

張栻思想演變問題新探

——以心地工夫意指所向之本體義為考察核心

羅聖堡

臺灣大學中國文學系助理教授

一、問題之提出

張栻(1133-1180)，字敬夫，又字欽夫，號南軒。在南宋史學家的紀錄當中，張栻與朱熹(1130-1200)為乾道、淳熙時期理學復興的兩大功臣¹，然而隨著朱子學興起，張栻思想受朱熹影響之程度，成為宋代學術史及理學史中的一大公案。歷代學者之相關評論²，有四種代表性說法，依照其論述成立的理由，與評價南軒之學的方法，可歸併為「張栻晚年思想受朱熹影響有變化」、「從心地工夫論其思想優劣」與「南軒之學成一家之言」等三大類型。本文首先析論張栻評價的代表說法，並在闡述一種說法之後，隨即應用現代學界的研究成果來作檢討，一併呈現今人意見，藉由融會古今之回顧方式，顯示尚待解決的問題，進而開展本文研究。

本文投稿《中國文哲研究集刊》修改期間，獲得二位匿名審查老師極有意義的修改意見，特此由衷致謝。

¹ [宋]李心傳輯，[元]程榮秀刪補：《道命錄》（上海：上海古籍出版社，1997年《續修四庫全書》第517冊，影印元抄本），卷5，頁1b。[宋]林駟：《新筌決科古今源流至論》（臺北：新興書局，1970年，影印明末翻刻元圓沙書院本），下冊，別集卷4，頁14b「儒學同異」條。

² 元、明學者如程端禮、胡助、陳櫟、吳澄、楊廉、章懋、李東陽等人對南軒之學有零星評論，大抵近同後文所述之朱子學立場，並未形成有理據、論述之學術批評。前述學者點評條列見蕭永明：〈事實與建構：「朱張會講」敘述方式的演變〉，《湖南大學學報》（社會科學版）第32卷第1期（2018年1月），頁7-8。

張栻思想受朱熹影響說，起自朱子學者的意見，陳淳 (1159-1223) 云：

乾道庚寅〔六年，1170〕中，南軒以道學名德守是邦，而東萊爲郡文學。是時南軒之學已遠造矣，思昔猶專門固滯，及晦翁痛與反覆辨論，始翻然爲之一變，無復異趣。³

陳淳於紹熙元年 (1190) 才初見朱熹⁴，又把張栻〈仁說〉誤認爲朱熹〈仁說〉⁵，他未實際經歷張、朱辯論。朱熹曾於兩處正式文章，稱張栻晚年思想有變化：其一，〈又祭張敬夫殿撰文〉交待他和張栻的辯論，有張是朱非、張非朱是、同是後非、同非後是等各種狀況，但是最終「末乃同歸而一致」⁶；其二，在《南軒先生文集》⁷序中，朱熹強調當時流傳的南軒文爲其薨時未定之論，故乃「復亟取前所蒐輯，參伍相校，斷以敬夫晚歲之意」⁸，換句話說，傳世之《南軒先生文集》四十四卷本⁹，爲朱熹「編輯代斷」的晚年定論。此外，《朱子語類》

³ 〔宋〕陳淳：〈嚴陵學徒張呂合五賢祠說〉，《北溪大全集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》第1168冊），卷12，頁8a。

⁴ 〔宋〕陳淳：〈初見晦菴先生書〉，《北溪大全集》，卷5，頁1a。

⁵ 佐藤仁著，盧瑞容譯：〈朱子的仁說〉，《史學評論》第5期（1983年1月），頁123。Hitoshi Sato, "Chu Hsi's 'Treatise on Jen,'" in *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, ed. Wing-tsit Chan (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986), p. 218.

⁶ 見〔宋〕張栻著，楊世文點校：《張栻集》（北京：中華書局，2015年），第5冊，頁1663。

⁷ 書名據〔宋〕趙希弁：《讀書附志》，收入〔宋〕晁公武撰，孫猛校證：《郡齋讀書志校證》（上海：上海古籍出版社，1990年），卷下〈別集類三〉，頁1194。

⁸ 張栻著，楊世文點校：《張栻集》，第5冊，頁1624。

⁹ 陳振孫《直齋書錄解題》著錄《南軒集》三十卷，元、明皆有此本流傳。今臺北故宮有宋本《南軒文集》二十八卷，前有朱熹序文，但將序文所謂「四十四卷」，剝改成「二十八卷」，此乃坊間自行刊刻，而朱熹定本流行之後，欲冒充朱熹定本的本子。宋本證明朱熹所言不虛，當時坊間多有私刻之南軒文流傳。目前可見之明、清刊本，都爲四十四卷本。見〔宋〕陳振孫著，徐小蠻、顧美華點校：《直齋書錄解題》（上海：上海古籍出版社，1987年），卷18，頁538。元、明目錄書對張栻文集三十卷本之著錄，見〔元〕馬端臨：《文獻通考·經籍考》（臺北：新文豐文化公司，1986年），下冊，卷66，頁1539。〔明〕焦竑：《國史經籍志》（北京：中華書局，2006年《宋元明清書目題跋叢刊》第5冊，影印清咸豐年間《粵雅堂叢書》本），卷5，頁52b。〔明〕陳第：《世善堂藏書目錄》（《宋元明清書目題跋叢刊》第5冊，影印清乾嘉時期《知不足齋叢書》本），卷下，頁14a。〔明〕曹學佺：《蜀中廣記·著作記》（《宋元明清書目題跋叢刊》第6冊，影印文淵閣《四庫全書》本），卷99，頁10a-b。按：《文獻通考》、《國史經籍志》作《南軒集》，《世善堂藏書目錄》作《張南軒集》，《蜀中廣記》作《南軒文集》。宋本《南軒文集》的特色，參考昌彼得：〈宋槧南軒先生文集跋〉，見張栻：《南軒文集》（臺北：國立故宮博物院，1981年影印宋刻本），第4冊，後跋頁4；剝

中，朱熹批評陸九淵(1139-1193)時提到：

南軒初年說，却有些似他。如〈嶽麓書院記〉，卻只恁地說。如愛牛，如赤子入井，這箇便是真心。若理會得這箇心了，都無事。後來說却不如此。¹⁰

〈潭州重修嶽麓書院記〉撰於乾道二年(1166)¹¹。張栻此記之義理內容，俱化用其師胡宏(1105-1161)語，如朱熹批評之處，出自《知言》「彪居正問心無窮者也」章，胡宏答曰：齊宣王「不忍之心」乃「良心之苗裔」。較明顯之異同，在於胡宏云：「天理人欲，同體而異用，同行而異情」，張栻不取「同體而異用」一句¹²。而朱熹所謂張栻「後來說却不如此」所指為何？若從心義來作考察，張栻論心的特色，現代成說拈出四義：(1)心為萬物之主宰；(2)心應事物；(3)闡發《孟子》「仁，人心也」，有仁、心互訓義；(4)認為心只有一心，反對二心說(人心、道心)；現代學者多以心之主宰義，論張栻、陸九淵思想的相似之處，與朱熹批評之因¹³。參照張栻的《孟子說》，此書初稿成於乾道四年

改處見第1冊，頁5a。張栻著作之明、清刊本，詳見張栻著，楊世文點校：〈前言〉，《張栻集》，第1冊，頁33-34。目前較完整的校勘記請參考高畑常信：《宋代湖南學の研究》（東京：秋山書局，1996年），頁183-190；中譯本見高畑常信著，田訪等譯：《宋代湖南學研究》（北京：人民出版社，2019年），頁121-126。本書以下簡稱中譯本。

- ¹⁰ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），第8冊，卷124，頁2982。
- ¹¹ 張栻著，楊世文點校：《張栻集》，第3冊，卷10，頁901。按：此記宋本文字不同，但思想關鍵處無改動。見張栻：《南軒文集》，卷10，頁1a-3b。（《張栻集》本，頁901-903。為使讀者方便查閱，附中華書局《張栻集》本頁碼，下同此）
- ¹² 以上見[宋]胡宏：《知言》（影印文淵閣《四庫全書》第703冊），卷4，頁7b；卷1，頁5b。張栻文見同前註。
- ¹³ 以上見蔡方鹿：《一代學者宗師》（成都：巴蜀書社，1991年），頁57-61。類似說法如陳谷嘉：《張栻與湖湘學派研究》（長沙：湖南教育出版社，1991年），頁29。朱漢民：《湖湘學派與湖湘文化》（長沙：湖南大學出版社，2009年），頁252。張卉：〈張栻心性論研究〉，蔡方鹿主編：《張栻與理學》（北京：人民出版社，2015年），頁278。胡杰、馮和一：《張栻經學與理學探析》（成都：巴蜀書社，2015年），頁218。按：張栻、陸九淵論心實頗有差別，陳代湘編撰之《湘學史》已指出二項重點：第一，張栻之心並非最高本體與終極實在，心之地位次於太極。第二，張、陸二人互有批評。張栻云陸氏兄弟「盡廢講學而專務踐履」，他雖強調踐履的重要性，但有相當豐富的經史學研究，認知心是張栻心義的重點之一；陸九淵則認為張栻輯錄儒家經典言仁條目之《洙泗言仁錄》，並非知仁之究竟涵義與工夫。見方克立、陳代湘編：《湘學史》（長沙：湖南人民出版社，2008年），第1冊，第7章〈陸王心學與湘學〉，頁378、381-382。按：此

(1168)，乾道七年(1171)又起修訂，二稿(傳世本)完成於乾道九年(1173)，其中，張栻仍講心之主宰義、心有道德之本心義，與體察良心之重要性¹⁴。朱熹論心屬氣的層次，但亦以主宰義為心之特殊地位¹⁵，他所批評的重點，並非前述成說之四義，而在「若理會得這箇心了，都無事」這一句之上。就朱子學者的立場而言，朱熹雖於乾道四年接受張栻自胡宏得來的「未發為性，已發為心」與「先察識後涵養」之心性論與工夫論，但於乾道五年(1169)悟出「性為心之體，情為心之用」與「先涵養後察識」的「中和新說」之後，六年開始批評胡宏思想，而七年完成之〈《知言》疑義〉，見到張栻同朱熹批評¹⁶。就此而言，覈對朱熹說法的重點，先須考察張栻工夫論之發展脈絡，分析其中的變化程度，次及心義是否趨向於「中和新說」。

嚴格來說，〈《知言》疑義〉張栻語僅有八條，只有一條論述較長，其餘皆為一兩句話¹⁷，若要證成其思想變化，實須更多文獻佐證。另據呂祖謙(1137-1181)所述，張栻未和朱熹討論以前，就對《知言》產生懷疑，他說：

《知言》往在嚴陵時〔乾道五年〕與張丈講論，亦嘗疏出可疑者數十條。今觀來示，其半亦相類。見與張丈參閱，續當咨請也。其餘已見於張丈書者，更不重出。¹⁸

張栻知嚴州與呂祖謙論《知言》事約與朱熹悟出「新說」同時，上引書信無法推

章作者為王光紅、黃守紅。

¹⁴ 張栻於乾道九年之《孟子說》自序有交待撰作歷程，詳見張栻著，楊世文點校：《張栻集》，第2冊，卷首，頁309。主宰義見卷6，頁548、557、558。良心義見卷1，頁317、321；卷2，頁373、388；卷3，頁400、405、408、420、432、436；卷4，頁451、474、478；卷5，頁534；卷6，頁549-550、557、582；卷7，頁590、595、597、615-616、619。本心義見卷2，頁373；卷3，頁439；卷4，頁495；卷6，頁554。

¹⁵ 錢穆：《朱子新學案》（臺北：聯經出版事業公司，1994年，《錢賓四先生全集·甲編》），第2冊，頁115。李明輝：〈朱子論惡之根源〉，鍾彩鈞主編：《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年），上冊，頁571。

¹⁶ 朱熹「中和新、舊說」之繫年問題，依據劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995年），頁91。朱熹與張栻、呂祖謙共論《知言》疑義之時序發展及資料彙編，詳見東景南：《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001年），頁456-457。

¹⁷ [宋]朱熹：〈《知言》疑義〉，見胡宏著，吳仁華點校：《胡宏集》（北京：中華書局，1987年），附錄一，頁328-337。

¹⁸ [宋]呂祖謙：〈與朱侍講〉六，《呂祖謙全集》（杭州：浙江古籍出版社，2008年），第1冊，別集，卷7，頁403。繫年參考杜海軍：《呂祖謙年譜》（北京：中華書局，2007年），頁57。

翻朱熹對張栻思想變化的影響力，但此事有兩點必須注意：第一，張栻看到朱熹〈《知言》疑義〉以前，就已開始批評工作，據呂祖謙云「其餘已見於張丈書者，更不重出」，可知張栻自有一編對《知言》之疑（今未見），他有個人的內在思考，朱熹相似的批評意見，是增加自信之外力。如同現代湖湘學者合力編撰之《湘學史》所云：「南軒與朱子的交流與探討對雙方思想及其變化均產生了很大影響，但是這種影響不是必然的，無論是對於南軒，還是對於朱子，此種影響終究是一個外因。」¹⁹ 然而，其「內因」之具體內容為何？作者並未明言。就學術史的角度而言，這是南軒之學相對於五峰之學有獨立意義的關鍵點。張栻工夫論及其相關涵義的演變，值得深入文獻考察，進行歷時性之專題研究。第二，朱熹對張栻思想變化應有相當的影響，但是朱熹的〈《知言》疑義〉，並非使之變化的文獻證據。綜合前述兩點意見，對張栻思想變化問題，尚須深入朱熹〈疑義〉所存張栻語，拓展文獻考察範圍，檢定其學思歷程及思想發展之實際狀況，尋找其他文獻是否有朱熹影響的直接證據。

