

朱子論《中庸》「未發」之義及其工夫

黃瑩暖*

摘要

本文旨在對朱子詮釋《中庸》首章之「喜怒哀樂未發」義，作深入的析論，特別是針對中和新說後，朱子「未發」理論中的「知覺」意涵，有所釐清，而指出朱子於中和新說後，對於《中庸》所謂「未發」，並不只就喜怒哀樂情緒來立論，還以「思慮未萌，事物未至」與「知覺不昧」來詮解，但皆扣緊「喜怒哀樂」為「未發」之判準，以此自成完整的理路，也豐富了《中庸》「未發」的義蘊。對於當時學子由《中庸》「不睹、不聞」之語所引發的「未發時耳目見聞問題」，亦有清楚的辨析與獨特的見解。此外，本文亦由朱子所用以詮解「未發」之「知覺不昧」語，析解其「心之虛靈明覺的動能」義，並由此延申出朱子心性理論與涵養工夫型態的討論。

關鍵詞： 朱子、中庸、喜怒哀樂、未發、知覺、涵養、思

* 台灣師範大學國文系副教授

Chu-Hsi's Viewpoint On The “Not Stirrings of Pleasure, Anger, Sorrow Or Joy”Of The “Doctrine of the Mean” And Its Efforts

Huang Ying-Nuan *

Abstract

This article is dealing about the micro investigation of the insight of Chu Hsi, as he explored the “While there are not stirrings of pleasure, anger, sorrow or joy, the mind may be said to be in the state of equilibrium ” of the “Doctrine of the Mean ”. This article also focus specially on the clarification of the meaning of the Chu-Hsi's ”perception“ of the “not stirring “ after the emerging of the“ new viewpoint of the “states of equilibrium and harmony”. The author think that after the emerging of the new viewpoint of the “states of equilibrium and harmony” the interpretation of the so called “not stirring “of the “Doctrine of the Mean ”is interpreted differently. Besides adhering to the original meaning which judges “ stirring or not stirring”based on if the “pleasure, anger, sorrow or joy”is revealed. This article also gives a very clear analysis and investigation perspectives on the “ seeing and hearing issue before not stirring “ which some scholars point out from the viewpoint of the “ not wait till he sees things, to be cautious, nor till he hears things, to be apprehensive” of the “Doctrine of the Mean ”

Key words : Chu His, Doctrine of the Mean, pleasure-anger- sorrow-joy, not stirring, perception, retain cultivated, think

* Associate Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University

朱子論《中庸》「未發」之義及其工夫

黃瑩暖

前 言

依據《宋元學案》所述，宋儒由《中庸》「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；和也者，天下之達道。致中和，天地位焉，萬物育焉。」一段經文，發展出「觀喜怒哀樂未發前氣象」的工夫論，乃是自二程肇其端，之後成為道南一脈的工夫主軸¹。這期間，由於工夫實踐的體驗與師友之間的講習，宋儒對於「觀喜怒哀樂未發前氣象」的工夫也多所討論²。而於此一工夫中，糾纏反覆最多、同時也受此工夫論影響最大的，應屬朱子。朱子心性思想發展的曲折、最後理論體系的完成，都與「參究中和」的歷程有關。朱子參究中和的問題，關鍵在「未發」的工夫操作和箇中體驗上；可以說，朱子參中和的問題，即是關於「未發」的工夫體驗問題，由此而有「中和舊說」與「中和新說」的思想轉折。對於這個歷程，前輩學者均已論析，於此毋庸贅述。本文之目的，是以現存文獻資料為憑藉，由微觀的解譯中，試圖勾勒朱子「未發」的圖像，並對朱子靜時涵養工夫，提出若干討論。

一、朱子「中和新說」後所確立的「未發」義

（一）思慮未萌，事物未至

朱子中和舊說時期的困擾，主要在於「未發」的工夫體驗上。由於對延平默坐澄心以觀未發的路數未能契入，又受張南軒察識之說的影響，朱子此時所理解

¹（明）黃宗義說「觀喜怒哀樂未發前氣象」是「明道以來，下及延平，一條血路。」見黃宗義等編，〈豫章學案〉，《宋元學案》（台北：世界書局，民80年9月），卷39，頁727。

²二程首先提出「觀喜怒哀樂未發前氣象」工夫論，其後程門弟子如楊時、尹和靖、王蘋、張九成、羅豫章、李延平，以及湖湘學派學者等，皆言及此事。

的「發」，偏向本心中體之流行發見義，並非《中庸》就喜怒哀樂情緒之產生而言。其所謂心、性，亦依伊川之解，以性屬未發，心屬已發；於是，「性」為天命流行之體未發用時之「寂然不動」者，心為此體發用流行、「感而遂通」者。此時朱子對於心，較偏於「動」的體會，如言「通天下只是一箇天機活物，流行發用，無間容息。」³、「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」⁴、「蓋只見得箇直截根源、傾湫倒海底氣象，日間但覺為大化所驅，如在洪濤巨浪之中，不容少頃停泊。」⁵等等。此時所體會之「心」，既有思慮營為、應事接物的實然之心義，亦有「天命流行之體」的道德本心義。由於偏向動處去體會心，因此對於已發未發，亦流於氣化不息的感受上來詮釋，如云「發者方往，而未發者方來，了無間斷隔截處」、「只是來得無窮，便常有箇未發底。」⁶等等。以是，朱子對於「未發」總有「指東畫西，張皇走作」⁷之感，而於工夫運作上「手忙足亂，無著身處」⁸。也因為著眼於已發之心，對於所謂「未發」的狀態與「性」或「中」的體驗，都是不清晰的。

中和新說的發端，也是環繞著「未發」問題而起。朱子因與蔡季通討論「未發」之旨，忽然自疑舊說之義，而有新說的提出。新說之後，朱子修正了舊說的「未發」義，對於「未發」工夫也有屬於自己的體驗，而於「心」的理解上亦與舊說有別。對於心，朱子一改舊說之「已發」義，認為「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。」⁹也就是說，心乃一身之主宰，通貫於未發已發、動靜有無之間，而不單侷限於已發或未發，對於所謂「發」，朱子亦不再從心體流行之義上理解，而是從思慮活動上說；因此，對於《中庸》所說的「喜怒哀樂之未發」，朱子即解釋為「思慮未萌、事物未至」¹⁰的狀態。但《中庸》之「未發」明明是指「喜怒哀樂」等情緒，朱子以「思慮」

