

## 真德秀「心」論對朱子學之發展

張莞苓\*

(收稿日期：110年6月16日；接受刊登日期：111年10月13日)

### 提要

南宋的真德秀服膺於朱熹學術，但其關於「心」的想法卻似有向心學靠攏的傾向，肯定著「本心」以及在「心」上下工夫的重要性，因此引發爭議。本文透過真德秀的《心經》、《西山讀書記》與其相關言論抽絲剝繭，呈現真德秀在「心」論上對朱熹的發展與相異之處，展現其學術之特色。真德秀之論雖不能歸類為心學，但他肯定心的本然狀態、重視「未發」地位與「靜」中工夫、強調「如臨上帝」的戒懼感，與朱熹有相當明確的不同，是對朱熹學說的發展，可見朱子學在後學中變化與建構的多元可能性，具有思想史中的研究價值。

關鍵詞：真德秀、朱熹、《心經》、敬靜、戒懼慎獨

---

\* 致理科技大學通識教育學部兼任助理教授。

## 一、前言

南宋時期的真德秀(字景元、景希,號西山,1178-1235年)作為朱熹(字元晦,1130-1200年)後學,<sup>1</sup>致力於朱熹理學的發揚。傳統認為,真德秀在哲學理論方面繼承朱熹,且並未有太多的思想發展,如《宋元學案》中將真德秀與魏了翁(字華父,號鶴山,1178-1237年)並提,認為兩人學術同出與朱熹,但真德秀「依門傍戶,不敢自出一頭地,蓋墨守之而已」<sup>2</sup>,如此的評價影響了許多學者對於真德秀的看法。但近人研究已能發見真德秀對於朱子更多的發展與不同之處,比如指出他將朱學向心學與實學方向推動、衍義體對於傳統注疏方式的改變、致力使朱學國家化、世俗化等等。<sup>3</sup>這也就是說,真德秀雖宗於朱子學,卻也與朱子有具體的差異。

在眾多學者研究當中,真德秀關於「心」的思想獲得了較為廣泛的關注,這是因為真德秀在《西山讀書記》中,特別開立一章〈心〉,又精簡擇選了相關資料作成《心經》一書,充分體現真德秀對「心」的重視。在《西山先生真文忠公文集》中,也經常可見真德秀對於「心」的推崇,如其言:「夫心者,一身之主。猶之有司,為是職治與教者也,耳目為手足焉,皆聽命於心,猶其稟治與教者也。」<sup>4</sup>其以心作為一身主宰是相當肯定的。他在《大學衍義》中,開篇闡述帝王為治之序首要在修德,帝王為學之本則在於治心,認為人主學堯舜,即是要學習《尚書·大禹謨》之十六字心法,<sup>5</sup>亦可見他對於「心」的重視。相對於朱熹對於「心」的謹慎態度,真德秀雖也秉持朱熹心性情的分殊,但卻更加地強調「心」與天道、太極、仁的緊密關係,屢次肯定著「心」之本然狀態,並極力推動在

<sup>1</sup> 孫先英視之為朱學的見證人,見孫先英:《論朱學見證人真德秀》(四川:四川大學文學與新聞學院博士論文,2005年)。陳榮捷視之為朱子私淑弟子,見陳榮捷:《朱子門人》(臺北:臺灣學生書局,1982年),頁184。朱榮貴稱其一生服行朱子學說,見朱榮貴:〈朱門之護法大神:真德秀對朱子學術之繼承及發揚〉,收入陳來主編:《哲學與時代:朱子學國際學術研討會論文集》(上海:華東師範大學出版社,2012年),頁524。陳美惠亦稱其為南宋晚期私淑朱子的大儒,致力弘揚朱子學術,見陳美惠:〈論真德秀《大學》研究的傳承與新變——以《大學衍義》為核心〉,《人文與社會》第3卷第5期(2016年5月),頁50。

<sup>2</sup> 明·黃宗羲撰,清·全祖望補修:《宋元學案·西山真氏學案》(北京:中華書局,1986年),卷81,頁2696。

<sup>3</sup> 見孫先英:《論朱學見證人真德秀》,頁10;孫先英:《真德秀學術思想研究》(上海:上海人民出版社,2008年),頁234-235;朱人求:〈真德秀思想研究述評〉,《哲學動態》第6期(2006年6月),頁31;朱人求:〈衍義體:經典詮釋的新模式——以《大學衍義》為中心〉,《哲學動態》第4期(2008年4月),頁69。

<sup>4</sup> 宋·真德秀:《西山先生真文忠公文集·送潭州陳教授序》,卷27,收入張元濟主編:《四部叢刊》正編第61冊(臺北:臺灣商務印書館,1979年,影印上海涵芬樓景印元刊本),頁429。

<sup>5</sup> 見宋·真德秀撰,朱人求校點:《大學衍義》(上海:華東師範大學出版社,2010年),頁25-27。

「心」上的工夫，確實在朱熹哲學的基礎上，展現了細微的差別。尤其因為他特別做了一篇《心經》，精選了與「心」相關的經典文獻與聖賢注解，並將之獻給理宗，表明他有意識地去強化「心」的地位與重要性。而他在《心經》中所選取的材料以及其贊語，即可以顯現他所認為的「心」應該從哪些方面來理解，以及談「心」時最需要掌握的重點為何，對於理解其「心」論有極高的參考價值。

目前學界對於真德秀「心」的哲學與《心經》的研究，基本都來自大陸學者的成果，整體來說並不算豐富，也多停留在散論階段。研究者注意到真德秀將「心」與太極、仁等概念連貫，強調「心」之未發以及靜中狀態，並認為真氏有類似心學「心即理」的說法，代表他對心學進行了吸收；<sup>6</sup>有的則指出真德秀具有以誠敬為本的存心養心論，在靜與敬之間做了結合，並以靜時涵養更為根本。<sup>7</sup>而關於《心經》的研究成果，學者主張真德秀將道德與政治導向「心」作為根源與關鍵，如向鴻全《真德秀及其〈大學衍義〉之研究》、鄭先平《真德秀〈心經〉的哲學思想》等研究。<sup>8</sup>其中，朱人求於〈真德秀《心經》與韓國儒學〉一文中，針對真德秀《心經》對朱熹心性之學的發展，統整出三個面向：心法學的提出、心學工夫的簡化、心學工夫的個體化與宗教化，<sup>9</sup>可說是近年來較為具體的研究成果，對於真德秀《心經》的研究頗有啟發。

但目前可見的諸多研究成果，都未能全面地指出真德秀與朱熹在「心」論上具體的不同，致使真德秀「心」的思想特色含混模糊，無法真正豁顯他對於朱學的發展意義與其理論的價值定位。由於朱熹對於「心」的態度相當謹慎，真德秀如此肯定「心」的地位與價值，似有融合陸九淵心學的傾向，那麼應與朱熹有著極大的不同；但從《心經》所強調的工夫來看，敬慎謹獨正是朱子心統性情、敬貫動靜的重點，也是他與江西學派、釋氏之學的關鍵差異。同時，真德秀對「心」的討論明顯偏向工夫論的說明，少分解論述，在「敬」的工夫中又特別不避諱「靜」中工夫，甚至強化了如臨上帝的戒懼感，這些與朱熹都有明顯的差別。因此真德秀關於「心」的哲學理論，急需從他的整體言論中抽絲剝繭，進行綜

<sup>6</sup> 可見孫先英：《論朱學見證人真德秀》，頁 24-28；尹業初：《真德秀哲學思想研究》（湖南：湘潭大學哲學與社會學學院碩士論文，2005 年），頁 40；顛靜莉、李宏亮：〈真德秀理學思想探微〉，《牡丹江教育學院學報》第 2 期（2006 年 3 月），頁 25；宋道貴：〈真德秀心論的理論指向〉，《江南大學學報》第 10 卷第 2 期（2011 年 4 月），頁 6-9。

<sup>7</sup> 可見孫先英：《論朱學見證人真德秀》，頁 28-34；宋道貴：〈「合敬靜為一」——論真德秀工夫論的理論特色〉，《江漢論壇》第 1 期（2012 年 1 月），頁 69-72。另外朱人求亦有針對真德秀之心論做出研究上的回顧整理，可見朱人求：〈真德秀思想研究述評〉，頁 29-30。

<sup>8</sup> 向鴻全：《真德秀及其〈大學衍義〉之研究》，收入潘美月、杜潔祥主編：《古典文獻研究輯刊》第 6 編第 10 冊（臺北：花木蘭文化出版社，2008 年），第五章第三節，頁 134-149。鄭先平：《真德秀〈心經〉的哲學思想》（上海：上海師範大學哲學系碩士論文，2012 年），頁 1-42。

<sup>9</sup> 朱人求：〈真德秀《心經》與韓國儒學〉，《哲學動態》第 4 期（2015 年 4 月），頁 57-58。

合的討論探析。故本研究統整運用真德秀關於「心」的相關論述，包含《心經》、《西山讀書記》、《西山先生真文忠公文集》中論「心」的特色為證，對其思想內涵進行梳理，以與朱熹哲學做出對比，指出真德秀較朱熹更為重視本心及心的本然狀態，在「靜」之地位與「戒慎」工夫的安排、如臨上帝之「戒懼」也與朱熹明顯有別，以此豁顯他對朱學的發展，及其於思想史中的定位及意義。<sup>10</sup>

## 二、心的本然狀態

真德秀對「心」相當重視，可從其致力編纂的《心經》加以呈現。據真德秀後學顏若愚所言，《心經》為真氏於理宗紹定五年（1232年）再知泉州時所作。<sup>11</sup>若比對《心經》的內容可見，其與《西山讀書記》中〈心〉之一章的內容有部分一致之處。<sup>12</sup>《讀書記》是真氏從母親丁憂後開始創作的書籍，前後編定大約6至8年之久，內容包含乙記上篇的《大學衍義》，時間早於《心經》。<sup>13</sup>由此可知，《心經》的正式編定出版雖是真德秀55歲之後的事，但在此之前已經有多年的準備鋪墊工作，可說是《讀書記》的精選並適當補充的版本，同時去除自己隨文的按語，加入先賢箴言與自己的贊語而成。

由於在《心經》之前，真德秀已在《讀書記》中，進行過對於「心」的儒家經典資料彙整與注解工作，之後卻仍另外編作了《心經》一書，顯現他對「心」的特別重視。筆者以為，《心經》與真德秀的其他著作較為不同的是，真德秀作此書，並不只是一種經典注解或個人讀書心得，從題名至內容，都可見他是想塑造一本屬於儒家論「心」的經典，既作為「經」，自然與注經之類的傳注作品有所區別，因此每段經文名言之下，真德秀便幾

<sup>10</sup> 本文並非針對真德秀「心」的全部言論做出說明，尤其是他與朱熹相同的地方，比如心性情的概念或關係等，這部分已有前述研究成果，非本文論述重心。本文將聚焦於真德秀對朱熹哲學在「心」論上的發展與轉變，故鎖定於真德秀論「心」之具體特色而論，以免研究枝蔓。

<sup>11</sup> 見顏若愚所言：「西山先生撫聖賢格言，自為之贊者也。……晚再守泉，復輯成是書。……若愚老將至矣，學不加進，然尚竊有志焉……復鋟板於郡學，與同志勉云。」見宋·真德秀著，明·程敏政注：《心經附註》，收入《域外漢籍珍本文庫》第2輯子部第2冊（重慶：西南師範大學出版社、北京：人民出版社，2011年，影印朝鮮顯宗十三年刊金屬活字本），頁115。由於目前《心經》不見宋本，《心經附註》為明代程敏政所注解，取用底本較接近宋代，故採《心經附註》較《四庫全書》本《心經》為佳。

<sup>12</sup> 可參宋·真德秀：《西山讀書記》，收入劉光勝整理：《全宋筆記》第10編第1冊（鄭州：大象出版社，2018年），甲集三，頁73-98。以下行文簡稱《讀書記》。

