

〈論説〉

心与性的“调停”

——吕大临“中即性”命题在北宋道学语境中的推扩与局限

郭 侯*

摘要：本文聚焦于北宋理学家吕大临“中即性”命题在道学语境中的理论意义，通过对相关文本的爬梳，初步认定吕氏以“中”链接“心”“性”，并使得二者共享于“同质”的概念层之中。为此，本文一方面以“调停”二字以发诸论，阐明吕氏强调“心体昭显”的本体论建构，使得“心”“性”两者“即二且一”，进而说明其在北宋道学语境中的理论意义；另一方面，本文认为吕氏在建构“心体”概念之后，以“求中”工夫论应之，忽略了喜怒哀乐未发时“本心”难以捕捉的实际境遇，导致“心”“性”难以再“由一返二”，最终缺失工夫论层面的分殊，此是“中即性”命题本身所存在的理论局限。

关键词：吕大临；“中即性”；“心体”；“调停”；工夫论

要旨：本稿は北宋理学家の呂大臨の「中即性」という命題について、関連する先行研究を踏まえた上で、道学文脈における理論上の意義を考える、呂氏は先づ「中」という概念を通して「心」と「性」を結び付ける、二者を同じ概念の枠組に位置付けたのであった。この認識を引き出すため、本稿は「調停」という言葉を糸口として、「心体の顕現」という概念を重視し、「心」と「性」との二者を「二つでありながら一なり」とする呂氏の

* 郭侯（1991-），中国人民大学哲学院博士研究生，日本爱知大学中国研究科博士后期课程。研究方向：宋明理学、东亚儒学。

存在論のしくみを究明、その北宋道学の文脈での理論的な意義をあとづけた。しかし、呂氏は「心体」の概念を規定した後、「中を求める」工夫論でそれに対応したものの、喜怒哀楽の未だ発せざるところの「本心」の捉えにくい状況を無視したため、「心」と「性」の「一から二への還元」が困難になり、結果として工夫論における「心」と「性」の弁別を明らかにできなかった。これは「中即性」という命題の理論的な不備だと考える。

キーワード：呂大臨、“中即性”、“心体”、“調停”、工夫論

北宋时期关于“中”的讨论始终是道学思想脉络下的重要话题，对于“中”的解释也各有差异。但从实质上来看，无非是关于“中”是否能“跳跃”本体的论辩。若肯之：“中即性”；反之：“中形道”。游学于关学与洛学之间的吕大临（1042-1090，字与叔），便是肯定命题的提出者；相反，程子认为此说未是。后世学者对此各有立场、纷争不停，但依从程子观点者居多。然而，观其久之，“中即性”命题又未尝无价值。近代学者牟宗三曾在《心体与性体》一书中论及《与吕大临论中书》（下文称《论中书》）时说：“前半段所讨论者是‘中是否即性’之问题，此只要知道‘中’是实体字，则言‘中即性’并无语病。甚至言‘中即本心’亦无问题。”¹此可谓赞同吕与叔思想中卓有影响的观点之一。但是，牟氏仅借吕与叔的学说来挑剔程子，未对吕与叔学问本身将“性”指向“本心”的思想框架进行说明。而后世学者仅介绍吕氏之思想，忽略了“中即性”命题整体思想图景的构架，正是后者成为笔者对“中即性”命题进行论说的初始契机。

一、“中即性”命题的提出

吕与叔先后从学于张子、二程子。由于三位先生的治学之路多有不同，

1 牟宗三：《心体与性体》（中册），吉林出版集团，2013年，第293页。

故吕与叔从关学过渡到洛学时，学问的差异便由此显现。此种差异尤为明显地体现在《论中书》中关于“中”的讨论上。通过学界相关研究可知，程子与吕与叔对“中”的讨论时间在“宋哲宗元祐元年（1086年）”。²而此时正逢二者仕途的转折点：程子以布衣被任命为崇政殿说书，吕与叔被任命为太学博士。此次任命也为二者进一步探讨学术问题赋予了契机。

具体说来，程子对吕与叔在《中庸解》里对“中”的定义“中者道之所由出”³提出了质疑，而吕与叔引《中庸》的“天命之谓性，率性之谓道”与“中者天下之大本，和者天下之达道”进行辩护，提出性、道、大本、达道在根本处是同一的。然而，程子并未认同吕与叔的观点，而是认为“中即道”，在天、人中“道”“性”各有所当，而“大本”“达道”同样“体用自殊”，不可认为只是一事。进而，在回答程子“中即道”的命题时，吕与叔提出了“中即性”的观点，并再次通过“率性之谓道”对其进行阐释：“既云‘率性之谓道’，则循性而行莫非道。此非性中别有道也，中即性也。”⁴

由上文可知，“中即性”与“中即道”构成了吕与叔与程子对“中”所作的具体定义。那么，吕与叔“中即性”的提出是否只是出于对程子“中即道”命题在书信中的应激回应？他关于“中”的定义有无思想根源？基于上述疑问，本人意在吕与叔“中即性”命题的提出进行考证，以阐明该命题的来源与根据。

笔者认为，《礼记解·中庸第三十一》⁵篇可见出吕与叔“中即性”思想的雏形。在对《中庸》首句“天命之谓性”进行注释时，他首先给出了“天

2 文壁方在《关洛之间——以吕大临思想为中心》第一章对吕与叔的生平与著作进行了细致讨论。作者援引卢连章、陈俊明对书信的推断，前者并未对这一时间作具体说明，后者从《答吕进伯简三》推断他们关于“中”的论说发生在他们居于京师之时。参见文壁方：《关洛之间——以吕大临思想为中心》，中华书局，2011年，第2-5页。

3 [宋]大临：《中庸解》，曹樹明点校整理：《蓝田吕氏集》（上册），西北大学出版社，2015年，第468页。

4 同上。

5 《中庸解》与《礼记解·中庸第三十一》两篇详略虽多有不同，但学理趋同。朱子言：“二书详略虽或不同，然其语意实相表里，如人之形貌，昔映今瘠，而其部位神采，初不异也，岂可不察而遽谓之两人哉？”（朱熹：《中庸或问》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第6册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年，第558页）。

命之谓性’，即所谓中；‘修道之谓教’，即所谓庸。”⁶的论断，将中、庸俩字分别针对两句经文而提出；随后言：“盖中者，天道也，天德也，降而在人，人禀而受之，是之谓性。”⁷由此便可寻得“中即性”命题的雏形，即“中”为“天道、天德”，它们下贯与民，民所受为“性”，故而，“中”是天所授，如“命令”般施诸身。进而，他以《尚书》中“惟皇上帝，降衷于下民”⁸与《左传》中“民受天地之中以生”⁹为依据，论述“此人性所以必善”¹⁰。

关于吕与叔以此两书作为引证的缘由，邴利平认为吕与叔引《尚书》的原因可能受到了孔颖达《尚书正义》注释中将“衷”解为“善”的影响。¹¹从吕氏的思想构成来说，邴氏的分析可以成立。若是这样，吕与叔的诠释思路便呈现为：以天降“善”与民，民授“中”以生，由此人性必善。那么，天所降和人所授的是“善”是“中”，由此“中”即“善”也。又因为天降“善”于人为“性”，所以就可以“善”为纽带，推导“中”即“性”的命题，并可以反证“中”即“天道”，形成一个闭合的逻辑循环（可见图一）。

