

朱熹經典詮釋中的工夫理論

杜保瑞*

摘 要

本文探究朱熹的工夫論哲學，並從《大學》、《中庸》、《孟子》三路處理之。首先區分「本體工夫」與「工夫次第」是工夫論哲學問題中的兩個不同層次的議題，以及朱熹工夫理論應獨立於朱熹形上思想來認識及討論。其次說明朱熹工夫理論首先是在一個經典詮釋的立場上的創作，這是包括對《大學》、《中庸》、《孟子》內工夫哲學命題的詮釋與創作，其中《大學》工夫次第理論是朱熹工夫論的首要關切問題，但是《孟子》的本體工夫在朱熹的理解中也是準確的，不可因朱熹有所發揮《大學》工夫次第問題而以為朱熹不是《孟子》本體工夫的繼承，本體工夫與工夫次第是兩種不同的工夫論議題，本文將予以釐清。釐清之後即明確說明朱熹於《大學》八目的工夫次第問題上的創作，以及朱熹在《孟子》本體工夫上的詮釋與繼承。此外，《中庸》已發未發問題的詮釋是包含存有論問題以及工夫論問題兩路，首先釐清討論未發之中的存有論問題，然後轉出討論未發涵養與已發察識的工夫論問題，則朱熹於《中庸》的工夫論問題才得釐清。

關鍵詞：朱熹、大學、孟子、中庸、格物致知、已發未發、
涵養察識、求放心。

【收稿】2006/01/31；【接受刊登】2006/05/23

*台灣大學哲學系副教授

朱熹經典詮釋中的工夫理論*

杜保瑞

壹、前言：

本文將討論朱熹的工夫理論問題，首先提出幾個處理此一議題的基本意見。

第一，工夫理論是儒家哲學必定蘊含的哲學基本問題，重要的個別哲學創作系統皆是或為預設、或為附帶、或為主要討論工夫理論的創作系統。哲學史上的朱熹以程朱理學面世，而陸王以心學面世，似乎陸王更講工夫而程朱只講形上學世界觀的問題，其實不然。陸王確是多講工夫，並少講形上學世界觀，但是程朱卻是既講形上學世界觀又講工夫理論。本文即是企圖將朱熹論說工夫的發言以一個易於認識的脈絡充分展現，一方面釐清朱熹工夫理論的面貌，二方面藉由朱熹工夫理論面貌的釐清亦同時澄清朱熹形上學的義理特點。當代學者對朱熹思想的討論，有時會將朱熹原是談形上學、世界觀的問題放在談工夫論的問題上討論，以致對朱熹工夫論問題的認識有誤。本文因此專注於提出朱熹工夫理論的知識面貌，將作為更精準地理解朱學的重要成分。

牟宗三先生對於朱熹有存有論進路討論形上道體的作法見之甚詳，但是卻批評此一作法不能證見道體，道體與性體只能逆覺而體證之，不能順取而橫攝之，筆者即認為牟先生這種說法就是把朱熹從存

*本文筆者為參加「第十四屆國際中國哲學會議」而作，地點：澳洲雪梨，新南威爾斯大學，2005/07/13 - 07/19。本文經修改最後定稿於 2006/5/22。

有論進路討論形上道體與性體的思路放在工夫實證的進路解讀之而以為不契合，筆者正是企圖兩分存有論形上學思路及工夫論思路而來討論朱熹學。朱熹談存有論的純理的反思不必即是主體的體證，主體的體證，是工夫論問題，主體體證的工夫，是本體工夫，本體工夫朱熹亦有言及之，不必因孟子象山陽明大力發揮而以為即是儒學問題之唯一根本問題，儒學還應該有純粹存有論、形上學問題，工夫論方面也還可以有次第工夫問題，朱熹詮解《大學》的工夫論，就是工夫次第的工夫論問題，此即筆者於本文中所欲建立的分析模型¹。

第二，朱熹的工夫理論是包含在經典詮釋中做出來的，事實上整個宋明儒學的義理都是在先秦儒學的經典詮釋中做出來的，只是有些系統討論形上學、有些系統討論工夫論，以及，傳統經典中的命題有些被從形上學詮釋而創作新義理，有些被從工夫論詮釋而創作新義理，而宋明儒學家自己的創作也會被當代學者放在或為形上學或為工夫論系統中詮釋的。因此本文對於朱熹工夫理論的討論架構將以朱熹對重要的先秦儒學經典中的工夫論思想的詮釋脈絡來說明，至於不是

¹參見牟先生言：「依朱子，道體、性體只成為只存有而不活動之只是理，心情神具屬於氣，此即其系統之所以客觀地說為本體論的存有之系統，主觀地說為認知地靜涵靜攝之系統，而其所論之道德為他律道德之故。」（《心體與性體》〈第七章心性之形上學的宇宙論的解析〉頁四五—。台灣正中書局，一九八一年十月台五版。）此即牟先生將朱熹談形上學存有論的命題放在談主體工夫實證脈絡上批評的觀念。又見：「依以上之分別，其窮在物之理，雖無積極知識之意義，然其認知方式卻影響其言性體、太極之形上學之形態。其結果是一種觀解的，外在的形上學，而與先秦儒家之所開發者不合。說其系統主觀地說是靜涵靜攝之系統，客觀地說是本體論的存有之系統，即就此客觀地說者見其形上學為一種觀解的，外在的形上學，而其所表示之道德為他律道德（所謂本質倫理）。此則有類於廣義的柏拉圖型的系統，尤類於聖多瑪也。此則自不合先秦儒家論孟中庸易傳之型範，自此而言，謂其為歧出不算過份。」（頁三六六，同上）本文直接見出牟先生心目中建構的形上學形態才是一特殊形態，既非柏拉圖亦非聖多瑪，而是牟先生特別的以主體實證活動為說形上學的動態存有論，此即筆者認為的牟先生是以工夫活動來說形上學的模式，而筆者所欲建立的儒學解釋架構即是分開工夫論與形上學問題，牟先生所說於陽明、象山、孟子諸說者，都是工夫論，反而不是形上學。

在主要經典詮釋中發展出來的個別工夫論命題則另行分類。這樣的討論方式，將有助於我們更清楚知道朱熹的哲學創作是如何地走在自認為是經典傳注的脈絡內的立場，以致於讓朱熹得以立場堅定地與他人爭辯著，也因此讓我們理解到在朱熹自己的心態裡，他並不是在做他自己的工夫理論的哲學創造，而是在作一個對這些在經典裏本來就有的說法的強調而已。

第三，工夫理論本身是一個豐富複雜多樣的領域，認識中國哲學史內的工夫論知識內涵是一件極不容意的事情，它是有幾個不同脈絡的，首先是不同學派傳統的工夫議題的糾纏與釐清，其次是同一學派卻不同經典脈絡傳承的工夫知識的交融與釐清，再則是個別哲學家所關注的不同層面的工夫論問題的辯爭與釐清。而從方法論上貫串所有工夫論問題的，則是對工夫理論的基本理論型態的認識，其一為本體工夫，其二為工夫次第，其三為具體操作方法。每一個學派有各自不同的本體工夫，也有各自不同的工夫次第，更有各自不同的具體操作知識。僅就儒家而言，任一具體操作知識的本身都是本體工夫，不同的具體操作知識之間則有工夫次第的問題。

本體工夫指一切心學的主旨，亦即純粹化主體德性意志的心理修養工夫，此一理論形式在三教中都是共同的，但是卻有兩種誤解的通病，其一為不同學派的本體工夫的混淆，如陽明心學與禪宗心法就是在形式上都是本體工夫的，以致常被混淆誤指。另一是本體工夫就是一切心理修養工夫的根本意義，因此不論工夫知識的概念是否包含心概念都仍是只是本體工夫一種意義而已，儒學史上的種種經典的種種工夫命題其實就是本體工夫一個意義，而不是只有陸王心學才是本體工夫，《易傳》窮理盡性至命也是本體工夫，《大學》格物致知誠意正心也是本體工夫，程頤主敬說也是本體工夫，朱熹許多的工夫發言也

都是本體工夫，如察識涵養說、如持守立志說等等。也就是說，在陸王被標榜為心學、為本體工夫的同時，程朱談的格致、主敬、涵養等觀念也同樣是心學、是本體工夫之學。

工夫次第是工夫操作過程中對於先後本末次第的討論的工夫知識，這是《大學》一書中特有的強調，程頤、朱熹極為重視並加以強調，程朱關心下學上達的問題，關心有工夫可以下手的問題，關心涵養察識先後的問題，都是屬於工夫次第的問題。工夫次第是本體工夫中的具體的操作知識之間的次第，是說本體工夫中次第問題，若說本體工夫中無次第問題，則即是在最高境界狀態中談，那是境界工夫，是功力展現的狀態。在下學上達的歷程中，在一切漸修的歷程中，固然事事皆朝向本體頓悟中修養，因此皆是本體工夫，但是依著學人自己的程度的升進，則確實是有一個次第問題存在的。程頤、朱熹皆極為重視這個問題，並且明確地指出這是一個次第的問題，但是卻始終被誤解為是提出與陸王心學不一樣的工夫理論，而這正是本文將說明討論的重點。

具體操作的工夫知識問題就涵攝更廣更多元，因而無法以一兩個抽象命題統攝說明，但看哲學系統中討論了多少就陳列多少，例如靜坐、讀書方法、讀書次序、生活細節、人物評價等等涉及本體工夫在現實中的實作知識者，哲學家所提出的具體操作知識一方面當然是在理論上依據著形上義理，因此亦皆是本體工夫，是本體工夫的直接具體操作知識，另一方面則是哲學家的親證知識的展現，解讀之時宛如哲學家自己的生活剖白，生動真實。具體操作在本文中不多談，因為朱熹所談太多，且尚未成為學界爭議問題，實際上，工夫次第中的項目也就是具體操作的工夫知識。本文所談以本體工夫及工夫次第的詮釋為主。

以上三個面向的基本立場，是本文討論朱熹工夫論的基本立場，並依此而建立朱熹工夫論的重要綱目。本文之討論又是以朱熹的經典詮釋為進路的工夫論討論，主要將以《大學》、《孟子》、《中庸》三套脈絡進行，這是因為事實上朱熹最重要的工夫論意見就是從這三套經典詮釋中建構出來的。

貳、大學格物致知詮釋系統的工夫次第論：

《大學》全書宗旨在工夫論，並非形上系統建構的地盤，《中庸》則更多地是形上學問題的討論地盤，但也有工夫論的發言。掌握《大學》首先是工夫論的宗旨，再來看朱熹的詮釋，則會發現朱熹其實真是謹守在《大學》本身工夫問題的脈絡在討論的，可以說朱熹是在經典傳注的第一意義下作《大學》工夫論詮釋的創作，也就是說朱熹其實就是在作傳注而不是在作創作，只是朱熹與陽明傳注宗旨不同，從哲學史發展而言因而也可以說朱熹、陽明各有創作。創作重點就在朱熹格物致知說與陽明致良知說意旨不同，朱熹與陽明皆為《大學》八條目而構作的格物致知說的詮釋系統，但是發揮的路向重點不同，重點雖不同但是根本意旨毋須衝突，朱熹從工夫次第問題下手，陽明從本體工夫路數下手，兩路都是發揮自《大學》，也都是儒學理論所需。

朱熹談工夫論也不只在《大學》中談，是因為《大學》主要是談工夫論，所以朱熹因傳注之故而說明在《大學》中的工夫論，所以朱熹說《大學》工夫論的首要意義是對《大學》工夫論的詮釋，其次的意義才是朱熹自己的工夫論哲學的主張。當然，最終朱熹自己的意思與朱熹詮釋《大學》的意思是二而一的，既是朱熹的工夫論觀點也是朱熹認為的《大學》的工夫論觀點。同時，朱熹對《大學》工夫論的

意見也將一致於朱熹對《中庸》、《孟子》的工夫論的意見，《大學》工夫論議題是朱熹工夫論系統中的一部份，《孟子》、《中庸》中的工夫論議題也是朱熹工夫論的另一部份意見，朱熹的工夫論意見既是朱熹自己的也是朱熹詮釋於先秦儒學經典的，不論是自己的還是詮釋來的，在各種系統的詮釋脈絡中都將取得義理一致性，這是言說朱熹工夫論應有的基本認識。

對於《大學》工夫論的詮釋也可以說是朱熹工夫論哲學的第一主軸，朱熹談論其它經典的工夫論思想時也常以《大學》工夫論模型而為解讀之模型。以下的說明將扣緊朱熹以《大學》格物致知說扣合八條目的整個《大學》工夫次第義理的陳述宗旨為脈絡。重點將包括：格物與致知的概念意旨與彼此的分別；格致與誠正的次第問題及涵攝問題；格物致知與八條目的整體關係問題；知行問題；以格物致知詮釋其它先秦經典中的相關命題的問題。以下分九段討論之。