³ 〈答張敬夫〉第四書，《朱子文集》（台北：德富文教基金會，民89年2月），卷32，頁1243。

⁴ 〈答張欽夫〉第三書，《朱子文集》，卷30，頁1157。

⁵ 〈答張敬夫〉第三書，《朱子文集》，卷32，頁1242。

⁶ 〈答張欽夫〉第四書，《朱子文集》，卷30，頁1158。

⁷ 〈答張欽夫〉第四書，《朱子文集》，卷30，頁1158。

⁸ 〈答張敬夫〉第三書，《朱子文集》，卷32，頁1242。

⁹ 〈答張敬夫〉第十八書，《朱子文集》，卷32，頁1273。

¹⁰ 〈與湖南諸公論中和第一書〉，《朱子文集》，卷64，頁3229。又見於〈答張敬夫〉第十八書，《朱子文集》，卷32，頁1273。

解之，是否與經典不合？其理由何在？

《朱子文集》卷六十七〈定性說〉云：

眾人之喜怒，自私而用知，人欲之盛也。忘怒則公，觀理則順，二者所以為自反而去蔽之方也。¹¹

這段話原是闡論明道〈定性書〉的內容。〈定性書〉云：「人之情，各有所蔽，故不能適道，大率患在自私而用知。」¹² 人的情緒活動，基本上是主體面對外在情況時所產生的好惡、悲喜等感性反應；但即使面對同一情境，不同的人所產生的情緒亦不盡相同，即使相同，亦有深淺之差別，原因在於情緒是以自我為中心所產生，以主觀的感受為出發，此即明道與朱子「自私而用知」之謂。自我中心的主觀情緒，對人的道德理性會產生障蔽，使人偏離正道，所以《中庸》言欲體認大本之「中」，須在喜怒哀樂未發之時進行，即是為了排除私心情欲的障蔽與干擾。由〈定性說〉所言可知，朱子以「思慮未萌」言「未發」，實於《中庸》此義瞭然而不違。再者，朱子以思慮未萌來講未發，應與伊川的一段話有關，《二程全書》卷十九載：

或曰：「喜怒哀樂未發之前求中，可否？」曰：「不可。既思於喜怒哀樂未發之前求之，又卻是思也。既思即是已發。思與喜怒哀樂一般。」¹³

伊川這段答話的重點在「求中即是思，既思即是已發」，意謂若於喜怒哀樂未發之前的工夫操持中，抱著「求中」的意圖，此「意欲求中」的念頭乃出自心之思慮活動，一涉思慮，即與喜怒哀樂情緒之生起一樣，已使此心處於「已發」狀態，於是原欲體證之「中」即不可得。所以伊川說：「存養於未發之前，則可；求中於未發之前，則不可。」¹⁴ 由於伊川主張「凡言心者，皆指已發而言。」¹⁵ 心之一切活動，包括思慮、情緒在內，都屬已發的範圍，因此若論「未發」狀態，自不

¹¹ 《朱子文集》，頁 3388。

¹² 《二程遺書》，《二程全書》（台北：廣文書局，民 68 年 5 月），卷 56，頁 1906。

¹³ 同上，卷 2，頁 582—583。

¹⁴ 朱熹，〈已發未發說〉所引，《朱子文集》卷 67，頁 3376。

¹⁵ 同上。

能專就喜怒哀樂情緒而言，而必連思慮謀畫乃至起心動念（如求中之念）等意識層的心理活動，一併排除。至於朱子，在中和新說後，修正伊川「以心為已發」的看法，而主張心乃通貫已發與未發。但對於未發，仍從「思慮未萌，事物未至」來說，原因除了認同伊川「既思即是已發」之見外，也在於體認到思慮活動既出於心，必不能免於「自私而用知」之雜染的可能，《朱子文集》卷四十二〈答石子重〉第九書云：

思是發用之機，君子為善，小人為惡，那事不從這上出？¹⁶

君子之「思」由天理出，故為善之發用；一般人之「思」，則難免於私欲、情肆的夾雜、自我中心的偏執，凡此均與喜怒哀樂情緒一樣，會造成靜中體認大本的障蔽，故朱子以思慮未萌說未發，實即融合了明道言人情之常「自私而用知」、與伊川「思與喜怒哀樂一般」的見解。

（二）知覺不昧

由喜怒哀樂未發、思慮未萌的當口來體驗大本中體，還有一個被提出討論的問題，即《中庸》首章言「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」之「不睹、不聞」者，是否亦為「未發」狀態的描述？而「不睹、不聞」是「耳目感官無所知覺」之意嗎？伊川、朱子的學生都曾問及「未發時思慮未萌、情緒未起，此時感官是否有知覺」的問題，而朱子的意見和伊川即有不同。伊川認為，「未發」既為「靜」之狀態，則此時不僅心之思慮知覺尚未作用，連帶地所有感官作用亦應是靜止的，《二程遺書》載伊川與蘇季明的問答云：

（蘇）曰：「當中之時，耳無聞、目無見否？」（蘇）曰：「雖耳無聞、目無見，然見聞之理在始得。」（頁 584）¹⁷

又下文：

¹⁶ 頁 1848。

¹⁷ 朱子〈已發未發說〉亦引述之，見《朱子文集》卷 67，頁 3376。

(伊川)曰：「賢且說靜時如何？」曰：「謂之無物則不可，然自有知覺處。」
曰：「既有知覺，卻是動也，怎生言靜？」(頁 585)

可見伊川認為未發之時是無見聞知覺的。¹⁸但朱子非常反對未發時「無見、無聞」的說法，對於未發時心智思慮的狀況與感官知覺的有無，他有自己獨特的見解，他說：

蓋心之有知，與耳之有聞、目之有見，為一等時節，雖「未發」，而未嘗無；心之有思，乃與耳之有聽、目之有視，為一等時節，一有此，則不得為「未發」。故程子以「有思」為「已發」則可，而記者以「無見、無聞」為「未發」則不可。¹⁹

