倫理學之所以已成為明日黃花，完全因為他缺乏了朱子所繼承自伊川的「常知」與「真知」之區分。不過，當 Hutcheson 肯定「道德感」似乎總是統一地認可或譴責同一直接的事物、相同的感情和品性」，⁷⁴這一論點卻可以幫助我們發現朱子的「情」是一種「倫理」（sittlich / ethical）意義的情感。

而從內在於中國哲學的觀點而言，朱子之所以能夠有進於伊川、能夠緊扣「情知以論常知」，乃是因為他在伊川之言「心、性、情三分」之外，進一步吸收了張載的「心統性情」的理論。無疑從一反省的角度來看，只有通過朱子這種結合伊川與橫渠的進路，伊川所宣稱的：「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」這一論點才可以真正得到落實。⁷⁵

而且，更重要的是，當伊川言：「性之有動者謂之情」⁷⁶，就是說，當他宣稱：「惻隱則屬愛，乃情也，非性也。……因其惻隱之心，知其有仁」⁷⁷時，他顯然仍然囿於黑格爾所言之「道德」（Moralität）範圍。換言之，伊川所言之「情」還只不過是「道德之情」；與此不同，當朱子緊扣《大學》所強調的「齊家」、「治國」、「平天下」而言「情」時，其立足點則已超出道德之觀點而進至「倫理之情」。⁷⁸

此外，如 MacIntyre 所進一步指出，亞里士多德十分強調：「對於美德和理智來說，城邦是必要的。」⁷⁹這就是說：「城邦是通過實現其目的

⁷⁴ 麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁 369。

⁷⁵ 程顥、程頤，《二程集》，冊 2，頁 609。

⁷⁶ 程顥、程頤，《二程集》，冊 1，頁 318。

⁷⁷ 程顥、程頤，《二程集》，冊 1，頁 168。

⁷⁸ 關於「道德」（Moralität）與「倫理」（Sittlichkeit）之區分，以及朱子之偏重於後者，請參閱：陳榮灼，〈朱陸匯通之新途〉，《臺灣哲學研究》期 4（2008 年），頁 13-38。

⁷⁹ 麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁 139。

而獲得完善和完成的人類共同體，而每一種事物的本質本性即是它實現其目的所是的狀態。所以，正是在城邦的形式中，人的本性本身才能得到表現」。⁸⁰換言之，如果離開了城邦，所有的倫理規範就會失去應用的意義。雖然，在古代中國並沒有古希臘式的城邦，但是如同 MacIntyre 所補充指出：這些對於實踐倫理的合理性的那些必要的城邦特徵，也可以通過社會秩序的形式而展示出來。⁸¹這可以幫助我們發現朱子亦持有相類的立場。十分明顯，在朱子眼中：如果離開了「治國以平天下」，那麼倫理實踐便變成不可能了。⁸²當然，這還可以反過頭來支持我們之將朱子義「情」定性為「倫理的」。

眾所周知，牟先生將朱子的倫理學定位為「本質倫理學」(Wesensethik)。一般而言，依「本質倫理」之觀點，「只有當人將種種之客觀可能性、種種之本質性轉化成現實的存在，從而建立起家庭、經濟條件、藝術、科學知識和國家，方為使到自己真正落實與達致圓滿。」⁸³此亦可有助於了解緣何朱熹如此重視《大學》一書。不過，朱子亦同時強調：「《大學》所言『格物致知』，只是說得箇題目，若欲從事於其實，須更博考經史，參稽事變，使吾胸中廓然無毫髮之疑，方到知止有定地位，不然只是想箇無所不通底意象，其實未必通也。」⁸⁴而相對於伊川主要將「理」了解為「天理」，朱子則著重把「理」界定為「行動」的「當然之則」與「所以然之故」，其淑世的色彩顯然十分濃厚。最後，對比於伊川之滿足以「明理」為主不一樣，朱子反對判「理與事為二」⁸⁵。這一切均顯示出：與柏

⁸⁰ 麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁 138。

⁸¹ 麥金太爾，《誰之正義？何種合理性？》，頁 141。

⁸² 關於此方面之進一步討論請參拙文：〈朱陸匯通之新途〉。

⁸³ Max Müller, *Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart* (Heidelberg: Kerle, 1958), 26-27.

