

論「觀喜怒哀樂未發前氣象」

楊儒賓*

一、工夫與經典的依據

工夫論是儒門義理核心的一環，然而，學者大抵同意，和佛老相對照之下，儒門的「工夫論」可以說是很容易入手，但也可以說是很不好定義的。我們說它容易入手，乃因儒門學問原不離人倫日用，所以日常行為的言忠信，行篤敬，都是工夫的實踐，這樣的實踐可以視為文化世界下的概念。但學者所以認為儒門的工夫論不好定義，亦是其來有自，當代研究宋明理學有成的學者幾乎都同意，理學的主要概念皆具「內在的超越」之意，所以道（包含其家族語詞）一方面內在於此一世界，但它又具足超越向度（天、道、太極云云）。內在與超越往往顯現出一種詭譎的、「即」的精神¹。由於是詭譎之「即」，因此「內在的超越」此語詞不管在理論或實踐上，都遠比純粹社會或純粹心性的實踐複雜，因此，如何理解之，遂多爭議。

嚴格而言，理學家的工夫論不可能不包含心性的修煉與社會層次的奮鬥兩個層面，兩者原則上都當視為儒門工夫論的重要成分，傳統上說的「內聖」與「外王」大抵亦依此原則作一劃分。不但如此，幾乎所有的宋明理學家都主張內聖與外王有本質上的關聯，他們的工夫論通常會透過「體用」這類詞語的設計，詭譎地建構起兩者的緊密關係。但一般而言，工夫論意味著身心的轉換，亦即它處理的是傳統所

* 楊儒賓，國立清華大學中國文學系教授。

¹ 天台宗僧知禮說「即」有「二物相合」之「即」，有「背面相翻」之「即」，也有「當體全是」之「即」，真正的圓教之「即」是「當體全是」之即。知禮的說法自然也是種類比，「當體全是」並非表示無等差，「當體全是」之「即」指的當是東方心性體驗中一種「詭譎的同一」。知禮的觀點見《十不二門指要鈔》卷上，《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1982年），第46冊，頁770上。

謂的「內聖」的範圍，本文的用法也是這樣。

理學的工夫論有一特色，此即理學家是為儒家教義奮鬥的哲人，他們在不同程度內多少都會有些護教的負擔，因此，當他們對心性工夫作一種更徹底、更具革命性的探究時，往往會從經典上找依據。不同的理學家訴求的經文自然也不一樣，比如周敦頤(1017-1073)以《易經》為宗，朱子(1130-1200)喜好《大學》中一篇可能原本即不存在的〈格物補傳〉，陸象山(1139-1193)偏向《孟子》，羅近溪(1515-1588)則一生低首《論語》之論仁。有的理學家甚至從經典中提煉出一兩句極精粹的語言作為學說的宗旨，如陸象山提「立其大」，王陽明(1472-1528)提「致良知」，李材(1519-1595)提「止良」。當這種極精簡的語言運用到實際的心性修煉的場合時，它即有若道士或禪子所用的口訣。筆者認為理學家，尤其是明代理學家的論學「宗旨」，都有成為「聖門口訣」的可能²。但筆者就閱讀經驗所及，認為出自《中庸》首章的「觀喜怒哀樂未發前氣象」以及出自《易經·復卦》的「七日來復」，可能是最常被理學家使用到的工夫論語言。它們被使用的歷史既久；其相似或相關的工夫語言又多，這些相關的語言足以構成意義相互指涉的語族；它們透露出來的身心鍛鍊的氣息也特別濃，它們是最足以和玄門口訣相對襯的儒門工夫論語言³。

《易經》的例子筆者已另外撰文論述，本文將集中探討「觀喜怒哀樂未發前氣象」這段經文在原來的經典中到底是什麼樣的涵義？前賢如何解釋它？它為什麼可

² 王陽明即有是言：「莫謂聖門無口訣，良知兩字是參同。」見〈詠良知四首示諸生〉，《王文成全集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》本），卷20，頁77。朱子則說「指訣」：「李先生教人，大抵令於靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物自然中節，此乃龜山門下相傳指訣。」見〔宋〕朱熹：〈答何淑京·二〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年），第4冊，卷40，頁1699。

³ 口訣指傳授技藝或妙理的訣竅，後世醫家或五術傳統多用之。此語最早流行於魏晉時期，葛洪《抱朴子》一書多言之，如「鴻寶枕中書雖有其文，然皆秘其要，必須口訣，臨文指解，然後可為耳。」見王明：《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1985年），卷2，頁21-22。此書卷8，頁150亦云：「若不得口訣之術，萬無一人為之而不以此自傷煞者也。」此語沿襲既久，變成日常用語，理學家遂亦用之。羅洪先言：「戒慎不睹，恐懼不聞，此孔門用功口訣也。」見〈書門人扇〉，《念庵文集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印《四庫全書》本），卷8，頁22。劉宗周亦言：「龜山門下一派羅、李二先生相傳口訣，專教人看喜怒哀樂未發時作何氣象。」見〔明〕劉宗周：《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年），第2冊，頁353。羅洪先與劉宗周為明儒巨擘，他們都將《中庸》首章視為儒門工夫口訣，我們自然也可以沿用。

以提供理論方向相當分歧的解釋？

「觀喜怒哀樂未發前氣象」此口訣出自《中庸》首章：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而中節，謂之和。中也者，天下之大本；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」這段話的豐富內涵其實很早就有人注意了，我們見到現存《禮記》最早的注家、也是最重要的注家鄭玄注道：「中為大本者，以其含喜怒哀樂，禮之所由生，政教自此出也。」⁴ 鄭玄 (127-200) 注的文意不難了解，它將禮或政教存在的依據追溯到「中」這樣的「大本」上去。但「中為大本者，以其含喜怒哀樂」這類的概念該如何解，差異其實相當大。它的意思是說，「中」為「喜怒哀樂」這些情緒未顯時的總和呢？還是說，「中」是情感的本體呢？如果是本體，此本體與內容是什麼樣的關係呢？

「已發」、「未發」、「大本」這些內容，我們留待下節再予細論，此處我們僅需指出，鄭玄的理解代表著一個大傳統，孔穎達 (574-648) 在《禮記正義》中，做了相當詳實的發揮。以鄭、孔為代表的漢唐諸儒所理解的「未發」，簡單地說，乃是指經驗性格的喜怒哀樂未萌發的渾然狀態，這樣的性情乃是爾後禮樂政教所出，故曰：「大本。」禮樂政教由此大本生出，如果一切和諧，則這就是「達道」⁵。漢唐諸儒這種解釋有個淵遠流長的理路，它基本上是種情感的「表現論」⁶，這種表現論強調「文化緣於人是感性的主體」之說。感性的人對外界有交感的能力，自己內在的性情亦可相應的有喜怒哀樂交交流行的動能，這種內外交織的感性意義網脈使得人所創造出來的文化具有群體生命共振的效果。戰國秦漢之際儒者所提出來的幾種重要的文化論述，如詩歌的「感物吟志」說，音樂的「音由心生」之說，都是這樣的思維模式。「中和」作為禮樂教化之本，我們在《周禮》等處也可見到類似的意思，表現論確實是周秦時期極重要的文化敘述⁷。理學家當然也可以接受

⁴ 〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：中華書局，1980年），卷52，頁1。

⁵ 孔穎達說：「『中也者，天下之大本』也者，言情欲未發，是人性初本，故曰：天下之大本也。『和也者，天下之達道』也者，言情欲雖發，而能和合道理，可通達流行，故曰：天下之達道也。」見孔穎達疏：《禮記注疏》，卷52，頁2。

⁶ 筆者借用劉若愚的說法，關於劉若愚所說的「表現理論」，參見劉若愚著，杜國清譯：《中國文學理論》（臺北：聯經出版公司，1981年），頁135-184。

⁷ 《周禮·大司樂》：「以樂德教國子中和祇庸孝友。」見《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，1979年），卷22，頁8。《禮記·樂記》：「樂者，天地之命，中和之紀，人情之所不能免也。」見孔穎達疏：《禮記注疏》，卷39，頁12。

「文化緣於性情」之說，他們在這點上的觀點與漢唐儒者並無出入，差別在於，他們所理解的性情之層次不同。

相對於漢唐儒者從交感的主體著眼，理學家看「未發」，則不可能只是從一種「潛伏而尚未萌發的狀態」的經驗論觀點立論，他們大體是從未萌發的潛伏狀態更深一層縱躍，進入另外的存在的次元。理學家從「異質的跳躍」的觀點解釋《中庸》，他們的選擇是有很強的歷史背景的。眾所共知的，東方主流的修煉傳統走的是由感性——智性逆返至先天的一路，中國的佛道兩家更是典型的代表。如果佛道追求的終極境界不是一種設準，不是一種外在的信仰對象，而是由個體的境界轉換所證成的，那麼「如何轉換主體」這樣的問題必然會出現。而由人的感性內斂，以證超越的先天境界，這種較具體的工夫論也必然會被提出來。老子的「為道日損」、「致虛守靜」的「虛靜」論；莊子(369-286 B.C.)「墮肢體，黜聰明，離形去知，返於大通」的「心齋」論；「無聽之於耳，而聽之於心，無聽之於心，而聽之於氣」的「坐忘」論；《管子·內業篇》「心以藏心，心之中又有心」的「心中之心」論，這些論述都隱含了從此岸意識深入到某種層次，可以異質性地跳躍到彼岸層次這樣的訊息。至於佛教，它提到現實界的意識背後另有更廣大的宇宙性意識，這是佛教各宗的基本設定，更別說在中國佛教占主流地位的天台、華嚴、禪宗等真常唯心系了。《中庸》的「已發」到「未發」，是否有可能不是同質性意識的隱顯關係，而是不同質性的意識之跳躍呢？

我們上述的遐想自然是種遐想，但早期注意到《中庸》此文價值的人，如不是佛教的僧侶，要不然就是有佛教背景的居士或學者。最早注解《中庸》的梁武帝(464-579)已是如此。中晚唐的李翱(772-841)是首位突顯《中庸》性命之學消息的重要儒者，一般都認為他在〈復性書〉中所述的《中庸》義理，帶有很明顯的佛教色彩。至於自號中庸子的智圓(976-1022)他解釋《中庸》的旨義時，更不可能脫離佛教的矩矱，他說：「諸法云云，一心所變。心無狀也，法豈有哉？亡之彌存，性本具也。存之彌亡，體非有也。非亡非存，中義著也。」其言極玄遠之至，但無疑地龍樹的論點被夾帶進來，佛教的成分更濃⁸。顯然，在中土的思想土壤上，佛道早已替後來理學的工夫論鋪平了道路，一切只等它上路。

⁸ 引文及智圓之學的特色參見錢穆：〈讀智圓閑居編〉，《中國學術思想論叢（五）》（臺北：東大圖書公司，1978年），頁27-33。

漢唐儒者主要是從情感的表現論詮釋《中庸》，另外一支受到佛教影響的詮釋路線則帶有較明顯的性空論的色彩。他們看到一樣的「已發」、「未發」，一樣的「中和」，但一樣的本文卻有不一樣的解釋，筆者認為這樣的結果是可以理解的。因為意識和其他的存在物不一樣，存在物（或該說是存有物）可以用知識論的範疇界定之，意識則不屬此類。意識是意義的體現者，理解與詮釋是它的本質的成分；它也是超越界與經驗界的縮結者，具有不可測的縱深。「喜怒哀樂之未發」的「未發」沒有一定的底線，精神分析的佛洛伊德(1856-1939)、榮格(1875-1961)；印度的「谷儒」(guru)；耶回諸教的契神論者(mystics)；中國的禪僧、高道觀看人的意識之深層本質時，所見到的層面大概不會一樣，詮釋起來也不一樣。理學家所見到的人的意識之本質，可想見地，也會大異其趣。理學家的詮釋不僅與上述諸兩路大異，下文我們還會提到，即使理學內部的詮釋也頗有分歧，語其大者，至少可分兩種。

簡言之，在北宋前，我們看到的《中庸》首章的解釋是相當渾沌不明的，它無疑已被視為儒門的重要典籍，也被認定具有某種意義的心性論與形而上學思想。但什麼樣意義的心性論與形而上學，其解卻極不清楚。理學家就是在這麼一大片「無限可能，卻無一確定」的經學土壤上，將這種法門顯題化，連帶地，也使得《中庸》變成更具儒門特色的性命之書。

「觀喜怒哀樂未發前氣象」是理學傳統最重要的工夫論，流域極廣，流程極長⁹。但筆者認為此一工夫的具體內涵在二程及道南一脈的傳承中已揭舉出來，所以本文的討論雖以主題為主，但材料將盡量集中在二程到朱子這段期間。另外，「觀喜怒哀樂未發前氣象」的工夫命題與「未發——已發」說或「參中和」的問題，關係極密，這些命題其實是依同一版本所作的類似的解釋，所以本文一併論之。其中，「參中和」因為牽聯較廣，程、朱兩人投進相當大的心力，其地位遂頗有從附庸蔚為抗衡之大國的趨勢，所以本文的題目特別標舉之，並以專節討論。

⁹ 民國馬一浮(1883-1967)先生即自言從「觀喜怒哀樂未發以前氣象」此法門證入，「入後便親見龜山延平矣」！他勸學者下工夫時，亦從此法門入，參見馬一浮撰，王培德等編：《爾雅臺答問·附續篇》（臺北：廣文書局，1973年），〈續篇〉卷2，頁57-58。另參見〈答徐君〉一文，卷1，頁30-32。

二、觀——喜怒哀樂未發前——氣象

籠統地看完上節的口訣的經典依據後，我們接著看理學家如何重建這段經文的意義。首先上路，正式提出「觀喜怒哀樂未發前氣象」工夫論的學者乃是二程。整個理學系統中，論流傳之廣，論流傳之久，再也找不出一種足以和此工夫論口訣並舉的法門了。但很令人意外地，我們看到的二程文獻，直接提到「觀喜怒哀樂未發前氣象」的文字並不多，還好，程門高弟如楊時(1053-1135)(見下文)、尹和靖(1071-1142)¹⁰、王蘋¹¹言及工夫之要時，皆言及體究喜怒哀樂未發前的氣象；程門的再傳及三傳弟子張九成(1092-1159)¹²、羅豫章(1072-1135)、李延平(1093-1163)、湖湘學派學者等言及此義者更多(見下文)。回到二程的年代，我們看到與他同代的論學之友的司馬光(1019-1086)¹³、韓維(1017-1098)¹⁴等人，亦多言及中和之事。由這種種的線索看來，我們可以確信，《中庸》首章是二程那一代儒者的共同論述，而二程是傳播此教義最重要的發動者，也是重建此教義最重要的創始者。所以二程的「觀喜怒哀樂未發前氣象」之論雖辭語簡略，內涵精鍊，但放在整體伊洛學

