

朱子「涵養本原」功夫析論

許宗興*

摘要

朱子義理定位至今仍具爭議性，本文嘗試從功夫論切入探討，期能做出些許貢獻。朱子功夫主要為「涵養本原」與「格物致知」，今論前者。

本文旨在論析朱子「本原」有幾類，每類涵養內容為何，此等涵養功夫有無不足處。經本文釐析得出朱子分從「時間序位」、「體用關係」、「形上形下」三面向論「本原」，前兩項又各分兩類，故朱子「本原」共五義，但朱子義理具體論及涵養者僅三類：「心念未起」、「小學童年」、「以心為體」。經析論此三類涵養功夫，發現朱子此等功夫有如下限制：「缺形上本原涵養」、「屬空頭功夫」、「是助緣而非本質功夫」、「有屬不自覺功夫者」、「只可成就君子而非聖人」；由此可知朱子義理或與傳統儒家有隔。

關鍵詞：朱子義理定位、朱子功夫、涵養、本原、未發

* 華梵大學中國文學系教授。

An Analysis of Zhu Zi's "Cultivation of Original Nature"

Hsu Chung-Hsing
Professor, Department of Chinese Literature,
Huafan University

Abstract

There are still controversies regarding the orientation of Zhu Zi's doctrine. This article attempts to engage the issue from the theory of cultivation in hopes of making certain contributions. Zhu Zi's main doctrines of cultivation are "to cultivate original nature" and "to study the phenomena of nature in order to acquire knowledge." The article will discuss the former.

The purpose of this article is to evaluate the types of "original nature," the content of cultivation for each type, and whether such cultivation works are insufficient. This study summarized that Zhu Zi used the three dimensions of "time sequence," "the relationship between essence and function," "metaphysics and physics" to discuss "original nature." The former two categories could also be divided into two more categories. Therefore, Zhu Zi's "original nature" includes five meanings, but Zhu Zi's doctrine's specific theories on cultivation only included three categories: "thought that has not risen," "small learning in childhood," and "heart as essence." The three categories of cultivation show that Zhu Zi's cultivation has the following limitations: "lack of metaphysical cultivation of original nature," "empty cultivation," "assisting the margins rather than the nature of works," "part of unconscious work," and "can only become gentlemen but not sages." This shows that there may be differences between Zhu Zi's doctrine and traditional Confucianism.

Keywords: Orientation of Zhu Zi's doctrine, Zhu Zi's work, Cultivation, Original nature, Unrealized

朱子「涵養本原」功夫析論

許宗興

一、前言

成聖方法稱為功夫，成聖方法很多，「涵養」是朱子較常用功夫之一。¹再者，功夫下手處甚多²，「本原」是朱子以為最關鍵下手處。本文便在探討「涵養本原」功夫之相關問題，包括：朱子「本原」有幾義幾類？朱子對這幾類「本原」如何涵養？此等功夫限制何在？此便為本文問題意識。

案朱子功夫主要有「涵養未發」與「格物窮理」兩系，朱子曰：「未見端倪發見之時，且得恭敬涵養；有箇端倪發見，直是窮格去」、「涵養於未發見之先，窮格於已發見之後」³，故知朱子功夫施用處主要分兩範疇：一是「未發」時，功夫為「恭敬涵養」；二是「已發」時，功夫為「格物窮理」，陳來先生說：「朱熹由原來主心為已發，轉為心有已發未發，貫乎已發未發，……把修養方法區分為未發的持敬功夫和已發的致知功夫，從而確立了他以主敬致知為宗旨的一生學問大旨」⁴；陳先生認為朱子自「中和新說」後，心分「已發」、「未發」，此為一生學問大架構，二者各有功夫——「未發的持敬功夫」和「已發的致知功夫」，此為朱子兩範疇之專屬功夫。

¹ 「涵養」於《語類》凡 202 見，於《文集》凡 198 見，相較「致知」、「格物」、「窮理」為少，但較「主敬」、「持敬」、「主一」三者之總量還多，故「涵養」當是朱子重要功夫。

² 成聖功夫下手處，如：本心、本心呈顯、定力、慧力、悲心、精進力、心上、念頭、身體、行為、環境、前世、來世等，本文所要探討者為此等向度中，何者方為最根源關鍵之下手處。

³ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，收入中研院史語所：《漢籍電子文獻資料庫》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1984），卷 18，〈大學五或問下·傳五章〉，頁 403。（本文《朱子語類》皆據《漢籍電子文獻資料庫》子部·儒家類之版本，下同，不另注。）

⁴ 陳來：《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000），頁 176。

「本原」指「根本」、「本體」⁵、「源頭」等義。「本」就輕重關係說，「原」從時間序位言。故「本原」指一事之根本源頭。人常會因主客因素而產生念頭，接著會將此念頭付諸實行，最後造成善惡或中性後果。若要保證一行為後果為善而非惡，不能只從行為後段解決，法律學者常在犯罪行為已成後追究科刑，教育學者則企圖在行為前防範未然，道德家進而在起心動念處觀照消解，甚至更在本體上施功夫。通常越前段解決便越易見效，此種在行為產生後果前便設法阻止之工夫，便是「本原」功夫。朱子曰：「人自有未發時，此處便合存養，豈可必待發而後察，察而後存耶？」⁶朱子說「未發」是本原，一定要在「本原」未發上做好涵養功夫。屆時「源清則流清」⁷、「其未發也鏡明水止，而其發也無不中節矣」。⁸所以，若要成就聖賢，「人須是於未發時有工夫，始得」。⁹故牟宗三先生曰：「人之一切思慮言動皆屬『已發』，『已發』屬既成結果，非生命本源處，所以必須追到行為本源——「未發」，於此下功夫方是最根本有效之法」。¹⁰故知「未發」便是「本原」，是最適宜下功夫處。

本文主要採文獻解析法，先蒐集朱子《文集》與《語類》相關資料，然後做分析綜合，以對朱子概念作釐清，再據當今學術方家，主要為牟宗三、唐君毅、勞思光、陳來等先生，偶及其他學者意見，以期定位出朱子義理走向與真正內涵；透過此種文獻解析法，與前輩學者對朱子義理之論斷，為本文主要探究法。

二、「本原」之語意歸類

本文之「本原」約等於朱子習用之「未發」，只是「未發」原意偏向時間概念，

⁵ 本文「本體」意涵是指聖者「一元」、「無對」心境，請參見許宗興：〈朱子「性理」內涵論析〉，《淡江中文學報》32（2015.6），頁46-50。

⁶ 宋·朱熹：《朱子文集》，收入中研院史語所：《漢籍電子文獻資料庫》，卷33，〈答張欽夫十八〉，頁1274。（本文《朱子文集》皆據《漢籍電子文獻資料庫》子部·儒家類之版本，下同，不另注。）

⁷ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷113，〈訓門人一〉，頁2739。

⁸ 宋·朱熹：《朱子文集》，卷64，〈與湖南諸公論中和第一書〉，頁3229。

⁹ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷59，〈孟子九·告子上〉，頁1399。

¹⁰ 牟宗三：《心體與性體》第3冊（臺北：正中書局，1991），頁139。

體用關係之「體」朱子雖亦稱「未發」，但那僅為「未發」之引申義；且尚有屬「本原」範疇而不包括於「未發」者，如相對於成年之「小學童年」，歸為「未發」有些牽強，但置「本原」則無疑義。故知「本原」可括「未發」，而「未發」無法括「本原」，亦即「本原」外延內涵大於「未發」，且可包含「未發」，而「未發」外延內涵小於「本原」，故就本文所論者言，用「本原」較「未發」恰當。「本原」朱子於《語類》凡 72 見，於《文集》凡 96 見，直接用「涵養本源」有 12 見，而未有使用「涵養未發」者，故本文以「本原」代「未發」。

案朱子講述義理每多有模稜，且用詞不甚嚴謹，又所論常多變，就本文論：到底「未發」是何意涵？「未發」是純淨無瑕或有雜染狀態？是指「心」或「性」？是說「時間軸」或「體用論」？此等問題朱子論述便模糊難辨，唯有透過文獻董理，與藉助前輩學者學養與智慧力之論斷乃辦。

朱子論「本原」（未發）約有三意涵與類別。一是時間序位之「本原」（未發），此為「未發」本義——因「未」屬時間詞，指尚未發生者，而「已」則指已發生者，此義之「未發」指事情「先後」，「先」常較重要，「先」會影響「後」，但「先」無獨立意涵、無輕重本末意涵，僅指事情前一片段；且不同事情便有不同內容之先。二是體用關係之「本原」（未發），此為「未發」引申義，它不僅說明先後，且「體」有獨立性、根本性、決定性，它是事情關鍵核心源頭。三是形上、形下關係之「本原」（未發），此為「未發」究極意涵，它不僅有「先」、「體」之義，且是拉高一層級之「未發」。以下分論之。

（一）時間序位之「本原」

時間序位之「本原」有二義：一就心感物之前後階段說，未感物而思慮未起為第一階段，心感物而思慮已起為第二階段，第一階段是「未發」，第二階段是「已發」；一就整體生命童年與成年之前後階段說，童年是人格養成階段，成年是展現童年人格階段，此時「童年階段」亦可稱「未發」。

1. 心感於物之前後階段——心念未起之「本原」

此將事情分前後兩階段，分段標準是心念是否「發」，心念產生前稱「未發」，心念產生後稱「已發」，此或《中庸》原意，鄭玄注《禮記》便持此說：「喜怒哀樂之未發謂之中者，言喜怒哀樂緣事而生，未發之時澹然虛靜，心無所慮而當於理，故謂之中」。¹¹鄭玄謂「喜怒哀樂」尚未遇事前，「喜怒哀樂」之情尚未生出，故稱「未發」，朱子亦說：「方其未有事時，便是未發；纔有所感，便是已發」。¹²朱子認為人心自有「未發」與「已發」時節，「未發」是指「方其未有事時」，心尚未遇事，未有思慮狀態；下階段便是遇事而有思慮階段，是為「已發」，此為就「心」而分兩階段，亦朱子己丑後對「未發」之規定。陳來先生說：

按照朱熹己丑反復綜合程頤各種說法所得的理解，「已發」是指思慮已萌，「未發」是指思慮未萌。在朱熹看人生至死雖然莫非心體流行，但心體流行可以分為兩個階段或兩種狀態。思慮未萌時心的狀態為未發，思慮萌發時心的狀態為已發。¹³