⁸⁴ 朱熹，《朱子文集》(臺北：德富文教基金會，2000年)，冊 7，頁 3157。

⁸⁵ 朱熹，《朱子文集》，冊 7，頁 3631。

拉圖相近，伊川偏於 *vita contemplativa*；而跟亞里士多德酷似，朱子已走向著重 *vita activa*。現在我們也可以明白朱子如斯強調「行動之首出性」的理由所在。眾所周知，他不但明言：「知與行……二者不可偏廢」，⁸⁶且重申：「論輕重，行爲重。」⁸⁷

肆

現代學界常把孔子、孟子與荀子稱作中國哲學中的蘇格拉底、柏拉圖與亞里士多德，但是從本文所得的研究成果所見，無論在對「理」一概念的重視或者在方法論上強調「理性探究」的特色上，宋明儒學中的明道、伊川與朱子其實與這三位希臘哲學大家有更切合之對應。

現在我們可以清楚地看出：一方面，與柏拉圖雷同，伊川有把作為普遍的理與特殊事物之領域對立起來之傾向；因而即使作為一「理氣不離不雜形上學」但卻只能視「理氣之不離不雜」為一種「『外在的』不離不雜」；不過於此義上它卻可保持與其「二元論形而上學」一基本立場的「自身一致性」。

另一方面，在宣稱「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理」時，朱子已能擺脫這種「二元論形而上學」的局面，且進而在「認識論」的層面上，與亞里士多德相似，堅持只能在特殊的事物中才能掌握到作為普遍的理——即使這種普遍的理在特殊的事物中之實例化常常是不完全的。

事實上，當劉述先主張朱子的「形而上學」屬於「二元論」，而其「宇宙論」則屬於「一元論」時，表面上此可保持朱子整個思想體系的「自

⁸⁶ 朱熹，《朱子語類》，冊1，頁281。

⁸⁷ 朱熹，《朱子語類》，冊1，頁281。

身一致性」。但這樣一來，朱子之透過強調「落實過程」之首出性一立場對「理生氣」可有一「實義」而非只為一「虛說」的苦心便會盡付東流了。

關於朱子言「有是理後生是氣」，⁸⁸又說「本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別為一物，即存乎是氣之中；無是氣，則是理亦無掛搭處。」⁸⁹其中之「實義」可分別透過以下幾點來說明。

首先，伊川之宇宙論思想還是見之散列的話頭，即尚未達系統性的建構，正如陳榮捷所說：「程頤……以理為本體而以生生為其運用。然而二者之關係並未言明。」⁹⁰但朱子則不同，其宇宙論有完整性表達，而且是與形而上學立場結合而發展。可以說，這是一種「本體—宇宙論」(onto-cosmology)。基本上，依朱子，正如馮友蘭所言：「理則只潛存，故為『形而上』者。」⁹¹這表示與伊川之以「理先於物而實在」的主張迥異，對朱子而言，「理先於物只屬潛存」。十分明顯，前者近於柏拉圖，後者則仍可與亞里士多德相提並論。⁹²

⁸⁸ 朱熹，《朱子語類》，冊1，頁2。

⁸⁹ 朱熹，《朱子語類》，冊1，頁3。牟宗三與劉述先均未能見出此中之實義，其中一個主因是他們都忽視了張載「太虛即氣」一論點對於朱子之決定性影響。但關於朱子與張載這一重要關連惟待另文處理。

⁹⁰ 陳榮捷，《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁112。

⁹¹ 馮友蘭，《中國哲學史》，頁927。

⁹² 無可否認的是：與亞里士多德之以 hyle 為「潛存狀態」，而以 eidos 為「現實」不同，朱子主要以「氣」為「現實」，而以「理」為「潛存狀態」。基本上，這由於亞里士多德仍屬以「理論哲學」為優位，但朱子卻以能進致以「實踐哲學」為首出所致。不過，於肯定「潛存」與「現實」必須合一於同一事物上，兩人之立場仍然一致。

