

王船山與朱子工夫論比較^{*}

陳祺助^{**}

摘要

在宋明儒者之中，王船山最推重張子與朱子。船山雖然尊奉張子之學為正學，但其學說與張子仍有不同，至於其與朱子的差異更是不小。本論文的主旨是從「主敬存心」、「知行關係」與「致知格物」這三個主題上，比較他們兩人的「工夫論」學說。與一般以某一本著作或某些概念比較船山與朱子的學說之研究方式有別，本論文採取的研究徑路是以問題意識為導向，對兩家之說所涉及的相關問題，詳為討論，辨章剖析，以釐清其異同之處。

關鍵詞：王船山、朱子、主敬存心、知行關係、致知格物、四書

* 本文係科技部研究計畫 103-2410-H-230-006 的研究成果之一。

** 正修科技大學通識教育中心專任教授 (ian86.a317@msa.hinet.net)

投稿日期：2016.01.08；接受刊登日期：2016.03.30；最後修訂日期：2016.09.19

Comparison of the Philosophical Doctrine between Wang Chuan-Shan and Master Chu

Chi-Chu Chen*

Abstract

In the Song Dynasty, the Ming Dynasty Confucian scholars, Wang Chuan-Shan most respected Master Zhang and Master Chu. Although Wang Chuan-Shan respected the doctrine of Master Zhang is the most standard doctrine, but his theory and Master Zhang's theory was still different, as larger and Master Chu's doctrine of differences. The paper intends to compare the theory of cultivation effort between Wang Chuan-Shan's and Master Chu's from three issues: holding fast to seriousness and preserving the Mind, the relationships between *zhi* and *xing* (Knowledge and Action), acquisition of knowledge and learning of the nature of things. In this paper, not in a book or a concept of the center, but in the "problem" as a guide to compare Wang Chuan-Shan's and Master Chu's philosophy. The author discusses the problems for both of them, trying on different views on the two main doctrine to make a detailed analysis of their viewpoints.

Keywords: Wang Chuan-Shan, Master Chu, holding fast to seriousness and

* Professor, Center of General Education, Cheng-Shu University

Received January 8, 2016 ; accepted March 30, 2016 ; last revised September 17, 2016

preserving the Mind, the relationships between zxi and xing
(Knowledge and Action), acquisition of knowledge and learning of
the nature of things, Four Books

壹、引言

船山的著作，關於《四書》者特多，其中涉及哲學思想的部分，大都與朱子相關。¹雖然如此，船山於宋明儒者中，則獨奉張子之學為「正學」，然其學與張子仍有不同。²至於朱子之說，船山對之則多有不滿，其學與朱子學的差異，更是不小。³

較早論及船山與朱子哲學之異、也有較詳細討論的學者，應是曾昭旭教授。⁴近來也漸有學者在船山與朱子的比較上進行研究，主要以《四書》或《四書》中的某一本著作之某一論題為主，比較二家之異。此外，也有以概念或範疇進行比較研究者。⁵至於從問題意識的角度所做的比較研究，則頗為罕見。

¹ 船山關於《四書》的義理著作中，《四書訓義》的卷帙最為浩繁，此書乃於每章或數章，皆先錄朱子《四書章句集注》的註文而後重譯其意。其《禮記章句》，在〈大學〉與〈中庸〉，船山乃直用朱子之章句，只有在朱子每一注之後，略衍數言而已。《四書大全》乃明胡廣奉成祖之命所撰，集宋元時期程朱一派儒者之說而成。船山《讀四書大全說》一書，即取此書朱子學派的諸儒之說，以作為商量討論之資，來暢發自己的義理思想。曾昭旭，《王船山哲學》（臺北：遠景出版社，1983年），頁164-166、304。

² 這方面的問題可參考董金裕，〈王船山與張橫渠思想之異同〉，《哲學與文化》卷20期9（1993年9月），頁883-893。陳政揚，〈「本然之性外，是否別有氣質之性？」——論船山《正蒙注》對張載人性論的承繼與新詮〉，《臺大文史哲學報》期82（2015年5月），頁83-117。劉紀璐，〈張載與王夫之的道德心理哲學〉，《社會科學》期5（2011年7月），頁126-133。

³ 蔡家和教授指出，船山47歲時作《讀四書大全說》。在義理方面，船山此書對於程朱的理氣心性之論，雖繼承其架構，但內容不完全相同，亦常對於朱子後學予以嚴正批評，對於朱子學亦小有修正。蔡家和，〈王船山《讀四書大全說·孟子序說》的心得——心性之分與合〉，《鵝湖學誌》期47（2011年12月），頁180。

⁴ 曾昭旭教授曾就船山、朱子論「格物致知」與「心體」問題，做出精當的討論。曾昭旭，《王船山哲學》，頁304-312。其說對本論文的研究頗有啟發。曾教授另有專文比較船山、朱子、陽明之學，〈朱子、陽明與船山之格物義〉，《道德與道德實踐》（臺北：漢光文化實業公司，1983年），頁111-126。曾昭旭，〈論儒家工夫論的轉向——從陽明學到船山學〉，《在說與不說之間——中國義理學之思考與實踐》（臺北：漢光文化實業公司，1992年），頁99-113。亦極可參考。

⁵ 以《讀四書大全說》為中心比較船山、朱子之學者，如簡慧貞，〈王船山對朱熹《四書

朱子極為稱道伊川「性即理」一語，又認為性具於「心」，「心」本來是包含眾理的。但在關聯到惡的來源問題說「心」時，朱子基本上認為心乃「氣之靈」。心有知覺，能認識理，所以具有依理而御情的主宰能力，但其本身卻不是性、不是理。且因氣稟的限制，心既可知覺「理」，亦可知覺「欲」，因而可能流於惡。⁶朱子在本體方面，未嘗不承認心與理同一；但在心之知理的方面，則大體乃主張心、性平行為二，不承認「心即理」的命題能普遍有效。⁷「理」、「性」在朱子成為靜態存有的存在之理或道德法則，心則是「氣之靈」，並不能與「理」或道德法則完全合一。⁸其工夫論乃著重

章句集注》之反思與開展——以《讀四書大全說》為論》（臺北：輔仁大學哲學研究所博士論文，2011年）。以《大學》為中心比較者，如蔡家和，〈王船山論《大學》的格物致知——以《讀四書大全說》為中心〉，《中央大學人文學報》期47（2011年7月），頁47-74。冷天吉，〈知識與道德——對程朱、陸王、船山格物致知思想的考察〉（上海：華東師範大學哲學研究所博士論文，2005年）。至於以概念或範疇比較船山、朱子之學的，如郭齊勇，〈朱熹與王夫之的心性情才論之比較〉，《中國哲學智慧探索》（北京：中華書局，2008年）。

⁶ 朱子曾說：「既是此理，如何得惡！所謂惡者，卻是氣也。」「人之性皆善。然而有生下來善底，有生下來便惡底，此是氣稟不同。」心為「氣之精爽」，「心是動底物事，自然有善惡。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊（臺北：文津出版社，1986年），頁65、69、85、86。李明輝教授批評其說，謂：朱子所說的心，不完全是「道德主體」。因依朱子之見，當人之氣稟限制了心底知覺，使其依理行事的主宰能力無法發揮時，便形成「惡」。只要朱子將心屬於氣，他便只是有限心，而不能超越於氣稟之決定。如此，其說恐會導致氣稟決定論的結果。李明輝，〈朱子論惡之根源〉，《國際朱子學會議論文集·上冊》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年），頁564、565、576。

⁷ 陳來，《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：三聯書店，2009年），頁23。

⁸ 朱子的宇宙論，以主宰宇宙生化的本體是「理」，而以實際在生、在化者是「氣」。他說：「理無形跡，他却不會造作；氣則能醞釀凝聚生物也。」此「理」永恆自存，他說：「萬一山河大地都陷了，畢竟理卻在這裏。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁3、7。朱子又說「性即理」，心是「氣之精爽」。「理」在人為「性」，並不因人或實踐主體知之、行之與否，都仍自有自在，乃為靜態的「存有」。性不能動靜，而心能動靜。心能知覺理，依理而行；理是被心所認識的對象，心則是能覺的主體。他說：「所知覺者是理」，「所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈」。宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁85。「心」能知理、行理，可說心「具萬理」。

在「靜養動察、敬貫動靜」，以平時莊敬涵養為「本領工夫」，涵養得心氣清明，則在已發之察識與格物致知上，便能逐漸達到「理明」的地步。朱子理論的主要問題，在於弱化了實踐主體實現道德行為時的主體性與能動性，不易保證道德實踐的必然性。⁹

船山以天地之「實」乃固有健順之德性以為主宰生化之理的實體，其所言之「心」乃仁義之心。理主宰氣化而生人，健順之性凝於人之形質與為一體，是為仁義。天日以性本健順之氣生人，而成其仁義之性，乃日生仁義之心。性凝於形，心乃實存於一身之中，由於受到形質氣稟之「成型」的拘蔽，人乃必須盡其心，方能成其性之善。而人要盡心成性，則健必極健，順必極順，乃能全效知能之用，故須盡用其「理氣」全體，不能有絲毫放鬆懈怠。如此，人之身心全體乃會產生勞苦倦困的情覺，而「畏難幸易」，於是，心官可能會因「好逸惡勞」，乃「從」其小體而交引於物，以至於為不善，此即心之「不思」。心或不思而為不善，但天日命人以仁義之性而日生心，心

但朱子又說：「此心本來虛靈，萬理具備。事事物物皆所當知，人多是氣質偏了，又為物欲所蔽，故昏而不能盡知。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第四冊，頁1425。可見朱子雖謂心包含眾理，卻又認為心因受到內在氣質及外部環境的影響，並不能與「理」完全合一。

⁹ 牟宗三，《心體與性體（三）》，《牟宗三先生全集》第7冊（臺北：聯經出版社，2003年），頁135、143、211。在朱子的著作中，其實也有不少主張仁義之道德法則不是心知之明認識、攝取的對象，而是吾心內在所固有，為其自己即能覺、能知的言論。《朱子語類》卷14，論《大學》「明明德」之說的地方，尤多此言。牟宗三先生說：「此卷是最近於陸、王者，所謂心學。然而終湊泊不上。……最令人著急。」牟宗三，《心體與性體（三）》，頁383。唐君毅先生在這個問題上，曾說：「朱子於此本心之存在，則在其心性論上與直接相應於此心性論之工夫論上，亦未嘗不加以肯定。惟在宇宙論與一般之工夫論上，又不能於此加以肯定。」唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁599。成中英教授也指出，朱子似乎把「理」定位在死的靜的「存有」上面，而與生命活動了無相連。這種二元化的理氣論和靜態化的理思想，成為他哲學上的沉重負擔。成中英，〈論朱子哲學的理學定位與其內涵的圓融和條貫問題〉，《國際朱子學會議論文集·上冊》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年），頁307。

官當下能思，則仁義即此而得，心之性固有仁義，自是至善。¹⁰ 船山之心性論，既可主張心性是一與人有仁義之心之說，亦可說明不善之來源而維持性善之旨，其與朱子學之歧心、性為二，以氣稟有不善之言，自是大異。心之性雖是仁義之理，但只有在吾人與所可感通的天下之「物」上，施發裁制物理之「事」，以盡其性所備的生物之理時，方有「心」之實，人若未發制事用物以盡性之用時，只能說其有「性」，而不宜說其有「心」。因此，「心」必以人所感通而發用裁制其生理之事的「天下之物」為體，亦即必是心、物一體的「實理心」。故欲盡心成性，人就必須要求能盡其性所備之萬物，即心而盡其量，以與天下之物感通。¹¹ 而物之生理各有其形而下的實然構造之理，心盡其量，乃不能不即物以窮其理。唯吾心雖因「即物而理可窮」，然卻並不「倚於物」；¹² 雖「格物致知」，卻「非逐物而失己也」。¹³ 因為，決定應不應當格物窮理？什麼情形之下、什麼事物之理當窮？什麼又不必窮？所窮之理果為物之生理或不是？這些問題最終的裁斷根據，都在於人之心性。因此，「物理雖未嘗不在物，而於吾心自實」。¹⁴ 就船山的觀點來看，朱子學在存心養性、致知窮理，乃至於道德知識與實踐如何貫通的知行關係等工夫理論上，便有一些問題要克服。

儒學講道德，重在實踐。在實踐道德行為時，人心對於所行之道不可能完全不知，而且在某些情況中，人若不具備相關的道德知識，行為就往往無法處之得當。知行關係，是朱子論學的重點之一。由於「心」是萬事之主，

¹⁰ 陳祺助，〈論王船山「實理心」的涵義及其心性論與工夫論的關係〉，《鵝湖學誌》期 47（2011 年 12 月），頁 209-212。

¹¹ 陳祺助，〈論王船山「實理心」的涵義及其心性論與工夫論的關係〉，頁 223-230。

¹² 明·王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第 6 冊（長沙：嶽鹿書社，2011 年），頁 1099。

¹³ 明·王夫之，《禮記章句》，《船山全書》第 4 冊（長沙：嶽鹿書社，2011 年），頁 1287。

¹⁴ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 1107。

人若不是存著意願道德的心或有著道德意識的存心，則行道、知道的事，就都談不上了。故朱子有言，為學「未問真知與力行」，「且要收拾此心」，「安頓在義理上」。¹⁵ 這是說要先「存心」，方可論知、行。而朱子深受程子論「敬」的影響，乃以「主敬」為「存心」工夫，來貫通知與行。又，因朱子過於強調「心」的虛靈不昧之用，其論「敬」的工夫較偏於求存心之虛明，如鏡子鑑空平衡方始照見事物，故特別強調致知格物、即物窮理的重要性。於是，朱子之學遂漸偏向由知識進路來論道德。在這些方面，船山的理論與朱子都有所不同。

