

格物與豁然貫通

一、前言：朱子工夫能否合得本體上？

朱子的學問時常被理論對手視為無法體道的，和朱子並世而生的陸象山和朱子對談老是不對頭。朱、陸在心平氣和時，都可瞭解彼此都在聖賢道途上邁進，也可相互欣賞對方。但只要一提及工夫進路，兩方的觀點就相去天壤。朱子一向不喜歡直證心體的工夫論，不管是湖湘學派的「察識」，或是陸象山的「明本心」，或是禪宗的「觀心」論，他一概排斥，此事暫且不論。反過來從另一頭看，陸象山不但從來不喜朱子的路線，他連朱子的路線能否達到理學家共同期許的「盡心知性」或「性命相通」，他都很懷疑。他佩服朱子「泰山喬嶽」般的人格氣象，但也可惜他「學不見道」。¹陸象山對朱子的判斷基本上是心學系統的人的共同看法，王陽明因為年輕時服膺朱子甚深，所以後來反彈的作用力也越大。他不完全反對朱子的學問也許有機會「合得本體上」，但終究是「已費轉手」，意思也就是說：朱子的工夫論很拙劣，要多走很長的冤枉路。

程朱、陸王兩種工夫路線的歧異在王學興起後日益明顯，由於程朱學在當時已取得體制內的優越性，所以明中葉以後的儒者很難不在一生的某段時期面臨直證心體的「致良知」（或「明本心」、「察識心體」）與「主敬窮理並進」的路線之抉擇。然而，就程朱而言，他們當然不會認為他們的學問主張沒有辦法體道成聖，他們之所以力闢佛、老，其自信的來源與他們相信他們的學問可以證成一種徹天徹地的宇宙性真實有關，也相信他們的學問是安身立命之學，可使學者明理、盡心、知性。當然，他們更相信「主敬窮理」是可達成某一種意義的覺悟的，而且只有這種類型的覺悟才有正當性。

程朱的自信當然沒有得到他們同代儒者的承認，陸王學者因相信「心即理」，道德主體即是宇宙本體，對於不是這條路線的工夫論不可能賦予體悟證道的功能。然而，程朱著作中分明有些描述心體呈現的文字，他們雖然不喜「悟」字，但誠如後儒一再說及的，他們所說的「物格」、「知至」、「豁然貫通」指的就是悟道的敘述。此外，程朱著作中確實有些用語指向一種修養有成的極高境界，如「心體流行」等皆是，這麼明顯的事實很難閉眼不見。筆者認為程朱的工夫論是可達到一種類似宗教經驗中的冥契的境界，只是其入手頗特別，其證成的境界也自成一型。程朱兩人當中，朱子的型態更典型，本文將以朱子為主要依據，探討這種「主敬窮理」的路線到底會呈現何等的境界，其特殊何在？

本文將集中在朱子為《大學》所作的一篇短文，所謂〈格致補傳〉，此文雖小，但朱子卻將自己所作的這篇〈補傳〉視為《大學》一書中原有但已遺失的

¹ 陸九淵，《象山集》（），卷 34，頁。

一個章節。朱子並非莽撞之人，他注釋儒家經典雖時有新見，他的態度之恭敬嚴謹卻是相當著名的。但他居然會將自己作的一篇文章列入《大學》原有的章節，其效用等同聖經，這麼大膽的舉動一定有他的原因。關於朱子學問與儒家經典的關係，一般認為他與《大學》的關係特別深，他的選擇當然受到了程頤的影響。朱子之所以情鍾《大學》，乃因《大學》一書明顯提到誠心正意與格物致知的關係，也就是朱子一向關心的「尊德性」與「道問學」的關係的問題。但《大學》文章不長，在處理「格物」與「致知」兩者的關係上的文字尤其簡陋，朱子只好解釋中間有一關鍵性的環節脫落了，所以他為之補傳。我們引用的「物格」、「知至」、「豁然貫通」皆出自此〈補傳〉，²朱子學問中一些高妙境界的語言也出自此短文。〈格致補傳〉文章雖短，但質密義奧，此文所以受到後世學者特別青睞，良有以也。

由〈補傳〉進入朱子工夫論的世界，不只方便，而且可說是最恰當的途徑。本文以「格物」及「豁然貫通」標題，乃因這兩個詞語正是朱子工夫論的「詞眼」。傳統社會的詩文評點家認為一首詩有關鍵字，一字千金，此字謂之「詩」眼。文章也有關鍵字，我們不妨稱作「詞眼」，「格物致知」就是朱子著作的「詞眼」。前輩學者對朱子的格物理論頗有闡發，³雖說其義已明，但終究有未及細論之處。筆者早年對朱子的〈格致補傳〉也曾有所論述，⁴其論證當然青澀未化，不愜人意。近因研究理學的工夫論，對朱子的思想有些新的想法，所以重作此篇。

二、「悟」與「誤」

〈格致補傳〉文章不長，我們且錄其全文如下：

間嘗竊取程子之意以補之曰：所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣！此謂物格，此謂知之至也。

〈補傳〉雖短，但質地甚密，其中蘊含了朱子的根本問題：心與理的關係如何？什

² 《大學》原文有「知之至」之語，朱子採入〈補傳〉，但《大學》此語的原義很難理解，朱子的理解恐怕是他自己創造出來的。

³ 參見牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1979）冊三，頁384-406；唐君毅，《中國哲學原論導論篇》（臺北：學生書局，1986），頁278-347，尤其312-323；劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：學生書局，1982），頁118-137；陳來，《朱熹哲學研究》（臺北：文津出版社，1990）；戴君仁，〈朱子陽明的格物致知說和他們整個思想的關係〉，《孔孟學報》第9期；友支龍太郎，〈朱子格物窮理陽明至良知教〉，《東洋學術百年紀念》。李紀祥，《兩宋以來大學改本之研究》（臺北：學生書局，1988）。

⁴ 拙作，〈朱子的格物補傳所衍生的問題〉，《史學評論》，第5期，頁133-172。此文撰著時間較早，行文不免冗沓，觀點亦不成熟，然亦間有可以補充本文論點之處。

麼叫「物格知至」與「格物致知」？「知至」與「物格」的關係如何？什麼叫「豁然貫通」？它是不是要「用力之久」才可達到？

上述的問題環環相扣，我們不妨從「豁然貫通」的地方談起！朱子論學，最忌諱學者不從具體的細目入手，而逕自進入天道性命的層次。但由於「豁然貫通」此一概念最易引起誤解，而此誤解又和朱子本人學問的風格有關，所以我們不妨顛倒朱子論學時強調的學習秩序，先攻關節，後其易者，直接探討朱子思想中最曖昧的地方。

「豁然貫通」此一詞語很容易令人聯想到「悟」的經驗，而「悟」這個詞語佛教的味道極濃。我們都知道：朱子年輕時曾有參禪的經驗，此經驗事後變成一段不愉快的回憶。根據朱子後來的解釋，凡是沒有經過曲曲折折的格物窮理的過程，而直接認取大本的心體，這就是禪；而體驗到大本境界的心性經驗，用佛教的語言稱呼，即是「悟」。朱子參禪有得後，曾依此經驗讀儒書，對儒家思想另有進路。在他三十七歲苦參中和之前，朱子的思想大體走的是「超越的體證」之路，更直接的說，其方向與理學另一大傳統的心學大體近似。心學傳統中人所以會誤引朱子為己道中人，而有「晚年定論」之說，大體皆與他們截取朱子早年的未定之說，作為朱子的晚年定論有關。此事自明季中葉以迄當代，許多學者皆已指出箇中乖謬，⁵故不再論。

朱子對「悟」沒什麼好感，這是確切無疑的。《文集》與《語錄》中我們可以處處看到這樣的跡象：

近世有人為學，專要說空說妙，不肯就實，卻說是悟。此是不知學，學問此法。才說一「悟」字，便不可窮詰，不可研究，不可與論是非，一味說入虛談，最為惑人。然亦但能謾得無學底人，若是有實學人，如何被他謾？才說「悟」，便不是學問。⁶

朱子一向討厭學者說籠統的話，讀《論語》，若只欣賞「吾與點也」⁷；讀《詩經》，若只知說「一言以蔽之，曰：詩無邪！」這都是為學大忌。⁸同樣的，窮究道德，不重細目，只重光景，朱子一樣的厭惡。他認為：儒者之學絕不如是。

