

通識研究集刊 第十三期

2008年12月 頁147~172

開南大學通識教育中心

「致中和」到「格物致知」—朱熹《四書》詮釋的「心性論」探微

趙潤昌*

* 國立台灣大學歷史系博士班研究生

「致中和」到「格物致知」—朱熹《四書》詮釋的「心性論」探微

趙潤昌

前言

朱熹(元晦，晦庵，1130-1200，本文以下均以「朱子」代稱其名)為南宋大儒，後人往往推崇朱子為宋代「理學」的集大成者¹，其《四書章句集注》自元仁宗皇慶二年(1313)成為科舉考試官定本後，更將《四書》一舉提昇至凌駕《五經》的「聖經之首」地位，影響其後數百年中國，乃至整個東亞文明圈的學術思想實至深且鉅。²朱子雖是中國儒學史上的一代巨擘，然朱子的「四書詮釋」深浸於其理學的思想脈絡中，往往對《四書》的重要內容別具獨到見解，透過其壟斷宋代以降國家意識型態的《四書章句集注》傳佈後學，而引起後世儒者的極大爭議。如錢穆(賓四，1895-1990)即言：「蓋自有朱子，而儒學益臻光昌。自有朱子，而儒學幾成獨尊。於是儒學中與朱子持異見者乃日起而無窮。……述朱闡朱，則尚是中國學術上一大爭議。」³朱子《四書章句集注》的詮釋之所以頗遭後儒議論，其關鍵正在於朱子往往以其「理學」的思想脈絡詮釋《四書》，以致後儒評為「聖人所無之言」、「非先聖原意」，而生種種批評。筆者認為，朱子並非徒好奇思異想，浮泛議論的淺薄之輩，其《四書章句集注》所蘊涵者，俱為朱子畢生勤學勉思，歷經艱困摸索的心路歷程，紮實用生命「下工夫」所得；由朱子臨終前三日，仍在修改《大學》「誠意」章句一事，可知《四書章句集注》之作，實乃朱子畢生學思歷程與生命關懷的縮影。筆者認為欲研究朱子的「理學」，必先明瞭朱子詮釋《四書》的思考方向與脈絡；而朱子探索「心」、「性」概念的心路歷程與實踐工夫，正是一窺朱子畢生《四書》治學堂奧的鎖鑰。本文

¹ 錢穆，《朱子學題綱》（臺北：東大圖書公司，1991），1。

² 黃俊傑師，《孟學思想史論》，卷二（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2001），第五章：〈朱子對孟子知言養氣說的詮釋及其迴響〉，193~194。

³ 錢穆，《朱子學題綱》，2~3。

概分爲三節：第一節討論朱子如何由《中庸》「天命之謂性」一語，開啓了「人如何可能『致中和』」的問題意識，並由此引發朱子察覺「中和」舊有學說中實踐工夫的缺陷，而成爲朱子探索「心」、「性」問題方向轉變的關鍵。第二節則討論朱子修正舊有「中和」學說的過程中，補救落實心性工夫的思考脈絡與解決缺陷之道爲何，又如何從自我心性的探索開啓了朱子由《中庸》轉向《大學》的學思方向轉變。第三節將論述朱子如何由《大學》的「格物致知」說填補其「中和」新學說內的實踐工夫罅隙，並由此完成朱子詮釋《四書》的心性實踐工夫理論體系。結語將簡單討論朱子是否如牟宗三(1909-1995)氏所評：「朱子之『即物窮理』徒成爲泛認知主義之他律道德而已。」⁴看看此論是否有商榷的餘地。

第一節：朱子關於心性問題意識的起源與自我疑惑的產生

朱子作《四書章句集注》，其胸中自有忻慕聖人之道的抱負，並非徒爲悠遊詞章，訓詁文句而作；故朱子於〈大學章句序〉中言道：「俗儒記誦詞章之習，其功倍於小學而無用。」⁵朱子認爲讀書之要在於：「今讀書緊要，是要看聖人教人做工夫處是如何。」；「讀書以觀聖賢之意；因聖賢之意，以觀自然之理。」⁶故朱子實視《四書》爲聖人展示「修、齊、治、平」的成聖之學，以上通天理的心路歷程記錄，而學者如因嚮往聖道而習閱《四書》，欲體而行之，亦自有逐冊用功的順序：「學問須以大學爲先，次論語，次孟子，次中庸。中庸工夫密，規模大。」；「某要人先讀大學，以定其規模；次讀論語，以立其根本；次讀孟子，以觀其發越；次讀中庸，以求古人之微妙處。」⁷其中朱子實以《中庸》一書爲通凡聖、貫天人之學的最高境界象徵，乃先聖相傳「道統」—即「人心惟危，

⁴ 牟宗三，《心體與性體》，第三冊，第五章：〈中和新說與「仁說」後以大學爲規模〉，395。

「他律」(heteronomy)，乃十八世紀德國哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)在《實踐理性批判》一書中的用語。是指人的道德準則完全受外在的「他者」規範，不能由自身的意志判定。此類評論在《心體與性體》書中所在多有，僅舉一例以概其餘。

⁵ 朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996），〈大學章句序〉，2。

⁶ 黎靖德，《朱子語類》（北京：中華書局，1999），第一冊，卷十，162。

⁷ 黎靖德，《朱子語類》，第一冊，卷十四，249。

道心惟微，惟精惟一，允執厥中」——一句的精義所在。朱子認為《中庸》成書的目的為：「子思子憂道學之失其傳而作也。蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。」⁸朱子既視《中庸》為「道統」傳承所繫，乃成己向學的終極目標與最高境界表徵，故朱子詮釋《四書》，以求「如何成聖」的問題意識，實出自《中庸》一書。而《中庸》的首句：「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。」又正是全書的綱領所在。朱子對「道」與「教」的詮釋為：

率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。脩，品節之也。性道雖同，而氣稟或異，故不能無過不及之差，聖人因人物之所當行者而品節之，以為法於天下，則謂之教，若禮、樂、刑、政之屬是也。……原其所自，無一不本於天而備於我。……道者，日用事物當行之理，皆性之德而具於心，無物不有，無時不然，所以不可須臾離也。⁹

由上引注文可知，朱子認為「道」一詞帶有實踐層面正確的行爲模式之意，乃人或物「循其性之自然」而來，其根源則為心所具有的「性之德」；至於「教」則是人類社會正當而合理的典章制度，這些社會規範能夠成立，均建立在合乎天然的「性」與正確不易之「道」的基礎上；故「性」的存有，實為「道」可依循，與「教」可成立的前提與必要條件，而「性」、「道」、「教」三者的共同根源，又均可歸本於宗教信仰的最高存有一「天」。故在朱子的詮釋脈絡中，《中庸》這部代表先聖「道統」心法最高境界的經典，其核心的關懷並不在於後起的「道」如何脩，「教」可否立等次要問題上，而實環繞於「天」命的「性」此一根本的關鍵上；故而朱子詮釋先聖相傳的道統一惟微的「道心」，即以「天命率性」稱之。¹⁰對於「『性』乃修身立人的根本，其根源則為『天』所賦予」此一命題，宋代諸儒一貫相承《孟子》、《中庸》兩部先秦典籍之說，並無異議。宋代儒者對「性」此一問題的思考論辯焦點多在於：人在何處、用何種方式可求得自身的「性」此一實踐工夫的問題上。本節下文即由朱子對「心」、「性」下工夫實踐

