

朱子〈仁說〉與「智藏」思想中的仁智圖像及其意義[▲]

黃瑩暖^{*}

摘要

〈仁說〉是朱子中和新說之後的代表著作，文中說明「仁」為「天地生物之心」、為「愛之理」，是「包四德而貫四端者」。「智藏」則是日本崎門學派所重視之說法，主要是學者山崎闇齋從朱子的〈玉山講義〉與〈答陳器之問玉山講義〉中關於「智德」的義理詮釋裡，識取朱子以「含藏」、「終始」等來說智德之義，加以推闡而形成。本文主要從朱子〈仁說〉中對「仁」的表述，與其《玉山講義》中對於「智」的詮釋，呈顯其賦予「仁」與「智」的本體宇宙論意義，與天人同構、道德與存在相互安立之義；同時指出，從朱子的「智藏」之義，可以解讀出「智以起仁」的意思，此亦顯現智德在朱子思想中具有重要的地位。

關鍵詞：朱子、仁、智、仁說、智藏

[▲] 本文承蒙兩位匿名審查委員細心審閱並惠予指正，筆者獲益良多，謹此致上誠摯謝忱。本文已依審查意見進行修正，然疏漏不足之處難免，尚祈涵諒。

^{*} 臺灣師範大學國文學系副教授。

一、前言

〈仁說〉是朱子（名熹，1130~1200）在「中和新說」之後的重要代表著作。¹「中和新說」代表了朱子儒學思想確立的里程碑，其後經歷數年的浸潤與議論，而思想更加成熟底定。〈仁說〉在「中和新說」提出後數年間寫成，主要目的是批駁湖湘系學者的仁論，兼斥謝上蔡（名良佐，1050~1103）的以覺訓仁之說。²朱子於其時與湖湘系學者、張欽夫（名栻，1133~1180）展開仁學的論辯，其〈仁說〉一文，文字部分雖然經過修改，而文中所論之仁學思想則已成熟明確。該文陳論「仁」為「天地生物之心」、為「愛之理」，是「包四德（仁義禮智）而貫四端（惻隱羞惡辭讓是非）者」。「智藏」是指以「含藏、斂藏」來詮釋智德的涵義，此一詞語由日本德川幕府時期（1603~1867）的儒者山崎闇齋（名嘉，1618~1682）首先提出，³乃是從朱子〈玉山講義〉與〈答陳器之問玉山講義〉中關於「智」之為德的義理詮釋加以推闡而形成。按〈玉山講義〉的撰作緣由，是南宋光宗紹熙五年（1194），朱子任職煥章閣待制兼侍講時，曾應邀至玉山縣學演講，歸返之後又將演講內

¹ 〈仁說〉被視為是朱子「己丑之悟」（孝宗乾道5年，西元1169年，朱子時年40歲，悟「中和新說」。此據王懋竑《朱子年譜》所繫）之後思想規模底定的代表文獻，該文定稿於孝宗乾道9年（1173），朱子時年44歲。今收於《朱子文集》（〔宋〕朱熹著，陳俊民校訂，臺北：德富古文教基金會，2000年。以下所引同此版本，不另註明，簡稱《文集》）第7冊，卷67，頁3390-3392。

² 根據牟宗三先生的說法，〈仁說〉之初稿成於〈克齋記〉以前，現行之定文則在朱子四十三歲以後，而朱子與張欽夫等之論辯亦大體在其四十三歲以後。見氏著：《心體與性體》（臺北：正中書局，1990年），第三冊，頁229。

³ 根據日本學者岡田武彥所言，朱子後學中只有門人蔡元定、蔡沉在〈洪範〉、〈皇極內篇〉中略有提到，以及真德秀在《讀書記》卷4中有所論及而已；此外就是日本學者山崎闇齋及崎門學派重視之。見〔日〕岡田武彥著，錢明譯：《山崎闇齋》（臺北：東大圖書公司，1987年），頁126。迄於現代，約與岡田武彥同時及其後的日本學者們才加以注意此說並展開許多研究。日本學者岡田武彥有〈朱子と智藏〉、〈朱子の智藏說とその由來および繼承〉（二文收於氏著《中國思想における理想と現實》〔日〕東京都：木耳社，1983年）、〈朱子學與現代社會〉（張文朝譯，鍾彩鈞主編：《國際朱子學會議論文集》上冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年，頁677-694）、〈〔山崎闇齋〕對朱子智藏說的宣揚〉、〈李退溪與闇齋〉（二文收入氏著、錢明譯：《山崎闇齋》，臺北：東大圖書公司，1987年，頁125-136、頁139-144）等論文。難波征男有〈朱子學「智藏說」の變遷と展開〉，《福岡女學苑大學人文學研究所紀要》（2001年第4卷），頁89-118、〈日本朱子學與將來世代—智藏論〉，收入朱傑人主編：《邁入21世紀的朱子學——紀念朱熹誕辰870週年、逝世800週年論文集》（上海：華東師範大學出版社，2001年，頁403-411）等論文。韓國學者朴洋子有〈『天命図』に見る退溪の智藏説について〉（《退溪學報》第52輯，1986年12月，頁30-40）。國內學者方面，在著作中對「智藏」思想有所論述的，有楊祖漢：〈從劉蕺山對王陽明的批評看蕺山學的特色〉（收入鍾彩鈞主編：《蕺山學術思想論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998年，頁35-65）。楊儒賓：〈理學的仁說：一種新生命哲學的誕生〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第6卷第1期（2009年6月），頁29-63。江俊億：〈由朱子思想發展過程考察其智藏說〉（東吳大學中文所碩士論文，2010年6月）。藤井倫明：〈日本崎門朱子學的「智藏」論探析〉（《中正漢學研究》，2016年第1期（總27期），2016年6月，頁191-210）。拙作：〈朱子「智藏」之義析論〉，收入黃連忠等主編：《佛教與中國文化—王開府教授榮退紀念論文集》（臺北：萬卷樓圖書公司，2013年），頁213-214。

容向友人反覆申說，自覺意旨愈講愈明，於是合併兩次講論而寫成。⁴在這篇文章中，朱子除了續接〈仁說〉的思想，以「仁」通貫周流仁義禮智四德，而說「智」是「仁之分別」外，並將「智」與四季中的「冬」相對應，而肯定其具有「生之藏」、「義之藏」之義。〈答陳器之二問玉山講義〉則是朱子回答門人陳器之有關〈玉山講義〉中的問題的書函，⁵在此信函中則進一步指出了「智」的特別意義與在四德中的重要地位。

本文主就〈仁說〉以及以〈玉山講義〉與〈答陳器之問玉山講義〉為主的文獻材料中，析解朱子對「仁」「智」二德的闡釋，而解讀二者的關係與其意義。按上述三篇寫成的年代雖不同，但都呈現了朱子儒學理論成熟時期的風貌。從朱子的〈仁說〉與「智藏」思想中，可以看到朱子對於天人之間有著「同構」的理解藍圖，由此發展為道德與存在相互安立的觀點；並且同樣賦與「仁」與「智」以本體宇宙論的意義，由此可以看出「智德」在朱子思想中有著特殊的地位，這個地位的特殊點在於，「智」被賦予了「起仁」的重要動能，而這層意涵正可以與朱子「格物窮理」的道德工夫論彌合融貫。⁶

二、〈仁說〉呈顯的本體意涵與天人同構關係

（一）以「天地生物之心」說仁所呈顯的本體意涵

〈仁說〉不僅是朱子闡發「仁」之義理的重要文獻，⁷由其內容亦可了解朱子的心性概念。基於本文之主題，在此略去〈仁說〉中批評其他學說的部分，專就朱子對「仁」的論述內容來看，大體可以析解出三個重點：其一，是以「仁」為「天地生物之心」。其二，人乃得自天地生物之心以為心，故人心即是天地生物之心。其三，是「仁包四德」的說法；以及視「仁義禮智、元亨利貞、春夏秋冬」彼此均有相應的關係，而同為天理運化的呈現。

⁴ 朱子於〈答林德久二〉中談及〈玉山講義〉的撰作緣由道：「昨在玉山學中，與諸生說話，司馬宰令人錄來，當時無人劇論，說得不痛快，歸來偶與一朋友說，因其未喻，反復曉譬，卻說得詳盡。因并兩次所言，錄以報之，試取一觀，或有助於思索也。」（此條資料感謝審查委員之提示）見〔宋〕朱熹：《文集》卷 61，頁 3005。〈玉山講義〉後由司馬邁刊刻傳世，今收錄於《文集》第 8 冊，卷 74，頁 3732-3737。

