

# 以「理本論」、「心本論」、「氣本論」

## 分系宋明理學之商榷

周 芳 敏\*

### 摘 要

在為宋明理學進行分系的數種說法中，以理學、心學、氣學為基礎，結合了客觀唯心主義、主觀唯心主義與唯物主義的思想元素，將宋明理學分為理本論、心本論及氣本論三系乃行之有年的論述。唯心、唯物「兩軍對戰」區判法的過分簡化之失，已廣為各界學者意及，但三「本」論分系法之合理性及有效性卻始終未見討論。

本文透過對當代三「本」論分系說的檢視，發現以三「本」論梳理宋明理學存在若干困難：一、定義未清，判劃基點不一，缺乏區辨效力。二、名謂涵蓋面過狹，易造成理論結構的割裂。三、單一哲學範疇無法說明具備多元哲學視域的宋明理學。四、三「本」論的分梳架構遮蔽了宋明理學的哲學特質與思想共識。

基於以上檢視，本文認為以三「本」論釐辨宋明理學的思想模型，並非一恰適而有效的區判方式。

**關鍵詞：**宋明理學、心、理、氣、理論模型

---

收稿日期：2008年11月8日，通過刊登日期：2009年10月21日。

\* 作者係德明財經科技大學通識中心副教授。

## 一、前言

要以簡約的語詞概括哲人的思想體系，並為其建立理論模型及說明發展系譜，本為思想史研究之極難事。莫說區劃精確的發展系譜與構建理論模型之不易，即連是否可以「理學」之名概說以「天道性命相貫通」為共識的宋明哲學，<sup>1</sup>固已有所爭論。<sup>2</sup>雖則學界對「理學」之稱仍存在不同看法，但本文仍從常見，以「理學」之名稱謂宋明的天道性命相貫通之學。

縱使「天道性命相貫通」為宋明理學共識，但哲人仍以不同的詮解及工夫進路構築出不同的思想體系。歷來為宋明理學分系別派的學者所在多有，在港臺地區，最為學者熟知者為牟宗三的三系說與勞思光的一系說，<sup>3</sup>而前者的影響力尤鉅；然對牟、勞二先生之說提出質疑者，亦皆不乏其人。<sup>4</sup>在大陸地區，有馮友蘭以理學、心學之名判別程朱、陸王，<sup>5</sup>張岱年又提出「唯氣」

1 劉述先以「天道性命相貫通」為宋明理學的共識，並由此反對牟宗三認為程朱的橫攝系統不能講天道性命相通貫的主張。見氏著，《現代新儒學之省察論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005），〈自序〉，頁IV。

2 關於宋明哲學之稱謂，馮友蘭主張以「道學」概括之，並於其下再分為氣學、心學、理學；見氏著，《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，2001），下冊，頁27-30。袁爾鉅亦贊成此說；見氏著，〈理學和心學考辨——兼論確認「氣學」〉，《甘肅社會科學》49(1988.5): 31。然主張以「理學」概稱宋明哲學者仍屬多數，如張立文即曾對馮氏主張有所反駁；見氏著，《宋明理學邏輯結構的演化》（臺北：萬卷樓，1993），頁493-496。

3 牟宗三三系說之內涵見氏著，《心體與性體》（臺北：正中書局，1985），第1冊，頁42-60。勞思光一系說見氏著，《中國哲學史》（香港：友聯出版社，1980），第3卷上，頁50-55。

4 對牟宗三三系說提出質疑者，如勞思光，前揭書，頁46-50。劉述先，〈有關宋明理學的幾個重要問題再反省〉，《理想與現實的糾結》（臺北：臺灣學生書局，1993），頁224-251；劉氏之省察另見於〈有關儒學三系說問題的再反思〉，《現代新儒學之省察論集》，頁175-189。此外，黃進興，《優入聖域：權利、信仰與正當性》（臺北：允晨文化公司，2003），頁42；馮達文，《宋明新儒學略論》（湛江：廣東人民出版社，1998），頁112；馬淵昌也，〈明代後期「氣的哲學」之三種類型與陳確的新思想〉，收於楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺灣大學出版中心，2005），頁165等，亦對牟氏之說提出檢討。至於對勞思光一系說有所針砭者，如蔡仁厚，《新儒家的精神方向》（臺北：臺灣學生書局，1999），頁222-226。

5 袁爾鉅指出：「把理學專指程朱學派，特別是明確把心學專指陸王學派，大概由馮友蘭先生開始」，並說明該意見為馮氏在1934年完成的《中國哲學史》中所提出；見氏著，〈理學

一系；<sup>6</sup>其後，以氣學、理學、心學為宋明理學勾勒學譜幾已成大陸學者共識；雖然晚近學者陳來在三系之外，更增「數學」一系，<sup>7</sup>而在分判哲人的譜系歸屬時，學者亦偶有不同主張，<sup>8</sup>但基本上，氣學、理學、心學三系說仍是大陸學界的主流意見。

由於政治因素及社會氛圍，大陸的宋明理學研究在很長的一段時間裡是將上述學譜與唯心、唯物主義結合，並將其內容化約為主觀唯心論（心學）、客觀唯心論（理學）、唯物論（氣學）三條脈統，並以唯物主義為標準檢證各哲人思想的「正確性」與「進步性」。<sup>9</sup>與主觀唯心論、客觀唯心論、唯物論的論述方式相應並舉者，另有心本論、理本論、氣本論。<sup>10</sup>對以三「唯」結合三「本」分系宋明理學的學術主張，張立文曾有簡要說明：

一般都認為程朱、陸王，以程朱為理學或理本論，為客觀唯心主義；陸王為心學或心本論，為主觀唯心主義；又加張載到王夫之的氣本論，為唯物主

---

和心學考辨——兼論確認「氣學」》，《甘肅社會科學》49(1988.5): 27。然勞思光指出：以理學、心學二分，已略成形於明世宗以後；見氏著，《中國哲學史》第3卷上，頁450。唯馮氏在後出的《中國哲學史新編》中，將宋明道學改分為氣學、心學、理學三系。

- 6 張岱年在1937年完成的《中國哲學大綱》中，分宋明理學本根論為太極陰陽論、理氣論、唯心論、氣論等多支。但太極陰陽論可入氣論，故最後只有三類型：唯理論、唯氣論、主觀唯心論。見氏著，《中國哲學大綱》（臺北：藍燈文化公司，1992），頁151。
- 7 陳來將宋明儒學分為四派：氣學、數學（邵雍）、理學、心學。見氏著，《宋明理學》（臺北：洪葉出版社，1993），頁12-13。
- 8 如馮友蘭將明道納入心學派，以明道、象山、陽明為心學三大人物；見氏著，《中國哲學史新編》，頁121、249。又如蒙培元主張以心學定位朱子亦無不可，以其心性論乃以心為主，理雖為朱子哲學之最高範疇，但只為出發點，而非其歸宿，其歸宿仍在於心；見氏著，《理學的演變》（臺北：文津出版社，1990），頁53。此外，以戴山、梨洲為心學或氣學系之哲人，學者意見亦有參差。
- 9 對於大陸學界以唯心、唯物主義之思維架構作為哲學研究方法，並以唯心主義為反動落後階級象徵的判讀，張立文在《宋明理學邏輯結構的演化》頁521-522中有簡要的敘述。在政治正確的壓力及意識型態的桎梏下，學者多以「唯心、唯物的鬥爭」來解釋中國哲學的發展；如由任繼愈於1963年主編初版的《中國哲學史》（北京：人民出版社，2000年20刷），全書即以「兩軍交戰」為中國哲學史的詮說線索。此種論述方式，在蒙培元於1984年出版的《理學的演變》仍隨處可見，足見其影響之深遠。
- 10 以三本結合三唯詮釋宋明理學發展系譜之論著極多，如張岱年《中國哲學大綱》，侯外廬、邱漢生、張豈之主編，《宋明理學史》下卷（北京：人民出版社，1987），以及葛榮晉，《王廷相和明代氣學》（北京：中華書局，1990）等皆採此詮解進路。

義。<sup>11</sup>

隨著時代及觀念的開放與進步，以三唯觀莽斷地分系中國哲學的論述法逐漸式微，而較不具意識型態色彩的三本論則因接近中國哲學思路，至今仍普遍地流行於大陸學界。對大多數學者而言，三本論的分梳法不僅在說明宋明理學家的不同理論模型，同時也指出了宋明理學思想的發展脈絡；<sup>12</sup>而此種解讀方式亦日漸在臺灣學界引起認同。<sup>13</sup>

雖以三本論分系宋明理學之說綿延已久，然此梳理法之恰適性及有效性仍是值得探討的重要學術議題。本文即以對部分重要論述的省察為進路，嘗試釐辨以氣本論、心本論、理本論分系宋明理學之合理性及其可能的困難。

## 二、以三「本」論分系宋明理學合理性之檢討 ——就二三學者之論述為主的省視

當今學界以氣本論、理本論、心本論為宋明理學分流別宗者所在多有，但卻少見對氣本、理本、心本之意指作出明確界義者；學者所論，多只說明哲人繫屬於何「本」，與該哲人之思想大要為何而已。雖然讀者可由學者所闡述的哲人思想內容及其繫屬自行思索，以推究學者對理本等論的定義，但就學術論述而言，畢竟不是理想而完備的證論方式。<sup>14</sup>當然，其中亦有界義較為