1、《大學》與小學的宗旨定位

朱熹定位《大學》工夫主旨在「格物致知」，此義亦同於《易傳》中的「窮理盡性以至於命」的意旨，但是所以叫做「大學」，是正因為另有一「小學」工夫在，「小學」工夫在灑掃應對進退的實踐實行上，到了「大學」的學習階段，就應該對所以然之理要瞭解清楚，因此以格物致知為開端宗旨。參見其言：

明德，如八窗玲瓏，致知格物，各從其所明處去。今人不曾做得小學工夫，一旦學《大學》，是以無下手處。今且當自

持敬始，使端殼純一靜專，然後能致知格物。²

朱熹的意思是說，「大學」所要求的致知格物本來是最基本的工夫，因為人心在「大學」階段時已經經過了「小學」階段的涵養了，除非「小學」階段沒有先涵養好，否則到了十五、二十歲習「大學」的階段當然就是要來格物致知一番的，然而既然「小學」階段沒有學好，那麼就先做「持敬」工夫吧，持敬工夫可以補足本來在小學階段就要學好的功課。這也是程頤的一句話的格局：「涵養需用敬，進學在致知。」³

由「小學」定位《大學》，讓我們理解到朱熹的《大學》宗旨定在格物致知講明知識的重點，其實是因為涵養的基礎工作已經在「小學」做好了。參見其言：

才仲問《大學》。曰：「人心有明處，於其間得一二分，即節節推上去。」又問：「小學、大學如何？」曰：「小學涵養此性，大學則所以實其理也。忠信孝弟之類，須於小學中出。然正心、誠意之類，小學如何知得。須其有識後，以此實之。大抵《大學》一節一節恢廓展布將去，然必到於此而後進。既到而不進，固不可；未到而求進，亦不可。且如國既治，又卻絜矩，則又欲其四方皆準之也。此一卷書甚分明，不是滾作一塊物事。」⁴

² 參見《朱子語類》卷第十四，大學一，綱領。

³ 《河南程氏遺書卷第一十八》頁一八八，漢京文化事業有限公司印行，一九八三年九月十六日初版。

⁴ 參見《朱子語類》卷第十四，大學一，綱領。

本文說明更為清楚，小學階段做好了基本德性修養，到大學階段才從誠意正心修齊治平一節一節推出去，所以到了大學階段要講究道理。又見：

致知、格物，《大學》中所說，不過「為人君，止於仁；為人臣，止於敬」之類。古人小學時都曾理會來。不成小學全不曾知得。然而雖是「止於仁，止於敬」，其間卻有多少事。如仁必有所以為仁者，敬必有所以為敬者，故又來《大學》致知、格物上窮究教盡。如入書院，只到書院門裏，亦是到來，亦喚做格物、致知得。然卻不曾到書院築底處，終不是物格、知至。⁵

本文是說基本的行為規矩以及基礎道理在小學時都已經學過了，但是及其年長，真要正式面對家國天下的事業的時候，其間仍有太多具體事務的經驗智慧要學習，因此要格物致知。朱熹在解釋《孟子》書中言於舜之事親一段中亦有論及小學、大學之辨，參見其言：

林子淵說舜事親處，曰：「自古及今，何故眾人都不會恁地，獨有舜恁地？是何故？須就這裏剔抉看出來，始得。」默然久之，曰：「聖人做出，純是道理，更無些子隔礙。是他合下渾全，都無欠闕。眾人卻是已虧損了，須加修治之功。如《小學》前面許多，恰似勉強使人為之，又須是恁地勉強。到《大學》工夫，方知箇天理當然之則。如世上固是無限事，然大要也只是幾項大頭項，如『為人君，止於仁；為人臣，止於

⁵ 參見《朱子語類》卷第十四，大學一，綱領。另參見相關文字：

敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信。」
須看見定是著如此，不可不如此，自家何故卻不如此？意思如何便是天理？意思如何便是私慾？天理發見處，是如何卻被私慾障蔽了？」⁶

本文說小學時要勉強鍛鍊之，到了大學則是教以明理，此義亦極明白。

以上數段文字對於《大學》首要以格物致知的知識學習為工夫主旨的意見已經陳述明白，重點就是大學就是要培養成為能夠修齊治平的大人之學，因此多有窮理工夫，而其基礎已在小學時確立了。至於小學時究竟確立了什麼？朱熹則是自行編撰了《小學》書一部以為確定，清代學者張伯行先生為編《小學集解》一書為「序」言：

古者有大學小學之教，八歲入小學，十五入大學，大學之書傳自孔門，立三綱領，八條目，約二帝三王教人之旨以垂訓，程子以為入德之門是也，而小學散見於傳記，未有成書，學者不能無憾，於是朱子輯聖經賢傳及三代以來之嘉言善行，作小學書，分內外二篇，合三百八十五章，以立教、明倫、敬身、稽古為綱，以父子、君臣、夫婦、長幼、朋友、心術、威儀、衣服、飲食為目，使夫入大學者，必先由是而學焉，所謂做人底樣子是也。是故孔子以前，大學未有書，自孔子而作之，而入德之門在是矣，朱子以前，小學未有書，自朱子述之，而做人樣子在是矣，學者讀孔子之書，不以大學為之統宗，則無以知孔子教人之道，讀朱子之書，不以小學為

⁶ 《朱子語類》卷第五十八，孟子八，萬章上，問舜往于田章。

之基本，則無以知朱子教人之道，即無以知孔子教人之道，觀其立教、明倫、敬身、稽古，井井乎有條，循循乎有序者，即孔子教弟子以入孝、出弟、僅信、愛眾、親仁、學文之旨也。朱子自謂一生得力，只看得大學透，而又輯小學一書者，以為人之幼也，不習之於小學，則無以收其放心，養其德性，而為大學之基本，蓋朱子教人之道，即孔子教人之道，學者有志聖賢，誠未有先於是書者也。⁷

為充實小學而編纂《小學》專書，朱熹為民族教育用盡心力的儒者氣象，真是令人肅然起敬。以上由小學定位大學工夫主旨，宗旨已明，以下討論朱熹定位《大學》在四書中的地位。

2、《大學》與《四書》間的閱讀研究次序

朱熹重視《大學》，是站在一個全面的儒者基礎教育及儒學理論建構的脈絡上的重視，並且從《大學》義理特色的立場，就教學學習而言，建議了一個在儒學基礎經典中的為學的次第，即先《大學》，次《論語》，次《孟子》，次《中庸》。這自然是站在這四部經典的理論深淺及問題層次上的學習進度，以為學者建議。參見其言：

學問須以《大學》為先，次《論語》，次《孟子》，次《中庸》。《中庸》工夫密，規模大。⁸

⁷ 參見《小學集解》楊家駱主編，世界書局印行，一九八九年十月六版。

⁸ 《朱子語類》卷第十四，大學一，綱領。

某要人先讀《大學》，以定其規模；次讀《論語》，以立其根本；次讀《孟子》，以觀其發越；次讀《中庸》，以求古人之微妙處。《大學》一篇有等級次第，總作一處，易曉，宜先看。《論語》卻實，但言語散見，初看亦難。《孟子》有感激興發人心處。《中庸》亦難讀，看三書後，方宜讀之。⁹

先看《大學》，次《語》《孟》，次《中庸》。果然下工夫，句句字字，涵泳切己，看得透徹，一生受用不盡。只怕人不下工(夫)，雖多讀古人書，無益。書只是明得道理，卻要人做出書中所說聖賢工夫來。若果看此數書，他書可一見而決矣。¹⁰

總結而言，朱熹是以《大學》一書規約了為學的入手及次第，因此學者宜在義理上先通透，並即以之為為學工夫。而《論語》雖言語散見¹¹，但句句是具體工夫操作知識，所以可以立根本。至於《孟子》，多為本體工夫的普遍命題，又因其多能提昇人的自我尊嚴，故而易鼓舞人心¹²。至於《中庸》，其實多談形上學問題，轉出工夫論問題之後即在義理密度上綿密嚴謹，故而置於閱讀研究的最後階段¹³。四部著

⁹ 《朱子語類》卷第十四，大學一，綱領。

¹⁰ 《朱子語類》卷第十四，大學一，綱領。

¹¹ 參見：「夫子教人，零零星星，說來說去，合來合去，合成一箇大物事。」《朱子語類》卷第十九，論語一，語孟綱領。

¹² 參見：「孟子教人多言理義大體，孔子則就切實做工夫處教人。」（《朱子語類》卷第十九，論語一，語孟綱領。）關於孟子易鼓舞人心的意思見於他多說天爵人爵、大體小體、賊其君及自賊、持志而勿自暴自棄諸說中。

¹³ 參見：問《中庸》。曰：「而今都難恁理會。某說箇讀書之序，須是且著力去看《大學》，又著力去看《論語》，又著力去看《孟子》。看得三書了，這《中庸》半截都了，不用問人，只略略恁看過。不可掉了易底，卻先去攻那難底。《中庸》多說無形影，如鬼神，如『天地參』等類，說得高；說下學處少，說上達處多。若且理會文義，則可

作的閱讀亦在一次第中排序，朱熹於《大學》工夫次第的思考模式可謂極盡深入之事了¹⁴。

3、《大學》是說一般人的下學上達工夫

朱熹對《大學》全書的詮釋重點，是放在《大學》是十五歲以後的成年人用心研讀以致切實踐履的成德基礎之學¹⁵，其中的修養理論是針對每一個人都切實實用的，這一個重點就表明了朱熹認定《大學》提出的是每一個人日用常行中都可以有下手處的修養理論，而不是給修養已經達至很高境界的人的理論，所謂可以下手，就是指日常生活中可以經由自己的提醒注意而累積功力提昇程度的做法，就是並非處於強烈的是非對錯的抉擇情境之時，而是平日的生活中時，藉由平日的生活中的主動進行的工夫修養活動而逐步提昇自我的能力，是任何人任何時候都可以進行的工夫積累活動，所以絕對是提供給所有人的工夫理論，也就是一般人的工夫而不是聖人賢者的工夫。當然，雖然是提供給一般人在日用常行中下手，卻是努力積漸後就可以達至聖賢境界的工夫，因此就算是聖賢來做這樣的工夫也是可以的，聖賢也是從這樣的基礎工夫中做上去的。所以朱熹在《大學》工夫理論的詮釋中就不斷強調這是一個下學上達的工夫理論，從基礎上作自我教育開始以致最終能成聖賢的修養理論。更重要的是，這個工夫實做之後，

矣。」問：「《中庸》精粗本末無不兼備否？」曰：「固是如此。然未到精粗本末無不備處。」《朱子語類》卷第六十二，中庸一，綱領。

¹⁴ 另見其言：「《論》《孟》《中庸》，待《大學》貫通浹洽，無可得看後方看，乃佳。道學不明，元來不是上面欠卻工夫，乃是下面元無根腳。若信得及，腳踏實地，如此做去，良心自然不放，踐履自然純熟。非但讀書一事也。」《朱子語類》卷第十四，大學一，綱領。

¹⁵ 參見其言：「《大學》是修身治人底規模。如人起屋相似，須先打箇地盤。地盤既成，則可舉而行之矣。」《朱子語類》卷第十四，大學一，綱領。

最終是要治國平天下的，也正是為了治國平天下之所需，而非僅只是治心修身於己而已，故而必定要做窮理格物的工夫，因為自修身以至家國天下確實是有眾多實事實理之學有待研議的。參見其言：

格物、致知，是極粗底事；「天命之謂性」，是極精底事。但致知、格物，便是那『天命之謂性』底事。下等事，便是上等工夫。¹⁶

說下等事是上等工夫，就是說從基礎努力做起可以達至聖域。所以朱熹確實是以格物致知為一般人的下手工夫來認知的。又見：

人多教踐履，皆是自立標置去教人。自有一般資質好底人，便不須窮理、格物、致知。此聖人作今《大學》，便要使人齊入於聖人之域。¹⁷

朱熹認為確實有資質極好的人不需從格致的基礎工夫做起，也就是他們天生已是聖賢的資質了，但是朱熹就是要提出一個讓每一個人都能成為聖賢的工夫修養理論，而《大學》就是為這個目的而說的理論，就是要讓所有的人都可以在日常積累中逐步成就終成聖賢的理論。因此《大學》中所說確實是一般人、也就是所有的人可以共同使用的下手工夫的理論。而這下手工夫的重點，就是為學次第，而為學次第則就是從格物致知開端。以下先說工夫次第的意義。

