

天人本無二——

呂祖謙天人合一與心性思想探微

王大裕^{*}

摘 要

研究南宋理學，向來以朱熹「理學」與陸九淵「心學」之異同為核心命題，並將朱、陸學說概括整個南宋理學之發展，關注程度遠遠超過同時期學者。呂祖謙出身官宦世家，得中原文獻之傳，紹繼關洛之學，於金華自成「婺學」一派，並與朱、張密切往來，其對於理學之建構實不可忽視。本文先介紹東萊「理氣」觀，再梳理東萊心性氣情之關係，探討其如何契接天道與人的心性，來達成「天人合一」的境界。呂氏心性論說與天道「理」「氣」系統密切相關，其突顯出「心」的重要性，「心」具備眾理，然亦受「氣質」之限，實承接張載、二程之學，且有兼取朱、陸之長的特色。

關鍵字：呂祖謙、理氣、心性、天人合一

^{*} 國立中山大學中國文學所碩士班。

壹、前言

呂祖謙（1137—1181，以下提及皆稱「東萊」），字伯恭，祖籍東萊，學者稱東萊先生，諡成。曾祖呂好問（1064—1131）因靖康之難攜家南渡，定居於婺州，後來由東萊開創的學派因此被稱為「婺學」。呂氏家族世代仕宦顯赫，陸續於北宋七任皇帝期間擔任朝中要職，¹如此深獲皇帝信任，與天下百姓休戚與共，實對於整個國家與社會決策影響深遠。呂氏一門能延續家族優良從政傳統，展現治國事業，不得不歸功於家族成員累世的治學修身之道，根據全祖望的統計，自呂正獻公（呂公著）以降，呂氏家族被收入學案者共十七人，²可見其深厚的家學傳承，這樣人才輩出的簪纓門第在整個宋代實屬少見。呂東萊的學問「本之家庭，有中原文獻之傳」，³自幼傳承家庭「博學」、「蓄德」的醇厚學風，⁴對於不同學說皆能採取包容的態度，擇其善者以調和之，相對於當時理學家堅守自身立場而相互攻訐，東萊兼容並蓄的學術風格實有獨特之處。⁵他早年曾師從林之奇、汪應辰與胡憲等名儒，後創建麗澤書院，倡明道學，四方之士雲集，且與當時學者朱熹（1130—1200）、張栻（1133—1180）書信往來密切，相互激發砥礪，講索儒家經典裏的精深義理，三人在學術上鼎足而立，並稱「東南三賢」。

就理學的思想發展而言，實質上是面臨佛老的重大挑戰而作出創造性的轉化，尤其是佛教精深縝密的心性研析。理學家一方面返回先秦儒學找尋立穩人間的道德根基，一方面吸納融化佛學的概念轉為己用，深刻建構出「理氣」天

¹ 王明清：「呂文穆相太宗。猶子文靖參真宗政事，相仁宗。文靖子惠穆為英宗副樞，為神宗樞使；次子正獻為神宗知樞，相哲宗。正獻孫舜徒為太上皇右丞。相繼執七朝政，真盛事也。」參南宋·王明清：《揮塵錄》（臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊廣編，2013年），卷2，頁157上-頁157下。

² 全祖望：「呂正獻公家，登學案者七世十七人。考正獻子希哲、希純，為安定門人，而希哲自為滎陽學案，滎陽子切問，亦見學案；又和問、廣問及從子稽中、堅中、弼中，別見和靖學案。滎陽係本中及從子大器、大倫、大猷、大同，為紫微學案。紫微之從孫祖謙、祖儉、祖泰又別為《東萊學案》共十七人，凡七世。」參明·黃宗義、清·全祖望：《宋元學案》（臺北：河洛圖書出版社，1975年），卷19，頁8。

³ 元·脫脫撰，王雲五主編：《宋史(十)》（臺北：臺灣商務，2010年），卷193，頁5205下。

⁴ 全祖望：「愚以為先生之家學，在多識前言往行以畜其德，蓋自正獻（呂公著）以來，所傳如此，原明再傳而為先生，雖歷登楊、游、尹之門而所守者世傳也，先生再傳而為伯恭，其所守者亦世傳也，故中原文獻之傳猶歸呂氏，其餘大儒弗及也。」呂本中具有厲世風節與經邦之才，學問方面不單與當時程門弟子往來密切，相接薰陶，對於自希哲一脈傳承下來的家學傳統，亦有持守之功，後啟發東萊甚深，全祖望於此給予呂氏家族極高的評價。參同註2，卷36，頁28。

⁵ 錢穆：「當時朋輩中看祖謙，都說他是長厚一路，不肯公開排斥人。寬大和順，是門第家風，但在宋儒中卻成為一種特有的孤調。宋學多愛明辨是非，只走一條線。我們可以說宋學風氣近戰國，而祖謙還是春秋傳統呀！」參錢穆：《宋明理學概述》（臺北：中國文化大學出版部，1980年），頁126。

道觀、「已發未發」之心性關係，乃至「格物致知」、「察識涵養」等一系列修養工夫，藉以區別釋氏空幻之談。宋室因戰亂南渡，「理學」亦隨之南傳，以二程洛學的傳播最為廣遠，其地位也最為突出，朱子、南軒與東萊皆從此出。⁶南宋幾位主要的思想家往來相互討論學問，大多集中於孝宗乾道、淳熙年間，亦稱他們為「乾淳諸老」。乾、淳之後，全祖望以為理學的流派可分朱、陸、呂三家，朱子多沿襲伊川「性即理」思想，將「理」、「心」二分，採「格物致知」的工夫進路；陸象山（1139—1193）則講「心即理」，教人發明本心，而呂東萊「兼取其長」，⁷但全氏未具體說明原因，也未進一步論述兼取二人哪些思想長處。然而，從呂氏家族的學術性格，以及淳熙二年的「鵝湖之會」，呂東萊試圖調和朱、陸歧異處，欲使二人思想融通會合，於是便邀集朱、陸與諸多友人於江西鵝湖寺共同切磋討論，⁸期能透過這場交流理解對方思想，異中求同。由此看來，在呂東萊的理學成分中兼容朱、陸思想確實是有可能發生，近代學者田浩先生亦抱持肯定的看法。⁹

再就東萊為人與為學而言，他出身顯赫家世，不僅參加禮部進士科與博學鴻詞科考試，兩科皆金榜題名，亦注重自身的道德修養，長期培養寬和的溫潤氣象，造就他和善淳厚的待人處事的氣度，備受當時學者推崇，講學期間吸引眾多學生登門求教，也與同時代學者朱熹、張栻等人緊密來往，在理學的核心議題上亦有諸多的討論，於南宋的學術發展上具有相當影響力，實不容忽視。¹⁰然則，歷來對於呂東萊的研究多以文學、史學方面或書院教育為重心，鮮少有專著或篇章探究其理學思想，或從思想史與理學的專書來看，梳理東萊思想的

⁶ 全祖望：「明道喜龜山，伊川喜上蔡，蓋其氣象相似也。龜山獨邀耆壽，遂為南渡洛學大宗，晦翁、南軒、東萊皆其所自出。」參同註2，卷首序錄，頁5。

⁷ 謝山〈同谷三先生書院記〉曰：「宋乾、淳以後，學派分而為三：朱學也，呂學也，陸學也。三家同時，皆不甚合。朱學以格物致知，陸學以明心，呂學則兼取其長，而復以中原文獻之統潤色之。門庭徑路雖別，要其歸宿於聖人，則一也。」參同註2，卷51，頁46。

⁸ 《呂祖謙年譜》：「五月下旬至鵝湖寺，應呂祖謙邀，陸九齡與陸九淵、趙景昭、趙景明、劉清之、詹體仁、徐季益等同至鵝湖相會論學。朱熹與陸九齡、陸九淵初識。」參杜海軍：《呂祖謙年譜》（北京：中華書局，2007年），頁160。

⁹ 田浩：「全祖望這段話雖然是在十八世紀回顧歷史時說的，但他認為呂祖謙是十二世紀後半葉道學的一位主要領袖，見解十分正確。全祖望區分這三派學術時，不幸忽略張栻的地位；現代學者牟宗三先生把張栻放進他的劃分系統裡，卻轉而忽視呂祖謙。其實呂祖謙和張栻都不容忽視，而且除朱、陸、張、呂四派外，許多其他南宋道學家也頗值得研究。……無論如何，全祖望準確指出呂祖謙學派的特點是能夠兼容並蓄，而造成這種特色的主要原因是呂家從北方帶來很多中原文獻。」參田浩：《朱熹的思維世界》（臺北：允晨文化，1996年），頁118-119。

¹⁰ 朱子：「道學將誰使之振？君德將誰使之復邪？後生將誰使之誨？斯民將誰使之福邪？經說將誰使之繼？事記將誰使之續邪？若我之愚，則病將孰為之箴？而過將孰為之督邪？」參宋·呂祖謙撰，黃靈庚、吳戰壘主編：《呂祖謙全集第一冊》（浙江：浙江古籍出版社，2008年），東萊太史文集附錄卷第2，頁752。由此可見，朱子相當推崇東萊在道學上之貢獻，於復興儒學、百姓的福祉與督促自己成德工夫上亦備受肯定。東萊曾與朱子共同編纂《近思錄》，朱子更將自己的兒子朱塾送往麗澤書院請東萊教導。陸九淵亦推崇東萊為「主盟斯文」，可知東萊在當時極有影響力。