11 張立文，《宋明理學邏輯結構的演化》，頁 519。

12 侯外廬、邱漢生、張豈之主編《宋明理學史》下卷頁 909 指出：「在張載那裡，氣本論與其理學體系是矛盾的。他的理學思想不是基於氣本論而是對氣本論的背離。程、朱吸收了他的理學思想，揚棄了氣本論。而王夫之發展了他的氣本論，批評了他的理學，使氣本論的內在邏輯得到充分展開。」此種兼具理論模型及發展脈絡的分系論述在今日仍得到繼承，如丁為祥即表示：王夫之思想「凝聚著理學數百年的發展，是理學自程朱以來由理本論而心本論，又由心本論而氣本論的產物。」見氏著，《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》（北京：人民出版社，2000），頁 323。

13 如胡森永，「從理本論到氣本論——明清儒學理氣觀念的轉變」（臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，1991）；劉又銘，《理在氣中》（臺北：五南圖書公司，2000）。

14 在中國的哲學傳統裡，「本」至少有六個可能的定義及詮釋向度：認識意義之首序、宇宙本體、萬物構成基質、宇宙規律、價值本體及道德本體；這些詮釋向度常遭混淆，無法被學者清楚地辨識。請參見拙著，〈以「氣本論」定位船山學之商榷〉，《高明教授百歲冥誕紀念學術研討會論文集》（臺北：政治大學中文系，2009），頁 45-49。

明確者，如張立文、丁為祥等學者。本節擇取若干較具代表性之三本論述為考察對象，以檢視此分系法之有效性。

蒙培元在《理學的演變》一書中亦有氣本、理本、心本之論，但更多的情況仍是以唯心與唯物的觀點來分判哲人思想。從蒙氏對理本、心本、氣本的有限說明中，略可得知其乃將「氣本體論」視為宇宙論意義下的思想體系，由張載（1020-1077）所建立；<sup>15</sup>「理本體論」則為形上學的思想體系，由二程（程顥 1032-1085，程頤 1033-1107）所構築；<sup>16</sup>「心本體論」則是把「心上升為宇宙本體」，是「理性的本原」，朱熹（1130-1200）即繫屬於其下。<sup>17</sup>依此，三「本」的定義有兩種說法：一為宇宙論的本原，氣本體論即在此視野下立說；一為道德形上學的本體，心本體論及理本體論則於此意義下得到證成。此外，蒙氏雖以朱子之心為「理性的本原」，亦即在形上學為心本體論者，但在闡釋朱子的理氣論時，則又表示朱子學為理本體論。

依蒙氏之解，氣本、理本、心本固已失去作為判劃哲人理論模型的分類意義，以其判劃並非立足於一致的分類基準，甚且對同一哲人思想中的不同哲學問題竟可以有相異的判分，論述理路實為紛亂與糾纏。以朱子理氣論為理本、道德本體論為心本；依此類推，是否更可追問橫渠的宇宙論雖為氣本，道德本體是否另有他本？二程的宇宙論亦可以只由理本說明嗎？

同一哲人的思想可依哲學視域劃屬不同「本」，則不論以何「本」定位哲人，既無法表現出哲人的思想全貌，亦令此思想分系的有效性產生問題。

相較於蒙培元的定義不一，張岱年對「本」的詮釋則顯示較高的一致性。在《中國哲學大綱》〈序〉中，張氏指出：「宋、明哲學的中心問題是：氣、理、心三者孰為根本？氣是物質的，理是觀念的，心是精神的。以氣為本、以理為本、以心為本，形成三個主要流派。……唯物論從自然界本身來解釋自然，唯心論把人類思維所創造的觀念或人類的主觀精神說成世界的本原，這裡有正確與錯誤的區別。」<sup>18</sup>

《中國哲學大綱》全書將唯心、唯氣、理氣等派別繫於該書第一部分「宇

15 蒙培元，《理學的演變》，頁424。

16 同上註。

17 同上註，頁60-61。

18 張岱年，《中國哲學大綱》，頁4-5。

宙論」的「本根論」項下，可知作為「世界本原」的「本」乃屬宇宙本體義。張氏在定義上雖無蒙培元的紛亂，但卻面臨另外的解釋困難，即在宇宙論意義下，心本論者如何能將「心」說明為世界本原？亦即如何解釋「心」能有生化之實？或者我們可以直接提問：陸、王等心本論者真的將「心」視為宇宙論意義下的「世界本原」嗎？更何況心本與理本論者，亦何嘗不是「從自然本身來解釋自然」？唯仁者見仁，智者見智，各人所體會的信息不同，對「自然」本質的理解亦自殊異。且陸王「吾心即宇宙」、「心外無物」等說，乃境界氣象、倫理實踐、形上學與認識論意義下的命題，固無關乎宇宙論視域的「本原」定位。

或許張岱年亦知此說有缺，故在 2003 年為《20 世紀儒學研究大系》所作的〈序〉中，改以「道德起源論」說明三「本」之定義：「宋明理學中，……氣本論以天地之間的『氣』的統一性來論證道德的根據，理本論斷言道德原於宇宙本原之『理』，心本論則認為道德倫理出於『本心』的要求。」<sup>19</sup>

對於氣的統一性如何可作為道德的根源、成為道德本體，張氏並未多作解釋。依張氏之說，「氣」既與「理」、「心」分立以說明道德根源的不同繫屬，則氣本論的道德本體義必不能交由「理」、「心」說明；以「氣」為道德本體並非不可能，但此論點如須成立，須當有更多論證。<sup>20</sup>此外，張氏以心本論之道德本體在心而為內，理本論之道德本體在天而為外，似乎得到諸多學者的認同；然細究之，宋明理學幾末有不認可道德本體乃天人俱有、人天俱在者。事實上，宋明理學的重要特徵之一，即是共同承認人的價值及尊嚴，以人為天地價值的中心，獨能參贊天地；絕大多數的宋明理學家亦完全信仰道德本體為「天／理」、「心／性」，為天之命於人者，亦即為天人所共具者。<sup>21</sup>而在張氏以單一範疇闡義道德根源的詮解方式下，三本論系譜上所有哲

19 見傅永聚、韓鍾文編，《20 世紀儒學研究大系》（北京：中華書局，2003），〈序〉。

20 基本上，要全不涉及理、心、性等範疇，以單一氣範疇詮解根源價值及道德本體，在論證上是十分困難的；以是之故，陳來方認為：「氣學與數學的另一問題是，他們在宇宙實體和宇宙規律方面的學說都未能把儒家的核心倫理原則緊密結合起來。」見氏著，《宋明理學》，頁 13。關於此點，下文有更詳細的討論。

21 林啓屏即指出：「儒家思想的『一體觀』……是在『人』與『天』的聯繫之中，彰顯出『價值』的『超越性』與『普偏性』，且進一步地『化成世界』，因此，『價值』不致淪為『空頭』的概念名詞，而是具有『人性』的真實感。」見氏著，《儒家思想中的具體性思維》



人的思想體系必皆有不夠圓融之失，故張氏隨即指出：「這些道德起源論未必正確，但是都擺脫了宗教」。

有別於張岱年將「本」的解釋由宇宙論的世界本原轉為形上學的道德根源，張立文則是結合宇宙本原義與道德本體義為「本」作出界說。

以「哲學邏輯結構」為方法論的張立文將「本」理解為哲人思想體系中的「最高範疇」，其具體意義「既是宇宙萬物的本源，亦是人類社會最高的道德倫理原則」；<sup>22</sup>因此，「本」同時涵具著宇宙本體及道德本體義。

張立文對「本」的界義統一，亦有較多的涵蓋面，就作為思想分系、建立模型的判準而言，自具相當效度。然而，當張立文真的以氣、理、心等範疇結合「本」義來梳理及說明哲人思想時，卻產生了說釋上的若干困難。

例如探討橫渠之氣本論思想時，張立文至多只能指出橫渠之哲學邏輯結構為「氣—物—氣」，並表示橫渠「建立了無形的『太虛』，有形的萬物的統一的，即『有無混一』的『氣本論』」，<sup>23</sup>亦即僅能談及橫渠的「宇宙本原」義，而不能對橫渠的「道德倫理原則」如何可在氣上建立、如何交由氣說明等形上學問題有所論述；換言之，對橫渠之「氣」在「最高的道德倫理原則」如何可以為「本」，張立文沒有任何解釋。而之所以如此，當因張氏實以橫渠「最高的道德倫理原則」乃結穴於「性理」之故。張氏在《宋明理學研究》一書中指出：「在哲學的倫理化、倫理的哲學化問題上，張載和二程均充分體現了本體論與倫理學的統一，即所謂『性』（倫理）即是『理』（本體），或天（本體）與人（倫理）合一之學。」<sup>24</sup>由此可見，張氏對橫渠在道德形上學的理解是：性即理，亦即道德本體在「理」、「性」。在張氏自相矛盾的論述下，以「氣」為橫渠「既是宇宙萬物的本源，亦是人類社會最高的道德倫理原則」之最高範疇，將橫渠定位為氣本論者，其論據及判斷結果顯然不具效力，亦因而使橫渠的「氣本論」終不免同於蒙培元之說，只能在宇宙論意義下有所發揮。<sup>25</sup>

（臺北：臺灣學生書局，2004），頁283-284。

22 張立文，《宋明理學邏輯結構的演化》，頁207。

23 同上註，頁115。

24 張立文，《宋明理學研究》（北京：中國人民大學出版社，1985），頁25。

25 對於蒙培元、張岱年、張立文皆無法由氣清楚地說明價值、安置道德本體之因，杜保瑞對氣論與形上學之間的看法或可提供部分解答：「在中國哲學的特質中，本來就充滿了價值

而在論述「心本論」一脈如何能以心爲宇宙本體以派生萬物時，張立文先是指出王陽明（1472-1529）的哲學邏輯結構爲「心—物—心」；繼而表示：陽明雖主張無心外之物，然亦不得不承認心外有物，此即其哲學邏輯結構中的「心—物」階段；但接下來，陽明又否定「心外無物」，即消除心、物的對立與分二，達到主體與客體的統一，此即其哲學邏輯結構的「物—心」階段。張立文認爲如此一來，陽明「既解釋了客觀物質世界的確然存在，又解釋了爲什麼存在、怎樣存在，即其本原問題。」<sup>26</sup>