此為朱子「中和新說」後對「未發」之規定，此後便未再更動，故此義「本原」（未發）是朱子「涵養本原」之主要意旨。

2. 整體生命之前後階段——小學童年之「本原」

「未發」原指時間序列之前後關係，尤就「心感物」之前後說，今若仍就時間序列言，將它擴大為整體生命，則「未發」指生命前階段之「童年」，朱子說：「及其少長，而博之以《詩》、《書》、《禮》、《樂》之文，皆所以使之即夫一事一物之間，各有以知其義理之所在，而致涵養踐履之功也（此小學之事，知之淺而行之小者也）」。¹⁴此為小學階段，教授《詩》、《書》、《禮》、《樂》之文，與灑掃應對之節，此為生命性格養成階段，該年齡層自我意識較弱，可塑性較高，此時可培養正確人生觀與健康之生命性格，以為來日長大成人使用，故「童年」是生命之前階段，可稱「未發」；

¹¹ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，收入中研院史語所：《漢籍電子文獻資料庫》，卷 52，頁 8801。

¹² 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 62，〈中庸一·第一章〉，頁 1509。

¹³ 陳來：《朱子哲學研究》，頁 175。

¹⁴ 宋·朱熹：《朱子文集》，卷 42，〈答吳晦叔九〉，頁 1825。

「成年」是生命之後階段，可稱「已發」。從這意義說，朱子「涵養本原」便指涵養小學童年人格。

以上兩種「本原」皆就時間序位說，一就「心感於物」之前階段說，一就「整體生命」之前階段說；此兩種「本原」皆朱子習言之「涵養」內容。

（二）體用關係之「本原」

「時間」序列之「未發」、「已發」，雖時間在前者常會影響在後者，但此種影響非決定性、根本性者，且此種「未發」、「已發」屬同一層次；另有「體用關係」之「未發」、「已發」，陳來曰：「心的未發已發是區別心裏活動及其狀態的兩個階段，這裡的已發未發是同一層次的概念。而性情未發已發則是與體用相同的概念，兩者不但在實際上有過程的區別，層次也不相同」。¹⁵陳先生謂體用關係之未發已發間，並非同一層次，「體」是根本決定性，「用」是跟隨次要者，二者間有本末輕重主從關係，體用關係之「未發」、「已發」，不僅說明「體」在前，「用」在後，且「體」是絕對關鍵之存在，何種「體」便會有何種「用」，「用」全據「體」來，此種體用關係之「未發」便變得更重要，「涵養本原」若涵養此種「未發」，便比「時間序列」之「未發」為重要。時間序列之「未發」是經驗意義下之「未發」，而「體用關係」之「未發」與時間無關，在每個心念活動之時間點都可談體用，此種「體用關係」之未發較「時間序列」之未發，無疑地更屬關鍵。

朱子曰：「未發時便是那靜，已發時便是那動。方其靜時，便是有箇體在裏了，如這桌子未用時，已有這桌子在了。及其已發，便有許多用」。¹⁶此為「體用關係」的「未發」，未發是事物的「體」，已發是事物的「用」，以桌子言，「未發」是桌子在裡面的體，屬於「靜」者，我們無法眼觀；而「已發」是桌子外顯的作用，屬於「動」者，我們能夠看見。「體」是根本決定之在內者，而「用」只是跟隨附帶之外顯者。如此詮釋「未發」、「已發」雖非《中庸》原意¹⁷，但它卻是朱子義理中佔重

¹⁵ 陳來：《朱子哲學研究》，頁 180。

¹⁶ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 116，〈訓門人四〉，頁 279。

¹⁷ 陳來：「朱熹實質上把『未發』『已發』當作與『體』『用』相當的一對範疇來處理心性論，這與《中

要地位之詮釋法，它與從「心感於物」談「未發」、「已發」，皆朱子論「未發」、「已發」之主要詮釋架構。¹⁸

至於此種「體用關係」之「體」，在朱子義理中則有兩意涵——「心」與「性」。「心」指常人行為之主體，「性」指人性本善之性體；故朱子說「蓋主宰運用底便是心，性便是會恁地做底理」。¹⁹「心」是行為之主宰者，心善則行為善，心惡則行為惡，故須在「心」上施涵養功夫。「性」是具於心之理，是「情」之依據，「性」是未發，「情」是已發，性善乃可保證情善，故須在未發之「性」上涵養，乃能保證所發之情皆中節。

1. 以心為體之「本原」

朱子在中和舊說階段，認為只要是「心」都是「已發」，都是「用」，而無所謂「未發」或「體」存在，當然就無法在「未發」本原處下涵養功夫，因未在「體」上施功夫，故在「用」上便出現許多病痛，朱子曰：「向來講論思索，直以心為已發，而日用工夫，亦止以察識端倪為最初下手處，以故闕却平日涵養一段工夫，使人胸中擾擾，無深潛純一之味，而其發之言語事為之間，亦常急迫浮露，無復雍容深厚之風，蓋所見一差，其害乃至於此，不可以不審也」。²⁰此為朱子反省舊說缺失，當時認為「心」只有已發而無未發，故只能在「已發」上施「察識」，而無法利用平日暇時對「未發」進行涵養，於是造成修養成效差，心中紛擾而無淡定沉潛之味，表現於外在行為上則急躁而缺溫文之風，朱子痛定思痛，認為必須肯認「心」有「未發」之體，他說「心有體用，未發之前是心之體，已發之際乃心之用」。²¹若在心之

庸》的作者從情感發作的前後定義『未發』『已發』的意義完全不同」。見陳來：《朱子哲學研究》，頁 165。

¹⁸ 陳來：「未發既指未發之性，亦指未發之心，雖然朱熹後來更多強調未發已發作為性情規定的意義，但從朱熹哲學來看，無論從涵養功夫還是心性論本身，未發已發的兩種意義仍然存在。」見陳來：《朱子哲學研究》，頁 192。陳來謂在朱子義理中，「未發」或「本原」主要有兩意旨，一就心言，指心尚未感物而有思慮時；一就人行為之源頭說。

¹⁹ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 5，〈性情心意等名義〉，頁 90。

²⁰ 宋·朱熹：《朱子文集》，卷 64，〈與湖南諸公論中和第一書〉，頁 3229-3230。

²¹ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 5，〈性情心意等名義〉，頁 90。

體下功夫，人的心與行為都會為之改觀，朱子說：「未接物時，便有敬以主乎其中，則事至物來，善端昭著，而所以察之者益精明爾」。²²朱子說我們心體，在未顯用前，便需做好涵養功夫，涵養後一旦有事，所為便會合善端性理，即使在「察識」時也能讓察識做得更綿密確實。此便是「以心為體」之本原涵養。

2. 以性為體之「本原」

在朱子心性論系統中「心統性情」，心是主宰者，而「性」是具於「心」之「理」，此為心性之別，朱子說：「今說為臣必忠、為子必孝之類，皆是已發。然所以合做此事，實具此理，乃未發也」。²³「心」是整個生命之主宰，而「性」是這個主宰之行為依據，我們為何如此做而不如彼做，此道理全具於「性」，「性」因是天所命、人人本具，此種具於心之「性理」便是「未發」（本原），由這「性」所發者便是「情」，性與情間便是「體用關係」，「性」是「體」、「未發」、「本原」，朱子「涵養本原」亦有此一義，陳來：「情以性為內在根據，性以情為外在表現。性情間的此種未發已發關係，很明顯就是體用關係。……性對情也可以說具有「本」「根」的意義」。²⁴朱子此種「性情說」，屬於本、根、體、未發之「性」，是否人人本具、皆具、同具，若然則實無必要做涵養，因再涵養還是相同完美之「性」，故《語類》載：

或曰：「恐眾人未發，與聖人異否？」曰：「未發只做得未發。不然，是無大本，道理絕了。」或曰：「恐眾人於未發昏了否？」曰：「這裏未有昏明，須是還他做未發。若論原頭，未發都一般。」²⁵

門人問朱子：此種未發之「性」，聖凡同否？朱子答說，性就是性，此為上天所命之大本，若聖凡不同，則表宇宙要滅絕了。門人又問，會不會雖有相同之性，但性有明暗之別，朱子說「性理」都一般，無有差別；既然所有人「性」都相同，便無功夫問題，故唐君毅先生說：

²² 宋·朱熹：《朱子文集》，卷 32，〈答張欽夫十八〉，頁 1275。

²³ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 62，〈中庸一·第一章〉，頁 1509。

²⁴ 陳來：《朱子哲學研究》，頁 207。

²⁵ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 62，〈中庸一·第一章〉，頁 1508。

然在人未感未發時，對此性理之在其心，似無工夫可用。因此性理之在心，而又初無過不及、無時而不中。即此「中」原在，自不待求；又此「中」既未發，亦無「中」可求。²⁶

因此種「性」之具於心，並非主宰者，故無法用功夫；且又是百分之百純善，也不需用功夫。「心」乃可用功夫，而朱子「性」是「只存有而不活動」之理，當然無法用功夫，故唐君毅先生要說「此中朱子言根本功夫之要點，在對性理本身無功夫可用」。²⁷既此義「本原」朱子雖提及，但此種本原無法亦無須用功夫，故「涵養本原」當非此義功夫。

（三）形上意涵之「本原」

此處所謂「形上」²⁸乃指超越二元對立，屬絕對本體之聖者境界，亦即牟宗三先生所謂的「Eject」²⁹，若人能將心修養到此境界，則由此心所發者，皆自然中道，朱子義理中亦有此義之「未發」或「本原」，朱子曰：

於是退而驗之於日用之間，則凡感之而通，觸之而覺，蓋有渾然全體、應物而不窮者，是乃天命流行，生生不已之機，雖一日之間萬起萬滅，而其寂然之本體則未嘗不寂然也。所謂未發，如是而已，夫豈別有一物限於一時、拘於一處而可以謂之中哉？然則天理本真，隨處發見，不少停息者，其體用固

²⁶ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1989），頁 578。唐先生於同書頁 580 亦有相同論述。

²⁷ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁 592。

²⁸ 本文所謂「形上」亦稱「本體」，所謂「本」並非指時間之最初，乃指價值之最根源、最究竟、最高之義，類似《孟子·告子上》所謂「本心」，禪宗《六祖壇經·行由品》所謂「本來面目」，它在說明聖者心境——道、絕待、不落二邊、不二、實相等生命境界。此種用法與西方哲學所謂「形上學」、「本體論」（存有論）等並非相同意涵。