由此可见，“中即性”命题的提出并非吕与叔的应激回应，而是依托《中庸》的概念思辨而形成的。但是，我们至少可以对此逻辑进行两点追问：其一，在概念系统里，“中”何以与“天道”、“天德”相提并论？将两者进行弥合，由此完成“中”的形而上建构的路径在北宋道学语境中是否为吕氏所独创？其二，天降“中（善）”于人、人受之曰“性”，以此得出“中”即“善”即“性”，并推导出“人性必善”，进而解释“天命之谓性”之“性”。那么，在吕与叔的思想体系中，是否“善”就是“性”的全部内容？以“善”

6 吕大临：《礼记·中庸第三十一》，曹樹明点校整理：《蓝田吕氏集》（上册），第84页。

7 同上。

8 屈万里：《尚书集释》，李伟泰、周凤五校，中西书局，2014年，第313页。

9 刘子语：“吾闻之：民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。能者养之以福，不能者败以取祸。是故君子勤礼，小人尽力。勤礼莫如致敬，尽力莫如敦笃。敬在养神，笃在守业。国之大事，在祀与戎。祀有执膋，戎有受脤，神之节也。今成子惰，弃其命矣，其不反乎！”《春秋左传注》第二册，杨伯峻编著，中华书局，1990年，第860-861页。

10 吕大临：《礼记·中庸第三十一》，曹樹明点校整理：《蓝田吕氏集》（上册），第84页。

11 邴利平：《道由中出——吕大临的道学阐释》，中华书局，2020年，第93页。

说“性”的意义是什么？由于以上问题需要进一步论述，故而，笔者认为有必要将“中即性”命题置于吕与叔的整体思想图景与道学的语脉中一探究竟。

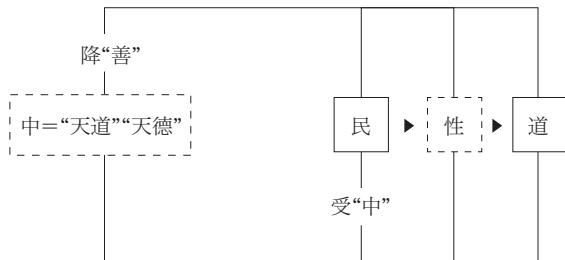


图1 吕与叔论“中”路径图（笔者绘制）

二、“守中”与“求吾心”的工夫论分殊

由上可知，关于“中即性”命题的探讨出自程子与吕与叔论“中”的书信。这封书信以“中”为基点，关联了道学语脉中的各种概念，从而形成了不同的意涵指涉。有关书信的形成时间，宗哲宗元祐年（1086年）及背景，此处需作如下说明：元祐年宋哲宗继位，高太后垂帘听政，北宋朝政便开始考虑是否任用熙丰旧臣。在此语境中，高太后将司马光等“旧党”推至权力中心，并废除了“熙丰新党”，史称：“元祐更化”。巧合的是，吕与叔与程子的书信形成时间与“元祐更化”的时间重叠，按此时间点进行追溯即可发现，元丰七年（1084）——早于元祐年两年，司马光撰写了《中和论》一文，并常与范镇、韩维以书信的形式对“中”进行讨论，由此也形成了对“中”进行系统阐释的文本。由于上述书信的形成时间大体相近，我们便可推测此时北宋的学术氛围中蕴含着一个道学关于论“中”的学术浪潮，并且彼此之间相互影响。从目前学界的研究现状来看，关于北宋对于“中”的讨论，可以区分出三个较为有影响力的讨论：“一次发生在司马光与范镇、韩维等人之间，一次发生在程颐与其弟子吕大临之间，一次发生在胡宏与二程及其弟子之间。”¹²在此三个线索之中，胡宏的论争在吕与叔之后，而程子又

12 李祥俊：《道通于一——北宋哲学思潮研究》，北京师范大学出版社，2006年，第348页。

是吕与叔的主要论述者，那视角必然转换至司马光论“中”的线索。并且，从司马光与范镇、韩维的论争来看，可知前者同样试图对“中”进行本体论建构。可见，司马光与吕与叔论“中”的时间相近、又存在同样的本体论建构，故而，在回答上文所谓“中”的形而上建构的路径，在北宋道学语境中是否为吕与叔所独创的问题时，首先将司马光与吕与叔两者的“中”论思想进行比较，就显得尤为重要。那么，从何处进行比较？笔者意将此聚焦于二者共同探讨的话题中，即“民受天地之中以生”。此为吕与叔在《礼记解·中庸第三十一》中对“中即性”命题进行论述时所用到的例证，而此话题同样在司马光的书信《答景仁论养生及乐书》中有过细致讨论。故而，笔者选择以此为切入点探其究竟。

在上述司马光与景仁的书信中，其内容关涉到皇祐元年（1049年）的科举考题：《民受天地之中以生》。他认为应试的举人多将“生”以“动力因”进行解答：“当是时，场中秉笔者且千人，皆以为民之始生，无不禀天地中和之气也”¹³，并认为此种解答方式受到了汉代元气自然论的影响，是将“中”划落到“气”的层面而言的结果。对此，司马光提出质疑，认为“中”绝非是“气”，并指出当时举人论说的问题：

盖所谓生者，乃生存之生，非始生之生也。夫中者，天地之所以立也，在《易》为太极，在《书》为皇极，在《礼》为中庸。其德大矣至矣，无以尚矣。上焉治天下，下焉修一身，捨是莫之能矣。¹⁴

由此可见，在司马光的理解中，“民受天地之中以生”的“生”并不是时间意义先后关系的“生成”义，而是拥有共时性的“生存”义。由此，他认为“中”揭示了天地之所以为天地者。也就是说，即使司马光并未直接言说“中”等同于“天道”，但从其表述来看，也无疑将“中”提升到了“本体”论层面。接着，司马光将“中”与三本经典的中的形而上概念相关联，通过对古代经典中所含“中”道的溯源，进而反证“中”的本体地位的合法

13 [宋] 马光：《答景仁论养生及乐书》，李文泽、霞绍晖校点整理：《司马光集》卷六十二，四川大学出版社，2010年，第1289页。

14 同上。

性，这便构成了司马光“中”的本体论思路。那么，在北宋道学语境中，吕与叔将“中”与“天道”关联，使之具备形而上性，此并非是他一人之举。甚至我们可以推论，在宋道学语境中，将“中”指向“天道”的尝试已然成为道学家进行儒学概念本体论构建的路径之一，而此种尝试集中体现在以上两者的学说中。

