

《國立政治大學哲學學報》第三十四期 (2015 年 7 月) 頁 113-164

©國立政治大學哲學系

朱熹晚年修訂《大學章句》 〈誠意〉章的心路歷程及義理探析

陳林

廈門大學哲學系博士生／廣西財經學院助理研究員
地址：361005 福建省廈門市思明區思明南路 422 號
E-mail:chen12lin34@163.com

摘要

朱熹晚年對《大學章句》「誠意」章多有修訂，其放棄了原來把「毋自欺」理解為要人在幾微毫釐處做工夫，以求達到十分為善的思想，而最終把「自欺」理解為人知道應該為善以去惡，但內心所發之意念有所不誠的心理狀態。朱熹對「誠意」章的修訂理順了誠意、自欺、自慊、慎獨之間的關係，使「誠意」章全篇文義通暢無礙。

關鍵詞：朱熹、《大學》、《大學章句》、誠意、自欺

投稿日期：103.09.04；接受刊登日期：104.02.02

責任校對：劉鑑銘、劉又仁

朱熹晚年修訂《大學章句》 〈誠意〉章的心路歷程及義理探析*

壹、引言

朱熹一生傾注了大量心血注解《論語》、《孟子》和《禮記》中的《大學》、《中庸》，終成《四書章句集注》。而在這四部經典中，朱熹對《大學》的闡釋最有心得，並最為用力。他曾言：「說《大學》、《啓蒙》畢，因言：『某一生只看得這兩件文字透，見得前賢所未到處。若使天假之年，庶幾將許多書逐件看得恁地，煞有工夫。』」¹、「某于《大學》用工甚多，溫公作《通鑑》，言『臣平生精力，盡在此書。』某于《大學》亦然。」²、「我平生精力盡在此書。先須通此，方可讀書。」³

在對《大學》「八目」義理的探究中，朱熹尤為重視對「格物」和「誠意」的闡釋，認為這兩項工夫是修身治己的核心點和關鍵處。他言道：「格物是夢覺關。（格得來是覺，格不得只是夢。）誠意是

* 本文初稿曾在「『朱子哲學的當代反思』國際學術研討會」（台北：台灣大學人文社會高等研究院；2014年3月14日至15日）上宣讀。二位匿名審查人和一位仲裁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 《朱子語類》卷14，〈大學一〉。下文凡引《朱子語類》皆簡稱《語類》。本文所引《語類》參照黎靖德編，王星賢點校《朱子語類》。

² 《語類》卷14，〈大學一〉。

³ 《語類》卷14，〈大學一〉。

善惡關。（誠得來是善，誠不得只是惡。）過得此二關，上面工夫卻一節易如一節了。到得平天下處，尚有些工夫。只為天下闊，須著如此點檢。又曰：『誠意是轉關處。』又曰：『誠意是人鬼關！』（誠得來是人，誠不得是鬼。）」⁴、「致知、誠意，是學者兩個關。致知乃夢與覺之關，誠意乃惡與善之關。透得致知之關則覺，不然則夢；透得誠意之關則善，不然則惡。」⁵ 雖然朱熹並論格物與誠意，但歷代學者多注重研究他的格物思想，而對其誠意學說則相對關注較少。毋庸置疑，朱熹十分重視格物工夫，他對格物思想的闡發貫穿在其一生的為學歷程中。⁶ 但是，需要注意的是，朱熹認為誠意工夫才是修身的最緊要處。《大學章句》言：「誠其意者，自修之首也」。《語類》亦有載：「更是大學次序，誠意最要。學者苟于此一節分別得善惡、取捨、是非分明，則自此以後，凡有忿懣、好樂、親愛、畏敬等類，皆是好事。大學之道，始不可勝用矣。」⁷ 朱熹還言道：「某嘗謂誠意一節，正是聖凡分別關隘去處。若能誠意，則是透得此關；透此關後，滔滔然自在去為君子。不然，則崎嶇反側，不免為小人之歸也」⁸、「論誠意，曰：『過此一關，方是人，不是賊！』」。⁹

朱熹於淳熙十六年（1189年）序定《大學章句》，這標誌著其《大學》思想已經成熟。但是，這並不意味著該年序定的《大學章句》就是最終定本。事實上，朱熹後面對《大學章句》〈誠意〉章多有修

⁴ 《語類》卷 15，〈大學二〉。

⁵ 《語類》卷 15，〈大學二〉。

⁶ 參見樂愛國：《朱子格物致知論》，第 53—100 頁。

⁷ 《語類》卷 15，〈大學二〉。

⁸ 《語類》卷 15，〈大學二〉。

⁹ 《語類》卷 15，〈大學二〉。

訂。紹熙二年（1191年），朱熹在〈答鄭子上〉（第十一書）中言：「『知至意誠』一段。來喻得之，舊說有病，近已頗改定矣。其他改處亦多，恨未能錄寄也。」¹⁰ 紹熙四年（1193年），朱熹在〈答蔡季通〉（第八書）中說：「大學『誠意』之說，已再觀之，果如所論。想他書似此處多，須一一整頓也。」¹¹ 慶元四年（1198年），朱熹在〈答孫敬甫〉（第五書）中再一次談到對《大學》〈誠意〉章有關問題的理解，並說道：「此段《章句》、《或問》近皆略有修改，見此刊正舊版，俟可印即寄去。」¹² 尤其值得注意的是，各家年譜均記載朱熹在易簣前幾日仍在修訂《大學章句》〈誠意〉章。由此可確證，朱熹晚年對〈誠意〉章的修訂頗為頻繁。

問題是，朱熹為什麼要屢次修訂《大學章句》〈誠意〉章，其具體做了哪些修訂，這些修訂體現出什麼學理意義？正如朱熹所言：「致知、格物與誠意較難理會，不得不明辨之耳。」¹³ 本文既欲嘗試梳理朱熹晚年修訂《大學章句》〈誠意〉章的心路歷程，並明辨其中所蘊含的思想義理變化。

¹⁰ 《晦庵先生朱文公文集》卷 56，〈答鄭子上〉（第十一書）。下文凡引《晦庵先生朱文公文集》皆簡稱《文集》。本文所引《晦庵先生朱文公文集》參照朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書》（修訂本）。本文朱熹書信年代主要參照陳來《朱子書信編年考證》（增訂本）。

¹¹ 《文集》卷 44，〈答蔡季通〉（第八書）。

¹² 《文集》卷 63，〈答孫敬甫〉（第五書）。

¹³ 《語類》卷 14，〈大學一〉。

貳、朱熹晚年對〈誠意〉章理解之關鍵轉捩點

朱熹把《大學》分爲一經十傳，認爲經文爲孔子之言而曾子述之，傳文爲曾子之言而門人述之。經文關於「誠意」的論述只有兩處：一是「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物」；二是「物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平」。顯然，這兩句講述的是修身治平的工夫次第，強調工夫修養要從格物開始，依次經過致知、誠意、正心、修身、齊家、治國等階段，最終達至平天下。需要注意的是，經文並沒有對格物、誠意等「八目」的內涵作出具體解釋。傳文則把「誠意」解釋爲：「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊。故君子必慎其獨也！小人閒居爲不善，無所不至，見君子而後厭然，掩其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。曾子曰：『十目所視，十手所指，其嚴乎！』富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意。」可見，傳文釋誠意爲「毋自欺」，並用「如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊，故君子必慎其獨也」進一步闡述之。此處同樣有個需要注意的地方：用「毋自欺」來釋誠意顯然是一種否定式的表述方法。否定式的表述只是告訴人們不能做什麼，並沒有告訴人們應該做什麼。因此，用「毋自欺」來定義誠意並沒有告訴人們誠意是什麼，而只告訴人們誠意的反面是什麼。

傳文這種否定式的解釋方法給後人理解誠意帶來了很大的麻煩。正如亞里斯多德所說：「人們行善只有一途，作惡的道路卻有多

條。」¹⁴ 做誠意工夫也是如此——誠意的道路只有一條，自欺的道路卻有多條。¹⁵ 問題隨之就出現了——《大學》中所言的自欺究竟是指哪條「道路」呢？事實上，此問題是困擾晚年朱熹的一重要問題，其對〈誠意〉章的修訂也是圍繞著「毋自欺」而展開的。因此，本文之論述亦主要圍繞著朱熹晚年修訂對「毋自欺」之理解的心路歷程而展開。

《語類》中有三條沈憫記錄的朱熹與李敬子關於「所謂誠其意者，毋自欺也」的討論。這三條對話內容翔實、義理豐富，比較完整地展現了朱熹對「所謂誠其意者，毋自欺也」理解的變化過程，是朱熹理解誠意的關鍵轉捩點。由於文意重要，此處全文錄之。

敬子問：「『所謂誠其意者，毋自欺也。』注云：『外為善，而中實未能免於不善之雜。』某意欲改作『外為善，而中實容其不善之雜』，如何？蓋所謂不善之雜，非是不知，是知得了，又容著在這裡，此之謂自欺。」曰：「不是知得了容著在這裡，是不奈他何了，不能不自欺。公合下認錯了，只管說個『容』字，不是如此。『容』字又是第二節，緣不奈他何，所以容在這裡。此一段文意，公不曾識得它源頭在，只要硬去捺他，所以錯了。（大概以為有纖毫不善之雜，便是自欺。）自欺，只是自欠了分數，恰如淡底金，不可不謂之金，只是欠了分數。如為善，有八分欲為，有兩分不為，此便是自欺，是自欠了這分數。」

¹⁴ 亞里斯多德：《尼各馬可倫理學》，1106b。

¹⁵ 朱熹亦有相似的表述。「問：『誠意是如何？』曰：『心只是有一帶路，更不著得兩個物事。如今人要做好事，都自無力。其所以無力是如何？只為他有個為惡底意思在裡面牽繫。要去做好事底心是實，要做不好事底心是虛。被那虛底在裡面夾雜，便將實底一齊打壞了。』」（《語類》卷 15，〈大學二〉。）所謂「心只是有一帶路，更不著得兩個物事」即透顯出誠意的道路只有一條的思想。

或云：「如此，則自欺卻是自欠。」曰：「公且去看。（又曰：「自欺非是要如此，是不奈它何底。」）荀子曰：『心臥則夢，偷則自行，使之則謀。』某自十六七讀時，便曉得此意。蓋偷心是不知不覺自走去底，不由自家使底，倒要自家去捉它。『使之則謀』，這卻是好底心，由自家使底。」李云：「某每常多是去捉他，如在此坐，心忽散亂，又用去捉它。」曰：「公又說錯了。公心粗，都看這說話不出。所以說格物、致知而後意誠，裡面也要知得透徹，外面也要知得透徹，便自是無那個物事。譬如果子爛熟後，皮核自脫落離去，不用人去咬得了。如公之說，這裡面一重不曾透徹在。只是認得個容著，硬遏捺將去，不知得源頭工夫在。『所謂誠其意者，毋自欺也』，此是聖人言語之最精處，如個尖銳底物事。如公所說，只似個樁頭子，都粗了。公只是硬要去強捺，如水恁地滾出來，卻硬要將泥去塞它，如何塞得住！」又引《中庸》論誠處，而曰：「一則誠，雜則偽。只是一個心，便是誠；才有兩個心，便是自欺。好善『如好好色』，惡惡『如惡惡臭』，他徹底只是這一個心，所以謂之自慊。若才有些子間雜，便是兩個心，便是自欺。如自家欲為善，後面又有個人在這裡拗你莫去為善；欲惡惡，又似有個人在這裡拗你莫要惡惡，此便是自欺。（因引《近思錄》「如有兩人焉，欲為善」云云一段，正是此意。）如人說十句話，九句實，一句脫空，那九句實底被這一句脫空底都壞了。如十分金，徹底好方謂之真金，若有三分銀，便和那七分底也壞了。」又曰：「佛家看此亦甚精，被他分析得項數多，如云有十二因緣，只是一心之發，便被他推尋得許多，察得