評論南軒之學的第二大類型，是用某種思想標準來作衡定，古、今又有正、反兩說，茲先分析正面看法。陸九淵云：「元晦似伊川，欽夫似明道。伊川蔽錮深，明道却通疏」，《宋元學案》接受此說推崇張栻²⁰，而在進入〈南軒學案〉的分析以前，先須說明〈晦翁學案〉之相關見解。〈晦翁學案〉是以劉宗周(1578-1645)《聖學宗要》朱熹部分為基礎編纂而成²¹，上篇匯集「中和說」四書，依次為今《朱子文集》卷三十〈與張欽夫〉三、卷三十二〈答張敬夫〉三、〈答張欽夫〉十八、卷六十四〈與湖南諸公論中和第一書〉。事實上，劉宗周並

¹⁹ 方克立、陳代湘編：《湘學史》，第1冊，頁277。按：此章作者為王麗梅。類似意見如曾亦：〈張南軒與胡五峰之異同及其學術之演變〉，《湖南大學學報》（社會科學版）第23卷第6期（2009年11月），頁20-21。

²⁰ [宋]陸九淵，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京：中華書局，1980年），卷36，年譜，頁504。[清]黃宗義著，[清]全祖望修補，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》（北京：中華書局，2009年），第2冊，卷50，頁1609。全祖望直斥陳淳厚誣張栻，不過相較於黃宗義推崇張栻之說，祖望旨在呈現南宋學術的多元化發展，張栻和呂祖謙、葉適、陳亮等朱陸之外的學者，其實各成一家之言。參考夏長樸：〈「發六百年來儒林所不及知者」——全祖望續補《宋元學案》的學術史意義〉，《臺大中文學報》第34期（2011年6月），頁325-330。

²¹ [明]劉宗周：《劉宗周全集》（杭州：浙江古籍出版社，2007年），第2冊，頁240-244。另參考劉述先：《黃宗義心學的定位》（杭州：浙江古籍出版社，2006年），頁42。

未考察朱熹書信的年代，他僅依《朱子文集》的排列次序，就謂朱熹「先涵養」之工夫論是與張栻輾轉折證而來²²，黃宗羲更以此說推崇張栻。〈南軒學案〉宗羲案曰：

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。……第南軒早知持養是本，省察所以成其持養，故力省而功倍。朱子缺卻平日一段涵養工夫，至晚年而後悟也。²³

此論兼有需要商榷與值得討論的部分。「缺卻平日一段涵養工夫」語，本為朱熹〈與湖南諸公論中和第一書〉對湖湘學者主張「先察識端倪」的批評，黃宗羲卻轉成敘述朱熹早年欠缺一段工夫。據朱熹〈中和舊說序〉所述，「中和新說」乃忽然自疑後讀程頤書所得，他有交待「中和新說」有受外人啓發，但主角是蔡元定(1135-1198)，不是張栻²⁴。學界目前對朱熹生平與書信繫年的豐富研究，已可確定「中和新說」為上文第二段所述年代，據其可知劉宗周、黃宗羲謂朱熹重視涵養之工夫論為晚年後悟的說法，其實是個錯誤推論，而「南軒早知持養是本，省察所以成其持養」，是否亦為錯誤推論？

胡宗楸(1867-1935)《張宣公年譜》曾將張栻對呂祖謙、喬拱(1145-1173)、潘景愈(?-?)、潘友端(?-?)、吳翌(?-?)、胡大時(?-?)等人提出「存養省察並進」之七封書信，彙編繫於乾道八年(1172)²⁵。事實上，胡譜並未說明諸書繫年的理由，張栻〈寄呂伯恭書〉一提及朱熹的《論孟精義》和〈祭儀〉，此信約在乾道八至九年²⁶；張栻〈答喬德瞻〉一、三與弟子喬拱論仁事，則可上溯至

²² 他說：「〈湖南答問〉誠不知出于何時，考之原集，皆載在敬夫次第往復之後，經輾轉折證而後有此定論。」見黃宗羲著，全祖望修補，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》，第2冊，卷48，頁1508。

²³ 同前註，卷50，頁1635。

²⁴ 或因《宋元學案》過於強調張栻對於朱熹的影響程度，黃百家在「中和說」四書之後又下案語曰：「(朱熹)後忽自疑，復取程氏書，虛心平氣而徐讀之，未及數行，凍解冰釋，然後知性情之本然，聖賢之微旨，平正明白如此。」見同前註，卷48，頁1508-1509。

²⁵ 胡宗楸已將相關文獻整理彙編，見胡宗楸：《張宣公年譜》，收入鄧洪波編：《張栻年譜》(北京：科學出版社，2017年)，頁64-65。此七封書信為：〈寄呂伯恭〉一，〈答喬德瞻〉一、三，〈答潘叔昌〉二，〈答潘端叔〉(大抵讀經書須平心易氣)，〈答吳晦叔〉十一，〈答胡季隨〉六，見張栻著，楊世文點校：《張栻集》，第4冊，卷25，頁1133；卷27，頁1180、1182；卷27，頁1184；卷19，頁1052；卷28，頁1201；卷25，頁1148。

²⁶ 張栻著，楊世文點校：《張栻集》，第4冊，卷25，頁1134-1135。東景南：《朱熹年譜長編》，頁458、505。

乾道五六年之間²⁷，其餘四書待考。友枝龍太郎(1916-1986)則謂張栻接受周敦頤〈太極圖說〉「主靜立人極」以後，由察識端倪轉入靜坐，其所呈現的敬之工夫，從原本體會宇宙間的生生流動，轉向朱熹的居敬窮理²⁸。福田殖與高畑常信更進一步歸納張栻詩文，接受友枝氏之說，謂其靜坐是朱子學的容受²⁹。目前中國大陸之湖湘學研究，多將張栻工夫論轉變的時間點定在乾道八年³⁰，但又堅持張栻影響朱熹說。此說起自蔡方鹿《一代學者宗師》與陳谷嘉《張栻與湖湘學派研究》，兩書為現代張栻研究的最早專著，前書析論張、朱辨論察識涵養云：「張栻經朱熹批評，認識到自己存養處不深厚的毛病，在與呂祖謙等人的討論中，提出涵養、省察相兼並進，以涵養為本的思想，但沒有接受先涵養後察識的觀點。後來朱熹亦由先涵養後察識，而主涵養與察識交相助，這與張栻涵養、省察相兼並進的思想基本一致了。」³¹後書更舉朱熹讀張栻〈主一箴〉作〈敬齋箴〉為證³²，此類說法欲強調的是：朱熹悟出「新說」之後，張栻意識到自己的問題，將「存養」置於「省察」之前，但其重點在於「並進」，和朱熹「先涵養後察識」的說法仍有不同，「存養省察並進」說，是較完整之工夫論³³。

黃宗羲稱張栻比胡宏「更純粹」的判斷標準，即以工夫論為主要理由，但其重點不在「並進」。〈晦翁學案〉以「涵養須用敬」為朱熹繼承程頤的要點之一，黃宗羲採信王守仁(1472-1529)《朱子晚年定論》，謂朱熹將「持敬」延伸至「省察良心」乃晚年所悟。學界已經確定此乃朱熹乾道三年的早年思想，《定論》和〈晦翁學案〉所言時序與事實顛倒³⁴。〈南軒學案〉所謂張栻早知「持養

²⁷ 參考任仁仁：《張栻師友門人往還書札彙編》，頁78-79、21、100-101。

²⁸ 友枝龍太郎：《朱子の思想形成》（東京：春秋社，1979年），頁132、136-142。

²⁹ 高畑常信的歸納較為詳細。張栻晚年靜坐最具代表性之文獻資料，為〈偶成·至前〉詩云：「公庭過午無餘事，退食歸來默坐時。晴日半窗香一縷，陽來消息只心知。」高畑氏更以「焚香」代表靜坐，擴大詩文的檢索範圍。見張栻著，楊世文點校：《張栻集》，第3冊，頁826。高畑常信：《宋代湖南學の研究》，頁117-119；中譯本頁69-70。見福田殖：〈張南軒に關する二、三の考察〉、〈張南軒初年の思想〉，《宋元明の朱子學と陽明學》（東京：研文出版，2016年），頁128、167。

³⁰ 如方克立、陳代湘編：《湘學史》，第1冊，頁275、349。

³¹ 蔡方鹿：《一代學者宗師》，頁144。

³² 陳谷嘉：《張栻與湖湘學派研究》，第九章〈湖湘學派與朱熹閩學〉，頁146。按：此章作者為朱漢民。

³³ 如蘇鉉盛：〈張栻的中和說〉，陳來主編：《早期道學話語的形成與演變》（合肥：安徽教育出版社，2007年），頁430。

³⁴ 另一要點為「進學在致知」，見黃宗羲著，全祖望修補，陳金生、梁運華點校：《宋元

是本」而朱熹後悟的說法，主要是指敬之工夫。綜合〈五峰學案〉論其涵義，〈《知言》疑義〉宗義案曰：

察識此心而後操存，善觀之，亦與明道識仁無異；不善觀之，則不知存養之熟，自識仁體。有朱子之疑，則胡氏之說未始不相濟也。³⁵

程顥云：「仁者，渾然與物同體……識得此理，以誠敬存之」，程頤云：「涵養須用敬，進學則在致知」³⁶，若將「誠敬存之」改稱「涵養」，程顥「識仁」為「先察識後涵養」之原型，故黃宗義強調胡宏工夫論與程顥無異。不過，宗義又下一轉語，認為還有一種「存養自熟，自識仁體」的工夫，此義源自於戴山之學「從主敬入門，自靜存至於動察」的修養方法³⁷。從後設的角度來看，朱熹論敬主要有六點涵義：(1) 畏；(2) 收斂其心不容一物；(3) 隨事專一；(4) 隨事檢點；(5) 常惺惺；(6) 整齊嚴肅，凸顯心主於理的各種狀態³⁸。劉宗周之工夫論，早年致力於主敬，中年操功於慎獨，晚年歸本於誠意（按：朱熹訓意為心之所發，宗周謂意為心之所存），其宗旨在於自我主宰，察識涵養皆歸於本心義，強調辨析內在動機的重要性³⁹。黃宗義以後者為其理想中的工夫論涵義，他對張栻工夫論的讚美，即是認為南軒之學偏向於後一種⁴⁰。

學案》，第2冊，卷48，頁1554。《定論》輯錄三十四封書信，其中第二十四書〈答何叔京〉十一云：「向來妄論『持敬』之說，亦不自記其云何。但因其良心發見之微，猛省提撕，使心不昧，則是做工夫底本領。」此信實為乾道三年作品，當時朱熹實踐「持敬」工夫的意義在於「省察良心」，「敬」和《孟子》「本心」的概念相連結。見〔宋〕朱熹撰，陳俊民校編：《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年），第4冊，卷40，頁1722。〔明〕王守仁撰，吳光等校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），上冊，卷3，頁137。陳來：《朱子書信編年考證》，頁44。另參考蔡龍九：《〈朱子晚年定論〉與朱陸異同》（新北：花木蘭文化事業公司，2011年），上冊，頁60。

³⁵ 黃宗義著，全祖望修補：《宋元學案》，第2冊，卷42，頁1377。

³⁶ 以上見〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，《二程集》（北京：中華書局，2008年），上冊，卷2上，頁16、卷18，頁188。

³⁷ 劉灼〈戴山劉子年譜〉天啓六年條按云：「先生從主敬入門，敬無內外，無動靜，故自靜存以至動察，皆有事而不敢忽。」見劉宗周：《劉宗周全集》，第6冊，頁83。

³⁸ 錢穆：《朱子新學案》，第2冊，頁433-466。

³⁹ 參考張瑞濤：《心體與工夫——劉宗周《人譜》哲學思想研究》（北京：人民出版社，2014年），頁22-29。

⁴⁰ 劉宗周不以南軒之學為究竟工夫，但對張、朱辨論的評價問題，確實比較傾向張栻，如云：「朱子曰『心統性情』，張敬夫曰『心主性情』，張說為近。終是二物，曷不曰『心之性情』。」見劉宗周：《學言》，《劉宗周全集》，第2冊，頁471。

相反地，牟宗三(1909-1995)在其大作《心體與性體》屢稱張栻「隨朱子腳跟轉」，此為現代學界論南軒之學最知名意見。事實上，牟先生知陳淳所言實不盡然，他點出張栻〈仁說〉思路來自程顥⁴¹，在推測張栻「力辨呂氏求中之非」的涵義時，論其應據胡宏「識仁之體」就良心發見當下體認之的工夫論來批評呂大臨(1044-1091)⁴²，然而，牟先生對張栻最嚴厲的批評亦在此處，他分析〈《知言》疑義〉「彪居正問心無窮」問答提到：「南軒曰：『必待識仁之體而後可以為仁，不知如何而可以識也？』此疑尤鄙陋，可謂愧對其師矣！朱子是依其自己之說統而致疑，而南軒則是何說乎？只是蠢然隨朱子腳跟轉而已耳。」⁴³牟先生理想中的儒家工夫論「唯在逆覺」，胡宏屬於「內在的逆覺」，意指就現實生活中良心發見處直下體證而肯認之，亦即體識《孟子》教義之本心⁴⁴。朱熹闡發程頤之義理間架，主張「先涵養」的工夫⁴⁵。至於「南軒則是何說乎」，他也徵引程頤語來修改胡宏意見，〈《知言》疑義〉張栻曰：

