

朱熹的告子和陸九淵的告子 ——以對“不動心”的詮釋為中心

張元泰

中文提要

朱熹主張陸九淵之學有類於告子者之處不勝枚舉，那陸九淵是否同意此種說法？陸九淵1181年與朱熹相會於南康白鹿洞書院之後許久，又於1188年寄予朱熹書信一封。信中提及，二人在南康相會時曾就告子之不動心展開過論爭。依此可見，陸九淵不但瞭解朱熹對告子不動心的解說，還不苟同朱熹將自己稱為告子的說法。若根據現存文獻重構雙方的解釋，便可知雙方不但對告子不動心之含義的理解迥然相異，而且還依其各自的理解而批判對方為告子。兩人對告子不動心之含義的解釋差異，導源於對不動心的基本理解的差異。朱熹將不動心解釋為不惑，不動心不只是沒有恐懼，還是沒有疑惑。因此朱熹強調知言-窮理，並主張知言優先於養氣。相反，陸九淵將不動心當成了為“三十而立”所做的工夫，即確保道德主體性的工夫。然而，陸九淵在討論不動心時，僅僅依據養氣而論，卻未依據知言而論。而且他也並未論及與知言相關聯的“人類道德性起源於何處”與“道德主體性如何確立”等問題。考察陸九淵討論知言的段落可知，知言乃知人的前提，知人並非是瞭解他人外在所展現的行為，而是瞭解他人的德性，而且知人的目標在於明確把握並批判世上錯誤的理論和行為。因而對陸九淵而言，知言在對道的明確理解(即明道)之後，是已經確立道德主體性者的工夫。大概陸九淵認為，在通過養氣來確立道德主體性之後才能知言。這樣的解釋上的差異為王夫之、黃宗羲等傳統註釋家所繼承，也深深影響了唐君毅、李明輝、David S. Nivison等人的解釋。

關鍵詞：朱熹，陸九淵，告子，不動心

* 張元泰：首爾大學校哲學科教授(matchfactory@gmail.com)。

一、序論

朱熹多次指出陸九淵的學問與告子相同。¹當然這種評價並不是對陸九淵的肯定性評價。那麼，陸九淵會同意朱熹的這種說法嗎？換一種比較正確的問題法，也就是說，陸九淵瞭解朱熹對告子的詮釋嗎？陸九淵贊同這種詮釋嗎？這一問題不難回答。陸九淵在南康白鹿洞書院見過朱熹(1181)之後很久，即1188年才在寫給朱熹的信中說道：

向在南康，論兄所解“告子不得於言，勿求於心”一章非是。兄令某平心觀之。某嘗答曰：“甲與乙辨。方是其說，甲則曰願某乙平心也，乙亦曰願某甲平心也，平心之說，恐難明白，不若據事論理可也。”²

陸九淵寫道，在南康會見時，朱陸已就告子“不動心”展開了辯論。信中雖然並未表明自己如何理解告子，但有如下兩點可以得到確認：陸九淵不僅熟知朱熹對告子的詮釋，而且並不認同。陸對朱提出反駁，朱熹亦不肯接受，反而認為陸錯。³如此看來，陸九淵與朱熹持不同觀點，當然明顯不會同意朱熹將自己稱為告子的說法。

那麼，還可以提出另一個問題。若陸九淵對告子持有特定的理解，在他自己理解的基礎上，他會不會將自身與告子等同而視？換言之，陸九淵會認為自己的觀點與告子相似嗎？對這一問題的回答並不簡單。他將告子與荀子相提並論，說告子的“不動心”先於孟子，告子資質優異。⁴並在論述告子“不動心”的同時，將告子歸為“孔門別派”。⁵僅考察以上事實，可能會誤認為陸九淵高度評價告子，而朱熹正因此而批評陸九淵即告子。⁶

然而，從上下文來看，很難說陸九淵給予了告子高度的評價。首先，從孟子自身的脈絡上看，孟子說告子先自己而“不動心”的話語，不

1 朱熹把陸九淵視為告子的理由參照陳榮捷：《朱子新探索》，頁591、592。

2 陸九淵，《陸九淵集》卷2，〈與朱元晦〉，頁25。

3 朱熹提過以前與陸九淵就“義外”而爭辯的內容。朱熹，《朱子語類》卷124，頁3886：“嘗與金溪辨‘義外’之說。某謂事之合如此者，雖是在外，然於吾心以為合如此而行，便是內也。且如人有性質魯鈍，或一時見不到；因他人說出來，見得為是，從而行之，亦內也。金溪以謂，此乃告子之見，直須自得於己者方是。若以他人之說為義而行之，是求之於外也。遂於事當如此處，亦不如此。不知此乃告子之見耳。”

4 陸九淵，《陸九淵集》卷30，〈天地之性人為貴〉，頁347、348：“然告子之不動心實先於孟子，……故必有二子之質，而學失其道。”

5 陸九淵，《陸九淵集》卷35，〈語錄下〉，頁445：“告子之意：‘不得於言，勿求於心’，是外面硬把捉的。要之亦是孔門別派，將來也會成，只是終不自然。”

6 彭永捷認為，從文脈上看，很難說陸九淵真的高度評價告子。彭永捷，《朱陸之辯：朱熹陸九淵哲學比較研究》，頁167-169。

能說具有高度評價告子的意圖。正相反，孟子舉出告子“不動心”的事例，可能是爲了列出“不動心”的錯誤典型而加以批判。同樣，陸九淵也說過告子“不動心”雖然更早一些，但是他的“不動心”是不正確的。⁷ 更重要的事實是，陸九淵將告子歸爲異端。⁸ 陸九淵將告子與楊朱、墨翟、許行共同列爲錯誤言行者。⁹ 因此，陸九淵將告子稱爲“孔門別派”，並不具有高度評價之意，更可能是相反的意思。對陸九淵來說，異端並非如佛家、道家那樣，是遠離儒家的存在，相反，是同師堯舜卻別有端緒。¹⁰ 照此看來，異端近在咫尺。因此陸九淵稱告子爲“孔門別派”與稱告子爲異端並不矛盾。相反，他認爲近距離的比遠距離更爲危險，即“似而非”更危險。實際上，他將棄自己所授而投奔朱熹的朱季繹就叫做“異端”。¹¹ 因此，像朱熹將自己的論敵陸九淵比作告子一樣，陸九淵也可能將告子這位儒家內部的“似而非”，比作朱熹。

如此說來，陸九淵是如何理解告子的呢？考察現有《陸九淵集》中關於告子的見解，最爲引人注目的事實是，陸九淵沒有對《告子上》中告子的主張加以闡釋。到目前爲止，對《告子上》中所錄告子的主張，存在多種詮釋。然而，陸九淵對《告子上》中告子的主張，雖然有所批判，但幾乎沒有分析也沒有提出自己的解釋。例如，言及《告子上》中孟子和告子的論辯過程時，他只說孟子逐一反駁了告子的觀點，而未做更多說明。¹² 因爲他時常舉論並批判以“義外”和“外”爲根據的“學”，所以可以認爲陸九淵對“仁內義外”有著自己的解釋。然而，陸九淵對《告子上》的“仁內義外”沒有做出任何說明，對孟子和告子關於“白”、“長”的論爭也非但不去說明，反而持不必過多糾纏的態度。¹³ 陸九淵言及“義外”之處，在內容上多與《知言養氣章》

7 陸九淵，《陸九淵集》卷35，《語錄下》，頁472：“學問須論是非，不論效驗。如告子先孟子不動心，其效先孟子，然畢竟不是。”

8 陸九淵，《陸九淵集》卷34，《語錄上》，頁426：“告子與孟子，並駕其說於天下，孟子將破其說，不得不就他所見處，細與他研磨。一次將杞柳來論，便就他杞柳上破其說；一次將湍水來論，便就他湍水上破其說；一次將生之謂性來論，又就他生之謂性上破其說；一次將仁內義外來論，又就他義外上破其說。窮究異端，要得恁地使他無語，始得。”

9 陸九淵，《陸九淵集》卷2，《與王順伯》，頁19：“楊墨告子許行之徒，豈但言說？其所言即其所行，而孟子力辟之者，以爲其學非也。”《陸九淵集》，卷4，《與劉淳叟》，頁154：“楊墨交亂，告子許行之道，又各以其說肆行於天下，則孟子之辨豈得已哉？”

10 陸九淵，《陸九淵集》卷34，《語錄上》，頁402：“蓋異與同對，雖同師堯舜，而所學之端緒，與堯舜不同，即是異端，何止佛老哉？有人問吾異端者，吾對曰，‘子先理會得同底一端，則凡異此者，皆異端。’”

11 陸九淵，《陸九淵集》卷35，《語錄下》，頁443：先生云，“立是你立，卻問我如何立？若立得住，何須把捉。吾友分明是先曾知此理來，後被異端壞了。異端非佛老之謂。異乎此理，如季繹之徒，便是異端。”

12 陸九淵，《陸九淵集》卷34，《語錄上》，頁426：告子與孟子並駕其說於天下，孟子將破其說，不得不就他所見處細與他研磨。一次將杞柳來論，便就他杞柳上破其說；一次將湍水來論，便就他湍水上破其說；一次將生之謂性來論，又就他生之謂性上破其說；一次將仁內義外來論，又就他義外上破其說。窮究異端，要得恁地，使他無語，始得。

13 陸九淵，《陸九淵集》卷7，《與邵中孚》，頁92：《告子》一篇自“牛山之木嘗美矣”以下可常讀之，其浸灌、培植之益，當日新日固也。其卷首與告子論性處，卻不必深考，恐其力量