<sup>13</sup> 詳細編年與考證可參林日波：《真德秀年譜》（湖北：華中師範大學中文系碩士論文，2006年），頁117-118；孫先英：《〈大學衍義〉成書時間及版本考述》，《圖書館理論與實踐》第5期（2008年10月），頁67-72。

乎沒有加入自己的詮釋，而文中的贊語，也比較像整體內容的總提與整理，從這種結構安排，也就可見真德秀對《心經》一書擁有特殊的定位。<sup>14</sup>且若將《心經》與《讀書記》加以比對會發現，真德秀並未將《讀書記》中〈心〉之一章中所彙整的資料完整地挪移到《心經》中，而是進行了汰選與額外的增加。

比如其一，《讀書記》在第一層引用儒家經典上，取《書》、《詩》、《論語》、《大學》、《孟子》、《荀子》，先賢之言則包含揚雄《法言》、趙歧《孟子註疏》、收於《近思錄》中的孫思邈、周敦頤、張載之言，以及二程、邵雍、楊時、朱熹言論。而《心經》在第一層引用儒家經典上，取《書》、《詩》、《易傳》、《論語》、《中庸》、《大學》、《樂記》、《孟子》，先賢之言則包含周敦頤、程伊川、范浚、朱熹之文。具體來說，《心經》較《讀書記》增加《易傳》資料，《四書》中補上《中庸》言論，加入《樂記》，減少了對《荀子》的引用，<sup>15</sup>另外在後代賢人的部分大幅度縮減，只錄周敦頤之言，以及程伊川、范浚、朱熹與「心」相關的箴言。<sup>16</sup>由此可知，在第一層引用儒家經典上，《心經》特別強化了傳統儒家經典的引錄，並淘汰了他存有疑慮的《荀子》，以及過於繁雜的漢唐宋儒者言論，欲建構心之「經」典的企圖明顯，也刻畫出由五經到《四書》，再由程朱一脈發揚的軌跡。

比如其二，以兩書所同樣選取的經典與諸儒言語做出比對，會發現重複性並不算高，同出的經典為《書》、《詩》、《論語》、《大學》、《孟子》，其中除了《孟子》有較多條引用一致，其他同引的條目稀少，換句話說，《讀書記》中許多引用條目都不在《心經》中出現，反之亦然。另外，在諸儒言論的部分，同出的只有周敦頤、程子與朱熹，且完全沒有重複的條目。唯一同出的是范浚的〈心箴〉，但此篇在《讀書記》中是錄在《孟子》經文下的註腳當中，《心經》卻抬升到與諸賢之語同列於經文的位置。所以若以第一層的經文引錄來說，二書在後代諸賢言論上未有重複之引。<sup>17</sup>這表示到了《心經》階段，真德秀有

<sup>14</sup> 《心經》全篇結構，是由不同儒家經典中的言論為主幹，每段經典之言下，附有賢人之注解，篇末收錄宋儒之箴言，並收有 84 句 4 字贊語。因此，《心經》中所收幾乎是他人言論，除了贊語以外，很難看見真德秀自己的疏解文字。這種匯集經典與聖賢言論的表述方式，是真德秀擅長使用的手法，比如《西山讀書記》、《大學衍義》皆是如此。但《西山讀書記》、《大學衍義》在輯錄經史子集後，有較多的個人按語，《心經》則全無引錄下的按語。

<sup>15</sup> 真德秀對《荀子》的疑慮表現於《讀書記》引荀子〈解蔽〉中「微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上」一段時所自注：「荀子論心前數章皆可取，若此章則可疑。蓋心之虛靈知覺者，萬理具焉，初豈有一毫之汙濁哉？……今日湛濁在下，而清明在上，是物慾之害，初未嘗去，但伏而未作耳，其可恃以為安邪？」見宋·真德秀著：《西山讀書記》，頁 88。

<sup>16</sup> 若以第二層引用來看，《心經》以朱熹之言為大宗，其餘包含毛《詩》、鄭玄、揚雄、王弼、孔穎達、二程、楊時、謝良佐、張載及一處《讀書記》中言論。雖然仍包含漢唐宋儒言論，但必須注意，這些有一部分單純屬於字詞的註解，有一部分又直接出自於《四書集注》中本有的引錄。更重要的是，它們都屬於針對第一層引用經典中各條目的註解，而非第一層直接代表《心經》宗旨的字句。

<sup>17</sup> 見宋·真德秀：《西山讀書記》，頁 86；宋·真德秀著，明·程敏政注：《心經附註》，頁 187。

意識地找尋更能集中闡釋「心」義的資料，進行了更為細密的揀選整構工作，不但淘汰了半數《讀書記》中本已具備的部分條目，還挑出其他更能傳達《心經》宗旨的文獻補入。

比如其三，《心經》因為在各條目下都少有註解，整體來講更為簡明，不像《讀書記》較為龐雜繁複。在引用時也可能比較簡短，只標舉出最關鍵的句子，且刪減了各種歌頌「心」的資料，也少有分析概念理論的部分，整體傾向於標明修養工夫，主軸非常明確。如兩書同引《詩·大雅·文王之什·大明》一段，但《讀書記》所錄為「殷商之旅，其會如林。矢于牧野，維予侯興。上帝臨女，無貳爾心」，《心經》則只錄「上帝臨女，無貳爾心」兩句。再如，《讀書記》中所引，有許多是強調「心」之重要性或稱頌「心」的文字，像《詩·國風·鄘風·定之方中》「匪直也人，秉心塞淵」、《論語·陽貨》「飽食終日，無所用心，難矣哉」，也會出現像《河南程氏粹言》中「心一也，有指體而言者，寂然不動是也。有指用而言者，感而遂通天下之故是也。惟觀其所見何如耳」這類較為理論分析性質的引用，但這些《心經》都沒有收錄。《心經》所引錄句子，幾乎都是強調在「心」用力以及實際下手的方法，比如《詩·大雅·蕩之什·抑》「相在爾室，尚不愧于屋漏」、《易·乾·文言·九二》「閑邪存其誠」、《益·象》「君子以見善則遷，有過則改」、《論語·子罕》「毋意，毋必，毋固，毋我」、《樂記》「禮樂不可斯須去身。致樂以治心」、周敦頤《通書·聖學》「一為要。一者，無欲也」、朱熹〈敬齋箴〉「正其衣冠，尊其瞻視，潛心以居，對越上帝」之類，包含「慎獨」、「閑邪存誠」、「克己復禮」、「為善去惡」、「無欲」、「持敬」，全都是與工夫直接相關的言論，且非常具體。可見真德秀作《心經》帶有極為清晰的意識與目的性。作為一本儒家式的「經典」，《心經》不能是一般針對經典的傳注作品，而是從眾多經典中挑出最能夠引導學者肯認「心」之地位，並能加以修養的材料，讓學者能在短期之內直接掌握最關鍵的經典內容，進一步實際操作。因此，針對《心經》做具體的討論，也就能掌握真德秀對於「心」的理解與定位，甚至是教育意識與方略，並建構他的「心」論。

那麼真德秀透過《心經》究竟呈現出什麼樣的「心」論呢？《心經》中所錄表現出一個重要特徵，即是真德秀加強突出的「本心」傾向。這在與《讀書記》相較時更能豁顯出來。《心經》開篇所錄為《尚書》十六字心傳，並以朱熹〈中庸章句序〉之言加以解釋，說明人心、道心的區別、以道心為主的重要性，並強調精、一之工夫：「察夫二者之間而不雜」、「守其本心之正而不離」，點出了人具有「本心之正」之道心的事實，這與《讀書記》相同。<sup>18</sup>但《讀書記》於朱熹人心道心之論後，列舉了大量其他言論，且主要偏向於指出「人心」之「危」，要求其「各當其是」而成「道心」，卻頗少將焦點放在「道心」之

<sup>18</sup> 請見宋·真德秀著，明·程敏政注：《心經附註》，頁116；宋·真德秀：《西山讀書記》，頁73-74。

本然。<sup>19</sup>於是《心經》雖然有很多地方不採《讀書記》中已有的內容，卻補充了一些原先《讀書記》中不錄的經典原文或註解，看似不經意，但細看卻能發現真德秀企圖強化「本心」的用心。

舉例來說，《心經》在羅列《論語》後，加入了《讀書記》中未收的《中庸》兩段語句，第一段便是《中庸》第一章「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」之全文。<sup>20</sup>以《中庸》首章來建構性命之形上根據是理學家經常使用的方式，但真德秀在《心經》中引出，表示真德秀企圖通過由天至人的「天賦性命」角度，確立「心」與「天」的聯繫性與本於「天」的根源性。因此，其後他先引了朱熹之言作為註解，其中提到：「蓋欲學者於此反求諸身而自得之，以去夫外誘之私，而充其本然之善。」<sup>21</sup>此「自得」與「本然之善」，點出在「心」上下工夫的根本，在於體認到「善心」之「本有」以及「天然」。

再比如，《心經》錄《孟子》時，首先採用了〈公孫丑上〉「人皆有不忍人之心。……人之有是四端也，猶其有四體也。……苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母」一段。<sup>22</sup>此為孟子性善論的根據，關鍵而重要，真德秀將之補入，標舉出道德本心的本有之意，此為《讀書記》所缺乏的。其後也引程子「人皆有是心」註解此段，強調四端之心的本有普遍性。又比如，《心經》與《讀書記》同錄《孟子·告子上》「仁，人心也；義，人路也。……學問之道無他，求其放心而已矣」一段，但在註解處，《心經》卻加入程子「心本善而流於不善，所謂放也」，與朱熹「學問之事固非一端，然皆以求夫不失本心之正而已」兩句，<sup>23</sup>可見真德秀對於所謂的「本心」、「心本善」的重視，不斷在他的引錄中被彰顯出來。另外，《心經》也收錄了《讀書記》未錄的〈告子上〉「魚與熊掌」一段、〈盡心上〉「舜瞽之徒」一段、〈盡心下〉「養心莫善於寡欲」一段。<sup>24</sup>前兩段為孟子「義利之辨」的重要段落，真德秀不僅要人分辨義利，還要注意能夠辨義利的原因，是因「羞惡之心，人所固有」<sup>25</sup>，此本有之心不可丟失。後一段除強調「寡欲」的工夫，更指出雖人有各種欲望，但若不能節制，則「未有不失其本心者」<sup>26</sup>，其「寡欲」與否而「存」與「不存」者，只是此本然之善心。

<sup>19</sup> 詳見宋·真德秀：《西山讀書記》，頁 74-76。

<sup>20</sup> 請見宋·真德秀著，明·程敏政注：《心經附註》，頁 133。

<sup>21</sup> 宋·真德秀著，明·程敏政注：《心經附註》，頁 133。

<sup>22</sup> 請見宋·真德秀著，明·程敏政注：《心經附註》，頁 156-157。

<sup>23</sup> 以上所引請見宋·真德秀著，明·程敏政注：《心經附註》，頁 171。

<sup>24</sup> 請見宋·真德秀著，明·程敏政注：《心經附註》，頁 176-177、178、181。

<sup>25</sup> 宋·真德秀著，明·程敏政注：《心經附註》，頁 177。

<sup>26</sup> 宋·真德秀著，明·程敏政注：《心經附註》，頁 181。

綜觀真德秀《心經》內容，會發現極少有專門分析哲學概念、理論的分解論述部分，<sup>27</sup>但對於「本心」的指出與強調，卻是頗為凸出的一塊。多數在《心經》中提到「本心」之善的段落，在《讀書記》中本是沒有出現的，可見真德秀有意識地想要加強關於「心」的道德根源、本然良善之特性的相關說明，確立以「心」為主體、在「心」上下工夫的合理性與有效性。眾所周知，朱熹哲學具有強烈的分解性，「心」在其理論中，既與理有分，也與性情有別，雖肯認復返「本心」，卻特別指出「心」作為氣的一面，需要通過嚴謹的工夫才能加以維繫與節制，對於直任「本心」的說法相當不滿。筆者以為，這是因為朱熹對「心」的定位，是一理氣合的存在，不能即是理，亦不能只是氣。<sup>28</sup>既然「心」不能即是「理」，則必然要面對「氣」的影響，在論述上更不能過於直截地將「心」與「性」等同。那麼真德秀如此強調「心」的本然良善、根源所在，是否便與朱熹有根本性的不同呢？可以注意的是，前面提到《心經》摘錄孟子「人有不忍人之心」一段，在引程子之言後，真德秀又以朱熹之言作註解，其中一段為：「此章所論，人之性情，心之體用，最為詳密，讀者宜深味之。」<sup>29</sup>這是朱熹「心統性情」理論的展現，也是他與陸九淵心學關鍵差異，在於理解《孟子》性善論時，朱熹將仁義禮智視為心之「性體」，四端之心視為心之「情用」，故而心之本善是因性理之本具，才發出所謂的四端之情，心是性情的主體，心性情有別。真德秀引此論，可證實他對於「本心」的理解是朱熹式的，並沒有因為強調本然之善心，而悖反於朱熹的「心統性情」論。不過雖然真德秀也同意朱熹心性情的分別，但他未引任何朱熹反對直接將心視為性或天理的語句，表示他在提出「本心」時，並不著重於分疏心理之間的概念分野，或防堵對於「心」的過度膨脹、認情為性的問題，而這在朱熹那裡則是一直不斷被強調的，可見他與朱熹的差異。真德秀在專門為「心」建構的經典當