本論文主旨是從「主敬存心」、「知行關係」與「致知格物」這三個主題上，比較船山與朱子「工夫論」之說。所取的研究徑路，是以問題意識為導向，就其中問題，對二家之說詳為討論，辨章剖析，以釐清其異同之處。¹⁶ 又，比較哲學的研究宜求能對被比較對象的思想做哲學意義的討論，當然這樣的比較工作必須建立在對所要比較的兩造思想都有恰當而詳實的理解之基礎上。為求建立起有效對比的平台，本論文不得不多費筆墨在朱子、船山文獻的義理之訓釋與說明上，雖然如此，但作者在兩家工夫論的關鍵差異處，諸如船山與朱子論「心」的內涵以及與之相關的「主敬」工夫之別的分析、道德實踐「一以貫之」的為學根本工夫之異的討論、對於知識與道德的關係之不同的詮釋上，也未嘗不一一進行哲學性的比較。詳見文中論述。

¹⁵ 宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 201-202。

¹⁶ 簡慧貞博士曾從「理氣論」、「心性論」、「工夫論」三方面，論船山對朱子《四書章句集注》之反思與批判。這是少見的以問題意識比較船山、朱子之學的研究。其在「工夫論」的比較上，乃以「格物致知論」、「知行論」與「存養省察」三個子題為論。簡慧貞，《王船山對朱熹《四書章句集注》之反思與開展——以《讀四書大全說》為論》，頁 124-174。前二項也是本論文的研究主題，但本論文針對二家之說涉及的問題，逐一分項詳為析論，在分析的深度與討論的廣度上，與簡博士的研究有所不同。

貳、論主敬存心的比較

《孟子》最早提到「存心」，又說「求放心」，乃與「存心」之義相通。朱子則對「存心養性」之說略有微辭，¹⁷也批評「求放心」之言。船山力辨朱子之非。

一、孟子「求放心」、「操則存」文義的解釋問題

朱子認為「求放心」、「操則存」，不是以一心「求」、「操」另一心，因若如此，是以一人乃有「兩心」，必導致心愈求愈昏亂的結果，¹⁸故朱子主張只「求底」、「操底」便是已收、已操之心。¹⁹更由於心才知其不在、覺其失時，心便已在，更不須「求」，朱子遂謂孟子說這「求」字「亦剩了」。²⁰但孟子說「求放心」，乃是求回「仁義之心」而存之，「求」字大有工夫在。而依朱子之說，則「放心」是贅詞，「求」字所表示的工夫力道大弱，這對孟子文義的解釋，都不正確。

船山便指出，朱子解釋孟子「求放心」一章之說，於其「文理有礙」：

其言「仁，人心也」，猶言「義，人路也」。……故下直言求心而不
言仁。乃下直言心，而言心即以言仁。……故雙峰為之辨曰：「不應

¹⁷朱子曾說：「孟子說『存其心』，雖是緊切，却似添事。蓋聖人只為學者立下規矩，守得規矩定，便心也自定。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第四冊，頁1428。

¹⁸或問：「求放心，愈求則愈昏亂，如何？」朱子答說：「即求者便是賢心也。知求，則心在矣。今以已在之心復求心，即是有兩心矣。……即覺其失，覺處即心，何更求為？」宋·黎德靖編，《朱子語類》第四冊，頁1407。

¹⁹朱子說：「『求放心』，非以一心求一心，只求底便是已收之心；『操則存』，非以一心操一心，只操底便是已存之心。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第四冊，頁1408。

²⁰朱子之說頗多：「知其放而求之，斯不放矣。『而求之』三字，亦自剩了」。「人心纔覺時便在。孟子說『求放心』，『求』字早是遲了」。「蓋人能知其心不在，則其心已在了，更不待尋」。宋·黎德靖編，《朱子語類》第四冊，頁1407、151。

下文『心』字又別是一意。若把求放心作收攝精神，不令昏放，則只從知覺上去，與『仁，人心也』不相接。」偉哉其言之也！彼以知覺為心而以收攝不昏為求放心者，不特於文理有礙。……唯知此，則知所放所求之心，仁也。²¹

船山以求「放心」乃求「仁心」，²²又以「操則存」是「操仁義之心而仁義存」。²³這都符合孟子原文之義。此中雖有能求的心、所求的仁之分，卻不是以一人而有二心，因「此時之能所並無實義，只有名言上的意義，只是一個姿態」。²⁴朱子也有與此相同之言，²⁵但因其把這能所關係看得太重，當成有實義的主客之分，認為是「兩心」，故乃大多主張心不待求、才覺其失便在之說。此不合孟子原意。船山認為，知覺之心不可能放失，²⁶「仁心」才會放失，所以「仁心」須待操、待求才可存得。人多不能存養仁心，然其仁心之端仍會隨時呈現而使之怵惕不安。在「良心已放」的人，其心仍有知覺之靈，當仁心迸露，即與知覺為一體而「憬然」震動之，使知求仁，而人乃得「於

²¹ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 1082-1084。

²² 船山說：「君子之學問，……而要所以求仁。已放者謂之放心，未放者則謂之仁而已。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 1086。

²³ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 1079。

²⁴ 人陷溺於物欲之中，其本心因震動不安而警覺到自己之放失，乃當下自覺不再隨順物欲滾下，而返於自己、肯認自己，牟宗三先生稱為「逆覺體證」。牟先生說：此種反身的體證實是虛層，當下即可融於此本心而只是此本心之呈現，並無真實的能所義（主客體義）。只是心之自知。牟宗三，《心體與性體（三）》，頁 368。

²⁵ 朱子說：「仁義之心，人所固有，但放而不知求，則天之所以與我者始有所汨沒矣。」又說：「雖梏亡之餘，有以養之，則仁義之心即存。……下又說存養之要，舉孔子之言：『操則存，舍則亡。』見此良心，其存亡只在眇忽之間，才操便在這裏，才舍便失去。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第四冊，頁 1396、1398。此以存、亡與不放、放失者，乃是「良心」，故所要操的、存的是「仁心」。船山極稱道朱子此說。明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 1080。

²⁶ 船山說：「此靈明活動者亦如影之隨形，不但不亡，而亦何容舍？」又說：「則此見聞覺知之心雖旁馳四出，而固不離乎現前，乃更起而求之，不且如釋氏『迷頭』之誚乎？」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 1080、1086。

知覺運動之心以為功」。²⁷仁心即「所求之心」、知覺之心即「求心之心」，二者「本同而末異」²⁸，雖有能所之分，卻是「效用」之異，本體固是「一心」，²⁹故這能所也只有「名言」的意義。是在船山，「放心」有實義而非贅詞，「求」字大有工夫。此既能維持孟子心學的精神，合其原文文義，且非以一人有兩心。較之朱子的解釋，更為通順合理。

二、不是「求仁」、「存仁」之「存心」能否必然是善？

孔子說「我欲仁斯仁至矣」，朱子解釋說「只是欲仁便是仁了」。³⁰據此來看孟子之言，「求放心」即「求仁」或「欲仁」，則朱子應說「求放心」便是仁，³¹而不宜謂只「求底」之心是仁。否則，孔子之言豈非是以「只欲底」之心便是仁？此不成理。因「欲」仁、「欲」不仁者，皆是此心。朱子說的「知求則心在」，顯然是指知覺之心。但若不是求放心（求仁）、不是存仁，而只是「求底」或「知求」之心，此心雖存，豈必是善？

船山就指出，若不說箇仁義之心，而只「以知覺為心」，有如朱子之說者，則其心雖存，也未必是善，因知覺之心乃是不論善惡皆覺者：

必須說箇仁義之心，方是良心。（言良以別於牾，明有不良之心作對。）
蓋但言心，則不過此靈明物事，必其仁義而後為良也。心之為德，只

²⁷ 船山說：「夫乍見孺子入井之人，放其心而未知求者也。……其怵惕、惻隱之憬然動者，心之寓於覺者也。或寓於知，或寓於覺，或寓於知覺運動，則亦相依為體而不能離。……故在良心已放，一端偶露者，不得不於知覺運動之心以為功。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 1096-1097。

²⁸ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 1085。

²⁹ 船山說：「仁為人心，故即與靈明之心為體，而既放之後，則仁去而靈明之心固存，則以此靈明之心而求吾所性之仁心。以本體言，雖不可竟析之為二心，以效用言，則亦不可槩之為一心也。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 1084。

³⁰ 宋·黎德靖編，《朱子語類》第四冊，頁 1408。

³¹ 船山也有類似之說：「只欲仁，便是求放心也了。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 1084。此正是以「欲仁」之心才是求放心、是求仁，而非只「欲底」之心便是仁。

是虛、（未有倚，然可以倚。）靈、（有所覺，不論善惡皆覺。）不昧，（能記憶親切，凡記憶親切者必不昧。）所以具眾理、（未即是理，而能具之。）應萬事者，（所應得失亦未定。）大端只是無惡而能與善相應，然未能必其善也。³²

船山認為學者論心，若不說「仁心」，而「但言心」，則只是知覺作用，不必然是仁。因此，不可說「即心即仁」，否則，不免與佛氏「即心即佛」之說無異。³³朱子明明說「仁者，心之德」，是「存心」乃是求存心之德性的「仁」，而不是存此「知求」、「求底」之心。³⁴船山以心之性乃固有仁義之德，是為「仁心」，乃人之良心、本心。唯心之活動可能放失其所性之仁義，而徒有其知覺靈明之用，如此之心，乃「大端只能無惡」，「然未能必其善也」，是「知惡覺惡亦統此」之心，乃「不可加以有善無惡之名」。³⁵「仁心」會放失，故須求之、存之。若不是存「仁」、求「放心」，而仍要「存」、要「求」，這在一般聰明伶俐、專心致志的人，也都能「存心」，釋氏之學更是優為之。³⁶存得此知覺之心，雖不必然就是邪惡，但仍可能有邪惡，是不等於有仁。朱子弟子就說，若不分別人心、道心，則「心存時也有邪處」。而朱子卻認為「到

³² 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 1079。

³³ 船山說：「彼以知覺為心……而早已侵入異端之域矣。……既不昏，亦須有所存。……而朱子所云『非以一心求一心，只求底便是已收之心』，亦覺與釋氏『無能、無所』，『最初一念，即證菩提』，『因地果生』之說無以別。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 1083-1085。

³⁴ 或曰：「存得此心，即便是仁。」朱子曰：「此句甚好。……蓋仁是此心之德，才存得此心，即無不仁。……學者須是此心常存，……此孔門之學所以必以求仁為先。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 114。朱子此段說「存心」便是仁，乃是以孔門「求仁」作為前提，並不是以「知求」、「求底」便是存心。朱子似未發現兩者的意義並不相同。

³⁵ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 1108。

³⁶ 船山說：「只教此知覺之心不昏不雜，此異端之所同。……即俗儒之記誦詞章，以至一技一術之士，也須要心不昏惰，不雜亂。……則孟子所謂『專心致志』者而已。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 1085。

心存時，已無大段不是處了」。³⁷ 且又稱道「苦海無邊，回頭是岸」之言，正得「知得心放，此心便在這裏」之旨，是「說得極好」。³⁸ 據此，朱子乃未能揀擇人心、道心之辨，其說有可能流於以知覺之心為仁義之心，而使學者誤以為存知覺之心便是存仁。在船山看來，朱子此一言「心」之說，不無只言「心之幾」而忽略「心之實」之病，而與佛氏喚醒主人翁常惺惺者，同樣屬於覺了能知之心，³⁹ 其於儒、佛論心的本質與「存心」的內涵之差異，未免欠缺揀