孟子對告子“義外之”的批判有關。¹⁴

陸九淵對告子的論述大部分與《知言養氣章》相關，其中以對告子“不動心”的方法，即“不得於言，勿求於心”的批判為主要內容。此外，雖然也有區分“集義所生”和“義襲而取之”來說明“義外”的內容，但仍然在對告子“不動心”的說明方式的延長線上。這一事實與朱熹的記錄也相當一致。朱熹主要以這兩點為中心批判陸九淵的解釋。在這兩個問題上，朱熹和陸九淵二人對彼此的立場都了然於胸。

本文以告子“不動心”引起的兩個問題為中心來考察雙方的解釋，在確認主要爭點之後，考察二人的解釋如何在後世流傳。因為朱熹的解釋已有諸多研究成果，所以在此會盡可能簡略說明，本文將詳細討論研究成果相對較少的陸九淵的解釋。

二、朱熹對告子“不動心”的理解

1、“不動心”和“不惑”

朱熹對“不動心”的最基本的理解見於《孟子集注》中對公孫醜的問題說明：

此承上章，又設問孟子，若得位而行道，則雖由此而成霸王之業，亦不足怪。任大責重如此，亦有所恐懼疑惑而動其心乎？四十強仕，君子道明德立之時。孔子四十而不惑，亦不動心之謂。

趙岐並沒有將“不動心”和“不惑”聯繫起來，只論述了“動心”的理由是恐懼，即“畏難、畏懼”。¹⁵ 然而朱熹認為“動心”出於恐懼、疑惑，添加了“沒有疑惑”的涵義，將“不動心”釋為“不惑”。¹⁶ 像這樣，將“不動心”加上“沒有疑惑”的涵義，用“不惑”來把握的見解，是認為“知言”重於“養氣”的朱熹詮釋《知

未到，則反惑亂精神，後日不患不通也。《陸九淵集》卷10，〈與江德功〉，頁138：白白長長之言，是古人辨論處，非用工處。言論不合於理，乃理未明耳，非誠意之罪也。

- 14 此點可以從朱熹處的記錄得以確認。《朱子語類》卷124，頁3886：又曰：“它尋常要說‘集義所生者’，其徒包敏道至說成‘襲義而取’，卻不說‘義襲而取之’。它說如何？”正淳曰：“它說須是實得。如義襲，只是強探力取。”曰：“謂如人心知此義理，行之得宜，固自內發。人性質有不同，或有魯鈍，一時見未到得；別人說出來，反之於心，見得為是而行之，是亦內也。人心所見不同，聖人方見得盡。今陸氏只是要自渠心裡見得底，方謂之內；若別人說底，一句也不是。才自別人說出，便指為義外。如此，乃是告子之說。”
- 15 趙岐、孫奭，《孟子注疏》卷3上，頁88：丑問孟子，如使夫子得居齊卿相之位，行其道德，雖用此臣位，輔君行之，亦不異於古霸王之君矣。如是，寧動心畏難、自恐不能行否耶？丑以此為大道不易，人當畏懼之，不敢欲行也。
- 16 他對《禮記》，〈曲禮〉“四十曰強，而仕”的解釋可能參考了孔穎達正義。鄭玄、孔穎達，《禮記正義》卷1，〈曲禮〉，頁24-25：“四十曰強，而仕”者，三十九以前通曰壯，壯久則強，故“四十曰強”。強有二義，一則四十不惑，是智慮強；二則氣力強也。

言養氣章》的重要特徵。朱熹認為，孟子的“不動心”是“知言”、“養氣”消除恐懼和疑惑的結果，這與告子的“不動心”相對。也就是說，告子的“不動心”並不是以“知言”、“養氣”為根據的“不動心”。由此可以推論，朱熹試圖使孟子的“知言”、“養氣”與告子的“不得於言，勿求於心。不得於心，勿求於氣”中的“言”與“氣”相呼應。用《孟子或問》中的話來說，即“告子所不得之言，即孟子所知之言；告子所勿求之氣，即孟子所養之氣。”¹⁷

朱熹在解釋告子“不動心”時，首先注意到了告子的主張中所謂“言”、“心”、“氣”的所有者。趙岐認為“言”、“心”、“氣”均為他人所有，朱熹則認為“心”和“氣”為自身所有。然而，對於“言”，朱熹既存在“自身之言”，也存在“他人之言”，甚至存在未明示所有者的解釋。首先，“自身之言”的解釋見於《孟子或問》：

蓋告子不自知其言之所以失，而孟子乃兼貫物我，舉天下之言所以失者而知之……。¹⁸

在這一部分，朱熹認為，告子“不得於言”的“言”字，是告子自身之言，而孟子所謂“知言”的“言”，則包含了自身與他人之言。而且他在《朱子語類》中，也將“不得於言”的“言”看作自身之言，並以《告子上》中孟子與告子的論辯為例進行說明：

“不得於言，勿求於心”，此正孟子告子不動心之差別處。當看上文云：“敢問夫子之不動心，與告子之不動心。”孟子卻如此答，便見得告子只是硬做去，更不問言之是非，便錯說了，也不省。如與孟子論性，說“性猶杞柳也”，既而轉“性猶湍水也。”他只不問是非，信口說出，定要硬把得心定。“不得於言”，謂言之失也；“勿求於心”，謂言之失非幹心事也。此其學所以與孟子異。故孟子章末云：“我故曰：‘告子未嘗知義，以其外之也’”端蒙。¹⁹

朱熹說道，《告子上》中，告子提出自身的主張，在遭遇孟子的反論之後，並不回擊，而是換個頭緒繼續說下去，他評價道，告子只是硬說去，即使說錯了也不反省。錯誤的“言”緣由於錯誤的判斷，可以說是自己的“心”錯了，然而告子卻不反省內心。由此可見，告子即使說錯，也毫不介意，只將自己的“心”硬下來，毫不動搖。

17 朱熹，《孟子或問》卷3，頁932：告子所不得之言，即孟子所知之言，告子所勿求之氣，即孟子所養之氣也；以其異者而反之，則凡告子之所以失，即孟子之所以得，孟子之所以得，即告子之所以失也。

18 朱熹，《孟子或問》卷3，頁932。

19 朱熹，《朱子語類》卷52，頁1701。

然而，朱熹在《朱子語類》中又修正了上一種看法，提出了另一種解釋：

問：“向看此段，以告子‘不得於言’，是偶然失言，非謂他人言也。”
 曰：“某向來亦如此說，然與知言之義不同。此是告子聞他人之言，不得其義理，又如讀古人之書，有不得其言之義，皆以為無害事，但心不動足矣。不知言，便不知義，所以外義也。如誑、淫、邪、遁，亦只是他人言，故曰‘生於其心’；‘其’字，便是謂他人也。”……
 德明。〈今按：“聞他人言”之說，與集注異。〉²⁰

朱熹承認，如果按照前面所解釋的那樣，將“言”視為“自身之言”，那麼，“不得於言”的“言”和“知言”的“言”就產生了不一致的問題。所以這裡的“言”應是“他人之言”。朱熹以讀書不知所言的情況為例，將“不得於言”解釋為聽到他人的話卻沒有完全理解的意思。而且，在別處也將“不得於言”與“知言”，即理解了他人的話對立起來，將“不得於言”解釋為不完全理解之義。²¹依據這種解釋，對告子的主張可以做如下解讀。即使不被他人的批判說服，或者讀書有不能領會的部分，也不去自己的內心尋“理”，而是擱置不顧，只努力安定自己的心而已。由於他人或書中之言對自己的內心並不造成影響，所以內心不會動搖。因此，可以說，告子不動心的方法之一就是，即使世上的是非或者書籍中記載的教誨與自身所想不同，也維持毫不介意的態度。這種立場變化是按時間順序展開的。而理解為“他人之言”的解釋，似乎是朱熹晚年的解釋。

儘管提出了兩種互不相同的見解，朱熹的解釋還是有幾個共同點。第一，不管採取哪一種解釋，朱熹都認為告子具有減弱外部影響、堅持內心的傾向。在此，朱熹參考了告子“生之謂性”是知覺運動的主張，重新梳理了告子“不動心”的涵義。人的內心只有不關乎道德性的知覺運動，道德性是外在的規範，含於“言”中。像這樣將知覺運動和道德性完全分開時，會產生兩種選擇的可能性。要麼維持沒有道德性的狀態，要麼接受外部存在的規範。依據朱熹的說明，告子並不在意外部，只堅持自己的內心，努力去定心，因此選擇了前一種可能性。第二，對告子的批判也是類似的。不管採取哪一種解釋，告子捨棄外部的這一點，只能匯出這樣的評價，即外部既已犯錯，如果不回頭反省自身，那麼自身

20 朱熹，《朱子語類》卷52，頁1709-1710。

21 朱熹，《朱子語類》卷52，頁1701-1702：“不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣”。“不得”，猶曰失也。謂言有所不知者，則不可求之於心；心有不得其正者，則不可求之於氣。孟子謂言有所不能知，正以心有所不明，故“不得於言，勿求於心，不可”。其不得於心者，固當求之心。然氣不得所養，亦反能動其心，故“不得於心，勿求於氣”，雖可而未盡也。蓋知言只是知理。告子既不務知言，亦不務養氣，但只硬把中間個心，要他不動。孟子則是能知言，又能養氣，自然心不動。蓋知言本也，養氣助也。三者恰如行軍，知言則其先鋒，知虛識實者；心恰如主帥，氣則卒徒也。孟子則前有引導，後有推助，自然無恐懼紛擾，而有以自勝。告子則前後無引助，只恁孤立硬做去，所以與孟子不動心異也。“不得於言”以下，但作如此看，則此一章血脈貫通，而於知言養氣，誑、淫、邪、遁之辭，方為有下落也。至於集義工夫，乃在知言之後。不能知言，則亦不能集義。〈言，如觀古聖賢之言，與聽今人之言，皆是。〉