<sup>27</sup> 《心經》對傳統哲學論述中期待看見的理氣、心性情關係幾乎沒有相關言論，這或許是因為真德秀認為朱熹已談得很清楚了，他也沒有歧出於朱熹之見，這從他在其餘言論中對心的討論中便可見。因此在思考真德秀與朱熹之「心」的同異問題上，很難從比對其理氣、心性論中發掘。這並不是說真德秀沒有理氣論或心性論，只是過往研究已具備相關分析，如見朱人求：〈真德秀思想研究述評〉，頁 29-30。

<sup>28</sup> 對於朱熹之「心」的判定，以牟宗三最為著名，其判朱熹哲學為理氣二分、心性情三分，因此「心」只是一「氣心」，「知覺」亦是一客觀認知心知作用，工夫亦是後天的他律道德工夫，屬於「靜涵靜攝」系統。此論開啟大量研究討論，比如劉述先、林安悟、李明輝、楊祖漢、楊儒賓、陳來等人，有繼承牟先生判定之架構者，也有提出新看法者，學術成果多樣，此處便不羅列。近年來，對於朱熹之「心」究竟是否喪失道德根源與動力之問題，有學者亦從「知覺」處加以發揮，指出其中可能的面向。見黃瑩暖：〈從「心之知覺」論朱子之「心」的道德動能——從「知覺是智之事」談起〉，《國文學報》第 57 期（2015 年 6 月），頁 57-86。筆者亦認為，雖然朱熹之「心」並非陸王心學式的，但並不一定就失卻道德根源與動力的保證，若對朱熹「敬」論中的「戒慎恐懼」與「知覺」的關係加以挖掘，更能全面公允地判定朱熹之「心」的定位，但此非本文焦點，故不再進行討論。

<sup>29</sup> 程子與朱熹之引同見宋·真德秀著，明·程敏政注：《心經附註》，頁 157。

中，既特別強調「本心」，卻又不同時強調心性情之間的概念差別，不同於朱熹對於「本心」之論的謹慎態度，以作為朱熹理學的服膺者來說，確實是相當值得玩味的現象。這雖然不代表他與朱熹在「心」的理解上存在差別，但能夠推測他並不認為這是最重要而必須被列入《心經》當中的討論，可知他對於「本心」的肯認是更加明確的，其態度也更寬容、開放。

《心經》中已然呈現了真德秀對於「本心」的重視，若考察真德秀其他言論，會發現他在對於「心」的討論中，也經常提及「本心」的狀態。他認為，人之本心來自於天，本無不仁之處。這樣的想法在以下此段引文中便表現得相當明白：

天之為心，仁而已矣。……而人心之仁，所以與天地為一也。……本心者何？仁是也。夫天之與人以此心，未有不仁。而世之人，往往流為不仁者，違天而自賊也。

30

此篇為真德秀為江左官員袁甫處理荒政之紀錄，文中稱讚袁氏之仁心，從而發表了他對於心的看法。真德秀認為，天心只是仁，亦賦予人仁心。人所具備的「本心」即是仁，與天心沒有差別。只是人會因氣運參差或人事感召，違天之仁，自我殘害本心，並不是因為本心不仁的緣故。因此文末，真德秀也說，他專錄袁侯治荒政之事，將其仁心載入，「使讀之者，人人悟其本心，而恥不侯若」<sup>31</sup>，表現出真德秀對於彰顯自我本心之仁的重視。朱熹也要求復返「本心」，也有「仁者，人之本心也」的言論，<sup>32</sup>但對於這樣直接將「本心」與「仁」等同起來的描述語句，朱熹其實存在疑慮，而總是要強調「仁」是「本心」之「理」。<sup>33</sup>在朱熹看來，人心具仁，此仁為天賦之性理，而不是心本身，所以他以「心之德，愛之理」的方式來界定「仁」，仁屬心之性理，心性理氣概念有嚴格的分疏，<sup>34</sup>從而有「仁者，

<sup>30</sup> 宋·真德秀：《西山先生真文忠公文集·紹定江東荒政錄序》，卷 29，頁 457。

<sup>31</sup> 宋·真德秀：《西山先生真文忠公文集·紹定江東荒政錄序》，卷 29，頁 457。

<sup>32</sup> 詳見宋·黎靖德編：〈論語二·學而篇上〉，《朱子語類》第 2 冊（臺北：文津出版社，1986 年），卷 20，頁 465-471。

<sup>33</sup> 朱熹於〈仁說〉中指出，「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。……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。」可見「仁」作為心的生生之意，本為心之體，並非外在之理，復此心之「仁」體即復天理。但其後，朱熹依然針對「以愛言仁」、「以覺訓仁」的說法表示反對，可見即便「仁」作為心之體，但性情依然有別，心作為理氣綜合體的知覺主體，不能只是情，亦不能只是性。因此對朱熹而言，此二說法並不產生矛盾，而是可以並行的。宋·朱熹著，陳俊民校編：〈雜著·仁說〉，《朱子文集》第 7 冊（臺北：財團法人德富文教基金會，2000 年），卷 67，頁 3390-3392。

<sup>34</sup> 見宋·黎靖德編：〈論語十六·述而篇·志於道章〉，《朱子語類》第 3 冊，卷 34，頁 866。

本心之全德」這類的說法，<sup>35</sup>可見當他提到「本心」與「仁」的關係時，總是十分小心，因此所謂「本心者何？仁是也」此類說法，朱熹只在某些情境下論，對他來說可能是過於直接而有流弊的。

真德秀對於「仁」與「天」、「本心」的同一性說法，應當來自於朱熹的〈仁說〉，不過他也同意朱熹對於「性情」的區分，可見真德秀當與朱熹相同，雖然人本具本心之「仁」，卻並不認為「仁」與「心」可以完全等同。可是即便如此，他依然不斷去強調「本心」與「天理」的一致性。他也不是沒有注意到朱熹的疑慮，比如在《讀書記》中，真德秀曾引張載「大其心」一段，其中關於「有外之心」的說法，朱熹解之：「只是有私意，便內外扞格。只見得自家身己，凡物皆不與己相關，便是『有外之心』。」接著，朱熹特別指出了此說的問題：

橫渠此說固好。然只管如此說，相將便無規矩，無歸著，入於邪遁之說。……若便要說天大無外，則此心便瞥入虛空裏去了。<sup>36</sup>

朱熹認為張載講「天大無外」、「天下無一物非我」、「大其心」之類的說法，會使「心」入與虛空渺茫之境。而真德秀在引了朱熹此言後，自己加了一個按語：「朱子云云，蓋慮其弊至此，學者未可以是遽疑張子之說也。」<sup>37</sup>這表示真德秀也知道談心包萬物、大其心，以心與天同無外，是可能有弊端的，但真德秀卻要學者肯認張載此論的正當性，不因朱熹之言而懷疑張載對「心」的看法。

這種將「心」與「天」、「仁」連繫在一起談的說法，其實在《孟子》中便已出現，而真德秀便據此特別注重並抬升了「心」的地位。比如《大學衍義》中真德秀對《孟子·告子上》「仁，人心也」一段，有以下的詮釋：

仁者，心之德也。而孟子直以為人心者，蓋有此心，即有此仁，心而不仁，則非人矣。孔門之言仁多矣，皆指其用功處而言，此則徑舉全體，使人知心即仁、仁即心，而不可以二視之也。<sup>38</sup>

<sup>35</sup> 見宋·黎靖德編：〈論語七·八佾篇〉，《朱子語類》第2冊，卷25，頁606。

<sup>36</sup> 詳見宋·黎靖德編：〈張子之書一〉，《朱子語類》第7冊，卷98，頁2519。

<sup>37</sup> 宋·真德秀：《西山讀書記》，頁94。

<sup>38</sup> 宋·真德秀撰，朱人求校點：《大學衍義·誠意正心之要一·崇敬畏·操存省察之功》，卷29，頁478。

首先，真德秀按照朱熹的理路，點出「仁者，心之德」的理論，表明了真德秀對於朱子學的繼承。但由於孟子直言「仁，人心也」，真德秀後文直接提出「心即仁，仁即心，而不可以二視之」。此舉並非無視心與仁理之間概念的區別，而是與孟子一樣特別凸顯「人心」與「仁」的一體性與本然性，而此正是人之所以能夠成就「仁」最關鍵之處，體現了「人心」的道德本然質地與狀態。

由於真德秀特別重視「心」，故曾向君主提及「天下有不可泯沒之理，根本於人心」<sup>39</sup>，人心正因其具不因時空推移而消亡之理存在其中，故而是重中之重。此人心由天賦命而來，與天、仁實是一貫，見其言：

人之心即天之心，但為私欲之蔽，則與天不相似。故臣欲陛下，屏去數者之欲，使此心清明純粹，陛下之心即天心也。<sup>40</sup>

此作為向君主的勸諫，自有過於簡直或溢美之意，但仍展現真德秀對於人心的看法。人心即天心，本就清明純粹，只因私欲遮蔽了其清明，才使人心與天心有了差別，只要去除私欲，人心即天心，二者同質一貫，沒有不同。同樣的，他也說：「天命之性，得之者人。人之有心，其孰不仁？人而不仁，曰為物役。」<sup>41</sup>天命之性在人身上的直接展現，即是人心之仁，假若人心不仁，只是為外物所牽制，沉迷於欲望滿足，並不影響天命仁理賦予人心的本然質性存在。

於此便可知，真德秀對於「本心」作為人受命於天、本具性理的地位堅信不移，即便他不違背朱熹對於心性仁理之間的概念分疏，卻仍不諱言「心」與「仁」與「天」之間同質的聯繫，甚至經常以它們之間的「相即」表述，使人得到一種「心」即是「天」、「仁」、「理」的印象。真德秀編有《四書集編》一書，以朱熹未收錄於《四書集注》的其餘說法加以彙編。其中，《論語集編》、《孟子集編》真德秀並未及編成，但已點校，由後人加以編纂而成書，其採為《讀書記》、《文集》、《大學衍義》等處資料，故為真德秀之意見尚稱可信。<sup>42</sup>在《論語集編·子罕第九》談「仁者無憂」處，下引朱熹《語錄》之言：「仁者，理即是心，心即是理。」<sup>43</sup>此是談仁者之境界，無有疑義，但《四書集注》中在此條下朱

<sup>39</sup> 宋·真德秀：《西山先生真文忠公文集·對越甲策·奏劄·庚午六月十五日輪對奏劄二》，卷 2，頁 72。

<sup>40</sup> 宋·真德秀：《西山先生真文忠公文集·對越乙策·奏劄·得聖語申省狀》，卷 13，頁 236。

<sup>41</sup> 宋·真德秀：《西山先生真文忠公文集·箴·勿齋箴》，卷 33，頁 519。

<sup>42</sup> 詳見宋·真德秀：〈四書集編原序〉，《四書集編》，景印《文淵閣四庫全書》第 200 冊，經部第 194 冊（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），頁 3 上。

