airiti

《東華漢學》第 26 期；65-106 頁
東華大學中國語文學系　華文文學系
2017 年 12 月

韓元震《朱子言論同異考》析論
——以《大學》、《中庸》為考察範圍*

陳逢源**

【摘要】

韓元震（1682-1751）由「氣」見「理」，以「氣」論「心」，立場鮮明，為栗谷學派後起健將，與同門李柬（1677-1727）針對「人物性同異」問題，產生相異的見解，往復辯論，形成朝鮮後期一場重要的學術論爭，稱為「湖洛論爭」或是「湖洛是非」。事實上，韓氏撰有《朱子言論同異考》，全書六卷，共計三十九門，並附以《論孟輯註或問》，由義理而及於經解，乃至於史傳文字等，朱熹學術無不涉及，牽涉既廣，體系龐大，本文以《大學》、《中庸》為範圍，考察韓元震於朱熹書信、語錄、經解文字當中，分析相歧說法，以定朱熹學術究竟，細節之間，得見朱熹反覆錘鍊，一生思索的歷程，從而在後人以朱證朱的詮釋方式

* 本文乃執行科技部計畫所獲致之部分成果，曾發表於韓國首爾成均館大學東亞細亞學術院舉辦「第一屆儒家經典的跨域傳釋國際學術研討會」（2016 年 8 月），經修過後投稿，感謝兩位匿名審查人惠賜意見，提供更為深入的觀察，計畫編號為：MOST103-2410-H-004-153-MY2，在此一併致謝

** 國立政治大學中國文學系教授

airiti

當中，甚至援朱以附陸的情況下，引導回歸於朱熹學術思考正途，在理學、心學之分，漢學、宋學之辨，門戶歧出當中，得以樹立朝鮮學術主體地位，對於朱學詮釋也具有推進作用。

關鍵詞：韓元震、《朱子言論同異考》、朱熹、四書、朝鮮儒學

airiti

一、前言

韓元震生於肅宗八年（1682），卒於英祖二十七年（1751），字德昭，號南塘，謚文純，其先為清州人，師承寒水齋權尚夏（1641-1721），於英祖初期曾任經筵官、掌令等職，主要著作有《朱子言論同異考》、《經義記聞錄》、《儀禮補編》，以及文集《南塘集》，氣節端正，學問淵博，深有名望。朝鮮儒學以朱熹學術為宗，最為純粹，學者甚至直稱學風「硬直」。[1]然而於朱學當中，分出退溪學派與栗谷學派，對於「四端」、「七情」之理解，立場迥然有異，前者主張「理氣互發」說，後者「氣發理乘一途」說，心為理氣合；在朱熹理氣不離、不雜的概念中，李滉（1501-1570）著重「理氣不雜」，強調理貴氣賤，有「主理」的傾向；李珥（1536-1584）著重「理氣不離」，主張氣循理而動，有「主氣」的傾向，性理之中，從朱熹學術當中分出兩個不同的理解方向[2]，既是韓國儒學最為人所熟知的學術論爭，也是切入了解儒學核心關鍵的議題，衍伸而出，各家爭鳴，又脈絡分明。[3]韓元震歸屬於栗谷學派，心為理氣

---

1 張維撰，〈我國學風硬直〉，《谿谷集》，影響標點，《韓國文集叢刊》（首爾：民族文化推進會；2002）290 冊，頁 605。

2 韓元震撰，《朱子言論同異考》（奎章閣本）卷一〈理氣〉云：「先生所論理氣大概如右，而又有一言斷之者曰『離合看』。蓋理氣離看為二物，為二物則理先而氣後，氣異而理同矣。合看則為一物，一物則理氣無先後，無異同矣。」頁 3。「主理」與「主氣」不同傾向，只是概括說明兩者有不同的角度，韓氏以「合」與「離」來說明朱熹可以有兩種不同著眼方向。參見李明輝，〈韓元震的「四端七情經緯說」〉，收入黃俊傑編，《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》（臺北：臺灣大學出版中心，2012），頁 137-157。林月惠，《異曲同調：朱子學與朝鮮性理學》（臺北：臺灣大學出版中心，2010）〈導論〉，將朝鮮性理學發展置於由理學而至心學的架構當中，建立檢討的標準。頁 38-39。

3 楊祖漢撰，〈自序〉，《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》（上海：華東師範大學，2008），頁 1-2。韓元震論性，可參見韓元震撰，〈上師門〉戊子八月、庚寅閏七月、庚寅閏月、庚寅閏七月、辛卯五等諸書，見韓元震撰，《南塘集》（裴宗鎬編，《韓國儒學資料集成》（上）〔首爾：延

airiti

之合，氣變動不居，因此對於心體趨向也就有更為複雜的思考，與同門李柬（1677-1727）針對「人物性同異」問題，產生相異的見解，往復辯論，形成朝鮮後期另一場重要的學術論爭。李柬以未發之時難言氣質之性，因此聖人與凡人同稟明德本體，提出「聖凡心同論」，進而主張「人物性同論」；韓元震主張未發仍有氣質之性，認為聖人與凡人不同，提出「聖凡心不同論」，因此主張「人物性異論」。[4]對於「未發心體」認知的不同，對於人與物是否同具五常之性的不同思考，形成韓元震與李柬的同門之爭，與韓元震意見相同的學者如權尚夏、尹鳳九（1681-1767）等人多居於忠清道湖西地區，故稱之為湖論；贊同李柬的學者如魚有鳳（1672-1744）、李縡（1680-1746）等人多居於京畿，故稱之為洛論，因地緣不同，故稱之為「湖洛論爭」或是「湖洛是非」。[5]然而以學脈而論，兩人同屬於栗谷一派，只是李柬於「主氣」觀點中稍稍側重於「理」之一方，遂有人與物「同」的觀察；韓元震則於「主氣」的觀點中仍強調「氣」之作用，因此有人與物「異」的主張，各持意見，各擁立場。[6]韓元震言心以「雜氣質」而論，論性強調氣質作用，以「分殊」見「理一」，立場鮮明，辨析深入，誠可謂栗谷學派後起之健將，錢穆先生言「可以上躋於退溪、栗谷、尤菴之列，為朱子學流衍韓國之一殿軍也」[7]，乃是極為中肯之觀察。檢視所及，前人論述多矣，以近年研究成果而論：邢麗菊〈朝鮮朝時期「人物性同異」論爭的理論來源及其差異——巍岩

世大學校出版部，1980〕）卷七，頁 899-907。

4 韓元震提出性有三層，以一元三層的說法化解朱熹論性分歧，《南塘集》卷七〈上師門〉云：「元震竊疑以為性有三層之異：有人與物皆同之性（小注：《中庸》二十二章《章句》人物之性，亦我之性）、有人與物不同而人則皆同之性（小注：《孟子・告子篇輯註》以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉。〈大學序文〉天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性）、有人人皆不同之性（《論語》子曰性相近也），性非有是三層而件件不同也，人之所從而見者有是三層耳。」頁 899。

5 高在旭撰，〈導論：人物性同異論爭在韓國儒史上的意義——人物性同異論之發生、展開及意義〉，《哲學與文化》第 41 卷 8 期（2014.8），頁 4。

6 參見李丙燾撰，《韓國儒學史》（首爾：亞細亞文化社，1989）第 16 章〈湖洛論爭〉，頁 382-414。

7 錢穆撰，〈朱子學流衍韓國考〉，《新亞學報》12 卷（1977.8），頁 69。

airiti

李柬與南塘韓元震之人物性同異論比較〉[8]、金起賢〈湖洛論辯之兩種未發論——韓儒巍巖李柬和南塘韓元震對未發論之不同解釋〉[9]、高在旭〈導論：人物性同異論爭在韓國儒史上的意義——人物性同異論之發生、展開及意義〉[10]等，乃是分析湖洛兩方不同主張，並考察在儒學發展上之意義，李甦平〈論南塘韓元震的性理學思想〉[11]、李海任〈關於栗谷學派「性合理氣」與「心是氣」的爭論——以南塘韓元震的《栗谷別集附簽》為中心〉[12]、洪正根〈朝鮮學者韓元震的性三層說以及任聖周對此的見解〉[13]、林明熙〈韓元震哲學與人物性異論〉[14]、李明輝〈韓元震的「四端七情經緯說」〉[15]、周興《韓元震性理學思想探析》[16]、李海任〈韓元震的經學體系及其意義——以《朱子言論同異考》為中心〉[17]、楊小婷《人物性異——朝鮮儒者韓元震對朱子性論的發展》[18]等，集中韓元震

---

8 邢麗菊撰，〈朝鮮朝時期「人物性同異」論爭的理論來源及其差異——巍岩李柬與南塘韓元震之人物性同異論比較〉，《哲學研究》第 11 期（2008），頁 62-69。

9 金起賢撰，〈湖洛論辯之兩種未發論——韓儒巍巖李柬和南塘韓元震對未發論之不同解釋〉，《鵝湖學誌》第 36 期（2006.6），頁 89-108。

10 高在旭撰，〈導論：人物性同異論爭在韓國儒史上的意義——人物性同異論之發生、展開及意義〉，頁 3-21。

11 李甦平撰，〈論南塘韓元震的性理學思想〉，《延邊大學學報（社會科學版）》第 42 卷第 2 期（2009.4），頁 57-61。

12 李海任撰，〈關於栗谷學派「性合理氣」與「心是氣」的爭論——以南塘韓元震的《栗谷別集附簽》為中心〉，《朱子學刊》第 1 輯（2013），頁 313-328。

13 洪正根撰，〈朝鮮學者韓元震的性三層說以及任聖周對此的見解〉，《齊魯文化研究》第五輯（2006），頁 172-181。

14 林明熙撰，〈韓元震哲學與人物性異論〉，《哲學與文化》第 41 卷 8 期（2014.8），頁 81-97。

15 李明輝撰，〈韓元震的「四端七情經緯說」〉，收入黃俊傑編，《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》，頁 137-157。

16 周興撰，《韓元震性理學思想探析》（延吉：延邊大學外國哲學碩士論文，2015 年 5 月）。

17 李海任，〈韓元震的經學體系及其意義——以《朱子言論同異攷》為中心〉，《經學研究集刊》第 12 期（2012.5），頁 237-246。

18 楊小婷撰，《人物性異——朝鮮儒者韓元震對朱子性論的發展》（上海：華東師範大學哲學系碩士論文，2016 年 4 月）。

airiti

學術的了解，楊祖漢《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》則是將「湖洛之爭」置於新儒家視域當中，認為韓元震說法近於牟宗三先生對於朱子學的衡定，李柬的詮釋則近乎唐君毅先生的想法，就理論層面而言，韓元震說法比較可取。[19]林月惠《異曲同調：朱子學與朝鮮性理學》則是將朝鮮性理學發展置於由理學而至心學的架構當中，認為「湖洛之爭」義理發展，已逐漸趨向「心即理」，在理論上只有一間之隔。[20]從不同角度，不同視野，彰顯韓元震學術成就與地位，剖析義理，論述深入，勝意紛呈，延續朱子學術的思考，足以彰顯一代大儒，饒有啟發意義。然而從中韓經典詮釋發展角度而言，相對於前人援取《南塘集》韓元震書信，固然可以見其主張，但關乎經典詮釋思考，對於朱熹學術的判斷，似乎必須回歸於朱熹意見的梳理，《朱子言論同異考》之作，乃是此一思考之下的重要成果。考察學術發展，朝鮮自中宗三十八年（1543）癸卯命校書館刊行《朱子大全》，建立了解朱熹學術的文本，李滉選出部分，完成《晦庵書節要》，後增目錄注解為《朱子書節要》，宋時烈（1607-1689）承其遺緒，撰成《朱子大全箚疑》，並編寫《朱子言論同異考》，未竟而逝，囑託弟子權尚夏（1641-1721）、金昌協等續成其業，之後完成《朱子大全箚疑》校理工作，《朱子言論同異考》則於權尚夏弟子韓元震時完成，二百年間，數代學人投身其中，韓元震完成此一學術事業，正是朝鮮朱學極具意義之成果，然而成就所在，並非僅止於朱子書訓詁注釋的校定已而，而是回應朱學龐大學術系統當中，孰者為是，何為究竟的問題，於此韓元震有清楚的認知，以今所見奎章閣本，前有英祖十七年辛酉（1741）韓元震〈朱子言論同異考序〉，云：

