

《東華漢學》第 19 期；157-194 頁
東華大學中國語文學系 華文文學系
2014 年 6 月

掛搭與相衰： 朱子的理氣型態及其對「惡」的處理^{*}

許朝陽^{**}

【摘要】

牟宗三先生曾依本體的活動與否，將理學歸為「即存有即活動」、「存有而不活動」二種型態，朱子被判屬後者。拙文以為，朱子理氣論的設計，當源於對「惡」經驗事實之正視。只要是一元本體論，基本上都會面對「善惡同體」的理論困難。為了維護理的純粹至善，又要對惡的由來有合理解釋，朱子乃有「理掛搭在氣上」不活動的情形。理為至善，惡為傍出，所以朱子斥「性無善惡」論點為非。不過，這套理論除了解釋心性善惡之外，同時也是用以說明一切現象存在的本體論，這就使得問題有些複雜。

依朱子理論，現象的發生，來自理氣的結合。不同於印度數論派哲學「絕對的不活動」型態，朱子的理仍參與、內寓於現象之中。依「天地萬物莫不有理」的說法，合理推論，惡之事物也應有惡之共相，這就

^{*} 本文為國科會計畫 NSC100-2410-H-030-037-之研究成果。承匿名審查委員惠予指正，提供更周延的思考向度，特此誌謝。

^{**} 輔仁大學中文系副教授

有導致「事物善惡皆有理」的可能。同時，朱子論理氣另有「相袞」之說，理氣的關係就不是掛搭，而是「天地之性在氣質之中穿過」的型態。依此型態，理就未必全然不活動，只不過是透過氣質來作用。依朱子「性體情用」的說法，情有善惡，逆推回去，也就不無性具善惡、性無善惡的可能。藉《大乘起信論》為比對，同一本體做為善惡現象共同根源，則本體的不變之性，當不能以現象善惡名之，這就有超越善惡、非善非惡的可能性，但這結果恰為朱子所極力反對者。

關鍵詞：理、氣、掛搭、相袞、無善無惡、善惡同體

一、理氣論的形成：對「惡」經驗事實的正視

(一) 對「惡」的正視

牟宗三先生曾依本體的活動與否，將宋明理學分判為「即存有即活動」、「存有而不活動」二種型態。¹所謂「存有而不活動」，可以藉牟先生對朱子「陰陽氣也，所以一陰一陽者道也」的解釋做說明：

此靜態的所以然之形上之理只擺在那裡，只擺在氣後面而規律之以為其超越的所以然，而實際在生者化者變動者俱是氣。而超越的所以然之形上之理却並無創生妙運之神用。此是朱子之思路也。在此思路下，太極不能動，理不能動。²

所謂「不活動」意謂者變動者、創生者皆是氣，理只是靜態地存在，只作為氣在變動創生過程中所依的規律。因此，朱子被判屬後者的「橫攝系統」；因對「道體不透」，故於成德之教亦為歧出轉向。³牟先生分系理論的學術價值固無可疑，不過，即使朱子的本體真為「存有而不活動」，又基於何種問題意識，使他非將本體理解為「不活動」不可？從他屢次徵引明道「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明，二之則不是。」的情形來看，⁴也許朱子的理氣論突出的是他對「惡」此一經驗事實之在意。如其所言：

¹ 牟先生曰：「依前章宋明儒之分系，對於道體性體之體會只有兩種：（一）、體會為即活動即存有。（二）、體會為只存有而不活動。」氏著，《心體與性體》（一）（臺北：正中書局，1989），頁 61。又說：「即活動即存有之縱貫系統乃是上承先秦儒家之大宗。……伊川朱子『只存有而不活動』之橫攝系統是此大宗之歧出，或亦可說是此大動脈中之一『靜』。」頁 414。

² 同前註，頁 370。

³ 牟先生以為伊川朱子的歧出與轉向在於：一是將知識問題與成德問題混雜在一起講，二是將超越之理與後天之心對列對驗，成德之教遂成他律道德，本體的活動與否同時表現在理氣論與心性論。見同前註，頁 50-51。

⁴ 《朱子語類》中徵引明道「論性不論氣，不備。」集中見於卷 4、卷 59、卷 124。所謂「不備」之處，當如卷 4 所言：「既是此理，如何得惡！所謂

且如只說個仁義禮智是性，世間卻有生出來便無狀底，是如何？只是氣稟如此。若不論那氣，這道理便不周匝，所以不備。若只論氣稟，這個善，這個惡，卻不論那一原處只是這個道理，又卻不明。⁵

基於這段話，可以推論朱子背後的問題意識也許是：既然惡的存在乃是不容否定的經驗事實，那麼經驗現象就必然不是理的全體流行、全幅展現。活動者必須為活動的結果負責，而「理」應當是純善無惡的。然而，「繼善成性」過程中，竟然偏差導致惡的產生，這一問題，借用印度哲學來說便是：「做為宇宙最高原理，而且具有唯一無二、妙樂、智慧、無極（無限）等特質的梵我，為什麼會（怎麼可能）創造出包括生命體在內的、有缺陷、有差別、受侷限、受苦難、無常變化的宇宙萬物呢？」⁶

惡者，卻是氣也。孟子之論，盡是說性善。至有不善，說是陷溺，是說其初無不善，後來方有不善耳。若如此，卻似『論性不論氣』，有些不備。卻得程氏說出氣質來接一接，便接得有首尾，一齊圓備了。」宋·朱熹，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002）冊 14，頁 193。及卷 59：「蓋本然之性，只是至善。然不以氣質而論之，則莫知其有昏明開塞，剛柔強弱，故有所不備。」《朱子全書》冊 16，頁 1889。準此，「論氣」才能對「惡」之經驗事實加以正視並說明之。

⁵ 《朱子語類》，卷 4，《朱子全書》冊 14，頁 200。

⁶ 楊惠南，《印度哲學史》（臺北：東大圖書公司，1995），頁 75。萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）將惡區分為「形上惡、物理（形體）惡、倫理（道德）惡」。依萊布尼茲，這幾種惡的定義是：「形而上學的惡在於純然的不完美性，形體的惡在於痛苦，道德的惡在於罪。雖然形體的惡和道德的惡並非必然，但它們藉助永恒真理卻是可能發生的。」德·萊布尼茲著，朱雁冰譯，《神義學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007），頁 120。萊氏對於形上惡又解說如下：「然而，人們必須更多地考慮已經提及的思辨的和形而上學的種種困難，它們涉及到惡的原因。惡從何而來？……既然有上帝，何以有惡？若說無上帝，何以有善？……將一切存在都追溯到上帝那裏的我們應從那裏去尋找原因呢？」（頁 119）萊氏以為永恒真理既是善的原因，也是惡的本源所在，不過「惡之形式上的東西並沒有動力點（point d'efficente），因為它處在——我們將看到的——缺失（privation）之中，即處在動力因沒有引發的東西之中。因此，經院哲學家們往往說惡是欠缺的（d'efficente）。」（頁 120）依此說法，物理惡或倫理惡都是順著形上惡而來的結果。朱子依氣稟清濁厚薄，而說萬物之不齊，乃至心性之明暗善惡，其思路與之有相近之處；而在本

同時，如果以善惡皆來自同一本體，便意味著經驗界的善惡現象，皆是本體在流行過程中所留下之跡。於是，此一本體遂超然於善惡之上，非單純可以「善」界定之，這就是朱子所反對的「善惡同體」、「性無善惡」的觀點：「遂成有兩性：本然者是一性，善惡相對者又是一性。他只說本然者是性，善惡相對者不是性，豈有此理！」⁷再進一步說，朱子反對的理由是：「若善底非本然之性，卻那處得這善來？」⁸為了使道德善法有其本源，必然要維護本體為純粹至善之性。但改寫朱子的話，可以反過來問：若善底是本然之性，惡又從何而來？因此，這一「惡」的事實必不能由「理」、而只能由「氣」來負責交代。惡的發生，不是源於形上的至善本體，而是歧出於形下的經驗過程。於是，就形成理不造作、氣有造作；理不生滅、氣有生滅，理氣不離不雜的格局。將經驗現象之「惡」，歸咎於氣稟的蔽隔，⁹惡的來源似乎得到了合理的解釋，¹⁰故而朱子稱此理氣、性氣二分格局「極有功於聖門」。¹¹

體宇宙論中的格局下，理學的倫理惡不能離於形上惡而言，本文所集中討論者亦屬形上層面。

⁷ 《朱子語類》，卷 101，《朱子全書》冊 17，頁 3393。

⁸ 同前註，頁 3394。

⁹ 朱子以「蔽隔」論惡的代表性說法如：「問：『氣質有昏濁不同，則天命之性有偏全否？』曰：『非有偏全。謂如日月之光，若在露地，則盡見之；若在部屋之下，有所蔽塞，有見有不見。昏濁者是氣昏濁了，故自蔽塞，如在部屋之下。然在人則蔽塞有可通之理；至於禽獸，亦是此性，只被他形體所拘，生得蔽隔之甚，無可通處。』」《朱子語類》，卷 4，《朱子全書》冊 14，頁 185。又如：「性離氣稟不得。有氣稟，性方存在裡面；無氣稟，性便無所寄搭了。稟得氣清者，性便在清氣之中，這清氣不隔蔽那善；稟得氣濁者，性在濁氣之中，為濁氣所蔽。」《朱子語類》，卷 94，《朱子全書》冊 17，頁 3134。

¹⁰ 傅武光，〈朱子對於惡的來源的說明〉即謂：「因氣稟蔽塞心性之故，心所發的情，不能中節，流為人欲。這就是惡的來源。」氏著，《中國思想史論集》（臺北：文津出版社，1990），頁 194。

¹¹ 朱子論「氣質之說」曰：「此起于張程。某以為極有功於聖門，有補於後學，讀之使人深有感于張程，前此未曾有人說到此。」《朱子語類》，卷 4，《朱子全書》冊 14，頁 199。

