

論朱子思想先後之轉變與其關鍵議題

戴景賢*

〔摘要〕

朱子一生思想之轉變，依後人所考論，大致可分為三階段：第一階段，為朱子早歲初入學問之途粗識門徑之時；其間頗出入於禪學。第二階段為彼從學於李侗有所得，而猶未之深契之若干年；即朱子自編《牧齋淨稿》，以至延平卒後辨析「體」、「用」而有所謂「中和舊說」之悟之時。第三階段則由乾道五年己丑新悟，自愧辜負延平教誨起始；由此確認心有「未發之時」，並亟以書告當時相與論學之張栻，及湖湘同為胡宏之說之學者。此年朱子四十歲。以後朱子之立論，方向已定，且再無重大之轉折。

唯以思想之發展而言，己丑悟後，由於議題之鋪展，朱子之為學，雖無重大轉折，仍有新增之導引；其變化，依余之見，可分述為二支不同之脈絡：一係由己丑有關「心體」之悟，擴及於「心」、「性」名義之分析，以及二者指涉層次之差異；使彼原本所關懷「儒學如何證成『體用同源，顯微無間』」之議題，因「理」、「氣」概念之「既合亦分」而複雜化。第二項脈絡，則是與二陸會於鵝湖之後，企圖將所不契於象山所辨之「真」、「偽」之說者，仔細稱量，從而思考：如何將「理學」之發展，確認出一不與傳統之書冊中所展現之「定本」、「議論」相背離之途轍；而其進路，則係依「合內、外」之旨，將《中庸》「明」、「誠」之說，綰之於《大學》「本」、「末」之義，依「證理」之序，區分漸次，從而完成其最終於「窮理」一義之定說。

本文之所論，於後人所約分之三期，及余於第三期中，進而梳理之二條脈絡，大抵皆以朱子之自述為依據。其中涉及後人聚訟之點，如第二、三期轉變之年代與其歷程，以及第三期中所展現朱子晚年思想之變化等，凡所辨析，皆有不同於前此論者之所擬議；可供學界參考。

關鍵詞：朱熹、理學、中國哲學史、中國思想史、已發未發、涵養察識

*國立中山大學中國文學系特聘教授

前言：朱子思想進程之分期及其研究之重要

朱子（熹，字元晦，一字仲晦，號晦庵，1130-1200）曠代鉅儒，不唯其思想深湛，成一家之言；其所剖判於儒學之古、今成說，亦係脈絡分明。以是其立說變化之曲折，不僅牽涉一人學問發展之進向，亦足以顯示儒家思想與學術之內部，種種議題之關連，與立場之多樣。故考論朱子立說之前後變化，成為歷來論述其學，乃至條理儒學歷史者，極為重視之項目。而其所運用之方法，即主要在將朱子一生重要之從學歷程與學術工作，依朱子所自敘，及凡文獻所表見者，逐一考之，以之繫年。

此種「學術年譜」編訂之方法，最先見於朱子之作〈伊川年譜〉，¹後人之從事於此者，皆踵其例而為之。其在朱子，則有李方子（字公晦，號果齋）、洪去蕪（嘉植，字秋士，號匯村，1645-?1712）所製之年譜，及戴銑（字寶之，號冲峯，?-1506）之《實紀》²等數十種；其間以清王白田之《朱子年譜》及《考異》為最著，³凡朱子一生學術思想之重大轉折，最初皆由白田為之爬疏，而其體例之精審，尤足供後人之取則。⁴

¹ 王白田（懋竑，字予中，一作與中，1668-1741）《朱子年譜》所附孫全轍、全敞撰〈例義〉云：「昔朱子作《伊川年譜》，自言：『某嘗竊取《實錄》所書、《文集》內外書所載，與凡他書之可證者，次其後先，以為《年譜》。既不敢以意形容，又不能保無謬誤，故於每事之下各系其所從得者。』先生正恪遵朱子作《伊川年譜》例，而規模不同，意義則一，覽者可知其所自來焉。先生纂訂《年譜》，凡己所辯論，原綴各條末，後恐繁重難以行遠，因摘出別為一書曰《年譜考異》，略倣朱子作《韓文考異》例。」（見〔清〕王懋竑：《朱子年譜》〔附《考異》〕，收入於〔宋〕朱熹撰，朱傑人〔1945-〕等主編：《朱子全書》〔修訂本〕〔上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年〕，第27冊，鄭參、楊同甫、黃明校點，頁171）。

² 見〔明〕戴銑：《朱子實紀年譜》，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第27冊，據明正德八年鮑雄刻本排印，鄭參、楊同甫、黃明校點，頁17-105；和刻本，收入於岡田武彥（1908-2004）、荒木見悟（1917-）主編：《近世漢籍叢刊》（臺北：中文出版社出版、廣文書局印行，1972年，據日本刊本景印），第22冊。

³ 胡適之（適，1891-1962）曾謂王白田之《朱子年譜》，乃歷來製作年譜之最善者；見胡適：《章實齋先生年譜》序（收入於胡適撰，季羨林〔字希逋，又字齊奘，1911-2009〕主編：《胡適全集》〔合肥：安徽教育出版社，2003年〕，卷19，頁29-32）。

⁴ 王《譜》體例之精審，約有數端：一、繫年之所據，凡《文集》所有者，以《文集》之

大體而言，朱子一生思想之轉變，依後人所考論，大致可分為三階段：第一階段，為朱子早歲初入學問之途，粗識門徑之時；其間頗出入於禪學。第二階段為彼從學於李延平（侗，字願中，1093-1163）有所得，而猶未之深契之若干年；即朱子自編《牧齋淨稿》，以至延平卒後辨析「體」「用」而有所謂「中和舊說」之悟之時。第三階段則由乾道五年己丑（1169）新悟，自愧辜負延平教誨起始；由此確認心有「未發之時」，並亟以書告當時相與論學之張南軒（栻，字敬夫，後改字欽夫，又字樂齋，1133-1180），及湖湘同為「五峯（胡宏，字仁仲，1105-1161）之說」之學者。是年朱子四十歲。此後朱子之立論，方向已定，再無重大之轉折。

唯以思想之發展而言，己丑悟後，由於議題之鋪展，朱子之為學，雖無重大轉折，仍有新增之導引；其變化，依余之見，可分述為二支不同之脈絡：一係由己丑有關「心體」之悟，擴及於「心」、「性」名義之分析，以及二者指涉層次之差異；使彼原本所關懷「儒學如何證成『體用一源，顯微無間』」之議題，⁵因「理」、「氣」概念之「既合亦分」而複雜化。第二項脈絡，則是與二陸（九齡，字子壽，號復齋，1132-1180；九淵，字子靜，號象山，1139-1193）會於鵝湖之後，企圖將所不契於象山所辨之「真」、「偽」之說者，⁶仔細稱量，從而思考：如何將「理學」之發展，確認出一不與傳統之書冊中所展現之「定本」、「議論」相背離之途轍；⁷而其進路，則係依「合內、外」之旨，⁸將《中庸》「明」、「誠」

資料為主，《語錄》僅作為理解之參考；其為《文集》所無者，則以《語錄》為據。此點與編史之體例合。二、朱子原文，於學術具重大關係者，雖繁必錄，而不加引伸；俟覽者之自得之。其它則存目。此點亦與史家纂輯文獻之設義合。三、旁及他家文集而可參考者，務求簡潔，勿使支蔓。四、事凡見於〈行狀〉與李、洪二譜者，皆列之於先，可以逐條而按；示不掠美。五、凡有考論，其詳別編為《考異》，倣朱子之《韓文考異》，而亦以年繫之；俾便查核。雖其書詳而未備者，尚有闕遺，然後人踵其事，以有依據，故易有獲。特各家裁決不同，亦須逐事而辨，未可一概而論。

⁵ 「體用一源，顯微無間」，語出伊川〈易傳序〉；見程頤（字正叔，號伊川，1033-1107）：《周易程氏傳》，收入於〔宋〕程顥（字伯淳，號明道，1032-1085）、程頤撰，王孝魚（永祥，1900-1981）點校：《二程集》（北京：中華書局，2008年第二版第五刷），下冊，頁689。

⁶ 象山所論「真」、「偽」之說，說詳後。

⁷ 朱子對於象山之說，雖有推服之處，如彼所辨「義」、「利」之分，然二人論學終難契合。朱子於邀象山至白鹿洞講論之後，致呂伯恭（祖謙，號東萊，1137-1181）書云：「子靜舊日規模終在，其論為學之病，多說如此即只是意見，如此即只是議論，如此即只是定本。熹因與說既是思索，即不容無意見；既是講學，即不容無議論；統論為學規模，亦

之說，縮之於《大學》「本」、「末」之義，依「證理」之序，區分漸次，從而完成其最終於「窮理」一義之定說。

此處所敘後人約分之三期，及余於第三期中，進而梳理之二條脈絡，大抵皆以朱子之自述為依據；其中涉及爭議之處，後人聚訟之點有二：一在第二、三期轉變之年代與其歷程；另一則是第三期中所展現朱子晚年思想之變化，其聚焦之問題究竟何在。前人於此二項，異見雖多，然仍有可續為探討者；而余之於此有所擬議，亦頗有自得之見。本文以下即依所考得，分階段析論朱子思想發展之脈絡，與致使其轉變之思想因素。

一、朱子思想發展前三期依次轉變之脈絡與其牽涉之問題

朱子思想發展之脈絡，若依轉換之關鍵言之，第一期之學，依其所自述，彼時朱子雖師事劉屏山（子翬，字彥冲，一作彥仲，號病翁，1101-1147）、胡籍溪（憲，字原仲，1086-1162），實未有得；⁹凡所自學，則多好於「好處」、「深處」

豈容無定本？但隨人材質病痛而救藥之，即不可有定本耳。渠却云正為多是邪意見、閑議論，故為學者之病。熹云如此即是自家呵叱亦過分了，須著『邪』字、『閑』字方始分明，不教人作禪會耳。又教人恐須先立定本，卻就上面整頓，方始說得無定本底道理。今如此一概揮斥，其不為禪學者幾希矣。渠雖唯唯，然終亦未竟窮也。來喻十分是當之說，豈所敢當？功夫未到，則乃是全不曾下功夫，不但未到而已也。子靜之病，恐未必是看人不看理，自是渠合下有些禪底意思，又是主張太過，須說我不是禪，而諸生錯會了，故其流至此。」（朱熹：〈答呂伯恭〉，見《晦庵先生朱文公文集》第二冊，卷34，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第21冊，劉永翔、朱幼文校點，頁1515）即可顯示二人之差異。

⁸ 朱子云：「嘗與金溪（按，指陸九淵）辨『義外』之說。某謂事之合如此者，雖是在外，然於吾心以為合如此而行之，便是內也。且如人有性質魯鈍，或一時見不到。因他人說出來，見得為是，從而行之，亦內也。金溪以謂此乃告子之見，直須自得於己者方是。若以他人之說為義而行之，是求之於外也。遂於事當如此處，亦不如此。不知此乃告子之見耳。」必大（吳姓，字伯豐）因言：『金溪有云：「不是教人不要讀書，讀書自是講學中一事。纔說讀書，已是剩此一句。」』曰：『此語却是。』必大又言其學全在踐履之說。曰：『此言雖是，然他意只是要踐履他之說耳。』」（見〔宋〕黎靖德輯：《朱子語類》第五冊，卷124，同前註，第18冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁3886）此即其「合內、外」之旨。

⁹ 見《語類》：「初師屏山、籍溪，籍溪學於文定（胡安國，又名迪，字康侯，號青山，學

看，¹⁰其它若史書之類，則以為閑是閑非沒要緊。¹¹其自覺深刻之記憶，則在出入於禪學。若以他人之所評者臆之，當時朱子，蓋亦若能理會得個所謂「昭昭靈靈底禪」。¹²

者稱武夷先生，1074-1138），又好佛、老。以文定之學為論治道則可，而道未至，然於佛、老亦未有見。屏山少年能為舉業，官莆田，接塔下一僧，能入定數日。後乃見了老（真歇清了，1088-1151），歸家讀儒書，以為與佛合，故作〈聖傳論〉。其後屏山先亡，籍溪在。某自見於此道未有所得，乃見延平。」（同前註，《朱子語類》第4冊，卷104，收入於《朱子全書》〔修訂本〕，第17冊，頁3436-3437）。

¹⁰ 見《語類》：「某舊時讀書，專要揀好處看，到平平泛泛處多闕略，後多記不得，自覺也是一個病。今有一般人看文字，卻只摸得些查滓，到有深意好處卻全不識。」（同前註，頁3432；此條參見葉賀孫〔字味道，學者稱溪山先生，1167-1237〕記，本註有「此因有獻《易說》，多失伊川精意而言」之按語）此處未指明「舊時」為何時，然亦可見朱子往時初學，雖無所不學（「往時初學」、「無所不學」，參見同前註，頁3434、3438），才性即好於深處體會；其少時於禪學易入，當亦是因此。

¹¹ 見《語類》：「某自十五六時至二十歲，史書都不要看，但覺得閑是閑非沒要緊，不難理會，大率才看得此等文字有味，畢竟粗心了。呂伯恭教人看《左傳》，不知何謂。」（同前註，頁3433）

¹² 見《語類》記朱子語曰：「子靜說話，常是兩頭明，中間暗。」或問：「暗是如何？」曰：「是他那不說破處，他所以不說破，便是禪。所謂『鴛鴦繡出從君看，莫把金針度與人』，他禪家自愛如此。某年十五六時，亦嘗留心于此。一日在病翁所會一僧，與之語，其僧只相應和了說，也不說是不是，卻與劉說，某也理會得個昭昭靈靈底禪。劉後說與某，某遂疑此僧更有要妙處在，遂去扣問他，見他說得也煞好。及去赴試時，便用他意思去胡說。是時文字不似而今細密，由人粗說，試官為某說動了，遂得舉。（案：時年十九。）後赴同安任，時年二十四五矣，始見李先生。與他說，李先生只說不是。某却倒疑李生理會此未得，再三質問。李先生為人簡重，卻不甚會說，只教看聖賢言語。某遂將那禪來權倚闌起，意中道禪亦自在，且將聖人書來讀。讀來讀去，一日復一日，覺得聖賢言語漸漸有味。却回頭看釋氏之說，漸漸破綻漏百出。」（同前註，頁3437-3438）按，說昭昭靈靈，靈臺智性，乃禪宗傳承中一派之說。《古尊宿語錄》：「傳大士（翕，字玄風，號善慧大士，497-569）云：『夜夜抱佛眠，朝朝還共起，起坐鎮相隨，如身影相似，欲識佛去處，只這語聲是。』玄沙（師備，號宗一大師，835-908）云：『大小傳大士只認得箇昭昭靈靈。』師云：『認與不認，來年更有新條在，惱亂春風卒未休。』（見〔宋〕贖藏主集：《古尊宿語錄》（收入於《新編卍續藏經》，臺北：新文豐出版公司，1994年第一版第三刷，第118冊，中國撰述：禪宗語錄通集部），卷25，總頁483）。玄沙於它處復云：「仁者！莫祇是記言記語，恰似念陀羅尼相似。蹋步向前來，口裏哆哆和和地，被人把住詰問著，沒去處。便嗔道：和尚不為答話，恁麼學事。大苦。知麼？有一般坐

直至初見延平，以意說之，延平告以「不是」，教看聖賢言語，朱子自此乃始折向，於是進入第二期。

欲說明此第一期朱子之思想，重點有二：一在探明彼時朱子所識之「禪」為何？¹³一在審析朱子所初受於延平之影響，其受學而有領悟之關鍵為何？

繩床和尚，稱善知識，問著便搖身動手，點眼吐舌瞪視。更有一般，說昭昭靈靈，靈臺智性，能見能聞，向五蘊身田裏作主宰。恁麼為善知識！大賺人。知麼？我今問汝：汝若認昭昭靈靈是汝真寔，為甚瞌睡時又不成昭昭靈靈？若瞌睡時不是，為甚麼有昭昭靈靈時？汝還會麼？這個喚作認賊為子；是生死根本，妄想緣氣。汝欲識根由麼？我向道昭昭靈靈，祇因前塵色聲香等法而有分別，便道此是昭昭靈靈。若無前塵，汝此昭昭靈靈同于龜毛兔角。」（見〔明〕林弘衍〔字守一，號得山〕編次：《福州玄沙宗一禪師語錄》〔收入於《新編卍續藏經》，第126冊，中國撰述：禪宗語錄別集部〕，卷上，總頁411）。由此臆之，朱子初時出入於禪，於「有、無一貫」之理，或乃有得於所謂「靈臺主宰，能見能聞」之義，而不於「知」、「見」論之（有主則「不亂」，不於知、見起念，則「離相」；二義參註53，標註前後相關釋說），故當年僧云「也理會得個昭昭靈靈底禪」。朱子後注《四書》，於《大學》「明明德」句釋云：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。」（見朱熹：《四書章句集注·大學章句》，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第6冊，徐德明校點，頁16）說中解「明德」，以「虛靈不昧」言之；此四字於朱子，雖歸之儒義，仍可見出彼早歲所受影響之遺留。¹³前註引《語類》記朱子語，有謂「在病翁所會一僧，與之語」，東景南（1945-）考此僧即開善道謙禪師（1093-1185）。道謙為徑山杲法嗣（錄見〔明〕黎眉〔郭凝之，字正中〕編：《教外別傳》〔收入於《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987年，第20冊，第104號〕，卷10，〈南嶽下十六世（臨濟下十二世）〉，頁29a，總頁779），朱子從之學，事在紹興十四年甲子朱子年十五（此一「從學」關係之確認，參見東景南撰：《朱子大傳》卷上〔北京：商務印書館，2003年〕，頁108-121；考論亦見東景南撰：《朱熹年譜長編》〔增訂本〕〔上海：華東師範大學出版社，2014年第二版第一刷〕，卷上，頁87-95，及譜後所附〈道謙考〉）。唯朱子早年從道謙學，歷來學者於此亦非絕無知之者，洪本《年譜》於紹興三十年（1160）條下，即曾引李延平〈與羅博文書〉云：「渠初從謙開善處下工夫來，故皆就裏面體認」（見王懋竑：《朱子年譜》〔附《考異》〕，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第27冊，鄭麥、楊同甫、黃明校點，頁188）；而朱子本人亦嘗據道謙語以告弟子，謂：「道謙言：『《大藏經》中言禪子病脾時，只坐禪六七日，減食便安。』謙言：『渠曾病，坐得三四日便無事。』」（見黎靖德輯：《朱子語類》第五冊，卷126，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第18冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁3956），此讀朱子書者莫不知。特昔人於此，未嘗直指於病翁所得見之尊宿即道謙；且於此事，亦未若今人之重視。

關於第一點，朱子早年所受之禪學影響，依其自敘，應屬大慧宗杲（字曇晦，號妙喜，又號雲門，諡號普覺禪師，1089-1163）一路。¹⁴然朱子當日之得，若據彼日後所釋義，實僅將之理解為一種「專一積久，忽有見處」之心法；朱子並未真正皈依佛教，¹⁵亦非於所謂「看話之禪」有實得。¹⁶《語類》記朱子之論云：

禪只是一個呆守法，如「麻三斤」、「乾屎橛」，他道理初不在這上，只是教他麻了心，只思量這一路，專一積久，忽有見處，便是悟。大要只是

¹⁴ 朱子嘗撰〈祭開善謙禪師文〉（原存《佛法金湯編》卷 15、《釋氏資鑑》卷 11；今輯入於朱熹：《朱子遺集》，卷 6，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 26 冊，頁 774-775。文後並附東景南案語，謂此文當作於紹興二十二年，其時朱子二十三歲〔即朱子始見延平前一年〕）一文，中云：「下從長者，問所當務。皆告之言：『要須契悟。』」開悟之說，不出於禪。我於是時，則願學焉。」可見朱子所關切者，在於「如何契悟」之通義；此其取禪宗之法以為借徑之故。而當時朱子所引為妙法者，實即所謂「以無破有」與「以有破無」；前者乃「不落窠臼」、「不墮理路」，後者則翻轉而說之（參註 17、18、20 所揭引文）。

¹⁵ 見《語類》記朱子之論「禪家」云：「當初入中國只有《四十二章經》，後來既久，無可得說，晉宋而下，始相與演義，其後義又窮。至達磨以來，始一切掃除。然其初答問，亦只分明說。到其後又窮，故一向說無頭話，如『乾矢橛』、『柏樹子』之類，只是胡鶻突人。既曰不得無語，又曰不得有語，道也不是，不道也不是。如此，則使之東亦不可，西亦不可。置此心於危急之地，悟者為禪，不悟者為顛。雖為禪，亦是蹉了蹊徑，置此心於別處，和一身皆不管，故喜怒任意。然細觀之，只是於精神上發用。」（見黎靖德輯：《朱子語類》第五冊，卷 126，同前註，第 18 冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁 3949）又曰：「佛初入中國，止說修行，未有許多禪底說話。」（同前註，頁 3932）可見朱子於「佛法本然」與後之所謂「禪學」，本有分辨。而同卷語中，朱子亦嘗援引宋景文（祁，字子京，998-1061）之論，疑佛經乃華人之譎誕者攘莊周、列禦寇之說以佐其高而成；甚至加以推擴、發揮（同前註，頁 3924-3928）。凡此，皆非真實皈依者所得而言之語。

¹⁶ 「看話」之為禪參，在斷生死路頭，於一念將生、未生之際，見念之無生死，故必須以「破疑」為地；大慧宗杲禪師所謂：「千疑萬疑，只是一疑。話頭上疑破，則千疑萬疑一時破，話頭不破，則且就上面與之廝崖。若棄了話頭，却去別文字上起疑、經教上起疑、古人公案上起疑、日用塵勞中起疑，皆是邪魔眷屬。」（見〔宋〕釋蘊聞〔慧日禪師，?-1179〕進：《大慧普覺禪師住徑山能仁禪院語錄》〔收入於《大正新脩大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1983 年，第 47 冊，諸宗部四，第 1998 號〕，卷 28，〈答呂舍人居仁〉，頁 930）此其所以最終可與淨宗之法合流之故；並非單以「專一積久」為功。朱子以之為「呆守」（參註 17 所揭引文），而未知所以「疑破」之關鍵，實是未透其義。

把定一心，不令散亂，久後光明自發。所以不識字底人，才悟後便作得偈頌。悟後所見雖同，然亦有深淺。某舊來愛問參禪底，其說只是如此。其間有會說者，卻吹噓得大。如佛日之徒，自是氣魄大，所以能鼓動一世，如張子韶（九成，號無垢，又號橫浦居士，1092-1159）、汪聖錫（應辰，初名洋，號玉山，1118-1176）輩皆北面之。¹⁷

又云：

佛者云：「置之一處，無事不辦。」也只是教人如此做工夫，若是專一用心於此，則自會通達矣。故學禪者只是把一個話頭去看，「如何是佛」、「麻三斤」之類，又都無義理得穿鑿。看來看去，工夫到時，拾（按，應作「恰」。）似打一個失落一般，便是參學事畢。莊子亦云「用志不分，乃凝於神」，也只是如此教人，但他都無義理，只是個空寂。儒者之學，則有許多義理，若看得透徹，則可以貫事物，可以洞古今。¹⁸

論中所言，皆屬一種依「世俗義理」觀點而論述之意見；可見彼於佛理所識之未深。此蓋緣朱子之理解於禪，本皆由所接遇之人物與書冊論之，即有所謂「從學」，亦並無真正之佛門傳授，亦非有實然之宗教經驗，故扞格而不能入。唯對於朱子而言，此種「門外之觀」，卻令彼可因此而得一種屬於儒義之「於用見體而不落於虛無」之啟示。《語類》同卷另一條記云：

因舉佛氏之學與吾儒有甚相似處，如云：「有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋。」又曰：「撲落非它物，縱橫不是塵。山河及大地，全露法王身。」¹⁹又曰：「若人識得心，大地無寸土。」看他是甚麼

¹⁷ 見黎靖德輯：《朱子語類》第5冊，卷126，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第18冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁3950。

¹⁸ 同前註，頁3937。

¹⁹ 此偈一說為永明延壽禪師（字沖元，號抱一子，904-975）作（見〔元〕釋妙源編：《虛堂和尚語錄〔嘉興府興聖禪寺虛堂和尚語錄〕》〔收入於《大正新脩大藏經》，第47冊，諸宗部四，第2000號〕，卷3，頁1005）；一說為洪壽禪師（944-?）作，見〔宋〕李遵勗〔字公武，又字和文，988-1038〕敕編：《天聖廣燈錄》〔收入於《新編卍續藏

樣見識！今區區小儒，怎生出得他手，宜其為他揮下也。此是法眼（清涼文益禪師，885-958）禪師下一派宗旨如此。今之禪家皆破其說，以為有理路，落窠臼，有礙正當知見。今之禪家多是「麻三斤」、「乾屎橛」之說，謂之「不落窠臼」、「不墮理路」。妙喜之說便是如此，然又有翻轉不如此說時。²⁰

語中之云「有理路」，即是發為一種理論性之「言詮」；而所指「不落窠臼」，如禪門之「破」，依朱子之釋，則是一種因「遮撥」而進境之悟法，即所謂「不得無語，又不得有語」。²¹對於朱子而言，類如傅大士「有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋」之偈，正可藉之以發明儒義所謂「體用一源，顯微無間」之理；所以可參。特於儒義，難處在於說出「一源」之後，亦須同時處處見出事理，方始於所謂「無間」有實地；否則既詮之，復遮之，如其所理解於妙喜之論，必成「義理全無」。²²朱子之初見延平，延平教以勿空說得無限道理，須切實於面前事理會，朱子依其言刻意向學，真覺不同，有悟處；即是於此有得。²³

經》，第135冊，中國撰述：史傳部〕，卷27，頁872。

²⁰ 見黎靖德輯：《朱子語類》第5冊，卷126，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第18冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁3936-3937。

²¹ 參註15。

²² 見《語類》云：「有言莊老禪佛之害者。曰：『禪學最害道。莊老於義理絕滅猶未盡，佛則人倫已壞。至禪，則又從頭將許多義理掃滅無餘。以此言之，禪最為害之深者。』」頃之復曰：『要其實則一耳，害未有不由淺而深者。』（見黎靖德輯：《朱子語類》第5冊，卷126，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第18冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁3932）「或問佛與莊老不同處。曰：『莊老絕滅義理未盡至，佛則人倫滅盡，至禪則義理滅盡。』」同前註。又曰：「僧家所謂禪者，於其所行全不相應。向來見幾個好僧說得禪，又行得好，自是其資質為人好耳，非禪之力也。所謂禪，是僧家自舉一般見解，如秀才家舉業相似，與行己全不相干。學得底人有許多機鋒，將出來弄一上了，便收拾了。到其為人，與俗人無異。只緣禪自是禪，與行不相應耳。僧家有云『行、解』者，行是行己，解是禪也。」同前註，頁3951。凡上引，皆是言此。

²³ 見王《譜》於紹興庚辰朱子三十一歲條下，引朱子語數條，中云：「某舊見李先生時，說得無限道理，也曾去學禪。李先生云：『汝恁地懸空理會得許多，而面前事却又理會不得！道亦無玄妙，只在日用間著實做工夫處理會，便自見得。』後來方曉得它說，故今日不至無理會耳。」（同前註，《朱子語類》第4冊，卷101，收入於《朱子全書》〔修訂本〕，第17冊，頁3373）又曰：「沈元用（晦，初名傑，號胥山，1084-1149）問和靖

而正因有此轉折，故朱子於數見延平之後，自認有進，遂有詩云：

勝日尋芳泗水濱，無邊光景一時新；等閒識得東風面，萬紫千紅總是春。²⁴

此詩頗為後人稱引，而詩中所寓含者，即是因延平之教誨，所逐漸了晰於儒、釋「實」、「虛」之辨之義。唯此詩於「生生之迹」中見出「生生之意」，不僅於說理之理路，與前引之佛語近似，即「萬紫千紅」而見「春」，亦是一種「不落窠臼」、「不墮理路」之參法；有其受禪學影響之痕跡。特朱子於萬千紫紅之為春，點出各個生機不同，用以展現儒義所詮解於「性」、「命」之分殊，故可與釋氏之論相區隔。²⁵此點顯示，朱子之由第一期轉入第二期，事實上，仍有其「可辨識」之延續性。

倘若進而探究有關第一期之第二項重點，即朱子所受於延平之影響為何？則亦可依此而確認。

(尹焞，字彥明，一字德充，1071-1142)：『伊川《易傳》何處是切要？』尹云：『體用一源，顯微無間。此是切要處。』後舉似李先生，先生曰：『尹說固好。然須是看得六十四卦、三百八十四爻都有下落，方始說得此話。若學者未曾子細理會，便與他如此說，豈不誤他。』某聞之悚然。始知前日空言無實，不濟事，自此讀書益加詳細云。」(同前註，《朱子語類》第1冊，卷11，收入於《朱子全書》[修訂本]，第14冊，頁349-350)又一條云：「問『必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長』。曰：『此亦只是為公孫丑不識浩然之氣，故教之養氣工夫緩急，云不必太急，不要忘了，亦非教人於無著摸處用工也。某舊日理會道理，亦有此病。後來李先生說，令去聖經中求義。某後刻意經學，推見實理，始信前日諸人之誤也。」(同前註，《朱子語類》第4冊，卷104，頁3434)又曰：「看道理，若只恁地說過一遍便了，則都不濟事，須是常常把來思量始得。看過了後，無時無候，又把起來思量一遍。十分思量不透，又且放下，待意思好時，又把起來看。恁地，將久自然解透徹。延平先生嘗言：『道理須是日中理會，夜裏却去靜處坐地思量，方始有得。』某依此說去做，真個是不同。」同前註，頁3433，蓋即是於此見得分明。²⁴見朱熹：〈春日〉，見《晦庵先生朱文公文集》第1冊，卷2，同前註，第20冊，劉永翔、朱幼文校點，頁285。

²⁵ 錢師賓四(穆，1895-1990)著《朱子新學案》，除條理朱子學術之脈絡與其觀念之精微外，若干關繫「思想發展」之考證，亦多發前人所未發。其中〈朱子從學延平始末〉(見錢穆：《朱子新學案》第3冊，收入於錢穆撰，編輯委員會主編：《錢賓四先生全集》[臺北：聯經出版事業公司，1998年]，第13冊，頁1-42)一文，以「詩作」論證「思想」之變化，尤為一蹊徑另闢之鴻文；可參看。

至於正式進入第二階段，朱子雖受延平影響而有所更易，卻猶未深契於其說，其所以致然之關鍵，則在於：

朱子雖由禪法，知「心」之所以破障而最終「達體」，須歷「專念而俟契悟」之一步，²⁶否則難有進境，卻力屏所謂「虛」、「靜」之說。彼之於當時禪宗教法，取大慧宗杲之「看話」，而未取真歇清了之「默照」，²⁷即是不主「由體出用」，而欲「於流行中悟入本體」；²⁸此中有其簡擇之思想發展脈絡。故後雖因延平之教誨，反求之於儒學之經典，而有以分判儒、釋，彼於延平所主「默坐澄心，觀喜怒哀樂未發以前氣象」之指訣，仍所未契。

因對於朱子而言，程門所重，既在《中庸》心法，自當以《中庸》本文為主。

²⁶ 「契悟」二字，參註 14。

²⁷ 見《語類》記或人問禪家「既一向說空，及其作用又只是氣」。朱子曰：「作用是心，亦是氣，渠自錯認了。渠雖說空，又要和空皆無，如曰『空生大覺中』之類。昔日了老專教人坐禪，杲老以為不然，著〈正邪論〉排之。其後杲在天童，了老乃一向師尊禮拜，杲遂與之同。及死，為之作銘。」問：「渠既要清淨寂滅，如何不坐禪？」曰：「渠又要得有悟。杲舊甚喜子韶，及南歸，貽書責之，以為與前日不同。今其小師錄杲文字，去〈正邪論〉，〈與子韶書〉亦節卻。」問：「病翁墓志中說官莆田事，如何？」曰：「佛家自說有體無用，是渠言如此，依實載之。」……問：「禪僧有鳴鼓升坐死者，如何？」曰：「世念既去，自知得。只是能握不臥床席耳，別無它說。」（見黎靖德輯：《朱子語類》第 5 冊，卷 126，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 18 冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁 3949-3950）語中述真歇清了與大慧宗杲事甚晰，是朱子於此二法之對峙，固有所知。

²⁸ 大慧云：「茶裏、飯裏，喜時、怒時，淨處、穢處，妻兒聚頭處，與賓客相酬酢處，辦公家職事處，了私門婚嫁處，都是第一等做工夫提撕舉覺底時節。昔李文和（「文和」或應作「和文」，乃李氏謚號）都尉，在富貴叢中參得禪，大徹大悟。楊文公（億，字大年，974-1020）參得禪時，身居翰苑。張無盡（商英，字天覺，1043-1121）參得禪時，作江西轉運使。只這三大老便是箇不壞世間相而談實相底樣子也！又何曾須要去妻孥、休官罷職、咬菜根，苦形劣志，避喧求靜，然後入枯禪鬼窟裏作妄想方得悟道來。」（見釋蘊聞進：《大慧普覺禪師住徑山能仁禪院語錄》〔收入於《大正新脩大藏經》，第 47 冊，諸宗部四，第 1998 號〕，卷 21，〈示徐提刑敦濟〉，頁 899-900）論中所言「不壞世間相而談實相」，即是主於流行中悟入本體之意。至於「入枯禪鬼窟裏作妄想」云云，則指「默而無照」之禪。大慧云：「今時學道人，不問僧、俗，皆有二種大病：一種多學言句，於言句中作奇特想；一種不能見月亡指，於言句悟入。而聞說佛法禪道，不在言句上，便盡撥棄，一向閉眉合眼，做死模樣，謂之靜坐觀心默照。」（同前註，卷 20，〈示真如道人〉，頁 895）後一種，即指其病。

《中庸》之論「明」、「誠」，所謂「致中和」之教，其論「心」雖有體、用之說，否則無所云「誠」，然心是否實有「無思無為」之一境，待觸物而感，如《易傳》所云，抑「未發」即在「已發」之中，所謂「未發」乃「未嘗發」？《中庸》一書於此，固未嘗明言。其在伊川之辨此，則有二義：一以「性」論，謂喜怒哀樂之未發在中，即是心以「性」為體；其發而為「情」，則是用。一以「心」論，謂喜怒哀樂未發之時，心乃以所寂然者為體，必待感而後動，始為情；以是依「氣」而言之心，亦自有體、用，必靜時涵養，動時省察，始是全功。正因有此二說，故程門循後說者，自楊龜山（時，字中立，1053-1135）以下，遂有主「觀未發時氣象」之一脈，其教言以「涵養」為主；李延平亦屬此一傳承之系統。²⁹其為不同之論者，則為湖湘學者胡文定，以至其子五峯，另主「未發」乃「未嘗發」，以是而以「察識」為先。³⁰

朱子於此，由於未契延平，遂訪求之於前所提及之南軒而有講論，以是堅其所疑，從而有所謂「中和舊說」之主張；此第二期之所悟。未久，朱子與友人問辨之際，忽然自疑，而有新得，於是一改前說，盡棄舊見，而其思想亦由第二期進入第三期。

關於朱子二、三期間思想之鉅變，核心之問題有二：一為新、舊說之內容及其差別所在為何？一為新、舊觀點轉折之關鍵。

關於此一問題之探討，可依據之文獻，分四部分：一為朱子之〈中和舊說序〉，一為朱子〈與湖南諸公論中和第一書〉，一為朱子〈與張敬夫〉書，一為朱子〈答何叔京〉書。

其中第一件，朱子所撰〈中和舊說序〉，尤重要，為一切考論之根本。其文云：

²⁹ 朱子〈答何叔京〉云：「李先生教人，大抵令於靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物，自然中節。此乃龜山門下相傳指訣。然當時親炙之時貪聽講論，又方竊好章句訓詁之習，不得盡心於此，至今若存若亡，無一的實見處，辜負教育之意。每一念此，未嘗不愧汗沾衣也。」（見朱熹：《晦庵先生朱文公文集》第3冊，卷40，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第22冊，劉永翔、徐德明校點，頁1802）

³⁰ 參見戴景賢：〈論南宋湖湘學脈之形成與其發展〉（收入於戴景賢撰：《宋元學術思想史論集》中編〔香港：中文大學出版社，2018年〕，頁427-490）一文。

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。欽夫告余以所聞，余亦未之省也，退而沉思，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。後得胡氏書，³¹有與曾吉父（幾，號茶山居士，1085-1166）論未發之旨者，³²其論又適與余意合，用是益自信。雖程子之言有不合者，亦直以為少作失傳而不之信也。然問以語人，則未見有能深領會者。乾道己丑之春，為友人蔡季通（元定，號西山，1135-1198）言之，問辨之際，予忽自疑，斯理也，雖吾之所默識，然亦未有不可以告人者。今析之如此其紛糾而難明也，聽之如此其冥迷而難喻也，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？則復取程氏書，虛心平氣而徐讀之，未及數行，凍解冰釋，然後知情性之本然，聖賢之微旨，其平正明白乃如此。而前日讀之不詳，妄生穿穴，凡所辛苦而僅得之者，適足以自誤而已。至於推類究極，反求諸身，則又見其為害之大，蓋不但名言之失而

³¹ 東《譜》據朱子〈答羅參議〉卷4，謂朱子之得胡宏《知言》在隆興二年甲申（見東景南撰：《朱熹年譜長編》〔增訂本〕，卷上，頁330-332）。然今檢該劄，彼處之文，係於「龜山〈論語序〉本為世學膠固，學者類多以分文析字、執辭泥迹為務，故有視其所視，遺其所不視之說。但所引用之事，從《莊》《列》中說作太過，遂致微失本意，卻似精粗本末真有二致，所以中間竊以為疑。非疑其意，特疑其語耳。後見張欽夫、吳晦叔（翌，號澄齋），乃知文定亦嘗疑之，不審尊意以為如何？幸有以見教」句後，接云「胡仁仲所著《知言》一冊內呈，其語道極精切，有實用處。暇日試熟看，有會心處，卻望垂喻。某於汪丈書中已說及，恐欲見，即為呈似也」（朱熹：〈答羅參議〉，見《晦庵先生朱文公續集》，卷5，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第25冊，曾抗美、徐德明校點，頁4747），則《知言》一書固乃朱子本有，因前與汪應辰書中說及，恐羅氏（博文，字宗約，又字宗禮，1116-1168）欲見，故附於函內以呈；並非朱子是年始於羅博文處得此書，如東《譜》所云。其劄中所疑於龜山者，亦係指龜山〈論語序〉中所言；並不涉及《中庸》「未發」「已發」之義。至於此處引朱子語，有云「得胡氏書有與曾吉父論未發之旨者」，其所謂「得某書有若是之旨者」，則是「檢得」之意；亦無關乎是否「始得」。