心性分體用，誠為有病。此若改作「性不能不動，動則情矣」一語，亦未安，不若伊川云「自性之有形者謂之心，自性之有動者謂之情」，語意精密也。此一段似亦不必存。⁴⁶

眾所周知，牟先生以胡宏為宋明理學之第三系，論其心性對揚之性有「天命之謂性」的客觀性，而心有本心的主觀意義，此心彰顯、實踐天命之性，是主、客圓融的說法。對牟先生而言，張栻謂此心性論有病，反欲刪去其師之學最「精密」的部分，故他斥責張栻「蠢然」。平心而論，程頤「自性之有形者謂之心」的說法，和五峰之學有可通之處。牟先生分析程頤說有兩解：一是心之覺識活動是道德本心之實踐活動，二是認知活動對存在之然與所以然的關聯，程頤本義頗為難定，朱熹明言從第二種⁴⁷，而張栻採用何種理解？牟先生則未作說明。牟書判斷古人思想概念之關鍵點提到：「吾人須看其意指之方向何在？以意指之方向定

⁴¹ 牟宗三：《心體與性體》（臺北：聯經出版事業公司，2003年《牟宗三先生全集》本），第3冊，頁132。

⁴² 同前註，頁233。

⁴³ 同前註，第2冊，頁501。

⁴⁴ 同前註，頁402、493-494。

⁴⁵ 同前註，頁495。

⁴⁶ 朱熹：〈《知言》疑義〉，頁337。

⁴⁷ 牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁294、300、297。

其意指之實。」⁴⁸ 本文應用至張栻工夫論演變的本質問題，探討其意指所向之心義，是道德的本心，還是尊嚴地認知存在之然有其相應之道德的形上之理，進而據此實踐行動。後者亦有道德意義，牟先生特稱為「敬心」，但「敬心」本身並不是理⁴⁹。張栻所謂的「心」、「敬」是那一種？是尚待分析的思想內容。職是之故，本文限定於「心地工夫」的範疇⁵⁰，分析張栻辨析心理意向的意義，考察其所謂之「敬」指向何種本體涵義？此為張栻思想演變問題之關鍵所在。

看待張、朱辯論的第三大類型，認為兩人交相師益，各自啓悟，不必定說誰跟了誰⁵¹。此說起自《四庫全書》本《癸巳論語說》書前提要，是清中葉至上世紀八十年代之主流意見，不過，四庫館臣是由量化分析得出如此結論。朱熹〈答張敬夫《語解》〉、〈與張敬夫論《癸巳論語說》〉共有一一八則修改意見，傳世本僅接受二十三則⁵²。隨著輯佚文獻之擴大，與檢索方式的進步，當代學者修正此說，進而提出相反判斷：首先，《論語說》正文小注有其他版本之校對語（一本曰），高畑常信指出此處至少又修改八則、補入一則⁵³。其次，真德秀(1178-1235)《四書集編》、《西山讀書記》徵引許多張栻語，蘇費翔統計二書引《論語說》二一一條、《孟子說》一〇八條，文集四十四條，逸文二十七條，真氏徵引的《論語說》，應是癸巳（乾道九年）後的改本⁵⁴。以前述資料為基礎，許家星指出張栻修改約六十一則，並由數量增加的趨勢，判斷張栻受朱熹影響頗深⁵⁵。客觀數據可以看出影響趨勢，但這是否達到本質上的變化？從量化研究之

⁴⁸ 同前註，頁 385。

⁴⁹ 同前註，頁 404、413。

⁵⁰ 理學工夫論包含讀經法、內在體驗與格物致知等議題，本文涉及無欲、持敬、靜坐、心理意向、內在動機、道德情感等意涵。參考鍾彩鈞之提法，將此類工夫稱為「心地工夫」，用以區別朱子學之格物致知；又陸、王心學或明代心學系譜之外的儒者（包含朱子學者），亦自有其內在心理之道德修養及相關論述。參考鍾彩鈞：《明代程朱理學的演變》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2018年），頁 169-172。

⁵¹ 錢穆：《宋明理學概述》（《錢賓四先生全集·甲編》），頁 129、133；〈附記朱子與張南軒辨論語〉，《朱子新學案》，第 4 冊，頁 592-594。類似說法如胡昭曦：〈譙定張栻與朱熹的學術關聯〉，《胡昭曦宋史論集》（重慶：西南師範大學出版社，1998年），頁 258-261。

⁵² 見張栻著，楊世文點校：《張栻集》，第 5 冊，附錄，頁 1621-1622。

⁵³ 高畑常信：《宋代湖南學の研究》，頁 173；中譯本，頁 112。

⁵⁴ 蘇費翔：〈張栻《太極圖解》與《西山讀書記》所存張栻逸文〉，收入劉東主編：《中國學術》總第二十九輯（北京：商務印書館，2011年），頁 208-209

⁵⁵ 許家星：〈朱、張思想異同與理學演變——《癸巳論語說》之辯與《四庫提要》之誤〉，

歸納來看，朱熹主要有五大要求：一、刪去境界語；二、刪去與文本無關的內容；三、刪去疑似佛老語；四、加強辨析字義；五、調整矛盾之處⁵⁶，這些多是修辭上的問題。真德秀曾謂張栻論「觀過知仁」改同朱熹⁵⁷。不過，〈雍也〉顏回之「不貳過」，癸巳本云「君子非無過也」，改本加上：「人每患不見其過，就能見其過而遏止之，其心一或有懈，則其端復乘閒而萌矣」一句，張栻將五峰之學「內觀己過」的反省工夫，安頓於「不貳過」之經典詮釋⁵⁸。事實上，高畑常信雖謂張栻變與朱熹相同，但他逐條考察《論語說》目前可知更易部分，未見思想內容之實質變化⁵⁹。有鑑於此，本文再以南軒之學的理論核心《孟子說》為根據，配合《太極解義》之新資料，分析張栻於乾道時期確立之儒學理論；進而以此作為判準，藉由歷時性研究，衡斷張栻淳熙之後的思想發展，及靜坐工夫之敬的體會，是實質上的變化、更易？抑或一種調整、延續。

二、無欲所對治之實然心義

朱熹所述張栻思想之變化，與張、朱思想的相似成分，不宜驟然視為事實與共識，而須帶著兩點前見 (pre-understanding) 展開討論：其一，朱熹的觀察可能是片面的，其所敘述之張栻思想，是否符合張栻當時的想法，必須檢覈文獻來作驗證；其二，這些看似相似的成分與共識，是修辭上的相同，還是實質上的相同⁶⁰。首先說明第一點：朱熹於乾道五年之〈答林擇之〉三中提到：「近得南軒書，諸說皆相然諾，但『先察識，後涵養』之論，執之尚堅。」⁶¹此信為朱熹敘述張栻思想變化之最早資料，從察識涵養語反推相然諾者，他認為張栻當時已經認同「中和新說」之心性論部分。由於張栻原信不存，他可能認同朱熹「新說」

《哲學研究》2018年第8期，頁58。

⁵⁶ 同前註，頁53-57。

⁵⁷ [宋]真德秀：《四書集編》（影印文淵閣《四庫全書》第194冊），《論語集編》，卷2，頁15b。

⁵⁸ 同前註，卷3，頁18a。

⁵⁹ 高畑常信：《宋代湖南學の研究》，頁175；中譯本，頁114。

⁶⁰ 第二點參考李明輝：〈朱子的「仁說」及其與湖湘學派的辯論〉，《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），頁104。

⁶¹ 朱熹撰，陳俊民校編：《朱子文集》，第4冊，卷43，頁1883。繫年參考陳來：《朱子書信編年考證》，頁65。

之心性論，但認同他人不直接等於自我改變，「先察識後涵養執之尙堅」一句，更是實踐行動的表徵。事實上，張栻於乾道五、六年之間的個人論述，心論涵養沒有改變，譬如：乾道五年之〈桂陽軍學記〉云：「聖賢之書，大要教人使不迷失其本心者也。夫人之心，天地之心也，其周流而該徧者，本體也。」⁶² 乾道六年之〈靜江府學記〉云：「心也者，萬事之宗也。惟人放其良心，故事失其統紀。學也者，所以收其放而存其良也。」⁶³ 至少截至乾道六年，張栻論心仍主講本心義，並以本心統萬事，其所主講之心地工夫，亦為相對簡易之「存良心」、「使不迷失本心」。朱熹於乾道五年悟出「中和新說」以後，隨即說服張栻認同其說，但據前引二記可知：張栻的工夫論，特別是其意指心義，其實還沒產生演變，不能片面採取朱熹〈答林擇之〉三論張栻心義於乾道五年已經更易。

另一方面，胡宗楙及中國大陸學者所謂張栻於乾道八年之「存養省察並進」七書，有六書重點實為「存養」⁶⁴，譬如：可上溯至乾道六、七年之〈答喬德瞻〉一、三云：「存養是本，工夫固不越於敬，敬固在周一」，「所謂靜思與臨事有異，要當深於靜處下涵養之功」⁶⁵。在此六書當中，又以乾道八年之〈寄呂伯恭〉一講的最清楚。張栻云：

存養省察之功固當並進，然存養是本，覺向來工夫不進，蓋為存養處不深厚（〔原注：〕存養處欠，故省察少力也）。……近來讀諸先生說話，惟覺二程先生完全精粹。……濂溪自得處渾全，誠為二先生發源所自。⁶⁶

此為「存養省察並進」出處。若斷章取義，二者似有齊頭並進之感，但若通讀全文，張栻自覺工夫不進，將問題歸結於「存養處不深厚」，自注說明「存養處欠，故省察少力」，其言說重點已從「先察識後涵養」轉移至「以存養為本」。淳熙元年之〈寄呂伯恭〉四又云：

某自覺向來於沉潛處少工夫，故本領尚未完。一、二年來，頗專於敬字上勉力，愈覺周子主靜之意為有味。程子謂於喜怒哀樂未發之前更怎生求，只平日涵養，便是此意，須深體之也。⁶⁷

⁶² 張栻著，楊世文點校：《張栻集》，第3冊，卷9，頁888。

⁶³ 同前註，頁881。

⁶⁴ 〈答胡季隨〉六只提到省察義。同前註，第4冊，卷25，頁1148。

⁶⁵ 以上見同前註，卷27，頁1180、1182。

⁶⁶ 同前註，卷25，頁1133。

⁶⁷ 同前註，頁1138。繫年參考任仁仁：《張栻師友門人往還書札彙編》，頁82。

張栻當時大病初癒，他和呂祖謙分享病中體悟，念及平日自恃體壯，嗜欲又少，反而不夠注意飲食起居的問題，犯了自輕的毛病⁶⁸，進而反省平日修養，自覺缺乏沉潛工夫。從「一、二年來」反推張栻「專力於敬之工夫」之時間點，約為乾道八年至淳熙元年，這整段時間都在朱熹悟出「中和新說」（乾道五年）和提出〈《知言》疑義〉（乾道六至七年）以後。

根據上引張栻書信自述，其工夫論偏重轉移之思想史涵義，在於自覺地繼承二程與周敦頤學說，此類持敬、重存養、強調沉潛之靜與平時缺乏一段工夫之自覺，皆同朱熹批評湖湘學者的語言，不過，這種轉移是否全是朱熹影響，必須進行更仔細的考察。本文與歷代學者分析南軒之學的差異，是以「發展」的觀點論張栻思想的演變，而非單純以「變化」、「更易」的角度來作分析，若朱熹對張栻思想發展有所影響，必須提出確切證據，解釋其發展脈絡之合理性。以下再從青年張栻的想法開始，追溯其思想發展之內在因素，主要根據紹興三十一年以前（張栻拜胡宏為師的時間點），胡宏〈與張敬夫〉十書⁶⁹；本為乾道四年完成之《孟子講義》，乾道七年重啓修訂，九年完成修訂二稿之《孟子說》⁷⁰；乾道六年至八年之《太極解義》或本與修訂完成之相關內容⁷¹，分從「無欲」與「敬」兩個角度，析論張栻工夫論之發展脈絡，解釋其思想演變之成因，本節先論前

⁶⁸ 同前註。

⁶⁹ 胡宏十書之一至三書論忠清非仁，詳見後文討論。第四書與第六書主論儒學為有體有用之學，並以此為闢佛手段。第五書主論「學必以窮極物理為先也，然非親之，則不能知味」。第七書為感謝張浚之信函，不涉及義理問題。第八書開始胡宏有認同張栻之意。第九、第十書討論張栻之《希顏錄》。綜合以上，胡宏十書有四項論旨：一、忠清非仁，學者須見大體。二、以體用兼備的面向闢佛。三、儒學以窮理為先，但有體會、實踐的要求。四、張栻《希顏錄》之選編標準，並且涉及道德之理與歸納之理的差別問題。見胡宏著，吳仁華點校：《胡宏集》，頁129-134。張栻拜師時間見胡宗楙：《張宣公年譜》，頁36。

⁷⁰ 張栻於乾道九年之《孟子說》自序有交待撰作歷程，詳見張栻著，楊世文點校：《張栻集》，第2冊，卷首，頁309。主宰義見卷6，頁548、557、558。良心義見卷1，頁317、321；卷2，頁373、388；卷3，頁400、405、408、420、432、436；卷4，頁451、474、478；卷5，頁534；卷6，頁549-550、557、582；卷7，頁590、595、597、615-616、619。本心義見卷2，頁373；卷3，頁439；卷4，頁495；卷6，頁554。

