

東海大學哲學系研究所
碩士學位論文

朱子莊學研究

On Zhu Zi's Understanding of the
Philosophy of Zhuang Zi

指導教授：蔡家和 博士

研究生：徐雅玲

中華民國一〇八年六月十四日

學位考試委員會審定書

東海大學哲學系碩士班
研究生徐雅玲提之論文：

朱子莊學研究

經本委員會審查與口試，認為符合碩士學位標準。

學位考試委員會

指導教授 蔡家和 簽章

口試委員 林久瑤 簽章

口試委員 郭文 簽章

中華民國 108 年 6 月 14 日

摘要

宋明理學別於傳統儒家教人們「天人合一」的通達天理，而是直接從生命實踐體現「天人一理」的世界，這樣的生命境界與道家莊子思想似乎有其關聯性？宋明理學中特別是朱子的學說思想，是否有受到道家莊子的影響？成就人生意義與價值，宋明理學如何給出答案？試以朱子工夫論作一討論：一、持敬工夫論作為人生的價值意義及其內涵。二、從朱子相關著作勾勒朱子所理解的莊子思想。三、試探理學與莊子思想是否有其會通處。

本論文以朱子工夫論作為探討主軸，首先，釐清朱子「持敬」之內涵，並從《文集》《語類》《四書章句集注》梳理建構朱子對莊子及其思想的理解與討論，將《莊子》原典提出來作一對照，便可釐清朱子所論述的莊學輪廓。然朱子思想體系承二程一脈而來，二程學說中亦有與莊子思想有著相似且相通處。朱子對莊子思想之評論可發現：朱子批莊子無細密工夫以強調其工夫論之重要性，朱子讚賞莊子識得「道體」，並將莊子「道體」內涵融攝到其「理」的概念加以擴充發展。

關鍵字：工夫論、朱熹、理學、莊子、道

目錄

第一章 緒論	4
第一節 研究背景與動機.....	4
第二節 研究範圍與方法.....	5
第三節 前人研究.....	6
一、 牟宗三.....	6
二、 唐君毅.....	8
三、 劉述先.....	8
第四節 文獻參考與回顧.....	10
一、 文獻參考.....	10
二、 文獻回顧.....	11
第二章 朱子的持敬工夫論	13
第一節 敬守此心.....	13
一、 人性本善.....	13
二、 聖人之學.....	14
三、 敬守此心.....	15
第二節 朱子的「敬」.....	16
一、 「敬」字意義.....	16
二、 修己以敬.....	18
三、 敬貫動靜.....	20
第三節 朱子持敬與莊子心齋.....	21
一、 持敬涵養.....	23
二、 敬持中守和.....	26
三、 莊子心齋坐忘.....	29
第四節 結語.....	32
第三章 朱子點評莊子	34
第一節 評莊子無細密工夫.....	34

一、	無細密工夫.....	37
二、	無理無本.....	38
三、	知者過之.....	40
四、	不肯做工夫.....	41
第二節 讚莊子識道體.....		42
一、	命也，義也，天下之大戒.....	42
二、	庖丁解牛.....	46
三、	語道非其序，非道也.....	47
四、	莊子見道體.....	50
第三節 結語.....		52
第四章 探理、道之會通		54
第一節 二程理學與莊子思想.....		55
一、	與物同體.....	55
二、	物來順應.....	57
三、	順萬物以無情.....	59
第二節 探朱子「理」與莊子「道」之會通.....		60
一、	朱子「理」與莊子「道體」.....	61
二、	朱子「理一」與莊子「道通為一」.....	61
三、	莊子「恍惚有氣」.....	65
第三節 結語.....		68
第五章 結論		69
參考書目.....		74

第一章 緒論

第一節 研究背景與動機

朱熹（晦庵，1130-1200）其思想體系對東亞文化之影響，甚至是世界文化史上都留下精彩的扉頁。不僅穩固儒家思想，其哲學思想展開別於以往的新風貌，從傳統走到創新。朱熹這位大哲學思想家在所處的時代背景中建構規模龐大的思想體系，發揚程朱理學，集理學之大成，¹爾後的學者也不約而同的來到朱熹哲學思想的康莊大道上，對其哲學思想進行再詮釋與未曾停歇的廣泛討論，或針對其思想給予褒貶評價，不可諱言的，朱熹無論在哲學思想體系的建構，以及學術史上的影響力都不容小覷。

莊子思想的涵養工夫在平齊一切萬物，天地與我並生，都是自然，所以要做的，是順應自然的原本樣貌，就生命意義上，每個人都能讓自己成為生命和世界的主宰，不用改變外在世界，而是依自己的本來樣貌呈現出來。別於傳統儒家的，要求人們向學，去學習符合一種「聖人之道」的思想、言行、舉止，透過行動實踐達到成聖成賢。或許，這也是之所以道家莊子思想能夠得以存留下來，又受世人流傳的原因之一，當人們一直被教導、提醒要成聖賢，同時，正也是抹除了人原本的樣貌，要求被放進了「聖賢」的框架，且只有單一路進。筆者認為莊子思想的出現，彷彿給了人們喘息的空間，不同儒家進路以天人合一，亦能好好地做自己，也是很快樂且有意義的事。自古以來，儘管現今世界科技發達變化快速，人們對於生命意義價值的追求並未因時光流轉而改變，莊子思想更是被現在人們所需要。道家莊子弭平所有的差異性，看見事物的道理，就是自然。僅需順應自然，如此而已。事物的本來樣貌，乘物以遊心，去感受認識這個世界，一切變化都在「道」中。

¹ 錢穆認為朱子與孔子比肩：「在中國歷史上，前古有孔子，近古有朱子，此兩人，皆在中國學術思想史及中國文學史上發出莫大聲光，留下莫大影響。曠觀全史，恐無第三人勘與倫比。孔子集前古學術思想之大成，開創儒學，成為中國文化傳統中一主要骨幹。北宋理學興起，乃儒學重光。朱子崛起南宋，不僅能集北宋以來理學之大成，並亦可謂其乃集孔子以下學術思想之大成。」錢穆：《朱子新學案》（臺北：三民書局，1982），頁1。

朱子的實踐工夫，在莊子乘物遊心地欣賞天地自然時，朱子已啟動多道精密細微以致難以說明的歷程工夫在格物窮理，但他卻又能說個穿透的讓你明白：是否有持敬得以物來順應，是否涵養窮理，如果悠悠散漫繞出去了，要克己，要時時刻刻提起這個敬，對外在世界抱持著事事物物有其道理，我們都要去認識其中道理。朱子所追求的，是一個活躍且充滿生命力的世界，人人都朝著成聖賢之路邁進，只要按著他的工夫次第修養，人人皆能成聖賢。朱子則是建構出理存在於萬事萬物的世界，要去格物致知。涵養用敬，進學致知，積極地主動參與「理」中。

本論文以朱子工夫論作為探討主軸，首先，釐清朱子「持敬」之內涵，並從《文集》《語類》《四書章句集注》梳理建構朱子對莊子及其思想的理解與討論，將《莊子》原典提出來作一對照，便可釐清朱子所論述的莊學輪廓。然朱子思想體系承二程一脈而來，二程學說中亦有與莊子思想有著相似且相通處。朱子對莊子思想之評論可發現：朱子批莊子無細密工夫以強調其工夫論之重要性，朱子讚賞莊子識得「道體」，並將莊子「道體」內涵融攝到其「理」的概念加以擴充發展。

第二節 研究範圍與方法

由於朱子對莊子的討論並無專一著作，筆者將針對灑落在《四書章句集注》、《朱子語類》與莊子有相關處著手，透過文本的梳理與對照，試探朱子如何理解莊子，是如何看待其的哲學思想，對於朱子的修身實踐工夫上，莊子又是提供什麼的滋養，納入朱子哲學體系與架構之中。希望能提供穿越時空的對話空間，筆者期許在為學，以及生命實踐落實上，都能帶來不同視角的開展。

本論文的研究方法是熟悉《莊子》與朱子的詮釋文本，以《四書章句集注》²及《朱子語類》³為主要研究對象。《語類》綜合了朱熹同一次談話不同弟子的紀錄且加以整理編輯，成為現在我們所見的條目，在這樣的記錄下我們可以更加地了解朱熹原意。詳盡地保留晚年定論，是《語類》的特點和具有參考價值之所在。⁴《語類》是不可忽視

² 宋·朱熹：《四書章句集注》（臺北：鵝湖月刊社，2014年）。

³ 《朱子語類》記載朱熹與弟子們談論著作、思想的討論與問答的語錄，透過問答，也是朱熹對其哲學體系觀點的另一種文體的呈現。《朱子語類》在本論文以《語類》簡述。

⁴ 宋·黎靖德編：《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年），頁8。

的材料。雖眾人筆記紀錄集結而成，導致偶有相互矛盾處。但其史料價值仍不因而抹滅，透過全面比較分析仍可得其思路見解。⁵其次，是對相關文獻的閱讀及前人學者的研究，能得到學者對莊學及朱子學的詮釋與批判，讓視角得以擴展。討論詮釋的方式作為本文的處理方法，從文本的分析與整理，說明概念在其理論脈絡下的概念定義與內涵以釐清討論對象，進而針對其理論下的概念做討論。

首章緒論：說明本論文的研究目的及進路，透過釐清朱子理論下的概念，進而做討論。第二章：朱子「持敬」工夫論，「持敬」是朱子所有工夫論的基底，「敬」又做為格物致知基礎做一討論。對朱子而言，倘若沒有「敬」為依歸，為學、修身工夫乃至生命之意義，一切都是做白工。瞭解朱子的工夫論，在第三章：朱子點評莊子，以朱子批評莊子無細密工夫，及朱子讚賞莊子識得道體分為二個部分討論。第四章：探理、道之會通，朱子之學說繼承二程子一脈而來，淺談二程思想當中亦有與莊子相似處，針對朱子「理」的概念與莊子思想「道」之會通。最末，本論文之研究結論，透過重新檢視文本義理的過程，再次展現經典詮釋的成果與價值。

第三節 前人研究

一、 牟宗三

牟先生將朱熹的「格物」、「致知」工夫是為「泛認知主義」。⁶朱子言：「眼前凡所應接底都事物。是是都有箇極至之理，便要知得到。若知不到，便都沒分明」、「致知乃本心知之。如一面鏡子全體通明，只是被昏翳了。」、「格物，格猶至也。」牟先生認為朱子的「格物」，是就事事物物之「存在之然」以推究其「所以然」。在一般事物上談格物無大礙，但就「性」而言，因「性」其本身以是非存在之然，會產生仍要推其如何謂之「性」的問題。見得朱子對於「性」的定義僅就名目上談，缺乏實質義。

對牟先生而言，在朱子「泛認知主義」的「格物」工夫，「仁體」、「性體」都因其只能作為「存在之然」之「所以然」，而被平置成心知之明之所對，無法與實體性的本心合而為一，又實體性的本心是朱子的「理」，進而成為「創造之直實的實體」。在「格

⁵ 《語類》朱熹與朱子語類，頁 14。

⁶ 牟宗三：《心體與性體（三）》，《牟宗三全集》第 7 冊，（臺北：聯經出版社，2003 年）頁 428。

物」、「致知」後接著「誠意」、「正心」，對此牟先生亦語帶批評：

《大學》所謂知致意誠者，必須知致，然後能誠其意也。今知學者，只說操存，而不知講明義理，則此心憤憤，何事於操存也？⁷

知至而後意誠，需是真知了，方能誠意。知苟未至，雖欲誠意，固不得其門而入矣。⁸牟先生認為，朱子是以真知說誠意，或者說，誠意指是作為知之誠，而真知、誠意都只是一件事情的兩面說而已，意之誠，知之真是兩件事，所以，牟先生判朱子的「泛認知主義」的格物致知工夫，無法致知與誠意合一，只是就外在相關性上談，雖有道德行動，但對其內容也只是就僅限於所得的知而已。⁹對牟先生來說，就算事事物物皆能窮盡、格物所得之理，皆是由順「存在之然」以究其「所以然」而來，故無法與實然存在實踐主體（心）合而為一，其「格物」、「致知」僅作為認知活動，以人為主體發動道德實踐的準則。總的來說，可見牟先生多以批判論述對朱子的工夫論。¹⁰牟宗三先生研究朱子哲學思想，所取的是哲學解釋的立場。但他的哲學解釋的立場並非全然置歷史於不顧，而是強調提倡一種尊重歷史的「客觀瞭解」。¹¹

⁷ 同上註，頁 442。

⁸ 同上註，頁 443。

⁹ 牟宗三：《心體與性體（三）》，頁 445。

¹⁰ 就工夫論而言，牟先生以朱熹論於道體之理概念為一只存有不活動的系統，以致朱熹論說工夫時即滑失為一認知的橫攝系統，此即是朱熹見道不明，以致工夫走失。杜保瑞先生認為，論說存有是一存有論問題，論說本體的價值意識是一本體問問題，論說工夫是一工夫論問題。價值意識的本體論直接與本體工夫的工夫論相關，但是論說概念的存有論又是另一套獨立且有意義的哲學問題。它是對於作為本體的理性存有作一思辨的反省以定位它的存有論地位的抽象討論，討論作為價值蘊向的本體、天道、誠體、理體、性體、心體等等概念的存有論地位問題，這是一獨立的哲學問題，是儒學在理論發展上順著人類理性的自然運思即能意識道的正常問題，它確實不是在討論見道的問題，因此不是與本體工夫直接關聯的問題，牟先生的定位是無誤的，問題只在牟先生將之併入本體工夫系統，而以之為不能實作工夫甚至是不見道的批評是不必要的。杜保瑞先生認為獨立地討論此問題，並準確地檢是朱熹在此問題的發言意旨即可，而無須攻擊朱熹見道不明。參見杜保瑞：〈朱熹形上思想的創造意義與當代爭議的解消〉，《哲學評論》，2007年3月，頁41。

¹¹ 周恩榮先生提到：牟先生並非一開始即有朱子「別子為宗」的裁決，這一裁決乃是隨著牟先生閱讀朱子的相關文獻而逐漸形成的。牟先生對於朱子哲學的定位，其前後是有不同的。先生一九六二年在香港大學校外課程部所作的《中國哲學的特質》的演講中，還儼然地將朱子劃歸重視客觀性原則的思路中。在《中國哲學的特質》中，牟先生說：「……在中國哲學史上，並存著重視主觀性原則與重視客觀性原則的兩條思路。後者源自《中庸》首句『天命之謂性』和《易傳》的全部思想，下至宋儒程朱一派；前者源自孟子，下至宋明儒陸王一派。《中庸》、《易傳》、程朱一路著重道的客觀性，如周子講

二、 唐君毅

雖唐先生未以專注形式梳理朱子哲學，針對朱子涵養察識工夫的詮釋：「涵養是日常生活下工夫的用心所在」提出兩點問題：首先「朱子的格物其目標與範圍如何界定」二來，「格物致知的工夫所面對的窮理，識求諸於外，還是求諸於內」。

有關朱子的格物其目標與範圍如何界定，他認為朱子的「格物」並非真的人們格盡天下事事物物，而是就可「格」的事物作為所「格」之限度，從這些可格之物得之理，融會貫通所格之理。¹²即朱子所謂的「格物」窮理，並非真的要人們事事物物上去格，格盡天下之物，而是把握事物其理，融會貫通才能通其所通。¹³而第二疑問：「格物窮理」是求諸於外還是求諸內？對此的見解格物工夫乃是「求諸外以明諸內」的工夫，所窮的對象是事物之「實然之理」，即我們如何加以應對的「當然之理」，朱子認為萬事萬物皆在我之外，但無論內在或外在事物其「實然之理」，「當然之理」都可被我所把握；我知此事物之理，則理便昭顯於我心中。可見，唐先生別於牟先生先預立了其理想型態的義理骨幹作為判准，唐先生的朱子詮釋展現一較為開放包容的寬闊視野並以較圓融的方式分析朱子哲學的概念。

三、 劉述先

朱子隨伊川講「涵養居敬」卻只是保持一常惺惺，並未明確說明其實質內容，所以「涵養居敬」與「致知窮理」工夫——兩者之間有一種互相應合的關係，敬則私欲不生，此心湛然，不流放，自然萬理畢顯。敬的態度可以貫通動靜，須進而「窮理格物」方可到豁然貫通。故在朱子思想系統下，涵養本源，自作主宰。朱子的涵養從小學做敬的工夫開始，但持敬又無實質得，故言一定要心靜理明，方可捕捉到實理，才

『太極』，張子講『太和』，程朱講理、氣二元，並從此而論道德，……由於過分重視道之客觀性，在主觀性一面體悟不夠，難怪引起陸王一派的不滿，而作一重視主觀性之推進。周恩榮：〈從哲學的解釋到思想史與哲學相結合的解釋——牟宗三與劉述先二先生關於朱子哲學研究之比較〉，《鵝湖月刊》第四十卷，頁 20。

¹² 唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》（臺北：台灣學生書局，1989年），頁 267-268。

¹³ 唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》，頁 269-271。

有真正的貞定處。¹⁴格物致知只是一事兩面，朱子言：

格物致知只是一箇。¹⁵

格物是逐物格將去。¹⁶

格物是物物上窮其至理。致知是吾心無所不知。格物是零細說，致知是全體說。

17

劉述先先生認為朱子講「心靜理明」與荀學入手方法及相似，又《大學》講「定、靜、安、慮、得」¹⁸也有人懷疑是荀學的文獻，二者對於後天教育有許多相似處，但根本的差異在於朱子肯定心具眾理，跟荀子完全由後天教化著手有根本上的差異。劉述先先生也指出就學術史的觀點，荀子所言「虛一而靜」¹⁹，多少是受到道家影響；大學的「定、靜、安、慮、得」也不能說一定沒有受到道家的影響，儒學的修養工夫明顯地和道家不同。²⁰朱熹大學的終極目的「明明德、親民、止於至善」，從三綱領到八條目，²¹作出一種直貫式的推演。

周恩榮先生在〈從哲學的解釋到思想史與哲學相結合的解釋——牟宗三與劉述先二先生關於朱子哲學研究之比較〉言：

劉先生在《朱子哲學思想的發展與完成·自序》中向我們揭示了朱子哲學研究

¹⁴ 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：台灣學生書局，1984年），頁128。

¹⁵ 《語類》卷第十五·經下，頁290。

¹⁶ 《語類》卷第十五·經下，頁291。

¹⁷ 同上註。

¹⁸ 朱熹：《四書章句集注》（臺北：鵝湖月刊社，1984年），頁3。

¹⁹ 出於《荀子·解蔽》：「人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛一而靜。」荀子鑒於人們在認識上容易陷於表面性和片面性之遮蔽，提出了「虛一而靜」的「解蔽」方法。荀子所謂「虛」，指不以已有的認識妨礙再去接受新的認識；「壹」，指思想專一；「靜」，指思想寧靜。荀子認為「心」要「道」，就必須做到虛心、專心、靜心。他說：人生而有知，知而有志，志也者，藏也，然而有所謂虛，不以所已藏害所將受謂之虛。

²⁰ 劉述先先生指出大學與荀學、道家思想有其相似處，且一思想學說的建立與擴充，必定會汲取他家思想的長處，進而發展出別於原本學說意義上的新樣貌。劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：台灣學生書局，1984年），頁133。

²¹ 朱熹在他所著的《大學章句》中，把《大學》提出的「明明德」、「親民」、「止於至善」三者稱為「大學之綱領」；「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」為「大學之條目」。

中存在的一些「陋習」：清初即有人視討論「朱陸異同」為「鬼聲啾啾」，因其不合時宜；加上各人依其所見理解朱子思想，意見相左而難有定論；於是便進一步引申，質疑對「已經討論得爛熟了的題目之下再加一部書」的必要性。其實，不僅是在朱子哲學研究中有這樣的「陋習」，在許多其他研究領域中，因「討論得爛熟」而質疑進一步討論的必要性，這樣的做法比比皆是。但實際上，正如劉述先先生所說：「不合時宜，並不證明這個題目的討論就完全沒有意義。而難成定論，也不妨害人可以對這個題目表示他自己的意見。對於深於宋明儒學內部義理的人，有關這個題目所涉及的義理分疏，是一個無法逃避的大問題，必須加以正視；而所作的取捨，即影響到我們今日的態度，並不缺乏其現代意義。」²²

顯而易見的，朱子是採取積極肯定的人世觀點，就這一點來說，也並非道家所認肯的。不可否認，一家學說思想的擴大與建立，也是需要汲取他家思想的長處作為養分，在朱子的思想學說下，對於道家的理論思想，劉述先其實是以牟先生為本，不異於牟先生的。

第四節 文獻參考與回顧

一、 文獻參考

本論文使用及參考的文獻，主要分為三類：第一類為直接引用及作為討論對象的文本，包含朱熹的《四書章句集注》、其後門弟子所記錄集結的《朱子語類》，及《莊子》原典。第二類為研究朱子學說的相關著作，陳榮捷先生《朱熹》、劉述先先生的《朱子哲學思想的發展與完成》等。有關莊子思想的相關著述，採郭象《莊子》以及陳鼓應先生的《莊子今譯今注》作為參考。

第一類的文獻說明：《語類》是朱熹弟子課堂上的筆記與弟子討論的內容，能針對朱子的論述做細緻的討論。首先，本論文所討論朱子的「敬」在《語類》有相當多的

²² 周恩榮：〈從哲學的解釋到思想史與哲學相結合的解釋——牟宗三與劉述先二先生關於朱子哲學研究之比較〉，《鵝湖月刊》第四十卷，頁16。

紀錄，可做為討論朱子工夫基底「敬」的研究材料。其次，論及莊子處亦多在《語類》可見，故《語類》作為本論文的主要討論對象，《集注》則作為瞭解朱子理論詮釋的依據。《莊子》原典在本論文中作為朱子引用或詮釋時的出處，提供一完整對照。

二類有關朱子學研究著作主要參考學者對朱子工夫論的探究，以及道德實踐的依據釐清。陳榮捷先生在《朱熹》一書中，言簡意賅的介紹朱熹的生平及思想學說，並整理了朱子論太極、理氣、修養等哲學思想的內涵。陳榮捷先生在論修養中提到朱子教人特重敬字，也是本論文的參考著重處。而劉述先先生《朱子哲學思想的發展與完成》一書，則是從朱子的早年教育環境談起，見朱子的哲學思想的發展萌芽處，師從延平到中和問題、仁說；接著在第二部闡述朱子的哲學思想架構及理論，包含心性之架構、理不離不雜的形上學；最後，是朱子的歷史地位及其思想之現代意義，談論到朱子建立道統的根據，以及從現代觀點談朱子學的貢獻。

而有關莊子思想的討論，本論文以郭慶藩注《莊子集釋》作為原文引文，陳鼓應先生有細緻且完整的注疏，其筆下的道家老莊思想，是自然與人文相互含蘊並富有多元性的價值。在《莊子今註今譯》一書中，可見其對莊子思想的原創性和內涵的豐富性，故本文擇取二本作為本文莊子的參考依據。