³² 參註35。

已也。於是又竊自懼，亟以書報欽夫及嘗同為此論者。惟欽夫復書深以為然，其餘則或信或疑，或至于今累年而未定也。夫忽近求遠，厭常喜新，其弊乃至於此，可不戒哉！暇日料檢故書，得當時往還書藁一編，輒序其所以，而題之曰《中和舊說》，蓋所以深懲前日之病，亦使有志於學者讀之，因予之可戒而知所戒也。獨恨不得奉而質諸李氏之門，然以先生之所已言者推之，知其所未言者，其或不遠矣。壬辰八月丁酉朔新安朱熹仲晦云。³³

由此文可確認：朱子所主於「中和論」之舊說，乃於訪南軒後自悟而得，³⁴與胡五峯〈與曾吉父書〉論「未發」之旨相契；³⁵彼時雖覺與程子之言有未合者，亦直以

³³ 朱熹：〈中和舊說序〉，見《晦庵先生朱文公文集》第5冊，卷75，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第24冊，戴揚本、曾抗美校點，頁3634-3635。

³⁴ 王白田《年譜》欲將朱子與南軒論「中和」之四書，由戊子（1168）改置於丙戌（1166），因曲說朱子〈中和舊說序〉中所云「聞張欽夫得衡山胡氏學，則往從而問焉」同前註，「以書問往來」（見王懋竑：《朱子年譜考異》，同前註，第27冊，鄭麥、楊同甫、黃明校點，頁426）；此為其考辨之罅漏處。且其所引據之〈答羅參議〉，中有「某塊坐窮山，絕無師友之助，惟時得欽夫書問往來，講究此道，近方覺有脫然處，潛味之久，益覺日前所聞於西林而未之契者，皆不我欺矣。幸甚幸甚！恨未得質之高明也」（同前註，第25冊，曾抗美、徐德明校點，頁4748）之語，白田以為與〈答何叔京〉合，然此乃針對延平之教而云「皆不我欺」，何嘗關乎〈中和舊說序〉中所言「一日喟然嘆曰」云云之悟？以此為證，可謂適得其反。至於該書前文有言「欽夫嘗收安問，警益甚多。大抵衡山之學，只就日用處操存辨察，本末一致，尤易見功，某近乃覺知如此，非面未易究也」（同前註，頁4747），與此「恨未得質之高明也」相應，亦正是於「西林之教」尚未能無疑之一種意態；非悟後之語。朱子之所以急於往訪南軒面談者，以此。

³⁵ 前註朱子文中所云「後得胡氏書，有與曾吉父論未發之旨者」，即今五峯集中〈與曾吉甫書三首〉。其第二首云：「楊先生《中庸解》謂：『中也者，寂然不動之時也。』按子思（孔伋）說，喜怒哀樂未發謂之中，則是楊先生指未發時為寂然不動也。頃侍坐時嘗及此，謂『喜怒哀樂未發』，恐說『寂然不動』未得。吾文曰：『楊先生如此解，某悚然愧懼。』竊謂於先覺所言，但當信受奉行，遂不復啟齒。今來教舉尹先生之說亦如是。某反覆究觀，茫然莫知所謂。『心性』二字，乃道義淵源，當明辨，不失毫釐，然後有所持循矣。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』。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。若二先生以未發為寂然不動，是聖人

為乃少作失傳而不之信。而新說之得，則因乾道己丑之春，為友人蔡季通言之，問辨之際，自疑而悟；以是懼而亟以書報南軒及嘗同為舊說者。

而由檢視第二件材料，朱子之〈與湖南諸公論中和第一書〉，則可確認乾道己丑新悟之具體內容；此內容即是：

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，而情性之德然也。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。此是日用本領工夫。至於隨事省察，即物推明，亦必以是為本。而於已發之際觀之，則其具於未發之前者，固可默識。³⁶

感物亦動，與眾人何異？尹先生乃以未發為真心，然則聖人立天下之大業，成絕世之至行，舉非真心耶？某雖粗承過庭之訓，而未嘗廣交天下之英，寡陋為甚，矧今孤露，苟不肆言，激精微之論，以祛蒙除蔽，則將終身如是而已矣。故此言非敢直詆二先生，所以求教也。」第三首則曰：「二先生，萬夫之望，百世師表，所言但當信從，不可妄疑其失。然審問明辨，《中庸》之訓也。有所未明，不敢但己，承舉先君子之言為誨，愴然內傷，如見顏色。惟先君子所謂『不起不滅』者，正以『靜亦存，動亦存』而言也，與《易》『無思無為，寂然不動，感而遂通天下之故』大意相符，非若二先生指喜怒哀樂未發為寂然不動也。某愚謂方喜怒哀樂未發，沖漠無朕，同此大本，雖庸與聖，無以異也；而無思無為，寂然不動，乃是指《易》而言，《易》則發矣。故無思無為，寂然不動，聖人之所獨，而非庸人所及也。惟無思無為，寂然不動，故感而遂通天下之故，更不用擬議也。『喜怒哀樂未發』句下，還下得『感而遂通天下之故』一句否？若下不得，即知其立意自不同，不可合為一說矣。恐伊川指性指心，蓋有深意，非苟然也。心性，固是名，然名者，實之表著也。義各不同，故名亦異，難直混為一事也。尹先生指喜怒哀樂未發為真心，既以未發，恐難指為心。又讀前教，蓋尹先生所論已發未發，卻偏指未發為真心，故某疑其不然。今蒙坐誨，若見真心，則已發未發皆真，自是釋然無疑矣。」（見胡宏：〈與曾吉甫書三首〉，收入於〔宋〕胡宏撰，吳仁華點校：《胡宏集》〔北京：中華書局，2009年第二刷〕，頁115-116）可見其意。

³⁶ 朱熹：〈與湖南諸公論中和第一書〉，見《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷64，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，徐德明、王鐵校點，頁3130-3131。

至於第三件朱子之〈與張欽夫〉書，則可依之作為探知新、舊說差異之理據。其中代表舊說而由朱子指明者有二，見於《文集》卷三十，一以「人自有生，即有知識」首句，一以「前書所扣，正恐未得端的」首句；未指明者而可相發明者亦有二，見於《文集》卷三十二，一以「誨諭曲折數條」首句，一以「前書所稟寂然未發之旨」首句。錢師賓四於此曾有詳論，今依其說，標次為一至四。

四書中最要者，在第一書；其言云：

人自有生即有知識，事物交來，應接不暇，念念遷革，以至於死，其間初無頃刻停息，舉世皆然也。然聖賢之言，則有所謂未發之中，寂然不動者。夫豈以日用流行者為已發，而指夫暫而休息，不與事接之際為未發時耶？嘗試以此求之，則泯然無覺之中，邪暗鬱塞，似非虛明應物之體，而幾微之際，一有覺焉，則又便為已發，而非寂然之謂。蓋愈求而愈不可見，於是退而驗之於日用之間，則凡感之而通，觸之而覺，蓋有渾然全體應物而不窮者。是乃天命流行、生生不已之機，雖一日之間萬起萬滅，而其寂然之本體則未嘗不寂然也。所謂未發，如是而已，夫豈別有一物，限於一時，拘於一處，而可以謂之中哉？然則天理本真，隨處發見，不少停息者，其體用固如是，而豈物欲之私所能壅遏而梏亡之哉？故雖汨於物欲流蕩之中，而其良心萌蘖，亦未嘗不因事而發見。學者於是致察而操存之，則庶乎可以貫乎大本達道之全體而復其初矣。不能致察，使梏之反覆，至於夜氣不足以存而陷於禽獸，則誰之罪哉？周子（敦頤，原名敦實，字茂叔，號濂溪，1017-1073）曰：「五行，一陰陽也；陰陽，一太極也；太極，本無極也。」其論至誠，則曰：「靜無而動有。」程子曰：「未發之前更如何求？只平日涵養便是。」又曰：「善觀者，卻於已發之際觀之。」二先生之說如此，亦足以驗大本之無所不在、良心之未嘗不發矣。³⁷

此書論述，斬釘截鐵，極為明確。依朱子〈中和舊說序〉所敘，應是往訪南軒而未有所省之後，「退而沉思，殆忘寢食」所悟；後又得胡五峯〈與曾吉父書〉，與

³⁷ 朱熹：〈與張欽夫〉（本註：先生自注云：此書非是，但存之以見議論本末耳。下篇同此），見《晦庵先生朱文公文集》第2冊，卷30，同前註，第21冊，劉永翔、朱幼文校點，頁1315-1316。

其意合，用是益自信，遂有此說。³⁸

而其所以有此「自信」之悟，則應溯自從前。亦即：朱子早年之所以留心於大慧宗杲所示之禪，本即是喜其教法「不壞世間相而談實相」。就此意而言，有二義：一在不著「事相」，一在不著「空相」。而此「不住」之關鍵，則在於心有此靈明。依朱子自敘，彼曾於劉病翁所遇一僧，與之語，後此僧告病翁，謂朱子「也理會得箇昭昭靈靈底禪」，而於其後，朱子初見延平未久，延平則稱其「能由源頭上體究」；此二者之評，皆是謂朱子於「體、用合一」之說有得。此一早年之所自得，由前論所分析可知：即不論後得延平之教誨，使其折而「刻意經學」，欲以推見「實理」之分殊，彼之在當年體究於此，亦係關注於儒、釋之可相通處，欲以所受啟示於佛家「性、相圓融」之說者，入於儒家之義中，以求得類似之見；並非於儒、釋之疆界無所知。

至於朱子之往訪南軒，於講論中辨所謂「太極」，則亦是以儒家之義理，重申儒義之體用觀。今審析二人臨別之贈答，蓋猶可見出此間之關係。

南軒之原詩云：

君侯起南服，豪氣蓋九州。頃登文石陛，忠言動宸旒。坐令聲利場，縮頸仍包羞。却來臥衡門，無愧白日休。盡收湖海氣，仰希洙泗游。不遠關山阻，為我再月留。遺經得紬繹，心事兩綢繆。超然會太極，眼底無全牛。惟茲斷金友，出處寧殊謀。南山對床語，匪為林壑幽。白雲政在望，歸袂風颼颼。朝來出別語，已抱離索憂。妙質貴強矯，精微更窮搜。毫釐有弗察，體用豈周流。驅車萬里道，中途可停輶。勉哉共無斁，邈矣追前修。³⁹

文中所謂「超然會太極，眼底無全牛」，即是點出於己之心，可證「體、用相即」之意；「毫釐有弗察，體用豈周流」，則是說明「於用證體」，工夫必須密實，否則仍是兩橛。而朱子之答詩曰：

³⁸ 參註 33 所揭引文，及註 34、35。

³⁹ 張栻：〈詩送元晦尊兄〉，見〔宋〕張栻撰，朱熹編：《南軒先生文集》，卷 1，《古詩》，收入於朱傑人等主編：《朱子全書外編》（上海：華東師範大學出版社，2010 年），第 4 冊，劉永翔、許丹校點，頁 16。

我行二千里，訪子南山陰。不憂天風寒，況憚湘水深？辭家仲秋旦，稅駕九月初。問此為何時？嚴冬歲云徂。勞君步玉趾，送我登南山。南山高不極，雪深路漫漫。泥行復幾程，今夕宿櫛洲。明當分背去，惆悵不得留。誦君贈我詩，三歎增綢繆。厚意不敢忘，為君商聲謳。

昔我抱冰炭，從君識乾坤。始知太極蘊，要眇難名論。謂有寧有跡，謂無復何存？惟應酬酢處，特達見本根。萬化自此流，千聖同茲源。曠然遠莫禦，惕若初不煩。云何學力微？未勝物欲昏。涓涓始欲達，已被黃流吞。豈知一寸膠，救此千丈渾！勉哉共無斃，此語期相敦。⁴⁰

詩中所謂「昔我抱冰炭，從君識乾坤。始知太極蘊，要眇難名論。謂有寧有跡，謂無復何存？惟應酬酢處，特達見本根」，則是明言彼昔日所以不契於延平之教法者，其理據可於「太極不離於二五」之論中「達見本根」。

唯對於所謂「萬化自此流，千聖同茲源」，應如何於「酬酢處」實然達致，而免為「物欲」所昏，朱子仍覺難以深透；未若南軒之樂觀。〈中和舊說序〉所云「欽夫告余以所聞，余亦未之省也」，即是指此。而朱子彼時所聞於南軒而「未之省」者，其說當即是南軒所聽聞於胡氏家學所傳有關於「已發」「未發」之義。此一層之理會，最終出於朱子別後之自得；而於其後，又證之於胡五峯〈與曾吉父書〉。故〈序〉中於此「中和舊說」之悟之曲折，詳細言之。

次論〈與張欽夫〉四書中之第二書。其言云：

前書所扣，正恐未得端的，所以求正。茲辱誨諭，乃知尚有認為兩物之蔽，深所欲聞，幸甚幸甚。當時乍見此理，言之唯恐不親切分明，故有指東畫西、張皇走作之態。自今觀之，只一念間已具此體用，發者方往，而未發者方來，了無間斷隔截處，夫豈別有物可指而名之哉？然天理無窮，而人之所見有遠近深淺之不一，不審如此見得又果無差否？更望一言垂教，幸甚。

所論龜山《中庸》可疑處，鄙意近亦謂然。又如所謂「學者於喜怒哀樂未發之際以心驗之，則中之體自見」，亦未為盡善。大抵此事渾然，無分段

⁴⁰ 朱熹：〈二詩奉酬敬夫贈言并以為別〉，見《晦庵先生朱文公文集》第1冊，卷5，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第20冊，劉永翔、朱幼文校點，頁387。

時節先後之可言。今著一「時」字、一「際」字，便是病痛。當時只云寂然不動之體，又不知如何。《語錄》亦嘗疑一處說存養於未發之時一句，及問者謂當中之時，耳目無所見聞，而答語殊不痛快，不知左右所疑是此處否？更望指誨也。

向見所著《中論》有云：「未發之前，心妙乎性；既發，則性行乎心之用矣。」於此竊亦有疑。蓋性無時不行乎心之用，但不妨常有未行乎用之性耳。今下一「前」字，亦微有前後隔截氣象，如何如何？熟玩《中庸》，只消著一「未」字，便是活處。此豈有一息停住時耶？只是來得無窮，便常有個未發底耳。若無此物，則天命有已時，生物有盡處，氣化斷絕，有古無今久矣。此所謂天下之大本，若不真的見得，亦無揣摩處也。⁴¹

函中南軒所指「尚有認為兩物之蔽」，依朱子第一書文中所云，應是所謂「雖一日之間萬起萬滅，而其寂然之本體則未嘗不寂然也」云云之說。而其所以未妥，乃因此一論法，本是模擬佛法中依「染」、「淨」區別所謂「生滅」與「真如」而有，故易啟人之疑。朱子遂於此處，改云「只一念間已具此體用，發者方往，而未發者方來，了無間斷隔截處」。至於書中朱子並程門之說、《語錄》之言而疑之，類近五峯集中〈與曾吉父書〉所舉，則亦論勢之所必至。

然一旦說之如此，則「理學」將成為湖湘之理學，而非復程子教誨之理學；故朱子己丑新悟後，心自不安，遂於此函題下注云：「此書所論尤乖戾，所疑《語錄》皆非是，後自有辨說甚詳。」

次論四書中之第三書。其文云：

誨諭曲折數條，始皆不能無疑，既而思之，則或疑或信而不能相通。近深思之，乃知只是一處不透，所以觸處窒礙。雖或考索彊通，終是不該貫。偶却見得所以然者，輒具陳之，以卜是否。

⁴¹ 朱熹：〈與張欽夫〉（本註：先生自注云：此書所論尤乖戾，所疑語錄皆非是，後自有辨說甚詳），見《晦庵先生朱文公文集》第2冊，卷30，同前註，第21冊，頁1316-1317。

大抵日前所見累書所陳者，只是僂侷地見得箇大本達道底影象，便執認以為是了，却於「致中和」一句全不曾入思議，所以累蒙教告以求仁之為急，而自覺殊無立腳下功夫處。蓋只見得個直截根源傾湫倒海底氣象，日間但覺為大化所驅，如在洪濤巨浪之中，不容少頃停泊，蓋其所見一向如是，以故應事接物處但覺粗厲勇果增倍於前，而寬裕雍容之氣略無毫髮。雖竊病之，而不知其所自來也。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，所以立大本、行達道之樞要。所謂體用一源，顯微無間者，乃在於此。而前此方往方來之說，正是手忙足亂，無著身處。道邇求遠，乃至於是，亦可笑矣。

《正蒙》可疑處，以熹觀之，亦只是一病。如定性則欲其不累於外物，論至靜則以識知為客感，語聖人則以為因問而後有知，是皆一病而已。「復見天地心」之說，熹則以為天地以生物為心者也，雖氣有闔闢、物有盈虛，而天地之心則亘古亘今未始有毫釐之間斷也。故陽極於外而復生於內，聖人以為於此可以見天地之心焉。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闔闢之無窮乎？此則所論動之端者，乃一陽之所以動，非徒指夫一陽之已動者而為言也。夜氣固未可謂之天地心，然正是氣之復處，苟求其故，則亦可以見天地之心矣。⁴²

此函所云「前此方往方來之說」，正第二書所改「只一念間已具此體用，發者方往，而未發者方來，了無間斷隔截處」之論。然若確然以此「一念」之無間，可隨時酬酢，則須於「感物」之中，真有以時時得此「安宅」，乃能如五峯所云「雖動而靜」；⁴³而此所謂「安宅」者，即南軒所指念念相續中為「知覺主宰」之「仁」。其工夫所繫，則彼〈艮齋銘〉所云「四端之著，我則察之」，「造次克念，戰兢自持」。⁴⁴

⁴² 朱熹：〈答張敬夫〉，同前註，卷 32，頁 1392-1393。

⁴³ 參註 35。

⁴⁴ 南軒〈艮齋銘〉云：「物之感人，其端無窮。人為物誘，欲動乎中。不能反躬，殆滅天理。聖昭厥猷，在知所止。天心粹然，道義俱全。是曰至善，萬化之源。人所固存，曷自違之。求之有道，夫何遠而。四端之著，我則察之。豈惟慮思，躬以達之。工深力到，大體可明。匪由外鑠，如春發生。知既至矣，必由其知。造次克念，戰兢自持。事物雖

南軒之所示於朱子之所謂「求仁之為急」者，即此。

而依此說，就所以為「動」者言，人之幾猶天之幾，皆源自「一陽」之所以動，而未始有毫釐之間斷，以是而不息。然即如此，朱子之所自覺為大化所驅，如在洪濤巨浪之中，不容少頃停泊之感受，實未必真能消除；此所以其後，朱子又有新悟，與此刻所言不同。

至於四書中之第四書，其言則云：

前書所稟寂然未發之旨、良心發見之端，自以為有小異於疇昔偏滯之見，但其間語病尚多，未為精切。比遣書後，累日潛玩，其於實體似益精明。因復取凡聖賢之書以及近世諸老先生之遺語，讀而驗之，則又無一不合。蓋平日所疑而未白者，今皆不待安排，往往自見灑落處。始竊自信，以為天下之理其果在是，而致知格物、居敬精義之功，自是其有所施之矣。聖賢方策，豈欺我哉！

蓋通天下只是一個天機活物，流行發用，無間容息。據其已發者而指其未發者，則已發者人心，而凡未發者皆其性也，亦無一物而不備矣。夫豈別有一物拘於一時、限於一處而名之哉？即夫日用之間，渾然全體，如川流之不息、天運之不窮耳。此所以體用、精粗、動靜、本末洞然無一毫之間，而鳶飛魚躍，觸處朗然也。存者存此而已，養者養此而已，「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也」。從前是做多少安排，沒頓著處。今覺得如水到船浮，解維正拖而沿洄上下，惟意所適矣。豈不易哉！始信明道所謂「未嘗致纖毫之力」者，真不浪語。而此一段事，程門先達惟上蔡謝公所見透徹，無隔礙處，自餘雖不敢妄有指議，然味其言亦可見矣。近范伯崇（念德）來自邵武，相與講此甚詳，亦嘆以為得未曾有，而悟前此用心之左。且以為雖先覺發明指示不為不切，而私意汨漂，不見頭緒。向非老兄抽關啟鍵，直發其私，誨諭諄諄，不以愚昧而捨置之，何以得此？其何感幸如之！區區筆舌蓋不足以為謝也，但未知自高明觀之復以為如何爾。

眾，各循其則。其則匪它，吾性之德。動靜以時，光明篤實。艮止之妙，於斯為得。任重道遠，時不我留。嗟我同志，勉哉勿休。繫我小子，懼弗克力。咨爾同志，以起以掖。」（見張栻撰，朱熹編：《南軒先生文集》，卷 36，《銘》，收入於朱傑人等主編：《朱子全書外編》，第 4 冊，劉永翔、許丹校點，頁 529-530）

《孟子》諸說，始者猶有齟齬處，欲一二條陳以請。今復觀之，恍然不知所以為疑矣。但「性不可以善惡名」，此一義熹終疑之。蓋善者無惡之名，夫其所以有好有惡者，特以好善而惡惡耳，初安有不善哉？然則名之以善，又何不可之有？今推有好有惡者為性，而以好惡以理者為善，則是性外有理而疑於二矣。《知言》於此雖嘗著語，然恐《孟子》之言本自渾然，不須更分裂破也。《知言》雖云爾，然亦曰「粹然天地之心，道義完具」，此不謂之善，何以名之哉？能勿喪此，則無所適不為善矣。以此觀之，不可以善惡名，大似多却此一轉語。此愚之所以反覆致疑而不敢已也。⁴⁵

此函之可注意者，除應留意湖湘論學之取徑，與其所可能引致之疑議外，尚有數點：

- 一、朱子以「居敬」合於「精義」，將「知」、「行」說於一處，而「知」為首腦；「格物」之說，自此佔據地位。
- 二、所謂因格物而窮理，精要處，乃是於所已發者指出未發；「性」、「理」為一。
- 三、「存」、「養」一致，則不須安排；可以唯意所適。
- 四、前所悟人之幾猶天之幾，皆源自一陽之所以動者，即是展示天地之心，道義完具；「性善」之義，應有此屬於「目的因」(final cause)之預設。

以上為朱子〈與張欽夫〉諸函中之具關係者；此外另有〈答何叔京〉，可舉者，亦有數書，則可藉二者之異同，比對出〈與張欽夫〉書撰作之時間。

論者所指〈答何叔京〉相關之三書，見於《文集》卷四十，一以「熹孤陋如昨」首句，一以「昨承不鄙」首句，一以「專人賜教」首句；今亦依序標次為一至三。

〈答何叔京〉三書之第一書，其言云：

熹孤陋如昨。近得伯崇過此，講論逾月，甚覺有益。所恨者不得就正於高明耳。它日伯崇相見或通書，當能備言之。或有差誤，不吝指誨，幸甚！

⁴⁵ 朱熹：〈答張敬夫〉，見《晦庵先生朱文公文集》第2冊，卷32，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第21冊，劉永翔、朱幼文校點，頁1393-1395。

李先生教人，大抵令於靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物，自然中節。此乃龜山門下相傳指訣。然當時親炙之時貪聽講論，又方竊好章句訓詁之習，不得盡心於此，至今若存若亡，無一的實見處，辜負教育之意。每一念此，未嘗不愧汗沾衣也。脫然之語，乃先生稱道之過。今日猶如掛鈎之魚，當時寧有是耶？然學者一時偶有所見，其初皆自悅懌，以為真有所自得矣。及其久也，漸次昏暗淡泊，又久，則遂泯滅，而頑然如初無所睹。此無他，其所見者非卓然真見道體之全，特因聞見揣度而知故耳。竊意當時日聞至言、觀懿行，其心固必有不知所以然者。洎失其所依歸，而又加以歲月之久，汨沒浸漬，今則尤然為庸人矣。此亦無足怪者。因下問之及，不覺悵然，未知其終何所止泊也。

東平先生（馬伸，字時中，一字時舉）遺事，猥蒙垂示，得以究觀前賢出處之大致、先疇問學之淵源，與夫高明纂輯成書，以傳世垂後之意，幸甚幸甚。更容熟復，續得具稟也。語錄頃來收拾數家，各有篇帙首尾、記錄姓名，比之近世所行者差為完善。故各仍其舊目而編之，不敢輒有移易。近有欲刻板於官司者，方欲持以畀之。前已刊行，當得其摹本以獻，今無別本可以持內也。《孟子集解》本欲自備遺忘，抄錄之際，因遂不能無少去取及附己意處。近日讀之，句句是病，不堪拈出。它時若稍有所進，當悉訂定以求教，今未敢也。見所與伯崇講論，敬仰之深。然有少疑，嘗與伯崇論之，恐未中理，更乞垂喻，以警不逮。幸甚幸甚。⁴⁶

此書可為參照之原因，在於函中雖言「伯崇過此，講論逾月，甚覺有益」，然此下僅云於延平生前之教誨，「若存若亡，無一的實見處，辜負教育之意」；既未提出依違於延平之教之困擾，如答南軒詩之云「昔我抱冰炭」，亦未論及所謂「已發」、「未發」之應辨，如〈與張欽夫〉之第四書。

至於「伯崇過此，講論逾月」云云一段，朱子之訪南軒於長沙，范伯崇、林擇之（用中，一字敬仲，號東屏、草堂）皆隨侍，以是飶聞朱、張二人之論，⁴⁷故

⁴⁶ 朱熹：〈答何叔京〉，同前註，第3冊，卷40。同前註，第22冊，劉永翔、徐德明校點，頁1801-1803；部分已見前引，參註29。

⁴⁷ 朱子〈東歸亂藁序〉云：「自與敬夫別，遂偕伯崇、擇之東來，道塗次舍、與馬杖屨之間，專以講論問辨為事，蓋已不暇於為詩。而間隙之時，感時觸物，又有不能無言者，

〈與張欽夫〉之第四書云「近范伯崇來自邵武，相與講此甚詳，亦嘆以為得未曾有，而悟前此用心之左」；則此之所云，當亦與「中和舊說」之悟相關。不應反以〈答何叔京〉之第一書為證，云〈與張欽夫〉四書、〈答何叔京〉三書二者俱是朱子往南嶽訪南軒之前，同年作；如部分學者所疑。

〈答何叔京〉第二書云：

昨承不鄙，惠然枉顧，得以奉教累日。啟發蒙陋，為幸多矣。杜門奉親，碌碌仍昔。體驗操存雖不敢廢，然竟無脫然自得處。但比之舊日，則亦有間矣。所患絕無朋友之助，終日兀然，猛省提掇，僅免憤憤而已。一小懈則復惘然，此正天理人欲消長之幾，不敢不著力。不審別來高明所進復如何？向來所疑，定已冰釋否？若果見得分明，則天性人心、未發已發，渾然一致，更無別物。由是而克己居敬，以終其業，則日用之間亦無適而非此事矣。《中庸》之書要當以是為主，而諸君子訓義，於此鮮無遺恨，比來讀之，亦覺其有可疑者。雖子程子之言，其門人所記錄，亦不能無失。蓋記者之誤，不可不審所取也。

《孟子集解》當悉已過目，有差繆處切望痛加刊削，警此昏憤，幸甚幸甚。伯崇云《論語要義》武陽學中已寫本，次第下手刊板矣。若成此書，甚便學者觀覽。然向上儘索眼力，若在本領處久不透徹，則雖至言妙論日陳於前，只是閑言語也。廣文更欲刊《通書》，此亦甚善。今人知趣向如此者亦自少得，往往伯崇遊談之助為多也。《孟子》看畢，先送伯崇處。近成都寄得橫渠書數種來，其間多可附入者，欲及注補也。《淵源錄》亦欲早得，《邵氏》且留不妨也。本欲專人致書以謝臨辱，又苦農收乏人，只附此於伯崇處，未知達在何時。臨書悵惘不自勝。⁴⁸

此第二書值得注意之要點，在函中自言「體驗操存雖不敢廢，然竟無脫然自得處」，而「所患絕無朋友之助，終日兀然，猛省提掇，僅免憤憤而已」；此點與白田《年

則亦未免以詩發之。」（同前註，第5冊，卷75。同前註，第24冊，戴揚本、曾抗美校點，頁3627）則伯崇知此歷程甚詳。

⁴⁸ 朱熹：〈答何叔京〉，同前註，第3冊，卷40。同前註，第22冊，劉永翔、徐德明校點，頁1803-1804。

譜》所引〈答羅參議〉書中，所謂「某塊坐窮山，絕無師友之助」相似，⁴⁹而無篇中「時得欽夫書問往來，講究此道，近方覺有脫然處，潛味之久，益覺日前所聞於西林而未之契者，皆不我欺矣」之語。至於此書之所論，及於《中庸》者，亦未及於「中和舊說」之悟；與前一函同。

其第三書，則云：

專人賜教，所以誨誘假借之者甚厚，悉非所敢當。然而此意不可忘也。謹當奉以周旋，益思其所未明，益勉其所未至，庶幾或能副期待之意耳。杜門奉親，幸粗遣日，無足言者，前此失於會計，妄意增葺弊廬以奉賓祭，工役一興，財力俱耗，又勢不容中止，數日衰冗方劇，幾無食息之暇也。來春又當東走政和展墓，南下尤川省親，此行所過留滯，非兩三月不足往返。比獲寧居，當復首夏矣。光陰幾何，而靡敝於事役塗路之間，動涉時序，雖隨事應物，不敢弛其警省之功，然客氣盛而天理微，才涉紛擾，即應接之間，尤多舛逆。如來教「一言未終，已覺其有過言；一事未終，已覺其有過行」者，在高明未必然，而熹實當之矣。以此常恐因循汨沒，辜負平生師友之教。尚賴尊兄未即遐棄，猶時有以振德之也。

前此所論，未能保其不無紕繆，乃殊不蒙指告，來諭勤勤，若真以其言為不妄者，何哉？豈其以是進之，欲其肆志極言而無毫髮之隱，因有所擇取於其間哉？不然，則庸妄所聞必有偶合高明之見者矣。欣幸欣幸！

《中庸集說》如戒歸納，愚意竊謂更當精擇，未易一概去取。蓋先賢所擇，一章之中文句意義自有得失精粗，須一一究之，令各有下落，方愜人意。然又有大者，昔聞之師，以為當於未發已發之幾，默識而心契焉，然後文義事理，觸類可通，莫非此理之所出，不待區區求之於章句訓詁之間也。向雖聞此而莫測其所謂，由今觀之，始知其為切要至當之說，而竟亦未能一蹴而至其域也。僭易陳聞，不識尊意以為如何？

⁴⁹ 參註 34。

《孟子集解》重蒙頒示，以《遺說》一編見教，伏讀喜幸，開豁良多。然方冗擾，未暇精思，姑具所疑之一二以求發藥。俟旦夕稍定，當擇其尤精者著之解中，而復條其未安者盡以請益。欽夫、伯崇前此往還諸說，皆欲用此例附之。昔人有《古今集驗方》者，此書亦可為「古今集解」矣。既以自備遺忘，又以傳諸同志，友朋之益，其利廣矣。

語錄比因再閱，尚有合整頓處。已略下手，會冗中輟。它時附呈未晚。大抵劉質夫（絢，1045-1087）、李端伯（籲）所記皆明道語，餘則雜有。至永嘉諸人及楊遵道（迪）、唐彥思（棣）、張思叔（繹，1071-1108）所記，則又皆伊川語也。向編次時有一目錄，近亦脩改未定，又忙，不暇拜呈，並俟它日。

《淵源》、《聞見》二錄已領，《西山集》委示，得以披讀，乃知李文議論本末如此，甚幸甚幸。其間有合請教者，亦俟詳觀，乃敢以進也。高文委示，尤荷意愛之厚。大抵必根於義理，而詞氣高妙，又足以發夫中之所欲言者，非近世空言無用之文也。《易》說序文敬拜大賜，三復研味，想見前賢造詣之深、踐履之熟，故詞無枝葉而藹然有篤厚懇誠之氣。它時若得盡見遺編，何幸如之！《遺錄》、行狀并且歸內，改定後更望別示一本，幸甚。

〈孔明傳〉近為元履（魏揆之，字子實，號艮齋，1116-1173）借去，示喻孔明（諸葛亮，181-234）事，以為天民之未粹者，此論甚當。然以為略數千戶而歸，不肯徒還，乃常人之態，而孔明於此亦未能免俗者，則熹竊疑之。夫孔明之出祁山，三郡嚮應，既不能守而歸，則魏人復取三郡，必齟齬首事者墳墓矣。拔眾而歸，蓋所以全之，非賊人諱空手之謂也。近年南北交兵，淮、漢之間數有降附，而吾力不能守，虜騎復來，則委而去之，使忠義遺民為我死者肝腦塗地而莫之收省。此則孔明之所不忍也，故其言曰：「國家威力未舉，使赤子困於豺狼之吻。」蓋傷此耳。此見古人忠誠仁愛之心、招徠懷附之略，恐未必如明者之論也。妄論如此，如有未當，因便有以見教，幸甚。

《雜學辨》出於妄作，乃蒙品題過當，深懼上累知言之明，伏讀恐悚不自勝。宗禮處亦未有便，因書當如所戒也。伯崇近過建陽相見，得兩夕之款，所論益精密可喜，其進未可量也。大抵學者用志不分，必有進益。惟熹懶墮日甚，不覺有分寸之進。世間無有不進而不退者，然則其却行者必矣。自此予書，當痛加鞭策，庶乎不為小人之歸。捨是而唯唯焉，殆非所望於直諒多聞之友也。⁵⁰

此書朱子自述「懶墮日甚，不覺有分寸之進」，而文中言「昔聞之師，以為當於未發已發之幾，默識而心契焉，然後文義事理，觸類可通，莫非此理之所出，不待區區求之於章句訓詁之間也。向雖聞此而莫測其所謂，由今觀之，始知其為切要至當之說，而竟亦未能一蹴而至其域也」，則是由「莫測其所謂」，進而云「始知其為切要至當之說」，與第一書所言「然當時親炙之時貪聽講論，又方竊好章句訓詁之習，不得盡心於此，至今若存若亡，無一的實見處，辜負教育之意。每一念此，未嘗不愧汗沾衣也」，意思相同；語中亦無「豁然體悟」之痕跡。

總合以上四部分相關之篇章，除第二期、第三期先後二次之悟之具體內容外，其間發展之脈絡，可歸納為以下各點：

- 一、朱子撰作〈答何叔京〉四書之時，雖云辜負延平教育，彼時自言「塊坐窮山，絕無師友之助」，尚未有「舊說」之悟；〈與張欽夫〉四書應在其後。
- 二、〈答羅參議〉書中，所言「時得欽夫書問往來，講究此道，近方覺有脫然處，潛味之久，益覺日前所聞於西林而未之契者，皆不我欺矣」之語，其事亦與「中和舊說」之悟無關。
- 三、朱子遊南嶽答南軒詩云「昔我抱冰炭」，此所云「抱冰炭」必有所指；且此之所云，與未契於延平之說有關。
- 四、朱子與南軒之會，朱子所得在「太極」體、用之說；而於所謂「惟應酬酢處，特達見本根」，則尚覺難以深透。

⁵⁰ 朱熹：〈答何叔京〉，見《晦庵先生朱文公文集》第3冊，卷40，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第22冊，劉永翔、徐德明校點，頁1804-1806。

- 五、「中和舊說」之初悟，在既見南軒之後，乃朱子之自得；而其所契合，則為五峯之說。
- 六、朱子〈與張欽夫〉四書，乃「中和舊說」初悟後，與南軒之商量；以是構成「中和舊說」之主體。
- 七、「太極」體、用之說，與《中庸》「已發」「未發」之辨，雖係不同議題，然彼此相關，此為理解之關鍵。

以上七點，所展現之意義為何？須後人加以連貫，並予以詮釋。而其癥結點，則在：應如何以「思想之結構性」，剖辨朱子理論發展之走向，而非僅是作出「思想材料」之鋪陳。以下續論之。

二、朱子中年思想深化之關鍵與其核心議題

前文曾謂理解朱子中年第二、三期思想轉變之關鍵，在於「太極」體、用之說，與《中庸》「已發」、「未發」之辨；此二者雖係不同議題，於此時之朱子，則屬相關。其證在於前引〈與張欽夫〉之第一書，書中云：

天理本真，隨處發見，不少停息者，其體用固如是，而豈物欲之私所能壅遏而格亡之哉？故雖汨於物欲流蕩之中，而其良心萌蘖，亦未嘗不因事而發見。學者於是致察而操存之，則庶乎可以貫乎大本達道之全體而復其初矣。不能致察，使格之反覆，至於夜氣不足以存而陷於禽獸，則誰之罪哉？周子曰：「五行，一陰陽也；陰陽，一太極也；太極，本無極也。」其論至誠，則曰：「靜無而動有。」程子曰：「未發之前更如何求？只平日涵養便是。」又曰：「善觀者，却於已發之際觀之。」二先生之說如此，亦足似驗大本之無所不在、良心之未嘗不發矣。⁵¹

⁵¹ 朱熹：〈與張欽夫〉（本註：先生自注云：此書非是，但存之以見議論本末耳。下篇同此），同前註，第2冊，卷30。同前註，第21冊，劉永翔、朱幼文校點，頁1315-1316；已見前引，參註37，所揭全文。

此段論中，朱子取濂溪〈太極圖說〉「體」、「用」之說，以之為擇取程子「未發之前更如何求？只平日涵養便是」「善觀者，却於已發之際觀之」之說之佐證，正與朱子南嶽答詩所云「昔我抱冰炭，從君識乾坤。始知太極蘊，要眇難名論。調有寧有跡，調無復何存？惟應酬酢處，特達見本根。萬化自此流，千聖同茲源」所揭示之意相符應。所謂「調有寧有迹」，即是言「太極」之為有，即在二、五之中，捨此別無太極；所謂「調無復何存」，即是言「太極」之本無極，雖於體云「無」，並非於太極之外，別有「無極」。至於所謂「惟應酬酢處，特達見本根。萬化自此流，千聖同茲源」，則是以「太極」之為本根，隨處發見，云此即是天理本真；凡良心萌蘖之未嘗不因事而發見，亦是出之於此。學者於酬酢處，致察而操存之，即有以貫乎大本、達道之全體。特在朱子訪南軒於長沙之先，其內心之依違難決者，牽涉心地工夫之實際，故此說之將「太極」體用之論與《中庸》「已發」「未發」之辨相互關連，仍有關鍵點須予抉發。而此關鍵點，即是「良心萌蘖」之說。

