

從「中和」到「仁說」

——朱熹《四書章句集注》「愛之理，心之德」 之義理進程考察

陳 逢 源*

提 要

朱熹從學李侗，接續道南一脈修養法門，於儒學當中獲致生命的依歸，只可惜從學日短，無法了解默坐澄心之教，窮無所歸之際，旁求張栻傳湖湘之學，開展匯聚眾流的階段。朱熹從「道南」到「湖湘」的轉折當中，頓悟「中和」之旨，「心」具眾理，貫通其中，「已發」、「未發」只是狀態不同，不應視為本體與日用之別，進而反省湖湘學術究竟，遂有「仁說」相關討論，「仁」為性，「愛」為情，心統性情，「愛」固然不能直接等同於「仁」，但離「愛」無法見「仁」。化解動靜紛擾，究察日用功效，「愛之理，心之德」成為兩人共識，也成為朱熹注解《四書章句集注》內容。朱熹與張栻同輩論交，二程歧異得以釐清，張栻的引介與啟發，居功厥偉，在朱熹與張栻兩位領袖人物的努力之下，「道南」與「湖湘」學脈得以轉折存續，留存於經典詮釋當中，持平而公的態度，正是南宋儒學得以開拓的關鍵，也是《四書章句集注》義理得以釐清的原因，列舉觀察，以供參考。

關鍵詞：朱熹、張栻、中和、仁說、四書

* 現任國立政治大學中國文學系專任教授

收稿日期：103 年 12 月 4 日；接受刊登日期：104 年 5 月 9 日。

一、前言

朱熹（1130-1200）從學李侗（1093-1163），接續「道南」一脈修養法門，由摻雜佛道路徑而歸於純粹，在儒學當中獲致生命依歸，只可惜從學日短，無法了解默坐澄心之教，窮無所歸之際，旁求張栻（1133-1180）傳「湖湘」之學，開展匯聚眾流的階段。朱熹從確立儒學宗旨，到綜納法門，學術因之而進，這是研究朱熹十分重要的事情，也是南宋伊洛學術成立的重要關鍵，由疑義而澄清，從固著而超越，由分歧而匯合，就儒學發展而言，意義所在，恐怕更甚於朱、陸鵲湖之會。朱熹與張栻同輩論交，對於宋代學術發展具有深遠意義，兩人同列《宋史·道學傳》，地位相當，史家已有定見。¹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！²

黃氏於後言：「五峯之門，得南軒而有耀。」³同樣肯定張栻於「湖湘」學派的地位，然而重要的是朱熹對於張栻的欣賞，朱熹、張栻、呂祖謙（1137-1181）、陸九淵（1139-1193）皆是南宋學術巨擘，一時龍象，足以領袖一方，然而在朱熹的觀察當中，唯有張栻胸中灑落，見識卓然，學術純粹，切磋之益，得到朱熹的認可。朱熹學術嚴謹，與張栻同輩論交，檢視兩人文集當中往返書信，相互期勉，鍼砭缺失，剖析疑義，分享心得，討論既廣，數量遠超過其他人。張栻〈南岳唱酬序〉云：「予獨與元晦決策，明當冒風雪亟登。」⁴不畏風雪，意氣相投。張栻過世，朱熹銜命整理文稿，云：「先兄不幸早世，而其同志之友亦少存者。今欲次其文以行於世，非子之屬而誰可？」⁵託以後事，深受信賴，生前死後，兩人情誼深厚，無庸置疑，朱熹〈祭張敬夫殿撰文〉云：

¹ 〔元〕脫脫等撰：《宋史》（北京：中華書局，1985年6月）卷429〈道學三〉「朱熹 張栻」，頁12751。

² 〔清〕黃宗羲原著，〔清〕全祖望補修：《宋元學案》（臺北：華世出版社，1987年9月）第3冊，卷50「南軒學案」，頁1635。

³ 同前註，頁1635。

⁴ 〔宋〕張栻：《張栻集》（長沙：岳麓書社，2010年1月）第二冊，卷十五〈南岳唱酬序〉，頁623。

⁵ 同前註，〈南軒文集序〉，頁436。

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。⁶

朱熹言其過往，情懷令人感動。南宋「道南」與「湖湘」兩系各走一端，於儒學各自經營，絕非美事，在同中有異，異中有同之中，兩人獲得共識，無嫌隙，無偏狹，以聖學為究竟，持平而公的態度，終於整合歧異，成就學術典範。只是相對於此，前人卻有不同的說法，牟宗三先生云：

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。⁷

對於張栻未能守住師法，延續「湖湘」學脈，牟先生深致不滿，「稟性清弱」、「力弱才短」與「軟塌」的形容，實在是極為嚴苛的批評，甚至言「其學無傳，亦非偶然」，「不能發其師之精蘊」，正是批判的關鍵，牟先生有學術宗主之判定，以及理學內涵的了解，說法頗為嚴厲，然而檢視南宋學術發展，必須了解朱熹與張栻學術進程，深究兩人思考所在，才能真正評估其中究竟是悖反還是發展。筆者草撰〈「聞之師曰」——朱熹與李侗〉一文，了解朱熹承襲「道南」一系的過程⁸，又撰成〈「道南」與「湖湘」——朱熹義理進程之檢討〉一文，對於朱熹學術已有大要的觀察⁹，朱熹從師與求友從而確認了北宋儒學樣態，為求深入，本文嘗試梳理朱熹與張栻兩人的交誼情形，考察兩人思考所在，期以對此疑案有進一步的了解。

