

朱子工夫思想的內在發展理路 ——以已發未發為視角

陳林*

摘要

朱子的工夫思想有著內在的發展理路。在「中和舊說」時期，朱子以體用思維來處理已發未發問題，認為未發是體，是性；已發是用，是心。與此心性論相對應，朱子提出了「先察識後涵養」的為學工夫思想。在「中和新說」時期，朱子則以經驗現象中的時間先後和空間動靜來區分已發未發，把未發理解為心之「思慮未萌、事物未至」的狀態、已發理解為心之「思慮已萌、事物交至」的狀態，並認為「性為心之體、情為心之用，心統性情」。與這種心性論相對應，朱子提出了「未發涵養，已發省察，敬貫通已發未發」的為學工夫。而在晚年，朱子則以心在應事接物時是否順理而為來區分已發未發，進而把已發未發融合貫通起來，不再執著已發未發之間的時間先後和空間動靜的界限。由是，朱子晚年試圖打通涵養主敬工夫與格物窮理工夫，使之融合為一，強調涵養主敬與格物窮理相互滲透、相互發明，其工夫思想也走向了更圓融之境。

關鍵詞：朱子、工夫論、已發、未發

* 陳林，廣西財經學院助理研究員。

投稿：104年6月29日；修訂：104年9月20日；接受刊登：104年10月5日。

Intrinsic Development Clue on Chu Hsi's Gong-fu Thought: From the Perspective of Stirring and not Stirring

Lin Chen^{*}

Abstract

Chu Hsi's Gong-fu Thought has its intrinsic development clue. During the period of his 'early doctrine of Mean,' Chu Hsi dealt with the stirring and not stirring problems by thinking of entity and function; he considered that not stirring was entity and nature, while stirring was function and mind. Corresponding to the theory of mind and nature, Chu Hsi proposed the Studying Gong-fu Thought which means 'first identifying the source of consciousness then cultivating with Heart.' During the period of his 'later doctrine of Mean,' Chu Hsi made the distinction between the stirring and not stirring through chronological arrangement and motion and still in space in empirical phenomena, through which not stirring was interpreted as the state of 'thinking no sprout and things without realizing,' while stirring was interpreted as the state of 'thinking sprout and things realized.' He also considered that 'nature' was the entity of mind, and Qing was the function of mind, man's spiritual mentality consists of sense and sensibility. Corresponding to such theory of mind and nature, Chu Hsi proposed the Studying Gong-fu Thought which means that 'self-restrain when not stirring,

^{*} Research associate professor, Guangxi University of Finance and Economics.

self-examine when stirring, and respectfulness exists through stirring and not stirring.’ In his later years, Zhu Hsi made the distinction between the stirring and not stirring through minds responding thing following Li or not, and thus made possible the interaction between the stirring and not stirring. He did not insist on figuring out the boundary of chronological arrangement and motion and still in space between stirring and not stirring. Therefore, Zhu Hsi tried to unite respectfulness and *Ge-Wu-Qiong-Li* as a whole and emphasized that respectfulness and *Ge-Wu-Qiong-Li* should be interpenetrative, which makes his Gong-fu Thought be more harmonious.

Keywords: Zhu Hsi, Gong-fu Thought, stirring, not stirring

朱子工夫思想的內在發展理路 ——以已發未發為視角^{*}

陳林

壹、前言

達至《中庸》所言的「中和」境界，探索出一條具有普遍意義的為學工夫道路以引導人成聖成賢，是包括朱子在內的理學家孜孜以求的目標。一般認為，經過從學李侗，到體悟出「中和舊說」，再到提出「中和新說」，朱子找到了一條適合普通大眾的德性修養之路。黃幹把朱子的為學工夫概括為：「其為學也，窮理以致其知，反躬以踐其實，居敬者所以成始成終也。」¹李方子則概括為：「主敬以立其本，窮理以致其知，反躬以踐其實。而敬者又貫通乎三者之間，所以成始而成終者也。」²簡單地說，朱子的為學工夫可以概括為：主敬涵養與格物窮理並進，敬貫通始終。朱子這條為學工夫道路正是在探索《中庸》「中和」問題中逐漸形成和建立起來的。而推動朱子由「中和舊說」轉向「中和新說」、晚年融合主敬涵養與格物窮理為一體的直接動力就是其對「中和」問題的核心

^{*} 二位匿名審查人對本文提出了許多寶貴意見，筆者受益良多，在此表示衷心感謝。若干意見因本文脈絡之故，一時未能納入，筆者後面將另撰文論述之。

¹ 〈朱子行狀〉，《勉齋先生黃文肅公文集》卷36。

² 參見王懋竑著、何忠禮點校《朱熹年譜·朱子年譜卷之四》，頁276。

點——已發未發——理解的轉變。本文即嘗試以朱子對已發未發理解的轉變為主線來探析朱子工夫思想的內在發展理路。

貳、「中和舊說」時期

朱子 24 歲赴同安途中以父執拜見李侗，李侗勸誡其要於聖經中求義理，朱子逐漸意識到自己此前誤入歧途，並開始專心致力於儒家聖人之學。同安任期滿後，朱子於紹興二十八年（1158，朱子 29 歲）再次拜見李侗，正式拜其為師。自此至隆興元年（1163，朱子 34 歲），朱子在李侗的教導下，專心致力於儒家為己之學。雖然朱子師從李侗僅僅短短幾年，但李侗的教導對朱子的影響是巨大的。李侗對朱子的教導可以歸結為「一個目標」和「兩個方法」。所謂「一個目標」，就是為學要以追求「中和」的聖人境界為目標。為了實現目標，就必須要先找到實現目標的方法。在方法上，李侗傳授給朱子兩個方法，一個是「理一分殊」，另一個是「默坐澄心」。正是在李侗的教導下，朱子找到了通往儒家為己之學的正確道路。儘管朱子對李侗的「默坐澄心」之法多有不契，但朱子的收穫仍是巨大的。可以說，此時期的朱子從李侗那裡學習到了「一個目標」和「一個方法」。「一個目標」就是「致中和」以達聖人之境的為學目標，「一個方法」就是「理一分殊」的認識方法。朱子對「中和」問題還未參悟清楚，李侗即已去世。此後，朱子進入了獨立探索思考和建構自己思想體系時期。朱子面對的首要問題即是「致中和」問題，由是他進入了苦參「中和」學說時期。

李侗去世後，朱子才開始注意到「體驗大本未發」的重要性。在不懈的努力下，朱子於乾道二年（1166，朱子 37 歲）悟得了「中和」之旨，

史稱「中和舊說」或「丙戌之悟」³。朱子在〈中和舊說序〉中描述了這次體道的情況。

余蚤從延平先生學，受《中庸》之書，求喜怒哀樂未發之旨未達，而先生沒。余竊自悼其不敏，若窮人之無歸。聞張欽夫得衡山胡氏學，則往從而問焉。欽夫告余以所聞，余亦未之省也，退而沉思，殆忘寢食。一日，喟然歎曰：「人自嬰兒以至老死，雖語默動靜之不同，然其大體，莫非已發，特其未發者為未嘗發爾。」自此不復有疑，以為《中庸》之旨果不外乎此矣。後得胡氏書，有與曾吉父論未發之旨者，其論又適與余意合，用是益自信。⁴

這表明，朱子之所以能在「中和」問題上有所突破是受到湖湘學派的啟發，進而對已發未發有了新的理解，即「人自嬰兒以至老死，雖語默動靜之不同，然其大體，莫非已發，特其未發者為未嘗發爾」。這就說人自出生至死亡心無時不處於已發狀態，而未發則是一個寂然不動的「未嘗發爾」。

朱子對已發未發等問題的理解主要在「中和舊說四書」中。第一書〈與張欽夫〉(三)⁵言：

³ 學界對「中和舊說」確立的具體時間有不同意見。清人王懋竑（參見氏著《朱熹年譜·朱子年譜考異卷之一》，頁302-305）、夏忻（參見氏著《述朱質疑》卷3）和今人牟宗三（參見氏著《心體與性體》下冊）（1999：67-105）、陳來（參見氏著《朱子哲學研究》）（2000：166-170）、東景南（參見氏著《朱熹年譜長編》增訂本卷上）（2014：355-359）等認為是乾道二年丙戌，即1166年。而今人錢穆（參見氏著《朱子新學案》第二冊）（2011：257-272）、劉述先（參見氏著《朱子哲學思想的發展與完成》）（1995：79-96）則認為是乾道四年戊子，即1168年。本文從王懋竑、牟宗三等人之觀點。

⁴ 〈中和舊說序〉，《晦庵先生朱文公文集》卷75，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》修訂本第24冊，頁3634-3635。後文引《晦庵先生朱文公文集》皆簡稱《文集》，並皆參照此版本，標點略有改動。

⁵ 由於朱子給張栻的書信有時用「〈答張敬夫〉」，有時用「〈答張欽夫〉」，有時用「〈與張欽夫〉」，有時又用「〈問張敬夫〉」，故序數之法多有不同。有的分開計算，即把「〈答張敬夫〉」歸為一類，把「〈答張欽夫〉」歸為一類，把「〈與張欽夫〉」歸為一類，把「〈問張敬夫〉」歸為一類；有的合併計算，即把答張栻之書信統歸為一類。本文採取合併計算的方法，請讀者自行

人自有生即有知識，事物交來，應接不暇，念念遷革，以至於死，其間初無頃刻停息，舉世皆然也。然聖賢之言，則有所謂未發之中、寂然不動者。夫豈以日用流行者為已發，而指夫暫而休息、不與事物之際為未發時耶？嘗試以此求之，則泯然無覺之中，邪暗鬱塞，似非虛明應物之體；而幾微之際，一有覺焉，則又便為已發，而非寂然之謂。蓋愈求而愈不可見，於是退而驗之於日用之間，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。夫豈別有一物，限於一時、拘於一處，而可以謂之中哉？然則天理本真，隨處發見，不少停息者，其體用固如是，而豈物欲之私所能壅遏而梏亡之哉！故雖汨於物欲流蕩之中，而其良心萌蘖，亦未嘗不因事而發見。學者於是致察而操存之，則庶乎可以貫大本達道之全體而復其初矣。不能致察，使梏之反復，至於夜氣不足以存，而陷於禽獸，則誰之罪哉？周子曰：「五行，一陰陽也；陰陽，一太極也；太極，本無極也。」其論至誠，則曰：「靜無而動有。」程子曰：「未發之前更如何求？只平日涵養便是。」又曰：「善觀者，卻於已發之際觀之。」二先生之說如此，亦足以驗大本之無所不在、良心之未嘗不發矣。⁶

辨別。而關於「中和舊說四書」的先後順序，學術界的意見並不一致。一種觀點認為四書的先後順序為：〈與張欽夫〉(三)為先，其次依次是〈答張敬夫〉(三十五)、〈與張欽夫〉(四)、〈答張敬夫〉(三十四)。持此觀點的以牟宗三(參見氏著《心體與性體》下冊)(1999:67-105)和陳來(參見氏著《朱子哲學研究》)(2000:160-170)為代表。一種觀點認為四書的先後順序是：〈與張欽夫〉(三)、〈與張欽夫〉(四)、〈答張敬夫〉(三十四)、〈答張敬夫〉(三十五)。持此觀點的以錢穆(參見氏著《朱子新學案》第二冊)(2011:232-239)、劉述先(參見氏著《朱子哲學思想的發展與完成》)(1995:81-87)、東景南(參見氏著《朱熹年譜長編》增訂本卷上)(2014:355-359)為代表。本文採牟宗三和陳來之說。

