

朱熹談「體驗未發」的可能思考進路

楊雅妃*

摘要

源於李侗的提點，對於「驗乎喜怒哀樂未發之前氣象」之說，朱熹在從學過程中，已然將其沈澱為問題意識所在。著眼於問題意識的澄清，本文將呈現朱熹思考「體驗未發」問題時的關鍵轉折，並試著指出其言說語境，究竟是放在哪種思考進路中來談，藉以檢視在前輩學者的基礎上，朱熹的思考進路是否另闢蹊徑，抑或擇取前人思考進路，但更作理論深化或義理創作的展現。

朱熹從「體驗未發」問題入手，實際上，乃是對準《中庸》「已發」、「未發」問題而發。本文指出，朱熹在談論此問題時，就其言說語境觀之，有從「知識意義的思考進路」談者，另有從「工夫意義的思考進路」切入者。

就知識意義的思考進路而言，朱熹在談論「已發」、「未發」之說時，實糾纏了兩種不同言說內涵；值得注意的是，朱熹確認出「情」的義理位置，使得「心」與「性」孰為已發、孰為未發的爭執，開啟另一思考的可能。就工夫意義的思考進路而言，朱熹把「已發」、「未發」問題，轉化為「察識工夫」與「涵養工夫」來談，中和新說之後，朱熹肯定了未發之際的涵養工夫，至此才真能說是貫通有無動靜，包舉已發未發狀態，察識工夫與涵養工夫並重，藉由踐履修為，悠入聖域，以臻聖人境界，展現聖人氣象。

關鍵詞：朱熹、問題意識、中庸、觀喜怒哀樂未發之氣象、思考進路

* 國立高雄師範大學文學博士

The Possible Thinking Methods of Zhu Xi When Observing the Qi before It Manifests

Yang Ya-Fei*

Abstract

For the reason of Li Tung's instruction, Zhu Xi paid attention to observing the Qi before it manifests as either happiness, anger, sorrow, or joy. In this study, we concentrated on the question-consciousness. The first, we presented some turning points of Zhu Xi's opinions about this issue. The next, we examined the possible thinking methods of Zhu Xi when it came to the issue, and explored the conclusions Zhu Xi had different from others.

In this study, we offered two possible thinking methods, knowledgeable-oriented and practicable-oriented. By the way of knowledgeable orientation, Zhu Xi talked about the issue with two complicated meanings. Different from others, Zhu Xi placed the status of "Emotion", solving the confrontation between "Mind-heard" and "Nature".

By the way of practicable orientation, Zhu Xi obviously adjusted his conception. In the former times, Zhu Xi observed himself in the real puzzles of moral faith and thoughts. But latter on, Zhu Xi observed and practiced himself in daily life.

Key words: Zhu Xi, Question-consciousness, The Doctrine of Mean, Observing the Qi Before It Manifests As Either Happiness, Anger, Sorrow, or Joy, Knowledgeable-oriented, Practicable-oriented

* PhD, Department of Chinese, National Kaohsiung Normal University

朱熹談「體驗未發」的可能思考進路

楊雅妃

一、前言

親炙李侗（1093～1163），不但讓朱熹（1130～1200）切身領受一種「如冰壺秋月，瑩徹無瑕」的人格風範；李侗所提點的「驗夫喜怒哀樂未發之前氣象」、與「默坐澄心，體認天理」等說，更為朱熹的學思歷程帶來另一階段的生命進境。

本文以「朱熹談體驗未發的可能思考進路」為題，一方面關注到李侗之教在朱熹心中所沈澱出的問題意識；另一方面從思考進路角度切入，希冀釐清朱熹在不同言說語境中，究竟以怎樣的思考角度去嘗試回應李侗所提示之說。我們認為，每一個問題的思考，可以有許多不同的切入面向，然而，受限於言說討論有其規範限制，因此，一個思考進路（或說是詮釋進路）只能處理某個特定層次的問題，其餘則有待其他進路的瞭解。這是一種問題意識的澄清，也是讓複雜問題得以抽絲剝繭的一種可能且可行的方法。

