

# 朱子格物思想中「心與理」的屬性 與關係新探

陳佳銘

中正大學中國文學系助理教授

## 一、前言

在當代的中國哲學研究中，牟宗三先生對朱子哲學的判定，是最具影響力的哲學觀點。他把朱子體系視為「理氣二分，心性三分」之格局，其心是為「實然的氣心」、「後天心理學式的心」，且心與理為二。因此，朱子的工夫落實處是在於「涵養須用敬，進學則在致知」<sup>1</sup>，即做「涵養之敬以收斂凝聚之，使之常清明」<sup>2</sup>，而真正主腦是在於「格物致知之認知」<sup>3</sup>。所以，朱子講道德則成「泛認知主義之格物論」，成為他律道德，故非「儒家立教之本義、正義，與大義也」<sup>4</sup>。而且，朱子的形上學系統，則非儒學正宗的「道德的形上學」，而成「主智主義的道德的形上學」、「智的形上學」、「觀解的形上學」，其「理氣不離不雜」之形上學中的「理」，是為從「即物窮理」工夫所求得的「所以然之理」，是為「只存有而不活動」之理、靜態的「存在之理」<sup>5</sup>。

牟先生此說的關鍵在於以朱子的心為氣心，而格物窮理僅能以認知方式去攝具不活動的所以然的存有之理。所以，本文即欲檢視並定位朱子的格物思

---

本文為國科會計劃 100-2410-H-194-084 之研究成果。

<sup>1</sup> 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1993-1996年），第1冊，頁45。

<sup>2</sup> 同前註，頁50。

<sup>3</sup> 同前註，頁49。

<sup>4</sup> 同前註，第3冊，頁394。

<sup>5</sup> 牟先生認為朱子的理氣論之形上學不符合程明道為代表的「儒家道德形上學」之規定，請參閱同前註，第1冊，頁96-98。

想，以試圖證明朱子的格物至於豁然貫通的進路，是可以體認一生生之理、有活動性的理。

## 二、格物思想的起點：心具眾理

歷來對於朱子格物的批評，即在於其是心理無法合一<sup>6</sup>、心與理為二<sup>7</sup>。是以，欲檢視朱子格物思想的型態，就必須專注於其心與理的關係。

### (一) 朱子的「心與理一」的意義

朱子的心與理的關係，若按牟先生的觀點，則心是「實然的氣心」、「心理學式的心」。那麼，朱子的心當只有一種認知作用，此心不應有理內含於其中，或可說此心本並不具有理，必須通過格物窮理的工夫攝具眾理於心中。但是，朱子卻有許多「心與理一」、「心具眾理」、「人心有萬理」的說法，如他說：

心之全體湛然虛明，萬理具足，無一毫私欲之間；其流行該徧，貫乎動靜，而妙用又無不在焉。<sup>8</sup>

朱子這樣的話實不勝枚舉，但若以牟先生的區分，則這當非陸王心學的「心即理」義，而是朱子系統的「心具理」的意思，他說：

但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。彼雖亦常言「心具萬理」，但其所意謂之「具」是認知地、

<sup>6</sup> 如陳白沙的自述：「僕才不逮人，年二十七始發憤從吳聘君學。其於古聖賢垂訓之書，蓋無所不講，然未知入處。比歸白沙，杜門不出，專求所以用力之方。既無師友指引，惟日靠書冊尋之，忘寢忘食，如是者亦累年，而卒未得焉。所謂未得，為吾此心與此理未有湊泊脗合處也。」從此，可見白沙先於陽明發現朱子的問題在於心與理為二，請參閱〔明〕陳獻章撰，孫通海點校：〈復趙提學僉憲三則〉其一，《陳獻章集》，（北京：中華書局，2008年），頁145。

<sup>7</sup> 如王陽明說：「晦庵謂：『人之所以為學者，心與理而已。』心雖主乎一身，而實管乎天下之理，理雖散在萬事，而實不外乎一人之心。是其一分一合之間，而未免已啓學者心理為二之弊」，又說「朱子所謂『格物』云者，在即物而窮其理也。即物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也。是以吾心而求理於事事物物之中，析『心』與『理』而為二矣。」，請參閱〔明〕王守仁撰，吳光等校：《傳習錄·答顧東橋書》，《王陽明全集》（上海：世紀出版集團、上海古籍出版社，2006年），上冊，卷2，頁44-45。

<sup>8</sup> 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1999年），第1冊，卷5，頁94。

管攝地、關聯地具，並非是「心即理」之實體性的心之自發自律地具。<sup>9</sup> 依牟先生的看法，雖理在心內，但朱子的心是氣心、心理學式的心，故其心不即是理，心不等同於理，故其心與理的關係是為「認知地、管攝地、關聯地」之關係，是「心具理」。反之，陸王心學的「心即理」是心等同於理，如象山言「此心此理實不容有二」<sup>10</sup>、「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理」<sup>11</sup>，或陽明所言「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理」<sup>12</sup>，以及「心即理……發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友、治民便是信與仁」<sup>13</sup>。

因此，朱子的理雖亦在心內，但心是氣心，而非道德本心，理只是超絕地臨在於心，此心必須去攝具、識取心中之性理，才能使心與理一，是「心具理」義。因性理只是一存有之理，而心是為認知心，並不能有「反身自證，自證其道德的本心之自發、自律、自定方向、自作主宰」的意義，故其道德意義減殺，而理只成「只存有而不活動」之理<sup>14</sup>。而陸、王系統，心等同於理，此心是道德本心，其本身亦為道德法則、道德之理，而其「心即理」義非以此心去認知、窮格此理，即非去攝具、連結此理，而只是逆覺體證此道德本心，即能使此心充擴而道德之理亦「沛然莫之能禦」地發出。

總而言之，心與理為一為二，是「心具理」系統與「心即理」系統最大的差異，但我們若再檢視朱子論「心具眾理」的一些話，可發現朱子仍有「心中本有理」的意思，在《文集》的〈答項平父書〉他說：

大抵人之一心，萬理具備，若能存得，便是聖賢，更有何事。然聖賢教人，所以有許多門路節次，而未嘗教人只守此心者，蓋為此心此理，雖本完具，却為氣質之稟，不能無偏。若不講明體察，極精極密，往往隨其所偏，墮於物欲之私而不自知。是以聖賢教人，雖以恭敬持守為先，而於其中又必使之即事即物，考古驗今，體會推尋，內外參合。蓋必如此，然後見得此心之真，此理之正，而於世間萬事、一切言語，無不洞然了其白

<sup>9</sup> 牟宗三：《心體與性體》，第3冊，頁374。

<sup>10</sup> [宋]陸九淵：〈與曾宅之〉，《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1982年），卷1，頁5。

<sup>11</sup> 同前註，卷34〈語錄上〉，頁423。

<sup>12</sup> 王守仁撰，吳光等校：《傳習錄中·答歐陽崇一》，頁72。

<sup>13</sup> 王守仁撰，吳光等校：《傳習錄上》，頁2。

<sup>14</sup> 牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁85-86。

黑。……若如來諭，乃是合下只守此心，全不窮理，故此心雖似明白，然却不能應事，此固已失之矣。……然今所謂心無不體之物，物無不至之心，又似只是移出向來所守之心，便就日間所接事物上比較耳，其於古今聖賢指示剖析細密精微之蘊，又未嘗入思議也。其所是非取舍，亦据己見爲定耳，又何以察夫氣稟之偏，物欲之蔽，而得其本心正理之全耶？<sup>15</sup>

在此篇書信中，朱子提出了「人之一心，萬理具備」、「此心此理，雖本完具」、「得其本心正理之全」等觀點，似乎首肯了「心即理」的意思。但是，他卻以爲人陷於「氣稟之偏，物欲之蔽」，故必須「即事即物」做「窮理」之功。所以，他批評了項平父的「只守此心」，或單去體證一「物無不至之心」，即反對單去體證、擴充此心。

針對「心與理一」，筆者以爲可從朱子論「聖人之心」的種種說法來加以討論。因爲，「聖人之心」即是未受「氣稟之偏、物欲之私」影響的心，朱子形容爲「聖人之心，渾然一理」，若能了解朱子的聖人之心是否爲人人皆有，或是否人人可體證此心，則可了解他對心與理關係的看法，朱子說：

聖人之心，渾然一理，而泛應曲當，用各不同。<sup>16</sup>

蓋聖人之心，至虛至明，渾然之中，萬理畢具。一有感觸，則其應甚速，而無所不通<sup>17</sup>

聖人之心，渾然一理。蓋他心裏盡包這萬理，所以散出於萬物萬事，無不各當其理。<sup>18</sup>

聖人之心未受雜染、純粹無瑕，是爲「渾然一理」、「渾然之中，萬理畢具」、「天理渾然」，聖人之心當即爲「心即理」之心不需置疑，而朱子論到學者不可專就聖人之心處用功，他說：

人之所以學者，以吾之心未若聖人之心故也。心未能若聖人之心，是以逐理未明，無所準則，隨其所好，高者過，卑者不及，而不自知其爲過，且不及也。若吾之心，即與天地、聖人之心無異矣，則尚何學之爲哉？故學

<sup>15</sup> 朱熹著，陳俊民校編：〈答項平父五〉，《朱子文集》，（臺北：德富文教基金會，2000年），第6冊，卷54，頁2552-2553。

<sup>16</sup> 朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），卷2〈里仁篇〉，頁72。

<sup>17</sup> 朱熹：《孟子集注》，同前註，卷13〈盡心章句上〉，頁353。

<sup>18</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第2冊，卷27，頁676。

者必因先達之言，以求聖人之意，因聖人之意，以達天地之理，求之自淺以及深，求之自近以及遠，循循有序……馴至其極，然後吾心得正，天地、聖人之心不外是焉。<sup>19</sup>

此段，朱子以爲「吾之心」並非「聖人之心」，雖最終可達至「吾心得正，天地、聖人之心不外是」，但仍不可光是企慕一聖人之心。因爲，如此文所說「吾之心未若聖人之心」，故常人之心是「逐理未明，無所準則」，從此可見朱子雖肯定聖人之心是「心即理」，但常人無法體證此心。