二、「中和」之辨

朱熹於隆興元年（1163）與張栻初次相見，《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……」¹⁰，朱熹申其主戰立場，似

⁶ 〔宋〕朱熹撰，陳俊民校編：《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年2月），第9冊，卷87〈祭張敬夫殿撰文〉，頁4293。

⁷ 牟宗三：《心體與性體》（二）（臺北：正中書局，1968年10月），頁432。

⁸ 參見拙撰：〈「聞之師曰」——朱熹與李侗〉，《孔孟月刊》第52卷第5、6期（2012年6月），頁29-37。

⁹ 參見拙撰：〈「道南」與「湖湘」——朱熹義理進程之檢討〉，《「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10月），頁179-220。

¹⁰ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年12月），第8冊，卷131，頁3152。又第7冊，卷103，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。」

乎尚未及於學術討論。隔年張浚（1097-1164）病逝，朱熹前往弔唁，與談更為深入，〈答羅參議書〉云：「自豫章送之豐城，舟中與欽夫得三日之款，其名質甚敏，學問甚正，若充養不置，何可量也。」¹¹相聚雖短，然而對於張栻學問人品，無比欣賞，此時是否談及「中和」之說，前人意見頗有分歧¹²，但由張栻以求湖湘學術，明顯是由此開始，此於〈答羅參議書〉可以一窺端倪：

龜山〈論語序〉本為世學膠固，學者類多以分文析字、執辭泥跡為務，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，乃知文定亦嘗疑之，不審尊意以為如何，幸有以見教。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，卻望垂論。……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。¹³

朱熹循李侗「道南」一脈，顯然還有諸多疑問，張栻無疑是求教最重要的人物，胡安國（1074-1138）的學術判斷、胡宏（1105-1161）《知言》的工夫，乃至於「操存辨察，本末一致」的法門，朱熹如數家珍，顯然並不陌生。此後往復討論，關乎中和境界的思考，《朱子文集》當中〈與張欽夫三〉、〈與張欽夫四〉、〈答張敬夫三〉、〈答張敬夫四〉¹⁴，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。」¹⁵可見日後又有體悟，觀點已有不同，但在張栻引導下，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，人生於世，應對進退之間，皆為已發，在

度住不得，一二日去矣。」頁 2608。朱熹與張栻相聚時短，關心重點，顯然是孝宗北伐的布局，尚未及於學術議題的討論。

¹¹ 同註 6，續集卷 5〈答羅參議〉，頁 4999。

¹² 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 8 月）認為此時場合不對，不可能有深度的學術討論。頁 79。然而束景南撰：《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001 年 9 月）於隆興二年（1164 年）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。」頁 330。似乎更能反映朱熹於李侗過世之後，求學若渴，急於求解的心情。

¹³ 同註 6，續集卷 5〈答羅參議〉，頁 5000-5001。

¹⁴ 同註 6，卷 30〈答張欽夫三〉、〈答張欽夫四〉，頁 1157-1159。及卷 32〈答張敬夫三〉、〈答張敬夫四〉，頁 1241-1244。此四書即論中和舊說四劄，束景南撰《朱熹年譜長編》繫於乾道二年（1166 年），頁 355-358。陳來撰：《朱熹哲學研究》（北京：中國社會科學出版社，1993 年 3 月）考其語脈順序，應是第一書、第四書、第二書、第三書。頁 103-104。

¹⁵ 同註 6，卷 30〈與張欽夫三〉，頁 1157。

萬起萬滅當中，進行操存辨察的工夫，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。」¹⁶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。「灑落」原是李侗指引的境界，竟然於「湖湘」一系心法中得見，明道的「未嘗致纖毫之力」，朱熹試之有驗，欣喜之情，發為歌詠，〈觀書有感〉二首：

