

從「心之知覺」論朱子之「心」的道德動能 ——從「知覺是智之事」談起*

黃瑩媛**

(收稿日期：104 年 1 月 9 日；接受刊登日期：104 年 3 月 25 日)

提要

關於朱子（名熹，1130—1200）理氣論、心性論與工夫論的詮解，自牟宗三先生（1909—1995）判朱子思想型態為「別子為宗」、「他律道德」之後，迄今仍是學界爭論的議題。此中主要由於朱子以理氣概念來說心性，因此牟先生指出朱子所言之「心」為一形而下的氣心，不能作為道德主體。本文從朱子原典文獻中，舉出朱子批謝上蔡（名良佐，1050～1103）「以覺言仁」的言論、朱子論「人心、道心」言論、論喜怒哀樂未發時之心的狀態，以及其「智藏」思想等相關資料，深入析解，論證朱子「心之知覺（虛靈明覺）」具有道德動能之義，並立基於原典文獻的基礎上，對朱子「心之知覺」的相關言論進行同情的解析與脈絡的連類，期能提出朱子心論的另一種詮解進路。

關鍵詞：朱子、知覺、智德、道德動能、牟宗三

* 本文是科技部 101 年度專題研究計畫「格物致知義理詮釋的流變——思想史視野的省察（Ⅱ）」之部份研究成果，原文曾宣讀於「儒道國際學術研討會——宋元」（國立臺灣師範大學國文學系主辦，2012 年 10 月）。在此感謝兩位匿名審查委員的寶貴意見，筆者獲益良多。

** 國立臺灣師範大學國文學系副教授。

一、前言

在當代的朱子學研究中，朱熹（字元晦，號晦庵，1130—1200。以下稱朱子）的理氣、心性與工夫論，應屬被討論得最多、同時也是最有爭議的部分。爭議的起源固然與當代新儒家學者牟宗三（1909—1995）先生有關，因其指朱子思想是儒學之歧出，判朱子乃「別子（繼別）為宗」、「橫攝系統」、「他律道德」。¹雖然這樣的論斷不見得為學界所共認，²但不論反對或欲修正者，爭論的聚焦點都在朱子言論資料的詮解上。由於朱子曾以其理氣概念來說心性，而有「性是理」、「心是氣之靈」的說法，牟先生因此據以斷言朱子之性理不活動、心只是形而下的認知心、道德心體義滅殺，而心性關係是「心性平行為二」、「心性情三分」。但是從原典資料來看，朱子有甚多肯定「心」具有道德實踐動力的言論。因此欲確認朱子之心性是否具有道德主體意涵，就必須先確認「性理是否具有活動義」與「心的屬性及其特質為何」兩件事。關於這兩個議題，目前學界尚未有定論。

就朱子之「心」的意涵來說，當代的詮釋所面對的困難點在於，朱子肯定心具有道德主體義的言論，與其言心為「氣之靈」、「氣之精爽」之語，二者如何相融並觀。朱子賦予「心」相當重要的地位，謂其「統性情」而為「一身之主宰」，指出心最重要的特質與能力就是「虛靈知覺（或明覺）」。³筆者認為，此義實是朱子心性論中至為關鍵之處。對於朱子之心的「虛靈知覺（明覺）」，學界前賢所見，有詮釋內容不盡相同，但共同肯認其為認知的特質與功能者，如牟宗三、錢穆（1895—1990）、陳來、李明輝、吳震等諸位學者。³

¹ 此論遍見於牟宗三：《心體與性體》（台北：正中書局，1990年）1至3冊。

² 例如李瑞全便認為，朱子道德學的型態可以是自律倫理學的一種特殊的型態，李氏稱為「關聯合一式的自律型態」，見李氏著：〈朱子道德學型態之重檢〉，《當代新儒學之哲學開拓》（台北：文津出版社，1993年），頁223。林安梧則從朱子〈格物補傳〉的思想，提出「橫攝歸縱」的說法，修正牟宗三的「橫攝系統」，見林氏著：〈「繼別為宗」或「橫攝歸縱」：朱子哲學及其詮釋方法論辯疑〉，《嘉大中文學報》第1期（2009年3月），頁1-26。

³ 例如牟宗三認為朱子所謂「知覺」是心之認知事物之理的作用，而朱子所謂心之「靈」、「明」則是就其得於天之秀氣而說，因此「虛靈不昧」是指本有的心知之明，可以認知地管攝性理，是則皆無超越意涵。見氏著：《心體與性體》（台北：正中書局，1990年8月）第3冊，頁370-374。

錢穆亦言「朱子釋心，曰知覺，曰虛靈，曰神明。知覺虛靈神明皆屬氣一邊事，非即理一邊事」。

見氏著：《朱子新學案》（台北：三民書局，1989年11月）第2冊，頁4。

劉述先謂「心雖是氣，但卻是氣之虛靈底，它的特質是在它的知覺。」此一「知覺」是運用性理的能力，但心具理是後天關連地具認知地具，不是本具。此同牟宗三之見。見氏著：《哲學思想的發展與完成》（台北：台灣學生書局，1984年8月），頁230-267。

陳來謂朱子所說的「知覺」有廣狹二義，狹義是指心的思維能力，廣義則包括各種具體思維內容；而朱子所謂「心體虛明」是指一般意識活動主體之特質，此乃繼承了管子與荀子的思想；而心之「虛靈」則「是指心的運用神妙不測而言，即意識活動及其變化的速度、範圍不受限制的特點」。見氏著：《朱子哲學研究》（北京：三聯書店，2010年12月），頁248-257。但陳來反對視朱子之心為形而下的氣，認為「知覺之心不屬形而下者，不可言氣。……心為知覺，知覺只是氣的一種能力或特性。」

而唐君毅先生（1909—1978）則根據朱子論「人心道心」之處加以分析，認為朱子「心」之知覺之所以可能，即依於心之虛靈；雖然人之不善之人欲與道心，二者同依於一「虛靈知覺」而有，但由心之虛靈而能知覺之義，反而能證明人之道心必可操而存之，故此虛靈知覺是「依於人心而通於道心者」。唐先生較肯定朱子心之虛靈知覺具有成德的可能，但他也指出這一可能的根據必須是「虛靈明覺與天理合一之形而上的本心」，而為朱子是「有此義而未透」。⁴此外，金春峰先生完全肯定朱子的「心」是道德本心，因此認為「虛靈不昧」或「知覺不昧」指的都是道德本體之良知。⁵楊祖漢先生則認為「虛靈明覺」是心能無條件遵理而行的能力。⁶

承上述，唐君毅先生雖肯定朱子思想中的「心」含有道德本心及其動能的意思，但也認為朱子於理論上有所缺憾；金春峰先生雖力主朱子之心即為道德本心，但對於朱子以「氣之靈」、「氣之精爽」言心之處並未著意，以是其觀點未能充分證立。楊祖漢先生較能肯定「虛靈明覺」為心之道德實踐能力者，而其觀點尚容更多原典文獻的證成。由上觀之，多數學者仍將朱子「心之虛靈知覺（明覺）」視為現實心之思維與認知功能，這樣的觀點基本上不違牟先生「形下氣心」與「心性二元」的論斷。然而，筆者由原典文獻中注意到，朱子曾多次言及「知覺是智之事」，此一主張實值得重視。按朱子言心與理的關係是「心具理」，心所涵具之眾理，約攝其要，即仁義禮智四德。依照朱子的心性架構，此四德皆由心所管攝，而負責管攝的就是心的「知覺（明覺）」能力；也就是說，心以虛靈知覺（明覺）而能統攝仁義禮智四德。但朱子「知覺是智之事」的主張，則是視「心之知覺」專屬於「智」，如此，是否意指「心之知覺」為專屬於智德的動能，而此一動能是否即是心的道德動能，則是值得深究的。⁷

氣之靈是說氣的虛靈特性，指意識是氣的一種功能，並不是說心就是氣。」（前揭書頁 256）

李明輝則反駁陳來，認為朱子文獻明確顯示心即是氣，陳來的翻案並不成功。在李明輝看來，「覺」或「知覺」是「心之本質機能」，是心之所以為主宰的所在；而心能憑其知覺涵攝理，此即心之所以為「虛靈」、「精爽」、「神明」的原因。見氏著：〈朱子論惡之根源〉，《國際朱子學會議論文集》（台北：中央研究院文哲研究所籌備處，1993 年 5 月），頁 553-580。

吳震指出，朱子之論「心」充滿多義性，但根本義有二：一是〈格物補傳〉的「人心之靈，莫不有知」的知覺義；一是〈觀心說〉的「夫心者，人之所以主乎身者也」的主宰義。他認為是「理氣合而有知覺」，此乃據朱子文獻而說；但他也認為朱子之「心」總是一個具體的存在者，「永遠不會如性理一般成為一獨立的實體存在」，因此贊同李明輝之觀點，認為朱子論心之內容將使心之主宰能力成為一種虛妄的假象。見氏著：〈心是做工夫處——關於朱子“心論”的幾個問題〉，《宋代新儒學的精神世界——以朱子學為中心》（上海：華東師範大學出版社，2009 年 6 月），頁 133-134。

⁴ 見唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（台北：台灣學生書局，1989 年 11 月），頁 427-428。

⁵ 見金春峰：《朱熹哲學思想》（台北：東大圖書公司，1998 年 5 月），頁 52-53。

⁶ 見楊祖漢：〈「以自然的辯證來詮釋朱子學」的進一步討論〉，《當代儒學研究》第 13 期（2012 年 12 月），頁 119-138；又楊氏：〈從主理的觀點看朱子的哲學〉，《當代儒學研究》第 15 期（2013 年 12 月），頁 117-140。

⁷ 沈享民注意到朱子「格物致知」與智德的關係，而言朱子「心之虛靈知覺即是智德」。本文同此觀點，亦認為此說較能從同情的立場申論朱子之意。然該文未針對「虛靈知覺」與「智」的關聯作進一步

朱子談「心之知覺」的言論資料，可以溯自其〈仁說〉一文。在〈仁說〉中，已經提出「知覺是智之事」，此語是為反對謝上蔡（名良佐，字顯道，學者稱上蔡先生，1050～1103）的「以覺訓仁」而發。文中朱子的觀點，可謂繼承伊川「覺不可以訓仁」之說而來。此外，在朱子其他言論資料中亦有相關的論述。朱子反對上蔡「以覺訓仁」的原因，是認為上蔡所言的「知覺」，是「識痛癢，能酬酢」的反應，而這在朱子思想中「乃心之用，智之端也」，⁸故他認為上蔡是以「智之端」言仁，混淆了仁與智的界分，而且使人容易混同於禪家「知覺作用見性」之說，甚至有認欲為理之弊。⁹朱子之對上蔡「以覺訓仁」與禪宗「作用是（或見）性」的批評誠然是出於誤解；但吾人由他反對上蔡的言論中，卻可解讀出其言「心之知覺」的相關意涵。

再者，考諸文獻，會發現朱子以「心之知覺（明覺）」專屬於「智」，原非偶然發議或隨口言之。被日本學者山崎闇齋稱為「智藏」的朱子思想文獻，以及朱子中和新說之後論《中庸》「未發、已發」的言論，還有朱子論「人心、道心」的資料中，都可以找到關於「心之知覺」的線索。在這些文獻資料中，朱子所說的「知覺」隨其上下文脈而有不同的指涉，有指感官之知覺，亦有指道德心之知覺。而「知覺是智之事」一說，將「知覺」歸屬於智德，即涵有道德知覺、道德明覺之義。於此，吾人需要確認的是，在朱子的思想脈絡中，「心之知覺」的作用到底是什麼？對於感官知覺、道德知覺、聞見知覺，朱子皆用「知覺」一詞來指涉，是否對不同層次的知覺缺乏本質上的區分？¹⁰本文即由朱子所說的「知覺是智之事」這個命題的解讀出發，進一步對朱子「心之知覺是否具有道德動能（moral agency）」¹¹加以探究與論證，期能對朱子言「心」之義有更深入的抉發，同時對前賢的觀點有所省察，並對朱子心性論思想提出另一種詮解進路。