誠然，對於「已發」、「未發」問題的關注，衡諸宋代，朱熹並非第一人，程頤（1033～1107）、楊時（1053～1135）、胡宏（1106～1161）、以及朱熹所敬重的老師李侗等人，他們對這個問題都有著深切的關注與思考，或者說他們各自展示不同的詮釋面貌；然而，朱熹在這個問題上之所以受到矚目，有可能是在道德蘄向的理學思考裡另闢蹊徑，抑或者在前人的思考進路上更作理論深化的探討。

乾道五年（1169），中和新說提出，相較於乾道二年（1166），朱熹看待此一命題有了不同的思考角度，更重要的是，這當中隱然帶出一種問題意識的轉向，不同的問題意識，採取了不同的思考進路，歸結出相異的答案。以下，我們將分成兩個部分進行討論：首先，呈現朱熹的前輩學者對「未發」之說的可能思考進路；其次，具體檢視朱熹談「體驗未發」的可能思考進路。

二、朱熹的前輩學者對「未發」之說的可能思考進路

宋儒談《中庸》是一個問題，怎麼談《中庸》則是另一個問題。前者或將爭執究竟誰說對了《中庸》的意涵，後者則著重在論者以什麼立場、何種詮釋角度來理解《中庸》。要瞭解朱熹如何詮釋《中庸》已發、未發問題之前，有必要先指出宋儒所據以立論的基本思考進路，瞭解其聚焦的問題所在，方能更為準確地把握：面對相同問題，朱熹提出不同面向的說解，這當中是否涉及思考進路的轉向？而他和其他學者的詮釋立場有著怎樣的異同？

李侗與朱熹的父親朱松，乃是羅從彥門下的同窗友人。有鑑於羅從彥曾拜楊時為師，又往赴洛陽求教於程頤，因此，程門一脈對於「已發」、「未發」問題的討論，朱熹是有所知曉的；只不過，當朱熹尚未契應程頤、楊時等人的思考進路時，同樣曾師事楊時的胡宏之說，卻又在「已發」、「未發」問題上，從另一個層面激盪著朱熹的思考。

以下便從程頤、楊時、胡宏等人對於「未發」問題的看法談起。

（一）程頤

首先，從程頤談起。《中庸》所謂「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」，對於「中」這個概念的使用與理解，程頤作如是說：

「喜怒哀樂未發謂之中」，只是言一箇中體。既是喜怒哀樂未發，那裏有箇甚麼？只可謂之中。……「發而皆中節謂之和」，非是謂之和便不中也，言和則中在其中矣。中便是含喜怒哀樂在其中矣。¹

程頤把「中」說成是「中體」，喜怒哀樂情感發動時，「中」存在於其間；即使喜怒哀樂情感未發之際，「中」亦居其間。如此一來，「中」就不是心理狀態的描述，在程頤的言說脈絡底下，「中」承載了天道理體的意涵。我們認為，程頤這樣的說法是一種知識理論的說法，是為了貫徹一己學說思想而對概念進行再詮釋的表述，也就是說，程頤此處談論「中」，其所聚焦的問題意識是直指知識理論的建構而發。

如果程頤言說的「中」，始終作天道理體的「中體」意義解，這將衍伸出「中體」是否可求？若「中體」可求，又該如何去求？程頤與弟子蘇季明之間的問題便是針對此問題而發：

或曰：「喜怒哀樂未發之前求中，可否？」曰：「不可。既思於喜怒哀樂未發之前求之，又卻是思也。既思即是已發。思與喜怒哀樂一般，纔發便謂之和，不可謂之中也。」²

喜怒哀樂未發謂之中，只是言一個中體；如果要在喜怒哀樂未發之前求中，程頤則斷然否定這樣的說法，因為「求」的本身便是一種「思」，一種企欲達到目的的念頭，既然心上念頭已發動，就落到已發狀態來談了。然而，往天道理體的目標努力是對的，往道德良善的目標努力是值得肯定的，程頤並非反對在「求中」的過程中可以開展修養工夫，而是認為修養工夫應該有著更為細膩的區分：

