

理學中的寂感型態及其意義*

許朝陽**

(收稿日期：104年1月10日；接受刊登日期：104年3月25日)

提要

《周易·繫辭上10》曰：「《易》，无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此？」宋明儒者喜以此句言道德本心體用不二。考察此句原意，本指著卦無心，因筮者占問而示之感通。漢代易注對此大抵以陰陽動靜之氣化現象解之。從人心感動而言，氣化式理解亦合於先秦漢代的傳統。即便是孟子講良知發用，亦不能忽略境遇外緣的重要性，「以羊易牛」章可為例證。

然而，良知感發若需外緣境遇，隨境遇有無，其發用就有隱顯斷續之可能。為保證其恒常存在，宋明儒喜以超越義成立道德本體，於是動而無動靜而無靜。此本體既超越於現象之生滅動靜，貫徹下來，乃能言即寂即感、寂感一如，濂溪、陽明、龍溪等人可為代表。不過，人的實然之心往往善惡雜存、性氣雜流，未必即能如理而行。如何保證當下一念必為良知而不混情識，這就另成問題。於是，保守者遂退一步，而視「即寂即感」境界為有待來茲。或主敬，使後天氣心貞定凝聚；或主歸寂，由後天跨入先天。朱子、雙江、念菴分別可為代表。

此外，從超越本體而言即寂即感、寂照不二、甚至無知無物，其實也有趨近佛家思想的可能，此則為理學理論建構始料未及之處。

關鍵詞：寂、感、動、靜、已發、未發

* 本文為科技部計畫 MOST 103-2410-H-030-051-之研究成果。又，本文原發表於 2014 年 10 月 24 日國立東華大學中國語文學系主辦之「經典詮釋的多重性——第四屆人文化成國際學術研討會」，後經修改而成。承講評人及本刊兩位匿名審查委員惠賜高見，提供更周延的思考向度，特此誌謝。在篇幅允許之內，本文亦已做盡可能的回應及修正。

** 輔仁大學中文系教授。

一、寂感型態及意義之演變

(一) 氣化寂感

《周易·繫辭上 10》曰：「《易》，无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此？」從上下文義而言，「寂然不動，感而遂通」原來應指著卦无思无為，因占筮者之問，遂有所感通而示之以吉凶悔吝，如朱子所言：「『《易》无思也，無為也』，《易》是個無情底物事，故『寂然不動』；占之者吉凶善惡隨事著見，乃『感而遂通』。」¹只不過宋儒往往又借以說明人心之妙，如朱子《周易本義》注曰：「此四者，易之體所以立，而用所以行者也。易，指著卦。无思、无為，言其无心也。寂然者，感之體。感通者，寂之用。人心之妙，其動靜亦如此。」²宋明儒者喜借此言以明道德本心體用不二，如牟宗三所指出：「這個是宋儒最喜歡講的。宋儒講寂感，從周濂溪開始就講這個觀念，一直貫通宋明儒全體。」³牟先生以為宋明儒講這段話，重點在於「神體」的「即寂即感」：「這個地方說起來雖然是分寂分感，但實際上寂就是感，感就是寂。……原初這兩句話是說神，不是氣。」⁴神與氣分別或指本體與現象，由神體作用於氣，以言寂感不二。

然而，就動靜體用而言，「寂然不動、感而遂通」可能指超越的神體下貫於現象，也可能直就氣化現象言其動靜顯隱。例如蒙培元雖同意理學家都講寂感關係，但卻以為是由情感以言寂感。⁵此外，回顧先秦漢代的傳統，無論講人心動靜，或借以講宇宙變化，未必

¹ 宋·黎靖德編：《朱子語類》卷 66。宋·朱熹撰：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002 年）第十六冊，頁 2192。明代來知德亦作此解：「此言尚占之事。易者卜筮也。著乃草，无心情之物，故曰无思。龜雖有心情，然无所作為，故曰无為。无心情、无作為，則寂然而靜，至蠢不動之物矣，故曰寂然不動。感者人間卜筮也，通天下之故者，知吉凶禍福也。此神字即是興神物之神。……此就著龜上說，乃物也。故曰神。」明·來知德：《易經來註圖解》（成都：巴蜀書社，1991 年），頁 413-414。

² 宋·朱熹：《周易本義》（臺北：大安出版社，1999 年），頁 247。朱子又謂：「『寂然不動，感而遂通天下之故』，與『窮理盡性以至於命』，本是說《易》，不是說人。諸家皆是借來就人上說，亦通。」《朱子語類》，同註 1，卷 75，《朱子全書》第十六冊，頁 2556。唐君毅則以為，由卜筮固可言「寂然不動、感而遂通」，但只是一義而非全義：「然此中同時亦有吾人之心之由寂然而感通，更有由書所說之天下之故，或天地萬物中若干事物，由寂然而感通。人能真把住此一義，以實際的往觀一切天地萬物之所以生成，則其涵義固亦至廣大，而至深遠也。」由卜筮作用之寂然感通，當可見一切天地萬物，皆由寂而感，無形而有形，形上而形下，由是可以入《易傳》之形上學之門。參見氏著：《中國哲學原論·原道篇（二）》（臺北：臺灣學生書局，1993 年），頁 140-144。拙見以為，「寂然不動，感而遂通」固可成立儒門形上義，然其開發恐怕有待宋儒的詮釋發揮。

³ 牟宗三：《周易哲學演講錄》（上海：華東師範大學出版社，2004 年），頁 114。

⁴ 同前註，頁 115-116。

⁵ 蒙培元：「中國人講『感應』、『感通』，其實也就是講生命情感的相通性，不僅人與人有相通性，內

即從超越的本體，而是直就現象的陰陽變化言寂感。例如三國虞翻對「寂然不動」的解釋是：「乾伏坤初，何思何慮，故『无思』。塗雖殊而歸則同，慮雖百而致則一，故『无為』。」⁶對「感而遂通」則注曰：「感，動也。以陽變陰，通天下之故，謂『發揮剛柔生爻者也』。」⁷清儒惠棟宗漢《易》，對此兩句分別注云：「謂隱藏坤初，機息矣專，故不動者也。」「感，動也。以陽變陰，通天下之故，謂發揮剛柔生爻者也。」⁸可謂虞說之翻版，而這種說法基本上是從卦爻的飛伏顯隱說寂感。在漢人心目中，卦變亦反映著宇宙的生成變化；而寂與感其實也就是現象的動與靜。至於《易緯乾鑿度》另有「易者易也，變易也，不易也。」之說，講的其實也是宇宙生成動靜之氣化寂感：

易者，易也，變易也，不易也。管三成為道德苞籥。易者以言其德也，通情无門，藏神无內也。……，虛無感動，清淨炤哲。移物致耀，至誠專密，不煩不撓，淡泊不失，此其易也。⁹

所謂「易者以言其德」指易之德，從「通情无門，藏神无內」、「虛無感動，清淨炤哲」等話語來看，此德可能暗指現實世界中，萬物的變化乃是自然而然、無為而為。¹⁰雖感動而虛無，乃能清淨炤哲，不煩不撓，淡泊不失。而這確實也與《繫辭》「无思无為」之語相合。

宇宙生成變化之外，從人心動靜而言，寂與感則又關係著未發、已發的問題。人心固能與萬物感通，卻不能无思无為；於是，何為「未發」就另為可討論者。《中庸》曰：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」宋儒對此章之闡述，多涉及隱微之性體，但若對照其他先秦文獻，則所謂發與未發，可能只是經驗情感之感動與聚斂。如《禮記·禮運》曰：「何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，七者弗學而能。」孔疏引《左傳》

與萬物也有相通性。朱熹說，『寂然不動』是性，『感而遂通』是情，理學家都講『寂』與『感』的關係，他們都以為人性是相通的，人與萬物之性也是相通的，其所能夠相通，就在於人有情感，能夠『感應』、『感通』。」氏著：《情感與理性》（北京：中國社會科學出版社，2002年），頁128。

⁶ 清·李道平撰，潘雨廷點校：《周易集解纂疏》（北京：中華書局，2004年），頁592。

⁷ 同前註，頁592。

⁸ 清·惠棟撰，鄭萬耕點校：《周易述》（北京：中華書局，2007年），頁279-280。此外，惠棟對《繫辭》「唯神也，故不疾而速，不行而至。」注曰：「神謂易也。謂日月斗在天，日行一度，月行十三度，從天西轉，故不疾而速。星寂然不動，隨天右周，感而遂通，故不行而至者也。」亦屬自然宇宙之說，無關道德本體。參《周易述》，頁280。

⁹ 清·趙在翰輯，鍾肇鵬、蕭文郁點校：《七緯》（北京：中華書局，2012年），頁30-31。

¹⁰ 朱伯崑：『通情無門，藏神无內』，《正義序》引作『通情無門，藏神无冗』。意思是，不是有心而為，此是對《繫辭》所說『顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂』的解釋。」氏著：《易學哲學史（一）》（北京：華夏出版社，1994年），頁163-164。

「天有六氣，在人為六情，謂喜怒哀樂好惡」與之對照，則人心七情或六情之變化，一如自然界風雨晦明陰陽之無定，¹¹只是經驗現象的陳述。此外，經驗情感的發動，外在因素有重大的影響，如《禮記·樂記》曰：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。」¹²又說：「夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然後心術形焉。」¹³郭店簡《性自命出》亦言：

凡人雖有性，心無定志。待物而後作，待悅而後行，待習而後定。喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。性自命出，命自天降。道始于情，情生於性。……凡性為主，物取之也。金石之聲，〔弗扣不〕〔鳴。人之〕雖有性心，弗取不出。¹⁴

又曰：「凡心有志也，無與不〔可。人之不可〕獨行，猶口之不可獨言也。」¹⁵《禮記·樂記》所謂「天之性」，對照《性自命出》，就是「喜怒哀悲之氣，性也」。喜怒哀悲未動之際，畜於內，是靜；及其感物而作，發於外，是動。綜上所述，由經驗情感以言寂感，略可歸結兩點：(1)人性有各種情感的可能性，情感待物而動，其發動與外界接觸有密切關係。待物而後作，未感則寂然。及見於外，感物則遂通。寂然與感通、未發與已發，是兩個階段。(2)人不可能不感物而動。感物未必動而皆如理、發而皆中節，欲使其如理而動、中節而發，必須以禮治之。亦即《禮記·禮運》所謂「治七情，脩十義，講信脩睦，尚辭讓，去爭奪，舍禮何以治？」以及「人藏其心，不可測度也。美惡皆在其心，不見其色也。欲一以窮之，舍禮何以哉？」因此，就經驗情感而論，「寂感」當指喜怒哀樂懼等七情之潛隱、畜於內；及其發露、見於外。由此角度，更側重的是情感非理而行的可能，以及治之以禮的重要性。

人的好惡之情除了來自世俗的感性欲望或需求，也可能來自是非善惡之道德判斷。牟宗三率先以康德道德理性、自律道德類比孟子良知學，並藉此範式將宋明儒學分判為本體活動與不活動兩種型態，對學界影響重大。然而，近年來對此理解模式者亦不乏質疑者，以為儒家所言的良知或怵惕惻隱之心，乃是一種道德情感，與康德形式倫理的道德理性並不相類。¹⁶牟先生雖亦指出「情感可以上下其講」，以彌縫儒家與康德之差異，並標舉儒

¹¹ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》（十三經注疏本）（北京：北京大學出版社，2000年），頁803。