蓋朱子早年之留意於禪，如前所敘，本欲以「契悟」之方式，於用見體而不落於虛無，後因延平之教，戒以勿空說得無限道理，須切實於面前事理會，朱子依其言，刻意向學，遂覺於儒、釋間「虛」「實」之辨有所領略。然此一對於儒義「顯微無間」之領略，就朱子理解之方式而言，仍是一種「當下之融通」；前舉朱子「等閒識得東風面，萬紫千紅總是春」之詩，即是透露出此點。因而對於朱子言，讀書認識義理之所當然，但於操持之間，緣己之所觸知者，善加體認即可；果欲如延平之教法，一面既要於聖人書冊中尋道理，一面又須常於「靜」中體認大本未發時氣象分明，以此而求處事應物自然中節，則反是分成兩段，難於真正契合。

然以朱子之誠篤與求道之真切而言，既依延平之教而有得，師門之教誨，即應努力嘗試。故一面自覺「當時親炙之時貪聽講論，又方竊好章句訓詁之習，不得盡心於此，至今若存若亡，無一的實見處，辜負教育之意。每一念此，未嘗不愧汗沾衣」，一面真要切實履行，又覺於延平「涵養於未發時」之說無法真契。朱子〈答羅參議〉書所云「某塊坐窮山，絕無師友之助，惟時得欽夫書問往來，講究此道，近方覺有脫然處，潛味之久，益覺日前所聞於西林而未之契者，皆不我欺矣。幸甚幸甚！恨未得質之高明也」，即是其過程中心理之一番真實描述。

至於該書前文有謂「欽夫嘗收安問，警益甚多。大抵衡山之學，只就日用處，操存辨察，本末一致，尤易見功，某近乃覺如此，非面未易究也」，則是顯示對於此時之朱子而言，若依衡山之學，以所操存者辨察，則本、末可以一致，則所

謂「冰」、「炭」之相牴，或可渙然而解；故思往訪南軒，以扣其詳。此為朱子未赴長沙前之景況。

而於既見之後，南軒之意，如詩中所云「妙質貴強矯，精微更窮搜。毫釐有弗察，體用豈周流」，則指出體用之周流，必有「精微」之當察，否則質既無所謂「妙」，人之汨於物欲之習氣，亦無得而強矯。此「精微之當察」，依朱子之答詩觀，即是「良心之萌蘖」。依此，《中庸》之說，不唯可合之於《易傳》，亦可合之於《孟子》。朱子之深覺有所收穫者，在此。

唯朱子此時，於湖湘學者之主張，與龜山所傳，二者之不得「兩是」，猶未深覺，以是而有〈中和舊說序〉中所云「欽夫告余以所聞，余亦未之省也」之語。必待朱子返後，退而沉思，殆忘寢食，而後乃有「舊說」所謂「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」之悟。嗣後又證之於胡五峯與曾吉父論「未發」之旨，於是乃始確認所謂「未發」者本是「未嘗發」；雖程子之言於此有所不合，亦直以為少作失傳而不之信。遂有以下〈與張欽夫〉之四書。

至於何以於此之時，既悟得「凡感之而通，觸之而覺，蓋有渾然全體應物而不窮者。是乃天命流行、生生不已之機，雖一日之間萬起萬滅，而其寂然之本體則未嘗不寂然也」之理，謂有以依此而貫乎大本、達道之全體以復人心本然之初，而後竟又整體推翻其說，而有己丑之新悟？關鍵則在：心之有天機而不可掩，雖反之而可默識，然習氣所生，亦時時混雜其間，若必待念念而自辨之，則「所辨」與「所以辨」，必紛糾而難明；此所以莊子有「齋心」之說，而釋氏則有「止」（奢摩他／*śamatha*）、「觀」（毗婆舍那／*vipāśyanā*）之法。對於朱子而言，彼之自認「有得」之後，「復取程氏書，虛心平氣而徐讀之」，乃至「未及數行，凍解冰釋，然後知情性之本然，聖賢之微旨，其平正明白乃如此」云云，則是於曩昔所明「盡心知性」之外，復以之通於孟子所謂「存心養性」，由是渙然而有新悟；朱子之在前求證之於五峯之所言，後乃不得不並胡子之《知言》亦產生疑議，蓋即是循此而然。⁵²

⁵² 朱子〈《胡子知言》疑義〉云：「孟子盡心之意，正謂私意脫落，眾理貫通，盡得此心無盡之體。而自是擴充，則可以即事即物，而無不盡其全體之用焉爾。但人雖能盡得此體，然存養不熟，而於事物之間一有所蔽，則或有不得盡其用者，故孟子既言盡心知性，又言存心養性，蓋欲此體常存，而即事即物各用其極，無有不盡云爾。《大學》之序言之，則盡心知性者，致知格物之事；存心養性者，誠意正心之事；而夭壽不貳，脩身以俟之

朱子此一本於求「仁」之所以萌蘖，而認知心亦有「寂然未動」之時之說，雖若僅是源自一種「工夫論」之需求與發展；然既經確立，則可能產生極為重大之哲學效應。

此乃因：朱子之前此涉於禪學，所謂「也理會得箇昭昭靈靈底禪」，其路徑本略近於禪門合「離相之禪」與「不亂之定」於一事之法，⁵³故積久亦若有「豁然」之效。特就朱子而言，此「內」、「外」之合一，僅有「精神上之發用」，⁵⁴於義理，並無實際落腳處；以是爾後聽受延平之教，返求所謂儒義之「實」，其用心遂集中於探尋「如何方能於分殊處，不待窮索而即能自然契理」之心法。⁵⁵迨往訪南軒於長沙，受其影響，致力於良心之萌蘖處體認，以之為義理之本根，始覺得

者，脩身以下之事也。此其次序甚明，皆學者之事也。然程子『盡心知性不假存養，其唯聖人乎』者，蓋惟聖人則合下盡得此體，而用處自然無所不盡，中間更不須下存養充擴節次功夫。然程子之意，亦指夫始條理者而為言，非便以盡心二字就功用上說也。今觀此書之言盡心，大抵皆就功用上說，又便以為聖人之事，竊疑未安。（本註：舊說未明，今別改定如此。）」（同前註，第5冊，卷73。同前註，第24冊，戴揚本、曾抗美校點，頁3555-3556）文中所謂「私意脫落，眾理貫通」，即是一方面於靜時涵養，減弱習氣之勢力，另一方面，則以本心所萌蘖者，作為格物致知之地；其後論合以《大學》之說，且依所謂「次序」說之，凡此，並是己丑悟後之新說，故自注有「改定」之語。

⁵³ 《壇經》：「師示眾云：善知識！何名坐禪？此法門中，無障無礙，外於一切善惡境界，心念不起，名為坐；內見自性不動，名為禪。善知識！何名禪定？外離相為禪，內不亂為定。外若著相，內心即亂；外若離相，心即不亂。本性自淨自定，只為見境，思境即亂。若見諸境心不亂者，是真定也。善知識！外離相即禪，內不亂即定。外禪內定，是為禪定。《菩薩戒經》云：『我本元自性清淨。』善知識！於念念中，自見本性清淨，自修自行，自成佛道。」見〔元〕釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》（收入於《大正新脩大藏經》，第48冊，諸宗部五，第2008號），〈坐禪第五〉，頁353。此段敦煌寫本文字頗有出入，而意則無差（參見周紹良〔1917-2005〕編著：《敦煌寫本壇經原本》〔北京：文物出版社，1997年〕，頁124）。其中唯「外若有相，內性不亂」句有脫誤，公田連太郎（1874-1963）、鈴木大拙（貞太郎，1870-1966）參酌傳本校改為「外若著相，內心即亂；外若離相，內性不亂」（說詳〔日〕公田連太郎、鈴木大拙校訂：《敦煌出土六祖壇經》〔東京：森江書店，1934年〕，頁84；亦見〔日〕柳田聖山〔1922-2006〕編：《六祖壇經諸本集成》，收入於《禪學叢書》〔京都：中文出版社，1976年〕，第7冊，總頁296）；可備一說。

⁵⁴ 「精神上發用」，參註15。

⁵⁵ 前引朱子詩，有謂「勝日尋芳泗水濱，無邊光景一時新；等閒識得東風面，萬紫千紅總是春」（參註24，所揭引文），即是此一意態之表露。

此入手，即可依之以為儒、釋畫界；於是遂有「豈知一寸膠，救此千丈渾」之語。而在東歸之後，朱子沉思之不懈，至忘寢食，刻意欲於「心之能動處」，所謂「機」者，見出種種「本體」之功能，於是於心脫然，進而有所謂「中和舊說」之得。

然此種本於「性」、「情」之自然，以論心之「體」「用」之取徑，僅能於「本體流行」處體認，無從說明「心」之為氣之種種作用；必欲專於「動」處，合所謂「致知格物」與「居敬精義」於一，則由初期之「自覺為大化所驅迫，手忙足亂無著身處」，進而「思尋安宅，以為自家安身立命之所，於是專力於體認主宰」，以至最終雖覺所謂「通天下只是一個天機活物，流行發用，無間容息」，乃一大本達道，如何「能勿喪此」，則仍感有其難於實踐之處。故未久之後，與友人晤談，朱子乃一旦恍然而有新悟。凡前此所以粗厲勇果增倍於前，而寬裕雍容不足者，至此更有所進而無疑。

此一歷經曲折而有之體證，對於朱子而言，乃一改其自來欲專於「用」中見「體」，強調其「不二」之舊轍，重新認知「心」、「性」二者之關係，無法僅以單一之「體」「用」觀為之說明；《中庸》之所謂「已發」、「未發」云者，實僅是就喜、怒、哀、樂為言，並非概括一切心識作用皆屬之，以是應有擴增之義，程子之並舉《中庸》與《易傳》，正在「性」、「心」之分、合處，有其重要之指示，未可輕忽。而自有此領會，朱子此下，遂於「性」之體、用觀外，另說「心」之體、用；「性」、「情」、「心」三者之名義與關係，亦因之而有不同於前之詮釋。

蓋依新說之理解，「心」之所以無法僅以「本體流行」論其作用，乃因「心」於氣化之流行中所建構之精神自體，不僅能為一情感之主體、意志之主體，抑且其感知之意識與種種反應，皆源自形氣之作用；因而就「心」而言寂、感，與概括品物流行而論「變化」之體、用，其為「靜」、「動」之意指不同。濂溪所謂「五行，一陰陽也」，「陰陽，一太極也」，「太極，本無極也」，為前論所引者，⁵⁶止說得一面；「心」之體、用如何，必須自此「一般之論」外，另行分出。⁵⁷程子之所以論《中庸》，於「在中」之義外，另說有「未發之時」，正是取《易傳》「《易》无思也无為也，感而遂通天下之故」之說，參合為論。此點為朱子早先

⁵⁶ 參註 37、51 所揭引文。

⁵⁷ 當時援濂溪之言為證，尚有「其論至誠，則曰：『靜無而動有』」一段。然彼時朱子引此，係作為證論程子所云「未發之前更如何求？只平日涵養便是」（同前註），乃至「善觀者，卻於已發之際觀之」之說之助；與此時之證解不同。

之悟所未曾理會。

至於依此觀點推衍，涉及必須重為之解義者，則有數端：一為《易傳》，一為《中庸》，一為《樂記》，一為《大學》，一為《孟子》，一為程子之論，一為周子之說；而就整體而言，則以辨析濂溪〈太極圖說〉之辭旨，最關緊要。以下分別釋之：

數者中，屬於《易傳》之部分，朱子之撰作，有〈易寂感說〉；其文云：

《易》曰「无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故」者，何也？曰：無思慮也，無作為也。其寂然者無時而不感，其感通者無時而不寂也。是乃天命之全體、人心之至正，所謂體用之一源，流行而不息者也。疑若不可以時處分矣。然於其未發也，見其感通之體；於已發也，見其寂然之用，亦各有當而實未嘗分焉。故程子曰：「中者，言寂然不動者也。和者，言感而遂通者也。」然中和以情性言者也，寂感以心言者也。中和蓋所以為寂感也。觀「言」字、「者」字，可以見其微意矣。⁵⁸

文中云「疑若不可以時處分矣」，即指持「中和舊說」時之意見，而今則將所謂「中者」，視之為即是於「心」之所寂然者，論其為本體之流行，而非單以一「中」字形容「在中之性」無所偏倚。其以程子之說結合《易傳》與《中庸》，甚為明晰。以是而論《中庸》，則有〈已發未發說〉；其文云：

《中庸》未發、已發之義，前此認得此心流行之體，又因程子「凡言心者，皆指已發」之云，遂目心為已發，而以性為未發之中，自以為安矣。比觀程子《文集》、《遺書》，見其所論多不符合，因再思之，乃知前日之說雖於心性之實未始有差，而未發、已發命名未當，且於日用之際欠卻本領一段工夫。蓋所失者，不但文義之間而已。因條其語，而附以己見，告于朋友，願相與講焉。恐或未然，當有以正之。⁵⁹

⁵⁸ 朱熹：〈易寂感說〉，見《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷67，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，徐德明、王鐵校點，頁3257-3258。

⁵⁹ 朱熹：〈已發未發說〉，同前註，頁3266。

以下歷引程子語，而又接云：

右據此諸說，皆以思慮未萌、事物未至之時，為「喜怒哀樂之未發」。當此之時，即是心體流行，寂然不動之處，而天命之性，體段具焉。以其無過不及，不偏不倚，故謂之中。然已是就心體流行處見，故直謂之性則不可。呂博士論此大概得之。特以中即是性，赤子之心即是未發，則大失之，故程子正之。（按，解中亦有求中之意，蓋答書時未暇辨耳。）蓋赤子之心，動靜無常，非寂然不動之謂，故不可謂之中。然無營欲知巧之思，故為未遠乎中耳。未發之中，本體自然不須窮索，但當此之時，敬以持之，使此氣象常存而不失，則自此而發者，其必中節矣。此日用之際本領工夫。其曰「卻於已發之處觀之」者，所以察其端倪之動，而致擴充之功也。一不中則非性之本，然而心之道或幾乎息矣。故程子於此，每以「敬而無失」為言。又云：「入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。」又曰：「涵養須是敬，進學則在致知。」以事言之，則有動有靜。以心言之，則周流貫徹，其工夫初無間斷也，但以靜為本爾。（按，周子所謂主靜者亦是此意，但言靜則偏，故程子只說敬。）向來講論思索，直以心為已發，而所論致知格物，亦以察識端倪為初下手處，以故缺却平日涵養一段功夫。其日用意趣，常偏於動，無復深潛純一之味，而其發之言語事為之間，亦常躁迫浮露，無古聖賢氣象，由所見之偏而然爾。程子所謂「凡言心者，皆指已發而言」，此却指心體流行而言，非謂事物思慮之交也。然與《中庸》本文不合，故以為未當而復正之，固不可執其已改之言而盡疑論說之誤，又不可遂以為當而不究其所指之殊也。周子曰：「無極而太極。」程子又曰：「『人生而靜』以上不容說，纔說時便已不是性矣。」蓋聖賢論性，無不因心而發，若欲專言之，則是所謂無極而不容言者，亦無體段之可名矣。⁶⁰未

⁶⁰ 此處朱子取濂溪「無極而太極」一語，以與程子「『人生而靜』以上不容說，纔說時便已不是性矣」之說並論，明顯乃是將不涉於「動」「靜」之太極，與動、靜而為陽、陰之太極分論；此種「存有學」(ontology)義與「宇宙構成論」(cosmology)義之切割，為朱子「萬物一太極」「物物一太極」之論設地。朱子之作《太極圖說解》，於釋「動」「靜」處云：「太極之有動靜，是天命之流行也，所謂『一陰一陽之謂道』。誠者，聖人之本，物之終始，而命之道也。其動也，誠之通也，繼之者善，萬物之所資以始也。其靜也，誠之復也，成之者性，萬物各正其性命也。『動極而靜』，『靜極復動』，『一動一

審諸君子以為如何？⁶¹

此篇朱子區分自身前、後立說之異同，謂前說之所以命名未當，皆因乃以「未發」當體、「已發」當用，故僅識得「此心流行之體」，而未悟心亦自有感、寂，所謂「未發」者，乃指性之未發，而非以指性體自身之寂然。而程子之釋《中庸》，所以有「後改」之說，亦正是以「中」為性之德，而非以「中」即性；⁶²否則「中」既為性，亦無須云「致中」矣。

然依此而言，則將引生二義：一為「性」有動、靜；一為「心」有感、寂。感、寂之為動、靜，乃「性」涉於「氣」而於心上所起之作用，與專於「性」而言之動、靜不同。若然，則論「性」亦將有「涉於氣」而言與「不涉於氣」而言之兩種：「不涉於氣」之言性，即所謂「『人生而靜』以上不容說，纔說時便已不是性矣」，所指乃「性」之本體；「涉於氣」而言之性，則是依人之實然存在，論說人之心之所以能有「本體流行」之作用之來歷。朱子之所以注意及於所謂「氣質」之說，從而分「性」之義為二重，應即始於此時。⁶³故《文集》同卷，除〈程

靜，互為其根』，命之所以流行而不已也。『動而生陽』，『靜而生陰』，『分陰分陽，兩儀立焉』，分之所以一定而不移也。蓋太極者，本然之妙也；動靜者，所乘之機也。太極，形而上之道也；陰陽，形而下之器也。是以自其著者而觀之，則動靜不同時、陰陽不同位，而太極無不在焉。自其微者而觀之，則沖漠無朕，而動靜陰陽之理已悉具於其中矣。雖然，推之於前，而不見其始之合；引之於後，而不見其終之離也。故程子曰：『動靜無端，陰陽無始。』非知道者，孰能識之！」（見朱熹：《太極圖說解》，同前註，第13冊，陸建華、黃坤校點，頁72-73），文中依體、用論「誠」，於天命之流行中，以陽、陰二義區隔「誠之通」與「誠之復」，而最終則引程子「動靜無端，陰陽無始」之言以為旁證；皆與此處所論符應。蓋竝屬朱子己丑後之新說。

⁶¹ 朱熹：〈已發未發說〉，見《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷67。參同前註，第23冊，徐德明、王鐵校點，頁3267-3269。

⁶² 朱子〈已發未發說〉中引程子語云：「『中即性也』，此語極未安。中也者，所以狀性之體段，如天圓地方。」又云：「『中者性之德』，此為近之。」（同前註，頁3266）

⁶³ 《語類》載：「亞夫（晁淵，號蓮塘）問：『氣質之說，起於何人？』曰：『此起於張、程。某以為極有功於聖門，有補於後學，讀之使人深有感於張、程，前此未曾有人說到此。如韓退之（愈，768-824）〈原性〉中說三品，說得也是，但不曾分明說是氣質之性耳。性那裏有三品來？孟子說性善，但說得本原處，下面卻不曾說得氣質之性，所以亦費分疏。諸子說性惡與善惡混。使張、程之說早出，則這許多說話自不用紛爭。故張、程之說立，則諸子之說泯矣。』因舉橫渠：『形而後有氣質之性。善反之，則天地之性

子養觀說》外，尚別有〈明道論性說〉與〈定性說〉二篇；⁶⁴皆由此申義。

朱子此一有關於《中庸》之釋義，尚有一牽連而及之議題，即是有關《樂記》中「天理」、「人欲」之辨。其〈樂記動靜說〉云：

《樂記》曰：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。」何也？曰：此言性情之妙，人之所生而有者也。蓋人受天地之中以生，其未感也，純粹至善，萬理具焉，所謂性也。然人有是性則即有是形，有是形則即有是心，而不能無感於物。感於物而動，則性之欲者出焉，而善惡於是乎分矣。性之欲，即所謂情也。

存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」又舉明道云：『「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明；二之則不是。」且如只說個仁義禮知是性，世間却有生出來便無狀底，是如何？只是氣稟如此。若不論那氣，這道理便不周匝，所以不備。若只論氣稟，這個善，這個惡，却不論那一原處只是這箇道理，又卻不明。此自孔子（字仲尼，前 551-前 479）、曾子（參，字子輿）、子思、孟子（軻，字子輿）理會得後，都無人說這道理。』謙之（潘柄，號瓜山，1168-1239）問：『天地之氣，當其昏明駁雜之時，則其理亦隨而昏明駁雜否？』曰：『理却只恁地，只是氣自如此。』又問：『若氣如此，理不如此，則是理與氣相離矣。』曰：『氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這個氣，只是氣強理弱。譬如大禮赦文，一時將稅都放了相似，有那村知縣硬自捉縛須要他納，緣被他近了，更自叫上面不應，便見得那氣粗而理微。又如父子，若子不肖，父亦管他不得。聖人所以立教，正是要救這些子。』（見黎靖德輯：《朱子語類》第 1 冊，卷 4，同前註，第 14 冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁 199-200）又一條：「蜚卿（童伯羽，1144-？）問氣質之性。曰：『天命之性，非氣質則無所寓。然人之氣稟有清濁偏正之殊，故天命之正，亦有淺深厚薄之異，要亦不可不謂之性。舊見病翁云：「伊川言氣質之性，正猶佛書所謂水中鹽味，色裏膠清。」』又問：『孟子言性，與伊川如何？』曰：『不同。孟子是剔出而言性之本，伊川是兼氣質而言，要之不可離也，所以程子云：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。」而某於《太極解》亦云：「所謂太極者，不離乎陰陽而為言，亦不離乎陰陽而為言。」』（同前註，頁 196）後引答蜚卿問，語中朱子自引《太極解》以為說，證朱子於己丑後重新詮解濂溪之〈太極圖說〉，其著重點，與彼論中強調「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得」，乃至區隔「性」義為二重等諸項議題之思想發展，確實相關。

⁶⁴ 朱熹：〈明道論性說〉，見《晦庵先生朱文公文集》第 4 冊，卷 67。參同前註，第 23 冊，徐德明、王鐵校點，頁 3275-3276；朱熹：〈定性說〉，同前註，頁 3277。

又曰：「物至而知知，而後好惡形焉。」何也？曰：上言性情之別，此指情之動處為言，而性在其中也。物至而知知之者，心之感也。好之、惡之者，情也。形焉者，其動也。所以好惡而有自然之節者，性也。

「好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。」何也？曰：此言情之所以流，而性之所以失也。情之好惡，本有自然之節，惟其不自覺知，無所涵養而大本不立，是以天則不明於內，外物又從而誘之，此所以流濫放逸而不自知也。苟能於此覺其所以然者而反躬以求之，則其流也，庶乎其可制矣。不能如是而惟情是徇，則人欲熾盛，而天理滅息，尚何難之有哉！此一節正天理人欲之機間不容息處，惟其反躬自省，念念不忘，則天理益明，存養自固，而外誘不能奪矣。

「夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲。」何也？曰：上言情之所以流，此以其流之甚而不反者言之也。好惡之節，天之所以與我也，而至於無節；宰制萬物，人之所以為貴也，而反化於物焉。天理，惟恐其存之不至也，而反滅之；人欲，惟恐其制之不力也，而反窮之。則人之所以為人者，至是盡矣。然天理秉彝，終非可殄滅者，雖化物、窮欲至於此極，苟能反躬以求天理之本然者，則初未嘗滅也。但染習之深，難覺而易昧，難反而易流，非厲知耻之勇，而致百倍之功，則不足以復其初爾。⁶⁵

朱子此處將《樂記》與《中庸》、《易傳》貫通為說，以「人生而靜」為心未動時之性體之靜，「感物而動」為「性發為情」時之心體之動。而又以「性」之本體之「中」，來自「天地之中」；即所謂「人受天地之中以生」。此點不僅預伏稍後朱子接合邵康節（雍，字堯夫，號安樂、百源，1011-1077）「數理觀」之端緒；⁶⁶其以

⁶⁵ 朱熹：〈樂記動靜說〉，同前註，頁 3263-3264。

⁶⁶ 康節云：「天地之本其起於中乎？是以乾坤屢變而不離乎中。人居天地之中，心居人之中，日中則盛，月中則盈，故君子貴中也。」（見邵雍：《觀物外篇·下之上》，收入於邵雍撰，郭彧 [1941-] 整理：《邵雍集》[北京：中華書局，2010 年]，頁 145）關於朱子之如何取擇康節說，參見戴景賢：〈論邵康節思想之結構、來歷與其數理論、觀物說對於理學之影響〉（初稿分刊《長江學術》總第 52 期 [2016 年第 4 期]、總第 55 期 [2017 年第 3 期]，頁 5-20、5-21。後收入戴景賢撰：《宋元學術思想史論集》上編 [香港：中

人所受之「中」，乃「萬理具焉，純粹至善」，亦係其最終完善「理以命為用」，⁶⁷乃至「理體即性體根源」之說之來歷。⁶⁸

不僅如此，朱子於「好、惡之情」之心動外，明言有「物至而知知」之心動，則是將《中庸》「已發」、「未發」之辨，限之於「心體」功能可有之一部分，而不將「識知」之「知」，與「好、惡之情」一併說之；「心」、「性」之名義，乃至其相互間之關連，因此獲得進一步之釐清。所謂論「心」之體、用，於「性」、「情」之為體、用外，尚可有「感」、「寂」之體、用。嚴分「理」、「氣」以論「心」之理論框架，由是確立。

於此新詮中，由於論「心」之整體功能，乃依「心」作為「存有實體」之動態性，以言其「感應」，「心」之義不專於「本體流行」論，故於心感、寂之際，得以據「物至而人化物」之說，闡明「情」之所以流，與「性」之所以失；於是《中庸》書中所謂「致中和」之義，遂得與《樂記》「存天理，去人欲」之說相接。⁶⁹朱子此一感、寂「分時而言」之結構，使「舊說」中所指「致知格物」、「居敬精義」之功皆專在「流行發用，無間容息」處施用者，自是回歸於程門龜山一脈所傳以「未發時涵養」為「察識」、「致知」之地之論點。

「心」之動、靜，既因此而辨明，則前依《孟子》而論良心之萌蘖，於此時亦必有新意之發揮；朱子於是乃有〈盡心說〉。其文云：

「盡其心者知其性也，知其性則知天矣。」言人能盡其心，則是知其性，能知其性，則知天也。蓋天者，理之自然，而人之所由以生者也；性者，理之全體，而人之所得以生者也；心則人之所以主於身而具是理者也。天

文大學出版社，2017年]，頁241-355)一文。

⁶⁷ 朱子云：「理者，天之體；命者，理之用。性是人之所受，情是性之用。」(見黎靖德輯：《朱子語類》第1冊，卷5，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》[修訂本]，第14冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁215)

⁶⁸ 關於朱子「理」「氣」論之整體結構，參見戴景賢〈朱子理氣論之系統建構、論域分野及其有關「存有」之預設——兼論朱子學說衍生爭議之原因及其所含藏之討論空間〉(刊登於《文與哲》第25期[2014年12月]，頁217-301；收入於戴景賢撰：《宋元學術思想史論集》中編，頁83-181)一文。

⁶⁹ 此點雖云乃得之《樂記》，實際上亦間接受有《莊子》書之影響。朱子論述之層面，逐漸拓展。

大無外，而性稟其全，故人之本心，其體廓然，亦無限量，惟其梏於形器之私，滯於聞見之小，是以有所蔽而不盡。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。⁷⁰

此說區別「心」、「性」，所謂「性者，理之全體」，「天大無外，而性稟其全」，依其說義而言，即是以「性體」即理體，而理體即「天」之所以為天。至於「心」之體，則分兩說：一為形上之體，即性，故云「無限量」；一為動靜之體，即氣之靈而能為感、寂者，有其限量。故以心之現實狀態而言，其體之發用，或梏於形器之私、滯於聞見之小，有所蔽而不能盡心之量；必窮盡心之變化，即事即物，窮究其理，至於一日會貫通徹而無所遺焉，則始有以全其本心廓然之體，而吾之所以受命為性，與天之所以為天者，乃有以實之。

朱子此一由新悟而延伸之「盡心」說，可注意之點有三：

- 一、「心」、「性」之命義區隔，為「理」「氣」之不離與不雜，作出理論上重要之支撐；所謂「心乃主於身而具是理」，亦為人之精神性，建構屬於「位格」(person)義之「主體」(subject)地位。
- 二、「性」之於「心」具有「能動性」，乃至「性體」與「理體」之一致，可為人「意志決斷」之義理性，與人尋求「知識」(knowledge)時所運用之「理性」(reason)之可依憑性，奠立基礎。⁷¹

⁷⁰ 朱熹：〈盡心說〉，見《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷67，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》[修訂本]，第23冊，徐德明、王鐵校點，頁3273。

⁷¹ 朱子處理「心」與「物」之論時，彼所確認之「能」、「所」關係，於「心」之一面，並未如「批判哲學」(critical philosophy)依「理性運作」時之功能，區分其各自之差異，故無從比論。唯因彼受大乘佛教(Mahayana Buddhism)「智」兼「取境之『分別智』(kalpanā-jñāna/vikalpa-buddhi)」與「不取境之『無分別智』(nirvikalpa-jñāna)」之論之影響，故於「智性」所運用之範圍，實際上，乃係兼指「物性之知」、「事物之知」、「義理之知」與「形上之知」；此一立場，與陸王學之論者，或直接將「義理之知」提昇，單獨發展成為「形上之知」者不同。

三、「義理」與「知識」對於人而言，為一「揭示」之過程；須透過完整之生命歷程，於「實踐」中達成。「義理」之決斷與「知識」之完善，就最終之可能而言，並非得自人「局部認知能力」之發揮。

其次為關於「程子之論」之詮釋，朱子所作有〈程子養觀說〉。其文云：

程子曰：「存養於未發之前則可。」又曰：「善觀者却於已發之際觀之。」何也？曰：此持敬之功貫通乎動靜之際者也。就程子此章論之，方其未發，必有事焉，是乃所謂靜中之知覺，復之所以「見天地之心」也。及其已發，隨事觀省，是乃所謂動上求靜，艮之所以「止其所」也。然則靜中之動，非敬其孰能形之？動中之靜，非敬其孰能察之？故又曰：「學者莫若先理會敬，則自知此矣。」然則學者豈可舍是而他求哉！⁷²

此說就「涵養」、「省察」之並用言，係確認己丑新悟之無誤；前文已詳。而新闡之重點，則在提出程子工夫論中「徹上徹下」之「敬」字，以貫通動、靜。此點顯示：己丑新悟之後，前此朱子所理解於即「動」而求不失其「靜」之說，所謂「良心萌蘖，未嘗不因事而發見，學者於是致察而操存之，則庶乎可以貫乎大本達道之全體而復其初」云云者，仍有其持續之影響；此一「舊說」、「新說」轉折之歷程，並非無意義。《語類》記朱子語，曾揭示「理」於特定意涵，亦可云「動」「靜」，即是一值得注意之說。朱子曰：

舊在湖南理會〈乾〉、〈坤〉，〈乾〉是先知，〈坤〉是踐履，上是「知至」，下是「終之」，却不思今只理會個知，未審到何年月方理會「終之」也。是時覺得無安居處，常恁地忙。又理會動靜，以為理是靜，吾身上出來便是動，却不知未發念慮時靜，應物時動。靜而理感亦有動，動時理安亦有靜。初尋得個動靜意思，其樂甚乖，然却一日舊似一日。當時看明道〈答橫渠書〉自不入也。⁷³

⁷² 朱熹：〈程子養觀說〉，見《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷67，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，徐德明、王鐵校點，頁3269。

⁷³ 見黎靖德編：《朱子語類》第4冊，卷104，同前註，第17冊，頁3435。

論中朱子明謂「未發念慮時靜，應物時動。靜而理感亦有動，動時理安亦有靜」；「靜而理感亦有動」，此所謂「動」，即是「性體」之發用，故可沿「性體」即「理體」之義，說為「理」之「動」義。特就此「理之動」言，「仁」、「智」皆透端倪，且其為用殊異，故不宜僅以「良心萌蘖」之偏向於「仁」者，為之專指。朱子此一後出之辨語，明顯與其早先受湖湘之學影響時之見差異。⁷⁴凡同時之人，或後之學者，疑朱子承襲伊川「明誠兩進，敬義夾持」之教，為兩段工夫，⁷⁵或疑朱子之「格物」，僅是建立於破碎之「知見」，⁷⁶皆是未明夫朱子所據以堅實其說之基礎。除此之外，朱子尚有前所提及之〈明道論性說〉；其文云：

「生之謂性（止）生之謂也。」

天之付與萬物者謂之命，物之稟受於天者謂之性。然天命流行，必二氣五行交感凝聚，然後能生物也。性命，形而上者也，氣則形而下者也。形而上者一理渾然，無有不善；形而下者則紛紜雜揉，善惡有所分矣。故人物既生，則即此所稟以生之氣，而天命之性存焉。此程子所以發明告子「生之謂性」之說，而以性即氣，氣即性者言之也。

「人生氣稟（止）不可不謂之性也。」

⁷⁴ 關於朱子「理有動、靜」之說，參見戴景賢：〈朱子「理先氣後」說與「氣強理弱」說之探討〉一文第三節〈所謂「理是淨潔空闊底世界」〉，收入於戴景賢撰：《宋元學術思想史論集》中編，頁 557-571。

⁷⁵ 黃梨洲（宗義，字太沖，號南雷，1610-1695）於《明儒學案》首卷論敘吳康齋（與弼，字子傳，1391-1469）之學，有謂「康齋倡道小陂，一稟宋人成說，言心則以知覺而與理為二，言工夫則靜時存養，動時省察。故必敬義夾持，明誠兩進，而後為學問之全功」（見黃宗義：〈崇仁學案一〉，《明儒學案》上冊，卷 1，收入於〔清〕黃宗義撰，沈善洪〔1931-2013〕主編，吳光〔1944-〕執行主編：《黃宗義全集》〔杭州：浙江古籍出版社，2005 年〕，第 7 冊，頁 1），蓋即是以所謂「兩進」、「夾持」之說，作為論「程、朱」一脈之概括性詮釋。對於明代之偏主「陸、王」之學者言，其所欲分辨者，亦正在此；以是梨洲辨之。

⁷⁶ 象山之不合於朱子，從而斥朱子之學為「支離」者，關鍵即在於此一錯認。

所稟之氣，所以必有善惡之殊者，亦性之理也。蓋氣之流行，性為之主，以其氣之或純或駁而善惡分焉，故非性中本有二物相對也。然氣之惡者，其性亦無不善，故惡亦不可不謂之性也。先生又曰：「善惡皆天理，謂之惡者，本非惡，但或過或不及，便如此。」蓋天下無性外之物，本皆善而流於惡耳。

「蓋生之謂性（止）水流而就下也。」

性則性而已矣，何言語之可形容哉！故善言性者，不過即其發見之端而言之，而性之韞因可默識矣。如孟子之論四端是也。觀水之流而必下，則水之性下可知。觀性之發而必善，則性之韞善亦可知也。

「皆水也（止）各自出來。」

此又以水之清濁譬之。水之清者，性之善也。流至海而不污者，氣稟清明，自幼而善，聖人性之而全其天者也。流未遠而已濁者，氣稟偏駁之甚，自幼而惡者也。流既遠而方濁者，長而見異物而遷焉，失其赤子之心者也。濁有多少，氣之昏明純駁有淺深也，不可以濁者不為水，惡亦不可不謂之性也。然則人雖為氣所昏，流於不善，而性未嘗不在其中，特謂之性則非其本然，謂之非性，則初不離是。以其如此，故人不可以不加澄治之功。惟能學以勝氣，則知此性渾然，初未嘗壞，所謂元初水也，雖濁而清者存，故非將清來換濁。既清則本無濁，故非取濁置一隅也。如此，則其本善而已矣，性中豈有兩物對立而並行也哉！

「此理天命也（止）此舜有天下而不與者也。」

「此理天命也」，該始終本末而言也。修道雖以人事而言，然其所以修者，莫非天命之本然，非人私智所能為也。然非聖人有不能盡，故以舜明之。⁷⁷

⁷⁷ 朱熹：〈明道論性說〉，見《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷67，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，徐德明、王鐵校點，頁3275-3276。

此篇之重要，在於依前所闡釋「心」、「性」之分別，確認「性」、「命」二義之屬「形而上」，而「心」之存有實現，則建構於「形下」之氣。相較而言，形而上者，一理渾然，故無不善；形下之氣之所凝聚，則源自二氣五行之交感，紛然雜揉，以是其由心之動而呈顯者，不能以皆善；即氣而言之「性」，與純就「命」而言「性」之所韞不同。氣之流行者，性雖為之主，性受累於氣，不能無差。生質之有醇、駁，乃人所以於其心之動時，可於釋氏所云行（*saṃskāra*）、識（*vijñāna*）之中，產生「不善」之原由。

然生質之不盡善，僅是醇、駁之不一，非「善」、「惡」皆根源於性，兩物對立，於其發時各自出來。人於思慮之紛然中，仍有意志之決斷力，與對於「價值」（value）理解、領受之能力，此所以學者仍可依「乃若其情則可以為善」之論基，主張「性善」之說。

朱子於此之有取於程子「性」、「氣」之說，由於乃分就「形上」、「形下」而論其不離、不雜，就宇宙構成論之意義言，與彼前所認知之「於流行中見本體」之主張，有所不同，因而勢必牽動前此有關於濂溪〈太極圖說〉之詮解；此點對於朱子而言，關係尤大。⁷⁸朱子此時所建構之新論，可見於彼所作之〈太極說〉；其文云：

動靜無端，陰陽無始，天道也；始於陽，成於陰，本於靜，流於動者，人道也。然陽復本於陰，靜復根於動，其動靜亦無端，其陰陽亦無始，則人蓋未始離乎天，而天亦未始離乎人也。

元亨，誠之通，動也；利貞，誠之復，靜也。元者，動之端也，本乎靜；貞者，靜之質也，著乎動。一動一靜，循環無窮。而貞也者，萬物之所成終而成始者也。故人雖不能不動，而立人極者必主乎靜。惟主乎靜，則其著乎動也無不中節，而不失其本然之靜矣。