¹ 程顥、程頤：《河南程氏遺書》卷 17，《二程集》（台北：漢京文化事業有限公司，1983），頁 180~181。

² 程顥、程頤：《河南程氏遺書》卷 18，《二程集》，頁 200。

又問：「呂學士言：『當求於喜怒哀樂未發之前。』信斯言也，恐無著摸，如之何而可？」曰：「看此語如何地下。若言存養於喜怒哀樂未發之時，則可；若言求中於喜怒哀樂未發之前，則不可。」又問：「學者於喜怒哀樂發時固當勉強裁抑，於未發之前當如何用功？」曰：「於喜怒哀樂未發之前，更怎生求？只平日涵養便是。涵養久，則喜怒哀樂發自中節。」³

程頤認為，在喜怒哀樂已發的情緒狀態中，談修養工夫自有個具體下手處；但是，喜怒哀樂未發的狀態，不見道德抉擇的取捨，沒有實際情境的考驗，則遑論具體下工夫處，因此只能說「存養」、「平日涵養」。我們認為，即使程頤對於喜怒哀樂未發之前，「只平日涵養便是」，而不以「工夫」字眼表述，但從他與蘇季明的問答來看，他要解決的是：喜怒哀樂未發之前「求」中的問題。不用「求」這個字眼，不用「工夫」這個詞語，然而程頤還是告訴蘇季明可以怎麼作——用程頤的話語便是「存養」、「平日涵養」。因此，就問題意識的關注而言，程頤在這個言說情境中，談的是如何作工夫的問題，而不再是「中」是什麼的定義問題。

（二）楊時

對於《中庸》「喜怒哀樂之未發謂之中」的問題，楊時以《尚書·大禹謨》的「中」來作理解，他說：

道心之微，非精一，其孰能執之？惟道心之微而驗之于喜怒哀樂未發之際，則其義自見，非言論所及也。堯咨舜，舜命禹，三聖相授，惟「中」而已。⁴

由此觀之，楊時並非據《中庸》文字脈絡來談「未發之中」的問題，而是另外援引《尚書》文字來進行說解。於是，《尚書》所謂允執厥中的「中」，乃是指道心而言，在楊時的推論下，「喜怒哀樂之未發謂之中」就被理解成：由於道心惟微，既精微且隱微，並非藉由知識認取便能把握，也無法在情緒已發狀態的情境裡究竟全貌，因此，人必須在喜怒哀樂未發的狀態中體驗道心。他進一步說道：

《中庸》曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」學者當于喜怒哀樂未發之際以心體之，則中之義自見，執而勿失，無人欲之私焉，發必中節矣。⁵

體驗道心是有方法的，楊時認為，讓自己保持在喜怒哀樂未發之際，思想情感平靜穩定

³ 程顥、程頤：《河南程氏遺書》卷18，《二程集》，頁200~201。

⁴ 黃宗義、全祖望：《增補宋元學案》，卷25，（台北：台灣中華書局，1970），頁5。

⁵ 黃宗義、全祖望：《增補宋元學案》，卷25，頁6。

狀態，才能清楚明澈地體驗道心、契合道心。「學者當於喜怒哀樂未發之際以心體之」，這是一種內向的直覺體驗，而非知識建構的外向認取，我們認為，楊時將「體驗未發之中」轉化為「體驗道心」命題，援引《尚書·大禹謨》乃出於言說上的需要，其問題關注乃在於凸顯一種「靜」的修為方法，或者說如何保持心的平靜穩定狀態之修養工夫。

（三）胡宏

曾經師事楊時的胡宏，對於體驗喜怒哀樂未發之際亦頗有心得；其中，他對於程頤援引《易繫辭傳》文字來注解《中庸》已發、未發之言，另出己見。蓋程頤在〈與呂大臨論中書〉曾提到：

凡言心者，指已發而言，此固未當。心一也，有指體而言者（小注：寂然不動是也），有指用而言者（小注：感而遂通天下之故是也），惟觀其所見如何耳。⁶

程頤修正先前「凡言心者皆指已發而言」的說法，乃是注意到：如果心在任何狀態都是已發，那麼，喜怒哀樂情感未發的狀態，顯然就說不通了。於是，在程頤的言說脈絡底下，未發乃心之體，即寂然不動的狀態；已發是心之用，指感而遂通的狀態。問題就出在這裡，胡宏說：「竊謂未發只可言性，已發乃可言心，故伊川曰『中者，所以狀性之體段』，而不言狀心之體段也。」⁷由此觀之，胡宏對程頤以「心」之體用關係說未發、已發並不認同。他進一步說道：

