

# 朱子的「心中之理」之研究

陳佳銘\*

## 摘要

本文「朱子的『心中之理』之研究」，欲對朱子的心與理的關係作新的定位，以證成朱子可有本具、本知道德法則的意思。本文能達至以下三點結論：

第一、朱子雖非陸、王「心即理」的型態，然其思想中的心卻不可僅以認知心、心理學式的心視之，必須以著「理氣合」、「心理合一」來理解朱子的心，可說是介於「心即理」與牟先生的「心具理」之中間的一種理解，這亦很可能是朱子的原意。

第二、朱子的格物型態並不能以一般所理解的認知、認識視之，朱子格物就是在使吾人本有的良心作用能完全彰顯。當然，這並非「逆覺體證」，格物就是在使吾心本知的理彰明、擴充出來。

第三、朱子心中的性理是有「理在氣中發」的意涵，這就是朱子的道德動力之所在。此性理之發雖非心能自發道德之理，但此性理時時可作用、警策、引導吾心去做道德實踐。

**關鍵詞：**朱子、牟宗三、心即理、心具理、格物、道德法則

---

\* 臺灣中正大學中國文學系副教授。

## 一、前言

在當代的宋明理學的研究，最為特出的研究成果，可說當為牟宗三先生對朱子哲學的型態之判定。牟先生之判定的焦點，即在於朱子的心與理的關係，他把朱子的心判為「氣心」，是為「後天心理學的心」，並無本心義，又此心與理的關係，是為「超越之理與後天之心對列對驗」，心是「認知地攝具理」，為「心具理」並非「心即理」，故其做道德實踐為「理超越地律導心」的型態，故被判為「他律道德」，此說將本為正宗的程朱理學判定為不符儒家的成德之教，是為「歧出」與「轉向」。<sup>1</sup>

本文的產生，企盼能以新的觀點來重視朱子哲學，尤其將重點置於心與理的關係。這樣的嘗試，其實已有諸多前輩學者先行，其中唐君毅先生的觀點最具代表性，他以為「朱子在心性論上，確立此心體之自存自在，而依此心體之虛靈明覺，以言其內具萬理，以主乎性，外應萬事，以主乎情。此虛靈明覺，不自為障礙，亦不能為所具之理流行之障礙；其發用流行，亦當心理如如，不特體上是一，用上亦當一」。<sup>2</sup>唐先生雖以朱子仍為「心具理」，但此「具」是為「內具」，或可說是「本具」。<sup>3</sup>所以，唐先生結論道「朱子亦苦參而後得識此一義之心體。能見此心體，即可更通至陸象山所言之本心，而見朱陸言心之亦有通途」，<sup>4</sup>此說可使吾人在牟先生的觀點之外另開新的視域，極有研究價值，故於當今學界已逐漸受到重視。<sup>5</sup>

另外，錢穆先生雖僅以「提綱」、「學案」方式整理朱子文獻，但其某些見解仍有參考之處，如他論朱子的心與理的關係說：「故論心與理之關係當活看。自宇宙自然界言，則理氣本是一體貫通，無氣則理無存著處。自人言，則心與理亦一體貫通」。<sup>6</sup>就此而言，錢先生雖認為朱子的心有屬氣的成分，然此屬氣與牟先生大不相同，他以為理氣是一體，故心與理亦為一體。他又說：「就其本始言，則是心與理一。就其終極言，亦是心與理一。就其中間一段言，則人生不免有氣稟物欲之蔽」，他詮釋朱子的心與理應本是融為一體，

<sup>1</sup> 牟宗三：《心體與性體（一）》，收入《牟宗三先生全集5》（臺北：聯經出版公司，2003年），頁21。

<sup>2</sup> 唐君毅：《中國哲學原論（原教篇）》（臺北：臺灣學生書局，1990），頁204-205。

<sup>3</sup> 如唐君毅先生云「朱子固亦謂心性中具萬理，以為其與生俱生之明德」，可說是「本具」或「內具」之義，請參閱唐君毅：《中國哲學原論（原教篇）》，頁222。

<sup>4</sup> 唐君毅：《中國哲學原論（原教篇）》，頁202。

<sup>5</sup> 近來對唐君毅先生的朱子學的研究，較具代表性的著作有楊祖漢：〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉，收入劉孝敢主編：《中國哲學與文化（第七輯）：明清儒學研究》（桂林：廣西師範大學，2010），頁143-166。黃瑩暖：〈唐君毅先生論朱子格物致知工夫〉，收入《國文學報》第48期（2010），頁65-91，以及黃瑩暖：〈唐、牟論朱子中和新舊說之「心」義〉，收入《當代儒學研究》第4期（2008），頁147-168。游騰達：〈唐君毅先生的朱子學詮釋之省察——以心性論為焦點〉，收入《鵝湖學誌》第42期（2009），頁31-94。

<sup>6</sup> 錢穆：《朱子新學案（二）》（臺北：三民書局股份有限公司，1989），頁3。

但其因物欲之蔽，故吾人不能感其本為一，而要通過格物窮理等工夫使「在物之理同時即是在心之理，而後內外合一，一理貫通」。<sup>7</sup>

綜上所述，唐、錢二先生皆沒有直接把朱子歸於「心即理」，而卻與牟先生的觀點有所差異，一是在於強調「心本具理」的意思，一是強調朱子系統可至「心理相合」、「心理一體」。總之，這就可以彰顯朱子的理本在心內之義。

近來，對朱子哲學欲提出新解的是為楊祖漢教授。<sup>8</sup>楊教授通過對朱子的持敬思想進行研究，認為「新說中所謂的『未發時』之持敬工夫，應亦是有良心之活動作根據……此情未發時之心，是『心體流行』之心，……而性理，亦『就心體流行處見』」。另外，楊教授以著朱子之高弟陳北溪的一句「理與氣合方成箇心」<sup>9</sup>做為證據，說「若從理與氣合來理解朱子所說的心，則此心雖非即是理之本心，但亦可有理直接發於心，即心是良心，善端之可能」。就此而言，朱子的心就是「理氣合」的一種狀態，故吾人做朱子工夫，可時時實感道德之理之作用，這就是朱子的良心作用，就也就可支持唐先生的「心本具理」的意思。並且，因此心的確有氣的成分，故朱子的確不是「心即理」，但朱子的關注即是以「氣」提醒吾人之心常是處於私欲夾雜的狀態，這就解釋了惡的起源之問題。

楊教授又有一篇論文，<sup>10</sup>他以為朱子的「人莫不有知，就是『知理』之義，此知是人人都有的，如孩提之童的知愛知敬，但此種知只是『大略』之知」，這也就是伊川所說的「常知」，是指「道德之理是人人本來就有了解的」，但只有此層次的「知」仍不夠，必須進至於「真知」，故朱子說要「因其已知之理而益窮之，以求至乎其極」。是以，朱子的型態並非是本不知理而要往外求理，故楊教授即結論「伊川、朱子雖不能肯定『心即理』，但仍可說理不在心之外。於是，伊川、朱子並不能被視為是『心與理為二』、『理在心外』的他律型態」。

總結以上唐、錢二先生以及楊教授的觀點，其與牟先生的差異即在強調朱子並非心理為二，朱子的理在心內，並此性理可於心中發動，且吾心本知此道德性理，此理於吾心可時時作用，故朱子也有某種程度的良心作用。以下，本文即以此角度，重新來檢視朱子的心與理的關係。

## 二、朱子文獻中類似「本心」的概念之疏解

<sup>7</sup> 錢穆：《朱子新學案（二）》，頁7-9。

<sup>8</sup> 楊祖漢：〈朱子心性工夫論新解〉，《嘉大中文學報》第1期（2009），頁195-210。

<sup>9</sup> [宋]陳淳：《北溪字義》（北京：中華書局，1983），卷上，頁11。

<sup>10</sup> 楊祖漢：〈程伊川、朱子「真知」說新詮——從康德道德哲學的觀點看〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第8卷第2期（2011），頁177-203。

在朱子的文獻中，他有許多類似於「本心」的概念，若按牟先生的嚴格之判定，這些談論朱子只是在強調「心依理而發之為情」，而絕非孟子所謂的本心。<sup>11</sup>於此，若能再深究朱子的「心依理」到底是達至何種程度，若許就能對朱子的心與理的關係有不同的理解。以下，本文即開始一一引述朱子的原文來討論此問題。

## （一）朱子所論的「良知」、「本心」

在朱子的文獻中，有類於「本心」、「良知」等概念出現的次數實不算少，先引一段《語類》的話來看，他說：

又曰：「……大凡理只在人心，此心一定，則萬理畢見，亦非能自見也。心苟是矣，試一察之，則是是非非，自然別得。且如惻隱、羞惡、辭遜、是非，固是良心。苟不存養，則發不中節，顛倒錯亂，便是私心。」又問：「既加存養，則未發之際不知如何？」曰：「未發之際，便是中，便是『敬以直內』，便是心之本體。」又問：「於未發之際，欲加識別，使四者各有著落，如何？」曰：「如何識別？也只存得這物事在這裏，便恁地涵養將去。既熟，則其發見自不差。所以伊川說：『德無常師，主善為師；善無常主，協於克一。』須是協一，方得。」問：「『善』字不知主何而言？」曰：「這只主良心。」<sup>12</sup>

此段，朱子直接肯定「大凡理只在人心，此心一定，則萬理畢見」，但由於此心中之理「非能自見」，故必須作涵養等工夫，使得良心的惻隱、羞惡、辭遜、是非能「發而中節」。接著，在論到伊川的「主善」之說，他也肯定答道為「主良心」。這裡，朱子明確地以為心中本有理，但此「心中之理」當非「心即理」，因此心實還有「發不中節，顛倒錯亂」的可能。我們再引一段《語類》的話來看：

