政大中文學報　第三十三期
2020 年 6 月 77-112 頁

「萬事儘紛綸，吾道一以貫」：朱熹與張栻交誼及義理思考

陳逢源

摘　要

朱熹與張栻兩位學術領袖，同輩論交，一生欣賞，於學術分歧之際，剔除疑義，糾舉偏失，進而於日用之間察識，化解動靜紛擾，開展儒學系譜，二程歧異得以釐清，張栻引介與啟發，具有關鍵作用。只是以往以道南與湖湘學脈是相互競逐的關係，將朱熹思想發展視為湖湘學沒落原因，不免見其異，不見其同；或是標舉存有，認為張栻不能發其師精蘊，只能順從朱熹說法，不免見其偏，不見其全，說法皆與理學發展脈絡相違背。朱熹從「中和」之辨，建立心統性情架構；釐清由〈太極圖〉而《通書》關係，綰合天道與道德；進行「仁」說辨論，最終以「仁者，愛之理，心之德也」確立經典詮釋內容，理學得以成立，有賴兩人無私分享，學術為公，可為典型，意義所在，固不可以門戶論之。

關鍵詞：朱熹、張栻、道南學脈、湖湘學脈、二程理學

2018/11/7 收稿，2018/12/3 審查通過，2019/7/2 修訂稿收件。

* 本文乃執行科技部計畫「衍繹與變易——明代四書學著作分系與斷限考察」，計畫編號：MOST106-2410-H-004-153-MY3，所獲致之部分成果，發表於四川師範大學 2018 年舉辦之「朱熹思想的當代價值國際學術研討會——紀念朱熹誕辰 888 周年」會議，經修改後投稿，感謝兩位匿名審查人提供寶貴意見，遂有更進一步的思考，助理李松駿、吳凱雯同學協助蒐輯，在此一併致謝。

** 陳逢源現職為國立政治大學中國文學系特聘教授。

DOI: 10.30407/BDCL.202006_(33).003

"All Things Are Chaotic, But There Is One Single Thread Binding My Way Together": Zhu Xi and Zhang Shi's Friendship and Thoughts on Ordinance

Chen Feng-yuan

Abstract

The two academic leaders, Zhu Xi and Zhang Shi, discussed Confucianism and appreciated each other. They resolved doubts and corrected errors together when there were discrepancies in academics in order to settle disputes and then develop the pedigree of Confucianism. In fact, Zhang's argument inspired Zhu to clarify the differences between Cheng Yi and Cheng Hao's opinions. However, the development of Zhu's thoughts was considered to have resulted in the decline of the Huxiang School because people had supposed that the Daonan School was in competition with the Huxiang School. This way of thinking reveals that people only saw their differences but did not know their similarities. Moreover, some people believed that Zhang could not enhance, but only followed his teacher Zhu's theory. This belief shows that they did not understand the context of development of philosophy of principle (lixue) fully. Zhu not only built up the system of "the mind unites human nature and feelings (xintong xingqing)" through pondering over "moderation" but also explained the relationship between "Diagram of the Supreme Polarity (Taiji tu)" and *Penetrating the Classic of Changes* (*Tongshu*). Furthermore, he studied "benevolence

* Associate Vice President for Academic Affairs & Director of Center of General Education; Distinguished Professor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.

(ren)" and concluded that "benevolence is the principle of love and morality of mind." This explication confirmed the significance of the Classics. All in all, the philosophy of principle was constructed base on Zhu Xi and Zhang Shi's communication, the significance of which cannot be misrepresented by sects.

Keywords: Zhu Xi, Zhang Shi, Daonan School, Huxiang School, Cheng Yi and Cheng Hao's philosophy of principle (lixue)

隆堂謹前規，傑閣聳奇觀。憑欄俯江山，極目眇雲漢。主人沂上翁，顧肯吟澤畔。俛仰一喟然，冲融無間斷。我來抑何幸，屢此承晤歎？平生滯吝胸，砉若層冰泮。繼今兩切切，保合勤旦旦。萬事儘紛綸，吾道一以貫。

——〈奉題張敬夫春風樓〉（乾道丁亥冬至）[1]

一、前言

朱熹（1130-1200）於乾道 3 年丁亥（1167）8 月走訪張栻（1133-1180），講學嶽麓書院，往遊南嶽衡山，彼此唱和，相與論學，集合詩作為《南嶽唱酬集》，南宋兩大學術巨擘，會於湖湘，既是朱熹學術發展重要進程，也是理學史中佳話。隔年張栻撰成〈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。繄我小子，懼弗克力。咨爾同志，以起以掖。[2]

張栻會通《易經》與〈大學〉，標舉工夫之要，期勉儒者共勉共守，朱熹於〈答程允夫五〉言及此云：「某去冬走湖湘，講論之益不少。然此事須是自做工夫於日用間行住坐臥處，方自有見處，然後從此操存，以至於極，方為己物爾。……如〈艮齋銘〉，更是做工夫底節次，近日相與考證古聖所傳門庭，建立此箇宗旨，相與守之。」[3]對於聖學宗旨，以及工夫次第，兩人建立共識，由已發處見其未發，於日用之間做工夫，乃是發揮先察識，後

---

1 〔宋〕朱熹：〈奉題張敬夫春風樓〉（乾道丁亥冬至），收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 1 冊（臺北：德富文教基金會，2000 年），卷 5，頁 158。

2 〔宋〕張栻：〈艮齋銘〉，《新刊張南軒先生文集》，收於〔宋〕張栻著，楊世文點校：《張栻集》第 4 冊（北京：中華書局，2015 年），卷 36，頁 1308。

3 〔宋〕朱熹：〈答程允夫五〉，收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 4 冊，卷 41，頁 1777-1778。

操存的進路，此一工夫簡易明快，切近於事，朱熹列舉與程洵（1134-1196）分享，無比欣喜。事實上，此時尚屬於「中和」舊說階段，日後義理又有所進，主張自有不同，但兩人求其一貫，和洽無嫌隙的態度，出於自然，朱熹與張栻分別代表「道南」與「湖湘」學脈，學術為公，相互融通，無疑是理學成立之重要基礎，[4]只是以往從學術社群分別而觀，將朱熹思想的發展視為湖湘學沒落的原因，道南與湖湘學是相互競逐的關係，不免見其異，不見其同；[5]或是標舉存有，認為張栻不能發其師之精蘊，只能順從朱熹說法，不免見其偏，不見其全，[6]對於朱熹學術之進程，未有真實之領會，對於朱熹與張栻融鑄義理的意義，也就難以有清楚了解，論斷恐怕會有所偏差，為求釐清，筆者檢視朱熹學術淵源，撰成〈「道南」與「湖湘」——朱熹義理進程之檢討〉一文，兼納兩系之思考，對於朱熹學術脈絡已有大要觀察，[7]進而梳理兩人於義理討論，回歸於經典詮釋之觀察，撰成〈從「中和」到「仁說」——朱熹《四書章句集注》「愛之理，心之德」義理進程考察〉，[8]從心體而入，思索境界與仁體，對於兩人共商義理，也就有更清楚的了解，南宋學人為學之無私，對於聖學的追尋，於此得其例，黃宗羲（1610-1695）《宋元學案》按語云：

> 南軒之學，得之五峯。論其所造，大要比五峯更純粹，蓋由其見處高，踐履又實也。朱子生平相與切磋得力者，東萊、象山、南軒數人而已。東萊則言其雜，象山則言其禪，惟于南軒，為所佩服。一則曰：「敬夫見識，卓然不可及。從遊之久，反復開益為

4　參見陳逢源：〈「道南」與「湖湘」——朱熹義理進程之檢討〉，收於陳逢源：《「融鑄」與「進程」：朱熹《四書章句集注》之歷史思維》（臺北：政大出版社，2013 年），頁 219。

5　〔美〕田浩（Hoyt Cleveland Tillman）：《朱熹的思維世界》（臺北：允晨文化，2008 年），頁 97。

6　牟宗三：《心體與性體》第 2 冊（臺北：正中書局，1968 年），頁 432，云：「張南軒師事胡五峰，然『受教之日淺』，固不能發其師之精蘊。又其天資明敏，心思活潑，看似通達柔和，而實稟性清弱，故其與朱子往復辯難，率多以朱子為主動，順從朱子之格局，其所言說大都尾隨其後而彌縫之。……此見其力弱才短，故軟塌而被吞沒也。其學無傳，亦非偶然。朱子樂與之談，而又深致贊佩之辭，亦只喜其明敏而隨和耳。」批評頗為嚴厲，遂致忽略張栻學術用力所在，殊為可惜。

7　參見陳逢源：〈「道南」與「湖湘」——朱熹義理進程之檢討〉，頁 179-220。

8　陳逢源：〈從「中和」到「仁說」——朱熹《四書章句集注》「愛之理，心之德」義理進程考察〉，《東吳中文學報》第 29 期（2015 年 5 月），頁 15-34。

> 多。」一則曰：「敬夫學問愈高，所見卓然，議論出人表。近讀其說，不覺胸中灑然，誠可嘆服。」然南軒非與朱子反復辯難，亦焉取斯哉！[9]

最後更直言：「五峯之門，得南軒而有耀。」[10]朱熹與張栻相互切磋，情誼深厚，由此可見，張栻發揚胡宏（1102-1161）學術，大有助於湖湘學術傳承，亦可得而知，兩人關注之聖門心法，深化工夫所在，乃是其中一貫宗旨，則有待進一步觀察。

二、會通學脈

隆興元年（1163）朱熹與張栻初次相見，[11]《朱子語類》云：「張魏公被召入相，議北征。某時被召，辭歸，嘗見欽夫與說……。」[12]商議國事，充滿熱情，同一年朱熹致書呂祖謙，開始學術往來。朱熹、張栻、呂祖謙（1137-1181）同為南宋學術領袖，三人之間，開始交流，來自於朱熹積極的交往，原因所在，乃是 10 月 15 日李侗（1193-1163）卒於福州，[13]可以引領學術的導師，遽然而逝，茫無所依的危機，促使朱熹積極尋求友朋，《朱子文集》中收錄朱熹撰予兩人書信最多，與呂祖謙 102 封，與張栻 49 封，張栻卒於淳熙 7 年（1180），呂祖謙卒於淳熙 8 年（1181），將近 17 年之間，朱熹與兩人書信不斷，於時局之變革、學術之究竟，乃至於建構二程學術體系，甚至家庭之間，彼此商量，可以證明廣求學術，乃是終生信念，期