(二) 惡的發生：「氣的衰來衰去」與「理氣相衰」

承前所述，一方面透過氣的蔽隔，合理說明了經驗之惡的來源；一方面藉由理不活動，維持理的純粹至善。這套說法既論性又論氣，同時回答了善、惡的根源，但又不致落入性無善惡、善惡同體的局面，似乎是個不失善巧的說法。然而，如再仔細推敲，這樣的處理方式恐怕仍有商榷餘地。(1)從「理不活動」的層面而言，理氣近似二元，處於靜態的「掛搭」關係。¹²在掛搭關係中，惡的由來如依朱子所說：「人所稟之氣，雖皆是天地之正氣，但衰來衰去，便有昏明厚薄之異。蓋氣是有形之物。才是有形之物，便自有美有惡也。」¹³如果惡的發生是來自於氣的「衰來衰去」，那麼要消弭惡的現象，便意味著必須使氣不再「衰來衰去」，乃能使理全幅呈現。這樣的結果，不啻意味著抽離現實生活世界，乃能進入潔靜空闊、純粹之理的世界。但這結果顯然迥異於儒家肯定日常人倫之旨，反而近於朱子所駁斥的佛家「毀人倫，去四大」、「把世事為幻妄」。(2)儘管朱子承認惡之事實，但仍肯定天下事物乃天理之實現，只不過實現過程中未盡如理。在掛搭的關係中，經驗現象皆是理氣相合所成，天下事物皆有理，枯槁瓦礫亦有理，皆是「氣對理的實現」。善固然是由於氣的依理實現，然而惡呢？這莫非意味著，惡的事物，也是「惡之理」（儘管是形式之理）的實現？於是，即便理不活動，是否形式上仍可能理具善惡？(3)從氣的「衰來衰去」，固然說明了善的實現、惡的發生。但學者亦指出，朱子的理未必即為不活動。¹⁴考察文獻，從理的角度，朱子確也肯定氣質之性「要亦不可不謂之性」。亦即是說，

¹² 「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。」《朱子語類》，卷1，《朱子全書》冊14，頁115。

¹³ 同前註，頁197。

¹⁴ 如向世陵便說：「朱熹理本論的基礎構造便是『理生氣』，儘管他始終沒有也不可能講清楚理如何產生氣，但既要『生』，則不可能靜止不動則是無疑的。」氏著，《理氣性心之間—宋明理學的分系與四系》（長沙：湖南大學出版社，2006），頁265。

天下事物皆是理的實現，只不過在實現過程中遭到扭曲或污染，是打折扣的實現。「善固性也，然惡亦不可不謂之性也。」語出明道，¹⁵朱子釋之曰：「天命之性，非氣質則無所寓。然人之氣稟有清濁偏正之殊，故天命之正，亦有淺深厚薄之異，要亦不可不謂之性。舊見病翁云：『伊川言氣質之性，正猶佛書所謂水中鹽味，色裡膠清。』」¹⁶這是說，氣質之性是「理與氣」混雜的結果，¹⁷雖說雜了人欲，但終究有理在其中，故曰「不可不謂之性」。有別於理只是掛搭、氣「袞來袞去」，我們可以把這種型態名之曰「理氣相袞」或「性氣相袞」。「天地之性在氣質中過」表現在心性論為「性體情用」，只不過這個「情用」不是理自身，而是理氣相袞的結果。儘管朱子把惡片面歸於氣稟，¹⁸但既然吾人經驗所及，皆是氣質之性（天地之性在氣質中過），善惡自然也就都是「在氣質中過的結果」。那麼在理氣相袞、善惡雜染的經驗界，要逆推回理或性自身必為純粹至善，其論證就有討論的空間。

回顧儒家對惡的解釋，「蔽隔」可以說是老傳統。孟子「過穎在山」（《告子·上二》）、「若夫為不善，非才之罪也。」（《告子·上六》）即將惡歸咎於外力扭曲。若不考量本體論問題，蔽隔說頗能說明理氣的異質性；但如放在本體論中，萬物皆應是源於同一本體，何以同一本體

¹⁵ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，2006），頁 10。

¹⁶ 《朱子語類》，卷 4，《朱子全書》冊 14，頁 196。

¹⁷ 這也就是朱子所謂「天地之性從氣質裏穿過」的意思：「氣質之性，便只是天地之性。只是這個天地之性卻從那裡過。好底性如水，氣質之性如殺些醬與鹽，便是一般滋味。」《朱子語類》，卷 4，《朱子全書》冊 14，頁 197。橫渠所謂「氣質之性」未必皆就道德意義而言，也指「剛柔、緩急、有才與不才」的材質意義。朱子則將之理解為「氣質中的性」，或者天地之性在氣質裏邊濾過，故雜染了特殊的顏色。橫渠：「人之剛柔、緩急、有才與不才，氣之偏也。」宋·張載著，章錫琛點校，《張載集》（北京：中華書局，2006），頁 23。橫渠所謂的「天地之性」，朱子或稱之為「天命之性」、「義理之性」。橫渠的「氣質之性」係延續「生之謂性」一路下來的氣性、才性之意義，是就氣質之殊質而說的一種自然之性。

¹⁸ 「既是氣稟惡，便也牽引得那性不好。蓋性只是搭附在氣稟上，既是氣稟不好，便和那性壞了。所以說濁亦不可不謂之水。水本是清，卻因人撓之，故濁也。」《朱子語類》，卷 95，《朱子全書》冊 17，頁 3195。

而生成蔽隔，問題就較為複雜。為了保證本體必然純淨至善，又必須面對現實世界的惡，朱子即依掛搭、相袞二說，迂迴地說明理氣二者「不離不雜」的關係。無獨有偶，以理氣的存有、活動做為現象發生原因，恰有二種對應的哲學模型可供比較說明：一是氣的動靜平衡被打破，理不活動、氣活動：印度數論派（Sāṃkhya）神我、自性之說可為代表。二是理活動，但為氣所干擾：《大乘起信論》無明風動，造成真如動而萬象現，「一心開二門」之說可為代表。為說明「理跨在氣上」、「氣依傍理而行」，朱子曾有所謂「人馬喻」¹⁹。數論派亦主張「神我」（*pruṣa*，或譯為純粹精神）與「自性」（*prakṛti*，或譯為原初物質）結合而創生萬物；這裏的二元不是狹義的善、惡，而是指「非作者」與「作者」。經驗萬物的產生是因為自性（作者）與神我（非作者）結合後，自性中「三德」（音譯：薩埵、羅闍、多磨；意譯：喜、憂、闇）的平衡狀態被打破所致。自性造作而神我不動，兩者的關係為盲人跛人合，一如朱子的人跨馬。至於《大乘起信論》，則依一心二門、真妄和合說明染淨萬法，這就有性氣相袞、理從氣中過的味道。不過，依《大乘起信論》，真如境界乃是「染法淨法皆悉相待，無有自相」可說，這說明了真妄和合、性氣相袞格局中，向上逆推是有「超越善惡」、「無善無惡」的可能。

綜上所述，既要維持本體為至善，又要合理解釋惡之由來，於是朱子的理有「不活動」的傾向。理不活動，現象的發生便來自於氣的活動，這便意味著惡的消解有待氣不再活動，等於脫離經驗，超拔於形上界。然而，現象既為理氣相合而成，即便理不活動、氣依傍理而活動，但這仍可能推論出「惡也有惡的形式之理」。另一方面，如果我們接受朱子「性氣相袞」型態中，理仍有活動、為善惡因的可能，那麼理就要為善

¹⁹ 其實早在西漢，揚雄就曾使用過「人馬喻」以說明善惡行為的由來。《法言·修身》：「人之性也，善惡混。修其善則為善人，修其惡則為惡人。氣也者，所以適善惡之馬也與？」晉·李軌注云：「御氣為人，若御馬涉道，由通衢則迅利，適惡路則駑蹇。」此說近於朱子人馬喻，可惜《法言》對人馬的動靜關係，沒有進一步的發揮。汪榮寶撰，陳仲夫點校，《法言義疏》（北京：中華書局，1987），頁85。

惡現象負責，逆推上去，理就不一定純粹至善，反而有可能回到朱子所反對的「性無善惡」或「同體異用」的情形。拙文以下即依此二種型態論述之。

二、理在「氣的活動」中的參與型態

(一) 絕對地不活動：存有而不參與

只要是一元本體論，便不能避免「本體如何生出差別對立的現象」此一問題。周濂溪《太極圖說》可謂理學最具代表性的本體宇宙論模式，依《太極圖說》的宇宙論模型，「太極動而生陽，靜而生陰」，二氣五行，皆應源自一理。但依太極神體，何以竟導致「五性感動而善惡分」？這部分《太極圖說》顯缺回應。而在一元本體論中，這幾乎也是無法回答的問題，如朱子所言：

問：「自太極一動而為陰陽，以至於為五行，為萬物，無有不善。

在人則才動便差，是如何？」曰：「造化亦有差處，如冬熱夏寒，

所生人物有厚薄，有善惡。不知自甚處差將來，便沒理會了。」²⁰

「造化亦有差處」意指自然之惡的可能性，因稟氣有厚薄，人物亦有善惡差別。至於惡的發生，則「不知自甚處差將來」，這個回答暗示了問題的棘手。儘管此問題難以回答，但必然不能由理來負責。在萬物創生中，為了保證理的至善，創生的活動，便交於氣來負責，理則無造作。如《朱子語類》所載：

蓋氣，則能凝結造作。理却無情意，無計度，無造作。只此氣凝

聚處，理便在其中。且如天地間，人物草木禽獸，其生也莫不有

種，定不會無種子，白地生出一個物事，這箇都是氣。²¹

至於氣活動而產生萬物的具體過程則是：

²⁰ 《朱子語類》，卷 94，《朱子全書》冊 17，頁 3128。

²¹ 《朱子語類》，卷 1，《朱子全書》冊 14，頁 116。

天地初間只是陰陽之氣，這一個氣運行，磨來磨去，磨得急了，便拶許多渣滓，裏面無處出，便結成個地在中央。氣之清者，便為天，為日月，為星辰，只在外，常周環運轉。²²

天地由氣的運行所成，但氣終究不是終極本體，未有天地之前，朱子仍以為「畢竟也只是理」、「有理，便有氣流行」：

問：「昨謂未有天地之先，畢竟是先有理，如何？」曰：「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理便有此天地，若無此理，便亦無天地，無人無物，都無該載了。有理，便有氣流行，發育萬物。」曰：「發育是理發育之否？」曰：「有此理，便有此氣流行發育。理無形體。」曰：「所謂體者，是強名否？」曰：「是。」曰：「理無極，氣有極否？」曰：「論其極，將那處做極？」²³