問「察其所安」云：「今人亦有做得不是底事，心卻不安，又是如何？」曰：「此是良心終是微，私欲終是盛，微底須被他盛底勝將去。微底但有端倪，無力爭得出，正如孟子說『非無萌蘖之生』一段意。當良心與私欲交戰時，須是在

<sup>11</sup> 牟宗三：《心體與性體（三）》，收入《牟宗三先生全集7》，頁419。

<sup>12</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（四）》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書17》（上海：上海古籍出版社，2002），卷87，頁2984-2985。

我大段著力與他戰，不可輸與他。只是殺賊一般，一次殺不退，只管殺，殺數次時，須被殺退了。私欲一次勝他不得，但教真箇知得他不好了，立定腳根，只管硬地自行從好路去。待得熟時，私意自住不得。」因舉濂溪說：「『果而確，無難焉。』須是果敢勝得私欲，方確然守得這道理不遷變。」問：「有何道理可助這箇果？」曰：「別無道理助得，只是自著力戰退他。」<sup>13</sup>

此段，朱子描述了「良心與私欲交戰」，彷彿殺賊退敵一般，這就有好似有一個純善之心去與私欲爭戰的意思，若此心只有認知的功能，以上這段就無法成立了。當然，這裡他的「良心」，就應是上文的「此心一定，則萬理畢見」之「純理」狀態的心。

所以，朱子有時也不完全否定象山，在《語類》中有一段對話：

彥忠問：「居常苦私意紛攪，雖即覺悟而痛抑之，然竟不能得潔靜不起。」先生笑曰：「此正子靜『有頭』之說，卻是使得。惟其此心無主宰，故為私意所勝。若常加省察，使良心常在，見破了這私意只是從外面入。縱饒有所發動，只是以主待客，以逸待勞，自家這裏亦容他不得。此事須是平日著工夫，若待他起後方省察，殊不濟事。」<sup>14</sup>

以上的「有頭」之說，當為象山的「立其大」之發明本心的義理，朱子向門人指點要「常加省察，使良心常在」，以此來對治私意。然而，象山與朱子當然是不同的義理型態，然並不能說朱子反對象山，就表示朱子不承認儒家哲學中提舉道德本心的重要性。所以，我們可以說他與象山的差異並非是道德本心的有無，而是他對良知有特殊的理解，我們再引一段他對象山的評論來看：

問：「『因其已知之理推而致之，以求至乎其極』，是因定省之孝以至於色難養志，因事君之忠以至於陳善閉邪之類否？」曰：「此只說得外面底，須是表裏皆如此。若是做得大者而小者未盡，亦不可；做得小者而大者未盡，尤不可。須是無分毫欠闕，方是。且如陸子靜說『良知良能，四端根心』，只是他弄這物事。其他有合理會者，渠理會不得，卻禁人理會。鵝湖之會，渠作詩云：『易簡工夫終久大。』彼所謂易簡者，苟簡容易爾，全看得不子細。『乾以易知』者，乾是至健之物，至健者，要做便做，直是易；坤是至順之物，順理而為，

<sup>13</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（一）》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書 14》，卷 24，頁 838。

<sup>14</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（五）》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書 18》，卷 120，頁 3791。

無所不能，故曰簡。此言造化之理。至於『可久則賢人之德』，可久者，日新而不已；『可大則賢人之業』，可大者，富有而無疆。易簡有幾多事在，豈容易苟簡之云乎！」<sup>15</sup>

在這一段談論中，問者把朱子的「因其已知之理而推而致之，以求至乎其極」，理解為只是孝親事君的種種節目，朱子對此加以否定，他以為這只是「說得外面底」。接著，他指出工夫當大小兼顧，小者當是如前述孝親事君之種種禮數，而大者即是象山所強調的「良知良能，四端根心」。從此，可看出朱子並非否定道德本心，而他只是欲把工夫作得內外兼備。然而，他也舉出了象山的流弊即在於只說這「大」的良知本心，但外在的種種細節的「小」卻全不理會。

進而，他又提到象山所說的「易簡工夫終久大」之詩，這就可看出朱子與象山對良知本心的體會有所不同。象山的「易簡」是為批評朱子的「支離」<sup>16</sup>而來，強調自己的發明本心是最為易簡而能可久可大。在此，朱子即按著象山對他的批評來回應，他以為「易簡」一詞是來自〈繫辭傳〉的「乾以易知，坤以簡能」，<sup>17</sup>並不單純是「簡單」之意，他以為「乾以易知」的本義是在指其為「至健」之理，而「坤以簡能」則指其為「至順」而能「順理」，「易簡」一詞是在言「造化之理」，故其為可久可大之理。這裡，可見出朱子對象山的態度，即他以為除發明本心外，吾人當窮造化之理，或可說他是在求一種「內外兼備」的工夫。

通過以上所舉朱子的種種言論，當可知朱子的「本心」、「良知」等概念，雖不能以「心即理」視之，但也絕不能以「心與理為二」或「他律」輕易貶斥。

## （二）反對以心求心

在朱子的文獻中，他常常提到發明或逆覺式地以體證本心的型態，是為釋氏的「以心求心」，朱子對此種工夫大似撻伐，這也可證明他也絕非「心即理」，這些說法可以〈觀心

<sup>15</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（一）》，卷16，頁511。

<sup>16</sup> 象山此詩之全文為：「墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心。涓流積至滄溟水，拳石崇成泰華岑。易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。欲知自下升高處，真偽先需辨只今」，請參閱[宋]陸九淵：《陸九淵集》，「詩」（臺北：里仁書局，1981），卷25，頁301。

<sup>17</sup> [宋]朱熹：《周易本義》，〈周易繫辭上傳第五〉收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書1》，頁124。

說)<sup>18</sup>可做為代表。以下，即節錄此文加以述評，朱子說：

或問：「佛者有觀心說，然乎？」曰：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。今復有物以反觀乎心，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。……

在此文中，朱子區分了儒、佛的心學之差異，他以為吾儒的心當是「一而不二者也，為主而不為客者也，命物而不命於物者也」。此即，心相對於外物當為主體，此心能「命物」、「觀物」，即指心能應物或窮理。反之，他以為佛教是把主體的心另視為一客體加以觀之，成了「此心之外，復有一心」。接著，朱子繼續論道：

大抵聖人之學，本心以窮理，而順理以應物，如身使臂，如臂使指，其道夷而通，其居廣而安，其理實而行自然。釋氏之學，以心求心，以心使心，如口齧口，如目視目，其機危而迫，其途險而塞，其理虛而其勢逆。蓋其言雖有若相似者，而其實之不同，蓋如此也。然非夫審思明辨之君子，其亦孰能無惑於斯耶！

朱子這就指出了儒、釋之別，他以為儒家是以心來作格物窮理，且此心能於應事接物中發用流行，是為「順理以應物，如身使臂，如臂使指，其道夷而通，其居廣而安，其理實而行自然」。但是，佛教的明心見性是陷於「以心求」

從此，可知朱子以為不論是發明本心或逆覺體證，皆是把本心當作一對象加以把握，這就等於釋氏明心見性的型態。這樣的批評於朱子文獻中不勝枚舉，如在《文集》中有一段話說：

所論日用功夫，尤見其為己之意，但心一而已，所謂覺者，亦心也。今以覺求心，以覺用心，紛拏迫切，恐其為病，不但揠苗而已。不若日用之間，以敬為主，而勿忘焉，則自然本心不昧，隨物感通，不待致覺而無不覺矣。故孔子只言「克己復禮」，而不言「致覺用敬」；孟子只言「操存舍亡」，而不言「覺存

<sup>18</sup> [宋]朱熹：《晦庵先生朱文公文集（四）》，〈觀心說〉，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書 23》，卷 67，頁 3278-3279。

昧亡」；……<sup>19</sup>

以上這段的「以覺求心，以覺用心」，就等同於上述「以心求心」之意，這是朱子所反對的。然而。他並不否認本心，他主張要「以敬為主」，達至「自然本心不昧，隨物感通，不待致覺而無不覺矣」。這裡，朱子所涵養的敬心，似乎並不僅是「空頭的涵養」<sup>20</sup>下的氣心，此心有一種發用流行的意思。對此，在《文集》中有另一段談論張無垢的觀點時說道：

孟子論「四端」，只欲人擴而充之，則仁、義、禮、智不可勝用，不言當此之時別起一念，以體其為何物也。無垢此言，猶是禪學意思，只要想象認得此箇精靈，而不求之踐履之實，若曰一面充擴，一面體認，則是一心而兩用之，亦不勝其煩且擾矣，疑此不足引以為證。又云「一處通透，四處廓然」，此亦禪學意思，正前章所譏初學躐等之病，尤不當引以為證也。<sup>21</sup>

在這一段話中，朱子批評張無垢是為「別起一念，以體其為何物」，這當是為逆覺體證本心的型態，但他以為這亦為「想象認得此箇精靈，而不求之踐履之實」，會成為「一面充擴，一面體認，則是一心而兩用之」，這與前述的「以心求心」、「以心使心」的批評是一致的。然而，從此我們可看出朱子所肯認的心上工夫是如何？此即，朱子雖非明走上陸、王式的逆覺、擴充義，但他是要做到「本心以窮理，而順理以應物，……此理實而行自然」，即他的心與理可說是以一種「密合無間、融合為一」地方式發用流行，而能成就為善去惡、廓清私欲之功，故這也就是「自然本心不昧，隨物感通」的良知之發用流行。