²⁹ 牟宗三：「除 Object 外，還有 Eject 一詞，即良知感應之物，Eject 可翻為『自在物』。……假如我們知此良知感應之物為物自身之物，這便是本體界之存有論。識心一加進來才有現象界的存有論。故康德說現象是對人而說的，『上帝只創造物自身，不創造現象』，這說法很精彩。他在《實踐理性批判》才說這話，我一看便豁然開朗。故物自身之意甚高，這是從良知明覺上說。康德於此說物自身是對上帝而言；但在中國則不然。成心、道心，德性知、聞見知，都可在自己心上開出來。」見牟宗三：〈儒家的道德的形上學〉，《鵝湖月刊》3（1975.9），頁 8。

如是，而豈物欲之私所能壅遏而梏亡之哉！³⁰

此屬朱子「中和舊說」思想，案朱子在參中和時，遍尋「未發」不得，有日突驚覺人身本有「未發之中」，此種未發之中不同前綱目所說之「性」，此種未發之中，是能感通觸覺、應物無窮而生生不已之本體，雖與外物周旋應感，其體性仍寂然不動，此種寂然不動而又隨處發見之「本體」即「未發之中」，便是生命「本原」。

此種「未發之中」是超越現象之二元對立，它乃非動非靜、即動即靜、超越動靜、不可以動靜說之狀態（未發已發、寂感、往來等皆同），那是不可言詮思議之世界，但又確實有此世界存在，人一證此本體，則無處非道、一是一切是、即事而真、目擊道存；此種本體境界朱子早期參中和過程中，曾稍品嚐過，朱子便稱此種本體為「未發之中」或「本原」。只是當中和新說成立，朱子便改從心之未感物有思慮上說，加以朱子對形上本體義之未發體會不深³¹，致此義「未發」在朱子義理中不顯。

其實此義「本原」乃為生命哲學最究竟意涵，若能在此「本原」用功夫，便是「即本體即功夫」，當下一覺，便一步到家，馬上進到本體形上世界，此為最圓頓功夫，當然前提必先對「本體」有體悟，此後一提便進入此世界，象山所謂「纔自警策便與天地相似」³²者是。惜乎朱子義理僅「中和舊說」階段偶提及。職是之故，朱子「涵養本原」便少有涉及此「本體」者，故本文亦無法闡述。

以上是朱子義理有關「本原」（未發）意涵，「本原」可從三向度歸類，一就時間序列之前後關係言，此為「未發」本義，又可分兩類：1.就「心感於物」前後流程言，以「心念未起」為「本原」（未發）；2.就「整體生命」前後階段言，以「小學童年」為「本原」（未發）。此兩義「本原」朱子皆論及。二就體用關係言，此為

³⁰ 宋·朱熹：《朱子文集》，卷30，〈與張欽夫三〉，頁1157-1158。

³¹ 牟宗三：「如上三點所說，好像此書亦未見得『非是』。然而朱子竟自注其為『非是』何耶？此示朱子此書雖在辭語上如此說，然對於此等辭語之實義，彼並無真切之體悟，亦並不真能信得及，其如此說亦並非真能自覺地清澈其原委而如此說，恐只是順北宋諸家之體悟而不自覺地浮光掠影如此說。此非其生命之本質，彼于此用不上力。故著實磨練幾年後，至四十歲而覺其『非是』。『非是』者是對四十歲時『中和新說』而說，亦是自朱子本人主觀地而言之，非是客觀義理上，此書之辭語所示之方向真有謬誤處也。」見牟宗三：《心體與性體》第3冊，頁75。

³² 宋·陸九淵：《象山集·象山語錄》，收入《文淵閣四庫全書》（香港：迪志文化出版有限公司，2002），卷1。

「未發」引申義，亦可分兩類：1.就「心」上之體用關係言，何種「心」便有何種行為，行為決定於心，此「心」便是「本原」（未發）。2.就「性」上之體用關係言，朱子之「性」只存有而不活動，且人人本具又聖凡同具，因此無法也不需在「性」上談功夫，故朱子雖有此義「本原」（未發），但無法也無須做此種「性」之涵養。三就形上義之本體說，此亦「未發」引申義，屬「未發」究極意涵，亦生命最上一機，可惜此義「未發」於朱子義理中僅曇花一現，中和新說後，朱子幾不言此義「本原」（未發）。

由是言之，「本原」雖有五義，但在朱子義理中主要有三說：一就「心念未起」時言，朱子主要涵養功夫為「持敬」、「靜坐」等。二就人生「小學童年」階段言，朱子主要為灑掃進退應對之節的涵養。三就「心之主體」言，朱子主要利用各種美善義理進行涵養。三說中，一、三兩說為近，但仍有區別，一說是「心念未起」之涵養，此時雖也會涵養到「體用義」之心體；但只涵養到一半，因「心念已起」之心體涵養，便未包含其中；至於第二說「小學童年」之涵養，與第一說相同在「時間序列」，但它的時間就一生之大階段說，故仍不同「心念未起」之涵養。二說與三說同在「心體」上涵養，但二說僅限生命中特殊時段，特指人格未定型前之涵養，而三說則指全階段之涵養。故知三說之涵養各有不同範疇，但也互有交集處。

三、「心念未起」之涵養

要探討「心念未起」涵養功夫前，須先確定二事：一是「心念未起」是否為「中」狀態，因若此時為「中」，則此功夫便無必要，此乃朱子未說清楚者。二是朱子所欲涵養成之「心」是何種心，是聖人本心或是清明之認知心，此乃學界爭論問題之一。必確定「心念未起」前非「中」，功夫乃有可說；接著需確定朱子理想之心為何，功夫涵養乃有方向目標可言。

（一）「心念未起」是否「中」

朱子「本原」(未發)有多種意涵，有時指「性」——具於心之性理，若是此義則「未發」當是「中」³³，此種「性」義之本原無須討論。有時指常人之「心」言，此時的「心」便有善惡可說，有中不中可言。那朱子認為「未發」是指「性」(中)或「心」(未必中)。先看朱子說：「『喜怒哀樂未發謂之中』，只是思慮未萌，無纖毫，自然無所偏倚。所謂『寂然不動』，此之謂中」。³⁴朱子明言「思慮未萌」，「思慮」惟心乃有之，當「心」尚未思慮，沒一點渣滓慾念，自然此時之「心」無所偏倚，故為「中」。朱子又說：「『未發』，只是未應物時，雖市井販夫、廝役賤隸，亦不無此等時節，如何諱得！方此之時，固未有物欲泥沙之汨」。³⁵此說明「心」未應物時節，即使販夫走卒卑賤廝役之「心」仍皆未雜物欲，都在「中」狀態。牟宗三對朱子此說提出異議：

若只就「喜怒哀樂之未發謂之中」一語句本身看，可容有此一解。然《中庸》該段整文卻是有中與中節之和之曲折與抑揚，此即顯出有異質線之界畫，不同分際之關聯。故融該段全文觀之，未發句不能同質地直解為「不發便中」之意。……然則只想在情變之同質的一條線上講中顯非《中庸》之意明矣。³⁶

牟先生認為朱子對《中庸》「喜怒哀樂之未發謂之中」原句理解有誤，原句當是說「喜怒哀樂之情」產生之際，隨即心中有一中體彰顯，因工夫施用，遂讓喜怒哀樂之情轉為「中」，接著此合乎「中」之情，又發而為中節之和。³⁷這當中有「情」之感性面，亦有「中」之超越面，此間有兩界曲折抑揚之關聯，而朱子將它解為同質一條線——只在情中說明，故牟先生認為非《中庸》原意。不惟此也，若「不發」即「中」，

³³ 此例非常多，今舉一例以見一斑：「『喜怒哀樂之未發，謂之中』，性也；『發而皆中節，謂之和』，情也。子思之為此言，欲學者於此，識得心也。心也者，其妙情性之德者歟！」宋·朱熹：《朱子文集》，卷 32，〈答張敬夫問目十〉，頁 1248。

³⁴ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 62，〈中庸一·第一章〉，頁 1509。

³⁵ 宋·朱熹：《朱子文集》，卷 54，〈答徐彥章四〉，頁 2599。

³⁶ 牟宗三：《心體與性體》第 3 冊，頁 92。

³⁷ 牟宗三說：「致中和的問題，只是由感性之情未發時，見一異質之超越之體，復返而由此體以主宰情，以成為情發之和。決不能將未發已發移向體上，平鋪地將體拉成一條未發已發之無間線。至于中體主宰氣化情變，將氣化情變全收攝于體上，成為體用圓融之一體平鋪，則是另一義，而非以體為未發者，以用為已發者，未發已發無間而為一條直線流也」。見牟宗三：《心體與性體》第 3 冊，頁 84-85。

且針對「心」言，那何必用功夫。《中庸》接著說「發而中節之謂和」，那不僅「未發」沒工夫，連「已發」都不需功夫。

但朱子原典中，有時亦認為「心念未起」前之「未發」為不「中」：「蓋眾人雖具此心，未發時已自汨亂了，思慮紛擾，夢寐顛倒，曾無操存之道；至感發處，如何得會如聖人中節」。³⁸朱子明確承認「未發」時，眾人「自汨亂了，思慮紛擾，夢寐顛倒」，除非做工夫否則「心」之未發為不「中」。朱子又說：「喜怒哀樂未發之時，只是渾然，所謂氣質之性亦皆在其中。至於喜怒哀樂，卻只是情」。³⁹此處更清楚說明，不唯「心」不「中」，即使「性」都不「中」——非純義理之性，而是義理之性入於氣質中而成的「氣質之性」。據此則一般俗人之性，亦只是雜染的「氣質之性」爾。關於「喜怒哀樂未發、已發」與「中、和」間關係，牟宗三先生做簡要結論：

《中庸》明是就喜怒哀樂說未發已發。而喜怒哀樂是情，非即道體也。《中庸》原意是就喜怒哀樂未發時見中體，非其不發自身便是中也。就其發而中節時而說和。既是由發而中節而說和，則喜怒哀樂之發有中節時，亦有不中節時可知；……是則喜怒哀樂之發並不同于本心之「發見」。「已發」與「發見」非同義也，亦非同指也。已發之發是情之激發起，而「發見」則是本心中體之呈露。……朱子未能察及此兩發字之不同也。⁴⁰

牟先生結論是「發」有兩種，一是「情」之發，一是「本心中體」之發，情之發未必中、未必和，而本心中體之發，則必然中和；《中庸》原意是由情之發，因做工夫而見中體，於是所發轉為和。所以，若就常人言，「心念未起」前之「心」，此為「情」之未發，非「本心中體」之未發，既是「情」之未發，所以此種「未發」未必「中」，亦正因「未必中」，所以才有涵養功夫可說。