<sup>43</sup> 宋·真德秀：〈論語集編·子罕第九〉，《四書集編》，卷 5，頁 167 下。

熹從未錄有此類言論，<sup>44</sup>也可見真德秀對此種心與仁理之間關係的體會，特別喜歡能彰顯它們之間同質性的語句，可見他與朱熹的差別。對於「心」之本然狀態的強調與掌握，並在此處用力，是真德秀整體言論中呈現的一種特色，他看似繼承了朱熹的思想，接收朱熹心統性情的架構，卻也強化了對「本心」的描摹與形容，顯現了與朱熹不同的學術傾向，這也可與《心經》中凸顯「本心」的特色互證。而對於「心之本然狀態」的強調，更直接且實際地反應在真德秀對於心之「未發」與「靜」的說法上，於此可轉入下節。

### 三、「未發」地位與「靜」時工夫

讀者在閱讀《心經》時，當會有一個極大的印象，便是其中討論如何修養「心」、如何做實踐的指點相當豐富，可說有超過三分之二的內容都與「工夫」有直接的關係。<sup>45</sup>這些工夫翻來覆去強調的是發見、彰顯本心，以及對於私己情欲的克服，但無論是「求放心」或「寡欲」，都與所謂的「敬」有相當密切的聯繫，尤其是表現在「戒懼」與「慎獨」兩方面的敬慎表現，可見真德秀承繼程朱「主敬」工夫與思想的現象。而「主敬」或「戒慎」，與朱子學當中的心統性情論密不可分，更牽涉到已發未發、動靜之間的工夫安排，而真德秀於此與朱熹則有明顯的差異。

朱熹早年針對湖湘學派的反思，由〈中和舊說〉到〈中和新說〉，確立了「心統性情」架構，主要是重新處理心性在已發未發、動靜之間的關係，以及其相應工夫的操作施用問題，從而建立了「主敬涵養」與「格物致知」相搭配的工夫。朱熹雖以心之動靜區分性情、未發已發，心在未發時的「靜」，雖是寂然不動，卻不是槁木死灰，或只落於動靜相

<sup>44</sup> 朱熹此段下所解為：「理足以勝私，故不憂。」見宋·朱熹：《四書集注》（臺北：世界書局，2004年），頁121。可見朱熹認為仁者不憂的原因，是因渾然是理，只將仁與理聯繫起來，而未提及一字心。

<sup>45</sup> 所列條目中所提之工夫依次為《書》之「精一」、《詩》之「不愧屋漏」、《易》之「敬以直內，義以方外」、「懲忿窒欲」、「見善則遷，有過則改」、「不遠復」、《論語》之「毋意必固我」、「克己復禮」、「非禮勿視聽言動」、「出門如見大賓，使民如承大祭」、《中庸》之「戒慎恐懼乎其所不睹不聞」、《大學》之「誠意慎獨」、「正心」、《樂記》之「禮樂不可斯須去身」、「反情以和其志，比類以成其行」、「樂得其道，以道制欲」、《孟子》之「擴充四端之心」、「反求諸己」、「不失赤子之心」、「收放心」、「存夜氣」、「從其大體」、「捨身取義」、「養心莫善於寡欲」、周敦頤〈養心亭說〉之「寡欲」、《通書》之「一者無欲」、伊川〈四箴〉視聽言動箴言、范浚〈心箴〉之「君子存誠，克念克敬」、朱熹〈敬齋箴〉、〈求放心齋銘〉之敬謹之事。由此可見，幾乎每一條目都與工夫有關，且多數都直指工夫。而關於這些工夫，可以簡單分成幾個類別：擴充四端、反求諸己；閑邪存誠、克己復禮；主一涵養、戒懼慎獨。

對時序中的靜。<sup>46</sup>因此，朱熹從湖湘學轉出，有以「主敬」避免「主靜」說法落於虛靜的傾向。<sup>47</sup>在工夫上雖從〈中和新說〉起注重「平日涵養一段」，肯定未發的至靜狀態，但至靜中究竟如何涵養，相比已發工夫而言，仍是談得較為模糊，且總是要求涵養格致相搭配。

朱熹在心統性情的架構中，為避免學者流於「認欲為理」及「主靜」所造成的弊端，要求「格物致知」與「主敬涵養」相互搭配而不偏頗的工夫，因此並不主張只守著「心」未發之靜時狀態氣象。相對於朱熹從「主靜」中轉出，對「未發」、「已發」持較為平衡的論述角度，真德秀雖繼承了朱熹的工夫論，認為涵養致知必須交相運作，<sup>48</sup>卻在言談中不斷顯現出他對於心之「未發」、「靜」的重視，確實能感覺到思想特色上的差異，這與上節所談亦可相互呼應。真德秀重視人心的本然狀態，對於他而言，心是天所賦命，本就具有眾理，其本來狀態無有不善，與天、仁、性理的關係在本質上並無不同。所以他也曾說：「太極之有動靜，人心之有寂感，一而已矣。」<sup>49</sup>可見真德秀認為，人心與太極有高度的連結，人心有寂感動靜的作用，完全與太極相同，完整地體現了心與天道、太極的一貫性。而此無極而太極的本然狀態，在一心當中，是由「未發」之時所展現的：

即吾一心而觀之，方喜怒哀樂之未發也，渾然一性而已，無形無象之中，萬理畢具，豈非所謂無極而太極乎？以是而言，則思過半矣。喜怒哀樂之未發，即寂然不動之時；思慮一萌，則已動矣。<sup>50</sup>

<sup>46</sup> 如見其所言：「『喜怒哀樂未發謂之中』，只是思慮未萌，無纖毫私欲，自然無所偏倚。所謂『寂然不動』，此之謂中。然不是截然作二截，如僧家塊然之謂。」見宋·黎靖德編：〈中庸一·第一章〉，《朱子語類》第4冊，卷62，頁1509。楊儒賓亦曾指出朱熹「白的虛靜」之意義，詳見楊儒賓：〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉，收入鍾彩鈞主編：《朱子學的開展——學術篇》（臺北：漢學研究中心，2002年），頁219-246；楊儒賓：〈主敬與主靜〉，收入楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德編：《東亞的靜坐傳統》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年），頁129-159。

<sup>47</sup> 可見其言：「如明道亦說靜坐可以為學，謝上蔡亦言多著靜不妨。此說終是小偏。才偏，便做病。道理自有動時，自有靜時。學者只是『敬以直內，義以方外』。見得世間無處不是道理，雖至微至小處亦有道理，便以道理處之。不可專要去靜處求。」見宋·黎靖德編：〈楊氏門人·羅仲素〉，《朱子語類》第7冊，卷102，頁2596。可見朱熹對於專去「靜坐」、「主靜」的質疑。二程在「動靜」與「敬」的綜合討論上並未完整開展，其門人因著這樣的模糊地帶，有了不一樣的工夫取向，如湖湘與道南學派各有工夫上的偏重。相關討論可參陳逢源：〈道南與湖湘——朱熹《四書章句集注》義理進程分析〉，《東華漢學》第15期（2012年6月），頁89-129。

<sup>48</sup> 真德秀有言：「必以敬涵養，而又講學審問、謹思明辨，以致其知。則於清明虛靜之中，而眾理悉備，其靜則湛然寂然，而有未發之中；其動則泛應曲當，而為中節之和。」見宋·真德秀：《西山先生真文忠公文集·問答·問學問思辨乃窮理工夫》，卷30，頁466。由此可見其工夫論純然是朱學模式。

<sup>49</sup> 宋·真德秀：《西山讀書記》，頁98。

<sup>50</sup> 宋·真德秀：《西山先生真文忠公文集·問答·問太極中庸之義》，卷31，頁492。

心有喜怒哀樂未發已發之別。未發之時，思慮未萌，也就是未動狀態，此時具萬理，渾然只是一性，此就是「無極而太極」。也就是說，心在未發之時，寂然不動，與天、太極是渾然一體，彼此是有高度一致性、等同性的。因此，心未發之中、靜時的狀態是人之所以有心，而與天理性命相貫通的關鍵所在，使心常「靜」的工夫也就極為重要：

心者，人之北辰。……蓋眾星皆動，而辰常靜，故能為二十八舍之主。百體皆動而心常靜，故能為一身之主。然所謂靜者，豈兀然枯槁之謂哉？寂然不動者，此心之體；感而遂通者，此心之用。顧其所以動者如何爾。以理而動，是謂道心；以欲而動，是謂人心。道心之發，純乎天理，酬酢萬變，其主自若，則雖動而未嘗不靜。理為主而欲聽命，湛然清明，物不能撓，則雖人而未嘗不天矣。<sup>51</sup>

真德秀以北極星為人心之譬喻，指出北辰常靜，眾星拱之之意象，來說明心常靜，便能作為一身之動的主宰。其後，真德秀特別提到所謂的主宰之「靜」，絕非槁木死灰之靜，而是寂然不動，感而遂通，靜而動，動而靜的。心常靜，不是停留在不動的時序當中，而是無論動靜，都能具含眾理、依理而動，則使欲聽命於理，不流於隨物而動的人心，而是動而不動之靜的道心。乍看之下，此說法與朱熹有明確的類同，並不違背朱熹的說法。但不可忽視的是，真德秀推崇心在喜怒哀樂未發之際呈現「寂然不動」的「靜」，並以此眾理具備的狀態作為心在喜怒哀樂已發之際「感而遂通」時的指導，則無論動靜，心都處在如北辰常靜的「湛然清明」狀態，則「雖人而未嘗不天」，天人是一，無有區隔。

真德秀認為人心的未發即是天理本然，要作為已發動時的主宰，這樣的看法十分凸出，有更多的例子可以證明。比如他說：「嘗聞伊川有言曰：『凡有動皆為感，所感必有應，所應復為感，所感復有應。』動者何？此心之發也。人之一心，虛靈洞徹，眾理畢具，方其未發，豈有不善？及其既發，有正有否，然後善惡形焉。」<sup>52</sup>由此可見，真德秀以為心之未發，未有不善，就是渾然天理，而這是心的本然狀態。有惡的產生，是心動已發後，必須實下工夫。而此工夫，不僅落在動時做，更重要的是以本然未發之善心作為指導原則，使心在未發時就保持著這種本然全具性理的狀態，湛然虛明，從而使之既發之時毫無差錯，這即是《中庸》由中而和之意：

<sup>51</sup> 宋·真德秀：《西山先生真文忠公文集·說·云嘉定庚辰孟秋下弦日淵書》，卷33，頁515。

<sup>52</sup> 宋·真德秀：《西山先生真文忠公文集·感應篇序》，卷27，頁422。

喜怒憂懼，乃人心之用。……平居先有四者，即是私意。人若有些私意塞在胸中，便是不得其正。須是涵養此心，未應物時，湛然虛靜，如鏡之明，如衡之平，得到應物之時，方不差錯。<sup>53</sup>

此段為真德秀解釋《大學章句》「正心」一段，認為「本心之正」是工夫關鍵所在，只有當喜怒憂懼未發之前涵養本心，使其湛然虛靜，如「鑑空衡平」，毫無私意；待到應物時，喜怒憂懼才當其所當，發其所發，恰好而止，沒有過當之處。真德秀認為這即是《中庸》「中和」的意義：

鑑空衡平之體，鑑空衡平之用，此二句切須玩味。蓋未曾應物之時，此心只要清明虛靜，不可先有一物，如鑑未照物，只是一箇空；衡未稱物，只有一個平，此乃心之本體。此即《中庸》所謂喜怒哀樂之未發未之中。蓋喜怒哀樂未曾發動，渾然一理，不偏不倚，故謂之中。此所謂鑑空衡平之體也。及至事物之來，隨感而應，因其可喜而喜，因其可怒而怒，因其當憂而憂，因其當懼而懼，在我本未嘗先有此心，但隨物所感，而應之耳。故其喜怒憂懼，無不中節，此所謂鑑空衡平之用。此即《中庸》所謂發而皆中節，謂之和。蓋喜怒憂，俱應物而動，恰好便止，不可少過其分。事過即已，更不留在胸中。<sup>54</sup>