張立文以此解論證「心本論」之「心」所以得成爲派生萬物的宇宙本體，實屬迂曲，且有割裂陽明思想之嫌。陽明雖重良知本體，然並非從不言氣；事實上，陽明亦以「氣」爲生化萬物之根本存在元，甚至天人草木之所以得一體相貫，只爲同此一氣，<sup>27</sup>是陽明自有宇宙論方面的說釋，且亦是著於「氣」上說，而非以「心」作爲其宇宙論的建構主線。

此外，張立文所言的「心—物」階段實乃「納物於心」的認識過程與「格物」的倫理實踐。<sup>28</sup>張立文取陽明在認識論、工夫論、境界論與倫理學領域的論述，作爲陽明以心爲宇宙本原的宇宙論證明，恐未合陽明原意，亦無法解釋「客觀世界爲什麼存在、怎樣存在」的「本原問題」。

中國傳統哲學雖然沒有宇宙論、本體論、工夫論、境界論、道德形上

---

問題的討論，形上學觀點的提出都是要爲價值追求尋找根據，……對於這些問題的討論，本身已跳出了氣論思維的範圍，因此不容易在本體論問題上，僅僅由氣存在的優位性觀點予以引申。」見氏著，「論王船山易學與氣論並重的形上學進路」（臺北：臺灣大學哲學研究所博士論文，1993），頁420。

26 張立文，《宋明理學邏輯結構的演化》，頁235。

27 陽明亦嘗言：「風雨露雷，日月星辰，禽獸草木，山川土石，與人原只一體。故五穀禽獸之類，皆可以養人；藥石之類，皆可以療疾；只爲同此一氣，故能相通耳。」《傳習錄·下》，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1997），上冊，頁107。關於陽明之氣論，可參看小澤野精一、福永光司、山井涌編，李慶譯，《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，2007），頁421-436。

28 陽明「心外無物」之說，須以深刻的認識論及倫理學意涵詮解之。「花不在你的心外」及「天沒有我的靈明，誰去仰他高」等說法，皆意指「我」對「物」的認知、界義、定位與安排，亦即在說明主體將客體納入其價值系統及世界圖譜之過程，其所強調者蓋爲物我意義結構之建立，而非否認在主體之外，更無客觀事物之存在。此外，此類數量極夥的論述亦在說明萬物價值及意義的完成須賴主體的實際踐履，此即陽明以「正物」爲訓的「格物」義，亦其「知行合一」說的重要義蘊之一。



學、認識論等詞彙，但並不代表哲人們不能進行此思辨上的區別。中國哲學的確存在著「吾道一以貫之」的綜攝傾向，但此一以貫之的表現方式並不是將所有的理論視域以同一概念範疇予以形式的溝合與貫串，而是透過說明各範疇間的關係結構與存在方式，以範疇間的連結共構及灌注應和，經緯相串地共同說明各哲學問題，更共同完成各哲學領域在精神及思想體系上的涵合與融貫。是以，欲以單一的哲學範疇涵蓋不同的哲學視野，甚且只是對單一的哲學問題進行釐辨分梳，最後終將有左支右絀之感，亦恐不能由此建立具備說明效度的學脈譜系。

有別於上述三種鎖定於以「心」、「理」、「氣」為「本」的詮說方式，丁為祥的三本論述可謂生面別開。丁氏並未以單一範疇強行合併哲人在本體論與宇宙論的不同看法，而是以一嶄新的解釋進路為「理本」、「氣本」重新定義。丁氏認為朱子之「理顯然是本體論的根荖概念，而氣則是作為宇宙的始源概念出現的」；雖然如此，朱子仍是主張理先氣後，此即表示朱子「堅持本體論的優先性」，「這說明，在朱熹看來，本體論是高於宇宙論的；也正是在這一意義上，人們才將其哲學稱為理本論。」<sup>29</sup>

相對於理本論以「本體論高於宇宙論」為定義，丁氏對氣本論的定義則是「本體論與宇宙論直接同一」。<sup>30</sup>丁氏雖未對心本論之定義有所說明，但觀《虛氣相即》全書皆以宇宙論與本體論間、實然與本然間的轉向、復歸與分合為宋明理學發展的說明軸線，<sup>31</sup>則丁氏對心本論的定義當與理本論相同，即「本體論對宇宙論的優先性」，只不過理本論之本體為理，心本論之本體為心。

在丁氏另闢蹊徑的詮解方式下，三本論似乎得到了成立的可能，但我們可以質疑的是：此種定義與「氣本」、「理本」之名謂有何關連？尤其是「本體論與宇宙論直接同一」何以會稱為「氣本論」，其「名」、「實」之間的聯繫性何在？此外，「本體論與宇宙論直接同一」的理論模型真的只為氣本論者所獨有嗎？抑或此種理論模型亦存在《老子》及其他非氣本論系譜的理學家之中呢？

29 丁為祥，《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》，頁250-251。

30 同上註，頁305。

31 此種詮釋方法或得自朱伯崑《易學哲學史》（臺北：藍燈文化公司，1991）之啟發。關於朱書之研究方法可參杜保瑞，〈朱伯崑易學哲學史的方法論評析〉，見「杜保瑞的中國哲學教室」網站（<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/>學術論文/儒家哲學，2008.11上網）。

事實上，丁氏論述的最大困難並不在於上述的疑慮，而是在於其自身的說明。首先，在丁氏的三本論系譜上，宇宙論與本體論並具是相當重要的元素，所以王廷相（1474-1544）即因其思想「只有實然宇宙論這一個角度」，而在「本體關懷與道德追求」的本體論方面，「理論上還存在一大段距離」，如果說王廷相有本體論，也只能是「以元氣為基所創建」的「自然本體論」，<sup>32</sup>當不得氣本論者。

丁為祥此論之矛盾處有二：其一，依照其本體論與宇宙論兼具的要求，則二程實不能入理本論門牆，因為在丁氏看來，「如果說以天理為本體是程朱的共性，是否具有宇宙論的向度便是程朱之別。」<sup>33</sup>如果缺乏宇宙論向度之二程得為理本論者，何以不許缺乏道德本體向度的王廷相為氣本論者？其二，氣本論既以「本體論與宇宙論徹底統一」<sup>34</sup>為定義，依丁氏對王廷相思想之詮發，王廷相的「實然宇宙論」與「自然本體論」皆是「以元氣為基所創建」者，則有誰比王廷相的本體論與宇宙論更直接同一且更徹底統一呢？

此外，丁氏三本論之最特殊處可謂在於氣本論系譜哲人之歸繫上。在丁氏的模型梳理下，莫說王廷相非氣本論者，即連張載亦因其思想內容只為「宇宙論與本體論並建」，故至多可稱為「太虛本體論」，而不能當氣本論之虛譽；<sup>35</sup>亦即在丁氏的氣本論系譜上，只有王船山（1619-1692）一人而已。

每位思想家都是單獨的個體，是以思想系譜只有一人的分割結果，是否具備為學術分派別宗的存在意義與解釋效力，當然有極大的商議空間；遑論丁氏的區判內容另有矛盾之處，且依其分梳，多有哲人無所繫屬者。雖然如此，本文仍要指出，如丟開三本論的分系枷鎖，丁為祥對宋明理學發展所進行的詮釋方式，亦可謂成一家之言，在學術研究上，固有所突破。

### 三、以「氣本論」、「理本論」、「心本論」分系宋明理學的困難

經由對若干學者三本論述的檢視，以三本論分系宋明理學的不安處已自

32 丁為祥，《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》，頁312、316。

33 同上註，頁249。

34 同上註，頁322。

35 同上註，頁323。

浮顯。現綜述其困難如下：

### （一）定義不清，判劃基點不一，缺乏區辨效力

前引蒙培元或以宇宙論視域的「本原」界定「本」之義，或以道德形上學角度的「理性本原」論闡「本」之旨，立論基點不一使得三本論的分梳結果形成釐辨標準的各說各話，更造成哲人思想模型的紛亂與糾纏；最明顯的例子即是朱子或為理本體論者，或為心本體論者。此外，劉又銘在述及「心學家當中的氣本論者」蕺山和梨洲的學術定位時，亦指出蕺山、梨洲乃「是就著氣本來論心本，因此基本地說是以氣為本，究竟地說又是以心為本」。<sup>36</sup>劉又銘並未對「基本地說」與「究竟地說」當於何理解視域下立論提供說明；細觀全書所述，前者所指似乎接近於宇宙論意義下「含藏渾沌生機」的「自然實體」義（然亦有若干程度的價值意涵），後者似乎立足於「價值滿全而周遍」的「終極實體」。<sup>37</sup>不論劉氏「基本地說」與「究竟地說」之實義為何，同時以二「本」為哲人思想進行模型界定，在學術系譜及理論模態的區劃效度與信度方面，終不免有憾。

將一代學術分為A、B、C三派別，而分類基點並不一致；如此，分類的本身已自失去理論效力與意義，更不必言實際操作後能得到多少有效的結論。我們無法理解將學脈譜系分為A、B、C三派後，「哲人在甲哲學視域為A類，在乙哲學視域則為B類」或「哲人思想究竟地說為A派，基本地說為B派」，此等語意未清的釐判結論能具有多少區辨效力及說明能力。

由此可見，在定義不甚明確或根本不一致的情況下，實無法提供有效的討論基礎，亦不能真正為哲人梳理出具概括性、標舉性的理論模態，遑論為思想史建立理路明晰的學脈系譜。此蓋欲以三本論分梳宋明理學所須處理的第一個問題。