的內心也終將被捨棄。最後，雖然第一種解釋存在“不得於言”的“言”和“知言”的“言”不一致的問題，但是，朱熹的解釋全部以告子的主張為前半部分，把它視為後面孟子提出“知言”的直接由頭。

朱熹認為，告子只致力於“心”，不求助於“氣”，而孟子同意告子這一見解的理由是，切中了根本。²² 不過，朱熹也主張，孟子所謂“可”，並不是全盤同意，而是“僅可”之意。朱熹之所以這樣認為的理由如下。對告子來說，如同“言”和“心”互不影響一樣，“心”和“氣”也毫無影響。²³ 然而，孟子在接下來的部分提出“志”引領“氣”，有時“氣”還對“心”造成影響。因此如果不養氣以求助於“氣”，即不養“浩然之氣”的話，就會產生恐懼和疑惑，發生無法實踐道義的情況。²⁴ 既然認定在不養氣的狀態下，“心”或“志”會產生動搖的可能性，這種解釋就蘊含了對不養“浩然之氣”的告子，其“不動心”很難維持，或者原本無法實現的批判。

綜上所述，根據朱熹的說明，告子的“不動心”就是“心”努力不被“言”和“氣”所影響。按朱熹的說法，孟子的“不動心”正與此相反。根據朱熹的解釋，孟子“不動心”的方法在於“知言”和“養氣”。“言”和“氣”，在告子那裡斷絕了與“心”的相互影響關係；在孟子這裡，前者是積極探求的物件，後者是通過實踐培養的物件。窮理以培養智慧，集義以培養勇氣，都是為消除內心的疑惑和恐懼。朱熹認為，這有一個順序。先要通過“知言”分辨是非，此後方能“養氣”。²⁵ 也就是說，若不能窮理知曉道義，那麼培養“浩然之氣”也是不可能的。

朱熹在說明告子“不動心”的同時，指出告子的想法和陸九淵的想法相同。朱熹主張，陸九淵不鼓勵讀書²⁶，只求“靜坐澄心”，這與勉強求定心的告子“不動心”相同。²⁷ 其實朱熹知道陸九淵並非主張不讀書。朱熹計較的似

22 朱熹，《孟子集注》卷3，《公孫丑上》，頁281：於心有所不安，則當力制其心，而不必更求其助於氣。……孟子既誦其言而斷之曰，彼謂不得於心而勿求諸氣者，急於本而緩其末，猶之可也。

23 朱熹，《朱子語類》卷52，頁1702：“不得於言，勿求於心”，是心與言不相干。“不於於心，勿求於氣”，是心與氣不相貫。此告子說也。

24 朱熹，《孟子集注》卷3，《公孫丑上》，頁282：人能養成此氣，則其氣合乎道義而為之助，使其行之勇決，無所疑懼。

25 朱熹，《朱子語類》卷52，頁1708：知言，然後能養氣。……孟子說養氣，先說知言。先得許多說話，是非邪正（人傑錄作“得失”）都無疑後，方能養此氣也。孟子論浩然之氣一段，緊要全在“知言”上。所以大學許多工夫，全在格物、致知。知言養氣，雖是兩事，其實相關，正如致知、格物、正心、誠意之類。若知言，便見得是非邪正。義理昭然，則浩然之氣自生。……知言，則有以明夫道義，而於天下之事無所疑；養氣，則有以配夫道義，而於天下之事無所懼。

26 朱熹，《朱子語類》卷52，頁1703：至云：“陸氏之學不甚教人讀書看文字，與告子相似否？”先生曰：“便是。”先生又謂：“養氣一段，緊要處是‘自反而縮’，‘以直養而無害’，‘是集義所生者’。緊要處在此三句上看。”

27 朱熹，《朱子語類》卷52，頁1736：問：“集注云：‘告子外義，蓋外之而不求，非欲求之於外也。’”曰：“告子直是將義屏除去，只就心上理會。”因說：“陸子靜云：‘讀書講求義理，正是告子義外工夫。’某以為不然。如子靜不讀書，不求義理，只靜坐澄心，卻似告子

乎只是“義外”的意思：

嘗與金溪辨“義外”之說。某謂事之合如此者，雖是在外，然於吾心以爲合如此而行，便是內也。且如人有性質魯鈍，或一時見不到；因他人說出來，見得爲是，從而行之，亦內也。金溪以謂，此乃告子之見，直須自得於己者方是。若以他人之說爲義而行之，是求之於外也。遂於事當如此處，亦不如此。不知此乃告子之見耳。²⁸

朱熹此處提到以前與陸九淵關於“義外”涵義的論爭，也許就是二人在南康就告子的“不得於言，勿求於心”而展開的論爭。朱熹回憶當時爭辯的情形，他認爲聽到他人之言，自己覺得對，就去實踐的情況是“內”；而陸九淵認爲，這正是告子的見解，只有自得於己，才會覺得是對的。實際上，朱熹在說明《告子上》的“義外”之時說道，因弟弟是受祭的代理人而恭敬弟弟的這種“知”，是通過“講問商量”得到的，無法出自“內”。²⁹而且，如果連他人之言都被視爲“義外”的話，那麼只能承認“生而知之，安而行之”，而“學而知之”以下的都要被否定了。³⁰從這樣的批判可以看出，朱熹認爲陸九淵與告子一樣，只重視自己的內心，因而否認讀書、討論等活動，即對窮理持否定的態度。類似的觀點，在聯繫“求放心”而批判告子“不動心”時也有所表露。他說，若不窮理，只將空心來“正心”，就是告子的“不動心”。³¹

外義。”

28 朱熹，《朱子語類》卷124，頁3886。

29 朱熹，《朱子語類》卷59，頁1879-1880：李時可問“仁內義外”。曰：“告子此說固不是。然近年有欲破其說者，又更不是。謂義專在內，只發於我之先見者便是。如‘夏日飲水，冬日飲湯’之類是已。若在外面商量，如此便不是義，乃是‘義襲’。其說如此，然不知飲水飲湯固是內也。如先酌鄉人與敬弟之類，若不問人，怎生得知？今固有人素知敬父兄，而不知鄉人之在所當先者；亦有人平日知弟之爲卑，而不知其爲尸之時，乃祖宗神靈之所依，不可不敬者。若不因講問商量，何緣會自從裡面發出？其說乃與佛氏‘不得擬議，不得思量，直下便是’之說相似，此大害理。又說‘義襲’二字全不是如此，都把文義說錯了。只細看孟子之說，便自可見。”

30 朱熹，《朱子語類》卷124，頁3885：曰：“謂如人心知此義理，行之得宜，固自內發。人性質有不同，或有魯鈍，一時見未到得；別人說出來，反之於心，見得爲是而行之，是亦內也。人心所見不同，聖人方見得盡。今陸氏只是要自渠心裡見得底，方謂之內；若別人說底，一句也不是。才自別人說出，便指爲義外。如此，乃是告子之說。如‘生而知之’，與‘學而知之’，困而知之；‘安而行之’，與‘利而行之’，勉強而行之；及其知之行之，則一也。豈可一一須待自我心而出，方謂之內？所以指文義而求之者，皆不爲內？故自家才見得如此，便一向執著，將聖賢言語便亦不信，更不去講貫，只是我底是，其病痛只在此。只是專主‘生知、安行’，而‘學知’以下，一切皆廢。又只管理會‘一貫’，理會‘一’。且如一貫，只是萬理一貫，無內外本末，隱顯精粗，皆一以貫之。此政‘同歸殊塗，百慮一致’，無所不備。今卻不教人恁地理會，卻只尋個‘一’，不知去那裡討頭處？”

31 朱熹，《朱子語類》卷59，頁1915：“‘學問之道無他，求其放心而已。’舊看此只云但求其放心，心正則自定，近看僅有道理。須是看此心果如何，須是心中明盡萬理，方可；不然，只欲空守此心，如何用得！如平常一件事，合放重，今乃放輕，此心不樂；放重，則心樂。此可見此處乃與大學致知、格物、正心、誠意相表裡。”可學謂：“若不於窮理上作工夫，遽謂心正，乃是告子不動心，如何守得？”曰：“然。”又問：“舊看‘放心’一段，第一次看，謂不過求放心而已。第二次看，謂放心既求，僅當窮理。今聞此說，乃知前日第二

他還主張，須是窮理之後“求放心”，而不是“求放心”之後窮理。由上可知，朱熹認為，陸九淵因為不窮理，所以無法知“義”。

朱熹對告子“不動心”的理解，其要旨如下。首先，朱熹將“不動心”視為“不惑”，強調知言、窮理的重要性。第二，他認為告子是拒絕外部影響、只持守內心的思想家。第三，以上述兩條為根據，他認為告子與陸九淵和禪宗相似。然而，雖然朱熹的這一詮釋對後世有著深遠的影響，但是繼承了朱熹解釋的後世思想家對上述三種特徵並不完全接受。下一節將通過簡略分析王夫之、丁若鏞二人的解釋，來考察後世對朱熹解釋的接受情況。