（二）朱子「心」之定位

「未發」未必「中」，若透過涵養使之「中」，最後所達心境是如何，必弄清合

³⁸ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 95，〈程子之書一〉，頁 2415。

³⁹ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 4，〈人物之性氣質之性〉，頁 64。

⁴⁰ 牟宗三：《心體與性體》第 3 冊，頁 77。

乎朱子「中」之心境，涵養才有具體目標。此問題仍朱子學之爭論焦點，亦即朱子之心可否與「性」結合、或朱子之「性」是否只存有而不活動、朱子之心是否為本心等問題，朱子說：

人心如一箇鏡，先未有一箇影象，有事物來，方始照見妍醜。若先有一箇影象在裏，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。事過便當依前恁地虛，方得。若事未來，先有一箇忿懷、好樂、恐懼、憂患之心在這裏，及忿懷、好樂、恐懼、憂患之事到來，又以這心相與滾合，便失其正。事了，又只苦留在這裏，如何得正？⁴¹

朱子用「鏡」比喻理想之「心」，類似說法曾見戰國莊周⁴²，但朱子此處論述更詳盡，鏡與心有兩相同特質——「虛」、「明」，就鏡言，必「明」才能照物，乃能見鏡中物；必「虛」才能呈顯新物，未照前之鏡與已照後之鏡皆「虛」，乃能容納新物。人心亦然，心「明」乃能做恰當反應，「自然見得高下輕重」，而做出最美善處置。心「虛」乃能除前此留下之情緒，亦不致留下情緒於後。相對而言，俗人之心便是「實濁」，「濁」指看不清，當下是散亂迷糊狀態，「實」指抓住不放，因對過去、未來執著太多而放不下，故需做工夫以對治心，使之「虛、明」。朱子續言：「未發而知覺不昧者」⁴³，心在「未發」時是「知覺不昧」，意為心自能明晰己之境況，即「虛明」之「明」，唐君毅曰：

所謂未發，只是心未嘗有接物之思慮之謂，而非耳無聞，目無見，心亦俱無之謂，於伊川所謂「靜中有物始得」之此「物」所指。⁴⁴

唐先生說心在未發時，是指未有接物之思慮，但心還在，眼耳功能亦在，只是此種知覺不昧之心，是屬「本心中體」或只是清明之認知心，牟宗三以為是後者：

而其由已發未發所見之心之寂然與感發，因其與性平行而為二，非本心，固亦不函有此道德意義之良心之義，固不易凸現道德意義之良心也。此為空頭

⁴¹ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 16，〈大學三·傳七章釋正心修身〉，頁 347。

⁴² 《莊子·應帝王》：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」見東周·莊周著，清·郭慶藩集釋：《莊子集釋》，收入中研院史語所：《漢籍電子文獻資料庫》，〈應帝王第七〉，頁 309。

⁴³ 宋·朱熹：《朱子文集》，卷 42，〈答胡廣仲五〉，頁 1811。

⁴⁴ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁 588。

的涵養察識分屬下道德意義的良心本心之沈沒。⁴⁵

牟先生認為朱子理想「未發」狀態之心，仍是與「性」平行而非一，並非心即是性、心性一體之心，是心具眾理，但此種具是綜合的具而非分析的具，亦即心具理但無必然保證者⁴⁶，由此而言，朱子理想之心並非「本心中體」之心，因非「本心中體」之心，故依此種「心」去涵養察識，並不能保證其具道德意識，此牟先生之判。勞思光先生則直接稱此理想之心為「經驗主體」，其言：

朱氏言「心」，本取經驗主體意義；故其初亦從此一角度省察，而覺此心在經驗歷程中念念遷革，無頃刻止息，遂覺「未發」為不可解，而以為所謂「未發」只是發用中之寂然不動之體；此點若作為描述「經驗心」之語，則亦無大誤。⁴⁷

勞先生以為朱子之心就是「經驗主體」，從中和舊說開始，朱子就用「經驗主體」去理解人心，當時認為因念念遷革所以找不到「未發」，於是認為發用中有一「寂然不動之體」，便是所謂未發，勞先生認為這仍是從經驗角度所理解之未發。對朱子之心探究最深、論證最詳者，當屬陳來先生，陳先生謂朱子「寂然不動」與「感而遂通」事實上都只在描述「經驗心」：

朱熹認為即使是無所思慮時，耳亦有聞，目亦有見，知覺不昧，故仍屬心體流行，當此之時，思慮作用沒有主動發揮，亦未被動反應，相對於思慮萌發而言，屬於靜的狀態，故說是寂然不動。而思慮意念產生在主體與客體相互作用之後，總的看屬於動的狀態，故說是感而遂通。⁴⁸

「寂然不動」與「感而遂通」表面看似覺神祕，有類智思界之形上本體，但據陳來先生長期深入研究，認為「寂然不動」只在講我們凡俗之心，當它心念未起時，眼耳等各種官能仍存在發用，但思慮尚未生起，此時相對於發用言便是靜態，故曰「寂然不動」；一旦外物映現，主體便會做出回應，這便是「感而遂通」，此皆就俗人心

⁴⁵ 牟宗三：《心體與性體》第3冊，頁143-144。

⁴⁶ 牟宗三：《心體與性體》第3冊，頁146。

⁴⁷ 勞思光：《新編中國哲學史》第3上冊（臺北：三民書局，1997），頁325-326。

⁴⁸ 陳來：《朱子哲學研究》，頁176。

境之未發已發而描述，陳先生接著說，即使朱子所用的「心之本體」仍是凡俗心境下之虛明心，其言曰：

朱熹一般所講的心之本體，心是指作為一般意識活動主體的知覺思慮之心，……只有經過一定的修養功夫才能使主體解除偏蔽，達到一種無所偏蔽的狀態。此種狀態本來是主體修養的理想境界，而朱熹認為實際上就是心之本體。因此，主體修養的目的就其本來的意義說是回復到心的本然狀態，所以說「心猶鏡也，但無塵垢之蔽，則本體自明，物來能照。」⁴⁹

陳先生認為朱子所謂「心之本體」，並非真正之「形上本體」，而是指心之本然狀態，那心之本然狀態是什麼？即是虛明之特質，常人之心易有偏蔽，如果透過涵養將偏蔽解消，而回復心之本然狀態，此種虛明如鏡之心便是「心之本體」；朱子有時便直指此無塵垢之蔽的心為「本體自明」。⁵⁰最後，陳來先生為朱子之「心」做一總結：

朱熹關於心的理論具有以下特點：「心」只是一個現實的、經驗意識的概念，只是一個感應知覺之心，在經驗意識與現實知覺之外之後，不存在其他做為本體的心，在變化出入的心之外不存在其他不起不滅的心。……質言之，朱熹所說的「心體」指未發時心，它與已發時心並不是不同層次的東西，而是同一層次上不同時態的表現而已。……所以朱熹在心說之辨中所不得不使用的「心之本體」，都不是指意識結構的內在實體，而是指意識過程的原始狀態。⁵¹

此為陳來先生所做總括，陳先生認為朱子之心，就是我們凡俗生命在現實中所經驗到之心，是一個能知覺感應之心，在這之外之後，並無一稱為本體之心、絕對超越之心、不生不滅永恆之心、形而上之心，在朱子生命中並不存在兩個層級之心，即使它使用近於形上本體的「心之本體」，其意涵仍只是說心之原始狀態。因朱子此種對心之說法近似荀子，故陳來先生認定此種意涵之「心」是繼承荀子而來者，其言曰：

⁴⁹ 陳來：《朱子哲學研究》，頁 217-219。

⁵⁰ 宋·朱熹：《朱子文集》，卷 49，〈答王子合十二〉，頁 2222。

⁵¹ 陳來：《朱子哲學研究》，頁 249。

從認識論來看，朱熹主張修養主體使之如明鏡無塵垢之蔽，實際上是荀子提倡的「解蔽」思想，而所謂「湛然虛明」即荀子所謂「大清明」的主體境界，所不同者，朱熹以虛明不僅為修養所欲達之境界，而且認為在根本上就是心的本然狀態；一切修養不過是復其本體之虛明。⁵²

朱子期望「心」如鏡之無垢，類似「解蔽」，「湛然虛明」類似「大清明心」，此種心是認知主體，牟先生所謂「橫攝系統」者，陳先生認為朱子之心並無形上本體意涵，牟先生亦認為朱子對形上本體把握不住；二氏之見不謀而合，再參以勞思光先生「經驗主體」之說，當更可確定朱子之心並非「本心中體」，而宜為形下世界之「認知心」或稱「經驗主體」。

由前所論得知：朱子「心念未起」前之心，所謂「未發」者，並非純淨無瑕之「中」，而是帶有雜染之未發，故此種未發需做「涵養本原」功夫。又朱子修養所欲達致之心，並非真正「形上本體」之心，而是「認知主體」之心，它理想狀態是「虛、明」，此即朱子功夫涵養所欲達致之境界。

（三）觀喜怒哀樂未發前氣象

對「心念未起」之「未發」，朱子原典中提出三項涵養工夫：「觀喜怒哀樂未發前氣象」、「靜坐」、「持敬」，以下說明之：

案「觀喜怒哀樂未發前氣象」指心未應物前，暫將己心隔離事物之外，在此種脫離或尚未接觸世俗事物前之心境中，去體驗「未發之中」，牟先生說：

此步功夫含有一種「本體論的體證」，但卻是隔離的，超越的體證，即暫時隔離一下（默坐、危坐）去做超越的體驗，其如此所體悟的本體，就中庸「致中和」言，是「中」體，但中體是個形式字，其所指之實即是「性體」。性體，依「天命之謂性」言，須即是「天命流行之體」。⁵³

牟先生認為此種功夫是「本體論的體證」，亦即體證本體之法，牟先生認為體證本體有兩路，一在日用常行中體證，此為「內在的體證」，另一是將己暫時隔離，讓己不

⁵² 陳來：《朱子哲學研究》，頁 218-219。

⁵³ 牟宗三：《心體與性體》第 3 冊，頁 4。

受外境影響而能更專注深入地體證本體，此為「超越的體證」；此種「觀喜怒哀樂未發前氣象」屬超越的體證，它所體證之本體即是「中」狀態下之「性體」、「天命流行之體」。此種「觀喜怒哀樂未發前氣象」，雖是隔離超越之功夫，但卻是能讓人走入本體之一套本質功夫，「乃根本是一種本體論的體證，藉此以見體或立體，以期清澈吾人之生命」⁵⁴，若論「心念未起」前功夫，此功夫當屬最究竟者，因它能讓「心念未起」前悟入本體狀態，心若在本體狀態則其應物必能中節而達到「和」。