來極精微。又有所謂『流注想』，他最怕這個。所以為山禪師云：『某參禪幾年了，至今不曾斷得這流注想。』此即荀子所謂『偷則自行』之心也。」¹⁶

次早，又曰：「昨夜思量，敬子之言自是，但傷雜耳。某之言，卻即說得那個自欺之根。自欺卻是敬子『容』字之意。『容』字卻說得是，蓋知其為不善之雜，而又蓋庇以為之，此方是自欺。謂如人有一石米，卻只有九斗，欠了一斗，此欠者便是自欺之根，自家卻自蓋庇了，嚇人說是一石，此便是自欺。謂如人為善，他心下也自知有個不滿處，他卻不說是他有不滿處，卻遮蓋了，硬說我做得是，這便是自欺。卻將那虛假之善，來蓋覆這真實之惡。某之說卻說高了，移了這位次了，所以人難曉。大率人難曉處，不是道理有錯處時，便是語言有病；不是語言有病時，便是移了這步位了。今若只恁地說時，便與那『小人閒居為不善』處，都說得貼了。」¹⁷

次日，又曰：「夜來說得也未盡。夜來歸去又思，看來『如好好色，如惡惡臭』一段，便是連那『毋自欺』也說。言人之毋自欺時，便要『如好好色，如惡惡臭』樣方得。若好善不『如好好色』，惡惡不『如惡惡臭』，此便是自欺。毋自欺者，謂如為善，若有些子不善而自欺時，便當斬根去之，真個是『如惡惡臭』，始得。如『小人閒居為不善』底一段，便是自欺底，只是反說。『閒居為不善』，便是惡惡不『如惡惡臭』；『見君子而後厭然，掩其不善而著其善』，便是好善不『如好好色』。若只如此看，此一篇

¹⁶ 《語類》卷 16，〈大學三〉。

¹⁷ 《語類》卷 16，〈大學三〉。

文義都貼實平易，坦然無許多屈曲。某舊說忒說闊了、高了、深了。然又自有一樣人如舊說者，欲節去之又可惜。但終非本文之意耳。」¹⁸

沈憫是慶元四年（1198 年）以後所聞。因此，此三條記錄的時間不早於慶元四年（1198 年，朱熹 69 歲），離朱熹去世兩年左右，乃朱熹晚年思想。我們首先來分析第一段話中蘊含的義理。由對話可知，朱熹此時把「所謂誠其意者，毋自欺也」注解為「外為善，而中實未能免於不善之雜」。李敬子對朱熹這一注解並不滿意，認為改為「外為善，而中實容其不善之雜」更合適，其理由是自欺應該理解為「不善之雜，非是不知，是知得了，又容在這裡」。朱熹則認為李敬子用「容」來解釋自欺的理路並不正確。為了論證自己的觀點，朱熹詳細闡述了自己對自欺的理解，其認為「（自欺）不是知得了容在這裡，是不奈他何了，不能不自欺」、「自欺是非要如此，是不奈他何底」、「有纖毫不善之雜，便是自欺」、「自欺，只是欠了分數」、「如為善，有八分欲為，有兩分不為，此便是自欺」、「若才有些子間雜，便是兩個心，便是自欺」。朱熹又舉荀子「心臥則夢，偷則自行」來證明人之所以自欺是由於心「不知不覺走去底」。¹⁹ 基於對自欺的這種理解，朱熹進一步認為，要把走失的心找回來，不能用李敬

¹⁸ 《語類》卷 16，〈大學三〉。

¹⁹ 《語類》中有條余大雅記錄之語，此語亦表達同樣的意思，可參閱。「…今能致知，知至而意識矣。驗以日用間誠意，十分為善矣。有一分不好意思潛發以間於其間，此意一發，便由斜徑以長，這個卻是實，前面善意卻是虛矣。如見孺子入井，救之是好意，其間有些要譽底意思以雜之；如薦好人是善意，有些要人德之之意，隨後生來；治惡人是好意，有些狠疾之意隨後來，前面好意都成虛了。如垢卦上五爻皆陽，下麵只一陰生，五陽便立不住了。荀子亦言：『心臥則夢，偷則自行，使之則謀。』見《解蔽》篇。彼言『偷』者，便是說那不好意思。若曰『使之則謀』者，則在人使之如何耳。謀善謀惡，都由人，只是那偷底可惡，故須致知，要得早辨而豫戒之耳。」（《語類》卷 15，〈大學二〉。）

子所言的「去捉它」的方法，而必須努力做格物致知的工夫，做到「裡面也要知得透徹，外面也要知得透徹」。

對比朱熹與李敬子兩人注釋之間的差異及朱熹對「自欺」的解釋，我們可以發現，李敬子認為自欺一種「有意」的「容」的心理狀態。所謂「『有意』的『容』」的心理狀態，是指一個人表現出來的行為雖然是善的，但內心動機卻是為了達到某種私利。朱熹則認為自欺是一種「無意」的「未能免于」的心理狀態。所謂「『無意』的『未能免于』」的心理狀態，是指人並不是有意為惡，人為惡是由於人心不自覺的走失掉了，而陷入不自覺的為惡中。在朱熹看來，人之所以不自覺的陷入為惡中，是由於格物致知工夫沒做好，導致對善惡之理知得不透徹。而人對善惡之理知得不透徹又導致人在為善去惡中無法做到用十分力氣，而常常出現「有八分欲為，有兩分不為」的「自欠」現象。另外，朱熹認為，李敬子的「捉心」方法就像用泥土去塞源源不斷的流水，「只是硬要去強捺」，治標不治本。正確的方法應該是在源頭處做工夫，即要通過做格物致知的工夫以透徹地知善知惡，唯有如此才能從源頭上切除心走失的根源。

再來分析第二段對話。朱熹雖然在白天詳備地闡述了自己關於「自欺」的理解，晚上卻進行了自我反思，並改變了自己的思想，而認為「自欺卻是敬子『容』之意」，自己所講的知善知惡不透乃是自欺之根本。在這段話中，朱熹給「自欺」重新下了個定義，即「知其為不善之雜，而又蓋庇以為之」。顯然，這個定義承認自欺是一種「有意」的「容」的心理狀態，即人會有意地隱瞞自己真實的心理，並表現出一種與真實心理不相符合的語言或行為。這就是說，如果一個人清楚地知道一件事應該怎麼做，但卻有意地不按照這種做法來做就是自欺了。如此，朱熹此時所言的自欺就是我們現在所說的「偽善」或者「虛情假意」了。文中「一石米」和「九斗米」的比喻十分生動形象的說明了朱熹前後關於「自欺」理解的異同。此前，某人應該有一

石米，但現實卻只有九斗，欠了一斗，這欠了的一斗就是自欺。此中蘊含的意思就是，所謂誠意工夫，就是要努力把這欠缺的一斗米給補滿，達到實實在在的一石米。現在，某人實際只有九斗米，如果此人「嚇人說是一石」，這種有意欺騙的行為就是自欺。此中蘊含的意思就是，所謂誠意工夫，就是要努力根除掉私意，做到實事求是，有多少斗米就說多少，不能有九斗，卻硬說有一石。

需要注意的是，雖然朱熹對自欺的理解發生了改變，但他卻並沒有完全放棄原來的理解，在他看來，那欠了的一斗米乃自欺之根。這就是說，如果一個人能做到有九斗米就說九斗米，已經是誠意了，但能繼續做到再添加一斗米，就更加完美了。因此，對朱熹來說，防止自欺最根本的辦法仍是努力做格物致知的工夫，人只有對事理知得真切透徹，才能實現心之純一精明，進而才能在源頭上切斷能引發心之自欺的各種病根。

在這裡，朱熹又對自己進行了檢討，認為此前之說「說高了」、「移了這位次了」。所謂「說高了」、「移了這位次了」是指朱熹第一天所說的「『所謂誠其意者，毋自欺也』，此是聖人言語之最精處，如個尖銳底物事。如公所說，只似個樁頭子，都粗了」。何為「尖銳底物事」？何為「樁頭子，都粗了」？顯然，這只是個比喻的用法，用來比喻誠意工夫的精粗。我們知道，朱熹此前認為，自欺就是「有八分欲為，有兩分不為」、「如人說十句話，九句實，一句脫空」，所以誠意工夫就是要把那「不為」的兩分做好，把那一句「脫空」的話說實。因此，所謂「尖銳底物事」正是比喻這種引導人十分為善的工夫乃是一種積極意義上的精細之工夫。依朱熹此時理解，誠意工夫乃是指要引導人揚善，把人無限往「上拉」，使人十分為善，不能有絲毫不善。所以，對此前的朱熹而言，李敬子以「外為善，而中實容其不善之雜」來講自欺乃「認錯了」，而「有多少斗米就說多少」的工夫只能防惡，無法使人積極向上，只是「第二節」的工夫了，此即

如「樁頭子」般顯得有些粗陋了。由此可見，朱熹改變對「自欺」的理解，實是把誠意工夫往「下移」了，認同誠意工夫首先是要做到「有多少斗米就說多少」。

還需要注意的是，朱熹改變對自欺的理解不僅僅是著眼於「自欺」這個詞本身，而是放在整個「誠意」章來通盤考慮，在他看來，現在這種對「自欺」的理解使得整個〈誠意〉章的文意都順暢了，所以他最後說道：「今若只恁地說時，便與那『小人閒居爲不善』處，都說得貼了。」這句話又該如何理解呢？這個問題需要結合第三段話來理解。

在第三段話中，朱熹經過一夜的思考，又進一步完善了對〈誠意〉章的理解。朱熹開頭即說「看來『如好好色，如惡惡臭』一段，便是連那『毋自欺』也說」。這句話也頗難理解，似乎是說，以前把傳文「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊。故君子必慎其獨也」這段話中的「毋自欺」同「如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊。故君子必慎其獨」分作兩層意思來理解。朱熹正是此意。²⁰ 後文朱熹對「毋自欺」與「如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊。故君子必慎其獨」的關係進行了詳細的解釋。我們從「言人之毋自欺時，

²⁰ 紹熙五年（1194年），朱熹受詔講《大學》而作〈經筵講義〉。對比〈經筵講義〉與今本《大學章句》，一個明顯的不同就是今本《大學章句》把「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊，故君子必慎其獨也」作為一個整體來解釋，而〈經筵講義〉是分作兩段來解釋，先解釋「所謂誠其意者，毋自欺也」，再解釋「如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊，故君子必慎其獨也」。另外，朱熹更直言：「……『如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊』，已是實理了。下面『故君子必慎其獨』，是別舉起一句致戒，又是一段工夫。至下一段，又是反說小人之事以致戒。君子亦豈可謂全無所為！且如著衣吃飯，也是為饑寒。大學看來雖只恁地滔滔地說去，然段段致戒，如一下水船相似，也要柁，要楫。」（《語類》卷16，〈大學三〉）。這表明，此前朱熹把「毋自欺」與「慎獨」看作是兩個不同層次的工夫。