如此，朱子思想中是否有兩種心呢？就此，我們可以唐君毅先生對朱子的「聖人之心」的理解來看，他說：

朱子之言聖人之心，純亦不已，而相續無間，亦明有此境界。此境界，亦即理皆呈現於心，心理共一流行之道心呈現之境界。理是太極，則此時之太極即內在於心，而心亦即太極，不可以陰陽說之矣。至於吾人雖未能達此境界，然其所以未能達，亦非只以此理對吾人現有之心，爲超越；而實因吾人未發展出爲此理所充實而心理合一之心，……此心理合一之心，亦即象山、陽明所謂吾人之本心、良知之心。<sup>20</sup>

在唐先生的判定中，朱子的聖人之心是爲「心理共一流行」的境界，他以爲朱子雖有此境，然終究朱子仍是「以心爲氣之靈，而未能知本心之同具此超越義，實與天理合一而不二；則其言心，尙未能調適上遂，其言理乃不免於超越而虛懸」<sup>21</sup>。若按此理解，則朱子的聖人之心當僅能做爲一種境界語，於其理氣心性架構下並無實義。

所以，我們在朱子的話語中可看出他明確區分了聖人之心與眾人之心的差異，他說：

聖人無復，故未嘗見其心者，蓋天地之氣，所以有陽之復者，以其有陰故也；眾人之心，所以有善之復者，以其有惡故也。若聖人之心，則天理渾然，初無間斷，人孰得以窺其心之起滅耶？<sup>22</sup>

此段，借用《易經》的〈復卦〉來談人心，他指出「聖人之心，則天理渾然」，故其不需做「復」的工夫，即不需從惡中去復其心之善。但是，「眾人之心」

<sup>19</sup> 朱熹著，陳俊民校編：〈答石子重一〉，《朱子文集》，第4冊，卷42，頁1832。

<sup>20</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁512。

<sup>21</sup> 同前註，頁515。

<sup>22</sup> 朱熹著，陳俊民校編：〈答吳晦叔十〉，《朱子文集》，第4冊，卷42，頁1828。

卻需復其善，是因「其有惡故也」。是以，朱子做工夫所對治的心，是為眾人之心，並非純善無惡具道德之理的本心，而是善惡混雜的心。所以，朱子雖承認有本然無雜染的「心與理一」之心，但在他卻以為常人不易體會此心，必須從對治善惡混雜之心入手，故朱子的「心與理一」當還是停留於「心具理」型態，故僅是「心與理合」，不能說是「心即理」。如他又說：

聖人與理為一，是恰好。其他以心處這理，却是未熟，要將此心處理。<sup>23</sup>這裏，說聖人之心為「與理為一」，但常人卻要以「此心處理」，即必須做格物窮理來攝具眾理，是為「心具理」的型態。是以，朱子雖肯定聖人之心是「心即理」，但他又對單單提起、充擴此心的型態有避諱而不能契合，故只能就此私欲夾雜的心來做工夫。

按照以上的論述，當必然逼顯出一個問題，究竟朱子系統中是否人人皆有聖人之心呢？就此，我們可引用朱子在《文集》有一文〈記疑〉，是他「偶得雜書一編」的讀書心得<sup>24</sup>，來解明其對聖人之心的實義，茲引述如下：

先生言於上曰：「先聖後聖，若合符節，非傳聖人之道，傳聖人之心也。非傳聖人之心也，傳己之心也。己之心無異聖人之心，廣大無垠，萬善皆備，欲傳聖人之道，擴充此心焉耳。」

愚謂：……夫學聖人之道，乃能知聖人之心；知聖人之心以治其心，而至於與聖人之心無以異焉，是乃所謂傳心者也。豈曰不傳其道而傳其心，不傳其心而傳己之心哉？且既曰「己之心」矣，則又何傳之有？況不本於講明存養之漸，而直以擴充為言，則亦將以何者為心之正而擴充耶？<sup>25</sup>

這裏，朱子批評了「己之心無異聖人之心」、「傳聖人之道，擴充此心焉耳」，他以為學者不可能似聖人能直截顯發此「廣大無垠，萬善皆備」之心，也就是反對單單去逆覺、充擴此心之意，當要「本於講明存養之漸」，即是要作涵養、審察、格物窮理之功。從此，可推測朱子實反對人人皆有「聖人之心」，即反對了「聖人之心」是「人皆有之」的。因此，這就說明了此「聖人之心」如前述只是一境界，此「聖人之心」並非人人皆有，亦非作為吾人價值之源的道德本心。

<sup>23</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，卷8，頁145。

<sup>24</sup> 此文當為明道對神宗的諫言，《宋元學案》有收錄，請參閱〔清〕黃宗羲：《宋元學案》，卷13，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1986年），第3冊，頁676。

<sup>25</sup> 朱熹著，陳俊民校編：〈記疑〉，《朱子文集》，第7冊，卷70，頁3523-3524。

所以，吾人可結論道朱子實反對人有「心即理」之心，就朱子哲學而言，作為其哲學思想的樞紐的「心」<sup>26</sup>，並非「心即理」的道德本心，他所把握的心是一善惡混雜、雜染的心，這當就是牟先生所說的氣心。所以，他雖承認聖人之心可達「心即理」之境，但常人並不具備、擁有此聖人之心。

## (二)「心即理」或「心具理」

根據以上的討論，本文否定了朱子的心可視為「心即理」，然而，從此「聖人之心」來看，亦可說在某種境界中，心與理是可融合而為一體，故亦不能把朱子的心與理判然二分。因此，筆者以為牟先生的「心具理」義當可稍做修正。

首先，我們似乎不能否認朱子有「理在心內」的意思。這樣的看法，唐君毅先生十分強調，他說：

朱子在宇宙論上，固以心屬於氣，氣依理而動靜，並以心為有動有靜，有存有亡者；在工夫論上亦謂此合道之心，可由存而亡，亦可由亡而存，其存亡全繫在工夫上。然在純粹之心性論，與直接相應于其心性論之工夫論中，則又初不重依氣以言心，亦未嘗不言「超乎一般之動靜存亡之概念之上」之本心或心體。此本心或心體，乃內具萬理以為德，而能外應萬事以為用，亦原自光明瑩淨，廣大高明，而無限量者；唯由物欲氣稟之雜，然後體有不明，用有不盡。于是人之一切去除其物欲氣稟之雜之工夫，如相應于此心性論而言，亦可說不外求自明其心之性理之善，而有以復其初，以使此心之全體無不明，而大用無不盡。<sup>27</sup>

唐先生肯定朱子有一「內具萬理以為德」的心體，而朱子的「一切去除其物欲氣稟之雜之工夫」，目的皆是要「自明其心之性理之善，而有以復其初」，即是要復其萬理具足之心。唐先生的觀點，於朱子處是有根據的，如朱子強調：

儒釋之異，正為吾以心與理為一，而彼以心與理為二耳。然近世一種學問，雖說心與理一，而不察乎氣稟物欲之私，故其發亦不合理，却與釋氏

<sup>26</sup> 如劉述先教授云：「就存有論言，心屬氣，却具眾理。就認識論言，必通過心以致知窮理。就倫理學言，只心才有主宰作用。心之觀念在朱子思想中佔一樞紐之地位，應可無疑。」請參閱劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995年），頁261

<sup>27</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇——中國哲學中人性思想之發展——》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁638-639。

同病，又不可不察。<sup>28</sup>

吾以心與理爲一，彼以心與理爲二；亦非固欲如此，乃是其所見處不同，彼見得心空而無理，此見得心雖空而萬物咸備也。雖說心與理一，而不察乎氣稟物欲之私，亦是見得不真，故有此病，此《大學》所以貴「格物」也。<sup>29</sup>

這兩段話，當可代表朱子對心與理之關係的態度。首先，他明確肯定「心與理爲一」，甚至他以爲儒佛之辨正在於此，即釋氏僅是明一空心（心空而無理），吾儒之心則是涵具道德之理（心雖空而萬物咸備）。所以，他以爲象山之學就是單說這「心與理一」，而「不察乎氣稟物欲之私，故其發亦不合理」。因此，我們可以反證朱子並不完全反對象山學（近世一種學問）講道德本心的型態，只是，如上述他以爲人有「氣稟物欲之私」，故不能單就「心與理一」處用功，否則會「見得不真」、「有病」。因此，他認爲最穩妥的辦法即是「格物」。

這點，可再引用朱子的〈鄂州州學稽古閣記〉一文，來加以證明，他說：

人之有是身也，則必有是心；有是心也，則必有是理。若仁、義、禮、智之爲體，惻隱、羞惡、恭敬、是非之爲用，是則人皆有之，而非由外鑠我也。然聖人之所以教，不使學者收視反聽，一以反求諸心爲事。而必曰「興於《詩》，立於《禮》，成於《樂》」，又曰「博學，審問，謹思，明辯，而力行之。」何哉？蓋理雖在我，而或蔽於氣稟物欲之私，則不能以自見；學雖在外，然皆所以講乎此理之實，及其浹洽貫通而自得之，則又初無內外精粗之間也。世變俗衰，士不知學，挾冊讀書者，既不過於誇多鬥靡以爲利祿之計；其有意於己者，又直以爲可以取足於心而無事於外求也。是以墮於佛、老空虛之邪見，而於義理之正、法度之詳有不察焉。<sup>30</sup>

此段引文，朱子指出心中必有「非由外鑠」之理，然「理雖在我」卻「蔽於氣稟物欲之私」，而不能「自見」吾心之理。是以，朱子認爲故聖人之教「不使學者收視反聽，一以反求諸心爲事」，即不使人直截去求那心中之理，而是欲人從「博學，審問，謹思，明辯」的格物窮理方式入手。