¹² 同前註，頁1262。

¹³ 同前註，頁1286。

¹⁴ 李零：《郭店楚簡校讀記》（北京：北京大學出版社，2002年），頁105。

¹⁵ 同前註，頁105。

¹⁶ 率先以「道德情感」區分儒家倫理與康德哲學之差異者，當屬黃進興於〈所謂「道德自主性」：以西方觀念解釋中國思想之限制的例證〉（原載《食貨月刊》，1984年）一文所言：「值得注意的是，『四

家之勝義；¹⁷但回到《孟子》原典，道德情感固可向上講，但未必即向上講。例如孟子雖以為仁義內在，且良知良能不學而能、不慮而知，但惻隱怵惕之情則仍有賴在場經驗之召喚。如果道德情感意味著「來自經驗」，那麼「以羊易牛」的例子恰好說明惻隱之心未必由先天而後天，也可能是來自於橫向經驗。¹⁸依《梁惠王上 7》所載，孟子謂「王若隱其無罪而就死地，則牛羊何擇焉？」而齊宣王之所以有所擇、乃至於「以羊易牛」，其因就在於「見牛未見羊」。見其生、聞見聲，則不忍見其死、食其肉，故而「君子遠庖廚」。¹⁹在「孺子入井」喻中，怵惕惻隱之心儘管「沒有其他動機因素」，但終究同樣是因「目擊」經驗現象得以觸動，而呈露為「一種同時包含著驚懼、敬畏與痛苦的情感」。²⁰不忍之心

端』並非形而上的抽象觀念，乃是具有經驗意義的『道德感』。」引文見氏著：《優入聖域：權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化出版，2003年），頁12。楊澤波也指出孟子與康德的不同處在於「康德尊重理性，孟子尊重良心本心，……康德重理性輕情感，並把道德情感納入他律之中。」《孟子性善論研究》（北京：中國社會科學出版社，1995年），頁294。楊澤波後來另指出，康德道德哲學與孟子本心的差別在於：「在康德道德哲學中，理性形式的純潔性超過了一切，為了嚴格保持這種純潔性，他必須排除一切經驗，其中也包括情感在內。情感問題可以說是康德道德哲學的死穴和死結。」《牟宗三三系論衡》（上海：復旦大學出版社，2006年），頁245-246。蒙培元也承認，康德的「實踐理性」是「純形式的，沒有任何內容的；而儒家所說的『義理』、『性理』則不是純形式的，而是有內容的，其內容就是道德情感。」參同註5，頁70。

¹⁷ 「道德情感可以上下其講」其實是康德哲學的改造，這裏「道德情感」已不同於康德原義。如牟先生所謂：「康德所說的道德情感、道德感，是著眼於其實然的層面，其底子是發自『人性底特殊構造』，……但道德感、道德情感可以上下其講。下講、則落於實然層面，自不能由之建立道德法則，但亦可以上提而至超越的層面，使之成為道德法則、道德理性之表現上最為本質的一環。……但這一層是康德的道德哲學所未曾注意的，而却為正宗儒家講說義理的主要課題。」氏著：《心體與性體（一）》（臺北：正中書局，1989年），頁126。

¹⁸ 蒙培元認為：「儒家的德性之學從心理基礎而言是建立在情感之上的，情感固然是心理的、經驗的，但就其來源而言又是先天的，不是在後天經驗中獲得的。所以，情感可以『上下其說』。」同註5，頁19。蒙說近於牟氏觀點，皆以為情感可以是實然、後天的，也可是依於理性、先天的。但孟子此例乃是以見牛之「將以鑿鐘」所發的不忍之心，證明齊宣王具有仁心，以做為推恩的起點。而此例中的仁心之發不發，顯然攸關著場經驗之有無。

¹⁹ 對「君子遠庖廚」這句話的理解頗堪玩味。依朱注，「其所以必遠庖廚者，亦以預養是心，而廣為仁之術也。」朱注以為，欲預養仁心，必須遠庖廚，暗示見聞宰殺禽獸，將增長殺心，故遠庖廚以預養仁心。參宋·朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2005年），頁291。然而，依趙岐：「是以君子遠庖廚，不欲見其生食其肉也。」亦即遠庖廚是因為君子無法既見聞其聲又嘗其肉。反過來說，不見聞之，即能安食其肉；蓋不見聞之，不忍之心即不那麼強烈。「見其生」既對「食其肉」造成衝突，說明「在場經驗」對不忍之心的呈露與否，有重大的影響。參漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》（十三經注疏本）（北京：北京大學出版社，2000年），頁25。

²⁰ 唐文明在「孺子入井」喻中，從同感現象闡述怵惕惻隱之心曰：「因此，怵惕惻隱之心是指一種同時包含著驚懼、敬畏與痛苦的情感。毫無疑問，怵惕惻隱之心也是一種切己的情感。換言之，怵惕惻隱之心作為不忍人之心既牽涉對他人的關切，同時也牽涉對自我的關切。那麼，怵惕惻隱之心到底在何種意義上是一種切己的情感呢？根據同感現象的邏輯，作為目擊者的人在直面孺子將入於井的遭難場景時，會想到自己也有可能陷入此種境遇，因而就會產生驚恐、畏懼乃至痛苦之情，進而產生對不幸遭難之孺子的憐憫之情。也就是說，正是目擊者對自我的關切才使孺子將入井成為深深觸動他內心的一個事件，而且這種觸動是純粹的，沒有任何其他的動機因素……。」氏著：《隱秘的顛覆：牟宗三、康德與原始儒家》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012年），頁56-57。

既然來自切己情感、同感心理，「擴而充之」當然也就意謂著切己感的增強與的擴大。但無論如何，橫向經驗的觸動總是至關必要的。為了保證良知本體恒常見在，不因經驗條件而有顯隱之別，「向上講」就有其必要性。

（二）神體寂感

承上所述，以道德情感來理解良知或可成說。然而，從經驗心理學而言，怵惕不忍之情如果也是感物而發、有待在場經驗的話，則此怵惕不忍之情，就不能說完全無待聞見。聞見經驗時有時無，感則發，不感則寂，怵惕惻隱之呈露當然也就有生滅斷續、起伏隱顯相。此外，良知之不能「乃若其情」，尚有來自外力的斲傷陷溺使然，《告子上·9》所謂「其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。」說明此「情」如同吾人其他感官經驗（口之於味、耳之於聲、目之於色），²¹隨其所養，而有強弱消長。口耳目心之能力雖在，但因養與不養，而有動靜顯隱之別。既然如此，良知隨其寂感，不能惺惺常在；其感發與否，亦攸關在場經驗、聞見經驗之有無，則良知就很難說是完全自在具足、無待見聞。感官能力遇緣觸境而發；未遇緣觸境之前，感官能力固然仍在，但畢竟未發。儘管依《孟子》原典，以經驗心理、經驗情感理解良知確有其合理性，但如果良知只是類同感官能力，就必然要面對上述問題。

準此，宋明儒者往往從更超越的角度，強調良知或道德意識常在，所謂「心在腔子裏」。雖未觸境，是「寂寂」；但終究靈明不昧，是「惺惺」。既寂寂、又惺惺，良知的寂與感就不是時間上前後兩階段。如周濂溪《通書·聖第四》所言：「寂然不動者，誠也；感而遂通者，神也；動而未形、有無之間者，幾也。」²²《通書·動靜第十六》亦言：「動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物。」²³濂溪所謂「物則不通，神妙萬物」大抵依《繫上·10》「非天下之至神，其孰能與此？」而來。準此，這種寂感型態，我們或可稱之「神體寂感」；由超越的神體以釋寂感，其即寂即感、動靜一時的思路，就有別於由氣化現象言動靜聚散有時的寂感意義。類似說法亦散見於其他宋明儒者，如張橫渠《正蒙·乾稱》謂：「體不偏

²¹ 牟宗三則以為這是不當的類比：「案這是以足形、嘗覺、視覺、聽覺來類比心覺之普遍性。類比不是嚴格的推理，只是以此喻彼耳。」氏著：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁30。

²² 宋·周敦頤著，陳克明點校：《周敦頤集》（北京：中華書局，1990年），頁16。

²³ 同前註，頁26。

滯，乃可謂無方無體。偏滯於陰陽晝夜者，物也。」²⁴從本體的超越意義而言，體不偏滯，遍於物而又有限於物，即《繫上·5》「陰陽不測之謂神」之意。²⁵伊川「沖漠無朕，萬象森然已具，未應不是先，已應不是後。如百尺之木，自根本至枝葉，皆是一貫，不可道上面一段事，無形無兆，卻待人旋安排引入來，教入塗轍。既是塗轍，卻只是一箇塗轍。」²⁶以及「『寂然不動』，萬物森然已具在：『感而遂通』，感則只是自內感。不是外面將一件物來感於此也。」²⁷亦說明感只是內在的感通，不是來自外物的激發，天理原元無欠少，本自具足，上下一貫。此外，陽明〈答陸原靜書〉所說的：「有事而感通，固可以言動，然而寂然者未嘗有增也。無事而寂然，固可以言靜，然而感通者未嘗有減也。」²⁸以及「未扣時原是驚天動地，既扣時也只是寂天寞地。」說明良知本體乃是無動無靜、不增不減者；而「即寂即感」之說於陽明後學亦不少見。

綜上所述，宋明儒者由超越本體對「寂然不動、感而遂通」的詮釋，確有別於氣化寂感的型態：由神體而言，生滅動靜、斷續起伏只是氣化之跡，神體本身乃是不生不滅，雖動而無動、雖靜而無靜。這與《孟子》重在場境緣、經驗情感的說法確有所差別。從保障道德本心無間斷而言，這種超然氣化經驗、更高一層的理解模式，固然有其理論上的優點，但也連帶引生出若干可討論的問題：(1)從道德本體而言，即寂即感、寂感一如的說法固可保障道德的超越根源；亦因上下貫通，可由現象中之感通，以識察良知本體。然而，吾人日常之心理活動，往往理氣相衰、性氣雜流，²⁹未必恒能貞定如理，如何保證現象中的感通，必然即為本體之呈現而非氣心？準此，言「即寂即感」，有從本體流行而言寂感者（如濂溪、橫渠、陽明等），也有從心氣之動靜而言寂感者（如朱子）。而從脫落實然心氣

²⁴ 宋·張載著，章錫琛點校：《張載集》（北京：中華書局，2006年），頁65。

²⁵ 橫渠又謂：「以其兼體，故曰『一陰一陽』，又曰『陰陽不測』，……語其不測故曰『神』，……。」同前註，頁65-66。

²⁶ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2006年），頁153。

²⁷ 同前註，頁154。

²⁸ 〈答陸原靜書〉：「寂然感通，可以言動靜，而良知無分於寂然感通也。動靜者所遇之時，心之本體固無分於動靜也。理無動者也，動即為欲。循理則雖酬酢萬變而未嘗動也；從欲則雖稿心一念而未嘗靜也。動中有靜，靜中有動，又何疑乎？有事而感通，固可以言動，然而寂然者未嘗有增也。無事而寂然，固可以言靜，然而感通者未嘗有減也。動而無動，靜而無靜，又何疑乎？無前後內外而渾然一體，則至誠有息之疑，不待解矣。」明·王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全書》（上海：上海世紀出版集團、上海古籍出版社，2006年），頁64。