⁸ 朱熹，《四書章句集注》，〈中庸章句序〉，19。

⁹ 朱熹，《四書章句集注》，〈中庸章句〉，23。

¹⁰ 朱熹，《四書章句集注》，〈中庸章句序〉，20。

的問題意識與心路歷程，作為探討的入手方向。

對於《中庸章句》首章經文：「道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。……故君子慎其獨也。」一句，朱子注釋為：「若其可離，則為外物而非道矣。是以君子之心常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使離於須臾之頃也。」¹¹然而在朱子的心中，這只代表人能夠勉力自持，不使自己偏離天理的根本與「道」的正途，有需要努力才能做到的意味，故當有人問朱子「戒慎恐懼」是否為「學而知之，利而行之」的事時，朱子答曰：「固然」¹²；這正表示朱子認為「戒慎恐懼」及「慎獨」的工夫，與聖人「生而知之，安而行之」，渾然天成的境界仍有距離，尚未足以代表《中庸》「成聖之學」的最高境界。朱子心目中的「聖人」當如《中庸章句》第二十章經文所言：「誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」朱子對此句的解釋為：

誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。誠之者，未能真實無妄，而欲其真實無妄之謂，人事之當然也。聖人之德，渾然天理，真實無妄，不待思勉而從容中道，則亦天之道也。未至於聖，則不能無人欲之私，而其為德不能皆實。故未能不思而得，則必擇善，然後可以明善；未能不勉而中，則必固執，然後可以誠身，此則所謂人之道也。¹³

由上引朱子注文對照可知，朱子認為「戒慎恐懼」的君子只是「擇善固執」的「誠之者」，須付出後天不斷的自我克制與努力向學，才能不偏離「成聖之道」；聖人則是「不勉而中，從容中道」的「誠者」，必能達到《中庸章句》首章經文所言：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。……致中和，天地位焉，萬物育焉。」¹⁴的人生最高境界。故「慎獨」並非朱子詮釋《中庸》最重視的問題；人怎樣做到「致中和」的境界，才是朱子畢生的終極關懷所在，也是其心目中的人生最高境界。然而「不勉而中，從容中道」的聖人「誠者」境界，畢

¹¹ 朱熹，《四書章句集注》，〈中庸章句〉，22~23。

¹² 黎靖德，《朱子語類》，第四冊，卷六十二，1500。

¹³ 朱熹，《四書章句集注》，〈中庸章句〉，38，41。

¹⁴ 朱熹，《四書章句集注》，〈中庸章句〉，22。

竟為一般的凡人終生難以企及；如能成為「擇善固執」的「誠之者」，也可算是合理的道德修養目標，故朱子於思考「中和」概念的問題後，即以：人如何方能「擇善而固執之」此一問題為治學的核心，結合其自身的心性實踐心得，形成了以《大學》「格物致知」說為骨幹的思想脈絡與學問根本，為朱子的《四書》詮釋奠定一宏大的規模與嶄新的局面，後文對此將詳論之。

牟宗三氏於其力作《心體與性體》第三冊討論朱子學術思想的部分，認為「中和」概念的演變，實為朱子一生思想歷程的大分野、大關鍵處；牟氏以朱子四十歲前對「中和」概念的看法為「中和舊說」，並定朱子四十歲後形成的「中和」思想體系為「中和新說」；牟氏認為，朱子自「中和新說」完成後，方奠定其理、氣二分，心、性、情三分的「靜涵靜攝」思想體系。¹⁵本文限於篇幅，討論架構將以牟氏此說為基礎，至於是否無誤只能存而不論；然朱子的確於四十歲前後有一對「中和」概念的看法轉變，則無可懷疑，且朱子產生此番轉變的問題意識，實為形成朱子《四書》詮釋脈絡與思考方向的一大關鍵。筆者以下即取朱子於四十歲前後討論「中和」概念的相關文字參照比較之，以見朱子之所以必改「中和舊說」，其問題意識、關懷重點與思想脈絡何在。

《中庸章句》首章經文「喜怒哀樂之未發，謂之中；……中也者，天下之大本也」，朱子注釋為：「喜、怒、哀、樂，情也。其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。……大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之體也。」配合前文朱子解釋「天命之謂性」一句為：「性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉」¹⁶二句並觀，很容易給讀者一個印象：「性」即等於是「理」，也就是「喜怒哀樂未發之中」的內容，此「中」字成為「其中有物」的「蘊涵」意指。然而朱子對「中和」概念實經歷過一番艱辛而曲折的探索，其中的思想轉折與問題意識，絕非上引《中庸章句》的字面涵義如此簡單。先看朱子

¹⁵牟宗三，《心體與性體》，第三冊，第二章：〈朱子參究中和問題之發展〉；第三章：〈中和新說下之浸潤與議論〉。牟氏關於朱子「理、氣二分，心、性、情三分之論」，見牟宗三，《心體與性體》，第三冊，第二章：〈朱子參究中和問題之發展〉，143~144，此論於書中隨處可見，僅舉此一例以概其餘。

¹⁶朱熹，《四書章句集注》，〈中庸章句〉，22~23。

有與張南軒(敬夫，樂齋，1133-1180)討論「中和」概念的書信：

然聖賢之言，則有所謂「未發之中，寂然不動」者，夫豈以日用流行者為已發，而指夫暫而休息，不與事接之際為未發時耶？……於是退而驗之於日用之間，則凡感之而通，觸之而覺，蓋有渾然全體、應物而不窮者，是乃天命流行，生生不已之機，雖一日之間萬起萬滅，而其寂然之本體則未嘗不寂然也。所謂未發，如是而已，夫豈別有一物限於一時、拘於一處，而可以謂之中哉？¹⁷

文中所謂「天命流行，生生不已之機」，所指當為「心」能知覺感應萬物而生的無窮作用與變化；重點在於朱子不認為「未發」乃是心靈不與外物接觸作用的狀態，而是指心的知覺作用背後，有一「寂然之本體」，這才是「未發」的內容重點所在。至於此「未發的寂然本體」所指為何？朱子於後續與張南軒問答的書信中言道：

蓋通天下只是一箇天機活物，流行發用，無間容息。據其已發者而指其未發者，則已發者人心，而未發者皆其性也，亦無一物而不備矣。夫豈別有一物拘於一時、限於一處而名之哉？¹⁸

蓋性無時不行乎心之用，但不妨常有未行乎用之性耳。……只是來得無窮，便常有箇未發底耳。若無此物，則天命有已時，生物有盡處，氣化斷絕，有古無今久矣。此所謂天下之大本，若不真的見得，亦無揣摩處也。¹⁹

上引文字的重點在於：朱子已指明「已發」的「天命流行生機」為「人心」；而「未發」的「寂然不動本體」正是「性」。然而在朱子的觀念中，「心」與「性」

¹⁷ 朱熹，〈與張欽夫三〉，見《朱子文集》(臺北：財團法人德富文教基金會，2000)，第參冊，卷三十，1157~1158。關於朱子文書之寫作年歲，則參考牟宗三，《心體與性體》，第三冊，71。以下均以此書所論朱子相關文書的著作年歲為準，不再附註說明。

¹⁸ 朱熹，〈答張敬夫四〉，見《朱子文集》，第參冊，卷三十二，1243。

¹⁹ 朱熹，〈與張欽夫四〉，見《朱子文集》，第參冊，卷三十，1159。

乃似二實一，體用相合的不可分之物，若「心」、「性」真爲二物，則代表「理」與「氣」亦可分離，如此則「生物有盡，氣化斷絕」，天地萬物將失去其存在的「致中和」到「格物致知」——朱熹《四書》詮釋的「心性論」探微 9

