國立政治大學哲學系

碩士論文

朱子論「操存」:從淳熙元年的「心說之辯」展開

Zhu Xi on “Grasping and Preserving”: A Close Reading of the Debate of the Heart-Mind (1174)

指導教授: 馬愷之博士（Kai Marchal）

研究生: 駱俊廷 撰

中華民國 一一〇年七月

DOI:10.6814/NCCU202101570

摘要

無庸置疑，當今朱子研究最棘手的問題和爭議焦點，莫過於如何闡明朱子哲學體系中最複雜的概念——「心」。相關爭議的源頭可以追溯自牟宗三對朱子哲學體系的批判。對此，許多學者都試圖在牟宗三所提供的框架下對朱子「心」的概念做出修正和回應，時至今日，仍未停息。

本論文從修養工夫的角度「操存」來切入「心」的議題，試圖闡明「操存」與「心」的關聯性。事實上，這兩者是一體兩面，朱子認為唯有從「操存」才能開顯出「心性整體」的意涵，反之亦然。本論文主要分為兩個部分，第一部分，針對朱子所理解的「操存」的具體意涵進行分析，給予理論說明。第二部分，深入文本針對淳熙元年（1174 年）朱子與眾儒者們所展開的「心說之辯」進行探究，這一長期被學界忽視的論戰圍繞著孟子中論「操存」的議題而展開，並深入討論如何定義「心之本體」和「人心和道心」等問題。這一年的書信文獻所展開的脈絡，恰好為我們提供理解朱子如何從「操存」的立場確立自己獨特的「心說」。總而言之，「操存」作為修養工夫包含了自覺、自我喚醒的內涵，朱子認為吾人必須透過「操存」工夫培養「道心」。同時，朱子也確立「操存之心」為實踐主體，此一主體實乃具備倫理規範的指示性（demonstratives）概念，因此，從「操存之心」為基點，吾人才能在此時此刻的具體情境之中創造和開展出「合當如此」的理想境界。

關鍵詞：操存、心、淳熙元年心說之辯

國立政治大學 National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU202101570

Abstract

Undoubtedly, the most difficult issue and focus of disputes in Zhu Xi's research today is how to clarify the most complex concept in Zhu's philosophical system "heart-mind". In this regard, many scholars have tried to revise and respond to Zhu's concept of "heart-mind" within the framework provided by Mou Zongsan.

This article explores the issue of "heart-mind" from the perspective of moral cultivation ("Cao Cun", 操存), trying to clarify the relationship between "Grasping and Preserving " and "heart-mind". In fact, Zhu Xi believes that only by "Grasping and Preserving" can the meaning of "the whole of mind-human nature"(*xin xing*) be revealed. This article is mainly divided into two parts. The first part analyzes the specific meaning of "Grasping and Preserving " as understood by Zhu Xi and gives a theoretical explanation. In the second part, I will close reading to the text and clarify the debate of the heart-mind launched by Zhu Xi and the Confucian intellectuals in 1174. This long-ignored debate mainly revolves around the text of Mencius's "Grasp and Preserving" and goes deep into it. How to define the "noumenon of the heart-mind" and "the human heart-mind and heart-mind of the way"(Ren Xin Dao Xin) and other specific issues. The context of this year's letters and documents just provided us with an understanding of how Zhu Xi considered the heart-mind and established his own unique "theory of the heart-mind".

In short, "Grasping and Preserving" contains the cultivation connotation of "self-awakening", and can reach a perfect state through our practice. At the same time, starting from "Grasping and Preserving ", Zhu Xi established "heart-mind" as the Subject of practice, which is a concept of demonstratives with ethical norms. Therefore, based on the heart-mind of Cao Cun, we can create and acknowledge a realm of moral perfection.

Keywords: Cao Cun, heart-mind, the debate of the heart-mind (1174)

國立政治大學 National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU202101570

目次

第一章：緒論……1

第一節：朱子的現代詮釋……1

第二節：朱子論「心」詮釋的基本框架簡述……3

第三節：當今學界對朱子心說的四種爭議……7

一、心屬氣……7

二、心兼理氣（修正說）……8

三、心屬知覺範疇……9

四、心屬理之發用……12

第四節：研究動機：從操存談起……13

第二章：朱子論「操存之心」……15

第一節：前言……15

第二節：「心」「性」「理」拈著一箇則都貫穿……17

第三節：「操存之心」與理氣的關係……21

第四節：「操存」的意涵……27

一、水鏡之心：一個空間的隱喻……27

二、「操存」與「顯現」……33

三、「操存」與「主敬」……37

第三章：展開第一人稱視角的「操存」爭論……41

國立政治大學 National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU202101570

第一節：心說之辯的背景……41

一、朱子與湖湘學派……41

二、朱子對「先識本心」的批判……43

第二節：第一人稱視角下的「操存」爭議……49

第三節：「心」之「寂感」與「真妄」……52

第四節：人心與道心的「轉換」……65

第四章：結論……70

徵引文獻……72

國立政治大學
National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU202101570

第一章：緒論

第一節：朱子的現代詮釋

朱熹（1130-1200）是宋代理學的集大成者。朱子的思想龐大精細，著作繁多，其中如《四書章句集註》、《資治通鑒綱目》、《近思錄》、《朱子語類》等著作展現了豐富多樣的思想面貌。清代全祖望（1705-1755）評價朱子「致廣大，盡精微，綜羅百代矣」。[1]從歷史角度來說，自元代皇慶二年（1131 年）科舉詔定以《四書集註》為試士子的標準，朱子正式成為官學，奠定其正統的地位。因此，無可否認，朱子的思想對中國文化產生了深遠的影響。同時，朱子學在中華文化圈內外也有廣大的影響力，比如：日本、韓國、越南和台灣，甚至包含了東南亞諸國在內的馬來西亞、印尼和新加坡。[2]

然而，自晚晴以降，面對歐洲列強入侵所帶來的科學知識、政治制度以及哲學思想等的衝擊和挑戰，傳統天理觀所賦予的政治、文化上的合法性面臨了巨大的危機。隨著傳統文化與價值觀的「失靈」，以及一系列透過翻譯、吸收與轉化西方思想的過程，中國知識分子無可避免地轉向一種從「他者的視角」來反思、詮釋甚至批判自身的文化。同時，對朱子學的重新詮釋也同時在這一背景中展開：舉例而言，胡適試圖將朱子的「格物致知」重新定義為某種近似科學的歸納方法；[3]馮友蘭則將朱子理氣哲學歸入新實在論的架構之中；[4]另外，最具雄心的牟宗三則以康德哲學道德主體性對朱子的義理進行分判、拆解，並斥之為他律道德。[5]

---

[1] 〔明〕黃宗羲，〔清〕全祖望補：《宋元學案（貳）》（北京：中華書局，1986 年），頁 1496。
[2] 有關朱子學在海外發展的研究：蔡振豐：《東南亞朱子學的詮釋與發展》（台北：國立臺灣大學出版社，2009 年）；林慶彰，田浩主編：《朱子經學及其在東亞的流傳與發展》（台北：台灣高等經學研討會論集叢刊，2019 年）；鄭文泉：《東南亞朱子學史五論》（吉隆坡：馬來西亞朱熹學術研究會，2014 年）。
[3] 胡適：《先秦名學史》（上海：學林出版社，1983 年），頁 6。
[4] 馮友蘭：《中國哲學史》（台北：臺灣商務，2015 年），頁 791。
[5] 比如牟宗三指出「朱子之『即物窮理』徒成為泛認知主義之他律道德而已。」牟宗三：《心體與性體（第 3 冊）》（台北：正中書局，2012 年），頁 395。

DOI:10.6814/NCCU202101570

顯而易見，近代的朱子學研究都致力於將朱子的思想轉化成符合現代（以西方為首）主流哲學的概念、命題和問題意識，換句話說，在現代知識體系以及一種普遍的「世界哲學」視野的呼喚下，朱子（包含儒學在內）被當成一個「客觀研究對象」而被無情地剖析。不過，在近代這種西化熱潮退去以後，相關的研究方法也受到了批評，其中如葛兆光撰寫《中國思想史》更重視如何回到歷史脈絡中重新展現思想史的複雜面貌。[6]同時，陳來也指出朱子學研究的最新發展方向也不再囿於西方問題意識而是更注重從儒學思想史的角度，從朱子內在關切問題加以深究。[7]

再者，2019 年甫出版的朱子研究論文集中編者再次指出：

> 在我們運用所謂的「西方概念框架」來理解儒家思想時，往往無法跳脫自身的文化傳統來看待這些概念框架，然而有意思的是，我們的「無法跳脫」本身即是一個詮釋學真理。換言之，當我們詮釋朱熹文獻的時候，是不是也將自身的文化主體作為支撐點？甚至，詮釋者根本無法避免在有意識或無意識中將自身的文化主體作為詮釋朱熹的支撐點？[8]

承上所述，在一個重視多元文化的二十一世紀反思朱子學，首先，我們不應該再囿於東方有沒有哲學或朱子是否為哲學家之爭；再者，從一方面而言，朱子所關注的問題無疑有別于傳統的西方哲學，因此在研究中，我們必須重視其特殊面貌的展現（思想史面貌與特殊的哲學視角）。從另一方面，我們也不應該止於中國哲學史或思想史的範疇層面，換言之，我們不該將朱子的文獻資料視為某種已經完成

---

[6] 葛兆光說：「我覺得，儘管在西洋大潮下，經過日本的轉手，進入中國的哲學（Philosophy）和哲學史（History of Philosophy），給現代中國學術重新處理古代中國思想提供了很好的概念工具、研究思路和敘述框架，但是，要完全接受西洋的標準來談中國，似乎有些尷尬，如果不對西洋的哲學概念加以修改，嚴格沿用西洋哲學現成術語的內涵外延，多少會有削足適履，如果不對中國的思想與知識進行一些誤讀和曲解，多少會有些圓枘方鑿，所以我想中國的思想和知識是否能被哲學史描述，實在是很成問題。」葛兆光：《中國思想史（導論）：思想史的寫法》（上海：復旦大學出版社，2013 年），頁 4。

[7] 陳來主編：〈序〉，《哲學與時代：朱子學國際學術研討會論文集》（上海：華東師範大學出版社，2012 年），頁 1。

[8] 馬愷之、林維杰主編：〈導論〉，《主體工夫與行動：朱熹哲學的新探索》（台北：政大出版社，2019 年），頁 3。

DOI:10.6814/NCCU202101570

的封閉系統或對象來處理，相反我們應該將朱子豐富的理論視為某種「開放的、發展的理論」為當代學術研究提出一獨特的觀點。

第二節：朱子論「心」詮釋的基本框架簡述

事實上，自從牟宗三依據康德倫理學的架構對儒家思想進行系統的分判，一邊是承續先秦孔孟傳統的「自律倫理學」、「縱貫系統」，採取逆覺體證為工夫。另一邊則是「別子為宗」的「他律倫理學」、「橫貫系統」，以順取、格物致知為工夫。顯然，牟宗三將程伊川和朱子歸類為後者，我們可以說，近二十年來學界圍繞著朱子「心」說的種種爭議都必須放在這樣一個脈絡中才能理解。簡而言之，爭議的要點莫過：1）朱子的「心」是什麼？2）朱子「心」與「理」的關係是一還是二，是認知關係還是互相涵攝？3）「心」是否能夠成為真正道德的主體或道德的能動者（moral agent）？用更為康德式的說法，同樣可以歸結成三項，我們不妨直接借用廖育正的說法：「朱子義理的道德能動者（心），屬氣嗎？此道德能動者（心）是否具備自由意志？在朱子的義理架構下，道德責任能否歸屬？」[9]

顯然在牟宗三給定的分判中，上述幾項問題環環相扣，必須納入「自律/他律」的型態中去思索。首先，按照康德自律倫理學的要求，意志的「自我立法」才是道德法則的來源，這一道德主體預設自由意志之可能，而且在道德判斷中能夠訴諸一項定言令式，如同康德所言：「依據你能同時意願它成為一項普遍法則的那項格律而行動。」[10]與此相反，「如果意志底在其格律之適於普遍的自我立法以外的任何地方——也就是說，它越出自己之外，在其任何一個對象特性中——尋求應當決定它的法則，便一定形成他律的。」[11]康德的意思表明，唯有道德主體或道德能動者的意志如實地依照道德法則而行動才是自律的（同時也是自由的），相反，任何源於外在的上帝、天理、自然或善惡概念等皆屬於他律。根據李明輝的補充，康德的自律和他律的分判是絕對的，不允許任何「含糊地帶」，質言之，自律是一

[9] 廖育正：〈朱子心性論可以回應道德責任歸宿嗎？〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 53 期（2017 年 3 月），頁 109-144，引文見頁 112。
[10] 〔德〕康德，李明輝譯：《道德底形上學之基礎》（台北：聯經出版社，1994 年），頁 43。
[11] 同上註，頁 67。

DOI:10.6814/NCCU202101570

「形式原則」不預設任何目的或對象，善之意志自身就是絕對價值，而他律道德則為「實質原則」，無可避免地要在對象中尋求根據。[12]李明輝又指出：「我們只能根據道德法則來決定意志底對象，以之為『善』或『惡』，卻不可倒過來，依『善』、『惡』概念來決定道德法則。」[13]

承上所述，在牟宗三的詮釋架構中，康德與宋明理學以如此的方式相互貫通，「康德說的那自由自律而絕對善的意志，若照儒家看，那正是他們說的本心即性。」[14]因此，回到「理」與「心」的關係上，牟氏認為朱子的形而上之「理」乃一之存有而不活動的實在，而真正具備活動、知覺義的只有「氣之靈」之「心」，因此，「心」只能屬於形而下的認知心。由此推之，「心」與「理」的關係只能是一種認知關係，「心」必須以其對象「理」為「實質原則」，用比較通俗的語言來說，「心」必須依據（外在的、超越的）「理」作為指導原則來行動，準此而論，牟宗三蓋棺論定朱子是他律的，朱子倫理學的整體傾向是「以做知識的方式做道德」。下述引文更清楚地勾勒牟氏朱子詮釋，難掩嚴厲的「判教」意味：

> （朱子）心並不是道德的超越的本心，而只是知覺運用之實然的心，氣之靈之心，即心理學的心；仁義禮智本是性體中所具之理，是實然之情之所以然之理；心之具此理而成為其德是「當具」而不是「本具」，是外在地關聯地具，而不是本質地必然地具，是認知地靜攝地具，而不是本心直貫之自發自律地具，此顯非孟子言本心之骨架。[15]

從牟氏的觀點出發，一旦朱子的「心」不能具有所謂「道德的超越的本心」義，則無論朱子在工夫論上如何講究，終歸只是白忙一場（只能認知地靜攝地具「理」）。牟氏的說法，即所謂知覺運用之實然的心，雖然能夠主敬、精一培養修養工夫，然而，其充其量不過是心理學意義上價值中性的意識集中或全神貫注，具

---

[12] 李明輝：〈朱子的倫理學可歸入自律倫理學嗎？〉，《鵝湖學誌》第 4 期（1990 年 6 月），頁 130。
[13] 同上註。
[14] 牟宗三：《心體與性體（第 1 冊）》，頁 123。
[15] 牟宗三：《心體與性體（第 2 冊）》，頁 243。

DOI:10.6814/NCCU202101570

體而言，聖人與大盜都能夠主一，所以朱子的「心」並不具備清晰的倫理學意義，一，它缺乏了康德所謂超越自由對實踐理性的保證，二，它無法成為自律的道德主體，三，它只能具備後天養成的良好習慣、德行，以及經驗層面的自由。[16]上文大致交代了牟宗三朱子詮釋的立場，總而言之，牟氏康德式的「自律/他律」型態的分判框已經成為學界的基本共識，也是不可迴避的思想脈絡，無論持讚同立場或者反對立場的學者往往都在這個框架之中進行討論。[17]

與此同時，筆者在這裡參考廖育正的研究，他針對這一思想脈絡做出總結與反思，並指出種種爭議都可以歸結為自由意志與決定論之間相容論與不相容論之爭，因為，兩者都試圖詢問朱子對於「心」之預設，究竟能否歸屬於道德責任問題？換言之，他們真正要問的是朱子思想是否具備自由意志？不相容論者認為朱子的「心」為氣質之心，落入決定論，因此沒有自由意志，無法訴諸道德責任。相容論者則肯定朱子的「心」作為實踐主體，多少具備自由意志，因此能有道德責任之歸屬。[18]

廖育正的結論為提供我們跳脫此一脈絡來思考的可能性：一、在康德哲學中自由意志並不是能被證成的對象，只能作為實踐理性之預設，另外，當代形而上學研究中，針對自由意志之存有與否已有不少疑難，因此問朱子是否具備自由意志，或試圖把朱子義理套入這一脈絡去談顯然文不對題。二，道德責任蘊含自由意志，而自由意志本身又是懸而未決的情況下，那麼道德責任的歸屬是否也一併被否定？假設自由意志與道德責任都成立，那麼在朱子心性情、已發未發義理架構中，自由意志究竟要落在哪裡？三，自由意志顯然並非朱子義理關切所在，朱子也從未預設

[16] 康德認為自由不可能是一經驗的概念（不可能是政治、思想、習慣意義的自由），自由只能是超越的自由（transzendentale Freiheit）。「在知解的目的上，自由必須是超絕的，只能以『不確定與懸而未決地被思想』來說明。此懸而未決的自由之概念惟在實踐理性處能得到客觀的實在性。因為在實踐的目的上，道德法則足以為自由決定其法則，因而它亦首先給自由之概念以實在性。」參見盧雪崑：《康德的自由學說》（台北：里仁書局，2009 年），頁 23。

[17] 比如李明輝延續牟宗三康德式的立場指出，朱子將惡之根源歸結為氣質因素，混淆自然特質與道德意義，沒有自由意志，使其行為陷入決定論之虞，故朱子的義理無法訴諸道德責任。李明輝：〈朱子論惡之根源〉，收入鍾彩鈞主編：《國際朱子學論文集（上冊）》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993 年），頁 551-580。楊祖漢則在牟氏的基礎上提出異議，說明朱子「心」為理氣之合，完全可以符合康德自律道德的倫理系統。楊祖漢，〈朱子心性工夫論新解〉，《嘉大中文學報》第 1 期（2009 年 3 月），頁 195-209。

[18] 廖育正：〈朱子心性論可以回應道德責任歸屬嗎？〉，頁 136。

DOI:10.6814/NCCU202101570

超越的自由（transzendentale Freiheit），至少從儒家傳統而言，個體能以仁義為己任，且具備反思與行動能力，這從來都是不證自明的事實。[19]

與此同時，有別於牟氏「自律/他律」或「縱貫/橫貫」的二分，作為補充，林鎮國提出另一種框架，他採取的是一種觀念史和現象學的進路為我們顯示了爭論背後的哲學史的根源，他分別指出中國哲學史上三場不同時代的哲學論辯具有某種相似性，三場論辯分別是法寶和慧沼、朱熹和陸象山、熊十力和呂澂。三場辯論牽涉甚廣，本文不擬討論，這裡只以提綱挈領的方式說明，簡而言之，這三場論辯雙方的目標一致，都是追求「理」（真如理、性理）的實現，但是對於「理」究竟該如何安立，卻分出兩大陣營而且得出兩種不同的工夫論模式，前者（法寶、象山、熊十力）主張心與理一，「真理只能由超越的主體性以自我作用的方式而證得」，傾向超越主體性的「存有論的開顯」，後者（慧沼，朱熹，呂澂）主張心理二分，「真理必須作為認識對象並透過認識活動而獲得」，傾向「認識論優先」。[20]林鎮國認為，主張「心理合一」者認為只需反求本心，逆覺體證就可證得，主張「心理二分」者則重視認識、革新，以格物致知為工夫。 整體而言，林鎮國兩種哲學模式的區分與牟宗三所謂「逆覺」和「順取」非常相似。顯而易見，朱子在這兩種模式的區分中，仍然被歸結為「認識論優先」的「順取」進路。較為不同的是，牟宗三立場鮮明，從康德立場出發尊自律而貶他律，林鎮國的立場比較曖昧，他則認為兩者（「認識論優先」與「存在論開顯」）是以某種辯證的方式存在於哲學史之中，兩者不能離開任何一方而單獨成立。

本節旨在勾勒近二十年來有關朱子「心」說的詮釋爭議都共享的一個「牟氏康德哲學」的脈絡，牟宗三架構中國哲學的跨時代貢獻值得後世學習，然而我們也應當警戒切莫帶著康德、牟宗三的眼鏡看朱子，事實上，誠如林鎮國的研究顯示，回到中國哲學史的視角，一切爭議說穿了還是「性即理」與「心即理」的工夫論取

[19] 同上註，頁 128-140。
[20] 林鎮國：《空性與方法：跨文化佛教哲學十四講》（台北：政大出版社，2012 年），頁 18。有趣的是，林鎮國也指出當代大哲熊十力和牟宗三身上都出現了「超越的轉向」，以牟宗三為例，牟氏早年醉心數理邏輯，卻不滿於形式主義之窠臼，因而回歸到存有論意義的道德主體的建立。

DOI:10.6814/NCCU202101570

向問題。本文接下來的敘述方式將採取「存而不論」，暫時擱置任何一種框架預設，試圖抱持一種同情的理解，以免未經反思就落入一種非此即彼的理論窠臼。總結以上討論，縱使從詮釋學的意義來說，我們無法徹底還原朱子所思所想，但我們至少必須從「朱子式的立場」出發，公正看待朱子義理，審視其哲學系統，如此我們才能夠具體的回答朱子「心」的具體含義為何，其功用、價值是什麼。

第三節：當今學界對朱子心說的四種爭議

一、心屬氣

「心屬氣」說主要的代表者有牟宗三、徐復觀、勞思光，以及劉述先、李明輝等。[21]他們多以理氣論角度來詮釋、分判，認為「理」與「心」截然二分，非理即氣，且認定朱子的「理」是形而上、無造作、不活動的但理；「心」則是沒有本體意涵，屬於認知心，即知覺、經驗之心。持這一說者多半對朱子倫理學的定位持否定態度，斥之為他律道德。也有一個例外，馮友蘭在舊版《中國哲學史》指出朱子的「心」是實際的有，屬於形而下者。然而，馮氏認為朱子在倫理上自成體系，心並未因氣而無法在道德上自決。關於這一派的說法，我們可以用簡單的圖式表明：「心→氣」或者「心=氣」。[22]相關說法，牟氏在《心體與性體》已有條理明晰的論證，本文無需再做冗長的引述。在此，只援引牟氏簡略的評論：