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。¹⁷

「方塘」是映照萬物的「心體」，「源頭活水」乃是省察成效，「如水到船浮，解維正柁，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，渾然一體，並不是於一時、一處之地用力，而是體用粗精，觸處朗然，動靜本末毫無間隙，朱熹依循湖湘學術進路，方法輕鬆自然，言之有驗，讓朱熹對於謝良佐深致推崇，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，張栻為朱熹解開糾結的學術難題，欣喜與愉悅，衷心稱賞，〈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。」¹⁸朱熹欣慕嚮往，贊歎不已，於是在乾道三年（1167年）九月再度往訪張栻，停留兩個月的時間，依束景南《朱熹年譜長編》所考，朱熹與張栻長沙之會，乃是一次全面性的學術講論，包括：討論「主敬」、討論「仁說」、討論「中庸」學、討論撰寫〈張浚行狀〉、與湖湘學者論學，批評湖湘學之禪氣、對各自經學、史學著作之討論等相關問題¹⁹，交換彼此心得，束景南並以〈行狀〉為例，張浚訓諸子門人「學以禮為本，禮以敬為先」，標舉「敬」的工夫；強調「學者當清明其心，默存聖賢氣象」，以「默」來體現心體的清明²⁰，對於一代名將，朱熹與張栻乃是藉由謝良佐（1050-1103）所傳湖湘一脈「主敬」法門，以及楊時（1044-1130）所傳道南一脈「主靜」心法，綰合融通，深致詠嘆，期以呈現張浚人格周全圓滿的樣態。²¹這個細節，反映朱熹從張栻獲致「湖湘」心法，另一方面，張栻也藉由朱熹思考「道南」學術的價值，兩人一方面交換學術心得，另一方面也深有「道南」與「湖湘」兩大學脈化異求同的思考。李侗過世之後，朱熹得到張栻的幫忙，於迷惘當中，得到方向，兩人暢遊同歡，酬

¹⁶ 同註 6，卷 32〈答張敬夫四〉，頁 1243。

¹⁷ 同註 6，卷 2〈觀書有感〉二首，頁 73。

¹⁸ 同註 6，卷 40〈答何叔京十一〉，頁 1722。

¹⁹ 同註 12 束景南，頁 373-375。

²⁰ 同註 6，卷 95 下〈少師保信軍節度使魏國公致仕贈太保張公行狀·下〉，頁 4672-4673。

²¹ 同註 12 束景南，頁 374。

醉唱和，欣賞當中，更有相互扶持，志同道合的愉悅，張栻〈詩送朱元晦尊兄〉云：「君侯起南服，豪氣蓋九州。……盡收湖海氣，仰希洙泗游。」²²直指朱熹學術豪情與氣魄，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。」²³交代自己的心情與體會，兩人真情爽朗，以聖賢相期，既是儒者雅事，也成就南宋學術一段佳話。不過比較而言，朱熹承張栻以繼湖湘心法，試行檢驗；另外，也留意一方風土，了解湖湘之教的成果，因此對於張栻與其他學人有諸多的觀察，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，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！……²⁴

此書距離與會僅半個月時間，切近當時心情，所謂「未聞」是指湖湘學術精彩之處，朱熹於此獲致成就，對於張栻學術的稱賞，人品的推崇，言語之中，充滿佩服，不過對於湖湘一地學人，朱熹顯然尚有期待，蹈空立異，並非正學，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〈答石子重書五〉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。²⁵

時隔一年，對於張栻推崇依舊，但對於湖湘學者蹈虛入禪，缺乏篤實為學的進程，頗為憂慮，胡氏門人違失其教，其他更不殆言，朱熹甚至認為張栻言語「失之太高」，也有「不歷階級」的缺失，氣氛濡染，於學大不利，可惜眾人守之甚固，無法溝通，朱熹驗之於己與察之於人，存在明顯落差，不免心生疑慮，體認既深，已啟進一步的思考。所幸兩人情誼深厚，溝通無礙，朱熹於乾道四年（1168年）

²² 同註 4，卷 1〈詩送朱元晦尊兄〉，頁 449。

²³ 同註 6，卷 5〈二詩奉酬敬夫贈言并以為別〉之二，頁 172。

²⁴ 同註 6，卷 24〈與曹晉叔書〉，頁 910。

²⁵ 同註 6，卷 42〈答石子重五〉，頁 1835。

再修訂《謝上蔡語錄》，並編訂《程氏遺書》，刻版於泉州，取徑湖湘學術，已有明顯成果，朱熹〈有懷南軒老兄呈伯崇擇之二友二首〉之一：

憶昔秋風裡，尋盟湘水傍；勝遊朝挽袂，妙語夜連床。別去多遺恨，歸來識大方。惟應微密處，猶欲細商量。²⁶

朱熹於「晤語心何遠」下注「謂日與擇之講論」，所指為林用中；於「書題意未宣」下注「謂數收伯崇近書」，所言為范念德，朱熹學術有更多的朋友，然而從「積雨」至「新晴」，終於得見方向，對於張栻論交之情，欣喜始終一致，不過其中「微密處」的不安，反映朱熹後續的思考，以及觀察之後的疑慮。乾道五年（1169年）春與蔡元定（1135-1198）講論，頓悟中和之旨，確立一生學問宗旨，「已發」、「未發」只是狀態不同，不應視為本體與日用之別，此為「己丑之悟」，即是所謂的「中和新說」。朱熹匯聚體驗，歸之於己，在「道南」與「湖湘」學脈之中，從李侗至張栻，又從張栻而出，轉折而進，悠遊思考，蓄積已久，朱熹將此體會寫成〈已發未發說〉一文²⁷，並將心得寄給張栻與湖湘學者，強調「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」²⁸，「未發」是指思慮未萌、事物未至，心體寂然不動之時；「已發」是思慮已萌，感而遂通的階段，「心」具眾理，貫通其中，兼有「已發」、「未發」，體言其「中」，用求其「和」。所謂「已發」、「未發」並不是「心」、「性」之別，而是「情」、「性」之分，湖湘學者主張「先察識後涵養」，強調於已發時下工夫，但對於思慮未萌的「未發」階段，欠缺「平日涵養一段工夫」的結果，於臨事之際，無可掌握，不免「胸中擾擾」、「急迫浮露」，工夫尚未到位的情形下，缺乏雍容深厚氣度，自然不是儒學極致之效。朱熹由「涵養」而至「省察」，深化修養進程，更臻於密，乃是數年之間反省湖湘學術的結果。湖湘學者守住樊籬，無法接受朱熹觀點，但往復之間，朱熹與張栻意見漸趨一致，逐步取得共識，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的學術成就。²⁹朱熹於《中庸章句》注云：

