

# 「定性書」在中國思想史上的意義

張 亨<sup>4</sup>

程顥（一〇三二～一〇八五）的「定性書」是回覆張載（一〇二〇～一〇七七）的一封信，原名「答橫渠張子厚先生書」（河南程氏文集卷第二），後簡稱作「定性書」。這封信雖然只有短短的五百多字，卻是一篇非常重要的文獻。它不僅是理解程明道思想的資料，而是宋明儒學中最重要實踐工夫論之一。從思想史的觀點來看，它具有深遠的影響和意義。本文試圖討論下面幾個項目：(一)定性書之寫作背景與特質，(二)定性書本文的詮釋，(三)定性書在思想史上的意義與位置。

## 一、定性書之寫作背景與特質

定性書的寫作年代並不是大問題，然而卻非常重要，因為這對釐清定性書的性質極有關係。朱子曾說「明道十四五便學聖人，二十及第，出去做官，一向長進。定性書是二十二三時作。」<sup>①</sup>又云「此書在鄂時作，年甚少。」<sup>②</sup>朱子說定性書是明道在鄂時作是不錯的，明道當時任鄂縣主簿，這是他中進士之後最早出任的官。不過，說他「二十及第」卻弄錯了。明道是宋仁宗嘉祐二年（一〇五七）跟張載、朱光庭、蘇軾、曾鞏等

<sup>①</sup> 朱子語類卷九十三（臺北：文津出版社，一九八六，頁二三九五）。

<sup>②</sup> 朱子語類卷九十五（文津本頁二四四一）。

人同時及第的。<sup>③</sup>那一年他應該是二十六歲，而不是二十歲。嘉祐五年二月明道有「遊鄆縣山詩十二首」，其序中提到「今到官幾二年矣，中間被符移奔走，外幹者三居其二，其一則簿書期會，倉會出入，固無暇息。」<sup>④</sup>序中所描述的跟定性書後所云「吏事匆匆」頗相符合，定性書應該是在這一兩年內寫的。姚名達「程伊川年譜」定在嘉祐四年（一〇五九），明道二十八歲時作，<sup>⑤</sup>大致不誤。這涉及到張載與二程，特別是明道交往的過程。

橫渠是二程的表叔，年齡也比他們大十幾歲。只是直到「嘉祐初」他們才在京師見面。橫渠少喜談兵，慨然以功名自許。二十一歲時謁范仲淹，勸讀中庸，才開始向學。「載讀其書，猶以為未足，又訪諸釋老，累年究極其說，知無所得，反而求之六經。」<sup>⑥</sup>經過十多年的努力，橫渠自以為有成，到京師時嘗坐虎皮講易，聽從的人不少。直到有一天二程到那裏，談論之下，橫渠大為歎服，隨即撤座輟講。<sup>⑦</sup>朱子曾讚美橫渠這種虛

③ 宋李燾續資治通鑑長編卷一八五：「嘉祐二年正月癸未翰林學士歐陽修知貢舉。先是進士日相習於奇僻，鉤章棘句，浸失渾淳。修深疾之，遂痛加裁抑。……然文體自是亦變。」（臺北：世界，一九六一，頁一a）。程顥、張載、蘇軾等並於同年及第。見林逸歐陽文忠公年譜（臺北：商務，一九八七，頁一四一）、武澄張子年譜（道光壬寅重刊張子全書附，頁一八）及姚名達程伊川年譜（上海：商務，一九三七，頁一）等。

④ 遊鄆縣山詩十二首序，二程集（臺北：里仁，一九八二）頁四七二。

⑤ 姚名達程伊川年譜，又徐遠和洛學源流（齊魯書社，一九八七，頁二一、四八）同。盧連章二程學譜（中州古籍出版社，一九八八，頁六）則繫於嘉祐三年，亦有可能。

⑥ 宋史卷四二七張載傳（臺北：鼎文，一九八三，頁一二七二三），呂大臨「橫渠先生行狀」見張載集（臺北：里仁，一九七九，頁三八一）誤為「年十八」，武澄年譜（頁九）等多已辨正，張載謁范仲淹時應該是二十一歲（一〇四〇）。

⑦ 宋史本傳云：「（載）嘗坐虎皮講易京師，聽從者甚衆。一夕，二程至，與論易。次日語人曰：『比見二程深明易道，吾所弗及，汝輩可師之。』撤坐輟講。與二程語道學之要，渙然自信曰：『吾道自足，何事旁求！』於是盡棄異學，淳如也。」（案此又見二程集頁四三六）

心服善的態度，稱他「勇撤臬比」。<sup>⑧</sup>重要的是張載與二程晤談之後，受到很大的啓發。盡棄異學，專心致力於道學。而他與明道最爲投機。次年他們同時及進士第。橫渠始仕爲祁州司法參軍，赴任前特別道經鄆縣，曾與明道在那兒的興國寺講論終日。<sup>⑨</sup>大概在抵祁州任所之後，經過一段用功的日子，才作書問明道「定性」的問題。<sup>⑩</sup>

橫渠的原書已經亡佚，只在明道答書的開端提到：

承教，論以定性未能不動，猶累於外物，此賢者慮之熟矣，尚何俟小子之言！<sup>⑪</sup>

所謂「賢者慮之熟矣」說明橫渠曾經表示過他的意見，可惜其所慮的詳情已不得而知。不過，重要之點在於橫渠所提出的問題，特別是這一問題的性質。因爲橫渠並不是爲討論一個一般性的心性問題，而是他在自己做工

⑧ 朱熹「六先生畫像贊」見朱文公文集卷八十五(臺北：商務四部叢刊本，一九八〇)頁一四六四。

⑨ 河南程氏遺書卷二上云：「伯淳嘗與子厚在興國寺會講論終日，而曰：『不知舊日曾有甚人於此處講此事。』」(二程集頁二六)鄆縣志卷二(臺北：學生，一九六七，頁一七三)興國寺條下亦載此事。案張載始仕祁州司法參軍，遷丹州雲巖縣令。何時遷官，已不可考。疑此是載自其家郢縣往祁州(今河北省安國縣)赴任途中，訪明道於鄆縣(郢、鄆同在陝西省)。唯伊洛淵源錄(商務四庫全書本)卷七，載呂希哲云云，謂是「相國寺」。或謂相國寺舊名「興國寺」，則在開封。待考。

⑩ 游酢書(明道)行狀後云：「先生生而有妙質，聞道甚早。逾冠，明誠夫子張子厚友而師之。子厚少時自喜其才，謂提騎數萬，可橫行匈奴，視叛羌爲易與耳，故從之游者，多能道邊事；既而得聞先生議論，乃歸謝其徒，盡棄其舊學，以從事於道。其視先生雖外兄之子，而虛心求益之意，懇懇如不及。逮先生之官，猶以書抵扞，以定性未能不動致問。先生爲破其疑，使內外動靜，道通爲一，讀其書可考而知也。」(河南程氏遺書附錄，二程集頁三三四)案這是明道歿後，伊川作明道行狀，門人復各述所知。游酢所述並不完全可靠。張載向明道請益誠有之，然謂「師而友之」，實爲過當。又以張載舊學似僅止於「邊事」抑之過實，蓋不免門戶之見。唯「以書抵扞」(即鄆)句可據以考知定性書應作於在鄆時。而明道在鄆僅「再期」就調任上元縣主簿(見程伊川「明道先生行狀」二程集頁六三一)，所以定性書作於嘉祐四年(一〇五九)或前後的可能性最大。

⑪ 二程集頁四六〇。

夫的過程中遇到了難題，才作書向明道請教。所以，這是具體的、實踐工夫上的問題，而非理論上的辯難。從上文所述及的他們交往的經過，可以相信橫渠急切的向道之誠。在范仲淹的指引之後結識明道，使他的學問得一大突破。朱子說他「一變至道」又說他「精思力踐」<sup>⑫</sup>是不錯的。基於這一層，這種先在的「存在性」是亟應重視的一項要件。這可以幫助我們理解橫渠之「熟慮」並非是徒托空言，僅止於思考；而是伴隨著踐行的工夫而生的。因此，橫渠請問明道的重點就不是「性」能不能定的問題；而是如何才能「定性」的問題，或者如何才能定性到不累於外物的境地。從他作書的背景來看，這必然是他們在一起時討論過的課題之一，橫渠由此入手來做工夫，也自為明道所已知。兩人既早有此默契，明道的答書可能就省略了一些不必要的說明，而直接提出他對定性工夫的意見。其論及的工夫也就勿須涉及初學入門一類，<sup>⑬</sup>而從根本的最高境界說起。

只是，橫渠的「定性」工夫原來如何做法？從明道的答書中不易看得出來。因就一般的理解「性」是無形體的存有，如何能說定？所以從朱子以來，都把「性」作「心」字看。<sup>⑭</sup>這自然不錯，然而橫渠到底是說「定性」而非「定心」，在他的心目中當時「性」和「心」是一是二？它們的關係如何？倒是值得推敲的問題，因為這跟了解明道的答書有關。

定性書中都沒說到「性」的內涵，相信這是兩人之間已有共同的了解。即使後來兩人對性體的說法或有出入，基本上都出自孟子和易傳、中庸。而這時周濂溪（一〇一七～一〇七三）「太極圖說」中「聖人定之以中正仁義。而主靜，立人極焉」<sup>⑮</sup>之語也極可能影響到他。濂溪圖說大致本於易傳，說卦有云：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理。……立

<sup>⑫</sup> 同注⑧。

<sup>⑬</sup> 明道對初學者教以靜坐，伊川見人靜坐亦歎其善學（參看後文）。

<sup>⑭</sup> 同注②。

<sup>⑮</sup> 董榕輯周子全書頁二三（臺北：廣學社印書館，一九七五）。

人之道曰仁與義。」橫渠易說曾在說卦這一句下注云「仁義人道，性之立也。」<sup>①⑥</sup>因此，他們討論的所定之性，應該即指「中正仁義」而言，而不可能是「以生爲性」之性或是「氣質之性」。<sup>①⑦</sup>後來橫渠所謂「性於人無不善，繫其善反不善反而已。」<sup>①⑧</sup>這性雖然善於反身自覺即可得，卻不易定它使它不動。至於反和定的工作顯然是心的工夫，因爲「心能盡性」而「性不知檢其心」，<sup>①⑨</sup>心才是能動能定的。但這並不是說心與性爲判然二物，心其實是「合性與知覺」而有之名。<sup>②⑩</sup>因此，心與性是二而一的關係，心由於多了「知覺」的功能，也就使它變得複雜起來。「知覺」則一方面能自反此性，於此性心不二；一方面會受到外物之累而動，心不能定，性也不明。<sup>②⑪</sup>所以如何定性，本來就是心的問題。朱子說此性字是個心字意，也是認爲定性的工夫是由心來做的；只是如果直接說成「定心」還是太快了一點。而且照朱子的理解心只是「氣之靈」，<sup>②⑫</sup>就可能跟橫渠之意頗有出入。橫渠有「大心」、「天心」之說，<sup>②⑬</sup>也有「常心」、「實

①⑥ 橫渠易說（張載集頁二三五）。

①⑦ 正蒙誠明篇：「以生爲性，……故告子之妄不可不誣。」又：「形而後有氣質之性，……故氣質之性，君子有弗性者焉。」（張載集頁二二、二三）正蒙是橫渠晚年才寫定的，這時他可能還沒提出「氣質之性」之說，不過不爲外物所累之性必然不可能是氣質之性。

①⑧ 正蒙誠明篇（張載集頁二二）。

①⑨ 正蒙誠明篇：「心能盡性，人能弘道也；性不知檢其心，非道弘人也。」高攀龍集注云：「心有覺，而性無爲也。」（張子全書卷二下，頁一一五，京都：中文出版社，一九八一）

②⑩ 正蒙太和篇：「合虛與氣，有性之名，合性與知覺，有心之名。」（張載集頁九）

②⑪ 參看正蒙大心篇，橫渠認爲心的知覺有兩種：「見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。」善反之心正是德性之知，累於物而動之心則爲見聞之知，只是：「世人心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心。」（並見張載集頁二四）

②⑫ 朱子語類卷五（文津本頁八五）。

②⑬ 見正蒙大心篇（張載集頁二四）。

心」之別，則心不止是氣而已。經學理窟學大原下云：

心清時常少，亂時常多，其清時即視明聽聰，四體不待羈束而自然恭謹，其亂時反是。如此者何也？蓋用心未熟，客慮多而常心少也；習俗之心未去而實心未全也。<sup>②④</sup>

朱子曾稱道他這段話說得「精切」。<sup>②⑤</sup>實在因為這是他做工夫的經驗之談。至所謂「客慮」與「習俗之心」都是累於外物的亂時之心，「常心」與「實心」則須用心到熟時方顯。用心熟也就是定性的工夫，常心與實心可謂是性的不同的說法。橫渠常把一些個人做工夫的心得引入義理之中，如他說：「某只為少時不學，至今日勉強，有太甚則反有害。」<sup>②⑥</sup>橫渠易說大畜卦下云：

強學者往往心多好勝，必無心處之乃善也。定然後始有光明，惟能定已是光明矣，若常移易不定，何來光明！……定則自光明，……人心多則無由光明。<sup>②⑦</sup>

這是橫渠在做工夫的歷程中自己覺察到的問題，由於存好勝之心，勉強用功，雖然比起一般客慮或習俗之心來略進一步；卻仍然是心多移易不定。所謂定自然是指定心而言。「光明」則是常心實心的顯現，亦即性體呈露。因此，橫渠說「定性」的時候是涵著定心的工夫說的。定心使不動，就是「靜」的工夫。橫渠嘗云：「人之德性亦與此合，乃是已有，苟心中造作安排而靜，則安能久！然必從此去，蓋靜者進德之基也。」<sup>②⑧</sup>所以他

②④ 張載集頁二八四。

②⑤ 宋元學案卷十七橫渠學案附錄（臺北：河洛圖書出版社，一九七五，第六冊頁一〇四）。

又朱子語類卷九十八云：「客慮是泛泛思慮，習俗之心，便是從來習染偏勝的心，實心是義理底心。」（頁二五三〇）

②⑥ 張子語錄下（張載集頁三三一）。

②⑦ 張載集頁一一七。

②⑧ 橫渠易說復卦（張載集頁一一三）所引上文是言天之靜。

實在是由靜入手，開始的時候不免造作安排，卻是必要的基本工夫。經歷進境之後，體驗到的靜也就不一樣。

靜有言得大處，有小處，如「仁者靜」大也，「靜而能慮」則小也。始學者亦要以靜入德，至成德亦是靜。<sup>②⑨</sup>

這種以大小來分別靜並不善巧，大可能是指本體的靜，小則是指工夫的靜。而工夫的極至便是本體，所以說始學以靜入德，到成德也還是靜。「能定已是光明矣」同樣表示工夫所至就是本體之意。只是橫渠向明道請問的時候也許還沒體驗到這一層。從明道的答書中也可以推想他當時對濂溪所謂的「主靜」似尚未盡了然。這靜應該是本體層上的靜，<sup>③⑩</sup>而不與動相對，所以定性書首論定超動靜之理。如上所引橫渠後來之說，這就不成問題了。大概那時橫渠方才開始用功，在做「造作安排而靜」的勉強工夫，因而滯陷在「小處」，無法再進一步，所以才致書明道。基於這樣的了解，我們可以進而探討定性書的主題。

