臺大文史哲學報　第八十六期
2017年05月　　頁 1 ~ 4 3
臺 灣 大 學 文 學 院　　DOI: 10.6258/bcla.2017.86.01

心有體用：朱子心學的構成與運作方式*

許　湝**

摘　要

本文旨在說明朱子（朱熹，1130-1200）的道學，或前輩學者所指的全體大用之學，實為一種以體用為構成與運作方式的心學。稱其為心學，意指朱子自有一套修練與窮研心體的學問，而不必與理學對言。研究發現，朱子通過重新詮釋「未發已發」和「心統性情」，提出了「心有體用」的心學結構。氣化而具有主宰能力的心體既以體用為基本結構，其追求終極境界的方式自然不可離乎體用。本文又試圖指出，作為心學的全體大用之學，乃專為學者所設的學聖人之學。由於聖人所至即是，實不必以體用言。為求成聖法天，朱子認為修練工夫必該貫一心之體用與動靜，心體方能相契於道體。在此種理想境界之中，學者必須兼明理氣，從而痌瘝在抱地理會眾生萬物，同時顧及群己物我間的分際。

關鍵詞：朱子　道學　心學　體用　萬物一體

臺灣大學學術期刊資料庫

104.11.17 收稿，105.05.02 通過刊登。

* 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，同時獲益於夏長樸老師，謹此致謝。本文之修訂，須一併感謝二位匿名審查人之寶貴建議。惟一切文責仍由作者自負。

** 國立臺灣大學歷史學系博士生。

一、前言

朱子（朱熹，1130-1200）習以體用論學而影響中國近世儒學甚鉅，可謂古今學者所共知。清代儒者李顒（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，……。」[1]日本漢學家楠本正繼甚至逕以出自〈大學格物補傳〉的「全體大用」一辭概括朱子之道學思想，並勾勒全體大用的思想在近世中國的流衍。[2]當代學者楊儒賓亦曾表示，體用可謂朱子的性命之學與經典詮釋的基本原則，而由此實踐、開展的學問便是一種全體大用之學。[3]簡言之，無論全體大用的思想或全體大用之學，均以體用為理解朱子道學的關鍵。然而，體用究竟何以在朱子的思想中扮演如此重要的角色？筆者認為此一問題應與朱子心學的結構密切相關。在朱子的認識裡，心既為一切修練與發動的本源，心的構造自然將影響其道學思想之方方面面。本文試圖指出，朱子的心學以體用為基本之構成方式，故其修練與追求終極境界的方式均不可離體用而言。體用實為朱子之心學所慣常使用的運作方式。又由於朱子道學的定位乃學界長期聚訟的重大問題，本文將一併探討朱子道學的基本性質。

揆諸朱子遺獻，涉及心的討論誠不勝枚舉。〈大學格物補傳〉有載：

> 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。是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，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。[4]

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

2 楠本正繼，〈全体大用の思想〉，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。

3 楊儒賓，〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉，《長庚人文社會學報》第 2 卷第 2 期（2009 年 10 月），頁 212-218。楊儒賓另曾將朱子的道學理解為一種全體大用之學，參見氏著，〈《大學》與「全體大用」之學〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》第 5 期（2012 年 9 月），頁 16。

4 宋．朱熹，《大學章句》，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁 6-7。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

〈大學格物補傳〉為朱子道學思想之核心文獻，兼涉理氣論、心性論與認識方式三大領域，而歸結於「吾心之全體大用」，意謂此心即綰合此三大領域之樞紐。換言之，若無此心，亦無所謂全體大用，朱子的體用之學便無處施展。

《語類》亦載：

> 聖人千言萬語，只是要人收拾得箇本心，不要失了。日用間著力屏去私欲，扶持此心出來。理是此心之所當知，事是此心之所當為，不要埋沒了它，可惜！只如修身、齊家、治國、平天下，至大至公，皆要此心為之。[5]

又載：

> 眾人是這箇心，聖人也只是這箇心，存得心在這裏，道理便在這裏。從古聖賢，只是要理會這箇物事。保養得這箇在，那事不從這裏做出！[6]

朱子認為聖人的一切言語皆教人收拾與護持本心，《大學》所謂「新民」之事均賴此心為之，而「明明德」之事便是修練、發明此心。同時，聖人之心又只是眾人之心，故聖人可學而至。也就是說，本心不僅是認識一切理則與應對一切世事的根本，亦是人皆可能成聖的憑據。儘管心在朱子思想中佔據重要地位，當代學界一般仍習於二分道學為理學與心學，並將朱子歸類於理學一系。

馮友蘭即主張理學與心學之分別導源於二程，成熟於程朱、陸王之對立。[7]馮氏認為朱子之心乃形而下的氣質，心之理才是形而上的。[8]牟宗三則將程朱分判為橫攝的道德他律系統，陸王與胡宏（1105-1161）為逆覺體證的道德自律系

5 宋．朱熹，〈論語五〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1994），卷 23，頁 558。

6 宋．朱熹，〈論語八〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 26，頁 649。

7 馮友蘭，《三松堂全集》第 10 卷，《中國哲學史新編》第 5 冊（鄭州：河南人民出版社，2001），頁 23、187。

8 馮友蘭，《中國哲學史》下冊（香港：三聯書店（香港）有限公司，1992），頁 338-339；馮友蘭，《新理學》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2007），頁 103-104。

臺灣大學學術期刊資料庫

統，朱子之心屬形而下的認知之心，不同於道德本心。[9]因此，若必將理學與心學、程朱與陸王相對而觀，朱子之心難免居於一種次要的地位，即便學者不否認朱子自有其心學，亦往往忽略其構成與運作方式。長期以來，馮友蘭與牟宗三對於兩岸學界影響甚鉅，但近年來反思其思想史或哲學史詮釋的學者已愈來愈多，學界開始重新思考朱子思想的定位，以及心在朱子道學體系中的意義。

金春峰力主朱子應歸於心學一系，並認為朱子之心具有道德本體的意義，而根本不同於程頤（1033-1107）之理學系統。[10]此種對於朱子思想的定位固與馮氏大不相同，卻仍以理學與心學為基本的分類框架。在此同時，另有學者嘗試修訂牟宗三所建立的道學詮釋典範。陳佳銘雖大致認同牟宗三以「心具理」理解朱子思想中心與理的關係，但認為應進一步強調其「本具」、「自具」與「內具」的意涵，從而彰顯其格物思想中「內向體證」之一面。[11]黃瑩暖亦曾指出，牟宗三似乎過於重視朱子思想中心與性的「區別」，而看輕其「合一」之面向。[12]又由於朱子之心本身即含有天理，故而得以知覺。若除去此知覺之理，知覺亦不成其為知覺。[13]以上研究皆意在提醒學界應適時從心學的角度重新思考朱子之道學。

事實上，早在前述三位學者之先，錢穆即曾以心學理解朱子之道學，曰：

> 後人言程朱主「性即理」，陸王主「心即理」，因分別程朱為理學，陸王為心學，此一分別亦非不是，然最能發揮心與理之異同分合及其相互間之密切關係者蓋莫如朱子。故縱謂朱子之學徹頭徹尾乃是一項圓密宏大之心學，亦無不可。[14]

錢氏發明朱子心學之篇章甚繁，不獨此語而已矣。但錢穆並未全然否定心學與

9 牟宗三，《心體與性體》第 3 冊（臺北：正中書局，1990），頁 242-243。

10 金春峰，《朱熹哲學思想》（臺北：東大圖書公司，1998），頁 1-37。

11 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》第 24 期（2013 年 3 月），頁 150-165。

12 黃瑩暖，〈從心性架構與格致工夫看牟宗三先生詮釋朱子思想之特點〉，《當代儒學研究》第 8 期（2010 年 6 月），頁 126-129。

13 黃瑩暖，〈從「心之知覺」論朱子之「心」的道德能動性——從「知覺是智之事」談起〉，《國文學報》第 57 期（2015 年 6 月），頁 61-69。

14 錢穆，〈朱子論心與理〉，《朱子新學案》第 2 冊（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1995），頁 95。

臺灣大學學術期刊資料庫

理學的分別，僅試圖指出朱子亦有其心學之一面，且內涵甚為豐富。海外漢學家de Bary亦認為理學與心學不應對立而觀，學習古代聖王的心法與心術乃朱子學之核心旨趣，所謂道統正是先儒傳心的路徑。根據de Bary的研究，朱子不僅一再強調此事，第一代朱子學者亦廣為接受，故以朱子之學為心學（learning of mind-and-heart）亦無不可。[15]由是以觀，心於朱子思想中的意義確實值得深入研究，本文即試圖在前人的基礎上進一步分析朱子心學的結構，以及環繞著此種結構的相關問題。

本文以心學一辭入題，上承錢穆與de Bary的研究，旨在強調朱子亦有其宏大而圓融之心學，而非將朱子從理學一系轉入心學一系，同時呼應金春峰、黃瑩暖與陳佳銘等學者對於朱子之心的重視。必須說明的是，本文仍認為朱子之心學與陸王有別，朱子主張內外相須，兼言持敬與致知，陸王則逕以己心言理。在朱子的認識裡，己心之本體與天理同出一源，必然相應。陸王雖同樣以天理為言，其思想體系對於天理化世界觀的依賴則遠不及朱子，轉近於以己心之本體界定天理，若工夫稍有懈怠，天理便容易淪為己心的附庸。相對於此，朱子之心學強調雙軌並進，時時以己心與遍在一切事物之中的天理相互參合，從而商榷真正之本體。由於隨時警惕自己應關照外在事物，朱子在關心人倫事理之餘，並不廢自然之理，至於陸王所言之天理，則以人文世界為主。事實上，此兩種心學對於人文世界的態度亦頗為不同。朱子既相信天理不獨存在於己心，自然更加願意參考古聖先賢之心，而體貼古聖先賢之心最直接的方法即是讀書。緣此，朱子對於經籍文獻的重視遠勝於陸王，錢穆甚至認為朱子之心接近於一種歷史心與文化心，而相對於陸王的個體心。[16]簡言之，朱子之心學主雙軌並進，兼重持敬與致知，陸王較近乎單軌前進，認為己心只要經歷高度的修練，便可直指天理。此種世界觀與工夫論的歧見，又連帶影響了兩種心學對於人文與自然，以及歷史文化的態度。此外，釋氏之學雖高度重視心的修練，自有其一番心學，卻否認實存於宇宙間的天理，甚而有一切唯識的說法，自然與朱子之心學不同。

本文將首先指出，朱子在提出中和新說以後，始以體用為心學之基本構成方式，《中庸》之「未發已發」與張載（1020-1077）之「心統性情」乃其重要之思想資源。朱子既以性情為一心之體用，心體與性體的關係亦必須連帶說明。

15 Wm. Theodore de Bary, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1989), 1-52.

16 個體心、歷史心與文化心一說由錢穆所提出，詳見錢穆，〈心與性情與好惡〉，《中國學術思想史論叢（二）》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1995），頁 197-198、203-204。

臺灣大學學術期刊資料庫

事實上，學界對於朱子思想定位之爭議大抵緣此而起，故本文將一併討論心體、性體與道體之間的關係，以期重新商榷朱子思想之定位。在確立朱子心學之基本性質以後，筆者發現體用之學其實是一種學聖人之學，但聖人所至即是，不必以體用言。朱子的心學作為一種學聖人之學，自然有其修練工夫與終極追求，且不可離乎其基本之構成方式——體用。朱子以為人心有體用、動靜之別，惟兼該體用、通貫動靜之修練工夫方能達致心體之理想境界，即以為天地間一切事物皆為一體，且相互感通，故應痌瘝在抱地理會眾生萬物。群己物我之間的關係亦於焉重建，故對於此種境界的追求又可稱之為「尋證大我」。惟一般論萬物一體之思想，似側重其氣類相通之一面，朱子則主張兼言理氣，以為須確證條貫於氣類之間的理則，萬物方能一氣同體。簡而言之，朱子認為必先「發明本體」而後能「尋證大我」，「尋證大我」乃「發明本體」之果效。此種義理結構恰恰與朱子心學的構成方式桴鼓相應，可見體用作為朱子心學的深層結構，其修練工夫與追求終極境界之方式均不可離此而論。

