

朱子的居敬窮理是否為先天超越的工夫？

陳志杰^{*}

摘 要

本文由學界對朱子「心具理」義理的研究，進而討論朱子的居敬窮理工夫是否為先天超越的。首先，本文闡述牟宗三的觀點，其認為居敬是空頭的涵養，窮理則是心後天關聯的具理，此乃由於朱子的性理無活動，而工夫只能由氣心著力，因此，牟宗三判定朱子的工夫為後天經驗的。然而，本文嘗試指出牟宗三的朱子詮釋有論述隙縫（Gap）。並且，經由本文對朱子文獻的探究，說明朱子的氣心乃先天具理，且性理在氣心中有作用之活動，則其工夫是著力於氣心先天具理之作用，故而居敬工夫旨在提撕氣心先天具理之作用而常惺惺，作為收斂氣心的可能根據；而窮理工夫則是以氣心先天具理之作用而虛靈不昧，作為知超越之理的可能根據。因此，本文認為朱子的居敬窮理工夫應為先天超越的。¹

關鍵詞：朱子、居敬、窮理、工夫、先天

^{*} 國立中正大學中國文學系博士後研究員。

^{**} 兩位匿名審查者對本文提供許多寶貴意見，筆者受益良多，在此表示衷心感謝。

¹ 審查者指出：「作者對於牟宗三有反省，當為方向正確，然所謂的先天工夫，指是如王龍溪的先天正心工夫，大致工夫都是後天以復先天，所謂工夫用以復本體，朱子的居敬，是涵養心氣，以讓心氣之澄明，以容易見理；至於格物窮理，也是在經驗中，格物以知理，而通到先天之天理，乃不離後天，而對本有之理，有所認知。」感謝審查者的細心點評，本文謹回應如下：「本文所指先天／後天工夫並非以王龍溪的先天正心工夫為界定，而是以工夫的著力根據為界定，此界定亦是牟宗三的觀點（見本文 3-4 頁）。」

Is Zhu Xi's "Jujing and Qiongli " a priori and Transcendental Gongfu?

Chen, Zhj-jie¹

Abstract

Drawing upon contemporary scholarship regarding the doctrine of "xin ju li"(心具理) in Zhu Xi(朱熹)'s philosophy , this article examines whether the cultivation of "Jujing and Qiongli "(居敬窮理) constitutes a priori and transcendental Gongfu(工夫). First, it elucidates the perspective of Mou Zongsan(牟宗三), who argues that Jujing is a form of "empty cultivation" and that Qiongli is merely an acquired relational possession of li(理) by the qixin(氣心). According to Mou, since Zhu Xi's li lacks activity, the effort of cultivation can only be grounded in the empirical qixin; consequently, Mou characterizes Zhu Xi's Gongfu as empirical.

However, this study identifies a "discursive gap" within Mou's interpretation of Zhu Xi. Through an investigation of primary sources, this article demonstrates that Zhu Xi's empirical qixin is innately endowed with li, and that li possesses a "dynamic activity in function" within the qixin. Therefore, effort of Gongfu is exerted upon the innate function of li within the qixin. The Gongfu of Jujing aims to awaken this innate function to maintain a state of "xingxing"(惺惺), serving as the ground of Gongfu for regulating the empirical qixin. Meanwhile, Qiongli utilizes the "xuling bumei"(虛靈不昧) of the innate li as the basis for comprehending transcendental li. In conclusion, this paper contends that Zhu Xi's cultivation of "Jujing and Qiongli " should be recognized as a priori and transcendental Gongfu.

Keywords: Zhu Xi (朱熹), Jujing (居敬), Qiongli (窮理), Gongfu (工夫), a priori

* Chen, Zhj-jie, Postdoctoral Research Fellow., Department of Chinese Literature, National Chung Cheng University.

一、當代學界反省：朱子的心是否先天具理

宋明時期作為儒學最主要的思想發展階段之一，醞釀出諸多儒者的思想，南宋儒者朱子（字元晦，號晦翁，1130-1200）集北宋儒者之大成者，故而歷來是探討的焦點。依照宋明儒學的心性論立場，大致上可以略分成兩類：一是陸王心學的「心即理」，另一是程朱理學的「心非是理」，或本文所論之「心具理」。朱子的心具理在學界的反省可以分成兩類，一為朱子的心是後天具理，另一為朱子的心是先天具理。以朱子的心為後天具理者，即牟宗三的詮釋觀點，¹ 承繼者有蔡仁厚、² 李明輝、³ 劉述先、⁴ 林月惠、⁵ 林維杰、⁶ 吳啟超。⁷ 以朱子的心為先天具理者⁸又可以有：以朱子文本或後學研究進路：⁹ 蔡茂松、¹⁰ 戴璉

¹ 牟宗三：《心體與性體（三）》，《牟宗三全集 7》（臺北：聯經出版公司，2003），頁 04。

² 蔡仁厚：〈朱子學的網脈與朝鮮前期之朱子學〉，《鵝湖月刊》65 期（1980），頁 4。

³ 李明輝：〈朱子論惡之根源〉，《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院，1993），頁 571。

⁴ 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 246。

⁵ 林月惠：〈宋儒對於「仁」的詮釋—以《論語》「觀過，斯知仁矣」為例〉，《鵝湖學誌》26 期（2001），頁 44。

⁶ 林維杰：〈知行與經權—朱熹哲學的詮釋學模式分析〉，《中國文哲研究集刊》27 期（2005），頁 193。

⁷ 吳啟超：《朱子的窮理工夫論（修訂版）》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2024），頁 340-345。

⁸ 另外，黃甲淵亦曾提出朱子的心是先天的具，但其認為不是先驗的具，而是與生俱來的具，請參考黃甲淵：〈朱子『格物致知』工夫論的義理背景與其過程〉，《鵝湖月刊》225 期（1994），頁 14-15。據此，本文認為其所言先天乃是生物學的先天，而非本文所論的超越意義的先天。因此，其文不在本文討論範圍。此一先天的區分，請參考牟宗三：《圓善論》，《牟宗三全集 22》（臺北：聯經出版公司，2003），頁 74。

⁹ 此一區分參考楊儒賓的說法，其認為楊祖漢依據韓國朱子學來解釋朱子哲學，且此時大多學者尚未留意唐君毅的觀點，請參考楊儒賓：〈戰後臺灣的朱子學研究〉，《漢學研究通訊》19 卷 4 期（2000），頁 577-578。

¹⁰ 蔡茂松：〈朱子性情論及韓儒李退溪四端七情說研析〉，《國立成功大學歷史學報》2 期（1975），頁 151。

璋、¹¹楊祖漢、¹²楊儒賓、¹³曾春海、¹⁴藤井倫明、¹⁵陳來、¹⁶陳佳銘、¹⁷張苑苓；¹⁸以及兼參照唐君毅對朱子思想的詮釋：¹⁹黃瑩暖、²⁰李瑞全、²¹陳振崑、²²蔡家和、²³林宏星。²⁴

由此可見，朱子的「心具理」具有高度的爭議性，若本文欲探究朱子的工夫論，則勢必得先討論朱子的心具理之義，因為此涉及朱子的工夫論是否為先天的判定。本文先就牟宗三和唐君毅的觀點概述，若依牟宗三的說法，朱子的心是認知地具道德性理，此是依照格物窮理工夫而關聯地具，此非是自發自律的道德本心的具。²⁵唐君毅則認為，朱子的格物窮理工夫，乃是將吾人之心之知而格物之理，但此心之知，乃是心先天具理而成知。²⁶游騰達則依唐君毅和牟宗三對於朱子的心具理之理解差異，可以稱為「先天本具」與「後天當具」之兩種詮釋立場之差異。²⁷

若按照牟宗三後天當具的說法，則可以進一步說朱子的工夫是後天的，如牟宗三說道：

¹¹ 戴璉璋：〈朱子與退溪的窮理思想〉，《鵝湖月刊》54期（1979），頁6。

¹² 楊祖漢闡發朱子的敬不是外在的，而是內在的。請參考楊祖漢：〈退溪與朱子持敬工夫論之涵義〉，《鵝湖月刊》250期（1996），頁26-27。更確切的說法，楊祖漢由韓國朱子學者李東的詮釋反省朱子的觀點，認為朱子的心本具理。請參考楊祖漢：〈從當代儒學觀點看韓國儒學的重要爭論〉（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），頁454-457。

¹³ 楊儒賓：〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉，《朱子學的開展——學術篇》（臺北：漢學研究中心，2002），頁240。

¹⁴ 曾春海：《朱熹哲學論叢》（臺北：文津出版社，2001），頁92。

¹⁵ 藤井倫明：〈朱熹「格物致知」說的工夫論進路詮釋〉，《國文學報》45期（2009），頁90-95。另外藤井倫明指出日本朱子學者三宅尚齋亦將朱子的心解為先天具理，請參考藤井倫明：〈德川日本崎門朱子學者三宅尚齋「格物致知」論探析〉，《漢學研究》31卷3期（2013），頁180-181。

¹⁶ 陳來：《朱子哲學研究》（北京：三聯書店，2010），頁259、261。

¹⁷ 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》42期（2013），頁157-158。

¹⁸ 張苑苓：〈真德秀「心」論對朱子學之發展〉，《國文學報》72期（2022），頁160。

¹⁹ 審查者指出：「這種分類法其實是不恰當的，如寫唐君毅的觀點有哪些學者，好像這些人是不依於朱子或後學，而只依於唐君毅。其實朱子的心本具理，乃所謂的具眾理應萬事，故大學的格致補傳言，已知之理益窮之。唐先生的中國哲學原論，乃是想回到朱子的原意，朱子言二個兒子，一個在家，一個在外幹家事，而若外面那個不是兒子，則好笑。這本是朱子的原意，牟先生的見解是清楚有誤的。」感謝審查者的細心指正，本文謹回應如下：「依照原文可以容易讓人誤解為唐君毅的詮釋只是自身的觀點，實則如審查人所說唐君毅是要回歸於朱子思想，故而進行語脈的修正。」

²⁰ 黃瑩暖：〈朱子論《中庸》“未發”之義及其工夫〉，《興大中文學報》21期（2007），頁14。

²¹ 李瑞全：〈唐、牟二先生之陽明學——兼論朱陸異同〉，《新亞學報》28卷（2010），頁21。

²² 陳振崑：〈唐君毅對於朱子德性工夫論的詮釋〉，《鵝湖月刊》442期（2012），頁42。

²³ 蔡家和：〈朱子與陽明的孟學詮釋差異之比較〉，《哲學與文化》41卷5期（2014），頁31。

²⁴ 林宏星：〈朱子論良知及其動機效力〉，《國立臺灣大學哲學論評》52期（2016），頁14。

²⁵ 牟宗三：《心體與性體（三）》，頁272。

²⁶ 唐君毅：《中國哲學原論：原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1989），頁271-274。

²⁷ 游騰達：〈唐君毅先生的朱子學詮釋之省察——以心性論為焦點〉，《鵝湖學誌》49期（2009），頁67。

是則朱子之言「公」，亦如其言「敬」，皆是後天的工夫，是從情上著力，非從「仁之為理」之性上著力。……。依明道所言之仁體，則工夫是先天的工夫，惟在當下逆覺體證（悟），由體證而存養，工夫惟在體上著力也。²⁸

牟宗三認為朱子的公與敬乃是後天的工夫，因為皆是從情上著力，而不能以仁體著力，而明道是以仁體著力，故而為先天的工夫，此即是逆覺體證。此情上著力，即是後天的氣心之發者，此不是先天的道德本心。雖然牟宗三亦曾指出朱子的性理是先天的、超越的，²⁹但因為此性理是後天當具，故而亦不能說是先天的工夫。³⁰

換言之，本文所指先天／後天工夫，非指實踐工夫的當下時空而言，若依此而言，工夫皆是當下的時空而實踐，故而皆有後天之意，因此本文所指先天／後天工夫，乃指工夫著力的根據，逆覺體證乃是著力於超越的道德本心而自覺自證，超越的道德本心是先天的，故而其工夫亦是先天的。反之，按照牟宗三的說法，朱子的工夫是依據氣心所發而靜涵靜攝，³¹性理雖然是先天的，但只能氣心後天當具，故而著力是在後天氣心，因此其工夫仍是後天的。