### （二）名謂涵蓋面過狹，無法概括哲人的思想體系

對於過去長期以唯心、唯物「兩軍對戰」<sup>38</sup>的簡單化模式詮釋中國哲學之失，大陸學者已多有意及，張立文更指出：此種「簡單的認定」將如渾沌鑿

36 劉又銘，《理在氣中》，頁3-4。

37 括弧中的詞語皆劉氏原書所用。同上註，頁175。

38 丁為祥，《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》，頁4。

竅，七竅成而渾沌亡；逕以渾沌爲唯心或唯物，就與渾沌不相符合了。<sup>39</sup>

以唯心、唯物分判中國哲學之失，首先在於中國思想中並不存在著物質與精神涇渭分明、涯畔兩別之傳統，中國思想的形上、形下之分與道器、理氣之辨並不同於精神與物質之判；甚至被後世學者以「物質性基礎」理解的「氣」，早在兩周之時，即已帶著功能性與信息的內涵。<sup>40</sup>其次，三唯觀之弊亦表現爲對哲人思想的過度簡化，亦即其定義及涵蓋面過狹，無法完整地解釋具綜攝特質的中國哲人思想，亦因此而造成歸類上的矛盾與紛亂。

例如：嵇文甫論船山作爲偉大的唯物主義思想家，「但是他具有濃厚的唯心主義雜質」；<sup>41</sup>蒙培元認爲朱子形上學爲唯心主義，但其形下觀點「卻有很多接近於唯物主義命題」，可見其「哲學是有內在矛盾的」；<sup>42</sup>馮友蘭指出「王守仁的哲學思想上也是客觀唯心主義，但有主觀唯心主義的色彩」，至於橫渠則雖爲唯物主義，但因以神爲本，有「滑到唯心主義的危險」。<sup>43</sup>

以上敘述紛亂且缺乏任何模型區判效力的論述固有其時代背景的無可奈何，吾人在反省檢討時，自當寄予了解的同情。但當充滿意識型態的三唯論被三本論取代後，兩軍對戰的批鬥氣息雖漸消褪，好像也比較類近中國學術的用語，然仔細推究，因定義及涵蓋面過狹而造成的分系困難依然存在。

前引蒙培元兼以理本、心本定位朱子已見其例；而馮達文以明道爲理本論者，但其功夫論則爲心本論。<sup>44</sup>劉又銘將宋明清氣本論分爲二類三型：二類者，神聖的氣本論與自然的氣本論；三型者，神聖的氣本論下又可分爲「在氣本論間架中含攝著理本論的觀點，等於跟理本論相容相結合」一型與「用氣本論間架發揮心本論的觀點，等於跟心本論相容相結合」一型，前者以王

39 張立文，《宋明理學邏輯結構的演化》，頁 2-4。

40 劉長林指出：「氣是物質、功能和理（信息）三者合一」，爲一綜合性概念；見氏著，〈說「氣」〉，收入楊儒賓編，《中國古代思想中的氣論與身體觀》（臺北：巨流出版社，1993），頁 119-122。另外，石田秀實亦表示：「『氣』含有『物』的位相與『心』乃至『神格』的位相。」見氏著，〈由身體生成過程的認識來看中國古代身體觀的特質〉，《中國古代思想中的氣論與身體觀》，頁 183。

41 嵇文甫，《王船山學術論叢》（臺北：谷風出版社，1987），頁 47。

42 蒙培元，《理學的演變》，頁 467。

43 馮友蘭，《中國哲學史新編》，頁 251、147。

44 馮達文，《宋明新儒學略論》，頁 181。

夫之爲代表，後者則有戴山及梨洲；而周敦頤（1017-1073）、張載、顏元（1635-1704）、徐潤第（1760-1827）也都有可能屬於「氣本論和理本論或心本論相容相結合」的型態。<sup>45</sup>

上述詮說方式之名稱雖異，然就作爲學術系譜的分類原則而言，卻同樣存在著糾纏紛亂、左支右絀的窘迫感。試觀嵇文甫等人「唯物，但有濃厚唯心主義雜質」與「客觀唯心主義，但有主觀唯心主義色彩」等說法與馮達文、劉又銘「理本論，但工夫論爲心本論」與「在氣本論間架中含攝著理本論，用氣本論間架發揮心本論」等論述形式何等相似！

將哲人思想模態分爲A、B、C三類，再以甲哲人模型爲A結合B，乙哲人爲B涵攝C，丙哲人爲C與A的相容，丁哲人則爲由B發揮A；如此結論，A、B、C三類梳理法可有何意義？區判理論模型原爲突顯哲人思想特質及彰顯其理論結構，但此種區劃結果卻造成更多的理解糾纏，亦失卻當初A、B、C模態的分類意義。

在此，我們可以他山之玉相攻錯。由日本學者赤塚忠等人合著的《中國思想史》將劉宗周（1578-1645）、黃宗羲（1610-1689）、顧炎武（1613-1682）、王夫之、戴震（1724-1777）、顏元等人的思想稱之爲「氣之哲學」，此說蓋著眼於該流派於存在論上皆以氣具優位性的特質。<sup>46</sup>

平心而論，「氣之哲學」與「氣本」、「唯氣」，甚至「氣學」相較，乃是更寬闊而有彈性的名謂，在此名謂下（不必從山井涌之定義），或可涵納更多哲人，且不必因模型名謂的極僵窄而造成哲人思想模型須以A涵攝B、B發揮A的說明窘況。雖然如此，贊成宋明理學系譜的確存在「氣之哲學」一脈的馬淵昌也仍對此極具彈性的名稱提出反省：

山井涌所稱的「氣的哲學」思潮，當代台灣和大陸的學界也常爲了此一稱呼的適合與否而爭論不休。筆者認爲像這樣複雜的理論性結構，甚至在各階段分歧爲數種不同的思想體系，不論過與不及，都不可能以如此單純的稱呼來表現。<sup>47</sup>

45 劉又銘，〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，收於楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，頁207-208。

46 赤塚忠、山井涌，《中國思想史》（臺北：儒林出版社，1985），頁300-301。

47 馬淵昌也，〈明代後期「氣的哲學」之三種類型與陳確的新思想〉，《儒學的氣論與工夫



誠如前文所述，中國哲學雖未有形上學等辭彙，然未必無該哲學問題之自覺，尤其居中國哲學高峰之一的宋明理學，哲人學術幾皆含多重視域。當羅欽順（1465-1547）說：「理須就氣上認取，然認氣爲理便不是。此處間不容髮，最爲難言，要在人善觀而默識之」<sup>48</sup>時，整菴對自己是在認識論及存在論意義立說，或於價值範域與道德根源視野進行論述，其實是有高度自覺的，只因缺乏現今之辭彙，故有「難言」之嘆。而朱子「有是理便有是氣，但理是本」、<sup>49</sup>「理與氣本無先後之可言。但推上去時，卻如理在先，氣在後相似」<sup>50</sup>等語，亦同時寓涵著宇宙論、存在論與形上學價值取向的說明。<sup>51</sup>此外，船山「氣皆有理」<sup>52</sup>與「氣失其理則有過」<sup>53</sup>等互成悖逆的說法，亦是立基於存在認取與道德認取不同視角下的論述。

單一哲人的思想結構及其對哲學問題的觀照已如此豐富而複雜，如欲論析思想史經緯縱橫的學統系譜，自是更艱鉅的工程；是以馬淵昌也方認爲不可能以「氣的哲學」如此單純的稱呼來表現宗派特色與判劃學理模型。名謂指稱已顯寬鬆的「氣的哲學」已然難以作爲模型稱謂，則名義極度僵窄的氣本、心本、理本更不待言了。

### （三）單一概念範疇無法說明宋明理學的多元哲學視域

異於上文由定義不明及涵蓋面過狹來檢視三本論之或有可商，以下所探討的是三本論之分析進路是否真能反映宋明理學的特色及關懷；如果說前兩點是名謂外緣的考察，後二者則意涵對三本論詮釋預設及對理學思想的內部

---

論》，頁 163。

48 明·羅欽順，《困知記》（北京：中華書局，1990），續卷上，頁 68。

49 宋·朱熹，〈理氣上，太極天地〉，宋·黎德靖編，《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987），卷 1，頁 2。

50 同上註，頁 3。

51 對朱子類此的「矛盾」論述，劉述先認爲此乃朱子在不同哲學問題下的說法：「理和氣同時並存，故由宇宙論的觀點言孰先孰後，乃是一無意義的問題，是由形上學的觀點看始可以說理先氣後。」見氏著，《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁 274-275。

52 明·王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1998），第 6 冊，頁 1059。

53 同上註，頁 716。

省思。

作為一研究方法及分析進路，三本論實寓涵著一詮釋預設，亦即將「理」、「心」、「氣」三概念範疇標舉出來，以此作為統攝哲人思想的綱領、基底及主幹。此種詮釋預設所遭逢的第一個內部困難即是：單一概念範疇無法說明具備多元哲學視域的宋明理學。

就學術發展而言，宋明理學之秀異處在於建構了一個包涵宇宙論、形上學、本體論、倫理學、認識論、心性論、工夫論、境界論等多重視域的全哲學。在這些不同的哲學視域中，雖各有其哲學問題，但這些哲學問題並不因視域之不同而各自獨立；相反的，在中國天道與人道相應合的思想傳統中，存在於不同視域的哲學問題仍展現出極高的關聯性與對應性。對形上學問題的解答常意謂著對心性問題的解答，對道德境界的描繪亦常等同於對宇宙秩序的描繪；倫理學的疑義甚至可交由宇宙論與形上學來共同說明。

