

《國立政治大學哲學學報》第四十一期 (2019 年 1 月) 頁 93-142

©國立政治大學哲學系

# 由宋明儒對定靜工夫的詮釋 理路論周敦頤「內靜外敬」 之潛存思維

黃崇修

國立中央大學哲學研究所

地址：32001 桃園市中壢區中大路 300 號

E-mail: hcs90441@gmail.com

## 摘要

本文以劉蕺山之說法為切入點，針對宋明以來諸如朱熹、王陽明、羅念菴、劉蕺山等人對於主靜說之觀點進行討論，最後發現劉蕺山獨誠意工夫具有宋明主敬主靜說之繼承性革新特質，從而筆者歸結出劉蕺山「敬則誠，誠則天」實踐系統具有敬靜並建之實踐模式可能。

最後筆者進一步將《管子》「內靜外敬」模式與《通書》、《中

---

投稿日期：2018.02.28；接受刊登日期：2018.07.25

責任校對：向富緯、劉又仁

DOI:

庸》、〈養心亭說〉等內容比對，終而發現周敦頤的確具有「內靜外敬」思維存在，而此發現也促使筆者在周敦頤「內靜外敬」形式所鋪展出之定靜工夫實踐系統中找到當代心靈修養之重要線索。

**關鍵詞：**內靜外敬、劉蕺山、《管子》、誠

# 由宋明儒對定靜工夫的詮釋 理路論周敦頤「內靜外敬」 之潛存思維\*

## 前言

「內靜外敬」是不是周敦頤定靜工夫的潛在實踐形式？此為本文所要處理的問題。

眾所周知，「內靜外敬」是先秦《管子·內業》提出之定性方法而非儒學專有語詞。不過，自從周敦頤明確提出：「聖人定之以中正仁義而主靜」（《太極圖說》）之後，在儒家工夫論述舞台上，一種傾向於將儒道思想融合而進入宇宙本體論實踐系統初步形成，此系統不僅建構了儒家定靜工夫之基本格局，同時也因著其義理型態，首先開放了儒家「主敬」工夫以外同時另存之「主靜」論述空間。<sup>1</sup>而這

---

\* 本文乃執行科技部專題計畫：「由宋明儒者對定靜工夫的詮釋理路論「內靜外敬」之實踐可能」(MOST 104-2410-H-031-060-) 之研究成果。感謝兩位匿名審查人員之提供寶貴之意見。

<sup>1</sup> 徐復觀先生在《中國人性論史》一書中提到：「〈內業〉中下面的話，正是儒道互相影響的結果：『凡人之生也，必以平正。所以失之，必以喜怒憂患。是故止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守敬莫若靜。內靜外敬，能反其性，性將大定。』按上面的話，必先見於〈心術下〉，而文字小異。其中『靜』的觀念來自道家；並且在〈心術〉〈內業〉中，靜的觀念所站的地位很重要。而其中『詩』『樂』『禮』『敬』的觀念，則來自儒家。這種結合，對宋明理學的發展，間接發生了影響。」其隱含意指即是在此。（徐復觀，2003：451。）

種可能性相對於目前單向之「主敬」或「主靜」研究，所謂「內靜外敬」實踐形式是否可以成為宋明理學實踐系統中，諸如牟宗三所謂第三系「縱貫」上下交流體系之內在參考座標，這是有必要進一步闡明的。

然而儒學發展歷史上，由於二程的理學復興及朱子的強力論述，程朱之「主敬說」儼然成為取代周敦頤定靜工夫的主要思潮。從而後起學者凡是強調以靜入道者一時皆被嚴正檢視而排次於正統朱子學之外（如陳白沙等人強調無欲或對靜坐之重視）。

不過筆者根據程伊川：「學者須敬守此心，不可急迫。當栽培深厚，涵泳于其間，然後可以自得。但**急追求之，終是私己**，終不足以達道。」（《二程集·河南程氏遺書》卷二，14。）以及明道「執事須是敬，又不可矜持太過。」（《二程集·河南程氏遺書》卷三，61。）之兩段引文內容來看，主敬工夫為何會出現急迫之現象或矜持太過？其中除了氣質躁動影響以外，吾人若進而思之，便可知其與自身私欲有關，只是二程並未進一步講明而已。或許正是因為此種主敬工夫實踐本身隱含之侷限性，朱子間接提出了一些修正及補充：

伊川云：「**敬則無己可克。**」其說高矣。然夫子當時只告顏子以「克己復禮」而已。蓋敬是常常存養底道理，克己是私欲發時便與克除去，兩不相妨。孔子告顏子克己之論，下面又有「為仁由己而由人乎哉」之語在。璘。  
（《朱子語類》卷九十七，程子之書三，3274）

朱子認為伊川僅憑主敬工夫便欲完遂克己之功之說乃陳義過高。朱子認為敬乃就涵養天理處下工夫，而克己則於私慾發時便入

手，兩兩配合並不相妨。<sup>2</sup> 由此可知，主敬說到了朱子之處便開始有了些許轉折，而因著此轉折克己之去私慾工夫獲得了實踐之地位。不過誠如牟宗三先生所言，由於朱子將「《中庸》《易傳》所講之道德性體只收縮提煉為一本體論的存有，即『只存有而不活動』之理」（牟宗三，1968：49），從而學者實踐朱子主敬涵養工夫之際，亦可能會導致理、欲交戰之緊張狀態，而其最終結果是否真能直貫太極誠體本身亦無法保證。因此，此種實踐邏輯之動盪不穩因素，促使了後世部分學者雖在大方向上遵循程朱之說，然在實踐歷程中卻是重新強化無欲主靜之本體指涉義涵，從而將主靜、主敬工夫隱顯運用，漸而形成主敬、主靜兼修之實踐氛圍。而這樣的發展結果，使得我們看待周敦頤「定靜」工夫之際有了重新詮釋之可能。

本文研究方法及目的，便是立基於拙文〈《管子》定靜思維對周敦頤定靜工夫之可能影響——朱丹溪三重鬱說思維結構之嘗試性解讀〉之研究成果（黃崇修，2018：71-124），以「內靜外敬」作為論述之對照指標，就宋明諸如二程、朱子、陽明、念菴等儒者對敬、靜工夫之詮釋理路，凸顯出劉蕺山敬靜並建之格局，同時藉由此格局之模型還原，繼而進一步逼顯出《太極圖說》定靜工夫隱含之「內靜外敬」實踐形式。筆者希望在此形式之還原下，貞定出《太極圖說》定靜工夫體用圓融之內涵及價值。

---

<sup>2</sup> 朱子對於克己工夫有如下進一步之討論。或問：「克己之私有三：氣稟，耳目鼻口之欲，及人我是也。不知那箇是夫子所指者？」曰：「三者皆在裏。然非禮勿視聽言動，則耳目口鼻之欲較多。」又問：「『克者，勝也』，不如以克訓治較穩。」曰：「治字緩了。且如捱得一分，也是治；捱得二分，也是治。勝，便是打疊殺了他。」學蒙。（《朱子語類》卷四十一，1450）

## 壹、「內靜外敬」如何解讀

周敦頤定靜工夫思維結構中是否真得具有「內靜外敬」實踐結構？討論此問題之前，我們必須先就《管子·內業》首先出現之「內靜外敬」內涵進行爬梳，以幫助我們有個明確之比對準據。

凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以為人；和乃生，不和不生。察和之道，其精不見，其微不醜。平正擅匈，論治在心，此以長壽。忿怒之失度，乃為之圖。節其五欲，去其二凶。不喜不怒，平正擅匈，凡人之生也，必以平正；所以失之，必以喜怒憂患，是故止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守敬莫若靜，**內靜外敬，能反其性，性將大定。**<sup>3</sup>

《管子·內業》認為人受天地精氣而生，所以必須時時保持「平正」之身心狀態，一旦吾人不能確實節五欲，去二凶，那麼就不能達到養生而長壽之目的。為了避免喜怒憂患等情志對人心之干擾，《管子·內業》援用詩→樂→禮→敬→靜等教化內容（包括內心之修養）以作為對治五欲二凶之重要方法，而其中「內靜外敬」則更成為返歸天性使其大定之根本指導工夫。然而令人不解的是，既然文本明言「守敬莫若靜」，那麼為何還要提出「內靜外敬」之實踐模式，吾人該如何理解其中所謂「內」、「外」概念以及「內靜」所指涉之義涵？楊儒賓認為：

---

<sup>3</sup> 《老子》三十七章：「道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。」

「內靜外敬」似乎不當視作兩平行的路線，因「守禮莫若敬，守敬莫若靜」此一聯語義顯示的：禮→敬→靜是一種工夫逐漸深入，直至存在根基的過程。就《管子》這篇裏的「敬」、「靜」兩概念所牽涉到理論問題來看，「靜」確實比「敬」更根源，因「人主安靜」是和「天主正，地主平」並列的人性應有之屬性。相形之下，「敬」就外緣多了。但落在工夫論的層次考慮，「內靜」、「外敬」並舉，仍然有一定的意義。（楊儒賓，1996：242-243）

楊儒賓以〈內業〉「天主正，地主平，人主安靜」以及工夫次第觀點，認為靜比敬更根源而且不是平行關係。同時他也提出〈內業〉作者之所以會有「內靜」、「外敬」工夫並舉之內外調適策略，事實上是其「工夫論的層次考量」。至於此句「工夫論的層次考量」究有何指，楊儒賓並未進一步說明，而且所謂「內靜」之靜是就本體而言還是就氣之用而言，在楊氏的說明中也未提出明確之界定，實屬可惜。

因為單就「人主安靜」之語意而視，此時之「靜」易被理解為不躁動且不喜交涉事務之靜，因而「內靜」就可能被解讀為以定氣為主軸之道家式概念；相對於此，「外敬」則被視為以定心為主軸之儒家式概念。不過如此一來，此種機械拼湊而儒道平行發展的工夫模式，終將產生實踐指標互相干擾而矛盾之邏輯問題。<sup>4</sup> 因此「內靜外敬」工夫若要合理運作的話，其搭配形式不能是身體範疇內外之空間性區

---

<sup>4</sup>因為若依心氣自然活動的理路，筆者認為：「身體內的靜，終必延展推出而產生身體外活動的「動中之靜」，那麼實踐主體在實踐「外敬」時，便會與之共存作用，而產生雙重指標的矛盾現象。同樣地，所謂「敬以直內」，主體實踐「外敬」時，必也內通至身體內的神識專一，如此便又與「內靜」的放下工夫同時並立而矛盾。」詳細討論請參見拙碩論（黃崇修，1999：157）。