的證成。見沈氏：〈再探訪朱熹格物致知論：並從德性知識論的視域略論其可能性與限制〉，《哲學與文化》第39卷第2期（2012年2月），頁71-104。

⁸ 宋·朱熹：〈答胡廣仲〉，宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》（台北：德富文教基金會，2000年）。以下所引同此版本，不另註明，簡稱《文集》）卷42，頁1812。

⁹ 見宋·朱熹：〈仁說〉，同註8，卷67「雜著」，頁3390-3392。

¹⁰ 林月惠提及朱子之「知覺」概念，認為朱子之感官知覺、道德知覺、聞見知覺沒有本質上的差別，這將無法真正挺立一超越性之道德主體。見林氏：〈良知與知覺：析論羅整菴與歐陽南野的論辯〉《中國文哲研究集刊》第34期（2009年3月），頁287-317。該文主在析論羅整菴與歐陽南野「良知」與「知覺」的論辯，雖於論述所需之處提及朱子思想，但未完全針對朱子文獻作討論。

¹¹ 本文所說的「道德動能」（moral agency），意即「道德能動性」、「道德主動性」、「道德主動能動性」或「道德主體能動性」。若依康德（Immanuel Kant, 1724—1804）的道德理論，純粹的道德行動乃是由於行動者服膺道德法則而給出，亦即為義務之當行而行，其存心並不為任何目的。也就是說，道德行為是由道德法則直接決定意志而產生。參（德）康德：《實踐理性批判》，牟宗三譯著：《康德的道德哲學》（台北：台灣學生書局，2000年），頁244。朱子明言心之「虛靈知覺（或明覺）」為智德之發用與動力；本文復從朱子談「心之知覺」、「知覺是智之事」等等的言論資料中，詳為論證此義，並進一步肯定朱子心之知覺具有道德動能（也就是上述道德主動性），說明此一道德動能乃是「知覺（明覺）動力與性理（如康德所說的道德法則）相融合一」（即朱子所說的「理與氣合」），而有主動依理而行的力量。

二、朱子反對謝上蔡「以知覺言仁」言論中的「知覺」義

藉著朱子批評謝上蔡「以覺言仁」的言論，我們可以對他所說的「知覺是智之事」的涵義稍作了解。按上蔡言「心有知覺之謂仁」、¹²「心有所覺謂之仁」，¹³是以人的四肢麻痺、不知痛癢被稱為「不仁」，來反面指點道德本心惻然有覺、不麻木即是仁。這是上蔡著名的論仁之說。用身體的功能與感受（知覺）來說明精神層面的道德意識與道德情感（仁），乃是譬喻的手法，用意指點仁心的惻然覺情。朱子之師李延平（名侗，1093-1163）曾在回覆朱子關於「仁」之涵義的信中說到：「謝上蔡《語錄》云：『不仁便是死漢，不識痛癢了。』仁字只是有知覺了了之體段。若於此不下工夫令透澈，即何緣見得本源毫髮之分殊哉？若於此不了了，即體用不能兼舉矣。」¹⁴其所體會的「知覺了了」即是心體惻怛的感通與明澈的覺情。按上蔡之說本於程明道（名顥，1032-1085），明道說：「醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。」¹⁵「醫家以不認痛癢謂之不仁，人以不知覺、不認義理，為不仁，譬最近。」¹⁶皆在從心之不安、不忍的惻怛之感來指出仁心的所在。依牟宗三先生的闡釋，此仁心是一「超越的、創生的道德實體」，¹⁷是「遍潤遍攝一切、而與物無對、且有絕對普遍性之本體，亦是道德創造之真幾，故曰仁體。」¹⁸朱子對延平與明道之論雖無具體批評，但他相當反對上蔡「以覺言仁」之論，因此而與張南軒（名栻，1133-1180）及湖鄉學派的學者有多次書信上的往來論辯。針對這些論辯，學界已有研究論述，¹⁹於此

¹² 見《宋元學案·五峰學案》「五峰家學」項下「伯逢問答」所引：「心有知覺之謂仁，此上蔡傳道端的之語，恐不可為有病。」明·黃宗義：《宋元學案》卷42，沈善洪主編：《黃宗義全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985-1994）第4冊，頁693。

¹³ 見《宋元學案·南軒學案》「南軒答問」所引：「『心有所覺謂之仁』此謝先生救拔千年餘陷溺固滯之病，豈可輕議哉！」同註12，卷50，第4冊，頁692。《宋元學案·五峰學案》「五峰家學」項下列此段文為「廣仲問答」，可知為胡廣仲向張南軒所問之語。又見於宋·朱熹：《論語精義》卷6下，頁13，《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印本，1986年），頁271。

¹⁴ 〈延平李先生師弟子答問〉，朱杰人等主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年）第13冊，頁333。

¹⁵ 〈二先生語二上〉，《河南程氏遺書》卷第2上，宋·程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，2004年），頁15。

¹⁶ 同前註，頁33。

¹⁷ 同註1，第3冊，頁277。

¹⁸ 同註1，第2冊，頁224。

¹⁹ 出處參見同註1，第3冊，頁249-290。田浩（Hoyt Cleveland Tillman）：《朱熹的思維世界》（台北：允晨文化公司，1996年），頁108-113。陳來：〈朱子〈仁說〉新論〉，朱杰人主編：《邁入21世紀的朱子學——紀念朱熹誕辰870周年、逝世800周年論文集》（上海：華東師範大學出版社，2001年），頁15-29。李明輝：〈朱子的「仁說」及其與湖鄉學派的論辯〉，《四端與七情：關於道德情感的比較

不擬再贅；此處的重心在於從朱子反對上蔡「以覺言仁」的言論中，探析其「知覺」的概念與其所言「知覺是智之事」的涵義。以下從三方面論述之：

（一）從朱子批評上蔡以「識痛癢、能酬酢」言仁，是誤以身體之反應為仁的意思來看，他對自己所說的「知覺」諸義的層次是有區分的。〈答張欽夫（又論仁說十四）〉中說：「上蔡所謂『知覺』，正謂知寒暖飽飢之類爾，推而至於酬酢、佑神，亦只是此。」²⁰〈答胡廣仲五〉亦云：「上蔡之言『知覺』，謂識痛癢，能酬酢，乃心之用，而智之端也。今以言『仁』，所以多矛盾而少契合也。」²¹在此看到：於上蔡，「以覺言仁」是指點語，以身體知覺為譬喻，用以指涉「仁」的道德覺識；而朱子似乎將此譬喻、指點之語執實為定義式的語言，錯會了上蔡的意思。²²朱子顯然是擔心上蔡如此的表達容易使人誤以為饑渴痛癢等生理欲求即是仁；朱子認為，若是如此，將導致人們認欲為理，而否定道德實踐工夫的必要性，因此批評上蔡此論絕非孔門論仁之旨。如〈仁說〉云：「專言『知覺』者，使人張皇迫躁，而無沉潛之味，其弊或至於認欲為理者有之矣。……而『知覺』之云者，於聖門所示樂山能守之氣象，尤不相似。」²³從這裡可以知道，朱子所說的「知覺」一詞，雖然或指道德覺識、或為生理感受、或指心理反應等，看似包括了不同層次的意涵（見下文）；但此處對上蔡的批評，反映了他對於不同層次與意涵的「知覺」的分別是相當強調的。此由《朱子語類》中的記載亦可看出：

哲學探討》（台北：台灣大學出版中心，2008年），頁109-121。沈享民：〈朱熹批判「觀過知仁」與「知覺為仁」之探討——對比於程明道與謝上蔡的詮釋進路〉，《國立台灣大學哲學論評》第45期，2013年3月，頁39-60。

牟宗三認為朱子對於上蔡乃至明道「以知覺言仁」的義旨並未有相應的理解，其對於此一指點式的話語情態，卻用定義式的語句形式去解讀，顯然未能相契。而朱子辯駁楊龜山（名時，1053-1135）「物我一體」、謝上蔡「以覺訓仁」，實即辯駁明道。

田浩客觀地陳述朱子與南軒雙方的見解，他說：「牟先生認為，朱熹降低知覺領悟的地位，認為知覺領悟是被動的，所以需要依靠『格』外在的事物，以了解內在心中的理。」（前揭書頁111）

陳來則較站在同理的立場，強調「朱子是一個對經典文獻的章句訓詁有很深修養的學者，因此，對他來說，一種好的仁說，不僅在思想上要站得住，在字義訓解方面也要站得住。」（前揭書頁27）所以，「朱子的〈仁說〉很重視『字義』或『名義』的方法。」（前揭書頁26）

李明輝的論點同於牟宗三。對於朱子說「知覺是智之發用處」，李氏認為，朱子是將知識判斷的能力與道德判斷的能力混為一談，可說是一種「倫理學的重智論」（ethical intellectualism）（前揭書頁117-118）。

沈享民從朱子心性論發展的歷程，指出朱子接觸上蔡「以覺言仁」之說早自從學延平時期；而從《上蔡語錄》來看，其「以覺言仁」的文字表述的確有引致誤解的可能。

²⁰ 同註8，卷32，頁1266。

²¹ 同註8，卷42，頁1812-1813。

²² 有關上蔡的原意與朱子的誤解，牟宗三有詳細的解析，見同註1，第3冊，頁234-290。

²³ 出處同註8，卷67，頁3392。朱子於此亦含有對禪的避忌因素，如宋·黎靖德編：《朱子語類》（台北：文津出版社，1986年）。以下簡稱《語類》）卷6說：「緣上蔡說覺字太重，便相似說禪。」（頁118）卷477亦云：「（上蔡）他說仁、說知覺，分明是說禪。」（頁477）此可連結朱子對湖湘學者解《論語》「觀過知仁」的批評，以及朱子對禪宗「作用是性」之說的批評言論一併觀之。本文因主題之故，於此不擬論述。

桀紂亦會手持足履，目視耳聽，如何便喚做道！若便以為道，是認欲為理也。伊川云：「夏葛冬裘，飢食渴飲，若著些私吝心，便是廢天職。」須看「著些私吝心」字。²⁴

又：

問：「飲食之間，孰為天理，孰為人欲？」曰：「飲食者，天理也；要求美味，人欲也。」²⁵

以「天理」與「人欲」對舉辨析，是宋代儒學常見的議題。在朱子，視聽飲食是自然本能，是中性的；而若以聲色飲食為當然，要求必為滿足，則是認欲為理；或於視聽飲食中要求盡其耳目聲色之娛，亦為人欲縱肆，二者皆流於惡。若以「知寒暖飽飢」的身體知覺為第一層，則「著些私吝心」、「要求美味」是於自然本能中加進了欲望，也就是心之「知覺」趨向了人欲，此已與純然的生理本能有所不同，故此處可視為二層，層次上自與「知寒暖飽飢」的身體知覺有別。然而，朱子所謂「飲食者，天理也」固指本然的身體知覺，其不涉善惡，為天性之自然；但就人的現實存在而言，其視聽食息經常處於天理與人欲的交戰之地，如朱子說「人心」²⁶與「道心」常是「雜於方寸之間」而危殆不安的，因此「純是生理本能、不著私吝心」的身體知覺，應是道德工夫後的結果；所謂「必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉」，²⁷如此，「飲食者，天理也」是通過「天理」、「人欲」的矛盾後所作的抉擇，於此可視為第三層。以上是依據朱子的話語分析出來的意思，此於朱子話語本身雖未有明陳，但於其表述中當可解析出此意。由此亦知朱子所言之「知覺」固有數義，但他對此數義的層次是清楚的。

