

# 朱熹批判「觀過知仁」與「知覺為仁」之探討——對比於程明道與謝上蔡的詮釋進路

沈享民\*

## 摘要

本文研究朱熹與湖湘學者的兩個辯論：「觀過知仁」與「知覺為仁」，並論證朱熹對謝良佐與湖湘諸學者的義理之理解並非無據。首先，本文檢視由朱熹書信與相關文獻所保存下來的論辯內容，並討論朱熹之所以反對湖湘學者以「知覺」定義「仁」的理據。朱熹認為仁不是一種高妙玄虛的知覺，仁雖不是知覺本身，但有仁德的人必有知覺。依朱熹，仁專指心之德，即心靈的卓越品質；有仁德的人以義理為知覺內容，而非只是知覺；知覺本身屬於智而不是仁。進一步，本文論證：湖湘學者之所以認定知覺為仁，其理由在於繼承了謝良佐所表述「仁」的內涵，後者遺落了程顥彰顯仁的生動明澈所善用的類比或譬喻；相對地，謝良佐的表述幾乎接近以定義的方式呈現。是以，即便是朱熹錯解了湖湘學者的義理，在表述方式上，其實事出有因。

**關鍵詞：**觀過知仁、知覺為仁、仁、朱熹、湖湘學者

---

\* 沈享民，東吳大學哲學系副教授。

投稿：102年1月9日；修訂：102年2月25日；接受刊登：102年3月4日。

# **Zhu Xi's Critique of the Hu Xiang Scholars' Understanding of "Humaneness": An Analysis of How Zhu Xi's View Differs from Hsieh Liang-Tso's as Contrasted with Cheng Hao's Interpretation**

Hsiang-Min Shen \*

## **Abstract**

This paper focuses on two famous debates concerning "humaneness" between Zhu Xi and the Hu Xiang scholars. Based on the survey of literature, this paper tries to justify, at least partly, what Zhu Xi comprehends about the philosophical position of Hu Xiang School.

According to Zhu Xi's philosophy, "humaneness" specifically labels the complete virtue of mind which exemplifies excellent qualities. On the one hand, Zhu Xi objects to the claim of those Hu Xiang scholars that "humaneness" can be defined as "vivid perception"; on the other hand, he argued that perception is by nature attributed to the intellectual virtue, although the humane person certainly possesses the competence of perception. As a matter of fact, the key point of the two debates between Zhu Xi and the Hu Xiang scholars is how to treat Hsieh Liang-Tso's interpretation of humaneness.

---

\* Associate Professor, Department of Philosophy, Soochow University (Taiwan).

Furthermore, this paper argues that Cheng Hao, Hsieh's teacher, illustrated distinctively the concept of humaneness in his own analogical or metaphorical way, but Hsieh's formulation of it is akin to definition of a certain kind. This missed link or the rhetorical nuance is the reason why the Hu Xiang scholars follow Hsieh's approach to humaneness and Zhu Xi has to argue against their ideas of humaneness.

**Keywords:** Humaneness, Zhu Xi, Hu Xiang scholars, Hsieh Liang-Tso, Cheng Hao

# 朱熹批判「觀過知仁」與「知覺為仁」之探討——對比於程明道與謝上蔡的詮釋進路\*

沈享民

## 壹、前言

朱熹（以下稱作「朱子」）自三十七歲參究「中和」開始，學思生命進入最波瀾狀闊的時期。學者對兩次參究中和多所論及，此並不足以為異；因為經由兩番轉折，朱子哲學之「心」、「性」與「情」，「未發」與「已發」，「體」與「用」，「靜」與「動」，「寂」與「感」等概念及其關係初定；雖曰「初定」，日後朱子卻也未有改動。然而，作為一個重要的儒家哲學家，朱子必須對孔子以降、儒學最重要的概念——「仁」——表示自己獨特的解釋，並辨正異說。何謂「仁」？如何「為仁」？先前苦心初定的心性情未發已發的理論如何與「仁」相融貫而有一條理的解說，成為此時朱子最重要的問題。回答了這些問題，朱子思想的演變便從初定到達「大定」，以至於底成。

---

\* 本文接受國科會專題研究計畫補助（計畫編號：NSC 100-2410-H-031 -040），特此致謝。本文之撰作，不同的部分曾發表於「宋明理學學術會議 2011——朱子誕辰 880 週年紀念」（桃園：中央大學文學院儒學研究中心，100 年 1 月 7 日）與「儒道國際學術研討會——宋元」（臺北：臺灣師範大學國文系，101 年 10 月 20 日）；會中楊祖漢、李瑞全、林月惠、朱湘鈺、鄭燦山、高柏園與林啟屏諸位教授，分別針對不同問題有所討論與商榷，筆者受益匪淺，一併致謝。又，兩位匿名審查人的寶貴意見，十分值得參考，筆者謹此表達謝忱。