从对《左传》“民受天地之中以生”分别的借用与理解来看，两者都强调“中”的本体论意涵。但值得推敲的是，吕与叔借用此命题的意图是推导出“人性必善”，从而反证“天命之谓性”的“性”的存在状态；而司马光对此命题的论述仅停留在将“中”视为本体。此种微妙的差异表现出了二者工夫论路径的不同。对于此点，学者郭晓东同样认为司马光对“守中”的理解无法回答吕与叔所提出的“何所准则而知过而不及”“何从守之乎”这两个问题——司马光“守”的对象是“中”；而吕与叔“守”的对象是“本心”。可见两者在工夫论的进路上存在明显不同。¹⁵由此可见，二者同归于建构“中”的形而上基础，但在“中”的实现方面却是殊途的。故而，在二者的言“中”方面，需要做更为细致地辨析。

司马光在对《易·系辞》进行注释的时候，将“中”解释为“易有太极，极者中也，至也，一也。”¹⁶与上文所言无异，此种解释皆是阐明“中”的本体义。但从司马光回复韩秉国的书信中，便可见出司马光理解“中”的要义：“治心养气，专以中为事，动静语默，饮食起居，未始不在乎中，则物虽辐凑横至，一以中待之，无有不中节者矣。”¹⁷此可见，司马光将“中”的能动性扩展到日用行常的方方面面，只要有“中”在，一切应物之事都可以迎刃而解，因此“守中”便成了司马光工夫论的第一义。然而，此种论断也呈现了司马光工夫论的明显缺陷。在范镇与之论辩的书信中，范氏指责他已将“中”当成大本，那么如何再用此“中”来判断无过不及？换句话说，一

15 郭晓东：《论司马光“中和”学说及其在道学史上的意义与局限》，陕西师范大学学报（哲学社会科学版），2010年第4期。

16 司马光：《温公易说·系辞上》，上海古籍出版社，1989年，第77页。

17 司马光：《温国文正司马公文集》，《答韩秉国书》，涵芬楼影印宋绍熙刊本。参见郭晓东：《论司马光“中和”学说及其在道学史上的意义与局限》，2010年第4期。

但主体持“中”进行判断，便是“已发”，便是《中庸》“发而皆中节谓之和”，那么此时的“中”将不再是未发的形而上本体。

与司马光“守中”工夫论相比，吕与叔将其过度为“求吾心”；前者仅对“中”来谈，以“中”守“中”——“一以中待之，无有不中节者”；后者的关键在于“求”字，正是“求”的动词义引出了“心”的主动性。也即，以“心”为准则，来知“无过不及”。同样以吕与叔注释的《系辞》为例：

人莫不知理义之当然，无过无不及之谓中，未及乎所以中也。喜怒哀乐未发之前，反求吾心，果便爲乎？¹⁸

可见，吕与叔将守“中”引向“求吾心”，正是起到调节司马光学说偏颇的作用。换句话说，若“中即性”由司马光提出，那么“性”便只停留在“天道”层面。而吕与叔的“性”则是往心的方向去言说，“性”不等同于“天道”。由此，我们不难发现，吕与叔在构建“中即性”命题时，“中”是兼顾形而上下来谈的——这也构成了吕氏与司马光“中”的本体论的本质差异。关于此，我们可以通过《易章句》的注释进行佐证（《易章句》为吕与叔从学张子时所撰¹⁹。原书已佚，今学者陈俊民通过纳兰性德编《合订删补大易集义粹言》与吕祖谦的《周易系辞精义》两书辑出。²⁰其次，朱子门人度正认为其书与张子、程子解经大义大抵相同。然而如若细究，便不难发现吕与叔用“中”对其进行阐释的明显痕迹，正是此种阐释呈现出“中”字形而上下的双重内涵）。下详。

在对《乾》卦九二爻词的注解中：“皆乾也，九二之中，君德也；九五之中，天德也。君德使民有所视效，故曰‘见’；天德卓越，积盛而至，不可階而升，故曰‘飞’”，²¹吕与叔用“九二之中”与“九五之中”来区分天德和君德，也就意味在二者（天德与君德）处皆见“中”。因“天德卓越”，唯修养德性至极处时，而一跃至“天人合一”，那么，此“中”字便成为天与

18 吕大临：《易章句》，曹樹明点校整理：《蓝田吕氏集》上册，第333页。

19 文壁方：《关洛之间——以吕大临思想为中心》，第16页。

20 邱利平：《道由中出——吕大临的道学阐释》，第72-73页。

21 吕大临：《易章句》，曹樹明点校整理：《蓝田吕氏集》上册，第237页。

人之间沟通的“脐带”；而在对九四爻词“或跃在渊，无咎”的阐释中，同样以是否得“中”来观其有无危机：“九四上不在天，下不在田，中不在人，进而不已，自于危疑之地，‘或跃在渊’者也”。²²在《离卦》六二爻词的注释中，吕与叔明确提出“中即本”的概念：“六二二阳来丽，不失乎中，中即本也，故曰‘黄离元吉’”²³。古人以五行配五色以及方位，即木为青居东、火为赤居南、金为白居西、水为黑居北，土为黄居中。故而，在《离卦》下卦离中，六二爻阴爻处在中位，初九、九三爻皆为阳爻，确如爻词所言“黄吉”。吕与叔通过对此爻的注解再次强调“中”为大本。此外，吕氏在对《中孚卦》彖词的注释中言：“中孚，信由中而达外也。”²⁴在对《无妄卦》六二爻词的注释中言：“然动不失中，尚知循理舍下比，未为私富之计，上应于五，不失中正之求，亦可以有行矣。”²⁵

由此不难看出，吕与叔以“中”为路径阐释《易经》的意图。质言之，吕氏将“中”定义为：天人相通的阶梯；德性祸福的依据；日用行常的准则……从而形成了以“中”解《易》的注释方式。相较于司马光，吕与叔论“中”的体系更为丰富和具体——将“中”的理解落实到具体的文本中。由此，结合上文所述，本文至少可以言明以下两点：

1、在北宋元祐年间，司马光与吕与叔都试图进行“中”的形而上构建。然而，二者的形而上建构也通过其工夫论的阐释路径而体现出不同：前者以“守中”为工夫，使“天道”有沦为“实象”的危险；而对于吕与叔来说，将“守中”转移到“求吾心”，通过以“心”为实，并未将“天道”落为“实象”。故而，吕氏通过将“中”视为“媒介”，沟通了“天道”与“心”，从而使二者产生关联。在“中”处，“天道”与“心”皆能在“性”上显现——性兼得“实虚”。

2、通过《易章句》可以看出，吕与叔所完善的便是将“中”进行形而

22 吕大临：《易章句》，曹树明点校整理：《蓝田吕氏集》上册，第238页。

23 吕大临：《易章句》，曹树明点校整理：《蓝田吕氏集》上册，第277页。

24 吕大临：《易章句》，曹树明点校整理：《蓝田吕氏集》上册，第324页。

25 吕大临：《易章句》，曹树明点校整理：《蓝田吕氏集》上册，第270页。

上下的关系建构。那么回到“中如何等同于天道、天德”的问题来看，吕氏并没有对此进行一个更为细致的论证。然而，关于建构之后的概念“中”在其思想体系里是否自洽，还需在后文中进一步讨论。但已明确的是，吕氏试图构建一个在“心”上体会的“中”，并以此实现对非“实象”的“天道”进行体会的可能性，为此“中”便是在调停“心”与“性”的关系中，成为极其重要的一环。