此種功夫入路，最早見於二程弟子楊時（龜山，1053-1135），楊時曾說「所謂未發之時，以心驗之，則中之義自見，執而勿失，無人欲之私焉，則發必中節矣」⁵⁵，其後羅從彥（豫章，1072-1135）學於龜山，而深得此旨；羅從彥授李侗（延平，1093-1163），令李侗靜中看喜怒哀樂未發時作何氣象；李侗又將此學授朱熹，朱熹稱此為「龜山門下相傳指訣」⁵⁶，黃宗羲（梨洲，1610-1695）說這是「明道以來下及延平一條血路」。⁵⁷可惜朱子對這種「觀喜怒哀樂未發前氣象」功夫，「當時親炙之時，貪聽講論，又方竊好章句訓詁之習，不得盡心於此，至今若存若亡，無一的實見處」⁵⁸；牟先生說「此義理間架，朱子不必能真切契悟，亦未繼承其師之路而前進」。⁵⁹於是朱子遂「從追求未發體驗的直覺主義，轉為主敬窮理的理性主義」。⁶⁰毫釐之差卻致千里之失，朱子因未接上此工夫，造成對生命本體無法相應，致朱子走向牟先生所謂橫攝系統，而往別子為宗之方向而趨。朱子文中雖論及「觀喜怒哀樂未發前氣象」功夫，但本身無法契悟，故無有關此功夫之深入論述。

（四）靜坐

「靜坐」是透過調身調氣以達調心之法，因它能達到調心目的，故是「心念未起」之涵養功夫。朱子有不少鼓勵弟子靜坐之語，朱子曰：「明道教人靜坐，李先生

⁵⁴ 牟宗三：《心體與性體》第3冊，頁5。

⁵⁵ 清·張伯行輯：《正誼堂全書》，收入中研院史語所：《漢籍電子文獻資料庫》，卷8，頁4-2。

⁵⁶ 宋·朱熹：《朱子文集》，卷40，〈答何叔京二〉，頁1699。

⁵⁷ 清·黃宗羲：《宋元學案》（臺北：河洛出版社，1975），卷39，《豫章學案》，頁64。

⁵⁸ 宋·朱熹：《朱子文集》，卷40，〈答何叔京二〉，頁1699。

⁵⁹ 牟宗三：《心體與性體》第3冊，頁5。

⁶⁰ 陳來：《朱子哲學研究》，頁193。

亦教人靜坐。蓋精神不定，則道理無湊泊處。又云：須是靜坐，方能收斂。靜坐無閑雜思慮，則養得來便條暢」。⁶¹朱子謂程明道與李延平都教人靜坐，朱子甚至勉弟子，若有錢有閒——有時間及無經濟壓力，不妨「半日靜坐，半日讀書，如此一二年，何患不進」⁶²，足見朱子甚肯定靜坐功效。

至於如何靜坐，朱子：「靜坐只是恁靜坐，不要閑勾當，不要閑思量，亦無法」。⁶³朱子認為靜坐就是人靜靜坐那裏，不需使用特別方法——例如數息、觀想、看特定物等閑勾當，只是心中不思量想像，如此身體氣息便會緩慢下，心亦會跟著寧靜，不再心猿意馬、飛走旁鶩，念頭亦漸單一而終致消失；用此法來涵養「未發」之心，讓未發之心穩定凝固、清晰明朗，朱子曰：「只收斂此心，莫令走作閑思慮，則此心湛然無事，自然專一。及其有事，則隨事而應；事已，則復湛然矣」。⁶⁴此為「心念未起」前之鍛鍊，是朱子涵養本原首要功夫，當心能專注清晰，則處理事務便能中節，待事務處理完畢，又再回到此「心念未起」前之湛然心境。此種涵養「本原」功夫乃人文系統之基本功，人們處理事情是靠心運作，若心之品質差，處理事情成效便不如理想，唯有在心念未起前，先鍛鍊好此心，讓心品質提高，則處理事情能力自然增強；唯此種使心達到較高品質之鍛鍊法，非屬契入「本體」竅訣，此種只是「助緣功夫」——有助入聖但非必可入聖之法。⁶⁵

（五）主敬

前已言凡人之心乃雜染者，即使在未發時亦不在「中」狀態，所以需借助功夫涵養，而所要涵養達致之目標則為「心之本體」的虛明狀態，「主敬」便是針對此「心念未起」前所使用之涵養功夫，朱子曰：「方無事時，敬於自持；凡心不可放入無何

⁶¹ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 12，〈持守〉，頁 216。

⁶² 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 116，〈訓門人四〉，頁 2806。

⁶³ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 120，〈訓門人八〉，頁 2885。

⁶⁴ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 12，〈持守〉，頁 217。

⁶⁵ 關於本質與助緣之分首見牟宗三先生，其言曰：「本質的功夫唯在逆覺體證，所依靠的本質的依據唯在良知本身之力量，此就道德實踐說乃是必然的。以助緣為主乃是本末顛倒。凡順孟子下來者，如象山、如陽明，皆並非不知氣質之病痛，亦並非不知教育、學問等之重要，但此等後天之功夫並非本質的。」見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979），頁 231。

有之鄉，須收斂在此」。⁶⁶當心未感物前，便用「敬」自持涵養，將心收斂在此，在「未發之前，不容著力，只當下涵養工夫」⁶⁷，因「心念未起」前無對象可施力，所以只能用涵養操持法，若此時之心涵養得「虛明本體」，「及至應事接物時，只以此處之，自然有箇界限節制，揆著那天然恰好處」。⁶⁸那「主敬」功夫要如何使用，《語類》載：

問：「未發之前，當戒慎恐懼，提撕警覺，則亦是知覺。而伊川謂『既有知覺，卻是動』，何也？」曰：「未發之前，須常恁地醒，不是瞑然不省。若瞑然不省，則道理何在？成甚麼『大本』？」曰：「常醒，便是知覺否？」曰：「固是知覺。」曰：「知覺便是動否？」曰：「固是動。」曰：「何以謂之未發？」曰：「未發之前，不是瞑然不省，怎生說做靜得？然知覺雖是動，不害其為未動。若喜怒哀樂，則又別也。」曰：「恐此處知覺雖是動，而喜怒哀樂卻未發否？」先生首肯曰：「是。」⁶⁹

此為朱熹大弟子陳淳與朱子討論「心念未起」前之心，陳淳問「心念未起」前使用「戒慎恐懼，提撕警覺」功夫，讓此時之心保持在警覺清明狀態，此是「知覺」與「動」否？朱子未直接回答「戒慎恐懼」是否屬知覺或動，只說「心念未起」前之心，一定要保持在醒覺狀態，乃能成為生命大本；陳淳續追問此時之心是否屬知覺或動，朱子承認是「知覺」，但朱子意謂知覺有兩種，一是「戒慎恐懼」之知覺，此為無傷且必要，一是「喜怒哀樂」之知覺，此則不能有。亦即「心念未起」時做「持敬」功夫，此時雖有「戒慎恐懼」知覺，但仍是在靜而非動中，唯此時無「喜怒哀樂」情緒之動的知覺。

朱子將知覺分兩類，一是「戒慎恐懼」，一是「喜怒哀樂」，若僅從字面看易分不清楚，甚至誤解。案「戒慎恐懼」之知覺，是超越主客對立之知覺，只讓事物明晰，而觀照事物，事物尚未和主體連上線。此時無主客分別，更無好壞美醜之二元，亦無佔有與排斥欲，更無得失苦樂感覺，故只是清楚明晰看著事物如實顯現，雖用

⁶⁶ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 120，〈訓門人八〉，頁 2911。

⁶⁷ 宋·朱熹：《朱子文集》，卷 53，〈答胡季隨五〉，頁 2513。

⁶⁸ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 59，〈孟子九·告子上〉，頁 1401。

⁶⁹ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 96，〈程子之書二〉，頁 2469-2470。

「戒慎」甚至用「恐懼」，但並無此種字詞表層的情緒意涵，此為朱子「主敬」涵養時之未發心境，所以雖是「知覺」但仍在本體之「靜」中。至於「喜怒哀樂」之知覺，便是常人之知覺，這時已有主客對立、二元分別、欲求執著、得失苦樂等心境，此種知覺當然是悖離「本體」之動。且看朱子以下說明，便更能了解「戒慎恐懼」之狀態，《語類》載：

淳曰：「未發時當以理義涵養？」曰：「未發時著理義不得，纔知有理有義，便是已發。當此時有理義之原，未有理義條件。只一箇主宰嚴肅，便有涵養工夫。」⁷⁰

在此種未發主敬狀態中，並沒理義概念，沒善惡好壞之對立想法，所以當陳淳問此時是否可用理義作為涵養物，朱子回說，此時「著理義不得」，因有理義概念便已落入現象界之二元對立中，便是已發；朱子說此時理義源頭存在其中，但未有它產生之條件，故並沒理義概念，此時未發之涵養只有一顆清明之心，如實呈現事物本來面目而已。「未發時，偽不偽皆不可見」⁷¹，不是不可見，而是「偽不偽」之二元對立性尚未產生。

朱子又怕弟子誤解此種主敬之心境，它雖無喜怒哀樂之情緒，但非什麼都沒有，不是空洞或糊塗，朱子曰：「雖是耳無聞，目無見，然須是常有箇主宰執持底在這裏，始得。不是一向放倒，又不是一向空寂了」。⁷²朱子提醒我們，心念未起前之主敬狀態雖無「喜怒哀樂」，但並非一向「放倒」、「空寂」，亦即並非什麼都沒的空空蕩蕩，「須是常有箇主宰執持底在」，亦即有一顆清明之主體心。

主敬功夫最後便要涵養出具虛明本體之心，「無事時，且存養在這裏，提撕警覺，不要放肆。……無事時，便著存養收拾此心」⁷³；「凡萬事皆未萌芽，自家便先恁地戒慎恐懼，常要提起此心」。⁷⁴朱子談到涵養此本原之語甚多，但所言多近似，如「提撕警覺」、「存養」、「不要放肆」、「存養收拾」、「戒慎恐懼」等，簡言之，要有意做