（二）朱子說上蔡「以覺言仁」是混淆了「仁」與「智」的界分，此是就名言定義的差別而辨說；朱子雖以「知覺」屬智，然此一「智的知覺」亦通向仁德。依朱子，心作為一身之主宰，關鍵在於心之「虛靈明覺（亦即心之知覺）」的能力。無論知寒暖、識痛癢的身體知覺，或能酬酢能分別的心理知覺，乃至分辨是非的道德判斷，皆為心之所發，亦皆為心之「知」的作用，故皆歸屬於「智」。朱子一再地強調：「知覺自是智之事」、「覺自是智之用」，²⁸在與張南軒〈又論仁說十三〉中亦言：「智，知之本。（略）因性有智，故情能知。」²⁹朱子之意是，性有仁義禮智四德，其中智德的具體表現是分辨是非之知覺力，

²⁴ 《語類》，卷 62，頁 1498。

²⁵ 同前註，卷 13，頁 224。

²⁶ 朱子所謂「人心」是指自然本能，例如他說「道心是義理上發出來底，人心是人身上發出來底。雖聖人，不能無人心，如饑食、渴飲之類；雖小人，不能無道心，如惻隱之心是。」（同前註，卷 78，頁 2011）。

²⁷ 朱熹：《中庸章句·序》，宋·朱熹：《四書章句集注》（台北：大安出版社，1996 年），頁 15。

²⁸ 同註 23，二語分別見於卷 20，頁 477；卷 6，頁 118。

²⁹ 同註 8，卷 32，頁 1264。此為朱子自注之語。

而仁德的具體表現則是愛；³⁰因此，以愛說仁則可，若以知覺說仁，是混淆了「仁」與「智」的界分。從朱子常言的「體、用」關係來說，亦是如此：朱子說：「仁自是愛之體，覺自是知（智）之用，界分脈絡，自不相關。」³¹知覺屬於「智之用」，因此應當以知覺說智，以愛說仁。這是從仁與智各別的界域上所作的分析。（此中互相對比的「智」與「仁」，是平行關係者，也就是同屬心之四德者）

然而，朱子並不是完全否認「仁」與「知覺」的關係，他也同意「仁者心有知覺」的說法，但認為這必須是在「仁包四德」的前提之下，也就是說，從「全德之仁」的角度，才能說「仁有知覺」。值得注意的是，此處所說的「仁」，有別於上段之與「智」並列為心之四德者，而是涵括仁義禮智的「全德」。由於「全德之仁」統括仁、義、禮、智四者，因此屬於智德之用的「知覺」當然也就歸屬於此「全德之仁」中，在這個脈絡下便可說「仁有知覺」，此處之知覺就是仁心的知覺，是仁心落實在具體事物中而有「分別是非」的表現。朱子〈仁說〉云「彼謂『心有知覺』者，可以見仁之包乎智矣。」³²答張欽夫〈又論仁說十四〉云：「然此（按指知覺）亦只是智之發用處，但惟仁者為能兼之。故謂『仁者心有知覺』則可，謂『心有知覺謂之仁』則不可。蓋仁者心有知覺，乃以仁包四者之用而言，猶云『仁知者所羞惡辭讓』云爾。若曰『心有知覺謂之仁』，則仁之所以得名，初不為此也。今不究其所以得名之故，乃指其所兼者便為仁體，正如言仁者必有勇、有德者必有言，豈可遂以勇為仁、言為德哉？」³³由以上文獻亦可見出，朱子是從名義辨析的角度來論「以覺言仁」，希望對於「仁」、「知覺」提出明確的定義，辨駁上蔡的說法。

以是，朱子所謂「智之發用處」的「知覺」，所指涉的能力有兩方面：一是識痛癢、能酬酢的能力，一是分別是非善惡的能力。「識痛癢」是生理本能，「能酬酢」是心智上認知與反應的連結，而分別是非善惡則是心之智德發用的表現，是即孟子所謂的「良知良能」。對於這幾個不同層次的能力，朱子一概以「知覺」名之，在概念的表達上的確顯得不夠分明，相較於他批駁上蔡言論的清晰明辨，此處對於幾種「知覺」的層次似乎有所混同。³⁴筆者認為，朱子在名義上沒有區別出心的感性作用、心智能力與道德理性等不同層

³⁰ 朱熹〈答吳晦叔十〉云：「蓋仁者，性之德而愛之理也；愛者，情之發而仁之用也。」同註8，卷42，頁1829。

³¹ 宋·朱熹：〈答游誠之一〉，同註8，卷45，頁1996。

³² 同註8，卷67，頁3392。

³³ 同註8，卷32，頁1266。

³⁴ 牟宗三謂朱子「知覺」的諸項涵義皆是「同質的」，見同註3第3冊，頁282。李明輝亦主此說，見李明輝：〈朱子的「仁說」及其與湖湘學派的論辯〉，《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》，同註19，頁79-121。林月惠亦言朱子的「感官知覺、道德知覺、聞見知覺沒有本質上的差別，感性與知性諸能力，朱子都以『知覺』統稱之。」見林月惠：〈良知與知覺——析論羅整菴與歐陽南野的論辯〉，《中國文哲研究集刊》第34期（2009年3月），頁293。三位學者所謂「同質」或「沒有本質上的差別」，皆是在以朱子之「心」與「知覺」同屬形而下之氣的認定上所作的推斷。本文則提出

次的差別，此確然是其疏誤之處，也因此極易落入他批上蔡所說的「認欲為理」之弊；不過，在實質意涵上，朱子並未將不同層次、不同指涉意義的「知覺」視為同質，此經由上文之分析可以證明。

（三）朱子批評上蔡「以覺言仁」有「以心覺心」之弊。按「以心覺心」原是朱子對胡廣仲的批評，這個批評所根據的理論是：「心」所知覺的是心內之理，並不是「心」本身；而「心之知覺」與「心內之理」的關係，亦不能以「主——客」或「能——所」的對列來理解。幾則相關的言論顯示，朱子思想中的「心之知覺」是一「理氣合」的概念，茲列舉三段文獻以論述之：

1. 廣仲引《孟子》「先知先覺」，以明上蔡「心有知覺」之說，已自不倫；其謂「知此覺此」，亦未知指何為說，要之大本既差，勿論可也。今觀所示，乃直以「此」為仁，則是以「知此覺此」為「知仁覺仁」也。仁，本吾心之德，又將誰使知之而覺之耶？³⁵
2. 《孟子》「知覺」二字，程子云：「知是知此事，覺是覺此理。」此言盡之，自不必立說也。（自注：事親當孝，事兄當悌者，事也；所以當孝，所以當悌者，理也。）³⁶
3. 問：「上蔡說仁，本起於程先生引醫家之說而誤。」曰：「伊川有一段說『不認義理』，最好。只以覺為仁，若不認義理，只守得一個空心，覺何事！」³⁷

在第2則引文中，朱子認為心之知覺是能夠「知所當然之事、覺所以然之理」，「所當然」與「所以然」是指道德範圍的事與理而言，此由朱子舉二程「認義理」一語來說明可知。這裡所說的「義理」即是「仁」。依朱子，若無「仁」之理作為知覺的內容，徒以「知覺」本身等同於仁，實無異空論。在此表述中，「知覺」與「理」似乎是認知關係中的主體與客體，「知覺」似乎認知地將「理」攝具於心。然而，朱子於《孟子·萬章上》「先知先覺」章注曰：「知，謂識其事之所當然。覺，謂悟其理之所以然。」³⁸此意同於第2則引文，而「先知先覺」章用「識」來解釋「知」、用「悟」來說明「覺」的意思。「識」對所當然之事而言，「悟」對所以然之理而言。所當然之「事」，是實存世界中的具體事物，

不同的看法。

³⁵ 〈又論仁說十四〉，同註8，卷32，頁1265。

³⁶ 宋·朱熹：〈答吳晦叔七〉，卷42，頁1822。又朱熹〈又論仁說十四〉亦曰：「知，是知此事；知此事當如此也。覺，是覺此理；知此事之所以當如此之理也。」同註8，卷32，頁1265。

³⁷ 《語類》卷101，同註23，頁2562。對於朱子說「伊川有一段說『不認義理』」一語，牟宗三判當為明道語。

³⁸ 同註27，頁432。

心之「知」對它的感知與反應，不免含有認知的成分；至於所以然之「理」，依第1則引文之意，朱子強調此理乃心中本具本有，故此心與此理的是本然的合一，因此對於他所說的心之「覺」、「悟」，吾人便不宜理解為「認知地攝具」之意。在「先知先覺」章注文中，朱子又引明道之語說：「及彼³⁹之覺，亦非分我所有以與之也，皆彼自有此理，我但能覺之而已。」⁴⁰「覺之」只是從旁的推動、促進，真正的「覺」、「悟」仍是心與理的融為一體。第1則引文亦能說明此意。尤其朱子說「仁，本吾心之德，又將誰使知之而覺之」，這句話表達了：「仁」之為德，是心中之德、之理；而「仁的覺知」本身，並不需要依靠後天外在的工夫來造成，「又將誰使知之而覺之」一語，說明「仁的覺知」在朱子而言是心本有的能力，它表現在心的知理、覺理，「知其當然之事」而「覺其所以然之理」上。故此「知」此「覺」，當不能理解成「以仁為對象而以心去認知之」，而應是「心的知覺中即含有理」的意思。

再連結本文前一段「仁包四德」之論：因為「知覺」知理覺理之智用，可以統攝於「全德之仁」之用中而說，故心之知理覺理、明辨是非，狹義上說是智德（仁義禮智並列之智）的表現，廣義上說即是全德之仁的發用。⁴¹從「心統性情」的架構來理解，是「由心之知覺統攝性而發為情」的一體呈現：由於明辨是非的知覺（屬情）為智德（屬性理）之發用，而性與情二者皆以心而立名，心、性、情是通貫為一體的，故由此義說知覺為智之事。又第3段引文中，朱子說「若不認義理，只守得一個空心，覺何事！」意謂「理」是心的內容，亦即是知覺的內容，是故「理」並非知覺向外攝取得來，乃是心中本有——亦即是知覺本有。就此一義而言，知覺之所以為知覺，其存在意義與「理」是分不開的。若抽掉了「理」的成素，知覺即不成其為知覺，因為沒有「理」的「空心」並不能起「知覺」之用。這句話明白表述了這樣的意思。由此一義，則心之「知覺」必是連著「理」說，方為成立。關此，《語類》中有一段朱子與弟子陳淳（字安卿，號北溪，1153-1217）的問答，即說到「知覺」是「理與氣合」的結果：