2、朱熹詮釋的傳人：王夫之和丁若鏞，以及現代研究者

雖然並不完全接受朱熹哲學，但在朱熹對告子“不動心”的解釋上受其影響的思想家，可以王夫之和丁若鏞為例。他們不完全接受朱熹哲學，也不同意他對孟子“不動心”的解釋。儘管如此，在朱熹對告子以及告子“不動心”的解釋上，他們持大致贊同的立場。本小節以討論朱熹解釋的多種可能性為宗旨，簡單研究王、丁二人的事例。

王夫之將“不動心”理解為“無恐懼疑惑”，接受朱熹將“不動心”視為“知言”、“養氣”的結果的解釋。³² 而且對告子和告子“不動心”也採取了與朱熹一致的觀點：

告子謂“不得於言，勿求於心”，只緣他自認此心與天下之言判然為二，不當強引言入，而役心以出。直安頓者心，教在未有名言上一層，籠罩著天下，俾是其所是而非其所非者，至我之前，如蚊子啣鐵牛，絲毫搖動他不得，所謂“你若無情他也休”也。若必求之於心，則將役其心以窮理格物，是非得失先積於我而心為之動。故程、朱於此，識得他外義處。乃其云“生之謂性”者，亦謂有義有理，因而言有得不得，皆非性之所有，非其所有，故不當求也。³³

依他所見，告子將自己的心與天下之言判而為二，認為沒有必要細究世上那些難辨是非得失的事情。而且告子認為，如果求之於心，勢必要窮理，那麼反而因此而動心。王夫之認為，告子的主張是以本性所無莫求於外為前提的。如此，王夫之斷定告子是努力去定心而不受世上是非得失影響之人，是淵源於老子和莊子的思想家，具有與後世佛教相似的見解。³⁴ 這種觀點為後來的徐復觀所傳承。³⁵

說已是隔作兩段。須是窮理而後求得放心，不是求放心而後窮理。”曰：“然。”

32 王夫之，《讀四書大全說》卷5，《雍也·十九》，頁287：在樂上做工夫，便是硬把住心，告子之所以無恐懼疑惑也。在道上做工夫，則樂為禮復仁至之候，舉凡動靜云為，如馳輕車、下飛鳥，又如殺低棋相似，隨手輒碎，如之何無樂！如之何其改也！

33 王夫之，《讀四書大全說》卷8，《公孫丑上·五》，頁530。

34 王夫之，《讀四書大全說》卷8，《公孫丑上·五》，頁531：蓋亦源本老莊，而後世佛氏之言亦相承以立說焉。

王夫之雖然全盤接受了朱熹關於“不動心”的解釋，但在“知言”、“養氣”方面卻與朱熹的解釋不同。他反對先“知言”後“養氣”的立場，他說不“集義”就不知“義內”。既然朱熹在說明“知言”時論及“盡心知性”³⁶，“知言”就不能說是初學者之事，在內容上，“知言”達到“大而化之”的境地，就相當於“養氣”到了“充實而有光輝”的境地，因此，不能說先“知言”後“養氣”。³⁷ 因此，他雖然遵循朱熹對告子和告子“不動心”的解釋，但對孟子和孟子“不動心”的理解卻與朱熹背道而馳。

與王夫之不同的是，丁若鏞不接受朱熹對《知言養氣章》的大部分解釋。特別是，就連將“不動心”看成“不惑”這一點，即可以說是朱熹解釋最重要的特徵的這一點，丁若鏞也不接受。他認為“不動心”是擁有“大德”，因而無懼，而“不惑”是與“知”有關的問題，所以“不動心”和“不惑”是兩回事。³⁸ 然而，在對告子“不動心”方面，丁若鏞和朱熹提出了相似的解釋。有趣的是，朱熹將“不得於言”的“言”看作是自身之言，丁若鏞也提出了類似的觀點：

不得於言，謂言有所踣；[猶言一毫挫於人]不得於心，謂心有不堪。
[猶言自反而不縮]告子以爲言有所踣，便當棄置，勿復其故於吾心，
所以自守而不動心也。心有不堪，便當棄置，勿復求其驗於吾氣，亦
所以自守而不動心也。告子之學，蓋不問是非，惟以不動心爲主。³⁹

他認為，“不得於言，勿求於心”的意思是，即使自己的話遭到他人的非難或反駁，也就是說，即使自己的話有誤，也不要從自己的內心尋找理由，告子“不動心”主要是不糾纏是非，只致力於內心不動搖而已。⁴⁰ 雖然他沒有將告子指定爲道家或禪宗，也沒有提及陸九淵，但做出了與朱熹、王夫之相同的評價。他不僅在對孟子的解釋上，而且在對其他經典的解釋上也

35 徐復觀，〈孟子·知言養氣章試釋〉，頁123-125。

36 朱熹，《孟子集注》卷3、〈公孫丑上〉，頁282：知言者，盡心知性，於凡天下之言，無不有以究極其理，而識其是非得失之所以然也。

37 王夫之，《讀四書大全說》卷8，〈公孫丑上·二〉，頁527-528：苟不集義，如何見得義在內？既不灼然精義之在吾心，而以求知天下是非得失之論，非屑屑然但從事於記誦詞章，則逆詐、億不信，爲揣摩鉤距之術而已矣。集注於“知言”下個“盡心知性”，是何等語！此豈漫未集義者初學之始事？知言至處，是“大而化之”之境；養氣至處，只得“充實而有光輝”。若以爲學之序言之，養氣以從義爲初功，知言以窮理爲始事，內外、主輔雖並進，而自有別。

38 丁若鏞，《與猶堂全書·孟子要義》，頁104上：特以諸情之中，恐懼之情，最難裁制。故不動心者，以無懼爲首。此孟子所以曆言北宮黝、孟施捨之所守，曾子、子襄之所言，以明無懼之義。其實不動心，不止於無懼而已，至若先儒之所言，恐非本旨，何也？我之大德，有足以受大任行大道，則自當無懼，我之才德，本自不足，君子宜逡巡退縮，以讓賢路，豈可強求其無懼乎？況惑與不惑，繫於知識，知所不及，安得不惑？孔子稱四十不惑，孟子稱四十不動心，故朱子遂以不動心爲不惑。然經所云不動心，非謂是也。古人稱定大事決大議，垂紳整笏，不動聲色而措天下於太山之安。一問一答，當以是求之。

39 丁若鏞，《與猶堂全書·孟子要義》，頁104下。

40 丁若鏞，《與猶堂全書·孟子要義》，頁106上：告子“不得於言，勿求於心”，孟子“不得於言，必求於心”，此其所以相反也。誠、淫、邪者，言之有失者，所謂不得於言也。即言之誠，而知其心之有所蔽，即言之淫，而知其心之有所陷，即言之邪，而知其心之有所離，所謂“不得於言，必求於心”也。

批判朱熹，但在這一部分卻參考了朱熹的見解。與此類似的現代版解釋可以楊伯峻為例。他認為“得”的意思是勝利，在爭吵中詞窮的情況之下，有可能是自身存在問題，而告子並不反省自身，這就是“不動心”。⁴¹

丁若鏞雖然像朱熹一樣，認為孟子用“知言”、“養氣”來恰當應對告子“不動心”存在的問題，但是他不僅不接受朱熹的理氣論，而且也不接受格物致知論，所以對“知言”、“養氣”的解釋也不同。

明理不足以知言，必其心秉義正直，無所蔽陷，然後乃無詖淫之病。
如浩然之氣，生於集義，不可作明理說。⁴²

他認為，不是通過“明理”，即“窮理”而“知言”，而是通過“集義”來“養氣”之後，才可“知言”。雖然在不強調“窮理”的一點上，與王夫之的觀點有異，但在“知言”、“養氣”之中，優先“養氣”的一點上，與王夫之相類似。

王夫之和丁若鏞二人雖然都相當贊同朱熹對告子和告子“不動心”的解釋，但都不認同“知言”、“窮理”的地位。最初，朱熹把“不動心”理解為“不惑”的目的是，以“知言”和“窮理”為中心批判告子“不動心”，並在此基礎上，突顯孟子的“不動心”。然而王、丁二人是以“養氣”而非“知言”為中心來理解“不動心”，因此對孟子的“不動心”出現了不同的理解。

像這樣，即使受朱熹解釋影響的人，就“知言”和“窮理”的地位問題也提出了不同解釋，其原因不僅僅是因為王夫之和丁若鏞與朱熹具有不同的理論傾向。在朱熹生前，朱熹弟子中就有人針對以“知言”和“窮理”為中心解釋“不動心”的方式提出了疑問：

問：“四十不動心’，恐只是‘三十而立’，未到不惑處？”曰：“這便是不惑、知言處。可見孟子是義精理明，天下之物不足以動其心，不是強把捉得定。”⁴³

上述問答雖然較為簡短，但朱熹門人的提問可謂意味深長。提問者問道，“不動心”怕只是“三十而立”，還沒到“不惑”，即“不惑”是不是比“不動心”更為圓熟的境界。朱熹如前所說，把“不惑”和“知言”並舉，答曰孟子是因為“義精理明”，所以“不動心”。他認為不通過“窮理”而實現的“不動心”，不過是勉強定心而已。對他來說，“知言”和“窮理”是理解“不動心”的關鍵。⁴⁴然而正是這一問題，成了陸九淵對告子“不動心”解釋的出發點。