分。而且若根據「守禮莫若敬，守敬莫若靜」之實踐邏輯來看，「靜」應該與本體指涉有關而「敬」則應於心之作用上著力，所以所謂「內外」之義所指涉者即是一種體用之關係。因此就此語言指涉邏輯來看，「守敬莫若靜」也可以說是一種「主靜」的思想型態。若此，我們該如何進一步掌握「靜」之義涵呢？〈心術上〉對於「靜」有清楚之界定。

**去欲則宣，宣則靜矣，靜則精，精則獨立矣。獨則明，明則神矣。神者至貴也，故館不辟除，則貴人不舍焉，故曰不潔則神不處。**

〈心術〉認為「靜」就是一種「去欲」工夫所獲致之結果。<sup>5</sup> 我們一旦做到不受外物干擾我們的感官欲望，心氣自然就能宣通而達到靜。而學者若能夠持續地純化靜之工夫，久之則精氣獨立而明通神妙。在此情況下，我們的心靈自然得到安頓，憂、怒、思等情志自然不起，因而也就無需刻意守敬而急迫精神。<sup>6</sup>

不過既然如此，為何〈內業〉還要另外提出「外敬」以圓成工夫之實踐呢？筆者根據下引〈內業〉內容，發現到守敬工夫實有其存在之必要。

**是故此氣也，不可止以力，而可安以德。不可呼以聲，而可迎以音。敬守勿失，是謂成德。德成而智出，萬物果得。**

由於〈內業〉認為：「（精氣）藏於胸中，謂之聖人」，因此，

---

<sup>5</sup> 與周敦頤《太極圖說》：「無欲故靜」之說相吻合。

<sup>6</sup> 程明道：「執事須是敬，又不可矜持太過。」（《二程集·河南程氏遺書》卷三，61。）

「敬守勿失」便成為積極迎接精氣使之安於胸中而成德之重要工夫。同篇後文又說：

有神自在身，一往一來，莫之能思，失之必亂，得之必治。  
**敬除其舍，精將自來。**

根據〈心術上〉的解釋，「敬除其舍」就是敬除不潔之欲望以作為留處精氣（或神）的安住。<sup>7</sup> 因此我們發現到，即使作為遮撥欲望的主靜去欲工夫，其背後必須要有積極的持敬工夫作為支撐，否則去欲而靜之說就變得只是空談。<sup>8</sup> 當然除了〈內業〉、〈心術上〉重視敬慎工夫之外，《管子》其它文本也可以多處看到敬概念被大量使用於人、事、天等對象之應對上。比如：

恭敬忠信，以事君上。〈五輔〉

事長養老，承事敬。〈大匡〉

狄為無道，犯天子令，以伐小國，以天子之故，敬天之命令，以救伐。〈大匡〉

甚至下引〈樞言〉所援用《書經》之執敬觀念，更顯現出《管子》作者強調敬慎工夫之明顯姿態。

先王之書，心之敬執也，而眾人不知也。故有事事也，毋事亦事也。吾畏事，不欲為事，吾畏言，不欲為言，故行年六十而老吃也。〈樞言〉

---

<sup>7</sup> 「虛其欲，神將入舍。掃除不潔，神乃留處。」（〈心術上〉）

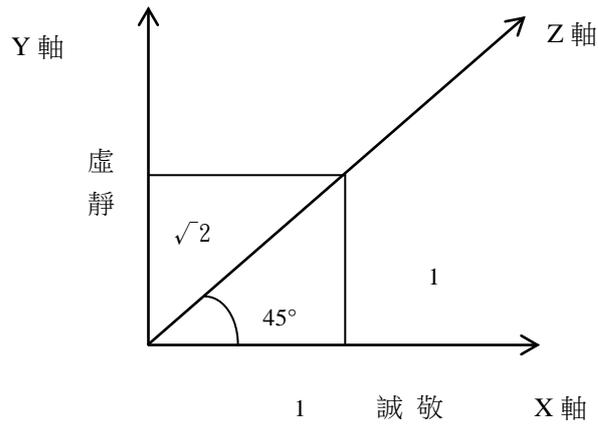
<sup>8</sup> 劉蕺山：「主靜，敬也」之說可與此論相對看。（劉蕺山，《劉子全書及遺篇》，〈學言下〉卷十，174。）

綜上可知，即便〈內業〉持有「守敬莫若靜」之主靜觀點，不過在現實工夫圓成考量下，〈內業〉作者卻願意捨棄單一主靜模式，而選擇「內靜」「外敬」體用兼顧的策略，其目的即是希望藉此達到更務實而圓融的成德之教。

何以言之？根據拙文〈《管子》定靜思維對周敦頤定靜工夫之可能影響——透過朱丹溪三重鬱說思維結構之嘗試性解讀〉初步研究成果得知，此種靜敬並建模式是在一種既提起又放下之縱貫橫攝形式下運作，因此過程中難免會造成學者產生實踐主軸混淆之情況。然而，就是因為這種十字張開之路徑選擇，它的成果可在同一單位時間內，比起其它兩種形式有更多的成果。（如〈圖一〉所示）因此，這種策略就工夫論角度來看，不失為一種創見。因為在  $t_1$  時間內，當  $X$  表徵為 1 單位， $Y$  軸亦等邊地對應為 1 單位之成果，在此情況下， $Z$  軸便可相對地具有  $\sqrt{2}$  (1.414) 單位的成果。（黃崇修，2018：113-115）<sup>9</sup>

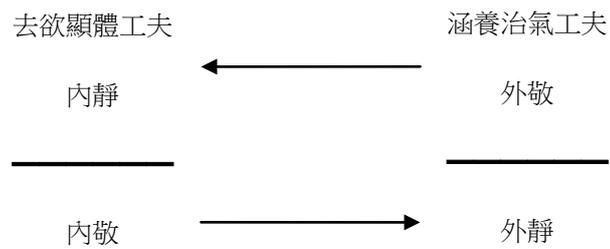
---

<sup>9</sup> 為呈顯系列研究之主題特色，此處之敘述以及下述圖文之相關討論內容乃部分延續摘錄前行研究〈《管子》定靜思維對周敦頤定靜工夫之可能影響〉（黃崇修，2018，43-44），以及引用拙碩論《從身體觀論虛靜工夫之哲學義涵——以先秦氣化思想為核心》（黃崇修，1999：155-159）之研究成果而來。



<圖一>

筆者若將此義理概念進一步分析，其形式結構可表述為下列圖示：



於是上圖之邏輯結構便可避免雙重實踐準則的矛盾，而呈顯出兩種實踐工夫並行不悖之可能形式。鑑此，若果真此工夫形式有其特殊之實踐價值，那麼我們必須追問，在中國的學術發展史上，宋明儒者們所爭論之主敬與主靜工夫問題，是否可以在此視野下往前追溯至周敦頤定靜工夫之處看到「內靜外敬」之潛存結構，這是我們不可忽略的。鑑此，筆者為了解明此項假設，認為進一步針對宋明儒者定靜工夫相關言說之探討，乃作為逼近周敦頤定靜工夫內在實踐形式之重要工作。

## 貳、宋代儒者對敬與靜之討論

關於周敦頤《太極圖說》定靜工夫之內容，宋明儒者對其皆有程度不同之討論。筆者為求探討方向集中，於是借用明末大儒劉戡山如下說法：

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為宗，築陽春臺置水一盂對之靜坐者數年。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。至羅念菴又遯濂溪無欲作聖之旨而求端於靜。其言曰……，一切雜念不入，亦不見動靜二境，自謂既定靜工夫非專以默坐時為靜而順應時無靜也，凡此皆有得於艮背之旨者而念菴直遯濂溪單提直入尤為徑捷。然亦偏求之靜矣。

（劉戡山，《劉子全書及遺篇》卷八〈艮止說〉，131）

筆者認為將探討焦點鎖定於程子、朱子、陽明、羅念菴乃至劉戡山言論之上，應該可以呈顯出宋明儒者對於定靜工夫之基本觀點及發

展軌跡。

首先，根據《太極圖說》<sup>10</sup>：「五行之生也，各一其性」及「五性感動而善惡分，萬事出矣」之文本敘述；周敦頤認為要使「五性」感物而不妄動，便要「定之以中正仁義而主靜」以見其功。此論一出，身為學生之二程雖對其中部分內容加以附和而有「天地儲精，得五行之秀者為人。其本也真而靜（中略）中正而誠則聖矣」等詮釋內容<sup>11</sup>，但卻也因唯恐後世學者偏於靜默而不喜交涉事務，於是將周敦頤所提出之主靜部分刻意轉化，以至於造成後世儒者普遍以主敬說作為取代周敦頤定靜工夫之主軸。比如程伊川說道：

涵養須用敬，進學則在致知。

（程頤，《二程集·河南程氏遺書》第十八，伊川先生語四。）

伊川此處明白表示涵養天理的工夫在於敬；而對於周敦頤所謂主靜無欲之入聖工夫則未曾論及。此外，程明道在〈定性書〉中回答張載提問「定性」問題時亦無視於周敦頤「定之以中正仁義而主靜」之

---

<sup>10</sup> 《太極圖說》：「無極而太極。太極動而生陽；動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉。惟人也得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。」

<sup>11</sup> 〈顏子所好何學論〉中提到：「聖人可學而至與？曰：然。學之道如何？曰：天地儲精，得五行之秀者為人。其本也真而靜，其未發也五性具焉，曰仁義禮智信。形既生矣，外物觸其形而於中矣，其中動而七情出焉，曰喜怒哀懼愛惡欲。情既熾而益盪，其性鑿矣。是故覺者約其情使合於中，正其心，養其性，故曰「性其情」。愚者則不知制之，縱其情而至於邪僻，梏其性而亡之，故曰「情其性」。凡學之道，正其心，養其性而已。中正而誠，則聖矣。」（程明道，《二程集·河南程氏文集》卷八，577）。