> 前聖而作經，莫盛於孔子。後賢而傳義，又莫備於朱子。故學者必讀孔子之書，而後可以盡天下之義理，又必讀朱子之書，而後可以讀孔子之書也。然孔子生而知者也，故其言無初晚之可擇，朱子學而知者也，故其言不能無初晚之異同，而學者各以其意之

---

19 楊祖漢撰，《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，頁 327-328。

20 林月惠撰，《異曲同調：朱子學與朝鮮性理學》〈導論〉，頁 38-39。

airiti

所向為之取捨，往往有以初為晚，以晚為初，而失其本指者多矣。朱子之書既多失其指，則孔子之書亦不可讀也，而道於是乎不明不行矣。尤翁晚歲深以此為憂，既釋《大全》之書，又欲考論其同異而辨正之，既始其功，纔到十餘條而止，嗚呼!其可恨也已。元震自早歲即已受讀朱子書，反復通考，蓋用一生之力，其於異同之辨，庶幾得其八九於十，於是悉疏而出，或考其日月之先後，或參以證左之判合，或斷以義理之當否，以別其初晚，表其實論而其言異而指同者，亦皆疏釋而會通之，編為一書，以續成尤翁之志，僭猥則有之矣，而學者或有取焉，亦庶乎為讀是書之一助耳。[21]

後文署「甲辰十月書于南塘精舍」[22]，甲辰為景宗四年（1724），距離序文完成已有十八年，韓元震於六十之齡，仿朱熹淳熙己酉（1189）六十之齡撰〈大學章句序〉、〈中庸章句序〉標舉「道統」之例，完成〈朱子言論同異考序〉，深有學術宣示作用。尤翁為宋時烈，人稱宋子、宋夫子，為孝宗（1619-1659）、肅宗（1661-1720）兩朝重臣，韓元震於此言其續作之旨，從而建立孔子、朱熹相續系譜，既具學術傳承作用，又有標舉孔子、朱熹為儒學核心意義。明成祖敕纂《性理大全》、《四書大全》，義理與經義兩分，程敏正撰《道一編》，大倡朱陸兩家始異而終同，繼之陽明《朱子晚年定論》分出初、晚說法不同，朱熹學術於分化當中，難見究竟，韓元震之作不僅嘗試鋪排朝鮮儒學系譜，也回應四書詮釋極為重要的問題。全書共六卷，包括理、氣、陰陽、五行、天地、日月、鬼神、人物之性、心、性、仁義禮智信、情、心性情、仁敬、誠忠、才德、人倫、學、《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》、《易》、《書》、《詩》、《春秋》、《禮》、《周子書》、《程子書》、《張子書》、治道、科舉、聖賢、異端、論人、史傳、文字類、先生出處、先生語默等共計三十九門，並附以《論孟輯註或問》。由義理而及

[21] 韓元震撰，〈朱子言論同異考序〉，《朱子言論同異考》，頁 1-2。
[22] 同前註，頁 1。

airiti

於經解，乃至於史傳文字等，朱熹學術無不涉及，只是撰作體例與書信有異，逐條列舉朱熹前後意見不同之處，間雜個人說明，內容頗複雜，分析殊為費力。然而無可諱言，韓元震從中確立朱學檢視原則[23]，回應個人義理思考理據，從而在明代理學、心學分歧當中，建立朝鮮儒學主體地位，深有個人學術建構意義。只是《朱子言論同異考》為箚記型態，思考散見於各條目之中，每一條目又摻雜書信、語錄，以及經注內容，為求聚焦，以《大學》、《中庸》為範圍，梳理其中，檢覈判定情形，期以有更深入的觀察。

二、《大學章句》部分

韓元震《朱子言論同異考》卷二有「《大學》」一門，收錄16條討論；卷三「《中庸》」一門，收錄37條討論，包括經旨注解討論，甚至撰成過程等，分出舊說、終解，內容頗為駁雜。朱熹由「集解」到「集注」[24]，又從「集注」到「章句」，撰成《四書章句集注》，建構孔子、曾子、子思、孟子道統相傳學術系譜，四書義理體於焉形成，只是歷經

[23] 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 6 云：「先生解釋經義，多有初晚之異，而《大全》盡載平生所著文字，故前後說俱載。《語類》皆是晚年所記，故初年說皆不載，獨《大學》『知至』、『自欺』說，《論語》『君子所貴乎道』章說，《孟子》『盡心』說，晚年方是改定，故前後說並載，他如此類，或更有之，亦未多也。《語類》所記，大抵皆是定論，除記錄分明有誤，不成義理者外，皆當尊信，學者不可以不知此意也。」頁 26。經說有初晚不同，《文集》兼載，《語類》出於晚年，三者之間，得見分判原則，檢視其中內容，則是在書信歧異之中，《語類》講論內容當中，從而定出經說最終說法，韓氏回歸於朱熹經說是非的判斷，才是用意所在。

[24] 束景南撰，〈朱熹前四書集注考〉（從《四書集解》到《四書集注》）云：「蓋朱熹早年之作多致力廣搜先儒之說而成一編，收羅宏富，細大不捐，欲為以後作精注簡解準備材料，故其早年之作多稱為『集解』，如《孟子集解》、《大學集解》、《毛詩集解》等，朱熹此注《論語》之書，據其自敘，名為《論語集解》亦與內容相符。」收入氏著《朱熹佚文輯考》（南京：江蘇古籍出版社，1991 年 12 月），頁 601。

airiti

啟蒙涵養、匯聚體會、形構體系、反覆鍛鍊不同時期[25]，融鑄義理，訓詁字義，說解之餘，更進乎經旨之間的掌握，提醒讀者揣摩聖人氣象，喚起心性堅毅純良的感動，所以屢屢要求「熟讀」、「玩味」，經注已成為一體，因此融鑄義理，錘鍊文字，成為檢視朱熹注解非常重要的方向，臨終之前為《大學》「誠意」章費心竭慮，更是人所熟知之事，朱熹無愧注家職分，於此可見。[26]只是一再修改，孰為定本，何為定說，成為後人理解的困擾，也是經典詮釋必須突破的地方，以《大學章句》而論，朱熹於內容分出「三綱」、「八目」，於結構分出經一、傳十，涉及《大學》改本問題[27]，於明代有陽明標舉古本〈大學〉，豐坊有偽〈石經大學〉，關乎經典文本，成為明代極為重要的經學問題，然而韓氏並未取用古本，而是以朱熹《大學章句》為討論文本，關注所在，主要集中於字義解讀，檢覈朱熹調整的思考，例如：

> 〈答許順之書〉以《大學》「之所辟焉」作「譬」字，說與《章句》不同。[28]

---

25 參見陳逢源撰，〈從體證到建構：朱熹《四書章句集注》的撰作歷程〉，《朱熹與四書章句集注》，頁 79-116。

26 不著撰人《兩朝綱目備要》（影印文淵閣《四庫全書》第 329 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986）卷六「三月甲子朱熹卒」下云：「先是庚申熹臟腑微利，……辛酉改《大學》「誠意」一章，此熹絕筆也。是日午刻暴下，自此不復出書院……。」頁 778。蔡沈撰，〈朱文公夢奠記〉云：「初六日辛酉，改《大學》「誠意」一章，令詹淳謄寫，又改數字。……午後，大下，隨入宅堂，自是不能復出樓下書院矣。」見蔡有鵑輯、蔡重增輯，《蔡氏九儒書》（《四庫全書存目叢書》集部第 346 冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997）卷 6，頁 793。不過錢穆撰，《朱子新學案》第二冊，依江永之說，朱熹最後所改其實並非《大學》「誠意」章，而是《大學》「誠意」二字最先見處之注，將經一章原本「實其心之所發，欲其一於善而無自欺也」中「一於善」改為「必自慊」。頁 425。

27 李紀祥撰，《兩宋以來大學改本之研究》（臺北：臺灣學生書局 1988）中即針對「格致傳改本」另列一章，包括董槐、吳槃、王柏、車若水、吳澄、王巽卿、宋濂與鄭儕、方孝孺、王褘、蔡清、林希元、劉績、黃葵峰、顧憲成、郁文初、邱嘉穗、范爾梅、李錫書等，皆有改作，說明朱子「補傳」之舉，並未化解爭議，反成為後人訾議討論的焦點。頁 85-120。

28 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 2，頁 25。

airiti

朱熹〈答許順之十二〉云：「『之所譬焉』，如石丈所說，反求諸身，亦是要切，但經文指意，恐不必如此。脩身等事，前章已說了，此章正是理會脩身、齊家中間事。若不如此，即愛憎予奪，皆不得其所矣。『譬』字只是度量擬議之意，義以方外之事，然義初不在外也。如何？如何？」[29]此書屬於早期之作[30]，「譬」之為解，反求諸身，固然切近正心脩身訴求，但並不符合脩身與齊家一節的宗旨，所以朱熹並未接受，解讀為「度量擬議」，朱熹語氣當中也尚無自信，如今檢覈朱熹《大學章句》云：「辟，猶偏也。五者，在人本有當然之則，然常人之情惟其所向而不加審焉，則必陷於一偏而身不脩矣。」[31]「辟」已不作「譬」解，必須留意經文各節義理層次，才能妥善了解字詞內涵，訓詁方能得其正解，於此可見朱熹思考痕跡，以及推敲細膩之處。韓元震揭示朱熹說法不同，也嘗試釐清要義所在，云：

> 李繼善問目曰：《大學》之教以明明德為主，《章句》、《或問》之言明德必以虛靈為質。然其言明德工夫，又不過欲全其虛靈之體。按：明德固以虛靈為質，然其所以為明德之實者，則豈不在於明命之理，具在此虛靈之中者耶！明德工夫固不外於虛靈之存得，然其所以存此虛靈者，則豈不是為性命之復其初者乎！故《章句》、《或問》之說明德雖以虛靈為言，其意未嘗不主於性命也。今論明德與其工夫專主虛靈，而遺卻性命，則恐未免於誤矣。[32]

---

29 朱熹撰，〈答許順之十二〉，見朱熹撰、陳俊民校編，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000）卷 39，頁 1636。

30 朱熹撰，〈答許順之十二〉與〈答許順之十三〉相續，〈答許順之十三〉有「今歲卻得擇之在此，大有所益」，配合〈答何叔京八〉「今年卻得一林同人在此，相與討論，其人操履甚謹，思索愈精，大有所益，不但勝己而已。」其下自注「名用中，字擇之。」見朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 39，頁 1636-1637、卷 40，頁 1717。陳來撰，《朱子書信編年考證》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2011）考其時間為孝宗乾道三年（1167），朱熹三十八歲，頁 43。