## 二、定性書本文的詮釋

對於上一節中討論的要點大致可以歸納如下：

- (1) 定性書是明道回答橫渠在做工夫時遇到的問題，而非純理論的辯難。
- (2) 它是針對橫渠的問題而言，不是一般性的泛論，也不是討論初學的工夫。
- (3) 它可被視為兩人原先對話的延伸，已經預存著兩人間在言詞和思想

<sup>②⑨</sup> 經學理窟學大原下（張載集頁二八四）。

<sup>③⑩</sup> 馬浮爾雅臺答問續編卷二（頁二一）（臺北：廣文，一九六三）云：「濂溪主靜是就本體說，伊川主敬是就功夫說。學者須知，後儒有以主靜為功夫者，未得濂溪之旨也。」（參見本文第二節二及第三節中的引述）

上的默契；因而也省略了一些不必要的說明。

(4)參照橫渠後來的言論，定性的工夫必然是在心上做的；但是還不能直接就說成定心；否則橫渠何以不直接說定心而說定性？

(6)所定的「性」應該有他們共知的內涵，而不只是一個空無內容的名稱。既然共知，所以本文中不再解釋。——這內涵其實已經決定了本文的方向。

基於這些了解，明道在定性書中固然是陳述他個人的意見，卻一定會受到這種先在的情境的約制。因此，在進入他的本文之前，應該首先加以考慮。現在將定性書的全文分爲七段，逐錄在下面：

- 1 承教，論以定性未能不動，猶累於外物，此賢者慮之熟矣，尚何俟小子之言！然嘗思之矣，敢貢其說於左右。
- 2 所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物爲外，牽己而從之，是以己性爲有內外也。且以性爲隨物於外，則當其在外時，何者爲在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外爲二本，則又烏可遽語定哉？
- 3 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。
- 4 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。
- 5 人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在於自私而用智。自私則不能以有爲爲應跡，用智則不能以明覺爲自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。易曰：「艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人。」孟氏亦曰「所惡於智者，爲其鑿也。」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，明則尚何應物之爲累哉？

6 聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒。是聖人之喜怒，不繫於心而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉？烏得以從外者爲非，而更求在內者爲是也？今以自私用智之喜怒，而視聖人喜怒之正爲如何哉？夫人之情，易發而難制者，惟怒爲甚。第能於怒時遽忘其怒，而觀理之是非，亦可見外誘之不足惡，而於道亦思過半矣。

7 心之精微，口不能宣；加之素拙於文辭，又更事匆匆，未能精慮。當否？佇報！然舉大要，亦當近之矣。道近求遠，古人所非，惟聰明裁之！<sup>⑩</sup>

歷來已經有不少學者討論過這篇短文，只是由於各家的預設不同，所見非一，解說上就有相當的出入。尤其是預存著不同的立場及批判的態度時，差異就會更大。以下先對較早的幾種理解分別試作討論。

(一) 葉適(一一五〇～一二二三)並不是最早論及定性書的。只是因爲他的學術立場跟程、朱等所謂道學之儒大異，對定性書也採取極力批判的態度，這使他對本文的理解就成爲最「異化」的一種，因此首先討論他。葉適的意見載於他所著的習學記言卷五十：

按程氏答張載論定性：「動亦定，靜亦定，無將迎，無內外」、「當在外時何者爲內」、「天地普萬物而無心，聖人順萬事而無情」、「擴然而大公，物來而順應」、「有爲爲應跡，明覺爲自然」、「內外兩忘」、「無事則定，定則明」、「喜怒不繫於心而繫於物」：皆老佛莊列常語也。程張攻斥老佛至深，然盡用其學而不能知者，以易大傳語之，而又自於易誤解也。子思雖漸失古人本統，

<sup>⑩</sup> 二程集(河南程氏文集卷二)頁四六〇，3、4兩段二程集不分，今依黃幹說分之，以期醒目，參看江永近思錄集注(臺北：中華四部備要本，一九六六)。

然猶未至此；孟子稍萌芽，其後儒者則無不然矣。……嗟夫！未有  
 自坐佛老病處，而揭其號曰：我固辨佛老以明聖人之道者也。<sup>③②</sup>  
 這種籠統的論斷只能算是葉氏個人意見的宣示，真可謂是一種以「暴力」  
 加諸本文的理解。葉適「以經制言事功」，<sup>③③</sup>對自濂溪以降的道學家，乃  
 至朱子陸象山等都持反對的態度。他提出道之「本統」說，認為自堯、  
 舜、禹、皋陶、伊尹、文王、周公、召公「道統歷然如貫聯」，孔子繼  
 傳，不過蒐補遺文墜典，有述無作；孔子歿後就沒能傳道的了。以曾子之  
 傳既無明據，譏子思、孟子僅以新說奇論為道。周、張、二程又出入佛  
 老，藉以發明他們的新說奇論而已。<sup>③④</sup>葉適這一悖謬的論調，<sup>③⑤</sup>明顯地是  
 為反對朱子的道統之說，<sup>③⑥</sup>卻也是他的思想的基本立場。他批評定性書就  
 是以這種論調為前提。這裏不是要討論葉適的思想，而是想指出這種對本  
 文的理解方式的問題。

事實上，葉適雖然摘出一些定性書中的文句，卻沒有進入定性書的本  
 文；並不是想拿這些部分的文句跟本文的整體作循環互明的詮釋，只是藉  
 以證明他對程、張等人既有的看法。通常對於本文的理解固然無法避免這  
 種個人預先存有的成見，但是個人如果不去察覺這種成見的存在，而且任  
 其投射到所理解的對象上，就產生過度的偏見，以致扭曲了本文的意思。

<sup>③②</sup> 四庫全書本（臺北：商務，一九八三）頁八四九～八五〇。

<sup>③③</sup> 宋元學案卷五十六龍川學案全祖望序錄語（河洛本第十四冊頁八八）。

<sup>③④</sup> 以上略見葉適總述講學大旨（宋元學案卷五十四河洛本第十四冊頁一〇）。

<sup>③⑤</sup> 參看牟宗三先生心體與性體第一冊第一部第五章「對於葉水心『總述講學大旨』之  
 衡定」（臺北：正中，一九六八，頁二二五～三一九）。

<sup>③⑥</sup> 關於朱子的道統說參看陳榮捷朱學論集（臺北：學生，一九八二，頁一三～一八）  
 及朱子新探索（臺北：學生，一九八八，頁四二九～四三五），拙文「朱子的志業  
 ——建立道統意義之探討」（臺大中文學報第五期頁三一～八〇，一九九二）也作  
 過討論。唯葉適不似陳亮曾與朱子直接討論道統問題，故該文未論及葉適之說（參  
 注<sup>③⑨</sup>）。

所謂「斷章取義」往往是因此造成的。如他舉出的「天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。」雖然「無心」、「無情」有似於道家之語，而明道是在肯定其心、其情的前提下說的，無心、無情只是一種表現方式或工夫境界，這跟道家的無所肯定有根本上的不同。（參注③⑥）葉適只認定它們是佛老常語，不去考慮它們在本文脈絡裏的意義是非常可議的。因為

(1)是否為佛老常語並不重要，這可能只出於表面的、局部的類似；對於本文的內在的統一性中所涵的意義方向，並無必然的影響。

(2)即使這類常語是沉澱在程、張他們意識的深層，對他們的思想也有若干影響，仍然要從本文考察，以它們是否能左右本文的主題為判準，而不是泛然的指控。

(3)進而言之，如本文主題與所謂佛老之常語並不衝突，或汲取而轉化其義，沒有理由不可以，並不能責之為「自坐佛老病處」。

(4)這些常語並不足以證明程、張「盡用」佛老之學。其攻斥佛老至深也必定有其立論基礎，否則不可能既盡用其學，又能深斥其說。葉適不解對道德本體形上思考的必要，<sup>③⑦</sup>也無視於思想發展的複雜性；都當作是新說奇論，無益於實際，來加以攻斥，這形成理解的根本障礙。

因此，葉適是以一種完全異化的態度來理解本文，其「常語」的說法

③⑦ 葉適習學記言序目卷七云：「周官言道則兼藝，貴自國子弟，賤及民庶，皆教之。其言『儒以道得民』、『至德以為道本』，最為要切，而未嘗言其所以為道者。雖書堯舜時，亦以言道，及孔子言道尤著明，然終不得言明道是何物；豈古人所謂道者，上下皆通知之，但患所行不至邪？老聃……而特言道，凡其形貌朕兆，眇忽微妙，無不悉具。予疑非聃所著，或隱者之辭也。而易傳及子思孟子亦爭言道，皆定為某物。故後世之於道，始有異說。而又益以莊列西方之學，愈乖離矣。今且當以周禮二言為證，庶學者無畔援之患，而不失古人之統。」（四庫本頁八四九一三七九）又見宋元學案卷五十四水心學案上（河洛本第十四冊頁二三），全祖望案云：「此永嘉以經制言學之大旨。」葉適反對形上思考的態度是非常清楚的。

等於把本文只視為僵硬的、固定化了的語言，忽略它們是在兩人真實的對話中呈現，而且是個人踐行工夫的體會。無論他們所用的是什麼語言都是傳達其個人體會的媒介，它們必然逸出僅僅作為符號的意涵之外，負載著兩人足以默契的指涉。所以這些常語是被置放在一個新的「意義視域」<sup>39</sup>裏，讀者必須擴大自己的視域，以期產生與本文融為一體的視域，才能掌握本文的意義方向，從而使本文脫離被異化的誤解。葉適訴諸他個人的意識型態就封閉了他理解的視域，無法與本文有積極性的對話，也無意於參與本文的主題，而讓本文的主張如其本身那樣顯示出來。所以他對於定性書的意見不能提供什麼幫助，反而誤導了理解的方向。後世或有採摘其說者，恐怕是有問題的。

(二) 朱子(一一三〇~一二〇〇)跟葉適雖曾通書，卻並沒有討論過定性書的問題。如果他看到葉適這種悖論，一定會痛加駁斥。<sup>40</sup>因為他對「永康事功」極不滿意，視為學術大弊，「應極力爭辯」，否則不能明道。朱子以承傳二程道統自任，手編他們的遺書，對定性書的理解自然跟葉適不同。

朱子討論到定性書的資料有兩大部分：一是較早寫成的「定性說」，

<sup>39</sup> 意義的「視域」是無限的，而詮釋者與本文兩者的開放性則構成了在視域融合裏的一個結構性元素。詮釋者與他所感興趣的傳統的那個部分，共同組成他們自己的視域；而必須擴展和超越這視域，向一更高的普遍性提升。參看 Hans-Georg Gadamer 的「真理與方法」(洪漢鼎譯臺北：時報文化出版公司，一九九三頁，三九五~四〇一)。

<sup>40</sup> 朱文公文集卷五十六(臺北：商務四部叢刊本頁九三六)有「答葉正則書」四通(王懋斌朱子年譜〔臺北：世界，一九五九，頁一八六〕繫第四通於宋光宗紹熙二年朱子六十二歲下，葉適時年四十二)，葉原書已佚。唯兩人意見極不相契，此答書朱子尤盡是責備口吻，而少言及其思想內容。朱子語類卷一二三也說葉「只是杜撰」、「虛論」、「閒說」(文津本頁二九六七)。又朱子年譜引(李果齋)〔年譜〕云：「先生嘗曰：『海內學術之弊，不過兩說：江西頓悟，永康事功。若不極力爭辯，此道無由得明。』」(世界本頁一三四)

一是朱子語類卷第九十五收的他與弟子間的講論，大多是他六十歲以後的意見。前後的出入並不大，茲略為分別論之。

〔一〕「定性說」是何年寫成，已不易考知。不過不會早於朱子四十歲（一一六九）以前。因為朱子語類卷第一百四有云：「舊在湖南理會乾坤，……又理會動靜，以為理是靜，吾身上出來便是動；卻不知未發念慮時靜，應物時動；靜而理感亦有動，動時理安亦有靜。……當時看明道答橫渠書，自不入也。」這一條是楊方記庚寅所聞，朱子四十一歲。「舊在湖南」是朱子三十八歲時訪張敬夫於長沙。<sup>⑩</sup>那時對動靜的理解還不夠，所以不清楚定性書「動亦定，靜亦定」之意。而「定性說」有「性定則動靜如一」之語，顯然是湖南之後悟得的「靜而理感亦有動，動時理安亦有靜」的意思。參照朱子四十歲時成其「中和新說」，<sup>⑪</sup>定性說應是此後所作。而黃幹稱之為「文公舊說」，則必非晚年之作。<sup>⑫</sup>這可以看出它是朱子思想成熟以後才寫的，這一方面跟後來的講論差別不大，而一方面也不免受到他定型的思想架構的影響，因而不必盡合於定性書的旨意。下面是「定性說」的本文：

定性者，存養之功至，而得性之本然者也。性定則動靜如一，而內外無間矣。天地之所以為天地，聖人之所以為聖人，不以其定乎！君子之學，亦以求定而已矣。故擴然而大公者，仁之所以為體也；

<sup>⑩</sup> 朱子語類卷一四〇（文津本頁二六一八）。朱子在湖南是宋孝宗乾道三年（一一六七），時年三十八歲。朱子有答張南軒詩「昔我抱冰炭，從君識乾坤」之句（文集卷五，參看朱子年譜頁二九～三〇），又此條為楊方記庚寅（朱子四十一歲）所聞。

<sup>⑪</sup> 乾道五年己丑（一一六九）朱子四十歲有「中和舊說序」，備言其新說形成經過（參看年譜頁三六）。

<sup>⑫</sup> 江永近思錄集注卷二頁四（臺北：中華四部備要本）引黃勉齋曰：「此段專說順應一邊，然未嘗不怒，則是大公。文公舊說，則兼大公順應而言；蓋以遺忘其怒為大公也。」參看後文引定性說。又朱子語類卷九十五（文津本頁二四四一～二四四五）多為諸弟子辛亥（一一九一）後記。

物來而順應者，義之所以爲用也。仁立、義行則性定，而天下之動一矣，所謂貞也。夫豈急於外誘之除而反爲是憧憧哉！

然常人之所以不定者，非其性之本然也。自私以賊夫仁，用智以害夫義，是以情有所蔽而憧憧耳！不知自反以去其所蔽，顧以惡外物爲心，而反求照於無物之地，亦見其用力愈勞，而燭理愈昧，益以憧憧而不自知也。