### 三、朱子的「心與理一」之義

通過以上的論述，可說朱子雖非「心即理」，但其「心具理」的「具」卻不單純，此「具」是以一種「密合無間、圓融為一」地方式結合心與理。是故，朱子的確明講「心與

<sup>19</sup> [宋]朱熹：《晦庵先生朱文公文集（三）》，〈答游誠之一〉，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書 22》，卷 45，頁 2060-2061。

<sup>20</sup> 牟宗三視朱子的主敬是一「空頭的涵養」，他說：「則其涵養乃成不自覺之盲目者，空頭者，所謂平時莊敬涵養只成外部地養成一種好習慣而已。……心為平說的實然的心，非義理當然之本心，則雖養其寂然不動之體，亦只是常常莊敬以養之，使之收斂凝聚，不至散亂昏沈，……」，請參閱牟宗三：《心體與性體（三）》，頁 159。

<sup>21</sup> [宋]朱熹：《晦庵先生朱文公文集（四）》，〈答或人〉，卷 64，頁 3136。



理一」，並以為這即是儒釋之辨、朱陸之別，在《文集》中有一段話指出：「儒釋之異，正為吾以心與理為一，而彼以心與理為二耳」。<sup>22</sup>因此，可視為朱子的心之本然狀態是「心與理為一」。所以，此理對吾心並非僅以一種外部地、關連地認知方式具於心，而是為心「本具」此性理。

## （一）心「本具」理

朱子其實常常強調心中本有理的意思。但是，若按牟先生的分判朱子所謂的「心具萬理」、「心包萬理」之「『具』或『包』」是心知之明之認知地具，涵攝地具，『包』亦如之，大學補傳所謂『人心之靈莫不有知』是也，即在此心知之明之認知作用中把理帶進來，故仍是心與理為二的他律型態。反之，他以為孟子型態的「心即理」是「本心自發自律地具，是本體創生直貫地具，不是認知地具，涵攝地具，是內在之本具、固具，不是外在地關聯地具」，<sup>23</sup>即孟子、象山的「心即理」才是真正的心與理為一。

在這一部份，吾人先不把朱子就直截視為只是「關聯地、認知地」講心中本有之理，而是直接引述朱子相關地文獻來加以討論。首先，我們發現朱子把心中本有理的狀態稱為「本心」，如在《語類》中討論「物皆然，心為甚」說：

問：「先生解『物皆然，心為甚』，曰：『人心應物，其輕重長短之難齊，而不可不度以本然之權度，又有甚於物者。』不知如何是本然之權度？」曰：「本然之權度，亦只是此心。此心本然，萬理皆具。應物之時，須是子細看合如何，便是本然之權度也。如齊宣王見牛而不忍之心見，此是合權度處。及至『興甲兵，危士臣，構怨於諸侯』，又卻忍為之，便是不合權度，失其本心。」又問：「莫只是無所為而發者便是本心？」曰：「固是。然人又多是忘了。」問：「如何忘了？」曰：「當惻隱時，卻不惻隱，是也。」問：「此莫是養之未至否？」曰：「亦是察之未精。」<sup>24</sup>

問者提及朱子在《孟子集注》<sup>25</sup>中有「本然之權度」一語，不知作何解釋？朱子明確回答「只是此心」，並說「此心本然，萬理皆具」，朱子舉出齊宣王不忍牛之心呈現之時，

<sup>22</sup> [宋]朱熹：《晦庵先生朱文公文集（四）》，〈答鄭子上〉，卷56，頁2691。

<sup>23</sup> 牟宗三：《心體與性體（三）》，頁396。

<sup>24</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（二）》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書15》，卷51，頁1686。

<sup>25</sup> [宋]朱熹：《四書章句集注》，〈孟子集注〉，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書6》，卷1，頁256。

這就是「合權度處」，至於大動干戈引起戰爭，便是「不合權度處」，而這就是「失其本心」。這裡，我們與其說朱子是以認知型態去外求道德之理，不如說他是強調體察自心之中的道德之理，這雖也可說是某種型態的格物，但並非是往外求理，而是反向地往內心去體證、體認。<sup>26</sup>

我們再以《文集》中的〈答廖子晦〉書來看，朱子說：

《論》、《孟》之言，平易明白，固無此等玄妙之談。雖以子思、周子喫緊為人，特著《中庸》、《太極》之書，以明道體之極致，而其所說用功夫處，只說擇善固執、學問思辨而篤行之，只說「定之以中正仁義而主靜」，「君子修之吉」而已，未嘗使人日用之間，必求見此「天命之性」、「無極之真」，而固守之也。蓋原此理之所自來，雖極微妙，然其實只是人心之中，許多合當做底道理而已。但推其本，則見其出於人心，而非人力之所能為，故曰「天命」；雖萬事萬化皆自此中流出，而實無形象之可指，故曰「無極」耳。若論功夫，則只擇善固執、中正仁義，便是理會此事處，非是別有一段根原功夫又在講學應事之外也。如說「求其放心」，亦只是說日用之間收斂整齊，不使心念向外走作，庶幾其中許多合做底道理漸次分明，可以體察，亦非捉取此物藏在胸中，然後別分一心出外，以應事接物也。<sup>27</sup>

此段，當留意朱子把道體及萬事萬物之理皆歸於「人心之中許多合當做底道理」，又「推其本則見其出於人心」。並且，又說「萬事萬化皆自此中流出」，且「求其放心」，即是於「日用之間」使「許多合做底道理漸次分明」，在《語類》中又有紀錄說：

曰：「……今學者致知，儘有次第節目。胡氏『不失本心』一段極好，儘用子細玩味。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。」又云：「人心皆自有許多道理，不待逐旋安排入來。銖錄此下云：「但人有以陷溺其

<sup>26</sup> 如馮耀明先生在〈朱熹心性論的重建〉一文中，他就把「致知」解釋為「是因良知或本有之知之發而擴充的一種工夫，並無知識累積之義」，又說「致知」是「復其『知元自有』之知」或為「復其本來全明、大覺」。而且，在格物過程中「此常惺惺之心之知覺未嘗息，亦隨之而作致知的推擴工夫」。最後，此文結論朱子的格物致知型態，絕不是「泛認知主義」。請參閱馮耀明：〈朱熹心性論的重建〉，收入鍾彩鈞主編：《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437-461。

<sup>27</sup> 〔宋〕朱熹：《晦庵先生朱文公文集(三)》，〈答廖子晦〉，卷45，頁2111。

心，於是此理不明。」聖人立許多節目，只要人剔刮得自家心裏許多道理出來而已。」<sup>28</sup>

這一段講到「學者致知，僅有次第節目」，仍是強調格物窮理，但卻落在講「不失本心」、「收拾得箇本心」、「扶持此心出來」，這就是把《大學》的「修身、齊家、治國、平天下」等節目，皆視為要以自心的「人心皆自有許多道理」發用在家、國、天下各領域的道德活動之中。此即，朱子的成德工夫也只是「剔刮得自家心裏許多道理出來而已」，也就是「皆要此心為之」。所以，他雖非「心即理」，但其踐德之心就是一涵具眾理之心，即無論是格物致知或修身、齊家、治國、平天下，皆是在於使心中的萬理發用而顯出來而已。是故，朱子的格物致知等工夫實踐，皆非僅是單單去窮格外物之理，而反倒焦點是放在心中的本有理，而吾人之道德實踐即是在於使心中本有之理顯明出來而已。

## （二）理在心中發動

論述至此，吾人至少可說朱子的道德法則在內，雖其不如陸王「心即理」型態之直截簡易，但他至少有吾心本具道德之理的意涵。而且，本文以為此理於心中是可發出某種程度的作用與動力，仍有性理在心中發動的意思。

對此，我們先來舉出一段他論「明明德」的話：

明德是自家心中具許多道理在這裏。本是個明底物事，初無暗昧，人得之則為德。如惻隱、羞惡、辭讓、是非，是從自家心裏出來，觸著那物，便是那個物出來，何嘗不明。緣為物欲所蔽，故其明易昏。如鏡本明，被外物點汗，則不明了。少間磨起，則其明又能照物。……這明德亦不甚昧。如適來說惻隱、羞惡、辭遜、是非等，此是心中元有此等物。發而為惻隱，這便是仁；發而為羞惡，這便是義；發而為辭遜、是非、便是禮、智。<sup>29</sup>

依牟先生的疏解，朱子論「明明德」之處是「最近于陸王者」，但他以為「明德之實只在性理」，又「朱子所想之心只是心知之明之認知的作用，其本身並非即是『心即理』之實體性的心」。而且，對朱子的心與理的關係，他以為其雖常言「心具萬理」，但其所意

<sup>28</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（一）》，卷23，頁817-818。

<sup>29</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（一）》，卷15，頁435-436。

謂的「具」是為「認知地、管攝地、關聯地具」。<sup>30</sup>牟先生的判定本文實無法否定，然若見以上引言之「明德是自家心中具許多道理在這裏」，表示明德就是吾心本有之性理，此理即是四端之道德之理，它於心中能發用流行，故言「惻隱、羞惡、辭讓、是非，是從自家心裏出來」，又說「觸著那物，便是那個物出來」，又重複強調「此是心中元有此等物。發而為惻隱，這便是仁；發而為羞惡，這便是義；發而為辭遜、是非、便是禮、智」。