> 照朱子工夫所了解的心，是屬於「氣之靈」之心；是形而下的。他沒有孟子或王陽明、陸象山所說的「本心」。他一說心，便屬於氣，是形而下的。但什麼是形而上的呢？就是理。性是形而上的性即是理。所以在這裡，心與理為二，是分開的，合不到一起去。[23]

[21] 李明輝在 2007 年指出「心屬氣說」幾乎為台灣學界的共識，如今此共識已經有越來越多學者提出異議。李明輝：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，收入蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》，頁 89。

[22] 「→」箭頭的符號表示一「表現為」。

[23] 牟宗三：《中國哲學十九講》（台北：學生書局，2015 年），頁 399。

DOI:10.6814/NCCU202101570

相似的說法反复出現，如徐復觀「心與性屬兩層」；勞思光「……心在此意義下並無超越義，而只有經驗義，自與『性』或『理』不同。」以及錢穆「朱子分論理氣，心屬於氣，性屬理」。[24]

此外，劉述先對牟宗三的說法進行更具體的說明：

> 朱子講心性情，最後都得要銷融到理氣這兩個基本概念來了解。性是理，情才是氣，這不成問題，心的地位又是如何呢？就其為一經驗實然之心而言，心肯定是氣，因為在朱子的思想之中，理不能有作為，而心有作為，故心不可能是理。但心是氣所形成的一樣極其特殊的東西。心具眾理，也即心的知是以理為內容。同時心又有主宰義。[25]

據此，堅持「心屬氣說」者，對朱子的「心」能否成為道德主體表示極大的懷疑，認為朱子的「心」終究需要藉由外力才能認識道德。對此，李明輝嚴厲地指出，朱子「心」作為主宰的功能不過是「一種虛妄的假相」。[26]「心」雖然可以依「虛靈知覺」涵攝性理，或透過涵養來培養道德意識，但「心」只能是「道理存在處」或「理之所會之地」[27]不可能作為道德本心的發現、來源。因此，「心」終究不能成為康德意義上所謂的實踐理性之主體，亦無法擁有道德自我立法的能力。[28]

二、心兼理氣（修正說）

持「心兼理氣」立場的代表學者主要是楊祖漢。持這一說者不全然否定牟宗三「心屬氣」的分判，不過卻嘗試給予更同情的理解，希望對牟氏較為嚴厲的批判

---

[24] 分別參見：徐復觀：《中國思想史論集》（台北：學生書局，2002 年），頁 41；勞思光：《新編中國哲學史（三上）》（台北：學生書局，2000 年），頁 293。錢穆：《朱子新學案（二）》（台北：聯經出版社，1995 年），頁 1。錢穆對心之理氣截然二分有所疑慮，因此他又指出「說心性，猶如說理氣，可以分說，可以合說。心性亦非兩體對立，仍屬一體兩分。」又說「心只是覺，須待此心所覺全是理，滿心皆理，始是到了『心即理』境界。」就此而言，錢穆的說法可以劃歸為「心兼理氣」，錢穆：《朱子學提綱》（台北：蘭臺出版社，2001 年），頁 40-48。

[25] 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（台北：學生書局，1995 年），頁 233。

[26] 李明輝：〈朱子論惡的根源〉，收入鍾彩鈞編，《國際朱子學會議論文集》（台北：中國文哲研究所籌備處，1993 年），頁 576。

[27] 勞思光：《新編中國哲學史（三上）》，頁 294。

[28] 李明輝根據康德道德形上學的分判，將朱子歸類為與斯多葛學派（Stoicism）相同的「他律中的客觀內在原則」。李明輝：〈朱子的倫理學可歸入自律倫理學嗎？〉，頁 129-135。

DOI:10.6814/NCCU202101570

做出修正，承認朱子「心」兼有理氣，隱含了道德本心、良心的可能，並非單純淪為「他律」。持此一說的學者從朱子工夫論下手，企圖證明格物致知等工夫，非單純心外求法，是在本有的道德意識基礎上再度認識、學習。楊祖漢率先修正了牟氏的說法，認為朱子格物致知論，是從常知進入真知，符合康德所認為的道德需要理性的理解一說。因此，格物致知論既是本源的又是有超越根據的，「心」雖然可能如牟氏論定的，無法成為道德實踐的主體依據，但卻預先具有「理」的知識。[29]楊祖漢總結說，朱子的「心」是「理氣之合」、「持敬功夫是有良心發現為根源動力，通過提撕猛省，使良心之發用流行，持續發揚光大。」[30] 綜合所論，持此說者真正力圖要證實的是朱子倫理學中含有自律的一面。他們並不否認朱子的「心」是氣之靈、氣之精爽或認知心等，但同時卻認為「心」雖非等同於「理」（心即理），卻含有「理」（心具理），換句話說，存有而不活動的「理」得透過虛靈之「心」表現出來。

三、心屬知覺範疇

「心屬知覺範疇」一說認為朱子的「心」並非一獨立自存的實體，在概念上也並非是自明的。「心」主要表現為知覺範疇、意識活動的功能總體，與「性/情」的關係是似一而二，無法截然二分。同時，這一說反對將朱子的「心」歸屬於氣，更反對將形而上形而下二元理氣論套用在對「心」的分判上。首位提出此說者為陳來先生，之後又有藤井倫明提出更細緻的分析，因此將兩者歸為一組。

首先，陳來認為朱子的心又兩種意涵，一為心臟，一為知覺。屬於形而下的氣心，是指生理上的心臟；而具有抽象意涵的「心」則是「神明不測」的。因此，無法視為形而下氣。再者，雖然氣與心有關係，但是這種關係只有在「心之發」的

[29] 楊祖漢：〈牟宗三先生的朱子學詮釋之反省〉，《鵝湖學誌》第 49 期（2011 年 6 月），頁 191-219。
[30] 楊祖漢：〈朱子心性工夫論心解〉，頁 206。

DOI:10.6814/NCCU202101570

知覺上能夠察覺其端倪，因為知覺功能需要有「氣為物質基礎」，但並不能代表知覺之心就是氣。[31]

> 另一方面，形上學的「理/氣」分析把事物分解為形式、質料的要素，而「心」是統括性情的總體性範疇，並不是要素。這些都決定存在論的形上學分析不能無條件生搬硬套在朱子哲學中對「心」的把握上面。[32]

陳來認為，朱子的「心」在「統性情」、「具眾理應萬事的時候」，只是一種功能系統、一種總體性範疇，所以，我們只能夠在「心」的表現上，察覺「心」是流於氣（人欲）或順於理（道心），但「心」絕非實體，不落於理或氣之中。更為詳細的說法，我們可以從陳來區分朱子與王陽明心體不同之處看清：

> 在朱子哲學中，心之本體並不是重要概念，而且，因為朱子更注重心作為窮理的認知主體，他的「心之本體」的觀念認識論色彩較重，故多以「湛然虛明」言心體。在陽明哲學中，心之本體成為一個重要觀念，而且由於陽明哲學對心的了解主要不是指認識主體，因而儘管他也在本然之體的意義上使用心體概念，卻與朱子顯示出很大的不同。[33]

由此可見，陳來認為朱子並沒有預設本體論、道德本心意涵的心體，「心」只有已發和未發即未感於事和感於事物之別。就此而言，「湛然虛明」是指未發時的心體，而「心」一旦有所發用就不再是心之本體了。總而言之，「心」做為範疇雖然介於理氣之間，但我們只可以從實際發用處言「心」順乎「天理」或流於「人欲」，卻無法從本體存在處做出區分。除此之外，藤井倫明為「心屬知覺範疇說」提出了更成熟和細膩的說法，他以一圖式表明朱子的「心」：

---

[31] 陳來：〈朱子哲學中『心』的概念〉，收入陳來編：《中國近世思想史研究》（北京：商務書局，2004 年），頁 117-129，引言見 126。陳來的說法遭到李明輝嚴厲批評，參見李明輝：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，頁 75-110。

[32] 陳來：〈朱子哲學中『心』的概念〉，《中國近世思想史研究》（北京：商務書局，2004 年），同上頁。

[33] 陳來：《有無之境界：王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991 年），頁 214。

DOI:10.6814/NCCU202101570

「性→情」=心

藤井倫明指出：

> 蓋「性」、「情」、「心」此三者並不是獨立個別存在的概念。「性」與「情」的關係就是體用關係，形上之「性」具體地顯現於形下世界的存在，其實就是「情」。「性」與「情」是一貫連續的，無法割裂開來的。……而將本體的「性」和作為作用的「情」綰合起來表現的，也就是所謂的「心」。因此，若去除掉「」「性」，或者是去除掉「情」，則無法使「心」的概念得以成立。「性」與「情」兩者就是「心」的實際內容。[34]

藤井倫明認為，我們一般人很常誤解朱子所謂「心具理」和「心統性情」的意思，人們往往以為「心」是一獨立的實存或領域，而實際正好相反，「性」（理）得先依存於「氣」，即人之身作為基礎，「心」之範疇才能夠成立。再者，他進一步指出「心」、「性」、「情」三個概念是彼此依存的，無法獨立存在。因此，「性」與「情」是體用關係，所謂氣之發即是「情」，而非「心」。然而「情」（氣）之發用卻並非依靠其本身的結構而發，而是被「性」（理）所引發的，因此他才以「→」表示兩者的關係和過度，而「心」則是包含了「性→情」內容的「總體範疇」。[35]

在此，我們得以比較清楚地分辨出「心具理氣說」和「心屬知覺範疇說」之間的差異。若依據兩者的圖式來分辨，前者「『理+氣』→心」，傾向於認為「心」是一獨立實存的領域，具有主宰的能力，具有本體論之意涵。而後者「『性→情』=心」則相反，認為「心」並沒有絕對的獨立性，只作為性情得以顯現的「範疇」，換句話說，此「範疇」只是作為「性」和「情」得以呈現的形式條件，即「性」

[34] 藤井倫明，〈朱熹思想中的「心」：「心統性情析論〉，《朱熹思想結構探索：以「理」為考察中心》（台北：臺大出版中心，2011 年），頁 175。
[35] 同上註。

DOI:10.6814/NCCU202101570

「情」展現的場域，若沒有「性」和「情」之體用作為其內涵或質料，則「心」亦不能單獨存在。

四、心屬理之發用

「心屬理之發用」的代表為蒙培元和金春峰。他們認為朱子的「心」與陸王心學意義上的本心有所相通；反對將朱子的「心」視為中性或兼有善惡的純粹認知主體，主張心與理（性）合一，並且判定朱子的「心」實際上也是道德本心，符合康德所說的實踐理性。最著名的說法來自金春峰先生的「自動機床」比喻。首先，他不認同牟宗三的論述，認為朱子的「心」與「理」的關係猶如車床中的程序，這個程序本身無法活動，而一旦程序與自動機床（心）結合為一體時，才能發揮作用。而此程序（理）對自動機床的運作而言就屬於性質（性）。換言之，自動機床根據程序而運作，即心體（性）依理而行事之意。所以，他認為：「朱子心目中心之體、性，實際上就是這一規定與修正人心之思慮營為與喜怒哀樂，使之發而皆中節的『程序』，故說『性即理』」。[36]他得出總結：

> 亦如「程序」須從自動機床發（表現、作用、發現）出來，種子之為栗為枝為稻為禾之性理須從種子發出來，康德之先驗理性、悟性、感性、思維活動發出來，朱熹說性亦須從心上發出來。所以心性一體，心與理、性與知覺是合而為一的。[37]

另外，蒙培元先生也有相似的說法，他認為在朱子哲學中每時每物都含有理氣的成分，因此「心」自然包含理氣。當朱子知覺、形而下意義的「心」去認識形而上的「理」，其實「就是由用以顯其體，由情以顯性。這從根本上說，是一種逆向的自我知覺，並不是橫向的認知關係。」[38]由此可見，蒙培元也不認同牟先生橫貫系統判定朱子的哲學立場，他指明朱子的能覺之心和所覺之理的關係是一種「逆向自我知覺」也擁有牟氏所稱道的「逆覺體證」之能力。在區分朱子與陸王時，蒙

[36] 金春峰：《朱子哲學思想》（台北：東大圖書公司，1998 年），頁 71。
[37] 同上註，頁 75。
[38] 蒙培元：《中國心性論》（台北：學生書局，1990 年），頁 364。

DOI:10.6814/NCCU202101570

培元以為兩者不完全是「性即理」和「心即理」的判別，因為某種程度而言，朱子也接受「心即理」的說法。本體而言，「心與理」是合一的；存在而言，「心」包含形而上之理與形而下的氣。因此，我們既不能離開理氣來理解「心」，也不能離開性情（體用）來掌握「心」。[39]

第四節：研究動機：從操存談起

當代朱子學的研究中，最具爭議性的焦點莫過於朱子的「心」論。[40]然而，礙於朱子文獻的體量龐大，關涉「心」的討論可謂浩如煙海，給予後代學者許多詮釋之可能。因此，對於朱子「心」之探究難免會陷入顧此失彼，各持一說的境地。關於朱子的「心」有幾個主要的問題不斷被提出與質疑：「心」是理心或氣心？「心」應該歸屬於什麼的範疇？「心」是否能成為道德的主體？心是超越善惡或兼有善惡？對此，前文已經針對「爭議中的朱子『心』說」及其相關的問題意識、脈絡等做出概括說明。具體而言，目前學界對於朱子「心」大致可分為四種主要的詮釋類型，即心屬氣、心兼理氣、心屬知覺範疇、心是理之發用。

很大程度上，當今的朱子學研究都難以擺脫康德哲學道德主體性自律和他律二分為判準的參照系統來重構朱子的義理架構。有鑒於此，筆者希望暫時擱置任何一種框架的套用，試圖先回到一個更具體的脈絡展開討論，本論文的核心論述主要圍繞著朱子論「操存工夫」的角度切入，並根據朱子在淳熙元年（1174 年）與眾學者們的心說之辯詳細展開的討論。

事實上，淳熙元年朱子四十五歲，剛經歷了中和新說的轉向，正是思想不斷進境之時，而心說之辯主要議題正是圍繞在「操存之心」上而產生爭論，所謂操存者，語出《孟子》中所謂「孔子曰：『操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。』

[39] 蒙培元：《朱熹哲學十論》（北京，中國人民大學出版社，2010 年），頁 86-87。
[40] 1992 年中央研究院舉辦的「國際朱子學會議」所收錄的論文集中就有高達九篇以上，涉及朱子「心」的問題，參見鍾彩鈞編：《國際朱子學會議論文集》。

DOI:10.6814/NCCU202101570

惟心之謂與？」。這一年，朱子與眾儒者們通信往來論辯心說，這場辯論為我們提供一個清晰的圖像，說明儒門內部如何圍繞著「心」展開爭辯。

本論文的主要任務是闡明朱子「操存工夫」與「心」的關聯。從總體的視角觀之：一方面朱子的「心」似乎不難找到一個本體論或存有論的定義，比如心是氣之靈、氣之精爽等。這些命題很常被任意套用在朱子的「心」論當中。另一方面，若只將朱子的「心」視為某種本體論或存在論的實在，並無法對其產生實質的理解。換言之，根據朱子文本的脈絡，「心」是吾人無時無刻在日常生活經驗與具體情境中不斷展開的：從待人接物、讀書、靜坐、格物窮理等活動中所呈現出來的整體狀態或過程。因此，從「操存工夫」的觀點出發，將為我們打開了不一樣的視野，朱子所謂「操存之心」強調吾人如何從日常出入變化的意識活動中之「當下」有所覺知或有所醒覺地開展實踐工夫。

國立政治大學
National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU202101570

第二章：朱子論「操存之心」

第一節：前言

在朱子獨特的「心」說基礎上，「操存」被賦予了特殊的修養內涵。朱子在訓誡門人時將「操存」與窮理讀書一事並舉，認為在實踐的層次上兩者同樣重要。他說：「日用之間，常切操存；讀書窮理，亦無廢惰，久久當自覺有得力處」。[41]另外，朱子還說：

> 心不是死物，須把做活物看。不爾，則是釋氏入定、坐禪。操存者，只是於應事接物之時，事事中理，便是存。若處事不是當，便是心不在。若只管兀然守在這裏，驀忽有事至于吾前，操底便散了，卻是『舍則亡』也。仲思問：「於未應接之時如何？」曰：「未應接之時，只是戒慎恐懼而已。」又問：「若戒慎恐懼，便是把持。」曰：「也須是持，但不得硬捉在這裏。只要提教他醒，便是操，不是塊然自守。」[42]

朱子這段引文很好地說明了操存工夫的要旨，朱子認為「心」是具體展現在方方面面的「活物」，而「操存」與「心」是不可分割的（不能當做兩物看），「當下」有所醒覺即是「操存之心」。兩者之間的區隔只在於吾人有沒有道德的自覺意識（只要提教他醒，便是操）。同時，朱子也很謹慎地區別儒家特色的修養工夫（筆者稱之為醒覺）與佛教禪修中的覺悟，他反對將「操存」理解為專注於某事理（focus on something）（若只管兀然守在這裏，驀忽有事至于吾前，操底便散了）。[43]質言之，由於朱子認定「心」是活動的，所以「操存之心」也應隨事而應，不能囿困於一時一地。

---

[41]〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 118，收入朱傑人等主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002 年），第 18 冊，頁 3735。
[42] 同上註，卷 59，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 16 冊，頁 1904。
[43] 朱子所謂「提教他醒」源自「提撕」一詞。「提撕」的意思是使人振作警醒，有牽引拉扯之義。朱子另外也常用：警策、警省、警覺、省察、喚醒、惺覺等詞彙。參見徐時儀：《朱子語類詞彙研究（下）》（上海：上海古籍出版社，2013 年），頁 431-433。

DOI:10.6814/NCCU202101570

朱子的討論可以總結為三：一，道德實踐主體如何在日常生活知覺的「當下」完成某種「自我醒覺」的工夫，朱子又在《孟子集註》「操存」條目中指出：「操之則在此，舍之則失去」。[44]換言之，「操存」是具體的涉及此時此地，而其目的不外乎是在具體情境中達成「事事中理」的狀態。；二，朱子反對「死守」和「把持」，前者涉及禪坐中的凝神主靜（意識專注於一處而不動），後者則是對於某事理或道德法則的墨守。三，朱子說「操存者，應事接物之時，事事中理，便是存。若處事不是當，便是心不在」。由此可見，「操存」之自我醒覺包含在某種意向活動（intentional）之中，而這一活動中也將產生與「理」的關聯。另外，將「操存」分開來談，「操」是一種當下的、即刻的自我醒覺或自我喚醒；而「存」則涉及一個具體的實存，即修養主體在自我覺醒之中所展開的（真實地）存在方式。

總而言之，所謂「操存」不外乎是在「心上下工夫」。因此，本章將範圍聚焦在朱子「操存之心」的討論上，這一議題值得我們仔細深究。同時，本章的主旨並非要尋求朱子論「心」完整、精確的定義。[45]此外，為了避免論述流於浮泛，本文不擬全面討論朱子「心」說的哲學史細節，再者，心說之辯發生於朱子己丑之悟中和新說轉向之後，因此，第二章的討論主要圍繞著朱子新說確立以後的思想展開討論。

國立政治大學 National Chengchi University

[44]〔宋〕朱熹：《孟子集註》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 6 冊，頁 402。

[45] 宋明理學家並沒有當今意義所謂用以指涉某些抽象客體的概念（concept），如同 G.E.R.Lloyd 所指出的，西方哲學與科學運用的工具方法論（tools of investigation）非常強調：測量的精準度（precision and accuracy of measurements），實驗的可重複性（the replicability of results），清晰的定義（the clarity of definition）與單義性的術語（the univocity of terms）。參見 G.E.R. Lloyd, "*Analogical Investigation: Historical and Cross-cultural Perspectives on Human Reasoning*", (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), p. 1. 顯然，我們並不容易在宋明理學家中發現這四種方法論的運用，朱子與門人之間的討論更常依據個別情況而使用靈活的語言，此外，朱子的「心」更常關係到日常經驗的具體情境中的展開。

DOI:10.6814/NCCU202101570

第二節：「心」「性」「理」拈著一箇則都貫穿

在朱子，「心」所引發的諸多爭議，很大程度上不外乎針對「心」究竟應該劃歸在哪個範疇之中而各持己見。然而，根據朱子的說法，「心」首先需要放置在一整體論（holistic）的框架下進行觀察，下文可見，朱子反對割裂或單獨地釋「心」，論「心」不能忽視與「性」、「理」三者間微妙的互動關係：

> 心、性、理，拈著一箇，則都貫穿，惟觀其所指處輕重如何。如「養心莫善於寡欲，雖有不存焉者寡矣」。「存」雖指理言，然心自在其中。「操則存」，此「存」雖指心言，然理自在其中。[46]

在「心」、「性」與「理」被納入一個整體論的概念框架之下，朱子可以放心宣稱，三者之間「拈著一箇，則都貫穿」。首先，值得留意，朱子援引《孟子》「操存」的概念來證實他的觀點，換言之，整體論是建立在「操存」（修養工夫）的基礎之上。具體而言，在朱子的體系中，人與萬事萬物都在一形而上無所不包之「理」的統一性範疇之中，然而，朱子的「理」並非只是「體」的層面上作為絕對的、普遍的實在，它同時也必須有「用」的層面上的展開，換言之，形而上之「理」在形而下現實世界之中有一個「合當如此」的內在秩序。

朱子舉例說明：「且如這個扇子，此物也，便有個扇子底道理。扇子是如此做，合當如此用，此便是形而上之理。（…）形而下之器中，便各自有個道理，此便是形而上之道。」[47]相似的說法：「這道理，若見得到，只是合當如此。如竹椅相似：須着有四隻腳，平平正正，方可坐；若少一隻腳，決定是坐不得。若不識得時，只是約摸恁地說，兩隻腳也得，三隻腳也得；到坐時，只是坐不得。如穿牛鼻，絡馬首，這也是天理合當如此。」[48]