良其背，則不自私矣；行無事，則不用知矣。內外兩忘，非忘也；一循於理，不是內而非外也。不是內而非外，則大公而順應，尚何事物之爲累哉！聖人之喜怒，大公而順應，天理之極也；衆人之喜怒，自私而用知，人欲之盛也。忘怒則公，觀理則順，二者所以爲自反而去蔽之方也。

夫張子之於道，固非後學所敢議。然意其彊探力取之意多，涵泳完養之功少，故不能無疑於此。程子以是發之，其旨深哉！<sup>④3</sup>

(1)朱子在這裏清楚地給「定性」下一定義：「定性者，存養之功至，而得性之本然也。」並沒把「性」當成「心」字；只是說到「存養之功」，就必然關聯著「心」而言，「性」只是此理，<sup>④4</sup>工夫還是得「心」來做。定不定實際上不是說「性」自體定或不定，而是說「性」在「心」中的呈現，或由「心」、「包含該載，敷施發用」<sup>④5</sup>的顯露時定或不定。<sup>④6</sup>後來朱子以爲此性是心字意，也是爲理解上的方便說的，並不認爲心性是一。<sup>④7</sup>

<sup>④3</sup> 朱文公文集卷六十七（四部本頁一一七七）。

<sup>④4</sup> 同注<sup>②2</sup>（文津本頁八三）。

<sup>④5</sup> 同注<sup>④4</sup>，頁八八。

<sup>④6</sup> 參看心體與性體第二冊頁二三五。

<sup>④7</sup> 朱子語類卷五：「心，主宰之謂也。……心統攝性情，非攏同與性情爲一物而不分別也。」（文津本頁九四）又：「然心統性情，只就渾淪一物之中，指其已發、未發而爲言爾；非是性是一個地頭，心是一個地頭，情又是一個地頭，如此懸隔也。」（同前）又：「心者，主乎性而行乎情。……心是做功夫處。」（同前）

至於如何存養而得性之本然？朱子最重視的則是「敬」的工夫：

夫心，主乎性者也。敬以存之，則性得其養而無所害也。<sup>④⑧</sup>

敬之一字，眞聖門之綱領，存養之要法。一主乎此，更無內外精粗之間。<sup>④⑨</sup>

朱子是在他參究「中和」時，體驗到伊川「涵養須用敬，進學在致知」之語。認爲自秦漢以來諸儒皆不識這敬字，直至程子方說得親切。其所以有功於後學者，最是敬之一字有力。<sup>⑤⑩</sup>朱子在這篇說中雖然沒提到敬字，而所謂「求定」，所謂「貞」，都莫非是敬；因爲「敬只是此心自做主宰處」，<sup>⑤⑪</sup>心能自做主宰就是能定，不將不迎，不累於物。在敬的工夫中則心定，心定則性存，所謂「敬則萬理具在」。<sup>⑤⑫</sup>「萬理具在」即「得性之本然」，得性之本然就是性定。因此，「心具理」必須以不間斷的持敬工夫來存養，「操則自存，動靜始終，不越敬之一字而已。」<sup>⑤⑬</sup>這是說敬是「該貫動靜」的，「方其無事而存主不懈者，固敬也。及其應物而酬酢不亂者，亦敬也。」<sup>⑤⑭</sup>這等於是此說「性定則動靜一如」的注腳。因此，朱子這「定性說」中實涵著他持敬的工夫論。<sup>⑤⑮</sup>至於這是否是明道定性書的本意就很難說了。明道雖然也說「敬」，卻不像伊川和朱子專就工夫上說；<sup>⑤⑯</sup>同時，明道在討論性如何定的時候，並沒有分辨性和心的異同，也

<sup>④⑧</sup> 朱文公文集卷三十二「答張敬夫問目」（四部叢刊本頁四四〇）。

<sup>④⑨</sup> 朱子語類卷十二（文津本頁二一〇）。

<sup>⑤⑩</sup> 同注<sup>④⑨</sup>。

<sup>⑤⑪</sup> 同注<sup>④⑨</sup>。

<sup>⑤⑫</sup> 同注<sup>④⑨</sup>。

<sup>⑤⑬</sup> 朱文公文集卷五十一「答董叔重」（四部叢刊本頁八一八）。

<sup>⑤⑭</sup> 朱文公文集卷四十五「答廖子晦」（四部叢刊本頁七一〇）。

<sup>⑤⑮</sup> 朱文公文集卷五十四「答孫季和」云：「明道答橫渠書誠似太快，然其間理致血脈，精密貫通，盡須玩索。如大公順應，自私用智，忘怒觀理，便與主敬窮理互相涉入，不可草草看過。」（四部叢刊本頁八九五）

<sup>⑤⑯</sup> 參看心體與性體第二冊頁三七。

不像朱子這種分析性的理解。定性的工夫固然也是在心上做，而如果視心性是一，其工夫所重也就不同。朱子強調以「敬」取代「靜」，以免學者淪於虛寂之病，跟明道得之於濂溪的「主靜」之旨也不相合。下文將再作討論。

(2)朱子此說「擴然而大公者，仁之所以爲體也；物來而順應者，義之所以爲用也。」增出了仁義體用的觀念，是定性書原來沒有的。從表面看，這並無不妥；問題是如何理解擴然大公爲仁之所以爲體。明道說「仁者渾然與物同體」，<sup>⑤7</sup>或「仁者以天地萬物爲一體」，<sup>⑤8</sup>就涵著擴然大公的意思，只是這是就「仁者」的境界說，而重在仁之感通無礙。<sup>⑤9</sup>朱子不喜這種說法，認爲「說得太廣，學者難入。」<sup>⑥0</sup>他的理解實在是從伊川來：

仁之道，要之，只消道一公字。公即是仁之理。不可將公便喚做仁。公而以人體之，故爲仁。<sup>⑥1</sup>

仁之道難名，惟公近之；非以公便爲仁。<sup>⑥2</sup>

因爲照伊川的想法，仁之道很難言說，只好找個意涵相近的詞語——公來說明；公並非等於仁，只是意涵相近。朱子解釋說：

仁是本有之理，公是克己工夫極至處。故惟仁然後能公，理甚分明。故程子曰：「公而以人體之。」則是克盡己私之後，只就自身上看，便見得仁也。<sup>⑥3</sup>

這把伊川的意思講得非常明確，仁與公的關係也有進一層的說明。就克盡

<sup>⑤7</sup> 二程集頁一六。<sup>⑤8</sup> 二程集頁一五。

<sup>⑤9</sup> 參看心體與性體第二冊頁二二〇及頁三〇一。

<sup>⑥0</sup> 朱子語類卷九十七（文津本頁二四八四）。

<sup>⑥1</sup> 二程集頁一五三。

<sup>⑥2</sup> 二程集頁六三。

<sup>⑥3</sup> 朱子語類卷六（文津本頁一一六）。

己私而言公，具體而實在；克盡之後，本有之理的仁也就見之於自身。所以說：

無私，是仁之前事；與天地萬物爲一體，是仁之後事。惟無私，然後仁；惟仁，然後與天地萬物爲一體。<sup>④</sup>

朱子論仁之處雖然很多，又作「仁說」，<sup>⑤</sup>其要還是依伊川「愛自是情，仁自是性。豈可專以愛爲仁？」<sup>⑥</sup>爲說。所以論語集注說：「仁者，愛之理，心之德也。」（學而篇）「愛是惻隱，惻隱是情，其理則謂之仁。心之德，德又只是愛。謂之心之德，卻是愛之本柄。」<sup>⑦</sup>進一步則說：「要識仁之意思，是一箇渾然溫和之氣，其氣則天地陽春之氣，其理則天地生物之心。今只就人身已上看這意思是如何。……告顏子以『克己復禮』，克去己私以復於禮，自然都是這意思。這不是待人旋安排，自是合下都有這箇渾全流行物事。此意思才無私意間隔，便自見得人與己一，物與己一，公道自流行。須是如此看。」<sup>⑧</sup>因此，朱子也說「與天地萬物爲一體」，但是要從克己工夫入手，克己到私意已盡，公道流行之境，才是仁；仁而後才能人我，物我爲一。這實在是要經過「致曲」的工夫，雖然不同於橫渠之「彊探力取」，卻也不同於明道「學者須先識仁，……識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索」<sup>⑨</sup>的簡易直接。所以，朱子所謂「擴然大公者，仁之所以爲體也」其實不合於明道的思理。雖然表面上似無差別，骨子裏則是順承伊川以公訓仁之說。

(3) 定性書「與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事

<sup>④</sup> 同注<sup>③</sup>（文津本頁一一七）。

<sup>⑤</sup> 朱文公文集卷六十七（四部叢刊本頁一一七八）。

<sup>⑥</sup> 二程集頁一八二。

<sup>⑦</sup> 同注<sup>③</sup>（文津本頁一一一）。

<sup>⑧</sup> 同注<sup>⑦</sup>，參看「克齋記」（朱文公文集卷七十七四部叢刊本頁一三五五）。

<sup>⑨</sup> 二程集頁一六。

矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之爲累哉？」朱子定性說解云「內外兩忘，非忘也；一循於理，不是內而非外也。不是內而非外，則大公而順應，尚何事物之爲累哉？」以兩忘爲非忘，一循於理；可謂是深入一層，轉從正面的解釋，也可以避免受莊子影響的疑慮，本無不可；同時，循理也就是大公而順應，意思承接也沒有問題。只是明道此處說內外兩忘是承易艮卦「艮其背，不獲其身。行其庭，不見其人」而言，同時也暗用艮卦彖傳的意思。就艮的卦象來看，上下卦的陰爻和陽爻各自對應，而沒有陰陽相應者；依易傳的解釋系統，這表示上下卦的關係是靜止的，不是交互相應的，所以艮象說：「上下敵應，不相與也。」「相與」指謂一種關係，可以是人我關係，也可以是物我關係，或指任何關係。不相與則不見有人我或物我的關係，這就涵著「兩忘」之意；上下卦或稱外內卦，也可以模稜地象徵人與物而言：內則忘我，外則忘物；既不爲我（私）蔽，也不爲物累；進一步，內外之分，物我之別亦並忘之，自然達至澄然無事的境地。明道所謂忘本有積極面的意義，正是順承易傳發展出來，所以不必忌諱與道家的同處，強調其爲「非忘也」。而由兩忘而澄然無事，而定、而明，也自有先後之理序，朱子只用擴然大公來統括之，從工夫論的立場來看，未免粗糙了些。

至於象傳說：「艮，止也。時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。」亦爲明道「無事則定，定則明」之所本。止卽是定，明道有云：「知止則自定，萬物撓不動。」<sup>⑩</sup>這定自是「動亦定，靜亦定」之定。又或謂：「艮卦只明使萬物各有止，止分便定。」<sup>⑪</sup>卽象所謂：「艮其止，止其所也。」萬物各止其所，也就是物各付物；如此，應物只是隨物之在其自己而應之，不以自私用智而應之，自然無應物之累。這同

<sup>⑩</sup> 二程集頁三〇，又見宋元學案卷十三明道學案（河洛本第五冊頁二九）。

<sup>⑪</sup> 二程集頁八三（原未注明是明道語）。

時就是擴然大公，物來順應的境界。明道引易與孟子在於將此理境更具體的表明，朱子後來曾引明道「不若內外之兩忘」以釋艮卦，稱他「說得最好」。<sup>⑳</sup>可見這裏並不是理解方向上的問題，而是朱子的詮釋重點有異之故。

(4)定性說之末，朱子論及橫渠，說他「強探力取之意多，涵泳完養之功少」。因此，「程子以是發之」。朱子對橫渠這種評語不少，當時則可能是受到伊川的影響，才如此推測。<sup>㉑</sup>而忽略這是橫渠早年與明道講論之後，開始用功時遭遇到的難題。固然可以視作一般性的問題來理解，但如論及橫渠就應該考慮到他具體而特殊的情境；否則就與他處所稱橫渠「用工最親切」<sup>㉒</sup>有不完全一致之處。同時如果他所謂的涵養是指敬貫動靜之意的話，跟橫渠，或明道書中隱含著的涵養之意可能也不相同。

〔二〕朱子語類卷第九十五「程子之書一」討論定性書的約有十六條，雖不如定性說統體完整，解說卻更細密；也不再從仁體義用的觀念繞出去解釋，而多扣緊文義詮說，茲歸納其要點如下：

(1)朱子不再給定性以定義，而指出「此性字，是個心字意。」這直接從工夫義來切入，不須說明抽象的，存有義的性如何定，對理解定性書是有益的。不過，這恐怕還是在他「心統性情」，與心性三分下的「心」字意，<sup>㉓</sup>跟明道之意不必相合。前面討論橫渠時，提到他的「常心」和「習心」之說，明道識仁篇中亦謂「蓋良知良能元不喪失，以昔日習心未除，卻須存習此心，久則可奪舊習。」良知良能即該篇上文「若心懈則有

<sup>⑲</sup> 朱子語類卷七十三（文津本頁一八五四）。

<sup>⑳</sup> 參程伊川「答橫渠先生書」（二程集頁五九六），朱子語類卷九十九云：「故伊川答書之中云：『非明睿所照，而考索至此。』蓋橫渠卻只是一向苦思求將向前去，卻欠涵泳以待其義理自形見處。」（文津本頁二五三二）

<sup>㉑</sup> 同注①（文津本頁二三六三）。

<sup>㉒</sup> 同注②（文津本頁八二～九八）。

防，心苟不懈，何防之有？」<sup>①⑥</sup>之心，也近於橫渠之所謂常心。明道是以「存習此心」，使此心「不懈」爲工夫，或謂「學者全體此心」、<sup>①⑦</sup>「學者須敬守此心」<sup>①⑧</sup>都是此意。此心亦即仁體，所以說「學者識得仁體，實有諸己，只要義理栽培。」<sup>①⑨</sup>此心亦即是性，「只心便是天，盡之便知性，知性便知天，當處便認取，更不可外求。」<sup>①⑩</sup>所以明道是以識和存爲工夫，識是自反體認，不是卽物窮理。存習此心使此心呈露則習心自除，並不是「知人欲之所以害仁者，……克之，克之，而又克之；」<sup>①⑪</sup>也不是「物物上求其至理」。<sup>①⑫</sup>前者正是明道不贊成的「防檢」，後者則類於「窮索」。由於對此心所體不同，工夫上就有差異。朱子雖也有「人心」、「道心」之別，但是「心合道，始爲道心。道心者如道之心也，非心卽道也。」<sup>①⑬</sup>跟明道之心卽性、卽天，也就是道不一樣。定性書中雖未明說這種常心，卻說到「天地之常，以其心普萬物而無心」之心。這無心是就用而言，若就體而言，則是「復則見天地之心。聖人無復，故未嘗見其心。心要在腔子裏。」<sup>①⑭</sup>天地之心也就是「滿腔子是惻隱之心」<sup>①⑮</sup>的心。「天人本無二」<sup>①⑯</sup>此處「無心」、「無情」皆就用言，其體則都是惻隱之仁心。這跟「惡外物之心」之爲習心是不同的。