心之體段，則聖人「無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故」是也。未發之時，聖人與眾生同一性；已發則無思無為、寂然不動感，而遂通天下之故，聖人之所獨。夫聖人盡性，故感物而靜，無有遠近幽深，遂知來物；眾生不能盡性，故感物而動，然後朋從爾思，而不得其正矣。⁸

實則，程頤借用《易繫辭傳》「寂然不動」、「感而遂通」的說法，用以詮釋《中庸》未發、已發的問題，主要著眼於心的體用關係來看；同樣是體用關係，胡宏的認知是，應當以性為體、屬未發，以心為用、屬已發，他所持論的理由是：已發之際，心寂然不動、感而遂通，這只有達到聖人境界者才能做得到，這種境界意義的說法，並不符合眾生的實際情況。胡宏既以性為聖人與眾生所同，其作工夫處便落在已發之心來談。

我們認為，胡宏不贊成程頤以《易繫辭傳》之語來說解《中庸》已發、未發問題，其反對的理由清楚地反映出：胡宏在這個問題上，其問題意識顯然不是境界意義的思考

⁶ 《河南程氏文集》卷9，《二程集》，頁609。

⁷ 胡宏：〈與僧吉甫書三首〉，《胡宏集》（北京：中華書局，1987），頁115。

⁸ 胡宏：〈與僧吉甫書三首〉，《胡宏集》，頁115。

進路，於是不同思考進路便造成理解上的難以相應。至於他是如何思考的，誠有待他文另作深入探討，但我們卻可以逆向反思：原來，境界意義也是思考的一種可能進路。

(四) 小結

在朱熹思考《中庸》已發、未發問題之前，已有許多前輩學者關注過這個問題，然而這個問題之所以一再地被討論，主要因為學者們從不同的思考進路出發，於是呈現相異的理解，與其爭論誰說對了《中庸》的本義，我們認為，更可貴的是，這些學者們所展現的思考進路，為後人示範可以如何思考的方法，並以此方法去檢視或解決個人所遇到的紛繁問題。

總結前文所提到的幾位學者，其思考進路大抵可歸納出三種。1、知識意義的思考進路：如程頤以「中體」賦予「喜怒哀樂未發之中」知識內容意義；楊時則以「道心」言「喜怒哀樂未發之中」。2、工夫意義的思考進路：在程頤的言說系統中，其以「涵養」來談未發之際的工夫；著重體驗道心的楊時，則引入「靜」的概念來談體驗未發之際的工夫。3、境界意義的思考進路：胡宏所理解的程頤，以體用關係來談已發、未發問題，其援引《易繫辭傳》的說法，乃是一種境界意義的思考進路。

在此基礎上，朱熹面對「體驗未發」這個既有問題時，他能否另闢一條思考進路？抑或者，他在前人的思考進路上，靈活運用既有的思考方法，並進行理論深化的工作？這就開啟了接下來的探討。

三、朱熹談「體驗未發」的可能思考進路

朱熹對於「體驗未發」問題的關注，得從他與李侗的師生關係談起。科場得意後，朱熹出入釋、老之學十餘年，期間或有疑惑未通之處，直到師事李侗，方貞定儒學基本路數。朱熹曾在〈延平先生李公行狀〉中，提到李侗對他的重要影響，其文曰：

先生既從之（筆者按：之，指羅豫章）學，講誦之餘，危坐終日，以驗夫喜怒哀樂未發之前氣象為如何，而求所謂中者。若是者蓋久之，而知天下之大本真有在乎是也。……其接後學，答問窮晝夜不倦，隨人深淺，誘之各不同，而要以反身自得，而可以入於聖賢之域。故其言曰：「學問之道，不在多言；但嘿坐澄心，體認天理。若見，雖一毫私欲之發，亦退聽矣。」⁹