若依照學界的另一思潮，朱子是心先天本具理³²的話，似乎可以肯定朱子的工夫是先天的，但楊祖漢認為朱子的心雖然本具理，卻認為朱子的工夫是後天的，³³可是如果工夫是依據心先天本具之理，則何以仍是後天的？其可能的涵義是因為朱子的工夫仍是在後天

²⁸ 牟宗三：《心體與性體（三）》，頁 321。

²⁹ 同前注，頁 530-531。

³⁰ 審查者指出：「作者言『雖然牟宗三亦曾指出朱子的性理是先天的、超越的，但因為此性理是後天當具，故而亦不能說是先天的工夫。』這意思，作者似乎說不明白，牟先生的意思是，朱子的理，是心具理，而不同於陽明的心即理，心具理者，理非本有，而是後天用格物工夫始有，才當有，故為後天的具，而不是先天本具理，但牟先生這講法，違背了朱子的意思，朱子之合內外之道，格外以明內，內之理為心之理，心理本具，但要由外以明內，內外一理。」感謝審查者的細心點評，本文謹回應如下：「誠如審查者所言，牟宗三的意思即是朱子的心具理，不同於王陽明的心即理。本文所謂先天／後天工夫，即是指工夫之著力根據，若按牟宗三之意，朱子的心具理是只是後天氣心當具先天之理，故而著力根據只是後天氣心，因此，朱子的工夫為後天的。而本文即是要指出此處可能得再商榷，因為若朱子的工夫是全然由於後天氣心著力，而無先天之理本具，則根本無法知超越之理，亦無法進行道德實踐。但牟宗三卻認為朱子的工夫可以知超越之理，亦可以進行道德實踐，所以本文認為此處應有理論論述的隙縫（Gap），可以再補充或調整之處。」

³¹ 牟宗三：《心體與性體（三）》，頁 204。

³² 本文所述朱子的心先天具理，不表示心是先天，朱子的心仍是後天氣心，因此，嚴格而言，應說性理先天具於後天氣心中，但儒學乃為成德之教之工夫，工夫的主體或主詞是心，故而本文行文為心先天具理。

³³ 楊祖漢：〈敬答四位學者關於我的朱子詮釋的評論〉，《鵝湖月刊》578 期（2023），頁 56。

氣心上，氣心才有活動義，而性理本身沒有。依此，工夫的着力根據只是在後天氣心，故而仍只能說朱子的窮理是後天工夫。黃瑩暖則認為朱子的「知覺」，即是性理的動能，³⁴其認為楊祖漢所言的朱子的性理作用是一種活動義。³⁵本文認為此應是一誤推，因為楊祖漢嚴守朱子的理為「只存有而不活動」，即朱子的心有活動，但心非是理，故而理則無活動義。³⁶因此，楊祖漢只言朱子的性理是作用或發用，而不言活動義。³⁷

然而，如果先天具於心中的理有作用或發用，此不是活動，又是什麼？³⁸陳佳銘提供一詮釋的可能性，即朱子的性理有作用之活動，不必是陸王「心即理」的道德本心之活動。³⁹本文認為此應可以是對於牟宗三的朱子詮釋的一種鬆動，即活動義不一定要按照「心即理」的活動義嚴格規定。事實上，學界對於牟宗三的朱子詮釋過於嚴格不乏討論，如劉述先曾言牟宗三對於朱子的心過分強調為認識心，⁴⁰楊儒賓亦對於牟宗三的朱子詮釋過於一刀兩斷的論斷，若依朱子的文獻，仍有許多闡述的空間。⁴¹至於朱子「心具理」的討論，沈享民認為牟宗三的心具理是強義的，乃是「具」為「即」之意，故而朱子無此強義的心具理。⁴²蔡家和亦認為牟宗三的心具理是嚴格定義為王陽明的心即理的具。⁴³換言之，陸王與朱子的心性體會本是「心即理」與「心非是理」的區分，若所謂的理有活動義、心先天具理，皆是「心即理」系統的規定，而朱子的「心非是理」系統，則自然只能推論為理

³⁴ 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》57期（2015），頁74。類似的觀點：如蔡茂松認為朱子是理氣俱發，請參考蔡茂松：〈朱子性情論及韓儒李退溪四端七情說研析〉，頁151。林維杰認為朱子的理可能類似具備能量的理，請參考林維杰：〈朱熹理氣論與萊布尼茲的自然神學〉，《中正漢學研究》27期（2016），頁224。林宏星依據T. Nagel的理論而言，朱子的理具有某種規範行為的能力，請參考林宏星：〈朱子論真知及其動機效力〉，頁23-24。

³⁵ 黃瑩暖：〈再論朱子之「心」〉，《鵝湖學誌》56期（2016），頁115。

³⁶ 楊祖漢：〈朱子心性工夫論新解〉，《嘉大中文學報》1期（2009），頁197-198。

³⁷ 同前注，頁209。

³⁸ 吳啟超認為楊祖漢將朱子的理詮釋為「直接表現其作用」之語，已不符合「理不活動」之界定，請參考吳啟超：《朱子的窮理工夫論（修訂版）》，頁350。

³⁹ 陳佳銘：〈朱子格物思想中「心與理」的屬性與關係新探〉，頁157-158。張苑苓亦有類似的看法，即朱子的理有活動似不同於陸王意義，請參考張苑苓：〈真德秀「心」論對朱子學之發展〉，頁177。本文認為理的活動應有不同的方面，如孟子的本心有惻隱、羞惡、辭讓、是非之四種不同方面的活動呈現，若我們將所謂的本心活動只限定為辭讓的活動，那麼惻隱的活動不是辭讓的活動，故而亦可以推論出惻隱無本心活動義，但此明顯有違理。因此，理的活動確實有不同方面，除非我們要說孟子的本心不即理。若我們肯定孟子的本心即理，則應接受理的活動有不同方面，因此，即可以說陸王的理的活動是活動，朱子的理的活動亦是活動，兩者只是理的不同方面的活動而已。

⁴⁰ 劉述先：〈有關理學的幾個重要問題的再反思〉，《理想與現實的糾結》（臺北：臺灣學生書局，1993），頁250。

⁴¹ 楊儒賓：〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉，頁243。

⁴² 沈享民：〈再探訪朱熹格物致知論：並從德性知識論的視域略論其可能性與限制〉，《哲學與文化》39卷2期（2012），頁84-85。

⁴³ 蔡家和：〈朱子的孟學詮釋特徵〉，《中正漢學研究》27期（2016），頁148。

無活動義、心非先天具理。依是，牟宗三甚至認為朱子的理有活動義、心先天具理的文獻，皆不是朱子本義而應當修正，如賴柯助留意到，牟宗三提及若要讓朱子文獻符合其詮釋，應當作語脈上的修改。⁴⁴本文認為此一說法值得參考，只是礙於篇幅不能展開。

若就先天本具的爭論，先天本具理何以須由心即理規定？因為牟宗三認為朱子的「心具眾理」尤其類似「心即理」的說法，但朱子絕無「心即理」之意。⁴⁵或許某種程度上，牟宗三擔心學者誤引朱子「心具眾理」同為陸王「心即理」，因為確實有些學者是將兩者等同起來之疑慮。⁴⁶但如果朱子的心是先天本具理，且又為「心非是理」的型態，如上述楊祖漢的觀點，⁴⁷則或許可以免除疑慮。

然而，以上討論似流於純詞語界定的問題，我們回到工夫的問題，試想若是「先天本具」可能會遇到何種難題？如李瑞全提出兩個問題：(1)朱子若是心本具理，則無須工夫即可知此理；(2)若是受到氣質蔽固，則工夫應是化除之而復知理，何必向外格物窮理？⁴⁸第一問題沈享民有相同的提問並嘗試解釋，依朱子的說法是被氣質所遮蔽之故，⁴⁹雖然朱子的心先天具理，但心仍是氣心，故而易被氣質障蔽。第二個問題楊祖漢有類似的回應，窮理是以道德之理為核心，此一過程中自然會將其他（外在）事物之理收攝近來。⁵⁰本文認為李瑞全的提法頗具啟發性，因為我們亦可以思考，若是「後天當具」是否亦有難題？因此，本文先論述牟宗三如何判定朱子的居敬窮理工夫為後天經驗的，由此引伸出此一難題。

二、牟宗三：朱子的居敬窮理為後天經驗工夫

當代新儒家的代表人物牟宗三的《心體與性體》將宋明儒者區分成「逆覺體證」與「順取之路」兩種工夫型態，逆覺體證之型態以「五峰薺山」系與「象山陽明」系為主，

⁴⁴ 賴柯助：《朱子道德哲學重定位：如何回答「道德規範性」問題？》（桃園：國立中央大學哲學研究所博士論文，2014），頁 34-35。

⁴⁵ 牟宗三：《心體與性體（三）》，頁 203-204。

⁴⁶ 金春峰認為朱子的心內具理，其實就是陸王的「心即理」，甚至認為王陽明的心即理是受到朱子心具理的觀點影響，請參考金春峰：《朱熹哲學思想》（臺北：東大，1998），頁 94、154。另外，韓國朱子學者李寒州與郭俊宇亦有「心即理」的說法，但楊祖漢認為此皆非是陸王義，請參考楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要爭論續篇》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017），頁 295-343。

⁴⁷ 除楊祖漢的論述之外，陳來亦明言朱子有心先天具理之意，不代表是「心即理」，請參考陳來：《朱子哲學研究》，頁 262。

⁴⁸ 李瑞全：〈再論楊祖漢教授之論朱子之工夫為儒學的正宗〉，《鵝湖學誌》66 期，2021，頁 172-173。

⁴⁹ 沈享民：〈再探訪朱熹格物致知論：並從德性知識論的視域略論其可能性與限制〉，頁 85-87。

⁵⁰ 楊祖漢：〈敬答四位學者關於我的朱子詮釋的評論〉，頁 56。另外唐君毅亦有相似的討論，請參考唐君毅：《中國哲學原論：原教篇》，頁 267-280。

而順取之路則以「伊川朱子」系為主。順取之路的工夫架構即是「涵養須用敬，進學則在致知」的工夫，此一工夫型態，牟宗三認為有兩個問題，一是涵養工夫是空頭的問題，即涵養只是氣心之收斂，而無性理之故。⁵¹另一是格物窮理是心認知地關聯具性理，此則蘊含心性二分的觀點，而有他律道德的問題。⁵²本文主要論述牟宗三對朱子的居敬窮理工夫的批評，牟宗三說道：

但朱子所說之「主宰」，卻只是空頭的涵養之外部的主宰，即外部的涵養工夫為主宰，而不是所體證的實體之內部的的主宰，即不是內部的性體本心之實體自身為主宰。⁵³

亦言之：

今朱子泯失「靜復以立體」之察辨體證義，而只于動察以外補之以靜時之涵養，則其涵養乃成不自覺之盲目者，空頭者，所謂平時之莊敬涵養只成外部地養成一種好習慣而已。⁵⁴

第一段牟宗三認為朱子的「涵養須用敬」之「居敬」工夫，乃是一空頭的涵養，因為其只是外部的主宰，而不是以內部的本心本體為主宰。第二段則更明確指出「外部」之義，即只是一個不自覺養成的好習慣。換言之，空頭涵養即是無本體本心作為頭腦，而只是外表的莊敬習慣而已。因此，牟宗三說道：

朱子視敬為後天的工夫，施于實然的心氣，故敬不即是體。⁵⁵

亦言之：

如此言「敬以直內」是由實然的心之經驗地表現為敬，即由此敬來經驗地直此

⁵¹ 牟宗三：《心體與性體（三）》，頁207。另外，本文為了引述方便，部分徵引牟宗三的文獻是在討論程伊川，但因為伊川朱子系在牟宗三詮釋下是相同思想系統，故而本文不予以簡別。

⁵² 同前注，頁270-271。

⁵³ 同前注，頁205。

⁵⁴ 同前注，頁159。

⁵⁵ 牟宗三：《心體與性體（二）》，《牟宗三全集6》（臺北：聯經出版公司，2003），頁41。

實然的心使之轉成道德的。常常如此，即日涵養。若先言涵養，亦須用敬來涵養，意即：若想涵詠滋長此敬，亦須誠敬、不放肆不懈怠也。此即「涵養須用敬」一語之意。涵養是涵養那「經驗地直內」之經驗的敬心也，不是如孟子之言存養，是存養那先天的道德本心也。⁵⁶