³⁹ 按指《孟子》原文中的「後知後覺者」。

⁴⁰ 同註27，頁432。

⁴¹ 牟宗三說朱子「只知有覺照的知覺，認識論的知覺，而不知尚有本體論的覺情，覺情的知覺。因此，遂反對『以覺訓仁』，認為覺『非仁之所以得名之實』。實則此不是明道、上蔡、延平等人誤智為仁，乃是朱子誤仁心之覺情為智心之覺照也。由於此誤認，遂將『覺』專限於智，如是，仁與智同受局限，各自成體用，各自分性情，既無以識仁體，又無以明仁之為全德而有其真足以內在地統攝一切德於其自身者。」（出處見同註1，第3冊，頁279）筆者認為，朱子的心性體系誠非明道、上蔡、延平乃至象山等被牟先生判定為「直貫系統」者，但並非如牟先生所言「將『覺』專限於智，如是，仁與智同受局限，各自成體用，各自分性情」，而只是較以分析的、定義式的語言來顯示仁與智的分別。朱子對於「仁之為全德而有其真足以內在地統攝一切德於其自身者」亦非全無所見，由其「仁包四德」與「謂仁者心有知覺則可」之語，以及本文所舉之相關文獻即可以證明。

問：「知覺是心之靈固如此，抑氣為之耶？」曰：「不專是氣，是先有知覺之理。理未知覺，氣聚成形，**理與氣合，便能知覺**。譬如這燭火，是因得這脂膏，便有許多光燄。」問：「心之發處是氣否？」曰：「也只是知覺。」⁴²

朱子明白地指出「**知覺不專是氣**」，而是「**理與氣合**」，這**理氣相合**的結果才是「**知覺**」，也才是「心之發處」；他以燭火必須有脂膏才能發為光燄，來比喻「理」須賴「心之知覺」方能發用。當陳淳反覆再問「心之發處」是否為氣時，朱子答以「也只是知覺」，此亦可為佐證。如果心之發處只是氣，朱子當是直接給予肯定的回答即可。不僅限於上列朱子與陳淳的問答中，在《語類》卷 33 朱子與弟子談《論語·雍也》「如有博施於民」章時，與弟子鄭可學亦有同樣的問答：

……（朱子）曰「覺是覺於理」……「今（上蔡）說知痛癢、能知覺，皆好，只是說得第二節，說得用。須當看：如何識痛癢？血脈從何而出？知覺從何而至？」某云「若不究見原本，卻是不見理，只說得氣。」曰：「然。伊川言穀種之性一段，最好。」⁴³

朱子引伊川「心譬如穀種，生之性便是仁也。」可知其謂「生之性」的「仁」即是心之「知覺」的本源，他肯定弟子的問語，說明其所謂「知覺」之所以虛而靈，能起「仁」惻怛之覺情者，即在於「知覺」兼合理與氣。又陳淳被視為是最得朱子思想精髓者，在其《北溪字義》中即承上引《語類》中朱子的說法，明言「心之靈」是「理與氣合」而然：

心之活處，是因氣成，便會活；心之靈處，是因理與氣合，便會靈。⁴⁴

依陳淳言，「氣」是心存在（活）的基本條件，「**理與氣合**」才是心之所以虛靈的原因。總結朱子與陳淳的說法可知，「理」既是構成「知覺」的條件，其與「知覺」自不能視為「能、所」或「主、客」的認知關係，「理」不是「知覺」認知的對象，而應理解為知覺本身的內容。⁴⁵ 故朱子〈答潘謙之一〉說：

⁴² 同註 23，卷 5，頁 85。

⁴³ 同註 23，卷 33，頁 851。

⁴⁴ 宋·陳淳：《北溪字義》（台北：世界書局影印清光緒九年學海堂重刊本，1996 年），頁 12（原刻版頁 16）。

⁴⁵ 陳來已注意到本文註 42 所引之原典資料，他據此強調「知覺是理與氣結合後共同作用下形成的，不能說僅僅是氣之所為。」又說：「從朱子在遣辭命義上的嚴謹習慣來看，他之所以始終不說心是氣，而只說知覺是氣之靈，是因為他認為心與氣二者不能等同，必須注意在概念上把它們區別開來。」見陳來：《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2003 年），頁 191。

心之知覺，即所以具此理而行此情者也。以智言之，所以知是非之理，則智也，性也。所以知是非而是非之者，情也。具此理而覺其為是非者，心也。⁴⁶

據此可以肯定：心「具此理」之「具」，不應僅是牟先生說的「認知地具」，而當有心與理合為一體的意思。朱子說「理與氣合，便能知覺」，可以使吾人對其言「知覺是智之事」的意思更加明白，那就是：理與氣合，乃成知覺，故理即在知覺之中，為知覺之質素；心能辨別是非，即是心之知覺「具此理」故能起辨別之力用，因此，心之知覺即是智理的發用與呈現。這樣的意思，在上引數則文獻中，可以很清楚得到證明。唐君毅先生有如下的說明：

此心之獨立意義，一即前所謂之虛靈不昧義，另一即緣此而有之主宰運用義。……虛靈不昧義，乃要在言心之為一能覺能知；主宰運用義，乃要在言心之為一能行。心能知能覺，而感物，以有所知，而成知覺。既對物有知覺，而心乃有應物之行，以表現其性理。……心之虛靈不昧，要在其具性理，以有此知；此心之主宰運用，要在其能

關於「朱子所言之『知覺』，不專是『氣』，而應為『理氣合』」的說法，楊祖漢與陳來相同，筆者亦贊同之；但筆者與楊祖漢皆不同意陳來在該文中力主的「朱子之心不是氣」之說。李明輝反駁陳來的觀點，言「所謂『理與氣合，便能知覺』，並非意謂：『知覺』同時屬於理與氣；而是意謂：『知覺』存在於屬於氣的「心」與作為對象的『理』之關係中。換言之，心之虛靈在於它能藉由其知覺去認識理，而這並無礙於承認『心』與其『知覺』同屬於氣。至於說『心之發處，也只是知覺』，也是就心之藉由其知覺去認識理而說『心之發』。」見李明輝：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》（台北：臺灣大學出版中心，2009年），頁94。這是從「朱子之心是形而下的氣心、此氣心之中無理」的觀點所作的詮解，其「心藉由其知覺去認識理」的說法，同於牟宗三先生所謂朱子之心對理是「認知地攝具關係」之說。但若據註42所引《語類》原文，朱子明言「理與氣合，便能知覺」，意指知覺功能乃是理與氣相合而成的結果，宜非李明輝所解釋的「心藉由其知覺去認識理」之意。李氏言：「在朱子理、氣二分的義理間架中，不可能存在一個居間的界域，不歸於理，必歸於氣。」（見前揭書，頁95）此言誠然；其舉出四項證據證明朱子之心屬於氣（見前揭書，頁95-96），亦無可質疑。筆者認為，就朱子談「心」的言論來看，其固曾言心是「氣之靈」、「氣之精爽」，但又說心之知覺是「理與氣合」；所描述的「心」為一身之主宰，同時又具有道德主體的色彩，其意涵豐富而複雜，專就「理氣二元間架下的氣」的特質以視之，並不能全盡其意。也許這就是朱子不直接說心是氣，而要費辭地解釋「心比性，則微有迹；比氣，則自然又靈。」（《語類》卷5，同註23，頁87）的原因。依據這句話我們即能理解：朱子「氣之靈」與「氣之精爽」的涵義，固未排除心為氣的屬性，但他的重點顯然不在氣，而在「靈」與「精爽」。（此義唐君毅先生已指出，見下文）因此其言心之知覺的「理與氣合」，亦不能等同於形軀感官的理與氣合，此在朱子亦已明言：「（心之）知覺正是氣之虛靈處，與形氣渣滓正作對。」（〈答林德久〉，同註8，卷61，頁3016）固然吾人可以堅持氣之靈爽畢竟是氣，但惟執持一般的氣概念及其特質來論斷朱子的「心」，是不是能對朱子有同情的理解，值得留意。如果氣之靈爽與道德動能皆是朱子論「心」的要義，吾人即無法僅擇取一邊。故而，尋繹出朱子「心論」的理路，即有必要。本文即為筆者此一研究進程的起點。

⁴⁶ 同註8，卷55，頁2607。

表現性理，而行此情。心始於知，終於行，以感於內而發於外。即足以見此心之內外間之無阻隔。此又正原於心之虛靈不昧。⁴⁷

故而，「心之知覺」不能離性理而獨言，心的虛靈不昧，正在於心之知覺「具性理而能感物」之處。

由朱子對上蔡的批評言論中，我們得知其「知覺」概念的幾個重點：其一，朱子雖然將身體感受、心智反應與道德覺識皆以「知覺」統稱之，但他對於這三個涵義的不可混淆是相當強調的。其二，就「智」與「仁」同屬心之德而為並列的關係來說，「知覺」屬於「智」之用，「愛」屬「仁」之情，彼此在質性與定義上自有分別。在此意義下的「知覺」是專指「智德之發用」而言。其三，就「全德之仁」來說，由於其涵括仁義禮智四德，因此「智德之知覺」即是「全德之仁之知覺」，「仁者心有知覺」當在此處立說。其四，不論智德或全德之仁，皆為心之「知覺」的內容；離此內容，「知覺」即無具體意義。換句話說，「心之知覺」即在於其能知理、覺理而行是非判斷而為言；而且，所知之理即在「知覺」之中，雖然此理在朱子的概念分析中不等同於「知覺」，但卻是「知覺」的構成條件，因此其與「知覺」不能以能所或主客的認知關係視之。因為知覺與性理皆為心所本有，二者是相互融攝而為一體的。

朱子說心之知覺在於「知其當然」而「覺其所以然」，強調從與性理一體融攝的關係上肯定其存在；就此而言，「心之知覺」即是智德的發用，言「知覺是智之事」於義理上即順適無礙。以下再從朱子的「人心道心說」省察其論「心之知覺」的意涵。

三、從「人心道心說」看「心之知覺」的動力趨向

關於朱子「人心、道心」之說的論述，已見於前賢著作。⁴⁸此處論述的重點是就朱子說「人心與道心的轉換」之處來看「心之知覺」於其間的運作與趨向。朱子說「人心」與「道心」的分野在於「心之知覺」的趨向：若「知覺」的趨向是自然欲望（饑食渴飲、聲色臭味），則此心是人心；若「知覺」的趨向是道德法則（天理、性理），則此心是道心。如其言：

⁴⁷ 同註4，頁401-402。

⁴⁸ 近年的研究著作如李明輝有〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，林月惠有〈朱子與羅整菴的「人心道心」說〉，對於朱子「人心道心」之說皆有清楚的解析。二者俱收於蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》，同註45，頁75-110；以及頁111-156。

此心之靈，其覺於理者，道心也；其覺於欲者，人心也。⁴⁹

又：

人只有一個心，但知覺得道理底是道心，知覺得聲色臭味底是人心。……非有兩個心，道心、人心本只是一個物事。⁵⁰

對於人心、道心的義理分野，朱子經常有類似的說明。在朱子，「人心」與「道心」代表著人的感性生命與理性生命，因此並不是對立衝突，而是並存的；⁵¹任何人皆具有人心與道心，朱子說：「雖聖人，不能無人心，如饑食、渴飲之類；雖小人，不能無道心，如惻隱之心是。」⁵²依上文所述，朱子「心之知覺」包括身體感受、心智反應與道德判斷三個層面：知覺若以義理為其內容，就是智德的發用；若沒有義理的內容，就只是一生理上（知痛癢寒暖）或心智上（能酬酢）的反應能力。從「人心道心說」而言，生理與心智的反應可以統歸為「人心」的範圍，而道德判斷則是「道心」的能力。以朱子此一思路看「仁者心有知覺」，即是說「道心」可以起惻然之感通與清明之辨別；若是「以知覺言仁」，則是混雜生理與心智反應的「人心」與道德判斷的「道心」來說仁德。朱子〈中庸章句序〉說：「心之虛靈知覺，一而已矣。」「人心」與「道心」的差別不是因為有不同的知覺，而是同一知覺有不同的趨向所致。〈中庸章句序〉言：