靜者，性之所以立也；動者，命之所以行也。然其實則靜亦動之息爾。故一動一靜皆命之行，而行乎動靜者乃性之真也。故曰：「天命之謂性。」

⁷⁸ 參註 63。

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。皆天理之自然也。妙性情之德者，心也，所以致中和，立大本，而行達道者也，天理之主宰也。

靜而無不該者，性之所以為中也，「寂然不動」者也；動而無不中者，情之發而得其正也，「感而遂通」者也。靜而常覺，動而常止者，心之妙也，寂而感，感而寂者也。⁷⁹

前引朱子〈與張欽夫〉之第一書，論及濂溪〈太極圖說〉中所云「五行，一陰陽也；陰陽，一太極也；太極，本無極也」，其釋義之重點，在於闡明不應於「用」外說「體」，至於引及所謂「靜無而動有」，則亦是以「至誠之道」說之；並未區隔「人道」與「天道」，主張人道乃是「始於陽，成於陰，本於靜，流於動」，靜者乃「性之所以立」，而動者，則為「命之所以行」。此一區隔之論，明顯乃是由己丑新悟中辨「心有未發之靜」之說延伸。

此一關涉「動」、「靜」之新義，若以濂溪之論論之，其所依據之通義，即是濂溪於《通書》中所闡釋之兩種立義不同之「動」、「靜」觀；即：於「絕對」義，說「體」為不動，「用」為不息；而於「相對」義，說「動」、「靜」為異時，「動」時非靜，「靜」時非動。⁸⁰朱子蓋以此「立人極」之說，為其新立之「心」、「性」說，尋求具有「《易》學基礎」之完整論述。

至於「別義」之部分，則是取「動」、「靜」，分說陽、陰。此點則來自濂溪之〈圖說〉，而《通書》亦有之。此點對於朱子之重要，在於：不僅可依體、用以論《中庸》所謂「誠」，釋天命之流行；且能於天命之流行中，依太極「動」、

⁷⁹ 朱熹：〈太極說〉，見《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷67，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，徐德明、王鐵校點，頁3274。

⁸⁰ 濂溪云：「動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物。」（見周敦頤：《通書》，〈動靜第十六〉，收入於〔宋〕周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》〔北京：中華書局，2010年第二版第三刷〕，卷2，頁27）關於濂溪此一觀點之詮釋，參見戴景賢：〈論周濂溪「體」「用」觀之思想結構、理論基礎及其所展示之哲學與義理學之開創性〉（初稿刊登《政大中文學報》第23期〔2015年6月〕，頁39-64；後收入戴景賢撰：《宋元學術思想史論集》上編，頁90-127）一文。

「靜」之義，區隔「誠」之「通」與「復」。⁸¹若然，則原本屬於單一概念之「誠體」，事實上，於其作用之時，因太極之用之分屬「動」、「靜」，乃於其間產生「形下」義之陽、陰，而陰、陽之分立而互動，則因其變合之先之相互攻取，從而造成氣機之不定。此一氣機之不定，由於乃於哲學之系統概念中，承認「偶然」(chance)因素之存在，故於其結果，事實上乃給予「氣」之「物質性」以獨特之地位。此一說法，不僅給予程、張「二重性論」以支撐，得以將「心」之體用，與「性」之體用正式區分；且在「形上」、「形下」之普遍理論中，得以確立一「二者既不離亦不雜」之觀點。朱子於「宇宙構成論」之層面中，主張「氣強理弱」，其立論之框架，蓋即是經此而成形。⁸²

朱子逐漸擴大之新說，若落實於「性」、「命」之論，則「性」之所以立，所憑者，乃依乎「人」受命後所凝聚之氣，為已成，故屬靜；而命之所以行，則是以理之所本然者，一一賦物，乃將然，故屬動。合而言之，則一動、一靜皆「命」之行，而行乎動、靜者，則「性」之真；「性」之本於靜而動，「命」之依於動而靜者，以此。至於操「盡性以至於命」之權者，則在人靈明之心；心即是「天理」在人所彰顯之主宰。凡《中庸》所指示「致中和，立大本，而行達道」，《易傳》所云「无思也无為也，感而遂通天下之故」，俱應依此而理解。

朱子此一依據濂溪屬於「複構形態」之「動靜說」，所建立之有關「性」、「命」之新詮，就「心」之名義部分言，即是後論有取於橫渠而主「心統性情」之所本。基於此一觀點，朱子不僅對於胡五峯之《知言》，由「相契」轉向「批判」，如前所言；⁸³對於釋氏之有關「心」「識」之討論，亦明白提出駁論。此駁論，即是反對釋氏所謂「觀心」之說；強調心為主不為客，命物而不命於物。朱子於所撰〈觀心說〉云：

或問：佛者有觀心之說，然乎？曰：夫心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也，為主不為客者也，命物而不命於物者也。故以心觀物，則物之理得。今復有物以反觀乎心，則是此心之外復有一心而能管乎此心也。然

⁸¹ 參註 77，所揭引文。

⁸² 參註 63。

⁸³ 關於朱子對於《胡子知言》所提出之質疑與批評，除本文所提及之若干論點外，尚有其它可敘，論詳拙作〈論南宋湖湘學脈之形成與其發展〉一文，(收入於戴景賢撰：《宋元學術思想史論集》中編，頁 427-490)。

則所謂心者，為一耶，為二耶？為主耶，為客耶？為命物者耶，為命於物者耶？此亦不待校而審其言之謬矣。⁸⁴或者曰：若子之言，則聖賢所謂精一，所謂操存，所謂盡心知性、存心養性，所謂「見其參於前而倚於衡」者，皆何謂哉？應之曰：此言之相似而不同，正苗莠朱紫之間，而學者之所當辨者也。夫謂人心之危者，人欲之萌也；道心之微者，天理之奧也。心則一也，以正不正而異其名耳。「惟精惟一」，則居其正而審其差者也，絀其異而反其同者也。能如是，則信執其中，而無過不及之偏矣，非以道為一心，人為一心，而又有一心以精一之也。夫謂「操而存」者，非以彼

⁸⁴ 天台智者大師（釋智顛，538-597）之釋「觀心六妙門」云：「觀心六妙門者，此為大根性行人善識法惡，不由次第懸照諸法之源，何等為諸法之源。所謂眾生心也，一切萬法由心而起。若能反觀心性不可得心源，即知萬法皆無根本。約此觀心說六妙門，非如前也。所以者何？如行者初學觀心時，知一切世間出世間諸數量法，皆悉從心出，離心之外更無一法，是則數一切法，皆悉約心故數。當知心者，即是數門。復次行者：當觀心時，知一切數量之法，悉隨心王。若無心王，即無心數。心王動故，心數亦動。譬如百官臣民悉皆隨順大王，一切諸數量法依隨心王，亦復如是。如是觀時，即知心是隨門。復次行者：當觀心時，知心性常寂即諸法亦寂寂故不念。不念故即不動，不動故名止也。當知心者即是止門。復次行者：當觀心時，覺了心性猶如虛空，無名無相一切語言道斷，開無明藏，見真實性，於一切諸法得無著惠。當知心者即是觀門。復次行者：當觀心時，既不得所觀之心，亦不得能觀之智，爾時心如虛空無所依倚。以無著妙惠，雖不見諸法，而還通達一切諸法，分別顯示。入諸法界無所缺減普現色身，垂形九道，入變通藏。集諸善根，迴向菩提，莊嚴佛道。當知心者即是還門。復次行者：當觀心時，雖不得心及諸法，而能了了分別一切諸法。雖分別一切法，不著一切法，成就一切法。不染一切法以自性清淨，從本以來，不為無明惑倒之所染故。故經云：心不染煩惱，煩惱不染心。行者通達自性清淨心故，入於垢法，不為垢法所染，故名為淨。當知心者即是淨門。如是六門，不由次第，直觀心性即便具足也。」（說詳〔隋〕釋智顛撰：《六妙法門》〔收入於《大正新脩大藏經》，第46冊，諸宗部三，第1917號〕，頁553-554）論中歷舉觀心之六妙，有數門、隨門、止門、觀門、還門、淨門。其中「觀門」乃指「當觀心時，覺了心性猶如虛空，無名無相一切語言道斷，開無明藏，見真實性，於一切諸法得無著惠」，而另有「還門」，即「當觀心時，既不得所觀之心，亦不得能觀之智，爾時心如虛空無所依倚。以無著妙惠，雖不見諸法，而還通達一切諸法，分別顯示。入諸法界無所缺減普現色身，垂形九道，入變通藏。集諸善根，迴向菩提，莊嚴佛道。」可見「觀」、「還」之義，各有指而相足。「觀」之時，覺了心性猶如虛空，得無著惠；「還」之時，則收心還照，既不得所觀之心，亦不得能觀之智。於其命義中，即說「心王」，亦無「實有」義之「主」、「客」。朱子於此，僅是以儒義闢之；對於釋氏原旨，朱子並未深透其說。

操此而存之也；「舍而亡」者，非以彼舍此而亡之也。心而自操，則亡者存；舍而不操，則存者亡耳。然其操之也，亦曰不使旦晝之所為得以梏亡其仁義之良心云爾，非塊然兀坐以守其炯然不用之知覺而謂之操存也。若盡心云者，則格物窮理，廓然貫通，而有以極夫心之所具之理也。存心云者，則敬以直內，義以方外，若前所謂精一、操存之道也。故盡其心而可以知性、知天，以其體之不蔽而有以究夫理之自然也。存心而可以養性、事天，以其體之不失而有以順夫理之自然也。是豈以心盡心，以心存心，如兩物之相持而不相舍哉！若參前倚衡之云者，則為忠信篤敬而發也。蓋曰忠信篤敬不忘乎心，則無所適而不見其在是云爾，亦非有以見夫心之謂也。且身在此而心參於前，身在與而心倚於衡，是果何理也耶？大抵聖人之學，本心以窮理，而順理以應物，如身使臂，如臂使指，其道夷而通，其居廣而安，其理實而行自然。釋氏之學，以心求心，以心使心，如口齧口，如目視目，其機危而迫，其途險而塞，其理虛而其勢逆。蓋其言雖有若相似者，而其實之不同蓋如此也。然非夫審思明辨之君子，其亦孰能無惑於斯耶？⁸⁵

即是其說。

相較而言，佛家分釋「寂」、「照」之所以各由「相待」義，最終進為「絕對」義，關鍵在於不以「惑見」所依為性德，故於能緣之「識」之外，別說有「真智」。⁸⁶然對於「不破物性而主能全理」如朱子者言，釋氏之說，即云「對不止而

⁸⁵ 朱熹：〈觀心說〉，見《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷67，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，徐德明、王鐵校點，頁3278-3279。此篇東《譜》訂於「淳熙元年甲午」條下，見東景南撰：《朱熹年譜長編》〔增訂本〕，卷上，頁519-520。

⁸⁶ 「識」、「智」之分，就釋氏而言，有其特殊之判義。憨山大師（釋德清，字澄印，1546-1623）嘗云：「分別是識，無分別是智。依識染，依智淨。染有生死，淨無諸佛。」（見釋德清：《憨山老人自序年譜實錄·上》，收入於〔明〕釋德清撰：《憨山大師夢遊集》〔臺南：和裕出版社，2002年〕，第4冊，卷53，頁41，總頁2913）天台家則有「一心三智」之說，論云：「若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名假觀也；若一切法即一法，我說即是空，空觀也；若非一非一切者，即是中道觀。一空一切空無假中而不空，總空觀也；一假一切假無空中而不假，總假觀也；一中一切中無空假而不中，總中觀也。即《中論》所說不可思議一心三觀。歷一切法亦如是。若因緣所生一切法者，即方便隨情道種權智；若一切法一法我說即是空，即隨智一切智；若非一非一切亦名中道義者，即

明止之義」、「對不觀而明觀之義」，⁸⁷其初發之一念，仍屬「以心求心」；故反對其說。此一意在「破斥」之見，雖不必為主佛說者所重視，認係「對當」之論，卻是朱子辨儒、釋疆界必要之觀點。

而究論朱子之所以於此時提出駁論，如上所引，則是因彼之云「操存」，與佛說有其近似，故亟須辨其異同。此點一旦辨明，與釋氏之論，即可依此而判分，將所謂「定性」，依儒義加以詮釋。故其〈定性說〉云：

定性者，存養之功至，而得性之本然也。性定，則動靜如一，而內外無間矣。天地之所以為天地，聖人之所以為聖人，不以其定乎？君子之學，亦以求定而已矣。故擴然而大公者，仁之所以為體也；物來而順應者，義之所以為用也。仁立義行，則性定而天下之動一矣，所謂貞也。夫豈急於外

非權非實一切種智。例上一權一切權，一實一切實，一切非權非實，遍歷一切是不思議三智也。」（見釋智顛說，釋灌頂記：《摩訶止觀》[收入於《大正新脩大藏經》，第46冊，諸宗部三，第1911號]，卷5上，頁55）

⁸⁷ 此處約括釋氏之義而云「對不止而明止之義」、「對不觀而明觀之義」，語出《摩訶止觀》；其論云：「以何義立止觀名？略有四：一相待，二絕待，三會異，四通三德。一相待者，止、觀各三義：息義、停義、對不止止義。息義者，諸惡覺觀妄念思想寂然休息。《淨名》曰：『何謂攀緣？謂緣三界。何謂息攀緣？謂心無所得。』此就所破得名，是止息義。停義者，緣心諦理繫念現前停住不動。《仁王》云：『入理般若名為住。』《大品》云：『以不住法住般若波羅蜜中。』此就能止得名，即是停止義。對不止以明止者，語雖通上意則永殊。何者？上兩止對生死之流動，約涅槃論止息，心行理外約般若論停止。此約智斷通論相待。今別約諦理論相待，無明即法性，法性即無明，無明亦非止非不止而喚無明為不止，法性亦非止非不止而喚法性為止。此待無明之不止，喚法性而為止。如《經》法性非生非滅，而言法性寂滅；法性非垢非淨，而言法性清淨。是為對不止而明止也。觀亦三義：貫穿義，觀達義，對不觀觀義。貫穿義者，智慧利用穿滅煩惱。《大經》云：『利鑊斲地磐石砂礫直至金剛。』《法華》云：『穿鑿高原猶見乾燥土，施功不已遂漸至泥。』此就所破得名立貫穿觀也。觀達義者，觀智通達契會真如。《瑞應》云：『息心達本源故號為沙門。』《大論》云：『清淨心常一，則能見般若。』此就能觀得名，故立觀達觀也。對不觀觀者，語雖通上意則永殊。上兩觀亦通對生死彌密而論貫穿，迷惑昏盲而論觀達。此通約智斷相待明觀。今別約諦理，無明即法性，法性即無明，無明非觀非不觀，而喚無明為不觀。法性亦非觀非不觀，而喚法性為觀。如《經》云：『法性非明非闇，而喚法性為明。第一義空非智非愚，而喚第一義空為智。』是為對不觀而明觀也。是故止、觀各從三義得名。」同前註，《摩訶止觀》，卷3上，頁21。

誘之除，而反為是憧憧哉！然常人之所以不定者，非其性之本然也，自私以賊夫仁，用知以害夫義，是以情有所蔽而憧憧耳。不知自反以去其所蔽，願以惡外物為心而反求照於無物之地，亦見其用力愈勞而燭理愈昧，益以憧憧而不自知也。「艮其背」，則不自私矣；行無事，則不用知矣。內外兩忘，非忘也，一循於理，不是內而非外也。不是內而非外，則大公而順應，尚何事物之為累哉！聖人之喜怒大公而順應，天理之極也。衆人之喜怒自私而用知，人欲之盛也。忘怒則公，觀理則順，二者所以為自反而去蔽之方也。夫張子之於道固非後學所敢議，然意其彊探力取之意多，涵泳完養之功少，故不能無疑於此。程子以是發之，其旨深哉！⁸⁸

此文中所云「定性」，最初源自橫渠以「定性未能不動，猶累于外物，何如」之問，質之明道，明道以書答之。而朱子之定義於此，則謂必「動靜如一，而內外無間」始為存養之功至，而性之所本然者，乃可得之而不移。蓋對於朱子而言，性之能定，動、靜皆有其功，二者如一，乃能相輔而成；初無單一之法，即可於動、靜皆得。前此「舊說」之悟，正是求之太切，期之太高，智及之而仁不能守之，故當時「但覺為大化所驅，如在洪濤巨浪之中，不容少頃停泊」，⁸⁹無雍容氣象。⁹⁰橫渠昔日之欲合「窮理」、「盡性」於一，主於「見幾」，謂「見幾則義明」，⁹¹亦是與

⁸⁸ 朱熹：〈定性說〉，見《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷67，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，徐德明、王鐵校點，頁3277。

⁸⁹ 參註42，所揭引文。

⁹⁰ 《語類》記朱子語云：「舊在湖南理會〈乾〉、〈坤〉，〈乾〉是先知，〈坤〉是踐履，上是『知至』，下是『終之』，却不思今只理會個知，未審到何年月方理會『終之』也。是時覺得無安居處，常恁地忙。又理會動靜，以為理是靜，吾身上出來便是動，却不知未發念慮時靜，應物時動。靜而理感亦有動，動時理安亦有靜。初尋得個動靜意思，其樂甚乖，然却一日舊似一日。當時看明道〈答橫渠書〉自不入也。」見黎靖德輯：《朱子語類》第4冊，卷104，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第17冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁3435。證朱子之為〈定性說〉，說之如此，乃因己丑之悟而後得此理解。文中所云「靜而理感亦有動，動時理安亦有靜」，前半說明「性」之合「氣」而言所以具有「能動」義之故；而後半則是闡明「理」之合「氣」而言所以具有「能定」義之故。朱子蓋以是而與二氏之學區隔。

⁹¹ 橫渠云：「見幾則義明，動而不括則用利，屈伸順理則身安而德滋。窮神知化，與天為一，豈有我能勉哉？乃德盛而自致爾。」見張載：《正蒙》，〈神化篇第四〉，收入於〔宋〕

此相類；故朱子此文不僅嫌其「彊探力取之意多」，亦云彼乃「涵泳完養之功少」。⁹²

以上所述為朱子己丑悟後，所涉於相關理論之調整；此一發展，大致形塑朱子第三期思想發展最終所建構之理論框架，對於朱子日後整體學說之完成，具有決定性之影響。

三、關於朱子中年思想轉化過程所涉及之考證問題及其梳理

前文討論朱子中年新、舊說轉變過程時，曾舉出可依據之文獻，計分為四部分，即：（一）朱子之〈中和舊說序〉，（二）朱子〈與湖南諸公論中和第一書〉，（三）朱子〈與張敬夫〉四書，（四）朱子〈答何叔京〉四書。而涉及考證之相關爭議，則在文中所引朱子〈與張敬夫〉四書之撰作年代。

朱子〈與張敬夫〉四書之撰作年代，李《譜》一概不載，洪本雜敘〈與欽夫〉諸書於往訪潭州之時，其意未明；《通辨》亦未之及。《閑齋錄》以末卷〈與張敬夫〉兩書為朱子「尊德性」之證，後人以為尤誤。馮可大（應京，號慕岡，1555-1606）撰《正學考》，則確認朱子〈中和舊說序〉有「聞張欽夫得衡山胡氏之學，則往從而問焉」之語，故訂之於乾道三年丁亥（1167）秋冬朱子訪南軒於潭州，與之同登衡山後；云四書之撰作，皆在戊子（1168），朱子是年三十九歲。⁹³

下逮王白田撰作新《譜》，始據朱子〈答羅宗約〉書，謂所云「則往從而問焉」，乃指「書問往來，而非至潭州時」。而究論白田之所以欲為此翻案，則是因判斷〈與張敬夫〉四函，書中所云與〈答何叔京〉所言合，而其提及「程門記錄」之誤，亦與〈中和舊說序〉符應，故改依〈答何叔京〉之四書，訂之於丙戌（1166）。此外，白田所持之理由，尚有三項，即：

張載撰，章錫琛（1889-1969）點校：《張載集》（北京：中華書局，2006年第三刷），頁17。

⁹² 參見戴景賢：〈論張橫渠之二重性論及其位於北宋理學中之位置〉（初稿曾受邀於《2014第十一屆兩岸中山大學中國文學學術研討會》中宣讀；後收入於劉昭明〔1959-〕主編：《2014第十一屆兩岸中山大學中國文學學術研討會論文集》〔高雄：國立中山大學中國文學系、清代學術研究中心、宋代文學史料研究室，2014年〕，頁235-281。收入於戴景賢撰：《宋元學術思想史論集》上編，頁128-185）一文。

⁹³ 參見王懋竑：《朱子年譜》〔附《考異》〕，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第27冊，鄭麥、楊同甫、黃明校點，頁426。

- (1)、朱子之以「心」為已發，「性」為未發，更不分時節，乃朱子自悟，非受之南軒。
白田之論所以說之如此，乃因：南軒從胡氏學，雖主先察識、後涵養，不言有未發之時，此點與朱子當時之見略同，然南軒前書尚有「認為兩物」之疑，朱子再與書反復發明於此，始無異論；此為其證。至於潭州會後，二人臨別所賦之詩，皆以「未發」為太極，亦即以「心」為已發、「性」為未發，與〈與張敬夫〉四書之意同。外此，則別無可考。白田並謂〈中和舊說序〉所以於潭州之行略而不言，正因潭州之所講論，南軒與朱子所見皆同，至於胡氏之學，先察識後涵養，雖若小不同，實無異旨。
- (2)、朱子〈答何叔京〉言「體認未發時氣象」為龜山門下相傳指訣，而有「愧汗沾衣」之語，此求中而未達之時，當在丙戌之春。文中又言延平謂學者當於「未發」「已發」之幾，默識而心契焉，則以己所悟，合之延平所傳，與龜山指訣，亦似少異；此在丙戌之冬。
- (3)、羅宗約遠在西蜀，宗約卒於戊子之四月，則與宗約之二書必不在往潭州後。朱子書中言「欽夫書問往來，近方覺有脫然處」，自指丙戌之悟；書中之云「所聞於西林者皆不我欺」，則與〈答何叔京〉合。至於「衡山之學尤易見功，近乃覺知如此」之語，與〈中和舊說序〉所言「欽夫告余以所聞，余亦未之省也，……後得胡氏書，有與曾吉父論未發之旨者，其論又適與余意合，用是益自信」云云，亦正契同。特此書或作於丙戌之冬，或作於丁亥之春夏，則未可知。⁹⁴

白田說之重要，在於提出：朱子之與南軒，雖有相與講論之益，二次之悟，皆由己發，與湖湘之學僅屬一時之合；其次則是：朱子受學延平，求中而未達，及延平歿，求其說而不得，至後反復推求，乃有己丑之悟，為朱子中年論學思想一大轉折，關繫重大；前人於此，雖知之，皆未給予足夠之重視，以是考之未詳。⁹⁵有

⁹⁴ 同前註，頁 426-427。

⁹⁵ 如黃百家所纂輯黃梨洲原本〈晦翁學案〉，雖據〈中和舊說序〉知有此事，然今所見

經全祖望次定之本，原本所抄與「中和」相關之四書，所據乃劉蕺山（宗周，初名憲章，字起東，號念臺，1578-1645）所編次（見黃宗義原本，黃百家纂輯，全祖望次定：〈晦翁學案上〉，《宋元學案》第2冊，卷48，收入於黃宗義撰，沈善洪主編，吳光執行主編：《黃宗義全集》，第4冊，頁829-834），其前二者即本文所標〈與張欽夫〉之第一書、第三書，而後二者，末一書即〈與湖南諸公論中和第一書〉，前一書〈答張欽夫〉則見於《晦庵先生朱文公文集》第2冊，卷32（同前註，第21冊，劉永翔、朱幼文校點，頁1418-1421）；四書俱係節錄。劉本所輯第一書、第二書，乃舊說；第三書、第四書，則屬新說。蕺山於各書皆有評，而總其後，則按之云：「此朱子特參《中庸》奧旨以明道也。第一書先見得天地間一段發育流行之機，無一息之停待，乃天命之本然，而實有所為未發者存乎其間，是（何校云：一無「是」字。）即已發處窺未發，絕無彼此先後之可言者也。第二書則以前日所見為籠侗，浩浩大化之中，一家自有一箇安宅，為立大本行達道之樞要，是則所謂性也。第三書又以前日所見為未盡，而反求之於心，以性情為一心之蘊，心有動靜，而中和之理見焉，故中和只是一理，一處便是仁，疑（何校云：一無「疑」字。）即向所謂立大本行達道之樞要，然求仁工夫只是一敬，心無動靜、敬無動靜也。最後一書又以工夫多用在已發者（何校云：一無「者」字。）為未是，而專求之涵養一路，歸之未發之中云。合而觀之，第一書言道體也，第二書言性體也，第三書合性於心，言工夫也，第四書言工夫之究竟處也。見解一層進一層，工夫一節換一節。孔、孟而後，幾曾（何校云：一無「曾」字。）見小心窮理如朱子者！愚按朱子之學本之李延平，由羅豫章（從彥，字仲素，1072-1135）而楊龜山，而程子，而周子。自周子有主靜立極之說，傳之二程；其後羅、李二先生專教人默坐澄心，看喜怒哀樂未發時作何氣象。朱子初從延平游，固嘗服膺其說；已而又參以程子主敬之說，覺（何校云：一無「覺」字。）靜字為稍偏，不復理會。迨其晚年，深悔平日用功未免疏於本領，致有「辜負此翁」之語，固已深信延平立教之無弊，而學人向上一機，必於此而取則矣。《湖南答問》誠不知出於何時，考之原集，皆載在敬夫次第往復之後，經輾轉（何校云：一作「轉展」。）折證而後有此定論焉。（何校云：一無「焉」字。）則朱子平生學力之淺深，固於此窺其一斑（按，《四庫》本作「斑」，見劉宗周撰：《劉子遺書》〔收入於《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，第717冊〕，卷1，〈中和說四〉，頁20a，總頁110），而其卒傳延平心印，以得與於斯文，又當不出於（何校云：一無「於」字。）此書之外無疑矣。夫「主靜」一語，單提直入，惟許濂溪自開門戶，而後人往往從依傍而入，其流弊便不可言。幸而得之，（何校云：一無「之」字。）亦如短販然，本薄利奢，叩其中藏，可盡也。朱子不輕信師傳，而必遠尋伊洛以折衷之，而後有以要其至，乃所為善學濂溪者。」（見〔明〕劉宗周撰，吳光主編：《劉宗周全集》〔杭州：浙江古籍出版社，2007年〕，第2冊，〈語類七·聖學宗要〉，何俊點校，吳光、鍾彩鈞審校，頁243-244）其說雖云朱子乃「見解一層進一層，工夫一節換一節」，於丙戌以至己丑，全無分疏，尋其意，亦不過謂朱子乃「不輕信師傳，而必遠尋伊洛以折衷

此兩點。

白田後，論此亦主〈與張敬夫〉四書應作於丙戌者，有夏心伯（焘，一字弢甫，1789-1871）之《述朱質疑》。⁹⁶至於近人為此一轉折之歷程，重加梳理，而提出不同於白田之見者，則為錢師賓四；見於其所作《朱子新學案》第二冊〈朱子論已發未發〉、〈朱子論涵養省察〉，第三冊〈朱子從學延平始末〉諸文。

錢師主要之分析重點，有三方面：（1）、延平卒後，朱子思想之轉變；（2）、朱子此項轉折與南軒之關係；（3）、朱子所輯《中和舊說》所涵括之內容，及其撰作年代。而考辨之關鍵，則在主張〈與張敬夫〉四書非成於丙戌，而係作於戊子；在丁亥朱子訪南軒於長沙之後。

至於關涉年代之舉證，錢師論辨之主旨，則有以下諸點：

- 一、朱子訪南軒於潭州，雖云當時講論「太極」之旨，如洪《譜》所云，以《語類》證之，⁹⁷理會乾坤與理會動靜，俱牽涉《中庸》「已發」「未發」問題，可見前此並未得有結論。而當時所論「〈乾〉是先知」、「吾身上出來便是動」云云，⁹⁸此一新得，則是長沙別後朱子〈與張敬夫〉四書之張本。
- 二、潭州兩詩，南軒云「妙質貴強矯，精微更窮搜。毫釐有弗察，體用豈周流」，指察識於已發；朱子云「惟應酬酢處，特達見本根」，亦指已發，語中「萬化自此流，千聖同茲源」，乃言萬化流自太極，千聖同源，心與理一，心即太極。至於南軒云「超然會太極，眼底無全牛」，則指萬化千聖於此同會，天、人一貫，通體朗然，故云「無全牛」。
- 三、洪《譜》記潭州之行云：「是時范念德侍行，嘗言兩先生論《中庸》之義，三日夜而不能合。其後先生卒更定其說」，其說深合當時情事，非不可信。

之，而後有以要其至，乃所為善學濂溪者」，並無深解。

⁹⁶ 見〔清〕夏焘撰：《述朱質疑》（收入於《續修四庫全書》〔上海：上海古籍出版社，1997年〕，第952冊，影印清咸豐二年景紫山房刻本）。

⁹⁷ 參註88。

⁹⁸ 同前註。

- 四、朱子乃於南嶽歸後，折從南軒，可於〈答程允夫〉書所言「去冬走長沙，講論之益不少。然此事須自做工夫，於日用行住坐臥處，方自有見處，然後從此操存，以至於極，方為己物耳」云云之語證之。
- 五、所謂《中和舊說》，即〈與張敬夫〉四書；皆朱子與南軒南嶽別後之所得。其中有關「已發」、「未發」之說，可與〈中和舊說序〉中所指言者，一一扣合。
- 六、前引文集卷四十〈答何叔京〉三書，多朱子於延平卒後，追念師教之言，其所敘雖已發、未發兼言，注意之點則偏在「未發」一邊。其中第二書所云「程子之言不能無失」，乃指「凡心皆屬已發」之語；當時朱子之立場，乃主一依延平之遺教，故微變其旨以為說。
- 七、朱子赴南嶽前於延平遺教仍未能堅守，而湖南一派持論則正與延平相反，故特往求教於南軒；其晤南軒，首先討論者，應即此「已發」、「未發」之問題。
- 八、〈中和舊說序〉所云「欽夫告余以所聞，余亦未之省也」，即范念德所言「兩先生論《中庸》之義，三日夜而不能合」；〈序〉中所云「退而沉思，殆忘寢食。一日，喟然嘆曰」云云之說，皆已先於與南軒酬酢詩及歸後懷南軒詩中透露。此為「中和舊說」成立之所由來。
- 九、朱子於撰作〈與張敬夫〉四書後，讀胡五峯與曾吉父論未發之書，大旨相合，故益以自信。至於湖湘學者，大體亦同此主張；南軒亦然。以是己丑悟後，朱子乃急於遍告南軒與湖南諸公。
- 十、朱子《文集》卷四十二，有〈答石子重〉，中云「去秋之中走長沙」，知此書乃作於乾道四年戊子。今檢其文，屢言「察識」之要，與「中和舊說」之意見同，而「大化之中自有安宅」一語，亦見〈與張敬夫〉第三書，可知第三書斷在戊子，而第一、二書亦在同年。

錢師基於以上相關文獻之辨析，確認朱子撰作〈與張敬夫〉四書之年代；從而於書中仔細推求朱子自丙戌以至己丑，心情、觀點之諸多轉折，並以之連繫於錢師所作有關「朱子從學延平始末」之考論。其發明朱子思想發展之曲折，可謂得未前有，故此後論朱子之學者，莫不知此一段歷程於「朱子思想發展」之重要。唯

對於〈與張敬夫〉四書是否作於戊子？則論者或仍依白田之說，以為當在丙戌。⁹⁹ 主要為此主張者，有陳來（1952-）與束景南；以下歸約其說，以為討論：

陳來考論之重點有三：

- 一、南軒主先察識後涵養，理論上固可與「心為已發」相容，然南軒於丁亥前並無「心為已發」之思想，因而無從依此而主張「認心為已發」乃朱子丁亥訪南軒於潭州所得。
- 二、朱子〈答何叔京〉「天性人心、未發已發，渾然一致」與朱子〈與張敬夫〉「人自有生即有知識」以下四書，思想完全一致，皆是主張「無論語默動靜，心之作用從未止息」，因此人心無論何時皆屬「已發」，作為心之本體之人性，方是「未發」，而已發、未發渾然一體，「無分段時節之可言」。此點清儒論之甚詳，故不得謂〈答何叔京〉書撰於丙戌而〈與張敬夫〉則在戊子。
- 三、錢說最有力之證，在朱子〈答石子重〉第五書，以其中有「大化之中自有安宅」之文，與〈與張敬夫〉第三書所云「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，所以立大本行達道之樞要。所謂體用一源，顯微無間者，¹⁰⁰乃在於此」合；而此書有「去秋走長沙」之語，以是主張〈與張敬夫〉四書皆作於戊子無疑。然〈答石子重〉第五書尚有「熹忽有編摩之命」一句，以《年譜》考之，丁亥十二月二十日朱子自潭州返家中，是月除編修

⁹⁹ 劉述先（1934-2016）分析朱子中年思想之轉變，於「已發」、「未發」問題所經歷之曲折，事實部分，大致遵循錢師賓四所考，故亦主〈與張敬夫〉四書應作於戊子；白田之說不可信。唯劉氏所辨，屬於思想層面之論點，與對於理學發展之分疏，大多本於彼所遵從之牟宗三（字離中，1909-1995），因而對於朱子所分辨於龜山、延平、五峯、南軒者，皆謂乃朱子自尋路徑而為之評駁，於各家立說之真際，朱子實並未能切實掌握，以是劉氏最終所綜括於朱子觀點逐步轉變之脈絡，與錢師書中所敘，截然不同。參見劉述先撰：《朱子哲學思想的發展與完成》〔增訂再版〕（臺北：臺灣學生書局，1984年），第三章〈朱子參悟中和問題所經歷的曲折〉，頁71-138。

¹⁰⁰ 「體用一源，顯微無間」，語出伊川〈易傳序〉；見程頤：《周易程氏傳》，收入於程頤、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》，下冊，頁689；已見前引，參註5。

官，則「忽有」之詞，必應在正月為近。以是知與長沙往返四書，皆不得作於戊子。¹⁰¹

以上為陳來說，次述東景南說。

東景南立論之要點，係建立於文集卷四十〈答何叔京〉三十一通中之一、二、三、四通，與〈與張敬夫〉四書之比較。其要點如下：

- 一、〈答何叔京〉一、二、三、四通（並參以五、六、七、八等）均言及朱寄何以《孟子集解》、何寄朱以《遺說》，朱編輯欲刻二程《語錄》、何來訪朱及寄《聞見錄》等，四書先後相接。
- 二、以〈答何叔京〉四書之內容考之，可確知〈何書一〉作於乾道二年丙戌五月十八日，〈何書二〉作於七月間，〈何書三〉作於十月間，〈何書四〉作於十一月間。
- 三、〈與張敬夫〉第四劄云「范伯崇來自邵武，相與講此」，即〈何書一〉「伯崇過此，講論逾月」；第四劄云「《孟子》諸說，始者猶有齟齬處」，即〈何書四〉「《孟子集解》」。足見〈與張敬夫〉第四劄作在七月，而一、二、三劄必作在七月以前，以往返通信考之，約在三至六月間；而南軒在長沙。
- 四、《朱文公文集·續集》所收〈答羅參議·六〉，書中云「某塊坐窮山，絕無師友之助，惟時得欽夫書問往來，講究此道，近方覺有脫然處……何叔京秋間相過少款……」，此「時得欽夫書」，即相互討論中和之說也。¹⁰²

有此四項，今若整合以上各說為之分析，主〈與張敬夫〉四書應作於丙戌而非戊子者，其核心之論據，在於認定〈答何叔京〉三（或四）書，與〈與張敬夫〉四書思想一致；並評估朱子與南軒潭州之會，對於朱子並無決定性之影響，朱子於前往長沙之前，其所謂「中和舊說」之思想業已建構完成。

¹⁰¹ 見陳來：《〈朱子新學案〉述評》，收入於陳來撰：《中國近世思想史研究》〔增訂版〕（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010年），頁308-309。

¹⁰² 見東景南撰：《朱熹年譜長編》〔增訂本〕，卷上，頁358-359。

至於〈與張敬夫〉四書作於丙戌與作於戊子之差別，由於主張前者之說，朱子思想之轉變，曲折較少，因而經由此一考論所可能牽動於朱子發展歷程之詮釋者，幅度亦較小。反之，如〈與張敬夫〉四書確實作於戊子，則此一轉折，不僅極為複雜，涉及極為深刻之思想議題，且對於朱子一生理論系統之完成，具有不容忽視之重要性，必須探究。至於各信中所提及之人、事、時、地，皆可有所不同之詮釋，並非關鍵證據。以下逐層為之分析：

首先討論王《譜》所列〈答何叔京〉三書，與〈與張敬夫〉四書思想之是否一致。

余之見，同於錢師，亦主張：凡此〈答何叔京〉三書，其思想內容並不合於〈與張敬夫〉四書；其理由分述如下：

- 一、〈答何叔京〉第一書中言：「李先生教人，大抵令於靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物，自然中節。此乃龜山門下相傳指訣。然當時親炙之時貪聽講論，又方竊好章句訓詁之習，不得盡心於此，至今若存若亡，無一的實見處，辜負教育之意。每一念此，未嘗不愧汗沾衣也。脫然之語，乃先生稱道之過。今日猶如掛鈎之魚，當時寧有是耶？」云云，明言「至今若存若亡，無一的實見處，辜負教育之意」、「今日猶如掛鈎之魚」，何嘗如〈與張敬夫〉第一書，有「人自有生即有知識，事物交來，應接不暇，念念遷革，以至於死，其間初無頃刻停息，舉世皆然也。然聖賢之言，則有所謂未發之中，寂然不動者。夫豈以日用流行者為已發，而指夫暫而休息，不與事接之際為未發時耶？」之悟，從而與延平「靜中體認大本未發時氣象」之教誨相背離？二者間，顯有一重大之轉變。
- 二、〈答何叔京〉第二書中云「若果見得分明，則天性人心、未發已發，渾然一致，更無別物。由是而克己居敬，以終其業，則日用之間亦無適而非此事矣。《中庸》之書要當以是為主，而諸君子訓義，於此鮮無遺恨，比來讀之，亦覺其有可疑者。雖子程子之言，其門人所記錄，亦不能無失。蓋記者之誤，不可不審所取也」，其中所謂「天性人心、未發已發，渾然一致，更無別物」，雖以「渾然一致」為言，然此一立場乃朱子原先即有，以是而與延平之教依違。至於〈與張敬夫〉第一書之所悟，則在提出「良心萌蘖」為「天理本真，隨處發見」之說，