朱子謂心之思慮作用、耳目之聞見功能（視覺、聽覺）等，乃與生俱有，當未有思慮對象、知覺對象時，身心功能未發揮作用，即是所謂「未發」，雖是未發，但功能俱在；一旦有事進入心中，或感官與外界接觸，身心功能即有運作對象，而產生思慮、視見、聽聞等結果，此謂之「已發」。依此義，所謂未發、已發，都是在身心功能俱足的前提下立論，而由知覺對象的有無，決定心智感官的已發未發。這裡從知覺對象來說，是因為由此對象的成立，才有心之思慮、耳目之視聽等事實的成立；若無此對象，則不構成思慮視聽等事實，只保留心智與感官的功能——朱子稱此為「心之有知、耳之有聞、目之有見」，而反對「無見、無聞」的說法，他認為如果是「無見、無聞」，則成了身心功能障礙或昏蔽現象，這豈是聖賢工夫

¹⁸ 《二程遺書》下文載伊川以祭祀時為不見不聞（見本論文以下所論），而「若無事時，目須見，耳須聞。」又不同於前說，且所謂「無事時」是否等同於「未發時」或「靜時」，意亦不明。但蘇季明接著問：「當敬時，雖見聞，莫過焉而不留？」伊川卻答：「不說道非禮勿視勿聽？勿者，禁止之辭，纔說『弗』字，便不得也。」蘇季明的問題是，「由持敬而凝斂身心，以致專一不亂，當此之時，對於外界事物，是否僅止於『見』、『聞』等感官知覺上的反應，而不涉及心智的解讀、分辨、記憶等活動？」但伊川此處偏就「敬」的實踐要求回話，強調「非禮勿視勿聽」，並未針對蘇季明的問題答覆。本文認為，由《遺書》整段記載看來，伊川的說法較偏於以「無見無聞」為未發之靜的狀態。

¹⁹ 朱子為伊川說解，認為「無見無聞」之言，應非出自伊川，而為記者之誤。但在學生問到伊川「既有知覺，卻是動也，怎生言靜？」之語時，朱子也不免承認「恐伊川說得太過」（見下文所論）。〈答呂子約〉第十一書，《朱子文集》卷 48，頁 2182。

旨訣！朱子說：

若必以未有見聞為未發處，則只是一種神識昏昧底人……聖賢之心湛然淵靜，聰明洞徹，決不如此。若必如此，則〈洪範〉五事，當云禮貌曰僵，言曰啞，視曰盲，聽曰聾，思曰塞，乃為得其性；而致知居敬費盡工夫，卻只養得成一枚癡歎罔兩漢矣。²⁰

相反地，正因為未發時沒有情緒波動的影響，此心湛然澄明，反將助使耳目感官的知覺更加敏銳精確。朱子在《中庸或問》裡說：「蓋未發之時，但為未有喜怒哀樂之偏耳。若其目之有見，耳之有聞，則當愈益精明而不可亂，豈若心不在焉，而遂廢耳目之用哉！」²¹」另有一則朱子與弟子陳文蔚的問答記錄，可以佐證上述朱子的「未發」見解：

問：「蘇李明問：『喜怒哀樂未發之前，下「動」字？下「靜」字？』伊川曰：『謂之靜則可，靜中須有物始得。』所謂『靜中有物』者，莫是喜怒哀樂雖未形，而含喜怒哀樂之理否？」曰：「喜怒哀樂乃是感物而有，猶鏡中之影。鏡未照物，安得有影？」曰：「然則『靜中有物』，乃鏡中之光明？」曰：「此卻說得近似。但只是比類。所謂『靜中有物』者，只是知覺便是。」曰：「伊川卻云：『纔說知覺，便是動。』」曰：「此恐伊川說得太過。若云知箇甚底，覺箇甚底，如知得寒，覺得煖，便是知覺一箇物事。今未曾知覺甚事。但有知覺在，何妨其為靜？不成靜坐只是瞌睡！」²²

按伊川「靜中須有物始得」一語之下有云：「這裡便（一作最）是難處，學者莫若且先理會得『敬』；能敬，則自知此矣。」據此，或可推言伊川所謂「靜中須有物」，當指由「敬」的工夫持守所涵養得的明澈心境；但若參照前文所引「雖耳無聞、目無見，然見聞之理在始得。」一語來看，這裡的「靜中須有物」，未嘗不可理解為「喜怒哀樂（或思慮）雖未形，而含喜怒哀樂（思慮）之理」之意；在此伊川

²⁰ 〈答呂子約〉第十六書，《朱子文集》，卷 48，頁 2196。

²¹ 朱熹，《中庸或問》（（日）中文出版社，不著年月）。

²² 《朱子語類》卷 96，頁 2470。

並未有明確的指陳。伊川在論及「未發」義及「中」之義時，經常是走作跳接、語焉不詳的²³；相形之下，朱子對於未發時的身心狀態，則有較清楚的說明。在上列引文中，朱子以鏡之映物為喻，從知覺活動中的主客關係來分辨未發與已發：未發之前，不與物接，無所知所覺之客體，但有能知能覺的主體，故並非連知覺本身一併消亡；而有此能知能覺的主體與功能，以其不加視聽，不動思慮，故屬於未發。朱子以此理解伊川的「靜中有物」，而認為所謂「物」，就是「知覺」的主體與能力。所以〈答張敬夫〉第十八書談到未發狀態，即說是「思慮未萌，而知覺不昧」。這即與伊川「未發時無見聞知覺」之意見不同，但由上文可知，在朱子的理路中是清晰而一貫的。

（三）喜怒哀樂未發

基於上述，朱子言未發時之知覺，是指心智與感官等功能未與物接、未知未感的狀態。不過，雖說是未知未感，畢竟知覺昭明不昧，心智宛然鮮活；若要以動靜論之，則此一狀態該歸於靜或動呢？據伊川的說法，既有知覺，即是動；未發是靜，所以不能有知覺。但朱子認為，雖然知覺是動，但可以不害其為靜，為未發，關鍵就在於無喜怒哀樂情緒間雜其中，《朱子語類》卷九十六載：

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²⁴做靜得？然知覺雖是動，不害其為未動²⁵。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？」²⁶