41 楊伯峻，《孟子譯註》，頁70。

42 丁若鏞，《與猶堂全書·孟子要義》，頁106下。

43 朱熹，《朱子語類》卷23，頁819。

44 朱熹在針對“養氣”是否比“知言”更為迫切的問題上，也作了類似的回答。朱熹，《朱子語類》卷52，頁1697：德修問：“公孫丑說不動心，是以富貴而動其心？”先生曰：“公孫丑雖不知孟子，必不謂以富貴動其心。但謂霸王事大，恐孟子了這事不得，便謂孟子動心，不知霸王當甚間事！”因論“知言、養氣”。德修謂：“養氣為急，知言為緩。”曰：“孟子須先說‘我知言’，然後說‘我善養吾浩然之氣’。公孫丑先問浩然之氣，次問知言者，因上面說氣來，故接續如此問。不知言，如何養得氣？”德修云：“先須養。有尺，便量見天下長短。”曰：“須要識這尺。”

三、陸九淵對告子“不動心”的解釋

1、“不動心”和“三十而立”

陸九淵對“不動心”的理解與朱熹的理解方式有著根本差異。雖然朱熹將“不動心”理解為“不惑”⁴⁵，但陸九淵獨樹一幟地將“不動心”理解為：為“三十而立”而下的工夫。

或問，“吾十有五而志於學，三十而立，既有所立矣，緣何未到四十尚有惑在？”曰，“志於學矣，不為富貴貧賤患難動心，不為異端邪說搖奪，是下工夫。至三十，然後能立。既立矣，然天下學術之異同，人心趨向之差別，其聲訛相似，似是而非之處，到這裡多少疑在？是又下工夫十年，然後能不惑矣。又下工夫十年，方渾然一片，故曰五十而知天命。”⁴⁶

如上所述，“不為富貴貧賤患難動心，不為異端邪說搖奪”等於是“志於學”之後奔向“三十而立”的工夫。⁴⁷ 由此可見，陸九淵將“不動心”等同為“三十而立”，理解成道德主體的確立。然而，與“三十而立”相關聯而提出的“不為異端邪說搖奪”，和與“不惑”相關聯的內容似乎有所重複。如果要指出二者的差異，那麼陸九淵似乎認為，不受異端邪說影響，確立道德主體，然後在此基礎上，明確判斷多種理論的是是非非，不陷於“疑惑”之中，才是“四十而不惑。”

筆者認為，陸九淵對“不動心”的理解，不是與“不惑”而是與“而立”相關聯的，這一事實，不僅是理解陸九淵對告子“不動心”解釋的重要線索，也是明確朱陸解釋差異的重要線索。朱熹為達到“不動心”，強調“知言”、“窮理”的必要性。相反，陸九淵在論述“不動心”時，幾乎不聯繫“知言”、“窮理”，只強調“養氣”的重要性，並提及與此相關的“義”。

2、“不得於言，勿求於心”和“養氣”

陸九淵對告子“不動心”最為詳盡的說明出現在與李伯敏的對話之中。⁴⁸ 其中陸九淵論述告子“不動心”的主要內容，如下所示：

① 告子硬把捉，直到不動心，豈非難事？只是依舊不是。

45 對相關爭議，黃俊傑先生已經做出了詳細的論述。黃俊傑，《孟學思想史論》卷一，頁337-340。

46 陸九淵，《陸九淵集》卷34，〈語錄上〉，頁430。

47 這種觀點又見於向李伯敏說“立”的條目之中。伯敏云，“如何立？”先生云，“立是你立，卻問我如何立？若立得住，何須把捉。吾友分明是先曾知此理來，後被異端壞了。《陸九淵集》卷35，〈語錄下〉，頁443）陸九淵說“立”時，使用了他在說明告子“不動心”時使用過的“把捉”一詞，指責李伯敏接受了異端的影響，即未能做到“不動心”。

48 陸九淵，《陸九淵集》卷35，〈語錄下〉，頁442-445。

- ② 告子之意“不得於言，勿求於心”，是外面硬把捉的。要之亦是孔門別派，將來也會成，只是終不自然。
- ③ 又問養勇異同，先生云，“此只是比並。北宮用心在外，正如告子不得於言勿求於心。施捨用心在內，正如孟子行有不慊於心則餒矣。而施捨又似曾子，北宮又似子夏。謂之似者，蓋用心內外相似，非真可及也……。”⁴⁹

如上所述，陸九淵認為告子致力於牢牢抓住外面的東西。而且，如③所說，“不得於言，勿求於心”是“不動心”的方法，是與養勇相關的。因而，把捉於外，就是外面的東西對內心施加某種影響，這才是正確的想法。那麼，“不得於言，勿求於心”這一以“不”和“勿”開頭的否定句該如何理解呢？雖然只用上面的例句很難理解，但從引文下面的對話中可以找到理解的線索：

伯敏云，“如何立？”

先生云，“立是你立，卻問我如何立？若立得住，何須把捉。吾友分明是先曾知此理來，後被異端壞了。異端非佛老之謂。異乎此理，如季繹之徒，便是異端。孔門惟顏、曾傳道，他未有聞。蓋顏、曾從裡面出來，他人外面入去。今所傳者，乃子夏、子張之徒，外入之學。曾子所傳，至孟子不復傳矣。吾友卻不理會根本，只理會文字，實大聲巨集，若根本壯，怕不會做文字？今吾友文字自文字，學問自學問，若此不已，豈止兩段？將百碎。”

他說沒有必要為“立”而把捉於外(何須把捉)，並揭示了如下兩種對立：

顏子、曾子 - 從裡面出來 - 根本 / 子夏、子張 - 外面入去 - 文字

參考這種對立，把捉於外的話語意為外面的進到裡面來，此時外面進來的東西與“文字”聯繫在一起，如此看來，陸九淵所理解的告子“不動心”，也許可以說是牢牢抓住外在的“文字”所記載的理念或規範，以此作為行為準則，並以此追求和實現內心的不動搖。考慮到陸九淵認為“不動心”是為實現“三十而立”而下的工夫這一點，陸九淵很可能認為，對告子來說，主體性的根源不是自己的心，而是外面、文字。也許這就是陸九淵對“不得於言，勿求於心”的大致理解。

綜上所述，陸九淵可能為告子的“不動心”提供了相當有趣的解讀。然而告子“不動心”是“如果不能A(不A)，則不要B(勿B)”的形式，陸九淵並沒有配合這種形式進行說明。因此倘若配合原文形式對陸九淵的解釋重組的話，陸九淵將通過以下兩個步驟完成自己的詮釋：

- ① 如果不能從“言”中獲得“不動心”的話，則不必從“心”中去找。

49 陸九淵，《陸九淵集》卷35，〈語錄下〉，頁443。

之所以不需要從“心”處尋找，是因為也許“心”本來就不具有道德性。因此，在這種情況下，“言”就更為重要了：

- ② 如果存在“不動心”的道德原則，可以從“言”中尋找。

對告子來說，人類具有的道德性其根源並不在人內部而只存在於外部。然而，這裡有一點值得注意，人內部本來不具有道德性的主張，具有兩種互不相同的實踐性涵義。首先，如果內面沒有道德性，就好比一文不名的人決心去過一無所有的生活一樣，覺得一無所有也很不錯。因為導入外部的道德性使之成為內面的原則，是傷害自身本來面貌的事情，在這種意義下，可以認為道德性是有害的。因此，在這種情況下，“言”就成了否定的物件而“心”就是守護的物件。楊朱或部分道家學者所走的道路可能就與此類似。前面所見朱熹的解釋，及朱熹解釋的繼承者們也循這條路而行。

然而，鑒於陸九淵的說明，很難說告子走的是這條路。陸九淵將告子視為“孔門別派”的事實，說明了告子是擁有自身特有道德理論的思想家。而且，陸說告子處於異端的邊緣。那麼告子應被視為一反其道才對。人類內面沒有道德性的情況，可能與前面論述的正相反，會使人心懷不滿。好比一文不名的人對擁有一切的人感到不滿，為將財富據為己有而努力奮鬥那樣。不具有道德性的事實，成了為擁有道德性而努力的理由。荀子正是如此。荀子認為我們本性中沒有“禮義”，因此要為擁有“禮義”而努力。⁵⁰ 他認為成聖是人類的“性”與“偽”相結合的產物。⁵¹

如此看來，告子提出的“不動心”的方法，就有著如下涵義：

- ③ 須將得於“言”的東西用“心”的原則來把握，以做到“不動心”。

即不具備道德的“心”認知“言”中的道德規範，並以此作為行為準則。這是將“不得於言，勿求於心”簡化成“得於言，求於心”來理解。雖然陸九淵並未論及告子“不動心”的後半部分，但對“不得於心，勿求於氣”也可以使用相同方法。考慮到這裡的“氣”跟“勇氣”有關，可以進行如下重組：

- ④ 如果不能在“心”中獲得可靠的原則，則不必從“氣”中尋找。
 ⑤ 如果存在可以使“氣”不萎縮的原則，那麼只能從“心”中尋找。
 ⑥ 須將在③的“心”中所找到的與“氣”相結合。

50 王先謙，《荀子》卷17，〈性惡〉，頁439：凡人之欲為善者，為性惡也。……苟無之中者，必求於外。……苟有之中者，必不及於外。用此觀之，人之欲為善者，為性惡也。今人之性，固無禮義，故強學而求有之也。

51 王先謙，《荀子》卷17，〈禮論〉，頁366：故曰：性者，本始材樸也；偽者，文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。性偽合，然後聖人之名，一天下之功於是就也。故曰：天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治。