部分亦付之闕如，¹¹難以窺探其如何貫通天道性命，乃至通過為學工夫達「天人合一」境界之整體面貌，殊為可惜。究其原因，或許可以說與東萊「經史並重」的為學特色有關，除了對《尚書》、《易》、《詩》等經典加以注解；亦撰寫《東萊博議》、《歷代制度詳說》等相關歷史著作；且擅長文章作法，曾為《觀瀾集》作集註，並選取唐宋著名文人的作品加以點評，編著《古文關鍵》一書，這樣規模宏闊的學問以致於朱子評為「博雜」。¹²然則東萊為學亦有守約之處，此說恐不盡公允。除此之外，由於朱子性格較為剛毅，向來針對不同意見的學派多有凌厲之評論，對東萊亦是如此，而朱子在後世影響力大，故長期以來學者隱然接受朱子的意見，如《宋史》將東萊列入〈儒林傳〉，顯見對東萊倡明儒學傳統之志的不理解，以及對其學術思想之偏見，¹³遂影響後代學者忽略東萊理學之見解。

基於此，筆者力求展現東萊理學之面貌，那麼為何由心性談起？這是由於宋代理學家在儒家思想上的最大貢獻，無疑是建構一套精深微妙的心性理論，再者朱、陸的修養工夫即是對於本體的理解不同而產生歧異，由此入手最能顯見東萊試圖平衡兩人對於「理」或「心」各有偏重之功。本篇文章一開始先介紹東萊「理氣」觀，此有助於理解東萊如何建構心性關係與內涵，再通過東萊心性氣情之間關係的梳理與辨析，亦可理出東萊心性論述獨到之特色。最後就理學家共同的成聖目標而言，探討其如何契接天道與人的心性，來達成天道與人道相合，即「天人合一」的境界。

貳、呂祖謙論「理氣」之意涵

宋代理學家論及天道，首要目的是解釋天地如何起源的問題，用當時知識來建構並說明世界是怎樣發生，以及發展的歷程。「理」和「氣」是宋代理學家理解與建構天道的兩個重要概念：「理」是東萊天道思想的最高範疇，亦是萬物生成變化的普遍原則，天地間一切皆依循「理」而運作，以成就有節序的世界；

¹¹ 以思想史與理學專書來看，論及呂祖謙的理學思想可見於呂思勉：《理學綱要》（上海：上海書店，1988年）頁138-139、錢穆：《宋明理學概述》，頁123-129、侯外廬、邱漢生、張豈之：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1984年），頁340-367。這三本著作雖有提及呂祖謙的思想，然就理學思想與概念探析而言，僅《宋明理學史》一書有較多討論。

¹² 朱子：「博雜極害事，伯恭日前只向博雜處用功，卻於要約處不曾子細研究。」同註2，卷51，頁67。又云：「或問東萊象山之學。曰：『伯恭失之多，子靜失之寡。』」參宋·朱熹撰，朱傑人等人主編：《朱子全書》（上海古籍出版社，2010年）第18冊，卷122，頁3850。

¹³ 全祖望：「惜其早卒，晦翁遂日與人苦爭，并詆及婺學。而《宋史》之陋，遂抑之於〈儒林〉，然後世之君子，終不以為然也。」參同註2，卷51，頁44。

「氣」的概念在早在先秦時期文獻就可以看到跡象，¹⁴在農業社會的文明當中，天文地理現象、氣息的流動變化皆與百姓生活緊密結合，故對於「氣」的觀察與發展極為重視。直至宋代，張載（1020—1077）提出「太虛即氣」，合天地萬物為一氣，聚則為物，散則為氣為虛，將世界視為渾然的一體，天地萬物的生發無不是「氣」的作用。朱熹吸收周敦頤（1017—1073）宇宙論，將二程的「理」與張橫渠的「氣」論統合在一起，提出一系列理氣相關論述，說明天地萬物的存在與運行，氣學發展逐漸提升到更高的層次。關於東萊理氣的思想，可見下列此則引文：

理之在天下，猶元氣之在萬物也。一氣之春，播於品物，其根其莖，其枝其葉，其華其色，其芬其臭，雖有萬而不同，然曷嘗有二氣哉！理之在天下，遇親則為孝，遇君則為忠，遇兄弟則為友，遇朋友則為義，遇宗廟則為敬，遇軍旅則為肅，隨一事而得一名，名雖至於千萬，而理未嘗不一也。氣無二氣，理無二理，然物得氣之偏，故其理亦偏；人得氣之全，故其理亦全。惟物得其偏，故蕕之不能為薰，茶之不能為薺，松之不能為柏，李之不能為桃，各守其一而不能相通者，非物之罪也，氣之偏也。至於人則全受天地之氣，全得天地之理，今反守一善而不能相推，豈非人之罪哉！¹⁵

一氣運行乎天地之間，災祥浸兆，未始不以其類應也。麗於上，峙於下，群於中，同本同生，同體同流，未有一物之不類，未有一物之不應。類乎！類乎！其天地萬物之樞乎！¹⁶

這一段敘述提及「理」與「氣」概念，以及突顯出兩者之間重要的關聯，如果說「理」是控制萬物得以有條理發展的原則，在此原則之下，「氣」是「理」的具體展現，萬物生發無不藉由「氣」所構成，透過「理」的調節，形構成各式各樣的物，兩者渾然一體，不可分離。而「理」是天下萬事萬物的運作合宜的規範，恰如其分的依據，落到世間則因事而有不同之名；「氣」是天地萬物生長變化最基本的能量，各司其職，不可混雜視之。由此可知，「理」與「氣」之間的關係是不離不雜。既然物呈現出多種樣態，那麼構成萬物的氣是否也具有多種類型？其實不然，東萊認為天下之理雖萬殊，隨一事而得一名，但眾多之理貫通起來只是一理，亦同樣只是一氣運行於天地之間，「同本同生，同體同流」。

¹⁴ 楊儒賓：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書，1993年），頁4-7。

¹⁵ 宋·呂祖謙撰，黃靈庚、吳戰壘主編：《呂祖謙全集第六冊》（浙江：浙江古籍出版社，2008年），左氏博議卷3，頁58-59。

¹⁶ 同上註，卷10，頁268-269。

天地之中只有人「全受天地之氣，全得天地之理」，能夠達到至善境界，與萬物同體，負起穩固世間整體和諧之責。東萊云：

〈靈臺〉，深味一篇之旨，而想夫文王在靈臺之時，俯仰萬物之動非，無不咸在泰和之中。如「維樅」、「維鏞」之類，是樂之有聲者；「攸伏」、「鶴鶴」之類，乃樂之無聲者，皆為天地和氣所動而不能自己。然此詩之氣象，非胸中廣大而無所偏累者，未易觀此。¹⁷

一元之氣，該乎萬物，無非所以生育長養，使天地之於物，有以生育長養之，而無秋殺以終之，則萬物亦不能成就，是猶道之有仁與義也。聖人與天地相似，本心初無惡，正緣好惡對立，亦如天地之有春秋，此自然之理。¹⁸

由此兩段文字更可清楚知道，萬物生發存養無不在「泰和」之中，「泰和」即「道體」，也就是世界生發的本源。東萊承繼張橫渠「太虛即氣」的概念，天地無論是有生命或生命，只要有形之物，皆由氣所構成，且都會受到氣作用的影響，非自己可以控制。氣有聚合有消散，是理之常，萬物離散則為氣。職是，人與天地萬物同為一氣，能夠相互感通，即便是物與物之間也有相資之理。¹⁹東萊論理氣非只在專注在對外在客觀世界的分析上，更關心的是人身與理氣、萬物之間的關係，以及人如何在這世間安身立命，他說：

義，理也。謂天監視下民，其所主自有常理。至公而無私，厚薄、高下、善惡皆合其宜，即常理也。理無偏全，氣有厚薄。惟皇上帝，降衷于下民，安有一人之不同此理者？大哉乾元，品物流形，無非純粹至善之端，初無所謂天也。而受其氣者有不同，故或永或不永，非天天之也。民於中間自絕其天命耳。²⁰

¹⁷ 宋·呂祖謙撰，黃靈庚、吳戰壘主編：《呂祖謙全集第二冊》（浙江：浙江古籍出版社，2008年），麗澤論說集錄卷第3，頁129。

¹⁸ 同上註，卷第6，頁170。

¹⁹ 東萊認為「氣」有聚散之理，云：「生生不窮者，則未嘗亡也，散則氣耳。」亦云：「有聚則有散，理之常也。須是將來統體看，不私這一個身，如此始得，言語不濟事。死生。」同註17，卷第9，頁242。關於物與物之間的相資之理，東萊云：「推「山下有澤」之象，若以勢論之，則山澤本不相資，山高澤深，固自為損；以氣論之，則山澤通氣，本自有相資之理。」同註17，卷第2，頁101。

²⁰ 宋·呂祖謙撰，黃靈庚、吳戰壘主編：《呂祖謙全集第三冊》（浙江：浙江古籍出版社，2008年），增修東萊書說卷13，頁186。

宋代理學家受到佛老思想的影響，想要為儒家心性來源建構一形上根據，用以消解佛、道兩教空幻的彼岸，東萊的理氣論亦是如此，並隨之展開更細微的心性修養論。²¹孔孟講的「義」簡單來說是「合宜的處事原則」，此「義」即為「理」，世間萬事萬物合其宜即是「理」。天下至理周流不息，毫無偏私，天地萬物稟賦至理而生，理應每個人天生下來皆擁有純粹之善性，何以人不能夠盡善？究其原因是「受其氣者不同」。張橫渠：「太虛為清，清則無礙，無礙故神。反清為濁，濁則礙，則為形。」²²又云：「性通乎氣之外，命行乎氣之內。」²³人與世間萬物天生稟賦之理而生（性），是以人與萬物同為一體，能夠達到至善之境地，未能盡善是因為受到陰陽二氣形成的身軀（命）的限制，有濁有礙，而性必須藉由形軀展現，遂受之侷限而有不能盡善的情況。東萊云：

乾陽坤陰，此天地之氣，塞乎兩間，而人物之所資以為體者也。故曰：「天地之塞吾其體。」乾健坤順，此天地之志為氣之帥，而人物之所得以為性者。故曰：「天地之帥吾其性。」深察乎此，則父乾母坤，渾然中處之，實可見矣。²⁴