筆者以爲朱子的心雖非「心即理」，但牟先生的「心具理」的意思亦可做

<sup>28</sup> 朱熹著，陳俊民校編：〈答鄭子上十四〉，《朱子文集》，第6冊，卷56，頁2723。

<sup>29</sup> 朱熹著，陳俊民校編：〈答鄭子上十五〉，同前註，頁2726。

<sup>30</sup> 朱熹著，陳俊民校編：〈鄂州州學稽古閣記〉，同前註，第8冊，卷80，頁3964-3965。



稍做修正，即是強調「理雖在我」的意思，或尊重前引〈答項平父書〉中的「人之一心，萬理具備」、「此心此理，雖本完具」等朱子自身的觀點，這樣一來，就可以唐先生的「本心或心體乃內具萬理」的型態來理解。朱子有許多話強調此意，如他說：

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>31</sup>

這裏，朱子指出「此心元初自具萬物萬事之理」，當然這也是在「心具理」的框架中說的，然此心與理的關係卻非僅為「認知地、管攝地、關聯地」，而是有「本有、自具、內具」的意思，其雖亦為「心具理」，但此「具」的意涵卻可稍做修正，我們再來看朱子的一些話：

未發時無形影可見，但於已發時照見。……惟是先有這物事在裏面，但隨所感觸，便自是發出來。故見孺子入井，便有惻隱之心；見穿窬之類，便有羞惡之心；見尊長之屬，便有恭敬之心；見得是，便有是之之心；見得非，便有非之之心，從那縫罅裏迸將出來，恰似寶塔裏面四面毫光放出來。<sup>32</sup>

日用應接動靜之間，這箇道理從這裏迸將出去。如箇寶塔，那毫光都從四面迸出去。<sup>33</sup>

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。<sup>34</sup>

以上的幾段引言，朱子指出「惻隱、羞惡、是非、辭遜，日間時時發動」，又此心中性理之發動是「如箇寶塔，那毫光都從四面迸出去」、「那縫罅裏迸將出來，恰似寶塔裏面四面毫光放出來」，即表示道德性理時時對心有警策、喚醒的作用，而吾人即必須對其做體察、擴充之功。這裏，有理在心中發動的意思，但這樣的活動義當非「心即理」型態的「自發、自律、自主」的心體活動，即不能說是「心發」，但仍代表理是「本具」於心，且其可以某種方式作用於心，此理本身可即於心而發，並非不具道德動力，故若尊重朱子文獻，性理是可發

<sup>31</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第3冊，卷31，頁790。

<sup>32</sup> 同前註，第4冊，卷53，頁1288-1289。

<sup>33</sup> 同前註，卷53，頁1283。

<sup>34</sup> 同前註，卷53，頁1293。

用流行的。

近來，楊祖漢教授通過陳淳的「理與氣合，方成箇心」<sup>35</sup>、「心含理與氣」<sup>36</sup>來加以詮釋，他以爲「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<sup>37</sup>，就也就可支持唐先生的「心本具理」的意思<sup>38</sup>。

筆者以爲在不脫離「心具理」的框架下，對此「具理」的意涵作一調整是很有意思的。此即，雖在理氣論的架構下，心仍是屬氣，但其實做工夫的心，是一種心氣與理渾然爲一的狀態，即此氣心是與理密合無間的。如此，當作朱子的工夫至某種程度時，此理就可對心能有某種動力，故不當視朱子的理的道德動力不足。因此，此心雖非「心即理」，但當達至某種境界之時，就可體證心與理相融合而爲一之境，此境即是本文所特別要討論的「豁然貫通」。

### 三、從「即物窮理」型態入手

#### (一) 主客對立的型態

如前所述，朱子做工夫的心，是爲屬氣的氣心，並非「心即理」的聖人之

<sup>35</sup> [宋] 陳淳著，熊國禎，高流水點校：《北溪字義》（北京：中華書局，1983年），卷上，頁10。

<sup>36</sup> 同前註，頁11。

<sup>37</sup> 楊祖漢：〈朱子心性工夫論新解〉，《嘉大中文學報》第1期（2009年3月），頁195-210。

<sup>38</sup> 楊祖漢教授又有一篇論文，他以爲朱子的「人莫不有知，是就『知理』之義說，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，故楊祖漢教授即結論「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、朱子並不能被視爲是『心理爲二』、『理在心外』的他律型態」，請參閱楊祖漢：〈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年12月），頁197、200。

心，此心是「心與理為二」，但此氣心有完全轉為純善的顯潛能與能力<sup>39</sup>，是具備「虛靈明覺」能力的認知心，它能夠認知、攝具萬事萬物之理，以達「心靜理明」之境。是以，朱子的格物是以一種主、客對立之型態來入手，即以吾人之心去攝具外在事物之理，以充盡吾心之知。

朱子對於「格物」的定義，可以《大學章句》對「致知在格物」的註語為代表，他說：

致，推極也。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。……物格者，物理之極處無不到也。知至者，吾心之所知無不盡也。<sup>40</sup>

此段朱子的定義，可說是以主體的我或心，去認知、攝具客體的事事物物之理，呈現一種主、客有對的型態。此即，通過於客體處「窮至事物之理」能達到至「物理之極處無不到」，便能使得主體之吾心能「所知無不盡」。

因此，朱子強調我們必須多多去接觸事物以窮理，他極為推崇伊川的「須是今日格一件，明日又格一件，積習既多，然後脫然自有貫通處」<sup>41</sup>，而他又說「於這物上窮得一分之理，即我之知亦知得一分；於物之理窮二分，即我之知亦知得二分」，即須「於物之理窮得愈多」，以使得「我之知愈廣」<sup>42</sup>，而格物就是以著「今日格一件，明日格一件」之姿態，來做刻苦下學之功。若單以此面向來看格物，朱子哲學就看似只能往外在、客體處的事物之理外求，呈現一種「他律」的型態。甚至，朱子也明確說格物是一種「彼我相對」、「主賓相對」的工夫，他說：

知者吾心之知，理者事物之理，以此知彼，自有主賓之辨。<sup>43</sup>

這樣，即是如牟先生所言是把「所窮之理道平置而為外在的理道」，是為「心

<sup>39</sup> 如李明輝教授以為朱子的「『心』不僅是認知主體，同時也兼為實踐主體」，並以為其倫理學是為「以認知能力為基礎來說明人底實踐活動（包括道德活動）的倫理學」，故朱子的心只有一種以其「知覺之明」以「鑑照性理」的主宰能力，雖類似一「道德主體」地位，但卻無法稱為一真正的道德主體。請參閱李明輝：〈朱子論惡之根源〉，收入鍾彩鈞主編：《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1993年），上冊，頁574-575。

<sup>40</sup> 朱熹：《大學章句》，《四書章句集註》，頁3-4。

<sup>41</sup> [宋]程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷18，收入《二程集》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），第1冊，頁188。

<sup>42</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第2冊，卷18，頁399。

<sup>43</sup> 朱熹著，陳俊民校編：〈答江德功二〉，《朱子文集》，第5冊，卷44，頁1969。

知之明與此外在理道之攝取關係」<sup>44</sup>，即吾心之知是主，事物之理是客，是主客有對的型態，故牟先生以為這是「泛認知主義之格物論」，只能成就「他律道德」。

## (二)「即物窮理」開出「一理平鋪」之靜態的宇宙圖像

通過以上的論述，朱子的格物思想表現了「今日格一物，明日格一物」廣泛地認知、攝取萬事萬物之理的樣貌，甚至只成一讀書明理的學究工夫。但即便如此，格物的目的還是要窮格形上之理，通達至總天地萬物之理的太極<sup>45</sup>。他說：

「形而上為道，形而下為器」。說這形而下之器之中，便有那形而上之道。若便將形而下之器作形而上之道，則不可。……天地中間，上是天，下是地，中間有許多日月星辰，山川草木，人物禽獸，此皆形而下之器也。然這形而下之器之中，便各自有箇道理，此便是形而上之道。所謂格物，便是要就這形而下之器，窮得那形而上之道理而已。<sup>46</sup>

這一段話表示了朱子做格物之功的目的、目標，即是為從「形而下之器」中，去窮格「形而上之道」或「形而上之理」。在此型態中，理與吾人之心是主、客為二的，故理對我只是一外在的對象、所以然之理，是從形下之氣中抽離出的一孤高、孤懸的理，故顯出「無情意、無計度、無造作」或「淨潔空闊」<sup>47</sup>等樣貌。

而且，朱子從分殊之事物窮理後，仍必須見出萬理歸原於一理或太極，這從他論「萬物各具一理，萬理同出一原」，可見出此義理：

行夫問：「萬物各具一理，而萬理同出一源，此所以可推而無不通也。」

<sup>44</sup> 牟宗三：《心體與性體》，第3冊，頁394。

<sup>45</sup> 徐復觀先生在其〈程朱異同〉一文中說：「……朱元晦學問的綱領。窮理須在物上窮，亦即須以經驗界的事物為對象。窮理之功愈深，則與形上世界及鬼神世界的距離愈遠而愈為稀薄。他『最不喜歡儻侗說道理』。……這與踐履之功，結合在一起，他便和二程一樣，穩住在人間的，現世的平鋪地人文世界；而形上世界，鬼神世界，漸漸被消解掉，只成為一種可有可無的浮光掠影。」參閱徐復觀：《中國思想史論集續編》（臺北：時報文化出版公司，1985年），頁608。筆者以為徐先生此說值得商榷，因朱子學的重點明就在上通太極之理，甚至其心之「仁」皆要以「天地生物之心」為根源，絕非能只滿足於讀書明理，或僅停留於形下世界。

<sup>46</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第4冊，卷62，頁1496。

<sup>47</sup> 同前註，第1冊，卷1，頁3。

曰：「近而一身之中，遠而八荒之外，微而一草一木之眾，莫不各具此理。如此四人在坐，各有這箇道理，某不用假借於公，公不用求於某，仲思與廷秀亦不用自相假借。然雖各自有一箇理，又却同出於一箇理爾。如排數器水相似：這盃也是這樣水，那盃也是這樣水，各各滿足，不待求假於外。然打破放裏，卻也只是箇水。此所以可推而無不通也。所以謂格得多後自能貫通者，只爲是一理。釋氏云：『一月普現一切水，一切水月一月攝。』這是那釋氏也窺見得這些道理。濂溪《通書》只是說這一事。」<sup>48</sup>

