

朱子與劉蕺山對《中庸》首章的詮釋*

林 月 惠**

摘 要

宋明理學六百多年，儒者對先秦儒家經典的詮釋，大抵以發揮《易傳》、《中庸》、《大學》、《孟子》、《論語》等六部經典的義蘊為主。自朱子（熹，1130-1200）取得理學大宗，表彰《大學》、力倡格物之學後，《大學》的詮釋，無論在形式結構與義理內容的分析上，都受到宋明儒者高度的關切。然而，深入宋明理學的重要哲學思考，即可發現《中庸》的詮釋，亦不可輕忽，且更能凸顯宋明理學家在本體論、工夫論及經典文本詮釋上，更多重要的哲學問題。

仔細考察，《中庸》之於朱子，在其學思過程中，有著關鍵性的影響。朱子著名的參悟中和，及其道統說的確立，都以《中庸》文本為根據。而且在《四書》的關聯上，朱子也認為《中庸》一書是《大學》、《論語》、《孟子》三書的會極與歸趣。尤其，朱子對《中庸》的參悟與義理分析，更建立其心性情三分、理氣二分的義理架構，影響至明末。相對地，作為宋明儒學殿軍的劉蕺山（宗周，1578-1645），以「慎獨」為論學宗旨，強調《中庸》的性天之

關鍵詞：朱熹、劉蕺山、《中庸》、慎獨、詮釋的衝突

*本文在撰寫、發表及修改過程中，承蒙劉述先、戴璉璋、杜維明、李明輝諸位先生，以及兩位匿名審查者的指正，謹此致謝。

**中央研究院中國文哲研究所籌備處助研究員。

尊，並以即體即用的圓融思維，反對朱子分解式的哲學思考，重構心性與理氣關係，獨樹一幟，為宋明儒學劃下一個時代的句點。

本文之作，即已《中庸》首章為文本根據，分別析論朱子與戴山對《中庸》首章的義理詮釋，詳加對比。並進一步思考：同一《中庸》首章文本的詮釋，在朱子與戴山之間，為何存在著偌大的差異？尤有進者，在分析他們的詮釋衝突時，更能顯現他們的理論張力與思想特色。藉此，筆者也兼論宋明儒者在詮釋先秦儒家經典時，有其獨特的經典詮釋取向，隱含哲學詮釋學的向度。

留情傳註翻棗塞，著意精微轉陸沈。¹

—陸九齡

舊學商量加遂密，新知培養轉深沉。²

—朱 熹

古人成說如琴譜，要合拍須自家彈。³

—劉戴山

-
- 1 宋淳熙二年（1175），陸象山（子靜，1139-1192）與其兄陸九齡（子壽，1132-1180），及朱熹（晦翁，1130-1200）有鵝湖之會。陸九齡詩云：「孩提知愛長知親，古聖相傳只此心。大抵有基方築室，未聞無址忽成岑。留情傳註翻棗塞，著意精微轉陸沈。珍重朋友相切磋，須知至樂在於今。」見宋·陸九淵，《陸象山全集》（臺北：世界書局，1977），卷 34，頁 276。其中「留情傳註翻棗塞，著意精微轉陸沈」二句，乃陸九齡對朱子學問風格的描述。
- 2 鵝湖之會後三年，朱子和詩云：「德業流風夙所欽，別離三載更關心。偶攜藜杖出寒谷，又枉籃輿度遠岑。舊學商量加遂密，新知培養轉深沉。只愁說到無言處，不信人間有古今。」同前註，卷 36，頁 323。而「舊學商量加遂密，新知培養轉深沉」二句，乃是朱子對其學問風格的自述。
- 3 明·劉宗周撰，戴璉璋、吳光主編，《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），第 2 冊，〈會錄〉，頁 579。以下本文引用此版本時，一概簡稱《全集》，直接附註於引文之後，標點則視情況略加修改。

一、前 言

宋明理學六百多年，儒者對先秦儒家經典的詮釋，大抵以發揮《易傳》、《中庸》、《大學》、《孟子》、《論語》等五部經典為主。⁴而當我們深入宋明理學的重要哲學思考時，即可發現儒者對《中庸》的詮釋，更能凸顯宋明理學家在本體論、工夫論及經典文本詮釋上，更多重要的哲學問題。

仔細考察，《中庸》之於朱子（熹，1130-1200），在其學思過程中，有著關鍵性的影響。朱子著名的參悟中和，⁵及其道統說的確立，⁶都以《中庸》文本為根據。而且在《四書》的關聯上，朱子也認為《中庸》一書是《大學》、《論語》、《孟子》三書的會極與歸趣。⁷再者，朱子對《中庸》的參究與理解，隨其思想的轉進而趨於精微，⁸《中庸章句》也因而屢

4 牟宗三，《心體與性體》第一冊（臺北：正中書局，1987），頁19。

5 有關朱子參悟「中和」問題的經過，可參牟宗三《心體與性體》（臺北：正中書局，1987）第三冊第二章〈朱子參究中和問題之發展〉，頁71-175；錢穆《朱子新學案》（臺北：三民書局，1989）第2冊〈朱子論未發與已發〉，頁123-182；劉述先《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：台灣學生書局，1995）第三章〈朱子參悟中和問題所經歷的曲折〉，頁71-138；陳來《朱熹哲學研究》（臺北：文津出版社，1990）第二部分第一章〈已發未發——兼論朱熹心性論之發展演變〉，頁106-152。

6 有關朱子的道統說，可參錢穆〈朱子論人心與道心〉，氏著《朱子新學案》第2冊，頁99-122；陳榮捷〈朱子與道統〉、〈朱子道統觀之哲學性〉，見氏著《新儒學論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995），頁101-121與頁123-138；劉述先《朱子哲學思想的發展與完成》第八章〈道統之建立與朱子在中國思想史上地位之衡定〉，頁413-427；張亨，〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，收入氏著《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化公司，1997），頁294-309。

7 朱子云：「蓋不先乎《大學》，無以提挈綱領而盡《論》、《孟》之精微；不參之《論》、《孟》，無以融貫會通而極乎《中庸》之歸趣；然不會其極於《中庸》，則又何以建立大本、經綸大經，而讀天下之書、論天下之事哉？」見宋·朱熹，《四書或問》（臺北：臺灣商務印書館《文淵閣四庫全書》第197冊），卷1，頁17a。

8 朱子對《中庸》的參究與理解，隨其思想的轉進而趨於精微，屢注屢改。朱子曾論及此中甘苦云：「《大學》、《中庸》屢改，中未能到得無可改處。《大學》近方似少病。道理是講論時說得透，纔涉紙墨，便覺不能及其一二。縱說得出，亦無精彩，以此見聖

屢改變，前後歷時二十一年才定稿刻成。⁹ 尤其，朱子對《中庸》的參悟與義理分析，更建立其心性情三分、理氣二分的義理架構，¹⁰ 影響至明末。相對地，作為宋明儒學殿軍的劉戡山（宗周，1578-1645），以「慎獨」為論學宗旨，強調《中庸》的性天之尊，並以即體即用的一元思維，反對朱子分解式的哲學思考，重構心性情與理氣關係，獨樹一幟，為宋明理學劃下一個時代的句點。

本文之作，即以《中庸》首章為文本根據，分別剖析朱子與戡山對《中庸》首章的義理詮釋，再進一步對比，同一《中庸》首章文本的詮釋，在朱子與戡山之間存在著「詮釋的衝突」（the conflict of interpretations）。¹¹ 藉

賢心事。今只於紙上看，如何見得到底？每一念此，未嘗不撫卷慨然也。」見宋·朱熹撰，陳俊民校訂，《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000），卷 54，〈答應仁仲一〉，頁 2558。（以下本文引用《朱子文集》時，以陳俊民校訂版本為主，一概簡稱《文集》，直接附註於引文之後，標點則視情況略加修改。）而朱子對於其自注的《中庸解》是否鏤木問世，也持拒絕的態度，自道：「某為人遲鈍，旋見得旋改，一年之內改了數遍不可知。」又自笑云：「那得個人如此著述？」見宋·黎靖德編，《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986），卷 62，頁 1486。（以下本文引用《朱子語類》時，一概簡稱《語類》，直接附註於引文之後，標點則視情況略加修改。）錢穆先生也詳加考證，指出朱子對《中庸章句》一書，「亦是不斷改定，至老未已也。」見氏著《朱子新學案》（臺北：三民書局，1989），第 4 冊，頁 218。

- 9 朱子〈答呂伯恭三十六〉書云：「《中庸章句》一本上納（此是草本，幸勿示人），更有詳說一書，字多未暇，於俟後便寄去，有未安者，一一條示為幸。」（《文集》，卷 33，頁 1313-1314）此書成於淳熙元年（1174），朱子 45 歲。又〈中庸集解原序〉寫於淳熙 10 年（1183），朱子 54 歲；〈中庸章句序〉作於淳熙 16 年（1189），朱子 60 歲。又〈答林德久六〉書云：「《中庸章句》已刻成，上欲脩一兩處，以《或問》未罷，亦未欲出，次第更一兩月可了。」（《文集》，卷 61，頁 3009）此書陳來考證定為慶元元年（1195）乙卯秋冬間，朱子 66 歲。見氏著《朱子書信編年考證》（上海：上海人民出版社，1989），頁 390。因此，從《中庸章句》草本之寫成，至《中庸章句》之刻成，前後歷時 21 年。
- 10 牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1987），第 3 冊，頁 137-147。
- 11 有關「詮釋的衝突」（the conflict of interpretations）的討論與研究，詳參 Paul Ricoeur: *The Conflict of Interpretations*, edited by Don Ihde. (Evanston: Northwestern University Press, 1974) 又參 Josef Bleicher: *Contemporary Hermeneutics* (London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1980) pp. 217-232.

此兼論宋明理學家在詮釋先秦儒家經典時，有其獨特的經典詮釋取向，隱含哲學詮釋學（philosophical hermeneutics）的思考向度。

二、朱子對《中庸》首章的詮釋

大抵而言，朱子將《中庸》首章分為三節來詮釋：

- 一是：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」；
- 二是：「道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」
- 三是：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」

經過朱子的注解與詮釋，此三節經文，其內在意義關聯緊密，其文字結構也環環相扣。為此，筆者擬在學界既有的研究成果上，¹²以《中庸章句》（以下簡稱《章句》）、¹³與《中庸或問》（以下簡稱《或問》）為主，參照《中庸輯略》¹⁴（以下簡稱《輯略》）、《朱子語類》（以下簡稱《語

12 美國學者狄百瑞撰有〈朱熹與中庸〉（蕭衛儀譯，《朱子學刊》1990年1期，頁8-19。）一文，討論朱子〈中庸章句序〉中「心」（道心與人心）的觀點與佛教的關係。陳榮開先生則撰〈朱子《中庸》首章說試釋〉一長文，詳加分析朱對《中庸》首章之結構與義理所持的看法。見黃清連編，《結網編》（臺北：東大圖書公司，1998），頁407-488。

13 本文所引《中庸章句》章首，皆在宋·朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984），頁17-18。引文不再註明。

14 朱子〈答李守約七〉書云：「熹日益盲，而《中庸》未了。數日來不免力疾整頓一過，勢須作三書。《章句》、《或問》粗定，但《集略》〔案：應為《輯略》〕覺得尚有未全備處。今併附告，煩子細為看過。〔……〕《章句》、《或問》中有可商量處，幸諒及。」（《文集》，卷55，頁2623）此書陳來定為淳熙16年己酉（1189）初或上年戊申（1188）冬，為〈中庸章句序〉（1189）稍前之作。見氏著《朱子書信編年考證》，頁292。又〈中庸章句序〉云：「……既為定著《章句》一篇，以俟後之君子。而一二同志復取石氏書，刪其繁亂，名以《輯略》，且記所嘗論辯取舍之意，別為《或問》，以附其後。」可見《或問》、《輯略》與《章句》似為同一時期著作。案：今本《章句》義理簡明；《或問》，有駁當時諸家《中庸》之說，義理詳盡；《輯略》則輯有宋

類》)、《朱子文集》(以下簡稱《文集》)、〈中庸首章說〉¹⁵ 諸文獻，揭示朱子對《中庸》首章的義理詮釋，彰顯其重點與思路。茲分述如下：

(一) 性、道、教的意涵

朱子認為《中庸》首章「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」三言，是《中庸》一書之「大綱」，¹⁶ 其重要性，不言而喻。朱子在〈中庸首章說〉中，對此三者之關聯，所提出的解釋是：

天命之謂性，渾然全體，無所不該也。率性之謂道，大化流行，各有條貫也。修道之謂教，克己復禮，日用工夫也。知全體然後條貫工夫有序。然所以知之，又在日用工夫下學上達而已矣。(《文集》，卷 67，頁 3373)

而在《或問》裏，朱子的理解是：

此先明性、道、教之所以名，以見其本皆出乎天而實不外於我也。(《或問》，卷 3，頁 4b)

這兩段引文，至少隱含性、道、教三者的論述架構。以宋明理學慣用的義理問架來說，「天命之謂性」、「率性之謂道」意謂天道之體、用，屬於本

儒周敦頤、程顥、程頤、張載、呂大臨、謝良佐、游酢、楊時、侯仲良、尹淳之說。故《章句》與《或問》、《輯略》三書，對於理解朱子對《中庸》的詮釋，非常重要。又陳榮開先生也根據一些資料指出，《輯略》與《或問》二書，不僅其修訂與《章句》亦步亦趨，作為《章句》的羽翼，其增刪改動從來就是與《章句》一并考慮的。參氏著〈朱子《中庸》首章說試釋〉，頁 420-423。本文所引《中庸或問》為宋·朱熹，《四書或問》(臺北：臺灣商務印書館《文淵閣四庫全書》第 197 冊)卷 3，一概簡稱《或問》，直接附註於引文之後。又本文所引《中庸輯略》(臺北：臺灣商務印書館《文淵閣四庫全書》第 198 冊)，亦一概簡稱《輯略》，亦直接附註於引文之後。

15 〈中庸首章說〉的寫作年月已無法詳考，按文中以性兼體用，而功夫則包含涵養於未發和省察於已發兩方面，其寫成當不會在乾道 5 年(1170)朱子提出其中和新說之前。然而，在《中庸》首章的形式結構與義理詮釋上，可說是日後《中庸章句》首章的藍本。詳參陳榮開〈朱子《中庸》首章說試釋〉，頁 423-426。

16 《語類》云：「讀書先須看大綱，又看幾多問架。如『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教』，此是大綱。」，卷 62，頁 1480。

體論，故「性」是本體，渾然而無所不該；「道」是本體的創生之用，是以「大化流行，各有條貫」。而「修道之謂教」意指人道，屬於工夫論，是「克己復禮」的「日用工夫」。再者，天道與人道，本體與工夫，二者是雙向融貫關係，即知本體而工夫有持循，而本體乃在日用工夫中印證，故天道是人道的根據，人道是天道的體現。在這個意義下，朱子指出：性、道、教「本皆出乎天而實不外於我也」。

理解了上述的義理間架後，我們可以進一步細繹朱子對性、道、教的注解與詮釋，顯示其意義關聯。

1. 天「命」之謂性

首先，朱子對「天命之謂性」的理解，見諸《章句》的注解是：

命，猶令也。性即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。

而《或問》裏則有更詳盡的闡釋：

天命之謂性，言天之所以命乎人者，是則人之所以為性也。蓋天之所以賦與萬物而不能自己者，命也。吾之得乎是命以生，而莫非全體者，性也。故以命言之，則曰元、亨、利、貞，而四時五行，庶類萬化，莫不由是而出。以性言之，則曰仁、義、禮、智，而四端五典，萬物萬事之理，無不統於其間。蓋在天在人，雖有性命之分，而其理則未嘗不一。在人在物，雖有氣稟之異，而其理則未嘗不同。此吾之性所以純粹至善，而非若荀、揚、韓子之所云也。（《或問》，卷3，頁4b-5a）

這兩段解釋，都顯示「天命之謂性」是一「本體宇宙論」（*onto-cosmology*）的命題，故除《中庸》首章文本中的「天」、「命」、「性」諸概念外，朱子又以「理」、「氣」來聯結此命題的內在意義。¹⁷ 就「本體宇宙

17 牟宗三先生對朱子「天命之謂性」的《章句》注解，就加以闡釋：「順此注而觀之，此仍是理氣之原委關係，即氣以成形，理以成性，但並無心之原委關係。然則在心處要講原委關係當該如何講呢？[……]在天地與在人之間，心之原委關係是由氣化流行而說，

論」言，朱子曾以孟子為對比，指出：「孟子說『性善』，全是說理。若《中庸》『天命之謂性』，已自是兼帶人物而言。」（《語類》，卷 62，頁 1492）故「天命之謂性」是從「原頭」說，意謂「萬物皆共同這一個原頭」（同上）。尤有進者，「性即理」是朱子詮釋「天命之謂性」的重點；「天命之謂性」之「命」是義理的關鍵字。

析言之，若由《輯略》來看，朱子對「天命之謂性」的詮釋，似受伊川的影響。伊川曾謂：「性字不可一概論。『生之謂性』止訓所稟受也。『天命之謂性』，此言性之理也。今人言性柔緩、性剛急，皆生來如此，此訓所稟受也。若性之理，則無不善。曰天者，自然之理也。」（《輯略》，卷上，頁 6a）如是，「天命之謂性」是從「理」的層次立言，故《章句》注云：「性即理也。」問題是，「天命」與「性」（理）之間的意義如何聯結？「性即理」如何說明「化生萬物」的「本體宇宙論」意涵？若依《章句》的注解，「命」以動詞（令）解，並未成為獨立的概念。而在《或問》的詮釋裏，「天命」即是「命」，從「理」說「命」，是一獨立的概念，特別意指「天道流行」的創生妙用：元、亨、利、貞，四時、五行與萬物即由此妙用而生。誠如朱子的區分：「命，謂天之付與，所謂天令之謂命也。然命有兩般：有以氣言者，厚薄清濁之稟不同，如所謂『道之將行、將廢，命也』、『得之不得曰有命』是也；有以理言者，天道流行，付而在人，則為仁義禮智之性，如所謂『五十而知天命』、『天命之謂性』是也。二者皆天所付與，故皆曰命。」（《語類》，卷 61，頁 1463）顯然的，「天命之謂性」乃從「理命」立言。此「理命」是人與萬物共同的原頭，下降於人，則為人之性；下貫於物，則為物之性，故云「天命之謂性」。不過，《或問》詮釋「性」，強調「人之所以為性」；《章句》則較周全，兼帶人、物而言，故注解云：「於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。」換言之，從存有論上說，人與萬物皆由天所付與，因而人與物的本性相同，本性即是理（性即理）。職是之故，《或問》雖言「性命之分」、「人物之異」，但均強調：「其理未嘗不一」、「其理未嘗不