⁷¹ 朱熹於乾道六年之〈答張敬夫〉三，提到其《太極解義》斷句問題，乾道八年之〈答李伯諫〉又云：「欽夫此數時常得書，論述甚多，《言仁》及江西所刊《太極解》，蓋屢勸其收起印板，似未甚以為然，不能深論也。」由此可見，張栻自認已修訂完成。見朱熹撰，陳俊民校編：《朱子文集》，第3冊，卷31，頁1177；第10冊，《續集》，卷8，頁5042。繫年參考陳來：《朱子書信繫年考證》，頁72、101。

者。

胡宏〈與張敬夫〉一為目前可供探論張栻拜師以前既有工夫論之相關文獻，朱熹雖未收錄張栻寫給胡宏的書信，但胡宏回信提到：

私意害仁，賢者之言是也。如今尹子文之忠，似不可謂之私意，而孔子不以仁許之，如陳文子之清，亦似不可謂之私意，而孔子亦不以仁許之。仁之道大，須見大體，然後可以察己之偏而習於正。⁷²

張栻詢問「為仁之方」，他有「私意害仁」的提法，配合胡宏第三書提到的「克己」事，張栻應以「克去私意（或私欲）」（按：二人論私意、私欲為相同層次的負面義，詳見後文引述）為「為仁之方」的主要進路；胡宏認為此非究竟，故舉《論語·公冶長》孔子不以仁許令尹子文與陳文子事，指點「忠、清非仁」，更何況是無私意。張栻之後將「忠、清非仁」之義講得十分清楚，《論語說》之「一本云」（《通志堂經解》本正文小注）：「仁者之為，亦有時可以謂之忠、清，然指人一忠一清事便以為仁則不可。」⁷³ 仁可以包含忠、清之德，但忠、清之德不等於仁。從無欲與各別德行的層次來求仁，終究不是本體層次。職是之故，胡宏主張「須見大體，然後察己之偏而習於正」，此即張栻後來轉述朱熹之「先察識後涵養」的具體內涵。胡宏並非不講寡欲、無欲的重要性，〈與張敬夫〉三云：「仁也者，人之所以為天也，須明得天理盡，然後克己以終之。」⁷⁴ 「克己」須在「見大體」或「明得天理盡」後才有道德意義。反過來說，若在未見大體或不明天理的狀態下作克己持守的工夫，雖然達到無欲之心理狀態，但未保證有正面積極的道德本心義。

張栻之後用「先」、「後」這組帶有時序意義的詞彙，將胡宏之提點闡述成一種工夫次序。胡宏〈與張敬夫〉一、三所謂「然後」之語，有確立道德義之優位特性，亦可解讀為工夫次序之時序義，但在《知言》當中，胡宏凸顯本心義之「本然」意義，工夫次序的涵義較弱。以私欲與本心或理之關係為例，《知言》云「赤子不私其身」，「人欲盛則天理昏，理素明則無欲矣」⁷⁵，若用「公」、

⁷² 胡宏著，吳仁華點校：《胡宏集》，頁130。按：本文此處重新標點。

⁷³ 張栻：《南軒論語解》（臺北：漢京文化事業公司，1985年索引本《通志堂經解》第35冊），卷3，頁7a。又見張栻著，楊世文點校：《張栻集》，第1冊，頁139。按：正文書名依照張栻自述稱《論語說》。下文引《論語說》，皆據此版本。

⁷⁴ 胡宏著，吳仁華點校：《胡宏集》，頁130。

⁷⁵ 以上見胡宏：《知言》，卷2，頁11b、10a。

「私」這組相對概念來作表述，「赤子不私其身」是種「公心」，人欲會昏蔽天理是惡之成因，但究竟工夫不在去人欲，關於寡欲、無欲之安頓，認為理明自然能無欲。就此而言，「理素明」與「無欲」之間，一依「理素明」而無時間上的先後關係，或工夫次序的步驟進程。在五峰之學中，識仁就能無欲。張栻接受胡宏「忠、清非仁」之義，但他是否放棄以「克去私欲」為求仁工夫？《孟子說》解釋「赤子之心」云：「赤子之心，無聲色臭味之誘，無知巧作為之私」，解釋〈盡心上〉「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉」云：

誠能推己及人，以克其私。私欲既克，則廓然大公，天理無蔽矣。必曰「強」者，蓋勝其私為難也。「求仁」之道，孰近於此乎。⁷⁶

張栻接受胡宏「赤子之心不私」與「理明則無欲」之提法，更凸顯心不受外物所誘，本然無私的狀態。他將《論語》「克己復禮為仁」解為「克盡己私，一由於禮，斯為仁矣」⁷⁷，凸顯「克盡己私」的工夫。在《孟子》「反身而誠，……求仁莫近」的解釋當中，原文未談公私問題，張栻特別引申此義，認為「私欲既克，則廓然大公」，最後將「強」與「求仁」之道落實在「克私」之上。張栻解釋〈離婁上〉「孟子曰居下位而不獲於上」章之「反身不誠」、「誠身有道」、「誠者天之道」時強調：「善之所以為善者，天理之實然者也。不明夫此，則動靜無所據依，將何以誠其身乎？」⁷⁸凸顯誠、性善與天理之實在性，是行動之依據。由於上引原文、串講有「誠」之前提，它可保證克己持守的工夫有道德性的根源，並非張栻拜師前單提「克私」之提法，但論旨大意仍在「克私」之上，而非「見大體」（識仁）上。《孟子說》屢云：「天理人欲之不兩立」、「己私克盡，天理純全」、「人欲消而天理存」⁷⁹，「克去私欲」令人感到嚴格、困難，但「私欲既克，則廓然大公」的義理結構實更為樂觀，去除私欲後的心，就是有道德意義的天理、大公或赤子之心。

掌握住張栻「克去私欲」的原生想法，與「去私即公」之工夫論進路，《孟子說》論心涵義有客觀資料可區辨其時間點者，大致包括三種向度：

⁷⁶ 以上見張栻著，楊世文點校：《孟子說》，卷4，頁477；卷7，頁588。

⁷⁷ 張栻著，楊世文點校：《論語說》，卷6，頁214。

⁷⁸ 張栻著，楊世文點校：《孟子說》，卷4，頁452-453。

⁷⁹ 同前註，卷3，頁404；卷4，頁472、477。

(一) 「無所為而然」與「有所為而然」：從心之意向論義利之辨——《孟子講義》的既有理論

《孟子講義》為《孟子說》前身，張栻自序有「單提省察」與「立志為先，持敬為本」之前後差異（詳見後文），但是論及道德優位、儒學進程與工夫次序等三種不同涵義的優先性，兩篇序文的意思相同，都強調「莫先於義利之辯」⁸⁰（按：原刊本辯、辨混用，以下敘述一律作辨），他所謂的「省察」、「立志」，特指義利之辨中對「義」的辨別與持守。後序（講義發題）云：

聖學無所為而然也。無所為而然者，命之所以不已，性之所以不偏，而教之所以無窮也。凡有所為而然者，皆人欲之私，而非天理之所存，此義利之分也。自未嘗省察者言之，終日之間鮮不為利矣，非特名位貨殖而後為利也。斯須之頃，意之所向，一涉於有所為，雖有淺深之不同，而其徇己自私則一而已。⁸¹

在《孟子》原文的脈絡當中，「利」（何以利吾國）主要指富國強兵之類的國家利益，原典即以心理動機來分辨義利，但相對於王安石新學著重社會經濟的角度來闡釋義利⁸²，他以心之意向來分辨義利，通釋原典，正式揭出儒家道德動機論的一條主線⁸³。細繹後序詮釋來源，「無所為而然」之相關語句，源自張栻對「心勿忘，勿助長」之解讀，《孟子說》云：「『勿助長』者，待其自充，不可強使之充也。此為循天理之當然，而不以人為加之。」⁸⁴他以「天命之性」為「義」之來源，謂其有一種「無所為而然」的「自充」能力，並將「義」、「利」相對起來，視「人欲之私」為惡之成因，形成「義，天命之性，無所為而然／利，人欲之私，有所為而然」的義理結構。配合「心勿忘，勿助長」，由於「義」是「無所為而然」之「勿助長」者，心地工夫的下手處，反而不在「天

⁸⁰ 張栻：《南軒文集》，第3冊，卷14，頁8b。（中華本，第3冊，頁971、973。）

⁸¹ 張栻著，楊世文點校：〈孟子講義序〉，《張栻集》，第3冊，卷14，頁971-972。

⁸² 以上參考黃俊傑：《孟學思想史論》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁117、121；〈《孟子》義利之辨章集釋新詮〉，頁419。

⁸³ 陳鐘凡：《兩宋思想述評》（臺北：華世出版社，1977年），頁142。根據李明輝的研究，張栻的《孟子說》，可能是孟學詮釋史中，較能以心理動機說通王霸之辨又合乎語法的注釋。見李明輝：〈孟子王霸之辨重探〉，《中國文哲研究集刊》第13期（1998年9月），頁260。按：作者稱為存心倫理學。

⁸⁴ 張栻著，楊世文點校：《孟子說》，卷3，頁362。

命之性」或「義」本身，全在不使心意向於「人欲之私」。張栻原生的「克去私欲」說，自此有了《孟子》學之理論依據。

（二）「請以克己為先」：道德根據與工夫次序之安頓——張、朱辯論時期的論述

張栻《孟子講義》修改期間，同時與朱熹進行四項學術討論，分別為乾道六年至七年底之〈《知言》疑義〉、六至八年之《太極解義》、八至九年之〈仁說〉辯論、乾道八年論中之涵義暨已發未發問題。在此先須說明的是：中和問題遍見二人生平交流，但朱熹〈答林擇之〉三（乾道五年）於心義、工夫論外，又謂張栻「已發未發條理亦未甚明，蓋乍易舊說，猶待就所安耳」⁸⁵（根據此書亦可推測：朱熹悟出「新說」以後，曾將〈已發未發說〉寄給張栻），但在乾道八年之朱熹〈答張敬夫〉九、十，張栻〈答朱元晦秘書〉五、六⁸⁶，及《孟子說》可確定為乾道後期之相關內容，張栻確立起個人見解，由此可考朱熹謂其「乍易舊說」的實際情形。茲先綜合〈《知言》疑義〉與《太極解義》，析論朱熹影響張栻思想之範疇。

日藏《濂溪周元公全集》卷一輯錄之張栻《太極解義》（修訂本）後序云：「近歲新安朱熹嘗為圖傳，其義固多得之，栻復因之約以己見，與同志者講焉。」⁸⁷他研究周敦頤的〈太極圖說〉，確實是因朱熹影響。張栻《太極解義》元本將〈圖說〉「五行之生也，各一其性，無極之真」讀成一句，解曰：「陰陽五行之類有萬不同，而其本亦一太極而已。」⁸⁸主張萬物（包含人類）原委皆為太極一本論；修訂本則接受朱熹說法，將「無極之真，二五之精，妙合而凝」讀為一句，解曰：「無極而曰真，以理言也；二五而曰精，以氣言也。」⁸⁹張栻最

⁸⁵ 朱熹撰，陳俊民校編：《朱子文集》，第4冊，卷43，頁1883。繫年參考陳來：《朱子書信編年考證》，頁65。

⁸⁶ 〈答張敬夫〉十題下小注云「壬辰冬」，此書又為四書最後，由此可知張、朱論中暨已發未發問題四書之年代下限在乾道八年。見朱熹撰，陳俊民校編：《朱子文集》，第3冊，卷31，頁1183-1187。張栻著，楊世文點校：《張栻集》，第4冊，卷20，頁1066-1067。

⁸⁷ [宋]周敦頤：《濂溪周元公全集》（琴川周木重輯本，約為中國明弘治年間，京都大學館藏），卷1，頁24a。（中華本，第5冊，頁1610）

⁸⁸ 周敦頤：《元公周先生濂溪集》（北京：書目文獻出版社，1988年影印宋刻本），卷3，頁12b。

⁸⁹ 周敦頤：《濂溪周元公全集》，卷1，頁8b。（中華本，第5冊，頁1607）

後接受朱熹提出的理氣論。

從本節以來的考察可知：張栻對寡欲、無欲的重視並未改變，對一位重視「克己無欲」的論者而言，作工夫的意義，在於對治心理學意義下的實然心義，他容易接受周敦頤〈太極圖說〉「主靜立人極」、「無欲故靜」的提法，進而將工夫論由「動察」轉移至「靜存」之上。另一方面，靜存工夫亦有五峰之學的因素，胡宏爲宋儒抬舉《通書》先驅⁹⁰，今雖未見專門注解，〈和劉子駒存存室〉詩云：

動中涵靜是天機，靜有工夫動不非。會得存存存底事，心明萬變一源歸。⁹¹朱熹曾謂張栻有一「動中涵靜」之說，他說：「來教又謂『動中涵靜，所謂復見天地之心』，亦所未喻。」陳淳亦曾提到：「南軒謂『動中見靜，方識此心』。」⁹²今雖未見張栻原信，但是參照上引可知：張栻所謂的「動中涵靜」，應即五峰之學意指心體的靜存工夫。張栻《太極解義》修訂本解釋周敦頤的主靜說，又從體用關係的角度，強調「靜則體立」的意義，他說：

修之之要，其惟敬乎。程子教人以敬爲本，即周子主靜之意也。要當於未發之時，即其體而不失其存之之妙；已發之際，循其用而不昧乎察之之功，則人欲可息矣，天理可明，而聖可希矣。⁹³