依據；在朱子的觀念中，天地能存續至今，正是「心」、「性」不離，俱源於「天下之大本」此一命題的鐵證。牟宗三氏指朱子於「中和舊說」中：「肯認天命流行之體以為大本，於其良心萌蘖致察而操存之，以復其初，……非朱子所能真切正視而真有得於生命中者。」；「舊說因襲其前輩，猶近孟子，而彼不能真切，遂全捨棄而自成其中和之新說。……而心、性、情三分，理氣二分之格局亦於焉以成矣。」²⁰筆者認為，朱子就算是於「中和新說」成立之後，亦並不自覺已將「心」、「性」、「情」劃分為三，朱子實視「心性體用不離」為終生的理念。故「心」、「性」分離與否的問題並非「中和新說」的關懷重點；採取何種途徑，方能上達「天下大本」的境界——「致中和」，此一實踐工夫的探索選擇，才是「中和新說」問題意識的核心所在。此所以朱子於前引文字中有「若不真的見得，亦無揣摩處也」之語，蓋朱子於「中和舊說」中所未能真見者，並非牟宗三氏所云：「先秦舊義以及宋、明儒之大宗皆是本體宇宙論的實體之道德地創生的直貫之系統」²¹的「道德實體」；而是如何能上達「天下大本」——「性」（也就是「理」）——的實踐工夫與具體途徑。

朱子於四十三歲時撰有〈中和舊說序〉一文，意在回顧「中和舊說」成立與廢棄的學思歷程，可觀朱子區別新、舊二說的問題意識所在，茲述要點如下：

余蚤從延平李先生學，受《中庸》之書，求喜怒哀樂未發之旨，未達，…人自嬰兒以至老死，雖語默動靜之不同，然其大體，莫非已發，特其未發者為未嘗發爾。……予忽自疑斯理也，雖吾之所默識，然亦未有不可以告人者。今析之如此，其糾紛而難明也；聽之如此，其冥迷而難喻也。意者乾坤易簡之理，人心所同然者，殆不如是。²²

此序文可注意的要點有三：一、朱子早年向學的關懷核心，即在於「求喜怒哀樂

²⁰ 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1990），第二章：〈象山與朱子之爭辯〉，107~108，112。

²¹ 牟宗三，《心體與性體》，第一冊，第一部：〈綜論〉，59。

²² 朱熹，〈中和舊說序〉，見《朱子文集》，第捌冊，卷七十五，3786。

未發之旨」，此學的重要性，在於天下的「大本達道」其根本俱源於「未發之中」，不得斯旨，則永無可能達到「不勉而中，從容中道」的聖人境界，欲求「發而皆

中節」的人生修養，亦不可得。二、「中和舊說」區分「已發」為「心」，「未發」為「性」，並認定人的道德之所以難能完美，以致產生罪惡，其關鍵在於「性」之「未嘗發爾」，以致天理不能對人產生主導的作用，由此可推論，如不能找出工夫使人能明透發揚一己之「性」，使此「性理」能主宰自己的「心」，則人的道德實踐將永難趨於圓滿。三、朱子放棄「中和舊說」的關鍵，正在於「析之糾紛而難明」，使聽者難以明白通曉之故，既然言者、聽者都很難從此說中獲取可實踐的用工夫處，並真有所心得，這正代表舊說在實踐層面存在著嚴重缺陷，應予修正。「中和舊說」的最大矛盾，在於朱子理念上認知「心」、「性」為二而一，不可分離的「天下大本」；卻在實踐層面將「心」、「性」斷裂為二，使人於「心」上找不到見「性」的工夫門徑。這種「中和舊說」理論上的矛盾缺陷，朱子於四十歲時即已察覺，遂另立新說加以補救之。

第二節：朱子心性實踐工夫確立方向的關鍵

本節先行分析朱子建立「中和新說」的幾篇重要文獻，以呈現新說彌補舊說實踐工夫缺陷的問題意識與思考脈絡何在。朱子於「中和新說」發端的〈與湖南諸公論中和第一書〉中曾論及另闢新說之由：

《中庸》未發已發之義，前此認得此心流行之體，又因程子「凡言心者，皆指已發而言」，遂目心為已發，性為未發。然觀程子之書，多所不合，因復思之，乃知前日之說，非惟心性之名，命之不當，而日用工夫，全無本領，蓋所失者，不但文義之間而已。²³

此段文字可注意者有二：一、「中和新說」修正舊說的重點，即在於定義「性」為「未發」，而「心」乃「已發」這一命題上；二、而朱子所最在意者，又不在於「文義之間」，即「心」、「性」的定義問題而已，而實在於舊說的實踐工夫存有重大的缺陷，即「日用工夫全無本領」，缺乏有確實方法可循的「致中和」途徑。如牟宗三氏所言：「舊說顛預僞侗，對於心性之實既無相應之契悟，亦無

²³ 朱熹，〈與湖南諸公論中和第一書〉，見《朱子文集》，第柒冊，卷六十四，3229~3230。

確定之表示」，此固為「朱子之所不能安」²⁴處，然朱子所真正在意者還是在於「致中和」到「格物致知」——朱熹《四書》詮釋的「心性論」探微 11

「中和舊說」在實踐層面的重大缺陷，使「見性」工夫於「心」上無處可尋覓入手，「心」、「性」遂斷裂為二，非僅文義之間命名不當而已。至於舊說的實踐工夫何以有缺陷？且看舊說於何處「下工夫」：

故雖汨於物欲流蕩之中，而其良心萌蘖，亦未嘗不因事而發見，學者於是致察而操存之，則庶乎可以貫乎大本達道之全體而復其初矣。²⁵

但因其良心發見之微，猛省提撕，使心不昧，則是做工夫底本領。……

若不察於良心發見處，即渺渺茫茫，恐無下手處也。²⁶

朱子於「中和舊說」中的實踐工夫，大致以「遇事則致察發見良心，操存提省之以應事」為其內容，此所以牟宗三氏言舊說「猶近孟子」之故。然舊說心性實踐工夫的重大缺陷在於：凡「遇事則發見提省良心以應之」的工夫，均屬「已發」後的思慮動作，屬於「擇善固執」的「誠之者」境界，已無法再回溯求得「未發」前「中」的狀態；然而惟有求得「未發之中」，才可能「致中和」，到達「發而皆中節」、「不勉而中，從容中道」的成聖最高標準，這在舊說的實踐工夫脈絡下則為永遠無法企及之境。對此種心性實踐工夫的困境，朱子於著手建立「中和新說」時已有所警醒；其對「中和舊說」改弦更張的關鍵在於〈已發未發說〉文中所引程頤(正叔，伊川，1033-1107)之論：

「中即性也」，此語極未安。中也者，所以狀性之體段，……中之為義，自過不及而立名，若只以中為性，則中與性不合。……中止可言體，而不可與性同德。²⁷

朱子引伊川此論，其意在否定「『未發之中』即等於『性』」此一命題，而視「中」字為描述「性」的「不偏不倚，無過不及」狀態的形容詞，從而改變了「中」字

²⁴ 牟宗三，《心體與性體》，第三冊，第二章：〈朱子參究中和問題之發展〉，135。

²⁵ 朱熹，〈與張欽夫三〉，見《朱子文集》，第參冊，卷三十，1158。

²⁶ 朱熹，〈答何叔京十一〉，見《朱子文集》，第肆冊，卷四十，1722。

²⁷ 朱熹，〈已發未發說〉，見《朱子文集》，第柒冊，卷六十七，3375。本段所引伊川之言見程頤，《二程全書·伊川文集》(臺北：臺灣中華書局，1976)，卷五，10~11。