⁵ 收錄於《文集》卷 58，頁 2825-2827。

⁶ 關於朱子「智以起仁」思想與「格物窮理」工夫論之關聯，筆者將另行撰文陳論之。

⁷ 陳榮捷先生認為朱子一生學問之最大貢獻在於對「仁」的解釋，楊儒賓先生亦贊同此見。見陳榮捷編，萬先法等譯：《中國哲學文獻選編》（臺北：巨流圖書公司，1993 年），下冊，頁 717。楊儒賓：〈理學的仁說：一種新生命哲學的誕生〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第 6 卷第 1 期（總第 11 期），2009 年 6 月，頁 41。

首先，朱子〈仁說〉一文中，以「仁」為「天地生物之心」的論述是：

天地以生物為心者也。而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。

又：

蓋仁之為道，乃天地生物之心，即物而在。⁸

按「天地之心」一語，源自《易經》〈復卦〉之彖辭：「〈復〉，其見天地之心乎。」此處是從〈復卦〉五陰一陽的卦爻結構，說明重陰之下、一點陽氣生發的意象，也代表冬至之後、陽氣始發之象，彖辭由此指認天地之心的所在，故「天地之心」本意即指天地之生機萌發。《伊川易傳》注〈復卦〉彖辭曰：「一陽復於下，乃天地生物之心也」⁹。二程說〈復卦〉之義時，便言「天地以生物為心」¹⁰。由〈復卦〉義理而談「天地之心」、「天地以生物為心」，在宋代學界已是共同的論題，而且有相當一致的識見。¹¹〈復卦〉中唯一的陽爻表現出陽氣、生機的萌動，其實即是天道本體生生的運化。又，將「生」與「仁」相連結，也可溯自戰國時代，由文獻資料可知，自漢代之時，已經有以「好生」為「仁」之義；¹²但其「仁」的含義仍止於倫理的層面。迄至宋代，周濂溪（名敦頤，1017~1073）以「誠」為乾元、為天道本體，而言「生，仁也；成，義也。」¹³是開啟「仁」之本體意涵的先聲。

⁸ [宋]朱熹：〈仁說〉，《文集》卷67，頁3390、3391。又朱子〈克齋記〉亦有同義之語：「蓋仁也者，天地所以生物之心，而人物之所得以為心者也。」見《文集》卷77，頁3867。

⁹ [宋]程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，2004年），第3冊，頁819。

¹⁰ 同前註，第2冊，《外書》卷3，頁366。

¹¹ 如歐陽脩《易童子問》便言「天地以生物為心」：「天地之心，見乎動，復也，一陽動於下矣，天地所以生育萬物者本於此，故曰天地之心也。天地以生物為心者也。」見《歐陽文忠公全集》（明覆刻嘉靖丁酉十六年吉安刊本，1537年）卷76，頁1216。又邵雍說：「天地之心者，生萬物之本也。」見邵雍：〈觀物外篇下之下〉，[宋]邵雍著、郭彧整理：《邵雍集》（北京市：中華書局，2010年），頁163。張載說：「大抵言天地之心者，天地之大德曰生，則以生物為本者，乃天地之心也。地雷見天地之心者，天地之心惟是生物，天地之大德曰生也。」見《橫渠易說·復卦》，（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年），頁687。胡宏說：「天地之心，生生不窮者也。」見胡宏：〈知言·修身〉，《胡宏集》（北京：中華書局，1987年），頁6。

¹² 如《易·繫辭下傳》曰：「天地之大德曰生。」（〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯、〔宋〕朱熹注：《周易二種》（臺北：大安出版社，1999年），頁219）。又《白虎通·性情》言：「仁者不忍也，施生愛人也。」（〔清〕《白虎通疏證》卷八，「性情」，北京：中華書局，1994年，頁381）。《太平御覽》引《春秋元命苞》曰：「仁者情志，好生愛人，故其為仁以人。其立字，二人為仁。」（見李昉等編：《太平御覽》（《四部叢刊三編》影宋本，北京：中華書局，1960年），卷360，〈人事部一〉，頁1656）。

¹³ 見〔宋〕周敦頤：《通書·順化十一》，《周子通書》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁36。

張載言「天地之大德曰生，則以生物為本者，乃天地之心也。」¹⁴程明道（名顥，1032—1085）言「萬物之生意最可觀，此『元者，善之長』也，斯所謂仁也。」¹⁵並說觀雞雛、切脈皆是體會仁之蓬勃生意的切近處；¹⁶以及程伊川（名頤，1033~1107）說的「心譬如穀種，生之性便是仁」，¹⁷已是眾所熟知的例子。這些論述都將「仁」擴展到宇宙本體的意涵，使「仁」含具了「生生之天道」與「萬物一體」的意義。朱子〈仁說〉言天地生物之心是「仁之為道」，在內容意義上即繼承了上列先行者的思想。從〈仁說〉與朱子的相關言論中可以看到，朱子以「天地生物之心」為「仁」之義，所表達的意思，即是視「仁」為宇宙本體，具有生生之動能。例如在〈答張敬夫三〉中可以看到朱子對「天地之心」意涵的闡述：

「〈復〉見天地之心」之說，熹則以為：天地以生物為心者也。雖氣有闔辟〔筆者按應為「闢」〕，物有盈虛，而天地之心，則亙古亙今未始毫釐之間斷也。故陽極於外而復生於內，聖人以為于此可見天地之心焉。蓋其復者，氣也；其所以復者，則有自來矣。向非天地之心生生不息，則陽之極也，一絕而不復續矣，尚何以復生於內而為之闔辟〔闢〕之無窮乎？¹⁸

這段文字表達了：氣會產生闔闢盈虛等等的變化，而天地之心則是「亙古亙今未始毫釐之間斷」；〈復卦〉中的「陽極於外」，正是由於天地之心的生生不息且亙古不斷，故能於冬至時節的嚴寒之中，依然有生機萌蘖而出。此一生機的消息，即由天地之心所發。朱子說「其所以復者，則有自來矣」，若非天地之心的發動，則冬至之時已然絕息的陽氣是無從復生的。朱子由此指出〈復卦〉之「復」的所在，正在於那層層陰寒之中透出一陽之機；從氣化表象來看，此陽氣似是一新生者；實則由於其內本有亙古亙今的天地之心健動不息著，故能發為陽氣之苗蘖。從這裡我們看到：天地之心為仁道、亦即是「理」的展現，而朱子更重視其中「生生」的動能，強調此一動能是亙古恆存的；正由於此理實具有健動的能量，故能推動闔闢綱緼的氣機，進行天地生物的運化。朱子於〈答何叔京十七〉也強調此一天地之心是生生不已、恆存而無間息的，故為萬物之肇始。又《朱子語類》中也說：

天地生生之理，這些動意未嘗止息。人惟是有惻隱之心方會動，動處便是惻隱。

¹⁴ [宋]張載：《橫渠易說·復卦》，頁 687。

¹⁵ [宋]程顥、程頤：《二程遺書》（上海：上海古籍出版社，2000年），《二程集》卷 11，頁 167。

¹⁶ 同前註，卷 3：「切脈最可體仁。」又同卷：「觀雞雛，此可觀仁。」此二條由謝上蔡標明為明道語，頁 59。

¹⁷ 同前註，卷 11，頁 184。

¹⁸ 《文集》卷 32，頁 1242。

若不會動，卻不成人。¹⁹

又：

仁即天德之元，元即太極之陽動。如此節節推上，亦自見得大總腦處。²⁰

當代學者認為，朱子這些說法，即是視仁「具有本體論意義下的本體之地位」²¹。並且，朱子說仁是天地生物之心，「表示仁是宇宙生生不息的真幾與根源」，故不該僅用伊川「所以陰陽者」來解釋，因為「所以然」是根據，是理則，不能突出「生生」所表達的內在生機的意義；因此朱子的「仁」實是兼有存在論與宇宙論的意義的。²²

不過，牟宗三先生（1909~1995）認為，朱子所謂「天地之心」只是虛說的心。他視朱子所言仁的生生之義，只是落在氣化上說，天地之心的活動義亦僅在氣的流行上。他從《朱子語類》中論「天地之心」所帶出的「有心」、「無心」之處加以分析，認為朱子雖引程子「天地無心而成化，聖人有心而無為」之語，然而在牟先生的析解下，朱子思想中的理與氣是二元分層分立的，理是「只存有而不活動」，而氣是形而下的氣機鼓盪；因此朱子所謂「有心」，只是「理之定然義，心被吞沒於理」；而「無心」亦只成「氣化之自然義，心被吞沒於氣」。故牟先生判朱子所謂的天地之心並非「實體性之本心、天心」²³；朱子的「仁」亦只是不能活動的理，不能作為於穆不已的創生本體。