便要『如好好色，如惡惡臭』樣方得。若好善不『如好好色』，惡惡不『如惡惡臭』，此便是自欺」便能窺其之意。「好好色」、「惡惡臭」乃是用比喻的方式來強調人的情感要真實自然，不能有絲毫虛偽造作。因此，所謂「若好善不『如好好色』，惡惡不『如惡惡臭』，此便是自欺」就是強調，自欺是一種表裡不一的心理狀態，即心內在的思想情感與外在的語言行為不一致。所以，「毋自欺」就是要「如好好色，如惡惡臭」般，當好時即好，當惡時即惡，不能因為一己之私而改變好惡取向。誠意工夫就是要把內心裡私心雜意「斬根去之」，做到按自己的真實情感來言說和行動。朱熹進一步認為，〈誠意〉章中「小人閒居為不善，無所不至」是指那些惡惡不「如惡惡臭」之類的人，「見君子而後厭然，掩其不善而著其善」則是指那些好善不「如好好色」之類的人。由此可見，朱熹此時把「毋自欺」同「如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊。故君子必慎其獨」當做一個統一的整體來理解。所以，朱熹說：「若如此看來，此一篇文義都貼實平易，坦然無許多屈曲。某舊說忒說闊了、高了、深了。」

值得注意的是，朱熹在最後卻說道：「然又自有一樣人如舊說者，欲節去之又可惜。但終非本文之意耳。」這表明，朱熹此時還是認為確實存在這樣一類人，他們是因為知物不切、明理不透，才做出不實之行爲。此即是強調「欠了分數」乃自欺之根。朱熹如此認為確有其道理，因此現實生活中確實有一類人是因為對事理知得不真切才做出不實之行爲。這就是爲什麼朱熹說「欲節去之又可惜」。那麼，朱熹又是如何處理「欠了分數」與「自欺」的關係呢？下文將談到這個問題。

《語類》中還有條沈憫記錄的自己與朱熹討論〈誠意〉章「自欺」注的對話。這條對話可以幫助我們進一步理解朱熹思想轉變的過程。

問：「『誠意』章『自欺』注，今改本恐不如舊注好。」

曰：「何也？」曰：「今注云：『心之所發，陽善陰惡，

則其好善惡皆為自欺，而意不誠矣。」恐讀書者不曉。又此句，《或問》中已言之，卻不如舊注云：『人莫不知善之當為，然知之不切，則其心之所發，必有陰在於惡而陽為善以自欺者。故欲誠其意者無他，亦曰禁止乎此而已矣。』此言明白而易曉。」曰：「不然。本經正文只說『所謂誠其意者，毋自欺也』；初不曾引致知兼說。今若引致知在中間，則相牽不了，卻非解經之法。又況經文『誠其意者，毋自欺也』，這說話極細。蓋言為善之意稍有不實，照管少有不到處，便為自欺。未便說到心之所發，必有陰在於惡，而陽為善以自欺處。若如此，則大故無狀，有意於惡，非經文之本意也。所謂『心之所發，陽善陰惡』，乃是見理不實，不知不覺地陷於自欺；非是陰有心於為惡，而詐為善以自欺也。如公之言，須是鑄私錢，假官會，方為自欺，大故是無狀小人，此豈自欺之謂邪！又曰：『所謂『毋自欺』者，正當於幾微毫釐處做工夫。只幾微之間少有不實，便為自欺。豈待如此狼當，至於陰在為惡，而陽為善，而後謂之自欺邪！此處語意極細，不可草草看。』此處工夫極細，未便說到那粗處。所以前後學者多說差了，蓋為牽連下文『小人閒居為不善』一段看了，所以差也。」又問：「今改注下文云：『則無待於自欺，而意無不誠也。』據經文方說『毋自欺』。毋者，禁止之辭。若說無待於自欺，恐語意太快，未易到此。」曰：「既能禁止其心之所發，皆有善而無惡，實知其理之當然，使無待於自欺，非勉強禁止而猶有時而發也。若好善惡惡之意有一毫之未實，則其發於外也必不能掩。既是打疊得盡，實於為善，便無待於自欺矣。如人腹痛，畢竟是腹中有些冷

積，須用藥驅除去這冷積，則其痛自止。不先除去冷積，而但欲痛之自止，豈有此理！」²¹

這段對話應該是在朱熹與李敬子對話之前，因為在這段對話中朱熹對「自欺」的理解還是持以前的觀點。從對話可知，在朱熹與李敬子討論「自欺」前，朱熹對「自欺」又有過兩種理解：一是「人莫不知善之當為，然知之不切，則其心之所發，必有陰在於惡而陽為善以自欺者。故欲誠其意者無他，亦曰禁止乎此而已矣」，此注為舊注；二是「心之所發，陽善陰惡，則其好善惡皆為自欺，而意不誠矣」，此注為新注。沈憫認為新注不如舊注好，其理由是舊注「明白而易曉」，新注則較為晦澀，一般人難以理解。對比新舊兩注，我們可以發現，確如沈憫所說，舊注比新注通俗易懂。既然舊注比新注通俗易懂，為什麼朱熹還要進行修改呢？朱熹陳述了修改的兩個原因。一是認為舊注中「知之不切」之說不符合解經之法，因為正文中「所謂誠其意者，毋自欺也」中「不曾引致知兼說」。二是認為「所謂誠其意者，毋自欺也」是指「為善之意稍有不實，照管少有不到處」就易導致自欺，意在強調人要於幾微之處下功夫，而舊注「人莫不知善之當為，然知之不切，則其心之所發，必有陰在於惡而陽為善以自欺者」容易使人理解為人「有意於惡」。因此，舊注不符合文意。在此時的朱熹看來，「自欺」應是指「見理不實，不知不覺地陷入自欺；非是陰有心於為惡，而詐為善以自欺也」，而「毋自欺」就是要「於幾微毫釐處做工夫」。這表明，朱熹認為《大學》講「毋自欺」實是要把人無限往「上拉」，使人要做到十分實，而不能有絲毫不實。朱熹進一步認為，學者之所以沒有注意到這一點，是因為他們把傳文中「所謂誠其意者，毋自欺」與「小人閒居為不善……」云云看成是一個層

²¹ 《語類》卷 16，〈大學三〉。

工夫。言外之意，在朱熹看來，這兩句話應該是分別表示兩層不同的工夫。

朱熹的解釋並沒有完全說服沈憫。沈憫對改注下文「則無待於自欺，而意無不誠也」²² 這種描述工夫效驗之語亦表示質疑，其理由是「毋自欺」的「毋」是「禁止之辭」，也就是說「毋自欺」乃是否定式的表述方式，而否定式的表述方式顯然不能用來描述工夫效驗。在沈憫看來，「無待於自欺」之境界不是很容易達到的，因此「則無待於自欺，而意無不誠也」之說就顯得「語意太快」。朱熹則堅持認為要從源頭處做格物致知之工夫以求對事物之理知得無一絲一毫不真切透徹。在朱熹看來，這種引導人十分為善的精細工夫自然能從根本上使人做到不自欺，如此也自然能直下實現「無待於自欺，而意無不誠也」之境，故其言：「既能禁止其心之所發，皆有善而無惡，實知其理之當然，便無待於自欺。」值得注意的是，沈憫在講「毋自欺」的「毋」是「禁止之辭」時，實際是在批評朱熹關於「毋自欺」的解釋不符合《大學》本意。在沈憫看來，「毋」乃是否定意義的詞語，意思是禁止做某種事情，且這個「某種事情」是一種負面價值取向的事情。因此，「毋自欺」應該是指向「防惡」，而不是「揚善」。

朱熹此時雖然並沒有接受沈憫的意見，但這些討論已經對朱熹產生了影響。為什麼這麼說呢？我們知道，任何一個思想的產生或者改變，並不是突然的，而是有一個醞釀發展的過程。後面朱熹改變對「自欺」的理解的一個原因就是基於對整個〈誠意〉章結構的重新理解。

《語類》中另有一條沈憫記錄的朱熹此前闡述「所謂誠其意者，

²² 這裡所謂的改注下文應指〈誠意〉章最後一句「富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意」。「則無待於自欺，而意無不誠也」是描述誠意工夫之效驗。此點得第一位審查人指出，在此表示感謝。

毋自欺也」的一段話。此條亦可以幫助我們進一步理解朱熹此前的思想。

「所謂誠其意者，毋自欺也。」注云：「心之所發，陽善陰惡，則其好善惡皆為自欺，而意不誠矣。」而今說自欺，未說到與人說時，方謂之自欺。只是自家知得善好，要為善，然心中卻覺得微有些沒緊要底意思，便是自欺，便是虛偽不實矣。正如金，已是真金了，只是鍛鍊得微不熟，微有些渣滓去不盡，顏色或白、或青、或黃，便不是十分精金矣。顏子「有不善未嘗不知」，便是知之至；「知之未嘗複行」，便是意之實。又曰：「如顏子地位，豈有不善！所謂不善，只是微有差失，便能知之；才知之，便更不萌作。只是那微有差失，便是知不至處。」²³

對比此條與上文沈憫與朱熹的對話可發現，此條對「所謂誠其意者，毋自欺也」的注解同上文沈憫與朱熹對話中所說的新注完全相同。在這裡，朱熹先以煉金為例，強調煉金必須去掉一切渣滓才能練出「十分精金」，誠意工夫就如煉金一般，亦當做到十分為善方可。朱熹又以顏子為例，指出顏子「豈有不善」，其只是「微有差失」。因此，「那微有差失，便是知不至處」，所以，誠意工夫是要人于那「微有差失」上用力，務求達到無絲毫差失。

通過《語類》這五段話，可以確證朱熹在 69 歲後對《大學》〈誠意〉章的理解發生了一次較大的變化。這個變化可以歸納為兩個方面：一是改變了對「自欺」的理解。朱熹放棄了此前認為自欺是「外為善，而中實未能免於不善之雜」的注解，而贊同李敬子「外為善，而中實容其不善之雜」之說。但他堅持認為知理不實仍是自欺之根。

²³ 《語類》卷 16，〈大學三〉。

二是對「自欺」理解的變化又促使朱熹改變了對整個〈誠意〉章關係的理解。朱熹不再把「毋自欺」與「如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊。故君子必慎其獨」分作兩層意思來理解，而認為「毋自欺」與「慎獨」是一個層次的修養工夫。

如果我們進一步思考，可發現這裡存在不少值得探討的問題：為何朱熹要放棄原來對〈誠意〉章的理解？或者說，為何朱熹此前要把自欺理解為「外為善，而中實未能免於不善之雜」？為何朱熹此前把「毋自欺」與「如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊。故君子必慎其獨」分作兩層意思來理解？這些問題都是值得深入探討的問題。下文我們嘗試依著朱熹的思想來回答這些問題。

參、朱熹同李敬子對話前對〈誠意〉章之理解

《語類》中記載了朱熹同余國秀的兩段對話：

國秀問：「《大學》誠意，看來有三樣：一則內全無好善惡惡之實，而專事掩覆於外者，此不誠之尤也；一則雖知好善惡惡之為是，而隱微之際，又苟且以自瞞底；一則知有未至，隨意應事，而自不覺陷於自欺底。」曰：「這個不用恁地分，只是一路，都是自欺，但有深淺之不同耳。」

²⁴

次早云：「夜來國秀說自欺有三樣底，後來思之，是有這三樣意思。然卻不是三路，只是一路，有淺深之不同。」又因論以「假託」換「掩覆」字云：「『假託』字又似重

²⁴ 《語類》卷 16，〈大學三〉。

了，『掩覆』字又似輕，不能得通上下底字。又因論誠與不誠，不特見之於外，只裡面一念之發，便有誠偽之分。譬如一粒粟，外面些皮子好，裡面那些子不好。如某所謂：『其好善也，陰有不好者以拒於內；其惡惡也，陰有不惡者以挽其中。』蓋好惡未形時，已有那些子不好、不惡底藏在裡面了。」²⁵