如此，則雖不能說是「心即理」，但可說此性理於心中是時時能作用，是自具某種程度的道德動力，再來看一段朱子的話：

仁言惻隱之端，如水之動處。蓋水平靜而流，則不見其動。流到灘石之地，有以觸之，則其勢必動，動則有可見之端。如仁之體存之於心，若愛親敬兄，皆是此心本然，初無可見。及其發而接物，有所感動，此心惻然，所以可見，如怵惕於孺子入井之類是也。<sup>31</sup>

此段，是以流水來比擬心中性理的發動，說「仁之體存之於心」而可「發而接物，有所感動」。如此，即便朱子並非「心即理」，但此理作為道德性理必是能警發、策動吾心，可說有某種程度的道德動力。

也許，上文還可依牟先生所疏解的朱子〈答陳器之〉<sup>32</sup>書的「由其有是端於外，所以必知有是理於內而不可誣也」來理解，即牟先生認為這是「性本身是無所謂出不出，發不發者。性只是實有」，而認為朱子對四端的理解為「依性理而發」之意，而發出來的只是情，其發只是「心氣之造作營為」。<sup>33</sup>但是，再來看《語類》中的一段他詮釋「孺子將入於井」的對話，可見出性理的確有所發用、發動，其云：

孟子論「乍見孺子將入於井，怵惕惻隱」一段，如何說得如此好？只是平平地說去，自是好。而今人做作說一片，只是不如他。又曰：「怵惕、惻隱、羞惡，都是道理自然如此，不是安排。合下制這『仁』字，纔是那傷害底事，便自然惻隱。合下制這『義』字，纔見那不好底事，便自然羞惡。這仁與義，都在那惻隱、羞惡之先。未有那惻隱底事時，已先有那愛底心了；未有那羞惡底事時，已先有那斷制裁割底心了。」又曰：「日用應接動靜之間，這箇道理從這裏迸

<sup>30</sup> 牟宗三：《心體與性體（三）》，頁407-426。

<sup>31</sup> 〔宋〕朱熹：《朱子語類（二）》，卷53，頁1764。

<sup>32</sup> 〔宋〕朱熹：《晦庵先生朱文公文集（四）》，〈答陳器之（問玉山講義）〉，卷58，頁2778-2780。

<sup>33</sup> 牟宗三：《心體與性體（三）》，頁466。

將出去。如箇寶塔，那毫光都從四面迸出去。」<sup>34</sup>

於此，朱子把性理的發用比喻為「如箇寶塔，那毫光都從四面迸出去」，又說這是「這箇道理從這裏迸將出去」，這就有性理直截發動的意思。如此一來，他雖無法說是陸王系統的「心即理」式的自作主宰、自發、自律，但的確道德之理能在心氣中有所發動，故此心的道德之理是在內，並時時在心中作用，賦予自心道德法則，並推動心能合理而發動。

## 四、格物與心中本有之理

通過以上的論述，已試圖展示朱子之心本具道德之理，且此性理能在心氣中發動。然而，本文並非以為朱子的心合於「心即理」的標準，故亦否定朱子為「逆覺體證」的型態。但是，我們可依此重新理解朱子的格物型態，即格物工夫亦能顯發心中本有的道德之理，從自心去體認道德法則，並其所攝具之性理自具某種道德動力。

### （一）已知之理

欲恰當理解朱子的格物，必須先從他的「已知之理而益窮之」的「已知之理」來進入。首先，我們來看一些文獻，來理解「已知之理」為何意？「已知之理」一詞出現於朱子的「格物補傳」，他說：

所謂致知在格物者：言欲至吾之知，在即物而窮其理也。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。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，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。<sup>35</sup>

牟先生認為朱子的「心具萬理」義，並非孟子的「仁義內在之心之心即理而說『心具萬理』」，即非「本心自發自律地具」，這是一種「心知之明之認知作用」，即只是在強調心

<sup>34</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（二）》，卷53，頁1759。

<sup>35</sup> [宋]朱熹：《四書章句集注》，〈大學章句〉，卷14，頁20。

的「照物之認知作用」。<sup>36</sup>本文亦認同朱子此處並非即為「心即理」，但若忠於朱子的吾心本來「莫不有知」，或其本有、本具「已知之理」，則實無法僅以「認知作用」、「心知之明」視之。

其實，有關「已知之理」的義理，於朱子文獻中有很多的討論，如底下這段話說：

只這一事上，能盡其初，而不能盡其終，亦是不能盡；能盡於蚤，而不能盡於暮，亦是不能盡。就仁上推來是如此，義禮智莫不然。然自家一身，也如何做得許多事？只是心裏都有這箇道理。且如十件事，五件事是自家平生曉得底，或曾做來；那五件平生不曾識，也不曾做，卒然至面前，自家雖不曾做，然既有此道理，便識得破，都處置得下，無不盡得這箇道理。如「能盡人之性」。人之氣稟有多少般樣，或清或濁，或昏或明，或賢或鄙，或壽或夭，隨其所賦，無不有以全其性而盡其宜，更無些子欠闕處。是他元有許多道理，自家一一都要處置教是。如「能盡物之性」，如鳥獸草木有多少般樣，亦莫不有以全其性而遂其宜。所以說「惟天下之至誠，為能盡人物之性」。蓋聖人通身都是這箇真實道理了，拈出來便是道理，東邊拈出東邊也是道理，西邊拈出西邊也是道理。如一斛米，初間量有十斗，再量過也有十斗，更無些子少欠。若是不能盡其性，如元有十斗，再量過卻只有七八斗，少了二三斗，便是不能盡其性。天與你許多道理，本自具足，無些子欠闕，只是人自去欠闕了他底。<sup>37</sup>

這裡，指出格物的根本是在於心中的「已知之理」，朱子說「只是心裏都有這箇道理」、「天與你許多道理，本自具足」，而格物只是在發明本來的「已知之理」，這就是此文的「自家雖不曾做，然既有此道理，便識得破，都處置得下，無不盡得這箇道理」的意思，他的確常強調是「我自有」的，如以下的對話就提及此意：

德元問：「何謂『妙眾理』？」曰：「大凡道理皆是我自有之物，非從外得。所謂知者，便只是知得我底道理，非是以我之知去知彼道理也。道理固本有，用知，方發得出來。若無知，道理何從而見！所以謂之『妙眾理』，猶言能運用眾理也。『運用』字有病，故只下得『妙』字。又問：「知與思，於身最切緊。」

<sup>36</sup> 牟宗三：《心體與性體（三）》，頁 396-397。

<sup>37</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（三）》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書 16》，卷 64，頁 2112-2113。

曰：「然。二者只是一事。知如手，思是使那手去做事，思所以用夫知也。」<sup>38</sup>

此處，朱子講得很明白，肯定吾心自有「已知之理」，故說「大凡道理皆是我自有之物」、「道理固本有」，故吾人做格物工夫，僅是「知得我底道理」。此段另有版本收錄有一段話：

才知得底，便是自家先有之道理也。只是無知，則道無安頓處。故須知，然後道理有所湊泊也。如冬寒夏熱，君仁臣敬，非知，如何知得。<sup>39</sup>

這裡，更能代表朱子的意思，其格物的前提即為「自家先有之道理」，故從格物到致知就是去「湊泊」心中的「已知之理」。而且，值得注意的是他反對「運用眾理」一詞，以「妙眾理」取代，這可證明他的確走不上「心即理」，然其以「妙」就表示其「心與理」或「氣心與理」之關係，並非僅是認知的關係，而是以一種「妙」的型態結合為一，這就符合於前述錢穆先生以為的「理氣一體」、「心理一體」。

## （二）本有之知

按前述觀點，朱子即不屬於陸王的「心即理」，但又不能全歸牟先生所判定的他律之認知主義的型態，那朱子的型態該如何定位呢？就此，本文以為朱子雖不能講心能自發道德法則，但吾人必須肯定吾心本有對道德之理的「本有之知」，我們必須承認朱子的道德之理對心有某種作用、動力，且道德的標準是在內，這樣就可更恰當地理解朱子的哲學型態。

依本文對朱子文獻的研究，朱子實肯定吾人具「本有之知」，他說：

知者，吾自有此知。此心虛明廣大，無所不知，要當極其至耳。今學者豈無一斑半點，只是為利欲所昏，不曾致其知。孟子所謂四端，此四者在人心，發見於外。吾友還曾平日的見其有此心，須是見得分明，則知可致。今有此心而不

<sup>38</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（一）》，卷17，頁584。

<sup>39</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（一）》，卷17，頁584。

能致，臨事則昏惑，有事則膠擾，百種病根皆自此生。<sup>40</sup>

這裡，明確肯定「吾自有此知」，而此知即源於吾心本能知四端，即本能知心中性理。但是，因被私欲所蔽，此「本有之知」無法「見得分明」。朱子這些「吾自有此知」、「知元自有」的說法，於其《文集》、《語類》中屢屢申明，表示這些觀點並非不經意說出的，這就是他的本意或其哲學思想的重點，故他又有說：

知先自有。才要去理會，便是這些知萌露。若懵然全不向著，便是知之端未曾通。才思量著，便這箇骨子透出來。且如做些事錯，才知道錯，便是向好門路，卻不是方始去理會箇知。只是如今須著因其端而推致之，使四方八面，千頭萬緒，無有些不知，無有毫髮窒礙。孟子所謂：「知皆擴而充之，若火之始然，泉之始達」。「擴而充之」，便是「致」字意思。<sup>41</sup>

此段，是把孟子的「知皆擴而充之」以格物窮理來解，故很明顯並非「心即理」的型態，亦不能以「逆覺體證」來理解。然而，我們卻不能否認朱子有某種型態的良知作用，就是這裡說的「知先自有」、「知之端」，即吾心對內在的道德之理本有一定程度的「本有之知」。是以，「致知」就是要去「擴而充之」此「本有之知」，他又說：

