

國立臺灣大學文學院哲學系

博士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Doctoral Dissertation

《朱子晚年定論》之相關探究

A Comprehensive Analysis of

The Later Chu Hsi: The Final Conclusion



Lung-Chiu Tsai

指導教授：張永雋教授、杜保瑞副教授

Advisor: Yung-Jiun Jang, Prof.

Bau-Ruei Duh, Associate Prof.

中華民國 98 年 7 月

July, 2009

目 錄

口試委員會審定書.....	i
誌謝.....	ii
中文摘要.....	iii
英文摘要.....	iv
第一章 緒論.....	1
第二章 《朱子晚年定論》及其相關內涵.....	43
第一節 陽明對朱子的批判與認同.....	44
第二節 《朱子晚年定論》的內容要旨與初步評述.....	70
第三章 《朱子晚年定論》所造成的現象與延伸問題.....	98
第一節 調和者對「朱陸異同」的談論內容.....	99
第二節 反調和者對「朱陸異同」的談論內容.....	151
第三節 雙方爭論之形式、問題的歸結與解決方向.....	210
第四章 陸、王與朱子中晚年思想之衡定.....	219
第一節 朱子思想及其轉折之相關探究.....	220
第二節 陸、王思想之儒學判定.....	277
第五章 朱、陸、王異同的判斷模式與「工夫心」.....	328
第一節 《定論》之歸結與「工夫心」的判斷方式.....	329

第二節 從「工夫心」反省朱、陸、王三人的「同異」...	360
第六章 結論.....	394
參考文獻.....	400
附錄一：朱陸異同爭論史概略.....	406
附錄二：朱子之重要年代勾勒.....	428



致謝

學生能完成這本論文，幸賴張永雋老師、杜保瑞老師兩位指導教授多年來的細心指導、教誨而後完成。而口試期間，又承蒙楊祖漢老師提點有關文本問題，以及題目與內文如何正確的定位，讓學生受益良多。而彭文林老師則教導學生寫作時應該注意的細節，包含用詞方面的考量，以及敘述的細膩度與完整性。鍾彩鈞老師則提醒學生對文本解讀方面應有的注意事項，以及給予我許多鼓勵。

在更早之前的陳福濱老師，是我考論文大綱的老師，當初他給予我的意見也相當重要，學生亦遵從他所提有關「東林學派」學者於論文中應有的重視之建議，並於論文第三章中有做些許處理。

學生完成這本論文過程中，哲學系賴助教前前後後的辛苦聯繫，個人真的相當感謝！陳小姐、江阿姨、徐先生在這五年來也都給予我適時的協助。另一方面，我的家人鼓勵我攻讀哲學系至今已經十二年；今社會視為「哲學」為「極冷門」之科目，而父母、兄長、姊姊卻一直鼓勵我、支持我唸下去，感激之情無法言語……；並感謝在經濟上、心理上支持我的許多長輩、親戚們！

特別得提的是，於大學畢業後，與我結婚就在高雄等待我畢業的太太一秀菁；她這八年來的等待，讓我覺得既感激又虧欠。她始終支持我，耐心等待而無埋怨，如此對我是種正面壓力；這促使我可以在三年唸完碩士班，五年唸完博士班。在臺北求學的日子，我同樣虧欠兩個兒子，從碩士班至今已有七、八年沒好好陪伴他們，希望可以讓我好好彌補。

如今，哲學系求學的十二年過去，我得感謝的人還有許多；從東吳大學學士、政治大學碩士，至臺灣大學攻讀博士，這期間我所接觸的老師、同學、朋友、助教……。許多人對我的各方面協助，於此一併感謝！謝謝！沒有你們，就沒有現在的我！

中文摘要

本文從王陽明之《朱子晚年定論》一書作為核心，而依此談論三個問題。第一；《朱子晚年定論》本身的問題意識為何？第二；《朱子晚年定論》之立論是否合理。第三；《朱子晚年定論》造成何種延伸問題。

上述三個問題在筆者初步探究之後導出幾個延伸談論。第一；「朱陸異同」或是「朱王異同」其「同異」的內容分別為何？第二；參與談論「朱陸異同」或「朱王異同」問題的學者又如何提出看法、所贊成或反對的內涵為何？第三；「朱陸異同」或「朱王異同」在「調和」與「反調和」之間又造成何種問題、如何釐清？第四；「朱陸異同」或「朱王異同」如何更清楚的說明清楚？

上述共七個主要議題中，於本文中欲一一釐清。於第二章開始談論有關王陽明對朱熹的批評與認同內容，並談論《朱子晚年定論》的要義，一併處理王陽明對朱熹的批評或認同內容大要，並談論其中的合理性，與此書所造成的影響。

《朱子晚年定論》此書所造成延伸的影響，即所謂「調和」或「反調和」朱陸二人之間者紛紛表達立場；於第三章中詳細談論有關此「朱陸異同爭論」的問題，筆者主要從元、明、清等多位學者的談論中，一一精要談論他們的述說，並反省他們立論之合理性。

從第三章的談論導出筆者自身對於「朱陸異同爭論」的幾個問題歸結，並舉出解決問題的方向與方式。於第四章中再次衡定朱、陸、王三人的重要思想，並對照所謂爭論者所提之「年代早晚」與「異同」的關聯性，來陳述三人思想的精要，以釐清「朱陸異同爭論」中，某些學者提出的一些錯誤的批評。

既然「朱陸異同爭論」在元、明、清數百年談論中未有共識，其談論方式更涉及「立場」問題。故筆者於第五章中，提出自身的論述方式來說明朱、陸、王於何種脈絡下可談「同」，而其「異」又如何面對。此章，「工夫心」即筆者所欲求「同」的談論方式，並交代「異」的內容。

上述數章的談論之後，筆者於第六章總結本文，欲求得「相關於」《朱子晚年定論》此書之相關問題的釐清成果。

關鍵詞：《朱子晚年定論》、「朱王異同」、「朱陸異同」、「工夫心」。



Abstract

This dissertation centers on Wang Yang-ming's *The Later Chu Hsi: The Conclusion* (chu tzu wan nien ting lun) to expand on three fundamental questions. The first one investigates the book's problem consciousness. The second one concerns the validity of the related arguments. The third one pertains to the extended problems of this book.

In addition, more extended questions which closely relate to the three fundamental questions need to be examined as well. The first one refers to the definition and the content of *the similarities and dissimilarities* respectively in “the similarities and dissimilarities between Chu and Lu” and “the similarities and dissimilarities between Chu and Wang.” The second question concerns the arguments proposed by the scholars involved in the discussions of “the similarities and dissimilarities between Chu and Lu.” The third question explores how the reconciliatory position and the irreconciliatory position affect “the similarities and dissimilarities between Chu and Lu” and “the similarities and dissimilarities between Chu and Wang” respectively, and the ways to clarify these controversies. My fourth concern then is to articulate “the similarities and dissimilarities between Chu and Lu” or “the similarities and dissimilarities between Chu and Wang” with more lucidity and precision.

My dissertation aims to delve into these above-mentioned questions one by one. In Chapter II, I will inquire Wang's evaluation on Chu, sort out his critique as well as their agreement, and highlight the tenor of *The Later Chu Hsi*. I will also probe the validity of Wang's critique together with the influence of this book.

Scholars from polarized positions have put forth their views on the influence of

this book. Chapter III will go into details on the debates focused on “the similarities and dissimilarities between Chu and Lu.” My investigation includes the scholars in Yuan, Ming and Qing Dynasties, a concise assortment as well as careful reconsideration of their arguments.

Following the assortments of Chapter III, I will put forth my own original conclusions and my proposal of solutions for these debates. In the fourth chapter, I will evaluate again the thinking of Chu, Lu, and Wang based on my attempted assortment on the controversies over the relation between the problem of the chronicle and the discussion of similarities and dissimilarities in order to point out certain problematic arguments.

The fact that no consensus has been reached in Yuan, Ming, and Qing Dynasties accentuates the positional problem. I will elucidate my own theoretical position and argument in the fifth chapter, and argue in what context can one situate similarities and dissimilarities in the discussions of Chu, Lu and Wang. In this chapter, I propose the idea of “gong-fu-xin” to reconcile and elucidate the thinking of Chu, Lu and Wang.

Finally in chapter six I will summarize my dissertation, which aims throughout to carve out a more accurate and explicit scholarly research on *The Later Chu Hsi: The Final Conclusion*.

Key words: *The Later Chu Hsi: The Conclusion* (chu tzu wan nien ting lun) , the similarities and dissimilarities between Chu and Wang, the similarities and dissimilarities between Chu and Lu, gong-fu-xin.

第一章

緒論

一、問題意識

筆者的問題意識一開始先從陽明《朱子晚年定論》（以下簡稱《定論》）的問題意識出發，並順著陽明的說法，先理解陽明的問題意識與用意，然後提出自身的問題意識。

筆者的問題意識敘述有著次序性，並盡可能配合本篇論文的章節次序，所探究的範圍，並非僅於《定論》本身，亦包含其他延伸問題；至於詳細的範圍則於問題意識中兼述之，詳述如下：

（一）探究《定論》自身問題意識與失誤

1、《定論》的問題意識—「朱王之同」

陽明作《定論》之主要用意，在述說朱子之說有所「悔悟」，且有同於己。正德乙亥年（公元 1515 年，陽明四十四歲）序《定論》時，曾云：

[……]謫官龍場，居夷處困，動心忍性之餘，恍若有悟，體驗探求，再更寒暑，證諸《六經》、《四子》……獨於朱子之說有相牴牾，恆疚於心，切疑朱子之賢，而豈其於此尚有未察？及官留都，復取朱子之書而檢求之，然後知其晚歲固已大悟舊說之非，痛悔極艾……。予既自幸其說之不

繆於朱子，又喜朱子之先得我心之同然……。¹

此說之意明顯，不論朱子是否曾經「痛悔極艾」，陽明認為朱子「先得我心之同然」，宣稱朱子「晚年」之學說與己說等同。當然，如此說法若有充分證據則可，但陽明點出自身作《定論》的問題意識之後，僅以朱子書信三十餘封作為證據來敘述「與己同」，而無詳細說明。此外，其中所舉之朱子書信內容，少許涉及朱、陸子之間的談論；雖然《定論》所道出的「同」乃「與陽明自己」相同，但後人談論此議題時，時延伸至「朱陸王」三者之同異探究，且陽明曾云：

朱子之後，如真西山、許魯齋、吳草廬亦皆有見於此，而草廬見之尤真，悔之尤切。今不能備錄，取草廬一說附於後……。²

陽明雖以「朱王同」來作為《定論》的主要核心論題，但《定論》文後又提及前人如真西山（真德秀）、許魯齋（許衡）、吳草廬（吳澄）等人的談論，認為這些人的論述內容可作為《定論》說法的旁證。而所謂「皆有見於此」乃道出朱子學後人對於「本源」的重視逐漸增加，或涉及「去支離」、對陸子持肯定態度，加上真德秀、許衡、吳澄等人均傾向朱陸調和；因此後世針對有關「調和朱陸」或「朱陸異同」問題時，亦將《定論》視為「朱陸異同」爭論的其中一本著作；此外，〈與安之書〉有云：