事實上，第二次中和參究的「已丑」之悟之後四年，是朱子一生中辯論最多的時期，《文集》六十七所載的哲學論文大多寫作於這一個階段。<sup>1</sup>就在此同一個時期，朱子與湖湘學者（包括張南軒、胡廣仲、胡伯逢、吳晦叔等）辯論「知覺為仁」與「觀過知仁」這兩個議題，再加上〈仁說〉之辯，在在與「仁」密切相關。研究這三個辯論正可以深化對朱子仁論的瞭解。本文欲探討「觀過知仁」與「知覺為仁」之辯，略事解釋文獻，剖析其間理論得失，將重點投射於論辯的觀念史緣由與問題性，以為了解朱子心性論與仁論發展之助。<sup>2</sup>

在「觀過知仁」之辯中，朱子乃是站在批評者的角色；在「知覺為仁」之辯中，朱子逐漸透露自己的理論傾向；而其理論與「仁」概念的融貫陳述，大多在〈仁說〉之辯中出現，儘管此三辯發生在一時之間，密不可分。<sup>3</sup>對於〈仁說〉，名家時賢（牟宗三、陳榮捷、劉述先、陳來、李明輝等）討論已多，<sup>4</sup>本文暫不涉及，而聚焦於前兩辯論。為敘述方便起見，茲先論「觀過知仁」之辯。

<sup>1</sup> 如〈已發未發說〉、〈程子觀養說〉、〈君子所貴乎道者說〉（以上已丑），〈中庸首章說〉、〈明道論性說〉、〈樂記動靜說〉、〈易寂感說〉、〈元亨利貞說〉（以上庚寅），〈巧言令色說〉、〈觀過說〉、〈盡心說〉、〈觀心說〉（以上辛卯），以及〈仁說〉（以上壬辰）（陳來，1990：136）。關於朱子撰作〈觀過說〉的年份問題，前言陳來定之在辛卯（1171），不知何據。依來景南考證，〈觀過說〉在乾道四年戊子（1168）已寫就「草稿」（2001：401）。但本文對考證問題暫不能置喙。

<sup>2</sup> 這裏所說的「仁論」，不是指朱子的〈仁說〉一文，而是指朱子的「仁的理論」（the theory of humaneness）。〈仁說〉對仁論有非常重大的理論說明。

<sup>3</sup> 我說這三辯——「觀過知仁」之辯、「知覺為仁」之辯與「〈仁說〉」之辯——在「一時之間」，是一較籠統的說法，大約在乾道七年辛卯（1171）與乾道八年壬辰（1172）兩年之間。推估三辯發生之序，「觀過知仁」之辯當在最先，而「〈仁說〉」之辯似在最後。依來景南（2001：401），朱子有兩次與友朋討論「觀過知仁」，分別在乾道四年戊子（1168）與乾道八年壬辰（1172）。然而，筆者判斷：前者似乎未發生辯論，只是書信簡單論及；後者即本文所說的「觀過知仁」之辯，朱子與湖湘學派展開一連串的辯論，本文所謂「觀過知仁」之辯指此。

<sup>4</sup> 參牟宗三（1969：229-354）；陳榮捷（1988：37-68）；劉述先（1995：139-193、599-608）；陳來（2001：15-29）；李明輝（2005：79-121）。

## 貳、觀過知仁？

在觀過知仁之辯中，朱子力抗胡廣仲、胡伯逢與吳晦叔等人，二胡與吳的原書信今已不可得見，而朱子引之。其中，筆者以為，最具代表性的乃是〈答胡伯逢〉三。據朱子引述，胡伯逢有關於「觀過知仁」的瞭解是：

苟能自省其偏，則善端已萌。此聖人指示其方，使人自得，必有所覺知，然後有地可以施功而為仁。

意即：觀省自己的偏失過錯，即此便是善端呈露。即此自得之而有所覺知，就此下工夫而為仁。

對此，朱子認為此非聖賢本意，且義理不通。如以「憤怒」之過錯為例，就胡伯逢所瞭解的觀過知仁來說，朱子的批評如下：

若如來教之云，則自不必忘其怒而觀理之是非，第即夫怒而觀夫怒，則吾之善端固已萌焉而可以自得矣。……今未加克復之功，但觀宿昔未改之過，宜其方且悔懼愧赧之不暇，不知若何而遽能有以自得之耶？<sup>5</sup>

怒氣未消竟還能在怒中觀理之是非，更認為這是善端萌現而有以自得之，對朱子來說，這是荒謬的。此外，兩人對「自得」的理解不同，對朱子而言，自得之地位已高，且胡伯逢所說完全欠缺克復之功，便遽已知仁，此為不可能者。

---

<sup>5</sup> 以上引自〈答胡伯逢〉三，皆見朱熹：《晦庵先生朱文公文集（參）》卷 46，《朱子全書》，頁 2149-2150。

朱子另有〈答胡伯逢〉四：

所謂「觀過知仁」，因過而觀，因過而知，然後即夫知者而謂之仁，其求之也崎嶇切促，不勝煩勞。而所謂「仁」者，乃智之端也，非仁之體也。且雖如此，而亦曠然未有可行之實，又須別求「為仁」之方，然有可以守之。<sup>6</sup>