準此而觀，朱子的「理生氣」之「實義」便是意謂「理」由「潛存」變成「現實」(actuality)。而朱子之有進於伊川之處，好比亞里士多德之有進於柏拉圖者。

其次，正如陳康所指出：亞里士多德視 *energeia* 與 *entelecheia* 作同義詞，兩者不但意謂「現實」且還意謂「實現過程」(actualization)。⁹³無獨有偶地，朱子「氣」之概念也有近似的兩義。一方面，當朱子言「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理」時，「氣」屬於亞里士多德所言的「現實」(actuality) 的向度。內在於儒家而言，此乃順伊川言「所以陰陽者是道也。陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者」所有的立場；另一方面，當朱子視氣為「生物之具」，就是說：「天地初間只是陰陽之氣。這一箇氣運行，磨來磨去，磨得急了，便拶許多渣滓；裏面無處出，便結成箇地在中央。氣之清者便為天，為日月，為星辰，只在外，常周環運轉。地便只在中央不動，不是在下」時，⁹⁴「氣」可以與亞里士多德義之「實現過程」(actualization) 相提並論。內在於儒家而言，此則是朱子對張載的「由氣化有道之名」一論點之吸收結果。⁹⁵正如朱子所自承：「『神化』二字，雖程子說得亦不甚分明，惟是橫渠推出來。」⁹⁶朱子這一作為「實現過程」的「氣」之必要性可從下列之推論見出：依朱子、「理」等同於「性」而「情」屬於「氣」，從其「情不是反於性，乃性之發處。性如水，情如水之流」一論點出發，⁹⁷準此而觀，其言「理生氣」便首先意謂「氣不是反於理，乃理之發處。理如水，氣如水之流。」當然，由於

⁹³ 參閱：陳康，《論希臘哲學》(北京：中華書局，1960年)，頁362。

⁹⁴ 朱熹，《朱子語類》，冊1，頁6。

⁹⁵ 朱熹，《朱子文集》，頁984。事實上，整個學界迄今都忽視了朱子透過這種方式來綜合伊川與橫渠以發展其一己之「氣論」的用心。而這也正是牟宗三、劉述先等學者對朱子思想未能真正達致諦解的主因之一。

⁹⁶ 朱熹，《朱子語類》，冊7，頁2512。

⁹⁷ 朱熹，《朱子語類》，冊4，頁1381。

朱子之「理」或「性」如牟先生所言只係「存有而不活動」，此中之「發」與「流」必須先另引入這一「實現過程」義的「氣」以爲「動力」。如此所謂「理生氣」就有「實義」可言。但同時這也意謂「理」由「潛存」變成「現實」(actuality)。而朱子這種有進於伊川之處，好比亞里士多德之有進於柏拉圖者。亦因此之故我們並不同意牟先生所言：「朱子以『所以然之理』爲『實現之理』(principle of actualization)」。⁹⁸

重要的是現可見出：在避免落入「二元論形而上學」的局面，與亞里士多德相似，朱子也可不致產生劉述先所宣稱的那種存在於其「二元論形而上學」與「一元論宇宙論」的「不一致性」了！而更一般而言，從一「解釋學」之角度來看，我們的進路不是更合乎 Gadamer 義之「完備性的預示」(anticipation of completeness) 原則嗎？

職是之故，牟先生的「朱子之引申與發展固皆直接地爲伊川所說者之所函，其引申與發展並不遠，亦非誤引而至歪曲也」此一論點很難再成立，⁹⁹十分明顯，他將朱子的創見完全抹殺了。

不過，正如亞里士多德之目標是要完成柏拉圖的工作，朱子之目標實際上也正是要完成伊川的工作。於此義上，我們可以證成馮友蘭的論旨：「太極即如柏拉圖所謂好之概念，亞里斯多德所謂上帝也。」¹⁰⁰無疑在這一關鍵上，我們也同意牟先生把伊川與朱子判爲一系，但十分可惜的是：牟先生卻並沒有看出於「特殊」與「普遍」的關係的理論上，朱子與伊川是有一基本之分歧的。必需指出的是：實際上朱子之立場更接近「亞里士多德式實在論」多於「柏拉圖式實在論」。而另一方面，儘管唐君毅先生跟牟先生不同，對伊川與朱子加以高看，但他也沒有看出朱

⁹⁸ 牟宗三，《心體與性體》，冊 1，頁 89。

⁹⁹ 牟宗三，《心體與性體》，冊 2，頁 293。

¹⁰⁰ 馮友蘭，《中國哲學史》，頁 899。

子與伊川這一重大差異。而通過我們之將伊川與柏拉圖相提並論，又將朱子與亞里士多德等量其觀的作法，可以看出馮友蘭的局限顯諸於將柏拉圖與亞里士多德混為一體而言程朱之同，因為他並未區分出前兩者的差異。而牟先生的偏差在於只以柏拉圖式立場以言程朱之同，因為他只著重於將「理」與「事」解釋為「所以然」與「然」之關係，而判程朱均持此種二元對立的格局。至於唐先生的過失則在於只以亞里士多德式觀點言程朱之同，十分明顯，他以為後兩者均以「理為氣之根據，乃意在說明未有當有之情之氣」，¹⁰¹進而反對將伊川義之「理」與「氣」了解為「所以然」與「然」之關係。