---

9 〔清〕黃宗羲：〈南軒學案〉，收於〔清〕黃宗羲原著，〔清〕全祖望補修：《宋元學案》第 3 冊（臺北：華世出版社，1987 年），卷 50，頁 1635。

10 同上註。

11 束景南：《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001 年），頁 311。

12 〔宋〕朱熹著，〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第 8 冊（臺北：文津出版社，1986 年），卷 131，頁 3152。又〔宋〕朱熹著，〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第 7 冊，卷 103，頁 2608，同載一事云：「上初召魏公，先召南軒來。某亦赴召至行在，語南軒云：『湯進之不去，事不可為。莫擔負了他底，至於敗事！』某待得見魏公時，親與之說。度住不得，一二日去矣。」

13 束景南：《朱熹年譜長編》，頁 305-312。隔年張栻父親張浚（1097-1164）病逝，朱熹前往弔唁，與談更為深入；劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995 年），頁 79，認為此時場合不對，不可能有深度的學術討論。然而束景南：《朱熹年譜長編》，頁 330，於隆興 2 年（1164）載：「九月，赴豫章哭祭張浚，與張栻面論湖湘學中和之說，得胡宏《知言》，結識胡宏弟子吳翌。」可以了解朱熹於李侗死後，急於突破學術困境的心情。

許會通更是朱熹念茲在茲的工作，朱熹遣長子朱塾（1153-1191）向呂祖謙求學，與張栻之間更是親密無間，從張栻得傳湖湘學，更是學術超拔而出的關鍵，接續學脈，追繼伊洛之傳，此一學術目標，根源乃是朱熹從學李侗。

李侗字愿中，從學於羅從彥（1072-1135），師承二程門人楊時（1053-1135），與朱松（1097-1143）同門為友，從兩人書信當中，可以得見對朱熹成學的關心，[14]朱熹於 6 歲時初見李侗，24 歲任同安縣主簿，又再次往見李侗，可以推想朱熹於 14 歲喪父，孤兒寡母，艱困當中，終於獲得功名，稍能自立，往見父執前輩，既有請教之益，又有告慰作用。只是原本儒、禪相參學術心得，不為李侗所認可，觀點的衝突，刺激朱熹進一步的思考，《朱子語類》載錄其事云：

> 某舊時見李先生時，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，而面前事卻又理會不得！道亦無玄妙，只在日用間著實做工夫處理會，便自見得。」後來方曉得他說，故今日不至無理會耳。[15]

李侗認為道理絕非懸空存在，必須在紛然的事理當中分辨體會，獲致內心真實的感受，才是儒學真諦，於此結果，數年之間，朱熹於經典當中，細加參詳，在官事之餘，深入體證，從聖人言語當中，思索人生究竟。紹興 27 年（1157）才又致書聯絡，從學由此開始，紹興 28 年（1158）朱熹甚至徒步往見李侗，問忠恕一貫之旨，至 3 月而返；紹興 30 年（1160）10 月又往見李侗於延平，紹興 32 年（1162）正月又往謁李侗於建安，隆興元年（1163）5 月李侗過武夷來見，8 月李侗自鉛山歸建安，經武夷再來見，前後 5 次，其間問學書信不斷，[16]於經典疑義、家國大事，乃至於出處進退，人生憂患之情，無不交換心得，相互期勉，朱熹於隆興元年（1163）8 月將紹興 27 年丁丑（1157）至隆興元年癸未（1163）7 年之間，共計 24 封

---

[14] 〔宋〕李侗：《李延平集・達朱韋齋暨吳少琳書》，收於新文豐編輯部編：《叢書集成新編》第 65 冊（新北：新文豐出版社，1985 年），卷 1，頁 238，云：「侗再拜，上問韋齋監稅朱友，向來所委求大字《語》、《孟》，聞吳少琳在嚴州印歸，遂以應命。別寄人求之，諒不易得也。」稱朱松為監稅，可以了解約在紹興 3、4 年間，朱熹始入小學，大字《論》、《孟》當是為朱熹準備，於此可見朱松教育之用心，以及與李侗的交情。

[15] 〔宋〕朱熹著，〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第 7 冊，卷 101，頁 2568。

[16] 束景南：《朱熹年譜長編》，頁 230、259、275、296。

書信，編次成書，後附以 2 封〈與劉平甫書〉作結，編成《延平答問》，此一結集成果，乃是從學李侗的總結與紀念，整理其中內容，強調回歸於經旨的掌握，確立經典具有了解聖人的地位，而追索經旨當中，不僅是了解經文旨趣，更要時時於胸中體認聖人氣象，融釋聖人之意於生活日常之中，李侗指引方向之餘，也提供個人修養方法，以確保學歸於己，[17]在持守之間，漸漸融釋，達到理與心為一的境界，才能處世泰然，得見灑落氣象。李侗於此重要法門，特標師友之訓，提供給朱熹了解，紹興 30 年庚辰（1160）5 月 8 日書中云：

> 某曩時從羅先生學問，終日相對靜坐，只說文字，未嘗及一雜語。先生極好靜坐，某時未有知，退入室中，亦只靜坐而已。先生令靜中看喜怒哀樂未發之謂中，未發時作何氣象，此意不唯於進學有力，兼亦是養心之要。元晦偶有心恙，不可思索，更於此一句內求之，靜坐看如何，往往不能無補也。[18]

由經典而及於聖人，又由聖人而及於個人，李侗指引一條深化方向，並且傳以靜坐之法，細節之間，已非文字可以形容。儒學由經而出，成就聖道在已的體驗，體用兼具，深刻遠大，最後的指點，已是道南一脈心法，朱熹於此得悉修養方式，此後一生於時政風潮、出處之間，乃至於立身處世，皆有正確的方向，李侗提供朱熹學術根柢所在，牟宗三先生（1909-1995）歸納李侗開示有四，分別為「默坐澄心，體認天理」、「洒然自得，冰解凍釋」、「即身以求，不事講解」、「理一分殊，始終條理」。[19]錢穆先生（1895-1990）則歸納朱熹獲之於延平者有三：一是須於日用人生上融會，一是須看古聖經義，又一為理一分殊，所難不在理一處，乃在分殊處。[20]兩人觀察角度不同，然而回歸於書信，重點集中於經旨內涵、聖人氣象掌握，以及靜坐存養工夫三項內容，傳授之間，書信當中屢屢出現「須面質論難」、「請俟他日反復面難」、「此中相去稍遠，思欲一見」、「當俟他日相見劇論可知」，到「可

---

[17] 〔宋〕朱熹：《延平答問．延平李先生師弟子答問》，收於〔宋〕朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 13 冊（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002 年），頁 321。

[18] 同上註，頁 322。

[19] 牟宗三：《心體與性體》第 3 冊（臺北：正中書局，1996 年），頁 4。

[20] 錢穆：《朱子新學案》第 3 冊（臺北：三民書局，1982 年），頁 35。

以釋然一來否？只為往來月十日事，疑亦可矣」、「若可一來，甚佳」等話語，[21]殷切之情，溢於言表，「道南」一脈精神，代表一段由釋返儒的思索進程，以《四書章句集注》徵引前賢為例，唯獨李侗稱「師」而不名，李侗在朱熹心中地位，不言可喻。只是初窺門徑，從靜中體認喜怒哀樂未發前氣象，追求融釋灑落境界，成果並非立即可見，當李侗去世之後，缺乏指點，實際參悟的結果，卻是邪暗鬱塞，愈求而愈不可得，諸多疑問，有待解決，張栻成為求教最重要人物，朱熹〈答羅參議〉云：

> 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。……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。[22]

「灑落」是李侗指點的境界，靜中觀氣象是李侗指引的法門，只是如何操作，缺乏具體的方向，靜坐可以幫助心思收斂，但對於日用之間，紛雜萬端之事，如何安排，似乎尚無著落，如何達到動靜一如，有待進一步的超越，湖湘學術強調日用間操存辨察，直接明快，本末一致，成為朱熹迷茫無依中的明燈，在張栻指引下，人生於世，應對進退之間，皆為已發，在心思萬起萬滅當中，進行操存辨察的工夫，事事皆為學問，時時皆可做工夫，符合李侗開示方向，朱熹嘗試在日用之間，追求「天命流行，生生不已之機」的本體經驗，[23]所謂「累日潛玩，其於實體，似益精明，……蓋平日所疑而未白者，今皆不待安排，往往自見灑落處。」[24]原本求於未發之際，邪暗鬱塞，愈求而愈不可得的困境，在此指引之下，終於有所突破。此一階段，正是理學史中所稱「中和舊說」階段，也就是「丙戌之悟」，[25]《朱

---

[21] 〔宋〕朱熹：《延平答問．延平李先生師弟子答問》，頁 313-326。

[22] 〔宋〕朱熹：〈答羅參議〉，收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 10 冊，續集卷 5，頁 5000-5001。

[23] 〔宋〕朱熹：〈與張欽夫三〉，收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 3 冊，卷 30，頁 1157。

[24] 〔宋〕朱熹：〈答張敬夫四〉，收於同上註，卷 32，頁 1243。

[25] 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 79-81。陳來：《朱熹哲學研究》（北京：中國社會科學出版社，1993 年），頁 110。按：劉述先認為丙戌年朱熹還在追求的過程中，應是到過潭州訪問張栻之後，才有思索的成果，所以中和舊說四函應繫於戊子，乾道 4 年

子文集》當中〈與張欽夫三〉、〈與張欽夫四〉、〈答張敬夫三〉、〈答張敬夫四〉，[26]乃是朱熹斟酌儒學義理所在，以及試行湖湘學術的結果，朱熹於下自注：「此書非是，但存之以見議論本末耳。下篇同此。」[27]日後又有體悟，觀點已有不同，才有如此標示文字，但儒學於日用得見，無疑是朱熹極為強調，也是湖湘學術精彩所在，朱熹分享心得，適足以得見湖湘學術樣態，〈與張欽夫三〉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。所謂已發，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，其體用固如此，而豈物欲之私所能壅遏而梏亡之哉！故雖汩於物欲流蕩之中，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。[28]

朱熹從李侗默坐澄心的工夫，轉而在日用之間致察操存，主要因為對於未發之際的理解並不真切，人生在世，與物相感，思慮念頭，並無片刻停歇，已

（1168）朱熹 39 歲時。見劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 89。然依束景南《朱熹年譜長編》，頁 355-359，覈以何鎬（1128-1175）來訪，討論中和之說，中和舊說四箚應繫於乾道 2 年（1166），朱熹 37 歲。朱熹與張栻討論已發未發，與湖湘交流時間可以推更之前，配合朱熹以源頭活水詩，詠其「主敬」思想，朱熹思想轉折，已可概見。