⁶ 〈與張欽夫〉(三)，《文集》卷30，頁1315-1316。

從這封信中，我們可以發現，朱子對已發未發著實進行了一番艱苦的探索。朱子認為「人自有生，即有知識，事物交來，應接不暇，念念遷革，以至於死，其間初無頃刻停息。」這就是說人之心實際表現出來的是無時無刻不在應接事物，而無頃刻停息。於是朱子就有了個很大的疑問：既然人之心無頃刻停息，那麼聖賢所謂的「未發之中、寂然不動者」又在哪裡呢？這是困擾朱子的一個重要問題。

正是由於朱子認為人之心無頃刻停息，故其對以「日用流行者為已發，而指夫暫而休息、不與事物之際為未發」的觀點表示懷疑，但他還是嘗試以這種方式來求已發未發，最終卻無所得。所謂「日用流行者為已發，而指夫暫而休息、不與事物之際為未發」即是以心之喜怒哀樂、思慮營為發動與否來區分已發未發。而以心之喜怒哀樂、思慮營為發動與否來區分已發未發則是以經驗現象中表現為時間先後的實然之心的動靜寂感來作為劃分標準。而實然之心表現出來的是無時無刻不在應接事物，無頃刻停息，不會有一個未發之時段。這顯然是一個矛盾。朱子又是如何突破這個矛盾的呢？朱子是通過轉化思維方式來解決這個矛盾的。具體說來，朱子突破了「日用流行者為已發，而指夫暫而休息、不與事物之際為未發」這一已經停留在他心中的思維方式對他的桎梏，轉而以體用思維方式來區分已發未發。⁷而促使朱子下定決心以體用思維方

⁷ 事實上，朱子早在從學李侗時即已經表現出用體用思維來處理已發未發的傾向。《延平答問》：「某中間所舉《中庸》始終之說，元晦以謂『肫肫其仁、淵淵其淵、浩浩其天』即全體是未發底道理，惟聖人盡性自然。若如此看，即於全體何處不是此氣象，第恐無甚氣味爾。某竊以謂『肫肫其仁』以下三句，乃是體認到此達天德之效處，就喜怒哀樂未發處存養，至見此氣象，盡有地位也。」（《延平答問》辛巳十月十日書，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》修訂本第13冊，頁330）把「肫肫其仁、淵淵其淵、浩浩其天」看作是「未發底道理」，也就是把「未發」看作是現象背後之超越存在之理。這實已顯端倪：朱子是以體用思維來處理已發未發，未發是體，已發是用。這也是朱子對那種以表現為時間先後的實然之心的動靜寂感來區分已發未發的方式始終不能融釋的一個重要原因。另外，朱子在「舊說」時期之所以會用體用思慮來處理已發未發顯然是受到其在從學李侗時從李侗那裡學到的「理一分殊」思想的影響，因為「理一分殊」體現的就是體用思維。

式來區分已發未發的一個重要原因是他從程頤「凡言心者，皆指已發」⁸ 這句話中確信了自己所體會到的人之心無頃刻停息的觀點。所謂「凡言心者，皆指已發」指心永遠處於一種活動狀態，只要生命存在就不可能停息，也就是朱子所說的「人自有生，即有知識，事物交來，應接不暇，念念遷革，以至於死，其間初無頃刻停息。」及〈中和舊說序〉中所說的「人自嬰兒以至老死，雖語默動靜之不同，然其大體，莫非已發。」既然心永遠處於已發狀態，故未發就不可能是心了。那麼，未發又是什麼呢？朱子認為未發就是已發後面的「寂然之本體」，也就是所謂的「天命流行、生生不已之機」。朱子此時對自己關於未發的這一體悟頗為自信，故其言「所謂未發，如是而已。夫豈別有一物，限於一時、拘於一處，而可以謂之中哉。」總之，朱子此時是用體用思維來解釋已發未發，認為未發是體，是「天命流行、生生不已之機」，已發是用，是心。

這封信的後半部分，朱子把問題轉向了工夫論。從「學者於是致察而操存之，則庶乎可以貫大本達道之全體而復其初矣。」可知，朱子採納了湖湘學派的「先察識後涵養」的工夫。在朱子看來，既然已發未發

⁸ 朱子後來在〈與湖南諸公論中和第一書〉中指出了自己受程頤「凡言心者，皆指已發」的影響而肯定「心為已發」。其言：「《中庸》未發、已發之義，前此認得此心流行之體，又因程子『凡言心者，皆指已發而言』，遂目心為已發，性為未發。」（《文集》卷 64，頁 3130）《河南程氏遺書》有：「蘇季明問：……喜怒哀樂未發之前求中，可否？曰：不可。既思於喜怒哀樂未發之前求之，又卻是思也。既思即是已發。思與喜怒哀樂一般。才發便謂之和，不可謂之中也。」（《河南程氏遺書》卷 18，收入王孝魚點校，《二程集》，頁 200）可見，在程頤看來，既然思慮萌動與否是劃分未發已發的標準，那麼，當人產生求喜怒哀樂未發之前之中的意念時，心就已經發動而表現為已發狀態了；即使求之有所得，所求得的只是「和」，而不是「中」了。由此，程頤認為赤子之心亦是已發。〈與呂大臨論中書〉言：「先生曰：『喜怒哀樂未發謂之中。赤子之心，發而未遠於中，便謂之中，是不識大本也。』」（《河南程氏文集》卷 9，《二程集》，頁 607）但後來程頤修正了此觀點，承認心兼體用，心既有「既然不動」的狀態，也有「感而遂通」的狀態。〈與呂大臨論中書〉言：「先生曰：……凡言心者，指已發而言，此固未當。心一也，有指體而言者，（既然不動是也。）有指用而言者，（感而遂通天下之故是也。）惟觀其所見如何耳。」（《河南程氏文集》卷 9，《二程集》，頁 609）當然，在後來的「中和新說」中朱子又否定了自己的觀點，並認為程頤的「凡言心者，皆指已發」只是一時之語，未定之論。

是體用關係，那麼作為未發的「天命流行、生生不已之機」必然會「隨處發見，不少停息」，隨時隨地顯現出來。這種顯現就表現為人之「良心萌蘖」，人之良心不會因私欲的遮蔽而消失，而是「因事而發見」。如此，工夫的入手處就在人的「良心萌蘖」處。當「良心萌蘖」之時，如施以察識工夫，就可以獲知此良心本體，也就是朱子所說的「寂然之本體」。而一旦知此良心本體，就可以施以存養之功，以保持此良心本體永遠安立在人心之中。這就是「先察識後涵養」之工夫。

上述第一書中，朱子把未發界定為「寂然之本體」，認為其內容就是「天命流行、生生不已之機」，但這種解釋並沒有像「已發是心」那樣明確地指出未發是什麼。在第二書中朱子則對未發進行了明確地界定。〈答張敬夫〉（三十五）言：

前書所稟寂然未發之旨、良心發見之端，自以為有小異於疇昔偏滯之見，但其間語病尚多，未為精切。比遣書後，累日潛玩，其於實體似益精明。因復取凡聖賢之書以及近世諸老先生之遺語，讀而驗之，則又無一不合。蓋平日所疑而未白者，今皆不待安排，往往自見灑落處。始竊自信，以為天下之理果在是，而致知格物、居敬精義之功，自是其有所施之矣。聖賢方策，豈欺我哉！蓋通天下只是一個天機活物，流行發用，無間容息。據其已發者而指其未發者，則已發者人心，而凡未發者皆其性也，亦無一物而不備矣。夫豈別有一物，拘於一時、限於一處而名之哉？即夫日用之間，渾然全體，如川流之不息、天運之不窮耳。此所以體用、精粗、動靜、本末洞然無一毫之間，而鳶飛魚躍，觸處朗然也。存者存此而已，養者養此而已。「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。」從前是做多少安排，頓著處。今覺得如水到船浮，

解維正柁而沿洄上下，惟意所適矣，豈不易哉！始信明道所謂「未嘗致纖毫之力」者，真不浪語。⁹

此書是對上一書的進一步解釋和完善。較之於前一書，朱子指出「凡未發者皆其性也」，明確把「寂然之本體」界定為「性」。而所謂「天下只是一個天機活物，流行發用，無間容息」也就是前書所說的「天命流行、生生不已之機」。這也表明，此時的朱子有著強烈的宇宙本體論興趣，皆以生生大化的流行義來定義天道性命，試圖為人事和自然現象找到一個存在和價值的根源。本來《中庸》是以喜怒哀樂之情感的動靜來講已發未發，經過朱子的改造，變成了以性與心的體用關係為中心來講已發未發——性為體，為未發；心為用，為已發。¹⁰既然未發是體，已發是用，而體用一源，顯微無間，所以未發之性不會「別有一物，拘於一時、限於一處」，而是時時刻刻流行蘊含在已發之心中；因此，在工夫上，就不必專意於通過默坐澄心的方式以體悟天道性命，而完全可以在日用流行中察識到天道性命本體，進而再加以存養。朱子所謂「存者存此而已，養者養此而已」正是此意。

在第三書中朱子進一步就已發未發問題與張栻進行了討論。〈與張欽夫〉（四）言：

前書所扣，正恐未得端的，所以求正。茲辱誨諭，乃知尚有認為兩物之蔽，深所欲聞，幸甚幸甚。當時乍見此理，言之惟恐不親切分明，故有指東畫西、張惶走作之態。自今觀之，只一念間已

⁹ 〈答張敬夫〉（三十五），《文集》卷32，頁1393-1394。

¹⁰ 陳來指出：「在中和舊說中朱熹實質上把『未發』『已發』當做與『體』『用』相當的一對範疇來處理心性論，這與《中庸》的作者從情感發作的前後定義『未發』『已發』的意義完全不同。」（2000：165）而錢穆認為，在「中和舊說」時期，「《中庸》未發、已發本指內外言，而朱子改為先後言。」（2011：236）本文從陳來之說。

具此體用，發者方往，而未發者方來，了無間斷隔截處，夫豈別有物可指而名之哉？然天理無窮，而人之所見有遠近深淺之不一，不審如此見得又果無差否？更望一言垂教，幸幸。

所論龜山《中庸》可疑處，鄙意近亦謂然。又如所謂「學者於喜怒哀樂未發之際以心驗之，則中之體自見」，亦未為盡善。大抵此事渾然，無分段時節先後之可言。今著一「時」字、一「際」字，便是病痛。當時只云寂然不動之體，又不知如何。《語錄》亦嘗疑一處說存養於未發之時一句，及問者謂當中之時，耳目無所見聞，而答語殊不痛快，不知左右所疑是此處否？更望指誨也。向見所著《中論》有云：「未發之前，心妙乎性；既發，則性行乎心之用矣。」於此竊亦有疑。蓋性無時不行乎心之用，但不妨常有未行乎用之性耳。今下一「前」字，亦未有前後隔截氣象，如何如何？熟玩《中庸》，只消著一「未」字，便是活處。此豈有一息停住時耶？只是來得無窮，便常有個未發底耳。若無此物，則天命有已時，生物有盡處，氣化斷絕，有古無今久矣。此所謂天下之大本，若不真的見得，亦無揣摩處也。¹¹