這是宋明理學家對《中庸》的常見理解，因能「中」，故能「和」，由體至用的一貫脈絡。在心尚未應物、喜怒哀樂未發之時，心之本體鑑空衡平，不偏不倚。有這樣空平之心體，才能在心應物之時自然有感，使已發之情都順遂不過當。可知，心本有虛明清靜的本體，在未發時保有此虛靜之體，才能使已發時不失其節，未發之體是已發之用的基礎。

於是，真德秀認為保此「鑑空衡平」之體，發揮「鑑空衡平」之用，正是《中庸》之意，亦合於周敦頤「主靜」、程子「主敬」的理論：

故周子以「主靜」為本，程子以「主敬」為本，皆此理也。動靜皆道，而周子乃以「主靜」為本者，蓋靜時養得虛明，然後動而不失其時。故《中庸》於喜怒哀樂未發之時，需要戒謹恐懼，以養本然之中，然後發而為中節之和。程子「主敬」之說，

<sup>53</sup> 宋·真德秀：《西山先生真文忠公文集·問答·問正心修身章》，卷30，頁468。

<sup>54</sup> 宋·真德秀：《西山先生真文忠公文集·問答·問正心修身章》，卷30，頁468-469。

即《中庸》之意也。……《中庸》戒謹乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，只是事物未形之時，常常持敬。<sup>55</sup>

真德秀於此段中表明，周子「主靜」之說，即是《中庸》在喜怒哀樂未發之時的戒懼慎獨工夫，於靜時養本然虛明之中，而這也就是程子「主敬」之說。由此可見，真德秀試圖調合「主靜」與「主敬」理論，而其路徑是通過統合在「喜怒哀樂未發」時做養靜虛明的工夫，與在「事物未形」時戒慎恐懼的工夫。在未發靜時持養本心的角度下，「主靜」與「主敬」並無違拗。所以真德秀也曾回應他人對於用功「懸空無用力處」的疑惑：

蓋未發之時，則當戒謹恐懼；其將發之時，則當謹其獨。逐時逐節，皆有用功之地。惟其未發也，戒懼而不敢忘；將發也，謹獨而不敢肆，則其發自然中節矣。……然曰戒謹，曰恐懼，曰謹獨，曰篤恭，則皆示人以用力之方。蓋必戒懼謹獨，而後能全天性之善；必篤恭，而後能造無聲無臭之境，未嘗使人馳心窈冥，而不踐其實也。……要其歸宿，只在中正仁義。而「主靜」之一語，其與《中庸》戒懼謹獨之云，若合符節。總而言之，惟「敬」之一字，可以該也。蓋戒懼謹獨者，「敬」也；「主靜」，亦「敬」也。<sup>56</sup>

首先，此段提到了兩個概念：一是未發時的戒謹恐懼，一是將發時的謹獨。但無論是戒謹恐懼或謹獨，都該逐節用功，然後，「其發自然中節」。可見真德秀雖區分了所謂的未發與將發，但二者似乎都不屬於已發，而是在已發之前的工夫。這戒懼或謹獨，「能全天性之善」，與前述真德秀所重視心的本然狀態與未發工夫全然符合。其次，這些在思慮未萌、喜怒哀樂之情尚未發動之前的工夫，並非是窈然空冥、無所著力的工夫，反而是相當實際的指點，包含戒慎恐懼、謹獨篤恭。其三，真德秀再次提到了關於「靜」、「敬」的關係，認為「主靜」即是《中庸》戒懼謹獨之意，也就統合到了「主敬」當中，是真德秀反覆強調的工夫。

這邊可以與朱熹對比，可見真德秀與他的具體差異。朱熹在喜怒哀樂未發已發、心統性情的關係上分疏得十分仔細，比如他就曾說：

<sup>55</sup> 宋·真德秀：《西山先生真文忠公文集·問答·問體用二字》，卷30，頁469。

<sup>56</sup> 宋·真德秀：《西山先生真文忠公文集·問答·問太極中庸之義》，卷31，頁492-493。

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。

57

涵養於喜怒哀樂未發之前，只是「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，全未有一箇動綻。大綱且約住執持在這裏，到慎獨處，便是發了。<sup>58</sup>

朱熹把「戒慎恐懼」之持守，與「慎獨」區分開來：前者未有動綻，屬於未發至靜；後者則屬於已發，可至於應物之處。可見朱熹把這個戒懼於未發、謹獨於已發的工夫分析得極為細膩，與真德秀有了具體不同。這或許是因為，對於朱熹來說，即便是未發之前的戒慎恐懼，也不是塊然不動：「未發之前，不是瞑然不省，怎生說做靜得？然知覺雖是動，不害其為未動。」<sup>59</sup>可見未發時的戒懼工夫，雖是醒然知覺，卻仍是喜怒哀樂未發動的狀態，靜而不靜。而已發後仍需持敬，無論是慎獨或格致也不離戒懼工夫，動而不動。因此即便朱熹將二者做出區別，也不代表靜時戒懼是兀然虛空，更不影響持敬工夫通貫動靜。而真德秀雖繼承朱熹「敬貫動靜」的說法，卻沒有朱熹那般強烈的分解性格，他更重視從工夫實踐中掌握大本，復返本心的作為，因此只用「未發」及「將發」來分別戒懼或謹獨，以與喜怒哀樂之情的「已發」做出區別，強調在情感未嘗萌動之前的持守。

關於此，本文可以再用一段引文加以呈現並總結真德秀對未發之靜的重視與理論傾向：

然敬一也，而貫乎動靜，故有思不思之異焉。七情未發，天理渾然，此心之存，惟有持養，當是時也，無所事乎思。情之既發，淑慝以分，幾微弗察，毫末千里，當是時也，始不容不思矣。無思所以立本，有思所以致用，動靜相須，其功一也。然聖賢所嚴，尤在於靜。深居燕處，怠肆易萌，操存之功，莫此為要。曰「毋不敬」者，兼動靜而言；曰「儼若思」，則專以靜言矣。存靜之時，何思何慮，而曰「若思」何也？猶鑑之明，雖未炤物，能炤之理，無時不存。心之虛靈，動達內外，思慮未作，其理具全。正襟肅容，儼焉弗動，而神明昭徹，若有思然。<sup>60</sup>

57 宋·朱熹：《四書集注·中庸章句》，頁26。

58 宋·黎靖德編：《程子之書二》，《朱子語類》第6冊，卷96，頁2469。

59 宋·黎靖德編：《程子之書二》，《朱子語類》第6冊，卷96，頁2469。

60 宋·真德秀：《西山先生真文忠公文集·記·敬思齋記》，卷25，頁385。

真德秀此段首先強調與朱熹相同的「敬貫動靜」之說，並以七情之未發已發作為動靜的區隔。若在未發時持養，已發時致思，即是「毋不敬」。但在此動靜工夫之間，真德秀卻特別指出「聖賢所嚴，尤在於靜」，強調未與外物相接時的「燕處」之際，正是關鍵處，也是聖賢工夫特別用力處。若於思慮未萌的靜時，能夠操存本心之虛靈，則即使未有思慮，儼然弗動，卻眾理畢具，照物之明無不在，即是「儼若思」。而這也就證實了真德秀能夠將「靜敬合」的原因，正在於無論是不睹不聞的「戒懼」，或是深居燕處的「謹獨」，都被歸為不與外物相接的未發靜時工夫，自然應該達到思慮未作、鑑空衡平的本然心體狀態。由此可見，真德秀雖不違背朱熹的「主敬」說法，卻特別強調未發之際的「主靜」工夫，以「儼若思」的心之本然狀態作為動時的主宰，也以持守此昭昭然的心為特別重要的工夫，強化了戒慎恐懼、慎獨之類工夫在靜時的運作，毫不避諱談論「靜」中工夫，於此再次得到證明。

相對於朱熹漸用「敬」來涵括「靜」的趨向而言，真德秀反而有以「靜」作為「敬」的主導，將「靜」、「敬」加以統合的傾向。作為朱子後學，真德秀不會不明白周敦頤「主靜」到程朱「主敬」的變化過程與用意，卻有意識地往「主靜」靠攏，這並非是一種思想的倒退或復返，也不是對於格致工夫的弱化。或者可以說，真德秀較之朱熹，更為信任稟賦於天之心，以及心的本來面貌，已是性理全具，無須外求，所有工夫的根據由此開始，也由此本心的復返而成就，故而不如朱熹那般刻意去平衡動靜之間的關係，以避免「主靜」的弊端，反而是將「主靜」凸出，並以靜時工夫連貫「主敬」工夫。這是在比較朱、真二人相近的哲學思想時不得不指出的差異所在，也能因此豁顯真德秀對於朱學的繼承與發展特色。

#### 四、如臨上帝之戒懼

前已有言，《心經》重視「心」的工夫，且將工夫收攝於「敬」上來談。《心經》全文在以《尚書》十六字心傳起始之後，所錄之連續幾條《詩》、《易》都與戒謹工夫直接相關，可知真德秀在篩選傳統經典時，特別選擇了與敬畏、戒慎有關的語句放入《心經》，且置於《心經》的開端，顯現了他對此的重視。首先，《心經》由《詩》之「上帝臨女」，揭示了「心」之工夫不可間斷，時時刻刻有如上帝實臨般恭謹敬慎。其次，引錄《詩》之「相在爾室，尚不愧于屋漏」之句，直指戒慎恐懼，是在隱微、不睹不聞之處，都不可丟失的敬畏，不因無人見聞，便放逸怠惰。其三，真德秀選取《易·文言》乾之九二所言：「庸

言之信，庸行之謹。」並引程子話語註解，強調「造次」之間，言行都必須誠信謹慎，不能隨便。接著便引錄《易·文言》坤之六二「敬以直內，義以方外」，直指敬義夾持之工夫，並引用伊川之言註解，談心敬內直、主一謂敬之說法，<sup>61</sup>將前述如臨上帝、時刻戒懼的工夫與「敬」相連接，並開啟由內心之敬至施事之義的內外工夫建構，刻劃一種橫貫時空、內外相通的主敬涵養規模。如此安排，直接將《心經》的特色彰顯出來，層層遞進並集中地強化了「敬」對於「心」的重要性。

而後，《心經》收錄《論語》，談到對於私己欲望的控制，講「克己復禮」、「出門如見大賓，使民如承大祭」，表示外在如禮的表現，一方面是內在心「敬」的顯發，一方面也是克去己私、使心德全善的良方。故真德秀亦引伊川、朱熹之言註解，指出「非禮處便是私意」、「敬則不私」、「敬以持己，恕以及物，則私亦無所容」，將控制私意欲求，以及外在行禮的表現，都收攝到「敬」的工夫當中。接著，《心經》依次錄有《中庸》、《大學》之言，反覆提到關於戒慎恐懼、慎獨、謹獨概念，亦以伊川、朱熹註解，除了解釋「獨」之意義，也不斷指出「君子之心常存敬畏」、「不欺暗室」、「不愧屋漏與謹獨是持養氣象」、「敬以直之然後此心常存」等提點。接下來引錄的《樂記》，也標舉禮樂對於「心」之內外的作用，再次強調內心的誠敬和樂與外貌的莊敬威嚴。<sup>62</sup>即使是後文引錄《孟子》段落，較著重在本心的發見與擴充之上，真德秀也不忘適時透過程子的註解，將「操則存，舍則亡」之操存與「敬以直內」相連，將「孳孳為善」之善與「主於敬」相連，<sup>63</sup>可見真德秀對於「敬」的關注與反覆提醒。