很不幸的，許多儒者 — 包括前代的鴻儒與當代的師友 — 卻仍重蹈覆轍，一心嚮往那不可窮詰、不可研究、不可與論是非的「悟」之經驗。我們且

⁵ 王陽明曾提出「朱子晚年定論」之說，主張朱子晚年盡棄早年未定之論，而走尊德性、直證心體的工夫。但此說在當年已受到羅欽順、陳建等人的指摘，指出王陽明根本弄錯了朱子相關文獻的年代。

⁶ 參見黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷 121，頁 2940。

⁷ 朱子對曾點傳統心裡其實很有意見，他說：「曾皙不可學。他是偶然見得如此，夫子也是一時被他說得恁地也快活人，故與之。今人若要學他，便會狂妄了。」《朱子語類》，卷 40，頁 1032。

⁸ 朱子說：「若是常人言，只道一箇『思無邪』便了，便略了那『詩三百』。聖人須是從詩三百逐一篇理會了，然後理會『思無邪』，此所謂下學而上達也。」《朱子語類》，卷 23，頁 538。

看他下面的批評：

陸氏之學，只是要尋這一條索，卻不知道都無可得穿。且其為說，喫緊是不肯教人讀書，只恁地摸索悟處。譬如前面有一箇關，纔跳得過這一箇關，便是了。此煞壞學者。某老矣，日月無多。方待不說破來，又恐後人錯以某之學亦與他相似。今不柰何，苦口說破。某道他斷然是異端！斷然是曲學！斷然非聖人之道！但學者稍肯低心向平實處下工夫，那病痛亦不難見。⁹

朱子用語這麼斬釘截鐵，下手這麼重，觀者難免感到訝異。但「象山禪」一向是朱學傳統對陸學的印象，我們通觀朱子批評象山的文字來看，會發現前後相當一致，沒什麼好訝異的。朱子誠然有讚美象山之時，也曾表示過折衷兩家之學之意，但如論知識的類型，兩家取徑確實不同，因此，朱子此處的晚年感慨固然可以視為晚年定論——其實他早就如此定論了。

然而，他所尊敬的程門前輩學者如果也抱著類似的看法，那又怎麼辦呢？我們且看底下這則生動的描述：

人須是自向裡入深去理會。此箇道理，才理會到深處，又易得似禪。須是理會到深處，又卻不與禪相似，方是。今之不為禪學者，只是未曾到那深處；才到那深處，定走入禪去也。譬如人在淮河上立，不知不覺走入番界去定也。只如程門高第游氏，則分明是投番了。雖上蔡、龜山也只在淮河上游游漾漾，終看他未破；時時去他那下探頭探腦，心下也須疑它那下有箇好處在。¹⁰

依據朱子的說法，程門高第的楊時、謝上蔡、游定夫方向感都不好，道德的品味也不高明。如果待在人倫日用、禮樂政教的國度內，他們倒還能悠遊自在。但只要踏進性命之學的奧祕之境，他們就不辨東西，誤入歧途，翻認他鄉是故鄉了。即使人還沒有迷途投敵，他們的雙腳早已不聽使喚，回遑徘徊在敵我國境線上，內心不斷天人交戰，老是幻想陌生的敵後世界不曉得是個多麼動人的人間樂園。朱子的言外之意：如果連程門高弟對儒家的性命之學都沒有信心，我們怎麼還能夠期望他人！

朱子對「禪」防範之嚴，前儒罕見其匹。如果依他的標準嚴格以求，理學家根本沒有幾位是真正的儒者，大多數的名儒、鴻儒都是陽儒陰釋，甚至是敵方派來臥底的間諜，身在漢營心在曹。¹¹「禪」、「無」、「空」這些字是朱學的忌諱字，特別

⁹ 《朱子語類》，卷 27，頁 684。

¹⁰ 《朱子語類》，卷 18，頁 415。

¹¹ 如張九成操守冰雪，廉頑立懦，但朱子對他抨擊不遺餘力，而且老是懷疑他留在儒家陣營的動機。在〈張無垢中庸解〉一文裡，朱子提到張九成逃儒歸釋，他的老師大慧宗杲跟他說：「左右既得把柄入手，開導之際，當改頭換面，隨宜說法，使殊途同歸，則世出世間兩無遺恨矣。然此語亦不可使俗輩知，將謂實有恁麼事也。」《朱子文集》（臺北：德富文教經金會，2000），卷 72，頁 3608。朱子博學多聞，其言當有依據。然縱使宗杲曾有此信，張九成亦有此意，其動機不見得就是陽儒陰

容易挑起朱子的惡感。「悟」也是屬於超級的忌諱字，朱子幾乎將「悟」字等同於「誤」字，凡朱子說及「悟」字處，口氣都不會太好。我們由朱子的批判之嚴，反過來看，不難理解他所選擇的工夫路線在當時恐怕是「非主流」，所以他不得不掃蕩摧陷，堅壁清野，以為新的工夫論闢出發展的空間。

然而，如果理學的性命之學預設著對於本體的體證，其體證預設著心體的徹底解放，天人合一，萬物一體，更無時空物我可分。換言之，也就是所謂的超越境界之天德流行境（盡心知性）是可以在心體上朗現的話，那麼，「悟」大概是免不了要經過的關卡。學者只有透過「迷悟關」¹²才可以由有限進入無限。朱子是否有本體的追求呢？他是否認為有限的人也可以體證無限的本體呢？

三、「豁然貫通」何意？

兩種質疑的答案都是肯定的！朱子既追求覺悟的經驗，也主張人人都有體證本體的能力。底下，我們將分別從朱子的思想、朱子本人的體驗、「豁然貫通」的用語以及理學中人的現身說法，四路下手，證成此義。首先，我們舉兩個重要的文本為例，說明此事。

朱子和呂祖謙合編《近思錄》，此書是為後學者所編的入門書，此書破題第一章即是〈道體〉，〈道體章〉破題即是周敦頤的〈太極圖說〉，〈太極圖說〉破題即言「無極而太極，太極動而生陽；動極而靜，靜而生陰」的宇宙生化之歷程。這麼玄奧的道理！但朱子卻認為學者為學不能不先有此標的。¹³事實上，周敦頤在理學史上的地位所以這麼重要，朱子的表彰是相當關鍵的因素。

其次，朱子編《四書》，這是儒門最重要的典籍，經典中的經典。《四書》殿之以《中庸》，學者為什麼最後要讀《中庸》呢？朱子認為因為「不會其極於中庸，又何以建立大本，經綸大經，知天地之化育。」其實何止《中庸》，《論》、《孟》、《大學》一樣有向上一機。朱子徹底的把《四書》定位為「性命之書」，他眼中的《四書》與漢唐儒者眼中的《四書》，雖然物質性的文本相同，性格卻迥然不同¹⁴。朱子對天道性命的要求極強，這是一點疑處都沒有的。

釋，很可能大慧宗杲與張九成確實認為儒佛有會通之處。

¹² 「迷悟關」是劉宗周設立的「聖學喫緊三關」的第三關，參見《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996），冊2，頁248-264。朱子則稱格物為「夢覺關」，此句下有注：「格得來是覺，格不得只是夢。」《朱子語類》，卷15，頁298。「夢覺關」與「迷悟關」的異同，很值得探究，筆者認為這兩關即使不是同出而異名，至少高度重疊。

¹³ 這個質問當時就有人提出來了，現行《近思錄》收有呂祖謙所作〈後序〉，序中提到有人懷疑此書為何在卷首即列出「陰陽變化性命之說」，呂祖謙的回答是：「後出晚進於義理之本原，雖未容驟語，苟茫然不識其梗槩，則亦何所底止？」陳榮捷，《近思錄詳注集評》（臺北：台灣學生書局，1998），頁577。呂祖謙的意思也就是朱子的意思，這篇後序是朱子與呂祖謙共同商量，再由呂祖謙執筆寫成的。參見《朱子語錄》，卷105，頁2629，「《近思錄》首卷難看」條。

¹⁴ 參見拙作，〈水月與記籍——理學家如何詮釋經典〉，《中央大學人文學報》，第20、21期合刊，1990。

不但如此，朱子還認為這套性命之學是可以體證的，它不是理論的設準。我們都知道朱子的人性論是種超越論，性即理，理世界是個潔淨空闊的世界，也就是超越的存在之意。人就本質而言，他原本即具有與天同大的理，問題只在於他能不能呈現而已。學者如果經過重重的工夫，即可以體證太極流行的境界，或者用朱子喜歡講的話，就是「心與理一」、「天理流行」。宋明理學大不同於漢唐儒學及晚近儒學研究者之處，莫過於前者有種體道的要求，而且，此種「與道合一」的經驗被視為他們學問的必然內涵。如果說理學內部還有什麼爭議的話，其差異當是在「合一」的解釋問題而已。至於「合一」當指某種極精微的心性體驗，則是千聖同證。理學所謂的「實踐」，其核心義大體指的就是此種洞見本體的體驗，此事無庸再論。