從信中的內容可知，張栻認為朱子的「未發為性，已發為心」有把心與性兩分之蔽。朱子則對張栻的質疑進行了自我辯護，反而認為張栻的「未發之前，心妙乎性；既發，則性行乎心之用矣。」有把心性兩分之嫌。在朱子看來，「只一念間已具此體用，發者方往，而未發者方來，了無間斷隔截處。」也就是說，心之功用發動之時，即體即用，作為天命流行之體的本體之性必然顯示在表現為發用流行的現象之心中，現象之心就是本體之性的外在表現。所謂「性無時不行乎心之用，但不妨常有未行

¹¹ 〈與張欽夫〉(四)，《文集》卷30，頁1316-1317。

乎用之性。」即是強調作為本體的性與作為現象的心是不即不離的關係。朱子顯然是用「體用一源，顯微無間」的體用論來解釋心與性無有間斷。朱子進而指出，像楊時所謂的「學者於喜怒哀樂未發之際以心驗之，則中之體自見。」等以「際」「時」來區分已發未發的做法才是不圓融的表現。而對於張栻的「未發之前，心妙乎性；既發，則性行乎心之用矣。」之說，朱子亦提出批評，認為一個「前」字即有過於執著前後之分之弊，隔斷了生化流行之氣象。朱子實要強調，已發未發不是時間上的先後關係，而是體用的關係；其目的是要證明用體用的方法來分判已發未發更好，不會產生「間斷隔截」的弊病。

朱子後來對「中和舊說」進行反省時，認為第三書「所論尤乖戾」。¹²然而，朱子並沒有繼續解釋為何第三書「所論尤乖戾」。雖然如此，我們仍可以從第四書中分析出「乖戾」之所指。第四書〈答張敬夫〉（三十四）言：

誨諭曲折數條，始皆不能無疑，既而思之，則或疑或信而不能相通。近深思之，乃知只是一處不透，所以觸處窒礙。雖或考索強通，終是不該貫。偶卻見得所以然者，輒俱陳之，以卜是否。大抵日前所見、累書所陳者，只是儻侗地見得個大本達道底影像，便執認以為是了，卻於「致中和」一句全不曾入思議，所以累蒙教告以求仁之為急，而自覺殊無立腳下工夫處。蓋只見得個直截根源傾湫倒海底氣象，日間但覺為大化所驅，如在洪濤巨浪之中，不容少頃停泊。蓋其所見一向如是，以故應事接物處但覺粗厲勇果增倍於前，而寬裕雍容之氣略無毫髮。雖竊病之，而不知其所自來也。而今而後，乃知浩浩大化之中，一家自有一個安宅，正

¹² 〈與張欽夫〉（四），《文集》卷30，頁1316。

是自家安身立命、主宰知覺處，所以立大本、行達道之樞要。所謂「體用一源，顯微無間」者，乃在於此。而前此方往方來之說，正是手忙足亂，無著身處。道邇求遠，乃至於是，亦可笑矣。¹³

從這封書信中我們可以清楚地發現，朱子已經開始從工夫論和心性論兩個方面反省自己此前所悟。從第三封書信中，我們可以感覺到當時的朱子完全沉浸在用體用模式來處理已發未發之中，似乎忘記了尋找到一套「致中和」的工夫才是探索「中和」問題的落腳點。從「大抵日前所見、累書所陳者，只是僮侗地見得個大本達道底影像，便執認以為是了，卻於『致中和』一句全不曾入思議，所以累蒙教告以求仁之為急，而自覺殊無立腳下工夫處。」可知，在張栻的「以求仁之為急」的告誡下，朱子意識到自己此前只把注意力放在對未發之性的體悟上，而忽略了「致中和」這個工夫論問題，此前對「中和」問題的理解導致「無立腳下工夫處」。那麼，如何理解朱子所謂的「無立腳下工夫處」呢？我們知道，朱子在第一書和第二書中就已經提出了「先察識後涵養」的工夫進路，主張在已發之時先察識「良心」，然後再存養此「良心」。由此可見，朱子此時對心的理解主要著眼於表現為天理本真的道德本心，而沒有顧及到人在現實生活中實際存在的表現為喜怒哀樂和思慮營為的實然之心。這表明，朱子此時只是把人當作一個理想的抽象之物來看待，並沒有考慮到先天氣稟之雜對人的存在的影響，也就是沒有認識到人在現實中實際具有只是氣質之性。¹⁴在現實生活中，誰也無法保證自己因事而發見

¹³ 〈答張敬夫〉(三十四)，《文集》卷 32，頁 1392-1393。

¹⁴ 需要指出的是，人先天具有的氣稟之雜和後天物欲之弊對人的影響是兩個不同的問題。朱子此時只注意到後天物欲之弊對人察識良心的影響，而沒有注意到人先天具有的氣稟之雜對人察識良心的影響。在〈與張欽夫〉(三)中，朱子就言道：「然則天理本真，隨處發見，不少停息者，其體用固如是，而豈物欲之私所能壅遏而梏亡之哉！故雖汨於物欲流蕩之中，而其良心萌蘖，亦未嘗不因事而發見。」（《文集》卷 30，頁 1316）可見，朱子認識到雖然物欲

都是「良心萌蘖」。事實是，大部分人由於受先天稟賦之影響，往往無法因事而見天理良心，反而容易認私欲為天理。因此，這種「先察識後涵養」的工夫進路只適合於那些資質稟賦較高之人，而對於一般之人並不適用。所以，「先察識後涵養」的工夫進路不具有普遍性。朱子後來十分注重人的氣質之性也正是源於此次反省。朱子此時對此前工夫的反省正如唐君毅所說：「此中之病根所在，則亦正不外人原有氣稟物欲之雜於氣之鼓動之中，與天命流行，生生不息之機，可俱起俱行……。則人欲致中而致和，必須於事物未至時，先有以自去其緣於氣稟物欲之雜而來之紛紛膠擾，然後可以言發而不乖之和亦明矣。此則正為朱子之悔悟之核心所在也。」（唐君毅，2005：370）正是考慮到氣稟之雜對人的影響，朱子在後來的「新說」中就十分強調用未發涵養的工夫來對治此氣稟之雜。

在這裡，朱子還指出了由於未以「致中和」工夫為落腳點而導致的心性論上的問題——「只是儻侗地見得個大本達道底影像」。什麼是「只是儻侗地見得個大本達道底影像」呢？我們知道，當朱子把「通天下只是一個生機活物」的「生生不已之機」確定為性時，其目的是要為人和萬物確立起存在和價值的根源。雖然朱子一再強調此「生生不已之機」之性無時不行乎心之用而表現為良心萌蘖；但是，無論朱子怎樣強調「未發之性」與「已發之心」之間如何渾然無間斷，用體用關係來處理已發未發必然導致心與性在人身上始終是兩個異質層面的東西，性是形上的超越本體，心是經驗中的現象，性只是性，心只是心，心與性是分成兩節的。¹⁵在第三書中，張栻認為朱子有「兩物之蔽」正是對此而發。因

之弊能對人之察識良心產生影響，但物欲之私並不能使良心悞亡，人亦能於物欲之中見良心之萌蘖。

¹⁵ 金春峰指出：「說性是未發，心是已發，就把心性割裂了。」（1998：54）筆者進一步認為，「舊說」時期朱子乃是混說心與性，認為「性」即是道德本心之「良心」，或者說道德本心

此，可以說此時的朱子把注意力集中在為人尋找一個形而上的存在和價值根據，這個根據就是「天命本真」之性理，而忽略了此「天命本真」之性理與人的關係，也就是只注意到了性理在天的一面，而忽視了性理在人的一面。因此，朱子感歎「只見得個直截根源傾瀉海底氣象，日間但覺為大化所驅，如在洪濤巨浪之中，不容少頃停泊。」而所謂「而今而後，乃知浩浩大化之中，一家自有一個安宅，正是自家安身立命、主宰知覺處，所以立大本、行達道之樞要。」正是朱子告誡自己不能只注意到性理的形而上的超越一面，亦要認識到性理必須落實在人身上，也就是「一家自有一個安宅」。所以，這封書信中的「而今而後，乃知浩浩大化之中，一家自有一個安宅……所謂『體用一源，顯微無間』者，乃在於此。而前此方往方來之說，正是手忙足亂，無著身處。道邇求遠，

之「良心」即是「性」。此混說表現在朱子對「天命流行、生生不已之機」的理解上。朱子似乎一方面認為「天命流行、生生不已之機」是性，一方面又認為「天命流行、生生不已之機」是道德本心。在「舊說」第一書中，朱子指出所謂的未發即是「天命流行、生生不已之機」、「天理本真」，但他並沒有明確指出「天命流行、生生不已之機」、「天理本真」是什麼。如果按照「舊說」時期「性體心用」的思想，則此「天命流行、生生不已之機」、「天理本真」應當是指性。朱子在「舊說」第二書中亦明確指出此未發之「天命流行、生生不已之機」、「天理本真」是性。然而，在第一書中朱子又言：「故雖汨於物欲流蕩之中，而其良心萌蘖，亦未嘗不因事而發見」、「二先生之說如此，亦足以驗大本之無所不在、良心之未嘗不發矣」。由此可知，朱子似乎又認為此「天命流行、生生不已之機」、「天理本真」就是人之「良心」。雖然在第二書、第三書中朱子都是強調未發為性，且第二書開頭即說「前書所稟寂然未發之旨、良心發見之端，自以為有小異於疇昔偏滯之見，但其間語病尚多，未為精切」，但這並不表明朱子後面否定良心本體之說，因為只要朱子堅持「良心萌蘖」之察識工夫，他就必然要肯定存在一個超越的道德本心。所以，朱子的已發未發似乎既可以理解為作為道德本心的良心時時刻刻發用流行在表現為喜怒哀樂、思慮營為的實然之心中，又可以理解為本體之天命之性時時刻刻發用流行而行乎心之用。對朱子而言，雖然其強調的是後一種理解，但他實際所言的卻是前一種理解。而在「新說」中，朱子的「心統性情」之說則理順了心性之間的關係。與「性體心用」之說相比，「心統性情」之說蘊含的一個重要的理論轉變就是，朱子不再把心與性割裂為二，而是把性與情統一於心上，認為性是心之體，情是心之用，而心就是一個標誌著作為心之體的性顯發為作為心之用的情的過程。「心統性情」並不是說心、性、情分別是三個獨立的實體，而且心還能超越地統攝著性和情，而是指作為心之體的性展現為作為心之用的情的過程就是心。如此處理就避免了「舊說」中混說心與性的弊病，心性之間的關係就非常清晰明了了。朱子的「心統性情」之說可參閱藤井倫明（2011：ch 6）。