這兩段對話是慶元五年（1199年）呂燾所錄，是年朱熹70歲。前文說到，誠意的道路只有一條，自欺的道路卻有多條。余國秀意識到自欺的道路有多條，因此，他把自欺之人歸納為三種類型：一是十分「不誠」之類，此類人外面行善，內心卻充滿私心雜欲，所表現的善行只是偽善；二是隱微之際「不誠」之類，此類人基本能做到好善惡惡，但隱微之際卻有不善；三是不自覺「不誠」之類，此類人由於全然不知善惡之所在，所以常常不自覺地陷入為惡卻完全不知。從對話可知，朱熹第一天認為不需要進行這種區分，強調這三類人都是自欺，只是深淺不同。²⁶經過一夜的思考，朱熹贊同余國秀的這種區分，認為自欺「是有三樣意思」，但強調這三類人只是一路，但有淺深之

²⁵ 《語類》卷16，〈大學三〉。

²⁶ 《語類》中朱熹還有關於此觀點的相關論述，如沈憫記錄有：因說自欺、欺人，曰：「欺人亦是自欺，此又是自欺之甚者。便教盡大地只有自家一人，也只是自欺，如此者多矣。到得那欺人時，大故郎當。若論自欺細處：且如為善，自家也知得是合當為，也勉強去做，只是心裡又有些便不消如此做也不妨底意思；如不為不善，心裡也知得不當為而不為，雖是不為，然心中也又有些便為也不妨底意思。此便是自欺，便是好善不『如好好色』，惡惡不『如惡惡臭』。便做九分九厘九毫要為善，只那一毫不要為底，便是自欺，便是意不實矣。《或問》中說得極分曉。」（《語類》卷18，〈大學五〉。）

不同。這表明，朱熹此時承認區分自欺的類型是有必要的。這也表明，在同李敬子對話到同余國秀對話期間，²⁷ 朱熹雖然贊同李敬子自欺乃「外為善，而中實容其不善之雜」之說，但他並沒有明確意識到要對自欺進行這樣的區分，而同余國秀的對話促使他開始思考這個問題。

應該說余國秀對自欺類型的三種區分是符合實際的，且這種區分是有必要的，因為對自欺是何種類型的理解直接關係到對誠意工夫方向的理解。另外，余國秀所講的第一種類型和第二種類型可以合併成一個類型，因為這兩種類型都是一種「有意」的不誠，只是程度有差異而已。因此，我們可以把余國秀講的三種類型歸為兩大類：一類是「有意」之欺，一類是「無意」之欺。²⁸ 問題是，《大學》所講的自欺是哪一類呢？顯然，對此前的朱熹而言，《大學》的自欺是指「無意」之欺。

再進一步追問，朱熹此前為什麼會認為不需要對自欺的類型進行區分呢？這個問題一方面涉及到朱熹對身心關係的認識，一方面關涉到朱熹對格物致知與誠意關係的理解。

²⁷ 前文李敬子對話是沈僩所錄，而沈僩是慶元四年（1198 年）以後所聞。這表明，朱熹同李敬子對話既有可能是慶元四年，也有可能是慶元四年以後。因此，僅憑對話由沈僩所錄並不能確定朱熹同李敬子的對話具體是哪一年。從朱熹回答余國秀的話（「這個不用恁地分，只是一路，都是自欺，但有深淺之不同耳」）可知，朱熹只是反對余國秀的這種劃分，並不反對余國秀把前兩類類型之人（「一則內全無好善惡惡之實，而專事掩覆於外者，此不誠之尤也；一則雖知好善惡惡之為是，而隱微之際，又苟且以自瞞底」）歸為自欺之人。這證明，朱熹同余國秀的對話應該是發生在朱熹同李敬子對話之後。

²⁸ 這裡存在一個問題：能不能把「無意」之欺看做是「自欺」？由朱熹同余國秀的對話可知，此時朱熹把「無意」之欺亦當做是「自欺」。值得注意的是，朱熹後面放棄了這種思想，對「自欺」與「欺」作了區分，認為「自欺」是指「有意」之欺，而「欺」是指「無意」之欺。後文對此有論述。

《文集》有：

誠意一章，來喻似未曉章句中意。當云人意之發，形於心者本合皆善，惟見理不明，故有不善雜之，而不能實其為善之意。今知己至，則無不善之雜，而能實其為善之意，則又無病矣。又善惡之實於中者皆形於外，但有為惡之實，則其為善也不誠矣；有為善之實，則無為惡之雜，而意必誠矣。純一於善而無不實者，即是此意未嘗異也。²⁹

此信作於紹熙二年（1191年，朱熹62歲）。這段話透露出朱熹為什麼此前堅持認為不需要對自欺的類型進行區分。從某種意義上說，在朱熹眼中，人不可能做到陽善陰惡，也就是說人不可能做到外在行為符合善的價值標準，但內心卻夾雜著私心雜欲。因為，在朱熹看來，「善惡之實於中者皆形於外，但有為惡之實，則其為善也不誠矣」。這就是說，人的身體與內心之間具有相應性，內心的意念必然會在身體上有所體現，身體的行為也相應反映出人內心的意念，因此人的內心如有絲毫不誠之意，此不誠之意必然會在人的身體上有這樣或那樣微小的體現；反之，如果一個人的外在行為有細微的偏失，就表明這個人內心的意念沒有達到真實無妄的程度。所以，人不可能做到陽善陰惡，也就是說人不可能偽裝得天衣無縫。

正是由於朱熹從人的身心關係上考慮誠意問題，所以，他把人自欺的原因歸為人心中有私欲雜念。在作於紹熙五年（1194年）的〈經筵講義〉中，朱熹把「所謂誠其意者，毋自欺也」注解為「人心本善，故其所發亦無不善。但以物欲之私雜乎其間，是以為善之意有所不實而為自欺耳。能去其欲，則無自欺而意無不誠矣。」³⁰這也是認為自

²⁹ 《文集》卷56，〈答朱飛卿〉。

³⁰ 《文集》卷15，〈經筵講義〉。

欺是由於物欲私雜對人心之遮蔽而導致的。

問題是，為什麼會出現物欲私雜遮蔽人心之現象呢？前文〈答朱飛卿〉有「惟見理不明，故有不善雜之」，可見，在朱熹看來，物欲私雜之所以能遮蔽人心是由於人見理不明。由是，朱熹進一步指出，人自欺的根本原因是見理不明，而人之「有意」之欺和「無意」之欺都是因為格物致知工夫沒做到家，「有意」之欺和「無意」之欺在本質上是一致的，所以無需進行區分。朱熹在與楊道夫的一段對話中闡述了這一思想。

問：「知不至與自欺者如何分？」曰：「『小人閒居為不善，無所不至。見君子而後厭然，揜其不善，而著其善。』只為是知不至耳。」問：「當其知不至時，亦自不知其至於此。然其勢必至於自欺。」曰：「勢必至此。」頃之，複曰：「不識不知者卻與此又別。論他箇，又卻只是見錯，故以不善為善，而不自知耳。其與知不至而自欺者，固是『五十步笑百步』，然卻又別。」問：「要之二者，其病源只是欠了格物工夫。」曰：「然。」³¹

「不識不知者」即是全然不知善惡之所在之人，「知不至而自欺者」即是對善惡知得不透徹之人。在朱熹看來，「不識不知者」與「知不至而自欺者」雖有差別，但本質上是一致的，兩者的「病源」都是「欠了格物工夫」。由此，朱熹把人之所以自欺的根本原因歸結為格物致知工夫不到家。

《文集》中也有朱熹關於自欺的根本原因是見理不明的論述。如，〈答趙恭父〉（第四書）言：

³¹ 《語類》卷 16，〈大學三〉。

又論亦有真知而自欺者，此亦未然。只此自欺，便是知得不曾透徹，此間昨晚有嘗鼠藥而中毒者，幾致委頓，只此便是不曾真知砒霜能殺人，更何疑耶？然又不是隨眾略知之外別有真知，更須別作道理尋求，但只就此略知得處著實體驗，須有自然信得及處，便是真知也。³²

此書作於慶元三年（1197年）。此處朱熹不贊同趙恭父「亦有真知而自欺者」之論，而認為人之所以會自欺是因為其知得不曾透徹，並沒有真正達到真知之境；如人切實達到真知之境，其必然不會自欺。

〈答汪易直〉（第二書）亦言：

示喻自訟之篇，足見立志為己之切，尤以為慰。此正《大學》所謂誠其意者。然意不能以自誠，故推其次第，則欲誠其意者，又必以格物致知為先。蓋仁義之心人皆有之，但人有此身，便不能無物欲之蔽，故不能以自知。若能隨事講明，令其透徹，精粗巨細無不貫通，則自然見得義理之悅心猶芻豢之悅口，而無待於自欺。如其不然，而但欲禁制抑遏，使之不敢自欺，便謂所以誠其意者不過如此，則恐徒然為是迫切，而微之間，終不免為自欺也。舊說《大學》此章，蓋欲發明此意，而近日讀之，殊覺未透，因略更定數句。³³

據陳來考證，此書具體寫作時間不詳，疑在淳熙十五年（1188年）後。朱熹在這裏亦是要強調，意不能自誠，唯有通過格物工夫

³² 《文集》卷 59，〈答趙恭父〉（第四書）。

³³ 《文集》卷 60，〈答汪易直〉（第二書）。

才能見得義理「精粗巨細無不貫通」，進而能做到「見得義理之悅心猶芻豢之悅口」，如此自然能保證人不會自欺。

朱熹進一步認為，一個人之所以知而不行，是因為知得不真切透徹。《語類》有：

問：「知至了意便誠，抑是方可做誠意工夫？」曰：「也不能恁地說得。這箇也在人。一般人自便能如此。一般人自當循序做。但知至了，意識便易。且如這一件事知得不當如此做，末梢又卻如此做，便是知得也未至。若知得至時，便決不如此。如人既知烏喙之不可食，水火之不可蹈，豈肯更試去食烏喙，蹈水火！若是知得未至時，意決不能誠。……」³⁴

周震亨問知至、意識，云：「有知其如此，而行又不如此者，是如何？」曰：「此只是知之未至。」問：「必待行之皆是，而後驗其知至歟？」曰：「不必如此說。而今說與公是知之未至，公不信，且去就格物、窮理上做工夫。窮來窮去，末後自家真個見得此理是善與是惡，自心甘意肯不去做，此方是意識。若猶有一毫疑貳底心，便是知未至，意未誠，久後依舊去做。然學者未能便得會恁地，須且致其知，工夫積累，方會知至。」³⁵

從「如這一件事知得不當如此做，末梢又卻如此做，便是知得也未至。若知得至時，便決不如此」、「窮來窮去，末後自家真個見得此理是善與是惡，自心甘意肯不去做，此方是意識。若猶有一毫疑貳

³⁴ 《語類》卷 15，〈大學二〉。

³⁵ 《語類》卷 15，〈大學二〉。

底心，便是知未至，意未誠，久後依舊去做」可知，對朱熹而言，人之所以會知而不行，是由於知得未至；如果人對事理知得清楚透徹，該做時自然會決然去做，不該做時自然會決然不去做。