無喜怒哀樂之情的著色，感官知覺的作用即能保有其中立性，是則雖有作用之「動」，仍屬於未發。而同卷另一則記錄云：

²³ 關此，牟宗三曾詳列《二程遺書》相關文獻並析論之，見氏著《心體與性體》第二冊，頁350—385。

²⁴ 錢穆《朱子新學案》（台北：三民書局，民78年11月）作「語」，見該書第二冊，頁223。

²⁵ 錢穆《朱子新學案》作「不害其為未發」，見該書第二冊，頁223。

²⁶ 《朱子語類》，卷96，頁2469-2470。

且如眼見一箇物事，心裡愛，便是已發，便屬喜；見箇物事，惡之，便屬怒。若見箇物事，心裡不喜不怒，有何干涉？（或作：「一似閑，如何謂之已發？」）²⁷

此則記錄中所謂「見箇物事」，如依上文「心智感官未與物接、未知未感」的「未發原則」衡之，應屬已發；然而此處，朱子卻將之歸入未發，而與前論不同，所強調者在於：若不涉喜怒好惡等感性偏執，即使耳目有所視聽，亦可歸於未發。同卷另一則記載，則除了耳目感官之「知覺」，還涉及心之「思慮」功能：

問：「蘇季明問『靜坐時』乃說未發之前，伊川以祭祀『前旒、黻纒』答之。據祭祀時，恭敬之心，向於神明，此是已略發？還只是未發？」曰：「只是如此恭敬，未有喜怒哀樂，亦未有思，喚做已發，不得。然前旒、黻纒，非謂全不見聞，則薦奠有時而不知，拜伏有時而不能起也。」²⁸

這段問答是討論《二程遺書》裡伊川和蘇季明論中和的談話。²⁹伊川由《漢書》「冕而前旒，所以蔽明；黻纒充耳，所以塞聰。」³⁰之語，而謂祭祀時對眼前之事物應是不見不聞的。朱子則質疑，若真不見不聞，如何進行祭祀程序呢？因此他認為「前旒、黻纒」施設的用意，不是真教人蔽明塞聰、全不見聞，而是要人於祭祀的當下專注心神，不起雜念。³¹又就已發未發的分判來說，祭祀時雖耳目

²⁷ 同上，頁 2468。

²⁸ 同上。

²⁹ 原文是：「或曰：『當靜坐時，物之過乎前者，還見不見？』曰：『看事如何。若是大事，如祭祀，前旒蔽明，黻纒充（按應為充，據《漢書》改）耳，凡物之過者，不見不聞也。若無事時，目須見，耳須聞。』」（頁 587）蘇季明問的是靜坐時耳目知覺的問題，伊川卻答以「祭祀」與「無事」時的狀況，似乎有點答非所問。所謂「無事時」，究竟是指蘇所說的「靜坐時」？閑暇時？未與物接時？抑或情緒思慮未發時？而《遺書》原文前段有以未發時為「耳無聞目無見」之論，與此處的「無事時目須見耳須聞」，二者的差異與判準何在？凡此均有待究明，容他文再議。

³⁰ 見《漢書·東方朔傳》。《後漢書·輿服志·下》：「冕冠……皆有前無後，各以其綬采色為組纒，旁垂黻纒。」按黻纒為黃綿，古時用以加在冕的兩旁，以示耳朵不妄聞不義之言。

³¹ 《朱子文集》，卷 48，〈答呂子約〉第十書：「便是祭祀，若耳無聞、目無見，即其升降饋奠，皆不能知其時節之所宜，雖有贊引之人，亦不聞其告語之聲矣。故『前旒黻纒』之說，亦只是說欲其專一於此，而不雜他事之意，非謂奉祭時都無聞見也。」

有所聞見，心中亦非全然無念，但心中所存惟有恭敬，無其他雜思，亦無喜怒哀樂，故可歸於未發。由這則對話中可以了解朱子的看法：首先，祭祀時的恭敬之心，不屬於已發思慮之萌。這並不是說恭敬之心來自無意識，而是說恭敬心態中不雜有喜怒哀樂等情緒，也沒有自私自用智或感性偏執的成分，因此是潔淨無染的，此一潔淨無染之心，合於性理之本然，而非起自氣質物欲的泥沙夾雜，故不算是已發，而歸屬於未發。也就是說，雖然祭祀程序中涉及薦奠、拜伏等儀節而不免有認知的活動與感官的見聞，但此時心之活動亦僅止於認知，即恭敬態度中的無色的認知，而非私意起念，故應屬未發。其次，承上所論可知，即使有見、有聞，甚至心起認知，仍可不算已發。於是我們知道，前文所述之心智感官未與物接、未知未感的狀況，並非「未發」的唯一定義與判準；朱子所認為的「未發」，不但包含心智感官未與物接的「靜」時狀態，亦包含耳目有聞見、心有恭敬有認知、甚至四肢百骸有舉措（例如祭祀之拜、起）等「動」時狀態；朱子據以認定其為「未發」的依據，就是「無喜怒哀樂之雜染」。喜怒哀樂，依朱子的詮解，不僅僅指感性情緒的盲動，還雜有自我中心的主觀意識、自私自用智的人欲偏執，這是氣質發用時的泥沙俱下，也是中體大本的障蔽。若無喜怒哀樂的雜染，則「無思時不如死灰，有思時卻不邪。」³²即是未發的理想境界。

於是，朱子所謂未發已發，判分的關鍵即在喜怒哀樂之情的有無。由此可知，中和新說後，朱子對於《中庸》的未發已發義，完全扣緊喜怒哀樂情緒而言，不論就動靜、思慮或耳目知覺來談，都以喜怒哀樂之有無，為判分未發已發的依準，其理路是相當一致的，其「未發」之詮釋亦豐富了《中庸》「未發」的義蘊。相形之下，伊川對於未發，偏於靜處立言，不能肯定動處的可能；對於動靜、知覺、耳目見聞與未發的關係，亦未能明朗，甚至有僵滯之處。

（四）心之虛靈明覺

關於「未發」時的「知覺」部分，尚有一義值得討論。由文獻內容看來，朱子所謂「未發」中的「知覺」，實不限於耳目感官的功能，而有另外的意涵。《朱

頁 2180。

³²這是朱子引用蘇軾的話。《朱子語類》卷 41：「東坡說『思無邪』，有數語極好。他說：『纔有思，便有邪；無思時，又只如死灰。卻要得無思時不如死灰，有思時卻不邪。』」，頁 1052。

子語類》卷九十六載：

問：「未發之前，當戒謹恐懼，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？成什麼大本？」曰：「常醒便是知覺否？」曰：「固是知覺。」³³