31 朱熹撰，《大學章句》，《四書章句集注》（臺北：長安出版社，1991），頁 8。

32 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 2，頁 21。

airiti

李孝述為李燔（1163-1232）之姪，〈答李孝述繼善問目〉乃是朱熹晚年之作[33]，所據內容與今本《大學章句》差異不大，韓元震卻認為所據為初本，顯然有誤，朱熹《大學章句》云：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。」[34]說法並無不同，朱熹以虛靈言明德之體，然而未明性命之理的結果，只言虛靈之體，不免陷於心體空虛之病，韓元震特加申明，避免偏差，無疑是極為正確的觀察。事實上，以朱熹批語云：「理固如此，然須用其力，不可只做好話說過，又當有以培養之，然後積漸純熟，向上有進步處」、「同上」、「理固如此，然亦不可如此屑屑計功效也」、「是是，說太多了」[35]，期許於「理」用力，調整救正之念，至為明顯，韓元震確實掌握朱熹關切重點，云：

> 靈覺果只是本心，果只是明德，則釋氏於此靈覺之心，知之未嘗不至，存之未嘗不專，此亦可謂得其本心，而明其明德乎？只此可似見其得失矣。繼善之說，其誤有如此，又多與今《章句》、《或問》之指不合，先生不辨其失而槩許之，豈以其大體之可取而不責其詳耶？抑先生之見亦有初晚之略異者耶？[36]

偏於心體而少言性理，儒釋也就無從分別，朱熹對於心體的觀察，最為複雜，心統性情，成為建構心性重要的觀念，也是朱熹學術核心所在[37]，陽明之後，理學心、性兩分，《朱子晚年定論》言「世之學者徒守朱子中年未定之說，而不復知求其晚歲既悟之論」[38]，標舉朱熹自責支離之

---

33 陳來撰，《朱子書信編年考證》考其時間為寧宗慶元四年（1198），朱熹六十九歲。頁 487。

34 朱熹撰，《大學章句》，《四書章句集注》，頁 3。

35 朱熹撰，〈答李孝述繼善問目〉，《朱子文集續集》卷 10，頁 5063-5065。

36 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 2，頁 22。

37 陳逢源撰，〈「道南」與「湖湘」——朱熹義理進程之檢討〉，《「融鑄」與「進程」：朱熹《四書章句集注》之歷史思惟》（臺北：政大出版社，2013），頁 209。

38 王守仁撰，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992）附錄《朱子晚年定論》，頁 128。

airiti

論，直指至善為心之本體，以直截簡易，見心體純粹，於此學術史重大議題，調和與批判，場迴然兩分[39]，韓元震衛道甚力，為求釐清，分判極嚴，認為心性精微而不可相混，兩者必須分別而觀，云：

> 性為道而心為器，道為經而心為緯，道體無為而人心有覺，故作聖之機，唯在於覺，而作聖之本，乃在於性。是故千聖相傳，語其修為之術，則以心為主，論其義理之原，則以性為本。二者之分，雖極精微而不可相混，一有混焉，則便解認覺為性，而墮於即心即佛矣。[40]

不能了解心受氣稟所拘，認氣為性，過執本心的結果，稍有偏差，不免有過高之失，墮之於禪，由性命以著心之明德，乃是避免工夫流於空虛，此於「湖洛論爭」時，已是如此[41]，由三層論性的觀點，建構心體的了解，所以才會對朱熹初說而非定論，產生疑惑，然而因為朱熹學術宏大，細節之間，極其精微，講論之間，難以立辨，既倡言明德虛靈之體，也期許用力研求，指引後學，不免取其得而略其失，細節引而未發，循循善誘之道也，未能通盤檢討，不免各執一端，各有所見，陽明以倡其同，韓氏以著其異，同樣可以於朱學當中得其證明，朱熹學術宏大精微，固然於此可見，韓氏用心所在，亦可得其觀察。相同之處，格物關乎儒學工夫所在，朱熹思索頗久，說法同樣也有差異，朱熹〈答江德功二〉自述其歷程「不曉格物之義，往來於心，餘三十年。」[42]自然留下許多歧異說法，韓元震舉列其要，云：

---

39 陳榮捷撰，〈從朱子晚年定論看陽明之于朱子〉，《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988），353-372。

40 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 2，頁 22。

41 韓元震撰，〈生之謂性章參證說〉云：「古人論心曰神明、曰虛靈、曰知覺，比他頑塞底豈不是好物事，美題目，而畢竟是氣。故在眾人則其所稟不能無雜，雜故其所謂明、所謂靈、所謂覺者，或從不好處去管矣。故朱子以操捨存亡，皆為神明不測之所為，以人心道心同為虛靈知覺之用至其極，論物欲之害，則又以為此心之靈其所知不過情欲利害之私而已。」《南塘集》卷 11，頁 932。

42 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 44〈答江德功二〉，頁 1968。陳來撰，《朱子書信編年考證》繫於孝宗淳熙元年（1174），朱熹四十五歲。

airiti

〈答黃商伯〉曰：經文物格猶可以一事言，知至則指吾心所可知處，不容更有未盡矣。〈答汪長孺〉曰：一物之理格，即一事之知至，無在彼、在此。按二書所論知至不同，而《章句》釋物格知至曰：物理之極處無不到，吾心之所知無不盡。又曰：眾物之表裡精粗無不到，吾心之全體大用無不明。據此則當以前說為正，然後說亦通，自當備一義也。前說以格致之盡其分而言，後說以格致之為一事而言，言各有攸當耳。[43]

朱熹撰〈答黃商伯四〉為寧宗慶元四年（1198），朱熹六十九歲[44]，而〈答汪長孺別紙四〉則為光宗紹熙元年（1190），朱熹六十一歲[45]，前說強調盡心知之全，乃是言其結果；後者強調以格物致其知，用意在於澄清內外分歧，兩說皆是朱熹晚年成熟之說，只是角度不同，義各有當，韓氏觀察極為正確。此外，也有兼舉其意的情形，云：

〈答曹元可〉曰：所謂格物致知，亦曰窮盡物理，使吾之知識，無不精切而至到耳。按：先生解知至，始謂知之盡，中謂知之切，後更從盡字說，而其〈答李堯卿書〉言盡字兼得切意，只作盡字，須兼看得此意。此書又以精切至到為言，而上加無不字，無不即盡之謂也。蓋以盡字包切字而解之也。書中言頃年嘗刻古經於臨漳，臨漳到任在庚戌，而解任在辛亥，則此書蓋在辛亥以後，《章句》定論雖只用盡字，而兼看切字意，亦先生晚年說，則恐亦不可廢耳！[46]

頁 128。可以了解朱熹釐清格物之旨，也正是朱熹釐清經傳章次，編訂《大學》、《中庸》新本之時。參見陳逢源撰，〈從「理一分殊」到「格物窮理」：朱熹《四書章句集注》之義理思想〉，《朱熹與四書章句集注》，頁 267-368。

43 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 2，頁 22-23。

44 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 46〈答黃商伯四〉，頁 2074。陳來撰，《朱子書信編年考證》，頁 468。

45 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 52〈答汪長孺別紙四〉，頁 2462。陳來撰，《朱子書信編年考證》，頁 317。

46 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 2，頁 23。

airiti

朱熹〈答曹元可〉云：「是以頃年嘗刻四古經於臨漳，而復刻此四書，以先後其說，又略述鄙意，以附書後，區區於此所望於當世之友朋者，蓋已切矣。」[47]朱熹於光宗紹熙元年（1190）刊四經、四書於臨漳[48]，此書撰於紹熙二年（1191）[49]，考證極為正確，朱熹《大學章句》云：「推極吾之知識，欲其所知無不盡也。」[50]從知之盡、知之切，到知無不盡，歷經前中後三期轉折，融鑄而進，「盡」之一字，兼有「切」之意，心知周全圓滿，又深入精到，每一階段，思考皆具意義，一如融「靜」於「敬」，兼採道南與湖湘學術[51]，朱熹說解綿密複雜，清儒呂留良（1629-1683）言「朱子《集註》字字秤停而下，無毫髮之憾，故雖虛字語助，念去似不著緊要者，思之奇妙無窮。憑人改換一二字，便弊病百出，乃知其已至聖處也。」[52]義理來自反覆錘鍊的結果，心體之知，務求其深入周到，由此得見朱熹思考之豐富，也可見韓元震辨析之深入，云：

> 《大學》傳三章，《章句》以前三節知止，後二節為得止，而〈講義〉於第三節亦以得止言之。《章句》以「淇澳」一節為明德、止於至善；以烈文一節為新民、止於至善，而〈講義〉合而言之。傳之六章「閒居」一節，《章句》以為自欺後事，而〈講義〉為自欺之事。此皆當以《章句》正，〈講義〉多有與《章句》不同，而其不同處，皆不如《章句》之密。蓋以《章句》修改直至易簀前三日而不住故也。〈講義〉之編，實在先生六十五歲時，而其後定論又有異於此者，則大賢日新之功可見矣，而在學者尤不可以不自強也。彼得小為足而不求進益，膠守偏見而不知變動者，

47 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 59〈答曹元可〉，頁 2862。

48 參見束景南撰，《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001），頁 994、1008。

49 陳來撰，《朱子書信編年考證》，頁 346。

50 朱熹撰，《大學章句》，《四書章句集注》，頁 4。

51 參見陳逢源撰，〈「道南」與「湖湘」——朱熹義理進程之檢討〉，頁 207。

52 呂留良撰，〈呂晚村先生論文彙鈔〉，《呂留良詩文集》（杭州：浙江古籍出版社，2011），頁 460。

airiti

其為人賢不肖何如也。先生曰：「纔得一說，終身不改者，若非上聖，必是下愚。」至哉言乎！[53]

朱熹於寧宗紹熙五年（1197）受詔進講《大學》，編纂《經筵講義》，乃是一生學力匯聚，疏解大抵依《大學章句》，核心要旨並無不同[54]，針對《大學》「可以人而不如鳥乎」按語云：「言鳥於其欲止之時，猶知其當止之處，豈可人為萬物之靈，而反不如鳥之能知其所止而止之也」[55]，其實「知其當止」，仍是屬於「知止」，而非言其「得止」，層次分明，朱熹說法並無不同，此乃韓氏未通讀全文所產生的誤會，至於將《詩》「瞻彼淇澳」與《詩》云：「於戲前王不忘」，前者歎美君子自修之德，後者詠歎先王德澤綿長，合併解說，乃是避免瑣細的安排，而《大學》「小人閒居為不善」，《經延講義》云：「小人為惡於隱微之中，而詐善於顯明之地，則自欺之甚也。然既實有是惡於中，則其證必見於外，徒爾自欺，而不足以欺人也。」[56]比對《大學章句》朱注云：「此言小人陰為不善，而陽欲揜之，則是非不知善之當為與惡之當去也；但不能實用其力以至此耳。然欲揜其惡而卒不可揜，欲詐為善而卒不可詐，則亦何益之有哉！此君子所以重以為戒，而必謹其獨也。」[57]「為惡於隱微之中」容易讓人以為惡出於心體之中，有違性善之教，朱熹調整說解角度，回歸於君子自我勸勉，溫厚寬容，義理更為純粹，朱熹於六十五歲任侍講，學問早已趨成熟，四書義理體系也已然具備，比較兩