二、性情與體用：「未發已發」與「心統性情」

朱子一生曾經歷數次思想變化。朱子早年曾出入於禪學，惟後從學於延平，兼以出仕期間實際政務之歷練，方確立儒者矩矱，走出儒、釋交融的思想狀態。在此期間，朱子已表現出對於心地工夫的高度重視，可謂其心學之發軔階段。[17] 延平逝世以後，朱子又究心於中和問題，並一度折服於湖湘之學，主張心皆已發，是為中和舊說。降及己丑（1169），朱子提出中和新說，其心學之結構方大致底定。對於朱子參究中和一事，當代學者均甚為看重，惟編年考訂與義理詮釋皆不盡相同。[18]本節試圖指出，朱子以體用理解性情始於中和新說，而不可離乎其對於「未發已發」與「心統性情」之詮釋。《中庸》所謂「未發已發」引起了朱子參究中和的興趣，促使其反覆思量己心之構成方式。朱子以體用理

17 朱子早年之學思歷程可參考吳展良，〈實踐與知識——朱熹的早期學術取向析論〉，田浩（Hoyt Cleveland Tillman）主編，《文化與歷史的追索：余英時教授八秩壽慶論文集》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2009），頁 71-100；錢穆，〈朱子早年從遊延平始末〉，《朱子新學案》第 3 冊，頁 1-42。

18 學界對於朱子道學義理的詮釋，主要可分為錢穆與牟宗三兩大系統。惟考據不可離乎義理，錢、牟二人對於朱子書信之編年亦不盡相同。劉述先則兼採錢穆之考據與牟宗三之義理，試圖調和二者。錢穆，〈朱子論未發已發〉，《朱子新學案》第 2 冊，頁 237-298；牟宗三，《心體與性體》第 3 冊，頁 71-175；劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1984），頁 71-138。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

解性情即緣此而起，張載之「心統性情」同時成為其最佳之按語。申而言之，朱子對於「未發已發」與「心統性情」的詮釋共同奠基了「心有體用」之基本結構，體用從此成為朱子心學的構成方式，其影響及於修練之工夫乃至終極之造境，可謂朱子心學的關鍵。

在道學士人之中，以體用言心並不始於朱子，程子與胡宏皆先朱子而言之。二程固嘗以體用論學，惟系統性有限，程子之以體用言心，僅見於〈與呂大臨論中書〉。程子曾在此書提示呂大臨（1040-1092）曰：「凡言心者，皆指已發而言。」[19]稍後，程子自覺不妥，轉而曰：「心一也，有指體而言者，有指用而言者。」[20]此說後屢為朱子稱道，成為朱子建構其心學的論據之一，可見以體用理解性情實與《中庸》所謂「未發已發」關係密切。然而，真正頻繁使用體用觀念討論心性問題者，乃湖湘學者而非程子，朱子則可能受其影響。[21]

朱子參究中和的歷程主要可分為兩大階段：首先，朱子自覺未能深契延平之教，遂於丁亥（1167）訪張栻（1133-1180）於長沙，此後便受湖湘學者影響，主張心皆已發，未發者性也。朱子自稱為中和舊說。降及己丑（1169），朱子又自悟其非，以為心兼未發已發，未發為性，已發為情。此即中和新說。[22]在服膺於中和舊說時期，朱子嘗言：

19 宋．程顥、宋．程頤，〈與呂大臨論中書〉，《河南程氏文集》，《二程集》上冊（北京：中華書局，1981），卷 9，頁 608。

20 同上註，頁 609。

21 田浩（Hoyt Cleveland Tillman），《朱熹的思維世界》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2008），頁 58-68。另值得說明的是，朱子以體用言心固主要受到湖湘學者的影響，但朱子以體用為一種論學的「方法」，則淵源於其北宋之道學前輩，乃至於中古時期的釋、道之學。舉例而言，張永儁即曾指出，朱子體用觀中「體立而用行」、「體用相涵」與「體用無定」的特質均由邵雍（1011-1077）發端，程頤「體用無先後」的觀點則與其「二元一本」的理氣論密切相關，並直接影響了朱子。筆者則傾向以理氣「一體二分」的混合一元論理解朱子的理氣論，與張氏微有不同而側重其一元性。但張氏留心及體用與理氣之間的交互關係，確屬卓識，甚值得進一步研究。詳見張永儁，〈朱熹哲學思想之「方法」及其實際運用〉，鍾彩鈞主編，《國際朱子學會議論文集》上冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993），頁 345-353。關於理氣「一體二分」的混合一元論，另見錢穆，〈朱子學術述評〉，《中國學術思想史論叢（五）》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1995），頁 293-296。

22 朱子參究中和的心路歷程與思想變遷，錢穆之考據甚為精詳。參見錢穆，〈朱子論未發已發〉，《朱子新學案》第 2 冊，頁 237-298。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 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，而凡未發者皆其性也，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？即夫日用之間，渾然全體，如川流之不息，天運之不窮耳。此所以體用精粗、動靜本末，洞然無一毫之間，而鳶飛魚躍，觸處朗然也。[23]

朱子似乎認為宇宙天地由不已之生機運化而來，己身於事物之一切應對莫非心體之大化流行。因此，認知主體所見皆屬已發，縱有未發存乎其間，仍與已發渾然一體。若能掌握已發，未發便已具備，體用自然完足。也就是說，朱子傾向從已發尋求未發，在思慮與活動之中察識端倪，但未發之性不易把捉，工夫自不免側重於察識，涵養便無處落實。此即中和舊說在義理上未盡圓融之處，並促使朱子重新思索中和問題，最終提出中和新說。此外，朱子早在服膺中和舊說之際，即嘗試以體用探討心性問題，以為「性心只是體用」。[24]由此可見，以體用理解心性問題並不始於中和新說，而是對於舊說的進一步修正。

稍後，朱子自覺舊說非是，另提中和新說，繼而遍告湖湘學者。〈與湖南諸公論中和第一書〉有載：

> 《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，而日用功夫，全無本領，蓋所失者，不但文義之間而已。按《文集》、《遺書》諸說，似皆以思慮未萌、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」，此則人心之正，而情性之德然也。……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

23 宋．朱熹，〈答張敬夫四〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000），卷 32，頁 1243。

24 宋．朱熹，〈答何叔京十二〉，《朱子文集》，卷 40，頁 1724。在中和舊說時期，朱子之以性心為體用，詳見陳來，《朱子哲學研究》（北京：三聯書店，2010），頁 192-193。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 初下手處，以故闕却平日涵養一段工夫，使人胸中擾擾，無深潛純一之味，而其發之言語事為之間，亦常急迫浮露，無復雍容深厚之風，蓋所見一差，其害乃至於此，不可以不審也。[25]

在〈與湖南諸公論中和第一書〉，朱子徹底檢討了中和舊說，指出舊說不但「心性之名，命之不當」，且「日用功夫，全無本領」，這意味著朱子係於落實工夫的過程中體認此前對於心性之名的誤解。中和舊說主張「心為已發，性為未發」，側重於已發之察識。朱子在重新閱讀二程文獻以後，卻發現未發應指思慮尚未萌動、本心未與外物相感的狀態，故未發仍屬於人心之一部。[26]此乃本心寂然不動之體，亦即天命之性，學者於此應另有一番涵養工夫。至於喜、怒、哀、樂，皆為性之所發，又可謂心之用也。朱子此時已認為吾心自有體用，一者為性，一者為情，以體用分言性心誠有所不宜，可知中和新說對於心性情關係之理解已經與中和舊說大不相同。

關於此一課題，朱子另有更加詳細的說明，《語類》有載：

> 履之問未發之前心性之別。曰：「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。性則一定在這裏，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。」[27]

朱子在此拈出「心有體用」一說，明白表示未發之前是心之體，已發之際是心之用，心之體用即由未發已發分判。未發之性乃天理之在乎人心，意味著處事應物時應遵循的理則，已發之情則是實際採取的途徑。心於此間扮演主宰的角色，未發之性與已發之情皆不可離心而論，彼此連通一貫。要言之，性乃人心所該載的天理，人心即性情匯歸之所在，「心有體用」的新心學結構乃於焉誕生。

朱子為了進一步釐清心性情三者間的關係，另有一段生動的譬喻：

臺灣大學藝術期刊資料庫

25 宋．朱熹，〈與湖南諸公論中和第一書〉，《朱子文集》，卷 64，頁 3229-3230。

26 朱子重讀二程文獻，而後得中和新說的經歷，可參考吳展良，〈符契於聖人之心：朱子以生命解經的過程及其中心目標〉，《現代儒學》第 1 輯（2016 年 12 月），頁 119-121。

27 宋．朱熹，〈性理二〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 5，頁 90。

> 「天命之謂性。」命，便是告劄之類；性，便是合當做底職事。如主簿銷注，縣尉巡捕；心，便是官人；氣質，便是官人所習尚，或寬或猛；情，便是當廳處斷事，如縣尉捉得賊。情便是發用處。性只是仁、義、禮、智。[28]

此段文獻旨在闡釋《中庸》所謂「天命之謂性」，這又側面印證了朱子思想中的心性問題實由《中庸》引起。朱子以縣衙裡的官人譬喻學者之心，意指其乃主宰與發動的主體。性即官人所應當踐履的職分，猶主簿專司銷注，縣尉負責巡捕，情則是各種事項之具體實踐。當然，實際的過程或結果未必能符合應然之規範，如同情理應循性而行，所發卻未必盡皆中節。然而，此仍無礙於性為情之本體，情乃性之發用，《語類》又載：

> 性以理言，情乃發用處，心即管攝性情者也。故程子曰「有指體而言者，『寂然不動』是也」，此言性也；「有指用而言者，『感而遂通』是也」，此言情也。[29]

「寂然不動，感而遂通」出自《周易．繫辭傳》，朱子卻移之詮釋《中庸》所引發的心情問題。舉證至此，朱子以性情為體用已昭昭明矣。至於情能否臻於性之理想，則仰賴於心之表現，亦即學者的修持與決斷，故朱子非常強調心對於性情之主宰地位。朱子又曰：「心者，主乎性而行乎情。故『喜、怒、哀、樂未發則謂之中，發而皆中節則謂之和』，心是做工夫處。」[30]在朱子的認識裡，心本諸性，行而為情，未發之中與發而中節之和皆取決於學者的心地工夫。這再次證明了「未發已發」乃朱子心學之關鍵與源流，並意味著「心有體用」的結構幾乎與中和新說共伴地形成。

朱子於己丑（1169）悟中和新說，隔年（1170）作〈胡子知言疑義〉，始發明「心統性情」或「心主性情」的說法。[31]儘管陳來認為〈胡子知言疑義〉中「心統性情」一語未必直接繼承自張載，《語類》中明白援引張載之「心統

28 宋．朱熹，〈性理一〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 4，頁 64。
29 宋．朱熹，〈性理二〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 5，頁 94。
30 同上註。
31 宋．朱熹，〈胡子知言疑義〉，《朱子文集》，卷 73，頁 3696。

臺灣大學學術期刊資料庫

性情」說明「心有體用」的例子確實不勝枚舉。[32]或許仍不妨說，在中和新說成立以後，朱子便發現「心統性情」一語極有助於說明心、性、情三者之關係，並再三藉此申論、鞏固「心有體用」的結構。朱子嘗言：

> 「心統性情」，故言心之體用，嘗跨過兩頭未發、已發處說。仁之得名，只專在未發上。惻隱便是已發，卻是相對言之。[33]

又言：

> 蓋性為體，情為用，而心則貫之，必如橫渠先生所謂「心統性情」者，其語為精密也。[34]

朱子明白指出張載所謂「心統性情」，即指心之體用，兼涉未發已發。未發已發固為相對而言，二者仍統於一心，且彼此相連。事實上，體用本不可判然而離，故以體用分言未發之性與已發之情，可謂恰如其分。朱子既確立了「心有體用」的結構，遂大為稱讚張載之「心統性情」。朱子甚至表示：