應用程頤「體用一源」之提法，綜合張栻「動中見靜，方識此心」之說，上引「未發之時即其體」之「體」，即爲五峰之學「萬變一源歸」之心體，其敬靜合論之義，是以立體工夫來解釋伊川之敬（詳見下節討論）。然而，對於實然心義之關注，致使他無法接受胡宏論心之永恆義的超經驗敘述（心無死生）⁹⁴。此外，胡氏家學論性善不與惡對，偏重性善之超越性，張栻則強調「善之所以爲善者，天理之實然者也」，偏重性善之實在性⁹⁵。這種重視實在性與重視對治人心

⁹⁰ 胡宏著，吳仁華點校：〈周子通書序〉，《胡宏集》，頁160-162。

⁹¹ 同前註，頁77。

⁹² 以上見朱熹：〈答張欽夫〉十八，《朱子文集》，第3冊，卷32，頁1274。黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第7冊，卷103，頁2606。

⁹³ 以上見周敦頤：《濂溪周元公全集》，卷1，頁15a-b。（中華本，第5冊，頁1608-1609）

⁹⁴ 其中還有關佛的理由。朱熹認爲此語幾於釋氏輪迴之說；張栻《知言》前、後序亦強調「今之異端自謂識心見性」，凸顯此書有關佛意義。基於如此理由，張栻接受朱熹刪去「性無善惡」、「心無死生」二章的意見。朱熹：〈《知言》疑義〉，頁333。張栻著，楊世文點校：《張栻集》，第3冊，卷14，頁975、977。

⁹⁵ 胡安國、胡宏之性論，參考牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁478-479。張栻語見張

的面向，是否連帶否定心之主宰義與本心義？張栻不安於胡宏「心以成性」之提法（按照《孟子講義》後序的立場，「無所為而然者」是「性之所以不偏」的原因，重點在於心），調整朱熹「心統性情」為「心主性情」⁹⁶，他仍講心之主宰義，但這是否偏向於「中和新說」之心性論？解決此項問題之關鍵，在於如何理解張栻欲以程頤「自性之有形者謂之心，自性之有動者謂之情」（《河南程氏遺書》卷二十五）更易胡宏「性體心用」這一條之上⁹⁷。

南軒之學內部析論上引《遺書》卷二十五程頤語順序，是以情義為先，心義為次。張栻約於乾道二年開始與朱熹整理校對二程集⁹⁸，《遺書》卷十八另有一條更為可靠的程頤晚年語：「〔問心有善惡否〕心本善，發於思慮，則有善有不善。若既發，則可謂之情，不可謂之心。」⁹⁹據乾道六年後之〈答吳晦叔〉，湖湘弟子吳翌（先從胡宏，後從張栻）問：卷二十五語之心、情各自根源於性，卷十八語之情發於心，二語之間有所齟齬（吳翌偏向前語為是，對於後語句提出反詰，認為既發之後亦有心），若從卷十八語之已發角度，解讀《孟子》「乃若其情」（吳翌「若」作如字讀），孟子似乎沒考慮到已發之情有不善情形¹⁰⁰。張栻回答：

「自性之有動謂之情」，而心則貫乎動靜而主乎性情者也。程子謂「既發，則可謂之情，不可謂之心」者，蓋就發上說，只當謂之情，而心之所以為之主者，固無乎不在矣。孟子謂「乃若其情，則可以為善」者，若訓順。人性本善，由是而發，無人欲之私焉，莫非善也，此所謂順也。情有不善者，非若其情故也。「無不足」者，天理之安也，本心也。若有不

栻著，楊世文點校：《孟子說》，頁453。戴景賢初步比較張栻、朱熹「太極」論述，亦云張栻唯一與朱熹有意見者，在於強調「太極」僅具遍在性、內在性與整體性，而無超越性。見戴景賢：〈論南宋湖湘學脈之形成與其發展〉，《中國文化》2018年第2期，頁250。

⁹⁶ 朱熹：〈《知言》疑義〉，頁328。

⁹⁷ 同前註，頁337。

⁹⁸ 胡宗楨：《張宣公年譜》，頁42。

⁹⁹ 程頤、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷18，頁204。

¹⁰⁰ 張栻著，楊世文點校：《張栻集》，第4冊，卷29，頁1206。按：吳翌又問程頤云：「自慊者，無不足也。若有所不足，則張子所謂『有外之心，不足以合天心』也。」（頁1205-1206）是為何義。又文中提到《洙泗言仁錄》，故可知在乾道七年後。參考胡宗楨：《張宣公年譜》，頁57。

足，則是有所爲而然，杜撰出來，此人欲也，「有外之心」也。¹⁰¹ 趙岐注：「若，順也。性與情相爲表裏，性善勝情，情則從之。」¹⁰² 張栻指出「若」不作如字讀，而是「順」義。古注解釋性情爲表裏關係，但二者亦有交相勝的情形。朱熹編輯《論孟精義》將卷二十五語置於「乃若其情」處（〈告子上〉「公都子曰告子曰」章），他認爲「自性之有動者謂之情」¹⁰³ 一句是程頤相關之《孟子》詮釋，但《孟子精義》有一條與語錄不同的程頤語，直接解釋《孟子》原文，程頤云：「性無不善，其所以不善者才也。受于天之謂性，稟于氣之謂才，才之善不善，由氣之有偏正也，乃若其性，則無不善矣。」¹⁰⁴ 伊川之學主張「性出于天，才出于氣」（《遺書》、《精義》皆有）¹⁰⁵，在程頤解釋《孟子》語中，性、情爲相對關係，「情」屬於「才」，「情」（才）本身價值中性。但就表裏關係而言，情本身可有善或道德價值。《孟子說》云：

「自性之有動謂之情」，順其情則何莫非善，謂循其性之本然而發見者也。¹⁰⁶

相較於程頤改讀爲「乃若其性」，張栻直云「順其情則何莫非善」，性情爲本然及其發見關係，屬於表裏結構非相對結構。另據〈答吳晦叔〉後文之「有所爲而然」可知：此以《孟子講義》後序「無所爲而然／有所爲而然」理論詮釋二程、張載語，重點在於張栻個人理論詮釋，而非如實解釋前輩之語。在此理論當中，「自性之有動謂之情」的「情」，屬於天命之性無所爲而然的自充活動；已發層次的不善之情，則屬心意向於「人欲之私」的結果。在此區別之下，本然發見之「情」與已發層次之善情，皆原委於性之一本。

至於張栻對程頤「自性之有形者謂之心」之「心」的解讀，應與其解後句云「心則貫乎動靜而主乎性情」之「心」的地位相同。在解釋張載「無不足」者

¹⁰¹ 同前註，第4冊，卷29，頁1206。

¹⁰² [漢]趙岐注，舊題[宋]孫奭疏：《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，2001年影印嘉慶二十年江西南昌府學《十三經注疏附校勘記》本），卷11上，頁7a-b。

¹⁰³ 朱熹：《論孟精義》，卷11，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年），第7冊，頁772-773。

¹⁰⁴ 同前註。《遺書》卷十八有類似語：「性無不善，而有不善者才也。性即是理，理則自堯舜至於塗人，一也。才稟於氣，氣有清濁。稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。」見程頤、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷18，頁204。

¹⁰⁵ 朱熹：《論孟精義》，卷11，頁772。又見同前註，卷19，頁252。

¹⁰⁶ 張栻著，楊世文點校：《孟子說》，卷6，頁545。

中，仍云：「『無不足』者，天理之安也，本心也」¹⁰⁷。朱熹「心統性情」之義理架構，也有「心則通貫乎已發、未發之間」（乾道五年）、「未動為性，已動為情，心則貫乎動靜而無不在焉」（乾道八年）¹⁰⁸之類的語言，但除心主宰身之通義，與貫通動、靜、已發、未發等實然意義的經驗層次之外，張栻更遍及性、情層次。再從「無不在」的語言來看，朱熹凸顯的是「性」（性無不在），張栻凸顯的是「心」。對於張栻來說，已發層次之心理活動有善有不善，但不妨礙本心對其有主宰意義。

透過以上兩段討論，張栻欲以程頤「自性之有形者謂之心，自性之有動者謂之情」更易胡宏「性體心用」，重點在於後面一句，他認為真實意義的情，是性之本然發見的活動，同時心不只是用，心之主宰義和本心義有普遍性，與性之本然有相同位階。張栻接受朱熹的理氣論，但心、性、情（本然發見之情及已發層次之善情）仍為一本論。由此析論張栻「先察識」義之演變。他拈出朱熹〈仁說〉「愛之理」三字，是言論繫年的明確根據¹⁰⁹。《孟子說》有三章詮說使用此語¹¹⁰，該處必為張、朱〈仁說〉辯論以後內容。比起〈仁說〉單篇文章，張栻《孟子說·公孫丑上》「人皆有不忍人之心」章，全面展開思想確立後的論述。由於全文太長，以下僅摘錄可解決本文問題之相關內容：

「人受天地之中以生」，仁、義、禮、知皆具於其性，而所謂仁者，乃愛之理之所存也。唯其有是理，故其發見為不忍人之心。……必曰「乍見」者，方是時，非安排作為之所可及而其端發見也。……原其未發，則仁之體立，而義、禮、知即是而存焉；循其既發，則惻隱之心形，而其羞

¹⁰⁷ 張栻著，楊世文點校：《張栻集》，第4冊，卷29，頁1206。另參考胡宗楙：《張宣公年譜》，頁57。

¹⁰⁸ 以上見朱熹：〈答林擇之〉六、〈答馮作肅〉四，《朱子文集》，第4冊，卷43，頁1886、卷41，頁1755。繫年參考陳來：《朱子書信繫年考證》，頁97。

¹⁰⁹ 張栻〈寄呂伯恭〉二云：「元晦〈仁說〉後來看得渠說『愛之理』之意却好，繼而再得渠書，只拈此三字。」見張栻著，楊世文點校：《張栻集》，第4冊，卷25，頁1136。根據李明輝的研究，張栻雖用朱熹詞彙，但背後預設之義理架構有三項差異：第一，朱熹的「天地之心」屬於靜態的理之原則，張栻肯認「心」本身有創造活動義；第二，張栻的「愛之理」主張萬物一體論；第三，朱熹強調「仁、性：愛、情」形而上、下的區別，張栻論「愛」是作為道體的「天地之心」本身之活動。李明輝之研究以朱熹為主，張栻為凸顯朱熹特色的參照點之一。本文站在張栻立場，以張栻文獻來作論證。參考李明輝：〈朱子的「仁說」及其與湖湘學派的辯論〉，頁95、104、118。

¹¹⁰ 張栻著，楊世文點校：《孟子說》，卷1，頁324；卷2，頁372；卷7，頁622。

惡、辭讓、是非亦由是而著焉。……四端管乎萬善，而仁則管乎四端，而克己者，又所以爲仁之要也。學者欲皆擴而充之，請以克己爲先。¹¹¹

延續程頤參究中和之思惟，乾道八年張、朱辯論中義暨已發未發四書當中，朱熹主張中字僅爲道與性的形容詞，將已發之中與未發之中（在中），分成即事即物的道理與在裏面的道理¹¹²。張栻則云：「性之體段無偏不倚，亭亭當當者，是固道之所存也。道之流行，即事即物，無不有恰好底道理，是性之體段亦無適而不具焉。如此看，尤見體用分明。」¹¹³凸顯性、道爲體用關係，適當義與活動義爲一整體。此外，上引「人受天地之中以生」（程顥引《左傳》古語）的中字有實體化之名詞義，張栻釋「《易》有太極」曰：「《易》有太極者，函三爲一，此中也。」¹¹⁴其論「中」有天道論之本體義，與個物之本源義。就此而言，張栻詮說「不忍之心」所謂的「愛之理」，是從天道論「中」之本體，論及道德全體之性（亦即上述解「無不足」義），發出真實意義的情。其解「乍見」之義，並非一種現實的機緣，而是前述道德心之發見，這可視爲張栻對胡宏「須見大體」（識仁）之理解。更重要的，張栻申述已發、未發的涵義，全在道德義的範疇之中，無論是未發的「仁之體立」，還是已發的「惻隱之心」，皆爲一種道德前提與根據，這可視爲張栻對「先察識」工夫之轉化與安頓。總之，張栻將胡宏對他的指點，具體化成論心涵義的道德前提與根據，它有一種「非安排作爲之所可及而其端發見」的活動力，此非人爲可用力者，故心地工夫優先集中於「克己」之上。

（三）認知心之顯隱與心論結構之確立——從《孟子說》和《太極解義》相同語考察張栻詮解個人定論

胡宏〈答張敬夫〉五、八云：「學必以窮極物理爲先」、「窮竟萬理」¹¹⁵，這有心對萬物之理的認知意義，但在《知言》當中，「理」特指「天命」¹¹⁶，又

¹¹¹ 同前註，卷2，頁372-374。

¹¹² 朱熹：〈答張敬夫〉九，《朱子文集》，第3冊，卷31，頁1184。

¹¹³ 張栻著，楊世文點校：〈答朱元晦秘書〉五，《張栻集》，第4冊，卷20，頁1066

¹¹⁴ 同前註，第1冊，卷1，頁18。

¹¹⁵ 胡宏著，吳仁華點校：《胡宏集》，頁131、132。

¹¹⁶ 《知言》云：「理，天命也；義，人心也。惟天命至微，惟人心好動。微則難知，動則易亂。欲著其微，欲靜其動，則莫過乎學矣。學之道，莫過乎繹孔子、孟軻之遺文。」此章應爲胡宏指點張栻「學必窮理」與「理素明則無欲」之具體內容。見胡宏：《知言》，卷