53 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 2，頁 24。

54 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 15〈經筵講義〉云：「明德者，人之所得乎天，至明而不昧也。」頁 475。朱熹撰，《大學章句》云：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。」《四書章句集注》，頁 3。朱熹將「至明」改為「虛靈不昧」、「具理而應萬事者」，前為其體，後言其用，旨趣未失，說解更詳，饒有補充作用。只有「格致補傳」部分，朱熹並未言其所補文字，而是申明藉二程之言，可以補其亡的思考，而歸之於人君修養之要，言「兼取孟子、程氏之言，便從今日從事於敬，以求放心，則猶可以涵養本原，而致其精明，以為窮理之本。」頁 495。

55 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 15〈經筵講義〉，頁 488。

56 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 15〈經筵講義〉，頁 496。

57 朱熹撰，《大學章句》，《四書章句集注》，頁 7。

airiti

者，《大學章句》說理之細膩，更勝於《經筵講義》，朱熹「日新之功」，時時而進，表裡渾融，一字一句，避免偏差，於此可見，可見以往初晚簡略之分，實在無法有效釐清朱熹學術日進的情形。韓元震以《朱子語類》載門人沈僩所錄數段有關《大學》「誠意」章說法，云：

> 「誠意」章自欺說，僩錄一段曰：此處工夫極細，未便說到麤處，前後學者多說差了。蓋為賺連下文「小人閒居為不善」一段看了，所以差也。其下又有三段連次記之，而其第一段大意與前錄同，而以自欺為欠了分數，且以李敬子容著在這裡之說為錯了，而謂是自欺第二節事。次日所記，以先生自說為自欺之根，以敬子之言為說得是，而又謂與「小人閒居為不善」處，說得貼了。又次日所記曰：如小人閒居為不善底一段，便是自欺底，閒居為不善，便是惡惡不如惡惡臭；見君子而後揜其不善而著其善，便是好善不如好好色。按：先生前日之說，蓋以「閒居」一節為自欺，至僩前錄方以為非，而僩錄乃在戊午以後，則此固當為最後定論，然以下三段，循次觀之，則又似旋棄其說，而復以最初說為主，其論自欺以欠分數為言者，實合經旨，而後段復以敬子說為是，此皆有所不敢知者。此等處，當以《章句》、《或問》為主，如無《章句》、《或問》之可據，則又當以義理可否決之矣。[58]

戊午為寧宗慶元四年（1198），朱熹六十九歲，以此為例，前中後三說，皆是晚年的說法，朱熹反復思量，最終還是回歸初說，顯見義理斟酌，遠比想像複雜，數日之間，說法不同，前說未必疏漏，後說未必無失，朱熹用心於此，時時而進，未有停駐，說解歧出，應回歸於《章句》、《或問》，衡酌義理之所安，此於李性傳（1174-1255）〈饒州刊朱子語續錄後序〉云：「愚謂《語錄》與四書異者，當以書為正，而論難往復，書所未及者，當為助。」[59]申明原則，最為明晰，錢穆先生曾言韓元

[58] 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 2，頁 25-26。
[59] 李性傳撰，〈饒州刊朱子語續錄後序〉，黎靖德編《朱子語類》，頁 3。

airiti

震「惟謂《語類》所記皆是定論」[60]，顯然失於詳考，朱熹學術以《章句》、《或問》為標準，乃是極為正確的觀察。此外，朱熹甚至有彼此取借，相互融通的情況，以「自欺」說解為例，前後之間，就有四種說法，云：

> 先生自欺之說，大槩有四：以閒居為不善為自欺一說也；以幾微之間有纖毫不善之雜為自欺一說也；以知其為不善之雜而又蓋庇以為之為自欺一說也；合三說而通謂之自欺又一說也。今以傳文《章句》質之，則第二說當為定論矣。傳文以自欺自慊對言，而二者正相抵背，纔不自欺即是自慊，纔不自慊即是自欺，所謂不自慊者，纔覺有不善之雜，便不能自慊矣，固不待於容著此不善之雜蓋庇而為之，然後為不慊也。又況於為不善無不至而後為不慊乎。[61]

《大學章句》於「自欺」云：「知為善以去惡，而心之所發有未實也」，屬於第二說，既援取已發未發概念，保有心體為善之核心價值[62]，並且與「自謙」相對成文，有經文互證作用，詮釋最為精準，義理最為圓滿，其他各說，不免各有所偏，甚至綜合三說以言「自欺」，仍不免詮釋稍過，未為純粹，心體之間，詮釋為難，朱熹斟酌再三，說法前後之間，唯求周全，所謂初晚分判之法，未能一概而論，於此可見，所謂「世之學者徒守朱子中年未定之說，而不復知求其晚歲既悟之論」[63]，顯然是未究其實之言，朱熹義理思考極為複雜，前後之間，並非如此簡單，所謂「大賢日新之功可見矣」[64]，韓氏詳加比對，也就可以得見其中真相。

---

60 錢穆撰，〈朱子學流衍韓國考〉，《新亞學報》12 卷（1977.8），頁 53。
61 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 2，頁 27-28。
62 參見陳逢源撰，〈「道南」與「湖湘」——朱熹義理進程之檢討〉，頁 209。
63 王守仁撰，〈朱子晚年定論序〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），頁 128。
64 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 2，頁 24。

airiti

三、《中庸章句》部分

朱熹《中庸章句》分出三十三章，結構問題，韓元震《朱子言論同異考》並未討論，關注重點為朱熹經文解釋，例如《中庸》「素隱行怪」頗為費解，朱注云：「素，按《漢書》當作索，蓋字之誤也。索隱行怪，言深求隱僻之理，而過為詭異之行也。」[65]朱熹校正其字，說解其理，說法乃是調整之後的結果，韓元震於《四書或問》、《朱子文集》當中，梳理相關線索，云：

> 「子路遇丈人」章，《或問》以素隱為無德而隱，無故而隱。韜仲舉此為問，而答說無所改於前。蓋仍舊說也，學者當詳之。《續集》〈答黃直卿〉論《中庸》「素隱」乃舊本作「素隱」，此書言伯豐前冬死，而伯豐死在丁巳，則此書當為戊午作矣。「素隱」改作「索隱」蓋在此後，而《或問》載改定之說，則《或問》定本又在其後矣。……[66]

朱熹〈答劉韜仲問目〉在孝宗淳熙十六年（1189）[67]，朱熹於淳熙十六年二月撰〈大學章句序〉，三月完成〈中庸章句序〉，宣示四書義理架構已經具備，然而回答劉韜仲，仍是以「素隱」舊解為說，覈以朱熹寧宗慶元四年（1198）〈答黃直卿〉所載「《中庸章句》『素隱』下，添『隱，謂卑陋』（小注：在「本來也」之下）；『本無可稱』，改作『本來卑陋』。」[68]朱熹已是六十九歲之齡，所改文字不見於今本，可見由「素隱」改為「索隱」更在其後。字句之間，朱熹顯然仍有諸多檢討，

---

65 朱熹撰，《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 21。

66 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 3，頁 33-34。

67 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集・續集》卷 9〈答劉韜仲問目〉，頁 4901。陳來撰，《朱子書信編年考證》，頁 313。

68 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集・續集》卷 1〈答黃直卿〉，頁 5059-5060。陳來撰，《朱子書信編年考證》，頁 479。

airiti

初晚之說，無法釐清朱熹一生思索進程，更得其證，尤其以義理進程而言，朱熹「中和」說歷經諸多轉折，朱熹於高宗紹興二十七年（1157）致書李侗（1093-1163）獲致「道南學脈」之傳，從靜中體認喜怒哀樂未發前氣象，追求融釋灑落境界，朱熹固然得見儒學真粹，但初窺門徑，體會模糊，當李侗去世之後，旁求張栻所傳「湖湘學脈」，《朱子文集》當中〈與張欽夫三〉、〈與張欽夫四〉、〈答張敬夫三〉、〈答張敬夫四〉等關乎中和境界討論[69]，乃是朱熹斟酌儒學義理所在，試行湖湘學術的成果。[70]然而孝宗乾道五年（1169）朱熹與蔡元定講論中，忽然頓悟中和之旨，所謂「已發」、「未發」乃是狀態不同，不應視為本體與日用之別，工夫所在，必須更深入於涵養之中，此乃「己丑之悟」，也就是所謂「中和新說」。[71]「已發」、「未發」不是「心」、「性」之別，而是「情」、「性」之分，性無所偏便是「中」，情若中節便是「和」，

---

69 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 30〈答張欽夫三〉、〈答張欽夫四〉，頁 1157-1159。及卷 32〈答張敬夫三〉、〈答張敬夫四〉，頁 1241-1244。此四書即論中和舊說四箚，劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995）認為丙戌年朱熹還在追求的過程中，應是到過潭州訪問張栻之後，才有思索的成果，所以中和舊說四函應繫於乾道四年（1168）戊子朱熹三十九歲時。頁 89。然依束景南，《朱熹年譜長編》覈以何鎬來訪，討論中和之說，中和舊說四箚應繫於乾道二年（1166）丙戌，朱熹三十七歲，頁 355-359。陳來撰，《朱熹哲學研究》（北京：中國社會科學出版社，1993 年 3 月）考其語脈順序，應是第一書、第四書、第二書、第三書。頁 103-104。朱熹與張栻討論已發未發，與湖湘交流時間可以推之更前，配合朱熹源頭活水詩，詠其「主敬」思想，朱熹思想轉折已有跡證。

70 參見陳逢源撰，〈朱熹《四書章句集注》中的「湖湘學脈」〉，《紀念孔子誕辰 2565 周年國際學術研討會暨國際儒學聯合會第五屆會員大會論文集》（北京：國際儒學聯合會、聯合國教科文組織、中國孔子基金會，2014.9），頁 1186-1190。

71 相對於「中和新說」，市來津由彥據以分出四期，《朱熹門人集團形成の研究》（東京：創文社，2002）將朱熹學術分為四階段：一、二十四歲以前，儒佛兼取時期。二、二十四歲後受李侗之教時期。三、三十四歲以後，李侗死後與張栻論交時期。四、四十歲春確立「定論」時期。頁 163。所謂四個階段，第一階段代表的是二程學術流傳福建的樣態，第二階段代表是李侗所傳「道南」學脈，第三階段為張栻「湖湘」之學，至於第四階段「定論」為「中和新說」，則是朱熹學術思想的完成。

airiti

朱熹以心統性情的架構，融通體用，貫通動靜[72]，朱熹將此體會寫成〈已發未發說〉一文。[73]從佛入儒是朱熹標示儒學事業的開始，「中和新說」則是確立二程學術究竟的結果，往復之間，朱熹融鑄超越，用心至微，逐步完成四書義理體系，歷時既久，轉折頗多，遂有諸多歧異之處，韓元震於理氣、心性之間，分析入微，於此特別關注，云：

> 論中和以心為已發，性為未發，而未發者常行乎已發者，初說也。以事物未接之時，思慮未萌者為未發，事物既交之後，思慮已動者為已發，未發為性之分，已發為情之分，心則貫乎未發已發而主乎性情者，後說也。[74]