〈太極說〉云：

靜而無不該者，性之所以為中也，「寂然不動」者也；動而無不中者，情之發而得其正也，「感而遂通」者也。靜而常覺，靜而常止者，心之妙也，寂而感、感而寂者也。³⁴

中和新說後，朱子以心為通貫動靜之主宰，故於未發已發的簡別上，亦以心為論述的主軸。就未發時而言，是一「思慮未萌，知覺不昧」，而「一性渾然，道義全具」³⁵的心體；性之「靜而無不該」者，即由此未發時之昭昭具在的心體而顯。心體昭昭具在，而於未發之靜中，有常醒之「知覺」，此當非前述知寒煖、運思慮之器質性之知，而乃是心之靈明，即朱子所說的「虛靈不昧」，擁有「具眾理而應萬事」³⁶之本能者。朱子談未發，說到心之湛然虛明，必關連著萬理俱備而言，如〈答徐彥章〉云：「外物不接，內欲不萌之際，心體湛然，萬理皆備，是乃所以為純於善而無間斷之本也。」³⁷又如〈答張敬夫〉第十八書云：「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。」凡此不勝枚舉。而凡談到未發之靜，亦必關連著靜中知覺、靜中之動而言。朱子常借《繫辭傳·上》「易，無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此。」之語來談未發與已發，而以「寂然不動」比喻未發、「感而遂通」比喻已發。所謂「寂然不動」，就前述未發之義

³³ 頁 2469。

³⁴ 《朱子文集》，六十七，頁 3385。

³⁵ 〈答張敬夫〉第十八書，《朱子文集》，卷 32，頁 1273。

³⁶ 《大學》經一章，「明明德」朱註。

³⁷ 《朱子文集》，卷 54，頁 2598。

而言，除指心之思慮、感官之功能尚未作用，以及喜怒哀樂之未起外，還包含了上述「一性渾然，道義全具」、「心體湛然，萬理皆備」的意涵，與心之虛靈明覺——即所謂「寂而感」、「靜而常覺」、「靜中有物」是也。朱子不喜偏溺於靜，言如此則是釋老之虛靜³⁸，也因此不認同延平之默坐澄心的路數，認為有入於釋老之嫌。³⁹ 這當然來自他對道南「靜坐觀喜怒哀樂未發氣象」工夫的無所得，與對佛家坐禪入定的誤解。然而，雖對延平所教之道南指訣不能契入，對佛家修禪法門多所批評，朱子之於「靜」，並非全無體驗。與其他宋儒一般，朱子於生活中即經常靜坐，在儒學義理之深究、身體血氣之調養等方面，自陳得力於靜坐不少，在宋儒中，他還是談靜坐談得最多的。⁴⁰ 以是，本文認為，朱子強調靜中有物、靜中有不昧之知覺，當來自他在靜中工夫的體驗，而不排除其中有超越之體證的可能性。如他以《繫辭傳·上》「寂然不動，感而遂通」說未發已發，而強調寂然之中即含有「覺」、「感」（上引〈太極說〉），即是一例；又以《易·復卦》《象傳》之「復，見天地之心」，來比類未發時虛明之知覺，又是一例。〈程子養觀說〉云：

「方其未發，必有事焉」，是乃所謂靜中之知覺，〈復〉之所以「見天地之心」也。⁴¹

又〈答張欽夫〉十八書云：

³⁸ 《朱子語類》，卷 30：「若專守虛靜，此乃釋老之謬學。」頁 772。又卷 60：「游氏『守靜以復其本』，此語有病。守靜之說，近於佛老，吾聖人卻無此說。」。

³⁹ 《朱子語類》卷 103：「問：『先生所作李先生〈行狀〉云：「終日危坐，以驗夫喜怒哀樂未發之前氣象為如何，而求所謂中者。」與伊川之說若不相似。』曰：『這處是舊日下得語太重。今以伊川之語格之，則其下工夫處亦是有些子偏。只是被李先生靜得極了，便自見得有箇覺處，不似別人。今終日危坐，只是且收斂在此，勝如奔馳。若一向如此，又似坐禪入定。』」頁 2603—2604。

⁴⁰ 朱子對於靜坐在儒學修養工夫中的操作與定位，有其見解，值得注意，詳參拙作：〈朱子靜坐之省察〉，「第一屆宋代學術國際研討會」會議論文，民 95 年 11 月 4、5 日，國立嘉義大學。有關朱子靜坐之資料，陳榮捷有〈朱子與靜坐〉一文，見《朱子新探索》（台北：學生書局，民 77 年 4 月），頁 299-308，該文蒐羅朱子靜坐之相關文獻，內容豐富。錢穆《朱子新學案》之〈朱子論靜〉、〈朱子論敬〉、〈朱子論涵養與察識〉等章，亦散見若干資料，見該書第 2 冊。論文方面，有楊儒賓，〈宋儒之靜坐說〉，《台灣哲學研究》第 4 期（民 93 年 3 月），頁 39—86；楊雅妃，〈朱熹靜坐法〉，《興大中文學報》第 18 期（民 95 年 1 月），頁 233—248。