[26] 〔宋〕朱熹：〈與張欽夫三〉、〈與張欽夫四〉、〈答張敬夫三〉、〈答張敬夫四〉，收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 3 冊，卷 30，頁 1157-1159（前二書）；卷 32，頁 1241-1244（後二書）。此四書即論中和舊說四箚，束景南：《朱熹年譜長編》，頁 355-358，繫於乾道 2 年（1166）。陳來：《朱熹哲學研究》，頁 103-104，考其語脈順序，應是第一書、第四書、第二書、第三書。

[27] 〔宋〕朱熹：〈與張欽夫三〉，卷 30，頁 1157。

[28] 同上註，卷 30，頁 1157-1158。

發可以察識，未發則無法知覺，未發如果為不與事接、泯無所覺的階段，朱熹認為其間了無虛明本體的感受，反而陷於晦暗陰鬱之中，愈求愈不可得。再者，起心動念，則是已發，已發、未發接續而生，不免產生心體斷裂，朱熹認為工夫不應有階次、有體段，湖湘學術強調天命流行，生生不已之機，寂然本體存於已發之中，天理本真隨處發見，因此於應世當中，就算物欲橫流之際，仍然可以覺察良心的存在，當下致察操存，寂然本體未嘗消失，也就可以通貫道德本體，復其本初，此一進路，在已發處入手，在日用間修養，讓朱熹擺脫靜中體認喜怒哀樂未發前氣象的虛無飄渺，一念之間，體用兼具，了無間隔，既明快，又確實，工夫極為簡單，〈答張敬夫四〉云：

> 前書所稟寂然未發之旨，良心發現之端，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！蓋通天下只是一箇天機活物，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，解維正柂，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。……且以為雖先覺發明指示，不為不切，而私意汩漂，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。[29]

---

[29] 〔宋〕朱熹：〈答張敬夫四〉，卷 32，頁 1243-1143。

試行之後，不見安排，自見灑落，既符合前賢指點之內容，又有心體實際感受，朱熹突破學術困境，對於張栻的指引，無比感謝，心為已發，性為未發，從已發見其未發，遂有工夫施行方向，於是天地之間，流行發用，渾然一體，動靜本末毫無間隙，日用之間，渾然全體，讓朱熹認定辨察於已發之際、居敬於日用之間的「湖湘」心法乃是儒學正傳，欣喜之情，發為歌詠，〈觀書有感〉2首，貼合其中心境，云：

> 半畝方塘一鑑開，天光雲影共徘徊。問渠那得清如許，為有源頭活水來。
>
> 昨夜江邊春水生，蒙衝巨艦一毛輕。向來枉費推移力，此日中流自在行。[30]

「方塘」是映照萬物的「心體」，「源頭活水」乃是省察之效，「如水到船浮，解維正柂，而沿洄上下，惟意所適矣」，正是反映「中流自在」的心理感受，天地之間，流行發用，由用及體，當下朗現，並不是於一時、一處之地用力，而是渾然一體，體用粗精，觸處朗然，日用以見性體所在，動靜本末毫無間隙，朱熹依循湖湘學術進路，從偏於靜的工夫，轉而於動中省察留意，方法輕鬆自然，明道（1032-1085）所謂「未嘗致纖毫之力」，從謝良佐（1050-1103）所傳湖湘學獲致解答，朱熹解開糾結的學術難題，欣喜愉悅，衷心稱賞，朱熹於〈答何叔京十一〉云：「欽夫之學，所以超脫自在，見得分明，不為言句所桎梏，只為合下入處親切。今日說話雖未能絕無滲漏，終是本領是當，非吾輩所及，但詳觀所論，自可見矣。」[31]對於張栻學術的稱賞，人品的推崇，言語之中，充滿佩服，朱熹歸納湖湘學術要旨為先察識，後存養，人生於世，應對進退之間，皆為已發，辨察操存於已發之際，居敬應用於日用之間，以「敬」取代「靜」，持敬主一，從而坦然自適，從容自在，張栻成為李侗之後影響朱熹最深之人，湖湘學術之精彩，由此可見，「中和舊說」乃兩人無私分享的結果。

---

30 〔宋〕朱熹：〈觀書有感〉（2 首），收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 1 冊，卷 2，頁 73。

31 〔宋〕朱熹：〈答何叔京十一〉，收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 4 冊，卷 40，頁 1722。

事實上，朱熹與張栻交往，有助於化解朱熹學術面臨的困境，具有「道南」與「湖湘」學脈匯整的意義，「道南」一系從楊時、羅從彥、李侗，而及於朱熹；「湖湘」一系從謝良佐、胡安國（1074-1138）、胡宏，而及於張栻，兩系同源於二程，脈絡清晰，卻各有主張，全祖望（1705-1755）以謝良佐「氣剛」、楊時「氣柔」，說明兩人氣質有異，進路有別，[32]朱熹一方面建構儒學道德體系，另一方面則是伊洛學術內涵的再確認，[33]從楊、謝兩家開出道南與湖湘之學，既是南宋伊洛之學最重要兩大系統，也是朱熹成學關鍵，唯有兼融兩大法門，才有二程之學匯聚於朱熹的結果，以朱熹撰〈少師保信軍節度使魏國公致仕贈太保張公行狀〉，言及張浚訓諸子門人「學以禮為本，禮以敬為先」，乃是標舉「敬」的工夫；強調為學「學者當清明其心，默存聖賢氣象」，則是以「默」來體現心體的清明，[34]近人束景南指出對於一代名將，朱熹與張栻藉由綰合謝良佐所傳湖湘一脈「主敬」法門，以及楊時所傳道南一脈「主靜」心法，期以呈現張浚人格周全圓滿的樣態。[35]以此細節，可以得見朱熹從張栻獲致「湖湘」心法；另一方面，張栻也藉由朱熹思考「道南」學術價值，兩人交換學術心得，在同中有異，異中有同之中，打破門戶之見，進行「道南」與「湖湘」兩大學脈化異求同的思考，成就學術典範，彼此交流，得見志同道合，和洽而歡的氣度，張栻〈詩送元晦尊兄〉云：「君侯起南服，豪氣蓋九州。……盡收湖海氣，仰希洙泗游。」[36]直指朱熹追繼孔子之志的學術豪情與氣魄，朱熹〈二詩奉酬敬夫贈言并以為別〉之二云：「昔我抱冰炭，從君識乾坤。……萬化自此流，千聖同滋源。」[37]交代自己的心情與體會，真情爽朗，以聖賢相期，就算相別，始終心繫，張栻〈和元晦擇之有詩見懷〉云：「作別又如許，何當置我旁。

---

32 〔清〕黃宗羲原著，〔清〕全祖望補修：《宋元學案．上蔡學案》第 2 冊，卷 24，頁 917。

33 束景南：《朱熹年譜長編》，頁 127，云：「二程洛學，一脈由楊時至羅從彥、李侗，發展而為東南閩學，以《中庸》為入道之要；一脈由謝良佐至胡安國父子，發展而為湖湘學，以《論語》為入道之要。」

34 〔宋〕朱熹：〈少師保信軍節度使魏國公致仕贈太保張公行狀〉，收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 9 冊，卷 95，頁 4672-4673。

35 束景南：《朱熹年譜長編》，頁 374。

36 〔宋〕張栻：〈詩送元晦尊兄〉，收於〔宋〕張栻著，楊世文點校：《張栻集》第 3 冊，卷 1，頁 712。

37 〔宋〕朱熹：〈二詩奉酬敬夫贈言并以為別〉（之二），收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 1 冊，卷 5，頁 172。

卷舒書在手，展轉月侵床。合志師千載，相思謾一方。臨風三歎息，此意渺難量。」[38]志繼千載，是指儒家事業，地雖遠隔，情懷未改，張栻與朱熹同道為友，心思明朗，由此可見。

三、統合心性

朱熹與張栻學術交流，獲致操持法門，相約以〈艮齋銘〉作為學術宗旨，然而朱熹學術日進，觀點漸有不同，乾道 5 年（1169）朱熹與蔡元定（1135-1198）講論之際，忽然頓悟中和之旨，所謂「已發」、「未發」乃是狀態不同，不應視為本體與日用之別，工夫所在，必須更深入於涵養之中，促成朱熹思想的超越，遂有融鑄道南與湖湘的心得，此一轉折稱為「中和新說」，即是「己丑之悟」。[39]朱熹將心得寫成〈已發未發說〉一文，[40]並撰成〈與湖南諸公論中和第一書〉寄與湖湘學者討論，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，皆指已發而言」，遂目心為已發，性為未發。然觀程子之書，多所不合，因復思之，乃知前日之說，非惟心性之名，命之不當，而日用功夫，全無本領，蓋所失者，不但文義之間而已。按《文集》、《遺書》諸說，似皆以思慮未萌、事物未至之時，為喜怒哀樂之未發，當此之時，即是此心寂然不動之體，而天命之性，當體具焉，以其無過不及，不偏不倚，故謂之「中」；及其感而遂通天下之故，則喜怒哀樂之性發焉，而心之用可見，以其無不中節，無所乖戾，故謂之「和」，此則人心之正，而情性之德然也。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，固可嘿識。[41]

---

38 〔宋〕張栻：〈和元晦擇之有詩見懷〉，收於〔宋〕張栻著，楊世文點校：《張栻集》第 3 冊，卷 5，頁 801。

39 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 96。

40 〔宋〕朱熹：〈已發未發說〉，收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 7 冊，卷 67，頁 3375-3378。

41 〔宋〕朱熹：〈與湖南諸公論中和第一書〉，收於同上註，卷 64，頁 3229-3230。

兩者內容相近，語氣稍有不同，朱熹思考「已發」、「未發」內涵，所謂「未發」是指思慮未萌，心體流行寂然不動之時；所謂「已發」是指思慮已萌，心體流行感而遂通的階段。「心」具眾理，兼有「已發」、「未發」，從而分判「已發」、「未發」不是「心」、「性」之別，而是「情」、「性」之分，釐清之後，朱熹終於確立心統性情的義理架構。[42]性無所偏便是「中」，情若中節便是「和」，然而「未發之前，不可尋覓，已覺之後，不容安排」，湖湘學者主張「先察識後涵養」，即物推明的工夫，也必須以此為根本，否則心無作主，性無根源，情無依歸，畢竟於已發時下工夫，對於思慮未萌的「未發」階段「闕卻平日涵養一段工夫」，[43]此一欠缺，不僅少了雍容深厚之氣度，臨事之際，無可掌握，不僅工夫僅有一半，人欲不免入之於心，最終違失於理，偏離於中，從而思考修養工夫，必須從動中覺察，回歸於靜中涵養，朱熹綰合兩系法門，融「靜」於「敬」，標舉程頤「涵養須是敬，進學則在致知」的主張，[44]納湖湘學派「察識」於「致知」之中，「敬」具有道德意涵，又兼攝「靜」之工夫；「致知」有窮究之意，又可包括「察識」之效，「主敬」、「窮理」兼融並至，交相為用。[45]朱熹從張栻進入湖湘之學，又從湖湘之學超越而出，進行思想整合工作，對此轉折，近人劉述先認為朱熹誤解湖湘學術所謂「察識」工夫，其實是對於本心發見當下的體證，強調先識仁體，肯認本心的進路，對於湖湘學缺略涵養工夫的判斷顯然並不正確。[46]然而朱熹「中和新說」固然出於講論之際的靈感，但與張栻論學之時，已有反省湖湘學風的跡象，朱熹〈與曹晉叔書〉云：