> 舊看五峯說，只將心對性說，一箇情字都無下落。後來看橫渠「心統性情」之說，乃知此話有大功，始尋得箇「情」字著落，與孟子說一般。孟子言：「惻隱之心，仁之端也。」仁，性也；惻隱，情也，此是情上見得心。又曰「仁義禮智根於心」，此是性上見得心。蓋心便是包得那性情，性是體，情是用。「心」字只一箇字母，故「性」、「情」字皆從「心」。[35]

中和舊說與中和新說之關鍵差異在於心、性、情三者之所指。湖湘之學與中和

32 陳來根據〈胡子知言疑義〉指出，張栻曾建議將「心統性情」改為「心主性情」，朱子則即刻表示贊同。但在此過程中，兩人皆未論及張載所謂「心統性情」，陳來便因此主張〈胡子知言疑義〉中「心統性情」一語，乃朱子個人的發明。陳來，《朱子哲學研究》，頁 213-214。

33 宋．朱熹，〈性理二〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 5，頁 94。

34 宋．朱熹，〈答方賓王一〉，《朱子文集》，卷 56，頁 2683。

35 宋．朱熹，〈性理二〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 5，頁 91。

臺灣大學學術期刊資料庫

舊說所論主要為心與性，或逕以心性為體用，情在其中的位置並不明確。降及中和新說，朱子始究心於思量情的意義。朱子開門見山地表示張載「心統性情」之說能為情字尋得著落，亦即在心性問題中安頓情的位置。朱子指出，性情二字均以豎心為偏旁，可見其為心之一部，心乃統包性情者也。由是以觀，「心統性情」的說法不僅有助於反思中和舊說的偏失，同時能配合「心有體用」的基本結構。

再者，「心統性情」之「統」字恰恰能體現心的主宰地位。此亦為朱子樂於標舉「心統性情」的重要原因。朱子曰：「性者，理也。性是體，情是用。性情皆出於心，故心能統之。統，如統兵之『統』，言有以主之也。」[36]此處之「統」字尤能體現心之主宰義。或許可以說，《中庸》之「未發已發」促使朱子再次反思其心學之基本結構，張載所謂「心統性情」則提供了可能的解答。有趣的是，「心統性情」僅見於後人所纂的《近思錄》與《性理拾遺》，今存之《張子語錄》已不見此條。[37]「心統性情」之原始義涵不僅未必如朱子所詮釋，其於張載的思想中似乎亦不佔有重要地位。[38]此種情況一如朱子將程子所謂「心一也，有指體而言，有指用而言也」當作建構其心學之思想資源。事實上，此二種說法亦為朱子並列而觀，朱子即曾表示：「『心一也，有指體而言者，有指用而言者。』伊川此語，與橫渠『心統性情』相似。」[39]在朱子的認識裡，程子與張載所言實為一事，亦即伴隨著中和新說形成的心學結構——「心有體用」。

綜本節而言，早歲之朱子即格外究心於心的作用，延平逝世以後，又反覆參究中和問題，其於心之重視可見一斑。降及己丑（1169），朱子提出中和新說，其心學之形態方大抵確立，亦即以性情為一心之體用，體用從此成為朱子心學之基本構成與運作方式。筆者假朱子自身之言語，以「心有體用」稱之。「心有體用」是一種完整、圓融的心學結構，其誕生於朱子對於《中庸》「未發已發」和張載「心統性情」的詮釋。通過文本之再詮釋，朱子終於擺脫湖湘之學與中和舊說，開創了自身之心學體系。所謂「心有體用」，即以體用理解

36 宋．朱熹，〈張子之書一〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 98，頁 2513。

37 宋．朱熹、宋．呂祖謙編，清．江永集注，《近思錄集注》（臺北：臺灣中華書局，1968），卷 1，頁 18；宋．張載，《性理拾遺》、《張子語錄》，《張載集》（北京：中華書局，1978），頁 307-346、374。

38 關於張載對於心的討論，學界一般側重於其所謂「大心」，而非「心統性情」。Ira Kasoff, *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 93-96.

39 宋．朱熹，〈程子之書一〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 95，頁 2416。

臺灣人文學術期刊資料庫

性情，且兩者同屬於一己之心。此一結構於朱子之心學意義重大，無論學者所應落實的工夫或追求之境界，均不可離此而論。

三、心體、性體與道體
——朱子思想定位之再商榷

通過分析朱子對於「未發已發」與「心統性情」的詮釋，本文已經充分體現心於朱子思想中的關鍵地位。儘管朱子參究中和一事普遍為當代學者所重視，學界對於朱子思想的定位仍大相逕庭，其關鍵在於學者如何理解朱子之心，以及朱子之心和性與天道的關係。牟宗三即認為在儒家之圓教體系之中，心體與性體相通一貫，乃即存有即活動的創生實體，或曰道體。凡符合此一標準者，皆屬於逆覺體證的聖教傳統，具道德自律的特質。但在牟宗三的認識裡，朱子之性體已經喪失了創生的能力，心體亦只是形而下的認知之心，橫向地靜涵靜攝存有而不活動的形上之理，朱子的思想便成為一種道德他律系統。[40]必須說明的是，即便心體、性體與道體均為朱子曾經使用的名目，卻不必為其所常用。舉例而言，朱子一般以「心之體」、「心之本體」、「道之體」為言，其意義與心體、道體相當，惟辭面不同耳。至於「性體」或「性之本體」，朱子則較少使用。要言之，本文所謂心體、性體與道體，即指涉心、性與天道。今特意統一辭面，旨在呼應當代學者的用法，以期重新認識、檢討朱子道學思想的定位與基本性質，以及當前學界對於道學之分類方式。

《中庸》有載：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」[41]《中庸》此章已涉及性命天道及其修練，惟文句未及心體。但依據朱子之思想體系，性即天理之稟賦於人心者也，故不妨將之視為一心體、性體與道體三者交融的命題。朱子在闡釋《中庸》此章之際，亦往往將一心之體用視為道之體用，乃至天下之大本達道。《中庸或問》有載：

> 或問：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」何也？曰：此推本天命之性，以明由教而入者，其始之所發端，終之所至極，皆不外於吾心也。蓋天命之性，萬理具焉，喜怒

臺灣大學學術期刊資料庫

40 牟宗三，《心體與性體》第 3 冊，頁 359。

41 宋．朱熹，《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 17。

> 哀樂，各有攸當。方其未發，渾然在中，無所偏倚，故謂之中；及其發而皆得其當，無所乖戾，故謂之和。謂之中者，所以狀性之德，道之體也，以其天地萬物之理，無所不該，故曰天下之大本。謂之和者，所以著情之正，道之用也，以其古今人物之所共由，故曰天下之達道。蓋天命之性，純粹至善，而具於人心者，其體用之全，本皆如此，不以聖愚而有加損也。[42]

《中庸或問》乃己丑（1169）之悟以後的作品，可以視為朱子對於中和問題的最終定論。朱子在此以自身之心學架構，詳細闡釋了《中庸》首章所關注的中和問題。朱子認為未發者即天命之性，天地間一切事理皆具於其中。此時本心未與事物相感，無所偏倚，純粹至善，故以中形之。至於從未發到已發的歷程，便是依循天理行事，推擴天命之性。如能落實天理，各種行為與情緒的表現皆能恰如其分，即「發而中節謂之和」。就此而論，情便是性的流行發用，性則為情的本體。惟未發之性與已發之情皆不可離乎人心，又可謂一心之體用。尤值得注意的是，當學者的一切作為皆能順乎天理，一心之體用便幾乎等同於天道之體用，中和所形容的不僅是未發之性與已發之情的狀態，同時也是天下之大本與達道。又或者說，一旦己心達致中和，心體便與道體契合無間，道之體用皆體現於一己之心，故朱子又曰：「蓋『中』者，所以狀性之德，而形道之體；『和』者，所以語情之正，而顯道之用。」[43]性之德即道之體，情之正即道之用，可見道體已形諸性情。

朱子另曾明言：

> 蓋「中和」二字，皆道之體用，以人言之，則「未發已發」之謂，但不能慎獨，則雖事物未至，固已紛綸膠擾，無復未發之時。既無以致夫所謂「中」，而其發必乖；又無以致夫所謂「和」，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。[44]

朱子在此明白表示，中和所言即道之體用，「未發已發」之問題乃其稟賦於人而後有。朱子之參究中和，即站在人的觀點討論天道，「未發已發」所處理的課題正是學者如何發明本心之「全體大用」，從而實踐天道。朱子又接著指出，

臺灣大學學術期刊資訊庫

42 宋．朱熹，《中庸或問》，《四書或問》（合肥：安徽教育出版社，2010），頁 558。
43 宋．朱熹，〈答胡廣仲五〉，《朱子文集》，卷 42，頁 1812。
44 宋．朱熹，〈答林擇之二十〉，《朱子文集》，卷 43，頁 1900。

中和的境界必須通過修練方能達致，慎獨與戒慎恐懼皆其工夫。若能貫徹工夫，達致中和，亦可謂天下之大本與達道只在吾身。基於天人合一的思想傳統，朱子論學固然以天道為典範，卻不忘保留人的觀點，務使學者的修練工夫有落實之處。這不僅指示了修道的途徑與可能性，同時承認了人的侷限性。

經以上討論可知，心體在理想的情況下應與道體無所區別，故聖人之心全是天理。本文接著將說明心體得以成為道體的義理基礎，亦即性體在此間所扮演的角色。在朱子的認識裡，性體乃道體之稟賦於人心者也，故曰：「性即理也。在心喚做性，在事喚做理。」[45]理或道乃就天而言，性則專言人也。此事明白易解，毋庸贅言。至於心體與性體，兩者皆立基於認知主體的觀點，其分別較不易說明。朱子曾言：「心性一物，知則皆知，但盡之為難耳。又性可逐事言，心則舉其全體也。」[46]惟性稟賦於心，故心性只是一物。性可逐事指認，或指心中條理分明處，如仁、義、禮、智者也。朱子又言：「仁、義、禮、智，性也，且言有此理。至惻隱、羞惡、辭遜、是非，始謂之心。」[47]仁、義、禮、智屬性，四端之心屬情，情乃性之所發，其中已蘊藏了性的意味。朱子以為必兼該性情而可謂之心。綜此二條文獻，朱子所謂心乃通貫性情與各種德目之整體。甚至可以說，心只是一虛體，必須由性情二者共同成就其具體之內涵。

《語類》有載：

> 問：「程子解『盡心、知性』處云：『心無體，以性為體。』如何？」曰：「心是虛底物，性是裏面穰肚餡草。性之理包在心內，到發時，卻是性底出來。性，不是有一箇物事在裏面喚做性，只是理所當然者便是性，只是人合當如此做底便是性。惟是孟子『惻隱之心，仁之端也』這四句，也有性，也有心，也有情，與橫渠『心統性情』一語，好看。」[48]

按朱子的意思，心乃是一軀殼，性才是其中具體的內容。心於事物之應對，皆本諸稟賦於其中的性，亦即天理。軀殼與餡草作為一種譬喻，意謂性即是心一切作為之所以然。心若無理在焉，亦不知如何應對作為，便只是一團渾沌之氣，而無靈秀之德可言。《語類》又載：

45 宋．朱熹，〈性理二〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 5，頁 82。
46 宋．朱熹，〈答張元德七〉，《朱子文集》，卷 62，頁 3067。
47 宋．朱熹，〈孟子三〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 53，頁 1285。
48 宋．朱熹，〈孟子十〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 60，頁 1426。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 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。」[49]

朱子在此明確指出，理本身並無知覺，必與氣合而後有知覺。心之所以靈，蓋理與氣合之故也。在朱子的認識裡，凡言心者，均不可離性而言，其本身即蘊藏著義理的根源。由是以觀，朱子所謂心，自然不是牟宗三所說的、一種純粹的認知之心或思慮營為之心。[50]最後，朱子又拈出「心統性情」，以為張載此論最能體現心之內容及其與性情之關係，可見以氣為本質的情仍然是構成心體的必要成分。即便性體乃心體所應循之理則，無氣便無從運作，故性體仍須仰賴心體作為其實踐自身之媒介。如此說來，心體與性體似處於一種「似一而二，似二而一」的關係。朱子曾曰：