二、 文獻回顧

《朱熹的孟子詮釋》盧淑敏學者在該論文中討論朱熹以格物致知的模式進行孟子哲學的詮釋，並在文中釐清有關朱熹理論下的心、性、情、才基本概念與意涵，建立「仁是性，愛是情」及「仁者，心之德，愛之理」等定義，說明它們在整體上及對主體而言所代表的意涵。朱熹透過對價值本體及主體存在狀態的說明，以建立主體對道德實踐的可能性，與可以進行的操作方法等工夫論的建構，藉以說明行為主體的本體工夫操作概念，並以格物窮理工作模式，討論工夫實踐上的先後次序等次第關係。

《朱熹《大學》中「豁然貫通」問題研究——一個工夫歷程之考察》楊得煜學者於本論文著重工夫論上探討「豁然貫通」意義為何？在唐君毅先生的觀點上作一討論，指出唐先生認為「豁然貫通」的內涵與意義，「貫通」說明一個應然之道與實然之道之相符應的情況。「豁然」意義，是「自然而然」地表現出一個為相應的德行。即，格物致知工夫實踐是從「應機」、「當下即是」、「自然而然」談的，可以「應機」、「當下」、「自然而然」地表現出一個為相應的德行。

〈朱熹理學與莊學〉王志楣教授發表在《輔仁國文學報》的期刊論文，主要探討朱熹理學與莊學交涉關係與比較，著重於「理」、「理一分殊」的討論，就理學的理、天理與道家莊子的到、理、天到、天理，作一對照與區別。接著，對朱熹包含了本體論與本原論的理一分殊概念，掘證其不脫離莊學思想框架並將之嫁接至儒學，同時分析朱、莊間之異同；最後綜論朱熹借用、改造道家老莊思想的優缺點。

承上述之前人研究多以朱子對《四書章句集注》之詮釋研究，朱子的工夫論作探討，以其哲學體系的概念提出來討論；亦或把朱子理學與莊學做一比較。別於前人研究的不同，本論文將著重於：「敬」作為朱子工夫根基，在此一基礎下可見其工夫路進至實踐價值之體現；又價值實踐、世界觀與朱子都有極大的差異性的莊子，朱子如何看待莊子；莊學又是如何在朱子學說中立足，朱子又是如何將莊子思想悄悄的納進自己的理論學說當中。前人學者的原典文獻著作各有其特色與貢獻，感謝先進前輩的種樹精神，筆者得以立足於前輩學者的研究碩果上，冀望能夠呈現不同的研究成果。礙於筆者才疏學淺，敬請各方師長前輩不吝指正與賜教。

第二章 朱子的持敬工夫論

第一節 敬守此心

一、 人性本善

朱子認為人之性本善，然而生下來有善底，生下來便惡底，是因為氣稟不同所造成。那麼，要如何改變氣質呢？朱子說，人之為學可以改變氣稟。雖孟子言性善：「人皆可以堯舜」。朱子認為孟子所言無誤²³，但孟子沒有談到氣稟之影響。有關氣稟、氣質之性的討論是始於程子²⁴。換而言之，朱子認同「人皆可以堯舜」，但人性本善卻無法成聖賢的原因，是因為氣稟不夠好的緣故，要人們知道氣稟之缺陷，以下夫克制，方可成聖賢。

在朱子理學，「理」是完然具足的是善；「氣」有善惡、昏昧、不明。宛如水中有顆夜明珠，水是氣，理是那顆夜明珠；水（氣）若清徹，則可見夜明珠（理）；若濁，則不光明，所以看不見；雖說看不見夜明珠，但不表示理不存在，只是被混濁的水遮蔽了，眾理俱足的理依然在。天所賦予的不同氣稟，會有不同的氣質呈現：精英之氣，清澈透亮的氣稟，使之為聖賢；敦厚的，表現溫和；清高的，則富；豐厚的，則貴；久長之氣，則壽；衰弱薄濁的，則愚貧賤夭。²⁵又朱子言：「性即理也，在心上叫性，在事稱作理。」²⁶天命之謂性：性，眾理俱足；命，氣稟所致，有富貴貧賤夭壽。就常人之「性」與聖賢之「性」，都是一樣的萬理俱足；常人之所以為常人，是因為性本善只是氣稟濁，被昏蔽了；而聖人也是性本善，差異在於，聖人氣稟清明，所以能夠「盡」性善，能耳聰目明做分際應做之事成聖賢。

²³ 程子言：「仁義禮智天道，在人則賦於命者，所稟有厚薄清濁，然而性善可學而盡，故不謂之命也。」《四書章句集注》，頁 369。

²⁴ 程子曰：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。」宋·程頤、程灝：《二程集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1981年），頁 81。亦可見宋·黎靖德編：《語類》第一冊，（臺北：文津出版社，1986年），頁 78。

²⁵ 《語類》卷第四·人物之性氣質之性，頁 79。

²⁶ 《語類》卷第五·性情心意等名義，頁 82。

朱熹教人們須「以聖賢為己任」，認為「尊德行而道問學，極高明而道中庸」是性善本尊德行、本極高明，要做道問學、道中庸的工夫；「人性本明；如寶珠沉入濁水中；去除濁水，寶珠依舊自明」，故朱子的工夫論，要人們做工夫讓濁水清，讓理發光。而「敬」字工夫可明性，使其不被昏昧，²⁷去除濁水。敬是事上檢點，不放過，都是為己之學。

二、 聖人之學

朱子認為「聖賢千言萬語，只是使人返其固有而復其性耳。」²⁸聖賢的千言萬語教人們：返其固有的、復其性而已，恢復本善，抹去昏昧。「要知得、守得」²⁹「要不失其本心」³⁰「明道曰：『只是欲人將以放知心收拾入身來，自能尋向上去。』大事小事，莫不本於敬」³¹「教人存天理去人欲」³²「只是教人做人而已」。³³這些是朱子透徹領悟聖賢千言萬語所得之結論，亦可說，聖賢的千言萬語儼然成為他學說的著力點，轉了個面向用「敬」教人為學處事，進而體顯在他的工夫論中。

人之為學能夠改變氣稟；為學，乃為己之學。朱子有個淺而易懂的比喻：為學有如吃飯，自己最清楚是否吃飽了，學到了便安靜篤實，能承載許多道理。而不是要把米缸放在家門口，讓眾人看到我有很多米可吃，這麼做只是表面工夫，圖好看而已。³⁴然而，古之聖賢能夠將所言所談之道理，真正實踐於日用常行待人接物，而今之學者卻只能嘴上說說，沒能實踐出來，故教人們把所學實踐於生命中，莫計算得失利益。學者，要立穩根基；要持之以恆；要一以貫之，徹上徹下做工夫；事事物物上都有可

²⁷ 《語類》卷第八·總論為學之方，頁 133。

²⁸ 《語類》卷第八·總論為學之方，頁 133。

²⁹ 《語類》卷第九·論知行，頁 149。

³⁰ 《語類》卷第十二·持守，頁 199。

³¹ 《語類》卷第十二·持守，頁 202。

³² 《語類》卷第十二·持守，頁 207。

³³ 《語類》卷第十三·力行，頁 243。

³⁴ 學者須是為己。契如喫飯，寧可逐些吃，令飽為是乎？寧可鋪攤放門外，報人道我家有許多飯是為乎？近來學者，多是以自家合做底事報與人知。又言，此間學者多好高，只是將義理略從肚裏過，卻翻出許多說話。就見此間人做婚書，亦說天命人倫。男婚女嫁，自是常事。蓋有厭卑近之意，故須將日常日用常行底事裝荷起來。如此者，只是不為己，不求益；只是好名，圖好看。亦聊以自誑，如南越王黃屋左蠹，聊以自娛爾。見《語類》卷第八·總論為學之方，頁 139。

學之處，去行動去融會貫通；應守「虛心順理」；且須窮理做工夫，因世間萬事，須與變滅，皆不足放心上，只有窮理修身是唯一方法。

「聖人之學」工夫如何去實踐？「居敬，窮理二事如此而已。」³⁵二者相輔相成，兩端一致。「居敬」是個收斂執持的道理，即專心持志；「窮理」是推尋窮究的道理，去窮究一切萬物之理。「持敬」是「窮理」之本，窮理對心有助益，³⁶也就是說，「窮理」的前提，是「持敬」，若沒有「持敬」，道理便會散，無法凝聚起來，便無法窮究事理。

三、 敬守此心

朱子的「求其放心」與釋老的「入定」³⁷有絕對的差異性，朱子所言「求其放心」如《中庸》「天命之為性」此心也；「率性之謂道」亦此心也；「修道之為教」亦此心也；以至於「致中和」、「贊化育」亦此心也。而工夫的致知，是「心」知；格物，是「心」格；克己，是「心」克，都在心上說。朱熹認為「尊德行」、「致廣大」、「極高明」是「心」本自如此廣大，但會被物欲人欲所蒙蔽；「道問學」、「盡精微」、「道中庸」是「心」上工夫，任何時候都做此工夫。³⁸

對朱子而言「學者須求放心，識得此性之善。」³⁹人皆本善，無不善；會有惡（流遂於惡）是因為流失放掉自己的心。學者須敬守此心，不可急迫。唯有栽培深厚，使得悠遊涵詠，澹洽自得；若急迫只會自造紛亂，無法悠遊。而涵養此心之法則：非禮勿視聽言動，心得其正，方能知性之善，人須萬達通變，方湛然純一；一者，其心湛然，只在這兒。

³⁵ 《語類》卷第九·論知行，頁 150。

³⁶ 同上註。

³⁷ 入定，意「入於禪定」，佛教用觀鼻前呼吸所的氣流感來入定，關鍵在專注且放鬆。

³⁸ 《語類》卷第十二·持守，頁 202。

³⁹ 《語類》卷第十二·持守，頁 206。

第二節 朱子的「敬」

一、「敬」字意義

在朱子與弟子們的問答處處可見聖人千言萬語，大事小事，莫不本於「敬」。那麼，「敬」究竟是什麼？

敬，只是收斂來。

敬，只是一個「畏」字。

敬則萬理具在。

敬勝百邪。

只敬，則心便一。

人常恭敬，則心常光明。

敬則天理常明，自然人欲懲窒消治。

人能存得敬，則吾心湛然；天理燦然，吾一分著力處，亦無一分不著力處。⁴⁰

「敬」是收斂自己的精神在此，才能看盡道理。如果未能看盡道理，只是未專一（未持敬的關係）。「敬」是主一：常令自家精神思慮盡在此，任何時候。⁴¹「敬」字，按程先生的說法「主一無適」：只是為我自有一箇明底物事在這裏。敬存此心，是知有此身。有如待客時，我知道「我此身在此」待客。簡而言說，「敬」是一、專一、在此，心則湛然。

楊儒賓先生言：

「主敬」由程伊川提出，但經由朱子之手，其內容乃趨完畢。「主敬」和「靜坐」不同之處，首先在於「主敬」和「格物」緊密相連，「物」包含「事」與「物」，「事」可謂「行為物」。人間是由事、物組成的世界，所以「主敬」意味著學者時時刻刻都要作轉化身心的工作；其次，「敬」貫動靜，意即「主敬」是種行為的修行方式，而不是意識的修行方式。中國傳統的靜坐以意識轉換為主，但也有煉氣一支。「主敬」則強調在行為上的收斂專一，但也包含靜態的靜坐在內。第三，「主敬」因為著重身心的專一，而行為中的身心行動不

⁴⁰ 朱子與弟子們對「敬」有細緻地討論，見《語類》卷第十二·學六持守，頁 210-211。

⁴¹ 「主一謂之敬，用心專一便是敬」出於程子，朱子承此說並發揚「敬」字工夫。

能沒有規範法則的「禮」或「理」作為專一的依據，所以「主敬」的工夫會著重人的行為的全面禮儀化。第四，「主敬」因為必須經由「格物」、「窮理」的過程，這樣的歷程一方面要身心長期的內斂翻轉，一方面要由事物的存在依據之「所以然」向上翻越到「太極」之純粹活動，這樣的行動日積月累，乃克有成，所以它一定是「漸教」的法門。比較「靜坐」與「主敬」，我們不妨說「主敬」是種「行為的靜坐」，它包含動、靜或意識與世界兩面。⁴²

即「主敬」意味著學者時時刻刻都要作轉化身心的工作；其次，「敬」貫動靜，意即「主敬」是種行為的修行方式。伊川的「格物致知」，格物的目的不在於掌握天下之理，無須是是物物一一格去，而是透過積累能掌握天地萬物最根本的法則及宇宙普遍的原理。格物的過程，即是從個別事物法則的把握進而普遍天理的認識。程頤對於格物對象、範圍及工夫次序理論，由朱子加以綜合發展，成為理學工夫修養基本架構。

在朱子的工夫論中，致知⁴³、格物⁴⁴、操存、涵養的工夫，都是為了將「敬」字放上心去。「敬」能抵擋敵（人欲、物欲、蒙蔽、昏昧），常存「敬」以擋心之敵。朱子認為「敬」如孔子曰：「為仁由己，而由人乎再哉！」⁴⁵是同樣的意思，敬字工夫，是操之在己，無關乎其他人。

⁴² 見楊儒賓：〈主敬與主靜〉，《臺灣宗教研究》第九卷第1期，2010年6月，頁1。

⁴³ 致知，無所不知。是讀書求義理；處事求其當；接物存心察是非邪正。而博學、審問、慎思、明辨、篤行都是致知的方法。見《語類》卷第十五·大學二，頁283。

⁴⁴ 格物，窮盡事物之理。窮究人之所以為人之理，物之所以為物之理，日用常行與人相處都有其道理，皆要窮究之。

⁴⁵ 顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」《論語·顏淵第十二》譯文：顏淵問什麼是仁。孔子答說：「**仁是克制自己的私慾，使言行舉止合乎禮節，人們能克己復禮，天下便歸服仁德。**修仁行德是由自己決定的事，全權在己，怎麼會由別人來支配呢？」接著，顏淵問仁的細目，孔子說：「不合乎禮節的不要看，不合乎禮節的不要聽，不合乎禮節的不要說，不合乎禮節的不要做。」顏淵說：「我雖然不聰明，但我會按說的去做。」亦可見朱子：《四書章句集注》，頁131。

二、 修己以敬

孔子言：「出門見大賓，使民如承大祭。」；⁴⁶「言忠信，行篤敬」。⁴⁷孟子曰：「求其放心」；⁴⁸「存心養性」；《大學》：「格物」、「致知」、「正心」、「誠意」；⁴⁹程子：「敬」字。程子教人用敬，如「畏」。收斂身心，整齊純一，不恁放縱，便是敬。承上言對朱子來說只是一理。雖言其異，但貫通工夫，便見一理。只究心上下「敬」工夫，便將這些千言萬語都囊括在一起。聖賢之道就像走進屋子般，各家之言猶如好幾扇門，雖門的形狀大小不一，但每扇門都能通達屋子裡(指向同一道理)，然而，怕的只是人們不願意下工夫而已。所以，朱子曰：「修己以敬」為學、修身、明性、敬字工夫，進而安

⁴⁶ 仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣。」《論語·顏淵第十二》仲弓問仁。孔子說：「**出門時要像會見貴賓一樣地莊重，讓百姓服勞役時要像舉行祭祀大典一樣地慎重。**自己不願做的，不要強加於人。能做到在家與人和睦友愛，在社會與共事者相處融洽，便是好。」仲弓說：「我雖不才，但我會按說的去做。」亦可見朱子：《四書章句集注》，頁 132。

⁴⁷ 子張問行。子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦，行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州裡，行乎哉？立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡也，夫然後行。」子張書諸紳。《論語·衛靈公第十五》子張問怎麼做才能行。孔子說：「**說話忠實誠信，行為篤厚敬慎。**雖然到了四方未開化民族的國度也能行。說話不忠實誠信，行為不篤厚敬慎，雖然在自己的鄉里，能行得通嗎？站著，彷彿看到「言忠信，行篤敬」這幾個字顯現在面前，坐車，就好像看到這幾個字倚靠在車轅前端的橫木上，念茲在茲，這樣才能行。」子張把這些話寫在腰間的大帶上。亦可見朱熹：《四書章句集注》，頁 162。

⁴⁸ 《孟子·告子上》。孟子曰：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。」仁德，是人的良心；正義，是人要走的道路。捨棄大路不走，良心丟了也不想找回來，這真是最大的悲哀！若有人雞隻或狗兒不見了，他會費盡心力去尋找；自己的良心泯滅消失了，卻不知道去找回來。**求學問沒有其他捷徑，只要把走失的良心找回來就可以了。**亦可參見朱熹：《四書章句集注》，頁 334。

⁴⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 4。

人、安百姓。聖人言：「修己以敬」⁵⁰、「敬而無失」⁵¹、「聖敬日躋」⁵²，直到了程子才說的貼切，得以讓學者知所用力在「敬」字工夫。⁵³

朱子認為為學要「持敬」，方可省去「克己」，能持敬最好，便可不用再額外花力氣，克除己欲、除蒙蔽之氣，能直接以「敬」修己。修身、齊家、治國、治天下都是需要「敬」一起合著去做，持著「敬」、不可緩不見斷，使心湛然。如孔子：「行篤敬」、程子說：「敬以直內，義以方外」。敬，只是收斂，收斂起身心，放進心裡，不走作，以逐事物看道理。「學有緝熙於光明」⁵⁴朱子喜歡這句話，為學要不斷的積累廣大以至光明。心地本自光明，只是被利欲昏蒙了。要學者令其光明處保持光明，自然見得事、物之理，能知孰是孰非。他也提到，如人自稱自己光明，卻不曾照見事物之理，子不知親父，臣不知義君，根本就只是在胡說八道罷了。為學處事缺乏實踐力行，終只淪為空擺架子的無稽之談。

⁵⁰ 《論語·憲問第十四》。子路問君子。子曰：「修己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸？」亦可見朱熹：《四書章句集注》，頁 159。

⁵¹ 《論語·顏淵第十二》。司馬牛憂曰：「人皆有兄弟，我獨亡！」子夏曰：「商聞之矣：『死生有命，富貴在天。』君子敬而無失，與人恭而有禮；四海之內，皆兄弟也。君子何患乎無兄弟也？」子夏說明君子以恭敬待人，則天下人皆可為兄弟。亦可見朱熹：《四書章句集注》，頁 134。

⁵² 《詩經·商頌·長發》浚哲維商，長髮其祥。洪水茫茫，禹敷下土方。外大國是疆，幅隕既長。有城方將，帝立子生商。玄王桓撥，受小國是達，受大國是達。率履不越，遂視既發。相士烈烈。海外有截。帝命不違，至於湯齊。湯降不遲，聖敬日躋。昭假遲遲，上帝是祗，帝命式於九圍。受小球大球，為下國綴旒，何天之休。不競不綽，不剛不柔。敷政優優。百祿是道。受小共大共，為下國駿厖。何天之龍，敷奏其勇。不震不動，不懟不疎，百祿是總。武王載旆，有虔秉鉞。如火烈烈，則莫我敢曷。苞有三蘖，莫遂莫達。九有有截，韋顧既伐，昆吾夏桀。昔在中葉，有震且業。允也天子，降予卿士。實維阿衡，實左右商王。譯文：英明睿智大商始祖，永久興發福澤禎祥。上古時候洪水茫茫，大禹平治天下四方。遠方之國均為疆土，幅員廣闊而又綿長。有娥氏女青春年少，上帝讓她生子立商。玄王商契威武剛毅，接受小國認真治理，成為大國政令通利。遵循禮法沒有失誤，巡視民情處置適宜。先祖相土武功烈烈，四海之外順服齊一。先祖聽從上帝意旨，到成湯時最合天心。成湯降生適逢其時，明哲聖德日益增進。久久不息禱告神明，敬奉上帝一片至誠，上帝命他九州執政。接受寶玉小球大球。作為諸侯方國表率。承受上天所降福佑，既不爭競也不急求，既不太剛也不太柔。施政溫和而且寬。

⁵³ 「敬」的思想從宋代開始有細緻地討論與發揮，如程顥言：「誠敬存之。」宋·程頤、程灝：《二程集》，頁 16。又，程頤言：「主一無適，敬以直內。」《二程集》，頁 168。朱熹：「敬，只是一個畏字。」《語類》卷十二·持守，頁 211。

⁵⁴ 《詩·周頌·敬之》「日就月將，學有緝熙於光明」日日有所收穫，月月有所進步，不斷地學習，就能達到無比光明的境界。

敬作為學方法，是存養之要法，不可見斷，徹頭徹尾。敬的作用處，萬理聚在；德之聚；敬可抵敵；是此心作主宰。所以，要如何做到「持敬」使吾心湛然？敬的內涵（內心實踐工夫）隨事專一、謹畏、不放逸、收斂、內吾妄想、直內、主一；敬的外顯（行動實踐工夫）整齊嚴肅、嚴威、儼格、正衣冠、外吾妄動、尊瞻視。持敬即「身心肅然，表裡如一」。弟子們也對「持敬」有許多提問：「如果散漫了敬，該怎麼做？」朱子說：「把敬叫回來」，澄澈自己並專注在此時的自己該做何事該應何事。若無法一直保持敬，又該如何？朱子說：「別無他法，只要多練習，久則熟，成自然。」弟子們又問：「是不是可以不持敬？」朱子說：「持敬與否都操之在己，與他人無關。」也就是說，為學處事都需要下工夫，持敬只是第一式基本功，要練功的人，修行在己，做與不做，持敬與否從來與他人沒有任何關係，只要去做、去持敬了，便使你的心光明湛然。

三、 敬貫動靜

敬貫動靜「是無事時，敬在心上；有事時，敬在事上體現。」⁵⁵靜時，內心的實踐關乎敬與不敬；動時，行動的實踐關乎義與不義；義，如見大賓。如果不敬不義時，把「敬」找回來，內外透徹。如「言忠信，行篤敬」；彷彿見「忠信篤敬」臨在眼前，沒有其他的雜念妄想。但人們往往總是有不敬有不義，所以得多學習、練習、涵養，持敬下工夫。動靜之間，動有敬，物而順應；靜亦動，順理而應，便知止後定而後得，動靜皆做工夫，「敬」是海上的船，遇漲潮浪起，船則順應而動；風平浪靜時則靜如止水。

朱子有清晰地論述「敬」的動靜之間：「動時，請事與斯；靜時，吾心湛然；動時，應之；靜時，定之；動時為客；靜時為主；動時敬是道路，靜時是家舍；動時不思靜；靜時不思動；動時物各付物，靜時，念之；動時，行依於靜；靜，為行動之本；動時，止於仁與敬者（做符合仁敬之事），靜時，止於仁敬（仁敬之心）。」總的來說，動時，為「敬」之展現，靜時，表持「敬」的狀態；動時，留意我行處。靜時，關照我心處。