²⁹ 「理氣相衰」的用語是來自朱子之說：「『生之謂性』，是生下來喚做性底，便有氣稟夾雜，便不是理底性了。」同註1，《朱子語類》卷95，《朱子全書》第十七冊，頁3191。又：「只道這是胸中流出，自然天理。不知氣有不好底夾雜在裏，一齊衰將去，道害事不害事？」同註1，《朱子語類》卷124，《朱子全書》第十八冊，頁3886。「性氣雜流」的用語則是依牟先生的疏解而得：「『不是性』是說『生之謂性』（明道意是斷自有生之後說性，非告子原意），性與氣雜流，已不是性之自體，並非說實不是性而已變成別的。性還是此性也。只因關聯著氣，與氣雜流，始有種種分際上之義可說，……。」《心體與性體（三）》（臺北：正中書局，1991年），頁145。

以跨越至超越本體，此則為江右王學的「攝感歸寂」型態。(2)從存有本體而言，此本體既是道德的來源，又是萬物存有之根據，《易傳》所謂「大哉乾元，萬物資始」、「至哉坤元，萬物資生。」則此本體必須負責說明一切存在現象。但現象中善惡雜染，意謂形氣現象未必恒與本體屬性相符。本體感而遂通，乃有現象之發生；又要寂然不動、不隨物化，從「實體」的角度，面對善惡現象，又如何解釋呢？從思想史而言，本體既感通、又要不動，可能較接近道家「夫心無為，則隨感而應，應隨其時，言唯謹爾。」(郭象《莊子序》)或佛家「佛身充滿於法界，普現一切眾生前，隨緣赴感靡不周，而恒處此菩提座。」³⁰的思維模式。道佛二家從無心無執、緣起性空義可消解善惡的問題，但儒家言寂感原是為保證道德本體徹上徹下，一旦擴大為存有本體，此問題就隨之衍生。

二、以神體流行而言寂感

宋明儒學言本體，往往兼具存有與道德二義。做為道德心性之本，寂與感也就對應著未發與已發。未發已發的問題首見於程伊川〈與呂大臨論中書〉的討論，此書論及了本體現象統一與否的兩種立場：(1)本體下貫即於現象，本體現象不異，依此可言即寂即感。(2)本體雖下貫，但卻是經某種異化乃為現象；現象固由本體而發，卻是本體經氣化衰合而成。亦即「寂然不動」是形而上，「感而遂通」則已是形而下，³¹故必去氣化之蔽隔乃能言本體現象不異。在〈與呂大臨論中書〉中，呂大臨、程伊川分別代表著前後兩種立場。《中庸》首章曰「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。」伊川的理解是：「大本言其體，達道言其用，體用自殊，安得不為二乎？」³²顯然以未發為形上本體，已發為形下氣心。呂大臨則曰：

喜怒哀樂之未發，則赤子之心。當其未發，此心至虛，無所偏倚，故謂之中。以此心應萬物之變，無往而非矣。孟子曰：「權然後知輕重，度然後知長短，物皆然，心為

³⁰ 唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷第6，《大正藏》第十冊（臺北：新文豐出版公司，1983年），頁30a。

³¹ 此立場亦如《朱子語類》卷94所言：「『誠無為。』誠，實理也；無為，猶『寂然不動』也。實理該貫動靜，而其本體則無為也。『幾善惡。』『幾者，動之微』，動則有為，而善惡形矣。『誠無為』，則善而已。動而有為，則有善有惡。」又言：「誠是當然，合有這實理，所謂『寂然不動』者。幾，便是動了，或向善，或向惡。」以及：「當『寂然不動』時，便是『誠無為』；有感而動，即有善惡。幾是動處。大凡人性不能不動，但要頓放得是。」同註1，《朱子全書》第十七冊，頁3149。

³² 同註26，頁606。

甚。」此心度物，所以甚於權衡之審者，正以至虛無所偏倚故也。……大臨始者有見於此，便指此心名為中，……以此心應萬事之變，亦無往而非理義也。³³

又曰：

中者，無過不及之謂也。何所準則而知過不及乎？求之此心而已。此心之動，出入無時，何從而守之乎？求之於喜怒哀樂未發之際而已。當是時也，此心即赤子之心，即天地之心，即孔子之絕四，即孟子所謂「物皆然，心為甚」，即《易》所謂「寂然不動，感而遂通天下之故。」此心所發，純是義理，與天下之所同然，安得不和？³⁴

由上可知，呂大臨的觀點是，喜怒哀樂未發之中乃是超越之中體，如牟先生所言：「于喜怒哀樂未發之際見中（或求中），乃是于情之未發時見一異質的超越的中體也。此中體或曰性，或曰本心。此理解之思路並不錯。」³⁵

伊川最初的想法則是，吾人之思慮活動，皆是具體的經驗現象，故謂已發；所思所慮，無論善惡，皆由氣稟負責。至於超越之性體，則是絕對至善、純是天理（所謂性即理），不為氣稟所雜，故謂未發。因此，「已發」意味著形而下，「中」也只是指實然的心、感性的情未被激發的狀態，並不異質地指超越的性體或本心。然而，未與物交、未被激起、未有喜怒哀樂之際，總是與激起的狀態有別，不能一概以「已發」目之。故經呂大臨反駁後，³⁶伊川遂改其說法曰：「所論意，雖以已發者為未發，反求諸言，卻是認已發者為說。詞之未瑩，乃是擇之未精爾。凡言心者，指已發而言，此固未當。心一也，有指體而言者，（寂然不動是也。）有指用而言者，（感而遂通天下之故是也。）惟觀其所見如何耳。」³⁷伊川雖承認心之功能當區分為體（寂）用（感）兩層，但從他論呂大臨「卻是認已發者為說」，可知他仍是以心為實然的狀態。亦即是說，無論是從已發（形而下），或者兼具已發未發（激起與未被激起），「心」基本上都是就氣化實然而言。儘管伊川也承認超越之性的存在，但由於氣稟蔽隔，此超越之性當下並不能如其自性地呈現，其如理呈現乃是跨越一層後之事。³⁸

³³ 同註 26，頁 607。

³⁴ 同註 26，頁 608。

³⁵ 牟宗三：《心體與性體（二）》（臺北：正中書局，1989年），頁 355。

³⁶ 呂大臨反駁曰：「先生謂凡言心者，皆指已發而言。然則未發之心，謂之無心可乎？竊謂未發之前，心體昭昭具在，已發乃心之用也。」參同註 26，頁 608。

³⁷ 同註 26，頁 609。

³⁸ 伊川曾曰：「性即理也，所謂理，性是也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂未發，何嘗不善？發而中節，則無往而不善。」（同註 26，頁 292）這似乎暗示著伊川也同意吾人可以直驅、體會

依伊川，心理經驗之靜寂未發，仍屬氣化之凝斂，並未能輕許其即為超越之心；依呂大臨，則依此靜寂未發，當下可以逆推、肯定其為超越之心。從經驗現象善惡雜染，故不輕許之為本心，伊川這種思維模式固有其理，但要保證道德為內在所決定，就要以呂大臨的理解為允當。此如牟先生所分疏：

《易傳》說此語是就誠神說，（此亦可用來說孟子所言之本心），並不是就氣言之的實然的心（心理學的心）說。就誠神說，「寂然不動」必然地分析地函著「感而遂通」，結果即寂即感，寂感是一，亦無所謂激發也。而就實然的心說，其未被激發起而借用《易傳》語說之為「寂然不動」，此「寂然不動」不必能函著「感而遂通」。伊川、朱子于此實然的心之未發已發俱喜借用《易傳》語以說之，而不加簡別，好像即是《易傳》說此語之本義，亦非是。³⁹

依此說法，神體在「感而遂通」中所保持的「寂然不動」，其實不是指物理現象的動靜，而是指不動其自性，故能發而皆中節。雖動，必如其自性；雖守其自性，而必感。因此，「寂然不動」分析地蘊含著「感而遂通」，未發之中乃能保證發必中節；因而由超越性理言寂感，乃能藉以保證善必然的成立。

牟先生由超越本體以言寂感的說法，基本上也就是王陽明〈答陸原靜書〉的思路：

「未發之中」即良知也，無前後內外而渾然一體者也。有事無事，可以言動靜，而良知無分於有事無事也。寂然感通，可以言動靜，而良知無分於寂然感通也。動靜者所遇之時，心之本體固無分於動靜也。理無動者也，動即為欲，循理則雖酬酢萬變而未嘗動也；從欲則雖槁心一念而未嘗靜也。動中有靜，靜中有動，又何疑乎？有事而感通，固可以言動，然而寂然者未嘗有增也。無事而寂然，固可以言靜，然而感通者未嘗有減也。動而無動，靜而無靜，又何疑乎？無前後內外而渾然一體，則至誠有息之

本體境界，而本體也有活動呈露、無往不善的可能。但伊川又謂：「既思於喜怒哀樂未發之前求之，又却是思也。」（同註 26，頁 200）又謂：「若言存養於喜怒哀樂未發之時，則可；若言求中於喜怒哀樂未發之前，則不可。」又曰：「於喜怒哀樂未發之前，更怎生求？只平日養便是。涵養久，則喜怒哀樂發自中節。」（同註 26，頁 200-201）。則已發未發，其實又可能只是心理情感經驗活動先後。在經驗活動之前，敬以持之，使未發氣象凝聚不分；一旦經驗活動，則使之發而中節。故而牟先生謂：「而伊川所體會之道體却只是理，是只存有而不活動的，不可以說寂感，故寂感只好屬於氣或屬於心（人分上）也。」（同註 35，頁 268）則伊川的存養其實就只是氣心上的凝聚未發。而這種心性二分的格局，待朱子中和新說乃為之條理清楚。無論對伊川朱子的本體為不活動這個觀點接受與否，拙見以為，伊川朱子論經驗之心乃是一種「受蔽隔」的狀態、不能如其自性呈現；要直顯本心，是靠後天居敬窮理的努力，而非「悟先天以修後天」式的工夫。至少這點當是可以確定者。

³⁹ 同註 35，頁 365。

疑，不待解矣。未發在已發之中，而已發之中未嘗別有未發者在；已發在未發之中，而未發之中未嘗別有已發者存；是未嘗無動靜，而不可以動靜分者也。⁴⁰

此外，王陽明〈與黃勉之〉載曰：

以良知之教涵泳之，覺其微動微靜，徹晝徹夜，徹古徹今，徹生徹死，無非此物。不假纖毫思索，不得纖毫助長，亭亭當當，靈靈明明，觸而應，感而通，無所不照，無所不覺，無所不達，千聖同途，萬賢合轍。無他如神，此即為神；無他希天，此即為天；無他順帝，此即為帝。本無不中，本無不公。終日酬酢，不見其有動；終日閒居，不見其有靜。真乾坤之靈體，吾人之妙用也。⁴¹

這段話雖為門人黃勉之所言，但「終日酬酢，不見其有動；終日閒居，不見其有靜。」的觀點與〈答陸原靜書〉「循理則雖酬酢萬變而未嘗動也；從欲則雖稿心一念而未嘗靜」基本上沒有分別，故為陽明首肯。由上述文字可知：(1)良知本體超越現象之外，非來自經驗，「不假纖毫思索，不得纖毫助長」。(2)因超然現象，故而動靜、晝夜、古今、生死皆不能範圍之。(3)雖超然現象，但又即於現象之中，故謂「觸而應，感而通，無所不照，無所不覺」。總言之，良知本體以超越性，才能保證道德行為之純然自足、不假外求，故言即寂即感、即動即靜，亦即牟先生所謂未發已發、寂感之間乃是「分析地必然地」關係。而這種「即寂即感」的想法，也散見於陽明門人。⁴²

依陽明所言，良知無分於動靜、已發未發、寂然感通；從超越本體而言，動靜、已發未發、寂感互為分析概念。然而，從常人的經驗而言，其「感而遂通」往往受到氣化蔽隔，善惡不能貞定，未必即合於道體、性體或本心。從這個角度而言，「感而遂通」就已然為氣心之事，故而伊川之說亦未無理。緣此問題，胡五峯〈與曾吉甫書〉之說可謂折中：

