

朱子體用思維之淵源、性質與理路**

許 澣*

摘 要

體用乃朱子慣常使用的思維方式，於其思想形態影響甚鉅。為徹底窮研朱子思想的基本型態，本文將深入分析朱子的體用思維。研究發現，體用並非自始便是一種思維方式。體用作為一組特定的觀念，很可能誕生於魏晉玄學中環繞著形神問題的論爭。在隋唐時期，方外之學又大量運用體用觀念發明其世界觀，體用幾乎成為一組專用於討論本體問題的語言觀念。降及宋代，學者使用體用的方式才漸趨多元，終而在朱子的思想中形成一種成熟的思維方式。必須說明的是，作為思維方式的體用，並不能等同於理氣，理氣乃朱子世界觀的根本基礎。在釐清體用的基本性質後，本文進一步指出，形體或身體及其功用的關係即朱子理解體用的原始模型，且「體用不離」與「立體達用」作為體用思維之兩項主要特質，均以此為義理基礎。

關鍵詞：朱子、體用、本體、身體、思維方式

一、前 言

體用是一組朱子慣常使用的語言觀念，當代學者對此亦甚為關心，日本

2015 年 11 月 3 日收稿，2016 年 10 月 3 日修訂完成，2017 年 8 月 14 日通過刊登。

* 作者係國立臺灣大學歷史學系博士生。

** 本文改寫自作者碩士論文〈全體大用：朱子道學之基本構成方式〉之相關章節，寫作過程承吳展良老師悉心指導，同時獲益於夏長樸、陳弱水與林維杰等師長，謹此致謝。本文之修訂，須一併感謝諸位匿名審查人之寶貴建議。惟一切文責仍由作者自負。

前輩漢學家楠本正繼甚至以〈大學格物補傳〉之「全體大用」一詞來概括朱子的道學思想。¹ 楠本正繼所謂全體大用的思想，即一種以體用為基本構成與運作方式的聖人之學。² 簡言之，體用思維便是朱子建構其全體大用之學的核心要素。為求深入認識朱子之全體大用之學，本文將集中於研究朱子體用思維的內涵與特質。事實上，在中國思想史上，體用是一組甚為活躍的思想觀念，魏晉玄學、隋唐佛教與宋明道學皆可見其蹤跡。道學大興以後，體用更進一步成為儒家士人習用的詞語，清代學者李顥（1627-1705）即曾指出：「體用二字相連並稱，不但六經之所未有，即十三經註疏亦未有也。以之解經作傳，始於朱子。」³ 儒家士人以體用解經，雖不必然始自朱子，朱子於推廣體用觀念之功，仍可由此得見。若如李顥之言，體用乃朱子用以解經的語言觀念，不宜逕以獨立的哲學範疇理解。即便已有部分學者認識到體用在道學傳統中扮演的角色應不止於此，仍未針對其性質予以明確的界定。⁴ 本文則嘗試將朱子思想中的體用觀念理解為一種思維方式，並重新考察其淵源、性質與理路。

本文所謂思維方式，即思想的深層結構，主要指認知主體從事認識、決策等行為的模式，以及組織各種經驗元素的慣常方式。⁵ 或許可以說，思維方式一詞的關注焦點在於思想的方法與模式，而非其具體內容。體用作為一種思維方式，固然有其自身的特質，體用本身卻無特定之所指，認知主體可藉此認識各種不同的對象。思維方式彷彿一副認知主體時常配戴的眼鏡，有一定之焦距與度數，可以影響其觀看世界之感受，亦即對於世界的理解，但認知主體所欲觀看之對象並不為眼鏡所限。體用之於朱子應亦復如此。全體

1 宋·朱熹，《大學章句》，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁 7。

2 學界首先以「全體大用」概括朱子思想的學者，即日本學人楠本正繼。（日）楠本正繼，〈全体大用の思想〉，（日）國士館大學附屬圖書館主編，《楠本正繼先生中國哲學研究》（東京：國士館大學附屬圖書館，1975），頁 353-392。至於朱子之全體大用之學究竟如何運作，可參考拙作，〈心有體用：朱子心學的構成與運作方式〉，《臺大文史哲學報》86(2017.5): 1-43。

3 清·李顥，《二曲集》（北京：中華書局，1996），卷 16〈答顧寧人先生〉，頁 150。

4 胡元玲，〈宋代理學體用論探討〉，《中國文化月刊》263(2002.2): 18-23。

5 吳展良，《中國現代學人的學術性格與思維方式論集》（臺北：五南圖書公司，2000），頁 iv。

大用之學即朱子憑藉其體用思維所建構的特殊思想型態。因此，如欲全面地認識朱子的全體大用之學，自然必須釐清體用思維之內涵與特質。

必須說明的是，體用並非自始即是一種思維方式，在其誕生之初，一般專用於討論本體問題。本文所謂本體，不必然是形而上者，筆者試圖恢復中國傳統語境中本體的意義，故舉凡事物之本源皆可視為本體，例如帶有氣化意味的太虛，以及具體可見的身體或形體。在中古時期，伴隨著體用與學者世界觀的交涉日益密切，學者對於體用的運用漸趨頻繁，入宋以後，其使用方式愈加多元，終而在朱子的思想中形成一種成熟的思維方式。職此，本文將通過探索體用之淵源與性質變化，以深入認識朱子的體用思維。儘管朱子使用體用的方式甚為多元，體用仍時常涉及其世界觀的基本構造，故筆者將同時探討理氣與體用交涉與差異，從而再次確認體用之基本性質。最後，本文亦嘗試釐清朱子建立其體用思維的基本理路。筆者認為，朱子體用思維之形成可謂一種從「身體」衍生為「體用」之歷程，此所謂歷程，並非時間上特定之區間或先後，而是一種思想推演之程序與內在理路。簡言之，形體或身體及其功用的關係即朱子理解體用的原始模型。此一模型又將根本地決定朱子體用思維的基本特質。

二、體用之淵源與發展

在朱子的思想體系之中，體用應是一種思維方式，朱子嘗假此組織、詮釋各種零散的知識與現象，使之安頓於自身的思想體系之中。但必須承認的是，體用並非自始即為一種思維方式，而有其漸進發展的歷程。在體用觀念發軔之際，首先是一種學者偶爾使用的論述方式，專用於討論其世界觀與本體問題。本文所謂的世界觀，主要指學者如何理解其自身所處的世界的本質。稍後，伴隨著體用與世界觀之密切交涉，體用在學術思想界的使用頻率逐漸提高，甚至具有系統性，終而在朱子的思想中形成一種思維方式。也就是說，在體用觀念的發展歷程中，量變與質變共伴地發生，體用遂從專用於論述世界觀與本體問題的語言觀念昇華為思維方式。學界過往對於體用觀念之來歷與演變已有相當的研究，島田虔次、張岱年、張立文與葛榮晉等人皆曾廣泛蒐集涉及體用觀念之重要材料，本節即試圖在前輩學者的基礎上，緊扣著體

用的性質變化，進一步分析其淵源與發展。

(一) 魏晉玄學與形神問題：體用觀念的形成

顧炎武（1613-1682）與錢穆皆認為體用二字始見於東漢魏伯陽（100?-170?）之《周易參同契》。⁶ 是書有載：「春夏據內體，從子到辰巳。秋冬當外用，自午訖戌亥。」⁷ 此條文獻雖以體用對舉，後世學者所謂體用似未以此為淵源。至於後世流行之體用觀念，現今學界一般認為發軔自魏晉時期，並聚焦於探討王弼（226-249）對於形塑體用觀念之貢獻。⁸ 湯用彤甚至明言：「魏晉以訖南北朝，中華學術界異說繁興，爭論雜出，其表面上雖非常複雜，但其所爭論，實不離體用觀念。」⁹ 湯用彤又認為魏晉玄學中的有無與本末之別，直接開啓了後世的體用觀念。¹⁰ 就義理而言，湯氏所言固極有所見。惟就思想史而言，則不免涉乎後見之明，假後世之思想發展探尋特定觀念的緣起或萌芽。筆者認為，魏晉玄學在形上學方面之闡發固然為後世體用觀念之成立準備了相應的義理基礎，其本身對於體用觀念之運用則尚未成熟，或與後世所謂體用之用法不一。

王弼嘗注《老子》第三十八章「失道而後德」曰：

夫大之極也，其唯道乎！自此已往，豈足尊哉！故雖盛業大，富有萬物，猶各得其德，雖貴以無為用，不能捨無以為體也。捨無以為體，則失其為

-
- 6 清·顧炎武，《顧亭林詩文集》（北京：中華書局，1959），〈與李中孚手札三〉，頁 242；錢穆，《宋代理學三書隨劄》（臺北：聯經出版公司，1995），頁 196。
- 7 宋·朱熹，《周易參同契考異》，收於《朱子全書》第 13 冊（合肥：安徽教育出版社，2010），上篇，頁 534。
- 8 蒙培元，《理學範疇系統》（北京：人民出版社，1989），頁 149；陳鼓應，《莊老新論》（北京：商務印書館，2008），頁 170；錢穆，〈王弼論體用〉，《莊老通辨》（臺北：聯經出版公司，1995），頁 501；陳榮捷，《中國哲學文獻選編》下冊（臺北：巨流圖書公司，1993），頁 446；周芳敏，〈王弼「體用」義詮定〉，《臺灣東亞文明研究學刊》6.1(2009.6): 165-166。張立文亦認為真正使體用具有範疇哲學意義者，乃以王弼為首之魏晉玄學，即變相地主張王弼正是體用觀念的發明者。氏著，《中國哲學範疇發展史（天道篇）》（北京：中國人民大學出版社，1988），頁 627。
- 9 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館，1991），頁 333。
- 10 同上註，頁 273。

大矣，所謂失道而後德也。¹¹

王弼之注《老》，以體用對舉者實僅此一見。惟其以無為體，頗具形而上之意涵，學者論體用之淵源遂多歸結於此。今揆諸實際，王弼不僅以無為體，同時以無為用，此誠與後世之言體用甚為不同。王弼主張無乃世界之本體：「天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也。」¹² 在王弼的認識裡，無不只是高高在上的本體，而同時落實於實際生活之中，事物亦藉由實踐其本質以安頓自身。¹³ 又或者說，事物必須體現無的特質，方能成其形器。《老子》曰：「三十輻，共一轂，當其無，有車之用。」王弼注曰：「轂所以能統三十輻者，無也。以其無能受物之故，故能以寡統衆也。……言無者，有之所以為利，皆賴無以為用也。」¹⁴ 或許可以說，王弼主張以無為體而成其用，無可謂一種即體即用的本體。¹⁵ 至於後世，尤其是宋代士人所謂體用，一般以甲為乙之體，乙為甲之用，甲乙相依而為體用。儘管體用本具有相互涵攝的意味，體與用之間的分際仍然是相當明確的。王弼既言「以無為用」，體用內部的分別自然不若後世習用的體用觀念明確，故不宜遽爾認定道學系統之體用觀念成立於王弼。稍後於王弼，東晉之韓康伯亦曾言：「君子體道以為用也。」¹⁶ 此體字應作動詞解，亦非典型之體用對舉。綜而言之，東漢以迄魏晉，體用二字雖曾出現於時人之思想文獻，終未成為一組明確的觀念，王、韓二人所言皆與道學傳統之體用有所區別，今至多認可王、韓二人的說法可能對後人甚具啟示。