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。……自戒懼而約之，以至於至

²⁶ 同註 6，卷 5〈有懷南軒老兄呈伯崇擇之二友二首〉，頁 196。

²⁷ 同註 6，卷 67〈已發未發說〉，頁 3375-3378。

²⁸ 同註 6，卷 64〈與湖南諸公論中和第一書〉，頁 3229-3230。

²⁹ 同註 6，卷 32〈答張欽夫十八〉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。」頁 1275。參見拙撰：〈從「理一分殊」到「格物窮理」：朱熹《四書章句集注》之義理思惟〉，《朱熹與四書章句集注》（臺北：里仁書局，2006年9月），頁 331-409。

靜之中，無所偏倚，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，無所差謬，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。³⁰

所謂「戒懼而約之」，強調「至靜之中，無所偏倚」，「戒懼」屬於湖湘學「敬」的工夫，「至靜」為李侗默坐澄心之教，「性」、「情」既分，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。

三、仁說之辨

「道南」一系從楊時、羅從彥（1072-1135）、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，兩系上溯於二程，脈絡鮮明，全祖望以謝良佐「氣剛」、楊時「氣柔」，說明兩人氣質有異。³¹朱熹從「中和舊說」到「中和新說」，匯整「道南」與「湖湘」兩系心法，一方面是儒學道德體系的建構，另一方面也是伊洛學術內涵的確認，朱熹於乾道七年（1171 年）撰〈記謝上蔡論語疑義〉，屢屢言及「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³²，對於謝良佐「過」而未能「中」，已是朱熹從湖湘學術超越而出的觀察，文末云：

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。³³

所謂「寫呈」、「吾屬」，乃是有對象的陳述，所指即是張栻，〈答朱元晦〉書九「《知言》疑義開發尤多，亦有數處當更往復，及後來旋看出者，并俟後便。此論誠不可示它人，然吾曹卻得此反復尋究，甚有益，不是指摘前輩也。上蔡《語解》偏

³⁰ 〔宋〕朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》（臺北：長安出版社，1991 年 2 月），頁 18。

³¹ 同註 2，卷 24「上蔡學案」，頁 917。

³² 同註 6 卷 70〈記謝上蔡論語疑義〉，頁 3520-3523。

³³ 同註 6 卷 70〈記謝上蔡論語疑義〉，頁 3523。

處甚多，大有害事處，益知求道之難也。」³⁴顯然此時尚屬朱熹與張栻商議階段，然而經過中和之辨後，識見已有不同，所謂「隨看抄出」、「旋看出者」，正是兩人工夫進程所在，而且範圍顯然包括謝良佐《論語說》以及胡宏的《知言》，針對湖湘一系核心要義提出檢討，朱熹強調「深自警」，張栻所言「甚有益」，此非門戶的攻訐，與立場的申明，而是一種自我惕厲，期許超越的思維，心得所在，朱熹並且旁及呂祖謙意見，匯聚三人見解，撰成〈胡子知言疑義〉，針對「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」諸說，交換意見³⁵，延續中和的體悟，掌握心、性的位置，朱熹三人討論已有大體的共識，朱熹主張「心統性情」，張栻主張「心主性情」，朱熹認可張栻說法，心體之用，更為明顯；「性無善惡」使天理人欲混同為一；以惡為性則是混淆義理之性與氣稟之性；心無生死則近於佛教輪迴之說；先識仁體則混淆工夫先後順序；針對「性不能不動，動則心矣」，則將「心」改為「情」，剔除混淆，避免夾纏，凡此可見闡發聖人奧義，澄清疑慮的思考，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？

聖人下學而上達，盡日用酬酢之理，而天道變化行乎其中耳。若有心要本天道以應人事，則胸次先橫了一物，臨事之際，著意將來把持作弄，而天人之際終不合矣。大抵自謝子以來，雖說以灑掃應對為學，然實有不屑卑近之意，故纔說灑掃應對，便須急作精義入神意思，想像主張，惟恐其滯於小也。³⁶