由此可見，「理」並非只是懸掛在形而上世界的抽象法則，它是內在於人的事物之間「合當如此」的狀態。從落實性的一面（用）來說，唯獨人才能得以透過

---

[46]〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 5，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 223。
[47] 同上註，卷 62，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 16 冊，頁 2024。
[48] 同上註，卷 5，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 308。

DOI:10.6814/NCCU202101570

行動、更具體、完整的落實出「理」。因此，作為一實踐主體，我們就不難理解，朱子為何以「操存」來肯定「性」、「理」。換句話說，朱子主張「舍心無以見性，舍性無以見心」，「性」與「理」離不開「心」的場域（也離不開行動的層面）。[49]一言以蔽之，吾人「操存」的自我醒覺，包含在吾人的行為活動中對「理」的洞察，且「合當如此」地行動。所以，朱子指出，唯有從「觀其所指處輕重」才能更透徹地展現這一整體論的框架，根據引文的脈絡，「所指處」一語明顯是指「操此心」或「舍此心」而言的，換句話說，若「此心存」則「心、性、理」本來一體，自然貫通。

此外，在人性論的義理層面上，朱子也進一步鞏固上述的立場。分成兩點來談：一，朱子認為「性」是人之所稟，是天生蘊含在吾人之中之「理」，用朱子的話說即：「性者，人之所得於天之理也。」[50]二，在朱子，天下萬物都是理氣的結晶，而吾人之所稟得之「性」又可分為二，即：「本然之性」與「氣質之性」。朱子說：「『論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。』蓋本然之性，只是至善。然不以氣質而論之，則莫知其有昏明開塞，剛柔強弱，故有所不備。徒論氣質之性，而不自本原言之，則雖知有昏明開塞、剛柔強弱之不同，而不知至善之源未嘗有異，故其論有所不明。須是合性與氣觀之，然後盡。蓋性即氣，氣即性也。」[51]簡單來說，「本然之性」是至善的，而「氣質之性」則隨著個人的氣稟不同而有優劣之別。

山井涌的說法很好：

> 在朱熹的人性論中，有著性的兩個方面，其中「本然之性」正如文字所述，是本來的性，是本物的性，它無論在善惡這樣的道德價值方面，還是在存立的先後方面，都優於「氣質之性」。與其相對，「氣質之性」作為「本然之性」的障礙物，作為惡之源，無疑是被否定。因此

[49] 同上註，卷 4，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 232。
[50] 〔宋〕朱熹：《孟子集註》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 6 冊，頁 396。
[51] 〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 59，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 16 冊，頁 1889。

DOI:10.6814/NCCU202101570

在捨棄「氣質之性」這一側面形態中，「性即理」的命題便可確立，性善說也可以確立。[52]

由此可見，朱子所謂「性即理」是在一摒棄作為惡之根源的「氣質之性」基礎上確立的。由於「心」蘊含有恢復本性（「復性」）的可能（雖然這一過程可能是曲折艱辛的），質言之，朱子堅持「性即理」的立場並無礙於「心」透過轉化「氣質之性」的過程中逐漸恢復本性。誠如楊立華所言：

我們說心靈是理本體在具體存有層面的最高實現，與強調心靈是理本體的直接充分實現是完全不同的。理本體在個別存有層面的充分實現，還是需要一個艱苦的過程。（…）當然，強調心、性之別，顯然不是說性不是心的要素。這裡所說的與性相區別的心，是指心靈中有自主性的那個部分。[53]

在朱子整體論的架構中（以下稱心性整體），即使朱子反對「心」作為「理本體的充分實現」（心即性）這一直接的斷言，朱子還是承認「心」可以是「性理」在存有層面的實現，所以「心」可以踐理，即自主或自覺地發揮所蘊含的本性。我們可以進一步說，在朱子「心性整體」中，具有自主性的部分，明確地落在「操存之心」上，因為，當實踐主體能夠在當下自我醒覺，在對事應物上「合當如此」，對朱子而言即是「理在其中」。所以，朱子才說：「『存』雖指理言，然心自在其中。『操則存』此『存』雖指心言，然理自在其中。」，可以看出，在人性論基礎上，朱子透過「心性整體」來肯定「操存」的內在性，反過來，也在工夫層面上肯定「操存」可以開顯吾人的「心性整體」。

當然，朱子並不承認「操存之心」可以即刻躍升成為真理的擁有者或主宰者，相反，透過「操存」吾人能夠在日常活動中為人處事不斷地保有省思，同時，在行動中也得以達成一種完滿的「合當」的狀態（理在其中）。簡而言之，透過這一途

[52]〔日〕小野澤精一、福永光司、山井涌編，李慶譯：《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，2014 年），頁 416-417。
[53] 楊立華：《一本與生生：理一元論綱要》（北京：生活讀書新知三聯書店，2018 年），頁 53。

DOI:10.6814/NCCU202101570

徑，吾人才可以將「理」落實於行動之中。此外，對朱子而言，此一「醒覺」的終極理想即是要盡得吾人之心的「全體大用」。換句話說：在朱子「理一分殊」的架構下，「理」是客觀的，同時也作為普遍的本體內在於萬物之中，不因事物變化而有所減損。[54]同時，在道德層面，「理」作為公共的道德權威，不為個別的人所可以任意、獨斷地竊居或壟斷。然而，這並非要說，由於「理」（只存有不活動）無法直接呈現為「心」，所以「心」（活動的）需要從外面習得「理」。朱子說：「性只是理，萬理之總名。此理亦是天地間公共之理，稟得來便為我所有。」[55]由此可見，「稟得來」而非「學來」，稟字即承受、領受，即對於我們自身的「本然之性」自覺地加以省察或認同。荒木見悟說得很清楚：

> 「性即理」、「心即理」對比的時候，雖然前者難免給人一種受制於理的活動的印象，但從朱子來看，正因為「性即理」的緣故，由於有理的權威作為安全的保證，理的正確活動可以期待。為什麼呢？理雖墮在氣質之中，心的活動又經常受到氣質的制約，人心、道心雜於方寸之間，儘管現實界的情況是天理之公動輒為人欲所壓倒，種種現實界的斷續、興亡、浮沉使得人心性情乖離，但理本身卻絲毫沒有半點損耗。[56]

荒木見悟的見解表明，朱子認為普遍之理與個別的「心」之間不能直接劃上等號，這是朱子不直接說「心即理」的理由。而「性即理」的設定，既是作為一個客觀的保證「有理的權威作為安全的保障，理的正確活動可以期待」（荒木見悟

---

[54] 當代美國朱子學者認為朱子的「理」包含了兩層含義：一為「融貫整體義」（coherent pattern idea），另一則為事物的「終極本性義」（ultimate nature idea）。參見 Stephen C. Angle and Justin Tiwald, *Neo-Confucianism: a philosophical introduction*, (Cambridge: Polity Press, 2017), pp.29-32. 前者具有連結性或貫通性的特點，可以將「天地萬物之間或意義價值之間可以相互融貫或連結為一和諧有機整體，且能被理解，而且有價值的形式或特性」。陳振崑：〈朱子所論「理」的融貫性與殊別性〉，《中國文哲所研究通訊》第 23 卷第 3 期（2013 年 9 月），（「聖境與德性：安靖如對宋明理學的詮釋」專輯），頁 32。在這個意義下，「理」的落實和開展無論如何都直接同生活世界（life world）相關聯。換言之，吾人之所以能夠服從於「理」的規範（或道德權威）進而達成與自然萬物和諧同一的狀態，不外乎恢復吾人「心性整體」而行動。

[55]〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 117，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 18 冊，頁 3687。

[56]〔日〕荒木見悟，廖肇亨譯註：〈朱子的哲學〉，《儒教與佛教》（台北：聯經出版社，2017 年），頁 203-380，引文見頁 306。

DOI:10.6814/NCCU202101570

語），同時，普遍之理不會因個人主觀的意志而有所增損、變化。與此同時，朱子也深知普遍道德法則並不能提供吾人產生道德行為的動力，所以朱子又在「心性整體」的背景下言明「操存之心」的能動性、實踐性，並以恢復「本然之性」為關鍵的修養工夫。總而言之，雖然「心」不是「理」的直接充分的實現，不過，當「操存」而達到「最高實現」時，我們仍然可以以「理」來稱之，即朱子所謂「心具理」。[57]析論至此，大致說明了朱子「性即理」，「心性整體」與「操存之心」的關係。下一節，筆者將進一步說明朱子「操存之心」與「理氣」的關係。

第三節：「操存之心」與理氣的關係

前一節已經說明了朱子「心性整體」的基本立場。在說明朱子「操存之心」與理氣的關係之前，我們先來看朱子的一段話：

> 性對情言，心對性情言。合如此是性，動處是情，主宰是心。大抵心與性，似一而二，似二而一，此處最當體認。[58]

引文再次看到，所謂「性對情言，心對性情言」一語，「對」字表明了心、性、情之間的對應關係，朱子將其分成兩組：「性/情」與「心/性情」。「心」是「主宰之心」，在朱子又可用「心統性情」一語概括。值得注意的是，朱子視「體認」為理解「心性整體」的關鍵法門，如同成英中所指出：「朱子對心性之理解是基於體認，此於認知分析理氣之說大不相同。」[59]說明朱子體認式的心性論不同於分析式的理氣論。除此之外，唐君毅也曾指出，朱子的「心」在理氣論、心性論、工夫論中有不相一致處，再次確認了朱子「心」的複雜面貌。[60]然而，問題在於，

---

[57] 朱子說：「道者，日用事物當行之理，皆性之德而具於心，無物不有，無時不然，所以不可須臾離也。若其可離，則為外物而非道矣。」〔宋〕朱熹：《中庸章句》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 6 冊，頁 32-33。

[58] 〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 5，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 224。

[59] 成英中：〈論朱子哲學的理學定位與其內涵的圓融和條貫問題〉，收入鍾彩鈞編：《國際朱子學會議論文集（上冊）》，頁 318。

[60] 他表示：「至於朱子如何言此心與理之關係，與心之存在地位，則朱子在宇宙論與一般工夫論中，其泛說此心在天地間之地位，及其泛說工夫者，與其扣緊心性論以言心與工夫者，三方面之言，實未能全相一致，而有不同之論。」唐君毅：《中國哲學原論·原性篇：中國哲學中人性思想之發展》（全集校訂版）（台北：台灣學生書局，1986 年），頁 636。

DOI:10.6814/NCCU202101570

如何調和在心性論與理氣論的詮釋中所呈現的不一致？心性論是否與理氣論可以用一種類比相互關聯（比如性=理，心=氣）？

本文無法全面釐清關於朱子「心」與理氣論的關係（此與爭議中的朱子「心」說直接相關），事實上，朱子認為，「操存之心」無法直接劃歸為「理」或「氣」任何一邊：一方面，朱子反對將「心」理解為一客觀、獨立的實體。另一方面，「心」必須透過修養工夫才能開顯成一渾然整體。同時，「操存之心」的討論與心說之辯的書信都圍繞著「如何體認心性整體」的層面上展開，幾乎無關理氣二元論的分析架構。接下來，我們勾勒出朱子理氣與「心」的兩種解讀方式，筆者將從朱子「操存之心」的視角給予回應。

基本上學者主要採取兩種解讀方式：第一種如劉述先認為，朱子的「心」無論如何只能歸於「理」或「氣」兩者之一，不可能為理氣之外的第三者，既然朱子的「理」不能有所作為，套用牟宗三的說法即只存有而不活動的「但理」（Mere Reason）。[61]因此，能活動的「心」必然是「氣」，劉述先說：

> 心又可以說為理與氣之間的橋樑。但這當然是一較鬆弛的說法，因為心本身屬氣，若理氣之間真有一橋樑，應為一不同於理氣之第三者，但朱子的著眼點是，只有心能夠依理御氣，此地所言之氣顯指氣之麤重者而言。[62]

與此相反，陳來採取第二種解讀方式，反對將「心」納入本體論和存有論的定義，換言之，他認為理氣論二元無法套用在「心」的解讀上，他援引「柏拉圖式」的概念來說明：「心」既不屬於「形式」（form）之理也不屬於「質料」（matter）之氣，我們應該從功能或認識論的角度來理解朱子的「心」：

[61] 牟宗三：《心體與性體》，第 3 冊，頁 18。有意思的是，牟宗三用了一個天台宗判教的術語（但理）來描述朱子「理」的性格，而朱子的「理」更常被認為受到華嚴宗的「理事無礙」的影響。參見熊琬：《宋代理學與佛學之探討》（台北：文津出版社，1985 年），頁 157-185。
[62] 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 233-234。

DOI:10.6814/NCCU202101570

心為知覺，知覺只是氣的一種能力或特性。朱子曾說：「知覺正是氣之虛靈」，「能覺者氣之靈也」氣之靈是說氣的虛靈特性，指意識是氣的一種功能，並不是心就是氣，所以又說「心比性，則微有迹；比氣，則自然又靈。」。[63]

綜上所述，陳來的立場非常鮮明：「心」是知覺，屬於認識論範疇，不過，知覺雖以氣為物質基礎，但「心」並不等於氣。陳來在另外一處再次強調：

以「心統性情」為代表的朱子心性論的結構，十分值得注意的是，這一結構的表達、描述常常使用的模式並不是「理/氣」的模式，而是「易/道/神」的模式。因為心性系統是一個功能系統，而不是存有實體。[64]

上述兩種解讀方式，一言以蔽之：一者採取「不歸楊則歸墨」的態度，另一則主張「捨二而不持中」。然而，值得留意的是，兩者直接或間接地察覺朱子「心」的運作一方面與氣有關係，一方面「心」又非氣所能完全涵蓋。

這部分恰好是朱子說得較為曖昧不清之處，試舉例為證：

（1）問：「人心形而上下如何？」曰：「如肺肝五臟之心，却是實有一物。<u>若今學者所論操舍存亡之心，則自是神明不測。</u>故五臟之心受病，則可用藥補之；這箇心，則非菖蒲、茯苓所可補也。」問：「如此，則心之理乃是形而上否？」曰：<u>「心比性，則微有跡；比氣，則自然又靈。」</u>[65]

[63] 陳來：《朱熹哲學研究》（台北：文津出版社，1990 年），頁 185-186。
[64] 陳來：〈朱子哲學中『心』的概念〉，《中國近世思想史研究》，頁 117-129，引言見頁 126。
[65]〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 5，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 221。底線強調為筆者所加，下同。

DOI:10.6814/NCCU202101570

（2）性猶太極也，心猶陰陽也。太極只在陰陽之中，非能離陰陽也。然至論太極，自是太極；陰陽自是陰陽。惟性與心亦然。所謂一而二，二而一也。[66]

引文（1）看出，朱子對於門人「心」之形而上下的提問並未直接回應，反而先指出了吾人有兩種「心」，值得注意，朱子再一次使用了「操存之心」一詞，區別於一般生理的「五臟之心」（heart）。陳來的解讀也是依據引文（1）而立論。然而，所謂「心比性，則微有跡；比氣則自然又靈」一語，很自然讓人聯想到朱子最常被引證的句子，如：「所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也」、「心者，氣之精爽」、「心官至靈，藏往知來」。[67]另外，引文（2）將「心」類比為陰陽似乎更坐實了「心」與氣的關係。針對上述問題，我們可以從三方面來回應：

第一，引文（2）強調「似一而二，似二而一」與前述所謂「心性整體」相貫通之說法相通。因此，我們有必要從體認「心性整體」的角度來看待朱子「心」與氣的關係（兩者絕非分析式的勾連）。第二，由於「心」是蘊含動靜（陰陽）往來，出入變化的活物，所以「心」與氣脫不了關係，這點毫無疑義。不過，朱子卻將「心」視之為「自然又靈」非一般的特殊之氣。關於這部分，許多學者已指出，朱子的氣論與張載（橫渠，1020-1077）有明確的繼承關係。誠如朱子強調：「伊川『性即理也』，橫渠『心統性情』二句，顛撲不破！」[68]以及「天下萬事萬物自古及今，只是個陰陽消息屈伸。橫渠將屈伸說得通。」[69]

同時，錢穆還指出：

（按：朱子）承橫渠，謂氣裏面有一種作用，此種作用謂之鬼神，或只說神，此即是氣之能。（…）若要問神屬理抑屬氣，則神自是屬氣

[66] 同上註，卷 5，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 222。
[67] 同上註，卷 5，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 219。
[68] 同上註，卷 5，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 229。
[69] 同上註，卷 3，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 168。

DOI:10.6814/NCCU202101570

一邊。而氣之所以能神，則因氣之中有理。否則此一氣，紛擾錯縱，將不會有神妙之作用。[70]

綜上所述，張載的氣論明確影響了朱子「氣之靈」一說，「心」的活動屬於氣的動靜、變化和屈伸。準此而觀，氣中有理是「所以能神」的主要因素。關於，「神」的發用，朱子給杜仁仲的一封信又寫道：「神是理之發用而乘氣以出入者。」[71]根據陳榮灼的觀察，朱子的氣論應該有更為細膩的區分，朱子分別吸收轉化伊川和張載的氣論：

> 實際上，朱子所言「氣」有雙義：除了來自伊川意義的「氣」（以下「Q1」），朱子也採納了他所了解的張載所言之「氣」（「Q2」）。基本上 Q1 是「物質性的氣」（material force），Q2 則是「落實性的氣」（actualizing force）簡言之，首先是通過 Q2，「太極」或「理」才能落實，從萬物得以通過 Q1 而產生。[72]

筆者認為這種區分能更合理地解釋朱子的「心」與氣的關係。朱子自己的說法證實了這一點，他說：「不是有此物時便有此鬼神，說倒了。乃是有這鬼神了，方有此物；及至有此物了，又不能違夫鬼神也。」[73]顯而易見，鬼神（屈伸）先於物質性的氣，後者是沉澱的、形而下的物質實體，前者則保用活躍的、創生的能力（神妙之用，自然又靈）。同時，朱子還說：「『鬼神者，二氣之良能』，是說往來屈伸乃理之自然，非有安排布置，故曰「良能」也。」[74]，「鬼神者，二氣之良能」一語正出自張載的《正蒙》。[75]錢穆指出，關於氣之鬼神（屈伸），伊川稱之

[70] 錢穆：《朱子學提綱》，頁 55-56。
[71] 全文是：「神是理之發用而乘氣以出入者，故易曰：『神也者，妙萬物而爲言者也。』來喻大概得之。但恐將『神』字全作氣看，則又誤耳。」〔宋〕朱熹：〈答杜仁仲 6〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 62，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 23 冊，頁 3002。根據陳來考證，此書寫於紹熙二年辛亥（1191 年）可謂朱子晚年的定論。陳來：《朱子書信編年考證（增訂本）》（北京：三聯書局，2011 年），頁 347。
[72] 陳榮灼：〈朱熹的孟子學：從詮釋到發展的進路〉，（演講論文），即將出版。
[73]〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 63，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 16 冊，頁 2054。
[74] 同上註，卷 63，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 16 冊，頁 2086。
[75]〔宋〕張載：《正蒙》，收入章錫琛點校：《張載集》（北京：中華書局，2006），頁 9。

DOI:10.6814/NCCU202101570

為「造化之迹」，張載稱之為「氣之良能」，而朱子肯定張載之說，認為「良能深切，迹下得粗。」[76]

事實上，朱子認為：「造化之跡是日月星辰風雨之屬，二氣良能是屈伸往來之理。」[77]由此可見，這完全符合陳榮灼兩種氣之區分，造化之跡是實有一物（如日月星辰），而「氣之良能」則是一「落實性之氣」（actualizing force）具備屈伸往來之理。黃瑩暖從朱子〈仁說〉的角度分析也獲得了非常相似的結論：

> 所謂「天命流行」，在現象界具體的表現包括了春夏秋冬四季的運行、天地萬物的生生化育等等，若就現象來說，這些都是氣化流行的表現，而氣化流行必須蘊含著「所以流行之理」在其中，「流行」與「理」是分不開的，「理」就在氣化流行中展現，所以天命的流行運化是理與氣融貫一體的呈現，而這「理與氣融貫一體」就是「心」。[78]

第三，從「操存之心」的視角來說，朱子指出「心比性則微有跡，比氣自然又靈」。換句話說，「操存之心」是「良能」或「落實性的氣」。它賦予吾人積極實踐理的動力。同時，朱子指出「往來屈伸乃理之自然，非有安排布置，故曰良能也。」，由此可見，「理之自然，非有安排」清楚表明「操存」的活動自然而然，且暗合於「理」，並不需要習得（安排）。

另外，朱子也用「混然體統」一概念來描述內在於「心」的整體，朱子說：「言主宰，則混然體統自在其中。心統攝性情，非儱侗與性情爲一物而不分別也。」[79]從這裡，再次看到，由於同理氣與性情的複雜關係，我們承認：一方面朱子的「心」有相當程度的含混性（ambiguity），另一方面，由於朱子所論「操存之心」具有主宰性情的能動性格（創生或落實理之性格），所以在道德實踐中是積極（active）的主體，這一點並無疑礙。

---

[76] 錢穆：《朱子學提綱》，頁 55。
[77]〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 95，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 17 冊，頁 3184。
[78] 黃瑩暖：〈朱子思想中的道德自我與世界圖像〉，收入馬愷之、林維杰主編：《主體工夫與行動：朱熹哲學的新探索》，頁 9-26，引文見頁 16。
[79]〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 5，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 229。

DOI:10.6814/NCCU202101570

總而言之，筆者認為，上述三點推論，比較能夠具體地說明朱子的義理系統。不過，本文在此並非要給出最終定論，顯然朱子「心」與理氣論的關係還有許多可存疑與探究之處，在此試圖做出一個開放式的回應，下一節將進一步說明朱子「操存」的具體意涵。