¹⁰ 林拙齋記問曰：「嘗問尹和靖日用下工夫處。和靖曰：『須求喜怒哀樂未發以前底心。』」見〔清〕黃宗羲等編：《宋元學案》(臺北：河洛圖書出版社，1978年)，卷34，頁123。

¹¹ 王蘋為伊川門人，楊時極稱道之，明代王陽明亦稱許其學。他論「觀喜怒哀樂未發前氣象」的問題，參見〈震澤記善錄〉記：「憲初至震澤見先生問致知之要」條。〔宋〕王蘋，〔明〕王觀編：《王著作集》(臺北：臺灣商務印書館，1972年影印文淵閣《四庫全書》本)，卷8，頁1-a；「伊川問學者顏子所樂何事」條，卷8，頁1-b；「問天地位焉」條，卷8，頁3-b。以上諸條皆言及「中和」義。又見《宋元學案》，〈震澤學案〉所列「問致知之要」、「聞之伊川不偏之謂中」、「問大哉乾元」諸條。參見黃宗羲等編：《宋元學案》，卷29，頁4-5。

¹² 參見〔宋〕于恕編著：《橫浦日新》(臺南：莊嚴文化事業公司，1995年《四庫全書》存目叢書)，「中和」、「中」諸條，頁1、頁17。

¹³ 司馬光《傳家集》中有〈中和論〉，又曾注《中庸》。司馬光對「中和」問題甚重視，但大概所造不深，所以二程曾批評司馬光執著「中」字，「常以中為念」，見〔宋〕程頤、程顥撰：《遺書·卷二上》，《二程集》(北京：中華書局，1981年)，頁25。

¹⁴ 韓維為二程舊友，程明道墓誌銘即出自其手。韓維曾說明道不以他為老朽，共與論道，此說或許客套，但兩人可共論學，可共適道當是事實。其著作〈與司馬君實書〉及〈再答君實論中字書〉，皆言及中和義。參見〔宋〕韓維：《南陽集》(臺北：臺灣商務印書館，1972年影印《四庫全書》本)，卷30，頁11-15。

派的脈絡下考量，我們還是可以釐清此方法的相關義涵。簡言之，本節將「觀喜怒哀樂未發前氣象」視為伊洛學派的共法，此派中人對此法的理解在細節上或不免有出入，但共享的成分也不少，筆者在此想先勾勒其間共享的因素。

黃宗羲 (1610-1695) 說「觀喜怒哀樂未發前氣象」是：「明道 (1032-1085) 以來，下及延平，一條血路。」¹⁵ 黃宗羲說的這條血路是有脈絡的，我們不妨將「觀喜怒哀樂未發前氣象」此工夫分作三段考察：首先，「觀」一段；其次，「喜怒哀樂未發前」一段；再接著「氣象」一段；最後，整體合起來又可視為一個單元看待。

首先論「觀」，中國的修煉傳統中，「觀」字蘊涵了特多身心鍛煉的消息，儒家的《易經》有〈觀卦〉，道家的《老子》有「觀復」之說，莊子也主張「循耳目內觀而外於心知」，天台宗更有《小止觀》一書。這些書裏的「觀」字已隱伏了「透過感官向內翻轉的煉命」之意，亦即它帶有「觀想」的意涵。「觀」的問題有二：一是「觀」的主體為何？它是「以心觀心」，或是「無觀之觀」，一種全身參與其中的「觀」？第二是「觀」的主體透過什麼形式進入喜怒哀樂未發前之氣象？

我們知道在佛道的傳統中，觀想通常是配合靜坐的。二程此方法是配套提出來的，它也要配合靜坐。靜坐與「觀喜怒哀樂未發前氣象」是配套的工夫，靜坐是身體修煉的格式；「觀喜怒哀樂未發前氣象」是口訣。「靜坐」具有調息、調心的作用，而「觀喜怒哀樂未發前氣象」則明顯地帶有「逆」、「返」、「復」的意味。兩者配合而觀，我們很容易想到這是逆覺體證，而體證即是復性。此一法門由程明道——楊龜山——羅豫章——李延平一脈相傳，但在二程文獻中，有關此法的具體內容仍不清楚，所以我們不妨轉看底下這則程門較早的敘述：

先生（羅豫章）極好靜坐，愿中（李延平）退居室中，亦只靜坐。先生令靜中看喜怒哀樂未發之謂中，未發時作何氣象。不惟於進學有力，亦是養心之要。¹⁶

這條材料所述為李延平得之羅豫章者，其義理血脈往上可追溯到二程。二程、楊、羅師弟這些話語顯示理學家追求的「道」之基本性格是要體現的，而體現的基礎是

¹⁵ 黃宗羲等編：〈豫章學案〉，《宋元學案》，卷 39，頁 64。

¹⁶ 同前註，頁 329。

學者的身心狀態必須向內翻轉，翻轉到極幽閒靜一之中，忽然有個悟處¹⁷。這樣的工夫要求學者身心俱寧，「中」乃得顯。身體形態的「靜坐」與意識狀態的「觀喜怒哀樂之未發」所以聯手，其目的在此。

「觀喜怒哀樂未發前氣象」的「觀」字蘊涵了「觀者」的性質的問題，程、朱兩人對「觀」字頗有戒心，他們一想到「觀」字就想到「辨識」、「認知」這樣的語義內涵（見下文）。因此，對程、朱而言，「觀喜怒哀樂未發前氣象」很容易就變成「以心觀心」的對峙格局。但我們看龜山所傳道南一脈所說之「觀」乃是「驗之」、「默會」之意，是超越的主體之自家體證。它不見得意味著以主體之心觀客體之心之意，而且其所驗者、所會者，也不見得是深層的體氣之謂。戴君仁（1901-1990）、牟宗三（1909-1995）諸先生皆已指出，道南一脈所默會者，乃是作為「本心」的「大本」¹⁸。「觀」字語義的歧異導致了思想系統的歧出，但這樣的問題主要是在程、朱，尤其是在朱子身上，才特別突顯出來，我們在下節中將再作適度的補充。

至於靜坐的問題，我們知道此法門所以和儒門工夫論扯上關聯，此事遲至宋初才發生，之前未之或聞¹⁹。這樣的法門顯然是從佛老處借過來用的，先秦時期的儒者雖然早已注意到「靜」字，但一種調整身心狀態以體得某種特殊經驗的靜坐方式，無論如何是找不出來的。很多人，包括對理學相當同情的學者在內，因此對「理學與靜坐」的論述相當忌諱。但事實總是事實，即使理學家本意不喜歡張皇靜坐及靜坐過程中的種種風光，但大部分的理學家從來沒有忽略過這種令人容易聯想

¹⁷ 參見楊時下文所說：「道心之微，非精一其孰能執之。惟道心之微，而驗之於喜怒哀樂未發之際，則其義自見，非言論所及也。」〔宋〕楊時撰：《楊龜山先生全集》（臺北：臺灣學生書局，1974年），第2冊，卷14，頁703。此段話又見《宋元學案·龜山學案》，卷25，頁8。

¹⁸ 參見牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1979年），第2冊，頁218-233。戴君仁：〈涵養與察識〉，《梅園論學集》（臺北：臺灣開明書店，1970年），頁194-212。

¹⁹ 朱子〈答潘謙之二書〉曰：「所示《問目》，如『伊川亦有時教人靜坐；然孔孟以上，卻無此說』，要須從上推尋，見得靜坐與觀理兩不相妨，乃為的當爾。」見《朱子文集》，第6冊，卷55，頁2608。湛若水云：「古之論學，未有以靜坐為言者，而程氏言之，非其定論，乃欲補小學之缺，急時弊也。」〔明〕湛若水撰：〈答余督學書〉，《甘泉文集》（臺南：莊嚴文化事業公司，1997年《四庫全書》存目叢書），卷7，頁6。王畿亦云：「顏子、仲弓皆於人倫日用應感處求之，未嘗以靜坐為教也。至明道始教人靜坐，每見學者靜坐，便嘆其善學。此非有異於孔門之訓，隨時立教，所謂權法也。」《王龍溪語錄》（臺北：廣文書局，1977年），卷5，頁6b。儒家的靜坐法門起於二程，此為先儒通說。

到異端氣息的法門。很令人訝異地，這名單當中包括智性性格以及護教立場皆極強烈的朱子——而且朱子可能是靜坐理論最完備的理學家；這名單當中也包含了最強調先天工夫的王龍溪 (1498-1583)，王龍溪著的〈調息法〉是理學傳統中極少數專論最基礎的靜坐入手工夫之著作，它的漸教性格相當地突出；這名單還包含了理學的殿軍，一般視為道德意識最嚴謹的劉宗周 (1578-1645) 在內，劉宗周的主要思想幾乎都有靜坐的因素在內。靜坐法被理學家這麼廣泛地使用，這是個重要的文化現象，尤其如果我們考慮靜坐與佛老的因緣，這種選擇更是耐人尋味了。因為理學家一般都是護教心切，對明顯帶有佛老色彩的法門是有些忌諱的。無疑地，幾乎作為所有東方修煉傳統共法的靜坐法是有殊勝之處，它經由煉氣、煉形、煉心，最後往往可體證某種超越境界。這樣的論述可以說是卑之無甚高論，但它的功效確實非常迅速可靠，而且步驟清楚。當理學家將「復性」視為生死攸關之大事時，靜坐法很自然地就被他們採用了。

靜坐法的問題是無法迴避不談的，因為就像「觀喜怒哀樂未發前氣象」此口訣創始於二程的情況一樣，儒門中最早突顯靜坐法門的哲人也是二程，只是二程雖然時常勸學生靜坐，他們對靜坐的意義卻另有體會。因為靜坐如果只是身心的修煉，那麼「靜坐」可以說是共法，它的意義是開放的，不同信仰的人所領略的靜坐之意義也就不一樣。二程雖然從佛老借了靜坐這個法門，靜坐所復的性卻不能是空性，它只能是性理之性，二程不可能讓「靜坐」的解釋權再度落入佛老的手中，所以他們提出「觀喜怒哀樂未發前氣象」這樣的觀法，以作為靜坐法之補充，事實上可以說是替它定性或定調。說的更清楚些，「觀喜怒哀樂未發前氣象」是靜坐法之口訣，也是它的詮釋架構，二程靜坐法的內容要透過它顯現出來，這也是底下我們這一小節所要談的主題。

第二，我們接著論「喜怒哀樂未發」一節之內涵。靜坐的意義不在靜坐本身，身心內斂至極，它必須有個歸處。「觀喜怒哀樂未發前氣象」此工夫既然來自《中庸》，則未發前作為天下大本之「中」，必然是此工夫的旨歸。呂大臨 (1044-1091) 說：

赤子之心，良心也，天之所以降衷，人之所以受天地之中也。寂然不動，虛明純一，與天地相似，與神明為一，傳曰：「喜怒哀樂之未發謂之中。」其謂此與！²⁰

²⁰ 黃宗羲等編：〈呂范諸儒學案〉，《宋元學案》，卷 31，頁 57。

乍讀之下，「赤子之心」及「良心」這樣的語詞很容易一下子滑過，不會受到重視。但呂大臨看待這兩個心性論的語彙，不會只是將它們視為道德哲學的條目，而是視為理學論述傳統「天道性命相貫通」下的概念，這大概是理學傳統的共識。「中」亦值得注意，此字固是狀詞，但程門學人使用此一詞語時，並非僅僅指涉情感、情緒平衡的狀態。呂大臨說：「人之所以受天地之中也。」此語改寫自《左傳》成公十三年劉子之語：「民受天地之中以生。」此句話的「中」字可能來自原始宗教的概念，它不無「宇宙軸」的意涵²¹。二程及程門高弟對此概念的原始宗教之源頭未必了解，他們的解釋與劉子所說未必相干。但兩者也不能說完全沒有關係，因為就像劉子所說的「中」是當時最神聖的概念一樣，「中」在程、朱的「參中和」之辯論中，也扮演關鍵性的角色。程、朱及其辯論對手對「中」的解釋誠然有出入，但不管出入有多大，兩方人士使用此字時，它如不是指作為本體的「中體」，要不然就是指向相類似的超越境界，這是毫無疑問的。引文所說「虛明純一，與天地相似，與神明為一」，即是此義。呂大臨與程頤(1033-1070)討論「中和」問題時，說「喜怒哀樂未發前」是「天地之心」，是《易傳》所謂「寂然不動，感而遂通天下」之心，所言亦是此義。

呂大臨將「中」本體化，視「中」為天地之心，「純是義理」。他這種解釋的層次是宋儒的共識，程頤與呂大臨及蘇季明討論有名的「中和」問題時，他們都將「未發」提升到超越的層次。楊時、羅豫章、李延平的「觀喜怒哀樂未發前氣象」，也是要「驗天地萬物之理」²²。這些語言強烈地顯示出：「觀喜怒哀樂未發前氣象」此工夫的主要面向乃是超越的體證，這樣的體證也就是超越的證體。伊洛學者所證之體自然帶有本體論意義及倫理意義的內涵，這是可想而知的。明儒從江右學派以至劉宗周，其旨趣亦趨近此路。這樣超越的體證的進路如果換成心性論的語言表達，那就是從「人心」到「道心」的轉變，楊時說：「惟道心之微，而驗之

²¹ 有關「中」字的宇宙軸涵義，參見耶律亞德著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》（臺北：聯經出版公司，2000年），頁9-13。以及拙作：〈太極與正直——木的通天象徵〉，《臺大中文學報》第22期（2005年6月），頁215-250。

²² 此語為李侗所述羅豫章學問宗旨，其詳情如下：「又嘗教學者讀書之法，以身體之，以心驗之，從容默會於幽閒靜一之中，超然自得於書言意象之表，蓋其所得者如此。而築室羅浮山中，絕意仕進。終日端坐，以驗天地萬物之理。」參見《羅豫章集》（臺北：廣文書局，1972年），頁386。

於喜怒哀樂未發之際，則其義自見，非言論所及也。」楊時此處說的「道心」與「觀喜怒哀樂未發前氣象」的關係，即依此而來。對大部分的理學家而言，工夫論是導向真正的「我」的重新發現之不二法門，他們從不懷疑這個前提。問題只在「怎麼做」，而沒有如何可能的問題。