⁴⁰ 同註 28，頁 64。

⁴¹ 本段文字是陽明門人黃勉之的話，王陽明肯定之曰：「此節論得已甚分曉。知此，則知致知之外無餘功矣。知此，則知所謂建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑者，非虛語矣。」同註 28，頁 193。

⁴² 如歐陽南野：「體用一原，顯微無間，非時寂時感，而有未感以前，別有未發之時。」沈善洪主編：《黃宗羲全集（七）》（浙江：浙江古籍出版社，2005年），頁 420。又如陳明水：「心本寂而恒感者，寂在感，即感之本體。若復於感中求寂，辟之謂騎驢覓驢，非謂無寂也。感在寂中，即寂之妙用，若復於感前求寂，辟之謂畫蛇添足，非謂未感時也。《易》以寂感為神，非感則寂，不可得而見矣。」參《黃宗羲全集（七）》，頁 531。

竊謂未發只可言性，已發乃可言心，故伊川曰「中者，所以狀性之體段」，而不言狀心之體段也。心之體段，則聖人無思也，無為也，寂然不動感而遂通天下之故是也。未發之時，聖人與眾生同一性；已發，則無思無為，寂然不動感而遂通天下之故，聖人之所獨。夫聖人盡性，故感物而靜，無有遠近幽深，遂知來物；眾生不能盡性，故感物而動，然後朋從爾思，而不得其正矣。若二先生以未發為寂然不動，是聖人感物亦動，與眾人何異？⁴³

五峯之說是針對尹和靖、楊龜山而發。二先生以未發為寂然不動，感物則動。五峯則以為，聖人雖感而靜，亦即「感物」而仍「寂然」。五峯將心理的寂感狀態區分為聖人、眾生兩種層次：聖人感物而靜，眾生則感物而動。基本上也就是濂溪《通書》所謂「動而無動，靜而無靜，神也。」及「動而無靜，靜而無動，物也。」亦即是說，未發言性，已發言心，聖人能以心成性，雖已發而實寂然不動。眾生未能盡性，故已發即感物而動。從「心以成性」的角度而言，固然肯定了超越言心的可能性；但從「眾生不能盡性」的角度而言，不啻也肯定氣化現象中的干擾蔽隔。而「性為未發、心為已發」的說法，對朱子也曾有某種程度的影響。

三、以性氣雜流而言寂感

（一）朱子型態

朱子論已發未發或中和之說，有前後時期的差別，一般稱為中和舊說與中和新說。於〈與張欽夫〉中，朱子自述其舊說的思想發展歷程曰：

人自有生即有知識。事物交來，應接不暇，念念遷革，以至於死，其間初無頃刻停息，舉世皆然也。然聖賢之言，則有所謂未發之中，寂然不動者。夫豈以日用流行者為已發，而指夫暫而休息，不與事接之際為未發耶？嘗試以此求之，則泯然無覺之中，邪暗鬱塞，似非虛明應物之體，而幾微之際，一有覺焉，則又便為已發，而非寂然之謂。蓋愈求而愈不見，於是退而驗之於日用之間，則凡感之而通，觸之而覺，蓋有渾然全體應物而不窮者。是乃天命流行、生生不已之機，雖一日之間，萬起萬滅，而其寂然之本體則未嘗不寂然也。所謂未發，如是而已，夫豈別有一物，限於一時，拘於一處，

⁴³ 宋·胡宏著，吳仁華點校：《胡宏集》（北京：中華書局，2009年），頁115。

而可以謂之中哉？然則天理本真，隨處發見，不少停息者，其體用固如是，而豈物欲之私所能壅遏而枯亡之哉？故雖汨於物欲流蕩之中，而其良心萌蘖亦未嘗不因事而發見。學者於是致察而操存之，則庶乎可以貫乎大本達道之全體而復其初矣。⁴⁴

依上述引文，朱子雖於「暫而休息，不與事接之際」求未發，卻「愈求而愈不見」，因此歸結只要經驗所及，皆是已發；但在已發的萬起萬滅背後，有一寂然本體，而此本體「未嘗不寂然也」，此即所謂未發。未發雖在經驗之上，但「天理本真，隨處發見」，故朱子此時仍肯定日用流行之中，甚至物欲流蕩之際，即可見良心萌蘖、天命流行之體。〈答張欽夫〉中亦言：「蓋通天下只一個天機活物，流行發用，無間容息。據其已發者而指其未發者，則已發者人心，而凡未發者皆其性也，亦無一物而不備矣。夫豈有一物拘於一時、限於一處而名之哉？即夫日用之間，渾然全體，如川流之不息、天運之不窮耳。」⁴⁵依道南一派，「體驗未發」指的是依靜坐所獲得的超越體證。但朱子於此不契，後依湖湘學派轉入「察識」工夫。因此，此時朱子所推崇的是張南軒〈艮齋銘〉於日用間察識四端的工夫。⁴⁶

不過，朱子數年後亦放棄此觀點，並以為舊說察識的問題在於「缺却平日涵養一段功夫」，同時也對「心為已發、性為未發」的說法有所修正，承認心也有講未發的可能。：

《中庸》未發、已發之義，前此認得此心流行之體，又因程子「凡言心者，皆指已發」之云，遂目心為已發，而以性為未發之中，自以為安矣。比觀程子《文集》、《遺書》，見其所論多不符合，因再思之，乃知前日之說雖於心性之實未始有差，而未發、已發命名未當，且於日用之際欠却本領一段工夫。……向來講論思索，直以心為已發，而所論致知格物，亦以察識端倪為初下手處，以故缺却平日涵養一段功夫。其日用意趣，常偏於動，無復深潛純一之味，而其發之言語事為之間，亦常躁迫浮露，無古聖賢氣象，由所見之偏而然爾。⁴⁷

在舊說中，已發未發大抵相當於經驗、超越兩層。在新說中，已發未發則指心理活動的萌與未萌。新說既承認心兼於未發已發，其貫通動靜的工夫則是：

⁴⁴ 同註1，《朱子全書》第二十一冊，頁1315。

⁴⁵ 同前註，《朱子全書》第二十一冊，頁1393-1394。

⁴⁶ 〈答程允夫〉：「如〈艮齋銘〉，便是做工夫底節次。」同註1，《朱子全書》第二十二冊，頁1872。

⁴⁷ 〈已發未發說〉，同註1，《朱子全書》第二十三冊，頁3266-3268。

未發之前，是敬也固已立乎存養之實；已發之際，是敬也又常行於省察之間。方其存也，思慮未萌而知覺不昧，是則靜中之動，復之所以「見天地之心」也；及其察也，事物紛糾而品節不差，是則動中之靜，艮之所以「不獲其身，不見其人」也。有以主乎靜中之動，是以寂而未嘗不感；有以察乎動中之靜，是以感而未嘗不寂。寂而常感，感而常寂，此心之所以周流貫徹而無一息之不仁也。⁴⁸

舊說偏於動（已發）中察識，但如劉述先所言：「朱子本人所體會的心大概始終是一個實然的心。這個心可以和理相合，也不必一定與理相合。」⁴⁹動中所察識者，未必與理相合，所以朱子會有欠缺靜中涵養工夫之感。新說之中，朱子以心體寂然不動處，即具天命流行體段，於是提出未發之中，敬以持之、加以涵養；已發之處，察識擴充。如是，其工夫乃能有動有靜、而無間斷。

新舊兩說加以比對，舊說肯定由日用之間察識超越層的可能；新說突顯的則是，無論思慮萌或未萌，皆是心理的經驗活動，從經驗實然心要直顯性體有其困難，所以須透過動靜工夫不斷趨近之實現之：「敬義夾持，涵養省察，無所不用其戒謹恐懼，是以當其未發而品節已具，隨所發用而本體卓然，以至寂然、感通無少間斷」。⁵⁰但既是由氣化實然心而言動靜，則這種敬貫動靜的工夫，其實也只是心氣的「常常莊敬以養之，使之收斂凝聚，不至於散亂昏沉」。⁵¹雖說寂感無少間斷，但心性之間終屬異質，只是平行關係。⁵²這種由心氣而言貞定凝聚的寂感型態，既不同於從神體流行而言「即寂即感」，也不同於王學江右門人脫落氣化、一切退聽以跨向神體的「攝感歸寂」型態。

牟先生雖質朱子全屬後天工夫，但從經驗實然的立場而言，這樣的工夫考量也未為無理。原因在於，朱子以為理固然是「寂然不動」，但只要「感而遂通」，就不是理的自性流行，而是理氣相衰、性氣雜流。只要感物而動，就必然有善有惡；唯有復此誠體，乃能寂

⁴⁸ 〈答張欽夫〉，同註1，《朱子全書》第二十一冊，頁1419。

⁴⁹ 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁102-103。

⁵⁰ 朱子〈中庸首章說〉：「大本不立，達道不行，則雖天理流行未嘗間斷，而其在我者或幾乎息矣。惟君子知道之不可須臾離者，其體用在是，則必有以致之，以極其至焉。蓋敬以直內，而喜怒哀樂無所偏倚，所以致夫中也。義以方外，而喜怒哀樂各得其正，所以致夫和也。敬義夾持，涵養省察，無所不用其戒謹恐懼，是以當其未發而品節已具，隨所發用而本體卓然，以至寂然、感通無少間斷，則中和在我，天人無間，而天地之所以位，萬物之所以育，其不外是矣。」同註1，《朱子全書》第二十三冊，頁3265-3266。

⁵¹ 同註29，牟宗三：《心體與性體（三）》，頁143。

⁵² 此如牟先生所批評：「視心性平行而為二，視心為平說的，實然的心，……此即成全部外轉，而並不能于此察識中以檢驗吾之情變之發是順于本心性體耶？抑違于本心性體耶？是本心性體之具體地顯現耶？抑是順軀殼起念耶？即此種察識只能決定（靜攝地決定）客觀的存有之理，而不能決定吾人內部之本心性體。」同註29，頁210。

然不動：「……，蓋人之有生，五常之性，渾然一心之中。未感物之時，寂然不動而已，而不能不感於物，於是喜怒哀樂七情出焉。既發而易縱，其性始鑿。」⁵³常人皆是感物而動，唯有聖人能雖動而靜。他說：「『仁者靜』，或謂寂然不動為靜，非也。此言仁者之人，雖動亦靜也。喜怒哀樂，皆動也，仁者之人豈無是數者哉！蓋於動之中未嘗不靜也。靜，謂無人欲之紛擾，而安於天理之當然耳。」⁵⁴又說：「某看來，『寂然不動』，眾人皆有是心；至『感而遂通』，惟聖人能之，眾人卻不然。蓋眾人雖具此心，未發時已自汨亂了，思慮紛擾，夢寐顛倒，曾無操存之道；至感發處，如何得會如聖人中節？」⁵⁵因此，朱子的思路是從經驗事實著手，理體性體固然為純粹至善，但只要一進入氣化世界，就不能忽視善惡夾雜的事實。