朱子認為《論語》只教如何達至「仁」之方法，須透過平時的涵養使善自發自然明，持續察視、存養、擴充直到「此心之全體皆貫乎動敬語默之間，而無一息之間斷，

⁵⁵ 《語類》卷十二·持守，頁 213。

其所謂『仁』乎！」、「敬」之展現便是「仁」。⁵⁶在孔子的「仁」成為儒家核心思想，朱子也將持「敬」工夫發揮的淋漓，讓理學依著「敬」精神貫通為一，換而言之，若格物致知涵養窮理沒有「敬」作為工夫根基，這樣的學說顯得相形失色淪為空泛，更是無法達到修身齊家治國平天下的目標。「仁」作為核心價值，因孔子的發揚受到重視，「仁」到了朱子手上，透過「敬」是將孔子「仁」思想更為踏實地擴而充之，亦更貼近地呈顯出來。

第三節 朱子持敬與莊子心齋

就前面的討論，可見「敬」對朱子的思想學說及工夫實踐之重要性，亦作為所有工夫次第之根基，在心上，有個依循處，持著「敬」下工夫。敬，不是「一件事」去做，是「收起精神，專一在此，在這裡。敬，就是令此心常在。專注在此，如此矣。朱熹為學有次第，先小學而後大學，小學與大學之說明，⁵⁷得知：小學教事，大學教理、

⁵⁶ 《語類》卷十二·持守，頁213。孔子核心思想「仁」的表現「己欲立而立欲人，己所不欲勿施於人」、「克己復禮為仁」、「居處恭、執事敬、與人忠」等，在《論語》孔子與弟子們因材施教的對話中，處處可見孔子思想「仁」作為典範價值之展現、行為實踐之標準以及品德之內涵，教人在實踐上做工夫，將「仁」體現活用於日用常行。

⁵⁷ 在朱子心目中，古代的教育設計方式是八歲起所有子弟都須入小學，小學的內容主要是六藝以及灑掃、應對進退等。這是因為小學階段是八歲到十五歲之間，人的推理能力尚待發展，因此先以儀式安定、規範其身心，教以灑掃、應對等禮儀、秩序，此時不用追問「為什麼」，等到十五歲以後再來探問、創發。十五歲之後，凡高官子弟或庶人之優秀者皆可入大學。進入大學後，不再以教條方式限制學生，反而啟發學者追問事物的所以然之理。而所以然之理的探討，則是以格物窮理的方式來做體會。在此〈章句序〉中，已明顯看出朱子以「窮理」來訓解「格物」。此中，小學與大學的區分，一方面是由於年齡、學習階段的不同；另一方面，則是因應年齡、學習階段的不同，教育的目標與內容也隨之調整。小學係以秩序、六藝等規範學者，到了大學，內容改為三綱領的追求，以致治國、平天下的目標，這是培養「大人」的教育。而治國、平天下又從格物開始，格物是窮究道理：問「所以然」與「所以當然」的道理。此時要去鑽研事物的背後之理，而不再一味地以規範做約束，不許探問事物之所以然。朱子在《大學》中如何定義「格物」？朱子言：「格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。」、「格物」義的訓解相當重要，因為以朱子為學者所訂定的工夫次第而言，《四書》以《大學》為首，而《大學》又以「格物」為先，「格物」如何訓解勢將影響整個《四書》的詮釋方向。而朱子便是運用這種策略，在「格物」義訓解後便有「先知後行」的架構產生：知至而後意誠，其中格物、致知屬知，誠意屬行。順乎此，《四書》的義理都在教人要「先知後行」。朱子認為：

格物致知；小學教知事，大學教做工夫；小學無知見，大學有之；小學對誠、敬、善之概念發端，大學教持之以恆格物窮理；小學教事與概念，大學教工夫之實踐與其重要性；小學學「事」，大學學「事之所以」；小學僅依規矩方法上做去，大學除工夫實踐之落實，並掌握實踐之理。⁵⁸小學到大學的為學次第，亦是朱子將敬的工夫循序漸進地教人「敬」，從小學學「敬」理解到大學學「敬」的工夫實踐，久則熟，熟成自然。

朱子言：

成己方能成物，成物在成己之中。須是如此推出，方能合義理。聖賢千言萬語，教人且從近處做去。如灑掃大廳大廊，亦只是如灑掃小室模樣；掃得小處淨潔，大處亦然。若有大處開拓不去，即是於小處便不曾盡心。⁵⁹

朱子強調為學為人都需要不斷地積累，如果連掃地這種小事都不能好好做，更何況重大的任務，又能如何處理面對。在小事都能用心做，在大事上也會處理得當。學問非

格者，至也；物者，事也。物者，即指事物所以然之理，故須至於事物之理而窮究其極，使於事物上無所不知而上達於天，「格物」便指「窮理」。這已見出朱子的詮釋特色。朱子在又對《大學》做了若干修正，如「親民」改為「新民」，如加進〈格致補傳〉。到了明代王陽明興起時，即要求恢復《大學》古本，非是朱子所修定的新本。陽明不採朱子「格物」義，其解「格」字：「大臣格君心之非之類，是則一皆正其不正以歸於正之義，而不可以『至』字為訓矣，且大學格物之訓，又安知其不以正字為訓，而必以至字為義乎？」⁵⁷陽明主張將「格」訓為「正」，不一定如朱子所解之「至」。至於「物」，陽明訓為：「意之所用，必有其物，物即事也，如意用於事親，即事親為一物。」陽明亦訓「物」為「事」，然朱子的「事」係指事物所以然之理，其實指的是「理」，與陽明「意之所在為物」並不全同。及關於「格物」之訓解，陽明謂是：「面對事物以正吾人之心」，係指「致良知」！如劉蕺山也說：「後儒格物之說，當以淮南為正。曰：『格知身之為本，而家國天下之為末。』」若將朱子的「格物」之訓比對於其他儒者，如蕺山、王艮等，也就能見出其特殊性。即「格物」未必只能訓解為「窮理」？而格物、窮理也未必是《大學》本義？以上，藉由包括：1. 《四書》學習順序的排定；2. 《大學》以「格物窮理」為本意；3. 增添〈格致補傳〉等做法，可以輕易看出朱子的體系建構進路：一種理學的詮釋、一套理氣論的規模。其中重點之一，即是所謂的「理一分殊」：萬物皆分受天理。故須於物物之處窮究其理，以期達於天理。這便是朱子對《大學》的詮釋方向，輾轉透過對儒家《四書》的整體詮釋以建立理氣論，其中，氣是實然，理是所以然。這是一種創造性的詮釋，未必是《大學》原意，當然，也可說此舉為儒家經典、學問注入了新的生命，開拓了新的視野。參見蔡家和：《源頭活水》（福建：福建教育出版社，2018年），頁45-48。

⁵⁸ 見《語類》卷七·小學，頁124-125。

⁵⁹ 見《語類》卷第八·總論為學之方，頁131。

僅止於一事一路上理會，所有的事都有可學之處。貫通之後，便無所不通。培養寬闊的心胸，能掌握事物道理並做出符合正道的行為，順應事事物物，彰顯人之價值。

在日常生活中穿衣吃飯、事親從兄，都是學問。從自己的生命中去落實實踐，遇到待人接物，在事上都有一道理，要去思量，而不是就這麼放任地讓事情過去了，導致究竟自己為何如此下決定，所導致的結果，也不清楚為什麼，小事上如此盲目不放心上去做，相對的，重要的大事，也會是這樣草草處理的。所謂「修身、齊家、治國、平天下」，其用意在於從自己的生命中做起，每個人都能為自己的行為負責，推及家庭、國家甚至全天下，都能有好的相處關係、友善連結，會是一個理想大同的世界。

就「專注在此刻當下」而言，是與莊子的乘物遊心，是相似的。莊子就所處之當下，隨遇而安。莊子所去除的是人偽，並關注且順應自然和天地之間。返回來看，莊子的逍遙也似乎能夠視為朱子「敬」的工夫，只不過後續的工夫有不一樣的開展。亦如朱子所言，聖賢道盡千言萬語，其理都指向一處——「專注於此刻的這個當下」，只是各家門戶不盡相同，但都能通到裡頭見這一理。朱子要人們專注在自己的所處的此時此刻，迎來之人事物，則實踐行動符合待人接物事的理，不斷地涵養持之以「敬」得以內外相應合。

一、 持敬涵養

朱熹學問奠定於三十七歲到四十歲時對於中和問題之參究，大多學者認為中和說在朱子思想發展史上具有關鍵性的意義。起於朱子師學延平「默坐澄心，體認天理」，但無法契入延平的涵養工夫，未能有體驗。轉向在動中察識，並認為心是已發，性是未發。此時，在中和舊說的涵養工夫是「敬字，需有體察工夫」。在〈與湖南公論中和〉提出「涵養須用敬」，成為中和新舊說之轉折。在新說中，朱子強調「敬貫動靜」，⁶⁰工

⁶⁰ 《語類》，頁 212。問：「敬通貫動靜而言。然靜時少，動時多，恐易得撓亂。」曰：「如何都靜得！有事須著應。人在世間，未有無事時節；要無事，除是死也。自早至暮，有許多事。不成說事多撓亂，我且去靜坐。敬不是如此。若事至前，而自家卻要主靜，頑然不應，便是心都死了。無事時敬在裏面，有事時敬在事上。有事無事，吾之敬未嘗間斷也。且如應接賓客，敬便在應接上；賓客去後，敬又在這裏。若厭苦賓客，而為之心煩，此卻是自撓亂，非所謂敬也。故程子說：『學到專一時方好。』蓋專一，則有事無事皆是如此。程子此段，這一句是緊要處。」

夫需涵養於未發，存養於已發。⁶¹

牟先生認為中和新說之發展：

朱子在認真研讀二程尤其是伊川先生遺著後，提出所謂「中和新說」，其中有心性平行為二、靜養動察敬貫動靜和心統性情等觀點。自是以後，朱子早歲之糾結得到全部紓解，其學問規模定型、而自信益堅；進而依此學問規模，去解決理氣關係、心性情關係等問題，同時開展有關「仁說」的論辯，授徒講學，解釋《大學》、《孟子》等書，並致力於與陳同甫、陸象山等就王霸義利、尊德性道問學等問題致書探討或當面論辯。所有這些，均以「中和問題」的解決為前提。這是由牟先生的哲學慧識而發現的、理解朱子哲學的入手處和線索。關於朱子哲學思想的理論和現實效應問題。劉先生通過回顧朱子解決「中和問題」求得立腳下工夫處的艱難歷程，除了展現朱子在此過程中的衝突緊張和性格矛盾之外，也同時揭示了朱子之本體宇宙論思想。前文已略有申說，在朱子提出的「中和新說」中，其以心性平行，視「心」為經驗實然之心，是綜合、包容、聯結「性」與「情」的綜合者，性則是超越的形上之理，從而有心性三分、心統性情的思想格局。朱子將其非常強的分析能力應用於這一思想格局中，把心性情才四者之關係分解、安排得妥妥貼貼。在這裡，心是主宰，把性情統合於此、並將它們聯結起來，故曰「心具眾理應萬事」，這是從其功用說，在本質上，「心是氣之精爽者」，是「理之所會之地」；性是超越的形上的所以然之理，「性即理」、是「心所有之理」，是「理」內在化的結果，它並非存在的實物、非卓然一物可見者，卻能構成存在物的本質以及應然的標準；當其不雜氣質時，純然至善；但朱子後期成熟時卻以為「今才說性，便須帶著氣質，無能懸空說得性者」，因為「論性不論氣不備，論氣不論性不明」，討論「性」必須連帶著「氣質」或「氣稟」進行。朱子說，「只有性是一定，情與心與才便合著氣了」，亦即，心、情、才都是「氣」，它們與「性」分屬形而上下而不能混雜，但同時彼此也不分離；心是「氣之精爽者」，情是「遇物而發、卻路陌曲折恁地去底」，「才是那會如此底」，質言之，性者心之理，情者心之動、性之發，才是那使「情」

⁶¹ 牟宗三先生言朱子的「中和舊說」最後的總結是自覺為大化所驅、如在洪濤巨浪之中不容少頃停泊，而於「求仁」、「殊無立腳下工夫處」，這個問題只是暫且被朱子「倚闌起」，依朱子「儻侗非所能安，影像終須拆穿」的性格，它遲早總會刺激到朱子。這就是引發「中和新說」的觸媒。參見周恩榮：〈從哲學的解釋到思想史與哲學相結合的解釋——牟宗三與劉述先二先生關於朱子哲學研究之比較〉，《鵝湖月刊》第四十卷，頁16-30。

具體地表現出來的心之能、心之力。由此可知，心性情三者，性是超越的形上之理，事物之所以然之理和所當然之則；心則是性或理所會之地，為氣之精爽者，兼攝形上、形下二層；情與才是心之動、心之能，由於性之所發可能受氣染之污，故有善有不善，而才作為心之能、心之力亦無不善，但為氣染，亦有善有不善，由於心屬氣，故作為其「動」與「能」的情、才亦必屬形下之「氣」；心、性、情之關係因此也可類比理氣之關係，各自獨立、不雜不離。⁶²

朱子從學於李延平，延平主要思想「學問之道不再於多言，但默坐澄心，體認天理」。默坐澄心即靜坐，強調靜坐不會流於滯寂，且能從中體認天命流行之體，誠敬體用一源之理。⁶³ 李延平曾書信提及涵養工夫：

若欲涵養，須於此持守可爾，恐不須說心既放、木既伐，恐又似隔截爾。如何如何？……要之，敬字在其中也，不必牽何貫穿為一說。又所謂敬而不明於理，則敬特出於勉強，而無灑落自得之功，意不誠矣。灑落自得氣象，其地位甚高。恐前數說，方是言學者下工處，不如此則失之矣。由此持守之久，漸漸融釋，使之不見有制之於外，持敬之心，理與心為一，庶幾灑落爾。⁶⁴

李延平認為從靜坐中體認之理遇事一一灑落處，方是道理。能實踐於日常生活，體認一種灑然自得。直言存養，敬字在其中，持守久之，漸能融釋，得一後天灑落之化境。⁶⁵

而今而後，乃之皓皓大化之中，一家自有一箇安宅，正是自家安身立命宰知覺處，所以立大本行達道之樞要，所謂「體用一源，顯微無間」者，乃在於此。⁶⁶

「一家自有一箇安宅」乃安身立命宰知覺處，雖朱子對於安宅為何，並無加以贅述，牟宗三先生指出其問題「雖立意甚佳，然其向何方向明澈，並明澈到如何程度，則未敢必也。」⁶⁷觀朱子之思路，中和舊說的理念中，朱子從其師默坐澄心未有同體悟，但受其教於存養工夫之影響不淺。對於「一家自有一箇安宅」，依朱子在舊說的理路，覺此一安宅，應是一狀態，安知當下，不浮不躁的狀態，處之泰然。在寂然不動之體能遂而貫通

⁶² 參見周思榮：〈從哲學的解釋到思想史與哲學相結合的解釋——牟宗三與劉述先二先生關於朱子哲學研究之比較〉，《鵝湖月刊》第四十卷，頁16-30。

⁶³ 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：學生書局，1995），頁51。

⁶⁴ 《延平答問》。

⁶⁵ 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，頁53。

⁶⁶ 錢穆：《朱子新學案》，《錢賓四先生全集》第2冊，（臺北：聯經出版社，1995年），頁253。

⁶⁷ 牟宗三：《心體與性體（三）》，《牟宗三全集》第3冊，（臺北：聯經出版社，2003年），頁110。

天下，持中守和。中和舊說，能見朱子的觀點是心為已發，性為未發。且察識於已發。朱子指出「據其已發者而指其未發者，則已發者人心，而未發者皆其性也。」

二、敬持中守和

錢穆先生提及對朱子中和新說於「中」、「和」二字之各指之意：

以思慮未萌，事物未至之時，為喜怒哀樂之未發，當此之時，即是此心寂然不動之體。而天命之性，當體據焉。以其無過不及，不偏不倚，故謂中。⁶⁸

及其感而遂通天下之故，則喜怒哀樂之情發焉，而心之用可見。以其無不中節，無所乖戾，故謂之和。此則人心之正，而情性之德然也。⁶⁹

從「無過不及，不偏不倚，故謂中」及「無不中節，無所乖戾，故謂之和」可見在中和舊說朱子對於涵養工夫之要求，持守中和。

牟宗三先生在《心體與性體·第三冊》對於朱子言心之未發提到：所謂「學者於喜怒哀樂未發之際，以心驗之，則中之體自見。」⁷⁰

再者，

未發時，心內斂於性體，而與性體之自存同其自存，此時心與性皆歸於其自己而自持其自己，水乳交融而同是自存而不失其自體，且是如如為一地自存而不失其自體，然而主動卻在心，故言「心妙乎性」。發時，則心施布展現，而性亦密與俱現，令不流失，此即是性行乎心之用。⁷¹

雖朱子之中和舊說，與其師延平的「默坐澄心，體認天理」走上不同的思路，但相同的是，都以「心」為涵養工夫處。中和，亦是在「心」上說，主張「心」為已發，「心」的不惰散、持中、不偏不倚。須察識於已發，使其不流失。

在與南軒書信往來，確立「中和舊說」不到一年，朱子對「心」已發未發之問題，思路有了改變，「唯涵養於未發之前，則其發處自然中節者多，不中節者少。」在〈湖南

⁶⁸ 錢穆：《朱子新學案》，頁 256。

⁶⁹ 錢穆：《朱子新學案》，頁 256。

⁷⁰ 牟宗三：《心體與性體（三）》，頁 83。

⁷¹ 同上註，頁 99。

問答〉言：未發已發只是一件工夫。無時不涵養，無時不省察耳。牟先生指出「未發已發命名未當，且於日用之際欠缺本領一段工夫，蓋所失者不但文義之間而已。」⁷²朱子試圖要尋求一條入路，落於「心」上言已發未發，以靜養動察，敬通貫已發未發來做工夫，會是更完整呈現。牟先生認為最大的轉變是從中和舊說中論其實然的心，轉變為新說義理當然的心。在中和新說可見到涵養於未發，事察於已發，如此動靜都可用心做工夫。在《朱子語類》亦見「中只是箇恰好道理。」；「大抵大老都是合當恁地，不是過當。若到是處，只得箇恰好。」⁷³

牟先生將朱子其新說，做了以下提綱：

- 一、 未發時不須窮索，不可尋覓，只是涵養便是。
- 二、 善觀者卻於已發之際觀之，兩義是也。即「靜養動察、敬貫動靜」二義。而以平時莊敬涵養為本領工夫。⁷⁴

從靜養動察、敬貫動靜為涵養工夫，使朱子從舊說進入更為周全的思想，得一新說：一動一靜互為其根，敬字工夫通貫動靜，而必以敬為本，帶入體用之領域。朱子將敬字工夫，更加詳盡地呈現出來：

灑掃應對之間，便是做涵養底工夫，此起待先識端倪而後加涵養哉。但從此涵養中，漸漸體出這端倪來，則一一便為己物。又只如平常地涵養將去，自然純熟。……敬字通貫省察，但未發時渾然是敬之體，非是知其未發，方下敬底工夫。既發則隨事省(體)察，而敬之用行焉。⁷⁵

朱子強調敬字工夫通貫動靜，而必以敬為本，敬字之說深契鄙懷，下學處須是密察，見得後始泰然將去，其實始終是箇敬字。⁷⁶如何在日常生活中落敬底工夫，須先事察，而後涵養。時時刻刻，處處涵養，便能達自然純熟，敬意夾持不容間斷之意。至靜之中，有動之端焉，是乃所以見天地之心者。⁷⁷

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

⁷² 同上註，頁 130。

⁷³ 同上註，頁 296。

⁷⁴ 同上註，頁 150。

⁷⁵ 錢穆：《朱子新學案》，頁 290。

⁷⁶ 錢穆：《朱子新學案》，頁 280。

⁷⁷ 錢穆：《朱子新學案》，頁 264。

嘗不寂然也。所謂未發，如是而已！夫豈有一物，限於一時，居於一處，而可以謂之中哉？… …則曰：『靜無而動有』。程子(伊川)曰：『未發之前，更如何求？只平日涵養便是』。⁷⁸

對朱子而言，敬字是一工夫起徹動靜已發未發處。而所謂「體用一源，顯為無間」者，「論水之有源本，則見其流必之其有源，然流處便是那源本。孟子說『觀其瀾』便是就瀾處便見其本。」⁷⁹故體用不可二分，如水源。體是用之本，無體亦無用可言。朱子所言的涵養，是指其未發。以敬為本，未發本是敬，唯省察，持之以恆而敬在動靜焉。節錄劉述先先生在《朱子哲學思想的發展與完成》對朱子所言「涵養工夫」討論如下：

以思慮未萌、事物未至之時，為喜怒哀樂之未發。中，事物未至，思慮未萌，乃心之所以為體，而寂然不動者也；即是心體流行，寂然不動之處，而天命之性體段句焉。… …蓋赤子之心動靜無常，非寂然不動之謂，故不可謂之中。然無營欲智巧之思，故為未遠失乎中耳。未發之中，本體自然，不須窮盡。但當此之時，敬以持之，始此氣象長存而不失。… …又曰：『涵養須用敬，進學在致知』。以事言之，則有動有靜，以心言之，則周流貫徹，其工夫初無間斷也。⁸⁰

蓋心主乎一身，而無動靜語默之間，是以君子之於敬，亦無動靜語默而不用其力焉。未發之前，是敬也。固已主乎存養之實。已發之際，是敬也，又常行於省察之間。⁸¹

劉述先先生認為朱子釐清赤子之心與義理之心，赤子之心變動不已，須以涵養待之。雖未發之中，本然如此，仍須以敬持中守和，使其氣象長存於己。無論在未發、已發，在每一頃刻皆以敬守之，便得恰好。不缺乏，亦不過度。

所謂「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。時時刻刻寂而常感，感而常寂。然則君子之所以致中和，而天地萬物育者，在此而已。使心無一頃刻有不仁、怠惰。亦即致中和之意。涵養用敬，而一敬又如何做得？敬只是提起這心，莫教放散，恁地則心便自明。使心自明的在日常生活中，致中和，敬中守和，使其發而中節，即是在中之中。恰到好處，為之以敬。

⁷⁸ 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 82。

⁷⁹ 錢穆：《朱子新學案》，頁 298。

⁸⁰ 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 98。

⁸¹ 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 264。

三、 莊子心齋坐忘

莊子〈逍遙遊〉道出的生命境界，生命真正重要的價值與意義不在於世名利的追求，而是懂得自適自在「與造化者同其逍遙」。放眼現代社會仍適用，或者說對於外在事物的追求，總遠不及自身如何看待為人處事、面對世界更為真正的富有。莊子藉由寓言的方式，將哲思寄寓其中。

北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。齊諧者，志怪者也。諧之言曰：「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。」⁸²

鯤與鵬之大，超越一般所見，打破人們的認知世界，讓我們試圖去反思，世界的侷限，是因我們常以自己能力所及處來認定外在世界的樣貌形態，習以為常的認為眼前所見的一切，就是全部。一旦失去對於任何事物或超乎我們認知的事物順任接納的態度時，反而，限制了自身發展的可能性，無法以開闊心承接一切事物。