⁷⁰ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 62，〈中庸一·第一章〉，頁 1514。

⁷¹ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 62，〈中庸一·第一章〉，頁 1514。

⁷² 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 96，〈程子之書二〉，頁 2469。

⁷³ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 115，〈訓門人三〉，頁 2778。

⁷⁴ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 62，〈中庸一·第一章〉，頁 1499。

此功夫，隨時提起此功夫，將心之本體保存下來，滋養它使之更「虛明」，不要忘記而讓心遊走外放，要隨時將心拉回身上做好控管，時時警覺清明地看著心；再簡單說，就是讓心不要外放、讓心專注、讓心明晰，亦即讓心的品質提高，回到它虛明本位，此即朱子涵養未發之功夫。

然此功夫與「靜坐」同其限制，它能让心品質更佳，但無法讓心質變，經此等功夫，可有一顆高品質、高效率之心，以之用於格物致知，感物應事而讓事情辦得更有效與恰到好處，但與聖仍有隔，此仍在可思議世界中。唯有將心由現象走入本體，由相對走入絕對，由二元走入一元，由可思議世界轉入不可思議世界，乃能超凡入聖，乃為本質功夫，否則都只是入聖之助緣功夫，雖有助成聖，但卻無必然保證，此為朱子此類功夫之共同限制。牟先生論之曰：「以思慮未萌，事物未至之時，為喜怒哀樂之『未發』。此『未發』之時所顯之『中』直接是指心說即平靜之心境」。⁷⁵牟先生認為程朱系統，包括程頤所謂「敬」，都是此義，它是對心識未接觸外物前，做陶冶、滋養與薰習之訓練，牟先生曰：「此則只有功夫義，而不能直通『於穆不已』之性體心體也。伊川無實體性的本心義。其言敬只是實然的心氣之經驗的凝聚，其言涵養只是涵養此敬心而已」。⁷⁶牟先生認為程頤之「敬」，只是我之主體生起敬慎戒懼之心，讓自己以此自持，但這與「道體」無干，它並非透過「道體」做功夫，故無法本質地讓己悟道，此為凡人經驗心之自我肅穆；此種意涵之涵養，「其涵養所決定的，是心氣之清明，並無一種超越之體證」⁷⁷，因與本體無涉，故牟先生稱為「空頭的涵養」，「空頭」指無本，雖對「心念未起」之心作敬慎滋養薰習，但並不知真正「中」（道）為何物？故此時「涵養」便屬空頭涵養，無道體依據之涵養，牟先生曰：

知尚有未發時，故復補之以空頭的涵養，此雖亦可得力，然所養成者只是不自覺的好習慣，以此為本只是外部的空頭想功夫之為本，非內部的性體本心

⁷⁵ 牟宗三：《心體與性體》第3冊，頁138。

⁷⁶ 牟宗三：《心體與性體》第3冊，頁45。

⁷⁷ 牟宗三：《心體與性體》第3冊，頁210。

之實體自身之為本也。⁷⁸

蓋朱子所謂涵養是空頭的並無察識體證之意在內，而《中庸》之言慎獨，則正是在不睹不聞之中，自覺地要面對森然之性體而體證之。……朱子所說之「主宰」，卻只是空頭的涵養之外部的主宰，即外部的涵養功夫為主宰，而不是所體證的實體內部的主宰，即不是內部的性體本心之實體自身為主宰。⁷⁹

牟先生認為朱子對「道體」、「性體」並無體悟，於是對「未發」、「已發」所做之功夫，皆無道體本源之根據，此時無論對已發念頭之察識，或對心念未起時作涵養，都未能連上「道體」、「性體」，故皆為無本空頭之功夫，此種空頭之涵養，誠可養成好習慣，但此屬對一般人勸善戒惡之層次，並非真正本體第一義之道德學。

四、「小學童年」之涵養

「涵養本原」第二類是「小學童年」之涵養，據朱子《大學章句·序》，古有小大之學，所授內容各不同，朱子曰：

三代之隆，其法寔備，然後王宮、國都以及閭巷，莫不有學。人生八歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學，而教之以灑掃、應對、進退之節，禮樂、射御、書數之文；及其十又五年，則自天子之元子、眾子，以至公卿大夫元士之適子，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理、正心、修己、治人之道。此又學校之教，小大之節所以分也。⁸⁰

朱子文獻記載「小學」之教者甚多，此處所載當是較完備者，首言三代學校普遍設立，學校有兩階段——小學與大學，學生來源與授課內容各不同，小學是全民教育，授課內容有兩範疇——人格踐履教育（灑掃、應對、進退之節）、禮樂陶冶與生活基本知能學習（禮樂、射御、書數之文）。小學課程兩大內容中，第一類「人格踐履教

⁷⁸ 牟宗三：《心體與性體》第3冊，頁185。

⁷⁹ 牟宗三：《心體與性體》第3冊，頁183。

⁸⁰ 宋·朱熹：〈大學章句序〉，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994），頁1。

育」便是此處所要探討者，因它是生命初始階段，故可稱「本原」，對人生小學童年之涵養，便是「涵養本原」功夫。唐君毅先生認為此為朱子功夫論中最重要者，他說：

朱子之工夫論，當其反對五峰、南軒之以察識為本之說時，乃以涵養主敬之小學工夫是第一義。……至於大學之格物致知以窮理，應是緣敬而來之第二義之工夫。……至於就臨事時意念之發，從事省察與察識，以是是非非，而免於自欺，得自誠其意，自正其心，以應事物，則應是第三義之工夫。……此三義工夫，固皆朱子所不廢。⁸¹

唐先生認為當朱子背離胡五峰、張南軒重察識良知萌蘗之發，將功夫轉向而另創新說，唐先生認為朱子所創三功夫，依重要性分先後為：「涵養主敬的小學功夫」、「格物致知以窮理」、「心念之省察與察識」；唐先生非常肯定朱子此小學涵養之功夫，唐先生說：

朱子所謂人在未應事接物時之主敬涵養功夫，儘可卑之無甚高論，初不外于「整齊嚴肅、嚴威儼恪、動容貌、整思慮、正衣冠、尊瞻視」，以至灑掃應對進退等所謂小學之功。然此小學之功，正為大學之格物、致知、正心、誠意之本。……此小學主敬涵養之功，固成童之所先備，然亦學者一日所不能廢，而當時時以之為主者。此小學主敬涵養之功，不同于察識以及一切格物、致知、正心、誠意之功者，在其為先自覺的，亦為超自覺的功夫。此乃傳統儒者所謂禮樂之教之精義所存。⁸²

唐先生首為「涵養主敬」落實「小學童年」之內涵下定義：「整齊嚴肅、嚴威儼恪、動容貌、整思慮、正衣冠、尊瞻視」等，此為行為規矩訓練與人格養成，讓人從內在思慮、外在衣冠、容貌與行為等方面，做到中規中矩，養成舉止合度、性情平和、具禮樂教養之文化人。簡言之，此為透過外在禮樂教化反復薰習，以陶冶塑造出健全品格，使其人格定型於美善，此便朱子「涵養主敬」落實小學童年之意涵，小學童年階段透過灑掃應對進退之學習，所要造就者便是這副循規蹈矩之性格；當此性

⁸¹ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁 603-604。

⁸² 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁 601-602。

格人品養成後，便可一生受用不盡，所以它是「涵養本原」重要功夫。

此種「本原涵養」之薰習，唐先生認為是「先自覺」或「超自覺」者，意謂此「小學童年」之涵養功夫，是在人有道德意識前之習慣養成；或屬超越道德行為之功夫，意謂此種涵養乃道德行為之奠基者，或已超越道德行為層級，不在自覺道德行為內，故稱超自覺者；此殆唐先生對「小學童年」涵養工夫之高度肯定。唯牟宗三先生對此種小學童年之涵養功夫，或道德習慣之薰習養成，則不持肯定態度，其言曰：

朱子以小學教育即為「做涵養的功夫」，此即空頭的涵養。此是混教育程序與自覺地作道德實踐之功夫而為一，而不知其有別也。……小學教育之涵養固不足以取而代之，即從此「涵養將去，自然純熟」，仍是空頭的涵養，仍是習慣之事，亦仍不足以取而代之。即「從此涵養中漸漸體出這端倪來」，亦仍是不自覺的自然成長，還仍不是自覺地作道德實踐之事。人能涵養成一種好習慣，不加鑿喪，其良心得其滋養，亦自能自然生長，隨時容易表露出來，此即朱子所謂「漸漸體出這端倪來」。但此是自然的不自覺的事，但知其當然而不知其所以然，此是風俗習慣中的好人，于此並無真正的道德行為。……是以朱子如此講空頭的涵養以遮「先識端倪」之本體論的體證，實是混習慣與道德而為一。此皆非孔子講仁、曾子講守約戰兢、孟子講本心、《大學》講誠意、《中庸》講慎獨致中和之本意。⁸³

首先，牟先生亦認為「小學童年」屬「涵養本原」功夫，它是德性人格之養成教育，是美善習慣之薰習培養，此種對「生命本原」之涵養，若涵養得好，在未來生命中都會受益，但此種涵養並非自覺活動，即使最後成為一中規中矩之好人，仍非真正道德家，因非經主體自覺而發，只是透過環境所制約塑造出來者；當環境變遷則此人未必仍是好人，甚至反成為非作歹之惡徒。道德貴在自覺，牟先生以為朱子此種「小學童年」之涵養，對成就聖賢意義不大，不屬孔、孟、《學》、《庸》正統儒家所講之道德。此種涵養只是小學階段之習慣養成教育，因非自覺之道德行為，故牟先生稱「混教育程序與自覺地作道德實踐之功夫而為一」。

⁸³ 牟宗三：《心體與性體》第3冊，頁186-187。

這種「小學童年」之涵養功夫，唐先生認為屬「前自覺」或「超自覺」者，亦即雖非自覺功夫，但屬自覺之前或之上者；而牟先生則謂為「非自覺」者，對成德言意義不大，且此種「涵養」因尚未對本體有所體悟，故仍屬「空頭」——未接上生命大本之「道體」，牟先生曰：

其所意謂之涵養只是一種莊敬涵養所成之好習慣，只是一種不自覺的養習，只是類比于小學之教育程序，而于本體則不能有所決定，此其所以為空頭也。涵養既空頭，則察識亦成空頭的。其著力而得力處只在「心靜理明」。涵養得心靜故理明。……其涵養所決定的，是心氣之清明，並無一種超越之體證。⁸⁴