乃至於是，亦可笑矣。」正是朱子的自我反省之語。所謂「『體用一源，顯微無間』者，乃在於此。而前此方往方來之說，正是手忙足亂，無著身處。」透顯出的意思是真正的體用一源乃是要確保自家「安宅」能挺立起來，即不僅要體會到性之在天的一面，也要體會到性之在人的一面。此中也透露出朱子認為此前體悟出的「未發為性、已發為心，性體心用」不是真正的體用一源，而此前所謂的「只一念間已具此體用，發者方往，而未發者方來，了無間斷隔截處。」亦不是真正的方往方來之說，而是把性與心割裂為二。在後來的「中和新說」中，朱子一再強調「此心寂然不動之體，而天命之性當體具焉。」¹⁶、「心體流行，寂然不動之處，而天命之性體段具焉。」¹⁷此即是指出人人具有天命之性理，此天命之性理又為心所統攝。而此正是針對「舊說」而發，表明性不僅具有超越性，亦落實在人心之中，性為心之理。在〈仁說〉中，當朱子強調仁不僅是「愛之理」也是「心之德」時，其用心之一也是指出仁不僅有在天的一面，也有在人的一面。

總之，在「中和舊說」期間，朱子通過艱苦地探析，找到一條「先察識後涵養」以達至「中和」之境的工夫進路。應該說，任何一套工夫體系只要做到極致都可以使人通向聖賢之境。那麼，為什麼朱子最終卻感覺到「無立腳下工夫處」呢？我們知道，朱子所關注的不是幾個人成聖成賢，而是希望所有人都能從事儒家為己之學，成就君子人格。而「先察識後涵養」的工夫進路沒有注意到先天稟賦對人的影響，因此並不適合多數之普通人，而只適合少數天資稟賦較高之人。對於普通人來說，於氣稟遮蔽和物欲流蕩中見得良心萌蘖並不是一件容易的事情。所以，從某種意義上說，「中和舊說」期間，朱子脫離了人在現實生活中的具體

¹⁶ 〈與湖南諸公論中和第一書〉，《文集》卷 64，頁 3130。

¹⁷ 〈已發未發說〉，《文集》卷 67，頁 3267。

實際，而只是在理論上抽象地談論工夫。因此，找到一條廣泛適用於普通人的工夫進路成為了朱子必須面對的新問題。此後，帶著這個問題，朱子又開始了新的思索。

叁、「中和新說」時期

「中和舊說」提出以後，朱子於乾道三年（1167，朱子 38 歲）秋赴長沙拜訪張栻。此次湖湘之行，朱子對湖湘學派的「察識仁體」工夫有了深入的了解，發現他們所謂的「察識」不是於分殊上即物求理，而是懸空體悟，有「以心察心」、「以覺識仁」之弊。正是有見於湖湘學派在「察識」上的弊端，朱子進一步對「先察識後涵養」的工夫進路進行了反思。另外，朱子自赴長沙拜訪張栻歸來以後便開始整理校定二程之書。這項工作促使朱子開始全面研讀二程著作，使得其能深入掌握二程的思想，這也為「中和新說」的提出準備了條件。

正是有了這些準備工作，朱子於乾道五年（1169，朱子 40 歲）春提出了「中和新說」。「中和新說」主要體現在〈已發未發說〉、〈與湖南諸公論中和第一書〉及〈答張欽夫〉（四十九）三篇文章中。一般認為，〈已發未發說〉是〈與湖南諸公論中和第一書〉的草稿，而〈答張欽夫〉（四十九）則是「中和新說」之定論。（牟宗三，1999：134）

朱子在〈中和舊說序〉中亦追述了「中和新說」提出的心路歷程。其言：

乾道己丑之春，為友人蔡季通言之，問辨之際，予忽自疑。斯理也，雖吾之所默識，然亦未有不可以告人者。今析之如此其紛糾而難明也，聽之如此其冥迷而難喻也，意者乾坤易簡之理，人心

所同然者，殆不如是；而程子之言出其門人高弟之手，亦不應一切謬誤，以至於此。然則予之所自信者，其無乃反自誤乎？則復取程氏書，虛心憑氣而徐讀之，未及數行，凍解冰釋，然後知情性之本然、聖賢之微旨，其平正明白乃如此。而前日讀之不詳，妄生穿穴，凡所辛苦而僅得之者，適足以自誤而已。至於推類究極，反求諸身，則又見其為害之大，蓋不但名言之失而已也。於是又竊自懼，亟以書報欽夫及嘗同為此論者。惟欽夫復書深以為然，其餘則或信或疑，或至於今累年而未定也。夫忽近求遠，厭常喜新，其弊乃至於此，可不戒哉！暇日料檢故書，得當時往還書稿一編，輒序其所以，而題之曰「中和舊說」，蓋所以深懲前日之病，亦使有志於學者讀之，因子之可戒而知所戒也。¹⁸

可見，在乾道五年（1169）春，朱子在與蔡季通問辨之際，更加懷疑「舊說」對已發未發理解存在不少問題，但又感覺「程子之言出其門人高弟之手，亦不應一切謬誤」。於是，朱子「復取程氏書，虛心憑氣而徐讀之」，結果「未及數行，凍解冰釋」。那麼，朱子在讀書中發現了什麼呢？考《二程集》，朱子讀的程子之書當指〈與呂大臨論中書〉中「先生曰：……凡言心者指已發而言，此固未當。心一也。有指體而言者，（既然不動是也。）有指用而言者，（感而遂通天下之故是也。）惟觀其所見如何耳。」¹⁹處。朱子發現程頤所謂的「心者指已發而言」只是一時之言，並不是最終定論。朱子遂將對「中和」問題新的體悟寫成文章，並寄給張栻等人。朱子寄給張栻等人的文章當是〈與湖南諸公論中和第一書〉及〈答張欽夫〉（四十九）。

¹⁸ 〈中和舊說序〉，《文集》卷 75，頁 3624-3625。

¹⁹ 〈與呂大臨論中書〉，《河南程氏文集》卷 9，《二程集》，頁 609。

由於〈已發未發說〉是〈與湖南諸公論中和第一書〉的草稿，所以此處以〈與湖南諸公論中和第一書〉為主展開論述，同時參照〈已發未發說〉中相關內容。〈與湖南諸公論中和第一書〉言：

《中庸》未發、已發之義，前此認得此心流行之體，又因程子「凡言心者，皆指已發而言」，遂目心為已發、性為未發。然觀程子之書，多所不合。因復思之，乃知前日之說，非惟心性之名命之不當，而日用工夫全無本領，蓋所失者，不但文義之間而已。按《文集》、《遺書》諸說，似皆以思慮未萌、事物未至之時，為喜怒哀樂之未發。當此之時，即是此心寂然不動之體，而天命之性，當體具焉；以其無過不失，不偏不倚，故謂之中。及其感而遂通天下之故，則喜怒哀樂之性發焉，而心之用可見；以其無不中節，無所乖戾，故謂之和。此則人心之正，而情性之德然也。然未發之前不可尋覓，已覺之後不容安排，但平日莊敬涵養之功至，而無人欲之私以亂之，則其未發也，鏡明水止，而其發也，無不中節矣。此是日用本領工夫。至於隨事省察，即物推明，亦必以是為本。而於已發之際觀之，則其具於未發之前者，固可默識。故程子之答蘇季明，反復論辯，極於詳密，而卒之不過以敬為言。又曰：「敬而無失，即所謂中。」又曰：「人道莫如敬，未有致知而不在敬者。」又曰：「涵養須是敬，進學則在致知。」蓋為此也。

向來講論思索，直以心為已發，而日用工夫，亦止以察識端倪為最初下手處，以故闕卻平日涵養一段工夫，使人胸中擾擾，無深潛純一之味，而其發之言語事為之處，亦常急迫浮露，無復雍容深厚之風。蓋所見一差，其害乃至於此，不可以不審也。程子所

謂「凡言心者，皆指已發而言」，此乃指赤子之心而言，而謂「凡言心者」，則其為說之誤，故又自以為未當，而復正之。固不可以執其已改之言，而盡疑諸說之誤；又不可遂以為未當，而不究其所指之殊也。不審諸君子以為如何？²⁰

應該說，朱子的「中和新說」之所以能取得突破，關鍵是對已發未發的重新理解，這從前面關於〈中和舊說序〉的分析和用「已發未發」來命名〈已發未發說〉即可證明。此文一開頭朱子就指出，「中和舊說」是因受程頤「凡言心者，皆指已發而言」的影響，而認為「心為已發、性為未發」不僅導致「心性之名命之不當」，而且導致「日用工夫全無本領」。此時，朱子則指出，「凡言心者，皆指已發而言」只是程頤一時之言，程頤後面已改之。在〈已發未發說〉中，朱子還對程頤言「凡言心者，皆指已發而言」的著意點進行了解釋，其言：「程子所謂『凡言心者，皆指已發而言』，此卻指心體流行而言，非謂事物思慮之交也。」²¹可見，朱子認為程頤言心屬已發是從「心體流行」上而言的，而不是著眼於「事物思慮之交」上。所謂「心體流行」是強調心之本體的流行發用是不會停止的，所謂「事物思慮之交」是指在日用生活中心之流行發用會因與事物接觸與否而有已發未發的狀態之別。基於這種理解，朱子拋棄了「舊說」以體用思維模式來區分已發未發的做法，而直接從具體的經驗現象來區分已發未發，把未發理解為心之「思慮未萌、事物未至」的狀態。既然未發是心之「思慮未萌、事物未至」的狀態，那麼已發顯然是心之「思慮已萌、事物交至」的狀態。此種界定已發未發的方式顯然是認為已發未發都要在「心」上來劃分。如此，已發未發就是同一個層次的問

²⁰ 〈與湖南諸公論中和第一書〉，《文集》卷 64，頁 3130-3131。

²¹ 〈已發未發說〉，《文集》卷 67，頁 3268。

題了，也就不存在「舊說」所謂的「間斷隔截」之蔽了。而從「事物思慮之交」來區分已發未發，實質是以表現為時間先後的實然之心的動靜寂感來作為區分標準，應該說這種區分標準是符合《中庸》原意的。²²事實上，朱子此時亦強調對已發未發的理解要符合《中庸》本義，這從〈已發未發說〉中朱子言「程子所謂『凡言心者，皆指已發而言』，此卻指心體流行而言，非謂事物、思慮之交也。然與《中庸》本文不合，故以為未當而復正之。」即可看出。需要強調的是，當朱子講已發未發都是指心，且要於經驗現象中來體認心性之運行時，其就不是用體用思維模式來分析問題，而是用《周易》的「易—道—神」的思維方式來說明事物在經驗現象中的運行發動。²³所謂「易—道—神」之思維方式是把心（心性情）當做經驗現象中的功能系統來看待，而不是當做形而上的超越本體或寂然不動的實體。而用「易—道—神」的思維方式來分析心之運行發動正表明朱子是著眼於日常生活中人的具體的實踐踐履，而不再僅作純理論上的思考。這也保證了「中和新說」所提出的工夫不會再有「日用工夫全無本領」的弊病。

與「舊說」著眼於「天命流行、生生不已之機」的道德本心來論說不同，「新說」既然是著眼於現實生活中具體的人來立論，那麼「新說」必然是把心放在具體的經驗現象中來看待。當然，朱子不會只看到心在