心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同。是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。⁵³

「或生於形氣之私，或原於性命之正」說明了「人心」與「道心」差別的緣由。「形氣之私」與「性命之正」分屬於氣與理的範疇，因此朱子高弟陳淳與黃榦（號勉齋，1152–1221）都從「發於理」與「發於氣」來解釋「道心」與「人心」產生的原因。⁵⁴此處有一問題需

⁴⁹ 《語類》卷 62，同註 23，頁 1478。

⁵⁰ 《語類》卷 78，同註 23，頁 2010。

⁵¹ 林月惠言：「依朱子之見，『道心』、『人心』爭主從，從結構言，可以並存而不衝突；『天理』、『人欲』對立且矛盾，就意涵說，絕對無法並存。」所言甚是。見林月惠：〈羅整菴的『人心道心』說〉，收入林氏著：《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》（台北：臺灣大學出版中心，2010 年），頁 206。

⁵² 同註 23，卷 78，頁 2011。

⁵³ 同註 27，頁 19。

⁵⁴ 如陳淳言：「知覺從理上發來，便是仁義禮智之心，便是道心；若知覺從形氣上發來，便是人心。」出處見同註 44，頁 12（原刻版頁 15）。黃榦言：「人，指此身而言；道，指此理而言。發於此身者，則如喜怒哀樂是也；發於此理者，則仁義禮智是也。若必謂兼喜怒哀樂為道心，則理與氣混然而無

要回答：若知覺從理發，此時人心存在嗎？同樣地，若知覺從氣發，此時道心消失了嗎？按依上引文所說「人只有一個心」，又朱子說：「大抵人心、道心只是交界，不是兩個物。」⁵⁵「人心」與「道心」既不是兩物，在結構上可以並存，則無論「知覺於理或氣」還是「知覺從理發或氣發」，人心與道心都不是單獨存在，而應是「並存而有主從」。也就是說，「人心」是心之知覺循於形氣的表現，此時性理便不顯；「道心」是知覺從於性理的表現，此時形氣聽命於理。韓儒李栗谷（名珥，1536–1584）由其「氣發理乘」觀點，對人心道心的生發緣由加以解說，其云：「人心道心俱是氣發，而氣有順乎本然之理者，則氣亦是本然之氣也，故理乘其本然之氣為道心焉。氣有變乎本然之理者，則亦變乎本然之氣也，故理亦乘其所變之氣而為人心，而或過或不及焉。」此中「氣之聽命與否，皆氣之所為也。理則無為也。」⁵⁶栗谷對朱子理氣論的理解是「氣活動而理不活動」，其亦以此來解釋人心道心的生發，雖然較之陳淳與黃榦更為詳細，但謂「人心道心俱是氣發」，而氣是否依從於理，亦決定於氣，如此遂使得道心的產生沒有必然性，必須有賴後天的持敬窮理工夫方為可能。當代學者牟宗三先生對朱子的持見亦是如此。

朱子於〈中庸章句序〉說：「必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉，則危者安、微者著，而動靜云為自無過不及之差矣。」朱子強調應使道心為人心之主，因此勉人勤於「惟精惟一」的工夫。然而，道心作主而人心聽命，此一情形在朱子的系統中是否只能在道德工夫之後才出現？依朱子所言，作為心之「靈」關鍵所在的「虛靈知覺」，並不僅是智德的動能，同時還掌管了身心反應與道德判斷等多元面向，這使得「心是否能為一道德主體」成為爭議的問題。筆者認為，兼具「人心」與「道心」是朱子之「心」的特色，其能否為道德主體，主要關鍵當在於是否具有自發的道德動力。如果認定「道心」的出現只能在道德工夫之後，那麼對於〈中庸章句序〉所說的「二者雜於方寸之間」顯然無法提出合理的詮釋；但如果朱子肯定「道心」在未持守道德工夫之前即已存在，則此一「道心」是否可被肯認為道德動力的所在呢？觀朱子「人心道心說」的陳述，如其言「雖聖人，不能無人心，如饑食、渴飲之類；雖小人，不能無道心，如惻隱之心是。」可知其意是認為「道心」與「人心」同為人所本有，並非在工夫之後才出現；所以道德工夫的必要性在於保住「道心」常居主宰之位，但並非產生「道心」的原因。

於此，我們便要考察：既然朱子肯定在道德工夫之前，人是能生發「道心」（甚至本具道心）的，那麼此時決定「道心」的產生或「道心」能作主的原因是什麼？既然「道心」

別矣，故以喜怒哀樂為人心者，以其發於形氣之私也；以仁義禮智為道心者，以其原於性命之正也。」見黃榦：〈復李公晦書〉，《黃勉齋先生文集》（新北市：藝文印書館，1969年）卷2，頁23-25。

⁵⁵ 同註23，卷78，頁2015。

⁵⁶ 見（韓）李珥：〈答成浩原〉，《栗谷全書》（首爾：成均館大學大東文化研究院，1986年）卷10，頁25-26。

與「人心」同樣來自心之「虛靈知覺」，則它的產生是否與「人心」一樣，都只是心氣變化下的偶然所致，如李栗谷所言？換句話說，就心之「虛靈知覺的趨向」而言，如果它對於視聽飲食（形氣）與道德天理（性理）的趨向性是相同的，那麼即無由證明其具備道德主體的條件。在朱子的言論資料中，「虛靈知覺」對於天理、性理的趨向力是否具有主動性與必然性呢？在朱子相關的言論資料中，目前尚未找到直接的論據。但唐君毅先生的說法值得參考：

故能知覺之心，其體必虛靈。然心既虛靈，即能超出於所知之人物之上之外，亦可超於玩人玩物之不善之私欲之外，以覺於天理，而存其道心。故由心為虛靈而能知覺之義，亦即可反證人之道心之必可操而存。不善之人欲，無人心則無所自生，人心無虛靈知覺，亦不成人心。然人心既有虛靈知覺，又可超私欲而存其道心。⁵⁷

筆者於上文第一綱第（一）目中，對於朱子「知覺」三個層次的解析，可以脗合唐先生「心既虛靈，即能超出於所知之人物之上之外，亦可超於玩人玩物之不善之私欲之外，以覺於天理，而存其道心」之見。唐先生又言：

此虛靈知覺，乃依於仁心而通於道心者。由朱子之說，人之不善之人欲與道心，此二者，同依於一虛靈知覺而有，故不善之人欲可化之理，即在此人欲之自身之中；然後去不善成善，乃有一真實之必然可能之依據。故此朱子之〈中庸序〉中之分人心道心為二之義，固不可忽。而其開始一語：「心之虛靈知覺，一而已矣」之言，亦為「人心可通於道，道心不可終昧，不善之人欲必可淨盡」之關鍵語，以使其既開心為人心道心二者，而又未嘗不統之於一心者也。⁵⁸

唐先生的析論，為朱子之心的虛靈知覺在「人心」與「道心」的趨向性作出說明，實可視為朱子理論中本有而未申之義。較之李栗谷與牟宗三先生唯從「氣」的角度所作的論斷，唐先生之論更能照顧到朱子「心之知覺與所含具的理」的整體圖像，也較能呼應朱子「知覺是理氣合」的命題，而兼顧「虛靈知覺」在「形氣」與「天理」的趨向動態；從上引之論述中，唐先生也依理與氣的互動關係，指出心之「虛靈知覺」對於「天理」當是具有終極而必然的趨向性的。

⁵⁷ 同註 47，頁 427。

⁵⁸ 同註 47，頁 428。

然而，唐先生於其註語中又說：關於去不善以成善，「其充足條件為虛靈明覺與天理合一之形而上的本心」，可惜「朱子有此義而未透」。⁵⁹然而，在朱子其他言論資料中，尤其是朱子論「明明德」與「智藏」方面的資料，即一再呈顯此一「虛靈明覺與天理合一」之義，筆者認為這是不容忽略的。以下即引而論之，以明朱子之心具有自發的道德動能是可以肯定的。

四、從朱子其他言論資料，看「心之知覺」的道德動能

（一）「心之知覺」通貫動靜，為道德之動能

朱子於其「中和新說」之後，形成心性論的定見；對於「心」作為人身之主宰，他特別強調其靈明知覺的能力，他說：「心官至靈，藏往知來」、⁶⁰「此心至靈，細入毫芒纖芥之間，便知便覺。六合之大，莫不在此。……這個神明不測，至虛至靈，是甚次第！」⁶¹心能主乎性情，是由於其虛靈明覺的能力；而如上文所述，朱子「心之知覺」必連著性理而言，與性理乃融攝一體；朱子說這情狀在喜怒哀樂未發之時尤能體驗，他用「一性渾然、道義全具」⁶²來形容此時的心的狀態，渾然全體是性理的呈現，此中「心性渾一」的樞紐便是虛靈不昧的知覺，他說：「未發而知覺不昧者，豈非心之主乎性者乎？」又說「已發而品節不差者，豈非心之主乎情者乎？」⁶³是因虛靈不昧的知覺，故心能通貫動靜、主乎性而宰乎情，成為一身之主。

以是，心之「知覺」的融攝性理，並非工夫後的結果，而是每個人心性的本然樣貌，此一本貌在喜怒哀樂未發之時即容易體驗到，上引文獻即表示此意。又弟子詢問伊川所說的「（未發之）靜中須有物始得」為何物時，朱子曾回答：「所謂『靜中有物』者，只是知覺便是。」⁶⁴又說：「只太極也。」⁶⁵又說：「有聞見之理在，即是『靜中有物』」⁶⁶看似所

⁵⁹ 同註 47，頁 428。

⁶⁰ 同註 23，卷 5，頁 85。

⁶¹ 同註 23，卷 18，頁 404。

⁶² 〈答張敬夫十八〉，同註 8，卷 32，頁 1273。

⁶³ 〈答胡廣仲五〉：「心主性情，理亦曉然，今不暇別引證據，但以吾心觀之，未發而知覺不昧者，豈非心之主乎性者乎？已發而品節不差者，豈非心之主乎情者乎？『心』字貫幽冥、通上下，無所不在，不可以方體論也。」同註 8，卷 42，頁 1811。

⁶⁴ 同註 23，卷 96：「（問）……『靜中有物』，乃靜中之光明？」曰：『此卻說得近似。但只是比類。所謂『靜中有物』者，只是知覺便是。』」，頁 2470。

⁶⁵ 同註 23，卷 96：「問：『伊川言：『靜中須有物，始得。』此物云何？』曰：『只太極也。』」，頁 2470。

⁶⁶ 同註 23，卷 96，頁 2470。

答前後不一致，其實不然，因為心之「知覺」與性理之間，並不是心依靠認知功能、向心外攝取事物之理（如牟宗三先生與前述學者之說），而是知覺與性理之間為一「有此即有彼」、「彼我無間」的整體，故言「知覺」即含有「太極」之「理」，言「太極」言「理」，即含「知覺」之「能」。《語類》卷 16 有兩條記載可以說明此意：

黃丈云：「舊嘗問：『「視而不見，聽而不聞」只是說知覺之心，卻不及義理之心？』
先生曰：『才知覺，義理便在此；才昏，便不見了。』」

又：

直卿云：「舊嘗問：『「視而不見，聽而不聞」處，此是收拾知覺底心？收拾義理底心？』先生曰：『知覺在，義理便在，只是有淺深。』」⁶⁷

這兩條資料分別是不同的弟子所轉述、而由不同的弟子所記錄，⁶⁸由其中可以看到朱子的回答是很一致的，「知覺在，義理便在」說明了知覺與性理相融為一的整體關係，這是不待工夫修持之後才有的，而是心性本然的狀態，於此朱子即表示「知覺」的動能即是性理（智德）的動能。朱子又常用〈復〉卦《彖傳》所言「復，其見天地之心乎」來指謂「心之知覺」的道德動能義：