朱子這些話不是理論上說說而已，它是可被體證的，朱子本人就是很好的例證。底下，我們就引黃榦所作〈朱文公行狀〉提到朱子的造詣為證。黃榦是朱子的大弟子，他與朱子雖有翁婿的倫常關係，但瞭解朱子思想與修養甚深，不會阿其所好。我們且看其言如下：

自吾一心一身以至萬事萬物，莫不有理存此心於齋莊靜一之中，窮此理於學問思辯之際，皆有以見其所當然而不容己，與其所以然而不可易。然充其知而見於行者，未嘗不反之於身也……其得于己而為德也，以一心而窮造化之原，盡性情之妙，達聖賢之蘊。以一身而體天地之運，備事物之理……本末精粗，不見其或遺；表裡初終，不見其或異。至其養深機厚，衿持者純熟，嚴厲者和平。心不待操而存，義不待索而精，猶以為義理無窮，歲月有限，常慊然有不足之意，蓋有日新又新，不能自己者，而非後學之所能擬議也。¹⁵

以一心而「窮造化之原」、以一身而「體天地之運」，這種類似精神超人的語彙此時居然都出現了。這是個很玄祕的敘述，黃榦恐不是美言妄語，也不會是一時筆誤——何況依據佛洛伊德的理論，筆誤或口誤隱藏的訊息更多。更重要的，「本末精粗，不見其或遺；表裡初終，不見其或異」這聯話語，我們似曾相識。它與〈格致補傳〉所說：「眾物之表裡精粗無不到，吾心之全體大用無不明」，何其相肖！原來從朱子門人的眼光看來，朱子本人正是「物格知至、豁然貫通」的體現者。這種境界誠然不易達到，但朱學傳統認為學者只要細碎集義，持之有恆，最後還是可豁然貫通的，朱子本人是活生生的見證。

顯然，朱子反對佛教的悟，但他卻肯定學者可以體證某種超越的境界，而且，學者必須要達到這樣的境界，其學才算究竟。從這種觀點看，「豁然貫通」自然可以解釋為「悟」或類似「悟」的經驗。底下，我們進入第三種檢證的標準，我們不妨從最卑之無甚高論的文字對比下手，仔細看朱子底下這些文字到底表達了什麼意思：

¹⁵ 引自黃宗羲等編，《宋元學案》（臺北：河洛圖書出版社，1975），卷48，頁83-84。

人能即事即物，窮究其理。至於一日會貫通徹而無所遺焉，則有以全其本心廓然之體，而吾之所以為性，與天之所以為天者，皆不外乎此，而一以貫之矣！（〈盡心說〉）¹⁶

盡心云者，則格物窮理，廓然貫通，而有以極夫心之所具之理也。（〈觀心說〉，卷 67，頁 3389-3390。）

人能克己之私以窮天理，至於一旦脫然私意剝落，則廓然之體無復一毫之蔽，而天下之理遠近精粗，隨所擴充，無不通達。性之所以為性，天之所以為天，蓋不離此，而一以貫之，無次序之可言矣！孔子謂天下歸仁者，此意也。（〈答張敬夫問目〉）¹⁷

「盡心」是最高的境界，朱子上述引文所用的語言與〈格致補傳〉所用者，幾乎可視為翻版。「盡」是心與理一，此心全幅的展現。朱子〈答黃商伯〉云：「經文物格猶可以一事言，知至則指吾心所可知處不容更有未盡矣……脫然貫通者，知至效驗極致也。」（《朱子文集》，卷 46，頁 2074）；〈答姜叔權〉云：「欲識其（此心）義理之精微，則固當以窮盡天下之理為期。但至於文熟而貫通焉，則不待一一窮之而天下之理固已無一毫之不盡矣！」（《朱子文集》，卷 52，頁 2455）；〈與范直閣書〉云：「胡丈書中復主前日一貫之說甚力，但云：若理會得向上一著，則無有內外上下、遠近邊際，廓然四通八達矣！熹竊為此語深符鄙意。蓋既無有內外邊際，則何往而非一貫哉！」（《朱子文集》，卷 37，頁 1479）以上所說，亦是同一個意思。

朱子這些暢談最高境界的話，仍然不喜歡用到「悟」字，但什麼是「無有內外上下、遠近邊際，廓然四通八達」呢？為什麼「吾之所以為性，與天之所以為天者，皆不外乎此」呢？上述這些玄妙宏闊的語言應該是有指涉的。朱子答張南軒的詩云：「始知太極蘊，要眇難名論……惟應酬酢處，特達見本根。萬化自此流，千聖同茲源」，詩與引文都是談到心上做工夫所呈顯的極微妙的境界，這個境界表現出「無限」與「創化」的風光。朱子說的無限是種不與有限相對、但又不拘於有限的絕對性無限，一中有多，他喜歡用「貫通」等語彙，即緣此故。但更重要的，朱子認為學者可以體証天人合一、造化之源的境界。朱子可以證得無限，並與造化同源，如果這不是冥契的特殊體驗，還會是什麼？

拉下來講，我們即使單從朱子形容心體、性體或體證境界的語彙著眼，也可以看出一些端倪。朱子談到心體廣大，喜歡用「廓然」此一狀詞，談到「貫通」境界，則用「豁然」、「脫然」、「廓然」這些語彙。「廓然」可形容心體廣大，亦可形容貫通時的無量心境，此自可解。「脫然」此語伊川喜歡用，朱子使用此語，學者自然可以解釋他遠有所承。但朱子用到「豁然」一詞時，非常小心。當它和「悟」字聯用時，涵義往往是佛老的意味，需要受批判，如《文集》卷 49〈答陳膚仲〉云：「非欲其

¹⁶ 《朱子文集》，卷 67，頁 3384。

¹⁷ 《朱子文集》，卷 32，頁 1248。

兀然無作，以冀於一旦豁然大悟也」；「聖門所謂聞道……非有玄妙奇特，不可測知，如釋氏所云豁然大悟，通身汗出之說也。」《語類》卷 114〈訓門人二〉云：「看來所謂豁然頓悟者，乃是當時略有所見」云云。「豁然」與「悟」聯用的用語習慣是最自然的，而且應當符合公共的用法，朱子不喜歡這樣的掛勾。

朱子不喜歡與「悟」連結的「豁然」，但不是不喜歡「豁然」，只是他喜歡的是將「豁然」與「貫通」之類的語彙結合一起，如《語類》卷 18〈大學五·或問下〉云：「到得豁然處，是非人力勉強而至者也。」卷 27〈論語九·里仁下〉云：「聖人知曾子許多道理都理會得，便以一貫語之，教它知許多道理只是一箇道理。曾子……一旦豁然知此是一箇道理，遂應曰：唯。」卷 98〈張子之書一〉云：「橫渠有時自要恁地說（按：即『大其心，則能體天下之物』），似乎只是懸空想像而心自然大，這般處，元只是格物多後，自然豁然有箇貫通處，這便是『下學而上達』」云云。朱子在此，當然還是想將它們和「桶底脫落」的禪悟劃分開來，但這些語言所含的「剎那朗現、全體洞明」的意象還是很清楚的。總而言之，即使朱子不喜歡「悟」此一名目，但這無礙於「豁然貫通」是另一種的「悟」，一種「分殊」全部消融於「理一」的太極流行（見後）。

最後，筆者將以理學系統下的人物的用語與親身體證，作為「豁然貫通乃另類之悟」的印證。就筆者籠統的閱讀經驗所及，宋明儒恐怕都是作此解釋的，我們且看高攀龍底下所述：

兄之學必已得力，曾詣一旦豁然貫通境界否？弟甲午東粵之行，千里孤征，燕閑靜一之中，微有窺見，五年於茲矣。雖於日用不無斷續，但覺此理充滿活潑，瞭然心目之間。身心有箇著落處，行事有箇把柄處。¹⁸

我們再看陸世儀如何解釋：

丁丑悟得敬字為心法，時正行到州治西邊土牆缺處。時敬字工夫下手已二月餘，但未得親切透徹。忽此際豁然貫通，覺得上至天，下至地，前至古，後至今，大至陰陽鬼神，細則一物一事，無一不是敬字通貫。千聖心法，一時俱見。不覺手舞足蹈，胸臆之間，如撒牆壁，天地間更有甚妙處樂處。