云：「靜觀萬物之理，得吾心之悅也易；動處萬物之分，得吾心之樂也難。」¹¹⁷ 這絕非否定認知心的意義，但以心對萬物之理的觀察、體會，認為是偏向於靜且較容易之心地工夫，「動處萬物之分」則為較難工夫。張栻《孟子說》有以職分之理分析個人承擔社會責任和自私與否的標準¹¹⁸，亦有燭理之明或不明之語¹¹⁹。在此必須考察的是：後語涉及之認知對象，是否包含「存在之理」。〈盡心上〉「飢者甘食」章「人能無以飢渴之害為心害」處，張栻敘述人心未受私欲所害之本然狀況云：

人心虛明知覺，萬理森然，其好惡是非本何適而非正。¹²⁰

此語仿自程頤「沖漠無朕，萬象森然已具」¹²¹。宋本《元公周先生濂溪集》卷三抄錄張栻《太極解義》或本九則資料，其中，第五則小注云：「此下述晦菴解」¹²²；又張栻〈答朱元晦〉（某備數于此）書提到：「《太極圖解》析理精詳……向來偶因說話間妄為它人傳寫，想失本意甚多。」¹²³ 坊間或本蓋由此而來。《解義》或本曾說：「〔無極而太極〕至靜之中，萬有森然，此天命之所以無窮，而至誠之所以無息也。」¹²⁴ 「萬理」即為「萬有之理」，又用來解釋「無極而太極」，即「存在之理」的位階。但此義未見《解義》修訂本，他最後改成：

〔無極而太極〕此極夫萬化之源而言之也。曰「無極而太極」，其立言猶云「莫之為而為之」之辭也。¹²⁵

換句話說，從乾道六年到八年之間，張栻接受朱熹詮釋〈太極圖說〉理氣論的語

4，頁 6a。

¹¹⁷ 同前註，卷 1，頁 1a-b。

¹¹⁸ 〈婁離上〉「曾子居武成」章，「曾子避寇難，子思不避難」，張栻釋曰：「君子不避難，亦不入於難，惟當夫理而已。夫於其所不當避而避焉，固私也；而於其所不當預而預乃勇於就難，是亦私而已矣。……於其事，當其時，而各有處焉。蓋莫非天理之素也，非夫克己窮理者，其孰能與於斯哉。」他認為避難與否之行動抉擇，取決於當事人所居職分之理，子思身居臣位而須與國君同守敵寇。見張栻著，楊世文點校：《張栻集》，第 2 冊，卷 4，頁 497。

¹¹⁹ 張栻著，楊世文點校：《孟子說》，卷 3，頁 410；卷 4，頁 497。

¹²⁰ 同前註，卷 7，頁 605。

¹²¹ 程頤、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷 15，頁 153。

¹²² 周敦頤：《元公周先生濂溪集》，卷 3，頁 13a。

¹²³ 張栻著，楊世文點校：《張栻集》，第 4 冊，卷 33，頁 1100。

¹²⁴ 周敦頤：《元公周先生濂溪集》，卷 3，頁 11b-12a。

¹²⁵ 周敦頤：《濂溪周元公全集》，卷 1，頁 4a。（中華本，第 5 冊，頁 1605）

言，亦曾出現「存在之理」的意義，但其掌握方式並非理可以獨立於氣、氣不可以化約為理之存有論結構，他最終以《孟子·萬章上》「莫之爲而爲者，天也」一句解釋「無極而太極」，回到其「無所爲而然 / 有所爲而然」的心性論立場。他利用朱熹理氣論以氣稟決定人與物和人與人之差異，從天道論的角度，敘述「心」的特殊化原則。〈圖說〉「唯人也得其秀而最靈」，《解義》修訂本云：

人與物均稟乎天而具太極者也，然人也，稟五行之秀，其天地之心之所存，不爲氣所昏隔，故爲最靈。物非無是，而氣則昏隔矣。然就萬物之中亦有靈者，蓋於其身有氣之所不能盡隔者也。人則爲最靈矣，然人所稟之氣，就其秀之中，亦不無厚薄昏明之異。故及其形生神發，五行之性爲喜怒憂懼愛惡欲者感動於內，因其所偏，交互而形，於是有善惡之分而萬事從此出焉。原其本始，則天地之心，人與物所公共也。察其氣稟之分，則人獨秀而最靈，而物則有異焉。又察其成質之後，於人之中，又有厚薄昏明之殊焉。然人之賦，質雖有殊，而其殊者可得而反也；其可得而反者，則以其氣爲最靈。太極之未嘗不在者，有以通之故爾。物雖昏隔，而太極之所以爲者，亦何有虧欠乎哉。¹²⁶

朱熹〈《知言》疑義〉云：「所謂心者，乃夫虛靈知覺之性，猶耳目之有見聞耳。」¹²⁷ 相較之下，上述人與萬物之原委爲一公共的「天地之心」，人與物的差別在於公心不受氣所昏隔。此處的「靈」非指知覺、認知等實然心義之殊勝，而指公心之發見。「其可得而反者，則以其氣爲最靈」一句，須配合前文云人、物之別以人爲最靈的意義來看，不是討論聖凡之別。《孟子說》解「自暴自棄」處強調：「氣質雖偏，亦可反也。」¹²⁸ 個人雖有厚薄昏明之氣稟差異，人心皆有公心之道德前提與根據，有「可得而反」之普遍性。由於張栻《太極解義》修訂本以「無所爲而然」解釋「無極而太極」，就《孟子講義》後序「無所爲而然 / 有所爲而然」的理論而言，此即心理意向由私轉公之能力，在《太極解義》修訂本中，即爲太極之「所以爲」者。張栻將朱熹理氣論之理，說成人與物所公共的天地之心；氣的意義，在於說明人、物所稟賦之公心，受其昏隔與否而有所差別，在人類個人的差異當中，則是七情產生的影響，其所詮解之〈太極圖說〉，是以

¹²⁶ 同前註，卷1，頁11a-b。（中華本，頁1608）

¹²⁷ 朱熹：〈《知言》疑義〉，頁333。

¹²⁸ 張栻著，楊世文點校：《孟子說》，卷4，頁451。

心理意識貫通天道論中的本末源流。

綜合以上，張栻拜入五峰學前即持無欲工夫，目的在於對治心理學意義下的實然心義。而有道德涵義之心理意向，其對象或是所指內容，原本難以確立其義，張栻接受胡宏「須見大體」的說法之後，確立起「去私即公」的心論結構，道德心義為心理意向由私轉公之前提。至於心論的經驗層次，《孟子說》以「情」為「無所為而然」之本然發見，性（天命之性）情是為表裏關係。《太極解義》或本則出現認知心義，修訂本則以「莫之為而為之」詮解「無極而太極」，講回之前「無所為而然」的意義，此為張栻的個人定論。這裏留下一個問題：在心理學意義下的實然心義當中，合乎本然之情，其道德涵義具體為何？它似乎指向某種道德情感。張栻對此之最終體會，最後將再進行考察。

三、敬所意指之道德心義

經過上節的舉證分析，已可討論牟宗三對於張栻的批評。牟先生主要從「程顥、胡宏／程頤、朱熹」論心、敬二義之思想類型，提出三點批評判準：第一，程顥論敬在本體層次上說，程頤、朱熹在實然心氣上說¹²⁹；第二，程顥之敬是「即工夫即本體」，程頤、朱熹主要講工夫的敬¹³⁰；第三，程顥誠、敬同屬本體層次，強調天理活動不已。程頤、朱熹強調實然心氣的振作、整肅與凝聚，以心之靈所發的知去迫近本心，此知有知識意義，是種「認知地道德的」知¹³¹。在分析胡宏「存養」涵義當中，牟先生以程頤、朱熹的「敬心」來作比較，批評朱熹本心義不立，敬便提不住，又批評張栻無法辨析前述問題，徒隨朱熹腳跟轉¹³²。先就第三點而言，張栻曾說心對存在之理的認知意義，但最終仍以天道論的意義為主，在此意義之下，天命之性、心之本然與已發層次的善情皆為一本論。人有公共性的「天地之心」，是人心結構的道德前提與根據，張栻仍肯定道德心之本心義。

至於第二點，工夫的敬確實是南軒之學後期特色，最具代表性的是乾道七年

¹²⁹ 牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁41、243。

¹³⁰ 同前註，頁42、404、285。

¹³¹ 同前註，頁46、401、403、412-413。

¹³² 同前註，頁469、488、496。

的〈主一箴〉¹³³，其他如乾道六年之〈答吳晦叔〉云：「知有整衣冠、一思慮，便整衣冠、一思慮，此雖未知大體，然涵養之意已在其中。」¹³⁴ 乾道九年之〈答呂伯恭〉二云：「古人衣冠容止之間，不是要作意矜持，只是循它天則合如是，爲尋常因循怠弛，故須着勉強自持。外之不肅，而謂能敬於內，可乎？」¹³⁵ 朱熹論敬重視行爲意義，凸顯事或實踐本身的知識¹³⁶，張栻所謂「衣冠容止」之「外肅」，即是對於外在諸面向之重視。張栻個人的特色在於由外而內講敬之工夫，認爲敬關聯著內在心意，但無論如何，他說「未知大體，涵養之意已在其中」，已與胡宏「須見大體」有相當的差別，而本文所要指出的是：張栻在朱熹悟出「中和新說」以前，已開始注意敬的重要性。

由於張栻於淳熙元年之〈寄呂伯恭〉四曾云：「一、二年來，頗專於敬字上勉力」，歷代學者分析張栻著作之持敬語，大多視爲晚年意見。朱熹「編輯代斷」之《南軒先生文集》，即是抱持如此觀點。臺北故宮館藏宋本《南軒文集》之〈孟子講義序〉，與朱熹定本文字不同。義理內容之關鍵處，宋本作：

學然後知不足。平時未覺吾利欲之多也，慨然有志於義利之辯，將自求過不暇矣。由是而體認，則良心發見，豈不可識乎。涵濡之久，其趣將益深，而所進不可量矣。¹³⁷

朱熹定本作：

學者當立志以爲先，持敬以爲本，而精察於動靜之間，毫釐之差，審其爲霄壤之判，則有以用吾力矣。學然後知不足……¹³⁸

朱熹收入加上「立志爲先，持敬爲本」的序文。從宋本剝改朱熹〈張南軒文集序〉之「四十四卷」成「二十八卷」可知：宋本應爲二十八卷，朱熹定本流行之後，欲節省成本僅冠上剝改後的〈張南軒文集序〉，欲冒充朱熹定本。據此可知：朱熹收入的〈孟子講義序〉，確實晚於單提「省察」的序文。但張栻改寫之時間點，是否爲「一、二年來專力於敬」之乾道八年至淳熙元年？清康熙以降四

¹³³ 胡宗楨：《張宣公年譜》，頁 62。

¹³⁴ 張栻著，楊世文點校：《張栻集》，第 4 冊，卷 29，頁 1207。

¹³⁵ 同前註，卷 25，頁 1135。繫年參考任仁仁：《張栻師友門人往還書札彙編》，頁 80。

¹³⁶ 楊儒賓：〈主敬與主靜〉，《臺灣宗教研究》第 9 卷第 1 期（2010 年 6 月），頁 14、18。

¹³⁷ 張栻：《南軒文集》，第 3 冊，卷 14，頁 8b。（中華本，第 3 冊，頁 973）

¹³⁸ 張栻著，楊世文點校：《張栻集》，第 3 冊，卷 14，頁 972。

川重刊《張宣公詩文集論孟解合刻》系統之《孟子說》卷首「講義發題」，即為朱熹定本序文，合刻本標題原注「戊子」¹³⁹，若此系統的本子標注無誤，這篇強調持敬意義的序文，其實撰寫於乾道四年，時間點在朱熹悟出「中和新說」以前。再向前推，乾道二年之〈答李季修〉，張栻論養浩然之氣與察識心體提到：

今當本孟子之意，而參以程子之說。孟子以集義為本，程子以居敬為先，皆其深造自得者然也。……以直養之說，要將直來養氣，便是私意，有害於養，故孟子只說養而無害，不是將一物養一物也，與涵養以敬自大不同。敬便是養也，敬者心之道，所以生生也，與直字義異，須細味之。¹⁴⁰

程頤主張「涵養須用敬」，但張栻區別「養浩然之氣」與「涵養以敬」之義，「敬」即心道、生生之道，此「程子以居敬為先」之「程子」，是指程頤還是程顥？是需要考察的重要問題。暫先不論實質內涵，單從標舉敬義來看，誠如黃宗羲所言：張栻早已萌發對持敬工夫之重視，此非朱熹悟出「新說」以後，說服張栻跟從的成果。

事實上，五峰之學亦以敬為聖門工夫¹⁴¹，張栻於乾道二年開始校對二程集，五峰之學及二程之學，俱為張栻自覺敬義的儒學養分。以下先從胡宏與二程之異同論起，進而分析張栻〈主一箴〉之相關內容，對於明道之學、伊川之學內部差異的發展、安頓與最終體會。

對於二程兄弟的儒學思想，《知言》化用程顥提法，以誠為天道，人道主敬，敬為人心合乎天道之所以然者¹⁴²。在此提法當中，誠敬蘊含體用關係¹⁴³。胡宏同程頤以「操吾心」（操則存，舍則亡）為敬，「從心所欲不踰矩」為敬道之成，「敬」含心地工夫與所成境界之雙重涵義¹⁴⁴。然而如同上節狀況，當觸及工