也正是如此，朱熹極其重視格物致知工夫，強調格物致知是誠意正心的前提和基礎。我們知道，在《大學》工夫次第中，格物是致知的基礎，人只有通過格物，才能達到致知。朱熹對《大學》這一思想進行了深入闡發，在他看來，格物工夫如有欠缺，則會直接導致對事理的認知不透徹，也就是對事理的認知沒有達到「表裡精粗無不到」的程度。而人對事理的認知不透徹，又會導致人無法達到「心之全體大用無不明」的境界。³⁶ 心不清明，則發出來的意念亦難以做到真實無妄，反而導致自欺。

朱熹又進一步指出，格物致知必須達到一種「真知」的境界。

「《大學》所謂『知至、意誠』者，必須知至，然後能誠其意也。今之學者只說操存，而不知講明義理，則此心憤憤，何事於操存也！某嘗謂誠意一節，正是聖凡分別關隘去處。若能誠意，則是透得此關；透此關後，滔滔然自在去為君子。不然，則崎嶇反側，不免為小人之歸也。」「致知所以先於誠意者如何？」曰：「致知者，須是知得盡，尤要親切。尋常只將『知至』之『至』作『盡』字說，近來看得合作『切至』之『至』。知之者切，然後貫通得誠意底意思，如程先生所謂『真知』者是也。」³⁷

³⁶《大學章句》：「是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」

³⁷《語類》卷 117，〈朱子十四〉。

「『知至而後意誠』，須是真知了，方能誠意。知苟未至，雖欲誠意，固不得其門而入矣。惟其胸中了然，知得路逕如此，知善之當好，惡之當惡，然後自然意不得不誠，心不得不正。」因指燭曰：「如點一條蠟燭在中間，光明洞達，無處不照，雖欲將不好物事來，亦沒安頓處，自然著它不得。若是知未至，譬如一盞燈，用罩子蓋住，則光之所及者固可見，光之所不及處則皆黑暗無所見，雖有不好物事安頓在後面，固不得而知也……」³⁸

吳仁甫問：「誠意在致知、格物後，如何？」曰：「源頭只在致知。知至之後，如從上面放水來，已自迅流湍決，只是臨時又要略略撥剔，莫令壅滯爾。」³⁹

朱熹批評「只說操存」一類的人，認為這類人只是空守一心，價值體認不真，不能於事事物物上明白義理。這類人雖也能見得心之昭昭靈靈，但終究對義理無發體認得澄明透徹，終歸是「此心憤憤」。在朱熹看來，「知苟未至，雖欲誠意，固不得其門而入矣」，人只有知得至，才能於「胸中了然」，進而能「知得路逕如此，知善之當好，惡之當惡」。朱熹用蠟燭來喻致知，蠟燭之光如能光芒閃耀，無處不照，一屋之內則無雜物可藏；蠟燭之光如被罩子所遮蓋，一方面無法清楚地朗照屋內的一切，另一方面很可能有光無法照到之陰暗處，雜物則有可能藏身於此陰暗處而不為人所見。同樣，人如能做到「胸中了然」，則心內必無任何不誠之意可容身；相反，人如果欠了格物工夫，則無法做到「胸中了然」，人心對善惡自然見得不分曉，因而在處事之際難免隱微之間有所不實。因此，朱熹又把格物致知工夫比喻

³⁸ 《語類》卷 15，〈大學二〉。

³⁹ 《語類》卷 16，〈大學三〉。

成源頭活水，強調只有格物致知工夫才能從根本上確保人達到意誠。

需要注意的是，朱熹所講的致知不是普通認知意義上的知，而是一種「真知」。所謂「真知」，是要「知得盡，尤要親切」，也就是一方面要達到「盡」，即於事事物物上明白道理，另一方面更要達到「切」，即內心上要真切肯認所知之理。從「切」字看，我們可以發現，朱熹所言的「真知」實帶有某種意志因素在裡面，並不是現代認識論意義上的知。《語類》有：

致知，不是知那人不知底道理，只是人面前底。且如義利兩件，昨日雖看義當為然，而卻又說未做也無害；見得利不可做，卻又說做也無害；這便是物未格，知未至。今日見得義當為，決為之；利不可做，決定是不做，心下自肯自信得及，這便是物格，便是知得至了。⁴⁰

問：「自欺與『厭然掩其不善而著其善』之類，有分別否？」
曰：「自欺只是於理上虧欠不足，便胡亂且欺謾過去。如有得九分義理，雜了一分私意，九分好善、惡惡，一分不好、不惡，便是自欺。到得厭然掩著之時，又其甚者。原其所以自欺，又是知不至，不曾見得道理精至處，所以向來說『表裡精粗』字。如知『為人子止於孝』，這是表；到得知所以必著孝是如何，所以為孝當如何，這便是裡。見得到這般處，方知決定是著孝，方可以用力於孝，又方肯決然用力於孝。人須是掃去氣稟私欲，使胸次虛靈洞徹。」⁴¹

⁴⁰ 《語類》卷 15，〈大學二〉。

⁴¹ 《語類》卷 16，〈大學三〉。

知至並不僅僅是作為主體的人對作為客體的「道理」的理智性把握，更是人在意志上對「道理」發自內心的肯認，並轉化為一種不容己的行為衝動。這種意志肯認即是朱熹所說的「心下自肯自信得及」、「見得道理精至處」，即如朱熹所說的「見得義當為，決為之；利不可做，決定是不做」、「見得到這般處，方知決定是著孝，方可以用力於孝，又方肯決然用力於孝」。

朱熹進一步區分了「知至」與「知止」，強調「知至」是要於心上透徹地求得真知、體認道理。《語類》載：

子升問：「知止便是知至否？」曰：「知止就事上說，知至就心上說。知止，知事之所當止；知至，則心之知識無不盡。」⁴²

知止，就事上說；知至，就心上說，舉其重而言。⁴³

「知至」不同於「知止」，「知止」是於事上知得何當為、何當不為，「知至」則是於內心真切體認到何應當為、何應當不為。「知至」超出了理性認知的範圍，是一種把理性認知所得的「道理」完全內化為內心信念的狀態，達到了「合內外之道」的境界。

從這個意義上說，我們不能把朱熹格物致知簡單的理解為現代意義上的認識論，朱熹的格物致知本質上是借助於對事物之理的認知以體知驗證自家本有的本心真性的「合內外之道」的德性修養工夫。在朱熹看來，人不能滿足於理智上清楚明白，如果人把「道理」僅僅視為與自家身心無干涉的某種對象性知識，則終不能真切見得「道理」

⁴² 《語類》卷 15，〈大學二〉。

⁴³ 《語類》卷 15，〈大學二〉。

爲何物。人唯有達到在意志上肯認所知的「道理」，並把體認到的「道理」轉化爲外在的行爲，才能說是「知至」了。

朱熹在這裡表現出一個明顯的思想傾向：知至必意誠，真知必能行。這就是說，人只要知得真切透徹就一定會發出真誠的意向，並外化爲堅定持久的行爲；反之，如果知得不真切，心所發出的意向自然無法達到十分真誠，顯發出來的行爲也很難做到堅定持久。從某種意義上說，朱熹這種「知至必意誠」、「真知必能行」正是一種「知行合一」的思想。他的這種「知行合一」的特色就在強調用知來統攝行，在知上確保知行不分離。⁴⁴ 朱熹強調格物致知要達到知至之境的用心顯然是擔心人知而不行，其目的是希望通過引導人在知上達到知至之境以確保人做到知行合一。基於朱熹的這種思想，我們就能理解爲什麼朱熹一再強調誠意是要人務必做到十分爲善、自欺是人於理上虧欠不足。

儘管朱熹所言的「知至」超出了理性認知的範圍，而滲透著表現爲主體精神狀態的意志在其中，他也正是基於此而強調「知至必意誠」、「真知必能行」，其良苦用心亦在於引導人務必做到知行合一，然而，我們知道，認知與意志、知與行畢竟是兩個不同領域的問題，兩者之間要實現轉化畢竟需要一個環節，並不是直接貫通的。事實上，朱熹這種「知至必意誠」、「真知必能行」的思想明顯是把工夫的重心歸結在前面階段（「知至」、「真知」），似乎前面的工夫做好了，後面的工夫（「意誠」、「能行」）就水到渠成了，沒有意識到認知與意志、知與行之間需要一個轉化環節。

朱熹的一些弟子則意識到了認知與意志、知與行之間的轉化有一

⁴⁴ 王陽明的「知行合一」可以說是用行來統攝知，在行上確保知行不分離。

個環節的問題，他們對朱熹「知至必意誠」、「真知必能行」的思想提出了質疑。《語類》有：

或問：「知至以後，善惡既判，何由意有未誠處？」曰：「克己之功，乃是知至以後事。『惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖』。一念纔放下，便是失其正。自古無放心底聖賢，然一念之微，所當深謹，纔說知至後不用誠意，便不是。『人心惟危，道心惟微』，毫釐間不可不子細理會。纔說太快，便失卻此項工夫也。」⁴⁵

器遠問：「物格、知至了，如何到誠意又說『毋自欺也』？毋者，禁止之辭？」曰：「物既格，知既至，到這裡方可著手下工夫。不是物格、知至了，下面許多一齊掃了。若如此，卻不消說下面許多。看下面許多，節節有工夫。」⁴⁶

問：「『知至而後意誠』，則知至之後，無所用力，意自誠矣。傳猶有慎獨之說，何也？」曰：「知之不至，則不能慎獨，亦不肯慎獨。惟知至者見得實是實非，灼然如此，則必戰懼以終之，此所謂能慎獨也。如顏子『請事斯語』，曾子『戰戰兢兢』，終身而後已，彼豈知之不至。然必如此，方能意誠。蓋無放心底聖賢，『惟聖罔念作狂』。一毫不謹懼，則已墮於意欲之私矣。此聖人教人徹上徹下，不出一『敬』字也。蓋『知至而後意誠』，則知至之後，意已誠矣。猶恐隱微之間有所不實，又必提掇而謹之，使無毫髮妄馳，則表裡隱顯無一不實，而自快慊也。」⁴⁷

⁴⁵ 《語類》卷 15，〈大學二〉。

⁴⁶ 《語類》卷 16，〈大學三〉。

⁴⁷ 《語類》卷 16，〈大學三〉。

光祖問：「物格、知至，則意無不誠，而又有慎獨之說。莫是當誠意時，自當更用工夫否？」曰：「這是先窮得理，先知得到了，更須於細微處用工夫。若不真知得到，都恁地鶻鶻突突，雖十目視，十手指，眾所共知之處，亦自七顛八倒了，更如何地慎獨！」⁴⁸

考上諸條，朱熹弟子的疑問可以歸結為兩點：一是知至既然是指知得極致，即認知達到了「表面精粗無不到」的程度，則是非善惡已然分明，為何人還有意未誠之處；二是既然知至之後人所發之意無不誠，為何「誠意」章還要講「毋自欺」和「慎獨」。朱熹的回答也可以歸納為兩點：一是即使意已誠，仍有可能於隱微之間有所不實，所以還須努力做克己之功，「提掇而謹之」，仍要於一念之微、細微之處、毫釐之間下功夫，確保達到無毫髮妄馳。二是強調格物致知並不是表示後面不需要做工夫，人做到格物致知後只表示「到這裡方可著手下工夫」，後面的誠意、正心仍是節節有工夫。

正如朱熹自己所說「看下面許多，節節有工夫」，格物有格物的工夫，致知有致知的工夫，誠意有誠意的工夫，正心有正心的工夫。因此，一般說來，人在完成格物致知工夫後就應該在誠意正心上用功了，也就是要在作為主體精神狀態的意志上用功，把認知所體會的道理轉換為推動行為發動的堅定不移的意志。由於朱熹將意志不堅定的根源歸結為格物致知工夫沒做到家，故其堅持把自欺理解為知之不真切。正是基於此，朱熹堅持認為誠意工夫就是要使人知得十分真切誠懇。《語類》中有條亞夫與朱熹的對話，即是討論此問題。