代表「其中有物」的「蘊涵義」。朱子修正舊說爲新說的最關鍵處在引述伊川以下諸言立論：

12

通識研究集刊 第十三期

既思便是已發，……當中之時，耳無聞，目無見，然見聞之理在始得。……未發之前謂之靜則可，靜中須有物始得，……存養於未發之前，則可；求中於未發之前，則不可。……善觀者卻於已發之際觀之。²⁸

朱子引伊川上述諸論，實欲援引伊川權威以證成朱子更張舊說，創立「中和新說」的理論必然性，其目的本不在於詮釋伊川的思想體系；故伊川上述言論雖然實際啓發了朱子建立「中和新說」的問題意識與動機，卻不必然爲朱子所贊同。伊川上引關於「未發之中」的言論，其最關鍵語在於「求中於未發之前則不可」、與「善觀者卻於已發之際觀之」二語，這無異否定了人能以「心」的知覺能力求得「未發之中」的可能性；此說的理論根據則在於「既思便是已發」，與朱子未引述的伊川同篇答問中「既有知覺，卻是動也，怎生言靜？」等關鍵二語。伊川所認定的「未發之中」可用「靜」的心靈狀態概括，甚至要到達「耳無聞，目無見」這等感官與思慮和外界斷絕的程度；此「靜」中雖有「物」，即耳、目的「見聞之理」——也就是「性」，然而這處於「未發之中」狀態下的「性」，卻是人的心知感官能力所無法求得的，因爲人只要對自己的「心」發生思慮體驗的動作，即屬「已發」，此動作便已干擾到原本不偏不倚，與外界隔絕的「未發之中」，使「未發」的狀態一去不返，永無可能回溯追及；又「未發之中」本是一「靜」的心靈狀態，一旦有所知覺思維，此心自然「動」了起來，便必然干擾改變了原本的「靜」，使「未發之中」同樣的一去不返。伊川正因上述的思考脈絡認定了「未發之中」非「心」的知覺能力可求，以故才有「存養于未發之前則可，求中于未發之前則不可」等語。朱子也認同伊川上述的思考脈絡，所以接受「『未發之中』非人心自我覺思體驗可得」此一命題，這種思考也正是朱子何以必須修正「中和舊說」的理由，因爲舊說「發見提省良心以應事」的實踐工夫均屬「既思」、「動」的「已發」層次，必將因其事後補救的性質與思慮的干擾作用，使人永遠無法合於「未發之中」的境界；且如依舊說認定「『性』即未發，『心』爲已發」，

²⁸ 朱熹，〈已發未發說〉，見《朱子文集》，第柒冊，卷六十七，3376。本段所引伊川之言見程頤，《二程全書·程氏遺書》，第十八：伊川先生語四，14~15。

則依上述推論，已發的「心」將無可能察覺體驗未發之「性」，這將使以「心」明「性」，使人能合於「未發之中」，達至「從容中道」的聖人境界此一命題，「致中和」到「格物致知」——朱熹《四書》詮釋的「心性論」探微 13

永無實現的可能。使「性」掉落在「心」上可施用的工夫之外，無異使「性」與「心」在實踐層面斷為兩截；並由於「心」的覺思能力無法企及「未發之中」的境界，斷絕了人類邁向「成聖」之途的可能性；上述二者均是朱子反省舊說心性實踐工夫的致命缺陷所在。

至於朱子不能滿足伊川的說法則在於：伊川以「耳無聞，目無見」的「靜」詮釋「未發之中」，實無異於否定了人心與感官的知覺思維能力，故朱子對伊川以「無聞無見」詮釋「靜」——即「未發之中」，及以「知覺」詮釋「動」的說法實隱有批判之意：「未發之前，不是瞑然不醒，怎生說做靜得？然知覺雖是動，不害其為未動。」；「不只是昏然不醒也」；「今未曾知覺甚事，但有知覺在，何妨其為靜？不成靜坐便只是瞌睡！」；「靜時那道理自在，卻不是塊然如死底物也。」²⁹以故有人問朱子：橫渠云「心統性情」，伊川卻以「性之有形者謂之心」言「性統心情」，不知孰是的問題時，朱子答以贊同張載(子厚，橫渠，1020-1077)「心統性情」之論，並謂伊川「性之有形者謂之心」的說法為「理會不得」，認為此說是出於門人的錯誤記載。³⁰朱子之所以間接批判伊川的說法，除朱子認為「心」有「氣稟之雜」等生理慾望，不可等同於「性」——亦即分殊賦形的「理」，此外，關鍵還是朱子著眼於實踐層面，堅持惟有「心」可見「性」，「性」並不能代表「心」，如持「性統心情」之論，則勢必由「性」處入手下工夫，然「性」如無「心」的知覺作用則無以呈現；由「性」入手，勢必因「性」的抽象恍惚，難以用功，遂使「心」、「情」具難以導正，實踐工夫必陷斷裂。故朱子云：

但以吾心觀之，未發而知覺不昧者，豈非心之主乎性者乎？已發而品節不差者，豈非心之主乎情者乎？³¹

²⁹ 黎靖德，《朱子語類》，第六冊，卷九十六，2469~2470。

³⁰ 黎靖德，《朱子語類》，第四冊，卷五十九，1385。

³¹ 朱熹，〈答胡廣仲五〉，見《朱子文集》，第肆冊，卷四十二，1811。

心有體用。未發之前是心之體，已發之際乃心之用，如何指定說得！蓋主宰運用底便是心，性便是會恁地做底理。性則一定在這裡，到主宰運

用卻在心。情只是幾箇路子，隨這路子恁地做去底，卻又是心。³²

此所以朱子必舉「心統性情」之說，因為「心」才是人身的主宰，「性」、「情」俱由「心」而顯現，故惟有在「心」上用工夫，人的道德修養方有具體可落實處，而這正是「中和新說」的大宗旨所在。

下文節引朱子答湖南諸公與張南軒的書信，以見「中和新說」的要義：

皆以思慮未萌、事物未至之時，為喜怒哀樂之未發，當此之時，即是此心寂然不動之體，而天命之性，當體具焉，以其無過不及，不偏不倚，故謂之「中」；及其感而遂通天下之故，則喜怒哀樂之性發焉，而心之用可見，以其無不中節，無所乖戾，故謂之「和」。³³

然人之一身，知覺運用莫非心之所為，則心者固所以主於身，而無動靜語默之間者也。然方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具，其所謂中，是乃心之所以為體，而寂然不動者也；及其動也，事物交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主，其所謂和，是乃心之所以為用，感而遂通者也。……是則心之所以寂然感通、周流貫澈，而體用未始相離者也。³⁴

上引「中和新說」文獻的重點有二：一、在「未發」、「已發」區別的定義上，朱子一改「性屬未發，心為已發」的舊說，而用「心」的知覺是否有與外界事物產生關連，並使感覺情緒發動變化，作為「已發」、「未發」的定義。二、由上述定義確立了「未發」乃「寂然不動」的「心之體」；而「已發」則是「感而遂通」的「心之用」；「未發」與「已發」二者間的分別，不過是「心」所處的狀態不同罷了。以故「致中和」的實踐工夫問題就首先要落實在人的「心」上，並確立了「『心』為人身之主」此一命題，如此則「性」、「理」的探求亦須轉由