這些哲學視域的相關聯，具體表現在以理氣心性情才等範疇作為共同的論述工具上。以共同的概念範疇為論證工具，既反映出哲學視域的相互浸染，也同時意謂：沒有任何概念範疇具備獨力詮釋任一哲學視域與問題的能力。事實上，不只不同的哲學視域存在相互浸染的現象，概念範疇間也具有相應互滲的關聯性，甚至在某些情況下，可以且必得互相詮釋、互相顯發。

是故，以氣本、心本、理本判劃宋明理學系譜，不只「本」義涵蓋面過狹，即「氣」、「理」、「心」等範疇亦因與其他二概念的對峙，迫使自身必須孤另地面對詮釋工作，故而無法擔負起說明多重哲學視域的任務。<sup>54</sup>

在此情形下，執著於以氣本、心本、理本來判劃哲人理論模型者，往往在說釋上出現哲人「跨A兼B」或「此A彼B」的矛盾判讀；而若不想承認自己的闡解進路為矛盾糾纏者，則直指此紛亂之源乃來自哲人本身的思想矛盾。

葛榮晉在論及程朱思想時表示：「程朱理學體系中有兩個基本矛盾：一是理本論與氣化論的矛盾，即『析理與氣為二』的矛盾；二是理本論與心本論的矛盾，即『析心與理為二』的矛盾。」<sup>55</sup>而由張岱年「陽明謂一切唯心，

54 杜保瑞將此種分系方式稱為「概念範疇研究法」，並對此種研究法之恰適性有深入的檢討。參見氏著，〈對胡五峯哲學的當代詮釋之反省〉，《臺北大學中文學報》5(2008.9): 71-108。

55 葛榮晉，《王廷相和明代氣學》，頁11。

以存在即受知爲理由」<sup>56</sup>的說法，可知張氏亦知陽明的「心外無物」乃就知識論、認識論立場發言，但因執著於「心本」之判，故仍將陽明之「心本」定位在宇宙論上，以陽明之「心」爲派生萬物之原，無怪乎其結論是陽明「所提出的論證，都是十分荒謬的。」<sup>57</sup>另外，《宋明理學史》在解說戡山學說時指出：劉宗周雖繼承張載的氣本論，但「他把人的自我意識的『獨』看作與王守仁的『良知』一樣，不但是宇宙本體，而且是道德和認識的基礎。這說明劉宗周的思想體系存在著矛盾，頗類似於張載。」<sup>58</sup>故該書最後對戡山的總評是：「劉宗周的思想體系比較複雜，充滿矛盾。」<sup>59</sup>

在三本論的詮釋架構下，有關哲人「思想矛盾」的結論直是繁不及載。此等結論不僅反射出三本論詮釋預設的可商榷性，亦違反了「當以哲人思想體系是圓融的，且力證其爲圓融」的詮釋原則。<sup>60</sup>未根本地省察論者的研究方法是否存有商議空間，而動輒以哲人的思想存在矛盾與紛亂，亦難怪李明輝在論及若干學者對戡山學的總結與評價時，會直率地表示：「依這種詮釋，戡山的思想豈非混亂不清、自相矛盾？這是很難讓人接受的結論，因爲它太廉價了。」<sup>61</sup>

以單一範疇統攝理學家多元哲學視域的不安，亦表現在學者的論證方式上：常見學者未深入哲人的思想體系進行全面且力證其圓融的理解，而斷以隻言片語作爲三本論歸屬之證據。李明輝即曾指出，論者常以「盈天地間，一氣而已矣」等帶有宇宙發生學色彩的語句證明戡山爲氣本論者；依此邏輯，未嘗不可由戡山「盈天地間一性也」、「盈天地皆心也」之說指稱戡山爲「性本論」或「心本論」者。<sup>62</sup>其實，以孤詞比附哲人系譜之困境不只見於

56 張岱年，《中國哲學大綱》，頁131。

57 同上註，頁132。

58 侯外廬、邱漢生、張豈之主編，《宋明理學史》下卷，頁618。

59 同上註，頁641。

60 漢斯-格奧爾格·加達默爾(Hans-Georg Gadamer)著，洪漢鼎譯，《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》(臺北：東大圖書公司，1992)，頁383：「當我們試圖理解某文本時，我們……把自己置入那種他人得以形成其意見的視域(perspektive)中。但這無非只是表示，我們試圖承認他人所言的東西有事實的正確性。甚至，如果我們想要理解的話，我們還將力求加強他的論證。」

61 李明輝，〈劉戡山對朱子理氣論的批判〉，《漢學研究》19.2(2001.12): 7。

62 同上註，頁6。

戴山學中，梨洲亦同有「盈天地皆氣」與「盈天地皆心」之命題，<sup>63</sup>而向來被視為氣本論者的王船山也時見「天者，理而已矣，得理則得天矣」<sup>64</sup>之說；依此，則又要以梨洲與船山為氣本、心本或理本論者呢？

尤有甚者，欲以單一範疇概括宋明哲人的思想體系，並強合哲人學說於三本架構中，常有割裂及遺落哲人思想之情形。例如在氣本論系譜上居重要地位的羅欽順，論者為突顯其氣本論體系，故對其思想的闡發多集中在「理只是氣之理」的理氣關係上，亦即強調氣於存在論的優位性與理的從屬性，而對整菴以「性命之理」為儒、禪分野，並將道德根源結穴於「性命之理」<sup>65</sup>的學術旨歸，泰半略而不提。換言之，在三本論架構下的整菴思想，「理」的超越向度未被完整地揭示，甚且遭到有意無意的遺忘，整菴的學術思想亦因而無法獲得整全的認識。<sup>66</sup>

類似的狀況亦發生在對「心本論」系譜的哲人說解上。前引張立文以「心一物」間的感知關係迂迴地論解陽明心本論架構下的宇宙發生論向度；然正如前文所述，陽明未嘗不言氣，但在張氏「心一物一心」的哲學邏輯結構下，我們完全看不到「氣」範疇在心本論體系中的地位，陽明的思想亦在「心本論」的架構中被部分地失落了。

三本論對「心本論」系哲人最不公平之處，即在於將該系哲人對「心」的說解上綱到幾近狂妄可笑的景況，亦在於將該系哲人的宇宙論思想及對客觀世界的詮釋限縮到近於荒謬無知的地步。部分學者在無法解釋心本論者的客觀存有如何可能，以及「心」何以可成為客觀世界的造化之原時，即以「主觀唯心主義」一語輕巧帶過，<sup>67</sup>完全不能理解陽明「心外無物」、「大人

63 關於黃梨洲「盈天地皆心」與「盈天地皆氣」所指涉之哲學視域及其涵蘊，請參見拙著，〈論黃宗義「盈天地皆心」之義蘊〉，《政大中文學報》10(2008.12): 145-168。

64 明·王夫之，《周易外傳》，《船山全書》第1冊，頁516。

65 明·羅欽順，《困知記》，「附錄·答劉貳守書」，頁124：「天理通天地人物而言，《易》所謂性命之理是也。」

66 楊儒賓曾透過將羅欽順與王廷相、吳廷翰等人的思想對勘，說明以「唯氣」論整菴學之不當，並揭示了整菴思想中的「理」之超越向度，同時也指出了羅欽順與貝原益軒的思想差異。見氏著，〈羅欽順與貝原益軒——東亞近世儒學詮釋傳統中的氣論問題〉，《漢學研究》23.1(2005.6): 261-290。

67 如任繼愈即以陽明學為「主觀唯心主義的宇宙觀」，並表示「王守仁抓住了意識的這種動能方面，把它加以誇大和歪曲，這樣就只有人的主觀意識才是唯一真實的存在。」見氏編，

者，以天地萬物為一體」等說法乃由道德情感、生命境界及人文化成等角度立言，<sup>68</sup>而還將建立在道德情感、倫理實踐與萬物一體的心物關係解釋為宇宙論「心生萬物」的主張。對此類判解極感不安的荒木見悟即對此解說方式提出深刻的質疑：「心學的『心』是否只是觀念上的自我滿足而已？」<sup>69</sup>

總結以上三本論說訓的困難，皆與試圖採取單一範疇概括哲人思想有關。其實，論者對哲人思想體系中的「範疇共構性」並非毫無所見，<sup>70</sup>但卻不免受限於三本論架構之習說，致令其論闡有失圓轉，亦極可惜之事也。

#### （四）三「本」論之分梳方式遮蔽了宋明理學的哲學特質與共識

「天人合一」的「聯繫性思維」為中國源遠流長的思維方式，<sup>71</sup>此種思維方式表現為中國思想傳統中對「存有的連續性」之肯定。<sup>72</sup>先秦儒家的重要貢獻即在於將天人的聯繫性及連續性由自然主義的思索轉為道德根源的確認，亦即發揚了「天人合一」詮解向度中的高明面，也就是學者反覆論闡的「內在超越性」。<sup>73</sup>然此內在超越性格曾在歷史中沈寂一段時間，至宋明理學而重加發皇；蔡仁厚即就此點對宋明儒者著意表彰：

從本質上說，宋明儒者最大的貢獻，是復活了先秦儒家的形上智慧。孔子講仁，孟子講心性，中庸、易傳講天道誠體，都蘊含著而且顯發出「天道性命相貫通」的大義。<sup>74</sup>

《中國哲學史》第3冊，頁309、312。

68 關於王陽明的「萬物一體」觀，陳立勝有精闢的論闡。見氏著，《王陽明「萬物一體」論——從「身一體」的立場看》（上海：華東師範大學出版社，2008）。

69 荒木見悟著，廖肇亨譯，〈對氣學解釋的質疑——以王廷相為中心〉，《大陸雜誌》93.6(1996.12): 1。

70 張立文即曾指出：「任何哲學家的哲學思想都是通過一系列範疇、概念來表達的，……必須互相聯結才成體系。」見氏著，《宋明理學邏輯結構的演化》，頁523。

71 黃俊傑指出「聯繫性思維」為中國最具特色之思維方式，儒道皆是此思維方式的源頭。此思維即認為在諸多兩極之間如「自然／人文」、「身／心」、「個人／社會」或宇宙各部門存在互相影響、交相滲透且互為因果的關係，儒家思想中的宗教感，即源於此思維方式。見氏著，《東亞儒學的新視野》（臺北：臺灣大學出版中心，2004），頁100-113。