心為已發、性為未發為初說，心統性情為後說，分別頗為明確，因此對於〈答何叔京三〉云：「天性人心、未發已發，渾然一致，更無別物。」[75]韓氏云：「只主渾然而全無分別，則似是中和舊說之意也。」[76]〈答林擇之二十〉「惟其戒謹恐懼，不敢須臾離，然後中和可致，而大本達道，乃在我矣。」[77]韓氏云：「林書以戒懼謹獨合為一事而言，是則初年未定之說耳。」[78]心性之間，深有觀察，朱熹〈答何叔京三〉撰於孝宗乾道二年（1166），年三十七[79]，〈答林擇之二十〉撰於孝宗乾道五年（1169），年四十[80]，確實皆是初年之說，韓氏觀察細膩，言之甚確，云：

> 〈答張敬夫〉論中和大化之中，自有安宅一書，指義不明，其書上下俱言前說之非，則似是改正後書，而大化云云之說，亦未見

---

72 藤井倫明撰，《朱熹思想結構探索——以「理」為考察中心》（臺北：臺灣大學出版中心，2011），頁 163。
73 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 67〈已發未發說〉，頁 3375-3378。
74 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 3，頁 20。
75 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 40〈答何叔京三〉，頁 1701。
76 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 3，頁 20。
77 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 43〈答林擇之二十〉，頁 1900。
78 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 3，頁 20。
79 陳來撰，《朱子書信編年考證》，頁 38。
80 同前註，頁 66。

airiti

其與後說同，且其一書之中，卒未有明淨的確之論，則又只是舊說，而原書中更無可據而決之者。按：〈答石子重書〉復論前時大化安宅之說，而其書首言去秋之中走長沙，幾月幾日還家，末又言忽有編摩之。考《年譜》丁亥八月如長沙，訪南軒論《中庸》之義，三日夜而不合，十一月除樞密院編修，十二月至自長沙。據此則石書蓋在還自長沙之時，而是時中和之說，猶未改也。大化安宅之書，又在石書之前，則其為舊說無可疑矣。又按：〈中和舊說序〉是說之改定，乃在於己丑春，則其前所論中和之書，皆其舊說耳。[81]

朱熹〈答張敬夫三〉云：「而今而後，乃知浩浩大化之中，一家自有一箇安宅，正是自家安身立命、主宰知覺處，所以立大本、行達道之樞要，所謂『體用一源，顯微無間』者，乃在於此。」[82]陳來覈以〈答何叔京八〉「欽夫極論復見天地心，不可以『夜氣』為比」說法[83]，兩書是相續之作，繫於孝宗乾道三年（1167）[84]，朱熹〈答石子重五〉則繫於宋宗乾道四年（1168）[85]，乃是朱熹與張栻論交，接引湖湘學術時期，日用之間操存辨察，以求本心瑩然，朱熹於此揣摩摸索，體驗考察，書信當中保有許多相關討論，韓氏以義理佐以考據，遂能分判細節，韓氏以〈答林擇之六〉為朱熹改正舊說後第一書[86]，云：

舊說於心性之實，未有差者，謂其性為道而具於心，心為器而涵此性，舊說亦無差也。但以性為未發，心為已發，而未發已發同時共位，渾然無分段時節，為頓放得未穩也，不可謂性，不可謂心者，非謂未發不是性，而已發不是心也。蓋謂未發當謂之中而

81 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 3，頁 20-21。
82 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 32〈答張敬夫三〉，頁 1243。
83 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 40〈答何叔京八〉，頁 1718。
84 陳來撰，《朱子書信編年考證》，頁 42。
85 同前註，頁 53。
86 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 43〈答林擇之六〉，頁 1886。陳來撰，《朱子書信編年考證》，頁 65。

airiti

> 不可謂之性，謂之性則未見其為中也；已發當謂之和而不可謂之心，謂之心則心不專於已發云也。蓋以前日未發為性，已發為心之說為非而改正之，故其說如此，讀者當活看得之。[87]

其中辨析極為精細，心性之論，朱熹詮釋更密，義理更精，前後之間，乃是融鑄而超越，「頓放」是指心性於已發未發之間的安排，無法彰顯「中」、「和」之教，所謂「已發」、「未發」乃是狀態不同，不應視為本體與日用之別，工夫所在，必須深入於涵養之中，有此體認，對於「未發」樣態，也就有不同的說法，韓元震整理其中差異云：

> 論未發以復卦當之者，見於〈答張南軒書〉及〈論性答蕖後記〉，以坤卦當之者，見於《中庸或問》及〈答呂子約書〉。〈論性後記〉作於壬辰，而〈答南軒書〉又在其前，《中庸或問》在《章句》既成之後，而〈答呂書〉又在《或問》成後，《或問》及〈答呂書〉不但以坤卦當之，而又皆明言復卦當之非也。[88]

朱熹撰〈張欽夫十八〉為孝宗乾道五年（1169）[89]，〈記論性答蕖後〉署「壬辰仲秋日書」[90]，為孝宗乾道八年（1172），朱熹於〈答呂子約十〉、〈答呂子約十一〉皆言及未發為坤卦之象[91]，撰於寧宗慶元三年（1197）[92]，至於《四書或問》則是孝宗淳熙四年（1177）與《四書章句集注》同時完成之作[93]，朱熹對應未發之境，由「復卦」轉為「坤卦」，

---

87 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 3，頁 21-22。

88 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 3，頁 26。

89 陳來撰，《朱子書信編年考證》，頁 60。

90 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 75〈記論性答蕖後〉，頁 3788。

91 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 48〈答呂子約十〉云：「至靜之時，但有能知能覺者，而無所知所覺之事，此於《易》卦為純〈坤〉。若論〈復卦〉，則須以有所知覺者當之。」頁 2180。〈答呂子約十一〉云：「若謂『純〈坤〉』不得為『未發』，則宜何卦為『未發』耶？」頁 2185。

92 陳來撰，《朱子書信編年考證》，頁 434。

93 諸本年譜均只言及是年完成《論語孟子集注》、《或問》，至於《大學》、《中庸》部分則成於淳熙十六年己酉，其實朱熹《大學章句》、《中庸章句》有兩次序定，淳熙十六年己酉所作〈大學章句序〉與〈中庸章句序〉乃由淳熙四年序定修改而成。見束景南撰，《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001 年 9 月）卷上淳熙四年丁酉六月二十四日「《論

airiti

前者一陽之復，得以有省察之功，然而學術體系成熟之後，更具自信，直接以「坤卦」純陰之象，代表心體未發之時，概念更為純粹，前後之間，觀點不同，韓氏揭示而出，得見朱熹思考的發展。

朱熹於動靜之間，未發已發之際，唯求義理周全無失，韓元震梳理脈絡，在朱熹不同說法間，不僅得見學術進程，更可以了解融通的方向，朱注《中庸》「是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」云：「是以君子之心常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使離於須臾之頃也。」[94]，乃是關乎心性之間動靜的安排，梳理朱熹前後說法，韓元震遂能了解其中細膩之處，云：

> 論《中庸》戒懼，或以統動靜為言（小注：見〈答呂子約書〉），或以專屬靜一邊（小注：見〈答胡季隨書〉）。蓋子思之言，戒懼乃在不覩不聞之時，不覩不聞之時，即未發時也，戒懼之屬靜，固子思之正意也。然不覩不聞之時，猶且戒懼，則其於有覩有聞之時戒懼者，又可見矣，此子思言外之意，而戒懼之所以為統體工夫者也，故朱子嘗兩言之，而於《章句》則合二說而釋之曰：「常存敬畏。」曰既常戒懼，此則以統體言之，曰：「雖不見聞，亦不敢忽，所以存天理之本然。」曰自戒懼而約之以至於至靜之中，無所偏倚，此則專屬之靜矣，不以統體言之，則戒懼之功，有所闕遺矣，不以專屬靜工夫，而與慎獨動工夫對言，則天命率性，中和位育，所以存省推致之功，皆無段落而條理不明矣。後人多主一說而棄其一說，恐於朱子之意，未能通知矣（小注：分言又見〈答石子重書〉）。[95]

靜而及動，差異極為細微，言之於靜，詮釋固然直接簡單，然而為求周全圓滿，心存敬畏，兼有動靜，朱熹以統體而言，並未執於一偏，此一

語集注》、《或問》、《孟子集注》、《或問》、《大學章句》、《或問》、《中庸章句》、《或問》、《輯略》成，序定之」一條所考。頁 585-588。

94 朱熹撰，《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 17。

95 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 3，頁 18。

airiti

細節，揭之而出，提醒後人對於朱熹學術必須要有相應的了解。相對於此，朱熹〈雜學辨〉當中駁張無垢《中庸解》云：「未發之前，天理渾然；戒慎恐懼，則既發矣。」[96]又云：「戒懼致察，既知天而事天之事也；未能知天，則何所戒懼乎？」[97]〈答何叔京三〉云：「若果見得分明，則天性人心、未發已發，渾然一致，更無別物。」[98]見解與《中庸章句》有異，韓元震視為朱熹早期說法[99]，朱熹撰〈雜學辨〉為宋孝宗隆興二年（1164）[100]，撰〈何叔京三〉為孝宗乾道二年（1166）[101]，確實是四十歲以前文字，詮釋含糊籠統，相近而未必是，朱熹於「己丑之悟」後，融通動靜，心性之間，推究更深，工夫所在，辨析更密，思考遂有不同，朱注《中庸》「致中和，天地位焉，萬物育焉」云：「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。……是其一體一用雖有動靜之殊，然必其體立而後用有以行，則其實亦非有兩事也。」[102]乃是從動靜體驗，進而建立體用的觀察，韓元震檢討朱熹不用時期的思考，云：

> 體用字是虛位，與性情字不同。中和直以為性情則不可，而以為體用，恐無不可。性之言中和，與心之言寂感，道之言費隱，一

---

96 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 72〈雜學辨〉，頁 3610。

97 同前註，頁 3618。

98 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 40〈答何叔京三〉，頁 1701。

99 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 3，頁 18-20。按：朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 31〈答張敬夫十四〉云：「所謂獨者，合二者而言之，不睹之睹，不聞之聞也。」頁 1192。又《朱子文集》卷 42〈答石子重九〉云：「慎獨須貫動靜，做功夫始得。」頁 1844。又《朱子文集》卷 43〈答林擇之二十〉云：「惟其戒謹恐懼，不敢須臾離，然後中和可致。……先言『慎獨』，然後及『中和』。」頁 1900-1901。韓元震同樣視為初年未定之說，但揣摩朱熹說法，融通動靜，與《中庸章句》說法不同，但精神並無違戾，朱熹撰〈答林擇之二十〉為孝宗乾道五年（1169），乃「己丑之悟」之年，朱熹年四十。朱熹撰〈答石子重九〉為孝宗乾道八年（1172），撰〈答張敬夫十四〉為孝宗乾道九年（1173），皆是四十歲以後之事，參見陳來撰，《朱子書信編年考證》頁 99、105，韓氏顯然有所誤判。

100 束景南撰，《朱熹年譜長編》，頁 328。

101 陳來撰，《朱子書信編年考證》，頁 38。

102 朱熹撰，《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 18。

airiti

般語也。寂感、費隱皆以體用言，則中和何獨不可以體用言也。《中庸》「致中和」註以「一體一用」言之，則先生蓋亦終以體用言也。[103]