取朱子晚年悔悟之說，集為《定論》，聊藉以解紛耳……。近年篁墩諸公嘗有《道一》等編，見者先懷黨同伐異之念，故卒不能有入，反激而怒。

¹ 王陽明：《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，（上海：上海古籍出版社，2006年4月第一版五刷），頁127-128。引文中本為「《五經》，按照《王陽明全集》〈文錄四·朱子晚年定論序〉卷七，頁240之文改為「《六經》」。

² 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁141。

今但取朱子所自言者表章之，不加一辭，雖有褊心，將無所施其怒矣。³

上述，陽明提及程敏政之《道一編》，此書乃針對調和朱陸而作；若順著《定論》的原意，陽明雖僅欲求「朱王同」，但若提及《道一編》，則表示陽明對朱、陸之間亦有認為「同」的可能方向，只是當時「見者先懷黨同伐異之念」；而如今陽明作《定論》以求「朱王同」所面臨的問題，亦如同程敏政作《道一編》時的情境。當然文中之「不加一辭」亦有待商榷，此涉及陽明引文增字問題，於正文中亦有詳述；於此僅表示，陽明對「朱王同」的立論模式，則帶出程敏政欲調和朱陸的那種情境，而且對不論是「朱陸」或「朱王」的關係，在後人求「同」的過程時，均有門戶之見的反對情形。

再回到《定論》來看，《定論》所舉之書信，陽明無作任何說明，僅僅列舉而全無解讀、詮釋，只在《定論》後引述吳澄之說作為旁證。因此單從陽明《定論》的問題意識來看，其用意雖明，但手法由此可見其粗略處，如此造成他最欲主張的「朱王同」無法達到效果，亦容易涉入「是否亦求朱陸同」的這種爭論。因此《定論》之內容，在陽明粗略、未清晰的處理下，延伸出各種問題，於下節述之。

2、《定論》的錯誤之處


上述已提及在《定論》的作法上，陽明所提的「證據」僅有三十餘封書信，且不加評述與解釋的「不證自明」方法顯得粗略，另一方面《定論》於考據與文獻掌握兩方面都出現問題，使「朱子晚年同於己」的說法受到強烈質疑；陽明云：

世之所傳《集註》、《或問》之類，乃其中年未定之說，自咎以為舊本之

³ 《王陽明全集》〈年譜一〉卷三十三，頁 1254-1255。

誤，思改正而未及。而其諸《語類》之屬，又其門人挾勝心以附己見，固於朱子平日之說猶有大相謬戾者，而世之學者局於見聞，不過持循講習於此。予既自幸其說之不繆於朱子，又喜朱子之先得我心之同然，且慨夫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，競相呶呶，以亂正學……。⁴

既然陽明以「晚年定論」為題，其中所提之證據理應以「晚年」為主。但，陽明一方面以朱子之著作《集註》、《或問》為「中年未定」，卻在所引之書信出現「中和舊說」時期的談論。而陽明並沒有補充說明是否「朱子中年時期」即有所謂「晚年」思想雛型，亦不以解釋此「中年」之說與晚年思想是否有連結，即引之作為朱子之「晚年定論」。此失誤羅欽順修書批評之，且批評其中的文獻掌握問題：



昨拜讀書後一日，始獲奉領所惠〈大學古本〉、〈朱子晚年定論〉二編……。詳〈朱子定論〉之編，以其中歲以前所見未真，爰及晚年，始克有悟。乃於其論書尺三數十卷之內，摘此三十餘條，其義皆主於向裡者，以為得於既悟之餘，而斷其為定論，斯其所擇，宜亦精矣。第不知所謂晚年者，斷以何年為定……。偶考得何叔京氏，卒於淳熙乙未，時朱子年方四十有六，爾後二年丁酉，而《論孟集註》、《或問》始成，今有取於〈答何叔京〉書者四通，以為晚年定論，至於《集註》、《或問》，則以中年未定之說，竊恐考之欠詳，而立論之太果也……。⁵

又所取〈答黃直卿〉一書，監本止云「此是向來差誤」，別無「定本」二字，增此二字，當別有據。而〈序〉中，又變「定」字為「舊」字，卻未

⁴ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁2。

⁵ 羅欽順：《困知記·附錄》〈與王陽明書〉《文淵閣四庫全書》，子部·儒家類，頁3-4。

詳「本」字，同所指否？⁶

上述，整庵之批評可謂精確；陽明不應未說理由，就將《集註》、《或問》定為「中年未定之說」，而僅以三十餘條書信內容為「晚年定論」，甚至其中包含中年之思想。此外，陽明對於文獻之運用，居然增字於文書中，此點疏失明顯，無怪乎陽明回書時，默認之而云：

其為《朱子晚年定論》，蓋亦不得已而然。中間年歲早晚誠有所未考，雖不必盡出於晚年，固多出於晚年者矣。然大意在委曲調停以明此學為重……。⁷

陽明並無回答「增字」的問題而只回應「不得已而然」、「委屈調停」，並承認自身考據失誤，但又強調自身之取材乃「多」出於晚年。此二方面之失誤，於羅欽順批判之外，略晚之陳建（1497-1567）作《學蔀通辨》則批評陽明「顛倒誣誑」：⁸

戊子，孝宗乾道四年，朱子三十九歲。〈答何叔京書〉云：「熹奉親遣日如昔，向來妄論持敬之說，亦不自記其云何。但因其良心發見之微，猛省提撕，使心不昧，則是作工夫底本領。本領既立，自然下學上達矣。若不察於良心發見處，即渺渺茫茫，恐無下手處也……。」朱子此書，《道一編》指為朱子晚合象山。王陽明采為朱子晚年定論。據年譜，朱子四十歲丁母祝孺人憂，此書有「奉親遣日」之云，則祝無恙時所答，朱子年猶未

⁶ 《困知記》，頁4。

⁷ 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁78。

⁸ 陳建《學蔀通辨》乃針對《定論》而作，且批評程敏政《道一編》、趙汸〈對江右六君子策〉等調和立場。其中對關於年代上的批評有其合理處，但其他層面的批評錯誤甚多；詳細內涵於正文第三章中回顧「朱陸異同爭論史」時詳細探究之。

四十，學方日新未已，與象山猶未相識，若之何得為晚合？得為晚年定論耶？其顛倒誣誑，莫斯為甚！⁹

單從考據來看，陽明將三十九歲時朱子之書信言論定為「朱子晚年」，有其失誤處。而此問題顯而易見，何以陽明失誤至此？頗耐人尋味。

總結此一問題意識，有三層面。第一層，筆者欲探究清楚陽明自身的問題意識，並合理推斷作《定論》的用意。第二層，則是整理出《定論》中的失誤。第三層，則從《定論》去理解陽明如何解讀朱子，並說明陽明對朱子的批評與認同過程。

歸結此第一個問題意識的處理，即筆者第二章直接探討的內涵，也就是陽明對朱子的批判與認同內容。筆者認為，雖然此問題意識以《定論》為主，但陽明對朱子的「認同」並非僅有出現於《定論》，於其他談論中亦曾出現過。此外，筆者亦得論述陽明對朱子的「批評」，如此兩方面論述，找尋陽明對朱子態度轉變的「時間點」，並得出清楚的「認同範圍」；釐清之後，方可較清楚理解的陽明所說的「批評」與「認同」的較完整內容。

也因此，筆者談論陽明認同朱子的取材，並非僅以《定論》作標準，本文雖以《定論》為探究主軸，但探究之範圍則因《定論》所延伸出來的其他問題，也必須延伸探討至其他相關且重要的議題。

（二）探究《定論》所造成的問題與延伸問題

陽明《定論》雖欲說「朱子同於己」，並非直接說明「朱陸同」，但筆者發現，後人針對朱陸異同的調和時，亦多將《定論》視為「朱陸異同」爭論的一本

⁹ 《學部通辨》〈前篇〉卷上，收入於《朱陸學術考辨五種》（江西：江西高校出版社，2000年10月初版），頁117-118。以下凡陳建之《學部通辨》、程敏政之《道一編》、李絳之《朱子晚年全論》等，均引自《朱陸學術考辨五種》此書。

重要專書，且亦有不刻意區分陸、王兩人來談論「朱陸王異同問題」。而上述標題所謂「問題」或「延伸問題」，則是筆者探究《定論》本身的失誤時，延伸出的兩方向問題。一是；眾多學者對「朱陸異同」各自提出的見解或專著，其內容要旨為何、是否合理等問題。二是「朱陸異同」的問題如何釐清之問題。茲述如下：

1、「朱陸異同」爭論的思想史回顧

若以本文核心點出發《定論》一書作分界，則陽明之前關於論述「朱陸異同」者，則筆者則以「調和朱陸」者為主要探究對象。此即，朱、陸於宋代時，被認為是兩方門戶的學說，甚至有認為「敵視」者，故「朱陸」之「相異」於當時似乎已成「定論」。自宋、元以後，逐漸出現些許「調和者」兼談朱、陸之說，且有調和或融釋兩人思想的表現。而這些「調和者」可謂開啓「朱陸調和」之先驅；故筆者認為，在陽明之前「調和者」反顯難得。

而反對「朱陸調和」之學者於陽明之前亦有，例如程瞳作《閑關錄》一書反對朱陸調和，而更早之前，各自捍衛朱、陸二家門戶者亦有。然這些現象，在筆者處理過程中，僅作扼要的提點介紹，重點仍放在有專著或頗具代表性的人物來探究之，若有補充者則簡述於本文之附錄中。

另方面，筆者以《定論》作一分界，仍有其他用意。因《定論》調和「朱子與陽明」之說一出，反對調和者逐漸增多，更有視此書為調和「朱子與陸王」的涵義，並作專書反駁之。同樣的，在《定論》問世之後，亦有捍衛陽明的調和立場者，或以其他方式論述「朱王之同」或「朱陸之同」。¹⁰此部分頗為繁夥，但

¹⁰ 《定論》所欲表達的是「朱王同」或「朱子同於陽明自己」，但後人談論此議題時，逐漸以「朱陸異同」的方式概括「朱陸王異同」，而筆者則順此思想史脈絡，以「朱陸異同」的談論來概括「朱陸王異同」。雖然《定論》本身是調和「朱王」，但本文所要談論的主軸，則是自《定論》所延的「朱陸（王）異同」的爭論史，且其中包含「求朱王同」的《定論》，加上後人談論「朱陸異同」時亦時常論及陽明，不至於忽略「王」，故筆者以「朱陸異同」來簡稱之。

仍有探討的意義所在，此於本文第三章中敘述兩方的對立狀況與內容。至於「朱陸異同」此議題的思想史回顧範圍，筆者則從朱、陸開始，扼要談論至清中期之後，列舉「調和」與「反調和」的多位人物來加以探討。此目的，除了敘述因《定論》所引起的「朱王異同」爭論之外，更直接從「朱陸異同」的爭論歷史中切入，從中探究出其他的問題點；例如「門戶之見」、「詮釋問題」、「陸王思想的爭議處」、「朱子中晚年的學術轉型」……等多項議題。

談論上述那些「相關議題」之後，筆者則作出幾個釐清方向，來歸結這數百年來的「朱陸異同問題」，有哪些解決的線索，並帶出筆者欲提出的解決方法。

2、得出「朱陸異同」的解決方向

從諸多的「爭論史人物」中，可點出其中的多面向問題，此於筆者第三章第三節歸結；而筆者則先歸結其中四個方向問題，而後再找尋解決方向。

若簡要說，筆者歸結爭論史中的問題，則有：(1) 雙方僅能論述「部分」之「同異」。(2) 無共識的「晚年」與「定論」。(3) 有所偏的取材與詮釋問題。(4) 門派與政治問題。