推本原而言之也，萬物無不自天地而生者。「大哉乾元，萬物資始」，「至哉坤元，萬物資生」，故曰：「萬物父」母也。人為萬物之最靈者，一元之氣覆冒，初無厚薄，得之全者為人，得之偏者為萬物也。²⁵

東萊極重視張橫渠之學說，曾為〈西銘〉作了詳細的註解，天地本為一元之氣，有「陽」（即「乾」）「陰」（即「坤」）兩種性質，陰陽二氣實非對立狀態，而是一氣之中呈顯出陰陽二質互相調和生化，天地萬物得以為體。張橫渠云「天地之帥吾其性」，東萊秉持孟子「持其志，無暴其氣」之說，認為天地之志統帥氣，使萬物能夠分毫無差地得到充塞天地之間的氣，而使氣的生成化育不會雜亂無章。人是萬物之中最有靈性，得以稟賦最純粹至善的理，得到天地至理（形氣）的人或物在身上則為性，物因為形軀限制只能得其偏，所以比起萬物而言，人與生俱來是最富有智慧與自我覺察的能力，能夠逆覺體證，安住於至善狀態，

²¹ 何俊：「北宋五子的根本精神，是要為個人與社會設定一個確信不疑的具有普遍性的形上本體，用以消解和拒斥佛教以世界為空幻的立場。這個設立方法，在北宋有兩個嘗試：一個是張載，由氣而入；一個是二程，直接標示出天理。」參何俊：《南宋儒學建構》（上海：上海人民出版社，2013年），頁28。

²² 宋·張載撰，明·王夫之注：《張子正蒙注》（臺北：世界書局，2010年），頁14。

²³ 同上註，頁84。

²⁴ 宋·呂祖謙撰，黃靈庚、吳戰壘主編：《呂祖謙全集第十冊》（浙江：浙江古籍出版社，2008年），東萊集注觀瀾文集甲集卷15，頁176。

²⁵ 同註20，卷14，頁197。

與天理相貫通。東萊講「一理流通，天與聖人本無間」²⁶，即是此道理：人可通達天理，回復到本然全善的境地。人與物雖有得到形氣偏全之差別而不同類，但從本性同源於天理來看，其實未嘗不同，人具有靈性最能通達物我之性，體會「萬物與我為一體」（物吾與也）之境界。由此而言，人與人、物與物，以及人與物之間的差異也可以得到合理的解釋。無論天人一體或分殊之異，「氣」均扮演關鍵角色，東萊以「一氣相通」融貫「萬物皆備於我」，以成「天人合一」之說，他說：

大凡聲不同則不相應，氣不同則不相求，物各從其類，聖人與萬物非相類，然聖人一作而萬物皆覩。蓋聖人萬物皆備於我，故一作而萬物皆覩。言萬物各以同聲同氣相從，如水不流燥，火不就濕，雲不從虎，風不從龍，以其聲氣之異也。聖人通天下之聲為一聲，不見有異聲，故無一聲之不應；通天下之氣為一氣，不見有異氣，故無一氣之不相求，所以一出而萬物咸覩。²⁷

人與天地萬物同是一氣，泰則見，否則隱，猶春生秋落，氣至即應間不容髮，初不待思慮計較也。²⁸

只要是有形之物必由「氣」所構成，東萊眼中的整體世界是「氣」所構成的世界，萬事萬物藉助「氣」的連結得以彼此相應相求。人為自然界的其中一物，理所當然與其他萬物同本天地一氣，兩者自然能互相交通，沒有任何界限與阻礙。此從已達「天人相通」之境來說，惟聖人能「通天地一氣」達到「同流而無間」，²⁹於此十字敞開感受到主體（我）與客體（萬物）之連續性（相求），萬理萬物皆在我心中，可說是天人渾然一體的世界。對此，東萊亦藉由太極、陰陽五行闡述：

太極動而為陰陽，陰陽布而為五行。五行上既有陰陽，陰陽上又有太極，何以即言「初一日五行」，當深究之。萬物無不有初，未嘗息也，故謂之五行。³⁰

²⁶ 同註 20，卷 12，頁 173。

²⁷ 同註 17，卷第 1，頁 5。

²⁸ 同註 10，東萊呂太史別集卷第 12，頁 523。

²⁹ 東萊云：「通天地一氣，同流而無間者也，一物且然，而況聖人備萬物於我乎！」同註 15，卷 8，頁 180。

³⁰ 同註 20，卷 17，頁 226。

世之所謂相反者，無如水火，而其理初未嘗有異。故一動一靜，互為其根，一陰一陽，互為其用。君子須是得「同而異」之理，方可以盡睽之義。³¹

太極是整個世界變化歷程的根源，實為一形上的存有，亦遍在一切萬物身上，藉此具體顯現出造化妙用。「太極」為一渾全的狀態，「動」是順其本應如此之性，動方能生陽，動極轉而為靜，靜方能生陰，陰陽互為其根，變化合用生出五行，五行各有其性，遂推演至萬物化生。換言之，天地萬物的存養離不開天地乾坤，陰陽五行順布，四季循環變化，呈顯出「元亨利貞」生生不息的大道世界。東萊提醒我們應當於同之中觀異，異之中觀同，仔細體察，方能領會天地造物之妙用。

參、呂祖謙論心性氣情意涵

心性關係向來是理學家重點關懷的面向，上可契接天道，並就合天人之境，下開人生修養工夫。東萊偏重日常生活踐履之實，較少高談心性之概念，但仍可由他留下的文字記載，如書信或講學記錄等資料見其端倪。本節將由「性」、「心」、「氣」、「情」之概念，開展出東萊心性論系統。

一、性的意涵

關於人的「性」從何而出的問題，東萊繼承張橫渠〈西銘〉學說，認為人的形軀不僅由天地陰陽二氣相資化成，人的本性亦由上天賦予而來，他說：

乾陽坤陰，此天地之氣，塞乎兩間，而人物之所資以為體者也。故曰：「天地之塞吾其體。」乾健坤順，此天地之志為氣之帥，而人物之所得以為性者。故曰：「天地之帥吾其性。」深察乎此，則父乾母坤，渾然中處之，實可見矣。³²

此性是張橫渠所謂「天地之性」，由天地之志主導調節「氣」的運行，故是最合乎節度地化育生成。這裡並不是說有一個鬼神或上帝的意識主宰分配「氣」給予人與物，而是「氣」自然遵行「理」的運作，得以有條理通暢地下貫於人、

³¹ 同註 17，卷第 2，頁 92。

³² 同註 24。

物之身，稟受天理最純粹的善性，此天地之志即是「理」。既然人與物的性皆稟賦天地之理而來，則建立起人與整個天地萬物的聯繫，故東萊要我們深刻識察其中道理，即可體會天人渾然一體、與萬物同處之境地。東萊引周濂溪之說：

周子「仁義中正」主靜之說，前書所言「仁義中正」，皆主乎此，非謂「中正仁義」皆靜之用而別有塊然之靜也。人生而靜，天之性也，乃中正仁義之體，而萬物之一源也。中則無不正矣，必並言之，曰「中正」；仁則無不義矣，必並言之曰「仁義」。亦猶「元」可以包四德，而與「亨」、「利」、「貞」俱列，仁可以包四端，而與義禮智同稱。此所謂合之不渾，離之不散者也。³³

周濂溪著《太極圖說》藉由太極、陰陽五行化育，將天道與人道結合起來，人稟受天命而來，其最完美極致展的狀態由「中正仁義之體」顯露，亦是道德價值的根源。東萊延續周濂溪天人觀並加以說明，認為人性最本然的狀態是「靜」，此「靜」字之義非與動相對之靜，而是人心未與外物接觸而產生欲望波動之時，同周易「寂然不動」義，人心既無受到擾動，思慮自然清明澄淨，感受到上天賦予人最純粹的善性。³⁴此性在天曰「元亨利貞」，在人曰「仁義禮智」，東萊說：「吾之性本與天地同其性，吾之體本與天地同其體。」³⁵這就為人的善性接引出一價值根源，既明天人實為一理相貫，也立穩人向善之可能。

二、心的意涵

（一）理具於心

關於「心」的特質，東萊認為心體廣大能涵具眾理，他說：

聖人之心見天下之理，工夫無窮，而舉臯陶以自代。「邁種」者，言臯陶栽培其德，至於豐熟也。³⁶

³³ 同註 10，東萊呂太史別集卷第 7，頁 401-402。

³⁴ 錢穆：「但宇宙既是動靜互根，人極何以要立在『靜』的一邊呢？濂溪說『無欲之謂靜』。但天行健，天地之動又何嘗必是欲呢？正為濂溪認定有一無極之真為天地現象背後之本體，故而要把『無欲』來作人生的本體，即人極。如是始能與天地合德，始能直上達天德，使天地界與人生界，通貫一致」參錢穆：《錢賓四全集第 24 冊》（臺北：聯經出版社，1994 年），頁 166。

³⁵ 同註 17，卷第 2，頁 66。

³⁶ 同註 20，卷 3，頁 57。

《象》：「天在山中，〈大畜〉。」天，至大也，而在山中，此大畜也。以形跡論之，山安能畜天？今且以近者論之，則知有此理。且人之一心方寸之間，其編簡所存，千古之上，八荒之間，皆能留藏，則知天在山中為大畜，有此理也。³⁷

天下萬事萬物無一不是循「理」生成，有此理則發用而為事物，事物本身具有與他者相同的普遍之理，亦具有構成此事此物的特殊之理。人於萬物之中最得天地靈性，「心」能夠包含眾理，乃「心能見天下之理」，由「見」字可知，心是人具有意識的器官，能夠感知、認知其所生存的客觀環境，不僅如此，孟子說：「心之官則思。」心也具有更高層次的思維創造功能，所以自古以來人以文字所記載包羅萬象的內容，皆能蓄藏於心，為人所用。然而東萊論心，卻非只停留在心的知覺功能上，他說：