庖丁解牛的神乎其技，一如莊子的手法，在寓言間遊刃有餘的流露道家精神。庖丁的超然技術非一時半刻能及，聚精會神專注於筋骨脈絡，所見已非牛之全體。

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音。合於桑林之舞，乃中經首之會。文惠君曰：「譔，善哉！技蓋至此乎！」庖丁釋刀，對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非牛者；三年之後，未嘗見全牛也；方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軀乎！」⁸³

莊子再度強調順任自然的重要性，〈養生主〉教生命如何依附，如何安時處順。每個人都是庖丁，如何將自身生命依乎天理的批大郤導大窾，都是學問。面對困難能迎刃而解，或在紛爭的社會中明哲保身，會是我們庖丁的責任。莊子有別於要求在事理上做工夫，而是要人們打破成心，放下對於偏見的執著。〈人間世〉莊子專注於心齋工夫，

⁸² 《莊子·逍遙遊》。

⁸³ 《莊子·養生主》。

⁸⁴將心專注於當下的生命狀態，以承一切變化。

王邦雄先生論庖丁解牛提到：

庖丁為文惠君解牛，顯然在展現工夫，解牛的過程在音樂的節奏與舞蹈的動作中進行，正是一體道證道的進程。「臣之所好者道也，進乎技矣」，早已越過技藝演出的層次，而是道的開顯朗現，此顯示三段進程與理序：一是始臣解牛之時，所見無非牛者。二是三年之後，未嘗見全牛也。三是方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。

- 第一層次，所見無非牛者，眼前一龐然大物的牛體，是一障隔，也是負累。
- 第二層次，未嘗見全牛也，牛不再以血肉形軀的姿態出現，而是有脈絡可循的牛體架構。
- 第三層次，以神遇牛，感官與心知的作用完全止息，而聽任心神隨心所欲前行。

第三層次是神遇，第一層次是目視，問題出在第二層次，莊子未點明。從「官知止」來看，若作感官知其所當止解，僅能解釋第一層次的目視，相當於聽之以耳，而未有聽之以心之第二層次的心知，而直接跳昇至第三層次聽之以氣的神遇。那第二層次，究以何眼看牛，而會是「未嘗見全牛」，在語文脈絡上遂無

⁸⁴ 《莊子·內篇》中諸多心與形、德與形、心與氣、心與物對舉的語句：其形化，其心與之然。（〈齊物論〉）形莫若就，心莫若和。（〈人間世〉）且彼有駭形，而無損心。（〈大宗師〉）支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎？（〈人間世〉）故德有所長，而形有所忘。（〈德充符〉）未達人氣，……未達人心。（〈人間世〉）女遊心於淡，合氣於漠。（〈應帝王〉）且夫乘物以遊心，託不得已以養中。（〈人間世〉）從心與形、心與物、心與氣對舉而言，生命主體的心，寄託在形物之氣上，由是而言，氣與形、物屬同質同層，指涉的是人的自然生命，另從德與形也對舉來看，心與德也屬同質同層。〈齊物論〉有「一受其成形，不亡以待盡。」其主語省略，看上下語文脈絡，當該是「不論求得與不得，無益損乎其真」的德，是人之所以為人的天真本德。求不求在心，得不得是德，故心是活動義，德是存有義。另〈德充符〉有謂：「德者成和之修也。」天真本德成於心和之修，修養工夫在心上做，而在「德」上得收穫。倘若上述所言成立，然則，聽之以耳的耳目官能，與聽之以氣的形氣材質，豈非落在同一層次，何以莊子的「心齋」工夫，會將聽之以氣，安放在聽之以心之上？從人的存在格局而論，氣在心之下，從修養工夫而論，氣反而在心之上，如是《莊子·內篇》所謂的氣，似有兩層的意思，此即「心齋」最難解的問題。參見王邦雄：〈《莊子》心齋「氣」觀念的詮釋問題〉，《淡江中文學報》14期，2006年6月，頁20-21。

迹可尋；倘若採取「官與知皆止」的另一解法，則豁然開朗，未嘗見全牛，乃是以心知牛，以心知的抽象思考來看牛，故只看得骨節架構，血肉已被抽離，解牛大為簡易，可以「依乎天理」、「因其固然」，引刀往骨節空處批開前行，而不會去切割砍斫牛體。到了第三層次，以神遇牛，無厚刀刀入於有間牛體，牛體迎刃而解，而刀刃完好如初，此時牛體已非血肉形軀與骨節間架，而昇越為神氣風骨，已屬主體修養虛靜觀照所朗現的精神境界。⁸⁵

〈人間世〉當顏回問孔子，何謂心齋？

仲尼曰：「若一志！無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者心齋也。」⁸⁶

齋，即是心齋。一志，是只把自己的心志專一。不僅用耳朵聽，聽進內心且要用心領會；聽之以氣，去感應氣之變化。若聽止於耳，僅是表面行事，會不切真意，反而受了外界紛擾無法領略。聽止於心，僅與外在事物交相合。聽之以氣，除去己見，

⁸⁵ 參見王邦雄：〈《莊子》心齋「氣」觀念的詮釋問題〉，《淡江中文學報》14期，2006年6月，頁25。

⁸⁶ 《莊子·德充符》：「以其知得其心，以其心得其常心」其言由知以至心，以至常心，正與此篇所謂以耳聽、以心聽、以氣聽三者相當。則心之虛，至於只以氣待物，即謂只此由心齋所見得之常心，以待物也。人不以一般耳目之知與一般之心聽，而只以此虛而待之氣或常心聽，即足以盡聽人之言，而攝入之。是即不同於「聽之以耳」者，止於知其聲，亦不同於一般「聽之以心」者，只求其心之意念，足與所聽者相符合；而是由心之虛，至於若無心，使所聽之言與其義，皆全部攝入於心氣之事也。這一段解莊子「心齋」工夫的析論，以莊解莊，最為貼切。惟其中難以理解者，在「聽之以心」而「心止於符」，說「只求其心之意念，足與所聽者相符合」，此與「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也」（《齊物論》），與「其分也，成也；其成也，毀也」（《齊物論》）之是非出於心知執著之說不合。而應倒轉過來求解，是責求外在發生的物事，要符合心知執取的價值標準，且「聽之以氣」的「氣」，而以「常心」來理解，似與「氣」本為形氣材質義有落差。此徐復觀先生云：聽之以氣，即下文所謂「徇耳目內通而外於心知」，即是讓萬物純客觀地進來，純客觀地出去，而不加一點主觀上地心知的判斷。……莊子既將形與德對立，以顯德之不同於形，則他所追求的必是一種精神生活，而不是塊然地生理生活。若此一看法為不錯，則他所追求的精神生活，不能在人的氣上落腳，而依然要落在人的心上。因為氣即是生理作用，在氣上開闢不出精神的境界；只有在人的心上才有此可能。……氣實際只是心的某種狀態的比擬之詞，與老子所說的純生理之氣不同。這便是他和慎到表面相同，而根本不同之所在。參見王邦雄：〈《莊子》心齋「氣」觀念的詮釋問題〉，《淡江中文學報》14期，2006年6月，頁22-23。

承起一切變化。以成見之心待人接物，會使我們有分別心，陷溺在自己的偏見裡。聽，無須隨其成心而失之，唯有聽之以氣。氣，使心虛一而靜，不受紛擾卻也不依成見作出判准。乃與自然道理相應，空明且能容納一切事物。不同於孟子「感物而動」的四端本心，而是與自然相應不矯作純然之心。唐君毅先生在《中國哲學原論》道：「莊子所講之人心，乃吾人之心暫停對外在事物之感應，亦暫不求對外物之知識，而回頭反省時，乃真實覺其存在者。」莊子的「心」感受自身與自然相應的狀態。如小草般迎風便隨風而動，逆風便壓低身子，無須多過雜念，能承受一切變化。

乘物以遊心，順任識物的自然而悠遊自適。莊子所為遊「且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣。何作為報也？莫若為致命，此其難者。」，是不管在哪都可以遊，逍遙的遊，生可遊，死亦可遊，不悅生惡死。無所逃於天地之間，既忘生死又何必再多去奢望名利福祿。真誠的做每一件事，不愧於心就算是為自己最能做的事了。試問天下哪有不居功且又淡泊名利之人呢？真正難的在於我們都會希望在社會中擁有一個自己的位置，把自己放在一個角色或位置裡，好像會過得比較實在些。但捫心自問：這真是我所需要的嗎？似乎只能沉默以對。許多事情和安排，真的並非這麼容易，能夠悠遊自在於自己身處的當下，可能也是一種好好照顧自己的方式吧。張載〈西銘〉：「富貴福澤，將厚吾之生也；貧賤憂戚，庸玉汝於成也。存，吾順事；沒，無寧也。」富貴福祿的恩澤，是乾坤父母所次，使我的生活過的豐富；貧賤憂戚是父母用來鍛鍊我們的方式，使我們在苦難中成就自己。

有用之人，必須勞心勞力；無用之人，對莊子而言，無用為用，是為大用。有用是否會是一種苦？因為依恃於他人之標準上。不管身在何時何處，都要用心做自己。不用單一標準看待自己和他人，而是不帶任何評價，懂得欣賞一切事物。萬事萬物自有其道理，不應狹隘這世界。坦然面對自己，面對這個世界，亦無所求。

第四節 結語

本章討論朱子持敬工夫，見得朱子是非常重「敬」工夫，聖人之學有其次第，從小學到大學，小學教灑掃應對進退，大學教格物窮理工夫；小學教知事，大學教做工夫；小學無知見，大學有之；小學對誠、敬、善之概念發端，大學教持之以恆格物窮理；小學教事與概念，大學教工夫之實踐與其重要性。朱子認為敬以一心之主宰，萬

事之本根。工夫論是朱子思想核心，朱子言心有氣稟之染，故要通過持敬、窮理的工夫使心與理合一。

唐先生言：

朱子在宇宙論上，故以心屬於氣，氣依理而動靜，並以心為有動有靜，有存有亡者；在工夫論上亦謂此合道之心，可由存而亡，亦可由亡而存，其存亡全繫在工夫上。然在純粹之心性論，與直接相應於其心性論之工夫論中，則又初不重依氣以言心，亦未嘗不言「超乎一般之動靜存亡之概念之上」之本心或心體。此本心或心體，乃內具萬理以為德，而能外應萬事以為用，亦源自光明瑩靜，廣大高明，而無限量者；為由物欲氣稟之染，然後體有不明，用有不盡。於是人之一切去除其物欲氣稟之雜之工夫，如相應於此心性論而言，亦可說不外求自明其心之性理之善，而有以赴其出，以使此心之全體無不明，而大用無不盡。

87

唐先生指出朱子是直接相應於心性論所言工夫處，此方式朱子思想核心之所在。故朱子言「敬為心之貞」、「未發渾然是敬之體」、「逕自只是自心自省當體」，再以提斯、省察、警覺及格物窮理等工夫，揭示為了復其心體。⁸⁸楊祖漢先生指出：「敬」作為所有工夫之核心，朱子整個工夫論是以「敬」為主去發展的，並在《大學或問》將「敬」為成德之教最關鍵的工夫，故確定朱子之思想為「敬的形態」。⁸⁹

故朱子言「敬」是基底工夫，亦提醒「敬」學者在為學為人上成為最重要的第一要緊事。筆者認為朱子要不斷提醒人們的要「專注於此刻的這個當下」專注在自己的所處的此時此刻，在做什麼的時候就做應當專注的事，日常生活中與人談話便專注傾聽，在吃飯時便好好吃飯，在學習事務時便好好地專注在所學的事務上，不斷地涵養持之，便得以內外相應合地做到最好。

⁸⁷ 見唐君毅：《中國哲學原論》原性篇（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁638-639。

⁸⁸ 復其初，抹去昏昧雜染之氣，以恢復其本然光明燦爛的心體。

⁸⁹ 楊祖漢先生之詳盡論述，可參見楊祖漢：〈從朱子的「敬論」看朱子思想形態的歸屬〉，收錄吳震主編：《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），頁72-86。

第三章 朱子點評莊子

儘管朱子並沒有對《莊子》專著注解，但在《語錄》、《四書章句集注》都有朱子關於莊子及其思想的討論。本章將針對朱子對莊子及莊學思想之褒貶做一論述，見朱子如何理解莊子及莊子思想，分為二節：評莊子無細密工夫及讚莊子見道體，並可從朱子對於莊子的批評與讚美之言，窺見朱子如何把莊學思想的「道」進而融攝在其「理」的思想當中。

第一節 評莊子無細密工夫

朱子在《語類》指出道家老莊列其先後：道家思想啟於老子，而後列子，列子多數以為偽書，偽書亦有價值，但可能是漢魏以後的作品，莊子從之。

朱子言：

老子說他一箇道理甚縝密。老子之後有列子，亦未甚至大段不好。說列子是鄭穆公時人。然穆公在孔子前，而列子中說孔子，則不是鄭穆公時人，乃鄭頃公時人也。列子後有莊子，莊子模倣列子，殊無道理。為他是戰國時人，便有縱橫氣象，其文大段豪偉。⁹⁰

莊周曾做秀才，書都讀來，所以他說話都說的也是。但沒不合沒拘檢；便凡百了。⁹¹

莊周是個大秀才，他都理會得，指是不把做事。⁹²

指出莊子人有縱橫氣象，且他的文章豪放壯美。朱子認為莊子曾做秀才，是有讀書且是道體之人，指是不把事做，沒做工夫，說莊子是「知而不行」的人。而莊子和孟子的生卒年代至今難以詳考，而據史實，確定他們為同一時代的人是無疑的。朱子言：

莊子去孟子不遠，其說不及孟子者，亦是不相聞。今亳州明道宮乃老子所生之

⁹⁰ 《語類》卷一百二十六，頁 3008。

⁹¹ 《語類》卷一百二十五，頁 2988。

⁹² 《語類》卷一百二十五，頁 3989。

地。莊子生於蒙，在淮西間。孟子只往來齊、宋、鄒、魯，以至於梁而止，不至於南。然當時南方多是異端，如孟子所謂「陳良，楚產也，悅周公仲尼之道，能學於中國」；又如說「南變鳩舌之人，非先王之道」，是當時南方多異端。⁹³

朱熹認為莊子、孟子同時而不相道及的原因有二，一是莊子「只在僻處自說」，所以他在當時的名聲不高，其學術思想的影響也不大，「無人宗之」；二是由於地域相隔的因素，孟子平生足跡不曾過大樑之南，莊子是楚人，故與孟子聲聞不相接。

對於楊朱，朱子提出了自己的看法，而且論及了楊朱和老莊的關係。朱熹言：

楊朱之學出於老子，蓋是楊朱曾就老子學來，故莊列之書皆說楊朱。列莊本楊朱之學，故其書多引其語。⁹⁴

朱熹認為楊朱從老子就學，而莊子又本楊朱，從老子到楊朱再到莊子。而對楊朱的思想及與老子的關係，並指出楊朱就是老子的弟子，其學出於老子「氣象相似」。⁹⁵

首先朱子認為莊子是「狂者」，是不至聖人但又勝於賢者，在儒家中是獨特的人格特質。子曰：「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。」⁹⁶聖人能行中庸之道且無過與不及，但聖人難為，退而求其次則為「狂狷者」。何謂「狂狷」？朱子言：

⁹³ 《語類》卷一百二十五，頁 2988。

⁹⁴ 《語類》卷一百二十五，頁 2991。

⁹⁵ 問：「楊朱似老子，頃見先生如此說。看來楊朱較放退，老子反要以此治國，以此取天下。」曰：「大概氣象相似。如云『致虛極，守靜篤』之類，老子初間亦只是要放退，未要放出那無狀來。及至反一反，方說『以無事取天下』，如云『反者道之動，弱者道之用』之類。」亦可見問：「楊氏愛身，其學亦淺近，而舉世宗尚之，何也？」曰：「其學也不淺近，自有好處，便是老子之學。」《語類》卷一百二十五，頁 2987。

⁹⁶ 蓋聖人本欲得中道之人而教之，然既不可得，而徒得謹厚之人，則未必能自振拔而有為也。故不若得此狂狷之人，猶可因其志節，而激厲裁抑之以進於道，非與其終於此而已也。孟子曰：「孔子豈不欲中道哉？不可必得，故思其次也。如琴張、曾皙、牧皮者，孔子之所謂狂也。其志嚶嚶然，曰：『古之人！古之人！』夷考其行而不掩焉者也。狂者又不可得，欲得不屑不潔之士而與之，是狷也，是又其次也。」《四書章句集注》，頁 147。

彼狂者嚶嚶然以古人為志，雖行之未至，而所知亦甚遠矣。狷者便只是有志力行，不為不善。二者皆能不顧流俗汙世之是非，雖是不得中道，卻都是為己，不為他人。⁹⁷

聖人不得中行而與之，必求狂狷者，以狂狷者尚可為。若鄉原，則無說矣。今之人，纔說這人不識時之類，便須有些好處；纔說這人圓熟識體之類，便無可觀矣。⁹⁸

狂狷是箇有骨肋底人。鄉原是箇無骨肋底人，東倒西擂，東邊去取奉人，西邊去周全人，看人眉頭眼尾，周遮掩蔽，惟恐傷觸了人。「君子反經而已矣。」所謂反經，去其不善，為其善者而已。⁹⁹

「狂狷者」能不流俗於世之是非；是能明辨是非之人；不像鄉愿般媚世而無骨氣，終無可觀。所以，若不得行中庸之道，必以「狂狷者」為目標。雖不及聖人，卻也僅次於聖人。可見，朱子對莊子的評論是有美言的。

狂者進取，是有志之人；狷者，有所不為也，是有氣節之人。朱子認又言莊子「賢者過之」，莊子見識高，雖已經把握了天理知當然，卻不認為有行中庸之道之必要，所以沒去做。朱子認為狂狷者之所以不能行中庸之道，因知過、行過所致，¹⁰⁰偏於一端而未能行，而莊子、曾點皆屬「知之過」的狂者。

見《語類》：

問：「程子謂『便是堯舜氣象』，如何？」曰：「曾點卻只是見得，未必能做得堯舜事。孟子所謂『狂士』，『其行不掩焉者也』。其見到處，直是有堯舜氣象。如莊子亦見得堯舜分曉。」或問天王之用心何如，便說到「『天德而出寧，日月照而四時行，若晝夜之有經，雲行而雨施』。以是知他見得堯舜氣象出。曾點見識儘高，見得此理洞然，只是未曾下得工夫。曾點曾參父子正相反。以點如此高明，參卻魯鈍，一向低頭捱將去，直到一貫，方始透徹。是時見識方到曾點地位，然而規模氣象又別」。¹⁰¹

⁹⁷ 《語類》卷六十一，頁 1476。

⁹⁸ 《語類》卷四十三，頁 1109。

⁹⁹ 《語類》卷六十一，頁 1477。

¹⁰⁰ 「狂者，知之過；狷者，行之過。」《語類》卷四十三，頁 1109。

¹⁰¹ 《語類》卷四十，頁 1034。

此段言曾點與莊子二人皆能見堯舜氣象，卻未能做堯舜事業，其原因在於莊子曾點雖本領才識似堯舜，亦能見得堯舜道體，但都沒有下工夫，以致無法成聖人之道。就儒家的聖人，是須二者兼備的。由此可見，朱子認為莊子是「無細密工夫」，即缺乏道德價值之實踐工夫。然而，莊子近於「心齋坐忘」的無工夫之工夫，不是朱子要的工夫，朱子所要的是「涵養用敬，進學在致知」、「靜涵養，動省察」、「敬貫動靜」，要明誠兩進的格物與誠意等工夫。論朱子批評莊子「無細密工夫」、「無禮無本」、「知者過之」及「不肯做工夫」。

一、無細密工夫

朱子認為莊子雖見識高，但是沒有細密工夫，其言：

莊子，不知他何所傳授，卻自見得道體。蓋自孟子之後，荀卿諸公皆不能及。如說：『語道而非其序，非道也。』此等議論甚好。度亦須承接得孔門之徒，源流有自。後來佛氏之教有說得好處，皆出於莊子。但其知不至，無細密工夫，少間都說得流了，所謂「賢者過之」也。¹⁰²

此段提到朱子認為莊子識得道體的，但其知不至，有道體有所知，但卻沒有實踐工夫，這也是朱子對莊子較為批評之處，對朱子而言，為學為人是須「知行合一」的，唯有透過敬底工夫，以格物窮理至誠意正心，方可成聖人之道。言莊子「賢者過之」¹⁰³，朱熹說莊子可能學識高已經把握了天理知當然，以致於不認為有行中庸之道之必要，所以沒去做。

¹⁰² 《語類》卷十六，頁 369。

¹⁰³ 「中庸不可能」章是「賢者過之」之事，但只就其氣稟所長處著力做去，而不知擇乎中庸也。子曰：「道之不行也，我知之矣：知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣：賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味也。」朱熹：《四書章句集注》，頁 19。孔子說：「中庸之道之所以不能實行，我已經知道其原因了：聰明的太過明白這道理，以為不值得去實行；而笨拙的人又根本不懂，不知道怎樣去行。中庸之道之所以不能鮮明，我已經知道其原因了：有才智的人做過分了，而沒有才智的人卻又做不到。就好像人們每天飲水吃飯，但真正能品嚐滋味的人卻非常之少。」

二、無理無本

見《語類》：

恭父問：「曾點說『詠而歸』一段，恐是他已前實事，因舉以見志。」曰：「他只是說出箇意思要如此。若作已前事說，亦不可知。人只見說曾點狂，看夫子特與之之意，須是大段高。緣他資質明敏，洞然自見得斯道之體，看天下甚麼事能動得他！他大綱如莊子。明道亦稱莊子云：『有大底意思。』又云：『莊子形容道體，儘有好處。』邵康節晚年意思正如此，把造物世事都做則劇看。曾點見得大意，然裏面工夫卻疏略。明道亦云：『莊子無禮，無本。』」朱子引程子言曰：「莊子，無禮無本」¹⁰⁴

孔子問曾點的夢想是什麼，曰：「莫春者，春服既成。冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」晚春三月時，換上新製成的輕便春衣，和五六個人與六七個孩子，一起到水邊沐浴，登上山坡吹吹風，最後開開心心地唱著歌回家。」便是他的夢想。曾子此言受到孔子的認肯，孔子說：「吾與點也！」見孔子欣賞認同這樣的夢想。朱子言莊子與曾點的意思接近，且讚莊子「見識得道體」，卻又言曾子與莊子都疏於細密工夫。故此處引程子言「莊子，無禮無本」。¹⁰⁵在《四書章句集注》孟子盡心篇¹⁰⁶朱子註：「事見莊子」，即指《莊子·大宗師》所言臨喪而歌。

見《莊子·大宗師》莊子臨喪而歌：

子桑戶、孟子反、子琴張三人相與語曰：「孰能相與於無相與，相為無相為，孰能登天遊霧，撓挑無極，相忘以生，無所終窮？」三人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。莫然有間，而子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往侍事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：「嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶

¹⁰⁴ 見《語類》卷四十，頁 1028 頁。

¹³⁷ 程子：「莊子有大抵意思，無禮無本。」見宋·程頤、程灝：《二程集》，頁 97。

¹⁰⁶ 朱熹：《四書章句集注》，頁 374。萬章問曰：「孔子在陳曰：『盍歸乎來！吾黨之士狂簡，進取，不忘其初。』孔子在陳，何思魯之狂士？」孟子曰：「孔子『不得中道而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也』。孔子豈不欲中道哉？不可必得，故思其次也。」「敢問何如斯可謂狂矣？」曰：「如琴張、曾皙、牧皮者，孔子之所謂狂矣。」朱子註：琴張，名宰，字子張。子喪戶死，琴張臨其喪而歌。事見莊子。便指此段《大宗師》所指。

為人猗！」子貢趨而進曰：「敢問臨尸而歌，禮乎？」二人相視而笑曰：「是惡知禮意！」子貢反，以告孔子曰：「彼何人者邪？修行無有，而外其形骸，臨尸而歌，顏色不變，無以命之。彼何人者邪？」孔子曰：「彼游方之外者也，而丘，游方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣！彼方且與造物者為人，而游乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決病潰癰。夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，托於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反復終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！」子貢曰：「然則夫子何方之依？」孔子曰：「丘，天之戮民也。雖然，吾與汝共之。」子貢曰：「敢問其方？」孔子曰：「魚相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而養給；相造乎道者，無事而生定。故曰：魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」子貢曰：「敢問畸人？」曰：「畸人者，畸於人而侔於天。故曰：天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。」¹⁰⁷

莊子藉子桑戶的臨喪而歌，傳達以逍遙自適應世間世外之事的哲學意境。這寓言寫子桑戶逝世，孔子聽到死訊，叫子貢來幫忙喪事。子貢看見死者的兩位莫逆之交編唱輓

¹⁰⁷ 清·郭慶藩：《莊子集釋》，頁 264-273。子桑戶、孟子反、子琴張三人互相談說：「誰能夠相交而出於無心，相助而不著形跡？誰能超然魚物外，跳躍於無極之中；忘了生死，而沒有窮極？」三個人相視而笑，內心相契，就一同做了朋友。這樣不久子桑戶死了，還沒有下葬。孔子聽到了就叫子貢去幫忙處理喪事。子貢看到一個在編著曲子，一個在彈著琴，二人合唱著：「唉呀桑戶啊！唉呀桑戶啊！你已經還歸本真了，而我們還在做凡人的事啊」子貢趕上去問：「請問對著屍體唱歌，合禮嗎？」二人望望笑著說：「他哪裡懂得禮的真意！」子貢回去以後，把所有見的告訴孔子，問說：「他們什麼人啊，不用禮儀來修飾德行，而把形骸置身於度外，對著屍體唱歌，無悲哀之色，簡直無法形容，他們究竟是什麼人啊！」孔子說：「他們是由於方域外之人，而我是由於方域之內的人。方域之外和方域之內彼此不相干，而我竟然叫你去弔唁，這是我的固陋啊！他們正和造物者為友伴，而遨遊於天地之間。他們把生命看作是氣的凝結，向身體上贅瘤一般，把死亡看做（是氣的消散），像膿瘡潰破了一樣，像這樣子，又哪裡知道死生先後地分別呢！藉著不同的原質，聚合而成一個形體；遺忘內面的肝膽，遺忘外面的耳目；讓生命隨著自然而循環變化，不究詰他們的分際；安閑無係地神遊於陳是之外，逍遙自在於在然的境地。他們又怎能不厭煩地居守世俗的禮節，表演給眾人觀看呢！」子貢說：「那麼您是依從哪一方呢？」孔子曰：「從自然的道理看來我就像受著刑戮的人。雖然這樣，我們應該共同追求方外之道。」子貢說：「請問有什麼方法。」孔子曰：「魚相識於水，人相識於道。相識於水的，挖個池子來供養；相識於道的，泰然無事而分自足。所以說，魚游於江湖之中就忘記一切而悠悠哉哉，人游於大道之中就忘了一切而逍遙自適。」子貢說：「請問那些不合於俗的異人是什麼人。」孔子說：「異人是異於世俗人而應合於自然。所以說，從自然的觀點看來是小人的，卻成為人間的君子；從自然的觀點看來是君子的，卻成為人間的小人。」見陳鼓應：《莊子今註今譯》，頁 208-209。

曲的景象，見儒道兩家對待禮儀的不同態度：在莊子眼中儒家講究的是一種外化的儀節，而道家所著意的是禮的內質以及人的真情之流露。莊子更是直接借用孔子的口吻：「彼，遊方之外者也，而丘，遊方之內者也。」以反襯方式傳達莊子自己的思想道家是超脫禮教之外，儒家則受禮教束縛。

「遊」作為莊子哲學核心思想，「遊」不僅做為人接人處事的心境上言，而是作為貫穿生命能夠乘物以遊心，託不得已以養中，最為最高境界。便如莊子所言的臨喪而歌至一切禮儀規範，皆應如此。儒家所言的禮儀歸範，須按禮儀待人，按所設限的規範生活，對莊子而言，這才是奇怪的，也是被莊子所揚棄。

承前面所言，莊子沒有行聖人之道，行合乎禮規範的行動，對朱子而言，日用常行所以事事物物皆有理，一其理而行，若只是知道道體是不夠的。朱子工夫論提倡聖人之學，須待人處事上都格物窮理。以其學說思想相較之下，便會認為莊子沒有細密工夫處，亦是莊子之缺點。

三、 知者過之

前面提到朱子認為莊子是「賢者過之」，此處言莊子「知者過之」。莊子是有才識之人，也是個秀才，能理會道理，亦能說的好，說的精闢。雖知理，卻無落實地去實踐，仍只偏於一端而已。朱子說：

莊周是箇大秀才，他都理會得，只是不把做事。觀其第四篇人間世及漁父篇以後，多是說孔子與諸人語，只是不肯學孔子，所謂『知者過之』者也。¹⁰⁸

「賢者過之」、「知者過之」皆出自《中庸》：「道之不行也，我知之矣：知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣：賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味也。」過與不及都無法成聖人中庸之道，愚者「不及」所以不知道怎麼做，然知者「過之」正因為已把握道理，認為沒有去實踐之必要，所以不去做。朱子言莊「賢者過之」和「知者過之」，都認為莊子見得天理卻未行聖人之道。

¹⁰⁸ 《語類》，頁 2989。

四、不肯做工夫

對朱子而言，唯有「知行合一」將所知在實踐中體現出來才是真知。¹⁰⁹若是真知，則未有不能行者，至於知而不能行，則非真知。「知」是否為真，「意」是否有誠，端看「行」即做與不做，是否實踐所知內涵。

見朱子與弟子曰：

周震亨問知至、意誠，云：「有知其如此，而行又不如此者，是如何？」曰：「此只是知之未至。」問：「必待行之皆是，而後驗其知至歟？」曰：「不必如此說。而今說與公是知之未至，公不信，且去就格物、窮理上做工夫。窮來窮去，末後自家真箇見得此理是善與是惡，自心甘意肯不去做，此方是意誠。若猶有一毫疑貳底心，便是知未至，意未誠，久後依舊去做。然學者未能便得會恁地，須且致其知，工夫積累，方會知至。」¹¹⁰

知而未能行，則非真知。沒有實踐的知，不是真的知；唯有透過實踐，才能呈顯所知之理。是否知至意誠，全全落在實踐「行」的工夫，意即透過工夫來體現理。然這些都是需要從日用常行中去累積的工夫，時時省察，格物窮理，誠意正心，以達聖人之道。

見《語類》：

問：「程子謂康節『空中樓閣』。」曰：「是四通八達。方子錄云：『言看得四通八達。』莊子比康節亦髣髴相似。然莊子見較高，氣較豪。他是事事識得了，又卻蹴踏著，以為不足為。¹¹¹

莊子比邵子見較高，氣較豪。他是事事識得，又卻蹴踏了，以為不足為。邵子卻有規矩。¹¹²

此兩段話，可見朱子認為莊子是知道理的，卻總不做事。似乎認為莊子明知事理卻不

¹⁰⁹ 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。《語類》卷十五，頁 302。

¹¹⁰ 《語類》卷十五，頁 301。

¹¹¹ 《語類》，頁 2543。

¹¹² 《語類》，頁 2988。

好好做，朱子有惋惜之感。前面批莊子「賢者過之」，「知者過之」都疏略細密工夫，使道不明不行。

就此觀朱子評莊子「無細密工夫」，明知理卻不行聖人之道。然而，不肯做工夫，在學者為學時也會有這樣的缺漏，朱子言：

「學者精神短底，看義理只到得半途，便以為前面沒了。」必大曰：「若工夫不已，亦須有向進。」曰：「須知得前面有，方肯做工夫。今之學者，大概有二病：一以為古聖賢亦只此是了，故不肯做工夫；一則自謂做聖賢事不得，不肯做工夫。」以下訓必大。¹¹³

學者時常以為：聖賢之道不用做工夫，又或者，自認為自己不是聖賢所以無法做聖賢的工夫。二者過與不及，都不是真知。只理解義理的知沒有去實踐的行，並非為學之道。唯有知行合一，二者並重，才是為學的唯一途徑。對朱子而言，只要去做去實踐，便是真知。透過實踐工夫使理呈顯出來。「天命之謂性」是透過「格物致知」的實踐工夫，以達到知行合一，下學上達，然這是莊子所缺漏的。

第二節 讚莊子識道體

一、 命也，義也，天下之大戒

朱子在與弟子談，提到事父則子孝、事兄則弟悌，事夫則有愛的人倫關係，都是天理自然。¹¹⁴都能於內在工夫以愛敬之，於外做出相對應的道德實踐。而君與臣雖是天所賦予的，是義合。¹¹⁵

¹¹³ 《語類》卷一一七，頁 2188。

¹¹⁴ 是天所給的。天之賦予，謂天命之謂命也。

¹¹⁵ 「君臣以義合者也。故君使臣以禮，則臣事君以忠。」《四書章句集注》，頁 66。「君臣義合，不合則去。」孟子言君臣之間，當以義合，君以親賢為務，輔佐君王發政施仁，澤及百姓；君有過則諫，不聽則去。宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 324。

父子兄弟夫婦，皆是天理自然，人皆莫不自知愛敬。君臣雖亦是天理，然是義合。世之人便自易得苟且，故須於此說「忠」，卻是就不足處說。如莊子說：「命也，義也，天下之大戒。」看這說，君臣自是有不得已意思。¹¹⁶

君臣之間有義則合，無義則去，有其成立之條件。臣對於其君有所責任，亦有所敬，然出於道義，並非出於天理自然之情感，而是屬於個人認知的道義。

然《孟子告子上》第一章「順性而出」指出天理自然：

告子曰：「性，猶杞柳也；義，猶柎捲也；以人性為仁義，猶以杞柳為柎捲。」
孟子曰：「子能順杞柳之性而以為柎捲乎？將戕賊杞柳而後以為柎捲也？如將戕賊杞柳而以為柎捲，則亦將戕賊人以為仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」¹¹⁷

本章言養性長義，順夫自然；殘木為器，變而後成，告子道偏，見有不純，內仁外義，違人之端，孟子拂之，不假以言也。告子認為人之本性好比木材，是中性的，木材無法決定自己能成為什麼，完全是由外力所決定的，這決定的力量並非木材本身所具有。告子意指人為善亦不是人之本性可以決定的，然而人們本性中沒有善的素養，而是因為受到良好的薰陶教養而有的，即是人的善是透過後天的教養才塑造出的，若沒有後天環境的良好培養，人亦不會為善。故告子認為善是由後天培養不是天生本有的，是受後天的教育教養的影響而後有的。

接著，孟子順著告子的想法追問：人在把杞柳加工成柎捲時，是順著杞柳的本性（杞柳本身的文理、形狀）而使它成為柎捲，還是毀傷杞柳的本性才能製成柎捲的？在將杞柳製成柎捲成為器皿時，當然免不了砍伐斷傷它，那麼，人的為仁義是否也像杞柳般被砍伐斷傷後，然後才可成呢？如果按這樣的思維便是說仁義之於人如斧斤之於林木，這麼一來，仁義便是殘害人性的東西了。

依孟子的見解，人性本善，故順人之性以行即是仁義，居仁由義所以擴充光大此人性，而非桎梏賊我本性。故行仁則榮，不仁則辱，若不仁不義必因私利而相交害。而告子卻認為性無善惡，否認仁義為性中所本有，仁義便易與本性產生排斥，有仁義則必傷及本性，故孟子立即辯之，評為「率天下之人而禍仁義」也。

¹¹⁶ 宋·黎靖德：《語類》卷十三，頁 233。

¹¹⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 325。

朱子見莊子〈人間世〉¹¹⁸言：「命也，義也，天下之大戒。」是對於人倫關係、君臣關係，有一種不得已之感。因為對朱熹而言，所謂「父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信」是天下古今所同得之理也。¹¹⁹父子、君臣、夫婦、兄弟都是人常倫理，「為人君，止於仁；為人臣者，止於敬。」¹²⁰君仁臣敬，乃天地之常道。都有其理之規怎能言「不得已」？

又曰：

楊朱之學出於老子，蓋是楊朱曾就老子學來，故莊列之書皆說楊朱。列莊本楊朱之學，故其書多引其語。莊子說：「子之於親也，命也，不可解於心。」至臣之於君，則曰：「義也，無所逃於天地之間。」是他看得那君臣之義，卻似是逃不得，不奈何，須著臣服他。更無一箇自然相胥為一體處，可怪！故孟子以為無君，此類是也。¹²¹

朱熹認為楊朱從老子就學，而莊子又本楊朱，從老子到楊朱再到莊子，然朱子見莊子言：「義也，無所逃於天地之間。」認為莊子是君臣之義是無可奈何、不得已，孟子批「楊氏為我，是無君也。」故朱子亦說莊子也是一樣無君。

莊子云：『天下之大戒二：命也，義也。子之於父，無適而非命也；臣之於君，無適而非義也；無所逃於天地之間。』舊嘗題跋一文字，曾引此語，以為莊子此說，乃楊氏無君之說。似他這意思，便是沒奈何了，方恁地有義，卻不知此是自然有底道理。」¹²²

此段亦提到「天下之大戒二：命也，義也。」批莊子不解義，言義卻不知其理。按孟子言莊子是無君，沒有綱常倫理的人。

¹¹⁸ 莊子〈人間世〉仲尼曰：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。為人臣子者，固有所不得已，行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！夫子其行可矣！丘請復以所聞：凡交，近則必相靡以信，遠則必忠之以言，言必或傳之。」清·郭慶藩：《莊子集釋》，頁155。

¹¹⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁28。

¹²⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁5。

¹²¹ 宋·黎靖德：《語類》卷一百二十五，頁2991。

¹²² 宋·黎靖德：《語類》卷十三，頁233。

然而，莊子是真的無君嗎？

《莊子·天道》：

昔者舜問於堯曰：「天王之用心何如？」堯曰：「吾不教無告，不廢窮民，苦死者，嘉孺子而哀婦人。此吾所以用心也。」舜曰：「美則美矣，而未大也。」堯曰：「然則何如？」舜曰：「天德而出寧，日月照而四時行，若晝夜之有經，雲行而雨施矣。」堯曰：「膠膠擾擾乎！子，天之合也；我，人之合也。」夫天地者，古之所大也，而黃帝、堯、舜之所共美也。故古之王天下者，奚為哉？天地而已矣。¹²³

莊子藉舜之言「順天而行」、「自然而然」的為君之道。莊子在政治思想上承襲老子的「無為而治」的思想。莊子認為為政者是應舜自然而行，又為君者依什麼而順應自然？「不廢窮民，苦死者，嘉孺子而哀婦人。」對婦孺窮苦者的細心照顧雖好，但只是「人之合也」；那又如何做到「天之合也」？莊子說：「天之合也，是能與自然相合，使時序雲雨皆能順而應，天合而自然人合，風調雨順人民合樂豐厚。」應當順任自然的天之合，此為為君者的為政之道。

道家的帝王之術《應帝王》亦完整說明了莊子思想中的政治之道，帝王應該是能夠聽任自然、順乎民情、行不言之教的聖人。老子言「無為而治」、「貴以身為天下乃可以托天下」¹²⁴，又說治大國若烹小鮮，都是有君，只是國君以百姓心為心。

¹²³ 《莊子·天道》。

¹²⁴ 「寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵為下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。」《老子·道德經》。「寵辱若驚，身寵亦驚，身辱亦驚。貴大患若身。貴，畏也。若，至也。謂大患至身，故皆驚。何謂寵辱。問何謂寵，何謂辱。寵者尊榮，辱者恥辱。及身還自問者，以曉人也。辱為下，辱為下賤。得之若驚，得寵榮驚者，處高位如臨深危也。貴不敢驕，富不敢奢。失之若驚，失者，失寵處辱也。驚者，恐禍重來也。是謂寵辱若驚。解上得之若驚，失之若驚。何謂貴大患若身。復還自問：何故畏大患至身。吾所以有大患者，為吾有身。吾所以有大患者，為吾有身。有身憂者，勤勞念其飢寒，觸情從欲，則遇禍患也。及吾無身，吾何有患。使吾無有身體，得道自然，輕舉昇雲，出入無間，與道通神，當有何患。故貴以身為天下者，則可寄天下，言人君貴其身而賤人，欲為天下主者，則可寄立，不可以久也。愛以身為天下，若可託天下。言人君能愛其身，非為己也，乃欲為萬民之父母。以此得為天下主者，乃可以託其身於萬民之上，長無咎也。」《老子河上公章句·厭恥》。

二、庖丁解牛

庖丁解牛為莊子修養工夫之代表，熟得以養生，依順其理，所見非全牛。

見朱子言：

問：「莊子云：『聞解牛，得養生。』如何可以養生？」曰：「只是順他道理去，不假思慮，不去傷著它，便可以養生。」又曰：「不見全牛，只是見得骨骼自開。」問：「莊子此意如何？」曰：「也是他見得箇道理如此。」問：「他本是絕滅道理，如何有所見？」曰：「他也是就他道理中見得如此。」因歎曰：「天下道理，各見得恁地，剖析開去，多少快活！若只鶻突在裏，是自欺而已！」又問：「老子云『三十幅共一轂，有之以為利，無之以為用』，亦是此意否？」曰：「某也政謂與此一般。便也是他看得到這裏。」¹²⁵

朱子相當讚賞莊子之言，並讚曰「見其道理」，能得箇到理如此，不見全牛。只要「順著道理去，不假思索」對朱子言是各自見得理，雖說法不同但都能見其一理。

朱子言：

學者初看文字，只見得箇渾淪物事。久久看作三兩片，以至於十數片，方是長進。如庖丁解牛，目視無全牛，是也。¹²⁶

因論「庖丁解牛」一段，至「恢恢乎其有餘刃」，曰：「理之得名以此。目中所見無全牛，熟。」¹²⁷

『堯舜之道，孝弟而已矣。』亦只是就近處做得熟，便是堯舜。聖人與庸凡之分，只是箇熟與不熟。庖丁解牛，莫不中節。古之善書者亦造神妙。¹²⁸

¹²⁵ 朱熹的弟子們不敢讀《莊子》，但又看到他們的前輩二程讚揚莊子，不免有所困惑，朱熹明確地告訴其弟子，莊子「言有可取」，不可隨意否定，其書是值得學習的。繼而又以「庖丁解牛」之事為例，說明莊子之學自有道理，那麼對莊子思想進行分析解剖，找出其合理部分，當然是一件很不錯的事情。若拘於門戶之見，而對莊子完全加以排斥，則是自欺欺人之舉。《語類》卷一〇三，頁 2068。

¹²⁶ 《語類》卷十，頁 163。

¹²⁷ 《語類》卷一百二十五，頁 3000。

¹²⁸ 《語類》卷十八，頁 413。

朱子說為學讀書要多看幾遍，讀念十數遍，能如庖丁，熟則能見其理。著重熟工夫的重要性，持續不斷的涵養，便能見所有事事物物之理。然熟與不熟，亦見孟子言五穀不熟章：孟子曰：「五穀者，種之美者也；苟為不熟，不如萁稗。夫仁亦在乎熟之而已矣。」¹²⁹

孟子說：「五穀是所有種子裡面最好的；但是若未成熟，就反不如萁稗的有用。這為仁也是一樣，也要能夠盡善盡美地修養成熟才好。」跟稗米、稗子相比，五穀當然都是好的種子，但是假如五穀種下去之後不能生長成熟，還不如成熟的稗米和稗子。

由此可見：仁的價值，亦在使之成熟，否則就跟沒成熟的五穀一樣，沒有太大的意義。人的天性中固然都有仁的發端，然而必須使它成熟。這種使它成熟的工夫，便是「擴而充之」。為仁，若只是一曝十寒，三天打魚兩天曬網以這樣的心態去做，絕對是不夠的，唯有讓仁持續不斷擴充，自然而然的呈現才是理想。每一時刻的得宜的人的表現，使仁心在當下於此刻呈顯，亦是儒家生命修養的理想所在。

如聖人與學者之別：聖人為學至極至，學者學聖而未至；聖人熟則自然；學者勉強行之；聖人久熟不變，學者時有放矢；聖人行動能合乎天理體現，學者，為學使得熟練，亦可成聖。¹³⁰聖人只是做到極致處，自然能與天理合，¹³¹如庖丁解牛。對朱子而言，是人人皆可成堯舜的，再次地強調學「聖人之學」做工夫，下學而上達熟則自然，行合乎天理之實踐。

三、 語道非其序，非道也

朱子認為莊子是識得道體之人，更是繼孟子之後說得最好的人。朱子對於莊子言：「語道而非其序，非道也」給予「議論甚好」的評價。

¹²⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 336。「五穀」指稻、黍、稷、麥、豆。「萁」通「稗」，是一種形似稗子的草，實如小米，叫做「稗米」，「稗」是一種一年生的禾草，葉子似稻，雜生於稻田中，對稻子的生長有害，其種子稱為稗子。

¹³⁰ 問：「盡己之忠，此是學者之忠，聖人莫便是此忠否？」曰：「固是。學者是學聖人而未至者，聖人是為學而極至者。只是一箇自然，一箇勉強爾。惟自然，故久而不變；惟勉強，故有時而放矢。」因舉程子說：「孟子若做孔子事，儘做得，只是未能如聖人。」《語類》卷二十一，頁 487。

¹³¹ 《語類》卷五十八，頁 1366。

「語道而非其序，非道也」出《莊子·天道》：

夫天地至神，而有尊卑先後之序，而況人道乎！宗廟尚親，朝廷尚尊，鄉黨尚齒，行事尚賢，大道之序也。語道而非其序者，非其道也；語道而非其道者，安取道！¹³²

由天地變化之天道，乃至人倫尊卑關係之人道，說明道有次序，故取道必有次序。¹³³此處強調道的實踐，須有先後次第之別，如未按次第，則不足以行道治物。

朱子認為平天下，須從日用常行之根本實踐行動，在平天下之前，須先從修身、齊家、治國，進而以平天下；朱子的為學工夫次第：格物、致知、誠意、正心，為了以達明明德、新民、止於至善之目標。朱子語弟子曰：