³⁷ 宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 220。

³⁸ 宋·黎德靖編，《朱子語類》第四冊，頁 1407。

³⁹ 朱子《孟子章句·孟子序說》引楊龜山之言「孟子一書，只是要正人心」，船山批評龜山「此語亦該括不下」。因「正人心」之心既是待正之心，便有不正，而不是善。但孟子言心乃「仁義之心」，這是「道性善之旨」。船山說：「仁義，善者也，性之德也；心含性而效動，故曰仁義之心也。仁義者，心之實也，若天之有陰陽也；知覺運動者，心之幾也，若陰陽之有變合也。若舍其實而但言其幾，則此知覺運動之惺惺者，放之而固為放辟邪侈，即求之而亦但盡乎好惡攻取之用。浸令存之，亦不過如釋氏之三喚主人而已。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 895。這是說孟子之心的實質內容是仁義，而待正之人心則是只知計較利害，好惡攻取之欲的知覺運動之心，乃與仁義之心迥不相侔，龜山之言不無混同兩者之病，恐與佛氏「三喚主人」之說相同。蔡家和教授指出，朱子認為佛學只言心之虛靈，而儒家言心之虛靈外，心中還有實事實理的性理。船山引孟子仁義之心以說明心中有性理、有仁義，明顯是朱子學。但蔡教授也說：朱子以仁義是性理，為形而上者；陰陽是氣，形而下者。而船山的陰陽不只有氣，氣中有理；性理不只是形上，亦含形下。且朱子言心不只是本心，也是氣心。蔡家和，〈王船山《讀四書大全說·孟子序說》的心得——心性之分與合〉，頁 194、199。是其亦以為船山、朱子言「心」之說並不全然近似。但蔡教授又引用伊川「釋氏本心，聖人本天」之言來說明船山對龜山的批評，乃指龜山只言心而不言性，是如同釋氏孤言心而心無仁義之說；又謂「船山認為只言知覺運動，如同只言心，而不言性，此乃佛學，乃告子之學，乃陸王之學，這些看法都是順著朱子而來」。蔡家和，〈王船山《讀四書大全說·孟子序說》的心得——心性之分與合〉，頁 194。蔡教授此說恐稍待商榷。船山曾說：「晉江望圭劉公（春）守吾郡，日於學宮晉士辨論經義。先徵君問『知德者鮮』，公答曰：『知德者，體認之謂。』言簡而切，無能易也。蓋天理物則之現現成成，昭然易知者，道也。而惻隱、羞惡、辭讓、是非，發於不容已，喻之深，信之篤，如饑則必食、渴則必飲者，乃德也。……聖學言天，異端言心。程子或以答問者，矻其枯守此心強為思索之病，非通論也。……老子道法自然，自然者，天也。浮屠一真法界，亦天也。不體天於心以認之，而以天道為真知，正是異端窠臼。」明·王夫之，《搔首問》，《船山全書》第 12 冊（長沙：嶽麓書社，2011 年），頁

別。⁴⁰

642。船山之意是，四端雖非人性仁義之德全體，卻是人性當幾必發之用而見端於心，故人可即端以見本，察識此心所從生之實，以「體認」心性固有的仁義之德。「枯守此心強為思索」者，不知天道、天理本為吾心之性固有之德，這固然是不「知德」。其雖知吾性即天理而具於心，但卻以心只是知覺靈明之用，而不知「心之實」乃是仁義之德，認為心知必須靠著即物窮理的方式才可把外在的理內化於心，心是氣、性是理，心、性分而為二，那麼，人性仁義之德的實現與完成之能動性就不在個人內心之中，這仍然不能「體天於心（之實的仁義之德）以認之」，也同樣是不「知德」。因此，船山認為聖人不只要本「天」，也要本「心」。當然，聖人所據以為本的「心」不只是知覺運動的「心之幾」，而更是仁義性德的「心之實」。船山之說，與陸王所言本心即理的義理實為相通，船山雖然對陽明心學有諸多批評，但在良知本心即「仁心」這點上，他是無法反對陽明的。退一步來說，船山以佛氏「三喚主人」來批評的儒者，也不是針對陽明，反而是針對朱子而發，而朱子本人也曾稱道過端嚴「三喚主人」之說。詳見下一註文之分析。蔡教授認為船山之言近於朱子，而反對陽明心學，恐不無疑問。

⁴⁰ 朱子在《孟子章句》解釋孟子引用孔子說「心」之言時，說：「孔子言心操之則在此，舍之則失去，其出入無定時亦無定處如此。孟子引之，以明心之神明不測，得失之易而保守之難，不可頃刻失其養。學者當無時而不用其力，使神清氣定，常如平淡之時，則此心常存，無適而非仁義矣。」宋·朱熹，《四書章句集注》，《朱子全書》第陸冊（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年），頁402。船山批評其說，道：「說此書者，其大病在抹下『仁義』二字，單說箇靈明底物事。集註已未免墮在，北溪更添上一段描畫，寫得怳怳惚惚。……大概釋氏之說恰是如此。……『喚醒主人翁』，則端的『在家裏坐，行住坐臥不離者箇』也。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁1080。船山之意是說，朱子之言只說「心之神明不測」，並未強調孔子所說的「心」乃是仁義之心，又屢屢說纔一警省不昏則心已存而不放，這樣，其所謂「存心」、「求放心」就不免只是存箇「靈明底物事」，而未必能「存仁」、「求仁」，此正與佛氏之說無法區別。此外，船山也指出，朱子在解釋孟子「學問之道無他，求其放心而已矣」此章時：「大段宗程子之說。程子於此看得超忽，總緣他天資高，功候熟利，便徑向心有其仁而無不仁者一層說起。抑其於釋氏之學，曾未勘覈，故一時偶犯其壘而不知。乃孟子之言既為已放其心者而發，故明於學問之塗，而授以求仁之津涘。則云即心即仁，但無昏放而不容一物者，其不然審矣」。又說：「所以中庸喫緊說一『擇』字，正人心、道心之所繇辨也。既曰『即心即仁』，（此從『即心即佛』來。）即『求放心』之心便是不放之心。……彼心固存，而所存者不善。……又如釋氏之徒，……亦有一日三喚主人翁者，又豈不精細靈警，絲毫不走作；只他邪向虛寂上去，便是『心不若人』。（此正為『即心即仁』之毒所中）。……但言心，未便是至處。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁1086、1086-1088。這是說，朱子沒有先在人心與道心、知覺之心與仁義之心之間，作出揀擇、分辨，一說「心」就

三、持敬工夫的比較

知覺之心雖存，也未必是仁。那要如何保證「存心」能有道德價值？朱子乃據伊川「主敬」之說為論。知覺之心不會放失，也不可能去「求」。但朱子又常順著孟子之言，說「學須以求放心為本」⁴¹，這主要是指要使此心不「走做」、不「昏睡」，常「喚醒」在這裡。⁴²人的心氣常會「散緩」、「放逸」、「走做閑思慮」，持敬就是要常使心氣聳然提起，收斂凝聚，「整齊純一」，⁴³常在靜默之中對越超越的天理，再輔以致知窮理之功，本來在道德上中性的知覺之心便可具有道德價值的內涵。但朱子此一持敬工夫，能否保證「存心」必是「存仁」？

船山謂，「天與人以仁義之心」，乃必發生乎「思」，思則必得仁義。⁴⁴

和程子一樣直接從「心有其仁而無不仁者」說起，以為心「但無昏放」便存、便是仁，所以才會說「即心即仁」、說「只求底便是不放之心」。殊不知：「必須說箇仁義之心，方是良心」。若「但言心，則不過此靈明物事」，其心雖存，仍可能有邪惡，因此，必不可徑說「即心即仁」，否則，便也與佛氏之說無異。以上船山批評儒者說「心」、說「即心即仁」犯了佛氏「三喚主人」、「即心即佛」的毛病，都是針對朱子或程朱而發。論者或謂船山認為不可說「即心即仁」，是批評陽明一派的心學，其說乃近於朱子而遠於陽明。此說於船山之言並無根據，當屬誤解。又案：朱子常引瑞巖和尚三喚主人翁的故事，來說明「存心」、「求放心」的意義。例如：「大抵學問須是警省。且如瑞巖和尚每日間常自問：『主人翁惺惺否？』又自答曰：『惺惺。』」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 200。依此，船山對朱子的批評是有根據的。

⁴¹ 宋·黎德靖編，《朱子語類》第四冊，頁 1409。

⁴² 朱子之言，如：「所謂存，所謂收，只是喚醒。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 200。「今言『操之則存』，又豈在用把捉！亦只是說欲常常醒覺，莫令放失，便是。」「放心，不獨是走做患做放，纔昏睡去，也是放。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第四冊，頁 1407、1406。

⁴³ 朱子之說，如：「只收斂此心，莫令走做閑思慮，則此心湛然無事，自然專一。」「只收斂身心，整齊純一，不恁地放縱，便是敬。」「今人心聳然在此，尚無惰慢之氣，況心常能惺惺者乎！」「只為人心有散緩時，故立下許多規矩來維持之。但常常提警，教身入規矩內，則此心不放逸，而炯然在矣。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第四冊，頁 217、200。

⁴⁴ 船山說：「天與人以仁義之心，……是以心有其思之能。……乃心唯有其思，則仁義

所謂「敬」就是心官能思，不思必不敬。⁴⁵「敬」是直發自心性之德本體的工夫：

「敬」字有二義：有所施敬而敬之敬是工夫，若但言敬而無所施，乃是直指心德之體。故先儒言「主敬」，言「持敬」，工夫在「主」、「持」二字上。……章句云「無不敬」，猶言無不仁，無不義。……繇其天理恆明，昏汙淨盡，則實理存於心，而莊敬日彊。繇其莊敬日彊，而欲無不淨，理無不明，則德造其極而無所遷退。……敬但在心體上說，止則在事上見。⁴⁶

仁義乃心之實，中、和乃心性之德。⁴⁷但人不能體認心性之德，則不能致中和。「敬」乃所以致中，「誠」乃所以致和，而「以敬居誠」尤為「聖功之極」，是「主敬」乃為「徹上徹下居德之本」。⁴⁸此「敬」是直就心性之德

於此而得，而所得亦必仁義。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 1093。

⁴⁵ 船山說：「思則敬，不思則肆。敬肆之分，思不思而已矣。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 858。

⁴⁶ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 408。

⁴⁷ 心之德固有仁義之性，未感於物，則「渾然一善」，其德為「中」；既感，則心乃當幾內生自然之節以發或喜、或怒、或哀、或樂之情，而使眾善「交相融會以咸宜」，其德為「和」。船山說：「故自其成德而言之，渾然一善而不倚於一端以見善者，中也；眾善具美而交相融會以咸宜者，和也。……寂然無感，……是則所謂中者，即此而存焉者也，可相渾於一善而已矣。……隨感而通，……是則所謂和者，無往而不見也，可融會於眾善矣。」明·王夫之，《四書訓義（上）》，《船山全書》第 7 冊（長沙：嶽鹿書社，2011 年），頁 107-108。

⁴⁸ 船山說：「夫性情之德，則盡人有之。……未發調中，已發調和。可云敬以致中者，以靜存之功，主敬為本；則亦當云誠以致和，以動察之功，存誠為要。……致中者敬之至，致和者誠之功。」又說：「乃要其存誠不息而與天同載者，則於喜怒哀樂之未發致中者，是也；自戒慎恐懼而約之，以至於至靜之中無所偏倚，其守不失者是也。而為顯其實，則亦敬信而已矣。……故程子統之以敬，而先儒謂主敬為存誠之本。（在動曰「敬」，在言曰「信」，一也。）則此章於誠之上更顯一『篤恭』，以為徹上徹下居德之本。……而以敬居誠，聖功極矣。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 593-596、585。

上發用，故得與「思」同功。人個體上的視聽色貌言事，若其能「思」，當喜怒哀樂已發，「則聰明溫恭忠敬，要以成發皆中節之和」；而未發時，則「聰明溫恭忠敬之思而不忘」者，即是「存中」。⁴⁹同理，「存之於中」者，能「無不敬」，便是「其天授之光明」的「明德」能「相續以益明」，而接物應事之際，也能「於其善之所當止者，皆極乎其自然之則而無所歉焉」。⁵⁰「思」正是「主敬」，「敬」則靜而存養，動而省察，心之所存無往而無不是「理」，即隨所在而皆「一」；「一」者，即「理」。船山以為此乃朱子說「主敬」為「主一」之義所在。⁵¹正因為「敬」是直自仁心性體上發用的工夫，所以當人能體認心性之德，「明德」恆明，仁義常存而不放失時，自必是「敬」，此即「繇其天理恆明」，「則實理存於心，而莊敬日彊」之意。反之，其能持敬主一，動靜一依心性之理而止於所當止的「自然之則」時，則仁義之德當然日益流行，而「明德」日明，此即「繇其莊敬日彊，而欲無不淨，理無不明」之意。前者乃即本體是工夫，後者乃即工夫是本體。「敬」本是工夫字，也可轉成本體字，而指「心體」，故曰「敬但在心體上說」。據此，船山乃解釋朱子《大學章句》「無不敬」即是「無不仁，無不義」。如果「主敬」不是心性之德直下發用的工夫，那麼，雖「敬」又豈能必是仁義？朱子論「敬」，常因欲以彌補小學之失，故其涵義多有偏於「培養後天良好行為習慣」者。唯朱子也不乏自本心仁義之德上論主敬存心之說。⁵²然由於朱子對氣稟的限制有著很

⁴⁹ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 858。

⁵⁰ 明·王夫之，《四書訓義（上）》，頁 59。

⁵¹ 船山說：「故此『思明』、『思聰』、『思溫』、『思恭』者，兼乎動靜，動以中節，而靜以篤恭。……正主敬之謂也。（朱子亦云『主一』，『敬固一』。）舍此四者，更用何物為靜中之敬？」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 858。

⁵² 朱子說：「學者當知孔門所指求仁之方，日用之間，以敬為主。不論感與未感，平日常是如此涵養，則善端之發，自然明著。」又說：「蓋仁是此心之德，才存得此心，即無不仁。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 213、114。存心是存「心之德」，是「存仁」。而工夫之道，乃「以敬為主」，「敬」則心存而無不仁。故朱子又說：「此心常存得，便見得仁。」「何者為心？只是箇敬。人纔敬時，這心便在了。」宋·

深的感受，使其論「敬」多主收斂凝聚，涵養心氣而成「敬心」之說。但如果心氣不是固有仁義之性，則雖收斂心氣使不昏昧，心仍未必善，故朱子有「敬心不純」之言。⁵³ 船山就指出，心雖不昏昧，也必須固存所性之仁義，方得為「敬」。以此觀之，朱子「收斂此心，不容一物」一類的主敬之說，實不能保證心必有仁。⁵⁴