⁴¹ 《朱子文集》，卷 67，頁 3378。

至靜之中，蓋有動之端焉，是乃所以見天地之心者。而先王之所以至日閉關，蓋當此之時，則安靜以養乎此耳。固非遠事絕物，閉目兀坐，而偏於靜之謂。⁴²

按朱子《周易本義·復卦》《象傳》「復，見天地之心乎」句下云此義「在人則為靜極而動，惡極而善，本心幾息而復見之端也。」⁴³ 未發之至靜中，心體湛然無雜；此湛然心體，蘊含虛靈不昧之知覺，此知覺即是通達心中之性理、能開顯性理而敷應萬事的契機所在⁴⁴，亦是未發之寂然不動中能有感而遂通的動力根源。朱子一再用「虛明」、「虛靈」、「炯然」、「不昧」來形容心之知覺，又言若於未發時，能持敬以養此心中之知覺不昧，則人得以自拔於氣質之昏蔽與物欲之雜染之外，而於應事接物之時，「善端昭著，而所以察之者亦精明爾。」於此可知，此一不昧之「知覺」，乃是由未發通貫已發、開顯心中性理的關鍵；它是心之未發之時「寂而能感」的根源，亦是未發之心體「昭昭自在」的所在，因為未發心體之呈現性理、大本，必因其靈覺、動能，方成其為昭昭、炯然、靈明不昧之謂；若徒然只見一扁平靜止的性理，實無法構成朱子所謂之「昭昭」、「靈明」，亦無朱子所謂之寂感之能。而此知覺之虛明、不昧，必與此心之「湛然」為同體，或者說，由心之湛然，而有知覺之不蔽不昧；由虛明不昧之知覺，而顯湛然之心體，同時即顯渾然之性理。以是，由持敬以收斂心氣、靜定情緒、遣蕩私意念慮，達到此心之湛然清明，知覺炯然，性理於焉呈顯，是朱子未發工夫的圖像；此中，心之湛然與性理之渾然，一體而顯，而其關鍵即是炯然的知覺。炯然靈明之知覺，在未發之靜中脫落氣質的障蔽，使心與性融攝為一，而有超越層之契會與興發，實可視為朱子未發工夫中的實踐動能所在。⁴⁵

二、朱子「喜怒哀樂未發時」之涵養工夫

⁴² 《朱子文集》，卷 32，頁 1274。

⁴³ 朱熹，《周易本義·復卦》《象傳》下注文。

⁴⁴ 《朱子語類》，卷 5：「問：『心是知覺，性是理。心與理如何得貫通為一？』曰：『不須去著實通，本來貫通。』『如何本來貫通？』曰：『理無心，則無著處。』」頁 85。

⁴⁵ 唐君毅先生言：「朱子之言有此未發而昭昭自在之心體，其要義不只是純理論的講心有如此如此之一面，其意乃在由此即可開出一工夫論，以免于氣稟物欲之雜。」見《中國哲學原論·原性篇》（台北：學生書局，民 76），頁 590。

（一）涵養工夫要領與境界

中和新說後，朱子於未發已發、靜與動方面所確立的工夫論是「靜時涵養，動時察識」與「敬貫動靜」。其中的義蘊，前賢論之已詳。本文於此欲藉幾則文獻資料，來看朱子未發前的工夫操持，並將前述「未發狀況」的定義——特別是「心之虛靈明覺」部份，與朱子之靜中工夫一併觀之，以討論朱子未發工夫中的心性關係與體證問題。

朱子於〈已發未發說〉一文中云：「未發之中，本體自然，不須窮索，但當此之時，敬以持之，使此氣象常存而不失，則自此而發者，其必中節矣。」⁴⁶「本體自然，不須窮索」即是心之本體湛然炯然而萬理皆備之意，無論純善的本質或動能，都無有虛欠⁴⁷，方言不須窮索而以敬持之。敬之工夫，只是常惺惺，提撕喚醒此心而已⁴⁸；所謂喚醒，亦非以一個心喚一個心⁴⁹，而是「纔敬時，這心便在了」⁵⁰。因此朱子談未發或靜時涵養工夫時，常以孟子之語提醒學者，要持「必有事焉」、「勿忘」的態度，不可怠忽鬆懈，但同時也要「勿正」、「勿助」，以免流於刻意求中，而陷於把捉擾攘之弊。《朱子語類》卷十二載：

問：「尋常操存處，覺纔著力，則愈紛擾，這莫是太把做事了？」曰：「自然是恁地。能不操而常存者，是到甚麼地位！孔子曰：『操則存，舍則亡。』操，則便在這裡；若著力去求，便蹉過了。今若說操存，已是剩一箇『存』字，亦不必深著力。這物事本自在，但自家略加提省，則便得。『必有事

⁴⁶ 《朱子文集》，卷 67，頁 3377。

⁴⁷ 〈答徐彥章〉：「『純於善而無間斷之謂一』，此語甚善。……外物不接，內欲不萌之際，心體湛然，萬理皆備，是乃所以為純於善而無間斷之本也。」見《朱子文集》，卷 54，頁 2598。

⁴⁸ 《朱子語類》卷 12：「敬只是常惺惺法。所謂靜中有箇覺處，只是常惺惺在這裡。靜不是睡著了。」頁 200。

⁴⁹ 《朱子語類》，卷 12：「心只是一箇心，非是以一箇心治一箇心。所謂存，所謂收，只是喚醒。」，頁 200。又《朱子文集》卷 45〈答游誠之〉云：「心一而已，所謂覺者，亦心也。今以覺求心，以覺用心，紛拏迫切，恐其為病，不但掘苗而已。不若日用之間以敬為主而勿忘焉，則自然本心不昧，隨物感通，不待致覺而無不覺矣。」，頁 1996。

⁵⁰ 《朱子語類》，卷 12，頁 209。

焉，而勿正，心勿忘，勿助長也。」⁵¹

〈答孫敬甫〉亦云：

人之一心，本自光明，不是死物，所謂存養，非有安排造作，只是不動著他，即此知覺炯然不昧，但無喜怒哀樂之偏、思慮云為之擾耳。⁵²

類似的工夫言論，於《文集》、《語類》中可謂不勝枚舉。朱子說不要安排造作，不須深著力，人心本自具足，工夫在於存此心以使不失，常自提撕以使惺惺，這些說法令人不禁想起禪宗的自性清淨含具萬法之說、瑞巖禪師的「主人公惺惺著」之語⁵³，也想到朱子於中和舊說時期「元來此事與禪學十分相似」⁵⁴的體會。借用禪語、取徑靜坐，是宋代儒學常見的現象。有過靜坐經驗的人便知道，引文裡靜中涵養的工夫指引語：無喜怒哀樂之偏、思慮云為之擾，不要安排造作，以及「知覺炯然不昧」的體會，無不是靜坐的要領與況味。但朱子的儒釋分疏是相當嚴明的，他了解儒家的靜中工夫雖與禪學相似，「所爭毫末耳」，但「此毫末卻甚占地位」⁵⁵，而為儒釋分野之所在，那就是性理的有無⁵⁶。所以他以「白底虛靜」和「黑底虛靜」來形容儒釋的靜中工夫：儒家於靜中所涵養的是性理大本，養得來「八窗玲瓏，自無不融通」，禪家則只是空寂，「終身黑淬淬地，莫之通曉」⁵⁷。這樣的評論顯然對於禪家之「空」義是有誤解的⁵⁸，但朱子於此所欲強調的，