儘管「有理，便有氣流行」，但實際發育萬物，仍由氣實現完成之。天地萬物，美醜善惡，高低大小，這些不齊的現象，朱子以為只能由氣負責，氣雖然由理所生，理卻不對氣的活動結果負責。於是，就形成了「氣強理弱」、「理管他不得」的說法：

又問：「若氣如此，理不如此，則是理與氣相離。」曰：「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這個氣，只是氣強理弱。譬如大禮赦文，一時將稅都放了相似，有那村知縣硬自捉縛須要他納，緣被他近了，更自叫上面不應，便見得那氣粗而理微。又如父子，若子不肖，父亦管他不得。聖人所以立教，正是要救這些子。」²⁴

²² 《朱子語類》，卷1，《朱子全書》冊14，頁119。

²³ 同前註，頁114。其他類似的話如：「問：『有是理便有是氣，似不可分先後？』曰：『要之，也先有理。只不可說是今日有是理，明日卻有是氣；也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裡。』」（頁116）以及：「徐問：『天地未判時，下面許多都已有否？』曰：『只是都有此理，天地生物千萬年，古今只不離許多物。』」（頁116）

²⁴ 《朱子語類》，卷4，《朱子全書》冊14，頁200。

此外，朱子又說：「人所稟之氣，雖皆是天地之正氣，但袞來袞去，便有昏明厚薄之異。蓋氣是有形之物。才是有形之物，便自有美有惡也。」²⁵以及「二氣五行，始何嘗不正。只袞來袞去，便有不正。」²⁶德性之優劣，遂由五行稟氣之偏重決定之。²⁷於是，由理生氣、氣生萬物的模型便是：至善之理生出至善之氣，氣袞來袞去，乃有美惡之差別。如此一來，《太極圖說》的宇宙模型就會成為一個頗尷尬的局面：太極之理，本來至善；生出氣後，有子不肖；氣強理弱，遂有善惡。換句話說，《太極圖說》的模型最後不是「繼善成性」、「天命流行」的道德化理想世界，而是經驗世界「理管他不得」的不肖現實局面。

現象未必如理，所以朱子不能同意理氣即體即用的說法，〈答楊子直書〉即以太極動靜為體用關係乃屬「有病」，²⁸後改之為「本然之妙、所乘之機」，也就是所謂「理搭在陰陽上，如人跨馬相似。」²⁹所謂「所乘之機」的意思是：

問「動靜者，所乘之機」。曰：「太極理也，動靜氣也。氣行則理亦行，二者常相依而未嘗相離也。太極猶人，動靜猶馬；馬所

²⁵ 《朱子語類》，卷1，《朱子全書》冊14，頁197。

²⁶ 同前註。

²⁷ 朱子：「人性雖同，稟氣不能無偏重。有得木氣重者，則惻隱之心常多，而羞惡、辭遜、是非之心為其所塞而不發；有得金氣重者，則羞惡之心常多，而惻隱、辭遜、是非之心為其所塞而不發。水火亦然。唯陰陽合德，五性全備，然後中正而為聖人也。」同前註，頁205。順著氣稟之美惡，因稟賦不齊對的蔽塞，而引出德性的善惡觀念，是宋明儒常見的說法。不過，氣之美惡與德性善惡仍有概念上之差異，對此，勞思光曾批評之曰：「若謂『人』在『氣』一面，『得其秀而最靈』則此仍是一描述；此種『秀而最靈』之氣，不過為『氣』化生萬物之許多狀態中一狀態，何以由此能引出『善惡』之觀念？」氏著，《新編中國哲學史》（三上）（臺北：三民書局，1990），頁106。

²⁸ 朱子〈答楊子直書〉：「熹向以太極為體、動靜為用，其言固有病，後已改之曰：『太極者，本然之妙也；動靜者，所乘之機也』，此則庶幾近之。」《晦庵先生朱文公文集》，卷45，《朱子全書》冊22，頁2072。

²⁹ 「陽動陰靜，非太極動靜，只是理有動靜。理不可見，因陰陽而後知。理搭在陰陽上，如人跨馬相似。才生五行，便被氣質拘定，各為一物，亦各有一性，而太極無不在也。」《朱子語類》，卷94，《朱子全書》冊17，頁3126。

以載人，人所以乘馬。馬之一出一入，人亦與之一出一入。蓋一動一靜，而太極之妙未嘗不在焉。此所謂『所乘之機』，無極、二五所以『妙合而凝』也。」³⁰

以本體現象為體用關係，其病何在？在於現象乃善惡雜染，如以太極陰陽為體用關係，無異暗示本體有動有靜。在心性論上就可能發而為善，也可能發而為惡，不免有「善惡同體異用」之嫌，故而朱子謂體用之說「其言固有病」。

綜上所述，朱子對理氣的界定是：「若理，則只是個淨潔空闊底世界，無形迹，他却不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。」³¹理淨潔空闊，造作由氣來負責。於是，「惡」便來自氣的磨來磨去、衰來衰去，這便意味著惡乃是緣於氣的厚薄清濁失去了中正平衡的狀態。³²合理推論，善的回復，就意味著回到氣未受干擾、未衰動分別之初。亦即朱子所謂：「性便是理，氣便是氣，是未分別說。」³³也就是說，回到理氣衰合之前，獨立自存的狀態，惡自然不再現起。從「理不為惡之事實負責」之立場來看，朱子的理氣論與二元論的數論派（當然朱子未必即是二元論者）³⁴，其氣質有其相近之處。例如朱子解釋理氣關係時，有所謂的「人

³⁰ 《朱子語類》，卷 94，《朱子全書》冊 17，頁 3128-3129。

³¹ 《朱子語類》，卷 1，《朱子全書》冊 14，頁 116。

³² 例如馮友蘭便對周濂溪《太極圖說》「五性感動而善惡分」做如是理解：「陽為剛，陰為柔，人稟陰陽之氣，故性亦有剛柔。剛柔失當，以及『五性感動』之不合中者，皆是惡。」這是以陰陽剛柔、五行之氣的失衡、不合中做為惡的由來。氏著，《中國哲學史》（上海：華東師範大學出版社，2000），頁 213。

³³ 「性即氣，氣即性，它這且是衰說；性便是理，氣便是氣，是未分別說。其實理無氣，亦無所附。」《朱子語類》，卷 4，《朱子全書》冊 14，頁 201。這裏的「衰說」意指理氣相衰相合，「未分別說」則應指理自理、氣自氣，兩者尚未分化衰合的狀態（分了之後，因理氣之衰合而有萬物）。

³⁴ 關於朱子的理氣論，學界存在著一元論與二元論不同的理解，陳來指出一元論仍是較普遍的看法：「以朱熹的理氣觀為理在氣先的理一元論，是學術界長期以來比較普遍的看法。然而，不僅也有學者主張朱熹的哲學是二元論，而且，在對理在氣先思想的具體把握方面也有很大的差別，例如，如有的學者強調在朱熹哲學中理對於氣是邏輯上而不是時間上在先的關係，而在斷定朱熹哲學中理在時間上先於氣的學者中則更有提出朱熹是講

馬喻」；無獨有偶，數論也有「跛盲人」之說。數論派以跛人喻精神性的神我，能知見但不能行動；以盲人喻物質的自性，能行動卻不能看路，是以神我自性兩者相合「如跛盲人合，由義生世間」。³⁵朱子的理無情意、無計度、無造作，造作凝聚生物則交由氣負責，格局相類。

依數論派，神我與自性結合乃產生宇宙萬有，在這過程中，神我只是一「見者」(darzana)、「旁觀者」，無為無作，不起指導作用。³⁶現象發生中，真正的作者是自性；而解脫的涅槃因也是自性，使自性獨立於神我之外，解脫境界即是「獨存」，使自性的三德³⁷歸於平衡，回到

理能生氣的。」陳來，《朱子哲學研究》(上海：華東師範大學出版社，2000)，頁 75。如果對朱子的理氣論強化其一元傾向的話，拙意以為當有兩種可能發展，一是朝向羅整菴(欽順)、王浚川(廷相)等氣學型態，一則是周、張、明道、五峯等「一本圓教」型態。羅整菴「理氣為一物」，或王浚川「氣載乎理，理出於氣」，是取消理的超越性，而將理向下統一於氣，理只是氣化流行所呈現的條理；如果只強調朱子論理的「掛搭」之義，確有這種可能。但朱子雖說「天以陰陽五行化生萬物，氣以成形」，仍說「理亦賦焉，猶命令也。」(《中庸章句》)這說明朱子仍以理具有統御氣的作用為然。因此，朱子當仍有「理統御氣」之傾向，只不過因經驗現實之氣不隨理，乃有理弱氣強等近似理氣二元之論。劉述先，〈朱熹的思想究竟是一元論或二元論？〉將朱熹理論區分兩個層次：「形上構成的二元、功能實踐的一元」，見《中國文哲研究集刊》創刊號(1991.3)，頁 182-192。拙見則以為，也許「本體的一元、現象的二元」要為貼切。但一元本體，如何向下竟開出二元，這無論如何是很難說明的。

³⁵ 該偈原文是：「我見求三德，自性為獨存，如跛盲人合，由義生世間。」陳·真諦譯：《金七十論》，《大正藏》冊 54，頁 1250b。姚衛群的新譯是：「神我(與自性結合)是為了注視(自性)，自性(與神我結合)是為了獨存。二者的結合就如同跛者與盲者(的結合)一樣。(世界的)創造由此產生。」姚衛群，《古印度六派哲學經典》(北京：商務印書館，2003)，頁 155。

³⁶ S.Radhakrishnan 指出：「神我不與自性發生關係。神我只是目睹者，孤獨、疏離、消極的旁觀者。」S.Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Oxford University Press, 1996, vol.2, p.283.