诚然，行文至此，诸多问题还有待进一步考察。比如，在吕与叔的思想体系中，是否存在“中”具备“实体”的思想资源，并以此兼顾“心”“性”？再如，若将“求吾心”之“心”视为实体，那么“性”如何在“心”上显现？其显现又有何具体特征？对以上问题的解答无疑需要再次回到吕与叔的注释文本及其师承关系中做进一步分析。

三、“心体”的昭显

由上文可知，吕与叔从建构“中”的本体意涵到“求吾心”的工夫论创发，缓解了司马光“守中”工夫论中存在的问题。但是，当“求吾心”工夫论在北宋道学语境中被提出后，“中”与“心”的关系问题便成为了辨析的中心，它集中体现在程子与吕与叔讨论“赤字之心已发未发”的问题，即《论中书》的后半部分：

大临云：喜怒哀乐之未发，则赤子之心。当其未发，此心至虚，无所偏倚，故谓之中。以此心应万物之变，无往而非中矣。孟子曰：“权然后知轻重，度然后知长短，物皆然，心为甚。”此心度物，所以甚于权衡之审者，正以至虚无所偏倚故也。有一物存乎其间，则轻重长短皆失其中矣，又安得如权如度乎？故大人不失其赤子之心，乃所谓允执其中也。²⁶

由引文可知，吕与叔将“赤子之心”视为人心处于未发、至虚无所偏倚的心灵状态，而此状态可称作“中”。他强调若以此“赤子之心”来照应万

26 吕大临：《与吕大临论中书》，曹树明点校整理：《蓝田吕氏集》上册，第469页。

物，则所成之事便无不偏离于中，并且此义与孟子言心之义相同。最后，进一步推论“大人”不失“赤子之心”，即是“允执其中”。可见，吕与叔将“赤子之心”与“中”相联系，意在表明前者与后者有着相同的心灵状态，即呈现为心中无一物，不被外物所蔽的状态。然而，这一点并没有得到程子的认同，他强调“赤子之心”不是未发，而是已发。也就是说，程子认为“赤子之心”是心之已发而没有远离中，若将“赤子之心”直接等同于“中”，则是不识大本的表现：“先生曰：‘喜怒哀乐未发谓之中。’赤子之心，发而未远于中，若便谓之中，是不识大本也”²⁷。由此可知，在“中”与“心”的关系问题方面，程子对吕与叔的论说持有非常坚定的批判态度，以致于吕与叔“茫然不知所向”，并再次整理自身之所思问于程子：

圣人之道，以中为大本。虽尧、舜相授以天下，亦云“允执其中”。中者，无过不及之谓也。何所准则而知过不及乎？求之此心而已。此心之动，出入无时，何从而守之乎？求之于喜怒哀乐未发之际而已。当是时也，此心即赤子之心（纯一无伪），即天地之心（神明不测），即孔子之绝四（四者有一物存乎其间，则不得其中），即孟子所谓“物皆然，心为甚”（心无偏倚，则至明至平，其察物甚于权度之审），即《易》所谓“寂然不动，感而遂通天下之故”。此心所发，纯是义理，与天下之所同然，安得不和？大临前日敢指赤子之心为中者，其说如此。²⁸

在此引文中，吕与叔承接他之前“大人不失其赤子之心，乃所谓允执其中也”的论述分引出两点进行阐释：一者“允执其中”；一者“赤子之心”。前者出自《论语》尧曰篇的“尧曰：‘尔舜，天之历数在尔躬，允执其中，四海困穷，天禄永终。’”由《论语》便可肯认《尚书·大禹谟》中的“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”此十六字箴言是古代圣王授受王权时的重要嘱托，在战国出土文物清华简《保训》篇中亦有充分体现。由此，“允执厥中”可被视为尧禅让给舜的一则政治话语。显然，不以为官为理想的吕与叔，并未仅停留在政治话语中来理解这十六字箴言。观其注书，在

27 吕大临：《与吕大临论中书》，曹树明点校整理：《蓝田吕氏集》上册，第469页。

28 吕大临：《与吕大临论中书》，曹树明点校整理：《蓝田吕氏集》上册，第470页。

《礼记解》中对此四字进行过非常清晰的论说：

昔者尧之授舜，曰：“天之歷数在尔躬，允执其中。”舜亦以命禹，曰：“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中。”虽圣人以天下授人，所命者不越乎此，岂非中之难执难见乎？岂非道义之所从出乎？后世称善治天下者无出乎尧舜禹，岂非执中而用之，无所不中节乎？无过无不及，民有不和，世有不治者乎？²⁹

由此可知，吕与叔通过四个反问，在不断强调“中”的本体地位的同时，也试图说明“中”所具有的“可见可把握”的性质。不管圣王授受天下还是礼乐盛世之时，都可以见到一个具体的“中”。故而，在引“允执其中”时，吕氏试图让“中”倾向于实体。当然，此种实体化倾向并不意味着“中”本身形而上维度的缺失（为了避免缺失的方法便是将“赤子之心”的概念加以引入来理解“执中”之根据）。在他看来，此心与天地之心、孔子言绝四、孟子言“物皆然，心为甚”均在同一概念层。那么，为何将其置于同一性之中？按照牟宗三的说法，吕与叔取“赤子之心”为例，只是在取其义³⁰——纯一无伪、无所偏倚，而非限于赤子之心的概念中。由此便知，在吕氏的理论架构中，“未发之心”“赤字之心”与“中”处于同一维度，即具有形而上特征。质言之，吕与叔通过“赤子之心”关联了“允执其中”本身所具备的形而上义。那么，如何给“赤子之心”做一个更精确的描述？在《论中书》的文尾处，吕与叔在反问程子时，便用了“心体”的概念：“先生谓凡言心者，皆指已发而言。然则未发之前，谓之无心可乎？窃谓未发之前，心体昭昭具在，已发乃心之用也。”³¹由此，“未发之心”便是心的本来状态，为此，“心体”被完全昭示出来。若回到“中即性”的命题上，我们便可进一步追问：吕与叔所说的“性”是否也有可能就是“心体”本身？吕氏言：

心、体之说，姑以为譬，若求之实理，则非譬也。体完则心说，犹有民

29 吕大临：《礼记·中庸第三十一》，曹樹明点校整理：《蓝田吕氏集》上册，第87页。

30 牟宗三：《心体与性体》中册，第294页。

31 吕大临：《与吕大临论中书》，曹樹明点校整理：《蓝田吕氏集》上册，第471页。

则有君也；体伤则心慙，犹民病则君忧也。³²

他认为“心体”是幽且明的，而此未发状态的“心体”便是“中”，这正好对应了第二章笔者所言的“中即性”之“性”是兼“实虚”的契合。所以，吕与叔给出的更为清晰的命题是“中”即“心体”，而在此设定的基础上，推导出了“中即性”的命题。因“中”“性”“心体”皆具形而上性，所以我们可以大致判定，吕与叔所说的“中即性”之“性”即为“心体”本身。若要进一步肯认此种推断，我们则需要再次回到他的著述中。