四、求放心（存心）與學問的關係

心氣收斂凝聚，不必然能使人心必正必純，於是，朱子認為「敬」不就是要「整齊嚴肅」，還要「常惺惺」。「惺惺，乃心不昏昧之謂」。是指人須先「收斂此心」，使之「湛然」、「專一」，方可以為學窮理，⁵⁵ 然後接物應事依理而行，便能為善。故朱子嘗有心如「家主」、學問如「門戶」之喻，⁵⁶

黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 208、209。以上所說的「敬」，實可解釋為直自仁心本體上發用的工夫。

⁵³ 朱子說：「能純於敬，則自無邪僻，何用克己。若有邪僻，只是敬心不純，只可責敬。故敬則無己可克。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 151-152。由外在的約束而涵養成「敬心」，只能無不仁，而未必有仁，所以才會有「敬心不純」的情形。若直自心德之體發用說「敬心」，必是仁心，絕無不純的可能。

⁵⁴ 不敬則心昏，固然是放失了仁，但只收攝不昏之心又哪裡「即可謂之仁」？雖不昏，心也必須存其本性之仁義，方為「存仁」。故船山批評程朱，謂：「程子云『纔昏睡，便放了』，朱子云『收斂此心，不容一物』，看來都有疵病。求放心者，求仁耳。……乃昏而放失其仁，固也；然一不昏而即可謂之仁乎？既不昏，亦須有所存。……若但提醒此靈明，教不昏著睡著，則異端之徹夜達旦，死參死究者，莫有仁焉者矣。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 1084。朱子「收斂此心，不容一物」之言，見宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 371。

⁵⁵ 朱子說：「惺惺，乃心不昏昧之謂，只此便是敬。今人說敬，却只以『整齊嚴肅』言之，此固是敬。然心若昏昧，燭理不明，雖強把捉，豈得為敬？」「敬」則心不「昏昧」、常「惺惺」，即「湛然」、「專一」，才可「為學」、「燭理」：「只收斂此心。……則此心湛然無事，自然專一。……敬只是如此。……得此心光明，有箇存主處，然後為學，便有歸著不錯。」主敬而「存得此心，乃可以為學。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 371、217、211。

⁵⁶ 朱子說：「蓋身如一屋子，心如一家主。有此家主，然後能洒掃門戶，整頓事物。……然而放心不收，則以何者而學、問、思、辨哉！」宋·黎德靖編，《朱子語類》第四冊，

「求放心」是能「學問」之「本」。但依其說，「學問」與「求放心」是一事？或是二事？⁵⁷

船山批評朱子「家主」、「門戶」之喻，恐有以「學問之外別有求放心」工夫之意。⁵⁸ 若然，是將兩者分為二事，學問就不必然是「求仁」。船山說：

若空立心體，泛言存之，既已偏遺仁之大用，……徒孤守其洞洞惺惺、覺了能知之主。……借此「博學、篤志、切問、近思」作個收攝身心的法，以消歸其心，使之日有所用而不放。審爾，則是以此四者為敲門磚子矣。……朱子之意，……若能於此四者用功，不即與事物俱流，而實以與萬事萬物成極深研幾之體，則心之所存，皆仁之所在，必不使一念之馳於仁外矣。而豈假此以閑制其心，……使人欲不得而起之謂哉？云「所存」者，即存仁也。……蓋心原以應事，而事必有其理。其事其理，則皆散見於文而可學也。博學而切問，……篤志以為為，而又近思之以求體驗之有得。……固即此學、問、志、思之中有以得夫仁而體之也，故曰「仁在其中」。……乃諸子不察，猶且立一存心為主，而以學、問、志、思為賓，則是學、問、志、思之外，別有仁焉，

頁 1409。

⁵⁷ 朱子說：「學須以求放心為本。」又說：「學問之道，孟子斷然說在求放心。學者須先收拾這放心，不然，此心放了，博學也是閑，審問也是閑，如何而明辨，如何而篤行！」宋·黎德靖編，《朱子語類》第四冊，頁 1409。心若昏放，就不可能知理明而處事當，故須「先收拾這放心」，才做得了學問思辨之事。其謂「先」求放心為「本」，方能學問，語氣之間，似以之為兩事。

⁵⁸ 船山說：「朱子云：『心如一家主，有此家主，（已求放心。）然後能洒掃門戶，整頓事務。（學問。）使放心不收，則何者為學、問、思、辨？』又云：『存得此心，方可做去。』凡此皆謂求放心為學問之先務，須求放心而後能學問。若非勉齋、雙峰為之發明，則是學問之外別有求放心一段工夫，既與孟子之言顯相矛盾，而直將此昭昭靈靈、能學知問之心為當求之心。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 1085-1086。

而不在其中矣。⁵⁹

子夏說：「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」朱子謂：「四者皆學問思辨之事耳，未及乎力行而為仁也，然從事於此，則心不外馳，而所存自熟。故曰：仁在其中矣。」⁶⁰ 船山認為，人之用心，「不使一念之馳於仁外」，所存皆仁，方為真正「存心」。而心何以會馳於仁之外？此或因人是在應事接物上求仁，繼而則在行為事跡的結果上爭天理，此心遂逐漸被引向功利去，而不知已放失了仁。又或因人雖知事物功利之多歧並不足以迷我心，乃逕向高遠處索見此心之本體，卻於仁理活潑潑地昭著於日用間之大用，一概抹去，此則「空置此心」，雖「日日自以為存心」，「而心之放而不求」，卻不自知。⁶¹ 如何避免二者之失？子夏之言，謂仁在學、問、志、思之中。朱子弟子勉齋、潛室等乃以為：人只要用其心於學問，使心「常有所繫著」，便可「不外馳」。⁶² 其說似欲藉「學問」以使心「日有所用而不放」，讓人欲不起，以為這樣就是「仁在其中」。如此，學問成了用以「收攝身心」的敲門磚子，縱能「存心」也未必是仁，且學問之外，乃「別有仁焉，而不在其中」了。船山說，朱子之意是謂人應事接物時，知理明而處事當，固是力行乎仁，但閒時也當學問窮理，其盡心以知眾理之妙者，依然有「仁在其中」。在朱子，學問時盡的雖是知覺之心，但認知心所要窮的，是那些人類過去行為中仁心流行昭著於日用事物之理。由於仁理散見於人類各種文化事業上，博學其文，習知其理，亦可使「心之所存，皆仁之所在」。故船山以為學問或「博文」，乃所以擴大認識個人生命與人類文化中，仁心流行表現之理，又篤志力行之，

⁵⁹ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 884-886。

⁶⁰ 宋·朱熹，《四書章句集注》，頁 234。

⁶¹ 船山說：「朱子之意，緣人之求仁者，或只在應事接物上尋討，（如子張等。）則始於事物求仁，繼且因應事接物之多歧，遂引著此心向功利上去。……若其不然，則又空置此心，教且向空洞無物處索見本體，因與高遠無實之興致相取，……日日自以為存心，而心之放而不求。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 885。

⁶² 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 886。

近思其理以求體驗於心而有得，則即此而「仁在其中矣」。朱子此意實為諦當。但須辨明的是：主敬存心是否是求存「好學知問」的認知心？又，若須先「存得此心，方可做去」，則存心與學問豈非成為二事？依船山，人能「思誠」即「無不敬」，應事時自能制之以理，而所存皆仁。至其閒時「讀書窮理」，也是「用其思於學」⁶³，即此學問思辨之中以存仁之理。然須知：在讀書窮理中，人心面對人類文化中的行為事件，雖然發揮的是虛靈明覺的認知作用，從分析、認識事情的實然事態及事勢規律（即形構之理）中，窮究、體認仁心呈現於行為當時的道理（即仁義之理），但認知心必然根源於仁心之發用，有仁心照鑑並主宰判斷事件的變化發展之理，學問之事才可能有「仁在其中」。人若仁心根本昏昧，只憑認知心去懸空揣摩，則縱其能敬而收斂此心以為學，但學問又焉能必是「存仁」？⁶⁴ 故船山以「學問」即是「求仁」、「求放心」；「存心」非知覺之心收斂不昏放，而即是「存仁」。就此而言，朱子謂先收拾、存得知覺之心，方可學問，恐使學問與仁相外為二事，且不

⁶³ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 857。

⁶⁴ 如果主敬存心只成了收斂知覺之心，使之不放，方能學問的話，那只是一般所謂讀書做事時要「專心致志」的意思。船山說：「只教此知覺之心不昏不雜，……方能習學。……求其實，則孟子所謂『專心致志』者而已。（專心，不為外物所誘。致志，收攝不令昏放。）曾聖賢克己復禮、擇善固執之全體大用而止此乎？」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 1086。學問思辨的認知活動必須根源於仁心的主宰命令，才足以為「存仁」的事業，也才不至於成為認知心的瞎摸。曾昭旭教授論朱子格物之說時，便曾說到：「認知心的活動雖是主客對立的，但在朱子格物中，他認知心所對的諸對象卻有一特殊的類別，那便是曾為真實的道德經驗的記憶或印象。此道德經驗當時曾是主客合一的，因此亦曾呈現其時良心之安不安。到如今雖然是陳跡了，但我的認知心回省起來，卻還可以記得我曾有的安或不安，因而即記錄該事為仁或不仁、義或不義。必如此詮釋，然後朱子的格物，才不是認知心的瞎摸，而實有其依據。這樣的認知活動也才可說在一義上與良知有關，而有資格被算作是一種工夫修養。總之，一個人必須先有真實的道德體驗，……然後可能做朱子式的格物工夫的。如良知根本昏昧，則但憑認知心去懸空揣摩，必支離而無本，汩濫而無歸。」曾昭旭，《在說與不說之間——中國義理學之思維與實踐》，頁 94-95。

能保證「存心」必是「存仁」。⁶⁵

朱子、船山對「心」的內涵體會不同，其論持敬存心的工夫也隨之而異。

參、論知行關係的比較

人雖存心於善，但善心必須表現於外在的行為事情上，方有現實性。而行善必知善，故朱子頗重知行關係的討論。船山在這問題上，與朱子之說同中仍有異。

一、船山對朱子「知行先後」之說的批評

宋明理學家認為人的心性固有萬事萬物的道理，陸王更主「心即理」。朱子也肯定人心先天具有道德性，但他更關注道德心及物潤物的外部活動，這使朱子學特重致知窮理的工夫。人倫常道固然貴在躬行，但人若不知如何修身？如何治人？又怎麼能夠實踐這些道理。因此，朱子以為人須「事事先理會知得了，方做得行得」⁶⁶，「為學先要知得分曉」⁶⁷，更強調，「先知後行」是其學與象山學的根本不同之處。⁶⁸

船山論知行問題時，在某種意義上也同意「知先行後」，可是卻又極為

⁶⁵ 朱子論學問，特重讀書窮理，嘗言：「人常讀書，庶幾可以管攝此心，使之常存。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁176。又說：「書所以維持此心，若一時放下，則一時德性有懈。若能時時讀書，則此心庶可無間斷。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第七冊，頁2762。案：讀書學問或許可以「管攝此心，使之常存」，也可以「維持此心」而使「德性」不懈，但人若不是先體認其心固有仁義的德性且存養不失，而要靠讀書學問來維持、管攝，這「外鑠」的工夫恐怕無法保證所存之心必是仁心。

⁶⁶ 宋·朱熹，《四書或問》，《朱子全書》第陸冊，頁872。

⁶⁷ 宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁152。

⁶⁸ 朱子對象山弟子包顯道等，說：「而今與公鄉里平日說不同處，只是爭箇讀書與不讀書，講究義理與不講究義理。如某便謂須當先知得，方始行得。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第七冊，頁2869。

不滿朱子學者的此一學說：

宋諸先儒欲折陸、楊「知行合一，知不先，行不後」之說，而曰「知先行後」。立一劃然之次序，以困學者於知見之中，且將蕩然以失據。……知非先，行非後，行有餘力而求知，聖言決矣！……以知為行，則以不行為行。……是其銷行以歸知，終始於知，而杜足於履中蹈和之節文，本汲汲於先知以廢行也。……如之何為其所罔，而曰「知先行後」。……憚行之艱，利知之易，以託足焉，朱門後學之失，與陸、楊之徒異尚而同歸。……皆先知後行，劃然離行以為知者也。⁶⁹

孔子說「為之難」、「仁者先難」、「先行其言，而後從之」，儒家以「行」為先，最重實踐。在實行常道的事上說「知」、「行」，「知」主要指人主觀上對道理的認識與知識，「行」是將既有的道德知識實踐於客觀的世界。當船山說「講求義理」是「知」，「應事接物」是「行」，知、行是「從大段分界限者」，便是此意，這其實也是朱子的觀點。⁷⁰ 這「知」，是要在事未至時，由學「文」而預先講明其理，以便事至時能據已知已擇的善理善道來應之，亦即《中庸》之「豫」，船山說「凡事有凡事之豫」，⁷¹ 而朱子也說「事未至而先知其理之謂豫」。⁷² 豫學豫知善理善道，臨事時才可使行動具有正確清晰的知識觀念做為指導，不至於因「不得於言，勿求於心」而「埋頭瞎撞」。⁷³ 船山此說，也與朱子論求仁，若「不學以明之，則有墮墮冥行之