朱熹於此進程，顯然獲致更為清晰的概念，經義愈明，聖道愈明，朱熹認為於人欲汨沒中尋求天理，恐怕會將情欲誤為道理，耽溺沈迷，自以為是，不僅於理失其高度，也違反聖人「克己復禮」的主張，否則心體觸處朗然，事事皆見天理，對於自身成長也無濟於事，此一思考，正是對治湖湘學術的缺失，不屑卑近的結果，也就缺乏向上一路的精神，刻意強調精義入神，於小處誇大之後，迷離光影，反而遠離於正道，遠於真實，「下學上達」成為朱熹掌握儒學內涵的關鍵。³⁷朱熹

³⁴ 同註 4，卷 24〈答朱元晦〉書九，頁 712-713。

³⁵ 同註 6，卷 73〈胡子知言疑義〉，頁 3696-3705。

³⁶ 同註 6，卷 73〈胡子知言疑義〉，頁 3698、3700-3701。

³⁷ 楊玉成：《二程弟子研究》（臺北：政治大學中文碩士，1987 年 5 月）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

檢討前輩學者，心中忐忑不安，然而思索聖賢本旨，促使義理必須有所突破，朱熹〈答呂伯恭九〉云：「〈知言疑義〉再寫，欲奉呈，又有長沙便，且寄欽夫處，屬渠轉寄。若到千萬勿示人，但痛為指摘為幸。」³⁸〈答劉子澄四〉云：「《知言》之書，用意精切，但其氣象急迫，終少和平。……頃與欽夫、伯恭論之甚詳，亦皆有反復，雖有小小未合，然其大概亦略同矣。文字頗多，未能寫去，又有掎摭前輩之嫌，亦不欲其流傳也。」³⁹朱熹、張栻、呂祖謙三人共同商訂之下，對於《知言》的檢討，意見逐漸趨於一致。事實上，張栻於〈胡子知言序〉早已隱然有檢討之意，云：「學者誠能因其言而精察於視聽言動之間，卓然知夫心之以為妙，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！」⁴⁰必須由其跡而達其意，徒誦其言的結果，恐怕流於異端，立場於此可見。張栻與朱熹總結湖湘學術觀察，檢討《知言》釐清心性體用的關係，思考開展之道，進而及於求仁的討論，則是兩人對於儒學核心要義更進一步的思考。

朱熹與張栻兩人皆有〈仁說〉，觀點相近甚至讓人產生混淆⁴¹，其實相關的討論於「中和」之辨後即已展開，持續將近二年時間⁴²，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，因哀《魯論》所載，疏程子之說於下，而推以己見，題曰《洙泗言仁》，與同志者共講焉。」⁴³按覈〈胡子知言序〉，張栻由胡宏而及於二程，由「性體」而達「仁體」，正是思以深化湖湘學術的義理進程，對於張栻匯聚體認的方式，朱熹似乎有些疑慮，〈答張敬夫六〉云：

類聚孔孟言「仁」處，以求夫仁之說，程子為人之意，可謂深切；然專一如此用功，卻恐不免長欲速好徑之心，滋入耳出口之弊，亦不可不察

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。」頁 150。

³⁸ 同註 6，卷 33〈答呂伯恭九〉，頁 1288。

³⁹ 同註 6，卷 35〈答劉子澄四〉，頁 1407。

⁴⁰ 同註 4 卷 14〈胡子知言序〉，頁 620。

⁴¹ 例如〔宋〕陳淳撰〈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。」《北溪大全集》（影印文淵閣《四庫全書》第 1168 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986 年 3 月）卷 26，頁 706。甚至刊刻《朱子文集》誤以張栻〈仁說〉為朱熹的〈仁說〉，參見同註 6 朱熹卷 67「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。」頁 3400。

⁴² 參見同註 12 束景南乾道九年（1173 年）「繼續與張栻討論《洙泗言仁錄》與〈仁說〉，修改〈仁說〉」案語：「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。頁 506。往返書信，前人討論已多，可以參考賴尚清撰〈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）》第 224 期（2014 年第 4 期），頁 112-113。

⁴³ 同註 4，卷 14〈洙泗言仁序〉，頁 616。

也。大抵二先生之前，學者全不知有「仁」字，凡聖賢說仁處，不過只作「愛」字看了。自二先生以來，學者始知理會「仁」字，不敢只作愛說。然其流復不免有弊者，蓋專務說仁，而於操存涵泳之功不免有所忽略，故無復優柔厭飫之味，克己復禮之實，不但其蔽也愚而已，而又一向離了「愛」字，懸空揣摩，既無真實見處，故其為說恍惚驚怪，弊病百端，殆反不若全不知有「仁」字，而只作「愛」字看卻之為愈也。……又如首章雖列二先生之說，而所解實用上蔡之意，正伊川說中，問者所謂「由孝弟可以至仁」，而先生非之者，恐當更詳究之也。⁴⁴