如果说吕与叔通过对《易经》的注释来建构“中”的超越性，通过“允执厥中”来说论“中”的实在性，那么对《礼记解》的注释便显现出吕氏将形而上之“中”下贯至日用行常，从而丰富“中”在人的世界的具体内容。

《礼记解·丧服四制》中写道：“先王制礼之意，象法天地，以达天下之情而已。”³³由此可知，“礼”是通过效法天道来制做，其目的是让人心以达天下之情，此“天下之情”便是人心所同然，“心体”而已。进而“礼”在“天道”与“人心”之间也就建立了联系。而此“礼”如何被制作出来？制作的缘由为何？这在吕与叔对《礼记》的注释中能够很清楚地找到：“然先王制礼，必立之中制”³⁴“教民之中而已”。³⁵也就是说，“礼”首先以“中”为标准来建立，再通过此“礼”，教民如何不失“中”。此“礼”体现在人伦关系、礼仪制度的方方面面：“君臣上下，父子兄弟，人之大伦，由礼而后定也，故冠昏、丧祭、射乡、朝聘，所以明者人伦而已，故曰‘非礼不定’”³⁶正是因为心之所发未必“皆中”，圣人此制“礼”以节之。通过“礼”，人心会渐渐趋善：“先王制礼作乐以养人起居动作，多为文章，以寓于声色臭味之间，无非所以示人者也。薰沐渐渍，日迁于善而不自知也。”³⁷

32 吕大临：《礼记解·缙衣第三十二》，曹樹明点校整理：《蓝田吕氏集》上册，第155页。

33 吕大临：《礼记解·丧服四制第四十九》，曹樹明点校整理：《蓝田吕氏集》上册，第216页。

34 吕大临：《礼记解·丧服四制第四十九》，曹樹明点校整理：《蓝田吕氏集》上册，第217页。

35 吕大临：《礼记解·曲礼上第一》，曹樹明点校整理：《蓝田吕氏集》上册，第7页。

36 同上。

37 吕大临：《礼记解·射义第四十六》，曹樹明点校整理：《蓝田吕氏集》上册，第201页。

因此，在笔者看来，以“礼”养人、“日迁于善”便使得未中节之“心”回到“心体”。对于吕与叔来说，强调“礼”在日常现实生活中的意义在于：人们在“礼”上处置得当便是对“中”的守持，这也就意味着“心体”未失。故而，礼是“性”“善”在日用时的具体体现，知得此“礼”便是“成性”³⁸。同时，吕氏论述《中庸》“率性之谓道”时言：

故良心所发、莫非道也。在我者，侧隐、羞恶、辞让、是非皆道也；在彼者，君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之交亦道也。在物之分、则有彼我之殊；在性之分，则合乎内外、一体而已。是皆人心所同然，乃吾性之所固有。³⁹

吕氏对此处的“良心”概念界定为：“今夫人之有良心也，莫非受天地之中，是为可欲之善。”⁴⁰即良心受“中”可欲为“善”，而“礼”的作用同样使人“日迁于善”。也就是说，“良心”发出是“善”，由“礼”所行也是“善”。在“善”的交汇处，虽事物不同，但从“性”的层面来讲，皆为一体。于此，再次印证了第二章的话题：吕与叔强调“性”的超越性的同时，也十分重视“人心所同然”是“吾性所共有”，而此“性”在人为“心体”，在事物处便以“礼”来处置妥当。归根结底，在吕氏的思想体系中，“性”“心”“礼”“善”都能被“中”字所统摄。

由“善”的引出，我们不妨再回到文初的第二个设问：在吕与叔的思想体系中，是否“善”就是“性”的全部内容，以及通过“善”言“性”的意义为何？很明显，如果单从“性”的形而上层面来说，“善”自然不能将“性”说尽，那吕与叔为何在建构“中即性”时，如此强调“人性必善”？笔者认为，吕氏正是通过言“善”将“性”往“心体”上来谈。至此，我们可以明确判断，“中即性”之“性”指向的即“心体”。故而，从名义上来说，“心”与“性”可视作两物。但如果从“心体”方面来理解，“心”“性”全

38 “知礼成性变化气质”是吕大临作《横渠先生行状》时提出。参看 [宋] 张子：《张载集》，章锡深点校，中华书局，1978年，第383页。

39 吕大临：《礼记·中庸第三十一》，曹树明点校整理：《蓝田吕氏集》上册，第84页。

40 吕大临：《礼记·中庸第三十一》，曹树明点校整理：《蓝田吕氏集》上册，第114页。

然是“善”的彰显。因此，吕氏通过以“中”为媒介，使得“心”与“性”得到“调停”——“心”中有“性”、“性”在“心”中，这便是吕与叔所构建的“中即性”命题的重要意义。

四、“求中”工夫论之局限

在程子听取吕与叔“心体”的论说之后，便修正了他此前的学说：“凡言心者，指已发而言，此固未当。心一也，有指体而言者（寂然不动是也），有指用而言者（感而遂通天下之故是也），惟观其所见如何耳。”⁴¹此处，程子在承认将心皆视为已发观点未当的基础上，进一步将心从体用的层面进行了区分：一方面从体的层面观心，即“心体”是寂然不动的；另一方面从用的层面来观心，是天下感而遂通的。若结合《论中书》的书信逻辑，程子对“心”体用划分的定义正是听取吕与叔“心体昭昭具在”的观点而改变的。虽然程子和吕与叔关于“中”是“性”还是“道”的问题，产生了极大分歧。但是，对“心体”概念的理解以及针对“中”与“心”之间的关系问题，在《论中书》的后文中却呈现出一致性。尽管如此，程子却依旧未肯认吕与叔“中即性”的命题，其具体原因为何？

对于吕与叔与程子关于“中”为何义纷争，牟宗三从“中”“性”“道”三者词性的角度分析了两者的学说。他从程子与苏季明来往的书信中进行判断，阐述程子在《论中书》中，一边否定“中即性”的“中”的实体性内涵，一边又肯定“中即道”的实体意义，此两方面存在矛盾。⁴²详言之，在牟氏看来，“中”的词义是变动的，具备程子所言之“状词”（状性之体段）转化“名词”的可能性。也就是说，“中”可以直接等同于“性”“道”。故而，在他看来，程子既肯认“中”能转化为“名词”，又反对“中”与“性”同一的原因是：“实然的心自身说一实然的境况”⁴³；而此种思路导致的

41 吕大临：《与吕大临论中书》，曹树明点校整理：《蓝田吕氏集》上册，第471页。

42 牟宗三：《心体与性体》中册，第297页。

43 同上。

结果是：“中”无法跨越至形而上层面，直指性体或本心。对此，牟宗三为吕与叔辩护：“今观此条，则知其所以如彼之挑剔实有一背景，此背景即是以实然的观点看心，而性即是理，心与性不一是也。”⁴⁴由此否定了程子观心的角度并非中庸，又或孟子所言“本心”的角度。由此可见，对于牟宗三来说，他认同的是吕与叔“中即性”命题在调停“心”“性”合一时的理论形态。