> 熹此月八日抵長沙，今半月矣。荷敬夫愛予甚篤，相與講明其所未聞，日有問學之益，至幸！至幸！敬夫學問愈高，所見卓然，議論出人意表。近讀其《語》說，不覺胸中洒然。誠可歎服。嶽麓學者漸多，其間亦有氣質醇粹、志趣確實者，只是未知方向，

---

42 參見〔日〕藤井倫明：《朱熹思想結構探索——以「理」為考察中心》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011 年），頁 163。

43 〔宋〕朱熹：〈與湖南諸公論中和第一書〉，卷 64，頁 3230。

44 〔宋〕朱熹：《近思錄》，收於〔宋〕朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 13 冊，頁 185。

45 陳逢源：〈「道南」與「湖湘」——朱熹義理進程之檢討〉，頁 207。

46 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 90。

> 往往騁空言而遠實理，告語之責，敬夫不可辭也。長沙使君豪爽俊邁，今之奇士，但喜於立異，不肯入於道德，可惜！[47]

此書與會僅半個月時間，可以反映朱熹接觸湖湘學人的印象，所謂「未聞」是指湖湘學術心法所在，朱熹於此獲致啟發，才有所謂中和舊說，相對於稱賞張栻學術，對於湖湘一地學人，蹈空立異，未有篤實醇厚學風，卻是頗有疑慮，朱熹期勉張栻為湖湘領袖，應有告語之責，此一觀察於日後更為明顯，朱熹〈答石子重五〉云：

> 熹自去秋之中走長沙，閱月而後至，留兩月而後歸，……欽夫見處，卓然不可及，從游之久，反復開益為多。但其天姿明敏，從初不歷階級而得之，故今日語人，亦多失之太高。湘中學子從之游者，遂一例學為虛談，其流弊亦將有害。比來頗覺此病矣，別後當有以救之。然從游之士，亦自絕難得朴實頭理會者，可見此道之難明也。胡氏子弟及他門人，亦有語此者，然皆無實得，拈槌豎拂，幾如說禪矣。與文定合下門庭，大段相反，更無商量處。惟欽夫見得表裡通徹，舊來習見微有所偏，今此相見，盡覺釋去，儘好之商量也。[48]

時隔一年，朱熹對於湖湘學者蹈虛入禪的觀察更為確定，胡氏門人違失其教，其他更不待言，朱熹甚至認為張栻也有「不歷階級」的缺失，濡染影響，於學大不利，可惜眾人守之甚固，無法溝通，湖湘學術是否真確無誤，相對於湖湘學人的表現，心中不免有疑，因此認為應是後人失去門徑，才會如此偏差。所幸與張栻情誼深厚，溝通無礙，兩人互相提攜，彼此砥礪，朱熹承教試行，張栻也調整偏失，張栻不僅是湖湘學術引路人，也是朱熹融鑄而進，可以激勵，可以商量的學術同道。事實上，張栻也多有勸勉，云：

> 某每念人心易偏，氣習難化，君子多因好事上不覺乘快偏了，若曰偏則均為偏耳。又慮元晦學行為人所尊敬，眼前多出己下，平

---

47 〔宋〕朱熹：〈與曹晉叔書〉，收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 3 冊，卷 24，頁 910。

48 〔宋〕朱熹：〈答石子重五〉，收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 4 冊，卷 42，頁 1835。

> 時只是箴規它人，見它人不是，覺己是處多，它人亦憚元晦辨論之勁，排闢之嚴，縱有所疑，不敢以請，深恐諛言多而拂論少，萬有一於所偏處不加省察，則異日流弊恐不可免。念世間相知孰踰元晦，切磋之義，其敢後於它人！況某之不敏，朝夕捄過不暇，正有望於藥石之言，亦求教之一端也，惟深察焉！[49]

張栻直率爽朗，坦然相告，唯求省察性格偏處。只是朱熹驗之於己與察之於人，明顯存在落差，疑惑日甚，不免引發進一步的思考，朱熹甚至重新檢視湖湘學脈重要文獻，進行更深入的觀察。湖湘學脈從謝良佐而出，朱熹於乾道 7 年（1171）撰〈記謝上蔡論語疑義〉，批評「如上蔡之說，非不奇偉，然多過中，少餘味矣」、「大抵上蔡氣象宏闊，所見高明，微有不屑卑近之意，故其說必至此然後已，亦一病也」、「亦不必須一概說到聖人地位也」、「似亦太高矣」、「此語欲有所矯，而不知其過於正」等，[50]對於謝良佐「過」而未能「中」，已有諸多反省，云：

> 上蔡語中，諸如此類甚多，此據鄙見，論其尤甚者耳。後篇隨看抄出，幾於段段有可疑處，不欲盡寫呈，……近看諸說，惟伊川所解語意涵蓄，旨味無窮。其次，尹氏守得定，不走作，所少者精神耳。夫以上蔡高明之見，在程門蓋鮮儷焉，而其立言不滿人意處尚如此，況其餘哉！然則吾屬於此，亦可以深自警矣。[51]

謝氏說法過於激昂，顯得宏闊不切實，相對於伊川（1033-1107）言語深刻無窮，少了蘊藉餘韻，所謂「寫呈」、「吾屬」，所指即是張栻，朱熹提醒學者對此應深加警惕，兩人對於湖湘學術的反省，顯然已有共識，相近的看法，也見於張栻，云：

> 曾子之說，伊川法則之語深有味，於此看得道字極分明也。《知言》疑義開發尤多，亦有數處當更往復，及後來旋看出者，併俟後便。此論誠不可示它人，然吾曹卻得此反復尋究，甚有益，不

---

[49] 〔宋〕張栻：〈答朱元晦祕書〉（十一），收於〔宋〕張栻著，楊世文點校：《張栻集》第 4 冊，卷 20，頁 1073。

[50] 〔宋〕朱熹：〈記謝上蔡論語疑義〉，收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 7 冊，卷 70，頁 3520-3523。

[51] 同上註，卷 70，頁 3523。

> 是指摘前輩也。上蔡《語解》偏處甚多，大有害事處，益知求道之難也。[52]

朱熹與張栻此時尚屬商議階段，所以強調祕而不宣，也特別澄清不是指摘前輩，然而經過中和之辨後，見識已有不同，針對湖湘一系核心概念提出檢討，兩人工夫進程所在，包括謝良佐《論語說》以及胡宏《知言》「隨看抄出」、「旋看出者」，用以剔除疑義，朱熹強調「深自警」，張栻所謂「甚有益」，均是一種自我惕厲，期許超越的精神，朱熹並且匯聚張栻、呂祖謙意見，釐清「心以成性」、「性無善惡」、「惡亦不可不謂之性」、「心無死生」、「先識仁體」、「性體心用」等說法，[53]撰成〈胡子知言疑義〉，云：

> 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，去卻人欲，便是天理，未嘗教人求識天理於人欲汩沒之中也。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？[54]

湖湘學脈以「性」為無對之道德本體，不可以言善惡，與朱熹認為性無不善的說法不同。其次，湖湘學人以心識心，從人欲汩沒中尋求天理，朱熹認為恐怕會將情欲誤認為道理，迷離光影，認作學問，耽溺沉迷，自以為是，省察工夫也就很難落實，不僅於理失其高度，也違反聖人「克己復禮」的主張。胡宏《知言》乃是湖湘學術聖經，朱熹於此總結湖湘學術的反省，如果心體觸處朗然，事事皆見天理，又何須修養工夫，同樣道理，刻意強調精義入神，於小處誇大，不屑卑近的結果，也就缺乏向上一路的精神，反而遠離於正道，「下學上達」成為朱熹思索儒學工夫的關鍵，去人欲，存天理，才是儒學的核心內涵。[55]事實上，回歸於經典本身，《中庸》「喜怒哀

---

52 〔宋〕張栻：〈答朱元晦〉（九），收於〔宋〕張栻著，楊世文點校：《張栻集》第 4 冊，卷 24，頁 1125。

53 〔宋〕朱熹：〈胡子知言疑義〉，收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 7 冊，卷 73，頁 3696-3705。

54 同上註。

55 楊玉成：《二程弟子研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1987 年），

樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」，[56]由「未發」而及於「已發」，次序清楚，毫無混淆，並無所謂由「已發」而察識「未發」進路，朱熹從湖湘學術超越而出，遂能洞悉其中的偏失，張栻既是接引之人，又是共同商量對象，朱熹注《中庸章句》云：

> 喜、怒、哀、樂，情也。其未發，則性也。無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也，無所乖戾，故謂之和。大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之體也。……自戒懼而約之，以至於至靜之中，無少偏倚，而其守不失，則極其中而天地位矣。自謹獨而精之，以至於應物之處，無少差謬，而無適不然，則極其和而萬物育矣。蓋天地萬物本吾一體，吾之心正，則天地之心亦正矣，吾之氣順，則天地之氣亦順矣。故其效驗至於如此。此學問之極功、聖人之能事，初非有待於外，而修道之教亦在其中矣。是其一體一用雖有動靜之殊，然必其體立而後用有以行，則其實亦非有兩事也。[57]

喜、怒、哀、樂為情，未發為性，「性」、「情」既分，「已發」、「未發」不是「心」、「性」之別，而是「情」、「性」之分，成為詮釋的依據，所謂「戒懼而約之」，「戒懼」屬於湖湘學「敬」的工夫，強調「至靜之中，無所偏倚」，「至靜」為李侗默坐澄心之教，張栻由體而及用，朱熹由用以見體，心體明朗，兩人並無相歧見解，相較之下，張栻重視無階次體驗，而朱熹於初始處下工夫，於合宜處體察，說法正是融鑄兩系心法的結果。朱熹與張栻對於學風影響的考察，對於文獻說法的反省，對於經典內容的檢視，層層而進，從道南學脈而及於湖湘學脈，又從湖湘學脈反省而出，最終結合兩系法門，建立深邃完整的義理體系，既相互激盪，又彼此支持，一方