<sup>①⑥</sup> 二程集頁一六。

<sup>①⑦</sup> 二程集頁一四。

<sup>①⑧</sup> 同注<sup>①⑦</sup>。

<sup>①⑨</sup> 二程集頁一五。

<sup>①⑩</sup> 同注<sup>①⑨</sup>。

<sup>①⑪</sup> 克齋記，見注<sup>⑧⑥</sup>。

<sup>①⑫</sup> 朱子語類卷十五（文津本頁二九一）。

<sup>①⑬</sup> 見心體與性體第三冊頁一六〇，朱子論「人心」與「道心」之異，見中庸章句序（四書章句集注臺北：大安，一九八七，頁一四）。

<sup>①⑭</sup> 見注<sup>⑦⑩</sup>（河洛本第五冊頁二八）。

<sup>①⑮</sup> 同注<sup>④④</sup>（頁一七）。

<sup>①⑯</sup> 同注<sup>④④</sup>（頁二六）。

(2)朱子云：「此篇大綱，只在『廓然而大公，物來而順應』兩句。其他引易孟子，皆是如此。末謂『第能於怒時遽忘其怒，而觀理之是非』，一篇著力緊要，只在此一句。『遽忘其怒』便是『擴然大公』、『觀理之是非』便是『物來順應』。明道言語渾淪，子細看，節節有條理。」<sup>87</sup>這是其弟子陳淳所記，另葉賀孫所記一條與此大致相同。朱子重視大公順應這兩句，在寫定性說的時候已是如此，這裏更明確說出它們是定性書的大綱，可謂是他心得之所在。就文義而論，如此貫串全篇，的確使定性書的意旨豁然明晰，也使學者的工夫有切實可循的途徑。而朱子之意更可化約為公私一對觀念，「『擴然大公』，只是除卻私意，事物之來，順他道理應之。」<sup>88</sup>朱子在討論「人心惟危，道心惟微」的時候，也歸結為「這兩句只是個公與私」。<sup>89</sup>可見朱子在提取出這個大綱時，已經把自認為重要的觀念置放在他的前理解裏。但是明道固然言及公私，卻不見得是本文主旨所在，「擴然大公」也不是由克去私意入手。定性書本來是回答橫渠累於外物而不能定性的問題，全篇實在是以「內外」為辨說的主軸，而以「內外兩忘」、「澄然無事」為性定之境。朱子不提「澄然無事」，恐陷於空寂之病，他認為「若能『豁然而大公』，則上不陷於空寂，下不累於物欲，自能『物來而順應』。」<sup>90</sup>而不知明道既謂「無事則定，定則明」，就一定涵著應物，不致空疏或空虛而不肯應物。朱子的避忌使他的理解未能切中本文的問題視域。

(3)不過，朱子對工夫的體會確能踏實而細密，他雖說以「擴然而大公，物來而順應」作為一篇的大綱，卻不認為這就是工夫的下手處；而說「這是已成處」，因為「且如今人私欲萬端，紛紛擾擾，無可奈何，如何

<sup>87</sup> 同注②（文津本頁二四四四）。

<sup>88</sup> 同注②（文津本頁二四四二）。

<sup>89</sup> 朱子語類卷七十八（文津本頁二〇一六）。

<sup>90</sup> 同注<sup>87</sup>。

得他大公？所見與理皆是背馳，如何便得他順應？」<sup>⑨①</sup>所以他認為定性書並不是「正心誠意」工夫，而是「正心誠意以後事」。<sup>⑨②</sup>這是就大學之序來說，正心誠意之前還有格物致知，則擴然大公不是初學入德之地，而是到德已成處；因此朱子以「第能於怒時遽忘其怒，而觀理之是非」，才是一篇中著力緊要的一句。如果能做到遽忘其怒，便是擴然大公；能觀理之是非，便是物來順應。朱子是盡量落實到具體可行處，以免學者徒驚高遠。而同時對工夫的幾微之間也作分辨，如謂自私則分別常人之私意與佛之自私，又謂「然有一般人，其中空疏不能應物；又有一般人，溺於空虛不肯應物，皆是自私。」<sup>⑨③</sup>於公則云：「聖人自有聖人大公，賢人自有賢人大公，學者自有學者大公。」<sup>⑨④</sup>這使工夫可層層升進，雖然同是「克去私意」，卻有深淺難易之不同。後來胡松分「定」為「天地之定」、「聖人之定」、「君子之定」與「吾人之定」，<sup>⑨⑤</sup>應是本於朱子對公的分別。朱子並非不知「萬物各有當止之所」；所謂定者是「體」；乃至說「擴然而大公」是「寂然不動」、「物來而順應」是「感而遂通」<sup>⑨⑥</sup>……這類高遠超妙之說，只為強調下學的工夫，這方面就不多闡發。

總括言之，朱子對定性書不像他對明道「識仁篇」那麼反感，<sup>⑨⑦</sup>在文義上的講說對理解定性書也很有幫助。基本上，因他自己進入儒者實踐工夫之內，所以沒有葉適那種先預存其為佛老之學的成見。只是由於他背後

⑨① 同注②（文津本頁二四四一）。

⑨② 同注②（文津本頁二四四五）。

⑨③ 同注②（文津本頁二四四三）。

⑨④ 同注③。

⑨⑤ 宋元學案卷十三明道學案黃百家案語（見注⑦⑩，河洛本第五冊頁一三）。

⑨⑥ 同注②（文津本頁二四四二、二四四三）。

⑨⑦ 朱子語類卷九十七云：「明道言『學者須先識仁』一段，說話極好。只是說得太廣，學者難入。」（文津本頁二四八四）又：「程子識仁篇，乃地位高者之事，故近思錄遺之。」（同注③引。河洛本第五冊頁七）。

的思理架構跟明道有異，工夫的進路不盡一致，這就使他理解定性書也受到限制，而未能直接掌握明道回答橫渠的問題視域。

(三) 朱子以後，論及定性書者非常多；只是直接解說定性書的則很少。注近思錄者也多取朱子之說，沒有太大的差異。惟劉蕺山（一五七八～一六四五）頗有不同之見：

此伯子發明主靜立極之說，最爲詳盡而無疑也。稍分六段看，而意皆融貫，不事更端，亦不煩論解。今姑爲之次第：首言動靜合一之理，而歸之常定，乃所以爲靜也。是內非外，非性也；離動言靜，非靜也。天地之常以下，即天地之道，以明聖人之道，不離物以求靜也。人之情以下，言常人之情，自私用智，所以異於聖人，而終失其照物之體也。易曰以下，又引大易孟子之言，以明自私用智之必不然也。聖人之喜以下，又即聖人應物之情，以明外物之不足惡。而夫人之情以下，又借怒之一端，於極難下手處，得定性之法。如此又以見外物之不足惡也。合而觀之，主靜之學，性學也。人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。聖人常寂而常感，故有欲而實歸於無欲，所以能盡其性也。常人離寂而事感，離感而求寂，故去欲而還以從欲，所以自汨其天也。主靜之說，本千古祕密藏，即橫渠得之，不能無疑；向無程伯子發明至此，幾令千古長夜矣。<sup>98</sup>

劉蕺山直接以周濂溪的「主靜」來詮釋定性書，實際上是前有所承的。至少王陽明已有過這類意見。蕺山之「陽明傳信錄」引陽明「答倫彥式」書後注云「與定性書相爲表裏。」<sup>99</sup> 該書即以定性書語句與濂溪主靜

<sup>98</sup> 劉子全書及遺編卷五「聖學宗要」（京都：中文出版社，一九八一，頁九七）。又見宋元學案明道學案（見注<sup>96</sup>，頁一二）。

<sup>99</sup> 劉子全書及遺編卷十一「陽明傳信錄」（中文本頁一一二一），又見黃宗羲明儒學案卷十姚江學案（臺北：華世，一九八七，沈芝盈點校本，下稱「沈校本」。頁一八九）。

相發明。陽明弟子錢德洪、王龍溪等也有類似之語，只是他們都不是整篇的詮解定性書，所以留待後文再另作討論，這裏先以劉蕺山的解說為主。

(1)如果只從定性書的字面來看，除「動亦定，靜亦定」之外，別無涉及靜字。這動、靜是相對而言，並非「主靜」之靜。蕺山顯然不是拘執於字面的意義，而是把隱藏在本文背後的意義解讀出來；同時把隱涵的意義的層次予以開展出來。他先認為本文的主題就是發明「主靜立極」之說，而「周子主靜之靜，與動靜之靜，迥然不同。」<sup>100</sup>這「靜」其實是「動亦定，靜亦定」的「定」，所以說「動靜合一之理，而歸之常定，乃所以為靜也。」動靜合一也就是動不離靜，靜不離動；所謂「離動言靜，非靜也。」如此說靜，靜是本體，也是工夫。從本體言，靜即是性；從工夫言，靜即是定。然當橫渠問「定性未能不動」的時候，定是工夫；明道說「所謂定者，動亦定，靜亦定」的時候，定就也是本體；所以謂之「常定」。因此，定超動靜，不是說初學入手的工夫；定性之定，也不能求之於外，或者先分內外；因為定即是性。經過劉蕺山這種解釋，明道「動亦定，靜亦定」的意旨就很清楚。朱子「定性說」雖然也說「存養之功至，而得性之本然也。」卻不像劉蕺山如此直接透徹，也更切合於明道沒有明白說出的意思。

(2)不過，對定性書的文理脈絡，劉蕺山就不如朱子以「擴然而大公，物來而順應」為大綱，說明前後承接的關係，較能貼近本文。他只概略地以「聖人」跟「常人」對舉，點出聖人之道不離物以求靜；常人自私而用智，所以異於聖人，而終失其照物之體；即聖人應物之情，以明外物之不足惡；以及借怒之一端，於極難下手處，得定性之法。並未多論解。然而朱子卻是限執在文句內，只是平面的說明，雖偶有超妙之語，也不是他解說的重心。劉蕺山則承陽明之意，從本源處解讀，故不泥於字句；抉發主

<sup>100</sup> 明儒學案卷六十二蕺山學案（見注<sup>99</sup>沈校本頁一五三四）。

題，而總結出「主靜之學，性學也」之語來。其所謂「主靜」，自是依濂溪「無欲故靜」來解說。<sup>101</sup> 只是劉蕺山引用禮記樂記「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」來說性字之義，實為混淆。樂記所謂之「性」與定性之「性」涵義有異，前者指謂天生之質性，是氣稟義；後者是「定之以中正仁義」的「立人極」之性。（見前，頁五）劉蕺山這種混淆固然有他自己對性的主張，<sup>102</sup> 實際上，宋明儒也多引樂記之說而不加分辨。<sup>103</sup> 不過，基本上，劉蕺山是把主靜無欲跟他的「慎獨」之說相結合。

獨之外，別無本體；慎獨之外，別無工夫。此所以為中庸之道也。……靜存之外，更無動察；主敬之外，更無窮理。其究也，工夫與本體亦一，此慎獨之說也。……昔周元公著太極圖說，實本之中庸，至「主靜立人極」一語，尤為「慎獨」二字傳神。<sup>104</sup>

劉蕺山是以慎獨為宗，所謂「性宗」。<sup>105</sup> 而對慎獨的體認，常以主靜之說來闡釋。

總之，獨無動靜也，其有時而動靜焉，動亦慎，靜亦慎也，而靜為主。使非靜時做得主張，則動而馳矣，如挽逝波，其可及乎？動而常知，常止焉，則常靜矣。周子曰「主靜立人極」是也。

「獨無動靜」即性無動靜，是從本體說。「動亦慎，靜亦慎」即「動亦

<sup>101</sup> 周濂溪太極圖說「主靜」下自注云：「無欲故靜。」（周子全書卷二，廣學社本頁二三）

<sup>102</sup> 劉蕺山以為：「性只是氣質之性，而義理者氣質之本然，乃所以為性也。……氣質義理，只是一性。」（見注<sup>101</sup>沈校本頁一五八一）雖自成一說，實頗有問題（參看心體與性體第二冊頁二一二～二一七）。

<sup>103</sup> 朱子有「樂記動靜說」亦謂：「樂記曰：『人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。』何也？曰：此言性情之妙，人之所生而有者也。蓋人受天地之中以生，其未感也，純粹至善，萬理具焉，所謂性也。……」（朱文公文集卷六十七，四部叢刊本頁一一七二）。

<sup>104</sup> 同注<sup>101</sup>（沈校本頁一五八〇～一五八一）。

<sup>105</sup> 同注<sup>101</sup>（沈校本頁一五一二；參見頁一五八六）；下兩引文見沈校本頁一五八八及頁一五七六。

定，靜亦定」則就工夫說。「常靜」即「常定」，是工夫與本體亦一的究極之境。而「常知」、「常止」正是定性書之「明覺」與「無事」。劉蕺山又有云：

學者遇事不能應，只有練心法，更無練事法。練心之法，大要只是胸中無一事而已。無一事乃能事事，便是主靜工夫得力處。

顯然也是由定性書澄然無事而無應物之累變化來。可見劉蕺山始終認為定性書是在發明周濂溪主靜之說，而與其慎獨說亦可互相印證。如此，即使定性書中有些貌似佛老之語，骨子裏卻截然有別，不容混淆。進一層看，主靜之說無論是本於易大傳或中庸，其「定之以中正仁義」與「立人極」必不出儒家矩矱，對道德主體的肯認是跟佛老相異的分界線。問題可能是主靜工夫上與工夫境界上的近似，易於導致誤解；不過，宋明大儒多能就本質上作關鍵性的辨別。（參看注<sup>100</sup>）

(8)至於他說：「主靜之說，本千古祕藏，即橫渠得之，不能無疑。向微程伯子發明至此，幾令千古長夜矣。」雖涉誇張，卻是近情的推想。本文開始曾論及這一點（參看第一節末），張橫渠以靜為入德之基，又以靜有大小，就極可能是得之於明道轉述的濂溪之說。然而橫渠提出的問題並不是對主靜之說有疑，而是在他做工夫的過程中遇到困難，對於不易除此「習心」，免於外誘之累，有切身的感受。明道也是針對這一點反覆說明，並且從根本處指出「定」的絕對義。所以表面看來大都是說工夫，朱子偏在工夫上說也不算錯；只是如果不從本體上悟解，工夫就易成支離。劉蕺山揭出主靜，明工夫與本體亦一，應該是更為妥適的詮釋。