⁶⁹ 明·王夫之，《尚書引義》，《船山全書》第2冊（長沙：嶽麓書社，2011年），頁311-314。

⁷⁰ 朱子以《易》所言之學聚問辨為知，是致知以「明於理」、「討論得是當」；「仁以守之」為行，即行其所知之理。宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁293、223。此與船山之知、行乃「從大段分界線」之說實無不同。

⁷¹ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁527。

⁷² 宋·黎德靖編，《朱子語類》第四冊，頁1562。

⁷³ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁822。

患，故其蔽愚」⁷⁴之論無異。某些重大事情，特別是禮樂刑政等大道，若非先學知其理，實難以推行到措施制度上而有效，故船山說這須先「有於心而後措於事」⁷⁵，是亦同意了「先知後行」，而與朱子所謂「夫泛論知行之理，而就一事之中以觀之，則知之為先，行之為後，無可疑者」⁷⁶之言，可謂完全合徹。⁷⁷主張「知先行後」，不必然會如船山所批評的，是將知、行「立一劃然之次序」。但船山對朱子的批評也不完全不合理。當陽明「致良知」教強調「一念發動便即是行」，陽明後學的發展，竟使道德實踐偏在良知內部進行，而於良知的內部活動較少關注。就此而言，船山批評陽明「知行合一」乃「以知為行，則以不行為行」，「銷行以歸知」，是有一定的理由的。⁷⁸當朱子重視「知」是道德行為正當與否的前提時，在船山看來，學者由致知所知之理若非在黽勉力行的過程中，躬親踐履而實有所得，則無以自信其必能然，且證實其知必真。而既然不知不能行，這樣，他會不會暫時將「行」擱置一邊呢？朱子發現門人有「於考理非不精當」，「他之所說，非不精明」者，但其「所為却顛倒錯謬，全然與所知者相反」，反省其中原因，是由於「知得不實，故行得無力」。⁷⁹船山擔心的正是這樣，朱子學強調事事要先知得方行得，由於學者對其所知者還不能信然無疑，他未免會說「等我先知道怎樣做

⁷⁴ 宋·朱熹著，陳俊民校訂，《朱子文集》第參冊（臺北：德富文教基金會，2000年），頁1180。又，朱子答曹元可的信也說：「為學之實，固在踐履，苟徒知而不行，誠與不學無異；然欲行而未明於理，則所踐履者又未知其果何事也。」宋·朱熹著，陳俊民校訂，《朱子文集》第陸冊，頁2861。

⁷⁵ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁564-565。

⁷⁶ 宋·朱熹著，陳俊民校訂，《朱子文集》第肆冊，頁1825。

⁷⁷ 陳來教授指出，朱子「知先行後」之說，是著眼於知識或倫理活動的個別判斷，如要從甲地到乙地，可依地圖去了解路線，然後往行之。陳來，《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：三聯書店，2009年），頁111-112。不論就朱子「一事之中」或船山「凡事有凡事之豫」來看，「先知後行」都如陳教授所言，是「著眼於知識或倫理活動的個別判斷」來說的。

⁷⁸ 參考陳來教授之說。陳來，《有無之境——王陽明哲學的精神》，頁123。

⁷⁹ 宋·黎德靖編，《朱子語類》第七冊，頁2763。

好這事之後再去做」，於是，就有可能專務於知而擱置力行，這正是「終始於知，而杜足於履中蹈和之節文」。從「知先行後」理論的角度來看，朱門後學於躬行之事力有不足的情形，未嘗不可用他是務在先知來做為自己未及力行的藉口。⁸⁰就此而言，船山批評朱學此說與王學末流一樣，都會導致「先知以廢行」的結果，也不能說不合理。⁸¹

二、知行並進之說的異同

由於日用常道為「人生之所不能一日廢者」，當然不能說因為知未至，便可暫緩去行，⁸²所以朱子在論「知先行後」的同時，一定也說「論輕重，行為重」。⁸³甚至認為「雖要致知，然不可恃」，故而強調「工夫全在行上」。⁸⁴為了避免學者以「知之不明」、「行之不力」互相歸咎，朱子提出「明善誠身，表裏相助」⁸⁵，即「知行並進」的工夫來對治。其說要旨有三：一，知、行「工夫須是並到」，猶如人的兩足先後並行才行得到目的地。⁸⁶二，知、行「相須」，知待行實現才不虛，行待知引導才不盲，如「目無足不行，足無目不見」。⁸⁷

⁸⁰ 朱子在答孫季和的信中，說：「若行之不力而歸咎於知之不明，知之不明而歸咎於行之不力，即因循擔閣，無有進步之期矣！」宋·朱熹著，陳俊民校訂，《朱子文集》第陸冊，頁 2543。

⁸¹ 船山說：「若夫無孝弟僅信之大節，或粗有其質而行之不力，乃舍旃以窮年矻矻於章句之雌黃，器服之象法，若朱門後學，尋行數墨以遺異學之口實，夷攷其內行之純疵，出處之得失，義利之從違，無可表見者，行後之誤人，豈淺顯哉？」明·王夫之，《尚書引義》，頁 313。

⁸² 朱子在答吳晦叔的信中，說：「若曰『必俟知至而後可行』，則夫事親從兄、承上接下；乃人生之所不能一日廢者，豈可謂吾知未至而暫緩，以俟其至而後行哉？」宋·朱熹著，陳俊民校訂，《朱子文集》第肆冊，頁 1826。

⁸³ 宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 148。

⁸⁴ 宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 223。

⁸⁵ 宋·朱熹著，陳俊民校訂，《朱子文集》第陸冊，頁 2543。

⁸⁶ 宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 280、148。

⁸⁷ 宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 148。

三，知會隨著力行的過程，因親身體證而知得愈明愈至；行會隨著致知的過程，因文理密察而行得愈進愈篤。⁸⁸因此，朱子認為致知、力行既是兩項工夫，又「其實只是一事」。⁸⁹

船山也說「知行並進」，大意與朱子之說近似，但關鍵處仍有差異。船山說：

蓋云知行者，致知、力行之謂也。唯其為致知、力行，故功可得而分。功可得而分，則可立先後之序。可立先後之序，而先後又互相為成，則繇知而知所行，繇行而行則知之，亦可云並進而有功。⁹⁰

人有生之日個體上發生的一切生命行為都是「行」。船山認為，人生之「行」都應志於「道」、要求「道一以貫之」。⁹¹「行」者，必求行道而有得於心，「行」之中必含人心知「道」之知，知不能獨立於「行」之外。基於此，船山乃說「行可兼知，而知不可兼行」⁹²，說「知有不統行，而行必統知也」、知行「不相為對待」。⁹³「行」兼統著知，則日用中，人不知「道」，便難以行道有得。何況，人所當志的乃是聖道，而聖道之大，「峻極於天」，學者在其生命之「行」中更須隨時致知凝道以「有於心」。⁹⁴這樣，知的作用遂特

⁸⁸ 宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁280、150。

⁸⁹ 宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁148、150。

⁹⁰ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁599-600。

⁹¹ 船山說：「『吾道一以貫之』，『之』字所指，包括周徧。……若『吾道一以貫之』，則言行，而豈遺夫知哉？」又說：「然則夫子自志學以來，即從事於『一以貫之』。……然學者之始事，固無能貫之力，而要不可昧於一之理。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁817、820-821。

⁹² 明·王夫之，《尚書引義》，頁314。

⁹³ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁817。

⁹⁴ 船山在詮釋《中庸·第二十七章》之旨時，說：「此章以君子脩德而言，故須上引聖道之大，以著其功之所自準，而其後但以凝道為要歸，而更不言行道。凝也者，道之有於心也。行也者，道之措於事也。……此聖人盡性參天、創制顯庸之大用，必時位

別強烈突顯，而行乃可專指依所知道踐履與措諸事為的行動，知、行乃可分立，又統兼於「行」。基於此，船山才說知、行可分而「相為對待」⁹⁵。由知、行之分，乃有知行「先後」、「並進」、「相資」與「互相為成」之義。⁹⁶ 正確的知識能引導行為使之合道，猶如指引行路的明燈，是為「繇知而知所行」。知也必由行為實現，才不至流於恍惚之中，而得為實理之知，是為「繇行而行則知之」。此說與朱子目、足之喻意相通。平時則依吾心素所已知之理，在日用中力行去，閒時則當致吾心之知以讀書窮理，而於學文中體仁於心，使「行既定而知益審」⁹⁷，知、行乃「並致為功」。⁹⁸ 這與朱子兩足之喻意，亦相類似。對各種「踐履之則」的知識越豐富，「行」時便越能擇其精粹之文以當幾制宜，持守時也能更「有節文」⁹⁹，故船山說「學文愈博，則擇理益精而自守益嚴」¹⁰⁰。而在艱苦力行的過程中，原來學知之文也因親身實踐，「得而信，失而疑」，而被證實為「天理之節文」，是因行而使知益明。¹⁰¹

相配，而後足以行。非猶夫子臣弟友，隨地自盡之道，無日無地而不可不行，則必以力行為亟也。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 565-566。

⁹⁵ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 817。

⁹⁶ 船山說：「誠明相資以為體，知行相資以為用。唯其各有致功而亦各有其效，故相資以互用，則於其相互，益知其必分矣。」明·王夫之，《禮記章句》，頁 1256。知、行能「相資」、「互成」的前提，必須知、行「互」有不同的功效，故「於其相互，益知其必分」。

⁹⁷ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 599。

⁹⁸ 船山說：「故博文、約禮，並致為功。」又說：「博文、約禮，……集註添一『動』字，博其學於文，而束其動以禮，則上句言知，下句言行，分明是兩項說。……在學謂之文，自踐履之則謂之禮，其實一而已。但學則不必今日所行而後學之。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 821、692-693。

⁹⁹ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 693。

¹⁰⁰ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 821。

¹⁰¹ 船山說：「將為格物窮理之學。……行於君民親友之間，得而信，失而疑，是行可有知之效也。」明·王夫之，《尚書引義》，頁 313。

船山之意與朱子「知之愈明，則行之愈篤；行之愈篤，則知之愈明」¹⁰²之旨，更是合轍。但二人之說仍有不同。一者，由於不知則不能行，邏輯上可說知先而行後。但由行「道」乃能親證對於「道」之知，是邏輯上也可說行先而知後。船山說知、行「先後又互相為成」之義，乃為朱子所無。二者，船山以知、行之「先後」不是時間意義的「前後」，而是輕重意義的「緩急」。¹⁰³朱子多以「先後」為時間前後（雖不全以知在時間上要先於行），極少以為「緩急」。¹⁰⁴三者，人生唯一必先而不容緩的，當然是求「道一以貫之」之「行」。

¹⁰² 宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁280。

¹⁰³ 船山說：「而『孝弟僅信，泛愛親仁，則以學文』，緩急之序，猶自不誣，原不待前已博而今始約也。」前博今約之說，是以知、行的「先後」乃昨日、今日的「前後」關係，船山反對此說：「故大學修身、正心、誠意、致知、格物，初不以前日為之謂先，後日為之謂後，而必以明德為本，知止為始。」又說：「經言先後，不言前後。前後者，昨今之謂也。先後者，緩急之謂也。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁693、821、412。

¹⁰⁴ 當弟子問涵養、致知、力行之先後時，朱子認為這「非謂今日涵養，明日致知，後日力行也」。宋·黎德靖編，《朱子語類》第七冊，頁2777。依此，先後正是船山所謂的「昨今」，是時間意義的前後，當然朱子在此是不同意時間上知先於行的。朱子常說的「論先後，當以致知為先；論輕重，當以力行為重」。這「先後」也明顯不是「緩急」，而是時間的前後、且知在行先。當朱子在強調「知與行，工夫須是並到」的同時，也認為「然又須先知得，方行得」。這「知先」也應是時間上在先。但朱子論「知先行後」之言，不全然都是時間上的前後之分。例如：「且如涵養、致知，亦何所始？但學者須自截從一處做去。程子曰：『為學莫先於致知。』是知在先。又曰：『未有致知而不在敬者。』則敬也在先。從此推去，只恐恁地」。宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁220。「自截從一處做去」，是根據道德實踐上的需要而定，這樣的「先」應不是時間性的意義。案：余英時先生解釋朱子「非謂今日涵養，明日致知，後日力行也」之言，說：「很明顯，這一次序是邏輯上的而非實踐上了。在實行的時間次序上，他經常將『致知』置於起點。……把『致知』置於『涵養』之前。從他的觀點來看，這是十分必要的，沒有對於『理』的正確認識，『涵養』或『行』都將是盲目的。」余英時，《朱熹哲學體系中的道德與知識》（臺北：聯經出版社，2008年），頁84。就朱子的言論中，余先生的說法雖有根據，但朱子說的知行先後是不是全部都屬於「時間次序」？仍不可一概而論。又，余先生認為朱子在上引的這段話，是主張在時間次序上，知在行先，則不完全正確，因為朱子在這段話中是不同意這個說法的。

船山知、行「並進相資」，「互相為成」之說，是兼統於「行」。¹⁰⁵ 朱子則主要是建立在知、行分立的架構上，缺少居於統貫地位、作為首出的「行」之意義。這也導致朱子論孔子「一以貫之」時出現矛盾，而為船山所批評。詳下一項。