得見朱熹揣摩細節之餘，擴而及於體系的思考，在內為體，於外為用，在本為體，在末為用，乃是一種分別說法。然而即體即用，體用相涵的概念，無疑是朱熹融通《中庸》義理的重要方式，也是性情得其確解之後，發展出來的詮釋方法，韓氏於下注云：「性之未發為中，已發為和，分言則為性情，而統言則只是性也。」[104]角度不同，說法有異，朱熹必須留意詮釋的精確，又必須融通一貫，以求義理圓融，前後之間，層層而進，既相歧又相容，韓氏據此分判，《朱子語類》所載許多乃是「麤說」，未可視為定解，云：

《中庸》「首章」文蔚錄曰：人說中，亦只是大綱如此說，比之大段不中者，亦可謂之中，非能極其中。如人射箭，期於中紅心，射在貼上亦可謂中，終不若他射中紅心者。至如和，亦有大綱喚做和者，比之大段乖戾者，謂之和則可，非能極其和。且如喜怒，合喜三分，自家喜了四分；合怒三分，自家怒了四分，便非和矣。按先生此說，非謂中和真有是等分之不同也，蓋以言人之麤說，中和非中和之極，以發中庸之指也。觀其下旋論喜怒之說，則其意可見，而論和如此，則其論中又可知矣。或執此說以為未發之中，真有十分中，八九分中之異，則是將以天下大本謂不能一，而不免有污雜之患矣，豈不誤哉！[105]

韓氏所言見《朱子語類》[106]，陳文蔚為戊申朱熹五十九歲以後所聞，門人體會不同，朱熹隨機點撥，難免歧出，語錄出於晚年但並非皆屬定說，韓氏於下注云：「喜怒過一分不得為和，則不及一分者，亦不得為和，

---

[103] 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 3，頁 24-25。
[104] 同前註，頁 25。
[105] 同前註。
[106] 黎靖德編，《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986）卷 62〈中庸一〉，頁 1512。

airiti

而中亦如是，一分有偏，便不得為中矣。此方是中庸之指也。」[107]朱注《中庸》「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」云：「喜、怒、哀、樂，情也。其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也，無所乖戾，故謂之和。」[108]偏則不得謂中，失則不可言和，其中分毫不得偏差，韓氏言之極為精確，也可見朱熹說法並不是前是後非如此簡單的問題，不同時期之外，不同語境，不同對象，說解未必一致，其複雜在此，其難處亦在此，然而細節之間，得見聖人想望與儒學究竟的思考，云：

> 《語類》以未發有塊然汩然之時（小注：《中庸》首章門，端蒙錄曰：其未發時，塊然如頑石。程子書門，寓錄曰：眾人未發時，已自汩亂了），〈答林擇之〉曰：固有無所喜怒哀樂之時，然謂之未發則不可，言無主也。《語類》泛論思慮之未發也，林書極論未發界至十分盡頭處也，《中庸》所謂「未發」是也。蓋泛論未發，則思慮未發亦可謂未發，而不知主敬，則不免有昏昧錯雜之患矣。若極論未發十分盡頭處，則思慮未發之時，昏昧錯雜者，乃是昏氣用事，亦不可謂未發也，必其氣一於靜，湛然虛明，無一毫昏昧之雜，然後方可謂未發也。先生論未發，本自有淺深之不同，固不可以一是一非也，然若論未發真體，則當以後說為正，其〈答徐彥章書〉廝役亦有未發云者，考其全文，亦指未汩底，未發蓋舉廝役平生而言之，則亦必有未發之時與聖人同者矣。[109]

程端蒙為己亥朱熹五十歲以後所聞，徐寓為庚戌朱熹六十一歲後所聞，朱熹撰〈答林擇之二十〉為孝宗乾道五年（1169）[110]，〈答徐彥章四〉為光宗紹熙二年（1191）[111]，皆是融通道南與湖湘學術，獲致中和新解以後之事，屬於晚年之見，然而說法明顯不同。儒學境界宏闊高遠，層

---

[107] 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷3，頁25。
[108] 朱熹撰，《中庸章句》，《四書章句集注》，頁18。
[109] 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷3，頁29-30。
[110] 陳來撰，《朱子書信編年考證》，頁66。
[111] 同前註，頁338。

airiti

次既深，朱熹隨機點撥，乃是極為自然之事，未發之處是有或無，言有不免陷於形跡，言無不免入於昏昧，深淺之間，各有重點，甚至厮役是否也有未發之時，也是延伸的問題。聖人無昏昧之雜，於靜中得見心體湛然虛明，天地之性，於茲而現，朱熹於〈答徐彥章四〉直言「『未發』，只是未應物時，雖市井販夫、厮役賤隸，亦不無此等時節，如何諱得！方此之時，固未有物欲泥沙之汩，然發而中節，則雖應於物，亦未嘗有所汩；直是發不中節，方有所汩。」[112]對於人人皆有善性，朱熹始終堅持，對於未發之處的思考，朱熹也毫無鬆懈，於此韓元震體會頗深，云：

> 《論語》「不仁者不可以久處約」章賀孫錄曰：未發時自著不得工夫，未發之時，自堯舜至於塗人一也。按：下句無可議，上句卻可疑。……《孟子》「夜氣」章廣錄曰：人須是於未發時有工夫，是（應作「始」）得。〈答胡廣仲〉曰：性靜者，雖或有此時節，但不知敬以主之，則昏瞶駁雜不自覺，知終亦必亡而已矣。據後所論，則前說恐未得為定論。蓋人平居不能莊敬涵養，則不能未發矣。雖或有未發矣，而不知敬以持養，則旋復汩亂矣，此其無時不著工夫也。然前說之意，恐亦只謂未發之時，不得大段著工夫，如動時省察克治之為云爾，非謂全不著工也，而記者或過其本意耳。[113]

葉賀孫為癸丑朱熹六十二歲以後所聞，輔廣為甲寅朱熹六十五歲以後所聞，屬於晚年講論內容，至於朱熹撰〈答胡廣仲一〉為孝宗乾道六年（1170）[114]，則是「己丑之悟」後一年，嘗試兼攝「靜」、「敬」兩大修養法門，對於「中和」已有定解，未發之際既是人人之所有，然而不能無莊敬涵養之工夫，朱熹於〈答胡廣仲一〉引程子言：「入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。」又云：「但存此，久之則天理自明。」[115]於

---

[112] 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 54〈答徐彥章四〉，頁 2599。
[113] 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 3，頁 30-31。
[114] 陳來撰，《朱子書信編年考證》，頁 77。
[115] 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷 42〈答胡廣仲一〉，頁 1803。

airiti

意念未起，全無施力，並非朱熹本意，未發之前有平日存養之功，不必待已發而後用功，動靜之間，方向已然確立，韓氏於不同說法之間，得其確解。當然融「敬」於「靜」之「靜」與原本之「靜」，仍待釐清，唯有對於李侗學術深入的觀察，才能真正掌握朱熹超越之處，韓元震分析其中云：

> 論延平靜中看喜怒哀樂未發時氣象，既曰有偏，曰有病，又以為有箇覺處不似別人（小注：見《語類》羅氏門人門賀孫、淳錄），其抑揚之意，有不敢知。又論此曰：若不得其道，則流於空（小注：見程子書門可學錄），此一語庶見先生之意。蓋謂延平用功則是得其道而不流於空，學者若不能會得延平之意，只依他言語做去，則為不得其道而流於空耳。然則其許以有箇覺處，是就延平分上說其曰有偏有病者，是為學者設戒也。蓋延平用功，乃於靜中時時提省，略略照顧，認得未發時氣象為如何，方其認得時，固是已發（小注：所謂看，所謂驗，所謂體認，皆是已發）。纔認得過便放下，旋又為未發矣。其初固如此，待到熟時，自有覺處，又不待於動心體認也（小注：雖不待動心體認，既有覺處，則又是已發）。若不如此是終身未發而不知其未發，殆與行不著、習不察者同矣。蓋於大本氣象見得分明，則存得愈熟。此延平之學所以有得於大未而不流於異學者也，學者不知此意，而只依他言語用功，認來認去，不肯放下，則是終身求未發而未發不可得見，其終日靜坐，既淪於坐禪入定，而所謂求中又與溫公之一中字，《大學》之四有所同，其為係累矣。此先生所以謂不得其道，則流於空者也。[116]

朱熹承李侗「道南」學脈，乃是南宋理學極具意義之事[117]，葉賀孫為辛亥以後所聞，說詳見前，陳淳為庚戌、己未所聞，朱熹為六十一歲、七

---

[116] 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 3，頁 31-32。

[117] 參見牟宗三對於《延平答問》的檢討，《心體與性體》（三）（臺北：正中書局，1996），頁 4。以及陳逢源撰，〈「道南」與「湖湘」——朱熹義

airiti

十歲，鄭可學為辛亥所聞，朱熹六十二歲，俱屬晚年與門人講論內容，李侗導引聖學方向成為朱熹學術之基礎[118]，然其入手易差，工夫容易流於空虛寂寥，也是事實。韓氏言之細膩，對於靜中體認未發時氣象，念頭起處，即是已發，其中原不好把握，如何在未發與已發之際，在認得旋放下當中，思考分際，朱熹深有憂慮，因此言其有偏有病，韓氏檢討工夫操作方式，又分析其中得失，為朱熹接引李侗學術，提供深入的觀察。朱熹追求義理之究竟，於動靜之間，已發未發之際，思索久矣，辨析深矣，乃是建構《中庸章句》詮釋最重要關鍵，韓元震考察異同言論，全然集中於此，亦可了解朱熹「中和」說所代表的學術意義。[119]

韓元震一稟栗谷學派「理氣不離」主張[120]，對於形氣所造成影響，有更深的思考與反省，對於性之純粹，態度更為矜慎，云：

> 〈答嚴時亨〉曰：人生而靜，即未發時，以上即是人物未生時，只可謂之理，不可謂之性，纔謂之性，則此理便已墮在形氣之中，不全是性之本體也。《語類》曰：未發時自堯舜至塗人一也（小注：《論語》「不可以久處約」章賀孫錄）。前說以氣稟本色而言也，雖在未發時，其氣稟本色，清濁美惡，未嘗不自在，而兼氣言性，有萬不齊（小注：氣質之性），此則凡聖不同矣。後說以未發氣象而言也，方其未發也，此心湛然虛明，物欲不生，而性之本體卓然自在（小注：未發之中），此則聖凡無異也。兩說各有所指，不可以此妨彼也（小注：《語類》氣質門嘗錄曰：喜

理進程之檢討〉，頁 183-190。

118 陳逢源撰，〈「聞之師曰」——朱熹與李侗〉，《孔孟月刊》第 52 卷 5、6 期（2014.2），頁 30-33。

119 陳逢源撰，〈從體證到建構：朱熹《四書章句集注》的撰作歷程〉，頁 95-104。

120 韓元震撰，〈擬答李公舉〉云：「高明以因氣質三字謂愚自得之見，此恐考之不詳也。朱子曰：『凡言性者，因氣質而言之。』栗谷先生曰：『性者，理氣之合，理在氣中然後為性。若不在氣中，則當謂之理，不當謂之性。』此皆愚說之所本也。朱子、栗谷皆釋性之名義，則此果以善惡之性，非性之本體者言之耶？」見韓元震撰，《南塘集》卷 11，頁 928。所引李珥之言，見李珥撰，《栗谷集》（裴宗鎬編《韓國儒學資料集成》上冊）卷 10〈理氣詠呈牛溪道兄〉，頁 332。

airiti

怒哀樂未發之時，只是渾然，所謂氣質之性亦皆在其中，至於喜怒哀樂，卻只是情，所謂渾然，即未發之中，而又謂氣質之性亦在其中。據此則前二說之異同可見其意矣）。[121]