在《朱子語類》中有一段對話紀錄，可以視為是對牟先生的回應：

問：「天地之心，天地之理。理是道理，心是主宰底意否？」曰：「心固是主宰底意，然所謂主宰者，即是理也，不是心外別有箇理，理外別有箇心。」²⁴

此處朱子說：心固然是主宰之意，但是心之所以能起主宰化育之功，是因為有理的主宰化育在其中。再結合上兩段引文以觀之：天地生生之理即是仁，即是「元」之德，是太極之陽動，此一陽動之生意未嘗止息，天地之心即其展現者。如是，朱子以天地之心所表述的仁，是具有本體宇宙論意義的。

¹⁹ 《朱子語類》（黎靖德編，臺北：文津出版社，1986年。以下所引同此版本，不另註明，簡稱《語類》）卷53，頁1297。

²⁰ 同前註，卷9，頁156。

²¹ 楊儒賓：〈理學的仁說：一種新生命哲學的誕生〉，同註3，頁42。

²² 見陳來：〈仁學本體論〉，《文史哲》2014年第4期（總第343期），頁41-63。

²³ 見牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1995年），第三冊，頁236-238。

²⁴ 《語類》卷1，頁4。

又牟先生所析解的「有心」、「無心」一段文獻，為《朱子語類》卷1中關於「天地之心」的問答紀錄，為了對照牟先生的解析，茲將該段文字節錄如下：

「〔……〕某謂天地別無勾當，只是以生物為心。一元之氣，運轉流通，略無停間，只是生出許多萬物而已。」問：「程子謂：『天地無心而成化，聖人有心而無為。』」問：「程子謂：『天地無心而成化，聖人有心而無為。』」曰：「這是說天地無心處。且如『四時行，百物生』，天地何所容心？至於聖人，則順理而已，復何為哉！所以明道云：『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。』說得最好。」問：「普萬物，莫是以心周徧而無私否？」曰：「天地以此心普及萬物，人得之遂為人之心，物得之遂為物之心，草木禽獸接著遂為草木禽獸之心，只是一箇天地之心爾。今須要知得他有心處，又要見得他無心處，只恁定說不得。²⁵

此條為楊道夫所錄。另一條楊方所錄則曰：

萬物生長，是天地無心時；枯槁欲生，是天地有心時。²⁶

朱子引《論語·陽貨》之「四時行焉，百物生焉」與程明道〈定性書〉之「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」，來詮釋天地生物與聖人處事的無私順化，以此發揮「無心」的意蘊。對於「有心」，朱子言「枯槁欲生，是天地有心時」，此實與《周易》〈復卦〉〈復〉，見天地之心」之義異曲而同工；而他說「天地以此心普及萬物」云云，既含本體宇宙論的意義，亦有其「理一分殊」的思想脈絡在其中（見下文（二））。他強調必須同時把握「無心」之無私順化與「有心」之生生大德兩層意思，才能對天地之心有真切的理解。從這裡我們並不能否認朱子講「仁」全無「實體性的本心、天心」之涵義。朱子又說：

理無迹，不可見，故於氣觀之。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。²⁷

²⁵ 同前註，頁4-5。

²⁶ 同前註，頁5。

²⁷ 同前註，卷6，頁111。

朱子類似的話語不少，又如：

或問論語言仁處。曰：「理難見，氣易見。但就氣上看便見，如看元亨利貞是也。元亨利貞也難看，且看春夏秋冬。春時盡是溫厚之氣，仁便是這般氣象。夏秋冬雖不同，皆是陽春生育之氣行乎其中。故『偏言則一事，專言則包四者』」。²⁸

朱子明言，由於理無迹，不可見，若要識得仁之生意，須從其發露之處以見之。仁的發露處最顯著的就是春生之氣，因此朱子就春生溫厚之氣以指點仁之所在；又以夏秋冬三季皆為陽春生育之氣的通貫運行，來說明仁作為天地生物之心的體物不遺、生化無間之義。觀其意，理宜非沒於氣化，或僅為純理而滯定於不活動者。誠然，此處涉及到朱子思想中的「理」是否有活動性，以及理與氣的性質、界義與二者之關係……等等問題，而目前學界對這些問題尚存不同的論見。本文在此無法處理這些問題，僅能專就〈仁說〉主題範圍以討論之。本文論述的立場是：先擱置目前對朱子理氣論的爭議與後設的詮解架構，專就朱子文本內容，以盡可能同情的理解為基礎，來勾勒其思想內部的脈絡。若筆者對上引文的詮解無誤，那麼前引學者謂朱子〈仁說〉之「仁」具有本體論與宇宙論意義的看法，應是較能相應於朱子言論文獻中的意思。²⁹

（二）「仁包四德」與「天人對應」所表現的同構關係

承上述，朱子〈仁說〉的第二個重點，是人得自天地生物之心以為心，故人心即是天地生物之心；此與其言「仁包四德」，與其視「仁義禮智、元亨利貞、春夏秋冬」有對應的關係，可以一併討論。〈仁說〉言：

²⁸ 同前註，頁 112。

²⁹ 楊儒賓先生認為，理學的仁說所呈顯的「仁」，具有「生」、「能」、「感」的特質，而有「本體論意義下的本體之地位」；朱子〈仁說〉中，將「仁」提升到最高的位階，而且「仁」有本體義，也可以引發活動性，這是項極值得留意的解釋。見氏著：〈理學的仁說：一種新生命哲學的誕生〉，同註 3，頁 44。筆者贊同此見。陳來先生則認為「理學則把仁體做為宇宙的統一性實體」，朱子之「仁」亦然，同時也是「萬物生生的本性」，見氏著：〈宋明儒學的仁體觀念〉，《北京大學學報：哲學社會科學版》，2014 年第 3 期，頁 5-15。又陳來〈仁學本體論〉言「〔朱子仁說〕『貫徹了『生氣流行』的觀念來理解仁與仁義禮智四德』、『如果仁是生氣流行，這個仁就不能是理，不能是性，這個仁不僅具有生命和生機論的意義，而且在生氣循環的意義近於生氣流行的總體』（陳來：〈仁學本體論〉，《文史哲》2014 第 4 期（總第 343 期），頁 41-63。）然而，陳氏兩文中所謂「宇宙的統一性實體」、「萬物生生的本性」與「不能是理又不能是性的『生氣流行的總體』」，內容意義是否一致？此處有待其進一步說明。

蓋天地之心，其德有四，曰元、亨、利、貞，而元無不統；其運行焉，則為春、夏、秋、冬之序，而春生之氣無所不通。故人之為心，其德亦有四，曰仁、義、禮、智，而仁無不包；其發用焉，則為愛、恭、宜、別之情，惻隱之心無所不貫。故論天地之心者，則曰乾元、坤元，則四德之體用不待悉數而足；論人心之妙者，則曰「仁，人心也」³⁰，則四德之體用亦不待遍舉而賅。〔……〕此心何心也？在天地，則塊然生物之心；在人，則溫然愛人利物之心，包四德而貫四端者也。³¹

朱子謂：舉「乾元、坤元」，可以涵括元亨利貞四德的體用，其原因除了〈乾〉、〈坤〉兩卦的卦辭都有「元亨利貞」³²之外，同時也是承自伊川的說法，伊川易傳說：「元亨利貞謂之四德。元者萬物之始，亨者萬物之長，利者萬物之遂，貞者萬物之成。唯乾坤有此四德，在他卦則隨事而變焉。」³³伊川又闡釋〈乾〉之義說：「乾者，天之性情，乾健也，健而無息之謂乾。」³⁴朱子解釋伊川之意，言「天之性情則是一箇健。健，故不息。惟健乃能不息，其理是自然如此。」又說：「健而不息，非性何以能此？」他並肯定弟子所說的「乾雖靜時，亦有動意」一語。³⁵因此，朱子舉〈乾〉〈坤〉二卦是為了說明元亨利貞所蘊含的健行不息的動意；³⁶並且，此一健行的根源動力，同時完具於天心與人心之中，隨著四德的分化，而產生不同的運育面貌與氣化流行。³⁷

朱子由「天地生物之心」而帶出「人之心」，他說天心之德的元亨利貞，運行於天地之間，表現為春、夏、秋、冬四時之序，此猶人心之德是仁義禮智，而表現為愛、恭、宜、別之情；又天地之心塊然生物，人之心則溫然愛人利物。在朱子的這些陳述中，天心與人

³⁰ 朱子此處是引《孟子·告子》「仁，人心也；義，人路也。」〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2007年，頁467）之語為說，而在此他所謂的「人心」，是指統性情而作為一身之主宰的心，並非〈中庸章句序〉中與「道心」對舉的「人心」之意。