¹⁹

高攀龍與陸世儀都將「豁然貫通」一詞用於悟覺的冥契經驗之解釋上去，而且兩人都有親身的體證，兩人的用法是需要高度正視的。

如果朱子「豁然貫通」說的是種類似頓悟的經驗的話，為什麼他不明說呢？東林後勁陳龍正有種解釋：「高子野店小樓，陽明龍場夜半，其時光景，正朱子所謂一旦豁然貫通者。觀朱子此言，想其生平亦嘗經此段光景過來，第不欲向人道破。大

¹⁸ 高攀龍，〈與確齋二〉，《高子遺書》（臺北：景印文淵閣四庫全書，臺灣商務印書館，1983-），卷 8 上，頁 26。

¹⁹ 陸世儀，《思辨錄輯要》（臺北：廣學社，1977），卷 3，頁 39。

抵學者決須有此一番，若未見此段光景，只是下學。」²⁰朱子不講「悟」，正因他對「悟」有體會，了解甚深。知道此事如人飲水，冷暖自知，旁人講了也是白講，所以不說破，一任學者自參。陳龍正如果能更進一步澄清道：朱子的「豁然貫通」是一種另類的悟，他的解釋就更有說服力了。

如果陸王學者將「豁然貫通」解成洞見心體的「悟」之意義，²¹我們也許可以懷疑他們的解釋，所以筆者不引以為證。但高攀龍、陸世儀、陳龍正皆是理學名家，他們對王學有相當的修正，對朱子也有相當的同情，本身體證亦深，上述的引文完全是出自他們長期實踐後所得到的境界，這不是理智思量事。對於隱微奧妙的性命之學，理學傳統中人的解釋是值得嚴肅考慮的。²²

我們從（一）朱子的思想、（二）朱子的親身體證、（三）朱子使用「豁然」一詞的習慣與（四）後儒的親身印證，四個方向分別考量，結論都是一樣的：「豁然貫通」是種洞見本體的特殊體驗，一種無悟之名而有悟之實的現量境界。

四、思量分別與白的虛靜

朱子不喜歡「悟」字，但他卻肯定人有體證「大本」、「未發」、「知至」、「盡心」的能力。朱子當年兩面作戰，一方面他力闢佛老以及儒門中帶有禪趣的學者，另一方面他更批判一般的儒者比佛老還不如，因為他們連「大本」的意義都不認識，即使博學如呂祖謙輩，其弟子亦多不能自立。²³顯然，朱子所追求的乃是某種與禪佛大不相同的「悟」。

朱子所追求的儒門之「悟」到底其意為何？我們不妨從「豁然貫通」的提法談起。朱子曾和一位學禪的問學者討論學問，其對答甚有理趣：

先生曰：「公向道甚切，也曾學禪來。」曰：「非惟學禪，如老莊及釋氏教典，亦曾涉獵。自說《法華經》至要處乃在『是法非思量分別之所能解』一句。」先生曰：「我這裏正要思量分別。能思量分別，方有豁然貫通之理。如公之學也不易。」因以手指書院曰：「如此屋相似，只中間潔淨，四邊也未在。未能博學，便要約禮。窮理處不曾用工，守約處豈免有差！若差之

²⁰ 陳龍正，《幾亭全書》，卷 4，頁 7。《四庫禁燬書叢刊》（北京：北京大學圖書館，1995），集部 11，總頁 610。

²¹ 比如王時槐即說：「終日密密，切己體認，剝落枝蔓，務徹本原，即所謂修也。故修非徒點檢末節之謂也。切己體認之修，真積力久而豁然貫通，乃為真悟。未有不修而能真悟者也。真悟後一瞬息皆歸本原，發必中節，事事皆協天則。」引自唐鶴徵輯，《憲世編》（上海：上海古籍出版社，1995），卷 6，頁 143。

²² 陸世儀更斬釘截鐵的說道：「朱子〈補格致傳〉有云：『至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。』是說這箇境界。」《思辨錄輯要》，卷 3，頁 40。

²³ 朱子批評道：「伯恭門徒氣宇厭厭，四分五裂，各自為說，久之必至銷歇。」（《朱子語類》，卷 122，頁 2956。）；又說：「陸氏之學雖是偏，尚是要去作箇人，若永嘉永康之說，大不成學問，不知何故如此。」《朱子語類》，卷 122，頁 2957。

毫忽，便有不可勝言之弊。」²⁴

東方思想體道的歷程大體是走逆覺之路，墮肢體，黜聰明，內心越凝聚，感性、智性越不發揮作用，整體越能潛入無分別意識的存有根基，越能體道。但這種「逆」的路線卻完全無法解釋朱子的思想，朱子很明白的告訴我們：「能思量分別，方有豁然貫通之理。」

「豁然貫通」與「思量分別」合起來討論，這是個很有啟發性的概念。我們如果考慮到全文的脈絡，這兩個概念的聯結就更值得玩味了。朱子一生對禪厭惡已甚，我們引文裡所說的禪不曉得是花開五葉裡的哪一葉？也不知是如來禪或是祖師禪？但對朱子來說，這無關緊要，禪就是禪，禪——無思量分別——作用是性這三組概念是三位一體的，因為朱子認為一種強調本心之直覺、完全不受「理」規範的行為，乃是對世界秩序之破壞，也可以說是一種本體論秩序的毀滅，朱子當然期期以為不可。朱子理學與禪學在「思量分別」上的巨大差異，²⁵可以視為判斷兩家思想異同的一個重要的參考指標。

其他的參考指標當然還是有的，上述的朱子話語絕不是一時興到之語，「豁然」是「頓」義，「貫通」固然有萬物一體的意思，問題是：什麼樣的貫通？有沒有內容被穿透成一片的貫通？我們的問題絕非無的放矢，朱子本人對「貫通」此一詞語相當敏感。《論語·子罕》篇「子曰參乎」章有「吾道一以貫之」一語，朱子對此語相當注意，他宣稱：

聖人未嘗言理一，多只言分殊。蓋能於分殊中事事物物，頭頭項項，理會得其當然，然後方知理本一貫。不知萬殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何處……若曾子元不曾理會得萬殊之理，則所謂一貫者，貫箇什麼！蓋曾子知萬事各有一理，而未知萬理本乎一理，故聖人指以語之。²⁶

類似的表達方式一再出現，我們不再引了。但我們不妨考慮朱子喜歡用的隱喻表達了什麼樣的意義。朱子認為「一以貫之」的「一」就像條線索，要貫通，總要有東西可以貫。如果沒有許多錢幣集結起來，繩索有何用處？朱子強調：不是「理一」此事不存在，或不重要，而是理一要在分殊上顯現，沒有分殊的展現，理亦無用處。「一以貫之」不是「以一貫之」，²⁷學者不宜會錯意。

有金錢可貫穿的繩索、有多可貫穿的一、有思量歷程的豁然貫通，朱子稱之為「白的虛靜」，它與「黑的虛靜」大不相同：

²⁴ 《朱子語類》，卷 116，頁 2804。

²⁵ 我們不妨比較底下藥山與弟子的一段對話：「僧問：『兀兀地思量甚麼？』師曰：『思量箇不思量底。』曰：『不思量底如何思量？』師曰：『非思量！』」，《五燈會元》（臺北：新文豐出版社影印明嘉興大藏經，1987），冊 24，卷 5，頁 7。藥山惟儼與朱子的觀點恰成強烈的對比。

²⁶ 《朱子語類》，卷 27，頁 677-678。

²⁷ 朱子說：「」《朱子語類》，卷頁

只要識得那一是一，二是二，便是虛靜也要識得這物事，不虛靜也要識得這物事。如未識得這物事時，則所謂虛靜亦是箇黑底虛靜，不是白底虛靜。而今須是要打破那黑底虛靜，換做箇白底虛靜，則八窗玲瓏，無不融通。不然，則守定那黑底虛靜，終身黑淬淬地，莫之通曉也。²⁸

就宗教與神話的象徵而言，「白」可以指涉理智的明光，²⁹因為它劃破了渾沌的黑暗世界；但「白」也可以指涉超越理路的全體朗現之經驗，³⁰因為這是此心全無隱蔽的敞開。朱子這裡說的「白」的意思，就像他解釋「明德」的「明」一樣，都具有「天理」的內容，它與未經長期格物過程、只是恍然一悟的心靈狀態不同。東西方思想史上的體證哲學所說的心靈之虛靈狀態，大體有個共同的模型，我們如就其不可思議、說是一物即不中的面相而言，它可以稱作「黑」；但我們如就其全體朗現的面相而言，它也可以稱作「白」。³¹朱子因為厭惡沒有分殊向度的心靈體驗，所以他自然只能選擇「白」個語彙，用以形容某種極高境界的心靈體驗。只是我們不宜忘了：朱子所說的「白」兼有理智明光所帶來的「分殊」之白，以及道心呈顯所帶來的「理一」此種全體展現之白。「黑」在道家的範圍裡意思並不壞，朱子當然不會喜歡這個詞彙。