而以上四個方向問題，於本文第三章第三節詳述；至於解決問題的方向，則是：(1) 「同」之年代、範圍的釐清。(2) 朱、陸、王思想的再次定位。(3) 重新尋找「同」的內涵。

同樣的，上述三個解決方向，在該節中亦有專述。既然有解決問題的方向之後，相關的釐清內容則於第四章、第五章中來陳述。而第四章中的談論內容，即本文下一個問題意識—「釐清朱子自身思想及其轉折的問題」中，所帶出的談論內容。

(三) 釐清朱子自身思想及其轉折的問題

本文第三章「朱陸異同」爭論史中的探究，筆者得到的其中一個問題歸結：「朱子中、早年是否『同』於象山或陽明的思想」。因某些調和者主張朱陸「早異晚同」，但筆者發現朱子早、中年亦有些許談論合於象山、陽明。另一方面，某些反調和者主張朱陸「早同晚異」，而其中的「早同」卻說是「佛學的同」，故朱子之早、中年思想真相，筆者欲作一釐清。

同樣的，既然有「晚同」與「晚異」的這種相反主張，朱子「晚年」的談論真相為何？是否真「同」或「異」於象山、陽明？此問題欲釐清，則至少得先精要述說朱子思想的大要，並作出一個判定，故方面包含以下之論述內涵。

1、朱子早、中、晚時期的心性、工夫論述

朱子之思想內容頗多，因此筆者僅就與本文直接相關者來談論歸結，也就是與《定論》相關者；針對朱子論述心性、工夫等議題上來陳述。另一方面也因《定論》曾說「朱子有所悔悟」，故筆者在談論中分別敘述朱子早、中、晚各時期的主要心性論、工夫論述等思想，並探究其轉折內容，以對朱子論述心性、工夫的內涵作出一個明確衡定。

而此部分之述說則落在第四章第一節中來處理，若說朱子自身思想之轉折與陽明《定論》之「悔悟」有關者，乃「中和新舊說」之轉折變化；此方向是一重點。然而，朱子早年亦曾出現些許晚年思想的內涵，此即對主敬、涵養等議題的初步涉及，以及跳脫佛、老二氏之說而重返儒學。這些內容，筆者一併於該節述說之，並陳述其中的意義。

此外，除「中和新舊說」之論述外，朱子所談之「心統性情」與「中和新舊說」的相連關係，筆者亦於該節中詳述，以收較完整的朱子論述面貌。最後則歸結朱子的論心性、工夫的要旨所在，並述說他的儒學特色。

2、朱子與陽明的「心理合一」問題

陽明對朱子的認同，並非僅有出現在《定論》中；於〈傳習錄〉中，陽明回應顧東橋對《定論》之批判時，曾云：

朱子所謂格物云者，在即物而窮其理也。即物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也。是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而為二矣。夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也。求孝之理於其親，則孝之理其果在於吾之心邪？抑果在於親之身邪？假而果在於親之身，則親沒之後，吾心遂無孝之理歟？……。以是例之，萬事萬物之理，莫不皆然，是可以知析心與理為二之非矣……。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心與理而為一者也。合心與理而為一，則凡區區前之所云，與朱子晚年之論，皆可以不言而喻矣！¹¹

陽明先說明「析心理為二」為錯誤，且認為朱子之說實如是；但深思之，陽明認為舉凡孝親、忠君等事理，「析心理為二」為不可能，故格物時必為「心理合一」且認為「朱子晚年之論」與自身談格物一致，同樣都是「合心理於一」的，而說「不言而喻」。

此部分陽明以「格物」之說來回應顧東橋之批評，其中核心概念乃「心理合一」之論說，並以此說作為解「格物」之必然內涵。此內容則屬《定論》之外，陽明認為與朱子「同」的另一種說法。

以上諸述，筆者將之問題意識可明確定為：「心理合一」是否可作為朱子與陽明「同」的一種論說？針對此問題意識之解決途徑，則須探究「心理合一」的意義、陽明與朱子之「心理合一」是否相同。此問題之談論，則於第二章筆者勾

¹¹ 王陽明：《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁44-45。

勒出陽明「心理合一」的諸多涵義，並於四章中筆者歸結朱子的思想大要之後，除談論其心性、工夫與相關轉折內涵之外，並談論朱子的「心理合一」之涵攝範圍，則可自然釐清此朱子與陽明「心理合一」是否「同」的問題。

（四）對陸、王的思想作出儒學判定

1、陸、王思想爭議處的釐清

陸、王思想中，不僅於反對調和者中曾批評，朱子本身亦曾批評象山；筆者發現，陸、王思想中有著許多受爭議的談論點，此包括象山「心即理」、「宇宙吾心」之說，延伸至他的「易簡工夫」等，都是常受爭議且導致批評的主要內容。另一方面，陽明的諸多立教宗旨中，如「知行合一」的特殊談論、「無善無惡」的心體描述、「良知即天理」的主張，亦存在如同象山的爭議性。而這些內涵如何釐清為儒家思想，則須再次衡量象山與陽明的思想內容。

而此部分之工作，則在第四章第二節中精要敘述，目的是排除許多不必要的誤解，以間接駁斥反調和者對象山、陽明曾經批評為「禪」或「告子」、「異學」之主張。

2、點出陸、王的儒學特色

若對陸、王種種受爭議的談論作出釐清工作之後，則道出兩人的儒學特色所在。此部分僅是對於兩人思想歸結之後，所作出的補充說明，並且認為陽明、象山之「受爭議」部分，其實是在某脈絡下說仍可成立，且此為兩人的思想特色，並非違背於儒家宗旨。

（五）歸結至筆者判斷「異同」之方式

1、當代學者對上述問題的談法

當代學者對於「朱陸異同」之談論，較著名的議題乃「無極太極」與「鵝湖之會」兩議題及其延伸，著述頗多。於本文有關《定論》之「朱、王」論述切近者鮮少，因此暫舉陳榮捷先生之談論為先。

(1) 陳榮捷先生的「認同朱王路線」

陳榮捷先生之〈從朱子晚年定論看陽明之于朱子〉一篇中，對此議題討論盛豐；後引劉宗周之談法，贊成朱子之說與陽明有其不可分割處，傾向贊同朱王二人有其同處。¹²而陳氏對於「朱陸異同」之思想史脈絡，前後之延伸談論甚多，對此議題提出多人的看法；從元末吳澄之說，精要介紹談論至清初李紱。筆者認為，當代學者針對「朱陸異同」此思想史流變之議題，陳氏對此議題之討論可說頗為完整。

另一方面筆者認為陳氏全面論述此思想爭論史，或許礙於標題範圍，對於各人物述說精要點出，卻也無詳細評論其中人物立論的合理性。而筆者於本文，應可補充其中未談論之處；此外，在筆者論述「爭論史」中調和者與反調和者的諸多敘述之後，亦歸結出幾個重要問題核心，以求此爭論的解決方向。

(2) 唐君毅先生之「朱陸異同探源」

唐先生曾專文論述「朱陸異同探源」，而用幾個路線來說明朱陸異同，並側重兩人所學之傳承源自，從源頭上談論兩人的差異線索；他認為朱陸自有同異，

¹² 陳榮捷：《朱學論集》（臺北：台灣學生書局，民國七十七年再版），頁 353-383。

而云：

此同異固不在一主尊德性一主道問學，二家固同主尊德性也。此同異亦初不在二賢之嘗形而上學地討論心與理之是否一，而初唯在二賢之所以尊德性而學聖賢之工夫上。¹³

吾人謂朱陸異同之第一義在二賢之工夫論，唯在此工夫論之有此異同……。¹⁴

唐先生認為朱陸之異實於工夫層面上，但並非所謂「尊德性或道問學」；因此就朱、陸二人之工夫方面做出許多談論，包括對朱、陸工夫的承繼，兩人工夫內容的分析等。而後，唐先生認為象山之「發明本心」之教，與朱子「涵養」之說並非相異，反而是可「通」的；其云：

如吾人識得象山之言本心自明自立中，自有涵養，而朱子之言涵養，亦不能離此本心之自涵養，以自明自立之義；則由朱子之涵養工夫，而益之以立志求此工夫之相續，即對本心之自信之義，即同于象山所言之本心自明自立中之涵養工夫。¹⁵

上述，筆者認為唐先生之語頗為正確，因「本心」之概念皆同在朱、陸二人之中，且看如何發顯而已。若針對較抽象的「涵養」來說，事實上陸子說「涵養精神」乃說「本心」之守，朱子談論「涵養未發」乃求心之安穩狀態，皆不違背「本心」涵義。此外，朱子涵養與省察之功，若就孟子之語言來說，則皆欲令本心不失而

¹³ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》《唐君毅全集》，（臺北：臺灣學生書局，民國八十年），頁 552。

¹⁴ 《中國哲學原論·原性篇》，頁 553。

¹⁵ 《中國哲學原論·原性篇》，頁 654。

已。故唐先生認為，即便朱、陸的工夫型態不同，但其工夫內涵與目的皆可通。故文後又稱「今如識得此二家之工夫論，有此始終相涵，博約相資之義，則固亦皆當說，而未嘗不切矣。」¹⁶

而筆者認為唐先生之觀點，與筆者所欲論述的「同」之方式較相近；唯不同者，在於筆者直接回歸孔子論述「道德自覺」與「實踐層面」的要旨來談論，並以「工夫心」道出朱、陸、王等人於工夫論述細節中，事實上有許多內涵是「辭異義同」的。至於針對「工夫」上的「相涵」或是「相資」之可能，筆者則認同唐先生之說法，認為「工夫」在下手處之相異或是「易簡」與否，並非代表兩人之「工夫」相異爾。

(3) 牟宗三先生對朱陸的評斷

牟先生對朱、陸思想探究頗深，面對朱陸異同問題亦曾仔細探究兩人相互攻擊之內容。對於朱、陸之間，事實上牟先生較認同陸王一系，在論及「性理之學」時已透露此訊息：

蓋宋、明儒學講學之中點與重點唯是落在道德的本心與道德創造之性能（道德實踐所以可能之先天根據）上。「性理」一詞並非性底理，乃是即性即理。若只說「性理之學」，人可只以伊川、朱子所說之「性即理也」之「性理」義去想，此則便不周遍，不能概括「本心即性」之「性理」義……。

17

上述，牟先生對恐以「性理」指稱易導致誤解為程朱之「性理」，而忽略「心性

¹⁶ 《中國哲學原論·原性篇》，頁 661。

¹⁷ 牟宗三：《心體與性體（一）》《牟宗三先生全集 5》，（臺北：聯合報系文化基金會出版，民國九十二年初版），頁 6。

論述」的陸王一系。事實上，牟先生之所以如此關切，則因他視朱子為「歧出」；曾云：

但伊川、朱子之講法，再加上其對於《論》、《孟》、《中庸》、《易傳》之仁體、心體、性體，乃至道體理解有差，結果將重點落在《大學》，以其所理解之《大學》為定本，則于先秦儒家原有之義有基本上之轉向，此則轉向另一系統，此種新于本質有影響，此為歧出之「新」。此一系雖在工夫方面有輔助之作用，可為原有者之所允許，然亦是迂曲歧出間接地助緣地允許，不是其本質之所直接地允許者，即不是其本質的工夫之所在……。¹⁸