> 性對情言，心對性情言。合如此是性，動處是情，主宰是心。大抵心與性，似一而二，似二而一，此處最當體認。[51]

又曰：

> 性猶太極也，心猶陰陽也。太極只在陰陽之中，非能離陰陽也。然至論太極，自是太極；陰陽自是陰陽。惟性與心亦然。所謂一而二，二而一也。[52]

在朱子的認識裡，心體與性體不可須臾而離，「似一而二，似二而一」，猶太極不同於陰陽，又不可離乎陰陽。太極與陰陽雖可分別指認，在氣化成形的現實世界中卻無從分離。太極屬理，陰陽屬氣，理依氣而存，彼此又並不相同。按錢穆的解釋，朱子所謂理氣本為一體二分，彼此不離不雜。[53]據此而論，性

49 宋．朱熹，〈性理二〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 5，頁 85。

50 牟宗三，《心體與性體》第 3 冊，242-243。

51 宋．朱熹，〈性理二〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 5，頁 89。

52 同上註，頁 87。

53 錢穆曾經指出：「朱子言理氣，乃謂其一體混成而可兩分言之，非謂是兩體對立而合一言之也。」錢穆，〈朱子論理氣〉，《朱子新學案》第 1 冊，頁 267。

臺灣大學學術期刊資料庫

體與心體之間細微的差異，即在於氣化與否，抑或氣之有無。心體乃兼涉理氣的全體，具有發動與主宰的能力，性體則專指人心所稟賦的天理。天理或性體固然為一種生生之理，本身卻不帶有氣化的意味，其所蘊含的理想均有賴心體實踐。[54]簡言之，在心體、性體與道體三者之中，僅心體具備實踐的能力，這不禁令人想起朱子偶爾提及的「天心」或「天之心」。田浩（Hoyt Cleveland Tillman）認為朱子意在通過此類觀念解釋無從思慮營為的天理如何化生萬物，「天心」或「天之心」意味著朱子所理解的天並非是完全機械性的，而具有某種「必然的意志（bound consciousness）」。[55]由此可見，言天尚不足以表達其意志性，必言心而後可，這再次佐證了兼涉理氣的心所稟賦的能力，以及心於朱子思想中所佔有的特殊地位。

依據「心有體用」的基本結構，一般以體用分言性情，惟性體其實存在於心體之中，朱子時而逕以心為體，其所發之情或流行應對為用。朱子曰：

> 「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。[56]

按此條所論，朱子似以心為體、情為用，轉近於中和舊說的意見，惟此條乃戊午（1198）以後所錄，朱子逝於庚申（1200），故可謂其晚年定論，絕不至於違背中和新說與「心有體用」的基本結構。再者，朱子同時強調「仁人心也」言體，「惻隱之心」言用，此種論法亦恪守〈仁說〉的詮釋，顯見朱子心學的構造並未改變。如此說來，朱子似乎認為心體既已涵攝性體，便可謂吾心之全體自有其流行發用。〈大學格物補傳〉所謂「吾心之全體大用」即可由此認識。朱子在說明心體及其功用之後，又特別指出「必有體而後有用」，這在在證明了朱子的心學完全依照其體用思維的特質建立，「立體達用」乃朱子道學之修練與為學程序。體用思維對於朱子心學的影響，絕不僅此一端，朱子又曾言：

54 朱子言性，有天地之性，有氣質之性。氣質之性固然帶有氣化成形的意味，此所謂性則與心相對，應專指天地之性。朱子對此的討論，詳見宋．朱熹，〈性理一〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 4，頁 56-81。

55 田浩（Hoyt Cleveland Tillman），《旁觀朱子學：略論宋代與現代的經濟、教育、文化、哲學》（上海：華東師範大學出版社，2011），頁 215-219。

56 宋．朱熹，〈張子之書一〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 98，頁 2513。

臺灣大學學術期刊資料庫

「心之有思，乃體之有用，所以知來藏往，周流貫徹，而無一物之不該也。」[57]根據朱子的體用思維，體用即身體及其功用，例如目之能視、耳之能聽。所謂「心之有思」亦復如此。黃俊傑即曾特別指出，中國傳統思想具有「身心互滲」的特質，故中國思想所謂「心」或「心學」皆有其「身體基礎」，可通過身體觀來理解。[58]也就是說，心體可視為肢體之一種，具備其相應之功用。若能發明「吾心之全體大用」，呈露其所稟賦的一切天理，學者便得以適切地應對世間一切事物，心體自然與道體相契無間。此即朱子心學的根本精神與終極追求。事實上，無論是融通心體與性體的論法，或將心體視為身體之一部，皆恰恰體現了朱子論學的靈活之處。今人剖析朱子之思想，尤不宜拘執於特定之名目與定義，否則難窺其真貌。

心體、性體與道體三者之定義與交涉為學界長期關心的課題，涉及朱子道學思想的定位與基本性質。《中庸》之言曰：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」[59]《中庸》雖未明白捻出心字，朱子卻已將之納入自身之心學體系，心體、性體與道體遂成為次序嚴謹且緊密相關的三組概念。通過分析朱子對於《中庸》首章的詮釋，我們可以確知心體之理想形態應與道體契合無間，天下之大本與達道皆可收攝於一己之心，性體則在其中扮演中介的角色。性體與道體其實一也，道體即從天地自然的整體觀點出發，性體則專言個體所稟賦的天理。心體與性體皆側重於個體或認知主體的觀點，兩者之分別主要在於氣化與否，亦即是否具備主宰與發動的能力。然而，朱子又時常強調「心性一物」，彼此不可須臾而離。蓋性體即存乎心體之中，舉心體已兼指性體。心體作為一統攝性情之整體，如能發明其全體大用，便能妥善應對世間眾物，朱子心學之根本精神乃於焉朗現。朱子既將天地間一切事物收攝於己心，其學自可謂一種心學。此外，《中庸》所謂「修道之謂教」已經暗示了修練乃學者成聖法天的必經歷程。在朱子的認識裡，聖人與凡人不同，聖人天生而成，渾然天理，學者則必須通過不斷地修練才能使心體合符於道體。因此，本文將接著說明學者何以必須修練，以及應如何修練。

四、聖人與學聖人——以理一分殊為考察中心

學聖人可謂儒家乃至中國傳統思想的核心目標，惟不同的學派與時代對於

57 宋．朱熹，〈記謝上蔡論語疑義〉，《朱子文集》，卷 70，頁 3527。

58 黃俊傑，〈東亞儒家傳統思想中的四種「身體」〉，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺大出版中心，2009），頁 188-190。

59 宋．朱熹，《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 17。

臺灣大學學術期刊資料庫

聖人的定義各不相同，聖人觀亦成為學界長期關心的課題。夏長樸曾經指出，孔子確立了儒家聖人觀的基礎，即聖人應兼具德性與事功，惟有堯、舜等居於天子之位的聖王才稱得上聖人。孟子一方面繼承了聖人應兼備德業的主張，另一方面則放寬了事功的標準。依據孟子的定義，即便是有德無位的君子，只要能在自己的位置上對於政治、社會作出正面的影響，即可謂之聖人。這使得學聖人成為可能之事，儒家的聖人之學遂變得平易近人。[60]然而，此種聖人可學的思想傾向在漢唐時期卻掩沒不彰，直至道學的醞釀與興起，方再次成為中國思想的主脈。[61]在朱子的認識裡，聖人不僅與天地相應，凡人亦可通過學習達致聖人的境界。而朱子的道學既歸結於一己之心，學聖人最理想的途徑自然便是學聖人之心。[62]本節試圖在前人的基礎上，進一步結合朱子的世界觀分析其所理解的聖凡之別，以重新認識朱子的聖人之學，亦即朱子心學的基本性質。

朱子曾言：「聖人之言，即聖人之心；聖人之心，即天下之理。」[63]按朱子的意思，聖人之心渾然天理，故其所至即是，無不合乎天理。學聖人之言，即學聖人之心，並法天而行。所謂儒釋之別，亦只在於此心，朱子曰：

> 釋氏雖自謂「惟明一心」，然實不識心體，雖云「心生萬法」，而實心外有法。故無以立天下之大本，而內外之道不備。然為其說者，猶知左右迷藏，曲為隱諱，終不肯言一心之外別有大本也。若聖門所謂心，則天序、天秩、天命、天討、惻隱、羞惡、是非、辭讓，莫不該備，而無心外之法。[64]

60 夏長樸，〈堯舜其猶病諸——論孔孟的聖人論〉，《儒家與儒學探究》（臺北：大安出版社，2014），頁 55-86。

61 吾妻重二，〈道學的「聖人」觀及其歷史特色〉，朱杰人主編，《邁入 21 世紀的朱子學——紀念朱熹誕辰 870 周年、逝世 800 周年論文集》（上海：華東師範大學出版社，2001），頁 139-170。必須說明的是，漢唐時期仍有少數士人以為聖人可學，李翺（772-841）與柳宗元（773-819）即有別於同時代的韓愈（768-824）與皇甫湜（777-835），主張聖人可學而至。方介，〈韓愈的聖人觀〉、〈柳宗元的聖人觀〉，《韓柳新論》（臺北：臺灣學生書局，1999），頁 31-34、117-126；賴霈澄，〈李翺聖人之學研究〉（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，方介先生指導，2014），頁 211-223。

62 de Bary 曾經指出，朱子特地於〈中庸章句序〉標舉十六字心傳，意謂道學的核心旨趣即學習聖人修己與治世的根本心法。Wm. Theodore de Bary, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*, 9-11.

63 宋．朱熹，〈訓門人八〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 120，頁 2913。

64 宋．朱熹，〈答張欽夫十〉，《朱子文集》，卷 30，頁 1172。

臺灣大學學術期刊資料庫

在朱子的認識裡，天理粲然的聖人之心即天下之大本，內外本末無不兼備。此心所行，即天下之達道。儘管釋氏同樣好言心體，卻以為法在心外，與儒家之學大不相同。聖人之心既全是天理，聖人自然與道為一，故朱子曰：「道便是無軀殼底聖人，聖人便是有軀殼底道。學道便是學聖人，學聖人便是學道，如何將做兩箇物事看！」[65]聖人已成為道的化身，契合天地，又可主動作為，為世間眾人「修道立教」，朱子又曰：「天只生得許多人物，與你許多道理。然天卻自做不得，所以生得聖人為之修道立教，以教化百姓，所謂『裁成天地之道，輔相天地之宜』是也。蓋天做不得底，卻須聖人為他做也。」[66]天地本自然無為，故一切至善之理則如何轉化為人世間的規範仍有賴聖人為之。所謂「修道之謂教」，即此也。學聖人者，學此而已矣。聖人之所以可學，蓋人人皆稟賦天理，惟能否落實、體現耳。

根據朱子的世界觀，天理條貫一切事物，個別事物所稟賦的分殊之理皆由終極之理一派生而來。若已體會理一，即能掌握天理之全體，徹上徹下，無事不瞭然於心。朱子以為聖人乃生而知之者也，天生便明白天理之全體，其辭曰：

> 「下學上達」，是天人事理，洞然透徹，無一毫之間隔。聖人所謂上達，只是一舉便都在此，非待下學後旋上達也。[67]

就學者而言，朱子一般主張下學而上達，即逐事逐物窮格其理，再從中揣摩、體認眾理的相通之處，亦即終極之理一。惟聖人不同於學者，不必經歷下學而上達的過程，其一舉而兼二者，分殊與理一俱在其中。天理之全體既已瞭然於心，聖人自然所至即是，不費工夫：

> 若不用戒慎恐懼，而此理常流通者，惟天地與聖人耳。聖人「不勉而中，不思而得，從容中道」，亦只是此心常存，理常明，故能如此。賢人所以異於聖人，眾人所以異於賢人，亦只爭這些子境界，存與不存而已。[68]

臺灣大學學術期刊資料庫

65 宋．朱熹，〈本朝四〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 130，頁 3117。
66 宋．朱熹，〈大學一〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 14，頁 259。
67 宋．朱熹，〈論語十六〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 34，頁 889。
68 宋．朱熹，〈訓門人五〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 117，頁 2823。