亞夫問：「『欲正其心者，先誠其意。』此章當說所以誠

⁴⁸ 《語類》卷 16，〈大學三〉。

意工夫當如何。」曰：「此繼於物格、知至之後，故特言所謂『誠其意者，毋自欺也』。若知之已至，則意無不實。惟是知之有毫末未盡，必至於自欺。且如做一事當如此，決定只著如此做，而不可以如彼。若知之未至，則當做處便夾帶這不當做底意在。當如此做，又被那要如彼底心牽惹，這便是不實，便都做不成。」⁴⁹

從「『欲正其心者，先誠其意。』」此章當說所以誠意工夫當如何」可知，在亞夫看來，「誠意」應當為一獨立的工夫。朱熹則堅持把「欲正其心者，先誠其意」與格物致知的工夫聯繫起來，認為「此繼於物格、知至之後，故特言所謂『誠其意者，毋自欺也』」。所以，朱熹堅持認為「惟是知之有毫末未盡，必至於自欺」。

從某種意義上說，朱熹這種思想有把誠意工夫與格物致知工夫合二為一、或者說把誠意工夫轉移到格物致知工夫上之傾向。事實上，現實生活中存在許多知而不行的現象，或者說意志無力現象。所謂「意志無力」，就是「人對於已經認識到應該做的事而沒有去做，或者甚至做了不應該做的事」。⁵⁰ 儒家對意志無力現象多有探討。如《孟子·梁惠王上》即說：「挾太山以超北海，語人曰『我不能』，是誠不能也。為長者折枝，語人曰『我不能』，是不為也，非不能也。故王之不王，非挾太山以超北海之類也；王之不王，是折枝之類也。」在孟子看來，社會中存在兩類人，一類是想去做某件事，但卻沒能力去做（「不能」），這類人就是我們現在所說的「心有餘而力不足」之人；但也存在這樣一類人，他們知道一件事情應該做，且有能力去做，但卻偏偏不去做（「不為」）。孟子解決人意志無力的方法就是要人「求

⁴⁹ 《語類》卷 16，〈大學三〉。

⁵⁰ 程志華：《儒家關於「意志無力」的主要線索》，《哲學研究》2008 年第 8 期。

放心」，於心上下功夫。⁵¹ 從另一個角度看，在這個問題上，朱熹實質表現出了一種對人過於自信的思想傾向，認為人只要知得真切就可以克服意志無力。這也與其希望把人無限往「上拉」、要求人要十分為善的思想相吻合。

此處還需要注意的是，從朱熹的弟子說「『知至而後意誠』，則知至之後，無所用力，意自誠矣。傳猶有慎獨之說，何也」、「物格、知至，則意無不誠，而又有慎獨之說。莫是當誠意時，自當更用工夫否」中，我們可以發現，朱熹實把「毋自欺」與「慎獨」看成是兩個不同層次的工夫。事實亦是如此，《語類》中有不少朱熹把「毋自欺」與「慎獨」看成是各自獨立的工夫的言語。

或說慎獨。曰：「公自是看錯了。『如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊』，已是實理了。下面『故君子必慎其獨』，是別舉起一句致戒，又是一段工夫。至下一段，又是反說小人之事以致戒。君子亦豈可謂全無所為！且如著衣喫飯，也是為飢寒。《大學》看來雖只恁地滔滔地說去，然段段致戒，如一下水船相似，也要拖，要楫。」⁵²

問意誠。曰：「表裡如一便是。但所以要得表裡如一，卻難。今人當獨處時，此心非是不誠，只是不奈何他。今人在靜處非是此心要馳騖，但把捉他不住。此已是兩般意思。至如見君子而後厭然詐善時，已是第二番罪過了。」⁵³

⁵¹ 美國漢學家倪德衛在《儒家之道：中國哲學之探討》一書中對儒家「意志無力」問題有詳細闡述，可參閱。

⁵² 《語類》卷 16，〈大學三〉。

⁵³ 《語類》卷 16，〈大學三〉。

誠意，只是表裡如一。若外面白，裡面黑，便非誠意。今人須于靜坐時見得表裡有不一，方是有工夫。如小人見君子則掩其不善，已是第二番過失。⁵⁴

考上第一文，朱熹認為〈誠意〉章中的「如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊」是一段工夫，「故君子必慎其獨」則「別舉起一句致戒，又是一段工夫」。此即是把「毋自欺」與「慎獨」看做是獨立的兩段工夫。考上第二文和第三文，朱熹認為「誠意」是指人要實其心之所發，做到表面如一，內心意念和外在行動要一致；而〈誠意〉章中的「小人閒居為不善，無所不至，見君子而後厭然，掩其不善，而著其善」中的「小人」則是「第二番罪過」、「第二番過失」之人。顯然，朱熹所謂的「第二番罪過」、「第二番過失」是相對於作為「第一番罪過」、「第一番過失」的「自欺」來說的。在朱熹看來，「小人閒居為不善……而著其善」一段中的「小人」是指那種「掩其不善，而著其善」之人，也就是前文所說的「有意」為惡一類之人。「慎獨」則是指人在他人所不知而自己獨知的狀態下也要確保自己所發的意念真實無妄，務必做到內心意念與外在行為表裡如一。由此可知，人之不慎獨的狀態當指一種主動的心理狀態，也就是一種「有意」為惡的心理狀態。另外，我們知道，此時的朱熹堅持認為「自欺」之人是指那種由於格物致知工夫有所欠缺而未能達到十分為善一類之人。既然朱熹把「毋自欺」理解為是要人在幾微毫釐處做工夫，以求達到十分為善，把人之不慎獨的狀態理解為一種「主動」為惡的心理狀態，其必然要把「毋自欺」與「慎獨」看做是兩層工夫。

通過本節的討論，我們基本能明白朱熹此前為什麼堅持把自欺理解為「外為善，而中實未能免於不善之雜」，並把「毋自欺」與「慎獨」看做是兩個層次的工夫。

⁵⁴ 《語類》卷 16，〈大學三〉。

肆、朱熹同李敬子對話前後對〈誠意〉章理解之轉變過程

由上文可知，在朱熹「誠意」思想發生轉折之前，朱熹同弟子對「誠意」多有討論，雖然朱熹並沒有立即接受門人的觀點，還是堅持認為「毋自欺」是要人在幾微毫釐處做工夫，以求達到十分為善，但門人的觀點對他的思想並不是毫無影響，朱熹的思想逐步發生一些變化。從這些變化中，我們可以看出朱熹「誠意」思想轉變的大致過程。

《語類》有：

「知至而後意誠」，已有八分。恐有照管不到，故曰慎獨。⁵⁵

致知者，誠意之本也；慎獨者，誠意之助也。致知，則意已誠七八分了，只是猶恐隱微獨處尚有些子未誠實處，故其要在慎獨。⁵⁶

第一條是甘節所錄（紹熙四年 [1193 年] 後所聞），第二條是董銖所錄（紹熙七年 [1196 年] 後所聞）。考上二條，我們可以發現，與此前堅持認為人只要知得真切即能意誠不同，朱熹此時認為致知後「意已誠七八分了」，並要求人要於隱微獨處處做慎獨工夫。這表明，朱熹已經開始把「毋自欺」與「慎獨」聯繫起來思考。

另外，朱熹最後區分了「自欺」與「欺」。《語類》有：

問劉棟：「看《大學》自欺之說如何？」曰：「不知義理，

⁵⁵ 《語類》卷 16，〈大學三〉。

⁵⁶ 《語類》卷 16，〈大學三〉。

卻道我知義理，是自欺。」先生曰：「自欺是個半知半不知底人。知道善我所當為，卻又不十分去為善；知道惡不可作，卻又是自家所愛，舍他不得，這便是自欺。不知不識，只喚欺，不知不識卻不喚做『自欺』。」⁵⁷

此條是楊道夫所錄（淳熙十六年 [1189 年] 後所聞）。前文已經說到，朱熹此前一直把「有意」之欺與「無意」之欺都歸於自欺。此時，朱熹顯然改變了原來的看法，認為「欺」是指「不知不識」之人；「自欺」是「半知半不知底人」，這種人「知道善我所當為，卻又不十分去為善；知道惡不可作，卻又是自家所愛，舍他不得」。可見，此時朱熹承認「自欺」與「欺」是兩種不同的心理狀態，「自欺」是指「有意」之欺，而「無意」之欺只能說是「欺」。

值得注意的是，朱熹雖然贊同李敬子以「容」來理解自欺的思想，但他並沒有最終把「所謂誠其意者，毋自欺也」注解為「外為善，而中實容其不善之雜」。《語類》中還有一條由沈僩記錄的其與朱熹討論〈誠意〉章的對話。

問：「『誠其意者，毋自欺也。』近改注云：『自欺者，心之所發若在於善，而實則未能，不善也。』『若』字之義如何？」曰：「『若』字只是外面做得來一似都善，其實中心有些不愛，此便是自欺。前日得孫敬甫書，他說『自慊』字，似差了。其意以為，好善『如好好色』，惡惡『如惡惡臭』，如此了然後自慊。看經文，語意不是如此。『此之謂自慊』，謂『如好好色，惡惡臭』，只此便是自慊。是合下好惡時便是要自慊了，非是做得善了，方能自慊也。自慊正與自欺相對，不差毫髮。所謂『誠其意』，

⁵⁷ 《語類》卷 16，〈大學三〉。

便是要『毋自欺』，非至誠其意了，方能不自欺也。所謂不自欺而慊者，只是要自快足我之志願，不是要為他人也。誠與不誠，自慊與自欺，只爭這些子毫髮之間耳。」又曰：「自慊則一，自欺則二。自慊者，外面如此，中心也是如此，表裡一般。自欺者，外面如此做，中心其實有些子不願，外面且要人道好。只此便是二心，誠偽之所由分也。」⁵⁸

由文中「自欺者，外面如此做，中心其實有些子不願，外面且要人道好」可知，朱熹這種對自欺的理解是「誠意」思想轉折後的理解。由此，可推知此對話應該是發生在前文朱熹與李敬子對話之後，也就是慶元四年（1198年）後。這裡有兩點需要注意。一是朱熹把「誠其意者，毋自欺也」注解為「自欺者，心之所發若在於善，而實則未能，不善也」，並認為「『若』字只是外面做得來一似都善，其實中心有些不愛」。這表明，朱熹沒有用「容」來形容自欺的心理狀態，而是用「若」來表示人「外面做得來一似都善，其實中心有些不愛」的心理狀態。其中的原因也許是朱熹覺得「若」字比「容」字更貼切。二是朱熹認為孫敬甫「好善『如好好色』，惡惡『如惡惡臭』，如此了然後自慊」的思想是不正確的。在朱熹看來，「『如好好色，惡惡臭』，只此便是自慊」、「合下好惡時便是要自慊了，非是做得善了，方能自慊」。這就是說，人不是先要做到好善「如好好色」、惡惡「如惡惡臭」才能做到自慊，好善「如好好色」、惡惡「如惡惡臭」即是自慊了，自慊即在好善惡惡中。可見，朱熹反對把好善惡惡同自慊分作兩節，而認為工夫所至，即能見到本體。