³¹ 〔宋〕朱熹：〈仁說〉，《文集》頁3390-3391。〈克齋記〉有類同的內容：「惟其得夫天地生物之心以為心，是以未發之前，四德具焉，曰仁、義、禮、智，而仁無不統；已發之際，四端著焉，曰惻隱、羞惡、辭讓、是非，而惻隱之心無所不通。此仁之體用，所以涵育渾全，周流貫徹，專一心之妙，而為眾善之長也。」見《文集》卷77，頁3867-3868。

³² 《易·乾》卦辭：「乾，元亨利貞。」《易·坤》卦辭：「坤，元亨利牝馬之貞。」〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯、〔宋〕朱熹注：《周易二種》，頁1、頁9。

³³ 〔宋〕程頤：《易程傳》（臺北：文津出版社，1990年），頁3。

³⁴ 同前註。

³⁵ 以上三條俱見《語類》卷68，頁1687-1688。

³⁶ 當然，〈坤〉之德是含容柔順。朱子在此是重在借二卦卦辭之「元亨利貞」來表達天地之心的生生之德。

³⁷ 《語類》卷68：「元亨利貞，理也；有這四段，氣也。有這四段，〔按另一標點方式為：「元亨利貞，理也有這四段，氣也有這四段」〕，理便在氣中，兩箇不曾相離。若是說時，則有那未涉於氣底四德，要就氣上看也得。所以伊川說：『元者，物之始；亨者，物之遂；利者，物之實；貞者，物之成。』這雖是就氣上說，然理便在其中。」，頁1689。

心的對應，並不是彼此相互譬喻或相互類比的關係，而是意謂人心就是天心，天心與人心是一，二者同為仁道、太極生生之理。不僅是天之德的元亨利貞與人之德的仁義禮智是同一，還有四季春夏秋冬、五行木火土金水……皆同此生生之仁理，皆是此理之一根而發，也就是作為根源的「天地生物之心」的在各殊場域的創造與演繹。朱子說：

只如四時：春為仁，有箇生意；在夏，則見其有箇亨通意；在秋，則見其有箇誠實意；在冬，則見其有箇貞固意。在夏秋冬，生意何嘗息！本雖凋零，生意則常存。大抵天地間只一理，隨其到處，分許多名字出來。四者於五行各有配，惟信配土，以見仁義禮智實有此理，不是虛說。又如乾四德，元最重，其次貞亦重，以明終始之義。非元則無以生，非貞則無以終，非終則無以為始，不始則不能成終矣。如此循環無窮，此所謂「大明終始」也。³⁸

這段話首先呈顯的就是春夏秋冬、元亨利貞與仁義禮智的交叉互訓：以「仁」釋春，以「亨」釋夏，以「誠實」釋秋，而以「貞」釋冬。而這樣的互訓還可以有許多種組合，例如反過來以春生之氣釋仁（見上段引文）、以秋的肅殺之氣釋義等等。³⁹將四時節候、《易》卦哲理、人倫道德、乃至陰陽五行等領域全然融成一片。上文已明，這並不是在語言文字上作譬喻、象徵或類比等等修辭手法的運用，當然也不是格義；朱子說得很清楚：是「天地間只一理，隨其到處，分許多名字出來」，意即是天地之心發用流行到不同的畛域所呈顯出來的各殊面貌：當其發用流行為四時節候，則呈顯為春夏秋冬；而當其流行生化為人，則是仁義禮智之德……。無論呈顯出什麼面貌，皆是元亨利貞的生生之德所運化而成就者，故皆是同一理。朱子「體統是一太極，然又一物各具一太極」⁴⁰的說法，乃至其「理一分殊」之說，可以以上述之義來進行理解。楊儒賓先生稱朱子此一理論顯示了「天人之間有種同構的關係」，他認為朱子與宋明儒的仁說重新奠定了一種道德的意識，也重新建構了一種「創化的世界觀」，「『仁』展現了由道德情感—形氣之感—本體之動能所構成的體現圖式」⁴¹。這是由《孟子》而來、融合了《中庸》、《易傳》而進一步拓展的新詮釋：例如《中庸》說「誠」與「中和」，乃直接就鳶之飛、魚之躍的物象加以指認，即示意了道德

³⁸ 《語類》卷6，頁105。

³⁹ 如《語類》卷6：「生底意思是仁，殺底意思是義，發見會通是禮，收（一作深）藏不測是智。」頁107。又將仁義禮智對應陰陽屬性來說：「仁禮屬陽，義智屬陰。」同卷，頁106。

⁴⁰ 同前註，卷94：「『萬一各正，小大有定』，言萬箇是一箇，一箇是萬箇。蓋體統是一太極，然又一物各具一太極。所謂『萬一各正』，猶言『各正性命』也。」頁3167。又：「問：『〈理性命〉章注云：『自其本而之末，則一理之實，而萬物分之以為體，故萬物各有一太極。』如此，則是太極有分裂乎？』曰：『本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各全具一太極爾。如月在天，只一而已；及散在江湖，則隨處而見，不可謂月已分也。』」，頁3167-3168。

⁴¹ 楊儒賓：〈理學的仁說：一種新生命哲學的誕生〉，同註3，頁42。

的極成原是宇宙本體的真實，也是一切存在的圓滿；又如《易傳》的元亨利貞、《易》〈復卦〉的哲理等等，亦是從天地萬物的生生化育中，來指認道德生機的不息與流行。如果說，由道德實踐而證成天道本體的內容、貞定存在的意義，是工夫論進路的展示，如孟子的盡心、知性而知天；那麼，肯認心性天道的「一本」與「一體」，是如孟子說「萬物皆備於我」、《中庸》說「天命之謂性」、《易傳》說「生生之謂易」⁴²一般，它既是道德的體證，也是存在的體證；這已經不僅只是以道德來說明存在，或以道德來貞定價值。由道德來貞定存在與價值，是通過聖人的道德化境所成立的。上列原典中的論述，固然是源自儒者道德實踐的境界與體悟；然而由本文之陳論可以見出，宋代乃至朱子之儒學，對於存在與價值，其義理版圖已不只是構建於主體的道德境界，而是主觀道德境界與客觀存在世界的相互證成、相互安立。這是在皆由同一天理所生、皆以同一天理為體的前提之下的相互安立，故可說是天理的不同面向之間的相互安立，這也就是朱子「仁包四德說」與「天人德目對應說」的義理根據。故上述諸義理，皆涵具於「天地生物之心」的全德之仁中，乃由此一仁心天德的生人生物為第一義，進而有理理通貫、物物相應之世界圖像的全幅展開。

承上所述，故所謂「仁包四德」，是視仁、義、禮、智皆為「仁」之德的轉化，猶如春夏秋冬皆為春之生意的一體流貫，朱子說「偏言則一事，專言則包四者」⁴³，這是承自伊川的說法。⁴⁴《近思錄》中有一段張伯行（字孝先，1651~1725）的注文，對「仁包四德」的義理有很好的闡發，這段文字將《孟子》、《易經》、《易傳》的義理融貫在一起，頗能盡朱子思想之義蘊，在此引述之以助明朱子之意：

人得天地之理以生，故在天為元亨利貞之四德，在人即為仁義禮智信之五常。而元者天地之生理也，猶仁者人心之生理也。生理不息，循環無端，是以偏而言之，則元者四德之一，仁者五常之一；若專言之，則亨只是生理之通，利只是生理之遂，貞只是生理之藏，一元可以包之。禮者仁之節文，義者仁之裁制，智者仁之明辨，信者仁之真實，一仁可以包之。《易》曰：「大哉乾元！萬物資始，乃統天。」謂統乎天，則終始周流都是一元。孟子「四端」之說，亦以惻隱一端貫通乎辭讓羞惡是非之端，而為之統焉。觀此而程子之言尤為不易之論

⁴² 見《易·繫辭上傳》，〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯、〔宋〕朱熹注：《周易二種》，頁208。

⁴³ 朱子說：「性是太極渾然之體，其中含具萬理，而綱領之大者有四，曰仁義禮智。〔……〕然仁實貫通乎四者之中，蓋偏言則一事，專言則包四者。故仁者仁之本體，禮者仁之節文，義者仁之斷制，智者仁之分別。猶春夏秋冬雖不同，而同出乎春：春則春之生也，夏則春之長也，秋則春之成也，冬則春之藏也。」見〔宋〕朱熹：〈答陳器之〉，《文集》卷58，頁2825-2827。

⁴⁴ 見程頤：《易程傳·乾·象》：「『大哉乾元』，贊乾元始萬物之道大也。四德之元，猶五常之仁，偏言則一事，專言則包四者。」（臺北：文津出版社，1990年）頁7。又收於〔宋〕朱熹編、呂祖謙編選：《近思錄》卷之一〈道體〉，見陳榮捷：《近思錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1992年），頁8。