³² 黎靖德，《朱子語類》，第一冊，卷五，90。

³³ 朱熹，〈與湖南諸公論中和第一書〉，見《朱子文集》，第柒冊，卷六十四，3229。

³⁴ 朱熹，〈答張敬夫十八〉，見《朱子文集》，第參冊，卷三十二，1273。

人「心」的修爲工夫之途著手，方能避免「中和舊說」在實踐層面使「性」、「心」斷裂爲二的弊病。故朱子於建立「中和新說」後，其心性實踐工夫的重點已有一「致中和」到「格物致知」——朱熹《四書》詮釋的「心性論」探微 15

番大轉變，即：如何能存養並不迷失眾人原本皆有的「寂然不動」的「未發之心體」，以使「心」於「已發」後其知覺思慮的能力得以完全展現，達到「感而遂通」天下萬物的聖人境界。此所以朱子於「中和新說」成立後將實踐工夫的重點轉放在強調「涵養於未發之中」的命題上，以下節引朱子的相關文字以便說明此種轉變：

然未發之前，不可尋覓，已發之後，不容安排，但平日莊敬涵養之功至，而無人欲之私以亂之，則其未發也鏡明水止，而其發也無不中節矣，此是日用本領工夫，至於隨事省察，即物推明，亦必以是為本，...故程子之答.....又曰：「人道莫如敬，未有致知而不在敬者。」又曰：「涵養須是敬，進學則在致知。」...向來講論思索，直以心為已發，而日用工夫，亦止以察識端倪為最初下手處，以故闕卻平日涵養一段工夫。³⁵

此段最要緊的話，在於「未發之前，不可尋覓，已發之後，不容安排」一句。蓋朱子既已放棄「發見提省己『心』」，求得『未發之中』」的舊說實踐工夫，遂從而否定「人能以心智能力逆覺體驗己『心』」，以見得『未發之中』」此一命題的可能性，此所以「未發之前，不可尋覓」；然人心的「已發」狀態實由「未發」者啟動之，以「未發」的「心之體」為本源；「未發」既尋覓不得，「已發」者自然不容安排，無法使之「發而皆中節」。如此則人心於「未發」、「已發」之間，即形成一實踐工夫上的斷裂。朱子提出彌補此斷裂的方法則是：「以『敬』的工夫涵養『未發之中』的『心之體』」；以下所引文字正是討論「用敬涵養己心」與「察識己心」何者為「致中和」工夫的根本：

蓋心主乎一身，而無動靜語默之間，是以君子之於敬，亦無動靜語默而不用其力焉。未發之前是敬也，固已主乎存養之實；已發之際是敬也，又常行於省察之間。.....敬則心之貞也，.....蓋發處固當察識，但人自有未發時，此處便合存養，豈可必待發而後察，察而後存耶？且從初不

³⁵ 朱熹，〈與湖南諸公論中和第一書〉，見《朱子文集》，第柒冊，卷六十四，3227~3228。

曾存養，便欲隨事察識，竊恐浩浩茫茫，無下手處。³⁶

《中庸》澈頭澈尾，說箇謹獨工夫，即所謂「敬而無失，平日涵養」之意；……殊不知未感物時，若無主宰，則亦不能安其靜，只此便自昏了天性，不待交物之引然後差也。³⁷

朱子所言「以敬涵養」的工夫，顯然與以「心」的覺思能力「察識己心」不同，否則「涵養」與「察識」二者即無需分別。至於「涵養」工夫的根本——「敬」，朱子以「（心）有個主宰」、「心之貞」名之；且另有「敬有甚物，只如『畏』字相似。不是塊然兀坐，耳無聞，目無見，全不省事之謂。只收斂身心，整齊純一，不恁地放縱，便是敬。」；「敬不是萬事休置之謂，只是隨事專一，謹畏，不放逸耳。」；「敬是始終一事」；「敬，只是此心自做主宰處。」³⁸等對「敬」的詮釋。由此觀之，朱子所言的「敬」似乎是指一種「戒慎謹懼，情緒平靜，思慮收斂，堅守信念」的一種專注無雜念的心理狀態，而唯有時時培養此種心理狀態，以之為「心」上用工夫的本源發動處，方可使人「心」的知覺思維能力獲得充分的發揮，從而展現「明『性理』以成聖」的潛能。朱子於廢棄「中和舊說」後，即以「涵養持敬」作為「中和新說」的入手工夫，並終生反對以「逆覺察識，以心觀心」的方式作為「明心見性」的工夫法門，此因在朱子的思維裡，「涵養持敬」與「察識觀心」根本是不同性質的心理狀態：

夫心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也，為主而不為客者也，命物而不命於物者也。故以心觀物，則物之理得。今復有物以觀乎心，則是此心之外，復有一心，而能管乎此心也。然則所謂心者，為一耶，為二耶？為主耶，為客耶？為命物者耶？為命於物者耶？此亦不待教而審其言之謬矣。³⁹

朱子認為「心」是人身之主宰，有其完整的知覺思維能力與主體性，如容許以逆

³⁶ 朱熹，〈答張敬夫十八〉，見《朱子文集》，第參冊，卷三十二，1273~1274。

³⁷ 朱熹，〈答林擇之二十〉，見《朱子文集》，第肆冊，卷四十三，1900。

³⁸ 黎靖德，《朱子語類》，第一冊，卷十二，208，210~211。

³⁹ 朱熹，〈觀心說〉，見《朱子文集》，第柒冊，卷六十七，3389。

覺體察的方式「以心觀心」，乃是於「心」外另立一「心」，將己「心」一分爲二，則「心」主宰外物的主體性與知覺能力的完整性將遭到割裂。更重要的是，如以逆覺體察的方式分「心」爲二，則朱子最重視「敬」的專注合一的心靈狀態「致中和」到「格物致知」——朱熹《四書》詮釋的「心性論」探微 17

勢必破壞而無法維持；故如察識「觀心」，則勢必無法「持敬」，二者在朱子心中適成矛盾，此所以朱子終生不契合於陸九淵(子敬，存齋，象山，1139-1193)之故。

朱子由「以『敬』涵養己『心』」的法門，奠定了「中和新說」由「心」上入手統領「致中和」實踐工夫的格局後，遂確立朱子治學的大架構所在：

程夫子曰：「涵養須用敬，進學則在致知。」此二言者，體用本末無不該備，試用一日之功，當得其趣。⁴⁰

朱子一生治學的大綱領確實就在「涵養須用敬，進學在致知」一語。(至於伊川與朱子對此語意涵的傳承與異同，則不在本文討論的範圍之內。)此語既是朱子彌補「中和舊說」實踐層面中「心」、「性」斷裂爲二的用工夫關鍵處；也成爲朱子從《中庸》「致中和」的問題意識出發，建立了「中和新說」以「心統性情」爲用工夫處的思想架構後，轉向以《大學》爲朱子畢生治學規模的總綱領。本文以下即試析朱子此番實踐工夫與治學方向轉變的思想脈絡。朱子於「中和新說」的理論架構完成後，對「未發」、「已發」問題的重要性認識有了根本的改變。在舊說時期，以「未發」是「性」，乃「天命流行，生生不已之機」的「寂然之本體」，是「大本達道之全體」的「初」⁴¹——即起源，則「中和舊說」實以「未發之中」較「已發」爲探求成聖之道的更高境界；此所以朱子於〈中和舊說序〉中言道其早年向學的目標即在「求喜怒哀樂未發之旨」。朱子於「中和新說」建立後，對上述以「未發之中」爲向學目標的看法卻有了根本性的改變。朱子在答覆問者言：張南軒謂「喜怒哀樂之中，言眾人之常性，『寂然不動者』，聖人之道心。」此種說法是否正確時言道：