總括以上的討論，對定性書可以有如下的理解：

(1)定性書是程明道答覆張橫渠在做工夫時遇到的問題而作。這反映出橫渠反躬實踐的具體情境。一般視為儒學工夫論的重要文獻，固然不錯；卻不應忽略它實際上是為特定對象而發。

(2)以橫渠向道之誠切，見二程之後盡棄異學；而明道竟告以佛老之說，是必不可能的。葉適只尋撫數句，從表面的相似就斷言是佛老語，推論其坐佛老病處而不自知；實出於先在的成見，而不顧本文的意義視域。本文的意義導向是在這個視域中被決定的，而不能被僵硬的書寫文字牽引，以致異化。因此，即使有類於佛老之語，也必須深入到它們背後，把作者隱藏的意義解讀出來。<sup>106</sup>

(3)朱子對於定性書的解說非常詳盡，也能把握住文義上的一些要點，尤其指出「此性字是個心字意」，令讀者從工夫上悟入，極有幫助。又以「廓然而大公，物來而順應」為一篇綱領，使文義脈絡分明，首尾貫串。同時他以個人做工夫的體驗來印證，不是徒作知解上的討論；這就完全不同於葉適在前理解中疏離的心態，而有不少相應的說明。

(4)不過，朱子對定性書的理解還是受到他自己義理架構的限制，未能充盡明道之意。朱子固然也理解到定性是存養之功至，而得性之本然；也知道定則動靜一如，內外無間之境；但他把重點放在大公與私意之辨，遽忘其怒而觀理之是非，這類比較具體的工夫上。對明道說得高處，說得較闊處，惟恐學者或淪於空寂，如異端之絕滅外物，所以忌諱作進一步的發

<sup>106</sup> 這裏只就葉適理解定性書的問題而言，上文已論及張程對「性」之內涵必有共識，且必為性善之性，此已決定「定性書」之方向。後文引劉蕺山「艮止說」與討論中亦辨及之。而關於儒道異同的問題，牟宗三先生指出道家只有「作用層」而無「實有層」，儒家則兩層都有。如「天地之常」，「以其心」，肯定心，這是實有層，並不是沒有心。「普萬物而無心」，這就是「作用層」。「無心」並不是存在上的否定，這是作用上的否定。作用的否定就是莊子所說的「忘」，以「無心」的方式表現。聖人也有情，「無情」只是作用層上的話（參看中國哲學十九講臺北：學生書局，一九八三，頁一五二）。又宋明諸儒大都關佛，明儒尤於「毫釐之際，使無遁影」（黃宗羲明儒學案〔臺北：華世，一九八七〕發凡頁一七），本文不能詳論。橫渠、明道、象山對佛家之評判雖簡疏，然皆極中肯扼要。根本上儒家凸顯道德意識，佛家重在苦業意識，是其本質上的差異（參看「心體與性體」第一冊附錄「佛家體用義之衡定」頁六四六及第二冊頁八六～九〇論明道之「辨佛篇」）。

揮。如他解「忘」爲「非忘」，而不符忘則無事，無事則定，正所以見體之意。這就只能從「有頭有尾的說話」去講，而不從「本體與工夫亦一」處說。由天地、聖人之常所指出的心的超越義不顯，心只是惡外物的私心或習心，作爲被定（克治）的對象，因而跟明道重心體之自然明覺義頗有出入；加以他得自伊川的思理往往與明道扞隔，<sup>⑩</sup>所以他的詮說並未能與定性書的意義視域融合無間。

(6)以定性書爲發明周濂溪主靜立極之說，可能是最直接的理解。這並不是因爲他們的師承關係，而是經由兩者的互相詮釋，定性書的意旨會更爲顯豁。定性書表面上雖多就工夫論述，本體義實已蘊涵其中。「定」是工夫，而在說「動亦定，靜亦定」時，劉蕺山歸之「常定」，則「定」亦指本體，就同於「主靜」之靜。靜非與動相對之靜，定也不是不動之定。明道實重在體上先能悟得，所以接著從天地、聖人之常說下來。這跟他的「學者須先識仁。……識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。」<sup>⑪</sup>「學者識得仁體，實有諸己，只要義理栽培。」同一思路。劉蕺山所謂「先與識個大頭腦所在，便好容易下工夫也。」<sup>⑫</sup>識得定超動靜，無將迎，無內外，定即是性。自然能「廓然而大公，物來而順應」，也就不會累於外物。「工夫實出自本體，非是離本體、別有一心用工夫，……工夫既非離本體別有物，只是本體之發現而已。」<sup>⑬</sup>足以說明蕺山與明道

<sup>⑩</sup> 黃宗羲云：「朱子謂明道說話渾淪，然太高，學者難看。又謂程門高第，如謝上蔡、游定夫、楊龜山，下梢皆入禪學去。必是程先生當初說得高了，他們只睜見上一截，少下面著實功夫，故流弊至此。此所謂程先生者，單指明道而言。……朱子得力於伊川，故於明道之學，未必盡其傳也。」（宋元學案明道學案案語，同注<sup>⑨</sup>，頁七）參看「心體與性體」第二冊頁三～二〇。

<sup>⑪</sup> 同注<sup>⑨</sup>。

<sup>⑫</sup> 同注<sup>⑩</sup>明道學案頁六引劉蕺山語，又見劉子全書及遺編卷五（中文本頁九六）。

<sup>⑬</sup> 熊十力新唯識論卷下之一（臺北：廣文書局，一九六二，頁七九），又劉蕺山亦云：「大抵學者肯用功夫處，即是本體流露處；其善用功夫處，即是本體正當處。」（同注<sup>⑩</sup>頁一五五九）

之意，也是主靜之靜既是本體又是工夫的好注腳。

(8)朱子承認定性書是「造道之言」，<sup>⑩</sup>也就是實證本體所至，不是想像卜度之語。劉蕺山的詮釋也是經由體證工夫所得，並非僅是一種知解的牽合，或名象湊泊，對照他主張的「慎獨」之說，可知他於主靜體認真切。所謂「主靜之學，性學也。」下面這段話說得更清楚：

動中有靜，靜中有動者，天理之所以妙合而無間也。靜以宰動，動復歸靜者，人心之所以有主而常一也。故天理無動無靜，而人心惟以靜為主。以靜為主，則時靜而靜，時動而動，即靜即動，無靜無動，君子盡性至命之極則也。<sup>⑪</sup>

「人心之所以有主而常一」也就是「動亦定，靜亦定」之常定，工夫與本體（天理）妙合無間，可謂即盡性至命之境。實際上，劉蕺山並不僅從靜的究竟義來論，他更有「靜坐說」專論具體下手的工夫。這關涉到從濂溪以降，宋明儒實踐工夫的基本問題，後文將作進一步的討論。

### 三、定性書在思想史上的意義與位置

上文對定性書的寫作背景與內容試作了解。如果王陽明和劉蕺山以周子的主靜之說與定性書之循環詮釋最為適切，則定性書在宋明儒學發展中的意義就很明顯了。它雖然是針對張載個人的問題而發，卻成為儒學工夫論中的重要課題，具有承先啓後的位置。——宋明儒者對它的理解或有分歧，卻一致視之為實踐工夫的指標，到明末還在討論它，其影響之深遠可想而知。

儒學本來就是以道德實踐為首務，修身工夫也不是從宋代才開始；但是自兩漢以降，儒學徒為文飾政事，注疏經籍之業；魏晉而後，又道佛盛

<sup>⑩</sup> 見朱子語類卷九十五（文津本頁二四四一）。

<sup>⑪</sup> 同注<sup>⑩</sup>頁一五一五。

行，其學寢衰。雖然經過韓愈、李翱等的提倡，並未真能起衰。<sup>⑩</sup>這期間固不乏德性高邁之士，大多出於天資，極少是自覺地去做實踐工夫的。這種情形到宋初才稍有改變，如胡瑗、孫復、石介等人，篤行力學，以聖賢自期許，開伊洛之先。然而尚未見理，其說未盡精微。<sup>⑪</sup>如胡瑗雖教學者以「明體達用之學」，所謂「體」也只是「君臣父子仁義禮樂歷世不可變者」，「用」不過施之政事文學而已。<sup>⑫</sup>從其學者「其醇厚和易之氣，一望可知。」<sup>⑬</sup>則大多是習染所養成，而不是自覺做工夫的結果。因此，直到周濂溪才是提出聖人可學的工夫的第一人。<sup>⑭</sup>

⑩ 韓愈（七六八～八二四）倡導儒學尤為宋初儒者如孫復、石介等所稱，明道亦云：「韓愈亦近世豪傑之士，如原道中言語雖有病，然自孟子而後，能將許大見識尋求者，才見此人。」（二程集頁五）朱子謂韓愈：「他也是不會去做工夫。……原道……皆說得好。只是不會向裏面省察，不會就身上細密做工夫。只從粗處去，不見得原頭來處。」（語類卷一三七，頁三二七三）又謂：「李翱卻有些本領，如復性書有許多思量。」（同上頁三二七五）李翱雖是韓愈弟子，復性書幾已概括宋儒關切之課題，深刻遠過於原道。

⑪ 朱子云：「（本朝道學之盛）亦有其漸，自范文正（九八九～一〇五二）以來已有好議論，如山東有孫明復（九九二～一〇五七），徂徠有石守道（一〇〇五～一〇四五），湖州有胡安定（九九三～一〇五九），到後來遂有周子程子張子出。故程子平生不敢忘此數公，依舊尊他。……然數人者皆天資高，知尊王黜霸，明義去利。但只是如此便了，於理未見，故不得中。」（語類卷一二九，文津本頁三〇八九～三〇九〇）又云：「程子未出時，如胡安定石守道孫明復諸人說話，雖粗疏，未盡精妙，卻盡平正，更如古靈先生文字都好。」（同上，頁三〇九一）

⑫ 宋元學案卷一安定學案引安定弟子劉彝對宋神宗語（河洛本第一冊頁二六）。

⑬ 二程集頁六七四（原出聞見錄）。

⑭ 周濂溪道學宗祖的地位，經過朱子的大力弘揚，才得建立。朱子稱他：「先生不繇師傅，默契道體。」（江州重建濂溪先生書堂記，朱文公文集卷七十八，四部本頁一三六七）「上接洙泗千歲之統，下啓河洛百世之傳。」（韶州州學濂溪先生祠記，同上，卷九十九，頁一三七八）（參看錢穆朱子新學案第三冊頁四九～八一自刊本，一九七一，又注<sup>⑮</sup>中拙文亦曾論及之）不過，後世仍有異論，故黃宗羲曰：「周子之學，以誠為本。從寂然不動處，握誠之本，故曰主靜立極。本立而道生，千變萬化皆從此出。化吉凶悔吝之途，而反覆其不善之動，是主靜真得力處。靜妙於動，動即是靜。無動無靜神也，一之至也，天之道也，千載不傳之祕固在是矣。而後世之異論者……此皆不食其噉而說味者也。……」（宋元學案卷十二濂溪學案下案語）

濂溪「主靜」之說是見於他的「太極圖說」；而其「通書」聖學第二十說得更清楚：

聖可學乎？曰：可。有要乎？曰：有。請聞焉。曰：一爲要。一者，無欲也。無欲，則靜虛、動直。靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥。明通公溥，庶矣乎。<sup>⑩</sup>

這所謂「一」其實就是定性書說的「定」。靜、動、明、通、公、溥等觀念也被定性書所汲取，重加詮釋；即令稍有出入，基本上學爲聖人的工夫則是相同的。朱子稱「周先生天資高」，又謂「明道濂溪俱高」，認爲他們做工夫也不大故費力。張橫渠則是「苦心力索之功深」，<sup>⑪</sup>正由於他的苦心力索才求教於明道，而引發了明道的高致。橫渠自己也體悟到「靜專動直，不爲物累，則其動靜有常，不牽制於物也」<sup>⑫</sup>之理。而他們的入手工夫則是「靜坐」。

根據記載，明道是在知扶溝縣以後，游酢、謝良佐諸高弟才往受學，他教以「靜坐」。<sup>⑬</sup>這是元豐元年（一〇七八），橫渠已於前一年去世，上距寫定性書之時約已十八、九年。

謝顯道習舉業，已知名，往扶溝見明道先生受學，志甚篤。明道一日謂之曰：「爾輩在此相從，只是學某言語，故其學心口不相應。盍若行之？」請問焉。曰：「且靜坐。」伊川每見人靜坐，便歎其善學。<sup>⑭</sup>

<sup>⑩</sup> 周子全書卷九（廣學社本頁一六五）。

<sup>⑪</sup> 同注①（文津本頁二三五六、二三五七、二三五八及二三六三）。

<sup>⑫</sup> 見橫渠易說繫辭上「動靜有常，剛柔斷矣」句下（張載集頁一七七）。

<sup>⑬</sup> 宋元學案卷二十六廬山學案：「時明道知扶溝縣，兄弟方以倡明道學爲己任，設庠序聚邑人子弟教之。召先生（游酢）來職學事，先生欣然往從之。得其微言，因受業焉。」（河洛本第八冊頁九一）案明道識仁篇則作於次年（元豐二年）呂大臨來見之時。

<sup>⑭</sup> 二程集頁四三二。

這當然不是說明道這時才開始教人靜坐。橫渠所以說性不能定，猶累於外物，應該就是靜坐工夫中體驗到的。上文提到他所說「始學者以靜入德」、「靜者入德之基」，又說「吾兀然而坐」<sup>⑳</sup>必都是指靜坐而言。「明道坐如泥塑人，」<sup>㉑</sup>自然也是靜坐。靜坐時，不外馳去學人言語，不受外在環境所制約，也不為內在意念所擾動，回歸到純淨的自我；這就是一種「無欲」的狀態。初學時先如此收斂精神，體驗於心，也就是踐行的開始，所以說「盍若行之」。但是，從靜坐入手，固是簡易直接，入手之後卻會遇到許多複雜而困難的問題。橫渠的「心清時常少，亂時常多」是工夫不熟時的問題；「定性未能不動，猶累於外物」則是進一步的難題。而明道的答書所以會有不同的解釋，也就是對靜坐工夫的體認各異，工夫與本體間的關係不一。這進而涉及靜坐工夫的得失之處，乃至其意義究竟。因此，靜坐雖是明道和伊川共同贊成的工夫，也是宋明道學之儒大都會踐行過的，卻也成為爭辯最多的問題；從而流衍為各種的學派，乃至門戶之爭。而這正是下文我們論述的興趣所在。