如果大部分的理學家不會質疑「喜怒哀樂之未發」指的是超越的體證，那麼，大部分的非理學家或反理學家的學者對此則不能沒有疑惑。疑惑的產生主要來自於語義的混淆，亦即出現在我們對「未發」的理解。「已發」、「未發」如果指的是經驗心靈的狀態，那麼兩者確有時間前後之別，而且兩者是同一層次的心靈所展現的隱與顯的形貌而已。情緒渾沌未分，這是「未發」；情緒感物而分化為喜怒哀樂，這是「已發」。誠如前文所說，戰國秦漢之際流行一種「表現的」文化理論，這種理論主張一切文化（以禮樂為代表）必須依託在人的感應能力之上，文化世界與感性的心靈世界共同組成意義的世界，而其前提必須預設主體有交感的能力，所以「未發之中」可為天下之大本。然而，正如我們前文所說的，理學家理解的「觀喜怒哀樂未發前氣象」的「未發」不是時間的概念，它必須指向異質性的層次，它需要斷層的一躍。就像明儒最喜歡用的一個隱喻，學者身心修行到極深處，他需要「懸崖撒手」，躍入深淵。此一躍即拉斷了與經驗性的心靈的牽牽扯扯，它突然與本體觀面相照。在本體界，自然無動靜、已發未發可言，但勉強而言，我們可下一個「靜」或「未發」之字，此時的「未發」即是本體的如如。

第三，關於「氣象」。程明道提出的「觀喜怒哀樂未發前氣象」的法門必須有向上一機，直透性關，這是確切無疑的。但學者不可能永遠處在性關之內，如如不動。「觀喜怒哀樂未發前氣象」是在身心上作工夫的，工夫有成時，身心必有些徵兆可尋，也就是有「氣象」可觀。理學家當中，喜言氣象者，似乎無人超過程明道。程明道思想以「識仁」為宗，仁非空理，非寂靜，它體現為生生之德。就心性而言，它體現為以心著性，心氣交融；就人格而言，它體現為太和元氣之凝止，踐形而有光輝；就自然而言，它體現為氣化之創造，萬物同春。所以程明道除了要學者「觀天地生物氣象」外，也要學者「觀喜怒哀樂未發氣象」，還要他們「觀聖賢氣象」。三種氣象，一種內在於心性，一種體現於人格，一種彰著於天地。三種氣象的範圍各不相同，但放在一本論的觀點下考量，它們是同本而發，一氣三態。

雖說一氣化三象，但三種氣象中，最直接也最貼近個人經驗底層的一種，乃是「心氣交融」的氣象，「心氣交融」可視為「身心一如」的內在面向的改寫。伊洛

學者多能臻此造詣，而言之最愷切者莫過於李延平。李延平答朱子的信札中，一再強調心與氣合流的重要意義。他提及此境界的狀態說道：

到此解會融釋，不見所謂氣，所謂心，渾然一體流浹也。到此田地，若更分那個是心，那個是氣，即擾攘爾。

李延平此處所說是開示語，但也是報導語，亦即「心氣一體流浹」是參悟「未發」法語後一種具體的身體感。謝上蔡(1050-1103)則稱呼此「心與氣合」的狀態為「和氣」，「和氣」也者，氣之中和狀態者也²³。就日常經驗來說，心是意識的概念，氣是軀體或是自然的概念。但放在人身上來講，心與氣卻極難劃分。心雖有精神的意向性，但它也是種可感受到的氣之流行。朱子定義「心」為「氣之靈」，此界定可視為理學共法，其差別只在於如何看待「氣」的地位及性質而已。但現實上的心與氣不一定完全融釋，一般人更不易體會心氣乃是一體的顯隱向度。心與體氣必須經過長期的喚醒、轉化之歷程，兩者才能漸漸融釋互入，合而為一。學者只有感受到本心與全身融融洽洽，氣機深寧時，這才算具體地實踐了「觀喜怒哀樂未發前」的工夫。

對實際從事「觀喜怒哀樂未發前氣象」的學者而言，這種「心氣同流」的狀態應當是很具體的感受，因為它構成人存在的質素。但心氣同流的情況不是在孤立的主體內部發生的，因為當學者體證此一境界時，由於理學家所理解的身體就像中國主流的身體觀一樣，乃是形氣神一體呈現的有機體，所以內在意識的「心氣同流」與外在體表的「身心合一」根本無從分別，甚至連內外之分事實上都是多餘的，因為完整的人格勢必要一體呈現。程門傳統中，所以有「觀喜怒哀樂未發前氣象」之工夫論，也有「觀聖賢氣象」此一輔助性的修養法門，這絕非巧合，而是兩者確有內在的理路關聯。

我們觀看程門從二程以下以及其門人、再傳門人，他們不但對「觀聖賢氣象」

²³ 有學生問謝上蔡：「一日靜坐，見一切事平等，皆在我和氣中，此是仁否？」他回答道：「此只是靜中工夫，只是心虛氣平也。須於應事時，有此氣象方好。」參見〔宋〕謝良佐語，〔宋〕朱熹編：《上蔡語錄》（臺北：新文豐出版公司，1985年《叢書集成新編》），卷中，頁20。另見黃宗義等編：《上蔡學案》，《宋元學案》，卷24，頁9。類似的話語也可見於〔宋〕尹焞撰：《尹和靖先生集》（臺北：藝文印書館，1966年《百部叢書集成》），《正誼堂全書》第三函，頁10-b。差別只在答者謝上蔡改成了尹和靖。筆者認為「和氣」所以同見於尹、謝兩人著作，乃因這是程門相傳之心法，此心法是共法，兩人都不能獨擁著作權。

此一法門頗有論述，他們也在他們自己的身體及行為上表現某種特殊的風采。我們且以此法門的創始者程顥及此法門很典型的體現者李延平為例，略述其義。程頤形容程顥曰：「先生資稟既異，而充養有道。純粹如精金，溫潤如良玉……視其色，其接物也，如春雨之溫。聽其言，其入人也，如時雨之潤。胸懷洞然，徹視無間……。」²⁴ 一般〈行狀〉之言難免溢美之辭，但我們通觀當時來自各種不同源頭的材料，不難發現它們對程顥的形容非常的一致。程顥所以能夠達到這樣的修養高度，其義理的成分姑且不談，但有一點我們可以確定的。他這種「溫潤如良玉」的人格型態與他強調心——氣同流、知——性同體、生——仁同根的修養是分不開的，當道德意識夾著生命的動能（氣）瀰漫到全身時，其人即「充養有道」，其行為即如同「精金良玉」。

類似的情況也見之於李延平，李延平答朱子問養氣，即言養氣要達到「充積盛滿，睟面盎背」，才是究竟。李延平學問極重視形氣神之一體消融，他說過「灑然冰解凍釋」、說過「渾然氣象」、說過「解會融釋」，所言皆是此義。朱子稱讚他的老師「神彩精明，略無隳墮之氣」，其言可謂善於形容。李延平其學及其人以「融釋」、「灑落」著稱，「融釋」如指「心氣同流」，內在的心理面與生理面完全打通；「灑落」則可指「身心合一」，心理意義的意向性完全化入身體的意向性之中。「心氣同流」與「身心合一」恰為人格在具體狀態下的整體性之表現。

「觀喜怒哀樂未發前氣象」與「觀聖賢氣象」雖然同樣是「觀」，但所觀之物不同，一是自家觀自家身心內部之境界，一是觀者觀自家之外之聖賢。嚴格而言，本文所探討的當是前者。但因儒家身體觀預設了內外身軀一如，更重要的，「觀喜怒哀樂未發前氣象」此法門和「致中和」的要求是相合的，所以檢證的標準不得不逸出內在性的主體之外。因此，即使這兩種氣象有種視角的轉移，但仍當視為一種工夫的連續階段。

如果我們從「連續性」的觀點來看的話，由「心氣」湧向「形氣」的階段還不是最後的，因為「氣」本來就是自然哲學的概念，它不會有範圍的。一旦它的活性被喚醒了，它就會逸出身體之外。程明道說：「靜後見萬物皆有春意」；又說：「浩然之氣乃吾氣也，養而無害焉，則塞乎天地。」這兩組話構成一完整的意義，亦即修養至乎其極，則心氣瀰漫天地，同時，萬物也瀰漫了春意，這就是「天地生

²⁴ 程頤：〈明道先生行狀〉，《二程集》，第2冊，卷11，頁637。

物氣象」。「天地生物氣象」的問題可納入理學家的自然觀下考量，此義筆者擬專文論述，茲不贅。

三、與「主靜」及「定性」工夫的混同

如上所述，一氣三態中，「心氣同流」比較上最接近「未發」之氣象。而踐形（身心合一）的「聖賢氣象」與萬物皆春的「天地生物氣象」如果按字面意義解釋，至少如果按朱子的觀點理解的話，它事實上已不是「未發」的層次，而是「已發」狀態的表詞了。但「觀喜怒哀樂未發前氣象」此口訣所以可以包含此一層次，這也是無可避免的，宋明理學凡修行有成的大家，他們幾乎都異口同聲地指出：發生的歷程雖然可分成有／無、已／未，但本體（或稱呼良知、本心、意根云云）卻無分於有事、無事、已發、未發，它亙古如是²⁵。落在《中庸》的文本上來講，其結果就是「觀喜怒哀樂未發前氣象」的概念要拓展到「參中和」的問題上。我們已經提到「心氣合流」之「和」了，但李延平所說的「灑落」，仍偏於個體面的身心層，它需要更進一步擴展到行為世界的展現。簡言之，「觀喜怒哀樂未發前氣象」的全體光譜必須從「未發」的先天層次延伸至「參中和」的具體呈現，亦即貫穿身心內外的世界之全體人格展現之幅程，它的領土會大幅擴大。

它擴大的領土不僅於此。如果「觀喜怒哀樂未發前氣象」此工夫的一頭要將身心分化後的「中和」層帶進來的話，它的另一頭則會往無限縱深的先天體證之層次邁進。就概念上說來，此層所涉及的經驗性的詮釋因素應當是沒有的，說是一物即不中；但事實上既然有語言表達出來，總不可能完全沒有詮釋的因素。我們前文說「心氣同流」是「未發」層次的狀詞，既是「同流」，即屬「動」，如何是「未

²⁵ 王陽明：「未發之中，即良知也，無前後內外而渾然一體者也。有事無事，可以言動靜，而良知無法分於有事無事也；寂然感通，可以言動靜，而良知無分於寂然感通也。動靜者，所遇之時，心之本體，故無分於動靜也。」見〔明〕王守仁撰：〈答陸原靜書〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），上冊，卷2，頁64。劉宗周：「夫所謂未發以前氣象，即是獨中真消息，但說不得前後際耳。蓋獨不離中和，延平姑即中以求獨體，而和在其中，此慎獨真方便門也」見劉宗周：〈語類十三·學言中〉，《劉宗周全集》，第2冊，頁485。類似的話語在明儒語錄中時可見到，《中庸》一書所言作為本體之「未發」層其實無所謂「已發」、「未發」，這是理學家的共同論述。

發」？既有「心氣」，即有異質之融合，如何又是「未發」？超越的體證如何用言語詮釋，這可視為一種獨特的宗教經驗的表達問題，「心氣同流」云云，只可視為「強而名之」，此間自有種種詭譎的敘述，本文無暇論及。本文關心的是：工夫內斂至極，經驗性的成分變得極稀薄，詮釋性的因子變得極稀少（理論上說，可以沒有），意識底層的共同性會成為顯性的因素。我們可以預期：至少在理學工夫論的範圍中，如果工夫論及先天的向上一機，而且走的是超越的體證的話，那麼此工夫與「觀喜怒哀樂未發前氣象」的工夫即很難分別，兩者的內涵會混同化。

「未發」一詞的涵義比字面顯示的廣很多，它的流域往上可至無聲無臭，往下則至具體的生活世界。由於流域極廣，所以它和理學的一些著名工夫論自然大有重疊，甚至重合之處，我們且從無聲無臭那端談起，周敦頤的「主靜」工夫在後世的命運即屬此類。

周敦頤的「主靜」之學出自〈太極圖說〉，它原始的依據是《易經》。〈太極圖說〉明顯地帶有宇宙論的意涵，它的理論旨趣與以「心性論」為主軸的《中庸》首章原本有別。但理學家往往在「心性論」與「本體宇宙論」間搭建了橋樑，「主靜」即是周敦頤設定學者在宇宙開闢的過程中，一種逆反歷程、直達先天的途徑，所謂「主靜而立人極」。〈太極圖〉與〈太極圖說〉是理學史上的一段著名公案，這個問題的討論極多，筆者認為〈太極圖〉的道教淵源是很難否認的，至少我們目前所見到的雙方證詞是比較有利於道教淵源說，但這不表示〈太極圖〉即要背負所謂的陽儒陰道之類的罪名。有關這個問題的歷史傳承部分，本文無意再涉入討論。我們在此僅想指出傳統所說的〈太極圖〉的道教源流之〈無極圖〉或〈水火匡廓圖〉等等，乃是修煉的圖式。這些修煉圖往上可追溯到陳搏及《周易參同契》，道教內丹學相信在人的性命根源處，蘊含了宇宙開闢之機，受此學影響的理學家也繼承了這樣的背景。邵雍說：「恍惚陰陽初變化，氤氳天地乍迴旋。中間些子好光景，安得工夫入語言。」²⁶ 周敦頤說：「始觀丹訣信希夷，蓋得陰陽造化機。子自母生能致主，精神合後更知微。」²⁷ 這些詩句都指出今日學界劃歸為宇宙論與心性論的語句，在內丹學的身體圖式中，卻是被縮結在一起的。換言之，內丹學所謂宇

²⁶ [宋]邵雍：〈恍惚吟〉，《擊壤集》（臺北：廣文書局，1972年），卷21，頁10。

²⁷ 參見[宋]周敦頤撰：〈讀英真君丹訣〉，《周敦頤集》（北京：中華書局，1990年），卷3，頁66。

宙論詞句，不宜被視為時間意義下的宇宙開闢論，它毋寧是心性論下的另一種子命題。周敦頤的用法亦是如此，他所以強調「主靜立人極」，其用意在期望學者於心性之極處，體證「人極」與「太極」之同一，亦即自然與意識之同體呈現，此時即有「心氣同流」之狀態。