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。⁶⁹

又：

「方其未發，必有事焉」，是乃所謂靜中之知覺，〈復〉之所以「見天地之心」也。⁷⁰

按〈復〉卦為「震下、坤上」之卦，其結構為五陰爻在上而一陽爻在下。朱子指出，此卦乃「積陰之下，一陽復生」，唯一的陽爻居於初位，顯示至陰之中而有一點陽氣生發，「天

⁶⁷ 註 23，卷 16，頁 349。

⁶⁸ 前一條「黃丈云」為李方子所記，乃朱子 59 歲以後的紀錄；後一條「直卿云」為林學蒙所記，乃朱子 65 歲以後的紀錄。「黃丈」不知所指，「直卿」則為朱子的大弟子陳淳。

⁶⁹ 〈答張欽夫十八〉，同註 8，卷 32，頁 1273。

⁷⁰ 〈程子養觀說〉，同註 8，卷 67，頁 3378。

地之心」即從此一陽氣的萌發中透顯出來；在人而言，則是指沉淪迷失之際，內在道德意識的醒覺，朱子說：

積陰之下，一陽復生，天地生物之心幾於滅息，而至此乃復可見。在人則為靜極而動，惡極而善，本心幾息而復見之端也。⁷¹

《語類》亦記載朱子的說明：

憲問：「『動見天地之心』，固是。不知在人可以主靜言之否？」曰：「不必如此看。這處在天地則為陰陽，在人則為善惡。『有不善未嘗不知，知之未嘗復行』。不善處便是陰，善處便屬陽。上五陰下一陽，是當沈迷蔽錮時，忽然一夕省覺，便是陽動處。齊宣王『興甲兵，危士臣，構怨於諸侯』，可為極矣，及其不忍殺鯨，即見善端之萌。」⁷²

朱子說，〈復〉卦卦象中，五爻皆陰表現了天地沍寒、陰氣至盛的狀況，此時看似全無生意，其實健動不已的生機正從陰氣重重之中萌發端倪；正如人被物欲汨沒或外誘蒙蔽，即使沉淪已深，內在的道德自覺仍會隨時衝破而出。朱子用〈復〉卦的卦象、加上《彖傳》「見天地之心」的彖辭，來說明道德明覺的清醒不昧，不論是思慮情緒未發時節、抑或沉迷蔽錮至深之際，此一虛靈不昧的心之知覺，皆是清醒而時時躍動著，表現出道德的覺情。《語類》談論《大學》「經一章」處亦有此記載：「問：『自非物欲昏蔽之極，未有不醒覺者。』」曰：『便是物欲昏蔽之極，也無時不醒覺。只是醒覺了，自放過去，不曾存得耳。』」⁷³由此可知，朱子由喜怒哀樂未發之際，指認心本然具有的道德性理，此原承自《中庸》「喜怒哀樂之未發，謂之中」之義；朱子將之置放在其心性結構中，由「心之知覺」融攝、發用性理，而為道德的動能，故可以衝破氣稟私欲的錮蔽，時時湧現道德的自覺，於此顯見「心之知覺」即為道德動能的所在。在思慮與情緒未發之際，固然較易體認心性合一的大本——即心之澄然與性之渾然融合為一的整體；但心對性理的靈明知覺，則是通貫動靜、無時不活動的，故能有衝破障蔽、萌發善端的力量。

⁷¹ 宋·朱熹：《周易本義·復》（台北：大安出版社，1999年），頁110。

⁷² 同註23，卷71，論《易》〈復〉卦，頁1075。

⁷³ 同註23，卷17，論《大學》經一章，頁377。

（二）由「智藏」之義，見「心之知覺」為智德之動能

「智藏」一詞，並非朱子所創，亦非朱子之後的中國學者所說，而是日本德川幕府（1603-1867）初期的儒者山崎闇齋（名嘉，字敬義，號闇齋，1618-1682）根據他對朱子思想的研究心得所提出的。所謂「智藏」，是指朱子以「含藏、收斂」的意象來詮釋「智」的涵義。歷來學者亦多肯定其為理解朱子晚年思想的重要文獻。⁷⁴ 而其中所提出的「智藏」之意，亦被認為是朱子晚年思想成熟的見解。但筆者於蒐羅整理朱子有關「智」的言論資料時，發現許多言論出於朱子六十五歲之前，但是朱子對於「智」的解說，在義理脈絡上卻都具有高度的一致性；因此「智藏」之說不是朱子晚年才提出的新見，而是他一生學思的成果，是他對「智」的詮釋的總結。本文僅就「智藏」之說與「心之知覺」相關的部份略加說明。

朱子的「智藏」之說，從其對「仁、義、禮、智」四德的定義與彼此的關係上去闡述。在「仁義禮智」四德的關係上，朱子多以《易·乾》卦辭「元亨利貞」與四季「春夏秋冬」的遞嬗來加以申述；從文獻上經常可以看到，朱子論說仁義禮智之義與彼此的關係時，往往將之與「元亨利貞」以及「春夏秋冬」並舉而說。這種對應關係在其著名的〈仁說〉中已經出現，〈仁說〉曰：

天地以生物為心者也；而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。請試詳之。蓋天地之心，其德有四，曰元、亨、利、貞，而元無不統；其運行焉，則為春、夏、秋、冬之序，而春生之氣無所不通。故人之為心，其德亦有四，曰仁、義、禮、智，而仁無不包；其發用焉，則為愛、恭、宜、別之情，而惻隱之心無所不貫。⁷⁵

由這段文字可以看出，本文所謂「對應」，並不是說「元亨利貞」、「春夏秋冬」與「仁義禮智」彼此可以互為象徵或類比，而是在朱子的思想體系中，天地之間所有的存在，都是「天地之心」（仁）的呈現，也就是同為宇宙萬物本體的「理」（太極）之一根而發，是理的流行運化到不同的場域因緣所表現出的分殊面貌，故彼此之間是同理同情的，當然也就是相應相通的。⁷⁶ 這樣的思想並非朱子獨創，而是有哲學思想上的淵源。遠自《易》

⁷⁴ 見清·王懋竑《朱子年譜》（台北：世界書局，1984年），頁213。陳榮捷：《朱熹》（台北：東大圖書公司，2003年），頁10、頁95。

⁷⁵ 宋·朱熹：〈仁說〉，卷67，同註8，頁3390-3391。

⁷⁶ 楊儒賓於此指出朱子思想中的天與人之間有種「同構的關係」，他並認為明道論「仁」亦主張生物之「仁」（如其舉杏仁、桃仁）與道德意識之「仁」的同構性，而此乃繼承《中庸》、《易傳》以降之儒家道德形上學的思想。在朱子，「理」字或「仁」字的動能問題，也許不如韓儒任聖周等人想像中的

的作者，即因自然的變化而領會陰陽消長循環的道理，進一步以之推及人類世界，而啟悟宇宙人生相通相貫的智慧。《中庸》作者體驗到天道不僅在吾人的性份之中，亦普遍於萬物，所謂「鳶飛戾天，魚躍於淵」，天地之間無一不是活潑潑的天道展現，人可以經由對天道的體察而獲得啟發，而最終則必須通過道德實踐的工夫以上契於天道。此外，亦產生了以天之四德與四季（春夏秋冬）、四方（東西南北）、五行（木火水金土）等相配應的說法，散見於《禮記》之〈樂記〉、〈喪服四制〉、〈鄉飲酒義〉，以及《管子·形勢解》等。到了唐代李鼎祚《周易集解》則明確以「智」為冬藏之德，並以「元亨利貞」之「貞」為「智」德。「元亨利貞」是天地之心所具有的四德，「春夏秋冬」是此四德具體運行於天地的表現，而「仁義禮智」則是人得自於天地之心的四德，發用之即為愛（惻隱）、恭（辭讓）、宜（羞惡）、別（是非）之情。對朱子而言，「元亨利貞」、「春夏秋冬」、「仁義禮智」乃至「愛恭宜別」本是同一理路。⁷⁷ 這是朱子關於「仁義禮智」的思想圖像；在此「智」所對應的是〈乾〉卦卦辭「元亨利貞」的「貞」與四季的「冬」。但在〈仁說〉中，朱子特別強調的是「仁」的優位性，視其為天地生物之心，亦即宇宙創生的根源，因此義禮智皆為「仁」之分化，亦皆為「仁」所統貫；⁷⁸ 此時朱子對「仁」之義有較多的著墨與闡發。而到了晚年〈答陳器之二問《玉山講義》〉中，則明顯表現出他在「仁義禮智」的論述與「仁包四德」的觀點之外，特別重視「智」之義的申論。他說：

「仁」包四端，而「智」居四端之末者，蓋冬者藏也，所以始萬物而終萬物者也。「智」有藏之義焉，有終始之義焉，則惻隱、羞惡、恭敬是三者皆有可為之事，而「智」則無事可為，但分別其為是為非爾，是以謂之藏也。又惻隱、羞惡、恭敬皆是一面底道理，而是非則有兩面。既別其所是，又別其所非，是終始萬物之象」。故仁為四端之首，而智則能成始，能成終；猶元氣雖四德之長，然元不生於元，而生於貞。蓋由天

那般容易解決，但朱子〈仁說〉卻將「仁」提昇到最高的位階，而具有本體義，亦能引發活動性。見氏著：〈理學的仁說：一種新生命哲學的誕生〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第6卷第1期（總第11期）（2009年6月），頁42-45，55-56。

⁷⁷ 朱子用以申論「仁義禮智」之義的不僅是「元亨利貞」與「春夏秋冬」，還有五行「金木水火土」、古代神話中的四神獸「青龍、白虎、朱雀、玄武」等。在朱子，舉凡天地一切事物皆同此一理，故皆能相互印發。

⁷⁸ 依孔子，「仁」是全德，涵括所有的德行；孟子以仁與義禮智並列為本心固有之德，此時的「仁」即含二義：全德之仁與偏義之仁。前者為所有德目的總名；後者則是與義禮智並列，指惻隱之心。伊川朱子「仁包四德」的說法即綜合此二義。伊川曰：「『大哉乾元』，贊乾元始萬物之道大也。四德之元，猶五常之仁，偏言則一事，專言則包四者。」見北宋·程頤：《易傳·乾象》（台北：文津出版社，1990年），頁7；又收於宋·朱熹編：《近思錄》卷之一〈道體〉，見陳榮捷：《近思錄詳註集評》（台北：臺灣學生書局，1992年），頁8。

地之化，不翕聚則不能發散，理固然也。「仁智」交際之間，乃萬化之機軸，此理循環不窮，吻合無間，程子所謂「動靜無端，陰陽無始」者，此也。⁷⁹

這段文字之中所提到的「智」就包含了「含藏」、「收斂」（翕聚）、「分別」、「終始」、「貞固」等涵義，匯集了朱子關於「智」的所有詮釋，也是朱子文獻中說「智」說得最完整的一段。這段話中所提出的「智」的幾個涵義，是值得深入研究的。⁸⁰ 特別是其中所談到的「知覺」與「智」的關係，以及「仁與智的關係」部份，可使吾人對「知覺」的道德意涵有進一步的體解。