³⁷ 所謂「三德」，根據《數論頌》是：「喜憂闇為體，照造縛為事，更互伏依生，雙起三德法。」真諦解釋曰：「喜為薩埵體，羅闍憂為體，闇癡多磨體，是現三體相。照造縛為事者，是三德何所作？初能作光照，次則作生起，後能作繫縛。是三德家事，更互伏依生雙起三德法者。」陳·真諦譯：《金七十論》，《大正藏》冊 54，頁 1247c。準此，三德即是薩埵(sattva)、羅闍(rajās)、多磨(tamas)，其屬性分別是喜、憂、闇，有照明、活動、

未顯的狀態。如《提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論》載數論派（僧法論）之涅槃因曰：「第十四外道僧法論師說：二十五諦自性因生諸眾生是涅槃因。自性是常……是故論中說：隨何等等性修行二十五諦。如實知從自性生，還入自性，能離一切生死得涅槃，如是從自性生一切眾生。是故外道僧法說：自性是常能生諸法，是涅槃因。」³⁸在此理論中，神我是一切宇宙過程中的旁觀者，「如遊丐或苦行者，孤獨漠然，不參與到村民忙碌的耕作中，自我作為旁觀者，也不參與到三德的活動中。」³⁹因為旁觀，所以是見者、非作者，這是真正的、絕對的「存有而不活動」。「神我孤獨漠然、自性能生諸法」，與「理管氣不得、氣凝結造作」的情形似乎相類；然而，數論派以氣的動靜為善不善因的格局恐怕不會是朱子心目中最終的哲學模型。其因安在？

依數論派，諸法發生中，神我唯一的作用是與自性相遇，使自性打破三德的平衡而生萬法。自性生萬法的過程中，神我只是漠然旁觀，不僅不活動，也不參與；這可以說是「絕對地不活動」型態。要使自性三德恢復平衡，得到解脫，只能求神我自性兩不相逢，各自獨立，自性三德即能回歸平衡未顯。但依朱子，「理未嘗離乎氣」⁴⁰、「人之所以生，理與氣合而已」⁴¹，理必須內在實現於一切事物之中。同時，「有是物則有是理與氣，故有性之名；若無是物，則不見理之所寓。」⁴²則又說明一切現象都是理氣相合，理必然要參與內在現象之中。對比之下，理的參與現象，就突顯了朱子的理氣論與數論派「不活動」的型態有所差異。於是，數論派的神我可以稱為「存有而不參與」，既然不參與活動，當然也就無所謂活不活動。至於朱子的理，既要超越而不受污染，又要

抑制的作用。

³⁸ 印度·提婆造，後魏·菩提流支譯，《提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論》，《大正藏》冊 32，頁 157c。

³⁹ 《喬荼波陀注》，引自吳學國，《存在·自我·神性：印度哲學與宗教思想研究》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁 442。

⁴⁰ 《朱子語類》，卷 1，《朱子全書》冊 14，頁 115。

⁴¹ 《朱子語類》，卷 4，《朱子全書》冊 14，頁 194。

⁴² 《朱子語類》，卷 60，《朱子全書》冊 16，頁 1942。

內在寓於現象之中，相較下可以稱為「參與而不活動」。但既然參與了，是否能完全不為惡的發生負責任，就仍可再議。同時，從一元論「理生氣」、「理為氣之主」的角度來說，理也不是沒有活動的可能。因此，其參與型態，當可再區分為「消極參與」與「積極參與」兩義。

（二）「消極參與」與「積極參與」

從「氣是依傍這理行」⁴³、「陰陽五行錯綜不失條緒，便是理。若氣不結聚時，理亦無所附著。」⁴⁴而言，理似乎是被遵循、被表現的原則，而這也是一般將「理」理解為不活動的原因。在不活動的狀態下，理只是「掛搭」在氣之上：

或問：「必有是理，然後有是氣，如何？」曰：「此本無先後之可言。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。」⁴⁵

由於理只是掛搭在氣之上，於是這種理在氣之上之先，就只是一種邏輯的先⁴⁶、形而上的先在⁴⁷。但由於經驗現象皆是理氣的結合，皆是氣依傍某種理所成之生化，這可以稱為「理的消極參與」。

朱子雖以為理生氣後，管他不得，但並非意味著理與氣相離、超絕於現象之外，而是「這理寓於氣了，日用間運用都由這個氣」。這個想法在《朱子語類》卷94中有清楚的說明：

⁴³ 《朱子語類》，卷1，《朱子全書》冊14，頁116。

⁴⁴ 同前註。

⁴⁵ 同前註，頁115。

⁴⁶ 馮友蘭：「理即如希臘哲學中所說之形式（Form），氣即如希臘哲學所說之材料（Matter）也。」又說：「若就邏輯言，則『須說先有是理』。蓋理為超時空而不變者，氣則為在時空而變化者。」氏著，《中國哲學史》。《三松堂全集》第三卷（鄭州：河南人民出版社，2001），頁328、330。

⁴⁷ 牟宗三：「理先氣後，此無問題。『先』只是本義。本當該先在。此先在不只是邏輯的先，而且是形而上的先在。」氏著，《心體與性體》（三）（臺北：正中書局，1991），頁507。

問：「『太極動而生陽』，是有這動之理，便能動而生陽否？」
 曰：「有這動之理，便能動而生陽；有這靜之理，便能靜而生陰。既動，則理又在動之中；既靜，則理又在靜之中。」曰：「動靜是氣也，有此理為氣之主，氣便能如此否？」曰：「是也。既有理，便有氣；既有氣，則理又在乎氣之中。周子謂：『五殊二實，二本則一。一實萬分，萬一各正，大小有定。』自下推而上去，五行只是二氣，二氣又只是一理。自上推而下來，只是此一個理，萬物分之以為體，萬物之中又各具一理。所謂「乾道變化，各正性命」，然總又只是一個理。此理處處皆渾淪，如一粒粟生為苗，苗便生花，花便結實，又成粟，還復本形。生生只管不已，初間只是這一粒分去。物物各有理，總只是一個理。」曰：「鳶飛魚躍，皆理之流行發見處否？」曰：「固是。然此段更須將前後文通看。」⁴⁸

這段話有幾個重點值得注意：(1)「既有理，便有氣」，這意味著理必須依賴氣的實現；「既有氣，則理又在乎氣之中」，這代表理內寓於氣中而不離。(2)「自上推而下來，只是此一個理，萬物分之以為體，萬物之中又各具一理。」則說明一切現象莫不是理的分化實現。(3)「動靜是氣也，有此理為氣之主，氣便能如此（動靜）。」這說明理為氣之主，有理，氣乃能動靜。這所謂「為氣之主」，固然可以指氣所依傍的動靜之理，這「主」便只是形式之主。然而，理不活動、氣活動的理論困難，一如明代曹端所指出：「人為死人，而不足以為萬物之靈，理為死理，而不足以為萬化之原，理何足尚而人何足貴哉？」遂將理氣、人馬關係理解為：「今使活人乘馬，則其出入、行止、疾徐，一由乎人馭之何如耳，活理亦然。」⁴⁹這觀點不能說沒有根據，因為朱子本人亦曾說：「氣

⁴⁸ 《朱子語類》，卷94，《朱子全書》冊17，頁3126。

⁴⁹ 明·曹端，〈辨戾〉，王秉倫點校，《曹端集》（北京：中華書局，2003），頁23-24。

之所聚，理即在焉，然理終為主。」⁵⁰因此，古今學者間亦有持「理能動靜」者，如朝鮮李退溪（1501-1571）便以為：「理動則氣隨而生，氣動則理隨而顯。」⁵¹曾春海亦以為：「『理』為氣化流行的『生理』，亦即乾坤生成萬物。」⁵²此外，張立文則將「理為氣之主」解為具體的指揮主宰義，以為人為主、馬為從，馬只能聽從人的意志。⁵³於是，在被動表現其為動靜之理的「消極型態」之外，當另有主動地使氣有動有靜的「積極型態」。然而，理如果積極參與、甚至「理動氣隨」的話，那麼惡的現象，就成為理活動所留下之跡，這就很難說得通。

從朱子說明理氣關係的所使用的譬喻而言，確實可看到這兩種型態。為說明理氣不相即、不因氣而改變，朱子曾有「理在氣中，如一個明珠在水裏。」⁵⁴的譬喻。另一方面，為說明理氣不相離，朱子則以水波喻道之流行發見：「如水之或流，或止，或激成波浪，是用；即這水骨可流，可止，可激成波浪處，便是體。如這身是體；目視，耳聽，手足運動處，便是用。如這手是體；指之運動提掇處便是用。」⁵⁵而依此喻，本體現象便是體用關係。依掛搭關係，或可使理氣不相雜、維持「惡」外在於理；但由於「事事物物皆有理」、現象皆是理氣組合而成，即使理不負責惡的造作，但也可能具有「共相之惡」，乃能使氣有造作活動

⁵⁰ 〈答王子合〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 49，《朱子全書》冊 22，頁 2255。

⁵¹ 《道體》，《李子粹語》，卷 1，《增補退溪全書（五）》，頁 186。另見《答鄭子中別紙》，《陶山全書（二）》，頁 339 上。轉引自張立文，《朱熹與退溪思想比較研究》（臺北：文津出版社，1995），頁 316。

⁵² 曾春海：「太極既為規範陰陽作用的動靜之理，則太極為生生之理，萬化之根。從『有理，便有氣流，發育萬物』而言，則『理』為氣化流行的『生理』，亦即乾坤生成萬物。」氏著，《朱熹哲學論叢》（臺北：文津出版社，2001），頁 7。

⁵³ 張立文：「『馬』能載人，『馬』只能聽從人的意志而奔馳。人為主，馬為從，人騎馬，馬被騎，『理』與『氣』即為一種主從關係。」氏著：《朱熹與退溪思想之比較研究》，頁 10。

⁵⁴ 「理在氣中，如一個明珠在水裡。理在清底氣中，如珠在那清底水裡面，透底都明；理在濁底氣中，如珠在那濁底水裡面，外面更不見光明處。」《朱子語類》，卷 4，《朱子全書》冊 14，頁 203。

⁵⁵ 《朱子語類》，卷 6，《朱子全書》冊 14，頁 239。

的依傍。至於在體用關係中，全水起波、全波在水，就會更進一步面對「惡亦不可不謂之性」的困難。

三、事物善惡皆有理

天下事物莫不有理，事物之理雖多，卻皆分受同一共同之理，謂之「物物各具一太極」，又謂之「理一分殊」。所謂「物物一太極」，如朱子所言：「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，則隨處而見，不可謂月已分也。」⁵⁶「理一分殊」的說法，源自橫渠、伊川，意指倫理原則雖一，但在不同的社會關係中，則依親疏而有不同等級的表現。⁵⁷在朱子的發揮之下，則指萬物本體之理雖一，但由於萬物稟受的關係，分別而表現為特殊之理：