（二）江右歸寂型態

從後天入手，固然有心性平行的問題；但要從先天下手，也得證明當下一念為真心不妄。如牟先生所質，於性氣雜流中，朱子式的察識是在後天作工夫，不足以「檢驗吾之情變之發是順于本心性體耶？抑違于本心性體耶？是本心性體之具體地顯現耶？抑是順軀殼起念耶？」但這問題如質之於先天立場，同樣也很難回答：即便吾人肯定心性是一、即寂即感，又如何檢驗當下一念必然是發自本心性體呢？對此問題，理學史上除了戒懼警惕、不使丟失之外，⁵⁶其實也未有善解。明代王陽明及門人王龍溪尤喜言「即寂即感」，但若不能明確驗證「見成良知」必為良知無誤，則「即寂即感」就很可能是混情識而不自知。因此，必先求本體貞定，乃能由寂生感，而不混於情識。如聶雙江所謂：「蓋天下之感皆生於寂，而其應也必本之虛，無有遠近幽深而易之受命如響。」⁵⁷又謂現前所感不能輕許其即為寂本：

竊謂良知本寂，感於物而後有知，知其發也，不可遂以知發為良知，而忘其發之所自也。心主乎內，應於外而後有外，外其影也，不可遂以外應者為心，而遂求心於外也。故學問之道，自其主乎內之寂然者求之，使之寂而常定也，則感無不通，外無不該，動無不制，而天下之能事畢矣。⁵⁸

⁵³ 同註 1，《朱子語類》卷 30，《朱子全書》第十五冊，頁 1101。

⁵⁴ 同註 1，《朱子語類》卷 32，《朱子全書》第十五冊，頁 1161。

⁵⁵ 同註 1，《朱子語類》卷 95，《朱子全書》第十七冊，頁 3179。

⁵⁶ 如鄒東廓之主戒懼，錢緒山求「無動於動」，季彭山主「龍惕」，都是保任本體、不使丟失的思路。

⁵⁷ 明·聶豹著，吳可為編校整理：〈刻夏遊記序〉，《聶豹集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁 59。

⁵⁸ 同註 57，頁 240-241。

由於不輕許本心，要講寂感相即，就只能先保留而向後退，否則即有躐等之弊，如羅念菴所謂：「學者舍龍場之懲創，而第談晚年之熟化，譬之趨萬里者，不能蹈險出幽，而欲從容於九達之達，豈止病躐等而已哉！」⁵⁹這也是王學江右門人言「攝感歸寂」者的用意。至於雙江、念菴的歸寂工夫，主要在於靜坐，藉此以脫落氣化，羅念菴所謂「枯槁寂寞」、「一切退聽而天理炯然」是也。⁶⁰對此工夫，黃宗羲謂「此濂溪以主靜立人極，龜山門下以體夫喜怒哀樂未發前氣象為相傳口訣也。」⁶¹則此歸寂主靜之法其實是「觀喜怒哀樂未發」的老傳統。但後退而歸寂，終究與陽明學當下即是、良知見成有所差別；而後退的結果，甚至有朝向朱子學修正的傾向。⁶²

此外，「即寂即感」意謂本體自性流行，雖寂常感，雖感恆寂，動而無動靜而無靜。氣化現象有動靜，本體動而無動靜而無靜。這很容易聯想到佛教所謂「隨緣不變，不變隨緣」。⁶³同時，「即寂即感」之所以可能，如前所述，在於「未發」分析地蘊含了「已發」的概念，這意味著本心的呈露，不假外緣的激發。這就暗示了「不觸事而知，不對緣而照」⁶⁴的可能，但如此一來，「即寂即感」就有走向「無知無不知」的發展可能，這又導致氣本論或氣學者的反對。

四、「即寂即感」型態所引發的疑慮

(一) 以見成作工夫

「即寂即感」與「攝感歸寂」型態所引致的爭論，陽明後人王龍溪與聶雙江雙方問難

⁵⁹ 明·羅洪先著，徐儒宗編校整理：《羅洪先集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁274。

⁶⁰ 同前註，頁273。

⁶¹ 同註42，頁428。

⁶² 劉師泉、王塘南皆有「悟性修命」之語，牟先生評王塘南曰：「以彼必肯認一先天未發之理以為性，而良知必屬已發故。然順其分解之極，反喪失良知教之本旨，而不能至此路，倒反而更近于朱子。」氏著：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁424-425。王塘南之說，雖失陽明學本旨，卻突顯出此思路對良知教的疑慮：良知如何「自我證明」？對此若不能有善解，對良知暫先保守、後退，毋寧是個避免混入情識的安全做法。

⁶³ 「真如非能生，能生但隨緣應現，所現染淨始終皆空故。真如元來不變，是常住也。」唐·宗密：《圓覺經大疏釋義鈔》卷七之上，《大藏新纂卍續藏經》第九冊（臺北：白馬精舍印經會，出版年不詳），頁607c。

⁶⁴ 「不觸事而知，不對緣而照」一語出自宏智正覺：「不觸事而知，不對緣而照。不觸事而知，其知自微；不對緣而照，其照自妙。其知自微，曾無分別之思；其照自妙，曾無毫忽之兆。曾無分別之思，其知無偶而奇；曾無毫忽之兆，其照無取而了。」宋·侍者等編：《宏智禪師廣錄》，《大正藏》第四十八冊（臺北：新文豐出版公司，1983年），頁98a-98b。

當可為代表。龍溪在〈致知議略〉對「攝感以歸寂，緣寂以起感」的批評是：

良知者，本心之明，不由學慮而得，先天之學也。知識則不能自信其心，未免假於多學億中之助而已，入於後天矣。良知即是未發之中，即是發而中節之和。此是千聖斬關第一義，所謂無前後內外，渾然一體者也。若良知之前別求未發，即是二乘沉空之學；良知之外別求已發，即是世儒依識之學。或攝感以歸寂，或緣寂以起感，受症雖若不同，其為未得良知之宗，則一而已。⁶⁵

於〈周潭汪子晤言〉龍溪亦斥「沉空、溺境」之病曰：

予惟君子之學，在得其幾。此幾無內外，無寂感，無起無不起，乃性命之原，經綸之本，常體不易而應變無窮。譬之天樞居所，而四時自運，七政自齊，未嘗有所動也。此幾之前，更無收斂，此幾之後，更無發散。蓋常體不易，即所以為收斂，寂而感也；應變無窮，即所以為發散，感而寂也。恒寂恒感，造化之所以恒久而不已。若此幾之前更加收斂，即滯，謂之沉空；此幾之後更加發散，即流，謂之溺境。⁶⁶

綜上所述，若於感外求收斂，則隔離現象，是為沉空；感後再發散，則為溺境。當下的道德行為，就是良知本心的具體表現，這是毋須懷疑的。本體雖作用於現象（感而遂通），但仍無改其自性（寂然不動）；所以感外無寂，已發之外無未發。

其實，聶雙江、羅念菴也同意道德本體的作用，當如其自性呈現、不受感性干擾；因此，可以說他們也同意本體義的即寂即感。⁶⁷他們所質疑的是，就感性層的現象中，如何檢驗當下的道德行為係出自本心或識心。如羅念菴即自陳其無力感曰：

往年見談學者皆曰『知善知惡即是良知，依此行之，即是致知』。予嘗從此用力，竟無所入。……善惡交雜，豈有為主於中者乎？中無所主，而謂知本常明，恐未可也；知有未明，依此行之，而謂無乖戾於既發之後，能順應於事物之來，恐未可也。⁶⁸

⁶⁵ 明·王畿著，吳震編校整理：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁130。

⁶⁶ 同前註，頁58。

⁶⁷ 如陳明水〈與龍溪書〉中即載王龍溪之語曰：「念已形，而寂然者未嘗不存，豈感前復有寂乎！雙江雖在寂上用功，然寂感不分時，則寂亦感也。念菴則分時，與雙江之意又微異矣。」則至少聶雙江的觀點，仍無異於「寂感一時」。同註42，頁532

⁶⁸ 〈甲寅夏遊記〉，同註59，頁81。牟先生則批評曰「悖謬」：「至若羅念菴則尤悖謬。竟謂順陽明所說之致良知『用力，竟無所入』。蓋必枯槁寂寞一番，始有所入也。」同註62，頁322。

若未能加以驗證，即肯定其為良知見成，則未免許之太易，亦即聶雙江所謂「夫以知覺為良知，是以已發作未發，以推行為致知，是以助長為養苗。」⁶⁹因此，既未能檢驗現象或本體、又捨工夫而言即寂即感，才是他們所反對者。故而聶雙江〈致知議辯〉中對王龍溪質疑曰：

先天言其體，後天言其用。蓋以體用分先後，而初非以美惡分也。『良知是未發之中』，先師嘗有是言。若曰良知亦即是發而中節之和，詞涉迫促。寂，性之體，天地之根也，而曰非內，果在外乎？感，情之用，形器之跡也，而曰非外，果在內乎？抑豈內外之間，別有一片地界可安頓之乎？『即寂而感存焉，即感而寂行焉』，以此論見成，似也。若為學者立法，恐當更下一轉語。《易》言內外，《中庸》亦言內外。今日『無內外』；《易》言先後，《大學》亦言先後，今日『無先後』。是皆以統體言工夫，如以百尺一貫論種樹，而不原枝葉之碩茂由於根本之盛大，根本之盛大由於培灌之積累。此鄙人『內外』、『先後』之說也。……尊兄高明過人，自來論學只是混沌初生、無所汙壞者而言，而以見在為具足，不犯做手為妙悟。以此自娛可也，恐非中人以下之所能及也。⁷⁰

由上可知，雙江的批評大抵在於：由本體乃可言寂然不動、無而未嘗無；感而遂通、有而未嘗有。由經驗界而言，則需有一段復本體的歸寂工夫，否則便是「是以見成作工夫看」、「恐非中人以下之所能及也」。因此，雙江是從工夫意義而言攝感歸寂，必攝感歸寂後，乃能言即寂即感。

對於雙方議論，儘管牟先生從神體流行的角度，判定龍溪為是、而以雙江為非，⁷¹至於雙江的歸寂工夫，亦不以為必要；⁷²不過，眼前呈露的良知是否為真良知，仍是陽明或龍溪良知學最難回答的問題。即便牟先生以龍溪良知見成乃合於陽明學，卻仍承認「然而現成具足者（即人心之真體用）並無工夫義。如何恢復此具足者才是工夫。」⁷³未恢復此具足者，而自以為見成具足，就會有蕩越的危險。同時，眼前呈露的良知難驗其真，不代

⁶⁹ 同註 57，〈答歐陽南野太史三首〉，頁 239。

⁷⁰ 同註 65，頁 132-133。

⁷¹ 「雙江是以後返的歸寂為致，……而陽明則是前進地擴充以為致，故必須必有事焉在格物上用。龍溪之解說本陽明而來，不誤也。後返歸寂以為致，則致知者是閉關離物單顯寂體自己也。雙江以為必如此始可說致知工夫。……雖駁龍溪，實不解陽明也。」同註 65，頁 334-335。

⁷² 「問題是：依陽明之致良知教，此種閉關離物之歸寂工夫是否必要？依陽明，此不必要。龍溪亦說「此未免等待」。此現實上不是人人所能作的，而原則上亦不是必須作的。……若言眼前呈現或呈露的良知不是真良知，必別求未發（未呈現）之寂體以主之，則此寂體是什麼呢？又如何而知其足以為作主之寂體？此真沈空渺茫之見矣。」同註 68，牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 335。

⁷³ 同註 62，頁 364。

表其即為真；故而不能因此即以之為良知之萌芽，否則即有「冒認本心」之弊。這問題如同羅念菴〈夏遊記〉所言：

今也不然，但取足於知，而不原其所以良，故失其養其端，而惟任其所已發。謂離已發，無所謂中也，遂以見在之知為事物之則，而不察理欲之混淆；謂離常感，無所謂寂也，遂以外交之物為知覺之體，而不知物我之倒置。理欲混淆，故多認欲以為理；物我倒置，故常牽己以逐物。⁷⁴