无疑，从心超越“实然”而直抵“本心”的方面而言，此是吕与叔“中即性”命题在北宋道学视域下的推扩。但是，仍需指明的是，对吕与叔而言，他仅是扩展了“心”通往形而上的路径，那么，能否在此之后，回到心本身，且如实地做一番工夫？换句话说，吕与叔的确将心与性统合在一个层面来论说，此仅仅揭示了两者关系的一个面向；而“心”“性”二者之间又不得不彼此独立，就这一点而言，吕与叔只是解决了心性之“二即一”的关系，并没有解决两者“一即二”的问题。从程子与其之间的辩论来看，前者一直试图在吕与叔紧扣心性关系的基础上，对其区分，进而缓解“中即性”命题的局限，而此局限在《论中书》的文本中，体现为“赤子之心”是已发未发的问题。若离开文本而言，则触及的是如何做工夫的问题。在朱子与门人的对话中，此局限体现得极为明显，引文如下：

因论吕与叔说“中”字，大本差了。曰：“他底固不是，自家亦要见得他不是处。”文蔚曰：“喜怒哀乐未发之中，乃在中之义。他引虞书‘允执厥中’之‘中’，是不知‘无过不及之中’，与‘在中’之义本自不同。又以为‘赤子之心’，又以为‘心为甚’，不知中乃喜怒哀乐未发而赤子之心已发。‘心为甚’，孟子盖谓心欲审轻重，度长短，甚于权度。他便谓凡言心者，便能度轻重长短，权度有所不及，尤非孟子之意，即此便是差了。”曰：“如今点检他过处都是，自家却自要识中。”⁴⁵

在这段引文中，文蔚指出了吕与叔“中即性”命题中进行概念关联时

44 牟宗三：《心体与性体》中册，第297页。

45 朱熹：《朱子语类》卷六二，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第16册，第2041-2042页。

的病症。比如：“喜怒哀乐未发之中”与“允执厥中”之中，前者是在中义，后者是无过不及义；又比如“赤字之心”与孟子言“心为甚”，前者是已发，后者并非谈心之已发未发之问题。对于这些，朱子认为文蔚指点吕与叔命题的病症都是存在。对于此命题病症的发现，也有其他门人如是问。在此问答中，朱子且提出了自己对“中即性”命题的看法：

问：“吕与叔问中处，‘中者道之所从出’，某看吕氏意如曰：‘性者，道之所从出’云尔。‘中，即性也’，亦是此意。只是名义未善，大意却不在此。如程先生云‘中，即道也’，若不论其意，亦未安。”曰：“‘中，即道也’，未安。谓道所从出，却是就人为上说，已陷了。”又云：“‘中，即道也’，却亦不妨。”⁴⁶

朱子认为“中即性”命题只是名义本身存在问题，并表达了吕与叔如此言说的目的不在此。同样，朱子强调程子的“中即道”命题也如此，若不知程子“中即道”命题所指何意，也恐未安。那么，就吕与叔此命题指向何义而言，朱子实则是认同本文前两章所论述的要旨，即强调心体的昭显。朱子言：

吕氏“未发之前，心体昭昭具在”说得亦好。（德明录云“伊川不破此说”）。⁴⁷

由此可见，在心之本体的发显方面，朱子赞同吕与叔的观点，那么，正如上文的设问，程子为何最终还是否认“中即性”命题，并且朱子也同样认同程子对其吕氏的批驳呢？对于此点，在朱子门人的发问中有所揭示。其门人问曰“此一篇前项，只是名义失，最失处在赤子之心。”⁴⁸朱子对其所表示认同。由此可知，赤子之心使“已发未发”成为吕与叔《论中书》一文最大的理论问题。若明乎此，回到《论中书》的原文：

46 朱熹：《朱子语类》卷九七，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第17册，第3289-3290页。

47 朱熹：《朱子语类》卷六二，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第16册，第2043页。

48 朱熹：《朱子语类》卷九七，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第17册，第3291页。

圣人之学，以中为大本。虽尧、舜相授以天下，亦云“允执其中”。中者，无过不及之谓也。何所准则而知过不及乎？求之此心而已。此心之动，出入无时，何从而守之乎？求之于喜怒哀乐未发之际而已。当是时也，此心即赤子之心（纯一无伪）……即《易》所谓“寂然不动，感而遂通天下之故”。⁴⁹

可见，吕与叔强调是求此心，此心即赤子之心，而求此心则是吕与叔的工夫论基础。由此可见，吕与叔的“中即性”命题在工夫论方面显现出与程朱思想的不同。针对此点，若结合朱子的中和新旧说之思想转型，便可发现，朱子在中和旧说阶段，同样存在着与吕与叔“中即性”命题相同的地方，但是在中和新说之后，朱子则解决了吕与叔直求本心的工夫论弊端。下详。

从朱子《中和旧说序》⁵⁰中，可知“中和旧说”形成路径：朱子始受教于延平先生，学《中庸》之书，求喜怒哀乐未发之旨，以“于静默时及日用

49 吕大临：《与吕大临论中书》，曹樹明点校整理：《蓝田吕氏集》上册，第470页。

50 “中和新说”的形成时间一般以朱子在《中和旧说序》中所言：“暇日料检故书，得当时往还书稿一编，辄序其所以，而题之曰‘中和旧说’”为证，认为“中和旧说”主要留存在朱子与张敬夫的书信四札中。学者陈来对朱子与张敬夫的书信时间进行了考察，认为书信形成的顺序依次是：第三书、第三十五书、第四书、第三十四书（陈来：《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社，2000年，第166-170页）。至于“中和旧说”的形成时间，是乾道丙戌年（1166年，朱子时年37岁）还是戊子年（1168年，朱子时年39岁），学界存在争议之处，本节重点考察的是中和新旧说的义理转向，形成时间此处暂且不论。附：余蚤从延平李先生学，受《中庸》之书，求喜怒哀乐未发之旨，未达而先生没……闻张钦夫得衡山胡氏学，则往从而问焉。钦夫告余以所闻，余亦未之省也，退而沈思，殆忘寝食。一日，喟然叹曰：“人自婴儿以至老死，虽其语默动静之不同，然其大体莫非已发，特其未发者为未尝发尔。”自此不复有疑，以为《中庸》之旨果不外乎此矣……乾道己丑之春，为友人蔡季通言之，问辨之际，予忽自疑，斯理也，虽吾之所默识，然亦未有不可以告人者。今析之如此其纷纠而难明也，听之如此其冥迷而难喻也，意者乾坤易简之理，人心所同然者，殆不如是；而程子之言出其门人高弟子之手，亦不应一切谬误，以至于此。然则予之所自信者，其无乃反自误乎？则复取程氏书，虚心平气而徐读之，未及数行，冻解冰释，然后知性情之本然，圣贤之微旨，其平正明白乃如此。而前日读之不详，妄生穿穴，凡所辛苦而仅得之者，适足以自误而已。（朱熹：《中和旧说序》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第24册，第3634-3635页）。