即，依據天地處之氣化流行與人處之語默動靜而從天地之心過渡到人之心。」見氏著《心體與性體》第三冊，頁 239。

同」。由此可見，「性即理」成為朱子詮釋「天命之謂性」的主導性思想。

然而，《中庸》「天命之謂性」是一「本體宇宙論」命題，所以朱子還必須進一步思考：「天」作為自然之「理」，如何「命」令萬物（賦予萬物），成為萬物（人與物）之「性」？這天道流行，化生萬物的過程中，顯然需要一實現原理與創生動力，使人與萬物能夠具體化。於是朱子不得不援引「氣」的概念進入「天命之謂性」的文本解釋中。朱子引申伊川之意說：「據伊川之意，人與萬物之本性同，及至稟賦則異。蓋本性，理也。而稟賦之性，則氣也。性本自然，及至生賦，無氣則乘載不去，故必頓此性於氣上，而後可以生。」（《語類》，卷 61，頁 1492-1493）又說：「才有天命，便有氣質，不能相離。若闕一，便生物不得。既有天命，須是有此氣，方能承當得此理。若無此氣，則此理如何頓放？」（同上，卷 4，頁 64）「蓋天非氣，無以命於人；人非氣，無以受天所命。」（同上，頁 76）凡此論述，皆隱含朱子詮釋「天命之謂性」背後的一套「理生氣」、「氣生物」的宇宙論思路。

依照朱子的思路，「論萬物之一原，則理同而氣異」（《文集》，卷 46，〈答黃商伯四〉，頁 2075），「理」具有存有論上的優先性，是首出的概念，因而朱子可以說「有是理後生是氣」（《語類》，卷 1，頁 2），也可以強調「理先氣後」。¹⁸ 雖然朱子認為「天命之謂性」是以「理」言之，¹⁹ 然而，朱子也承認：「纔說命，則氣亦在其間矣。非氣，則何以為人物？理何所受？」（同上，卷 4，頁 63）因為，作為萬物之原的「性即理」之「理」，本身無情意、無計度、無造作、無作用，只是個淨潔空闊的世界。²⁰ 故「理」要具體實現、化「生」萬物，必須憑藉「氣」。為此，朱子一再強調，有「氣」之交感，「理」才能頓放；順此思路，朱子所言人物之

18 朱子云：「理與氣本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理。」（《語類》，卷 1，頁 3）又說：「理與氣本無先後之可言。但推上去時，卻如理在先，氣在後相似。」（同上）

19 朱子云：「『天命謂性』之『命』，是純乎理言之。然天之所命，畢竟皆不離乎氣。但《中庸》此句，乃是以理言之。」（《語類》，卷 4，頁 77）

20 朱子云：「蓋氣則能凝結造作，理卻無情意、無計度、無造作。〔……〕若理，則只是個淨潔空闊底世界，無形跡，他卻不會造作。」（《語類》，卷 1，頁 3）

「生」：「理與氣合而已」，²¹ 不能離「氣」而言「生」。換言之，朱子所理解的「氣」，雖不是首出的、形上的「存在之理」，但就宇宙論的生成來說，「氣」是一必要的「實現原理」、²² 創生動力。牟宗三先生首先看出此思路：

此靜態的所以然之形上之理只擺在那裏，只擺在氣後面而規律之以為其超越的所以然，而實際在生者、化者、變者、動者俱是氣。而超越的所以然之形上之理卻並無創生妙運之神用。此是朱子之思路也。²³

劉述先先生也指出朱子思想中「生」字的歧義，並進一步區分：

「理生氣」在他〔朱子〕的思想框架之內只能理解為，在超越的（生）理的規定之下，必定有氣，才有具體實現之可能。故「理生氣」只是虛生，「氣生物」才是實生，兩個「生」字斷不可混為一談。²⁴

由牟、劉兩位先生的見解，不難看出「氣」在朱子形上思想中的特殊地位。

明白朱子的宇宙論思考是緊扣「理氣不離」與「氣生物」來進行的，那麼，《章句》所云「天以陰陽、五行化生萬物」，即是「氣以成形，而理亦賦焉」之意，蓋陰陽、五行皆氣也。故理以氣而化生萬物，理與氣合，理氣不離，而有人物之「生」。²⁵ 據此，《章句》又云：「於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。」此句之「健順」以「陰陽」言，「五常」以「五行」說，²⁶ 皆是氣化作用的具體實現，所謂：「及

21 朱子云：「人之所以生，理與氣合而已。天理固浩浩不窮，然非是氣，則雖有是理而無所濳泊。故必二氣交感，凝結生聚，然後是理有所附著。」（《語類》，卷 4，頁 65）

22 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，〈附錄：七、朱熹的思想究竟是一元論或是二元論〉，頁 640。

23 牟宗三，《心體與性體》第一冊，頁 370。

24 同註 22，頁 644。

25 朱子云：「性本自然，及至生賦，無氣則乘載不去，故必頓此性於氣上，而後可以言生。」（《語類》，卷 62，頁 1493）

26 朱子云：「五行，乃五常也。『健順』乃『陰陽』二字。某舊解未嘗有此，後來思量，既有陰陽，須添此二字始得。」（《語類》，卷 62，頁 1490）

至已生，則物自稟物之氣，人自稟人之氣。」（《語類》，卷 62，頁 1493）氣稟之異，「性即理」之「理」在人與物的表現上也不同，人有「人之性」，物有「物之性」，人與物有別，人之性不同於物之性。

相對於《或問》的闡釋，《章句》注解簡要而意涵更為豐富。筆者認為，由《章句》對「天命之謂性」的詮釋，「性」有兩重意涵。一是從存有論說，萬物同一個原頭，人與物皆以天所付與之「理」為本性，性即理。人物之性有所謂同者，「同者，其理也」。二是從宇宙論的生成來說，因「命」之「流行」義，必須以「氣」為實現原理與創生動力，故朱子也說：「『天命之謂性』，這性亦離氣稟不得。」（同上，頁 1492）因而，從人物既「生」之後所言之「性」，必兼氣稟而言，「理」才能具體化而有所附著。如是，理之表現，在人在物，各有不同。要言之，前者是「論萬物之一原，則理同而氣異」，後者是「觀萬物之異體，則氣猶相近，而理絕不同也」。（《文集》，卷 46，〈答黃商伯四〉，頁 2073）前者是「理一」之「理」，後者是「分殊」之「理」。²⁷ 據此，「天命之謂性」之「性即理」的意涵，可得到較周全的詮釋。

2. 「率」性之謂道

繼「天命之謂性」後，《章句》對「率性之謂道」的解釋是：

率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。

《或問》則就「天命之謂性」與「率性之謂道」的義理聯結作出解釋：

率性之謂道，言循其所得乎天以生者，則事事物物莫不自然各有當行之路，是則所謂道也。蓋天命之性，仁義禮智而已。循其仁之性，則自父子之親，以至於仁民愛物，皆道也。〔……〕蓋所謂性者，無一理之不具，故所謂道者，不待外求，而無所不備。所謂性者，無一物之不得，故所謂

27 朱子曰：「伊川說得好，曰：『理一分殊。』合天地萬物而言，只是一個理；及在人，則又各自有一個理。」（《語類》，卷 1，頁 2）更形象化的比喻是「月印萬川」，朱子曰：「本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各全句一太極爾。如月在天，只一而已；及散在江湖，則隨處而見，不可謂月已分也。」（《語類》，卷 94，頁 2409）

道者，不假人為，而無所不同。雖鳥獸草木之生，僅得形氣之偏，而不能有以通乎全體，然其知覺運動，榮悴開落，亦皆循其性而各有自然之理焉。至於虎狼之父子，蜂蟻之君臣，豺獺之報本，睢鳩之有別，則其形氣之所偏，又反有以存其義理之所得。尤可以見天命之本然，初無間隔，而所謂道者，亦未嘗不在是也。是豈有待於人為，而亦豈人之所得為哉？（《或問》，卷3，頁5a-6a）

合此兩段解釋而思之，「率性之謂道」與「天命之謂性」相關，都是「通人物而言」。²⁸ 而且朱子以「循」字解釋「率」字，又以「路」解釋「道」，也是此句義理的關鍵處。其實，朱子如此的解釋，從《輯略》來看，亦是承伊川思路而來的，伊川說：「天命之謂性，率性之謂道者，天降是於下，萬物流行，各正性命者，是所謂性也。循其性而不失，是所謂道也。此亦通人物而言，循性者，馬則為馬之性，又不做牛底性；牛則為牛底性，又不為馬底性。此所謂率性也。人在天地之間，與萬物同流，天幾時分別出是人是物？」（《輯略》，卷上，頁6a-6b）朱子即接受伊川的解釋，發揮「率性之謂道」的意涵。

就「率性之謂道」的字面意義說，「循此理便是道」，「率性」即是「循性」，「循性是循其理之自然爾」。（《語類》，卷62，頁1491）既然人與物所秉的天命之性相同，性即理，故就人、物而言，性本具，「無一理之不具」、「無一物之不得」，因而，從「循理」而言的「道」，自然「不待外求而無所不備」、「不假人為而無所不周」。不過，從伊川所舉「循性」之例，朱子所言「鳥獸草木之生」來看，以「循」解「率」，以「路」解「道」，基本上也反映朱子分解性的思路。

朱子特別強調：「率，循也。此『循』字是就『道』上說，不是就『行道』說。」（同上，頁1492）因為，朱子批評：此「循」字，「諸家多作行道說，以率性便作修為，非也。」（同上，頁1491）在朱子看來，

28 《語類》記載：問：「伊川云：『天命之謂性，率性之謂道』，此亦通人物而言；『修道之謂教』，此專言人事。」曰：「是如此。人與物之性皆同，故循人之性則為人道，循馬牛之性則為馬牛之道。若不循其性，令馬耕牛馳，則失其性，而非馬牛之道矣，故曰：『通人物而言』。」（卷62，頁1494）

倘若「率性」是「以人率之」，就是修養工夫事，如呂與叔所說的「循性而行，則謂之道」，那麼，「率」就是「用力字」，怎可說「不假人為」、「不待外求」呢？朱子反問：「呂說以人行道，若然，則未行之前，便不是道乎？」（同上）²⁹ 因此，朱子強調「循」字就「道」本身而言，乃是要強調「率性之謂道」屬天理之本然，為天道論的範疇，與下句「修道之謂教」的義理層次不同。但更重要的是，朱子要凸顯「物物各有個理，即此便是道」（同上）的詮釋重點。朱子認為：

率性者，只是說循吾本然之性，便自有許多道理。性是個渾淪底物，道是個性中分派條理。循性之所有，其許多分派條理即道也。「性」字通人物而言，但人物氣稟有異，不可道物無此理。程子曰：「循性者，牛則為牛之性，又不做馬底性；馬則為馬底性，又不做牛底性。」物物各有這理，只為氣稟遮蔽，故所通有偏正不同。隨他性之所通，道亦無所不在也。（《語類》，卷 62，頁 1491）

依朱子的解釋，人與物所共有的「本然之性」，是個「渾淪底物」，只是超越的所以然之「理」，偏於形式意義。但就實質內容意義說，人與物各循其所以然之理，遂有人之性物之性之區別。且因人物氣稟之異，「性之所通」（理之表現），其偏正亦不同，遂有分殊之理。就此而言，朱子論云：「道是性中分派條理，隨分派條理去，皆是道。」（《語類》，卷 62，頁 1492）因此，相對於「天命之謂性」之「性即理」言，「率性之謂道」強調的是分殊之理，本體宇宙論的意涵削弱了。所以朱子以「路」解「道」，並謂：「率性而行，各得其分者，道。」又說：「『天命之謂性，率性之謂道。』性與道相對，則性是體，道是用。」（同上）以此而言，筆者認為此「體」與「用」僅就「理」之「整全」與「分殊」關係而言，「用」不是實指「理」之發用、作用。故曰：「道，便是在裏面做出底道。」（同上）如是，作為實現原理之「氣」，在「率性之謂道」的解釋中，並未彰顯出來。

29 朱子又云：「『率性之謂道』，性是一個渾淪底物，道是支脈。恁地物，便有恁地地。率人之性，則為人之道；率牛之性，則為牛之道。非謂以人循之。若謂以人循之而後謂之道，則人未循之前，謂之無道，可乎？」（《語類》，卷 62，頁 1492）

類比地說，在朱子的形上思考中，「天命之謂性」意指「統體一太極」，「率性之謂道」是「物物一太極」。因此，「性」與「道」同出一原（理），而且是「理一」與「分殊」的關係。

3. 「修」道之謂教

至於「修道之謂教」，《章句》的注解是：

修，品節之也。性道雖同，而氣稟或異，故不能無過不及之差。聖人因人物之所當行者而品節之，以為法於天下，則謂之教，若禮、樂、刑、政之屬是也。

《或問》也有更詳細的解釋：

「修道之謂教」，言聖人因是道而品節之，以立法垂訓於天下，是則所謂教也。蓋天命之性，率性之道，皆理之自然，而人物之所同得者也。人雖得其形氣之正，然其清濁厚薄之稟，亦有不能不異者，是以賢知者或失之過，愚不肖者或不能及，而得於此者，亦或不能無失於彼。是以私意人欲或生其間，而於所謂性者，不免有所昏蔽錯雜而無以全其所受之正。性有不全，則於所謂道者，因亦有所乖戾舛道而無以適乎所行之宜。惟聖人之心，清明純粹，天理渾然，無所虧闕，故能因其道之所在而為之品節防範，以立教於天下，使夫過、不及者，有以取中焉。〔……〕夫如是，是以人無知愚，事無大小，皆得有所持循。據守以去其人欲之私，而復乎天理之正，推而致於天下之物，則亦順其所欲，違其所惡，因其材質之宜，以致其用，制其取用之節以遂其生，皆有政事之施焉。此則聖人所以財成天地之道，而致其彌縫輔贊之功。然亦未始外乎人之所受乎天者而強為之也。（《或問》，卷3，頁6a-7a）

相對於「天命之謂性」、「率性之謂道」皆從「理之自然」說，專言「天道」；朱子亦承伊川之意，強調：「『修道之謂教』，此專言人事。」（《語類》，卷62，頁1494）換言之，「修道之謂教」是從「人道」立論、「工夫」立說。而筆者以為朱子詮釋此句的關鍵字眼在於「修」。與此相關的義理思考是：性、道皆是理，本自完足，何須言「修」？又「修道之謂教」為何從「聖人立教」而言？

首先，「修道之謂教」並不意謂「道」（理）本身不完全，而需人為之力加以修正或修飾。誠如伊川的解釋，「修道」之「修」，乃針對「失其本性」之「失」而言。伊川說：「以失其本性，故修而求復之，則入於學。若元不失，則何修之有？」（《輯略》，卷上，頁 6b）「修道」即意味著「復性」。故伊川批評漢儒揚雄（53B.C.-18）言「學者，所以修性」為「不識性」，³⁰ 朱子也認為：「性不容修，修是揠苗。」（《語類》，卷 62，頁 1495）而在《章句》、《或問》中，朱子對於人何以失其本性，也都提出解釋。朱子指出，人與人之間有清濁厚薄的氣稟之異，故有賢愚知不肖之別，私意人欲可能萌生，遂使自然之本性有所昏蔽，致使「性」之表現有「不全」。隨之而來，「率性」之「道」，也因無法循理之本然，而使「道」之表現偏離乖舛。為此，吾人有「工夫」的要求，藉由「修道之謂教」以「復性」。

雖然，「修道」之「教」的目的在於「復性」，但朱子卻以「品節之」解釋「修」，將工夫論導向「順取」之路。³¹ 事實上，朱子「謂修者，只是品節之也」，乃是參酌游定夫（酢，1053-1135）與楊龜山（時，1053-1135）的解釋而來。³² 而「品節」一詞，出自《禮記》〈檀弓下〉：「人喜則斯陶，陶斯咏，咏斯猶，猶斯舞；舞斯愠，愠斯戚，戚斯歎，歎斯辟，辟斯踊矣。品節斯，斯之謂禮。」孔穎達疏云：「品，階格也；節，斷制也。」³³ 孫希旦（1736-?）解釋得更好：「蓋哀樂之情，其由微而至著者

30 《語類》載云：「揚雄言：『學者，所以修性。』故伊川謂揚雄為不識性。」（卷 62，頁 1495）《輯略》載楊龜山之說云：「性無不善，則不可加損也，無俟乎修焉，率之而已。揚雄謂『學以修性』，非知性也。故孔子曰『盡性』，子思曰『率性』，曰『尊德性』，孟子曰『知性』、『養性』，未嘗言修也。然則道其可修乎？曰：道者，百姓日用而不知也，先王為之防範，使過不及者取中焉，所以教也。謂之修者，蓋亦品節之而已。」（卷上，頁 7b-8a）

31 「順取」與「逆覺體證」相對，前者強調「心」對「物」的認知之攝取；後者著重「心」對其自身當下的覺醒與體證。此乃牟宗三先生分判宋明儒學的兩大功夫型態。參氏著《心體與性體》第一冊，頁 49。