上述，牟先生認為朱子對《大學》的過度重視，即便工夫上類似，但是在本質上並非孔孟之心性論核心，因為朱子對於形上旨趣過度關切，將「性即理」中的道德性降低；其云：

孟子說性只就「人類的存有」（human being）而言，講的是人內在的道德性。孟子言性善，這性字的道德意義很強。到朱夫子的時候，他言性從「然」入……。有一個「然」就有一個超越的「所以然」（朱子的理、太極是超越意義的所以然，不是定義中的所以然。）這個超越的「所以然」就從「然」處超越地引出來……。如此瞭解「性」，「性」成一泛存有論的概念，泛存有論意義的性是個超越的所以然，也就是個理。所以，朱子言「性即理」。他言「性即理」就從這個思路來。泛存有論意義的性，其道德性減殺。¹⁹

¹⁸ 《心體與性體（一）》《牟宗三先生全集5》，頁20-21。

¹⁹ 牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》，（臺北：聯經出版社，2003年7月初版），頁204-205。

上述，筆者贊成牟先生對朱子談論「理」時，時常以論其「存有」方式來談，故不但設一「形上之理」作為根基，單談論其「存有狀態」的確異於孟子對「性」的道德式談論，因此有所謂「道德性滅殺」之現象。但另一方面，朱子對此「性」的關切，在他欲建立一形上思維的時候，產生「論存有狀態」的現象，而此必然非孟子的道德性關切；或說，「性之道德意義」與「性之道德意義之存在」自是兩回事，亦不衝突，朱子僅是對此關切時，對於「性之道德意義之存在」混淆於「性之道德意義」，此可謂古人無哲學分科之談論，對於這些差別總是「混著談」。但筆者並非反對牟先生之看法，亦認為朱子所談論者，許多「形上關切」上並非孔孟之原貌。而這也牽涉牟先生所說之「本體」方面，其云：

至于在本體方面，則根本上有偏差，有轉向，此則根本上非先秦儒家原有之義所允許。²⁰



上述，牟先生表達出朱子之「歧出」，且是在本源上的「歧出」，於此批評云：

朱子的形上思辨趣味濃……。儒家原初沒有泛存有論的問題，儒家講仁、義都是道德意識。從這個方面講，陸王是儒學的正宗，陸王保存道德意識……。所以，陸象山、王陽明說心理為一，陸、王的講法合孟子義。照朱夫子的說法，就是析心與理為二，是告子的義外說，王陽明批評朱子是對的。²¹

上述，已可明顯看出牟先生對朱子學的立場，認為朱熹因對於形上旨趣過度關切，而導致對於「性」與「理」的關係常以存有模式的談論，背離孔孟論「心性」的本來面貌，相較之下，陸王之說法則較屬儒學正宗。

²⁰ 《心體與性體（一）》《牟宗三先生全集5》，頁21。

²¹ 《宋明儒學的問題與發展》，頁204-205。

至於朱陸爭論或異同的問題，牟先生亦有專文陳述；²²然筆者就牟先生之觀點中，認為關乎「朱陸異同」的核心處，即上述論及朱子關乎「形上思辨」之處所造成的現象。此即，朱子對形上旨趣的關切已超越孔、孟思想的內涵，且以其形上旨趣之得者，來解讀許多儒家傳統內涵，而這也是筆者於第五章中，所要談論的重要議題。

對牟先生的談論，筆者僅簡要提及如上述；針對朱子的「形上旨趣」，就筆者而言，事實上自孟子以下就已經與孔子有些許差異。孟子論述「性善」雖已稍微談及「性與天」之關係，但亦偏向德性義涵的解釋內容；而後儒受《中庸》、《易傳》之諸多影響，或有接受其中形上旨趣者，則如朱子可為代表。此外，朱子又吸收周敦頤、張載等人對世界生成的描述，故朱子之說頗多，然切要於孔、孟之談論者在比重下反落差於陸王。而此現象之根源即「形上旨趣」之關切者；筆者於第五章中對此「形上旨趣」層面作一反省之後，則道出筆者對朱、陸、王之間求「同」所定出的新的核心要點。

(4) 勞思光先生的主、客實有之說

勞思光先生特重孔、孟傳統之「心性」論述，對於朱、陸問題採取哲學性的評斷方式，認為朱、陸之衝突主要差異根源是在「主體實有」與「客體實有」，其云：

朱陸之爭，是兩種哲學立論之衝突。更詳言之，則是「立客體實有」與「立主體實有」兩種不同哲學型態之衝突……。世論多以為朱陸之工夫理論不

²² 牟先生對朱陸異同的問題亦有談論，此或有散落於其諸書中者；例如《宋明理學的問題與發展》中〈陸王一系之心性之學〉，頁 229-237 談論「朱陸之殊途」中，頁 234 有云：「以朱子持身之謹，克制之嚴，自是尊德性，然是經驗地尊、外在地尊，故乏自然充沛之象。尊德性瑣碎委散於道問學之中，全幅心力集中於道問學，而尊德性則徒見其隨道問學而委散，而不見其直承天心仁體之提挈，此所以象山觀之，並未尊得起也……。」至於專論象山與朱子之論辯內容，詳見《從陸象山到劉蕺山》《牟宗三先生全集 8》中第二章〈象山與朱子之爭辯〉。

同，為基本歧異所在；實則工夫理論之所以不同，正因雙方對「心」之取「經驗義」或「超驗義」有基本態度之不同。陸氏之肯定「超驗義」之「心」，不唯與朱氏立場不同，與濂溪以來宋儒學說皆不同……。²³

勞先生較重視「主體性」的論述，此即他認為孔、孟皆以人自身的「主體性」來論述心性，而非立一「客體實有」作為主要根源或價值。從勞先生關於此議題的解釋，基本上他是較贊同立「主體實有」的這種思維方向，來肯定人的主體性，此即他所肯定的儒家心性論立場。²⁴至於較多涉及形上意義的「客體實有」，則屬朱子對於形上學較關切的論學旨趣。此外，又云：

倘立一「主體」，涵有「最高自由」及「主宰性」，則「理」可視作「主體」正面活動之規律，而「世界」可視為「主體」反面活動之產物；此「正面」與「反面」之可能，即直接由「最高自由」推出……。其次，世界中之「違理」成分，亦成為一當然之事，蓋「世界」本依反面活動而有，則「世界」不是「本來合於理」；而「主體」既可作「正面活動」，則未合於「理」者又可由主體之活動變為合「理」。於是，道德文化之努力即可獲得真實意義。²⁵

勞先生談論上述之前，已對「天道觀」、「本性論」作出許多評論，²⁶而後歸結至「心性論」來作為總括來說，並認為此「心性論」乃孔、孟原始教義。延伸說，勞先生對象山、陽明針對主體自身的「心性」論述較為肯定，亦認為此種路線較

²³ 勞思光：《新編中國哲學史（三上）》，（臺北：三民書局，民國八十六年八月八版），頁 359。

²⁴ 《新編中國哲學史（三上）》，頁 46-51 中對「宋明哲學」的述說，勞先生乃持其「一系說」之談法，乃以「歸向孔孟」為「基本目的」，因此對於談論涉及形上旨趣方面者，認為二程所立之「性即理」，已將漢儒所提倡的「宇宙論中心之哲學」掃除；而朱子雖承襲諸家，但未達建立「主體性」觀念，因此未歸至孔孟心性論核心，而直到象山、陽明方歸孔孟核心也。勞先生就是以此一整個發展歷程來觀看，故以「一系說」來道出宋明儒者如何「歸向孔孟」。

²⁵ 勞思光：《新編中國哲學史（三上）》，頁 89。

²⁶ 勞先生針對此議題之論述「天道觀」、「本性論」等，詳見其《新編中國哲學史（三上）》，頁 76-87。

可符合孔、孟之傳統，皆屬「心性論」之型態。

對筆者而言，「心性」論述的確立一最高主體，作為解決道德問題與世界事實中的矛盾狀況中，提出的最佳實踐模式。但筆者的談論模式，在於反省孔、孟差異性中，認為「不立一完整理論系統」的狀況下，孔子道出的「心」論述層面，事實上已經滿足儒家實踐的需求；另外，對「世界」或「天道」、「天理」等諸多論述，則皆非理論上可完整解釋者。

就筆者之見，若依勞先生之語，朱、陸雖在「主體實有」與「客體實有」之前提下出現差距，但筆者更深層之想法為，造成差距的是與「形上層面的關切」有關，亦即涉及「天理」層次的論述面。若僅於工夫實踐層面來談，兩人之差異性於筆者的論述中甚少，與所謂「主體」或「客體」之「實有」之關聯性不大，更與孔子道出的「道德自覺」亦是不同層次的論述。若按筆者之見，不論立「主體實有」或者「客體實有」，若能在實踐上發生意義則屬可談論範圍，否則僅是個人對形上層面體驗的不同。因此筆者將朱陸之「同異」問題，歸結在「實踐上」的相關探尋，而排除形上層面的談論。關於此部分，則導出筆者對宋明儒者談論新的「同」之歸結點；此點即，儒者德性實踐與面對外在世界時，若涉及形上層面的關切或體驗等述說「是否必要」的問題。而此部分則於第五章中談論，並表達筆者自身的論述立場。

(5) 徐復觀先生與劉述先先生的談論

徐氏在〈象山學術·朱陸異同，朱子自身的矛盾〉一文中，²⁷認為朱子自身存有一矛盾；曾云：

但朱子之言論，以讀書問題為中心，有顯係自相矛盾而無以自解者，則係

²⁷ 詳見徐復觀：《中國思想史論集》〈象山學術〉，（臺北：台灣學生書局，民國七十七年二月八版），頁 12-71。

難以否認的事實。故朱陸異同問題，實即朱子治學上所包含之矛盾問題。

28

而徐氏所認為的「矛盾」在於幾個例子，諸如《朱子文集》中言「心」時，有與陸子全然相同處。卻在其他場合，朱子又曾批判「求放心」有如釋、老之說。以及朱子晚年時期，雖以體認「未發工夫」，卻也執著「文字」訓詁……。²⁹而這些「矛盾」，徐復觀先生做一定論：

若謂此種矛盾為晚年與中年之矛盾，則朱之攻陸，不應至晚年而更甚……。因此，從時間的先後，恐怕不能解決朱子自身所包含的矛盾問題。

30

顯然，徐復觀先生認為朱子並沒有一貫的心性論架構，至晚年亦然；對於「心」的定位與「工夫」的操作，顯然存著衝突處且與陸子相異。而徐先生認為朱子有著內在「矛盾」亦可，但既然承認朱子「心」有時與陸子同而有時非同，筆者即於朱子思想中找尋原因，分析其「心」的諸多含意，以及朱子批判中是否有錯誤或是意氣之爭等，而非僅以「矛盾」解釋。而此部分之述說，則專於第四章衡定朱子的心性、工夫論述之後，對朱子與陽明之間的「心理合一」問題作出歸結。

而劉述先先生則重視朱子「中和新說」之突破，並肯定朱子對於「涵養」；有云：

延平是通過涵養去體證中體，但朱子追隨伊川所講的涵養居敬卻只是保持一常惺惺的態度，沒有確定的涵養內容，所以必須另作致知窮理的工夫—

²⁸ 《中國思想史論集》〈象山學術〉，頁 31。

²⁹ 《中國思想史論集》〈象山學術〉，頁 31。

³⁰ 《中國思想史論集》〈象山學術〉，頁 32。

只不過兩下裡卻有一種互相應和的關係……。敬的常惺惺態度自可以通貫動靜，但必窮理到豁然貫通處，才可以達到大學補傳中所說的那種最高境界。故朱子必要求在兩方面齊頭並進，此間實預設一心性平行論。必存心而後理現，但在實質上卻只有理才是真正客觀形而上的根據，在心上做工夫就是要去攝推理。³¹