处下工夫”⁵¹作为为学之路径，但疑惑未发之问题。自延平先生逝去后，朱子对此问题没有纯然理会，便前往潭州与张南轩论学之后续进行通信，从而形成与张南轩的书信四札。通过对书信的整理，可理清其“中和旧说”形成的三个阶段，而此三个阶段，分别呈现出从吕与叔“中即性”命题的相似性到解决其命题本身的局限性的发展过程。

第一个阶段是在《与张钦夫》的第三书中，朱子言自有人始，便迎面于事物。然而，圣人言说中，“有所谓未发之中，寂然不动者”⁵²，故而朱子便试图寻求“暂而休息，不与事接之际”⁵³时。此状态无非如吕与叔所言之“心体”一般，处于人心之未萌动的状态。朱子对此求之，其与“求中”、“求于未发”有着相似性。但是朱子言一旦有所求，则置于“泯然无觉之中，邪暗郁塞，似非虚明应物之体”⁵⁴。其原因在于思绪一动，便是已发，依然不是人心未动的状态。因此，朱子越是求于未发，越是无法领会心之本体。于是退回到日用之间，从与物相照面中观“生生不息”之理。朱子强调：人心在一日之间，起灭无常，但“寂然之本体”会一直保持寂然之状态，因此可从体用浑全不间断处指认未发，而不是在一时、一物中“求中”。于此，朱子勉励学者对已发之心作“致察而操存之”的工夫，已复其本然之初，并在此学说的基础之上，赞同周子的“静无而动有”与程子（伊川）的“未发之前，更如何求？只平日涵养便是”与“善观者，却于已发之际观之”的论述。由此可见，在《与张钦夫》第三书中，朱子对“中”的理解以及在日用行常中求其未发在工夫论的层面，与吕与叔“求中”既有共性也有区别。共性是，他们都将“中”视为本体之存在；而区别为：吕与叔在心之未发处求中，朱子则在心之已发处求中。可是，到第二阶段时，即在《答张敬夫》第三十五、四书中，一者朱子对已发未发做了更为精确的描述，指心之未发为性；二者朱子同样试图将心性的区隔统合为一，为此两点实则与吕与叔“中即

51 朱熹：《延平李先生弟子问答》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第13册，第340页。

52 朱熹：《与张钦夫》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，第1315页。

53 同上。

54 同上。

性”命题显得更为趋同。朱子言：

盖通天下只是一个天机活物，流行发用，无间容息。据其已发者而指其未发者，则已发者人心，而凡未发者皆其性也，亦无一物而不备矣。夫岂别有一物拘于一时、限于一处而名之哉？即夫日用之间，浑然全体，如川流之不息、天运之不穷耳。此所以体用、精粗、动静、本末洞然无一毫之间，而鸢飞鱼跃，触处朗然也。存者存此而已，养者养此而已。⁵⁵

由此可知，在此书中，朱子消除了《与张钦夫》第三书中心性关系的模糊指称，而是在心之已发处（指认未发的基础上）明确提出：已发者人心，未发者皆性。并且他认为，天下只有一个“天机活物”，心在日用之间如“川流之不息”一般，时时不在动静之中；“性”则是一贯于心之发用之中。因此，当人与物相照面时，需做“必有事焉”的工夫。故而，朱子更明确了在已发上做工夫的重要性，且更加贴合五峰之学：“大抵衡山之学，只就日用处操存辨察，本末一致，尤易见功。”⁵⁶但是在后一封书信中，朱子因张敬夫的质疑，明确了从已发处指认未发时，存在将心与性二分风险，即在第四书开篇言“前书所扣，正恐未得端的，所以求正。兹辱诲喻，乃知尚有认为两物之弊”⁵⁷。那么，到了朱子中和旧说的第三个阶段，朱子便试图破除张南轩所指认的：将心、性分隔为两物的风险。基于对前面两章进行批判的基础上，朱子用“只一念间已具此体用，发者方往，而未发者方来，了无间断隔截处。”⁵⁸来阻断心性二分，故而强调“发者方往，未发者方来”不存在时间上的先后次序，明确此刻乃是一个已发未发的圆融状态。为此，朱子怀疑龟山的“学者于喜怒哀乐未发之际以心验之，则中之体自见”⁵⁹学说，认为其所言病痛之处是在“际”“时”的表达上，因为二先生已将已发未发分为两处看，心性二者便有了间隔，进而导致未发之时无法做工夫。对于朱子

55 朱熹：《答张敬夫》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，第1393-1394页。

56 朱熹：《答罗参议》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第25册，第474页。

57 朱熹：《与张钦夫》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，第1316页。

58 同上。

59 同上。

中和新旧说的过渡，学者赵玫总结之：“在第三书中，朱子从‘寂然不动’指未发之中、‘良知萌蘖’指已发之和。为精确其词，第三十五书遂以性为未发、心为已发。但二说皆有分离心性之蔽，朱子在第四书中以一念之间具体用，方往方来之说来纠正之前的错误。”⁶⁰因此，我们可以清晰地看出朱子与张钦夫前三封书信的形成路径——从已发与未发的模糊指称，到心性关系的确立，再到以心性“方来方往”来消除前几次论述的病症。至此可以看出，在解决心性二分的问题上，他与吕与叔持有相同的问题意识，即试图缓解心性二分的理论问题。但到了朱子《答张敬夫》第三十四书，在解决心性二分问题的基础上，朱子却选择了与吕与叔不同的路径。

在《答张敬夫》第三十四书中，朱子知之前学说无立脚之工夫，张钦夫告知朱子“求仁之为急”，需截断众流，“而今而后，乃知浩浩大化之中，一家自有有一个安宅”⁶¹。由此，中和新旧说的转向逐渐形成。朱子在此封书信中，对前面的书信进行了总结，认为此前的书信“只是僮侗地见得个大本达道底影象，便执认以为足了，却于‘致中和’一句全不曾入思议，所以累蒙教告以求仁之为急，而自觉殊无立脚下功夫处。”⁶²由此便知，朱子此时已自知，此前学说只是粗略描摹了大本的景象。在做工夫处一直未尚未落实，而如何解决此问题，朱子在《答张敬夫》第三十四书中言：

“而今而后，乃知浩浩大化之中，一家自有有一个安宅，正是自家安身立命、主宰知觉处，所以立大本、行达道之枢要。所谓体用同源，显微无间者，乃在于此。而前此方往方来之说，正是手忙足乱，无著身处。道迹求远，乃至于是，亦可笑矣。”⁶³

朱子所言之“安宅”出自《孟子》：“夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。”⁶⁴可见，朱子将“求仁”看作是在未发之时的工夫处，也就是落实到人心，而

60 赵玫：《朱子中和新旧说转向的再审视——从“方往方来之说”到“识仁”与“持敬”》，《管子学刊》，2020年第2期。

61 朱熹：《答张敬夫》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，第1392页。

62 同上。

63 同上。

64 朱熹：《四书章句集注》，中华书局，2012年，第240页。

不是之前“方来方往、道迤求远”的学说。⁶⁵因而，朱子将“求中”转向“求仁”，使得工夫论更为具体。对朱子思想转型的形成过程，学者赵玫概括之：“朱子反思此前缺阙的‘宽裕雍容之气’，又意识到对‘致中和’的忽视，并将虚玄高远的‘方往来’说转为‘求仁’与‘持敬’。同年朱子尤其认可了南轩‘持敬’之说。这些都是中和新说形成胚模的重要标志：对‘致中和’的关注，为性体心用转向心统性情提供了可能；对‘求仁’与‘持敬’的认识，为从已发之敬转出已发、未发皆存在动、静之敬的成熟理解做了铺垫；对工夫效验之‘粗厉勇果’的反思，是‘宽裕雍容之气’转变的必要前提。”⁶⁶