第一段牟宗三解朱子的敬，其認為朱子的敬只是一後天工夫，主要作用於實然的心氣，故而敬非是體。第二段亦說伊川朱子系的「敬以直內」，乃是使經驗心表現為外部的莊敬，而逐漸使實然的氣心轉成道德的。因此，我們確定牟宗三認為朱子的居敬為後天經驗的工夫。復次，牟宗三說道：

致知是致吾心氣之靈之知，格物是至于物而窮其超越的所以然之理以成其德性之知，伊川言德性之知是根據敬心而窮理，非根據實體性的本心而發誠體之明也。其所知者是物之超越之理，而心不即是理也。是則雖德性之知，亦永為智、知的能所關係者，而非性體自主自決自定方向之知也。伊川之思理大體為朱子所釐清而確定，而亦遵守而不悖。⁵⁷

牟宗三認為伊川朱子系的致知乃是致吾心之氣之靈之知，格物乃是即物而窮其超越的所以然之理，以成就德性之知。伊川朱子系以敬心而窮理，敬是由氣心收斂成的外部莊敬，故而其窮理，亦是根據氣心，而非是根據本體本心，而其所知的對象乃是超越之理，但氣心不是超越之理。此是牟宗三典型的對伊川朱子系的窮理評語，即是以氣心與性理是能所的關係，氣心之知乃是能，即氣心能知理，而被知之理乃是所，即氣心所知之對象。能與所既二，則心非是理，故而非是心即理的本體本心系統。牟宗三說道：

其講致知格物即完全依經驗主義與實在論之路數去講。至于明道、象山、陽明、乃至蕺山，則完全向先驗主義與道德理想主義走。⁵⁸

亦言之：

⁵⁶ 牟宗三：《心體與性體（二）》，頁404。

⁵⁷ 牟宗三：《心體與性體（三）》，頁53。

⁵⁸ 同前注，頁60。

是以從心寂然不動，而性體之渾然體段具顯于或具存于此時，到心具眾理而為其自身之，須通過莊敬涵養之靜涵工夫以及知的靜攝工夫(察識、致知格物)始能具有之以為其自身之德。此即為後天地具，非先天地具；關聯地具，非分析地本具。⁵⁹

第一段牟宗三認為朱子的致知格物工夫，乃是經驗主義與實在論的路線，第二段則是說靜攝工夫（含察識、致知格物），能具性理而成就自身之德，但此具是後天地具，非先天地具。因此，我們確定牟宗三認為朱子的窮理工夫亦是後天經驗的工夫。牟宗三說道：

仁性愛情，惻隱羞惡等亦只是情；心是實然的心氣，大體是後天心理學的心，心與性成為後天與先天、經驗的與超越的、能知與所知的相對之二。⁶⁰

亦言之：

此是認知橫列之形態、本體論的存有之形態，乃靜涵之平鋪也。此是朱子重後天工夫以學聖所特別彰著之橫列形態，而非孔孟立教之直貫形態也。⁶¹

第一段牟宗三所言的先天與後天相對、經驗與超越相對，此兩組詞語，牟宗三常用於界定心性關係之語，第二段則明確指稱朱子的工夫為後天的。因此，若依上文，我們可以說牟宗三認為朱子的居敬窮理工夫是後天經驗的工夫，並且由於後天經驗與先天超越相對，故而亦非是先天超越的工夫。

道德實踐或道德工夫的實踐根據乃是在於心性論的理解與體會，若說朱子的工夫論為後天經驗的，則因為其工夫的實踐根據亦是後天經驗的心，即牟宗三認為朱子的心乃只是氣心，如牟宗三說道：

此言存誠存敬，其背景仍是就實然的心理學的心施以後天的振作、整肅、凝聚之工夫以貞定之。誠敬只是工夫字，即就振作、整肅、凝聚而說。振作、整肅、

⁵⁹ 同前注，頁 204。

⁶⁰ 牟宗三：《心體與性體（一）》，《牟宗三全集 5》（臺北：聯經出版公司，2003），頁 48。

⁶¹ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，《牟宗三全集 8》（臺北：聯經出版公司，2003），頁 80。

凝聚亦只是這實然的心之經驗地表現。⁶²

牟宗三認為伊川朱子系的誠敬之工夫，乃是心理學意義的心實踐後天振作收斂之工夫，而此一後天的工夫，乃只是這實然的經驗心之表現。換言之，此一誠敬工夫可以指居敬工夫，居敬工夫為後天經驗的工夫，此歸結於實然的心的經驗性表現。另一段牟宗三說道：

蓋心氣之靈所發的知是後天的實然的心之知覺活動，須靠涵養之貫注始能常保，而不滯于見聞，以窮那超越之理，因而成為德性之知，此是窮理上之曲折。

⁶³

牟宗三認為伊川朱子系的心氣之靈，乃是後天實然的心之知覺活動，由涵養居敬，乃至於窮超越之理，而成就德性之知。換言之，此一居敬窮理工夫，乃是依據後天的氣心之認知活動。因此，牟宗三說道：

但伊川、朱子學中的「人心之靈」是後天的實然的心氣之靈，「知」是知覺運動之知，正是不「出于天」，而「繫於人」者，因而亦正是「有所由」也。其有待于涵養之灌注，始能常凝聚而保持其知之明，此亦是「繫於人」而「有所由」也。⁶⁴

牟宗三認為伊川朱子系的心之靈或氣之靈，即知覺活動，乃不是出於天，而是繫於人，故而其居敬窮理工夫亦是如此。換言之，由於不是出於天，所以無先天超越之義，且由於只是繫於人，所以只有後天經驗之義。因此，我們可以說牟宗三認為朱子的居敬窮理工夫之所以為後天經驗的工夫，乃因為其根據只在於後天經驗的氣心。

按照牟宗三的說法，朱子的心是後天經驗的，而無先天超越義，且按照其對於朱子窮理工夫的詮釋，其心無超越之理本具，所謂超越之理乃是後天關聯地具。牟宗三的論點可以說是相當嚴謹且清晰的，但我們可以先有一個很粗淺的理論上的疑問：若根據牟宗三的說法，朱子的心豈不違背「理氣不離不雜」⁶⁵的規定？因為後天關聯的具有窮理工夫實

⁶² 牟宗三：《心體與性體（二）》，頁403。

⁶³ 同前注，頁425。

⁶⁴ 同前注，頁427。

⁶⁵ 以理氣不離不雜規定心本具性理的觀點，錢穆有類似的說法，但又認為朱子的心與理是「能所」的關係，請參考錢穆：《朱子學提綱》（臺北：東大，2018），頁43-44、120-121。若依牟宗三的觀點，「能

踐才行，人若不實踐窮理工夫，則心就不關聯於理，那麼此心不就可以「離理」？⁶⁶但事實上，牟宗三說道：

此事物之然(存在)與其所以然之理(存有)，其間的關係為如何？簡言之，用朱子本人的詞語說，理氣間的關係為如何？依朱子的體會，此是「不離不雜」。但這不離不雜的關係，如要想正面說出來，卻不容易。此有關於對於存在之理本身(即作為存有的那存在之理本身)的體會為如何。依朱子，此存在之理本身被理解為只是理，並無心義，亦無神義，是只存有而不活動者。⁶⁷

亦言之：

「心之理」可兩面說：一、橫說，意即心認知地所攝具之理；二、雖說，意即「心氣之然」之所以然之理。關此縱說，心氣是實然，實然必有其所以然之理，此理亦是太極。此是心之存有論的解析。⁶⁸

第一段牟宗三認為朱子的然與所以然之理，乃是如同理氣不離不雜的關係，故而事物之然，必有其所以然之理，否則違背朱子的理氣不離不雜之旨。只是朱子所認為的事物之然之所以然之理乃為「但理」，其只存有而不活動。第二段是解朱子的「心之理」之義，一個是

所」關係是心後天關聯到理，則不能言心先天具理，故而錢穆的說法尚不明確。至於明確的觀點，如曾春海認為朱子是以存有論立場肯定心與理不離不雜，請參考曾春海：《朱熹哲學論叢》，頁48。陳繪宇引韓儒朱子學者李華西以理氣不離不雜之關係而言心本有理，請參考陳繪宇：〈從牟宗三與李華西對朱子「明德注」的詮釋見「心說論爭」的意義〉，《鵝湖學誌》61期（2018），頁154-156。張菀苓亦認為朱子的心是理氣的共構體，故而因是理氣心性不離，此即為心本具理，請參考張菀苓：〈由羅整菴、李退溪「人心道心」說看朱子「心性論」的兩種發展型態〉，《漢學研究》38卷1期（2020），頁120。

⁶⁶ 審查者指出：「關於『理氣不離不雜』對於牟氏釋朱子工夫性格造成的挑戰，文中闡述不甚明晰，此處是理論要點，或可詳加闡述。」感謝審查者的細心點評，本文謹回應如下：「依照本文之研究，牟宗三以氣心後天當具性理，此一後天當具之可能，得實踐格物窮理工夫始可能，故此氣心有離理的可能性，但按照牟宗三的說法，似乎仍是可以解釋的，因為此一氣心能有所謂的心之理，也就是負責心之存有之存在性，故而就此心之理而言，仍是符合理氣不離不雜，但問題即是此心之理，究竟是先天的，抑或後天的？在牟宗三的說法尚是不明，因為若是後天的，則是違反理氣不離不雜之規定，但若是先天的，則是心有一先天之理具於其中而成就其存有，故而可以說心先天具理，但牟宗三不認為氣心可以先天具理的，故而亦不能從先天的說去。若依吳啟超的說法，可以視為將牟宗三的觀點往前推進，即心之性乃是心（先天）具存有之理，但此即便具有存有之理，仍是有問題的，因為無道德意義。但本文對於吳啟超的詮釋亦進行反駁（詳見注69）。」

⁶⁷ 牟宗三：《心體與性體（三）》，頁400。

⁶⁸ 同前注，頁518。

工夫上後天具理，另一是由然與所以然的關係說，按照第一段的說法，然與所以然是不離不雜的關係，心氣之然亦有所以然之理，此是心之存有論的解析。兩段合而言之，心之然亦有所以然之理，只是此理不活動，其只負責心之存有之存在性。因此，我們可以幫牟宗三回應：「心仍有所謂的不離之但理」。只是此但理對於心而言，是後天具有，抑或先天具有？牟宗三則無明確說明。如果按照理氣不離不雜的規定去推論，此但理亦只能是先天具有，否則自相矛盾。如果心是先天具有但理，則亦可以說心先天具理，⁶⁹進而可以說朱子的工夫是先天的。但根據上述引文，很明顯牟宗三絕不可能說朱子的心是先天具但理，亦不會說朱子的工夫是先天的。

此一問題姑且不論，我們就先假定朱子的心只能後天的具理，而不能先天具理，且也不會違反理氣不離不雜的規定。那麼，可以有一疑問：朱子的居敬窮理工夫是如何可能的？因為如果朱子的心只是後天經驗的認知活動，那麼，其窮理工夫如何知一超越之理，或者說如何確定所知對象為超越之理？⁷⁰如牟宗三說道：

⁶⁹ 吳啟超有一論述，即朱子的窮理工夫只有窮道德之理，抑或存在之理兩種可能性。若是窮道德之理，則道德之理如何說明為事物之所以然之理，是難以證成的。因此，窮理工夫是窮存在之理，因為存在之理乃是說明事物之所以然之理，請參考吳啟超：《朱子的窮理工夫論（修訂版）》，頁 86-89。其進一步論述，既然窮理是窮存在之理，則心具理只是具存在之理，即使是本具，亦無（道德）意義，蓋非是道德之理故，請參考同前注，頁 341-345。然而，此一論述的背後基礎是因為其承認朱子的理雖具有雙重意義，即是存在之理，亦是道德之理，但其認為此雙重意義是不妥善的理論，請參考同前注，頁 352。換言之，其不由朱子的理具有雙重意義而立論，於是認為窮理只有窮道德之理或存在之理兩種可能性，進而推論出心具存在之理亦無意義之結論，其之所以不由朱子的理具有雙重意義而立論，乃因其認為此是不妥善的理論，但何以是不妥善的理論？其無詳細說明。本文認為朱子的理確實具有雙重意義，如朱子說道：「太極只是箇極好至善底道理」，請參考〔宋〕朱熹：《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷 94，頁 2371。若朱子的理確實具有雙重意義，則能否證其論述，即道德之理本身亦是存在之理，故而能夠作為說明事物之所以然之理，除非我們要否定朱子此一至善的太極是存在之理。且又如果朱子的理具雙重意義，則心本具理是有意義的，即有道德意義，蓋因太極是至善的，除非我們要否定朱子的太極是至善的。