萬物皆備於我，萬理皆備於心，豈以想而有，豈以不想而無哉！耳之所聞者有限也，然天下之聲皆具於吾耳之中，非可以聞不聞限也；目之所見若有限也，然天下之色，皆具於吾目之中，非可以見不見限也；心之所想者有限也，然天下之理皆具於吾心之中，非可以想不想限也。上天下澤，內華外夷，往古來今，其鉅其細，共晦其明，皆與吾心同流而無間，或感於志氣，或動於四體，或發於夢寐，層見錯出，軸運機旋，豈待想而後有因，待因而後有夢耶？……理本無窮，而人自窮之；心本無外，而人自外之。³⁸

天地萬物之中普遍具有理的內涵，眾多之理皆收攝於吾心所有，非感官認知才存在於心，只要生而為人即具備天下之理，這是人為萬物之靈獨特之處。如此一來，原本我們所認識的對象，即生存的世界和萬物（客體）便與我（主體）相互連結起來，兩者間的距離被消解，可以說是「同流而無間」。既然天地萬物之理無窮，盡在吾心之中，故毋須向外索求，只需把握住本心即能依乎天理，與天地同體。此處「心本無外，人自外之」同於象山「宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙」之義，心的容納是無窮盡的，具無限妙用，若受到阻隔而變得有限，則是人不知在心上做工夫，使心成為外物。又東萊云：

通天地一氣，同流而無間者也，一物且然，而況聖人備萬物於我乎！聖人備萬物於我，上下四方之宇，古往今來之宙，聚散慘舒，吉凶哀樂，

³⁷ 同註 17，卷第 1，頁 49-50。

³⁸ 同註 15，卷 15，頁 373。

猶疾痛癢之於吾身，觸之即覺，干之即知。「清明在躬，志氣如神，嗜慾將至，有開必先。」仰而觀之，榮光德星，欃槍枉矢，皆吾心之發見也；俯而視之，醴泉瑞石，川沸木鳴，亦吾心之發見也；玩而占之，方功義弓，老少奇耦，亦吾心之發見也。³⁹

至理無外，藩以私情，蔀以私智，始限其一身為內，而盡棄其餘為外物。乃若聖人之心，萬物皆備，尚不見有內，又安得有外耶！史，心史也；記，心記也。推而至於盤盂之銘，几杖之戒，未有一物居心外者也。⁴⁰

東萊把時空變化、天文地理與龜兆占卜等宇宙無窮的事物，全都包羅在人的心中，從客觀事物上體會到「心」的自發，人心具有無限寬廣的可能性，換言之，天地萬物具在人的心中，由心而發見，皆是天理的呈顯，故「天理不在人心之外」。⁴¹綜以上所述，東萊的心不只有認知作用，此心亦具備眾理。而此處突顯出人「心」的重要性，這似乎是將「心」提升等同「理」的位階上，視兩者為同等地位，然而「理具於心」是否可以概括為象山「心即理」義，合二為一？仍有待商榷，將留待後文一步步探析。

（二）心即天

如前文所述，心包含眾理，天理即在人心之中，那麼心是不是就等同於天？也就是說「心即天」、「心即理」在東萊的思想中是否成立？先由以下二段文字說起，東萊說：

彼鄧曼者方且謂：「盈而蕩，天之道也。先君其知之矣，故臨大事，將發大命，而蕩王心焉。」嗚呼！所以蕩王心者，豈一女子所能知乎！鄧曼惟不能知，既歸之於天，又歸之於鬼神。抑不知心即天也，未嘗有心外之天；心即神也，未嘗有心外之神。烏可舍此而他求哉！⁴²

舉天下之物，我之所獨專而無待於外者，其心之於道乎！心外有道，非心也；道外有心，非道也。心苟待道，既已離道矣。待道且不可，況欲待於外哉！⁴³

³⁹ 同註 15，卷 8，頁 180。

⁴⁰ 同註 15，卷 10，頁 240-241。

⁴¹ 同註 20，卷 21，頁 280。

⁴² 同註 15，卷 5，頁 107。

⁴³ 同註 15，卷 10，頁 239-240。

自遠古至周初以來，百姓面對鬼神主宰的「天」向來抱持尊崇與畏懼的態度，乃至於孔子提倡仁心的自覺與發用，將「人格天」轉化為「道德天」，奠基「天人合德」的觀念。鄧曼以先王降下預兆解釋楚武王心蕩之因，猶有鬼神主宰之天義，東萊反對這樣的看法，回歸人的主體性，認為人心即天心。當人心生成，已然具足天地萬物之理，亦包涵具有道德價值的至善之理，即所謂「仁德」，我與天地共此一理，是天人得以相通相應之先決條件。反過來說，「心」與「天道」兩者若只偏重於一方或分別看待，對於追求「天人合德」的儒者而言是不利的，因為道若有待於外，則人心不具備此理，人的善心也就無根了。由此可知，「心不外於天，天不外於心」是東萊「心即天」的重要內涵。關於「心即天」的說法，東萊進一步提出聖人能達於此境，他說：

聖人工夫無窮，其心純亦不已，所以與天道相通而無間。⁴⁴

聖人之心即天之心；聖人之所推即天所命也。故舜之命禹，天之歷數已在汝躬矣。舜謂禹德之懋如此，績之丕如此，此心此理蓋純于天也。⁴⁵

聖人心與天地神明為一，莫非一理，在上則為天，在下則為地，其流通則為川，其停峙則為山，其宣聰明則為君，實一理耳。故默與天地神明相為賓主，相為酬酢。⁴⁶

東萊特別指出「聖人」的心尤能與天心相符，是由於其能長久在心上做工夫，而沒有終止的一天，故「聖人」所作所為皆能合乎天命，與天道相通。「天」即天理，是天地萬物生化的本源，天理是至善的，心即天，亦具有天的道德內涵，「同一心是同一天也」，⁴⁷換言之，本心充分實現，即是道德之理的呈顯。東萊曾云：「天地之間，皆吾同體也。吾有一毫忽心，是忽天地，忽萬物矣。」⁴⁸即不難看出「心」的重要性，以「聖人之心」的特質而言，將心等同於理，確實有象山「心即理」之義。陸象山：「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」⁴⁹，以心為

⁴⁴ 同註 20，卷 3，頁 67。

⁴⁵ 同註 20，卷 3，頁 62。

⁴⁶ 同註 20，卷 16，頁 219。

⁴⁷ 東萊云：「愛其母者，莊公之與考叔同一心也。同一心，是同一天也。其啜羹，其舍肉，其遺母，皆天理之發現者也。」同註 15，卷 1，頁 6。

⁴⁸ 同註 20，卷 1，頁 23。

⁴⁹ 南宋·陸九淵撰，明·王宗沐編：《陸象山全集》（臺北：世界出版社，1990 年），卷 22，頁 173。

宇宙本體，同樣將客觀的世界安放在主觀的精神境界中，惟聖人能反身而誠，洞察自己的心實已具眾理，真實感受到與萬物為一體。但是東萊「心即天」的狀態，是就聖人的境界來說，象山則由「本體義」說，似有不同。就東萊而言，未達聖人之境的一般人，他們的「心」是怎樣的狀態呢？這裡勢必需要面臨為何人心有不善的來源解釋，以及牽涉到如何才能復歸天理的工夫，將在下文「心」、「性」、「氣」、「情」的探討中，分析東萊與象山的分歧處。

（三）仁是人之本心

「仁」為儒家道德的總綱，⁵⁰也是人與天地相通的關鍵之理。孟子：「仁也者，人也。」人之所以為人，在於行仁，亦是人性本有之面貌。天具有創生萬物之仁德，自然能化育萬物，人性本於天道，所以聖人能效法上天生生之德，親愛身邊之人，進而擴展到萬物上，既公且一，具有「民吾同胞，物吾與也」之胸懷，進而與天地萬物為一體之境界。關於人心與仁之間的關係，東萊云：

仁是人之本心，渾然一體。至從兄則有等差品目，此乃心之運用，故為義要之，仁義只是一體。⁵¹

心之實然者謂之德，心之當然者謂之義，體用具舉，此盡心之學，訓莫大於是也。⁵²

命者，天地之心也。仁人，則盡天地之心者。惟其既獲仁人，故敢敬承上帝之命，以遏絕暴亂之封略，謂伐紂也。⁵³

我們可以試想，人何以能夠分辨孰是孰非？是非之義明確來說，是「天理」與「人欲」、「義」與「利」的分判關係。人們何以知道自己選擇的價值是合乎「天理」與「義」而不是「人欲」與「利」？因為「仁是人之本心，渾然一體」，心能根據本然的天理來做出判斷，故能克己復禮，盡天地之心。「仁」為心之實

⁵⁰ 羅光：「仁為德綱，理由是在以仁為天心。天生萬物，立有規則；這種規則稱為天理。天理存於人性，昭於人心，為人的行動法規。天理代表天意，天意掌握宇宙，目的所在則為生養萬物，那麼天意所向即是仁。天理既是代表天意，天意以仁為目的，天理便也該以仁為宗向。天理為人的行動規則，天理的目的為仁，人的行動便也該以仁為目的了。人的行動以仁為目的，那麼仁的善行都是傾向於仁的。因此仁便成德綱了。」參羅光：《中國哲學大綱》（臺北：臺灣商務印書館，1989年），頁150。