第四節：「操存」的意涵

一、水鏡之心：一個空間的隱喻

上文已經充分顯示，朱子論「性理」始終不離「心」的境域。換言之，唯有在具體、個別的存有者——「心」的層面上才能談「理」之展現。誠如藤井倫明所說：「在朱熹思想中，若要說『心』，其已經以『性』的存在為前提；若要談『性』，則其又已經預設到『心』的存在。」[80]嚴格來說，朱子運用「操存之心」來把握這一特殊意義的「心」，上述討論已經得出幾個重要結論：其一，論「操存之心」必須顧及「心性整體」的內在關聯，無法被化約開來。其二，從工夫層面上，朱子肯認我們可以從「操存之心」復性踐理。另外，如同陳立勝指出，朱子「『心』為靈氣，故能周流腔子，暢於四肢，見面盎背。」[81]他也說：「仁理、良知的自發、自然、活潑、流行與活力均是紮根於腔子之中的身——心活動，道德主體不只是一理性的主體，同時也是情感的主體，是情理交融的感通主體。」[82]

陳立勝認為朱子「氣之靈」之「心」是一具身性（embodiment）的道德主體，同時「心」是一個具體的存有（用朱子的話即活物）。[83]在此意義上，「操存」不是超越吾人無時無刻流動的意識活動之上去實踐自身或是去尋求某種本體，相反，意識活動的「當下」就能具體展現：

---

[80] 藤井倫明：〈朱熹思想中的「心」：「心統性情」析論〉，收入《朱熹思想結構探索：以「理」為考察中心》，頁 154。

[81] 陳立勝：〈心與腔子：儒學修身的體知面向〉，《身體與詮釋：宋明儒學論集》（台北：臺大出版社，2011 年），頁 71-110，引言見 74。

[82] 同上註，頁 109。

[83] 吳震說：「朱熹論心便強調理與氣合而有知覺，同時又強調心之主宰乃謂心中之理。也正由此，朱熹之論心就有一個總的立場，亦即『心』永遠不會有性理一般而成一獨立的實體存在，『心』總是一個具體的存有者。」吳震：〈『心是做工夫處』：關於朱子『心論』的幾個問題〉，《朱子思想再讀》（北京：三聯書局，2018 年），頁 105。

DOI:10.6814/NCCU202101570

安卿問：「先生前日與廖子晦書云『道不是有箇物事閃閃爍爍在那裏』，固是如此。但所謂『操則存，舍則亡』，畢竟也須是有箇物事。」曰：「操存只是教你收斂，教你心莫胡思亂量，幾曾捉定有箇物事在那裏！」[84]

朱子的意思很清楚，「操」字的本意是抓取、把持、緊握之意，因此，作為隱喻的「操存」難免會引起誤解，即認為「操存」是「抓取某外在的事物」或「把持某個外在的事物」，事實上，朱子是從工夫論的立場進一步強調：「操存只是教你收斂，教你心莫胡思亂量，幾曾捉定有箇物事在那裏。」用比較貼近現代的話來說，操存即是收斂自己的身心:「操」具有收斂、把持自己紛雜混亂的心，並保持敏銳的自我醒覺，而「存」字雖有實存之意，與「理」的顯現、落實不無關係，後者較為複雜，涉及本體論境界之展開，我們將在下文仔細討論。

同時，朱子在上述引文中也凸顯了「操存」與「道」的關係並非一種認識論意義，亦不是一種客觀外在的事實，可以被認知主體作為對象把握的命題知識。換言之，修養實踐的主體並不是去獲得一個抽象的最高原則，對此，朱子在回答學生安卿關於廖子晦所謂：「道不是有個事物閃閃爍爍在那裏時」，有意引用了《論語》中參前倚衡的典故，回應道：

「立則見其參於前，在輿則見其倚於衡」，皆只是見得理如此，不成別有個物事光爍在那裏。[85]

所謂「見得理如此」，金永值的說法很值得參考：「朱子把人得某事某物之理說成是『見』理或『看』理，而不是『知』理。換言之，人在格物中所獲得的結果並不是關於理的知識，而是對它的一種洞察。」[86]馬愷之的說法也很相似，他指出朱子的「存心」與「格物窮理」更多的是一種直觀而非理性的辯證，朱子常用

[84]〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 117，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 18 冊，頁 3707。
[85] 同上註，同上頁。
[86]〔韓〕金永植：〈朱熹「格物」與「致知」方法論中的「類推」〉，收入金永植：《科學與東亞儒家傳統》（台北：國立臺灣大學出版社，2014 年），頁 35。

DOI:10.6814/NCCU202101570

「觀」、「看」與「見」等視覺動詞。[87]兩位學者的說法頗有參考價值。簡而言之，「操存」只是洞察或醒覺，而洞察本身隱含了主體對於「理」的某種直觀體會。[88]對此，我們還可以進一步說明，所謂「見得理如此」包含了一種「開顯」（appearance）的作用。對此，我們必須深入了解朱子「水鏡喻心」才能更具體探究其意涵，這部分涉及「操存之心」所展現的空間意涵。對此，我們必須深入了解朱子「水鏡喻心」才能更具體探究其意涵，這部分涉及「操存之心」所展現的空間意涵。

關於「心」，朱子很常使用水與鏡作為譬喻。根據錢鍾書的考究，水鏡之喻的文學傳統有兩個不同面向，值得我們玩味：

> 古籍鏡喻亦有兩邊。一者洞察：物無遁形，善辨美惡，如《淮南子·原道訓》：「夫鏡水之于形接也，不設智故，而方圓曲直勿能逃也」，又《說林訓》：「若以鏡視形，曲得其情。」二者涵容：物來斯受，不擇美惡；如《柏舟》此句。前者重其明，後者重其虛，各執一邊。《莊子·應帝王》所謂：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏」。（《文字·精誠》：是故聖人若鏡，不將不迎，應而不藏）；古希臘詩人賦鏡所謂中無所有而亦中無不有（nothing inside and everything inside）；皆云鏡之虛則受而受仍虛也。[89]

水鏡一方面重視照明功效，強調明辨是非曲折；另一面重視「無所有亦無所不有」之虛，兼容並蓄。有意思的是，朱子用「虛靈」與「虛明」兩個相關的詞語來指稱水鏡之「心」，「虛靈」與「虛明」所側重的面向不同，我們先說明前者的使用，「虛靈」強調涵容（虛）的一面：

---

[87] 馬愷之：〈自我、規範以及情境：談朱熹的倫理思維〉，收入馬愷之、林維杰主編：《主體工夫與行動：朱熹哲學的新探索》，頁 136。
[88] 朱子反對某種一蹴即就的頓悟工夫，工夫必須按部就班，筆者在此只想說明「操存」雖蘊含了某種對「理」的直觀體會，但這一直觀並未能直接上升到「全體朗現」之境界。
[89] 錢鍾書：《管錐篇（一）》（北京：生活讀書新知三聯書店，2007 年），頁 134。

DOI:10.6814/NCCU202101570

> 虛靈自是心之本體，非我所能虛也。耳目之視聽，所以視聽者即其心也。豈有形象？然有耳目以視聽之，則猶有形象也。若心之虛靈，何嘗有物。[90]

水鏡的性質表示了一種純粹的、無形象，不可補抓的狀態。根據朱子的說法：「心」是「無物」（何嘗有物）是「虛」，明顯與「實」相對。從當代語境來理解，可以說「虛」（emptiness）並非「空無」（nothingness）。再者，「虛靈」之「靈」（charity）也凸顯了涵容性，融攝性的一面，可以作為「實」的準備、潛力、可能性，「虛靈」正好呼應了「理」之實。根據朱子的說法：「蓋道只是合當如此，性則有一箇根苗，生出君臣之義，父子之仁。性雖虛，都是實理。心雖是一物，卻虛，故能包含萬理。這箇要人自體察始得。」[91]顯而易見，朱子再次重申了他的立場，「心」與「性」表面上是的虛實的辯證關係，但唯有「心之虛」才能「理實」，而「理之實」並非別的，只是在「合當如此」之「道」。

另外，馬愷之的觀察很精闢：

> 朱熹所比擬成一面鏡子的意識狀態，在很大程度符合現象學意義下的「無意向的」（nichtintentional）概念：它並不指向任何他事物或狀態，甚至不指向其自身，因為它是全無對象的、無內容的。「心」的本然狀態指向意識一種未反思，未客體化的本然實存，「心」沒有特定的對象為內容，反而應該隨時處於一種流動的狀態。[92]

由上可見，「虛靈」一詞明顯指涉「心」之本體（虛靈自是心之本體）。所謂本體，陳來認為有兩層含義：一為「本來狀態」即體質或特質之義，另一為體用範疇下的本源性實體。[93]我們已經指出，朱子的「心」並非超越性之實體，故「虛靈」主要說明「心」具體存有之特質（characteristic）或本然面貌。正如馬愷之所

---

[90] 〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 5，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 221。
[91] 同上註，卷 5，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 223。
[92] 馬愷之：〈自我、規範以及情境：談朱熹的倫理思維〉，收入馬愷之、林維杰主編：《主體工夫與行動：朱熹哲學的新探索》，頁 133。
[93] 陳來：《朱子哲學研究》，頁 236。

DOI:10.6814/NCCU202101570

說，「虛靈之心」是「無對象的、無內容的」，保持一種不預設任何對象而接納一切（nothing inside and everything inside）的流動狀態。不過，朱子又以「虛明」一詞來說明「心」在活動之時具備「洞察」，甚至具有「理之明」的一面：

> 人心如一個鏡，先未有一個影象，有事物來，方始照見妍醜。若先有一個影象在裏，如何照得？人心本是湛然虛明，事物之來，隨感而應，自然見得高下輕重。事物過便當依前恁地虛，方得。若事物未來，先有一個忿懥、好樂、恐懼、憂患之心在這裏，及忿懥、好樂、恐懼、憂患之事到來，又以這心相與裒合，便失其正。事了，又只苦留在這裏，如何得正？[94]

「虛靈」與「虛明」是一體兩面。換句話說，在「心虛理實」的辯證關係中，「心」不預設任何對象（未有一個好樂、恐懼）才能充分地照見或洞察「理」。這點再次可以說明，朱子為何不厭其煩地強調「理」不是一個可被認知、抓捕的對象，因為，當意識主體先預設一個對象即破壞了「心」的「本然面貌」（虛靈），使得「心」受到某個情緒或某個理則所制約，用朱子的說法「人心本來湛然虛明，事物之來，隨感而應」，這一句明顯是「參前倚衡」的另一種表述。走筆至此，我們可以追問，朱子設定心為動態的「活物」具備能動性，而其「本體」又是「無物之虛」，如此一來似乎表示「心」在本質上是中性的，並不具備善惡。按照這種說法，可善可惡的「心」如何使「理」照見？換句話說，如果「心」是價值中性的，那麼它如何知道其所「見」的是實理而非虛理？

對此，我們先看朱子的說法：

> 或問：「心有善惡否？」曰：「心是動底物事，自然有善惡。且如惻隱是善也，見孺子入井而無惻隱之心，便是惡矣。離著善，便是惡。然心之本體未嘗不善，又卻不可說惡全不是心。若不是心，是甚麼做

[94]〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 16，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 538。

DOI:10.6814/NCCU202101570

出來？古人學問便要窮理、知至，直是下工夫消磨惡去，善自然漸次可復。操存是後面事，不是善惡時事。」[95]

本章第二節中我們已經總結，朱子在「性善說」的基礎上，強調吾人要克服私欲（消磨惡）以恢復天理，儘管朱子認為「心」可善可不善，但實際上朱子要說是「離著善，便是惡」，「心」的活動在一正反關係中，由此表現出來的是：一邊是天理，一邊是人欲，而朱子的案例也表明，當我們看見孺子跌入井中，而沒有惻隱之心「便是惡」。由此可見，善惡是不即不離，非此即彼的，而朱子顯然肯定善的優先性。不過，朱子還說「操存是後面事，不是善惡時事」是否表明所謂「操存」是經過格物窮理後才逐漸習得？事實上，所謂「心是動底物事，自然有善惡」，根據引文的脈絡，這裡的「心」明顯是「情」的通說，在朱子「心統性情」的架構底下，朱子明確地指出「情」是「性」之發用：「情之未發者，性也，是乃所謂中也，天下之大本也；性之已發者，情也，其皆中節，則所謂和也，天下之達道也。」[96]這句話可以看出，「性體情用」所表現出來的「中和」為「心」所統攝。按照這個立場，朱子認定四端之情即是「性」的作用（性體情用），同時，他也說明：「心是渾然底物，性是有此理，情是動處。」[97]綜合而言，朱子上述所謂「心之動處」其實是指「動處是情」，而他真正的意思是說，「情」是「動處」所以有善惡。

總的來說，朱子一方面認為「心」的本來面貌是「虛靈不昧」，一方面，廣義地說，在「心統性情」的架構底下，「心」包含「情」的發用，同時也具體展現在方方面面，其中也自然包含了現實層面上的計慮和各種利益的考慮（人心），「心」甚至會因人欲而喪失其「靈」。而當吾人的「心」遭受物欲蒙蔽（為物所障）

[95] 同上註，卷 5，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 220。

[96] 〔宋〕朱熹：〈太極說〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 67，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 23 冊，頁 33748。

[97] 朱子的原話是：「問：『心統性情，統如何？』曰：『統是主宰，如統百萬軍。心是渾然底物，性是有此理，情是動處。』又曰：『人受天地之中，只有箇心性安然不動，情則因物而感。性是理，情是用，性靜而情動。**且如仁義禮智信是性，然又有說『仁心、義心』，這是性亦與心通；說惻隱、羞惡、辭遜、是非是情，然又說道『惻隱之心，羞惡之心，是非之心』，這是情亦與心通說。**這是情性皆主於心，故恁地通說。』〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 98，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 17 冊，頁 3304。（重號為筆者所加，下同此）

DOI:10.6814/NCCU202101570

而陷入「麻木不仁」的狀態，則四端之心（情）也會逐漸被扼殺，即使見孺子入井也不再萌生惻隱之心（情）。所以，朱子宣稱「操存是後面事，不是善惡時事」不外是指「情」的流露是否符合善（離著善，便是惡），換句話說，此處的「情」只隨著事物流轉、變動自然表露的「心」，它是一種先於反思的狀態，這與立足於「心性整體」背景下的「操存之心」所具備的自覺、醒覺不同。

二、「操存」與「顯現」

前面已經初步說明，「操存之心」之「存」具體表現為一種「開顯」的狀態。而透過朱子鏡子喻心所衍生出的「虛靈」、「虛明」（以下稱靈明）等形容詞也明顯蘊含了一個空間的隱喻。對此，陳曉杰運用木下鐵矢「場所」的概念予以分析的觀點，值得我們借鑑：

> 鏡子就是有照物之能力，以及此能力在現實中作用的場所。但是，此「場所」並非一般意義上的獨立性存在，它本身是其本身能力的擴展，並且僅有在其產生作用中顯現出來的「場」；在此「場所」中顯現的「存在」因「場」發生延展而得以存在。（…）「心」即是在未感於物之際的湛然虛明之「體」與感物而應、流行不滯的「用」這兩個相位之間來回振蕩的場。[98]

木下鐵矢的話表明「心」不只統攝「性」、「情」，同時還透過其「靈明」的特性「延展」出一個「場所」。實際上，「延展」和「顯現」密不可分，由於此一「延展」，「理」才得以「顯現」自身（存在因場的發生而得以存在）。換言之，朱子設立「操存」的目的，就是要吾人得以恢復「心性整體」之境域：

> 理在氣中，如一箇明珠在水裏。理在清底氣中，如珠在那清底水裏面，透底都明；理在濁底氣中，如珠在那濁底水裏面，外面更不見光明處。[99]

[98] 陳曉杰：〈『場』：論朱熹之『心』〉，收入陳曉杰：《朱熹思想詮釋的多重可能性及其展開》（北京：商務印書館，2020 年），頁 104-134，引言見頁 112。
[99]〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 4，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 203。

DOI:10.6814/NCCU202101570

由上可見，水的譬喻也一樣蘊含了一個「裏面」，一個得以「見」得光明之「處」。具體來說，明珠之光必須依賴「清水」作為「光明處」開顯自身，借用海德格的話說，「理」的顯現是「在場」的：

> 唯有透過光亮，顯現者才顯現自身，也即才顯現出來。但從光亮方面來說，光亮卻又根植於某個敞開之境，某個自由之境（Freien）；後者能在這裡那裡，此時彼時使光亮啟明出來。光亮在敞開之境（Offenen）中遊戲運作，並在這裡與黑暗衝突。（…）光可以湧入澄明之中並且在澄明中讓光亮與黑暗遊戲運作。但決不是光才創造了澄明。光倒是以澄明為前提的。[100]

海德格爾上述這段話與朱子的見解不謀而合。在朱子「舍心無以見性」的原則底下，「理」的顯現是以「靈明」為前提的。換言之，明珠作為天理的象徵，如同海德格爾所說的「光」，這一光亮（illumination）需要一個敞開之境（Offenen），一個具身性（embodiment）的「顯現者」將其「啟明」。準此而論，朱子也從現實生活的立場肯定，此一自由的、能動的主體才能進行「解蔽」（Entbergen）復性工夫，由此可見，朱子所論「操存」之「存」具備了濃厚的存有論的概念。

然而，朱子認為「操存」並非只是吾人單方面的「覺醒」。事實上，朱子認為這很容易陷入一種「主體主義」的盲目直覺，甚至產生虛假意識。換句話說，朱子反對這種單純「獨我」式的復性工夫，他認為「醒覺」工夫具備雙重性，即需要通過「操存」與「格物」兩方面互補與攜手並進。[101]具體言之，只有透過「操存」的存有論開顯與「格物致知」的認識論進路，才能更徹底地實踐「理」，由於「理」是內在於在形而下世界的「所以然之故」與「當然之則」。朱子說：「至於天下之

---

[100] 〔德〕海德格爾，孫周興譯：〈哲學的終結和思的任務〉，收入倪梁康主編：《面對實事本身：現象學經典文選》，（北京：東方出版社，2000），頁 417-435，引言見頁 426-427。

[101] 朱子說：「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。**譬如人之雙足，左足行，則右足止；右足行，則左足止。又如一物懸空中，右抑則左昂，左抑則左昂，其實只是一事。**」〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 9，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 301。

DOI:10.6814/NCCU202101570

物，則必各有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也，人莫不知，而或不能使其精粗隱顯，究極無餘。」[102]具體而言，「所以然之故」涉及事物背後之「理」如同椅子或扇子有其所以為椅子或扇子之「理」，「當然之則」則涉及在具體情境中的行為「合當如此」的展現。顯而易見，單純依靠「操存」的覺醒，吾人並不能對於「理」的「精粗顯隱」有更細膩的洞察。唯有透過「格物窮理」的認知途徑，才能豐富我們對於「理」的覺察，「操存」之時「理」的圖像才更完整。

朱子很細膩地描述了這兩者工夫階段的展開：「如窮格工夫，亦須銖積寸累，工夫到後，自然貫通。若操存工夫，豈便能常操。其始也，操得一霎，旋旋到一食時，或有走作，亦無如之何。能常常警覺，久久自能常存，自然光明矣。」[103]簡而言之，「操存」雖然可以在「當下」、「即刻」產生自我醒覺，然而如果仍缺乏「格物」的互補，則「操存」只是曇花一現（一霎），反過來說也一樣，「格物」若沒有「操存」的補充，所「格」的無非是外在的事理、見聞。另外，朱子對於佛教禪宗頓悟的不滿，也使得他更重視漸進工夫，「操存」需要透過致知與明理的約束。朱子說：「今之學者只說操存，而不知講明義理，則此心憒憒，何事於操存也！」。[104]「操存」與「格物」兩者同樣重要，不僅從本體論層面，更從認識論的層面上，「格物」亦有進於恢復混亂、蒙昧的心靈（心憒憒）使人可以「常存」。舉讀經一事為例，朱子認為閱讀經典之時包含了「理」的醒覺，鄭宗義指出：「朱子顯然並不將解經視為一種純粹認知的活動，而是更重視其為一心靈體會的活動。換句話說，解經的活動乃是解經者持著自己的實踐體會進入經典展示的體會世界中來尋求彼此互相攻錯、印證以至融合的過程。」[105]

由此可見，「操存」與「格物」符合某種存有論意義上的「詮釋學循環」（hermeneutic circle），即實踐主體對於經典（讀書）、事物（格物）的理解與實踐主體對自身存有或自我理解進行著一種循環，如朱子所說「持敬是窮理之本。窮

[102]〔宋〕朱熹：《大學或問》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 6 冊，頁 512。
[103]〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 9，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 299-300。
[104] 同上註，卷 9，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 299-300。
[105] 鄭宗義：〈論朱子對經典解釋的看法〉，收入鍾彩鈞主編：《朱子學的開展：學術篇》（台北：漢學研究中心，2002 年），頁 95-129，引言見頁 113。

DOI:10.6814/NCCU202101570

得理明，又是養心之助。」[106]具體而言，朱子強調了「持敬」（操存）與格物窮理的一種相互合作的關係，「操存」或「持敬」作為實踐工夫，雖然能夠具有開顯本心或洞察本心的功效，但朱子反對單純的主觀主義的自我覺知，朱子認為以涵養作為基礎（本）還需要進一步透過「格物」（包括經典閱讀與認識事物）的認知、學習可以印證與豐富前者，換句話說，相對於涵養的修養工夫，格物窮理在方法論上更具有「理論認知」的色彩。

另外，關於朱子修養工夫中吾人對於「理」的洞見，楊儒賓以「白的虛靜」依次加來說明，他說：「朱子這裡說的『白』的意思，就像他解釋明德的『明』一樣，都具有天理的內容，它與未經長期格物過程、只是恍然一悟的心靈狀態不同。（…）『白』兼有理智明光所帶來的『分殊』之白，以及道心呈現所帶來的『理一』此種全體展現之白。」[107]顯然，楊儒賓所說的「白」符合朱子「格物窮理」所蘊含的某種理智主義的形象，「白可以指涉理智的明光，因為它劃破了混沌的黑暗；但白也可以指涉超越理路的全體朗現之經驗因為這是此心全無隱蔽的敞開。」[108]質言之，「白的虛靜」既包含了格物致知對於「理」的條理精粗的掌握，同時也展現了「操存」工夫達至「全然無遮蔽」地狀態，對朱子而言，到達這一境界，既是「心之全」也是「理之全」：