朱子認為：胡伯逢所說將觀過之「知」等同於仁（此與朱子亦反對以知覺訓仁有關，詳下文），這是錯的。故朱子說此處（胡伯逢）「所謂仁者，乃智之端也，非仁之體」，實已透露朱子自己的理論（見下）。朱子批評認為，若如此知仁才「有地可以施功而為仁」，但其實只是知，則又需要再去求為仁之方，「知仁」與「為仁」打成兩橛，也絕非聖賢本意。

湖湘學者如此理會的觀過知仁，朱子〈答胡廣仲〉三有更嚴肅的批評：

今觀來教，謂「釋氏初無觀過工夫，不可同日而語」，則前書未及報也。夫彼固無觀過之工夫，然今所論，亦但欲借此觀過而知觀者之為仁耳。則是雖云觀過，而其指意卻初不為遷善改過、求合天理設也。然則與彼亦何異耶？……今所論因觀過而識觀者，其切要處正與此同。若果如此，則聖人當時不必專以觀過為言。蓋凡觸目遇事，無不可觀；而已有所觀，亦無不可因以識觀者而知夫仁矣。<sup>7</sup>

連觀過都可以知仁、即是仁，則何必非觀過不可？事實上，一切無不可觀，因此便可以知仁乎？此豈又是聖賢為「遷善改過、求合天理」而立

<sup>6</sup> 〈答胡伯逢〉四，《晦庵先生朱文公文集（參）》卷46，《朱子全書》第22冊，頁2150-2153。。

<sup>7</sup> 〈答胡廣仲〉三，《晦庵先生朱文公文集（參）》卷42，《朱子全書》第22冊，頁1897-1899。

言？尤有甚者，這其實是佛教教旨，換湯不換藥，湖湘學者的觀過知仁說其錯誤可謂大矣。

朱子在〈答吳晦叔〉九批判湖湘學者「所論觀過知仁者，乃于方寸之間設為機械，欲因觀彼而反識乎此」<sup>8</sup>的說法。說得更清楚些：

且心既有此過矣，又不捨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。若謂止是一心，則頃刻之間有此三用，不亦忽遽急迫之甚乎？<sup>9</sup>

朱子在這裡正式提出理論上的論證，反駁湖湘學者觀過知仁的說法，即「三物遞相看觀」；也就是說，湖湘學者設立三個心，次第為觀，而事實上人只有一心。其次，在朱子看來，若湖湘學者之意是說：頃刻之際，一心便具有三用，則經驗上也難有可能。是以，前一說法「不成道理」，後一說法「忽遽急迫」；總而言之，湖湘學者詮釋下的「觀過知仁」完全不成立。

依前面一段的引文，朱子已經把湖湘學者的觀過知仁說（表面上略似天臺宗「一心三觀」之說）與佛教教理聯繫在一起，這不是朱子一時興起，有〈觀心說〉：

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者也。

<sup>8</sup> 〈答吳晦叔〉九，《晦庵先生朱文公文集（參）》卷42，《朱子全書》第22冊，頁1915。

<sup>9</sup> 〈答吳晦叔〉六，《晦庵先生朱文公文集（參）》卷42，《朱子全書》第22冊，頁1911。



然則，所謂心者為一耶？為二耶？為主耶？為客耶？為命物耶？為命于物耶？此不待教而審其言之謬矣。<sup>10</sup>

引文呈現朱子的第二個論證，指出心為能觀的主體，而不是被觀照的對象。是以，朱子之駁正湖湘學的觀過知仁詮釋，除了恰當疏解文本「觀過，斯知仁矣」的要求之外，<sup>11</sup>還有哲學上論證的考慮，絕非意氣用事，一味反對。然而，牟宗三也提出反論證，說明朱子所舉的論證皆不能成立（1969：300-342）。筆者以為，此處頗有理性思辯的興味，在哲學上值得進一步討論；但必須強調，本文試圖論證論辯中朱子的哲學立場自有其根據，即便如牟宗三所論，是朱子錯解了湖湘旨趣，但其根源出自謝上蔡表達程明道「仁」之義理的方式（詳下）。

湖湘學者的觀過知仁的詮釋觀點，近承自胡宏（五峰）「人能內觀其過，深自省焉，則有覺矣」之說（1987：304），遠出於謝上蔡所說：

孟子論性善，論之至也。性非不可為不善，但非性之至。……性雖可以為不善，然善者依舊在。「觀過斯知仁」，既是過，[哪]（原作「那」，今改）得仁？然仁亦自在。（1980：64）