意識體證至極，免不了要進入非意識的存在次元，這樣的進路不僅見於內丹或理學，冥契主義多有傾向，只是理學傳統更帶有動能的、真實（誠）的意味。引而申之，筆者認為程伊川所說：「涵養天理。」呂大臨所說：「喜怒哀樂未發之際……即天地之心。」李延平所說：「心體通有無，貫幽明，無不包括。」其核心概念的指涉實無兩樣。換言之，理學傳統內，凡主張由意識逆覺體證心體者，其結果都很容易與「觀喜怒哀樂未發前氣象」的工夫同化。後儒或認為「主靜」所傳達的內涵與「觀喜怒哀樂未發前氣象」所傳達者乃同一旨歸，這樣的論點是有種理路的。我們不妨觀看底下顧憲成(1550-1612)與劉宗周所說的話：

李延平教人靜坐看喜怒哀樂未發作何氣象，又就中點出一箇活機，此脫胎換骨語也。揆厥淵源，實自周子之主靜來。²⁸

自濂溪有主靜立極之說，傳之豫章、延平，遂以「看喜怒哀樂未發以前氣象」為單提口訣。²⁹

顧憲成與劉宗周是明代極有代表性的學者，兩人對他們最看重的性命之學所作的系譜研究，不會輕易放過，我們自然也不宜輕易放過。他們所追溯的「淵源」很難講是歷史的，因為二程雖知周敦頤其人其學，但我們找不到強的文獻證據足以證明二程的「觀喜怒哀樂未發前氣象」是由「主靜」轉手而來。顧憲成與劉宗周的追溯，乃是從思想內部的觀點所作的證成。心性之學的工夫論總會逆溯到無聲無臭處，在此際如何分辨工夫的異同，這是個極大的難題。但放在理學工夫論這樣的括弧下，前儒大概會比較從儒門價值體系內的相同處考量，橫豎這樣的混同並不妨礙它和佛老的體驗在極高層次可以作一區分。所以來自《易經》以及來自《中庸》這兩個不同文本依據的工夫論，最後可以視為同一套義理的不同表述。

如果以「主靜立人極」為代表的無聲無臭是一頭，具體的流行於人倫日用的工

²⁸ [明]顧憲成：〈小心齋劄記〉，《顧端文公遺書》（臺南：莊嚴文化事業公司，1997年《四庫全書》存目叢書），卷9，頁9。

²⁹ 劉宗周：〈語類十三·學言中〉，《劉宗周全集》，第2冊，頁485-486。

夫則又是另一頭，而這一頭也有工夫混同的現象。我們前已說過：「參中和」是「觀喜怒哀樂未發前氣象」的具體發展，底下，我們不妨看程門高弟楊龜山對這個法門深刻的解釋：

《中庸》曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」學者當于喜怒哀樂未發之際，以心體之，則中之義自見。執而勿失，無人欲之私焉，發必中節矣。發而中節，中固未嘗忘也。孔子之慟，孟子之喜，因其可慟可喜而已，于孔孟何有哉！其慟也，其喜也，中固自若也。鑑之照物，因物而異形，而鑑之明未嘗異也。莊生所謂「出怒不怒，則怒出於不怒；出為無為，則為出於不為」，亦此意也。若聖人而無喜怒哀樂，則天下之達道廢矣。³⁰

楊時的話語頗有理趣，這段話所以重要，乃因它可能是明道及其門人對「觀喜怒哀樂未發前氣象」所作的最詳細的說明。初觀其語，我們發現它的內容似已偏離「未發前」一詞字面的意涵，它指涉的反而是「致中和」這種果地的風光，最詳細的內容好像變成誤讀最嚴重的文本。

但依楊龜山的解釋，「觀喜怒哀樂未發前氣象」此法門必須放在具體的情境下規定，它不可能只是超絕的證體活動，亦即它不只是「證中體」的工夫。相反地，在理學「即體即用」這樣的大原則規定下，「未發」的向度勢必要和「已發」的展現連著講，「超越的證體」勢必要轉為本心具體的流行，「證中體」的問題也必然要讓位給「參中和」。程頤曾說：「體用一源，顯微無間。」楊龜山的解釋實即「體用一源」的表現，「體用一源」可視為理學的典型論述，陸、王心學的表現固然最顯著，但其他類型的理學家（甚至包含程、朱在內）實亦不能出此模式。放在理學的傳統下考量，我們對楊龜山的解釋應該不會感到太陌生的。楊龜山的論點表現一種「體用一源」的形態，此事不難理解。比較特別的，乃是此解針對「觀喜怒哀樂未發前氣象」的議題而發。

楊龜山的語言令人有依稀相識之感，我們不妨觀看程明道在赫赫有名的〈定性書〉中所說者為何：

所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物為外，牽己而從之，是以己性為有內外也。且以己性為隨物于外，則當其在外時，何者為在內？是有意于絕外誘，而不知性之無內外也。……與其非外而是內，不若內

³⁰ 楊時：〈答學者〉，《楊龜山先生全集》，卷21，頁2。

外之兩忘也。兩忘，則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之爲累哉！聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒。是聖人之喜怒，不繫于心而繫于物也。是則聖人豈不應于物哉？烏得以從外者爲非，而更求在內者爲是也。³¹

我們如果試將程明道此文和楊時論「觀喜怒哀樂未發前」的文字作一比較，不難發現：兩者其實是同一套工夫，兩者不但內涵相同，連文字都高度雷同。楊龜山說的「中」即是程明道說的「性」；楊龜山說一種出入有無動靜的化境之「中」爲「固自若之中」，程明道則說一種貫穿內外、先天後天的「性」爲「無內外之性」；楊龜山說：「孔子之慍，孟子之喜，因其可慍可喜而已。」程明道則說：「聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒。」語言極端類似。甚至兩人用的比喻也一樣，同是以鏡為喻。程顥與楊時之語皆很精簡，但這麼精簡的文字竟包含了這麼多類似的文字與意象，無疑地，「定性」的問題也就是如何「致中和」的問題，既不多也不少。

程門高弟中，程顥特喜楊龜山³²，楊龜山的思想繼承其師而來，此事不難理解。但楊龜山「觀喜怒哀樂未發前氣象」之事與明道思想相關，其相關程度恐猶不僅於此。由上文之對照，我們很難想象：楊龜山倡導「觀喜怒哀樂未發前氣象」此法門時，他沒有想到程顥〈定性書〉這篇重要的文獻。我們如果再觀察〈定性書〉這篇文章的性質，我們愈發可以了解「定性」與「體中」之間的連續性。程顥這篇名文是有特殊背景的，它是針對張載「定性未能不動，猶累於外物」之疑慮而發。張載(1020-1077)原書今已散佚，其疑惑到何種程度，後人無從知曉。但毫無問題地，張載之疑與程顥之答，都是因著實際心性修養上的問題而發。張載請教程顥，如何在「心靈應外物」與「心靈作為本體而能不走作」之間，取得一貫？程顥的回答則是站在工夫的化境上說話，他強調學者如果體證有成，則心體自然可以如理應事，而無關於內外動靜之區隔。程顥還認為，此體證上的化境之事，其實亦是本體

³¹ 黃宗羲等編：〈明道學案〉，《宋元學案》，卷13，頁11-12。

³² 謝良佐云：「伯淳最愛中立（案：楊時，字中立），正叔最愛定夫（案：游酢，字定夫）。」參見〔明〕朱衡撰：《道南源委錄》（上海：上海古籍出版社，1995年續修《四庫全書》第515冊），卷1，頁7。全祖望則云：「明道喜龜山，伊川喜上蔡，蓋其氣象相似也。」《宋元學案》，卷13，頁28。兩說有出入，但明道特喜楊時，其記載則一。

自性應有的展現模態³³。我們如果將〈定性書〉的語彙改用《中庸》書中的名言表達，從張載之疑到程顥之答，即是如何從「體證未發」到「體證已發」，或者說，如何從「體證中體」到「體證中和」的歷程。程明道的「定性」說與楊龜山「體中」說，兩者的相似不僅是結構上的，我們有理由相信，它們實質內涵上也是相同的。一言以蔽之，「定性」與「觀喜怒哀樂未發前氣象」其實是同一套的工夫論的語言，差別只在它們指涉的工夫歷程有所不同而已。

「其一也一，其不一也一」，這是莊子的名言，「觀喜怒哀樂未發前氣象」也是要「其一也一，其不一也一」。「其一也一」，則「觀喜怒哀樂未發前氣象」的工夫勢必要往精而又精、深而又深的冥契境界上一躍，周敦頤的「主靜立人極」可視為立足於宇宙軸的無上制高點上的一種工夫，兩者因此同化了。「其不一也」，則「一」要具體地活動於「不一」中，這才是修養的化境。程明道的「定性」理論一般將它視為儒學修養工夫的極致，因此，它很容易就轉手化為「致中和」工夫的變項。「觀喜怒哀樂未發前氣象」會帶來兩頭同化的現象，這不是理論的簡化，而是理學家如果以復性為終極目標，而且此所復之性要具體呈現的話，那麼，如何使此心在超越的證體與具體的體證之間往來自在，這樣的要求無可避免地會成為核心的課題。而刊載此核心要求的《中庸》第一章，很自然地就會變為所有工夫論最重要的理論依據。羅洪先〈夜坐詩〉云：「何人欲問道遙訣，為語《中庸》第一章。」³⁴所說是也。「觀喜怒哀樂未發前氣象」的工夫即結穴於此。

四、「觀喜怒哀樂未發前氣象」新說—— 重參程、朱的「參中和」

「觀喜怒哀樂未發前氣象」此工夫在明道及道南傳統中占有相當重要的地位，在後世的理學系統中，它化身千萬，一樣占有關鍵性的位置。即使在程、朱的思想體系中，它的位置一樣是關鍵性的，但它的名字變了，「參中和」成了新的標籤。

³³ 程顥〈定性書〉一文的作用，參見張亨先生：〈定性書在中國思想史上的意義〉，《思文之際論集》（臺北：允晨文化，1997年）。

³⁴ 原文為故宮博物院典藏手跡。參見中國美術全集編輯委員會編：《中國美術全集·書法篆刻編（五）》（臺北：錦繡圖書公司，1989年），「圖版」，頁104-105、〈釋文〉，頁66-67。

「參中和」與「觀喜怒哀樂未發前氣象」這兩者的理論依據同樣出自《中庸》首章，兩者本來也是同一組完整意義語句下的核心概念。但由於「參中和」這個詞語已被固定下來，它常用於指涉程、朱兩人對《中庸》首章的解釋所引發的問題。筆者認為程朱對「已發」、「未發」的理解確有不同於前賢之處，其不同已達到學派分歧的程度。因此，本節獨立出來，單獨討論。

程頤直接討論「觀喜怒哀樂未發前氣象」的文字雖然不多，但他與呂大臨及蘇季明討論「中和」的段落非常著名，程門師弟討論的內容其實意思類似。呂大臨所以向程頤請教「中」的問題，乃因他往日曾聽程頤說過「喜怒哀樂之未發謂之中」的問題，他反求諸己之後，覺得心中若有所得。隨後再與前言往行對堪，也發現無所不合，所以才進一步向程頤請益，沒想到討論效果不甚理想，之所以不理想，主要是程頤與呂大臨在理解心性的根本性質上，已出現大的分歧³⁵。蘇季明向程頤請教「中和」問題，其動機也是源於工夫的需求，問答中，蘇季明提到自己有「思慮不定」的毛病。他還說，靜坐時，他不能確定「物之過乎前者，還見不見」云云，程頤對此皆有回答。一言以蔽之，程頤這兩段重要文字當然可視為重要的程門哲學文獻，但這兩段哲學文獻所處理的其實是工夫論，而非思辯哲學的問題。

程頤這兩段文字，尤其是與呂大臨討論的文字，因為時常牽涉到語言定義的問題，所以語多繳繞。但稍加分辨，它們的內涵還是不難理解。

首先，學者必須體會未發前的境界「有物始得」，此處的「物」指的自然是「理」。

第二，學者於喜怒哀樂未發前，只宜用涵養的工夫。此工夫是「敬」工夫的一部分，因為敬貫動靜。

第三，反對以心觀心，因為「既有知覺，卻是動也」。

第四，「心」有指體而言，「寂然不動是也」；有指用而言，「感而遂通天下之故是也」。「觀喜怒哀樂未發前氣象」的工夫與體會「心之體用」有關。

就第一點而言，程頤與程顥所說並無兩樣。程頤主張學者必須體會未發前境界「有物始得」，這是段強烈的宣誓。「理」思想在程頤身上無疑特別彰顯，但究實而論，如果儒者想在性天境界上嚴分佛老，則「無聲無臭」中恐非得「有物」不可，這樣的「有物」當然離不開儒門的道德意識與創生意識。程明道也不能反對此中

³⁵ 參見牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁357-359。

「有物」，他說：「吾學雖有所授，然天理二字是自家體貼得來。」此處的「天理」即是「有物」之「物」。不但二程在這點上有極強的共識，即使陸王也不能不堅定主張作為本體的本心或良知，它本身即是理。可見程頤與門生討論這問題時，表面看來爭執甚烈，差異極大，但放在更大格局的三教異同來看的話，他們的差異其實不是那麼突顯。

另外三點則是程頤立下的新義，這三個觀點的內涵環環相扣，文本互涉，它們構成了「觀喜怒哀樂未發前氣象」的新說，也可以說首度確立了「參中和」學說的規模，而其關鍵乃在理——氣以及心的體——用二分說的樹立。

程頤（或程、朱）的性情（心性）二分是否可等同於理氣二分，學界目前仍存在不同的意見。筆者在這點上贊成唐君毅（1909-1978）先生的觀點：兩者不能劃上等號³⁶。唐先生的論證甚繁，一言以蔽之，程頤是可以有作為本體的「本心」的概念，筆者認為唐先生這種想法可以從程頤和呂大臨討論「已發」、「未發」的問題得到印證。程頤對「心」此核心詞語曾有定義：「凡言心者，皆指已發而言。」然而，當呂大臨向程頤提出「未發之前，心體昭昭具在；已發，乃心之用也」的質疑時，程頤馬上自我修正道：「心一也，有指體而言者，寂然不動是也；有指用而言者，感而遂通天下之故也。」程頤這段話非常重要，我們因此可以用「心體」一詞詮釋他的「心」之概念。他這段修正過後的語言應該是他的「心」的概念的正解，而「觀喜怒哀樂未發前氣象」，其目的也是要此心在「心之體」與「心之用」的全幅流程中，皆各得其正。程頤的「心」本具超越義，這點似乎尚未得到充分的正視。他說：「在天為命，在義為理，在人為性，主于身為心，其實一也。心本善，發于思慮則有善有不善。若既發，則可謂之情，不可謂之心。」³⁷ 這段話不是一般的指點語，它明確地分辨諸概念的差異，所以有決定性的作用。如果「命」、「理」、「性」、「心」是同層的，是「一也」，那麼，它們只能同登法界，全屬超越層。換言之，在本體論的「原初」的觀點上，或在一種工夫的終點上，程頤也可以支持「心即理」之說。相對之下，日常的意識是異層而且異質的，它們是情，情是已發，不是上述的「一也」之心。無疑地，程頤有「本心」的概念，但我們知道他在其他章節，也會將各種情緒稱之為「心」。所以程頤的心有二義，一為本