問：「『平天下』章言財用特詳，當是民生日用最要緊事耳。」曰：「然。孟子首先所言，其原出此。」子升問此章所言反覆最詳之意。曰：「要之，始終本末只一理。但平天下是一件最大底事，所以推廣說許多。如明德、新民、至善之理極精微。至治國、平天下，只就人情上區處，又極平易，蓋至於平而已耳。後世非無有志於天下國家之人，卻只就末處布置，於本原上全不理會。」因言：「莊子，不知他何所傳授，卻自見得道體。蓋自孟子之後，荀卿諸公皆不能及。如說：『語道而非其序，非道也。』此等議論甚好。」¹³⁴

對朱子而言，為人為學皆有其序，如果沒有按其次序工夫行之，便無合乎天理，見《大學》：

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而後有定；定而後能靜；靜而後能安；安而後能慮；慮而後能得。物有本末，事有終始。知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而後知至；知至而後意誠；意誠而後心正；心正而後身修；身修而後家齊；家齊而後國治；國治而後天下平。¹³⁵

¹³² 《莊子·天道》見《莊子集釋》，頁 469。

¹³³ 成玄英疏：「既不識次第，雖語非道，於何取道之行理之邪！」《莊子集釋》，頁 471。

¹³⁴ 《語類》卷十六，頁 369。

¹³⁵ 子程子曰：「大學，孔氏之遺書，而初學入德之門也。於今可見古人為學次第者，獨賴此篇之存，而論、孟次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。」程伊川先生說：「大學是孔子留傳下來的書，

「在明明德，在親民，在止於至善」此三者為大學之綱領，有其次序。「在明明德」，須是自家見得這物事光明燦爛，常在眼前」，¹³⁶從為己修身而推以及人，以達至善。「定、靜、安、慮、得」為知其所止，止於至善，然後意志才有定力；進而心不妄動，然後才能安於處境隨遇而安；能夠隨遇而安，然後才能處事精當思慮周詳；能夠思慮周詳，才能得到至善。「格物、致知、誠意、正心」乃修身之工夫次第；以此修身涵養作工夫，進而推及齊家、治國、平天下。為學者，以持敬涵養工夫以實踐行動合乎天理。

再者，朱子解「新民」：

徐仁父問：「湯之盤銘曰：『日日新。』繼以『作新民』。日新是明德事，而今屬之『作新民』之上。意者，申言新民必本於在我之自新也。」曰：「然。莊子言：『語道而非其序，則非道矣。』橫渠云：『如中庸文字，直須句句理會過，使其言互相發。』今讀大學，亦然。某年十七八時，讀中庸大學，每早起須誦十遍。今大學可且熟讀。」¹³⁷

朱子回答弟子「日日新」的問題時，朱子直取莊子言：「語道而非其序，則非道矣」；提橫渠道：「讀書要句句上理會」，說明讀書要句句理會。朱子十七八歲時，讀《大學》念《中庸》，使至今可明白其義理。以其自身經驗以身教身。

所有的工夫都是按其次序成其脈絡，以達工夫之積累。朱子也認為四書中《大學》是學綱目，先通大學為要，以定綱領。¹³⁸跟人蓋房子，須先打地基，根基穩固了，便能成為修身之根基。¹³⁹

是初學者進修德行的門徑，到如今還能夠看出古人為人做學問的先後次序，全倚靠大學；至於論語和孟子在讀完大學再研讀。順序應是大學先、次者論語，後孟子在其後。為學者須從這本書研讀，便不會有錯了。《四書章句集注》，頁3。

¹³⁶ 「在明明德」，須是自家見得這物事光明燦爛，常在目前，始得。如今都不曾見得。須是勇猛著起精神，拔出心肝與它看，始得！正如人跌落大水，浩無津涯，須是勇猛奮起這身，要得出來，始得！而今都只汎汎聽他流將去。《語類》卷十四，頁261。

¹³⁷ 《語類》卷十六，頁369。

¹³⁸ 「大學是為學綱目。先通大學，立定綱領，其他經皆雜說在裏許。通得大學了，去看他經，方見得此是格物、致知事；此是正心、誠意事；此是修身事；此是齊家、治國、平天下事。」見《語類》卷十四，頁252。

¹³⁹ 亞夫問大學大意。曰：「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。」《語類》卷十四，頁250。

四、莊子見道體

可見雖朱子批莊子不肯做工夫又不做事，但朱子對莊子見得道體，亦有許多讚言。在《語類》見多次論述：明道亦稱莊子云：「有大底意思。」又云：「莊子形容道體，儘有好處。」¹⁴⁰朱子認為莊子之道體，說得好。又言：程子說：莊子說道體，儘有妙處，如云「在谷滿谷，在坑滿坑」。¹⁴¹朱子認為莊子之道體，說得好。又言：程子說：莊子說道體，儘有妙處，如云「在谷滿谷，在坑滿坑」。¹⁴²

朱子云：

又曰：「昔有人問話於一僧，僧指面前花示之，曰：『是甚麼？』其人云：『花也。』僧云：『吾無隱乎爾。』此不是他無見處，但見說得來粗了。孔子所謂『吾無隱乎爾』者，居鄉黨，便恂恂；在宗廟朝廷，便便便唯謹；與上大夫言，便間間；與下大夫言，便侃侃，自有許多實事可見。」又曰：「程子說：『莊子說道體，儘有妙處，如云「在谷滿谷，在坑滿坑」。不是他無見處，只是說得來作怪。』大抵莊老見得些影，便將來作弄矜詫。」¹⁴³

子善問「君子深造之以道，欲其自得之也」一節。曰：「大要在『深造之以道』，此是做工夫處。資，是他資助我，資給我，不是我資他。他那箇都是資助我底物事，頭頭撞著，左邊也是，右邊也是，都湊著他道理源頭處。源頭便是那天之明命，滔滔汨汨底，似那一池有源底水。他那源頭只管來得不絕，取之不盡，用之不竭，來供自家用。似那魚湊活水相似，卻似都湊著他源頭。且如為人君，便有那仁從那邊來；為人臣，便有那箇敬從那邊來；子之孝，有那孝從那邊來；父之慈，有那慈從那邊來，只是那道理源頭處。莊子說『將原而往』，便是說這箇。自家靠著他原頭底這箇道理，左右前後都見是這道理。莊子說『在谷滿谷，

¹⁴⁰ 《語類》卷四十，頁 1028。明道言「莊生形容道體，儘有好處。」見宋·程頤、程灝：《二程集》，頁 64。

¹⁴¹ 《語類》卷四十，頁 1028。明道言「莊生形容道體，儘有好處。」見宋·程頤、程灝：《二程集》，頁 64。

¹⁴² 《語類》卷三十三，頁 849。

¹⁴³ 《語類》卷三十三，頁 849。

在坑滿坑』，他那資給我底物事深遠，自家這裏頭頭湊著他原頭。」¹⁴⁴

龜山說「伊尹樂堯舜之道」云：「日用飲食，出作入息，便是『樂堯舜之道』。」這箇似說得渾全。卻不思他下面說：「豈若吾身親見之哉！」這箇便是真堯舜，卻不是泛說底。道，皆堯舜之道。如論「文武之道未墜於地」，此亦真箇指文武之道。而或者便說日用間皆是文武之道。殊不知聖賢之言自實。後來如莊子便說「在坑滿坑，在谷滿谷」。及佛家出來，又不當說底都說了。¹⁴⁵

如上可見，朱子是取莊子「在谷滿谷，在坑滿坑」用來形容道，描述「道」無所不在的狀態，¹⁴⁶「道」無所不在，廣披萬物；「道」亦如源頭活水取之不盡，用之不竭，具有生生不息之特性。朱熹所謂的「道」，是儒家所言聖人之道，即堯舜之道，須在日用常行體現之道。

又言：

問：「程子謂『便是堯舜氣象』，如何？」曰：「曾點卻只是見得，未必能做得堯舜事。孟子所謂『狂士』，『其行不掩焉者也』。其見到處，直是有堯舜氣象。如莊子亦見得堯舜分曉。」或問天王之用心何如，便說到「『天德而出寧，日月照而四時行，若晝夜之有經，雲行而雨施』。以是知他見得堯舜氣象出。曾點見識儘高，見得此理洞然，只是未曾下得工夫。曾點曾參父子正相反。以點如此高明，參卻魯鈍，一向低頭捱將去，直到一貫，方始透徹。是時見識方到曾點地位，然而規模氣象又別」。¹⁴⁷

在《莊子》「天德而出寧，日月照而四時行，若晝夜之有經，雲行而雨施。」是說明順自然而行的為君之道。朱子提及來稱讚莊子是堯舜之氣象。朱子對莊子識得道體之讚許。見朱子云：

先生曰：「『天其運乎，地其處乎，日月其爭於所乎。孰主張是？孰綱維是？孰居無事而推行是？意者，其有機緘而不得已邪？意者，其運轉不能自止邪？雲者為雨乎？雨者為雲乎？孰能施是？孰居無事淫樂而勸是？』莊子這數語甚好，

¹⁴⁴ 《語類》卷五十七，頁 1344。

¹⁴⁵ 《語類》卷五十七，頁 1362。

¹⁴⁶ 有關「在谷滿谷，在坑滿坑」的解釋，郭象注：「至樂之道無不周也。」成玄英疏：「至樂之道無所不遍，乃谷乃坑，悉皆盈滿，所謂道無不在，所在皆無也。」見《莊子集釋》，頁 505。

¹⁴⁷ 《語類》卷四十，頁 1034。

是他見得，方說到此。其才高。如莊子天下篇言『詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分』，若見不分曉，焉敢如此道！要之，他病，我雖理會得，只是不做。」又曰：「莊老二書解注者甚多，竟無一人說得他本義出，只據他臆說。某若拈出，便別，只是不欲得。」¹⁴⁸

朱子認為若莊子未見道體，是無法說出合乎道體的論述的，故言：「莊子這數語甚好，是他見得，方說到此。其才高。」，又說注莊老的注疏很多，竟然沒一人能像莊子一樣說得出道體之本義，可見朱子是相當讚許莊子識得道體。

可見程子也是認為莊子是有見處，而且說的絕妙，朱子認同程子言，並讚莊子見得道體。朱子也進一步思索莊子師從何人，得以見道體，認為莊子是「源流有自」，見朱子言：

莊子，不知他何所傳授，卻自見得道體。蓋自孟子之後，荀卿諸公皆不能及。如說：『語道而非其序，非道也。』此等議論甚好。度亦須承接得孔門之徒，源流有自。後來佛氏之教有說得好處，皆出於莊子。¹⁴⁹

朱子認為雖不知莊子受何人所傳，莊子對道體的理解而言是正確的。並進一步推測莊子應是「源流有自」指向可能是繼承孔門之徒。換而言之，朱子對莊子之道的理解，是合乎儒家所言之道且與之為應的。就朱子看來，莊子言之道體，是孟子之後說的最貼近的人了，朱子是用儒家的標準在看待莊子對道體的論述，可見朱子是相當認可莊子言道之內涵。

第三節 結語

朱子認為莊子「無細密工夫」、「知行不合一」是為莊子不足處，「無細密工夫」缺乏道德價值為主體的修身工夫。對朱子而言，莊子言「虛靜無為」、「心齋坐忘」，僅可視為修養而非工夫。莊子見得理卻不做事「只知無行」，這是被朱子所唾棄的。沒有工夫，便無法有合乎天道之實踐，沒有實踐，便無法成聖人之道。朱子對於莊子道體的描述相當貼合其意，且莊子識得道體近於堯舜，予以讚許。莊子「庖丁解牛」更是多

¹⁴⁸ 《語類》卷一百二十五，頁 3001。

¹⁴⁹ 《語類》卷十六，頁 369。

次被朱子引用其言來教授弟子，為學工夫是須如庖丁解牛「依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然」，「恢恢乎其有餘刃，理之得名，目無全牛，熟而已。」是為成聖人之道，體現價值之實踐，合乎天理物來順應以下學上達。

筆者認為朱子言莊子的缺點或不足處，皆是以儒家及其自身學說為本位的作為判准，而未用道家思想去談，是否可推論：朱子似乎想拉攏莊子靠近儒家的，故用儒家標準論莊；再者，朱子所指莊子的缺失，大多以「無修身工夫」加以評之。朱子對莊子之褒貶，一明指出莊子缺修養工夫，一暗用來彰顯朱子自己思想學說為學工夫之重要，在批評莊子與之同時，反覆提點為學下工夫之重要性。

對於莊子識得道體，朱子是極力讚賞。從此處可見，莊子有關道體的闡述，朱子加以汲取，並與之「理」相應合。朱子取莊子言「在谷滿谷，在坑滿坑」描述「道」無所不在的狀態，「道」無所不在，廣披萬物；「道」亦如源頭活水取之不盡，用之不竭，具有生生不息之特性。試將所有「道」字換為「理」字，便成了朱子思想中的「理一分殊」：「理」灑落於事事物物，「理」無所不在。「理」作為宇宙一切萬物之本體，如莊子之「道」取之不盡用之不竭。可見朱子之所以如此讚賞莊子識得道體，不無其由來的。

第四章 探理、道之會通

宋明理學開展了二程對「理」的重視，而朱子是將二程「理」之學說加以發揚光大的重要大成。「理」作為二程的思想核心，明道曾說：「吾學雖有授受，天理二字卻是自家體貼出來。」雖有受傳承但明道未直講授於何人，朱子直指出於周濂溪的傳承。¹⁵⁰對於明道所言「天理二字，是自家體貼出來的。」錢穆先生是這麼說的：明道的學問完完全全由自身生活體驗而來，從自身經驗教導弟子們。明道所說的「天理」不是指宇宙之理，而實指人生之理。用天字形容理，天輕一些，理重一點。對明道而言，是其學問的總綱領、總歸宿。在生活上講學，從人生講人生，自然親切真實，「學」只要「鞭辟入裏」。猶如木材的用與好用，因修橋而需要使用，這是合情合理的。爾後因為找一塊好用的木材，而費心計度便成了心習。錢穆先生認為明道的許多話在宋學當中實可算是一種最新穎篤實且最重要的話。¹⁵¹

明道教人把自己的心如何來應付外面一切事，讓自己的心得到一恰當處，外面的事也獲一恰當處。這樣的開闊胸襟納一切事物，與莊子的乘物遊心有著異曲同工之處。明道舉「寫字」一例：寫字與寫好字。寫個敬字，要把握敬之意義。寫敬字與之同時把敬放入我心中，這才是有意義的。並不是把敬不斷的書寫為了寫個好看的敬字，人就有敬，就可知敬。不斷地書寫如果是一心想把字寫好，那就只是學一技一藝了。寫字，要學的是字字落下的真理，而非字好看的技藝之上。對明道來說，這才是人生的最高真理。明道談如何修養自己的心，就這點與莊子「心齋」¹⁵²是極為相似的。而伊

¹⁵⁰ 周敦頤的《太極圖說》反映了儒家經典《周易》建立的宇宙論體系。周敦頤的宇宙發展圖式：太極—陰陽—五行—萬物。宇宙的原初實體為太極元氣，太極元氣分化為陰陽二氣；陰陽二氣變化交合形成五行；各有特殊性質的五行進一步化合凝聚，而產生萬物。並認為世界是由某種渾沌中產生出來的，並指出太極的運動是陰陽產生的根源，太極的顯著運動產生陽氣，太極的相對靜止產生了陰氣，即「動而生陽」、「靜而生陰」，即宇宙的構成運動的過程，是陰陽的相互與交合。後來到了二程的思想發展，提出「理」作為宇宙運動的所以然，見其理論有其發展的連貫與必然性。然多數學者認為周敦頤的《太極圖》源於道教系統的《無極圖》或《太極先天圖》，是出於《道藏》之《真元品》、《真元圖》。周敦頤的《太極圖說》是用來解釋他的《太極圖》，後來「太極」的概念被朱子轉作是「理氣動靜」。原本周敦頤以太極為混然一氣，朱子後來視太極為理，用以發展朱子的理氣論。參見陳來：《宋明理學》，頁 64。

¹⁵¹ 錢穆：《宋明理學概述》，頁 60。

¹⁵² 《莊子·人間世》仲尼曰：「若一志！無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者心齊也。」

川在修養用敬的基礎上談實踐的方法之道：見而後思，待人接物時思考事物與我之間，是有一理存在的，且這個理是普遍存在的理。致知在「格」物，非落在物的對象上格，不僅是針對一對象的外貌形狀大小，不是事件的是非，而是我去「思考」有關物的道理，當我見自然物，見造物主意，有其自然如此。待人接物時，不是要推究責任遮蔽的心去判是非，而是去思考事件如何處理接應能合天理，沒有處理得當，只是被擱置放過，便未能體現天理。唯有親身去體貼生活日用常行，對於感到害怕的事，只是逃避不去面對是沒有用的，問題依然存在，心底還是有個畏懼。就算是讓自己感到恐懼之事，也應該鼓起勇氣去面對，問題得以解決才能放下此事，變得不在害怕，心底的畏懼才能日漸減少或消失。所窮究之對象非僅落在物理（客體對象）而是返回自身，人心之狀態（主體本身）回饋所得之理。窮之理，不限於物理上，還有性之理，義理。義理非貫通在宇宙或外在事物上，而是貫通在吾之心，吾之性理上，以我的心作主「鞭闢入裏」地去體會體貼。二程宇宙論不再從「天」下貫到「人」身上，直接從人生當下認取體現以通達天理。

朱子宗主二程，集大成並建立新傳統，將儒家道統重新整頓奠定，擴大精實。周濂溪的《太極圖說》加上二程「理」的觀念，成就朱子宇宙論的理氣混和一元論。朱子「理一分殊」理一灑落分殊於事物，透過格物致知把握事物之理，進而向上推去把握天理，乃是程伊川「性即理」之發揮。「理一分殊」不僅作為生命，且是一切物之生成之理。並強調後天努力勝於天理所賦予，朱子「性即理」人之生命從何以安身？提供一方法論、工夫論。事事從心上理會，窮理盡性，在自己的生命中親身體現。朱子「理一分殊」推至宇宙最高原理之所在，窮究宇宙之全體，天命之流行。

第一節 二程理學與莊子思想

一、 與物同體

明道思想中「仁」的境界，我不再只是小我，萬物都是我的一部分。真正達到最高境界是能夠真切感受到「與物同體」、「莫非己也」。¹⁵³仁者這樣的「以天地萬物為一體」與張載〈西銘〉中的「天地萬物與我為一體」的境界是相通的。

¹⁵³ 《遺書》卷二上，頁15。

仁者以天地萬物為一體，莫非己也。認得為己，何所不至；若不屬己，自與己不相干。如手足之不仁，氣已不貫，皆不屬己。¹⁵⁴

學者須先識仁。仁者，渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。若心懈，則有防；心苟不懈，何防之有！理有未得，故須窮索；存久自明，安待窮索！此道與物無對，「大」不足以明之。天地之用，皆我之用。孟子言「萬物皆備於我」，須「反身而誠」，乃為大樂。

155

仁者不僅僅把自己看成與萬物為一體，而是把自己與萬物切實地感受為一體。透過誠敬的涵養，從生命體驗超越一切對立，體驗宇宙是渾然整體之大成，明道所言的「識仁」得仁體便自然有大樂。無須刻意屏除私欲，能有自覺的完成道德價值實踐。從自覺中體會到的快樂—活活潑潑的境界。

所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物為外，牽己而從之，是以己性為有內外也。且以己性為隨物於外，則當其在外時，何者為在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外為二本，則又烏可遽語定哉！

156

與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之為累哉。¹⁵⁷

所謂「定性」不是限制內心活動，也不是意識集中於某對象事物不作反應，而是內外兩忘以超越自我的修養。陳來先生認為明道的修養方法繼承了孟子「不動心」並汲取道、佛的涵養工夫：道家「無情以順有」及禪宗「無所住而生其心」。¹⁵⁸待人接物時不執著留戀於事物，使心擺脫紛擾以達自由平靜的狀態。〈定性書〉是明道回覆張橫渠之書信，論人內心須透過什麼樣修養方法以達平靜安寧？朱子將明道所言「定性」解釋為「定心」。¹⁵⁹

¹⁵⁴ 《遺書》卷二上，頁 15。

¹⁵⁵ 《遺書》卷二上，頁 17。〈識仁篇〉

¹⁵⁶ 程顥，程頤：《二程集》，〈答橫渠張子後先生書〉，頁 460。

¹⁵⁷ 《二程集》，頁 460。

¹⁵⁸ 陳來：《宋明理學》，頁 103。

¹⁵⁹ 朱子向弟子說明明道〈定性書〉之大意，曰：「也不難。『定性』字，說得也詫異。此『性』字，是箇『心』字意。明道言語甚圓轉，初讀未曉得，都沒理會；子細看，卻成段相應。此書在鄆時作，

消除了雜念，不執著於事物，定則明，還有什麼能夠被物所牽累的呢？這樣的境界，能夠物來順應，待人接物時能做出合洽適宜的行為，與人相處時能有適當的應對進退。

夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。《易》曰：「貞吉，悔亡。憧憧往來，朋從爾思。」苟規規於外誘之除，將見滅於東而生於西也，非惟日之不足，顧其端無窮，不可得而除也。¹⁶⁰

天地的原則，迎事物而無私。聖人能以無己私無利害的情感，順應一切事物。與其排斥否定外物，不如消除內與外之分別。內外分別的消除，這麼一來，也免除了紛擾心性的不安情緒。便能夠超脫自我，達平靜安寧的心境。明道並未否定人的情感流行，而是要教人們將那些心習的雜念不附著在待人接物上，情感應是物順而應的活潑潑自然狀態。物各付物，順萬物，無我也。便能體現情順萬物，定而不動的無我境界。

明道教人們開大心胸從世俗有限的事物，相對的層次超脫出把握天理，一切都從天理而來，一切事物都統一且相應在這一宇宙普遍法則，而當人們與事物相接，體現合乎天理的作為也是天理呈顯。儒者言「天人合一」但明道認為「天人本無二，不必言合」，有別於儒家強調人之生命實踐來體現天道，下學而上達的方式通達天理，而是指出當人在生命實踐的當下就是天理了。

二、物來順應

朱子的持敬工夫是繼承二程將「敬」作為涵養工夫，並加以發揚，使「敬的修養」成為理學工夫論的基本架構。明道的理想境界是「敬樂合一」，從〈識仁篇〉可見「誠敬存養」作為涵養心性的工夫，孔子言「居處恭、執事敬」，明道認為持敬不要過度把持：