32 同註 28。又朱子曰：「游、楊說好，謂修者只是品節之也。」（《語類》，卷 62，頁 1495）

33 《十三經注疏》·《禮記注疏》（臺北：藝文印書館），卷 9，頁 27a。

若此。然情不可以徑行，故先王因人情而立制，為之品而使之有等級，為之節而使之有裁限，故情得其所止而不過，是乃所謂禮也。」³⁴ 依《禮記》文本與注疏，「品節」有「按品級而加以節制」之意。《禮記》之「品節」就「情」言，朱子言「品節」就「道」（理）說，足見朱子所詮釋的「率性之謂道」與「修道之謂教」之「道」，皆指分殊之理，人與物各當行之路。故「修道之謂教」就是安排人與物合理的價值秩序。如此一來，「修道」的意義轉為「立法垂訓於天下」，「教」也著重「教化」義，猶指聖王之「盡倫」、「盡制」。³⁵ 因此，朱子認為「修道之謂教」，亦通人物而言。³⁶ 就「人倫」而言，聖人「有以辨其親疏之殺，而使之各近其情，則仁之為教立矣。有以別其貴賤之等，而使之各盡其分，則義之為教行矣」，（《或問》，卷3，頁6b）故「禮、樂、刑、政」都是「教」的具體內容。同時朱子也指出：「然『修道之謂教』，就物上亦有個品節。先王所以咸若草木鳥獸，使庶類繁殖，如《周禮》掌獸、掌山澤各有官，如周公驅虎豹犀象龍蛇，如『草木零落然後入山林，昆蟲未蟄不以火田』之類，各有個品節，使萬物各得其所，亦所謂教也。」（《語類》，卷62，頁1495）此即是「聖人所以財成天地之道，而致其彌縫輔贊之功」。經此分析，朱子所詮釋的「修道之謂教」之「教」，與《中庸》二十一章「自明誠，謂之教」之「教」，其意涵「各自不同」，其首出的意義也不作「自修」解。³⁷

不過，我們仍要進一步追問：聖人何以能修道立教？其修道立教的根據為何？朱子的解釋是：「聖人之心，清明純粹，天理渾然，無所虧闕。」固

34 清·孫希旦，《禮記集解》（北京：中華書局，1989），271-272。

35 《荀子》〈解蔽篇〉云：「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。兩盡者，足以為天下極矣。」見李滌生，《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1981），頁498。

36 《語類》載：問：「『率性之謂道』，通人物而言，則『修道之謂教』，亦通人物。如『服牛乘馬』、『不殺胎、不夭殀』、『斧斤以時入山林』，此是聖人教化不特在人倫上，品節防範而及於物否？」曰：「也是如此，所以謂之『盡物之性』，但於人較詳，於物較略；人上較多，物上較少。」（卷62，頁1495）

37 朱子曰：「『修道之謂教』一句，如今人要合後面『自明誠謂之教』卻說作自修。蓋『天命謂性』之『性』與『自誠明』之『性』，『修道謂教』之『教』與『自明誠』之『教』，各自不同。誠明之性，『堯舜性之』之『性』；明誠之教，由教而入者也。」（《語類》，卷62，頁1495）

然，從人所受命於天的本性而言，聖人與眾人相同。但就「性」、「道」之「天理」，能否於人事上全然具體實現，這就涉及工夫的關鍵點：心。依朱子的思考：「性者，理之全體，而人之所以生者也」；「心則人之所以主於身，而具是理者也。」（《文集》，卷 67，〈盡心說〉，頁 3384）後者意謂「心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也」，³⁸「蓋心之所以具是理者，以有性故也。」（《語類》，卷 5，頁 89）聖人之所以能修道立教，就在於聖人之心，不受私意人欲之蔽，清明純粹，故能將所具之渾然天理，無所虧闕地表現出來。據此，聖人能修道立教，而其修道立教的根據在「心」。所以朱子強調：「今先說一個心，便教人識得個情性底總腦，教人知得個道理存著處。」（同上，頁 91）又說：「人心皆自有許多道理，不待逐旋安排入來。聖人立許多節目，只要人剔刮得自家心裏許多道理出來而已。」（同上，卷 23，頁 558）因此，就「心」之能「具眾理而應萬事」，「去其人欲之私而復乎天理之正」言，聖人之修道立教，「亦未始外乎人之所受乎天者而強為之也」。

至於眾人如何像聖人一般在「心」上做工夫？朱子也有具體的說明：

有以得乎修道之說，則知聖人之所以教我者，莫非因其所固有而去其所本無，背其所至難而從其所甚易。〔……〕由是以往，因其所固有之不可昧者而益致其學問思辨之功，因其所甚易之不能已者而益致其持守推行之力；則夫天命之性、率性之道，豈不昭然日用之間？而修道之教，又將由我而後立矣。（《或問》，卷 3，頁 7b-8a）

朱子認為，由聖人「有以得乎修道之說」來看，其關鍵處乃在「心」上做工夫。工夫的具體落實，一方面，「因其所固有之不可昧」的能知覺之「心」，而「致其學問思辨之功」，此即是「進學在致知」。另一方面，「因其所甚易之不能已」的敷施發用之「心」，而「致其持守推行之力」，此即是「涵養須用敬」。此二者乃是朱子工夫論的綱領。因而，「修道之謂教」之「教」，遂由聖人立教而深化為由我「心」修養而後立。而《中庸》首章第二節所論及的戒慎恐懼（戒懼）、慎獨（謹獨）、第三節所謂「致中

38 《四書章句集註》，《孟子集注》〈盡心章句上〉第一章，頁 349。

和」諸工夫，亦皆環繞「心」上工夫而深入闡釋。因此，劉述先先生指出「朱子哲學思想的樞紐點在心」，³⁹的確是卓見；而錢穆先生說「故縱謂朱子之學徹頭徹尾乃是一項圓密宏大之心學，亦無不可」，⁴⁰此從工夫論來說，也可以成立。

(二) 「戒慎恐懼」與「慎獨」

確定首章第一節「性、道、教」的大綱後，第二節與第三節大都屬工夫論的論述範疇。朱子對於第二節的詮釋，其重點在於區分「戒慎恐懼」與「慎獨」為兩段工夫。因而，在此節中，朱子再將經文細分為兩段：「道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」為前段；「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也」為後段。朱子甚至從文句脈絡上來批評前輩學者將此節「都作一段滾說去」，其言云：「此分明是兩節事。前段有『是故』字，後段有『故』字。聖賢不是要作文，只是逐節次說出許多道理。若作一段說，亦成是何文字？所以前輩諸公解此段繁雜無倫，都不分明。」（《語類》，卷 62，頁 1500）除了文字結構上的理由外，朱子更由義理上來論證此節的前後兩段不同工夫。對於前段，《章句》的注解是：

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。是以君子之心常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使離於須臾之頃也。

對於後段，《章句》也詳加解釋：

隱，暗處也。微，細事也。獨者，人所不知而已所獨知之地也。言幽暗之中，細微之事，跡雖未形而幾則已動，人雖不知而已獨知之，則是天下之事無有著見明顯而過於此者。是以君子既常戒懼，而於此尤加謹焉，所以遏人欲於將萌，而不使其滋長於隱微之中，以至離道之遠也。

39 《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 230。

40 錢穆，《朱子新學案》第二冊（臺北：三民書局，1989），頁 1。

《或問》更將此前後兩段工夫的義理聯結，剖析得很清楚：

此因論率性之道，以明由教而入者，其始當如此，蓋兩事也。其先言道不可離，而君子必戒謹恐懼乎其所不睹不聞者，所以言道之無所不在、無時不然。學者當無須臾忽之不謹而周防之，以全其本然之體也。又言「莫見乎隱，莫顯乎微」，而「君子必慎其獨」者，所以言隱微之間，人所不見而已獨知之，則其事之纖悉無不顯著，又有甚於他人之知者。學者尤當隨其念之方萌而致察焉，以謹其善惡之幾也。（《或問》，卷 3，10b-11a）

從《章句》的注解來看，朱子認為「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」是「存天理之本然」的工夫，「慎獨」是「遏人欲於將萌」的工夫。就《或問》的詮釋來說，前者是「防之於未然，以全其體」，後者是「察之於將然，以審其幾」。⁴¹ 二者顯然是兩節工夫，分明為兩事。但是，朱子為何強調「戒慎恐懼」與「慎獨」為兩事？其根據的理由是什麼？又此兩節功夫與第三節所言「致中和」功夫有何聯結？都值得我們細究。

在朱子看來，此節文字結構已隱含其義理的邏輯性。朱子說：「言『道不可須臾離』，故言『戒慎恐懼其所不睹不聞』；言『莫見乎隱，莫顯乎微』，故言『慎獨』。」（《語類》，卷 62，頁 1506）又說：「『道不可須臾離』，言道之至廣至大者；『莫見乎隱，莫顯乎微』，言道之至精至極者。」（同上，頁 1505）據此，「道不可須臾離，可離非道」與「莫見乎隱，莫顯乎微」都是形容道之體段，而「戒慎恐懼其所不睹不聞」與「慎獨」才是指工夫。朱子認為，承「率性之謂道」而言之「道」，「是乃天下人物所共由」⁴² 之「理」，亦即「日用事物當行之理」；也可以說：「蓋『天命之謂性』，這道理卻無形、無安頓處。只那日用事物上，道理便在上

41 《語類》說得更清楚：「『戒慎』一節，當分為兩事。『戒慎不睹，恐懼不聞』，如言『聽於無聲，視於無形』，是防之於未然，以全其體；『慎獨』，是察之於將然，以審其幾。」（卷 62，頁 1502）

42 《或問》云：「蓋所謂道者，率性而已。性無不有，故道無不在。大而父子、君臣，小而動靜、食息，不假人力之為，而莫不各有當然不易之理。所謂道也，是乃天下人物之所共由。充塞天地，貫徹古今，而取諸至近，則常不外乎吾之一心。」（卷 3，頁 11a）

面，這兩個元不相離，凡有一物，便有一理。」（同上，頁 1497）舉凡日月星辰、山川草木、人物禽獸等形而下之器之中，「便各自有個道理，此便是形而上之道」。（同上，頁 1496）以此而言，率性之「道」，因「性無不有」，故「道無不在」，（《或問》，卷 3，頁 11a）所謂「無所不在，無時不然」。所以，從「道不可須臾離」，可見道之「至廣至大」。再者，即使在幽暗之中、細微之事上，「跡雖未形而幾則已動，人雖不知而已獨知之」，則天下之事因道之無時不然，而「莫見莫顯」，以此可見「道」（理），「皆性之德而具於心」，「充塞天地，貫徹古今，而取諸至近，則常不外乎吾之一心」。（同上）故基於「心具眾理」之義理關鍵點，「戒懼」與「慎獨」皆是就「心」上言工夫。

析言之，「君子戒慎乎其所不睹，恐懼其所不聞」，朱子認為：「『其』之一字，便見得是說己不睹不聞處。」（《語類》，卷 62，頁 1502）而「所不聞，所不見，不是合眼掩耳，只是喜怒哀樂未發時。凡萬事皆未萌芽，自家便先恁地戒慎恐懼，常要提起此心，常在這裏，便是防於未然，不見是圖底意思」。（同上，頁 1499）依此解釋，由於道不可須臾離，因而「己所不睹不聞處」，正意味著心之喜怒哀樂未發之時。此時天理渾然，萬理備具，宜作涵養工夫。所以「戒慎恐懼」是指「君子之心常存敬畏」，「養其未發」，「防閑其未發」。⁴³換言之，「戒慎恐懼」正是未發時工夫，具體地說，即是伊川所謂：「但敬而無失，即所以中也。」⁴⁴為此，朱子還強調：「戒慎恐懼」工夫，只是此心「聳然提起在這裡，這個未發底便常在，何曾發？」（同上）故不能大段用力把持。朱子提醒說：「公莫看得戒慎恐懼太重了，此只是略省一省，不是恁驚惶震懼，略是個敬模樣如此。然道著『敬』字，已是重了。只略略收拾來，便在這裏。伊川所謂『道個『敬』字，也不大段用得力』。孟子曰：『操則存』，操亦不是著力

43 朱子云：「戒慎恐懼是未發，然只做未發也不得，便是所以養其未發。」又說：「戒慎恐懼，正是防閑其未發。」（《語類》，卷 62，頁 1499）

44 《河南程氏遺書》卷 2 上載二先生語云：「敬而無失，便是『喜怒哀樂未發之謂中』也。敬不可謂之中，但敬而無失，即所以中也。」見宋·程顥、程頤，《二程集》（臺北：漢京文化公司，1983），頁 44。

把持，只是操一操，便在這裡。如人之氣，才呼便出，吸便入。」（同上，頁 1503）在朱子的描述下，「戒慎恐懼」作為心未發前工夫，由於天理本性渾然全具，故工夫亦極其自然，是個「敬」的模樣，其形式意義遠大於內容意義。而「戒懼」工夫的更細微表達，即是第三節的「致中」工夫。

相對於「戒慎恐懼」是心未發時工夫，「慎獨」則是心已發時工夫。而且，朱子認為就心上工夫的緊切細密處而言，「慎獨」工夫有其必要，且更為重要，是以《章句》言：「君子既常戒懼，而於此尤加謹焉。」再者，「戒慎恐懼」工夫也不能取代「慎獨」工夫。朱子說道：「雖是存得天理，臨發時也須點檢，這便是他密處。若只說存天理了，更不慎獨，卻是只用致中，不用致和了。」（同上，頁 1503）甚至，「慎獨」較「戒懼」更為細密，「是從見聞處至不睹不聞處皆戒慎了，又就其中於獨處更加慎也。是無所不慎，而慎上加慎也。」（同上，頁 1502）所以，朱子解釋「慎獨」之「獨」為「人所不知而已所獨知之地」，「獨」不只是自我「獨處」之時，而是確指吾心已發時之意念，所謂「這獨也又不是恁地獨時，如與眾人對坐，自心中發一念，或正或不正，此亦是獨處。」（同上，頁 1504）尤其，對比於未發時「戒懼」工夫之「己所不睹不聞」之狀態，已發時之「慎獨」工夫，更著力於「人所不睹不聞」的意念細微處。故「慎獨」工夫的重點在於「不可不慎意」，即「察其私意起處防之」，⁴⁵ 所以遏人欲於將萌。因為，在朱子的理解中，未發時「戒懼」工夫雖存天理之本然，但並不保證已發時工夫之中節合度。而且，就一般人的道德實踐經驗而言，「道固無時不然，而細微之事，乃他人之所不聞而已所獨聞，是皆常情所忽，以為可以欺天罔人而不必謹者」。（《或問》，卷 3，頁 12a）為此，在「獨」（心已發之意念）上著力做工夫，更有積極作用。誠如朱子〈中庸首章說〉所云：「蓋獨者，致用之源，而人所易忽，於此而必謹焉，則亦無所不謹矣。」（《文集》，卷 67，頁 3374）在此詮釋下，朱子所意謂的「慎獨」工夫，即是已發時工夫，亦即是檢察、察識工夫。此「慎獨」工夫發揮至極至，即是第三節所言的「致和」工夫。

45 朱子云：「說『莫見乎隱，莫顯乎微』，是說不可不慎意。『故君子』以下，卻是教人慎獨，察其私意起處防之。」（《語類》，卷 62，頁 1505）

雖然，從工夫實踐的整體性而言，未發時之「戒懼」工夫旨在「全其本然之體」，已發時之「慎獨」工夫重點在「審其善惡之幾」，二者異中有同，離中有合，缺一不可。⁴⁶但朱子詮釋此節的重點仍在辨析二者之異，故云：「如此分兩節工夫，則致中、致和工夫方各有著落，而『天地位，萬物育』亦各有歸著。」（《語類》，卷 62，頁 1502）倘若「戒懼」與「慎獨」工夫無法分析其不同，則下節論及未發、已發、中和、致中和諸問題，就難以條貫而通解之。就此而言，「戒懼」與「謹獨」之分為兩事，可以說是朱子《中庸》說的一項突破前賢的創獲。⁴⁷

（三）中和與致中和

對於首章第三節，朱子也分成兩段來詮釋，前段是：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。」後段是：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」前者的解釋，見諸《章句》是：

喜、怒、哀、樂，情也。其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也，無所乖戾，故謂之和。大本者，天命之性、天下之理皆由此出，道之體也。達道者，循性之謂，天下古今所共由，道之用也。此言性情之德，以明道不可離之意。

而《章句》對後者的註解是：

致，推而極之也。位者，安其所也。育者，遂其生也。自戒懼而約之，以至於至靜之中，無少偏倚，而其守不失，則極其中而天地位矣。自謹獨而精之，以至於應物之處，無少差謬，而無適不然，則極其和萬物育矣。蓋天地萬物本吾一體，吾之心正，則天地之心亦正矣；吾之氣順，則天地之氣亦順矣。故其效驗至於如此。此學問之極功、聖人之能事，初非有待於

46 陳榮開先生即強調「戒懼」與「慎獨」兩種工夫之異中有同，離中有合，見〈朱子《中庸》首章說試釋〉，頁 433-448。但筆者認為朱子詮釋此節的重點，仍以辨析二者之異為主。

47 陳榮開，〈朱子《中庸》首章說試釋〉，頁 438。

外，而修道之教亦在其中矣。是其一體一用雖有動靜之殊，然必其體立而後用有以行，則其實亦非有兩事也。故於此合而言之，以結上文之意。

從這兩段《章句》的註解來看，前者論及「中和」問題，雖屬「天道」（本體論）的範疇，但朱子卻相承第一節的「天命之謂性」、「率性之謂道」，並結合心性論，作了更細密的分析與更豐富的論述。後者所言「致中和」工夫，細究之，原是第二節「戒慎恐懼」（戒懼）與「慎獨」（謹獨）工夫的效驗，是學問之極功、聖人之能事，是「修道之謂教」的終極目標。如此的詮釋，不論從文字結構或義理聯結上看，第三節都與前二節息息相關，前後呼應。無怪乎朱子讚云：「《中庸》一書，枝枝相對，葉葉相當，不知怎生做得一個文字整齊！」（《語類》，卷 62，頁 1479）