³⁶ 參見唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁173-180。

³⁷ 程頤：〈遺書第十八〉，《二程集》（臺北：里仁書局，1982年），頁204。

心，一為經驗性的心。就前者而言，其心與性、理、命同質同層；心的諸種狀態則異質異層，它們是經驗性的心。筆者相信我們可以找到相當多的文獻支持此說³⁸。

程頤是有本心，讓一步想，至少是有「準本心」的概念，這樣的概念在工夫論上有什麼意義呢？有的，他的「本心」被設定在工夫論的終點，這是「未發」；而不是在當下，當下皆是「已發」。陸王心學的本心是直貫的，下得來的，程明道等北宋理學家的「心」的概念也是如此。但程頤的本心卻下不來，它缺乏動能，學者只能透過後天的修煉逆溯而上，以期轉化現實的意識。我們知道他論工夫，「主敬」與「格物」並進。「格物」的問題姑且不談，所謂「主敬」即是主一，主一是意識的凝聚。此時見不到源頭，亦即此工夫不是後世所謂的承體起用，程頤的「主敬」工夫與「靜坐」、「養氣」、「觀喜怒哀樂未發前氣象」這類的工夫是連在一起講的。它們的內涵互相指涉，其目的都是要身心向內翻轉，這樣的工夫都可冠在

³⁸ 程頤分析性格特強，他對每個詞語都會給予恰當的定義，他與呂大臨討論所引發的糾葛，往往與語詞的定義有關。以他這樣的性格，居然有這麼多「一也」這類的話語，這個現象不能不引起我們的注意。且看底下數條所說：1.「理與心一，而人不能會之為一」（《二程集·遺書第五》，頁76）；2.「心，道之所在。微，道之體也。心與道渾然一也。」（《二程集·遺書第二十一下》，頁276）；3.「問：『心之妙用有限量否？』曰：『自是人有限量。以有限之形，有限之氣，苟不通之以道，安得無限量？孟子曰：盡其心，知其性。心即道也。』」（《二程集·遺書第十八》，頁204）；4.「問：『孟子言心、性、天，只是一理否？』曰：『然。自理言之謂之天，自稟受言之謂之性，自存諸人言之謂之心。』又問：『凡運用處是心否？』曰：『是意也。』問：『意是心之所發否？』曰：『有心而後有意。』問：『孟子言心出入無時，如何？』曰：『心本無出入，孟子只是據操舍言之。』」（《二程集·遺書第二十二上》，頁296-297）；5.「聖人之心未嘗有在，亦無不在。蓋其道合內外，體萬物。」（《二程集·遺書第三》，頁66）；6.「一人之心即天地之心，一物之理即萬物之理，一日之運即一歲之運。」（《二程集·遺書第二上》，頁13）；7.「正叔言不當以體會為非心。以體會為非心，固有心小性大之說。聖人之心與天為一，安得有二？至于不勉而中，不思而得，莫不在此。此心即與天地無異，不可小也。不可將心滯在知識上，故反以心為小。」（《二程集·遺書第二上》，頁22）；8.「性即理也，所謂理性是也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂之未發，何嘗不善。發而中節，則無往而不善。發而不中節，然後為不善。」（《二程集·遺書第二十二上》，頁292）。這些語言與程明道所說幾乎沒有什麼出入。至於「其一」是否異質的合一，這當然是個可以討論的問題，但筆者認為最合理的解釋仍是程頤的「心」有二義。相關問題參見拙作：〈程頤心性論的再省察〉，《國立編譯館館刊》第12卷第2期（1983年12月）；以及馮耀明，〈程伊川心性論新詮〉，《哲學與文化》第16卷第12期（1989年12月）。我和馮先生沒有討論過程頤心性論的問題，但兩人的主要觀點竟不謀而合。

「涵養」這樣的詞目下。程頤的「涵養」工夫論乃是漸磨的長久歷程，但這樣的歷程也是逆挽感覺的流程，以其體證先天境界，所以我們仍可稱其為「逆覺體證」，這一點與其他理學大家不會有太大的出入。這種格物、主敬相互運用，而且以主敬為主的工夫進行到某種臨界點以後，它會產生類似「悟」或「貫通」的經驗，由此證得本心，這一點是可以肯定的。如果類比禪宗的例子，程頤的工夫論立場接近於神秀的漸教路線。

程頤既然一條鞭地嚴分心之體用，心體被擺在工夫旅程的終點站。所以日常工夫只能落在日常身心意識的主敬，工夫對心體是使不上力的。任何在現實意識上直接體證本心的工夫都是不合法的，我們由此可以討論上述觀點的第三點，此即程頤反對「求心」之說，筆者認為二程在「中和」問題上最明顯的出入，就在此點。我們都知道「識仁」是程明道學說的核心要旨，程明道所說的「識」當然不是認知之義，而是體證之義，如果用後來朱子喜歡用的語彙，也就是「察識」之義。程明道可以接受「察識」，而且將「察識」的地位提得很高，其原因乃在此「察識」是本心之自證。本心源頭源源不絕，因為其中有大本在，但它也可以貫穿到各種情感的展現上來，所以學者在情感的展現上體證其間自有不容已的心體之躍動，這成了實踐工夫的要點。然而，程頤因為嚴分心之體用，所以工夫之究竟乃在心氣之凝聚保攝，這就是所謂的「涵養」。涵養久後，忽有突破，終於於有所謂「寂然不動」的心體流行之境界。但在工夫的歷程中，因無本體下貫之事，自然沒有「察識」心體這回事，亦即不可「求心」。程頤對這一點的理解與前儒都不相同，後來則由朱子所繼承。有關「求心」、「察識」或「觀心」、「見性」之說的細節，我們下節再談。

程頤與門生因實踐的興趣，反覆討論「中」的問題；而朱子也因實踐的興趣，苦參中和，他的苦參中和也是很有名的。我們上面所提的有關程頤的「中」之思想之問題在朱子身上幾乎重新再演過一遍，而且，問題更尖銳，問題的性質也更複雜。論朱子思想者，對朱子「參中和」的問題皆有所觸及，而且，通常將它放在顯赫的章節討論³⁹。由於論此問題的文章已多，筆者不太有什麼新的意見可以陳述。放在本文的觀點下考量，筆者僅想指出：朱子早年「參中和」，其論點近似明道傳

³⁹ 參見牟宗三：《心體與性體》，第3冊，頁1-228。劉述先先生：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁71-138。

統所述。「中和舊說」的主旨在於：「退而驗之于日用之間，則凡感之而通，觸之而覺，蓋有渾然全體應物而不窮者，是乃天命流行，生生不已之機，雖一日之間，萬起萬滅，而其寂然之本體，則未嘗不寂然也。所謂未發，如是而已。」⁴⁰「未發」即是本體，嚴格而言，本體其實無所謂「已發」、「未發」，它見於意識展現的一切流程。但不以辭害義，我們知道朱子的意思是要學者從人倫日用中體證此生生不已之本體，用程明道的語言表達，這不就是「識仁」嗎？朱子此處所說的對本體之「驗」，應物的「生生不已之機」等等語詞，在後期的朱子思想體系中是見不到的。早期的朱子的工夫論進路明顯的是「本體縱貫而下」的模式，是「體用一如」的模式，程明道、謝上蔡見此當無異言。

朱子「中和舊說」所述心性論詞句，其內涵仍屬工夫論，亦即其語義內涵皆意味著對朱子本人心性轉換經驗的描述。朱子早歲參見李延平，此事在他求道及求學過程中，扮演極重要的角色。李延平教學，最重要的特色即在教學者靜坐，以體證喜怒哀樂未發前氣象。而就我們今日所看見李延平文集集中的李、朱師徒答問，朱子當時極關心的一個問題，乃是「夜氣」、「心氣」這類意識與身體底層交涉融會的問題。我們很有理由認定，朱子在信札中所提的疑問，大體即是他往聖門邁進中自家身心所感受到的問題。朱子從年輕起，即對禪道隱逸及修行之風甚感興趣。事實上終其一生，他對身心交接處或意識與自然交接處的性命消息，始終沒有忘情。但朱子早年的老師如劉子翬(1101-1147)等人，對他的修行實無特別顯著的幫助。一直要等到他遇到李延平後，情勢才有了變化。

朱子新舊說的轉折過程，不必細表。我們僅需指出原本堅持己見的朱子和張南軒(1133-1180)幾番討論後，沒想到忽然自疑，因而有「中和新說」之作。「中和新說」的要義首先立一種「心體流行，寂然不動之處，而天命之性體段具焉」的層次，此時要「敬以持之，使此氣象常存而不失」；其次，論及平日工夫，學者當「隨事省察，即物推明」云云。朱子在「中和新說」中明白地指出他以前的觀點的謬誤在於日用工夫「止於察識端倪為最初下手處，以故闕卻平日涵養一段工夫」。新說的要義簡單地說，（一）在工夫終點設置一種心體流行的本心；（二）「涵養」先於「察識」；（三）「敬」貫心之體用；（四）隨時隨事格物。這是朱子「中和新說」最重要的論點，毫無問題地，它繼承程頤思想而來。

⁴⁰ 朱熹：〈與張欽夫書〉，《朱子文集》，第3冊，卷30，頁1157-1158。

朱子「中和新說」的主要爭辯對手是以張南軒為代表的湖湘學派，湖湘學派主張「察識先於涵養」，他們的說法應該是繼承程明道的「識仁」的主張而來。我們都知道，從程明道開始，儒門的「仁」字具有本體的意味，所以「識仁」實即「體證本體」，「識」字實即「體證」之義。程明道〈識仁篇〉說：「學者需先識仁，仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已矣！」這段話如果換成工夫論的語彙更精確地表達的話，那就是學者為學的首要工夫就是體證本體，等有所見了以後，再涵養此本體，而且涵養也不是靜態的、後天的涵養，而是人生的動態行為隨時隨地體證此「理」。然而，程、朱卻主張「涵養先於察識」，而且「察識」這個概念不可移到「體證大本」上，這是個值得注意的轉向，朱子在這方面的立場尤其鮮明。

程、朱「參中和」是近世儒學史上的一大事因緣，「參中和」其實也可視為「觀喜怒哀樂未發前氣象」的工夫，我們不妨方便稱之為新說，程顥及道南一脈所傳者則可方便地稱之為舊說。程、朱的新說造成了理學的分派，其說後來甚至被視為理學的正宗，此世人所共知。然而，我們如果從工夫論的觀點著眼，新舊說的差異也許可以被歸類到更普遍性的類型之下看待。儒家的程、朱和佛教的唯識宗在工夫的格局上頗有相似之處，兩者皆不認為當下的意識是種本心的展現；兩者皆主張以漸教的方式，逐步澄清並轉化現實的意識狀態；兩者也都認定學者最後可轉識成智，呈現一圓滿的人之本性（程頤稱之為義理之性，唯識宗稱之為圓成實性）。明中葉後，江右與東林雖承陽明學而起，但皆懲王學喜言本體之蔽，因此，都傾向程、朱之工夫模式。江右與東林的選擇不是偶然的，這顯示新說之以身心的凝翕主一代替縱貫的體證，以長期銷磨的漸教格式代替當下即是即體即用，這樣的代替至少可以合理地解釋部分人生經驗的實相。也有部分的人認為這樣的實踐更有效，所以不同的宗派間才會遇到類似的次型。

五、「涵養」先於「察識」—— 朱子對「觀心」說的批判

朱子的「參中和」是程頤中和說的完成，程頤所述及的「主敬」、「此中有物」云云，朱子皆承繼之。程頤反「觀心」，朱子也繼承此一論點，但朱子持之尤堅，此事值得注意，本節專門討論此義。

朱子反「觀心說」，這和他主張「涵養先於察識」是一併而來的。朱子對「察識」不安，其實也就是對「觀喜怒哀樂未發前氣象」的「觀」字有了戒心，也就是對「識仁」的「識」字起了疑念。朱子《文集》與《語類》中對「觀心」與「識心」說時時抨擊，這樣的現象很難不令人注意。我們初步翻閱，所見已不少，如《文集》卷十七的〈觀心說〉，《文集·別集》的〈釋氏論〉所言最切。卷三十一〈答張敬夫〉、卷四十〈答何叔京書〉、卷四十五〈答廖子晦〉、卷四十七〈答呂子約〉、卷四十九〈答王子合〉、卷五十二〈答姜叔權〉、卷五十八〈答方賓王〉、卷六十七〈程子養觀說〉、卷六十七〈觀過說〉；《朱子語類》卷九、十二、二十七、三十四、五十九、一〇四等處，亦有此類文句。另外，《論語或問》等多處材料亦皆談及「觀心」、「識心」之事。朱子「觀心」、「識心」說之重要性絕不會少於一些重要的心性論語彙，雖然其重要性是從負面的觀點批判，但負面的批判有時傳達的消息比正面表列還大。目前有關此問題的研究仍不夠顯著⁴¹，此中的深義仍可再論。

數量多了就是個值得注意的現象，我們且從中抽取部分文字，看看朱子這些言論所表現者為何事：

- (一) 或問：「求放心，愈求則愈昏亂，如何？」曰：「即求者便是賢心也。知求，則心在矣。今以已在之心復求心，即是有兩心矣。雖曰譬之雞犬，雞犬卻須尋求乃得；此心不待宛轉尋求，即覺其失，覺處即心，何更求為？自此更求，自然愈失。」（《朱子語類》，卷 59）
- (二) 不知以敬為主而欲存心，則不免將一箇心把捉一箇心，外面未有一事時，裏面已是三頭兩緒，不勝擾擾矣！（《文集》，卷 31，〈答張敬夫〉第十四）
- (三) 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