> 心雖主乎一身，而其體之虛靈，足以管乎天下之理；理雖散在萬物，而其用之微妙，實不外乎一人之心，初不可以內外精粗而喻也。<u>然或不知此心之靈，而無以存之，則昏昧雜擾，而無以窮眾理之妙。</u>不知眾理之妙，而無以窮之，則偏狹固滯，而無以盡此心之全。[109]

總而言之，朱子的意思很清楚，朱子將「存之」與「窮之」並列，再次說明「操存」與「格物」兩者是不可分開而論，如同雙足雙手同時運用。在「操存」的

---

[106]〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 9，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 301。
[107] 楊儒賓：〈格物與豁然貫通：朱子格物補傳的詮釋問題〉，收入鍾彩鈞主編：《朱子學的開展：學術篇》，頁 219-246，引言見頁 231。
[108] 同上註，收入鍾彩鈞主編：《朱子學的開展：學術篇》。
[109]〔宋〕朱熹：《大學或問》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 6 冊，頁 528。

DOI:10.6814/NCCU202101570

意義上，我們可以說，格物窮理並未增加任何的新的價值或內涵，由於心靈時常陷入昏昧雜擾的狀態或受到物欲的蒙蔽。因此，修養的目的不外乎使人暗淡的心靈「復其初」，以便可以「盡此心之全」。而「格物」的目的，也如同楊儒賓說「格物窮理的真實內涵是工夫論，它不是要增加，而是要恢復本心原本具有的萬理。所以等到學者豁然貫通之際，最終的也是最初的自我找回了」。[110]

三、「操存」與「主敬」

上文我們已經針對「操存」的意涵做出相關的說明。對朱子而言，「操存」與「格物」的性質不同，換句話說，後者需要「前進」去識得精粗隱顯之「理」；而前者不外是「復現」本然面貌的心之靈，相比起來無需過於複雜的程序。對此，朱子一再強調：「人心常炯炯在此，則四體不待羈束，而自入規矩」，[111]又說「人之本心不明，一如睡人都昏了，不知有此身。須是喚醒，方知。恰如瞌睡，彊字喚醒，喚之不已，終會醒。某看來，大要工夫只在喚醒上。」[112]朱子還說「學者常用提省此心，使如日之升，則群邪自息。」[113]上述三段引文可見，朱子一再運用「瞌睡一醒來」的例子說明「心」之蒙昧需要「常常喚醒」。簡而言之，不外乎讓瞌睡的人自我喚醒，將散失的意識收斂回來，如此而已。顯然，「睡」與「醒」只是一「心」的不同狀態，是同一個意識活動的不同表現，所以朱子也強調「心只是一箇心，非是以一箇心治一箇心。」[114]

質言之，「操存」之「覺」是「自覺」而非「他覺」。此外，從「工夫」的立場而言，朱子認為「操存」的困難在於如何「常保醒覺」（常常喚醒），如前所述，朱子真正重視的是：如何在一個現實中的特殊情況中都能展開「操存之心」，用更通俗的話說，即使身在紅塵濁浪之中也必須常能「自我喚醒」。準此而論，在「操存」的層次上，朱子又提出「主敬涵養」工夫：

---

[110] 楊儒賓：〈格物與豁然貫通：朱子格物補傳的詮釋問題〉，收入鍾彩鈞主編：《朱子學的開展：學術篇》，頁 219-246，引言見頁 244。
[111] 〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 12，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 359。
[112] 同上註，卷 12，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 359-360。
[113] 同上註，卷 12，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 360。
[114] 同上註，卷 12，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 360。

DOI:10.6814/NCCU202101570

若是敬時，自然『主一無適』，自然『整齊嚴肅』，自然『常惺惺』，『其心收斂不容一物』。[115]

「敬」的具體內涵主要有四：1）主一無適，2）整齊嚴肅，3）常惺惺，4）心收斂不容一物。事實上，朱子認為這四個細節皆為同一個「敬」的表現：「光祖問：『主一無適與整齊嚴肅不同否？』曰：『如何有兩樣。只是個敬。』」[116]顯而易見，這些具體細節的並非「主敬」之時所要遵守的原則，相反，朱子認為透過這些上述這些前提條件，我們才能更順利地進入「敬」的狀態，而在「敬」的狀態中已然包含這四者。朱子也說：「且如整齊嚴肅，此心便存，便能惺惺。若無整齊嚴肅，卻要惺惺，恐無捉摸，不能常惺惺矣。」[117]朱子論學問一項主張從低處著手，以求下學上達，反對好高騖遠，追求氣象過高的工夫，所以，「主敬」的基本要求，不外乎要求我們在行為舉止和個人儀態上有所講究（整齊嚴肅），這是「敬」的基本條件，是著手之處。如同王雪卿指出：「朱子的主敬工夫不只是心的凝煉專一而已，而必然包括身體容貌、言語動作上的檢點，身心的整齊收斂。」[118]朱子在乾道八年（1172 年）給朋友的《敬齋箴》更鉅細靡遺地描述「主敬」的具體內容，如下：

正其衣冠，尊其瞻視，潛心以居，對越上帝。
足容必重，手容必敬，擇地而蹈，折旋蟻封。
出門如賓，承事如祭，戰戰兢兢，罔敢或易。
守口如瓶，防意如城，洞洞屬屬，罔敢或輕。
不東以西，不南以北，當事而存，靡他其適。
弗貳以二，弗參以三，惟精惟一，萬變是監。
從事於斯，是曰持敬，動靜無違，表裏交正。
須臾有間，私欲萬端，不火而熱，不冰而寒。

[115] 同上註，卷 17，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 570。
[116] 同上註，卷 17，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 571。
[117] 同上註，卷 17，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，同上頁。
[118] 王雪卿：〈朱子工夫論中的靜坐〉，收入王雪卿：《靜坐讀書與身體：理學工夫論之研究》（台北：萬卷樓，2015 年），頁 25-44，引言見頁 37。

DOI:10.6814/NCCU202101570

毫釐有差，天壤易處，三綱既淪，九去亦斁。

於乎小子，念哉敬哉，墨卿司戒，敢告靈台。

實際上，「心」不待求而能自操、自覺。而「敬」不過是「心」更自覺地發揮自身的職能，所以朱子說「敬，只是此心自做主宰處」，「只敬，則心便一」，「敬則萬理具在」。[119]準此而論，我們可以進一步說明「敬」更具體地展現了「操存之心」。換言之，「主敬」是更自覺地進行「意識經營」，而透過「主敬」工夫可以進一步淳化意識，使「操存」之主體更進一步讓投身在一種「身心收斂」或「常惺惺」的狀態之中。根據研究楊儒賓所主編的《東南的靜坐傳統》對儒家靜坐觀做了一番考究，尤其指出朱子的「主敬」實際上是一種「廣義的靜坐」，換言之，它的含義比一般意義上的靜坐（quiet sitting）來得廣，事實上，朱子並不反對靜坐，他只是反對過度追求意識的虛靜而導致的僵化（死守）的狀態，因此，楊儒賓指出，有別于「靜」他強調動態的，在意識活動與日常行為中都能維持「敬」。此外，楊儒賓指出，「主敬的特殊性在於他將主一的範圍從離身的，離事的隔離性工夫擴大到即身的、即事的區域上來。隨著施用範圍的擴大，主一的工夫之性質也產生了隱微而深遠的改變，它從逆返的能量方向轉引到表現的方向上，從隔離的，超越的模式轉引到雜多中的統一之模式。」[120]

由此可見，朱子也認同靜坐的好處，他不過將其提升為一種「廣義的靜坐」，將靜坐納入其主敬工夫論的範疇下。馬淵昌也指出：「朱子建立更有意義的靜坐觀點，收斂散漫的心，使其沉著，實行窮理時更好的基礎。」[121]同時，靜坐與格物的「前進式」方式相反，靜坐可以暫時壓抑紛擾的意識，並「背進式」地進入深層的

---

[119]〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 12，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 371。

[120] 楊儒賓：〈主敬與主靜〉，收入楊儒賓、馬淵昌也等主編：《東亞的靜坐傳統》（台北：國立臺灣大學出版中心，2012 年），頁 129-160，引言見 154。朱子還進一步區分了死敬與活敬。強調實踐（義）的一面，朱子說：「敬有死敬，有活敬。若只守著主一之敬，遇事不濟之以義，辨其是非，則不活。若熟後，敬便有義，義便有敬。靜則察其敬與不敬，動則察其義與不義。如『出門如見大賓，使民如承大祭』，不敬時如何？『坐如尸，立如齊』，不敬時如何？須敬義夾持，循環無端，則內外透徹。」〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 12，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 378。

[121〔日〕馬淵昌也：〈宋明時期儒學對靜坐的看法以及三教合一思想的興起〉，收入楊儒賓、馬淵昌也等主編：《東亞的靜坐傳統》，頁 63-102，引言見 72。

DOI:10.6814/NCCU202101570

意識中進行涵養，並且「當涵養到深層意識覺醒、清澈、身心聯繫管道打通，道德實踐自然可以順利地展開。」[122]另外，朱子對於禪宗只求靜而不求動的批評，認為會陷入死守的狀態，楊儒賓的說法非常精彩：

> 朱子一再強調：靜坐不能只是孑然兀坐，而當體證靜中有動或靜中有物，類似的話語在朱子與理學文獻中不斷出現，可見朱子對純靜、純無的理念充滿了戒懼感。朱子這些話語都指向了在意識至靜的境界中，它仍具有潛存的法則，意識要不斷喚醒它。在深層的意識中呼出理則，使意識理則化，這種理則化的心靈使得學者爾後在應事上，有所憑借。[123]

總而言之，本章已多次表明，朱子強調「操存」與「格物」兩者在一種存有論意義上的「詮釋學循環」中相互印證，此外，楊儒賓所謂「使意識理則化」，其實不外乎是實踐主體在自覺中符合「理」的規範性，同時也領悟「理」與自身的貫通性。綜合言之，我們可以說在透過朱子「主敬」和「格物窮理」雙修中，在對事應物之時當下的「操存」不再只是自我喚醒（awareness），而得以進一步達成更完滿的「明理」（enlightenment）的境界。

國立政治大學 National Chengchi University

[122] 王雪卿：〈朱子工夫論中的靜坐〉，收入王雪卿：《靜坐讀書與身體：理學工夫論之研究》，頁 37-38。
[123] 楊儒賓：〈主敬與主靜〉，收入楊儒賓、馬淵昌也等主編：《東亞的靜坐傳統》，頁 150-151。

DOI:10.6814/NCCU202101570

第三章：展開第一人稱視角的「操存」爭論

第一節：心說之辯的背景

一、朱子與湖湘學派

前一章我們已經大致釐清朱子論「操存」的理論基礎。本章將集中探討淳熙元年（1174 年）朱子與湖湘學派等眾學者們的書信往來之間的論辯。具體而言，心說論戰，主要圍繞著《孟子》中所謂「孔子曰：『操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與？」三句爭辯不休。如同陳來所說，本次論戰給朱子「提供了一個對待『心之本體』的明確立場，並由此發展了他關於道心人心的看法」。[124]然而，心說之辯主要延續朱子批評湖湘學派「先識本心」的工夫論綱領而來，對此，我們也需要進一步做出說明。

此外，關於淳熙元年心說之辯的信札考證，目前已經有了豐富的研究成果，所留存的大多為朱子的書信，不過我們依舊能夠根據對話窺知那一年爭論的思想面貌。本文主要參考陳來《朱子書信編年考證》，束景南《朱熹年譜長編》與顧宏義《朱熹師友門人往還書札彙編》三書。[125]束景南考證指出，心說論戰的主要人物有：張栻、吳翌、呂祖儉、何鎬、游九言、石墼。實際上，心說之辯的參與者中，除了張栻為根正苗紅的湖湘學派傳人之外，也包含了不少與朱子的同輩的學人講友，如石墼、何鎬等人。無論如何，心說之辯朱子的主要批判苗頭仍然指向湖湘的思想，尤其對於「先識本心」、「察識本心」的不滿。

束景南在《朱子大傳》中指出，朱子乾道五年（1169 年）中和新說轉向是他與湖湘學派思想決裂的分水嶺。中和新說朱子正式奠定自己的理學體系，同時，他也積極回應、清算湖湘學派的思想，其中主要從批判湖湘學派奠基人胡宏（五峰，1105-1161）的思想著手。從隔年乾道六年（1170 年）開始，一直到淳熙元年

---

[124] 陳來：〈朱熹淳熙初年的心說之辯〉，《宋明儒學論》（香港：三聯書店，2008 年），頁 48-74，引言見頁 73-74。

[125] 淳熙元年心說之辯的書信有明顯內在一致性，不少書信都能依據脈絡判斷先後，為了方便論述，關於書信年份考證的細節，筆者只以附註的方式說明。

DOI:10.6814/NCCU202101570

（1175 年），朱子與眾學者們展開為期五年的頻密論戰，形成性說、仁說和心說之論三個高峰。[126]由此可見，「心說之辯」是朱子與湖湘學派思想論戰的最後一波高峰，此論戰也為我們提供了一個獨特的視野來探究朱子的「心」論。本文不打算全面討論朱子與湖湘學派論戰的經過。有意思的是，除了這一年中幾位儒者撰寫卻不幸失傳了的〈心說〉以外，朱子〈觀心說〉也正是在爭議中寫成，陳來最先的論述忽略了這篇關鍵的文章。束景南指出：

> 朱熹最後寫出了一篇《觀心說》，對心說論戰中提到的爭論問題一一作了具體的批駁論述，實際是對這場心說論戰的全面，高度思辨地概況了他的心說體系（…）《觀心說》幾乎可以說就是在直接批判《知言》以心觀心與彪居正問心二章。[127]

由此可見，〈觀心說〉是在心說之辯的一個背景下形成的。換言之，此文既是朱子確立自己哲學體系的一篇重要文本，同時也是對於湖湘學派「識心」說的直接回應與駁斥。從朱子個人的學術發展來說，事實上，朱子早年深受湖湘學派思想的影響，朱子在舊說所主張的「性為未發，心為已發」與湖湘學派祖師胡宏所謂「竊謂未發只可言性，已發乃可言心」的立場極為相似。[128]兩者都緊守伊川所謂「凡言心者皆指已發而言」一語的教誨。[129]同時，朱子也受張栻（字敬夫，又字欽夫，1133-1180）啟發，推崇「先察識，後涵養」此一極具湖湘色彩的「識心」工夫。舊說朱子給張栻的書信表明：「雖汩於物欲流蕩之中，而其良心萌蘖，亦未嘗不因事發見。學者於是致察而操存之，則庶乎可以貫乎達道之全體而復其初矣。」

---

[126] 參見束景南：《朱子大傳》（福建：福建教育出版社，1992 年），頁 285。束景南在另處指出，自淳熙元年十月以後，朱子「自此與湖湘學者論戰結束，其後朱熹將批判論辯轉向浙學與江西陸學。」束景南：《朱熹年譜長編（卷上）》（上海：華東師範大學出版社，2014 年），頁 520。

[127] 束景南：《朱子大傳》，頁 293-294。

[128] 〔宋〕胡宏：〈與曾吉甫三首〉，《五峰集》，卷 2，收入王立新校點：《胡宏著作兩種》（湖南：岳麓書社，2008 年），頁 112-113。朱子舊說文獻指出：「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」。〔宋〕朱熹：〈與張欽夫 3〉，《晦庵朱文公文集》，卷 30，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 21 冊，頁 1315。

[129] 〔宋〕程顥，程頤：〈與呂大臨論中書〉，《河南程氏文集》，卷 9，王孝魚點校：《二程集（上冊）》，頁 605-609，引言見頁 608。

DOI:10.6814/NCCU202101570

[130]由上兩點可見，朱子早年在許多立場上都能接受湖湘學派對於心性工夫的詮釋。然而，朱子在乾道五年撰寫的〈與湖湘諸公論中和第一書〉正式與湖湘學派的觀點決裂：

> 向來講論思索，直以心為已發，而日用工夫，亦止以察識端倪爲最初下手處，以故闕却平日涵養一段工夫，使人胸中擾擾，無深潛純一之味，而其發之言語事爲之間，亦當急迫浮露，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」，則其爲說之誤，故又自以爲未當，而復正之。[131]

引文可見，朱子深刻地反省伊川「未發為性，已發為心」一語，並且揚棄了「心為已發」之說改以「心」貫穿動靜，「心統性情」為主導的心性架構。另外，朱子也回應了早前所認同的「先察識，後涵養」湖湘學派的工夫論，認為這一工夫仍「闕却平日涵養一段工夫」。最後，朱子提出「先涵養，後察識」的主敬工夫（莊敬涵養）作為取代。與此同時，新說的隔年，朱子與湖湘學者呂祖謙和張栻等人積極展開討論，最終編寫出《知言疑義》一系列批判胡宏《知言》的文章。[132]總的來說，心說論戰的「操存」爭議不外乎是「先識本心」的進一步顯題化。綜合而言，心說之辯這一年的書信主要從這三個問題展開：「道心、人心是指一心還是二心？操存本心之前是否先要察識心體？是以心觀心還是以心觀物？」[133]

二、朱子對「先識本心」的批判

上文已經說明，朱子在新說轉向以後對湖湘學派「先識本心」工夫始終耿耿於懷，故時常在文章中加以批評。他在〈觀心說〉舉例說：「以心求心，以心使心，

---

[130]〔宋〕朱熹：〈與張欽夫 3〉，《晦庵朱文公文集》，卷 30，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 21 冊，同上。

[131]〔宋〕朱熹：〈與湖南諸公論中和第一書〉，《晦庵朱文公文集》，卷 64，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 23 冊，頁 3130-3131。

[132] 朱子與湖湘創始人胡宏的關係，參見王立新：《胡宏》（台北：東大圖書股份有限公司，1996 年），頁 173-188。

[133] 束景南：《朱子大傳》，頁 293。

DOI:10.6814/NCCU202101570

如口齕口，如目視目」另處又說：「事物紛至之時，精察此心之所起，則是似更於應事之外別起一念，以察此心。以心察心，煩擾益甚」[134]顯然，從一方面，朱子認定，「心」是主宰的主體，強調這一「主體」無法被自我對象化為一客體。另一方面，朱子認為「以心察心」作為工夫是無法成立的。

我們暫且拋開朱子的批評回看原先的說法，事實上，無論是「察識本心」、「以心求心」或「先識仁體」實則都是源自胡宏（字仁仲，號五峰，1102-1161 年）《知言》「彪居正問仁」一章：

> 彪居正問：心，無窮者也。孟子何以言盡其心。曰：惟仁者能盡其心。居正問為仁，曰：欲為仁，必先識仁之體。曰：其體如何？曰：仁之道，弘大而親切，知者可以一言盡。不知者，雖設千萬言，亦不知也。能者可以一事舉。不能者，雖指千萬事，亦不能也。曰：萬物與我為一，可以為仁之體乎？曰：子以六尺之軀，若何而能與萬物為一？曰：身不能與萬物為一。心則能矣。曰：人心有百病一死，天下之物有一變萬生。子若何而能與之為一？居正悚然而去。
>
> 他日問曰：人之所以不仁者，以放其良心也。以放心求心，可乎？曰：齊王見牛不忍殺，此良心之苗裔，因利欲之間而見者也。一有見焉，操而存之，存而養之，養而充之，以至於大，大而不已，與天同矣。此心在人，其發見之端不同，要在識之而已。[135]

透過上述這段對話，我們可以看到所謂「先識仁體」關涉到一種「道德自我評介」的方式，如同吳啟超所指出，所謂「先識仁之體」並非有一個主觀的主體將「仁」作為對象去「認識」，實際上，從胡宏的哲學體系而言，「仁之體」就是指「本心」、「良知」而言。吳啟超進一步分析指出，在齊王見牛不忍殺的情境中，吾人心中會有兩者不同的狀態，一者為「公」和一者為「私」（此良心之苗裔，因

[134]〔宋〕朱熹：〈答張欽夫〉，《晦庵朱文公文集》，卷 30，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 21 冊，1313-1314。
[135]〔宋〕胡宏：《知言》，卷 4，收入王立新校點：《胡宏著作兩種》，頁 32-33。

DOI:10.6814/NCCU202101570

利欲之間而見者也）。換言之，「公」的一面即是不忍之心，私的一面則是一般的利欲。湖湘學派「操存」工夫不外乎是要肯認「公」的一面，肯認「公」的優先性。他說：

> 「識仁之體」或「識心」，就是此心呈現時當下「識」之。這不是一意義下價值中性的認識或觀察，而是一種帶著價值上肯定的認取：肯定此心為價值上高於自利的私心。再者，「識心」又不等於認識一件物件，仿佛有一件物件叫作「心」而為我所認識。此所謂「識心」，實即認識到自己除了有「私」的一面外，尚有此「公」的一面，並同時肯定「公」的生存狀態為價值上較高。更同時發心起願，向著這「公」的一面之充分實現而奮鬥，將原初那「見牛而不忍殺」之心，擴充至事事物物及時時刻刻。[136]

顯然，胡宏這裡所謂「操存」明顯與朱子所言「操存」不同，他說：「一有見焉，操而存之，存而養之，養而充之，以至於大，大而不已，與天同矣。」按照上述的說法，「察識本心」並未落入朱子所謂「以心觀心」之嫌。這裡的「操存」更接近一種先驗的，對於「本體」的直觀體悟。胡宏的觀點可以解釋成：「仁體」即是「心」之本源，因此，「先識仁體」不外乎「心」之「自識」。換句話說，「本體」層面的「良知」或「本心」在現實生活透過「肯認」而重新「發現」，然而，由於這種「發現」只不過是恢復「自知」，並不涉及對象性認知。

對此，牟宗三又稱之為「內在的體證」，他同時以「逆覺體證」來說明：「良心發見之端雖有種種不同，然從其溺而警覺之，則一也。此即是逆覺之工夫。（…）胡五峰就良心萌蘖而指點之，顯以孟子為據，又明是言逆覺。此是道德踐履上復其本心之最切要而中肯之工夫，亦是最本質之關鍵。」[137]牟宗三認為：

---

[136] 吳啟超：〈朱子對先識本心的疑慮：轉向窮理工夫論〉，收入吳啟超：《朱子的窮理工夫論》（台北：國立臺灣大學出版中心，2017 年），頁 99-168，引言見頁 107。
[137] 牟宗三：《心體與性體》，第 2 冊，頁 476。