④和⑤中的“心”所具備的原則來源於①和②的“言”。將“言”中所找到的與“心”結合，獲得道德性的“心”或“志”就成為“氣之帥”，這樣“氣”也就有了道德性。雖然“氣”和①、②的“心”相呼應，但是“氣”無法直接與“言”中所尋得的原理相結合，需要經由獲得道德性的“心”，才能具備道德性，在這一點上與“心”相異。

當然陸九淵對“不得於心，勿求於氣”並沒有作出這樣的解釋。然而，只要對這一解釋稍作考慮，就可以清楚地把握他是如何理解與“養氣”相關的“義外”的。陸九淵將“集義所生”和“義襲而取之”的差異，與孟子和告子“不動心”的差異相提並論。⁵²也許是因為他認為它們的差異，如前所述，都是內心出來和外面進入的差異。因此，“義外”，即“義”在外部的意思；“義襲而取之”，即經由“心”而進入內面的“義”與“氣”相結合的意思。

梳理至此，陸九淵在解釋告子“不動心”時想要凸顯什麼的意圖已經比較明確了。根據陸九淵的解釋，告子強調的不是“心”，而是“言”。既然在“心”中找不到道德原則，也不必去找，那麼，“心”只是從“言”中獲得的道德原則的儲藏空間而已。道德性的根源在人的外部，內部不過是個儲藏室。相反，孟子強調的是“心”。因為孟子認為，人類沒有必要去外部尋找道德原則並使之內化。如果必須這麼做，須是把放下的心找回來，即“求放心”之類。因此，這一部分中出現的告子和孟子的對立，可以轉化成道德性根源所在的意見差異。告子設定人所具有的道德性根源於人之外的規範或原理，相反，孟子反對這一觀點，認為人具有的道德性根源於內心。

如此看來，陸九淵雖然沒有對《孟子·告子上》中告子的主張進行說明，但是不難推測，他對杞柳的比喻、“生之謂性”、“性無善無惡”、“仁內義外”等是如何理解的。根據他的觀點來解釋，告子會認為人的本性不具備任何道德性（性無善無惡），所以作為動物學的生命（生之謂性），應該同杞柳因外力而柶捲一樣，使本性與外部存在的各種規範和理念結合，並加以變化。

上述陸九淵的解釋在當時是獨創的、史無前例的。他的解釋不僅與注疏迥異，而且與朱熹不同。後世的王守仁和黃宗義在說明告子“不動心”時繼承了這一觀點。那麼朱熹對這種解釋有所瞭解嗎？在《朱熹語類》中，朱熹屢次對陸九淵理解的“不動心”加以批判，可知他相當在意陸九淵的解釋。然而《朱子語類》只對陸九淵的解釋進行了簡略的介紹和批判，沒有像上

52 陸九淵，《陸九淵集》卷1，《與鄧文範》，頁11：人誠知止，即有守論，靜安慮得，乃必然之勢，非可強致之也。此集義所生與義襲而取之者之所由辨，由仁義行與行仁義者之所由分；而曾子、子夏之勇，孟子、告子之不動心，所以背而馳者也。《陸九淵集》卷35，《語錄下》，頁445：又問養氣一章，先生云，“此又當求血脈，求要理會‘我善養吾浩然之氣。’當吾友適意時，別事不理會時，便是‘浩然’，‘養而無害，則塞乎天地之間’，‘是集義所生者，非義襲而取之也’。告子之意：‘不得於言，勿求於心’，是外面硬把捉的。要之亦是孔門別派，將來也會成，只是終不自然。孟子出於子思，則是涵養成就者，故曰‘是集義所生者’。集義只是積善，‘行有不慊於心則餒矣’，若行事不當於心，如何得浩然？此言皆所以辟告子。”

文那樣列出並分析他的主張。儘管如此，筆者認為，《孟子或問》所收錄的問答中，有一條顯示了朱熹對陸九淵的解釋非常瞭解：

曰：“或者以爲言者，名義之云也。告子之學，先求諸外，而後求之於內，如此，必先得仁之名，而後求諸心以爲仁，必先得義之名，然後求諸心以爲義。若孟子則先得諸心，而所行自無不合於仁義，不待求之於名義之間也，信乎？”⁵³

上述引文中提問者說這一問題不是自己的，而是別人的（“或者”）。依提問者而言，有人（“或者”）認為，告子重視外面，從外面的“文字”中找尋可靠的原則以求“不動心”；而孟子則在心中獲得道德性以求“不動心”，因而不必依存於外。儘管朱熹只寫道“或者”，但筆者看來，“或者”是陸九淵或陸九淵門人的可能性極大，理由如下：首先，“或者”的見解在內容上與陸九淵的解釋相似，在陸九淵之前無人提過類似的見解。第二，根據相關記錄可知，二人對雙方的解釋都非常瞭解。在接下來的內容中，朱熹批判道，提出該解釋的人否定所有尋求“文辭義理”之事，近乎於禪宗。⁵⁴而朱熹多次批評過陸九淵的“不動心”理解與禪宗無二。第三，朱熹在反駁上述解釋的過程中，主張“不得於言”的“言”和“知言”的“言”相同，這說明了朱熹認為“或者”將兩處“言”進行了不同的解釋。後文會證明，陸九淵確實將兩處“言”放在不同的脈絡上理解，這正是陸九淵解釋的重要的特徵。參考以上三點，可以認為，《孟子或問》中該部分措意的極有可能就是陸九淵乃至他的門人。

3、“知言”與“格物”

陸九淵對《知言養氣章》的解釋其重要特徵之一就是將“知言”與“不動心”、“養氣/義外”區分開來。陸九淵在說明“不動心”和“養氣”時，論述了人的道德性起源於何處，道德主體性如何確立，但在“知言”的相關論述中沒有涉及這些主題。相反，他對“知言”的接近方式與“不動心”和“養氣”全然不同：

- ① 皋陶明道，故曆述知人之事。孟子曰“我知言。”夫子曰，“不知言，無以知人也。”⁵⁵
- ② 正人心，息邪說，詎誠行，放淫辭，未見其如孟子之長於知言而有以承三聖也。⁵⁶
- ③ 道之行不行，固天也，命也。至於講明，則不可謂命也。知言者，亦何必俟其效之著而知其所到哉？此心本靈，此理本明，至其氣

53 朱熹，《孟子或問》卷3，頁932。

54 朱熹，《孟子或問》卷3，頁933：爲是說者，求之文辭義理，而驗以躬行之實，無一可者，若從其說，則是變聖門博文約禮之教，爲異端坐禪入定之學也，豈不誣前哲而誤後來之甚乎？

55 陸九淵，《陸九淵集》卷35，〈語錄下〉，頁474。

56 陸九淵，《陸九淵集》卷1，〈與姪孫浚〉，頁13。

稟所蒙，習尚所枯，俗論邪說所蔽，則非加剖剝磨切，則靈且明老曾無驗矣。⁵⁷

陸九淵所說的“知言”大致有兩種活動。如①所見，“知言”是得以“知人”的基礎。“知人”以瞭解人的“德”為目標，而不是去瞭解人所表現出的行為。⁵⁸而且，如②所見，以明確地把握和批判世上錯誤理論和行為為目標。綜合以上兩點可以看出，陸九淵所理解的“知言”似乎是這樣的意思：孟子原文中所列舉的發出四種錯誤言論（諛辭、淫辭、邪辭、遁辭）之人，其內心有何缺陷，是可以掌握的。

然而，這兩種行動與“不動心”、“養氣”一樣，與道德主體性的確立相隔甚遠。要麼如①所述，已具有“明道”，要麼如③所述，在做了大量的工夫之後，才成為可能，所以只有已具備德性的人才能做到。因此，“知言”是養“浩然之氣”而“不動心”之後才能做到的事情。

既然“不動心”、“養氣”和“知言”性格迥異，那麼，“不得於言，勿求於心”的“言”和“知言”的“言”其涵義也自難呼應。“不得於言，勿求於心”的“言”是在論述道德性根源於何處時提出的“言”。因此，這裡的“言”以及與“言”相關的活動都具有否定意義。相反，“知言”的“言”是有德之人判斷他人有德與否、世上學術對錯與否的物件，因此有時候“言”可以具有肯定的意義，與“言”相關的活動也相當於積極發揮自身的“善”的行動。

同上所述，區分“不動心”和“知言”的工作還具有其它蘊意。如③所見，“知言”相當於“講明”，對陸九淵來說，“講明”相當於《大學》的“致知”、“格物”，《中庸》的“博學”、“審問”、“慎思”、“明辨”等。⁵⁹因此對外部存在的他人之言、他人之德、世上各種思想等進行判斷對錯，並糾正錯誤之事，也屬於格物致知。這種格物致知在針對外部物件的一點上與朱熹的格物致知看似相類。然而，這只是在把格物致知孤立起來理解時相似而已，實際上，對陸九淵來說，作為工夫方法的格物致知，與朱熹完全出於不同的脈絡。當然，陸九淵並沒有明確地說明自身格物論和朱熹格物論的差異。然而，反觀朱熹的話語，卻可以找到理解二者差異的線索：

可學謂：“若不於窮理上作工夫，遽謂心正，乃是告子不動心，如何守得？”曰：“然。”又問：“舊看‘放心’一段，第一次看，謂不過求放心而已。

57 陸九淵，《陸九淵集》卷10，〈與劉志甫〉，頁137。

58 陸九淵，《陸九淵集》卷35，〈語錄下〉，頁403：皋陶論知人之道曰，“亦有九德，亦言其人有德，乃言曰‘載采采’”。乃是謂必先言其人之有是德，然後乃言曰，“某人有某事，有某事。”蓋德則根乎其中，達乎其氣，不可偽為。若事則有才智之小人可偽為之。故行有九德，必言其人有德，乃言曰“載采采”，然後人不可得而虞也。