李侗對於朱熹的教誨，不在錙銖必較的文字斟酌上，並非嚴格知識意義的思考進路，他

⁹ 朱熹著，郭齊、尹波點校《朱熹集》，卷97，（四川：四川教育出版社，1997），頁4985~4986。此處引文末段，依郭齊、尹波點校，原作：「故其言曰：『學問之道不在多言，但嘿坐澄心體認』，天理若見，雖一毫思欲之發，亦退聽矣。」今從學報編審委員的意見，調整如所見。

所給予朱熹的啟迪，乃在於默坐澄心，體認天理，要朱熹切身地去體驗「喜怒哀樂未發之前氣象為何」。蓋「氣象」一詞，自魏晉品評人物以來，多用以指陳一種人格與精神境界，此處涵義亦不外乎此，李侗所要朱熹體驗的，正是聖人這種純然天理的精神境界，而非知識念慮所能聞見把握的認知對象，李侗曾道：「隱微之間，不可求之於耳目，不可道之於言語，然有所謂昭昭而不可欺，感之而能應者，正惟虛心以求之，則庶乎見之。」¹⁰李侗著重於反身自得的內向體驗工夫，用我們的話語來說，便是指引朱熹一條工夫意義的思考進路，希冀能夠以此達到悠入聖域的境界。然而，朱熹對於李侗的調教尚未有相應理解之際，李侗便已辭世，關於「體驗未發」這個問題，朱熹轉而向頗得胡宏之學的張栻切磋就教。

（一）知識意義的思考進路

乾道三年（1167年），朱熹三十八歲時，親自前往長沙拜訪張栻。張栻延續胡宏對於《中庸》已發、未發問題的基本看法，以性為未發、心為已發，這樣的論點和當時的朱熹不謀而合：

余蚤從延平李先生學，受《中庸》之書，求喜怒哀樂未發之旨未達，而先生沒。余竊自悼其不敏，若窮人之無歸。聞張欽夫得衡山胡氏學，則往從而問焉。欽夫告予以所聞，予亦未之省也。退而沈思，殆忘寢食。一日，喟然嘆曰：「人自嬰兒以至老死，雖語默動靜之不同，然其大體莫非已發，特其未發者為未嘗發爾。」自此不復有疑。以為《中庸》之旨，果不外乎此矣。¹¹

由此觀之，朱熹當時認為心總是已發，作工夫也就只能從已發處著手，因此他難以相應理解李侗「觀未發氣象」的指點，也並未走上工夫意義的思考進路。然而不多久，朱熹自己已意識到：「意者乾坤易簡之理，人心所同然者，殆不如是。而程子之言，出其門人高弟之手，亦不應一切謬誤以至於此。然則予之所自信者，其無乃反自誤乎？」¹²於是，心具有未發狀態的可能存在便促使朱熹進一步反省道：

《中庸》未發已發之義，前認得此心流行之體，又因程子「凡言心者，皆指已發而言」，遂目心為已發，性為未發。然觀程子之書，多所不合，因復思之，乃知前日之說非唯心性之名命之不當，而日用工夫全無本領，蓋所失者不但文義之間而

¹⁰ 李侗：《延平答問附補錄》，（近世漢籍叢刊，中文出版社，廣文書局印行），頁71。

¹¹ 朱熹：〈中和舊說序〉，《朱熹集》，卷75，頁3949。

¹² 朱熹：〈中和舊說序〉，《朱熹集》，卷75。

已。¹³

「心性之名，命之不當」，使得朱熹在文義使用上落入糾紛難明、冥迷難喻的言說窘境，甚而連帶影響到其日用工夫全無本領。解決問題的方法，便是回到問題本身，重新對曾經「命之不當」的心性概念作一釐清，對此，朱熹說道：

按文集《遺說》諸書，似皆以思慮未萌、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，而天命之性當體具焉。以其無過不及，不偏不倚，故謂之中。及其感而遂通天下之故，則喜怒哀樂之性發焉，而心之用可見。以其無不中節，無所乖戾，故謂之和。此則人心之正而性情之德然也。然未發之前，不可尋覓，已覺之後，不容安排。但平日莊敬涵養之功至而無人欲之私以亂之，則其未發也鏡明水止，而其發也無不中節矣。¹⁴