朱子要以「白的虛靜」取代「黑的虛靜」，也就是要以儒家的體證哲學取代佛老的體證哲學，以「思量的豁然貫通」取代「無思量分別的豁然貫通」。朱子不否認學者只要死守心地，與世隔離，也可以悟，但這種悟的體驗對處世並沒有幫助，朱子甚至認為：這樣的悟反而可能助長學者的驕氣³²，結果更壞。然而，從有思慮的格

²⁸ 《朱子語類》，卷 120，頁 2909。請再參見以下這則資料：有學生問他：「覺得意思虛靜時，應接事物少有不中節者。才是意思不虛靜，少間應接事物便都錯亂。」朱子回答道：「然。然公又只是守得那塊然底虛靜，雖是虛靜，裡面黑漫漫地；不曾守得那白底虛靜，濟得甚事！所謂虛靜者，須是將那黑底打開成箇白底，教他裡面東西南北玲瓏透徹，虛明顯敞，如此，方喚做虛靜。若只確守得箇黑底虛靜，何用也？」《朱子語類》，卷 121，頁 2937。

²⁹ 參見卡西爾著，黃龍保譯，《神話思維》（北京：中國社科出版社，1992），頁 106-118。中國思想家中，最注重理智的明光作用者，當是荀子，參見蔣年豐，〈克明克類——荀子「隆禮義而殺詩書」涵義之重探〉，《先秦儒法道思想之交融及其影響研討會論文集》，臺中，東海大學文學院，1989。

³⁰ 光明意象與悟道或道體的關係參見印順〈解脫者之境界〉，《佛學三要》（臺北：正聞出版社，民 76），頁 206。拙作〈先秦思想的明暗象徵〉，《中國文化與世界》，第六輯（上海：上海外語教育出版社，1998），頁 134-170。M. Eliade, "Experiences of the Mystic Light," in *The Two and the One*, trans. J. M. Cohen (Chicago: University of Chicago Press, 1962), p. 19-77。

³¹ 「黑」、「白」同時用於形容最高存有，這是悟道者常用的手法，如羅斯布魯克形容自己的冥契經驗時，一方面說：「見永恆之光」，一方面又說「萬光自此黯然」。蘇索乾脆說：至樂之境為「炫麗之幽玄」。老子用「玄」與「明」形容道，亦同此理。上述論點參見史泰司著，拙譯，《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998），頁 108-118。

³² 我們不妨看《朱子語類》所錄這兩段話：「長孺向來自謂有悟，其狂怪殊不可曉，恰與金溪學徒相似。嘗見受學於金溪者，便一似嚙下箇甚物事，被他撓得來恁地。又如有一箇蟲在他肚中，嘈得他自不得由己樣。某嘗皆譬云，長孺、叔權皆是為酒所使，一箇善底只是發酒慈，那一箇便酒癲。」卷 119，頁 2877；「江西學者自以為得陸刪定之學，便高談大論，略無忌憚。忽一日自以為悟道，明日與人飲酒，如法罵人。某謂賈誼云：秦二世今日即位而明日射人！今江西學者乃今日悟道而明日罵人，不知所悟者果何道哉！」卷 120，頁 2914。朱子對象山的批判一向甚為嚴苛，其中有些得自傳聞，不見得符合事實。但朱子所以會相信這些傳聞，這應當和他對「陸學是禪學」的固定看法有關。

物窮理活動，如何過渡到心理合一的「白的虛靜」境界？事物無窮，窮盡天下事物之理，這在技術上是不可能做到的，既然如此，從格物這種活動如何達到天理流行的「知至」層次？

朱子同意：從「格物」到「知至」，從「因其已知之理而益窮之」到「眾物之表裡精粗無不到，吾心之全體大用無不明」，這中間必須有個「跳躍」，這樣的臨門一腳是不可少的，但「跳躍」的時機什麼時候到來，朱子認為此事不可預期。學者該做的事只是不斷的格物窮理，精神隨著事物轉，窮之盡之，一件兩件，逐漸累積，累積到一定的程度後，它們在學者的意識裡自然會產生撞擊，融成一片。朱子引程頤的話解釋此義道：

窮理者，非謂必盡窮天下之理。又非謂止窮得一理便到。但積累多後，自當脫然有悟處。

上述引文出自朱子注〈格致補傳〉引用的十條程子法門之一，朱子對程頤這種解釋始終心服，他覺得到底還是程頤將話說得周延。完整的「格物」論述包含(一)窮理不能限於一件，但也不是要窮天下之理(二)理累積多了以後，學者會脫然悟道(三)何時悟道，不可預期，學者只能當下即物窮理。為什麼何時悟道不可測呢？我們且借他讚美孔門顏回、曾子的學問，看出箇中端倪：

顏子固是天資高，初問「仰之彌高，鑽之彌堅」，亦自討頭不著。從博文約禮做來，「欲罷不能，既竭吾才」，方見得「如有所立，卓爾」，向來彷彿底，到此都合聚了。曾子初亦無討頭處，只管從下面捱來捱去，捱到十分處，悟得一貫。³³

「捱來捱去」一語意指道理在胸中，它自會醞釀，自會成長，自會形成完整的意義。朱子也用過「撞來撞去」一詞，³⁴表達胸中之理自會串聯之意。此段答語後半部，朱子更勸導他的學生「不怕不成一箇物事，只管逐件恁地去，千件成千箇物事，萬件成萬箇物事，將問自然撞著成一箇物事。」所論亦是同一種道理。朱子論學，很重視精讀精思所產生的神奇效果，這種情況在藝術創作或一般的學習事例裡，我們也可以見到。朱子比較特殊的的地方，乃是他認為格物所得之理在胸中捱來捱去，所有的理不只會聯成完整的意義系統，它還會向上一躍，呈現出「大本」的「天理流行」境界。

格物窮理，窮許多理後，理自會捱來捱去，自會融會貫通。這個觀念是朱子一生的堅持，我們最後僅再觀察一個案例，且看他如何理解《論語·憲問》裡孔子有名的感嘆：「不怨天，不尤人，下學而上達」所透露出來的訊息：

³³ 《朱子語類》，卷 117，頁 2825-2826。

³⁴ 「撞來撞去」一詞見《朱子語類》，記載朱子告訴洪塵「須端莊存養，獨觀昭曠之原」那段名言之後朱子接著勸告他不必將此等話語跟別人講，因為一般人只需「教他看文字，撞來撞去，將來自撞著處。」《朱子語類》，卷 115，頁 2782。

不是全體。只是這一件理會得透，那一件又理會得透，積累多，便會貫通。
不是別有一箇大底上達，又不是下學中便有上達，須是下學，方能上達。³⁵

「上達」從「下學」長成，「下學」必然要通往「上達」，但不是任何一件特定的「下學」事件必然可以「上達」，朱子的語言看似繳繞，但他的意思並不難理解。因為理在萬物，所以原則上每件「下學」之理都可以通「太極」，因為其理本即是太極。但這是就理而言，是理之在其自體，不是一般經驗中的事件。如就現實發生的事件而言，此突破點會發生在哪一件「下學」的格物窮理上面，卻是無法預測的，因為這是長期累積細細碎碎的知識之理後，胸中「捱來捱去」，有一天才會不期然而然的迸發出來。類似的思想在朱子文獻中不時可以見到，茲不贅述。

五、主敬的動能

朱子告訴我們：學者只要勤於格物，不斷累積，最後一定可以體驗到天理流行的境界。朱子將此現象視為事實的陳述句，但我們還是可以追問：為什麼捱來捱去，撞來撞去，將來自有撞著處？王陽明格竹成病的案例給後儒留下很深的印象，至少有一些儒者認為「格物窮理」是達不到「物格知至、豁然貫通」境地的，朱子如何釋疑？