「主靜」觀點，反而強調以「定」做為動靜之際工夫論述之主軸：

所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。

不過透過明道將「定」詮釋為超越動靜，且在心之本體上予以掌握之義涵而視，此處明道的「定靜」與周敦頤的「定靜」概念使用是有所出入的。也就是說，明道的「靜」是在陰陽動靜上說的靜，而「定」是就心無內外之本體上立說；至於周敦頤之「定」乃是以「中正仁義」之理以對治情志氣稟作用上用功，所以概略地劃分，此可說為一種定氣之工夫，於是順此邏輯而推，文末強調「主靜」之「靜」，便是以「無掉欲」為工夫而得「靜虛動直」之太極本體指涉。因此，嚴格來講，二程是誤解或防患性地將周敦頤之「靜」理解為動靜之靜，並以「敬」或「定」解構了周敦頤定靜工夫之原義。於是沿此學術發展脈絡，我們可以理解到朱子循著程子路線，選擇以敬來貫通動靜之用意。《朱子語類》第九十四卷說道：

「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，卻說箇「敬」，云：「敬則自虛靜。」須是如此做工夫。德明。

朱子之立場明顯尊程子主敬說而與周敦頤主靜說大異其趣。<sup>12</sup> 而此立場多處可見，比如在朱子答張欽夫的書信中有如下明確之論：

周子之言主靜，乃就中正仁義而言。以正對中，則中為重；以義配仁，則仁為本爾。非四者之外，別有主靜一段事也。

由引文內容看來，朱子為了護衛正統儒學路線而刻意否定了主靜

---

<sup>12</sup> 程朱為避免學者偏於靜而不喜交涉事務，故以主敬來統攝動靜。對於這樣的顧慮，就護衛儒家淑世正統路線的角度來看，程朱之作法是可以理解的。

之獨立存在意義，相較於二程，朱子此處對於周敦頤定靜工夫有更色彩鮮明之堅持。不過雖說如此，朱子在面對程子「每見人靜坐，便歎其善學」以及朱子本人所提倡「半日靜坐，半日讀書」之說法，我們似乎可以發現到朱子將「主靜」思維轉接至靜坐並且另外給予了靜坐工夫一個實踐空間的痕跡。在朱子回答張欽夫書信之同文末段中有如下之重要說法：

來教又謂熹言以靜為本，不若遂言以敬為本，此固然也。然「敬」字工夫通貫動靜，而必以靜為本。故熹向來輒有是語。今若遂易為「敬」，雖若完全，然却不見敬之所施有先有後，則亦未得為諦當也。

由此可知，朱子在面對「敬」與「靜」之實踐思維上即便以「敬」工夫來通貫動靜，但是在敬之工夫實踐順序上，朱子卻認為在動、靜之實踐場域上還是要先以靜作為開頭（朱子此處之「本」字義應理解為「開端」之義）。而且此處之靜若僅理解為不應接事務之靜處行為的話，此與程朱之詮釋系統而言是不完全合意的；反而應將之明確理解為二程以來所推廣之靜坐工夫，方能與朱子書信文意相通並合於朱子平日教法。比如上引朱子回答張欽夫書信之說法，同樣地表現在朱子與弟子問答內容之中：

**始學工夫，須是靜坐。**靜坐則本原定，雖不免逐物，及收歸來，也有箇安頓處。譬如人居家熟了，便是出外，到家便安。如茫茫在外，不曾下工夫，便要收斂向裏面，也無箇著落處。士毅。（朱熹，《朱子語類》卷十二，379）

可見朱子認為初學者之心易於外馳，因此習於靜坐可以幫助收攝心念而令心有所安頓。因此吾人可視其為培養敬之工夫達至純熟的輔助方法，不過由於朱子此種鼓勵靜坐之姿態，多少導致學者在敬與靜工夫實踐上有一些混淆，甚至令學者將靜坐等同於坐禪入定而論。基

於此，朱子再三做出區分：

或問：「不拘靜坐與應事，皆要專一否？」曰：「靜坐非是要如坐禪入定，斷絕思慮。只收斂此心，莫令走作閑思慮，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。不要因一事而惹出三件兩件。如此，則雜然無頭項，何以得他專一！（中略）。若心雜然昏亂，自無頭當，卻學從那頭去？又何處是收功處？故程先生須令就『敬』字上做工夫，正為此也。」大雅。  
（朱熹，《朱子語類》卷十二，379）

對朱子而言，靜坐之目的並非追求釋道之寂然入定，而是平常收斂此心以達到湛然專一<sup>13</sup>的狀態，及至有事之際，當應事之後必須能夠迅速收攝回來才是工夫之所在；甚至工夫純熟，朱子認為最好能夠做到：「人之一心，當應事時，常如無事時，便好。人傑」。<sup>14</sup>由此可知，朱子除了具有援用敬以貫通動靜<sup>15</sup>之外，另一方面，也具有將靜坐涵養所得之心境擴充至事務之思維。因此筆者發現，事實上朱子思維結構中儼然已經具有了敬與靜工夫互相涵攝作用之格局，只是此格局因著朱子心性論之立場，而被設定在心氣活動上界說（與陸

---

<sup>13</sup> 同卷中亦說道：「而先王之所以至日閉關，蓋當此之時，則安靜以養乎此爾，固非遠事絕物，閉目兀坐而偏於靜之謂。但未接物時，便有敬以主乎其中，則事至物來，善端昭著，而所以察之者益精明爾。伊川先生所謂『欲於已發之際觀之』者，正謂未發則只有存養，而已發則方有可觀也。」

<sup>14</sup> 朱熹，《朱子語類》卷十二，頁364。另可對照《老子》四十八章：「取天下常以無事，及其有事，不足以取天下」。

<sup>15</sup> 所以朱子說道：「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。』」（朱熹，《朱子語類》學六）

王所言之心體、性體之義尚有距離)。這是必須注意的。

無事	有事	
靜坐涵養	敬	(顯)
敬	靜坐涵養	(隱)

不過並非每個人平時都有靜坐涵養的充裕時間，朱子亦常提醒門人並非只有靜中才能存養，而是「一動一靜，無時不養。」<sup>16</sup>。且靜坐涵養既然不是寂然入定，那麼其具體方針應該就是下述朱子所設定的方向：

平日涵養之功，臨事持守之力。涵養、持守之久，則臨事愈益精明。平日養得根本。固善，若平日不曾養得，臨事時便做根本工夫，從這裏積將去。若要去討平日涵養，幾時得！」又曰：「涵養之則，凡非禮勿視聽言動，禮儀三百，威儀三千，皆是。個。

(朱熹，《朱子語類》卷十二，364)

朱子靜坐涵養之目的除了收攝心念之外，另一個重要目標便是養「根本」。而所謂養「根本」就朱子而言即是存養「天理」，故朱子在引文中說道：「涵養之則，凡非禮勿視聽言動，禮儀三百，威儀三千，皆是」。平時吾心若常常涵養天理，遇事則能精明而有妙應。既使平日無閑靜坐涵養天理，臨事以行禮持敬為根本工夫<sup>16</sup>，久之，遇

---

<sup>16</sup> 對此朱子說道：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

物感動時亦能有所妙應以得應事之「定」。朱子說道：

惟心粗一事，學者之通病。橫渠云：「顏子未至聖人，猶是心粗。」一息不存，即為粗病。要在精思明辨，使無毫髮間；則天理常存，人欲消去，其庶幾矣哉！大雅。  
(朱熹，《朱子語類》卷十二，365)

朱子認為若學者能夠理明義精而操存涵養無須與偏離，那麼理論上就可以天理常存、人欲消去而成就作聖之功。因此在此思維邏輯之下，朱子詮釋周敦頤「定之以中正仁義而主靜」之際，整體而言還是以持敬認理（中正仁義）工夫作為詮釋定靜工夫之主要原則。<sup>17</sup>

不過，由於程朱理學是以性即理而心歸於氣以立論，針對此類論點牟宗三先生認為朱子所認之理為心外之理，且此理只是一存有而不活動之存在，因此比起吾人當下體認當下把握之本心天理，朱子所認之理則顯為曲折而支離；因此朱子持守涵養之天理不能保證為活潑潑即體達用之太極全體本身；從而其靜坐涵養持敬工夫之最終結果，亦難保證必然達到周敦頤所言無欲故靜之真切本體。所以引文內容末段「其庶幾矣哉」一句，多少隱微反映出朱子還無法全然保證自此體得太極全體之保留態度。<sup>18</sup> 究其原因，筆者認為除了朱子之心性論立

---

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。」個。（朱熹，《朱子語類》卷十二，374）

<sup>17</sup> 牟宗三先生及勞思光先生皆認為周敦頤「中正仁義」概念為由本體所作用體會出之行事道理或準則。雖非第一義但可依此實踐而掌握誠體。請參閱：勞思光（1993：109）與牟宗三（1968：334-335）。

<sup>18</sup> 《朱子語類》中載道：「周先生只說「一者，無欲也」。然這話頭高，卒急難湊泊。

場之外，之所以無法成其聖功，其主要原因還是受制於一般人普遍存在急功近利之私欲問題。

學者須敬守此心，不可急迫，當栽培深厚。栽，只如種得一物在此。但涵養持守之功繼繼不已，是謂栽培深厚。如此而優游涵泳於其間，則浹洽而有以自得矣。苟急迫求之，則此心已自躁迫紛亂，只是私己而已，終不能優游涵泳以達於道。端蒙。（朱熹，《朱子語類》卷十二，365）

「學者須敬守此心，不可急迫，當栽培深厚」一句乃伊川先生之語。（程顥、程頤，《二程集·河南程氏遺書》卷二，14）朱子在語錄中雖然對其中「敬守過當」所產生之弊病加以提點，但該文後段卻並未針對「私己」問題進行後續之討論。當然相較於伊川而言，朱子本人面對「私慾」問題上的確已經注意到伊川「敬則無己可克」之說乃陳義過高而強調「克己」工夫而不相妨之同等重要性（《朱子語類》，卷九十七），不過即便朱子強調「克己私慾」的成德地位，但縱觀他面對所謂「氣稟」、「耳目鼻口」、「人我」三層「慾望」之克治立場來看，朱子克己工夫之重心似乎擺在「耳目口鼻之欲」上面而立說：

或問：「克己之私有三：氣稟，耳目鼻口之欲，及人我是也。不知那箇是夫子所指者？」曰「三者皆在裏。然非禮勿視聽言動，則耳目口鼻之欲較多。」  
（朱熹，《朱子語類》卷四十一，1450）

此種以視、聽、言、動等感官欲望為基礎之克己論述，即便與孟子養心寡慾之預設立場相通，不過是否就此而與周敦頤〈養心亭說〉：

---

尋常人如何便得無欲！故伊川只說箇「敬」字，教人只就這「敬」字上捱去，庶幾執捉得定，有箇下手處。」其中「庶幾」之義即明顯表述為「幾乎」或「大概」之義。（朱子，《朱子語類》卷十二，370）