無此則無所云悟；而此所舉〈答何叔京〉各書，皆無言及之者。¹⁰³而書中所言「雖子程子之言，其門人所記錄，亦不能無失」之語，亦是因程子論《中庸》本有二說，朱子當時無論是否依從延平之教，皆無從「並是」；以是而有此語。此事必遲至己丑之悟，朱子之疑始渙然而冰釋。

三、〈答何叔京〉第三書中言「昔聞之師，以為當於未發已發之幾，默識而心契焉，然後文義事理，觸類可通，莫非此理之所出，不待區區求之於章句訓詁之間也。向雖聞此而莫測其所謂，由今觀之，始知其為切要至當之說，而竟亦未能一蹴而至其域也。僭易陳聞，不識尊意以為如何」，明又自疑師言之應有其理，然接云「竟亦未能一蹴而至其域」，則其未能確然無疑可知。錢師總合三書，而論朱子此時「猶疑難決」之心情，並以之合於〈中和舊說序〉所云「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」之語，斷〈與張敬夫〉四書必應在潭州之會後，考論極見精審。

至於東《譜》另增〈何書一〉於三書之前，以之為第一書，其思想內容亦與此所舉〈與張敬夫〉諸筭不合。該書云：

五月十八日新安朱熹謹再拜裁書，復于知丞學士執事：熹少而魯鈍，百事不及人，獨幸稍知有意於古人為己之學，而求之不得其要。晚親有道，粗得其緒餘之一二，方幸有所向而為之焉，則又未及卒業而遽有山頽梁壞之歎，俛俛然如瞽之無目，擿埴索途終日而莫知所適，以是竊有意於朋友之助。願以鄙樸窮陋，既不獲交天下之英俊以資其所長；而天下之士其聰明博達足以自立者，又往往流於詞章記誦之習，少復留意於此。熹所以趨趨於世，取輔仁之益，所得不過一二人而已。間者竊聞執事家學淵源之正，而才資敏銳，絕出等夷，其深造默識，固有超然非誦說見聞之所及也，而其口講心潛、躬行力踐，已非一日之積，是以嘗欲一見執事而有謁焉。聽

¹⁰³ 朱子〈答何叔京〉第二書（參註 48 所揭引文）雖亦曰「一小懈則復惘然，此正天理人欲消長之幾，不敢不著力」，然前問既舉「體驗操存雖不敢廢，然竟無脫然自得處」，則此語亦但云當惕勵終日不得小懈而已；無大悟。

於下風，又聞執事蓋嘗過聽遊談之誤，憐其願學之久而未始有聞，且將引而寘之交游之末，使得薰沐道誼之餘以自警飭，以此尤欲及時早遂此願。而貧病之故，不能贏糧數舍，求就正之益，以慰夙心而承厚意；自惟薄陋，聲迹本疏，又不敢率然奉咫尺之書以煩隸人，而為異日承教之漸。惟是瞻仰不能一日而忘，而且愧且恨亦未嘗不一日往來于心也。

不謂執事不鄙其愚，一日惠然辱賜以書。意者高明抱道獨立，亦病夫世之末學外驚不可告語，於是有取乎熹之鈍愚靜退，以為臭味之或同，而不盡責其餘耳。至於詞旨奧博，反復通貫，三復竦然，有以仰見所存之妙。竊不自勝其振厲踴躍，以為雖未獲瞻望於前，而亦無以異於親承指誨也。惟其稱道太過、責望太深，乃熹所欲請於左右者，而怠緩不敏，反為執事所先，此則不能不以為愧。

然道之在天下，天地古今而已矣。其是非可否之不齊，決於公而已矣。然則熹之所望於執事而執事之所以責於熹者，又豈有彼此先后之間哉！繼自今以往，執事有以見教而熹有以求教，願悉屏去形迹之私，商訂辨析，務以求合乎至當之歸，庶幾有以致廣大、盡精微而不滯於一偏之見，則熹之幸也，執事之賜也。其它未暇一二，姑先以此為謝，復屬伯崇轉致，不審高明以為如何？

暑雨煩鬱，伏惟承顏盡懽，尊候神相萬福。熹杜門奉親，日益孤陋，向風引領，不任馳情。承許秋涼見過，何幸如之，而非所敢望也。未聞，更冀以時為道千萬自愛，進為時用，以張斯文，慰山野之望。幸甚。¹⁰⁴

此函於思想發展，無重大關係，要點不外「晚親有道，粗得其緒餘之一二，方幸有所向而為之焉，則又未及卒業而遽有山頽梁壞之歎，俛俛然如瞽之無目，擗墮索途終日而莫知所適，以是竊有意於朋友之助。顧以鄙樸窮陋，既不獲交天下之英俊以資其所長；而天下之士其聰明博達足以自立者，又往往流於詞章記誦之習，

¹⁰⁴ 朱熹：〈答何叔京〉，《晦庵先生朱文公文集》第3冊，卷40，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第22冊，劉永翔、徐德明校點，頁1800-1801。

少復留意於此。熹所以趙趙於世，取輔仁之益，所得不過一二人而已」云云一段，依然乃朱子當時「莫知所適而思求良友之助」之心情之寫照。東《譜》於「丙戌」條下累累所考，不過謂此〈答何叔京〉之四書，皆在丙戌年作；此本無大可疑，王《譜》之安排〈答何叔京〉三書，即在丙戌。東《譜》謂此四書與〈與張敬夫〉四劄與時間上皆「並行」，其論據，除思想之層面支撐力不足外，關於各函中所提及之人、事、時、地，東《譜》皆謂足以佐證，亦不必然；說詳後。

此下，論其它相關之線索：

- 一、陳來之論，謂南軒主先察識後涵養，理論上固可與「心為已發」相容，然南軒於丁亥前並無「心為已發」之思想，因而無從依此而主張「認心為已發」乃朱子丁亥訪南軒於潭州所得。

唯朱子〈中和舊說序〉既曰「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。欽夫告余以所聞，余亦未之省也，退而沉思，殆忘寢食。一日，喟然嘆曰」云云，則朱子之往訪南軒於長沙，本因《中庸》「已發」「未發」之疑。南軒得五峯之傳，既云「南軒告以所聞」，則關鍵本在所謂「衡山胡氏之學」，而非南軒個人思想之進程。朱子之有「舊說」之悟，亦即同於五峯之說，故有「後得胡氏書，有與曾吉父論未發之旨者，其論又適與余意合，用是益自信」之語。今檢五峯集中〈與曾吉父書三首〉之第二首，正是駁龜山指「未發」時為「寂然不動」之說，且文中明謂「未發只可言性，已發乃可言心」，則以南軒為五峯高弟，習聞其說，何來南軒丁亥前並無「心為已發」之說之臆測，如陳氏所云？特就潭州之會當時，南軒告朱子以所聞，朱子並未徹底改從南軒所理解於五峯之說，故云「余亦未之省」。至於「舊說」之悟，朱子確實出於自得，非因南軒。然此事之當在朱子登南嶽返家後，亦並非等同謂朱子與南軒論道之前緣即無影響；非可因「舊說」之悟，乃朱子自得，遂將「訪南軒於長沙」一事之重要性，全然抹殺。

- 二、陳來之論，謂錢師說最有力之證，在朱子〈答石子重〉第五書，此亦非事實。蓋錢師之論極複雜，有其依據，並非駁去此證，而將〈答何

叔京〉三書與〈與張敬夫〉四書思想之完全一致，歸於清儒之考證，不加說明，即可推導出〈與張敬夫〉四書應作於丙戌之結論。

且即就〈答石子重〉第五書論之，陳來之說，謂該書尚有「熹忽有編摩之命」一句；以《年譜》考之，丁亥十二月二十日朱子自潭州返家中，是月除編修官，則以「忽有」之詞，必應在正月為近。故云與南軒往返之四書皆不得於戊子作。

此一論點，推說亦嫌過當。蓋「大化之中自有安宅」之意，此本朱子與南軒會於潭州時即有，即朱子答詩中所云「惟應酬酢處，特達見本根。萬化自此流，千聖同茲源。曠然遠莫禦，惕若初不煩。云何學力微？未勝物欲昏。涓涓始欲達，已被黃流吞。豈知一寸膠，救此千丈渾！勉哉共無斃，此語期相敦」之意。此乃長沙之會，朱子所尋得之線索，故〈答石子重〉第五書，與〈與張敬夫〉第三書，先、後皆有類似之語。就此點而言，僅是展示潭州會後朱子所憑以「悟入」之思想議題與脈絡；此點並非「舊說」所以為悟之關鍵。說詳前論。錢師舉二書類似之語為說，固僅能為旁證，不能為確證；陳來以為〈答石子重〉第五書「熹忽有編摩之命」一句，足證〈與張敬夫〉四書必非戊子作，亦非堅實之說。

三、束《譜》謂〈答何叔京〉四書與〈與張敬夫〉四劄，時間上皆「並行」，各信中所提及之人、事、時、地，皆足佐證。今擇其要辨之：
第一項，束《譜》依白田之說，¹⁰⁵謂〈與張敬夫〉第四劄云「范伯崇來自邵武，相與講此」，即〈何書二〉所云「范伯崇過此，講論踰月」。

夫伯崇，乃范如圭（字伯達，或云伯遠，1102-1160）之子，娶劉致中（勉之，號白水先生，1091-1149）女，與文公之配，兄弟也。伯崇受學朱門，曾侍文公訪南軒於長沙，同登衡嶽，多所倡和。文公疾革，曾囑其子叔敬（朱在，一字敬之，號立紀，1169-1239）與伯崇、直卿（黃榦，號勉齋，

¹⁰⁵ 見王懋竑：《朱子年譜考異》，卷1。同前註，第27冊，鄭麥、楊同甫、黃明校點，頁428-430。

1152-1221) 修正禮書。¹⁰⁶則伯崇之過文公所，絕非一、二次，何能據此，遂云必屬同一次之講論？

且〈與張敬夫〉第四劄之云「近范伯崇來自邵武，相與講此甚詳，亦嘆以為得未曾有，而悟前此用心之左」，其前段之文乃曰「蓋通天下只是一個天機活物，流行發用，無間容息。據其已發者而指其未發者，則已發者人心，而凡未發者皆其性也，亦無一物而不備矣。夫豈別有一物拘于一時、限於一處而名之哉？即夫日用之間，渾然全體，如川流之不息、天運之不窮耳。此所以體用、精粗、動靜、本末洞然無一毫之間，而鳶飛魚躍，觸處朗然也。存者存此而已，養者養此而已，『必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也』。從前是做多少安排，沒頓著處。今覺得如水到船浮，解維正柁而沿洄上下，惟意所適矣。豈不易哉！始信明道所謂『未嘗致纖毫之力』者，真不浪語。而此一段事，程門先達惟上蔡謝公所見透徹，無隔礙處，自餘雖不敢妄有指議，然味其言亦可見矣」，此意何嘗見於東《譜》所指〈何書二〉（即本文前釋〈答何叔京〉第一書）？朱子〈東歸亂藁序〉云：「自與敬夫別，遂偕伯崇、擇之東來，道塗次舍、與馬杖屨之間，專以講論問辨為事，蓋已不暇於為詩。而間隙之時，感時觸物，又有不能無言者，則亦未免以詩發之」，則見〈與張敬夫〉第四劄之云「近范伯崇來自邵武，相與講此甚詳」，本有前緣，事關重大；不應與〈何書一〉所謂「近得伯崇過此，講論逾月，甚覺有益」之語，混說一處。

第二項，東《譜》謂〈與張敬夫〉第四劄云「《孟子》諸說，始者猶有齟齬處」，即〈何書四〉所云《孟子集解》。

¹⁰⁶ 李根侯（清馥）云：「范念德，字伯崇，建安人；如圭之子，娶劉聘君女，與文公之配，兄弟也。初簿廬陵，不小其官，遇事無所苟，遂以幹敏聞。就辟吉州從事，廬陵民素囂訟，念德致中求情，廉勤逮於下，惻惻伸於上，於是小寃必白，奸無倖免。因葺其問事之堂榜曰『盡心』，大書〈噬嗑〉卦於屏上，闢堂後為方丈，以會文講學，而朱文公為之記。受學朱門，他日侍文公訪張南軒於長沙，同登衡嶽，多所倡和。文公疾革，囑其子在與念德、黃幹修正禮書，拳拳勉學。遷朝奉郎江東帥機宜，任終宜黃令。」見〔清〕李清馥撰：《閩中理學淵源考》〔收入於《景印文淵閣四庫全書》，第460冊〕，卷20，〈朱子建寧門人并交友·縣令范伯崇先生念德〉，頁3，總頁298。

夫〈與張敬夫〉第四書之云「《孟子》諸說，始者猶有齟齬處」，依其函中所言，本指《孟子》書中涉及「養心」之論，如「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也」之類，因而並程門先達之語而一併說之，並無證據顯示乃專指《孟子集解》之稿。

第三項，束《譜》謂《文公文集》續集〈答羅參議·六〉云「某塊坐窮山，絕無師友之助，惟時得欽夫書問往來，講究此道，近方覺有脫然處……何叔京秋間相過少款……」，此「時得欽夫書」，即相互討論中和之說。夫朱子、南軒之定交在隆興元年癸未（1163），¹⁰⁷自是書問往來。〈答羅參議〉書於束《譜》所引「時得欽夫書問往來，講究此道，近方覺有脫然處」之後，尚有文云「潛味之久，益覺日前所聞於西林而未之契者，皆不我欺矣」之語，故余前論，謂其事與「中和舊說」之悟無關。束《譜》之詮釋不確。

以上辨析陳、束二人之說，以明所謂「中和舊說」作於何時一案，並未因現今學者提出質疑，遂使錢師之論無以成立。錢師之說雖有細微處可商，其說大體仍是有關朱子思想先後轉變一最重要之考論。

而若單就此事考辨之確證而言，其實絕不可撼動者，在於前已重複引用〈中和舊說序〉，「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。欽夫告余以所聞，余亦未之省也，退而沉思，殆忘寢食。一日，喟然嘆曰」云云一段中，「聞張欽夫得衡山胡氏學，則往從而問焉」一句；王《譜》為要申明「舊說」之悟，乃朱子自得，遂不惜將所謂「則往從而問焉」，曲說為「書問往來」。此稍明文理者，必知其不然。¹⁰⁸故如欲將〈與張敬夫〉四書之撰作時間前移，必應於此有說。夏心伯以是主朱子之往問南軒在癸未二人定交之時，¹⁰⁹而所謂「中和舊說」當成於乙卯、丙戌之間；¹¹⁰束《譜》亦將「則往從而問焉」

¹⁰⁷ 說詳夏斨：〈朱子往問張南軒在癸未攷〉，見夏斨撰：《述朱質疑》（收入於《續修四庫全書》，第952冊），卷3，頁1-2，總頁28。

¹⁰⁸ 參註34。

¹⁰⁹ 說詳夏斨：〈朱子往問張南軒在癸未攷〉，見夏斨撰：《述朱質疑》，收入於《續修四庫全書》，第952冊，卷3，頁1-2，總頁28。

一事，改繫於隆興二年甲申（1164）。凡此，皆是深知「則往從而問焉」一句無得如白田之曲解；考論其事，此證乃無從迴避。陳來於此無說，自是未若束《譜》之精細。

唯夏、束二人之「更定」說，實亦不確。

蓋心伯於文中所舉之三證，皆僅能證實朱子與南軒定交於癸未；並不能同時亦證關繫朱子心中之疑之所謂「問學」，即先發生於此時。至於束《譜》之改繫其事於隆興二年甲申，則有一理由，即「聞張欽夫得衡山胡氏學，則往從而問焉」一段，乃繫敘於「先生沒」之下，故云此句顯指甲申九月往豫章豐城見南軒一事；並謂以〈答羅參議〉諸書見之，是次相見，除哭祭張浚（字德遠，號紫巖居士，1097-1164）外，正欲問衡山之學，而此前朱子對「中和」說之認識，則見於往見南軒前夕所作之《雜學辨》中。¹¹¹此為其見。

以下亦針對束《譜》此說，分兩點辨之：

一、《雜學辨》中論及「已發」、「未發」有云「喜怒哀樂之未發，乃本然之中，發而中節，乃本然之和」，此本即朱子之夙見。《辨》中但言此，而無依違之難決；凡所云「求喜怒哀樂未發之旨，未達而先生沒」，亦僅是「未達」而已，無何「若窮人無歸」之感嘆。〈中和舊說序〉於「未達而先生沒」與「聞張欽夫得衡山胡氏學，則往從而問焉」二句間，添入「竊自悼其不敏，若窮人之無歸」一句，顯示其中實有一段歷程；南嶽答詩中「昔我抱冰炭，從君識乾坤」，正是說明朱子「依違難決」之困境。若朱子早於隆興二年九月往豫章豐城見南軒後，未久即已聽聞衡山之學而有所契，並於往長沙之前得「舊說」之悟，則潭州一會臨別，何來此「昔我抱冰炭，從君識乾坤」之語？束《譜》之說，蓋不可通。

二、《文公續集》卷五所收〈答羅參議〉，既云「自豫章送之豐城，舟中與欽夫得三日之款」，又於啟始處言「時得欽夫書」，則見此乃二人

¹¹⁰ 見夏斨：〈朱子中和舊說約在乙卯丙戌之間攷〉，同前註，頁 3b-10，總頁 29-32。按，本題及內文所標「乙卯」，當為「乙酉」之訛。

¹¹¹ 見束景南撰：《朱熹年譜長編》〔增訂本〕，卷上，頁 332-333。

定交講論之始。而此書後言「胡仁仲所著《知言》一冊內呈，¹¹²其語道極精切，有實用處。暇日試熟看，有會心處，却望垂喻。某於汪丈書中已說及，恐欲見，即為呈似也。欽夫嘗收安問，警益甚多。大抵衡山之學，只就日用處操存辨察，本末一致，尤易見功。某近乃覺知如此，非面未易究也」云云，¹¹³雖是顯示朱子之留意及於湖湘之學，乃自初識南軒即然，然此函中所云「近乃覺知如此，非面未易究也」，則是豫章一晤之後，朱子逐漸體會而期之他日面問之語；並非二人初會三日之談，即以「中和」問題為核心議題之證。東《譜》所憑僅此數語，即將朱子與南軒論「中和」一事，直接繫之於甲申九月，抹去其中所涉及種種曲折之過程，亦所不妥。

綜合以上所論，余見以為：所謂與「中和舊說」相關之〈與張敬夫〉四書，仍應依錢師所考，訂於戊子年朱子訪南軒於長沙後所撰；特此「舊說」之悟，乃朱子自得，非潭州之會之時即已達致。其間所牽涉之議題，頗為深細、複雜而重要，因而一旦突破，即導引產生極大之開展性；並非僅是一、二觀念之釐清而已。

四、朱子己丑新悟後思想之拓展與其哲學思惟「結構性系統」之完成

如前所論，朱子己丑新悟後，因觀點之突破，使朱子之思想，產生一種擴展性。此種擴展性，不僅如彼所自言，關繫明確之「工夫論」走向；以今日之眼光視之，尚具有重大之「哲學發展」效應。亦即是：「心」與「性」之名義分析，以及二者指涉層次之差異，使朱子原本所關懷「儒學如何證成體用一源，顯微無間」之議題，因「理」「氣」概念之「既合亦分」而複雜化。

而此一發展之關鍵，在於：論者必須重新認知「心」於「氣化」之流行中所建構之精神自體，其所根源於形氣之作用為何？對於朱子而言，「心」之出現於

¹¹² 東《譜》於此「內呈」二字有誤讀處，參註31。

¹¹³ 朱熹：〈答羅參議〉，見《晦庵先生朱文公續集》，卷5，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第25冊，曾抗美、徐德明校點，頁4747；部分已見前引，同前註。

氣化之變衍，顯示「理」之展現於「氣」，並非僅止於為一種「氣」本身所內在之「无妄然」之規律，而係具有主動之「生發性」之力量；以是得以創造出靈明之心體。此一「積極性意義」之增加，使「理」之概念，得以成為賦物以「命」之主體，朱子之以「理」釋天，¹¹⁴調「帝」乃理為主，¹¹⁵以「理體」當道體，¹¹⁶以元、亨、利、貞為天之四德，¹¹⁷皆是由此確立。

¹¹⁴ 《語類》：「問：『太極不是未有天地之先有個渾成之物，是天地萬物之理總名否？』曰：『太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。動而生陽，亦只是理；靜而生陰，亦只是理。』問：『《太極解》何以先動而後靜，先用而後體，先感而後寂？』曰：『在陰陽言，則用在陽而體在陰，然動靜無端，陰陽無始，不可分先後。今只就起處言之，畢竟動前又是靜，用前又是體，感前又是寂，陽前又是陰，而寂前又是感，靜前又是動，將何者為先後？不可只道今日動便為始，而昨日靜更不說也。如鼻息，言呼吸則辭順，不可道吸呼。畢竟呼前又是吸，吸前又是呼。』見黎靖德輯：《朱子語類》第1冊，卷1，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第14冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁113-114。

¹¹⁵ 《語類》：「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，不是心外別有個理，理外別有個心。』又問：『此「心」字與「帝」字相似否？』曰：『「人」字似「天」字，「心」字似「帝」字。』同前註，頁117。又曰：「帝是理為主。」同前註，頁118。

¹¹⁶ 參見戴景賢：〈朱子理氣論之系統建構、論域分野及其有關「存有」之預設——兼論朱子學說衍生爭議之原因及其所含藏之討論空間〉一文，同註腳68。

¹¹⁷ 朱子〈仁說〉云：「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。請試詳之。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，而惻隱之心無所不貫。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』，則四德之體用亦不待遍舉而該。蓋仁之為道，乃天地生物之心，即物而在，情之未發而此體已具，情之既發而其用不窮，誠能體而存之，則眾善之源、百行之本，莫不在是。此孔門之教所以必使學者汲汲於求仁也。其言有曰：『克己復禮為仁。』言能克去己私，復乎天理，則此心之體無不在，而此心之用無不行也。又曰：『居處恭，執事敬，與人忠。』則亦所以存此心也。又曰：『事親孝，事兄弟，及物恕。』則亦所以行此心也。又曰：『求仁得仁。』則以讓國而逃、諫伐而餓為能不失乎此心也。又曰：『殺身成仁。』則以欲甚於生、惡甚於死為能不害乎此心也。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

至於「理體」雖具有主動之生發性，卻不具有充分之支配性，¹¹⁸從而使人之因「賦形」而存在，具有「位格」意義之「自立性」(subsistence)；¹¹⁹此點則可由詮解濂溪「太極」動、靜之說，加以說明。朱子之修訂《西銘解》，撰作〈仁說〉，¹²⁰乃至前所述及之〈太極說〉，皆是發明此義。濂溪〈圖說〉之於朱子之理論建構中，佔據較前更重要之地位亦自此始；而朱子遂於編訂《中和舊說》之次年，序定《太極圖說解》。¹²¹且於註後辨之云：

愚既為此說，讀者病其分裂已甚，辯詰紛然，苦於酬應之不給也，故總而論之。大抵難者或謂不當以繼善成性分陰陽，或謂不當以太極陰陽分道器，或謂不當以仁義中正分體用，或謂不當言一物各具一太極。又有謂體用一源，不可言體立而後用行者；又有謂仁為統體，不可偏指為陽動者；又有謂仁義中正之分，不當反其類者。是數者之說，亦皆有理。然惜其於

德而貫四端者也。」見朱熹：〈仁說〉，《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷67，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，徐德明、王鐵校點，頁3279-3280。論中以「仁」字詮釋天之四德，乃合「理」與「氣」言之，其說帶有若干「有機論哲學」(organicism)之成分；其發展既不同於釋氏、或陽明之說，亦非另建構一種「精神主義式之泛神論」(spiritualist pantheism)。此一由人心之「仁」逆推及於「天德」之論，凸顯朱子解析陰、陽之變合，事實上亦增入康節之影響；朱子後此而完成之《易學啟蒙》一書，於「易有太極」句下，除援濂溪「無極而太極」之說外，亦引及康節「道為太極」、「心為太極」之論見朱熹：《易學啟蒙》，卷2。同前註，第1冊，王鐵校點，頁218；即是其證（關於朱子《易》學所受康節之影響，參見戴景賢：〈論邵康節思想之結構、來歷與其數理論、觀物說對於理學之影響〉一文）。

¹¹⁸ 朱子之云「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這個氣，只是氣強理弱」（見黎靖德輯：《朱子語類》第1冊，卷4。同前註，第14冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁200；已見前引，參註63），即是展示此點。參見戴景賢：〈朱子理氣論之系統建構、論域分野及其有關「存有」之預設——兼論朱子學說衍生爭議之原因及其所含藏之討論空間〉一文，同註腳68。

¹¹⁹ 於此點上，人之積極之存有內容，依朱子所主張之儒家說，其「形式」雖非自始即包納於「存有自身」(*ipsum esse*)之中，卻可經由「道體」之「能變」作用（「能變」二字借釋氏語），予以創造；此一經創造而賦予之過程，即是所謂「命」。

¹²⁰ 朱子之修訂《西銘解》，撰作並修改〈仁說〉，皆在乾道八年壬辰（1172）編訂《中和舊說》後，見東景南撰：《朱熹年譜長編》〔增訂本〕，卷上，頁472-477。

¹²¹ 即乾道九年癸巳（1173），同前註，頁487-489。

聖賢之意，皆得其一而遺其二也。夫道體之全，渾然一致，而精粗本末、內外賓主之分，粲然於其中，有不可以毫釐差者。此聖賢之言，所以或離或合，或異或同，而乃所以為道體之全也。今徒知所謂渾然者之為大而樂言之，而不知夫所謂粲然者之未始相離也，是以信同疑異，喜合惡離，其論每每陷於一偏，卒為無星之稱、無寸之尺而已，豈不誤哉！

夫善之與性，不可謂有二物明矣。然繼之者善，自其陰陽變化而言也；成之者性，自夫人物稟受而言也。陰陽變化流行，而未始有窮，陽之動也；人物稟受一定，而不可復易，陰之靜也。以此辨之，則亦安得無二者之分哉！然性善，形而上者也；陰陽，形而下者也。周子之意，亦豈直指善為陽而性為陰哉？但語其分，則以為當屬之此爾。陰陽太極，不可謂有二理必矣。然太極無象，而陰陽有氣，則亦安得而無上下之殊哉？此其所以為道器之別也。故程子曰：「形而上為道，形而下為器，須著如此說。然器亦道也，道亦器也。」得此意而推之，則庶乎其不偏矣。仁義中正，同乎一理者也，而析為體用，誠若有未安者。然仁者，善之長也；中者，嘉之會也；義者，利之宜也；正者，貞之體也。而元亨者，誠之通也；利貞者，誠之復也。是則安得為無體用之分哉！萬物之生，同一太極者也；而謂其各具，則亦有可疑者。然一物之中，天理完具，不相假借，不相陵奪，此統之所以有宗、會之所以有元也。是則安得不曰各具一太極哉！

若夫所謂體用一源者，程子之言蓋已密矣。其曰「體用一源」者，以至微之理言之，則沖漠無朕，而萬象昭然已具也。其曰「顯微無間」者，以至著之象言之，則即事即物，而此理無乎不在也。言理則先體而後用，蓋舉體而用之理已具，是所以為一源也。言事則先顯而後微，蓋即事而理之體可見，是所以為無間也。然則所謂一源者，是豈漫無精粗先後之可言哉？況既曰體立而後用行，則亦不嫌於先有此而後有彼矣。所謂仁為統體者，則程子所謂專言之而包四者是也。然其言蓋曰：「四德之元，猶五常之仁，偏言則一事，專言則包四者。」則是仁之所以包夫四者，固未嘗離夫偏言之一事，亦未有不識夫偏言之一事，而可以驟語夫專言之統體者也。況此〈圖〉以仁配義，而復以中正參焉，又與陰陽剛柔為類，則亦不得為專言之矣，安得遽以夫統體者言之，而昧夫陰陽動靜之別哉！至於中之為用，

則以無過不及者言之，而非指所謂未發之中也。仁不為體，則亦以偏言一事者言之，而非指所謂專言之仁也。對此而言，則正者所以為中之幹，而義者所以為仁之質，又可知矣。其為體用，亦豈為無說哉？

大抵周子之為是書，語意峻潔而混成，條理精密而疏暢。讀者能虛心一意，反覆潛玩，而毋以先入之說亂焉，則庶幾其有得乎周子之心，而無疑於紛紛之說矣。¹²²

文中有謂「讀者病其分裂已甚，辯詰紛然，苦於酬應之不給」，正見此為朱子由己丑之悟所拓展之新說，為同時講論之諸友之所不能遽曉。¹²³而論者所疑之諸點，則可約括為數點，即：

- 一、不當以「繼善」、「成性」分陰、陽；
- 二、不當以「太極」、「陰陽」分道、器；
- 三、不當以「仁義」「中正」分體、用；
- 四、不當言「一物各具一太極」；
- 五、體用同源，不可言「體立而後用行」；

¹²² 見朱熹：《太極圖說解》，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第13冊，陸建華、黃坤校點，頁76-78。

¹²³ 《南軒集》中有〈答朱元晦秘書〉，其一函云：「近伯逢（胡大原）送所論〈觀過〉之說來。某前日〈洙泗言仁〉中亦有此說，不知如何？大抵以此自觀，則可以察天理人欲之淺深；以此觀人，亦知人之要也。岳下諸公尚執前說，所謂簾窺壁聽者，甚中其病耳。伯恭昨日得書，猶疑〈太極說〉中體用先後之論，要之須是辨析分明，方真見所謂一源者。不然，其所謂一源，只是臆度想象耳。但某意卻疑仁義中正分動靜之說，蓋是四者皆有動靜之可言，而靜者常為之主，必欲於其中指二者為靜，終有弊病。兼恐非周子之意。（本註：周子於主靜字下注云『無欲故靜』，可見矣。）如云仁所以生，殊覺未安。生生之體即仁也，而曰仁所以生，如何？周子此圖固是毫分縷析，首尾洞貫，但此句似不必如此分。仁義中正，自各有義，初非混然無別也。更幸見教。」（見張栻撰，朱熹編：《南軒先生文集》，卷20，收入於朱傑人等主編：《朱子全書外編》，第4冊，劉永翔、許丹校點，頁315-316）此劄不唯可證余前所論各文，如〈太極說〉，乃己丑之悟後之新說；亦知當時不唯所謂「岳下諸公」尚執前見，即伯恭、南軒等知交，對於朱子此悟所必將引起之「思想結構」之體系調整，實亦不甚了了。

- 六、「仁」為統體，不可偏指為陽動者；
七、「仁義」「中正」之分，不當反其類者。

此七點，疑之者雖有其理據，然審之於彼，正足以顯示朱子所建構之新義；以下分釋之：

一、關於「不當以『繼善』『成性』分陰、陽」。

夫所謂「以繼善成性分陰、陽」，即是朱子《說解》以太極之動，為「誠之通」，乃「繼之者善，萬物之所資以始」，太極之靜，為「誠之復」，乃「成之者性，萬物各正其性命」之說。此分陰、分陽，依朱子意，乃「一定而不移」。若然，則道體之為「遍在」(omnipresent)，以「顯」義而言，其動、靜作用不同，有「時」、「位」之差；以「微」義而言，則沖漠無朕，而動靜陰陽之理，已悉具於其中，無有不同。¹²⁴所謂「體、用一源」之義，由是趨於複雜；並非早年藉禪學所獲「不二」之旨，或其後經延平提點而明曉之所謂「等閒識得東風面，萬紫千紅總是春」之意。

二、關於「不當以『太極』、『陰陽』分道、器」。

此之云「以太極、陰陽分道、器」，即是朱子《說解》以「太極」乃本然之妙，而動靜者，則所乘之機之說。¹²⁵論者之疑，則在「形上」、「形下」之分論，而有所謂「乘之」之語。且就濂溪之原文解之，彼所謂「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」，未嘗以「太極」與「動靜」為判然之二，亦所未合。¹²⁶

¹²⁴ 以上說解，見朱熹：《太極圖說解》，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》[修訂本]，第13冊，陸建華、黃珣校點，頁72-73。

¹²⁵ 以上說解，見朱熹：《太極圖說解》，同前註，頁72。

¹²⁶ 明儒曹月川（端，字正夫，1376-1434）撰文，指摘朱子「理之乘氣，猶人之乘馬」之喻，其文云：「周子謂『太極動而生陽，靜而生陰』，則陽陰之生，由乎太極之動靜。而朱子之解極明備矣。其曰『有太極，則一動一靜而兩儀分。有陰陽，則一變一合而五行具』，尤不異焉。及觀《語錄》，卻謂『太極不自會動靜，乘陰陽之動靜而動靜』耳，遂謂『理之乘氣，猶人之乘馬，馬之一出一入，而人亦與之一出一入』，以喻氣之一動一靜，而理亦與之一動一靜。若然，則人為死人，而不足以為萬物之靈，理為死理，而不

此處朱子之解義，若以整體系統而言，誠與濂溪本旨，無能完全契合；亦猶濂溪之〈圖說〉、《通書》本於《易》，而非儒學自來之《易》學所可涵括。然無論濂溪、朱子，以「太極」、「陰陽」分道、器，皆是共義，有其屬於「時代哲學」之特徵；固不宜僅以傳統之《易》說為論。

三、關於「不當以『仁義』『中正』分體、用」。

此之云「以仁義中正分體、用」，即是朱子《說解》以聖人全動靜之德，而常本之於靜也，與所謂「其行之也中，其處之也正，其發之也仁，其裁之也義」之說。於其解義中，所以舉「中」、「正」者為體，而「仁」、「義」其用，乃因動、靜之周流，其動也必主乎靜，靜者唯「誠」之復而性之真；必心之能寂然無欲而靜，然後得以於欲動情勝、利害相攻之際，定之而不惑。¹²⁷疑者則謂「中」、「正」、「仁」、「義」四者皆有動、靜之可言，而靜者常為之主，必欲於其中指前二者為靜，恐非周子之意。¹²⁸

四、關於「不當言『一物各具一太極』」。

此之云「一物各具一太極」，即是朱子《說解》之謂「天下無性外之物，而性無不在」，自萬物而觀，則萬物各一其性，而萬物一太極；分而言之，則一物各具一太極之說。此種以「性體」等同「理體」，而「理體」等同「道體」之詮論，實際已超出先秦儒家依「所受命」而言「性」之旨，故招論者之疑。¹²⁹

足以為萬化之原，理何足尚而人何足貴哉？今使活人乘馬，則其出入、行止、疾徐，一由乎人馭之何如耳。活理亦然。不之察者，信此則疑彼矣，信彼則疑此矣，經年累歲，無所折衷，故為〈辨戾〉，以告夫同志君子云」（見曹端：〈辨戾〉，收入於〔明〕曹端撰，王秉倫點校：《曹端集》〔北京：中華書局，2010年第一版第二刷〕，卷1，《太極圖說述解》，頁23-24），即同此疑。

¹²⁷ 以上說解，見朱熹：《太極圖說解》，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第13冊，陸建華、黃珣校點，頁75；參後註140。

¹²⁸ 參註121，南軒說。

¹²⁹ 清儒戴東原（震，1724-1777）闢朱子之說為「二本」（見戴震：《緒言》，卷下，收入〔清〕戴震撰，楊應芹〔1943-〕、諸偉奇〔1949-〕主編：《戴震全書》〔修訂本〕〔合肥：黃山書社，2010年〕，第6冊，頁133-134），阮芸臺（元，字伯元，1764-1849）繼之，為〈塔性說〉（見阮元：《學經室續三集》，卷3，收入於〔清〕阮元撰，鄧經元點校：《學

五、關於「體用一源，不可言『體立而後用行』」。

此之云「體用一源，體立而後用行」，即是朱子《說解》所言「上天之載，無聲無臭，而實造化之樞紐、品彙之根柢」之說，其繼此雖釋之曰「非太極之外，復有無極」，¹³⁰然畢竟「體」有「先在」之義，以是朱子之論「動靜周流」，必主乎靜，以此成位乎中；¹³¹故論者疑之。¹³²

六、關於「『仁』為統體，不可偏指為陽動者」。

此之云「仁乃偏指陽動」，即是朱子《說解》所言「三才之中，各有體用之分。陽也，剛也，仁也，物之始也；陰也，柔也，義也，物之終也」¹³³之說。論者不達其意，遂以「仁為統體」疑之。

七、關於「『仁義』『中正』之分，不當反其類者」。

此所云「仁義中正之分，不當反乎其類者」，論者之意，似主學者應以「仁義」為本，而後有「中正」之道；而未曉乎朱子以「中正」為體之義。

綜合上論七項可知，所謂心是否有「未發」之時？對於朱子而言，不僅係一「工夫論」之問題，亦屬一「宇宙構成論」之問題。亦即：「性」與「心」之關係，非僅一「本體」與「作用」之關係，亦係一「理」與「氣」之關係。「心」之於人之「位格」具有心念與意志之自由，顯示可壞之形器，其建構之基礎，具有合「氣」而成之構造因素參與其中，此即陰陽變合而形成之「氣質」。因而所謂「誠體」之施用，而有天命之流行，並非由本體中預儲之既成之「形式」(form)或「理型」(idea)所決定。所謂「無極之真」與「二五之精」之妙合，就「存在」(existence)意義而言，由於必透過太極之動靜而產生陽陰之分化，因而即使「太極」就體而

經室集》[北京：中華書局，1993年]，下冊，頁1059-1061)，皆是於此致疑。

¹³⁰ 以上說解，見朱熹：《太極圖說解》，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》[修訂本]，第13冊，陸建華、黃坤校點，頁72。

¹³¹ 同前註，頁75。

¹³² 此點自梭山（陸九韶，字子美，1128-1205）以下，疑之者尤眾。

¹³³ 以上說解，見朱熹：《太極圖說解》，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》[修訂本]，第13冊，陸建華、黃坤校點，頁76。