物物皆有性，便皆有其理。……花瓶便有花瓶底道理，書燈便有書燈底道理。水之潤下，火之炎上，金之從革，木之曲直，土之稼穡，一一都有性，都有理。人若用之，又著順它理，始得。若把金來削做木用，把木來鎔做金用，便無此理。⁵⁸

經驗事物稟天地之理而為性，但由於氣稟之故，天賦之理雖無不同，但所分受、呈現出的理卻有差別，因而表現為事物千差萬別的本質屬性，這就是「物物皆有性，便皆有其理」。金不能削做木，木不能鎔做金，

⁵⁶ 《朱子語類》，卷 94，《朱子全書》冊 17，頁 3167-3168。

⁵⁷ 伊川〈答楊時論西銘書〉：「〈西銘〉明理一而分殊，墨氏則二本無分。分殊之蔽，私勝而失仁；無分之罪，兼愛而無義。」宋·程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，頁 609。朱子〈西銘論〉：「天地之間，理一而已。然乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，則其大小之分，親疏之等，至於十百千萬而不能齊也，不有聖賢者出，孰能合其異而反其同哉！〈西銘〉之作，意蓋如此，程子以『明理一而分殊』，可謂一言以蔽之矣。」《張載集》，頁 410。

⁵⁸ 《朱子語類》，卷 97，《朱子全書》冊 17，頁 3266。

表示事事物物皆有其本質屬性，不相錯亂。能如實客觀地認知事物本質屬性，即是知識，故而「理」另有知識、理念的意義。知識的累積有助於理解客觀世界，乃至於正確的行為判斷。然而，事物的差異相，乃是來自同一本體之理；因此，一方面因為經驗知識累積不足，一方面又是因為差異相不能貫通於同一之理，我們的認知能力會有所欠缺。在經驗知識累積的過程中，一旦豁然貫通，我們認知能力即能全然掌握規律，達到眾物無所不明的地步，客觀認知、行為判斷乃能確然無誤。這也就是朱子說的：

蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。……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。⁵⁹

事事物物的差別相狀，源自同一之理。人心有覺知能力，在臻至此同一之理之前，對事物之差別相狀，未必盡能辨別區分。透過即物窮理、經驗知識的累積，便有可能由差別之理，類推至共同之理，這就是程子所

⁵⁹ 宋·朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2005），頁9。又，朱子所謂「致知」，當有擴充「覺知能力」與「知識」兩種意義，如劉圻父問曰：「『人心之靈，莫不有知；而天下之物，莫不有理。』恐明明德便是性。」朱子回答：「不是如此。心與性自有分別。靈底是心，實底是性。靈便是那知覺底。如向父母則有那孝出來，向君則有那忠出來，這便是性。如知道事親要孝，事君要忠，這便是心。張子曰：『心，統性情者也。』此說得最精密。」《朱子語類》，卷16，《朱子全書》冊14，頁511。此處以「心」與「知」合言，較傾向知覺能力。知覺兼具形而上的「性」與形而下的「情」，乃有向上向下兩種可能，故曰「心統性情」。另一方面，要擴充知覺能力，又有賴客觀事理知識之增加，故而朱子又謂：「致知，則理在物，而推吾之知以知之也；知至，則理在物，而吾心之知已得其極也。」《朱子語類》，卷16，《朱子全書》冊14，頁512。牟宗三亦謂朱子的「格物窮理」有「泛認知主義」的傾向：「蓋朱子所謂『物』本極廣泛，一切事事物物包在內。不徒外物是物，即吾人身心上所發之事亦是物。惻隱、羞惡、辭遜、是非等即是心上所發之事，故亦是物。『窮、是窮在物之理』。就心上所發之事以窮其理，亦是『窮在物之理』。此是泛認知主義，把一切平置而為認知之所對。」氏著，《心體與性體》（三），頁358。

謂的「脫然貫通」。⁶⁰於是，吾人之覺知能力，便達到「無所不知」的境界，謂之「全體大用」。⁶¹

歸納《朱子語類》「事事物物各有其理」相關話語，可知朱子認為無論客觀事物或者道德行為，皆有其理，⁶²不過此根本之理，終究較傾向於道德意含。如其所言：

所謂窮理者，事事物物，各自有個事物底道理，窮之須要周盡。若見得一邊，不見一邊，便不該通。窮之未得，更須款曲推明。蓋天理在人，終有明處。『大學之道，在明明德』，謂人合下便有此明德。雖為物欲掩蔽，然這些明底道理未嘗泯絕。須從明處漸漸推將去，窮到是處，吾心亦自有準則。窮理之初，如攻堅物，必尋其罅隙可入之處，乃從而擊之，則用力為不難矣。孟子論四

⁶⁰ 程子「積習既久，脫然有貫通處」、「脫然有悟處」類似話語甚多，可參見《朱子語類》，卷 18，《朱子全書》冊 14，頁 596-618。拙意以為，所謂「脫然」當意由差別相脫然至共同相。

⁶¹ 《朱子語類》載：「剡伯問格物、致知。曰：『格物，是物物上窮其至理；致知，是吾心無所不知。格物，是零細說；致知，是全體說。』」《朱子語類》，卷 15，《朱子全書》冊 14，頁 471。

⁶² 朱子格物窮理相關言論，與客觀知識較相當者，如：「上而無極、太極，下而至於一草、一木、一昆蟲之微，亦各有理。一書不讀，則闕了一書道理；一事不窮，則闕了一事道理；一物不格，則闕了一物道理。須著逐一件與他理會過。」《朱子語類》，卷 15，《朱子全書》冊 14，頁 477。又如：「蓋天下之事，皆謂之物，而物之所在，莫不有理。且如草木禽獸，雖是至微至賤，亦皆有理。」《朱子語類》，卷 15，《朱子全書》冊 14，頁 477。指道德律者，則如：「格物窮理，有一物便有一理。窮得到後，遇事觸物皆撞著這道理：事君便遇忠，事親便遇孝，居處便恭，執事便敬，與人便忠，以至參前倚衡，無往而不見這個道理。」《朱子語類》，卷 15，《朱子全書》冊 14，頁 470。又如：「天生蒸民，有物有則。」蓋視有當視之則，聽有當聽之則，如是而視，如是而聽，便是；不如是而視，不如是而聽，便不是。謂如「視遠惟明，聽德惟聰」。能視遠謂之明，所視不遠，不謂之明；能聽德謂之聰，所聽非德，不謂之聰。視聽是物，聰明是則。推至於口之於味，鼻之於臭，莫不各有當然之則。所謂窮理者，窮此而已。《朱子語類》，卷 59，《朱子全書》冊 16，頁 1883。

端，便各自有個柄靶，仁義禮智皆有頭緒可尋。即其所發之端，而求其可見之體，莫非可窮之理也。⁶³

然而，既然事事物物皆有其理，就必然面臨瑣細卑微事物（如枯槁瓦礫者）是否亦然有理的問題：

問：「曾見〈答余方叔書〉，以為枯槁有理。不知枯槁瓦礫，如何有理？」曰：「且如大黃附子，亦是枯槁。然大黃不可為附子，附子不可為大黃。」⁶⁴

問：「理是人物同得於天者。如物之無情者，亦有理否？」曰：「固是有理，如舟只可行之于水，車只可行之于陸。」⁶⁵

在上述問答中，朱子意謂經驗事物各有其本質屬性，舟水車陸，不相錯亂，謂之理。即便枯槁瓦礫、大黃附子、階磚竹椅，仍不致混同為一，表示它們仍各保有其殊特之理。客觀事物必有其存在之理或共同規律，則有情無情、事事物物乃至於枯槁、瓦礫、朽木莫不有其理，這裏的「理」當指知識論意義下的形構之理、存在之理，而非倫理學意義下的道德之理。例如甘節所記朱子與門人問答，朱子以為瑣屑事物仍有無關仁義之理：

問：「枯槁有理否？」曰：「才有物，便有理。天不曾生個筆，人把兔毫來做筆。才有筆，便有理。」又問：「筆上如何分仁義？」曰：「小小底，不消恁地分仁義。」⁶⁶

「才有筆，便有理」，筆又不消分仁義，顯然此處之理指的不是道德之理，而是形式之理、或者形構的知識。既指客觀知識而言，則善有善的知識，⁶⁷惡也有惡的知識，我們乃能辨識其為惡。例如朱子〈資治通鑑

⁶³ 《朱子語類》，卷 15，《朱子全書》冊 14，頁 469-470

⁶⁴ 《朱子語類》，卷 4，《朱子全書》冊 14，頁 188。

⁶⁵ 同前註，頁 189。

⁶⁶ 同前註。

⁶⁷ 道德實踐亦須配合著客觀知識，此則有賴後天學習，如朱子所言：「如先酌鄉人與敬弟之類，若不問人，怎生得知？今固有人素知敬父兄，而不知鄉人之在所當先者；亦有人平日知弟之為卑，而不知其為尸之時，乃祖宗神靈之所依，不可不敬者。若不因講問商量，何緣會自從裡面發出？」《朱

綱目序例〉云：「大綱既舉，而鑒戒昭矣；眾目畢張，而幾微著矣。是則凡為格物致知之學者，亦將慨然有感於斯，……。」⁶⁸依朱子所定《凡例》，所謂綱目、鑒戒包含了僭號、篡賊、囚繫、流竄、誅殺、災祥……等，意謂著善之所以為善、惡之所以為惡，必然有其不相錯亂之共相，我們乃能依其行為懲惡勸善、撥亂反正。

柏拉圖（427B.C.-347B.C.）理念論亦曾面臨類似的問題：不完美的物事是否亦有其共相？依柏拉圖的理念論，感官世界中的現象都是來自於對理念世界的分受與摹仿，而在理念世界中，「善」則是最高的存在。因此，理念兼具知識與本體兩重意義。從真善美角度而言，我們說「白花」、「正義的行為」、「美麗的塑像」分享了「白」、「正義」、「美」等理念，這通常能為人所接受。如同蘇格拉底相信公正、善、美，以及所有諸如此的事物存在著共相；但至於較卑微、不完美的物事（如頭髮、泥土、污垢），蘇格拉底則否定其間有共相的存在。⁶⁹柏拉圖則以為，否認「惡的相」是矛盾的。《巴門尼德》中指出，從倫理學角度而言，任何物事不會以追求醜、惡為目的；但從本體論而言，任何存在無論好壞、美醜，都是存在，都應一視同仁：既然有美的理念，當然也有醜的理念；有善的理念，當然也有惡的理念。⁷⁰綜上所述，如果我們同意朱