致知乃本心之知。如一面鏡子，本全體通明，只被昏翳了，而今逐旋磨去，使四邊皆照見，其明無所不到。<sup>42</sup>

致知工夫，亦只是且據所已知者，玩索推廣將去。具於心者，本無不足也。<sup>43</sup>

以上兩段引言，可加強本文的論點，即朱子哲學中是肯定人本具「本心之知」，吾心就本具道德性理，故他說「具於心者，本無不足也」，而此心本即有對此性理的認識，或可說道德之理可直接對心氣發動、作用，推動吾心合理而發，這就是朱子哲學中的良心作用，也是其道德動力之所在。

朱子的心雖無法自發道德之理、道德法則，或自訂其方向、自作主宰，然我們可說其心自具、自有道德之理，並能給予其道德命令。因而，他雖與陸王不同，或其道德動力稍

<sup>40</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（一）》，卷15，頁474。

<sup>41</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（一）》，卷16，頁512。

<sup>42</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（一）》，卷15，頁462。

<sup>43</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（一）》，卷15，頁463。



嫌不足，但他的道德之理卻是本具、本有的，故亦有某種程度的良心作用。再引用一段對話，來見出朱子與陸王的差異之處，他說：

張仁叟問致知、格物。曰：「物莫不有理，人莫不有知。如孩提之童，知愛其親；及其長也，知敬其兄；以至於飢則知求食，渴則知求飲，是莫不有知也。但所知者止於大略，而不能推致其知以至於極耳。致之為義，如以手推送去之義。凡經傳中云致者，其義皆如此。」<sup>44</sup>

在這一段對話中，朱子仍以為吾人對心中的道德性理有「本有之知」，故說「人莫不有知」，這就是他所理解的良知、良能，然此知卻「止於大略」，故要做格物等工夫以「推致其知以至於極」。是以，朱子的心之良知作用只是一端緒，必須加以朱子的種種主敬、窮理工夫，才能使吾人對道德性理有完全的認識。因而，朱子對本心的認識的確是有其不充盡之處，但對他而言卻是較不易產生流弊的穩當工夫。

見一段對象山的批評，就更可知他的意思，他說：

陸子靜說「良知良能」、「四端」等處，且成片舉似經語，不可謂不是。但說人便能如此，不假修為存養，此卻不得。譬如旅寓之人，自家不能送他回鄉，但與說云：「你自有田有屋，大段快樂，何不便回去？」那人既無資送，如何便回去得？又如脾胃傷弱，不能飲食之人，卻硬要將飯將肉塞入他口，不問他喫得與喫不得。若是一頓便理會得，亦豈不好？然非生知安行者，豈有此理？便是生知安行，也須用學。大抵子思說「率性」，孟子說「存心養性」，大段說破。夫子更不曾說，只說「孝弟」、「忠信篤敬」。蓋能如此，則道理便在其中矣。<sup>45</sup>

此處，朱子論到象山說「不可謂不是」，雖不可就以為朱子認同或理解「心即理」、「逆覺體證」。然而，卻可看出朱子的觀點，他以為不可能直截去求得「心即理」，否則就如上文的旅寓之人「既無資送，如何便回去」，或「脾胃傷弱，不能飲食之人，卻硬要將飯將肉塞入他口」。所以，朱子實肯定人心有某種程度的良心作用，但吾人必須做主敬窮理等工夫，才能對心中的性理有完全的掌握，他以為當下證得完全、完善的良知是不可能的，且吾心無法輕易地全盤地認識道德法則。所以，任何人主張此「當下體證」的工夫，或自稱有此證悟，皆是禪、佛老之異端。

<sup>44</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（一）》，卷15，頁472。

<sup>45</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（五）》，卷124，頁3878。

### (三) 格物：體證「已知之理」

如上所述，朱子的確肯定吾心對自具的性理能有「本來之知」，即吾心有「已知之理」，這就是朱子的良心作用。是以，格物的目的並不在於理解外物之理，而是以格外物之手段，其卻是歸結於顯發心中的「已知之理」。

朱子講窮格心中本有之理的文獻有許多，如他說：

《大學》所謂「格物致知」，乃是即事物上窮得本來自自然當然之理，而本心知覺之體，光明洞達，無所不照耳；非是回頭向壁隙間窺取一霎時間己心光影，便為天命全體也。<sup>46</sup>

所示問目，甚慰所懷。此是求其放心，乃為學根本田地，既能如此向上，須更做窮理功夫，方見所存之心、所具之理，不是兩事，隨感即應，自然中節，方是儒者事業，不然，却亦與釋子坐禪攝念無異矣。<sup>47</sup>

通過以上兩段《文集》中的話，可見出朱子的格物窮理實非單為一泛認知主義，或可說他與發明本心或逆覺體證的最終關注還是一致的，即是在於使本心之理顯明出來。只是，他以為象山或五峰的型態會陷於「以心求心」的釋氏型態，也就是引文中說的「回頭向壁隙間窺取一霎時間己心光影，便為天命全體」，或是「與釋子坐禪攝念無異」。這裡，朱子明確以為「格物致知」就是去「窮得本來自自然當然之理」，並且說「所存之心、所具之理，不是兩事」，而其終極目的即在於使「本心知覺之體，光明洞達，無所不照」。

是以，他的格物雖有向外物去「今日格一件、明日格一件」的型態，但其實去窮格心中之理才是重點，或可說格外物之理就同時能更顯明心中之理。這樣的義理是來自伊川的「纔明彼、即曉此」，<sup>48</sup>這才是朱子格物思想的本義，而非是單單逐物外求，我們引一段對話來看他的解釋：

問：「是非本吾心之固有，而萬物萬事是非之理莫不各具。所以是非不明者，

<sup>46</sup> [宋]朱熹：《晦庵先生朱文公文集（三）》，〈答潘文叔〉，卷50，頁2290。

<sup>47</sup> [宋]朱熹：《晦庵先生朱文公文集（四）》，〈答曾光祖〉，卷61，頁2971。

<sup>48</sup> 此段話全文為：「問：『觀物察己，還因見物，反求諸身否？』曰：『不必如此說。物我一理，纔明彼即曉此，合內外之道也。語其大，至天地之高厚，語其小，至一物之所以然，學者皆當理會。』又問：『致知，先求之四端，如何？』曰：『求之性情，固是切於身，然一草一木皆有理，須是察。』」請參閱[宋]程顥、程頤：《二程集（一）》，〈河南程氏遺書〉，「伊川先生語四」，卷18，頁193。

只緣本心先蔽了。」曰：「固是。若知得事物上是非分明，便是自家心下是非分明。程先生所以說『纔明彼，即曉此』。自家心下合有許多道理，事物上面各各也有許多道理，無古今，無先後。所以說『先聖後聖，其揆則一』下，又說道：『若合符節。』如何得恁地？只緣道理只是一箇道理。一念之初，千事萬事，究竟於此。若能先明諸心，看事物如何來，只應副將去。如尺度，如權衡，設在這裏，看甚麼物事來，長底短底，小底大底，只稱量將去，可使不差毫釐。世上許多要說道理，各家理會得是非分明，少間事迹雖不一一相合，於道理卻無差錯。一齊都得如此，豈不甚好！這箇便是真同。……<sup>49</sup>

此段，朱子再再強調「自家心下合有許多道理，事物上面各各也有許多道理，無古今，無先後」，又說「道理只是一箇道理。一念之初，千事萬事，究竟於此」，以及「先明諸心」。是以，朱子格物窮理仍歸於格心中本有之理，這才是理解朱子型態的關鍵，故可結論朱子的格物之目的是在於顯發本心之理而已，我們在《語類》中可找到一段話代表此意：

若今日學者所謂格物，卻無一箇端緒，只似尋物去格。如齊宣王因見牛而發不忍之心，此蓋端緒也，便就此擴充，直到無一物不被其澤，方是。致與格，只是推致窮格到盡處。凡人各有箇見識，不可謂他全不知。如「孩提之童，無不知愛其親；及其長也，無不知敬其兄」，以至善惡是非之際，亦甚分曉。但不推致充廣，故其見識終只如此。須是因此端緒從而窮格之。未見端倪發見之時，且得恭敬涵養；有箇端倪發見，直是窮格去。亦不是鑿空尋事物去格也。<sup>50</sup>

這裡，朱子反而批評了格物不得要領之人，謂其「只似尋物去格」。而朱子的觀點是要就著「端緒」去「擴充」，就是格物致知了，朱子這裡就明確以「不忍之心」及愛親敬長的良知良能之發見就是此「端緒」、「端倪」，格物就是「有箇端倪發見，直是窮格去」。從此，即可看出朱子與心學雖不同，然他卻也要對心中本有之理作格物致知的工夫，這樣的型態並非是一般所謂的認知作用，而是一種對心中本知之理的一種體認。

朱子常有若格物透徹，則吾人可自證心之理的意思，如他說：

看得道理透，少間見聖賢言語，句句是為自家身己設。……內外賓主，只是如今人多是不能守得這心。譬如一間屋，日月至焉者，是一日一番入裏面來，或

<sup>49</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（二）》，卷30，頁1094。

<sup>50</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（一）》，卷18，頁611-612。

有一月一番入裏面來，他心自不著這裏，便又出去了。若說在內，譬如自家自在自屋裏作主，心心念念只在這裏，坐行也在這裏，也在這裏，睡臥也在這裏。「三月不違」，是時復又暫出外去，便覺不是自家屋，便歸來。今舉世日夜營營於外，直是無人守得這心。若能收這心常在這裏，便與一世都背馳了。某嘗說，今學者別無他，只是要理會這道理。此心元初自具萬物萬事之理，須是理會得分明。<sup>51</sup>