牟先生認為此種「小學童年」涵養，只能培養出好習慣，且是在不自覺前提下進行者，故只是小學之「教育程序」，嚴格言不能稱為道德；更重要者是，此種「小學童年」涵養未與「聖」連線，因沒有「道體」體會，故它為孤立空頭之涵養，無法抵於聖，只能達到有助於聖之「心靜理明」，此種心境易於格物窮理，但未必能成聖。唐先生對「小學童年」涵養之限制，似亦查覺到，只是他認為此乃讓本心呈顯之必要過程：

人之心靈之清明，首賴於於此心之有主乎此身之一面，以種種規矩約束此身一面，方能使此心惺惺了了。此種種規矩，有其機械的形式性，然其意義，則純是消極的為對治氣質物欲之機械的形式而有，其目標只在呈現心靈之清明，使渾然之天理，得粲然於中。⁸⁵

唐先生認為人心有氣質物慾故必加調伏，而「小學童年」涵養功夫，便屬針對此而立之規矩或機械形式，雖無法依之入道，但無之則氣質物慾便猖狂難制，這種「小學童年」涵養便是要消除對治此等習性，以求此心常惺惺，以待天理之得粲然其中。基本上，唐先生亦認同此功夫無法入道，它只是入道之前行，亦即助緣功夫爾。不過真正關鍵在朱子有無預設藉此入道，有無將「道」置於生命中心點，講到每環節都扣緊「道」而論，牟先生似就此點而說其「空頭」也。

其實，朱子此種對「小學童年」涵養功夫，通常在年齡尚小、可塑性高時，較

⁸⁴ 牟宗三：《心體與性體》第3冊，頁210。

⁸⁵ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁601-602。

為有效，亦較易涵養出穩定健全人格；當年歲漸長，主觀意識變強，若還要透過涵養以改變其性格便屬難事；故朱子說此屬古小學階段功夫。再者，此種涵養功夫並不易施用，朱子此說相較「窮理」，尚不夠具體、實際、明白；故朱子仍以「窮理」為主軸，牟宗三曰：

朱子所謂講學，其重點只落在致知格物而不在涵養，正以其是空頭的涵養之故也；此則讀此書者之所應知者也。⁸⁶

一是「小學童年」涵養不夠具體實在，故「無可著講學之力」，另是未碰觸到「道體」，故一切功夫都屬「空頭涵養」，外加「格物窮理」較具體明白，故朱子講學重點，便不在此類涵養，而在具體博文、講究典籍、窮究曲折之理的「格物窮理」上。

五、「以心為體」之涵養

以上兩種涵養本原工夫，屬時間序列之本原，第一類是心念未起前之本原，第二類是整體生命之本原，此二種本原皆就時間之早期或前階段言。今此「本原」則就「體用關係」言；按此二類意涵不同但有重疊，因時間序列之本原功夫，會涵養到「體」之一部分，而「體」上本原之涵養則包括時間序列本原之全部。因就「體用關係」之「體」言，「未發」有體可涵養，「已發」亦有體可涵養，而在已發上之涵養功夫，便不屬時間序列之本原。同理，「小學童年」之涵養功夫，它雖是時間序列之「涵養」，但它是對生命整體之前階段做涵養，它的涵養與「體用關係」之「體」的涵養相近，只是它限於「小學童年」階段，且重在透過規矩薰習，以養成美好習慣與生命人格；而「體用關係」之「體」的涵養，則不限人生階段，涵養方式也較多面性。故知，這幾種涵養本原功夫雖各有範疇，但亦有交錯處。

「體用關係」之「體」的涵養與前兩種本原的涵養既有其交錯處，今去其重疊處，特就「心念已起」之「體」而談涵養功夫。「心念已起」對「體」涵養功夫，主

⁸⁶ 牟宗三：《心體與性體》第3冊，頁195。

要透過思維義理，將義理想通，再透過時間消化，以期將義理內涵內化己心中，使成己生命一部分，朱子曰：

惟學焉，而時復思繹，勿忘勿助，積累停蓄，浹洽涵養。⁸⁷

須平日多讀書，講明道理，以涵養灌培，使此心常與理相入，久後自熟，方見得力處。⁸⁸

平日讀書學習所得道理，必「時復思繹」、「講明道理」，讓己弄懂書中道理，接著靠時間積累「勿忘勿助」、「積累停蓄」、「涵養灌培」，時間越久道理進入心中越深，直到完全與義理「相入」融為一體，此便涵養成功，便有得力處，便可發而皆中節。

那何種方式最易達此理想，朱子以為透過「靜坐」是想通道理，將道理深入人心之好方法，此種靜坐與「心念未起」之涵養有別，「心念未起」之靜坐涵養，前已言重在「只是恁靜坐，不要閑勾當，不要閑思量，亦無法」；「只收斂此心，莫令走作閑思慮」。然而「心念已起」之涵養卻重在「思量」，朱子曰：

人亦有靜坐無思念底時節，亦有思量道理底時節，……當靜坐涵養時，正要體察思繹道理，只此便是涵養，不是說喚醒提撕，將道理去卻那邪思妄念。只自家思量道理時，自然邪念不作。⁸⁹

庶幾心平氣和，可以思索義理。⁹⁰

因靜坐時心氣最平，心無旁騖，能專心明晰思索義理，故成效最好，易想得周備深入徹底，當道理越見分明便越易深入己心。朱子認為靜坐有兩方式，一是前文所說「主敬」——只讓心專注明晰以提升心之品質；另一是利用靜坐思索義理，將義理想通便是涵養第一步，且專心思索義理時，雜念便自然不生。除「義理」外，舉凡可讓身心更加美善者，皆為「體」上之涵養物，朱子曰：

涵養之則，凡非禮勿視聽言動，禮儀三百，威儀三千，皆是。⁹¹

⁸⁷ 宋·朱熹：《朱子文集》，卷 47，〈答呂子約四〉，頁 2119。

⁸⁸ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 118，〈訓門人六〉，頁 2849。

⁸⁹ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 12，〈持守〉，頁 217。

⁹⁰ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 11，〈讀書法下〉，頁 178。

「義理」固可用以涵養我心，各種行為規矩、禮儀規範等，亦是餵養滋潤我心之食物，皆宜浸潤學習，時日既久，便會受到感染而變化氣質。除義理、行為規範外，舉凡一切文化內涵，亦是涵養我身心之涵養物，朱子曰：

祖宗百年禮義廉恥之化，其所以涵養斯人者，可謂至深遠矣。⁹²

此指所有傳統文化資產，尤其道德教育乃古聖賢生命智慧之展現，若能學習涵養於聖賢人格風範中，亦是最佳涵養物。

將義理、行為規矩、禮儀規範、文化內涵等，透過思維消化，完全內化成自己生命，當「心體」涵養得越精純，則其發用便越有效，「平日涵養之功，臨事持守之力。涵養持守之久，則臨事愈益精明，平日養得根本」。⁹³故要平時能應物得當，根本下手處為平日「體」上涵養之功。

朱子「體用關係」之「體」，依前所言是「心體」而非「性體」，且此「心體」是有雜染不純粹之心體，此種涵養所要達致之理想是讓心中不惟具有虛明本質，且亦有良善義理內涵與文化素養，將這些涵養物透過涵養而內化於己心，最後讓生命能走向美善境地。唯朱子所謂「良善義理與文化素養」，事實上即世間各種道德規範，此等皆屬世間君子之理想典範依據，它當然可造就高尚品格之君子，涵養出具有高等文化素養之文化人，但此等系統仍在二元系統中，故仍無法超凡入聖而走入一元之道體世界，亦如朱子其他功夫一樣，它是有限世界產物而非無限生命境界，此為朱子整體義理限制所在。

六、「涵養本原」之反省

朱子「本原」有五義，本文主要探討朱子習言之三義：「心念未起」、「小學童年」、

⁹¹ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 12，〈持守〉，頁 204。

⁹² 宋·朱熹：《朱子文集》，卷 89，〈朝議大夫致仕贈光祿大夫黃公神道碑〉，頁 4368。

⁹³ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 12，〈持守〉，頁 204。

「以心為體」，並間接探討「未發」是否為「中」，及朱子涵養功夫所欲達致之「心境」，透過此等探討，可得知朱子「涵養本原」工夫，有如下幾個限制。

（一）功夫中缺形上本原之涵養

首先，朱子本原涵養功夫，有時間序列之涵養——包括「心念未起」與「小學童年」之涵養，亦有體用關係之涵養——主要是「以心為體」之涵養，但獨缺形上意涵本原之涵養功夫。就中國哲學言，此實大缺漏，因所有功夫總目標便在期望達致此形上境界；若功夫只談形下涵養而未論及形上本體之涵養，便將生命最精采功夫遺漏掉，殊屬可惜。

朱子所以會遺漏形上本原之涵養，此當與朱子義理系統有關，朱子對形上本體並無真實體會，他所謂「心」是經驗意涵之心，而非聖者本心，他理想生命狀態的「心之本體」，並非真正中國哲學所謂形上本體，事實上只是俗心之虛明狀態，於是朱子所言義理便全在形下界，對形上世界每每未能著墨，於是功夫論所要達致之理想世界，亦只能在形下世界安立。對心性瞭解，亦只是形下世界內凡人之心性論；當然最後所體證到之生命境界，亦不脫形下世界範疇，此為朱子義理及功夫論之最大限制。

（二）本原涵養皆屬空頭之功夫

因朱子義理未真正論及「形上本體」，於是功夫便無由契入形上本體；再者，在使用功夫過程中，亦無法藉助本體之體悟以作工夫，不惟牟先生所謂「心念未起」、「小學童年」之涵養屬空頭功夫，即使靜坐、心體上之涵養等都屬空頭涵養功夫，因沒形上本體之體會當基準，功夫便無法藉助本體而操作運用；最後所達致之境界頂多是心體虛明而為有德行者，但與本心本性無涉，與成聖成道無關；這些涵養功夫都沒和本體活水接上線，皆屬不究竟之涵養功夫，故牟先生稱為「空頭的涵養」。

（三）本原涵養是助緣而非本質

牟宗三說：「其對於孟子之本心之真切理解既成為心性情之三分，則工夫即轉為

先涵養後察識，靜時（平素）涵養為本，動時察識致知（格物窮理）為用，而致察識操存之唯施于本心之工夫上之警策處，以及其道德實踐上之本質的意義，皆全不能理解而放棄矣。⁹⁴因對本心本體之操存察識功夫不能理解與隨之放棄，造成朱子沒本質功夫，沒可用來契入本體之方法，致朱子所有功夫，都只是為進入道體預作準備，有助入道但沒必然保證入道，此所謂助緣功夫。靜坐功夫、主敬功夫、小學童年涵養、心體之義理涵養等，都屬助緣功夫而非直接契入本體之本質功夫，無由依之以入道，此亦朱子涵養功夫之限制所在。