又言：

> 若是上智聖人底資質，它不用著力，自然循天理而行，不流於人欲。若賢人之資次於聖人者，到得遇事時，固不會錯，只是先也用分別教是，而後行之。若是中人之資，須大段著力，無一時一刻不照管克治，始得。[69]

根據此二條文獻，朱子以為聖人通體是天理流行，不必「戒慎恐懼」，不必工夫琢磨，所行便無不合宜，此即《中庸》所謂「不勉而中，不思而得，從容中道」。賢人無聖人的天賦之資，須以工夫彌補，故「戒慎恐懼」與「照管克治」均針對凡人學者而言。事實上，朱子主張為學程序本主要為學者所設，聖人實無「積累之漸」，一舉而得天理之全體，兼涉理一與分殊。[70]即便如此，朱子仍認為聖人可學，聖人與凡人所稟賦的天理亦無二致。惟聖人自然如此，凡人須學而後至。

《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，如那盡底，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。」[71]

朱子明白指出聖人與學者所稟賦的天理只是一個天理，彼此間的差異僅在於能否體究其全體，猶如學者取一盞水，聖人已得水之源流與全體，而水之本質並無異同。在朱子的認識裡，聖人已體會終極之理一，自然能掌握一切分殊之理，

69 宋．朱熹，〈訓門人七〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 119，頁 2875-2876。
70 宋．朱熹，《論語集注》，《四書章句集注》，頁 55。
71 宋．朱熹，〈論語九〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 27，頁 677。

臺灣大學學術期刊資料庫

無事不得乎其宜；反觀學者，尚必須逐事體究，類推而後能感受眾理相通之處，乃至天理之源流。要言之，聖人與學者的區別即天生便已體會天理之全體，或後天從分殊中窮得理一。由是以觀，朱子心中的聖凡之別，確實不可離乎其世界觀的根本基礎——理一分殊。揆諸實際，朱子所謂理一分殊與其對於忠恕的詮釋密切相關。於聖人而言，忠恕作為具體之德目，此二者並無特殊之關係，聖人所至即是，自然忠，自然恕。但於學者而言，若此心能忠，便能推而為恕，故朱子曰：「忠便是就心上做底，恕便是推出來底。」朱子以為「忠則一理，恕則萬殊」，忠恕分別代表著整體之理一與個別之分殊。[72]尤為重要的是，朱子又屢以體用言忠恕，似乎意指推忠為恕即立體達用，有體用而後可推。學者之心不同於聖人之心，一者勉強，一者自然，學者必推而能體究天理之全體，可見體用之學乃專為學者所設，聖人不必推，亦不必言體用。這意味著朱子的道學或全體大用之學即是一種學聖人之學。又或者說，朱子法天而不蔽於天，始終本諸人的觀點修道設教，務使學者皆能通過特定之修練程序即凡而聖。

綜本節而言，朱子主張聖人可學，並藉由理一分殊的宇宙觀說明了聖凡之別。根據朱子的學說，散殊於天地間的理則均由終極之理一派生而來，部分與全體相互涵攝。聖人渾然天理，所行無不合宜，不待修練與勉強。學者所稟賦的天理與聖人無異，故可學而入聖，惟學者必須逐一推敲、揣摩分殊之理，繼而從中體會終極之理一。朱子認為一旦識得作為大本大源之理一，自然發而中節，所行皆合乎天地。此種義理結構其實便是體用。必須注意的是，聖人生知安行，不必工夫琢磨，亦不必以體用為言，體用乃學者詮釋與理解聖人之學的基本方式。又或者說，朱子的全體大用之學本專為學者學習聖人所設。

五、持敬與致知：兼體用、貫動靜的修練工夫

朱子的道學歸結於一己之心，修心即是修道，一切修練工夫自然必須於心上落實。此心有體用、動靜之別，其修練工夫便以兼體用、貫動靜為終極目標。筆者認為，朱子之心學工夫應以持敬與致知最為切要，而淵源於程子所謂「涵養須用敬，進學則在致知」。[73]必須說明的是，持敬與致知並非完全獨立的兩種修練工夫，此二者互為助益，時而相互涵攝。事實上，致知不可不敬，無知於天理亦無從涵養。學者若能隨時落實持敬與致知的工夫，無分動靜，即得以發明吾心之全體大用，使一己之心契合天地。

臺灣大學學術期刊資料庫

72 同上註，頁 695。

73 宋．程顥、宋．程頤，《河南程氏遺書》，《二程集》上冊，卷 18，頁 188。

依照以《大學》為藍本的治平藍圖，為學應從格物致知入手，惟朱子心學之結構又確立於參究中和，其相應之工夫乃涵養與省察。前者本諸《大學》，後者本諸《中庸》，朱子的道學體系既以《四書》為基礎，理應融其工夫於一爐。朱子論學，向以二程為導師，程頤之言亦確實為此一問題提出解答。朱子嘗言：

> 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。不然，空抱疑悔，不惟無益，反有害矣。夫涵養之功，則非他人所得與，在賢者加之意而已。若致知之事，則正須友朋講學之助，庶有發明。[74]

涵養與進學皆學者之所當為，持敬與致知乃其手段與內涵。如能致此二者，則學問之體用、本末無不該貫。涵養屬自家工夫，他人無能與焉，致知必待與事物相交始具意義。至於讀書窮理或與朋友講學，均接於事物而後商榷己見，故致知可謂內外交感的工夫。朱子之心學務求參合內外，旨在分從內外兩方面確認真正的本體，乃雙軌並進的修練方法。在朱子的認識裡，格物、致知與窮理其實只是一事，格物乃就物而言，致知就心而言，窮理則專言其所窮格之理。惟本節所論係朱子的心學工夫，遂取致知一辭。揆諸實際，朱子確屢以持敬與窮理對言。《語類》有載：

> 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。[75]

又載：

> 學者若不窮理，又見不得道理。然去窮理，不持敬，又不得。不持敬，看道理便都散，不聚在這裏。[76]

74 宋．朱熹，〈答劉子澄二〉，《朱子文集》，卷 35，頁 1405。
75 宋．朱熹，〈論知行〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 9，頁 150。
76 同上註，頁 151。

臺灣大學學術期刊資料庫

按以上諸條文獻，持敬與窮理致知交相為助，敬而後能窮理，窮理而知所敬，猶如雙足共同為主體之行動效力，一起一落，連綿不斷，故朱子曰：「主敬、窮理雖二端，其實一本。」[77]尤其值得注意的是，朱子以為如果不能持敬，「看道理便都散」，不能一貫。道學家一般認為主一即是敬，朱子嘗言：「若無主一工夫，則所講底義理無安著處，都不是自家物事；若有主一工夫，則外面許多義理，方始為我有，卻是自家物事。」[78]由此可知，敬而能專心致志，安頓所窮得之義理於自家身心，從而真正綰合內外。

舉證至此，朱子主張持敬與致知應相互扶持的基本態度已明白可見。但必須說明的是，即便二者同為不可或缺的心學工夫，朱子似仍以敬為主，其於〈答孫敬甫四〉一書表示：

> 持敬致知，實交相發，而敬常為主，所居既廣，則所向坦然，無非大路。聖賢事業，雖未易以一言盡，然其大概，似恐不出此也。[79]

〈答孫敬甫四〉乃朱子晚年所作，應為定論。朱子以持敬與致知為聖賢事業之大概，其於二者的重視殆可知矣。持敬與致知雖相互發明，朱子實則主於持敬，可見持敬與致知並非兩種完全對等的修養工夫。《語類》亦載：「問：『格物，敬為主，如何？』曰：『敬者，徹上徹下工夫。』」[80]據此而論，朱子似乎認為持敬乃是根本工夫。敬之為事，徹上徹下，格物致知亦不可離敬而言，程子即主張「入道莫如敬，未有能致知而不在敬者」，且頗得朱子之認同。[81]朱子另曾言：

> 敬只是提起這心，莫教放散；恁地，則心便自明。這裏便窮理、格物。[82]

77 同上註，頁 150。
78 宋．朱熹，〈訓門人一〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 113，頁 2744。
79 宋．朱熹，〈答孫敬甫四〉，《朱子文集》，卷 63，頁 3154-3155。
80 宋．朱熹，〈大學五〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 18，頁 403。
81 宋．程顥、宋．程頤，《河南程氏遺書》，《二程集》上冊，卷 3，頁 66；宋．朱熹，〈答程允夫六〉，《朱子文集》，卷 41，頁 1779。
82 宋．朱熹，〈訓門人二〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 114，頁 2777。

臺灣大學學術期刊資料庫

按其文義，若能持敬，心體自然明白澄澈，此即是格物致窮理。如此一來，致知幾乎已為持敬收編，言敬即兼致知。筆者認為，朱子以持敬為本之原因有二：其一，敬主涵養，直指心體之大本大源，儘管致知亦有助於商榷心體之所見，終究由分殊處入手。據朱子之體用思維，修練自然必須以本體工夫為要。其二，雖曰「涵養須用敬」，敬實已涉於省察，出入未發已發，兼該體用，通貫動靜。

朱子通過對於「未發已發」與「心統性情」的詮釋，建構了「心有體用」的義理結構，吾心之體用、動靜之別即從此開展。朱子以為性是體，情是用，且「一心之中自有動靜，靜者性也，動者情也」。[83]其所需之修練工夫亦各不相同，「未發有工夫，既發亦用工夫」。[84]關於此事，朱子又曾向張栻闡述己見，其辭曰：

> 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。然性之靜也，而不能不動；情之動也，而必有節焉；是則心之所以寂然感通、周流貫徹，而體用未始相離者也。然人有是心，而或不仁，則無以著此心之妙；人雖欲仁，而或不敬，則無以致求仁之功。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。……蓋主於身而無動靜語默之間者，心也，仁則心之道，而敬則心之貞也。此徹上徹下之道，聖學之本統。明乎此，則性情之德、中和之妙，可一言而盡矣。[85]

人之一身，以心為主，無時不動，無時不靜，所謂動靜皆就特定之狀態言，不可言人心之修練存在一「先動後靜」或「先靜後動」之制式程序，動靜工夫應齊頭並進。據朱子的定義，未發之性全是天理，乃吾心寂然不動之本體，方此至靜之時，應施以涵養之功；已發之情即吾心之用，動而周流於天地之間，方

臺灣大學學術期刊資料庫

83 宋．朱熹，〈張子之書一〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 98，頁 2513。
84 宋．朱熹，〈周子之書〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 94，頁 2395。
85 宋．朱熹，〈答張欽夫十八〉，《朱子文集》，卷 32，頁 1273。

此至動之時，又可從中檢證其中節與否，此殆省察之功也。涵養是靜時工夫，於本體上落實；省察是動時工夫，於發用中踐履。所謂省察，即在心體流行的狀態下檢討其是否合宜，並糾正、改進其中未盡美善之處。較之於省察，涵養更不易言。除「涵養須用敬」，涵養應如何實踐，朱子幾乎無從以其他名目說明，敬自然成為涵養最主要的具體內涵。學者之所涵養，乃身心之大本大源，屬本體之一端，尤應受到重視。當然，朱子主張涵養與省察相互輔助，缺一不可，其辭曰：「只是涵養於未發，而已發之失乃不能制，是有得於靜而無得於動；只知制其已發，而未發時不能涵養，則是有得於動而無得於靜也。」[86]儘管涵養與省察分屬動靜，朱子又以為動中有靜，靜中有動，不可輕以線性之時間言。如此一來，學者理應無時不涵養，無時不省察，而涵養須持敬，省察亦須持敬，持敬遂成為一種通貫動靜、兼該體用，必須時時著意的修練工夫。因此，朱子以敬為聖學之本統，無事不在乎其中。此心若能持敬，即得以發明性情之德與中和之妙，庶乎仁矣。