矣。⁴⁵

朱子有時以「仁義禮智四德」、有時以「仁義禮智信五常」作為對應之德目。當以五常為對應時，「信」並不是被排除在對應的行列之外，亦非有另外與之對應者，而是以「德性之真實」為其義，被視為是遍含於四德之中，因此四德之對應即是信德之對應、五常之對應。朱子對於五行中之「土」亦是如此詮釋：由於五行與五方（東西南北中）的對應關係中，「土」所對應的是中央，中央居於連結、統攝四方的地位，由此義對應於土，亦可解釋土居木金水火的連結與統攝地位。此義當然也適用於五常中的信，或從「信」的「實」之意涵以印發其義。由於仁包四德，因此朱子肯定孟子四端中的「惻隱」也是通貫其他三端的。⁴⁶朱子又說，「仁包四德」並非僅申仁能統貫諸義而已；反過來說，仁的義蘊也是要合觀義禮智三者，甚至要通過對聖賢義理的多方融貫，才能對之有周延的掌握。⁴⁷可知朱子「仁包四德」與「天人德目對應」的論述，固繼承並融合了周張明道的思想，而具現了「仁」的本體宇宙論意義；⁴⁸又朱子天德人德互相融釋、交相發明的論述，不但豐富了「仁」的內容意蘊，又在天人一理的基礎上，進一步形成天人同構的世界觀，也使得《中庸》《易傳》的天人一體思想，在詮釋上伸展出新的向度。

三、朱子「智藏」之義所顯現的仁智關係

（一）由「智藏」一義看朱子賦與「智」的本體意涵與動能

「智藏」之說，是日本儒者山崎闇齋注意到朱子以「藏」來詮釋「智」的說法，而將

⁴⁵ [宋]朱熹編、呂祖謙編選：《近思錄》卷之一〈道體〉，頁同前註。

⁴⁶ 如《語類》卷53曰：「惻隱是個腦子，羞惡、辭遜、是非須從這裡發來。若非惻隱，三者俱是死物了。惻隱之心通貫此三者。」朱子認為明道亦持相同的觀點，他說：「仁無不統，故惻隱無不通，此正是體用不相離之妙。若仁無不統，而惻隱有不通，則體大用小、體圓用偏矣。觀謝子為程子所難，直得面赤汗下，是乃所謂『羞惡之心』者，而程子指之曰：『只此便是惻隱之心。』則可見矣。《孟子》此章之首，但言『不忍之心』，因引孺子入井之事以驗之，而其後即云：『由是觀之，無惻隱、羞惡、辭遜、是非之心，則非人也。』此亦可見矣。」見[宋]朱熹：〈答何叔京十八〉，《文集》卷40，頁1731。

⁴⁷ [宋]朱熹：〈答胡廣仲〉：「大抵理會仁字，須并義禮智三字通看，方見界分分明，血脈通貫。近世學者貪說仁字而忽略三者，所以無所據依，卒并與仁字而不識也。」《文集》卷42，頁1813。

⁴⁸ 楊儒賓先生認為，「如果依據天道四德的『元』可轉化為『亨、利、貞』，我們可以設想：朱子的仁體也可轉化為義、禮、智……而仁之所以能夠轉化為義、禮、智，我們很難不設想：動能即在仁體本身，至少與仁體的功能有關。」見氏著〈理學的仁說：一種新生命哲學的誕生〉，同註3，頁44。

相關的文獻⁴⁹蒐羅整理並推闡其義，形成崎門學派秘傳的「智藏說」。崎門學派對於朱子以「藏」說智之義有極高的推崇，並進一步將「智藏」推到宇宙本體的位相，這是依據朱子說「智」具有「分別」、「含藏」、「貞固」、「終始」的意涵，加以進一步闡發所成。考諸文獻可知，朱子對智德的詮釋，自其四十四歲〈仁說〉撰成之後，即甚少改易。朱子以上述諸義說智德，其義理骨幹與〈仁說〉相同，都是在「天人同構而德目相互對應」的基礎上立說。因此，「含藏」、「貞固」、「終始」可以看出是從四季中之冬季、乾坤「元亨利貞」之「貞德」，與此二者所具有的終而復始、貞下起元之義推演而來的；而「分別是非」則是智德本然的能力，此義源自孟子「四端」之說。⁵⁰朱子將此四義融合為智德的意蘊，同時也賦予了智德本體宇宙論之本體的意涵與動力。

承前文所述，依朱子，「元亨利貞」、「春夏秋冬」、「仁義禮智」乃至「愛恭宜別」原是一事，故彼此的內容與精神可以相互融攝、相互印發。此中，與「智」之德相互對應的，是〈乾〉、〈坤〉卦辭「元亨利貞」中的「貞」之德，與四季中的「冬藏」意象。不過，在〈仁說〉中，朱子較為強調「仁」的優位性，視其為天地生物之心，亦即宇宙創生的根源，因此視義、禮、智皆為「仁」之分化，亦皆為「仁」所統貫；此時朱子對「仁」之義理有較多的著墨與闡發。而到了晚年〈答陳器之二問《玉山講義》〉一文中，朱子則明顯表現出他在原有的「仁義禮智」的論述與「仁包四德」的觀點之外，特別重視智德之義理的闡發。他說：

「仁」包四端，而「智」居四端之末者，蓋冬者藏也，所以始萬物而終萬物者也。「智」有藏之義焉，有終始之義焉，則惻隱、羞惡、恭敬是三者皆有可為之事，而「智」則無事可為，但分別其為是為非爾，是以謂之藏也。又惻隱、羞惡、恭敬皆是一面底道理，而是非則有兩面。既別其所是，又別其所非，是終始萬物之象。故仁為四端之首，而智則能成始，能成終；猶元氣雖四德之長，然元不生於元，而生於貞。蓋由天地之化，不翕聚則不能發散，理固然也。「仁智」交際之間，乃萬化之機軸，此理循環不窮，吻合無間，程子所謂「動靜無端，陰陽無始」者，此也。⁵¹

這段文字匯集了朱子關於「智」的所有詮釋，也是朱子文獻中對「智之德」說得最完整的

⁴⁹ 如本文「前言」所陳，最具代表性的文獻為〈玉山講義〉與〈答陳器之二問玉山講義〉。前者收於《文集》第8冊，卷74，頁3732-3737。後者則是朱子回答門人陳器之有關〈玉山講義〉中的問題的書函，收於《文集》卷58，頁2825-2827。

⁵⁰ 詳細論述請參拙作〈朱子「智藏」之義析論〉。

⁵¹ [宋]朱熹：〈答陳器之二問玉山講義〉，《文集》卷58，頁2827。又收入[日]保科正之編：《玉山講義附錄》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年）附錄上之一，頁31-32。

一段。從中我們可以約略歸整出朱子說智的四個意涵：「分別是非」、「收斂含藏」、「貞固葆任」與「終而復始」。這四個意涵在朱子的詮釋之下，已連結成一套完整的智德論述。

1、「分別是非」與「收斂含藏」的根據義

「分別是非」是承自孟子性善論的基本義，此一義居於最關鍵最核心的位置，因為「收斂含藏」、「貞固葆任」乃至「終而復始」三義皆以智德的「知是知非」與「分別是非」為必要條件；而智的「藏」之義，即是由此處立說。就仁義禮智四德而言，是「智含藏仁義禮在其中」；依朱子的天人同構觀，此正如「貞」藏「元、亨、利」、「冬」藏「春、夏、秋」一般，皆是同一理。朱子說：

智本來是藏仁義禮，唯是知恁地了，方恁地。是仁義禮都藏在智裡面。如元亨利貞，貞是智，貞卻藏元亨利意思在裡面。如春夏秋冬，冬是智，冬卻藏春生、夏長、秋成意思在裡面。且如冬伏藏，都似不見，到一陽初動，這生意方從中出，也未發露，十二月也未盡發露。只管養在這裡，到春方發生，到夏一齊都長，秋漸成，漸藏，冬依舊都收藏了。只是「大明終始」，亦見得無終安得有始！⁵²

朱子雖用《易經》〈復卦〉「一陽初動」與「冬藏即含有春生、夏長、秋成意思在裡面」來說明「智藏仁義禮」的意思，但朱子「智藏仁義禮」之義並非僅僅《易經》卦象或季節陰陽變化來說，而是還有相應的深義。引文中說「智藏仁義禮」，其義即在於先有「智」的「知恁地了」，才使得仁義禮「方恁地」，這便標示出「智」的重要性，亦即仁、義、禮的道德行為需要以「智」的分辨是非為必要條件。「唯是知恁地了，方恁地」，顯見「智」之「是非、當否的分辨」先於仁之惻隱、義之羞惡與禮之辭讓，而且是決定後三者成立與否的關鍵。仁、義、禮惟先經由「智」之分辨是非、判斷當否，剔除道德踐履中有意無意的私欲夾雜，所發而為惻隱、羞惡、辭讓的道德行為才能當機而適切，從而確保惻隱、羞惡、辭讓等道德行為的真實與純粹。由此一義而可說仁義禮皆由智德所發；惟此「發」並非由「智」直接發出，而是指仁義禮等德行的產生乃是「以智的分辨判斷為起始」。仁義禮由智所發，即可謂智中含藏了仁義禮。「智藏仁義禮」的說法，表示朱子所說的智，除了是依孟子「與仁、義、禮並列為四德者」之意以外，其實扮演著「作為仁、義、禮、智的必要條件者」的重要角色。由是，「藏」字含有「根據」之義，表示智的「分別是非」正是