<sup>10</sup> 〈觀心說〉，《晦庵先生朱文公文集（肆）》卷 67。

<sup>11</sup> 朱熹有〈觀過說〉，為疏解《論語》「觀過，斯知仁矣」而作：「觀過之說，詳味經意，而以伊川之說推之，似非專指一人而言，乃是通論人之所以有過者，皆是隨其所偏，或厚或薄，或忍或不忍。一有所過，無非人欲之私。若能于此看得兩下偏處，便見勿忘勿助長之間天理流行、鳶飛魚躍，元無間斷。故曰『觀過斯知仁矣！』蓋言因觀人之過而觀所偏，則可以知仁。非以為必如此而後可以知仁也。若謂觀己過，竊嘗試之，尤覺未穩。蓋必俟有過而後觀，則過惡已形，觀之無及。久自悔咎，乃是反為心害，而非所以養心。若曰，不俟有過而預觀平日所偏，則此心廓然，本無一事，卻不直下栽培涵養，乃豫求偏處而注心觀之，則聖人平日教人養心求仁之術，似不如此之支離也。」（《晦庵先生朱文公文集（肆）》卷 67，《朱子全書》第 23 冊，頁 3271-3272）。又，這裏說及「若謂觀己過，竊嘗試之，尤覺未穩……而非所以養心」云云，似乎針對胡宏（五峰）在其《論語指南》評註「觀過斯知仁」所說的：「人能內觀其過，深自省焉，則有覺矣」（1987：304）。

不只觀過知仁（之自在），且湖湘學者「知覺為仁」之說更直接來自謝上蔡。

### 叁、知覺為仁？

再論「知覺言仁」之辯。朱子在〈仁說〉論及「以『心有知覺』釋仁之名」的弊病：

專言知覺者，使人張皇迫躁而無沉潛之味，其弊或至於認欲為理者有之矣。……而知覺之云者，于聖門所示樂山能守之氣象，尤不相似，子尚安得以此而論仁哉？<sup>12</sup>

以知覺言仁會有這樣的理論效果，朱子大力批判，必須提出有力的理由以證成。

朱子批判「知覺言仁」的說法，是故，自謝良佐（上蔡）以至於與朱子同時的湖湘學派的學者，無一不是朱子駁斥的對象，此為研究朱子的學者眾所周知的論題。朱子有一書信給湖湘學派的學者胡廣仲，其中論道：

孟子之言知覺，謂知此事、覺此理，乃學之至而知之盡也。上蔡之言知覺，謂識痛癢、能酬酢者，乃心之用而知之端也。二者亦不同矣，然其大體，皆智之事也。今以言仁，所以多矛盾而少契合也。<sup>13</sup>

朱子說知覺言仁「多矛盾而少契合」。從朱子的這封書信看來，胡廣仲為解釋其知覺言仁的「知覺」，引孟子與上蔡之說為證，而朱子指出兩

<sup>12</sup> 〈仁說〉，《晦庵先生朱文公文集（肆）》卷 67，《朱子全書》第 23 冊，頁 3279-3281。

<sup>13</sup> 〈答胡廣仲〉五，《晦庵先生朱文公文集（參）》卷 42，《朱子全書》第 22 冊，頁 1903。

者所言「知覺」的意義不同；尤其是上蔡的「知覺」，意指「識痛癢、能酬酢」，這樣的知覺是「心之用而知之端」，是「智之事」，不應以訓釋「仁」。

朱子〈答張敬夫〉十四，<sup>14</sup>提及上述與胡廣仲辯論知覺為仁，說：

廣仲引《孟子》「先知」、「先覺」以明上蔡「心有知覺」之說，已自不倫。其謂「知此」、「覺此」，……今觀所示，乃直以「此」為「仁」，則是以「知此」「覺此」為「知仁」「覺仁」也。

大抵張南軒（栻，敬夫、欽夫）為同為系出同門的胡廣仲解釋，而朱子仍不表同意：

仁本吾心之德，又將誰使知而覺之耶？……上蔡所謂「知覺」，正謂「知寒暖飢飽」之類爾。……然此亦只是智之發用處。但惟仁者能兼之。故謂「仁者心有知覺」則可，謂「心有知覺謂之仁」則不可。蓋仁者心有知覺，乃以仁包四者之用而言，猶云仁者知所羞惡辭讓云爾。若曰心有知覺謂之仁，則仁之所以得名初不為此也。

湖湘學者祖述謝上蔡，故引述所說以為證。然而，朱子認定謝上蔡所說的知覺，就是引文中已明白指出「知飢寒飽暖」等知覺，與前文「識痛癢」等知覺一樣，都是「智之發用處」。說「仁者心有知覺」則可，因為心之仁德包含仁、義、禮、智這四個德性，<sup>15</sup>而知覺屬智德，所以不妨

<sup>14</sup> 下列兩段引文，皆見〈答張敬夫〉十四，《晦庵先生朱文公文集（貳）》卷32，《朱子全書》第21冊，頁1412-1413。

<sup>15</sup> 朱子說「仁」是「心之德」，是「專言」之仁；說「仁」是「愛之理」，乃相對於義禮智而言，是「偏言」之仁。匿名審查人之一提醒筆者注意這一點，筆者謹此致謝。這一點筆者本亦知曉，可以參考拙作（2012）的相關部分。

如此說。但是，若要以「心有知覺」來定義「仁」，則是錯謬。仁雖包含智，兩者仍不當僮侗混淆。

同書，朱子還說：「今伯逢必欲以覺為仁，尊兄（案：指張敬夫）……至於論知覺之深淺，又未免證成其說，則非熹之所敢知也」。對於這個問題，筆者查《張栻全集》〈答胡伯逢〉記載胡氏之言：