不過，牟宗三先生認為《章句》此節的註解，是奠基在朱子「中和新說」的思維上。⁴⁸因而，我們的討論，必須插入朱子對「中和」問題的參究。

朱子對「中和」問題的理解與詮釋，不是根據抽象概念的思辨來構作，而是與其實存的生命困境與學思歷程相關。對朱子而言，「中和」問題的參究，是基於工夫論的實踐要求。如何在「心」上做內聖修養工夫？如何在浩浩大化中尋得個自家「安宅」？如何找到「立腳下工夫處」（工夫入路）？本是朱子念茲在茲的生命課題。前輩學者的研究，均指出朱子前後兩次（三十七歲「中和舊說」與四十歲「中和新說」）苦參中和問題，對其思想的發展具有決定性的影響，是一重要的里程碑。而且，自「中和新說」確立後，朱子建立其思想體系的問架，找到自己成熟思想的路數，此後不再有本質性的改變。⁴⁹故欲深入探究《章句》、《或問》有關「中和」問題的詮釋，不能不理解朱子參究「中和」問題的義理脈絡。

從學思歷程來看，朱子對「中和」問題的關注，始從延平問學，中經與湖湘學派張南軒的問學辯難，終歸宗於伊川的思路。而就義理脈絡來細察，從「中和舊說」到「中和新說」的轉折，朱子所思考的問題為：一是如何體

48 牟宗三，《心體與性體》第 3 冊，頁 175。

49 有關朱子參悟「中和」問題的主要研究成果，參註 5。

認「未發之中」？二是「未發」與「已發」如何界說？三是如何相應於「未發」與「已發」，找到動靜各有攸當的工夫？這三個問題，朱子在「中和新說」中都一一解決了。

根據朱子「中和新說」的體驗與思考，「中和」問題實際關涉的是：未發之前與已發之時，如何做工夫？而不論未發或已發工夫，真正的著力點，必得落實於「心」。因為，「人之一身，知覺運用，莫非心之所為，則心者固所以主於身，而無動靜語默之間者也」，（《文集》，卷 32，〈答張欽夫十八〉，頁 1273）故朱子強調：「此理須以心為主而論之，則性情之德、中和之妙，皆有條而不紊矣。」（同上）據此，朱子以「心」為綱領，吸納橫渠「心統性情」之言，並援引伊川心分體用、寂感的思路，相應於動靜之時，自鑄思想問架，尋得工夫入路。

「中和新說」的成熟思路為：「方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具，其所謂中，是乃心之所以為體，而寂然不動者也；及其動也，事物交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主，其所謂和，是乃心之所以為用，感而遂通者也。」（同上）意即「中」與「和」皆直接就「心」之體用言，「未發」與「已發」的界定，也從「心統性情」說，未發之中為性，已發之和為情。質言之，心之體用，寂感相通，周流貫徹，未始相離。故當吾心靜時，喜怒哀樂之情未發，心中無所偏倚，此之謂「中」。「中」即「性」之體段，以此體認心之寂然不動之體。當吾心動時，喜怒哀樂之情已發，因未發之中存焉，故七情之表現，必有節焉，無所乖戾，此之謂「和」。「和」即形容「情」之狀態，呈現心之感而遂通之用。由此可見：「中，性之德；和，情之德。」（《語類》，卷 62，頁 1508）順此性情之德、中和之妙各有所屬的分解性思路之奠定，工夫也有所持循。朱子認為，「未發之中，本體自然，不須窮索」，所以當「敬以持之」，「只涵養便是」；此即是未發時、靜時、無事時的「涵養」工夫。而當心已發之時，則應「察其端倪，而致擴充之功」，此即是已發時、動時、有事時的省察工夫。雖然此兩種工夫有體用、未發已發、動靜之別，但「二者可以交相助，不可交相待」。（同上，頁 1515）因而，通貫此兩種工夫的樞紐即是「敬」，所謂：「未發之前是敬也，故已立乎存養之實；已發之際是敬也，又常行於省察之間。」（《文集》，卷 32，〈答張欽夫十八〉，頁 1273）

如此一來，「敬養動察，敬貫動靜」的工夫論因心性論的成熟而確立，朱子也從「心」上找到動靜一如的工夫。

明瞭朱子「中和新說」的思路後，我們再回到《章句》與《或問》首章第三節的討論，則朱子如何思考中和、致中和問題，藉以展現其創造性的詮釋，巧妙地將《中庸》首章終始條理地統貫之，才是本節詮釋的重點。而較諸前述《章句》簡要的註解，《或問》所提供的闡釋，更能顯示義理論釋的所以然與諸多義理環節。《或問》對於第三節前段「中和」的解釋是：

蓋天命之性，萬理具焉，喜怒哀樂各有攸當。方其未發，渾然在中，無所偏倚，故謂之中。及其發而皆得其當，無所乖戾，故謂之和。謂之中者，所以狀性之德、道之體也。以其天地萬物之理無所不該，故曰天下之大本。謂之和者，所以著情之正、道之用也。以其古今人物之所共由，故曰天下之達道。（《或問》，卷3，頁17a-17b）

至於《或問》對後段的闡釋，更為詳盡：

蓋天命之性，純粹至善，而具於人心者，其體用之全本皆如此，不以聖愚而有加損也。然靜而不知所以存之，則天理昧而大本有所不立矣。動而不知所以節之，則人欲肆而達道有所不行矣。惟君子自其不睹不聞之前而所以戒慎恐懼者，愈嚴愈敬，以至於無一毫之偏倚而守之常不失焉，則有以致其中，而大本之立日以益固矣。尤於隱微幽獨之際，而所以謹其善惡之幾者，愈精愈密，以至於無一毫之差謬而行之每不違焉，則為有以致其和，而達道之行日以益廣矣。致者，用力推致而極其至之謂。致焉而極其至，至於靜而無一息之不中，則吾心正而天地之心亦正，故陰陽動靜各止其所，而天地於此乎位矣。動而無一事之不和，則吾氣順而天地之氣亦順，故充塞無間，驩欣交通，而萬物於此乎育矣。此萬化之本原，一心之妙用，聖神之能事，學問之極功，固有非始學所當議者。（同上，頁17b-18b）

不論是前述《章句》的註解，或是這兩段《或問》的詮釋，都顯示朱子論及「中和」問題時，除了關注《中庸》文本上未發／已發、中／和、大本／達道的區分與聯結外，更緊扣著性／道、體／用、性／情來思考「中和」的意

涵。對於「致中和」工夫，則與動靜相關，將「戒懼」與「謹獨」分屬「致中」與「致和」。而「致中」工夫的效驗是「天地位」，「致和」工夫的效驗則是「萬物育」。凡此條分縷析、層次井然的「中和」論述，是以上述「中和新說」的思路為義理問架。

就「中和」的詮釋言，朱子相應於《中庸》文本而區分：「蓋『中和』二字，皆道之體用；以人言之，則『未發已發』之謂。」（《文集》，卷 43，〈答林擇之二十〉，頁 1900）又說：「故《中庸》首章言中、和之所以異，一則為大本，一則為達道。〔……〕學者須是於未發、已發之際，識得一一分明，然後可以言體用一源處。」（《文集》，卷 35，〈答呂伯恭問龜山《中庸》別紙二〉，頁 1389）因此，朱子認為「中」、「和」原是形容道之體用，同時也意謂著：「大本」與「達道」即第一節的「天命之性」與「率性之道」。故《章句》注云：「大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之體也。達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。」不過，作為「天道」（本體）的體段——「中和」，必須由「人道」（工夫）來體現。為此，「心」之「未發」與「已發」即成為參究天道本體的樞紐。依朱子的理解，「心無間於未發已發」，（《語類》，卷 5，頁 86）「未發之前是心之體，已發之際乃心之用」，（同上，頁 90）「心之未動則為性，已動則為情，所謂『心統性情』也」；（同上，頁 93）故《章句》注云：「喜怒哀樂，情也。其未發則性也。」意即當吾心喜怒哀樂之情未發（未動）時，「此理具足於中，無少欠闕，便是性」，（同上，頁 94-95）以心具眾理，性體渾然，無所偏倚，此之謂「中」。「中」不是「性」：「『中』是虛字，『理』是實字，故『中』所以狀『性』之體段。」（同上，卷 62，頁 1512）相對地，當吾心喜怒哀樂之情已發（已動）時，因「性具於心」，故「發而中節，則是性自心中發出來也，是之謂情」。（同上，頁 1507）此「情」乃「心」循「性」（理）而發，故「發而皆得其當，無所乖戾」，此之謂「和」。就此而言，「和」彰顯「情之正、道之用」。由此可見，朱子對中／和、未發／已發的區分與詮釋，旨在凸顯「性情之德」的義蘊。

根據朱子所界定的「心統性情」，旨在闡明：心具性情之德。故「天命之謂性」、「率性之謂道」的全體大用，不待外求，「以明道不可離之

意」。據此，《中庸》首章言「中」，意指「天命之性」，乃天地萬物創生的所以然之理，無物不有，故是「大本」。而「和」也意指「率性之道」，乃人物所共由之路，故是「達道」。大本為體，達道為用，一體一用，顯示天道之全。於此，朱子巧妙地將「中和新說」的義理問架，扣合於首章「中和」文本，使心性論與形上學密切結合，此即是朱子詮釋此節的重點。

「中和」的心性論與形上學意涵既明，則「致中和」的工夫不難理解。相應於中和之分體用、性情、寂感、動靜，朱子也將「致中和」區分為「致中」與「致和」兩項工夫。而朱子對「致中和」之「致」的詮釋，值得注意。《章句》注云：「致，推而極之也。」《或問》則釋云：「致者，用力推致而極其至。」朱子還用具體的射箭比喻來解釋「致」：「致其中，如射相似，有中貼者，有中垛者，有中紅心之邊暈者，皆是未致。須是到那中心，方始為致。致和亦然，更無毫釐絲忽不盡，如何便不用力得！」（《語類》，卷 62，頁 1518）因而，「致」字乃意謂工夫推致最高境界，所謂「工夫極精密也」。（同上，頁 1517）在朱子看來，從入手工夫到工夫的純熟，是一精益求精的過程，這期間有程度之差異，故云：「而今略略地中和，也喚做中和。『致』字是要得十分中、十分和。」（同上，頁 1516）由此推知，「致中」即是「極其中」，「致和」即是「極其和」。⁵⁰然而，此最純熟的「致中和」工夫，其具體落實處，則以第二節所述的「戒懼」與「謹獨」為起點。

前已述及，「戒懼」是未發時的涵養工夫，「慎獨」（謹獨）是已發時的省察工夫。相對於動靜而言，前者是靜存之功，後者是動察之功。誠如《或問》所云：「靜而不知所以存之，則天理昧而大本有所不立。動而不知所以節之，則人欲肆而達道有所不行矣。」眾人與聖人之別，即在動靜工夫

50 朱子云：「且如今在此坐，卓然端正，不側東，不側西，便是中底氣象。然人說中，亦只是大綱如此說，比之大段不中者，亦可謂之中，非能極其中。如人射箭，期於中紅心，射在貼上亦可謂之中，終不若他射中紅心者。至如和，亦有大綱喚做和者，比之大段乖戾者，謂之和則可，非能極其和。且如喜怒，合喜三分，自家喜了四分；合怒三分，自家怒了四分，便非和矣。」（《語類》，卷 62，頁 1511-1512）

上見高下。⁵¹ 不過，朱子特別提及，從「戒懼」臻至「致中」，須經過「愈嚴愈敬」、「約之」的深化過程。此「敬」與「約」的工夫，並不是以為未發之前別有一物（中體）可體驗，如楊龜山之「以心驗之」、「執而勿失」，呂大臨所謂「體之」。⁵² 當然，「敬」與「約」也不是「格物致知」的窮理工夫。因為，朱子認為，「未發之前，不可尋覓」，「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。只一個主宰嚴肅，便有涵養工夫。」（《語類》，卷 62，頁 1515）換言之，「未發之前，萬理備具」，（同上，頁 1509）渾然之「性」（天理）固有而具於心，此謂「有理義之原」；但此時思慮未萌，事物未至，心未起知覺作用，故「未有理義條件」。因而，未發時窮理工夫也用不得。由此可知，自「戒懼」工夫進一步而言的「敬」與「約」，既不是超越的逆覺體證，也不是經驗的格物致知工夫，而是「敬而無失」，「不放手，只是要存得」的工夫。朱子認為伊川所謂「只平日涵養底便是也」，即是「敬」、「約」工夫。⁵³ 故「敬」、「約」工夫只是純粹意識的活動，此工夫沒有具體的內容可把握，其作用在於使「心」保持「渾然在中」狀態，即不受思慮、事物之干擾，時時主宰嚴肅、虛靈不昧。如是，性體（天理）之明才能全然地呈現。朱子曾用具體的比喻來說明：「當其未發，此心至虛如鏡之明，如水之止，則當敬以存之，而不使其小有偏倚。」（《或問》，卷 3，頁 24a）一旦「心」能如「鏡之明」、「心之止」般地虛靜，則必無一毫之偏倚，而能以敬存養未發之性體（天理之本然）而不失，此即是朱子所謂的「致中」、

51 朱子云：「若論原頭，〔聖人與衆人〕未發都一般。只論聖人動靜則全別，動亦定，靜亦定。自其未感，全是未發之中；自其感物而動，全是中節之和。衆人有未發時，只是他不曾主靜看，不曾知得。」（《語類》，卷 62，頁 1508）

52 《或問》載云：「楊氏所謂『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。』又曰：『須於未發之際，能體所謂中。』其曰『體之』、『驗之』，則亦呂氏之失也。」（卷 3，頁 25a）

53 《語類》載云：問：「……所謂『約』者，固異於呂、楊所謂『驗』、所謂『體』矣，莫亦只是不放手之意否？」曰：「固是不放手，只是要存得。」問：「孟子所謂『存其心，養其性』，是此意否？」曰：「然。伊川所謂『只平日涵養底便是也。』」（卷 62，頁 1518）

「極其中」工夫。因此，我們可以說，自「戒懼」而「愈嚴愈敬」、「約之」，進而達到「致中」工夫的極至，是一不斷保持「心靜理明」的過程。

另一方面，「致和」工夫亦以「慎獨」（謹獨）為起點，進而達到「應物之處，無少差謬，而無適不然」的目的。簡言之，「所謂致和者，謂凡事皆欲中節」。（《語類》，卷 62，頁 1517）同樣地，由「謹獨」馴至「致和」，也須經過「愈精愈密」、「精之」的察識過程。「精」、「密」是針對「獨」（意念之微）之對治而言。「獨」既是心已發之意念，不免有善有惡。因此，值此善惡之幾初萌，外在事物交錯而至時，「心」知覺「理」而克治「意」，並使喜怒哀樂之情之所發，皆能循理而行，「而應事接物，雖萬變不同，能省察得合於理處」。（同上，頁 1509）如是，吾心每發一意（念），皆無一毫之差謬，無過無不及，而喜怒哀樂之情，各有攸當，應事接物皆中節。由此可見，已發的「謹獨」工夫，其「精之」的作用，在於察識，於此便有「格物致知」的窮理工夫。因此，由「謹獨」而「精之」以至「致和」的已發工夫，是動時的不斷省察工夫，其間必須有「心」的知覺活動介入，而知識的辨明與積累也是必要的。所以朱子也說：「大本用涵養，中節則須窮理之功。」（同上）並說：「窮理讀書，皆是動中工夫。」（同上，頁 1517）

當然，從工夫著力點的不同來看，「致中」與「致和」有別，但從功能實踐的工夫一貫立場來說，朱子也指出：「未發已發，只是一件工夫，無時不涵養，無時不省察耳。」（《語類》，卷 62，頁 1514）並謂：「致中和，須兼表裏而言。」（同上，頁 1516）因此，《章句》也特別指明：致中與致和「是其一體一用雖有動靜之殊，然必其體立而後用有以行，則其實亦非有兩事也。」尤有進者，朱子認為「致中」工夫果能純熟，「吾心之正則天地之心亦正」，由道德秩序即見宇宙秩序。吾心「致中」而大本立，其效驗則是「天高地下，萬物散殊，各有定所」，此之謂「天地位」。⁵⁴「致和」工夫亦然。吾心「致和」而達道行，「吾氣順而天地之氣亦順」，由吾心應事物之中節，亦可見天地萬物之各遂其生，此之謂「萬物育」。而從工

54 朱子曰：「天高地下，萬物散殊，各有定所，此未有物相感也，和則交感而萬物育矣。」（《語類》，卷 62，頁 1519）

夫之效驗也可知「致中和」工夫是否已「致」，因此，朱子也說：「天地位，便是大本立處；萬物育，便是達道行處。」（《文集》，卷 35，〈答呂伯恭問龜山《中庸》別紙二〉，頁 1389-1390）

總結以上三節朱子對《中庸》首章的詮釋，我們發現朱子在文字結構與義理內容上都作了非常細微的分析與聯結，充分彰顯其分解式的思路。故朱子於首章之後的按語說：

右第一章，子思述所傳之意以立言：首明道之本原出於天而不可易，其實體備於己而不可離；次言存養省察之要，終言聖神功化之極。

所謂「出於天而不可易」與「備於己而不可離」，實指第一節「天命之謂性」與「率性之謂道」，朱子藉此表述天道之全體大用。次言「存養」與「省察」之要，則是指第二節的「戒慎恐懼」（戒懼）與「慎獨」（謹獨），此乃「修道之謂教」的工夫下手處。至於第三節的「中和」與「致中和」論述，更為精微，將天道與人道、本體與工夫、形上思維與心性論做了更縝密的義理聯結。中／和即性／道之體現於吾人之心，由是而大本立、達道行。而未發與已發之工夫，相應於心之性／情、體／用、靜／動、寂／感，一一相對，架構為戒懼／謹獨、存養／省察，致中／致和等儼然有序而合一的工夫體系。如是而有「天地位、萬物育」的工夫效驗，此即是「終言聖神功化之極」。

三、蕺山對《中庸》首章的詮釋

（一）性、道、教的意涵

蕺山在〈中庸首章說〉中，首先逐字逐句詮釋《中庸》首章的義理。他對「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的詮釋是：

盈天地間皆道也，而統之不外乎人心。人之所以為心者，性而已矣。以其出於固有而無假於外鑠也，故表之為「天命」，云：「維天之命，於穆不已，天之所以為天也。」天即理之別名，此理生生不已處即是命。以為別

有蒼蒼之天、諄諄之命者，非也。率此性而道在是，道即性也。修此性而教立焉，性至此有全能也。此三言者，子思子從大道紛紜薄蝕之後，為之探本窮源，一路指點，以清萬世之學脈，可為取日虞淵，洗光咸池。然則由教入道者，必自復性始。（《全集》，第 2 冊，〈中庸首章說〉，頁 350-351）