DOI:10.6814/NCCU202101570

此種逆覺工夫，吾名之曰「內在的體證」。「逆覺」即反而覺識之、體證之之義。體證亦函肯認義。言反而覺識此本心，體證而肯認之，以爲體也。「內在體證」者，言即就現實生活中良心發見處直下體證而肯認之爲體之謂也。不必隔絕現實生活，單在靜中閉關以求之。此所謂「當下即是」是也。[138]

簡而言之，胡宏所謂「操存」即是「內在的體證」，牟宗三非常精細地描述了胡宏「先識仁體」所具備的「逆覺」性格。質言之，「察識」不是「順取」之知，不是「能知者」和「所知者」並列的認知（cognitive）關係。相反，嚴格來說，胡宏所言的「察識」只是虛說，這點與陽明心學所言的「致良知」之說不謀而合。套用耿寧的說法，王陽明的「良知」同樣也是一種「自身意識」，它「不是一種推論，而是一種直覺，是一念的，是不待慮而知的。」[139]同時，這個「本心」或「良知」為吾人本來所具有的，並非外在習得的，具體而言，「良知根本不是對他人行為的一個道德評價，也不是我對於他人對我的行為的道德評價之內心轉向，而是原來自己意志的自知評價。」[140]

接下來，我們來看朱子在〈胡子知言疑義〉對「彪居正問仁」的批判：

熹按：欲為仁，必先識仁之體，此語大可疑。觀孔子答門人問爲仁者多矣，不過以求仁之方告之，使之從事於此而自得焉爾，初不必使先識仁體也。又以放心求心之問甚切，而所答者反若支離。夫心自操存舍亡，間不容息，知其放而求之，則心在是矣，今於已放心遂成間斷，無復有用功處。及其見而操之，則所操者亦發用之一端耳。於其本源

138 同上註，頁 476。
139 〔瑞〕耿寧：〈從『自知』的概念來了解王陽明的良知觀〉，收入耿寧：《心的現象：耿寧心性現象學研究文集》（北京：商務印書館出版，2012 年），頁 126-133，引言見頁 130。
140 同上註，頁 132。

DOI:10.6814/NCCU202101570

全體。未嘗有一日涵養之功，便欲擴而充之，與天同大，愚竊恐其無是理也。[141]

然而，牟宗三卻指出朱子對胡宏的批判完全是建立在誤解之上：

彼既誤解「見而操之」為操此「發用之一端」，而又分別此「發用之一端」與「本源全體」之不同。此種誤解，是以其思理間架中之「察識」想此「見而操之」之逆覺，視「良知發見」為喜怒哀樂已發至發。發而察之，是於已發言察識也，故說此是「發用之一端」，而非心之「本源全體」。此是將重點轉移，而又誤解「發見」為「已發」之「發用」。在五峰，是就此「發見」之一端（亦可就別處之發見）而逆覺體證此心之自體與全體，在朱子卻視其為「已發」之發，而特重其「發用」之一端。此顯非五峰意，亦失孟子意。[142]

從牟宗三對朱子批判胡宏「彪居正問仁」可見，朱子對於湖湘學派的認識是建立在自己的義理架構上。事實上，不同於湖湘學派所主張的某種「唯意志論」（voluntarism）即以某種道德意志（良知）或「意志自知的評價」（耿寧語）作為德行的基礎，在工夫上採取「逆覺體證」，以「存養本心」。朱子採取的是主知主義（intellectualism）的進路，在工夫上主張「知行並重」與「敬知雙修」，雖然朱子對於胡宏「察識本心」說未能同情地理解，然而，在工夫上朱子也有其深刻的一面，朱子對胡宏的批評可以歸結為兩項：

首先，朱子表示「必先識仁之體，此語大可疑」，他對於沒有任何工夫就能直接洞見「本心」之論非常反感。因此，他嚴格採取了一條符合儒家工夫的進路，「為仁」需先從「仁之方」著手，換言之，「仁」並非一種單純的直觀體悟，它同時涉及了現實生活中的具體細節，「由下而上」（bottom-up），從小學的灑掃、應對進退到大學的格物致知。在與湖湘學派「觀過知仁」的爭論中，朱子嚴格捍衛

[141] 〔宋〕朱熹：〈胡子知言疑義〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 73，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 24 冊，頁 3561。
[142] 牟宗三，《心體與性體》，第 2 冊，頁 481。

DOI:10.6814/NCCU202101570

這一「具體性」之進路：「夫泛論知行之理而就一事之中以觀之，則知之爲先，行之爲後，無可疑者。然合夫知之深淺、行之大小而言，則非有以先成乎其小，亦將何以馴致乎其大者焉？（…）及其十五歲成童，學於大學，則其灑掃應對之間、禮樂射御之際，所以涵養踐履之者略已小成矣。於是不離乎此而教之以格物以致其知焉。致知云者，因其所已知者推而致之，以及其所未知者而極其至也。」[143]

準此而論，朱子認為單純只就一事修養的而言是「先知後行」，但從總的修養過程說就包含了「由下而上」的具體細節：從灑掃、進退的工夫進入到大學格物致知的類推工夫，因此從總的方面說又是「先行後知」。對此，我們在上一章已經具體探究朱子修養工夫的雙重性，換言之，「操存」與「格物」缺一不可，根據上述的說法，「操存」顯然針對某個特定事物的「知之爲先」而「格物」則是針對總體的「先行後知」。再者，站在朱子的立場，我們可以說，一方面，胡宏對「仁」的「內在的體證」嚴格來說並不是工夫，缺乏「仁之方」的具體細目，這種體悟只專注於內心的本性，而忽略了現實世界中「分殊之理」，同時也忽略了格物致知的重要性，因此使得這種「本心」之「發見」過於籠統和含糊。從操存工夫方面而言，也有「氣象過高」之嫌，雖然，誠如牟宗三所說，朱子說：「夫心自操存舍亡，間不容息，知其放而求之，則心在是矣，今於已放心遂成間斷，無復有用功處。及其見而操之，則所操者亦發用之一端耳。」其中將「發見」誤解為「已發」之「發用」。然而，在朱子，主敬工夫為一貫穿動靜的修養工夫，透過這一涵養工夫可以進一步淳化意識，同時使「操存」之主體更進一步讓投身在一種時刻警醒的狀態之中。所以，朱子也指出，湖湘學派的工夫，「以察識端倪爲最初下手處，以故闕却平日涵養一段工夫，使人胸中擾擾，無深潛純一之味，而其發之言語事爲之間，亦當急迫浮露，無復雍容深厚之風。」顯然，湖湘學派以「當下察識本心」為綱領，然而由於缺乏實際的涵養工夫，在現實生活中實際展開「察識」工夫之時，難免會急迫浮露，同時也未必能在汩汩的私欲之中未必能夠反身自覺。

[143]〔宋〕朱熹：〈答吳晦叔 8〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 42，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 22 冊，頁 1914。

DOI:10.6814/NCCU202101570

第二節：第一人稱視角下的「操存」爭議

由上可見，朱子對胡宏「察識本心」的不滿以及不少的誤解，都是建立在彼此對於「心」的詮釋之分歧上。顯然，「心說之辯」關於操存所展開的論戰主要也是延續此一討論而來。值得我們留意：朱子依據自己的義理架構對兩者作出兩種區別：一者為「以心觀物」；另一則為朱子所反對的「以心觀心」（反觀乎心）。從朱子〈觀心說〉的一段文字看出：

> 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也。[144]

嚴格來說，無論是朱子所主張的「觀物之心」還是他所批判的「識心」、「以一心管乎此心也」之說，兩者都涉及了「自我意識」的意識活動層面。簡而言之，用現象學的語言來說，雙方皆是從「第一人稱視角」展開的爭議。對此，筆者同意馬愷之的主張，他指出：「修行的體驗是我單獨可以獲得。進而言之，只有我們願意認真面對『第一人稱角度』不可消解性這個事實，才能夠希望補抓到心的豐富內涵。」[145]立足於此，就不難理解理學家將原本只是蘊含意識活動出入變化（出入無時，莫知其鄉）的「心」轉化為一種本體與現象界（體用）之區分而展開討論。同時，從第一人稱視角出發，也能夠清楚說明這場哲學論辯中被顯題化的幾個儒學命題：一、何謂「操存舍亡之心」？二、在道德實踐主體背後是否要預設一個超越的、實在的本心（心體）？三、人心和道心的「轉換」或道心如何被「體證」？

承上所述，朱子與湖湘學派對於「心」之本體（心體）的不同「體認」都是圍繞在第一人稱的視角（first-person perspective）下而產生爭辯。具體言之，第一人稱視角的涉及到自我意識的層面（我的主觀經驗之不可消解性）。

---

144 〔宋〕朱熹：〈觀心說〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 67，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 23 冊，頁 3278-3279。

145 馬愷之：〈自我、規範以及情境：談朱熹的倫理思維〉，收入馬愷之、林維杰主編：《主體工夫與行動：朱熹哲學的新探索》，頁 128。

DOI:10.6814/NCCU202101570

現象學學者 Dan Zahavi 指出：

在任何時候，當我並不僅僅意識到一個外部物體——一把椅子、一顆栗樹或正冉冉升起的太陽——且同時也知曉自己對於該客體的體驗時，談論自身意識是完全合理的，因為在此情況下我的意識向我揭示出了它自己。因此，應當在對象被給予（對象意識）的情況和意識自身被給予（自身意識）的情況之間作出基本區分。在其最原初以及最基本的形式下，自身意識被視作一個以第一人稱通達自身意識的問題：它是一個關係到第一人稱被給予性或經驗世界之顯現的問題。[146]

Zahavi 所區分的兩種「意識」，一者即是對於某物的意識（對象意識），另一者，則是伴隨著意向性行為而產生的自我意識（自身意識），即知道自己在知。簡而言之，每個意識活動中總是有一個自我意識，這一自我意識是不可消解的，它伴隨意識活動而在場。回到「操存」工夫的層面上，我們在此可以追問朱子在怎樣的視域中對湖湘學派加以批判？朱子批判的立腳點在哪裡？

嚴格來說，朱子的「操存」不同於湖湘學派「逆覺體證」之自知，朱子的「操存」關涉到一種「指示性」（demonstratives）的觀念。「心」作為一個主體（subject）具有能動性與實踐性，而這個主體是「指示性」活動的基礎。換言之，從「指示性」概念出發，「對象意識」與「自我意識」是密不可分。吳光明將「指示性」的概念的邏輯原則理解為「A is A」：

所謂的「意識」一定是指意識到某物，也因而肯定此物的存在。所以察覺本身便建立了「我」（或是某物），也因而得以用「A is A」的法

146〔丹〕丹·扎哈維，蔡文菁譯：《主體性和自身性：對第一人稱視角的探究》（上海：上海譯文出版社，2008 年），頁 19。原文如下：“It makes perfect sense to speak of self-consciousness whenever I am not simply conscious of an external object—a chair, a chestnut tree, or a rising sun—but acquainted with my experience of the object as well, for in such a case my consciousness reveals itself to me. Thus, the basic distinction to be made is the distinction between the case where an object is given (object-consciousness) and the case wherein consciousness itself is given (self-consciousness). In its most primitive and fundamental form, self-consciousness is taken to be a question of having first-personal access to one’s own consciousness; it is a question of the first-personal givenness or manifestation of experiential life.” Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood, Investigating the First-Person Perspective* (Cambridge: The MIT Press,2005), pp. 15.

DOI:10.6814/NCCU202101570

則來肯定其他的「某物」。「A is A」並且也解釋了另一個指示性觀念，也就是我們平常所用的「這」的意思。這個「此」字是（「我」以外的）另一個指示性觀念。以這種方式，每一個自我覺知擴張到每一事物的知覺，換言之，自覺伴隨著每一個「此」。[147]

上述的說法，上述的說法，完全符合朱子前面所謂「操之則在此，舍之則失去」一語。每個「操」必然伴隨著一個「此」，反過來說，若沒有一個「操」的步驟或程序，則便是「舍」。再舉〈觀心說〉一段文字做出說明：「夫謂操而存者，非以彼操此而存之也，舍而亡者，非以彼舍此而亡之也。心而自操，則亡者存；舍而不操，則存者亡耳」。換句話說，「操存」的確立了一個「此」，一個實踐主體所投身的「場域」亦即一個得以開展工夫的空間，而這個「場域」也同時確立了「操存」之主體。所以，當我們說「操之在此」的時候，必然隱含了一個主體——「心」，如同吳光明所說，「主體」並不指涉，它乃是指涉的本源，而此一主體「被拋於其言行之下，以使其所行所言確定，使之具有特定的立場。因此，在一個平常的脈絡中（…）都有一個『我』的基礎。」[148]顯然，由於每一個「此」都涉及到一個特定的、具體的脈絡。因此，「指示性觀念是隨著情境脈絡而變動的。」[149]

綜合而言，朱子所言「操存」是一「指示性」的概念，這與朱子在前面所強調面對事物要時刻「警醒」有直接的關聯。此外，「操存」的脈絡性（此）也與朱子「格物」之說相符合。總的來說，從「操存」出發為理學家們提供了一系對於「心之本體」的省思，朱子與其他學者都嘗試提問，在具體的修養活動（操存）展開之時，這個「指示性」的本源（「心」）究竟為何？哪一種「心」的立場最為合理？下文開始，我們將進入淳熙元年心說之辯的文本做出討論。

在此之前，由於這場辯論所涉及的文獻繁多，為了方便查證，筆者在此先列出這一年相關的書信和文獻。朱子：〈觀心說〉、〈答呂子約〉10，13、〈答石子

[147] 吳光明：〈古代儒家思維模式試論：中國文化詮釋學的觀點〉，收入楊儒賓、黃俊傑主編：《中國古代思維方式探索》（台北：正中書局，1996 年），頁 35-84，引言見頁 40。
[148] 同上註，頁 37。
[149]同上註，同上頁。

DOI:10.6814/NCCU202101570

重〉3，4、〈答何叔京〉25，26、〈答方伯謨〉6、〈答吳晦叔〉10，11、〈答游誠之〉3、〈答張敬夫〉5，6，7，8，9、張栻：〈答朱元晦秘書〉。

第三節：「心」之「寂感」與「真妄」

根據目前所留存下來的文獻，心說之辯乃是由淳熙元年夏天朱子一封〈答呂子約 10〉的「答目問卷」正式揭開序幕。陳來對這封信的考證指出：「這一答目問卷，開心說之辯之先。」[150]呂祖儉（字子約，？-1198）是宋代著名理學家呂祖謙（字伯恭，號東萊，1137-81）之弟，《宋史·呂祖儉傳》記載：「呂祖儉字子約，金華人，祖謙之弟也。受業祖謙如諸生。」田浩對於呂氏家學的研究指出，問淵源很廣博，「呂祖謙年輕時也透過其他老師與廣義的道學建立聯繫，他曾短暫地追隨胡憲，從楊時與張九成的弟子汪應辰（1119-1176 年）處得尤多。（…）胡憲是胡宏的堂弟，也是朱熹的父親朱松托孤時所指定的三個老師之一，所以朱熹與呂祖謙有一個道學傳統中的共同老師。」[151]事實上，呂家對於各家學問都有所接觸與涉獵，而呂子約的兄長呂祖謙也時常扮演理學家們爭論的調停者。[152]此外，呂子約主要受業於其兄長，所以在論學的輩分上，朱子可謂呂子約的師長。淳熙年夏間，朱子對呂氏的「問卷」逐一做出答復，在最後一道問題中呂子約對伊川所言孟子「出入無時，莫知其鄉」的說法，以及「心有亡否」感到疑惑，遂寫下自己的心得奉呈給朱子，引發了心說爭論。朱子本人的回信中保留了呂子約完整的提問：[153]

> 「出入無時，莫知其鄉」，只是大概言人心如是，甚言此心無時不感而不可以不操也，不操則感動於不善而失其本心矣。雖曰失其本心，而感處即心也，故程子曰「感乃心也 」。而程子答「心有亡也」之問，又曰：「纔主著事時，（先生以目視地）便在這裡，纔過了便不見。」又云：「心豈有出入？亦以操舍而言。」蓋寂然常感者，心之本體。

[150] 陳來：《朱子書信編年考證》，頁 131。另外參見顧宏義編：《朱熹師友門人往還書札彙編》（上海：上海古籍出版社，2017 年），第 4 冊，頁 1895-1896。
[151] 〔美〕田浩：《朱熹的思維世界》（台北：允晨文化實業股份有限公司，2008 年），頁 137。
[152] 為方便論述，除非第一次介紹有關理學家生平之外，其餘都直接用姓字稱之。
[153] 相關的問題與心說之辯的內容無關，本文在此不做討論。

DOI:10.6814/NCCU202101570

惟其操舍之不常，故其出入之無止耳；惟其常操而存，則動無不善，而瞬息頃刻之間亦無不在也。顏氏之子三月不違，其餘則日月至，政以此心之常感而易危故也。[154]

呂子約的提問源自程伊川的一段描述，伊川說：

問：「『舍則亡，心有亡』，何也？」曰：「否，此只是說心無形體。才主著事時（先生以目視地），便在這裡，才過了便不見。如『出入無時，莫知其鄉』，此具亦需要人理會，心豈有出入？亦以操舍而言也。『放心』，謂心本善，而流於不善，是放也。」[155]

呂子約在問卷中的說法主要依據伊川的教誨有感而發。實際上，伊川所謂：「感乃心」與呂子約：「感處即心也」兩者都是在一個「感知」（perception）的層面上來論「心」。上述引文一個有意的「動作」紀錄很明白地揭示出了這一點：「先生以目視地」。由此可見，伊川與呂子約理解之「心」可與所謂「感知」或「意識」相提並論，這個「心」時時感於物，從「指示性」的層面來說，意識總是對於某物的意識，感知總是意向性的（蘊含對象）。因此「才主著事時便在這裡，才過了便不見」，意識活動隨著主體的「感知」而「移動」。

呂子約十分讚同上述的觀點，他也認識到變動不居的意識（出入無時）。然而，儒者們的論述核心並非要探究意識活動背後抽象的運作原理。相反，他們的出發點在於，如何在意識活動的層面上肯認或保有一個價值的根源（本心）。因此，在解釋「出入無時」不外乎是意識活動連綿不斷以後，伊川就把論述導向了「操存」（心豈有出入？亦以操舍而言也），伊川認為只有「操存」才能在意識活動中時時確認和保持「心之本體」的完整性，即道德意涵的主宰者（心本善）之至善性。陳來對這段話的解釋是：「所謂『出入無時』是指意識總是處於有所活動的狀態，就

154〔宋〕朱熹：〈答呂子約〉10，《晦庵先生朱文公文集》，卷 47，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 22 冊，頁 2183。
155〔宋〕程灝，程頤：《河南程氏遺書》卷 18，收入王孝魚點校：《二程集（上冊）》（北京：中華書局，2004 年），頁 207-208。

DOI:10.6814/NCCU202101570

心的本來特質而言，其感應活動總是善的，故稱為本心。但在實際上，如果主體缺乏自覺的操的工夫，意識活動就會經常流於不善，這叫做失其本心。」[156]

對此，我們可以說，呂子約既把握到了伊川「感乃心」這一個大前提，同時他也讚同這一「感知」的本體是「本善」的。而呂子約又進一步使用《易經》：「寂然不動，感而遂通」一語，並且以「寂然常感」之概念來凸顯在這一「感知」或意識活動的狀態背後，其實還有一個超越的、本然的「至善」。[157]

呂子約的觀點可以歸結為二：一方面，他承認「心之本體」的超越性（本善）。另一方面，他擔心「常感而易危」的「心」會在感知活動中逐漸迷失而淪為不善。因此，他遵照伊川的教誨，而指出主體需要透過「操存」工夫來使恢復這一「寂然」本體（寂然常感者，心之本體。惟其操舍之不常，故其出入之無止耳；惟其常操而存，則動無不善，而瞬息頃刻之間亦無不在也）。

對於呂子約的看法，朱子答復如下：

> 寂然常感者，固心之本體也，然存者，此心之存也；亡者，此心之亡也。非操舍存亡之外別有心之本體也。然亦不須苦說到此，只到朱勾處便可且住也。[158]

朱子的回答比較簡略，只作出「操存」部分的回應。顯然，朱子對於呂子約預設一個超越的「本心」已經隱約感到不滿。因此，他在另外一封給呂子約的信中嘗試展開論述，此書內文較長，我們不妨分為兩段，引述如下：

> （1）所示心無形體之說，鄙意正謂如此，不謂賢者之偶同也。然所謂「寂然之本體殊未明白」之云者，此則未然。<u>蓋操之而存，則只此便</u>

[156] 陳來：〈朱熹淳熙初年的心說之辯〉，收入陳來：《宋明儒學論》，頁 52。
[157] 陳來指出：「北宋儒學繼其後，二程都把寂感從描述宇宙過程的範疇發展為意識活動的規定，以描述意識主體與外部現象相互作用的關係。」同上註，頁 51。
[158]〔宋〕朱熹：〈答呂子約〉10，《晦庵先生朱文公文集》，卷 47，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 22 冊，同上。

DOI:10.6814/NCCU202101570

是本體，不待別求。惟其操之久而且熟，自然安於義理而不妄動，則所謂寂然者，當不待察識而自呈露矣。

（2）今乃欲此頃刻之存遽加察識，以求其寂然者，則吾恐夫寂然之體未必可識，而所謂察識者，乃所以速其遷動，而流於紛擾急迫之中也。程夫子所論：纔思邊是已發，故涵養於未發之前則可，而求中於未發之前則不可。亦約主一無適，非禮不動，則中有主而心自存耳。聖賢千言萬語，考其發端，要其歸宿，不過如此。子約既識其端，不必別生懷疑慮，但循此用功，自當有所至矣。[159]

引文（1）開頭很明顯能夠看出與前封書信的承續關係。朱子先前的回答過於簡短，呂子約一時之間還未能理解朱子所謂：「非操舍存亡之外別有心之本體也」一句（寂然之本體殊未明白），故朱子嘗試在此書作出完整的回答。