基本上，劉氏肯定朱子晚年對於「敬」、「涵養」的成熟說法，故文中時而列舉《朱子語類》以作為「朱子思想成熟時期」之定見根據。³²對於「朱子思想成熟期」之定位，劉述先先生已有其立場存在，且引證歷歷，但又認為朱子不放棄《大學》為學次第的漸進模式，故說朱子預設一「心性平行論」、「存心而後理現」。但重要者，朱子仍有劉先生所稱的「理才是真正客觀形而上的依據」。筆者認為劉先生認為朱子將「理才是真正客觀的形上依據」此點頗為精要，此即朱子與陸王的最根源的相異處。但此層面之問題卻非本文之談論重點；筆者承認在形上層面之旨趣上，朱子相較於陸、王實有更多的關切，與陸、王皆在「心」上談「理」亦有著不同，但若欲切要本文之談論方向，則此種「真正客觀的形而上依據」並非直接與筆者所欲談的問題相關，而此部分則於第五章中解釋之。另外，對於之前勞先生所談論之「主、客體實有」之相關層面，筆者並非不關切，而是認為對此種涉及形上旨趣者，求其「同」亦無大意義也；而此即帶入下述筆者的談論方法。

2、筆者的談論方法

上述扼要敘述當代眾多前輩學者們的精要談論，事實上不甚完整，但筆者無

³¹ 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（台北：台灣學生書局，民國七十三年八月增訂再版），頁 128。

³² 同上，頁 71-138 中，劉述先先生針對朱子「中和新說」做出談論，頗重視《朱子語類》記載之言。

法一一詳細列舉。有關當代學者的談論模式，筆者亦不作出評論，但在筆者自身談論有關「朱陸異同」之議題時發現幾個問題，故促使自身的處理方向；茲述如下。

(1) 「朱陸異同」問題是否得求「同」

「朱陸異同」問題中，當代學者幾乎不以「全同」或「全異」來概括，而多以精細的談論模式，加上哲學性的分類來處理，而此實為筆者效法之方向。然筆者認為「朱陸異同」中最大的不同，在於「心」與「理」之間，究竟是「心」位於主導，或是「理」方為客觀之絕對。而此若以勞先生之語，乃「主體實有」、「客體實有」之問題。若更深層論述，則是「心」與「理」皆分別被後儒定位出有著「實有」或「體」之意涵；然而對筆者來說，此並非孔子之原意。

亦即，筆者認為孔子的談論中，尙未設定所謂「實有」之概念，頂多對「道德自覺」或「主體」提升至一定的主導地位，但尙無關涉形上層面的「本體」、「實有」或「根源」等涵義，遑論「天人相繼承」等諸多關係。因此，筆者雖贊成「朱陸異同」的問題「根源」屬於形上層面的關切，但不論是「心」或「理」作為主導甚至牽扯「體」，應非孔子的談論核心。

因此，筆者暫時拋棄所謂「體」、「性」等形上層面的關切乃至同層面之「心」、「理」來談論「朱陸異同」。「朱陸異同」問題根源，筆者除了贊成如勞先生所言之外，更認為這是個人對形上層面的體驗差異，而此體驗是自由的，不論以「心」立主體性，或是以「理」設定客觀性，都是在形上層面的關切而有不同，若下放至人倫日用之事，則上述那些關切亦非直接影響孔子所側重的實踐或成聖之路。因此筆者僅談論「實踐層面」的問題，而「心性」層面雖亦有涉入，但也是在「實踐層面」相關者，並非直接談論與形上旨趣相關之「心性」者。

總括來說，「朱陸異同」問題是否可求「同」，對筆者來說反而是思考如何排除「不可能求同」或「不需求同」的內容之後，方來說「同」。而所謂「排

除」，則是筆者回歸孔子的精要論述之後，針對實踐層面的方面做出歸結，自然可「排除」孔子關切以外的議題。

(2) 僅論實踐層面是否足夠

上述，筆者既然以「實踐層面」來談論「朱陸異同」，則是否足夠？或是否僅是「白說」？事實上，筆者反而認為僅以「實踐層面」來說為何「不足夠」？此即筆者對形上旨趣的「關切」視為「非必要」之態度；此種形上旨趣乃個人的體驗自由，並非直接影響「如何實踐」的內容。在筆者思維下來說，形上旨趣若關於實踐時，頂多僅能影響「實踐時」該學者認為的「意義」而已，而單純論述「形上層面」時，更與實踐層面的關聯性更遠。例如陽明認為「良知即天理」，因此當良知之「發」時即天理之展現，故此「良知發顯而實踐時」的意義即「天理意義」，而說「心即理」。而朱子認為必須不斷累積，到達貫通處方可即於「天理」，此所謂「吾心之全體大用」無不明；故當每一次的「實踐時的意義」，是邁向吾心復性而即於天理的過程，並非此時「即是天理」。由此可見，兩人對「實踐時」的「意義」解讀或體認有其相異處。

延伸說，筆者對於關乎「天理」的這種形上旨趣，以「心」或「理」作為基礎的兩種模式來立說，對陽明、朱子兩人於實踐上的影響並非「衝突的」、亦非有礙於「實踐」，頂多僅是對「實踐時」的意義有不同解讀。但究底來說，即便此兩種對「實踐時」的解讀意義雖有不同，但亦非矛盾的衝突；陽明從未認為能彰顯「良知即天理」的實踐只需要實踐一次即可，而朱子亦肯定以「敬」格物或「涵養未發」的意義，且配合動時省察而實踐之。就「實踐時的意義」來說，儘管兩方有所不同，但都難以說兩方是衝突的。

就宋明儒者的關心課題來說，事實上的確有超乎「實踐」之外的關切，牟宗三先生認為：「識宋明儒者之大宗即是恢復《論》、《孟》、《中庸》、《易

傳》之主導地位」；³³另外，亦有重視《大學》爲主之程、朱學。不論所關切者爲何，可知此時期諸儒欲求一個理論整體，而將上述諸書試圖貫通說明，而顯一系統化的儒家理論。若以朱子爲例，則所關切者最多，立《大學》之爲學次第作爲實踐基礎，且對其他儒家經典亦顯重視，並有「立」如勞先生所言之「客體實有」的形上之「理」。而象山、陽明主要以孔、孟心性論述爲主導，而關聯於其他儒家經典則較爲附屬，雖亦有些許形上旨趣，但主要在於「心」之立說上。但上述不論三人關切者爲何，涉及「形上旨趣」來談論時，事實上並非孔子核心論述的層面；這些內容則是關於「天人」之間且涉及形上意味的談論，並以其形上旨趣或「根源」作爲論學最終基礎。

但，筆者再次回到孔子的教育內涵來說，不論何種「實踐模式」，皆在「心」之狀態上來談論意義，亦即作工夫時，是否有「敬」（孝順）的「心態」，或是求（欲仁）的「意志」。³⁴此兩者，皆是孔子所論述的作君子、成聖賢之途徑。至於宋明諸儒所關心的形上層面，或是立「心」或「理」作爲根源基礎來論述儒學之種種，則與孔子之談論與關切點有著差距。但再深思，事實上朱、陸、王重視的「實踐內容」，亦不離孔子所談的實踐精要處；而其「異」處之根源卻是「其他層面」的問題。此「其他層面」卻多屬孔子較少關心者，故此「其他層面」的「異」爲何要求「同」呢？此「異」根本無傷於成聖賢的要旨，可視爲後學儒者自身的體驗或哲學創造，故筆者認爲論述「實踐層面」即可回歸孔子之精要，可作爲儒者之「同」的概括；並以下述本文之研究方法中所提之「工夫心」作一談論。

二、研究方法與處理模式

³³ 《心體與性體（一）》《牟宗三先生全集5》，頁23。

³⁴ 筆者所謂「心態」乃指涉「心」的「狀態」，而此「狀態」內容及當時的「發心」內容是否純正，例如是否是「恭敬的心」、「無私的心」之類型，因此是對「心」的某種靜態形述。而「意志」則是指稱「意念上」的「強制作用」，以促使自身朝向某個堅持，例如在意念上「強制」自身去穩守一個「仁」的心態，或是「義」的心態；是對「心」的動態形述。至於較詳細的內容，筆者於第五章中詳述之。

本文既從《定論》一書作為主軸，乃有兩個用意：一是思想史的討論，從此書問世之後，探究從「朱王異同」而延伸至「朱陸異同」爭論史。二是則屬哲學性的反思；分析各原典內容含意，做出分類。細部上，可分析字詞之內涵，釐清其中不同範疇、不同前提的「同字辭」，所談論者「卻非同層次」的討論。

陽明之學創造性頗高，故筆者欲雖從《定論》入手，亦得通盤了解陽明思想體系，了解其字辭用意。清晰分析後，可發現某字辭不但歧義，且同義中運用至不同層次，亦有不同意義。之後，回歸陽明思想體系，避免誤解。例如；語辭如「工夫」本身歧義，若指涉「做工夫」一義，則此「工夫」可能是談論「工夫條目」之層次，亦可能是談論「做工夫時」思維層面。如此細談，則避免以「工夫」一辭來論定「同異」，而應顧及細部內涵來說「同異」。³⁵依此方式分析、分類，較能減少誤解與無必要之爭論。依此，筆者試述自身討論方式如下：

(一) 先分析、後分類的討論方式³⁶

筆者所謂分析，乃針對某議題的詳細探究，並回歸該議題提倡者本人的思想脈絡中談論。例如，議題如「陽明所謂『朱子晚年』『同於己』之說」，必須先分析「朱子晚年」在陽明的思考脈絡中為何？詳細探究之後，筆者發覺陽明所謂「朱子晚年」是一種非年齡為主的分界說，是朱子在側重某思想層面下而被陽明說其為「晚年」的；朱子側重於此，以晚年為多，早、中年較少。另一方面，再分析所謂「同」為何？可發現陽明所謂「先得於我心之同然」的內容，不是晚年所有述說均同於己，而是在某種議題上；例如對「本心」、「良心」……的重視。

³⁵ 筆者意思是，不提出「朱子的『工夫』是否與陽明『同』」之論斷；而欲論說，在「工夫」方面，在何種的意義下，朱子與陽明的「工夫」其同異為何。

³⁶ 筆者所謂「先分析後分類」乃指出，對於所取之資料種種，必先分析內容，而後分類所要討論的主題。而「分析」是持續進行的；亦即，在「分類」之後，筆者討論各類別主題時，亦是分析此一主題內容之種種，持續討論深入。而此方法，亦自然涉及對朱子、陸子陽明等人思想的「詮釋」；但此種詮釋，是在仔細分析之後所得出的，且分類之；故應能得到較精確的涵義。

經由分析「晚年」與「同」的內涵之後，可對於這些說法作分類；亦即陽明認為的「同」應進一步分析：例如，朱子論「工夫」的時候，有何種「同」於陽明？是否朱子談「做工夫時」，其「敬」與陽明「誠意」之內涵有某種層級上的同地位。此分類的意思是，以「論格物」為同一類時，陽明「誠意」之論述，與朱子「談格物時論敬」分類在一起思考。此談論的方式又涉及更深層的分析，包括該原典談論的內容，與字辭的使用情境。