這就是乾道五年（1169年）「新說」的基本立場，此次己丑之悟標誌著朱熹對於「心」、「性」概念在文辭用字上作了更為嚴謹的規範：雖說心不離性，性也不離心，但是心具有思慮營為的意識活動功能，也具有喜怒哀樂、情感發動與否的分別，因此，「未發」只能就心而言；性乃內在的道德本質，根本沒有所謂的已發、未發與否可言。

在前輩學者的基礎上，朱熹接受了程頤以心之體用關係言未發、已發問題，並據以調整從張栻處習得胡宏所謂「性」為體、為未發，「心」為用、為已發的說法。我們認為，朱熹對於「心性之名，命之不當」的反省，走的是一條知識意義的思考進路，其所以異於其他學者，乃在於他對體用關係的詮釋，有了自己獨特的言說內容，朱熹說：

心主於身，其所以為體者性也，所以為用者情也。是以貫乎動靜而無不在焉。¹⁵

性、情一物，其所以分，只為未發已發之不同耳。若不以未發已發分之，則何者為性，何者為情耶？¹⁶

情之未發者，性也，是乃所謂中也，天下之大本也。性之已發者，情也，其皆中節，則所謂和也，天下之達道也。¹⁷

¹³ 朱熹：〈與湖南諸公論中和〉，《朱熹集》，卷64，頁3383。

¹⁴ 朱熹：〈與湖南諸公論中和〉，《朱熹集》，卷64，頁3383。

¹⁵ 朱熹：〈答何叔京〉29，《朱熹集》，卷40，頁1886。

¹⁶ 朱熹：〈答何叔京〉18，《朱熹集》，卷40，頁1875。

¹⁷ 朱熹：〈太極說〉，《朱熹集》，卷67，頁3536。

實則，朱熹本身對於已發、未發之說至少糾纏了兩個言說意義：其一，以思慮萌發、事物應至與否，區分心的作用狀態，在此言說脈絡底下，性是根本不以已發未發而論。其次，朱熹在心性之名以外，另立「情」的概念，情是一種具體的情感念慮、外在表現，誠屬已發狀態，可為人所察知；相對的，作為內在道德本質的性，如此對舉言說之下，則被理解為屬於未發。

釐清朱熹在不同言說情境中的觀念使用限制，方能清楚把握其文本詮釋時展現的義理創作。在《中庸》已發未發的問題上，朱熹拈出「情」之一字，將「心」與「性」孰為已發、孰為未發的爭論，轉化為「情」為「已發」、「性」為「未發」的關係，我們可以說，當「情」的義理位置確定下來之後，朱熹曾有的義理糾結，也於焉釋然，且展現其義理思考的歷程。

（二）工夫意義的思考進路

當「心性之名，命之不當」的問題解決之後，朱熹得以重新檢視失卻本領的日用工夫問題，這也就意味著，朱熹所關注的問題意識已然轉向，隨之而來的便是思考進路的重新調整。

昔日，李侗教朱熹「默坐澄心，體認天理」，體驗喜怒哀樂未發之前氣象，當時朱熹受限於「性為未發、心為已發」的觀念，始終無法理解：未發氣象究竟與心有何相干？澄心工夫若從已發處入手，又如何有助於體驗未發氣象？是否可能有未發工夫，藉以直接契應體驗未發氣象？這些糾紛難明的困擾，朱熹已從知識意義的思考進路予以理論上的確定；然而，學理上的自足圓融是一回事，親身體驗踐履又是另一回事，當我們這樣說的時候，問題意識已經轉而為工夫意義的思考進路。

如果說，中和舊說是朱熹建立自己思想體系的起點；那麼，中和新說則可謂朱熹思想更見成熟的重要里程碑。在已發、未發問題的思考上，朱熹從知識意義的思考進路，提出了兩種不同言說情境下的用法，展現個人的義理創作格局；此處我們將進一步檢視，在工夫意義的思考進路上，朱熹對於已發、未發工夫的側重點，是否也有所轉折。