¹³⁹ 張栻：《孟子說》（清咸豐四年綿邑南軒祠刊本，傅斯年圖書館藏），卷首。（中華本，第2冊，頁311）

¹⁴⁰ 張栻著，楊世文點校：《張栻集》，第4冊，卷27，頁1172-1173。繫年參考任仁仁：《張栻師友門人往還書札彙編》，頁47。

¹⁴¹ 朱熹云：「五峰臨終謂彪德美曰：『聖門工夫要處只在箇敬字。』」見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第7冊，卷101，頁2587。

¹⁴² 程顥云：「誠者天之道，敬者人事之本（〔原注：〕敬者用也）。敬則誠。」胡宏云：「天道至誠，故無息；人道主敬，所以求合乎天也。」見程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷11，頁127。胡宏：《知言》，卷4，頁4b。

¹⁴³ 張莞苓：〈二程對《四書》的繼承與轉化——以「敬」為中心的考察〉，《文與哲》第26期（2015年6月），頁254。

¹⁴⁴ 程頤解《孟子》「操則存，舍則亡」云：「只是有操而已。操之之道，『敬以直內』

夫次序問題時，胡宏不以工夫的敬爲仁之究竟。程顥曾將〈坤〉〈文言傳〉「敬以直內」細繹爲二種狀況，他說：

「敬以直內，義以方外」，仁也。若「以敬直內」則便不直矣，「行仁義」豈有直乎？「必有事焉而勿正」則直也。¹⁴⁵

此處前半「敬以直內」之「敬」，可以稱爲「合本體的工夫」¹⁴⁶，「以敬直內」（特別凸顯一種「用」意）則是一種有問題的工夫。《孟子》云「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長」，問題在於刻意爲之。對此內心細微的辨析，是這段《易》、《孟》合論的重點。《知言》則記載：

幼翁曰：「我習『敬以直內』可乎？」胡子曰：「敬者，聖門用功之妙道也。然〈坤〉卦之義與〈乾〉相蒙，『敬以直內』者，『終之』之方也，苟知不先至，則不知所終。譬如將適一所，而路有多歧，莫知所適，則敬不得施，內無主矣。內無主而應事物，則未有能審事物之輕重者也。故學聖人之道者，必先致知，及超然有所見，乃力行以終之。終之之妙，則在其人，他人不得而與也。」¹⁴⁷

程顥雖以〈乾〉爲聖人之學，〈坤〉「敬以直內，義以方外」爲賢人之學，但「至於聖人，亦止如是，更無別途」¹⁴⁸，聖賢工夫俱爲敬。胡宏雖以敬爲聖門妙道，但要先致〈乾〉知，後持〈坤〉敬終之。他看待「敬以直內」之「敬」，屬於「力行」的實踐意義，在此意義之下，本體層次的誠，有道德實踐的原動力，行爲本身則不一定有道德價值。總之，「敬以直內」之「敬」義詮釋，程顥凸顯心地工夫方面的意義，胡宏凸顯道德實踐方面的意義。

觀察《孟子說》對五峰之學的轉化，〈盡心上〉「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也。及其長也，無不知敬其兄也」，張枬強調：

此所謂良能、良知也，然而《孟子》此章下文獨曰知者，蓋知常在先也。

也」。至於敬所達成之境界，云：「敬其心，乃至不接視聽，此學者之事也。始學，豈可不自此去？至聖人，則自是『從心所欲不踰矩』。」見程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷15，頁151、154。胡宏：《知言》，卷3，頁6b；卷4，頁5a。

¹⁴⁵ 程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷11，頁120。

¹⁴⁶ 鍾彩鈞：〈二程道德論與工夫論述要〉，《中國文哲研究集刊》第4期（1994年3月），頁453。

¹⁴⁷ 胡宏：《知言》，卷4，頁13a-b。

¹⁴⁸ 程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷2上，頁20。

愛、敬者，良心之大端。¹⁴⁹

他明瞭良知是行為實踐的道德根源，上引所謂「知常在先」，並非工夫次序之先，而是道德認知優位於經驗層次的思慮與認知，亦是一種道德前提與根據的涵義。由於良知為道德前提與根據，非心地工夫可著力處，工夫全在良能之上。張栻認為愛、敬是人心共有的特質，是人可相互感應的理由¹⁵⁰，而工夫次序為何以敬為先？《孟子說》釋〈離婁上〉「陳善閉邪謂之敬」云：「開陳善道，以窒其邪慝之原，誠心如此，可不謂敬乎？」¹⁵¹ 誠、敬在發源處有同質意義，套用《孟子講義》序的理論，敬是使心意向於公心而非私欲之所以然者；其釋〈滕文公下〉「枉己者未能有能直人者」云：「事無巨細，莫不有義利之兩端存焉，惟居敬者為能審其幾微。」¹⁵² 他將辨別、審查心之意向的能力視為敬的意義。又《孟子講義》前、後序皆強調儒學「莫先於義利之辨」，由於敬有閉邪陳善與審辨之義，故有次序上的優先意義。

《孟子說》對二程敬義之吸收，關涉二種心地工夫或儒學理論，恰屬明道之學與伊川之學的不同偏向。《河南程氏遺書》卷十五〈伊川先生語一〉「入關語錄」題下小注：「或云明道先生語」¹⁵³。此卷有二種「先務心志」之經典詮釋，最多的是合論「閑邪」、「敬以直內」為「動容貌、整思慮，則自然生敬，敬只是主一」（第四十五條）之義¹⁵⁴，這是伊川之學的典型。然而，居先的第四條云：

主一無適，「敬以直內」，便有「浩然之氣」。「浩然」須要實識得他「剛大直」，「不習無不利」。¹⁵⁵

《周易》坤道（敬以直內、剛大直、不習無不利）與《孟子》「浩然之氣」為互訓之義。程頤也講「浩然之氣」，但他認為「浩然之氣」已是大段有形體之物，又「有物始言養」，「物」的範圍包含一身至於萬物之間的意識對象與客

¹⁴⁹ 張栻著，楊世文點校：《孟子說》，卷7，頁595。

¹⁵⁰ 《孟子說》釋〈離婁下〉「孟子曰君子所以異於人者」章「愛人者人恒愛之，敬人者人恒敬之」云：「愛、敬者，人道之大端，是心人孰無之。……有是感必有是應，其理然也。」見張栻著，楊世文點校：《孟子說》，卷4，頁492。

¹⁵¹ 同前註，頁443。

¹⁵² 同前註，卷3，頁422。

¹⁵³ 程頤、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷15，頁143。

¹⁵⁴ 同前註，頁149。其他見頁151-152、169。

¹⁵⁵ 同前註，頁143。

觀道理，在此意義之下，專心是爲了更好或適當地認知、思辨，主一之敬導向窮理¹⁵⁶。相較之下，上引第四條之「主一無適，敬以直內」，純粹發揚氣之活動義。比對其他可確定二程語處，程顥合論〈乾〉〈坤〉「修辭立其誠」與「敬以直內，義以方外」曾設問：「道之浩浩，何處下手」¹⁵⁷，此類直述識氣語應屬程顥。《孟子說》主要繼承此義，其釋「浩然之氣」之「其爲氣也，至大至剛，以直養而無害」亦云：

在〈坤〉爻六二所謂「直方大」，即此所謂「至大、至剛、以直」也。……得於義則慊，慊則氣所以生也。積之之久，則一息之必存，一事之必體，眾義輻湊，心廣體胖，俯仰無忤，而「浩然之氣」充塞矣。其生也，非自外也，集義所以生也。故曰「非義襲而取之」也。非氣爲一物，義在外襲取爲我有也，我固有之也。故所行有一毫不足於吾心，則缺然而餒，餒則息其生理矣。¹⁵⁸

程顥云「自慊者，無不足也」¹⁵⁹，上述體會凸顯心之本然氣自充足，其敬之工夫和明道之學同屬養氣之法。朱熹同程頤立場批評張栻，主張心地工夫以窮理爲先；張栻雖然認同朱熹「萬理貫通」之義，但是加上「盡得此生生無窮之體也」一句，其意旨之心義，仍是宇宙間的生理¹⁶⁰。張栻明瞭窮理的重要性，但《孟子說》的養氣之法，仍以養「浩然之氣」爲先，他所體會的心氣流動，不僅只是感性生命，更是一種道德能量。

《孟子說》敬義關涉之第二種理論，是伊川之學的體用論。其釋〈告子上〉「何以謂義內也」，「行吾敬，故謂之內也」云：

「敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤」，伊川先生曰：「敬立而內直，義形而外方」。義形於外，非在外也，蓋主於敬，而義自此形焉。敬與義，體用一源而已矣。¹⁶¹

程頤「體用一源」主要用來詮釋《周易》之理象關係¹⁶²，屬於理氣論的範疇。

¹⁵⁶ 市川安司：《程伊川哲學の研究》（東京：東京大學出版會，1978年），頁17-21。

¹⁵⁷ 程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷1，頁2。

¹⁵⁸ 張栻著，楊世文點校：《孟子說》，卷2，頁361-362。

¹⁵⁹ 程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷11，頁130。

¹⁶⁰ 朱熹：〈答張欽夫〉二、〈答張敬夫問目〉十，《朱子文集》，第3冊，卷30，頁1156；卷32，頁1249。張栻著，楊世文點校：《孟子說》，卷7，頁585。

¹⁶¹ 張栻著，楊世文點校：《孟子說》，卷6，頁543-544。

¹⁶² 程頤：〈易傳序〉，程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，下冊，頁689。

就心地工夫而言，他提出「主一之謂敬」的緣由，是認為本體層次的心，非情感、思慮所能及者，但心和情感、思慮與行為之間緊密關連，故從外貌逐步影響內心，敬是一種內化工夫¹⁶³，亦即孟子所謂的外鑠。換句話說，程頤提出敬之工夫，是因體不可思慮而由用入手，敬屬於體用之殊的「用」。張栻關注如何對治實然心義的思惟，使他接受程頤由外肅內化之外鑠提法。不過，上述將〈文言傳〉與程頤原本「義形於外」的踐形之義，藉由「非在外」之否定敘述，凸顯孟子所謂的義內之義，強調「義」、「敬」為內在固有及心地工夫由內而外的涵義。南軒之學聚焦於心之意向的問題，肯認公心、良心等本心義之道德心，故論「敬」為合本體的工夫，意指「體用一源」之「體」。掌握敬義的體用之別，張栻〈主一箴〉所謂「居無越思，事靡它及」¹⁶⁴之「思」，內涵實與伊川之學不同。《孟子說》解釋「心之官則思」云：「思其所以然而循天理之所無事，則雖日與事物接，而心體無乎不在也。」¹⁶⁵「思」所意指之本體義，屬於道德心之心體涵義。而張栻乾道淳熙之際以後主講外肅、持敬以後的「存養」，是否放棄直識本體的養氣之法？精熟文獻之讀者，或可舉出淳熙三年（1176）毀《孟子說》版事¹⁶⁶。本文最後以詮解外的文獻，就心地工夫之實際體會，來看張栻思想更易與否。〈隱齋記〉云：

蓋取《孟子》「惻隱之心」之義。夫所謂惻隱者，惻然有隱云耳。嗟夫！是心乃予民之本也。一日夕之間，凡事物之至乎吾前，與夫講論之所及，思慮之所萌，所謂惻然以隱者，如源泉之達，續而無窮，新而有常，流行而不可以已，則其履度也豈有越思。¹⁶⁷

此為其弟張杓（?-?）任袁州郡守時，張栻命名其議事廳旁新設講學處的記文，地方志記載張杓於淳熙四年（1177）就任，〈隱齋記〉為淳熙四年以後的作品¹⁶⁸。張栻卒於淳熙七年（1180），此文可說是最終定論。他所謂的「越思」之「思」，其實是指「惻隱之心」，綜合體會生生之理的養氣之法，存養、主一諸般工夫，

¹⁶³ 鍾彩鈞：〈二程道德論與工夫論述要〉，頁458-459。

¹⁶⁴ 張栻著，楊世文點校：《張栻集》，第4冊，卷36，頁1319。

¹⁶⁵ 張栻著，楊世文點校：《孟子說》，卷6，頁558。

¹⁶⁶ 關於此事之主要文獻詳見張栻著，楊世文點校：〈前言〉，《張栻集》，第1冊，頁25。

¹⁶⁷ 同前註，第3冊，卷12，頁942。

¹⁶⁸ [明]嚴嵩原修，季德甫增修：《袁州府志》（臺北：成文出版社，1989年《中國地方志叢書》第843種，影印明嘉靖四十年刊本），第2冊，卷7，頁10b。

要點絕非在窮理之上，仍屬道德能量及其道德情感之察識、展現。考察至此，已可確定張栻晚年靜坐之「敬」，仍是意指道德心義。

四、結 論

考證研究之主要職責，在於盡可能地應用客觀證據來逼近真相，思想價值依所處理之學術公案和思想家而定。張栻為南宋乾道、淳熙時期的理學宗主，其學特色長期受朱子學埋沒。朱熹於張栻祭文記述兩人辯論之後同歸一致，藉由編輯《南軒先生文集》機會代斷其晚年定論，故陳淳以後的朱子學者，多謂南軒之學變同朱子，此為歷代學者看待張栻思想演變問題之第一大類型。《宋元學案》黃宗羲案語，對南軒之學有極高評價，今中國大陸提倡之區域研究，多同其論抬舉張栻；相反地，牟宗三《心體與性體》有相當嚴厲的批評，「南軒隨朱子腳跟轉」之語，幾成一般普遍意見，這種以誰影響誰來衡斷高下的論述模式，是張栻研究的第二大類型。四庫館臣云張、朱辨論互有影響，兩人各成一家之言的觀點，曾為十八至上世紀中期之主流意見。將朱熹的修改建議，與張栻修改結果兩相比對之量化研究（第三大類型），可以看出相同趨勢，但不等於本質變化，如其解「觀過知仁」改同朱熹，之後又以五峰之學詮釋「不貳過」。評估新見資料可資應用來解決問題。本文以南軒之學的理論核心《孟子說》為根據，比對《太極解義》與文集可考年代、先後之相關詮解，分析張栻心論的發展，及其心義之個人定論，以此作為張栻晚年工夫論實質變化與否的思想判準。