濂溪〈太極圖說〉明言「主靜立人極」。[87]道南一脈亦側重於靜中體驗未發時氣象，故朱子重提程子所謂敬，以取代靜字工夫，頗具思想史上之意義：道南主靜，湖湘主動，朱子之言敬即折衷二者。朱子一向反對偏執於靜，以為靜中工夫固屬必要，卻不可捨動求靜。個人之身心乃至宇宙天地皆處於動靜相須、兩者不斷遞嬗的狀態之中，動靜工夫俱不可少。因此，較之於靜，敬字兼涉動靜，尤合乎中道。《語類》有載：

> 淳叟問：「方讀書時，覺得無靜底工夫。須有讀書之時，有虛靜之時。」曰：「某舊見李先生，嘗教令靜坐。後來看得不然，只是一箇『敬』字好。方無事時，敬於自持；及應事時，敬於應事；讀書時，敬於讀書；便自然該貫動靜，心無時不存。」[88]

讀書窮理屬動時工夫，強求虛靜，似不能圓融，如以敬言，便轉無窒礙。靜時是敬，動時亦是敬，自持、應事乃至讀書窮理，無不須敬。質言之，敬之為事，該貫動靜，乃朱子修練身心之根本工夫。朱子一般以靜者為體，動者為用，動靜之交融、相須，一如體用，可見朱子之以敬代靜應與其體用之學密切相關。

朱子嘗言：

臺灣大學學術期刊資料庫

86 宋．朱熹，〈訓門人一〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 113，頁 2739。
87 宋．朱熹，《太極圖說解》（合肥：安徽教育出版社，2010），頁 75。
88 宋．朱熹，〈訓門人八〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 120，頁 2911。

> 未發時便是靜，已發時便是動。方其未發，便有一箇體在那裏了；及其已發，便有許多用出來。少間一起一倒，無有窮盡。若靜而不失其體，便是「天下之大本」；動而不失其用，便是「天下之達道」。然靜而失其體，則「天下之大本」便錯了；動而失其用，則「天下之達道」便乖了。[89]

又言：

> 蓋老、釋之病，在於厭動而求靜，有體而無用耳。至於分別體用，乃物理之固然，非彼之私言也。求之吾書，雖無體用之云，然其曰「寂然而未發」者，固體之謂也；其曰「感通而方發」者，固用之謂也；且今之所謂「一」者，其間固有動靜之殊，則亦豈能無體用之分哉？[90]

此二條文獻所言之動靜皆不可離乎體用。以體用分言大本與達道，乃全體大用之學的核心命題。如欲立大本而行達道，兼該體用，學者應務使動靜均合乎其宜，釋、老之學喜靜厭動，朱子遂以其為有體而無用。人心既然有寂感、動靜與體用之別，學者自然必須力求兼顧其各種面向，方能達致完整而美善的狀態。也就是說，持敬以兼該動靜，即成就吾心之全體大用。

經過以上討論，持敬於朱子心學之意義已經明白可見，以下將接著說明朱子何以特地標舉致知一事。持敬乃兼動靜者也，致知則屬於動中工夫，朱子亦曾明言：「窮理讀書，皆是動中工夫。」[91]然而，此所謂動中工夫亦有助於靜中工夫。在朱子的認識裡，天理同時存乎事物與己心，格物致知便是體認條貫於事物間的天理乃己心之所本有。心體雖稟賦天理之全體，卻時常為人欲所遮蔽，致知即刮垢磨光，使之重新朗現。《語類》有載：

> 劉圻父說格物、致知。曰：「他所以下『格』字、『致』字者，皆是為自家元有是物，但為他物所蔽耳。而今便要從那知處推開去，

89 宋．朱熹，〈周子之書〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 94，頁 2388。
90 宋．朱熹，〈答徐彥章四〉，《朱子文集》，卷 54，頁 2597-2598。
91 宋．朱熹，〈中庸一〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 62，頁 1517。

臺灣大學學術期刊資料庫

是因其所已知而推之，以至於無所不知也。」[92]

又載：

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，然逐旋開剔得大，則其光愈大。物皆有理，人亦知其理，如當慈孝之類，只是格不盡。但物格於彼，則知盡於此矣。」又云：「知得此理盡，則此箇意便實。若有知未透處，這裏面便黑了。」[93]

己心之天理雖為人欲或他物所蔽，卻非全無光亮，不可得見。換言之，常人於義理仍有所知，只是知得不盡，無以發明其功用之極。若不能通透地認識天理，自然難以實踐，故致知的工夫便在於進一步窮研、推擴其已知之理，〈大學格物補傳〉亦必曰「因其已知之理而益窮之」。惟知得透徹明白，方可能貫徹、落實此理，「止於至善」。

必須說明的是，致知工夫並非卓然一事，須與持敬或涵養相互援助。學者一旦能通透地認識自己的心體，涵養工夫亦得以更加妥善地落實。朱子曰：

涵養中自有窮理工夫，窮其所養之理；窮理中自有涵養工夫，養其所窮之理，兩項都不相離。纔見成兩處，便不得。[94]

又曰：

存養與窮理工夫皆要到。然存養中便有窮理工夫，窮理中便有存養工夫。窮理便是窮那存得底，存養便是養那窮得底。[95]

臺灣大學學術期刊資料庫

92 宋．朱熹，〈大學二〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 15，頁 292。
93 同上註，頁 291。
94 宋．朱熹，〈論知行〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 9，頁 149-150。
95 宋．朱熹，〈中庸二〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 63，頁 1539。

由於己心通乎天地，格物致知又可理解為在氣化流行的宇宙中探索世界之本質，如能增進對於宇宙本體的認識，學者所涵養的對象自然更為明確，從而提升發而中節之可能，故朱子曰：「大本用涵養，中節則須窮理之功。」[96]此復證明窮理致知有助於學者認識世事之理則，從而提升涵養心體之果效。

最後，以下兩條文獻頗可總結持敬與致知對於朱子心學的意義。《文集》卷三十八〈答徐元敏〉有載：

> 主敬者存心之要，而致知者進學之功，二者交相發焉，則知日益明，守日益固，而舊習之非，自將日改月化於冥冥之中矣。[97]

《語類》亦載：

> 問曰：「思得為學之要，只在主敬以存心，格物以觀當然之理。」曰：「主敬以存心，卻是。下句當云：『格物所以明此心。』」[98]

朱子論修練工夫終究本諸程子，主張持敬以存養心體，此涵養之功也；致知以釐清心體與宇宙世界的本來面目，此進學之功也。持敬與致知交相為助，所知愈明而所守欲固，兩者皆不可偏廢。朱子以為「主敬以存心」，「格物所以明心」，可見主敬與格物均是心學工夫。雖然朱子往往並言持敬與致知，敬字工夫似乎格外受其重視。蓋敬之為事，出入涵養與省察，本身即兼該體用、通貫動靜。致知雖屬動中工夫，卻有助於學者提升對於自家心體與世間一切理則的認識，從而輔佐持敬工夫。簡言之，持敬本兼該內外，致知乃窮格、驗證事物之理於己心，以此二者並舉便不至於獨守己心而不理會天地萬物。

六、萬物一體：「發明本體」與「尋證大我」

中國傳統思想以天人合一為基調，認為個體得以感通天地，切身地理會世間眾物，應順自然乃其處事應物的基本原則。道學作為中國近世思想之主脈，亦秉持著天人合一的理念。即便道學內部各流派表現、論述天人合一的方式不

臺灣大學學術期刊資料庫

96 宋．朱熹，〈中庸一〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 62，頁 1509。
97 宋．朱熹，〈答徐元敏〉，《朱子文集》，卷 38，頁 1607。
98 宋．朱熹，〈訓門人六〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 118，頁 2856-2857。

盡相同，大抵可以「萬物一體」泛稱此種思想特質，亦即天地萬物皆一體相通。甚至可以說，將己身妥善地融入天地萬物之中便是道學士人的核心追求。錢穆曾於《國學概論》略論歷代思想之精神，以為先秦子學即「階級之覺醒」，魏晉清談乃「個體之發見」，宋明六百年理學則是「大我之尋證」。[99]此所謂大我，乃相對於作為個體之小我，殆指人群與社會。「尋證大我」意味著重新將己身安頓於人群、社會乃至天地自然，從而達致萬物一體或天人合一的境地。然而，基於釋、道二氏之刺激，道學士人又格外關注於探索宇宙世界之本體，故「發明本體」或可與「尋證大我」並列為宋明道學思潮之兩大內容。在朱子的認識裡，宇宙世界之本體通乎萬物，如欲確證己身與萬物間的一體感，自應究明己身與萬物共享之本體。簡言之，「尋證大我」必由「發明本體」入手，「發明本體」之究竟義即是「尋證大我」。此實為一種體用結構。朱子的全體大用之學既以體用為構成方式，其理想境界之追求固不可離乎體用。本節即試圖以「發明本體」與「尋證大我」為焦點，深入分析朱子萬物一體之思想及其運作方式。

在宋明道學的脈絡之中，萬物一體與學者之仁論密不可分。自程顥（1032-1085）以降，楊時（1053-1135）、呂大臨與游酢（1053-1123）均以萬物一體的思想論仁，相對於此，程頤卻習以公字或性理釋仁。[100]前者側重於氣，後者側重於理。後世之陽明學者往往假良知申論個體與天地之感通，較接近程顥的系統。事實上，當代學界一般認為陸王一系較擅於發明萬物一體的思想，程朱一系則疏於此道，朱子甚至有意識地提防此種思想。[101]或又主張朱子之以理言仁，係站在存有論的立場討論儒家的一體觀，其實減殺了仁的活動義與感通性。[102]簡言之，今人論道學所謂萬物一體，似側重其氣類相通之一面，惟朱子時常以理論之，故學者一般不重視其萬物一體之思想，或以為不足與論。但本文試圖指出，朱子只是選擇了一種更審慎的方式發明其萬物一體之思想。若

99 錢穆，《國學概論》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1995），頁 277-278。

100 陳來，〈論宋代道學話語的形成和轉變——論二程到朱子的仁說〉，《中國近世思想史研究》（北京：三聯書店，2010），頁 57-82。

101 島田虔次，〈中国近世の主観唯心論について〉，《中国想史の研究》（京都：京都大学学術出版会，2002），頁 28；中譯本：島田虔次著，鄧紅譯，〈關於中國近世的主觀唯心論〉，《中國思想史研究》（上海：上海古籍出版社，2009），頁 19。

102 林月惠，〈一本與一體：儒家一體觀的意涵及其現代意義〉，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008），頁 14-15。

臺灣大學學術期刊資料庫

朱子論學必兼言理氣，其所謂萬物一體應亦復如是。

關於萬物一體之思想，在朱子的道學前輩之中，以程顥與張載闡發最力。程顥〈識仁篇〉有言：

> 學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。[103]

《河南程氏遺書》亦載程顥之言曰：

> 醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。仁者，以天地萬物為一體，莫非己也。認得為己，何所不至？若不有諸己，自不與己相干。如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。[104]

程顥既言「渾然與物同體」，似不必分言理氣，逕自通為一體。在此之外，程顥又屢以血脈、肢體之感通言仁，以為「切脈最可體仁」。[105]認知主體之所以能切身地感受手足肢體之苦痛，以其血氣相通之故也。程顥以此理解個體與人群的關係，似仍於氣上論證萬物一體。[106]張載對於萬物一體之闡釋，同樣採取氣類相通的理路，且〈西銘〉一文之系統性又更勝程顥。〈西銘〉有載：

> 乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼；聖其合德；賢其秀也。凡天下疲癃、殘疾、惸獨、鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。[107]

張載以為宇宙天地皆由一氣化成，聚而為萬物，散而為太虛，群己彼我，同為一氣。乾坤猶若世間眾物之父母，一切生民均為兄弟、親族，自應疿癰在抱地

103 宋．程顥、宋．程頤，《河南程氏遺書》，《二程集》上冊，卷 2 上，頁 16。

104 同上註，卷 2 上，頁 15。

105 同上註，卷 3，頁 59。

106 陳立勝，《王陽明「萬物一體論」——從「身—體」的立場看》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 56。