「寡之又寡以至於無」之無慾概念接軌，則很難斷定。在此情況下，當我們考量到朱子實踐體系未能直截進入既存有又活動之本體本身，因此也就不得不質疑，此處之克己工夫可能導致朱子學者于涵養持守之際長期膠著在「理欲交戰」的窘境之中也說不定。<sup>19</sup>

當然，程朱主敬克己之說可能導致學者長期陷於「理欲交戰」困境的原因，除了心性論上心與性理二分，且對於主敬過於自信之外，另一種原因就在於「克己」工夫牽涉到與禪學或道家工夫論之屬性分類問題，因為佛、道面對「氣稟」、「人我」慾望之工夫論述模式，終究會逼著程朱不得不再重新面對周敦頤「無欲故靜」論述所指涉之寂然誠體問題，而此種發展卻是朱子所不樂見的。因此朱子為了維護二程路線而最後選擇了以學派立場刻意避開這個根本命題，並且在周敦頤的綜貫系統之外，另外形成了同一層面互相支援之敬／靜橫攝工夫系統。

或許就是因為朱子受到此種心性論及護教姿態制約之結果，最後促使王陽明更積極正視此工夫論上的問題，從而走上了「格心中之物」之返求良知本體之道路。

## 參、明代儒者之反思

眾所周知，王陽明在「心即理」、「知行合一」及「致良知」觀

---

<sup>19</sup> 朱子有一首對應於胡淡庵之題詩而有：「十年浮海一身輕，歸對黎渦卻有情。世上無如人欲險，幾人到此誤平生。」之絕句。由此可知，即便朱子力倡主敬克己工夫之完備性，卻也不能完全保證面對欲望問題時達到如周敦頤《通書》性焉安焉之從心所欲不逾矩之聖人境界。（朱熹，《朱文公文集》卷五〈宿梅溪胡氏客館觀壁間題詩自警二絕〉，389。）。

點上，走出了異於程朱「格物致知」之路線，而此路線所強調「格心中之物」之說，漸漸發展為一種當下直截體認良知天理不假外求之實踐學風。雖說如此，單就定靜工夫之靜坐觀點上，陽明與朱子立場相近，兩者皆認為單靠靜坐是無法達到真正的靜定心境：

問：靜時亦覺意思好。才遇事便不同，如何？先生曰：是徒如靜養，而不用克己工夫也。如此，臨事便要傾倒。人須在事上磨，方立得住，方能「靜亦定，動亦定」。  
（王陽明，《傳習錄》卷一，12）

陽明認為唯有在事上磨練才能體現定靜，故克己工夫才是陽明看待定靜問題之際所選擇之主要方法。

初學時心猿意馬，拴縛不定，其所思慮多是人欲一邊，故且教之靜坐、息思慮。久之，俟其心意稍定，只懸空靜守如槁木死灰，亦無用，須教他省察克治。  
（王陽明，《傳習錄》卷一，16）

由此可知，陽明與朱子一樣兩者皆強調省察克治之重要性。然而，雖說朱子主敬說中也強調著克己工夫，不過由於朱子所強調之格物窮理乃偏求心外事物之理，因此其克己工夫亦是持理制欲而有交戰流轉之緊張關係；而陽明因強調格心中之物工夫，因此陽明之省察克己工夫與朱子強調專一持理之主敬克己立場，兩者顯然有切入點之差異存在。陽明明確說道：

只要去人欲、存天理，方是工夫。靜時念念去人欲、存天理，動時念念去人欲、存天理。不管寧不寧靜。若靠那寧靜，不惟漸有喜靜厭動之弊，中間許多病痛只是潛伏在，終不能絕去，遇事依舊滋長。以循理為主，何嘗不寧靜；以寧靜為主，未必能循理。  
（王陽明，《傳習錄》卷一，13-14）

陽明以去人欲存天理作為動靜之際用功之所在，且就陽明「知行合一」之論，只要真切篤實地作「去人欲」工夫事實上就是天理之掌握及呈現，所以吾人只要能夠依循心之理而行，那麼自然就能夠獲致寧靜。對陽明而言，此本體工夫實踐之最終結果便是心切本體之貞定：

定者心之本體，天理也，動靜所遇之時也。  
(王陽明，《傳習錄》卷一，16)

陽明以超越陰陽動靜所朗現心之本體為真正之定。因為就陽明而言，心即理也，因此此理必是來自於本心之顯現，他是在心內而非朱子所追求心外事物之理，故可以說，陽明工夫所到之處即是心之本體，亦是天理之本身。依此脈絡，吾人比較陽明下句：

吾輩用功，只求日減，不求日增，減得一分人欲，便是復得一分天理。

以及朱子所言：

要在精思明辨，使無毫髮間；則天理常存，人欲消去，其庶幾矣哉！（朱熹，《朱子語類》卷十二，365）

便可以發現到陽明之定靜工夫首先擺在損之又損「減少人欲」以復得心中天理，繼而安住此理以面對動靜變化上用功；而朱子則是以靜坐涵養與敬守專一隱顯互攝以掌握事物之理，繼而在此事理之掌握下克治人欲以合天理。<sup>20</sup> 就陽明而言，去人欲一分當下便是復得一分天理，因此是一種知行合一模式；而朱子則強調先要致知得理之後才

---

<sup>20</sup> 雖然朱子亦強調存天理去人欲，不過朱子此說文脈乃就程子之說而來，而非針對定靜工夫；且在去人欲之說法上，朱子乃就人心之中不中節上來界定天理或人欲。陽明則在工夫上言去人欲以復其心之本體。

能消去人欲，所以是以理制欲的模式。此兩種工夫格局之差異在此昭然若揭。另外，陽明說道：

「寧靜存心時，可為未發之中否？」先生曰：「今人存心，只能定得氣。當其寧靜時，亦只是氣寧靜，不可以為未發之中」（王陽明，《傳習錄》卷一，13）

文中「今人存心，只能定得氣」一句，實際上說明了陽明認為靜坐操存只能定氣而無法呈顯未發之中。這也正應證了上引文所言，所謂陽明的工夫是以「念念去人欲存天理」直截了當地指向良知本體本身，而此說相較於朱子於陰陽之心氣範疇下掌握太極全體，顯得一個直截，一個曲折。所以簡單地說，陽明之定靜工夫雖無直接言及良知本體與主靜工夫間的關係，但就其內在思維邏輯分析來看，由於陽明對於初學者之指導是以「念念去人欲」作為顯現本體之工夫，因此就「顯體工夫」而言，此去欲顯體工夫與周敦頤「無欲故靜」之無欲言體之說似有異曲同工之妙；而就陽明「本體工夫」而言，本體無須工夫，若勉強言之，也僅此一挺立良知本體能時時發用應事之工夫。因此在此認知意義下，此處所謂本體工夫與周敦頤主靜工夫中以「無欲則靜虛動直」之太極誠體為工夫用功所在，實有其相貫通而可相對看之處。

性無不善，故知無不良。良知即是未發之中，即是廓然大公、寂然不動之本體。（王陽明，《傳習錄》卷一，62）

陽明此種直接以去人欲切入良知本體之走向，雖然在其弟子羅念菴處有些許詮釋或重點上之取舍；不過單就羅念菴對主靜無欲之論述觀點而言，吾人基本上可以看出念菴還是傳承了陽明直截挺立本體之工夫立場，從而在其脈絡下自然而然與周敦頤主靜說兩相呼應。

無欲者，吾心之真體。天下無以尚之者也。辨乎此而順以存之，虛以養…若謂心無無欲之體，而以理欲交雜為宜，

則至善終不可得而止也。

（羅念菴，《念菴文集·書馬鐘陽卷》卷八，15-16）

念菴認為無欲就是心之真體，若學者無法會得此意而言無此無欲之體，此對念菴而言即是還存有理欲交雜而尚未體會至善之緣故。當然念菴之「無欲」概念並非違反人性本能之無欲概念，而是一種工夫境界之界說。對此，林月惠先生認為：

念菴所強調的「無欲」，並不是以全盤否定人類欲望為前提的「禁欲主義」，而是藉「一無所欲」來指向「主靜」，以求復吾心之本體。（林月惠，2005: 334）

就此看來，羅念菴的說法以及林月惠先生之解釋，說明了周敦頤之主靜說法並非朱子所言「別無主靜工夫一事」而實際上卻是有內涵的。因為就念菴而言，「一無所欲」則氣稟、人我、耳目之欲皆消融於無欲之心體，因而「主靜」與「無欲」就成為一組相互詮釋之工夫本體概念。「一無所欲」是工夫，「無欲之靜」便是心之本體，也是良心之至善，所以不會有如朱子橫攝系統般經歷理欲交戰後尚無法保證體證本體之問題。<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> 當然在此情況下，朱子的主敬工夫，便在良知之無欲本體呈顯下成為自自然然水道渠成的作用工夫。當然前以提及朱子的主敬工夫是涵攝主靜工夫於內的，因此在程朱處所指涉的主靜概念一般而言是就靜坐工夫而言。關於這方面的討論在楊儒賓先生「主敬與主靜」一文中有詳細討論（楊儒賓，2012: 130-159）另外，吳廷翰曾針對朱子《太極圖註》的詮釋路徑而有以下論述：「《註》為「靜者，誠之復而性之真也。苟非此心寂然無欲而靜，則又何以酬酢事物之變而一天下之動哉」！且曰「聖人中正仁義，動靜周流，而其動也必主乎靜」不免少偏。其引「不專一則不能直遂，不翕聚則不能發散」為證，則專一、翕聚，終是一偏之靜，猶難兼乎直遂、發散也。蓋主靜之靜，必兼動靜，乃為太極陰陽之全體；而中正仁義，則動靜陰陽之周流也。」吳廷翰認為唯有將主靜概念擺在太極陰陽之全體而中正仁義為動靜陰陽周流之發用之體用觀點下，才是詮釋周敦頤定靜工夫之正確道路。由此

或許正因著陽明、念菴對無欲顯體工夫之重視，此促使了劉蕺山意識到宋明學術發展脈絡中，除了程朱主敬說及靜坐之外，所謂無欲顯體之主靜工夫到了明代之際明顯有了其重要之學術地位，比如前引〈艮止說〉中劉蕺山說道：