答案似乎可以從兩方面著眼，從客體面講，朱子認為所有的理就超越意義講，原本是同一個理，同是太極，「太極非是別為一物，即陰陽而在陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物，只是一箇理而已。」任何的事物之理都不會只是太極本身，它們既然因現實的事物而成立，一定會受到現實條件的限制，用朱子的語言講，也就是太極落實到氣上來，它即與氣合，因而有另外的模態。朱子喜歡用水比喻，雨水落到大窩窟、小窩窟、草上、木上；水流到大盂、小盂、此盂、彼盂，它們即變成了大小窩窟、大小水盂裡的水，但它們的本質仍是那個水。朱子對「理」的理解與經驗科學理解者大異，它有形上學的向度，所有「理」的究竟義都是同一個太極。因為所有的「理」在本質意義上是相同的，因此，原則上它們是可相通，最後還可融而為一的。此朱子所以說：「所以謂格得多後自能貫通者，只為是一理。釋氏云：『一月普現一切水，一切水月一月攝。』這是那釋氏也窺見得這些道理。濂溪《通書》只是說這一事。」³⁶

「一月普現一切水，一切水月一月攝」，這就是所謂的月印萬川，華嚴宗特喜此一意象，朱子思想最後用的也是這個隱喻。太極與事物的關係，既像因陀羅網境界，又像月印萬川。因陀羅網上的珠子個個不同，但每個珠子都包含了全體的因陀羅網。每一江河的月狀都不相同，但它們映照的月的本質卻又一樣。月如何分化自身到千江萬水，就像太極（理）如何分化自身到萬事萬物，兩者都分而全，全而分，完全不受算數規律的限制，「一多相容」是個極大的形上奧秘。

³⁵ 《朱子語類》，卷 44，頁 1140。

³⁶ 《朱子語類》，卷 18，頁 399。

現實的理千殊萬差，本源的理卻是同一的，這種形上學的設定可用來解釋窮理多了以後，豁然貫通如何可能：「如千蹊萬徑皆可以適國，但得一道而入，則可以推類而通其餘矣。蓋萬物各具一理，而萬理同出一。此所以推而無不通也。」³⁷朱子用了「殊途同歸」的比喻，但這樣的解釋恐怕是形式的，至少是片面的。因為「豁然貫通」預設著心靈的躍起，突破舊的生命形式，它需要一種帶動意識翻轉的力道，它怎麼發生的，事先很難預期。邵雍詩說：「事到悟來全偶爾」，此語乃稱理之談。朱子談到格物要格到什麼程度，才可以貫通，他的解答都說日期是不確定的。話說回來，還是心靈動能的問題，「捱來捱去」、「撞來撞去」的應該不是理本身，而是心靈帶著理發用的結果。心靈如何才可以有最後衝關的動能？朱子用了什麼工夫來「調心」？使得心可以有衝破他所說的「夢覺關」的巨大能量？

心靈要發揮衝關的動能，先決條件當是此心之凝聚專一。心靈專一可以說是所有修行傳統共同接受的前提，儒釋道皆然，只是它們用的名詞不一樣，「專一」背後支撐的思想體系也不一樣，但這無礙於它們都有種凝聚意識的工夫論。朱子提出的這種類型的工夫論名叫「主敬」，此工夫論直接源自程頤。

我們都知道程朱將「主敬」與「窮理」並稱，「涵養須用敬，進學在致知」此聯可視為程朱思想的根本大法。然而，「主敬」與「窮理」並不是平行的關係，「主敬」更具有實踐上的優先性。〈格致補傳〉的〈或問〉處，朱子除了引用十條程頤的話語，反覆鋪陳「格物」一詞的內涵；他更舉出五條程頤的話語，用以說明如何「涵養本源之功，所以為格物致知之本者」。其中的第三條即是「涵養須用敬，進學在致知」此聯，其餘四條內容如下：

格物窮理，但立誠意以格之，其遲速則在乎人之明暗乎！

入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。

致知在乎所養，養知莫過於寡欲。

格物者，適道之始。思欲格物者，則固以近道矣！是何也？以收其心而不放也。

這四條內容雖有出入，但最後都指向心靈的專一。第四條的「收其心而不放」固是此義；第三條的「寡欲」亦同此風，宋明儒對欲的界定甚嚴，「心有所向便是欲」³⁸可視為理學家共同接受的看法。因此，「寡欲」自然是心靈的凝聚專一；第一條的「誠意」說理路較淺，它雖沒有直接提起心靈之專一，但「堅確其志，樸實去做」也可視為專一心靈的必要條件。我們認為這五條可以成為「格物致知之本」的言論，所說其實都是「主敬」一語之所涵。

朱子引用程頤的話後，他又發揮了一段意味深遠的感慨，並殿之以底下數語：

³⁷ 《四書纂疏·大學纂疏》，頁 48-49。

³⁸

聖人設教，使人默識此心之靈，而存之於端莊靜一之中，以為窮理之本。使人知有眾理之妙，而窮之於學問思辨之際，以致盡心之功。巨細相涵，動靜交養，初來者有內外精粗之擇，及其真積力久而豁然貫通焉，則亦有以知其渾然一致，而果無內外精粗之可言矣！

朱子這段話可視為〈格致補傳〉的補傳，他說窮理要有「本」，如果沒有「本」，無法真積力久，更無法「豁然貫通」。「本」乃是「此心知靈存之於端莊靜一之中」，端莊靜一，這不是「敬」的工夫嗎？

程朱這些話昭昭然告訴我們：「格物窮理」固然需要「窮之於學問思辨之際」，但更重要的，乃是要主敬。「主敬」、「窮理」並進，這可以說是「巨細相涵，動靜交養」。天天格物窮理，這可以使學者知道太極的「分殊」相，並為未來體會的「表裡精粗無不到」、「全體大用無不明」的「表」、「粗」、「大用」之面向預作準備；但主敬因為是「涵養本源」，所以它會帶動意識的突破，翻轉，學者可證得「精」、「裡」、「全體」之面向。「主敬」、「窮理」並用，動靜交養，這在朱子學的系統內是必然的。

涵養(本源)與窮索(義理)，「如車兩輪，如鳥兩翼」，不可偏廢。朱子談動靜交養，談得相當的細。他強調真正的「敬」固然在靜時要專一，但在動時也要凝聚。他強調學者如果白天理會道理，「夜裡卻去靜處坐地思量，方始有得」，這是他從李延平那邊學來的。³⁹「靜坐」是朱子極重要的工夫法門，不管朱子到底有沒有主張「半日靜坐，半日讀書」之說，但靜坐是構成朱子工夫論中極重要的一環，此事絕無可疑。朱子可能是理學家當中，「靜坐」理論最完備者。朱子的靜坐法與別人不同處，乃是它與「格物致知」的關係特深，「人也有靜坐無思念底時節，也有思量道理底時節，豈可盡為兩途，說靜坐時與讀書時工夫迥然不同。當靜坐涵養時，正要體察思繹道理，只此便是涵養。」⁴⁰回頭再看我們第一節引用過的「多思慮以豁然貫通」，我們不能不承認：朱子的理論極為特別。

朱子的靜坐論，筆者另有解說，此處姑且不論。筆者謹想指出：朱子因為強調「分殊」性的理其根源乃是「理一」的太極，所以他將「致知」、「窮理」提昇到「洞見本體的方法」之層次。在工夫論上，他自然強調「致知」、「思慮」的工夫絕不可少。即便靜坐時候，此心也可「思量義理」；然而，靜坐也有「無思念底時節」。不管思量不思量，動或靜，朱子強調：敬字工夫乃聖門第一義，徹頭徹尾，不可頃刻間斷。

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。⁴¹

³⁹ 《朱子語類》，卷 104，頁 2616。

⁴⁰ 《》。張載靜坐時，也有參義理的時節，「思量道理的靜坐」法門或許可代表另一種靜坐的類型。

⁴¹ 《朱子語類》，卷 12，頁 213。

「敬」是此心惺惺，是主一，是心靈的自我凝聚。無事時，它可以涵養本源；有事時，它使得讀書、窮理的活動能順暢行之，而且在活動中，因為此心仍然主一，所以此種活動也有「涵養」的功能。換言之，不管有事無事，此心都要保持湛一的狀態。所以說到頭來，「敬」才是根本義，它是行為語彙，是貫穿動靜的「靜坐」，「豁然貫通」是由它引發的。王學中人一再質疑朱子的問題：從格物致知活動如何可以「合得本體上」？朱子學的答案應當很清楚，不是「格物論」直接提供，而是「主敬論」直接提供。

主靜與窮理互滲互入，朱子這種工夫明顯的是要使意識既是一貫的，但也是有內容可貫的；既是橫攝面的整體之貫穿，但也是縱貫面的心體之流行，這也就是他說的白的虛靜，而不是黑的虛靜。朱子的主敬工夫同時帶來知識系統之統一以及「理一分殊」此本體論論述之朗現，這種朗現是質的飛躍中蘊含量的融合，和道、佛兩家的工夫論及境界相比之下，朱子的「主敬」帶有特別濃厚的成就人間秩序之意味。