據筆者所見，南朝之傳世文獻始出現明確之體用觀念。范縝（450-510）嘗著〈神滅論〉討論形神問題，主張形神相依而存，「神即形也，形即神也」，

11 魏·王弼，《老子道德經注》，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》上冊（北京：中華書局，1980），頁 94。

12 同上註，頁 110。

13 陳弱水，〈漢晉之際的名士思潮與玄學突破〉，收於陳弱水主編，《中國史新論——思想史分冊》（臺北：中央研究院，2012），頁 175-177。

14 《老子》原文與王弼注文均見於《老子道德經注》，頁 26-27。

15 林維杰亦曾特別指出，玄學與佛學固然在形式上帶給朱子的體用觀念一定的影響，其本質卻為一種虛體用，與後世道學之體用甚為不同。林維杰，《朱熹與經典詮釋》（臺北：臺大出版中心，2008），第八章〈體與用：朱子體用論衡定〉，頁 296-305。

16 王弼，《王弼集校釋》下冊，《周易注》〈繫辭上附韓康伯注〉，頁 542。

形滅亦不復有神。¹⁷ 范縝又曰：「神之於質，猶利之於刀；形之於用，猶刀之於利。」¹⁸ 在范縝的認識裡，形神關係即是質用。此雖不同於體用，卻間接催生了體用觀念的形成。〈神滅論〉一出，以梁武帝（蕭衍，464-549）為首之護教學者便群起而攻之。梁武帝著〈立神明成佛義記〉曰：

夫心為用本，本一而用殊。殊用自有興廢，一本之性不移。一本者，即無明神明也。尋無明之稱，非太虛之目；土石無情，豈無明之謂？故知識慮應明，體不免惑，惑慮不知，故曰無明。而無明體上，有生有滅，生滅是其異用。¹⁹

沈績注曰：

明為本性，所以應明識染外塵，故內不免惑，惑而不了，乃謂無明。既有其體，便有其用。語用非體，論體非用。用有興廢，體無生滅者也。²⁰

梁武帝不能同意范縝形神猶質用的說法，自然試圖改造其所提出的譬喻模型，轉以無明取代形質，甚而以體言之。在此段引文之中，梁武帝兼及神明與無明，但究竟何者才是本體？若相對於具體的形質，神明與無明皆可謂本體，無明即受習染蒙蔽之神明，神明乃純粹清明的本體。儘管如此，無明仍可帶有本體的意味。按學者的解釋，識慮應指心而言，以心、性與神明指涉佛性，即梁武帝之一大特色。²¹ 然而，范縝既有之質用結構並未被完全拆解，在梁武帝的改造之下，質用一轉而為無明及其功用。沈績又巧妙地將之概括為體用，繼而說明兩者之間的關係，強化了體用作為一組思想觀念的獨立性。甚至可以說，體用即在此一環繞著形神問題的論辯中偶然地誕生，進而運化為一組獨立且明確的思想觀念。同時，沈績又將無明解釋為受外界事物之習染而不得其明的本性。此所謂本性，殆指佛性而言也，亦即世界之本體。²² 也

17 隋·姚察等合撰，《梁書》（臺北：鼎文書局，1980），卷 48，頁 665。

18 同上註，頁 666。

19 梁·釋僧祐，李小榮校箋，《弘明集校箋》（上海：上海古籍出版社，2013），卷 9〈立神明成佛義記并吳興沈績作序注〉，頁 456。

20 同上註，頁 456。

21 謝如柏，〈梁武帝〈立神明成佛義記〉——形神之爭的終結與向佛性思想的轉向〉，《漢學研究》22.2(2004.12): 216-217。

22 謝如柏認為，〈立神明成佛義記〉將神明與無明收攝於一己之心，神明與無明只是心

就是說，沈續所謂體用仍緊扣著魏晉以降便盛行於學術界的、關於本體的討論。

綜上所論，魏晉南北朝即體用觀念之發軔期，體用約於齊、梁之際逐漸發展為一組獨立的觀念。在此期間，學者始將體用視為一組明確的觀念，專用於本體方面的問題，惟其使用頻率尚不頻繁。若體用已經是一種成熟的思維方式，學者應藉此詮釋各種不同的現象，而不僅侷限於本體一事。顯然地，體用觀念在齊、梁之際的發展猶未及此。同時必須強調的是，儘管佛學可能是道學士人接觸體用觀念的主要媒介，梁、齊時期環繞著形神問題的討論，恐怕才是體用觀念最直接的起源。島田虔次與青木隆皆曾指出，體用觀念首次出現於佛教文獻，即北周法上（495-580）的《十地論義疏》，其辭曰：「八識位中，七識無體，依真而用別，即用為體，更無別體，正以用為體。」²³ 然而，范縝之〈神滅論〉發表於天監六年（507），隨即引發熱烈的形神之辯，當時法上猶為十出頭歲的少年，似無以參與重大思想觀念的創造。相反地，環繞著形神問題的體用之論卻可能是法上求學歷程中熟悉的思想資源，進而成為其詮釋唯識之學的語言觀念。

（二）隋唐時期的方外之學：體用與世界觀

1. 佛教之言體用

在隋唐時期，體用觀念之流行與方外之學緊密相關。其實，早在環繞著〈神滅論〉的討論中，體用與佛教之關係已能見其端倪。南宋的朱子學者魏了翁（1178-1237）曾言：「六經、《語》、《孟》發多少義理，不曾有體用二字，逮後世方有此字。先儒不以人廢言，取之以明理，而二百年來，才說性理，

的不同狀態，前者清淨，後者迷惑，二者的關係又可以體用理解。此種討論心性的方式已帶有佛性論的色彩，〈立神明成佛義記〉即試圖以佛性論替代神不滅論，從而終結自〈神滅論〉以來的形神之爭。同上註，頁 211-244。

23 (日) 島田虔次，〈体用の歴史に寄せて〉，《中国思想史の研究》（京都：京都大学学術出版会，2002），頁 315-316；中譯本：島田虔次，鄧紅譯，〈論「體用」的歷史〉，《中國思想史研究》（上海：上海古籍出版社，2009），頁 228-229。(日) 青木隆，〈中国仏教における体用論の一展開〉，《仏教と文化：多田孝正博士古稀記念論集》（東京：山喜房佛書林，2008），頁 254。

便欠此二字不得。亦要別尋一字換，卻終不得似此精密。」²⁴ 魏了翁承朱子之學，其時道學方成爲學界之主流，卻已認識到體用即道學的重要內涵，而先儒未嘗以此爲言。其所謂「先儒不以人廢言」，此人即指釋氏，惟不願明言耳。清儒凌廷堪（1757-1809）亦言：「若夫體用對舉，達摩東來，直指心宗，始拈出之。……宋儒體用實出於此。」²⁵ 誠然，體用之用例確實大量出現於隋唐佛教各宗經典，遠多於齊、梁之際的相關文獻。

隋代三論宗之核心人物吉藏（549-623）曾於《三論玄義》中表示：

非真非俗名為「體正」，真之與俗名為「用正」。所以然者，諸法實相言亡慮絕，未曾真、俗，故名之為「體」；絕諸偏邪，目之為「正」，故言「體正」。所言「用正」者，體絕明言，物無由悟，雖非有無，強說真、俗，故名為「用」。此真之與俗亦不偏邪，目之為「正」，故名「用正」也。²⁶

三論宗深受中觀學說之影響，習以雙遣雙非的方式論證本體。²⁷ 此所謂真俗，亦即真諦與俗諦。於吉藏而言，真、俗二諦均非最終之本體，真正之本體不可輕易言說，亦非思慮能得，故以非真、非俗名之。此種不落兩邊的論述方式，即中觀學說之特質。本體既不可名狀，衆生自然難以認識，吉藏只得勉強以真、俗二諦言其運用。由是以觀，吉藏雖極力避免直接闡述本體，本體與現象之關係仍得以體用表述。

《三論玄義》又載：

問：「大品何故前明般若，後明方便耶？」答：「般若、方便實無前後，而作前後說者，般若為體，方便為用，故《智度論》云：『譬如金為體，金上精巧為用。』」²⁸

島田虔次曾經指出，經鳩摩羅什（344-413）譯介傳入中國的《大智度論》

24 宋·魏了翁，《鶴山先生大全文集》（臺北：臺灣商務印書館，1965，景印上海商務印書館縮印烏程劉氏嘉業堂藏宋刊版），卷 109 附 110〈師友雅言〉，頁 924。

25 清·凌廷堪，《校禮堂文集》（北京：中華書局，1998），卷 16〈好惡說下〉，頁 142-143。

26 隋·吉藏，韓廷傑校釋，《三論玄義校釋》（北京：中華書局，1987），卷上，頁 139。

27 三論宗與中觀學說的關係，可參考呂澂，《中國佛學淵源略講》（北京：中華書局，1979），頁 314-318。

28 吉藏，《三論玄義校釋》，卷下，頁 201。

即曾以體用設喻，惟揆諸譯本原文，此段應作：「般若與方便，本體是一，以所用小異故別說；譬如金師，以巧方便故，以金作種種異物，雖皆是金，而各異名。」²⁹ 此處並無體用之說，故《三論玄義》之所引應經過吉藏自身的潤飾，可見體用確為三論宗學者習用之論述方式。³⁰ 於佛家而言，智慧是實，方便是權，智慧自為本體。值得注意的是，此條文獻之設喻即以金為體，金匠施作後所呈現的形態為用，故體用之體仍是形體，隱然呼應了范縝所謂質用的關係。這一方面說明了三論宗藉體用申明其世界觀，另一方面則意味著體用觀念之原始模型即形體及其功用或變化的關係，而極可能導源於南朝時期的形神問題。³¹

在三論宗之外，華嚴宗亦通過體用觀念論述其世界觀。華嚴宗之世界觀以性起緣起說為本，其所謂性即眾生心中的本覺，一切對於世界的理解皆由此開展。在華嚴宗的系統裡，法相實不可離乎自性，而性起乃自性之顯現。³² 又或者說，一切現象誕生之過程即是性起。華嚴宗之創始者法藏即曾言：「依體起用，名為性起。」³³ 此亦是藉由體用觀念說明其世界觀，此處所謂體用之體便是本體。《華嚴經義海百門》又載：