三、「一以貫之」的根本工夫之比較

《論語》中記載孔子說「一以貫之」的地方有兩章。朱子認為〈里仁篇〉孔子對曾子說「吾道一以貫之」，是「以行言」；〈衛靈公篇〉孔子告訴子貢自己非「多學而識之者」而說「予一以貫之」，是「以知言」。¹⁰⁶ 朱子說的知是指格物窮理的工夫，行是指主敬力行的工夫。這樣，其「知行並進」之說，是否以為兩者都是根本之「一」？若是，是等於主張有二個「一」，恐與孔子之意相悖。朱子在知與行，何者工夫是根本之「一」的問題上，似無明確的討論。

船山批評朱子以窮理、主敬解釋「一以貫之」之說，不無導致「二本」之病：

「以者」用也，謂聖功之所自成，而非以言乎聖功之已成也。然則夫子自志學以來，即從事於「一以貫之」，而非其用功在多，得悟在一

¹⁰⁵ 船山說：「孟子曰：『博學而詳說之，將以反說約也。』其云『將以』者，言將此以說約也，……故將以反說夫約，於是乎博學而詳說之。凡其為博且詳者，皆為約致其功也。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁822。何時當約禮？何時當博文？完全由「約禮」之「行」的目標所規範。致知、力行孰先孰後？是由志於「道一以貫之」之「行」所決定。是否需要認知活動，完全由此「行」的主體當幾來裁決。知與行皆統於「行」。

¹⁰⁶ 朱子說：「子貢尋常自知識而入道，……故夫子警之曰：『汝以予為多學而識之者歟？』……曰：『非也，予一以貫之。』蓋言吾之多識，不過一理爾。曾子尋常自踐履入，……故夫子警之曰，汝平日之所行者，皆一理耳。」又，賀孫問：「告子貢『一以貫之』章，集注云：『彼以行言，此以知言。』……如何？」曰：「看上下語脉是如此。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第二冊，頁679、680。

也。若云「向之多學而得者，始有以知其一本而無二」，則夫子之能「一以貫」者，其得力正在「多學而識」，子貢之所曰「然」者，正有以見聖功之本原，而何以云「非也」？……乃既云「主敬力行以反諸約」，又云「積累既久，始有以知其一本而無二」，則敬既為主矣，於此之外而別有一本以待他日之知，是始之一本，而既之又一本也。此所謂自相刺謬者也。¹⁰⁷

「多學而識之」的事，固然不宜雜而無統，而仍應當講求其一貫之理，但這「一以貫之」是屬於致知學文方面的事，乃與在「行」方面要求「吾道一以貫之」沒有必然關係。因為能掌握知識學問的統宗原理而一貫於所學所識者，不必然能保證在道德實踐上，可使「道」一以貫於「行」。故船山說：「博學欲知要，則亦是學中工夫，與約禮無與。」¹⁰⁸而「行」方面的「一」則必然包含知方面的「一」，「吾道一以貫之」必然連「多學而識之」也貫之，否則的話，就有夫子之「道」所不能統貫的知識學問，而有「道」外之物，是使「一」之外更有「一」了。¹⁰⁹孔子何嘗要等到如朱子所說的，先從事致知學文，等到學識積累既久，才「一旦豁然貫通」？若然，則對子貢之疑，孔子何以告訴他「非也」？若不是篤行仁道來用以統貫日用之「行」，而徒在博學多識上從事一貫，則恐成為「以學識為學識」，這不免是「不察本原，貿貿然求之而未知所歸」。¹¹⁰朱子卻以為「學者必格物窮理以致其博」，「及

¹⁰⁷ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 820。

¹⁰⁸ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 693。

¹⁰⁹ 船山說：「『吾道一以貫之』，『之』字所指，包括周徧。『予一以貫之』，『之』字所指，則子貢所疑為『多學而識之』者也。於此有別，故集註曰『彼以行言，而此以知言』。……以實求之，此所云『貫』，以言知，而未該夫行；若『吾道一以貫之』，則言行，而豈遺夫知哉？使遺夫知，則所知者亦夫子之道也，而彼所云『一』，『一』外更有『一』；彼所云『貫』，有所『貫』而有所不『貫』矣。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 821。

¹¹⁰ 船山說：「『玩物喪志』者，以學識為學識。……若不會向『一以貫之』上求入處，則學識徒為玩物。……必如以前半截學識，後半截一貫，用功在學識，而取效在一

夫積累既久，豁然貫通」，始有以知其一本。這豈不是以學識上的致知工夫，是孔子在「行」方面使「道一以貫之」的根本原因？船山批評其顯然違反孔子之意。船山認為，孔子自「十五而志於學」，便已從事於使一切生命之「行」都為「道一以貫之」。「以」者，用也。「為仁」或「行仁」乃是孔子之所「以」、所「用」，用來統貫一切之「行」而為「聖功之所自成」的根本之「道」，雖學識之知亦不能外於此，而仍為聖人之道所貫。在船山看來，朱子之「主敬」，正是「初學入德之『一以貫之』也」。¹¹¹朱子卻在主敬之外，另又說個格物窮理上的豁然貫通之「一」，此不免落入「二本」。

朱子論知行關係之說，雖亦主知行並進，但因其對知的重視，乃漸往以知定行的方向發展，故而特別強調致知格物之說。

肆、論致知格物的比較

船山對朱子論致知格物的討論頗多，二家之說同異互見，而差異處較大。

一、致知格物以窮其理的「物」是否有一定的範圍？

天下事物無窮，朱子弟子便曾問「如何盡格得」？¹¹²而朱子有言：「須是事事物物上理會」、「知得到」。¹¹³這是因其以理在事物，故窮理必須就事物上格知，如果「一事不窮」、「一物不格」，便缺了這一事一物的道理。¹¹⁴

貫，……而夫子在志學之年，且應不察本原，貿貿然求之而未知所歸。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 821。

¹¹¹ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 821。

¹¹² 宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 392。

¹¹³ 宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 282-283。

¹¹⁴ 朱子說：「上而無極、太極，下而至於一草、一木、一昆蟲之微，亦各有理。……須著逐一與他理會過。」又說：「聖人說「格物」二字，便是要人就事物上理會。且自一念之微，以至於事事物物，……無不各有箇天理人欲。須是逐一驗過。」宋·

所以，「凡萬事萬物之理皆要窮」¹¹⁵。但人既不可能、也沒必要一一去格天下之物，因此，也有弟子問過，致知時要格甚麼事物是否應該有所選擇？¹¹⁶而朱子也說，格物不能盡知事物之理，¹¹⁷不必盡窮天下之物，¹¹⁸並常引伊川「游騎而無所歸」的比喻，批評泛然去格天下之物的做法，是無益的。¹¹⁹朱子以上二說，是否矛盾？

朱子於〈大學補傳〉說要「即凡天下之物」而窮其理。船山批評其言，說：

以此求之，傳文「天下之物莫不有理」八字，未免有疵。只此洒掃應對進退、禮樂射御書數，約略旁通，已括盡修齊治平之事。自此以外，天下之物，固莫不有理，而要非學者之所必格。¹²⁰

船山以為，人所當格之「物」，實限於一定的範圍。朱子論小學所學之事，乃與大學所窮之理相通，已涵蓋內聖外王的事，此外的「天下之物」固然有理，卻不一定是必格的對象。故朱子之言不無瑕疵。但朱子對此可回應說：凡眼前所接無非是物，便都有吾人應如何處置之之事的當然之道。¹²¹由於人

黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 287、284。

¹¹⁵ 朱子說：「凡萬事萬物之理皆要窮。但窮到底，無復餘蘊，方是格物。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 293。

¹¹⁶ 器遠問致知，是否「還當就甚麼樣事推致其理」。宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 282-283。器遠問這問題，已經意識到人在進行致知的活動時，所要格物的對象必須有所選擇。

¹¹⁷ 朱子說：「天下之理，偏塞眼前，……無非物也，若之何而窮之哉！」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 400。

¹¹⁸ 朱子說「格物不必盡窮天下之物」。「今若於一草一木上理會，有什了期」。宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 406-407。

¹¹⁹ 朱子說：「就切近處，且逐旋理會。程先生謂『一草一木亦皆有理，皆所當窮』。又謂『徒欲汎然觀萬物之理，恐如大軍之遊騎，出太遠而無所歸』。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 400-401。

¹²⁰ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 410。

¹²¹ 朱子說：「眼前凡所應接底都是物。事事都有箇極至之理，便要知得到。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 282。

無法確定他會遇到何物，當然也就不能預先決定說哪些事物之理是有必要格的，哪些則不必，因此，「天下之物」都有可能是人所當格的對象。當然實際在格物時，人自然不得不選擇「當就甚麼樣事推致其理」。即凡「天下之物」而窮其理，是原則性的說法；「不必盡窮天下之物」，這是事實性的說法，兩者無矛盾。在致知格物時，何者當先或當後？孰緩而孰急？乃以與「自家身己」「切用」的事為定。¹²²對朱子以「切身有用之事」為當格之物的說法，船山必極為肯定。但由此更可見其「天下之物，莫不有理」之言，恐會誤導學者逐事逐物去格，而終無窮期；且精神奔馳，反害其心。¹²³船山乃據〈補傳〉「莫不因其已知之理而益窮之」之言指出，朱子實非要泛然去窮「天下之物」之理，而是要窮究人對其理雖「已知」、卻尚未窮至其極，有必要「益窮之」的事物之理，如「性之所不學而知，與小學之所常習」¹²⁴者。「格物」不是泛說的格「天下之物」，而是「身所有事之物必格之也」。¹²⁵亦即「物」是專指進入人的道德實踐脈絡中的對象，也就是「事」。未接於人之物，人自不會對之生心，亦無所施發處制於物之「事」，無事即無物，因此，人自不須格知其理。故船山所謂格物之「物」，實即人心所制之「事」，「物」與吾人因感於物而施用制事之「心」一體，可以說「心無非物也，物無非心也」¹²⁶。船山論格物之「物」，其涵義乃較朱子之論，更為明確深刻。¹²⁷

¹²² 朱子之說，如：「格物莫若察之於身，其得尤切」。「就切近處，且逐旋理會」。「如禮樂射書數，也是合當理會底，皆是切用。但不先就切身處理會得道理，便教考究得些禮文制度，又干自家身己甚事」。宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁400、401、125。

¹²³ 朱子批評「徒欲汎然觀萬物之理」，是使精神外馳。又批評說：「百方措置思索，反以害心。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁400-401、125。

¹²⁴ 明·王夫之，《禮記章句》，頁1482。

¹²⁵ 明·王夫之，《禮記章句》，頁1303。

¹²⁶ 明·王夫之，《尚書引義》，頁242。

¹²⁷ 船山曾說：「物之理本非性外之理。性外之物理，則隔嶺孤松，前溪危石，固已付之度外；而經心即目，切諸己者，自無非吾率性之事。」在人所接之物以外，固然

二、致知格物的工夫能否完成其目標？

朱子以為「人心莫不有知，所以不知者，但氣稟有偏，故知之有不能盡」。¹²⁸所謂「致知」，是推致吾心之知去推究、識知事物上的道理，使心知能力「展開得盡」、發揮到極至，方能真有所知。¹²⁹所謂「格物」，是與事物相接（即事即物）來窮究其理，使心知到達事物之理的極至處而「窮到盡頭」，與「窮理」乃是同義。¹³⁰不說「窮理」，卻說「格物」，是要人就事物上理會，不要憑空說理。¹³¹故朱子說「若不格物，何緣得知」？¹³²所以《大學》說「致知在格物」，¹³³兩者「只是一理」。當事物之理「窮到盡頭」，就是「物格」，即「知性」，¹³⁴同時，吾心之知在此事物上便「已得其極」，

仍有物、物亦有其理，唯其物、其理乃在性外，而為「性外之物理」。因人之性雖皆備萬物之理，卻只有那些與吾人接觸、且切身相關的物，才是人率性修道之事所在。故船山又說，所謂盡人物之性者，實亦只能就人「所接之人，所用之物」以盡之而已。故船山反對程朱以《中庸》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」三句中，性、道「俱兼人物說」之論，而認為性、道乃「專言乎人而不及物」。明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 721-722、457-458。

¹²⁸ 宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 264。

¹²⁹ 朱子之說，如：「致知，則理在物，而推吾之知以知之也。」「所謂致知者，只是教他展開使盡。」「是推致我所知。……若是極其所知去推究那事物，則我方有所知。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 324、264、292。

¹³⁰ 朱子說：「格物，謂於事物之理各極其至，窮到盡頭。」又說：「格物者，格，盡也，須是窮盡事物之理。……須是窮盡得到十分，方是格物。格，至也。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 415、283。

¹³¹ 朱子說：「聖人不令人懸空窮理，須要格物者，是要人就那上見得道理破，便實。」又說：「人多把這道理作一懸空底物。大學不說窮理，只說箇格物，便是要人就事物上理會。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 256、288。

¹³² 宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 292。

¹³³ 朱子說：「致知、格物，只是一事，非是今日格物，明日又致知。」又說：「所以大學說『致知在格物』。……蓋致知便在格物中，非格之外別有致處也。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 292、399。

¹³⁴ 朱子說：「物格者，物理之極處無不到，知性也。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁 1427。

是為「知至」，即「盡心」。¹³⁵雖然在一事一物上致知格物，也可達到「知至」，但必須事事物物之理皆「知之而無不盡」，才是「盡心」，¹³⁶此即〈補傳〉所謂「吾心之全體大用無不明」。但這境界只能藉由逐事逐物致知格物的過程，漸漸累積，¹³⁷窮之既久，「一旦豁然貫通焉」，才可實現。