子語類》，卷 59，《朱子全書》冊 16，頁 1879。

⁶⁸ 〈資治通鑑綱目序例〉，《朱子全書》冊 8，頁 22。

⁶⁹ 《巴門尼德》載：「說頭髮、泥土、污垢這樣一些微不足道的、卑賤的事物也有相可能會被認為是荒謬的，蘇格拉底，對此你是否也感到困惑？……蘇拉格底說，我不困惑。在這些事例中，事物就是我們能看見的事物，如果假定這樣的事物也有相，那就太荒謬了。」古希臘·柏拉圖著，王曉朝譯，《柏拉圖全集》第二卷（北京：人民出版社，2002），頁 760-761。

⁷⁰ 如范明生所言：「對於第二類有倫理價值的東西的『相』是柏拉圖前期相論最主要討論的問題；按照他的前期倫理目的論的思想，當然絕對否認有第四類東西的『相』，因為任何物事決不會以追求醜、惡為目的。……如果不從目的論而從本體論的觀點看，任何存在不論它的價值高低，不論它是好是壞，是美是醜，它們既然都是存在，作為存在講它們都是一樣的，既然承認有『美的相』便同樣應該承認有『醜的相』。……這就是說真正的哲學不應該顧慮別的意見，只承認『善的相』而否認『惡的相』，應該對所有的存在一視同仁作出解釋—這就是本體論的要求。」汪子嵩、范明

子的理具有知識或共相的意義，則當如同柏拉圖推論，善惡皆有其共相。儘管如此，學者或以為，柏拉圖理念論中，美有美的理念、正義有正義的理念，理型是多；朱子的理則只是一（眾理皆自太極出），是「存在之然之所以然之理」，學者或謂之「一理而多相」。⁷¹從倫理學角度，事事所當然之理固無所謂惡而言；但從本體論角度，經驗事物必然是理氣相即的結果，也就是氣對某種理的實現，那麼「惡」是否也是一種氣的實現？又實現了什麼？豈不是惡之理、惡之共相嗎？⁷²

此外，朱子理氣論的成聖之道，仍在於「格物窮理、吾心之全體大用無不明」，而不在回到氣未有陰陽動靜之際，或者回到「氣便是氣」未袞合之初，而在使氣的活動全合乎理、依理而行，故而有變化氣質之說。這說明以成德成聖為目的，「掛搭說」不能是唯一的、終極的解釋，必然得引出「相袞說」以補充說明。從「掛搭說」而言，理固然可說其不活動；但從「相袞說」來看，現象乃是因理「穿過氣中」、「袞在氣中」所顯現，就很難說理是絕對的不活動。

生、陳村富、姚介厚著，《希臘哲學史》（北京：人民出版社，1997）第二卷，頁 862-863。

⁷¹ 關於朱子「理」的一與多，牟先生以為：「朱子之意是一為真一（真地是一），多只是權說之假象。所謂權說之假象者，就存在之然而為其所以然之理，是因『存在之然』之多而權說為多，而實無多理，只是此整全之一理也。又因存在之然有相（有彼此之差別）而權說為彼理此理，而實則整全之一之理無相，不可以分割而為定多而謂實有此理彼理之別也。」氏著，《心體與性體》（三），頁 505。對此，蔡仁厚名之曰「一理而多相」（多，是理事物而顯示之相）。見氏著，《宋明理學南宋篇》（臺北：臺灣學生書局，1983），頁 210。

⁷² 惡也是氣對理的實現，其意略同吳蘇原（廷翰）所說：「氣之為理，殊無可疑。……若其雜揉不齊，紛紜舛錯，為災異，為妖沴，為濁亂，則誠若不得其理矣，然亦理之所有也。安得以理之所有者而疑其非理哉？」明·吳廷翰著，容肇祖點校，《吳廷翰集》（北京：中華書局，1984），頁 7。王浚川「氣萬則理萬」也有類似的意思：「天有天之理，地有地之理，人有人之理，物有物之理，幽有幽之理，明有明之理，各各差別。統而言之，皆氣之化，大德敦厚，本始一源也；分而言之，氣有百昌，小德川流，各正性命也。」明·王廷相著，王孝魚點校，《雅述》，《王廷相集》（三）（北京：中華書局，2009），頁 848。依王廷相「氣萬則理萬」推論，就會得到氣有善惡、理有善惡、性有善惡。

四、惡亦不可不謂之性

(一) 理氣相袞與性體情用

《二程遺書》載有明道「惡亦不可不謂之性」之說曰：

「生之謂性」。性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡。然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋「生之謂性」，「人生而靜」以上不容說，才說性時，便已不是性也。凡人說性，只是說「繼之者善」也，孟子言性善是也。夫所謂「繼之者善」也者，猶水流而就下也。皆水也，有流而至海，終無所污，此何煩人力之為也？有流而未遠，固已漸濁；有出而甚遠，方有所濁。有濁之多者，有濁之少者。清濁雖不同，然不可以濁者不為水也。清濁雖不同，然不可以濁者不為水也。如此，則人不可以不加澄治之功。故用力敏勇則疾清，用力緩怠則遲清，及其清也，則却只是元初水也。亦不是將清來換却濁，亦不是取出濁來置在一隅也。水之清，則性善之謂也。故不是善與惡在性中為兩物相對，各自出來。⁷³

對「善固性也，然惡亦不可不謂之性也」這句話，非但門人曾疑之與孟子抵牾，朱子亦自承「舊時初看，亦自疑」。⁷⁴《朱子語類》卷4、卷95皆見疏解，稍加整理，略其觀點為：(1)性以其超越經驗之上，未與氣袞合，不雜氣稟，只是理，即明道所謂「人生而靜以上不容說」。⁷⁵(2)凡

⁷³ 《河南程氏遺書》卷第一，宋·程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，頁10-11。

⁷⁴ 《朱子語類》，卷95載錢木之問曰：「『善固性也，然惡亦不可不謂之性也』，疑與孟子抵牾。」朱子答曰：「這般所在難說，卒乍理會未得。某舊時初看，亦自疑。」《朱子全書》冊14，頁3195。

⁷⁵ 「所謂『天命之謂性』者，是就人身中指出這個是天命之性，不雜氣稟者

呈現於經驗世界，即已非性（不只是性），而是性氣相袞。故而朱子說：「它這是合理氣一袞說。到孟子說性，便是從中間幹出好底說，故謂之善。」⁷⁶經驗界的「生之謂性」是人物已生，已落於氣，性氣相袞；孟子言性，是就理未袞於氣而言，朱子謂之「論性不論氣」。(3)性氣既然相袞，性的表現就不能純然如理，必然雜有氣稟。儘管雜有氣稟，「袞在氣中之性」仍然是性，朱子謂「它當時只是袞說了。蓋水之就下，便是喻性之善。如孟子所謂過潁、在山，雖不是順水之性，然不謂之水不得。這便是前面『惡亦不可不謂之性』之說。」⁷⁷以「性氣相袞」為性，其實也就是「氣質之性在天地之性中濾過」，或者「氣質中的天地之性」之意。亦即朱子所謂「好底性如水，氣質之性如殺些醬與鹽，便是一般滋味。」伊川喻之「水中鹽味，色裏膠清」。

綜上所述，朱子透過「人物未生、性為至善」及「人物已生，性氣相袞，有善有惡」兩個層次的區隔，似乎疏解了「惡亦不可不謂之性」。然而，如拙文第二節所述，朱子的理氣論不同於數論派「存有而不參與」的型態，理必然要內在參與現象之中。同時，依朱子「孟子所謂過潁、在山，雖不是順水之性，然不謂之水不得。」的說法，惡的現象亦是理為本體。在此喻中，「水流就下」說明了理乃是活動者，因活動過程中受外力阻擾，因有「過潁、在山」之表現。準此，「惡」便是理在被動、扭曲狀態下的活動表現。

為了將理不守自性的原因歸咎於非自身的外力阻擾，朱子曾對萬人傑（字正淳）解釋惡的發生，乃是善的傍出：

正淳問：「性善，大抵程氏說善惡處，說得『善』字重，『惡』字輕。」曰：「『善固性也，惡亦不可不謂之性也』，此是氣質之性。蓋理之與氣雖同，畢竟先有此理而後有此氣。」又問郭氏

而言爾。若才說性時，則便是夾氣稟而言，所以說時，便已不是性也。」

《朱子語類》，卷 95。《朱子全書》冊 17，頁 3198。

⁷⁶ 《朱子語類》，卷 4，《朱子全書》冊 14，頁 202。

⁷⁷ 同前註。

《性圖》。曰：「『性善』字且做在上，其下不當同以『善、惡』對出於下。不得已時，『善』字下再寫一『善』，卻傍出一『惡』字，倒著，以見惡只是反於善。且如此，猶自可說。」正淳謂：「自不當寫出來。」曰：「然。」⁷⁸

按照這段話，理的活動當為善，所以惡乃是傍出、歧出；故而朱子以為《性圖》中，理活動所成的現象，只能是善，故而惡只能傍出，不能善惡對出。然而，因為理為至善，其活動之跡亦當無不善，惡的發生是不合理的，所以萬正淳說「（惡）自不當寫出來」，朱子也同意之。萬正淳的話恰好點出了：(1)理為本體、理能活動的前提下，所有的活動之跡皆應是善，惡的發生是不合理的。(2)儘管將惡的發生歸咎於氣之阻擾，但因理為本體，氣乃是內在於理；於是，「惡」便是因理的不守自性所成，而這樣的推論等於「善能生惡」。要合理說明這種矛盾，只有一種可能：即理乃是善惡兼具、超然善惡。朱子論「性情體用」恰好說明了這種理解的可能性。