此段，可表現出「格物」至「心靜理明」之「一理平鋪」的世界，也就是「萬物各具一理，而萬理同出一源」的宇宙圖像。這裏，朱子說「格得多後自能貫通者，只爲是一理」，即從事物物之理，能通至總天地萬物之理的太極。最後，朱子以禪家語「一月普現一切水，一切水月一月攝」來代表此意境，這是爲朱子著名的「月映萬川」之喻，此喻就展現了他的「理一分殊」之說：

問：「〈理性命〉章《注》云：『自其本而之末，則一理之實，而萬物分之以爲體，故萬物各有一太極。』如此，則是太極有分裂乎？」曰：「本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各全具一太極爾。如月在天，只一而已；及散在江湖，則隨處而見，不可謂月已分也。」<sup>49</sup>

鄭問：「『理性命』章何以下『分』字？」曰：「不是割成片去，只如月映萬川相似。」<sup>50</sup>

此「月映萬川」的「理一分殊」之宇宙圖像，當是朱子做格物工夫後之實證，朱子體會到從事物物中的分殊之理，可上通至總天地萬物之理的太極，且萬物中的分殊之理即與太極之內容完全等同，即萬物皆稟受了完全的太極之理，這是一「一理平鋪」的宇宙觀。

從朱子的「月映萬川」的宇宙觀，加上他把理視爲「無情意、無計度、無造作」、「淨潔空闊」等說，朱子的理的確即呈現一種靜態的、不活動的樣貌。或者，甚至可講成一邏輯的蘊含關係，如馮友蘭先生說：

如果一切類的理也用一個集體名把他們包括起來，這個集體名就是太極。……對於一類事物說，其類的理是最高標準，「總天地萬物之理」者，比一類事物的標準更高一層，所以稱爲「太極」。……理不是具體的事物，

<sup>48</sup> 同前註，第2冊，卷18，頁398-399。

<sup>49</sup> 同前註，第6冊，卷94，頁2409。

<sup>50</sup> 同前註。

但一切具體的事物都有其理，其理蘊涵有無窮無盡的理。朱熹所說的「人人有一太極，物物有一太極」，就是這個道理。<sup>51</sup>

若以此來看，朱子的理則傾向為只是一動靜的原理、原因、法則，即太極或理本身不活動，但只能成一推動者、推動因，而使氣產生活動。

就此而言，朱子通過格物窮理所建構的宇宙論、形上學，學者就常把其理解為一種靜態地、靜定的樣像，這是因為僅從「心與理為二」的型態來理解格物，則太極或理對於主體者只成一外在的對象，超絕地臨在於吾心，太極就好像被抽離成一所以然之理，或宇宙的原理、原因、法則，則此理就易被理解為「不活動」，則太極與萬理之間的關係就成了「靜態式」的宇宙結構。然而，朱子所建立的形上學並非只有此靜態、不活動的面向，他尚能表現出另一生生不已、天理流行的宇宙觀，這就必須進至「豁然貫通」之境才能加以展現。

#### 四、格物思想中向內體證的型態

以上，論述了朱子格物思想中「即物窮理」的主、客對立的型態，呈現了「今日格一件，明日格一件」刻苦之貌。因此，朱子的格物思想常有「義外」、「他律」的批評，但筆者必須指出其實格物亦是在於體證心中本有之理，其向內的體證的型態才是其重點。即如上所述，朱子的「心具理」實是一種「本具」、「自具」、「內具」的關係，他的心是一種「理氣合一」之心。因此，此心雖非「心即理」之心，但格物並非是外求，此工夫的重點實只是在顯發心中本有、本具、自具之理。因此，當格物達至某種程度之時，吾心可體證至「心理合一」的狀態。

在朱子的格物思想中，其實窮格事事物物之理，同時是在明心中本有之理，這樣的觀點相當特別，他說：

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。」<sup>52</sup>

<sup>51</sup> 馮友蘭：《中國哲學史新編》（臺北：藍燈文化事業公司，1991年），第5冊，頁176-178。

<sup>52</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第2冊，卷17，頁382。

在此對話中，朱子指出去知外物之理，並非是「以我之知去知彼道理」，即非僅僅是主、客對立或外求的型態，他的格物反重在「只是知得我底道理」，或是「道理固本有，用知，方發得出來」。所以，朱子格物的重點其實是在於使「具眾理」、「妙眾理」之心開顯、彰顯出來。

這樣的說法，在唐君毅先生的詮釋中極其強調，他說朱子的格物是「求諸外而明諸內之事」，並以為對於朱子「若視理為外，即不免于誤解」，故格物就是在於去體認「心之性理」，且此「心之性理」是「直下萬理具足」。因此，格物工夫就是要去呈現「超越地內在于心之性理」，這與陸王的「心即理」型態是有會通之可能<sup>53</sup>。錢穆先生也有相同的看法，他以為朱子的「理具於心」同時又「理具於物」，而通過「格物致知」，則能使「在物之理同時即是在心之理」，這是為「內外合一，一理貫通」，又說其「所存之心」與「所具之理」不是兩事，故以為朱子也可言某種程度的「心即理」<sup>54</sup>。因此，唐、錢二位先生皆重視朱子本人強調的「物心共此理」<sup>55</sup>的基本立場。

在朱子文獻中，向內格物以窮心中本有之理的話並不算少，如他說：

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>56</sup>

此段，朱子說「四端皆是自人心發出」、「惻隱元在這心裏面」，而他的工夫是在於「格物便是從此四者推將去」，這是把孟子的求放心、擴而充之的「逆覺義」從格物來講，並不合孟子原意，然我們卻可證明朱子的「理在心內」，且他格物的重點是在明心中本有的道德性理。再舉出一段《語錄》中有力的引言來看，朱子說：

古人語言自是周浹。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

<sup>53</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇——宋明儒學思想之發展——》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁273-274。

<sup>54</sup> 錢穆：《朱子新學案》（臺北：三民書局，1989年），第2冊，頁9-12。

<sup>55</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，卷12，頁220。

<sup>56</sup> 同前註，第4冊，卷53，頁1287。

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>57</sup>

此段，指出格物不能只是「尋物去格」、「不是鑿空尋事物去格」，而是要向內去體證心之善端，即如「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」，又要就著愛親敬長的良知、良知來做「推致充廣」、「因此端緒從而窮格之」的工夫。因此，朱子說道對於心中之四端，是為「若常體認得來，所謂活潑潑地，真箇是活潑潑地」！<sup>58</sup>。

就此格物的型態而言，楊儒賓教授就認為朱子格物不當以「義外」來論定，因為「格物窮理雖然不能離開事事物物」，但其格物的型態其實是「外在的理，其實是本心固有的東西」，楊儒賓教授亦如唐、錢二位先生一般，強調朱子格物是重在「才明彼即曉此」、「合內外之理」的明心中本有之理的意義。楊儒賓教授又說朱子相信人有「原本含攝萬理的心」，但是人受氣質人欲影響，則此心不得不有所隱蔽而「喪失掉本真」，而朱子格物窮理的目的就是要「恢復本心」<sup>59</sup>。

馮耀明教授在〈朱熹心性論的重建〉<sup>60</sup>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「此常惺惺的心之知覺未嘗息，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」。

如上所述，朱子的格物有向內體證心中本有之理的面向，這樣的型態，雖不可說是逆覺體證「心即理」之本心，但代表格物不單是一般而言之「今日格一件，明日格一件」。其實，格物是重在向內體證心中之善端、道德性理。但是，這向內體證的型態，是否就可說是呈現「心即理」之心呢？筆者對此尚有些保留，即朱子仍是在其「心具理」的背景下說的，但此時已脫離前述心與理

<sup>57</sup> 同前註，第2冊，卷18，頁402-403。

<sup>58</sup> 同前註，第4冊，卷53，頁1290。

<sup>59</sup> 楊儒賓：〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉，收入鍾彩鈞主編：《朱子學的開展——學術篇》（臺北：漢學研究中心，2002年），頁219-246。

<sup>60</sup> 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》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年），上冊，頁437-461。



不一的狀態，吾心本有之理已經展現出來，已是心與理相契接，即心與理結合為一的樣態，但此心與理仍有所別，未至心與理融為一體的地步。

## 五、「豁然貫通」到心性天通而為一

朱子的心與理融合為一體的境界，就是其「豁然貫通」之境。然而，所謂豁然貫通，筆者以為有兩種不同的層次：其一為向外格物窮理所達至的「貫通」，這是「心與理為二」型態下所說的「貫通」，還停留於主、客的對立；其次，即為向內求理所達至的「貫通」，這才是達至心與理融為一體，主、客已消融，以下即分述此二種豁然貫通型態。

### (一)「心與理為二」背景下的豁然貫通

從「心與理二」來說的豁然貫通，類似為一種思維方法，這當如陳來教授指出的格物「從積累到貫通，由貫通到推類」<sup>61</sup>的模式，甚至有「歸納和演繹的性質」於其中<sup>62</sup>。朱子從此所講的豁然貫通當以《大學章句》中的〈格物補傳〉為代表：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，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，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。<sup>63</sup>

在〈補傳〉中的「豁然貫通」，是從「凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極」的「即物窮理」之功下手，即是從「今日格一件，明日格一件」的「積累」以至於能達到吾人能擁有某種「貫通」、「推類」之知。這「眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」之境，是在「心與理為二」背景下的豁然貫通，是格物之功到達極致、純熟，而吾人之心知能達至於「鉅細靡

<sup>61</sup> 陳來：《朱熹哲學研究》（臺北：文津出版社，1990年），頁277。朱子這種思維方式，來自於伊川的「格物窮理，非是要盡窮天下之物，但於一事上窮盡，其他可以類推」，請參閱程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷15，頁157。