²² 當然，朱子以思慮萌發與否來區分「已發」「未發」與《中庸》以喜怒哀樂之七情來區分「已發」「未發」還是有一定差別的，但正如陳來所說：「就七情本身來說，作為情感活動的外在方式也常常以某種具體思維為內容，沒有任何內容的純粹喜怒哀樂是不存在的。」（陳來，2000：210）這就是說，思慮和喜怒哀樂等情感是形式與內容的關係，兩者之間是密不可分的。

²³ 《北溪字義·心》言：「程子曰：『上天之載，無聲無臭，其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神。』此處是言天之心性情。所謂易便是心，道便是性，神便是情。所謂體者，非體用之體，乃其形狀模樣恁地。易是陰陽變化，合理與氣說。」（陳淳，《北溪字義》卷上）此外，陳來（2003）亦對朱子以「易—道—神」的思維方式來言心性情三者之間的關係進行了詳細闡述。

現象中發用的一面，其也認識到心必有其內在本質的一面。在「新說」中，朱子不再用體用思維來處理已發未發之間的關係，而是用在處理心與性、情關係上，他對心作了體和用的區分，認為心既有體，也有用，提出了「心之體為性、心之用為情、心主乎性情」的心性論。²⁴朱子的這一思想集中體現在「思慮未萌、事物未至之時，為喜怒哀樂之未發。當此之時，即是此心寂然不動之體，而天命之性當體具焉；以其無過不失，不偏不倚，故謂之中。及其感而遂通天下之故，則喜怒哀樂之性發焉，而心之用可見；以其無不中節，無所乖戾，故謂之和。」這段話中。心之體是心之思慮未萌的未發之時，此時人稟有天命之性，所謂「中」則是描述心之未發時本具天命之性的無過不失、不偏不倚的狀態。心之用是心之思慮已萌的已發之時，此時天命之性顯發為喜怒哀樂之情，所謂「和」則是描述心之已發時所表現出的喜怒哀樂和思慮營為無不中節、無所乖戾的狀態。簡單地說，性為心之體，情為心之用，心貫通性與情。朱子這種把人之心分為體用兩層的做法可謂既考慮到人的超越性又顧及到人的現實性。「心之體為性」即是要肯定人的本性是至善的，如此人之德性修養就有了根據和可能；「心之用為情」則是肯定人之性在現實生活中必然表現為情，而情則有可能流於惡，所以人之德性修養必須從人的現實情況出發，而不能脫離日用實際。這樣朱子就把人的理想存在和現實存在統一在一起了，人做為學工夫即是要從現實存在出發努力達至理想存在。這也保證了「中和新說」所提出的工夫不會再有「日用工夫全無本領」的弊病。

²⁴ 從這裡我們也可以看出，「新說」並沒有完全否定「舊說」，「新說」對「舊說」仍是有所繼承的。這個繼承就表現在心性論上以體用關係來理解心性，只不過「舊說」以「性為體，心為用」，而「新說」以「性為體，情為用，心貫通體用。」〈已發未發說〉「比觀程子《文集》、《遺書》，見其所論多不符合，因再思之，乃知前日之說雖於心性之實未始有差，而未發、已發命名未當，且於日用之際欠缺本領一段工夫。」（《文集》卷 67，頁 3267）中所謂「於心性之實未始有差」正是此意。

正是基於上述對已發未發和心性情關係的重新釐定，朱子提出了新的工夫思想。那麼，新舊兩說工夫的不同之處在哪裡呢？筆者以為，新舊兩說工夫論的關鍵不同處是「舊說」所主張的於人之良心萌蘖時先察識後存養的方法主要是把工夫的中心放在「識性」上，而「新說」則把工夫的中心轉移到「心」上了。朱子言「未發之前不可尋覓，已覺之後不容安排」正是強調性和情上是不能做工夫的。所謂「未發之前不可尋覓」，是強調表現為心之體之性是天所賦予人，其只能如是的存在，人不可能去把捉它；所謂「已覺之後不容安排」，是指性顯發為情後，情只能如是的顯現，人亦不可能去改變它。那麼，這是不是說性和情是無法把握呢？當然不是。朱子認為，只能於心上把握性和情，因為性是心之體，情是心之用，心統貫性情。所以，工夫便只能於心上做。那麼，又如何在上做工夫呢？朱子有兩點思考：一是既然心既有思慮未萌之未發之時，又有思慮已萌之已發之時，那麼從時空上看，未發之時和已發之時都必須有相應的工夫。二是既然性為心之體，情為心之用，心貫通性與情，且「未發之前不可尋覓，已覺之後不容安排」，所以未發之時就要想方設法存養人之本心以保有人所稟受於天的天命之性，已發之時就要使情依性而發其正。所以，整個工夫就是思慮未萌的未發時的主敬涵養與思慮已萌的已發時的省察格物。

在「新說」中，朱子十分強調未發時的涵養工夫，這也是針對「舊說」中「闕卻平日涵養一段工夫」而發的。事實上，強調未發時的主敬涵養正體現了朱子深刻認識到先天氣稟對人的影響。在朱子看來，不僅心在已發時容易受外在物欲之影響，認欲為理，使情失去控制而流於惡，而且未發之時由於先天氣稟對人本性的遮蔽，人心在未萌動時亦不是時時處於「中」的狀態，所以未發時亦需要工夫來對治氣質之性。朱子這一思想體現在其對「中」和「和」的理解上。對於「中」和「和」，〈與

湖南諸公論中和第一書〉言：「思慮未萌、事物未至之時，為喜怒哀樂之未發。當此之時，即是此心寂然不動之體，而天命之性，當體具焉；以其無過不失，不偏不倚，故謂之中。及其感而遂通天下之故，則喜怒哀樂之性發焉，而心之用可見；以其無不中節，無所乖戾，故謂之和。」

〈已發未發說〉言：「思慮未萌、事物未至之時，為喜怒哀樂之未發。當此之時，即是心體流行、寂然不動之處，而天命之性，體段具焉。以其無過不及，不偏不倚，故謂之中。然已是就心體流行處見，故直謂之性則不可。呂博士論此，大概得之；特以『中即是性』、『赤子之心即是未發』，則大失之，故程子正之。」²⁵可見，朱子反對「中即是性」之說，認為「中」不等於「性」，「中」只是一個描述「性」存在狀態的形容詞，而不是名詞；「和」亦同樣如此。在朱子看來，所謂「未發之謂中」，是用「中」來描述心在思慮未萌時的狀態——當心處於「中」的狀態時，心即呈現出本體狀態，而心之體即是性；所以，「未發之謂中」是描述「心之體」（「性」）之存在狀態，而不是說未發就是性。同樣，所謂「已發之謂和」，是用「和」來描述心在思慮萌發時的狀態——當心處於「和」的狀態時，心乃呈現出發用狀態，而心之用即是情；所以，「已發之謂和」是描述「心之用」（「情」）之存在狀態，而不是說已發就是情。朱子在〈答林擇之〉（六）中明確說：「『未發』只是思慮事物之未接時，於此便可見性之體段，故可謂之中而不可謂之性也。發而中節是思慮事物已交之際皆得其理，故可謂之和而不可謂之心；心則貫通已發未發之間，乃大易生生流行、一動一靜之全體也。」²⁶可見，未發之中是描述性之體段，未發不是指性，而是指心未思慮時之存在狀態。²⁷朱子強調「『中』不是『性』」

²⁵ 〈已發未發說〉，《文集》卷 67，頁 3267-3268。

²⁶ 〈答林擇之〉（六），《文集》卷 43，頁 1967。

²⁷ 需要強調的是，在「新說」時期已發未發是用來描述「心」的存在狀態，而不是用來描述「性」「情」之間的關係，也就是說，已發未發是指心之已發未發，而不是指性情之已發未發。心

的用意很明顯，就是要告訴人們，人雖然稟受了天賦予人的天命之性，但天命之性在現實中卻只是以氣質之性的形式存在，所以人在未發之時並不是處於「中」的狀態，要到達「中」的狀態仍需要做修養工夫才能實現。

〈答張欽夫〉（四十九）則交代了一些深層次的理論問題。其言：

諸說例蒙印可，而未發之旨又其樞要，既無異論，何慰如之！然比觀舊說，卻覺無甚綱領。因復體察，得見此理須以心為主而論之，則性情之德、中和之妙，皆有條而不紊矣。然人之一身，知覺運用，莫非心之所為，則心者，固所以主於身，而無動靜語默之間者也。然方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具，其所謂中，是乃心之所以為體而寂然不動者也。及其動也，事物交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主，其所謂和，是乃心之所以為用，感而遂通者也。然性之靜也而不能不動，情之動也而必有節焉，是則心之所以寂然感通、周流貫徹而體用未始相離者也。然人有是心而或不仁，則無以著此心之妙；人雖欲仁而或不敬，則無以致求仁之功。蓋心主乎一身而無動靜語默之間，是以君子之於敬，亦無動靜語默而不用其力焉。未發之前，是敬也，固已主乎存養之實；已發之際，是敬也，又常行於省察之間。方其存也，思慮未萌而知覺不昧，是則靜中之動，復之所以「見天地之心」也；及其察也，事物紛糾而品節不差，是則動中之靜，艮之所以「不獲其身，不見其人」也。²⁸有以主乎靜中

之已發未發是時間上的先後關係，本體之性發用為作用之情是體用關係，這兩種「發」的意義是不一樣的。所以，不能說未發是性、已發是情，性與情只是體用關係。不少學者將這兩種意義的「發」混為一談，而認為未發是性、已發是情。如，陳來認為朱子的已發未發有兩層含義，一是指心的已發未發，一是指性情的已發未發，所以已發未發一方面指心理活動的不同階段或狀態，一方面指性和情。（參見陳來，2000：174-180）

²⁸ 這裡朱子以「靜中之動」為復，以「動中之靜」為艮。在〈程子觀養說〉中朱子亦以「靜中

之動，是以寂而未嘗不感；有以察乎動中之靜，是以感而未嘗不寂。寂而常感，感而常寂，此心之所以周流貫徹而無一息之不仁也。然則君子之所以「致中和而天地位、萬物育」者，在此而已。蓋主於身而無動靜語默之間者，心也；仁則心之道，而敬則心之貞也。此徹上徹下之道，聖學之本統。明乎此，則性情之德、中和之妙，可一言而盡矣。

熹向來之說固未及此，而來論曲折，雖多所發明，然於提綱振領處似亦有未盡。又如所謂「學者先須察識端倪之發，然後可加存養之功」，則熹於此不能無疑。蓋發處固當察識，但人自有未發時，此處便合存養，豈可必待發而後察、察而後存耶？且從初不曾存養，便欲隨事察識，竊恐浩浩茫茫，無下手處，而毫釐之差、千里之謬，將有不可勝言者。此程子所以每言孟子才高，學之無可依據；人須是學顏子之學，則入聖人為近，有用力處。其微意亦可見矣。且如灑掃應對進退，此存養之事也，不知學者將先於此而後察之耶？抑將先察識而後存養也？以此觀之，則用力之先後判然可觀矣。