⁵² 《語類》卷 53，頁 1290。

其為四德之根源、根據的所在。上一段引文（〈答陳器之二問《玉山講義》〉）中，朱子言智之「藏」是「無事可為」，除了從智德所對應的冬季意象，來說「生機翕藏」的意思之外，因為冬季也是來年春意發動的根源，所以在朱子智德的詮釋系統中，「藏」的根據義、本體義，不論從道德層面或自然層面來說，都是相互融貫、一體通達的。

2、「貞固葆任」的真知義

「智」既與元亨利貞之「貞」德相對應，「智藏於仁義禮之中」即含有「貞固」之義，亦謂「智」是仁義禮之楨幹。這主要是取自《文言傳》所說的「『貞』者，事之幹也」、「貞固足以幹事」的意思。朱子《周易本義》釋曰：

「貞固」者，知正之所在而固守之，所謂「知而弗去」者也，故足以為事之幹。⁵³

又《語類》卷 68 說：

「貞固足以幹事」，貞、正也。知其正之所在，固守而不去，故足以為事之幹。幹事，言事之所依以立。蓋正而能固，萬事依此而立。在人則是智，至靈至明，是是非非，確然不可移易，不可欺瞞，所以能立事也。幹，如板〔版〕築之有楨幹。今人築牆，必立一木於土中為骨，俗謂之「夜叉木」，無此則不可築。橫曰楨，直曰幹。無是非之心，非知也。知得是是非非之正，緊固確守不可移易，故曰知，周子則謂之正也。⁵⁴

「知正之所在」即是知是、知善，知明辨是非善惡，此是智德本然的能力；而「固守不去」，固然是涉及實踐工夫，然而朱子又說「知得是是非非之正，緊固確守不可移易，故曰知。」表示能對是非有所分判，尚屬淺義的智德；必須做到對本心良知所判斷之「是」者、「善」者堅持固守，不因任何原因而動搖改易，才是深義的智德，也才是智德的真義，此亦即伊川、朱子所強調的道德的「真知」。⁵⁵正由於真知能「見之明而守之固」，才使得仁、義、禮的真實得以正定，而其價值才得以保住；因此「智」之「貞固」之德，正是仁義禮的骨

⁵³ [宋]朱熹：《周易本義》（臺北：大安出版社，2009年）卷之1，〈上經·乾〉，頁33。

⁵⁴ 《語類》卷68，頁1709。

⁵⁵ 朱子此說亦有孟子的理論為根據，《語類》卷76載朱子曰：「貞是正固。只一「正」字盡貞字義不得，故又著一「固」字。謂此雖是正，又須常固守之，然後為貞，在五常屬智。孟子所謂「知之實，知斯二者〔按指仁義〕弗去是也」，「正」是知之，「固」是守之，徒知之而不能守之，則不可。」，頁1941。

幹，它對仁義禮乃至諸德而言，既含藏之、生發之（非母生子之生），又為其義理骨幹而葆任之。以是，「智」的特質與深義，便在「既為仁義禮之根據、根源，又葆任仁義禮之德」處呈顯。由「貞固」一義來說「智」，即是由仁義禮的純粹與真實，而見得智德的存在與力用，在這層意義上，可謂「智之德」即在「仁義禮的保全」中見出，由此顯出智的「葆任」之德。楊祖漢先生說：「智是『含藏葆任』之德，即智是保守著仁、義、禮三者，它以保守此三者為德，本身無獨立性。」⁵⁶筆者參考此說，但認為「智德」應有其獨立性可說，此乃因為：「智」對於諸德能起含藏葆任之功，實是由於其有「真知固守」之德，所以「智」之「真知固守」即是其能葆任諸德的先決要件與核心槓幹所在，就此義而言，「智」可視為具有「諸德之體」的義蘊，即此「諸德之體」之義，即可以肯定「智德」之獨立性。

3、「終而復始」的動能義

智藏之德最引人注意的便是「終而復始」之義。關於此義最具代表性的一段話見於〈答陳器之問玉山講義〉（見上文所引之註 51 文獻）這段話中提出了「智」具有「終而復始」之涵義的理由，吾人可以將之歸納為兩點：

其一，就「智」之「分別是非」的能力而申說。朱子以「既別其所是，又別其所非」來作為「智」具有「終始萬物之象」的理由，這個說法相當特別。為什麼「既別其所是，又別其所非」即能「終始萬物」？這可以從上文所說的「是非之心則有兩面」，有別於惻隱、羞惡、恭敬「皆是一面底道理」來解釋。所謂「兩面」不是指是非之心同時具有「是」與「非」；而是說：是非之心的作用，在於對道德上的「是」與「非」作分辨，對事物進行符合道德原則與否的判斷。依上文所論，「智」是仁、義、禮的必要條件，以此言其能斂藏仁義禮而為三德之端始，是為「智」的「成始」之德，此亦上文所說的「含藏」之一義。而由上文所說的「貞固」之義，智能葆任仁、義、禮之真實與價值，是為「智」的「成終」之德。也就是說，從智德「分辨是非」之真知，與固守葆任之德用，而言其「能成始，能成終」、具有「終始萬物之象」的意義。

其二，就「智」所相應的「冬藏」與「貞下起元」之義而申論。「智」居四德之末，猶「冬」居四時之末。冬季乃春生之氣的斂藏之處，四季的總結之所，亦是下一季春生之氣的蟄伏所在與發動開端，因此說「所以始萬物而終萬物」（按應該說「所以終萬物而又始萬物」）；此猶「智」居四德之末，斂藏仁義禮三德，以貞守正道而葆任三德，為三德終

⁵⁶ 見楊祖漢：〈從劉蕺山對王陽明的批評看蕺山學的特色〉，收入鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998年），頁 35-65。

成之象。又朱子曾引《易經》〈復卦〉之《彖傳》：「復，其見天地之心乎？」來詮解「斂藏」與「終始」的涵義，其於《周易本義》說：

積陰之下，一陽復生，天地生物之心幾於滅息，而至此乃「復」可見。在人則為靜極而動，惡極而善，本心幾息而復見之端也。程子之論詳矣。⁵⁷

朱子此義乃承自伊川《易程傳》的說法。伊川說：

一陽復於下，乃天地生物之心也。先儒皆以靜為見天地之心，蓋不知動之端乃天地之心也，非知道者，孰能識之？⁵⁸

朱子並認為邵康節之詩足以表達「天地生物之心」的涵義：「冬至子之半，天心无改移。一陽初動處，萬物未生時。玄酒味方淡，大音聲正希。此言如不信，更請問包羲。」⁵⁹因此朱子解釋天地之生意必先翕聚而後能發散；而「智」之斂藏翕聚，亦正是「仁」之生意的蘊蓄與待發之所在，由此看「智」的成始之象。復就「元亨利貞」的終始循環之道來看，「元」固為乾德之首、天道的創生動能；然而由「貞下起元」的終而復始律則，故「貞」為「元」的蓄積待發之處，猶如「智」雖居四德之末，卻同時為仁德萌發復生的所在。朱子從「天地之化，不翕聚則不能發散，理固然也。」來解釋「元」生於「貞」、「仁」生於「智」的道理。這裡的「翕聚」與「發散」之語，頗令人有以「氣」之聚散變化來說「理」之感。前文述及，依朱子，元亨利貞、仁義禮智皆屬「理」的範疇，理無形迹，必由氣之聚散以見其運化之迹⁶⁰；因此生長與斂藏、翕聚與發散，是借陰陽之氣循環往復的遞變，來說明「理」在天地萬物的運化。朱子認為仁義禮智的道德人倫之理，與宇宙變化的元亨利貞之道、寒暑遞嬗的春夏秋冬之運，同此天地生物之心的太極仁道；而「貞」之道、「冬」之象亦同「智」的成始成終之德，故交互發明之，以顯其義。