這段討論「其心三個月不違仁」的文獻中，他說「今學者別無他，只是要理會這道理」，但這並非僅是格物窮外在事物之理的意思，而指出「此心元初自具萬物萬事之理，須是理會得分明」，即指出格物其實就是要去體證心中所「元初自具」之理，這心中的元初之理就是「四端」，故朱子又有說：

人之所以為人，只是這四件，須自認取意思是如何。所謂惻隱者，是甚麼意思？且如赤子入井，一井如彼深峻，入者必死，而赤子將入焉！自家見之，此心還是如何？有一事不善，在自家身上做出，這裏定是可羞；在別人做出，這裏定是惡他。利之所不當得，或雖當得，而吾心有所未安，便要謙遜辭避，不敢當之。以至等閑禮數，人之施於己者，或過其分，便要辭將去，遜與別人，定是如此。事事物物上各有箇是，有箇非，是底自家心裏定道是，非底自家心裏定道非。就事物上看，是底定是是，非底定是非。到得所以是之，所以非之，卻只在自家。此四者，人人有之，同得於天者，不待問別人假借。堯舜之所以為堯舜，也只是這四箇，桀紂本來亦有這四箇。如今若認得這四箇分曉，方可以理會別道理。只是孝有多少樣，有如此為孝，如此而為不孝；忠固是忠，有如此為忠，又有如此而不喚做忠，一一都著斟酌理會過。<sup>52</sup>

這裡，朱子說「人之所以為人，只是這四件，須自認取意思是如何」，即表示吾心自有道德之理以判別是非善惡，又說「事事物物上各有箇是，有箇非，是底自家心裏定道是，非底自家心裏定道非」，即外在事物之理的根源實是心中四端之理。所以，吾之格物窮理，就等於是在顯明心中本有的道德之理、道德法則，如他說「就事物上看，是底定是是，非底定是非」的格外物之理，其實就是在明心中本有的理，故說「所以是之，所以非之，卻只在自家」，外在所窮之理即等同於內心「人人有之，同得於天者」的四端之理。

<sup>51</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（二）》，卷31，頁1119。

<sup>52</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（一）》，卷15，頁464-465。

朱子類似的話語不勝枚舉，如《語類》有一段論「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美」的談論說：

「有諸己之謂信」，是都知得了，實是如此做。此是就心上說，心裏都理會得。「充實之謂美」，是就行上說，事事都行得盡，充滿積實，美在其中，而無待於外。如公等說話，都是去外面旋討箇善來栽培放這裏，都是有待於外。如仁，我本有這仁，卻不曾知得；卻去旋討箇仁來注解了，方曉得這是仁，方堅執之而不失。如義，我元有這義，卻不曾知得；卻旋去討箇義來注解了，方曉得這是義，堅守之而勿失。這都是有待於外。無待於外底，他善都是裏面流出來。

53

此處，指出道德標準是在於心中之理，他反對「去外面旋討箇善」、「旋討箇仁來注解了」，認為這是「有待於外」，他所肯定的是「我本有這仁」、「我元有這義」、「無待於外底」及「他善都是裏面流出來」，再看一段引言以證明此義，朱子說：

言人人有此道，只是人自遠其道，非道遠人也。人人本自有許多道理，只是不曾依得這道理，卻做從不是道理處去。今欲治之，不是別討箇道理治他，只是將他元自有底道理，還以治其人。如人之孝，他本有此孝，它卻不曾行得這孝，卻亂行從不孝處去。君子治之，非是別討箇孝去治它，只是與他說：「你這箇不是。你本有此孝，卻如何錯行從不孝處去？」其人能改，即是孝矣。不是將他人底道理去治他，又不是分我底道理與他。他本有此道理，我但因其自有者還以治之而已。及我自治其身，亦不是將它人底道理來治我，亦只是將我自思量得底道理，自治我之身而已，所以說「執柯伐柯，其則不遠」。「執柯以伐柯」，不用更別去討法則，只那手中所執者便是則。然「執柯以伐柯，睨而視之，猶以為遠」。若此箇道理，人人具有，纔要做底便是，初無彼此之別。放去收回，只在這些子，何用別處討？故中庸一書初間便說「天命之謂性，率性之謂道」。此是如何？只是說人人各具此箇道理，無有不足故耳。它從上頭說下來，只是此意。<sup>54</sup>

<sup>53</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（三）》，卷61，頁1987-1988。

<sup>54</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（三）》，卷63，頁2079-2080。

此段是在伸說《中庸》的「道不遠人」，他指出「人人本自有許多道理」、「他本有此道理」、「此箇道理人人具有」。是以，吾人做道德實踐，只是「將我自思量得底道理，自治我之身而已」；而做道德教育，亦只是「他本有此道理，我但因其自有者還以治之」。按此，本文以為朱子的即便沒有陸王「心即理」義，他對本心的理解可能也有所偏差，但至少可說朱子的道德之理是在內，即如此文所說「不用更別去討法則」、「人人各具此箇道理無有不足」，他就明指出了道德之理在心內。

這樣的說法，朱子的論格物時屢屢強調之，如他曾明確地說：

四端皆是自人心發出。惻隱本是說愛，愛則是說仁。如見孺子將入井而救之，此心只是愛這孺子。惻隱元在這心裏面，被外面事觸起。羞惡、辭遜、是非亦然。格物便是從此四者推將去，要見裏面是甚底物事。<sup>55</sup>

這裡，他把格物解釋為將心中性理「推將去」，就等於是格心中「已知之理」。他又有說：

學者須常存此心，漸將義理只管去灌溉。若卒乍未有進，即且把見成在底道理將去看認。認來認去，更莫放著，便只是自家底。緣這道理，不是外來物事，只是自家本來合有底，只是常常要點檢。如人一家中，合有許多家計，也須常點認過。<sup>56</sup>

此段，朱子又道「這道理，不是外來物事，只是自家本來合有底」、「人一家中，合有許多家計」，皆是指格物就是在明心中之理，故他又說：

許多道理，皆是人身自有底。雖說道昏，然又那曾頑然恁地暗！也都知是善好做，惡不好做。只是見得不完全，見得不的確。所以說窮理，便只要理會這些子。<sup>57</sup>

<sup>55</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（二）》，卷53，頁1764。

<sup>56</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（一）》，卷9，頁305。

<sup>57</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（一）》，卷9，頁305。

以上，他以為「許多道理，皆是人身自有底」，故格物、窮理就是要「理會」自身的「許多道理」、「只要理會這些子」。是以，朱子解「盡心」，也並非是單往外去逐物求理。如他說：

大抵「盡其心」，只是窮盡其在心之理耳。<sup>58</sup>

朱子的「盡心」是為「窮盡在心之理」，這代表格物的最深刻之意義，即在於顯發心中本有之理。

吾人可通過「盡心」瞭解朱子的型態，再舉一段話來看：

盡心如明鏡，無些子蔽翳。只看鏡子若有些少照不見處，便是本身有些塵污。如今人做事，有些子鶻突窒礙，便只是自家見不盡。此心本來虛靈，萬理具備，事事物物皆所當知。今人多是氣質偏了，又為物欲所蔽，故昏而不能盡知，聖賢所以貴於窮理。……萬理雖具於吾心，還使教他知，始得。今人有箇心在這裏，只是不曾使他去知許多道理。少間遇事做得一邊，又不知那一邊；見得東，遺卻西。少間只成私意，皆不能盡道理。盡得此心者，洞然光明，事事物物無有不合道理。<sup>59</sup>

朱子把孟子的「盡心」解釋為格物窮理，當然是完全不符合孟子的原意，也可證明他並非「心即理」，或甚可說他無法理解孟子、象山的本心義，<sup>60</sup>然從此處卻可見朱子的本意，吾人可從此見朱子的格物並非僅是他律、泛認知主義的型態，他實有去體證、顯發「已知之理」的意義。以上引文中，格物的前提是為「萬理雖具於吾心」、「心本來虛靈，萬理具備，事事物物皆所當知」，故此心本具道德之理，且吾人對此「已知之理」實有「本心之知」，只是私欲之蔽造成「自家見不盡」、「只成私意，皆不能盡道理」。是以，格物窮理就是使吾心能「還使教他知」，以致於「盡得此心者，洞然光明，事事物物無有不合道理」。

通過朱子的「盡心」義，我們可重新理解格物，可說朱子的心本具道德之理，吾心即有一種「本心之知」能自明此「已知之理」。因此，格物的目的就是在於通過格天下之物，以更去彰明、擴充此「本心之知」，以至於能知無不盡吾心本具的「已知之理」。

<sup>58</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（三）》，卷60，頁1945。

<sup>59</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（三）》，卷60，頁1936。

<sup>60</sup> 如牟先生說朱子的「盡心」為：「以格物窮理致知解孟子之盡心知性知天，此顯非孟子意，亦非孔子言『克己復禮天下歸仁』之意。……蓋其意識中實從未凸現孟子『擴充』之義。彼亦言『擴充』，但卻是認知地擴充」，請參閱牟宗三：《心體與性體（三）》，頁486-487。