（四）本原涵養有屬不自覺功夫

「自覺」是一切道德行為之基本要件，朱子本原功夫雖大部分為「自覺」功夫，意為作功夫者是自願、主動、自己意識到在做此等功夫、為何做此功夫，是一種「義內」——自律道德行為。但本原功夫中「小學童年」涵養，雖唐君毅先生稱為「前自覺」或「超自覺」，但事實上則只是接受別人安排、被動、不自覺地在接受制約，是蒙昧期的人格塑造，故是一種「義外」——他律道德行為。因非出於己自覺判斷，而是根於外在規範，此等道德行為隨時會走樣，假如來日外在規範變動，己便無所適從，甚至會因外在錯誤制約，反以邪惡為真理。故此種本原涵養並非真正道德行為，故牟先生以為屬「非自覺」者，亦即不承認其為「道德」行為。

（五）本原涵養只可成君子而非聖

「聖」是形上世界概念，屬不可思議界，性質為不二、一元、齊物、一味、超越；而「凡」是形下世界概念，屬可思議界，性質為對立、二元、比較、欲求、排斥、得失、苦樂。「凡」之世界中亦有壞人、好人、君子、賢士之分，但都在有限之現象界，心中存在二元平台，雖經由涵養可成為君子賢士，但仍是形下世界之君子賢士。中國哲學講到最高一機，必是探討此本體界之聖者。朱子因種種因緣致未能契入形上世界，故他所說之功夫都只是如何成正人君子、世間善良有德行之賢士。無論是「心念未起」、「小學童年」、「以心為體」等之涵養，理想目標都在造就世俗

⁹⁴ 牟宗三：《心體與性體》第3冊，頁76。

所謂正人君子或有德賢士。

基於以上反省，無論是空頭功夫、助緣功夫、不自覺功夫、僅造就君子賢士功夫等，皆指向朱子缺乏「形上本體」區塊，因缺乏形上本體體認，故無有運用此本體之功夫，以致造成所有本原功夫都未與本體接上線，終成空頭功夫，又因不知本體為何，故所有功夫雖要走向美善之途，但都無法保證最後能入道，故都只是助緣功夫；另有少部分功夫如童年性格之養成，因非做功夫者主動願意自覺地如此做，故不夠格稱為功夫，最少是屬不自覺功夫；最後，因這些功夫都是形下功夫，故當然無法透過此等功夫走入聖域，只能走到人間相對世界之君子賢士。此便是朱子功夫，甚至是朱子義理之限制所在。

七、結論

朱子義理定位至今仍具爭議性，本文嘗試從功夫論向度探討朱子義理內涵；朱子功夫主要有兩範疇——「涵養本原」與「格物窮理」，本文就前者論之。

朱子「本原」有三類五義：一是「時間序列」之本原，可分為「心念未起」與「小學童年」兩種；二是「體用關係」之本原，可分為「以心為體」與「以性為體」兩種；三是「形上意涵」之本原。此五義中「以性為體」之本原，對朱子言是無須也無法涵養者；「形上意涵」之本原，則朱子未曾深論；排除此二者，其餘三類——「心念未起」、「小學童年」、「以心為體」，便是本文所要析論者。

「心念未起」本原之涵養，是朱子涵養本原之主軸，尤其自朱子己丑之悟（中和新說）後，將心分未發、已發，「未發」所用功夫便是此種涵養。為對此功夫深入探究，故同時兼論「心念未起」之「未發」是否為「中」，以及透過涵養本原所欲達致之理想狀態（中），到底是何種狀態，是清明之認知心或道德本心。經本文探析得知朱子對「未發」雖有「中」與「不中」兩說法，但就常人言「心念未起」宜為「不中」乃合真相，也才有功夫施用之問題。其次，朱子涵養所欲達致之心境，牟宗三、

勞思光、陳來等前輩皆謂為「虛明之認知心」而非本體無限心，此乃朱子涵養本原最後目標所在。

至於「心念未起」之涵養，朱子提到三法：「觀喜怒哀樂未發前氣象」、「靜坐」、「主敬」，「觀喜怒哀樂未發前氣象」為程門楊龜山（時）所傳，經羅從彥、李侗，再到朱子，可惜朱子雖論及，但無法契入，故未有深論。「靜坐」朱子以為可透過調身調氣而達調心之效，此為收斂此心使專一之法。「主敬」是涵養「心念未起」最主要功夫，因「觀喜怒哀樂未發前氣象」朱子接不上，「靜坐」易墮空寂之佛教系統，唯「主敬」較無病，「主敬」乃涵養「心念未起」時之「心」，目的在使之不外放、專一、明晰，亦即全面提昇「心」品質之謂。

第二類「涵養本原」指「小學童年」涵養，此屬生命性格之薰習塑造，希望利用童年可塑性高時，培養出正向健康善良之人格，以期成年後能據此人格活出健康善良之生命。至於薰習方式主要是透過「灑掃應對進退」之儀節而習得為人處事之道。因是童年，且只是習慣養成，故道德意義不顯，並非自覺、自律之道德養成，更未與「道體」關聯上。

第三類「以心為體」涵養，重在涵養「心體」，此處心體指凡人行為之主宰，心善則行為善，心惡則行為惡，若能將「心體」涵養為善，便可成就善人君子，故此種涵養甚為必要。涵養之法是將善之義理、規範、禮教、美善文化等，透過理解而深入己心，再經長時間反覆涵養，使之與己生命融為一體，一旦涵養成功，所發便能中節，此便是心體之涵養。

經此對朱子三種涵養本原功夫所做之析論，可得如下反省：首先朱子對「形上本體」之本原，並無涵養功夫論及，即使由李侗所傳下「觀喜怒哀樂未發前氣象」之法，朱子亦未能相應理解與實踐契入，以致對形上大本活水未能接上，此為朱子涵養功夫最可惜處。因漏失此大本活水，致衍生一連串之功夫論限制，包括所論涵養功夫都屬空頭功夫、助緣功夫、甚至是不自覺功夫，經由此等功夫施用僅能造就君子賢士，而無法進入聖者超越二元之本體畛域，此為朱子涵養本原功夫之限制，甚至是朱子一切功夫及全部義理之限制所在。

徵引文獻

一、原典文獻

- * 東周·莊周著，清·郭慶藩集釋：《莊子集釋》，收入中研院史語所：《漢籍電子文獻資料庫》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1984。
- * 漢·鄭玄注，唐·孔穎達注疏：《禮記注疏》，收入中研院史語所：《漢籍電子文獻資料庫》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1984。
- 宋·朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994。
- * 宋·朱熹：《朱子文集》，收入中研院史語所：《漢籍電子文獻資料庫》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1984。
- * 宋·陸九淵：《象山集》，收入《文淵閣四庫全書》，香港：迪志文化出版有限公司，2002。
- * 宋·黎靖德編：《朱子語類》，收入中研院史語所：《漢籍電子文獻資料庫》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1984。
- 清·張伯行輯：《正誼堂全書》，收入中研院史語所：《漢籍電子文獻資料庫》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1984。
- * 清·黃宗羲：《宋元學案》，臺北：河洛出版社，1975。

二、近人論著

- * 牟宗三：〈儒家的道德的形上學〉，《鵝湖月刊》3（1975.9），頁4-8。
- 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1979。
- * 牟宗三：《心體與性體》第3冊，臺北：正中書局，1991。
- * 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1989。
- 許宗興：〈朱子「性理」內涵論析〉，《淡江中文學報》32（2015.6），頁39-76。
- * 陳來：《朱子哲學研究》，上海：華東師範大學出版社，2000。
- * 勞思光：《新編中國哲學史》第3上冊，臺北：三民書局，1997。

（說明：書目前標示*號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Chen Lai, *Zhu Zi Zhe Xue Yan Jiu* [Study of Zhu Zi Philosophy], (Shanghai: East China Normal University Press, 1989).
- Lao Si-Guang, *Xin Bian Zhong Guo Zhe Xue Shi* [New History of Chinese Philosophy] Vol 3, (Taipei: San Min Bookstore, 1997).
- [Song] Lu Jiu-Yuan, *Xiang Shan Ji* [The Collected Works of Xiang Shan], in *Wen Yuan Ge Si Ku Quan Shu* (Collection of Books Compiled During Qing Dynasty), (Hong Kong: Digital Heritage Publishing Limited, Internet Version, 2002).
- Mou Zong-San, *Xin Ti Yu Xing Ti* [Mind Ontology and nature Ontology], (Taipei: Chen Chung Book, 1991).
- [Han] Zheng Xuan & [Tang] Kong Ying-Da, *Li Ji Zhu Shu* [An annotation of Li Ji], in *Han Ji Dian Zi Wen Xian Zi Liao Ku* (Scripta Sinica database), (Taipei: Academia Sinica Institute of History and Philology, 1984).
- [Eastern Zhou] Zhuang Zhou & [Qing] Guo Qing-Fan, *Zhuang Zi Ji Shi* [The Commentary to Records of Zhuang Zi] in *Han Ji Dian Zi Wen Xian Zi Liao Ku* (Scripta Sinica database), (Taipei: Academia Sinica Institute of History and Philology, 1984).
- [Song] Zhu Zi, *Zhu Zi Wen Ji* [A Collection on Works of Zhu Zi], in *Han Ji Dian Zi Wen Xian Zi Liao Ku* (Scripta Sinica database), (Taipei: Academia Sinica Institute of History and Philology, 1984).
- [Song] Zhu Zi, *Zhu Zi Yu Lei* [A Collection of Discussions on Zhu Zi], in *Han Ji Dian Zi Wen Xian Zi Liao Ku* (Scripta Sinica database), (Taipei: Academia Sinica Institute of History and Philology, 1984).
- [Qing] Huang Zong-Xi, *Song Yuan Xue An* [Studies Case of Song Yuan Dynasties], (Taipei: Heluo Press, 1975).
- Mou Zong-San, *Ru Jia De Dao De De Xing Shang Xue* [Confucian moral metaphysics], in *E Hu Yue Kan* Vol.3 (September 1975). pp.4-8.
- Tang Jun-Yi, *Zhong Guo Zhe Xue Yuan Lun·Yuan Xing Pian* [On the original Chinese Philosophy], (Taipei: Student Books Bookstore, 1989).