至於印證本心、驗證本體之不易，如念菴所言：

今之學者，以本體未復，必須博學以充之，然後無蔽，似周備矣。只恐捉摸想像，牽己而從之，豈虛中安止之道？豈寂然不動、感而遂通者乎？⁷⁵

又如其所言：

身未湊見，譬猶足目兩不相逮，於此言寂言感，為同為異，奚但夢寐語耶？寂感無二時，體用無二界，即使周、程復生，何以易此？⁷⁶

因此，儘管對見本體者而言，「以見成作工夫」（王龍溪語），歸寂的工夫有如畫蛇添足、頭上安頭；但從歸寂的實踐者而言，卻很可能大感裨益。如羅念菴〈答陳明水〉所載：

來教云：「吾輩學問，大要在自識本心，庶工夫有下落。」此言誠實也。雖然，本心果易識哉？……來教云：「欲於感前求寂，是謂畫蛇添足；欲於感中求寂，是謂騎驢覓驢。」不肖驗之於心，又皆有可言者。自其後念之未生，而吾寂然者未始不存，謂之感前有寂可也；自其今念之已行，而吾寂然者未始不存，謂之感中有寂可也。感有時而變易，而寂然者未始變易；感有萬殊，而寂然者惟一。此中與和、情與性所由以名也。⁷⁷

⁷⁴ 同註 59，頁 75。

⁷⁵ 同註 59，〈奉李谷平先生〉，頁 177。

⁷⁶ 同註 59，〈答東廓公〉，頁 197。

⁷⁷ 同註 59，頁 201。

綜上所述，當下感通之心，究為良知或情識所發，東林人士對此疑慮可以說最為清楚，如顧涇陽所謂：「指當下之習心，混當下之真心，不免毫釐而千里矣。」⁷⁸亦如高景逸所謂：「果是透性之人，即言收攝，不曾加得些字。若未透性，即言自然，不免加了自然底意思。況借自然，易流懶散，借收攝，可討入頭。」⁷⁹這都表現了對來自感性層干擾的疑慮。

(二) 以理為不生不滅

如前所述，理學家大抵皆同意生滅的現象之上，另有超然動靜的本體，但如此一來，卻不免有佛教「諸法不生不滅」的意味。⁸⁰朱子即承認，「儒者以理為不生不滅，釋氏以神識為不生不滅。」⁸¹羅整菴亦以為神會《顯宗記》「湛然常寂，應用無方。用而常空，空而常用。用而不有，即是真空。空而不無，便成妙有。」無異於《繫辭》「寂然不動，感而遂通」之語。⁸²又以為儒書「太極生兩儀」、「無聲無臭」之語，與佛家「有物先天地，

⁷⁸ 《明儒學案》，收入沈善洪主編：《黃宗羲全集（八）》（浙江：浙江古籍出版社，2005年），頁754。

⁷⁹ 同前註，頁750。

⁸⁰ 「不生不滅」之空義，依空、有二宗，其義有別。如印順法師所言：「大乘根本中觀宗等，從空相應的緣起義，了知一切法都是無自性的，……這樣的說空，不是另外承認有不空的實在，這是空宗與有宗的差別處。空宗是直觀因緣法的現而不實無實而現的，此由達到一切法空，一切法假。空宗以勝義空為究竟，其歸宗所在，是畢竟空。此空，不是有空後的不空存在，也不是都無的頑空。總之，不論小乘大乘，依有宗講，不論空得如何，最後的歸結，還有一個不空的存在，無能即空而說有。」氏著：《中觀今論》（臺北：正聞出版社，1989年），頁263。印順法師指出，薩婆多部為「法有我無宗」，所空的是心理的誤覺，而非心境事理。若唯識宗，則所空的是「現有離心而外在的境」，屬徧計執；至於「不離心境的現境」，以「虛妄分別心」為性，則不為空。至於真常唯心系，一切事相都屬虛妄，依他起法也屬空，但真如法性為諸法本體，具有一切真實功德，則不可說空。參見前揭書，頁255-261。依緣起空義，並不在成立一不生不滅之本體，而是直觀緣起現象為不生不滅。朱子對佛教「不生不滅」的說法，顯然較傾向有宗式的理解，並以為佛家的本體不能做為世間人倫之本，故責之「萬理皆空」。

⁸¹ 朱子以儒者之理為不生不滅，原為辨儒佛之別：「儒者以理為不生不滅，釋氏以神識為不生不滅。龜山云：『儒釋之辨，其差眇忽。』以某觀之，真似冰炭！」同註1，《朱子語類》卷126，《朱子全書》第十八冊，頁3934。至於儒佛之別，具體在於儒家萬理是實，佛家則萬理是空：「從劈初頭便錯了，如『天命之謂性』，他把做空虛說了。吾儒見得都是實，若見得到自家底從頭到尾小事大事都是實。他底從頭到尾都是空，恁地見得破，如何解說不通？」同前書，頁3935-3936。不過，朱子也承認，論萬法本體，佛家更勝儒家一籌：「因舉佛氏之學與吾儒有甚相似處，如云：『有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋。』又曰：『撲落非它物，縱橫不是塵。山河及大地，全露法王身。』又曰：『若人識得心，大地無寸土。』看他是甚麼樣見識！今區區小儒，怎生出得他手？宜其為他揮下也。」同前書，頁3936。就實理、空理而言，儒佛固有其分別處；但就本體不生不滅、現象則有生滅的思路而言，兩者仍有其相似處；所以羅整菴也承認「有物先天地」一詩，「自吾儒觀之，昭然太極之義，夫復何言？」明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》（北京：中華書局，2013年），頁72。

⁸² 整菴曰：「其後有神會者，嘗著《顯宗記》，……其中有云：『湛然常寂，應用無方。用而常空，空而常用。用而不有，即是真空。空而不無，便成妙有。妙有即摩訶般若，真空即清淨涅槃。』此言又足以發盡達磨『妙圓空寂』之旨。余嘗合而觀之，與《繫辭傳》所謂『寂然不動，感而遂通天下之

無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋。」有相類處，差別在於佛家「一切視以為幻而空之矣，彼安得復有所謂萬象乎哉！」⁸³清儒戴東原順朱子「儒者以理為不生不滅」之語，亦批評「以理當其無形無迹之實有」，其弊在於「視有形有迹為粗」：

在老、莊、釋氏就一身分而言之，有形體，有神識，而以神識為本。推而上之，以神為天地之本，遂求諸無形無迹者為實有，而視有形有迹為幻。在宋儒以形氣神識同為己之私，而理得於天。推而上之，於理氣截之分明，以理當其無形無迹之實有，而視有形有迹為粗。（朱子辨釋氏云：「儒者以理為不生不滅，釋氏以神識為不生不滅。」）⁸⁴

理學家雖不會認同佛家的緣起性空義，但如朱子所點出，以本體超然動靜，有「以理為不生不滅」之傾向，這其實就有可能使理學思想朝向佛、道趨近的可能，而此趨近到了龍溪也許更為明顯。

依龍溪所言，「即寂即感」之所以能成立，在於心體自性流行，不雜感性；因不雜感性，也就無關感性或氣性之動靜有無，故謂「自性流行者，動而無動，著於有者，動而動也。」⁸⁵既是自性流行，不雜感性，則一切只是其自感自現，無關感性條件有無。不緣外在感發，則良知之體，必然為不睹不聞，雖視而無形，雖聽而無聲。良知之體，不睹不聞，超然感官，這是寂。但感於物，必然要睹之以目、聞之以耳。既要超然感官，又有見有聞，就只能「聞而不聞、睹而不睹」，也就是龍溪所謂「視於無形，聽於無聲」。但要「聞而不聞、睹而不睹」，這未免有「以神遇而不以目視」（《莊子·養生主》）或「無聽之以耳而聽之以心」、「徇耳見而外於心知」（《莊子·人間世》）之意味，亦即有游心淡漠的觀照之意。如龍溪所謂：「吾人今日講學，先要一切世情淡得下，此是吾人立定腳跟第一義。……『淡』原是心之本體，有何可厭？唯心體上淡得下，便無許多醜醜勞攘，便自明白，便能知幾，可與入德，直入至無喜無怒、無聲無臭。」⁸⁶如此一來，未免有道家「無心」之意。

龍溪又喜從心體超越善惡對待相，而言無善無惡，謂之至善。從寂感一如而言，心體既是無善無惡，所感發當也是無善無惡，所謂「無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知

故』，殆無異也。」儒佛差別在於，「蓋吾儒以寂感言心，而佛氏以寂感言性，此其所為甚異也。」同註 81，《困知記》，頁 71。至於以寂感言心，整卷於〈答黃筠谿亞卿〉的具體說法是：「『寂然不動，感而遂通』，……愚則以謂，常人之心，亦有時而寂，但茫無主宰，而大本有所不立；常人之心，亦無時不感，但應物多謬，而達道有所不行。此其所以善雜出而常危也。此亦不須紙上言語，驗之於心便自可見。」《困知記》，頁 151。

⁸³ 同註 81，《困知記》，頁 73。

⁸⁴ 清·戴震著，何文光整理：《孟子字義疏證》（北京：中華書局，2008年），頁 24。

⁸⁵ 同註 65，〈天泉證道紀〉：「自性流行者，動而無動，著於有者，動而動也。」頁 1。

⁸⁶ 同註 65，〈沖元會紀〉，頁 4。

之知則體寂，無物之物則用神。」本體無善無惡，在自性流行之下，一切現象當也只是無善無惡。佛家從緣起、道家從觀照很容易解釋善惡雙泯，此不待言。儒家要從超越面講無善無惡，並非不可，但卻會衍生一個問題，這也是歸寂派所質疑者：當下一念如果不能保證其必為良知、必然不雜感性干擾，便無從檢驗此「無善無惡」究為本體或感性所發。若為感性所發，這就有淪為知覺運動、告子生之謂性之嫌。這也是陽明之後，抨擊四無教者的主要論點之一。⁸⁷

此外，本體若不只是道德本體，也是一切存有的來源，那麼「惡」就其實也就不能不說是本體的作用之一，即明道所謂「惡亦不可不謂之性」。順此推論，有動靜、有善惡之現象，雖也是無動靜、無善惡之本體的作用，就可能是「不守自性」的結果。本體雖感而常寂，雖寂而又常感，也就是佛家所謂「不變隨緣，隨緣不變」。但佛教可以依緣起性空義，成立隨緣造作萬法，雖有生滅，實如夢幻，不生不滅，如《圓覺經》所謂：

於中百千億阿僧祇不可說恒河沙諸佛世界，猶如空花亂起亂滅，不即不離，無縛無脫，始知眾生本來成佛，生死涅槃猶如昨夢。善男子！如昨夢故，當知生死及與涅槃，無起無滅，無來無去。其所證者，無得無失，無取無捨；其能證者，無住無止，無作無滅。於此證中，無能無所，畢竟無證：一切法平等不壞。⁸⁸

動靜、善惡皆非屬本體自性，則一切生滅現象，緣起如幻。如順此格局發展，理學就有戴東原所謂「以理當其無形無迹之實有，而視有形有迹為粗」之弊的可能。儒家固可言道德本體之寂感一如，但就存有現象的「非動非靜與動靜相即」，佛家可以從緣起義解釋之，儒家則未必有易解。理學固可由道德本體「已發不離未發、未發在已發之中」、即內即外而言「寂感一如」，但這終究偏向道德工夫先後天不二之義。儘管學者或從宗教性的「冥契經驗」說明「動靜一如」的悟道經驗在理學家並非罕見，⁸⁹但在冥契經驗中，動靜、疾