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為宗，築陽春臺置水一盂對之靜坐者數年。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。至羅念菴又遯濂溪無欲作聖之旨而求端於靜。其言曰……，一切雜念不入，亦不見動靜二境，自謂既定靜工夫非專以默坐時為靜而順應時無靜也，凡此皆有得於艮背之旨者而念菴直遯濂溪單提直入尤為徑捷。然亦偏求之靜矣。

不過，即便劉蕺山對於二程以來李延平、陳白沙之靜坐給予肯定，甚至對於陽明直截良知本體或念菴挺立無欲本體之教法亦認其為周敦頤主靜說之承繼發揮，不過劉蕺山於文末結語處提到：「念菴直遯濂溪單提直入尤為徑捷。然亦偏求之靜」，由此可知，蕺山之主靜工夫不是靜態的，而是在行事應物之動態實踐中求取的。比如他在〈靜坐說〉中說道：

坐間本無一切事，即以無事付之，即無一切事，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，不闔眼，不掩耳，不跌倒，

---

看來，不論是陽明、念菴之肯認心之無欲本體，或者是吳廷翰對周敦頤定靜工夫之體用二分，在在顯示出程朱主敬說發展到了明代已然受到了強烈之挑戰。而這樣的發展路線直到明末劉蕺山才算有了融和超越之姿態出現。

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，都在靜觀，食息起居，都作靜會。  
(劉戡山，〈靜坐說〉，124)

劉戡山認為主靜工夫最重要的就是在應事中以無事、無心、一切放下為基本原則，一切以日常活動般，自自然然而不刻意地靜坐；該起即起，該應則應決不偏執於靜坐形式，只要處處無心地體會事物，促使胸中常能無事地靜觀萬象，此即是劉戡山靜觀萬物之精采所在。不過真要進入如此靜觀之心境，平時之心境磨練便成為關鍵點。劉戡山在〈處事說〉說道：

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。(劉戡山，〈處事說〉，125)

由此可證上述所言，劉戡山將主靜工夫從靜態式的靜坐涵蓋到應事不動的場域下實踐，且以「胸中無一事」作為練心法之落腳處，劉戡山認為唯有如此方能以無事而應萬事同時也不會有念菴「偏求之靜」之嫌疑。不過話雖如此，我們當該如何做到「胸中無一事」而掌握劉戡山的主靜工夫呢？關於此問題，劉戡山有一相關之說明：

敬則心中無一事（一下有「又曰：『心中無一事便包容得浩浩太虛。』」）  
(劉宗周，《劉宗周全集》第三冊，語類十四，會錄，462)

透過上引文之內容，我們發現到劉戡山將主靜工夫擺在應物「行事」上掌握，而要達到主靜之功而以無事而應事之心境，其工夫卻又擺在持「敬」工夫上作主。如此一來，我們似乎已經看到劉戡山之主靜工夫與主敬工夫進行了內在之辨證融合。也就是說，劉戡山保住了陽明、念菴「去欲顯體」主靜模式之同時，為了不讓自己的學問輕忽客觀困境而有王學流弊，因此在他的體用圓融思維下，將人心發用之

際工夫交給了「持敬」工夫，而另一方面為了令此持敬工夫有高度而掛勾上本體，因此劉蕺山又在此持敬工夫之上連接了「慎獨靜存」工夫，以作為他定靜工夫實踐中掌握本體之保證，從而超越程朱主敬之不足。

問：慎獨專屬之靜存，則動時工夫果全無用否？曰：如樹木有根，方有枝葉，栽培灌溉工夫，都在根上用，枝葉上如何著得一毫？如靜存不得力，纔喜纔怒時便會走作，此時如何用工夫？苟能一如其未發之體而發，此時一毫私意著不得，無工夫可用。若走作後便覺得，便與他痛改，此時喜怒已過了，仍是靜存工夫也。

（劉蕺山，〈學言上〉，149）

劉蕺山認為慎獨之靜存工夫就是一種本體工夫。他認為學者應物之際若能以獨體挺立而無私意黏滯，那麼自然無需克己省察之工夫之作動，因此慎獨之工夫便在惡念初發之際，一走作便自覺，便與他痛改以回復獨體；否則一旦萬念叢生方要格物去欲，則如推山填壑之困難。故此論不僅為蕺山慎獨靜存工夫以顯獨體之精要處，同時也可說是繼承創發地詮釋周敦頤無欲主靜工夫之最佳典範。所以蕺山說道：

學不本之慎獨，則心無所主，滋為物化。雖終日懲忿，只是以忿懲忿；終日窒欲，只是以欲窒欲。以忿懲忿，忿愈增；以欲窒欲，欲愈潰。宜其有取於推山填壑之象。豈知人心本自無忿，忽焉有忿，吾知之，本自無欲，忽焉有欲，吾知之。只此知之之時，即是懲之窒之之時。當下廓清，可不費絲毫氣力，後來徐家保任而已。《易》曰：「知幾，

其神乎！」此之謂也。謂非獨體之至神，不足以與於此也。<sup>22</sup>

又曰：

君子之學，慎獨而已矣。無事，此慎獨即是存養之要；有事，此懼獨即是省察之功。獨外無理，窮此謂之窮理；而讀書以體驗之。獨外無身，修此之謂修身；而言行以踐履之，其實一事而已，知乎此者之謂復性之學。  
(劉蕺山，〈書鮑長孺社約〉卷二十一，423)

綜上二引文內容可知，蕺山認為人心本無欲，忽焉有欲則當下覺知警策而痛改，如此便是對處欲望之根本方法，否則「以欲窒欲，欲愈潰」終是徒勞。可見蕺山以慎獨統攝動靜而成存養、省察之功乃其學問創發之處。不過誠如蕺山後代劉灼所言：「先君子學聖人之誠者也。始致力於主敬，中操功於慎獨，晚歸本於誠意。」(劉蕺山，〈年譜〉卷四十，939)可知蕺山晚年結合了誠意與慎獨以作為其工夫學問之總結。

誠者，天之道也，獨之體也。誠之者，人之道也，慎獨之功也。(劉蕺山，〈學言中〉，168)

在此思維之下，蕺山明顯以誠作為銜接慎獨工夫之具體展現。而此誠意工夫一方面彰顯獨體，一方面又因其思想顯現出結合《中庸》誠體與《大學》誠意之要旨，因而能更積極純化本體上接天道誠體而不起惡念之真功，因此蕺山學說可說是一種主體誠意工夫與客觀本體

---

<sup>22</sup> 劉蕺山，《劉子全書及遺篇(上)》，《人譜》證人要旨四十三。蕺山此處「懲忿」、「窒欲」之相關言說除可溯源至《周易·損》：「君子以懲忿窒欲。可損之善，莫善於損忿欲」，亦可視為他對周敦頤《通書》〈乾損益動〉第三十一篇論點的發揮。

相互辯證圓成之進路。而就牟宗三先生三系說而言<sup>23</sup>，蕺山之學可上溯胡五峰而連結於周敦頤。因此若順此而論，劉蕺山工夫所達致之處與周敦頤太極陰陽之誠體本身應該是有所呼應的。

周子既以太極之動靜生陰陽而至於聖人立極處偏著一靜字何也？曰：陰陽動靜無處無之，如理氣分看則理屬靜，氣屬動，不待言矣。故曰循理為靜，非動靜對待之靜。

友人病予躁，深為切中，因知多欲在。

聖人情順萬事而無情，何嘗有七情之累。

誠則無事矣，更不須說第二義。繼說第二義，只是明此誠而已，故又說箇「幾」字。

（劉蕺山，〈學言上〉卷一，160）

回顧前引文內容，蕺山認為人心本是無忿、無欲之存在。但人心感物若不能常保自覺知妄而痛改，則不僅會有忿欲之偏，事後所作去欲工夫亦難見全功。故主靜無欲用功處不在陰陽動靜而在獨體之發動處下工夫。順此而論，蕺山認為君子慎獨而顯獨體之誠，久之則合於聖人至誠之道故心能無事。心能無事，則聖人能以此無欲、無事之心順應萬事而無七情之累，當然也就不會有欲望過多而躁動之病產生。

若筆者根據劉沅所言：「（蕺山）始致力於主敬，中操功於慎獨，晚歸本於誠意。」工夫發展歷程來看，我們可以知道蕺山工夫最後落腳處即在誠意之上。而此誠意工夫就劉蕺山而言就是直截體現意體，所以就工夫論角度來看，此直貫本體之工夫就是本體工夫，本體與工

---

<sup>23</sup> 關於三系說內容，請參閱牟宗三（1968：49）。

夫並無二分。<sup>24</sup> 故借蕺山思維而論，周敦頤《通書》所言之「懲忿」工夫，在蕺山而言只具朱子主敬工夫之初階定心氣之功效，而唯有朗現誠體之本體工夫才是通於周敦頤「無欲主靜」所指涉之範疇及內涵所在。<sup>25</sup> 鑑此，我們再來看蕺山這段話：

爲學之要，一誠盡之矣。而主敬其功也。敬則誠，誠則天。  
若良知之說，鮮有不流於禪者，吾今免乎！  
（劉蕺山，〈會錄〉卷十三，216）

此段話是蕺山離世前留下之重要結語，因此我們可以視其為蕺山定靜工夫之晚年定論。由於蕺山之「誠」融通了《大學》、《中庸》而具有超越之本體工夫義，故「敬則誠，誠則天」一句，說明了「誠之天」與「誠之之人」具在敬誠工夫意境<sup>26</sup> 中一體消融而天人一貫<sup>27</sup>，故蕺山開宗明義強調為學之要在於「一誠而盡之」，其義即在於此。<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> 「本體只是這些子工夫，只是這些子并這些子仍不得分此為本體彼為工夫，既無本體工夫可分別亦并無這些子可指，故曰上天之載無聲無臭至矣。」（劉蕺山，〈以上丙子京邸書名獨證編〉，〈乾損益動第三十一〉）。

<sup>25</sup> 所以對此慎獨誠意之說，牟宗三先生盛讚蕺山之學乃「內聖之學、成德之教之全譜至此遂徹底窮源而完備」。就此來看，在某種意義上蕺山之學可說是宋明理學各家義理精華之集大成者。

<sup>26</sup> 敬齋云，敬無間斷便是誠，予謂心有間斷只為不敬，故若敬則自無間斷，敬則所以誠之也，此謂自明而誠也，非敬即是誠。（劉蕺山，〈學言下〉卷十二，190）。

<sup>27</sup> 而此處之一貫又或可涵攝為「萬物皆備於我」之一體之感。請參照《孟子·盡心上》：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」