59 陸九淵，《陸九淵集》卷12，〈與趙詠道〉，頁160：為學有講明，有踐履。《大學》致知、格物，《中庸》博學、審問、慎思、明辨，《孟子》始條理者智之事，此講明也。《大學》修身正心，《中庸》篤行之，《孟子》終條理者聖之事，此踐履也。《學說》博學、審問、慎思、明辨，是格物之方。

第二次看，謂放心既求，僅當窮理。今聞此說，乃知前日第二說已是隔作兩段。須是窮理而後求得放心，不是求放心而後窮理。”曰：“然。”⁶⁰

上述對話中朱熹及門人鄭可學認為，未經窮理的“求放心”等同於告子的“不動心”，“求放心”以後“窮理”也不是正確的方法，主張通過“窮理”而“求放心”。然而陸九淵的想法截然相反。雖然他也將“不動心”看成“求放心”，但他認為應該是“求放心”之後“窮理”。在他的視角之下，朱熹將“窮理”前置的“求放心”才近於立足“義外說”的告子“不動心”。因此，朱熹與陸九淵的格物論雖然在外觀上極為相似，但二人對格物論的理解方式大相逕庭。

至此，有必要重溫一下陸九淵將“不動心”視為“三十而立”的工夫的觀點。陸九淵認為，只有於“不動心”之後，不再對世上多種思想產生疑惑，才能到達“不惑”。以此類推，陸九淵的“知言”和“格物致知”也可以說是在“求放心”、“不動心”之後，為實現“不惑”而設定的工夫。

4、陸九淵對告子理解的主要特徵

陸九淵對告子的解釋有如下幾個特徵值得注意。第一，告子不像道家或禪宗那樣棄道德而不顧，而是要求擁有道德性的思想家。第二，告子提出的擁有道德性的唯一方法是接受“心”以外的規則。對告子來說，“心”自身只有認知功能，不具備道德性，因此為了擁有道德性，只能依存於外部物件。在這一點上，比起道家和禪宗，告子與荀子、墨家更為接近。第三，與告子相反，孟子認為，擁有道德性不是從外部導入一個什麼，而是將放下的心找回來(求放心)。第四，“知言”相當於“格物”，是“不動心”之後的事情。

以上四條均與朱熹的解釋相矛盾。朱熹認為告子是接近道家或禪宗的人物。根據朱熹的解釋，告子不在乎道德性，並不試圖將道德導入內心。當然，朱熹儘管也同意“學問”就是“求放心”的主張，但採取了通過“格物窮理”來“求放心”的立場。

上述特徵不僅僅是對告子的解釋的差異，更為重要的是，這些特徵與陸九淵對朱熹的批判在內容上是一致的。陸九淵眼中的朱熹如是：朱熹也主張人應該成為道德主體。然而朱熹認為“心”原本不具備道德，只具有認知外部物件的功能，因此“心”要從外部接受道德性。也許，陸九淵經由告子，畫出了朱熹的肖像畫，後世繼承了陸九淵解釋的學者也採取了相似的立場。

5、陸九淵解釋的傳人：王守仁和黃宗羲以及現代研究者

陸九淵全盤否定《孟子·告子上》中出現的告子的主張，與之相反，王守仁同意“生之謂性”，因而與陸九淵對告子的解釋不同。然而對“不動心”，他似乎接受了陸九淵的看法：

60 朱熹，《朱子語類》卷59，頁1915。

尚謙問：“孟子之不動心與告子異？”先生曰：“告子是硬把捉著此心，要他不動。孟子卻是集義到自然不動。”又曰：“心之本體原自不動。心之本體即是性，性即是理。性元不動，理元不動。集義是復其心之本體。”⁶¹

晦庵謂人之所以為學者心與理而已。心雖主乎一身，而實管乎天下之理：理雖散在萬事，而實不外乎一人之心。是其一分一合之間，而未免已啟學者心、理為二之弊。此後世所以有“專求本心，遂遺物理”之患，正由不知心即理耳。夫外心以求物理，是以有暗而不達之處：此告子義外之說，孟子所以謂之不知義也。⁶²

雖不是詳細的分析，但也可以看出王守仁接受了陸九淵的主要觀點。王守仁同樣認為告子勉強把捉此心，使其不動搖，並將“心”與“義”一分為二，認為“義”在“心”之外，試圖尋找“心”外之理。而孟子“集義”，即“養氣”，因而自然“不動心”，孟子的“不動心”是通過“集義-養氣”而達成的。王守仁也像陸九淵一樣，認為認識外部規範並將其作為內心原則的告子與朱熹類似。

王守仁並沒有像陸九淵一樣將“不動心”和“知言”聯繫起來論述。儘管如此，正因為王守仁沒有專門論述“知言”的篇章，所以也不能斷言他是將二者分開理解的。對陸九淵來說，“知言”相當於“格物致知”，王守仁似乎並不同意陸九淵“格物致知”的理解⁶³，而是提出了自成一派的“格物致知論”，考慮到這一點，可以推測，他在對“知言”的理解上並不完全等同於陸九淵。

繼承了王守仁學問的黃宗羲在《孟子師說》中對告子“不動心”進行了較為詳細的說明：

“不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣”此四句，是告子一生學問。“言”者，天下之義理也。告子以為義理散於天地萬物，心之所有者惟知覺，故不以義理求之於心；心既空無所有，則一切行事靠我之氣，不得須求理於天地萬物，故勿求於氣。氣者，知覺運動也。⁶⁴

告子義襲，依彼義理跡象，求之於外，而中心枯槁，與中庸“衣錦尚絅”相反。不特告子，凡天下自為為人，如楊、墨、淳於、慎到之徒，學術或異，其致飾於外則同，故曰“天下之不助苗長者寡矣”。⁶⁵

根據黃宗羲的理解，對告子來說，心不過是不具備“義理”的、空無所有的知覺能力而已。“氣”也不過是“知覺運動”，因而“氣”中也沒有“義理”的存在。因此，沒有必要在“心”與“氣”中尋找“義理”。“義理”僅僅含於“言”中。在對“義襲”的說明中可以看出，告子試圖將“言”中所具“義理”導入內心。像陸九淵的解釋那樣，黃宗羲也將“不得於言，勿求於心”以近乎“得於言，求於心”的方

61 王守仁，《王陽明全集》卷1，〈傳習錄上〉，頁24。

62 王守仁，《王陽明全集》卷2，〈傳習錄中〉，頁42-43。

63 王守仁，《王陽明全集》卷5，〈與席元山〉，頁180：象山之學簡易直截，孟子之後一人。其學問思辯、致知格物之說，雖亦未免沿襲之累，然其大本大原斷非餘子所及也。

64 黃宗羲，《孟子師說》卷2，頁61。

65 黃宗羲，《孟子師說》卷2，頁63-64。

式來解釋。既然以相同的方式來理解告子，那麼，他對告子“不動心”的評價也與陸九淵如出一轍。對告子來說，倫理法則的唯一來源就是“言”。在這層意思之下，可以認為告子想從“言”中獲得“義”而實現“不動心”。黃宗羲認為告子的“義外”就是這種意思，他引用了陸九淵對朱熹的批判：

故象山云，“讀書講求義理，正是告子外義工夫。”亦已深中其病。而朱子謂其靜坐澄心，卻是外義，恐未必然也。⁶⁶

黃宗羲在“不動心”、“義外”等方面與陸九淵的解釋幾乎一致，但對“知言”的解釋卻採取了略微不同的說明方式：

“知”者氣之靈者也。氣而不靈，則昏濁之氣而已。養氣之後，則氣化爲知，定靜而能慮，故“知言”、“養氣”是一項工夫。⁶⁷

他不認為“知言”是“不動心”之後的工夫，他將“知言”和“養氣”看成是一項工夫，這一點在外觀上似乎與陸九淵的解釋不同。然而，觀察他所提出的工夫順序，可以知道他的解釋與陸九淵的解釋相當接近。根據他的解釋，“養氣”以後“知”才能“慮”，“知言”是“養氣”之後的事，可以說，這是先後關係非常明顯的“一項工夫”。然而，他對“養氣”進行了相當詳細的說明，對“知言”的說明卻相對簡略。也許是因為，他覺得“養氣”之後，“知言”是自然而然的事情。

王守仁、黃宗羲二人對告子“不動心”的解釋，大致在三方面與陸九淵一致。首先，他們都像陸九淵一樣，認為告子是試圖通過認知外部物件來獲得道德性的思想家。即，試圖將得於“言”之物導入“心”，出於這一目的，將“不得於言，勿求於心”用接近“得於言，求於心”的方式來解釋。而且，對孟子“不動心”的解釋也與朱熹“養氣”優先於“知言”、以“不惑-知言-窮理”銜接的解釋不同。最後，二者在說明告子“不動心”時，基於上述論點，得出了朱熹哲學與告子相近的結論。

陸九淵開創的解釋，在現代也有學者繼承，代表人物是唐君毅。唐君毅先生在《中國哲學原理：原道篇》中將告子視為與墨家類似的思想家。⁶⁸根據他的說法，對告子“不動心”可以做出如下理解。墨家所說的“義”是外在的“公義”，告子所說的“義”也是相同的意思。墨家的《墨子》中，“言”多以“義”的意思使用，告子的“言”也是如此。這樣看來，告子所說的“不動心”，就是尋找並把捉“心”外之“義”，使內心不動搖。如此實現的“不動心”就像今天盲目聽從政治集團的理念或宗教教義之人，遇到任何危險都不懼怕、不