依蕺山的理解與詮釋，子思子於《中庸》首章開宗明義地論及「天命之謂性」、「率性之謂道」、「修道之謂教」三言，其目的在於「探本窮源」。據此，對「性」、「道」、「教」三者的理解與詮釋，一方面應從天人、心性關係來思考；另一方面，也須從源頭上來立言；而三者中，「性」是主導性的核心觀念。就前者言，蕺山總括地說：「盈天地間皆道也，而統之不外乎人心。人之所以為心者，性而已矣。」就後者說，蕺山強調：「學者須從源頭上尋出本來人果是何等面目，一切性、道、教是善是惡，必知端的。」（《全集》，第 3 冊上，〈答李生明初〉，頁 360-361）推言之，性善、道善、教亦善。

分解地說，蕺山言「性」，著重天（道）之超越義；論「心」則側重人之能動性、活動義，故云：「夫性，本天者也。心，本人者也。天非人不盡，性非心不體也。」（《全集》，第 2 冊，〈易衍〉第 8 章，頁 160）不過，蕺山更強調人之心（人心）之所以尊貴，乃因「性」內在本具於「心」而為其主宰。從「聖學本心，惟心本天」（《全集》，第 3 冊下，〈獨箴〉，頁 1097）來說，性與心雖分屬天與人，但天人相屬相通，心與性的內容意義相同，只是言說分際的不同。重要的是，在此天人、心性「一而二，二而一」的思路下，性與心皆具超越義。「人心」因「性」而具有本體宇宙論的意涵，此即〈心論〉所云：「只此一心，散為萬化，萬化復歸一心。」（《全集》，第 3 冊下，頁 1083-1084）在這個意義下，「盈天地皆道也，而統之不外乎人心」不難理解。換言之，「天之所以為天」與「心之所以為心」皆是「於穆不已」。為此，蕺山扣緊「生生不已」之意，詮釋「天命之謂性」、「率性之謂道」、「修道之謂教」。

1. 「天命」之謂「性」

首先，對於「天命之謂性」的理解，蕺山是以「天命」來界定「性」的

意涵。而「天命」有二義，一是「出於固有而無假於外鑠」，一是「天即理之別名，此理生生不已處即是命」。前者意謂「性」的「存有」義，性是本體；後者強調「性」的「活動」義，性是理之生生不已，二者不可偏廢。用牟宗三先生的術語來說，蕺山所詮釋的「天命之謂性」之「性」，正是「即存有即活動」的創造真幾（本體）。如此詮釋的「性」，其實質涵義與天、命、理相同，故蕺山也說：「盈天地皆性也。性，一命也；命，一天也。天即心即理，即事即物，而渾然一致，無有乎精粗上下之歧，此所以為中庸之道也。」（《全集》，第2冊，〈遺編學言拾遺〉，頁568）是以蕺山詮釋「天命之謂性」時，「天命」即是「性」，且更強調「性」之動態發用的意涵——於穆不已，生生不已。

2. 「率性」之謂「道」

同樣地，蕺山對「率性之謂道」的理解，也以「率性」來解釋「道」，「道」的意涵即是「率性」。然而，「率性」之「率」又如何理解？蕺山曾用「習」字來對比「率」字之意。蕺山說：「率正是性，性即是道。習於善是修道之教，不可以言率；習於不善是悖道之教，不可以言率。習可相遠，率本一致。」（《全集》，第3冊上，〈答李生明初〉，頁360）在此對比下，「習」是後天的經驗累積與修為，「率」則是「性」自身先天的活動與發用。誠如朱子以「循」字解釋「率」字所言：「此『率』字不是用力字。」（《語類》，卷62，頁1491）不過，蕺山對「率性之謂道」的理解，仍未採取朱子「循萬物自然之性之謂道」的靜態詮釋思路。相對地，蕺山強調：「君子之所謂道者，率性而已矣。」（《全集》，第2冊，〈劉子遺書·學言〉拾遺，頁568）故「率此性而道在是，道即是性。」質言之，「率性之謂道」，意即：率性即是道。而「率性」之「率」，乃是「性」之「自率」，它意味著「性」之自我開顯，故蕺山也說：「率性之道，不假人為，天之道也。」（《全集》，第2冊，〈劉子遺書·學言〉拾遺，頁566）如是，道即是性之自我開顯，自身發用，道即是性。

3. 「修道」（修性）之謂「教」

順著「道即性也」的詮釋脈絡，蕺山把「修道之謂教」理解為「修此性而教立焉」，意即：修性之謂教，修性即是教。當然，蕺山與宋明儒一樣，均認為「天命之謂性」與「率性之謂道」是「天之道」（天道）的不同表

述，其本質意涵相同，屬「本體論」的範疇。相對地，「修道之謂教」則是「人之道」，屬於「工夫論」的範疇，故蕺山也說：「修道之教，擇善而固執之，人之道也。盡人所以合天也。」（《全集》，第2冊，〈遺編學言〉，頁566）如是，聖人之學所關注的，就是「由教入道」，由「工夫」而體證「本體」，使本體全幅開顯，是以「性至此而有全能也。」換言之，「教」（工夫）的意涵即是「修性」，更具體地說，「學在復性」。（《全集》，第2冊，〈習說〉，頁365）

然而，性體渾然至善，何須修？何須復？對此，蕺山對「復性」的詮釋是：「性不假復也。復性者，復其權而已矣。」（《全集》，第2冊，〈遺編學言〉，頁566）蕺山以「復性」與「慎習」對比說：「習於善則善，未有不知其為善者；習於惡則惡，未有不知其為惡者。此知善而知惡者誰乎？此性權也。故《易》曰：『復以自知。』既以〔已〕知其為善矣，且得不為善乎？既以〔已〕知其為惡矣，且得不去惡乎？知其為善而為之，為之也必盡，則亦無善可習矣。無善可習，反之吾性之初，本無善可習也。知其為惡而去之，去之也必盡，則亦無惡可習矣。無惡可習，反之吾性之初，本無惡可習也。此之謂渾然至善，依然人生之初，而復性之能事畢矣。」（同上）依此詮釋，復性即是復性權，而「性權」意指性體的主宰性，它超越知善知惡而為善惡的判斷標準，故是渾然至善。因而，復性（復性權）即是返之吾性之初，使至善之性體不須與離也，時時作主。如此一來，復性（修性）是先天立體的工夫，故蕺山乃云：「先天下而立，以定一尊，而後起者稟焉，是之謂性權。」（同上，頁366）

由以上的詮釋，我們得知，蕺山是以「性」為主來關聯「道」、「教」二者，故「天命之謂性」與「率性之謂道」分別表述性之「體」（天命）與性之「用」（率性），而「修道之謂教」則以「修性」為內容，思考如何「復性」。至於「復性」工夫的進一步詮釋，見諸《中庸》首章即是「慎獨」。

（二）慎獨（「獨體」與「獨知」）

繼「性」、「道」、「教」的詮釋後，蕺山對《中庸》首章第二節，有如下的詮釋：

道不可離，性不可離也。君子求道於所性之中，直從耳目不交處，時致吾戒慎恐懼之功，而自此以往，有不待言者矣。「其」指此道而言，道所不睹不聞處，正獨知之地也。「戒慎恐懼」四字下得十分鄭重，而實未嘗妄參意見於其間。獨體惺惺，本無須臾之間，吾亦與之為無間而已。惟其本是惺惺也，故一念未起之中，耳目有所不及加，而天下之可睹可聞者，即於此而在。沖漠無朕之中，萬象森然已備也，故曰「莫見莫顯」。君子烏得不戒慎恐懼、兢兢慎之，慎獨而見獨之妙焉。（《全集》，第 2 冊，〈中庸首章說〉，頁 351）

這一段論述的重點，在於以「慎獨」詮釋「復性」工夫。如是，「慎獨」工夫是從「性體」上立言的。因而，「道也者，不可須臾離也，可離非道也」，依「道即性」的理論，即詮釋為：「性不可離也」。繼而，蕺山以「獨體」與「獨知」對性體作進一步的描述。就「獨體」而言，「『獨』即天命之性所藏精處」；（《全集》，第 2 冊，《聖學宗要》，頁 301-302）換言之，獨體即性體。獨體超越耳目之交，耳目有所不及加，故是「不睹不聞」，「亦隱且微」、「沖漠無朕」。而從性體乃天（理）之生生不已處來說，獨體「本是惺惺」，天下之可睹可聞之萬物由此而出，故是「莫見莫顯」、「萬象森然已備」。

另一方面，蕺山也轉化朱子「獨知」一詞，深化陽明「獨知」之義，豐富性體的意涵。根據朱子對《中庸》首章「慎獨」之「獨」的詮釋——「獨者，人所不知而已所獨知之地也」，「獨」指涉吾人隱微的意念，本不是重要概念。至於陽明言「良知只是獨知時」，強調良知的虛靈明覺，重點在「知」而不在「獨」。然而蕺山卻說：「《中庸》疏『獨』，曰『隱』，曰『微』，曰『不睹不聞』，並無『知』字。〔……〕朱子特與他次個『知』字，蓋為獨中表出用神，庶令學者有所持循。」（《全集》，第 2 冊，〈學言下〉，頁 539）並且認為：「學者只為離『獨』一步說良知，所以面目不見透露，轉費尋求，凡說『良知』都不是『良知』也。」（《全集》，第 3 冊上，〈答履思六〉，頁 368）顯然地，蕺山錯解朱子意念之知為獨體之知，而且將陽明良知之義收攝於「獨體」，知之所以良，乃因「獨」為其根柢，故蕺山較陽明重「獨」而輕「知」，強調良知的性天義、

超越性。

不過，蕺山以「獨知」言性體，仍有深義存焉。蕺山說：「夫天即吾心，而天之託命處即吾心之獨體也。」（《全集》，第3冊下，〈宋儒五子合刻序〉，頁723）又說：「獨體無朕，著不得一知字，今云獨知，是指下手親切言。」（《全集》，第2冊，〈學言中〉，頁499）依蕺山的理解，獨體雖然不可睹聞，但卻真實地內在於吾心而時時做主，故云「獨知」。如是，吾人反乎吾心之獨知，即能「全體俱知，本無明暗」，（《全集》，第3冊下，〈獨箴〉，頁1097）性體、獨體乃昭熒若揭。換言之，獨體之體證以吾心之獨知為契機。如此一來，復性體的先天立體工夫，下手親切且可持循，不必懸空參悟獨體、性體。

既然「獨體惺惺，本無須臾之間」，「獨知常知」，故只能於獨體時致「戒慎恐懼」之功。誠如蕺山所云：「天下未有大本不立而可從事於道生者，工夫用到無可著力處，方是真工夫，故曰：『勿忘勿助，未嘗致纖毫之力。』此非真用力於獨體者，固不足以之知也。」（《全集》，第2冊，〈中庸首章說〉，頁354）因此，「戒慎恐懼」作為立大本（性體、獨體）的工夫，其真實意涵是「未嘗致纖毫之力」。具體地說，蕺山以「未嘗妄參意見於其間」詮釋之。在這個意義下，「戒慎恐懼」是識得本體後的「誠敬存之」之葆任法。⁵⁵故蕺山乃云：「君子烏得不戒慎恐懼、兢兢慎之，慎獨而見獨之妙。」

（三）中和與致中和

彰顯「獨體」（獨知）與「慎獨」在本體與工夫上的意涵後，蕺山也以「獨體」與「慎獨」來詮釋《中庸》首章的「中和」與「致中和」。蕺山對《中庸》「中和」的詮釋是：

「喜怒哀樂之未發謂之中」，此獨體也，亦隱且微矣。及夫發皆中節，而

55 蕺山《聖學宗要》云：「程子首言識仁，不是教人懸空參悟，正就學者隨事精察力行之中，先與識個大頭腦所在，便好容易下工夫也。識得後，只須用葆任法，曰『誠敬存之而已』。而勿忘、勿助之間，其真用力候也。」（《全集》，第2冊，頁275）

中即是和，所謂「莫見乎隱，莫顯乎微」也。未發而常發，此獨之所以妙也。中為天下之大本，非即所謂「天命之性」乎？和為天下之達道，非即所謂「率性之道」乎？（《全集》，第2冊，〈中庸首章說〉，頁351）

這一段詮釋，顯然是將未發之「中」與已發之「和」俱收攝到獨體（性體）上來理解。根據前述蕺山對性、道、教的詮釋，「天命之性」與「率性之道」各表述性體之體用。同一思路，未發之「中」與已發之「和」是獨體（性體）之體用的另一種表述。據此，蕺山詮釋「喜怒哀樂之未發謂之中」是獨體，亦隱且微，是天下之大本，是天命之性；「發而皆中節」是獨體之妙用，莫見莫顯，是天下之達道，是率性之道。既然未發之「中」與已發之「和」是就獨體之體用立言；故蕺山弟子黃梨洲（宗義，1610-1695）認為蕺山「已發未發，以表裏對待言，不以前後際言」乃「發先儒所未發」。⁵⁶此一思路，近於陽明而與朱子不同，誠如陽明所說的「一理隱顯而為動靜」⁵⁷（《傳習錄》中：157）。因而，蕺山認為「中和渾是一性」，（《全集》，第2冊，〈學言中〉，頁489）此即「未發而常發，此獨之所以妙也」之實義。

值得注意的是，相對於宋明儒對未發已發問題的既有論述，蕺山特別強調「獨中具有喜怒哀樂四者」（《全集》，第2冊，《聖學宗要》，頁302）之義，並在〈中庸首章說〉之後的論述裏，屢屢闡發此義，頗具特色。在蕺山看來，獨體的豐富義蘊，可由喜怒哀樂來識取與詮釋。如此，喜怒哀樂是就獨體（性體）來立說，本身具有超越性。不過，蕺山之所以從「喜怒哀樂」來詮釋獨體與中和，毋寧是強調超越獨體的活動義。蕺山指出：「子思子從喜怒哀樂之中和指點天命之性，而率性之道即在其中，分明一元流行氣象。所謂『不識不知，順帝之則』，全不涉人分上，此言性第一義也。」（《全集》，第2冊，《證學雜解》，頁318）又說：「至《中庸》則直以喜怒哀樂逗出中和之名，言天命之性即此而在也，此非有異指

56 黃宗義，〈子劉子行狀〉，見《劉宗周全集》，第5冊，頁47。

57 凡本文所引《傳習錄》文，皆以陳榮捷，《王陽明傳習錄詳注集評》（臺北：臺灣學生書局，1983）為據，編號亦從該書。

也。」（《全集》，第2冊，〈原性〉，頁329）根據蕺山的理解，「天命之性不可得而見」，故吾人「即就喜怒哀樂一氣流行之間而誠通誠復，有所謂鬼神之德者言之，德即人心之德，即天命之性。」（《全集》，第2冊，〈學言下〉，頁543）換言之，透過「喜怒哀樂一氣流行」（一元流行氣象），吾人可體證人心之德，此即天命之性。

在蕺山的詮釋裏，「獨中具喜怒哀樂四者」奧義無窮，舉凡天道觀、宇宙論與心性論的論述，皆可收攝於其中。蕺山說：

《中庸》言喜怒哀樂，專指四德言，非以七情言。喜，仁之德也；怒，義之德也；樂，禮之德也；哀，智之德也。而其所謂中，即信之德也。一心耳，而氣機流行之際，自其盎然而起也謂之喜，於所性為仁，於心為惻隱之心，於天道則元者善之長也，而於時為春。自其油然而暢也謂之樂，於所性為禮，於心為辭讓之心，於天道則亨者嘉之會也，而於時為夏。自其肅然斂也謂之怒，於所性為義，於心為羞惡之心，於天道則利者義之和也，而於時為秋。自其寂然而止也謂之哀，於所性為智，於心為是非之心，於天道則貞者事之幹也，而於時為冬。乃四時之氣所以循環而不窮者，獨賴有中氣存乎其間，而發之即謂之太和元氣，是以謂之中，謂之和，於所性為信，於心為真實無妄之心，於天道為乾元亨利貞，而於時為四季。自喜怒哀樂之存諸中而言，謂之中，不必其未發之前別有氣象也，即天道之元亨利貞運於於穆者也。自喜怒哀樂之發於外而言，謂之和，不必其已發之時又有氣象也，即天道之元亨利貞呈於化育也。（《全集》，第2冊，〈學言中〉，頁488-489）

蕺山這番論述，姑且不論他將喜怒哀樂作對比的排序是否嚴密無失，但蕺山的意圖在於倡言「喜怒哀樂」蘊含心性論、宇宙論、天道觀諸義蘊。實則，蕺山言《中庸》之喜怒哀樂，一方面要保有喜怒哀樂之超越性，所謂「喜怒哀樂，性之發也；因感而動，天之為也」，（《全集》，第2冊，〈學言上〉，頁447）另一方面也要彰顯性體之活動義，故云：「喜怒哀樂，雖錯綜其文，實以氣序而言。」（同上，頁468-469）因此，凡就「喜怒哀樂」所言之「氣」，實意味著形上性體的創生活動，或超越之心的創造性。此

「氣」必須「高」看，⁵⁸亦即是「形而上」之「氣」，⁵⁹應是根源性的動力，而不能將其視為形而下、素樸自然主義觀點下的「氣」。前者乃「一元之生意」，蕺山稱之為「元氣」；⁶⁰後者只是材質、氣稟之「氣」，不具能動性。故蕺山也約言之：「一性也，自理而言，則曰仁義禮智；自氣而言，則曰喜怒哀樂。一理也，自性而言，則曰仁義禮智；自心而言，則曰喜怒哀樂。」（《全集》，第2冊，〈學言上〉，頁447）