(一) 周濂溪的主靜之說雖是最早提出的，他是否曾教二程靜坐，則無記載；而無欲靜虛的工夫，是否即為靜坐，亦文獻所無，這並不重要。二程自己靜坐，也教人靜坐；雖然沒說是濂溪所教，其精神一脈相續則無疑。靜坐本來不是徒然兀坐、不涉主靜之理，所以不必從形跡上求；如說這是從二程開始也無妨。明道之「澄然無事，無事則定」及「卻須存習此心，久則可奪舊習」<sup>㉒</sup>都涵著靜坐工夫在內。定則明，明則無應物之累；

⑳ 見經學理窟義理篇（張載集頁二七一），又云：「書須成誦精思，多在夜中或靜坐得之。」（頁二七五）

㉑ 二程集頁四二六。又：「游、楊初見伊川，伊川瞑目而坐，二子侍立。」（二程集頁四二九）又：「暇日靜坐，和靖、孟敦夫、張思叔侍。伊川指面前水盆語曰：『清靜中一物不可著，才著物便動搖。』」（二程集頁四三〇）

㉒ 二程集頁一七。

存久自明，以見良知良能原不喪失。這就不同於寂滅湛靜，形如槁木，心如死灰的靜坐；<sup>⑭</sup> 而是從存久自明的工夫中識得個大頭腦（仁），靜坐乃所以見體。這一工夫經過楊龜山傳至羅豫章，再傳到李延平。豫章曾見伊川，後入羅浮山靜坐。李延平曾告訴朱子說：「某曩時從羅先生學問，終日相對靜坐，只說文字，未嘗及於雜語。先生極好靜坐，某時未有知，退入室中，亦只靜坐而已。羅先生令靜中看喜怒哀樂未發之謂中，未發時作何氣象。此意不惟於進學有方，兼亦是養心之要。」<sup>⑮</sup> 延平居常「默坐澄心，體認天理」，涵養工夫極為純熟。黃宗羲云：

案羅豫章靜坐看未發氣象，此是明道以來，下及延平，一條血路也。<sup>⑯</sup>

實際上其他程門高弟，如謝上蔡、王信伯等，也多靜坐有得，而有所傳授。<sup>⑰</sup> 而這一血路綿延不絕，明代陳白沙、陽明及其弟子，以至劉蕺山等，都遠承明道的學脈。甚至象山之學雖是「讀孟子而自得之」，其教人靜坐也近於明道。<sup>⑱</sup> 不過朱子並未承續延平所傳，而別成一路。

（二）二程雖然同主靜坐，但是後來所見有不同。伊川（一〇三三～一一〇七）提出「主敬」之說。

學者先務，固在心志。有謂欲屏去聞見知思，則是「絕聖棄智」。

有欲屏去思慮，患其紛亂，則是須坐禪入定。……人心不能不交感

<sup>⑭</sup> 參看二程集頁二六「與叔所問」條及頁二七「今語道」條。

<sup>⑮</sup> 宋元學案卷三十九豫章學案附「延平答問」（河洛本第十冊頁七二）。

<sup>⑯</sup> 同注<sup>⑮</sup>，黃宗羲案語（頁六四），朱子語見頁七七。

<sup>⑰</sup> 宋元學案卷二十四上蔡學案（河洛本第八冊頁九）「問一日靜坐」條，又卷二十九震澤學案（河洛本第九冊頁八）「林拙齋紀問」條。

<sup>⑱</sup> 陸九淵集（臺北：里仁書局，一九八一，頁三七一），又案震澤學案（見注<sup>⑰</sup>）全祖望序云：「（王）信伯極為龜山所許，而晦翁最貶之，其後陽明又最稱之。予讀信伯集，頗啓象山之萌芽；……象山之學本無所承，東發以為遙出於上蔡，予以為兼出於信伯，蓋程門已有此一種矣。」

萬物，亦難爲使之不思慮。若欲免此，惟是心有主。如何爲主？敬而已矣。有主則虛，虛謂邪不能入。無主則實，實謂物來奪之。……所謂敬者，主一之謂敬。所謂一者，無適之謂一。且欲涵泳主一之義，一則無二、三矣。……<sup>⑭</sup>

伊川惟恐學者靜坐會流爲佛老，所以用「主敬」來取代「主靜」。或問他說：「敬莫是靜否？」他答曰：「才說靜，便入於釋氏之說也。不用靜字，只用敬字。才說著靜字，便是忘也。」<sup>⑮</sup>如此避忌說靜，實在大異於濂溪，也跟明道不合。而他所謂敬是主一無適，不過是專心一志，收斂身心之意。一只是說不要三心兩意，不是濂溪「一者無欲」之「一」。這就使「敬」只成爲工夫一層的作用，而無主靜是工夫也是本體之義。換言之，伊川不是由敬的工夫中直下見體——他所謂的「性卽理」；而只是涵養此敬心，「久之自然天理明」。<sup>⑯</sup>這其實是把心只視爲思慮紛亂的經驗現象，而失去孟子的「本心」或明道「存習此心」之心義。明道也常說敬，敬也指一般恭敬之意；但他更深入一層看敬，如說「敬則無間斷」之敬，敬就是工夫也是本體。<sup>⑰</sup>而伊川這種持敬工夫如不善會，可能成爲拘執蔽固，或僅是整衣冠，肅儀容而已。

進一步發展伊川主敬之說，並把他的「涵養須用敬，進學在致知」<sup>⑱</sup>一語奉爲圭臬的則爲朱子。

<sup>⑭</sup> 二程集頁一六八～一六九。

<sup>⑮</sup> 二程集頁一八九。

<sup>⑯</sup> 同注<sup>⑭</sup>。

<sup>⑰</sup> 程明道云：「『天地設位而易行乎其中』只是敬也，敬則無間斷。體物而不可遺者，誠敬而已矣。不誠，則無物也。」（二程集頁一一八）參看「心體與性體」第二冊頁三六及三四九。

<sup>⑱</sup> 二程集頁一八八。

朱子時常靜坐，<sup>⑩</sup>也不盡反對靜坐。如謂：

明道教人靜坐，李先生亦教人靜坐。蓋精神不定，則道理無湊泊處。又云：須是靜坐，方能收斂。<sup>⑪</sup>

因此，他也認為始學工夫，須是靜坐。只是「靜坐非是要如坐禪入定，斷絕思慮。只收斂此心，莫令走作閒思慮，則此心湛然無事，自然專一。及其有事，則隨事而應；事已，則復湛然矣。……今求此心，為要立個基址，得此心光明，有個存主處，然後為學，便有歸著不錯。若心雜然昏亂，自無頭當，卻從那頭去？又何處是收功處？故程先生須令就『敬』字上做工夫，正為此也。」<sup>⑫</sup>這就把靜坐工夫移到主敬上去，而是順著伊川的意思說，不是明道或延平之意。實際上他批評明道靜坐可以為學之說，認為「此說終是小偏；才偏，便做病。」不如伊川「只用敬，不用靜」，說得平。<sup>⑬</sup>對延平觀未發氣象也認為是「有些病」、「有些子偏」。<sup>⑭</sup>都指偏於靜之失。他把這種靜視同動靜之靜，以為主靜也不可以事物來不去應接，依然閉門靜坐。「只為李先生不出仕，做得此工夫。若是仕宦，須出來理會事。向見李公濟為此學，時方授徒，終日在裏默坐，諸生在外，都不成模樣。蓋一向如此不得。」<sup>⑮</sup>這直是混淆不同層次的問題，李公濟之學如何不得而知，觀朱子所述，實不應與延平相比論。延平於靜中體認超越之體，能冰解融釋於日用間，即令仕宦，亦非不能接事，朱子只是不

<sup>⑩</sup> 朱子語類卷九：「某如今雖便靜坐，道理自見得。未能識得，涵養個甚！」（文津本頁一五二）又卷一一六：「看文字罷，常且靜坐。」（文津本頁二七九四）參看陳榮捷朱子新探索「朱子與靜坐」（臺北：學生書局，一九八八，頁二九九～三〇八）。

<sup>⑪</sup> 朱子語類卷十二（文津本頁二一六）。

<sup>⑫</sup> 同注<sup>⑪</sup>（頁二一七）。

<sup>⑬</sup> 朱子語類卷一〇二（文津本頁二五九六）。參看朱文公文集卷六十二「答張元德」（四部叢刊本頁一〇七〇）。

<sup>⑭</sup> 朱子語類卷一〇三（文津本頁二六〇三）。

<sup>⑮</sup> 朱子語類卷一一三（文津本頁二七四一）。

喜這種工夫似坐禪入定。「某舊見李先生，嘗教令靜坐。後來看得不然，只是一個敬字好。方無事時，敬於自持；及應事時，敬於應事；……便自然該貫動靜，心無時不存。」<sup>⑭</sup> 他與伊川之說最能相契，便只得「孤負此翁」。同時他雖推尊濂溪，卻不滿意主靜之說，甚至要把靜看成敬。

濂溪言主靜，靜字只好作敬字看，故又言無欲故靜。若以為虛靜，則恐入釋老去。

聖人定之以中正仁義而主靜，正是要人靜定其心，自作主宰。程子又恐只管靜去，遂與事物不相交涉，卻說個敬，云敬則自虛靜。須是如此做工夫。<sup>⑮</sup>

這都泯失了濂溪主靜的本體義。雖然他解說「聖人定之以中正仁義而主靜」的時候，陳淳曾問他：「今於此心寂然無欲而靜處欲見所以正義者，何以見？」他答曰：「只理之定體便是。」<sup>⑯</sup> 似乎涉及本體義；然而他又說：「中正仁義皆謂發用處。……主靜者，主正與義也。」<sup>⑰</sup> 則主靜仍是靜定其心，以其無欲，才能主正與義——理之定體；並不是說主靜自身就是理之定體。其所以如此，還是忌諱入釋老去。這使他解定性書時也盡量強調「擴然大公」之義，而不從體上討論。朱子都這樣忌諱，就難怪葉適指責程、張坐佛老病處而不自知了。

不過，專就動靜工夫而言，朱子確有他自身的體會：「動時，靜便在這裏。動時也有靜，順理而應，則雖動亦靜也。……事物之來，若不順理而應，則雖塊然不交於物以求靜，心亦不能得靜。惟動時能順理，則無事時能靜；靜時能存，則動時得力。須是動時也做工夫，靜時也做工夫，兩

<sup>⑭</sup> 朱子語類卷一二〇（文津本頁二九一一）。

<sup>⑮</sup> 朱子語類卷九十四（文津本頁二三八五）。

<sup>⑯</sup> 同注<sup>⑭</sup>（頁二三八四）。朱子注「太極圖說」亦云：「然靜者，誠之復，而性之真也。」（周子全書卷二，頁二三）。

<sup>⑰</sup> 同注<sup>⑭</sup>。

莫相靠，使工夫無間斷，始得。若無間斷，靜時固靜，動時心亦不動，動亦靜也。若無工夫，則動時固動，靜時雖欲求靜，亦不可得而靜，靜亦動也。動靜如船之在水，潮至則動，潮退則止；有事則動，無事則靜。雖然，動靜無端，亦無截然為動為靜之理。」<sup>⑭</sup> 這段話說得周延完密，無所偏倚；所以他不認為存養非做靜的工夫不可。主敬則不會有偏於靜的問題，「因歎敬字工夫之妙，聖學之所以成始成終者皆由此。」<sup>⑮</sup> 「程先生所以有功於後學者，最是敬之一字有力。」<sup>⑯</sup> 只是即令敬的工夫可至相當高的境界：「人能存得敬，則吾心湛然，天理粲然。無一分著力處，亦無一分不著力處。」<sup>⑰</sup> 朱子仍不認為它是體，「靜坐而不能遣思慮，便是靜坐時不曾敬。敬只是敬，更尋甚敬之體。」<sup>⑱</sup> 存敬到天理粲然依舊是涵養工夫；進學致知，格物窮理，才有太極性理的問題。對主靜也就只能從靜坐工夫來理解和批評，不討論那些說得太高，急難湊泊的說話。

朱子以後，他的弟子也多尊行其說。陳淳也有一篇關於靜坐的短文，除抨擊道佛的日夜打坐外，也指責象山之學「不讀書、不窮理；只終日默坐澄心，正用佛家之說。」<sup>⑲</sup> 他的態度比朱子還激烈，連初學靜坐都不贊成。不過，後來宗朱學者如真德秀、<sup>⑳</sup> 饒魯<sup>㉑</sup> 等皆有論及靜坐之說，多申朱子之意。真氏並曾解定性書云：「定性者，理定於中，而事不能惑也。」<sup>㉒</sup>

<sup>⑭</sup> 同注<sup>⑬</sup>（頁二一八）。

<sup>⑮</sup> 同注<sup>⑬</sup>（頁二〇七）。

<sup>⑯</sup> 同注<sup>⑬</sup>（頁二一〇）。

<sup>⑰</sup> 同注<sup>⑬</sup>。

<sup>⑱</sup> 同注<sup>⑬</sup>（頁二一四）。

<sup>⑲</sup> 宋元學案卷六十八北溪學案（河洛本第十七冊頁九四），陳淳（一一五三～一二一七）。

<sup>⑳</sup> 宋元學案卷八十一西山真氏學案（河洛本第二十冊頁一二二「問敬字」，又頁一二五「問太極中庸之義」），真德秀（一一七八～一二三五）。

<sup>㉑</sup> 宋元學案卷八十三雙峰學案（河洛本第二十一冊頁八九）。

<sup>㉒</sup> 真西山文集讀書記卷二性情心頁五八～五九。

元之吳澄，<sup>155</sup>明初吳與弼、<sup>156</sup>胡居仁等<sup>157</sup>也都株守朱子之說；後世述朱者大都延續朱子這一傳統。

(三)陸象山(一一三九~一一九三)一直被朱子指稱是禪，主要的還是在於不贊成他的教法。象山其實非不教人讀書，也不是全以靜坐教學者。他曾謂弟子詹阜民云：「學者能常閉目亦佳。」這與明道說「且靜坐」意近，並不是非如此不可。所以待詹靜坐有得後則告以不必束縛如此。<sup>158</sup>象山對明道定性書亦嘗論及，其「與張輔之書」云：

來書舉程明道先生靜亦定、動亦定之語，此非子之所知也。定之於動靜非有二也。來書自謂靜而定，亦恐未能果如是也，是處靜處動不同矣。子之意，豈不自謂靜時尚或能定，獨難於動而定耶？凡子之所謂定者，非果定也，豈有定於靜而不能定於動邪？至又謂近雖未能不動，而於動中之定頗庶幾焉，此正是檐版處。<sup>159</sup>

這一書指出張輔之踐履方面的問題，卻是學者循定性書去做工夫的一個例子。象山並未解說定性書的本文，不過他對定超動靜之義顯然很清楚。象山較稱美明道，說他「通疏」，伊川則「蔽錮深」；<sup>160</sup>又謂：「二程見周茂叔後，吟風弄月而歸，有『吾與點也』之意。後來明道此意卻存，伊川