最後，《心經》連用五篇儒者箴言，每一篇都展現出儒者兢兢業業、克念克謹的敬慎之意，如程子〈四箴〉強調非禮勿視聽言動，「造次克念，戰兢自持」；范浚〈心箴〉強調一心精微，「君子存誠，克念克敬」；朱熹〈敬齋箴〉正衣冠，尊瞻視，出門如賓，承事如祭，「從事於斯，是曰持敬，動靜無違，表裏交正」；〈求放心齋銘〉求放失之心，「非誠曷有？非敬曷存？」「防微謹獨，茲守之常」；〈尊德性齋銘〉強調天命仁義，「欽斯承斯，猶懼弗克」，「任重道遠，其敢或怠？」<sup>64</sup>這些箴言或銘文，除了是對於自我、他者的告誡警示以外，也是對著天神上帝的一種呼告宣誓，言詞懇切，恭敬至極，本身便流露著全然的敬謹之意。因此，一貫於這種敬畏之心，《心經》中尚有「心經贊」一段，可視為整篇《心

<sup>61</sup> 以上所論可見宋·真德秀著，明·程敏政注：《心經附註》，頁120。

<sup>62</sup> 以上所論可見宋·真德秀著，明·程敏政注：《心經附註》，頁128-155。

<sup>63</sup> 以上兩條分別見於宋·真德秀著，明·程敏政注：《心經附註》，頁161、178。

<sup>64</sup> 以上所論可見宋·真德秀著，明·程敏政注：《心經附註》，頁185-190。

經》內容的總提統整，屬於簡潔有力的贊頌。<sup>65</sup>「我來作州，茅塞是懼。爰輯格言，以滌肺腑。……開卷肅然，事我天君。」<sup>66</sup>此贊充分展現真德秀對此《心經》的嚴肅對待，將其作為一件大事一般編寫完成，並以戒慎恐懼、恭謹肅然的心情面對，就如同其所收錄內容不斷強調「敬」的工夫一般，為整篇《心經》的基調塑型。由此可證，在真德秀的思想中，「心」的工夫是以「敬」作為關鍵與主軸的，作為儒者，應時時刻刻都以「敬」持養內在道德，並作為外在行止的精神標準，維護本心，克去己私，內外交養。這是《心經》的中心旨意，也是真德秀以「敬」為「心」之主要工夫的具體表現。

除了《心經》，真德秀《讀書記》中收有兩卷〈敬〉之相關文獻與內容，<sup>67</sup>《文集》中也多有其論「敬」的言論，充分顯現真德秀對於「敬」的看重。真德秀主張並強調「敬」的思想，是他屬於程朱學派、繼承朱學的一大證明。比如他說：

靜者，未應物之時；動者，應物之際。靜而存養，則有以全天理之本然；動而省察，則有以防人欲於將萌，此動靜兼用其力也。然蔽以一言，敬而已矣。內外動靜，無乎不敬，身安得而不脩乎？熹又嘗作〈敬齋箴〉，自首至尾，皆發明此意。<sup>68</sup>

此為真德秀談「敬貫動靜」的例子，明確區分了動靜之時的工夫：靜時存養天理本然，動時省察人欲之萌，皆是「敬」的工夫。這裡真德秀還特別提到了《心經》中曾引用的朱熹〈敬齋箴〉，顯見真德秀對朱熹之「敬」的重視；他自己也寫了一篇〈敬義齋銘〉，收錄於《文集》中，<sup>69</sup>可說是對朱熹談「敬」的繼承與發展。另外，真德秀還說過：「夫百善之源，起於兢惕；重慝之本，萌於怠肆。……敬者，仁之所以存。未有敬而不仁，亦未有仁而不本於敬者也。」<sup>70</sup>持敬時時刻刻的戰戰兢兢，正是存仁的法門，此種戒懼的貫徹與持續，是「敬」的一大特色，更是真德秀論「敬」時特別強化的一個重點。<sup>71</sup>

<sup>65</sup> 《心經附註》之「心經贊」錄於開篇之處，《四庫全書》本之《心經》則附於篇末。若贊語本在篇首，則代表提綱挈領之意，彰顯「心」與「敬」之密切關聯；若贊語本在篇末，則可視為對於前經之總結，承接前文，並終結於敬謹之心。無論真德秀《心經》之「心經贊」是在篇首或篇末，都不影響真德秀對於「敬」的重視。

<sup>66</sup> 宋·真德秀著，明·程敏政注：《心經附註》，頁115。

<sup>67</sup> 見宋·真德秀：《西山讀書記》，收入劉光勝整理：《全宋筆記》第10編第2冊，甲集十七、十八，頁73-98。

<sup>68</sup> 宋·真德秀：《西山先生真文忠公文集·經筵講義·進讀大學卷子·衍義九經章》，卷18，頁290。

<sup>69</sup> 見宋·真德秀：《西山先生真文忠公文集·敬義齋銘》，卷33，頁522-523。

<sup>70</sup> 宋·真德秀：《西山先生真文忠公文集·送劉伯諱宰江寧序》，卷28，頁435。

<sup>71</sup> 如同前述，朱熹「戒慎恐懼」具有靜中動、動中靜的定位，筆者以為，此正是「敬貫動靜」之所以可能的關鍵。因此真德秀主「敬」，以「戒慎恐懼」作為重點，可說是掌握了朱熹「敬」論的精華之處。但並非因為真德秀重視「戒慎恐懼」，就代表其「敬」與朱熹沒有差異。如同上節所論，真德秀

其中，真德秀有一個論「敬」的特色必須指出，也就是「戒懼」感觸的「宗教性」。前文提到過，真德秀以《心經》論「心」之「敬」時，首先強調了「上帝臨女」、「相在爾室，尚不愧于屋漏」這類戒慎恐懼之感受，傳達出了他對於這種「戒懼」的體會，是與神明在側的肅穆、不與物接的時刻有密切關係，這種特色與朱熹有些微差異。首先，「戒懼慎獨」等概念，來自於儒家傳統經典之中，據此許多儒者都強調一種即使獨處仍戒謹的修養，朱熹多次以「畏」來說明「敬」，<sup>72</sup>但朱熹在談戒慎恐懼等工夫念時，很少提到如臨上帝、神明此等語句，也就是並未強化這種他人甚至是天帝視之的戒慎感，而是直接談自己內在的持守。比如他說：「公莫看得戒慎恐懼太重了，此只是略省一省，不是恁驚惶震懼，略是箇敬模樣如此。……只略略收拾來，便在這裏。」<sup>73</sup>此段朱熹在回答學生關於戒懼是否落於動的質疑，表示戒懼只是一種內心的持守，不是那種心緒的驚駭恐懼，故未落於動處。因此，神明在側的這種即視感，<sup>74</sup>不是一種取決於想像外在力量存在而來的畏懼，而只是一種由內而發的自然謹肅。因此，朱熹雖有「儼然如神明之來格」、「雖無師保，一似臨父母相似，常恁地戒懼」這類話語，但主要是解《詩》、《易》而來的詮解字句，與祭祀、占卜有密切關係；有「如對神明，如臨淵谷」、「常若皇天上帝臨之在上，宗社神靈守之在旁」此類話語，但前者談「正心」，後者談面對災異的修德法，都未明確與「敬」或「戒懼」等概念連說；有「對越上帝」之語，但強調的是與上天相通之聯繫。<sup>75</sup>可知朱熹雖然會使用如臨上帝這類的說法，但在論「戒慎恐懼」或「敬」時，這並不是一個直接被聯繫起來並運用的概念。

但真德秀相當特別，他有許多次談論「敬」、「戒慎恐懼」這種概念時，都提到了有神明、上帝在側的這種警惕狀態，比如他曾讚君主「嘗以毋不敬之言，揭諸宥座，朝夕仰視，

對「戒慎恐懼」的看法，是將「戒懼」與「慎獨」都放在未發之靜時，因此「靜」作為「敬」的根本來貫徹，與朱熹將「慎獨」視為動時工夫卻依然是一「戒懼」，統體是一「戒懼」不同。

<sup>72</sup> 此類說法不勝枚舉，如宋·黎靖德編：〈仁義禮智等名義·性理三〉，《朱子語類》第1冊，卷6，頁103；宋·黎靖德編：〈學六·持守〉，《朱子語類》第1冊，卷12，頁208、211；宋·黎靖德編：〈朱子十七·訓門人八〉，《朱子語類》第7冊，卷120，頁2891。朱熹亦曾言「敬」「是不得而訓也，惟『畏』庶幾近之。」宋·黎靖德編：〈大學二·經下〉，《朱子語類》第1冊，卷15，頁310；同見宋·朱熹著，陳俊民校編：〈跋·跋薛畏翁詩〉，《朱子文集》第8冊，卷83，頁4013。

<sup>73</sup> 宋·黎靖德編：〈中庸一·第一章〉，《朱子語類》第4冊，卷62，頁1503。

<sup>74</sup> 此處所謂「即視感」非「既視感」，而指「當下面臨」之「即」。

<sup>75</sup> 以上依序見宋·黎靖德編：〈論語七·八佾篇·祭如在章〉，《朱子語類》第2冊，卷25，頁620；宋·黎靖德編：〈易十二·繫辭下·右第七章〉，《朱子語類》第5冊，卷76，頁1956；宋·朱熹著，陳俊民校編：〈封事·戊申封事〉，《朱子文集》第2冊，卷11，頁368；宋·朱熹著，陳俊民校編：〈奏劄·論災異劄子〉，《朱子文集》第2冊，卷14，頁466；宋·朱熹著，陳俊民校編：〈箴·敬齋箴〉，《朱子文集》第8冊，卷85，頁4202。

如對神明」<sup>76</sup>。又曾說：「持身以敬，則凜然如神明在上，而無非僻之侵。」<sup>77</sup>這些出自於他對於君主的殷切期盼與勸勉當中，因此可能帶有一種用意，即藉著神明的即視感，來增強敬謹的嚴肅感以及君主對「敬」的重視。但這確實顯示了真德秀注意到，當學者做「敬」的工夫、處在戒慎的狀態中時，有一種特別莊嚴的氛圍，而這個氛圍是不分動靜，皆有如向著神明般虔誠，在被他者觀察監督之下而產生的，帶有一種宗教式的神性色彩。

同樣的，在他的〈敬義齋銘〉中，也出現了類似的言論：「曰敬伊何？惟乎主一。凜然自持，神明在側。」<sup>78</sup>主一之敬，專一無適，只是自持，而這種專心一意的持守態度，是時時刻刻有神明在身旁的凜然。如此可見，真德秀對「敬」的體會，相當自然地與天、神、上帝這類具有人格特質的神性存在聯繫起來，就如同我們在祭祀、面對鬼神時的莊嚴肅穆，並把這種有面對著天神的恭敬戒慎之感套用在「敬」的狀態與工夫要求上。而這種「神明在側」的感受，當然不是具象的有一個神明在眼前，但這種「有如」的彷彿，卻在「敬」中真實存在。同時，雖然這種感受來自於內心的想像與自覺，卻使「敬」通過某種外在力量而強化了其約束力量與謹慎心境。所以，有時候這種外力會由「神明」轉換為其他如同「神明」地位的力量，比如〈居思堂記〉中說道：

故學必原於思，而思必本於誠。此理之不可易者也。然則思誠之學，果何所自入耶？蓋嘗聞之，誠即天也。敬者，人之所以天也。學而求至於誠，其必由敬乎？昔之君子，對妻子如君師之臨，處幽室如十目之視。凡以立吾敬也，敬立而誠存矣。<sup>79</sup>

此段談學思，推至所謂的「誠」，再由「誠」推至「敬」，可見真德秀之工夫論的核心關鍵離不開「敬」。對他而言，人之所以能達成與天同的「誠」，根本在於要能夠「敬」。接著他舉了一個例子：從前的君子即使是在家中面對妻子，也像是君主、老師降臨在眼前般恭謹，即使獨處一室也如十目緊盯般不放逸。「十目」之視出自於《大學》中曾子所言，便是用一種彷彿在他人目光下的不敢妄動來強調「慎獨」的重要性，這是後來儒者的共識。而真德秀可謂延伸了這種他者督促力量的範圍與效力，無論是虛數的十目、實指的君師、神明，都象徵著一種宛然在前的外力，通過這種外在力量的移情比擬，塑造了一種心理上的真實性，也高度地強化了「敬」的嚴肅恭謹。換句話說，真德秀並沒有認為這種上帝、神明、十目、君師是真實存在，而只是將個體心內在而抽象的戒慎感形象化、具象化，因