¹⁶ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

¹⁷ 《朱子語類》卷第十四，大學一，綱領。

4、《大學》主要是談工夫次第

朱熹在《大學》由下學上達定位的工夫理論宗旨中，就著八條目的次第又指出一個工夫理論意義上的要點，那就是工夫次第的問題意識。工夫次第指得是做為十五歲以上的成人教育的理論，首要在於將修養次第的問題弄清楚，亦即是在格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下的八項事務中有一個由先至後的作為次第，這個作為的次第，正是下學上達的次第，對於次第的重視，正是對於提出一個適合所有的人都能夠在日常生活中下手的修養理論的考量。有次第就能讓一般人有平日可以下手的地方，並且日日積累終至最高聖賢境界。參見其言：

《大學》如一部行程曆，皆有節次。今人看了，須是行去。今日行得到何處，明日行得到何處，方可漸到那田地。¹⁸

答林子淵說《大學》，曰：「聖人之書，做一樣看不得。有只說一箇下工夫規模，有首尾只說道理。如《中庸》之書，劈初頭便說『天命之謂性』。若是這般書，全著得思量義理。如《大學》，只說箇做工夫之節目，自不消得大段思量，纔看過，便自曉得。只是做工夫全在自家身心上，卻不在文字上。」¹⁹

雖是次第，次第中的每一項工夫都仍是自家身心鍛鍊的本體工夫，此義後文再詳。既是次第就有次第上為先、為易、為平日之可下手的工夫項目，那就是格物致知之工夫。至於關於次第的討論就是關

¹⁸ 《朱子語類》卷第十四，大學一，綱領。

¹⁹ 《朱子語類》卷第十四，大學一，綱領。

於一切本體工夫的具體操作項目的次第問題的討論，格致誠正是本體工夫，修齊治平更是本體工夫的具體操作項目，因此工夫次第問題並非與本體工夫不同的另一種工夫主張，而是另一種工夫論問題。

5、《大學》工夫次第的發端及格物、致知的概念意義與其間的關係

朱熹認為《大學》的用意就在教授所有的人成為大人、成為聖賢，這個教授的重點是在提出一個日用中可以直接下手累積的工夫，這個工夫是一套有次第的工夫，這個次第的發端即在格物致知中，必須是在格物致知中下手才有隨後而來的真正的誠意正心修身齊家治國及平天下的效用。參見其言：

《大學》首三句說一箇體統，用力處卻在致知、格物。²⁰

誠只是實。雖是意誠，然心之所發有不中節處，依舊未是正。亦不必如此致疑，大要只在致知格物上。如物格、知至上鹵莽，雖見得似小，其病卻大。自修身以往，只是如破竹然，逐節自分明去。今人見得似難，其實卻易。人入德處，全在致知、格物。譬如適臨安府，路頭一正，著起草鞋，便會到。未須問所過州縣那箇在前，那箇在後，那箇是繁盛，那箇是荒索。工夫全在致知、格物上。²¹

《大學》工夫以格物致知為發端，就是要將努力的方向確定，方向對錯決定了事業最終是否成功，所以朱熹以格致為下手處之初端工

²⁰ 《朱子語類》卷第十四，大學一，綱領。

²¹ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

夫，並以之即是《大學》本意。

《大學》本身明說了格物致知是一切工夫修養的開端，那麼格物致知這兩個工夫概念本身的意涵及兩者的關係為何？首先，就關係而言，朱熹認為這兩個概念其實是一個動作，「致知在格物」，要致知就在格物中進行，所以格物這個動作就是致知的實踐落實。參見其言：

自「欲明明德於天下」至「先致其知」，皆是隔一節，所以言欲如此者，必先如此。「致知在格物」，知與物至切近，正相照在。格物所以致知，物才格，則知已至，故云在，更無次第也。²²

「欲明明德於天下者先治其國，致知在格物。」「欲」與「先」字，謂如欲如此，必先如此，是言工夫節次。若「致知在格物」，則致知便在格物上。看「欲」與「先」字，差慢得些子，「在」字又緊得些子。²³

以上二文即是朱熹明白指出致知工夫就做在格物上，實際上就是格物一個工夫，格物就是要窮究事物的道理，而這也就是致知。又見：

問：「致知，是欲於事理無所不知；格物，是格其所以然之故。此意通否？」曰：「不須如此說。只是推極我所知，須要就那事物上理會。致知，是自我而言；格物，是就物而言。若不格物，何緣得知。而今人也有推極其知者，卻只泛泛然竭其心思，都不就事物上窮究。如此，則終無所止。」義剛曰：「只

²² 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

²³ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

是說所以致知，必在格物。」曰：「正是如此。若是極其所知去推究那事物，則我方能有所知。」²⁴

此文文義更明，要弄清楚事物的道理就是要正面面對事物，所以致知就在格物，就是面對事物中致其所應知之理。至於《大學》中特別說格物而不是窮理是因為格物就是就著具體事物而做研究致知的工夫，若只單獨一個窮理的工夫則將易於流為空泛，因此朱熹強調《大學》特別以格物工夫說此入手工夫就是在於要即事明理。參見其言：

人多把這道理作一箇懸空底物。《大學》不說窮理，只說箇格物，便是要人就事物上理會，如此方見得實體。所謂實體，非就事物上見不得。且如作舟以行水，作車以行陸。今試以眾人之力共推一舟於陸，必不能行，方見得舟果不能以行陸也，此之謂實體。²⁵

「窮理」二字不若格物之為切，便就事物上窮格。……格，謂至也，所謂實行到那地頭。……格物，不說窮理，卻言格物。蓋言理，則無可捉摸，物有時而離；言物，則理自在，自是離不得。²⁶

格物的意義既然是連著具體的事物，則在窮理意義中的格物便還又攜帶著具體做事的意思了。更精確的說，格物是做事中的理解的部分，格物就是要面對事物具體從事，但強調格物致知就是強調具體作

²⁴ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

²⁵ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

²⁶ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

為中的理解的部分。參見其言：

問：「格物，還是事未至時格，事既至然後格？」曰：「格，是到那般所在。也有事至時格底，也有事未至時格底。」²⁷

本文即是說有就在處事中研究此事的處置道理，也有不在處事時的事先研究處置道理，但是就是都是面對著具體的事件的研究。又如其言：

窮理格物，如讀經看史，應接事物，理會箇是處，皆是格物。只是常教此心存，莫教他閑沒勾當處。公且道如今不去學問時，此心頓放那處？²⁸

「理會箇是處」就是想清楚道理所在，就是在處事的當下確定事件處理的道理，就是在面對事物時亦需是一直要來理解研究自己應有的價值態度。而這個工作便是伴隨著日常生活的種種事件之逐步深入而逐步成長，因此朱熹即以《中庸》的「博學之，審問之，慎思之，明辨之」之詳實盡窮地致知之說來等同格物致知之意。參見：

問：「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？」曰：「如何一頓便要格得恁地！且要見得大綱，且看箇大胚模是恁地，方就裏面旋旋做細。如樹，初間且先斫倒在這裏，逐旋

²⁷ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

²⁸ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

去皮，方始出細。若難曉易曉底，一齊都要理會得，也不解恁地。但不失了大綱，理會一重了，裏面又見一重；一重了，又見一重。以事之詳略言，理會一件又一件；以理之淺深言，理會一重又一重。只管理會，須有極盡時。『博學之，審問之，慎思之，明辨之，』成四節次第，恁地方是。」²⁹

大學說個格物致知，同樣的宗旨在《中庸》中卻分了四截說之，事件是一件又一件地理會，道理是一重又一重地理會，格物致知之於聖學修養工夫是如此地艱難綿密，這是朱熹亟欲強調的重點。

6、格物致知概念的實義在盡知及盡行：

前段文強調格物致知要在即事明理，在即事中的明理的部分是格致概念的實義，但是格致工夫的真正落實，朱熹卻強調應是盡知及盡行。亦即格物致知工夫的落實是含帶著實踐的圓滿完成，因此這就絕不僅只是理上之知而是事上完成。參見其言：

器遠問：「致知者，推致事物之理。還當就甚麼樣事推致其理？」
曰：「眼前凡所應接底都是物。事事都有箇極至之理，便要知得到。若知不到，便都沒分明；若知得到，便著定恁地做，更無第二著、第三著。止緣人見道理不破，便恁地苟簡，且恁地做也得，都不做得第一義。」曹問：「如何是第一義？」曰：「如『為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝』之類，決定著恁地，不恁地便不得。又如在朝，須著進君子，退小人，

²⁹ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

這是第一義。有功決定著賞，有罪決定著誅。更無小人可用之理，更無包含小人之理。惟見得不破，便道小人不可去，也有可用之理。這都是第二義、第三義，如何會好！若事事窮得盡道理，事事占得第一義，做甚麼剛方正大！且如為學，決定是要做聖賢，這是第一義，便漸漸有進步處。若便道自家做不得，且隨分依稀做些子，這是見不破。所以說道：『不以舜之所以事堯事君，賊其君者也；不以堯之所以治民治民，賊其民者也。』謂吾身不能者，自賊者也。』³⁰

本文強調第一義就是要求心念意志就要定在道理的極處從而做去，要真正做到了才是真正知道了，這才是格物致知的真正落實，因此一落實其實就連著修齊治平一路上去了。而格致之義本就是《大學》工夫的發端，發端就不是只停在端處而是要到極處，這個極處就是不只是知上要到極處，而是在行上也要到極處。知行合一的盡知盡行才是格物致知的實義及完成義。以下多文皆見此義：

致知所以求為真知。真知，是要徹骨都見得透。³¹

格物者，格，盡也，須是窮盡事物之理。若是窮得三兩分，便未是格物。須是窮盡得到十分，方是格物。³²

格物，須真見得決定是如此。為子豈不知是要孝？為臣豈不知是要忠？人皆知得是如此。然須當真見得子決定是合當

³⁰ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

³¹ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

³² 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

孝，臣決定是合當忠，決定如此做，始得。³³

問：「格物工夫未到得貫通，亦未害否？」曰：「這是甚說話！而今學者所以學，便須是到聖賢地位，不到不肯休，方是。但用工做向前去，但見前路茫茫地白，莫問程途，少間自能到。如何先立一箇不解做得便休底規模放這裏了，如何做事！且下手要做十分，到了只做得五六分；下手做五六分，到了只做得三四分；下手做三四分，便無了。且諸公自家裏來到建陽，直到建陽方休。未到建陽，半路歸去，便是不到建陽。聖賢所為，必不如此。」³⁴

問：「知如何致？物如何格？」曰：「『孩提之童，莫不知愛其親；及其長也，莫不知敬其兄。』人皆有是知，而不能極盡其知者，人欲害之也。故學者必須先克人欲以致其知，則無不明矣。『致』字，如推開去。譬如暗室中見些子明處，便尋從此明處去。忽然出到外面，見得大小大明。人之致知，亦如此也。格物是『為人君止於仁，為人臣止於敬』之類。事事物物，各在箇至極之處。所謂『止』者，即至極之處也。然須是極盡其理，方是可止之地。若得八分，猶有二分未盡，也不是。須是極盡，方得。」又曰：「知在我，理在物。」³⁵

致知，不是知那人不知底道理，只是人面前底。且如義利兩件，昨日雖看義當為然，而卻又說未做也無害；見得利不可做，卻又說做也無害；這便是物未格，知未至。今日見得義

³³ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

³⁴ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

³⁵ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

當為，決為之；利不可做，決定是不做，心下自肯自信得及，這便是物格，便是知得至了。此等說話，為無恁地言語，冊子上寫不得。似恁地說出，卻較見分曉。³⁶

以上諸文都以知行合一說格物致知，必須如此詳引，實是對學界向來對朱熹格物致知說過多的批評的回應，依朱熹本意，實際上格物致知不是一個單獨的工夫，格物致知本來就是八目中的發端的概念，說其發端就是工夫次第問題中的發端，發端之後就要持續實踐完成，那也就是完成在修齊治平中，為了修齊治平的事業當然要窮究道理，因為這不是只是自己端正心念的事業而已，這是涉及家國天下的眾人利害的事業，所以要特別從格物致知中入手，既入手，就要行去，所以既要盡知以知家國天下，更要盡行以行家國天下，所以打開說格物致知連著誠正修齊治平而為知行合一之盡知盡行，此義正是朱熹詮釋《大學》格致工夫的完整義。這也就是本文強調朱熹在《大學》文本詮釋中進行的是工夫次第的工夫論問題，而不是從人生目的上講工夫根本義的本體工夫的工夫論問題之意。