從性情論來說，朱子也有「性是體，情是用」的說法，性情體用的關係如其所言：「有這性，便發出這情；因這情，便見得這性。因今日有這情，便見得本來有這性。」⁷⁹由體發用，由用也就得以見體。反應在人性論上，因為性不可言，所以透過情的具體呈現，可以逆推性為善：「性不可言。所以言性善者，只看他惻隱、辭遜四端之善則可以見其性之善，如見水流之清，則知源頭必清矣。四端，情也，性則理也。發者，情也，其本則性也，如見影知形之意。」以及《孟子集注》所言：「情者，性之動也。人之情也，本但可以為善而不可以為惡，則性之本善可知矣。」⁸⁰

⁷⁸ 《朱子語類》，卷 95，《朱子全書》冊 17，頁 3196。

⁷⁹ 《朱子語類》，卷 5，《朱子全書》冊 14，頁 224。

⁸⁰ 宋·朱熹，《四書章句集注》，頁 460。由經驗的善之情用可以逆推性體之善，但由經驗的惡之情用，也當可逆推回性體之惡。但朱子顯然迴避了後者。

不過，經驗層面中，情的表現並非只有善的一面，朱子亦承認情有善惡的事實，並試圖透過「性氣相袞」（雜著氣）來說明情之所以有善有惡的原因：

性是未動，情是已動，心包得已動未動。蓋心之未動則為性，已動則為情，所謂「心統性情」也。欲是情發出來底。心如水，性猶水之靜，情則水之流，欲則水之波瀾，但波瀾有好底，有不好底。欲之好底，如「我欲仁」之類；不好底則一向奔馳出去，若波濤翻浪；大段不好底欲則滅卻天理，如水之壅決，無所不害。孟子謂情可以為善，是說那情之正，從性中流出來者，元無不好也。⁸¹

又說：

才是心之力，是有氣力去做底。心是管攝主宰者，此心之所以為大也。心譬水也；性，水之理也。性所以立乎水之靜，情所以行乎水之動，欲則水之流而至於濫也。才者，水之氣力所以能流者，然其流有急有緩，則是才之不同。伊川謂「性稟於天，才稟於氣」，是也。只有性是一定。情與心與才，便合著氣了。心本未嘗不同，隨人生得來便別了。情則可以善，可以惡。⁸²

依朱子，性是未動，情是已動，欲又是從情發出來。情是合著氣而言，故而「可以善，可以惡」；甚至欲如波瀾，也「有好底，有不好底」。然而，既然或善或惡皆是情之已動，逆推回去，其實很難說那未動之性必為至善，如陳來所言：

人總還有發而不善的情感念慮，這些情究竟是否也發自本然之性？如果說這些情也是四德之性所發，則善之性發為不善之情，體用便無法一致，這顯然是一個很大的矛盾。……情有善惡，於是，同樣的方法也可以說，從人有種種不善之情推知人也有與之相應的不善之性。⁸³

⁸¹ 《朱子語類》，卷5，《朱子全書》冊14，頁229。

⁸² 同前註，頁233。

⁸³ 陳來，《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000），頁210-211。

甚至，如果以情之已動，皆是未動之性的表現，那麼就可能推論出善惡皆性之所生，而這正是朱子向來反對的「同體異用」之說：

道德意識以性善為根據，非道德意識以何為根據？……而性情體用說就面對了困難，如果一切善和惡的情感都是人性的表現，那不就在實質上走到了朱熹自己所反對的『同體而異用』的觀點上了嗎？⁸⁴

揆朱子原意，或許是想表達性猶水之靜、為至善；性的表現有如理與不如理兩種，理性的表現如水之流，非理性則如水之波瀾（亦即善的傍出）。⁸⁵但依此喻，水性為靜，無論水之流或波瀾，其實都是動相，都異於水之靜性。那麼無論水之流或波瀾，其實便應都是水之靜性在外力影響下，異於自性的表現。同理，情之可善可惡便也應皆是性的表現；於是，性便應是超然善惡、非善非惡者，《大乘起信論》的哲學模型恰好可以例證。

（二）《大乘起信論》「真妄和合」的哲學模型

朱子論理氣的不雜不離曰：

所謂理氣，此決是二物，但在物上看，則二物渾淪不可分開，各在一處，然不害二物之各為一物也；若在理上看，則未有物而已有物之理，然亦但有其理而已，未嘗有是物也。⁸⁶

⁸⁴ 陳來，《朱子哲學研究》，頁 260。

⁸⁵ 這種想法，其實另一種類型的水波之喻較為相應：「心譬如水：水之體本澄湛，卻為風濤不停，故水亦搖動。必須風濤既息，然後水之體得靜。人之無狀污穢，皆在意之不誠。必須去此，然後能正其心。」以及：「心之本體何嘗不正。所以不得其正者，蓋由邪惡之念勃勃而興，有以動其心也。譬之水焉，本自瑩淨寧息，蓋因波濤洶湧，水遂為其所激而動也。」《朱子語類》，卷 15，《朱子全書》冊 14，頁 489、490。不過，前面引文中，仍以水的波動可能有如理、不如理兩種表現；這裏則全以水的波動為扭曲、違背水的本性，喻意不同。

⁸⁶ 〈答劉叔文〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 46，《朱子全書》冊 22，頁 2146。

又說：「而某於《太極解》亦云：『所謂太極者，不離乎陰陽而為言，亦不雜乎陰陽而為言。』」⁸⁷又解《太極圖》「無極之真，二氣之精，妙合而凝」曰：「夫真者理也，精者氣也，理與氣合，故能成形。」⁸⁸綜合地說，太極（或無極）是理、無所謂動靜；陰陽五行是氣，有動靜相。無極、二五混融無間，乃所謂「妙合」也。此說類於《大乘起信論》「依一心法有二種門」的說法：

心真如者，即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅。……
心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。⁸⁹

又說：

以一切心識之相，皆是無明。無明之相，不離覺性，非可壞，非不可壞。如大海水，因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性，若風止滅，動相則滅，濕性不壞故。⁹⁰

如來藏清淨心原本不生不滅，因無明所擾，藉不生不滅如來藏心而起生滅相。以水喻之，則水非動性，因無明風動而起動靜相之波浪，故謂「非動非靜」與「動靜」相和合。水雖起動靜相，但水非動性，動性來自無明，故終不與動靜相應，「若風止滅，動相則滅，濕性不壞故。」

對照之下，朱子的理氣論是「非動非靜（太極）與動靜（二氣五行）妙合、理氣不雜不離」，與《大乘起信論》「不生不滅與生滅和合、真妄非一非異」的理論架構可謂異曲同工，基本上都是以「真妄和合」的模式來說明經驗現象的發生。這種模式其實也就是華嚴宗所謂「不變隨緣，隨緣不變」。如宗密所說：「謂真理隨緣成諸事法，然此事法既違（亦云匝）於理，遂令事顯理不顯也。如水成波，動顯靜隱。經云：『法

⁸⁷ 《朱子語類》，卷4，《朱子全書》冊14，頁196。

⁸⁸ 〈答劉叔文〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷46，《朱子全書》冊22，頁2147。

⁸⁹ 印度·馬鳴菩薩造，梁·真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊32，頁576a-576b。

⁹⁰ 同前註，頁576c。

身流轉五道，名曰眾生。故令眾生現時法身不現也。」⁹¹又說：「真如非能生，能生但隨緣應現，所現染淨始終皆空故，真如元來不變，是常住也。」⁹²朱子「天地之性在氣質中穿過」可說相當於宗密的「如水成波，動顯靜隱」，現象是依本體而顯現。依朱子，「性即氣，氣即性，它這且是袞說；性便是理，氣便是氣，是未分別說。」未與氣相袞的叫作「理」，袞在氣中就叫做「性」。朱子以為性即是理，只是袞在氣中後，遂傍生惡來。但依性體情用的說法，就很難說惡不是理的作用之一；甚至，「傍生」意味著「不守自性」地生出，其實仍不能與理劃清關係。準此，理氣相袞後的結果，有兩種可能：(1)理不守自性而傍出惡。(2)善惡皆是理不守自性所顯現。朱子持前一種立場，而以後者屬佛教（出於常揔），故斥五峯性無善惡之說。然而，如果「人生而靜以上不容說」，一切現象既皆是「理氣相袞」，逆推回去，「理」當超越於「理氣相袞」的善惡現象。

從理的活動要對一切現象做本體論的解釋，仍可對理氣相袞後，理的被動與主動兩種情形加以區別。妄心憑依真心開出生死流轉，淨法、染法統於一心，牟先生曾用「挾天子以令諸侯」說明之：

心念憑依真心而起，即示不惟淨法統于一心，即一切染法亦統于一心。……阿賴耶識時（縕縕）實無自體，其根只是無明，其所憑依只是真心。無明滅，真心顯，則阿賴耶識亦滅，即縕縕滅而歸于平靜之真常心。此凸起縕縕處，其本身是生滅，其所憑依者是不生不滅，兩者和合，非一非異，不即不離，此即為阿賴耶識。故阿賴耶識之凸起一方興風作浪，開出生死流轉，一方托帶著如來藏為其所憑依，此所謂挾天子以令諸侯也。⁹³

又說：

⁹¹ 唐·宗密，《註華嚴法界觀門》，《大正藏》冊45，頁689b。

⁹² 唐·宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》，卷7之上，《卍新纂續藏經》冊9，頁607c。

⁹³ 牟宗三，《心體與性體》（一），頁582-583。

依是，阿賴耶識的呈現，它有一個憑依，猶如壞人憑藉好人以作壞事，又如貪官汙吏假藉權位名器以舞文弄法，又如惡僕奸奴憑藉主人以興風作浪，結果壞事都記在好人身上，寫在權位名器上，列在主人身上，實則主人、好人、權位名器自身並無這些壞事，即並不生起這些壞事，但只是壞人憑著它們而起現。沒有這些可憑藉處，壞人惡奴汙吏是不能興風作浪的。⁹⁴

水上的縹緲是因水被風「挾天子以令諸侯」，主人、好人、權位名器被惡僕奸奴、人、貪官汙吏所憑藉利用而來。就此說來，這些縹緲實在應該捨離、去之，以恢復如來藏的清淨自性，而《大乘起信論》確實也說：「唯風滅故，動相隨滅，非是水滅。無明亦爾，……惟癡滅故，心相隨滅，非心智滅。」⁹⁵所以染淨、善惡的動相皆應捨離才是。回到理學，牟先生則對《大乘起信論》做了某種程度的改寫，一反「挾天子以令諸侯」，而以為是主動地「本體的感應妙用」：