最後，我們可再看一段朱子話，再顯明他的深意，朱子說：

盡心，如何盡得？不可盡者心之事，可盡者心之理。理既盡之後，謂如一物初不曾識，來到面前，便識得此物，盡吾心之理。盡心之理，便是「知性，知天」。

61

在這一段話中，可知格物就是要去「盡心之理」。是以，即便格物的範圍大到天地萬物，但重點是在「盡吾心之理」。而且，通過本文的論述，可知此「心中之理」是本具於吾心，且能時時對吾心給予一種良心作用，故格物可說就是去顯發、彰明吾人的「本心之知」。

## 五、朱子成德工夫的限界

### （一）本心必須窮理

綜上所述，朱子系統中雖可含「本知」心中之理的意思，但吾人做朱子工夫，必須體認此「本知」並非完全具足的，必須通過「格物窮理」，此心方能完全。對此而言，這可說是朱子系統的限界，但實這也是朱子所堅持的，即不可能有當下具足的逆覺，或他以為不可能有「心即理」式的心存在，故他有許多話使人把他歸於認知主義或知識論的型態，這是因為他凡事以格物窮理為主、為先，他以為不可脫離格物窮理言工夫。對此，可引用《文集》中與張南軒的一段對話來看：

若曰「於事物紛至之時，精察此心之所起」，則是似更於應事之外別起一念以察此心，以心察心，煩擾益甚，且又不見事物未至時用力之要，此熹所以不能亡疑也。儒者之學，大要以窮理為先，蓋凡一物有一理，須先明此，然後心之所發，輕重長短，各有準則。《書》所謂「天敘天秩，天命天討」，孟子所謂「物皆然，心為甚」者，皆謂此也。若不於此先致其知，但見其所以為心者如此，識其所以為心者如此，泛然而無所準則，則其所存所發，亦何自而中於理乎？且如釋氏拈拳豎拂、運水般柴之說，豈不見此心？豈不識此心？而卒不可與入

<sup>61</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（三）》，卷60，頁1937。



堯舜之道者，正為不見天理而專認此心以為主宰，故不免流於自私耳。前輩有言：「聖人本天，釋氏本心。」蓋謂此也。<sup>62</sup>

此段，朱子再次重複他反對「以心察心」的基本立場。進而，他即陳述他凡事以窮理為先的觀點，即先要明「一物有一理」，然後「心之所發，輕重長短，各有準則」。最後，他以伊川的「聖人本天，釋氏本心」<sup>63</sup>做為結論，即以為單單去發明或體證心體就與釋氏成為同調，而吾儒當是以窮理為先，再去作心上工夫。是以，吾人雖本有、本知心中的四端性理，但卻必須實實去格物窮理，以增進此心中的「本知」。

《語類》中另有一段與陳淳的對話亦很能表達此意，茲摘引如下：

先生問：「平日如何用工夫？」曰：「只就已上用工夫。」「已上如何用工夫？」曰：「只日用間察其天理、人欲之辨。」「如何察之？」曰：「只就秉彝良心處察之。」曰：「心豈直是發？莫非心也。今這裏說話也是心，對坐也是心，動作也是心。何者不是心？然則緊要著力在何處？」扣之再三，淳思未答。先生縷縷言曰：「凡看道理，須要窮箇根源來處。如為人父，如何便止於慈？為人子，如何便止於孝？為人君，為人臣，如何便止於仁，止於敬？如論孝，須窮箇孝根原來處；論慈，須窮箇慈根原來處。仁敬亦然。凡道理皆從根原處來窮究，方見得確定，不可只道我操修踐履便了。多見士人有謹守資質好者，此固是好。及到講論義理，便偏執己見，自立一般門戶，移轉不得，又大可慮。道理要見得真，須是表裏首末，極其透徹，無有不盡；真見得是如此，決然不可移易，始得。不可只窺見一斑半點，便以為是。如為人父，須真知是決然止於慈而不可易；為人子，須真知是決然止於孝而不可易。善，須真見得是善，方始決然必做；惡，須真見得是惡，方始決然必不做。<sup>64</sup>

在這一段對話中，朱子審視弟子平時的作何工夫。陳淳回答「只就秉彝良心處察之」，朱子並未完全否定他的說法，只是提點了「心豈直是發？莫非心也。今這裏說話也是心，對坐也是心，動作也是心。何者不是心」。這裡，我們可推測朱子是在提醒陳淳之察識良心，不可陷於「以心求心」而言。接著，朱子就講到了格物窮理，他以為工夫的「緊要著力」是在於「窮箇根源來處」，即就是論孝要「窮箇孝根原來處」，論慈亦要「窮箇慈根原

<sup>62</sup> [宋]朱熹：《晦庵先生朱文公文集（二）》，〈答張欽夫〉，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書 21》，卷 30，頁 1313-1314。

<sup>63</sup> [宋]程顥、程頤：《二程集（一）》，〈河南程氏遺書〉，「伊川先生語七下」，卷 21 下，頁 274。

<sup>64</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（五）》，卷 117，頁 3685-3686。

來處」云云。如此，對於事事物物之理能「見得是如此，決然不可移易」，即能到達「真見得是善方始決然必做」、「真見得是惡方始決然必不做」之好善惡惡的境地。如此看來，朱子以為不可專作本心、良心之工夫，必須先重格物窮理，以明白自心的道德法則。

## （二）心按理而發

如上所述，朱子實有去窮格心中本有之理的義理在其體系中。然而，吾人可質問朱子，既然心中本有理，那麼為何不按象山發明本心即可？或如湖湘學者去體察心體即可？為何還需另講一格物呢？

就此而言，朱子以為良知之呈露並非完全具足的，必須通過格物窮理去充盡此心，如他說：

窮理者，因其所已知而及其所未知，因其所已達而及其所未達。人之良知，本所固有。然不能窮理者，只是足於已知已達，而不能窮其未知未達，故見得一截，不曾又見得一截，此其所以於理未精也。然仍須工夫日日增加。今日既格得一物，明日又格得一物，工夫更不住地做。如左脚進得一步，右脚又進一步；右脚進得一步，左脚又進，接續不已，自然貫通。<sup>65</sup>

此段，朱子肯定「人之良知，本所固有」，但是他以為此良知並非完全，是為「足於已知已達，而不能窮其未知未達」、「見得一截，不曾又見得一截」。是以，他以為要作格物致知，才能使良知復得完全。是以，這可證明此處的良知並非「心即理」，還是停留在「心與理一」的階段。

當然，朱子就著吾人的良知、四端所講的格物，就非是一種往外格萬事萬物的工夫，而是一種精察、體認此心的工夫，如他說：

人於仁義禮智，惻隱、羞惡、辭遜、是非此四者，須當日夕體究，令分曉精確。此四者皆我所固有，其初發時毫毛如也。及推廣將去，充滿其量，則廣大無窮，故孟子曰：「知皆擴而充之。」且如人有當惻隱而不惻隱，當羞而不羞，當惡而不惡，當辭而不辭，當遜而不遜，是其所非，非其所是者，皆是失其本心。

<sup>65</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（一）》，卷18，頁599。

此處皆當體察，必有所以然也。只此便是日用間做工夫處。<sup>66</sup>

此段，朱子指出四端之心是「我所固有」，這是為心中本有此理的意思。就此而言，他可以講四端是吾人固有、本有、本知。只是，他的「本知」、「本有」皆非非具足的。是以，這朱子的「心與理一」之心，也常無法確實地發動其「惻隱、羞惡、是非、辭讓」等心，這就是「失其本心」。因此，吾人必須作格物，也就是「此處皆當體察，必有所以然也」，即實實體察此心能否常按自身之理而發，以期達至「充滿其量，則廣大無窮」。

我們可推知朱子的意思，即他雖肯定人本知性理，且道德之理就在吾人之心，但此種「本知」、「本具」並非完全具足的，即此端倪不見得完全保證能展現道德之理。是故，吾人即必須作格物窮理，使其更能顯明心中之理，即使得心能如實地按著自身之理而發。我們再來看朱子的說法：

人只有箇仁義禮智四者，是此身綱紐，其他更無當。於其發處，體驗擴充將去。惻隱、羞惡、是非、辭遜，日間時時發動，特人自不能擴充耳。又言，四者時時發動，特有正不正耳。如暴戾愚狠，便是發錯了羞惡之心；含糊不分曉，便是發錯了是非之心；如一種不遜；便是發錯了辭遜之心。日間一正一反，無往而非四端之發。<sup>67</sup>

此段，朱子指出心中性理之呈露亦有「正不正耳」，或如引文的「發錯了」、「含糊不分曉」之時，即道德之理雖在自心，但因並非「心即理」之心，則必須待格物窮理，使吾人更能體認自身之理時，才能保證心能著實地按著自身之理而發動。

我們再引用一段《語類》討論「作用是性」的對話，以結束本文的討論，其云：

昨夜說「作用是性」，因思此語亦自好。雖云釋氏之學是如此，他卻是真箇見得，真箇養得。……儒者口中雖常說性是理，不止於作用，然卻不曾做他樣存得養得；只是說得如此，元不曾用功，心與身元不相管攝，只是心粗。若自早至暮，此心常常照管，甚麼次第！這箇道理，在在處處發見，無所不有，只是你不曾存得養得。……今要做，無他，只說四端擴充得便是。孟子說「存心養性」，其要只在此。「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。」學者只要守得這箇，如惻隱、羞惡、辭遜、是非。若常存得這惻隱之心，

<sup>66</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（二）》，卷53，頁1771。

<sup>67</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（四）》，卷53，頁1293。

便養得這惻隱之性；若合當愛處，自家卻不起愛人之心，便是害了那惻隱之性。如事當羞惡，自家不羞惡，便是傷害了那羞惡之性。辭遜、是非，皆然。「人能充無欲害人之心，而仁不可勝用矣；人能充無受爾汝之實，無所往而不為義也。」只要就這裏存得，養得。所以說『利與善之間』，只爭這些子，只是絲髮之間。如人靜坐，忽然一念之發，只這箇便是道理，便有箇是與非，邪與正。其發之正者，理也；雜而不正者，邪也。在在處處無非發見處，只要常存得，常養得耳。<sup>68</sup>