來教又謂動中涵靜，所謂「復見天地之心」，亦所未喻。熹前以復為靜中之動者，蓋觀卦象便自可見。而伊川先生之意似亦如此。來教又謂言靜則溺於虛無，此固所當深慮。然此二字如佛者之論，則誠有此患；若以天理觀之，則動之不能無靜，猶靜之不能無動也，靜之不能無養，猶動之不可不察也。但見得「一動一靜，互為其根」，敬義夾持，不容間斷之意，則雖下「靜」字，元非死物，至靜之中蓋有動之端焉。是乃所以見天地之心者。而

之動」為復，以「動中之靜」為艮。今人唐文治考證，朱子此說為未定之論，朱子後面以靜中涵動之理為坤，由靜而動之初為復。（參見唐文治，2014：57-60）。

先王之所以至日閉關，蓋當此之時，則安靜以養乎此爾，固非遠事絕物，閉目兀坐而偏於靜之謂。但未接物時，便有敬以主乎其中，則事至物來，善端昭著，而所以察之者益精明爾。伊川先生所謂「卻於已發之際觀之」者，正謂未發則只有存養，而已發則方有可觀也。周子之言「主靜」，乃就中正仁義而言。以正對中，則中為重；以義配仁，則仁為本爾。非四者之外別有「主靜」一段事也。……至如來教所謂「要須察夫動以見靜之所存、靜以涵動之所本，動靜相須，體用不離，而後為無滲漏也」，此數語卓然，意語俱到，謹以書之座右，出入觀省。然上兩句次序似未甚安，意謂易而置之，乃有可行之實，不審尊意以為如何？²⁹

在這封信中，朱子繼續就一些理論問題與張栻進行商討，並提出自己的看法。一是進一步釐清了心性情三者的關係，強調心的知覺和主宰功能。對比此書與〈已發未發說〉和〈與湖南諸公論中和第一書〉，我們可以發現，朱子此時十分強調「心」在「新說」所構建的思想體系中的地位，明確指出「此理須以心為主而論之，則性情之德、中和之妙，皆有條而不紊」。在朱子看來，人心乃人一身之主，而心之所以能為一身之主，是因為心有知覺功能；心主於身又表現在心對性和情的主宰上，心於情感和思慮之已發和未發之際都能主宰。文中「人之一身，知覺運用，莫非心之所為，則心者，固所以主於身，而無動靜語默之間者也」、「心之所以寂然感通、周流貫徹而體用未始相離」即此之謂。朱子強調心的知覺功能的主宰性正是告訴人們要於心上做工夫，「心是做工夫處」³⁰。

²⁹ 〈答張欽夫〉(四十九)，《文集》卷32，頁1418-1421。

³⁰ 黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》卷5，頁94。下文凡引《朱子語類》皆簡稱《語類》，後文引《朱子語類》皆參照此版本。

二是釐清了心之動靜寂感問題，反對動靜截然二分，提出了「靜中有動、動中有靜」的思想。前文說到「新說」之所以能突破「舊說」主要是因為重新對已發未發進行了界定，認為已發未發都是就心之思慮萌動與否而言的；而在此文中，朱子進一步打通了動與靜、寂與感的隔閡。朱子這一打通動靜的思想是要解決「動中如何求靜」、「已發時如何求未發」等問題。³¹那麼，朱子是如何突破動靜、寂感間的隔閡呢？從「思慮未萌而知覺不昧，是靜中之動」、「事物糾紛而品節不察，是則動中之靜」可知，朱子認為即使在思慮未萌發之時，心的知覺主宰功能依然潛藏在人心中，並隨時會顯發出來，所以思慮未萌之時並不是絕對的靜止；而在事物糾紛而品節不察之時，心的知覺主宰功能也依然存在於心中，從未消失。在朱子看來，無論是在靜之時，還是在動之時，心的知覺主宰功能永遠是存在的，心的知覺主宰功能並不會因為心是處在已發狀態還是處在未發狀態的不同而存在或不存在。如此，人就可以於靜中見動，亦能於動中見動了。朱子實「賦予『知覺』超脫於『未發』的地位」（江俊億，2010：54），其目的是要把心的知覺能力提升起來，強調心的主宰功能。也正是由於心有知覺主宰能力，所以於心上做工夫也就有了可能，而於心上做工夫就是要不斷提升心的主宰能力。

三是把持敬工夫的作用進一步提升，認為不僅未發涵養時需要施以敬的工夫，而且已發窮理時亦要施以敬的工夫，並提出了涵養工夫的具

³¹ 促使朱子思考這一問題的直接動因應該是程頤同蘇季明關於「中」的討論（程頤同蘇季明論「中」之說見《河南程氏遺書》卷18，《二程集》，頁200-202）。當蘇季明問「喜怒哀樂未發之前求中，可否」時，程頤予以否定，並強調「若言存養於喜怒哀樂未發之時，則可；若言求中於喜怒哀樂未發之前，則不可。」這表明，在程頤看來，未發之前的工夫只能是涵養，而不能求取。由是，程頤進一步指出，那種「求中於喜怒哀樂未發之前」的工夫是企圖於思慮已發之際求取未發之大本，這種工夫實質上是要人於動上求靜。在程頤看來，此非「善觀者」極難做到，所以那種於喜怒哀樂已發之際觀之的動上求靜的工夫「最難」。朱子顯然是不滿程頤這種過分執著於「已發之時」與「未發之前」的時間前後之區分，而試圖把動靜寂感打通。

體內容。在〈已發未發說〉和〈與湖南諸公論中和第一書〉中，朱子只是指出未發時持敬涵養，已發時格物省察，並沒有指出要以敬的心態去格物，並且沒有明確界定何為主敬。而在這封書信中，朱子明確指出，「未發之前，是敬也，固已主乎存養之實；已發之際，是敬也，又常行於省察之間」、「灑掃、應對、進退，此存養之事也」。可見，此時朱子進一步把敬的心態提升起來，認為無論是做未發涵養工夫還是做已發窮理工夫都要以敬的心態去做；而涵養的具體內容就是日用之間的灑掃、應對、進退等工夫。

總之，在「中和新說」中，當朱子講已發未發都是心、心貫通動靜時，他對已發未發的體悟更多地是對人的心理運行的一種真切體驗，就不是在做純粹的哲學思辨，而是回到從經驗現象中來體認心性情的運行發動，其關懷的焦點也就重新回到現實中的人的工夫踐履上。這種方法實質是回歸於李侗所教授給朱子的在實踐中踐履的生命體驗之法。應該說，與「中和舊說」所提出的「先察識後涵養」的工夫相比，「中和新說」所提出的「未發涵養，已發省察，敬貫通未發已發」的工夫，確實是立足於一般人的日用踐履上，亦更具有普遍適用性。

肆、晚年時期

朱子晚年對已發未發又有新的理解，他晚年試圖突破「中和新說」時期把已發未發區分為兩個時段可能導致的工夫上的不圓融，而把已發未發融合貫通，不再執著已發未發之間的界限，進而把涵養與省察兩工夫打通。這一變化正如陳來所說：「朱子論心的思想在前期注重已發未發，後期更重視具眾理而應萬事。」（陳來，2011）

事實上，朱子在「中和舊說」時期就試圖把已發未發融合貫通起來，只不過當時朱子是以體用的思維來認識已發未發，而認為未發是性、已發是心。而當把性與心之間的關係理解為體用關係時，實際就是強調作為本體的性會時時刻刻顯發為作為現象的心，心和性之間是沒有先後之分，已發和未發之間也沒有時間上的前後之分了。朱子在〈與張欽夫〉（四）中批評張栻執著於「時」「際」前後之分而有隔截氣象之病正是基於這種理解。但正如前文所說，朱子這種以體用思維來貫通已發未發的做法，並不能真正地把已發未發融合貫通起來，反而導致性與心割裂為二。

當然，在「中和新說」中，當朱子放棄把未發理解為性、已發理解為心，而認為未發是指思慮未萌時之心、已發是指思慮已萌時之心時，其必然不會再以體用思維模式來理解已發未發，而是把已發未發看作是心的思慮活動在經驗現象中的不同階段和狀態，即未發指人之心處於寂然不動的階段或狀態，已發是指心處於感而遂通的階段或狀態。因此，「中和新說」之時，朱子實質是把已發未發看作是心之知覺在經驗現象中的時間先後關係。由是，朱子就不得不分一個時間上的先後了，這就具體表現在其認為未發之前要做主敬涵養工夫，已發之時要做格物省察工夫。所以，在〈已發未發說〉及〈與湖南諸公論中和第一書〉中，朱子就以「前」、「後」、「時」、「際」來做時間先後的區分了。如，〈與湖南諸公論中和第一書〉言：「按《文集》、《遺書》諸說，似皆以思慮未萌、事物未至之時，為喜怒哀樂之未發，……然未發之前，不可尋覓，已覺之後，不容安排，……而於已發之際觀之，則其具於未發之前者，固可默識。」³²〈已發未發說〉言：「右據此諸說，皆以思慮未萌，事物未至之時，為喜怒哀樂之未發。當此之時，即是心體流行，寂然不動之處，

³² 〈與湖南諸公論中和第一書〉，《文集》卷 64，頁 3130-3131。

而天命之性體段具焉，以其無過不及，不偏不倚，故謂之『中』；然已是就心體流行處見，故直謂之『性』則不可。」³³

如此，朱子「中和新說」對已發未發的理解似乎也犯了其所謂的隔截氣象之病。朱子也意識到這個問題，所以其在〈答張欽夫〉（四十九）中就試圖把動靜寂感打通，強調靜中有動、動中有靜。這點前文已經作了簡要介紹。這裡作進一步闡述。朱子突破動靜寂感之界限的辦法是把心之知覺功能從已發未發中超脫出來，強調心之知覺乃虛靈明覺而「能主於身而無動靜語默之間」³⁴，故此心能貫通已發未發而或靜或動、或寂或感。³⁵此正如黃瑩暖所說：「此一不昧之『知覺』，乃是由未發通貫已發、開顯心中性理的關鍵；它是心之未發之時『寂而能感』的根源，亦是未發之心體『昭昭自在』的所在，因為未發心體之呈現性理、大本，必因其靈覺、動能，方成其為昭昭、炯然、靈明不昧之謂；……而此知覺之靈明、不昧，必與此心之『湛然』為同體，或者說，由心之湛然，而有知覺之不蔽不昧；由虛明不昧之知覺，而顯湛然之心體，同時即顯