另方面，筆者回顧「朱陸異同之爭論史」亦採用此種分析、分類的方式。例如，分析某位作者（如：陳建的立論），其「朱子晚年」為何、以何種方式劃分晚年、其劃分標準與陽明是否相同？再者，分析其說「同」或「異」的內容，是在何種思想內容的分類下中說「同」、「異」？

至於爭論史中的分類，即對各作者述說「同異」的內容做出分類；例如，「無極太極之辯」發生於朱子晚年時期，³⁷此種「異」的述說是何種思想範疇，包含哪些思想的「異」？與調和者所要主張述說的「同」問題是否適切？於此分類出討論「同」或「異」的思想內容，則可進一步點出筆者主要討論的「類別」。亦即，「無極太極之辯」所涉及的「原典詮釋」與「個人對形上旨趣的體認」、「預設立場」的諸多相異，此些「異」的類別，既非陽明所要談的主題，也非調和者可調和之。

承上述，某些「同」或「異」的談論，於筆者分類中是不詳加討論的。因為，在「先分析後分類」陽明所要探討的「同」之中，即可劃分出筆者所要討論的「類」（例如「格物」這一類。）而此「類」（「格物」的談論），在這段爭論史中如何被討論，則屬同一個類問題。而「格物」之外的類，有著陽明不重視的「類」，此則純粹做思想史回顧，並不深入探討。

另外，在「分析」、「分類」之後，所探討的「類」可再分析之，而後產生

³⁷ 朱子與陸子辯「無極太極」之說，始於淳熙十五年（1188）戊申，時朱子五十九歲，依年齡劃分則屬晚年時期。詳見束景南：《朱熹年譜長編》，（上海：華東師範大學出版社，2001年9月1版1刷），頁881、頁953之考據。

更細緻的分類。例如「論格物、談工夫」這一類中，一部分可歸類成「朱王同」的談論；再分析內容後，又可分類為「做工夫時」與「做工夫的條目」兩類來做談論。於此可以更清楚討論出「各問題類型」中所討論的「同異」，是在何種「類別」下來談的。筆者的實際方式是；再次分析「格物」這一類問題時，可更細緻討論朱子「做工夫時」的「敬」，與陽明「做工夫時」的「誠意」是否「同異」；故此時之「敬」與「誠意」則屬同一類問題，可更深層討論「敬」與「誠意」在工夫時的意義。

另一方面，朱子討論「做工夫條目」則扣緊《大學》之為學次第來談，異於陽明的「易簡」。³⁸故，在此種深入分析討論過後，就不可輕易斷言朱子與陽明之「工夫」是「同」或「異」；而應在探討其中「敬」與「誠意」內涵之同異後，方能說朱子與陽明的工夫理論，在何種情況下有「同」有「異」。

先分析後分類的討論方式，可讓筆者清楚了解該問題的細緻內容，能更清晰說明其中的「同異」。而這種方式則是在筆者思維層面的工作，並非直接「分類」於文章中；亦即，此研究方法乃研究本文時的思考模式，若出現「分類」之「相關文字或標題」，則因此研究方法而來；若無明顯標題呈顯於筆者文中，此研究方法仍亦存在於筆者的思維中。

（二）重視年代考據

不論是《定論》或相關談論「朱陸異同」的談論或專著，常有出現以「年代」來說「早晚」之「同異」主張。筆者欲釐清其中的合理性，則須對年代考據方面加以查證對照，並盡可能的指出朱子某談論或某書信是作於何年。

而此考據方面，主要針對朱子方面；故關於筆者簡要談論朱子的思想大要

³⁸ 陽明對《大學》之為學次第並非全然不重視，但自身以「心」貫徹詮釋之；相對於朱子，陽明強調的面向與朱子看似不同，而其中「不同」的內涵，正是本文所要探究的，以說明所謂「不同」如何說清楚，何脈絡下說「不同」；若有「同」，又何脈絡下說「同」。

時，則分別敘述朱子的「早、中、晚年」的心性、工夫等思想大要，並述說其中的轉折過程，以對照陽明所說的朱子之「悔悟」等說法。而其中的取材內容與考據，若直接有年代出現於原文中則易理解；若無，則須以文中的關鍵文句來推導年代；另一方面，最重要則參考〈年譜〉。關於朱子年譜之諸多種類，則多達數十種，卻各有疏漏。³⁹故年譜考據方面，筆者取材近代學者關於朱子年代考據之著作為主；如束景南先生《朱熹年譜長編》⁴⁰與陳來先生《朱子書信編年考証》⁴¹兩者，配合其他年譜與朱子之著作、書信交叉運用，期望能較適切表達「朱子早、中、晚年」之談論。

（三）不預設學派立場的討論方式

從調和朱陸作品如《道一編》到《定論》以來所產生的反動，如陳建《學蔀通辨》、張烈《王學質疑》等諸說，不難發現其中的「學派立場」問題。至於《定論》、《道一編》等談論，是否以「同」為預設，而刻意忽略「異」，則亦屬明顯。

筆者欲避免涉入兩派立場中，故就所取之材料，確定所要討論的年代與思想範圍，不先設定「調和」或「反調和」的立場，來討論兩面之說。經由再次討論之後，較可明確說明「同異」的內容，以及評論諸多著作的優劣處。

（四）盡可能的歸結爭論史，以釐清問題

³⁹ 束景南：《朱熹年譜長編·敘》（上海，華東師範大學出版社，2001年九月第一版），頁1-2曾云：「《中國歷代人物年譜考錄》即收朱熹年譜五十七種（按：未全備），貌似大觀，率皆不過從李方子《紫陽年譜》衍生翻出，輾轉抄襲……。其可觀者，唯明戴銑《朱子實紀》、李默《紫陽文公先生年譜》、清洪嘉植《朱子年譜》、王懋竑《朱子年譜》數種而已……。白田王懋竑《朱子年譜》號稱最精核……。然是譜之最大痼疾，乃祇在前人舊譜中翻新……，實非自作新譜。」

⁴⁰ 束景南先生所做之譜，非從舊譜中取材，而直接以原始文獻入手，泛取《文集》、《語類》，考辨朱子生平事蹟，以跳脫舊譜之誤。曾春海先生認為此書考證嚴謹精確，改正舊譜之誤，並補充闕漏、讚揚此書貢獻卓著，乃探究朱學之幸。詳見曾春海：〈評束景南著《朱熹年譜長編》〉《哲學與文化》，第二十九卷第七期，2002年7月，頁667-671。

⁴¹ 陳來先生的《朱子書信編年考証》乃以朱子年輕時期至晚年的書信，考證其中年代，此有助於筆者釐清對書信中年代的年代確認。

筆者於第三章中，談論調和者與反調和者人物繁多，然必有未盡之處。但筆者欲盡可能的完整陳述此爭論史中的現象，而主要用意在於歸結此爭論史的問題，故即便筆者無法一一詳列此爭論史的人物或著作，但在談論眾多人物的見解之下，應可釐清此爭論史的談論模式、立論宗旨，以及其中的問題點，並找尋解決問題的方向。

(五) 筆者處理範圍與自身談論模式之提出

1、本文的探討範圍

從筆者「問題意識」中即可略知欲處理的問題點；然而，對於如此龐雜之學術爭辯，涉及經典詮釋、年代定位、史學考據、門戶立場……，等諸多問題。而後學者，如元、明、清諸時期，對朱、陸之傳承又曾各有所偏，且涉及政治等其他因素。因此，筆者對於這些問題的內容，非全然概括處理，而挑選重要者。

所謂「重要」者，乃以本文之題目「《朱子晚年定論》之相關探究」為核心出發。《定論》所涉及的問題，自然著重處理，此即心性與工夫方面為主；另一方面，《定論》延伸出的「朱陸異同」爭論問題，則以思想史的整理方式呈現，並加以評論。

再深入探究，則可知本文雖以「心性」、「工夫」為主要談論重點，且切重《定論》的主要內容，但朱子其他思維是否影響其「心性」或「工夫」，對筆者來說則屬難以切割的問題。然而筆者認為，若欲談論朱陸異同之「同」者，依照本文的探究模式，則必須迴避有關三人的形上旨趣，或是其他有關形上層面的諸多談論。何以故？因筆者回歸儒家最重要的核心談論中，以求得另一個「同」的判斷標準時，所依據的是孔子之論說精要（「道德自覺」、「實踐層面」）；故至孟子之「性天」關係，以及《中庸》、《易傳》等諸多內容若涉及形上層面者，

雖對宋明儒者影響頗深，然亦不在筆者探究範圍內。

也因為筆者欲回歸孔子所道出的儒家精髓，且按照筆者的分類來說，孔子最具價值的思想，即是他所道出的「仁」與「成聖賢、君子」層面，或說「道德自覺」與「實踐」層面。而此部分如何重新回歸，則與筆者第五章中詳述，並以筆者所談之「工夫心」作一連結。

2、「工夫心」的提出

「工夫心」的提出，目的在於釐清朱陸之間的「同」之述說時，所提出的一項思考基點。回顧「朱陸異同爭論史」之後，且處理《定論》與「朱子晚年」的種種問題之後，筆者試著以自身的談法，來說明朱陸異同的討論中，有著「必定同」的內涵，依此來削弱「本源」（涉及形上意義的「本源」）與「工夫條目」是否「同異」的重要性；亦即，筆者認為所立之「本源」是否相同、「工夫條目」之繁簡，不甚重要。重要者，乃「做工夫時」其中的含意；試述如下：

(1) 介於「工夫」與「本源」之間的談論

筆者既以「工夫」之相關討論為主，則涉及「心性論」與「工夫論」二方面；此兩論述則涉及朱、陸、王等人對「本源」與「工夫」的討論。概略說之，朱子以「性即理」為基礎，乃以性善立場出發談論「心性」，並涉及「理欲」之說而談論至工夫理論；而陽明扣緊「心即理」談論心性，以良知為體用而論工夫。故，從「本」而論，兩者一主性，一主心，似無法相容矣。

更深層說「本」若涉及形上意義者，則更難加以求「同」；此筆者於前文中回顧當代學者時已曾提及。總括來說，筆者不直接處理兩人對涉及形上層面的「性」、「心」為「本」的相容性問題。此部分筆者不做刻意調和，卻欲說明在兩者間，若論及其成德過程卻有著相同內涵，且都是儒者所共同擁有，只是名稱

相異。

筆者的意思是，不談論立「性」或「心」為「本」何者孰優孰劣，也不談論對「工夫條目的重視程度」是否重要。而先說明，雙方對於成德乃至聖人境界的追求是一致的，都是承繼孔子談論之精要。

之所以會這樣反省，乃由於孔子不立「性即理」或「心即理」，而且不立「性善論」，而僅道出「道德自覺」或「實踐層面」，不解釋「道德自覺」的根源為何，只說此種自覺、精神在己身。而筆者依此認為，本源是「心即理」或是「性即理」，是否以「性善」來論述似乎不重要；對孔子來說最重要者，是介於「本源」（或云「性」，或云「心」）與「工夫」之間的「某種情況」；而此「情況」是儒者都重視的，且為孔子所側重。而此「某種情況」，筆者暫時定位為「工夫心」；下段述其意義。