某看來，「寂然不動」，眾人皆有是心；至「感而遂通」，惟聖人能之，

⁴⁰ 朱熹，〈答劉子澄二〉，見《朱子文集》，第肆冊，卷三十五，1405。本段所引伊川之言見程頤，《二程全書·伊川文集》，卷五，5。

⁴¹ 朱熹，〈與張欽夫三〉，見《朱子文集》，第參冊，卷三十，1157~1158。

眾人卻不然。蓋眾人雖具此心，未發時已自汨亂了，思慮紛擾，夢寐顛倒，曾無操存之道；至感發處，如何得會如聖人之中節！⁴²

《中庸》澈頭澈尾，說箇謹獨工夫，即所謂「敬而無失，平日涵養」之朱子認為眾人皆有「寂然不動之心」一即「未發之心」，反而是只有聖人才有「感而遂通之心」，故能「發而皆中節」。此一思考脈絡即顯示在「中和新說」後，「未發」、「已發」對「致中和」的重要順序已有倒轉之勢；朱子的心性工夫重點已轉變為：如何能守持住眾人皆有的「寂然不動」之「心」，並用工夫使此「心」能「感而遂通」，以進至聖人「發而皆中節」的境界；而能為朱子所信服的結論正是：「涵養須用敬，進學在致知」一語。何以造成朱子此番思想脈絡的改變？關鍵在於朱子已體認到：人欲以己「心」觀想「未發之中」，並求「心」能全然契合於此「中」的境界，幾乎不可能實現。因為如欲以逆覺察識的「觀心」方式求此「未發之中」，則人「心」一有思慮動作，「以心觀心」，便是「已發」，勢必干擾破壞「未發之中」的狀態，這正是「中和舊說」遭放棄的理由。至於以「涵養持敬」的工夫存此「未發之心」，以求得「寂然不動心體」的「未發之中」，又因人「心」具有「情」、「欲」、「意」等種種生理慾望的作用與特質，而難以完善必全。朱子對於人「心」的不可測性，實有極深刻的認識，故云：「『心』字貫幽明、通上下，無所不在，不可以方體論也。」⁴³至於「情」、「欲」二字對「心」的作用，朱子亦有妙喻，如：「心譬水也；……情所以行乎水之動，欲則水之流而至於濫也。」故「情」與「欲」存於「心」，都會增加「心」的不穩定與不可測。況且人「心」的思慮作用，尚有隱晦不明的「意」行乎其間：「志是公然主張要做底事，意是私地潛行間發處。」⁴⁴；「意便有潛竊意思」⁴⁵，雖不可說朱子已有「潛意識」的認識，但朱子對人「心」明白浮現的思維背後，尚潛藏一股可能引發罪惡的動機，實有深切的體認。以故朱子於「中和新說」建立後強調：「《中庸》工夫只在『戒慎恐懼』與『慎獨』」；並於答「『戒懼慎獨』

⁴² 黎靖德，《朱子語類》，第六冊，卷九十五，2415。

⁴³ 朱熹，〈答胡廣仲五〉，見《朱子文集》，第肆冊，卷四十二，1811。

⁴⁴ 以上朱子論情、欲、意，俱見黎靖德，《朱子語類》，第一冊，卷五，96~97。

⁴⁵ 黎靖德，《朱子語類》，第七冊，卷九十八，2514。

是『敬』否？」的問題時，認為：「說著『敬』，已多了一字。但略略收拾來，便在這裡。」⁴⁶。朱子實以「戒慎恐懼」與「慎獨」二者為「涵養持敬」工夫的「致中和」到「格物致知」——朱熹《四書》詮釋的「心性論」探微 19

勢必破壞而無法維持；故如察識「觀心」，則勢必無法「持敬」，二者在朱子心精神所在：

《中庸》徹頭徹尾，說箇謹獨工夫，即所謂「敬而無失，平日涵養」之意；……惟其戒謹恐懼，不敢須臾離，然後中和可致，而大本達道，乃在我矣。⁴⁷

朱子如此強調專一心思、收斂情緒、持守信念的「敬」的工夫，並以「戒懼慎獨」詮釋之，正為對抗人「心」的複雜度、不穩定、與不可測性。然而「涵養持敬」的工夫也只能力求人「心」回歸其「寂然不動之體」的狀態，以求儘量貼近重合於「理」具化而微，渾然天成的「性」，並不能使「性」完全浮顯於人「心」之中，以故「涵養持敬」與「戒懼慎獨」仍只是「致中和」的消極工夫而已；且依上所論，則「性」依然掉落於「心」所施用的工夫之外，無法明見求得，這讓「中和新說」仍然犯了與舊說相同的毛病，使「心」與「性」在實踐層面斷裂為二，亦將使人因天命之「性」無處可求，而阻礙了上達成聖之路。面對「『心』、『性』在實踐工夫上斷裂」，與如何能使「人『心』發揮『感而遂通』的能力，以達至『發而皆中節』的聖人境界」這兩個問題，朱子所提出的藥方，正是「進學在致知」一語，這才是「致中和」的積極工夫所在，並由此開啓了《大學章句》的「格物致知」說，為朱子治學方向的大轉變奠定了規模。

第三節：「格物窮理」說與朱子心性探索的關係

要明瞭朱子怎樣面對並解決「如何見『性』，『性』何處可求」；以及「人『心』如何能發揮『感而遂通』的能力」這兩個問題，首先必須探清在朱子的心目中，「心」、「性」二者究竟是什麼樣特質的東西，下文先論對朱子而言更為本質者，即「天」所賦予人的「性」。朱子承伊川之說，認為「性」即是「理」，這可說是朱子思想中最顯著的一項基本命題，如在《四書章句集注》，朱子注釋

⁴⁶ 黎靖德，《朱子語類》，第四冊，卷六十二，1506，1503。

⁴⁷ 朱熹，〈答林擇之二十〉，見《朱子文集》，第肆冊，卷四十三，1900。

孟子「性善」說爲：「性即天理，未有不善者也」⁴⁸；解釋《中庸》「天命之謂性」之語爲：「性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，

20

通識研究集刊 第十三期

猶命令也。」⁴⁹「性即理」的說法在《朱子語類》中更是隨處可見，如：「性即理也。在心喚做性，在事喚做理。」；「生之理謂性」；「性是天生成許多道理」；「性是許多理散在處為性」等語，都清楚表明了朱子心目中「理」與「性」二者的關連與同質性。最意味者，是朱子的一句小語：「性是合當底。」⁵⁰「合當底」有「天生應遵守者」的意味，表示「性」對人而言是項無需學習經驗的先天特質，而「理」則是朱子心目中天地萬物的「先驗」法則，「性」、「理」二者對人俱屬「先驗」，即先天存在，不必後天學習者者，則根源於天的「性」，如不是「理」，又屬何物？朱子雖在信仰先驗法則的立場上言「性即理」，說得是斬釘截鐵，實則「性」一詞在朱子的心中頗有一種抽象而不確定的意味：

性不是卓然一物可見者。只是窮理、格物，性自在其中，不須求，故聖人罕言性。

性不可言。所以言性善者，只看他惻隱、辭遜四端之善則可以見其性之善，如見水流之清，則知源頭必清矣。四端，情也，性則理也。發者，情也，其本則性也，如見影知形之意。

心、意猶有痕跡。如性，則全無兆朕，只是許多道理在這裏。⁵¹

論性，要須先識得性是箇甚麼樣物事。程子「性即理也」，此說最好。今且以理言之，畢竟卻無形影，是這一箇道理。在人，仁義禮智，性也。然四者有何形狀，亦只是有如此道理。⁵²