既然蕺山就「喜怒哀樂」所言之「氣」有其超越性與形上創生意涵，因而，從天道觀說，喜怒哀樂即天道之元亨利貞。未發之中，即天道元亨利貞之運於於穆而為「體」；已發之和，乃天道之元亨利貞之呈於化育而顯「用」。如是，體用一源，顯微無間，未發已發不以前後際言。再者，就宇宙論而言，「喜怒哀樂，即天之春夏秋冬」，（《全集》，第2冊，〈易衍〉第8章，頁161）「而自其所存者而言謂之中，如四時之有中氣，所謂『陽不亢，陰不涸』是也；自其所發者而言謂之和，如四時之有和氣，所謂『冬無愆陽，夏無伏陰』是也。」（《全集》，第2冊，〈聖學宗要〉，頁302）喜怒哀樂之作用，猶如「一陰一陽之謂道」，是以蕺山乃云：「中，陽之動也；和，陰之靜也。」（同上）

至於從心性論來說，蕺山認為子思子是「以心之氣言性」，（《全集》，第2冊，〈原性〉，頁329）「故《中庸》以四者[喜怒哀樂]指性體」。據此，「喜怒哀樂即仁義禮智之別名」。（《全集》，第2冊，〈易衍〉第7章，頁160）在這個意義下，喜怒哀樂是四德（仁、義、禮、

58 唐君毅先生認為蕺山所謂的「氣」必須「高」看。參氏著《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1984），頁479。

59 蕺山《曾子章句·天圓》云：「陰陽之氣一也，而其精者則曰神與靈，其粗者則物而已。精氣者，純粹以精之氣，道之形而上者也。」（《全集》，第1冊，頁696）大陸學者李振綱先生也指出蕺山論氣，有「形上之氣」與「形下之氣」，參氏著《論蕺山之學的定性與定位》，《河北大學學報》（哲學社會科學版），24：1（1999·3），頁23。又李明輝先生在〈劉蕺山對朱子理氣論的批判〉一文中，對於蕺山思想中的「氣」，就其形上與形下意涵，及其與「理」的關係，作出更為精審的分析。該文發表於「朱子與宋明儒學」學術研討會，2000年12月23-25日。

60 蕺山〈與王右仲問答〉云：「元氣種於先天，而流貫於臟腑四肢，終不得指臟腑四肢即是元氣。」（《全集》，第2冊，頁388）

智)，而非七情（喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲）。換言之，喜怒哀樂乃心之德，就「喜怒哀樂之未發，則仁義禮智之性也」；從喜怒哀樂之已發說，則是惻隱、羞惡、辭讓、是非之心。⁶¹故蕺山乃云：「以氣而言，曰『喜怒哀樂』；以理而言，曰『仁義禮智』是也。」（《全集》，第2冊，〈易衍〉第7章，頁160）依此思路，喜怒哀樂與仁義禮智相為表裏，理非氣不著，未發與已發是體用一源，當然不是前後際的時間序列。

論述至此，我們發現在論及未發與已發之問題時，蕺山特別強調「喜怒哀樂」，實有深義存焉。誠如蕺山所云：「自喜怒哀樂之說不明於後世，而性學晦矣。千載以下，特為拈出。」（《全集》，第2冊，〈學言中〉，頁490）實則，蕺山對《中庸》「喜怒哀樂」作出的創造性詮釋，正是針對朱子之「理先氣」、「心統性情」而發。所以蕺山說：「仁義禮智，即喜怒哀樂之表義，非仁義禮智生喜怒哀樂也。又非仁義禮智為性，喜怒哀樂為情也。又非未發為性，已發為情也。後儒之言曰：『理生氣，性生情。』又曰：『心統性情。』其然？豈其然乎？」（《全集》，第2冊，〈讀易圖說〉，頁154）

藉由「喜怒哀樂」之創造性的詮釋，蕺山對《中庸》首章「致中和，天地位焉，萬物育焉」，也有了統合性的詮釋：

君子由慎獨以致吾中和，而天地萬物無所不本，無所不達矣。達於天地，天地有不位乎？達於萬物，萬物有不育乎？天地此中和，萬物此中和，吾心此中和。致則俱致，一體無間，極之於光岳效靈，百昌遂性，亦道中自有之徵應，得之所性固然，而非有待於外者。此修道之教所以為至也。（《全集》，第2冊，〈中庸首章說〉，頁351-352）

如前所釋，蕺山既以性體（獨體）之即體即用來解釋「中和」，又以喜怒哀樂一氣流行之感應來解釋「中和」；因而有關「致中和」的理解，蕺山乃出

61 蕺山云：「惟《中庸》以喜怒哀樂言之，人孰無喜怒哀樂者？當其未發謂之中，及其已發之謂和，乃所以為善也。惻隱之心，喜之發也；羞惡之心，怒之發也；辭讓之心，樂之發也；是非之心，哀之發也。喜怒哀樂之未發，則仁義禮智之性也。」（《全集》，〈學言中〉，頁486）

新義。戴山反對朱子「致中」與「致和」分說的解釋，也不贊同陽明及王門諸子「致和便是致中」的解釋。當然，戴山也不滿意道南學派（主要以李延平為代表）「於靜中看喜怒哀樂未發氣象何如」的參中和工夫。⁶² 在戴山看來，在他之前的儒者，對《中庸》「致中和」的理論與詮釋，大抵纏繞於中／和，未發／已發的糾葛中，「看得『獨』字太淺，『中』字太深」；（《全集》，第2冊，《聖學宗要》，頁302-303）故戴山擺脫宋明儒既有的詮釋架構，另闢蹊徑，直接以「慎獨」來統攝「致中和」。如是，「致中和」的意涵要由「慎獨」來理解與詮釋，此亦是戴山所言「由慎獨以致吾中和」之實義，「慎獨」與「致中和」是同一個工夫的不同表述。因此，《中庸》所謂「致中和，天地位焉，萬物育焉」，依戴山的詮釋，即是：慎獨，天地位焉，萬物育焉。

當然，「天地位焉，萬物育焉」，誠如朱子所解釋的，是形容功夫的的效驗，是學問之極功。故戴山也說：「學者大要只是慎獨，慎獨即是致中和。致中和則天地位，萬物育。此是仁者以天地萬物為一體實落處，不是懸空識想也。」（《全集》，第2冊，〈答履思五〉，頁367）而此儒者的道德理想，戴山不僅在本體論上指出其超越的根據，也從工夫論上確保其真實性。就本體論而言，天地、萬物、吾心，皆是性體（獨體）生生不已的創生、化育，亦是率性之「道」自身之開顯的具體表徵感應，故云「天地此中和，萬物此中和，吾心此中和」；而且天地、萬物、吾心皆「得之所性，而非有待於外者」。而從工夫論上說，戴山本諸「仁者，以天地萬物為一體」的儒者本懷，解釋「天地位焉，萬物育焉」。戴山指出：「仁者以天地萬物為一體，位育只是一體中事。」（《全集》，第2冊，〈遺編學言〉，頁567）又說：「天地之大，本吾一體。盈天間有一物失所，即我之失所。非徒安全之而已，又必與天下同歸於善，然後有以盡其性。蓋吾善善之量原如此，而況處綱常倫理之近乎？遇父有不慈，而曰『吾孝已至也』，得乎？〔……〕外周身而護一毛，又可得乎？知血肉之痛而不知義理之痛，亦不仁之甚者矣。」（《全集》，第2冊，〈學言上〉，頁437-438）儘管落實

62 參拙作〈劉戴山論「未發已發」——從「觀念史」的考察談起〉《劉戴山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998），頁283-315。

於社會文化歷史之流來看「天地位焉，萬物育焉」，有其現實上的限制與複雜性；但從儒者「萬物一體」的祈嚮與努力來說，「位育只是一體中事」，亦是道德實踐不容已的要求。消極地說，「盈天地間有一物失所，即我之失所」；積極地說，「必與天下同歸於善，然後有以盡其性。」因而，就「天地之大，本吾一體」而言，天地、萬物與吾心「一體無間」，故致中和（慎獨）工夫，「致則俱致」：「只此喜怒哀樂，而達乎天地，即天地之寒暑災祥；達乎萬物，即萬物之疾痛疴癢」，而且，「言慎獨，而身、心、意、知、家、國、天下一齊俱到。」（同上，頁 466）換言之，天地、萬物、身、心、意、知、家、國、天下皆是「致中和」工夫的分內事。

依蕺山的解釋，如果「修道之謂教」意謂著「修性」、「復性」；那麼，「致中和，天地位焉，萬物育焉」，即是「盡性」，亦即是《中庸》所謂：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」（22 章）就此而言，「致中和，天地位焉，萬物育焉」，是功夫的極至與境界，也是人道的全幅彰顯，故云：「此修道之教所以為至也。」

在分段解釋《中庸》首章後，蕺山強調以「慎獨」來統攝《中庸》首章之旨云：

合而觀之，溯道之所自來，既已通於天命之微；而極教之所由致，又兼舉夫天地萬物之大。推之而不見其始，引之而不見其終，體之動靜顯微之交而不見其罅隙之可言，亦可謂奧衍神奇，極天下之至妙者矣，而曰其旨不過曰「慎獨」。獨之外，別無本體；慎獨之外，別無工夫，此所以為《中庸》之道也。（《全集》，第 2 冊，〈中庸首章說〉，頁 352）

蕺山指出人道本植根於天道，故「修道之謂教」必通於「天命之謂性」。另一方面，人道之落實與推至其極，必兼舉天地萬物之大。換言之，人道之實踐乃復歸天命之性，與天道之創生化育同功。職是之故，蕺山強調性天之尊，獨體之妙，所謂「推之而不見其始，引之而不見其終，體之動靜顯微之交而不見其有罅隙之可言，亦可謂奧衍神奇，極天下之至妙者矣」。要言之，「獨之外，別無本體」，獨即是本體。而就人道乃復歸天道之妙用而

言，「慎獨之外，別無工夫」慎獨即是工夫。如此一來，藉由「慎獨」工夫，天道與人道相貫為一，本體與工夫，顯微無間。故蕺山乃言：「慎獨」是學問第一義。〔……〕在《中庸》為上達天德統宗，徹上徹下之道也。」（《全集》，第2冊，〈學言上〉，頁466）因此，《中庸》之道由「慎獨」而顯其豐富的義蘊。

總括地說，蕺山是以「性」、「道」、「教」與「慎獨」的內在意義關聯為主，架接於本體／工夫之「體用一源，顯微無間」的義理架構中，來詮釋《中庸》首章的要旨。如是，「性體」是首出的概念，蕺山特別以「獨體」揭示之，而「慎獨」則是《中庸》首章的中心思想。要言之，「天命」（天之命）是「性」；「率性」（性之率）是「道」；「修道」（修性、復性）是「教」，三者皆以「性體」為主，關聯於本體論與工夫論而展開論述。從本體論上說，天命之「性」與率性之「道」分別表述「獨體」之體、用，因而，獨體不只是天地萬物的存有之理，它本身亦是創生化育萬物的根源性動力。為了彰顯此理之生生不已的發用，蕺山擺脫宋明儒對未發／已發的既有論述，強調從「喜怒哀樂」之「一氣流行」來詮釋「獨體」之妙用。在這個意義下，喜怒哀樂是性體之發用，未發已發乃就性體之藏發（理之隱顯）而言。據此，未發之「中」即是「天命之性」，天下之「大本」；已發之「和」意謂「率性之道」，乃天下之「達道」，中和渾是一性，亦名之為「中體」。換言之，性體、獨體，中體，名異而實同。相對地，就工夫論來說，「修道之謂教」是以「修性」、「復性」為本質工夫，此乃先天立體的工夫。蕺山根據《中庸》文本，以「慎獨」詮釋之。其具體意涵，即是吾人應在可睹可聞的日用常行中，時時戒慎恐懼，對越不睹不聞的天命、性體——獨體。而從未發／已發的論述來說，「慎獨」工夫即是「致中和」工夫。尤其在儒者「以天地萬物為一體」的實踐本懷內，「天地位焉，萬物育焉」即是「慎獨」工夫的效驗與最高境界。因此，回到天人合一，悟人道之大全的實踐蘊，蕺山論斷云：「《中庸》是有源頭學問，說本體先說個『天命之性』，識得天命之性，則率性之道、修道之教在其中；說工夫只說個『慎獨』，獨即中體，識得慎獨，則發皆中節，天地萬物在其中矣。」（《全集》，第2冊，〈學言上〉，頁449）如此精要的論斷，可謂《中庸》首章之註腳。

四、朱子與劉蕺山對《中庸》首章的「詮釋衝突」

在以上的義理分析裏，朱子與蕺山都確信，他們各自對《中庸》首章所作的詮釋，其客觀性都訴諸文本的原意與作者（子思）的本旨。朱子於〈中庸章句序〉首揭：「《中庸》何為而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。」並以虞廷十六字心訣「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」作為道統之傳的源頭，《中庸》一書的義蘊由此而揭露。對此《中庸》作者的意圖，蕺山亦表贊同，並無異議。問題是，朱子與蕺山都宣稱本於同一文本，同一作者（子思）原意的詮釋，事實上卻出現兩種「不同的」理解與詮釋，甚至還構成「詮釋衝突」。因此，我們要提問的是，朱子與蕺山對《中庸》首章的「詮釋衝突」何在？產生此「詮釋衝突」的原因是什麼？

如果將朱子與蕺山對《中庸》首章的詮釋詳加對比，就可以得知，在首章區分為三節的結構安排言，朱子與蕺山皆同，但就義理內容的詮釋來看，則出現偌大的差異，其義理的衝突點分述如下：

（一）「理氣二分」與「理氣為一」

就《中庸》首章第一節「性」、「道」、「教」的詮釋，朱子與蕺山的基本思路迥然不同。雖然朱子與蕺山都以「天命之謂性」與「率性之謂道」來分別表述天道之「體」與「用」，但其詮釋背後實根據兩套不同的理氣論。無疑地，朱子對「性」、「道」、「教」的詮釋，受伊川「性即理」思想之影響。因此，朱子所詮釋的「天命之謂性」與「率性之謂道」，則為天理本身之整全與分殊之表現的關係。前者為人與物共有超越的所以然之理——存在之理，後者則為人與物有別而各具的分殊之理。如是，天道之「體」、「用」平置為靜態的「理一」與「分殊」的關係，天道之「用」未顯其創生的活動意涵。為此，朱子必須藉由「氣」的中介與聯結，才能證成「天命之謂性」的本體宇宙論論述。就此而言，「理生氣」、「氣生物」成為朱子詮釋「性」、「道」時必要的義理環節。雖然朱子詮釋「天命之謂性」時，強調「理氣不離」的相關性，但畢竟起創生作用的動力是「氣」而不是「理」。而且，朱子所強調的「理氣不離」是建立在理氣不離而二分的

思考上。因此，朱子一方面說「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理」，（《語類》，卷1，頁2）；另一方面也說「有是理後生是氣」，（同上）「有是理便有是氣，但理是本」。（同上）合而言之：「理未嘗離乎氣，然理形而上者，氣形而下者。自形而上下，豈無先後？」（同上，頁3）由此可見，理氣在存有論上的先後，較宇宙論上的無先後，更為基本。換言之，朱子對《中庸》首章「性」、「道」的詮釋，奠基於理氣不離不雜的形上思維。

蕺山的詮釋則不然。蕺山對「性」、「道」、「教」的詮釋，以彰顯「性體」為歸趣。「天命之謂性」與「率性之謂道」作為天道之「體」、「用」，其本體宇宙論的意涵，毋須訴諸形而下之「氣」的活動之中介來聯結與證成。相對地，蕺山採取「以經解經」的方法，掌握《中庸》二十六章的形上智慧——「《詩》云：『維天之命，於穆不已。』蓋曰天之所以為天也」，來詮釋「天命之謂性」的意涵。蕺山強調的是：作為天道本體之「性」，即是「理」之「生生不已」；要言之，「天命」即「性」。因而，「性」不僅是「理」，它本身還是根源性的創生動力，故蕺山也說：「《詩》云：『維天之命，於穆不已。』又曰：『文王之德之純，純亦不已。』然則無息者其道之體乎？」（《全集》，第1冊，《論語學案二》，頁469）由「生生不已」、「無息」所詮釋的「天命之性」，本具有存的超越義與創生的活動義，即體即用，體用同源。而「率性」之「道」，亦由「性」（體）自身的發用來體認。故蕺山聯結「性」、「道」關係所依憑的體用問架，是一動態的體用圓融義，指向天道的生生不已。雖然蕺山論及「天命之性」的創生時，似乎也與朱子一樣，強調「理不離氣」，所謂：「道不可見，乘氣機而流行，閤關於其間，〔……〕故曰：『一陰一陽之謂道』，萬化推遷皆是也。」（同上）又說：「有是氣方有是理，無是氣則理於何處？」（《全集》，第2冊，〈學言中〉，頁483）然而，蕺山所謂的「理不離氣」是奠基於「理氣為一」的理氣論，與朱子「理氣為二」的理氣論，成為明顯的對比。蕺山對朱子「理先氣後」、「理生氣」的說法感到不安，並在〈中庸首章說〉中，指出後儒錯解《中庸》首章之義理糾結即在於氣質之性與義理之性離析為二，此顯然也是針對朱子而發的批評。蕺山認為：

理即氣之理，斷然不在氣先，不在氣外。（《全集》，第 2 冊，〈學言中〉，頁 483）

又說：

理只是氣之理，有是氣方有是理，非理能生氣也。但既有是理，則此理尊而無上，遂足以為氣之主宰，氣若其所從出者。（《全集》，第 2 冊，〈遺編學言〉，頁 566）

蕺山並未否定理為氣之主宰，但他不贊同「理先氣後」、「理生氣」之說。因為，倘若承認理先氣後，理生氣，則即可推論出：理、氣判然為二物，此不符蕺山「理氣為一」的理氣論，同時也可能把「理」抽離於天地萬物之外，成為一孤懸的、超絕的「存在之理」，湮沒「理之生生不已」的創生發用意涵。