竊謂「心有知覺謂之仁」，此上蔡謝子傳道端的之語，以提省學者也，恐不可謂有病。夫知覺亦有深淺，常人莫不知寒識煖、知饑識飽，若認此知覺為極至，則豈特有病而已矣！伊川亦曰「『覺』不可以訓『仁』」，意亦猶是，恐人專手一箇「覺」字耳。若夫謝子之意自有精神，若得其精神，則天地之用即我之用，何病之有？  
(1999：957)

可見胡伯逢對謝上蔡推崇備至。但朱子對謝上蔡之語「自有精神」云云的反應，卻是「此說甚高妙。然未嘗識其名義，又不論其實下功處，而驟語其精神，此所以立意愈高，為說愈妙，而反之于身愈無根本可據之地也。所謂『天地之用即我之用』，殆亦其傳聞想像如此爾，實未到此地位也」。<sup>16</sup>一貫是朱子學的要求與風格，也透露對知覺言仁批判之深。朱子可以同意知覺有深淺之別，但胡伯逢之意若是知覺之深以至於知仁，我想仍不為朱子所能同意：仁不是一種高妙深奧的知覺，這種知覺仍是知覺本身，而仁不是知覺；仁者必有知覺，而仁就是「心之德」，是一包含了知覺涵攝義理的心靈狀態與品質。

朱子不只一次表達上述意旨，反覆致辯，對心之知覺為智德決不稍退讓，揆其原因，則有修德實踐的考慮（「張皇迫躁」、「認欲為理」云云），其害不可謂不大。是故，

<sup>16</sup> 〈答胡廣仲〉五，《晦庵先生朱文公文集（參）》卷42，《朱子全書》第22冊，頁1903。

覺者，須是覺得箇道理，須是分毫不差，方能全得此心之德，這便是仁。若但知得箇痛癢，則凡人皆覺得，豈盡是仁者耶。醫者以頑痺為不仁，以其不覺，故謂之不仁。不覺固是不仁，然便謂覺是仁則不可。

上蔡以知覺言仁，只知覺得那應事接物底，如何便喚作仁？須是知覺那理方是。且如一件事是合做與不合做，覺得這個方是仁。喚著便應，挾著便痛，這是心之流注在血氣上底。覺得那理之是非，這方是流注在理上底。喚著不應，挾著不痛，這固是死人，固是不仁。喚得應，挾著痛，只這便是仁，則誰箇不會如此？須是分作三截看：那不聞痛癢底是不仁；只覺得痛癢，不覺得理底，雖會于那一等，也不便是仁；須是覺這理方是。<sup>17</sup>

這兩條所言大意仍一而無二，仍堅持「仁者固能覺，謂覺為仁不可」，<sup>18</sup>進而強調「知覺」首在「覺得箇道理」，這個道理尤以道德知識（moral knowledge）為急，所以朱子說：「知覺從耳目之欲上去，便是人心，知覺從義理上去，便是道心」。<sup>19</sup>易言之，依朱子，覺得箇道理大抵即是窮理，<sup>20</sup>大有助於成全此心之德，心之全德即仁也。知覺雖是智德之發用，並不是仁，然求仁成德莫不用力此。先前引文中有「仁本吾心之德，又將誰使知而覺之耶？」一句，於此可以相互參看。「仁」便是「心之德」，仁是心作為整體看待所顯現的品質，哪裡又有另一個心在覺知這個仁呢？<sup>21</sup>這豈不是前文在「觀過知仁」之辯朱子所提出論證的要義嗎？

<sup>17</sup> 這兩條見於《朱子語類》第七冊，卷101，頁2562-2563。

<sup>18</sup> 《朱子語類》第一冊，卷6，頁118。

<sup>19</sup> 《朱子語類》第一冊，卷78，頁2009。

<sup>20</sup> 筆者曾為文討論格物致知的認知活動，必須憑藉心之虛靈知覺的能力，亦請詳見沈享民（2012）。

<sup>21</sup> 此即朱子在「觀過知仁」辯論所提出論證要義（詳上文）。如此看來，「觀過知仁」與「知覺

很明顯，朱子與湖湘學者兩方對謝上蔡有不同的認知，朱子反對湖湘學者「知覺為仁」的理論，也反對他們對謝上蔡相關言論的理解。牟宗三強力致辯此乃朱子完全錯解了謝上蔡所言「身體麻痺不知痛癢，謂之不仁」、「有知覺、識痛癢，便喚作仁」（1980：4，23）的結果。依牟氏論證，上蔡之意是「不麻木而惻然有所覺，正是仁體所以得名之實」；牟宗三進一步認為，朱子反對湖湘學者之以知覺言仁，即誤解上蔡，實則間接反對程顥（程明道）（1969：251-252，274-285）。然而，朱子的確確認為識痛癢、能酬酢等知覺運用，莫非心之所為，是知（智）的發用，是「智之事」，不得歸之於「仁」的定義。是故，朱子明言：「知覺自是智之事」，又說：「覺自是智之用」、「智，知之本。……因性有智，故情能知」，<sup>22</sup>對朱子來說，知與覺是智德的發用。