<sup>62</sup> 陳來：《朱熹哲學研究》，頁277。

<sup>63</sup> 朱熹：《大學章句·格物補傳》，頁6-7。

遺」、「觸類旁通」、「融會貫通」之狀態。

這種「豁然貫通」，可說只是「舉一而三反」、「聞一而知十」、「融會貫通」這就如朱子有言「如十事已窮得八九，則其一二雖未窮得，將來湊會，都自見得。又如四旁已窮得，中央雖未窮得，畢竟是在中間了，將來貫通，自能見得」<sup>64</sup>，即吾人具此「貫通」能力時，可不必一一窮盡一切的理，而是可從「已知之理」去「推類」得知「未知之理」，以至於天地萬物之理、事事物物之理。朱子又說：

然又不可一向如此向無形影處追尋，更宜於日用事物、經書指意、史傳得失上做工夫，即精粗表裏，融會貫通，而無一理之不盡矣。<sup>65</sup>

甚至，這種「精粗表裏，融會貫通」是針對「日用事物、經書指意、史傳得失」的研究能力、方法而言，故他說並非是「向無形影處追尋」，即嚴格地講，此「貫通」只是一種心中的「靈感」，是知識性的，甚至不能說是一種「境界」。

這是在「心與理為二」之脈絡下講的「豁然貫通」，就是前述「由貫通到推類」的一種能力，實只停留於一種思維方法、讀書技巧、靈感，而此種「貫通」亦可從分殊之理上通至太極之理，但所體證的太極之理或宇宙之生化永遠只能與我為二，思繹為一外在的對象，故其所建立的宇宙論或形上學，是顯現為前述「月映萬川」的靜態的宇宙圖像，其理是為只是「所以然之理」，為不活動的靜定之理，呈現為無計度、無造作、無情意、淨潔空闊的面貌。

## (二)「心與理為一」背景下的豁然貫通

朱子在「心與理一」的背景講的豁然貫通，正是他的「盡心」之境，出現於他論孟子的「盡心、知性、知天」之處。朱子對《孟子·盡心章》的詮釋，牟先生認為是「以致知格物想孟子之盡心知性」、「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」<sup>66</sup>，劉述先教授順著牟先生之義認為〈盡心章〉的詮釋「可以見其汎認知主義之大體傾向」、「倒轉過來說盡其心者由知其性也，工夫乃落實在格物窮理之上」<sup>67</sup>。

牟先生大抵對朱子此解有貶義，筆者也大致同意牟先生的分析，朱子的確是從格物窮理來解「盡心」、「知性」、「知天」，這與孟子原意極不相應，在《孟

<sup>64</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第2冊，卷18，頁396。

<sup>65</sup> 朱熹著，陳俊民校編：《答陳安卿三》，《朱子文集》，第6冊，卷57，頁2783。

<sup>66</sup> 牟宗三：《心體與性體》，第3冊，頁439-440。

<sup>67</sup> 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，頁247、249。

子集注》中說：

心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出，亦不外是矣。以《大學》之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。<sup>68</sup>

朱子的註語，指出「知性則物格之謂」，明顯見出他完全不走孟子的「逆覺」、「擴充」道德本心的路，他把重點落在「格物窮理」上講，就是把孟子的「知性」視為格物以窮事事物物之理，或可說此時格物工夫是轉為向內窮心中之性理。所以，當格物窮理之功至其極，以達到「極其心之全體而無不盡」，這就是「盡心」。最後，當此格物的「盡心」、「知性」之功做到使吾心無私欲之蔽時，此心即能「知理」、「知天」。此段孟子的原意當是先體證本心以「盡心」，而朱子的步驟卻並非如此，他是轉為先「知性」，而後達至「豁然貫通」的「盡心」之境。最後，吾人即可於此「盡心」之境以「知天」。

此詮釋雖不合孟子原意，然他卻展示了豁然貫通之境，在此「貫通」之境中心、性、天能通而為一，這也就是本文強調的在「心與理一」的背景下體會的豁然貫通，此時心與理是貫通為一體的，而主、客也消融為一。

朱子指明「盡心」是一豁然貫通之境，如他在〈知言疑義〉中說：

熹按《孟子·盡心》之意，正為私意脫落，眾理貫通，盡得此心無盡之體，而自是擴充，則可以即事即物，而無不盡其全體之用焉爾。<sup>69</sup>

朱子指出「盡心」是在於「私意脫落，眾理貫通」，就是把孟子的充擴本心、逆覺體證的型態，轉而為從格物窮理至豁然貫通的進路，我們可以區別這裏的豁然貫通，與前述「心與理為二」下講的豁然貫通是有差異的，這種的豁然貫通不只是一「推類貫通之知」、「觸類旁通之知」而已，朱子的「盡心」是一種心性天通而為一的化境。

朱子雖把孟子的「盡心」詮釋為格物窮理，但朱子也指出「盡心」是明心中本有之理的意思，他說：

又曰：「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

<sup>68</sup> 朱熹：《孟子集注》，卷 13 〈盡心章句上〉，頁 349。

<sup>69</sup> 朱熹著，陳俊民校編：〈胡子知言疑義〉，《朱子文集》，第 7 冊，卷 73，頁 3696。

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。」又曰：「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，遺却西。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>70</sup>

這一段對〈盡心章〉的討論中，朱子說道「心本來虛靈，萬理具備，事事物物皆所當知」、「萬理雖具於吾心」，只是「本身有些塵污」、「為物欲所蔽，故昏而不能盡知」。所以，格物致知就是使人去除私欲障蔽，以「還使教他知」、「使得」那本來心中之理，或為恢復此心之「洞然光明」。是以，朱子又定義「盡心」為「只是窮盡其在心之理」<sup>71</sup>而已，這就證明朱子的「盡心」就是從格物至於豁然貫通，以朗現心中本有之理的意思。

朱子在〈答張敬夫問目十〉一文又提及對此章的詮釋，他說：

孟子曰：「盡其心者，知其性也；知性，則知天矣。」心體廓然，初無限量，惟其梏於形器之私，是以有所蔽而不盡。人能克己之私以窮天理，至於一旦脫然，私意剝落，則廓然之體，無復一毫之蔽，而天下之理，遠近精粗，隨所擴充，無不通達。性之所以為性，天之所以為天，蓋不離此，而一以貫之，無次序之可言矣。<sup>72</sup>

此段，朱子從「克己之私以窮天理」講起，是從格物致知入手。然而，他又說到當達至「一旦脫然，私意剝落，則廓然之體，無復一毫之蔽」而豁然貫通時，則「性之所以為性，天之所以為天，蓋不離此，而一以貫之，無次序之可言」。這裏的「無次序之可言」，就代表朱子強調了此境是為心與理、主與客無距離，這就是豁然貫通所朗現的心性天通而為一之境，朱子另有〈盡心說〉申述此義：

「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」言人能盡其心，則是知其性；能知其性，則知天也。蓋天者，理之自然，而人之所由以生者也；性者，理之全體，而人之所以生者也；心則人之所以主於身，而具是理者

<sup>70</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第4冊，卷60，頁1425。

<sup>71</sup> 同前註，頁1433。

<sup>72</sup> 朱熹著，陳俊民校編：〈答張敬夫問目十〉，《朱子文集》，第3冊，卷32，頁1248。

也。天大無外，而性稟其全，故人之本心，其體廓然，亦無限量，惟其梏於形器之私，滯於聞見之小，是以有所蔽而不盡。人能即事即物，窮究其理，至於一日會貫通徹而無所遺焉，則有以全其本心廓然之體，而吾之所以為性，與天之所以為天者，皆不外乎此，而一以貫之矣。<sup>73</sup>

在〈盡心說〉中，朱子說道吾心「梏於形器之私，滯於聞見之小，是以有所蔽而不盡」，故必須先從「即事即物，窮究其理」的做起，而此時是從往外窮萬事萬物之理的型態，逐漸轉為往內窮格心中本有之理，即使得心中本有之理彰明出來，而後當達至於「一日會貫通徹而無所遺焉，則有以全其本心廓然之體」，此即為「盡心」的豁然貫通境界。此即，當吾心能達至全然清澈無雜的狀態，則心、性、天就可於此心境中通貫為一，就是「吾之所以為性，與天之所以為天者，皆不外乎此，而一以貫之」，則心與理、心與天的分別、距離就幾乎消失了，主與客、天與人渾然為一體，這就是「知天」之境。是以，可說朱子對〈盡心章〉的詮釋，是在其系統下講的「心性天通而為一」或「天人合一」，這是不同於程明道「只心便是天，盡之便知性，知性便知天」<sup>74</sup>的圓頓化境，朱子的心性天為一，是有分解的陳述，具工夫、次第及進程，其雖非道德本心所開出的化境，但可說是其認知心下的化境。

所以，朱子的格物思想是先從主、客對立的即物窮理為起始，此時「心與理為二」，通過漸修的方式「今日格一件，明日格一件」明理以對治私欲，而可達至「心靜理明」。但進一步地，朱子的格物可轉向往內的體證，即當心清明至極時，此心可達到與理相契接的程度，這是「心與理合一」。最後，當吾人時時體證此「心與理合一」至於豁然貫通，則心與理即可融為一體，這就是心、理一體的化境，本文稱此為「心理相融」，這「心理相融」的意思於朱子的文本是可以找到根據的，如他有說「仁心流行」<sup>75</sup>，又有說「心理流行」<sup>76</sup>皆是此義。