對話中提到「前日得孫敬甫書」，考《文集》即可與《語類》此

⁵⁸ 《語類》卷 16，〈大學三〉。

條互佐。

又論誠意一節，極為精密。但如所論，則是不自欺後方能自慊，恐非文意。蓋自欺、自慊兩事正相抵背。纔不自欺，即其好惡真如好好色、惡惡臭，只為求以自快自足，如寒而思衣以自溫，飢而思食以自飽，非有牽強苟且、姑以為人之意。纔不如此，即其好惡皆是為人而然，非有自求快足之意也。故其文曰：「所謂誠其意者，毋自欺也。」而繼之曰：「如惡惡臭，如好好色。」即是正言不自欺之實。而其下句乃云：「此之謂自慊。」即是言如惡惡臭、好好色便是自慊，非謂必如此而後能自慊也。所論謹獨一節，亦似太說開了。須知即此念慮之間，便當審其自欺、自慊之向背，以存誠而去偽，不必待其作奸行詐，幹名蹈利，然後謂之自欺也。「小人閒居」以下，則是極言其弊必至於此，以為痛切之戒，非謂到此方是差了路頭處也。其餘文義，則如所說，推究發明，皆已詳密。但以上兩節，當更深考之，則首尾該貫，無遺恨矣。然此工夫，亦須是物格知至，然後於此有實下手處，不可只以思索議論為功而已也。此段《章句》、《或問》近皆略有脩改，見此刊正舊版，俟可印即寄去。⁵⁹

該書作於慶元四年（1198年）。從文中可知，朱熹不贊同孫敬甫對「自慊」和「謹獨」的理解，認為「不自欺後方能自慊，恐非文意」、「謹獨一節，亦似太說開了」。依朱熹之義，「如惡惡臭、好好色便是自慊，非謂必如此而後能自慊也」。這正是前文朱熹與沈憫

⁵⁹ 《文集》卷 63，〈答孫敬甫〉（第六書）。

對話中朱熹所強調之意。另外，文中最後一句表明，此時朱熹對《大學章句》和《大學或問》又進行了修改。

另外，〈答汪長孺〉（第四書）中亦提及到《大學章句》〈誠意〉章。汪長孺言：「《大學》『知至而後意誠，意誠而後心正』二句，《章句》註解新舊說不同。」朱熹則回答說：「若如舊說，則物格之後更無下功夫處，向後許多經傳皆為剩語矣，意恐不然，故改之耳。來說得之。」⁶⁰顯然這也是朱熹對「誠意」理解轉變後之說了。從朱熹的回答可知，朱熹認為如果按照舊說來理解自欺，即把自欺理解為由於人格物工夫不到家而導致於理上虧欠不足，則大學工夫都在格物上，格物後就沒有工夫了。

值得注意的是，雖然朱熹後面改變了對誠意的理解，主張格物致知之後仍要努力在慎獨上努力下功夫，但其依舊強調唯有知得至才能從根本上保證意之誠。〈答彭子壽〉（第一書）言：

然竊聞之，《大學》於此雖若使人戒夫自欺，而推其本則必其有以用力於格物致知之地，然後理明心一，而所發自然莫非真實。如其不然，則雖欲防微謹獨，無敢自欺，而正念方萌，私欲隨起，亦非力之所能制矣。竊意高明於此非有所未察，特因來喻僭復言之，以為誠能於此益致其功，則亦無待於替禦之箴，而學日益進、德日益修矣。⁶¹

該書作於慶元四年，即 1198 年。「《大學》於此雖若使人戒夫自欺」中的「於此」應當是指慎獨，因為後面朱熹說「雖欲防微謹

⁶⁰《文集》卷 52，〈答汪長孺〉（第四書）。陳來認為此書未詳，當在紹熙二年（1191 年）後。今可進一步推知此書當在慶元四年（1198 年）後。

⁶¹《文集》卷 60，〈答彭子壽〉（第一書）。

獨，……亦非力之所能制矣」。若是如此，則這句話就是指《大學》也要求人在慎獨自謙上下功夫以禁止自欺。但朱熹同時指出，「推其本則必其有以用力於格物致知之地，然後理明心一，而所發自然莫非真實」，此即是強調格物致知工夫才能從根本上保證意之誠。

朱熹在〈答吳伯豐〉（第五書）中亦言：

《大學》諸說皆善，可以補《或問》之缺矣。但「毋自欺」，乃解「誠其意」之義，知未至者固當如此用力，然知之至者亦未可便謂不假此也。但知未至者禁之雖力而或未能止，唯知至然後禁之不難，而無不能止耳。⁶²

由「知未至者固當如此用力，然知之至者亦未可便謂不假此也」可知，朱熹此時認為即使知之至後依然要做「毋自欺」的工夫。而「知未至者禁之雖力而或未能止，唯知至然後禁之不難」則表明，在朱熹看來，雖然知之至後還要做「毋自欺」之慎獨工夫以進一步確保意之誠，但唯有知得至才能從根本上保證意之誠。

現在，我們可以看看今本《大學章句》對〈誠意〉章的註解。《大學章句》把「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊，故君子必慎其獨也」注解為：

誠其意者，自修之首也。毋者，禁止之辭。自欺云者，知為善以去惡，而心之所發有未實也。慊，快也，足也。獨者，人所不知而已所獨知之地也。言欲自修者知為善以去其惡，則當實用其力，而禁止其自欺。使其惡惡則如惡惡臭，好善則如好好色，皆務決去，而求必得之，以自快足

⁶² 《文集》卷 52，〈答吳伯豐〉（第五書）。陳來考證此書作於紹熙元年（1190 年）為近。今看，此書當在慶元四年（1198 年）後。

於己，不可徒苟且以徇外而為人也。然其實與不實，蓋有他人所不及知而已獨知之者，故必謹之於此以審其幾焉。⁶³

可見，朱熹最終把「自欺」注解為「知為善以去惡，而心之所發有未實也」。而所謂「知為善以去惡，而心之所發有未實也」正是強調自欺是指人知道應該為善去惡，但內心所發之意念有所不誠的心理狀態。顯然，這種心理狀態是指人「有意」欺騙，而不是此前所強調的「無意」之欺了。

在解釋完〈誠意〉章後，朱熹又對整章補充說道：

經曰：「欲誠其意，先致其知。」又曰：「知至而後意誠。」蓋心體之明有所未盡，則其所發必有不能實用其力，而苟焉以自欺者。然或已明而不謹乎此，則其所明又非己有，而無以為進德之基。故此章之指，必承上章而通考之，然後有以見其用力之始終，其序不可亂而功不可闕如此云。⁶⁴

朱熹指出，理解〈誠意〉章之旨意，必須與「格物致知」章聯繫起來通考之，唯有如此才能「見其用力之始終」。由此，朱熹一方面強調「蓋心體之明有所未盡，則其所發必有不能實用其力，而苟焉以自欺者」，一方面又指出「然或已明而不謹乎此，則其所明又非己有，而無以為進德之基」。這表明，一方面，朱熹部分保留了原來的思想，認為格物致知工夫不到家就會導致「心體之明有所未盡」，而「心體之明有所未盡」即會導致「其所發必有不能實用其力」而淪為自欺，此即是強調知之不真切乃自欺之根；另一方面，朱熹又改變了原來「真知必意誠」的思想，認為人即使「已明」義理，但如果「不謹乎此」，

⁶³ 《四書章句集注》，《大學章句》。

⁶⁴ 《四書章句集注》，《大學章句》。

則「其所明又非己有」，最終亦可能導致「無以為進德之基」，此即是強調人在物格知至之後仍要努力在慎獨上下功夫。

伍、《大學章句》〈誠意〉章定本辨

本文還有一個問題值得探討。前文言，諸家年譜均記載朱熹易簣前幾日還在修訂《大學章句》〈誠意〉章。錢穆引清人江永《近思錄集注·考訂朱子世家》和清人夏炘《述朱質疑·附考改〈大學〉誠意章》之相關考證而認為，朱熹易簣前幾日「並非改大學誠意章，當改大學誠意二字最先見處之注為允」。⁶⁵ 所謂「誠意二字最先見處」顯然是指《大學》經文「欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知」處了。這就是說，朱熹去世前並不是修訂《大學》傳文「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊，故君子必慎其獨也」之注解，而是修訂《大學》經文「欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知」之注解。正是由於此注解是朱熹易簣前幾日所改，故改動處鮮為弟子門人所知曉。這就直接導致了一個學術公案的產生。古今學者對朱熹最終把《大學》經文「欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知」中的「誠意」注解為「實其心之所發，欲其必自慊而無自欺」還是「實其心之所發，欲其一於善而無自欺」多有爭論。⁶⁶

⁶⁵ 錢穆：《朱子新學案》（第二冊），第 533 頁。

⁶⁶ [元]胡炳文認為最終定本為「實其心之所發，欲其一於善而無自欺」。胡炳文《四書通·大學通》：「初本『實其心之所發，欲其必自慊而無自欺。』後改作『一於善而無自欺』。朱子嘗曰：『只是一個心便是誠，才有兩心便自欺。愚謂《易》以陽為君子，陰為小人，陽實而陰虛，陽一而陰二，一則誠，二則不誠。改『一於善』，旨哉。」[清]吳英引胡氏之言亦認為定本為「實其心之所發，欲其一於善而無自欺」。

對比兩個注解，其不同之處就在「必自慊」與「一於善」三字的差別。那麼，朱熹究竟是改為「必自慊」還是改為「一於善」呢？筆者以為，朱熹最終的注解當為「必自慊」，理由有二。

一是從義理上看。前文說到，朱熹晚年修改《大學》〈誠意〉章最大的一個改動就是放棄了把「毋自欺」理解為要人在幾微毫釐處做工夫，以求達到十分為善的思想。朱熹此前堅持認為，「自欺只是於理上虧欠不足，便胡亂且欺謾過去。如有得九分義理，雜了一分私意，九分好善、惡惡，一分不好、不惡，便是自欺。」⁶⁷ 由朱熹對「自欺」的這種理解，可以推知，所謂「一於善」就是要人堅決去掉這「一分私意」、「一分不好、不惡」，務必使「九分義理」上升到「十分義

欺」。吳英之觀點見氏注《四書章句集注定本辨》，《四書章句集注定本辨》一文今附錄在《四書章句集注》（第 381—388 頁）中。〔清〕江永和夏炘則認為最終定本為「實其心之所發，欲其必自慊而無自欺」。江永《近思錄集注·考訂朱子世家》：「《儀禮經傳通解》大學篇誠意章注與今本同。惟經一章注，原本『一於善』，今本作『必自慊』，是所改者此三字耳。」夏炘《述朱質疑·附考改〈大學〉誠意章》：「江氏永曰：『按《儀禮經傳通解》大學篇誠意章注與今本同。惟經一章注，原本『一於善』，今本作『必自慊』，是所改者此三字耳。』炘按：更有一證。朱子紹興五年冬十月辛醜受詔講《大學》。《大全集·經筵講義》中大學聖經注亦作『一於善』，與今本『必自慊』異，而與《儀禮通解》同，則所改者必此三字又何疑乎？」另外，朝鮮儒者韓元震在《朱子言論同異考》中認為朱熹關於「誠意」的理解前後有四說。他說：「先生『自欺』說大概有四。以『閑居為不善』為自欺一說也；以『幾微之間有絲毫不善之雜』（所謂欠分數者也。不善之雜即為善去惡之未實，總有未實便欠分數，此欠分數之為自欺也。）為自欺一說也；以『知其為不善之雜而又蓋庇以為之』（所謂容著在這裏者也。先有欠分數者，而容著在這裏。此容著枉之為第二節也。）為自欺一說也；合三說而通謂之自欺，又一說也。今以傳文章句質之，則第二說當為定論矣。」（《朱子言論同異考》卷二）雖然韓元震討論的是朱熹對《大學》傳文的「誠意」的理解，並沒有指出《大學》經文「誠意」注的定注是什麼，但從其認為傳文「誠意」的定注當為「幾微之間有絲毫不善之雜」可推知其應該認為經文「誠意」定注為「實其心之所發，欲其一于善而無自欺」。今人錢穆對此問題亦進行了考證，其引江永和夏炘之觀點並進一步論證，認為定本當為「實其心之所發，欲其必自慊而無自欺」（見《朱子新學案》（第二冊），第 532—535 頁）。