朱熹撰〈答嚴時亨一〉為寧宗慶元二年（1196）[122]，黃榦為戊申所聞，朱熹五十九歲，可見朱熹說法不同，初晚之間，未必前非後是，更反而是各有所指，言不相妨，人生未發時固然可以得見「性」之湛然清明，然而「性」卻是於形氣之中得見，說法歧出，乃是角度不同，唯求深入語境，辨理清晰，才能真確無誤，至於其他與《中庸章句》說法不同者，韓元震分判其中，認為「此錄可疑」，直指門人載錄偏差；於「豈偶未察其失耶」、「偶失勘別也」等[123]，則是指出朱熹言之疏忽，韓氏深究義理於此可見，只是內容分散，為免瑣細，茲不具論。

四、結論

韓元震《朱子言語同異考》辨析多矣，本文以《大學》、《中庸》為範圍，於三十九門中，僅取一瓢飲，無法見其全貌，乃是自然之事。事實上，各門之間糾葛複雜，也有涉及《大學》、《中庸》之處，韓元震在異同之間，辨析朱熹學術進程，取證宏富，以「學」之一門，列舉程敏政（1445-1499）《心經附註》往往變亂朱熹前後說法，云：

程氏又一切歸之於中歲，變亂先後，強分初晚，闇然欲售其援朱附陸之邪意，其矯誣先賢，惑誤後人之罪，可勝其誅絕哉。[124]

韓氏於下小注：

又按：王陽明又編《朱子晚年定論書》而自序之，一如程之為異學之徒，用心之差，亦見其一致矣。然先生晚年教人實以尊德性

[121] 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 3，頁 29。
[122] 陳來撰，《朱子書信編年考證》，頁 422。
[123] 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 3，頁 33-35。
[124] 同前註，卷 2，頁 18。

airiti

為重，此乃因時救偏之意，非以此為學問定本如陸氏之見也。此意詳見退溪所作〈心經後論〉。[125]

真德秀撰《心經》，程敏政撰《心經附註》，李滉撰《心經後論》，以朱熹學術為基礎，開展心體之論，傳入朝鮮，引起廣大關注。[126]然而韓氏卻將程氏與陽明歸於一類，兩人混同先後，用心偏差，不得與於朱學之列，至於李滉於尊德性與道問學之間，得見朱熹周全思考，深有閑邪之功，並不與之同。韓氏分別兩者，切斷其中聯繫，有意建立朝鮮本身學術價值，不言可喻。韓元震承李珥之學，為栗谷學派，與李滉學脈有異，然而宗主朱學，立場並無差別，撰作《朱子言論同異考》，樹立朝鮮朱學主體意義，於此可見。其次，韓元震於「人物之性」一門，回應「湖洛論爭」，於朱學當中尋其究竟，云：

壬寅夏余著說一篇，以釋元聘書意，而自今觀之，理雖無差，辭失本指，終不免於強說費力矣。甲寅孟春讀廣仲書，偶見其意，遂取元聘書、知言疑義及允夫書對同契勘，遂定其為初年說，追正之如此云。[127]

朱熹撰〈答徐元聘二〉為孝宗乾道二年（1166）[128]，〈答胡廣仲二〉為孝宗乾道七年（1171）[129]，〈程允夫五〉則疑為孝宗乾道四年（1168）七月以前[130]，〈知言疑義〉撰成於孝宗乾道七年（1171）[131]，凡此皆是

---

125 同前註。

126 孫淑芳撰，〈存心之學——《心經附註》的聖學論述〉，《國文學報》第 54 期（2013.12），頁 2。陳亦伶撰，〈從經學看朝鮮時代尊崇朱子文化——以晚出《古文尚書》相關問題為中心〉，《海外韓國學專家養成之現況與發展方案：韓國文化教育中心第四屆國際學術會議論文集》（臺北：政治大學韓國文學系、韓國文化教育中心，2017.6），頁 68-70。

127 韓元震撰，《朱子言論同異攷》卷 1，頁 17。

128 陳來撰，《朱子書信編年考證》，頁 40。

129 同前註，頁 87。

130 按：陳來撰，《朱子書信編年考證》疑為孝宗淳熙八年（1181），頁 206。然史甄陶依藏於中國國家圖書館明代程資所編《朱程問答》考訂云：「例如若是依照程洵寫給朱熹之信的內容，可以看出在《朱子文集》中，標著為〈程允夫四〉（表叔墓刻不敢忘）和〈程允夫五〉（答『觀志觀行』），以及〈答程允夫五〉（熹頓首允夫賢表解元，久不聞問，方以為懷），都

airiti

朱熹入於湖湘之學，又反省湖湘之學的結果，前後之間，關乎未發、已發之辨，牽涉「中和」新舊說的不同[132]，糾葛複雜，原就不易釐清，韓氏掌握要義，於一原之處，必以理言；於分殊之處，必以性言，人與物形氣既分，於氣中論性，性即有異，於此得見朱熹最終看法，也確認「湖洛論爭」的主張，符合朱熹言論的觀察結果，《朱子言論同異考》也具有重塑個人朱學認知的意義。

相較於韓元震之時，如今有更方便的檢索工具，有更詳密的考證成果，交互比對，《朱子言論同異考》考辨之精，分判之密，已可得見。韓氏將義理建立在考據當中，在朱熹言論當中，思索學術究竟，在後人以朱證朱的詮釋方式當中[133]，甚至援朱附陸的情況之下，韓氏引導回歸於朱熹學術思考，無疑是極為正確的方式。尤其在細密比對之中，在同與異，先後之間，考察朱熹說法，《朱子語類》固然多數為晚年之說，但不乏朱熹偶有偏差的說法，也不免有弟子誤解的情形，《朱子文集》書信往來，前後之間，說法不同，屢屢可見，也在情理之內，甚至在晚期說法之中，又回歸於初說，細節之間，不可一概而論，然而一切依《大學章句》、《中庸章句》為準的，從而在經解當中思索朱熹建構之核心價值，於學最為純粹，也最能得朱學之精彩。凡此皆是前人所論而及未及深考之處，筆者反覆覈查，遂能得見韓元震衛道之功，以及深究朱熹學術的觀察，相對於之後清代乾嘉漢、宋之分，義理歸之於宋學，考據

回應了程洵去信所詢問的內容，應該是在同一通信中。如此一來，前述的兩通信的編年，應該放在『乾道四年七月』以前。」氏撰〈論《朱程問答》的編纂、影響與考訂作用〉云：《臺大中文學報》第 50 期（2015.10），頁 18-19。朱熹撰，〈答程允夫五〉可以推之更前，繫於乾道四年（1168），正是朱熹與張栻密切論學之時。

131 束景南撰，《朱熹年譜長編》，頁 456。

132 參見陳逢源撰，〈朱熹《四書章句集注》中的「湖湘學脈」〉，頁 1186。

133 朱熹學術精髓如何再現，正是門人最要重的課題，講論如此，經典詮釋亦然，延續學術香火的思考，成為思考的關鍵，於是形成以朱熹言論證明經注詮解的方式，參見陳逢源撰，〈從《四書集注》至《四書大全》——朱熹後學之學術系譜考察〉，《成大中文學報》第 49 期（2015.6），頁 78-85。

airiti

出於漢學，門戶既別，方法不同[134]，離朱學更遠，錢穆先生直指「門戶之見」為了解朱學最大障礙，誠乃深切之論[135]，韓氏《朱子言論同異考》於朝鮮獨標宗旨，無疑深有學術發展意義。本文雖非全面之論，卻已得見其成就，列舉如下：

一、韓元震由「氣」見「理」，以「氣」論「心」，立場鮮明，為栗谷學派後起健將，也是朝鮮後期學術論爭當中核心人物，撰成《朱子言論同異考》，全面檢覈朱熹言論差異，思索朱學發展進程，不僅形塑朝鮮儒學主體價值，也極具學術推展意義。

二、真德秀撰《心經》，程敏政撰《心經附註》，李滉撰《心經後論》，於朱熹學術開展心體之論，影響入於朝鮮，然而韓氏認為程氏與陽明同樣混同先後，用心偏差，不得與於朱學之列。《朱子言論同異考》不僅嘗試建立朝鮮以「氣」見「理」一系儒學系譜，也矯正後人四書詮釋偏差的問題。

三、韓元震《朱子言論同異考》有關《大學章句》的討論，集中於字義解讀，包括「辟」之為解、「虛靈」為心體之解、「格物」之說，

---

134 參見陳逢源撰，〈乾嘉漢宋學之分與經學史觀關係試析——以《四庫全書．經部總序》為中心〉，蔣秋華編，《清乾嘉學派經學研究計劃研討會論文集（一）：治經方法》（臺北：中研院文哲所，2000.10），頁 20。

135 錢穆撰，《朱子新學案》（臺北：三民書局，1982）第一冊《朱子學提綱》云：「門戶之見，實為治朱學者一絕大之障蔽。明程敏正篁墩著《道一編》，證朱陸兩家之始異而終同。王陽明《朱子晚年定論》繼之。其說之非，同時羅欽順整菴已疑之。此後陳清瀾《學蔀通辨》對王學力肆詆辯。此下言朱學者則必稱清瀾之書。然朱子成學在晤象山以前，其為學自有根柢與其獨特之精神所在，初不為針對象山而發。今於學術大範圍之內，單劃出理學一小圈，又於理學一小圈之內，專鈎出朱陸異同一線，乃於此一條線上進退爭持。治陸王學者，謂朱子晚年思想轉同於陸，此猶足為陸學張目。治朱子學者，僅證得朱子晚年並無折從於陸之痕迹，豈朱子學之價值固即在是乎？孫承澤著《考正晚年定論》，謂「朱子四十五以後，實無一言合於陸氏，亦無一字涉於自悔」。李紱穆堂又著《朱子晚年全論》，謂「盡錄朱子五十一歲至七十一歲論學之語見於《文集》者，一字不遺，共得三百七十餘篇，其言無不合於陸子」。同時王白田輯《朱子切要語》，陳蘭甫譏之，謂其書「專為排陸王而作」。而夏炘心伯論穆堂《晚年全論》不過為《學蔀通辨》報仇。此等誠是學術界一大可駭怪之事。」頁 260。

airiti

乃至於「自欺」之說，朱熹反覆思考，說法多有轉折，前後之間，未必可以簡單分出，唯有以經文互證，詮釋最為精準，義理最為飽滿。

四、韓元震《朱子言論同異考》有關《中庸章句》內容討論，集中於朱熹「中和」之見前後之不同，包括「已發」、「未發」之際，在動、靜，體、用，性、情之間的思考，「未發」為「復」，抑或為「坤」，甚至人物之間，是否有相同之性等，牽涉儒學工夫與境界所在，無不一一詳考，定其最終之說，朱熹一生思索，反覆錘鍊，於此可見。

五、韓元震《朱子言論同異考》將義理建立在考據當中，思索學術究竟，《朱子語類》固然多為晚年之說，但不乏朱熹偶有偏差的說法，也難免有弟子誤解之處。朱熹書信往來，前後之間，說法不同，也是極為自然之事，然而一切依《大學章句》、《中庸章句》為準的，遂能了解朱熹學術核心所在。