⁵¹ 同註17，卷第7，頁193。

⁵² 同註20，卷32，頁416。

⁵³ 同註20，卷16，頁219。

體，落實到社會上需因應不同的人際關係產生各種道德品目，如君仁臣忠、父慈子孝、兄友弟恭等，東萊皆歸向為仁心的發用。換言之，一個人立身處世，能夠盡守本分，行為舉止皆能發而中節，皆本於「仁」之原則，而合乎理應如此的行為稱為「義」。所以，東萊以體用概念來說明「仁」、「義」關係，「仁」為體，「義」為用，合二者觀之即可彰明盡心之學，兩者雖有名義上的分別，然實則為一體之仁。東萊與朱子曾有書信討論仁體發用，東萊說：

《仁說》及往來議論，婁嘗玩繹，所謂「愛之理」，蓋猶日動之端，生之道云耳，固非直以愛命仁也。然學者隨語生解，卻恐意思多侵過用。上舉其用而遺其體，立言者雖未有此病，而異時學者或不免此病矣。⁵⁴

示喻愛之理、動之端兩字，輕重不同，細思誠然。蓋愛者仁之發，仁者愛之理，體、用未嘗相離，而亦未嘗相侵。所私竊慮者，此本講論形容之語，故欲指得分明，卻恐緣指出分明，學者便有容易領略之病，而少涵泳玩索之工。其原殆不可不謹也。⁵⁵

朱熹《仁說》：「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。」⁵⁶「仁」為性的道德內涵，包含眾德，可說是眾德之總名，內具於性，發而為用則有愛、恭等差別之情感，這觀點為東萊所接受。而由東萊回覆文字來看，可知當時學者對於「仁」的認識有兩個弊端：一是直接將已發的情感「愛」視為「仁」，只知有現實表象，忽略本源之體，這或許由東萊視「性」為體、「情」為用之別而來，「以愛命仁」則會導致性情層次不分。二是「仁」與「愛」本是方便解說之語，為了清楚解釋兩者關係，許多學者常常作出詳細的說明，便會容易執著於文字解說，因此東萊提醒仍須回到自身，以心性涵養工夫為重。

三、心性氣情關係

（一）心猶帝，性猶天

關於心與性的關係，東萊云：

⁵⁴ 同註 10，東萊呂太史別集卷第 7，頁 411。

⁵⁵ 同上註，頁 413。

⁵⁶ 宋·朱熹撰，朱傑人等人主編：《朱子全書》（上海古籍出版社，2010 年）第 17 冊，卷 105，頁 3454。

人之善心發處便充長之，自可欲之善，信以至於聖而不可知之神，亦自性中所固有者。⁵⁷

從前文所述東萊的天道觀念可知，天地萬物皆由天道（太極）之妙用、陰陽二氣變化而生成，人秉受天理而生，具有天理賦予人之「性」，故雖受到氣的清濁影響而形軀不一，然人的內在皆具有同天理一般的至善之性。東萊此處言「人之善心發處」，而不言由「人之善性發處」可知，人的心具有能動性，具備認知、自覺與判斷等綜合功能，所以只要能掌握心的作用，通過修養工夫充長善心，便能體知人具有本然之善性。東萊云：

自其徧覆包含言之，則謂之天；自其主宰言之，則謂之帝。天譬則性，帝譬則心，初非二也。⁵⁸

問：「心與性何以別？」答曰：「心猶帝，性猶天。本然者謂之性，主宰者謂之心。工夫須從心上做，故曰『盡其心者知其性』。」又問：「如何盡心？」答曰：「心體廣大，今人何嘗能盡？須是與天地同。」⁵⁹

在本節一開始分別討論東萊「性」與「心」之涵義：心性皆含具萬理，與天同體，亦可視為人的道德價值根源，以此一觀點來看，心性顯然沒有差別。然而孟子言「盡心知性以知天」，為何不言「盡性知天」而把「心」放在體知天命的首要位置？關鍵在於心的功能與作用。東萊以「天」、「帝」為喻來解釋「性」與「心」的區別：「性」包覆萬理，而「心」則具有主宰功能，然更細微、精確地說，「性」是「心」的本然之理，兩者在本然的狀態上實是一體，故「初非二也」。⁶⁰換言之，「心」與「性」乃因功用不同而異名。東萊發現「心」處在一個獨特位置，這一位置促使「心」不僅有唐君毅先生所言「虛靈不昧」義，亦有「主宰運用」義，前者言心知能覺能知，後者言心知唯一能行。⁶¹這就使得東萊的「心」論走向與象山不一樣的道路，而與朱子較為一致，以下討論「心」與「氣」的關係時，尤為明顯。

⁵⁷ 同註 18，卷第 1，頁 43。

⁵⁸ 同註 20，卷 26，頁 337。

⁵⁹ 同註 17，卷第 9，頁 244。

⁶⁰ 此可與東萊這段文字相互參照：「然所謂『人心本虛且明，與性不殊』，則猶未能達。蓋既曰『與性不殊』，是心與性有殊也。」詳見同註 10，東萊呂太史別集卷 9，頁 456-457。

⁶¹ 唐君毅：《中國哲學原論—原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1984 年），頁 383。

(二) 以心御氣

心具主宰義，關鍵在於「心」與「氣」的關係，東萊云：

氣聽命於心者，聖賢也；心聽命於氣者，眾人也。凡氣之在人，逸則肆，勞則怠，樂則驕，憂則懾，生則盈，死則涸，氣變則心為之變，有不能自覺焉。志者，氣之帥也，今心隨氣變，是志不能為氣之帥，而氣反為志之帥矣。氣反為志之帥，而吾心志之盛衰，惟氣之為聽，則心者氣之役也。聖賢君子以心御氣，而不為氣所御，以心移氣，而不為氣所移。⁶²

心由氣而蕩，氣由心而出，蠱生於稼，而害稼者蠱也；蚘生於醢，而敗醢者蚘也；氣出於心，而蕩心者氣也。……。浩然之氣，與血氣初無異體，由養與不養二其名爾。苟失其養，則氣為心之賊；苟得其養，則氣為心之輔。亦何常之有哉！⁶³

東萊延續天道「理」「氣」解釋系統，在「理」的運作原則下，陰陽二氣交感生成萬物，人性得自於天的絕對之「理」，「性」的真實內容是「仁」德，「心」亦如此，同時另一方面也受到形軀局限與氣稟清濁所帶來的「氣質之性」影響，一個「人」完整的存在必然合有「本性」與「氣質」。人的氣質若過於昏濁偏塞，則容易產生肆、怠、驕、懾等負面的身心狀況，造成無法充分昭顯本然善性之可能，可謂是「惡」的來源，也是眾人無法成聖的原因。這種氣質之累能經由修養工夫來改善，其中最具關鍵地位的是人「心」，因為「心」不僅具有一般的能知能覺的功能，也能作為「氣」的主宰。

「氣」為體氣，即有昏有濁的「氣質」，若不加以導正則會產生過多欲望，則會使人不易察覺「心」原有的天地之性，而且只依循「氣」引發的欲望做出行為，不加節制，則會造成身心言行失序，所以東萊一語破的：「君子之學，治氣而不治言。」⁶⁴當「氣」能夠遵循「心」之理導引整治，言行即能發而中節，這也是東萊視「變化氣質」為成聖之要緊工夫的原因。

(三) 善養其心，性情素治

關於「心」與「情」的關係，可由東萊與朱子的一段對話談起：

⁶² 同註 15，卷 5，頁 107。

⁶³ 同上註，頁 107-108。

⁶⁴ 同註 15，卷 14，頁 350。

朱：「『仁』字之義如何？周子以愛言之，程子以公言之，謝子以覺言之，三者孰近？程子言：『仁，性也；愛，情也。』豈可專以愛為仁？又曰：『或謂訓人、訓覺者皆非也。』然則言愛、言覺者皆非耶？孟子曰：『仁，人心也。』前輩以為言仁之功無如此者，其說安在？且程子以為性，孟子以為心，其不同者又何邪？」

呂：「指其用則曰『愛』，指其理則曰『公』，指其端則曰『覺』，學者由此，皆可以知仁。若直以愛、以覺為仁，則不識仁之體，此所以非之。孟子曰：『仁，人心也。』此則仁之體也。程子以為性，非與孟子不同。蓋對情而言，情之所發，不可言心。如《遺書》所謂『自性之有動者謂之情』，不曰『自心之有動者謂之情』，程子之言，非指仁之體，特言仁屬乎性爾。有未是處，望一一指教。⁶⁵

「仁」的概念至大至廣，宋代理學家對「仁」之義皆有闡發，周濂溪以愛人的具體情感體會「仁」，程伊川從大公無私、與天地萬物為一體之境釋「仁」，謝上蔡由內心活動感通彰顯「仁」，各自從不同角度切入來認識仁的意涵，雖可幫助學者識得「仁」，但不可偏執於某一義，否則有認識不周全之弊。「仁」為人心的本體，即是「性」，是絕對的道德原則，屬於本質範疇；「愛」只是本於「仁」之理的發用，發而為用則為「情」，屬於現象範疇。由此言之，情是性的展現，兩者不可混為一談。再者情之所發，乃就性之動而言，不可直接將情視為心。東萊這裡已有「性為體，情為用」的觀念，然而體用一源，不可直截分開來看，所以東萊云：

情便是性，波便是水，李翱卻分作兩段看了。宜乎當時釋氏之盛，只緣吾黨無人，反為釋氏所謾。⁶⁶

其情未動，其理已萌，非獨人不能覺，己亦不能自覺焉。豈非天下之至難知者乎？⁶⁷

李翱復性書援佛入儒，認為人皆有聖人之性，而未能成聖是由於被情遮蔽，使聖人之性昏暗不明，所以只要能去除情感，便可恢復本有之善性。這裡將情和性對立起來，去情復性，相當於禪宗所說的「見性成佛」，卻不知「性」是情感