由此可见，朱子意识到此前的学说过于急迫，毫无宽容的气象，而此种气象与吕与叔描述的“所谓循性而行，无往而非理义”话语相似。而在三十四书中，肯认了张南轩的“求仁”“持敬”之说，而这一点正是朱子“中和新说”形成之标志，其也在工夫论解决了吕与叔工夫论中喜怒哀乐未发时，“本心”难以捕捉的实际境遇，使得“心”“性”从“二即一”再还原至“一即二”，从“性体心用”转向至“心统性情”。并且，在朱子《已发未发说》中对吕与叔学说也有所总结：

右据此诸说，皆以思虑未萌、事物未至之时，为“喜怒哀乐之未发”。当此之时，即是心体流行，寂然不动之处，而天命之性，体段具焉。以其无过不及，不偏不倚，故谓之中。然已是就心体流行处见，故直谓之性则不可。吕博士论此大概得之。特以中即是性，赤子之心即是未发，则大失之。故程子正之。（解中亦有求中之意，盖答书时未暇辨耳）。⁶⁷

朱子认为诸学者，皆以思虑尚未萌发、事物未来之时为喜怒哀乐未发之时，而此时便呈现出心体流行、寂然不动的状态，即被称为“中”。然而，朱子明确指出，吕与叔将“中”直接等同与“性”，将“赤子之心”视为已发是不可取的。此亦为程子予以正之的原因。在描述完此辩论始由后，朱子

65 参见赵玫：《朱子中和新旧说转向的再审视——从“方往来之说”到“识仁”与“持敬”》，2020年第2期。

66 同上。

67 朱熹：《已发未发说》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第23册，第3267-3268页。

对“赤子之心”进行阐释：

盖赤子之心，动静无常，非寂然不动之谓，故不可谓之中。然无营欲知巧之思，故为未远乎中耳。未发之中，本体自然不须穷索。但当此之时，敬以持之，使此气象常存而不失，则自此而发者，其必中节矣。此日用之际本领工夫。其曰：“却于已发之处观之”者，所以察其端倪之动，而致扩充之功也。一不中则非性之本，然而心之道或几于息矣。故程子于此，每以“敬而无失”为言。又云：“入道莫如敬，未有能致知而不在敬者”。又曰：“涵养须用敬，进学则在致知”。⁶⁸

由此可知，在朱子看来，赤子之心是存动静的，不能言其为寂然不动者，于此，也就不能将“中”直接等同于“赤子之心”。同时，朱子与程子对“赤子之心”本身所具备的发而远于中的特征持同样的观点。故而朱子否定了吕与叔的求中之说，并进一步言人心之未发，本体自然，不需用思虑对其捕捉，只做“持敬”的工夫，使本身之气象不被动摇。但此并非代表朱子在此欠了一段工夫，而是他注重在未发之时做一番涵养工夫，而不是在已发之时去察识。因为一有思虑于其中，便是已发，心之道则转为幽微。为此，朱子以程子之言“敬而无失”等言语举之，以明其工夫论转向。也正是此转向，解决了吕与叔“中即性”命题在调停心性之后，尚未“从一返二”的弊端。

结 语

如文初所言，“中即性”命题即对程子“中即道”命题的回应。从《论中书》整封书信的内容上来看，程子一直在批评吕氏的诸多观点。然而，即使这些批评在一定程度上修正了程子的观点，比如心的已发、未发，以及体用关系的问题，但是程子始终未对“中即性”的命题给予肯定。

牟宗三在《心体与性体》中曾细致阐释了程子与吕与叔对“中”字认识

68 朱熹：《已发未发说》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第23册，第3267-3268页。

的差异。他认为，按照程子的说法，“道”即是“理”，理无偏倚，那么“中”仅可以对“道”“性”进行形容，此为当然。然而，牟宗三责难的是，若是“中”无法等同于“性”，那么，程子所言“不发便中”之心境说“中”仅是“实然的心自身说一实然的境况”。换句话说，在牟氏看来，程子若以“实然”的背景看“心”，就会如他所说，“心”无法“跳出”自身的概念层，而进入“性”的“异质层”。他曾感叹，思考“中即性”命题多有不明澈之感。然而，他不回避此种不明澈，认为种“不明澈”来源于吕与叔将程子所认为的“异质异层”的心、性相互搅合，使其成为“同质同层”，从而使得“中即性”命题成立。由此来看，本文所论证的问题同样是聚焦于“心”与“性”是否能共享一个“同质”层来谈的，在此观点上，本人与牟氏无异。然而，笔者除了阐明此种“同质”的维度，同样希望强调“心”与“性”之间亦存有不可逾越之地带的事实。

除此之外，笔者无“牟氏揣度程子学说”之心。论述之中，唯尽量还原“中即性”命题的原境以及掘发出其中涵盖的吕氏思想图景，并通过言说此命题，考察其在北宋道学时期的推扩与局限。从吕氏“中即性”命题的价值来看，主要呈现为以下几点：

其一，吕与叔“中即性”命题最积极的意义便是将“中”进行本体论建构。在此基础上，“中”的命题旨在调停“心”与“性”的关系。通过以“中”为“媒介”，使“心体”兼具形而上下，为进一步体会“天道”打开可能性。

其二，“求吾心”工夫论的凸显，使得“心”之体用关系得到更为显明的表达。进而弥补了司马光“守中”工夫论内部观念的矛盾。

然而，此命题也存在些许局限。比如，“性”本身的字义极为丰富，在张子的学说体系中，“性”有“天地之性”与“气质之性”之分；而“中即性”之“性”只涵盖了后者的维度。故而，此命题仍因其边界的模糊性造成了概念的混淆。其次，正如朱子门人指出的，吕与叔将“喜怒哀乐未发之中”与“允执厥中”之“中”以及“赤字之心”与孟子言“心”相关联时，概念之间多有不融通之处，最终消弱了“中即性”命题的延展性。此外，吕

氏尽管赋予“中”形而上下的维度，但将“中”等同于“天道”的逻辑前提毕竟是构建的学说体系，虽形成自洽的系统，难免理解得透彻。并且，当触及“求中”工夫论时，又显得过于幽微而不落于实处。然后世之学说，唯朱子将“性即理”与“心统性情”同时说，才显得不加搅扰。尽管如此，我们也不能否认，作为从学于“关”“洛”之间的吕与叔，其“中即性”命题的提出，在思想史层面有着积极的点拨价值。

本论文为国家社会科学基金重大项目“日本朱子学文献编纂与研究”（项目号：17ZDA012）阶段性成果。