言，乃一遍在之「主導」因素，¹³⁴陰陽之變合，仍存在前所論及因陰、陽之「攻取」而產生之「偶然性」，從而使「形下」之氣，具有動態之不確定性。¹³⁵

對於朱子而言，濂溪此一依「異時」、「異位」而提出之太極「動」「靜」觀，以及陰、陽「變」「合」之論，可產生一種屬於「宇宙構成論」之新解，即是於「性」「命」之層次，建構屬於「物類」之「自立之存有標準」。此所以朱子於注釋〈太極圖說〉時，於「萬物一太極」之論述外，另衍義出所謂「物物一太極」之說之原由。〈太極說〉中所以謂「中」、「正」者為體，而「仁」、「義」其用，亦即是依此而立義。特以經學而言，此種增義，乃越出《周易》文本之外，故正式注《易》之書，無得而詳說。朱子《周易本義》於詮釋「繼善」、「成性」之論時，特於文中標云「周子、程子之書言之備矣」，¹³⁶即是拈出此意，作為補充。¹³⁷

¹³⁴ 相較而言，佛家之主「緣起」，則於「因」門，依「空」、「有」分說六義，各有「有力」、「無力」。《華嚴一乘分齊章》云：「第一門中有二：初列名，次釋相。初列名者，謂一切因皆有六義：一空有力不待緣，二空有力待緣，三空無力待緣，四有有力不待緣，五有有力待緣，六有無力待緣。二釋相者，初者是剎那滅義。何以故？由剎那滅故，即顯無自性，是空也。由此滅故果法得生，是有力也。然此謝滅非由緣力故，云不待緣也。二者是俱有義。何以故？由俱有故方有，即顯是不有，是空義也。俱故能成有，是有力也，俱故非孤，是待緣也。三者是待眾緣義。何以故？由無自性故，是空也。因不生緣生故，是無力也。即由此義故，是待緣也。四者決定義。何以故？由自類不改故，是有義。能自不改而生果故，是有力義。然此不改，非由緣力故，是不待緣義也。五者引自果義。何以故？由引現自果，是有力義。雖待緣方生，然不生緣果，是有力義。即由此故是待緣義也。六者是恒隨轉義。何以故？由隨他故不可無。不能違緣，故無力用。即由此故，是待緣也。」（見〔唐〕釋法藏〔643-712〕述：《華嚴一乘教義分齊章》〔收入於《大正新脩大藏經》，第45冊，諸宗部二，第1866號〕，卷4，頁502）即是其說。總括而言，此論約法緣起，乃以「正因三義」，合作二門，謂因之無性是空門，因之成事是有門，各門各具正因三義，故共成其六義（「正因三義」以下釋語，見〔宋〕釋道亭述：《華嚴一乘教義分齊章義苑疏》〔收入於《新編卍續藏經》，第103冊，中國撰述：華嚴宗著述部〕，卷9，〈第二緣起因門至六約教〉，頁306）。其以「空」、「有」之總、別，合之「待緣」、「不待緣」，於中見出「果法」之自然，無論「力用」之有、無；凡所點出「歸性」、「具德」之旨，俱非儒義以「誠」釋「道」之義。二者之立場，根本不同。

¹³⁵ 參見戴景賢：〈朱子理氣論之系統建構、論域分野及其有關「存有」之預設——兼論朱子學說衍生爭議之原因及其所含藏之討論空間〉一文。

¹³⁶ 朱子注《易繫傳》「繼之者善也，成之者性也」句云：「道具於陰而行乎陽。繼言其發也，善謂化育之功，陽之事也。成言其具也，性謂物之所受，言物生則有性，而各具是道也，

依於上所論述，可知：太極動、靜而生陽、陰，不僅說明「陽動」之始物，乃天德流行之由「元」而「亨」，逐步彰顯「道體」所內涵之「目的因」之趨向，從而有「繼之」之善，與「成之」之性；由於「陽動」與「陰靜」之互動，仍存在「變合」之際之參差，以是推衍而有「因凝合而生之勢用」。¹³⁸化之由「理一」，經時間之流布，衍為「分殊」，¹³⁹此為其根源。以是，由萬物之整體而言「太極」，其為「道體」，與即一一之物而言「各有太極」，其義亦不能無別；前者展現「道體」之具「超絕性」(transcendentality)義，而後者則展現「道體」之具「遍在性」(omnipresence)義。¹⁴⁰「超絕」之義先於「遍在」義。

而就「義理」之本原言，得於天德之所始物者，為人心之「仁」，故「仁」屬陽；至於因人事之萬變而有「義」，則屬「陰」，為「物之終」。¹⁴¹若以「仁義」與「中正」分言，則所以能為「中正」之準者，繫於理，乃體；「仁」、「義」之由人性之可能，從而「實現」於人心之變化，則為其用。¹⁴²二者亦別。

陰之事也。周子、程子之書言之備矣。」(見朱熹：《周易本義》，〈周易繫辭上傳第五〉，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》[修訂本]，第1冊，王鐵校點，頁126)。

¹³⁷ 唯在濂溪，彼於「無極之真」、「二五之精」之所以妙合，立論所本，則有「根本原則」與「後起原則」之殊別；與朱子之說，亦不盡同。論詳拙作〈論周濂溪「體」「用」觀之思想結構、理論基礎及其所展示之哲學與義理學之開創性〉一文。

¹³⁸ 氣變合中之「參差」義，參註63。

¹³⁹ 濂溪〈太極圖說〉全文云：「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，(本註：聖人之道，仁義中正而已矣。)而主靜，(本註：無欲故靜。)立人極焉。故『聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶』。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：『立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。』又曰：『原始反終，故知死生之說。』大哉《易》也，斯其至矣！」(見周敦頤：〈太極圖說〉，收入於周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》，卷1，頁3-8)

¹⁴⁰ 參見戴景賢：〈論周濂溪「體」「用」觀之思想結構、理論基礎及其所展示之哲學與義理學之開創性〉一文。

¹⁴¹ 參註131所揭引文。

¹⁴² 朱子注〈圖說〉「聖人定之以中正仁義(本注云：聖人之道，仁義中正而已矣。)而主

朱子思想之由單點突破，遂有全盤之改造，顯示朱子過人之哲學能力。此一快速之發展，不僅為「岳下諸公」所不及，¹⁴³亦知交如呂伯恭、張南軒輩，難於步趨。¹⁴⁴而在朱子重構其「體用論」之時，另有一立論之關鍵，則是取用前所提及二程與橫渠所發明之「氣質」之說，¹⁴⁵加以融合改造。此一特有之發明，重點在於確立「宇宙構成論」中「性」與「氣」之分立。

此處所以謂之「取用」而不云「承襲」，原因在於：明道雖云「生之謂性，人生而靜以上不容說，才說性時，便已不是性」、¹⁴⁶「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明」，¹⁴⁷彼伯、叔二人之云「氣」，並無完整之論述。伊川（或云「明道」）之評橫渠論「氣」之聚、散，云：

若謂既返之氣復將為方伸之氣，必資於此，則殊與天地之化不相似。天地之化，自然生生不窮，更何復資於既斃之形，既返之氣，以為造化？近取諸身，其開闔往來，見之鼻息，然不必須（原校：一本無此四字，有豈字。）假吸復入以為呼。氣則自然生。人氣之生，生（原校：一作人之氣生。）於真元。天之氣，亦自然生生不窮。至如海水，因陽盛而涸，及陰盛而生，亦不是將（原校：一作必是。）已涸之氣卻生水。自然能生，往來屈伸只

靜，（本注云：無欲故靜。）立人極焉。故『聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶』。」一段云：「此言聖人全動靜之德，而常本之於靜也。蓋人稟陰陽五行之秀氣以生，而聖人之生，又得其秀之秀者。是以其行之也中，其處之也正，其發之也仁，其裁之也義。蓋一動一靜，莫不有以全夫太極之道，而無所虧焉。則向之所謂欲動情勝、利害相攻者，於此乎定矣。然靜者，誠之復而性之貞也。苟非此心寂然無欲而靜，則亦何以酬酢事物之變，而一天下之動哉！故聖人中正仁義，動靜周流，而其動也必主乎靜。此其所以成位乎中，而天地、日月、四時、鬼神，有所不能違也。蓋必體立而後用有以行。若程子論乾坤動靜而曰：『不專一，則不能直遂；不翕聚，則不能發散。』亦此意爾。」見朱熹：《太極圖說解》，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第13冊，陸建華、黃坤校點，頁75。

¹⁴³ 參註 121。

¹⁴⁴ 同前註。

¹⁴⁵ 參註 63。

¹⁴⁶ 見〈端伯傳師說〉，《河南程氏遺書》，卷1，〈二先生語一〉，收入於程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》，上冊，頁10。

¹⁴⁷ 見程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷6，〈二先生語六〉，同前註，頁81。

是理也。盛則便有衰，晝則便有夜，往則便有來。天地中如洪鑪，何物不銷鑠了？¹⁴⁸

而語錄另一條則曰：

真元之氣，氣之所由生，不與外氣相雜，但以外氣涵養而已。若魚在水，魚之性命非是水為之，但必以水涵養，魚乃得生爾。人居天地氣中，與魚在水無異。至於飲食之養，皆是外氣涵養之道。出入之息者，闔闢之機而已。所出之息，非所入之氣，但真元自能生氣，所入之氣，止當闔時，隨之而入，非假此氣以助真元也。¹⁴⁹

前一說，就一一物而言，既返之氣固不得復為方伸之氣，程子之論點有其可取；故朱子亦有類似之語。¹⁵⁰然就整體萬物之「存有基礎」而言，則於程子之論中，屈伸之「氣」，實一生滅之體，非能自在，亦非能恆存，難以依此而設論。至於後一論中，有所謂「真元自能生氣」之說，其源來自道家「先天」之說，道家本有論述，是否即是其立說之基礎？亦有可能。然程子於此未深論，故難追究。¹⁵¹今倘依前引朱子之釋明道之說以觀，其文云：

天之付與萬物者謂之命，物之稟受於天者謂之性。然天命流行，必二氣五行交感凝聚，然後能生物也。性命，形而上者也，氣則形而下者也。形而上者一理渾然，無有不善；形而下者則紛紜雜揉，善惡有所分矣。故人物

¹⁴⁸ 見《入關語錄》，同前註，卷 15，〈伊川先生語一（或云：明道先生語）〉，頁 148。

¹⁴⁹ 同前註，頁 165-166。

¹⁵⁰ 《語類》一條載：「（魯）可幾問：『大鈞播物，還是一去便休，也還有去而復來之理？』曰：『一去便休耳，豈有散而復聚之氣。』」見黎靖德輯：《朱子語類》第 1 冊，卷 1，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 14 冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁 121。

¹⁵¹ 關於二程之說之結構部分，參見戴景賢：〈論二程之思想史地位與其論述所產生之哲學導引〉（初稿刊登《文與哲》第 27 期〔2015 年 12 月〕，頁 229-279；後收入於戴景賢撰：《宋元學術思想史論集》上編，頁 186-240）一文。

既生，則即此所稟以生之氣，而天命之性存焉。此程子所以發明告子「生之謂性」之說，而以性即氣，氣即性者言之也。¹⁵²

實際已是參用橫渠「氣有本體」之說，以是將「性」相對於「氣」之「形而下」，而謂之乃「形而上」者。二者不僅有「不離」之義，亦有「不雜」之義。¹⁵³

唯自另一面論之，橫渠《正蒙》以同一「虛」字而兩指，一以「太虛無形」為「氣」之本體，¹⁵⁴另則謂「由太虛，有天之名」、「合虛與氣，有性之名」，¹⁵⁵其說依整體而言，亦係未合朱子之意。故朱子止取橫渠之〈西銘〉，為之解，而不為《正蒙》作註。至於其解義，朱子所刻意闡釋者，則專在「天地之塞，吾其體」、「天地之帥，吾其性」二句；其說云：

乾陽坤陰，此天地之氣，塞乎兩間，而人物之所資以為體者也。故曰「天地之塞，吾其體」。乾健坤順，此天地之志，為氣之帥，而人物之所得以為性者也。故曰「天地之帥，吾其性」。深察乎此，則父乾母坤，混然中處之實可見矣。¹⁵⁶

¹⁵² 朱熹：〈明道論性說〉，見《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷67，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，徐德明、王鐵校點，頁3275；已見前引，參註75所揭引文。

¹⁵³ 《語類》載：「或問先有理後有氣之說。曰：『不消如此說。而今知得他合下是先有理，後有氣邪？後有理先有氣邪？皆不可得而推究。然以意度之，則疑此氣是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣，則能凝結造作，理却無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物草木禽獸，其生也，莫不有種，定不會無種了，白地生出一個物事，這個都是氣。若理，則只是個淨潔空闊底世界，無形迹，他却不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。』」（見黎靖德輯：《朱子語類》第1冊，卷1，同前註，第14冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁116）另參註63。

¹⁵⁴ 橫渠云：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之容形爾；至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。客感容形與無感無形，惟盡性者一之。」見張載：《正蒙》，〈太和篇第一〉，收入於張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁7。

¹⁵⁵ 橫渠云：「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。」同前註，頁9。

¹⁵⁶ 見朱熹：《西銘解》，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第13冊，陸建華、朱傑人校點，頁141。

而《西銘解》後之〈論〉，朱子則曰：

天地之間，理一而已。然「乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物」，則其大小之分，親疏之等，至於十百千萬而不能齊也。不有聖賢者出，孰能合其異而會其同哉！《西銘》之作，意蓋如此。程子以為明理一而分殊，可謂一言以蔽之矣。蓋以乾為父，坤為母，有生之類，無物不然，所謂「理一」也。而人、物之生，血脈之屬，各親其親，各子其子，則其分亦安得而不殊哉！一統而萬殊，則雖天下一家、中國一人，而不流於兼愛之蔽；萬殊而一貫，則雖親疏異情、貴賤異等，而不梏於為我之私。此《西銘》之大指也。觀其推親親之厚，以大無我之公，用事親之誠，以明事天之道，蓋無適而非所謂分立而推理一者。夫豈專以民吾同胞、長長幼幼為理一，而必默識於言意之表，然後知其分之殊哉！且所謂「稱物平施」者，正謂稱物之宜，以平吾之施云爾。若無稱物之義，則亦何以知夫所施之平哉？龜山第二書蓋欲發明此意，然言不盡而理有餘也，故愚得因其說而遂言之如此。同志之士，幸相與折衷哉。

某既為此解，後得尹氏書云：「楊中立〈答伊川先生論西銘書〉有『釋然無惑』之語，先生讀之曰：『楊時也未釋然。』」乃知此論所疑第二書之說，先生蓋亦未之許也。然《龜山語錄》有曰：《西銘》「理一而分殊。知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義。所謂分殊，猶孟子言『親親而仁民，仁民而愛物』。其分不同，故所施不能無差等耳。或曰：『如是，則體用果離而為二矣。』曰：『用未嘗離體也。以人觀之，四支百骸具於一身者，體也；至其用處，則首不可以加屨，足不可以納冠。蓋即體而言，而分已在其中矣。』」此論分別異同，各有歸趣，大非答書之比，豈其年高德盛而所見始益精與？因復表而出之，以明答書之說誠有未釋然者，而龜山所見，蓋不終於此而已也。

乾道壬辰（1172）孟冬朔旦某書，又曰：

始予作《太極》、《西銘》二解，未嘗敢出以示人也。近見儒者多議兩書之失，或乃未嘗通其文義而妄肆詆訶，予竊悼焉。因出此解以示學徒，使廣其傳。庶幾讀者由辭以得意，而知其未可以輕議也。

淳熙戊申（1188）二月己巳晦翁題。¹⁵⁷

此《解》與〈論〉，若以今日吾人所熟知於朱子之說者視之，誠若平常，無可異之論，然當日朱子如此鄭重言之，前後歷十餘年，則其事必於朱子之建構其說有大關繫，值得深究。

余之見以為：朱子此所反覆闡說之理，其大要，似即在解剝「理一分殊」之二層義：一依於「氣」；一依於「性」。

蓋若涉於「氣」而言「理一分殊」，重點應在強調「乾」「坤」之實為父母。此義就「生類」而言，表現為乾道成男，坤道成女，以二氣之交感，化生萬物；凡物類種種「情感樣態」之基礎，皆奠立於此。¹⁵⁸此為天地之化「以生為德」之一種顯現。此義若就統合一切「生」與「無生」之萬殊而言，則其義僅能展示之於人之智慧所導引產生之「知識性」之理解。《易傳》所謂「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣」，即是此意。¹⁵⁹

至於涉於「性」而言「理一分殊」，重點則在說明：萬物之為萬殊，雖有氣「雜然」、「紛然」之條件，參與天德之布化，以是各依「時」、「位」形成「氣性」之差別；然「性」之本體，則未嘗有二。儒家於「命」義言「性」，即是揭示「性」之「本體」義，相對於「氣」之概念，所具有之「優越性」（superiority）。

朱子此所闡釋「理一分殊」之二層義，就前者言，顯示「氣」雖具有動態之不確定性，如前所言；然由於「理」具有「根源」義，「理」之體中，包蘊有「先

¹⁵⁷ 同前註，頁 145-147。

¹⁵⁸ 橫渠云：「乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。」見張載：《正蒙》，〈乾稱篇第十七〉，收入於張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁 62。

¹⁵⁹ 朱子注此數句云：「仁陽，知陰，各得是道之一隅，故隨其所見而目為全體也。日用不知，則莫不飲食，鮮能知味者，又其每下者也，然亦莫不有是道焉。或曰：上章以知屬乎天，仁屬乎地，與此不同，何也？曰：彼以清濁言，此以動靜言。」見朱熹：《周易本義》，〈周易繫辭上傳第五〉，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 1 冊，王鐵校點，頁 126-127。

在」之「目的因」，因而氣化之變衍，雖非依循預儲之「形式」而化，仍有可以指陳之「天德」；由是形成萬物之「同體」關係。此關係乃實質存在，並非出於人之臆想。

就後者言，則顯示「性體」於本質上，即是「理體」，萬物之差別在「命」；以是而有因「命」之不同而言之分殊。「性」並非「氣質功能」之代稱。朱子此一論點，基本上，同於其注釋濂溪〈太極圖說〉之理路；橫渠之說，在其改造之下，成為濂溪之說之註腳。而在朱子「理」、「氣」概念之複雜運用下，各家之說，皆成為其最終理論之組成成分。

唯對於朱子而言，欲完成其心目中整體「形而上學」(metaphysics)之結構，尚缺一重要之部分，有待完成。此即：如何於「新悟」之後，調整其有關「認識論」(epistemology)之架構？

因對於朱子而言，「中和舊說」之獲悟，關鍵處在領會「應於物欲流蕩之中，得所謂『良心之萌蘖』」。160彼於稍前之云「豈知一寸膠，救此千丈渾」，161即是得南軒之提示而先有之線索。今既有新悟，則於嚮所持「合『致知格物』與『居敬精義』」於一之工夫，如見之於〈與張欽夫〉第四書者，162亦必有重要之調整。此一事關「認識論」之新見，主要則在明白於始學之基，區分「義理之體會」，與「知識之求取」為二，並確立以「格物窮理」為縮合二者之方法；朱子之偏向伊川，而於明道說有所保留，即是此一發展之結果。163

歸究而言，朱子之所以於認知「心有未發」之後，不復專注於南軒所云「良心之萌蘖」，如彼舊說所主張，係因此一良心之萌蘖，乃於「幾」中見之，雖人人可有，卻非人人所能時時把握；至於「心」之作為「氣」之靈明，則有人人反之而即得之「認知於理」之能力，可以逐步開發。相對而言，求之於高明者，若無踐履之地，則易為習氣所乘而不自知。

朱子此一見解，可於彼新悟後對於胡五峯《知言》之評語中見之。《知言》有言：

¹⁶⁰ 參註 37 所揭引文。

¹⁶¹ 參註 40 所揭引文。

¹⁶² 參註 45 所揭引文。

¹⁶³ 關於朱子針對二程之論所作之抉擇，乃至其「格物說」之實際，參見戴景賢：〈朱子理氣論之系統建構、論域分野及其有關「存有」之預設——兼論朱子學說衍生爭議之原因及其所含藏之討論空間〉一文。

天理人欲，同體而異用，同行而異情。進脩君子，宜深別焉。

朱子疑之云：

熹按：此章亦性無善惡之意，與「好惡性也」一章相類，似恐未安。蓋天理莫知其所始，其在人則生而有之矣。人欲者，梏於形、雜於氣、狃於習、亂於情而後有者也。然既有而人莫之辨也，於是乎有同事而異行者焉，有同行而異情者焉，君子不可以不察也。然非有以立乎其本，則二者之幾微曖萬變，夫孰能別之。今以天理、人欲混為一區，恐未允當。

呂伯恭曰：

天理人欲同體而異用者，卻似未失。蓋降衷秉彝，固純乎天理，及為物所誘，人欲滋熾，天理泯滅，而實未嘗相離也。同體異用，同行異情，在人識之爾。

朱子則曰：

熹再詳此論，胡子之言，蓋欲人於天理中揀別得人欲，又於人欲中便見得天理，其意甚切，然不免有病者，蓋既謂之同體，則上面便著「人欲」兩字不得，此是義理本原極精微處，不可少差。試更子細玩索，當見本體實然只一天理，更無人欲。故聖人只說克己復禮，教人實下功夫，去却人欲，便是天理，未嘗教人求識天理於人欲汨沒之中也。若不能實下功夫去卻人欲，則雖就此識得，未嘗離之，天理亦安所用乎！¹⁶⁴

朱子文中所謂「求識天理於人欲汨沒之中」，本彼於長沙一晤南軒後之所得，而之以契合於五峯之說者，而今乃疑之；以為若非有以立乎其本，則「天理」、「人欲」二者之幾，微曖萬變，必無能別之。此一涉及「理」、「欲」之辨，根本立論點之

¹⁶⁴ 朱熹：《胡子知言》疑義，見《晦庵先生朱文公文集》第5冊，卷73，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第24冊，戴揚本、曾抗美校點，頁3556-3557。

轉變，即在確切認知「心」之所以「微暖萬變」而有「人欲」之失，關鍵即在「心」之為體，不能無肇因於形氣結構所產生之心理特質與其限制。因而出之於性體之發用，為本體之流行者，與因心之不得不受累於氣質從而偏倚者，不能不於源頭上將二者釐清。朱子之所以反對五峯「同體而異用」之說者，在此。對於朱子而言，因涵養「本體」而得義理之決斷者，屬「直覺之知」；仁體而義用，於此可徵。至於人欲暗長，既有而已莫之辨者，則須用「理解之知」，否則無何「克己復禮」之功可見。朱子之著意重定《學》、《庸》章次而細為講論，皆是循此而日盡精微。¹⁶⁵

《知言》又言：

彪居正（字德美，號敬齋）問：「心無窮者也，孟子何以言盡其心？」曰：「惟仁者能盡其心。」居正問為仁，曰：「欲為仁，必先識仁之體。」曰：「其體如何？」曰：「仁之道，弘大而親切，知者可以一言盡，不知者雖設千萬言，亦不知也。能者可以一事舉，不能者雖指千萬事，亦不能也。」曰：「萬物與我為一，可以為仁之體乎？」曰：「子以六尺之軀，若何而能與萬物為一？」曰：「身不能與萬物為一，心則能矣。」曰：「人心有百病一死，天下之物有一變萬生，子若何而能與之為一？」居正竦然而去。他日，某問曰：「人之所以不仁者，以放其良心也。以放心求心，可乎？」曰：「齊王見牛而不忍殺，此良心之苗裔因利欲之間而見者也。一有見焉，操而存之，存而養之，養而充之，以至於大。大而不已，與天同矣，此心在人，其發見之端不同，要在識之而已。」

朱子亦疑之云：

熹按：「欲為仁，必先識仁之體」，此語大可疑。觀孔子答門人問為仁者多矣，不過以求仁之方告之，使之從事於此而自得焉爾，初不必使先識仁體也。又「以放心求心」之問甚切，而所答者反若支離。夫心操存舍亡，間不容息，知其放而求之，則心在是矣。今於已放之心，不可操而復存者

¹⁶⁵ 朱子《大學章句》草成在乾道八年壬辰（1172），重定《學》、《庸》章次，在淳熙元年甲午（1174），二書章句與《論》、《孟》集注成書，在淳熙四年丁酉（1177）參見東景南撰：《朱熹年譜長編》〔增訂本〕，卷上，頁479-481、510-512、585-588；皆與此所敘各義斟酌之時同。

置不復問，乃俟異時見其發於他處而後從而操之，則夫未見之間，此心遂成間斷，無復有用功處。及其見而操之，則所操者亦發用之一端耳。於其本源全體，未嘗有一日涵養之功，便欲「擴而充之，與天同大」，愚竊恐其無是理也。

張南軒曰：

必待識仁之體，而後可以為仁，不知如何而可以識也？學者致為仁之功，則仁之體可得而見，識其體矣，則其為益有所施而亡窮矣。然則答為仁之問，宜莫若敬而已矣。

伯恭曰：

仁體誠不可遽語，至於答「放心求心」之問，卻自是一說。蓋所謂「心操存舍亡，間不容息，知其放而求之，則心在是矣」者，平時持養之功也。所謂「良心之苗裔，因利欲而見，一有見焉，操而存之」者，隨事體察之功也。二者要不可偏廢。苟以此章欠說涵養一段，「未見之間，此心遂成間斷，無復用功處矣」，是。若曰「於已放之心置不復問，乃俟其發見於他處而後從而操之」，語却似太過。蓋見牛而不忍殺，乃此心之發見，非發見於他處也。又謂所操者亦發用之一端，胡子固曰「此良心之苗裔」，固欲人因苗裔而識本根，非徒認此發用之一端而已。

朱子結之云：

熹謂二者誠不可偏廢，然聖門之教，詳於持養而略於體察，與此章之意正相反，學者審之，則其得失可見矣。孟子指齊王愛牛之心，乃是因其所明而導之，非以為必如此，然後可以求仁也。夫必欲因苗裔而識本根，孰若培其本根而聽其枝葉之自茂耶！¹⁶⁶

¹⁶⁶ 朱熹：《胡子知言》疑義，見《晦庵先生朱文公文集》第5冊，卷73，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第24冊，戴揚本、曾抗美校點，頁3560-3562。

夫五峯所謂「欲為仁，必先識仁之體」，此說雖得自其父文定合「操存」與「省察」為一之旨，¹⁶⁷最先則出於明道；而朱子不以之為然。此與朱子偕呂伯恭編輯《近思錄》時，不主張納入明道〈識仁篇〉，用意相同；蓋同時之見。¹⁶⁸而彼所云「聖門之教，詳於持養而略於體察」，則亦正可為此態度之所以轉變，乃因己丑新悟，下一註腳。

而於此同時，另有一促使朱子於「認識論」方面，思想趨向深刻之因素，則是與陸氏兄弟間之論辯。

朱子與復齋、象山相約見於信之鵝湖，在淳熙二年乙未（1175）；是年朱子年四十六。依《象山年譜》引象山門人朱亨道語，謂朱子之意，乃令人先泛觀而後歸之約，二陸之意，則欲先發明人之本心而後使之博覽；朱以陸之教人為太簡，陸以朱之教人為支離，二人以是不合。¹⁶⁹會後朱子曾以書答南軒之問，云：

子壽兄弟氣象甚好，其病却是盡廢講學而專務踐履，却於踐履之中要人提撕省察，悟得本心，此為病之大者。要其操持謹質，表裏不二，實有以過人者。惜乎其自信太過，規模窄狹，不復取人之善，將流於異學而不自知耳。¹⁷⁰

此說雖朱子所親言，然其意則不易掌握。蓋講學而專務踐履，於踐履之中要人提撕省察，悟得本心，若僅此而語教人之道，亦非有大誤，何以有「將流於異學」之可慮？至於在其前加「盡廢」二字，則恐象山兄弟未必如此承擔。此猶朱亨道約括朱子之意，謂朱子乃主先令泛觀博覽而後歸之約，亦非有得於朱子之說之實際。

¹⁶⁷ 參見戴景賢：〈論南宋湖湘學脈之形成與其發展〉一文。

¹⁶⁸ 朱子與呂東萊編輯《近思錄》，在淳熙二年乙未（1175）。參見東萊南撰：《朱熹年譜長編》〔增訂本〕，卷上，頁527-528。

¹⁶⁹ 參見《象山年譜》，收入於〔宋〕陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京：中華書局，2010年第一版第三刷），卷36，頁491。關於朱子與二陸交遊始末，錢師賓四曾有詳論，參見錢穆：〈朱子與二陸交遊始末〉，見《朱子新學案》第3冊，收入錢穆撰，錢賓四先生全集編輯委員會主編：《錢賓四先生全集》，第13冊，頁337-409。

¹⁷⁰ 朱熹：〈答張敬夫〉（本註：十二月），見《晦庵先生朱文公文集》第2冊，卷31，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第21冊，劉永翔、朱幼文校點，頁1350。

唯就「流於異學而不自知」之斷語而言，朱子之意，確係如此。

蓋鵝湖之會後數年間，朱子與象山兄弟頗有書問往來，彼此態度友善，後復齋卒，象山來訪，請書其兄墓誌銘，朱子則邀至白鹿洞講「君子喻於義小人喻於利」章。會中聽者莫不竦然動心，朱子亦自歎「未曾及此」。象山追憶當日情景，附錄之於鵝湖之會之敘記；似若朱子於此一刻，已有轉移。然以朱子答呂伯恭之書觀之，朱子對於象山學問之總體，批評依舊，朱子並未折向象山。而究論二人所以未契之關鍵，則在象山所辨之「真」、「偽」。

因對於象山而言，真心之體萬世不磨，人人反之可得，但勿欺之；必如此而獲之知，始為真知。朱子則不謂然。《語類》載朱子之言云：

「禪學熾則佛氏之說大壞，緣他本來是大段著工夫收拾這心性，今禪說只恁地容易做去。佛法固是本不見大底道理，只就他本法中是大段細密，今禪說只一向粗暴。陸子靜之學，看他千般萬般病，只在不知有氣稟之雜，把許多粗惡底氣都把做心之妙理，合當恁地自然做將去。向在鉛山得他書云：『看見佛之所以與儒異者，止是他底全是利，吾儒止是全在義。』某答他云：『公亦只見得第二著。』看他意，只說吾儒絕斷得許多利欲，便是千了百當，一向任意做出都不妨。不知初自受得這氣稟不好，今才任意發出，許多不好底也只都做好商量了。只道這是胸中流出，自然天理。不知氣有不好底夾雜在裏，一齊袞將去，道害事不害事？看子靜書，只見他許多粗暴底意思可畏。其徒都是這樣，才說得幾句，便無大無小，無父無兄，只我胸中流出底是天理，全不著得些工夫。看來這錯處，只在不知有氣稟之性。」又曰：「『論性不論氣，不備。』孟子不說到氣一截，所以說萬千與告子幾個，然終不得他分曉。告子以後，如荀（況）、楊（雄，字子雲，前 53-後 18）之徒，皆是把氣做性說了。」¹⁷¹

論中朱子將象山比之於禪，謂「陸子靜之學，看他千般萬般病，只在不知有氣稟之雜，把許多粗惡底氣都把做心之妙理，合當恁地自然做將去」，則見在朱子之見，所謂「心」與「理」合，應僅是「證理」而絕非「即理」；象山之但守一靈覺其它

¹⁷¹ 見黎靖德輯：《朱子語類》第 4 冊，卷 124，同前註，第 18 冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁 3886-3887。

不問，自以為妙用無窮，而不復見有「事」中之理，其失與告子「不得於言，勿求於心」之弊同。¹⁷²《語類》又一條云：

有一學者云：「學者須是除意見。陸子靜說顏子克己之學非如常人克去一切忿欲利害之私，蓋欲於意念所起處，將來克去。」先生痛加誚責，以為：「此三字誤天下學者。自堯舜相傳至歷代聖賢，書冊上並無此三字。某謂除去不好底意見則可，若好底意見須是存留。如飢之思食，渴之思飲，合做底事思量去做，皆意見也。聖賢之學如一條大路，甚次第分明。緣有『除意見』橫在心裏，便更不在做。如日間所行之事，想見只是不得已去做。才做，便要忘了，生怕有意見。所以目視霄漢，悠悠過日，下梢只成得個狂妄。今只理會除意見，安知除意見之心，又非所謂意見乎？」¹⁷³

所謂「除意見」，即是反對思索、議論，主張「無定本」，故朱子深斥之。朱子於白鹿洞講論之後，批評象山之意，不僅未稍戢，且愈後愈嚴，亦是由此而然。

今總括二人之說，為之較論：象山之主踐履之中應先提撕省察，悟得本心，主要在其「性」、「氣」之論述中，乃以人之「本心」之顯用，作為「心」與「氣」一、「心」與「性」一、「心」與「理」一之證；而不主氣自有本體，其聚散變化之際，具有非「理」所能一一管束之特性。¹⁷⁴故就其說推衍，人一旦受命於天而有此心，則心同理同，千古不廢此恆常之心體。象山鵝湖和其兄復齋之詩云：¹⁷⁵

¹⁷² 《語類》：「至之（楊至）問告子『不得於言，勿求於心』。先生云：『陸子靜不著言語，其學正似告子，故常諱這些子。』至之云：『陸嘗云：人不惟不知孟子高處，也不知告子高處。先生語陸云：試說看。陸只鶻突說過。』先生因語諸生云：『陸子靜說告子也高，也是他尚不及告子。告子將心硬制得不動，陸遇事未必皆能不動。』」（同前註，頁3878-3879）

¹⁷³ 同前註，頁3880-3881。

¹⁷⁴ 參註63。

¹⁷⁵ 復齋詩云：「孩提知愛長知欽，古聖相傳只此心。大抵有基方築室，未聞無址忽成岑。留情傳註翻蓁塞，著意精微轉陸沉。珍重友朋相切磋，須知至樂在于今。」（陸九淵：〈鵝湖示同志〉，引見陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷34，《語錄上》，頁427）。

墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心。涓流積至滄溟水，拳石崇成泰華岑。
易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。欲知自下升高處，真偽先須辨只今。¹⁷⁶

即是立基於此。此一觀點，就「哲學系統」(philosophical system) 成說之條件言，所必當確認者為：「精神性存有」即「存有」(being) 之真正本質；「物質性存有」則僅是「精神性存有」之低階顯現。陽明後承此脈絡，主張「氣」亦是「良知」發用所形成，即是延續此一理路而上溯於「存有學」之議題，故有其說。¹⁷⁷

而倘就此一立基點推說，凡萬物之顯現為萬殊，皆不外同一本體之變現，人之於「物」產生感應而知其理，須由「除卻翳障之心體」發用，觸之而得；否則無真知。此即象山所謂：

人妄既滌，天理自全，退藏於密微之地，復乎天而已。¹⁷⁸

至於尚未臻於心體純淨者，則窮理之先，亦應「先立乎其本」。象山曰：

欲明夫理者，不可以無其本。本之不立，而能以明夫理者，吾未之見也。宇宙之間，典常之昭然，倫類之燦然，果何適而無其理也。學者之為學，固所以明是理也。然其疇昔之日，閨門之內，所以慕望期嚮，服習踐行者，蓋泯然乎天理之萌蘖，而物欲之蔽，實豪據乎其中而為之主，則其所以為學之本者固已廢矣。然而方且汲汲於明理，吾不知所謂理者果可以如是而明之乎？苟惟得之於天者未始泯滅，而所以為學之本者見諸日用，而足以

¹⁷⁶ 陸九淵：〈鵝湖和教授兄韻〉，同前註，卷 25，《詩》，頁 301。

¹⁷⁷ 《傳習錄》載陸原靜（澄，一字清伯）來書，有謂「元神、元氣、元精，必各有寄藏發生之處，又有真陰之精、真陽之氣」云云，陽明覆之云：「夫良知，一也，以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣，以其凝聚而言謂之精，安可以形象方所求哉？真陰之精，即真陽之氣之母；真陽之氣，即真陰之精之父；陰根陽，陽根陰，亦非有二也。苟吾良知之說明，即凡若此類皆可以不言而喻。不然，則如來書所云『三關、七返、九還』之屬，尚有無窮可疑者也」（見王守仁：《傳習錄》中，收入於〔明〕王守仁撰，吳光〔1944-〕等編校：《王陽明全集》〔新編本〕〔杭州：浙江出版聯合集團、浙江古籍出版社，2013 年第一版第三刷〕，第 1 冊，卷 2，《語錄二》，頁 68），即是其說。

¹⁷⁸ 陸九淵：〈聖人以此洗心退藏於密吉凶與民同患神以知來知以藏往（本註：省試）〉，見陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷 29，《程文》，頁 340。

怙乎人，則雖其統紀條目之未詳，自可以切磋窮究，次第而講明之，而是理亦且與吾相契，而渙然釋，怡然順者，將不勝其眾矣。「則以學文」，夫子所以言也。¹⁷⁹

即是此意。

依象山之觀點而言，方物欲之蔽未除，則天理之萌蘖泯然，而無可以明理之實地；凡一切汲汲於「窮格」者，皆無從得實理之真。此一「有本」、「無本」之分別，即是前引其詩所謂「真」與「偽」；必須先辨。

然朱子之見，則殊不如此。朱子三年後追和復齋詩云：

德義風流夙所欽，別離三載更關心。偶扶藜杖出寒谷，又枉籃輿度遠岑。
舊學商量加邃密，新知培養轉深沉。却愁說到無言處，不信人間有古今。¹⁸⁰

詩中「却愁說到無言處，不信人間有古今」二句，蓋謂若得意於言外，則古、今可歸於一是；乃言境界。至於此句之前，所謂「舊學商量加邃密，新知培養轉深沉」，則是彼所強調之工夫。且既云「舊學」、「新知」，則在朱子之主張中，首先應承認者，即是「心」作為「形器」之特質；由是必須分辨人依「生質」而得之「認知於理」之條件。此種智性條件之稟賦，雖於其間不能無醇、駁之異，然學而知之者，及其成功，與「生知」無別。此則因「致知」之道，其中不僅具方法、可傳授，且可改進；否則無所謂「舊學商量加邃密」。朱子之論學，其所關注，實並非僅是復齋原詩所云「留情傳註」。¹⁸¹

特對於朱子而言，由「分殊」而得「理一」，確實亦與「心體」之是否能因變化氣質之功，從而去除習染之翳障相關，故由「舊學」而得非所預期之「新知」，必同時有賴「涵養」，始能逐漸深沉。朱子於鵝湖之會，不以二人之講論為無益，其理在此。至於專心察識，因良心之萌蘖，由此操存充養，謂能「因苗裔而識本根」，此一說法，蔽則與《知言》同，故亦不為朱子所取。

¹⁷⁹ 陸九淵：〈則以學文〉，同前註，卷32，《拾遺》，頁378。

¹⁸⁰ 朱熹：〈鵝湖寺和陸子壽〉，見《晦庵先生朱文公文集》第1冊，卷4，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第20冊，劉永翔、朱幼文校點，頁365。「却愁」，《考異》云：一作「祇愁」。