此書陳來先生繫於乾道七年（1171年）⁴⁵，其中有諸多細節，頗堪玩味，對於類聚孔孟言「仁」處的方式，雖然出於二程教人方法，但卻不是學習的究竟，聖人義理融貫，事事體見天理，只關注言「仁」之處，反而限制體證的範圍，道理原本簡單，但朱熹顯然有更深一層的用意，惟恐學者長「欲速好徑」之心，〈答張敬夫九〉云：「至謂類聚言仁，亦恐有病者，正為近日學者厭煩就簡，避迂求捷，此風已盛，方且日趨於險薄，若又更為此以導之，恐益長其計獲欲速之心，方寸愈見促迫紛擾，而反陷於不仁耳」⁴⁶，言之更明，人心好易厭難，喜求捷徑，循此以往，專就文字參詳，不免於道德體會不深，易生澆薄之心，無法有心體澄朗之效，朱熹深有鍼砭世風的思考，用意不僅於學問而已。其次，以「愛」解「仁」固然不妥，但離「愛」言「仁」的結果，反而讓人迷離恍惚，無法捉摸，「仁」體虛空存在的結果，儒學反而失落核心精神，二程提醒「仁」不能單純以「愛」來理解，點出關鍵，然而後人不思深化，旁出追索的結果，離道彌遠，朱熹反覆指出「操存涵泳」、「優柔厭飫」、「克己復禮」的修養訴求，正是檢討湖湘學術之後思考的重點，也是與張栻形成的共識，甚至對於「用上蔡之意」的說法，深有警惕，必須加以分別，因此對於謝良佐以「覺」說「仁」，饒富反省，〈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。⁴⁷

以「覺」言「仁」，正應湖湘學術的「察識」工夫，只是「察」畢竟屬「知」，與

⁴⁴ 同註 6，卷 31〈答張敬夫六〉，頁 1180-1181。

⁴⁵ 陳來：《朱子書信編年考證》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011 年 1 月），頁 84。

⁴⁶ 同註 6，卷 31〈答張敬夫九〉，頁 1185。

⁴⁷ 同註 6，卷 32〈又論仁說十四〉，頁 1265-1266。

「仁」內涵不同，而且因覺而得仁，高遠其說的結果，於道德本體反而隔了一層，缺乏確實可以掌握的內涵，大違儒學之教，朱熹以「心之德」言「仁」出處，根源所在，工夫也就有清楚的方向。事實上，以「覺」說「仁」乃是彰顯渾然與物同體的境界，以「公」說「仁」，也是湖湘學術一大重點，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。⁴⁸

朱熹與張栻對於「仁」為「愛之理」已有共識⁴⁹，只是湖湘學術以閎闊言「仁」的立場仍在，不免於詮釋細節尚有分歧，然而無可諱言，朱熹與張栻已從承繼而至超越，從二程弟子而及於二程，進而在二程的思考中思索儒學究竟，由性而論情，才能在「仁」與「愛」間，梳理其中脈絡，導回合理的詮釋，〈答張欽夫十二〉云：

熹詳味此言，恐說「仁」字不著，而以義、禮、智與「不忍之心」均為發見，恐亦未安。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，則仁者側隱，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。⁵⁰

心統性情，未發為性，已發為情；「仁」為性，「愛」為情，「愛」固然不能直接等同於「仁」，但離「愛」無法見「仁」，乃是至真至切的道理，朱熹推論邏輯於此全然揭露，必須從「愛」尋其道理，方能得見「仁」的真實存在，朱熹揭示「愛之理」的詮釋內容，由「情」而「性」，在性情體用之間，尋求「仁」的正確描述，張栻〈仁說〉云：

是以為仁莫要乎克己，己私既克，則廓然大公，而其愛之理素具於性者無所蔽矣。愛之理無所蔽，則與天地萬物血脈貫通，而其用亦無不周

⁴⁸ 同註 6，卷 32〈又論仁說十五〉，頁 1267。

⁴⁹ 同註 4，〈答朱元晦祕書〉書十三云：「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。」頁 681。

⁵⁰ 同註 6，卷 32〈答張欽夫十二〉，頁 1261-1263。

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也。⁵¹

動、靜之間的觀察，乃是融合「道南」與「湖湘」的結果，「愛」不足以言「仁」，指「公」為仁也失其真，兩者並非「仁」之確詁，相同立場，朱熹〈仁說〉討論更詳，分析更密，云：

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。誠乃體而存之，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。……或曰：「若子之言，則程子所謂『愛情』、『仁性』，不可以愛為仁者，非歟？」曰：不然。程子之所訶，以愛之發而名「仁」者也；吾之所論，以愛之理而名「仁」者也。蓋所謂「情性」者，雖其分域之不同，然其脈絡之通，各有攸屬者，則曷嘗判然離絕而不相管哉！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，而子願以為異乎程子之說，不亦誤哉！或曰：「程氏之徒，言仁多矣。蓋有謂愛非仁而以『萬物與我為一』為仁之體者矣；亦有謂愛非仁而以『心有知覺』釋仁之名者矣。今子之言若是，然則彼皆非歟？」曰：彼謂「物我為一」者，可以見仁之無不愛矣，而非仁之所以為體之真也；彼謂「心有知覺」者，可以見仁之包乎智乎，而非仁之所以得名之實也。觀孔子答子貢「博施濟眾」之問，與程子所謂「覺不可以訓仁」者，則可見矣。子尚安得復以此而論仁哉？抑泛言「同體」者，使人含糊昏緩，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。⁵²