⁷⁰ 賴柯助有相似的觀點，本文略述：其認為若朱子的心為認知心，而道德判斷在理，故而就認知心本身而言，無道德判斷，因為道德判斷得後天具理而有，既然朱子的認識心本身無道德判斷，則其心所認識到的道德內容亦可能是錯誤的，例如可能將道德誤解為有條件的道德行為，此即為朱子的道德判斷的如何可能的困境，而其認為朱子的心是先天具有理，故而可以避免此一問題，請參考賴柯助：《朱子道德哲學重定位：如何回答「道德規範性」問題？》，頁 70、96、106。本文認為若按照牟宗三的規定，朱子在窮理的工夫亦有此一困境，即心是後天具理，如何判斷其所知的理定為性理？

⁷¹ 另外一個立場的思考：如劉述先與張子立之說法，因朱子的心先天不具理，故而其所謂豁然貫通之異質跳躍如何可能，則須有逆覺體證作為保證，請參考劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 530-531；張子立：〈釋朱子「脫然貫通」說〉，《東吳哲學學報》12 期（2005），頁 117。然而，楊祖漢認為朱子的心本具理，則此一異質的跳躍是有保證的，請參考楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要爭論》，頁 457。黃瑩暖亦認為此一豁然貫通的如何可能的問題，其實就是朱子的心先天具理的開顯而可能，請參考黃瑩暖：〈唐君毅先生論朱子格物致知工夫〉，《國文學報》48 期（2010），頁 87。藤井倫明亦是以朱子的心先天具理而解決豁然貫通的觀點，請參考藤井倫明：《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，2011），頁 193-194。

見聞之知是屬於「知識意義」者，即所謂經驗知識。無論是粗樸材料之獲得，或進而究知外物之質、量、與關係，總是經驗知識也。從認知活動言，見聞之知所表示之心靈活動是「萌於見聞」，是在感觸知覺中呈現，是囿於經驗而受制于經驗。若依真正經驗知識之成立言，心靈之認知活動必囿于經驗而限於經驗之範圍，始有真正知識或積極知識(或實證知識)之可言。⁷²

亦言之：

朱子所言之「心之全體大用無不明」乃就「即物而窮其理」而見。其所知者是客觀的本體論的靜態存有之理，雖萌于見聞以及見聞所接之物，而亦實超于見聞以及見聞所接之物，雖是超于見聞，卻亦是為心之虛靈明覺所知之對象，不過是超越之對象而已。⁷³

第一段牟宗三認為見聞之知的經驗知識，乃是心的經驗的認知活動，而由此經驗的認知活動，可以成就知識。我們得留意到，牟宗三認為此一心的認知活動囿於經驗、受制於經驗範圍。牟宗三雖未說此是朱子的心，但按照上文，朱子的心亦是經驗的認知心，既是經驗的心，且無先天具理，則其亦應囿於經驗，受制於經驗。但第二段則說朱子的窮理工夫，萌於見聞之知，卻可以超越見聞之知而去知一超越的但理。但此是如何可能的？按照牟宗三說法，此可以很簡單地回應，因為「然」必有「所以然」，即由然推證超越的所以然之理即可。然而，問題是牟宗三認為的「所以然」有兩種，牟宗三說道：

自然生命之綱縕所生發(蒸發)之自然徵象，如生理器官之自然感應、生理欲望之自然欲求，乃至生物之自然本能、心理之自然情緒等皆是，總之即叫做是性，此即等于以自然生命之自然徵象說「生之所以然」。此種「所以然」是現象學的、描述的所以然，物理的、形而下的所以然，內在于自然自身之同質同層的所以然，而非形而上的、超越的、本體論的、推證的、異質異層的「所以然」。

74

⁷² 牟宗三：《心體與性體（一）》，頁 570。

⁷³ 同前注，頁 571。

⁷⁴ 同前注，頁 93。

亦言之：

但伊川、朱子所說的「所以然之理」則是形而上的、超越的、本體論的推證的、異質異層的「所以然之理」。⁷⁵

第一段牟宗三解釋「生之謂性」而言「生之所以然」，此所以然乃是形下的所以然，而非是形上超越的所以然。第二段則說伊川朱子系的所以然之理乃是指形上的超越所以然。因此，我們可以說牟宗三認為的所以然有兩種，而朱子的窮理工夫乃是要窮形上的所以然。

換言之，現在的難題是：朱子的後天氣心如何保證或判定所知對象是形上的所以然，而不是形下的所以然？若依上文，心之經驗的認知活動囿於經驗範圍，則其由「然」推證的「所以然」，亦應只能推證到同為經驗範圍的形而下的所以然，⁷⁶如何可能推證到形而上的所以然？但牟宗三明顯又肯定朱子可以知形上的所以然，因此，此論述上有一闕如或隙縫（Gap）。

我們再假定心的經驗活動就是能夠知形上之所以然，那麼可以再思考另一個難題：一個只根據後天經驗的心之工夫如何成就儒者所言的德？牟宗三說道：

因此在「觀」時所呈現之心之不安之感，吾人即名曰超越的、道德的本心。「超越」者言其超越乎被觀之習心以上而駕臨之也。「道德」者言其有化除之力量而期于消除此過失也。⁷⁷

亦言之：

但人常為感性所制約，並不容易常呈現其本心。是以在感性制約的處境中，心即成感性的心，而常為外物所牽引而累于物，是即成動盪不定矣。此處自須有

⁷⁵ 同前注，頁 94。

⁷⁶ 李宗興據此認為朱子的窮理只能窮形下之理，請參考李宗興：〈朱子「理」之外在屬性探析〉，《華梵人文學報》17 期（2012），頁 49-50。甚至認為牟宗三將朱子的理詮釋為形上之存在之理或許有問題，請參考李宗興：〈朱子「理氣論」範疇探析〉，《淡江中文學報》34 期（2016），頁 131-132。然而，牟宗三認為若朱子窮理只是窮氣化之內容，而非存在之理的話，則整個朱子哲學即倒塌，請參考牟宗三：《心體與性體（三）》，頁 565-566。換言之，牟宗三仍肯定朱子的窮理能窮形上的存在之理，但此是如何可能的？如果心無先天具理，則其心所認知的窮理工夫如何保證為形上之理？

⁷⁷ 牟宗三：《心體與性體（三）》，頁 347。

一工夫，消極地說，使吾人之心自感性中超拔解放，不悟于見聞，不為耳目之官所蔽，而回歸于其自作主宰、自發命令、自定方向之本心...⁷⁸

第一段牟宗三解釋超越的道德本心，所謂的超越，乃是超越習心之上而臨駕之；所謂的道德，乃是有化除人欲之力量或動力而消除過錯。第二段則說常人容易受到感性的制約而累於物，此即孟子的「物交物，則引之而已矣」，故而須有一工夫，使人能夠超拔此一感性制約，不桎梏於見聞耳目之蔽，而回歸於自作主宰的本心。換言之，人在進行道德實踐或道德工夫而要化除人欲，基本上得依靠超越的道德本心之動力。按照牟宗三的說法，此一工夫當屬於逆覺體證，那麼朱子的居敬窮理工夫能否成就道德？能否化除人欲？我們先從朱子的心性論層面而言，首先是超越的理，牟宗三說道：

由心之渾然狀態之不能決定其自己必然道德地善，進而要決定其必為道德地善，須看其是否順性依理，即須以理來決定，此即為他決他定，而非自決自定者。⁷⁹

亦言之：

依理而發者是善情(本然之情)，依理而會發能發者是善才(本然之才)。而依理不依理全在工夫決定，情與才自身不能自定，而理自身亦不能決定之必依理，蓋理自身不能發用故也。⁸⁰

第一段牟宗三認為伊川朱子系的心自身不能決定其為道德，而是以順性依理而決定，即是以理來決定，但此決定是他決他定，而非自決自定。第二段則是詮釋朱子解孟子的「情」與「才」，其認為朱子的善情善才乃是依理而發，理自身不能決定，而必須依工夫而決定。但此兩段的理之決定意思是自相矛盾的，前者說理能決定之，後者說理不能決定之。本文認為後者說法，能符合「只存有而不活動」之意，因為牟宗三說此理不能決定，乃由於理自身不能發用，即無活動義，否則即有活動義。順此而言第一段「理之決定」，應是氣心依著理而決定，而非理自身決定，否則即是自決自定，而非他決他定。因此，兩段的理之

⁷⁸ 牟宗三：《心體與性體（二）》，頁250。

⁷⁹ 同前注，頁361。

⁸⁰ 牟宗三：《心體與性體（三）》，頁466。

決定，在遵守「只存有而不活動」之說法，可以不矛盾。然而，如此而言，理之不能決定心依理而成就道德，亦即理不能使心能夠化除人欲，而能夠化除人欲的可能性只在工夫，但是朱子的工夫之依據又只是後天經驗的心，並且牟宗三說道：

又因心之自覺活動是可以上下其講的，心也可以是形而上的，也可以是形而下的，心之如其為心只是實然的、中性的，並不函其必為形而上的，而如其為實然的、中性的，倒反只是心理學的心、經驗的習心、感性的心，而易于為外物所牽引所制約，因此遂為外物所累而不得常貞定。⁸¹

亦言之：

如果真要相應道德本性而自覺地作道德實踐，則必須承認有一個「自發自律自定方向而非在官覺感性中受制約」的超越的道德本心而後可。但吾人生而即在自然生命之流中混雜滾下去，吾人之生命亦無時不在官覺感性之制約中往下拖。⁸²

第一段牟宗三認為心之自覺可以上下講，往上講即心是形而上的，此是超越的道德本心，往下講心則是形而下，此只是經驗的心、感性的心，易於受到人欲物欲所制約，而不能貞定。第二段則言道德實踐，必須有一不受感性制約的超越的道德本心始可能，若就著自然生命混雜而滾，吾人生命無時不在感性制約而下拖。若依上文，朱子的心是經驗的心，其應容易受到感性人欲的制約，或者應說其總是被制約，⁸³因其心只是氣，而外在的超越之理亦無能為力。簡言之，從心性論的層面而言，朱子如何可能化除人欲物欲？應是不可能的。事實上，牟宗三說道：

⁸¹ 牟宗三：《心體與性體（二）》，頁 449-450。

⁸² 牟宗三：《心體與性體（三）》，頁 371-372。

⁸³ 唐君毅認為朱子的心若要主宰身之氣，必不能只是氣，請參考唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁 503。李瑞全亦認為心若屬於氣必不能超脫於氣稟決定，進而無法說明道德歸屬問題，但朱子的心是可以承擔道德責任的，請參考李瑞全：〈朱子之道德規範根源問題〉，《當代儒學研究》4 期（2008），頁 34。陳振崑亦認為朱子的心本蘊含性理，才可能超越氣稟的限制。請參考陳振崑：〈唐君毅對於朱子德性工夫論的詮釋〉，頁 42。黃瑩暖亦認為心本具道德性理而為知覺，乃為可以衝破氣秉私欲的道德動能，請參考黃瑩暖：〈從「心之知覺」論朱子之「心」的道德動能——從「知覺是智之事」談起〉，頁 75。

但此種善並不一定是道德地善，而且其為善亦並不真能挺得住，只是一個實然的偶然狀態，並無理之必然。是即表示心如果不是實體性的即存有即活動的心，其自身即不能決定其自己必為道德地善的。⁸⁴

亦言之：

蓋其道德力量既無必然的強度性，亦無普遍的穩固性，此則不可不知也。⁸⁵

第一段牟宗三認為伊川朱子系的道德，不是必然的道德地善，而只是一偶然的善，因為無理之必然性，因為理無活動義。第二段則說伊川朱子系的道德無必然性或普遍性。此兩段即是牟宗三批評伊川朱子有「道德減殺」的問題，即伊川朱子的道德實踐無必然性，只能是偶然的。但根據上文，此不是偶然的，而是必然無道德的可能性，因為心只是感性經驗的心，而外在的超越的理亦無力，不能使之超拔，故而總是被感性制約而往下落。