¹⁸¹ 參註173。

朱、陸間此種屬於義理學「工夫論」之異同，所以形成對峙，歷元、明、清，甚至其餘波及於今日，其根本之原因有二：一牽涉儒學之取向；一牽涉「哲學系統」之結構性差異。

關於此二者之第一項，所謂「儒學之取向」，朱、陸對峙之原因，在於：以宋代儒學之發展而言，如何以一種新的儒學之體用觀，同時滿足「義理需求」與「知識需求」，為一基本之要求。因而當二程以下之「理學建構」，成為聖學理念之核心，「知識」與「義理」之如何貫通為一，即成為必須追根究底之問題；此一屬於「認識論」議題之發展，勢必使原本存在於明道與伊川間「各有側重」之教法，因此而逐漸分歧化。朱、陸之對峙，正顯示「儒學」可有之兩種發展形態。清儒章實齋（學誠，號少岩，1738-1801）討論宋以後之中國學術，提出所謂「浙東」與「浙西」之對比，¹⁸²並謂宋儒之有朱、陸，為千古不可合之同異，亦千古不可無之同異，¹⁸³雖其說未必句句屬實，固是有見於此。¹⁸⁴

至於此二者之第二項，所謂「哲學系統之結構性差異」，朱、陸對峙之原因，則在於朱、陸二人之哲學創造，各自建構一種「形而上學」之形態，並完成對於前此「理學發展」不同之綜合；此二者無從調和。

其中朱子之建構方式，係藉助濂溪區分「存有學」議題與「宇宙構成論」議題之方式，與橫渠「氣有本體」之概念，在「存有學」方面，主張以「理體」為「道體」之一元論（monism）；於「宇宙構成論」方面，則嚴格區分「理」、「氣」，以「理」為「形上」、「氣」為「形下」，二者不離、不雜，以此表顯為一種「有所限義」之「二元論」（dualism）。於此嚴格之理論組織下，人之具有「義理抉擇」與「知識建構」之可能，來自於「天命」之事實賦予。雖則最終「真理」（truth）之獲得，「義理」與「知識」二者必將合一，「智性」具有本質之超越性，可使「心」與「理」終極相契；然無論就「心」之施用能力而言，或事物所呈現之客觀條理而言，皆因「氣」無法嚴格予以管束之特性，¹⁸⁵使其動態之變化，於陰、陽之攻取間，具有若干必然產生之參差。因而「智性」之或能達致人所期待之結

¹⁸² 見章學誠：〈浙東學術〉，收入於〔清〕章學誠撰，葉瑛（字石甫，1896-1950）校注：《文史通義校注》（北京：中華書局，2011年第七刷），上冊，卷5，內篇第五，頁523-524。

¹⁸³ 見章學誠：〈朱陸〉，同前註，卷3，內篇第三，頁262-266。

¹⁸⁴ 參見戴景賢：〈論南宋心學之建構與朱陸分宗之儒學意義〉，收入於戴景賢撰：《宋元學術思想史論集》中編，頁375-425。

¹⁸⁵ 參註63。

果，雖屬事實上之能然，然此能然，因「受命」而有，仍須受變合條件之限制，而非出於人人「存有本質」之必然；以是後天之「工夫」，為不能偏廢。儒學之「格物」以致知，必須於各個人之內心經驗中，逐步發展、建構，而不同於二氏之學之空言「一理」，依朱子之說，其虛、實之辨，即在於此。

至於象山之建構方式，則另有取徑。其著眼，來自對於世俗義之所謂「知」之質疑。亦即：「思辨之知」及其推衍，建立於人之感受能力與思惟能力，而此能力與其作用，皆係奠立於相對之條件。人之智性，如具有本質之超越性，即應出自一種「絕對能力」之賦予。因而真實之知識與真實之道德，其獲得皆應本於一種「實智」之作用；凡不樹立於本心萌蘖之真實經驗，而僅欲依托思辨之知，則反將陷於自身所營造之妄執而不得解。¹⁸⁶儒學之真正點出此義，依象山之見，實唯《孟子》所謂「盡心可以知性，知性則知天矣」之說，與《易傳》所謂「《易》無思也，無為也，感而遂通天下之故」一段；凡《大學》、《中庸》、《樂記》等，俱應由此理解。¹⁸⁷此理宋以來，亦唯明道得此，其它濂溪、橫渠俱有可疑，伊川尤不合；朱子之陷於支離，同是未達於此。¹⁸⁸

象山此一追根究底之說，其基本觀點之建構，多少受有釋氏區別「分別識」與「無分別智」（*nirvikalpa-jñāna*）之影響。¹⁸⁹特於釋氏，因有「真」、「妄」之

¹⁸⁶ 象山語錄云：「先生言：『萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。孟子就四端上指示人，豈是人心只有這四端而已？又就乍見孺子入井皆有怵惕惻隱之心一端指示人，又得此心昭然，但能充此心足矣。』乃誦：『誠者自成也，而道自道也。誠者物之終始，（本註：云云）天地之道，可一言而盡也。』」見陸九淵：《語錄上》，收入於陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷34，頁423。又曰：「學苟知本，《六經》皆我註腳。」同前註，頁395。又曰：「人妄既滌，天理自全，退藏於密微之地，復乎天而已。」（詳陸九淵：〈聖人以此洗心退藏於密吉凶與民同患神以知來知以藏往（本註：省試）〉，同上，卷29，《程文》，頁340；已見前引，參註176所揭引文）凡此，皆見象山之於義理，主張「心」與「理」一，必將對其哲學之認識論建構，產生無從分割之影響；參見戴景賢：〈論南宋心學之建構與朱陸分宗之儒學意義〉一文。

¹⁸⁷ 參見戴景賢：〈論南宋心學之建構與朱陸分宗之儒學意義〉一文。

¹⁸⁸ 同前註。

¹⁸⁹ 《攝大乘論釋》云：「論曰：『如是已說增上心殊勝。增上慧殊勝云何可見。謂無分別智。若自性若所依。若因緣若所緣。若行相若任持若助伴。若異熟若等流。若出離若至究竟。若加行無分別後得勝利。若差別若無分別後得譬喻。若無功用作事若甚深。應知無分別智名增上慧殊勝。』釋曰：『今正至說增上慧時。此中意說。無分別智名增上慧。此復

分，故所謂「破執」，乃「煩惱障」(*kleśāvaraṇa*)與「所知障」(*jñeyāvaraṇa*)俱破；必實得「無生法忍」(*anutpattika-dharma-ksanti*)，乃證「不退轉」地。¹⁹⁰而象山則是將「心體」之實有，視之為即是「宇宙之存有乃一精神性存有」之明證，從而將「心」與「物」間之感應，皆視為即是宇宙「本質性存有」之一種真實活動；其說之仍可與佛家之義畫界者在此。象山所謂「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」，¹⁹¹即是此意。而亦因此，象山雖強調應立大本，並不廢「則以學文」之義；¹⁹²並非枯守明覺。

以上所述，為朱、陸二家所以對峙成說之原由。就哲學而言，由於朱子與象山乃分屬不同之形態，各有其嚴密之邏輯，因而世間如無「完美之哲學」(*perfect philosophy*)，得出唯一之結論，則此種殊異之形態，皆有其可以各自成說之理據，無法依據一說排斥他論。

三種。一加行無分別智。謂尋思慧。二根本無分別智。謂正證慧。三後得無分別智。謂起用慧。此中惛求慧。是第一增上慧。內證慧是第二增上慧。攝持慧是第三增上慧。今且成立無分別智。由唯此智通因果故。其尋思智是此智因。其後得智是此智果。所以成此兼成餘二。』論曰：『此中無分別智。離五種相以為自性。一離無作意故。二離過有尋有伺地故。三離想受滅寂靜故。四離色自性故。五離於真義異計度故。離此五相。應知是名無分別智。』釋曰：『且應先說無分別智所有自性。此中體相。說名自性。謂諸菩薩無分別智。離五種相以為自性。離五相者。若無作意是無分別智。睡醉悶等應成無分別智。若過有尋有伺地是無分別智。第二靜慮已上諸地應成。無分別智。若如是者。世間應得無分別智。若想受滅等位中。心法不轉是無分別智。滅定等位無有心故。智應不成。若如色自性是無分別智。如彼諸色頑鈍無思。此智應成頑鈍無思。復有餘義。若如色性智不應成。若於真義異計度轉。無分別智應有分別。謂分別言此是真義。若智遠離如是五相。於真義轉於真義中不異計度。此是真義無分別智。有如是相緣真義時。譬如眼識不異計度。此是其義。』見世親菩薩造，[唐]釋玄奘譯：《攝大乘論釋》[收入於《大正新脩大藏經》，第31冊，瑜伽部下，第1597號]，卷8，〈增上慧學分第九之一〉，頁363-364。

¹⁹⁰ 經云：「如是不退轉菩薩摩訶薩，以自相空，觀一切法，已入菩薩正性離生，乃至不見少法可得。不可得故，無所造作。無所造作故，畢竟不生。畢竟不生故，名無生法忍。由得如是無生法忍故，名不退轉菩薩摩訶薩。」釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》[收入於《大正新脩大藏經》，第7冊，般若部第三，第220號]，卷449，〈第二分轉不轉品第五十四〉，頁264。

¹⁹¹ 陸九淵：〈雜說〉，見陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷22，《雜著》，頁273。

¹⁹² 參註177所揭引文。

至於以「儒學」之立場為之較論，由於二者皆為「儒學」所可能，因而對於不同學者，可以有不同之抉擇；其差別，在於「時代之效應」。故所謂「得」、「失」云者，其實亦仍止是一種「學術史」之論述。

而正由於朱、陸之學，無論於「義理學」或「哲學」，皆有一種明顯之對峙性，因而所謂「爭執」，實際上成為一種逼迫「哲學思惟發展」之促動因素；無論對於朱子、象山個人，或其追隨者，皆是如此。尤其朱子於己丑新悟之後，與二陸兄弟相互往返論學，得象山之諍議，益使其學有明確之發展方向；朱子之理論，亦因之臻於大成。

五、總述朱子一生思想轉變之路徑，兼論所謂「朱子晚年定論」

總合以上分析，可知影響朱子一生之思想因素，最重要者，約有四項，即：宋初以來儒者所認知之禪宗、延平之教、湖湘之學，與象山之諍議。其思想發展之路徑，非僅在「辨體、用之不二」，亦係在「證體、用之不二」。其中於「形下」之氣之論述中，辨出屬於「心」之體、用，實為朱子中、晚年轉變之關鍵。此點使朱子之論，不僅與湖湘之學、象山之學截然異趨；即朱子所從出之二程，朱子亦與之產生若干差異。朱子之以己意詮釋濂溪，並對橫渠之說有所取擇，從而將二人之學與程門之傳統結合，皆是基於其完善自身理論之發展而來。

而亦因朱子特殊之哲學才能，使此一經歷簡擇與重構之理論，無論於哲學或義理，皆能達致完整且穩定之結構；滿足宋初以來整體「性理之學」之內在需求。故可謂「理學」之發展，至於朱子，實已在「某一趨向」上，臻於大成。朱子之於嗣後「性理之學」之發展中具有不可撼動之地位，此為其主因；至於經史之學、詞章之學、經濟之學等其它方面之影響，則尚在其次。

唯相較於湖湘之學而言，象山與朱子之異同，更具有重要之意義；此一意義，不僅屬於哲學，亦屬於義理。故淳佑諸老謝世後，儒學之發展雖非皆由性理之學所主導，屬於「理學思想」之部分，朱、陸間之異同成為關切之焦點，元以至於明，甚至清初，論理學者，此為一無從迴避之問題。「陽明學」之成立與擴展，亦由此引生；雖則陽明之學非象山所可籠絡，陽明之成就與影響，亦非象山所及。

而在陽明創立新說之時，除彼所提出自身之理論宗旨外，陽明另有一奇特之說法，為當時及後人所注意，即是陽明所謂「朱子晚年定論」之說。陽明於編輯《朱子晚年定論》稿後，有〈序〉云：

洙、泗之傳，至孟氏而息；千五百餘年，濂溪、明道始復追尋其緒；自從辨析日詳，然亦日就支離決裂，旋復湮晦。吾嘗深求其故，大抵皆世儒之多言有以亂之。

守仁早歲業舉，溺志詞章之習，既乃稍知從事正學，而苦於眾說之紛擾痼疾，茫無可入，因求諸老、釋，欣然有會於心，以為聖人之學在此矣！然於孔子之教間相出入，而措之日用，往往缺漏無歸，依違往返，且信且疑。其後謫官龍場，居夷處困，動心忍性之餘，恍若有悟，體驗探求，再更寒暑，證諸《五經》、《四子》，沛然若決江河而放諸海也。然後嘆聖人之道坦如大路，而世之儒者妄開竇逕，蹈荊棘，墮坑塹，究其為說，反出二氏之下。宜乎世之高明之士厭此而趨彼也！此豈二氏之罪哉！間嘗以語同志，而聞者競相非議，目以為立異好奇。雖每痛反探抑，務自搜剔斑瑕，而愈益精明的確，洞然無復可疑。獨於朱子之說有相牴牾，恒疚於心，切疑朱子之賢，而豈其於此尚有未察？及官留都，復取朱子之書而檢求之，然後知其晚歲固已大悟舊說之非，痛悔極艾，至以為自誑誑人之罪，不可勝贖。世之所傳《集注》、《或問》之類，乃其中年未定之說，自咎以為舊本之誤，思改正而未及，而其諸《語類》之屬，又其門人挾勝心以附己見，固於朱子平日之說猶有大相謬戾者，而世之學者局於見聞，不過持循講習於此。其於悟後之論，概乎其未有聞，則亦何怪乎予言之不信、而朱子之心無以自暴於後世也乎？

予既自幸其說之不謬於朱子，又喜朱子之先得我心之同，然且慨夫世之學者徒守朱子中年未定之說，而不復知求其晚歲既悟之論，競相啾呶，以亂正學，不自知其已入於異端。輒採錄而裒集之，私以示夫同志，庶幾無疑於吾說，而聖學之明可冀矣！¹⁹³

序中陽明謂「洙、泗之傳，至孟氏而息；千五百餘年，濂溪、明道始復追尋其緒」，前半所敘依韓昌黎「道統」之說，後半則合伊川、朱子之論，以濂溪、明道繼之。

¹⁹³ 見王守仁：《傳習錄》下，收入於王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》〔新編本〕，第1冊，卷3，《語錄三》，頁139-140。

其刻意略去伊川，意近象山。¹⁹⁴然此下所舉，但云「自從辨析日詳，然亦日就支離決裂，旋復湮晦」，亦未明舉陸氏之說；反以己說之不謬於朱子為幸。此點顯示，陽明之發明義理，有其特殊之取徑，並非即是沿用象山之說。

今檢陽明所擇朱子之說，凡彼所定為「晚年定論」者，共三十四則，另有一篇附錄，為吳草廬（澄，字幼清，1249-1333）之說。其大要，在於指出朱子晚歲發明「為學直是先要立本」之義，而以朱子之自覺往日「支離」，為「悔過」之言。至於「痛悔極艾，至以為自誑誑人之罪，不可勝贖」云云，則是陽明藉言朱子而誇為之說，並非事實。而究論陽明所以論之如此，則是因由宋至元，以迄於明，朱子後學確有所謂「滯於言語文字之末而溺其心」之弊；陽明文中錄草廬之說云：

天之所以生人，人之所以為人，以此德性也。然自孟氏以來，聖傳不嗣，士學靡宗，誰復知有此哉？漢、唐千餘年間，儒者各矜所長，奮迅馳騁，而不自知其缺。董（仲舒）、韓（愈，字退之，768-824）二子依稀數語近之，而原本竟昧昧也；則亦漢、唐之儒而已矣。宋初如胡（瑗，字翼之，學者稱安定先生，993-1059）、如孫（復，字明復，號富春，992-1057），首明聖經以立師教，一時號為有體有用之學。卓行異材之士，多出其門，不為無補於人心世道。然稽其所極，度越董、韓者無幾，是何也？於所謂德性，未嘗知所以用其力也。逮夫周、程、張、邵興，始能上通孟氏而為一。程氏四傳而至朱，文義之精密，句談而字議，又孟氏以來所未有者；而其學徒往往滯於此而溺其心。夫既以世儒記誦詞章為俗學矣，而其為學亦未離乎言語文字之末，甚至專守一藝而不復旁通它書，掇拾腐說而不能自遣一辭，反俾記誦之徒嗤其陋，詞章之徒議其拙，此則嘉定以後朱門末學之弊，而未有能救之者也。夫所貴乎聖人之學，以能全天之所以與我者爾。天之與我，德性是也，是為仁義禮智之根株，是為形質血氣之主宰。舍此而他求，所學果何學哉？假而行如司馬文正公（光，字君實，號迂叟，涑水，1019-1086），才如諸葛忠武侯，亦不免為習不著、行不察，亦不過

¹⁹⁴ 楊慈湖（簡，字敬仲，1141-1226）敘象山事，謂象山曾自言「非角時，聞人誦伊川語，自覺若傷我者。」（見楊簡：〈象山先生行狀〉，收入於陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷33，《謚議》，頁388）此點顯示象山之取徑，自始即與伊川不合。

為資器之超於人，而謂有得於聖學則未也。況止於訓詁之精、講說之密，如北溪之陳（淳，字安卿，號北溪，1159-1223），雙峯之饒（魯，字伯與，一字仲元，又字師魯，號雙峰，1193-1264），則與彼記誦詞章之俗學，相去何能以寸哉？漢、唐之儒無責焉。聖學大明於宋代，而踵其後者如此，可歎已！清江皮公字其子潛曰昭德，其師名其讀書之齋曰學潛，從吾游，請以尊德性、道問學更其扁名，合父、師所命而一之。噫！而父所命，天所命也，學者學此而已。抑子之學詞章則云至矣，記誦則云富矣，雖然德性無預也，姑置是。澄也鑽研於文義，毫分縷析，每猶以陳為未精，饒為未密也。墮此科臼之中垂四十年，而始覺其非。因子之請，惕然於歲月之已逝，今之語子，其敢以昔之自誤者而誤子也哉。自今以往，一日之內子而亥，一月之內朔而晦，一歲之內春而冬，常見吾德性之昭昭，如天之運轉，如日月之往來，不使有須臾之斷間，則於尊之之道殆庶幾乎！於此有未能，則問於人；學於己，而必欲其至。若其用力之方，非言之可喻，亦味於《中庸》首章、〈訂頑〉終篇而自悟可也。夫如是齊於聖、躋於聖，如種之有穫，可必其然也；願與子偕之。若夫為是，標榜以新美其名而不務允蹈其實，是乃近代假託欺誑之儒所以誤天下、誤國家而自誤其身，使異己之人，得以藉口而謂之為「偽學」者，其弊又浮於朱學之外，而子不為是也。¹⁹⁵

即是其證。

故對於陽明而言，其所在意者，第一項乃是義理之入手處；其次方是基於「義理需求」所引生之「核心概念之哲學建構」。陽明嘗云：

文公格物之說，只是少頭腦，如所謂「察之於念慮之微」，此一句不該與「求之文字之中」，「驗之於事為之著」，「索之講論之際」混作一例看，是無輕重也。¹⁹⁶

¹⁹⁵ 草廬之說，出所撰〈尊德性道問學齋記〉，見〔元〕吳澄撰，〔元〕吳當編：《吳文正集》（收入於《景印文淵閣四庫全書》，第1197冊），卷40，《記》，分頁1-3，新編頁421-422；亦引見王守仁：《傳習錄》下，收入於王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》〔新編本〕，第1冊，卷3，《語錄三》，頁154；文字略有出入。此據四庫本。

¹⁹⁶ 見王守仁：《傳習錄》下，同前註，頁108。

論中謂「察之於念慮之微」，此一句不當與「求之文字之中，驗之於事為之著，索之講論之際」混作一例看，即是以此為譏評。至於陽明終究未深明於朱子一生之轉折，而為此粗糙之所謂「晚年定論」之說，即是肇因於二人入手處之迥異。反是象山之說，既與之近，陽明亦未許之以為可繼道統，則有當深辨者。陽明之《語錄》載：

問：「陸子之學何如？」先生曰：「濂溪、明道之後，還是象山，只是粗些。」九川（陳姓，字惟濬，號竹亭，後號明水，1494-1562）曰：「看他論學，篇篇說出骨髓，句句似鍼膏肓，卻不見他粗。」先生曰：「然。（按，增入句號）他心上用過功夫，與揣摩依仿，求之文義，自不同。但細看有粗處，用功久當見之。」¹⁹⁷

此處所云「細看有粗處，用功久當見之」，必有所指；而其關鍵處究竟何在，則不易明。余前著〈論陽明與象山思想之關連及其差異〉¹⁹⁸一文，即以此為著眼。依余之說，陽明基於其義理發展之需求，從而提出「核心概念」完整之哲學建構，皆與此基於「異同」之觀點而深入之進程有關。

總之，朱子思想發展之種種轉折，乃「朱子學」內部之問題，此亦猶陽明之如何看待象山，乃「陽明學」內部之問題；至於論述陽明如何詮釋朱子，重點仍應在藉此比較二人間之差異。就朱子學之角度而言，以陽明學為立場之所謂「晚年定論」之說，無須過於重視。

唯以今而言，亦有當續為辨析者，則為清李穆堂（紱，字巨來，1673-1750）所撰作之《朱子晚年全論》；以下條列論之：

一、穆堂謂朱子年歲，陳清瀾（建，字廷肇，1497-1567）輩妄指早晚，參差無定，遂主應以三十前為早年，三十一歲至五十歲為中年，五十一歲至七十一歲為晚年。此以朱子得年七十一而言，誠若合理。然此特大較而言，可作如此畫分；若論思想轉變之實際，亦不必拘泥。

¹⁹⁷ 同前註，頁 101。

¹⁹⁸ 初稿原輯入何佑森先生紀念論文集編輯委員會編：《中國學術思想論叢——何佑森先生紀念文集》（臺北：大安出版社，2009年），頁 167-198；後收入於戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編（香港：中文大學出版社，2012年），頁 113-155。

二、朱子見道謙問學在丙寅，年十七；得進士年十九；初見延平年二十四；訪大慧宗杲於梅陽，年二十六，同年編訂《牧齋淨稿》；於郡中等批書，讀《孟子》，年二十七；致書李延平問學，延平勉以當於涵養處用力，年二十八，此從學於延平之始；徒步往見延平，問「忠恕一貫」之旨，有〈題西林院壁詩〉二首，年二十九。年三十，始作《詩集解》，校訂《上蔡語錄》，並草成《論語集解》。年三十一，蒐集濂溪遺文，並寄延平，同年見延平，有〈題西林可師達觀軒〉詩；《孟子集解》稿成。年三十二，致書延平問學，論及濂溪〈太極圖說〉。年三十三，拜延平於建安，遂與俱歸，至三月而返，有〈再題達觀軒〉、〈示西林可師〉二首；與延平論學，有「仁是心之正理，能發能用底一個端緒，如胎育包涵其中」句，其論「理一分殊」，與延平有差異處，延平因是而有教言。¹⁹⁹年三十四，有書辨龜山借佛語處；成《論語要義》、

¹⁹⁹ 朱子記與延平往返問答云：問：「熹昨妄謂仁之一字，乃人之所以為人而異乎禽獸者，先生不以為然。熹因以先生之言思之而得其說，敢復求正於左右。熹竊謂天地生物，本乎一源，人與禽獸草木之生，莫不具有此理。其一體之中，即無絲毫欠剩，其一氣之運，亦無頃刻停息，所謂仁也。（本註：先生批云：『有有血氣者，有無血氣者，更體究此處。』）但氣有清濁，故稟有偏正。惟人得其正，故能知其本、具此理而存之，而見其為仁；物得其偏，故雖具此理而不自知，而無以見其為仁。然則仁之為仁，人與物不得不同；知人之為人而存之，人與物不得不異。故伊川夫子既言『理一分殊』，而龜山又有『知其理一，知其分殊』之說。而先生以為全在知字上用著力，恐亦是此意也。（本註：先生勾斷批云：『以上大概得之，它日更用熟講體認。』）不知果是如此否？又詳伊川之語推測之，竊謂理一而分殊，此一句言理之本然如此，全在性分之內、本體未發時看。（本註：先生抹出批云：『須是兼本體已發未發時看，合內外為可。』）合而言之，則莫非此理，然其中無一物之不該，便自有許多差別。雖散殊錯糅，不可名狀，而纖微之間，同異畢顯，所謂『理一而分殊』也。『知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義』，此二句乃是於發用處該攝本體而言，因此端緒而下工夫以推尋之處也。蓋『理一而分殊』一句，正如孟子所云『必有事焉』之處，而下文兩句，即其所以有事乎，此之謂也。（本註：先生抹出批云：『恐不須引孟子說以證之。孟子之說，若以微言，恐下工夫處落空，如釋氏然。孟子之說，亦無隱顯精粗之間。今錄謝上蔡一說於後，玩味之，即無時不是此理也。此說極有力。』）大抵仁字正是天理流動之機。以其包容和粹，涵育融漾，不可名貌，故特謂之仁。其中自然文理密察，各有定體處，便是義。只此二字，包括人道已盡。義固不能出乎仁之外，仁亦不離乎義之內也。然則理一而分殊者，乃是本然之仁義。（本註：先生勾斷批云：『推測到此一段甚密，為得之。加以涵養，何患不見道也。』）

《論語訓蒙口義》、《毛詩集解》；延平自鉛山歸建安，經武夷再來見；編訂《延平答問》，同年延平卒；朱子成《訓蒙絕句》，有「為學常思喚此心」句；是年有書致呂伯恭，二人論學自此始；初識張南軒。²⁰⁰

以上所述，自朱子之未冠至延平之卒，大約即穆堂所指朱子之早年，其時朱子尚未獲交象山。故如有所謂二人之學「異、同參半」，如穆堂之云，應即是類如朱子與延平論「理一分殊」時所謂「仁是心之正理，能發能用底一個端緒，如胎育包涵其中」云云之說。此一思想之傾向，乃朱子受延平影響，辨儒、釋疆界時所指為「儒家之實」而為釋氏所不及者。然即以此為說，朱子稍後之以「仁」為「生氣無不純備，而流動發生自然之機又無頃刻停息，憤盈發洩，觸處貫通，體用相循，初無間斷」，仍是以《易傳》「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉」²⁰¹之義說之，並非象山「心體不磨」之進路。而就余前文所敘，

甚慰甚慰！』前此乃以從此推出分殊合宜處為義，失之遠矣。又不知如此上則推測，又還是不？更乞指教。」先生曰：謝上蔡云：『吾常習忘以養生。明道曰：「施之養則可，於道則有害。習忘可以養生者，以其不留情也。學道則異於是，『必有事焉勿正』何謂乎？且出入起居，寧無事者？正心待之，則先事而迎，忘則涉乎去念，助則近於留情。故聖人心如鑑，所以異於釋氏心也。』』上蔡錄明道此語，於學者甚有力。蓋尋常於靜處體認下工夫，即於鬧處使不著，蓋不曾如此用功也。自非謝先生確實於日用處使下工夫，（本註：又言吾每就事上作工夫學。）即恐明道此語亦未必引得出來。此語錄所以極好玩索，近方看見如此意思顯然。元晦於此更思看如何？唯於日用處使下工夫，或就事上使下工夫，庶幾漸可合為己物，不然只是說也。某輒妄意如此，如何如何？」（見朱熹：〈延平李先生師弟子答問〉，《延平答問》，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第13冊，陸建華、嚴佐之校點，頁335-336；朱子此函，原書題作「辛巳八月七日」，辛巳乃壬午之誤，參見東景南撰：《朱熹年譜長編》〔增訂本〕，卷上，頁284）依此問答，可見朱子之於此時，凡發明「體用不二」之理，多偏向「分殊一體」之義，而於「一體分殊」處，體認未細，以是延平有此教言。

²⁰⁰ 以上朱子年十七至年三十三諸事目，刪節自東景南撰：《朱熹年譜長編》〔增訂本〕，卷上，頁101-289。

²⁰¹ 參見朱熹：《周易本義》，〈周易繫辭上傳第五〉，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第1冊，王鐵校點，頁127。朱子注之云：「顯，自內而外也，仁謂造化之功，德之發也。藏，自外而內也，用謂機緘之妙，業之本也。同前註，程子曰：『天地無心而成化，聖人有心而無為。』」。

學者考朱子之從學延平而有依違，乃至自覺懷抱冰炭，尚延續及於延平卒後，以至「中和舊說」之悟。此事關鍵在於伊川之論「中和」有二說，以是形成龜山、湖湘之異趨，穆堂捨此不論，但在意與象山間持見之遠近，並非理解朱子之正途。

三、朱子年三十五，哭延平於鄉，敘述行狀，有〈用西林舊韻〉二首；成《雜學辨》，哭張浚於豫章，與張南軒於舟中得三日之款；同年〈答羅參議〉書，有「胡仁仲所著《知言》一冊內呈，其語道極精切，有實用處。暇日試熟看，有會心處，却望垂喻」之語；成《困學恐聞編》。年三十六，汪應辰來函請編張載文集，有〈跋胡文定公詩〉。年三十七，編訂周濂溪《通書》，刻印於長沙；致書林黃中（栗，1120-1190）辨濂溪「太極」之說；何叔京來函問學，二人講論自此始；蔡元定始來問學；修訂《孟子集解》；編訂《二程語錄》；《論語要義》刻板於邵武；編訂《張載集》；《二程先生文集》刻於長沙，朱子發意校勘；《雜學辨》刊行，何叔京為作跋。年三十八，訪張南軒於潭州，講學二月，有《南嶽唱酬集》、《東歸亂稿》。年三十九，再訂《上蔡語錄》；《二程遺書》成，刻於泉州；南軒作〈艮齋銘〉建立宗旨，二人相與守之；與眾人討論「觀過知仁」，作〈觀過說〉。年四十，與蔡元定講學，有己丑之悟；作〈已發未發說〉寄南軒；得明道遺文九篇寄南軒，刻於長沙；再訂濂溪《通書》，刻於建安；校成《程氏易傳》，刻於婺州；修訂《祭儀》。年四十一，草成《太極圖說解》寄南軒、伯恭討論，成其書；始著《西銘解》；與呂伯恭講論《中庸》首章，作〈中庸首章說〉；草成《西銘解》寄南軒、元定、伯恭討論；校訂程氏《遺書》、《文集》、《經說》，刻之於建寧。年四十二，作〈記謝上蔡論語疑義〉、〈盡心說〉，定《資治通鑑綱目》凡例；《知言疑義》成。年四十三，《語孟精義》成，刊於建陽；《資治通鑑綱目》草成，湖湘學者彪居正來訪，論性說、仁說等不合，重修《資治通鑑綱目》，約定蔡元定、李宗思（字伯諫）、詹體仁（字元善，1143-1206）共撰；編訂《中和舊說》，編集《論性答稿》；薛季宣（字士龍，號艮齋，1134-1173）知湖州，致書來問，有答書論湖州學；《八朝名臣言行錄》成，刻於建陽；修訂《西銘解》成，作〈西銘後記〉以序定之；與南軒論《洙泗言仁錄》，作〈仁說〉、〈巧言令色說〉，

作〈克齋記〉；《大學章句》、《中庸章句》草成，與南軒、伯恭討論。年四十四，季宣書來，有函答之，再論胡安定學；序定《太極圖說解》；《程氏外書》編成；編訂《屏山先生文集》成；讎校《說文解字》，刻於贛州；助石子重編訂《中庸集解》成；跋南軒〈傳心閣銘〉；作〈六先生畫像贊〉；《伊洛淵源錄》草成；再校《程氏易傳》，刊於婺州；修訂《祭儀》；與南軒論《洙泗言仁錄》、〈仁說〉，修改〈仁說〉。年四十五，編訂《弟子職》、《女誡》，刊於建安；編訂《大學》、《中庸》新本，分經、傳重定章次，刊於建陽；編次《古今家祭禮》成；與南軒、伯恭、吳昱辨說「心」義，作〈觀心說〉。年四十六，考訂《鄉約》、《鄉儀》作者，為作跋；與伯恭共編《近思錄》；與伯恭刪節《程氏遺書》而為《程子格言》（《程子微言》）；與伯恭赴鉛山鵝湖，陸復齋、象山兄弟來會；修訂《祭儀》成、作《增損呂氏鄉約》；袁機仲寄來《通鑑紀事本末》，為作跋；修訂《近思錄》，伯恭作〈題近思錄〉，刊於婺州；始作《家禮》。年四十六，黃勉齋來學；作〈《雜書》記疑〉，批評伊川弟子王信伯（萍）佛說，全謝山以為信伯之論，實啟象山之萌芽；為劉珙作〈建康府學明道先生祠記〉；為程洵（初字欽國，更字允夫，號克庵，1134-1196）作〈尊德性齋銘〉；在婺源，與徽中士子遊，學子多來執禮問學；作〈定性說〉、〈釋氏論〉；考訂全本《潛虛》為贗本，作〈《潛虛》考異〉；作〈觀《列子》偶書〉；與南軒共作《四家禮範》，刊於建康。年四十八，復齋、象山居母喪，書來問祔禮，有書答辯；《論語集注》、《或問》，《孟子集注》、《或問》，《大學章句》、《或問》，《中庸章句》、《或問》、《輯略》成，序定之；南軒寄來《癸巳論語說》討論，作〈與張敬夫論《癸巳論語說》〉；修訂《詩集解》成，序定之；作〈書《麻衣心易》〉後，定《麻衣心易》為偽；《易傳》成，序定之。年四十九，春正月侍御史謝廓然（字開之，1121-1182）上書乞禁程學，致書伯恭深憂慮之；始作《詩集傳》；復齋、象山書來，朱子謂乃自訟鵝湖之會偏見之說；張杓（字定叟，1140-1198）立袁州州學河南三先生祠，為作祠記。年五十，婺源刻印石子重《中庸集解》及濂溪《通書》，為作跋；復齋偕劉堯夫（本名單，字淳叟，1146-1189）來訪於鉛山觀音寺，講論三日，有〈鵝湖寺和陸子壽〉，中有「舊學

商量加邃密，新知培養轉深沉」句；在崇壽精舍，徹夜聞子規，有〈崇壽客舍聞子規得三絕句寫呈平父兄煩為轉寄彥集兄及兩縣間諸親友〉詩，中有「不為明時堪眷戀，久知歧路不如歸」句；至南康，交接郡事，整頓軍學，立濂溪周先生祠於學宮，以二程先生配，又立五賢祠，南軒有文記之；得九江故家傳本《太極通書》校正延平本，為作後跋；戴紹韓（師愈，號玉溪子）以《麻衣易說》來見，以此書為師愈所偽託，有〈和戴主簿韻〉，中有「擬借韋編定龍馬，免推納甲話蟾蜍」句；據楊方九江故家傳本再定《太極通書》，刊於南康；濂溪曾孫周直卿（字卜年，一字士風，號天統，1114-1193）來，以濂溪〈愛蓮說〉墨本及《拙賦》刻本見示為作跋，建愛蓮館、拙齋藏之；校補《橫渠集麻衣易說》，刊於隆興；象山弟子曹立之（建，1146-1183）來訪問學，致書伯恭論象山，中有「持得子靜近答渠書與劉淳叟書，卻說人須是讀書講論，然則自覺其前說之誤矣。但不肯翻然說破今是昨非之意，依舊遮前掩後，巧為詞說，只此氣象卻是不佳耳」云云之說；上狀申修白鹿洞書院；隆興府學教授黃灝（字商伯）立濂溪先生祠於府學，為作祠記。²⁰²

以上所述，自朱子年三十五，哭李侗於延平，至象山弟子曹立之來訪問學，朱子以書致伯恭論之，得十六年；中間經歷「中和舊說」之悟、己丑之悟，乃至有關經史、性理最重要著作之完成或起始，以及與復齋、象山之講會。皆在穆堂所指為「中年」之時。而依穆堂所說，此一期間，朱子之學與象山，乃由所謂「異、同參半」，進入「異者少同者多」之時，二人漸趨於同。使其說然，則此一發展之趨向，實際乃為朱子晚年與象山「符節相合」鋪路。此一概括之論，若取余前論所詳敘之言較之，其說之全然昧失朱子思想發展之關鍵所在與進程，蓋亦甚明；無足深論。

四、朱子年五十一，南軒卒，遣人祭奠；陸氏兄弟弟子萬人傑（字正淳）來問學；致書象山論學；白鹿洞書院建成，自任洞主，作〈白鹿洞賦〉、

²⁰² 以上朱子年三十五至年五十諸事目，刪節自東景南撰：《朱熹年譜長編》〔增訂本〕，卷上，頁316-646。

〈白鹿洞學規〉；乞頒降《禮書》、增修《禮書》；與程可久（迥，號沙隨）討論《易》學；整理《韋齋集》，刊於隆興；與郭子和（雍，號白雲先生，1106-1187）討論《易》學；復齋卒，有文祭之；補定《論孟精義》，改題《論孟要義》，刊於隆興。年五十二，象山來訪，邀至白鹿洞書院講論「君子小人喻義利」章；於白鹿洞書院說《西銘》義；補定《古今家祭禮》，刻於建安；鄭伯熊（字景望，學者稱敷文先生，1124-1181）卒，葉水心（適，字正則，1150-1223）來祭，與朱子初識；三辭直秘閣；呂伯恭卒，為位哭之；婺源縣令周師青建周張三先生祠於縣學，為作祠記。年五十三，陳龍川（亮，字同甫，1143-1193）來訪，從遊講論數日；刊行呂伯恭所定《古本周易》於婺州，作〈記嵩山晁氏卦爻象象說〉；校訂《急就篇》，刊於婺州；合《大學章句》、《中庸章句》、《論語集注》、《孟子集注》為《四書集注》，刊於婺州；為呂伯恭《呂氏家塾讀詩記》作序，刊於江西漕；吏部尚書鄭丙（字少融，1121-1194）上書以道學誡先生。年五十四，曹立之卒，為作墓表；修訂《資治通鑑綱目》；象山弟子諸葛千能（字誠之）、包揚（字顯道，號克堂）來問學，有書致象山論學；成武夷精舍；詔州州學教授廖德明（字子晦）新修濂溪先生祠，為作記；〈曹立之墓表〉成，為象山弟子所攻；監察御史陳賈請禁偽學，意指朱子；始編《小學》一書；為李綱（字伯紀，1083-1140）奏議作序；助趙汝愚（字子直，1140-1196）編《國朝名臣奏議》；羅願（字端良，號存齋，1136-1184）刊朱子校訂《急就篇》於鄂州。年五十五，致書象山問政，寄〈曹立之墓表〉，象山答書有「〈立之墓表〉亦好，但敘履歷亦有未得實處」之語；作〈讀《呂氏詩記》桑中篇〉，評呂氏兄第二人所主〈毛序〉之說；刻呂伯恭《大事記》於建陽；龍川以事繫獄七、八十日，朱子有書問之，論義利王霸之辨，前後二劄，龍川亦有書答之；為泉州守司馬伋（字季思）所刻《資治通鑑舉要曆》作序；編訂《張南軒文集》成，刻於建陽；作張南軒、呂伯恭畫像贊。年五十六，續致書龍川，往返論義利王霸之辨，龍川亦有二書答之；陸梭山以居士應詔入都，經武夷，與朱子面論「無極」「太極」，朱、陸「太極論辯」始於此；象山寄來奏章，有書答之，謂其有蔥嶺禪氣，朱子〈答劉子澄〉書則云：「子靜寄得對語來，語意圓活渾浩，無凝