朱子致知格物的工夫能否完成其目標，頗為可疑。船山批評朱子欲藉由即物窮理來達成「知至」的目的，此工夫並無必然保證：

學而行，無滯於行，則已行者化；習而察，則不執所習，而參伍以盡其變，故不執一德而裁成萬理，德進之盛，殆繇此與！蓋循物窮理，待一日之豁然，賢者之學，得失不能自保，而以天德為志，所學皆要歸焉，……則作聖之功當其始而已異。此張朱學誨之不同，學者辨之。

138

朱子說理未窮則知未至，此說誠是，但這不等於說「知至」只有依靠格物窮理的途徑才可達到。依船山，人性之誠本含太虛健順之德，而全備生化萬物之理。「繇性生知，以知知性」，而「統於一心」，¹³⁹仁義為人之心知「德性誠有而自喻」者，此乃「心之本知」。「心之本知」或「德性之知」，固不待即物窮理而後得。¹⁴⁰能盡其心之本知，始能「不執一德，而裁成萬理」，

¹³⁵ 朱子說：「知至者，吾心之所知無不盡，盡心也。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第四冊，頁1427。又說：「知至，則心之知識無不盡。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁296。

¹³⁶ 朱子說：「盡心，謂事物之理皆知之而無不盡。」又說：「盡得此心者，洞然光明，事事物物無有不合道理。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第四冊，頁1425、頁1426。

¹³⁷ 朱子說：「若未知性，便要盡心，則懸空無下手處。惟就知性上積累將去，自然盡心。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第四冊，頁1432。

¹³⁸ 明·王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊（長沙：嶽麓書社，2011年），頁233。

¹³⁹ 明·王夫之，《張子正蒙注》，頁33。

¹⁴⁰ 明·王夫之，《張子正蒙注》，頁145、147、144。

折衷天下事物之是非善惡。根本的工夫乃在體認本心，知性之德，即「以天德為志」。若未能體認本心，致此心之「德性本知」，而徒務「循物窮理」，恐其「得失不能自保」，就算積累再多的物理之知，也不能窮盡天下之物理，自難以望其有達到「知至」之一日。《大學》雖說「致知在格物」，卻不是把致知、格物混為一事。朱子既以「知至」是「吾心之全體大用無不明」，那麼，「致知」就是用「以求盡夫吾心之全體大用」的工夫。而吾心之知則「有不從格物而得者」，並非全都必須「於物求之」而有。因此，在盡心之知善知惡的全體大用時，就不一定事事都必須「格物」才可「致知」。¹⁴¹個人在其切身相關的事上，由於不知如何處置得當，則閒時自當預先求知其理，學問思辨，「博學於文」。此時的「致知」，自是不能不資於耳目見聞之用，博取象數，遠證古今，即事即物去格，才得以窮理。若臨幾應事時，其疑善疑惡難以分辨，必須根據事幾實際的情形加以分析判斷來決定時，此時的「致知」當然更須要「藉格物以推致其理」。這樣，由「致知」來「格物」，心知著於事幾曲折變化的實然相狀來剖析分辨之，是一段歷程；在「格物」中逐漸窮理，心知在「格物」的過程中由原先不知事幾的結構條理而漸漸「物格」、窮知其理，又是一段歷程；由「物格」而「知至」，心知隨著事幾的實然之理逐漸被究明而最終對於此事物之理「豁然」而表裏精粗無不到，這是最後一段歷程。「致知在格物」，「格物之成功為物格」，「物格而後知至」，這「中間有三轉折」。其中，「致」字大有工夫在，雖格物亦屬於致知工夫的一環。¹⁴²若從這「三轉折」來看，彷彿「吾心之全體大用無不明」，

¹⁴¹ 船山說：「朱子說『格物、致知只是一事，非今日格物，明日又致知』，此是就者兩條目發出大端道理，非竟混致知、格物為一也。……知吾心之知，有不從格物而得者，而非即格物即致知審矣。……知至者，『吾心之全體大用無不明』也。則致知者，亦以求盡夫吾心之全體大用，而豈但於物求之哉？」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁404-405。

¹⁴² 船山說：「若分言之，則格物之成功為物格，「物格而後知至」，中間有三轉折。藉令槩而為一，則廉級不清，竟云格物則知自至，竟刪抹下「致」字一段工夫矣。……唯夫事親之道，有在經為宜，在變為權者，其或私意自用，……乃藉格物以推致其理，

是必須藉著逐步窮理、漸進積累的過程才可達到，實則不然。因整個致知格物的活動，其實是統屬於一更高層次的「致知」工夫，¹⁴³ 那積累漸進的歷程，只是「心之本知」推致、實現道德法則於存在界時，隨著事幾發展的過程所投射出來的「樣子」，其實，在格物窮理的過程中之每一當下，吾心知善知惡之主宰大用無不貫注於其中，因而只是一「吾心之全體大用」之自致其知、自盡其用而已。如果格物窮理的過程中沒有預設本心之知的話，那麼，徒有耳目見聞之知，是「不足以盡道」的，而「其知非真知也」。¹⁴⁴ 朱子之致知格物，要靠事事物物上窮理，逐漸積累的過程，以期能「一旦豁然貫通」，這樣的工夫不必然保證能達到「吾心之全體大用無不明」的「知至」境界。¹⁴⁵

三、物理之知在成德之教中的地位問題

朱子雖視持敬自守為基本工夫，但也非常重視「如何使內心的道德性真實表現到具體的情境中」的問題，故而特別強調格物窮理在道德實踐上的必要性。¹⁴⁶ 又因人心一念之萌，一有未察，且流於人欲而不自知，即使戒慎恐

使無纖毫之疑似，而後可用其誠。此則格致相因，而致知在格物者，但謂此也。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁 404-405。

¹⁴³ 船山說：「夫致知之方有二，二者相濟也，而抑各有所從。博取之象數，遠證之古今，以求盡乎理，所謂格物也。虛以生其明，思以窮其隱，所謂致知也。非致知，則物無所裁，而玩物以喪志；非格物，則知非所用，而蕩智以入邪。二者相濟，則不容不各致焉。」明·王夫之，《尚書引義》，頁 312。致知、格物都是屬於「致知之方」。

¹⁴⁴ 船山說：「是知耳目心知之不足以盡道，而徒累之使疑爾。心知者，緣見聞而生，其知非真知也。」明·王夫之，《張子正蒙注》，頁 147。

¹⁴⁵ 弟子問說「知至若論極盡處，則聖賢亦未可謂之知至」時，朱子答說：「然。如何要一切知得。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第四冊，頁 1426。朱子此說，豈非謂人永無達到知至盡心之一日？

¹⁴⁶ 朱子有言：「人誰無知，為子知孝，為父知慈。只是知不盡。須是要知得透底。……物皆有理，人亦知其理，如當慈孝之類，只是格不盡。」又，弟子問說：「格物最難。日用間應事處，平直者卻易見。如交錯疑似處，要如此則彼礙，要如彼則此礙，不審何以窮之？」朱子曰：「如何一頓便要格得恁地！且要見得大綱，且看個大胚模是恁地，方就裡面旋旋做細。……但不失了大綱，理會一重了，裡面又一重，一重了，

懼，但若非致知格物而察至隱微，又焉能知是知非？至於處置事情時，若是物理不明，便會七顛八倒，如此，雖自謂持敬，其心實則昏昧。故朱子認為，省察意念之微，接物應事之幾，要能無不純正至善，便離不得今日格、明日格的致知窮理工夫。¹⁴⁷但在朱子之學，物理之知在成德之教中的地位如何？

朱子以為格物窮理是為了達到「知至」、使「吾心之全體大用無不明」，亦即知識學習的目的是為了「復性」。船山批評其乃將下學、上達「打做兩片」：

只下學處有聖功在，到上達卻用力不得。故朱子云「下學而不能上達者，只緣下學得不是當」。此說最分明。乃朱子抑有「忽然上達」之語，則愚所未安。……朱子於大學補傳，亦云「一旦豁然貫通焉」，「一旦」二字，亦下得驟。……「忽然上達」，既與下學打做兩片，上達以後，便可一切無事，正釋氏「磚子敲門，門忽開而磚子無用」之旨。……「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」，聖人之上達，不得一旦忽然也，明矣。¹⁴⁸

如果不能體認本心，知性之德，那麼一切成德之事都將失其根據。體認本心即是「上達」，但「上達」一定是在「下學」中用力。例如好學而忘食、忘憂、不知老，便是「聖人之上達」。如果「下學而不能上達」，那原因一

又是一重。……只管理會，須有極盡時。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁291、285-286。「理會一重」又「一重」，是要人對一一具體特殊的，最初為其所未知的應物感物之道加以尋求。

¹⁴⁷ 朱子說：「自家若得知是人欲蔽了，便是明處。只是這上便緊緊著力主定，一面格物。今日格一物，明日格一物，正如遊兵功圍拔守，人欲自消鑠去。……打箇『敬』字抵敵，常常存箇敬在這裡，則人欲自然來不得。」宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁207。「主定」在「敬」上，還要去格物的原因，是必須這樣才可漸漸地使「人欲自消鑠去」。至於日用間事物之來，若不知所以應之之理，處置事情便不能行之而當，這樣，心地又哪能常在光明持敬的狀態？

¹⁴⁸ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁813-814。

定出在下學的方法不適當。時時處處是下學，就時時處處是上達。而朱子卻說「忽然」上達，似將學習物理之知與體證心性本體「打做兩片」。朱子釋「明明德」，說：「然其本體之明則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」其所謂「遂明之」，當是強調推致人心的識知之用，即事即物以窮其理，在漸積漸累的過程中，「一旦豁然貫通」，證悟天命性體，這是復性反本的工夫。船山的解釋則是：「一志所發，心也；隨念所發，意也；覺體所發，知也；而天下之物，其理著見，皆所以觸吾之心意知而相為發者也。『遂明之』，格致誠正以修其身。」¹⁴⁹ 船山所謂「心」，乃皆備萬事的實體。「天下之物相感而可通者，吾心皆有其理」，凡與吾人感通而吾心施發裁制物理之「事」，以實現其「固然之用」的天下之「物」，就是「心體」之實。¹⁵⁰ 而當吾人感於物而生心，則吾心之理必同時也著於情、動於意、昭明於識知、效靈於耳目口體上，以直貫於外在之物，因此，「吾心皆有其理」的「物」必渾含情、意、知、身、欲、物……等等內容，而與「心」為一體。此心、物一體的「心體」，亦即「明德」。¹⁵¹ 所謂「遂明之」，是指心體全體大用，當意尚未動時，恆持吾心皆備的萬理於一理以為素志，主宰於中而無不正。當遇著意發時，便實實在在地將此素所固正之志、素所已知之理撞將去，知無不致而意無不誠，同時直貫到意之所在的事物上，使那格物窮理的行為完全貞定在盡心之德性本知的方向上，才可保證致知格物的工夫能夠達成「知至」的目的。這不只是返本證體，而是即逆覺即直貫的、由本貫末的工夫。物理是人所以應物之理，並非在心知之外。致知所知的意念之善惡，實已包

¹⁴⁹ 明·王夫之，《禮記章句》，頁1469。

¹⁵⁰ 船山說：「『萬物皆備於我』，萬事皆備於心也。」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁943。又說：「天下之物相感而可通者，吾心皆有其理。……天下之物皆用也，吾心之理其體也。」明·王夫之，《張子正蒙注》，頁143。

¹⁵¹ 船山說《大學》「正心」之「心」字，「在明德中，與身、意、知各只分得一分，不可作全體說。」作「全體」說的心即「明德」，乃是「包含極大，託體最先，與『正心』心字固別」。因此，「五臟五官，四肢百骸，一切『虛靈不昧』底都在裏面。（如手能持等。）」明·王夫之，《讀四書大全說》，頁424、396-397。

含了物，可是又不是天下之物，而是那些與吾心所發之意一體、且吾心施發裁制其事之理的物。因此所謂致知，並非指人之心只是一湛然虛明，如鏡之寂、如水之止之體，心知本無理，須待即物窮理以具理、而為「心之所存」後，始得為有理之心，亦即「非虛守此靈明之體而求白也」¹⁵²。在步步即物窮理的過程中，同時即有心之德性本知的覺照發用；在時時存養本心的體證中，同時有有物理知識的積累。此乃船山所謂「以天德為志，所學皆要歸焉，則一學一習，皆上達之資」¹⁵³之意。格物窮理就是德性本知之開展必有之事，物理之知是心性本體實現其道德性於客觀世界必有之用，當體是天理，具有積極的道德價值，不再是體證本體的「敲門磚子」。

四、道德判斷的根據何在？

朱子論致知格物之一目的，便是要在知事物的實然之理中，知吾心所以應此事物的當然之理，以實現吾心之性理。¹⁵⁴人若不知事物之理，也必不能知其當然之道，由於不知理，便不能行之而當。朱子「知先行後」之說，是要學者在平時有學問思辨、「博學於文」的工夫，事未至時便「豫」學「豫」知其理。但人在道德實踐的過程中，永遠會遭遇到全新的事物與境況，由「豫」學「豫」知之理，能否作為判斷人當下行為之是非善惡的最終根據？此當未必然。