執事須是敬，又不可矜持太過。¹⁶¹

年甚少。」《朱子語類》，頁 2441。

¹⁶⁰ 《二程集》，頁 460。

¹⁶¹ 《遺書》三，《二程集》，頁 61。

今之學者敬而不見，得又不安，只是心生，亦是以敬來做事得太重。¹⁶²

只恭而不為自然底道理，固不自在。¹⁶³

今志於義理而心不安樂者，何也？此則正是剩一個助之長。雖則心操之則存，捨之則亡，然而持之太甚，便是必有事焉而正之也。¹⁶⁴

誠敬涵養是物來順應，除了「居恭執敬」、「克己復禮」也要安樂。那麼，應當如何持敬又安樂自在？明道說：恰合適宜的行為，過度的把持、矯枉過正或過度的約束拘謹反而會造成反效果。可見明道對於人生如何達理想境界：從生活中體驗體貼自由、活潑、和樂為首要，以「持敬」作涵養工夫，心以活潑和樂的狀態便能物來而順應，在誠敬不過度把持便能保持澹洽從容。

而伊川的「持敬」工夫是與明道是有相當程度的差異，明道認為持敬須在一適洽的限度作涵養工夫，伊川則認為持敬須整齊嚴肅，主一無適。人的外在儀容舉止與內在的情感思慮皆須有規範符合禮的約束。

伊川言：

言不莊不敬，則鄙詐之心生矣；貌不莊不敬，則怠慢之心生矣。¹⁶⁵

儼然正其衣冠、尊其瞻視，其中自有個敬處。¹⁶⁶

主一無適，敬以直內，便有浩然之氣。¹⁶⁷

敬只是主一也。主一，則既不之東，又不之西，如是則只是中；既不之此，又不之彼，如是則指示內。存此，則自然天理明。¹⁶⁸

伊川的「主一」是專心於一處，把注意力都集中起，不散漫胡思亂想，久而習慣成自然，便天理自明。這樣的修養使道德規範成為意識活動的引導者，內外相互聯繫，內外莊敬使浩然之氣呈顯出來。反而言之，儀態沒有了端莊嚴謹，舉止怠惰輕浮，必是

¹⁶² 《遺書》二上，《二程集》，頁 34。

¹⁶³ 《遺書》二上，《二程集》，頁 34。

¹⁶⁴ 《遺書》二上，《二程集》，頁 42。

¹⁶⁵ 《二程集》，頁 7。

¹⁶⁶ 《二程集》，頁 185。

¹⁶⁷ 《二程集》，頁 143。

¹⁶⁸ 《二程集》，頁 149。

內心散漫放失了「敬」而導致的。

三、 順萬物以無情

明道〈定性書〉談：

夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。¹⁶⁹

與《莊子》所言「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」¹⁷⁰心的境界是極為相似的。莊子的「至人」對待事物就如照映鏡子般，不會去主宰、也不迎接（不預期），不刻意地有所思外在事物須按自己所想所求，也不會因為一切事物而有煩躁、悲傷等不安情緒，便不會有損傷心神的狀態。用開放的心態承接起一切，讓事物作為事物本然樣貌，與人相待也是如此，不去臆測他人的動機目的，讓自己傷神懊惱。莊子提醒人們像至人如鏡子般地關照萬物，天底下的任何事都無法對我們造成傷害。

莊子對「無情」的討論亦可見〈德充符〉：

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴！」¹⁷¹

此段惠子問莊子：人真的能無情嗎？人若無情了，又怎麼能稱之為人呢？莊子說：人的外貌形骸都是天道所給予，怎麼會稱不上是人呢？莊子此處所言「無情」是不以自己的好惡之情造成心的損傷，不勉強或刻意地去追求因自己的喜好慾望，而是順任自然的一切發生，便不會造成傷害，使心可以快活自適悠然愜意。重要的不是追求好功名，而是內心能夠悠然自得的順應天地自然及一切事物。有這樣的無情，無論面對

¹⁶⁹ 《二程集》，頁 460。

¹⁷⁰ 《莊子·應帝王》

¹⁷¹ 《莊子·德充符》

什麼樣的處境，都能保全心不受好惡之情而有所拖累。

第二節 探朱子「理」與莊子「道」之會通

朱子言：「君子不以人廢言，言有可取，安得不取」¹⁷²點出理學取於老莊思想的面向，從本論文第三章朱子點評莊子，得知莊子所言「道體」是有被朱子加以融攝在朱子「理學」中的。本節更一步地將朱子的「理」與莊子的「道」概念作一比較，可發現朱子理學中確確實實有莊學思想。

¹⁷² 「程先生謂：『莊生形容道體之語，儘有好處。老氏「谷神不死」一章最佳。』『莊子云：「嗜慾深者，天機淺。」此言最善』。又曰：『謹禮不透者，深看莊子。』然則莊老之學，未可以為異端而不講之耶？」曰：『君子不以人廢言』，言有可取，安得而不取之？如所謂『嗜慾深者，天機淺』，此語甚的當，不可盡以為虛無之論而妄訾之也。」謨曰：「平時慮為異教所汨，未嘗讀莊老等書，今欲讀之，如何？」曰：「自有所主，則讀之何害？要在識其意所以異於聖人者如何爾。」謨。《語類》卷九十七，頁 2479。弟子問朱子：「程子說莊子對於道體的形容說的最好，但莊子是異學，是不是不要去讀比較好？」朱子說：「不因他的所說的學說思想不同於己就以偏概全的不去理解，如果他說的是正確且合乎道理的，怎麼能不看，又有什麼原因不去採納的？朱子引述程子所言「嗜慾深者，天機淺。」朱子認為莊子所言說得很好，不可視無虛無之論。朱子說：如果你把持著自己的理論思想，讀了莊子又會有什麼不好的呢，去讀了更可以去看見與聖人之異同。

然朱子曰：「自有所主，則讀之何害？要在識其意所以異於聖人者如何爾。」朱子此說與孟子的「清心莫善於寡欲」相近，又與朱子的「去人欲」相近。朱子言去人欲來說明工夫修養的概念，聖賢千言萬語教人「存天理去人欲」，朱子言：「凡一事便有兩端：是底即天理之公，非底乃人欲之私。須事事與剖判極處，即克治擴充功夫隨事著見。」（《語類》卷十三·力行，頁 225。）即天下事在做為之時要不順天理之法則來處置它，要不從人欲之斯一來縱容它，天理人欲即是一個公私義利之辨，主體在進行一明一滅之際即是在做工夫之時。因此學者即應當時時分別人欲天理，刻刻格盡人欲復盡天理，朱子言：「學者須是革盡人欲，復盡天理，方始是學。今去讀書，要去看取句語相似不相似，便方始是讀書。讀書須要有志；志不立，便衰。而今只是分別人欲與天理，此長，彼必短；此短，彼必長。」（《語類》卷十三·力行，頁 225。）以上亦參見杜保瑞：〈朱子談本體工夫的項目與意涵〉，收錄吳震主編：《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），頁 93-94。

一、朱子「理」與莊子「道體」

理學中「理」的概念是有莊子「道」思想的影子的，何以見得？《莊子·大宗師》描述：

夫道有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。¹⁷³

莊子的「道」是不可言說，生生不息源源不絕，作為宇宙一切事物之根本。朱子言：未有天地之先，畢竟也只是理。有此理便有此天地，若無此理，便亦無天地。¹⁷⁴可見朱熹的「理」亦帶有這種痕跡。

是故，「理」也是「道」，朱子說：

天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形之下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。其性其形，雖不外乎一身，然其道器之間，分計甚明，不可亂也。¹⁷⁵

故對朱子而言，理，是形上之道，也是萬物之本；氣是形下之器，萬物之所具有的。朱子之「理」可通莊子言之「道體」；又可從莊子言「太極」見與理其相似之處。可見朱子是有取莊子思想可用之處，納入其學說的。

二、朱子「理一」與莊子「道通為一」

朱子的體系其實便是理氣論的架構，也是順程子一脈而來。《大學》的設計即是要即物以窮理，此因理、氣不離不雜，故要不離物以窮究其理。物與理其實便是氣與理。¹⁷⁶

「理一分殊」是朱子學的核心概念，朱子說：其實只一箇道理，「理一分殊」之謂也。到感通處，自然首尾相應。或自此發出而感於外，或自外來而感於我，皆一理也。

¹⁷³ 《莊子·大宗師》。

¹⁷⁴ 《語類》，頁 1。

¹⁷⁵ 《朱文公文集》卷五十八·答黃道夫。

¹⁷⁶ 參見蔡家和：〈朱子的孟學詮釋特徵〉，《中正漢學研究》第 27 期，2016 年 6 月，頁 149。

¹⁷⁷「理一」與「分殊」並不是一種對抗的關係，而是指「理一」遍在於作為「分殊」的萬事萬物之中。朱子說：

其所謂理一者，貫乎分殊之中，而未始相離耳。蓋乾為父，坤之為母，所謂理一者也。然乾坤者，天下之母也；父母者，一身之父母也。則其分不得而不殊矣。故以民為同胞，物為吾與者，自其天下之父母者言之，所謂理一者也。然謂之民，則非真以為吾之同胞；謂之物，則非真以為我之同類矣。此自其一身之父母者言之，所謂分殊者也。¹⁷⁸

在朱子的「理一分殊」論中，「理一」與「分殊」並不相離，「理一」融滲於「分殊」之中。換言之，只有從具體而特殊的「事」之中，才能觀察並抽離出抽象而普遍的「理」。也就是說，「共相」存在於「殊相」之中。

程頤究「理」有二層面談，一是作為普遍規律和準則之理一分殊的「理」；二是為宇宙本體總體義的「理」：

程頤解《周易·咸》九三爻辭說：「天下之理，一也，塗雖殊而其歸則同，慮雖百而其致則一。雖物有萬殊，事有萬變，統之以一，則无能違也。」這裡的「理」涵有事物之規範，是自然而然，也是一種必然的普遍規律和準則。二程所說的「理」除了上述意義之外，更重要的是作為宇宙萬物的本體，而上述的諸多意義可以說是本體的發用及其作用的現象。

作為宇宙本體的「理」，它本身即是一種總體義，這個整體，不是數與量的總和，而是涵蘊與根源，如前引程子所說的「道之外無物」，亦即「物均在道之中」，而「理便是天道也」，所以說這裡的「理」是屬於總體義。二程就是用本體的「理」來界定「性」的範疇與內涵。一般儒學所說的「性」，是屬於人性，而且「性」和「天」是有區隔的，如《禮記·中庸》所說的「天命之謂性」，或是《周易·象傳·乾》所說的「乾道變化，各正性命」，都是說：天所賦予的稱之為性。這樣的「性」顯然是屬於個別義，是落在人物之上說的，這裡並沒有總體性的意涵。因為二程以理為性，性即是理，是宇宙萬物的本體，既然是宇宙萬物的本

¹⁷⁷ 《朱子語類》歷代三，頁 3234。亦可見黃俊傑：〈全球化時代朱子「理一分殊」說的新意義與新挑戰〉，《東亞朱子學的詮釋與發展》，頁 2。

¹⁷⁸ 朱熹：《朱文公文集·與郭冲晦》。亦可見黃俊傑：〈全球化時代朱子「理一分殊」說的新意義與新挑戰〉，《東亞朱子學的詮釋與發展》，頁 2-4。

體，當然就沒有彼此之間的區隔，也沒有所謂的內外之分，所以程頤說：「性不可以內外言。」又，這個本體不斷地創生萬物，二程就以這個「生」來論定道德的根源而說「善」，所以二程解釋孟子所說的「性善」，是就宇宙的本體不斷地創生的這種仁德，而人的「性」，就是這個本體，所以說「性善」。因此，程頤說：「『生生之謂易』，是天之所以為道也。天只是以生為道，繼此生理者，即是善也。」「心譬如穀種，生之性便是仁也。」「仁」與「善」都是就宇宙本體的生生不息而說的，而「心」、「性」、「理」也都是指宇宙這個本體而言。¹⁷⁹

程頤所言：理一分殊之理，「理」涵有事物之規範，是自然而然，也是一種必然的普遍規律和準則。作為宇宙本體的「理」，它本身即是一種總體義，這個整體，不是數與量的總和，而是涵蘊與根源，如前引程子所說的「道之外無物」，亦即「物均在道之中」，而「理便是天道也」，所以說這裡的「理」是屬於總體義的。

朱熹的「理一」論中也有對莊子「道通為一」思想的吸收。¹⁸⁰在《莊子·知北遊》謂「道無所不在，無乎逃物」；¹⁸¹《則陽》謂「萬物殊理，道不私」；¹⁸²《齊物論》「道通為一」¹⁸³所突出的都是道的本體性與普遍性。莊子道論突出成就在於「道通為一」的思想。朱子「理」的本體意義或說普遍意義，亦可見莊子道論的成分。見朱子從鳶

¹⁷⁹ 「天下之理，一也，塗雖殊而其歸則同，慮雖百而其致則一。雖物有萬殊，事有萬變，統之以一，則无能違也。《二程集·周易程氏傳》，卷 3，頁 858。「性不可以內外言。」（《二程集·河南程氏遺書》，卷 3，頁 64。本段引文參見劉昌佳：〈程顥、程頤「以理為性」的「理一分殊」思想及方法論〉，《逢甲人文社會學報》第 12 期，頁 185。

¹⁸⁰ 楊文娟：《宋代福建莊學研究》（山西：三晉出版社，2012 年），頁 126。

¹⁸¹ 《莊子·知北遊》東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「無所不在。」東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甕。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」東郭子不應。

¹⁸² 《莊子·則陽》則陽游於楚，夷節言之於王，王未之見，夷節歸。彭陽見王果曰：「夫子何不譚我於王？」王果曰：「我不若公閱休。」彭陽曰：「公閱休奚為者邪？」曰：「冬則擲鰲於江，夏則休乎山樊。有過而問者，曰：『此予宅也。』夫夷節已不能，而況我乎！吾又不若夷節。夫夷節之為人也，無德而有知，不自許，以之神其交，固顛冥乎富貴之地，非相助以德，相助消也。夫凍者假衣於春，暍者反冬乎冷風。夫楚王之為人也，形尊而嚴，其於罪也，無赦如虎，非夫佞人、正德，其孰能撓焉！故聖人，其窮也使家人忘其貧，其達也使王公忘其爵祿而化卑。其於物也，與之為娛矣；其於人也，樂物之通而保己焉。故或不言而飲人以和，與人並立而使人化。父子之宜，彼其乎歸居，而一聞其所施。其於人心者，若是其遠也。故曰待公閱休。」

¹⁸³ 《莊子·齊物論》道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一。

飛魚躍到君仁臣敬無非一理之流行，朱子理學「理一」亦有莊子「道通為一」的思想在其中。¹⁸⁴

可得之莊子言「道」、「道體」是「依乎天理，因其故然」¹⁸⁵、「順之以天理」。¹⁸⁶莊子的天理是自然條理的意思，而朱子的天理，不僅作為是自然條理之義，帶有超越的天理的意思。在朱子的學說思想亦可見莊子「道」隱隱地藏在其中，朱子曰：

或問：「為學如何做工夫？」曰：「不過是切己，便的當。此事自有大綱，亦有節目。常存大綱在我，至於節目之間，無非此理。體認省察，一毫不可放過。

是朱子要學者，是為己之學，理當「隨處體認天理」時時省察，事物上窮盡其理。於《語類》莊子書曰：

因論「庖丁解牛」一段，至「恢恢乎其有餘刃」，曰：「理之得名以此。目中所見無全牛，熟。」¹⁸⁷

恢恢乎其有餘刃，理之得名，目無全牛，熟而已。從「久則熟成自然」工夫是持續不斷的涵養，便能見所有事事物物之理，聖人便是熟成自然能體現理，並將與之實踐於日用常行的生活中。

問：「莊子云：『聞解牛，得養生。』如何可以養生？」曰：「只是順他道理去，不假思慮，不去傷著它，便可以養生。」又曰：「不見全牛，只是見得骨骼自開。」

問：「莊子此意如何？」曰：「也是他見得箇道理如此。」¹⁸⁸

朱子說：只要順其理，不假思慮，不傷他，便可養生。朱子在此借「庖丁解牛」言聖人之道，能依理而物來順應。對此亦可說，朱子對「理」的游刃有餘，亦會通莊子「道通為一」的境界。

¹⁸⁴ 崔大華先生也認為：「理一分殊的理論觀念實際上也是莊子道的思想觀念，是莊子的「道通為一」和「道無所不在」兩個觀念的疊合。崔大華：《莊學研究》（北京：人民出版社，1992年），頁465。

¹⁸⁵ 《莊子·養生主》依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。

¹⁸⁶ 《莊子·天運》夫至樂者，先應之以人事，順之以天理，行之以五德，應之以自然，然後調理四時，太和萬物。

¹⁸⁷ 《語類》卷一百二十五，頁3000。

¹⁸⁸ 《語類》卷一〇三，頁2068。

三、 莊子「恍惚有氣」

朱子對於莊子的「道體恍惚」之說及老子的「道之為物，惟恍惟惚。」，是頗為讚賞，亦將其收納其自己的學說中。

《莊子·知北遊》：

惛然若亡而存，油然不形而神，萬物畜而不知。此之謂本根，可以觀於天矣。

189

大道茫昧的樣子彷彿不存在卻是存在的，自然產生不見行跡而有神妙的作用，萬物受養育而不自知。就是所謂根本，知道了這樣的道理，便可察天道了。¹⁹⁰

《莊子·至樂》言：

雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。¹⁹¹

在若有若無之間，變而成氣，氣變而成形，行而變成生命。而今，又變為死，生來死往的變化就如四季更迭運行一樣。¹⁹²可見莊子所言之「恍惚」之道是氣化天地萬物，此言的氣，無形而有物但又不拘於一物。朱子的氣是死了便無，再從理一重新創生；而莊子的氣，是一氣化的不斷變化而為生死，猶如四季更迭，二者之間還是有其差異性。

見老子《道德經》：

孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自今及古，其名不去，

¹⁸⁹ 今彼神明至精，與彼百化，物已死生方圓，莫知其根也，扁然而萬物自古以固存。六合為巨，未離其內；秋豪為小，待之成體。天下莫不沈浮，終身不故；陰陽四時運行，各得其序。惛然若亡而存，油然不形而神，萬物畜而不知。此之謂本根，可以觀於天矣。

¹⁹⁰ 陳榮捷：《莊子今註今譯》，頁 583。

¹⁹¹ 《莊子·至樂》。

¹⁹² 芒芴：讀同「恍惚」。見陳鼓應《莊子今註今譯》，頁 470。

以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉？以此。¹⁹³

對老子而言，有通達德性的人是無所不容的，一切都依自然大道而行，不受世俗所框架，而從於道。而「道」若做為物體，那麼就是恍恍惚惚沒有形狀可言。惚惚恍恍，其中又似乎好像有些什麼。恍恍惚惚沒有形體可得，恍恍惚惚之中又似乎有物可依循。深遠而玄妙，其中有精華。「道」之精華是真實且存在著，「道」其中有誠信足以為我們的所信。然而，從今日到古代，「道」的名稱從來就存在，好讓人得以探盡一切萬事萬物。又如何能夠知道萬物之始的形狀呢？就是靠從今到古代都一直存在的「名」。

朱子言：

道理也是一箇有條理底物事，不是囿圍一物，如老莊所謂恍惚者。「志於道」，只是存心於所當為之理，而求至於所當為之地，非是欲將此心繫在一物之上也。¹⁹⁴

在朱子的理學中，道、理亦非一個具體事物存在於外，理是須無空寂的，無所不包，並具有恍惚不定的氣質，與莊子之道有其相似之處。陳鼓應先生也提到：「程朱論天理，與老莊論道無大殊異」，並認為宋明理學的理氣多承莊子道氣論而來。¹⁹⁵

劉固盛先生亦在〈朱熹論莊思想述析〉指出朱子認為《中庸》與老莊也具有一致之處：

朱熹認為在關於本體之道方面，《中庸》與老莊也具有一致之處，其間的差別很難用語言表述，因此，面對弟子的提問，朱熹只能避而不答，或含糊其辭地應付。不過，朱熹的弟子求學似乎十分認真，對這一問題仍然窮追不捨：公晦問：「《中庸》末章說及本體微妙處，與老子所謂「玄之又玄」，莊於所謂『冥冥默默』之意同。不知老莊是否？」先生不答。良久，曰：「此自分明，可且自看。某從前趁口答將去，諸公便更不思量。」臨歸，又請教。曰：「開闢中又著細密，寬緩中又著謹嚴，這是人自去做。夜來所說「無聲無息」，亦不離這個。自「不顯維德」引至這上，豈特老莊說得總地？佛家也說得相似，只是他個虛大。凡看文字，要急迫亦不得。有疑處，且漸漸思量。若一下便要理會得，如何會見得意思出。」（《朱子語類》卷六十四）從上面的對話中我們至少可以明白朱熹的兩層意思：其一是關於本體論方面的微妙內容，往往不容易用言語直接講清楚，

¹⁹³ 《道德經》第二十一章。

¹⁹⁴ 宋·朱熹：《語類》卷三十四述而。

¹⁹⁵ 陳鼓應：〈道家在先秦哲學史上的主干地位〉，收錄《道家文化研究》第10輯，頁7-64。

所以需要自己用心鑽研，細細體會；其二是在講天道時，儒家中庸之道與老莊之道相通。正因為如此，對於莊子的思想，朱熹的評價確實是比較高的：莊子，不知他何所傳授，卻自見得道體。蓋自孟子之後，荀卿諸公皆不能及。如說：「語道而非其序，非道也。」此等議論甚好。度亦須承接得孔門之徒，源流有自。（《朱子語類》卷十六）莊子文章只信口流出，然高。（《朱子語類》卷一百二十五）問：「程子謂康節「空中樓閣」。」曰：「是四通八達。莊子比康節亦仿佛相似。然莊子見較高，氣較牽。他是事事識得了，又卻蹴踏著，以為不足為。康節略有規矩。」（《朱子語類》卷一百）¹⁹⁶

劉固盛先生除了指出了中庸亦是有與道家老莊思想有相通處，朱子說那個一致處、相通處是關於本體論方面的微妙內容，往往不容易用言語直接講清楚，所以需要自己用心鑽研，細細體會；再者，見朱子對於道家的莊老之學，並未作為異學否定之。而是深入了解莊老思想，並給予評價，且讚莊較老子高，並認為莊子之學是有可取之處的。¹⁹⁷