滯處，亦是渠所得效驗。但不免些禪底意思，昨答書戲之云：這些子恐是蔥嶺帶來。渠定不服，然實是如此，諱不得也。近日建昌說得動地，撐眉努眼，百怪俱出，甚可憂懼。渠本是好意，但不合只以私意為主，更不講學涵養，直做得如此狂妄；梭山書來，論「無極」「太極」與《西銘》之說；龍川書來，再論義利王霸之辨；作〈王氏續經說〉，就龍川〈類次文中子引〉之說論之。年五十七，《易學啟蒙》成，序定之；與郭子和、程可久、程泰之（大昌，1123-1195）、趙靜之（善譽）、袁機仲（樞，1131-1205）、林黃中諸人辨《易》，作《著卦考誤》；修訂《四書集注》，刊於桂林、成都；成《孝經刊誤》；成《詩集傳》，〈詩序辨說〉附後，刊於建安；致書梭山，再論「無極」「太極」與《西銘》理一分殊之說；跋《龜山別錄》，刊於福州。年五十八，蔡季通《律呂新書》成，為作序；《小學》書成；致書梭山，不欲再論「無極」「太極」之說；致書象山，中有「來書所謂『利慾深痼』者，已無可言。區區所憂，卻在一種輕為高論，妄生內外精粗之別，以良心日用分為兩截，謂聖賢之言不必盡信，而容貌詞氣之間不必深察者。此其為說，乖戾狠悖，將有大為吾道之害者」之語；致書僧志南，請刻《寒山詩集》；《通書解》成；與潘友恭（字恭叔）合作《禮書》，乃《儀禮經傳通解》之濫觴。年五十九，象山撰〈荊國王文公祠堂記〉，朱子致書劉孟容（字公度）斥其說；答書象山，辨「無極」「太極」；始出《太極圖說解》、《西銘解》以授學者，為作跋；得象山論「無極」「太極」書；林黃中來，論《易》、《西銘》不合；遇洪邁（字景廬，號容齋，1123-1202），見其主修《四朝國史》篡改〈太極圖說〉首句，作〈記濂溪傳〉斥之；《周易本義》成；復書象山，論「無極」「太極」。年六十，致書象山，論「無極」「太極」；序定《大學章句》、《中庸章句》；作〈皇極辨〉，再論「無極」「太極」；作〈養生主說〉；鄧綯寄龜山〈《列子解》後跋〉，斷其偽，作跋以明之。年六十一，《楚辭協韻》成，刊於漳州；閩丘次孟來，朱子為其《黃帝陰符經傳》作跋；於漳州頒〈曉諭居喪持服遵禮律事〉、〈勸女道還俗榜〉、〈揭示古靈先生勸論文〉、〈勸諭榜〉；再跋《楚辭協韻》刊本，並跋〈天問〉；刊《四經》於郡，作〈書臨漳所刊四經後〉、〈刊四經成告先聖文〉；北溪陳淳來受學，

問功夫大要，答以「學固在乎讀書，而亦不專在乎讀書」²⁰³云云；刊《四書》於郡，作〈書臨漳所刊四子後〉；編《禮記解》，刊於臨漳，並刊《大學章句》、《近思錄》、《小學》、《家儀》、《鄉儀》、《獻壽儀》各書；龍川再繫獄，朱子致書慰問。年六十二，永嘉陳止齋（傅良，字君舉，1137-1203）弟子曹叔遠（字器遠，1159-1234）來訪問學；致書止齋論學；致書葉水心，於其所謂「荊州無事，看得佛書，乃知世外瑰奇之說，本不能與治道相亂，所以參雜辨爭，亦是

²⁰³ 《語類》陳淳記：「淳冬至以書及自警詩為贄見，翌日入郡齋，問功夫大要。曰：『學固在乎讀書，而亦不專在乎讀書。公詩甚好，可見亦曾用工夫。然以何為要？有要則三十五章可以一貫。若皆以為要，又成許多頭緒，便如東西南北禦寇一般。』曰：『晚生妄意未知折衷，惟先生教之。』先生問：『平日如何用工夫？』曰：『只就己上用工夫。』曰：『己上如何用工夫？』曰：『只日用間察其天理人欲之辨。』曰：『如何察之？』曰：『只就乘彝良心處察之。』曰：『心豈直是發？莫非心也。今這裏說話也是心，對坐也是心，動作也是心，何者不是心？然則緊要著力在何處？』扣之再三，淳思未答。先生縷縷言曰：『凡看道理，須要窮個根源來處。如為人父，如何便止於慈？為人子，如何便止於孝？為人君，為人臣，如何便止於仁，止於敬？如論孝，須窮個孝根原來處；論慈，須窮個慈根原來處。仁敬亦然。凡道理皆從根原來處窮究，方見得確定，不可只道我操修踐履便了。多見士人有謹守資質好者，此固是好。及到講論義理，便偏執己見，自立一般門戶，移轉不得，又大可慮。道理要見得真，須是表裏首末極其透徹，無有不盡，真見得是如此，決然不可移易，始得。不可只窺見一斑（按，應作「斑」）半點，便以為是。如為人父，須真知是決然止於慈而不可易，為人子須真知是決然止於孝而不可易。善，須真見得是善，方始決然必做；惡，須真見得是惡，方始決然必不做。如看不好底文字，固是不好，須自家真見得是不好；好底文字固是好，須自家真見得是好。聖賢言語須是真看得十分透徹，如從他肚裏穿過，一字或輕或重移易不得，始是。看理徹，則我與理一。然一下未能徹，須是浹洽始得。這道理甚活，其體渾然而其中粲然。上下數千年，真是昭昭在天地間，前聖後聖相傳，所以斷然而不疑。夫子之所教者，教乎此也；顏子之所樂者，樂乎此也。圓轉處儘圓轉，直截處儘直截。先知所以覺後知，先覺所以覺後覺。』問：『顏子之樂，只是天地間至富至貴底道理樂去。樂可求之否？』曰：『非也。此一下未可便知，須是窮究萬理，要令極徹。』已而曰：『程子謂：「將這身來放在萬物中一例看，大小大快活。又謂：「人於天地間並無窒礙處，大小大快活。」此便是顏子樂處。這道理在天地間，須是真窮到底，至纖至悉，十分透徹，無有不盡；則與萬物為一，無所窒礙。胸中泰然，豈有不樂？』」（見黎靖德輯：《朱子語類》第5冊，卷117，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》[修訂本]，第18冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁3685-3686）其辨「我與理如何為一」之理，極明晰，可參看。

讀者不深考爾」之說，深不謂然，以是規之；應城縣令劉炳建上蔡謝良佐祠於縣學，為作祠記。年六十三，象山於荆門講〈洪範〉「皇極」章，以「保極」為「存心」，朱子致書胡季隨、項平甫（安世，號平庵，1129-1208）言及之；致書象山，事見《象山年譜》；跋方崧卿（字季仲，1135-1194）《韓集舉正》；修訂《四書集注》，刻於南康；黃州守李訖（字誠之，1144-1220）建二程先生祠於學宮，為作記；龍川來訪考亭，講學論政；象山卒，率門人往寺中為位哭之；曾集（字致虛）刻呂伯恭《書說》於南康，為作跋；《孟子要略》成。年六十四，龍川中狀元，寄書與詞來，有書答之；邵州守潘燾（字無愧）建濂溪先生祠，為作記；李周翰（之翰）來訪問學，論及儒、釋之異。年六十五，補訂《祭儀》成；修復嶽麓書院，親往講學；考正釋奠禮儀，行下諸州，作〈紹熙州縣釋奠禮圖〉；為張南軒《三家禮範》作跋，刊於長沙；道州濂溪明道伊川三先生祠成，有〈謁道州三先生祠文〉；受詔進講《大學》；跋伊川〈禘說〉；入史院，作〈史館修史例〉；上劄乞修《三禮》。年六十六，跋〈紹熙州縣釋奠禮圖〉；袁機仲來訪；陳龍川卒，為書墓碑；作〈跪坐拜說〉、〈周禮太祝九摺辯〉；作〈跋郭長陽醫書〉；作〈學校貢舉私議〉；助呂祖儉（字子約，?-1200）編《呂祖謙文集》；御史中丞何澹（字自然，1146-1219）上疏論「專門之學」乞錄真去偽；有奏對極言〈太極圖說〉之非者，朱子致書蔡季通論之。年六十七，象山門人彭興宗（字世昌）求書來訪，有詩贈之；趙汝愚卒，往寒泉哭弔，又至其婿家祭奠；知貢舉葉翥（字叔羽）、倪思（字正甫，1147-1220）、劉德秀（字仲洪，?-1208）奏論偽學之魁，乞毀《語錄》；約方士繇（字伯謨，1148-1199）共作《韓文考異》，有〈修韓文舉正例〉；與蔡季通作《周易參同契考異》，初稿成；分委黃直卿、吳伯豐（必大）、呂祖儉、李如圭（字寶之）等修撰《禮書》；國子監上奏乞毀理學之書，朱子《四書集注》與《語錄》在毀禁之列；作〈讀蘇氏紀年〉；周必大（字子充，一字洪道，1126-1204）編校《歐陽文忠公集》成，朱子有〈答周益公〉論〈范仲淹神道碑〉事；作〈考歐陽文忠公事蹟〉；作〈讀唐志〉；監察御史沈繼祖（字述之）奏劾朱子，因落職罷祠；作〈偶讀漫記〉；作〈戒子帖〉。年六十八，道士甘叔懷刻〈河圖〉、〈洛書〉、〈先天圖〉於閩皂山摩

崖，為三圖作跋，並有詞送之；鑄職罷祠省劄下到，上謝表；《儀禮集傳集注》草成；作〈琴律說〉、〈聲律辨〉、〈天子之禮〉、〈儀禮釋宮〉；《周易參同契考異》修訂成，刊於建陽，作〈空同賦〉、〈調息箴〉以詠之；度正（字周卿，1166-1235）來訪，為其家藏伊川帖作跋，討論《易》學，期彼求訪濂溪遺墨；朝廷再奏「偽學」之禍，罷「調停」之議；《韓文考異》修訂成，刊於潮州；作〈考韓文公與大顛書〉；考訂《尚書·武成》次序，作〈武成日月譜〉、〈考定武成次序〉。年六十九，大病瀕危，貽書黃直卿，以深衣及生平所著書授直卿；致書楊誠齋（萬里，字廷秀，1127-1206），請問其《周易外傳》，誠齋有書答之；呂祖儉卒；蔡季通卒，有文祭之；考《參同契》策數之法，作〈《參同契》說〉；王晉輔（峴）私刊朱子文集於廣南，作書止之；分委李方子（字公晦，號果齋）、李相祖（字時可）、謝承之、黃直卿、林夔孫（字子武，號蒙谷）、陳埴（字器之）等修撰《尚書》集注，作二〈典〉、三〈謨〉集傳；《楚辭集注》成。年七十，〈楚辭辨證〉成，編輯〈楚辭後語目錄〉；有旨守朝奉大夫致仕，拜命謝表；《周易參同契考異》再次修訂，刊於建陽，是為定本；致書楊誠齋問《楚辭》義，誠齋有書答之；北溪來考亭問學，言其所體認於所謂「就日用上剖析箇天理流行底條目」者，朱子為之指點，中有「只恐勞心落在無涯可測之處」之語；始委蔡沉（字仲默，號九峰，1167-1230）作《書集傳》；《陰符經考異》成；寄《楚辭集注》予誠齋，有詩來往；委趙師淵（字幾道，號訥齋，?-1210）修補《資治通鑑綱目》；致書辛棄疾（字幼安，號稼軒居士，1140-1207）以「克己復禮」相勉。年七十一，《楚辭音考》成，刊於古田；跋李延平〈師說〉；命黃直卿編《蔡西山家書》；續編《禮書》；修訂《大學章句》成，有書致廖德明；疾甚，手書直卿告別，以勉學及修正《禮書》為言；遂卒。卒前數日猶改《大學》「誠意」章及《楚辭》之註。²⁰⁴

以上所述，自朱子年五十一，南軒卒，遭人祭奠，至年七十一委蔡仲默作《書集

²⁰⁴ 以上朱子年五十一至年七十一諸事目，刪節自東景南撰：《朱熹年譜長編》〔增訂本〕，卷上，頁 646-834；卷下，頁 837-1438。

傳》，委黃直卿續修正《禮書》，得二十一年；此二十年間，朱子之發展，以思想進程而言，其影響之因素約有數項：一為朱、陸異同問題之深化；一為與葉水心、陳龍川間，不同立場之對話；一為有關經學研究之進展；一為對於現實政治乃至社會風俗之關切。而另一項，則是「認識論」議題之徹底解決。以下分論之：

關於影響因素之第一項，所謂「朱、陸異同問題之深化」。

此項因素之關鍵，在於梭山所帶入之有關二陸對於濂溪〈圖說〉與橫渠〈西銘〉之質疑；此點將朱子與象山原本僅屬「義理學」方面之「主張差異」，由「心體」問題，提昇為「存有學」方面之「道體」問題。「朱、陸異同」所引發之「哲學結構」(philosophical structure)之理論對峙，自此形成。朱子於淳熙戊申(1188)年五十九時，致書梭山，不欲再論「無極」「太極」之說；致書象山，則言「來書所謂『利慾深痼』者，已無可言」，皆是顯示此種對立，無從僅以儒學之義理，為之調和。特朱子於象山生前，與之互動，措辭猶含蓄未發；未曾如象山死後，與弟子私下討論時之嚴厲。

關於影響因素之第二項，所謂「與葉水心、陳龍川間，不同立場之對話」。

此即學者所指稱朱子與永嘉、永康學派之論辯。唯以事實論，朱子與水心、龍川二人「契合與否」，實有差異；不合者主要在龍川，而非水心。朱子之絕不於「義利王霸之辨」妥協，立場極為明確；且亦為歷來多數論宋學者所同意。龍川身後之影響未大，而水心之傳，則可與浙學合流；其故在此。²⁰⁵

關於影響因素之第三項，即朱子於此期間，有關經學研究之進展。

此項進展，可分兩部分述之：

屬於「四書」之部分。自朱子年五十一，補定《論孟精義》，改題《論孟要義》，合《大學章句》、《中庸章句》、《論語集注》、《孟子集注》為《四書集注》，關於四子書之部分，已大體架構完成，餘年之於此，僅是逐步於特定問題，為小幅之修訂。

屬於傳統「五經」之部分。其中關涉《詩》、《書》二經者，一為〈毛序〉「是否可信」之問題，一為《尚書》篇章中屬於「政治意涵」之解讀；各循其相關之脈絡處理即可。其中《詩》之研究，以有呂伯恭之切磋，較易建構朱子自身

²⁰⁵ 關於水心學術與南宋至元之所謂「浙學」，參見戴景賢：〈論宋代經史學發展之類型、樣態、取徑、議題與其所形成之特殊之文獻之學〉(初稿刊登《文與哲》第28期[2016年7月]，頁83-152；收入於戴景賢撰：《宋元學術思想史論集》中編，頁1-81)一文。

之詮釋系統，故未久即完成《詩集傳》之作；非若《書集傳》之須委之他人。

至於其中關涉《易》學者，朱子治《易》，自分論經、傳而有「《易》經四聖」之說，遂牽引進「象」、「數」與「氣論」間複雜之關係；朱子之建構其說，於其過程中，實際乃分別受有濂溪、橫渠、康節三家之影響。²⁰⁶故於此二十年間，前半期朱子極力辨說、闡釋濂溪之〈圖說〉，與橫渠〈西銘〉之義；後半期，則藉與蔡季通間切磋有關〈圖〉、〈書〉之學之研究，深入理解道士之《易》圖，與康節之《易》學。朱子於撰成《周易本義》、《易學啟蒙》二書之後，且尚有《周易參同契考異》、〈參同契說〉之作；²⁰⁷其歷時較之它經尤久。

除此而外，關涉《春秋》者，朱子之核心觀念，則在信重《左傳》之體，而不取《公》、《穀》；故其研究之焦點，轉向「編年體」於後代之發展。朱子之注意及於司馬溫公之《資治通鑑》、呂伯恭之《大事紀》，皆是此一觀點之展顯；甚至對於袁機仲《通鑑紀事本末》體之稱譽，亦是將之視為乃「編年體」之輔助。

四經之外，關涉於「禮」者，最為難理。朱子屬於「文字」部分之工作，主要在建立一套憑藉有限文獻還原「制禮原則」之方法；而其成就，則在彼所作為之《儀禮經傳通解》。

關於影響因素之第四項，所謂「對於現實政治乃至社會風俗之關切」。

此項因素，如以朱子擔任行政官職期間之作為，加以觀察，其所倡議之大項，如立社倉、定經界、整飭風俗、制訂鄉禮、上書奏陳興政大綱等，皆可謂乃是其「經學觀念」之發揮與運用。而凡此，皆與象山之路徑迥別。此種屬於「治術觀點」之差異，亦可於前所敘及之一事見之：朱子年五十八，曾致書象山，中有「來書所謂『利慾深痼』者，已無可言。區區所憂，却在一種輕為高論，妄生內外精粗之別，以良心、日用分為兩截，謂聖賢之言不必盡信，而容貌詞氣之間不必深察者。此其為說，乖戾狠悖，將有大為吾道之害者」之語；越數年，象山於荊門，講〈洪範〉「皇極」章，以「保極」為「存心」，其意乃針對朱子之說而為異見，²⁰⁸朱子聞之，亦致書胡季隨（大時，號盤谷）、項平甫，為之分辨。二人「論治」議論之難歸一途，蓋由是而可知。

關於影響因素之第五項，所謂「認識論議題之徹底解決」。

²⁰⁶ 參見戴景賢：〈論邵康節思想之結構、來歷與其數理論、觀物說對於理學之影響〉一文。

²⁰⁷ 同前註。

²⁰⁸ 象山此說，乃針對朱子之前所作〈皇極辨〉；參見東景南撰：《朱熹年譜長編》〔增訂本〕，卷下，頁 1053-1054。

此事關繫尤大。蓋朱子之由早年浸染禪學，至經由延平之提醒，注意及於所謂儒家言「理」之「實」義，逐漸發展出朱子自身理解於「理一分殊」之義之理論架構，與有效「格物」之方法。在其所建構之兼涉「存有學」與「認識論」之理論系統中，基本預設之一，即是「道體」與「理體」之合一。前論余分析朱子所受禪學之影響，即是一種以釋氏之論注入儒說之發展。即就此一點而論，朱子實已大幅超越王輔嗣（弼，226-249）「僅論理一，不言理體」之所成就。²⁰⁹

其次之預設，則是「智體」之圓滿義。此點若溯其源，亦與魏晉南北朝以來，中國透過大乘「般若 (*prajñā*) 之學」之建立而推展之認識論思惟相關。因而對於朱子而言，如何於「相近」之中辨出「不同」，即是析論之焦點所在。其關鍵之處，集中於二項：第一項涉及宇宙構成論中「萬物分殊」之起因；第二項，涉及人之智性發展中，「理解之力」與「超悟之力」是否相關、如何相關等問題。

而就朱子實然之發展歷程觀察，其第一項問題之解答，必須透過完整之「哲學理論」(philosophical theory) 之構築，否則無從建立。朱子於二程之義理主張之外，增入濂溪之論述，並擷取部分橫渠之說，以完成其自身之系統，此一系統，於「存有學」之層面，主張「唯理」之一元，卻於「宇宙構成論」之層面，主張「理」、「氣」之二元；凡此，即是其成果。

至於第二項問題之解答，則是彼最終所確立之「心統性情」之論。於此說中，朱子不僅區分「心體」與「性體」論述之層次，且以「性」之二重之說，確認「理解之力」與「超悟之力」彼此間之關連；由是「心性工夫」之適當，成為建構「逐步格物以窮理」之條件。於此立場，朱子不僅為「有限之知識」建構屬於「認識論」方面之論述基礎，以與所謂「無本之學」區隔；亦在終極之體悟上，與釋氏之學畫界。穆堂之謂朱子與象山，二人之論，至晚年乃若「符節之相合」，其實乃是將兩人「義理學」之主張中，同有之「兼取尊德性、道問學」之語，誤說為即是「立論之根本無差」；其非確論，明顯可見。

綜合以上各條所論，可見穆堂之為說，雖歷舉朱子晚年書信，鑿鑿然言之，有其措意之所在，然由於彼之所理解於朱、陸間之異同，僅係依據一項以「義理」與「學問」為本之儒學觀，而未嘗深入於其中所涉及之哲學問題，故用力雖勤，

²⁰⁹ 關於輔嗣論「理一」，其實未及於「理體」，說詳戴景賢：〈朱子理氣論之系統建構、論域分野及其有關「存有」之預設——兼論朱子學說衍生爭議之原因及其所含藏之討論空間〉一文。

實際所得極為有限。

以上概述、析論朱子思想先後之轉變，與其關鍵議題，由早年、中年以迄晚年；其有未盡者，參見拙作《宋元學術思想史論集》中編所輯其它各論。

徵引書目

- 王守仁：《傳習錄》，收入於王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》〔新編本〕，杭州：浙江出版聯合集團、浙江古籍出版社，2013年第一版第三刷，第1冊。
- 王懋竑：《朱子年譜》〔附《考異》〕，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年，第27冊，鄭麥、楊同甫、黃明校點。
- 世親菩薩造，釋玄奘奉詔譯：《攝大乘論釋》，收入於《大正新脩大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1983年，第31冊，瑜伽部下，第1597號。
- 朱熹：《太極圖說解》，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第13冊，陸建華、黃坤校點。
- ___：《四書章句集注》，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第6冊，徐德明校點。
- ___：《西銘解》，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第13冊，陸建華、朱傑人校點。
- ___：《周易本義》，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第1冊，王鐵校點。
- ___：《易學啟蒙》，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第1冊，王鐵校點。
- ___：〈二詩奉酬敬夫贈言并以為別〉，見《晦庵先生朱文公文集》第1冊，卷5，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第20冊，劉永翔、朱幼文校點。
- ___：〈已發未發說〉，《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷67，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，徐德明、王鐵校點。
- ___：〈中和舊說序〉，《晦庵先生朱文公文集》第5冊，卷75，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第24冊，戴揚本、曾抗美校點，頁3634-3635。
- ___：〈仁說〉，《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷67，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，徐德明、王鐵校點。
- ___：〈太極說〉，《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷67，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，徐德明、王鐵校點。

- ____：〈定性說〉，《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷67，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，徐德明、王鐵校點。
- ____：〈延平李先生師弟子答問〉，《延平答問》，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第13冊，陸建華、嚴佐之校點。
- ____：〈明道論性說〉，《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷67，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，徐德明、王鐵校點。
- ____：〈易寂感說〉，《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷67，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，徐德明、王鐵校點。
- ____：〈東歸亂藁序〉，《晦庵先生朱文公文集》第5冊，卷75，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第24冊，戴揚本、曾抗美校點。
- ____：〈春日〉，《晦庵先生朱文公文集》第1冊，卷2，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第20冊，劉永翔、朱幼文校點。
- ____：〈《胡子知言》疑義〉，《晦庵先生朱文公文集》第5冊，卷73，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第24冊，戴揚本、曾抗美校點。
- ____：〈祭開善謙禪師文〉，輯入《朱子遺集》，卷6，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第26冊。
- ____：〈程子養觀說〉，《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷67，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，徐德明、王鐵校點。
- ____：〈答何叔京〉，《晦庵先生朱文公文集》第3冊，卷40，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第22冊，劉永翔、徐德明校點。
- ____：〈答呂伯恭〉，《晦庵先生朱文公文集》第2冊，卷34，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第21冊，劉永翔、朱幼文校點。
- ____：〈答張欽夫〉，《晦庵先生朱文公文集》第2冊，卷32，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第21冊，劉永翔、朱幼文校點。
- ____：〈答張敬夫〉（本註：十二月），《晦庵先生朱文公文集》第2冊，卷31，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第21冊，劉永翔、朱幼文校點。
- ____：〈答張敬夫〉，《晦庵先生朱文公文集》第2冊，卷32，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第21冊，劉永翔、朱幼文校點。
- ____：〈答羅參議〉，《晦庵先生朱文公續集》，卷5，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第25冊，曾抗美、徐德明校點。

- ____：〈盡心說〉，《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷67，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，徐德明、王鐵校點。
- ____：〈與張欽夫〉（本註：先生自注云：此書非是，但存之以見議論本末耳。下篇同此），《晦庵先生朱文公文集》第2冊，卷30，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第21冊，劉永翔、朱幼文校點。
- ____：〈與張欽夫〉（本註：先生自注云：此書所論尤乖戾，所疑語錄皆非是，後自有辨說甚詳），《晦庵先生朱文公文集》第2冊，卷30，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第21冊。
- ____：〈與湖南諸公論中和第一書〉，《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷64，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，徐德明、王鐵校點。
- ____：〈樂記動靜說〉，《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷67，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，徐德明、王鐵校點。
- ____：〈鵝湖寺和陸子壽〉，《晦庵先生朱文公文集》第1冊，卷4，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第20冊，劉永翔、朱幼文校點。
- ____：〈觀心說〉，《晦庵先生朱文公文集》第4冊，卷67，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，徐德明、王鐵校點。
- 吳澄：〈尊德性道問學齋記〉，見吳澄撰，吳當編：《吳文正集》，收入於《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，第1197冊，卷40。
- 李清馥：《閩中理學淵源考》，收入於《景印文淵閣四庫全書》，第460冊。
- 李遵勗編：《天聖廣燈錄》，收入於《新編卍續藏經》，臺北：新文豐出版公司，1994年臺第一版第三刷，第135冊，中國撰述：史傳部。
- 束景南：《朱子大傳》上冊，北京：商務印書館，2003年。
- ____：《朱熹年譜長編》〔增訂本〕，上海：華東師範大學出版社，2014年第二版第一刷。
- 阮元：〈塔性說〉，《擘經室續三集》，卷3，收入於阮元撰，鄧經元點校：《擘經室集》，北京：中華書局，1993年，下冊。
- 周紹良編著：《敦煌寫本壇經原本》，北京：文物出版社，1997年。
- 周敦頤：〈太極圖說〉，收入於周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》，北京：中華書局，2010年第二版第三刷，卷1。
- ____：《通書》，收入於周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》。

- 林弘衍編次：《福州玄沙宗一禪師語錄》，收入於《新編卍續藏經》，第 126 冊，中國撰述：禪宗語錄別集部。
- 邵雍撰，郭彧整理：《邵雍集》，北京：中華書局，2010 年。
- 胡宏：〈與曾吉甫書三首〉，收入於胡宏撰，吳仁華點校：《胡宏集》，北京：中華書局，2009 年二刷。
- 胡適：〈《章實齋先生年譜》序〉，收入於胡適撰，季羨林主編：《胡適全集》，合肥：安徽教育出版社，2003 年，卷 19。
- 夏炘：《述朱質疑》，收入於《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1997 年，第 952 冊，影印清咸豐二年景紫山房刻本。
- 張栻：〈艮齋銘〉，見張栻撰，朱熹編，劉永翔、許丹校點：《南軒先生文集》，卷 36，《銘》，收入於朱傑人等主編：《朱子全書外編》，上海：華東師範大學出版社，2010 年，第 4 冊。
- ____：〈答朱元晦秘書〉，見張栻撰，朱熹編，劉永翔、許丹校點：《南軒先生文集》，卷 20，《書》，《朱子全書外編》，第 4 冊。
- ____：〈詩送元晦尊兄〉，見張栻撰，朱熹編，劉永翔、許丹校點：《南軒先生文集》，卷 1，《古詩》，《朱子全書外編》，第 4 冊。
- 張載：《正蒙》，收入於張載撰，章錫琛點校：《張載集》，北京：中華書局，2006 年第三刷。
- 曹端：〈辨戾〉，收入於曹端撰，王秉倫點校：《曹端集》，北京：中華書局，2010 年第一版第二刷，卷 1，《太極圖說述解》。
- 章學誠：〈朱陸〉，收入於章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，北京：中華書局，2011 年第七刷，上冊，卷 3，內篇第三。
- ____：〈浙東學術〉，收入於章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，北京：中華書局，2011 年第七刷，上冊，卷 5，內篇第五。
- 陳來：〈《朱子新學案》述評〉，收入於陳來撰：《中國近世思想史研究》〔增訂版〕，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010 年。
- 陸九淵：〈則以學文〉，收入於陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，2010 年第一版第三刷，卷 32，《拾遺》。
- ____：〈聖人以此洗心退藏於密吉凶與民同患神以知來知以藏往（本註：省試）〉，收入於陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，2010 年第一版第三刷，卷 29，《程文》。

- _____：〈雜說〉，收入於陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，2010年第一版第三刷，卷22，《雜著》。
- _____：〈鵝湖和教授兄韻〉，收入於陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，2010年第一版第三刷，卷25，《詩》。
- _____：《語錄上》，收入於陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，2010年第一版第三刷，卷34。
- _____撰，鍾哲點校：《象山年譜》，收入於《陸九淵集》，北京：中華書局，2010年第一版第三刷，卷36。
- 陸九齡：〈鵝湖示同志〉，引見陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷34，《語錄上》。
- 程頤：〈易傳序〉，《周易程氏傳》，收入於程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2008年第二版第五刷，下冊。
- 程顥、程頤：《河南程氏遺書》，收入於程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》，上冊。
- 黃宗羲：〈崇仁學案一〉，《明儒學案》上冊，卷1，收入於黃宗羲撰，沈善洪主編，吳光執行主編：《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005年，第7冊。
- _____原本，黃百家纂輯，全祖望次定：〈晦翁學案上〉，《宋元學案》第2冊，卷48，收入於黃宗羲撰，沈善洪主編，吳光執行主編：《黃宗羲全集》，第4冊。
- 楊簡：〈象山先生行狀〉，收入於陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷33。
- 劉宗周：《劉子遺書》，收入於《景印文淵閣四庫全書》，第717冊。
- _____撰，吳光主編：《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2007年，第2冊，何俊點校，吳光、鍾彩鈞審校。
- 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》〔增訂再版〕，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- 黎眉編：《教外別傳》，收入於《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987年，第20冊，第104號。
- 黎靖德輯：《朱子語類》第1、4、5冊，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第14、17、18冊，鄭明等校點，莊輝明審讀。
- 錢穆：〈朱子從學延平始末〉，《朱子新學案》第3冊，收入於錢穆撰，錢賓四先生全集編輯委員會主編：《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版事業公司，1998年。
- _____：〈朱子與二陸交遊始末〉，《朱子新學案》第3冊，收入於錢穆撰，錢賓四先生全集編輯委員會主編：《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版事業公司，1998年。

戴景賢：〈論陽明與象山思想之關連及其差異〉，收入於何佑森先生紀念論文集編輯委員會編：《中國學術思想論叢——何佑森先生紀念文集》，臺北：大安出版社，2009年。收入於戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編，香港：中文大學出版社，2012年。

_____：〈朱子「理先氣後」說與「氣強理弱」說之探討〉：《宋元學術思想史論集》中編，香港：中文大學出版社，2018年。

_____：〈朱子理氣論之系統建構、論域分野及其有關「存有」之預設——兼論朱子學說衍生爭議之原因及其所含藏之討論空間〉，刊登於《文與哲》第25期，（2014年12月）。收入於戴景賢撰：《宋元學術思想史論集》中編，香港：中文大學出版社，2018年。

_____：〈論二程之思想史地位與其論述所產生之哲學導引〉，刊登於《文與哲》第27期（2015年12月）。收入於戴景賢撰：《宋元學術思想史論集》上編。

_____：〈論宋代經史學發展之類型、樣態、取徑、議題與其所形成之特殊之文獻之學〉，刊登《文與哲》第28期（2016年7月）。收入於戴景賢撰：《宋元學術思想史論集》中編。

_____：〈論周濂溪「體」「用」觀之思想結構、理論基礎及其所展示之哲學與義理學之開創性〉，刊登《政大中文學報》第23期（2015年6月）。收入於戴景賢撰：《宋元學術思想史論集》上編。

_____：〈論邵康節思想之結構、來歷與其數理論、觀物說對於理學之影響〉，分刊《長江學術》總第52期（2016年第4期）、總第55期（2017年第3期）。收入於戴景賢撰：《宋元學術思想史論集》上編。

_____：〈論南宋心學之建構與朱陸分宗之儒學意義〉，收入於戴景賢撰：《宋元學術思想史論集》中編。

_____：〈論南宋湖湘學脈之形成與其發展〉，收入於戴景賢撰：《宋元學術思想史論集》中編。

_____：〈論張橫渠之二重性論及其位於北宋理學中之位置〉，《2014第十一屆兩岸中山大學中國文學學術研討會》論文，收入於劉昭明主編：《2014第十一屆兩岸中山大學中國文學學術研討會論文集》，高雄：國立中山大學中國文學系、清代學術研究中心、宋代文學史料研究室，2014年。收入於戴景賢撰：《宋元學術思想史論集》上編，香港：中文大學出版社，2017年。

戴銑：《朱子實紀年譜》，收入於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，

第 27 冊，據明正德八年鮑雄刻本排印，鄭麥、楊同甫、黃明校點。和刻本，收入岡田武彥、荒木見悟主編《近世漢籍叢刊》，臺北：中文出版社出版、廣文書局印行，1972 年，據日本刊本景印，第 22 冊。

戴震：《緒言》，收入於戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：《戴震全書》〔修訂本〕，合肥：黃山書社，2010 年，第 6 冊。

蹟藏主集：《古尊宿語錄》，收入於《新編卍續藏經》，第 118 冊，中國撰述：禪宗語錄通集部。

釋玄奘奉詔譯：《大般若波羅蜜多經》，收入於《大正新脩大藏經》，第 7 冊，般若部三，第 220 號。

釋妙源編：《虛堂和尚語錄》，收入於《大正新脩大藏經》，第 47 冊，諸宗部四，第 2000 號。

釋宗杲：〈示徐提刑敦濟〉，見釋蘊聞編：《大慧普覺禪師住徑山能仁禪院語錄》，收入《大正新脩大藏經》，第 47 冊，諸宗部四，第 1998 號。

_____：〈示真如道人〉，見釋蘊聞編：《大慧普覺禪師住徑山能仁禪院語錄》，收入《大正新脩大藏經》，第 47 冊，諸宗部四，第 1998 號。

_____：〈答呂舍人居仁〉，見釋蘊聞編：《大慧普覺禪師住徑山能仁禪院語錄》，收入《大正新脩大藏經》，第 47 冊，諸宗部四，第 1998 號。

釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，收入於《大正新脩大藏經》，第 48 冊，諸宗部五，第 2008 號。

釋法藏述：《華嚴一乘教義分齊章》，收入於《大正新脩大藏經》，第 45 冊，諸宗部二，第 1866 號。

釋智顛：《六妙法門》，收入於《大正新脩大藏經》，第 46 冊，諸宗部三，第 1917 號。

釋智顛說，釋灌頂記：《摩訶止觀》，收入於《大正新脩大藏經》，第 46 冊，諸宗部三，第 1911 號。

釋道亭述：《華嚴一乘教義分齊章義苑疏》，收入於《新編卍續藏經》，第 103 冊，中國撰述：華嚴宗著述部。

釋德清：《憨山老人自序年譜實錄》上冊，收入於釋德清撰：《憨山大師夢遊集》，臺南：和裕出版社，2002 年，第 4 冊，卷 53。

公田連太郎、鈴木大拙校訂：《燉煌出土六祖壇經》，東京：森江書店，1934 年。

柳田聖山編：《六祖壇經諸本集成》，收入於《禪學叢書》，京都：中文出版社，1976 年，第 7 冊。

On the Development and Change of Zhu Xi's thought and Its Key Issues

Tai, Ching-hsien*

[Abstract]

The development and change of Zhu Xi's (朱熹) thought in his life, has long been a critical issue for those who study Song-Ming neo-Confucianism. According to the general opinion, the course of Zhu Xi's philosophical growth can be divided into three stages: The first stage starts from Zhu Xi's early years as an enthusiastic student in acquiring the basic knowledge of *Daoxue* (道學). At that time, generated from his huge interest in metaphysics, he was deeply influenced by North Song Zen Buddhism. The second stage starts from Zhu Xi's acquaintance with Li Tong (李侗), and became his disciple. He immersed himself in the unsolved problems that has long been hidden in the teachings of Cheng Yi (程頤). Although Li Tong helped him a lot, he was not quite convinced by Li Tong's viewpoint as a sincere follower of Yang Shi (楊時). Inspired by Hu-xiang (湖湘) scholars, Zhu Xi boldly developed another interpretation about the theory of *Zhongyong* (《中庸》). The third stage starts from Zhu Xi's sudden self-enlightenment in the year 1169, Zhu Xi has finally made clear about the tangled question that bothered him so long. He overthrew his entire previous opinion and returned to Li Tong's interpretation. From then on, Zhu Xi held this viewpoint and never changed again. In this paper, the author carefully examined all the materials which involved in these three stages and gave his own interpretation about the whole process, especially about the great change Zhu Xi made from his second stage to the third stage and the philosophical consequences of Zhu Xi's self-enlightenment in 1169.

Keywords: Zhu Xi, neo-Confucianism, history of Chinese philosophy, history of Chinese thought, *Zhongyong*

*Distinguished Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.