³³ 〈已發未發說〉，《文集》卷 67，頁 3267-3268。

³⁴ 〈答張欽夫〉（四十九）：「人之一身，知覺運用莫非心之所為，則心者，固所以主於身而無動靜語默之間者也。」（《文集》卷 32，頁 1418）

³⁵ 從這裡我們也可以發現，正是由於朱子在「新說」中把心當作一表現為喜怒哀樂、思慮營為的實然之心來看待，故朱子此後十分強調心在經驗現象中表現出來的認識論上的知覺功能，進而強調心體之虛明靈覺。此正如陳來所說：「朱熹之所以在心的未發已發之外，還突出講所謂心體虛明，就是因為這裡不是僅著眼於心性的倫理活動，而是從一般的意識活動，包括認識活動出發的。心體虛明雖然也包含有道德意識方面的意義，但不能把心體虛明僅理解為道德意識方面的意義，否則就不能說明朱熹何以強調虛明虛靈了。」（陳來，2000：220）另外，王惠雯指出：「對朱子來說，心以性理為體，但卻能含具萬理。這種概念意涵，已經超出了本體論的層次，而具有認識論的意義。亦即朱子并不以心理問題的同體關係為滿足，他尚從心的功能，可以展現、彰顯理的一面，來談心與理的關係。也因此，心具眾理便一方面具有本體意涵，卻又可做為認識論中知覺可能性的基礎。」又說：「朱子心的作用，并不是直接呈現天理的存有本體，而是指心的知覺，及主於身的特質而言。因而實踐的意義便藉由心的知覺及主宰作用而展現道德的意蘊。」（王惠雯，2010：82-83）這就是說，對朱子而言，在具體的經驗現象中，本體之性理不能直接呈現出來，而必須憑借心之知覺功能才能實現。朱子對經驗現象中表現出來的認識論上的知覺功能的強調也表明，「新說」時期朱子不再抽象地理解人，而是把人當做日常生活中具體的人來看待。

渾然之性理。」(黃瑩暖, 2007) 由是, 朱子直接肯定「靜中有動」、「動中有靜」。在朱子看來, 雖然未發之前心之情感思慮沒有萌發, 但此心並不是絕對的靜止, 因為此時心之知覺是常醒不昧的, 此即所謂「靜中之動」; 雖然已發之時心之情感思慮已經發動, 但此心並不是絕對運動, 因為表現為虛靈明覺的心之知覺本就通達作為心之體的性理,³⁶而此性理就是確保心之知覺應事接物方向正確的根據, 如此心就能「具眾理而應萬事」,³⁷此即所謂「動中之靜」。由是, 心在未發時能做到「寂而未嘗不感」, 心在已發時能做到「感而未嘗不寂」。

《語類》亦有：

問：「蘇季明問喜怒哀樂未發之前，下『動』字？下『靜』字？伊川曰：『謂之靜則可，靜中須有物始得。』所謂『靜中有物』者，莫是喜怒哀樂雖未形，而含喜怒哀樂之理否？」曰：「喜怒哀樂乃是感物而有，猶鏡中之影。鏡未照物，安得有影？」曰：「然則『靜中有物』，乃鏡中之光明？」曰：「此卻說得近似。但只是此類。所謂『靜中有物』者，只是知覺便是。」曰：「伊川卻云：『才說知覺，便是動。』」曰：「此恐伊川說得太過。若云知個甚底，覺個甚底，如知得寒，覺得暖，便是知覺一個物事。今未曾知覺甚事，但有知覺在，何妨其為靜？不成靜坐便只是瞌睡！」³⁸（陳文蔚錄，淳熙十五年[1188]後所聞）

問：「未發之前，當戒慎恐懼，提撕警覺，則亦是知覺。而伊川謂『既有知覺，卻是動』，何也？」曰：「未發之前，須常恁地醒，

³⁶ 如，《語類》有：「問：心是知覺，性是理。心與理如何得貫通為一？曰：不須去著實通，本來貫通。如何本來貫通？曰：理無心，則無著處。」（《語類》卷5，頁85）；「此心虛靈，萬理具足，外面理會得者，即裡面本有底。」（《語類》卷114，頁2763）

³⁷ 《大學章句》言：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。」

³⁸ 《語類》卷96，頁2470。

不是瞑然不省。若瞑然不省，則道理何在？成甚麼『大本』？」曰：「常醒，便是知覺否？」曰：「固是知覺。」曰：「知覺便是動否？」曰：「固是動。」曰：「何以謂之未發？」曰：「未發之前，不是瞑然不省，怎生說做靜得？然知覺雖是動，不害其為未動。若喜怒哀樂，則又別也。」曰：「恐此處知覺雖是動，而喜怒哀樂卻未發否？」先生首肯曰：「是。下面說『復見天地之心』，說得好。復一陽生，豈不是動？」曰：「一陽雖動，然未發生萬物，便是喜怒哀樂未發否？」曰：「是。」³⁹（陳淳錄，紹熙元年[1190]、慶元五年[1199]所聞）

考此兩條對話，朱子指出程頤所說的「靜中有物」的「物」是指心之知覺。心之知覺雖然在經驗現象中表現為發動，但這卻並不妨礙其為未動。在朱子看來，心之寂然不動並不是指那種瞑然不醒的狀態。程頤的「總說知覺，便是動」說得太過，如果知覺有具體的對象，表現為知得某一個物事時，可以認為此時為動，如知寒知暖之類；但如知覺沒有具體物事而表現為一種純形式時，此時亦可以說是不動的。這裡朱子雖然沒有進一步解釋為什麼說純形式的知覺是不動的，但從朱子的思想中我們可以推出其中的原因。對朱子而言，知覺表現為一種能判斷是非善惡的能力，這種能力潛藏在心體之中，並且無間於心之已發未發之間，進而能在經驗現象中作出是非善惡判斷。⁴⁰因此，未發時之心雖未與事物接觸，但此心所具有之知覺卻是「常醒」的，是不斷地流行發用的。正是從這個意義上，可以說「知覺雖是動，不害其為未動」。

³⁹ 《語類》卷 96，頁 2469-2470。

⁴⁰ 如，《語類》有：「未發之前，萬理備具。才涉思，即是已發動；而應事接物，雖萬變不同，能省察得皆合於理處。蓋是吾心本具此理，皆是合做底事，不容外面旋安排也。今說為臣必忠、為子必孝之類，皆是已發。然所以合做此事，實具此理，乃未發也。」（《語類》卷 62，頁 1509；萬人傑錄，淳熙七年[1180]後所聞。）

可見，在「中和新說」時期，朱子就試圖打通心之動靜寂感，指出表現為明覺不昧之心之知覺乃無間於未發已發之間，強調靜中有動、動中有靜。應該說，朱子這一做法成功地突破了程頤所擔心的「動中求靜」之拘泥，打通了心之動靜寂感。

然而，需要指出的是，雖然把心之知覺從心之動靜寂感中抽離處理，強調心之知覺無間於動靜寂感而能貫通於已發未發之間的方法能突破「動中求靜」之拘泥，但是既然心之知覺乃是靜中有動、動中有靜，那麼以心之動靜寂感來區分已發未發就無實質意義了。朱子晚年似乎意識到這一問題，其晚年進一步放寬了對已發未發的界定，不再從心之動靜寂感來區分已發未發，而是從心應事接物時是否順理而行來分判已發未發，強調心應事接物時如順理而行便是未發。如此就回避了心之知覺乃是靜中有動、動中有靜與以心之動靜寂感來區分已發未發之間可能存在的矛盾。

〈答徐彥章〉（四）言：

「中者無過不及之謂」，又曰「和者，中之異名」，若就已發出言之則可，蓋所謂時中也。若就未發處言之，則中只是未有偏倚之意，亦與「和」字地位不同矣。未發只是未應物時，雖市井販夫、廝役賤隸亦不無此等時節，如何諱得？方此之時，固未有物欲泥沙之汨，然發而中節，則雖應於物，亦未嘗有所汨，直是發不中節，方有所汨。若謂未汨時全是未發，已汨後便是已發，即喜怒哀樂之發永無中節之時矣，恐不然也。於本有操持涵養之功，便是靜中工夫。所謂靜必有所事者，固未嘗有所動也。但當動而動，動必中節，非如釋氏之務於常寂耳。⁴¹

⁴¹ 〈答徐彥章〉（四），《文集》卷 54，頁 2583。

據陳來考證，此書作於紹熙二年辛亥（1191），朱子 61 歲。（陳來，2007：338）這裡，朱子明確指出，「未發只是未應物時」。所謂「未發只是未應物時」顯然是認為，未發並不是截然不動，而已發也不是截然的動；未發只是心未應接事物，並不是指心靜如死水。所以，朱子最後說道：「靜必有所事者，固未嘗有所動也。但當動而動，動必中節，非如釋氏之務於常寂耳。」這亦是強調，儒釋之分就在於儒家強調動中有靜、靜中有動、通貫動靜。

《語類》有：

已發未發，只是說心有已發時，有未發時。方其未有事時，便是未發；才有所感，便是已發，卻不要泥著。慎獨是從戒慎恐懼處，無時無處不用力，到此處又須慎獨。只是一體事，不是兩節。⁴²
（劉炎錄，淳熙十六年[1189]、紹熙五年[1194]後所聞）

「已發未發，只是說心有已發時，有未發時」這句話頗值得玩味。朱子於此實要強調已發未發的分判標準是落實在「心」上，而不是落實在時間先後上。「方其未有事時，便是未發；才有所感，便是已發，卻不要泥著」則是強調未發只是心未應事接物之時，已發是心應事接物時，不要過分執著於時間上的先後之分。

朱子進一步認為，此心只要做到依理而為，不管動靜與否，此心就屬於未發之狀態。《語類》有：

一之問：「存養多用靜否？」曰：「不必然。孔子卻都就用處教人做工夫。今雖說主靜，然亦非棄事物以求靜。既為人，自然用事君親，交朋友，撫妻子，御僮僕。不成捐棄了，只閉門靜坐，事物之來，且曰：『候我存養！』又不可只茫茫隨他事物中走。二

⁴² 《語類》卷 62，頁 1509。

者須有箇思量倒斷始得。」頃之，復曰：「動時，靜便在這裡。動時也有靜，順理而應，則雖動亦靜也。故曰：『知止，而後有定；定，而後能靜。』事物之來，若不順理而應，則雖塊然不交於物以求靜，心亦不能得靜。惟動時能順理，則無事時能靜；靜時能存，則動時得力。……」⁴³（劉砥錄，紹熙元年[1190]所聞）事物之來，若不順理而應，則雖塊然不交於物，心亦不能得靜。惟動時能順理，則無事時始能靜；靜而能存養，則應接處始得力。須動時做工夫，靜時也做工夫。兩莫相靠，莫使工夫間斷，始得。⁴⁴（徐寓錄，紹熙元年[1190]后所聞）

這裡，朱子強調，所謂「靜」並不是閉門靜坐、斷絕思慮，而是「順理而應」。心是動還是靜關鍵在於心是否順理而為。具體說來，心在應事接物時如能順理而應接，則雖動亦靜；心在應事接物時如不能順理而應接，則心雖默然不動、靜如止水，亦不能說其是靜。

正是由於朱子把已發未發的分判標準擴大到心是否依理而行上，故朱子認為，即使心表現出喜怒哀樂之情感和思慮營為之認知，但只要此心不受此情感和思慮的影響，此心仍然是未發。《語類》言：

問：「舊看程先生所答蘇季明喜怒哀樂未發，耳無聞、目無見之說，亦不甚曉。昨見先生答呂子約書，以為目之有見，耳之有聞，心之有知未發與目之有視，耳之有聽，心之有思已發不同，方曉然無疑。不知足之履，手之持，亦可分未發已發否？」曰：「便是書不如此讀。聖人只教你去喜怒哀樂上討未發已發，卻何嘗教你去手持足履上分未發已發？都不干事。且如眼見一個物事，心