7、《大學》格物致知與誠意正心的概念定義與次第關係

朱熹認知中的《大學》格物致知的實義是包含著實踐的落實，若分開定義，則格物致知是強調知的工夫部分，誠意正心是強調行的工夫的部分，而具體作為則就是在修齊治平中，修齊治平中都既有格致的知的工夫以及誠正的行的工夫。此外，朱熹以工夫次第問題定位《大學》工夫理論的宗旨，就這次第問題中，《大學》以格物致知先於誠

³⁶ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

意正心，朱熹對此有明白的解釋，朱熹明白地主張沒有做好格物致知的工夫則誠意正心的工夫是無法完成的。

首先就格致誠正的概念定義而言，參見其言：

欲知知之真不真，意之誠不誠，只看做不做如何。真箇如此做底，便是知至、意誠。³⁷

此文中顯見朱熹明指真正的格物致知是含著實踐的意思。至於格物致知與誠意正心兩分時則格致為知、誠正含著修身以下則為行，其言：

如格物、致知、誠意、正心、修身五者，皆『明明德』事。格物、致知，便是要知得分明；誠意、正心、修身，便是要行得分明。³⁸

所謂明之者，致知、格物、誠意、正心、修身，皆明之之事，五者不可闕一。若闕一，則德有所不明。蓋致知、格物，是要知得分明；誠意、正心、修身，是要行得分明。然既明其明德，又要工夫無間斷，使無時而不明，方得。若知有一之不盡，物有一之未窮，意有頃刻之不誠，心有頃刻之不正，身有頃刻之不修，則明德又暗了。惟知無不盡，物無不格，意無不誠，心無不正，身無不修，即是盡明明德之工夫也。³⁹

³⁷ 《朱子語類》卷第十四，大學一，經上。

³⁸ 《朱子語類》卷第十四，大學一，經上。

³⁹ 《朱子語類》卷第十四，大學一，經上。

格物致知與誠意正心兩分時一為知一為行，此即朱熹明白說的知行合一之論，此義尚在多處論及，《朱子語類》〈卷九學三論知行〉中即有更多含著致知、力行或涵養一貫的言語，涵養即是行的一方，因此此一知行合一之義確實是朱熹詮解《大學》時的主張。

其次，格致誠正間既有如此的知行關係，然而格致誠正間的先後關係則是先格致後誠正，這也本來就是《大學》的宗旨，因此也可以說這只是朱熹的忠實詮釋，不過，忠實詮釋中朱熹還是開發了工夫次第問題的新視野，參見其言：

若不格物、致知，那箇誠意、正心，方是捺在這裏，不是自然。若是格物、致知，便自然不用強捺。⁴⁰

這就是說真正做好了格物致知之後，則誠意正心就是水到渠成自然而然不假勉強了。而如果格物致知不透徹，則誠意正心也無法真正落實，此義朱熹則屢有申言：

「知至而后意誠」，須是真知了，方能誠意。知苟未至，雖欲誠意，固不得其門而入矣。惟其胸中了然，知得路徑如此，知善之當好，惡之當惡，然後自然意不得不誠，心不得不正。⁴¹

未有不能格物、致知而能誠意者，亦未有不能誠意而能正心者。⁴²

⁴⁰ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

⁴¹ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

⁴² 《朱子語類》卷第十六，大學三，傳七章。

上二文都是先格致才能誠正的極為明白的斷語，雖然如此，此一次第其實是指得完全完成之意義上的次第，是說前項工夫沒有落實，則後項工夫不能圓滿，而不是說前項工夫尚未進行則不得進行後項工夫，因此朱熹之說實無支離之病。事實上生活事件中碰到什麼項目的事業就應當當下實踐行去，不得因《大學》節目次第之說反成逃避的藉口，因為處事的原則一般來說人們也是理會得的，知多少做多少，未盡知之前依然是要去做，參見其言：

問：「物未格時，意亦當誠。」曰：「固然。豈可說物未格，意便不用誠！自始至終，意常要誠。……今人知未至者，也知道善之當好，惡之當惡。然臨事不如此者，只是實未曾見得。若實見得，自然行處無差。」⁴³

也就是說，現實生活中的作為的次第是碰到什麼就是什麼的次第，但是就工夫的功德圓滿而言，則有一先格致透徹才有誠正落實的次第，如其言：

舜功問：「致知、誠意是如何先後？」曰：「此是當初一發同時做底工夫，及到成時，知至而后意誠耳。」⁴⁴

林子淵問知止至能得。曰：「知與行，工夫須著並到。知之愈明，則行之愈篤；行之愈篤，則知之益明。二者皆不可偏廢。如人兩足相先後行，便會漸漸行得到。若一邊軟了，便一步也進不得。然又須先知得，方行得。所以《大學》先說致知，

⁴³ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

⁴⁴ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

《中庸》說知先於仁、勇，而孔子先說『知及之』。然學問、慎思、明辨、力行，皆不可闕一。」⁴⁵

朱熹強調格致優先之說本來就是《大學》的本意，並且也有孔子及《中庸》的說法的佐證。但是朱熹做了深入的發揮，其一是這個知是知後即要行，其二是這個知之優先是完成義的優先，可以說是境界的次第，而不是工夫操做的次第。就工夫操作而言，則是眼前有什麼事就做什麼事，不論是身家國天下之任何一事，但就著眼前這一件事情而言，則是理解重於一切，畢竟是知得透了，才能行得好。這一個基本格式當然也就是八目全體的格式。

8、《大學》八條目工夫次第的實踐與完成關係的根本意義：

《大學》八目間有一個先後的次第，但是在實際操作的時候卻產生一個理解上的問題，就是任何人在任何階段中是不是一定要就著次第中為先的項目都完全實現了以後才能去做次第上為後的事情，亦即，是否格物致知尚未功德圓滿就不能誠意正心？是否修身齊家尚未圓滿就不應該先去治國平天下？對於這個問題，朱熹明確地指出，就事件的作為而言，格致誠正修齊治平是同時一齊做的，其次第是意指評價其是否真能圓滿完成意義上的次第，而不是事件作為的次第。就作為而言，在生活世界中碰到的每一件事情都是應該當下立即進行的，同時進行同時進展，就其進展上的完全完成而言，則有八目的先後次第，這才是真正完美的完成。至於生活中的作為則不分這個次第，哪一件事情在生活中出現了，該做就要做，否則就是規避。於是

⁴⁵ 《朱子語類》卷第十四，大學一，經上。

更深入地說，朱熹在《大學》八目的工夫理論就其次第意義而言更多的是一個境界上的次第，亦即是達至境界上的次第，亦即是前一個工夫已經完全完成了之後，才可能真正完成後一個工夫，後一個工夫的實踐立基於前一個工夫的真正完成。至於實務上的操作則是沒有這個次第的限制的，這樣的限制也是不可能的，家國天下事事入心，事事實行，該作的都是要即刻作的，但是雖然在實踐著，卻未必有終極的完成，雖不能有終極的完成卻仍要盡最大的努力去實踐，就其終極的完成而言，則有一八目的次第。此義朱熹言之甚夥，參見其言：

說為學次第，曰：「本末精粗，雖有先後，然一齊用做去。且如致知、格物而後誠意，不成說自家物未格，知未至，且未要誠意，須待格了，知了，卻去誠意。安有此理！聖人亦只說大綱自然底次序是如此。拈著底，須是逐一旋旋做將去始得。」⁴⁶

本文即是說為學修養固然有一個次第，但是這不是說前一個工夫未至完美即不去作後一個項目。又見：

蔡元思問：「《大學》八者條目，若必待行得一節了，旋進一節，則沒世窮年，亦做不徹。看來日用之間，須是隨其所在而致力：遇著物來面前，使用格；知之所至，使用致；意之發，使用誠；心之動，使用正；身之應接，使用修；家使用齊；國使用治，方得。」曰，「固是。他合下便說『古之欲明明德於天下』，便是就這大規模上說起。只是細推他節目緊要

⁴⁶ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

處，則須在致知、格物、誠意迤邐做將去」云云。又曰：「有國家者，不成說家未齊，未能治國，且待我去齊得家了，卻來治國；家未齊者，不成說身未修，且待我修身了，卻來齊家！無此理。但細推其次序，須著如此做。若隨其所遇，合當做處，則一齊做始得。」⁴⁷

本文是說《大學》次第的規模固然有一個節目緊要關節，但絕不能以此節目次第以為推卸眼前責任的藉口。又見：

《大學》自致知以至平天下，許多事雖是節次如此，須要一齊理會。不是說物格後方去致知，意誠後方去正心。若如此說，則是當意未誠，心未正時有家也不去齊，如何得！且如「在下位不獲乎上」數句，意思亦是如此。若未獲乎上，更不去治民，且一向去信朋友；若未信朋友時，且一向去悅親，掉了朋友不管。須是多端理會，方得許多節次。聖人亦是略分箇先後與人知，不是做一件淨盡無餘，方做一件。若如此做，何時得成！又如喜怒上做工夫，固是；然亦須事事照管，不可專於喜怒。如 易損卦「懲忿窒慾」，益卦「見善則遷，有過則改」，似此說話甚多。聖人卻去四頭八面說來，須是逐一理會。身上許多病痛，都要防閑。⁴⁸

本文更是明白指出，所有事情都是要一齊理會，聖人略分個先後，卻不是一件事淨盡無餘了才做下一件，這樣的話是什麼事也作不

⁴⁷ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

⁴⁸ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

成的。最後再見下文：

問：「知至了意便誠，抑是方可做誠意工夫？」曰：「也不能恁地說得。這箇也在人。一般人自便能如此。一般人自當循序做。但知至了，意誠便易。且如這一件事知得不當如此做，未稍又卻如此做，便是知得也未至。若知得至時，便決不如此。如人既知烏喙之不可食，水火之不可蹈，豈肯更試去食烏喙，蹈水火！若是知得未至時，意決不能誠。」問：「知未至之前，所謂慎獨，亦不可忽否？」曰：「也不能恁地說得。規模合下皆當齊做。然這裏只是說學之次序如此，說得來快，無恁地勞攘，且當循此次序。初聞『欲明明德於天下』時，規模便要恁地了。既有恁地規模，當有次序工夫；既有次序工夫，自然有次序功效：『物格，而后知至；知至，而后意誠；而后心正；心正，而后身修，身修，而后家齊；家齊，而后國治；國治，而后天下平。』只是就這規模恁地廣開去，如破竹相似，逐節恁地去。」⁴⁹

本文說了次序工夫及次序功效的概念，即是筆者所強調的，八目次第之真有次第是在完成義上的次第，亦即是工夫已成而臻至境界上的次第，並不是單在強調要先完成前項才能去實施後項，而是在強調要真完成前項則後項才有真正落實的可能。亦即是次序功效的意旨，亦即是境界次第而不是工夫次第。故而有真知才有真意誠，至於要格物致知要誠意要正心則是項項都要，要修齊治平亦是事事都要，時時都要，碰到了就要，《大學》本意及朱熹詮釋都是在強調，要真做到

⁴⁹ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

了前項，才有後項的落實。這就是所謂工夫次第的哲學問題的問題意識的重點。

9、《大學》所有的工夫都仍是本體工夫

朱熹詮釋《大學》工夫理論從格物致知開始，從格物致知開始就意味著這是一個工夫次第問題的討論，所有工夫間的排序是一個工夫次第問題意義上的次第，至於回到那個工夫的本身的時候，不論孰先孰後，任何一個工夫就都還是本體工夫，亦即八目中的任何一項工夫概念就其為工夫活動的意義本身而言，都仍然必須是本體工夫的意義。說是本體工夫的意思是說工夫是在主體的心性情中發出的，儒家工夫的根本意旨也就是本體工夫，是主體的心行的修養事業，不是在身體上鍛鍊的活動，不只是誠意正心是本體工夫，而是不論是格物致知還是修身齊家治國平天下，都是心理修養意義的本體工夫，只是所對的對象不同，事物的層次不同，因此有不同的概念，但是根本意義都是心理修養活動，也就是都是本體工夫。

筆者甚至要說，一切的儒家的工夫實踐之學都是本體工夫之學，並沒有另外的它種的工夫之學，即工夫即本體，即本體即工夫，所有工夫都是本體工夫，不論下學上達、頓悟漸修。至於工夫次第問題並不是本體工夫之外的它種工夫，工夫次第是關於工夫實作之先後規劃，規劃中的每一個實踐項目都仍是本體工夫。儒學研究重要的問題是要論究儒佛或儒道間的本體工夫的差異，把重點放在儒學各種詮釋系統中的各項工夫之是不是本體工夫的問題是一個理論方向的歧出，這個問題是不存在的，存在的只是本體工夫還是工夫次第的工夫論問題的差異而已。