中和舊說時期，朱熹接受湖湘學者「心為已發」的基本論調，表現在工夫次第上則為「先察識後涵養」；然而，朱熹也察覺到一種難以妥貼的不安正醞釀著，他說：

「學者先須察識端倪之發，然後可加存養之功」，則熹於此不能無疑。蓋發處固當察識，但人自有未發時，此處便合存養，豈可必待發而後察，察而後存耶？且從初不曾存養，便欲隨事察識，竊恐浩浩茫茫，無下手處，而毫釐之差、千里之繆將有不可勝言者。此程子所以每言孟子才高，學之無可依據，人須是學顏子之學，

則入聖人為近，有用力處，其微意亦可見矣。¹⁸

朱熹認為，湖湘學者著眼於已發處的察識工夫，這固然是一種工夫修為，但似乎「失之太高」¹⁹，畢竟並非每一個人都可以做到察識準確、如理而行的境界。有鑑於此，朱熹將眼光轉移到未發之際的工夫修為上，企圖尋找本原處的貞定，他曾不止一次提出這樣的想法：「況不務涵養本根而直看發處，尤所未安。」²⁰又謂：「…『便入堯舜氣象』，亦只是見得天理自然，不煩思勉處爾。若實欲到此地位，更有多少工夫！而可易其言耶？」²¹由此觀之，我們可以發現到：對於《中庸》已發、未發問題的討論，當朱熹從工夫意義的思考進路出發，他將對準的問題所在，便轉化為「察識工夫」與「涵養工夫」這一組討論議題。

就工夫意義的思考進路而言，己丑之悟以後，朱熹的目光顯然注意到未發之際的工夫，然而，未發處如何有工夫？何從下手？這就牽涉到在工夫語境中如何理解「未發」的問題。朱熹在〈答林擇之〉書中曾提到：

古人只從幼子常視無誑以上，灑掃應對進退之間，便是做涵養底工夫了，此豈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。今曰「即日所學，便當察此端倪而加涵養之功」，似非古人為學之序也。又云「涵養則其本益明，進學則其智益固，表裏互相發也」，此語甚佳。……蓋義理人心之所固有，苟得其養而無物欲之昏，則自然發現明著，不待別求。²²

朱熹認為，日用常行間的灑掃、應對、進退便是在做涵養工夫，人們必須切身踐履，才能把箇中道理轉化為己身所受用之物，進而自然而然地發用在應物處事上，不為物欲之昏所遮蔽，如理而行。如此看來，在工夫語境中，朱熹此處所謂的涵養工夫便是指未發之際的工夫；我們可以進一步得知，在此言說脈絡中，「未發」之際指的是：日常生活中，喜怒哀樂情緒尚未波動起伏，相對平靜穩定的狀態，此狀態有別於主體處於是非對錯、道德抉擇的思慮困境。必須說明的是，朱熹雖然由已發之際的察識工夫，轉而注意到未發之際的涵養工夫，但這並不意味著，已發工夫與未發工夫截然劃分為二，對此，朱熹

¹⁸ 朱熹：〈答張欽夫〉18，《朱熹集》，卷32，頁1405。

¹⁹ 朱熹：「熹自去秋之中走長沙，……欽夫見處卓然不可及，從游之久，反復開益為多。但其天資明敏，從初不歷階級而得之，故今日語人亦多失之太高。湘中學子從之游者遂一例學為虛談，其流弊亦將有害。比來頗覺此病矣。……胡氏子弟及它門人，亦有語此者，然皆無實得，拈槌豎拂，幾如說禪矣。」（戊子〈答石子重〉5，《朱熹集》，卷42，頁1980）

²⁰ 朱熹：〈答林擇之〉5，《朱熹集》，卷43，頁2030。

²¹ 朱熹：〈答林擇之〉7，《朱熹集》，卷43，頁2032。

²² 朱熹：〈答林擇之〉21，《朱熹集》，卷43，頁2047。

曾表示道：

前日中和之說看得如何？但恐其間言語不能無病，其大體莫無可疑。數日來，玩味此意，日用間極覺得力。乃知日前所以若有若亡，不能得純熟，而氣象浮淺，易得動搖，其病皆在此。湖南諸友其病亦似是如此。近看南軒文字，大抵都無前面一截工夫也。大抵心體通有無，該動靜，故工夫亦通有無、該動靜，方無透漏。若必待其發而後察，察而後存，則工夫之所不至者多矣。惟涵養於未發之前，則其發處自然中節者多，不中節者少，體察之際，亦甚明審，易為著力，與異時無本可據之說大不同矣。²³