頁 150，云：「按明道下學而上達之義蓋為洛學之共同前提，唯其後發展方向不同，遂漸演成不同思想體系耳。就明道本身而言，其初俱徹上徹下一本圓融，尚未形成固定之功夫進路，至伊川遂更往涵養致知之路發展，楊時則承明道『體仁』而漸近伊川，形成道南一系。上蔡則著於灑掃應對以內返諸『心』，以此識仁，是為察識說。湖南學則承上蔡。」

56 〔宋〕朱熹：《中庸章句》，收於〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（臺北：長安出版社，1991 年），頁 18。

57 〔宋〕朱熹：《中庸章句》，頁 18。

面是儒學道德體系的建構，另一方面也是伊洛學術內涵的再確認，不僅是學脈合流，更是學術深化，遂有儒學心性體系的正解。

四、太極與仁體

湖湘學者守住樊籬，無法接受朱熹觀點，但往復之間，朱熹與張栻取得共識，意見漸趨一致，從舊說到新說，道南與湖湘學脈因而匯流，此乃南宋伊洛學術的一大進展，也是朱熹與張栻共同學術成就。[58]朱熹與張栻並且循此更進一步，從二程弟子而及於二程，更溯及二程學術淵源之整理，乾道 5 年（1169）於建安出版周敦頤（1017-1073）《太極通書》，〈周子太極通書後序〉云：

> 右周子之書一編，今舂陵、零陵、九江皆有本，而互有同異。長沙本最後出，乃熹所編定，視他本最詳密矣，然猶有所未盡也。蓋先生之學，其妙具於〈太極〉一圖。《通書》之言，皆發此〈圖〉之蘊。而程先生兄弟語及性命之際，亦未嘗不因其說。觀《通書》之〈誠〉、〈動靜〉、〈理性命〉等章，及程氏書之〈李仲通銘〉、〈程邵公誌〉、〈顏子好學論〉等論，則可見矣。故潘清逸誌先生之墓，敘所著書，特以作〈太極圖〉為稱首，然則此〈圖〉當為書首不疑也。然先生既手以授二程，本因附書後，傳者見其如此，遂誤以〈圖〉為書之卒章，不復釐清。使先生立象盡意之微旨，暗而不明，而驟讀《通書》者，亦復不知有所總攝，此則諸本皆失。……熹又嘗讀朱內翰震〈進易說表〉，謂此〈圖〉之傳，自陳摶、种放、穆脩而來，而五峰胡公仁仲作〈通書序〉，又謂先生非止為种、穆之學者，此特其學之一師耳，非其至者也。夫以先生之學之妙，不出此〈圖〉，以為得之於人，則決非种、穆所及，以為非其至者，則先生之學又何以加於此〈圖〉哉！是以嘗竊疑之，及得〈誌〉文考之，然後知其果先生之所自

---

58 〔宋〕朱熹：〈答張欽夫十八〉，收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 3 冊，卷 32，頁 1275，云：「來教又謂熹言以靜為本，不若遂言以敬為本，此固然也。然『敬』字工夫，通貫動靜，而必以靜為本，故熹向來輒有是語，今若遂易為敬，雖若完全，然卻不見敬之所施有先有後，則亦未得為諦當也。」參見陳逢源：〈從「理一分殊」到「格物窮理」：朱熹《四書章句集注》之義理思惟〉，收於陳逢源：《朱熹與四書章句集注》（臺北：里仁書局，2006 年），頁 331-409。

> 作，而非有所受於人者，公蓋皆未見此〈誌〉而云云耳。然胡公所論《通書》之指曰：「人見其書之約而不知其道之大也，見其文之質而不知其義之精也，見其言之淡而不知其味之長也。人有真能立伊尹之志，修顏子之學，則知此書之言包括至大，而聖門之事業無窮矣。」此則不可易之至論，讀是書者，所宜知也，因復掇取以系于後云。[59]

朱熹從學術傳授，心法操持，進而及於文獻梳理，以湖湘獲得新的版本，進而考訂周敦頤義理體系由〈太極圖〉而《通書》的關係，得見二程學術授受所在，顯然關心重點已從融通道南、湖湘兩系的分歧，進而及於二程學術脈絡之整理，周敦頤傳二程之學術，二程言之不多，但朱熹於學術脈絡中，形構其中線索，〈太極圖〉成為綰合天道與道德的橋樑，也成為二程心法由來，由靜及動，又由動而涵靜，動靜一如，進而確立性命之際，尋求妙化之源，心體道德所在，源於宇宙創生之機，朱熹用心深微，特別拈出潘興嗣（1023-1100）所撰〈墓誌銘〉作為佐證，補充胡宏認為周敦頤轉益多師，並非僅有師從种放（955-1015）、穆脩（979-1032）而已，澄清〈太極圖〉非出於道教之傳，[60]而是周敦頤自作成果，自此道學系譜更為完整，書成寄予張栻參考，對於胡宏說法並不因為揚棄湖湘心法而排斥，反而藉此深化學脈淵源，朱熹於乾道 9 年（1173）〈後記〉說明更詳，云：

> 某既為此說，嘗錄以寄廣陵張敬夫。敬夫以書來曰：「二先生所與門人講論問答之言，見於書者詳矣。其於〈西銘〉，蓋屢言之，至此〈圖〉，則未嘗一言及也。謂其必有微意，是則固然。然所謂微意者，果何謂耶？」某竊以為此〈圖〉立象盡意，剖析幽微，周子蓋不得已而作也。觀其手授之意，蓋以為惟程子為能當之。至程子而不言，則疑其未有能受之者爾。夫既未能默識於言意之

---

59 〔宋〕朱熹：〈周子太極通書後序〉，收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 8 冊，卷 75，頁 3778-3780。

60 毛奇齡撰《太極圖說遺議》言「太極無所為圖也，況其所為圖者，雖出自周子濂溪為趙宋儒門之首，而實本之二氏之所傳」，認為一傳自陳摶（871-989），一傳自僧壽涯（?-?），皆非儒學。見〔清〕毛奇齡：《毛西河先生全集》（清嘉慶元年蕭山陸氏凝瑞堂刊本，1796 年），卷 1，頁 1。旨在於辨證宋學淵源不正，參見錢穆：《近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1996 年），頁 254。然朱熹建構〈太極圖〉之義理，特別申明周敦頤轉益多師，出於創發為多。

> 表，則馳心空妙，入耳出口，其弊必有不勝言者。（近年已覺頗有此弊矣）觀其答張閎中論《易傳》成書，深患無受之者，及《東見錄》中論橫渠清虛一大之說，使人向別處走，不若且只道敬，則其意亦可見矣。若〈西銘〉則推人以之天，即近以明遠，於學者日用最為親切，非若此書詳於性命之原，而略於進為之目，有不可以驟而語者也。孔子雅言《詩》、《書》、執禮，而於《易》則鮮及焉，其意亦猶此爾。韓子曰：「堯舜之利民也大，禹之慮民也深。」某於周子、程子亦云。既以復於敬夫，因記其說於此。[61]

朱熹言周敦頤手授二程之說，一如孔門心法之傳，因為未能得其傳人，二程所以鮮少言及，一如孔子教以《詩》、《書》，而罕言於《易》，既是回復張栻的問題，也指出二程學術中性命之原，隱微難言，其中小注言「近年已覺頗有此弊」，對於湖湘學人激昂未能中道問題，更能了解其中憂心所在，至於所謂「默識」、「且只道敬」，置於朱熹與張栻會通道南與湖湘脈絡當中，更顯得無比親切，朱熹正是於心性之間，釐清已發、未發問題，終於形構完整體系，而在動、靜之中，由「未發」而及於「已發」，由天道而及於人道，朱熹於淳熙 14 年（1187）撰〈通書序〉，由周敦頤而至二程，乃是孔孟正統所在，云：

> 《通書》者，濂溪夫子之所作也。夫子自少即以學行有聞於世，而莫或知其師傅之所自。獨以河南兩程夫子嘗受學焉，而得孔孟不傳之正統，則其淵源因可概見。然所以指夫仲尼、顏子之樂，而發其吟風弄月之趣者，亦不可得而悉聞矣。所著之書，又多放失。獨此一篇，本號《易通》，與《太極圖說》並出，程氏以傳於世，而其為說，實相表裡。大抵推一理、二氣、五行之分合，以紀綱道體之精微，決道義、文辭、祿利之取舍，以振起俗學之卑陋。至論所以入德之方、經世之具，又皆親切簡要，不為空言。……初蓋茫然不知其所謂，而甚或不能以句。壯歲獲遊延平先生之門，然後始得聞其說之一二。比年以來，潛玩既久，乃若粗有得焉。[62]

---

61 〔宋〕朱熹：《太極圖說解．後記》，收於〔宋〕朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 13 冊，頁 79。

62 〔宋〕朱熹：《通書注．序》，收於〔宋〕朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子

所謂「聞其說之一二」乃是謙言，歷檢《延平答問》，即可得見影響之深，朱熹《四書章句集注》稱李侗為師而不名，亦可證明，朱熹歷經道南與湖湘學脈，轉折發展，儒學隱微難明，體會更深，距離張栻離世已 7 年，但張栻的提問，觸發朱熹進一步的思考，主張並未消失，鋪排由周敦頤而傳二程，心法祕授獨傳的判斷，更為強烈，此一後涉建構，來自於形塑脈絡的思考，道南「理一分殊」之旨，成為了解〈太極圖〉的金鑰，由「未發」而「已發」的邏輯，成為掌握造化流行的關鍵，朱熹於《太極圖說》「無極而太極」云：

> 上天之載，無聲無臭，而實造化之樞紐、品彙之根柢也。故曰：「無極而太極。」非太極之外，復有無極也。[63]

朱熹特別澄清，太極之外，別無存在，太極即是造化之源，所謂無極只是形容太極未有之形態，一如理存於心中曰性，「已發」之前，存有「未發」，《朱子語類》保留諸多討論，撮舉一二，云：

> 「無極而太極」，蓋恐人將太極做一箇有形象底物看，故又說「無極」，言此只是此理也。
>
> 太極無方所，無形體，無地位可頓放。若以未發時言之，未發卻只是靜。動靜陰陽，皆只是形而下者。然動亦太極之動，靜亦太極之靜，但動靜非太極耳（或錄云：「動不是太極，但動者太極之用耳；靜不是太極，但靜者太極之體耳。」），故周子只以「無極」言之（無形而有理）。未發固不可謂之太極，然中含喜怒哀樂，喜樂屬陽，怒哀屬陰，四者初未著，而其理已具。若對已發言之，容或可謂之太極，然終是難說。此皆只說得箇髣髴形容，當自體認。[64]