72 關於「存有的連續性」之討論，可參杜維明，〈存有的連續性：中國人的自然觀〉，收於氏著，《儒家思想——以創造轉化為自我認同》（臺北：東大出版社，1997），頁33-50。

73 關於內在超越性之意義，可參牟宗三，《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1974），頁26；余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版公司，1987），頁11。

74 蔡仁厚，《新儒家的精神方向》，頁16。



先秦儒家及宋明理學所極力闡發的天道性命之學，即在鉤掘一兼具超越性與內在性的道德本體。超越性的保障在「天」，道德以是成為世界的價值根源；內在性的證據在「心／性」，人的道德主體性由是得以確立。孔子「天生德於予」、「五十而知天命」、「下學而上達」，孟子「盡心知性知天」與《中庸》「天命之謂性，率性之謂道」等皆為「天道性命相貫通」的哲學脈統。而在宋明理學，將倫理學與形上學連結在一起，建立一哲學化的倫理學<sup>75</sup>之關鍵則是「理」。對此，杜維明嘗有所說明：

超越要扣緊其內在，其倫理必須拓展到形而上的超越層面才能最後完成。倫理最高的完成是「天人合一」，但它最高的「天」，一定要落實到具體的人倫世界。既要超越出來，又要深入進去，有這樣一個張力，中間的聯繫是不可斷的。因此可以出現理學家所謂的「太極」、「天」、「理」等觀念。<sup>76</sup>

要完成「天人合一」的高明面大義，在宋明理學傳統中，「天」主要交由「理」說明，「人」則託付「心／性」加以論證；而「氣」範疇於此大義之證成，實亦無法缺席。職是之故，欲以單一範疇統攝哲人思想體系，且將「理」、「心」、「氣」視為哲人思想的宇宙本原或道德本體之三本論詮釋預設，遂在此遭逢了第二個內部困難：即遮蔽了宋明哲學的特質與共相。

首先，三本論將心本、理本分立。以「心」為宇宙生化之「本」的困境已見前文，而以「心」、「理」作為宋明哲人對道德根源所在的不同主張，乍看之下似乎頗可成論。然究其實，對客觀世界的肯定，對內在根源與超越價值的證成，蓋宋明理學最主要的哲學任務。在這樣的前提下，以「理」、「心／性」為天人相貫的道德本體幾為哲人共識，亦幾為三本論系譜上的學者所申言無已者。倡言「心即理」的心本論者，當下認取的不是此理嗎？氣本論者賴以證明氣性之善者，不也是「氣原是有理底」<sup>77</sup>「義理者，氣質之本然，乃所以為性也」<sup>78</sup>的理嗎？既是如此，「心本論」與「氣本論」要在那個角度上指陳「心」、「氣」範疇為哲人唯一或首出的道德本體，且要如何在三本的

75 侯外廬等學者亦同意：「理學的基本特點就是以哲學論證倫理學。」《宋明理學史》下卷，頁223。

76 杜維明，《儒家第三期發展的前景問題》（臺北：聯經出版公司，1989），頁180。

77 明·王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁727。

78 明·黃宗羲，《明儒學案》（蕺山學案），《黃宗羲全集》（上海：浙江古籍出版社，1985-1994），第8冊，頁871。

平行分類方式下，對「理」的道德根源義進行安置與說明？

爲更明此義，我們可直接檢視被劃歸爲心本及氣本論者之語，以究明「理」在其思想體系中的道德根源地位：

塞宇宙一理耳，學者之所以學，欲明此理耳。此理之大，豈有限量？程明道所謂有憾於天地，則大於天地者，謂此理矣。<sup>79</sup>

人皆有是心，心皆具是理，心即理也。所貴乎學者，爲其欲窮此理，盡此心也。<sup>80</sup>（以上象山）

心之本體即是天理，天理只是一個，更有何可思慮得？<sup>81</sup>

聖人無所不知，只是知個天理；無所不能，只是能個天理。<sup>82</sup>（以上陽明）  
天理通天地人物而言，《易》所謂性命之理是也。……內此理也，外亦此理也。所貴乎格物者，正要見得天人物我原是一理，故能盡其性，則能盡人之性、盡物之性。<sup>83</sup>（整菴）

夫天之生人，除虛靈知覺之外，更無別物。虛靈知覺之自然恰好處便是天理。……陽明於虛靈知覺中辨出天理，此正儒釋界限。……陽明固未嘗不窮理，第其窮在源頭，不向支流摸索耳。<sup>84</sup>（梨洲）

其或可以氣言者，亦謂天人之感通，以氣相授受耳。其實，言氣即離理不得。所以君子順受其正，亦但據理，終不據氣。<sup>85</sup>（船山）

上述文本皆明確指出了「理」的道德本體及價值根源義，而類似的論述在所謂的心本及氣本論者的著作中，實不勝枚舉。這充分表現出「理」乃是宋明哲學的核心概念，是以傳統的心學、理學之辨，從來就不在質疑「理」的真實性與本源義，亦不在論辨「心」或「理」何者方爲價值之首出，而是在爭取「心」、「性」對「理」的詮釋權。此蓋因「理」乃是程朱、陸王共同認可的道德根源及價值本體，而唯有確立具天人通貫性的形上本體，方可保障人人皆得具此道德本體而爲道德主體，而不致使道德根源之具於人成爲自然主義的偶遇。是就道德本體而言，程朱、陸王之別只在於由心或性來承

79 宋·陸九淵，〈與朱濟道〉，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980），頁142。

80 宋·陸九淵，〈與李宰〉，《陸九淵集》，頁149。

81 《傳習錄》〈中·啓問道通書〉，《王陽明全集》上冊，頁58。

82 《傳習錄》〈下〉，《王陽明全集》上冊，頁97。

83 明·羅欽順，〈困知記〉，「附錄·答劉貳守書」，頁124。

84 《明儒學案》〈甘泉學案六·端潔楊菴先生時喬〉，《黃宗羲全集》第8冊，頁317。

85 明·王夫之，〈讀四書大全說〉，《船山全書》第6冊，頁1114。

繼、貫通、詮釋並印證天理，亦即何種工夫進路是有效的體貼方式，而非一脈只以「理」為本體，一脈只以「心」為本體。或許對「心」或「性」為道德本體，程朱與陸王存有異見，但以「理」為普遍而超越的道德根源，二系絕無差殊。是故，如只單提道德本體一義，則「心本論」者以「理本論」稱之亦無不可。亦即若論道德本體，則陸王與程朱都可以是理本論者，也應該都是理本論者；當然，陸王亦可同時被定義為心本論者，但如此「既是A又是B」的兩可分類法是沒有區判意義的。

事實上，不只心本論與理本論者對「理」的肯定及發揚不遺餘力，即使被歸類為氣本論的思想家，縱其以「氣」為存在論意義之首出，或以理為氣之屬性，但亦多未對「理」的價值義提出質疑，甚且是由「氣」具備「理」之屬性或內涵來反證「氣」的倫理意義，使「氣」得以享有迥異於以往的形上學本體高度，亦令「氣」的涵蘊與價值得以有被完整認識的可能。<sup>86</sup>

正因為「理」是貫通天人的道德本源，《宋明理學史》雖以三本分系宋明理學，但仍指出：「宋明理學之所以稱作『理學』，是因為它們都把『理』作為哲學的最高範疇」。<sup>87</sup>張立文更將三本論另繫之以「絕對理」、「主體理」、「客體理」，並製表說明學界對宋明理學分系的研究結果：

宋明理學	{	道問學—道學—性體—新理學—客觀唯心主義—理本論—絕對理
		尊德性—心學—心體—新心學—主觀唯心主義—心本論—主體理
		——氣學——新氣學——唯物主義——氣本論—客體理 <sup>88</sup>

表中的性體、心體、新理學、新氣學及絕對理、主體理、客體理等皆為張氏個人所增補者，象徵其思考所得。其中可注意者，即心學、氣學、道學（一般所言之理學）三派皆分別繫之以「主體理」、「客體理」及「絕對理」，可見「理」概念不論在何學譜中都有極重要的思想地位，是心本論及氣本論所不能忽視的，甚且可在一定意義下貫通三本。

雖然學者亦知「理」為宋明哲學之核心概念與共同肯認的價值根源，但執著於三本範疇區判法的結果，不僅造成自身說法的矛盾，亦使「理」的道

86 如被歸為氣本論者的王船山即常以理善證明氣善。同上註，頁1052：「理即是氣之理，氣當得如此便是理，……理善則氣無不善，……人之性只是理之善，是以氣之善。」

87 侯外廬、邱漢生、張豈之主編，《宋明理學史》下卷，頁206。

88 張立文，《宋明理學邏輯結構的演化》，頁4。

德本體義在心本、氣本二系譜中被迫退位或消失，更割裂了宋明儒者極力證發的天道性命貫通之聯繫性思維與哲學共質。

爲了使心本、理本之分梳成爲可能，學者在說釋上或單提「心」、「理」爲道德本體，而失去天人相貫共具的真相；或以「心本」爲天合於人的「心→性→天」模態，「理本」爲以人合天的「天→性→心」範式；<sup>89</sup>此類論析忽略了多數理學家皆是以「天／理」證「心／性」，亦是以「心／性」證「天／理」的迴環肯認與體貼進路。我們可以說，心本論者從未忽視天理的超越性及根源義，理本論者亦從未喪失對道德主體性的信仰與堅持；而氣本論者是否真的只在「氣」上論證道德根源，或是否能在「氣」上完整說明價值本體，已在前文有所辨析。要言之，道德本體之超越及內在，天道性命相貫通的聯繫性思維，凡此幾皆三本論系譜哲人之共識；強以三本割裂道德之在心、在理或在氣，乃是對宋明理學宗旨的裂解，亦是對宋明哲學特質的遮蔽。