⁵¹ 頁 2775。

⁵² 《朱子文集》，卷 63，頁 3158。

⁵³ 「惺惺」原為宋代瑞巖師彥禪師語，載《五燈會元》卷七（《續藏經》冊 138，頁 120），謝上蔡援引之以釋「敬」，《上蔡語錄》卷中云：「敬是常惺惺法。」（日本：中文出版社，頁 7）

⁵⁴ 〈答羅參議〉，《朱子文集·續集》，卷 5，頁 5001。

⁵⁵ 同上。

⁵⁶ 《朱子語類》，卷 126：「儒釋言性異處，只是釋言空，儒言實；釋言無，儒言有。」，頁 3015。

⁵⁷ 《朱子語類》，卷 94：「便是虛靜，也要識得這物事。不虛靜，也要識得這物事。如未識得這物事時，則所謂虛靜，亦是箇黑底虛靜，不是箇白底虛靜。而今須是要打破那黑底虛靜，換做箇白底虛靜，則八窗玲瓏，自無不融通。不然，則守定那黑底虛靜，終身黑淬淬地，莫之通曉也。」

⁵⁸ 禪宗之「空」，乃在「諸行無常」與「諸法無我」之義，非朱子所理解的虛無。有關朱子對佛禪之理解與批評，可參拙作《朱子所理解的佛教思想—以心性意涵與修持工

是儒釋靜中工夫的義理根據與終極歸趨均不相同，學者於二者之分際若無明晰的掌握，很容易由於工夫相的彷彿而流於異端。朱子不肯認延平「默坐澄心，體認天理」的路數，乃因早年時工夫體驗之無所得，以致後來對默坐澄心有「偏於靜、恐流於釋氏」和「以『觀未發』之『觀』為把捉、反鑑」的成見。但由其引用孟子「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長」之語與「不要安排造作」的話來談靜中涵養，可見他在工夫操作上必有其體會；而由「知覺炯然不昧」、「心體湛然，萬理皆備」之語，亦知朱子的靜中涵養當有其造境。然而箇中的境界是如何？屬於儒學而有別於釋老的靜中工夫，在朱子的操持中究竟有無超越的體證呢？

試觀《朱子語類》卷一百一十五的一則記載：

洪慶將歸，先生召入與語，出前卷子示曰：「議論也平正，兩日來反復為看，所說者非不是，但其中言語，多似不自胸中流出。原其病只是淺，故覺見枯燥，不甚條達，合下原頭欠少工夫。今先須養其源始得。此去且存養，要這箇道理分明，常在這裏，久自有覺。覺後自是此物洞然通貫圓轉。」……又曰：「如今要下工夫，且須端莊存養，獨觀昭曠之原，不須枉費工夫鑽紙上語。待存養得此中昭明洞達，自覺無許多窒礙，那時方取文字來看，則自然有意味，道理自然透徹，遇事時自然迎刃而解，皆無許多病痛。此等語不欲對諸人說，恐他不肯去看文字，又不實了。且教他看文字，撞來撞去，將來自有撞著處。公既年高，又做這般工夫不得，若不就此上面著緊用工，恐歲月悠悠，竟無所得。」⁵⁹

這段話是朱子六十四歲所說，為其晚年學思成熟之語。朱子之真誠懇切，躍然紙上。他以自己工夫踐履之切身經驗，諄諄教誨弟子石洪慶，囑其務為存養之功。而「獨觀昭曠之原」、「存養得昭明洞達」之語，可以見出朱子在靜中涵養的工夫上應是內力渾厚，深透箇中風光；且其必深自得力於斯，方叮嚀弟子務必踐履。「昭明洞達」者，可以與前引之「虛靈不昧」、「昭昭自在」者同看，而肯定應即前述湛然心體、靈明知覺與渾全性理的通透無隔之境；至於「獨觀昭曠之原」一語，

夫為討論中心》(國立台灣師範大學國文研究所博士論文，民 90 年 6 月)，第三、四章。

⁵⁹頁 2781—2783。

則值得玩味：這是心體、知覺與性理一體呈顯的無限風光，抑或中體大本之超越體證的深密境界？又「此等語不欲對諸人說，恐他不肯去看文字，又不實了。」實可窺見朱子不喜直貫之義理表述，有其苦心孤詣。

（二）涵養工夫型態之討論

依前述，朱子言心之虛靈明覺，乃具眾理而應萬事者；於喜怒哀樂未發之時，此知覺尤為炯然昭然，為呈顯性理、寂而能感的關鍵，而此亦朱子未發之涵養工夫得以直證超越之性體的可能所在。或謂如有此一可能，則朱子當不至於對延平之默坐觀未發工夫無法契合。但朱子早年做延平默坐澄心工夫之時，不僅對心性的認識十分模糊，甚至在默坐之時亦不得要領；其中原因當然和朱子的性格氣質與思想型態有關，但是，朱子做默坐工夫的過程是「塊坐窮山，絕無師友之助」⁶⁰的，可以說，在還未了解道南學派「默坐體認」的義理精神與工夫要領之前，就已頹然放棄，據此，我們是否即可斬截地判定，朱子其後的靜中涵養工夫不再有超越體證的可能？朱子基於早年的失敗經驗與對釋老異端的顧忌，而對靜中體認大本的路數不甚肯認，他在中和新說後提出靜時涵養的主張，亦自認有別於延平的默坐體證；但，回顧前文所述，朱子的涵養工夫，其時節在喜怒哀樂未發之靜中，其要領在於勿忘勿助、不要把捉安排，其重點在於澄汰私欲情緒的障蔽，以呈顯中體大本，這樣的工夫陳述，比之延平的默坐方式，差異又在哪裡呢？特別是，對於朱子所提出未發時「思慮未萌，知覺不昧」而「一性渾然，道義全具」的狀態，我們是否可以有一番再理解？

當然，朱子的靜時涵養與延平的默坐體認是不同的。以牟宗三先生的析論，朱子言情變未發之時「即是心體流行，寂然不動之處，而天命之性體段具焉。」（〈已發未發說〉）也就是說，於心體流行之寂然不動處，同時復顯一異質的超越之體，即是性。但此語即函心性平行而非一。若就其所狀所涉而說一個超越的體，可以為天下之大本，則在中和新說中真正的超越之體當該是性而不是心。牟先生指出，新說中的心只是一平看的實然之心，故其寂然並不能「分析地、必然地必為『發而中節』之和。」而朱子未發工夫之落點在心，已是「本領工夫之移位」，未發時所涵養者既為一實然之心，非道德意義之本心，則其涵養流為空頭，察識