未發不是太極，但朱熹以「中和新說」來理解太極的樣態，卻是極為清楚，無極是無形體、無處所，但理通貫其中，朱熹如此謹慎，乃是深怕落入由「無」生「有」的樣態，讓儒學根本陷於虛空異端，了解於此，也就可以

全書》第 13 冊，頁 95。

63 〔宋〕朱熹：《太極圖說解》，頁 72。

64 〔宋〕朱熹著，〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第 6 冊，卷 94，頁 2365、2369。

清楚判斷道學並不從道家而出，周敦頤《太極圖說》成為儒學形上依據，朱熹於《太極圖說》「五行，一陰陽也」，[65]解釋性之本體，云：

> 至於所以為太極者，又初無聲臭之可言，是性之本體然也。天下豈有性外之物哉！然五行之生，隨其氣質而所稟不同，所謂「各一其性」也。各一其性，則渾然太極之全體，無不各具於一物之中，而性之無所不在，又可見矣。[66]

理一而分殊，分殊皆具其理，渾然太極之全體，無不具於一物之中，因此性無所不在，太極成為解釋性體樣態的依據，朱熹於《太極圖說》「無極之真，二五之精，妙合而凝」更直言其道理，[67]云：

> 自萬物而觀之，則萬物各一其性，而萬物一太極也。蓋合而言之，萬物統體一太極也；分而言之，一物各具一太極也。所謂天下無性外之物，而性無不在者，於此尤可以見其全矣。[68]

「統體一太極」、「一物一太極」，成理學中極受關注的概念，太極存在總體與分殊身上，成為朱熹詮釋「無性外之物」最好的說明，也是理一與分殊之間，最佳的注解，道德形上與宇宙創生結合，太極成為理之流行，可以理解的樣態。朱熹並且進一步綰合道南與湖湘兩系心法，德在動靜之間，云：「故聖人中正仁義，動靜周流，而其動也必主乎靜。」「敬則欲寡而理明，寡之又寡，以至於無，則靜虛動直，而聖可學矣。」[69]以「靜」為本，以「敬」持守，《朱子語類》載其說明更詳，云：

> 濂溪言「主靜」，「靜」字只好作「敬」字看，故又言「無欲故靜」。若以為虛靜，則恐入釋老去。
>
> 「聖人定之以中正仁義而主靜」，正是要人靜定其心，自作主宰。程子又恐只管靜去，遂與事物不相交涉，卻說箇「敬」，云：「敬則自虛靜。」須是如此做工夫。[70]

---

65 〔宋〕朱熹：《太極圖說解》，頁 73。
66 同上註。
67 同上註。
68 同上註，頁 74。
69 同上註，頁 75。
70 〔宋〕朱熹著，〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第 6 冊，卷 94，頁 2385。

「靜」與「敬」正是朱熹與張栻會通道南與湖湘學脈心法的成果，朱熹於周敦頤、二程尋得根源，中正仁義由靜而出，靜為道德之根柢，然而靜不是虛靜，而是心體的靜定，因此必須由敬而成，作為修養工夫，朱熹綰合天地化生與道德主體，建構由二程弟子而及於二程，又由二程而及於周敦頤儒學脈絡，進而深化中和心體修養工夫的形上思維，用力之深，關注之廣，脈絡之長，並不是肯認本心如此簡單而已，而其成就自然要有如張栻之識見，才能清楚了解。

朱熹與張栻兩人延續中和的體悟，掌握心、性的位置，既融鑄又超越，以太極言性之外，更進一步完成儒學核心概念的釐清，不僅往上追溯，更往內深化，處理仁與愛的關係，分別性、情，建構「仁」體的詮釋，朱熹主張「心統性情」，張栻主張「心主性情」，心體之用，更為明顯。由察識達「仁體」，原就是湖湘學術要義所在，張栻〈胡子知言序〉，云：

> 「……今先生是書於論性特詳焉，無乃與聖賢之意異乎？」某應之曰：「無以異也。夫子雖未嘗指言性，而子貢蓋嘗識之，曰：『夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道不可得而聞也。』是豈真不可得而聞哉？……又況今之異端直自以為識心見性，其說譸張雄誕，又非當時之比，故高明之士往往樂聞而喜趨之，一溺其間，則喪其本心，萬事隳弛，毫釐之差，霄壤之繆，其禍蓋有不可勝言者……。」夫學者誠能因其言而精察於視聽言動之間，卓然知夫心之所以為妙，則性命之理蓋可默識，而先生之意所以不異於古人者，亦可得而言矣。若乃不得其意而徒誦其言，不知求仁而坐談性命，則幾何其不流於異端之歸乎！[71]

由心見性，已發之處見未發，唯有識仁，才能避免陷於異端，張栻此時尚未及於批判，然而釐清已發、未發之後，觀察心體更為精微，此一思考，同樣也成為朱熹與張栻共同的學術課題。事實上，朱熹與張栻兩人皆有〈仁說〉，觀點相近，甚至讓後人產生混淆，[72]兩人相關的討論從「中和」之辨

---

[71] 〔宋〕張栻：〈胡子知言序〉，收於〔宋〕張栻著，楊世文點校：《張栻集》第 3 冊，卷 14，頁 975-976。

[72] 例如陳淳（1484-1544）〈答陳伯澡〉第五書：「文公有〈仁說〉二篇，莫須已曾見否。一篇誤在《南軒文集》；一篇近方得溫陵卓丈傳來。」〔宋〕陳淳：《北溪大全集》，收於〔清〕紀昀、永瑢等編：《景印文淵閣四庫全書》第 1168 冊（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），

後即已展開，持續將近 2 年時間，[73]張栻編有《洙泗言仁錄》，今存其序云：「某讀程子之書，其間教門人取聖賢言仁處類聚以觀而體認之，因裒《魯論》所載，疏程子之說于下，而推以己見，題曰《洙泗言仁》，與同志者共講焉。」[74]匯聚相關章句，進行義理分析，雖然出於二程教人方法，但朱熹似乎有些疑慮，聖人義理融貫，事事體見天理，原在存於聖人氣象之中，不言仁處同樣仁德充盈，只關注言「仁」之處，反而限制體證的範圍，無法有心體澄朗之效，朱熹觀察之謹慎，由此可見。[75]二程提醒「仁」不能單純以「愛」來理解，「仁」屬於性，「愛」屬於情，兩者層次不同，如何正確理解「仁」所具本體意義，成為二程之後學人必須突破的問題，謝良佐以「覺」說「仁」，證明心體朗現之價值，成為湖湘學者信仰的說法，但朱熹認為其中尚有疑義，〈又論仁說十四〉云：

> 仁，本吾心之德，又將誰使知之而覺之耶？……上蔡所謂「知覺」，正謂知寒暖飽飢之類爾，推而至於酬酢佑神，亦只是此。知覺無別物也，但所謂有小大爾。然此亦只是智之發用處，但惟仁者，為能兼之。故謂「仁者心有知覺」則可，謂「心有知覺謂之仁」則不可。……至於伯逢又謂：「上蔡之意自有精神，得其精神，則天地之用皆我之用矣。」此說甚高妙，然既未嘗識其名義，又不論其實下功處，而欲驟語其精神，此所以立意愈高，為說愈妙，而反之於身，愈無根本可據之地也。[76]

卷 26，頁 706。甚至刊刻《朱子文集》誤以張栻〈仁說〉為朱熹的〈仁說〉，參見朱熹「校勘記」云：「浙本誤以南軒先生〈仁說〉為先生〈仁說〉，而以先生〈仁說〉為〈序仁說〉。又注：『此篇疑是〈仁說序〉姑附此』十字，今悉刪正之。」〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 7 冊，卷 67，頁 3400。

[73] 參見束景南：《朱熹年譜長編》，頁 506，乾道 9 年「繼續與張栻討論《洙泗言仁錄》與〈仁說〉，修改〈仁說〉」，按語：「長達二年之《洙泗言仁錄》與〈仁說〉論辨至此結束，二人仁說思想取得大體一致。」往返書信，前人討論已多，可以參考賴尚清：〈朱子與張栻「〈仁說〉之辨」書信序次詳考〉，《廈門大學學報（哲學社會科學版）》總第 224 期（2014 年 7 月），頁 112-113。

[74] 〔宋〕張栻：〈洙泗言仁序〉，收於〔宋〕張栻著，楊世文點校：《張栻集》第 3 冊，卷 14，頁 970-971。

[75] 〔宋〕朱熹：〈答張敬夫六〉，收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 3 冊，卷 31，頁 1180-1181。

[76] 〔宋〕朱熹：〈又論仁說十四〉，收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 3 冊，卷 32，頁 1265-1266。

以「覺」言「仁」，正呼應湖湘學術「察識」工夫，只是「察」畢竟屬「知」，與「仁」內涵不同，層次有異，而且因覺而得仁，不具備修養方向，缺乏可以掌握的內涵，於道德本體反而隔了一層，有違儒學之教，朱熹特別以「心之德」作為「仁」之出處，唯有標示根源所在，修養工夫才有清楚的方向。此外，以「覺」說「仁」彰顯渾然與物同體的感受之外，以「公」說「仁」，也是湖湘學術一大特色，張栻〈答朱元晦祕書〉（九）云：

> 仁之說，前日之意蓋以為推原其本，人與天地萬物一體也，是以其愛無所不至，猶人之身無分寸之膚而不貫通，則無分寸之膚不愛也。故以「惟公近之」之語形容仁體，最為親切。欲人體夫所以愛者，〈言仁〉中蓋言之矣。而以所言「愛」字只是明得其用耳。後來詳所謂「愛之理」之語，方見其親切。夫其所以與天地一體者，以夫天地之心之所存，是乃生生之蘊，人與物所公共，所謂愛之理者也。故探其本則未發之前，愛之理存乎性，是乃仁之體者也，察其動則已發之際，愛之施被乎物，是乃仁之用者也。體用一源，內外一致，此仁之所以為妙也。[77]

從「惟公近之」到「愛之理」，乃是從原本追求道德普遍性的形上意義，進一步深化的結果，天地生生之德，落實於人與物共有，歷經詮釋轉折，說法自然也要有所不同，言為「愛之理」不僅可以指出未發之前性體的存在，又可以對應已發之際，施於萬物的情形，涵蓋已發與未發，有體有用，說法更為周延，從仁具公共的觀點，發展出更為清晰全面的說法，「愛之理」成為兩人共同意見，朱熹〈又論仁說十五〉云：

> 來教云：「夫其所以與天地萬物一體者，以夫天地之心之所有，是乃生生之蘊，人與物所公共，所謂愛之理也。」熹詳此數句，似頗未安。蓋仁只是愛之理，人皆有之，然人或不公，則於其所當愛者，反有所不愛；惟公，則視天地萬物皆為一體，而無所不愛矣。若愛之理，則是自然本有之理，不必為天地萬物同體而後有也。[78]