南軒之學原主察識端倪，乾道淳熙之際則提出察識、涵養並進說，兩者之間以靜坐為主。其修養工夫，是接受周敦頤〈太極圖說〉主靜、無欲的實踐方式。事實上，張栻拜入五峰學以前，即以「克去私意」為求仁之方。朱熹編輯張栻文集，雖未存張栻、胡宏二人書信，但從胡宏書信反推可知：張栻拜入五峰門下以前即重視「克去私欲」，這在心地工夫上的意義，在於重視對治心理學意義下的實然心義。胡宏提點張栻此非究竟或第一義工夫，張栻明瞭其師之意，他轉化胡宏「先察識」說為心有良知之道德前提，但從未鬆懈對治實然心義的問題，並在張、朱辨論當中，強調工夫「以克己為先」。此心地工夫之嚴格基調，使他容易接受周敦頤主靜以及程頤、朱熹的外肅之敬。另一方面，從張栻乾道二年之書信可知：其敬義主心與生生之義。張栻「動中涵靜」之說，源自胡宏靜存工夫。綜

前二義，張栻工夫論由動轉靜，可為五峰之學的一種面向。分析此心地工夫意指所向之本體涵義，張栻《太極解義》雖然接受朱熹理氣論的語言，修訂本實以心理意識詮解〈太極圖說〉之天道論，或本出現的認知心義，當以修訂本改回《孟子說》凸出心理意向有「無所為而然 / 有所為而然」為最終定論：道德本心是天命之性「無所為而然」的自充活動。而《孟子說》的養氣之法，實屬程顥之《易》、《孟》詮釋。張栻雖用程頤主一之敬的話語，據淳熙四年以後的〈隱齋記〉可知：其體會仍屬程顥養氣之法，而非程頤、朱熹由外肅、內化，合乎本然活動之「情」，和〈主一箴〉所說的「思」，其實都指惻隱之心。

依照牟宗三判斷古人思想的關鍵點，在於意指所向之本體義，張栻晚年心地工夫由動轉靜之偏重轉移，未隨朱熹有實質變化。應用修辭與實質的區別，它主要是種形式變化，實質內涵還是體會道德心的自充活動，重點仍在察識本心。張栻對人心的道德前提持簡易、樂觀的態度，對治心理學意義下的實然心義又極為嚴格，這種既樂觀又嚴格的心論結構及心地工夫，是南軒之學的主要特色。透過本文的考察，張栻思想演變問題，屬於調整、發展意義，其於理學史中的定位，應屬朱、陸之外的另一種典型。

張栻思想演變問題新探

——以心地工夫意指所向之本體義為考察核心

羅聖堡

歷代學者褒貶張栻晚年工夫論演變之依據，多以朱熹回憶及其所整理的文集資料來作評論，文獻範圍有所局限。為能凸顯張栻儒學的思想特色與學術源流，本文採取發展的角度，以其理論核心《孟子說》為準，提出新資料《太極解義》為證，考察張栻近似程頤、朱熹的心地工夫，內涵實為程顥之學。張栻治心之嚴格基調，使他容易接受周敦頤與程頤之學，但其心論結構之道德涵義與簡易特色，主要仍為胡宏影響。以心地工夫意指所向之本體義，作為工夫論實質轉變與否之思想關鍵，張栻由察識本心轉向主一之敬，修養形式雖有變化，實質內涵還是體會道德心活動，此察識、展現惻隱之心的核心意義，未隨朱熹有實質變化。

關鍵詞：《孟子說》 《太極解義》 無欲 敬 養氣

A New Study on the Evolution of Zhang Shi's Thought: With a Focus on What Is Really Signified by His Notion of Spiritual Cultivation

LO Sheng-pao

Past scholarship on how Zhang Shi's late theory of spiritual cultivation evolved typically focused on Zhu Xi's recounting of Zhang's views and the collection of Zhang's writings as edited by Zhu. Such a focus is relatively narrow. To better highlight the distinctive features of Zhang's Confucian thought and its sources, this paper adopts a developmental perspective. In particular, the paper offers an interpretation based on *Mengzi shuo*, Zhang's magnum opus, and *Taiji jieyi*, a new collection of Zhang's writings. On this interpretation, though the received view is that Zhang's late theory of spiritual cultivation is closer to Cheng Yi's and Zhu Xi's, in its essence the theory is actually inspired by Cheng Hao. To be sure, there is affinity between Zhang's theory and those developed by Zhou Dunyi and Cheng Yi, and the affinity results from Zhang's commitment to the strict discipline of the mind. However, the structure of Zhang's theory of the moral mind makes it clear that the theory is based on Hu Hong's teachings. The theory features the simplicity and the ethical concerns that also characterize Hu's view. In light of these points, this paper examines the evolution of Zhang's theory, paying particular attention to what is really signified by his notion of the discipline of the mind. Though it may seem that spiritual cultivation has taken on a different form when one moves from experiencing the moral mind to concentrating on *jing* (respect), the essence of spiritual cultivation remains identical. Throughout the trajectory of Zhang Shi's developing thought, spiritual cultivation consists in experiencing and fulfilling the compassionate mind – this is the case despite Zhu's influence on Zhang.

Keywords: *Mengzi shuo* *Taiji jieyi* unselfishness *jing* (respect)
nourishing the moral energy

徵引書目

- 方克立、陳代湘編：《湘學史》，長沙：湖南人民出版社，2008年。
- 王守仁撰，吳光等校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 朱漢民：《湖湘學派與湖湘文化》，長沙：湖南大學出版社，2009年。
- 朱熹撰，陳俊民校編：《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000年。
- ：《論孟精義》，《朱子全書》第7冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 牟宗三：《心體與性體》，《牟宗三先生全集》第5-7冊，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- 佐藤仁著，盧瑞容譯：〈朱子的仁說〉，《史學評論》第5期，1983年1月，頁115-131。
- 呂祖謙：《呂祖謙全集》，杭州：浙江古籍出版社，2008年。
- 李心傳輯，程榮秀刪補：《道命錄》，收入《續修四庫全書》第517冊，上海：上海古籍出版社，1997年。
- 李明輝：〈朱子論惡之根源〉，鍾彩鈞主編：《國際朱子學會議論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年。
- ：〈孟子王霸之辨重探〉，《中國文哲研究集刊》第13期，1998年9月，頁243-268。
- ：〈朱子的「仁說」及其與湖湘學派的辯論〉，《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》，臺北：臺灣大學出版中心，2005年。
- 杜海軍：《呂祖謙年譜》，北京：中華書局，2007年。
- 束景南：《朱熹年譜長編》，上海：華東師範大學出版社，2001年。
- 周敦頤：《元公周先生濂溪集》，北京：書目文獻出版社，1988年。
- ：《濂溪周元公全集》，琴川周木重輯本，約為中國明弘治年間，京都大學館藏。
- 昌彼得：〈宋槧南軒先生文集跋〉，收入張栻：《南軒文集》，臺北：國立故宮博物院，1981年。
- 林駟：《新箋法科古今源流至論》，臺北：新興書局，1970年。
- 胡宏：《知言》，收入影印文淵閣《四庫全書》第703冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- ，吳仁華點校：《胡宏集》，北京：中華書局，1987年。
- 胡宗楙：《張宣公年譜》，收入鄧洪波編：《張栻年譜》，北京：科學出版社，2017年。
- 胡杰、馮和一：《張栻經學與理學探析》，成都：巴蜀書社，2015年。
- 胡昭曦：〈譙定張栻與朱熹的學術關聯〉，《胡昭曦宋史論集》，重慶：西南師範大學出版社，1998年。
- 夏長樸：〈「發六百年來儒林所不及知者」——全祖望續補《宋元學案》的學術史意義〉，《臺大中文學報》第34期，2011年6月，頁305-348。
- 眞德秀：《四書集編》，收入影印文淵閣《四庫全書》第194冊，臺北：臺灣商務印書館，

1983年。

- 馬端臨：《文獻通考》，臺北：新文豐文化公司，1986年。
- 高畑常信著，田訪等譯：《宋代湖南學研究》，北京：人民出版社，2019年。
- 張卉：〈張栻心性論研究〉，蔡方鹿主編：《張栻與理學》，北京：人民出版社，2015年。
- 張栻：《南軒文集》，臺北：國立故宮博物院，1981年。
- ____：《南軒論語解》，收入《通志堂經解》第35冊，臺北：漢京文化事業公司，1985年。
- ____：《孟子說》，清咸豐四年綿邑南軒祠刊本，傅斯年圖書館藏。
- ____，楊世文點校：《張栻集》，北京：中華書局，2015年。
- 張莞苓：〈二程對《四書》的繼承與轉化——以「敬」為中心的考察〉，《文與哲》第26期，2015年6月，頁227-274。
- 張瑞濤：《心體與工夫——劉宗周《人譜》哲學思想研究》，北京：人民出版社，2014年。
- 曹學佺：《蜀中廣記·著作記》，收入中華書局編輯部編：《宋元明清書目題跋叢刊》第6冊，北京：中華書局，2006年。
- 許家星：〈朱、張思想異同與理學演變——《癸巳論語說》之辯與《四庫提要》之誤〉，《哲學研究》2018年第8期，頁52-60。
- 陳谷嘉：《張栻與湖湘學派研究》，長沙：湖南教育出版社，1991年。
- 陳振孫著，徐小蠻、顧美華點校：《直齋書錄解題》，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 陳淳：《北溪大全集》，收入影印文淵閣《四庫全書》第1168冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 陳第：《世善堂藏書目錄》，收入中華書局編輯部編：《宋元明清書目題跋叢刊》第5冊，北京：中華書局，2006年。
- 陳鐘凡：《兩宋思想述評》，臺北：華世出版社，1977年。
- 陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，1980年。
- 曾亦：〈張南軒與胡五峰之異同及其學術之演變〉，《湖南大學學報》（社會科學版）第23卷第6期，2009年11月，頁19-25。
- 焦竑：《國史經籍志》，收入中華書局編輯部編：《宋元明清書目題跋叢刊》第5冊，北京：中華書局，2006年。
- 程顥、程頤，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，《二程集》，北京：中華書局，2008年。
- ____：《周易程氏傳》，《二程集》，北京：中華書局，2008年。
- 黃宗羲著，全祖望修補，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》，北京：中華書局，2009年。
- 黃俊傑：《孟學思想史論》，臺北：東大圖書公司，1991年。
- 趙岐注，舊題孫爽疏：《孟子注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，2001年。
- 趙希弁：《讀書附志》，收入晁公武撰，孫猛校證：《郡齋讀書志校證》，上海：上海古籍出版社，1990年。
- 劉宗周撰，吳光主編：《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2007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。

- _____：《黃宗羲心學的定位》，杭州：浙江古籍出版社，2006年。
- 蔡方鹿：《一代學者宗師》，成都：巴蜀書社，1991年。
- 蔡龍九：《〈朱子晚年定論〉與朱陸異同》，新北：花木蘭文化，2011年。
- 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年。
- 蕭永明：〈事實與建構：「朱張會講」敘述方式的演變〉，《湖南大學學報》（社會科學版）第32卷第1期，2018年1月，頁1-8。
- 錢穆：《朱子新學案》，收入《錢賓四先生全集·甲編》第11-15冊，臺北：聯經出版事業公司，1994年。
- 戴景賢：〈論南宋湖湘學脈之形成與其發展〉，《中國文化》2018年第2期，頁222-255。
- 鍾彩鈞：〈二程道德論與工夫論述要〉，《中國文哲研究集刊》第4期，1994年3月，頁441-476。
- _____：《明代程朱理學的演變》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2018年。
- 嚴嵩原修，季德甫增修：《袁州府志》，收入《中國地方志叢書》第843種，臺北：成文出版社，1989年。
- 蘇費翔：〈張栻《太極圖解》與《西山讀書記》所存張栻逸文〉，收入劉東主編：《中國學術》總第29輯，北京：商務印書館，2011年。
- 蘇鉉盛：〈張栻的中和說〉，收入陳來主編：《早期道學話語的形成與演變》，合肥：安徽教育出版社，2007年。
- 友枝龍太郎：《朱子の思想形成》，東京：春秋社，1979年。
- 市川安司：《程伊川哲學の研究》，東京：東京大學出版會，1978年。
- 高畑常信：《宋代湖南學の研究》，東京：秋山書局，1996年。
- 福田殖：《宋元明の朱子學と陽明學》，東京：研文出版，2016年。
- Sato, Hitoshi. "Chu Hsi's 'Treatise on Jen.'" In *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Edited by Wing-tsit Chan. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986.