¹⁹⁶ 見劉固盛：〈朱熹論莊思想述析〉《孔子研究》，頁 38。

¹⁹⁷ 朱熹不但承認莊子文章好，其學也很有道理，能夠與儒家相通，甚至認為莊子見解比北宋著名理學家邵雍還要略勝一籌，由此足見對莊子評價之高了。此外，朱熹還把莊子與老子進行對比，在莊老的互相比較之中，透露出對莊子的肯定。例如：公晦曰：「莊子較之老子，較平帖些。」曰：「老子極勞攘，莊子得些，只也乖。莊子跌盪。老子收斂，齊腳斂手；莊子卻將許多道理掀翻說，不拘繩墨。」義剛問：「原壤看來也是學老子。」曰：「他也不似老子，老子卻不恁地。」莊仲曰：「卻似莊子。」曰：「是。便是夫子時已有這樣人了。」莊仲曰：「莊子雖以老子為宗，然老子之學尚要出來應世，莊子卻不如此。」曰：「莊子說得較開闊，較高遠，然卻較虛，走了老子意思。」老子之學只要退步柔伏，不與你爭。才有一毫主張計較忍慮之心，這氣便粗了。故曰：「致虛極，守靜篤。」又曰：「專氣致柔，能如嬰兒乎。」又曰：「知其雄，守其雌，為天下務；知其白，守其黑，為天下穀。」所謂務，所謂穀，只是低下處。讓你在高處，他只要在卑下處，全不與你爭……莊子比老子便不同。莊子又轉調了精神，發出來粗。（《朱子語類》卷一百二十五）朱熹學識淵博，綜覽諸子百家，然後又站在儒家正統的立場，對一些所謂的「異端」加以批判。不過，對莊、老之學，朱熹並沒有出於門戶之見而簡單地將其否定，而是深入到莊、老的內部，對他們的思想進行了許多中肯的分析，例如上述有關莊、老的對比就是比較有見地的。朱熹認為，莊子以老子為宗，同出於道家，但莊、老之間的差別也是明顯的，老子收斂，莊子跌盪，老子尚要應世，而莊子較虛等等，應該說，這樣的區分有助於深化對莊老思想的認識。朱熹進而指出，儘管莊子說理方式與眾不同，「將許多道理掀翻說，不拘繩墨」，但他說得「較開闊，較高遠」，也即說，莊子之學的確是有可取之處的。見劉固盛：〈朱熹論莊思想述析〉《孔子研究》，頁 38。

第三節 結語

宋明理學之開展，從二程的學說有了開展，朱子宗主二程學說發展了龐大且豐富的理學，明道「以天地萬物為一體」、「廓然而大公，物來而順應」的實踐工夫，也成為朱子的「持敬」、「格物窮理」工夫論重要的基石。人作為道德實踐的可能性不在受限於與天合一，而是從人自身的本有的道德實踐與體現中創造價值與意義。二程的學說當中，便能顯而易見地看到莊子思想成分，都是在心上的工夫涵養，都是教人們避開造成心境損害的好惡之情，能夠「與物同體」將自己與一切萬物真切地感受為一體；物來而順應心境便不會有損傷；能夠「物付各物」的自然順應一切，提供了涵養心性的工夫方法。

從前章朱子點評莊子處可以看到朱子對於莊子的工夫論是極為批評的，而對莊子「道體」論述不乏讚賞。在本章第二節，針對朱子理學與莊子會通處，可知程朱理學有其依循是受莊子思想影響的，尤其是「理」的內涵，雖無法從文本直接看見莊學的滋潤，但透過爬梳與對照，便撥雲見日的看見朱子將莊子道體思想採納融攝作為其學說養分，讓朱子理學更臻致完善。

第五章 結論

就儒家而言《中庸》說明了「天命之為性」，「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」性既出於天，人道等同於天道。天只有一個，勢必人與人之間的人性、人道應是相似的，因為皆出於這個天，既然都相似，人人都能與天合一，。宋明理學中「理」的思想繼《中庸》「天命之謂性」而延續發展，將儒家天賦予的道德的存在價值納入理學當中。到了宋明理學中「天是理」¹⁹⁸，「性即是理」理一分殊於萬物，天道性命相貫通將天與人的關係，以「理」說明；宋明理學不同以往的將一切萬物也納入所關心的對象當中，並從事物與人的關係中，說明人在日用常行中如何涵養並體現天理。在儒家可見的是「天人合一」或道家莊子「道通為一」，都是說天與人或自然的關係，那宋明理學的「理」是如何蘊含萬物，又能被萬物所具有的？此與華嚴佛學思想「一切入一，一即一切」部分含攝全體的看法是相似的。「居敬窮理」窮究事物道一定程度之積累可把握「理」，也似於禪宗的見性說法。宋明理學的「理」根據前面與道家之會通的討論可得知，理學的「理」與道家的「道」是有相通之處的，都是自然而然的，皆作為宇宙本體或普遍原則，亦是事物之規律。

道家莊子思想對理學的影響，¹⁹⁹例如：明道的「服牛乘馬說」，²⁰⁰正是順任物性，而不以己性看待牛馬，又如：「廓然大公，物來順應」同是順任自然以應萬物。多數的學者認為宋明理學以儒家為本「三教合一」的觀點是在經學、佛學和道教的基礎上形成的。亦有學者認為理學是「以儒家的理論為中心」吸取佛教、道家及道教的宗教修行。²⁰¹而理學的「三教合一」又是如何實踐？謂儒學之用與佛、道家思辨結構的結合。²⁰²賈順先學者則主張宋明理學是以儒家的道德倫理思想為核心，佛學的思辨結構作骨

¹⁹⁸ 天者，理也；神者，妙萬物而為言者也。《二程書》，頁 11。

¹⁹⁹ 參見孔令宏：〈道家、道教與宋明理學的關係研究述要〉，《河北學刊》，1998 年 5 月，頁 37-40。

²⁰⁰ 「服牛乘馬，皆因其性而為之，胡不乘牛兒服乎？理之所不可。」宋·程頤、程灝著，王孝魚點校：《二程集》第 1 冊，頁 127。

²⁰¹ 任繼愈：〈論儒教的形成〉，《中國社會科學》1980 年第 1 期，頁 61-62。

²⁰² 孫以楷學者認為：「宋代理學之所以能夠獨尊於中國封建社會後期，其主要原因在於它保留了儒學熱心研究政治，重視人倫道德教育及踐履的特點，又效法佛道對天道物理的精深思辨，因而既克服了儒學的庸淺，又擯棄了佛道的空寂，構造了中國古代哲學的本體論」。孫以楷：〈朱熹與道家〉，《文史哲》1992 年第 1 期，頁 95-102。

架，吸收了老莊「道生萬物」的宇宙觀而建立起來的。²⁰³崔大華學者認為：「在理學的自然哲學中，或者說在理學的宇宙圖景中，充實著的實際上是源自莊子的思想觀念。」²⁰⁴二程和朱熹吸收了道家、道教以「道」為宇宙本體及「道生萬物」的思想來完善儒家的本體論，他們吸取了道家、道教清靜無為和主靜的特色，提倡居敬主靜，通過修養工夫而「去人欲，窮天理」。²⁰⁵多數學者傾向認為在宋明理學家中朱熹與道家、道教的關係是最密切的。²⁰⁶

宋明理學將儒、道、釋思想都用理一表述，使「理」作為道德實踐之所以然，作為一切事物之根源的本然依據，作為窮究事物的方法與對象。不可諱言，研究學者們亦指出宋明理學家只是將所需要的東西抓取納入思想體系，再從經典印證自己的思想釋合於正統。他們從人生的真切體驗與實踐，將道德價值與意義呈現在我們面前，宋明理學確確實實地在中國思想史上留下了精采的扉頁。

朱子的工夫論，教了我們如何在生命中時時刻刻把持敬，專心一志的在這個當下，在實際行為的世界中，或說在我們的現實世界裡，會碰到什麼樣的問題？沒有誰一出生就是聖人賢者；若人只是高談闊論，行動表現不合乎正道，我們也不會說他是聖人賢者，也就是說，價值主體在行動表現無法合乎正道、天理時，即便有多麼完美的理

²⁰³ 賈順先：〈儒釋道的融合和宋明理學的產生〉，《四川大學學報》1982年第4期。

²⁰⁴ 理學家們在論共同的、基本的思想觀念「理一分殊」和「存天理滅人欲」時，與莊子思想一致或有某種關聯。理學家用理學的倫理道德哲學來否定莊子的自然主義的人生哲學，對莊子進行了批判。但是，在最低的層次，理學家常常把《莊子》的名物典故作為文學素材引進自己的詩文中；在較高的層次，理學家自覺地援引並改造《莊子》的某些概念、觀念、意境，用以表述、說明自己的思想觀點；在最高的層次，理學家自覺地把莊子的理論觀念或思想作為自己可以認同的思想觀點直接地加以援用，這主要表現在理學家對佛家思想和功利之學的批判中。崔大華：《莊學研究》（北京：人民出版社，1992年）頁457-478。

²⁰⁵ 蔡方鹿，黃海德：〈道教與宋代理學〉，《學術月刊》，1988年第7期。

²⁰⁶ 陳榮捷在《朱子新探索》中論「儒道之比較」、「解老」、「評老子」、「老子亦有所見」、「朱子贊揚莊子」以專題方式呈現並歸納整理朱熹與道家老莊的相關史料，供後學研究參閱。陳榮捷：《朱子新學案》（臺灣學生書局，1988年），頁608-640。孫以楷先生認為道家思想的痕跡仍然很明顯，因為它源於老子的無形而有物、有無相生的思想。在以氣為化生萬物的本源材料方面、在變化觀方面，朱熹則明顯受到莊子的影響。孫以楷：〈朱熹與道家〉，《文史哲》1992年第1期。秦家懿介紹了朱熹對於《老子》、《莊子》、《易經》與《參同契》的看法，他認為，朱熹對於道家、道教的態度有兩面性。一方面，他斥責離開社會的消極性的避世思想，與缺乏理性的盲目追求長生不死。另一方面，他卻接受道家思想與道教長生術中的合理部分。秦家懿：〈朱熹與道教〉，收錄湯一介主編，《國故新知——傳統文化的再詮釋》（北京：北京大學出版社，1993年），頁337-346。

論思想，我們仍不會認同他有聖人的典範。如此，再次顯示了道德實踐的重要性。

假若人的行動實踐是合乎到正道的，有沒有可能他只是模仿、扮演出來的，但是他的心是偏離正道，鬆散悠悠的態度假裝的呢？首先，他的演技肯定要很好；二來，透過模仿學習所呈現的行動，不可否認其行動實踐仍是有合乎正道，儘管他只是模仿出來的；那麼，出於什麼樣的動機，使人假裝模仿卻不想真正的合乎正道？這樣的人，對朱子而言：「他沒有居敬涵養，沒有體察敬與不敬，只是隨事情的發生做了彷彿合乎正道的行為。」在《四書章句集注》孟子公孫丑章：

公孫丑問曰：「夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王不異矣。如此，則動心否乎？」孟子曰：「否！我四十不動心。」曰：「若是，則夫子過孟賁遠矣！」曰：「是不難，告子先我不動心。」曰：「不動心有道乎？」曰：「有。北宮黜之養勇也：不膚撓，不目逃；思以一毫挫於人，若撻之於市朝；不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君；視刺萬乘之君，若刺褐夫，無嚴諸侯；惡聲至，必反之。孟施舍之所養勇也，曰：『視不勝猶勝也。量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。舍豈能為必勝哉？能無懼而已矣。』孟施舍似曾子，北宮黜似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢；然而孟施舍守約也。昔者曾子謂子襄曰：『子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉？自反而縮，雖千萬人，吾往矣！』孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。」²⁰⁷

此章朱子註：「子夏篤信聖人，曾子反求諸己。故二子之與曾子、子夏，雖非等倫，然論其氣象，則各有所似。」²⁰⁸此段在講公孫丑問孟子何以能不動心，以及不動心的

²⁰⁷ 《四書章句集注》，頁 229。

²⁰⁸ 此段言：公孫丑問孟子說：「假如夫子做了齊國的卿相，能夠推行大道，就是從此使齊國稱霸於諸侯，甚至稱王於天下，也不足怪了！真能這樣，夫子動心不動心呢？」孟子說：「不會，我自四十歲時，就不動心了！」公孫丑說：「這樣子，那麼夫子的勇氣比衛國勇士孟賁大得多了！」孟子說：「學會不動心並不難，告子不動心比我還早呢！」公孫丑說：「要不動心，有什麼方法嗎？」孟子說：「有的。像北宮黜培養勇氣，使自己不動心的方法是：縱使有人向他身上刺一刀，他連皮膚都不會屈縮；縱使眼睛被刺也不轉睛。在他想來，就是一根毫毛被人糟蹋，就好像在市朝眾人之處打了他一樣；他既不肯受辱於穿寬大粗布衣服的平民，也不肯受辱於擁有萬輛兵車的國君；在他看來，刺殺一個擁有萬輛兵車的國君，就像刺殺一個穿粗布衣裳的平民一樣，他根本就無所畏於諸侯；假使有誰用難聽的話辱罵他，他必然當場奉還回去。孟施舍培養勇氣，使自己不動心的方法，他自己曾說：『我打起仗來，只知勇往直前，絕不計較勝敗，我看那失敗就同勝利一樣。若要估量敵人的強弱才前進，考慮了勝敗才交兵，就是怕敵人的眾多了。我孟施舍豈能一定打勝呢？只是能使自己不畏懼罷了！』孟施舍使自己不害怕的工夫，有點像曾子的反身求己；北宮黜專力對付敵人的工夫，類似子夏的篤

方法，孟子舉像北宮黝培養勇氣是從外在訓練出來的，能有人拿刀刺向他眼睛能不眨眼睛；孟施舍使自己不害怕的工夫，是守己，反而往內求，回到自身上加勇氣加信心。孟施舍類似曾子的反身求己；北宮黝專力對付敵人的工夫，類似子夏的篤守聖人之道。而北宮黝之勇在身；孟施舍之勇在氣；曾子之勇在心。對孟子而言，最高的是曾子能反求諸己，因為能把握道義要領，因內心的誠明而自然不動心，孟施舍雖與曾子相似，以恃意氣之助而不動心，但差一些；最後則是北宮黝，藉由外表強自練習的不動心。朱子註：「子夏篤信聖人，曾子反求諸己。故二子之與曾子、子夏，雖非等倫，然論其氣象，則各有所似。」曾子的反求諸己，是回到自我反省是否有不足之處，或能夠再臻致圓滿的地方，盡己所能回到自己去省察，好好修養自己的德行，便是精進自己的工夫。而子夏的篤信聖人是有依著外在標準去模仿，去實踐聖人。對朱子而言，朱子是反對子夏的模仿的。因為只有做了像是聖人的行為，卻沒有自我省思省察，是不足以為聖人之學。²⁰⁹雖說行動合於正道但仍是不夠的，必須提著敬，有所察覺敬與不敬。出於什麼樣的動機，旁人不得而知，只有行動者自己明白，但可以確定的是，失其本心行動者其一身便無所主宰，心纏向外了，便走了。不誠敬的結果導致昏昧不明，無法達到豁然貫通的行動實踐。我們得知，虛有其表的矯揉造作，亦僅是表面工夫而已。

在日常生活中，透過行為實踐是使價值能呈現出來的最直接方式，也是是最緊密切合的。然而，價值不在外頭而是在我之中，透過我的實踐呈現具有價值的行動及價值本身。人有道德價值實踐的可能與自由，無論身處何時何地，人作為價值主體在任何時候都能有好的實踐行動。與理論所對立的不是道德本身，而是實踐。空有一套理論方法，無法落在生命中展現，仍是缺乏生命色彩的。道德實踐如同知識本身就是求知的目的，知識非僅僅作為單一個體或對象，而是在求知的過程，這個過程本身也能

守聖道。這兩個人的勇氣，不知道那一個高明些；然而孟施舍倒是把握住培養勇氣的要領了。從前曾子告訴他的弟子子襄說：『你好勇嗎？我曾聽我老師孔子談論過「大勇」：自己反省一下，要是我理屈，就算對手是一個穿粗布衣服的平常人，我難道不害怕嗎？自己反省一下，要是我理直，雖然面臨千萬人，我也要去拼到底了！』這麼看來，孟施舍把握住培養勇氣的要領，又不如曾子能把握住培養道義的要領了。」

²⁰⁹ 朱子以「篤信聖人」與「反求諸己」區別子夏與曾子工夫修養方法之不同，篤信聖人，自然容易將自己之生命客觀化，一下子便會覺得自己之生命行為，即是客觀之道德仁義之表現，而以弘揚聖道，維護真理為己任；但這生命之客觀化、道義畫，並不是由切己反省，改過遷善，逐步去除生命內部的非理性、反理性之成分，而達至的，此是以篤信聖人，而很快使自己生命得到提升，這當然是不可靠、不實在的。參見楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》（臺北：國立臺灣大學出版社，2005年），頁378。

夠成為我們的知識。也就是說，在行動實踐本身就是道德價值的展現，道德價值不僅是依合乎正道的體現，而是透過行動實踐過程實現價值本體。

參考書目

(一) 原典與古籍

- (宋)朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年。
- (宋)張載：《張載集》，臺北：經和文化事業有限公司，2004年。
- (宋)程頤，程灝：《二程集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- (宋)黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第1冊，臺北：文津出版社，1986年。
- (宋)黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第2冊，臺北：文津出版社，1986年。
- (宋)黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第3冊，臺北：文津出版社，1986年。
- (宋)黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第7冊，臺北：文津出版社，1986年。
- (宋)黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第8冊，臺北：文津出版社，1986年。
- (清)郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》(上)，臺北：萬卷樓圖書有限公司，1993年。
- (清)郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》(下)，臺北：萬卷樓圖書有限公司，1993年。

(二) 專書著作

- 孔令宏：《宋代理學與道家、道教》，北京：中華書局，2006年。
- 王 博：《莊子哲學》，北京：北京大學出版社，2013年。
- 牟宗三：《牟宗三先生全集》第29冊，臺北：聯經出版，2003年。
- 牟宗三：《牟宗三先生全集》第7冊，臺北：聯經出版，2003年。
- 吳 震主編：《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。
- 李日章：《程頤·程灝》，臺北：東大圖書公司，1986年。
- 李明輝：《儒家經典詮釋方法》，臺北：台灣大學出版中心，2004年。
- 唐君毅：《中國哲學原論》原性篇，臺北：臺灣學生書局，1991年。

- 唐君毅：《中國哲學原論》原教篇，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 唐君毅：《中國哲學原論》原道篇，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 郭象注；林聰舜導讀：《郭象注莊》，臺北市：金楓印行，1987年。
- 陳來：《朱熹哲學研究》，臺北：文津出版社，1990年。
- 陳來：《宋明理學》，臺北：允晨文化，2010年。
- 陳鼓應：《老莊新論》，臺北：五南圖書出版，1993年。
- 陳鼓應：《道家人文精神》，臺北：臺灣商務，2013年。
- 陳鼓應主編：《道家文化研究》第二輯，上海：古籍出版社，1992年。
- 陳鼓應主編：《道家文化研究》第十輯，上海：古籍出版社，2000年。
- 陳鼓應注譯：《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2002年二刷。
- 陳鼓應注譯：《莊子哲學》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2015年三刷。
- 陳榮捷：《朱子新探索》，臺北：臺灣學生書局，1988年。
- 陳榮捷：《朱熹》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 陳榮捷：《近思錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1992年。
- 楊文娟：《宋代福建莊學研究》，山西：三晉(原山西古籍)出版社，2012年。
- 楊祖漢：《宋元學案：民族文化大醒覺》，臺北：時報文化，1987年。
- 楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，臺北：國立臺灣大學出版社，2005年。
- 楊祖漢：《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992年。
- 楊祖漢：《儒學與當今世界》，臺北：文津出版社，1994年。
- 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，1995年。
- 劉國盛等著：《中國莊學史》(上)，北京：人民出版社，2013年。
- 劉國盛等著：《中國莊學史》(下)，北京：人民出版社，2013年。
- 蔡仁厚：《中國哲學史大綱》，臺北：臺灣學生書局，1988年。
- 蔡仁厚：《孔子的生命境界—儒學的反思與開展》，臺北：臺灣學生書局，1998年。

蔡仁厚：《宋明理學：心體與性體意旨述引》臺北：台灣學生書局，1993年。

蔡家和：《源頭活水》，福州：福建教育出版社，2018年。

錢 穆：《朱子學提綱》，臺北：東大圖書公司，1986年。

錢 穆：《錢賓四先生全集》第11冊，臺北：台灣學生書局，1995年。

錢 穆：《錢賓四先生全集》第12冊，臺北：台灣學生書局，1995年。

錢 穆：《宋明理學概述》，臺北：蘭臺出版，2001年。

（三）期刊論文

孔令宏：〈道家、道教與宋明理學的關係研究述要〉，《河北學刊》，1998年。

王志楣：〈朱熹理學與莊學〉，《輔仁國文學報》，2010年10月。

王邦雄：〈《莊子》心齋「氣」觀念的詮釋問題〉，《淡江中文學報》14期，2006年6月。

吳 震：〈格物誠意不是兩事——關於朱熹工夫論思想的若干問題〉，《杭州師範大學學報》（社會科學版）第6期，2014年。

吳 震：〈略論朱熹「敬」論〉，《湖南大學學報》（社科版），2011年1月。

吳重慶：〈論理學的道家化〉，收錄陳鼓應主編，《道家文化研究》第二輯，上海古籍出版社，1992年。

杜保瑞：〈朱熹形上思想的創造意義與當代爭議的解消〉，《台灣大學哲學評論》第33期，2007年3月。

杜保瑞：〈朱熹經典詮釋中的工夫理論〉，《揭諦》第11期，2006年6月。

沈享民：〈批判檢視朱熹對老子哲學的理解——對陳榮傑的詮釋的一個考察〉，《東吳哲學學報》，2010年。

周恩榮：〈從哲學的解釋到思想史與哲學相結合的解釋——牟宗三與劉述先二先生關於朱子哲學研究之比較〉，《鵝湖月刊》第469期，2014年7月。

孫以楷：〈朱熹與道家〉，《文史哲》，1992年第1期。

張莞苓：〈二程對《四書》的繼承與轉化——以「敬」為中心的考察〉，《文與哲》，2015

年6月。

郭曉東：〈《定性書》研究二題〉，《哲學與文化》，2001年。

陳志信：〈從朱熹的治經忖量論《四書章句集注》的形制與意義〉，《政大中文學報》第17期，2012年6月。

黃瑩暖：〈唐君毅先生論朱子格物致知工夫〉，《國文學報》，2010年12月。

劉固盛：〈朱熹論莊思想述析〉，《孔子研究》，2007年。

劉振維：〈從莊子哲學論其無政治主張〉，《朝陽人文社會學刊》第8卷1期，2010年。

顏銘俊：〈考察唐君毅與牟宗三先生對朱子理氣心性說的詮釋（上）〉，《鵝湖月刊》第452期，2013年2月。

顏銘俊：〈考察唐君毅與牟宗三先生對朱子理氣心性說的詮釋（下）〉，《鵝湖月刊》第453期，2013年3月。

（四）學位論文

文炳道：《從道德哲學的觀點論朱子理氣論及心性論》，國立臺灣大學哲學研究所，碩士論文，1986年。

江右瑜：《朱熹對道家評論之研究》，暨南國際大學中國語文學研究所，碩士論文，1999年。

楊得煜：《朱熹《大學》中「豁然貫通」問題研究——一個工夫歷程之考察》，東海大學哲學研究所，2011年。

盧淑敏：《朱熹的孟子詮釋》，華梵大學東方人文思想研究所，碩士論文，2008年。

（五）電子資料庫

華藝線上圖書館：<http://www.airitilibrary.com/>

中國哲學書電子化資料：<https://ctext.org/zh>