⁴⁸ 朱熹，《四書章句集注》，〈孟子集注〉，455~456。

⁴⁹ 朱熹，《四書章句集注》，〈中庸章句〉，22~23。

⁵⁰ 以上所引朱子論「性」諸語，俱見黎靖德，《朱子語類》，第一冊，卷五，82~83。

⁵¹ 黎靖德，《朱子語類》，第一冊，卷五，83，89，95。

⁵² 黎靖德，《朱子語類》，第一冊，卷四，63~64。

在朱子的觀念中實很清楚的認定，「性」是一不可言見而又無形影徵兆可尋的事物，簡言之，「性」具有抽象而不可捉摸的特質；然而在「天命之性」等同於聖人的「道心」，乃成聖之學的追求目標此一立場上，朱子又絕不容許「性」斷裂「致中和」到「格物致知」——朱熹《四書》詮釋的「心性論」探微 21

於「心」所施用的工夫之外，而無所著落；何況，如前節所論，朱子已否定了「察識觀心」之法有見「性」的可能，而「涵養持敬」亦只是使「心」之體「寂然不動」，有可能貼近於「性」的消極工夫而已。以故，朱子在實踐工夫上勢必要使「性」具體化，而能為「心」所求見，這正是上引朱子話語中不斷強調要於具體事物中察見「性」存在處的原因。而與「性」同樣具有「先驗」特質，卻比「性」更為具體，而有條理體系可尋覓者，也只有散見於萬事萬物中的「理」。所以在下工夫的實踐途徑上，朱子亦有於「理」上求「性」的論證必要性；因為只有確立「性即理」的命題，「性」方能成為吾「心」可見可求的具體對象，也就能彌補前述「『心』、『性』在實踐工夫上斷裂」的問題。

再看朱子認定的「心」，是否具有彌補前述「斷裂」的特質，與「感而遂通」的能力。朱子所言的「心」，不但是人身的主宰，也具有超越人形體界限的不可思議的知覺能力，故云：「心者，氣之精爽」；「心官至靈，藏往知來」；「所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。」⁵³；「心之為物，至廣至靈，神妙不測，常為一身之主，以提萬事之綱。」⁵⁴然而「心」雖為形成人身之「氣」的精華所聚，能超越形體限制而感知外物，並可主宰此種知覺能力，但這不過表示「心」具有「感而遂通」萬事萬物的潛能，並不代表人有此「心」，即必然能「感而遂通」，從而達至「發而皆中節」的聖人境界。要使吾「心」的知覺感通潛能充分釋放，尚須用工夫助成，其法門就是：「大本用涵養，中節則須窮理之功。」⁵⁵；及「涵養須用敬，進學在致知」二語。意即：用「涵養持敬」的工夫使吾「心」不受干擾而偏離「大本」——即「天命之性」，則「心」的知覺與思維能力就會充分的釋放出來，而能遍識窮盡萬物之「理」——此通於「天命之性」，達到「感而遂通」萬事萬物，並「發而皆中節」的聖人境界。故朱子言道：「伊川『性即理

⁵³ 黎靖德，《朱子語類》，第一冊，卷五，85。

⁵⁴ 朱熹，〈甲寅行宮便殿奏劄二〉，見《朱子文集》，第貳冊，卷十四，450。

⁵⁵ 黎靖德，《朱子語類》，第四冊，卷六十二，1509。

也』，橫渠『心統性情』二句，顛撲不破！」⁵⁶此並非浮泛虛誇之語；「心統性情」者並非單指本質狀態而言，亦有在「心」下工夫統管「性」、「情」之意，

以「涵養」工夫使「心」能「寂然不動」，貼合於不偏不倚的「性」；以「窮理致知」的工夫使「心」能「感而遂通」，平順節制其「情」，達到「發而皆中節」的境界。「性即理」此一命題，則使「心」因具有知覺思維能力而能知「理」、明「理」，從而依「理」見「性」，使「性」能清晰呈現、完全滿溢於吾人「心」中。將朱子服膺不已的「心統性情」與「性即理」這兩項命題，與「涵養須用敬，進學在致知」一語並觀，方能理解朱子為何稱讚伊川此語為「體用本末無不該備」，因為朱子結合上述兩項命題的「以敬養心，以心明理」的工夫法門，實已使自「中和舊說」到「新說」以來，一直存在的：「『心』、『性』在實踐工夫上斷裂為二」的困境得到理論的解決；朱子云：「聖賢教人，只是要救一個間斷。」⁵⁷此「間斷」雖非本文意指者，然朱子一生學思歷程由「致中和」的問題意識出發，畢生致力於彌補其理論架構的間隙，豈輕易哉！朱子斯語實無異於夫子自道。

相較於用「敬」涵養此「心之體」，使其「寂然不動」以貼合於「性」的消極保守工夫；發明吾「心」的知覺思維能力，使其識「理」見「性」的工夫，不論是彌補「『心』、『性』在實踐工夫上斷裂」的功效，或是使此「心」發揮「感而遂通」，以達「發而皆中節」境界的潛能而言，「窮理」與「進學致知」的工夫都較「涵養持敬」更具積極進取的精神，而屬於在「心」施用的工夫中更複雜、更廣闊、更高難度的層次。而「進學在致知」與「明理見性」二者在朱子的思想脈絡裡，又都可以歸趨於《大學》的「格物致知」說，遂使《大學》一書在朱子「心性探索實踐」的思想脈絡中擔負起更積極關鍵的角色。至是，朱子由「致中和」問題意識出發的治學方向，一變而為以《大學》的「三綱領」、「八條目」⁵⁸為歸趨；這奠定了朱子以《大學》「格物致知」說為基礎的學問規模，貫串於

⁵⁶ 黎靖德，《朱子語類》，第一冊，卷五，93。

⁵⁷ 黎靖德，《朱子語類》，第八冊，卷一百二十一，2926。

⁵⁸ 「三綱領」指「明明德」、「親民」、「止於至善」；「八條目」則是「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」。

朱子整部《四書章句集注》的詮釋脈絡中。

朱子注釋「格物致知」，多據伊川之說加以擴充發揮，故本文即依朱子的詮釋體系分析之，不對程、朱二子分別論列。朱子於《四書章句集注》中對「格致中和」到「格物致知」——朱熹《四書》詮釋的「心性論」探微 23

物致知」的詮釋為：

知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。⁵⁹

至於「格物」與「致知」二者間的工夫順序與義理關連，朱子則於《大學·格物致知補傳》中論道：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在極物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。⁶⁰

上述二說，正是朱子對「格物致知」詮釋的取向與理論架構的重點所在。其中重要的問題如下。首先要問的是：何以「格物」為「致知」的必要先決條件？「物」與吾「心」知覺能力的必然關連性何在？此因人「心」與外在「事物」本呈隔離狀態，二者互不干涉；惟其中有一渾然運行於天地萬物之「理」貫穿於吾人的「心」與外在「事物」之間。故朱子必釋「格物」為「窮事物之理」，如此則「物」與「理」二者在朱子的詮釋架構中即產生一體兩面、二而一的特性，使二者不可分離。此因唯有能窮盡「物」之「理」，吾「心」的思維能力與知覺範圍，方能因對外物事理的明白與涵融，而使吾人心靈「知」的能量極盡擴充。依《格物補傳》，唯經此「格物窮理」的過程，方能使外在事物與吾「心」的知覺思維，藉著貫穿於「心」、「物」間的「理」而發生連繫，「物」也因此而對人產生意義；上述正是朱子詮釋「致知在格物」的理論推演根據所在。