「心理相融」是通過主敬、窮理而使得私欲盡淨，而吾人能達至聖人之境的狀態而言，或可說是從「眾人之心」達至「聖人之心」的地步，在《語類》中有一段話，很能表達此意：

<sup>73</sup> 朱熹著，陳俊民校編：〈盡心說〉，同前註，第7冊，卷67，頁3384。

<sup>74</sup> 程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷2上，頁15。

<sup>75</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第4冊，卷51，頁1222。

<sup>76</sup> 同前註，第7冊，卷98，頁2518。

聖人教人如一條大路，平平正正，自此直去，可以到聖賢地位。只是要人做得徹。做得徹時，也不大驚小怪，只是私意剝落淨盡，純是天理融明爾。<sup>77</sup>此段，肯定人人可到聖賢地位，並指出到了聖人境界其心即為「私意剝落淨盡，純是天理融明」，如前述此境雖非直指「心即理」，但這是做格物之功至氣心完全善化而清明，此時，可說「氣心」已產生了某種「神秘的異質的跳躍」<sup>78</sup>，因氣心極其靈明，完全呈顯「虛靈明覺」之狀態，故心與理即完全渾然為一，進至「心理相融」境界。

### (三) 從「豁然貫通」見「天理流行」

朱子從豁然貫通達至的「心理相融」之境，其所展示的宇宙論並非只是「月映萬川」般靜態的樣貌，而是能展現「天理流行」境界。朱子論「天理流行」的話語極多，若只是以「不活動」來看則無法解釋，朱子說：

做到私欲淨盡，天理流行，便是仁。<sup>79</sup>

惟是私欲既去，天理流行，動靜語默日用之間無非天理，胸中廓然，豈不可樂！<sup>80</sup>

又曰：「天理流行之妙，若少有私欲以間之，便如水被些障塞，不得恁滔滔地流去。」問：「程子謂：『自漢以來，儒者皆不識此義。』」曰：「是不曾識得。佛氏却略曾窺得上面些箇影子。」<sup>81</sup>

這幾段《語類》的文字，皆在於指出天理流行是於「私欲淨盡」、「私欲既去」之後所見的境界。甚至，在第三段話中，他肯定「佛氏卻略曾窺得上面些箇影子」，表示「天理流行」這一概念，朱子並非是順隨古文獻而不經意說出，朱子是把其當作一重要的修證、境界來談。

在《語類》的「訓門人」部分有一段談論天理流行的對話，朱子說：

天之所賦於我者，如光明寶藏，不會收得；却上他人門教化一兩錢，豈不

<sup>77</sup> 同前註，卷 113，頁 2747。

<sup>78</sup> 劉述先先生把朱子的「豁然貫通」稱為「異質的跳躍」是很有意義的，但如前所述，劉先生他亦否定了朱子對孟子〈盡心章〉的解釋，然本文卻以為此章是很能表明「豁然貫通」是「異質的跳躍」的意思，劉先生的說法，請參閱劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 204。

<sup>79</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第 1 冊，卷 6，頁 117。

<sup>80</sup> 同前註，第 3 冊，卷 31，頁 796。

<sup>81</sup> 同前註，卷 36，頁 977。

哀哉！只看聖人所說，無不是這箇大本。如云：「天高地下，萬物散殊，而禮制行矣；流而不息，合同而化，而樂興焉。」不然，子思何故說箇「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」？此三句是怎如此說？是乃天地萬物之大本大根，萬化皆從此出。人若能體察得，方見得聖賢所說道理，皆從自己胸襟流出，不假他求。……子靜底是高，只是下面空疏，無物事承當。伯恭底甚低，如何得似他？……人須是於大原本上看得透，自然心胸開闊，見世間事皆瑣瑣不足道矣。……若看得道理透，方見得每日所看經書，無一句一字一點一畫不是道理之流行；見天下事無大無小，無一名一件不是此理之發見。如此，方見得這箇道理渾淪周遍，不偏枯，方見得所謂「天命之謂性」底全體。今人只是隨所見而言，或見得一二分，或見得二三分，都不曾見那全體，不曾到那極處，所以不濟事。<sup>82</sup>

此段，朱子所描述的「每日所看經書，無一句一字一點一畫不是道理之流行；見天下事無大無小，無一名一件不是此理之發見」，就是經過格物窮理使得心靜理明，以至於到能見天理流行的程度。而且，此天理流行並非是單往外去認知、攝具萬事萬物之理所致，而是從去顯發「天之所賦於我者，如光明寶藏」的「天命之謂性底全體」，他又說「聖賢所說道理，皆從自己胸襟流出」、「人須是於大原本上看得透，自然心胸開闊」。是以，這很符合本文朱子的格物是顯發心中本有之理的意思，天理流行就是在「心與理為一」的背景下的豁然貫通，這時心與理的關係就是「心理相融」。而且，在《中庸或問》有一段話說：

道之流行發見於天地之間，無所不在，在上則鶯之飛而戾於天者此也，在下則魚之躍而出于淵者此也，其在人則日用之間，人倫之際，夫婦之所知所能，而聖人之所不知不能者，亦此也。此其流行發見於上下之間者可謂著矣。子思於此指而言之，惟欲學者於此默而識之，則為有以洞見道體之妙而無疑。而程子以為「子思喫緊為人處」者，正以示人之意，為莫切於此也。其曰「必有事焉而勿正心」之意同，活潑潑地，則又以明道之體用，流行發見，充塞天地，亘古亘今，雖未嘗有一毫之空闕，一息之間斷，然其在人而見諸日用之間者，則初不外乎此心，故必此心之存，而後有以自覺也。「必有事焉而勿正心」，活潑潑地，亦曰此心之存，而全體呈露，妙用顯行，無所滯礙云爾，非必仰而視乎鶯之飛，俯而觀乎魚之躍，然後可

<sup>82</sup> 同前註，第7冊，卷121，頁2938-2939。

以得之也。<sup>83</sup>

此段，是在探討《中庸》鳶飛魚躍的「天理流行」境界，朱子指出體證此境不必須要「仰而視乎鳶之飛，俯而觀乎魚之躍，然後可得之」，即表示天理流行不單是往外去即物窮理。反之，朱子以為天理流行之境是「不外乎此心，故必此心之存，而後有以自覺」，這就是把格物窮理轉為向內之體證，從自心來契入。所以，朱子天理流行就是豁然貫通下的「心理相融」之境，此時理於吾心中就能以生生不息，流行不已的面貌呈現出來，就是此處的「心之存，而全體呈露，妙用顯行，無所滯礙，活潑潑地」之樣像。所以，通過豁然貫通至「心理相融」所建立的朱子形上學，就非只是「月映萬川」式地靜態的理一分殊之宇宙觀，而能是一生機盎然的宇宙論，是一動態的「理一分殊」的型態。例如，朱子的理一分殊雖有「月映萬川」之喻，但在對《通書·理性命》章的詮釋中，他也有另一比喻說：

周子所謂：「五殊二實，二本則一。一實萬分，萬一各正，大小有定。」自下推而上去，五行只是二氣，二氣又只是一理。自上推而下來，只是此一簡理，萬物分之以為體，萬物之中又各具一理。所謂「乾道變化，各正性命」，然總又只是一簡理。此理處處皆渾淪，如一粒粟生為苗，苗便生花，花便結實，又成粟，還復本形。一穗有百粒，每粒箇箇完全；又將這百粒去種，又各成百粒。生生只管不已，初間只是這一粒分去。物物各有理，總只是一簡理。<sup>84</sup>

這裏，朱子把濂溪的「一實萬分，萬一各正」以「理一分殊」來加以詮釋，他是以「粟生為苗，苗便生花，花便結實」、「一穗有百粒，每粒箇箇完全；又將這百粒去種，又各成百粒」的植物生機之蓬勃來描述之，即表示他的「理一分殊」式的宇宙圖像就是這「生生只管不已」的面貌。所以，朱子的「理」本身即具有活動性、創生性。因此，吾人對「理一分殊」可有另外的理解，即其不僅是在講一「然與所以然的關係」或宇宙結構而已，「理一分殊」實就是在於表現太極之理生生不息地創生萬物的流行過程。總而言之，筆者以為朱子並非只把理描述為「無情意、無計度、無造作」或「淨潔空闊」，或只是「月映萬川」地靜態的樣子。反之，朱子仍有許多強調理或太極具生發動力，流行不已的意

<sup>83</sup> 朱熹著，朱傑人等主編：《四書或問·中庸或問》，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），第6冊，頁571。

<sup>84</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第6冊，卷94，頁2374。



涵，他的宇宙論或形上學本就是在展示一生生之理。

而且，在朱子的系統中之所以可以講這動態的理或宇宙論，是因其格物的知識論並非只是在「心與理為二」的脈絡下成立而已，他的格物致知實有向內體證的型態。而且，通過豁然貫通至盡心的程度，心與理可從彼此相連結，而達至於渾融為一，是為「心理相融」。從此，朱子即可講天理流行，亦可建立一動態地「理一分殊」式的宇宙論，其形上學可展現出宇宙間的生生不已之創生動力。

## 六、「豁然貫通」境界中的「心」與「理」之關係與屬性

論述至此，我們必須再釐清朱子從豁然貫通下講的「心理相融」，是否即可證明他是在講一「心即理」之心呢？或此理是否可稱為「即存有即活動」呢？

### (一)「豁然貫通」之境中的「心」

如前所述，朱子的聖人之心是為「湛然虛明，萬理具足」、「人之一心，萬理具備」、「渾然一理」或「至虛至明，渾然之中，萬理畢具」。所以，朱子的話語中有時會不自覺透露「心即理」的意思，如他說：

「心與理一，不是理在前面為一物。理便在心之中，心包蓄不住，隨事而發。」因笑云：「說到此，自好笑。恰似那藏相似，除了經函，裏面點燈，四方八面皆如此光明燦爛，但今人亦少能看得如此。」<sup>85</sup>

此段，朱子不但指出理不在心外，且「理在心中」，甚至有理可於心中發動之義，即他說的「心包蓄不住，隨事而發」，又此理之發如燈火般「四方八面皆如此光明燦爛」。這裏，不但是「心理相融」，甚至接近「心即理」。但如前已述，朱子明確指出一般人並不擁有「心即理」的「聖人之心」，故筆者認為這「心即理」之心只成了朱子學的一目標，即「心理合一」成為其學的目的，朱子哲學的關注實是要恢復「心即理」之心，只是他又要從「心與理為二」的氣心入手，故他的思想終究也只能達到的心理合一、心理相融，而不能(或他亦不願)至於「心即理」。