朱子認為，呂子約在問卷中所說的「操存」工夫犯了同湖湘學派「察識本心」一樣的毛病，呂子約認為「寂感」的本源是至善的「本體」，而呂子約所言的「操存」實際上與胡宏「操存」所謂：「一有見焉，操而存之，存而養之，養而充之，以至於大，大而不已，與天同矣。」並無二致，兩者都是在意識活動「反身自知」。故「操存」不外乎是肯認到這一個「本心」。然而，朱子堅決反對在意識活動背後去預設一個超然的「本體」，朱子認為，透過「操存」工夫的熟練性（操之久而且熟）吾人就能夠：「自然安於義理不妄動」，最終得以「不待察識而自然顯露」。[160]引文（2）中，朱子依據自己在己丑之悟所建立的新說進一步說明「寂感」的概念。[161]新說以後，朱子將「寂感」視為「性體情用」的同義語。他說：「性以理言，

159〔宋〕朱熹：〈答呂子約〉13，《晦庵先生朱文公文集》，卷 47，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 22 冊，頁 2189。關於這封書信的考證可參：顧宏義編：《朱熹師友門人往還書札彙編》，第 4 冊，頁 1902。

160《朱子語類》中也有相似的說法：「心熟後，自然有見理處。熟則心精微。不見理，只緣是心粗。辭達而已矣。」卷 9，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 309。

161 乾道五年（1169 年）朱子一封信清楚寫道：「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，是乃心之所以爲用，感而遂通者也。」〔宋〕朱熹：〈答張欽夫〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 32，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 21 冊，頁 1419。

DOI:10.6814/NCCU202101570

情乃發用處，心即管攝性情者也。故程子曰：有指體而言者，寂然不動是也，此言性也，有指用而言者，感而遂通是也，此言情也。」[162]承上所述，「寂感」對朱子而言是「性→情」的發用，而「心」只是作為一主宰（管攝）性情的「實踐性動力」（氣之靈），這一年的爭辯中朱子將再次重申這個立場。

朱子認為「察識」工夫會淪為某種意識的氾濫，朱子說：「所謂察識者，乃所以速其遷動，而流於紛擾急迫之中也。」這一說法是延續批判胡宏的《知言》而來的，故朱子又主張「持敬涵養」才是工夫的真正著手處。此時，朱子分別與其他學者通信，在給石墾（字子重，1128-1182）的一封信中，他說：

> 按孔子言「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉」四句，而以「惟心之謂與」一句結之，正是指心之體用而言其周流變化、神明不測之妙也。若謂以其舍之而亡，致得如此走作，則是孔子所以言心體者，乃只說得心之病矣。聖人立言命物之意，恐不如此。兼「出入」兩字有善有惡，不可皆謂舍亡至所致也。又如所謂心之本體不可以存亡言，此亦未安。蓋若操而存者初非本體，則不知所存者果為何物，而又何必以其存爲哉？但子約謂當其存時，未及察識而已遷動，此則存之未熟而遞欲察識之果。昨報其書，嘗極論之，今錄求教。其餘則彼得之已多，不必別下語矣。[163]

石墾（1128-1182）的生平根據《宋元學案》記載：「石墾，字子重，其先新昌人，大父公孺始遷臨海。先生自少警悟不羣。及長，刻意爲學。與晦庵朱子交好。」[164]石子重為朱子論學的友人，此書可窺見朱子與學人的討論，主要還是針對孔子四句的完整意涵的闡述，根據朱子的答復可見，石子重的理解是：他將「心」

---

[162]〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 5，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 231。
[163]〔宋〕朱熹：〈答石子重 3〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 42，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 22 冊，頁 1921。顧宏義編：《朱熹師友門人書札彙編》，第 4 冊，頁 2401-2402。
[164]〔明〕黃宗羲，〔清〕全祖望補修：〈晦庵學案（下）〉，卷 49，收入陳金生、梁運華點校：《宋元學案》，第 2 冊，頁 1587-1588。

DOI:10.6814/NCCU202101570

做兩種區分：一為超越的本體，「心之本體不可以存亡言」，另一則將針對孔子這四句理解為現實層面的「出入變化」的意識活動，故有「舍亡」。

朱子的回應表明，石子重對於孔子四句的原意解讀過於消極，換言之，若單純將「存亡出入」都理解為「心之病」則忽略了心所具有的「神明不測」的一面。關於「神明不測」本文已經提及朱子的一段話，再次引述如下：「今學者所論操舍存亡之心，則自是神明不測」在這段話的後面朱子又強調：「心比性，則微有跡；比氣，則自然又靈。」[165]雖然朱子並非在淳熙元年探討「心」與「理氣」的問題，但是，在此書中朱子顯然認為石子重忽略了「心」具有「自然又靈」的一面，故將斷然將「心」分為二：一為「本心」，一為「人心」。

另外一封給石子重的信，朱子直接點出了「以心使心」的弊病：

> 《心說》甚善，但恐更須收斂造約為佳耳。以心使心，所疑亦善。蓋程子之意亦謂「自作主宰，不使其散漫走作耳」。如孟子云「操而存」，云「求放心」，皆是此類，豈以此使彼之謂邪？<u>但今人著個「察識」字，便有個尋求補抓之意，與聖賢所云操存、主宰之味不同。</u>此毫釐之間須看破，不爾，則流於釋氏之說矣。如胡氏之書，未免此弊也。昨日得叔京書，論此殊未快，答之如此，別紙求教。如此言之，莫無病否？[166]

此信是朱子回復石子重所撰的《心說》，這封書信並未流傳。書中可見，朱子延續其對湖湘學派的「察識心體」的「偏見」，故認為「察識」具有一種「尋求補抓」的意思，從朱子的立場來看，若日常意識之外預設一個超越的「本心」則難

[165] 〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 5，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 14 冊，頁 221。
[166] 〔宋〕朱熹：〈答石子重〉4，《晦庵先生朱文公文集》，卷 42，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 22 冊，頁 1922。顧宏義編：《朱熹師友門人書札彙編》，第 4 冊，頁 2402。

DOI:10.6814/NCCU202101570

免會產生某種「尋找」、「發見」本心的弊病。在此期間，朱子又收到了何鎬（1128-1175，字叔京）《心說》一文，何氏的文章同樣也失傳，並作出回應：[167]

> 伏蒙示及《心說》，甚善，然恐或有所未盡。蓋人而存者即是真心，出而亡者亦此真心，為物誘而然耳。今以存亡出入皆為物欲誘發所致，則是所存之外別有真心，而於孔子之言乃不及之，何邪？子重所論，病亦如此，而子約又欲并其出而亡者不分真妄，皆為神明不妙，二者蓋胥失之。熹向答二公有所未盡，後來答游誠之一段方稍穩當。今謹錄呈，幸乞指誨。然心之體用始終雖有真妄邪正之分，其實莫非神明不測之妙；雖皆神明不測之妙，而其真妄邪正不可不分耳。[168]

顯然，何叔京的說法也未能讓朱子滿意。我們必須留意，朱子一再強調孔子四句，所謂「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉」的正確解讀。這封書信中，朱子進一步針對「存」、「亡」、「出」、「入」做了「真」、「妄」的區分，這裡的討論實為接下來「道心」與「人心」做出鋪墊，對此我們留待下一節再細論。綜合而言，朱子認為孔子這句話的明確意涵既包含了「真心」「神明不妙」之一面，同時在意識活動中也被被私慾所誘而生「妄心」。換句話說，朱子是從現實意識活動的層面上，肯定「操而存」即是「真心」，「舍則亡」即是「妄心」。

簡而言之，本文已經多次指出，朱子視「操存之心」為一「良能」或「落實性之氣」能夠賦予吾人積極實踐理的動力，雖然這個動力會在日常生活中為私慾所誘而逐漸迷失，故時而陷入妄心的狀態，然而一旦人能恢復「操存」的自覺，既能在行動中落實「理」，因此，在這個意義上，朱子宣稱「操而存既是心之本體」。

然而，朱子對於何叔京、石子重、呂子約三人的批判在於他們都對孔子四句作了片面的解讀，「把存入狀態與舍亡狀態都看成心體的妙用而不加區分，或把二

---

[167] 宋元學案有一段何叔京的記錄：「何鎬，字叔京，邵武人。龜津先生兌之子，以父蔭爲安溪主簿，與朱子爲友。後調善化令，未至，卒。學者稱臺溪先生。」〔明〕黃宗羲，〔清〕全祖望補修：〈晦庵學案（下）〉，卷 49，收入陳金生、梁運華點校：《宋元學案》，第 2 冊，頁 1588。

[168] 〔宋〕朱熹：〈答何叔京〉25，《晦庵先生朱文公文集》，卷 40，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 22 冊，頁 1835-1836。顧宏義：《朱熹師友門人書札彙編》，第 2 冊，，頁 867。

DOI:10.6814/NCCU202101570

者都看成物誘的結果，同樣是錯誤的。呂子約心說失於把存亡出入都說成心體妙用而統加肯定，何叔京，方伯謨等則失於把存亡出入都解釋為與道心對立的人心而統加以否定。」[169]此外，朱子在同年回復門生方士繇（字伯謨，1148-1199 年）時也指出：「所喻心說似未安。蓋孔子說此四句，而以『惟心之謂與』結之，不應如此著力，卻只形容得一個不好底心也。來書所說自相矛盾處亦多，可更詳之。」[170]由此可見，朱子再次重申「心之存亡出入」同時具備「真心」與「妄心」兩者狀態，只能從「操存」和「舍亡」來分別「真妄」。

除此之外，對於呂子約，石子重和何叔京三人解經之失，張栻在寫給朱子的一封信中敘述得更清楚。有意思的是，這場論戰中張栻完全靠向朱子的立場，他按照朱子的義理扼要指出三者之失：

> 示及諸君操舍出入之說，呂子約所論病痛頗多，後二說亦頗得之，然其間似未子細。按孟子此章首以牛山之木為喻，又以夜氣為說，而引孔子之言為證，以明人之不可不操而存也。心本無出入，然操之則在此，舍之則不在焉。方其操而存也，謂之入可也，本在內也。及其舍而亡也，謂之出可也。非心出在外，蓋不見乎此也。無時者，言其乍入乍出，非入則出也，莫知其所止也。此大概言人之心是如此，然其操之則存者，是亦可見心初未嘗有出入也。然則學者其不可以主一為務乎？呂子約之說既誤以乍亡為感之用，而後說如謂心之本體不可以存亡者，此語亦未盡。存亡相對，雖因操舍而云，然方其存時，則心之本體固在此，非又於此外別尋本體也。子約又謂當其存時，未能察識而已遷動，是則存是一心，察識又是一心，以此心察彼一心，不亦

[169] 陳來：〈朱熹淳熙初年的心說之辯〉，收入陳來：《宋明儒學論》，頁 67。
[170]〔宋〕朱熹：〈答方伯謨〉6，《晦庵先生朱文公文集》，卷 44，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 22 冊，頁 2041。書信考據見：顧宏義：《朱熹師友門人書札彙編》，第 2 冊，頁 680。根據記載，方伯謨為朱子之門生，「既冠，遊鄉校，試履在高等。聞侍講朱公元晦倡道學於建安，往從之。朱公之徒百千人，伯謨甫年少，而學甚敏，不數年稱高弟。」參見顧宏義：《朱熹師友門人書札彙編》，第 2 冊，頁 672。

DOI:10.6814/NCCU202101570

膠擾支離乎？但操之則存，操之之久且熟，則天理寖明，而心可得而盡矣。[171]

張栻的說法完全符合朱子的立場。兩者都認為，「操存」並未在現實活動的「心」之上去尋求一個「本心」。此外，朱子給張栻的兩封信也說明了他「心統性情」的完備性：

心具眾理，變化感通，生生不窮，故謂之易。此其所以能開物成務而冒天下也。圓神、方知變易，二者闕一則用不妙，用不妙則心有所蔽而明不遍照。洗心，正謂其無蔽而光明耳，非有其加益也。寂然之中，眾理必具無朕可名，其密之謂歟？必有怵惕惻隱之心，此情之動也。如此立語如何？[172]

另一封信寫道：

熹謂感於物者心也，其動者情也，情根乎性而宰乎心，心為之宰，則其動也無不中節矣，何人欲之有？惟心不宰而情自動，是以流於人欲而每不得其正也。然則天理人欲之判，中節不中節之分，特在乎心之宰與不宰，而非情能病之，亦已明矣。蓋雖曰中節，然是亦情也，但其所以中節乃心爾。今夫乍見孺子入井，此心之感也。必有怵惕之心，此情之動也。內交、要譽、惡其聲者，心不宰而情之失其正也。怵惕惻隱乃仁之端，又可以其情之動而遽謂之人欲乎？大抵未感物時，心

[171] 張栻：〈答朱元晦秘書〉，《新刊南軒先生文集》，卷 20，收入楊世文點校：《張栻集》，第 3 冊（北京：中華書局，2015 年），頁 1062-1053。參見顧宏義：《朱熹師友門人書札彙編》，第 6 冊，頁 3336。

[172] 〔宋〕朱熹：〈答張敬夫〉5，《晦庵先生朱文公文集》，卷 32，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 21 冊，頁 1395。書信考據見：顧宏義：《朱熹師友門人書札彙編》，第 6 冊，頁 3331-3332。

DOI:10.6814/NCCU202101570

雖為未發，然苗裔發見，卻未嘗不在動處。必舍是而別求，卻恐無下功處也。所疑如此，未審尊意如何？[173]

這兩書中，朱子將「性情」作為體用關係而「心」為主宰的立場，在此表露無遺。誠如藤井倫明所說：「『性』與『情』的關係就是體用關係，形上之『性』具體地顯現於形下世界的存在，其實就是『情』。『性』與『情』是一貫連續的，無法割裂開來的。設若沒有『性』，則『情』也就是無法成立。（…）而將作為本體的『性』與作為作用的『情』綰合起來表現的，也就是所謂的『心』。因此，若去除掉『性』，或者是去除掉『情』，則都無法使『心』的概念得以成立。『性』與『情』兩者就是『心』的實際內容。因此，『心統性情』這一命題，並非首先有一個與『性』、『情』不同層次的『心』存在，而此一所謂『心』的實體存在超越性地統括著『性』與『情』；而是『性』與『情』的統一性概念本身就是所謂的『心』。」[174]

綜合而言，朱子的立場可以歸納成三項：其一，朱子堅持從現實中一整體的概念來論「心統性情」故他無法接受「心」視為某種超越「本體」層次的存在，準此，朱子強調「一心」即只能在實踐中開展的「心性整體」，因此不會有超越層的「心」對於現實層面的「心」的主導（在朱子而言即是以心觀心）或是可以從現實層面的「心」中對於超越層面的「本心」產生一種「內在的體證」。其二，朱子上文一再重申了「情之動也」的立場，顯然在「性體情用」的基礎上，「情」可以為「性之發端」，朱子指出：「今夫乍見孺子入井，此心之感也。必有怵惕之心，此情之動也。」又說：「心不宰而情之失其正也。怵惕惻隱乃仁之端，又可以其情之動而遽謂之人欲乎？換句話說，對朱子而言，「性」在現實之中可以直接流露為

173〔宋〕朱熹：〈答張敬夫〉6，《晦庵先生朱文公文集》，卷 32，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 21 冊，頁 1395-1396。書信考據見：顧宏義：《朱熹師友門人書札彙編》，第 6 冊，頁 3332。

174 藤井倫明：〈朱熹思想中的「心」：「心統性情」析論〉，收入藤井倫明：《朱熹思想結構探索：以理為考察中性》，頁 175。

DOI:10.6814/NCCU202101570

「情」（四端），然而，由於「情」在現實意識之中屬於「動處」故難免會產生阻礙，所以又強調「心」之「主宰」和「反思」對於「本然之情」的進一步發揮。

其三，根據上述兩點，我們可以進一步說明朱子對「察識本心」之說疑慮的真正原因：顯而易見，「察識心體」之工夫預設了一個「心之本體」，換句話說，在現實意識背後有一個「絕對善的意志」或所謂「心即理」。由此，他們主張「心」之「自知」（內在體證）即可恢復「本心」」。朱子雖未言明，不過我們可以順著朱子的立場做出質疑：將普遍的「善的意志」或「本心」與個別意志之「真心」直接等同，難免使人質疑，若「心之感」即是「寂然本體」之「絕對善的意志」，那麼後者為何會轉變為惡的意念？想當然，絕對、普遍的「真心」是不可能受到任何干擾的。若按照朱子的立場，他們忽略了「情」的層面，因此只有從現實層面來說明「情之動」，個別的「情」在現實活動中才會因私欲而喪失本性，若是普遍、絕對「真心」在現實之中發用必然是完備的，從另一個方面來說，假使「真心」可以從物慾所惑中「逆覺」而恢復期本性，而這個「真心」仍然囿困於某種自我的意識層面而與現實活動斷裂，且缺乏了從現實行動去實踐和印證的一面。朱子最後分別以答復張栻門生游九言（字誠之，號默齊），吳晦叔（字晦叔，1129-1177），呂子約以及何叔京。對於「操存」的概念做出一個完整的總答復。

給游誠之的最完整，朱子寫道：

> 心體固本靜，然亦不能不動，其用固不善，然亦不能流而入於不善。夫其動而流於不善者，固不可謂心體之本然，然亦不可不謂之心也，但其誘於物而然耳。故先聖只說「操則存，存則靜，而其動也無不善矣。舍則亡，於是乎有動而流於不善者。出入無時，莫知其鄉」。出者亡也，入者存也，本無一定之時，亦無一定之處，特係於人之操舍如何耳。只此四句，說得心之體用始終、真妄邪正無不備。又見得此心不操即舍、不出即入，別無閒處可安頓之意。若如所論，出入有時者爲心之正，然則孔子所謂出入無時者，乃心之病矣。不應卻以「惟

DOI:10.6814/NCCU202101570

心之謂與」一句直指總結之也。所答石、呂二書寫呈，但子約書中尚有病，當時不暇子細剖析，明者擇焉可也。[175]

朱子給吳晦叔的信寫道：

孟子操舍一章，正為警悟學者，使之體察，常操而存之。呂子約云因操舍以明其雖存而易放，固也，而又指此心體之流行，則非矣。今石子重，方伯謨取以評之者，大意良是，但伯謨以為此乃人心惟危，又似未然。人心，私欲耳，豈孟子所欲操存哉？又不可不辯也。[176]

給何叔京的信，朱子寫道：

心說已喻，但所謂「聖人之心如明鏡止水，天理純全」者，即是存處。但聖人則不操而常存耳，眾人則操而存之。方其存時，亦是如此，但不操則不存耳。存者，道心也；亡者，人心也。心一也，非是實有此二心，各為一物、不相交涉也，但以存亡而異其名耳。方其亡也固非心之本；然亦不可謂別是一個有存亡出入之心，卻持反本還原，別求一個無存亡出入之心來換卻。只是此心但不存便亡，不亡便存，中間無空隙處。所以學者必汲汲於操存，而雖堯、禹之間，亦以精一為戒也。且如世之有安危治亂，雖堯舜之聖，亦只是有治安而無危亂耳，豈可謂堯舜之世無安危治亂之可名邪？如此則便是向來胡氏性無善惡之說。請更思之，卻以見教。[177]

朱子最後也答復了呂子約：

操舍存亡之說，諸人皆謂之人心私欲之為，乃舍之而亡所致，卻不知所謂存者，亦操此而已矣。子約又謂存亡出入之說，皆神明不測之妙，

---

[175] 〔宋〕朱熹：〈答游誠之〉3，《晦庵先生朱文公文集》，卷 45，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 22 冊，頁 2062。顧宏義：《朱熹師友門人書札彙編》，第 2 冊，頁 3061-3062。

[176] 〔宋〕朱熹：〈答吳晦叔〉11，《晦庵先生朱文公文集》，卷 42，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 22 冊，頁 1919。書信考據見：顧宏義：《朱熹師友門人書札彙編》，第 5 冊，頁 2824。

[177] 〔宋〕朱熹：〈答何叔京〉26，《晦庵先生朱文公文集》，卷 40，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 22 冊，頁 1837。顧宏義：《朱熹師友門人書札彙編》，第 2 冊，頁 869-870。

DOI:10.6814/NCCU202101570

而於其間區別真妄又不分明，兩者蓋胥失之。要之，存亡出入，固皆神明不測之所為，而其真妄邪正，始終動靜，又不可不辨耳。[178]

朱子緊扣「操存」來談「心」之「真妄」。對朱子而言，「心之本體」如同前書給張栻所說是「寂然之中，眾理必具無朕可名。」上述一段關於「心」之「動靜」、「真妄」與「善惡」在《朱子語類》中，朱子運用了水之比喻加以說明：「心如水，性猶水之靜，情則水之流，欲則水之波瀾，但波瀾有好底，有不好底。欲之好底，如「我欲仁」之類；不好底則一向奔馳出去，若波濤翕浪；大段不好底欲則滅卻天理，如水之壅決，無所不害。孟子謂情可以為善，是說那情之正，從性中流出來者，元無不好也。」[179]簡而言之，「心」作為一個整體的概念，包含了「性」（水之靜）與「情」（水之流）。根據這個界定，「心」是主宰「性情」的主體，朱子則可以進一步肯定「操存」作為一個指示性概念，確立一個「此」，從一個當下的具體情境（此）中開展出一個實踐「理」的領域。走筆至此，我們不難理解朱子在〈觀心說〉兼容並蓄的修養工夫：

夫謂「操而存」者，非以彼操此而存之也。「舍而亡」者，非以彼舍此而亡之也。心而自操，則亡者存；舍而不操，則存者亡耳。然其操之也，亦曰不使旦晝之所為得以梏亡其仁義之良心云爾，非塊然兀坐以守其炯然不用之知覺而謂之操存也。若盡心云者，則格物窮理，廓然貫通而有以極夫心之所具之理也。存心云者，則敬以直內，義以方外，若前所謂精一操存之道也。故盡其心而可以知性知天，以其體之不蔽而有以究夫理之自然也。存心而可以養性事天，以其體之不失而有以順夫理之自然也。是豈以心盡心，以心存心，如兩物之相持而不相舍哉？若參前倚衡之云者，則為忠信篤敬而發也。蓋曰忠信篤敬不