《文集》卷 45 說：

智主含藏分別，有知覺而無運用，冬之象也。⁸¹

〈答陳器之問玉山講義〉也提到：

「仁」包四端，而「智」居四端之末者，蓋冬者藏也，所以始萬物而終萬物者也。「智」有藏之義焉，有終始之義焉。則惻隱、羞惡、恭敬是三者皆有可為之事，而「智」則無事可為，但分別其為是為非爾，是以謂之藏也。⁸²

由此可知，朱子所謂「無運用」、「無事可為」並不是說「智」完全沒有用處，而是說「智」之「分別是非」的作用，是通過仁、義、禮（惻隱、羞惡、辭遜）來展現。若就季節中的「冬」而言，萬物於嚴冬之中深隱蟄伏，天地之生機翕藏未開，是以「冬」的意象的確可以用「收斂含藏」、「無作用」、「無事可為」來說明；然而，就作為人之本心的道德判斷，或如朱子言心所本具的道德之理來說，所謂「有知覺而無運用」，是指「智」只負責在內心判斷是非善惡，並將判斷的結果交付仁、義或禮，從惻隱、羞惡、辭遜之情去發出具體的道德行為。在此處，「有知覺」即表示在內心進行的道德判斷之意。朱子又說：

⁷⁹ 宋·朱熹：〈答陳器之問玉山講義〉，同註 8，卷 58，頁 2827。又收入（日）保科正之編：《玉山講義附錄》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年）。以下所引同此版本，不另註明。附錄上之一，頁 31-32。

⁸⁰ 詳參拙作：〈朱子智藏之義析論〉，收入黃連忠等編撰：《佛教與中國文化——王開府教授榮退紀念論文集》（台北：萬卷樓圖書公司，2013 年），頁 213-236。

⁸¹ 同註 8，卷 45，頁 2025。

⁸² 同註 8，卷 58，頁 2827。

蓋禮又是仁之著，智又是義之藏。⁸³

依字面解釋，這句話的意思是：禮是內在仁心發用於具體情境中所表現的行事節度，故言其為「仁之著」；而禮因有仁以為其精神內涵，故能顯其文化意義。而在為人處事、應對進退之間，能有合乎義理的取捨與舉措，必根源於內在本心的是非分判，因此說「智是義之藏」。因此，「知覺」即是「智」實際的作用。將此義用來看本文第一部份朱子所說的「知覺自是智之事」一語，則「知覺」是智德的發用，此義已更加確定。

復就「智藏」之說另一個「終始」之義加以申論。〈答陳器之問《玉山講義》〉云：

「仁」包四端，而「智」居四端之末者，蓋冬者藏也，所以始萬物而終萬物者也。「智」有藏之義焉，有終始之義焉，則惻隱、羞惡、恭敬是三者皆有可為之事，而「智」則無事可為，但分別其為是為非爾，是以謂之藏也。又惻隱、羞惡、恭敬皆是一面底道理，而是非則有兩面。既別其所是，又別其所非，是終始萬物之象。故仁為四端之首，而智則能成始，能成終；猶元氣雖四德之長，然元不生於元，而生於貞。蓋由天地之化，不翕聚則不能發散，理固然也。「仁智」交際之間，乃萬化之機軸，此理循環不窮，吻合無間，程子所謂「動靜無端，陰陽無始」者，此也。⁸⁴

就「智」所相應的「冬藏」與「貞下起元」之涵義而言，「智」居四德之末，猶「冬」居四季之末。冬季乃春生之氣的斂藏與終結之處，既是四季「春生、夏長、秋收、冬藏」的總結，亦是下一個春生之氣蟄伏與發動的開端，因此說「所以始萬物而終萬物」；此猶如「智」居四德之末，斂藏仁義禮三德，以貞守正道而葆任三德，為三德終成之象。而由「元亨利貞」的終始循環之道來看，「元」固為乾德之首，而「貞」下起「元」，「貞」之即為「元」的創生動力蓄積待發之處；猶如「智」居四德之末，亦為仁德萌發復生的所在。朱子從「天地之化，不翕聚則不能發散，理固然也。」來解釋「元」生於「貞」、「仁」生於「智」的道理。這裡的「翕聚」與「發散」之語，似乎有以「氣」之聚散變化來說「理」的意味。其實朱子在此要說明的元亨利貞、仁義禮智皆屬「理」的範疇，理無形迹，必由氣之聚散以見其運化；因此生長收藏、翕聚與發散，是借陰陽之氣循環往復的遞變，來說明「理」運化天地的規律。朱子認為仁義禮智的道德人倫之理，與宇宙變化的元亨利貞之

⁸³ 〈答陳器之問玉山講義〉，同註8，卷58，頁2826。又收入《玉山講義附錄》附錄上之一，同註79，頁29。

⁸⁴ 朱熹：〈答陳器之問玉山講義〉，同註8，卷58，頁2827。又收入（日）保科正之編：《玉山講義附錄》附錄上之一，同註79，頁31-32。

道、寒暑遞嬗的春夏秋冬之運，同此天地生物之心的太極仁道，而「貞」之道、「冬」之象亦同「智」的成始成終之德，故可交互發明以顯其義。而《語類》中有一句話亦指明了「知覺」即是智德終始循環的力用：

知覺自是智之事，在四德是「貞」字。而智所以近乎仁者，便是四端循環處。若無這智，便起這仁不得。⁸⁵

「智」一如「冬」，在四德之中有終始循環之意；就道德的層面來說，也就是由對是非善惡之知的真切與貞固，而能保荏仁義禮智四德，此一保荏亦即具有「生」、「起」的涵義。在朱子「智藏」之說中，特別是其中的終始之義而言，智德具有「起仁」的重要地位，而「心之知覺」正是智德「起仁」的發用。由此亦能確認「心之知覺」的道德動能。

五、結論

本文由朱子對上蔡「以知覺言仁」的批評、朱子的「人心道心說」、朱子談「喜怒哀樂未發」時的心性狀態，以及朱子「智藏」思想等幾個面向，論析其文獻資料中所呈現的「心之知覺」，而得出其具有道德動能的結論。朱子反對上蔡之「以知覺言仁」，認為「識痛癢、能酬酢」屬於「智」，不可以之與「仁」相混，由是而言身體感受（知寒暖痛癢）、心理反應（能酬酢）與道德判斷（分辨是非）皆屬於「智」之德之理，這是相當特殊的說法。朱子並未進一步說明何以他將三者皆歸屬於「智」；於是當代學者從「心屬氣」的角度，論斷朱子三種「知覺」皆屬同質，皆為「氣」的功能與變化。如依朱子「心是氣之靈」的說法，學者們這樣的論斷似不為過；但如此一來，三者之中的「道德判斷」一義便被虛化了。有學者希望保住朱子「心」或其「虛靈知覺」的道德義，而強調朱子文獻中並沒有以心為氣的言論資料。⁸⁶然而，從「屬氣與否」來決定朱子之「心」或其「虛靈知覺」是否具有道德主體或道德動力義，似仍未脫牟先生「理氣二分」的架局與論斷。吾人若將朱子的心性論拳拳對應其理氣論，強調理氣分野之截然斷然，以此後設地析解朱子的性與心，並用「心即理」的心學義理系統作為衡斷之依準，就很容易將朱子推向「他律」的界

⁸⁵ 同註 23，卷 20，頁 477。

⁸⁶ 陳來言：「在全部《文集》、《語類》中，沒有一條材料斷言心即是氣，這清楚表明朱子思想中並沒有以心為氣的看法。」見陳來：《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2003 年），頁 195。

域；而如此一來，卻是必須對朱子文本中所具陳的、肯定心具有道德動能的文獻一概加以否定。唐君毅先生曾說，朱子雖言心是「氣之靈」，但朱子之意，原是重在「靈」處，而非在「氣」處。由本文所引文獻與析論結果來看，唐先生所言是相應於朱子之意的。觀朱子既言心是「氣之靈」、「氣之精爽」，卻又強調「心比性，則微有迹；比氣，則自然又靈」，並說「（心之）知覺正是氣之虛靈處，與形氣渣滓正作對」，⁸⁷而言「理與氣合，便能知覺」等等，可知其賦予「心」的性質與重要地位，顯然無法以「形而下的氣心、認知心之意涵」來完全概括。當然，此處並非否定朱子言心所含的「氣」的成分；而是對朱子之「心」的詮釋視點有所省思：朱子所表述的「心」以及其「虛靈知覺」，若全然以「形而下之氣」的概念來規定之，顯然不能全盡朱子的意蘊；而對於朱子所說的「理與氣合」的「心之虛靈明覺」與其含具的道德動力義，詮釋者若只著眼於「氣」的「形下屬性」，亦將對之無法正視。

對於牟宗三先生與當代學者的研究成果，筆者是敬佩與肯定的；惟認為朱子心性論述中具有道德主體意涵的部分，如何在其「性即理」、「心是氣之靈」的規定之下，給予同情的詮解，是當代研究朱子心性思想需要面對的問題。以是，在朱子「心之知覺」的涵義上，本文先對現存的後設論斷予以保留，而盡可能就朱子的言論本身，以同情理解的態度，去作義理的論析與思想系統內部的連類聯結，因此需要貫串朱子好幾個不同主題的講談資料，而希望能於此一進路中勾勒出朱子心論的脈絡。朱子將三種「知覺」劃歸於「智」，或許是因為三者皆同具「辨別」的功能；而朱子對不同的「知覺」，顯然清楚其層次上的區分，但在語言上未有明晰的表達。只是，在文本資料的解讀過程中，筆者看到朱子在道德主體概念的建構上，是「數種知覺共用一名、人心道心同此一心」的特殊理路，此一理路當然不是心學系統的理路，但其道德動能是否因此即不能被肯認，應尚有討論的空間。斯文之作，先將朱子有關「心之知覺」的文獻中所含有的道德意涵呈現出來，以就教於學界先進；同時作為解讀朱子心性論特殊理路的起點，筆者將由此接續研究，期能在此一原典文獻相互參照連結的歷程中，進一步呈顯朱子心性論的整體圖像。

⁸⁷ 宋·朱熹：〈答林德久〉，同註8，卷61，頁3016。

徵引文獻

古籍

- 宋·程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，2004年）。
- 宋·程頤：《易傳》（台北：文津出版社，1990年）。
- 宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》（台北：德富文教基金會，2000年）。
- 宋·朱熹：《論語精義》，《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印本，1986年）。
- 宋·朱熹：《四書章句集注》（台北：大安出版社，1996年）。
- 宋·朱熹：《周易本義》（台北：大安出版社，1999年）。
- 宋·黎靖德編：《朱子語類》（台北：文津出版社，1986年）。
- 宋·陳淳：《北溪字義》（台北：世界書局影印清光緒九年學海堂重刊本，1996年）。
- 宋·黃榦：〈復李公晦書〉，《黃勉齋先生文集》（新北市：藝文印書館，1969年）。
- 明·黃宗羲：《宋元學案》，沈善洪主編：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985-1994年）第4冊。
- 清·王懋竑：《朱子年譜》（台北：世界書局，1984年）。
- （韓）李珣：《栗谷全書》（首爾：成均館大學大東文化研究院，1986年）。
- （日）保科正之（Hoshina Masayuki）：《玉山講義附錄》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1994年）。

近人論著

- 田浩（Hoyt Cleveland Tillman）：《朱熹的思維世界》（台北：允晨文化公司，1996年）。
- 牟宗三：《心體與性體》（台北：正中書局1990年）一至三冊。
- 朱杰人等主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年）。
- 李瑞全：《當代新儒學之哲學開拓》（台北：文津出版社，1993年）。
- 李明輝：〈朱子論惡之根源〉，《國際朱子學會議論文集》（台北：中央研究院文哲研究所籌備處，1993年5月），頁553-580。
- 李明輝：〈朱子的「仁說」及其與湖鄉學派的論辯〉，《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》（台北：台灣大學出版中心，2008年），頁109-121。
- 李明輝：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》（台北：臺大出版中心，2009年），頁75-110。