## 肆、明道與上蔡之間

《朱子語類》有一段對話：

問：上蔡說「仁」本起于程先生引醫家之說而誤。曰：伊川有一段說「不認義理」，最好。只以覺為仁，若不認義理。只守得一個空心覺，何事？<sup>23</sup>

朱子認為上蔡所說的覺或知覺，即是知寒暖饑飽、識痛癢的知覺，所以批判只守此「空心覺」不濟事，毫無義理內容，當該「知此事、覺此理」

---

言仁」兩辯論是密切相關的。

<sup>22</sup> 分見《朱子語類》第二冊，卷20，頁477；《朱子語類》第一冊，卷6，頁118；〈答張敬夫〉，《晦庵先生朱文公文集（貳）》卷32，頁1411。此處暫且忽略性與情的已發、未發的關係，也暫不涉及心對性、情的關係。

<sup>23</sup> 《朱子語類》卷101。其中，朱子說「伊川有一段說不認義理」云云，牟宗三判此當為明道語。

(前引)。問者指明上蔡此說本於二程(當即明道)引證以醫家之喻,此固是也。事實上,「知覺言仁」的問題確實來自於程明道所說。為正本清源,以利後續討論,茲先標舉明道諸說:

(甲) 醫書言手足痿痺為不仁,此言最善名狀。仁者以天地萬物為一體,莫非己也。認得為己,何所不至?若不有諸己,自不與己相干。如手足不仁,氣已不貫,皆不屬己。……<sup>24</sup>

(乙) 醫家以不認痛癢謂之「不仁」,人以不知覺、不認義理為不仁,譬最近。<sup>25</sup>

前一條在《二程遺書》中註為「明道語」。後一條未標明為誰語,依牟宗三判定當該為明道之言。<sup>26</sup>此兩條最為清楚地說明明道的意思。首先,(甲)解釋「仁者以天地萬物為一體,莫非己也」。仁者何以至此境界?以醫家之言來譬喻:手足痿痺說為「不仁」,乃因為氣不貫通,知覺不靈,似非己身的一部分;而仁者感通無隔、潤物無方,體認天地萬物莫不在己之感通之內,與己休戚相干,絕非如手足麻痺、不知覺痛癢般不屬己。是以,明道說醫書之言「最善名狀」。很明顯,在醫家說的是麻木痿痺等知覺狀態,而類比地反襯以形容仁者的感通襟懷。由此看(乙),則可以說:在醫家之不認痛癢、無知覺說為「不仁」,在人之不認義理謂之「不仁」(無論是如何的「認」法);後者是人之不仁的正義、初義,前者將之應用在人體知覺血氣上,故說「譬最近」。筆者想要強調的是此處的「最善名狀」、「譬最近」兩語,明確地表示人之不仁與醫家之言的比喻關係。

<sup>24</sup> 《河南程氏遺書》卷第二上,《二程集》,頁15。

<sup>25</sup> 《程氏遺書》卷第二上,《二程集》,頁33。

<sup>26</sup> (乙)條據朱子云「伊川有一段說不認義理」,為伊川所說。然依哲學內容上來看,(甲)與(乙)說同一義理,(甲)為明道語,且伊川似無這類說法,故(乙)可歸屬為明道語。牟宗三判定並非無理(1968:225-226)。

明道語錄之中還有兩條內容相同：

(丙) 若夫至仁，則天地為一身，而天地之間，品物萬形為四肢百體。夫人豈有視四肢百體而不愛者哉？聖人，仁之至也，獨能體是心而已，曷嘗支離多端而求之自外乎？故「能近取譬」者，仲尼所以示子貢以為仁之方也。醫書有以手足風頑謂之四體不仁，為其疾痛不以累其心故也。夫手足在我，而疾痛不與知焉，非不仁而何？世之忍心無恩者，其自棄亦若是而已。<sup>27</sup>

(丁) ……醫家言四體不仁，最能體仁之名也。<sup>28</sup>

(丙) 為游定夫所錄，未註明誰語，牟宗三判為明道之言。以(甲)與(乙)的內容意義兩條看來，牟說(丙)「自係明道語無疑」，並非無據(1968:227)。(丁)為劉質夫所錄，且標明為「明道語」。(丙)甚是清楚，醫書所說「不仁」，乃心之知覺不及手足之疾痛，「手足在我，而疾痛不與知」；類比地說，人之忍心無恩，更為不仁。反襯出聖人之至仁，「獨能體是心」，「是心」指的是天地萬物屬己為一之心，天地如一己之身，萬物如四肢百體，故醫家就此取譬。

(丁)條原文本甚長，今只截取內容相關者；其中，言及醫家言「最能體仁之名」。此處並非朱子在「知覺言仁」辯論中所強調的名義訓釋問題或定義問題，(丁)雖提及「仁之名」，似針對「仁」的名言定義，然筆者以為，(丁)所強調的是「體」字，是體認會解「仁」概念，藉由醫家言「四體不仁」，就近取譬，以明瞭仁的實意。