其次，三本論對宋明哲學共識的遮蔽尙表現在論者對「氣」範疇於心本、理本體系中的忽視。

「氣」概念發展史可視爲中國哲學發展史的主要線索之一。以氣爲萬物的構成基質乃是中國源遠流長的觀念，經歷西周的長期醞釀與演變，《老子》「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和」之說雖未明確指出陰陽之氣爲萬物的構成基質，但其後《莊子》、《荀子》、《管子》及兩漢元氣說皆指出陰陽爲天地萬物的根本存在元，<sup>90</sup>而此一理解亦漸成爲中國思想傳統的共說。雖然哲人對宇宙本體、道德本體與萬物構成基質等概念的區辨能力不盡相同，但對大多理學家而言，在宇宙論上以「氣」爲生化之本，在道德形上學以「理」爲歸趨之宗，其實是有明確自覺，且並不以此爲矛盾者。三本論在「心本論」體系中刊落「氣」範疇之不當已見前述，此更以「理本論」者二程的氣化宇宙論

89 此爲朱漢民在《湘學原道錄》（北京：中國社會科學出版社，2002），頁100-102中對心本、理本所作的模型區分。朱氏在頁110同時指出：「在整個宋明理學發展中，天（理）本論和心本論的矛盾對立構成了理學建構的主要矛盾。」然朱氏所謂的「以天合人」及「以人合天」的矛盾是否真爲理學的主要矛盾，甚至此「矛盾」是否可以成立，乃至心學、理學之別是否果真以此方式展現，都是可以再討論的。相關檢討可參見杜保瑞，〈對胡五峯哲學的當代詮釋之反省〉，《臺北大學中文學報》5(2008.9): 79-85。

90 關於「氣」概念在兩漢以前的演變狀況，可參看張立文，《氣》（北京：中國人民大學出版社，1990），緒論至第2章；小澤野精一等，《氣的思想》，第1、2章。

思想為例，說明三本論架構對宋明理學共識的遮蔽。

張立文以理本論之「理」為宇宙本原，故或言二程之氣由理產生，<sup>91</sup>或言二程避開「理生氣」的問題，以免說明氣之源起的困難。<sup>92</sup>然究其實，二程亦不乏宇宙氣化之論，亦對氣自何生有明確的解說：

蓋天地間無一物無陰陽。<sup>93</sup>

其造化者，自是生氣。<sup>94</sup>

氣則自然生。人氣之生，生於真元，天之氣，亦自然生生不窮。<sup>95</sup>

我們可以說，自兩漢氣化宇宙論的世界觀宣告成熟之後，<sup>96</sup>雖然哲人對「氣」的哲學高度可提昇到何種理論視域存有不同見解，但以氣為生化之本乃是無庸置疑的共識，亦為宋明理學共有的思想資糧。也許對「氣自何生」存有異見，但至少心本論者絕不會無知狂妄到以心生氣，而也不是所有理本論者都如朱子一般主張「理生氣」，至少前引二程之語即明確表示出「氣則自然生」的宇宙論見解。

三本論者為突顯「理本論」的成說可能，或見有忽視理本論述中的氣化宇宙觀之情形；然究其實，氣化宇宙論或許非多數理本論者關切的焦點，然此並不表示理本論者沒有氣論思想；甚且宋明理學家的氣論實有其共同的傳統與主張。三本論者在釐辨三本論系譜的氣論差異時，往往為突顯「氣本論」之特殊性，而簡化或略去心本論、理本論與氣本論共享的思想傳統，此恐不盡符合學術真相。

本節由四個面向討論了以三本論分系宋明理學之困難，這四個困難的共同指向是：不論就思想家個人或整個宋明學譜而言，此種判劃方式皆有見樹難見林之憂。職是之故，如更以三本論為思維啟發，進一步分立出「性本論」、「情本論」、「志本論」等流派，<sup>97</sup>則商議空間就更大了。

91 張立文，《宋明理學邏輯結構的演化》，頁130。

92 張立文，《宋明理學研究》，頁27。

93 宋·程顥、程頤，《河南程氏遺書》，卷18，《二程集》（臺北：漢京文化公司，1983），第1冊，頁237。

94 《河南程氏遺書》，卷15，《二程集》第1冊，頁163。

95 同上註，頁148。

96 參見劉長林，〈說「氣」〉，《中國古代思想中的氣論與身體觀》，頁119-122。

97 朱漢民、王立新、向世陵等學者另以胡五峯為「性本論」。對上述三位學者的基本意見及省



#### 四、結 語

一個理想的學脈判劃或理論模型的分類，至少應具備以下幾個條件：

1. 定義明確。
2. 判劃基點一致。判劃基點的一致性可表現為同一概念範疇、哲學視域或問題意識等方面，要之，須在同一論述平臺上進行分類，方具理論效力。
3. 分類結果能突顯時代學術或哲人思想特色，且確能由此區別同異者。
4. 分類方式可將最多數哲人納入系譜之中，如果一時代只能有二分之一或更少的思想家有所繫歸，或系譜上僅只一人，則此種梳理結果的意義終是有限。

依上述原則觀之，與心學、理學、氣學三系說相較，三本論其實並不是個更好的選擇，亦非一更進步的論述法。心學、理學、氣學三系說雖非所有學者皆能認可，<sup>98</sup>但純粹就分類名稱而言，上述說法與「氣之哲學」同樣具有較大的彈性，也因此具備較可供增述的空間。

當心學、理學、氣學被主觀唯心、客觀唯心、唯物所取代，學者的論述空間變得十分侷促，自相矛盾或糾纏凌亂的情形不斷出現；尤有甚者，常有割裂、窄化、扭曲哲人思想的狀況，此乃對學術研究者及古代思想家的雙向壓迫。三唯論之所以有上述弊病，除前文所述的物質、精神二判原非中國哲學精神之外，亦因「唯」字定義太狹窄武斷，幾無拓展或轉圜的空間。對於三唯論過度簡化哲人思想之失，如今已廣為學者接受，但三本論的類似困

---

察，可參見杜保瑞〈對胡五峯哲學的當代詮釋之反省〉。另，馮達文將心本論再分為情本論（陳白沙）、志本論（陸王），並言此為本體論的劃分。然如本文所言，宋明理學共同的價值本體在「天」皆為「理」，只在「人」處各有體會之異。故馮氏更判志本、情本，只能於道德本體之在於「心」者立說，很難同時與理本論、氣本論處在同一個討論平臺上；如此分法，既嫌瑣碎亦無整體區劃效力。馮說見《宋明新儒學略論》，第4、5章。

98 杜保瑞即表示：「理學與心學的對立更是難以成立，甚至理學與氣學的別異也是不易分辨。」〈對胡五峯哲學的當代詮釋之反省〉，《臺北大學中文學報》5(2008.9): 96。馬淵昌也亦對此種分梳方式表達疑慮，〈明代後期「氣的哲學」之三種類型與陳確的新思想〉，《儒學的氣論與工夫論》，頁163。另外，荒木見悟認為氣學一方面尊重「氣」的思想，一面盡可能仔細區分心性之別，其實是修正形態的朱子學，而其基本性格乃主張通人情以使過度突出的「理」務歸平實。荒木氏的結論是：與其將心、理、氣三系鼎立，不如將氣學定位在自然科學史中；見氏著，廖肇亨譯，〈對氣學解釋的質疑——以王廷相為中心〉，《大陸雜誌》93.6(1996.12): 4、9-11。至於筆者之立場，亦以為以理學、心學、氣學分系宋明理學實未能反映學術真相，亦非一恰適的學術研究方法。

境，似乎尚未引起學者的普遍自覺。

三本論之「本」如同三唯說之「唯」，定義極窄，缺乏彈性；且當三「本」並立，則就哲學分類而言，必要求三本處於同一解釋與分類基點，否則分類自身即已失去有效性。職是之故，我們看到三本論與三唯說的名稱雖不相同，但在實際操作上，卻產生極為接近的困境及僵滯，這就不能不使我們思考到此分類法及其名謂的合理性與恰適性：如果三唯論有過度簡化哲人思想之失，換了名稱的三本論真的就能避免了嗎？如果三唯論不能揭示哲人思想全貌，三本論真的就能揭示了嗎？

日本學者荒木見悟對大陸學界以「唯物論」界義「氣學」之研究法有深刻的檢討，並對氣學思想家（唯物論者）只要一觸及社會科學的層次，皆不免「犯了與唯心論者同樣的毛病」之學術論斷提出強烈的質疑：

（王廷相）之所以有這種矛盾的現象真正的原因到底是什麼呢？究竟是唯物論的氣學尚未成熟之故？抑或將氣學規定為唯物論本身就是一件謬誤的事情？<sup>99</sup>

荒木見悟的質疑可謂一針見血。如同三唯論述的哲人思想常帶有或此或彼的「雜質」或「色彩」，三本論述下的思想家亦時「充滿矛盾」。此矛盾所反映出的，究竟是思想家的不足或論者自身的不足？究竟是哲人思想體系的不夠圓融，或此種研究方法及詮解預設已自有缺陷？