然而，牟宗三在講朱子的工夫論，即居敬窮理工夫，則說道：

在道德修業上，通過一種工夫使心與理關聯地貫通而為一，此工夫即是「敬」。敬在朱學中有真切而決定性的作用。……仁是心之道並不是本然地、內在地為心之道，而乃是後天地外在地為其道。人通過敬的工夫，始能使心合仁道，此時仁即與心貫通而為一，而成為心所具之德、所依之道。此具即是綜和地關聯地具。⁸⁶

亦言之：

蓋朱子之格物窮理義，雖可以順而至於含有知識義，而其本意實不在言知識。其所謂格物窮理，意在當機體察，乃含於動察之中：察之於念慮之微，求之於文字之中，驗之於事物之著，索之於講論之際，皆是格物，亦皆是窮理。而此格物窮理卻是去病存體，冒在求得普遍而超越之一貫之理，所以仍是一套道德

⁸⁴ 牟宗三：《心體與性體（二）》，頁361。

⁸⁵ 同前注，頁407。

⁸⁶ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁99。

工夫，不在成知識也。⁸⁷

第一段牟宗三肯定朱子的居敬工夫是道德修業，因為能夠使人成德，雖然此成德是心與理關聯合一的，即心能夠合於仁德。第二段則說朱子的窮理工夫，雖然順之含有知識義，但本意不在知識，而是在「去病存體」，此一去病應是去除人欲之病，所以仍是道德工夫。換言之，牟宗三似乎不否定朱子的居敬窮理是可以成就道德，即具有化除人欲的動力或可能性，但若依上文，即從心性論層面而言，此一氣心總是被制約於感性，工夫如何可能成就道德，此是不可能的。因此，此兩者之間的論述又有一隙縫（Gap）。

牟宗三不否定朱子的工夫為道德的，事實上，亦不完全否定朱子學的道德價值，⁸⁸雖然認為其相對於孟子心學而言為歧出，但仍是儒家學說之一。那麼，似乎就要對於朱子的居敬窮理工夫如何可能知一超越之理，如何可能成就道德必須有一說明，但從牟宗三的文獻而言，此處正有隙縫，本文認為，此隙縫的補充可能性，乃是近年學界的用心所在，即是朱子的心是先天具理的道德思想，可以對於牟宗三的朱子詮釋進行補充或調整。換言之，若是朱子的心是先天具理的，則氣心先天具理而知一超越之理是可能的，氣心先天具理而可以化除人欲亦是可能的，因為有性理先天具於氣心作為工夫實踐上的保證，而如果此心先天具理，則其工夫應為先天超越的工夫。以下由朱子的文獻而論，此一心是否先天具理，以及此一工夫是否為先天超越的工夫。

三、朱子的居敬窮理為先天超越的工夫

朱子說道：

學者工夫，唯在居敬、窮理二事。此二事互相發。能窮理，則居敬工夫日益進；能居敬，則窮理工夫日益密。譬如人之兩足，左足行，則右足止；右足行，則左足止。又如一物懸空中，右抑則左昂，左抑則右昂，其實只是一事。⁸⁹

⁸⁷ 同前注，頁 213。

⁸⁸ 這是一個有趣的問題，牟宗三乃援引康德的自律／他律之分判，若按照康德之意，他律是不能建立道德的，而牟宗三認為朱子的道德思想是他律的，故而應該認為朱子思想無法建立道德。但牟宗三顯然不完全如此說，特別是其認為朱子的工夫論仍是有道德的。Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 50.

⁸⁹ [宋]朱熹：《朱子語類》，卷 9，頁 150。

朱子承繼程伊川的「涵養須用敬，進學則在致知」的為學工夫宗旨，此宗旨能以居敬與窮理⁹⁰而為言，在朱子的工夫論，居敬與窮理乃是相互依持的工夫，⁹¹二者皆是學者入道成德的重要工夫，雖然朱子皆相當重視二者工夫，但是若論及為學次第，則有先後之分，⁹²如《朱子語類》記載：

程子：『為學莫先於致知。』是知在先。又曰：『未有致知而不在敬者。』則敬也在先。從此推去，只管恁地。⁹³

朱子引程伊川兩句，而言工夫次第，第一句「為學莫先於致知」，即是以致知（即窮理）在先，但第二句「未有致知而不在敬者」，則表示居敬亦在先，若兩條合看，即是說工夫以窮理為先，而窮理工夫又以居敬工夫為先，因此，居敬在工夫次第中具有優先性，另一條文獻更明確說明：

所以前輩語初學者必以敬，曰：「未有致知而不在敬者。」今未知反求諸心，而胸中方且叢雜錯亂，未知所守。持此雜亂之心以觀書察理，故凡工夫皆從一偏一角做去，何緣會見得全理！某以為諸公莫若且收斂身心，盡掃雜慮，令其光明洞達，方能作得主宰，方能見理。不然，亦終歲而無成耳。⁹⁴

朱子認為初學工夫者必以居敬為先，即反求諸心，若為學不居敬，則心中錯亂無守，以此雜亂之心觀書察理，即窮理，則如何能見得全理？因此，朱子認為收斂身心，盡除雜慮，令其心光明通達，方能見理。依是，在朱子的工夫次第中以居敬為先，而窮理次之。我們確立朱子的工夫次第後，即要逐一確立居敬與窮理的含意，依照「光明洞達」的思路，《朱

⁹⁰ 朱子的居敬和窮理，又有不同詞語或意義使用，如持敬、涵養、致知、格物。但礙於篇幅無法展開討論。

⁹¹ 林維杰認為是一體互攝的關係，請參考林維杰：〈朱熹經典詮釋中的工夫論〉，《中國文哲研究通訊》17卷2期（2007），頁250。沈享民認為二者是交互發明，請參考沈享民：〈再探訪朱熹格物致知論：並從德性知識論的視域略論其可能性與限制〉，頁97。

⁹² 勞思光認為朱子的敬之工夫是格物致知的動力條件，請參考勞思光：《新編中國哲學史》（三上）（臺北：三民書局，2012），頁290。吳震以小學大學之分別言居敬與窮理的優先性，從小學而言自是居敬，而從大學而言則是窮理，請參考吳震：〈格物誠意不是兩事——關於朱熹工夫論思想的若干問題〉，收錄於《二十一世紀當代儒學論文集I：儒學之國際展望》（桃園：中央大學儒學研究中心，2015），頁492-493。

⁹³ 〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷12，頁218。

⁹⁴ 同前注，卷18，頁2935。

子語類》記載：

問「入道莫如敬，未有致知而不在敬者」。曰：「敬則此心惺惺。」⁹⁵

此條乃是門人依據程伊川之言而問之朱子，依照上文，朱子認為居敬的優先性，而此居敬工夫即使心惺惺，惺惺即是心之清明狀態，另一條文獻亦記載：

問：「『戒慎不睹，恐懼不聞』與『慎獨』雖不同，若下工夫皆是敬否？」曰：「敬只是常惺惺法。所謂靜中有箇覺處，只是常惺惺在這裏，靜不是睡著了。」

96

門人詢問戒慎恐懼與慎獨工夫雖不同，但二者的下手工夫是否皆是居敬，下手工夫或入手工夫，通常即是工夫的先後次第之設問，若居敬為下手工夫，亦是肯定居敬在工夫次第中具有優先性。並且，朱子進一步認為，此心之常惺惺狀態，即是一種心之覺的能力或作用，無論是心之惺惺或心之覺，皆是闡明心之清明或光明的能力，而此能力是如何有之？朱子說道：

明德，是我得之於天，而方寸中光明底物事。統而言之，仁義禮智。以其發見而言之，如惻隱、羞惡之類；以其見於實用言之，如事親、從兄是也。如此等德，本不待自家明之，但從來為氣稟所拘，物欲所蔽，一向昏昧，更不光明。而今卻在挑剔揩磨出來，以復向來得之於天者，此便是「明明德」。⁹⁷

朱子解《大學》的「明德」與「明明德」，朱子認為「明德」乃是天賦予吾人，此即是心之光明或清明的作用，統而言之，為仁、義、禮、智四者，此四者在朱子的思想中，皆指先天的性理本身，換言之，心之光明或清明的作用，其實即是先天本具的性理，此心本具理而發見為惻隱、羞惡等心，實用為事親從兄等行。此等德性德行。但因為氣稟物欲所拘蔽，則昏昧而不能光明，故而須以明明德工夫實踐，令其復得於天者。以下再徵引文獻說明：

⁹⁵ 同前注，卷 18，頁 402。

⁹⁶ 同前注，卷 62，頁 1502。

⁹⁷ 同前注，卷 14，頁 271。

周明作謂：「私欲去則為仁。」曰：「謂私欲去後，仁之體見，則可；謂私欲去後便為仁，則不可。譬如日月之光，雲霧蔽之，固是不見。若謂雲霧去，則便指為日月，亦不可。如水亦然。沙石雜之，固非水之本然。然沙石去後，自有所謂水者，不可便謂無沙無石為水也。」⁹⁸

朱子的弟子周明作詢問去除私欲是否即是「仁」，朱子認為去除私欲不即是仁體本身，而是有仁體可見，此是對於仁體的先天本有的肯定，譬如日月之光本有，但被雲霧遮之，不可見之，故不可說雲霧去之即是日月之光；又譬如河水，有沙石混雜，但此亦非水之本然如此。無論是日月之光或河水，皆是肯定其本有本然之狀態，以此說明心之仁體亦是先天本有。另一條文獻亦說道：

「公而以人體之故為仁。」蓋公猶無塵也，人猶鏡也，仁則猶鏡之光明也。鏡無纖塵則光明，人能無一毫之私欲則仁。然鏡之明，非自外求也，只是鏡元來自有這光明，今不為塵所昏爾。人之仁，亦非自外得也，只是人心元來自有這仁，今不為私欲所蔽爾。故人無私欲，則心之體用廣大流行，而無時不仁，所以能愛能恕。仁之名不從公來，乃是從人來，故曰「公而以人體之則為仁」。⁹⁹

朱子以鏡、鏡之光明，與塵譬喻人、仁體，與私欲，人猶如鏡，此鏡的作用即是能映射光明，而此光明即是仁體本身，朱子認為此鏡之光明，非假外求，而是鏡元自有此一光明，即人心之仁體，亦非是假外求而有之，而是先天本有的。

由以上文獻，可以確立朱子的心是先天具有仁體或性理，此一表現在心之清明或光明的能力，此能力亦可即是性理的作用，如朱子說道：

「是其然，必有所以然」。治心修身是本，「洒掃應對」是末，皆其然之事也。至於所以然，則理也。理無精粗本末，皆是一貫。¹⁰⁰

亦言之：

⁹⁸ 同前注，卷6，頁117。

⁹⁹ 同前注，卷95，頁2454。

¹⁰⁰ 同前注，卷49，頁1210。

功用是有跡底，妙用是無跡底。妙用是其所以然者。¹⁰¹

第一條朱子認為治心修身乃至於灑掃應對皆是「然」，而此等然皆有「所以然」，即是理。第二條則指出，功用是有跡底，此是指形跡亦指「然」，而妙用是無跡底，即無形跡，但此妙用即是「所以然」者。換言之，依照朱子的思想，所以然之理乃是有所妙用，若根據上文，此妙用應是心之清明或光明的能力，此亦為性理的作用。

依是，我們在回來看朱子說明居敬工夫的重點，《朱子語類》記載：

問謝氏惺惺之說。曰：「惺惺，乃心不昏昧之謂，只此便是敬。今人說敬，卻只以『整齊嚴肅』言之，此固是敬。然心若昏昧，燭理不明，雖強把捉，豈得為敬！」¹⁰²

朱子解釋心之惺惺，即是心不昏昧，亦為清明或光明的能力，此即是居敬工夫的重點，而今人卻只把外在的「整齊嚴肅」當作是敬，而忽視心之惺惺，換言之，即便能夠整齊嚴肅，心若昏昧，亦非是居敬工夫。本文認為，朱子明確界定何謂真正的居敬工夫，即是維持心之常惺惺狀態；而只重外在的整齊嚴肅的居敬，此或可以說為居敬的歧出，即非是真正的居敬工夫。¹⁰³徵引以下文獻說明朱子對於真正的居敬工夫與居敬的歧出。朱子說道：