因此，他雖然一直是要往「心與理合一」的目標前進，然終究只能說此理

<sup>85</sup> 同前註，第1冊，卷5，頁85。

於心中呈現了，但不能說「心即理」之心已經恢復了。所以，雖然朱子在盡心之境中的心、性、天可通而為一，又能豁然貫通見天理流行、生生不已，這時的「心理相融」當與「心即理」相當接近。但是，即如楊儒賓教授在〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉一文所說：「當朱子說『心與理一』或『豁然貫通』時，那時的心是究竟意，它與始源意義的『道心』重合了，這樣的心確實極接近『本心』的概念」<sup>86</sup>。但是，此境雖相當接近「心即理」，但從朱子文本中卻沒辦法證明這境界是與陸王相同的。所以，筆者亦如楊儒賓教授還是稍做保留，即或許我們可認為朱子的體系的確可發展至「心即理」，或能與陸、王相會通，但朱子本人卻有所忌諱不願進至於此。所以，本文所提出的「心理相融」，還是必須以「心具理」到了化境的程度來理解。我們可引用《語類》中的一段對話來形容此境：

次日稟云：「夜來蒙舉藥方為喻，退而深思，因悟致知、格物之旨。《或問》首敘程夫子之說，中間條陳始末，反覆甚備，末後又舉延平之教。千言萬語，只是欲學者此心常在道理上窮究。若此心不在道理上窮究，則心自心，理自理，邈然更不相干。所謂道理者，即程夫子與先生已說了。試問如何是窮究？先生《或問》中間一段『求之文字，索之講論，考之事為，察之念慮』等事，皆是也。既是如此窮究，則仁之愛，義之宜，禮之理，智之通，皆在此矣。推而及於身之所用，則聽聰，視明，貌恭，言從。又至於身之所接，則父子之親，君臣之義，夫婦之別，長幼之序，朋友之信，以至天之所以高，地之所以厚，鬼神之所以幽顯，又至草木鳥獸，一事一物，莫不皆有一定之理。今日、明日積累既多，則胸中自然貫通。如此，則心即理，理即心，動容周旋，無不中理矣。先生所謂『眾理之精粗無不到』者，詣其極而無餘之謂也；『吾心之光明照察無不周』者，全體大用無不明，隨所詣而無不盡之謂。《書》之所謂睿，董子之所謂明，伊川之所謂說虎者之真知，皆是。此謂格物，此謂知之至也。」先生曰：「是如此。」<sup>87</sup>

此段，雖非朱子親口言之，但很能代表朱子的立場及筆者的觀點。此即，朱子的心就是善惡雜染的氣心，它並非是「心即理」，故他的工夫所要扭轉的就是

<sup>86</sup> 楊儒賓：〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉，頁243。

<sup>87</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第2冊，卷18，頁408。

「心自心，理自理，邈然更不相干」的人心之實然，他並不去企慕人心之「本然」的「心即理」，故吾人必須使「此心常在道理上窮究」，逐漸的做「積累」工夫。然而，當達於「胸中自然貫通」之時，此境就是「心即理，理即心，動容周旋，無不中理矣」。這裏，雖也說到了「心即理」，但應還是指「心具理」到了純熟之化境的型態，即心理融為一體、幾乎無隔狀態，然因其入手的氣心本是心與理二的，故只是結合為一，並非能直稱為「心即理」<sup>88</sup>。

## (二) 從「豁然貫通」論「理」的活動性問題

針對於理的活動性，筆者卻以為仍可視其是有活動性的。對此，我們必須再檢視牟先生對「即存有即活動」與「只存有而不活動」的定義來看，他有一段解釋為：

蓋性體只是理，並無心之活動義之故，並非本心即性故，……性體既只存有而不活動，只剩下理，則性之為理只能靠「存在之然」來對核其為理，並不是靠其自身之自發、自律、自定方向、自作主宰（此即是其心義、其活動義）來核對其為理。如是，這些憑空平置的理乃是無根、無著落者，只有靠由存在之然來逼顯。……理經由心氣之靈之認知活動而攝具之，內在化之，以成其律心之用以及心之如理，此不得視為心理為一，此仍是心理為二。其為一是關聯的合一，不是本體的即一、自一。……依明道，道體、性體之當機顯發為存有義之百理，此存有義之百理是源于「於穆不已」之天命實體之顯發，是源于能起道德創造之用之性體之顯發，故其尊嚴能提得住。而今則只由存在之然來逼顯，來對核，此即成為平置的、實在論式的理。<sup>89</sup>

以上牟先生的話，我們發現他所謂的理活動不活動，關鍵處實在於心而不在理本身。簡單地說，客觀面的天理要於主觀面的心來核對、體認，才決定此理是

<sup>88</sup> 是以，筆者雖肯定朱子的體系中隱含有本心義，但卻不完全同意如金春峰教授直接把朱子把朱子的格物思想中的心，視為「心即理」的意思。請參閱金春峰：《朱熹哲學思想》（臺北：東大圖書公司，1998年），頁147-185。如金教授論朱子的「明明德」，就說「所以『明明德』之明，亦是本體的自覺。故在明德發現處下擴充、推廣功夫，去人欲，存天理，使被人欲所昏惑掩蓋了的本體『明德』重放光明即是『明』，所以『明明德』也即是擴充良知之意」，又說「朱熹論『致知』在『格物』，常常緊緊圍繞推展吾人本有之良知」（頁162-163、183）。

<sup>89</sup> 牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁85-86。

否為「即存有即活動」。是以，若體認理的主體之心是「心即理」的道德本心，則決定了此理為「即存有即活動」。反之，朱子體認理的心是認知心，而不能講道德本心發用流行的意思，故此理為「只存有而不活動」。總之，所謂的活動不活動，關鍵是心體活動不活動，即是否能符合於牟先生規定的「心義」及「活動義」，或主觀的心是否為「心即理」之心。所以，無論朱子在文獻上有諸多談論天理流行、生生之理的內容，按牟先生的規定，因其於主體面並非是「心即理」之心，而是以認知心去對理做格物窮理，故即便朱子的確在描述理的生流行之活動，牟先生也不加以承認，而判其為「只存有而不活動」<sup>90</sup>。

因此，朱子的確無法合乎牟先生的本體宇宙論或道德形上學的規定<sup>91</sup>，即不能視為嚴格意義下的「即存有即活動」，也就是並非從作為道德主體的良知、本心的去體悟天道的生生不已，而是轉為認識論的橫列之靜涵型或靜攝型態。但是，筆者以為朱子從其格物的進路，仍可講一有活動性的理。也就是說，當其氣心至於私欲盡淨之時，在「心靜理明」的心境中，仍可見天理流行、太極之生生不已。故如前所述，可說當其達於豁然貫通之時，「心具理」或「心與理一」的狀態實已致於化境，這時心與理已完全消融於一、一體而化。就此，我們可以他常形容理為寶珠或光的比喻，來闡釋此境，他說：

理在氣中，如一箇明珠在水裏。理在清底氣中，如珠在那清底水裏面，透

<sup>90</sup> 林月惠教授在〈牟宗三先生對宋明儒學的詮釋與衡定——從〈黃宗義對於「天命流行之體」之誤解〉談起〉（《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年〕，頁355-387。）一文中，闡明了牟先生所判定的「即存有即活動」的意義，她說：「天命於穆不已，客觀地說，是本體宇宙論的創生實體；主觀地說，是能起道德創造的『性體』、『心體』。如是，道體、性體、心體都是『即活動即存有』的『活理』（生生之理）。……牟先生在詮釋與衡定宋明儒學時，反覆重申：道體、性體、心體是『即存有即活動』（即活動即存有）之『理』。並強調：神、誠、心是活動義，同時亦即是理，是存有義。理是誠、神、心之於穆不已之體的自發、自律、自定方向、自作主宰處。由此言之，即曰『動理』，亦曰『天理實體』。……要言之，此天命於穆不已之實體是『即存有即活動』之理，即主觀即客觀，心、性、天為一。」（頁381-382）

<sup>91</sup> 牟先生以為宋明理學以周濂溪、張載、程明道為主，所創闢的宇宙論或形上學，是為「本體宇宙論」或「道德的形上學」，此宇宙論並非是「順知性思考之興趣純客觀地積極地着于存在而施分解、推證，與構造，如希臘傳統之形上學之所為者」，儒家的本體宇宙論或道德形上學是以「道德的創造性為支點者」、「一眼看定這整個宇宙即是一道德的創造」。此即，是由道德主體而透至其形而上的與宇宙論的意義，或可說就是從道德本心去契入天道與宇宙生化所成就的形上學或宇宙論。請參閱牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁427。

底都明；理在濁底氣中，如珠在那濁底水裏面，外面更不見光明處。<sup>92</sup>

蓋天理在人，亘萬古而不泯；任其如何蔽錮，而天理常自若，無時不自私意中發出，但人不自覺。正如明珠大貝，混雜沙礫中，零零星星逐時出來。但只於這箇道理發見處，當下認取，簇合零星，漸成片段。到得自家好底意思日長月益，則天理自然純固；向之所謂私欲者，自然消磨退散，久之不復萌動矣。<sup>93</sup>

或問：「所謂仁義禮智是性，明德是主於心而言？」曰：「這個道理在心裏光明照徹，無一毫不明。」<sup>94</sup>

總括以上三段話，他指出理落在氣中，即如明珠般呈現其光明，但若在私欲濁氣中，則光亮無法透顯。反之，若能做格物工夫，如第二段引言所說「但只於這箇道理發見處，當下認取，簇合零星，漸成片段」，以至達於「到得自家好底意思日長月益，則天理自然純固」，則此理就能完全在氣中「無一毫不明」地呈現出來。若以此喻而言，氣心與性理的關係即是如此，當吾人作主敬、窮理等朱子工夫，氣心便能逐漸清明無雜，以致於當體證自心之理到豁然貫通之時，性理之流行就如如地呈現於心中。此時，其心極致於清澈，是為「心理相融」之境，心對理是沒有距離而渾然一體，這雖是認知的型態，但的確可對太極流行或生生之理有活潑潑地體會。如朱子又有流水之喻，他說：