<sup>76</sup> 宋·真德秀：《西山先生真文忠公文集·對越乙策·奏劄·召除戶書內引劄子一》，卷13，頁229。

<sup>77</sup> 宋·真德秀：《西山先生真文忠公文集·對越甲策·奏劄·論初政四事》，卷4，頁108。

<sup>78</sup> 宋·真德秀：《西山先生真文忠公文集·銘·敬義齋銘》，卷33，頁522。

<sup>79</sup> 宋·真德秀：《西山先生真文忠公文集·居思堂記》，卷26，頁407。

此帶有「宗教性」，卻非實然的「宗教」，是一種對戒慎的具體描繪，進而加強了其嚴肅與力道。真德秀這種「宗教性」的戒慎恐懼說法，作為一種移情比擬，並不存在他律道德或工夫的疑慮，因為宛然或彷彿在外，並非實然在外，此戒懼的根據與動力依然來自於內心。但也可看出，敬之戒懼難以言說掌握，真德秀需藉由實際的經驗事物加以形容，也不避諱透過外力的比喻來加以呈現。

總結來說，真德秀論「敬」，對於神明在前、在上、在側的這種說法信手拈來，幾乎成為一種慣語，使其「敬」呈現一種「如臨上帝」的宗教莊嚴感，<sup>80</sup>雖非來自真實的外力壓迫，卻恍若有外力監督，這在朱熹那裡是沒有刻意被表現出來的。朱熹論「敬」，較為理論性質，也甚少與上帝、神明、君師此類外在的威攝力量聯繫在一起，他更重視的是內在反省的力度。比如朱熹談「十目所視」時提到：「不是怕人見。蓋人雖不知，而我已自知，自是甚可皇恐了，其與十目十手所視所指，何以異哉？」<sup>81</sup>這裡很清楚顯示出，朱熹對於獨處時有他人監督的理解，並不是因為感受到外在力量的壓力，而是自己知道而戒懼；自己知道有了妄念之處的不安感受，是內發而來，與十目所視一般有壓力，故而恐懼。可見朱熹即使在談「十目所視」這種與敬謹戒慎直接相關的部分，都不會特別去強調外力的影響，更遑論神明這類更無遠弗屆的神性存在了。尤有甚者，「上帝臨女」、「相在爾室，尚不愧于屋漏」，或是「對妻子如君師之臨，處幽室如十目之視」這類戒慎恐懼之感受，基本上都指向了獨處幽居、在自己的領域不與外物相接的狀態，可見真德秀特別重視靜時燕處之際的戒慎恐懼之「敬」，並於此特別提到「神明在側」的敬謹態度，這與前述真德秀重視「靜」的工夫也直接相關。因為「靜」時居於獨處的空間，未有他人睹聞，容易懈怠，此時的戒懼與謹獨工夫，正是這種彷彿有人睹聞的一種醒覺。相較之下，朱熹在談「慎獨」時還特別解釋：「獨者，人所不知而已所獨知之地也。」<sup>82</sup>「這獨也又不是恁地獨時，如與眾人對坐，自心中發一念，或正或不正，此亦是獨處。」<sup>83</sup>慎獨之「獨」，不直指在空間中的「獨處」，而是人所不知己獨知的一念萌動，慎獨是無分是否自處、有人無人，

<sup>80</sup> 這裡可以注意，《詩經》「上帝臨女」與「如臨上帝」確實具有主體的差異，前者是「上帝」為主體而「臨」，後者則以「我」為主體而「臨」，但這不影響本文將「上帝臨女」與「如臨上帝」連貫起來。因為在真德秀的理解中，便是以「如臨上帝」的方式來解釋「上帝臨女」。比如《心經》中引了「上帝臨女」後，以下註解中出現了《讀書記》中真德秀的話語，也是唯一一條可從《心經》本文中找到的真德秀自己的詮釋：「《詩》意雖主伐紂而言，然學者平居諷詠其辭，凜然如上帝之實臨其上，則所以為閑邪存誠之助。」詳見宋·真德秀：《心經》，頁427。可見真德秀就是以「如臨上帝」的方式來理解「上帝臨女」，並且認為這種「彷彿」可幫助學者持敬，亦可證實前文所言，真德秀有意以「如臨上帝」的說法來強化工夫的效果。

<sup>81</sup> 宋·黎靖德編：〈大學三·傳七章釋誠意〉，《朱子語類》第2冊，卷16，頁340。

<sup>82</sup> 宋·朱熹：《四書集注·大學章句》，頁10。

<sup>83</sup> 宋·黎靖德編：〈中庸一·第一章〉，《朱子語類》第4冊，卷62，頁1504。

皆是敬慎的工夫。因此，真德秀論「心」之工夫收攝到「敬」上來說，雖是繼承了朱熹的學說，卻也在如臨上帝的戒懼處呈現與朱熹不同的風格，而這些都是需要細緻去比較才能豁顯出來的差異。

## 五、結論

本文通過對《心經》、《讀書記》以及真德秀相關論「心」的言論，來呈現其學說的特色，並與朱熹比對，展現其「心」論對朱學的繼承與發展情形。眾所皆知，朱熹對於「心」非常謹慎小心，重視概念邏輯的分解，不僅將理氣分疏，還提出了「心統性情」，以動靜、已發未發加以區別心性情的理氣關係；他更反對「心即理」或直接將「心」與性、仁理等同起來的言論，企圖避免「認欲為理」的問題。因此他提出了貫徹動靜的工夫論，要求主靜涵養與格物致知相搭配，以面對「心」作為一理氣共構體的兩面特質。而真德秀作為朱子學的服膺者，在哲學理論上雖沒有反對朱熹學說的歧出之處，卻依然在對於「心」的體會與呈現上有一定的傾向差異。

在不違背朱熹「心統性情」與「涵養致知」的理論之下，真德秀卻特別強化了「心」與天性、仁理之間的一貫性，重視「本心」的重要性。由於人心的本來狀態便是天理全具，因此「心」便是人之所以能夠與天相通的根源所在，若能復返本心，直接呈現心的本來面貌，人與天、心與仁是毫無隔閡的。人心之所以會與天不相似，是因形氣稟賦而有情欲產生，當心隨情欲而動，才拉開了與天的距離。因此心在未發之靜時，只是一個天理，便是心之本然，無須外求。用在心上的工夫，當是保有著這未發時的湛然明鑑之心，當其與物相接而有動處，自能不偏不倚。於是，真德秀特別重視靜時對於本心的持守，認為「主靜」與「主敬」是相通的，在未與物接、燕處之時戰戰兢兢，即是「主靜」的意義與「主敬」的關鍵工夫，而這也便是「戒懼謹獨」的涵義。在未發、獨處時的工夫，其困難在於不在他人跟前，容易怠惰，因此真德秀談「敬」，特別強化了靜時、燕處之際的戒懼謹獨，是如臨上帝、神明在側的莊嚴肅穆，是君師在前、十目所視的謹慎小心，也只有未發之靜、不與外接的時候，能如此戰戰兢兢地鞏固此本然清明之心，在已發之動、與外物接時，才能以「敬」貫徹動靜，無所不適。真德秀在概念的分別上也較朱熹更為寬泛，他將「戒懼」與「慎獨」都歸為未發的工夫，並指涉為一種不與外物相接、七情未發、自我獨處的狀態，不同於朱熹嚴格地將「慎獨」歸為動處，以情思之發動與否而非獨處與否，來定位已發未發的工夫，這也就是真德秀能結合「主靜」與「主敬」的理論關鍵。

深入來說，朱熹與真德秀所認為「心」的未發之「靜」，並不是一塊然不動、與動相對的寂靜，而是一種醒然知覺、動而未嘗不靜，神明昭徹、儼然若思的狀態，即所謂朱熹之「至靜」、真德秀之「虛靜」，是喜怒哀樂未發之前的天理俱全、不偏不倚。此「靜」超越動靜相對，故能成為靜而動，動而靜的主導，因此未發的持守自然是關鍵的工夫。不過，兩人雖都極度重視靜中涵養，但朱熹卻不將這個工夫稱為「主靜」，正是為了避免落於與動靜相對而有所侷限的死寂當中。而真德秀卻不再避諱這種說法，而是直接標榜出「心」未發靜時與天理的一貫關係，強調人與天的連續性與同質性，以及復返本心的有效性，將這種超越動靜之「靜」的關鍵地位彰顯出來，從而消除了「主靜」與「主敬」之間的隔閡。

另外，關於朱熹與真德秀所謂之「至靜」與「虛靜」，既是一種醒覺之動，那麼傳統上便期待分疏它究竟是「理動」還是「氣動」？這也就關涉到真德秀之「本心」究竟是否是一具有能動性、能夠逆覺體證的道德主體，以及是否能夠歸於「心學」的問題。歷來關於朱熹之「心」的討論甚多，仍未有定論，但據朱熹全面言論考量，筆者以為朱子學之「心」該是理氣的綜合體，不能單純歸於理，也不能單純歸於氣，故既不能說「心即理」，但嚴格意義下，也不能說「心即氣」。且依朱熹與真德秀所言，心之未發正是性，即為理，即為心之體，而此本體卻不是空無靜默，而是一種醒覺活體，<sup>84</sup>表心雖以時序之動靜分未發之性、已發之情，但寂然性體仍是一種超越動靜時序之能動體。但這個體用之分是以「心」作為主體而言，心既是理氣共構體，其體用是否能完全以只是理或只是氣來劃分，也就是此性之能動，是否僅只是理而不帶有氣的作用，<sup>85</sup>則頗存疑；假若心之性體本就帶有氣的影響，是否便真的沒有逆覺體證的可能，也待進一步釐清，這些皆非本文篇幅可以解決。因此筆者認為，以理之能動與否來歸類程朱理學與陸王心學實仍有爭議，但就算程朱學之理具能動性，此能動性也與心學式不完全相同，自也不能消弭其與陸王心學在理氣、心性、工夫論上的種種差異。真德秀雖對「本心」特別看重，似有倒向心學的傾向，但他在理氣關係、心統性情、主敬格致等說法上與朱熹基本無異，本就無法稱其「心」論與陸王心學一致。本文之重在於剖析真氏在「心」論中與朱熹的細微差別，看見程朱理學的後續發展可能，而不是去證成他突破或離開了程朱體系。<sup>86</sup>而其理論發展確實令人看見程朱理學於

<sup>84</sup> 亦可見朱熹言：「寂，含活意，感則便動，不只是昏然不省也。」宋·黎靖德編：〈程子之書二〉，《朱子語類》第6冊，卷96，頁2470。

<sup>85</sup> 比如朱熹便有「氣質之性」的說法，其為性理，卻不是與氣無涉，且與「天命之性」並非二性。

<sup>86</sup> 真德秀「心」論雖未能成為一與朱陸截然不同的架構，但筆者不認為真德秀的個人學術特色能夠因此被忽略，若學術成就只以其思想型態是否創新來判斷，則不能發掘思想轉變過程，也扼殺更多反思的可能性。

宋代末期便已開始有持續發展與變化的可能性，以真德秀為證，即呈顯在對於「心」有更直截的定位與思維模式、「敬」與動靜的關係、「戒懼慎獨」的宗教性心理描繪。<sup>87</sup>