反過來問，何以「窮理」的心智活動必於「格物」上落實？如上文所云：「理」與「物」實有一體兩面性，「物」離「理」不能存，「理」離「物」亦不能行，二者斷不可分。故朱子云：「格物，不說窮理，卻言格物。蓋言理，則無可捉摸，物有時而離；言物，則理自在，自是離不得。」⁶¹；「性只是理。然無

⁵⁹ 朱熹，《四書章句集注》，〈大學章句〉，5。

⁶⁰ 朱熹，《四書章句集注》，〈大學章句〉，9。

⁶¹ 黎靖德，《朱子語類》，第一冊，卷十五，289。

那天氣地質，則此理沒安頓處。」；「天命之性，若無氣質，卻無安頓處。且如一勺水，非有物盛之，則水無歸著。」⁶²故如「窮理」的過程脫離「物」而進行，

則「理」將抽象而難以捉摸，亦無憑藉可供入手聞知。在朱子的觀念中，脫離「物」的「窮理」過程，勢必容易落入玄虛恍惚的釋、老二道，此因無「物」可「格」，而乏具體落實的用工夫處。又因為朱子採納伊川「性即理」的說法，「格物」、「窮理」、與「知性」三者朱子的詮釋脈絡中具有等同的意義，故在朱子的詮釋體系中，欲擴展推衍吾人「心」的知覺思維能量，其工夫在於「窮理知性」，而亦唯有落實於「物」以「窮理」，方使「理」的探索有具體可把握處。朱子實藉「物皆有理」，而「性即理」的概念，將屬於人內在的「心」與屬於外在世界的「物」緊緊關連之，以打破「心」、「物」兩分的隔閡，使人能擺脫屬於「氣」層次的形體桎梏，有向天理流行境界邁進的理論可能，這正是朱子特別重視「格物致知」說的思考脈絡所在。

朱子向來反對「頓悟」，認為易流於「禪」，程、朱二子皆主張循人倫要旨，由簡而難，物物皆格，推類旁通；然而朱子於《格物補傳》中又云：

即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣⁶³

朱子亦引程顥(伯淳，明道，1032-1085)之言：「理會得多，自當豁然有個覺處」、「積累多後，自當脫然有悟處」⁶⁴，且頗有讚賞之意。凡此均有「頓悟」的意味，而朱子又明明主張循序積力下工夫，此種矛盾如何化解？筆者認為朱子所謂「理」者，實係由天地萬物之理交錯關連，而上有先天存在運作的天理網絡——「太極」，唯有積久勤力，循序推類「窮理」，方能於此「理」的叢聚網絡中多方探索，而能得其彷彿之狀，這正是朱子認定絕無可能格一物而通萬理之意，⁶⁵然而天地萬物數量無窮，豈能都格得盡？朱子認為如「格物窮理」至能掌

⁶² 黎靖德，《朱子語類》，第一冊，卷四，66。

⁶³ 朱熹，《四書章句集注》，〈大學章句〉，9。

⁶⁴ 黎靖德，《朱子語類》，第二冊，卷十八，395~396。

⁶⁵ 黎靖德，《朱子語類》，第二冊，卷十八，391~392。

握此「理」的網絡結構，即「太極」的整體情狀，則自然能夠「豁然貫通」，憑已窮之「理」類推未知其餘，而達到「無所不知，天理流行」的境界。朱子認定「理」具有整體結構性，正是調合循序「格物」與「頓悟貫通」矛盾的關鍵所在。

「致中和」到「格物致知」——朱熹《四書》詮釋的「心性論」探微 25

而吾人之所以具有「豁然貫通理之全體」的潛力，乃因人的心靈之所以有知覺能力，實為「理」賦予人心的作用，這種潛質就是「性」，人的心靈既因「性理」在背後運作而有「知」，當然就有由「分殊」而感通「全體」，進而掌握「理」的整體結構的潛力，只是人的心靈受限於形體氣稟之私，而不能盡展「心」的覺思潛能而已，「格物窮理」正是吾人藉稟賦於「性理」的心智能力，打破人與天地萬物間的形體隔閡，與人一己的氣質之私，藉「致知之極」而明「理的全體」，從而使人心「全是一個天理」，回歸「天命流行」的境界。故朱子「格物致知」的詮釋取向是由「知識論」塑造「人性論」，以建立道德價值，其根據雖全在「天理」上，然實因吾「心」亦具有「理」的特質，即「性」，故能感知天理，而有與「『理』的全體」合一的潛力，這正是唐君毅氏(1909-1978)所稱朱子釋「格物致知」為「求諸外以明諸內」⁶⁶的意旨所在。

結 語

朱子《四書》詮釋的問題意識，實由《中庸》的「如何方能使人『致中和』」的問題開端，朱子早年的問學興趣，又在於如何求得「未發之『中』」，以成為「從容中道」的聖人此一課題。故朱子於四十歲前的「中和舊說」：視「未發」狀態為「性」，「已發」狀態為「心」，以在思慮發動端倪處「發見提省良心」為舊說的實踐工夫。然而「中和舊說」卻因朱子體察到發見良心的思慮動作，勢必破壞「未發之中」，以致形成「心」、「性」在實踐工夫上斷裂，因有此認識而遭到放棄，並修正為：「未發」之前是「寂然不動」的「心之體」；「已發」之後是「感而遂通」的「心之用」，以「心」通貫「已發」、「未發」的狀態，並以「涵養須用敬，進學在致知」一語為「中和新說」的實踐工夫法門。然而「涵養持敬」的工夫亦只能使「心」貼近於「性」，而不能完全與「性」重合，故朱

⁶⁶ 唐君毅，《中國哲學原論（原教篇）》（臺北：臺灣學書局，1990），第十一章：〈朱陸之學聖之道與王陽明之致良知之道（中）〉，286。

子遂援《大學》的「格物致知」說彌補實踐工夫上「心」、「性」斷裂的問題，以「性即理」的命題配合「格物」即「窮理」的詮釋，使吾「心」能因識「理」而見「性」，從而擴充「心」的知覺能力與範圍，使「心」能藉覺思能力而明「性」

26 通識研究集刊 第十三期

知「物」，將「性」、「物」二者藉「理」的識察而發生連繫。朱子引《大學》的「格物致知」說進入「中和新說」的「心性探索」架構，原意是要填補實踐工夫中「心」、「性」斷裂的問題，然而最後卻演變成以《大學》為朱子畢生治學奠定規模與根基，並形塑意圖以「理」貫串「天」、「人」，打破「心」、「物」隔閡的思想體系，這也正是朱子《四書》詮釋脈絡的特色所在。至於朱子是否為牟宗三先生所評「他律」道德論者的問題，筆者認為，朱子並無後世西方哲學家將「心」與「物」完全對立區隔的觀念，「格物窮理」所追求的，正是「心」、「物」交融無間的「天理流行」境界；在朱子「理一分殊」，貫串「天」、「人」、「心」、「物」的思想架構下，實有「理」既在「物」、又在於「我」，乃渾然合一之「理」的認知；而「格物致知」則為一「緣外以明內」，「內外映照」的工夫法門，一旦識得「理」的全體，此「理」即為自身之物而不假外求，故朱子的思想恐不能歸類為後世西哲所言的「他律」——即道德準則完全受外在規範，不能自我作主判定。以此觀之，朱子是否可視之為牟宗三氏所謂的「他律」道德論者實有論辯的餘地。惟在實踐工夫層面，朱子採取向外界格物窮理以證成道德的方法取向，以致被貼上「『他律』道德論者」的標籤，亦不為無因。