朱熹在《大學》詮釋系統中的八目工夫實踐項目之任一項工夫皆將之認知為本體工夫，實際上朱熹對儒學系統中的任一項工夫以都是以本體工夫認識之的，本文特別強調《大學》八目中之任一項皆是本體工夫，是為朱熹工夫理論之當代詮釋之重新定位而說的。首先界定《大學》格致先於誠正之說只是一個工夫次第的說法，其次將格致至誠正修齊治平皆說為本體工夫，同時亦將解讀朱熹在《大學》之外的其它先秦儒學經典文本的工夫理論的理解與詮釋皆是本體工夫之學，如此則朱熹工夫理論就其為本體工夫之意解上同於他儒，而就其忠實詮解《大學》工夫次第議題上則優於他儒，本體工夫之學朱熹亦已理解並為之，不只《大學》八目之任一目，其他儒學典籍詮釋亦是，而朱熹言說於持守、知行、存養諸說者皆亦正是本體工夫之詮釋。如此本文即有一全面重新解說朱熹工夫哲學的模式。

以下參見其相關說法：

.....如《大學》，只說箇做工夫之節目，自不消得大段思量，纔看過，便自曉得。只是做工夫全在自家身心上，卻不在文字上。文字已不著得思量。說窮理，只就自家身上求之，都無別物事。只有箇仁義禮智，看如何千變萬化，也離這四箇不得。公且自看，日用之間如何離得這四箇。如信者，只是有此四者，故謂之信。信，實也，實是有此。論其體，則實是有仁義禮智；論其用，則實是有惻隱、羞惡、恭敬、是非，更假偽不得。.....存之為仁義禮智，發出來為惻隱、羞惡、恭敬、是非。人人都有此。以至父子兄弟夫婦朋友君臣，亦

莫不皆然。⁵⁰

本文說作工夫全在自家身上之說，就是本體工夫之說。實解之則全就《孟子》系統解之。參見：

致知、格物，固是合下工夫，到後亦離這意思不得。學者要緊在求其放心。若收拾得此心存在，已自看得七八分了。如此，則本領處是非善惡，已自分曉。惟是到那變處方難處，到那裏使用子細研究。若那分曉底道理卻不難見，只是學者見不親切，故信不及，如漆雕開所謂「吾斯之未能信」。若見得親切，自然信得及。看得《大學》了，閒時把史傳來看，見得古人所以處事變處，儘有短長。⁵¹

本文說要緊在求其放心，這就是《孟子》本體工夫的路數。又見：

窮理格物，如讀經看史，應接事物，理會箇是處，皆是格物。只是常教此心存，莫教他閑沒勾當處。公且道如今不去學問時，此心頓放那處？⁵²

常教此心存，還是本體工夫的說法。又見：

《大學》說一「格物」在裏，卻不言其所格者如何。學者欲見下工夫處，但看《孟子》便得。如說仁義禮智，便窮到惻

⁵⁰ 《朱子語類》卷第十四，大學一，綱領。

⁵¹ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

⁵² 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

隱、羞惡、辭遜、是非之心；說好貨好色好勇，便窮到太王公劉文武；說古今之樂，便窮到與民同樂處；說性，便格到纖毫未動處。這便見得他孟子胸中無一毫私意蔽窒得也，故其知識包宇宙，大無不該，細無不燭！⁵³

實際上儒學本體工夫義理格式就在《孟子》系統中，至於《大學》主要是說工夫次第問題，而儒學修養工夫之實義則就是本體工夫，這又就是《孟子》所說者，因此朱熹說欲見下工夫處，但看《孟子》。所以，《大學》是關於八目的次第的工夫議題，所以是一個工夫次第之學，但是八目中之任一項目的工夫實踐義理就都仍是本體工夫之意，故於《孟子》中尋下手處即是。另見：

問「致知在格物」。曰：「知者，吾自有此知。此心虛明廣大，無所不知，要當極其至耳。今學者豈無一斑半點，只是為利欲所昏，不曾致其知。孟子所謂四端，此四者在人心，發見於外。」

54

朱熹說致知工夫要將四端心發於外，則致知工夫的實際幾與陽明的致良知一致了。這也都是本體工夫之說了。

以上朱熹就《大學》格物致知工夫說之各項重要意涵已解明如上，以此為朱熹論說工夫哲學的基本模型，以下展開朱熹在其它先秦儒學經典傳注中的工夫理論議題之討論。

⁵³ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

⁵⁴ 《朱子語類》卷第十五，大學二，經下。

參、《中庸》已發未發詮釋系統的工夫次第論：

《中庸》「中和說」中的已發未發一段文字，是朱熹討論工夫哲學的另一大宗，並以此而建立已發未發形態的工夫次第論，亦即由未發時作何種工夫及已發時作何種工夫來討論工夫論問題，因此筆者也以工夫次第論來定位此說。以此為原型，朱熹也解釋了《中庸》另一段言於戒慎恐懼與慎獨的一對工夫論觀念，亦是由工夫次第的脈絡來討論的。此外，朱熹對《中庸》文本的「尊德性、道問學」一對觀念的詮釋，原被視為是朱陸工夫義理的對揚，然而這是就外部描述朱陸為學風格之說，卻非朱熹內部解釋此義的意見，本節亦將揭露朱熹對此一對觀念的意旨。至於《中庸》中的「博學、審問、慎思、明辨、篤行」五事，本文已討論之於朱熹《大學》格物致之工夫次第論的詮釋中，本節即不再說明。以下將就朱熹《中庸》詮釋系統的工夫論問題意識逐項討論。

1、朱熹對《中庸》未發涵養、已發察識的工夫次第論建構

朱熹對《中庸》工夫論的討論時常併合在形上學、存有論問題的討論中，最有特色的就是在喜怒哀樂之未發已發一段的詮釋中，也是學界討論朱熹中和新舊說的一段⁵⁵，至於朱熹因此轉出與胡湘學派辯

⁵⁵關於朱熹中和說的討論，當代學者牟宗三先生、劉述先教授、及陳來教授皆介紹頗詳，參見：牟宗三，《心體與性體》第三冊，台北，正中書局，1981年10月台五版。劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》台灣學生書局，一九八四年八月增定再版。陳來，《朱熹哲學研究》台灣文津出版社，一九九零年十二月初版。筆者對此說之理解與牟先生及劉先生不類，倒是陳來先生的討論有與筆者意見一致之處，陳來先生即認為朱熹討論的中和舊說其實正是一體用問題的心性哲學，以筆者的話語即是形上學存有論問題而不是工夫論問題，參見其言：「在中和舊說中朱熹實質上把未發已發當作與體用相當的一對範疇來處理心性論，這與中庸的作者從情感發作的前後定義未發已發的意義完全不同。這一次的中和之悟的意義即在於在對未發的追索和理解上，朱熹已從實

難涵養察識先後問題時則已是純屬工夫論問題的討論了。問題不發生在已發，而在未發。程頤就說未發做不得工夫，只是中體、性體的存有論問題。後來才提出未發涵養工夫，但此時之未發指得是未臨大事的情緒平緩之時，此時作的平日涵養工夫，是工夫理論層次上的問題，而不是形上學問題下的主體的性體的性善本體義，此義之中是貫動靜、通已發未發皆恆存永存的，因為這根本是形上學、存有論問題。至於平日涵養的平日就是不臨大事時的平日狀態，說是靜也不對，它也還是動的狀態，它只是不是動心忍性的情緒大為波動的臨大事的當下意志純粹凝斂的狀態，所以說是未發時的平日涵養。所以討論朱熹哲學的時候，要將形上學問題與工夫論問題分開討論，這將不僅對文本解讀有根本澄清的實效，同時對工夫論問題的思路脈絡才能更清晰地理解把握。當然這也正是因為朱熹哲學的重點就是同時有形上學及工夫論兩項基本哲學問題的，學界一般沒有在哲學基本問題意識上做討論朱熹哲學的區分，因此在中和說問題上始終難以釐清朱熹的思路

56。

踐的體認工夫轉向理論的心性哲學。」(頁一一六)。陳來講的心性問題不是本體工夫問題，而是由心性概念談的形上學問題。如果只把朱熹的「中和說」當作一種固定的哲學問題而來追究哪一說才是正確的，這是一種研究態度，這就是訂定了一種理想型的「中和說」解，但是筆者的態度是追究朱熹所說個別義理的根本問題意識，則「中和諸說」自是諸種不同哲學問題的各自詮說，因此是說工夫的就從工夫論進路詮解之，是說形上學存有的就從此路詮解之，而本文自是處理工夫論議題，因此以未發涵養已發察識說為朱熹詮釋「中和說」的工夫論進路之意見解之。至於朱熹說形上學存有論問題的「中和說」之詮解則自是另外的哲學問題了。

⁵⁶ 《宋元學案》中劉蕺山對於朱熹中和說諸文有一極為生動的詮解，劉述先先生認為蕺山所言全然不對，「蕺山這一段議論幾乎沒有一句話沒有問題」(前引書頁一一零)，筆者卻認為蕺山所言全然準確，問題關鍵在於，對於朱熹學說的討論，究竟是進行一個依據理想模型以為評價的態度還是針對哲學問題本身以為理解的態度之差別。筆者採取的是分別對待朱熹不同「中和說」的思考進路，而不論朱熹對自己所陳述意見的前後差異的立場，筆者只關心就朱熹不同的言說中所論述的哲學問題是哪種問題來認識朱熹的話語，則朱熹的不同的「中和說」的討論意見其實正是不同的哲學問題在心中盤旋之後的主張，重點在背後設定的哲學問題，而不是定於一說的「中和說」意見。如此，則蕺山的解讀正是最準確地彰顯了這些不同問題面向的「中和說」詮釋模型者。

澄清了已發未發與中和概念的問題定位之後，形上學、存有論的中和說問題便轉換為涵養、察識孰先孰後的工夫論問題。朱熹對已發、未發一段的《中庸》文本詮釋，其實是緊緊地結合著涵養、察識一對工夫論命題的，這當然是一個聯想的轉折的結果，但也真實地發展了朱熹涵養、察識工夫論的一大系統，是為本節將討論的重點。而涵養與察識的先後問題其實也正是一個工夫次第的問題，可見朱熹確實是極為強烈地關心著工夫次第的問題了。朱熹的意見是平日要有涵養，臨大事時才能察識準確，但是朱熹討論到最後，涵養與察識兩個意義又其實很容易互相流動，因此朱熹的意見就又圓融了起來，在次第的意義上固然有先後，但是在生活中的實況卻是兩者不斷交互操作的。以下逐項討論。

首先，已發未發的工夫論問題所伴隨著的存有論問題即是就著未發的中體而說的，參見其言：

伊川言：「『喜怒哀樂之未發謂之中』，中也者，言『寂然不動』者也，故曰『天下之大本』。」喜怒哀樂未發，無所偏倚，此之謂中。中，性也；「寂然不動」，言其體則然也。大本，則

參見其言：「第一書先見得天地間一段發育流行之機，無一息之停待，乃天命之自然，而實有所謂未發者存乎其間，即已發處窺未發，絕無彼此先後之可言者也。第二書則以前日所見為備，浩浩大化之中，一家自有一箇安宅，為立大本行達道之樞要，是則所謂性也。第三書又以前日所見為未盡，而反求之于心，以性情為一心之蘊，心有動靜，而中和之理見焉，故中和只是一理，一處便是仁，即向所謂立大本行達道之樞要，然求仁工夫只是一敬，心無動靜、敬無動靜也。最後一書又以工夫多用在已發為未是，而專求之涵養一路，歸之未發之中云。合而觀之，第一書言道體也，第二書言性體也，第三書合性于心，言工夫也，第四書言工夫之究竟處也。見解一層進一層，工夫一節換一節。」（《宋元學案》卷四十八，晦翁學案上）戴山分言形上道體、主體的性體、主體的工夫、主體工夫至究竟境界四種不同問題來說朱熹的討論，直接就文本的問題意識定位文本的主張，而不是追究一個理想形態的「中和說」解，這正是本文分開處理朱熹工夫論與形上學問題的作法，其目的即在就朱熹作為儒學建構者之身份而研究其理論創作意涵，而不是以一己創作之定見批評朱熹的種種說法之合義與否。

以其無不該遍，而萬事萬物之理，莫不由是出焉。「『發而皆中節謂之和』，和也者，言『感而遂通』者也，故曰『天下之達道』。」喜怒哀樂之發，無所乖戾，此之謂「和。」和，情也；「感而遂通」，言其事則然也。達道，則以其自然流行，而理之由是而出者，無不通焉。⁵⁷