人之為學，千頭萬緒，豈可無本領！此程先生所以有「持敬」之語。只是提撕此心，教他光明，則於事無不見，久之自然剛健有力。¹⁰⁴

亦言之：

¹⁰¹ 同前注，卷 68，頁 1685。

¹⁰² 同前注，卷 17，頁 373。

¹⁰³ 審查者指出：「作者言：『朱子明顯區分兩種敬，一種是居敬的工夫，即是維持心之常惺惺狀態，另一種是居敬工夫的歧出，即只重外在的整齊嚴肅而已，此非是真正的居敬工夫。』此說法不甚妥當。朱熹不是『區分兩種敬』，而是釐清『居敬』的真正意義；實際上並不存在有第二種『敬』。這在語意上應加調整，以使論述明晰。感謝審查者的細心指正，本文謹回應如下：『本文此處原要指出朱子批評當時學者只重視外在莊齊嚴肅的敬，以此區分朱子的真正的居敬工夫之實義，故而說有兩種的敬，但行文上確實容易讓人誤解為朱子有兩種敬的工夫，故而本文對於語脈進行修正。』」

¹⁰⁴ 〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 12，頁 209。

只是常要提撕，令胸次湛然分明。若只塊然獨坐，守著箇敬，卻又昏了。須是常提撕，事至物來，便曉然判別得箇是非去。¹⁰⁵

第一段朱子引程伊川的持敬為人之工夫本領，即是居敬在程伊川與朱子思想中，具有工夫次第上的優先性，而此持敬或居敬，即是提撕此心，而令其光明，即是維持心的光明狀態。第二段亦是強調提撕心之光明的的重要性，並且反對空守箇敬，塊然獨坐的嚴肅外貌。朱子說道：

「敬以直內」是無纖毫私意，胸中洞然，徹上徹下，表裏如一。¹⁰⁶

亦言之：

敬者，非但是外面恭敬而已，須是要裏面無一毫不直處，方是所謂「敬以直內」者是也。。¹⁰⁷

「敬以直內，義以方外」是《易傳》的詞語，而程伊川和朱子認為居敬工夫的傳統之一即源於此，依照第一段朱子的說法，敬以直內，乃是心之直內，此即是心之洞然，亦即是心之清明光明的狀態，如徹上徹下，表裏如一之直心，此即是居敬工夫，在第二段則言敬者，乃是敬以直內的敬，而非只是外在的恭敬之貌。朱子說道：

敬不是閉眼默坐便為敬，須是隨事致敬，要有行程去處。如今且未論齊家、治國、平天下，只截自格物、致知、誠意、正心、修身為說，此行程也。方其當格物時，便敬以格之；當誠意時，便敬以誠之；以至正心、修身以後，節節常要惺覺執持，令此心常在，方是能持敬。今之言持敬者，只是說敬，非是持敬。若此心常在軀殼中為主，便須常如烈火在身，有不可犯之色。事物之來，便成兩畔去，又何至如是纏繞！¹⁰⁸

¹⁰⁵ 同前注，卷 114，頁 2767。

¹⁰⁶ 同前注，卷 69，頁 1739。

¹⁰⁷ 同前注，卷 44，頁 1144。

¹⁰⁸ 同前注，卷 13，頁 226。

朱子認為居敬不是閉眼默坐，而是要如孔子的「居處恭，執事敬」一般，故而言隨事而致敬，並以《大學》的格物、致知、誠意、正心、修身為安排，敬以格物、敬以誠意，乃至於正心修身以後，皆是要「惺覺執持」，此即是心之惺惺或心之覺，此即是在事中持敬。

由以上文獻，可以確立朱子反對此等居敬工夫的歧出，即反對只重視此等外在的整齊嚴肅之貌。若借用牟宗三的詞語，此等外在的整齊嚴肅之貌，即是空頭的涵養，故而我們可以說朱子亦反對空頭的涵養。當然，牟宗三說朱子的居敬工夫為空頭的涵養，除了偏重整齊嚴肅之貌，亦認為心之清明狀態，乃只是氣心收斂，而無性理作用，故而言其為空頭涵養。然而，我們換個角度思考，在朱子的思想中，若心之清明狀態，只是氣心收斂，而無性理作用，此是如何可能？本文認為，依照朱子之見，此是不可能的，或根本上無法實踐工夫，如朱子說道：

虛靈自是心之本體，非我所能虛也。耳目之視聽，所以視聽者即其心也，豈有形象。然有耳目以視聽之，則猶有形象也。若心之虛靈，何嘗有物！¹⁰⁹

亦言之：

須是說仁是本心之全德，便有箇天理在。若天理不在，人欲橫肆，如何得序而和！¹¹⁰

朱子在大學章句有言：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也」，¹¹¹此與上文言性理乃是天賦予吾人，而此性理表現在吾人處，即是虛靈不昧，即是心之清明光明的能力。第一段亦是此義，並且朱子進一步區分，虛靈不昧乃是心之本體，而非吾人氣心本身能夠虛靈，此即言虛靈不昧的能力必須源自於性理，若只是氣心則不能。第二段亦言仁之性理，乃是本心之全德，便有天理在。若無天理，則人欲橫流，如何序和？換言之，即若無性理本具於心，則此氣心只是人欲馳騁，如何能以純氣心收斂人欲紛雜之氣？

依是，朱子說道：

人只有箇天理人欲，此勝則彼退，彼勝則此退，無中立不進退之理。凡人不進

¹⁰⁹ 同前注，卷5，頁87。

¹¹⁰ 同前注，卷25，頁606。

¹¹¹ 同前注，卷14，頁265-266。

便退也。¹¹²

亦言之：

敬則天理常明，自然人欲慾室消治。¹¹³

第一條是朱子常見的「存天理去人欲」之語，朱子認為天理人欲，此勝而彼退，彼勝而此退，本文認為此文獻表示出，朱子認為對治人欲的可能性根據必須有天理，亦即若居敬工夫只是氣心收斂，而無性理的作用，如何去除人欲？故而第二條說實踐居敬工夫，則天理常明，此天理常明，若根據上文，即使心中先天本具之性理常明，提撕此心，令其光明，自然能夠對治人欲。另一條文獻亦說道：

心無不敬，則四體自然收斂，不待十分著意安排，而四體自然舒適。著意安排，則難久而生病矣。¹¹⁴

朱子認為心無不敬，則四肢自然收斂，不待著意安排，若是著意安排，則難持久而易病。心無不敬即指心本具理而清明光明狀態，四肢自然收斂整齊，而著意安排，乃可能即是氣心刻意安排，則難以維持。

由以上文獻，可以確立朱子的居敬工夫，乃使心之清明與身心收斂，皆必須有性理在其中作用為可能。反之，若無性理的作用，只是氣心的收斂或只重視外表的整齊莊嚴之貌，前者是朱子認為工夫可能的根據，後者則是朱子所反對者。

依是，可以進一步說明朱子的窮理工夫，朱子說道：

「明諸心，知所往」，窮理之事也。「力行求至」，踐履之事也。窮理，非是專要明在外之理。如何而為孝弟，如何而為忠信，推此類通之，求處至當，即窮理之事也。¹¹⁵

¹¹² 同前注，卷 13，頁 224。

¹¹³ 同前注，卷 12，頁 210。

¹¹⁴ 同前注，卷 12，頁 211-212。

¹¹⁵ 同前注，卷 30，頁 776。

朱子認為窮理工夫非只是專明外在之理，而亦應明內在之理，即是如何孝弟、如何忠信，此亦是窮理工夫。此處關鍵窮理工夫所窮之孝弟之理，忠信之理等等道德之理，究竟是後天關聯的具，還是先天本然的具？首先，根據《朱子語類》記載：

黃去私問致知、格物。曰：「『致』字有推出之意，前輩用『致』字多如此。人誰無知？為子知孝，為父知慈。只是知不盡，須是要知得透底。且如一穴之光，也喚做光，然逐旋開割得大，則其光愈大。¹¹⁶

弟子問致知工夫，朱子認為致是推出，是將吾心之知推出，且其認為對於知孝知慈，人孰無知？只是知不盡，故而要將此等知推出去，方知得透。猶如一穴之光，要逐漸敞開穴口，而光亦愈明。因此，我們可以說朱子認為孝慈之理是無人不知，但如何為無人不知呢？《朱子語類》記載：

張子只是說性與氣皆從上面流下來。自家之德，若不能有以勝其氣，則祇是承當得他那所賦之氣。若是德有以勝其氣，則我之所以受其賦予者，皆是德。故窮理盡性，則我之所受，皆天之德；其所以賦予我者，皆天之理。¹¹⁷

依朱子之意，若自家之德不能勝氣，此德只是承氣而來，但若自家之德能勝氣，則此德是承性理而來，亦即諸德乃是天所賦予，易言之，道德之理乃是天賦予吾人之心之知，故而朱子肯定知孝知慈，無人不知。以下兩段文獻亦表示此意：

「知之者不如好之者。」人之生，便有此理。然被物欲昏蔽，故知此理者已少。

118

亦言之：

窮理者，因其所已知而及其所未知，因其所已達而及其所未達。人之良知，本所固有。然不能窮理者，只是足於已知已達，而不能窮其未知未達，故見得一

¹¹⁶ 同前注，卷 15，頁 291。

¹¹⁷ 同前注，卷 98，頁 2516。

¹¹⁸ 同前注，卷 32，頁 814。

截，不曾又見得一截，此其所以於理未精也。¹¹⁹

第一段朱子解孔子的「知之者不如好之者」，大抵可以說是知理者不如好理者，故而朱子說人之生，便有此理，只是被物欲遮蔽，故知此理者鮮矣。第二段是解所謂的良知，良知即是知孝知慈，此乃人所固有本有，窮理只是將人對於此良知之未盡處、不明處，之所以未盡不明，即是被物欲遮蔽，故而要充分明盡之。

由以上文獻，可以確知，朱子認為道德之理，並非是後天關聯的地具，而是先天本有的具，此將先天本所具之道德之理而致之、窮之，乃是窮理工夫的重點，以下徵引諸段文獻說明，《朱子語類》記載：

張仁叟問致知、格物。曰：「物莫不有理，人莫不有知。如孩提之童，知愛其親；及其長也，知敬其兄；以至於飢則知求食，渴則知求飲，是莫不有知也。但所知者止於大略，而不能推致其知以至於極耳。致之為義，如以手推送去之義。凡經傳中云致者，其義皆如此。」¹²⁰

朱子認為人莫不有知，如孩提之童知愛其親，知敬其兄，乃至於飢則知求食，渴則知求飲，莫不有知。前者是道德之理，後者是生之理。雖然人對於此諸理本有所知，但只知大略，尚未知至於極，故而須實踐窮理工夫，將此本具之理知至於極而已。《朱子語類》記載：

人心至靈，其所不當為、不當欲之事，何嘗不知。但初間自知了，到計較利害，卻自以為不妨，便自冒昧為之、欲之耳。今既知其所不當為、不當欲者，便要來這裏截斷，斷然不為、不欲，故曰：『如此而已矣。』¹²¹

此段人心至靈乃指道德上的不當為之事，朱子認為初間自了知，此初間可以指事之初，亦可以是上文的人之生之初，但到計較利害得失，且覺此利害得失不妨礙而欲為之，若此則道德行為有利害參雜，朱子認為此無道德可言，故此必須截斷此等因利害得失而做成的道德行為。而此截斷之方式，即是窮理工夫，如《朱子語類》記載：

¹¹⁹ 同前注，卷 18，頁 392。

¹²⁰ 同前注，卷 15，頁 291。

¹²¹ 同前注，卷 60，頁 1442-1443。

曰：「盡心如明鏡，無些子蔽翳。只看鏡子若有些少照不見處，便是本身有些塵污。如今人做事，有些子鶻突窒礙，便只是自家見不盡。此心本來虛靈，萬理具備，事事物物皆所當知。今人多是氣質偏了，又為物欲所蔽，故昏而不能盡知，聖賢所以貴於窮理。」又曰：「萬理雖具於吾心，還使教他知，始得。今人有箇心在這裏，只是不曾使他去知許多道理。少間遇事做得一邊，又不知那一邊；見得東，遺卻西。少間只成私意，皆不能盡道理。盡得此心者，洞然光明，事事物物無有不合道理。」¹²²

此段盡心如明鏡如同上文討論居敬工夫的心之常惺惺的能力，猶如心之光明，但是光明仍有少照之處，此是污塵，今人做事，窒礙德行，便是自家見不盡。此心本來虛靈，萬理皆具，此即是心先天本具性理，萬理皆吾人所本知當知，只是氣質所拘，物欲所蔽，故而不能盡知，因此，朱子認為聖賢貴於窮理工夫。因為雖然吾人之心先天本具萬理，但仍要教他知而始得，此「得」不是後天關聯的得，而是工夫實踐上的明盡其心本具理之得。因此，朱子言盡得此心者，洞然光明，萬物無有不合道者。最後《朱子語類》記載：