---

77 〔宋〕張栻：〈答朱元晦祕書〉（九），卷 20，頁 1069。

78 〔宋〕朱熹：〈又論仁說十五〉，收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 3 冊，卷 32，頁 1267。

朱熹釐清其中邏輯，視天地萬物為一體，公固然無所不愛，但未必人皆能公，也未必愛所當愛，如此反而有違仁體普遍存在的樣態，至於愛之理反映自然本有，不必天地萬物同體然後才有，對應於天地生生之德，更能精準呈現仁體情況，尤其在分出未發為性，已發為情，心統性情的架構之後，心體中「仁」所具之地位，也就有更清楚的分判，〈答張欽夫十二〉云：

> 蓋人生而靜，四德具焉，曰仁曰義曰禮曰智，皆根於心，而未發，所謂理也，性之德也；及其發見，則仁者惻隱，義者羞惡，禮者恭敬，智者是非，各因其體以見其本。所謂情也，性之發也，是皆人性之所以為善者也。但仁乃天地生物之心，而在人者故特為眾善之長，雖列於四者之目，而四者不能外焉。……熹前說之「愛之發」對「愛之理」而言，正分別性、情之異處，其意最為精密。……蓋所謂「愛之理」者，是乃指其體性而言，且見性情體用各有所主而不相離之妙，與所謂「遺體而略性」者，正相南北，請更詳之。[79]

仁、義、禮、智四德根之於心，乃性之德，屬於未發；至於惻隱、羞惡、恭敬、是非則根於性，屬於情之已發，由性而情，由未發而及已發，已是「中和新說」的內容，仁根於天地生物之心，所以為眾善之長，既是一德，又包有四者，因此「愛之理」的說法具有描繪作用，也兼及性情體用，成為最後的共識。[80]檢視兩人於「仁」之說法，張栻〈仁說〉云：

> 人之性，仁、義、禮、智四德具焉：其愛之理則仁也，宜之理則義也，義之理則禮也，知之理則智也。是四者雖未形見，而其理固根於此，則體實具於此矣。性之中只有是四者，萬善皆管乎是焉。而所謂愛之理者，是乃天地生物之心，而其所由生者也。故仁為四德之長，而又可以兼能焉。惟性之中有是四者，故其發見於情，則為惻隱、羞惡、是非、辭讓之端，而所謂惻隱者亦未嘗不貫通焉，此性情之所以為體用，而心之道則主乎性情者也。……

---

79 〔宋〕朱熹：〈答張欽夫十二〉，收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 3 冊，卷 32，頁 1261-1263。

80 〔宋〕張栻：〈答朱元晦祕書〉（十三），卷 20，頁 1074，云：「來書披玩再四，所以開益甚多。所謂『愛之理』發明甚有力，前書亦略及之矣。」

> 故指愛以名仁則迷其體（程子所謂愛是情，仁是性謂此），而愛之理則仁也；指公以為仁則失其真（程子所謂「仁道難名，惟公近之」，不可便指公為仁謂此），而公者人之所以能仁也。夫靜而仁、義、禮、智之體具，動而惻隱、羞惡、辭讓、是非之端達，其名義位置固不容相奪倫，然而惟仁者為能推之而得其宜，是義之所存者也；惟仁者為能恭讓而有節，是禮之所存者也；惟仁者為能知覺而不昧，是智之所存者也。此可見其兼能而能貫通者矣。[81]

撮舉其中重點，仁出於天地生物之心，具有獨特又通貫的特質，既是四德之長，所以為獨特，又可以兼有四德，所以是貫通，置於心主性情當中，性為體，情為用，善皆源之於性，所以也必須從性而言仁，因此回應二程問題，不可離愛言仁，但仁不等於愛，公不可言仁，而仁人為公，成為最重要的結論，仁、義、禮、智四端為靜，惻隱、羞惡、辭讓、是非為動，唯仁者可以推而貫通，動靜一如，其中說法一如朱熹。至於朱熹〈仁說〉更具有批判性，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。……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。……吾方病夫學者誦程子之言而不求其意，遂至於判然離愛而言「仁」，故特論此以發明其遺意，……抑泛言「同體」者，使人含胡昏緩，而無警切之功，其弊或至於認物為己者有之矣；專言「知覺」者，使人張皇迫躁，而無沉潛之味，其弊或至於認欲為理者有之矣。一忘一助，二者蓋胥失之。[82]

---

[81] 〔宋〕張栻：〈仁說〉，收於〔宋〕張栻著，楊世文點校：《張栻集》第 4 冊，卷 18，頁 1031-1032。

[82] 〔宋〕朱熹：〈仁說〉，收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 7 冊，卷 67，

仁出於天地生物之心，朱熹綰合元、亨、利、貞；春、夏、秋、冬；仁、義、禮、智，彰顯道德之形上地位，鋪排道德與天命結合的線索。善從而仁而出，情之未發，其體已具，情之已發，其用無窮，則已是中和新說內容，仁為儒學要義由此可見，至於二程的提醒，不應扭曲而言，離愛言仁，結果不論是強調「同體」之德，抑或強調「知覺」為用，都是偏差的說法，朱熹追究本體淵源，強化未發、已發意義，更進一步清理湖湘學術心法的偏差，掌握仁體的樣態，也就有正確的了解，《論語・學而》:「其為仁之本與！」朱注云:「仁者，愛之理，心之德也。」[83]「心之德」言其未發之體，保有「湖湘」強調道德本體的訴求，「愛之理」推究已發之源，存有「道南」析究體證的趨向，而「心」通貫其中，則有中和新說的個人體會，朱熹由「道南」而至「湖湘」，從「中和」而至「仁說」，在「已發」、「未發」，在「性」、「情」之間，開展辨證，遂有「仁」體正確的詮釋。[84]朱熹與張栻既相互接引，又彼此切磋，匯整道南與湖湘心法，建構北宋儒學之傳，在二程指點當中，尋求聖人開示方向，終於確立宋代理學規模，意義所在，得見學人無私之心，以及學術為公的襟懷。

五、結論

朱熹與張栻同遊南嶽衡山，賦詩言志，情誼深厚，張栻〈遊南嶽風雪未已決策登山用春風樓韻〉云：

> 人言南山巔，煙雲聳樓觀。俯瞰了坤倪，仰攀接天漢。勇往愧未能，長吟湘水畔。茲來渺遐思，風雪豈中斷。行行重行行，敢起自畫歎。我聞精神父，石裂冰可泮。陰沴驅層宵，杲日麗旭旦。決策君勿疑，此理或通貫。[85]

頁 3390-3392。

83 〔宋〕朱熹:《論語集注・學而篇》，收於〔宋〕朱熹:《四書章句集注》，卷 1，頁 48。

84 陳榮捷撰〈論朱子之仁說〉云:「朱子說仁，實造我國思想史言仁之最高峰。陳淳謂漢儒與程門言仁:『殊失孔門向來傳授心法本旨，至文公始以心之德愛之理六字形容之，而仁之說始親切矣。』誠非虛言。」見陳榮捷:《朱學論集》(臺北:臺灣學生書局，1988 年)，頁 54。

85 〔宋〕張栻:〈遊南嶽風雪未已決策登山用春風樓韻〉，收於〔宋〕張栻著，楊世文點校:《張栻集》第 3 冊，卷 1，頁 713。

相互扶持，共赴險境，追求通貫的道理，和洽無猜疑。至張栻過世，家人請求朱熹整理遺稿，又可見可以託以後事，[86]兩人志同道合，此一情誼乃當時人所共見，卻未必使後人信服，認為朱熹刪削張栻早年之論，只能看到朱熹給予張栻書信，而看不到張栻原本主張，造成資訊的不對等，以《宋元學案》「南軒學案」看不出本人思想特色，其學也無傳人，質疑張栻天資明敏，但缺乏堅定立場，被朱子所轉移。[87]事實上，朱熹與張栻一生相互欣賞，究察日用功效，化解動靜紛擾，對於心體有最終之體會，進而反省二程學術究竟，開展學術系譜，卻成為後人質疑湖湘學術不傳的原因，殊為奇怪，以《朱子語類》所載，云：

> 今永嘉又自說一種學問，更沒頭沒尾，又不及金溪。大抵只說一截話，終不說破是箇甚麼，然皆以道義先覺自處，以此傳授。君舉到湘中一收，收盡南軒門人，胡季隨亦從之問學。某向見季隨，固知其不能自立，其胸中自空空無主人，所以纔聞他人之說，便動。季隨在湖南頗自尊大，諸人之多宗之。凡有議論，季隨便為之判斷孰是孰非。此正猶張天師，不問長少賢否？只是世襲做大。正淳曰：「湖南之從南軒者甚眾且久，何故都無一箇得其學？」曰：「欽夫言自有弊。諸公只去學他說話，凡說道理，先大拍下。然欽夫後面卻自有說，諸公卻只學得那大拍頭。」[88]

陳傅良（1141-1203）永嘉學派既起，湖湘學者轉而追求事功，漸失根本，朱熹深為感慨，此一觀察，正可釐清後人疑惑，張栻之後，湖湘學術缺少領袖，適足以證明張栻原有的地位。朱熹〈祭張敬夫殿撰文〉言及兩人情誼，云：

---

86 〔宋〕朱熹：〈張南軒文集序〉，收於朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 8 冊，卷 76，頁 3813-3814，云：「敬夫既沒，其弟定叟哀其故稿，得四巨編，以授予曰：『先兄不幸蚤世，而其同志之友，亦少存者，今欲次其文以行於世，非子之屬而誰？』予受書愀然，……遽取觀之，蓋多曩所講焉而未定之論，而凡近歲以來，談經論事、發明道要之精語，反不與焉。予因慨念敬夫天資甚高，聞道甚蚤，其學之成就，既足以名於一世，然察其心，蓋未嘗一日以是而自足也。……於是乃復亟取前所蒐輯，參伍相校，斷以敬夫晚歲之意。」按覈內容，朱熹蒐輯張栻晚歲的材料，相互補校，以證明張栻學術之精彩，但是否刪除早歲文字，並未清楚交代，朱熹本身尚且保留中和舊說材料，《延平答問》蒐輯與李侗書信，未因感受未深而剔除，則其文獻失收，是否可以歸責朱熹，應有更進一步的檢討。

87 參見劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 171。〔美〕田浩：《旁觀朱子學：略論宋代與現代的經濟、教育、文化、哲學》（上海：華東師範大學出版社，2011 年），頁 176。

88 〔宋〕朱熹著，〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第 8 冊，卷 123，頁 2961。