⁴¹ 比較注意此概念的著作有錢穆〈朱子認心〉一文，此文收入《朱子新學案》（臺北：三民書局，1982年），第2冊，頁237-256；唐君毅〈原德性工夫——朱陸異同探源·中〉的第五節〈識心之說與氣稟物欲之雜〉，文見《中國哲學原論·原性篇》（香港：新亞研究所，1968年），頁587-593；以及黃瑩暖：〈朱子對佛教「觀心」、「識心」之說的理解〉（中壢：國立中央大學「青年儒學國際會議」會議論文，2003年）。垣內景子：〈朱熹の心についての一考察——工夫への意志・態度としての心〉，《東洋の思想と宗教》第11期（東京：早稻田大學，1994年）。

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！」（《文集》，卷 67，〈觀心說〉）

（四）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，不待自覺而無不覺矣！（《文集》，卷 45，〈答游誠之〉）

（五）心猶鏡也，但無塵垢之蔽，則心體自明，物來能照。今欲自識此心，是猶欲以鏡自照而見夫鏡也，既無此理，則非別以一心又識一心而何？（《文集》，卷 49，〈答王子合〉）

（六）且心既有此過矣，又不舍此過而別以一心觀之，既觀之矣，而又別以一心知此觀者之為仁，若以為有此三物遞相看觀，則紛紜雜擾，不成道理。（《文集》，卷 42，〈答吳晦叔〉）

這些語言所描述的內容都是同一回事，朱子明確指出，心永遠為主為一，它不可能為客，亦即它不可能被當作審視的對象。更精確地說，心本身有自制、自足的能力，我們最多只需「喚醒」它，隨之即以「主敬」工夫保持其專一之情況。

如果此心沈滯，需加以喚醒，我們很容易想到，喚醒者是誰？誰又是被喚醒者？這豈不是一樣的「以心求心」？朱子當然不接受這樣的論點，文獻上好像也看不到有人作這樣的質疑。但代朱子想，問題並不難回答。因為朱子講的主敬或喚醒，乃是整個形氣神連續體的自我提撕、自我奮起。朱子對於「心」的著名定義是「氣之靈」，所以意識與形氣原本即有潛存的連續性，所以學者意識處於昏沈時，他只要一念醒覺，即可帶動全身形氣的振作，而不需形成以一心觀另一心的情況。

朱子一直批判「觀心」、「識心」之說會帶來「以心求心」之弊端，他的語言這樣的焦慮，如果說他沒有針對特定的理論對象而發，那就太不合常理了。筆者認為他首先是針對禪宗的宗旨而來，誠如他在〈觀心說〉一文所指出的：「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，其理虛而勢逆。」⁴² 朱子這裏所說的「釋氏」主要是「禪」。其次，他針對的對象是他認定的受此禪風影響的學者。朱子〈答方賓王〉一文說道：「近世言『識心』者。」靜時無持養之功，動時又無體驗之實，「但於流行發見之處認得頃刻間正當

⁴² 朱熹：《朱子文集》，第 7 冊，卷 63，頁 3390。

底意思，便以為本心之妙不過如此，「擎努作弄，做天來大事看」。朱子這裏沒有說「近世言識心者」是誰，但由其他的資料對照來看，大概就是張九成、陸象山甚至包括湖湘學派學者所代表的學風。

佛學是心學，佛教各家各派大抵皆有觀心之學。但宋代特別流行的佛教宗派是禪宗，禪宗對「觀心」之說也有較密集的討論。永明延壽(904-975)說「觀心法門」是「總持法」，其觀門有二，一是「直觀心性。不立能所，不作想念，定散俱觀，內外咸等，即無觀之觀，靈知寂照」。另一是依觀門觀心，「似現前境」⁴³，這兩種觀法大概可視為頓教與漸教之觀心法門，或者祖師禪與如來禪之區別。這兩種禪學心觀的異同不是本文關心所在，我們只要隨意撮取禪門文獻，即可了解禪學的觀心說流行到什麼程度，也可以了解朱子的話語不是平地起風波，而是有針對性的。我們且看底下的敘述：

- (一) 好自閑真心，一切無所攀援，端坐正念調氣息，懲其心，不在內，不在外，不在中間，好好如如穩穩看看，熟則了見此心識：流動猶如水流，陽焰曄曄不住。既見此識時，唯是不內不外，緩緩如如，穩看看，熟則反覆銷融，虛凝湛住，其此流動之識，颯然自滅。(《最上乘論》)⁴⁴
- (二) 知一切惡業由自心生，但能攝心，離諸邪惡，三界六趣輪迴之業自然消滅；能滅諸苦，即名解脫。(《大乘無生方便門》)⁴⁵
- (三) 自性心地，以智慧觀照，內外明徹，識自本心。若識本心，即是解脫。既得解脫，即是般若三昧。(《壇經》)⁴⁶
- (四) 若觀心非空非有，則一切從心生法，亦非空有非有，名觀佛心也。(《宗鏡錄》)

我們以上選擇的文字出自神秀(606-706)、弘忍(602-674)、慧能(628-713)、延壽，這四位禪師是禪宗中頗具代表性的人物，他們的禪學進路雖大不相同，但這無礙於他們都提出了一種真常惟心系統下的觀心說。其中神秀尚有《觀心論》一書，永明

⁴³ [宋]釋延壽撰：《宗鏡錄》(上海：上海古籍出版社，1995年《續修四庫全書》第1284冊)，卷36，頁139。

⁴⁴ 《大正藏》，第48冊，頁379。

⁴⁵ 同前註，第85冊，頁1273。

⁴⁶ 同前註，第48冊，頁340。

延壽也有《觀心玄樞》之著作。「觀心」幾乎成了禪學的標記。

「觀心」、「識心」之說受到後來朱子無情的批判，它們的另一個同卵孿生的概念「見性」的下場也好不到那裏。這也難怪，因為就程朱學的標準看，佛教所謂的「性」，其實說的是「心」⁴⁷。所以「觀心」、「識心」與「見性」之說，指的根本是同一回事。禪宗雖有五家七宗之說，其風格甚至可分直顯心性的如來禪與詭譎圓教的祖師禪⁴⁸，但就這些宗旨立論的根據來看，它們無疑地都要建立在「見性」的論點上。朱子對禪學的見性之說自然不假顏色，其論點與上文所說的「觀心」與「識心」之論點相同，但因為此處的「性」字意涵重，所以朱子常拿來對照的是孟子的「盡心知性」說，他在答學者問禪佛與孟子心性修養的異同時，即說道：「盡心者，物格之至，積習貫通，識得此生生無窮之體，故知性之稟於天者，蓋無不具也。釋氏不立文字，一超直入，恐未能盡其心而知其性之全也。」朱子認為孟子「盡心」的內涵實即《大學》「格物致知」，豁然貫通的境界。

朱子怎麼批判禪宗，他也就怎麼批判受到禪風影響的儒者，尤其是張九成、陸九淵這些人。最明顯的是，在〈張無垢中庸解辯〉一文中，朱子批判張九成將《中庸》的「盡性」解成「見性」，他說「見」字與「盡」字「意義迥別」，「『見性』本釋氏語，蓋一見則已矣。儒者則曰『知性』，既知之矣，又必有以養而充之，以至於盡。其用力有漸，固非一日二日之功，日用之際一有懈焉，則幾微之間，所害多矣。此克己復禮之所以為難，而曾子所以戰戰兢兢，至死而後知其免也。張氏之言，與此亦不類矣。然釋氏之徒，有既自謂『見性不疑』，而其習氣嗜欲，無以異於眾人者，豈非恃夫掃不見跡之虛談，而不察乎無物不常之實弊以至此乎？」⁴⁹一言以蔽之，「見性」一了百了，內容都是空洞的，落實到世間事來，什麼道德都不能實踐。相反地，「盡性」則敬、知交養，循序以進，終至貫通。「見性」與「盡性」之分是貫穿朱子的張九成批判的主調，它們兩者雖然同樣對性體有種體悟，但朱子認為功效天地懸殊。禪學是種「黑的虛靜」，儒學則是「白的虛靜」。「白的虛靜」也者，學者除了體證心體外，還知道各種分別性的理則，所謂

⁴⁷ 謝良佐說：「釋氏之謂性，猶儒者之謂心。」見《上蔡語錄》，卷中，頁20。朱子一直提醒學者注意程門的分判，參見朱熹：〈答李伯諫〉，《朱子文集》，第4冊，卷43，頁1873。

⁴⁸ 牟宗三：《佛性與般若》（臺北：臺灣學生書局，1977年），下冊，頁1039-1070。

⁴⁹ 朱熹：《朱子文集》，第7冊，卷72，頁3614。

「全體大用」是也⁵⁰。

禪學、陸學和橫浦之學常被朱子視為同路人，相對於儒學的「白的虛靜」，朱子認為禪學及其同路人的「見性說」不僅容易導致體證的空洞化，連帶地，也易導致情熾而肆，亦即容易流於「作用是性」。禪也罷，張九成或陸九淵也罷，朱子認為他們的工夫論只是在剎那間掌握一種依稀彷彿的心體，靜時不涵養，動時又不以敬體會。結果不但什麼道德都不能實踐，更糟的是，實踐的都不是什麼道德。《朱子語類》記載曾祖道說他曾聽陸象山說過：「目能視，耳能聽，鼻能知香臭，口能知味，心能思，手足能運動，如何更要甚存誠持敬，硬要將一物去治一物，需要如此作甚！詠歸舞雩，自是吾子家風。」朱子聽了，判道：「陸子靜所學，分明是禪。」從朱子的眼光看來，「觀心」的工夫必然會導向心體的獨我狀態，心體的獨我狀態必然走向作用是性，其後果則是走向一切規範的虛無飄渺。

「喜怒哀樂」是「心」的狀態，「觀喜怒哀樂未發前氣象」是儒門工夫，「觀心」以及其家族觀念（「識心」、「見性」、「作用是性」）在語義上與「觀喜怒哀樂未發」相去並不是太遠，它們卻受到朱子強烈的批判，這是個極突兀的對照。朱子為什麼對含有視覺意象的這些詞語如是敵視，當中的原因很值得追究。我們前文已說過，如果從工夫論的觀點著眼，程、朱一個強烈的主張乃是以「涵養」代替「察識」。「察識」也是視覺的意象，它和「見性」、「觀心」諸說的功能一樣，都是要洞見心體，依體起用。但程、朱的中和新說完全放棄了這樣的工夫模式，我們知道朱子「參中和」，新舊說之間的轉折點在於他讀到心有指體而言，也有指用而言者，忽然大悟。指體而言的心是「寂然不動」，卻又有「心體流行」這一回事，朱子形容「未發」的境界很值得玩味。我們前面提到程頤論「觀喜怒哀樂未發前氣象」的工夫，最後必有「貫通以見心體」之義。朱子亦然。朱子不管具有怎麼樣的實在論的心態，他的思想還是體驗形上學下的一支⁵¹。朱子論人性，還是預設了一種「原初的」超越的人性，這種「原初的」人性原本具足在「原初的」人心

⁵⁰ 參見楠本正繼：〈全體大用の思想〉，《日本中國學會報》第4期（1952年），頁76-96。拙作：〈格物與豁然開通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉，鍾彩鈞編：《朱子學的開展——學術篇》（臺北：漢學研究中心，2002年），頁219-246。

⁵¹ 唐君毅先生已經說過此義了，參見前引《中國哲學原論·原教篇》，頁173-180。唐先生甚至有「一心開道心、人心、人欲」三門之說，參見《中國哲學原論·原性篇》，頁399-411。可惜學界注意其說者不多。

上。但本體論上「原初的」完美人性，卻是工夫論上「終點的」果報人性。為什麼「原初的」人性會變得不完美，「因地」之人性與「果報」之人性的關係如何？朱子皆有解釋⁵²。筆者因已撰文討論過，此處不再探討。回到本文的主題，我們了解朱子的用意：累積的過程不可跳過，「本體」只能經由長期窮理的過程後，在終點顯現。凡是想直趨本體者，即非聖教，即是佛老。

朱子「參中和」的結果是以「主敬——窮理」作為實際的工夫論內容，這樣的方向大體繼承程頤的觀點而來。就問題意識而言，朱子的「參中和」和「觀喜怒哀樂未發前氣象」的工夫，兩者乃是同根而發，同樣在心氣交會處苦證天人相與之奧義。但自中和新說成立後，朱子實質上已將此工夫改頭換面，觀無觀意，惟是涵養主敬。此主敬加上格物致知即構成中和新說的真正內涵。所以我們看到朱子的「致中和」與「格物窮理」的實踐過程是一樣的，都是漸教的性格。兩者最後也都要有異質的一躍，豁然貫通。換言之，朱子的「橫攝」哲學仍有向上一機，它不只是心氣磨平的無限歷程。

朱子反對「觀心」、「識心」之說，換另一個語彙講，也就是他反對一種直接體證本體的「察識」工夫，取而代之的是，他主張「涵養」優先，「涵養」實即「主敬」工夫的一個面向。因為只有心地涵養純熟後，心靜理明，他才可以從容執行儒者的任務。朱子批判「觀心」、「識心」、「見性」、「察識」之說主要是針對禪學及受禪風影響的儒門心學而發，但就實際的身心修養來看，他這種警覺不是沒有意義的。因為「觀心」牽涉到精微的精氣神的內部身體的構造，如果使用不得其法，它可能會招來身心健康上的問題。我們都知道，依東方的體驗哲學，證道必然要預設在心上作工夫以求得心體的朗現，但「心」是個極麻煩的區域，「如何調心」幾乎成了東方各派體道思想下場實踐前的起手式。心調得好，也許學者可以很快轉識成智，如不得其法，則很容易導致氣血不寧，意識錯亂，走火入魔。朱子

⁵² 朱子認為人是性與氣的組合，有性必有氣，氣質偏蔽的結果，人遂不認識自家的本來面目。所以爾後才需主敬與窮理並進，也才有「豁然貫通，眾物之表裏精粗無不到，吾心之全體大用無不明」的境界。這是「格物知至」的層次，也是「致中和」的極至，也是他理想的「聖賢地位」。這樣的地位「只是要人做得徹。做得徹時，也不要大驚小怪，只是私意剝落淨盡，純是天理融明爾。」〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：〈訓輔廣〉，《朱子語類》（北京：中華書局，1999年），卷113，頁2746-2747。為什麼不要大驚小怪？因為這只是「復其初」，人性的再度恢復自我而已。

說，儒者不可像釋氏那般「以心求心」，下此險棋。陸九淵門生傅夢泉傳聞「失心」⁵³，此事曾給朱子很大的刺激。朱子的提醒，此事極值得留意，它背後應當有道德的與身心醫療雙重的考量。但歷史的發展是弔詭的，朱子反察識，主涵養，但後世學者依程、朱「心若明鏡止水」作工夫者，反而多「以心觀心」，因而罹患身心致病⁵⁴。朱門「禪病」的案例並不比人少，可見解人殊屬不易。