本段前半言未發之中的所有討論都是存有論問題的討論，後半言已發之和的討論則是發後工夫的討論，這就是伊川對於《中庸》中和說的最初原本的意見，所以伊川才說未發求中則不可，中是性體，是存有論議題中的理存有，只可以思辨理性理解之，不可以主宰心彰顯之，若要彰顯之則是未發涵養之說，這時才是工夫論議題。所以發展出了未發涵養、已發察識之工夫論說法，但是此說的未發已發是就主體的狀態而言，而不是就所對的事件而言，因此朱熹在未發已發的涵養察識之說中就針對人存有者主體與事件之交涉下有分說與有合說之進一步的深入討論。參見其言：

已發未發，只是說心有已發時，有未發時。方其未有事時，便是未發；纔有所感，便是已發，卻不要泥著。

由此文可見，嚴格說來，未發已發是難以界定的，其實就是有事無事時之區分而已，亦即所謂平日之時與臨大節之時之區別。另見下文：

「喜怒哀樂未發謂之中」，只是思慮未萌，無纖毫私欲，自然

⁵⁷ 《朱子語類》卷第六十二，中庸一，第一章。本節所引諸文皆同此一出處，不再加註。

無所偏倚。所謂『寂然不動』，此之謂中。然不是截然作二截，如僧家塊然之謂。只是這箇心自有那未發時節，自有那已發時節。謂如此事未萌於思慮要做時，須便是中是體；及發於思了，如此做而得其當時，便是和是用，只管夾雜相滾。若以為截然有一時是未發時，一時是已發時，亦不成道理。今學者或謂每日將半日來靜做工夫，即是有此病也。」曰：「喜怒哀樂未發而不中者如何？」曰：「此卻是氣質昏濁，為私欲所勝，客來為主。其未發時，只是塊然如頑石相似，劈斫不開；發來便只是那乖底。」曰：「如此，則昏時是他不察，如何？」曰：「言察，便是呂氏求中，卻是已發。如伊川云：『只平日涵養便是。』」又曰：「看來人逐日未發時少，已發時多。」曰：「然」。

本文說在無事時應是主體在中的純粹狀態，在發於思後應守其和，則工夫只有在發後而言，此中未有事時而不能守中的狀態就是後來伊川注意到的未發時可以涵養的意思所指，因此純粹談中體者是一存有論的哲學問題，而談未發涵養及已發察識者則是一工夫論的問題。關於未發時之涵養問題參見朱熹之言：

未發時著理義不得，纔知有理有義，便是已發。當此時有理義之原，未有理義條件。只一箇主宰嚴肅，便有涵養工夫。

未發是情緒未流露之際，即是日用常行的無事狀態，對一切切身的小事嚴肅待之之時，即是持敬工夫之所對之時，即是涵養了主體。此時當然保有性善理體，只是沒有衝突情境，因此沒有需要用力以彰

顯仁義的環境條件，而只要嚴肅涵養即可。未發涵養當然是要使臨事時能處置得當，但是臨事時也有臨事時的工夫，這就是已發之察識，如其言：

如涵養熟者，固是自然中節。便做聖賢，於發處亦須審其是非而行。涵養不熟底，雖未必能中節，亦須直要中節可也。要知二者可以交相助，不可交相待。

此二者卻需是互相發明的，不可因有此未發涵養、已發察識之說而成法病，遂有推託之詞，其言：

有涵養者固要省察，不曾涵養者亦當省察。不可道我無涵養工夫後，於已發處更不管他。若於發處能點檢，亦可知得是與不是。今言涵養，則曰不先知理義底涵養不得；言省察，則曰無涵養，省察不得。二者相捱，卻成擔閣。

總之，朱熹雖有兩分已發未發之為察識涵養工夫之說，但是終究還是圓融地將兩項合一而說，其言：

大抵未發已發，只是一項工夫，未發固要存養，已發亦要審察。遇事時時復提起，不可自怠，生放過底心。無時不存養，無事不省察。

未發已發，只是一件工夫，無時不涵養，無時不省察耳。

已發未發，不必大泥。只是既涵養，又省察，無時不涵養省

察。

存養省察，是通貫乎已發未發工夫。未發時固要存養，已發時亦要存養。未發時固要省察，已發時亦要省察。只是要無時不做工夫。若謂已發後不當省察，不成便都不照管他。

此一涵養、察識說配合程頤的「涵養需用敬，進學在致知。」之說，是朱熹對於湖湘學派攻擊的重點，重點即在朱熹認為湖湘學派之說缺少了平日涵養一段工夫，如此則如何動時省察呢？此說實糾纏在經典詮釋以及概念定義問題中，此義須待另文為之，此不多論。

以上已發未發說的工夫次第論，以下討論戒懼慎獨的工夫次第論。

2、朱熹對《中庸》戒懼慎獨說的工夫次第論詮釋

朱熹在《中庸》工夫論詮釋系統中尚有一說是與未發已發工夫次第問題意識直接相關的特殊見解，此即其詮釋「戒慎恐懼」與「慎獨」說之一段。就「戒慎恐懼」與「慎獨」說而言，朱熹竟是將其置放於前者是未發涵養，後者是已發察識的脈絡中說明，已發未發在工夫理論中亦是一次第性問題，朱熹的意見是「戒慎恐懼」是思慮未蒙時的未發涵養工夫，「慎獨」是人所不知己已獨知的已發後的察識工夫，參見其言：

「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。⁵⁸

「戒慎不睹，恐懼不聞」，非謂於睹聞之時不戒懼也。言雖不睹不聞之際，亦致其慎，則睹聞之際，其慎可知。此乃統同說，承上「道不可須臾離」，則是無時不戒懼也。然下文慎獨既專就已發上說，則此段正是未發時工夫，只得說「不睹不聞」也。「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子必慎其獨。」上既統同說了，此又就中有一念萌動處，雖至隱微，人所不知而已所獨知，尤當致慎。如一片止水，中間忽有一點動處，此最緊要著工夫處。⁵⁹

問：「『道也者不可須臾離也』以下是存養工夫，『莫見乎隱』以下是檢察工夫否？」曰：「說『道不可須臾離』，是說不可不存。『是故』以下，卻是教人恐懼戒慎，做存養工夫。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。只看兩箇『故』字，便是方說入身上來做工夫也。聖人教人，只此兩端。」⁶⁰

朱熹這樣的詮釋方式，與其說是遷就已發未發的工夫義理格局，無寧說是已發未發的涵養察識工夫次第問題已是朱熹言說工夫的定見，且被視為是處理所有工夫次第問題中必有的根本義理，也就是說，平日涵養的要求，是朱熹對儒學工夫自下學上達而至培養所有人皆能最終成聖的入手工夫，這是朱熹念茲在茲的基本要求，但是這個已發未發的兩分，只是一個次第性的思考，一如說《大學》格致以致

⁵⁸ 《朱子語類》卷第六十二，中庸一，第一章。

⁵⁹ 《朱子語類》卷第六十二，中庸一，第一章。

⁶⁰ 《朱子語類》卷第六十二，中庸一，第一章。

誠正修齊治平的思考是一個次第性的思考，並不是說在處事的當下只能是其中的一個意義，或是在日常實踐生活中能截然分得哪一個項目正在進行而革除另一個項目，而是究心於主體情境中有未發已發狀態而皆需致其本體工夫之自覺而有以義理上兩分之說而已，實際上實做之時，兩義互涵一齊皆做，參見其言：

不睹不聞時固當持守，然不可不察；慎獨時固當致察，然不可不持守。⁶¹

此即朱熹對未發戒懼、已發慎獨做為主體修養工夫的兩種意義在實做之時的意義互通之說明，並不是食古不化窒礙不通強分文字而做的區分。而此一戒懼慎獨之工夫警覺，實際上是要落實為家國天下的事業的實踐之學，如果未發涵養的戒慎恐懼是致中，那麼已發察識的慎獨便是致和，不是致中了即天下平了，仍須再加細密工夫以致天下平的境界，故需再度慎獨以致和，慎獨作為已發工夫即是在臨大事之際的時時拳守主體的性善本體的本體工夫，所以朱熹固然堅持提出未發涵養工夫，卻更為人人成聖之修養目標而繼續強調已發察識的慎獨工夫。如其言：

問：「『不睹不聞』與『慎獨』何別？」曰：「上一節說存天理之本然，下一節說遏人欲於將萌。」又問：「能存天理了，則下面慎獨，似多了一截。」曰：「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

⁶¹ 《朱子語類》卷第六十二，中庸一，第一章。

用致中，不用致和了。」⁶²

總之，說戒懼慎獨的未發已發義，就是於無事小事時需時時主敬，而於臨大事時即更加謹凜心性，在事件未成形的情境中主體需戒懼恐懼於此不睹不聞時，在事件已有形跡成形時主體即直下啟動道德意識，歸管拳守不失⁶³。可見，在《大學》詮釋中的工夫次第問題意識是如何地深入朱熹工夫論的思考模式中，詮釋已發未發是如此，詮釋戒懼慎獨亦是如此，至於《中庸》言於「尊德性道問學」之說，朱熹亦不能免於對之進行工夫次第進路的詮解，下節論之。

3、朱熹對《中庸》「尊德性道問學」的詮釋意見

朱熹另一項關於工夫次第問題的《中庸》詮釋是「尊德性道問學」一段，朱熹與象山論辯時曾有或此或彼之偏失之爭，大抵朱熹對於自己的道問學工夫頗有自信，但亦願意承認自己有時用工不得力，即是尊德性工夫做得不夠⁶⁴，不過，朱熹對於自己的用工程度及實況的反

⁶² 《朱子語類》卷第六十二，中庸一，第一章。

⁶³ 另見此文：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。如小可沒緊要處，只胡亂去，便是不慎。慎獨是己思慮，已有些小事，已接物了。『戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞』，是未有事時；在『相在爾室，尚不愧於屋漏』，『不動而敬，不言而信』之時，『慎獨』，便已有形跡了。（《朱子語類》卷第六十二，中庸一，第一章。）

⁶⁴ 參見朱熹言：「大抵子思以來，教人之法惟以尊德性、道問學兩事為用力之要。今子靜所說專是尊德性事，而熹平日所論，卻是道問學上多了。所以為彼學者多持守可觀，而看得義理全不仔細，又別說一種杜撰道理遮蓋，不肯放下。而熹自覺雖於義理上不敢亂說，卻於緊要為己為人上，多不得力。今當反身用力，去短集長，庶幾不墮一邊耳。」（《朱子文集》卷五十四答項平父八書之第二書）又見：「近來自覺向時工夫，止是講論文義，以為積集義理，久當自有得力處，卻於日用工夫全少點檢。諸朋友往往亦只如此做工夫，所以多不得力。今方深省而痛懲之，意願與諸同志勉焉。」（《朱子文集》卷四十四，答吳茂實二書之第一書）朱熹這樣的反省是拿這兩個工夫概念自我檢討以及檢討他人的實做成效，並不是在討論這兩個工夫概念的義涵並有所主張其何是非。

省，與朱熹對於尊德性及道問學兩義工夫的理論關係的觀點是兩回事。筆者認為，我們不可以以朱熹承認自己工夫做得不夠的說法就表示朱熹承認自己強調格物致知的道問學形態的工夫次第論有錯誤，甚至，朱熹承認自己工夫不夠的作法就是朱熹能夠在當下做本心的「操則存」的工夫的實證，亦即是朱熹的尊德性工夫的已然當下提起了。當然，哲學家自己的作為應與其理論圖像一致，然而，作為與理論畢竟仍是兩件事，論究作為，朱熹反省自己不夠尊德性就是朱熹正在尊德性的表現，至於朱熹對「尊德性道問學」兩義工夫的理論關係看法則是另一回事，以下討論之。先見下文：

文蔚以所與李守約答問書請教。曰：「大概亦是如此。只是『尊德性』工夫，卻不在紙上，在人自做。自『尊德性』至『敦厚』，凡五件，皆是德性上工夫。自『道問學』至『崇禮』，皆是問學上工夫。須是橫截斷看。問學工夫，節目卻多；尊德性工夫甚簡約。且如伊川只說一箇『主一之謂敬，無適之謂一』。只是如此，別更無事。某向來自說得尊德性一邊輕了，今覺見未是。上面一截便是一箇坯子，有這坯子，學問之功方有措處。」⁶⁵

朱熹明講尊德性是德性方面工夫，道問學是學問方面工夫，前者工夫簡約，後者節目眾多，但是尊德性是上面一截，要有上面這一截，學問工夫才有措手處，所以朱熹當然是理解、肯定並重視尊德性一路工夫的。至於道問學則在朱熹格物致知義中當然更是他所強調的工夫。因此兩項工夫都是重要且密切相關的，如下文言：