<sup>28</sup> 此處之誠即是誠意之意思。也就是時時誠其意體使心不有一絲私欲存在，所以就此而言，誠意所強調的無欲工夫，在義理上是可以通於周敦頤無欲故靜的工夫。因此，我們可以知道，劉蕺山敬則誠，誠則天之工夫論述中，基本上已經具備敬與靜之兩種工夫義涵。

不過值得注意的是，既然蕺山早期捨棄了主敬而轉向慎獨乃至誠意工夫以作為掌握無欲太極誠體之終極工夫，那麼為何在其晚年定論中卻又重新提起主敬工夫？而此處主敬與程朱之主敬工夫所達致之境界又有何差異？首先針對第一個問題，筆者認為蕺山即便曾受陽明學影響而以誠意工夫呈顯太極無欲誠體為第一要務，不過就現實上，蕺山發現到許多陽明後學過於強調主體心境之形上追求，以至於忽略了心靈應對客觀世界基本事物之真實對待，因此蕺山再度強調程朱主敬工夫之重要性以免重蹈陽明後學覆轍而陷於空禪之危險。<sup>29</sup>

另一方面，由於蕺山抓緊一存有又活動之寂然誠體之客觀存在，因此在他重視主體敬慎持守之外，他更注意到誠意無欲的工夫，所以對蕺山而言，由「敬」所體證的「誠」從另一個角度來看就是「靜」：

對誠通而言，則誠復為靜，本一氣之所從出而言，則通復皆屬之動，蓋生陽生陰，生生不息處便是動。  
(劉蕺山，〈學言上〉卷十，151)

因此蕺山「敬則誠」的說法也可就「敬以直內」之誠復，邏輯地理解為「敬則靜」，而且不論靜或敬就蕺山而言皆為一氣流行「生生不息之動」，只有「誠則天」之「天」方是太極誠體之貞定處。敬與靜皆是保合太極誠體之工夫過程。所以蕺山同段又說：

---

<sup>29</sup> 蕺山文本所示，蕺山慎獨誠意工夫所直接掌握者乃一潔淨獨體亦是太極誠體本身，就此寂然不動感而遂通之誠體吾人亦可理解其為周敦頤：「一則無欲」之無欲誠體本身。因此我們由此內容可以看出，蕺山由誠意詮釋慎獨靜存之功以外，其又不忘將主敬工夫提出以做為寂然不動誠體外推應事以感而遂通之客觀保證。不過此處須注意的是，吾人若根據牟宗三先生三系說，而從蕺山誠體「天人一貫」一體之感來看，此處蕺山經由主敬及誠意工夫所掌握到的「天」是一既存有又活動之天道、天理本身（以心著性），其與程朱主敬工夫所掌握存有而不活動之天理（心不等於性），於境界上還是有所不同的，此點不得不察。

周子主靜之靜與動靜之靜迥然不同。蓋動靜生陰陽兩者缺一不得，若又於其中偏處一焉，則將何以為生生化化之本乎，然則何以又下箇靜字。曰，只為主宰處著不得註腳，只得就流行處討消息。亦以見動靜只是一理，而陰陽太極只是一事也。

因此相較於程朱而言<sup>30</sup>，蕺山「敬則誠，誠則天」之路線，顯露了敬靜工夫並建<sup>31</sup>之特色，而其工夫所到之本體處亦是程朱所不能及者。

討論至此，大致上吾人已經可以看出，劉蕺山的定靜工夫論點基本上可以作為總結宋明定靜工夫發展之重要里程碑。也就是說，自周敦頤提出定靜工夫之來，定靜工夫之發展大致上可分為程、朱主敬或前述劉蕺山將陽明、念菴分類為主靜（廣義上的劃分）之兩大詮釋主軸；而前者因主張理為存有而不活動，因此其主敬所涵攝之操存與涵養工夫雖然能夠與靜坐兼容並蓄，不過其所定靜者僅在陰陽動靜之中，所以不免有陽明所譏般僅具「定氣」功效而不保證太極陰陽全體之實際掌握；反過來說，雖然陽明格心中之物以致良知之教可以直截

---

<sup>30</sup> 「伊洛拈出敬字，本中庸戒慎恐懼來，然不若中庸說得有著落，以戒慎屬不睹，以恐懼屬不聞，總只為這些子討消息，胸中實無箇敬字也。」（劉蕺山，〈學言上〉卷十，159）。

<sup>31</sup> 劉蕺山曾言：「主靜，敬也。若言主敬便贅此主字」。可知在劉蕺山思維中「靜」與「敬」工夫是相輔相成的。（劉蕺山，〈學言下〉卷十，174）。另外，劉蕺山在另一問答內容中說道：「問：學貴乎靜乎？曰：然。眾人失之於動，君子得之於靜也。學貴敬乎？曰：然。眾人失之於肆，君子得之敬也。學貴致知乎？曰：然。眾人日用而不知，君子得之於知也。曰：人心之體無不知也，亦嘗止而嘗靜也，而受病各有輕重。其言靜也者，為躁者藥也；其言敬也者，為肆者藥也；其言知也者，為昏者藥也。語曰：「醫不執方。」善學者各視其所受病，得門而入，無不會歸。然則有異乎？曰：周子之「主靜」，蓋到頭語也。程子「主敬」徹上下而一之也。」（劉蕺山，〈語類八〉解二十二，245。）此回應也表明了劉蕺山靜敬並建之思維。

了當地彰顯心之本體，但又過分注重於主體心境之本體工夫進路，以致於導致部分後學流於高談本體而忽略客觀世界現存問題之實際超克。

職是之故，筆者綜觀上述諸儒言說而肯認彼此各具實理而影響一時，不過真能夠將敬與靜所指涉之存在價值彰顯出來，並且能夠圓融收放以使敬／靜工夫同時具現而彼此互攝者，這似乎要等到蕺山實踐系統建構後才算完成。也就是說在蕺山「無事慎獨，有事懼獨」<sup>32</sup>之思維結構下，蕺山認為「有事」時當援用敬慎專一循理以定氣中節；而另一方面又配合著自然不造作之靜坐法，以助使學者在「心無一事」之狀態下培養出無欲不急迫之心境，並且在此主敬與靜坐工夫兩相並行實踐之下，深化覺知獨體應物變化之慎獨工夫功效，終而直截體現誠體無為、寂然無欲之太極全體本身。在此敬慎之定氣與誠復主靜工夫兩邊夾擊下，蕺山展現了敬／靜坐→誠復主靜→無欲誠體之工夫實踐光景。

當然上述蕺山之論述特色，雖然可視為對程朱陽明之繼承與革新，但我們是否可以依此而論，在宋明綿延不絕敬靜工夫論爭發展中，其源頭周敦頤定靜工夫之處是否早已具備劉蕺山敬靜並建之實踐模式，而劉蕺山之學可能只是有意識或辯證發展地對此分流之再回歸。針對此推論，當吾人若將上述劉蕺山之學擺置於周敦頤「無欲則靜虛動直」之說法，著實令我們驚覺到兩者之間的確存在著某種工夫論上的內在連結。

---

<sup>32</sup> 「有事」指應對客觀事務時之心境；「無事」指無特殊外物干擾之際，主觀心境所呈顯之狀態。

	本體	陰	陽
周敦頤（工夫）	無欲	靜虛	動直
劉蕺山（本體）	誠體	誠復為靜	誠通為動
劉蕺山（工夫）	誠（無欲之敬）	慎獨靜存之功	敬

#### 肆、周敦頤定靜工夫中「內靜外敬」形式之還原

透過第一節對《管子·內業》「內靜外敬」之解讀，我們發現到「內靜外敬」之體用實踐模式相較於單一的「主敬」或「主靜」工夫更具圓融且有實效性。因此當我們繼續往下探究周敦頤定靜工夫是否也具有「內靜外敬」形式之際，此便成為宋明工夫論研究不可忽視之重要一環。因為此命題之提出，除了透過上二節對宋明定靜工夫發展歷程所得出之「敬靜並建」實踐形式成為可能之外，經由筆者近年針對周敦頤定靜工夫思維所獲致之研究成果顯示，《管子》定靜思維的確間接影響到《太極圖說》之定靜言說（黃崇修，2018：71-124），尤其當我們針對下引《管子·內業》文獻作初步解讀之際：

**形不正，德不來。中不靜，心不治。正形攝德，天仁地義，則淫然而自至（中略）。內靜外敬，性將大定。**

我們發現到，「形不正，德不來。中不靜，心不治。正形攝德，天仁地義」之論述形式與《太極圖說》：「定之以中正仁義而主靜」之說法相當神似，而且就問題意識而言兩者之論述要旨又都鎖定在「定性」命題之上，因此在此相關佐證之對照下〈內業〉「內靜外敬」思維是否也有可能轉接到周敦頤的思維結構中，而成為周敦頤定靜工

夫之潛存形式，此為本節最後必須處理的命題。

為了確定周敦頤是否受「內靜外敬」體用思維之影響，筆者首先針對〈內業〉「內靜外敬」工夫所開展的境界作簡單描述，以作為還原周敦頤思想格局之際，必須且重要之參考指標。

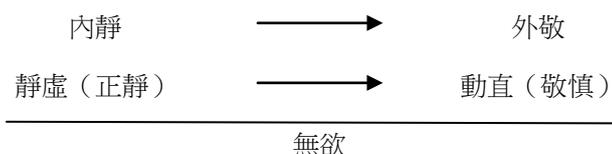
人能正靜，皮膚裕寬，耳目聰明，筋信而骨強，乃能戴大  
圓，而履大方，鑒於大清，視於大明。敬慎無忒，日新其  
德，徧知天下，窮於四極。敬發其充，是謂內得。〈內業〉

我們由「戴大圓，而履大方」之主體參與天地造化之內容得知，〈內業〉對「內靜」工夫之描述主要呈現為實踐主體身體內部感官全能開發之後，最終達到貫通天地而得大清明之天人合一境界；至於「外敬」方面，〈內業〉以「敬慎無忒，日新其德」之基本模式說明敬慎主一日養己德，終能達到徧知天下人心之變，通達萬物之常之目標。究其義理，筆者認為前者乃是就實踐主體以正靜之心境與宇宙本體間的通貫關係而界說，故為縱貫系統；而後者則以主敬專一工夫建構出以實踐主體與人文世界橫向溝通之人文化成世界，故為橫攝系統。因此我們若將上述〈內業〉所述境界與《通書》「無欲則靜虛、動直」所指涉之論述格局作一比對：