66 黃宗羲，《孟子師說》卷2，頁62。

67 黃宗羲，《孟子師說》卷2，頁64。

68 唐君毅，《中國哲學原論：原道篇》，頁250-251。

退縮。從唐君毅先生補充了年輕人有可能像這樣陷入政治或宗教的盲從這點可見，他認為，可以料到，告子到底是如何先於孟子而實現“不動心”的。

唐君毅先生的解釋著眼於墨家和告子之間的關係，除了將告子“不動心”與政治或宗教的盲從相提並論這一差別之外，提供了與陸九淵一脈相當類似的解釋。李明輝先生接受了唐君毅先生的解釋，更為積極地推進了陸九淵使用的方法論。他為中文讀者做注時，將“不得於言，勿求於心”的句式改讀為“除非得於言，勿求於心”的現代中文句式。即，除了從“言”獲得的情況外，不能從“心”中尋求之義。這種解釋與將“不得於言，勿求於心”理解為“得於言，求於心”的陸九淵極為接近。而且，與唐君毅先生一樣，他認為這種告子“不動心”是與墨家的立場同一的，與政治或宗教迷信相同。⁶⁹ 英語圈研究者David S. Nivison也採取了類似於唐君毅先生的解釋。他認為，告子受墨家的影響，對墨子和告子來說，“言”是教理(doctrine)的意思，告子在“心”外即“言”中尋找並獲取這種教理，從而實現了“不動心”。⁷⁰

四、 結論：告子的兩張肖像畫

雖然《孟子》最初的注者是趙岐，但他對告子“不動心”的解釋暴露出很多問題，後世很少有注者和研究者沿用他的注釋。與之相反，到現代為止，朱熹一脈和陸九淵一脈的解釋發揮了極大的影響力。現將他們之間的主要爭點整理如下。

如前所述，雙方主要在對告子“不動心”前半部分的解釋上出現意見分歧。主要是(1)首先，雙方立場的差異以對“性無善無惡說”和“義外”的評價分歧為背景。“性”或人的內心不存道德，道德性是外在的，這一主張在實踐上具有兩種涵義。其一是維持本來狀態。即由於“性”或內心的變化會傷害到本來狀態，所以要將外在的“義”置之度外。另一種是將外部的“義”導入，將內心加以變化。對兩者來說，“義”都是外在的，但其對策卻是相反的，朱熹採取前者的立場，而陸九淵採取後者的立場。(2)再將此應用於告子和孟子，他們對“言”也採取不同立場。根據朱熹一脈的解釋，“言”是在與他人的論證中自身的主張或世間存在的諸多談論。告子對此置之不理，而孟子卻試圖在心中反復回味。再看陸九淵的解釋，“言”是“義”，即某種理念或教理的意思，告子接受了外部理念或教理而實現“不動心”，反之，孟子不在外部而在內心尋找道德原則。(3)因此，雙方理解告子和孟子“不動心”的方法也全然不同。雖然雙方都認為告子是勉強把捉內心而“不動心”，而孟子是自然而然地“不動心”，但說明的方式正好相反。根據朱熹的見解，告子

69 李明輝，〈孟子·知言養氣章的義理結構〉，《孟子思想的哲學探討》，頁134。

70 Nivison, *The Ways of Confucianism*, 125-128.

是使“心”不受“言”和“氣”的影響，通過消極的方法實現“不動心”，孟子則採取了較為積極的方法。陸九淵反其道而行之，他認為，告子接受和把捉外部理念或教理實現“不動心”，孟子則既不是以“言”，又不是以“氣”，而是以“心”本來具有的道德性為根據實現“不動心”。(4)這種差異與對“不動心”自身的理解差異有關。朱熹將“不動心”理解為“不惑”，強調“知言”、“窮理”；陸九淵認為“不動心”相當於“三十而立”，強調“養氣”。

由此可見，雙方的解釋都瞄準了對方。朱熹將告子描述為近乎道家乃至禪宗的人物，並以此對準陸九淵；陸九淵將告子描述為近乎墨家或荀子的人物，再以此對準朱熹。雙方都在描繪自己的告子肖像畫，並將自己創作的告子肖像視為對方的鼻祖。可以說，這種對立使雙方的學問差異暴露無遺。

也許會有人問這兩種詮釋孰是孰非的問題。實際上，雖然現代研究者的解釋大部分並不標明解釋的來源，但可以看出支援哪一方的傾向。不能否認，為回答這一問題而做研究是多麼重要和必要的事情。然而，筆者認為這兩種解釋的對立本身，也具有被尊重的價值。在王夫之、丁若鏞、王守仁、黃宗羲等以前的學者，以及徐復觀、唐君毅、David S. Nivison等現代學者的解釋中可見，他們的解釋是在不同時代，不同哲學背景下繼承發展而來。例如，丁若鏞儘管具有強烈的反朱子學傾向，但接受了朱熹的解釋，並與自身的哲學相融合；唐君毅、David S. Nivison採取了與陸九淵相似的解釋，提出了對儒學內部的哲學論爭及其展開過程極具洞察力的見解。因此，若說兩種解釋的展開和發展過程本身造就了歷史，也並非言過其實。筆者想做的評價是，兩種解釋的對立也是哲學史內部蘊含的寶貴遺產。

■ 投稿日：2017.01.08 / 審查日：2017.01.23-2017.02.07 / 刊載決定日：2017.02.10

參考文獻

- 陳榮捷，《朱子新探索》，臺北：臺灣學生書局，1988。
- 丁若鏞，《與猶堂全書》，首爾：民族文化推進會，2002。
- 黃俊傑，《孟學思想史論》第一卷，臺北：三民出版社，1991。
- 李明輝，〈‘孟子·知言養氣章’的義理結構〉，《孟子思想的哲學探討》，臺北：中研院文哲所，1995。
- 黎靖德，《朱子語類》，王星賢點校，北京：中華書局，1994。
- 彭永捷，《朱陸之辯：朱熹陸九淵哲學比較研究》，北京：人民出版社，2002。
- 沈善洪，《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，1985。
- 唐君毅，《中國哲學原論：原道篇》，臺北：學生書局，1976。
- 王夫之，《讀四書大全說》，高雄：河洛圖書出版社，1974。
- 徐復觀，〈‘孟子·知言養氣章’試釋〉(1959)，《中國思想史論集》，上海：商務印書館，2004。
- 楊伯峻，《孟子譯注》，北京：中華書局，1960。
- 趙岐、孫奭，《孟子注疏》，北京：北京大學出版社，2000。
- 朱傑人、嚴佐之、劉永翔，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社；合肥市：安徽教育出版社，2002。
- Nivison, David S. 1989. *The Ways of Confucianism: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle: Open Court.
- Shun, Kwong-Loi. 1997. *Mencius and Early Chinese Thought*. Stanford: Stanford University Press.

Two Gaozi: Zhu Xi's Gaozi and Lu Jiuyuan's Gaozi

CHANG Wontae

Abstract

Zhu Xi 朱熹 draws a parallel between the philosophies of Lu Jiuyuan 陸九淵 and of Gaozi 告子 more than several times. Would Lu agree to this supposed similarity? In an epistle to Zhu Xi written in 1188, Lu describes their debate over Gaozi's unmoved mind (*budongxin* 不動心) which took place in 1181 at the Bailudong 白鹿洞 Academy in Nankang 南康. According to this epistle, the two expressed conflicting views on the earlier philosopher so strongly as to call each other "Gaozi" in an offensive manner. This dissension largely results from their dissimilar interpretations of the concept of *budongxin*. Zhu Xi interprets this concept as *buhuo* 不惑 which means not only fearless but more importantly no doubt or query. Therefore, Zhu Xi emphasizes "understanding words" (*zhiyan* 知言) and "penetrating the principle" (*qiongli* 窮理), and argues that one should first understand words before nurturing one's *qi* (*yangqi* 養氣). In contrast, Lu Jiuyuan understands *budongxin* as a method of moral cultivation to attain Confucius's "standing firmly at thirty" (*sanshi er li* 三十而立). In other words, it is a way of establishing oneself as a true moral agent. Unlike Zhu, Lu makes no mention of *zhiyan* when he discusses *budongxin*; he only refers to *yangqi*. As a result, he fails to explain where human morality originates from, and how one establishes oneself as a moral agent. According to Lu, understanding words is a prerequisite for knowing others (*zhiren* 知人). Knowing others does not mean understanding one's outward actions but it means perceiving the true virtue (*de* 德) of others. Its aim is to fully grasp and rightly criticize false theories and actions. Therefore, according to Lu, one can understand words after completely understanding *dao* 道, that is, after succeeding in moral cultivation. In other words, Lu believes that one can understand words only after one becomes a true moral agent by

nurturing *qi*. The different positions between Lu and Zhu are inherited and further analyzed by Wang Fuzhi 王夫之 and Huang Zongxi 黃宗羲 respectively, and exert profound influence on many traditional annotators as well as modern scholars such as Tang Junyi 唐君毅, Li Minghui 李明暉, and David S. Nivison.

Keywords: Zhu Xi 朱熹, Lu Jiuyuan 陸九淵, Gaozi 告子, unmoved mind (*budongxin* 不動心)