此段，朱子一改過去對釋氏不假詞色的批判，反倒指出儒、佛有所同處。他以為佛教中的「作用是性」等工夫是「真箇見得，真箇養得」，反倒儒者是不對性理加以用功以「存得養得」。從此，可見朱子對於本心上的工夫並非完全否定，如他說「這箇道理，在在處處發見，無所不有，只是你不曾存得養得」，即在表示萬事萬物之理實只在於自心，並且欲人就此心上做工夫。

接者，他繼續論到「學者只要守得這箇」，也是指當體認此心之四端性理。進而，他又說「存得這惻隱之心，便養得這惻隱之性」云云，此處即明確區分了心與性，這表示他的心中四端等說，仍是處於「心具理」的框架中，當然，本文以為這是「本具」、「內具」的意義。所以，他也提到四端之發有可能發不合理，即「合當愛處，自家卻不起愛人之心」、「當羞惡，自家不羞惡」等等。並且，說存養此心只是「爭這些子」，這就是心必須按理而發的意思，即吾人對心中本有之理若有更深的體認，則吾心之發就能在「是與非」、「邪與正」之處作一正確地發動。如他說「其發之正者，理也；雜而不正者，邪也」，這是指心若能按其本有之理如實地發動，這就是善心、正心或即保守了本心；反之，若心只是籠統地發，無法按其本有之理如如地發，即會雜於私欲，這就是「邪心」或「失其本心」。以此來看，朱子的「心與理一」之心仍有流於惡的可能，故此心當非「心即理」。

總之，朱子以為心中的四端性理之發只是一端倪，故此心若不是按理如實地發，也就陷於盲動、邪妄了。是故，朱子的格物窮理與心上工夫是並重的，他雖有去顯發心中本有之理的意義，但最終是要心能按理而發，這才真是持守本心。以此而言，他的成德工夫仍離不開「心具理」、「心合理」的框架。

<sup>68</sup> [宋]朱熹：《朱子語類（三）》，卷126，頁3943-3944。

## 五、結語

以上，本文列舉了朱子一些論「已知之理」、「本心之知」等的文獻，在此結論部分，再做三點結語以申明本文的立場：

- (一) 本文以為朱子雖非陸、王「心即理」的型態，然其思想中的心卻不可僅以認知心、心理學式的心視之。並且，依前述楊祖漢教授按陳淳之定義的「理氣合」來看，則朱子的心雖有屬氣的成分，但此心並不能輕易定義於理氣結構下的形而下之氣。另外，陳來教授也提出「以知覺為特色的功能總體」<sup>69</sup>來理解心，也能支持此論點。此即，心就是「理氣合」的一種狀態，心並不能單定位於理或氣的任一處。而且，性理就本具於此心，密合無間，心是本具理的「靈」；但因其屬氣故並非為「心即理」，心也易陷於惡，心是有「迹」的。<sup>70</sup>再以陳淳一段話來看就更為清楚，他說「心合理與氣，理故全是善，氣便含兩頭在，未便全是善底物，才動便易從不善上去」，<sup>71</sup>按此「理氣合」、「功能總體」來理解朱子的心，可說是介於「心即理」與牟先生的「心具理」之中間的一種理解，這亦很可能是朱子的原意。
- (二) 朱子的格物型態並不能以一般所理解的認知、認識視之，朱子本人實不斷地指出格物就是在使吾心本知的理彰明、擴充出來。而且，朱子肯定「本有之知」，甚至直接用了「本心之知」一詞。是以，我們可說朱子的格物就是在使吾人本有的良心作用能完全彰顯，這雖非「逆覺體證」，但卻是通過格物使吾人本知此性理的「本心之知」能顯明之意。或者，吾人可借用朱子的「喚醒此心」、<sup>72</sup>「喚醒那仁」、<sup>73</sup>「每日工夫，只是常常喚醒」，<sup>74</sup>來理解他的格物。<sup>75</sup>也就是說，格物就是為去喚醒、體證、發明「已知之理」、「本有之知」的一種型態的工夫。<sup>76</sup>
- (三) 朱子心中的性理是有「理在氣中發」的意涵，這就是朱子的道德動力之所在。此性

<sup>69</sup> 陳來：《中國近世思想史研究》（北京：三聯書店，2010），頁 117-129。

<sup>70</sup> 如朱子說：「心比性，則微有迹；比氣，則自然又靈」，請參閱〔宋〕朱熹：《朱子語類（一）》，卷 5，頁 221。

<sup>71</sup> 〔宋〕陳淳：《北溪字義》，卷上，頁 12。

<sup>72</sup> 〔宋〕朱熹：《朱子語類（一）》，卷 6，頁 255。

<sup>73</sup> 〔宋〕朱熹：《朱子語類（一）》，卷 20，頁 693-694。

<sup>74</sup> 〔宋〕朱熹：《朱子語類（五）》，卷 119，頁 3760。

<sup>75</sup> 秦家懿教授稱朱子的「喚醒」為一種「直覺的推理」，並以為朱子格物並不僅為一種「科學精神」的理性推理方法，是有其神秘的傾向。本文以為秦教授的說法有過度詮釋之嫌，但認同她以為朱子的格物並不能以一般而言的認知來理解。請參閱秦家懿（著）、曹劍波（譯）：《朱熹的宗教思想》（廈門：廈門大學出版社，2010），頁 286-289。

<sup>76</sup> 本文之所以說是「借用」，是因朱子說「喚醒此心」的本意當是置於主敬而言，而此醒策、回復心之清明的工夫型態，卻很能用以理解他的格物是往內心去體證心中性理，或去恢復「本心之知」的意思。

理之發雖非心能自發道德之理，但此性理時時可作用、警策、引導吾心去做道德實踐。對此，唐君毅先生在其早期論朱子的文章中，<sup>77</sup>就以「當然之理之呈現是為一命令之姿態」、「此理對吾人下命令」，來理解朱子的理對心的作用，本文以為以此種方式體會朱子的道德動力是極為恰當的。

---

<sup>77</sup> 唐君毅：《中國哲學原論（原道篇三）》（臺北：臺灣學生書局，2000），頁461-473。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 〔宋〕朱熹：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 〔宋〕程顥、程頤，《二程集》：臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，臺北：里仁書局，1981年。
- 〔宋〕陳淳：《北溪字義》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。

### 二、近人論述

- 牟宗三：《牟宗三先生全集》，臺北：聯經出版公司，2003年。
- 唐君毅：《中國哲學原論（原教篇）》，臺北：學生書局，1990年。
- ：《中國哲學原論（原道篇卷三）》，臺北：學生書局，1986年。
- 秦家懿（著）、曹劍波（譯）：《朱熹的宗教思想》，廈門：廈門大學出版社，2010年。
- 陳來：《中國近世思想史研究》，北京：三聯書店，2010年。
- 游騰達：〈唐君毅先生的朱子學詮釋之省察——以心性論為焦點〉，《鵝湖學誌》第42期，2009年。
- 黃瑩暖：〈唐、牟論朱子中和新舊說之「心」義〉，《當代儒學研究》第4期，2008年。
- ：〈唐君毅先生論朱子格物致知工夫〉，《國文學報》第48期，2010年。
- 楊祖漢：〈朱子心性工夫論新解〉，《嘉大中文學報》第1期，2009年。
- ：〈程伊川、朱子「真知」說新詮——從康德道德哲學的觀點看〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第8卷第2期，2011年。
- 劉孝敢主編：《中國哲學與文化（第七輯）：明清儒學研究》，桂林：廣西師範大學，2010年。
- 錢穆：《朱子新學案》，臺北：三民書局，1989年。
- 鍾彩鈞主編：《國際朱子學會議論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年。

## The Study of Zhu Xi's "Principle in mind"

Chen Chia-ming\*

### Abstract

The Study of Zhu Xi's "Principle in mind"--would reconfirm Zhu Xi's theory of the relationship between Mind and Principle. In this paper, we would comprehend that Zhu Xi is "Principle in Mind" and the mind would know "Moral laws" originally. We want to obtain three conclusions.

First, Zhu Xi's thought could not be regarded as "Principle is mind". However, his Mind is not only cognitive or psychological mind. So we must comprehend that Zhu Xi's "Principle and Material Force (氣) are one" and "Principle and Mind are one". Consequently, Zhu Xi's "Principle in mind" would be between Lu Shiangshan and Wang Yangming's "Principle is mind" and Mou Zongsan's "Principle connect with Mind" (心具理). This opinion might be Zhu Xi's real intention.

Secondly, Zhu Xi's investigation (格物) is not only a function of cognition. Its intention would be signifying human's function of conscience. This is not "retrospective recognition" (逆覺體證). But his investigation certainly could reveal principle is in mind originally.

Finally, Zhu Xi's "principle in mind" is the same as "principle moves in material force". So we can say Zhu Xi's Ethics its moral dynamics. Originally, Zhu Xi's principle could not stimulate moral dynamics. But in this paper, we could confirm his principle really can guide people's mind to practice moral behaviors.

**Keywords:** Zhu Xi, Mou Zongsan, Principle is Mind, Principle connect with mind, investigation, Moral laws

---

\* Associate Professor, Department of Chinese Literature National Chung Cheng University, Taiwan.