事雖宛然，恆無所有，是故用即體也。如會百川以歸於海。理雖一味，恆自隨緣，是故體即用也。如舉大海以明百川。由理事互融，故體用自在。³⁴

理事無礙乃華嚴宗世界觀之另一項重要特質。所謂理事無礙，意指本體與現

29 關於《大智度論》原文之考釋，請參考吉藏，《三論玄義校釋》，卷下，頁 203。

30 島田虔次，〈体用の歴史に寄せて〉，《中国思想史の研究》，頁 316-317；中譯本：島田虔次，鄧紅譯，〈論「體用」的歷史〉，《中國思想史研究》，頁 229。

31 李道平（1788-1844）在《周易集解纂疏》曾引崔觀之言曰：「凡天地萬物，皆有形質。就形質之中，有體有用。體者，即形質也。用者，即形質上之妙用也。」根據鄧國光的考證，崔觀應生活於齊、梁時期。此種使用體用觀念的方式或許亦與盛行於當時的形神問題密切相關。清·李道平，《周易集解纂疏》（北京：中華書局，1994），卷 8，頁 611；鄧國光，〈孔穎達《五經正義》「體用」義研究〉，《經學義理》（上海：上海古籍出版社，2011），頁 329-330。

32 方立天，《隋唐佛教》（北京：中國人民大學出版社，2006），頁 418-420。

33 石峻等編，《中國佛教思想資料選編》第 2 卷，第 2 冊（北京：中華書局，1983），《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，頁 103。

34 同上註，《華嚴經義海百門》，頁 127。

象相互交融，即本體即現象，即現象即本體。法藏的意思是，世間之事物若存而實無，現象皆為本體之映射。至於本體，其實亦隨緣而有，不可離乎現象。此即理事圓融，體用自在。此一段文字中體用之所指乃本體與現象，可知世界之構成與內涵仍須假體用觀念說明。事實上，隋唐時期佛教各宗以體用表述其世界觀的例子數不勝數，本文姑列舉其一二而已矣。³⁵

2. 道家與道教之言體用

在佛教大量使用體用觀念闡述其世界觀的同時，同樣的現象亦出現於道家與道教文獻，可見體用觀念在隋唐時期的興起與成熟實與方外之學關係密切。一般而言，無論道家或道教學者，均以《老子》為核心經典，各自進行發揮，故二者實不易分別。本文亦不擬糾結於是，統一歸類為道家與道教。在此系統中，由孟安排所編纂的教義書《道教義樞》頗可代表隋至初唐的道教思想，又頻於使用體用觀念。³⁶《道教義樞》〈道德義第一〉有載：

道德體用義者，道義主無，治物有病，德義主有，治世無惑。陸〔修靜〕先生云，虛寂為道體，虛無不通，寂無不應。玄靖法師以智慧為道體，神通為道用。又云，道德一體，而其二義，一而不一，二而不二，不可說其有體有用，無體無用。蓋是無體為體，體而無體，無用為用，用而無用，然則無一法非其體，無一義非其功也。尋其體也，離空離有，非陰非陽，視聽不得，搏觸莫辯；尋其用也，能權能實，可左可右，以小容大，大能居小，體即無已，故不可以議，用又無窮，故隨方示見。³⁷

在道家與道教的系統中，道、德往往相對而言，道既為世界之本體，德即其體現或運用，故學者對於道德之詮釋尤能反映其世界觀。孟安排以道德為體

35 在廣義的唯識學系統之中，除了由北周法上所作的《十地論義疏》曾出現體用一詞，玄奘（602-664）亦時常運用體用觀念譯經。（日）古賀英彥，〈有部の體用論と行の概念〉，《印度学仏教学研究》33(1968.12): 130。唐·玄奘譯，韓廷傑校釋，《成唯識論校釋》（北京：中華書局，1998），卷 2，頁 68、90、105。

36 在唐代的道家與道教學者中，成玄英（601-690）與王玄覽（626-697）亦曾使用體用觀念論述其宇宙觀，惟不及孟安排之《道教義樞》頻繁。卿希泰主編，《中國道教思想史》第 2 卷（北京：人民出版社，2009），頁 41-44、101。

37 唐·孟安排，〈道德義第一〉，《道教義樞》收於《正統道藏》第 41 冊（臺北：新文豐出版公司，1985），頁 767。

用，又曰「道義主無」、「德義主有」，亦即以無有為體用。³⁸ 惟此所謂無，亦非真無。又由於《道教義樞》屬重玄學系統，受到佛教中觀學的影響，使用雙遣雙非的方式探討世界之本體，以為真實的本體應不落兩邊，「離空離有」。³⁹ 其所謂體，只是一種無體之體，不可聞見觸摸乃至定義言說；其所謂用，亦是一種無用之用，無定且無窮，隨情境而異。簡言之，其對於宇宙世界之基本主張頗不同於傳統道家與道教的氣化生成論。

陸希聲（?-895）曾任晚唐昭宗朝宰相，主張融通道家的自然之道與儒家之仁、義、禮、樂，曾編撰《道德真經傳》一書。較之《道教義樞》，其世界觀較接近古典道家與道教的氣化傳統。⁴⁰ 陸希聲曰：

天下萬物固有所始，始天下者，其唯無名乎。天下萬物固有所生，生萬物者，其唯有名乎。然則無名為天下之始，有名為萬物之母。夫無名有名，存乎體用，用因體生，故復以無名為有名之母也。⁴¹

此即陸希聲針對《老子》原文「無名天地之始，有名萬物之母」之闡釋，其以體用重新詮釋《老子》的世界觀尤其值得注意。陸希聲似乎認為，體之生用，即母之生子、無名之生有名。由是以觀，在中古時期，通過體用觀念理解、論述世界之構成方式已非佛教各宗之專利，道教與道家學者亦復如是。此外，《道德真經傳》不僅以體用論事，亦同時使用了理事觀念。⁴² 這似乎意味著理事與體用乃一併汲取自佛教思想，側面證明了佛教於傳播體用觀念一事之貢獻。通過分析以上兩條孟安排與陸希聲的文獻，可以觀察到一個簡單的現象，即隋唐時期的道家與道教學者同樣將體用視為一種專用於論述其世

38 至於《道教義樞》以道德為體用的思想史意義，另可參看林永勝，〈二重的道論：以南朝重玄學派的道論為線索〉，《清華學報》42.2(2012.6): 246-252。

39 重玄學對於《道教義樞》的影響，請參考盧國龍，《中國重玄學》（北京：人民中國出版社，1993），頁336-338。

40 傳統道家與道教的氣化宇宙觀，可進一步參考（日）小野澤精一等編，《氣の思想：中國における自然觀と人間觀の展開》（東京：東京大学出版会，1978），頁263-280；中譯本：小野澤精一等編，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，2014），頁253-269。

41 唐·陸希聲，《道德真經傳》，收於《正統道藏》第20冊，頁334。

42 （日）中嶋隆藏，〈陸希聲『道德真經傳』の思想と論理〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》73.2(2002.6): 372-376。

界觀的語言觀念。

綜佛、道二氏而言，此二者皆普遍通過體用詮釋、發明其世界觀，體用遂成爲一種專用於討論本體的語言觀念，且使用頻率極高。這又直接導致了體用觀念在北宋士人圈的流行。事實上，在北宋時期，無論是方外學者或方外之學的反對者，皆習於使用體用觀念論述其世界觀。但必須承認的是，體用觀念發展至此一階段，尚不足以稱爲一種思維方式。即便其使用頻率甚高，體用所能詮釋的對象仍然有限。就方外之學而言，體用觀念的適用之所幾乎未曾逾越環繞著本體的討論。佛、道之學本究心於探尋世界之本質，其此以爲核心論題亦無可厚非。但體用若真正昇華爲一種思維方式，學者應假此詮釋各種不同的現象，而不囿限於世界或天道之構成方式。

（三）程子與朱子：道學士人對於體用觀念的運用

儘管體用並非漢魏學者唯一習用的思維方式，其最終從內外與本末等其他觀念中脫穎而出，成爲朱子論述其世界觀的最重要方式。惟釋氏尤好以體用發明其世界觀，道學士人又對佛家之世界觀深致不滿，故而採取一種入室操戈的方式，通過體用建構其自身之世界觀。也就是說，方外之學，尤其是佛學，其實促使了體用觀念在儒家士人圈的流行。再者，「體用一源」的特質使體用更適於表現儒家理想中的一元化世界觀，而免去內外橫分之疑慮。復次，通過體用理解個人修養與治平天下的關係，又得以避免本末觀念可能導致的價值判斷。畢竟，安頓己身與經世濟民同樣是儒家的核心理念。此皆有助於體用從各種思維方式中勝出，成爲朱子建構其世界觀的主要方式。但在此同時，於儒家士人而言，體用已不再是專用於討論世界觀的語言觀念，其使用之面向已漸趨廣泛。

舉例而言，劉彝（1029-1086）即曾曰：「聖人之道，有體、有用、有文。」⁴³ 劉彝本人對於世界本源之闡發有限，此所謂體，應指治體，非如方外之學具有形上意味之本體。道學興起以後，體用則成爲一種道學士人批判方外之學時所習用的語言觀念。誠然，宋代學術思想界對於體用之運用仍主要環繞著本體的相關課題，畢竟世界之本質問題乃儒、釋之辨的關鍵。儘管

43 宋·朱熹，《八朝名臣言行錄》，收於《朱子全書》第 12 冊（合肥：安徽教育出版社，2010），頁 316。

如此，道學士人確實已逐步放寬對於體用的使用方式。程子嘗言：「蓋仁者體也，義者用也，知義之爲用而不外焉者，可與語道矣。」⁴⁴ 此處以仁義爲體用乃針對此二種作爲具體德目之相互關係。程子又言：「咸恆，體用也。體用無先後。」⁴⁵ 咸恆意指咸卦與恆卦，兩者相爲體用，亦未直接涉及道之構成方式。當然，以上二例非謂體用在程子的思想中已不再涉及形上的本體，惟體用的適用範圍的確已愈來愈廣。

事實上，程子另曾有言：「忠者天理，恕者人道。忠者無妄，恕者所以行乎忠也。忠者體，恕者用，大本達道也。」⁴⁶ 程子的意思是，忠是天理，恕是人道，當天理落實爲人道，即可謂之體用，可見體用仍時而涉及宇宙天道的相關課題。簡言之，程子對於體用觀念之使用較爲靈活，詮釋的對象亦漸趨多元，但已不再是特定學者針對特定對象的專門用語。因此，程子可謂促成體用觀念向思維方式發展之重要人物。至於體用對於程子與朱子而言，究竟有何差別，主要可以從兩個方面討論：其一爲使用的頻率，其二爲使用的質量。於程子而言，體用仍近於一種信手拈來的語言觀念或論述方式，大抵零散而不連貫。朱子使用體用的頻率則遠高於程子與其他道學士人，且時常具有組織性。也就是說，體用已經成爲一種朱子理解世界的基本思維方式，彷彿一副日常佩戴的眼鏡。