(2) 「工夫心」的談論

筆者或許傾向某種程度之「調和」；但，筆者認為，儒者間確實有著相同義意的「工夫心」，只是異辭。

關於「工夫心」的談論方式，筆者將於正文第五章討論「朱陸王之異同」時使用之。以下，是筆者先概略對「工夫心」的定義與使用方式。前提則有二；一是以儒者來談；做「工夫」乃欲趨向某種「好」，其最終目的乃「成聖」、「平天下」、「內聖外王」……等諸理想義。二是；做工夫時，必有「道德自覺」的能力。而此「道德自覺」並非馬上連結至孟子的「性善」論述，而是從「心」或「意志」上說道德自覺在於己身。而筆者下文，則以孔子、孟子、朱熹、陸象山、陽明為例，述說「工夫心」：

A、凡做工夫必從「心」上說

做「工夫」時，「工夫心」一方面乃指涉某種「學（實踐）」及「學（實踐）」之時的『心態』。另一方面，「工夫」例如「操存」、「誠意」、「持其志」、「我欲仁，斯仁至矣」等在「意志上」作工夫而可能尚未彰顯於實際經驗中，乃從「意志上」來談，亦須從「心」上說。而此「工夫心」之兩方面指涉，敘述如下：⁴²

今之孝者，是謂能養，至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？《論語·為政》

仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。《論語·述而》

孔子認為，「敬」乃「孝」時所必備，否則流於形式而無真誠可言；此乃側重實踐時之「心態」。另一方面，對於有一個叫做「仁」的狀態（或云「善的狀態」），此「仁」是自身可以達到的，只要我們想要去做就可以做得到的；此乃從「意志」上說，乃「我『欲』仁」的一種導源於己談法，也是「道德自覺」在「意志上」呈顯的效果之一。在做工夫時，我們也許無法時時以「仁」出發，但真的想要的話，在意志上操作是辦得到的，此無涉及真假之評斷，反而肯定「意志上」的自我要求即可有「仁」，且導源於自身之意志。故，孔子對於人之實踐，指出兩方面的重要性，即「心態」與「意志」兩者。至於孟子，曾云：

愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬。行有不得者，皆反求諸己……。《孟子·離婁上》

⁴² 筆者認為，「工夫心」所談的「心態」與「意志」兩者，雖分兩方面談論，但不是「切割」的談論。「好的心態」也許不需要「意志上」的強調與要求即可做出，但也不是都不需要「意志上」的要求，因人因時可能有異。「心態」與「意志」在實踐時往往皆俱存，但也可各有其不同的實踐之側重處。例如，「孝順」的實踐者，一開始或許需要「意志」強調「好的心態（敬）」，但也許一段時間後有所體悟，此「敬」即可自然做出，不需要從「意志上」要求。另一方面，純粹要求自我「持志」以「不動心」，則可能不涉及什麼「心態」；但自「持志」的「意志上」操作過程，亦可詮釋為一種「好的心態（敬）」。

持其志，無暴其氣。《孟子·公孫丑上》

今夫弈之為數，小數也。不專心致志，則不得也。《孟子·告子上》

舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。《孟子·離婁下》

實踐時，孟子透過反求諸己，則可檢閱內心之「敬」是否實存於「禮」。此處的「敬」，乃從「心」上說，且指涉「心態」。「由仁義行」則點出孟子所肯定的實踐乃因「行時的心態」是「仁義」，而非表面之仁義；與孔子論「孝」須「敬」立場相似。論「不動心」之談論時，孟子則突顯「志」之「持」的重要性，以達「無暴其氣」；此乃偏向從「意志上」之「持」來談論。此外，孟子又論及「專心致志」，可涉及「心態」與「意志」兩者。⁴³至於朱子，曾云：

敬則心存，心存，則理具於此而得失可驗，故曰：「未有致知而不在敬者。」

44

敬字是徹頭徹尾工夫；自格物、致知至治國、平天下，皆不外此。⁴⁵

此處表達「敬」於格物致知，乃至其他方面皆所必備。朱子之「敬」的意義頗多，但從上述與朱子其他談論可知，「敬」有亦強調「心態」與「意志」的重要性。

⁴³ 當然孟子其他論述中，相較於孔子則又多出一層，此即他「解釋」會何能有此「道德自覺」或「精神」之「根源」，亦即他相當重視的「性善」論述。但此「性善」的解釋作用雖然將儒者理論更添完整，卻也不一定是孔子的論述內涵，故筆者僅就「孔子有明確道出」的成分來作為回歸基點。

⁴⁴ 《朱子語類》〈大學五〉卷十八，（臺北：文津出版社，民國七十五年十二月出版），頁 402。

⁴⁵ 《朱子語類》〈大學四〉卷十七，頁 371。

46。而象山則認為：

誠以吾一性之外無餘理，能盡其性者，雖欲自異於天地，有不可得也……。

今而未有篤敬之心、踐履之實，拾孟子性善之遺說，與夫近世先達之緒言，以盜名干澤者，豈可與二子同日道哉？⁴⁷

透過「篤敬之心」、「踐履之實」兩者，對於「性善」之說方有意義，否則流於空談；強調對「性善」之回歸須側重「篤敬之心」與「實踐」。而陽明認為：

一者天理，主一是一心在天理上。若只知主一，不知一即是理，有事時便是逐物，無事時便是著空。惟其有事無事，一心皆在天理上用功，所以居敬亦即是窮理。就窮理專一處說，便謂之居敬；就居敬精密處說，便謂之窮理；卻不是居敬了別有個心窮理，窮理時別有個心居敬：名雖不同，功夫只是一事。⁴⁸

筆者先不談論陽明總是把心跟實踐放在一起的「合一」談論，也先不談為何「居敬」就可「窮理」。單純從實踐層面來看，他認為「居敬」乃實踐（窮理）所必須，且真的實踐必包含「居敬」；「居敬」精密，則自然知道如何窮理。此「窮理」亦從「心」上說，來談論實踐與心的關係；此處陽明以「敬」為主軸論窮理實踐，指涉某種心態與意志。

上述諸說，筆者多以「敬」為例說「工夫心」。但，「工夫心」指涉「心態」

⁴⁶ 朱子對「敬」的談論頗多，如《朱子語類》〈大學四〉卷十七，頁372云：「……不如程子整齊嚴肅之說為好。蓋人能如此，其心即在此，便惺惺。未有外面整齊嚴肅，而內不惺惺者。」而後又引孟子之「持其志」說明「氣之清明」。同上，頁373云：「惺惺，乃心不昏昧之謂，只此便是敬……。」對「敬」之說法甚多；同上，頁373又說「敬」於「已發未發」時曰：「雖是有二，然但一本，只是見於動靜有異，學者需要常流通無間……。」

⁴⁷ 陸象山：《陸象山全集》〈天地之性人為貴論〉卷三十，（臺北：世界書局，民國六十三年五月三版），頁220-221。

⁴⁸ 《王陽明全集》卷一，頁33。

與「意志」，可能不僅以「敬」來說之；例如亦可用「主一」、「畏」、「誠意」、「仁」（以仁心格物之談法）、「持其志之『持』」……等，有眾多詞彙。不論用辭為何，筆者主張當儒者談「工夫」時，必從「心」上說，且指涉「心態」與「意志」兩方面；此即筆者所定義之「工夫心」。

B、「工夫心」的兩個面向

(A)「工夫心」之前，「可」立「本源」

筆者所謂「工夫心之前」，乃指涉「為何」會有「意志」或「心態」的這種「發心」？可涉及其「價值理論」；⁴⁹但若追尋根源、欲完整說明之並建立理論，則此「工夫心」之前可立一「本源」來說明。如孟子立「性善」，而陽明立「良知」，朱子立「性即理」……等；說明「此發心乃某本源導致」。例如：以「敬」來說；孟子曾言：「禮人不答反其敬」，則導向某種「真誠之態度」，在「禮」之條目實踐中，必須反省自身「態度」，故「禮」的價值並非「禮」而已，而是「有某種態度的禮」。而此「價值理論」之說法，突顯儒者對「心」的要求；而為了突顯此種「心」乃人人可行，且看「願不願意」而已（孔子之「我欲仁」、孟子之「持志」……等從意志上說之例）。而後，孟子明白地說明此「恭敬之心」乃人皆具有，而導向立一「本源」（性善）來說明；而這種述說，可讓理論趨向更完整，但並非筆者要歸結的基點。因此筆者認為「工夫心」之前，是「可以立」本源來述說的，但並非「非立不可」。⁵⁰

上述之說，乃孟子的談法；至於朱子與陽明兩人，若粗略地說，一者立「性」，

⁴⁹ 筆者意思是，為何要有「敬」才說「孝」？此乃涉及對「孝」的價值評論。亦即，「孝」之時有「敬」方有其意義，而非呆板行事；此「價值理論」並非評價「孝」本身是否為「價值」，而是說「孝」時，在何種意義下有其「價值」。

⁵⁰ 此種「本源」之立，往往涉及形上層面之關切；如孟子之「性善」可說是否種獨斷論述，陽明之「良知」又與「天理」相即。因此立「本」者，若在工夫上說亦可；然單純談論「本」時，或形述此「本」時，則易涉及形上層面之體驗。

另一立「心」。而此本源之「立」是否必要、有何必要處？筆者於第五章中談論朱、陸、王之異同判斷時，亦從此角度切入，以說明「工夫心」與「本源」的關係及其同異問題。⁵¹

(B) 「工夫心」不離實踐，可配合「條目」

凡待人接物，須有對象，且涉及經驗。既然有所謂「意志」、「心態」之側重，則是有其「所必用之處」；例如，「行孝道須恭敬」，則說明「工夫心」必運用在諸多條目中；例如「孝」。筆者的立場，認為實踐「工夫條目」之種種，不離「工夫心」。依筆者之詮釋，陽明與朱熹二人皆重視之；例如上述曾引朱子之語：

敬則心存，心存，則理具於此而得失可驗，故曰：未有致知而不在敬者。

52



朱子以伊川之言：「入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。」⁵³以「敬」作為「格物致知」的必備條件。亦即，「格物」時，其「工夫心」—「敬」乃必存之。

至於陽明，除前文曾提及之「居敬」之說，又以「誠意」為「工夫心」，解釋《大學》之學為次第時，以良知貫串，且重「誠意」之含意：

⁵¹ 筆者既說「工夫心」前「可」立「本源」，意思則是說在工夫前「立」本亦「可」；此即儒者立「本」以談論道德自覺之根源，甚至關聯形上層面；但論及「做工夫」時，往往導致「工夫(心)」與「本」的關係無法切割或分開來談論。然筆者不刻意連結「工夫心」與「本」，乃認為「本」是「可立」的；「立」之，可完備其思想體系，以解釋「道德自覺」(「工夫心」)之來源，但可能限於某種獨斷或是個人體驗。反省之，筆者認為「工夫心」最為重要，即便是在「立本」的主張之下，如朱子、陽明等人，雖可強化理論完整性，但重要仍是「如何復本」；且一旦「立本」之後，則不須時時強調，因此種「立本」在他們的理論脈絡中，是內化於自身狀態的、人人皆有此「本」。故，筆者認為「工夫心」在三人的談論中雖時時與「本」聯繫，但亦可直接抽出來談論。更重要者，筆者認為孔子之談論，並非側重此意義的「本」，而是「道德自覺」與「實踐」兩方面。