當然，蕺山並非不知形上之理與形下之氣的區分，所謂：「性是就氣質中指點義理者，非氣質即為性也。」（《全集》，第 1 冊，〈論語學案四〉，頁 600）但蕺山慣以體用圓融的思維來思考理氣問題。蕺山指出：「離器而道不可見」，（《全集》，第 2 冊，〈學言中〉，頁 481）並說：「人生而有此形骸，便有此氣質，就中一點真性命，是形而上者，雖形上不離形下，所以上下易混作一塊。」（《全集》，第 2 冊，〈氣質說〉，頁 363-364）根據「道不離器」、「形上不離形下」，蕺山強調：「理只是氣之理」、「氣質之性即義理之性，義理之性即天命之性，善則俱善。」（《全集》，第 3 冊上，〈答王右仲州刺〉，頁 389）凡此論斷，其真實的意涵在於：「須知性只是氣質之性，而義理者，氣質之本然，乃所以為性也。」（《全集》，第 2 冊，〈中庸首章說〉，頁 353）據此，蕺山所理解的「氣質之性」已有別解，並非宋儒慣用之義。

對於蕺山所謂「氣質之性」，牟宗三先生與李明輝先生疏解得極為精確。「氣質之性」即是「氣質底性」，⁶³ 意指氣質的本然之性，亦即是氣質

63 牟宗三，〈陸王一系之心性之學(三)——劉蕺山誠意之學〉，《自由學人》1：3（1956.10），頁 22。

的所以然之理。⁶⁴如是，氣質之性與義理之性只是一性，氣質之性即是義理之性。實則，戴山如此的論述，著重的是：理內在於氣。換言之，沒有離開氣質之性而獨立存在的義理之性。⁶⁵而且，在這個意義下所詮釋的「理即是氣之理」，並未減殺理的超越性，而是將「氣」上提至形而上的層次，強調理的活動義。因此，戴山之所以批評朱子「理先氣後」、「理生氣」，義理之性／氣質之性二分等說法，力主「理氣為一」的思想，其爭論點不在於「理」是否具「超越性」，而在於彰顯「理」之「生生不已」的「活動義」。此乃戴山與朱子二人理氣論所觸及的義理關鍵處。

我們可以說，朱子與戴山對《中庸》首章「天命之謂性」與「率性之謂道」的詮釋衝突，正表現在「理氣二分」與「理氣為一」這兩種理氣論的分歧上。

(二)「教化」之「教」與「復性」之「教」

至於「修道之謂教」的詮釋，朱子與戴山也有衝突。朱子所詮釋的「修道之謂教」，意指聖人之「教化」。吾人即從聖人所創設的禮樂制度中，再進一步體會聖人之所以能立教所憑藉的「清明純粹」之「心」。至此，工夫才聚焦於「心」上著力。因此，朱子認為《中庸》首章「修道之謂教」與二十一章「自明誠，謂之教」不同，並謂：「明誠之教，由教而入者也。」（《語類》，卷 62，頁 1495）易言之，「自明誠」之「教」是「修道之謂教」更進一步的體驗。不過，聖人立教所根據的「清明純粹」之心，雖指心之「虛靈不昧」而能知覺人與物各具之「理」，但此心仍是「氣之精爽」，（同上，卷 5，頁 85）不是形而上的本體，而是經驗的實然之心。因此，無論從吾人修身須透過聖人之「教化」的中介，或是就聖人之心仍屬經驗層來看，朱子所詮釋的「修道之謂教」，確實是後天經驗的工夫。因為，「教化」須要經驗不斷的累積，而工夫的著力點——心，並不是超越的本心。就此而言，修道之謂「教」，自是漸教。尤其，從聖人品節人物當行之路（理）以立教的取徑來說，朱子的工夫論，自然走向「道問學」的知識導

64 李明輝，〈劉戴山論惡之根源〉，《劉戴山學術思想論集》，頁 102-107。

65 衷爾鉅，《戴山學派哲學思想》（山東：山東教育出版社，1993），頁 161。

向，「格物致知」的重要性，自不待言。

對照之下，蕺山所詮釋的「修道之謂教」，是從先天「性體」立教，是以復性體為第一義工夫。故蕺山始終強調：「學以見性」、（《全集》，第3冊上，〈答葉潤山民部〉，頁387）「學以復性而已矣」、（《全集》，第1冊，《論語學案一》，頁311）「學以盡性為極則，盡性者，道中庸者也」；（《全集》，第2冊，〈劉子遺書·學言〉拾遺，頁568）並力斥：「學不見性，舍本而治標。」（《全集》，第2冊，〈學言上〉，頁424）既然「修道」以「修性」（復性）為內容，即意謂工夫須在「本體」上著力，故蕺山說道：「不識本體，果如何下工夫？但既識本體，即須認定本體用工夫，工夫愈精密則本體愈昭熒。」（《全集》，第5冊，《年譜》，頁311）又說：「聖賢教人，只指點上一截事，而不及下截。觀《中庸》一書可見。蓋提起上截，則其下者不勞而自理。纔說下截事，如堂下人斷曲直，莫適為主，誰其信之？」（《全集》，第2冊，〈氣質說〉，頁363）所謂「上截」是指在「本體」上用工夫，「下截」是指在念起念滅上著力。用蕺山自己的話說，前者是「復性」工夫，後者是「慎習」工夫。「復性」工夫著重當下體證本體——性體，故是先天的立「體」工夫，此與朱子的後天經驗工夫有別。

蕺山雖未正面批評朱子詮釋「修道之謂教」的不當，但蕺山對「修道之謂教」的詮釋是近於陽明而異於朱子，故由陽明對朱子批評，我們可以看出朱子與蕺山有關「修道之謂教」的詮釋衝突所在。陽明曾質疑朱子所詮釋的「修道之謂教」：

道即性即命，本是完完全全，增減不得，不假修飾的，何需要聖人品節？卻是不完全的物件。禮樂刑政是天下之法，故亦可謂之教，但不是子思本旨。若如先儒之說，下面由教入道的，緣何舍了禮樂刑政之教，別說出一段戒慎恐懼工夫？卻是聖人之教為虛設矣。（《傳習錄》上：127）

陽明認為：「子思性、道、教，皆從本原上說。」（《傳習錄》上：127）此與蕺山詮釋「性」、「道」、「教」皆從「源頭」上立論的方向大抵一致。因為，根據陽明、蕺山的理解，「性」、「道」作為天道之「體」、「用」，本自完足，且內在於吾人之心體而不外乎人心。因此，「修道之謂

教」之「教」當該直接從如何「復其性之本體」著眼，此乃以內在體證本體為工夫的首要意義。換言之，只有內在主體性的真正覺醒，本體作主，才是「修道之謂教」的本質意義，工夫的真正緊要關鍵處。但朱子詮釋「修道之謂教」，卻脫略「本原」、「源頭」一步，繞出去從聖人之教化詮釋「教」。雖然「禮、樂、刑、政」亦可謂之「教」，但卻是外在的秩序規範，與反求諸己的當下體證「本體」，沒有直接的關聯。所以陽明才會從文本上批評朱子的「禮樂刑政之教」與「戒慎恐懼」工夫不相干。即使朱子將工夫收攝到「心」上講，但能知覺「理」之「心」，本身並不能自立道德法則，仍不是真正的道德主體、超越的本體。因此，舉凡首章第二節以下，朱子就「心」之未發、已發所言的工夫：「戒懼」、「慎獨」、「致中」、「致中和」，都與逆覺體證「本體」，終有一間之隔。

由陽明對朱子的質疑與批判來看，我們可以推知，朱子與蕺山所詮釋的「修道之謂教」，分別是後天經驗與先天立本體的兩種工夫。用牟宗三先生的判定來畫分，朱子的工夫取徑，重在「順取」；因此，「格物致知」（即物窮理）、「道問學」、「博學於文」，相對地具有積極的工夫意義。而蕺山的工夫取徑，強調「逆覺體證」，反求諸「心」而體證超越的本體——性，如何使性體呈露，任其常惺惺的主宰作用，才是關鍵性的工夫。因此，就「尊德性」的道德實踐言，朱子的「教化」之「教」，是輔助的工夫，蕺山的「復性」之「教」，才是本質的工夫。這兩種工夫，孰先孰後，在實踐上不能說沒有衝突。見諸朱子與蕺山對「修道之謂教」的不同詮釋，二者的詮釋衝突已在工夫論上，隱然浮現！

(三)「念慮」之「獨」與「獨體」之「獨」

自《中庸》首章第二節、第三節開始論及具體的工夫，朱子與蕺山的詮釋重點，就有顯著的轉移，他們對《中庸》文本的詮釋衝突也愈加明朗化。

朱子對首章第二節的詮釋，其重點是將「戒慎恐懼」與「慎獨」區分為兩種不同的工夫，分明為兩事，其入手處與目的皆不同。繼而在第三節「致中和」的詮釋中，朱子藉「中和新說」的義理問架，慣用其分解式的二分思路，再將「戒懼」深化為靜時存養工夫，其極至便是「致中」工夫；而「慎獨」也具體化為動時的察識（省察）工夫，其極至即是「致和」工夫。合而

言之，朱子說道：

存養是靜工夫？靜時是中，以其無過不及，無所偏倚也。省察是動工夫。動時是和，才有思為便是動；發而中節無所乖戾，乃和也。其靜時，思慮未萌，知覺不昧，乃〈復〉所謂「見天地之心」，靜中之動也。其動時，發皆中節，止於其則，乃〈艮〉之「不獲其身，不見其人」，動中之靜也。（《語類》，卷 62，頁 1517）

朱子如此精審的分析，在《中庸》首章文本的詮釋上，使「戒慎恐懼」、「慎獨」分別與「致中」、「致和」相對應；未發之中與已發之和也因心性論與工夫論的確立而各有所屬，大本立而達道行，天地位而萬物育。首章的文本世界，在朱子的詮釋下，結構嚴整、義理精密。而在具體工夫的下手處，朱子也以存養與省察，使動靜工夫有所持循，解決其從學延平以來，長久面對的工夫困境。因此，朱子對《中庸》首章文本的詮釋，似乎渾無罅縫。然而，朱子分解式的思路，卻是他與往後詮釋者衝突所在。

陽明曾委婉地批評朱子的《中庸》註疏，並指出朱子「戒懼」與「慎獨」的區分，「亦若過於剖析」。⁶⁶ 蕺山則對朱子以分解式的思路來詮釋《中庸》的「慎獨」，提出強烈的質疑與批評：

隱微者，未發之中；顯見者，已發之和。莫見乎隱，莫顯乎微，故中為天下之大本。慎獨之功，全用以立大本，而天下之達道行焉，此亦理之易明者也。乃朱子以「戒懼」屬「致中」，「慎獨」屬「致和」，兩者分配動靜，豈不睹不聞與獨有二體乎？戒懼與慎獨有二功乎？致中之外復有致和之功乎？（《全集》，第 2 冊，〈學言上〉，頁 437）

根據蕺山對《中庸》首章第二節與第三節的詮釋，「戒慎恐懼」即是「慎

66 陽明於〈答汪石潭內翰〉書云：「朱子於未發之說，其始亦嘗疑之，今其集中與南軒論難辨析者，蓋往復數十而後決，其說則今之《中庸註疏》是也。其於此亦非苟矣。獨其所謂『自戒懼而約之，以至於至靜之中；自謹獨而精之，以至於應物之處』者，亦若過於剖析。」見明·王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》上册（上海：上海古籍出版社，1992），卷 4，頁 147。

獨」工夫，亦即是「致中和」工夫，不可離析為二。故蕺山將第二節的詮釋重點集中於「獨體」與「獨知」，把第三節的詮釋重點轉移到「中和渾是一性」，據此，進一步描述第一節的天命之性。因而，首章文本上的「不睹不聞」、「莫見乎隱，莫顯乎微」、「喜怒哀樂之未發謂之中」、「發而皆中節謂之和」、「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也」等都是指涉「獨體」超越性與創生性。因而，「戒慎恐懼」是立大本的「慎獨」工夫，「致中和」亦是「慎獨」工夫之別名。如是，「獨」是「本體」，「慎」是「工夫」，本體與工夫歸一，「慎獨」便成為《中庸》首章最核心的概念。據此詮釋，蕺山認為朱子「以慎獨為動而省察邊事，前此另有一項靜存工夫」，已不符合《中庸》之旨。更嚴重的是，在蕺山看來，朱子詮釋，將使「不睹不聞」之「性體」與「獨體」有別，豈不成為「二體」（兩個本體）？戒懼與慎獨、存養與省察，皆分屬動靜二時，致中與致和也離析為兩種不同工夫。本體既無法歸於一本，工夫也難以管歸一路，本體與工夫終成決裂。難道戒懼／慎獨、存養／省察、致中／致和諸工夫，與動／靜之際，還須第三者來繫連嗎？又何況朱子「敬貫動靜」之「敬」，本無道德主體自覺之意涵，故其動靜一如的工夫，仍無必然的保證。再者，本體無分於動靜，工夫亦無分於動靜；本體時動時靜，工夫亦時動時靜；本體即中即和，工夫亦即中即和，「體用一源，顯微無間」，朱子之工夫論實難以充分證成。朱子之工夫，被視之為「支離」，良有以也。

由以上的分析，我們察覺到，蕺山視之為《中庸》核心概念的「慎獨」，在朱子詮釋裏並不是最重要的概念，究其因，朱子與蕺山對《中庸》「慎獨」之「獨」的詮釋，存在著根本的差異。

朱子以「人所不知而已所獨知之地」來解釋「慎獨」之「獨」，實與漢唐以降諸儒對《中庸》「慎獨」義的註解相承。漢鄭玄（康成，127-200）將「慎獨」之「獨」理解「閒居」之時，⁶⁷ 唐李翱（習之，772-841）則理解為「心念之動」。⁶⁸ 朱子綜言之，「獨」除有「獨處」之義外，更意指人

67 鄭玄注云：「慎獨者，慎其閒居之所為。小人於隱者，動作言語自以為不見睹、不見聞，則必肆盡其情也。」見漢·鄭玄注，《禮記鄭注》（臺北：學海出版社，1981），卷16，〈中庸〉，頁679。

68 李翱〈復性書中〉對「慎獨」的詮釋是：「不睹之睹，見莫大焉；不聞之聞，聞莫甚

所不知而已所獨知的「念慮初萌」。⁶⁹ 如此的詮釋，意味著《中庸》「慎獨」之「獨」，僅停留在經驗層面的處境或意念，「慎獨」作為工夫，也是念慮既起之後的克治工夫。「獨」是有善有惡的念慮之動，不具超越意涵；「慎獨」自是「動而省察邊事」。

然而，蕺山卻將《中庸》「慎獨」義提高到超越層面，並視之為《中庸》的中心思想、學問宗旨。其實，蕺山以復性體的先天工夫來詮釋《中庸》「慎獨」，在陽明後學工夫論的發展脈絡中，早已有跡可尋。如浙中王門王龍溪（畿，1498-1753）即承陽明之意云：「獨知便是本體，慎獨便是工夫，只此便是未發先天之學。」⁷⁰ 而季彭山（本，1485-1563）則說：「聖人之道，不於用上求自然，而於體上做工夫。〔……〕捨慎獨而言自然，則自然者氣化也。」⁷¹ 又江右王門聶雙江（豹，1487-1563）提倡「歸寂」說，並言：「不睹不聞，便是未發之中。常存此體，便是戒懼。〔……〕不聞曰隱，不睹曰微，隱微曰獨。莫見莫顯，誠之不可掩也。慎獨云者，言戒慎恐懼，非他人所能與，退藏於密，鬼神莫窺其際。」⁷² 以上的詮釋，都體認到「體上做工夫」的重要性，而「慎獨」之「獨」也意謂超越的本體，純粹至善的天命之性。蕺山即在修正王學流弊的脈絡中，並藉《中庸》首章文本詮釋，對宋明理學家的工夫論系譜，進行全面的考察與檢討。⁷³ 從而成功地融合工夫論、本體論與《中庸》文本的詮釋，使《中庸》「慎

焉。其心一動，是不睹之睹，不聞之聞也，其復之也遠矣，故君子慎其獨。」見唐·李翱，《李文公全集》〈上海商務印書館縮印江南圖書館藏明成化刊本〉，卷2，頁10b。

69 《語類》載：問：「『慎獨』是念慮初萌處否？」曰：「此是通說，不止念慮初萌，只自家自知處。」（卷62，頁1503）。

70 明·黃宗羲撰，沈芝盈點校，《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987），卷12，〈浙中王門學案〉二，頁260。

71 同前註，卷13，〈浙中王門學案〉三，頁277。

72 明·聶豹，《困辯錄》（日本內閣文庫影印9456號），卷1，頁3a。

73 蕺山〈中庸首章說〉，可分為三個論述重點：一是《中庸》首章文本之義理詮釋；二是後儒錯解《中庸》首章之義理糾結；三是宋明理學家「慎獨」工夫之系譜的檢討。詳參拙作，〈劉蕺山「慎獨」之學的建構——以《中庸》首章的詮釋為中心〉，此文發表於台灣大學「近世東亞儒學中的經典詮釋傳統」2000年第四次學術研討會（臺北：2000年12月31日）。

獨」義的詮釋，由傳統注解中經驗層面的意涵完全轉向超越層面。「慎獨」之「獨」，由「念慮」之「獨」轉化為絕對超越的「獨體」之「獨」，提昇至性天之尊的地位；而「慎獨」之「慎」，也由對治念慮的後天工夫，上提為保任獨體的先天工夫。

因此，在《中庸》首章「戒慎恐懼」、「慎獨」與「致中和」的詮釋中，朱子二分的思路（「戒懼」屬「致中」，「慎獨」屬「致和」），與蕺山三合一的思路（「戒慎恐懼」即是「慎獨」，亦即是「致中和」），恰成鮮明的對比。朱子與蕺山在工夫入路的衝突，也反映在二人對《中庸》文本的詮釋衝突上，此在「慎獨」之義的轉變中，判然若揭。

(四)「心統性情」與「心之性情」

朱子與蕺山對《中庸》首章的詮釋衝突，除出現在理氣論與工夫論外，更涉及到心性論。如前所述，朱子是以「中和新說」的義理問架來詮釋《中庸》首章第三節「中和」之意涵。「中和新說」以「心統性情」為義理問架，更精確地說，此乃理氣二分、心性三分的思考格局。而且在《章句》註解中，「性情之德」具於「心」，成為詮釋未發之中與已發之和的義理環節。簡言之，心有已發時，有未發時；心兼體用。故性是心之體，亦即是未發之中；情是心之用，亦即是已發之和。這樣的詮釋，隱含性情相對、心性為二的義理思考。因此，朱子即分析云：