六、結論：理學工夫論的總持法門

理學家的工夫論不好談，論及轉化身心的工夫論尤不易言。嚴格說來，類似內丹學那樣的傳統在理學傳統中是不存在的，至少是隱性的。但我們如果取寬一點的看法的話，則宋儒提出的「觀喜怒哀樂未發前之氣象」（包含程、朱的「參中和」）或許可以視為理學工夫論中較具體的口訣。

筆者所以說它們是具體的口訣，此即不管二程、二程門人或朱子、朱子門人實行這種法門時，他們都要配合靜坐、調息、甚至返觀內視的方法，換言之，這些方法都有「術」的成分。依據波蘭尼 (M. Polanyi) 所說，任何的「術」都難免帶有無法明文化、程式化的「私人性之知識」⁵⁵。性命之學以自家身軀為鼎爐，以陰陽為炭火，它所需要的體驗性知識之指導當然就更強了。這種身心修煉的技術在佛、道兩家業已實施多年，它們明顯地具有轉化現實的身心狀態，最後體證某種超越境界的作用。理學家在這方面受益於佛老匪淺，在北宋之前，儒門不可能有這麼一群的工夫論論述，即便在戰國時期，當時的儒者雖有深刻的心性體悟，但我們仍然找不出可靠的文獻足以顯示他們有明顯的「性命雙修」之痕跡。

⁵³ 朱子曾當著江西人面前，批判陸象山之學遺害無窮：「使公到今已老，此心悵悵然，如村愚目盲無知之人，撞牆撞壁，無所知識。使得這心飛揚跳躑，渺渺茫茫，都無所主，若涉大水，浩無津涯，少間便會失心去。何故？下此一等，只會失心，別無合殺也。傅子淵便是如此。子淵後以喪心死。豈有學聖人之道，臨了卻反有失心者！是甚道理？吁，誤人誤人！可悲可痛！」見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第8冊，卷124，頁2978-2979。象山門人甚眾，先生號稱第一。「喪心而死」之言，世有異說，傳聞未必可靠。傅夢泉事迹，參見黃宗羲等編：《槐堂諸儒學案》，《宋元學案》，卷77，頁7-8。

⁵⁴ 羅近溪、顏元、伊藤仁齋等人皆有此經驗，此種類似「禪病」的功夫經驗猶待細論。

⁵⁵ 參見波蘭尼著，許澤民譯：《個人知識：邁向後批判哲學》（貴陽：貴州人民出版社，2000年），頁73-98。

我們追溯「觀喜怒哀樂未發前氣象」此法門的佛道源頭，這不表示理學家使用了這個法門，因此就是「陽儒陰釋」或「夾雜佛老」之謂。當三教盛行，而且早已經歷長期的磨合工夫後，學者如仍想尋找「純儒」或「純佛」、「純道」，這是不切實際的。就思想史的常態來看，真正的概念是會發展的，而發展的歷程應當是核心價值與其他觀念的對話與整編。理學家使用這個法門固然可說是藉資佛老，但理學家所以會這麼借用，亦有儒門的義理可說。首先，這個法門原本即有儒學的源頭，如果說「觀喜怒哀樂未發」曾被佛老闡釋出其性命之學的內涵的話，反過來說，佛老也曾從儒家這種理論尋得其工夫論之依據。佛老的方外傾向原本很強，佛教的解脫精神更是顯著。當佛教要在中土扎根時，免不了的，它需要一種更具動態的思想作為方外之學與世間承擔的媒介，所以佛門中人就如此選上了《中庸》。《中庸》早期的傳承史脫離不了佛教，元明以後的高僧大德對《中庸》往往也有較大的興趣。最重要的原因應該就在此點。

如果說源頭顯示理學的工夫論與佛老的關係是相互依存，而不是片面的關係的話，更重要的是，這種口訣的意義不能僅從術的觀點理解，因為它不僅是修行步驟的準則，也是整體修行的詮釋依據。此一口訣出自儒家最重要的典籍《中庸》。「喜怒哀樂之未發」這段經文如果孤立來看的話，它是可以指向一種反社會化、甚至無世界化的修煉方式，李翱解釋中和，已經顯現出這樣的傾向。但我們不要忘了：「喜怒哀樂之未發」的意義要受到此句子上下文文脈的制約，而其上下文的文脈又要受到整部《中庸》經文的軌約，《中庸》當然又要為整體的儒家義理而服務。換言之，「觀喜怒哀樂未發前氣象」有《中庸》的文本脈絡，《中庸》有儒家的文本脈絡。儒家的文本是理學工夫論的終極依據，它或許沒有明文化，但它卻是使明文化得以成立的隱默向度 (tacit dimension)；它或許沒有構成論述的血肉，但它卻是論述得以活化的意見氛圍 (climate of opinions)；它談不上是結構，但卻是結構得以展現完整意義的「前結構」 (fore-structure)。

「觀喜怒哀樂未發前氣象」此口訣由於受到儒家文本的軌約，所以我們理解它的意義時，不能孤立來看，因為這麼精簡的文字必然會留下很大的解釋空間，而對理學家而言，這樣的空間早就滲滿了儒門的意見氛圍。放在身心修煉上講，他們理解的「未發」的意義是在這個詞語的字面意義之外的，它往向上一機與向下拓展兩頭發展。就前者而言，《中庸》的「未發」不可能被詮釋為空或無，理學家幾乎異口同聲地指出工夫的終極境界顯現的是一種宇宙性的生機，這種宇宙性的生機呈現

在學者最精微的心氣交接處，使他有「恍惚」、「融釋」之感。宇宙的創造歷程在他身上好像重新再演練過一遍一樣，《中庸》有「天下之大本」之說，從理學家的觀點看來，這樣的語彙不是文字的形容詞，而是具有恰如其實的語義學的內涵。在這種動態（其實是「動而無動」）的生機中，理學家往往又指出它具有一種超越的「理」之屬性，這是尚未分殊化的「理一」之理，它是存在的超越依據，是種特別的秩序。由於「未發」指向超越境，經驗性格趨近於可以忽略不談，所以它和儒門其他向上一機的工夫論，如周敦頤的「主靜立人極」之說，幾乎可以同化。

影響千年來儒學發展甚為深遠的這段口訣顯示在「本體」意義上，理學家的向上一機之工夫論有同化的傾向。在下迴向的方向中，我們也看到類似的同化的現象。《中庸》這段口訣強調此一本體必須承體起用，體現於具體的情境中。所以「中」的追求導向「和」的證成，「未發」與「已發」則綑綁在一起。就像筆者在另文中提到「七日來復」也必須隨著陰爻陽爻的變化，將它擴充到人事與自然的領域上去，儒家傳統自有種不必明說的家法。總而言之，理學這套工夫口訣顯示理學家的工夫論不會只重視「逆覺」的方法，它終究要促成「逆覺」與「擴充」兩種方法的整合。既是「擴充」，所以就有差異化、格局化，也才有各種的「秩序」，儒家勝場的文化秩序與倫理秩序即於此建立。學者實踐此法門，他們預期的最後的結果是整體世界秩序的意義化，也可以說體用的一體化，這也是「理一分殊」一語為什麼會成為極重要的工夫論之法印的原因。而程明道的「定性」說所以會和「參中和」一體化，我們也可以由此得其線索。

如果說「觀喜怒哀樂未發前氣象」的主流論述是承體起用，直貫未發、已發的工夫論的話，程、朱卻將此直貫的通道隔斷了。在涵攝萬理的本心與現實的心性之間的落差地帶，程、朱主張以涵養心性，格物窮理交相運用的方式逐步朗現空白地帶中隱藏的理，同時此心也因此可逐漸恢復它原當有的「心攝萬理」之模態，亦即可一直往「盡性」的路途上邁進。而存在與意識的本體論的原始和諧也可逐漸被體現，終於「已發」、「未發」貫通為一。比較兩種對《中庸》首章的解釋，我們發現兩者確屬不同類型，後世也另以「參中和」定位此路線之工夫。

「觀喜怒哀樂未發前氣象」此工夫既可含攝「未發」和「已發」的兩頭，它事實上即涵蓋了意識轉化過程中最重要的兩個面相，而這兩個面相乃同時而來，同是圓融之教的體現。「未發——已發」說所同化的工夫論命題，不只我們前文所說的「主靜」與「定性」，由於理學的大宗在心性論與工夫論，因此，凡在意識哲學上

立下成聖基礎的學說，最後都免不了與「未發——已發」說產生同化的現象⁵⁶。「觀喜怒哀樂未發前氣象」工夫論的重要性猶不僅於此，我們前文已說過，它雖為程顥以及道南一脈最強調的工夫論，但它也包含了程、朱漸教的路線。所以我們有充分的理由將它視為理學工夫論的總持法門，是理學工夫論的母體。

最後筆者想補充一點，儒門這段口訣受經典影響甚深，但修行方法與修行依據的關係是雙向的，其影響也是同時生起的。如果說《中庸》軌約了與「觀喜怒哀樂未發前氣象」這個法門，使得它的內涵是生機的、動能的、與倫理價值相容的話；反過來講，這個法門也重塑了《中庸》的性格，使得原本帶有影響模糊空間的這本儒林要籍，搖身一變，成為很重要的修行指導書，這本書的內涵被詮釋成在學者的身心深處、在存在與意識交會的玄奧秘區可以找到恰當的印證。元明以後，理學大行，《中庸》的修煉指導者角色幾乎被全面地肯定。我們不知不覺，忘了兩宋時期，二程與朱、陸等人重新建構儒門的經典與工夫傳統時，曾克服重重阻礙，竭精盡慮，最後才辛苦地豎起儒門性命之學的旗幟。

評 論

林月惠*

我們這一整個「真理與工夫」的討論會，基本上是設定為哲學的實驗坊。我們

⁵⁶ 我們單以《朱子文集》卷六十七所收〈易寂感說〉、〈樂禮動靜說〉、〈太極說〉諸文為例，即可看出《禮記·樂記》「人生而靜」之說與《易經》「無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故」之說，皆已化作「未發——已發」的問題。事實上，〈樂記〉的「人生而靜」與《易經》的「無思無為」之說，是否可上指超越的心之體用問題，恐未可必，朱子在相關文獻中亦曾懷疑過。但論及工夫論時，他自然而然地就將它們吸納進來了。

* 林月惠，本所副研究員。

編按：楊儒賓教授在本期《通訊》中的論文，是當天的討論之後增刪、修改、校訂完成的，因此會議報告與專輯的文章內容有所出入。然而，為了呈現若干極具意義的提問及回應，我們仍然保留了主要的討論內容以饗讀者，特此說明。

將會發現有一些看起來不相干的問題，透過比較深入的討論，可以激發出另外的思考。因此，我們可以發現到從上午到下午的討論，不在於得到什麼樣的結論，而是在這樣的討論中激發出新的問題意識。最近幾年來楊教授在宋明理學工夫論上的著墨以及許多新問題的掘發，都有他獨到的看法。剛剛楊教授大概從三個角度提出他的論點，一個是體用的歷史脈絡、一個是談到中日反理學的思潮、最後是談到宋明理學中先天之氣的追求。我沒有想到今天是用這種方式來表達，我試著作一些回應。首先在體用問題上，剛剛楊教授作了一個發生學上的梳理，是從魏晉到宋明這段時間。我現在作一個補充，順便也就教於楊教授。就我所知，體用這個概念，在宋明理學變成一個非常嚴格的哲學意涵。從程伊川的「體用一源，顯微無間」開始，至少在明代中葉，王陽明的學生輩唐荆川就指出了一個現象，「體用一源，顯微無間」變成當時的儒、釋、道共用的一個思考間架，只是大家對體用的界定不大一樣。所以體用問題變成一個很有哲學意義的問題，我想從宋代到明朝中葉是一個高峰，直到憨山大師他們在解《大學》、《中庸》的時候，還是用「體用一源，顯微無間」這樣的方式來理解。據我所知，這樣的哲學意涵的體用關係至少有四個論述層次：

第一個是就本體本身所說的體用，舉個簡單的例子，陽明說「體即良知之體，用即良知之用」，良知之體、良知之用，良知是本體，良知有它「在其自己」的部分，有它發用的部分，這是第一個層次的。或者換另外一個《中庸》的說法「維天之命，於穆不已」，對於天命，「於穆」是「體」的說明，「不已」是「用」的表達。這是就本體這個層次上來講的。第二個層次的「體」、「用」關係，也是明代的重點，就是「本體」與「工夫」。「體用一源」就是指「本體」與「工夫」合一，意即：即本體即工夫、即工夫即本體。所以在這個層次上，體用是指本體論、工夫論。在陽明學發展之後，本體與工夫是否合一變成一個很重要的問題。第三個層次的「體」、「用」關係，是指天道與人道，天道是「體」、人道是「用」。《中庸》所謂「誠者天之道，誠之者人之道」是「體」與「用」的另一種表述方式。第四個層次是指《易傳》所謂：「形而上者謂之道，形而下者為之器。」把「道」與「器」運用到體用關係的表述。乃至於牟先生所講的「即存有即活動」，活動是「用」、存有是「體」，是傳統「體」、「用」關係的現代表述。或者熊十力先生談「海水」與「眾漚」，這也是體用關係的另外一個意涵。剛剛我所講的至少四種，是跟哲學意涵比較相關連的體用關係。這個補充是第一點的回應。