綜上所論，智德之「藏」的內涵，無論就其所對應的冬季意象、〈復卦〉卦象或貞下起元之義來看，所表現出的生機蘊蓄或動能萌發的態勢已是不言而喻。而就其為人为本然的知是非、別是非的良知良能來說，朱子以「藏」來闡說之，此或緣於天人同構的對應關係而發；然而他從斂藏諸德、真知固守與葆任諸德來推闡「智」之所以為「藏」的深義，則

⁵⁷ [宋]朱熹：《周易本義》，同註53，頁110。

⁵⁸ [宋]程頤：《易程傳》，同註33，頁214。

⁵⁹ [宋]朱熹：《周易本義》，同註53，頁110。

⁶⁰ 如註27所引《語類》云：「理難見，氣易見，但就氣上看便見，如看元亨利貞是也。元亨利貞也難看，且看春夏秋冬。春時盡是溫厚之氣，仁便是這般氣象。夏秋冬雖不同，皆是陽春生育之氣行乎其中。」

已超出孟子以降的智德意涵，而開拓了幾個新的詮釋面向；而這幾個面向共同幅輳之點，是本體論的本體意義。「分別是非」作為諸德起點的根據義、成始義，真知固守作為葆任諸德的成終義，皆具有本體的意義，與「貞下起元」、終始萬物的《易》理脈絡是全然合拍、同調齊鳴的。山崎闇齋能申發出崎門的智藏之說，於朱子言論之處實是有充分的論據的。

（二）仁智關係及其意義

朱子在〈仁說〉中指出：「仁」乃是「天地之心」，能統攝四德，猶如「元」通貫「亨、利、貞」諸義，又猶春生之氣通貫夏、秋、冬一般，為天道的代稱、諸德的總名。然而在其晚年所著〈答陳器之問玉山講義〉一文中，朱子卻明言「元氣雖四德之長，然元不生於元，而生於貞」，又說「仁、智交際之間，乃萬化之機軸」，《語類》中也說「不貞則無以為元也」⁶¹，似乎又肯定具有藏德之「智」才是萬化的本源。山崎闇齋即據此而認為「仁、智都具有終始之意」⁶²；岡田武彥記述山崎闇齋之見，甚至說「我們也可以說智藏就是太極」，因為「朱子曾說太極為理所藏之處（《語類》卷 6），淺見綱齋〔按山崎闇齋弟子〕則說太極為知〔智〕所藏之處（《知藏論筆筭》）」⁶³，而岡田武彥認為綱齋「充分闡明了朱子的智藏之義」⁶⁴。若然，則是「仁」與「智」的位階在〈答陳器之問玉山講義〉之時顯現出變化：「智」在四德中的地位提升上來，甚至與「仁」齊等。然而，天理本體只有一個，若言「仁、智都具有終始之意」，那麼究竟何者才是本體？尤其岡田武彥說「智藏就是太極」，如此則是推翻了〈仁說〉以「仁」為天地之心、萬化之源的觀點。但觀朱子言論，並未有推翻〈仁說〉之意，亦未明言天理本體有仁、智兩個。不過，岡田武彥說「站在寂感的觀點來看，智藏是一種達於至寂而正準備發動的狀態」，這樣的理解與朱子由〈復卦〉「見天地之心」來說智的「藏」義，卻是相應的；又對於朱子由「藏」的角度肯定「智」蘊蓄著天地生化之機，日本學者於此一義理可謂體深而抉微。只是，若朱子肯定「智藏」之德為萬化之本源，那麼其思想中「仁」與「智」的關係又是如何呢？

⁶¹ 《語類》，卷 6，頁 109。

⁶² 見岡田武彥：《山崎闇齋》（臺北：東大圖書公司，1987 年），頁 130。會津藩主保科正之的碑文即申述朱子「智藏」之義云：「知〔智〕藏，無有形之形跡，識此始得論道體、論鬼神。仁智交會處為萬物生成之中心，此為天人合一之道。」山崎闇齋對此碑文讚賞不已，因為他非常推崇朱子「仁、智交際之間，乃萬化之機軸」的看法，其〈庚戌〉詩即曰：「仁智交際間，萬化同出自；雖孔朱復生，不過啟此密。」見前揭書引《垂加文集》下之 6，前揭書頁 134。

⁶³ 同前註，頁 131。

⁶⁴ 同前註，頁 131。

就仁德而言，如上文所述，朱子在〈仁說〉中已指出：「天地以生物為心」，此心「在天地，則塊然生物之心；在人，則溫然愛人利物之心，包四德而貫四端者也」。生生之仁即是天道之本體，它涵括一切德性，而且通貫所有德行的精神與義蘊；進一步地說，在「理一分殊」的脈絡下，不僅是人類道德層面的仁義禮智，而是存在的一切層面，皆是此生生仁體的分殊面貌。因此，仁、義、禮、智是天道理體的不同面向，四者同為全德之仁所涵括與通貫，亦同為天道生機的展現。在此意義下，「智」是仁所涵括的四德之一，「智」的分別是非，即是天道仁德的分別是非，因此可以統攝在天道仁德的運化中說。此時的仁智關係，是從全德之仁的角度說，由「仁包四德、貫四端」，而說「智」為「仁」所統攝。復就智德而言，若歸納〈玉山講義〉、〈答陳器之問玉山講義〉與論「智」的資料，便會發現，朱子在仁義禮智四德之中，除了「仁」之外，最重視的便是「智」。在「智藏」的相關論述中，「智」所具有的「藏」之義，被認為是天道本體「寂然不動」的境界，如如淵深，而蘊蓄著「感而遂通」的無限生機，⁶⁵如同《易經》〈復卦〉卦象中積陰之下的一陽萌發，即此可見天地之心。故是由此「藏」之義而肯定「智」為「仁」之根源，如《易經》〈乾卦〉、〈坤卦〉卦辭中「元亨利貞」的關係：元為「亨、利、貞」之長，但「貞」下能起「元」；又如四季中春與冬的關係：冬季為春意翕閉之時，但「冬之藏」卻為「春之生」的真幾所在。再者，「智」的貞固守正，葆任了仁、義、禮的價值，此「葆任」之德亦可視為另一種「生之」之德——由「葆任其真實即保住其存在意義」而肯認其「生之」之義。凡此，皆足以肯定「智藏」一義具有本體論的本體之意義，甚而具有天道本體之位相。從這個意義來說，則「仁」亦在「智」的含藏之中。此時的仁智關係，則是智藏仁於其中，仁為智所包涵。

那麼，「為仁所統貫的智」是否即是「居於本體位相的智」呢？天道本體應該屬於「統貫諸德的仁」還是「含藏諸德的智」？此一問題實不難答。統貫而涵攝諸德的仁，是天道生生之大德，其為天道本體、萬化之源的內容與意蘊，是自《易·繫辭上傳》⁶⁶以降的儒門共識，因此自可無疑義。作為「為仁所統貫的智」，也是從天道所蘊含的內容來說的，因此屬於天道的四個面向之一，與仁、義、禮同等並列。而「具有本體位相的智」，則是從其「藏德」的特質來定義的，是由此一藏德而肯定「智」之本體性質。固然冬藏之中的一陽來復，是天地生物之幾，而若依仁為全德之義，則究其本質，智藏之德仍是生生仁道的一體轉化，而可謂全德之仁的終始往復之貌，故其實質仍是仁德之體。於此即疏通仁智

⁶⁵ 「寂然不動」、「感而遂通」語出《易·繫辭上傳》：「易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故；非天下之至神，其孰能與於此？」宋儒常引之以形容天道之存有與作用。〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯、〔宋〕朱熹著：《周易二種》，頁 214。

⁶⁶ 《易·繫辭上傳》言天道乃：「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉。」〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯、〔宋〕朱熹著：《周易二種》，頁 208。

之義，而可無「仁與智孰為本體」的問題。

朱子說「仁智交際之間，乃萬化之機軸」，表達了「終始循環」為天道的律則，「貞下起元」、冬藏春生之幾，皆是天道終始往復的表現，故其引伊川「動靜無端，陰陽無始」之語，言「此理循環無窮」。不過，朱子此處用「仁智交際」，而不是用「冬春交際」或「貞元交際」，卻是值得留意的。雖然三者是同一義理脈絡，然而，就「仁智交際之間」指認「萬化機軸」的所在，即是再次凸顯道德躍動之生意與天地萬化之生意的同一，也就是前文所說的道德與存在的互相證立。朱子於〈答何叔京八〉中說：