⁶⁷ 《語類》卷 16，〈大學三〉。

理」。

另，《語類》有：

問「實其心之所發，欲其一於理而無所雜」。曰：「只為一，便誠；二，便雜。『如惡惡臭，如好好色』，一故也。『小人閒居為不善，止著其善』，二故也。只要看這些便分曉。二者，為是真底物事，卻著些假攙放裡，便成詐偽。如這一盞茶，一味是茶，便是真。才有些別底滋味，便是有物夾雜了，便是二。」⁶⁸

此條是林夔孫錄于慶元三年（1197 年）後，也就是朱熹 68 歲後。從「問『實其心之所發，欲其一於理而無所雜』」可推知，「實其心之所發，欲其一於理而無所雜」是此時朱熹對《大學》經文「誠意」的注解。這也可以證明，朱熹對《大學》經文「誠意」的注解亦多有改動。此處，朱熹用「一」和「二」來解釋「誠」與「雜」。所謂「一」，就是要為善去惡要「如惡惡臭，如好好色」般，切實做到精一純粹；所謂「二」就是「為是真底物事，卻著些假攙放裡」、「有物夾雜了」，即為善去惡的工夫並不純粹，中間夾著或多或少的私意。如此，人要从「二」到「一」就必須去掉那或多或少的私意，而務必使內心之誠達到十分純粹。

在今本《大學章句》中，朱熹把〈誠意〉章中的「自欺」理解為「知為善以去惡，而心之所發有未實也」，把「誠意」理解為「欲自修者知為善以去其惡，則當實用其力，而禁止自欺」。這表明，朱熹最後把「自欺」理解為人陽善陰惡的心理狀態，即知道應該為善去惡，但內心所發之意念有所不誠的心理狀態；把「誠意」理解為內心意念

⁶⁸ 《語類》卷 15，〈大學二〉。

與外在行爲表面如一的心理狀態。在今本《大學章句》中，朱熹把「自慊」的「慊」解釋爲「快、足」，把「自慊」理解爲「使其惡惡則如惡惡臭，好善則如好好色，皆務決去，而求必得之，以自快足於己，不可徒苟且以殉外而爲人也」。由此可知，自慊是指人在道德實踐中做到「惡惡則如惡惡臭，好善則如好好色」時表現出的一種「自快足於己」的心理狀態，這種心理狀態是一種內心意念毫無虛偽做作的道德愉悅感和道德滿足感。這說明，自慊與誠意是統一的，當人在道德實踐中做到自慊時，也就達到了意誠的境界。

由上分析可知，「一於善」是要人在絲毫細微處做工夫，要求人務必做到十分爲善，不能有絲毫不善。這種思想顯然是朱熹此前的思想。而「必自慊」則是一種因爲心所發之意真實無妄而表現「自快足於己」的心理狀態。這種思想顯然是朱熹轉變後的思想。因此，從義理上看，「必自慊」更符合朱熹最後對「誠意」的理解。

二是從朱熹注經的方法上看。朱熹治經的一個重要原則就是重視訓詁注疏，反對求高、求深、求遠，反對自立私意。正如錢穆所說：「朱子治經，一面則要依漢唐訓詁注疏舊法，逐字逐句加以理會，力戒自立說籠罩。一面則要就經書本文來解出聖賢所說道理，承守伊洛理學精神。」⁶⁹ 前文引《語類》一段沈僩與朱熹的對話值得再關注。

問：「『誠意』章『自欺』注，今改本恐不如舊注好。」
曰：「何也？」曰：「今注云：『心之所發，陽善陰惡，則其好善惡皆為自欺，而意不誠矣。』恐讀書者不曉。
又此句，《或問》中已言之，卻不如舊注云：『人莫不知善之當為，然知之不切，則其心之所發，必有陰在於惡而

⁶⁹ 錢穆：《朱子新學案》（第二冊），第 186 頁。

陽為善以自欺者。故欲誠其意者無他，亦曰禁止乎此而已矣。」此言明白而易曉。」曰：「不然。本經正文只說『所謂誠其意者，毋自欺也』；初不曾引致知兼說。今若引致知在中間，則相牽不了，卻非解經之法。……」⁷⁰

由文意可知，朱熹不用舊注的一個原因就是——「本經正文只說『所謂誠其意者，毋自欺也』；初不曾引致知兼說。今若引致知在中間，則相牽不了，卻非解經之法」。這表明，朱熹反對依主觀之私意注經。

朱熹這一解經原則可以給我們辨定《大學章句》定本提供幫助。我們知道，「自慊」是《大學》〈誠意〉章本有之詞，而《大學》中本無「一於善」。「一於善」之「一」是源自《中庸》。《中庸》有：「知、仁、勇三者，天下之達德也，所以行之者一也。」、「凡天下國家有九經，所以行之者一也。」這裡的「一」都是所謂「一則誠」之意。而《大學》〈誠意〉章「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊，故君子必慎其獨也！」中亦無「善」字。因此，根據朱熹的解經原則，亦可佐證朱熹最終把《大學》經文「誠意」注解為「實其心之所發，欲其必自慊而無自欺」。

陸、結論

通過前文的討論分析，朱熹晚年修訂《大學章句》〈誠意〉章的心路歷程及其中蘊含的思想義理變化基本揭示出來。綜觀全文，我們可以得出以下結論：

⁷⁰ 《語類》卷 16，〈大學三〉。

1、朱熹晚年對《大學章句》〈誠意〉章多有修改，其修改的目的是務求使註解符合《大學》本義，使義理更加圓融通透，使修養工夫真切易行。

2、朱熹晚年對《大學章句》〈誠意〉章的修訂主要集中在對「毋自欺」的理解上，其放棄了原來把「毋自欺」理解為要人在幾微毫釐處做工夫，以求達到十分為善的思想，而把「自欺」理解為人陽善陰惡的心理狀態，即知道應該為善以去惡，但內心所發之意念有所不誠的心理狀態。這一改變實質是把誠意工夫「下移」了，由原來的「揚善」變為現在的「防惡」。具體說來，朱熹此前實認為無人願意為惡，為惡只是由於無知；此後則認為人會有意為惡。在具體工夫上，則由原來僅強調格物窮理轉為既強調格物窮理，又強調慎獨自慊，突出人要在心上做慎獨之功夫。朱熹對〈誠意〉章的修訂符合注經原則，合符《大學》本義，消除了此前割裂文義所帶來高遠、艱深之失，使得人在實踐工夫上易於下手操作。

3、朱熹放棄此前對「毋自欺」理解的一個重要原因就是此前的理解會導致把「毋自欺」與「慎獨」看做是兩個不同層次的工夫，而新的理解則理順了誠意、自欺、慎獨、自慊之間的關係，使〈誠意〉章全篇文義通暢無礙。

4、據今可考文獻，朱熹注「所謂誠其意者，毋自欺也」有六次明確的更定，先後是：「人心本善，故其所發亦無不善。但以物欲之私雜乎其間，是以為善之意有所不實而為自欺耳。能去其欲，則無自欺而意無不誠矣」、「人莫不知善之當為，然知之不切，則其心之所發，必有陰在於惡而陽為善以自欺者。故欲誠其意者無他，亦曰禁止乎此而已矣」、「心之所發，陽善陰惡，則其好善惡皆為自欺，而意不誠矣」、「外為善，而中實未能免於不善之雜」、「自欺者，心之所發若在於善，而實則未能，不善也」、「自欺云者，知為善以去惡，而心之所發有未實也」。

5、朱熹對《大學》經文「誠意」的最終注解應是「實其心之所發，欲其必自慊而無自欺」，而不是「實其心之所發，欲其一於善而無自欺」。

參考文獻

中文：

朱熹 ZHU Xi；朱傑人等編 ZHU Jieren Eds.，2010，《晦庵先生朱文公文集》*Huian xiansheng zhuwengong wenji*，收錄於《朱子全書：修訂本》*Zhuzi quanshu : xiudingben*，上海 [Shang hai]：上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。

——，1983，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua book]。

江永 JIANG Yong，1983，《近思錄集注》（影印本）*Jinsilu jizhu (yingyin ben)*，台北 [Taipei]：台灣商務印書館 [Taiwan The Commercial Press, Ltd.]。

胡炳文 HU Bingwen，2005，《四書通》（影印本）*Sishutong (yingyin ben)*，長春 [Changchun]：吉林出版集團有限責任公司 [Jilin Publishing Group Co., Ltd.]。

夏忻 XIA Xin，1969，《述朱質疑》（影印本）*Shuzhu zhiyi (yingyin ben)*，收錄於《景紫堂全書》*Jingzitang quanshu*，台北 [Taipei]：藝文印書館 [Yee Wen Publishing Company]。

黎靖德編 LI Jingde Ed；王星賢點校 WANG Xingxian Ed.，1986，《朱子語類》*Zhuzi yulei*，北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua book]。

錢穆 QIAN Mu, 2011, 《朱子新學案》(第二冊) *Zhuzi xinxuean dierce*, 北京 [Beijing]: 九州出版社 [Jiuzhou Press]。

韓元震 HAN Yuanzhen, 2011, 《朱子言論同異考》(影印本) *Zhuzi yanlun tongyi kao (yingyin ben)*, 收錄於《域外漢籍珍本文庫》(第二輯) 子部 *Yuwai hanji zhengben wenku (dierji) Zibu*, 重慶 [Chongqing]: 西南師範大學出版社 [Southwest China Normal University Press]; 北京 [Beijing]: 人民出版社 [Renmin chubanshe]。

陳來 CHEN Lai, 2007, 《朱子書信編年考證》(增訂本) *Zhuzi shuxin biannian kaozheng (zengdingben)*, 北京 [Beijing]: 讀書·生活·新知三聯書店, [SDX Joint Publishing Company]。

西文：

Aristotle. 2004. *Nicomachean Ethics*. Translated and edited by Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University press.

**Analysis on Zhu Xi's Experience and Ethical Theory
when Revising the “Cheng-I”(Sincerity) Chapter of
“Interpretation of the Great Learning”**

CHEN Lin

Doctoral Student of Department of Philosophy, Xiamen University/

Research associate professor,

Guangxi University of Finance and Economics

Address: No. 422 ,Siming Nan Road, Siming, Xiamen City, Fujian
Province 361005, China

E-mail: chen12lin34@163.com

Abstract

In later life, Zhu Xi revised the “Cheng-I”(Sincerity) chapter of “Interpretation of the Great Learning” a lot. He abandoned the thought that understanding “be not self-deception” as making people do effort on the subtleties to realize the good; however, he understood the “self-deception” as the mental state of people knew they should be for friendly removing the evil with Inner thoughts untruthful. The revise organized the relationship among sincerity, self-deception, self-satisfaction and Vigilance in solitude, which makes the meaning of the “Cheng-I”(Sincerity) whole chapter clearly.

**Keywords: Zhu Xi, Great Learning,
Interpretation of the Great Learning, Sincerity,
self-deception**