⁶⁵ 同註 10，東萊呂太史別集卷第 16，頁 595。

⁶⁶ 同註 17，卷第 9，頁 250。

⁶⁷ 同註 15，卷 1，頁 12。

產生的根源，「情」則是「性」的具體展現，兩者為體用關係。然而人性本於天理而來，無有不善，情若為性之發用，卻為何容易流於放肆？東萊的解釋如下：

性本善，但氣質有偏，故才與情亦流而偏耳。⁶⁸

人「性」稟天理而來，純粹至善，人亦為「氣」構成，氣清則「才」與「情」清秀靈明，氣濁則「才」與「情」愚鈍昏昧。由此看來，「才」、「情」皆由「氣」而出，此合於伊川「性出於天，才出於氣」。性雖然具有全然的善，但受到氣稟的昏濁因素從而造成情的流偏，隔蔽本性的顯露，影響人做出善的行為表現，所以討論人性必須合「性」與「氣」才算全面。於此我們可進一步追問：那麼心的位置在哪裡？東萊云：

善養其心，性情素治。⁶⁹

要當反己，盡誠竭力以感動之。是心，人所均有也。誠於此者既至，彼安有不動者乎？彼之未動，乃在我誠未至之明證也。《葬儀》中鐘磬之屬用綵亭，亦不甚失本意。憂患中，最是進德處，深味自致之語，識情性之極而以恭敬持之，則心之本體斯常存矣。⁷⁰

前文言及心性之關係時，「心」之所以為體的本然之理為「性」，且具有能動性，即意識活動的主宰，故人能通過理智或道德意識，對於流於一偏的情感加以控制或疏導。更清楚來說，若我們的「心」能在平時加以涵養，體會到上天賦予我們的本然之性，一旦與事物交接，思慮萌蘖之時，便能使一言一行皆能中節。不單如此，平時能識察性情發用，再結合「敬」的工夫保持心境的清明平和，則心之本體（性）可以常存，並保證「性」發用時不受到干擾。由此看來，「心」處於人身樞紐位置，具有高度的自主性來決定自身的道德行為。

肆、呂祖謙「天人合一」之意涵

「天人合一」向來是儒家思想的主要範疇，具有獨特且豐厚的意涵，亦是儒者一生所追求的終極目標。順此言之，注重個人內在修養與工夫實踐，下學而上達，臻至「天道性命相貫通」，自先秦以來一直是儒家所重視的學問。儒家

⁶⁸ 同註 17，卷第 9，頁 248。

⁶⁹ 同註 15，卷 25，頁 548。

⁷⁰ 同註 10，東萊呂太史別集卷第 10，頁 486。

學者必須處理人與天合德的必然性問題，作為成德的保證，換言之，此牽涉到主體向上提升的根源來自何處，需作一清楚且合理的交代，來揭示有限的生命具備無限創造之可能，這也是人們願意修德盡性以合於天道的動能依據。

東萊天人思想不僅見於《左氏東萊博議》一書，《麗澤論說集錄》也保存不少相關資料，尤其是對《易經》的闡發，實可體現他在義理上對《易經》的繼承與轉化。首先，東萊對於「天人一體」觀的看法，他說：

如人雖為窮凶極惡之事積於一身，自外觀之，若終無悔過之心，然固有之良心亦自具在，或有動於中，誰得知之？「先王以至日閉關」，前人之說，多以為保養此善端，先王知天地之心如此，故以體法。此說固不礙理，究竟未是。此皆聖人實事，聖人以天地為本，陰陽為端，隨天時之動靜而應之。當復之時，靜以處之，則蓋裁成輔相之道；苟不靜以處之，則擾亂天地之性。術數家以為厭禳之法，固為鄙陋，若只作故事看，亦非。須知先王以天人為一體，人有善心不能充長，蓋人以天人為兩體故也。⁷¹

這段文字涉及三個層次：一為良心善性人固有之，縱使惡貫滿盈的人內在亦具有此性，只是被蒙蔽而不能得知，此為道德根源層次。二為人究竟要通過何種根底來達到天人合一的境界？此是如何成聖成德的方法問題。聖人具備超越常人的智慧與完美的人格，其源於他們能有自覺地體法天道，體知天心，隨天時之動靜處事，故能竭力修養以維持本然的善性，反之，若無法讓自己的心靈靜定，隨外物波動而生發過多的欲念，則會擾亂原本的天性。三為天道與人道的關係認定，古代聖王與常人最大的分別在於，前者充養發揮自身善性，便可克除私心，與天地萬物精神相接，達到天人一體之境。關於天人一體觀，東萊與張南軒亦有討論，他說：

夫子之言「性與天道」章。曰「性」，又曰「天道」者，兼體用，合天人而明之也。

呂：「自人言之則曰性，自理言之則曰天道，天人本無二。然有鼓萬物而不與聖人同憂者，焉所以合天人而明之也。謂之兼體用，則未安，以性為體，而以天道為用可乎？」⁷²

體用概念在歷代思想史上不時地出現，在宋代成為理學家重要的思考的方式，

⁷¹ 同註 17，卷第 1，頁 44-45。

⁷² 同註 10，東萊呂太史別集卷 16，頁 600。

具有哲學的高度，一般認為起源於程伊川「體用一源，顯微無間」之說，⁷³本體和作用乃根於同一原理，兩者具有緊密且連續性之關係。東萊認為「天道」是天地萬物的生化根源，「性」是人向善的道德根源，兩者因位置不同而異名，實則同體。惟聖人能體天道無心無憂，公平對待世間萬物，與天地合流無間。況且若以「性」為體，「天道」為用，則是天道遵循人道，恐引發性善的根源不知去向的疑慮；反過來說，以「天道」為體，「性」為用，則「性」落入「氣」的層次，則有流於氣質物欲之弊。其實性與天道同體，才能彰顯天人合一的可能性。

既已視天人為一體，那麼就不難推出人的善性從何而來，於此肯定人具備善的根源，關於此一根源問題，東萊云：

吾之性本與天地同其性，吾之體本與天地同其體。不知自貴，乃慕爵祿，不知一體之中自有廣大之道，所謂「舍爾靈龜，觀我朵頤」、「咸其股，執其隨」者也。⁷⁴

乾陽坤陰，此天地之氣，塞乎兩間，而人物之所資以為體者也。故曰：「天地之塞吾其體。」乾健坤順，此天地之志為氣之帥，而人物之得以為性者。⁷⁵

東萊於此闡明人與天固有的內在關聯，亦即人與天的本質是同一的，這就為天人相合提供了一個強而有力的根據。由於人的形體稟受天地陰陽之氣得以生成化育，人性也就源於天道，在天為命，在人為性，這是上天自然而然的安排，即中庸所言「天命之謂性」。⁷⁶人既為天地所生，必然具備渾然整全之性，與天理無異，所以，每一個人的體內皆蘊含「廣大之道」，此為「人人皆可實踐與天地合德」之道，只要我們不拘於一己之私欲（觀我朵頤），反身而誠，發揮上天賦予我們的善性（靈龜），人便可通達萬物之理，與天道相合。由此東萊云：

人言之發，即天理之發也；人心之悔，即天意之悔也；人事之修，即天

⁷³ 楊儒賓：〈從體用論到相偶論〉（《清華中文學報》，2011年12月第6期），頁39。另關於體用概念起源，楊儒賓：「『體』、『用』這組概念最早也見於《易經》，雖然其原始意義的本體論內涵不見得那麼強，但透過北宋理學家的詮釋，《易經》被視為體現體用論最重要的典籍。《易經》、體用論思考模式與理學的天道論，三位一體，同時生起。」頁43。

⁷⁴ 同註17，卷2，頁66。

⁷⁵ 同註24，頁176。

⁷⁶ 牟宗三：「中國儒家從天命天道說性，即首先看到宇宙背後是一『天命流行之體』，是一創造之大生命，故即以創造之真幾為性，而謂『天命之謂性也』。」參牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1975年），頁54。

道之修也。無動非天，而反謂無預於天，可不為大哀耶！⁷⁷

愛其母者，莊公之與考叔同一心也。同一心，是同一天也。其啜羹，其舍肉，其遺母，皆天理之發見者也。⁷⁸

東萊藉左傳「魯饑而不害」一事，以為天人之間並非毫無相干，人生於天地之間，是無法逃離這個空間生存的，人的一言一語、心的發用乃至於世間的種種作為都與天的循環規律息息相關。更進一步說，效法天道是人得以建立有秩序之生活的最佳途徑，外以建制禮法，使之合義而行，內則擴充人的善性，則人之仁心便能接於天心，內在精神乃與天地相貫通，達到天人合一的至善境界。⁷⁹下文莊公與穎考叔的行為本於孝心，以親情之愛出發，故同一心；孝是仁德之本，源自天理，故「同一心是同一天」。從這道德實踐的「天人合一」型態，我們可以得知，東萊成聖成德的究極境界，乃是通過人自身的道德自覺與精神轉化來完成，而非藉由人格神的宗教信仰，也非董仲舒「天人相應」災異之說。

於此，我們亦發現，東萊擅長「由事顯理」，從史事揭明人道與天道間的關係，此不同於朱子喜談太極玄虛之理或名義分析。

人之善性本於天道，此根底確立，那麼人應該如何作為，才能復返天心，與天合德，東萊的說明如下：

學者最要就「天行」上看天道之有復，乃天行自然之道理。人之善心發處，亦人心固有之理。天道到復時，便運行無間，人何故於善心發處，乃不似天道之順動，而善心又多泯沒？蓋為天以無心運用，人以私意障蔽。人雖以私意障蔽，然秉懿不可泯沒，便是天行無間之理。⁸⁰