值得注意的是，當體用成爲專用於討論世界觀的語言觀念，體用之體時常被逕自視爲世界之本體或形而上的本體，用則等同於具體可見的現象。但若體、用二字皆有特定之所指，體用自然不是一種思維方式。思維方式所強調者，乃其理解或表達之形式，而非具體的內容。在朱子的認識裡，體用本爲相對者也，甚至可以時時變動。《語類》有載：

童問：「上蔡云『禮樂異用而同體』，是心為體，敬和為用。集注又云，敬為體，和為用，其不同何也？」曰：「自心而言，則心為體，敬和為用；以敬對和而言，則敬為體，和為用。大抵體用無盡時，只管恁地移將去。如自南而視北，則北為北，南為南；移向北立，則北中又自有南北。體用

44 宋·程顥、程頤，《河南程氏遺書》，《二程集》上冊（北京：中華書局，1981），卷4，頁74。

45 同上註，卷11，頁119。

46 同上註，頁124。

無定，這處體用在這裏，那處體用在那裏。這道理儘無窮，四方八面無不是，千頭萬緒相貫串。」⁴⁷

朱子明言「體用無定」，亦即體用如同相對的方位。任何不同的地點皆有其相對之南北，事事物物亦各有其體用可別，故有時以心爲體，敬和爲用，又有時以敬爲體，和爲用。由是以觀，體用確實不必有特定之所指，而依隨著認知主體的立場與觀點不斷變動。此條文獻是朱子對於體用的直接說明，若體用只是一種偶然使用的語言觀念，似不必如此專門說明。事實上，陳榮捷曾以「體用無定」指涉朱子體用觀念的可變動性。⁴⁸但朱子本人既曾明言「體用也定」，以「體用無定」概括朱子體用思想之基本特質自然有欠周全，而容易引起誤解。

《語類》又載：

問：「前夜說體、用無定所，是隨處說如此。若合萬事爲一大體、用，則如何？」曰：「體、用也定。見在底便是體，後來生底便是用。此身是體，動作處便是用。天是體，『萬物資始』處便是用。地是體，『萬物資生』處便是用。就陽言，則陽是體，陰是用；就陰言，則陰是體，陽是用。」⁴⁹

「體用無定」與「體用也定」兩說並非自相矛盾，前者意指體用乃是一種隨時、地、觀點變異之相對關係，即朱子所謂「隨處說」。至於「合萬事爲一大體用」，似有意將問題之層次提高至宇宙天道，如此則必須以事物之生發運化爲用，其所從出並憑以生長之天地爲體，故曰「見在底便是體，後來生底便是用」。接著，朱子又以陰陽說明體用之關係，意謂陰陽可互爲體用。根據中國傳統之世界觀，陰陽動靜互爲其根，一切相反之因素均蘊藏於己身之中，彼此自得以互爲體用，天地之運化即從此展開。自陽而觀之，陽本身爲見在的事物，惟陰已蟄伏其中，將於未來發見，可謂「後來生底」。反之亦然。此又是「體用無定」，且同時涉及萬物之生成運化，其以已存之事物爲體，將生之事物爲用，亦可謂「體用也定」。這在在證明了「體用無定」與「體用也定」並不相矛盾，甚而得以相互援助。

47 宋·黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1994），卷 22，頁 519-520。

48 陳榮捷，〈朱子言體用〉，《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 276-277。

49 黎靖德編，《朱子語類》，卷 6，頁 101。

根據以上討論，朱子通過體用所詮釋的對象是可以不斷變動的。今細繹《語類》與《文集》，朱子假體用理解、詮釋之事物確實包羅萬象。朱子嘗曰：「忠是體，恕是用，只是一箇物事。」⁵⁰ 以忠恕為體用實源自程子，程朱之間的思想繼受亦可由此得見。朱子另曰：「仁對義為體、用。仁自有仁之體、用，義又有義之體、用。」⁵¹ 此條意見大抵相同。以仁義為體用同樣由程子開其先例，「仁義中又各有體用」則再次證明了體用只是一種相對關係，而無特定之所指。朱子的體用思維雖與程子關係密切，其運用卻更為靈活。《語類》有載：

敬之問「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道」。曰：「……論上兩句，則居廣居是體，立正位是用；論下兩句，則立正位是體，行大道是用。要知能『居天下之廣居』，自然能『立天下之正位，行天下之大道』。」⁵²

無論是「居廣居」、「立正位」或「行大道」，三者皆為較抽象之舉措，而非特定之德目或概念。再者，體用所詮釋的對象亦不固定，可以視情況調整。此皆足以證明體用應為一種思維方式，並非所謂的哲學範疇。或許可以說，蓬勃發展於北宋中期至南宋中期的道學思潮，根本地改變了體用的基本性質，使體用從專門用於指涉本體問題的語言觀念逐步轉變為一種思維方式。

綜本節而論，在體用誕生與發展的歷程中，其本身之性質亦有所改變。體用觀念之雛形誕生於魏晉玄學，即涉乎對於世界本體或根本究竟之討論。至於明確的體用觀念，應形成於環繞著形神問題的討論，其論爭之核心議題即佛教之世界觀能否成立。也就是說，體用是一種伴隨著本體問題一併形成乃至流行的語言觀念或論述方式。隋唐時期的方外學者曾廣泛使用體用一詞討論本體便是證明。入宋以後，士人使用體用之方式稍有放寬，不再侷限於以此探討其世界觀。但在此一時期，除了關於世界本體之討論，體用仍只是一種偶爾使用的語言觀念，直至朱子之學興起，此種局面才發生關鍵性的變化。朱子頻繁地使用體用觀念論學論事，其所涉及的對象包羅萬象，甚至修

50 同上註，卷 27，頁 672。

51 同上註，卷 6，頁 121。

52 同上註，卷 55，頁 1315。

練之程序亦可以體用理解。對於體用之基本特質，朱子亦有所申論。此皆足以證明體用確為一種朱子所慣常使用的思維方式。於朱子而言，儘管體用不再侷限於道的本源問題，其與理氣——朱子世界觀之義理基礎——仍然關係密切，從而深入朱子思想的方方面面。職此之故，本文亦必須釐清理氣與體用之交涉。

三、理氣與體用之交涉與差異

體用作為一種重要的思維方式，朱子嘗以此理解或論述各種事物。在中古時期，體用幾乎成為方外學者專門用於表述其世界觀的語言觀念。即便朱子已開拓了體用的適用範圍，仍多少受此一傳統影響，時常以體用詮釋理氣所轉化之諸種概念。在朱子的認識裡，自然世界與人文世界乃一體之兩面，理氣作為構成世界的基本元素，又衍生為各種自然或人文的概念組合，而一併成為體用所詮釋的對象。思維方式所具備的系統性或組織性亦可由認識。或許可以說，體用之所以能在朱子的思想中昇華為一種思維方式，理氣與體用之密切交涉即原因之一，故本文試圖探究理氣與體用的交集與差異，以再次說明體用的基本性質。

朱子所謂道，不單指形而上的本體，同時意味著其於具體世界之實踐，故道又可分體用而言也。《語類》有載：

費，道之用也；隱，道之體也。用則理之見於日用，無不可見也。體則理之隱於其內，形而上者之事，固有非視聽之所及者。⁵³

又載：

問：「或說形而下者為費，形而上者為隱，如何？」曰：「形而下者甚廣，其形而上者實行乎其間，而無物不具，無處不有，故曰費。費，言其用之廣也。就其中其形而上者有非視聽所及，故曰隱。隱，言其體微妙也。」⁵⁴

以上兩條文獻皆為針對《中庸》〈費隱章〉的討論。依朱子的詮釋，費即道之運用而顯諸外者，理則隱於其內，非必可得見之形而上者。惟理之發用至大

53 黎靖德編，《朱子語類》，卷 63，頁 1532。

54 同上註。

至廣，一切氣化流行、具體可見的形而下者皆有天理條貫其中。也就是說，朱子認為《中庸》所謂「君子之道費而隱」，即道須兼體用而言。朱子的世界觀以為合理氣方成其為道，道之體用即由理氣轉化而來，可見朱子仍同樣通過體用表述其世界觀。

儘管隋唐時期的方外學者已習於通過體用表述自身之世界觀，朱子以體用理解天道之構成方式應直接繼承自程子。伊川〈易傳序〉云：「至微者理也，至著者象也。體用一源，顯微無間。」⁵⁵ 伊川意在說明理則與現象的關係，朱子則據此賡續發揮：

「體用一源」者，自理而觀，則理為體，象為用，而理中有象，是「一源」也。「顯微無間」者，自象而觀，則象為顯，理為微，而象中有理，是「無間」也。……且既曰「有理而後有象」，則理象便非一物，故伊川但言其「一源」與「無間」耳，其實體用顯微之分，則不能無也。今曰「理象一物，不必分別」，恐陷於近日含糊之弊，不可不察。⁵⁶

體用固然是可以變動的，但就理的觀點而言，理為象之體，象為體之用，象緣理而有，無理則無象。理與象雖有分別，二者仍同出一源，故可謂「體用一源」。若由象而觀，象者外顯可見，理者隱微而蟄伏於其間，《中庸》所謂費隱亦只是如此。理與象固非一物，卻相互交融而無法分離，故謂之「顯微無間」。於朱子而言，體用、顯微的分別皆至關重要，若不能識此，便無從理解道之構成方式。由是以觀，「體用一源，顯微無間」確實尤能體現理氣與體用的交涉。

根據朱子的世界觀，理氣可以分別指認，卻無法在現實世界中判然二分，彼此相依相須，不離不雜。錢穆曾以「一體二分」表述理氣之間此種可別而不可離的狀態。⁵⁷ 朱子嘗言：「既有理，便有氣；既有氣，則理又在乎氣之中。」⁵⁸ 亦即一切具體可及的事物均合理氣而後有，天理無處不在，條貫於

55 程顥、程頤，《二程集》下冊，〈易傳序〉，頁 689。

56 宋·朱熹，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000），卷 40〈答何叔京三十〉，頁 1745。