六、物格時道心與太極「極細」的距離

我們以「豁然貫通」及「格物」為中心，探討朱子〈格致補傳〉的解釋問題，不但可以解決此段歷史的公案，對於朱子整體的思想也可以有較清楚的了解。很明顯的，「豁然貫通」指的是另一種儒家式的悟道經驗，它是「心與理一」的此心之全體展現，朱子稱這樣的心為「道心」。但既然是「貫通」，所以這樣的「道心」必須建立在一連串的被貫通之物的基礎上，這些被貫通之物即是學者格物所得的「理」。但很弔詭的，學者剛格物時，所有物的「理」都不相同，因為初學者無法體證差異之理的底蘊之太極；但「一旦豁然貫通」之後，這些差異之理又都變成同一個「太極」。更嚴格的講，「豁然貫通」之際的「萬理」應當是月印萬川或因陀羅網式的一多相容之理，這才符合「貫通」一詞的語義——既是一貫，但又不是內容空空如也。

朱子的「理」概念極特殊，漢唐儒者固然未曾夢見，東亞思想史上的各學派也未必找得到類似的概念。朱子的「理」概念涵蓋的範圍，從形上的「太極」本身以至一草一木、一言一行的法則都包含在內，滿眼青山綠水，無非太極流行。凡存在之事物物一定都有「理」，這種經驗性的理當然可以「格」出來。但朱子強調「理」的「所以然」與「所當然」。前者是「本體論的實然」，後者是「道德的應然」，而這兩種「然」說到頭來仍是同一種太極在不同相位的反應。簡言之，朱子所見的物之理是立體的，它的最底層是太極此理，表層的則是經驗之理。最底層的超越之理無工夫可作，它是境界的事件。其餘任何階段格物所得之理不管是知識型的，或是道德型的，都只是歷程性的，過渡性的，其目的都是要通向同一性的太極。落實下來講，學者的工夫乃是要不斷的超越現有的「理」，以求最後証成「統體一太極，物物一太極」的境界。學者這種功夫說是認知活動亦無不可，但我們要再強調一次：這種認知活動最後都是要導向超認知的太極流行。朱子的格物思想意味著每椿認知活動都具有道德實踐的意義，都是向本體的回歸。

朱子的「格物窮理」一向有「義外」之嫌，後世學者批判朱子「義外」論的論

點不見得相同，如果從陸王學派的立場考量，其批判的依據很清楚，此即他們是站在「本心」的立場。陸象山的「本心」與王陽明的「良知」都是宇宙心的概念，它是存在與價值的總源頭。所以「理」字不管取存在義或取價值義，「心即理」一詞都可成立，價值內在也因此成立。既然本心即性即道，如果學者以「明本心」作為最終極的價值，那麼，直接證得本心（或擴充或逆覺）即成了最迅捷的法門，而且也是唯一的法門。「格物」則成了「正物」，致良知於事事物物，事事物物皆得其正，格物無關於事物之理。從這樣的觀點看，朱子的格物窮理不但迂曲，而且與「成德」根本不相干。

朱子對「義外論」與「直證心體」的工夫論的反駁一向不遺餘力，這是頗值得注意的現象。前人的「義外論」之批評不難理解，因為朱子分明強調「格事事物物的理乃是成德的必要成分」，這難道不能視為「義外」嗎？但朱子一再強調：格物窮理雖然不能離開事事物物，因為「理」確實是在事物之上。但一旦學者體得了這個「理」後，他就會發現：原來所謂外在的理，其實是本心固有的東西，「才明彼即曉此」，這就是「合內外之理」。更恰當的解釋當是「內外未嘗不合，自家知得物之理如此，則因其理之自然而應之，便見合內外之理。」⁴²朱子的解釋很果斷，但問題是：如果人是學習的動物，如果人格的成長需要吸納社會的規範（禮）或知曉如何處理事務的法則（理），朱子為什麼不承認格物所得的理，乃是外在的理則「內化」或社會學家所說的「涵化」的結果？為什麼他堅持：所有的理都是自家心靈固有的東西？為什麼「內外未嘗不合」？

朱子的堅持是必然的，這和他的理論的基本預設有關係。朱子的人觀，就像理學的主流思潮一樣，兩者都分享了「天人合一」的向度，他們思想中的人都是具有宇宙意識的宇宙人。但朱子更繼承了程伊川重要的命題「性即理」，這樣的理也稱作「太極」，「太極」遍布於萬事萬物為其「性」，如果我們不以辭害義的話，程朱是客觀唯心主義的哲學。「理」既然同一，所以無論體心內之理或心外物理，就本質意義而言，是相同的，因此，沒有「義外」可言。但在現實上，則只有人才可以將其性所含攝的全體世界顯露出來，而且必須經由通過事物之理的外繞途徑以返內。朱子的倫理學的特殊性在此顯露了出來，因為他的「天人合一」的具體規定乃是「心具眾理」，眾理的顯露即是本心的彰顯。了解外在的事物之理，事實上，即了解自己的本性。世界的事事物物在人的個性之外，但世界的事事物物之理卻在「人」的概念裡面，學者格物窮理，其所得之理只能是人性的本來成分，而不是外求所致。

心具眾理之心是豁然貫通的終極境界所呈現的現量意識，但也是本體論意義的「原初之心」。就現實面考量，人必然要受限於氣質之弊，人欲之陷，所以需要下工夫，主敬窮理，雙管齊下。一旦脫然貫通，人心窮而道心見，「吾之聰明睿智亦皆有以極其心之本體而無不盡矣！」「格物窮理」原來還和人的救贖有關，它要挽救學者，使他從氣稟之偏所導致的認理不清，由認理不清所

⁴² 上述所說，皆見《大學纂疏》，頁 50。

導致的欲望之私游離出來，窮盡「心之本體」。這就是內外合，而且不需要特別去撮合，因為本來就合。

「心之本體」是個頗有啟發性的概念。心、理為什麼未嘗不合？道心何義？朱子的「豁然貫通」之另類悟道論在理學工夫論上有何地位？我們似乎都可從到一些答案。

朱子的「心」與陸王的不同，這是毫無可疑的；朱子說心是「氣之靈」，這也是他的學說的根本大法。但在所有「氣」世界的事物中，「心」的性格最特殊，因為它是理的呈顯原則。如果「太極」是真實的存有，是絕對「誠」的理世界，而且它是種可體驗到的呈現；那麼，心一定在某個層次上和「理」（太極）的位階極度的貼近。如果說太極不可以用空間概念限定之，朱子也說過「惟心無對」⁴³。如果理世界是「淨潔空闊底世界」，我們不妨看朱子怎樣形容心：「心之全體湛然虛明，萬理具足，無一毫私欲之間。其流行該徧，貫乎動靜，而妙用又無不在焉。」⁴⁴ 朱子這類話不少。他論一般的「心」時，我們逕以形下的「氣之精爽之心」的概念定位之，問題不大。但當他論到極精微的「心」之概念，亦即存有論意義的「道心」（類似《起信論》的「本覺」）或工夫論終極意義的「盡心」（類似《起信論》的「究竟覺」）時，朱子的用語即非常小心。甚至當他的學生問他：「心為太極」或「心具太極」，到底何者較正確時，朱子的回答是：「這般處極細，難說」，⁴⁵這樣的「心」難道只是經驗意義的嗎？如果我們徹底的將心往「氣」拉，他的學生所提的問題沒什麼難回答的，應該說：答案清楚的不得了。但事實卻非如此，問題卡在朱子設定了一種根源意義、準超越（如果不是超越的話）之道心概念。

心統性情，它管轄了意識發展的全幅流程。由「心」到「情」，意識之流順流而下，它的性格容易掌握。但由「心」而「性」，此逆溯可追到極精微處——我們不妨設想朱子「參中和」以及晚年「物格知至」時的造詣——這樣的「心」極不易下斷語。朱子說「心之全體……萬理具足」，這樣的「理」不是由外「內化」的。心與理「不須去著實通，本來貫通」，因為「理無心，則無著處」。⁴⁶筆者在此無意將朱子的「心」往陸、王的「本心」拉近，因為朱子只能將「性」作超越義解，永恆義解，心再如何超妙，終究無永恆義，朱子力反胡五峰的「心不死」之說，已可見其堅持。但筆者確實想將朱子所說的這種心從「氣」世界的核心拉得遠一點，因為一切存在當中，只有人的心靈可以彰顯性之全體，它是「性之安宅」。⁴⁷何以本質上為「氣之靈」的心可以靈到翩然一悟，全體湛然虛明，流行該徧，這真的是存在的奧祕了。