¹⁵² 明·王夫之，《四書訓義（上）》，頁48。

¹⁵³ 明·王夫之，《張子正蒙注》，頁233。

¹⁵⁴ 唐君毅先生指出：「吾人應物之理、與此物之自身之實然之理，是否應加以分別之問題，如就朱子之所言者上看，實未嘗明對此二者，做截然分別。……蓋此當然之理，既對物而顯，亦可說兼在物上；則對物之實然之理之知，即可與吾人之所以應物之當然之理之知，相連而起而顯。如吾人念及父之聲音笑貌，吾之孝之心、孝之理，即相連而起而顯。……則此當然之理之知，固可與對實然之事、實然之理之知，相依並展，而不須更加以截然分別矣。」唐君毅，《中國哲學原論·原教篇（下）》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁274-275。

判斷學問所知之理是否為當幾之事所宜行的最終根據，仍在其心之本知。船山說：

大底格物之功，心官與耳目均用，學問為主，而思辨輔之，所思所辨者皆其所學問之事。致知之功則唯在心官，思辨為主，而學問輔之，所學問者乃以決其思辨之疑。「致知在格物」，以耳目資心之用而使有所循也，非耳目全操心之權而心可廢也。朱門諸子，唯不知此，反貽鵝湖之笑。¹⁵⁵

人是否能夠、又如何能夠如朱子所說，於「事物之來，隨其是非，便自見得分曉」¹⁵⁶？人的心知固然會隨其學問思辨所窮的物理愈多愈廣、愈精愈深，而愈明愈盡，但其平時格物致知，思量所知得的義理，並不能完全保證可適用於他在當下的具體情境中所遇到的事情。¹⁵⁷朱子就說，隨事物之來，要能裁其是非，必須「常常恁地收拾得這心在，便如執權衡以度物」¹⁵⁸。事物之理的權衡是心，一足以度物之理的心，必須就是理，由此本身是理的心自發明覺之用的知，此知才能夠權衡是非善惡。如此，能體認、涵養本心，不就能處置、裁成萬事之理？致知格物以窮物理，其知實不能完全做為判斷是非善惡的根據。而依船山，人在當下致其心之德性本知以裁制事理時，雖應用其過去生命中學習所得之「故知」，來幫助他裁斷合宜的行為方式，但這些「故知」乃渾含於心之本知而渾然一理，本心乃渾含著一切個人舊有的

¹⁵⁵ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁406。

¹⁵⁶ 宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁202。

¹⁵⁷ 唐君毅先生指出，朱子所謂閒時思量義理之工夫、或事先之「預」之工夫，其是否在實際上，必然能使人後來即循之以行，而應物皆當，即亦不能有一事先之保證。而人亦不當求有此保證。因若果真有一事先之保證，則吾人後來之良知，將除循此今所知以行之外，更無所事事。此即將使此後來之良知，更無在後來之時，當下的創發性的表現或發用，而皆為今之良知之表現，所安排決定，以先被消滅矣。唐君毅，《中國哲學原論·原教篇（下）》，頁332-334。

¹⁵⁸ 宋·黎德靖編，《朱子語類》第一冊，頁202。

知識經驗，全體盡用以直貫於當下之幾，而創發一新的事理，故心官之思方是道德法則的最終根源。如果事幾的實然之理，是個人心性「故知」所未曾學知、或雖曾學而知之不熟者，這樣，他在致知裁制事理時，其心乃暫時與物成主、客對列的情況，而不得不「以耳目資心之用」，發揮知覺靈明等認知功能，來著於事幾實然的結構相狀上分析辨別其條理。等到既得其理，物格知至了，然後依理而行，乃能處之而當。這樣，彷彿物理乃是吾人行為是非善惡的判斷根據，但其實不然。作用於即物窮理過程中之每一步的認知心，同時必是「心之本知」的仁義性德全體所貫注而發的活動，「非耳目全操心之權，而心可廢也」。因此，人方能在每一當下根據己心之安不安，以裁制、判斷行為是非善惡。德性本知就主宰運行於認知的活動中，所以能保證人之預學預知之理是否可以有效運用於裁制當下之事的是非上。

伍、結論

朱子雖謂性具於心，「心具萬理」，但因其對氣稟的限制有著深刻的感受，很難相信人心的活動能不雜有氣稟私欲，而一如其本性之理發用。要如何盡心復性？朱子推崇程子「涵養須用敬，進學則在致知」之說。這是透過平時莊敬涵養為本，以使此心湛然精明，不為氣稟物欲所雜；更輔之以格物窮理之事，使此心唯向於理上；再藉外窮物理之學，以明其性理，然後乃能成德。而涵養此心以直接對治物欲之雜的工夫，自是外窮物理之事的根據。¹⁵⁹故朱子特別強調心的虛靈知覺之用。在解釋孟子「求放心」時，朱子說「只求底」、「只操底」便是已收、已存之心，這其實只是存知覺之心，並非孔、孟所說的仁心。其論「敬」也不全然是發自仁義之心本體的工夫，而是以「敬」收斂心氣，使之專一湛明，充分發揮認知功能，知理既明，始能行之得當。雖其亦主「知行並進」之說，但又似以「主敬」、「致知」二者皆為「一以

¹⁵⁹ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 574。

貫之」的根本工夫。當朱子又強調「不知不能行」時，其講學的重點便落在強調致知格物的重要性。

林維杰教授指出，朱子「先知後行」說把知、行劃分為兩截，知行的先後雖然通過知行「相須」的互證循環加以聯繫與彌合，但二分的縫隙畢竟是存在的。這導致認知之後如何願意力行的問題，因而有「真知說」的出現。然而知行分立與真知說畢竟不徹底。¹⁶⁰ 在陽明看來，在實踐領域內起作用的是實踐的主體本身，即使真的需要認知，也必須由此主體發出需求。唯有在良知天理的發用中有其知行的統一性，才是道德實踐範圍內知行的徹底關係。但陽明「知行合一」說不只要攝納道德實踐的「知先行後」，還要考量並給予一般知識及其實踐在良知學中更多的位置。而認知或知識對倫理生活的重要性，陽明是有些忽略的。¹⁶¹

在船山，人生唯一不容緩的，當然是求「道一以貫之」之「行」。¹⁶² 儒者或因對聖人之「道」的體會各異，故對「行」的一貫之理各有不同詮釋。如：曾子以忠恕「唯」一貫，陽明以致良知為宗旨，而船山以為「盡聖賢學問」只是個「思誠」，¹⁶³ 亦即「主敬」。要之，此無不從「行」方面的作聖之功來說「一」，無有在學識之「知」上求一貫者。而在船山看來，朱子之「主敬」，正是初學者的「一以貫之」。當然，朱子之「敬」主要是心氣的收斂凝聚，而船山的則是「心德之體」自發之大用。「仁義者，心之實」，心乃「合知、

¹⁶⁰ 林維杰，〈王陽明論知行：一個詮釋倫理學的解讀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》卷8期2（2011年12月），頁214、211、231。林教授認為，以認知所得的知識、原則等作為道德實踐的前提，是「道德的他律」，倫理實踐在此依據的並非德性主體的自我立法，而是來自主體之外的、對相關倫理情事所做的思辯或倫理建構。且此實踐是否可稱為倫理實踐甚至亦成問題，反而可能只是做為理論的實踐。林維杰，〈王陽明論知行：一個詮釋倫理學的解讀〉，頁212。

¹⁶¹ 林維杰，〈王陽明論知行：一個詮釋倫理學的解讀〉，頁212、231、232。

¹⁶² 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁537-538。

¹⁶³ 明·王夫之，《讀四書大全說》，頁988。

能而載之」¹⁶⁴，人用此主「敬」工夫，乃是盡心之「知能交益」¹⁶⁵大用以貫通其生命之「行」，在此，吾心必同時發用昭明覺照天地生物之理的「知」，這在某種意義也可說「知行合一」¹⁶⁶，故「在實踐領域內起作用的」，確實「是實踐的主體本身」。人當下之「行」，都依「踐履之則」收斂身心，而「約之以禮」，「行有餘力」時，則致知以「博學於文」正是當下之「行」的「禮」。何時當約禮？何時當博文？都為「約禮」之「行」所規範；致知、力行孰先孰後？皆由盡心知能大用之「行」所決定。因此，需不需要認知，完全「必須由此主體發出需求」。知、行兼統於主「敬」一貫之「行」，故而知、行可以互為「先後」，「相資互用」，「並進而有功」。不只朱子的「知先行後」，即使「知行並進」之說，也統攝於此即知即行之「行」中。又因「心體」即「明德」乃身心渾合，同時，形而上的天道生化之理與事物形而下的實然構造之理一體，所以盡心之知能大用時，心的德性本知必然發用於「耳目見聞」，即事即物而窮其理，凡多聞多見所識知的物理都是仁義性知之昭顯，¹⁶⁷關於人類歷史文化的各種知識本身就是道德天理之通達發用，格物窮理的認知活動在實踐領域中當然有其應有的位置。

¹⁶⁴ 明·王夫之，《周易外傳》，《船山全書》第1冊（長沙：嶽麓書社，2011年），頁984。

¹⁶⁵ 明·王夫之，《周易外傳》，頁934。

¹⁶⁶ 當然在船山這即知即行的合一，是在以「行」為首出地位，從心性本體「知能交益」之用或由「良能」攝「良知」來說，乃與陽明是從「良知」見「良能」來說者，不盡相同。

¹⁶⁷ 船山說：「心所從來者，……於人，則誠有其性，即誠有其理，自誠有之而自喻之，故靈明發焉。耳目見聞皆其所發之一曲，而函其全於心，以為四應之真知。知此，則見聞不足以累其心，而適為獲心之助。」又說：「多聞而擇，多見而識，乃以啟發其心思，而會歸於一，又非徒恃存神而置格物窮理之學也。」明·王夫之，《張子正蒙注》，頁147。

徵引文獻

(一) 古籍

- 宋·朱熹，《四書或問》，《朱子全書》第陸冊，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，《朱子全書》第陸冊，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 宋·朱熹著，陳俊民校訂，《朱子文集》（全十冊），臺北：德富文教基金會，2000年。
- 宋·黎德靖編，《朱子語類》（全八冊），臺北：文津出版社，1986年。
- 明·王夫之，《周易外傳》，《船山全書》第1冊，長沙：嶽鹿書社，2011年。
- 明·王夫之，《尚書引義》，《船山全書》第2冊，長沙：嶽鹿書社，2011年。
- 明·王夫之，《禮記章句》，《船山全書》第4冊，長沙：嶽鹿書社，2011年。
- 明·王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，長沙：嶽鹿書社，2011年。
- 明·王夫之，《四書訓義（上）》，《船山全書》第7冊，長沙：嶽鹿書社，2011年。
- 明·王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，長沙：嶽鹿書社，2011年。
- 明·王夫之，《搔首問》，《船山全書》第12冊，長沙：嶽鹿書社，2011年。

(二) 近人編輯、論著

- 成中英，〈論朱子哲學的理學定位與其內涵的圓融和條貫問題〉，《國際朱子學會會議論文集·上冊》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年，頁295-339。
- 牟宗三，《心體與性體（三）》，《牟宗三先生全集》第7冊，臺北：聯經

- 出版社，2003年。
- 余英時，《朱熹哲學體系中的道德與知識》，臺北：聯經出版社，2008年。
- 冷天吉，《知識與道德——對程朱、陸王、船山格物致知思想的考察》，上海：華東師範大學哲學研究所博士論文，2005年。
- 李明輝，〈朱子論惡之根源〉，《國際朱子學會會議論文集·上冊》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年，頁551-580。
- 林維杰，〈王陽明論知行：一個詮釋倫理學的解讀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》卷8期2，2011年12月，頁205-235。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：學生書局，1979年。
- ，《中國哲學原論·原教篇（下）》，臺北：臺灣學生書局，1979年。
- 郭齊勇，〈朱熹與王夫之的心性情才論之比較〉，《中國哲學智慧的探索》，北京：中華書局，2008年，頁200-218。
- 陳來，《有無之境——王陽明哲學的精神》，北京：三聯書店，2009年。
- 陳政揚，〈「本然之性外，是否別有氣質之性？」——論船山《正蒙注》對張載人性論的承繼與新詮〉，《臺大文史哲學報》期82，2015年5月，頁83-117。
- 陳祺助，〈論王船山「實理心」的涵義及其心性論與工夫論的關係〉，《鵝湖學誌》期47，2011年12月，頁203-249。
- 曾昭旭，《王船山哲學》，臺北：遠景出版社，1983年。
- ，〈朱子、陽明與船山之格物義〉，《道德與道德實踐》，臺北：漢光文化實業公司，1983年，頁111-126。
- ，〈論儒家工夫論的轉向——從陽明學到船山學〉，《在說與不說之間——中國義理學之思考與實踐》，臺北：漢光文化實業公司，1992年，頁99-113。
- 董金裕，〈王船山與張橫渠思想之異同〉，《哲學與文化》卷20期9，1993年9月，頁883-893。

劉紀璐，〈張載與王夫之的道德心理哲學〉，《社會科學》期 5，2011 年 7 月，頁 126-133。

蔡家和，〈王船山論《大學》的格物致知——以《讀四書大全說》為中心〉，《中央大學人文學報》期 47，2011 年 7 月，頁 47-74。

——，〈王船山《讀四書大全說·孟子序說》的心得——心性之分與合〉，《鵝湖學誌》期 47，2011 年 12 月，頁 59-74。

簡慧貞，《王船山對朱熹《四書章句集注》之反思與開展——以《讀四書大全說》為論》，臺北：輔仁大學哲學研究所博士論文，2011 年。