你元自有這仁，合下便帶得來。只為不公，所以蔽塞了不出來；若能公，仁便流行。譬如溝中水，被沙土罨鞞壅塞了，故水不流；若能擔去沙土罨鞞，水便流矣。又非是去外面別擔水來放溝中，是溝中元有此水，只是被物事壅過了。去其壅塞，水便流行。如「克己復禮為仁」。所謂「克己復禮」者，去其私而已矣。能去其私，則天理便自流行。不是克己了又別討箇天理來放在裏面也，故曰：「公近仁。」<sup>95</sup>

此段是在論伊川以「公」來說仁的意義，這裏的解說很能表達本文的意思，朱子以為性理（仁）只因「為不公，所以蔽塞了不出來」，就以「擔去沙土罨鞞，水便流」及「去其壅塞，水便流行」來的流水之喻，來指出「去其私，則天理便自流行」。也就是說，當吾私欲盡淨時，就可見天理在吾心中的流行不已。

<sup>92</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，卷4，頁73。

<sup>93</sup> 同前註，第7冊，卷117，頁2808。

<sup>94</sup> 同前註，第1冊，卷14，頁260。

<sup>95</sup> 同前註，第6冊，卷73，頁2453。

進一步而言，以理氣論來看，理與「氣心」是一理氣的結構。氣心受私欲障蔽之時，理是理、氣是氣是「心與理爲二」。但是，當心氣做工夫至私欲盡淨之時，吾人可視爲性理之光就可全然地透顯至氣，或可說理可流行至氣之處，這時理、氣或理與心就成渾然一體的狀態，完全消融爲一<sup>96</sup>。以認識論的角度言，此氣心就能完全體現、朗現性理的全幅內容，即當氣心全無私欲之時，其對理的把握就並非僅是推得一所以然的不活動之理，而是能如如地印照理之生生不息、不已的流行活動。

## 七、結語

在結束本文之前，再對本文的重點作兩點結語：

(一) 本文論述了朱子格物的幾重意義與境界，其一爲於「心與理爲二」下的即物窮理型態，這時主、客對立，只是在於認知靜態地、不活動的理，其宇宙論是「月映萬川」式靜定的樣貌，這時當然是標準的「心具理」型態。其二爲向內體證心中本有之理的「求諸外明諸內」的型態，即朱子雖以其認知心去攝聚眾理，但此認知其實就是在自明心中本有之理。而且，當吾心攝具、認知客體的理之時，就同步地使主體心中之理顯明、呈現出來，此可說是心與理契接爲一，主、客合一，可說是「心與理合」。第三層次就是豁然貫通至盡心的境界，這時心與理融爲一體，心、性、天通而爲一，即主、客之別已消泯，也無認知、攝具之相，故天理的生生不息、流行不已可於吾心中如如朗現，這就是筆者在本文提出的「心理相融」。

(二) 從「心理相融」來看，朱子是可以認知或體會到理的活動性。此即，作主敬窮理的朱子工夫以達至心靜理明、豁然貫通的地步時，這時氣心被完全善化、純淨化，這時心與理能完全結合爲一體，朱子的認知心就完全體認到天地萬物中的生生之理的流行不已。這的確並非符合儒家道德形上學的規定，但他的認知心並非只能得到不活動的存有之理，因此時已無認知相，主客之間亦

<sup>96</sup> 此部分參考藤井倫明教授的觀點，他說：「萬物所具有的形而上的『理』，若以『正、通』之氣爲介體並且不受阻礙的話，則此『理』將能夠順利地、純粹地、完全地顯露、展現(流行)在形而下的世界。朱子將『理』這種順利展現出來的狀態表現爲『理之流行』」。請參閱藤井倫明：《朱熹思想結構探索——以「理」爲考察中心》(臺北：臺大出版中心，2011年)，頁91。

無距離，這是「心具理」到了化境之所成。是以，吾人認為朱子之理的活動性，雖非牟先生嚴格規定下的「即存有即活動」，但可說是從認知心所體認的活動性，或認知主義範圍內的活動性。是以，若直稱朱子是「只存有而不活動」是值得商榷的，因為，他從其格物以至豁然貫通的進路，分明就是要去體證有活動性的生生之理<sup>97</sup>。所以，朱子的格物思想所建立的形上學，即可展示一動態地理一分殊式的宇宙論，其雖與儒家的道德形上學型態有別，是為知識論所建立的形上學，但此形上學仍可展現朱子的理之為生生之理的屬性，並能體現宇宙中的生生不已之機。

---

<sup>97</sup> 朱子哲學本身就是在描述、體驗、認知太極流行或生生之理，若以為他的理不活動，則就忽視了他本身的關懷，如勞思光先生亦說：「朱氏一向強調『理』本身不能言『動靜』，因『動靜陰陽』，皆只是『形而下』者，但所謂『發用』或『運行』皆與『動』不同。『太極』或『理』本身可說無『動靜』。然不能無『發用』或『運行』，否則由『太極』至陰陽五行之過程即不可說。」勞先生以為朱子之所以常說理無動靜，是因其語言不精確所致的一時不諳之語，請參閱勞思光：《新編中國哲學史（三上）》（臺北：三民書局，1993年），頁281。

# 朱子格物思想中「心與理」的屬性 與關係新探

陳佳銘

本文旨在於探討朱子的心是為「心即理」，還是「心具理」，以及他的哲學能否講一有活動性的理。

首先，筆者以為朱子「心」雖可說是「理在心內」，可調整為「心本具理」。但其仍應置在牟先生「心具理」的框架之下，格物中的心，還是「心與理為二」、善惡混雜的「氣心」。

其次，朱子的格物思想當可區分為三重境界，第一，為「心與理為二」下的即物窮理。其二，為向內體證心中本有之理的型態。第三，就是豁然貫通至於盡心的「心理相融」之境界。

最後，筆者以為朱子雖不合於牟先生的道德形上學及本體宇宙論的規定，他的理並非嚴格意義下的「即存有即活動」之理，然他的確是可以從其認知心去體證有活動性的理。而且，其形上學呈現了「理一分殊」之動態的宇宙論。

關鍵詞：朱熹 朱子 牟宗三 格物 豁然貫通 即存有即活動



## A New Analysis of the Properties and Relationship of Mind and Principle in Zhu Xi's Thought of Investigation (*gewu*)

CHEN Chia-ming

This paper discusses the relationship between mind and principle in Zhu Xi's alternative tenets—either “mind (*xin*) is principle (*li*)” or “principle is connected with mind”—and also tries to judge whether Zhu Xi's principles are active.

In this article, we recognize that Zhu Xi acknowledged “principle in mind” which can be modified as “principle originates from the mind”; nevertheless, in his thought concerning investigation, mind is separated from *li* and belongs to *qi*, which has both good and evil inclinations.

By researching Zhu Xi's works, we find that in his thought about investigation there are three different aspects. First, Zhu Xi found principles from all things, that is, mind and principle are not one. Second, he searched for principles through our inner minds. Ultimately, mind and principle are united in the realm of enlightenment.

Finally, although Zhu Xi's philosophy could not fit into the judgments in Mou Zong-San's moral metaphysics of Confucian onto-cosmology, and principles in his thought—such as “a being and also being active”—do not correspond to Mou's theories either, Zhu Xi's system in fact grasps an active principle of the cognitive mind. Consequently, we still hold that Zhu Xi's cosmological thought displays an active state of “the oneness of principle and the distinctiveness of the particular” in describing this world.

**Keywords:** Zhu Xi Mou Zong-San investigation enlightenment  
a being and also being active

## 徵引書目

- 王守仁撰，吳光等校：《王陽明全集》，上海：世紀出版集團、上海古籍出版社，2006年。
- 朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1998年。
- \_\_\_\_\_著，陳俊民校編：《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000年。
- \_\_\_\_\_：《四書或問》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1993-1996年。
- 李明輝：〈朱子論惡的根源〉，收入鍾彩鈞主編：《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。
- 林月惠：《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊藉與內在辯證》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008年。
- 金春峰：《朱熹哲學思想》，臺北：東大圖書公司，1998年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇——中國哲學中人性思想之發展——》，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- \_\_\_\_\_：《中國哲學原論·原教篇——宋明儒學思想之發展——》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- \_\_\_\_\_：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 徐復觀：《中國思想史論集續編》，臺北：時報文化出版公司，1985年。
- 陳來：《朱熹哲學研究》，臺北：文津出版社，1990年。
- 陳淳著，熊國禎、高流水點校：《北溪字義》，北京：中華書局，1983年。
- 陳獻章撰，孫通海點校：《陳獻章集》，北京：中華書局，2008年。
- 陸九淵：《陸九淵集》，臺北：里仁書局，1982年。
- 勞思光：《新編中國哲學史（三上）》，臺北：三民書局，1993年。
- 程顥、程頤：《二程集》，臺北：漢京文化事業公司，1983年。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》，臺北：藍燈文化事業公司，1991年。
- 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》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年。
- 黃宗羲：《宋元學案》，《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，1986年。
- 楊祖漢：〈朱子心性工夫論新解〉，《嘉大中文學報》第1期，2009年3月，頁195-210。
- \_\_\_\_\_：〈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12月，頁177-203。
- 楊儒賓：〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉，收入鍾彩鈞主編：《朱子學的開展——學術篇》，臺北：漢學研究中心，2002年。
- 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1999年。
- 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，1995年。
- 錢穆：《朱子新學案》，臺北：三民書局，1989年。
- 藤井倫明：《朱熹思想結構探索——以「理」為考察中心》，臺北：臺大出版中心，2011年。