107 宋．張載，《正蒙．乾稱》，《張載集》，頁 62。

臺灣大學學術期刊資料庫

理會彼此的感受，此所謂民胞物與。由是觀之，張載論萬物一體，殆言其氣類相通，而未嘗涉及條貫於其間的天理。畢竟，張載實未曾設想一天理化之世界觀，程頤始提出理一分殊釋繹〈西銘〉，惟語未精詳，朱子方繼此大加申論。

經程顥與張載的發明，以氣類相通的理路討論萬物一體之思想，已成為道學內部的強韌傳統。朱子雖首肯程顥〈識仁篇〉之氣象，卻又認為「說得太廣，學者難入」。[108]於朱子而言，若只從知覺上論仁，便轉近於從氣類相通的角度理解萬物一體，忽略了條貫於其間的理則，可謂「泛言同體」。[109]《語類》另載：「伊川語錄中說『仁者以天地萬物為一體』，說得太深，無捉摸處。」[110]即便程頤曾提出理一分殊的說法，《伊川語錄》中「仁者以天地萬物為一體」一條卻言之未詳，猶令朱子感到不安，可見其於二程關於萬物一體的論述皆未能臻於滿意。蓋《西銘解》之作意，即重新整頓道學系統中萬物一體之思想。《西銘解》：

> 天地之間，理一而已。然「乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物」，則其大小之分、親疏之等，至於十百千萬而不能齊也。不有聖賢者出，孰能合其異而會其同哉！〈西銘〉之作，意蓋如此。程子以為明理一而分殊，可謂一言以蔽之矣。蓋以乾為父，以坤為母，有生之類，無物不然，所謂「理一」也。而人、物之生，血脈之屬，各親其親，各子其子，則其分亦安得而不殊哉！一統而萬殊，則雖天下一家、中國一人，而不流於兼愛之蔽；萬殊而一貫，則雖親疏異情、貴賤異等，而不梏於為我之私。此〈西銘〉之大指也。[111]

此處所謂理一，意指一切分殊之理皆匯歸於一理，非謂天地之間有理而無氣。乾坤男女與世間眾物，終究由陰陽二氣交感而來，彼此之分別與親疏則取決於條貫其間的天理。分殊之理，處處不同，群己物我，自有遠近親疏之別。然而，宇宙間所有氣化成形的事物又皆以乾坤為父母，此即眾理之所同然，故可謂之理一。也就是說，無論萬物間的一體感或群己之間的分別，均以理一分殊的天

108 宋．朱熹，〈孟子十〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 60，頁 1437。

109 宋．朱熹，〈仁說〉，《朱子文集》，卷 67，頁 3392。劉述先曾經指出，朱子之批評謝良佐（1050-1103）以知覺論仁，實則針對程顥，畢竟謝良佐之論仁乃承程顥而來。劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 154-156。

110 宋．朱熹，〈程子之書一〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 95，頁 2425。

111 宋．朱熹，《西銘解》（合肥：安徽教育出版社，2010），頁 145。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

理化世界觀為義理基礎，故朱子又曰：「言理一而不言分殊，則為墨氏兼愛；言分殊而不言理一，則為楊氏為我。」[112]朱子對於理一分殊的理解奠基於《太極圖說解》，以此詮釋〈西銘〉則體現了此種世界觀在人倫世界的意義，同時呼應了程頤捻出理一分殊之初衷。儘管朱子認為萬物一體之思想應通過理一分殊的架構理解，但這無礙於天下為一家、中國為一人，可見氣類相通的思想並未為朱子所摒棄。

朱子又曾論〈西銘〉曰：

> 人之一身，固是父母所生，然父母之所以為父母者，即是乾坤。若以父母而言，則一物各一父母；若以乾坤而言，則萬物同一父母矣。萬物既同一父母，則吾體之所以為體者，豈非「天地之塞」？吾性之所以為性者，豈非「天地之帥」哉？古之君子，惟其見得道理真實如此，所以親親而仁民，仁民而愛物，推其所為，以至於能以天下為一家，中國為一人，而非意之也。[113]

朱子以為「萬物既同一父母」，己身之體便已充塞天地。「天地之塞，吾其體」，此所謂體，殆指體質或身體，體質或身體必由氣化而成，故朱子萬物一體之思想亦未曾離氣而論。更何況朱子之宇宙觀深取張載太虛之說，兼以理氣釋太虛，如此則絕無可能置氣化於不論。[114]氣化流行之天地，自有天理在焉，故朱子又指出主宰天地的己身之性乃真實可見的道理，即仁民愛物之所以然。若能深切地體會此理，推而行之，便能與天地萬物同體，同時確保群己物我間的分際。這意味著朱子所謂的萬物一體必兼該理氣，惟其氣類相通，方可謂為之同體，理一分殊而能免於兼愛。因此，朱子必以理一分殊闡釋〈西銘〉，甚至明白表示：「〈西銘〉自首至末，皆是『理一而分殊』。」[115]

朱子以為仁即天地間之生意與生理，而〈西銘〉所呈現的氣象亦可謂仁。朱子論萬物一體既須兼顧理氣，其論仁自同樣審慎。《語類》有載：

112 宋．朱熹，〈張子之書一〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 98，頁 2521。

113 宋．朱熹，〈答陸子美一〉，《朱子文集》，卷 36，頁 1423。

114 朱子對於張載宇宙觀之繼受與轉化，可參考吳展良，〈朱子理氣論新詮〉，《中國儒學》第 6 輯（2011 年 5 月），頁 39-46。

115 宋．朱熹，〈張子之書一〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 98，頁 2523。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

曰：「『西銘之意，與物同體』，體莫是仁否？」曰：「固是如此。然怎生見得意思是如此？與物同體固是仁，只便把與物同體做仁不得。恁地，只說得箇仁之軀殼。須實見得，方說得親切。如一椀燈，初不識之；只見人說如何是燈光，只恁地摶摸，只是不親切。只是便把光做燈，不得。」[116]

又載：

余正叔謂：「無私欲是仁。」曰：「謂之無私欲然後仁，則可；謂無私便是仁，則不可。蓋惟無私欲而後仁始見，如無所壅底而後水方行。」方叔曰：「與天地萬物為一體是仁。」曰：「無私，是仁之前事；與天地萬物為一體，是仁之後事。惟無私，然後仁；惟仁，然後與天地萬物為一體。」[117]

又載：

問：「先生答湖湘學者書，以『愛』字言仁，如何？」曰：「緣上蔡說得『覺』字太重，便相似說禪。」問：「龜山卻推『惻隱』二字。」曰：「龜山言『萬物與我為一』云云，說亦太寬。」問：「此還是仁之體否？」曰：「此不是仁之體，卻是仁之量。仁者固能覺，謂覺為仁，不可；仁者固能與萬物為一，謂萬物為一為仁，亦不可。譬如說屋，不論屋是木做柱，竹做壁，卻只說屋如此大，容得許多物。如萬物為一，只是說得仁之量。」[118]

綜此三條文獻，朱子認為與物同體或萬物一體固可稱為仁的體現，但與物同體或萬物一體並非仁之所以然，而是其狀態或結果。因此，行仁非謂強與天地萬物同為一體，此徒為仁之軀殼，未能及其根本，猶如光亮終不同於燈芯，屋宇之容積亦不同其間架。以覺為仁，以無私為仁，或以天地萬物同體為仁，皆是此弊。於朱子而言，若能真切地認識構築於其間的義理間架，自然與天地萬物

臺灣大學學術期刊資料庫

116 宋．朱熹，〈程子之書三〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 97，頁 2484。
117 宋．朱熹，〈性理三〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 6，頁 117。
118 同上註，頁 118-119。

同體。

在現實世界裡，朱子以為理氣斷不可須臾而離，所謂萬物一體自然必須兼及理氣。《語類》有載：

> 因舉天地萬物同體之意極問其理。曰：「須是近裏著身推究，未干天地萬物事也。須知所謂「心之德」者，即程先生穀種之說，所謂「愛之理」者，則正謂仁是未發之愛，愛是已發之仁爾。只以此意推之，不須外邊添入道理。若於此處認得「仁」字，即不妨與天地萬物同體。若不會得，便將天地萬物同體為仁，卻轉無交涉矣。[119]

《文集》卷三十二〈答張欽夫又論仁說十五〉亦載：

> 蓋仁只是愛之理，人皆有之，然人或不公，則於其所當愛者，反有所不愛；惟公，則視天地萬物皆為一體，而無所不愛矣。若愛之理，則是自然本有之理，不必為天地萬物同體而後有也。[120]

在此二條文獻，朱子明白以「心之德、愛之理」言仁，側重其本體之一面。若與天地萬物同體，自然無所不愛，但必須同時體認條貫於其間的天理。此理乃天生所稟，不必強與萬物一體而後得，故朱子又曰：「天地萬物，與吾一體，固所以無不愛，然愛之理則不為是而有也。」[121]倘以萬物一體為仁之本體，便是泛言同體，「轉無交涉」，將危及群己物我間的分際。所謂「尋證大我」，即重新將己身安頓於人群乃至宇宙天地之中。惟以萬物為一體，方能痌瘝在抱地理會彼此的感受，從而重建個體與人群之間的關係。至於在「尋證大我」之過程中，朱子一再強調理一分殊或條貫於其間的天理，暗示其一方面認可萬物一體之思想，另一方面則抱持著極為謹慎的態度，亦即主張大我之中仍有親疏之別，應避免流於兼愛。朱子以為理想的人倫秩序必須優先保持適當的差異與分別，再講求同情與互助，天理即是決定此一秩序的根本道理。根據朱子的思想體系，天理乃宇宙世界之本體，萬物一體之思想既不可離乎體會天理，可見「發明本體」實為「尋證大我」的義理基礎，「尋證大我」乃「發明本體」之

臺灣大學學術期刊資料庫

119 宋．朱熹，〈論語二〉，宋．黎靖德編，《朱子語類》，卷 20，頁 470。
120 宋．朱熹，〈答張欽夫又論仁說十五〉，《朱子文集》，卷 32，頁 1267。
121 宋．朱熹，〈答胡廣仲五〉，《朱子文集》，卷 42，頁 1813。

果效。此二者之關係其實即是體用，恰恰與朱子心學的結構桴鼓相應。

再進一步說，「尋證大我」或「發明本體」不獨不可離心而論，甚至應視為朱子心學的終極追求。《文集》卷六十七〈仁說〉有載：

> 天地以生物為心者也。而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。請試詳之。蓋天地之心，其德有四，曰元、亨、利、貞，而元無不統；其運行焉，則為春、夏、秋、冬之序，而春生之氣，無所不通。故人之為心，其德亦有四，曰仁、義、禮、智，而仁無不包；其發用焉，則為愛恭宜別之情，而惻隱之心無所不貫。故論天地之心者，則曰「乾元」、「坤元」，則四德之體用，不待悉數而足；論人心之妙者，則曰「仁，人心也」，則四德之體用，亦不待遍舉而該。蓋仁之為道，乃天地生物之心，即物而在。情之未發，而此體已具；情之既發，而其用不窮。誠能體而存之，則眾善之源，百行之本，莫不在是。此孔門之教所以必使學者汲汲於求仁也。[122]

在朱子所設想的世界裡，天地之心即是人心，以生化萬物為務。元、亨、利、貞乃天地之四德，元者春生之意，故能統此四德。其對應於人心，便是仁、義、禮、智。仁主惻隱，無所不貫，是非、辭讓、羞惡皆從此出，故朱子以仁為本心之全德，亦即以仁概括人心所稟賦的一切天理。天理之本體既在乎人心，其發用自然始乎人心。朱子又進一步指出，仁乃人心之妙者，性情皆存乎其中，殆兼該體用者也。朱子另曾有言：「仁者，心體之全，其用隨事而見。」[123]由此可知，朱子言仁實不拘一格，時而專言本體，時而兼言體用。人心之全體大用若得以發明，便是天地生物之心，通貫理氣，既能感通天地萬物，又能持守適當的分際。在此一狀態之下，心體即是道體、仁體，個體之生命遂與宇宙天地相契無間，萬物自然一體。朱子心學之終極追求實莫過於是。或許可以說，朱子若以萬物一體的境界為學問的究竟，其學自當兼涉內聖與外王，且外王事業斷非內聖工夫的附庸。余英時已經通過分析朱子對於「輪對」一事的態度，指出朱子於外王事業的高度重視，本文針對萬物一體的研究則有助於釐清其根