<sup>27</sup> 《程氏遺書》卷第四，《二程集》，頁74。

<sup>28</sup> 《程氏遺書》卷第十一，《二程集》，頁120。



就以上筆對此四條的分析看來，明道對人之不仁與醫家言不仁的類比關係之分際，說得頗見分寸。類比分際在明道的當機談論中尚能維持清晰。然而，一般認為在這一點上繼承明道義理的謝上蔡，是否真能維持其中分際呢？實則不無疑問。

就此一問題，《上蔡語錄》中有四條頗可注意：<sup>29</sup>

- (A) 心者何也？仁是已。仁者何也？活者為仁，死者為不仁。  
今人身體麻痺、不知痛癢，謂之不仁；桃杏之核可種而生者，謂之桃仁、杏仁，言有生之意。推此，仁可見矣。
- (B) 自然不可易底，便喚做道。體在我身上，便喚做德。有知覺、識痛癢，便喚做仁。運用處皆是，便喚做義。
- (C) 今人唱一喏，不從心中流出，便是不識痛癢。古人曰：「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」不見、不聞、不知味，便是不仁、死漢，不識痛癢了。又如仲弓「出門如見大賓，使民如承大祭」，但存得如見大賓、如承大祭底心在，便是識痛癢。
- (D) 仁是四肢不仁之仁，不仁是不識痛癢，仁是識痛癢。

(A) 強調仁有生意，此無問題。死者無知覺，不識痛癢，在醫家說為不仁；然而專就這一點來說，明道語中存在的類比關係在(A)中卻不明顯。上蔡將身體麻痺、不知痛癢，逕「謂之」不仁。語意形式上，類比關係可用作「指點語」，而「謂之」則較強、較實，更接近「定義語」。「推此，仁可見」一語則較為模稜，<sup>30</sup>可以說是有指點作用的類比，故說「推」，由麻痺不知痛癢與核種「桃仁」「杏仁」之名指點仁的生意盍

<sup>29</sup> 以下四條分見《上蔡語錄》，頁4、23、33-34、43。

<sup>30</sup> 高柏園教授曾就「推此，仁可見」一語與筆者交換意見，頗有助益，謹申謝意。

然，「推此」是說推這個生意而應用到「仁」上。但我以為朱熹還是會認為，雖然此處強調了仁的生機之意，卻遺漏了仁的道德意涵。「活者為仁，死者為不仁」在表述上，似乎是說「生命」、「生意」或「生機」是仁的充分必要條件，而朱熹最多會承認前者充其量只是必要條件。

再看(B)，「有知覺、識痛癢，便喚做仁」，比(A)所言還更強，似乎表示「有知覺、識痛癢」便是「仁」的充分條件，即只要某人有知覺、識痛癢就可說是仁人了。關於(C)，不見、不聞、不知味乃是無知覺，就此說為「不仁」，在字面意義上似乎不明顯、不直接，筆者認為原因端在缺少以譬喻為轉手；同樣地，見大賓、承大祭須從心中流出，此自然無問題，但如何說「便是」識痛癢？此或為語錄體之口語表達，雖生動，卻也不明確。最後(D)，若不考慮其語錄體表意的輕鬆或疏散，則「仁」與「識痛癢」互為充分必要條件，即滿足定義的形式要求。

或說語錄體的記載不十分嚴格，則請再看朱熹所採錄謝上蔡的一段文字。<sup>31</sup>為討論方便，筆者拆分為兩段來看：

心有所覺謂之仁，仁則心與事為一。草木五穀之實謂之仁，取名於生也，生則有所覺矣。四肢偏痺謂之不仁，取名於不知覺也，不知覺則死矣。事有感而隨之以喜怒哀樂、應之以酬酢盡變者，非知覺不能也。

何以生則有所覺？何以不知覺則死？似乎此處還是不太精審。但若分別就其一般語用約定俗成、來由各異來說，揣想朱子或許皆能同意。從朱子哲學的立場來說，真正的問題還不在此。謝上蔡接著寫道：

<sup>31</sup> 《論語精義》卷第六下，《朱子全書》第7冊，頁419。

身與事接，而心漠然不省者，與四體不仁無異也。然則不仁者，雖生，無以異於死；雖有心，亦鄰於無心；雖有四體，亦弗為吾用；故視而弗見，聽而弗聞，食而不知其味。此善學者所以急急於求仁也。……能從事於斯，則仁可以忘言識也；不能從事於斯，乃欲以言求仁，譬如不食，終不知味。

這一段表述並無問題，可不必挑剔，真可謂直追程明道了。前面引文已經表明「仁則心與事為一」，心若漠然無感應，則雖有四肢運用，能視聽、飲食，但卻弗見弗聞、不知其味，故說「與四體不仁無異」。尤其可注意的是此處的「無異」，並非直接地把心之漠然無覺等同於四體不仁，同樣地，生之「無以異於死」與心之「鄰於無心」的「無以異」與「鄰於」，也都不是等同關係（identity），語意上的類比關聯與譬喻手法躍然於字裡行間。無怪乎朱子會保留收錄於其所編的《論語精義》之中。