當朱子說「心與理一」或「豁然貫通」時，那時的心是究竟義，它與始源意義

⁴³ 《朱子語類》，卷5，頁84。

⁴⁴ 《朱子語類》，卷5，頁94。

⁴⁵ 《朱子語類》，卷5，頁84。

⁴⁶ 《朱子語類》，卷5，頁85。

⁴⁷ 改造海德格的「語言是存在的安宅」之語。

的「道心」重合了，這樣的心確實極接近「本心」的概念。此時，心與理的關係「不是理在前面為一物，理便在心之中。心包蓄不住，隨事而發。」⁴⁸就字面解釋，這實在有些「心即理」的氣味了。朱子的心性關係當然不可能如陸王所說那般的同質，但牟宗三先生那般一刀兩斷的切法或許也切得太俐落了。牟先生知道朱子晚年可達到心靜理明、一體平鋪的境界，但此境界何義，他基本上不問。難道這種型態的境界沒有什麼特別的作用嗎？筆者認為：其間當還有些游移的空間，至少還有些補充的餘地。我們如果從體證哲學的角度入手，放大範圍來看，類似朱子在「心」與「太極」間絞透腦汁、最後仍要設定「極細」的差別的情況，絕非罕見，而且也不是沒意義的。我們不妨舉德國最重要的耶教冥契者艾克哈特（Meist Echart）為例，加以說明。

艾克哈特是學者比較東西方的冥契論時，特別喜歡用來比較的例子⁴⁹。因為他背後代表一個大的宗教傳統；他對於最高存有的親身體證又特別的典型，也可以說相當的成熟；他的地位與影響也差堪與任何東洋的哲學大師比埒。本文既非討論冥契論，也無意探討艾克哈特的思想。但當我們閱讀他的著作或通人對他的研究時，我們不能不感到他在「人能否與上帝同一」這類普遍性的問題上，煞費苦心。艾克哈特提到人與上帝「同一」的語句多的是，而且這些報導多出自自己的親身體證。然而，到頭來，艾克哈特仍然認為：上帝與人之間，仍保留「一小點」(one little point)的距離，這距離使得徹底的同一不可能，也使得有限的人在無限的體驗裡仍可找到回歸此一世界的途徑。放在耶教神學的系統下考慮，這樣的「一小點」是本體論斷裂的差距，它是絕對無法逾越的一點。⁵⁰

筆者所以舉艾克哈特為例，意在凸顯朱子的「心—理關係」也許可以代表一種類型，或一種次類型，此類型的體證思想雖然強調「意識可冥契的會合上帝、梵天、道云云的終極實體」，在獨特的冥契的境界下，人可以體驗到宇宙意識般的自我。而凡是心學傳統對「本心」所作的描述，比如：無方所、萬物為一、與天同大、不可言說、法樂無窮、永恆之感等等，這些語言幾乎也都可以原封不動移到這裡，說明這樣的境界。但這種類型的體證哲學因為強調最高存有的超越性，祂總有某部分的「他性」(otherness)，永遠無法契近，所以意識與祂總有些極精微的差距。朱子的道心與太極之間「極細」的差別，就像艾克哈特在人的冥契境界與上帝之間劃開了極精微的「一小點」一樣，永恆地無法同一。唯識宗的思想如果追溯到體驗哲學的源頭，可能也屬於此種型態。

由於在心體流行的境界，心與理的距離微小到難以察覺，所以當朱子面對理論

⁴⁸ 不過朱子也強調：「今人亦少能看得如此」。參見《朱子語類》，卷 5，頁 85。

⁴⁹ 最著名的是 R. Otto, *Mysticism East and West* (New York, 1957)。奧托此書比較商竭羅與艾克哈特。鈴木大拙，《耶教與佛教的神秘教》(臺北：志文出版社，1984)一書，事實上也是拿艾克哈特作比較的基準。

⁵⁰ 參見 R. Otto 前引書，頁 87-97。鈴木大拙，前引書，頁 106-126。史泰司 (W. T. Stace) 著，拙譯，《冥契主義與哲學》(臺北：正中書局，1988)，頁 294-309、324-337。

上很容易回答的「心為太極」或「心具太極」此有意義的質問時，他卻支支吾吾，說不出口。「心為太極」表示本心可以和太極同一，「心具太極」，則顯示心有體現太極的功能，但本質不一樣。在體驗豁然貫通的那一時刻，體驗者確實感到無能所、人我之別，純為一體，亦即容易感覺「心為太極」。但在理論上，心與太極兩者是有質的差別的，在心境上所呈現的境界原則上不可能等於境界本身，只是那差別是極不可能以知覺辨識出來的「一小點」。這「一小點」影響極大，是絕不可能跨越的紅線。但朱子是否因此即該被判教為「別子為宗」，可能就要看祖宗家法如何判定了。

七、結論：另類的選擇

朱子討厭一超直入的悟道工夫，這是很明顯的。就像他討厭學者只管打坐，卻不管事一樣。然而，朱子卻是理學史上的靜坐大家，他也是理學史上開出另類的悟覺工夫的關鍵人物。他不說悟或覺，但他的「物格」、「知至」、「心體流行」、「天理流行」、「豁然貫通」諸境，可以說都是悟覺經驗的另外稱呼。

朱子有悟覺思想，本人也有此體悟，但他之所以不用舊詞，卻另立新義，也有道理。因為舊詞是附掛在舊的工夫論系統下的說明，語其大者，老傳統的工夫論大體都是透過「逆」、「損」、「無」、「返觀」的途徑，直接契入本性或本心。「觀喜怒哀樂未發前氣象」此道南一脈的工夫，所證也是如此。朱子曾依循此種途徑問學，體證、立教，但最後卻放棄了。他選擇「格物」與「主敬」齊下的途徑，悠悠長道，寂寂歲月，時時格物，時時主敬。不管於動於靜，不管心靈內斂或以知格物，其運作的心靈都要維持純一的狀態，此狀態或純一於心氣的內聚，或純一於心知的意向性活動中。格物與心知一齊活動，物之理與心之知，也就是主客兩方面的深層本性也同時逐步彰顯。終至不可預期的某一天，內外打通，主客不分，心之本體與物之深層本質不期合而合，此之謂工夫的究竟。

在理學工夫論的範圍內，朱子這種主敬、窮理並進的方式獨樹一格，其特點一在漸教，二在知識與本體覺悟的融合，三在證體境界處心與理合，而非同一，人天之際留有無法測量但也無法跨越的一小點。朱子這種工夫論很明顯地與他的「性即理、心為氣、但心統性情」之預設有關係，心、理有質的差異，但理卻又需依賴心才能呈顯。在此格局下，我們看到朱子如何主張：學者需很具體的從當下的事物窮究起，以至最後達到統體天理流行的境地，這也是種全體性的理事無礙、物物貫穿的境界。從陸王心學的觀點看，此境界因意味著天人之間還隔個千萬分奈米都不到的一小點，所以不究竟。但這一小點卻是朱子學的核心者，不可逾越，逾越即非法。朱子保留心與理、人與天那一點極微的差異，才建構起偉大的性理學的精神王國。

中國有很強的天人同一的心學的傳統，所以像朱子那般「以氣界定心、而心理不能同一」的理論被認為不徹底。然而，朱子的漸教系統之格局非常完整，他的「性即理」、「心為氣之靈」之說與他關心的祭祀感格的問題有關；也與他念茲在茲的「超越義的性命完全內在化以後，是否會減煞超越呼喚的力道」之焦慮有關；他的理論還能賦予所有的認知活動一種本體論意義的彰顯功能，他的漸教路線所要達成的目

標無疑地具有重要的儒學價值。理論價值的高低需依其判斷的基準而定，如果我們不把「心即理」之說當作孔子的聖言量——事實上，孔子的言論中從無此言，恐怕亦不見得有此意。我們如轉從工夫論的角度入手，我們不難發現朱子的格物窮理說有完整的系統相，是套有理論競爭力的解釋。牟宗三先生判斷朱子學乃別子為宗，此判斷自有陸王心性學的依據。但從具體的實踐著眼，筆者毋寧想將朱子此套「主敬」、「窮理」並進的方式視為另一種繼承儒門傳統的工夫型態，⁵¹換言之，它提供另一種合法的道德實踐的選擇。

⁵¹ 主智的哲學如果和轉化身心的工夫論結合，未嘗不能進入「天人合一」之境，筆者認為朱子此門學問和荀子的學問格局頗為相似，或許朱子除了承繼程頤之學之外，也「遙契」了荀子之學。荀子的「天人之學」當需重探，本文無法討論。