此外，我們更關注的是：不論是心學、理學、氣學或三唯、三本之說，其系譜內的家族成員幾乎完全一致，<sup>100</sup>此中顯示學者的研究方法、詮釋視角與理解進路實未有更易。換言之，分類名稱的改變並不意謂學者對哲人思想內容及研究方法的再省察，而恰只表現為學者必將哲人的學術解釋為分類名稱所界囿出的模型與內容。此種理解進路實乃由模型系譜來詮釋哲人，而非以哲人思想來建構模型系譜。因此，或見論者裂解哲人以就理論架構，或見無法在三本架構下妥適地安置哲人學術時，即逕言哲人思想為矛盾者。

三本論的成說及詮解視角有其歷史因素，或許再另外安排定義可使此說

99 荒木見悟著，廖肇亨譯，〈對氣學解釋的質疑——以王廷相為中心〉，《大陸雜誌》93.6(1996.12): 6。

100 此處之「一致」指學者個人研究系譜的歸類結果而言；如就整個學界觀之，當然有少數哲人的分類存在爭議性，如戴山與梨洲。

有更堅實的理據。但就學術研究而言，與其皓首於如何將三本論舊酒新裝，如何強解某哲人爲何可納入某學譜，不如擺落此一詮釋包袱，回歸原典，真正由哲人思想來建立理論範式，而非以哲人屈就名謂範型。

本文雖對三本論分系法多有檢討，但並不意謂對三本論者研究成果的否定。事實上，在眾多對宋明理學的分系論述中，究竟何者最爲近實，或許可進行全面的再思與重構。相信以兩岸學者的能力，如能正視並超越現實與思想的種種糾纏，<sup>101</sup> 必能對學術真相有更多的還原，亦能令深厚的中華智慧獲得更大的闡揚。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 宋·程顥、程頤，《二程集》，臺北：漢京文化公司，1983。  
 宋·朱熹著，黎德靖編，《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987。  
 宋·陸九淵，《陸九淵集》，北京：中華書局，1980。  
 明·羅欽順，《困知記》，北京：中華書局，1990。  
 明·王陽明，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1997。  
 明·黃宗羲，《明儒學案》，《黃宗羲全集》，上海：浙江古籍出版社，1985-1994。  
 明·王夫之，《周易外傳》，《船山全書》第1冊，長沙：嶽麓書社，1998。  
 明·王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，長沙：嶽麓書社，1998。

### 二、近人論著

- 丁爲祥 2000 《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》，北京：人民出版社。  
 (日)小澤野精一、福永光司、山井涌編，李慶譯 2007 《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》，上海：上海人民出版社。  
 (日)石田秀實 1993 〈由身體生成過程的認識來看中國古代身體觀的特質〉，收入楊儒賓編，《中國古代思想中的氣論與身體觀》，臺北：巨流出版社，頁177-192。

---

101 張立文對現今宋明理學評價分歧的原因嘗含蓄地表示：「當前中國大陸分歧意見很大，統一很難，還需繼續深入的討論。問題的癥結在於，往往與政治的、現實的問題糾纏在一起，需要有超越的精神，不受干擾的環境。」《宋明理學邏輯結構的演化》，頁524。

- 朱伯崑 1991 《易學哲學史》，臺北：藍燈文化公司。
- 朱漢民 2002 《湘學原道錄》，北京：中國社會科學出版社。
- 任繼愈主編 2000 《中國哲學史》，北京：人民出版社，1963 初版。
- 牟宗三 1974 《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局。
- 牟宗三 1985 《心體與性體》，臺北：正中書局。
- 余英時 1987 《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版公司。
- 李明輝 2001 〈劉戡山對朱子理氣論的批判〉，《漢學研究》19.2(2001.12): 1-32。
- 杜維明 1989 《儒家第三期發展的前景問題》，臺北：聯經出版公司。
- 杜維明 1997 《儒家思想——以創造轉化為自我認同》，臺北：東大出版社。
- 杜保瑞 1993 「論王船山易學與氣論並重的形上學進路」，臺北：臺灣大學哲學研究所博士論文。
- 杜保瑞 1997 〈朱伯崑易學哲學史的方法論評析〉，見「杜保瑞的中國哲學教室」網站，<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/>學術論文/儒家哲學，2008.11 上網。
- 杜保瑞 2008 〈對胡五峯哲學的當代詮釋之反省〉，《臺北大學中文學報》5(2008.9): 71-108。
- (日) 赤塚忠、山井涌 1985 《中國思想史》，臺北：儒林出版社。
- 林啓屏 2004 《儒家思想中的具體性思維》，臺北：臺灣學生書局。
- 周芳敏 2008 〈論黃宗羲「盈天地皆心」之義蘊〉，《政大中文學報》10(2008.12): 145-168。
- 周芳敏 2009 〈以「氣本論」定位船山學之商榷〉，收入政治大學中文系編，《高明教授百歲冥誕紀念學術研討會論文集》，臺北：政治大學中文系，頁 27-58。
- 胡森永 1991 「從理本論到氣本論——明清儒學理氣觀念的轉變」，臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文。
- (日) 荒木見悟著，廖肇亨譯 1996 〈對氣學解釋的質疑——以王廷相為中心〉，《大陸雜誌》93.6(1996.12): 1-12。
- 侯外廬、邱漢生、張豈之主編 1987 《宋明理學史》下卷，北京：人民出版社。
- 衷爾鉅 1988 〈理學和心學考辨——兼論確認「氣學」〉，《甘肅社會科學》49 (1988.5): 27-31。
- (日) 馬淵昌也 1993 〈明代後期「氣的哲學」之三種類型與陳確的新思想〉，收於楊儒賓、祝平次編 (2005)，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺灣大學出版中心，頁 161-202。

- 黃俊傑 2004 《東亞儒學的新視野》，臺北：臺灣大學出版中心。
- 黃進興 2003 《優入聖域：權利、信仰與正當性》，臺北：允晨文化公司。
- 張岱年 1992 《中國哲學大綱》，臺北：藍燈文化公司。
- 張立文 1985 《宋明理學研究》，北京：中國人民大學出版社。
- 張立文 1990 《氣》，北京：中國人民大學出版社。
- 張立文 1993 《宋明理學邏輯結構的演化》，臺北：萬卷樓。
- 陳立勝 2008 《王陽明「萬物一體」論——從「身一體」的立場看》，上海：華東師範大學出版社。
- 陳 來 1993 《宋明理學》，臺北：洪葉出版社。
- 勞思光 1980 《中國哲學史》，香港：友聯出版社。
- 嵇文甫 1987 《王船山學術論叢》，臺北：谷風出版社。
- 葛榮晉 1990 《王廷相和明代氣學》，北京：中華書局。
- 馮友蘭 2001 《中國哲學史新編》，北京：人民出版社。
- 馮達文 1998 《宋明新儒學略論》，湛江：廣東人民出版社。
- 蒙培元 1990 《理學的演變》，臺北：文津出版社。
- 傅永聚、韓鍾文編 2003 《20世紀儒學研究大系》，北京：中華書局。
- 楊儒賓 2005 〈羅欽順與貝原益軒——東亞近世儒學詮釋傳統中的氣論問題〉，《漢學研究》23.1(2005.6): 261-290。
- 蔡仁厚 1999 《新儒家的精神方向》，臺北：臺灣學生書局。
- 漢斯·格奧爾格·加達默爾(Hans-Georg Gadamer)著，洪漢鼎譯 1992 《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，臺北：東大圖書公司。
- 劉又銘 2000 《理在氣中》，臺北：五南圖書出版公司。
- 劉又銘 1993 〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，收於楊儒賓、祝平次編（2005），《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺灣大學出版中心，頁203-246。
- 劉述先 1982 《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局。
- 劉述先 1993 《理想與現實的糾結》，臺北：臺灣學生書局。
- 劉述先 2005 《現代新儒學之省察論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所。
- 劉長林 1993 〈說「氣」〉，《中國古代思想中的氣論與身體觀》，臺北：巨流出版社，頁101-140。



## A Discussion of Subclassifying Song-Ming Neo-Confucianism into *Li*-, *Xin*-, and *Qi*-Centered Discourses

Jou Fang-ming\*

### Abstract

There are several ways to subclassify Song-Ming Neo-Confucianist philosophy, of which the practice of subclassifying it into *li*-centered discourse 理本論, *qi*-centered discourse 氣本論 and *xin*-centered discourse 心本論 has long been accepted as valid. This “tricentric discourse” takes *lixue* 理學, *xinxue* 心學 and *qixue* 氣學 and combines them with subjective idealism, objective idealism and materialism. The shortcomings of subclassifying Song-Ming Neo-Confucianist philosophy into idealism and materialism have been raised by scholars, but the reasonableness and validity of the above tricentric discourse have yet to be discussed.

This article examines the important contemporary treatises on this tricentric discourse, and finds that subclassifying the philosophy of Song-Ming Neo-Confucianism using this methodology presents several difficulties.

First, the definition of tricentric discourse is unclear and the basis upon which judgments are made is inconsistent, resulting in ineffective distinctions. Second, the range of the terms is too narrow to completely encompass Neo-

---

\* Jou Fang-ming is an associate professor in the General Education Center at Takming University of Science and Technology, Taipei.

confucianism's entire theoretical framework, which may result in it being broken into parts. Third, Song-Ming Neo-Confucianism embraces multiple philosophic fields and cannot be explained using a single category. Finally, tricentric discourse's analytical framework obscures Song-Ming Neo-Confucianism's philosophic characteristics.

In the light of the above analysis, this article comes to the conclusion that this tricentric discourse is not an appropriate or effective framework for distinguishing the modes of Song-Ming Neo-Confucianist thought.

**Keywords:** Neo-Confucianism, *xin* 心, *li* 理, *qi* 氣, theoretical model