<sup>155</sup> 宋元學案卷九十二草廬學案（河洛本第二十三冊頁一二），吳澄（一二四九~一三三三）。

<sup>156</sup> 明儒學案卷一崇仁學案（沈校本頁二〇、二八），吳與弼（一三九一~一四六九）。

<sup>157</sup> 明儒學案卷二崇仁學案胡居仁（一四三四~一四八四）（沈校本頁三一、三三、三九），其他如薛瑄（一三八九~一四六四）（頁一一二）、呂柟（一四七九~一五四二）（頁一三八）、曹端（一三七六~一四三四）（頁一〇五六）、周瑛（一四三〇~一五一八）（頁一〇九六）等（以上頁碼為各家涉及動靜之說者，非該學案首頁）。

<sup>158</sup> 陸九淵集頁四七一。

<sup>159</sup> 陸九淵集頁三六。

<sup>160</sup> 陸九淵集頁四一三。

已失此意。」<sup>⑩</sup>可見他認為明道真得濂溪之傳。他的「先立乎其大者」<sup>⑪</sup>之說大致近於明道「學者須先識仁」的意思。其欲人先復本心以為主宰，既得本心，從此涵養，使日充月明。默坐澄心與明此本心，當亦即工夫即本體之意，不是朱子說的禪和子打坐的方式。象山弟子楊簡也被陳淳所攻，說他「不讀書，不窮理，專做打坐工夫。」<sup>⑫</sup>又指楊（簡）袁（燮）門下，多是接引僧道等人來往。<sup>⑬</sup>從陳氏的指責可知象山門下「靜坐」工夫之盛，後進中或有偏頗，也是可意想到的；這並不表示象山的教法有問題。楊簡踐履嚴格，工夫入細，最受稱道。（慈湖學案，見注<sup>⑭</sup>）可見非教法之過。

（四）陳白沙（獻章）（一四二八～一五〇〇）是開創明代儒學特色的第一人，他最先走出朱學的藩籬。黃宗羲稱：「有明之學，至白沙始入精微。」「而作聖之功，至先生而始明，至文成而始大。」<sup>⑮</sup>歷來學者中，恐怕陳白沙是最得力於濂溪主靜之學的。入手工夫惟在靜坐。其弟子張詡「白沙先生墓表」記述他：

壯從江右吳聘君康齋遊，激勵奮起之功多矣，未之有得也。暨歸，杜門獨掃一室，日靜坐其中，雖家人罕見其面。如是者數年，未之有得也。於是迅掃夙習，或浩歌長林，或孤嘯絕島，或弄艇投竿於溪涯海曲；忘形骸，捐耳目，去心智，久之然後有得焉。於是自信自樂。其為道也，主靜而見大，蓋濂洛之學也。由斯致力，遲遲至於二十餘年之久，乃大悟廣大高明不離乎日用，一真萬事，本自圓成，不假人力。無動靜、內外、大小、精粗，蓋孔子之學也。濂洛

<sup>⑩</sup> 陸九淵集頁四〇一。

<sup>⑪</sup> 陸九淵集頁四〇〇。

<sup>⑫</sup> 宋元學案卷七十四慈湖學案（河洛本第十九冊頁六八）附錄「陳淳答趙師復書」。

<sup>⑬</sup> 宋元學案卷七十七槐堂諸儒學案（河洛本第二十冊頁一二）附錄「陳北溪答趙季仁書」。

<sup>⑭</sup> 明儒學案卷五白沙學案黃宗羲序文（沈校本頁七八、七九）。

之學，非與孔子異也。<sup>⑯</sup>

陳白沙自己曾提到初學時也是靠書冊勤讀，但是未知入處，心與理無法吻合。於是才求之靜坐，久之，然後「見吾此心之體，隱然呈露，常若有物」；<sup>⑰</sup>亦即「從靜坐中養出個端倪來」。<sup>⑱</sup>這實在近於象山弟子詹阜民覺此心澄瑩的經驗（見上文）。只是白沙自得之後又不斷用功，就層層益進，直到悟得「此理包羅上下」、「無內外，無終始。無一處不到，無一息不運會，此則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。……隨時隨處無不是這個充塞。」<sup>⑲</sup>這與象山「道塞宇宙」、「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」<sup>⑳</sup>如出一轍，然而這都是出於個別自己親身的體驗，不是襲取成說而來。而象山天性清明，敏於悟道；白沙則多歷工夫，久而後得。

至於「主靜」淵源，白沙也曾言之：

伊川先生每見人靜坐，便歎其善學。此一靜字，自濂溪先生主靜發源，後來程門諸公遞相傳授，至於豫章、延平二先生，尤專提此教人，學者亦以此得力。晦翁恐人差入禪去，故少說靜，只說敬，如伊川晚年之訓。此是防微慮遠之道，然在學者須自量度如何，若不至為禪所誘，仍多著靜，方有入處。若平生忙者，此尤為對症之藥。<sup>㉑</sup>

可見白沙是承濂溪、明道、豫章、延平一脈，而深造自得。對伊川、朱子之主敬雖以婉辭說之，實在是不同意。當時朱學者如胡居仁、夏尚樸等也曾批評白沙為禪，<sup>㉒</sup>白沙認為不過是跡之近似，「佛氏教人曰靜坐，吾亦

<sup>⑯</sup> 明儒學案卷六張東所學案（沈校本頁九六～九七）。

<sup>⑰</sup> 同注<sup>⑯</sup>「復趙提學書」（沈校本頁八一）。

<sup>⑱</sup> 同注<sup>⑯</sup>「與賀克恭」（沈校本頁八四）。

<sup>⑲</sup> 同注<sup>⑯</sup>「與林緝熙」（沈校本頁八四）。

<sup>⑳</sup> 陸九淵集頁四八三。

<sup>㉑</sup> 同注<sup>⑯</sup>「與羅一峰」（沈校本頁八三）。

<sup>㉒</sup> 明儒學案卷二胡居仁學案（沈校本頁三九、四二）；又卷四夏東巖學案（沈校本頁六六）。

曰靜坐；曰惺惺，吾亦曰惺惺。調息近於數息，定力有似禪定，所謂流於禪學者，非此類歟？」<sup>⑴</sup> 黃宗羲亦謂其與禪不同，批評他的只是些庸人之論，不值得辨。<sup>⑵</sup> 白沙也嘗涉及定性書：

夫道無動靜也，得之者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟欲靜，即非靜矣。故當隨動靜以施其功也。<sup>⑶</sup>

白沙不理會性，直接說道，就少糾纏；得道即是定性，也不必把性字當心字看。而道無動靜，則隨動靜都能做工夫；若存個欲靜之心就是不靜，反而做不成。這不必是為解定性書，而是他做工夫的心得。可謂是推進一層的說法，靜坐則自然靜，心上容一物不得，才著一物，則有礙。此心如念在靜上，亦成一物，如何能靜？所以白沙又以自然為宗，「常令此心在無物處，便運用得轉耳。」<sup>⑷</sup> 這些地方都足以見出白沙工夫的精微處。

白沙弟子湛甘泉（一四六六～一五六〇）以隨處體認天理為宗旨，徒眾頗盛，與陽明分主教事。他以為體認之功貫通動靜隱顯，重在天理不在靜坐，而稍變其師說。他回答弟子云：

靜坐久，隱然見吾心之體者，蓋為初學言之，其實何有動靜之間！心熟後，終日酬酢萬變，朝廷百官萬事，金革百萬之眾，造次顛沛，而吾心之本體，澄然無一物，何往而不呈露耶？蓋不待靜坐而後見也。……隨處體認天理，自初學以上皆然，不分先後，居處恭，執事敬，與人忠，即隨處體認之功，連靜坐亦在內矣。<sup>⑸</sup>

這跟白沙強調的靜坐是有出入的，他甚至認為以靜坐為善學不是常理。

「無事時不得不居處恭，即是靜坐也。有執事與人時，如何只要靜坐？」

<sup>⑴</sup> 同注<sup>⑴</sup>。

<sup>⑵</sup> 同注<sup>⑵</sup>（沈校本頁七九、八〇）。

<sup>⑶</sup> 同注<sup>⑶</sup>（沈校本頁八八）。

<sup>⑷</sup> 同注<sup>⑷</sup>（沈校本頁八六）。

<sup>⑸</sup> 明儒學案卷三十七甘泉學案（沈校本頁九〇五～九〇六）。

使此道大行則天下皆靜坐，如之何其可也？」<sup>⑭</sup>這簡直有點像朱子的意思了！陽明說他隨處體認天理為求之於外，<sup>⑮</sup>恐怕跟他這種工夫論是有關係的。不過，他言及定性書時曾謂：「夫動靜皆定，忘助皆無，則本體自然合道成聖，而天德王道畢矣。孔、孟之後，自明道之外，誰能到此？」<sup>⑯</sup>從工夫與本體兩面來說，就相當符合定性書的旨意。

（五）上文已略提及王陽明（一四七二～一五二八）對定性書的意見。實際上陽明從早年就習靜，不過那是出入於佛老之時。及至居夷處困，悟得格物致知之旨，聖人之道，吾性自足，不假外求；所謂三變而始得其門之後，以默坐澄心為學的。<sup>⑰</sup>這與早先的習靜就不同了，只以收斂為主而已。他在辰州的時候，與諸生靜坐僧寺，使自悟性體，顧恍恍若有可即者。<sup>⑱</sup>這非常類似延平、象山、白沙等的經驗。陽明恐怕弟子誤解，離去的途中寄書曰：

前在寺中所云靜坐事，非欲坐禪入定也。蓋因吾輩平日為事物紛挐，未知為己，欲以此補小學收放心一段工夫耳。<sup>⑲</sup>

陽明認為教人為學，不可執一偏。初學時心猿意馬，拴縛不定，所以要姑且教他靜坐息思慮。過些時，等他心意稍定，只懸空靜守，如槁木死灰，亦無用；須教他省察克治。<sup>⑳</sup>弟子患靜坐中思慮紛雜，不能禁絕。他教以這亦強禁絕不得，只就思慮萌動處省察克治到天理精明後，有個物各付物的意思，自然精專無紛雜之念。就是大學所謂的知止而後定。<sup>㉑</sup>可見他也

<sup>⑭</sup> 同注<sup>⑮</sup>（沈校本頁八九四）。

<sup>⑮</sup> 同注<sup>⑮</sup>（沈校本頁八七六～八七七）。

<sup>⑯</sup> 同注<sup>⑮</sup>（沈校本頁九一〇）。

<sup>⑰</sup> 明儒學案卷十姚江學案（沈校本頁一八一）。

<sup>⑱</sup> 王陽明年譜正德五年（一五一〇）三十九歲在吉（王陽明全書四，臺北：正中，一九五四，頁八六）（參看全書二，卷一「與辰中諸生」頁一）。

<sup>⑲</sup> 同注<sup>⑱</sup>。

<sup>⑳</sup> 傳習錄卷上（全書一，頁一三）。

<sup>㉑</sup> 同注<sup>⑱</sup>，正德八年四十二歲在越（全書四，頁九一）。

注意到程、朱要矯正的問題。只是他並不避忌靜坐，也不說主一，而另提教法。

吾昔居滁時，見諸生多務知解，無益於得，姑教之靜坐，一時窺見光景，頗收近效。久之漸有喜靜厭動流入枯槁之病，故邇來只說致良知。良知明白，隨你去靜處體悟也好，隨你去事上磨鍊也好，良知本體原是無動無靜的，此便是學問頭腦。<sup>⑧</sup>

這話是後來籠統說的，其實在「邇來」之前，他已發現學者流入空虛，為脫落新奇之論的弊病；所以「南畿論學，只教學者存天理，去人欲」。<sup>⑨</sup>專提致良知實在是五、六年後，在江西時才揭出的。<sup>⑩</sup>陽明三變以至於道，<sup>⑪</sup>學成之後又有三變。<sup>⑫</sup>一方面固是陽明個人修為的進境，一方面也指其教法前後稍異。然而良知之說早年既已言及，<sup>⑬</sup>靜坐之教晚年亦未嘗廢，<sup>⑭</sup>並不是此疆彼界，各不相涉。<sup>⑮</sup>是年有「答倫彥式書」云：

惟學而別求靜根，故感物而懼其易動；感物而懼其易動，是故處事而多悔也。心無動靜者也。其靜也者，以言其體也。其動也者，以言其用也。故君子之學，無間於動靜。其靜也，常覺而未嘗無也，故常應。其動也，常定而未嘗有也，故常寂。常應常寂，動靜皆有事焉，是之謂集義。集義故能無祇悔，所謂動亦定，靜亦定者也。心一而已，靜、其體也，而復求靜根焉，是撓其體也；動、其用

<sup>⑧</sup> 同注<sup>①</sup>（沈校本頁二一二）。

<sup>⑨</sup> 同注<sup>②</sup>，正德九年四十三歲在滁，五月至南京（全書四，頁九一）。

<sup>⑩</sup> 同注<sup>③</sup>，正德十六年五十歲在江西（全書四，頁一二四）。

<sup>⑪</sup> 錢德洪「陽明先生年譜序」（全書四，卷二頁一九一）。

<sup>⑫</sup> 同注<sup>④</sup>。

<sup>⑬</sup> 明儒學案卷十一徐橫山學案（沈校本頁二二一～二二二）。

<sup>⑭</sup> 同注<sup>⑤</sup>，嘉靖五年（一五二六）五十五歲在越：「凡初及門者，必令引導，俟志定有入，方請見。每臨坐，默對焚香，無語。」（全書四，頁一四二）。

<sup>⑮</sup> 參看注<sup>⑥</sup>（全書四，頁一二五）及下引答倫彥式書。

也，而懼其易動焉，是廢其用也。故求靜之心，即動也；惡動之心，非靜也。是亦謂之動亦動，靜亦動，將迎起伏相尋於無窮矣。故循理之謂靜，從欲之謂動。欲也者，非必聲色貨利外誘也，有心之私，皆欲也。故循理焉，雖酬酢萬變，皆靜也。濂溪所謂主靜無欲之謂也，是謂集義者也。從欲焉，雖心齋坐忘，亦動也。告子之強制，正助之謂也，是外義者也。<sup>⑭</sup>