「操則存，舍則亡」，程子以為操之之道，惟在「敬以直內」而已。如今做工夫，卻只是這一事最緊要。這「主一無適」底道理，卻是一箇大底，其他道理總包在裏面。其他道理已具，所謂窮理，亦止是自此推之，不是從外面去尋討。

123

此段是朱子合講居敬窮理工夫，操存舍亡原是孔孟對於本心放失與否之語，而程伊川認為此如何操存的工夫乃是敬以直內，即是居敬工夫，居敬是使心保持常惺惺的、清明光明的狀態，若根據上文，此心之清明光明乃是性理的作用，故而許多道理本包在此，道理已具本具，故而所謂窮理工夫，乃是將此心本具性理推之致之，而非只是向外尋討。

由以上文獻，可以知道朱子的窮理工夫的實踐重點，乃是將心先天本具的性理，使其盡知，此誠如楊祖漢之見，由常知到真知，¹²⁴吾人對於道德之理本有所知，只是知得不盡、不透，故而得實踐工夫使其為真知，即是知得盡、知得透。因此，按照朱子文獻，窮理工

¹²² 同前注，卷 60，頁 1425。

¹²³ 同前注，卷 59，頁 1403。

¹²⁴ 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》8 卷 2 期（2011），頁 197。至於楊祖漢以哲學思辨作為朱子的窮理工夫是否能成立，亦引起諸多的討論，本文亦將另撰文探討。

夫並非牟宗三所言的關聯的具的工夫，因為關聯的具的工夫，此性理乃是後天的具得，而非先天本有。事實上，我們可以進一步追問，若窮理工夫只是後天關聯的具性理，此是如何可能的？若心無先天本具性理的作用，如何能夠後天具理呢？依照朱子思想，此根本上是不可能的，如《朱子語類》記載：

德元問：「何謂『妙眾理』？」曰：「大凡道理皆是我自有之物，非從外得。所謂知者，或錄此下云：『便只是理，才知得。』便只是知得我底道理，非是我之知去知彼道理也。道理固本有，用知，方發得出來。若無知，道理何從而見！」¹²⁵

朱子解釋心具眾理，其認為性理道理皆是吾人自有本有，非從外得，而所謂知，只是理便知得，即心先天具理才能知得，故而言非以我之知去知彼方道理，即性理不在我之知之外。換言之，性理乃是吾人之知的先天根據，若無此先天根據，即是無知，如何見得道理？因此，心若不是先天本具性理，本身即無法知，亦即心若只是後天關聯的具理，此為不可能的。依是，《朱子語類》記載：

問：「知覺是心之靈固如此，抑氣之為邪？」曰：「不專是氣，是先有知覺之理。理未知覺，氣聚成形，理與氣合，便能知覺。譬如這燭火，是因得這脂膏，便有許多光燄。」¹²⁶

此段是相當多學者所徵引文獻，乃解釋朱子的心是否先天具理的根據，按照朱子說法，心之知覺乃是理氣合，或者說有理氣合，才能夠知覺，¹²⁷因此，我們可以說朱子的心必須先天具理才能夠成就其知。

¹²⁵ 同前注，卷 17，頁 382。

¹²⁶ 同前注，卷 5，頁 85。

¹²⁷ 李明輝認為此知覺仍是屬於氣，「理與氣合」，只是氣心知覺於理，請參考李明輝：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋（上）〉，《鵝湖月刊》387 期（2007），頁 18。此處雖然是李明輝與陳來辯論朱子的心是否是氣的問題，本文認為朱子的心先天具理，但此心仍是氣心，故而仍不是心即理系統，而是心具理系統。但按照李明輝的說法，心與知覺都屬於氣一邊，而理只是心之知覺對象，此明顯有違文義，按照朱子說法，「理與氣合，便是知覺」，即知覺之可能性或條件，得理氣俱足，如楊祖漢認為若無理具於心，心亦無靈或知覺的可能性，請參考楊祖漢：〈從朝鮮儒學「主理派」之思想看朱子理氣論之涵義〉，《鵝湖學誌》46 期（2011），頁 204-207。換言之，按照李明輝的說法，我們可以疑問：知覺若無理之作用，如何判定所知的對象一定為理？若不能判定所知的對象是否為理，亦難以成立其所謂的「知覺」。

雖然牟宗三認為窮理工夫是心後天關聯的具理，但是牟宗三並不反對朱子的心之性為根據，只是其認為心之性的「性」只作為存有的根據，而不能有活動義。然而，《朱子語類》記載：

問：「或問云：『心雖主乎一身，而其體之虛靈，足以管乎天下之理；理雖散在萬物，而其用之微妙，實不外乎一人之心。』不知用是心之用否？」曰：「理必有用，何必又說是心之用！夫心之體具乎是理，而理則無所不該，而無一物不在，然其用實不外乎人心。蓋理雖在物，而用實在心也。」又云：「理遍在天地萬物之間，而心則管之；心既管之，則其用實不外乎此心矣。然則理之體在物，而其用在心也。」次早，先生云：「此是以身為主，以物為客，故如此說。要之，理在物與在吾身，只一般。」¹²⁸

弟子問心以其虛靈能攝管天下之理，此是否為心之用，朱子認為「理必有用」，即此心之虛靈必有性理之作用，何必說是心之用？若根據上文，假若只是心之用而無理，則根本不可能。因此，心之體具乎理，乃指心先天本具性理，故而性理之作用不外吾心。後言「理在物，用在心」，此理在物乃指事物之理，用則在心，即指理之用在心之知。隔日朱子則補充，此是以主客而言，實則理在物或在身（即心），皆為一般。因此，朱子的性理仍有作用，此作用即是心之虛靈知覺。本文稍作簡別，朱子的性理有作用的活動，不同於陸王「心即理」的活動，因為「心即理」的活動，乃是「理義悅心」的自律自悅的本心呈現，朱子的性理確實很難說有此自律自悅的本心呈現之義，但不能說朱子的性理就無活動，至少按照朱子的思想，心之知必須是先天具理之作用才可能，而無論是居敬或窮理的工夫，皆是發揮此心之知的能力，亦即發揮性理的作用之活動。因此，或許我們可以說陸王「心即理」的活動是自律自悅的呈現，而朱子「心具理」的活動是虛靈知覺的作用，此是兩種不同的活動。¹²⁹¹³⁰換言之，按照牟宗三說法，陸王「心即理」是自律自悅的活動，使得「逆

¹²⁸ [宋]朱熹：《朱子語類》，卷18，頁416。

¹²⁹ 林宣佑以朱子的太極之界定推述朱子的理應非是「只存有而不活動」，請參考林宣佑：〈牟宗三朱子「但理」之檢討〉，《漢學研究》39卷1期（2021），頁279-280。本文無意將朱子的性理講成非是「只存有而不活動」，因為牟宗三的「即存有即活動」，是依照陸王的「心即理」系統規定，但朱子非是此一系統，因此，按照此一規定，朱子的理仍是「只存有而不活動」。但本文認為若理的活動有不同方面，則理是不是只能有「即存有即活動」之活動規定？

¹³⁰ 審查者指出：「不過本文最值得商榷的問題可能是關於『活動』二字的定義上。文中云：『朱子的性理有作用的活動，不同於陸王『心即理』的活動……』此處『活動』與『作用』語意頗有混淆。牟先生說朱子之理『只存有而不活動』，其「活動」之意乃就主體意志之「實踐」而言，而非理顯於心之「不昧」

覺體證」工夫為可能，那麼，同樣的朱子「心具理」是虛靈知覺的作用，才使得居敬窮理工夫為可能，否則，不僅是助緣的工夫，乃根本無法實踐的道德工夫。

若根據牟宗三的觀點，朱子的窮理工夫不僅是後天關聯的具的工夫，亦是以知識講道德的工夫，故而不同於孔孟的本心而來的本質工夫，而為歧出的工夫，但《朱子語類》記載：

問：「兩日看何書？」對：「看或問『致知』一段，猶未了。」曰：「此是最初下手處，理會得此一章分明，後面便容易。程子於此段節目甚多，皆是因人資質說，故有說向外處，有說向內處。要知學者用功，六分內面，四分外面便好，一半已難，若六分外面，則尤不可。今有一等人甚明，且於道理亦分曉，卻只恁地者，只是向外做工夫。」¹³¹

朱子講述致知工夫，其認為應因人之資質而說，有說向外處，有說向內處，向外處即是事物之理，而向內處即是道德之理，但朱子亦強調，此處用功得以向內六分，向外四分為好，若反過來外，以向外為六分，則不可。因此，朱子批評今人多只有向外求的工夫。換言之，朱子的致知或窮理工夫，要點仍在於吾人心本具的道德之理，故而應多向內實踐工夫，而非向外。本文認為朱子批評只向外求的工夫，或可稱為窮理的歧出。¹³²以下徵引朱子文獻說明，《朱子語類》記載：

作用，心之具理在此是被動的「具」，而非是主動的『實踐』。」感謝審查者的細心點評，本文認為此問題是值得再深論的課題，亦打算另撰文研究，現謹回應如下：「首先，本文不反對牟宗三對於朱子的理只存有而不活動的判定，因為理能否有活動，是依「心即理」系統判定，若是則有活動義，若非則無活動義，而朱子的心與理當不是心即理的關係，故而朱子的理仍是只存有而不活動。但本文要問的是，為何只能用「心即理」系統規定理有活動義？牟宗三仍是有清楚的論述，因為心即理系統是先秦孔孟學的嫡傳，故而此確實是一種檢視的標竿。然而就像是孟子言四端之心，此四端之心亦是有不同層面的活動表現，若我們將活動義限於一端，則亦能否定另一端，但此是違反孟子的說法（詳見注 39）。但本文亦非是說朱子的理有活動就等同是陸王的心即理之活動，本文認為二者是不等同，故而本文在論朱子的活動多言「作用」，或言「虛靈知覺」，此是有意區分朱子與陸王的理之活動之不同。若依審查者認為，此應是從主體意志之實踐活動進行判定，本文認為此確實是一個值得思考的方向，若就陸王的心即理系統，本心（意志）全幅是理的實踐活動，但朱子認為心主要仍是氣，但有理先天具於其中，故而其意志不能像是陸王全幅是理的實踐活動，但亦不是說心的活動就與理無關涉，如朱子言：『人之一心，本自光明。常提撕他起，莫為物欲所蔽，便將這箇做本領。』〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 15，頁 292。若依此而言，朱子的心在實踐工夫中，其意志的實踐活動是本身於理之光明（虛靈知覺）的作用，由此使之工夫成為可能者，因此，本文認為此仍是一種主體意志的實踐活動。

¹³¹ 〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 18，頁 407。

¹³² 林素芬引朱子對邵康節的批評，認為紹康節玩弄窮理工夫，請參考林素芬：〈朱子論「樂」〉，《嘉大中文學報》5 期（2011），頁 116。

學須先理會那大底。理會得大底了，將來那裏面小底自然通透。今人卻是理會那大底不得，只去搜尋裏面小小節目。¹³³

朱子認為學者實踐窮理工夫學須先理會大底，而小底自然通透，大底和小底，是朱子常用的說法，雖然不同文脈意旨內涵不盡相同，但若依上段文獻，大底的應是向內明道德之理之義，而小底的應是向外求事物之理，因為此段朱子亦批評今人大底不去理會，而只是搜尋小小節目，與上段文意相近。因此，若只是探究小小節目之事物之理，亦是今人實踐窮理工夫的歧出。《朱子語類》記載：

仁甫問：「伊川說『若一事窮不得，須別窮一事』，與延平之說如何？」曰：「這說自有一項難窮底事，如造化、禮樂、度數等事，是卒急難曉，只得且放住。且如所說春秋書『元年春王正月』，這如何要窮曉得？若使孔子復生，也便未易理會在。須是且就合理會底所在理會。延平說，是窮理之要。若平常遇事，這一件理會未透，又理會第二件；第二件理會未得，又理會第三件，恁地終身不長進。」¹³⁴