[178] 17，22冊，卷47，頁2191。
[179]〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷5，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第14冊，頁229。

DOI:10.6814/NCCU202101570

忘乎心，則無所適而不見其在是云爾，亦非有以見夫心之謂也。且身在此而心參於前，身在輿而心倚於衡，是果何理也耶？[180]

由上可見，朱子將「操存」與「格物」並舉，換言之，只有在「操存」的指示性的基礎上，才能推展出以「類推」為主導的格物致知工夫，「操之在此」同時也確立了一個相對而言的「彼處」，朱子的「操存」如同吳光明對孟子「老吾老以及人之老」的分析：「指涉出這的動作，使我的這老者隱喻性地擴展（推、及）到對其他老者的那的肯定」[181]準此，朱子「操存」的性格重視「此時此地」的脈絡性與具體情境的開展。一言蔽之，「操存」才能讓「自我地塑造此事物成為它應有的狀態，並確立（建立）確認它，使它成為（我們認為）它應然的狀態。」[182]總而言之，朱子反對在虛空或禪坐中補抓超越、神秘的「理」（非塊然兀坐以守其炯然不用之知覺而謂之操存也），朱子的「操存」出發點在於，積極回應現實中「個別」事物，並在行動中落實「理」（當然之則）。

第四節：人心與道心的「轉換」

心說之辯的最後，朱子與學者們從「存亡出入」之「真妄」的討論中進一步將「道心」和「人心」的命題顯題化。此語出自《偽古文尚書》：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」。[183]錢穆指出「道心」和「人心」深受理學家重視，被稱之為「十六字傳心訣」。對此，朱子在這一年給張栻的三封信具體討論了其中的內涵，朱子從中也提出他一個有名工夫論的論點「即人心而識道心」：

遺書有言，人心私欲，道心天理。熹疑「私欲」二字太重，近思得之，乃識其意。蓋心一也，自其天理具備，隨處發見而言，則謂之道心；自其有所營為謀慮而言，則謂之人心。夫營為謀慮，非皆不善也，便

[180] 〔宋〕朱熹：〈觀心說〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 67，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 23 冊，頁 3278-3279。
[181] 吳光明：〈古代儒家思維模式試論：中國文化詮釋學的觀點〉，收入楊儒賓、黃俊傑主編：《中國古代思維方式探索》，頁 75。
[182] 同上註，頁 41。
[183] 錢穆：《朱子新學案（二）》，頁 211。

DOI:10.6814/NCCU202101570

謂之私欲者，蓋只一毫髮不從天理上自然發出，便是私欲。所以要得「必有事焉而勿正，勿忘、勿助長」，只要沒這些計較，全體是天理流行，即人心而識道心也。故又以「鳶魚飛躍」明之。先覺之為後人也，可謂切至矣。此語如何？更乞裁喻。[184]

此書信同時載錄了張栻簡短答復：「答云：栻近思卻與來喻頗同。要當於存亡出入中識得惟微之體，識得則道心初豈外是？不識只為人心也，然須實見方得，不識如何？」我們再次看見張栻在心說之辯完全站在朱子的立場發言，他精簡地概況了朱子的立場，換句話說，「人心」與「道心」都呈現在意識活動之中。事實上，朱子受到張栻的肯定而道出：「即人心而識道心」一關鍵的工夫。然而，對於「即人心而識道心」的提出，朱子一時還未能具體地說明其中的意涵，從朱子給張栻第二封信中，看出朱子對此問題的思索：

熹謂存亡出入固人心也，而未嘗加益，雖舍而亡，然未嘗少損。雖曰出入無時，未嘗不卓然乎日用之間不可掩也。若於此識得，則道心之微初不外此，不識則人心而已矣。蓋人心固異道心，又不可作兩物看，不可於兩處求也。不審尊意以謂然否？[185]

上述的引文，可以分成兩點分別討論：其一，朱子認為將「人心」直接看做「私欲」並不夠準確，「人心」只是「營為」、「計較」、「謀慮」，換句話說，即現實生活之中所產生的思慮營為，朱子認為「謀慮」並不必然是惡。不過，朱子經過反思又認為若從「天理道心」的角度觀之，若還有一絲「謀慮營為」即不是「天理之全」，故又可以說「人心」與「私欲」屬於同一個類別之下。其二，朱子認為「道心」和「人心」實處於「一心」，換句話說，我們只能從「識」與「不識」來判別究竟為何者。

---

[184]〔宋〕朱熹：〈答張敬夫〉7，《晦庵先生朱文公文集》，卷 32，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 21 冊，頁 1396。書信考據見：顧宏義：《朱熹師友門人書札彙編》，第 6 冊，頁 3333。

[185]〔宋〕朱熹：〈答張敬夫〉8，《晦庵先生朱文公文集》，卷 32，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 21 冊，頁 1397。書信考據見：顧宏義：《朱熹師友門人書札彙編》，第 6 冊，頁 3333-3334。

DOI:10.6814/NCCU202101570

對此，《朱子語類》中的補充有助於我們理解朱子的原思，朱子說：「人自有人心，道心，一箇生於血氣，一箇生於義理。饑寒痛癢，此人心也；惻隱、羞惡、是非、辭遜，此道心也。」[186]朱子在此作了兩種區分，「人心」生於「血氣」，道心生於「義理」，事實上，這也符合朱子人性論「氣質之性」與「本然之性」的區分。朱子認為，人之為人，必然有生存、感官（血氣）之需求，即所謂「饑寒痛癢」，這一生存需求展現在現實活動中而產生「謀慮」、「營為」之心，同時，朱子又認為「道心」實為「四端之情」（惻隱、羞惡、是非、辭遜）之流露。換言之，人必然有「生存需求」（人心私欲）而這個需求過於強烈，所謂「人心之危」，以至於使人喪失其本來的「義理」（道心天理）。因此，朱子又說：「只是一箇心，知覺從耳目之欲上去，便是人心；知覺從義理上去，便是道心。人心則危而易陷，道心則微而難著。微，亦微妙之義。」[187]由此可見，朱子所謂「知覺」與「識」是同義語，朱子取消了超越的「本心」，故我們只能從「識」或「知覺」的層面上來談「道心」與「人心」。此外，朱子在仔細思索後，又將一信札信抄錄成兩份分別寄給張栻與吳晦叔，給前者的信寫道：

> 人心私欲之說，如來教所改字極善。本語之失，亦是所謂本原未明了之病，非一句一義見不到也。但愚意猶疑向來妄論引「必有事」之語亦未的當，蓋舜，禹授受之際，所以謂人心私欲者，非若眾人所謂私欲者也，但微有一毫捉底意思，則雖云本是道心之發，然終未離人心之境。所謂「動以人則有妄，顏子之有不善，正在此間」者是也。既曰有妄，則非私欲而何？須是都無此意思，自然從容中道，才方純是道心也。「必有是焉」，卻是見得此理而存養下功處，與所謂純是道心者蓋有間矣。然既察本原，則此可加精一之功而進夫純耳，中間儘

[186]〔宋〕朱熹：《朱子語類》，卷 62，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 16 冊，頁 2011。
[187] 同上註，卷 78，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 16 冊，頁 2662。

DOI:10.6814/NCCU202101570

有次第也。「惟精惟一」，亦未離夫人心，特須如此克盡私欲，全復天理。儻不由此，則終無可至之理耳。[188]

同樣的信也寫給了吳晦叔：

人心私欲之說，如來教所改字，極善。本語之失，亦是所謂本原未明了之病，非一句一義見不到也。但愚意猶疑向來妄論引「必有事焉」之語，亦未的當。蓋舜，禹授受之際，所以謂人心私欲者，非若眾人所謂私欲者也，但微有一毫捉底意思，則雖云本是道心之發，然終未離人心之境。所謂「動以人則有妄，顏子之有不善，正在此間」者是也。既有妄，則非私欲而何？須是都無此意思，自然從容中道，才方純是道心也。「必有是焉」，卻是見得此理而存養下功處，與所謂純是道心者蓋有間矣。然既察本原，則此可加精一之功而進夫純耳，中間儘有次第也。「惟精惟一」，亦未離夫人心，特須如此克盡私欲，全復天理。儻不由此，則終無可至之理耳。（前書云“即人心而識道心”此本無害，再作此書時忘記本語，故復辯耳。）[189]

從朱子同時將書信寄給張栻與吳晦叔可以推知，他對這封信中的主張極為滿意，可謂他的定論。在寄給吳晦叔的後書，朱子多補了一句按語重申了「即人心而識道心」這一關鍵命題。質言之，這兩封信皆為說明「道心」的具體展現的面貌而發。綜合而言，朱子此前認為，「道心」不外乎「要得『必有事焉而勿正，勿忘、勿助長』，只要沒這些計較，全體是天理流行，即人心而識道心也。」（見朱子給張栻的第一封信）換言之，一開始朱子只將「道心」等同於《孟子.公孫丑上》的「必有事焉而勿正，勿忘，勿助長」之「涵養」義而言，然而，朱子經過反思，朱子在此書中認為「向來妄論引『必有事焉』之語，亦未的當。」，故進一步將「道心」理解為：「須是都無此意思，自然從容中道，才方純是道心也。」此外，這封

188〔宋〕朱熹：〈答張敬夫 9〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 32，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 21 冊，頁 1398。書信考據見：顧宏義：《朱熹師友門人書札彙編》，第 6 冊，頁 3334。
189〔宋〕朱熹：〈答吳晦叔 10〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 42，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 22 冊，頁 1919。書信考據見：顧宏義：《朱熹師友門人書札彙編》，第 5 冊，頁 2823。

DOI:10.6814/NCCU202101570

信中朱子對於「道心」何「人心私欲」採取了更為嚴格的區分，「但微有一毫捉底意思，則雖云本是道心之發，然終未離人心之境。」由此可見，朱子一方面總是如何在「人心之境」中開顯出「道心」，另一面又以非常嚴格的標準來說明「存天理去人欲」必須經過一系列工夫次（主敬）第才能逐漸達成，絕非一朝一夕之事，故朱子才說「然既察本原，則此可加精一之功而進夫純耳，中間儘有次第也。」

綜上所論，我們可以得知，朱子雖然從未離開「人心之境」來論「道心」（即人心而識道心），另一方面，朱子又以嚴格的標準來斷定「道心」是「自然從容」不能有「一毫捉底意思」。這其中涉及到某種「轉變」（transformation），對此，筆者想借用畢來德「機制轉換」的概念來進一步補充說明朱子「即人心而道心」背後的工夫程序。畢來德指出莊子書中許多故事人物展現出一種從「人」的機制往「天」的機制的一種過渡，在分析庖丁解牛時，畢來德指出，為了達成「由人的機制轉換向天的機制上升」一開始庖丁必須從「人的層面上學習的」。[190]而當技巧變得越來越純熟，「在這一轉折的時刻，原來有意識地控制並調節活動的意識，忽然被一種渾然許多的事物之運作取代，而這一運作則解除了意識一大部分負累，使人不再使勁費力氣。」[191]我們不妨將畢來德的解釋與朱子的工夫做一比對，在朱子，首先，朱子認為人有「血氣」所以必然有「思慮營為」，因此「操存」並非是在此「心」之外尋找「他心」而是在現實意識活動中透過「操存」工夫從「人心之境」向「道心之境」的努力，以達成「機制轉換」。想當然，這一機制轉換的過程中，必然離不開現實之中的「涵養主敬」與「格物窮理」等一系列工夫次第的漸進發展，與庖丁相似，朱子認為透過努力，修養的主體可以「豁然貫通」即完成「即人心而識道心」這一「人心→道心」之過渡，進而得以「自然從容中道」。這一庖丁解牛進入渾然整體的化境可以相提並論。

[190] 畢來德，宋剛譯：《莊子四講》（台北：聯經出版社，2017 年），頁 38。
[191] 同上註，頁 39。

DOI:10.6814/NCCU202101570

第四章：結論

本論文從「操存」的角度切入朱子有關「心」的議題，試圖闡明「操存」與「心」的關聯性。如同本文一再言及，礙於朱子文獻之多，對於朱子「心說」的定義仍然可以有不同的詮釋。無論如何，筆者認為，我們無法脫離以「操存」、「主敬」等工夫論脈絡來論朱子的「心」。換句話說，朱子對於工夫論的設定直接影響了其對於「心」的見解。對此，本文集中探究了朱子「操存」的具體內涵。此外，透過我們對於心說之辯文獻的討論，也使我們理解朱子如何根據「操存」工夫來確立「心之本體」的立場。事實上，心說之辯所引發的「操存爭議」實際上是圍繞著實踐工夫而展開的「經典詮釋」問題。誠如林維杰的研究指出：「經典的詮釋行為不僅涉及對這類文本內容的解釋和理解，也要求通過實踐與修養工夫來落實這些內容。」[192]同時，他也指出：「實踐正是一切與文本和生命照面的實現方式（die Vollzugsform aller Begegnung mit Text und Leben）。」[193]

準此而言，修養實踐與經典詮釋是密不可分的關係，換言之，我們可以說，朱子與儒者們對於經典理解、詮釋形構了其工夫論的基礎，同時朱子在修養實踐上的落實工夫也豐富其對經典的理解。與其他學者不同，朱子的工夫更注重具體的情境與事物的個別性，因此，朱子論「操存」更強調的是吾人對事應物時應該保持自我喚醒、自我警醒，此外，朱子也反對將「操存」理解為去把持或補抓某個超越的「本心」或「真心」。換句話說，雖然朱子並不反對人在自我醒覺（操存）的同時即認識到自身的實在性（本性），但是朱子仍認為單純只具備了「自身的實在性」的認識（心之存）並不足夠，唯有以此基礎繼續努力做工夫才能更進一步發展，因此，朱子在心說之辯中所撰寫的〈觀心說〉中確立「操存之心」為實踐主體，此一主體實乃具備倫理規範的指示性（demonstratives）概念，透過朱子所謂「操之則在此」所具備的指示性，確立和創造一個「此在」的情境，而「理」方能有所「存」或有所開顯（appearance）。同時，相對於「此」所形成的「彼」也使朱子得以

[192] 林維杰：〈朱熹經典詮釋的工夫論〉，《中國文哲研究通訊》第 17 卷第 2 期（2007 年 6 月），頁 241-258，引言見頁 244。
[193] 同上註，頁 242。

DOI:10.6814/NCCU202101570

「由此推彼」的開出「類推」、格物工夫進一步復性踐理，以達成「心之全體大用」的化境。因此，朱子將「心之存」與「理之明」一辯證關係對舉說明，同時肯定了「操存」工夫中具備「理」之「存有論開顯」（林鎮國語）。總而言之，朱子認為「理」或「實在」的領會不能只停留在直觀或知性層面上的理解（understanding）也具備了如理地實踐（actualize），兩者不能分開論之。

國立政治大學
National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU202101570

徵引文獻

古代典籍

〔宋〕朱熹，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002 年。

〔宋〕胡宏，王立新點校：《胡宏著作兩種》，湖南：丘麓書社，2008 年。

〔宋〕張栻，楊世文點校：《張栻集》，北京：中華書局，2015 年。

〔宋〕張載，章錫琛點校：《張載集》，北京：中華書局，1980 年。

〔宋〕程顥，陳頤，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2004 年。

〔明〕黃宗羲，〔清〕全祖望補：《宋元學案（貳）》，北京：中華書局，1986 年。

當代中文專著

〔日〕小野澤精一、福永光司、山井涌編，李慶譯：《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》，上海：上海人民出版社，2014 年。

〔丹〕丹·扎哈維，蔡文菁譯：《主體性和自身性：對第一人稱視角的探究》，上海：上海譯文出版社，2008 年。

王雪卿：《靜坐讀書與身體：理學工夫論之研究》，台北：萬卷樓，2015 年。

田浩（Hoyt Tillman）：《朱熹的思維世界》（增訂版），台北：允晨文化，2008 年。

牟宗三：《心體與性體》，台北：正中書局，2012 年（三冊）。

牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：學生書局，2015 年。

束景南：《朱子大傳》，福建：福建教育出版社，1992 年。

DOI:10.6814/NCCU202101570

束景南：《朱熹年譜長編》，上海：華東師範大學出版社，2014 年。

吳啟超：《朱子的窮理工夫論》，台北：國立臺灣大學出版中心，2017 年。

吳震：《朱子思想再讀》，北京：三聯書局，2018 年。

〔韓〕金永植（KIM Yong Sik）：《科學與東亞儒家傳統》，台北：國立臺灣大學出版社，2014 年。

金春峰：《朱熹哲學思想》，台北：東大圖書公司，1998 年。

林慶彰，田浩主編：《朱子經學及其在東亞的流傳與發展》，台北：台灣高等經學研討會論集叢刊，2019 年。

林鎮國：《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》，台北：政大出版社，2012 年。

〔日〕荒木見悟（ARAKI Kengo），廖肇亨譯註：《儒教與佛教》，台北：聯經出版社，2017 年。

胡適：《先秦名學史》，上海：學林出版社，1983 年。

唐君毅：《中國哲學原論·原性篇：中國哲學中人性思想之發展》（全集校訂版），台北：台灣學生書局，1986 年。

陳來：《朱熹哲學研究》，台北：文津出版社，1990 年。

陳來：《有無之境界：王陽明哲學的精神》，北京：人民出版社，1991 年。

陳來：《朱熹哲學研究》，上海：華東師範大學，2000 年。

陳來：《中國近世思想史研究》，北京：商務書局，2004 年。

陳來：《宋明理學論》，香港：三聯書店，2008 年。

陳來：《朱子書信編年考證》（增訂本），北京：三聯書局，2011 年。

DOI:10.6814/NCCU202101570

陳來主編：《哲學與時代：朱子學國際學術研討會論文集》，上海：華東師範大學出版社，2012 年。

徐時儀：《朱子語類詞彙研究（下）》，上海：上海古籍出版社，2013 年。

倪梁康主編：《面對實事本身：現象學經典文選》，北京：東方出版社，2000 年。

徐復觀：《中國思想史論集》，台北：學生書局，2002 年。

馬愷之、林維杰主編：《主體、工夫與行動：朱熹哲學的新探索》，台北：國立政治大學華人文化主體性研究中心，2019 年。

〔瑞〕耿寧: 《心的現象：耿寧心性現象學研究文集》，北京：商務印書館出版，2012 年。

陳榮捷：《朱子新探索》，台北：學生書局，1988 年。

〔瑞〕畢來德，宋剛譯：《莊子四講》，台北：聯經出版社，2017 年。

〔德〕康德，李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，台北：聯經出版社，1994 年。

馮友蘭：《中國哲學史》，台北：臺灣商務，2015 年。

勞思光：《新編中國哲學史（三上）》，台北：學生書局，2000 年。

楊儒賓、黃俊傑主編：《中國古代思維方式探索》，台北：正中書局，1996 年。

楊儒賓、馬淵昌也（MABUCHI Masaya）等主編：《東亞的靜坐傳統》，台北：國立臺灣大學出版中心，2012 年。

熊琬：《宋代理學與佛學之探討》，台北：文津出版社，1985 年。

葛兆光：《中國思想史（導論）：思想史的寫法》，上海：復旦大學出版社，2013 年。

劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，台北：學生書局，1995 年。

DOI:10.6814/NCCU202101570

陳立勝：《身體與詮釋：宋明儒學論集》，台北：臺大出版社，2011 年。

蒙培元：《中國心性論》，台北：學生書局，1990 年。

蒙培元：《朱熹哲學十論》，北京，中國人民大學出版社，2010 年。

盧雪崑：《康德的自由學說》，台北：里仁書局，2009 年。

陳曉杰：《朱熹思想詮釋的多重可能性及其展開》，北京：商務印書館，2020 年。

錢穆：《朱子新學案（二）》，台北：聯經出版社，1995 年。

錢穆：《朱子學提綱》，台北：蘭臺出版社，2001 年。

錢鍾書：《管錐篇（一）》，北京：生活讀書新知三聯書店，2007 年。

蔡振豐：《東南亞朱子學的詮釋與發展》，台北：國立臺灣大學出版社，2009 年。

鍾彩鈞主編：《國際朱子學會議論文集（上冊）》（台北：中國文哲研究所籌備處，1993 年。

鍾彩鈞主編：《朱子學的開展：學術篇》，台北：漢學研究中心，2002 年。

鄭文泉：《東南亞朱子學史五論》，吉隆坡：馬來西亞朱熹學術研究會，2014 年。

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

顧宏義編：《朱熹師友門人往還書札彙編》，上海：上海古籍出版社，2017 年（全六冊）。

當代中文論文

李明輝：〈朱子的倫理學可歸入自律倫理學嗎？〉，《鵝湖學誌》，第 4 期，1990 年 6 月，頁 129-135。

DOI:10.6814/NCCU202101570

林維杰：〈朱熹經典詮釋的工夫論〉，《中國文哲研究通訊》，第 17 卷第 2 期 2007 年 6 月，頁 241-258。

陳振崑：〈朱子所論「理」的融貫性與殊別性〉，《中國文哲所研究通訊》，第 23 卷第 3 期（「聖境與德性：安靖如對宋明理學的詮釋」專輯），2013 年 9 月，頁 29-47。

陳榮灼：〈朱熹的孟子學：從詮釋到發展的進路〉，（演講論文），即將出版。

楊祖漢：〈牟宗三先生的朱子學詮釋之反省〉，《鵝湖學誌》，第 49 期，2011 年 6 月，頁 191- 219。

楊祖漢：〈朱子心性工夫新解〉，《嘉大中文學報》，第 1 期，2009 年 3 月，頁 195-209。

廖育正：〈朱子心性論可以回應道德責任歸宿嗎？〉，《國立臺灣大學哲學論評》，第 53 期，2017 年 3 月，頁 109-144。

外文專著

〔美〕Angle, Stephen C. & Tiwald, Justin, *Neo-Confucianism: a philosophical introduction*, Cambridge: Polity Press, 2017.

〔丹〕Zahavi, Dan, *Subjectivity and Selfhood, Investigating the First-Person Perspective* , Cambridge: The MIT Press, 2005.

〔英〕Lloyd, G.E.R., *Analogical Investigation: Historical and Cross-cultural Perspectives on Human Reasoning*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

DOI:10.6814/NCCU202101570