⁸⁷ 東林學人抨擊「無善無惡」，其持論在於，本性若無善無惡，善惡就由外在決定，就有告子義外之嫌。由於性無善無惡，又有禪宗「不思善惡」之意味，所以也意同禪家。性無善無惡、告子、禪家三者因此得到連結。當然這並非王學原意。

⁸⁸ 唐·佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》第十七冊（臺北：新文豐出版公司，1983年），頁915a。

⁸⁹ 如果是就道德意義的現象不離本體而言，當然儒家也可以說即寂即感、動靜一如；但寂感動靜若擴大到存有意義，物理現象要講動靜一如，也許就有困難。而這也許是出自某種類宗教的冥契經驗，如楊儒賓所言：「在悟覺的經驗中，動靜似乎失去它們在經驗世界的質性，時間就像達利繪畫中的時鐘一樣，癱瘓掉了。在冥契傳統中，時間常被視為永恆的當下，它從癱瘓的時鐘下熔化為整體而超時間的活動作用，『不疾而速』這樣的報導並非罕見。掀開牌底，筆者認為哲學上（至少是理學史上）的動靜難題很可能是出自獨特的宗教經驗，最可能的情況是冥契的經驗。」氏著：〈悟與理學的動靜難題〉，《國文學報》第52期（2012年12月）頁17。

速、人我的對立相既可解消，善惡相當然也可解消。於是，「感則只是自內感」（伊川語）就有走向佛家「不在內、不在外、亦不在中間」⁹⁰而言寂照雙泯、動靜一如的無執型態。所謂「水性自云靜，石中亦無聲；如何兩相激，雷轉空山驚。」（韋應物〈聽嘉陵江水聲寄深上人〉）水性為靜，石中無聲，所激之聲只是緣會幻起耳。綜上所述，理學言寂感本在成立道德本體徹上徹下，一旦擴及動靜相的解消，就有可能由「無動無靜」轉向「無善無惡」，連帶而有佛道「無心」、「如幻」之意味。這固然可說是趨向無執的調適上遂，但對照孟子所謂怵惕驚懼，其差異也是不容否認的。

五、結論

以氣化陰陽言動靜變化，乃先秦漢代之傳統說法，對《繫辭》「寂然不動，感而遂通」之解釋亦不外此傳統。《孟子·告子上 8》言良心，「其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。」可見良心亦有消有長，故須存養，「苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消」。顯見孟子並未從一超越現象、無動無靜之本體以言良知。此外，孟子言惻隱不忍之心，從《梁惠王上·7》「見牛未見羊」、「君子遠庖廚」之語，可知其發見亦會受外在見聞條件之影響。因此，戴東原以為孟子言性，乃是就氣化流行而言性，否認氣質之性外，別有天地之性，⁹¹故以怵惕惻隱之情，等同於懷生畏死之心：

已知懷生而畏死，故怵惕於孺子之危，惻隱於孺子之死，使無懷生畏死之心，又焉有怵惕惻隱之心？推之羞惡、辭讓、是非亦然。使飲食男女與夫感於物而動者脫然無之，以歸於靜，歸於一，又焉有羞惡，有辭讓，有是非？此可以明仁義禮智非他，不過懷生畏死，飲食男女，與夫感於物而動之者皆不可脫然無之，以歸於靜，歸於一，而恃人之心知異於禽獸，能不惑乎所行，即為懿德耳。古賢聖所謂仁義禮智，不求於所欲之外，不離乎血氣心知，而後儒以為別如有物湊泊附著以為性，由雜乎老、莊、釋氏之言，終昧於《六經》、孔、孟之言故也。⁹²

⁹⁰ 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》：「如是一切但有假名，此諸假名不在內、不在外、不在兩間，不可得故。」《大正藏》第五冊（臺北：新文豐出版公司，1983年），頁56c。

⁹¹ 戴東原：「《論語》言性相近，《孟子》言性善，自程子朱子始別之，以為截然各言一性，……創立名目曰『氣質之性』，而以理當孟子所謂善者為生物之本，人與禽獸得之也同，而致疑於孟子。」清·戴震著，何文光整理：《孟子字義疏證》（北京：中華書局，2008年），頁26。

⁹² 同前註，頁29。

而其寂感亦是就氣質之性而言，故〈原善〉有「犬之性，牛之性，當其氣無乖亂，莫不沖虛自然也，動則蔽而罔罔以行。」之言。⁹³這大抵就是其氣化自然之中而有必然的論點。⁹⁴

不過，在現象之外，宋明儒者往往以為另有一超越動靜、不受形氣所蔽的道德本體。由於本體超然現象之外，其自性流行就不因現象動靜而有內外先後、生滅斷續相。就神體流行而言，這種寂感型態可稱之為「即寂即感」或「寂感一如」，無論先後內外，一切只是如其自性之表現，所謂未發在已發之中、已發在未發之中。剋就道德心性而言，其問題在於：如何檢驗當下所發之念，必為超越神體（或性體）而不雜於情識？若不能保證，則超越之神體必然待一番工夫後，乃能由感性層跨越之，並以超越神體貞定、保證經驗層的道德行為。由性氣雜流而言，這種寂感型態就又可區分為心氣的凝聚貞定或者由脫落氣化以跨向先天的歸寂型態。

此外，本體如不僅是道德心性根源，而是擴及為一切存有之依據，當然就必須為善惡動靜生滅一切現象負責說明。然而，無善無惡、不生不滅、非動非靜的本體，與善惡生滅動靜的現象，兩者關係如何統一就另成問題。本體既為動而無動、靜而無靜，則言體用不二、體用相即，現象也應當是動靜一如，這就應如僧肇〈物不遷論〉所謂「尋夫不動之作，豈釋動以求靜，必求靜於諸動，故雖動而常靜；不釋動以求靜，故雖靜而不離動。」⁹⁵即動即靜在經驗界雖具體表現為「旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周」⁹⁶，但僧肇其實是透過否定存在物的相續性，⁹⁷以達到否定存在物之動靜相。要解釋動靜何以一如，儒學理論恐怕有其困難。

理學、佛學儘管思想型態上有其相似處，而為理學迴護的常見之說是：儒學講天命流行，是要肯定一切現實人倫，保證現象為實存不妄。然而，本體超越動靜，現象則動靜宛然，兩者顯為異質。從超越本體的下貫而說本來心體、甚至開立經驗世界，牟先生的說法是：

⁹³ 同註 91，頁 71。

⁹⁴ 對東原如此論寂感，彭紹升則質疑其言失之太易：「『虛寂』之文，見於大《易》。……《大傳》曰：『寂然不動，感而遂通天下之故。』不虛則不能受，不寂則不能通；『清明在躬，氣志如神』，虛寂之謂也。今謂『犬之性，牛之性，當其氣無乖亂，莫不沖虛自然』，則亦言之易矣。人於無事時，非有定力，不入於昏，則流於散，而況犬牛乎！」同註 91，〈彭紹升與戴東原書〉，頁 171。不過，彭紹升對「寂」的理解似乎在於定力，有異於與宋明儒的本體義。

⁹⁵ 東晉·僧肇著，張春波校釋：《肇論校釋》（北京：中華書局，2010年），頁 11。

⁹⁶ 同前註，頁 17。

⁹⁷ 「人則謂少壯同體，百齡一質，徒知年往，不覺形隨。是以梵志出家，白首而歸。鄰人見之曰：昔人尚存乎？梵志曰：吾猶昔人，非昔人也。鄰人皆愕然，非其言也。所謂有力者負之而趨，昧者不覺，其斯之謂歟？」同註 95，頁 23。

從「於穆不已」之天命而說的「天命流行之體」，此體自身實無所謂「流行」也。「流行」只是由其所引起之生化過程（亦曰氣化過程）而倒映于自身之虛相。而其自身「於穆不已」之命令作用實無所謂「流行」亦無所謂過程也。⁹⁸

牟先生善巧地將「天命」、「流行」分開，天命無所謂流行，流行是天命引起的過程、是虛相。然而，所謂虛相，也就暗示著動靜善惡相是虛的；換言之，就有「諸法本不生滅」的可能。如此一來，能否肯定現象為實存，其實就可能是問題。甚至，牟先生講「天命流行」的說法，可以發現與他在《佛性與般若》論「海印三昧」其實頗有暗合之處：

蓋此種圓滿無盡圓融無碍只是佛法身的事，其頓現萬象（現童男童女乃至阿修羅等）只是「海印三昧威神力」隨眾生所樂見而映現，是本其因地久遠修行所經歷之事到還滅後重新映現出來，或一起倒映進來而成為佛法身之無量功德、無量豐富的意義，寄法顯示，因而便成為法界緣起之圓滿無盡圓融無碍。⁹⁹

而直顯不生不滅本體、貫徹於下，由是而現象亦不生不滅，宗密《禪源諸詮集都序》載「直顯心性宗」的說法或許可為參考：

直顯心性宗者，說一切諸法，若有若空，皆唯真性。真性無相無為，體非一切。謂非凡非聖，非因非果，非善非惡等。然即體之用，而能造作種種，謂能凡能聖，現色現相等。於中指示心性，復有二類。一云，即今能語言動作，貪瞋慈忍，造善惡，受苦樂等即汝佛性。即此本來是佛，除此無別佛也。……二云，諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧。即此空寂之知，是汝真性。任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起。……若得善友開示，頓悟空寂之知，知且無念無形，誰為我相人相？覺諸相空，心自無念，念起即覺，覺之即無。修行妙門，唯在此也。……既了諸相非相，自然無修之修，煩惱盡時生死即絕。生滅滅已，寂照現前，應用無窮，名之為佛。¹⁰⁰

如來藏清淨心本不生滅，因背覺合塵，乃隨緣造作諸法；雖造作諸法，但從實相觀之，諸法仍緣生如幻。因諸法緣生如幻，無人我能所，《禪源諸詮集都序》謂之「寂照現前」。

⁹⁸ 同註 29，頁 81-82。

⁹⁹ 牟宗三：《佛性與般若（上）》（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁 560。

¹⁰⁰ 唐·宗密述：《禪源諸詮集都序》，《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1983年）第四十八冊，頁 402c-403a。

亦即僧肇〈般若無知論〉所謂「無知而無不知」：「夫有所知，則有所不知。以聖心無知，故無所不知，不知之知，乃曰一切知。」¹⁰¹儒家講天命之性，是為道德實踐提出超越根據；講「即寂即感」，又是為了說明超越根據徹上徹下，講「動而無動靜而無靜」可以只視為對神體超然現象，恒常獨存，不因境緣有無而顯隱。然而，一旦擴大為對存有現象的根據，天命流行必然須對一切善惡生滅現象負責，就有虛化現象的可能，同時講即寂即感也會趨進佛教「寂照不二」、「無知無相」的傾向，這種發展與理學原旨恐怕就未必合轍，而這也是氣學者反對形氣之外、別有超然之性的主要原因之一。