仁甫詢問程伊川與李延平的窮理工夫之差異，程伊川有言「若一事窮不得，須別窮一事」，即指窮某事不得，則應窮其他事，即「以彼明此」。而李延平則言「凡遇一事，即當且就此事反復推尋以究其極。待此一事融釋脫落，然後別窮一事，久之自當有洒然處」，¹³⁵即窮理得某事反覆窮盡，然後窮理他事，方能自然洒然處，即「以此明彼」。基本上，朱子對於兩者皆是肯定，以程伊川之見，確實有某些事物之理難曉，如造化、禮樂、度數等等，而窮理應求合理底先去理會。以李延平之見，確實一件事理會未透，而求二三事，終身不能長進。然而，二者之說法畢竟不同，應當如何調和？朱子說道：

以聖賢之意觀聖賢之書，以天下之理觀天下之事。人多以私見自去窮理，只是你自家所見，去聖賢之心尚遠在！¹³⁶

¹³³ [宋]朱熹：《朱子語類》，卷8，頁131。

¹³⁴ 同前注，卷18，頁397-398。

¹³⁵ 同前注，卷18，頁422。

¹³⁶ 同前注，卷9，頁159。

亦言之：

人惟有私意，聖賢所以留千言萬語，以掃滌人私意，使人人全得惻隱、羞惡之心。六經不作可也，裏面著一點私意不得。¹³⁷

第一段朱子認為常人多以私見去實踐窮理工夫，此不是真正的窮理工夫，而得以聖賢之意、聖賢之心去窮理，而聖賢之意，如第二段所說，即是要掃滌人之私意，而成就吾人心之德，而此心之德，朱子亦說道：「聖賢所言，皆是自家元有此理」，¹³⁸即心本具之理。換言之，窮理工夫首要的課題，即是明自家元有之道德之理，若不以此而進行窮理，則是私見窮理，即窮理工夫的歧出。若進一步合觀上段文獻，程伊川的「以彼明此」，彼即是聖人之心，故而朱子認為造化、禮樂、度數皆為小小節目，若窮理只窮此等節目，而忽略大底的道德之理，則是私見窮理；而李延平的「以此明彼」，此亦可以說是聖人之意，吾人之內在的道德之理盡透，則外在之理自然更易明曉。因此，《朱子語類》記載：

今人讀書，多不就切己上體察，但於紙上看，文義上說得去便了。如此，濟得甚事！「何必讀書，然後為學？」子曰：「是故惡夫佞者！」古人亦須讀書始得。但古人讀書，將以求道。不然，讀作何用？今人不去這上理會道理，皆以涉獵該博為能，所以有道學、俗學之別。因提案上藥囊起，曰：「如合藥，便要治病，終不成合在此看。如此，於病何補！文字浩瀚，難看，亦難記。將已曉得底體在身上，卻是自家易曉易做底事。」¹³⁹

讀書之法是朱子認為的窮理方法之一，但今人讀書只就紙上文義說去，而不能反求己身而體察，此有何濟得甚事，按照古人的讀書法，乃是求道，此道應是道德之理，而今人不去理會此道，而只是以博學為能。如同合藥治病，合藥的目的是為了治病，而不是為了合藥，若只是合藥，於病何治？因此，朱子說文字浩瀚「難看，亦難記」，但已曉得底體在身上，即是吾人心中本具的道德之理，皆是「易曉易做」的事。

依是，可以確定朱子的窮理工夫的首要關懷，仍是在於明諸心之先天本具道德之理，

¹³⁷ 同前注，卷 11，頁 188。

¹³⁸ 同前注，卷 114，頁 2753。

¹³⁹ 同前注，卷 11，頁 181。

若將窮理工夫只向外求之事物之理，而忽略此道德之理，則是窮理工夫的歧出問題。反之，若能夠明心之先天本具道德之理，且能夠以外在的事物之理加以輔之，亦能夠成就道德本身。那麼，朱子的窮理工夫就是不以知識講道德，而是道德主之，知識輔之。

綜上所述，朱子的居敬窮理工夫乃是根據於心先天本具理而有工夫實踐的可能，果此，則居敬窮理工夫應非是牟宗三認為的後天經驗之工夫，因為後天經驗的工夫，乃心無先天本具理，故而為氣心著力之故。反之，若氣心先天具理，則著力於性理之作用。因此，朱子的居敬窮理工夫應為先天超越的工夫。

四、結論

朱子作為宋明儒學時期最具代表性的儒者，思想有其重要性，如與之相對的王陽明編寫《朱子晚年定論》，希冀朱子的觀點能與之相合，¹⁴⁰牟宗三亦言：

吾讀《朱子語類》此一卷，心中最為着急。此卷是最近于陸、王者，所謂心學。然而終湊泊不上。看着上去了，然而又落下來了。最令人着急，又最令人搖盪不定。若不知其底子，順其援引之辭語一直說下去，可以完全依孟子講成陸、王之講法。¹⁴¹

此是牟宗三在詮釋《朱子語卷》第十四卷的一段評語，而此一卷朱子的心具理說法皆有心先天具理之意。但依牟宗三的想法，心具理尤似「心即理」的觀點，故而此卷皆是依附孟子的說法，不是朱子的本意。

然而，若依本文所論，朱子的心先天具理，性理有其作用之活動，而其居敬窮理工夫之著力根據皆在於性理的作用，故而其工夫亦是先天超越的。但我們亦無須由此將朱子的思想往陸王系統推想，因為兩者是不同的思想或工夫系統，陸王乃是「心即理」系統，而有先天超越的逆覺體證工夫，朱子則是「心具理」系統，而有先天超越的居敬窮理工夫，兩者的工夫皆能夠成就道德，則兩者的價值皆應肯定。

¹⁴⁰ [明]王守仁：《王陽明全集》（浙江：浙江古籍出版社，2010），卷7，頁255-256。

¹⁴¹ 牟宗三：《心體與性體（三）》，頁424-425。

引用書目

一、傳統文獻

〔宋〕朱熹：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年。

〔明〕王守仁：《王陽明全集》，浙江：浙江古籍出版社，2010年。

二、近人論著

〔德〕Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

〔日〕藤井倫明：〈朱熹「格物致知」說的工夫論進路詮釋〉，《國文學報》，45期，2009年。

———：《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，2011年。

———：〈德川日本崎門朱子學者三宅尚齋「格物致知」論探析〉，《漢學研究》，31卷，3期，2013年。

牟宗三：《心體與性體（一）》，《牟宗三全集5》，臺北：聯經出版公司，2003年。

———：《心體與性體（二）》，《牟宗三全集6》，臺北：聯經出版公司，2003年。

———：《心體與性體（三）》，《牟宗三全集7》，臺北：聯經出版公司，2003年。

———：《從陸象山到劉蕺山》，《牟宗三全集8》，臺北：聯經出版公司，2003年。

———：《圓善論》，《牟宗三全集22》，臺北：聯經出版公司，2003年。

李明輝：〈朱子論惡之根源〉，《國際朱子學會議論文集》，臺北：中央研究院，1993年。

———：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋（上）〉，《鵝湖月刊》，387期，2007年。

李宗興：〈朱子「理」之外在屬性探析〉，《華梵人文學報》，17期，2012年。

———：〈朱子「理氣論」範疇探析〉，《淡江中文學報》，34期，2016年。

李瑞全：〈朱子之道德規範根源問題〉，《當代儒學研究》，4期，2008年。

———：〈唐、牟二先生之陽明學——兼論朱陸異同〉，《新亞學報》，28卷，2010年。

———：〈再論楊祖漢教授之論朱子之工夫為儒學的正宗〉，《鵝湖學誌》66期，2021年。

沈享民：〈再探訪朱熹格物致知論：並從德性知識論的視域略論其可能性與限制〉，《哲學與文化》，39卷，2期，2012年。

吳啟超：《朱子的窮理工夫論（修訂版）》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2024年。

- 吳震：〈格物誠意不是兩事—關於朱熹工夫論思想的若干問題〉，《二十一世紀當代儒學論文集 I：儒學之國際展望》，桃園：中央大學儒學研究中心，2015 年。
- 金春峰：《朱熹哲學思想》，臺北：東大，1998 年。
- 林月惠：〈宋儒對於「仁」的詮釋—以《論語》「觀過，斯知仁矣」為例〉，《鵝湖學誌》，26 期，2001 年。
- 林宏星：〈朱子論真知及其動機效力〉，《國立臺灣大學哲學論評》，52 期，2016 年。
- 林宣佑：〈牟宗三朱子「但理」之檢討〉，《漢學研究》，39 卷，1 期，2021 年。
- 林素芬：〈朱子論「樂」〉，《嘉大中文學報》，5 期，2011 年。
- 林維杰：〈知行與經權—朱熹哲學的詮釋學模式分析〉，《中國文哲研究集刊》，27 期，2005 年。
- ：〈朱熹經典詮釋中的工夫論〉，《中國文哲研究通訊》，17 卷，2 期，2007 年。
- ：〈朱熹理氣論與萊布尼茲的自然神學〉，《中正漢學研究》，27 期，2016 年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1986 年。
- ：《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1989 年。
- 陳來：《朱子哲學研究》，北京：三聯書店，2010 年。
- 陳佳銘：〈朱子格物思想中「心與理」的屬性與關係新探〉，《中國文哲研究集刊》，42 期，2013 年。
- 陳振崑：〈唐君毅對於朱子德性工夫論的詮釋〉，《鵝湖月刊》，442 期，2012 年。
- 陳繪宇：〈從牟宗三與李華西對朱子「明德注」的詮釋見「心說論爭」的意義〉，《鵝湖學誌》，61 期，2018 年。
- 張子立：〈釋朱子「脫然貫通」說〉，《東吳哲學學報》，12 期，2005 年。
- 張苑苓：〈由羅整菴、李退溪「人心道心」說看朱子「心性論」的兩種發展型態〉，《漢學研究》，38 卷，1 期，2020 年。
- ：〈真德秀「心」論對朱子學之發展〉，《國文學報》，72 期，2022 年。
- 勞思光：《新編中國哲學史》（三上），臺北：三民書局，2012 年。
- 曾春海：《朱熹哲學論叢》，臺北：文津出版社，2001 年。
- 黃甲淵：〈朱子『格物致知』工夫論的義理背景與其過程〉，《鵝湖月刊》，225 期，1994 年。
- 黃瑩暖：〈朱子論《中庸》“未發”之義及其工夫〉，《興大中文學報》，21 期，2007 年。
- ：〈唐君毅先生論朱子格物致知工夫〉，《國文學報》，48 期，2010 年。
- ：〈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》，57 期，2015 年。

- ：〈再論朱子之「心」〉，《鵝湖學誌》，56期，2016年。
- 游騰達：〈唐君毅先生的朱子學詮釋之省察——以心性論為焦點〉，《鵝湖學誌》，49期，2009年。
- 楊祖漢：〈退溪與朱子持敬工夫論之涵義〉，《鵝湖月刊》，250期，1996年。
- ：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要爭論》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年。
- ：〈朱子心性工夫論新解〉，《嘉大中文學報》，1期，2009年。
- ：〈從朝鮮儒學「主理派」之思想看朱子理氣論之涵義〉，《鵝湖學誌》，46期，2011年。
- ：〈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》，8卷，2期，2011年。
- ：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要爭論續篇》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年。
- ：〈敬答四位學者關於我的朱子詮釋的評論〉，《鵝湖月刊》，578期，2023年。
- 楊儒賓：〈戰後臺灣的朱子學研究〉，《漢學研究通訊》，19卷，4期，2000年。
- ：〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉，《朱子學的開展——學術篇》，臺北：漢學研究中心，2002年。
- 蔡仁厚：〈朱子學的綱脈與朝鮮前期之朱子學〉，《鵝湖月刊》，65期，1980年。
- 蔡茂松：〈朱子性情論及韓儒李退溪四端七情說研析〉，《國立成功大學歷史學報》，2期，1975年。
- 蔡家和：〈朱子與陽明的孟學詮釋差異之比較〉，《哲學與文化》，41卷，5期，2014年。
- ：〈朱子的孟學詮釋特徵〉，《中正漢學研究》，27期，2016年。
- 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，1995年。
- ：〈有關理學的幾個重要問題的再反思〉，《理想與現實的糾結》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 賴柯助：《朱子道德哲學重定位：如何回答「道德規範性」問題？》，桃園：國立中央大學哲學研究所博士論文，2014年。
- 錢穆：《朱子學提綱》，臺北：東大，2018年。
- 戴璉璋：〈朱子與退溪的窮理思想〉，《鵝湖月刊》，54期，1979年。