57 按照此種解釋，理氣自不為二元對立者也。錢穆，《朱子新學案》第 1 冊（臺北：聯經出版公司，1995），〈朱子論理氣〉，頁 267。

58 黎靖德編，《朱子語類》，卷 94，頁 2374。

事事物物。縱使理象有別，象中依然有理，不獨為氣。朱子既以體用詮釋理象，便意味著體用有所分別，惟用中須有此體，否則亦無此用。就體用關係而論，體往往存乎用中，但若以理氣為言，則專指其個別之存在，而非現實世界中二者相互交融的狀態。如此一來，理氣自然不宜成為體用直接詮釋的對象。在理氣對舉的情況下，兩者必須被獨立地理解，理斷不可雜乎氣中。由是以觀，理氣其實不能符合體用之基本架構。此即足以說明朱子緣何未曾以體用指稱理氣，卻時常以此詮釋各種由理氣轉化而來的概念組合。依錢穆之分類，朱子的思想可分為理氣論與心性論兩大部分。理氣論近於今人所謂宇宙論或形上學，心性論乃其於人生之落實。究其義理結構而言，性本為天理稟賦於人心者也，情即其流行發用，自屬乎氣，可見性情確實由理氣轉化而來。揆諸朱子文獻，以體用言性情者實不勝枚舉，未發已發、涵養省察與中和等問題遂連帶成為體用觀念所經常涉及的對象，而朱子的道學體系或全體大用之學即從此開展，體用一詞之使用頻率亦大幅提高。又或者說，朱子的體用之學與體用思維，其實是共伴地形成的。

經以上討論，理氣與體用之密切交涉已昭然可見。然而，正由於理氣與體用的密切交涉，部分從哲學範疇出發的學者，如蒙培元傾向於認為朱子所謂體用，即專指形而上之本體與形而下之現象。即便其同時識及朱子之言體用，偶帶有形體及其功用的意義，卻認為這種論法不能真正代表朱子的思想。⁵⁹ 這或許便是將朱子思想中的體用理解為一種哲學範疇的結果。揆諸實際，體用只是一種思維方式，並無特定之所指，猶如眼鏡未能決定認知主體所觀看的對象。本文接著將進一步說明理氣與體用的差異，亦即世界觀與思維方式的不同。朱子曰：

陰陽也，君臣父子也，皆事物也，人之所行也，形而下者也，萬象之紛羅者也。是數者各有當然之理，即所謂道也，當行之路也，形而上者也，沖漠之無朕者也。若以形而上者言之，則沖漠者固為體，而其發於事物之間者為之用；若以形而下者言之，則事物又為體，而其理之發見者為之用。不可概謂「形而上者」為道之體，「天下達道五」為道之用也。⁶⁰

59 蒙培元，《理學範疇系統》，頁 158-159。

60 朱熹，《朱子文集》，卷 48〈答呂子約十二〉，頁 2186。

根據朱子的理氣論，君臣父子及其他一切具體的事物皆屬形而下者，由陰陽二氣化成，條貫於其間的條理方為形而上者。若站在形而上的角度，理自為體，形而下者乃其流行發用。但若站在形而下的角度，則氣化成形之具體事物為體，發見於其中的條理為用。朱子的意思是，體用固然可以指涉形上與形下的關係，但這並非普遍而永恆的陳述。體用作為一種思維方式，其所詮釋的對象可依照認知主體的立場改變。體用絕不必然指涉形上、形下，體用亦非理氣之代名詞。

事實上，中國傳統文獻所謂形上與形下不能等同於西方哲學所謂之本體 (substance) 與現象 (phenomenon)。致力於中西比較哲學研究之 Roger T. Ames 即曾指出，由於中國傳統思想不具備西方式之宇宙生成論 (Western-style cosmogonies)，諸種從二元論 (dualism) 中衍生的觀念皆不存在於中國傳統之思想世界。⁶¹ 相類於此，Joseph Needham 則主張朱子從未設想一個超越之本體 (Supreme Being)。⁶² 當然，學界對此的看法並不一致。牟宗三即認為儒家思想仍具備超越的面向，中國哲學所謂「智的直覺」甚至有補於康德的學說體系。⁶³ 余英時和吳展良則分別以「內在超越」和「內化的超越」表述其對於此一課題的看法。⁶⁴ 二位學人皆不約而同地主張，即便中國思想存在類似於超越的特質，亦與西方的超越思想略有異同。假若中西思想中的超越現象並非完全相同，中國傳統語境中的形而上者便不可能完全等同於西方哲學中的本體。更何況朱子所理解的形而上、下又可以互為體用，體用自然不宜直接對應於形而上之本體與形而下之現象。

理氣與體用不僅在性質上根本不同，理氣同時具備若干體用所無法表述的特質，「氣強理弱」即是一個重要的例子。在朱子的認識裡，理是個「淨潔

61 Roger T. Ames, "The Meaning of Body in Classical Chinese Thought," *International Philosophical Quarterly* 24.1(1984): 40-41.

62 Joseph Needham, *Science and Civilisation in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954), vol. 2, pp. 472-485.

63 牟宗三，《心體與性體》第1冊（臺北：正中書局，1968），頁19-42；牟宗三，《智的直覺與中國哲學》（臺北：聯經出版公司，2003），頁(1)-(6)。

64 余英時，〈從價值體看中國文化的現代意義〉，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版公司，1987），頁1-51；吳展良，〈朱子世界秩序觀之組成方式：朱子的天人關係思想析論〉，《九州學林》5.3(2007.7): 25-31。

空闊底世界」，「無情意，無計度」，亦不會「造作」。⁶⁵ 理雖是原理與紀綱，卻非人格化的主宰，亦不會主動地管理、改善氣化流行的具體世界。《語類》有載：

謙之問：「天地之氣，當其昏明駁雜之時，則其理亦隨而昏明駁雜否？」曰：「理卻只恁地，只是氣自如此。」又問：「若氣如此，理不如此，則是理與氣相離矣！」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，日用間運用都由這箇氣，只是氣強理弱。……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。」⁶⁶

天理純粹至善，天地之氣卻可能駁雜而不合於理想，但這並不影響天理自身的狀態。朱子認為氣固然由理所生，卻不受理的統轄或管理，猶如不肖之子，「父亦管他不得」。一切世事的運行皆由氣來實踐，甚至主導，此便是氣強理弱。理作為原理與紀綱，扮演典範的角色，聖人即循此理設教。在具體的現實世界之中，理未必能時時決定氣的表現，但就體用而言，用即體的落實與呈現，無體亦無用可言，用絕無可能違背體的規範而自有其作為。由是以觀，體用確實不能適切地詮釋理氣之間各種可能的關係。

理氣與體用之性質根本不同，前者為朱子世界觀的重要基礎，後者乃其理解世界時慣常使用的思維方式。儘管如此，兩者的交涉仍十分密切。事實上，在體用觀念發展之歷程中，學者即時常以此表述自身之世界觀，朱子則主要通過二程繼承了此一傳統。必須注意的是，體用之用一般蘊藏了體的意涵，理氣則專言其二分與不雜，兩者並不相互涵攝，理氣遂不宜為體用所詮釋。因此，朱子通常僅以體用詮釋由理氣轉化而來的各種概念組合，而避免直指理氣本身。氣強理弱作為朱子理氣論的重要特質，亦未合於體用之基本關係。在朱子的思想之中，理氣與體用為兩種不同層次的概念，有交集亦有差集。若逕自將理氣與體用視為可以相互替換的兩組概念，其實是對於朱子思想的誤解。

四、「體」到「體用」：體用思維之理路及其特質

65 黎靖德編，《朱子語類》，卷 1，頁 3。

66 同上註，卷 4，頁 71。

體用既為理解世界的基本思維方式，朱子若通過體用思維建構其聖人之學，亦在乎情理之中。體用思維固不同於體用之學，一者為思維方式，一者為思想形態，體用思維卻決定了體用之學的運作模式或修練程序。因此，如欲深入認識朱子之全體大用之學，自然必須釐清體用思維之內涵與特質。舉凡任何一事物之基本性質，均與其誕生或生成之經歷密切相關。朱子的體用思維之基本性質，亦未可離乎朱子對於體用觀念最初的認識。即便思維方式的來源非常繁複，朱子心中或仍有一條建構體用思維的主要理路。本節將試圖指出，形體、身體及其功用的關係，即朱子理解體用觀念之原始模型，此種認識將有助於重新評估其體用思維的基本特質。

(一) 形體、身體與本體

日本學者楠本正繼和土田健次郎皆特別指出，朱子時而以身體或形體及其功用的關係譬喻體用，本文則進一步認為，此乃朱子理解體用觀念之原始模型，亦即其建立體用思維的基本理路。⁶⁷ 在進入此一課題之前，必須先簡要說明朱子世界觀的基本特質。朱子之世界觀係一天理化之世界觀，即萬物均由二氣五行化成，而有天理條貫其間，無處不在，事事皆應循理而行。⁶⁸ 無論物類之形體或個體生命之身體，皆為宇宙中氣化成形的事物，由理氣共同構成。《繫辭傳》有言：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」也就是說，一切具體之事物皆可謂之形器，並有天理在焉。朱子又言：

凡言物者，指形器有定體而言，然自有一箇變通底在其中。須知器即道，道即器，莫離道而言器可也。凡物皆有此理。且如這竹椅，固是一器，到適用處，便有箇道在其中。⁶⁹

凡以器為言，則物必有用。而其之所以能應變、適用，皆緣此物中之理、器中之道。朱子既主張無物無理，便必須承認無物非器，一切形器均有其適用

67 (日) 楠本正繼，〈全体大用の思想〉，《楠本正繼先生中國哲學研究》，頁 355；(日) 土田健次郎，〈道学の形成〉(東京：創文社，2002)，頁 255-256；中譯本：土田健次郎，朱剛譯，《道學之形成》(上海：上海古籍出版社，2010)，頁 251-252。

68 關於朱子的天理化世界觀，可參考吳展良，〈朱子世界觀體系的基本特質〉，《臺大文史哲學報》68(2008.5): 156-163。

69 黎靖德編，《朱子語類》，卷 94，頁 2404。

處。《語類》又載：

楊通老問：「中庸或問引楊氏所謂『無適非道』之云，則善矣，然其言似亦有所未盡。蓋衣食作息，視聽舉履，皆物也，其所以如此之義理準則，乃道也。」曰：「衣食動作只是物，物之理乃道也。將物便喚做道，則不可。且如這箇椅子有四隻腳，可以坐，此椅之理也。若除去一隻腳，坐不得，便失其椅之理矣。『形而上為道，形而下為器。』說這形而下之器之中，便有那形而上之道。若便將形而下之器作形而上之道，則不可。且如這箇扇子，此物也，便有箇扇子底道理。扇子是如此做，合當如此用，此便是形而上之理。天地中間，上是天，下是地，中間有許多日月星辰，山川草木，人物禽獸，此皆形而下之器也。然這形而下之器之中，便各自有箇道理，此便是形而上之道。所謂格物，便是要就這形而下之器，窮得那形而上之道理而已，如何便將形而下之器作形而上之道理得！」⁷⁰