「聖可學乎？」曰：「可。」曰：「有要乎？」曰：「有。」  
「請問焉。」曰：「一為要。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！」〈聖學〉第二十

便可對照出其中「正靜」工夫所達致「鑒於大清，視於大明」境界與「無欲靜虛」工夫所開展之「明通」境界描述相近；而「敬慎」工夫所達致「徧知天下，窮於四極」之境界與「敬動直內」工夫所指涉之「公溥」境界描述亦可輾轉相通。因此我們可以大致看到，屬於內靜之正靜工夫可對應於「靜虛」；而屬於外敬之「敬慎」工夫可對

應於「動直」之邏輯形式。筆者整理兩者關係簡作式子如下：



因此吾人若以牟宗三體用圓融角度來看，我們或許就可以藉此掌握到一個由無欲誠體流灑至動直神用之脈絡。<sup>33</sup> 同樣地，我們也可以依照此種誠體神用之觀點，反過來對應出一個與上節討論蕺山工夫理論中「敬（動直之於內得）則誠（靜虛之於正靜）」之實踐模式。當然若此項推論真確，那麼我們便可進一步藉由《通書》內具之「內靜外敬」思維合理地解釋《太極圖說》「定靜」工夫也具有相同之思維模式。

於是在此問題意識下，筆者必須依前述劉蕺山以「誠復」詮釋「靜」之觀點，論證出周敦頤具有無欲之「靜」與「誠」相通之思維結構，繼而在此基礎下提出「靜虛」優位於「動直」之有力線索。<sup>34</sup> 唯有如此，才能真正圓滿本文陸續發展而來的所有論證。

<sup>33</sup> 根據牟宗三先生對周敦頤「靜無動有」之詮釋：「『寂然不動者誠也，感而遂通者神也』。此雖言辭上誠神分說，而其實義則冥如為一也。就『寂然不動』說誠，是言其體也。就『感而遂通』說神，是言其用也。而用是神用，不是氣用。故在此，神用誠體是一。」因此此處所言之靜虛動直是誠體與神用的縱貫關係，而非氣質界陰陽動靜之橫貫關係。所以我們大致也可以由此區分出「內靜」之靜虛指涉無欲誠體，「外敬」之動直為神用而通達外在萬事萬物。

<sup>34</sup> 筆者之預設即是根據前引劉蕺山〈學言上〉卷十：「主宰處著不得註腳，只得就流行處討消息。」之觀點，說明周敦頤本體義之「靜」無法言說，只能透過動靜義之流行可見義來說明「靜虛」之靜是透過「動靜之靜」以說明「無欲故靜」之靜來說明。

鑑此，當筆者進行「誠復」相關之考察相關之論述，發現周敦頤除了於《通書·誠》中以「利貞，誠之復」提出說明之外，他在〈乾損益動〉篇中亦言道：

君子乾乾，不息於誠，然必懲忿窒欲，遷善改過而後至。  
乾之用其善是，損益之大莫是過，聖人之旨深哉！「吉凶  
悔吝生乎動。」噫！吉一而已，動可不慎乎！  
（〈乾損益動〉第三十一）

由此可知，周敦頤認為，君子若要體證天道生生不息之誠體，必須實際做到「懲忿」與「窒欲」兩種工夫才能返回誠體而免於凶吝，因此慎動而無欲工夫就周敦頤而言似乎與「誠復」思想之間有密切之關係。除此之外，當我們從國家治理的角度來看，也會發現周敦頤不忘呼籲執政者要正視人民「欲望」與「情志」過度所產生之社會秩序問題。

民之盛也，欲動情勝，利害相攻，不止則滅無倫焉。故得  
刑以治。〈刑〉

由上引兩則內容來看，我們可以清楚看到周敦頤思維中對於人身之「欲望」與「情志」問題相當重視。因為周敦頤認為人心應物不得不動，而感物而動之後必有所謂吉凶悔吝之產生，周敦頤認為要在「動」中獲得「吉」之結果，那麼其必要條件便是體證「一」之心境（沒有主體他者之分），而此「一」之心境就周敦頤而言，即是前引〈聖學〉之「無欲」。於是筆者根據此義理脈絡分析得知，要達到所謂「君子乾乾，不息於誠」之「誠」，周敦頤認為最重要的要領即在於實踐「窒欲」或「無掉欲」工夫，唯有如此才能達到劉蕺山所謂「誠復」之靜。因此就此而言，無掉私欲就是周敦頤誠復之工夫。

無欲 → 去欲 → 一 → 誠復 → 不息於誠

不過「誠復」就周敦頤而言還只是作為君子朝向聖人之階段性工夫，因為真正要做到安之、性之而「不息於誠」，才是聖人與「天道誠體」同參日月同明之氣象。何以言之，周敦頤在〈養心亭說〉中提到「無則誠立、明通」的概念：

養心不止於寡焉而存耳，蓋寡焉以至於無。無則誠立、明通。誠立，賢也；明通，聖也。

（周敦頤，《周元公集》卷三〈養心亭說〉）

由此可知，周敦頤以孟子養心說為基礎，進而在此欲望論述中將其推極至工夫論之「無欲」要求，而其實踐結果便是「誠立」與「明通」。其中所謂「誠立」，周敦頤將之定位為賢人；若在此「誠立」基礎上學者能夠進而性之、安之而消解主體與天地同參，此時所達致之「明通」則為聖人之境界。

關於周敦頤此處說法，筆者若將之與〈聖學〉：「靜虛則明通，動直則公溥」之論述邏輯對照，可以發現，周敦頤以「靜虛」所達致之明通即是聖人境界；相較於「動直（敬以直內）」所達致之公溥即是賢人之誠立境界。因此就此角度而言，「靜虛」與「動直」就不是一般僅從陰陽動靜角度而論之平行關係，而是如牟宗三所詮釋一般，他是隱含著誠體神用之體用關係。

於是在此解讀之下，周敦頤思維中潛存著「靜虛」比「動直」優位而根本之思維結構存在，而此思維結構若再從前述「靜虛」對應「內靜」；「動直」對應「外敬」的邏輯形式來看的話，我們便可以知道周敦頤思維之中的確具有「內靜外敬」之思維結構。繼而在此基礎下，我們進一步考察《太極圖說》文本：

惟人也得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。

我們發現周敦頤面對人之「神發」、「五性感動」所產生的各種變化，他選擇「定之以中正仁義而主靜」做為發揮生命極致「立人極」之方法。在此段話中，筆者根據《通書》以仁義為「理」<sup>35</sup>，以及就近年研究朱丹溪醫學所獲致「中正仁義」與「主靜」二分之立場，於是得以分析出前者乃為循理治氣；而後者則為無欲顯體工夫之觀點。如此一來，我們可以將《通書》中隱含的「內靜外敬」思維結構同樣地投射到《太極圖說》定靜工夫之言說中。換言之，本文在形式上確定了周敦頤定靜工夫思想中確實潛存著「敬」以涵養中正仁義；「靜」以無欲顯體之思維結構存在。

當然上述論點僅是就外延上所獲得之哲學分析成果，就文獻義理內涵上，我們如何佐證周敦頤實質具有心之發用層面「外敬」工夫之存在，此為本文最後必須證成的。因為就文本記載上，筆者不得不承認周敦頤《太極圖說》中並無直接言及「敬」之相關語詞。不過即便如此，我們必須注意到「定之以中正仁義」言說中，「中正仁義」既然作為行事之理，那麼必然要有一實踐主體要求實踐此理以達到定止之目的。因此，當我們問及此時工夫為何之際，不論程朱所謂「涵養須用敬」或者劉蕺山「敬則心無一事」之言說，我們在在可以藉由程朱或劉蕺山之言說義涵而顯示出，「定之以中正仁義」之具體工夫操作必須有一「敬」之工夫以竟全功。如此一來，周敦頤即便沒有直接提出「敬」之工夫，但在聖人之道「定之以中正仁義」具體實踐要求下，「敬」之工夫必然呈顯。從另一個角度來看，當我們根據學術界普遍之說法，認為周敦頤思想來自於《易傳》與《中庸》，那麼下文《中庸》之說法：

---

<sup>35</sup> 劉蕺山亦曰：「周子言中正即中和之別名，中和以性情言，中正以義理言」。  
（劉蕺山，〈年譜上〉卷四十，913）

齋莊中正足以有敬。

便可以說明實踐中正之道或呈顯中正之氣質即是「敬」之實際展現，而伊川所言：「中正而誠」之說，亦可連結出劉蕺山「敬則誠」之實踐邏輯，繼而在此對照下，看出「定之以中正仁義」是以「敬」作為實踐根本。

《中庸》：中正      ≡ 敬

伊川      ：中正      → 誠

劉蕺山    ：敬          → 誠（案：誠復） → 天

周敦頤    ：中正仁義 → 主靜（無欲誠立） → 明通

於是此義理結構之掌握下，我們將此工夫模式與〈聖〉第四之誠體神用論述邏輯對應分析整理如〈表二〉。

寂然不動者，誠也；感而遂通者，神也；動而未形、有無之間者，幾也。誠精故明，神應故妙，幾微故幽。誠、神、幾，曰聖人。（〈聖〉第四）

工夫	聖人	心	理氣	聖人之道
無欲	誠	寂然不動	太極	立人極
靜虛（內靜）↓	神↓	感而遂通 <sup>36</sup>	陰陽	主靜
動直（外敬）↓	幾↓	動而未形	五行	定之以中正 仁義

<表二>

從此表內容我們也可以更清楚看出，無欲之誠體乃寂然不動之太極本體，其可透過去欲顯體之主靜工夫而于以掌握，不過此主靜工夫之得力處就如劉蕺山所言，須在主敬之「心無一事」之應物行事活動中展開，並且以慎獨之靜存工夫為根基而開展出誠意之本體工夫光景，因此劉蕺山「敬則誠，誠則天」所顯現敬靜並建之體用模式，可以合於周敦頤「定之以中正仁義而主靜」中「敬」以涵養中正仁義；「主靜」以去欲顯體之體用模式所開展之立人極境界。同時，此處之體用模式即便沒有《管子》「內外」之專有語詞使用，但《管子》「內靜外敬」之「內外」概念本來就是具足先秦之後體用概念之哲學義涵，因此周敦頤定靜工夫在本質上的確可以視為「內靜外敬」體用圓融之實踐模式而無疑義。總而言之，透過本文之討論，我們發現宋明理學工夫論之形式，除了一般我們所認知的「主靜說」或「主敬說」之外，事實上還存在著一個更具當代意義及現實應用之「內靜外敬」實踐形式，而此形式對於未來研究儒家工夫論之工作者而言，應該可以提供