第二點就是楊教授所提到的中、日反理學的思潮。根據他的論述，不管是中國也好、日本也好，如日本就以荻生徂徠、伊藤仁齋作例子，中國就以戴震、顏元為代表，他們對理學思潮中的本體有不同的建構，對主體也有不同的建構。之前我們與乏筆討論的時候，乏筆提出形上修養與形下修養、形上工夫與形下工夫的觀念。我們以前討論這些論點的時候，似乎發現：如果宋明儒提出「性即理」或「心即理」為「本體」，那麼「工夫」就是要「復其初」、「復性」，回復「本體」，而反理學思潮就不走這種復性的方式。楊老師提到朱熹的性理觀，指出人人具有先驗的本善，心具萬理；由於人有氣質之性，故要透過工夫去復本體。也就是說，因為有超越的「本體」概念出現，作為至善的根源，或是人的存有的根基。人在現實生活當中可能會異化，因此我們的責任就要恢復人性最原初的本來面貌。但整個反理學的思潮，就是把超越本體這個架構整個作一個顛倒。譬如在人性的部分，如果按照宋明理學傳統的看法，是著重一個超越的心性，心與性作為本體具有超越性，而且它是人最原初的本性。就此而言，理學家本身的人性論是從超越的、形而上的心性這一路來看的。但是反理學家的心性論基本上是由形而下的「氣性」這個觀點為主導，把超越的義理之性通通拿掉。因此這首先是以「心性」為主的人性論與以「氣性」為主的人性論的不同，再按照楊老師的分法，變成有限的人性論與無限的人性論。不過，我對「有限人性論」與「無限人性論」的說法，持保留的態度。因為，在反理學家的思潮中，基本上是先突顯氣質之性，而氣質之性的根源就在於「氣化的宇宙論」作為背景。不管是理學或是反理學的思潮，他們都承認「理氣不離」的觀點。意即：沒有一個懸空的理可以存在，它必須落在氣中來表現。理學家把「理」拉高到一個存有論、本體論的層次上來看。但是在反理學家那裏，顛倒的過程是這樣的：他們要反對的是程、朱當中的一個靜態的理的觀點、靜態的本體論觀點，在靜態過程當中，理是一個「死」的理。因為它不能活動，所以必須透過「氣」作為「實現原則」。因此，反理學家的思考方式事實上已經接收程、朱的「理氣不離」，而不是「理氣不雜」。接收「理氣不離」的思想資源之後，再強調「理」在「氣」中呈現。因此，理是氣之條理，氣的活動有理則才叫做理。如此一來，有氣才有理，沒有氣就沒有理。而朱子「理先氣後」，就顛倒為「氣先理後」。由「理氣不離」、「理在氣中」而轉變為「有氣才有理」，這是對朱熹靜態的天理觀做了一個轉換。其結果是在理論上以「氣化」為首出的觀念。但是這個「氣化」概念也不是把它提高到形上本體的層次，而是當成一個籠統的形上的假

定。因此，超越的、天道性命相貫通的概念層次全部都拿掉了，「道」就成為安排政治秩序、社會秩序的人倫日用之道。換言之，整個反理學的思潮，從人性到天理、道，皆把形上的「本體」意涵摒除，純就經驗的、形下的層面來立論。在這樣的層次之下，楊老師似乎認為就能夠造就「間主體性」的儒學或是一個「制度論」的儒學。這意味著，當我們把人的自我的原初性從形上的層面拉下來，放在氣質之性來討論的時候，似乎可以開創出一個創造性的動力。工夫不是往原初去回歸，而是就當下往前去開展、創造、開發。在這裏楊老師賦予反理學思潮一個正面的意義。換言之，透過反理學思潮的對比，工夫不是一個復性的工夫，而是就氣質之性當下的開展而言有它的積極意義。可是從整個思想史的脈絡來看，不管伊藤仁齋、荻生徂徠、戴震，他們所謂的人性，將因為超越性的減損，使人性的創造性反而變成一種封閉性。也就是說，氣化的觀點變成是自然氣化決定論的觀點。固然，朱子的理因為是靜態的，桎梏了主體的活潑性；但用禮樂或政治世界的安排來規定主體，同樣對主體的開創性是一個更大的窒息。

因此，轉向另外一種方式，能夠開發工夫主體本身的創造性，可能要回到楊老師所講到的「先天之氣」的層次上來看主體的創造性。而自我的創造性，可能要從「先天之氣」開發。我覺得楊老師正在做宋明理學工夫論的系譜學，其中涉及非常細緻的歷史文獻考察與哲學思辨。這樣的研究非常有價值。這種工夫系譜學意味著，在當代的工夫論或工夫與真理的關係中，將提出新的哲學問題。

討 論

楊儒賓（清華大學中文系教授）：謝謝月惠，講得非常好。關於反理學對理學的批判，其觀點能否成立，確可爭議，我想你的批評是有道理。同情宋明理學的人比較會傾向你的觀點，就是那些一直在批評理學家桎梏了人性的人，他們的思想反而容易更僵化，荒木見悟先生就有此看法，我想是可以這麼談。但是這個問題也有另外一種可能的脈絡，丸山真男在他的名著《日本政治思想史》，探討所謂日本近代化的過程，就是從古學派著手。他說：「古學派切斷了人間秩序與自然秩序的連續性，事實上也就是把理跟超越界切斷，所謂近代世界包括底下一大堆命題，是從這個地方開始的。」當然有很多人提出來丸山真男的假說並不是一種史實的論述，可能還是黑格爾或近代歐洲世界觀在東方的倒影，這也是某種意義的「東方論」。

丸山真男的論點自然不是孤例，很多人強調東方「近代化」的源頭時，往往追溯到古學、氣學這樣的源頭。中國大陸學界談資本主義萌芽的思想淵源時，好像也有類似的考察。這種談法雖嫌鬆散，但不失為一種觀點。

另外你剛才談到我在做一種系譜學，我愧不敢當，但是儒學談到現在已有各種談法，很多領域開發殆盡，但是應該還可以有一些比較受到忽視的，卻可能具有現代意義的學者或論點並沒有得到應有的待遇。不管怎麼講，怎樣開發儒學原有的資源，對我們現在非常的重要。我之所以會對「間主體性」的說法感興趣，就因為我們很容易想到它可以和「相互主體性」這類語言相互印證。像戴震講「理」就特別注重「情理」，阮元的《論語論仁論》也強調「相人耦」，這些論述背後的道理是一樣的。我覺得這其中是有一個哲學理路，這種理路沒有對超越的追求，但它依然可以提供一種道德實踐的豐富性。我想他們的觀點可以跟現代產生對話，他們應該得到比較公平的待遇。也許我們給他們加一點分，理學家也許會減少一點分，但從整個泛儒學的觀點來看，整體還是加分的。所以我比較想從這個觀點來討論，至於說這些理論是否有思想水平的高低？我當然認為是有高低的，你剛才的批評也很有道理，但如何安排這些理論的價值位階，這不是我目前的能力能夠做的。如果要我選擇的話，我還是比較喜歡一支廣義的理學派別，也許有點接近牟宗三先生所說的廣義的第三系，像張載或者王夫之一直到熊十力，我現在倒是對他們的理論非常感興趣。

黃文宏（清華大學哲學研究所副教授）：剛剛林月惠問到關於「先天之氣」的問題，我也想了解什麼是「先天之氣」。你的意思好像說它是類似道教的語詞，指的是一種真理，就是一種很細微的氣就對了。但它仍然是氣而不是理，在哪一個意義下，「先天之氣」與「天」有關聯？

楊儒賓：這個問題問得非常好，「先天之氣」確有歧義。事實上王陽明或後來較成熟的王學，他們會認為像道教那種「先天之氣」依然落在搬運、盜竊的層次，仍然不離體質或物理的意義，其境界是很差的。可是話說回來，假如他們的「先天之氣」實踐到像劉蕺山所說的那種「氣」，我們即可了解「體用合一」的「用」是怎麼回事。我認為那種先天之氣的氣的流行就是「體用一如」的「用」的意思，那種氣是身心的統一作用，它會永遠隨著你。如果工夫到家，人原則上在身體上即可以感受得到那種來自無底深淵的躍動。假如心氣同流有一個「操練」意義的話，那就可以用「體用合一」或「體用一如」的「用」來解釋。

林月惠：中國哲學的理氣關聯中的「氣」，不完全是物質性的概念。亦即「氣」本身有精神性的厚度或向度在裏頭，我們應該正視這個問題。

何乏筆（本所助研究員）：我要試圖跟傅柯作一個連接。我覺得理學與反理學這個對比非常有意思。因為在我粗略的了解中，它很像傅柯所講的古希臘、羅馬與基督宗教的對比。至少在內容上兩者有非常類似的作用：一個是偏向形而上的；一個偏向形而下的，一個偏向形上主體；一個偏向力量主體。如果從月惠提到的系譜學角度來看，系譜學當然一方面意味著歷史線索的考察，另一方面又意味著當代的問題意識。因為剛剛月惠已經提到類似的問題，所以我想進一步問說：你覺得這樣的「對比分析」對當代新儒家的發展帶來怎樣的意義？展開我們都很清楚形上學的建構是當代新儒家的重要目標。現在你在本體與功夫面想展開一些新的可能性，但這個部分好像發展到一個瓶頸。那麼，經過理學與反理學的對比，我們能夠達成怎樣的突破點呢？你剛剛提到，本體的問題解決了，什麼都可以解決。但或許是相反的，功夫的問題解決了，其他問題較容易解決。在我看來，你「還原」理學功夫論的重大意義就在這裏。如果從自我技術、從工夫的具體層面切入，就可以避開本體論所帶來的很多麻煩。我很好奇在本體與工夫的問題上你希望達成怎樣的突破？

楊儒賓：真是大哉問。這個問題確實是存在的，在我的《儒家身體觀》中那個問題就已經存在了。荀子跟孟子強調的即屬於不同的方向。性、天交界的身體與社會的身體兩者要達成的目標不同，所以這兩者之間要怎麼樣調整，結果都很不容易。其實理學或反理學不管要選擇任何一個，都很難不付出代價。我個人受新儒家很大的影響，但無須諱言的，這些影響也帶來理論與實踐上雙方面的困擾，我相信他們所說的那套實踐工夫是可行的，但是很明顯的，除了哲學等少數部門外，新儒家對於當代的人文及社會科學幾乎沒有太大的影響力，這當然跟當代臺灣學界完全受西方思潮的主導有關係。可是我認為有一個因素也很重要，就是很多社會科學的理論預設可能不需要超越面，這是一個最簡單的線索。超越的主體要介入現代社會的實踐，當中可能是有差距的。如果我從工夫論跟心性論著手的話，很難直接切入社會，我會比較注重形體的因素，但這當中還有很多的問題。

劉滄龍（南華大學哲學系系主任）：我的問題是針對剛剛楊教授一開始提到佛教的例子。他下了一個蠻大的論斷，幾乎就否定中國大乘佛學，乃至於包括日本在內的佛教身體論的不可能。其實我們用很常識的眼光來看，這個不可能不太容易成立。除了漢傳佛教，不管藏傳佛教或南傳佛教的體系中，甚至就很原始的佛教傳統

來看，我們就純工夫論的觀點來談氣，對呼吸、感覺、身體的重視，乃至於整個靜坐體系的開發建立，這個工夫系統不可能跟身體脫節。關連著儒學中身體與意識的轉換機制，乃至於從個體和自然整體的連續性來講，其實佛教的工夫論我相信要解決的也是這個問題，這個問題我覺得跟儒學的突破有一個很大的關連性，這或許不只是簡單的形上或形下、先天之氣或後天之氣的問題。這個問題或許牽涉到楊教授所要突破的個體跟自然的整體關連為什麼能夠收到一個超越的本體意義上來講，我覺得這裏正是我們今天談工夫論的主題，也就是為什麼心物的轉換機制在工夫的修養過程中那麼重要。這個過程粗略地來談或許是從一個個體的我到一個（如婆羅門所講的）泛我、大我，在這個自我轉化的過程中總是有一種超越的指向性。但是這個指向性指向什麼？是不是當代新儒家所講的心性之學所蘊涵的那種超越本體？要怎樣去說清楚這個自然的總體性的關連？我覺得這裏有很多工作可以做，對佛教身體論否定的論斷我覺得是不是太快了些。

楊儒賓：這個說法是從木村清孝教授那邊引伸而來的，我想佛教當然不可能沒有廣義的身體哲學，講禪定哪有不碰觸到真理與身心轉換關係的問題。我想木村教授的意思大概是佛教雖重修行，但它所重視的並不是一種在形氣為基礎上的修行工夫，他主要的論點大概是這樣。

龔卓軍（中山大學哲學研究所助理教授）：我想從身體論的角度，接續剛才黃教授提出的先天之氣的問題。依據傅柯的「自我技術」概念所指涉的主體的狀態，他提到「自我對自我工作」這樣的意涵，換句話說，這種主體狀態不是一個物理式的存在或是可以透過客觀知識就可以認識的對象。而是倫理主體與說真話主體的養成。我想，這邊是不是有一個時間差跟工作假設的問題。從身體論的角度來講，先天之氣的「先天」似乎是作為一種自我技術的工作假設。我們可以去工作出這樣一個氣的狀態，但並非預設實際上一定有，如果你沒有感覺的話，很有可能就是你還沒有感覺到。或者做了其他自我技術的選擇，但是如果採用這樣的技術的話，本身就包含這樣一個實踐的可能性。這時候，這個時間差與工作假設，使得所謂的形上預設變成了主體實踐的一個時間向度，展開在學派工夫修養的過程中，才打開了這種「真理與工夫」的歷史，就此而言，所謂的「先天」，是否並不必然指向形上的實體，而可能是歷史流變中的一種真理指涉？

林維杰（本所助研究員）：這中間的問題的流動，到底是從本體論的轉折講到工夫論，還是它根本的問題其實是工夫論而不是本體論？

楊儒賓：假如你說儒家是個實踐的形而上學，而我們將它扣緊在工夫來講的話，那應該是工夫論的問題沒錯。剛才有位同學講的也沒有錯，「氣」所以麻煩，就是因為它的解釋史的歷史流程太長，從先秦開始，即有各種不同的講法。它的流域又太廣，橫跨大傳統與小傳統。即使大傳統內的解釋也不一樣，朱子系統裏面「理氣」的「氣」的意義就不太可能跟劉蕺山的一樣，我想此處有這樣的問題。你的問題裏比較有趣的、可以帶到我們的主題的是：如果「氣」在實踐上、在工夫論的意義上，會牽涉到比較精緻的身體的話，我們如何表述。因為我們身體內部的變化很難從外觀判斷，也很難用語言表述出來，可是它確實會造成很大的影響。這種精緻的身體怎樣去和它對話、怎樣讓它呈現，裏面有種種問題。我想理學工夫論的一個很重要的焦點即集中於此處。它如果還有意義的話，這套東西我們現在該怎麼將它表述出來，表述出來後如何使它具有現代的問題意識，這是我們可以嘗試的。

林月惠：我最後做個很簡短的說明。我們剛剛一直集中在「理學」與「反理學」的討論，乏筆甚至把它當成古希臘與基督宗教的對立，我覺得這是有待商榷的。在理學與反理學外還有王學，也就是陽明的陸、王心學系統下對主體、自我的看法。這當中對理論及實踐的切入層面，就是下午林維杰要從牟宗三的理論與實踐所切入討論到的問題。因此，可能會關涉到主體如何轉化的當代社會中的議題，我想做一個串場連接的問題點在此。