克己是思考的起點，不僅要揚棄離愛言仁的路徑，也必須廓除言公、言覺之偏，兩人立場一致於此可見，只是朱熹更加直切明白，理解偏差之下，過猶不及，不論是「含糊昏緩」，或是「張皇迫躁」，皆是偏離中道的結果，從中和之辨，確立情性之分的架構，以「心之德」、「愛之理」言「仁」，成為兩人共識，梳理湖湘學術核心要義，檢討流弊，遂能於分歧之中確定方向。

⁵¹ 同註 4，卷 18〈仁說〉，頁 655。

⁵² 同註 6，卷 67〈仁說〉，頁 3391-3392。

四、結論

《論語·學而篇》「其為仁之本與！」朱注云：「仁者，愛之理，心之德也。」⁵³朱熹形塑「愛之理，心之德」的詮釋，竟是如此周折複雜，由「道南」而至「湖湘」，從「中和」而至「仁說」，在「已發」、「未發」，在「性」、「情」之間，融鑄而進，辨證發展，「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，則又有中和新說的個人體會，朱熹在二程指點當中，尋求聖人開示方向。然而無可諱言，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，開展融鑄思考。朱熹與張栻一生相互欣賞，反省二程學術的究竟，化解動靜紛擾，究察日用功效，正是南宋儒學得以開拓的關鍵。張栻受教胡宏雖淺，然而一聞其說，即能體驗實踐，深造有得，聰穎於此可見；與朱熹同輩論交，求道為己任，始終無改，持平而公的態度，堅毅於此可見。朱熹即云張栻「欽夫最不可得，聽人說話，便肯改」⁵⁴、「南軒從善之亟」⁵⁵，氣度爽朗，人品光潔，《宋史·道學傳》云：

栻為人表裡洞然，勇於從義，無毫髮滯吝。每進對，必自盟於心，不可以人主意悅輒有所隨順。……栻聞道甚早，朱熹嘗言：「己之學乃銖積寸累而成，如敬夫，則於大本卓然先有見者也。」⁵⁶

耿介自持，人所共見，由人格以見學問，氣量心胸，絕非「力弱才短」的「軟塌」之人，朱熹言自己學術「銖積寸累」，張栻是「大本卓然先有見者」，按覈兩人交往情形，無疑是中肯平實的說明。牟宗三先生分別北宋二程學術，明道強調「逆覺體證」，屬於「縱貫系統」；伊川重後天涵養，屬於「橫攝系統」，二程合而不同⁵⁷，斯義久滯，抉之而出，貢獻厥偉，影響之下，「道南」、「湖湘」各有淵源，牟氏彰顯「圓頓之教」的型範，凸顯「於穆不已」道德本體自覺，極具激昂人心之效。⁵⁸然而以朱熹與張栻思考而言，重點在於反省流弊，化解歧異歸之於一，程門所傳弟子，幾經傳衍，意見分歧，早已失其端緒，如何剔除疑義，糾其違失，甚至為二程學術流而不返的困境尋出路，兩人往復商量，仔細推敲，思以再現聖人精神，才有學脈心法於經典詮釋當中延續的成果，意義所在，固不可以門戶論之，本文考察兩人交誼，有如下心得：

⁵³ 同註 30，卷 1〈學而篇〉，頁 48。

⁵⁴ 同註 10，卷 103，頁 2606。

⁵⁵ 同註 10，卷 103，頁 2610。

⁵⁶ 同註 1，卷 429〈道學三〉「朱熹 張栻」，頁 12774-12775。

⁵⁷ 同註 7，頁 5-8。

⁵⁸ 同註 9，頁 143。

- 一、朱熹從學李侗，接續「道南」一脈修養法門，又旁求張栻傳「湖湘」之學，開展匯聚眾流階段，由固著而超越，學術因之而進，這是研究朱熹十分重要的事情，也是南宋伊洛學術成立的關鍵。
- 二、朱熹從李侗至張栻，又從張栻而出，轉折而進，於「中和新說」確立一生學問宗旨，「已發」、「未發」只是狀態不同，不應視為本體與日用之別，由「涵養」而至「省察」，「心」具眾理，貫通其中，乃是數年之間反省湖湘學術的心得。
- 三、張栻與朱熹總結湖湘學術觀察，檢討《知言》釐清心性體用的關係，思考開展之道，又進而及於求仁的討論，心統性情，未發為性，已發為情；「仁」為性，「愛」為情，「愛」固然不能直接等同於「仁」，但離「愛」無法見「仁」，「仁」乃「愛之理」的說法，成為兩人的共識。
- 四、朱熹以「愛之理，心之德」注解「仁」從「中和」而至「仁說」，融鑄而進，辨證發展，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，則又有中和新說的個人體會。
- 五、南宋「道南」與「湖湘」兩系各走一端，於儒學各自經營，朱熹與張栻兩人整合歧異，糾其違失，彼此支持，兩位領袖人物，以聖學為究竟，為二程學術流而不返的困境尋出路，既是南宋儒學得以開拓的關鍵，也是《四書章句集注》義理得以成立的根源。