最後，必須指出的是：正如我們無意把伊川與柏拉圖完全等同，我們也無把朱子完全等同於亞里士多德之意，因為即使同樣以「德性之知為優先」的肯定上，亞里士多德既不像朱子將「德性之知」劃分為「情知」與「性知」的不同，更遑論有將之劃分為「常知」與「真知」的舉動。從一文獻的觀點來看，這因為朱子除了有重「性知」的《大學》、還有重「情知」的《中庸》作為奧援。更一般來說，又與朱子不同，亞里士多德（——即使 MacIntyre 亦然）只把「倫理主體」看成是一全面理性的行動者，這表示他完全低貶了「情感」這一向度。這尤其表現在於討論「行動選擇」(prohairesis)時，可能犯了把「情」只化歸為「欲望」(desire)的錯誤。於此意義上，可說他仍然缺乏「倫理之情」一概念。

總而言之，我們這種透過將伊川和朱子分別與柏拉圖和亞里士多德的對比性研究，還可以幫助我們發現：於傳統中國哲學中，只有「程朱理學」這一系方能真正的可以與 MacIntyre 所言之「德性倫理學」(virtue ethics) 相提並論，因為「德性倫理學」不但奉柏拉圖與亞里士多德為圭臬，而且在本質上主張倫理實踐必須以「德性」作為「標準」和「目的」，

¹⁰¹ 唐君毅，《中國哲學原論——原教篇》（香港：新亞研究所，1975年），頁176。

十分明顯，朱子的「當然之則」與「所以然之故」完全符合這兩項的要求。更何況朱子對於「落實」之強調，十分吻合亞理士多德堅持「德性」乃係一種「成就」(achievement)的立場。¹⁰²此外，Michael Slote 最近十分強調「德性倫理學」的「情感論轉向」(sentimentalist turn)，¹⁰³但其實這種發展早已見諸朱子的思想。

¹⁰² 參閱：Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), 146ff.

¹⁰³ 參閱：Marcia W. Baron, Philip Pettit & Michael Slote, *Three Methods of Ethics* (Oxford: Blackwell Publishing, 1997).

徵引文獻

- 朱熹，《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000年。
- ，《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986年。
- 牟宗三，《心體與性體》，臺北：正中書局，1968年。
- 亞里士多德著，苗力田譯，《尼各馬科倫理學》，北京：中國社會科學出版社，1990年。
- 苗力田主編，《亞里士多德全集》，北京：中國人民大學出版社，1990年。
- 唐君毅，《中國哲學原論——原教篇》，香港：新亞研究所，1975年。
- 張立文，《朱熹思想研究》，北京：中國社會科學出版社，1981年。
- 陳康，《論希臘哲學》，北京：中華書局，1960年。
- 陳榮灼，〈朱陸匯通之新途〉，《臺灣哲學研究》期4，2008年。
- ，「朱子『心統性情』新解」，中央大學中文系學術講演，2012年5月15日。
- ，〈朱子與哈伯馬斯：一倫理學的新方向〉，《當代儒學研究》期13，2012年。
- 陳榮捷，《朱學論集》，臺北：臺灣學生書局，1988年。
- 麥金太爾（Alasdair MacIntyre）著，萬俊人等譯，《誰之正義？何種合理性？》，北京：當代中國出版社，1996年。
- 程顥、程頤，《二程集》，北京：中華書局，2004年。
- 馮友蘭，《中國哲學史》，香港：太平洋圖書公司，1970年。
- 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》卷8期2，總第16期），2011年。
- 劉述先，〈朱熹的思想究竟是一元論或是二元論？〉，《中國文哲研究期刊》創刊號，1911年。

- Baron, Marcia W., Philip Pettit & Michael Slote, *Three Methods of Ethics*, Oxford: Blackwell Publishing, 1997.
- Hutcheson, Francis *Collected Works of Francis Hutcheson*, Hildesheim: Olms, 1969.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- , *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.
- Müller, Max, *Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg: Kerle, 1958.
- Plato, *Collected Dialogues of Plato*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton: Princeton University Press, 1961.