從楊楫（1142-1213）與朱子之問答可知，朱子雖然主張道器不可須臾而離，二者終究有所分別。器乃具體有用的物體，道即主宰其所以如此的準則，又可謂形上之理。道器不可分離，意味著天理須由形器該載。若形器損毀，僅存部分，亦只能該載局部之天理，其功用自然受限。舉例而言，椅子須四腳全俱，方能成就此椅子之理，今缺損一腳，「便失其椅之理」。進一步說，惟天理存乎形器，形器方成其為形器，從而具備其相應之功用。舉凡任何具有定體可言之形器莫不如此，其一切功用均緣天理而有。

根據此種理解，一切形器皆可分為形體及其功用兩部。雖曰兩部，其實只是一物，畢竟捨去形體本身，亦無任何作用可言。而朱子理解體用之原始模型，亦即形體及其功用。朱子曰：

太極自是涵動靜之理，卻不可以動靜分體用。蓋靜即太極之體也，動即太極之用也。譬如扇子，只是一箇扇子，動搖便是用，放下便是體。才放下時，便只是這一箇道理；及搖動時，亦只是這一箇道理。⁷¹

此論太極之體用，朱子又以扇子設喻。扇子之功用在乎搖動搨風，其靜置不動，只是此體，搖動搨風，即是其用，而無論靜置與搖動，均緣此扇子之理。這暗示著朱子對於體用之理解，似本諸形體及其功用。又曰：

70 同上註，卷 62，頁 1496。

71 同上註，卷 94，頁 2372。

人只是合當做底便是體，人做處便是用，譬如此扇子，有骨，有柄，用紙糊，此則體也；人搖之，則用也。如尺與秤相似，上有分寸星銖，則體也；將去秤量物事，則用也。⁷²

朱子在此以人為主體，說「合當做底便是體，人做處便是用」，這顯然著意於人情事理之應對，可謂體用作為一種思維方式之抽象運用，而不再拘泥於其譬喻模型。或許可以說，在各種涉及體用的文獻，朱子皆不厭其煩地回顧體用觀念最原始之譬喻模式，亦即形體及其功用之關係，如扇子為體，搖動為用，尺秤上之分寸星銖為體，秤量事物為用。這在在證明了朱子應以形體及其功用的關係為建立其體用思維的基本理路。

人類之身體與事物之形體同為天地間之一物，其構成形式亦無不同。朱子曾言：「以身而言，則所以為耳、目、鼻、口、四肢、百體者，皆有當然之理，以至為眾人、為百物皆然。」⁷³ 耳、目、鼻、口，乃至四肢百體均有天理在焉，故其為耳、目、鼻、口與四肢百體。惟天理稟賦於人身，又可謂之天性，故朱子另嘗言：「形色上便有天性。視，便有視之理；聽，便有聽之理。」⁷⁴ 一切形色、肢體之性質與功用均由其所稟之天理或天性決定。如此說來，形體及其功用的關係實無殊於身體及其功用。畢竟身體與形體俱為天地間之事物，同樣服膺於朱子之天理化世界觀。朱子曰：

忠是體，恕是用，只是一箇物事。如口是體，說出話便是用。不可將口做一箇物事，說話底又做一箇物事。⁷⁵

口之為身體、形器，即以說話為功用，朱子以為體用亦只是如此。無口便無從說話，可見體用確實不可相離，猶如忠恕只是一事。由是以觀，在朱子的認識裡，體用之體也可以是身體之體。值得說明的是，朱子以體用詮釋忠恕一事，在建構其全體大用之學的過程中扮演了至關重要的角色。朱子嘗於《論語集注》引程顥（1032-1085）之言曰：「忠恕一以貫之：忠者天道，恕者人道；忠者無妄，恕者所以行乎忠也；忠者體，恕者用，大本達道也。」⁷⁶ 又

72 同上註，卷 6，頁 102。

73 朱熹，《朱子文集》，卷 62〈答余國秀二〉，頁 3105。

74 黎靖德編，《朱子語類》，卷 60，頁 1451。

75 同上註，卷 27，頁 672。

76 朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，卷 2，頁 72-73。

自言曰：「一者，忠也；以貫之者，恕也。體一而用殊。」⁷⁷ 忠恕不僅代表了天道與人道，也代表了理一與分殊，故朱子以體用詮釋忠恕，即通過體用建立天地之理與個體修養的關係，而理一分殊又是朱子世界觀的核心特質，體用遂成爲其世界觀的基本結構。以體用理解忠恕既如此重要，朱子在此等切要處通過形體或身體及其功用的關係認識體用，便是一件極值得注意的事。

《語類》有載：

安卿問「全體大用」。曰：「體用元不相離。如人行坐：坐則此身全坐，便是體；行則此體全行，便是用。」⁷⁸

又載：

問：「『全體大用，無時不發見於日用之間』。如何是體？如何是用？」
曰：「體與用不相離。且如身是體，要起行去，便是用。『赤子匍匐將入井，皆有怵惕惻隱之心』，只此一端，體、用便可見。如喜怒哀樂是用，所以喜怒哀樂是體。」⁷⁹

所謂全體大用之學，就其本質而論，即是一種體用之學，乃朱子通過其體用思維建構而成。全體大用一說出自〈大學格物補傳〉，此係朱子思想之關鍵文獻。在處理此一核心觀念之際，朱子仍以形體或身體及功用的關係理解體用，尤可證明其確爲體用思維之原始模型，亦即朱子建立其體用思維的基本理路。於朱子而言，喜、怒、哀、樂皆形而下之氣也，所以喜、怒、哀、樂者，則爲形而上之本體。在一般的認識裡，體用之體即指本體而言也。在此條文獻中，朱子一方面以體用分言形而上、下，另一方面又以體用之體爲具體可見之身體，可見身體義誠無礙其本體義。⁸⁰ 朱子又曾言：「體是這箇道理，用是他用處。如耳聽目視，自然如此，是理也；開眼看物，著耳聽聲，便是

77 黎靖德編，《朱子語類》，卷 27，頁 670。

78 同上註，卷 16，頁 326。

79 同上註，卷 17，頁 386。

80 值得深入說明的是，儘管體用爲一組變動的觀念，朱子可用以詮釋諸種不同的事物，但全體大用之體，乃宇宙與人心之本體，必然是一種實體，而不同於釋、道之以空、無爲本體。朱子曾論程子所謂「沖漠無朕，萬象森然已具」曰：「如釋氏便只是說空，老氏便只是說無，却不知道莫實於理。」而全體大用之體，斷不可離此實理，此即朱子之世界觀與釋、道之根本異同。黎靖德編，《朱子語類》，卷 95，頁 2436。

用。」⁸¹ 此處體之所指，即是天理。天理是形而上的本體——不同於前引文所謂太極亦可兼理氣而言，並非具體的形體或身體，朱子卻仍然選擇身體及其功用的關係設喻，顯然不介意以形體或身體影射事物之本體。

此外，朱子又時常以體為「基骨」或「骨子」，錢穆認為此類用法皆屬於體用之相關課題。⁸² 朱子曰：

理者物之體，仁者事之體。事事物物，皆具天理，皆是仁做得出來。……「禮儀三百，威儀三千」，非仁則不可行。譬如衣服，必有箇人著方得。且如「坐如尸」，必須是做得。凡言體者，必是做箇基骨也。⁸³

既以理為物之體，此體應指體用之體或本體之體。一切事物皆須依憑著本體方能落實，禮儀以仁為本，猶如衣衫須有人穿。就此而論，本體便指此支撐事物之基骨。若延續前文之思路，「基骨」即隱微不見的身體，仍有其自身之功用，故朱子以「基骨」或「骨子」理解本體亦頗合乎情理。

事實上，中國傳統思想中所謂本體，本不限於形而上的、抽象的本體。於宋代道學士人而言，事物之本來面目或其所從出者，皆可視為本體，橫渠曾言：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。」⁸⁴ 在橫渠的認識裡，宇宙只是一氣之聚散，聚而為萬物，散而為太虛，太虛乃萬物之所從出，彼此連續不斷。此所謂本體自不為抽象的形而上者。簡言之，舉凡具有特定功用之形體或身體，均可以為本體，所謂體用之體亦只是如此。綜本小節而論，朱子所理解之體用思維實以形體或身體及其功用的關係為原始模型，體用之體則兼有形體、身體與本體的意義。在道學傳統的語境之中，本體與形體或身體本不相衝突，故體用之體帶有身體之意涵實無甚怪誕之處。甚至可以說，惟天理須由形體或身體該載，體用之體亦不得不帶有形體或身體之意義。

(二) 兩項體用思維之基本特質：「體用不離」與「立體達用」

形體或身體及其功用的關係既為朱子建立其體用思維之基本理路，體用

81 同上註，卷 6，頁 101。

82 錢穆，《朱子新學案》第 1 冊，〈朱子論體用〉，頁 496-497。

83 黎靖德編，《朱子語類》，卷 98，頁 2510。

84 宋·張載，《張載集》（北京：中華書局，1978），《正蒙》〈太和〉，頁 7。

思維之特質自然必須從此探尋。本小節試圖指出，「體用不離」與「立體達用」即朱子體用思維之兩項重要特質，且與朱子理解體用之原始模型直接相關。儘管過往的研究亦識及「體用不離」的特質，惟未能進一步研議其形成之內在理路。⁸⁵此即本文不同於前人之處。「體用不離」作為體用思維之重要特質，關乎全體大用之學能否膺任朱子理想中的聖人之學，意義甚為重大。《語類》有載：

曰：「……聖人是天理上做，學者也是就天理上做。聖人也只是這一理，學者也只是這一理，不成是有兩箇天理！但聖人底是箇渾淪底物事，發出來便皆好。學者是要逐一件去推，然也是要全得這天理。如一碗水，聖人是全得水之用，學者是取一盞喫了，又取一盞喫，其實都只是水。忠便是就心上做底，恕便是推出來底，如那盞底，也只一般。但是聖人不待於推，而學者尚要推耳。」義剛因問：「若把作體、用說，恐成兩截。」曰：「說體、用，便只是一物。不成說香匙是火箸之體，火箸是香匙之用！如人渾身便是體，口裏說話便是用。不成說話底是箇物事，渾身又是一箇物事！萬殊便是這一本，一本便是那萬殊。」⁸⁶

此條所論乃聖人與學者的分別。在朱子的認識裡，聖人與學者所遵行之理則並無二致，但聖人所至即是，學者則須逐一理會、推敲。也就是說，學者窮格天理之過程乃類推而得，聖人則不需如此。朱子又舉忠恕為例說明此事，而忠恕之關係實為體用。此乃朱子再三強調者也。這似乎意味著類推即是由體以及用。儘管朱子並未在此明言忠恕即是體用，弟子黃義剛已敏銳地意會朱子的言外之意，並對體用之說提出質疑，亦即以體用言事，恐有將其判然分為兩截之虞。根據朱子的答覆，體用只是一物，如人身為體，說話為用，說話乃人身形體之功用。稍後，朱子又及一本與萬殊，可見理一與分殊之關係亦復如此。反觀香匙與火箸，二者各有其體，且用處不同，彼此判然兩物，自然不可以體用言。要言之，朱子旨在通過形體及其功用的關係，說明體用