- 吳震：〈心是做工夫處——關於朱子“心論”的幾個問題〉，收入《宋代新儒學的精神世界——以朱子學為中心》（上海：華東師範大學出版社，2009年6月），頁133-134。
- 沈享民：〈再探訪朱熹格物致知論：並從德性知識論的視域略論其可能性與限制〉，《哲學與文化》第39卷第2期（2012年2月），頁71-104。
- 沈享民：〈朱熹批判「觀過知仁」與「知覺為仁」之探討——對比於程明道與謝上蔡的詮釋進路〉，《國立臺灣大學哲學論評》第45期（2013年3月），頁39-60。
- 金春峰：《朱熹哲學思想》（台北：東大圖書公司，1998年5月）。
- 林安梧：〈「繼別為宗」或「橫攝歸縱」：朱子哲學及其詮釋方法論辯疑〉，《嘉大中文學報》第1期（國立嘉義大學中文系主編，2009年3月），頁1-26。
- 林月惠：〈良知與知覺：析論羅整菴與歐陽南野的論辯〉，《中國文哲研究集刊》第34期（2009年3月），頁287-317。
- 林月惠：〈朱子與羅整菴的「人心道心」說〉，蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》（台北：臺大出版中心，2009年），頁111-156。
- 林月惠：《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》（台北：臺灣大學出版中心，2010年）。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（台北：台灣學生書局，1989年11月）。
- 陳榮捷：《近思錄詳註集評》（台北：台灣學生書局，1992年）。
- 陳榮捷：《朱熹》（台北：東大圖書公司，2003年）。
- 陳來：〈朱子〈仁說〉新論〉，朱杰人主編：《邁入21世紀的朱子學——紀念朱熹誕辰870周年、逝世800周年論文集》（上海：華東師範大學出版社，2001年），頁15-29。
- 陳來：《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2003年）。
- 陳來：《朱子哲學研究》（北京：三聯書店，2010年12月）。
- 康德(Immanuel Kant)著，牟宗三譯註：《康德的道德哲學》（台北：台灣學生書局，2000年）。
- 黃瑩暖：〈朱子智藏之義析論〉，黃連忠等編撰：《佛教與中國文化——王開府教授榮退紀念論文集》（台北：萬卷樓圖書公司，2013年），頁213-236。
- 楊祖漢：〈「以自然的辯證來詮釋朱子學」的進一步討論〉，《當代儒學研究》第13期（2012年12月），頁119-138。
- 楊祖漢：〈從主理的觀點看朱子的哲學〉，《當代儒學研究》第15期（2013年12月），頁117-140。
- 劉述先：《哲學思想的發展與完成》（台北：台灣學生書局，1984年8月）。
- 錢穆：《朱子新學案》（台北：三民書局，1989年11月）。

Bibliography

- Chan, Wing-tsit. *Collected Essays of Meditation xiang zhu ji ping*. Taipei: Taiwan Xuesheng (1992).
- Chan, Wing-tsit. *Zhu Xi*. Taipei: dong da tu shu gong si (2003).
- Chen, Chun. *Peihsitzu-I*. Taipei: worldbook. guang xu jiu nian xue hai tang zhong kan ben (1996).
- Chen, Lai. *Studies of Chu His's Philosophy*. Beijing: SDX Joint Publishing Company (2010).
- Chen, Lai. *Zhong guo jin shi si xiang shi yan jiu*. Beijing: Shangwu (2003).
- Cheng, Hao. *Cheng, Yi. The Collected Works of the two*. Beijing: Chung Hwa Book (2004).
- Cheng, Yi. *Yizhuan*. Taipei: wenchin (1990).
- Hoshina Masayuki, Yu. *shan jiang yi fu lu*. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy (1994).
- Hoyt Cleveland Tillman. *Zhu xi de si wei shi jie*. Taipei: Asian Culture Co., Ltd (1996).
- Huang, Gan. *Huang mian zhai xian sheng wen ji*. New Taipei City: Yee Wen Publishing Company (1969).
- Huang, Tsun-his. *Song-yuan xue an*. Shen, Shan-hong. *Huang zong xi quan ji*. Hangzhou: Zhejiang ancient books publishing house (1985-1994).
- Huang, Ying-nuan. "zhu zi zhi cang zhi yi xi lun," in *Buddhism and Chinese Culture wang kai fu jiao shou rong tui ji nian lun wen ji* (Taipei: wan juan lou tu shu gong si (2013), pp.213-236.
- Immanuel Kant (Author); Mou-Zong San (Translation and Note). *Kant'oral philosophy*. Taipei: Studentbooktw Chubanshe (2000).
- Jin, Chun-feng. *Zhu Xi's Philosophical Thoughts*. Taipei: Dong Da Tu Shu Company (1998).
- Lee, Ming-huei. "zhuzi lun e zhi gen yuan," in *Guo ji Zhu-zi hui yi lun wen ji*. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy (1993), pp.553-580.
- Lee, Ming-huei. *Four beginnings and the seven emotions guan yu dao de qing gan de bi jiao zhe xue tan tao*. Taipei: National Taiwan University Press (2008), pp.109-121.
- Lee, Ming-huei. "Zhuzi's Explain for Tao Heart and Human Heart". In Tsai, Chen-feng (Edited). *Dong ya Zhuzi xue de quan shi yu fa zhan*. Taipei: National Taiwan University Press (2009), pp.75-100.
- Lee, Shui-chen. *Dang dai xin ru xue zhi zhe xue kai tuo*. Taipei: Wen Chin Publishing House (1993).
- Li, Jing-de (Editor). *Zhuzi yulei*. Taipei: Wen Chin Publishing House (1986).
- Lin, An-wu. "A Critique of "Inheriting Yet Becoming One Accepted Tradition" or "Horizontal Control Yet Being Vertical"--An Alternative Understanding of Zhu, Xi's Philosophy with a Clarification of the Interpretive Methodology of His Thoughts," *Journal of Chinese Literature of National Chiayi University*, 1 (2009), pp.1-26.
- Lin, Yue-hui. "Liangzhi and Zhijue: An Analysis of the Debatebetween Luo Zhengan and Ouyang

- Nanye,” *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 34 (2009), pp.287-317.
- Lin, Yue-hui. “Zhuzi and Lo, Sh-in’s Main Points of Human Heart and Tao Heart. In Tsai, Chen-feng (Edited). *Dong ya Zhuzi xue de quan shi yu fa zhan*. Taipei: National Taiwan University Press (2009), pp.111-156.
- Lin, Yue-hui. *Yi qu tong tiao Zhuzi xue yu chao xian xing li xue*. Taipei: National Taiwan University Press (2010).
- Liu, Shu-hsien. *Zhuzi zhe xue si xiang de fa zhan yu wan cheng*. Taipei: Student Bookstore (1984).
- Mou, Zong-san . *Xin ti yu xing ti*. Taipei: Cheng Chung Book Co., Ltd (1990).
- Qian, Mu. *Zhuzi xin xue an*. Taipei: San Min Book Co. (1989).
- Shen, Hsiang-min. “Zhu Xi’s Critique of the Hu Xiang cholars’Understanding of “Humaneness”: An Analysis of How Zhu Xi’s View Differsfrom Hsieh Liang-Tso’s as Contrasted with Cheng Hao’s Interpretation,” *National Taiwan University Philosophical Review*, 45(2013), pp.39-60
- Shen, Hsiang-min.“A New Approach to Zhu Xi’s Theory of Investigation and Knowledge: In Perspective of Virtue Epistemology,” *Monthly Review of Philosophy and Culture*, 39(2012), pp.71-104.
- Tang, Jiun-yi. *The Original Theory of Chinese Philosophy yuan xing pian*. Taipei: Student Bookstore (1989).
- Wang, Mao-hong. *The Chronicle of Zhuzi*. Taipei: World book (1984).
- Wu, Zhen.““Xin Si Zuo Gongfu Chu”—Guanyu Zhuzi ‘Xinlun’ D e Jige Wenti,” in *Songdai Xinruxue De Jingshenshijie—Yi Zhuzixue Wei Zongxin*. Shanghai: East China Normal Universit Press (2009) pp.133-134.
- Yang, Cho-hon. “Analysis and Investigation on Zhu Xi’s Philosophy by the Aspect of Emphasis on Moral Law,” *Journal of Contemporary Studies of Confucianism*, 15(2013), pp.117-140.
- Yang, Cho-hon. “Further Discussion on the Interpretation of Chu Hsi's Philosophy by *Natural Dialect*,” *Journal of Contemporary Studies of Confucianism*, 13(2012), pp.119-138.
- Yi, I . *Yulgokquanshu*. Seoul: The Journal of Eastern studies: Dae Dong Mun Hwa Yon Gu (1986).
- Zhu, Jie-ren of the company (Editors). *Zhuziquan shu*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Press Ltd (2002).
- Zhu, Jie-ren. *Mai ru er shi yi shi ji de zhu zi xue,ji nian zhu xi dan chen ba bai qi shi zhou nian, shi shi ba bai zhou nian lun wen ji*. Shanghai: East China Normal University Press (2001).
- Zhu, Xi (Author); Chen, Jun-min (Collate Editor). *Zhuzi wenji*. Taipei: Wu Foundation (2000).
- Zhu, Xi. *Lunyü jing yi*. Plated Version of The Imperial Library Wen Yuan Chamber’s Complete Collation in Four Sections of Literatures. Taiwan: The Commercial Press Ltd (1986).
- Zhu, Xi. *Sishu zhangju jizhu*. Taipei: Daan Bookstore (1996).
- Zhu, Xi. *Zhou yi ben yi*. Taipei: Daan Bookstore (1999).

The Citation of Zhu Xi “Consciousness of Mind” to Clarify His “moral agency” of “Mind” Theory

Huang, Ying-nuan

(Received January 9, 2015 ; Accepted March 25, 2015)

Abstract

Regarding the interpretation of Li-Qì theory, Xin-Xing theory, Gong-Fu theory of Master Zhu (Zhu Xi, 1130-1200), it is still an argument in academic circles, ever since Mou, Zong-san has classified the thinking of Master Zhu as “Bei-Zi-Wei-Zong”, “Ta-Lu-Dao-De”. This is mainly due to Master Zhu uses Li-Qì theory to explain moral mind, so that Mou, Zong-san thinks that the mind that Master Zhu said is a (Metaphysical) mind of Chi and can't be the morality subject itself. These years, within the circles of university no one but professor Zhu, Han-yang ever cited Master Zhu's “Li-Yu-Chi-He” to question Mou, Zong-san explanation. In this article, the author digs further into the related original literary documents and finds out that Master Zhu ever criticized the remarks of “Yi-Jiao-Yan-Ren” of Shang, Cai -Hsieh and he also ever explained his “Ren-Xin, Dao-Hsin” and “Xi-Nu-Ai-Le” (the four types of human emotions state) before they are expressed explicitly to demonstrate that Master Chu did think “Ethereal Consciousness” has its moral agency, this is utterly different from Mou, Zong-san “Dao-De-Yi-Jian-Sha” (reducing the morality meaning), viewpoint. In a word, the author aims at clarifying and restoring what Master Chu has conveyed in his original literary documents and hopes it is not misinterpreted.

Keywords: Zhu Xi, Mind, Consciousness, moral agency, Mou, Zong-san