這一書中雖然沒有提到定性書之名，所用語言及內容主旨都跟定性書相近；所以劉蕺山說它與定性書相為表裏。陽明澄清的是：(1)心無動靜，(2)靜即是體，(3)靜即循理，(4)靜即無欲。(2)、(3)、(4)的靜是主靜之靜，不與動對。而(1)這個心在定性書中是隱涵著的，陽明曾清楚地說：「定者，心之本體，天理也。動靜，所遇之時也。」<sup>⑮</sup>所以「動亦定，靜亦定」之定要從本體義上理解。陽明又謂：「心不可以動靜為體用。動靜，時也。即體而言，用在體；即用而言，體在用；是謂體用一源。」<sup>⑯</sup>陽明弟子陸原靜也曾就周子「主靜」、程子「動亦定，靜亦定」與陽明「定者心之本體」提出疑問，陽明也是答以：「所謂『動亦定，靜亦定』，體用一原者也。」<sup>⑰</sup>體用一原，故工夫不離本體，即工夫即本體；定即性，性與心也必然是一，心即理也。陽明並未解說定性書的全文，卻把握住其中關鍵，揭露出心的本體義來；定性的工夫就不只是「擴然而大公，物來而順應」這兩句「說得圓」，<sup>⑱</sup>全部是體用圓融的呈現。陽明從濂溪的主靜無欲上溯到孟子的「集義」，則主靜之說可謂遙出於孟子之「不動心」。黃宗羲

<sup>⑭</sup> 王陽明全書二，卷二頁二七，是書作於辛巳，陽明五十五歲，始揭致良知教之年。

<sup>⑮</sup> 同注<sup>⑭</sup>，頁一四。又卷下陳九川問曰：「周子何以言定之以中正仁義而主靜？」曰：「無欲故靜。是靜亦定，動亦定的定字主其本體也。」（頁七六）

<sup>⑯</sup> 同注<sup>⑭</sup>，頁二六。

<sup>⑰</sup> 同注<sup>⑭</sup>（卷中），頁五二。

<sup>⑱</sup> 同注<sup>②</sup>（文津本頁二四四二）。

本其弟子王龍溪語，讚歎陽明造詣臻於化境云：

居越以後，所操益熟，所得益化。時時知是知非，時時無是非，開口即得本心，更無假借湊泊，如赤日當空而萬象畢照。<sup>⑩</sup>

陽明弟子衆盛，「然及門之士，概多矛盾」<sup>⑪</sup> 其間爭辯最烈的是王龍溪（畿）（一四九八～一五八三）與聶雙江（豹）（一四八七～一五六三）。由於他們對於良知的體認不同，工夫就有分歧；只是都不離靜坐。雙江主「歸寂」之說，同門惟羅念菴（洪先）（一五〇四～一五六四）心契之。他們都有長久的靜坐工夫，也有類似延平和白沙的經驗。教學者也以靜入手。念菴並謂其所謂「寂」、「周之靜，程之定，皆是物也。……時有動靜，寂無分於動靜。」<sup>⑫</sup> 龍溪雖主「見在良知」、「當下具足」，亦嘗謂：「從靜中而得者，謂之證悟」，為其師門三種教法之一。也曾論習靜坐的「調息法」。不過，他以為這是古人立教權法。只要時時收攝精神，不動於欲，便與靜坐一般；不贊成閉關靜坐的方式。<sup>⑬</sup> 他與聶雙江的

<sup>⑩</sup> 同注<sup>⑨</sup>，參看王龍溪語錄卷二（臺北：廣文，一九五〇，頁五b），黃宗羲稍節其文。王龍溪繼云：「（陽明）晚年造履，益就融釋。即一為萬，即萬為一；無一萬，而一亦忘矣。」

<sup>⑪</sup> 劉子學言下（劉子全書卷十二，中文本頁一八一）引鄧定宇說，又見明儒學案卷十八羅念菴學案（沈校本頁三九〇）。

<sup>⑫</sup> 明儒學案卷十七聶雙江學案：「先生之學，獄中閒久靜極，忽見此心真體，光明瑩徹，萬物皆備。乃喜曰：此未發之中也。……及出，與來學立靜坐法，使歸寂以通感，執體以應用。」（沈校本頁三七二）又羅念菴與蔣道林書云：「當極靜時，恍然覺悟此心中虛無物，旁通無窮，有如長空雲氣流行，無有止極，有如大海魚龍變化，無有間隔。……」（沈校本頁四〇二）念菴論寂，見「答項甌東」（沈校本頁四〇〇）。又念菴文集（商務，四庫珍本五集）卷二「答王有訓」論靜坐。卷三「答門人劉魯學」等皆論及濂溪主靜之說。

<sup>⑬</sup> 王龍溪云：「師門嘗有入悟三種教法：從知解而得者，謂之解悟，未離言詮；從靜中而得者，謂之證悟，猶有待於境；從人事練習而得者，忘言忘境，觸處逢源，愈搖盪愈凝寂，始為徹悟。」（明儒學案卷十二沈校本頁三五三）又他有論調息法（頁二五六），反對閉關靜坐之說（頁二四一）。

辯難中都曾經提及明道之語。龍溪答語有云：

寂是心之本體，不可以時言。時有動靜，寂則無分於動靜。濂溪云：「無欲故靜」。明道云：「動亦定，靜亦定」。先師云：「定者心之本體」、「動靜，所遇之時」。靜與定即寂也。良知如鏡之明，格物如鏡之照。鏡之在匣在臺可以言動靜，鏡體之明無時不照，無分於在匣在臺也。故吾儒格物之功無間於動靜，故曰「必有事焉」，是動靜皆有事。……自然之知即是未發之中。後儒謂才知即是已發，而別求未發之時，故謂之茫昧支離，非以寂感為支離也。<sup>203</sup>

這跟陽上引明答倫彥式書意同，定是體，動靜是用。龍溪著重在動靜皆有事上，不同意雙江偏於靜的解說。而他主要是為批評雙江以致虛守寂的工夫，歸於未發之寂體；即在良知之前，別求未發；而不解良知即是未發之中，即是發而中節之和。王龍溪的「四無」說雖備受後人的質疑，然而對於理解陽明教法，發明其微意，最有貢獻。其「致知識辯」中大多循陽明之說以辯破雙江之所難。<sup>204</sup> 其他王門學者言及靜坐問題者尚多，這裏不再具論。

（六）高景逸（攀龍）（一五六二～一六二六）是本程、朱之學主靜坐的。他曾自述其靜坐工夫歷程，非常詳盡。<sup>205</sup> 並作「靜坐說」云：

靜坐之法，喚醒此心卓然常明，志無所適而已。……靜坐之法，不用一毫安排，只平平常常，默然靜去。此平常二字，不可容易看過，即性體也。……須在人各各自體帖出，方是自得。靜中妄念，

<sup>203</sup> 「致知識辯」見王龍溪語錄卷六，此段見同卷頁九～九b；又見明儒學案卷十二，沈校本頁二六九。又王龍溪答吳中淮云：「靜者，心之本體。……主靜之靜，實兼動靜之義，動靜所遇之時也。」（沈校本頁二四五）

<sup>204</sup> 參看牟宗三先生從陸象山到劉蕺山第四章（臺北：學生，一九七九，頁三一五～三九五）。

<sup>205</sup> 明儒學案卷五十八高景逸學案（沈校本頁一三九九～一四〇二）。

強除不得，真體既顯，妄念自息。……由靜而動，亦只平平常常，湛然動去。……學者不過借靜坐中，認此無動無靜之體云爾。靜中得力，方是動中真得力；動中得力，方是靜中真得力。所謂敬者此也，所謂仁者此也，所謂誠者此也，是復性之道也。<sup>②6</sup>

此說中近於龜山門下相傳，是靜中見性之法；不過，講自得、平常，不無逸出程、朱之外者。而其「書靜坐說後」則又強調「主一之學」。劉蕺山云：「近高忠憲有靜坐說二通：其一是撒手懸崖伎倆；其一是小心著地伎倆。而公終以後說爲正。」<sup>②7</sup>東林學者多爲矯王學末流之弊，有返歸程、朱傾向。而其講學所重，則爲諷議時政；所謂「冷風熱血，洗滌乾坤」，<sup>②8</sup>才是他們的精神所在。

(七) 前文已經論述過劉蕺山對定性書的詮釋，以及他涉及主靜的意見。不過，他有關的討論甚多，並且對這工夫問題有窮溯源流的想法。如云：

昔周子有主靜立極之說，程子因之，每教人靜坐。李延平又教人於靜中看喜怒哀樂未發時作何氣象。本朝陳白沙先生亦以靜中養出端倪爲宗。築陽春臺，對之靜坐者數年。陽明先生則云：「靜坐非是要人坐禪入定，只是借以補小學求放心工夫。」而良知之說，必求之未發之中。其言不一而足。至羅念菴又溯濂溪無欲作聖之旨，而求端於靜。其言曰：「君所聞者吾之言也，所從出此言者，君不得聞也。豈謂君不得聞，雖吾亦不得而聞之也。」茲非至靜爲之主乎？……又自言：「近覺一切有無雜念，卽感應處便是順適。……一切雜念不入，亦不見動靜二境。」自謂卽定靜工夫，非專以默坐

<sup>②6</sup> 同注<sup>②5</sup>（沈校本頁一四〇八～一四〇九）。

<sup>②7</sup> 劉子全書卷一「人譜」（中文本頁四七～四八）。

<sup>②8</sup> 黃宗羲東林學案序（明儒學案卷五十八，沈校本頁一三七五）。

時爲靜，而順應時無靜也。凡此皆有得於良背之旨者。而念菴直溯濂溪，單提直入，尤爲徑捷，然亦偏求之靜矣。……本朝諸儒，大抵皆逃禪得之；然則良背之學，固禪門之捷徑矣。……但禪門以空爲體，故歸於無所；吾儒以善爲體，故無所而有所；所以不同。然學者苟不識性，而求內外之兩忘，鮮不流於禪者。<sup>②9</sup>

這是蕺山「良止說」的一部分。他把易經良卦與大學止善合說，認爲若能遣除物累，「則此心澄然湛然，常復其至善之體矣。」周子以後的主靜之說，都是得自良卦。葉適早已說他們是由易傳誤解，蕺山固非針對葉氏，也無以解葉氏所難。然而蕺山也不諱言許多儒者逃禪的經歷，同時卻肯定地指出儒者以善爲體，跟以空爲體的禪有根本上的差異。所以學者必須先識此性善之體，如僅去做內外兩忘的工夫，而不認本體，就易流爲禪者。這表示定性書說的工夫必須不離本體，無論是定、靜、性或心都應有本體的意義。另外，儒者在做工夫的某些層次或境界上，常有與佛老相似之處，學者應該自己覺察。由此觀之，朱子的避忌，葉適的責難都是不必要的。

劉蕺山在論述靜坐源流之外，又作「靜坐說」。

人生終日擾擾也，一著歸根復命處，乃在向晦時，卽天地萬物，不外此理。於此可悟學問宗旨，只是主靜也。此處工夫最難下手，姑爲學者設方便法，且教之靜坐。日用之間，除應事接物外，苟有餘刻，且靜坐。坐間本無一切事，卽以無事付之。既無一切事，亦無一切心；無心之心，正是本心。瞥起則放下，沾滯則掃除，只與之常惺惺可也。此時伎倆，不閉眼、不掩耳、不趺跏、不數息、不參話頭，只在尋常日用中。有時倦則起，有時感則應；行住坐臥，都

<sup>②9</sup> 劉子全書卷八「良止說」（中文本頁一三二）。

作坐觀；食息起居，都作靜會。昔人所謂勿忘勿助間，未嘗致纖毫之力，此其真消息也。故程子每見人靜坐，便歎其善學。善學者，只此是求放心親切工夫。從此入門，即從此究竟，非徒小小方便而已。會得時，立地聖域；不會得時，終身只是狂馳子，更無別法可入。不會靜坐，且學坐而已；學坐不成，更論恁學？坐如尸，坐時習學者且從整齊嚴肅入，漸近於自然。詩云：「相在爾室，尚不愧於屋漏。」又曰：「神之格思，不可度思，矧可射思。」<sup>⑩</sup>

蕺山這些話都是在躬行實踐之後，真切的體認，可以說是造道之言。雖然其中大部分是從前人語集攏來，而理境圓融，不啻自其口出。這自然是因為他思之深、行之熟，所以不令人以為襲用。他標明主靜是宗旨，而靜坐則是入手工夫。其工夫只在尋常日用之間，不立程課，不加勉強，只是隨機坐去，自然一切放下，物累盡消，而本心隱然顯露。這比道佛工夫更為簡易，不須閉目數息，也不用一定的坐姿。進而不僅坐時，日常種種行動都在靜中（不離本體）。所謂良知無間動靜，也是此意。勿忘勿助，不使間斷，自可再進一境。這是入門工夫，也是究竟工夫；更無別法可入。若不得已，也可以先學坐，如伊川所教，高景逸後說，但從衣冠瞻視間，整齊嚴肅，則心自一，漸久漸熟。所引詩經則是轉從中庸引用之義，「君子不動而敬，不言而信」。因此他這一靜坐說實在是融會各家之說，既不偏於求靜，也不滯於動靜；即工夫即本體，而無支離之患；下學上達兼而有之。雖然不如定性書高明流轉，卻順適自然，真切平實。黃宗羲撰其行狀中稱他：「晚年愈精微、愈平實。本體只是些子，工夫只是些子，仍不分此為本體，彼為工夫，亦並無些子可指，合於無聲無臭之本然。從嚴毅清苦之中發為光風霽月。消息動靜，步步實歷而見。」<sup>⑪</sup> 其靜坐說可謂是他

<sup>⑩</sup> 同注<sup>⑨</sup>「靜坐說」（中文本頁一二四），又明儒學案卷六十二（沈校本頁一五七四）。

<sup>⑪</sup> 劉子全書卷三十九（中文本頁八七六）。

「步步實歷而見」的證詞之一。

總括以上的論述，可以知道主靜和靜坐一直是主導著宋明儒學的發展；而定性書尤其佔有極為重要的位置。無論在工夫實踐或者理境的精微上，它都被視作典範性的文獻。它固然是出自濂溪，卻開展出更豐碩的義理，成為後儒不斷闡釋和體證的祕藏。本文只是從直接論及定性書的各家中，簡擇出數家來討論；實際上，即使沒有論及它的儒者也未必不受其影響；除非他不在宋明儒學這一範域之中。雖然各家所得，深淺不同，醇疵互見；而皆歸之踐行，作為修養工夫的指標則一。在明道答書與橫渠的時候，本是就橫渠實在做工夫所遇到的疑難而發，也是直抒他自己悟得的體驗，並非意圖表達一完整的論述架構。因此，書尾說的「心之精微，口不能宣」，應不盡是謙辭；他一定也有津津如含諸口，莫能相度之處；這自然會引生廣大的討論空間。而諸儒學非一途，各以功力所至，竭其心之萬殊，亦不必皆有意於爭辯，自求心之所安而已。所以本文不在探討他們思想體系或理論上的問題，只為陳述主靜與靜坐在諸家工夫基礎上的作用，以及「定性書」在這條「血路」中持續的、潛在的影響。並藉以凸顯中國思想史裏這一特殊向度的意義。