「復，其見天地之心乎！」此一句最不可以言語解，而可以身反觀天地以生物為心。人能於善心發處，以身反觀之，便見得天地之心。⁸¹

《易經》復卦用以說明陽氣歸來，萬物從寒冬復甦之始，由此可見循環不已的天道規律（天地之心）。人性稟賦天道而生，人心即天心，人只要返回自身，體

⁷⁷ 同註 15，卷 12，頁 299-300。

⁷⁸ 同註 47。

⁷⁹ 羅光：「儒家的人生哲學，基礎建在「法天」，完成則在於「天人合一」。法天演變為守天理，守天理演變為守禮法，又演變為致良知。人能致良知則能發揮人性之善德，發揮人性之善德則仁，仁則愛物仁民以接於天心，人的精神乃與天地相合，於是便達到天人合一的至善境界。詳見同註 51，頁 179。

⁸⁰ 同註 17，卷第 1，頁 44。

⁸¹ 同上註。

察善心發端，盡自己的本性，即能感知天地之心，達到這樣的理想境界，也就是大學所說的「止於至善」。然而為何人心總未能順從本然善性（天道之順動）？為何我們仍有不善的念頭生起？這裡可與一段引文合著看，東萊云：

然忿戾之時，天理初無一毫之損也。特暫為血氣所蔽耳。血氣之忿，猶溝瀦焉，朝而盈，夕而涸，而天理則與乾坤周流而不息也。忿心稍衰，愛親之念油然而還而不能已。⁸²

東萊認為人心無法順從本有之善性而動，是受到私意遮蔽。形體由氣而成，氣有清濁之分，濁氣即「血氣」，逐漸累積成為私欲，影響內心意念，善性之所以無法完全實現，則是人過於放縱或看重自己的私欲，感受不到或輕忽自己本來的善性。人若拘於一己之私，則不能照見全體之明，更遑論從而感受到與天地相合的感通狀態。雖被私意障蔽，但其實善性在我們身上從未有絲毫虧損，東萊同孟子「以近處教人」，⁸³人若能反身觀之，便能與天心相接合。

伍、結語：呂祖謙心性關係再衡定

儒者為學無外乎達成內外兼修的目標，也就是貫徹儒家「內聖外王」之理想：⁸⁴一是「內聖」個人修身之路，透過各種工夫持續精進涵養，使自己具備聖人之德；二是「外王」經世濟民之路，以自身道德修養成就作為政治事業成功的保證，兩者實為儒家內在精神與外在事功的宗旨，最終成就一和諧圓滿有秩序的社會。就內聖之路言之，首先必須確保每個人達成理想人格的根源，也就是善惡從何而來的問題，再者人的心性契接天道的重要橋樑，是儒家所嚮往的「天人合一」之境重要之根基，因此自先秦起，即有諸多哲人進行相當程度的探討，為心性之學建立基本的論調。宋代理學家正是在前人的基礎上予以詮釋創造，形成一套繁複綿密的心性思想，這亦是受到佛家教義的挑戰，儒佛兩

⁸² 同註 15，卷 1，頁 5-6。

⁸³ 東萊云：「『孟子曰：天時不如地利，〈止〉戰必勝矣。』孟子論用兵之道，此段自分明。人多錯看了，謂天時果不如地利，地利果不如人和，遂分輕重，多以星虧山崩，武王不害於用兵，不知孟子之意，正不如此。且如向風而勝，逆風而敗，何嘗不取天時？然不得人和亦不可。山川丘陵，左洞庭，右彭蠡，何嘗不取地利？然非人和亦不可。孟子如此說者，蓋以近處教人。且天人一道，後人不能通天人為一。遂以天遠於地，地遠於人，孟子故指人和教之，欲人自近處看。」參同註 17，卷第 7，頁 180。

⁸⁴ 余英時：「『內聖外王』只有在人得到『天理』以後才可能出現。……就個人言，在識得『天理』之後，依之自我修養，『變化氣質』，即是所謂『內聖』，依之處世接物，則進入了所謂『外王』的領域。」參余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫的歷史研究》（臺北：允晨文化，2003 年），頁 873。

家交相融涉的成果。⁸⁵南宋理學家接續北宋諸子豐厚的理氣心性等觀點，在詮釋與創造的過程當中各有所偏重，雖成聖宗旨一致，然對於天道性命之意涵理解別異，亦造成修養進路上的不同，乃出現朱子言「性即理」，側重以「格物窮理」為工夫的「道問學」，陸象山講「心即理」，走向發明本心、收拾精神的「尊德性」一路，⁸⁶呂東萊見兩人議論有異有同，似有融通而會歸於一之契機，乃促成鵝湖之盛會。⁸⁷後兩人為學路線的歧異明顯浮現，彼此互有書信往來論辯，後世學者亦由此展開長達數百年門戶之爭，成為理學一大公案。

從呂東萊的心性思想來看，多延續張橫渠、二程之學來闡發，東萊喜伊川《易傳》，與朱子合編《近思錄》時欲多放數條伊川《易傳》之言，曾與朱子有一番討論，也極力推崇橫渠〈西銘〉。東萊吸收張橫渠「天地之帥吾其性」建立起人的道德形上根源，即「吾之性本與天地同其性」，亦取周濂溪「中正仁義」豐富人性之內涵，因此在人之中即內具天理，若能自覺此性本有，行為舉止皆能依循本然之性而發動，即合乎天理。孟子言性善，由道德本心發端，人猶具仁義禮智之心，盡心即可知性知天，突顯出「心」的重要性。明道主張「仁者與萬物同體」，仁即是心體，亦是天理。⁸⁸東萊亦有「理具於心」、「心即天」、「仁是人之本心」之說，尤重視「心」的主宰性、能動性，前兩項特點似象山「心即理」義，象山論心性不喜從字面上來拆解，特別注重血脈根本，直承孟子本義，只講「心」不言「性」，然實是「心性」合一，此「心」具備眾理。若就聖人境界言之，確實能說東萊與象山县具一致性。然而，在處理不善的來源問題時，東萊受到張橫渠、二程以來的天道「理氣」之觀念影響，認為人未能發揮本然善性，是由於氣稟物欲之局限，遂有「變化氣質」之說，須在「心」上下工夫，「以心御氣」使「氣聽命於心」。再者伊川講「只性為本，情是性之動」，⁸⁹東萊承其「自性之有動者謂之情」的說法，認為「情」由「性」而發，須「善養其心」則「性情素治」，此偏向張橫渠與朱子「心統性情」之觀點，如此先論

⁸⁵ 相較於佛家追求彼岸、離生解脫的出世精神，儒者們則懷有任重道遠的入世精神，企求與萬物和諧共處，安定和樂的生活環境。

⁸⁶ 朱子〈答項平父〉：「大抵子思以來教人之法，惟以尊德性道問學兩事為用力之要。今子靜所說專是尊德性事，而熹平日所聞，卻是問學上多了。」參同註 12，卷 54，頁 2541。

⁸⁷ 關於鵝湖之會朱、陸二人的論學經過可詳見錢穆：《錢賓四全集第 13 冊》（臺北：聯經出版社，1994 年），頁 337-409。

⁸⁸ 錢穆：「明道此文乃實指心體言，心體不分物我，不分內外，只是物我內外渾然同體。……仁即是心體，亦即是天理。換言之，心體便是仁，便是理。心體我之自有，故只須識之存之，此外別無工夫也。」參錢穆：《中國學術思想史論叢》（臺北：蘭臺出版社，民 89 年），頁 180。另鍾彩鈞：「『天地以生物為心』，故明道所謂天，應取內在意味的解釋，天的表現是萬物之生意，所謂繼之者善也。心不僅是普遍、整體，更是生意，諸涵義皆有天的意味，故說心即天。」參鍾彩鈞：〈二程心性說析論〉，《中國文哲研究集刊》，1991 年 3 月第 1 期，頁 422。

⁸⁹ 宋·程頤、程顥撰：《二程全書》（臺北：臺灣中華書局，1976 年），卷 2 上，頁 16。

天道，再分述人之心性情三分的結構，不能說是象山「心即理」之型態。⁹⁰

雖說如此，綜觀東萊的論說，亦可發現他「理」、「心」並重的思想特色：於「理」言之，東萊同朱子講「格物窮理」工夫，東萊以「密察」⁹¹之工來考究萬事萬物之理，不僅推究外在世界的本源，試圖找出人與天地萬物的連結性，比起朱子更重視人們所開展的政治、社會制度與道德倫理。⁹²如此注重客觀的天理、事理的察識，看似向外追尋探求，實能此防止「易簡工夫」過度向內追求本心，從而對於世間事物束手旁觀，流於禪學頓悟虛空之弊病，且在體證、擴充本心之時，有未能分辨天理與氣稟人欲之差別，而將人欲視為天理，各行其是，胡亂無禮的現象發生。⁹³東萊由天道理氣連結人的心性，並將「情」視為「性」之發動，「心」具有主宰功能來調節氣欲，導正「人心」復歸「天心」，實有朱子之長。於「心」言之，東萊提升「心」的位階，突顯出「心」的重要性，天下之理皆內具於心，理與心則實為一體，再賦予「仁」之道德內涵，「心」即能以「仁」為根據，判斷並選擇做出善的行為，此由本心而發，而非將道德視為外物。東萊論「心」偏重本體義，且直截了當，尤注重內外渾然一體，實有象山之長。相較朱子以「道問學」為進路，向外窮理，則把「理」視作「心」的對象、有理、心二分之嫌。近代學者牟宗三認為朱子的「心」只是認知作用的心、氣心。⁹⁴儘管朱子本身的「心」亦能涵具眾理，⁹⁵然因其太過於強調「格物窮理」之工夫，反而容易使「心」忙於向外求索，而疏忽往內覺察自我本心，為求得道理的整全反而落入支離之病。東萊主張涵養體察並進，不僅持養本然之心，還須汲取客觀事理來充實自我，所以特別注重「泛觀廣接」，對物情事理