⁶⁵ 《朱子語類》卷六十四，中庸三第二十七章。

問：「『尊德性而道問學』，何謂尊？」曰：「只是把做一件物事，尊崇抬起它。」「何謂道？」曰：「只是行，如去做它相似。這十件相類。『尊德性、致廣大、極高明、溫故、敦厚』，只是『尊德性』；『盡精微、道中庸、知新、崇禮』，只是『道問學』。如伊川言『涵養須用敬，進學則在致知。』道問學而不尊德性，則云云；尊德性而不道問學，則云云。」⁶⁶

本文即指出尊德性、道問學兩路皆互為相需，甚至即是以尊德性為伊川所說的「涵養須用敬」，而道問學即伊川之「進學在致知」，只是兩者工夫義涵不同，前者為大而項目少，後者為小而項目多。如其言：

為學纖毫絲忽，不可不察。若小者分明，大者越分明。如《中庸》說「發育萬物，峻極于天」，大也；「禮儀三百，威儀三千」，細也。「尊德性、致廣大、極高明、溫故、敦厚」，此是大者五事；「道問學、盡精微、道中庸、知新、崇禮」，此是小者五事。然不先立得大者，不能盡得小者。此理愈說愈無窮，言不可盡，如「小德川流，大德敦化」，亦此理。千溪萬壑，所流不同，各是一川，須是知得，然其理則一。⁶⁷

尊德性是大方向事業，道問學是小細節事業，但是小細節分明，大方向即越分明。但是大方向不立，小細節亦無從盡全，此說幾如象

⁶⁶ 同前。

⁶⁷ 同前。

山之「先立其大者」一說矣。此大小二義亦見下文：

「尊德性、致廣大、極高明、溫故、敦厚」，是一頭項；「道問學、盡精微、道中庸、知新、崇禮」，是一頭項。蓋能尊德性，便能道問學，所謂本得而未自順也，其餘四者皆然。本即所謂「禮儀三百」，未即所謂「威儀三千」。「三百」即「大德敦化」也，「三千」即「小德川流」也。⁶⁸

此說中以尊德性為本，道問學為末，本得而未順，未不是不重要的事業，而是由本以立之具體事業的意思。尊德性與道問學既已本末相通，則二事已是一事矣。見其言：

問「尊德性而道問學」一段。曰：「此本是兩事，細分則有十事。其實只兩事，兩事又只一事。只是箇『尊德性』，卻將箇『尊德性』來『道問學』，所以說『尊德性而道問學』也。」

⁶⁹

具體的作為在道問學，本心的所立在尊德性，所以以尊德性來道問學，即是先立本心而做細節事業，這也已全然是伊川的「『涵養須用敬，進學則在致知。』」的詮釋格局。而尊德性與道問學是一個修養工夫的兩個意義面向，有一個大小本末的次第關係，兩者又相需相依，不曾偏廢任一，具體實做時，朱熹曾反省自己用功不得力，但這是對自己操作的反省不是對兩義的關係的意見。

⁶⁸ 同前。

⁶⁹ 同前。

以上為由已發未發、戒懼慎獨、尊德性道問學三路討論朱熹以次第工夫為主軸進路詮釋《中庸》工夫義理的討論，下節討論朱熹的孟子詮釋。

肆、《孟子》求放心詮釋系統的本體工夫論：

陸王心學的傳承是孟子心學，而所謂心學主要即是工夫理論，尤其即是本體工夫理論，至於本體論則另是一獨立的哲學問題⁷⁰。若就心概念的議題而言，則當然有形上學、存有論的問題，如朱熹談「心統性情」及「心者氣之靈爽」之說者是，但是「心統性情」是存有論問題，「心者氣之靈爽」是宇宙論進路的存有論問題，兩者都不是工夫論問題。朱熹在這方面談的多，學界即誤以為朱熹的心學就是這些分解式的學問⁷¹，沒有本體工夫的意志貫串的意味在，其實不然，朱

⁷⁰ 此處需簡說一下本文的概念使用義。形上學是本文使用中包含意涵最廣的概念，凡本體論、存有論、宇宙論皆屬之。本體論是討論普遍原理的概念，有價值義的討論也有純粹概念定義的抽象討論，後者即是存有論問題，牟宗三先生以「本體論的存有論系統」說朱熹時即是說的朱熹形上學問題中討論概念定義的一路，即心統性情之解義之事。筆者以本體論是一獨立的哲學問題，意思是要強調討論價值獨斷的本體論或討論概念定義的存有論是一獨立的哲學問題，不需要與本體工夫論相混，牟先生屢以道德創生義說孔孟庸易以迄陸王之說即是將本體論與本體工夫論合為一說，而排除存有論，結果只成了仍是工夫論一事，而未能留下本體論及存有論的獨立討論的義理空間。牟先生並以此檢別程朱陸王，說為澄清，其實更難檢別。因為牟先生種種諸說都是為求體證道德實體而服務的，成就了體證道德實體的儒學建設，卻障礙了其它多種儒學義理建構的理解進路。

⁷¹ 牟先生理解的朱子學，確實有朱子是在談存有論及宇宙論問題的陳述，亦並不誤解，如其言：「『氣之靈爽』，『氣之靈』，是『心之宇宙論的解析』。說其所以精爽之理、所以靈之理、以及所以知覺之理，則是心之『存有論的解析』。」（牟宗三《心體與性體》第三冊，〈第七章心之性情的形上學（宇宙論）解析〉頁四六八。）牟先生這樣的解讀自是正確無誤，但是一旦當涉及朱熹談心學或是談心學進路的工夫論時，牟先生的解讀就有批判性了。參見：「『心之理』是心認知地所攝具之理，此是橫說。『性之動』是動者依性而動，繫屬於性，而為性所領有之謂。性自身無所謂動靜。『性情之主』、『主』是縮攝義，是管家之主，而不是真正的主人之主。真正的主人之主當在性，而不在心。」（頁四七二）又見：「性情『須從心上發出來』，此發字有歧義。情是從心上發動出來，

熹一樣談本體工夫，朱熹只是又多談了存有論問題。一樣是就心概念來談，朱熹談了存有論也談了工夫論，存有論議題不在本文處理，例如朱熹繼承張載的「心統性情」說。而工夫論議題即是此處要說明的主題，這就是朱熹對《孟子》心學的詮釋。

至於朱熹的孟子學詮釋，則是既有本體工夫進路的詮釋也有工夫次第進路的詮釋，「求放心」說是本體工夫進路的詮釋，「盡心知性知天」說是工夫次第進路的詮釋。

1、朱熹對《孟子》求放心說的本體工夫論進路的詮釋

朱熹詮釋《孟子》心學即是就著本體工夫意旨的詮釋，如果說詮

而性則只能因心知之攝具而彰顯出來，所謂『粲然』是也。『心統性情』，心是認知地統攝性而具有之，行動地統攝情而敷施發用之。」(頁四七四)如此則牟先生復以四點統解朱熹性情論：「(一)性體之道德性之滅殺。---(二)性體之為道德創造的實體之創生義之喪失。---(三)順取之路異於逆覺。---(四)存有論的解析由存在之然以推證其所以然，然與所以然不離不雜，此與體用不二、即用見體等義有殊。---以上四點可判直貫系統與橫攝系統之異，此朱子所以終於主觀地說為靜涵靜攝系統，客觀地說為本體論的存有之系統也。」(頁四七六至四八四)牟先生關切的是體證的問題，體證者親體而證驗普遍原理之實有其然者，然親體而證驗之後是否所證驗者不能為一客觀的本體論的存有論說明呢？說明之後是否也不能交由世人認知而後實踐之呢？牟先生有見於朱熹的客觀進路，並合其客觀進路與主觀進路為一，而說朱熹所說工夫不能是逆覺體證型者，那麼，當世人不能逆覺體證時是否即不能提供其有一切實可下手的工夫呢？牟先生是極輕視朱熹所說的工夫的，當朱熹並非在存有論、宇宙論脈絡談形上學而是在工夫論脈絡談本體工夫時，其鑿實確然的發言卻被牟先生批評為浮光掠影，其言：「朱子學中常有此等妙語，皆易起混擾而令人困惑。若順此等妙語說下去，而不知其義理之背景，則很可以說成孟子學，說成象山、陽明學，然而朱子實非孟子學，亦實非象山、陽明學，是以看此等語句不可不審慎也。大抵朱子有其自己著力自得之間架，其它妙語皆是浮光掠影得來，常只是黏附著作點綴而已。彼自亦有其穎悟，亦常在對遮上隨著興會說。然非義理骨幹之實也。」(頁一九零)由此可見牟先生肯定的系統只有一種，就是主體自作逆覺體證的道德實踐性創生系統，並以此種工夫論問題而為動態的存有論問題，並分開說客觀陳述道德理體的存有論問題，而謂之為靜態的存有論，或分解的存有論，牟先生以此分別中國儒學史自孔孟易庸以降而為一型，並視朱子系統為別型，此義尚可爭辯，筆者不在本文討論。然牟先生必欲說朱熹的工夫論是一靜攝認知系統，而不能與發道德創生實義則是本文所欲申辯者，牟先生的解釋系統自然甚為複雜，此處筆者亦僅以簡單形式討論如上。

釋就是創造，那麼這就是朱熹的創造，如果說詮釋就是主張，那麼這就是朱熹的主張，朱熹在詮釋《孟子》求放心的本體工夫命題中既創造也主張了自己的本體工夫的意見。在心學宗旨上，朱熹絕不稍讓於象山、陽明，這是本文要強烈提出的意見。以下的討論先以孟子的「求放心」說進行，其實孟子的種種工夫論意旨都是本體工夫，本文先以「求放心」說的朱熹詮釋以為例證討論之。參見朱熹的詮釋：

「求放心」，也不是在外面求得箇放心來，只是求時便在。「我欲仁，斯仁至矣」，只是欲仁便是仁了⁷²。

「只是求時便在」便是預設著主體的性善，主體一警醒，即在善意志狀態中了。又見：

「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。心雖放千里之遠，只一收便在此，他本無去來也。……

以上兩文都是預設著主體的性善本體，以及主體自作抉擇自我主宰的工夫，故而主體願意求之即是主體已警醒之時，即是已在進行本體工夫的操持狀態中了。又見：

學問之道無他，求其放心而已。」不是學問之道只有求放心一事，乃是學問之道皆所以求放心。如聖賢一言一語，都是道理。……

⁷² 《朱子語類》卷第五十九，孟子九，告子上，仁人心也章。本節以下引文皆同此處，不再註釋。

朱熹此說就等於是說所有的工夫都是求放心工夫，也就是都是本體工夫，也就是都是主體自己意志凝練純粹化的工夫，至於凝練純粹於何處，這就是本體的問題了，在儒學系統的求放心自然就是純粹凝練於仁義禮知的性善本體了。又見：

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！.....

孟子的心就是本心，其實所有人的心都是有本心的心，儒家講工夫的心就是性善主體的心，這個心回到意志純粹狀態時即是本心彰顯之時，如果沒有彰顯本心，則任何行為都是浪費生命的事，博學、審問、慎思、明辨、篤行都是虛假的，因為都不真誠，作了也無益，所以要求放心，也就是要讓本心彰顯。又見：

學須先以求放心為本。致知是他去致，格物是他去格，正心是他去正，無忿懣等事。誠意是他自省悟，勿夾帶虛偽；修身是他為之主，不使好惡有偏。

本文意旨更為鮮明，朱熹詮釋《孟子》本體工夫的義理內涵自是精準純熟，求放心是本體工夫，孟子的其他知言、養氣、持志、先立其大等等諸說都是本體工夫，任何社會實踐事業都是本體工夫以為主宰的，故而一個求放心的本體工夫即彰顯在格致誠正修齊治平的所有事業之中。這也正是筆者所謂《大學》八目皆是本體工夫之意。

2、朱熹對《孟子》盡心知性知天、存心養性事天的工夫次第進路的詮釋

朱熹在《大學》工夫次第詮釋系統完成之後，對於致知窮理先於誠意正心的思路已經成熟，因此在詮釋孟子哲學的時候也會以這個思路來套用，朱熹對孟子的「盡心知性知天」一段及「存心養性事天」這兩段文字的解讀就是在格物致知與誠意正心格局下詮釋的，「盡心知性知天」的重點在要知性，知性才能盡心，知性就是知天，說知性才能盡心就是格致誠正的工夫次第意義的解讀，說知性就是知天則是以性與天同為本體的存有論思路為依據。至於「存心養性事天」則就是《大學》誠意正心以至平天下一段工夫，故而「盡心知性知天」以知為主，而「存心養性事天」以行為主，參見其言：