韓元震在儒學分歧之際，思以追索朱熹最終之見，深有推進朱學之功，在理學、心學門戶歧出當中，具有平抑作用，足以印證《南塘集》有關性理討論，確有堅實的經典詮釋基礎。韓氏〈陳大義疏〉中引朱熹告君之語：「中原之戎虜易逐，而一己之私意難除；不世之大功易立，而本心之至微難保。古人致戒於心術之微者，如此其切，其可不深味乎哉！」[136]於明之已覆，清之繼起，華夏既亡，夷狄勢盛之時，韓氏標舉大義，凜凜生風，於〈答沈信夫〉云：「近日文獻來自中國者，皆此之類，未有能得朱子之正宗者，豈中國學術盡如此耶，天方以中國棄之夷狄，宜其儒者之不出也。」[137]慨嘆學風敗壞，嚴正批判，韓元震苦心孤詣，在天地崩裂，政治與文化宗主混淆之際，辨正朱學，考其用心，實有藏道統於東國之意矣。[138]筆者管見，綴語於末，尚祈博雅君子不吝指正。

---

[136] 韓元震撰，〈陳大義疏〉，《南塘集》（杜宏剛等主編，《韓國文集中的清代史料》（五），桂林：廣西師範大學出版社，2008）頁 162。

[137] 韓元震撰，〈陳大義疏〉，《南塘集》，杜宏剛等主編《韓國文集中的清代史料》本，頁 163-164。

[138] 韓元震撰，〈經筵說下〉云：「蓋有孔子則不可無朱子，有朱子則不可無

airiti

徵引文獻

一、專書

〔宋〕程顥、程頤原撰，〔宋〕朱熹編：《二程全書》，京都：中文出版社，1979。

〔宋〕朱熹撰，《四書章句集注》，臺北：長安出版社，1991。

〔宋〕朱熹撰，陳俊民校編：《朱子文集續集》，臺北：德富文教基金會，2000。

〔宋〕黃榦撰，《勉齋集》，景印文淵閣《四庫全書》本，臺北：臺灣商務印書館，1986。

〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986。

〔清〕黃宗羲撰，《明儒學案》，臺北：華世出版社，1987。

〔清〕呂留良撰，《呂留良詩文集》，杭州：浙江古籍出版社，2011。

〔韓〕權尚夏撰，《寒水齋集》，收於〔韓〕裵宗鎬編：《韓國儒學資料集成》，上冊，首爾：延世大學校出版部，1980。

〔韓〕韓元震撰，《南塘子》，收於〔韓〕裵宗鎬編：《韓國儒學資料集成》，上冊，首爾：延世大學校出版部，1980。

李珥，有李珥則不可無宋時烈，而天之生是人，皆不偶然矣。今臣以李珥、宋時烈直接孔朱之統，其言似誇大而實不誇大，其所以然者何也？天地之間，西北為陰濁，而東南為陽明，故三代以後，治道之休明，道學之盛，皆在東南。泰伯南往荊吳，而宋室南渡，禮樂文物隨遷，朱子又生其地，以接孔子之統。箕子東來我國，而至我朝，大興文明之治，真儒輩出，而李珥、宋時烈尤其著者，則其接朱子之統，實非誣也。……且朱子以後，中國道統之傳遂絕，夷狄迭為入據，三五相傳禮樂文物之所，變為氊裘之鄉，今天之下，獨有我國，以一隅偏邦，能保其文明之治，禮樂文物在焉，真儒代作，此實天意之所在也，豈偶然而然者哉。」《南塘集》，杜宏剛等主編，《韓國文集中的清代史料》本，頁 184-185。

airiti

———：《南塘集》，收於杜宏剛等主編：《韓國文集中的清代史料（五）》，桂林：廣西師範大學出版社，2008。

〔韓〕李丙燾撰，《韓國儒學史》，首爾：亞細亞文化社，1989。

余英時撰，《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，臺北：允晨文化實業公司，2003。

束景南撰，《朱熹年譜長編》，上海：華東師範大學出版社，2001。

吳長庚編：《朱陸學術考辨五種》，南昌：江西高校出版社，2000。

陳來撰，《朱子書信編年考證》北京：生活・讀書・新知三聯書店，2007。

楊祖漢撰，《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，上海：華東師範大學出版社，2008。

林月惠撰，《異曲同調：朱子學與朝鮮性理學》，臺北：臺灣大學出版中心，2010。

陳逢源撰，《朱熹與四書章句集注》，臺北：里仁書局，2006。

———：《「融鑄」與「進程」：朱熹《四書章句集注》之歷史思維》，臺北：政大出版社，2013。

二、期刊論文

李甦平撰，〈論南塘韓元震的性理學思想〉，《延邊大學學報（社會科學版）》第42卷第2期（2009.4）。

邢麗菊撰，〈朝鮮朝時期「人物性同異」論爭的理論來源及其差異——巍岩李柬與南塘韓元震之人物性同異論比較〉，《哲學研究》（2008年第11期）。

林明熙撰，〈韓元震哲學與人物性異論〉，《哲學與文化》第41卷8期（2014.8）。

金起賢撰，〈湖洛論辯之兩種未發論——韓儒巍巖李柬和南塘韓元震對未發論之不同解釋〉，《鵝湖學誌》第36期（2006.6）。

洪正根撰，〈朝鮮學者韓元震的性三層說以及任聖周對此的見解〉，《齊魯文化研究》（2006年第5輯）。

airiti

孫淑芳撰，〈存心之學——《心經附註》的聖學論述〉，《國文學報》第54期（2013.12）。

陳逢源撰，〈朱熹《四書章句集注》中的「道南學脈」〉，《退溪學論叢》第24期（2014.12）。

———：〈從《四書集注》至《四書大全》——朱熹後學之學術系譜考察〉，《成大中文學報》第49期（2015.6）。

錢穆撰，〈朱子學流衍韓國考〉，《新亞學報》12卷（1977.8）。

〔韓〕李海任撰，〈韓元震的經學體系及其意義——以《朱子言論同異考》為中心〉，《經學研究集刊》第12期（2012.5）。

———：〈關於栗谷學派「性合理氣」與「心是氣」的爭論——以南塘韓元震的《栗谷別集附簽》為中心〉，《朱子學刊》（總第23輯）（2013年第1輯）。

〔韓〕高在旭撰，〈導論：人物性同異論爭在韓國儒史上的意義——人物性同異論之發生、展開及意義〉，《哲學與文化》第41卷8期（2014.8）。

三、會議論文

李明輝撰，〈韓元震的「四端七情經緯說」〉，收入黃俊傑編：《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》，臺北：臺灣大學出版中心，2012.6。

陳逢源撰，〈朱熹《四書章句集注》中的「湖湘學脈」〉，《紀念孔子誕辰2565周年國際學術研討會暨國際儒學聯合會第五屆會員大會論文集》，北京：國際儒學聯合會、聯合國教科文組織、中國孔子基金會，2014.9。

———：〈韓元震《朱子言論同異考》析論——以《大學》、《中庸》為考察範圍〉，成均館大學大東文化研究院主辦「經學的源流與創新——從歷史性與地域性視野」研討會，首爾：成均館大學，2016.8.23。

airiti

楊儒賓撰，〈孔顏樂處與曾點情趣〉，收入黃俊傑編：《東亞論語學——中國篇》，臺北：臺灣大學出版中心，2009.9。

四、學位論文

周興撰《韓元震性理學思想探析》，延吉：延邊大學外國哲學碩士論文，2015。

楊小婷撰，《人物性異——朝鮮儒者韓元震對於朱子性論的發展》，上海：華東師範大學哲學系碩士論文，2016。

airiti

Selected Bibliography

Zhu Xi: *Sishu zhangju ji zhu*, Taipei: Zhangan chubanshe, 1991

Huang Zongxi: *Mingru xuean*, Taipei: Huashi chubanshe, 1987

Li Jingde: *Zhuzi yulei*, Taipei: Wenjin chubanshe, 1986

Huang Zongxi: *Mingru xuean*, Taipei: Huashi chubanshe, 1987

Quan Shangxia: *Hanshui zhai ji*, Pei zonggao: *Hanguo ruxue ziliao jicheng*, Seoul: Yanshi daxue xiao chubanbu, 1980

Han Won-Jin: *Nantang zi*, Pei zonggao: *Hanguo ruxue ziliao jicheng*: Yanshi daxue xiao chubanbu, 1980

Yang Zuhan: *Cong dangdai ru xue guandian kan hanguo ruxue de zhongyao lunzheng*, Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe, 2008

Lin Yuehui: *Yiqu tongdiao*: *Zhuzi xue yu chaoxian xinglixue*, Taipei: Taiwan daxue chuban zhongxin, 2010

Chen Fengyuan: *Zhu Xi yu Sishu zhangju jizhu*, Taipei: Liren shuju, 2006

Chen Fengyuan: '*Rongzhu*' *yu* '*jincheng*': *Zhu Xi Sishu zhangju jizhu zhi lishi siwei*, Taipei: Zhengda chubanshe, 2013

airiti

An analysis on Han Yuanzhen's *Survey of the Sameness and Differences of Zhu Xi's Discourses* (*Zhuzi yanlun tongyikao*) —Taking *Great Learning* (*Daxue*) and *Doctrine of the Mean* (*Zhongyong*) as the Surveying Range

Feng-Yuan Chen*

Abstract

Han Won-Jin (1682-1751), an outstanding scholar of *Yulgok* School, learned "principle (*li*)" from "material-force (*qi*)" and then interpreted "mind (*xin*)" base on "principle." He had clear theoretical standpoint and argued the issue titled "Sameness or Differences between Human Nature and Animal Nature" with his fellow, Lee Gan (1677-1727). Their arguments formed *Huluo Debate*, an important academic discussion in Korea. In fact, through investigating the ordinance of Confucianism, annotations on classics, and historical texts, Han composed *Survey of the Sameness and Differences of Zhu Xi's Discourses* (*Zhuzi yanlun tongyikao*). There are six volumes and thirty-nine categories in this book, which is also attached *Questions on Annotations of Analects of Confucius and Mencius* (*Lunmeng zhangju huowen*). Since the system of Zhu Xi's doctrine is very extensive, I take *Great Learning* (*Daxue*) and *Doctrine of the Mean* (*Zhongyong*) as the surveying range to analyze Han Yuanzhen's explanations of Zhu Xi's letters, dicta, and annotations on classics. In this paper, I will clarify Zhu Xi's academic achievement and lifelong thinking process according to the interpretations of researchers of Zhu Xi's works, who proved Zhu's ideas through Zhu's own discourses or even quoted Zhu's words to compare with Lu Jiuyuan's

* Distinguished Professor, the Department of Chinese Literature, National Cheng-Chi University.

airiti

explanations. Their careful studies, which distinguish between Philosophy of Principle (*lixue*) and Philosophy of Mind (*xinxue*), as well as Han School and Song School, help readers to understand Zhu Xi's thought correctly. They not only established the subject of Zhu's study in Korea but also carried forward Zhu's study unceasingly.

Keywords: Han Won-Jin, *Survey of the Sameness and Differences of Zhu Xi's Discourses* (*Zhuzi yanlun tongyikao*), Zhu Xi, Four Books, Confucianism in Korea.