⁹⁰ 侯外廬：「呂祖謙在調和朱陸兩派的觀點過程中，是偏向心學一邊的，明顯出現唯心主義的傾向。」詳見同註 11，頁 349。張立文：「呂祖謙的心範疇，就其以心為宇宙本體而言，傾向於陸九淵而與朱熹相異；就其引進氣範疇，兼談本末、心氣關係而言，則傾向於朱熹，而與陸九淵有別。但從其哲學的主要傾向來看，則與陸九淵心學比較近。」參張立文：《中國哲學範疇精萃叢書史論叢（一）心》（臺北：七略出版社，1996 年），頁 229。筆者認為東萊承繼張橫渠、二程以來的心性論述，其心性思想含有「理氣」之成分，也論及心性情之關係，縱使東萊的心具備眾理，然綜觀其整個心性氣情之結構論述，不可說偏向陸九淵之心學。

⁹¹ 東萊云：「然天理又非汗漫無考之謂也，密察之工，乃所以為天理之不忒，故力之同必度其德，德之同必度其時措之宜。」同註 20，卷 14，頁 199。

⁹² 東萊在「理氣」、「理一分殊」的脈絡之下所呈現出「理在事中、由事顯理」的天道思想，由於主題與篇幅所限，需另闢一章討論，不在此處贅述。然從本節「理氣」思想中，亦可見東萊更為重視理氣渾然一體，不離不雜的觀點，這或許突顯出東萊看待的關係。

⁹³ 朱子：「禪學熾則佛氏之說大壞。緣他本來是大段著工夫收拾這心性，今禪說只恁地容易做去。佛法固是本不見大底道理，只就他本法中是大段細密，今禪說只一向粗暴。陸子靜之學，看他千般萬般病，只在不知有氣稟之雜，把許多粗惡底氣都把做心之妙理，合當恁地自然做將去。」參同註 11，卷 124，頁 3886。又云：「它門天資也高，不知師誰。然也不問師傳，學者多是就氣稟上做，便解偏了。」參同註 11，卷 124，頁 3876。

⁹⁴ 牟宗三先生認為朱子解孟子「盡心知性」為「致知格物」，將孟子本心轉為實然的心氣之心，所以特別重視後天的涵養（涵養須用敬）與認知的橫攝，是「順取之路」，實承伊川而來，將伊川朱子判為同一系，稱其「別子為宗」。參牟宗三：《心體與性體第一冊》（臺北：正中書局，1979 年），頁 42-60。

⁹⁵ 關於朱子「心」具眾理的特色，錢穆〈朱子新學略〉有相關之探討。詳見同註 88，頁 197-225。

多方參觀，再返回自身實實在在體察，從日常生活中見得物我內外通達一理。⁹⁶其實朱、陸教人之法對於自身而言是明確通透的，之所以衍生流弊，乃是當時弟子或後學不明所以，以致真正落實到現實生活中而產生偏差，東萊認為這「自是人病，非是法病」。⁹⁷全祖望說東萊「兼取其長」，究其所以，無非是洞察當時學者為學所出現的極端毛病，期能改善，於是兼取各家長處予以調和會通，消解歧異，無怪乎全氏在〈東萊學案〉開頭即點出其「陶鑄同類以漸化其偏」的性格。⁹⁸

總而言之，東萊由天道「理氣」之建構，為「心」「性」注入道德形上之根據，以確保「天人合一」實現之可能，從上文論述亦知，東萊的心性思想確實具備調和朱、陸二人各有所偏之條件。這不可不歸功於其兼容並蓄的學術風格，一方面承繼張橫渠、程伊川的理氣思想，一方面吸收孟子、程明道的心論，這些思想散落於書信、經書注解或史學等著作中，看似糅雜淆紊，遭致朱子「每事要鵲圖說作一塊」之非議，⁹⁹但仔細研讀梳理之下，實則呈顯出朱、陸各自精彩之成分，形成一套具有呂氏特色的天人相貫思想體系。另外，由心性論開展而來的修養工夫論，就其思想的延續性與一致性為前提，或許同樣可見到東萊廣泛包容而融會貫通的思想特色，值得繼續探討。

⁹⁶ 東萊云「持養之久則氣漸和，氣和則溫裕婉順，望之者意消忿解，而無招拂取怒之患矣。體察之久，則理漸明，理明則諷導詳款，聽之者心諭慮移，而無起爭見卻之患矣。更須參觀物理，深察人情，體之以身，揆之以時，則無偏弊之失也。」參同註 10，卷 10，頁 506-507。亦云：「吾兄從容侍旁，想涵養履行日益有味。近日思得吾儕所以不進者，只緣多喜與同臭味者處，殊欠泛觀廣接。故於物情事理多所不察，而根本滲漏處往往鹵莽不見，要須力去此病乃可。」參同註 10，卷 10，頁 453。

⁹⁷ 東萊云：「講貫誦繹，乃百代為學通法，學者緣此支離泛濫，自是人病，非是法病。見此而欲盡廢之，正是因噎廢食。」同註 10，東萊呂太史別集卷 10，頁 500。

⁹⁸ 同註 2，卷 51，頁 44。

⁹⁹ 同上註，頁 67。

陸、徵引書目

一、古籍

- 北宋·張載撰，明·王夫之注：《張子正蒙注》，臺北：世界書局，2010 年
- 北宋·程頤、程顥撰：《二程全書》，臺北：臺灣中華書局，1976 年
- 南宋·朱熹撰，朱傑人等人主編：《朱子全書第 17 冊》，上海古籍出版社，2010 年
- 南宋·朱熹撰，朱傑人等人主編：《朱子全書第 18 冊》，上海古籍出版社，2010 年
- 南宋·呂祖謙撰，黃靈庚、吳戰壘主編：《呂祖謙全集第一冊》，浙江：浙江古籍出版社，2008 年
- 南宋·呂祖謙撰，黃靈庚、吳戰壘主編：《呂祖謙全集第二冊》，浙江：浙江古籍出版社，2008 年
- 南宋·呂祖謙撰，黃靈庚、吳戰壘主編：《呂祖謙全集第三冊》，浙江：浙江古籍出版社，2008 年
- 南宋·呂祖謙撰，黃靈庚、吳戰壘主編：《呂祖謙全集第六冊》，浙江：浙江古籍出版社，2008 年
- 南宋·呂祖謙撰，黃靈庚、吳戰壘主編：《呂祖謙全集第十冊》，浙江：浙江古籍出版社，2008 年
- 南宋·陸九淵撰，明·王宗沐編：《陸象山全集》，臺北：世界出版社，1990 年
- 南宋·王明清：《揮塵錄》，臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊廣編，2013 年
- 元·脫脫撰，王雲五主編：《宋史(十)》，臺北：臺灣商務，2010 年
- 明·黃宗羲、清·全祖望：《宋元學案》，臺北：河洛圖書出版社，1975 年

二、專書

- 田浩：《朱熹的思維世界》，臺北：允晨文化，1996 年
- 牟宗三：《中國哲學的特質》臺北：臺灣學生書局，1975 年
- 牟宗三：《心體與性體第一冊》，臺北：正中書局，1979 年
- 何俊：《南宋儒學建構》，上海：上海人民出版社，2013 年
- 余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫的歷史研究》，臺北：允晨文化，2003 年
- 呂思勉：《理學綱要》，上海：上海書店，1988 年
- 杜海軍：《呂祖謙年譜》，北京：中華書局，2007 年
- 侯外廬、邱漢生、張豈之：《宋明理學史》，北京：人民出版，1984 年

唐君毅：《中國哲學原論—原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1984 年

張立文：《中國哲學範疇精萃叢書史論叢（一）心》，臺北：七略出版社，1996 年

楊儒賓：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書，1993 年

錢穆：《中國學術思想史論叢》，臺北：蘭臺出版社，民 89 年

錢穆：《宋明理學概述》，臺北：中國文化大學出版部，1980 年

錢穆：《錢賓四全集第 13 冊》，臺北：聯經出版社，1994 年

錢穆：《錢賓四全集第 24 冊》，臺北：聯經出版社，1994 年

羅光：《中國哲學大綱》，臺北：臺灣商務印書館，1989 年

三、期刊

楊儒賓：〈從體用論到相偶論〉，收於《清華中文學報》，2011 年 12 月第 6 期，
頁 31-81

鍾彩鈞：〈二程心性說析論〉，收於《中國文哲研究集刊》，1991 年 3 月第 1 期，
頁 413-450

Harmony between Heaven/ Cosmos and Humanity—A Study of Lü Zuqian 's Thought on Unity of Heaven and Humanity and Xin-xing

Wang,ta-yu

Abstract

The research field of the Southern Song dynasty's Neo-Confucianism has always centered around the similarities and differences between Zhu Xi's "Li Xue" (School of Principle) and Lu Jiuyuan's "Xin Xue" (School of Mind). These two schools of thought have been regarded as the crucial scholarship in understanding the development of Neo-Confucianism during the Southern Song period, garnering much more attention than other scholars at the time. Lü Zuqian, born into a prominent family, inherited the Central Plains' textual tradition and carried on the teachings of Guanluo. He formed his own school of thought called "Wu Xue" in Jinhua and had close interactions with Zhu Xi and Zhang Shi. His contributions to the construction of Neo-Confucianism cannot be overlooked. This paper first introduces the Lü 's view of "Li" "Qi", then explores the relationship between Lü 's views on Xin-xing, Qi, Qing and discusses how they integrate the heavenly principles and human nature to achieve the state of "unity of heaven and humanity." Lü Zuqian's theory on Xin-xing is closely related to the cosmological system of "Li" (Principle) and "Qi" , emphasizing the importance of the "mind." The mind encompasses various principles, but it is also constrained by the temperament of "Qi." Lü Zuqian's teachings not only inherit the ideas of Zhang Zai and the Cheng brothers, but also show features that encompass the strengths of Zhu Xi and Lu Jiuyuan.

KeyWords: Lü Zuqian, Li-Qi, Xin-Xing, Unity of Heaven and Humanity