85 陳榮捷，〈朱子言體用〉，《朱子新探索》，頁 271-273。

86 黎靖德編，《朱子語類》，卷 27，頁 677。此外，此條文獻亦有助於說明體用與理氣的不同。朱子在此明白指出，體用只是一物。而即便朱子向來主張理氣不離不雜，二者共同存在，其終究不為一物。此亦可見體用與理氣之不同。此一觀點承審查人提示，謹致謝忱。

不可相離，從而解答黃義剛對於體用之學的憂慮。

朱子通過形體或身體及其功用的關係說明體用只是一物的文獻，實不僅此一條。《中庸或問》亦載：

曰：然則中和果二物乎？曰：觀其一體一用之名，則安得不二？察其一體一用之實，則此為彼體，彼為此用，如耳目之能視聽，視聽之由耳目，初非有二物也。⁸⁷

若中和乃一物之兩端，彼此自不可相離。中和問題即體用之學的核心課題，且出入形而上、下，但朱子仍以耳目與視聽之關係設喻。再者，《中庸或問》成書之際，朱子思想之型態早已確立，此論應頗具代表意義。事實上，朱子又曾以形體及其功用的關係詮解未發、已發，《中庸或問》有載：「聖人之心，未發則為水鏡之體，既發則為水鏡之用，亦非獨指未發而言也。」⁸⁸ 體用既為一物，兩者自不可相離，故朱子曰：

未發者，其體也，已發者，其用也。以未發言，則仁義禮智渾然在中者，非想像之可得，又不見其用之所施也。指其發處而言，則日用之間，莫非要切，而其未發之理，固未嘗不行乎其間。要之體用未嘗相離，故孟子因用以明體，正欲學者即是而默識之耳。⁸⁹

又曰：

性情一物，其所以分，其為未發、已發之不同耳。若不以未發、已發分之，則何者為性，何者為情耶？仁無不統，故惻隱無不通，此正是體用不相離之妙。若仁無不統，而惻隱有不通，則體大用小、體圓用偏矣。⁹⁰

未發之性渾然在中，不可輕易得見，須待其發而為情，方能於日用之間尋證。也就是說，朱子認為性情只是一物，其差別在於一者未發，一者已發，一者為體，一者為用。兩者一脈相通，不可判然而離。在朱子的認識裡，體用必相須相依，「體大用小」或「體圓用扁」皆不合於體用之基本特質。究其本質

87 宋·朱熹，《四書或問》，收於《朱子全書》第6冊（合肥：安徽教育出版社，2010），《中庸或問》，卷上，頁559。

88 同上註，頁561。

89 朱熹，《四書或問》，收於《朱子全書》第6冊，《孟子或問》，卷13，頁1000。

90 朱熹，《朱子文集》，卷40〈答何叔京十八〉，頁1731。

而言，身體或形體均有其相應之功用，體用自然必須一致。由是以觀，形體或身體及其功用的關係作為朱子理解體用關係的原始模型，確實對於朱子之體用思維影響至深，「體用不離」遂成為其重要的特質之一。

朱子有言：

程子曰：「仁體義用也，知義之為用而不外焉者，可以語道矣。世之論義者多外之，不爾則混然而無別，非知仁義之說者也。」此意極分明矣，且體用之所以名，正以其對待而不相離也。⁹¹

程子以仁義為體用，朱子甚引以為然，且強調其所以為體用，正緣於彼此對待不相離，其言曰：「體與用雖是二字，本未嘗相離，用即體之所以流行。」⁹²再者，若體用不可相離，有體便自然有用，而無時間上的先後可言。又或者說，體用關係本帶有共時的意味。

「立體達用」乃朱子體用思維之另一項特質，且同樣與朱子建立體用思維之理路緊密相關。體用最初之所指既為形體或身體及其功用，若無此形體或身體，功用自然無從發揮。據此而論，達用誠須以立體為先。《語類》有載：

「心統性情。」性情皆因心而後見。心是體，發於外謂之用。孟子曰：「仁，人心也。」又曰：「惻隱之心。」性情上都下箇「心」字。「仁人心也」，是說體；「惻隱之心」，是說用。必有體而後有用，可見「心統性情」之義。⁹³

凡形體或身體均有其相應之功用，若將心體理解為身體之一種，自當有其功用。此條即以心為體，所發之惻隱為用，又可謂惻隱之心。倘無此心體，惻隱亦無所從出，故朱子曰「必有體而後有用」。《語類》又載：

問：「『四端』之『端』，集解以為端緒。向見季通說『端乃尾』，如何？」
曰：「以體、用言之，有體而後有用，故端亦可謂之尾。若以始終言之，則四端是始發處，故亦可以端緒言之。二說各有所指，自不相礙也。」⁹⁴

朱子認為「端緒」與「端乃尾」兩種解釋可以並存，彼此不相妨礙。四端乃

91 同上註，卷 33〈答呂伯恭八〉，頁 1287。

92 黎靖德編，《朱子語類》，卷 24，頁 1095。

93 同上註，卷 98，頁 2513。

94 同上註，卷 53，頁 1286。

本心緣事而感，發見於外者也。若以感發而言，固以四端爲先，而可謂之端緒；惟以一心之體用言之，則應以四端爲尾，本心爲首。故朱子又曰：「四端之說，若以體用言之，則體爲首，而用爲末；若自其發處而言，則發之初爲首，而發之終爲末。」⁹⁵就義理結構而論，朱子仍主張先有體而後有用，此即「立體達用」之意也。

必須注意的是，先有體而後有用僅專就程序與邏輯而論。根據《易經》之世界觀，在不斷循環演化的具體世界中，體用實無先後，二者連續生發。朱子曾言：「乾乾不息者體；日往月來，寒來暑往者用。有體則有用，有用則有體，不可分先後說。」⁹⁶由是以觀，「有體而後有用」並非恆常不變之真理，如欲以此定義朱子體用思維之基本特質，僅見其一而不見其二，難免扞格。「不可分先後說」一語，即在在顯示了體用關係中的共時性。

前引兩條文獻所謂「有體而後有用」，其實意味著適切之流行發用必仰賴本體之安頓。若專就修練一事立論，朱子往往主張「體立而後有用以行」，其注《中庸》曰：

大本者，天地之性也，道之體也。達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。……是其一體一用雖有動靜之殊，然必其體立而後有用以行，則其實亦非有兩事也。⁹⁷

朱子又嘗於《太極圖說解》表示：

蓋人稟陰陽五行之秀氣以生，而聖人之生，又得其秀之秀者。是以其行之也中，其處之也正，其發之也仁，其裁之也義。蓋一動一靜，莫不有以全夫太極之道，而無所虧焉，則向之所謂欲動情勝、利害相攻者，於此乎定矣。然靜者誠之復，而性之真也。苟非此心寂然無欲而靜，則又何以酬酢事物之變，而一天下之動哉！故聖人中正仁義，動靜周流，而其動也必主乎靜。此其所以成位乎中，而天地日月、四時鬼神，有所不能違也。蓋必體立、而後有用以行，若程子論乾坤動靜，而曰：「不專一則不能直遂，不翕聚則不能發散」，亦此意爾。⁹⁸

95 朱熹，《朱子文集》，卷 59〈答何巨元〉，頁 2873。

96 黎靖德編，《朱子語類》，卷 76，頁 1946。

97 朱熹，《四書章句集注》，《中庸章句》，頁 18。

98 宋·朱熹，《太極圖說解》，收於《朱子全書》第 13 冊（合肥：安徽教育出版社，2010），

大本立而達道行，即《中庸》所謂致中和。於朱子而言，大本爲體，達道爲用，兩者實非二事，大本立自然達道行，故曰「必其體立而後用有以行」。周敦頤（1017-1073）嘗於〈太極圖說〉主張「主靜立人極」，亦即循自然天地運行之理則建立人倫規範與修練方法。朱子則申論其意，以爲人既稟賦二氣五形而生，便應遵循天地之理，以克復自然之道。在朱子的認識裡，方其靜時，人心尤能貼近自然本性之真，聖人之中正仁義均存乎靜中，此所謂「主靜立人極」。學者若能復歸於靜，確立人極，一切事物皆得以從容應對，此即「體立而後用有以行」。也就是說，無論「有體而後有用」或「體立而後用有以行」均針對修練而言也。

《語類》又載：

問：「『太極動而生陽』，是陽先動也。今解云『必體立而用得以行』，如何？」曰：「體自先有。下言『靜而生陰』，只是說相生無窮耳。」⁹⁹

按此條文獻的意思，「有體而後有用」和「體立而後用有以行」其實亦只是一事。所謂「相生無窮」意謂在不斷循環演化的世界中，體用亦無先後可言。朱子又曾表示：

自太極至萬物化生，只是一箇道理包括，非是先有此而後有彼。但統是一箇大源，由體而達用，從微而至著耳。¹⁰⁰

根據朱子的世界觀，萬物化生的道理與爲人處世的道理只是一個道理。此條明白指出，「由體而達用」即自然萬物生成的程序，今不妨融合以上數條文獻自鑄一詞，以「立體達用」概括此種體用思維之基本特質。「立體達用」既能表述「體立而後用有以行」之核心內涵，又得以迴避體用先後問題所可能引發之矛盾，頗能精確地表達此一體用思維之重要特質。此外，朱子有時亦通過不同的語言呈現「立體達用」的特質，好比以用爲從體中流出者也。¹⁰¹

本節從朱子的世界觀出發，指出一切有定體可言的形器均有天理在焉，器物之功用皆緣理而後有。若析形器而言，一般又可分爲兩部，一爲具體可

頁 75。

99 黎靖德編，《朱子語類》，卷 94，頁 2374。

100 同上註，頁 2372。

101 同上註，卷 24，頁 1095。

見的形體，二爲其相應的功用。世間之一切形器如此，身體亦復如此。若合而觀之，形體或身體及其功用的關係即是體用，而此一從「體」到「體用」的歷程，正是朱子建立其體用思維的基本理路。一切事物的基本性質往往不離乎其誕生過程，故朱子體用思維的基本性質亦必須從此理解。若體用乃形體或身體及其功用的關係，體用自然不可相離。如欲求其運用，亦有賴於健全之形體或身體。簡言之，「體用不離」與「立體達用」作爲體用思維之兩項主要特質，均與朱子建立其體用思維之理路密切相關。