⁶⁰ 〈答羅參議書〉，《朱子文集·續集》卷5，頁5001。

亦然。這與延平於靜中逆覺超越性體的直貫型態自是有別。⁶¹

牟先生的分析有其慧識。依朱子，靜時涵養與動時察識是配套的工夫，二者之中，雖以靜時涵養為本領工夫⁶²，但二者是相須而不離的，而且皆以「敬」為持守的綱領。這樣的工夫論自然緣於中和新說後所確立的心性關係，而這就是問題的所在。中和新說後，朱子以心為通貫動靜之主宰，故主張工夫亦應該貫動靜方為完備。然而，心之通貫動靜，是指良知本體無分動靜語默、無時不存？抑或指心之「知覺」該貫動靜？此「知覺」之義，依前述，乃兼有「感官之功能」與「對性理的涵攝該載」二者，如此，即有別於良心本體的動能義。又朱子「知覺」之意涵與其「心統性情」的主張是相配當的，知覺之通貫動靜即心之統攝性情。復次，「心統性情」的架局，確已拆解了道德主體的「存有」與「活動」。於是，知覺主宰處有動能卻未必純善，故其動不必然為性體之動；天理性體為一純善，卻不能自求證悟、自顯自明。即使虛靈不昧之明覺為通透性理之機竅，即使不須安排造作便能本然具足，朱子的未發涵養仍不屬本心性體之逆覺其自己的直貫工夫。而靜養動察之說看似完備，其實若工夫在於本心性體之逆覺，則不論於靜時體證或動時察識皆為逆覺，皆可達致目的，亦無需動靜工夫齊備方然。凡此顯示朱子不同於直貫體證型態明矣。而朱子之甚少直貫的表述，除了接引學者的苦心外，其原因亦明矣。

然而，「獨觀昭曠之原，不須枉費工夫鑽紙上語」的涵養經驗，其中蘊含的工夫所得，真只是空頭而無實體實證？觀朱子涵養工夫之操作語，可謂得其箇中要領，如此真只是一外部的好習慣而已？⁶³ 誠然，依其心性綱架與工夫理論來分析推演，必然得到上述的結論，這是朱子義理本身的問題；但觀其一生精勤的踐履，期間不乏許多直貫意味的體證語，則以其理論上的邏輯來推演而作上述之衡斷，似乎又有未安。唐君毅先生說：「吾人如順朱子之心性論，以言其涵養主敬之工夫，亦可見其並非真視此工夫，為人之所外加，而亦可只視之為此心之本體之自明而

⁶¹ 見氏著，《心體與性體》（台北市：正中書局，民79年）冊3，頁130—154。

⁶² 〈與湖南諸公論中和第一書〉：「未發之前，不可尋覓，已發之後，不容安排。但平日莊敬涵養之功至，而無人欲之私以亂之，則其未發也，鏡明水止，而其發也，無不中節矣。此是日用本領工夫。至於隨事省察，亦必以是為本。」《朱子文集》卷64，頁3229。又〈已發未發說〉：「未發之中，本體自然，不需窮索。但當此時，敬以持之，使此氣象常存而不失，則自此而發者，其必中節矣。此日用之際本領工夫。」《朱子文集》卷67，頁3377。

⁶³ 《心體與性體》冊3，頁143。

自呈現，以成此涵養主敬之工夫；此中，即亦應有一心之本體與其工夫合一之義，而心之不昧其知覺，即為心之立體之事，亦心之用行之事。」⁶⁴唐先生言朱子主敬之涵養工夫，不外本心之自明白現之義；此語若依牟先生「直貫」、「橫攝」之判分，實無異以孟子象山之直貫義理來詮釋朱子之橫攝系統。然而，若暫置「直」與「橫」的對比與判分，就道德之自覺與實踐而言，其必出自本心之自求實現，則無疑問，此亦為唐牟二位前賢所共許之義。唐先生謂「循朱子之學之原有之趨向而發展，所亦必至之義」⁶⁵者，亦在於此。唐先生之說，或已是為朱子進一解，但未嘗不可視為朱子心性之學潛存而未明之義。由此義以觀朱子，其心性架局與所關聯的工夫理論，之所以總讓人感到一間未達，或流為「靜涵靜攝」⁶⁶者，即在於未能挺立本心之自求實現義，未能點明道德工夫之終極即是道德主體之自明白現，亦即是道德動力之不容自己的所在，以致於在理論上對道德實踐之動力、必然性與終極處無法保證。此為朱子理論的呈現上所無法否認者。然而，就其實踐之精勤、涵養與體驗之深厚而言，吾人應可肯定，朱子的思想系統自有其前進上達的理路，其工夫造境與理論價值，亦為歷來所肯定。

結 論

本文對朱子參究《中庸》「喜怒哀樂之未發」的體會，作微觀的析義，特別是針對中和新說後，朱子「未發」理論中的「知覺」意涵，有所釐清，而認為朱子於中和新說後，對於《中庸》所謂「未發」，除扣緊《中庸》原旨，以喜怒哀樂之生發與否，為已發未發之分判依據外，對「未發時耳目見聞問題」亦有清楚的辨析與獨特的見解；而在「未發」的詮解上，朱子更豐富了《中庸》的義蘊。此外，由朱子定義「未發」之「知覺不昧」語，可以見出朱子心性理論中「心之虛靈明覺的動能」義，由此看朱子涵養工夫，其中實不乏超越體證之可能，觀其所陳之涵養工夫要領與自己體驗之境界，亦可有此義。但以其「心統性情」之架局，在理論上對道德實踐之動力與終極處未能有明確之保證，而終有一間未達之憾。然而朱子所開展之思想系統自有其上達之理路，其精勤篤實的道德踐履與工夫進

⁶⁴ 見氏著《中國哲學原論·原性篇》，頁 641。

⁶⁵ 同上，頁 649。

⁶⁶ 見《心體與性體》冊 3，頁 146、146。此一判語於冊 3 常隨所論而出現。

境，與對儒學理論的闡發與彰揚，皆為學界所共同肯定。