¹⁰¹ 同註 95，頁 68。

徵引文獻

古籍

- 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》（十三經注疏本）（北京：北京大學出版社，2000年）。
- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》（十三經注疏本）（北京：北京大學出版社，2000年）。
- 東晉·僧肇著，張春波校釋：《肇論校釋》（北京：中華書局，2010年）。
- 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》《大正藏》第五冊（臺北：新文豐出版公司，1983年）。
- 唐·佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》第十七冊（臺北：新文豐出版公司，1983年）。
- 唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊（臺北：新文豐出版公司，1983年）。
- 唐·宗密：《圓覺經大疏釋義鈔》，《大藏新纂卍續藏經》第九冊（臺北：白馬精舍印經會，出版年不詳）。
- 唐·宗密：《禪源諸詮集都序》，《大正藏》第四十八冊（臺北：新文豐出版公司，1983年）。
- 宋·周敦頤著，陳克明點校：《周敦頤集》（北京：中華書局，1990年）。
- 宋·張載著，章錫琛點校：《張載集》（北京：中華書局，2006年）。
- 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2006年）。
- 宋·侍者等編：《宏智禪師廣錄》，《大正藏》第四十八冊（臺北：新文豐出版公司，1983年）。
- 宋·朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2005年）。
- 宋·朱熹：《周易本義》（臺北：大安出版社，1999年）。
- 宋·朱熹撰：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年）。
- 宋·胡宏著，吳仁華點校：《胡宏集》（北京：中華書局，2009年）。
- 明·王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全書》（上海：上海世紀出版集團、上海古籍出版社，2006年）。
- 明·羅洪先著，徐儒宗編校整理：《羅洪先集》（南京：鳳凰出版社，2007年）。
- 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》（北京：中華書局，2013年）。
- 明·聶豹著，吳可為編校整理：《聶豹集》（南京：鳳凰出版社，2007年）。
- 明·王畿著，吳震編校整理：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年）。
- 明·來知德：《易經來註圖解》（成都：巴蜀書社，1991年）。
- 明·黃宗羲：《明儒學案》，收入沈善洪主編：《黃宗羲全集》第7、8冊（浙江：浙江古籍出版社，2005年）。
- 清·惠棟撰，鄭萬耕點校：《周易述》（北京：中華書局，2007年）。
- 清·李道平撰，潘雨廷點校：《周易集解纂疏》（北京：中華書局，2004年）。

清·趙在翰輯，鍾肇鵬、蕭文郁點校：《七緯》（北京：中華書局，2012年）。

清·戴震著，何文光整理：《孟子字義疏證》（北京：中華書局，2008年）。

近人論著

朱伯崑：《易學哲學史（一）》（北京：華夏出版社，1994年）。

牟宗三：《心體與性體（一）》（臺北：正中書局，1989年）。

牟宗三：《心體與性體（二）》（臺北：正中書局，1989年）。

牟宗三：《心體與性體（三）》（臺北：正中書局，1991年）。

牟宗三：《佛性與般若（上）》（臺北：臺灣學生書局，1989年）。

牟宗三：《周易哲學演講錄》（上海：華東師範大學出版社，2004年）。

牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年）。

牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1990年）。

李零：《郭店楚簡校讀記》（北京：北京大學出版社，2002年）。

唐文明：《隱秘的顛覆：牟宗三、康德與原始儒家》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012年）。

唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（二）》（臺北：臺灣學生書局，1993年）。

黃進興：《優入聖域：權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化出版，2003年）。

楊澤波：《孟子性善論研究》（北京：中國社會科學出版社，1995年）。

楊澤波：《牟宗三三系論論衡》（上海：復旦大學出版社，2006年）。

劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1984年）。

蒙培元：《情感與理性》（北京：中國社會科學出版社，2002年）。

蕭蓬父主編：《熊十力全集》（武漢：湖北教育出版社，2001年）。

釋印順：《中觀今論》（臺北：正聞出版社，1989年）。

楊儒賓：〈悟與理學的動靜難題〉，《國文學報》第52期（2012年12月），頁1-32。

Bibliography

- Buddhatrāta (Translation). *Dafangguang Yuanjue Xiuduoluo Liaoyijing*, in Taisho Tripitaka, Vol.17. Taipei: Shin Wen Feng Publisher (1983).
- Cheng, Hao and Cheng, Yi (Author); Wang, Xiao-yu (Punctuating and Revising). *The Collected Works of two Chengzi*. Beijing: Zhonghua Book Company (2006).
- Dai, Zhen (Author); He, Wen-guang (Editing and Revising). *Mengzi Ziyi Shuzheng*. Beijing: Zhonghua Book Company (2008).
- Huang, Jin-xing. *Entering the Master's Sanctuary: Power, Belief, and Legitimacy in Traditional China*. Taipei: Asian Culture Co., Ltd. (2003).
- Huang, Zong-xi. *Mingru Xuean*. Shen, Shan-hong (The main editor), The Collection of Huang, Zong-xi Zi, Zhejiang: Zhejiang Ancient Books Press (2005).
- Hu, Hong (Author). *The Collected Works of Hu hong*. Beijing: Zhonghua Book Company (2009).
- Hui, Dong (Author); Zhang, Wan-geng (Punctuating and Revising). *Zhouyi Shu*. Beijing: Zhonghua Book Company (2007).
- Lai, Zhi-de. *Yijing Laizhu Tujie*. Chengdu: Bashu Book (1991).
- Li, Dao-ping (Author); Pan, Yu-ting (Punctuating and Revising). *Zhouyi Jijie Zuanshu*. Beijing: Zhonghua Book Company (2004).
- Li, Ling. *Collation of Guodian Bamboo Books*. Beijing: Peking University Press (2002).
- Liu, Shu-xian. *Development and Consummation of Zhuzi's Philosophy*. Taipei: Taiwan Student Bookstore (1984).
- Luo, Hong-xian (Author); Su, Ru-Zong (Editing and Revising). *The Collected Works of Luo, Hong-xian*. Nanjing: Phoenix Publishing House (2007).
- Luo, Qin-shun (Author); Yan, Tao (Punctuating and Revising). *Kun zhi ji*. Beijing: Zhonghua Book Company (2013).
- Meng, Pei-yuan. *Emotion and Reason*. Beijing: China Social Science Press (2002).
- Mou, Zong-san. *The Mind Noumenon and Nature Noumenon*, Vol.1. Taipei: Chengchung Book Co., Ltd. (1989).
- Mou, Zong-san. *The Mind Noumenon and Nature Noumenon*, Vol.2. Taipei: Chengchung Book Co., Ltd. (1989).
- Mou, Zong-san. *The Mind Noumenon and Nature Noumenon*, Vol.3. Taipei: Chengchung Book Co., Ltd. (1989).
- Mou, Zong-san. *Budda Nature and Prajña*. Taipei: Taiwan Student Bookstore (1989).
- Mou, Zong-san. *Lectures on Zhouyi's Philosophy*. Shanghai: East China Normal University Press (2004).
- Mou, Zong-san. *Ultimate and Consummate Goodness*. Taipei: Taiwan Student Bookstore (1985).
- Mou, Zong-san. *From Lu Xiang-shan to Liu Gi-shan*. Taipei: Taiwan Student Bookstore (1990).

- Nie, Bao (Author); Wu, Ke-wei (Punctuating and Revising). *The Collected Works of Nie bao*. Nanjing: Phoenix Publishing House (2007).
- Seng, Zhao (Author); Zhang, Chun-bo (Punctuating and Revising). *Collation of Zhaolun*. Beijing: Zhonghua Book Company (2010).
- Shi, Yin-shun. *Discussions on Mādhyamika*. Taipei: Zhengwen Press (1989).
- Shi Zhe of the company (Editor). *Hongzhi Chanshi Guang lu*, in Tripitaka, Vol.48. Taipei: Shin Wen Feng Publisher (1983).
- Śikṣānanda (Translating). *Dafangguang Fu Huayanjing*, in Taisho Tripitaka, Vol.10. Taipei: Shin Wen Feng Publisher (1983).
- Tang, Wen-ming. *Secret Subversion: Mou Zongsan, Kant, and Originary Confucianity*. Beijing: SDX Joint Publishing Company (2012).
- Tang, Jun-yi . *Elements of Chinese Philosophy*, vol.2. Taipei: Taiwan Student Bookstore (1993).
- Wang, Ji. *The Collected Works of Wang ji*. Nanjing: Phoenix Publishing House (2007).
- Wang, Shou-ren. *The Complete Works of Wang yang-ming*. Shanghai: Shanghai Shiji Publishing Group (2006).
- Xiao, Sha-fu (The main editor). *The Complete Works of Xiongshili*. Wuhan: Hubei Education press (2001).
- Xuan-zang (Translating). *Mahāprajñāpāraṇamita Sutra, n Taisho Tripitaka*, Vol.5. Taipei: Shin Wen Feng Publisher (1983).
- Yang, Ze-bo. *Research of Mencius' Doctrine of Good Nature*. Beijing: China Social Science Press (1995).
- Yang, Ze-bo. *Discussions on Mou's theory of three system*. Shanghai: Fudan University Press (2006).
- Yang, Rur-bin. "Comprehension and Question of Move and Stillness in Neo-Confucianism," *Bulletin of Chinese*, 52(2012), pp.1-32.
- Zhang, Zai (Author); Zhang, Xi-chen (Punctuating and Revising). *The Collected Works of Zhang Zai*. Beijing: Zhonghua Book Company (2006).
- Zhao, Zai-han (Editor); Zhong, Zhao-peng & Xiao, Wen-yu (Punctuating and Revising). *Qi wei*. Beijing: Zhonghua Book Company (2012).
- Zhao Qi and Sun Shi. *Mengzi zhushu*. Beijing: Peking University Press (2000).
- Zheng, Xuan (Author); Kong, Ying-da (Punctuating and Revising). *Liji Zhengyi*. Beijing: Peking University Press (2000).
- Zong Mi. *Yuanjuejing Dashu Shiyi Chao*, in Wanxu Tripitaka, Vol.9. Taipei: Baima Jingshe Yinjinghui.
- Zong Mi. *preface to the collection of chan sources*, in Taisho Tripitaka, Vol.48. Taipei: Shin Wen Feng Publisher (1983).
- Zhou, Dun-yi (Author); Chen, ke-ming (Punctuating and Revising). *The Collected Works of Zhou Dun-yi*. Beijing: Zhonghua Book Company (1990).
- Zhu, Bo-kun. *History of Zhouyi's Philosophy*, Vol.1. Beijing: Huaxia Publishing House (1994).
- Zhu, Xi. *Zhouyi Benyi*. Taipei: Daan Press (1999).

Zhu, Xi. *The Complete Works of Zhuzi*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Press Ltd., Anhui Education press (2002).

Theoretical Types and Meanings of Still and Induction in Neo- Confucianism

Hsu, Chao-yang

(Received January 10,2015 ; Accepted March 25, 2015)

Abstract

The Yi-jing(The Book of Change) says that the Yi is originally still but acting after being inducted. Confucians in Song and Ming dynasties like to explain the consistency of the noumenon and phenomena. However, in the annotation by Han Confucians, the words are just comprehended in the angle of empirical phenomena. On the mental activity, the empirical interpretation is also consistent with the tradition. Even Mencius cannot neglect the importance of condition relevant to the presentation of conscience. The chapter of “exchanging the cow with the goat” is a good example.

However, if the presentation of conscience is dependent on conditions outside, it will not be successive. In order to ensure the constancy of morality, Confucians in Song and Ming dynasties are inclined to suppose the existence of transcendent noumenon, which is beyond the trace of action and tranquil. Thus, the phenomena will become acting but still simultaneously within the noumenon. Lian-xi, Yang-ming, and Long-xi can be representatives. On the other hand, in consideration of that people’s thought are empirically mixed with good and evil, conservatives postpone the ideal state in the future. Zhuzi, Shuang-jiang, and Nian-an can be representatives.

Furthermore, there will be similarity between Confucianism and Buddhism in the ideal state, which is an unexpected result of Neo- Confucianism.

Keywords: still, induction, acting, tranquil, aroused, un-aroused