<sup>36</sup> 〈通書〉動靜第十六：「動而無靜，靜而無動，物也；動而無動，靜而無靜，神也。」

一個更寬廣之論述視野。

## 結論

為了論證周敦頤定靜工夫是否具有「內靜外敬」實踐模式，筆者於第一節中首先就《管子》內靜外敬結構形式做了分析。在此分析中筆者發現「內靜外敬」實踐模式不但不會造成學者實踐價值之混淆，其運作模式理論上相較於單一主敬或主靜工夫具有更高之實踐成果及圓融性。因此在此初步理解下，「內靜外敬」實踐模式之學術價值在此處被標舉了出來。

於是筆者透過對程朱之主敬及劉蕺山所分類陽明、念菴之主靜工夫探討，發現到程朱或陽明、念菴於詮釋周敦頤定靜工夫之際皆有部分偏執，因而多少出現了走失本體或忽略客觀存在之流弊。劉蕺山面對朱子、陽明言說中主敬、主靜工夫之論述差異，最後提出「敬則誠，誠則天」之說，其用意無非是在繼承王學對於本體之掌握以外，同時又可重提程朱主敬之說，以防患學者僅留滯於談論形上本體而不切實際之弊，此為蕺山藉「以心著性」格局，以敬／靜坐→靜（誠復之靜）→天（太極誠體）之實踐思維，堂堂銜接上周敦頤誠體無為而幾善惡之開闔圓融思維所在。

最後筆者透過周敦頤文獻之分析，發現到周敦頤〈養心亭說〉及〈聖學〉章皆具有「靜虛」優位於「動直」之「內靜外敬」思維，而且我們也可以看出周敦頤「懲忿」與「窒欲」之論即是呼應於「外敬」與「內靜」之雙層工夫論述結構而生。換言之，本文透過劉蕺山「敬則誠，誠則天」之慎獨靜存之功與周敦頤「定之以中正仁義」工夫論比對，繼而由《中庸》「齋莊中正足以有敬」或伊川「中正而誠」等文本內容對照，最後逼顯出周敦頤定靜工夫中的確具有「內靜外敬」體用圓融之實踐模式。而這個實踐模式由於立基在「守敬莫若靜」之

思維上，所以不但可以涵蓋周敦頤主靜說，另一方面因著其務實地對「主敬」工夫之等同重視，從而使得學術史上對周敦頤主靜說之錯誤解讀得以解消。

相信此「內靜外敬」體用模式之還原，將可以為當今定靜工夫「主靜」、「主敬」實踐形式之外，提供另一種更圓融而有效之實踐可能，從而為人工智慧科學所開創之新世界，重新貞定人心在變動世界中所該擁有之存在位置。

## 參考文獻

### 中文：

王陽明 WANG Yangming, 2006a, 《傳習錄》 *Chuanxi Lu*, 《王陽明全集》 *Wang Yangming quanji*, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。

——, 2006b, 《王陽明全集》 *Wang Yangming quanji*, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。

朱 熹 ZHU Xi, 2010a, 《朱子語類》 *Zhuzi yulei*, 《朱子全書》 *Zhuzi quanshu*, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。

——, 2010b, 《朱文公文集》 *Zhuwengong wenji*, 《朱子全書》 *Zhuzi quanshu*, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。

朱丹溪 ZHU Danxi, 2005, 《風水問答》 *Fengshui wenda*, 《丹溪逸書》 *Danxi yishu*, 劉時覺編 Ed. by LIU Shi-jue, 上海 [Shanghai]: 上海中醫藥大學出版社 [Shanghai zhongyiyao daxue chubanshe]。

——, 2006a, 《局方發揮》 *Jufan fahui*, 《朱丹溪醫學全書》 *Zhudanxi yishe quanshe*。田思勝等主編 Eds. by TIEN Sisheng et al., 北京 [Beijing]: 中國中醫藥出版社 [China press of traditional Chinese medicine]。

——, 2006b, 《格致餘論》 *Gezhi yulun*, 《朱丹溪醫學全書》 *Zhudanxi yishe quanshe*。田思勝等主編 Eds. by TIEN Sisheng et al., 北京 [Beijing]: 中國中醫藥出版社 [China press of traditional Chinese medicine]。

medicine]。

牟宗三 MOU Zongsan, 1968, 《心體與性體》*Xinti yu xingti*, 台北 [Taipei]: 正中書局 [Cheng Chung Book., Ltd.]。

吳廷翰 WU Tinhan, 1984, 《吉齋漫錄》*Jizhai manlu*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua book]。

林月惠 LIN YueHui, 2005, 《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》*Lianzhixue de zhuanse: Nie Shuangjiang yu Luo Nianyan sixiang zhi yanjiu*, 台北 [Taipei]: 台灣大學出版中心 [National Taiwan University Press]。

周敦頤 ZHOU Dunyi, 《太極圖說》*Taijitu shuo*, 文淵閣《四庫全書》*Wenyuan Chamber's Siku quanshu*。

——, 《通書》*Tongshu*, 文淵閣《四庫全書》*Wenyuan Chamber's Siku quanshu*。

——, 《周元公集》*Zhouyuangong ji*, 文淵閣《四庫全書》*Wenyuan Chamber's Siku quanshu*。

徐復觀 XU Fuguan, 2003, 《中國人性論史》*Zhongguo renxinglun shi*, 台北 [Taipei]: 台灣商務印書館 [Taiwan The Commercial Press, Ltd.]。

勞思光 LAO Sze-Kwang, 1993, 《新編中國哲學史》*Xinbian zhongguo zhexueshi*, 台北 [Taipei]: 三民書局 [Snamin Book Co., Ltd.]。

湯孝純 TANG Xiaochun, 1995, 《新譯管子讀本》*Xinyi Guanzi duben*, 台北 [Taipei]: 三民書局 [Snamin Book Co., Ltd.]。

程 顥、程 頤 CHENG Hao & CHENG Yi, 1981, 《二程集》*Erchenzi*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua book]。

黃崇修 HUANG Chunghsiu, 1999, 《從身體觀論虛靜工夫之哲學義

涵——以先秦氣化思想為核心》*Cong shentiguan lun xujing gongfu zhi zhexue yihan* ——*yi xianqin qihua sixiang wei hexin*，國立政治大學哲學研究所碩士論文 MA dissertation of NCCU Graduate Institute of Philosophy。

——，2014，〈周敦頤《太極圖說》定靜工夫新詮釋——以朱丹溪三重鬱說思維結構為視點第一部分：定之工夫〉*New Interpretation of Stability and Tranquility Skill in Zhou Dun-Yi's 'Tai Ji Tu Shuo' ——Based on the Viewpoint of Zhu Dan-Xi's Structure of Godly Depression (First Part: Skills of ding)*，〈揭諦〉*Aletheia: NHU Journal of Philosophy*，27：85-134。

——，2016，〈周敦頤《太極圖說》定靜工夫新詮釋——以朱丹溪神鬱思維結構為視點第二部分：靜之工夫〉*New Interpretation of Stability and Tranquility Skill in Zhou Dun-Yi's 'Tai Ji Tu Shuo' ——Based on the Viewpoint of Zhu Dan-Xi's Structure of Godly Depression (Second Part: Skills of Tranquility)*，〈政大哲學學報〉*NCCU Philosophical Journal*，35：37-80。

——，2018，〈《管子》定靜思維對周敦頤定靜工夫之可能影響——透過朱丹溪三重鬱說思維結構之嘗試性解讀〉*Possible Influence of The Guanzi's Dingjing Thought upon Zhou Dun-Yi's Dingjing Skill——Trial Interpretation by Thought and Structure of Zhu Dan-Xi's Triad Melancholy Theory*，〈政大哲學學報〉*NCCU Philosophical Journal*，39：72-124。

楊儒賓 YANG Rubin，1996，〈《儒家身體觀》*Rujia shentiguan*，台北 [Taipei]：中央研究院中國文哲研究所 [Institute of Chinese Literature and Philosophy Academia Sinica]。

楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德等編 YANG Rubin、Mabuchi Masaya、AI Houde Eds.，2012，〈《東亞的靜坐傳統》*Dongya de jingzuo*

*cuangtong*，台北 [Taipei]：台灣大學出版中心 [National Taiwan University Press]。

管仲 GUAN Zhong，〈管子〉 *Guanzi*，文淵閣《四庫全書》 *Wenyuan Chamber's Siku quanshu*。

劉宗周 LIU Zongzhou，1981a，〈艮止說〉 *Gen zhi shuo*，〈劉子全書及遺篇〉 *Liuzi quanshu ji yipian*，京都 [Kyoto]：中文出版社 [Chubun shuppansha]。

——，1981b，〈聖學宗要〉 *Shengxue zongyao*，〈劉子全書及遺篇〉 *Liuzi quanshu ji yipian*，京都 [Kyoto]：中文出版社 [Chubun shuppansha]。

羅念菴 LUO Nainyan，〈書馬鐘陽卷〉 *Shumazhongyang juan*，〈念菴文集〉 *Nainan wenji*。

# On Zhou Dun-Yi's Potential Thought of “Inner Tranquility and Outer Respect” from Song-Ming Confucian Scholars' Interpretations and Logical Thinking of Dingjing Skill

HUANG Chung-Hsiu

Graduate Institute of Philosophy, National Central University

Address: No. 300, Zhongda Rd., Zhongli Dist., Taoyuan City 32001

E-mail: hcs90441@gmail.com

## Abstract

The study penetrated deeply into the argument of Liu Ji-Shan to discuss the concept of tranquility of Zhu Xi, Wang Yang-Ming, Luo Nian-An and Liu Ji-Shan in the Song and Ming dynasties. It concluded that Liu Ji-Shan's practical system of “respect leads to sincerity; sincerity makes one close to Nature” was a practical mode with the combination of respect and tranquility.

Last but not the least, the author further compared the mode of “inner tranquility and outer respect” with *Tongshu* and ‘Prolog to Yangxing Pavilion’ and found that Zhou Dun Yi certainly possessed the

thought of “inner tranquility and outer respect.” The finding also urged the author to infer that Zhou Dun-Yi spread out his practical system of Dingjing skill with the form of “inner tranquility and outer respect”.

**Keywords: The *Guanzi*, inner tranquility and outer respect, Liu Ji-Shan, sincerity**