性對情言，心對性情言。合如此是性，動處是情，主宰是心。（《語類》，卷5，頁89）

又說：

性者，心之理；情者，性之動；心者，性情之主。（同上）

據此，心性三者關係的討論，至少有三個面向：性對情、心對性、心對性情。首先就性情相對言，朱子說：「有這性，便發出這情；因這情，便見得這性。因今日有這情，便見得本來有這性。」（《語類》，卷5，頁89）對朱子而言，未發是性，已發為情。性即理，本身既無形不可見，故必須即情而見性。因而，「情」與「性」是存有論上「然」與「所以然」的超越區分

與推證關係，情屬氣，性是理。故朱子乃言：「發者，情也，其本則性也。」（同上）而「情者，性之動」、「情即性之用」，（《語類》，卷5，頁91）並不意味著「性」能活動、發用，而是指「性」乃活動發用之理，所謂：「合如此是性，動處是情」、「性纔發，便是情。情有善惡，性則全善。」（同上，頁90）故朱子常以「如見水流之清，則知源頭必清矣」、「（同上，頁89）「性猶水之靜，情則水之流」（同上，頁93）來比喻「性」與「情」的關係。性與情相對，不可混合為一。

再就心與性的關係言，「性者，心之理」，此處朱子著重的不是「然」與「所以然」的存有論推證，而是「心」與「性」的「包含該載」關係、「知覺」關係。就前者言，朱子援用邵康節（雍，1011-1077）「心者，性之郭郭」來說明「須是有個心，便收拾得這性，發用出來」，（《語類》，卷4，頁64）此即是「理無心則無著處」（《語類》，卷5，頁85）之意。朱子也曾用餡子比喻說：「心以性為體，心將性做餡子模樣。蓋心之所以具是理者，以有性故也。」（同上，頁89）藉此比喻，「心」以包含「性」（理）為內容，「性者，心之理」即意謂「心具眾理」，故云：「性便是心所有之理，心便是理所會之地。」（同上，頁88）而且，由「心具眾理」，即可進一步思考：「心」與「性」是「能覺」與「所覺」的「知覺」（認知）關係。朱子指出：「所覺者，心之理也。能覺者，氣之靈也。」（同上，頁85）又說：「靈處只是心，不是性。性只是理。」（同上）心之靈主要表現在其虛靈不昧的知覺（認知）作用上。因此，心是知覺，性是理。「心」與「性」以「能知」與「所知」的知覺活動而關聯，故云：「所覺者是理。理不離知覺，知覺不離理。」（同上）因此，不論就「心具眾理」或「心『知覺』理」來看，「心」與「性」有別，「心有善惡，性無不善」，（同上，頁89）性與心仍有理氣之分，心性為二，本質上無法為一。

至於心與性情的關係，承上所言：「性以理言，情乃發用處，心即管攝性情也。」（《語類》，卷5，頁94）「心便是包得那性情，性是體，情是用。」（同上，頁91）具體地說：「心之知覺，所以具此理而行此情者也。」（《文集》，卷55，〈答潘謙之一〉，頁2607）由此可知，「心統性情」之「統」只是「管攝」之意，其作用是將性情聯結起來，不具真正的

主宰性。而「心者，性情之主」之「主」，只顯其知覺、管攝的作用，所謂：「言主宰，則混然體統自在其中。」（《語類》，卷5，頁94）因此，嚴格地說，心性情三者中，「性」才是真正的主宰，故朱子乃謂：「性雖虛，都是實理。心雖是一物，卻虛，故能包含萬理。」（同上，頁88）重要的是，朱子表明「心統攝性情，非籠侗與性情為一物而不分別也。」（同上，頁94）如是，心、性、情三分而理氣二分：性是理，心與情俱是氣。

根據「心統性情」的義理問架，朱子在詮釋《中庸》「中和」意涵時，固然能與文本脈絡相扣合。然而，性不是情，心不是性，故即使心具性情之德，中也不是和。如是，喜怒哀樂之情之發，能否中節？心是否能循理而行乎情，並沒有必然的保證與動力。因此，朱子在《中庸》文本詮釋上雖然周全，但就工夫論的深究言，仍有未達之處。

相對於朱子心性情三分的心性論，蕺山則強調心性情為一。蕺山在詮釋《中庸》首章「中和」之意涵時，旨在強調「獨體」（性體）未發而常發之妙。未發、已發皆就性體之存發說，所謂「性者，生而有之之理，無處無之。〔……〕未發謂之中，未發之性也；已發謂之和，已發之性也。」（《全集》，第2冊，〈學言中〉，頁492）再者，未發已發也是動態的體用關係，故「未發為中而實以藏已發之和，已發為和而即以顯未發之中」。（同上，頁461）據此思路，未發之中與已發之和表述超越的獨體之體用，意謂天命之生生不已。因此，蕺山當然強調：存發只是一機，中和渾是一性。並且批評朱子：「以未發為性，已發為情，尤屬後人附會。」（《全集》，第2冊，〈學言下〉，頁537）又指責：「朱子以未發言性，仍是逃空墮幻之見。」（《全集》，第2冊，〈學言中〉，頁492）

既然蕺山反對朱子「未發為性、已發為情」的區分，那麼，蕺山如何思考性情關係呢？此從蕺山對《中庸》「喜怒哀樂」所賦予的創造性詮釋可以得知。根據蕺山的詮釋，《中庸》是以「喜怒哀樂」指天命之性體，因此，「喜怒哀樂」已不是形下感性層次的「七情」之「情」，而是隸屬性體的超越之情，故曰：「情者，性之情。」（《全集》，第2冊，〈商疑十則·答史子復〉，頁405）因此，蕺山所謂「性之情」之「情」並不是一個獨立概念，也不指涉日常生活中的「情感」意涵。蕺山舉例說：「古人言情者，曰『無情者不得盡其辭』、『如得其情』；皆指情蘊、情實而言，即情即性

也。並未嘗以已發為情，與性字對也。」（同上，頁 407）依此解釋，喜怒哀樂作為「性之情」乃意謂性不可指言，故就喜怒哀樂而見性之情蘊、情實（真實內容）。為此，喜怒哀樂即天命之性，此謂「即情即性」。這樣的思路，並不是以已發為情，未發為性，二者理氣二分而相對；也不是「因所發之情，而見所存之性」。（《全集》，第 2 冊，〈學言下〉，頁 549）因此，蕺山斷言：「所云情，可云性之情，決不得性與情對。」（同上）

至於「心」與「性」的關係，蕺山也論斷：「凡所云性，只是心之性，決不得心與性對。」（《全集》，第 2 冊，〈學言下〉，頁 549）此義可由蕺山論「人心道心，只是一心」（《全集》，第 2 冊，〈中庸首章說〉，頁 353）的論述來理解。蕺山於〈中庸首章說〉指出：

《中庸》言性，性一而已，何歧之有？然性是一，則心不得獨二。天命之所在，即人心之所在，人心之所在，即道心之所在。（《全集》，第 2 冊，〈中庸首章說〉，頁 352）

蕺山認為，《中庸》言性，已蘊含心性為一。「天命之所在，即人心之所在」，並不意謂「天命之性」與「人心」在概念上等同，而是強調「天命之性」的顯現與工夫下手處，須就「人心」著眼，所謂：「學者姑就形下處討個主宰，則形上之理即此而在。」（《全集》，第 2 冊，〈證學雜解〉，頁 314）換言之，天命之性即在人心之主宰處呈露。如是，「天命之所在，即人心之所在」也可理解為：即人心（主宰）之所在，而見天命之性。然而，為何即人心之主宰而能見天命之性呈露？蕺山的解釋是：「人心之所在，即道心之所在。」在蕺山的理解裏，「心只是人心，而道者，人之所當然，乃所以為心也。」（《全集》，第 2 冊，〈中庸首章說〉，頁 353）因此，「人心」本身並不意味著負面的道德評價，「如何說他是偽心、欲心？」（《全集》，第 5 冊，《陽明傳信錄三》，頁 66）更進一步說，人心之所以為心，即因其本具「人之所當然」之「道」。此「道」即前述「道即性」之「性」、「人之所以為心者，性而已矣」之「性」。據此，「道心」可解釋為「心之道」，也可理解為「心之性」。換言之，「道心」（性）即是「人心」之本性，亦即人心所當然之理。如此一來，「道心」（性）與「人心」就其本質、根源而言，只是一心。「人心」之主宰即是「道心」，亦即

是「天命之性」；「心」本具天命之性，並因「性」為主宰而取得「本體」的尊位。就此而言，心因性尊，性由心著，心性是一。

由以上「情者，性之情」與「性者，心之性」的分析，蕺山合而言之曰：「心之性情」。「心」與「情」（喜怒哀樂）皆就「性」之超越性與活動義而彰顯其真實內容，具有超越的形上意涵。而若將「心之性情」的一元思考置入《中庸》「中和」的詮釋裏，蕺山亦不違文本之脈絡，所謂：「喜怒哀樂，所性者也。未發為中，其體也；已發為和，其用也；合而言之，心也。」（《全集》，第2冊，〈學言下〉，頁557）如是，中和是本體，致中和是工夫。本體工夫為一，由喜怒哀樂之未發至已發，必定中節，道德實踐有先天的根據與根源性的動力。

事實上，朱子與蕺山對《中庸》「中和」意涵的詮釋，存在著兩種不同心性論的衝突。朱子「心統性情」的心性論，是心性為二的二元思考，那麼真正道德主體與實踐動力，究竟在「心」還是在「性」？此是朱子心性論與工夫論所不能迴避的問題。故蕺山批評朱子：「性情之存發異，並一心之中，若有兩存、兩發焉，將以心意為主耶？將以性情為主耶？」（《全集》，第2冊，〈商疑十則·答史子復〉，頁407）並指責云：「『心統性情』，終是泥水不清。」（同上）相對地，蕺山「心之性情」的心性論，是心性為一的一元觀點，「性體即在心體中看出」（同上，頁408）、「道心即在人心看出，始見得心性一而二，二而一」。（《全集》，第2冊，〈學言上〉，頁450）蕺山很清楚地意識到，不論就工夫歸於一路的實踐訴求，或是理論的論證，必須理氣為一、心性為一、工夫與本體為一。如是，他所詮釋的《中庸》中心思想——慎獨，才能充分證成。

五、餘 論

詳加討論分析過朱子與蕺山對《中庸》首章的詮釋，及其二人的「詮釋衝突」後，我們發現《中庸》首章文本的世界，其意義是多麼地豐富！在宋明理學的承傳發展中，《中庸》藉由諸多理學家的體驗與參究，理解與詮釋，不斷釋放出深刻義蘊，引發哲學思考，得以流傳。《中庸》作為儒家經典的豐沛生命力，在宋明理學家的體驗、理解與詮釋中，達到高峰。

雖然朱子與蕺山在對《中庸》首章進行詮釋時，在目的論上，都自覺地以恢復作者的原意為鵠的，他們似乎都在做「照原意」的理解與詮釋，以求「恢復」出客觀的「意義脈絡」(context of meaning)。但從朱子與蕺山對《中庸》文本的實際詮釋過程中，我們可以看出，朱子與蕺山已經根據自己在工夫論的體驗與本體論的深究，對《中庸》文本的詮釋有了「重新發現」(re-discovery)。換言之，朱子與蕺山進行的是「不同地」(不一樣地)理解與詮釋。⁷⁴

尤其在以孟子「以意逆志」(《孟子·萬章上》第四章)為主的宋明儒詮釋方法中，經典「作者的意圖」(the author's intention)往往不是預先給定、固定的「意義假說」(meaning-hypotheses)，反而轉化為詮釋者與作者共同參與性命之學的「共學適道」之過程。因而，對「道」的體證與關注，才是經典詮釋的主要關懷所在。所以伊川強調：「凡看文字，非只要理會語言，要識得聖賢氣象。」⁷⁵明道說得更好：「讀書者當觀聖人做經之意，與聖人所以用心，與聖人之所以至於聖人，而吾之所以未至者，所以未得者。句句而求之，晝誦而味之，中夜而思之，平其心，易其氣，闕其疑，則聖人之意可見矣。」⁷⁶這種重內省與體驗而回向原典(return to source)的詮釋進路，基本上意味著經典的理解與詮釋，是生命體驗的全然投入與自我理解，有其存有論的向度。此乃宋明理學家對經典詮釋有別於漢儒注疏之處。

然而，「以意逆志」並不是主觀的自由心證，也不是忽略經典文本的文句字義而任意詮釋。相對地，「以意逆志」不僅要不悖文本的文字脈絡，也要透過詮釋者與文本的不斷對話與提問尋求文義，充分顯示文本的開放性與客觀性。朱子對此體會極深，他說道：「且如孟子說《詩》，要『以意逆

74 有關西方詮釋學對「照原意」式理解、「較好地理解」與「不同地」(不一樣地)理解等諸多問題的討論，詳參張鼎國〈「較好地」還是「不同地」理解？——從詮釋學論爭看經典注疏中的詮釋定位與取向問題〉一文，《中國文哲研究通訊》9：3(1999.9)頁87-109。

75 宋·程顥、程頤，《二程集》(臺北：漢京文化公司，1983)，《河南程氏遺書》，卷22上，頁284。

76 同前註，卷25，頁322。

志，是為得之』。逆者，等待之謂也。如前途等待一人，未來時且須耐心等待，將來自有來時候。他未來，其心急切，又要進前尋求，卻不是『以意逆志』，是『以意捉志』也。如此，只是牽率古人言語，入做自家意中來，終無進益。」（《語類》，卷 11，頁 180）又說：「解經謂之解者，只要解釋出來，將聖賢之語解開了，庶易讀。」（同上，頁 193）換言之，經典之解釋，即是釋放經典本身蘊含的意義。

若與戴山相較，朱子生平著述，用力於解經者為多。⁷⁷ 朱子也自謂：「大抵某之解經，只是順聖賢語意，看其血脈通貫處，為之解釋，不敢自以己意說道理也。」（《語類》，卷 52，頁 1249）但徵諸朱子對《中庸》首章的詮釋為例，朱子雖從文字上做工夫，卻也在身心上著切體認。⁷⁸ 故其身心體認所得的心性論、理氣論已滲透至其對經典的詮釋中，發揮極大的作用。同樣地，戴山對《中庸》首章的詮釋，雖不背離經文的文句脈絡，但在他的詮釋過程中，也不斷尋求與先儒的詮釋對話與提問，並根據自己對聖人之學（道）的體驗與參究，深化《中庸》「慎獨」的意涵。尤有進者，戴山還把儒家經典的意義世界都收攝於「慎獨」之義下，所謂：「《大學》之道，『慎獨』而已矣；《中庸》之道，『慎獨』而已矣；《論》、《孟》、六經之道，『慎獨』而已矣。」（《全集》，第 3 冊下，〈讀大學〉，頁 1183）言下之意，儒家的經典——四書與五經——皆是「慎獨」的詮釋。這樣的詮釋，意味著「體道」才是經典詮釋的核心。

於此，我們可以深思，對宋明理學家而言，既然天道於穆不已，存有的意義無限豐盈，則工夫修養的過程也應純亦不已。那麼，經典作為「道」的載體，其詮釋的過程，亦充滿諸多可能性。因而，透過朱子與戴山對《中庸》首章的詮釋及其衝突，從詮釋學的角度來看，正顯示《中庸》「文本的開放性」（the openness of the text）與其「詮釋的不可決定性」（the undecidability of interpretation）。⁷⁹ 陽明嘗云：「義理無定在、無窮盡，

77 錢穆，《朱子新學案》第四冊，頁 231。

78 朱子曰：「人之為學，也是難。若不從文字上做工夫，又茫然不知下手處；若是字字而求，句句而論，不於身心上著切體認，則又無所益。」（《語類》，卷 19，頁 435）

79 這兩個詮釋學觀念的討論，詳參 H.-G.Gadamer, E.K. Specht, W. Stegmüller: *Hermeneutics*

[……] 再言之十年、二十年、五十年，未有止也。」（《傳習錄》上：
22）正道出宋明理學家對經典詮釋的深切體會，值得我們嚮往實踐之！

Versus Science? Three German Views, trans. by John M. Connolly and Thomas Keutner, (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988), pp. 1-67.

On the First Chapter of *Zhongyong* 中庸: The Interpretations of Zhu Xi 朱熹 and Liu Jishan 劉戡山

Yueh-hui Lin*

Abstract

The *Zhongyong* has been an important intellectual source of Neo-Confucianism in the Sung-Ming period. Each Neo-Confucian scholar's understanding and interpretation of *Zhongyong*, more often than not, reflects the character of its author's own thought. At the same time, *Zhongyong* has helped illuminate the Neo-Confucianist concerns for the original substance (*benti* 本體) and for the individual effort of moral cultivation (*gongfu* 工夫).

It has been observed that the intellectual build-up of the renowned Sung Neo-Confucianist Zhu Xi had much to do with his efforts of comprehending *Zhongyong*. In this way he established a dualistic approach to *li* 理 and *qi* 氣, the influence of which lasted until the end of the Ming dynasty. By contrast, Liu Jishan of the late Ming was opposed to Zhu Xi's dualistic approach; Liu reinterpreted *the Zhongyong* with a distinct monolithic orientation and established his theory of "vigilant solitude" (*shendu* 慎獨).

My article first analyzes how Zhu Xi and Liu Jishan interpreted the first chapter of *Zhongyong*. Then, I make a comparison between Zhu and Liu to disc

*Yueh-hui Lin is an assistant research fellow at the Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

lose the existence of “the conflict of interpretations” (*quanshi chongtu* 詮釋衝突); that is, in terms either of the original substance or of the individual effort of moral cultivation, Zhu Xi and Liu Jishan followed different approaches and reached variant conclusions. Hence, I also illustrate that Neo-Confucian scholars in interpreting ancient Confucian classics adopted a distinctive approach, which implied a dimension of philosophical hermeneutics.

Keywords: Zhu Xi 朱熹, Liu Jishan 劉蕺山, *Zhongyong* 中庸 (*Doctrine of the Mean*), *shendu* 慎獨, (vigilant solitude), *quanshi chongtu* 詮釋衝突 (the conflict of interpretations)