深信不已的觀念，往往就是懷疑反思的起點。朱熹曾欣服於張栻心為已發的說法，看重已發之際的察識工夫，且認定「而今而後，乃知浩浩大化之中，一家自有一箇安宅，正是自家安身立命、主宰知覺處」²⁴；然而己丑之悟以後，卻反省出原先的認知「都無前面一截工夫」，失卻了未發之際的本原工夫，不足以起著貞定方向之功。因此與其說，朱熹在工夫意義的思考進路上，從已發之際的察識工夫轉而為未發之際的涵養工夫；較為周全的說法是，朱熹言說中的修養工夫，至此才真能說是貫通有無動靜，包舉已發未發狀態，希冀藉由察識工夫與涵養工夫並重的踐履修為，悠入聖域，以臻聖人境界，展現聖人氣象。

四、結語

給出問題，往往比解決問題來得重要。李侗要朱熹體驗未發氣象，卻不待朱熹契應師說，便驟然辭世，對朱熹而言，這是幸、也是不幸。幸運的是，生命有了對準的問題焦點；不幸的是，沒有明確方法足以解決問題，平添朱熹生命中更多難解疑惑。但生命的進境，就在看似前進無路的當下，有了轉彎的地方，開出朱熹義理創作的另一片天地。

我們要說，思考問題的方法與過程，時而比得出答案重要。與其在意，朱熹能不能精準地把握住李侗所要傳授給他的東西；倒不如說，李侗所拋出的問題，讓朱熹在前輩學者的討論中，隱約地試探幾種可能的思考進路，藉以面對他所遇到的思考瓶頸。

朱熹在思考「體驗未發」問題時，常常是將「已發」與「未發」視為一組成對出現的觀念。當我們從知識意義的思考進路切入，觀察朱熹對於「未發」問題的看法，則可以發現到：當朱熹將具體念慮、外在表現對應於「情」的概念，那麼，「已發」與「未發」這一組成對出現的觀念，則對應為「情」與「性」的關係。這麼一來，昔日朱熹把「已發」與「未發」對應為「心」與「性」的關係，而導致「心性之名，命之不當」的糾結，

²³ 朱熹：〈答林擇之〉22，《朱熹集》，卷43，頁2048～2049。

²⁴ 朱熹：〈答張敬夫〉3，《朱熹集》，卷32，頁1372。

也在「情」的義理位置確定下來之後，有了合宜地理解。

如果從工夫意義的思考進路切入，我們可以發現到，朱熹已然將已發、未發問題，轉化為「察識工夫」與「涵養工夫」這一組議題來討論。朱熹認為察識乃於已發處作工夫，涵養則屬未發處工夫；進一步說，朱熹言未發之際的涵養工夫，就工夫語境上來檢視，此處所用的「未發」，指的是日常生活中，喜怒哀樂情緒尚未波動起伏的狀態，亦即主體尚未面臨到是非對錯、抑或道德抉擇的思慮困境狀態。行文至此，我們認為：不同的言說語境背後，隱含著不同的思考進路，倘若能釐清朱熹言說的思考進路，則其於不同語境中的相異提法，便能條理分明，讀之有緒。

參考文獻

- 朱熹 朱子語類 宋·黎靖德編 文津出版社 1986
 朱熹 朱熹集 郭齊、尹波點校 四川教育出版社 1997
 李侗 延平答問附補錄 近世漢籍叢刊 中文出版社 廣文書局印行
 金春峰 朱熹哲學思想 東大圖書股份有限公司 1998
 胡宏 胡宏集 北京：中華書局 1987
 陳來 宋明理學（第二版） 上海：華東師範大學出版社 2003
 黃宗羲、全祖望 增補宋元學案 台灣：中華書局
 程顥、程頤 二程集 漢京文化事業有限公司 1983