> 我昔求道，未獲其友，蔽莫予開，吝莫予剖。蓋自從公，而觀於大業之規模，察彼群言之紛糾，於是相與切磋以究之，而又相厲以死守也。[89]

相互切磋，梳理糾紛，言其過往，令人感動，可以推想「道南」與「湖湘」兩系各走一端，二程之學恐怕更為模糊，所幸兩人剔除疑義，甚至為二程學術流而不返的困境尋求出路，往復商量，思以再現聖人精神，朱熹《四書章句集注》融鑄前賢意見，援引張栻說法，湖湘學術在朱熹與張栻努力當中，得以轉折存續，此乃前人未及觀察之處，卻是真實存在，整理朱熹與張栻交誼，心得如下：

（一）「道南」一系從楊時、羅從彥、李侗，而及於朱熹；「湖湘」一系從謝良佐、胡安國、胡宏，而及於張栻，兩系同源於二程，卻各有主張，朱熹傳「道南」之學，張栻傳「湖湘」之學，兩人交往，既是朱熹成學關鍵，也才有理學系譜建立的結果。

（二）朱熹從李侗默坐澄心的工夫，結合日用之間致察操存，又進而思考「已發」、「未發」內涵，「未發」是指心體流行寂然不動之時；「已發」是指心體流行感而遂通的階段。「已發」、「未發」不是「心」、「性」之別，而是「情」、「性」之分，「心」具眾理，兼有「已發」、「未發」，融鑄道南與湖湘心法，遂有「中和新說」的發展。

（三）朱熹從學術傳授，心法操持，進而及於文獻梳理，考訂周敦頤義理體系由〈太極圖〉而《通書》的關係，得見二程學術授受所在，重點已從融通道南、湖湘兩系的分歧，進而及於二程學術脈絡之整理，〈太極圖〉成為綰合天道與道德的橋樑，由靜及動，又由動涵靜，動靜一如，成為二程心法來源。

（四）朱熹以「愛之理，心之德也」言「仁」，保有「湖湘」強調道德本體的訴求，也存有「道南」析究體證的趨向，而「心」通貫其中，此一觀點乃是與張栻相互溝通，彼此辯證所獲得的結果，從而回歸經典詮釋，掌握仁體的樣態，也就有正確的詮釋內容。

---

[89] 〔宋〕朱熹：〈祭張敬夫殿撰文〉，收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 9 冊，卷 87，頁 4293。

（五）朱熹與張栻究察日用功效，化解動靜紛擾，反省二程學術究竟，開展學術系譜，生時為友，死可相託，一生欣賞，朱熹《四書章句集注》融鑄前賢意見，援引張栻說法，湖湘學術在朱熹與張栻努力當中，得以轉折存續，此乃前人未及觀察之處，卻是真實存在。

朱熹與張栻兩人足以領袖一方，然以求道為己任，無私分享，於學術分歧之際，剔除疑義，回歸於工夫操持、學脈延伸、儒學究竟，最終有理學的成立，如無張栻的引介，朱熹難以旁繼湖湘心法；若無張栻支持，無法從湖湘超越而出，意義所在，固不可以門戶論之，成就所在，可為典型，撮舉個人觀察，尚祈前輩學者有以教之。

【責任編校：郭千綾】

徵引文獻

專著

〔宋〕朱熹 Zhu Xi：《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，臺北 Taipei：長安出版社 Changan chubanshe，1991 年。

———：《太極圖說解》*Taijitu shuojie*，收入〔宋〕朱熹 Zhu Xi 著，朱傑人 Zhu Jieren、嚴佐之 Yan Zuozhi、劉永翔 Liu Yongxiang 主編：《朱子全書》*Zhuzi quanshu* 第 13 冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe；合肥 Hefei：安徽教育出版社 Anhui jiaoyu chubanshe，2002 年。

———：《延平答問》*Yanping dawen*，收入〔宋〕朱熹 Zhu Xi 著，朱傑人 Zhu Jieren、嚴佐之 Yan Zuozhi、劉永翔 Liu Yongxiang 主編：《朱子全書》*Zhuzi quanshu* 第 13 冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe；合肥 Hefei：安徽教育出版社 Anhui jiaoyu chubanshe，2002 年。

———：《通書注》*Tongshu zhu*，收入〔宋〕朱熹 Zhu Xi 著，朱傑人 Zhu Jieren、嚴佐之 Yan Zuozhi、劉永翔 Liu Yongxiang 主編：《朱子全書》*Zhuzi quanshu* 第 13 冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe；合肥 Hefei：安徽教育出版社 Anhui jiaoyu chubanshe，2002 年。

———：《近思錄》*Jinsilu*，收入〔宋〕朱熹 Zhu Xi 著，朱傑人 Zhu Jieren、嚴佐之 Yan Zuozhi、劉永翔 Liu Yongxiang 主編：《朱子全書》*Zhuzi*

quanshu 第 13 冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe；合肥 Hefei：安徽教育出版社 Anhui jiaoyu chubanshe，2002 年。

〔宋〕朱熹 Zhu Xi 著，〔宋〕黎靖德 Li Jingde 編，王星賢 Wang Xingxian 點校：《朱子語類》*Zhuzi yulei* 第 6、7、8 冊，臺北 Taipei：文津出版社 Wenjin chubanshe，1986 年。

〔宋〕朱熹 Zhu Xi 著，陳俊民 Chen Junmin 校編：《朱子文集》*Zhuzi wenji* 第 1、3、4、7-10 冊，臺北 Taipei：德富文教基金會 Defu wenjiao jijinhui，2000 年。

〔宋〕李侗 Li Tong：《李延平集》*Li Yanping ji*，收入新文豐編輯部 Xinwenfeng bianjibu 編：《叢書集成新編》*Congshu jicheng xinbian* 第 65 冊，新北 New Taipei：新文豐出版社 Xinwenfeng chubanshe，1985 年。

〔宋〕張栻 Zhang Shi 著，楊世文 Yang Shiwen 點校：《張栻集》*Zhang Shi ji* 第 3、4 冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2015 年。

〔宋〕陳淳 Chen Chun：《北溪大全集》*Beixi daquanji*，收入〔清〕紀昀 Ji Yun、永瑢 Yong Rong 等編：《景印文淵閣四庫全書》*Yingyin wenyuange siku quanshu* 第 1168 冊，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1986 年。

〔清〕毛奇齡 Mao Qiling：《毛西河先生全集》*Mao Xihe xiansheng quanji*，清嘉慶元年蕭山陸氏凝瑞堂刊本，1796 年。

〔清〕黃宗羲 Huang Zongxi 原著，〔清〕全祖望 Quan Zuwang 補修：《宋元學案》*Songyuan xuean* 第 3 冊，臺北 Taipei：華世出版社 Huashi chubanshe，1987 年。

〔日〕藤井倫明 Fujii Michiaki：《朱熹思想結構探索——以「理」為考察中心》*Zhu Xi sixiang jiegou tansuo: yi 'li' wei kaocha zhongxin*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli taiwan daxue chuban zhongxin，2011 年。

〔美〕田浩 Hoyt Cleveland Tillman：《朱熹的思維世界》*Zhu Xi de siwei shijie*，臺北 Taipei：允晨文化 Yunchen wenhua，2008 年。

———：《旁觀朱子學：略論宋代與現代的經濟、教育、文化、哲學》*Pangguan Zhuzixue: lüelun songdai yu xiandai de jingji, jiaoyu, wenhua, zhexue*，上海 Shanghai：華東師範大學出版社 Huadong shifan daxue chubanshe，2011 年。

牟宗三 Mou Zongsan：《心體與性體》*Xinti yu xingti* 第 2 冊，臺北 Taipei：正中書局 Zhengzhong shuju，1968 年。

———：《心體與性體》*Xinti yu xingti* 第 3 冊，臺北 Taipei：正中書局 Zhengzhong shuju，1996 年。

束景南 Shu Jingnan：《朱熹年譜長編》*Zhu Xi nianpu changbian*，上海 Shanghai：華東師範大學出版社 Huadong shifan daxue chubanshe，2001 年。

陳來 Chen Lai：《朱熹哲學研究》*Zhu Xi zhexue yanjiu*，北京 Beijing：中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe，1993 年。

陳榮捷 Chen Rongjie：《朱學論集》*Zhuxue lunji*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1988 年。

劉述先 Liu Shuxian：《朱子哲學思想的發展與完成》*Zhuzi zhexue sixiang de fazhan yu wancheng*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1995 年。

錢穆 Qian Mu：《朱子新學案》*Zhuzi xin xuean* 第 3 冊，臺北 Taipei：三民書局 Sanmin shuju，1982 年。

———：《近三百年學術史》*Jin sanbainian xueshushi*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1996 年。

期刊與專書論文

陳逢源 Chen Fengyuan：〈從「理一分殊」到「格物窮理」：朱熹《四書章句集注》之義理思惟〉“Cong‘liyi fenshu’ dao ‘gewu qiongli’: Zhu Xi *Sishu zhangju jizhu* zhi yili siwei”，收入陳逢源 Chen Fengyuan：《朱熹與四書章句集注》*Zhu Xi yu sishu zhangju jizhu*，臺北 Taipei：里仁書局 Liren shuju，2006 年。

———：〈「道南」與「湖湘」——朱熹義理進程之檢討〉“‘Daonan’ yu ‘Huxiang’: Zhu Xi yili jincheng zhi jiantao”，收入陳逢源 Chen Fengyuan：《「融鑄」與「進程」：朱熹《四書章句集注》之歷史思維》*‘Rongzhu’ yu ‘jincheng’: Zhu Xi Sishu zhangju jizhu zhi lishi siwei*，臺北 Taipei：政大出版社 Zhengda chubanshe，2013 年。

———：〈從「中和」到「仁說」——朱熹《四書章句集注》「愛之理，心之德」義理進程考察〉“Cong ‘zhonghe’ dao ‘renshuo’: Zhu Xi *Sishu*

zhangju jizhu ‘ai zhi li, xin zhi de’ yili jincheng kaocha”，《東吳中文學報》*Dongwu zhongwen xuebao* 第 29 期，2015 年 5 月。

賴尚清 Lai Shangqing：〈朱子與張栻「〈仁說〉之辨」書信序次詳考〉“Zhuzi yu Zhang Shi ‘“Renshuo” zhi bian’ shuxin xuci xiangkao”，《廈門大學學報（哲學社會科學版）》*Xiamen daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 總第 224 期，2014 年 7 月。

學位論文

楊玉成 Yang Yucheng：《二程弟子研究》*Ercheng dizi yanjiu*，臺北 Taipei：國立政治大學中國文學研究所碩士論文 Guoli zhengzhi daxue zhongguo wenxue yanjiusuo shuoshi lunwen，1987 年。