在誠體之神順物感應之具體妙用中，它順迹上之該動該靜其自身不能不相應而起縹緲，此即小詞家所謂「吹縹一池春水」也。一池春水本是動而無動靜而無靜的。然而春風一起，則不能不應之而起縹緲。這活靈的春水相應風吹便成全了那些如此如此之縹緲。這些縹緲雖是應風而起，却也是其自身之所起。因其為其自身之所起，所以也可以說為其自身之所具——此之謂因起而具。⁹⁶

這個說法明顯來自《大乘起信論》：「如大海水，因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性，若風止滅，動相則滅，濕性不壞故。」主要是站在縱貫系統的立場，說明道德本體「即存有即活動」、「即於動靜而無動靜相」的創生如何可能。在牟先生的使用案例，在對濂溪、陽明等

⁹⁴ 牟宗三，《小體與性體》（一），頁 584。

⁹⁵ 印度·馬鳴菩薩造，梁·真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，頁 578a。

⁹⁶ 牟宗三，《心體與性體》（一），頁 365。

縱貫系統的討論中分別可以看到「吹縑一池春水」的模型的借用。至於朱子，牟先生則以為「于本心亦總一間未達也」。⁹⁷

從朱子理氣和合、乃至水波喻心，可謂皆暗合於《大乘起信論》之思路；如果《大乘起信論》的義理模型代表的是縱貫系統，那麼就「理氣相袞」的格局而言，朱子言「理」並不單純為橫攝系統。同時，依朱子「性體情用」、「理在氣中」的說法，性或理因氣質而有扭曲自性的表現，恰與真妄和合之說相近。既然如此，也就不能說理是全然地不活動不作用，至少是「包在氣質中作用」，亦即被動的、不守自性的作用。儘管經過氣質的扭曲，但氣質所「挾天子以令諸侯」者，終究仍是理，因此「不可不謂之性」。朱子雖然試圖維持「性即是理，惡為理氣袞合所傍出」的立場，但在「一切皆是氣質中的性」、「人生而靜以上不容說」兩個前提下，其實很難避免性超越善惡的推論可能。

五、結論

朱子「論性不論氣，不備」表示了他對經驗世界「惡」之事實的正視。為了合理解釋惡之事實，又必須保證理為純粹至善、不為惡所染，朱子常以「蔽隔」解釋惡的由來。對善惡的異質性，這確實是有效的說明。然而，如果把問題放在本體論中，解釋對象就不限於心性善惡，還擴大到一切現象。於是，為了維持本體至善，朱子的理氣論傾向「掛搭」型態；但為了使理具體呈現於現象，則又傾向「相袞」型態。揆其意，或許他想表達華嚴宗「不變隨緣，隨緣不變」的意涵。掛搭型態中，理

⁹⁷ 牟先生曰：「然此不知名之作者確極明透，彼直以如來為中心，以一心開二門，予如來藏與阿賴耶以超越的貫通，而佛性為成佛之超越根據之積極作用亦全部朗現，……此種義理，自佛性觀念出現後，本亦極易見到者。然見到，則易，而如見不到，則一間未達，永在隔闕中，此機亦很難撥轉也。子不見儒家之朱子？朱子號稱宋明儒之正統派，然于本心亦總一間未達也。」見牟宗三，《心體與性體》（一），頁588。

只是靜態地被呈現，這固然維持了理的「不變隨緣」：自性不變，而又隨緣顯現。然而，由於一切現象皆是理氣相合而成，惡的現象亦應有惡之理，就不免仍有理具善惡的可能。同時，透過數論派哲學的比較，朱子理氣論當非以理抽離現實世界為目的，必仍以參與經驗世界活動、變化氣質為終旨。準此，參與現象的過程中，理就有活動的可能。

朱子雖極力維護理的純粹至善，但一元本體如何向下而開出二元，這無論如何是很難說明的。因理氣相袞而開顯現象世界，《大乘起信論》真妄和合之說可資對照。本體隨緣開顯為現象，其自性總是始終不變，這就是華嚴宗的「隨緣不變」。在本體被動、被扭曲（即「挾天子以令諸侯」式）開顯為現象的情形下，萬法雖為本體隨緣所顯，但卻不即為本體自性。逆推回去，本體的不變之性，當不能以現象善惡名之，這就有超越善惡、非善非惡的可能性；但尷尬的是，這結果恰為朱子所極力反對者。

主要徵引書目

一、傳統文獻

〔古希臘〕柏拉圖著，王曉朝譯，《柏拉圖全集》，北京：人民出版社，2002。

〔印度〕提婆造，〔後魏〕菩提流支譯，《提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論》，《大正藏》冊32。（CBETA電子佛典2001年）

〔印度〕馬鳴菩薩造，〔梁〕真諦譯，《大乘起信論》。《大正藏》冊32。（CBETA電子佛典2001年）

〔陳〕真諦譯，《金七十論》，《大正藏》冊54。（CBETA電子佛典2001年）

〔唐〕宗密，《註華嚴法界觀門》，《大正藏》冊45。（CBETA電子佛典2001年）

〔唐〕宗密，《圓覺經大疏釋義鈔卷》，《卍新纂續藏經》冊9。（CBETA電子佛典2009年）

〔宋〕張載著，章錫琛點校，《張載集》，北京：中華書局，2006。

〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，北京：中華書局，2006。

〔宋〕朱熹，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002。

_____，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2005。

〔明〕王廷相著，王孝魚點校，《雅述》，《王廷相集》（三），北京：中華書局，2009。

〔明〕吳廷翰著，容肇祖點校，《吳廷翰集》，北京：中華書局，1984。

〔明〕曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，北京：中華書局，2003。

二、近人論著

（一）專書

〔德〕萊布尼茲著，朱雁冰譯，《神義學》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007。

向世陵，《理氣性心之間—宋明理學的分系與四系》，長沙：湖南大學出版社，2006。

牟宗三，《心體與性體（一）》，臺北：正中書局，1989。

———，《心體與性體（三）》，臺北：正中書局，1991。

吳學國，《存在·自我·神性：印度哲學與宗教思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2006。

汪子嵩、范明生、陳村富、姚介厚著，《希臘哲學史》，北京：人民出版社，1997。

汪榮寶撰，陳仲夫點校，《法言義疏》，北京：中華書局，1987。

姚衛群，《古印度六派哲學經典》，北京：商務印書館，2003。

張立文，《朱子與退溪思想比較研究》，臺北：文津出版社，1995。

馮友蘭，《中國哲學史》，上海：華東師範大學出版社，2000。

傅武光，《中國思想史論集》，臺北：文津出版社，1990。

勞思光，《中國哲學史》（三上），臺北：三民書局，1990。

曾春海，《朱子哲學論叢》，臺北：文津出版社，2001。

楊惠南，《印度哲學史》，臺北：東大圖書公司，1995。

陳來，《朱子哲學研究》，上海：華東師範大學出版社，2000。

蔡仁厚，《宋明理學南宋篇》，臺北：臺灣學生書局，1983。

S.Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Oxford: University Press, 1996, vol.2.

（二）期刊論文

劉述先，〈朱子的思想究竟是一元論或二元論？〉，《中國文哲研究集刊》創刊號，（1991.3），頁181-198。

Selected Bibliography

- Aśvaghosa, DashengQixinLun (The Awakening of Faith in the Mahāyāna), The Taishō Tripiṭaka Vol.32.(CBETA2001)
- Íśvara-kṛṣṇa ,tr.by Paramārtha, Jin QishiLun (Sāvkhya-kārikā), The Taishō Tripiṭaka Vol.54.(CBETA2001)
- Cheng Hao and Cheng Yi, Er Cheng Ji(Collections of Cheng Brothers), Beijing: Zhonghua Book Co.,2006.
- Zhu Xi, Zhuzi quanshu (Zhu Xi Encyclopedia), Shanghai : Shanghai Guji Publishing Company and Anhui Jiaoyu Publishing Company, 2002.
- Zhu Xi, Sishu Zhangju Jizhu (Variorum of Four Books), Taipei: Daan Publishing Company, 2005.
- Mou Zongsan, Xinti yu Xingtī, (Principle of Subjectivity and Principle of Objectivity), Taipei: Cheng Chung Book, 1989, vol.1.
- Lao Si Guang, Zhongguo Zhexue Shi (History of Chinese Philosophy), Taipei: San Min Book Co., Ltd., 1990, vol.3.
- Yanguinan, Yindu Zhexue Shi (History of Indian Philosophy), Taipei: San Min Book Co., Ltd., 1995.
- Chen Lai, Zhuzi Zhexue Yanjiu (Research of Zhuzi's Philosophy), Shanghai: East China Teachers' University Press, 2000.
- Yao Weiqun, Gu Yindu Liu Pai Zhexue Jingdian (Classics of Ancient Indian Philosophy in Six Schools), Beijing:The Commercial Press, 2003.

Attaching and Permeating: Zhuzi's Disposal with Evil in the Patterns of Li and Qi

Chao-Yang Hsu*

Abstract

Mou Zong-San has ever divided the Neo-confucianism into two styles: existing and active, as well as existing but not active. Classified to be the latter, Zhuzi's theory is designed under the motive for the empirical facts of evil. Generally speaking, Monism inevitably encounters the problem of virtue and vice caused by the same substance. To keep the Li (principle) purely good in explanation of source of evil, Zhuzi has the statement that the Li (principle) doesn't act, only attaching to the Qi(material force). With Li as purely good, so Zhuzi disagrees about the nature to be neither good nor evil.

According to Zhuzi's theory, phenomena are organized by both Li and Qi. Consequently, the vice is constituted in the form of evil. Furthermore, Zhuzi also defined phenomena as Li permeating qi, which means Li may act through Qi. Therefore, the possibility of both virtue and vice in the substance may be inferred from Li, which represents perfection of Li would be transcendental rather than ethical.

Keywords: Li, Qi, attaching, permeating, neither good nor evil, both virtue and vice in the substance

* Associate Professor, Department. of Chinese Literature, Fu-Jen Catholic University