人往往說先盡其心而後知性，非也。心性本不可分，況其語脈是「盡其心者，知其性」。心只是包著這道理，盡知得其性之道理，便是盡其心。若只要理會盡心，不知如何地盡。⁷³

朱熹的解讀的意思就是說盡其心是盡知其性，因此工夫主要放在知性上，這卻十分符合朱熹的《大學》詮釋系統。又見：

盡其心者，由知其性也。先知得性之理，然後明得此心。知性猶物格，盡心猶知至。

⁷³ 《朱子語類》卷第六十，孟子十，盡心上，盡其心者章。本節其它引文皆同此處故不再加註。

如此盡心知性皆全為《大學》格物致知之說了，致知在格物，所以盡心在知性，因此次第問題就明顯了：

知性，然後能盡心。先知，然後能盡；未有先盡而後方能知者。蓋先知得，然後見得盡。

朱熹的格致工夫固然有次第問題，但是一個知行合一論、一個本體工夫論卻使這個格致工夫是徹上徹下的工夫，因此必是直在現實中實踐落實的，如其言：

問「盡心者知至也」。曰：「知得到時，必盡我這心去做。如事君必要極於忠，為子必要極於孝，不是備禮如此。既知得到這處，若於心有些子未盡處，便打不過，便不足。」

前文在說明朱熹於《大學》詮釋中的格致誠正關係定位時，格致誠正分開說一為知一為行，若只說格致則格致本身是包含行的。因此朱熹此說雖有強調於工夫次第論的意味，但是知行合一及本體工夫之宗旨仍是未失。以下這幾段說法可以見出朱熹思考的轉折：

問：「盡心，只是知得盡，未說及行否？」曰：「某初間亦把做只是知得盡，如《大學》『知至』一般，未說及行。後來子細看，如《大學》『誠意』字模樣，是真箇恁地盡。『如惡惡臭，如好好色』，知至亦須兼誠意乃盡。如知得七分，自家去做，只著得五分心力，便是未盡。有時放緩，又不做了。如知得十分真切，自家須著過二十分心力實去恁地做，便是盡。」

『盡其心者，知其性也。』知性，所以能盡心。」

某前以《孟子》『盡心』為如《大學》『知至』，今思之，恐當作『意誠』說。蓋孟子當時特地說箇『盡心』，煞須用功。所謂盡心者，言心之所存，更無一毫不盡，好善便『如好好色』，惡惡便『如惡惡臭』，徹底如此，沒些虛偽不實。」童云：「如所謂盡心力為之之『盡』否？」曰：「然。」

「盡心、知性、知天」，工夫在知性上。盡心只是誠意，知性卻是窮理。心有未盡，便有空闕。如十分只盡得七分，便是空闕了二三分。須是『如惡惡臭，如好好色』，孝便極其孝，仁便極其仁。性即理，理即天。我既知得此理，則所謂盡心者，自是不容已。如此說，卻不重疊。既能盡心、知性，則胸中已是瑩白淨潔。卻只要時時省察，恐有污壞，故終之以存養之事。

前說以盡心為致知，更重理知的一面，但是亦包含著行，後說以盡心為誠意，則直接是於實踐上落實了，此說其實更接近孟子學原意，強調盡心為誠意義時，工夫次第問題的意味便減弱了。這也不妨，但就轉出盡心知性知天與存心養性事天兩種脈絡的關係界定，即是一為知的部分一為行的部分。存心養性事天就是行的部分，或說就是《大學》誠意正心以至修齊治平的部分。參見：

「盡心、知性、知天」，此是致知；「存心、養性、事天」，此是力行。

「盡心、知性」，以前看得「知」字放輕。今觀之，卻是『知』字重，「盡」字輕。知性，則心盡矣。存養，有行底意思。

問「盡心、盡性」。曰：「盡心云者，知之至也；盡性云者，行之極也。盡心則知性、知天，以其知之已至也。若存心、養性，則是致其盡性之功也。」

孟子說「知性」，是知得性中物事。既知得，須盡知得，方始是盡心。下面「存其心，養其性」，方始是做工夫處。如《大學》說「物格而後知至」。物格者，物理之極處無不到，知性也；知至者，吾心之所知無不盡，盡心也。至於「知至而後意誠」，誠則「存其心，養其性」也。聖人說知必說行，不可勝數。

以上數文即是朱熹以《大學》思路解說孟子文本的作法，盡心知性知天是在格物致知一部份的知的工夫，存心養性事天是在誠意正心一部份的行的工夫。這自是朱熹最關心的義理問題，卻也是《大學》主軸的孟子詮釋，說《大學》主軸只是說朱熹是就工夫次第上詮釋《孟子》此一段文字，朱熹在此處恐有過度詮釋之失，至於孟子本來的本體工夫意旨，或未能完全彰顯，但也僅止於這一段文字，孟子其它言於本體工夫的命題，朱熹仍是確實理解，亦未有嚴重誤失。

伍、小結與附論：

以上對朱熹工夫理論的討論是朱熹龐大的工夫哲學系統的主要部分，朱熹以《大學》工夫次第問題為其首要關切的工夫論問題，此

義已詳說於文中。朱熹也不只是關切工夫次第，對於工夫實作的意志貫徹的本體工夫問題依然重視且強調，此外亦尚有更多具體生活中的工夫實踐的知識建議，如其所說讀書方法者，限於篇幅，本文即討論至此。總之，討論朱熹哲學既需釐清經典詮釋脈絡，更需釐清哲學基本問題的創作脈絡，否則朱熹與當時敵論間的論辯關係即不易明白，而由當代眼光建立朱熹哲學體系時亦不易掌握準確，本文專從工夫理論切入朱熹學，至於朱熹形上學問題以及當代學者的朱熹詮釋的反省問題，則另待它文處理。

本文之作，承蒙前輩學者給予評審意見，筆者應予回應。以為附論。

評審意見認為陸王肯定心即理，朱熹兩分心理，而為以心之知理為工夫，筆者在文章中未能明確分疏，建議予以說明。對於朱陸工夫論之分別，筆者原有另文專論，故未在此處重點開展，簡言之，筆者兩分「本體工夫」與「工夫次第」即能解消朱陸工夫論之差異問題。象山言心即理，是指主體意志之合於仁義禮知之性理，此即本體工夫之說。此義朱熹亦有言及，兩造並無差別。至於朱熹分心與理，是存有論形上學的概念分疏問題。說朱熹以心知理，是說朱熹在作《大學》格物致知工夫的經典詮釋，格物致知就是要窮理，故而要以心知理，知理即知仁義禮知之性理以及治國平天下的公共事務之理，然而，在朱熹又主張知行合一，知後即行，有真知才有真行，有真行才是真知的落實等義之下，此一以心知理即得落實為心即理了。這就是筆者於本文中的寫作主旨，即是要提出的反對學界向來以象山為心即理而以朱熹為性即理或以心知理而絕對地兩分朱陸的傳統認識模式者。

評審意見認為筆者對朱熹「中和說」及心性三分架構的討論不夠，建議應對此作過分析才好提出新說。事實上，筆者亦另有朱熹形

上學專文，亦專節討論存有論進路的人存有者的道德實踐主體的概念架構問題，這就是討論心統性情或心性情才欲的存有者架構問題者，此亦即筆者所以提出應兩分工夫論問題與形上學存有論問題之作法者，存有論問題完全是不同於工夫論問題中對心性情概念的處置的，存有論思路中，以心為人存有者之主宰，其具永恆不變純粹至善的性體，其於活動酬酢中有善惡不一之情，故說心統性情，這就是存有論的分解的說法，本來就不是在說工夫的，朱熹說工夫就是求放心，是立志，是持守，是主敬等等，這是不需要從心統性情處處理的。至於「中和說」部分，筆者本就主張它有存有論脈絡的討論也有工夫論脈絡的討論，說未發之中是性體者是存有論的討論，說未發涵養已發察識者是工夫論的討論，存有論討論脈絡裏的中是狀性之體段，即是說得性體，性體自是不動的，動的是心，心是主宰，是知覺靈明處，心統性情，故心之知覺靈明將能變化氣質善反成性，此時就接上工夫論的討論了。

就朱熹對於孟子知性先於盡心的說法是否合於孟子原意，審查人認為筆者應作討論。筆者以為，本文之所述，重點原在說清楚朱熹的創造性詮釋，至於是否符合孟子原意？筆者已於文中說出這是朱熹的過於強勢的《大學》中心的詮釋模式，不過，筆者並不以為《大學》的詮釋是背離孟學本體工夫的工夫論傳統，《大學》說的是工夫次第問題，朱熹在此一文本的詮釋中也是落入工夫次第的問題意識裏，朱熹不如此詮釋才是最佳的。亦即，僅就文本解讀，朱熹之解不佳，但就哲學體系的整體面貌而言，尚不必即認為朱熹之學就全然背離孟學。

審查意見認為，本文使用的工夫論概念意涵籠統，不易凸顯本文主題，應以本體工夫、認識工夫、修養工夫為主，工夫次第為輔。筆

者以為，工夫論概念的使用與改變茲事體大，筆者已兩分本體工夫與工夫次第，已是甚費疏解，若再使用認識工夫及修養工夫，恐怕本文的大綱架構還得重作翻新，此事尚不是目前思路能及，暫先不作更動為宜。

審查意見認為朱熹工夫論問題尚有更多項目不只在經典詮釋中表達，為顧及內文與文章題目的一致性，建議本文應改為〈朱熹經典詮釋中的工夫理論——以《大學》、《孟子》與《中庸》為例〉，筆者原為釐清學界討論朱熹工夫論有爭議處為寫作主軸，而其實就是落在朱熹在作經典詮釋，而朱熹同時代人及後代學者及當代學人都是在作義理創作，致生對朱熹的誤解，因此討論朱熹的工夫論爭議就要落在經典詮釋中辨析，但是審查人的建議亦確實擊中要點，朱熹當然還有更多的工夫論議題、命題、主張值得研議，因此本文欣然接收此一建議。

審查人認為筆者所提出的兩分存有論與工夫論的解釋朱熹的考量究其實亦並未有真正的區分，筆者認為，審查人的批評主要是筆者在陳述工夫論的時候又是主張工夫就是本體工夫，這又是本體下貫於主體的本體工夫，因此筆者的工夫論其實就是合本體論與工夫論之路數，仍是未有兩分。其實，筆者所說的兩分，本就不是指得價值意識的本體論與工夫論的兩分，而是純粹抽象思辨的存有論形上學與由價值意識的本體論下貫的工夫論的兩分。前者即是牟先生所說的觀解的、解析的、本質主義的、只存有不活動的、分別說的存有論形上學，這一部份就是與本體工夫不同的思路的部分，就是應予區別的部分，不要將朱熹這一部份的發言指責為朱熹不懂本體工夫的發言，這就是筆者所主張的兩分形上學與工夫論問題的主旨者。

另有若干審查人其它意見已在文本中修改，茲就尚需明確說明部分陳述如上，感謝學報編輯與審查人的辛勞，本文暫結於此。

The Practical Theory of Chu-Hsi Through the Approach of the Interpretation of the Classics

Dub, Bau-Ruei

Abstract

The discussion of this article is going to focus on the issue of the practical theory of the Neo-Confucian Master Chu-Hsi. The author suggests that the study of the Chu-Hsi practical theory should be separated from the study of his metaphysical theory. Generally speaking, the academic circle always criticize Chu-Hsi practical theory as losing the powerful will to purifying one's mind. Actually it is not true. There are two different kinds of mistakes here. First, when Chu-Hsi discuss the metaphysical theory, he is of course not at the same time talking about the issue of the practical theory but doing the ontological speculation focusing on the analyzing of the definition of the concept of the beings. Second, when Chu-Hsi discusses the practical theory, he is at the same time doing the classic interpretation, and in the interpretation of the book of *The Great Learning* there is a special kind of practical theory which is about the process of the practical steps instead of the fundamental meaning of the practical activity. Accordingly, the author will illustrate what the theory of practice is in the interpretations of the classics by Chu-Hsi through *The Great Learning*;

Mencius; The Doctrine of Mean. In his interpretation of *The Great Learning*, he concerns about the issue of the process of the practical steps. Suggesting which is for offering a common way of self-cultivation to everyone, and make people to reach the position of Sage step by step. In the *Mencius*, he concerns about the issue of the fundamental meaning of the moral training. Suggesting which is requesting for the loosing heart and is equal to purifying one's mind. This idea should be based on the presupposition of the good human nature. In *The Doctrine of the Mean*, he uses both the above concerns to interpret it. Through the above analyzing the misunderstanding of the Chu-Hsi practical theory could be corrected.

Keywords : Chu-Hsi, practical theory, *The Great Learning*, *Mencius*, *The Doctrine of Mean*.