總而言之，朱熹嚴分心性理氣，以「主敬」涵蓋「主靜」，強調個人自發的戒懼力量。真德秀凸顯本心與天理的連續性，以「主靜」領導「主敬」，強調神明權威的即視感與內化的謹肅。真德秀雖對於「心」的肯定相當類似於陸王心學的學術特性，以復返本心作為工夫關鍵，但並非否認朱熹心具理、心統性情的論述，也不放棄配合心之已發未發所開展出的涵養格致工夫，所以嚴格意義上來說，自不能歸屬於陸王心學。不過，真德秀確實較朱熹更信任天賦性命於人、心之本然狀態即天理的真實性，故而不再採用朱熹以「主敬」取代「主靜」，避免落於虛靜的路數，減少了對於「心」的危懼感，也不再放大避免弊端的論述，更不要求嚴格的概念分疏，反而強調「心」之工夫的關鍵處，在於保有、恢復未發之靜時的「心」之本然，而「主靜」便是「戒慎恐懼」、「慎獨」，也就是「主敬」的關鍵工夫。關於真德秀「靜敬」相合的工夫論，代表了一種對朱熹「敬貫動靜」的反思，呈現程朱之「敬」的理論空間與發展脈絡。其戒懼慎獨的宗教性風格，亦可視為對於朱熹學術的發展，代表著文教意識與方法上的轉型，具有後續的研究潛力。

---

<sup>87</sup> 關於「敬」之理論的發展，在明代學者甚至是東亞儒學中可以找到更多資源，尤其是「敬」在動靜之間的定位與工夫安排的討論，出現各種討論與型態，此有待更進一步的研究，甚具學術價值。而以此議題作為焦點進行論述並展現與朱熹不同的思考方向，就可以追溯到真德秀，可見對於真德秀進行研究在思想史發展中的意義。

## 徵引文獻

### 古籍

- 宋·朱熹 ZHU, XI 著，陳俊民 CHEN, JUN-MIN 校編：《朱子文集》*Zhuzi Wen Ji*（臺北 Taipei：財團法人德富文教基金會 De Fu Cultural and Educational Foundation，2000 年）。
- 宋·朱熹 ZHU, XI 著：《四書集注》*Si Shu Ji Zhu*（臺北 Taipei：世界書局 The World Book CO., LTD.，2004 年 10 月）。
- 宋·真德秀 ZHEN, DE-XIU 著：《西山先生真文忠公文集》*Xi Shan Xian Sheng Zhen Wen Zhong Gong Wen Ji*，收入張元濟 ZHANG, YUAN-JI 主編：《四部叢刊》*Si Bu Cong Kan* 正編第 61 冊（臺北 Taipei：臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd.，1979 年，影印上海涵芬樓景印元刊本）。
- 宋·真德秀 ZHEN, DE-XIU：《四書集編》*Si Shu Ji Bian*，景印《文淵閣四庫全書》*Wen Yuan Ge Si Ku Quan Shu* 第 200 冊，經部第 194 冊（臺北 Taipei：臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd.，1986 年），頁 1-381。
- 宋·真德秀 ZHEN, DE-XIU 撰，朱人求 ZHU, REN-QIU 校點：《大學衍義》*Da Xue Yan Yi*（上海 Shanghai：華東師範大學出版社 East China Normal University Press，2010 年）。
- 宋·真德秀 ZHEN, DE-XIU 著，明·程敏政 CHENG, MIN-ZHENG 注：《心經附註》*Xin Jing Fu Zhu*，收入《域外漢籍珍本文庫》*Yu Wai Han Ji Zhen Ben Wen Ku* 第 2 輯子部第 2 冊（重慶 Chongqing：西南師範大學出版社 Southwest Normal University Press、北京 Beijing：人民出版社 People's Publishing House，2011 年，影印朝鮮顯宗十三年刊金屬活字本）。
- 宋·真德秀 ZHEN, DE-XIU 著：《西山讀書記》*Xi Shan Du Shu Ji*，收入劉光勝 LIU, GUANG-SHENG 整理：《全宋筆記》*Quan Song Bi Ji* 第 10 編（鄭州 Zhengzhou：大象出版社 Elephant Press，2018 年）。
- 宋·黎靖德 LI, JING-DE 編：《朱子語類》*Zhuzi Yulei*（臺北 Taipei：文津出版社 Wen Jin Publishing house，1986 年）。
- 明·黃宗羲 HUANG, ZONG-XI 撰，清·全祖望 QUAN, ZU-WANG 補修：《宋元學案》*Song Yuan Xue An*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，1986 年）。

### 近人論著

- 尹業初 YIN, YE-CHU：《真德秀哲學思想研究》*The Study of Zhen Dexiu's Philosophic Thought*（湖南：

- 湘潭大學哲學與社會學學院碩士論文，2005年）。
- 向鴻全 XIANG, HONG-QUAN：《真德秀及其《大學衍義》之研究》*Zhen De Xiu Ji Qi "Da Xue Yan Yi" Zhi Yan Jiu*，收入潘美月 PAN, MEI-YUE、杜潔祥 DU, JIE-XIANG 主編：《古典文獻研究輯刊》*Gu Dian Wen Xian Yan Jiu Ji Kan* 六編第 10 冊（臺北 Taipei：花木蘭文化出版社 Hua-Mu-Lan Culture Publishing Company，2008 年）。
- 朱人求 ZHU, REN-QIU：〈真德秀思想研究述評〉“Zhen De Xiu Si Xiang Yan Jiu Shu Ping”，《哲學動態》*Philosophical Trends* 第 6 期（2006 年 6 月），頁 28-31、51。
- 朱人求 ZHU, REN-QIU：〈衍義體：經典詮釋的新模式——以《大學衍義》為中心〉“Yan Yi Ti: Jing Dian Quan Shi De Xin Mo Shi——Yi Da Xue Yan Yi Wei Zhong Xin”，《哲學動態》*Philosophical Trends* 第 4 期（2008 年 4 月），頁 65-70。
- 朱人求 ZHU, REN-QIU：〈真德秀《心經》與韓國儒學〉“Zhen De Xiu Xin Jing Yu Han Guo Ru Xue”，《哲學動態》*Philosophical Trends* 第 4 期（2015 年 4 月），頁 56-67。
- 朱榮貴 ZHU, RONG-GUI：〈朱門之護法大神：真德秀對朱子學術之繼承及發揚〉“Zhu Men Zhi Hu Fa Da Shen: Zhen De Xiu Dui Zhu Zi Xue Shu Zhi Ji Cheng Ji Fa Yang”，收入陳來 CHEN, LAI 主編：《哲學與時代：朱子學國際學術研討會論文集》*Zhe Xue yu Shi Dai: Zhu Zi Xue Guo Ji Xue Shu Yan Tao Hui Lun Wen Ji*（上海 Shanghai：華東師範大學出版社 East China Normal University Press，2012 年）。
- 宋道貴 SONG, DAO-GUI：〈真德秀心論的理論指向〉“Zhen De Xiu Xin Lun De Li Lun Zhi Xiang”，《江南大學學報》*Journal of Southern Yangtze University* 第 10 卷第 2 期（2011 年 4 月），頁 5-9。
- 宋道貴 SONG, DAO-GUI：〈「合敬靜為一」——論真德秀工夫論的理論特色〉“He Jing Jing Wei Yi——Lun Zhen De Xiu Gong Fu Lun De Li Lun Te Se”，《江漢論壇》*Jianghan Tribune* 第 1 期（2012 年 1 月），頁 69-72。
- 林日波 LIN, RI-BO：《真德秀年譜》*The Chronicle of Zhen Dexiu*（湖北：華中師範大學中文系碩士論文 Central China Normal University Department of Chinese Literature Master Thesis，2006 年）。
- 孫先英 SUN, XIAN-YING：《論朱學見證人真德秀》*Research Evidence Zhen Dexiu of Zhu Zi's Neo-Confucianism*（四川 Sichuan：四川大學文學與新聞學院博士論文 Sichuan University College of Literature and Journalism PhD thesis，2005 年）。
- 孫先英 SUN, XIAN-YING：《真德秀學術思想研究》*Zhen De Xiu Xue Shu Si Xiang Yan Jiu*（上海 Shanghai：上海人民出版社 Shanghai Renmin Chubanshe，2008 年）。
- 孫先英 SUN, XIAN-YING：〈《大學衍義》成書時間及版本考述〉“Da Xue Yan Yi Cheng Shu Shi Jian Ji Ban Ben Kao Shu”，《圖書館理論與實踐》*Library Theory and Practice* 第 5 期（2008 年 10 月），頁 67-72。

- 陳榮捷 CHEN, RONG-JIE:《朱子門人》*Zhu Zi Men Ren*(臺北 Taipei:臺灣學生書局 Student Book Co., Ltd., 1982年)。
- 陳逢源 CHEN, FENG-YUAN:〈道南與湖湘——朱熹《四書章句集注》義理進程分析〉“Daonan and Huxiang—Analysis of the Process of the Principles in Zhu Xi’s Exegesis of the Collections of Texts from the Four Books (Sishu zhangju jizhu)” ,《東華漢學》*Dong Hwa Journal of Chinese Studies* 第15期(2012年6月),頁89-129。DOI: 10.6999/DHJCS.201206.0089。
- 陳美惠 CHEN, MEI-HUI:〈論真德秀《大學》研究的傳承與新變——以《大學衍義》為核心〉“Analysis on Inheritance and New Changes of Jen De-Shiou’s “Daxue” Study—Centering on “Deduction from Daxue””,《人文與社會》*Journal of Humanities and Social Science* 第3卷第5期(2016年5月),頁47-70。
- 黃瑩暖 HUANG, YING-NUAN:〈從「心之知覺」論朱子之「心」的道德動能——從「知覺是智之事」談起〉“The Citation of Zhu Xi “Consciousness of Mind” to Clarify His “moral agency” of “Mind” Theory”,《國文學報》*Bulletin of Chinese* 第57期(2015年6月),頁57-86。DOI: 10.6239/BOC.201506.03。
- 楊儒賓 YANG, RU-BIN:〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉“Investigation of Things and Enlightenment: Two Key Concepts of Zhu Xi’s philosophy”,收入鍾彩鈞 ZHONG, CAI-JUN 主編,《朱子學的開展——學術篇》*Zhu Zi Xue De Kai Zhan—Xue Shu Pian*(臺北 Taipei:漢學研究中心 Center for Chinese Studies, 2002年),頁219-246。
- 楊儒賓 YANG, RU-BIN:〈主敬與主靜〉“Zhujing and Meditation”,收入楊儒賓 YANG, RU-BIN、馬淵昌也 MABUCHI MASAYA、艾皓德 Halvor Eifring 編:《東亞的靜坐傳統》*Meditation in the East Asian Traditions*(臺北 Taipei:國立臺灣大學出版中心 National Taiwan University Press, 2012年),頁129-159。
- 鄭先平 ZHENG, XIAN-PING:《真德秀《心經》的哲學思想》*Zhen Dexiu’s Philosophical thought of “mind scriptures”*(上海 Shanghai:上海師範大學哲學系碩士論文 Shanghai Normal University Department of Philosophy Master Thesis, 2012年)。
- 顯靜莉 ZHUAN, JING-LI、李宏亮 LI, HONG-LIANG:〈真德秀理學思想探微〉“Zhen De Xiu Li Xue Si Xiang Tan Wei”,《牡丹江教育學院學報》*Journal of Mudanjiang College of Education* 第2期(2006年3月),頁24-25、40。

## **Research on the Development of the Doctrine of Zhu Xi from Zheng Dexiu's "Mind Theories"**

CHANG, WAN-LING

( Received June 16, 2022 ; Accepted October 13, 2022 )

### Abstract

As a scholar of Zhu Xi's doctrine, Zhen Dexiu's theories about "mind" is similar to school of heart/mind. The topic will compare Zhen Dexiu's *Xinjing* with *shishandu shuji* to present features of the content, structure and thought. Extending from *Xinjing*, we also can find the similarities and differences of "Mind Theories" between Zheng Dexiu and Zhu Xi. Zhen Dexiu is certain of mind's original state, attaching importance to the place of "Weifa" and the self cultivation of "Stillness". He also emphasized the feeling of "Jieju" which "seems to face god". All of these are the development of Zhu Xi's theory.

Keywords: Zhen Dexiu, Zhu Xi, *Xinjing*, Reverence and Stillness, Jieju and Shendu