⁴³ 《語類》卷12，頁218。

⁴⁴ 《語類》卷45，頁1162。

裡愛，便是已發，便屬喜；見個物事惡之，便屬怒。若見個物事心裡不喜不怒，有何干涉？」⁴⁵（沈憫錄，慶元四年[1198]後所聞）問：「蘇季明問，靜坐時乃說未發之前，伊川以祭祀『前流、黻纒』答之。據祭祀時，恭敬之心，向於神明，此是已略發？還只是未發？」曰：「只是如此恭敬，未有喜怒哀樂，亦未有思，喚做已發，不得。然前流黻纒，非謂全不見聞。若全不見聞，則薦奠有時而不知，拜伏有時而不能起也。」⁴⁶（陳淳錄，黃義剛同。慶元五年[1199]所聞⁴⁷）

此兩條乃朱子最晚年思想。第一條表明，在朱子看來，人「見個物事」時，如能做到「心裏不喜不怒」，則此時心亦屬於未發。第二條表明，朱子認為人在祭祀時雖要做出言語動作而有所見聞，但只要表現出來的是恭敬之心，此心就不屬已發。

綜上可知，朱子晚年一步步放寬了對已發未發的理解，突破了那種以表現為時間先後的心之動靜寂感來區分已發未發的局限，而擴大到以心在應事接物時是否順理而為來區分之。所以，在晚年的朱子看來，未發不僅指心之情感思慮未萌之時，也指心應事接物時順理而為之時。而以心在應事接物時是否順理而為來區分已發未發就表明，已發未發並不是截然二分，兩者之間並沒有一個時間上的明確界限，兩者之間其實就是「順理」與「悖理」的區分了。

當然，朱子晚年以心之應事接物時是否順理而為來區分已發未發亦是最終指向為學工夫。在朱子看來，未發之涵養工夫與已發之省察工夫

⁴⁵ 《語類》卷 96，頁 2468。

⁴⁶ 《語類》卷 96，頁 2468。

⁴⁷ 由於陳淳是紹熙元年（1190）和慶元五年（1199）所聞，而黃義剛是紹熙四年（1193）後所聞，故可推知此條當於慶元五年（1199）所聞。

是不可分割、相互滲透、相輔相成的，強調為學時要把涵養工夫與省察工夫融合貫通起來。

在〈答胡季隨〉(五)中，胡季隨言：「戒懼，乃所以慎獨也。涵養、省察之際，皆所當然。未發之前，不容著力，只當下涵養工夫，來教得之。省察於已發之時，此句之病恭叔已言之矣，正所以存天理、遏人欲也，恐不可分。」對此，朱子說：「作兩事說，則不害於相通；作一事說，則重複矣。不可分中，卻要見得不可不分處，若是全不可分，《中庸》何故重複說作兩節？」胡季隨又言：「戒謹、恐懼、慎獨，統而言之，雖只是道，都是涵養工夫；分而言之，則各有所指。『獨』云者，它人不知，己所獨知之時，正友恭所謂已發之初者。不睹不聞，即是未發之前。無一毫私思之雜。此處無走作，只是存天理而已，未說到遏人欲處。已發之初，天理人欲由是而分。此處不放過，即是遏人欲，天理之存有不容言者。如此分說，自見端的。」朱子則說：「此說分得好，然又需見不可分處，如兵家攻守相似，各是一事，而實相為用也。」⁴⁸可見，胡季隨認為未發之前要做戒懼慎獨之涵養工夫，已發之時則要做分辨天理人欲之省察工夫。朱子則指出，一方面，涵養工夫與省察工夫可做兩事說，要見得兩工夫之分處；另一方面，涵養工夫與省察工夫亦可以做一事說，要見得兩工夫之不可分處。而涵養工夫與省察工夫之分說與不分說之間，朱子於此處更是強調兩者間的不可分之處。

《語類》有：

再論湖南問答，曰：「未發已發，只是一件工夫，無時不涵養，無時不省察耳。謂如水長長地流，到高處又略起伏則筒。如恐懼戒慎，是長長地做；到慎獨，是又提起一起。如水然，只是要不

⁴⁸ 〈答胡季隨〉(五)，《文集》卷 53，頁 3509-3510。

輟地做。又如騎馬，自家常常提掇，及至遇險處，便加些提控。不成謂是大路，便更都不管他，恁地自去之理！」正淳曰：「未發時當以理義涵養。」曰：「未發時著理義不得，才知有理有義，便是已發。當此時有理義之原，未有理義條件。只一個主宰嚴肅，便有涵養工夫。伊川曰：『敬而無失便是，然不可謂之中。但敬而無失，即所以中也。』」正淳又曰：「平日無涵養者，臨事必不能強勉省察。」曰：「有涵養者固要省察，不曾涵養者亦當省察。不可道我無涵養工夫後，於已發處更不管他。若於發處能點檢，亦可知得是與不是。今言涵養，則曰不先知理義底涵養不得；言省察，則曰無涵養，省察不得。二者相捱，卻成擔閣。」又曰：「如涵養熟者，固是自然中節。便做聖賢，於發處亦須審其是非而行。涵養不熟底，雖未必能中節，亦須直要中節可也。要知二者可以交相助，不可交相待。」⁴⁹（黃齋錄，淳熙十五年[1188]所聞）

「喜怒哀樂未發謂之中」，程子云：「敬不可謂之中，敬而無失，即所以中也，未說到義理涵養處。」大抵未發已發，只是一項工夫，未發固要存養，已發亦要審查。遇事時時復提起，不可自怠，生放過底心。無時不存養，無事不省察。⁵⁰（萬人傑錄，淳熙七年[1180]後所聞）

上引二條，都是強調不必拘泥於已發未發之分，未發之涵養工夫和已發之省察工夫是貫通的。未發時固然要做存養工夫，已發時亦要做存養工夫；已發時固然要做省察工夫，未發時亦要省察。要做到無時不涵養、無事不省察。

⁴⁹ 《語類》卷 62，頁 1514-1515。

⁵⁰ 《語類》卷 62，頁 1511。

在朱子看來，涵養工夫與窮理工夫是互相滲透、相輔相成的，做工夫時不能偏於一邊，必須並進互發。《語類》有：

涵養中自有窮理工夫，窮其所養之理；窮理中自有涵養工夫，養其所窮之理。兩項都不相離，總見兩處便不得。⁵¹（葉賀孫錄，紹熙二年[1191]後所聞）

存養與窮理工夫皆要到。然存養中便有窮理工夫，窮理中便有存養工夫。窮理便是窮那存得處，存養便是養那窮得底。⁵²（輔廣錄，紹熙五年[1194]後所聞）

學者工夫，唯在居敬、窮理二事。此二事互相發。能窮理，則居敬工夫日益進；能居敬，則窮理工夫日益密。……⁵³（輔廣錄，紹熙五年[1194]後所聞）

可見，居敬工夫與窮理工夫交相發明，居敬工夫有助於窮理之完成，窮理工夫反過來可以促進心之誠敬篤實，在實踐中兩項工夫實為一不間斷的循環往復過程，兩項工夫的目的都是要恢復人心本具之性理，實現心與理一。居敬工夫的作用在於涵養人之心，使得此心能始終保持虛靈明覺之態，而當此心處於虛靈明覺之態時，人自能以一種良好的精神狀態去格物窮理；窮理工夫則能使人清楚明白事事物物之理之所在，而當人知道天道天理之所在時，亦能幫助此心脫離氣稟與物欲之遮蔽，彰顯此心本具之性理。這也是朱子說「主敬、窮理雖二端，其實一本」⁵⁴之原因。

⁵¹ 《語類》卷9，頁149。

⁵² 《語類》卷63，頁1539。

⁵³ 《語類》卷9，頁150。

⁵⁴ 《語類》卷9，頁150；不知何氏錄。

伍、結語

通過本文的討論，朱子工夫思想的內在發展理路基本揭示在我們面前。而透過朱子對已發未發理解前後變化這條脈絡，我們可以清楚地發現朱子工夫思想形成與發展的內在動力。「中和舊說」時期，由於朱子以體用思維來理解已發未發，即把已發未發理解為一種表現為本體與現象的體用一源關係，故其認為性為未發、心為已發。與此心性論相對應，朱子提出了「先察識後涵養」的為學工夫。而「先察識後涵養」的為學工夫只適合那些資質稟賦較高的人，並不適合普通人，故朱子最終放棄了這一為學工夫思想。而在「中和新說」中，朱子則以表現為時間先後的心之動靜寂感來區分已發未發，把未發理解為心之「思慮未萌、事物未至」的狀態、已發理解為心之「思慮已萌、事物交至」的狀態，並認為「性為心之體、情為心之用，心統性情」。與這種心性論相對應，朱子提出了「未發涵養，已發省察，敬貫通已發未發」的為學工夫。這套工夫則十分強調要先對治氣質物欲對人之遮蔽，因而適合於一般之人。而在晚年，朱子則以心在應事接物時是否順理而為來區分已發未發，進而把已發未發融合貫通起來，不再執著已發未發之間的界限。由是，朱子晚年試圖打通涵養主敬與格物窮理，使之融合為一，強調涵養主敬與格物窮理相互滲透、相互發明，其工夫思想也走向了更圓融之境。

參考文獻

一、古籍

朱熹(宋)。《晦庵先生朱文公文集》。收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔等編，《朱子全書》(修訂本)(上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010)，第13、20-25冊。

---黎靖德(宋)編，王星賢點校。《朱子語類》(北京：中華書局，1986)。

---中華書局編輯部點校。《四書章句集注》(北京：中華書局，1983)。

程顥(宋)、程頤(宋)。《河南程氏遺書》。收入王孝魚點校，《二程集》(北京：中華書局，1981)。

黃幹(宋)。《勉齋先生黃文肅公文集》(影印本)(北京：北京圖書館出版社，2005)。

陳淳(宋)。《北溪字義》(影印本)(北京：北京圖書館出版社，1997)。

王懋竑(清)，何忠禮點校。《朱熹年譜》(北京：中華書局，1998)。

二、現代資料

王惠雯(2010)。《朱子心與理一思想之研究》。台北：花木蘭文化出版社。

牟宗三(1999)。《心體與性體》。上海：上海古籍出版社。

江俊億(2010)。《由朱熹思想發展過程考察其智藏說》。東吳大學中國文學系碩士論文。

金春峰(1998)。《朱熹哲學思想》。台北：東大圖書公司。

唐君毅(2005)。《中國哲學原論·原性篇》。北京：中國社會科學出版社。

唐文治，樂愛國點校(2014)。《紫陽學術發微》。上海：華東師範大學出版社。

陳來（2000）。《朱子哲學研究》。上海：華東師範大學出版社。

---（2007）。《朱子書信編年考證》（增訂本）。北京：生活·讀書·新知三聯書店。

---（2011）。〈朱子四德說續論〉。《中華文史論叢》，2011年第4期。

---（2003）。〈朱熹哲學中「心」的概念〉，收入陳來，《中國近世思想史研究》。北京：商務印書館。

黃瑩暖（2007）。〈朱子論〈中庸〉「未發」之義及其工夫〉，《興大中文學報》，第21期。

錢穆（2011）。《朱子新學案》。北京：九州出版社。

藤井倫明（2011）。《朱熹思想結構探索：以「理」為考察中心》。台北：臺大出版中心。