近人包弼德指出「朱熹把從二程之後發展出來的幾種學說重新整理、修正，並創造一個宏大、連貫的學術體系。我們甚至可以說，在朱熹以後，理學就成了『朱子學』。」⁵⁹彰顯朱熹於二程之後的關鍵地位，觀察至為深入。論其淵源，朱熹學術師於李侗，得其宗旨，友于張栻，得其發越，於本體工夫之間，歷經不同階段的進程，終於確認北宋儒學樣態，建構聖人學術的了解，朱熹與張栻成就典型，貢獻厥偉，應無可疑，撮舉觀察，不敢自是，尚祈前輩學者有以教之。

後記：本篇乃執行科技部計畫所獲致之部分成果，發表於中華民國孔孟學會主辦2014年國際儒學交流研討會，承蒙與會學者惠賜意見，修改部分文字，計畫編號：MOST 103-2410-H-004 -153 -MY2，計畫助理為王志瑋同學，在此一併致謝。

⁵⁹（美）包弼德（Peter K. Bol）撰，（新）王昌偉譯：《歷史上的理學》（*Neo-Confucianism in History*）（杭州市：浙江大學出版社，2010年1月），頁80。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔宋〕朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，臺北：長安出版社，1991年。
〔宋〕張栻：《張栻集》，長沙：岳麓書社，2010年。
〔宋〕陳淳：《北溪大全集》，影印文淵閣《四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986年。
〔元〕脫脫等撰：《宋史》，北京：中華書局，1985年。
〔清〕黃宗羲原著，〔清〕全祖望補修：《宋元學案》，臺北：華世出版社，1987年。

二、專書

- 牟宗三：《心體與性體》（二），臺北：正中書局，1968年。
束景南：《朱熹年譜長編》，上海：華東師範大學出版社，2001年。
陳來：《朱熹哲學研究》，北京：中國社會科學出版社，1993年。
陳來：《朱子書信編年考證》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011年。
陳逢源：《朱熹與四書章句集注》，臺北：里仁書局，2006年。
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。
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。
（美）包弼德（Peter K. Bol）撰，（新）王昌偉譯：《歷史上的理學》（*Neo-Confucianism in History*），杭州市：浙江大學出版社，2010年。

三、期刊學位論文

- 陳逢源：〈「聞之師曰」——朱熹與李侗〉，《孔孟月刊》第52卷第5、6期，2012年6月，頁29-37。
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）》第224期，2014年第4期，頁112-119。
楊玉成：《二程弟子研究》，臺北：政治大學中文碩士，1987年。

From “Moderation” to the “Saying of Humility”

—A Research on Zhu Xi’s Process of Ordinance,
“Principle of Love and Morality of Mind,” in
Exegesis of the Collections of Texts from the Four
Books (*Sishu zhangju jizhu*)

Chen, Feng-yuen*

Abstract

Zhu Xi learned with Li Tong and inherited the *Daonan* School of cultivating mind. This experience made Zhu get the meaning of life in Confucianism. However, it is a pity that he had learned just a little while and did not understand the teaching of still sitting with peaceful mind. In this situation, he could not help but ask Zhang Shi to instruct him the *Huxiang* School and tried to integrate all his studies. Zhu had insight into the content of “moderation” in the transition from *Daonan* and *Huxiang* Schools. Since his mind was full of various Principles, he grasped all meanings thoroughly. To him, “having an idea” and “having no idea” is

* Dr. Chen, Feng-yuen is a Assistant professor in the Department of Chinese at the National Chengchi University.

only two different conditions, which should not be seen as the contrast between noumenon and use. This cognition made him continually explore the *Huxiang* study and stirred up the discussions on the “Saying of Humility.” Humanity is nature, while love is emotion. The mind holds both nature and emotion. Love is not equal to humanity; nevertheless, humanity cannot be manifested if there is no love. Zhu Xi and Zhang Shi resolved the doubt of move as well as stop and inspected the efficacy in daily life. “The principle of love and the morality of mind” became their consensus as well as the content of Zhu’s *Exegesis of the Collections of Texts from the Four Books* (*Sishu zhangju jizhu*). Zhu Xi and Zhang Shi’s discussions explicate the Cheng Brothers’ diversity of opinions. Here Zhang’s introduction and enlightenment are very helpful. Under Zhu Xi and Zhang Shi’s efforts, *Daonan* and *Huxiang* Schools were continued and kept in the interpretations of canons. In fact, their fair attitude is the key of great progress in the Confucianism in the South Song Dynasty and the reason why the ordinance of *Exegesis of the Collections of Texts from the Four Books* could be interpreted clearly.

Keywords: Zhu Xi, Zhang Shi, Moderation, Saying of Humility,
Four Books