欽夫極論「〈復〉見天地之心」不可以「夜氣」為比，熹則以為「夜氣」正是復處，固不可便謂天地心，然於此可以見天地心矣。《易》中之義，亦初不謂〈復〉為天地心也。⁶⁷

朱子說「夜氣正是復處」，將孟子所說的良心萌蘖視同〈復卦〉「見天地之心」。良心於人欲汨沒之際似是無見，其實依然時時萌蘖，只於夜氣之中即可證見不息的萌動；一如〈復卦〉，雖是重重陰鬱之中，總有一陽來復，於此見天道仁體不息的生機。仁，是天地的生機，道德的生機。此中顯見不息生機的焦點，就在「仁智交際之間」的智藏之處，由此擴充，即能遍潤萬化，即是天道仁體之功。朱子肯定人之心來自天地之心，雖然他辨析二者仍有些微不同，⁶⁸但他肯定人心之道德自覺一如天心之生機，無論處於何種境地，永遠不會停止其自我顯現，從朱子重視智德以及智藏之義，⁶⁹復從其於心之虛靈明覺處肯定智德的動力，⁷⁰皆能得到明證。由是，夜氣原是「貞下起元」的消息，也是「智以起仁」的肇端所在。吾人若由此處來看朱子所重視的格物窮理的工夫，當更能有同情的理解。

四、結語

⁶⁷ 《文集》卷40，頁1718。

⁶⁸ [宋]朱熹〈答何叔京十八〉：「熹所謂『仁者，天地生物之心，而人物之所得以為心』，此雖出於一時之臆見，然竊自謂正發明得天人無間斷處，稍似精密若看得破，則見『仁』字與『心』字渾然一體之中，自有分別；毫釐有辨之際，卻不破碎，恐非如來教所疑也。」《文集》卷40，頁1731。

⁶⁹ 《語類》卷6：「如乾四德，元最重，其次貞亦重，以明終始之義。非元則無以生，非貞則無以終，非終則無以為始，不始則不能成終矣。如此循環無窮，此所謂『大明終始』也。」頁208。

⁷⁰ 沈享民指出朱子「心之虛靈知覺即是智德」，請參氏著：〈再探訪朱熹格物致知論：並從德性知識論的視域略論其可能性與限制〉，《哲學與文化》第39卷第2期（2012年2月），頁71-104。筆者從文獻進一步論證朱子「心之虛靈知覺是道德的動能」，參拙作：〈論朱子「心之知覺」的道德動能——從「知覺是智之事」談起〉，《國文學報》第39期，2015年6月，頁57-86。

朱子於仁義禮智四德之中，特重「仁」與「智」，他以「仁」為天地生物之心，而貫通仁義禮智四德，為天道生化之動能所在，在他的論述中，仁具有本體宇宙論的意義，為一切生命、存在與價值的根源。朱子視仁義禮智乃是與天地五行、四季、四德（元亨利貞）同構同理的，此一思想表現出道德與存在相互安立的特色。而他以「藏」之意象詮釋智德，其「智藏」思想乃是視「智」為「仁」之翕藏所在，智德居於葆任諸德的重要地位，甚至是起動仁心生機、「學以復其初」的關鍵動能，由是亦同樣賦予智德以本體宇宙論的意義。從朱子的「智藏」之義，可以解讀出「智以起仁」的意思，此亦顯現智德在朱子的道德哲學中具有重要的地位，與其仁德思想同樣值得重視。若以此連結其心性意涵，與其「持敬」「窮理」之工夫論述，或能開啟更豐富的義蘊，此亦為筆者接續研究的主題。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯、〔宋〕朱熹注：《周易》，《周易二種》，臺北：大安出版社，1999年。
- 〔唐〕李鼎祚：《周易集解》，上海：上海古籍出版社，1991年。
- 〔宋〕李昉等編：《太平御覽》，《四部叢刊三編》影宋本，北京：中華書局，1960年。
- 〔宋〕《歐陽文忠公全集》（明覆刻嘉靖丁酉（十六年）吉安刊本，1537年）卷76，頁1216。
- 〔宋〕邵雍著，郭彧整理：《邵雍集》，北京：中華書局，2010年。
- 〔宋〕周敦頤：《通書》，《周子通書》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 〔宋〕張載：《橫渠易說》，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年。
- 〔宋〕程顥、程頤：《二程遺書》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2004年。
- 〔宋〕程頤：《易程傳》，臺北：文津出版社，1990年。
- 〔宋〕胡宏著，吳仁華點校：《胡宏集》，北京：中華書局，1987年。
- ：《知言》，收於氏著，王立新點校：《胡宏著作兩種》，長沙：嶽麓書社，2008年。
- 〔宋〕朱熹著，陳俊民校訂：《朱子文集》，臺北：德富古文教基金會，2000年。
- ：《周易本義》，臺北：大安出版社，2009年。
- ：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2007年。
- 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986年。
- 〔清〕《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994年。
- 〔日〕保科正之編：《玉山講義附錄》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年。

二、近人論著

- 牟宗三：《心體與性體》，第一至三冊，臺北：正中書局，1989、1990年。
- 〔韓〕朴洋子：〈『天命圖』に見る退溪の智藏説について〉，《退溪學報》第52輯，1986年12月，頁30-40。
- 江俊億：《由朱子思想發展過程考察其智藏説》，東吳大學中文所碩士論文，2010年6月。
- 沈享民：〈再探訪朱熹格物致知論：並從德性知識論的視域略論其可能性與限制〉，《哲學與文化》第39卷第2期，2012年2月，頁71-104。

- 〔日〕岡田武彥著：《中國思想における理想と現實》，〔日〕東京都：木耳社，1983年。
- 〔日〕岡田武彥著，錢明譯：《山崎闇齋》，臺北：東大圖書公司，1987年。
- 〔日〕岡田武彥著，張文朝譯：〈朱子學與現代社會〉，鍾彩鈞主編：《國際朱子學會議論文集》，上冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年，頁677-694。
- 陳榮捷：《近思錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1992年。
- 陳來：〈仁學本體論〉，《文史哲》2014年第4期（總第343期），頁41-63。
- ：〈宋明儒學的仁體觀念〉，《北京大學學報：哲學社會科學版》，2014年第3期，頁5-15。
- 黃瑩暖：〈朱子「智藏」之義析論〉，黃連忠等主編：《佛教與中國文化—王開府教授榮退紀念論文集》，臺北：萬卷樓圖書公司，2013年，頁213-214。
- ：〈論朱子「心之知覺」的道德動能——從「知覺是智之事」談起〉，《國文學報》第39期，2015年6月，頁57-86。
- 楊祖漢：〈從劉蕺山對王陽明的批評看蕺山學的特色〉，鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998年，頁35-65。
- 楊儒賓：〈理學的仁說：一種新生命哲學的誕生〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第6卷第1期，2009年6月，頁29-63。
- 〔日〕難波征男：〈朱子學「智藏說」の變遷と展開〉，《福岡女學苑大學人文學研究所紀要》，2001年第4卷，頁89-118。
- ：〈日本朱子學與將來世代—智藏論〉，朱杰人主編：《邁入21世紀的朱子學——紀念朱熹誕辰870週年、逝世800週年論文集》，上海：華東師範大學出版社，2001年，頁403-411。
- 藤井倫明：〈日本崎門朱子學的「智藏」論探析〉（《中正漢學研究》，2016年第1期（總27期），2016年6月，頁191-210。

The Whole Picture And Meaning Of Benevolence And Wisdom Of Zhu Xi's "Benevolence Theory" And "Hidden Wisdom" Thinking

Huang Ying-nuan^{*}

Abstract

The "Benevolence Theory" is a known article which Zhu Xi brought up after his "New Theory On Equilibrium and Harmony". In that article, Zhu Xi states that "Benevolence" is the initiation of all the creations, is the essence of Love and is the perfect unity of the Chinese four cardinal virtues: (Ren-Yi-Li-Zhi).

While the statement of "Hidden Wisdom" is emphasized only by Japan Yamazaki school, this school's major scholar is Yamazaki Ansai, who digs into Zhu Xi's books and found that Zhu Xi has given a total different interpretation on "Wisdom", they are: "Hidden" and "Ending-To-Beginning". Yamazaki Ansai summarizes all of them and develops a new statement called thinking of "Hidden Wisdom".

This article is focus on investigation of Zhu Xi's statement of Benevolence in "Benevolence Theory" and compares it with Zhu Xi's statement of Wisdom in "The Yu-Shan Lecture". Through this process, we can deduct the meaning of "Benevolence" and "Wisdom" from Ontology Cosmology perspective is just same like "Moral" and "Existence" from the oneness of heaven and humanity theory to form the complementarity. At the meanwhile, this article also points out that from Zhu Xi's "Hidden Wisdom", we can further tell its intrinsic meaning of "leverage wisdom to enlighten Benevolence". This further demonstrates the importance of "Wisdom" in Chu Xi's thinking.

Keywords: Zhu Xi. Benevolence. Wisdom. Benevolence Theory. Hidden Wisdom.

* Associate Professor, Department of Chinese of National Taiwan Normal University, Taiwan.