然而，謝上蔡式的表述特色仍不可掩，請看「心有所覺謂之仁」與「四肢偏痺謂之不仁」兩語。前文已討論了「謂之」接近定義語，為朱子所不取；朱子認定知覺本身不是仁得名之實，而前一段引文中恰恰表示了「仁」之「取名於生」、「不仁」之「取名於不知覺」。這正是朱子所反對而無可退讓的。深一層的理由或可以當今的哲學語辭說之，即：「生」或「知覺」僅傳達了人的自然事實（natural facts），忽略了「仁」指謂人之性理所傳達的心的道德品質。是故，朱子雄辯仁是「心之德」，而反對湖湘學者上溯至謝上蔡的論點。

筆者以為，若純就謝上蔡的表述來看，朱子確有理由將上蔡所謂的「仁」與識痛癢、知饑飽寒暖等「知覺」等同起來。於是，朱子之批判便如水銀瀉地，一發不可收拾。

是故，據上文解析，把明道與上蔡兩人各自所說的四條語錄做一比較，誠然，明道立言較為精熟，意義較完足，上蔡則較粗略急促，此正是朱子所批評的以「知覺言仁」、「以覺訓仁」的弊端。就「仁」的意義的說明來看，上蔡粗略的、大而化之式的表述容易讓人以為有知覺、識痛癢、知寒暖饑飽就視同於「仁」之所以得其名，於是朱子在與湖湘學者辯論時，便是直接取自此一意義的理解，進而力辯其失，更溯往而批評謝上蔡之說。

## 伍、結語

錢穆論謂，前文引述朱子〈答胡廣仲〉五指出兩要項：一是有關德目方面每一字之名義界分，二是心性存養之方（1971：174）。此說是也。關於前者，朱子在〈記謝上蔡論語疑義〉（《文集》卷七十）中說道：

仁至難言。故聖賢之言或指其方，或語其用，未嘗指其體而名言之也。上蔡……不覺乘快，一向說開了，至其間界方脈絡，自有相管攝聯屬處，卻不曾分明為人指出。故讀之者只見曠蕩無可撈摸，便向別處走，此立言之病也。

引文中也暗示一些有關後者的實踐問題（「便向別處走」，實即意謂入禪），即我在前文所說的「理論效果」或「修德實踐的考慮」，這一點實已超過了「名義界分」、「名言訓釋」或「定義問題」的要求。在辯論中，朱子是自覺地倡議一哲學義理須滿足理論與實踐這兩方面的要求。學者多聚焦於朱子意旨在關注名言定義而已，還論證湖湘一脈以「知覺言仁」的重點不是名言定義的問題，並進一步指出朱子全盤誤解上蔡與湖湘學者之「知覺為仁」。牟宗三的討論與辯駁朱子最為精詳，言之成理，至可

參看。然而，本文之作並非反對牟宗三的解說，而是在盡可能不假定任何先在的理論背景的情形下（諸如：考慮朱子成熟說法論仁為「心之德、愛之理」，或以對程明道哲學的特殊理解來詮釋謝上蔡的關鍵命題），考察「觀過知仁」與「知覺為仁」兩論辯的問題根源及其「表述」方式。本文在此順道指出，朱子對「知覺為仁」之說在此辯論之前就有所知，至少在李侗（延平）的調教下，師生之間就有相關的討論。即便是為了論證的緣由（for the sake of argument）承認朱子曲解了「知覺為仁」的真意，然而，透過上文的討論，至少可以說，謝上蔡對此一義理表述所造成的理解效應，要負有相當的責任。

## 參考文獻

- 朱熹（2002）。《朱子全書》。上海、合肥：上海古籍出版社、安徽教育出版社。
- 朱熹，黎靖德（編）（1999）。《朱子語類》。北京：中華書局。
- 牟宗三（1968）。《心體與性體》第二冊。臺北：正中書局。
- （1969）。《心體與性體》第三冊。臺北：正中書局。
- 束景南（2001）。《朱熹年譜長編》。上海：華東師範大學。
- 沈享民（2012）。〈再探訪朱熹格物致知論——並從德性知識論的視域略論其可能性與限制〉，《哲學與文化》，卷 39，2：69-102。
- 李明輝（2005）。〈論朱子的〈仁說〉及其與湖湘學派的辯論〉，《四端與七情：關於道德情感的比較哲學研究》，79-121。臺北：臺大出版中心。
- 胡宏（1987）。《胡宏集》。北京：中華書局。
- 陳來（1990）。《朱熹哲學研究》。臺北：文津出版社。
- （2001）。〈朱子《仁說》新論〉，載於朱杰人（主編），《邁入 21 世紀的朱子學》，15-29。上海：華東師範大學出版社。
- 陳榮捷（1988）。〈論朱子之仁說〉，《朱學論集》，37-68。臺北：臺灣學生書局。
- 張栻（1990）。《張栻全集》。長春：長春出版社。
- 程顥、程頤（2004）。《二程集》。北京：中華書局。
- 劉述先（1995）。《朱子哲學思想的發展與完成》。臺北：臺灣學生書局。
- 錢穆（1971）。《朱子新學案》第三冊。臺北：三民書局。
- 謝良佐（撰）、朱熹（編）（1980）。《上蔡語錄》。臺北：中文出版社、廣文書局。