五、結 語

本文旨在將體用思維從朱子的道學體系中抽離出來，獨立地分析其內涵與特質。部分學者曾將朱子思想中的體用視爲一種特殊的哲學範疇，本文則視之爲一種思維方式，並重新考察其淵源、性質與理路。但體用並非自始即是一種思維方式，筆者認爲體用觀念在誕生之初應是一種專用於討論世界觀和本體問題的語言觀念。以王弼爲核心的魏晉玄學自然對於後世的體用觀念甚具啓發，但仍不宜視爲明確的體用觀念。典型的體用觀念應誕生於齊、梁之際環繞著〈神滅論〉的學術論爭，體用從此成爲一種成熟的思想觀念。降及隋唐時期，方外學者已普遍通過體用表述其世界觀，三論宗、華嚴宗、道家與道教學者皆具備此一特質。在此一時期，體用的使用頻率雖大幅提升，其適用範圍依舊侷限於世界觀的課題，體用之體亦專指本體而言。入宋以後，學者使用體用的方式漸趨多元，體用方逐漸從語言觀念向思維方式發展，終而在朱子的思想中成爲一種重要的思維方式。作爲一種思維方式，朱子使用體用的頻率甚爲頻繁，層面亦較爲廣泛，同時具有系統性。若以透鏡爲喻，語言觀念類似於認知主體偶爾使用的放大鏡，只在少數特定的情境下使用。思維方式則是一副時常配戴的眼鏡，認知主體時時藉此認識世界。若一日無此眼鏡，認知主體將感到無所適從，不知如何安頓自身，其與外在世界的關係亦難以建立。

儘管體用在朱子的思想中已昇華爲一種思維方式，朱子仍時常以此表述其世界觀的相關課題。理氣與體用的性質固然不同，兩者的交涉卻十分密切，甚至有部分學者主張體用之體應專指形而上之本體，誤將理氣與體用視爲兩

組可以相互借代的觀念。本文即試圖澄清此一誤解，強調理氣乃朱子世界觀的核心要素，體用則為朱子慣常使用的思維方式。事實上，若干理氣與體用的基本特質亦不能相契，故朱子幾乎未曾逕以體用詮釋理氣。在體用關係之中，體用往往相互融攝，用即蘊藏了體的內容。就具體可見的世界而言，朱子以為理氣不可須臾而離，但若以理氣對言，即專指其「不雜」之存在狀態。如此一來，理氣自然不適合以體用理解。再者，理氣關係中氣強理弱的特質同樣為體用所不能解釋。

不可否認地，朱子體用思維之來源可能非常複雜，但筆者認為朱子在建立其體用思維的過程中，應仍有一條主要的內在理路。此所謂理路並非思想淵源之繼受，亦無關乎時間上的先後，而是一種邏輯上的推演程序。本文嘗試指出，形體或身體及其功用的關係，正是朱子理解體用的原始模型。若此種從「體」到「體用」的歷程確實是朱子建立其體用思維的主要理路，體用思維的基本特質亦必須從中理解。體用既為形體或身體及其功用的關係，體用自然不可須臾而離，一切功用之實踐皆有賴於健全之形體或身體。由是以觀，「體用不離」與「立體達用」作為體用思維之兩項主要特質，均以朱子建立其體用思維之理路為義理基礎。

引用書目

一、傳統文獻

- 魏·王弼，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980。
- 梁·釋僧祐，李小榮校箋，《弘明集校箋》，上海：上海古籍出版社，2013。
- 隋·吉藏，韓廷傑校釋，《三論玄義校釋》，北京：中華書局，1987。
- 隋·姚察等合撰，《梁書》，臺北：鼎文書局，1980。
- 唐·陸希聲，《道德真經傳》，收於《正統道藏》第 20 冊，臺北：新文豐出版公司，1985。
- 唐·孟安排，《道教義樞》，收於《正統道藏》第 41 冊，臺北：新文豐出版公司，1985。
- 唐·玄奘譯，韓廷傑校釋，《成唯識論校釋》，北京：中華書局，1998。
- 宋·張載，《張載集》，北京：中華書局，1978。
- 宋·程顥、程頤，《河南程氏遺書》，《二程集》，北京：中華書局，1981。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。

- 宋·朱熹，《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000。
- 宋·朱熹，《四書或問》，收於《朱子全書》第6冊，合肥：安徽教育出版社，2010。
- 宋·朱熹，《八朝名臣言行錄》，收於《朱子全書》第12冊，合肥：安徽教育出版社，2010。
- 宋·朱熹，《太極圖說解》，收於《朱子全書》第13冊，合肥：安徽教育出版社，2010。
- 宋·朱熹，《周易參同契考異》，收於《朱子全書》第13冊，合肥：安徽教育出版社，2010。
- 宋·黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，1994。
- 宋·魏了翁，《鶴山先生大全文集》，臺北：臺灣商務印書館，1965，景印上海商務印書館縮印烏程劉氏嘉業堂藏宋刊版。
- 清·李顥，《二曲集》，北京：中華書局，1996。
- 清·顧炎武，《顧亭林詩文集》，北京：中華書局，1959。
- 清·凌廷堪，《校禮堂文集》，北京：中華書局，1998。
- 清·李道平，《周易集解纂疏》，北京：中華書局，1994。
- 石峻等編，《中國佛教思想資料選編》，北京：中華書局，1983。

二、近人論著

- (日) 土田健次郎 2002 《道学の形成》，東京：創文社。中譯本：土田健次郎，朱剛譯，《道學之形成》，上海：上海古籍出版社，2010。
- (日) 小野澤精一等編 1978 《気の思想：中國における自然觀と人間觀の展開》，東京：東京大学出版會。中譯本：小野澤精一等編，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，2014。
- (日) 中嶋隆藏 2002 〈陸希聲「道德真經傳」の思想と論理〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》73.2(2002.6): 355-394。
- 方立天 2006 《隋唐佛教》，北京：中國人民大學出版社。
- (日) 古賀英彥 1968 〈有部の體用論と行の概念〉，《印度学仏教学研究》33(1968.12): 130-131。
- 牟宗三 1968 《心體與性體》第1冊，臺北：正中書局。
- 牟宗三 2003 《智的直覺與中國哲學》，臺北：聯經出版公司。
- 余英時 1987 《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版公司。
- 吳展良 2000 《中國現代學人的學術性格與思維方式論集》，臺北：五南圖書公司。
- 吳展良 2007 〈朱子世界秩序觀之組成方式：朱子的天人關係思想析論〉，《九州學林》5.3(2007.7): 2-33。
- 吳展良 2008 〈朱子世界觀體系的基本特質〉，《臺大文史哲學報》68(2008.5):

135-167。

呂 澂 1979 《中國佛學淵源略講》，北京：中華書局。

周芳敏 2009 〈王弼「體用」義詮定〉，《臺灣東亞文明研究學刊》6.1(2009.6): 161-201。

林永勝 2012 〈二重的道論：以南朝重玄學派的道論為線索〉，《清華學報》42.2(2012.6): 233-260。

林維杰 2008 《朱熹與經典詮釋》，臺北：臺大出版中心。

(日)青木隆 2008 〈中国仏教における体用論の一展開〉，《仏教と文化：多田孝正博士古稀記念論集》，東京：山喜房佛書林，頁 247-258。

胡元玲 2002 〈宋代理學體用論探討〉，《中國文化月刊》263(2002.2): 18-37。

卿希泰主編 2009 《中國道教思想史》第 2 卷，北京：人民出版社。

(日)島田虔次 2002 《中国思想史の研究》，京都：京都大学學術出版會。中譯本：鄧紅譯，《中國思想史研究》，上海：上海古籍出版社，2009。

(日)國士館大學附屬圖書館主編 1975 《楠本正繼先生中國哲學研究》，東京：國士館大學附屬圖書館。

張立文 1988 《中國哲學範疇發展史（天道篇）》，北京：中國人民大學出版社。

陳弱水 2012 〈漢晉之際的名士思潮與玄學突破〉，收於陳弱水主編，《中國史新論——思想史分冊》，臺北：中央研究院，頁 171-249。

陳鼓應 2008 《莊老新論》，北京：商務印書館。

陳榮捷 1988 《朱子新探索》，臺北：臺灣學生書局。

陳榮捷 1993 《中國哲學文獻選編》下冊，臺北：巨流圖書公司。

許 澍 2017 〈心有體用：朱子心學的構成與運作方式〉，《臺大文史哲學報》86 (2017.5): 1-43。

湯用彤 1991 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：臺灣商務印書館。

蒙培元 1989 《理學範疇系統》，北京：人民出版社。

鄧國光 2011 《經學義理》，上海：上海古籍出版社。

盧國龍 1993 《中國重玄學》，北京：人民中國出版社。

錢 穆 1995 《朱子新學案》，臺北：聯經出版公司。

錢 穆 1995 《莊老通辨》，臺北：聯經出版公司。

錢 穆 1995 《宋代理學三書隨劄》，臺北：聯經出版公司。

謝如柏 2004 〈梁武帝〈立神明成佛義記〉——形神之爭的終結與向佛性思想的轉向〉，《漢學研究》22.2(2004.12): 211-244。

Ames, Roger T. 1984. "The Meaning of Body in Classical Chinese Thought." *International*

Philosophical Quarterly 24.1: 39-54.

Needham, Joseph. 1954. *Science and Civilisation in China*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

The Intellectual Foundations and Characteristics of Zhu Xi's Employment of *Ti-Yong*

Hsu Hu^{*}

Abstract

This article investigates the intellectual foundations and characteristics of Zhu Xi's 朱熹 employment of the concept *ti-yong* (體用 substance and function). The author contends that *ti-yong* as a conceptual model very likely emerged from the metaphysical debate over body and spirit 形神之爭 among Wei-Jin scholars of Neo-Taoism 玄學. During the Sui-Tang period it was again extensively used in Taoist and Buddhist metaphysics to create their respective worldviews. *Ti-yong* became a linguistic concept used to deal almost exclusively with ontological problems. It was not until the Song dynasty, however, that scholars gradually began to employ *ti-yong* in more diverse ways, a trend that Zhu Xi finally developed into a mature mode of thinking. It is important to note that although Zhu Xi sometimes used *ti-yong* to articulate the structure of the Way, *ti-yong* should not be construed, as many modern scholars have suggested, as a synonym for *li-qi* 理氣, the elementary composition of the world, which is the very foundation of Zhu Xi's worldview. After clarifying the basic nature of *ti-yong*, this article also argues that the relation of the body to its functions was the original model upon which Zhu Xi based his understanding of *ti-yong*. This leads to two main characteristics of Zhu Xi's *ti-yong* as a mode of thinking: first, that *ti* and *yong* are inseparable; and second, that *ti* is the premise for *yong*.

Keywords: Zhu Xi 朱熹, *ti-yong* 體用, ontology, body, mode of thinking

* Hsu Hu is Ph.D. student, Department of History, National Taiwan University.