臺灣大學學術期刊資料庫

122 宋．朱熹，〈仁說〉，《朱子文集》，卷 67，頁 3390-3391。

123 宋．朱熹，〈答林擇之十九〉，《朱子文集》，卷 43，頁 1899。

本的義理基礎。[124]

在朱子的認識裡，仁不僅是人心之本體，又可兼指其流行妙用，惟妙用本不可離乎本體，氣化流行的世界必有天理條貫。蓋朱子之心性論仍本諸其理氣論，此乃錢穆再三強調者也。[125]理氣可分別指認，但不可須臾而離，故朱子萬物一體之思想必兼理氣而言：萬物一氣相通，方可謂之一體，理一分殊之義理間架則確保了群己物我間的分際，而不致流於濫情、兼愛。若朱子言氣而不言理，則於前賢無所發明；反之，若言理而不言氣，則轉近於一種理本論的哲學，此絕非朱子思想之真貌。因此，朱子論萬物一體必兼涉理氣，且惟有體認條貫於其間的天理，方能放膽追求一氣渾融的同體之感。這意味著「發明本體」即「尋證大我」的必要條件，「尋證大我」則是「發明本體」的流行發用。要言之，朱子心學作為一種體用之學，即以體用為基本的構成與運作方式，從而追求其理想中的萬物一體的境界。

七、結語

在儒、釋、道三教交融的思想環境下，原本盛行於方外的體用觀念漸漸成為儒家學者所熟悉的語言觀念，降及朱子的時代，更進一步轉化為道學士人理解世界的思維方式。在此種思潮的浸潤之下，朱子嘗試以體用參究《中庸》所涉及的心性問題，同時建構其理想中的聖人之學。朱子的聖人之學是一種致力於成聖法天的心性之學，主張學者應通過修練本心以契合天道，終而達致與萬物為一體的境界。據此而論，朱子的道學或聖人之學亦可理解為一種心學。為求深入認識朱子道學之基本形態，本文聚焦於朱子心學的結構與性質，探討其如何以體用構成、運作，乃至其所追求的終極境界。

本文首先試圖指出，朱子的心學以體用為基本構成方式，其自稱為「心有體用」。朱子以體用言心，殆與湖湘之學的影響相關，惟朱子提出中和新說以後，即擺脫湖湘之學的框架，主張未發為性，已發為情，性情乃一心之體用，「心有體用」的結構乃於焉成立。朱子接著便注意及張載所謂「心統性情」，並引以為「心有體用」最佳之註解。簡言之，「心有體用」的結構即誕生並成熟於朱子對於「未發已發」和「心統性情」的再詮釋。惟朱子以性為心之本體，自不免牽涉環繞著心體與性體爭議，亦即朱子思想究竟應如何定位。因此，本

臺灣大學學術期刊資料庫

124 余英時，《朱熹的歷史世界》下篇（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2003），頁 54-64。

125 錢穆，《朱子學提綱》，《朱子新學案》第 1 冊，頁 36、46。

文必須同時討論心體、性體與道體的異同，以釐清朱子道學之基本性質。朱子認為心體之理想形態應與道體相契無間，天下之大本與達道皆可收攝於一己之心，性體即道體稟賦於人心者也。性體與道體實為一物，惟道體本諸天地自然的整體觀點，性體則專言個體所稟賦的天理。至於心體與性體，兩者皆立基於個體的視角，其分別主要在於氣化與否，氣化之心體方能主宰、發動與修練。朱子之道學既志在修練成聖，理應為一種心學。但此種心學不同於陸王之偏重己心，朱子的心學主張兼重內外，雙軌並進，持敬與致知一齊用力。

在朱子的認識裡，聖人乃天道之化身，渾然天理，不假修練而所至即是；學者與聖人不同，必須落實修練工夫以體貼聖人之心。學習聖人之心即成聖法天的最佳途徑。蓋聖人與學者皆稟賦天理之全體，故聖人可學而至。惟聖人天生便識得理一，分殊之理自然無所不至，亦不必以體用為言。學者未能如聖人一般生知安行，必須從分殊之眾理中揣摩最終之理一，在掌握天理的本體之際，同時推得一切事物之理則，而此種運作方式便是立體達用。由於體用不可須臾而離，學者對於理一和分殊的掌握自然同時發生。由是以觀，朱子的體用之學本專為學者所設，聖人實毋庸以體用言。這意味著朱子以體用為構成方式的心學，究其本質而論，即是一種學聖人之學。若朱子的心學以體用為基本結構，自然必須具備相應的修練工夫。性情乃一心之體用，一靜一動，故理想之修練工夫應兼該體用、通貫動靜。程子所謂「涵養須用敬，進學則在致知」又影響朱子最深。敬字工夫出入未發已發，兼涉涵養省察，體用、動靜俱在其中；致知偏於動中工夫，卻有助於學者進一步認識自家心體與世間一切之理則，從而輔佐其持敬工夫。再者，持敬本兼及存己與應物，致知亦不可不與物相接，故二者並舉便不至於獨守己心而忽略天地萬物。

天人合一乃中國傳統思想之基調，朱子亦踵繼其道學前輩，將萬物一體視為心學之終極追求。所謂萬物一體，即痾瘝在抱地理會宇宙間一切生命與事物，進而將己身安頓於人群、社會乃至自然天地之間。錢穆嘗以「尋證大我」稱之。程顥與張載言萬物一體，皆側重其氣類相通的一面，朱子對此卻頗感不安，主張應兼顧理氣。朱子以理一分殊詮釋〈西銘〉，一方面認可世間眾物一氣相通，另一方面又強調條貫於其間的天理，以確保群己物我之間的分際。簡言之，若言氣而不言理，則難免於濫情、兼愛；若言理而不言氣，亦無所謂一體之感。故朱子論萬物一體之思想，必同時要求對於天理的體會。此種對於本體的關注與探求，遠源於中古時期以來釋、道二氏的長期刺激，近承自兩宋的道學傳統，筆者擬自鑄一辭，暫稱為「發明本體」，與錢穆所提之「尋證大我」相互輝映。申而言之，「發明本體」即「尋證大我」的義理基礎，「尋證大我」乃「發明本體」之果效，而此二者之關係即是體用，恰恰與朱子心學的結構桴鼓相應。

臺灣人文與社會科學引文資料庫

這在在證明了朱子的心學確為一種體用之學，其於萬物一體之追尋亦必須通過體用的方式實踐。錢穆曾經表示，「朱子之學徹頭徹尾乃是一項圓密宏大之心學」，而今將之改寫為「朱子之學徹頭徹尾乃是一項圓密宏大之體用之學」似亦無不可。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

宋‧張載，《張載集》，北京：中華書局，1978。

宋‧程顥、宋‧程頤，《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。

———，《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000。

———，《四書或問》，合肥：安徽教育出版社，2010。

———，《西銘解》，合肥：安徽教育出版社，2010。

———，《太極圖說解》，合肥：安徽教育出版社，2010。

宋‧朱熹著，宋‧黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，1994。

宋‧朱熹、宋‧呂祖謙編，清‧江永集注，《近思錄集注》，臺北：臺灣中華書局，1968。

清‧李顒，《二曲集》，北京：中華書局，1996。

二、近人論著

方介，《韓柳新論》，臺北：臺灣學生書局，1999。

田浩（Hoyt Cleveland Tillman），《朱熹的思維世界》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2008。

———，《旁觀朱子學：略論宋代與現代的經濟、教育、文化、哲學》，上海：華東師範大學出版社，2011。

牟宗三，《心體與性體》，臺北：正中書局，1990。

余英時，《朱熹的歷史世界》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2003。

吾妻重二，〈道學的「聖人」觀及其歷史特色〉，朱杰人主編，《邁入21世紀的朱子學——紀念朱熹誕辰870周年、逝世800周年論文集》，上海：華東師範大學出版社，2001，頁139-170。

吳展良，〈實踐與知識——朱熹的早期學術取向析論〉，田浩（Hoyt Cleveland Tillman）主編，《文化與歷史的追索：余英時教授八秩壽慶論文集》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2009，頁57-106。

———，〈朱子理氣論新詮〉，《中國儒學》第6輯，2011年5月，頁1-46。

臺灣博碩學術期刊資料庫

———，〈符契於聖人之心：朱子以生命解經的過程及其中心目標〉，《現代儒學》第1輯，2016年12月，頁101-124。

林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008。

金春峰，《朱熹哲學思想》，臺北：東大圖書公司，1998。

島田虔次，《中国想史の研究》，京都：京都大学学術出版会，2002。中譯本：島田虔次，鄧紅譯，《中國思想史研究》，上海：上海古籍出版社，2009。

夏長樸，《儒家與儒學探究》，臺北：大安出版社，2014。

陳來，《朱子哲學研究》，北京：三聯書店，2010。

———，《中國近世思想史研究》，北京：三聯書店，2010。

陳立勝，《王陽明「萬物一體論」——從「身—體」的立場看》，臺北：臺大出版中心，2005。

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》第24期，2013年3月，頁149-182。

馮友蘭，《中國哲學史》，香港：三聯書店（香港）有限公司，1992。

———，《中國哲學史新編》，鄭州：河南人民出版社，2001。

———，《新理學》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2007。

黃俊傑，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，臺北：臺大出版中心，2009。

黃瑩暖，〈從心性架構與格致工夫看牟宗三先生詮釋朱子思想之特點〉，《當代儒學研究》第8期，2010年6月，頁119-141。

黃瑩暖，〈從「心之知覺」論朱子之「心」的道德能動性——從「知覺是智之事」談起〉，《國文學報》第57期，2015年6月，頁57-86。

張永儁，〈朱熹哲學思想之「方法」及其實際運用〉，鍾彩鈞主編，《國際朱子學會議論文集》上冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993，頁343-369。

楠本正繼著，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。

楊儒賓，〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉，《長庚人文社會學報》第2卷第2期，2009年10月，頁201-245。

———，〈《大學》與「全體大用」之學〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》第5期，2012年9月，頁15-29。

臺灣大學學術期刊資料庫

劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，1984。

錢穆，《朱子新學案》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，1995。

———，《國學概論》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，1995。

———，《中國學術思想史論叢（二）》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，1995。

———，《中國學術思想史論叢（五）》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，1995。

賴霈澄，〈李翺聖人之學研究〉，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，方介先生指導，2014。

Kasoff, Ira, *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

De Bary, Wm. Theodore, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*. New York: Columbia University Press, 1989.

臺灣大學學術期刊資料庫

Mind-with-Ti-Yong: the Structure of Zhu Xi's Learning of Mind-and-Heart

Hsu, Hu*

Abstract

This article argues that Zhu Xi 朱熹 was inclined to cultivate himself and conceive of the world through the lens of ti-yong. Some modern scholars even claim that Zhu Xi's Daoxue should be construed as the learning of Quan-ti Da-yong. In order to develop this argument, this article maintains that Zhu Xi's learning of Quan-ti Da-yong, a learning of mind-and-heart 心學, entails a structure called mind-with-ti-yong 心有體用. Through enduring meditation on the concept of zhong-he 中和 and of "mind-and-heart governs xing and qing 心統性情," the latter of which was proposed by Zhang Zai 張載, Zhu Xi finally established the structure of mind-with-ti-yong, the core of his learning of Quan-ti Da-yong. This structure signifies that the way in which mind-and-heart works should align with the mode of ti-yong. Zhu Xi also stressed that ti-yong, as a mode of self-cultivation, was intended for ordinary people, for sages are born to be perfect and have no need for them to cultivate themselves. Despite the differences between ordinary people and sages, ordinary people can still, by illuminating their own mind-and-heart, reach the ultimate mental state of everything-is-one, as same as the sages born to be.

Keywords: Zhu Xi, Daoxue, learning of mind-and-heart, ti-yong, everything-is-one

臺灣大學學術期刊資料庫

* Ph.D. Student, Department of History, National Taiwan University.