⁵² 《朱子語類》〈大學五〉卷十八，頁402。

⁵³ 《二程全書》〈二先生語(三)〉(台北：台灣中華書局，民國七十五年八月台四版)，頁5。

《大學》工夫即是明明德；明明德只是個誠意；誠意的工夫只是格物致知。若以誠意為主，去用格物致知的工夫，即工夫始有下落，即為善去惡無非是誠意的事……。正謂以誠意為主，即不須添敬字，所以提出個誠意來說，正是學問的大頭腦處……。《大學》工夫只是誠意，誠意之極便是至善，工夫總是一般……。⁵⁴

陽明以「誠意」來論說，取消「敬」的強調。亦即，在「意」上誠化後，「敬」早已內含之；如此立說，其他工夫自然「只是一般」，待人接物自然即理，而「工夫條目」雖有，但強調處不於此。

(3) 筆者對使用「工夫心」之用意

A、較能清晰理解陽明所重視的問題

筆者於第八頁中，談論陽明從「格物」說「心與理一」，且云「與朱子晚年定論皆可不言而喻」。細談之，陽明以「良知」出發格物，說明此「心」持續於格物之時，乃「致吾心良知之天理於事事物物」。說明「格物『時』」必有「良知之天理」之發用於對象中，且根據此「良知」之發用，可使其結果得其理，乃所謂：「事事物物皆得其理者，格物也。」而朱子晚年之說，是否有此側重？或是以不同語辭述說之？

筆者認為，陽明談論「格物」乃從吾心發起而使物物皆得其理，進而論說此過程乃「心理合一」，乃合理之論說；但依此說明朱子與自己相同，則不夠清晰。因為他使用「良知之天理」來說明之，是否朱子亦認為此「發端」即「天理」、

⁵⁴ 王陽明：《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁 38-39。

「天理」乃「良知」之發則有待討論。另一方面，以「格物時」所側重的「良知」，來說明「心理合一」則可，但不可強說朱子也是種內涵的「心理合一」；何以故，簡述如下。

筆者先以一概略談論，說明陽明與朱子在「格物」時的同異，有何須要注意的「點」：

語句(A)：「致吾心『良知之天理』於事事物物」。(陽明的談法)

語句(B)：「是以『吾心』而求理於事事物物之中」。⁵⁵(高攀龍的贊同談法)

語句(C)：「未有致知而不在『敬』者」。(朱子的談法)

上述(A)、(B)、(C)三者，都是論「格物」的過程，且都是「心理合一」。但語句(A)多指涉一點，認為「良知」即「天理」，格物時在「良知之天理」下實踐方有意義、方得其理；且一開始格物的「心」從良知上發即「理」，故發用至事事物物自然得其理。而此，不但是「心理合一」，且在源頭上與起步上，「心與理」是合一的。

(B)、(C)也是「心理合一」談論格物，但其中的「心」則接近筆者要談論的「工夫心」，乃偏向「心態」或「意志」層面的論述；雖然陽明(A)論格物之「良知之天理」發用於實踐中，而言「心理合一」之「心」，有著「工夫心」中的「心態」層面，但多強調了在「良知發用時」即說「天理」的「心理合一」這一層面。

依上諸述，筆者認為即使朱子論格物時亦「心理合一」而被陽明所肯定，但陽明忽略「心理合一」中，「心」與「理」的內涵是否與朱子相異。陽明談「工

⁵⁵ 此處並非「高攀龍之言」，但高攀龍是贊同「是以『吾心』而求理於事事物物之中」此句的意義；此句乃出自陽明對朱子「格物」的理解，但陽明認為此句是「心與理為二」，但高攀龍認為此乃「吾之真心」求理於「事物」之上，並無陽明所批評的「分心理為二」的現象。陽明語見《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁44-45。高攀龍之認同語詳見《高子遺書》〈陽明說辨一〉卷三，《文淵閣四庫全書》，集部，別集類，(臺北：臺灣商務印書館，民國七十二年)，頁373。

夫心」如「誠意」之談論，則能接近朱子談論「敬」，卻因自身立說「誠意」而不刻意說「敬」；故陽明之立說，「立本發用談格物」而即於「天理」與論「工夫心」如「誠意」，兩方面皆重視而談論之。但朱子格物時的「工夫心」內存（如「敬」），亦是「心理合一」，但此「心」並非「良知即天理」的涵義。亦即，「敬」的發端非「天理」，而是「敬」於「天理」行格物之事，故「天理」仍非等同於內在於吾心之此時之「敬」中；此與陽明說「心、理」之關係大有不同，故朱子談論格物時有關「心」之發用時，此「心」亦非「陽明的心即天理義涵」，而是貫徹「敬」而實踐、達到一定程度之後方說「理」。故不論朱子說「敬」於天理或說「主」於天理者，雖然都從「心」上說、雖同樣為「不分割心理」兩者，卻與陽明自有不同之處。

故，「工夫心」的談法，亦可明確的說清楚陽明所重視的問題，且較可清楚分析出其中的同異點。



B、較接近儒者論「工夫」時的側重點，以反省朱陸異同

上述種種，筆者認為儒者面對人倫日用之事，頗重視其「心態」與「意志」，從孔子談「孝」與「我欲仁」即可知。上節之敘述歸結後，筆者認為「工夫心」對儒者的「實踐」來說，居於樞紐地位。任何實踐（尤其是道德實踐）若無「工夫心」之內涵，則非「儒者」所肯定的實踐。而此重點，方是儒者所應遵循的，並非爭論「本源」或「工夫條目」為何。依此立論，筆者欲強調「朱陸異同」之爭論，雖非全無意義，但其中有著許多非儒者應重視的議題，或是個人對「根源」體驗的問題。「工夫心」之立論，應較接近孔、孟二聖之重視點；雖然孟子立「性善」為本源，但另一項重點仍是在實踐層面上說，即「『如何』求放心」以回歸「性善」之本然，故筆者重視乃其中之「工夫心」涵義者；例如「不動心」、「求則得之」之「時」的「持其志」、「求」，以及「由仁義行」……等談論。

確立「工夫心」之重要程度之後，則依此反省朱、陸、王等人之談論；筆者

所談之「工夫心」，主要用於反省宋明學者如「朱、陸、王」之工夫談論，以及面對後學爭論同異時所採取的評述基點。

C、試圖排除形上層面的過度關切

從上述筆者以「工夫心」談論的方式來看，則已能突顯其中欲排除形上層面的談論。因「工夫心」居於「本源」、「條目」之間，故無法直接排除「本」與「末」的關聯性。但究底來說，「本源」除了對「工夫心」的「根源」有所謂解釋意義之外，更造成某種獨斷的疑慮。

此即，為何有「心態」與「意志」之可能問題；若不以筆者的用語來說，即是「道德自覺」來自何方、如何可能的問題。在儒學傳統中，自孟子立「性善」作出解釋之後，則為後儒所推崇。但此說如何證明是一回事，與《易傳》、《中庸》等涉及形上層面的論述，又是另一回事。

筆者的意思是，若僅以「性善」解釋「道德自覺」的「根源」亦未嘗不可，且有其貢獻處。但若涉及更多形上層面的關切，例如天人關係、性理關係的連帶論述，則顯得此「根源」並非僅是「解釋」，而是以「形上層面」變成主導地位，造成如朱子立「客體實有」與陽明立「主體實有」等問題。

深究來說，筆者認為「心」與「理」的關係，在涉及形上層面之後造成更大的衝突，而這些衝突在朱、陸或朱、王的立論中亦彰顯了此問題。到底「理」於主體自身上說方有意義，還是「理」更含有非著主體所能涵攝者方為是？而這些問題雖然與孟子立「性善」無直接關聯，但若反思此問題根源，皆與解釋此「道德自覺」之「來源」有關。

因此，筆者以「工夫心」的「心態」、「意志」來囊括孔子論述出的「道德自覺」與「實踐層面」，事實上亦是為了排除「解釋此根源」所造成的相關問題，而此即形上層面的關切。

三、預期成果

(一) 對《定論》的內容作出評價

在本文第二章中，即論述陽明對朱子的批判與認同；即包含《定論》與其他的認同內容。另一方面，同時探討陽明對朱子的批評，勾勒出陽明對朱子的理解是否合理或正確的線索，並配合第四章筆者對朱子、陽明等人作出思想衡定時，即可於第五章一開始時，對《定論》作出的合理性評價以延伸至筆者自身的談論模式。

另一方面，《定論》乃陽明中年時所作，而此《定論》所說之「朱子同於己」是否「同於陽明的整體論述」，陽明晚年時期的諸多論述，是否僅是《定論》中的內涵即可概括？此外，若先排除《定論》中的年代問題，其中的「理論」是否可兼融於朱、陸、王三人？另一方面，《定論》所舉出的內涵，是否僅是朱、陸、王之間的「共識」？其合理性是否可為儒家「共識」？而這些內容，在筆者第二章中，論述《定論》中的合理內容，並於第四章道出朱、陸、王三人的儒學歸結之後，本文亦針對上述諸多問題作出一評判。

(二) 了解朱陸異同爭論史

在第二章整理出《定論》的優劣處之後，談論此書對所產生的相關影響，此即「朱陸異同」的爭論問題。而筆者針對此「朱陸異同」的問題，欲從陽明之前即關切之，亦即從朱、陸之後，談論此異同之人物，皆盡可能列舉談論之。

而此議題即筆者所謂之「朱陸異同爭論史」，包含宋末、元、明、清諸時期，對此「朱陸異同」（包含朱王異同）問題提出看法的學者們，於第三章中簡要談論之，並分類為「調和者」與「反調和者」兩面向處理。在處理長達數百年的爭

論史之後，筆者於第三章第三節中歸結此「爭論史」的問題核心，並道出自身的解決方向。

（三）解決朱陸異同之不必要爭論

筆者在理解《定論》之優劣，談論完「朱陸異同爭論史」的內容、得出自身的出解決方向之後，則於第四章開始，先對朱、陸、王三人關於《定論》相關問題作出一定的釐清工作；此即三人的心性、工夫方面的歸結。於第四章中，首先將朱子的早、中、晚三個時期的重要談論，且關乎《定論》之內涵作出整理，以求得陽明所謂「朱子晚年同於陽明自己」之說是否正確。

另一方面，反調和者針對對象山、陽明提出的諸多批評，亦在第四章第二節可間接釐清之；此節主要敘述象山、陽明的儒家思維內容，並釐清兩人易受誤解的談論內容。

故第四章的內容，可先解決朱陸異同中，有關「誤解」或「刻意批評」等諸多出現於「爭論史」中的「不必要爭論」。而後，於第五章中，筆者提出自身對「朱陸異同」（即朱、陸、王異同）中求「同」的歸結點，並說明如何承認「異」的事實，而歸結此「異」是可暫時放下而不必強求「同」的。另一方面，筆者自孔子的思想精要中，找尋「同」的歸結點，而以「工夫心」來談論三人之同，且同於孔子。而其他層面的「異」，在本文第五章中，自有解釋為何不直接處理的原因。

第二章

《朱子晚年定論》及其相關內涵

此章之處理路線：第一節；以《大學》為核心談論，導出陽明對朱子的批判與認同之內容，並從中得出較明確的認同與批評之內涵。第二節；以陽明對朱子的認同內容為主軸，討論《朱子晚年定論》的核心涵義，並初步說明此書之貢獻與缺失。



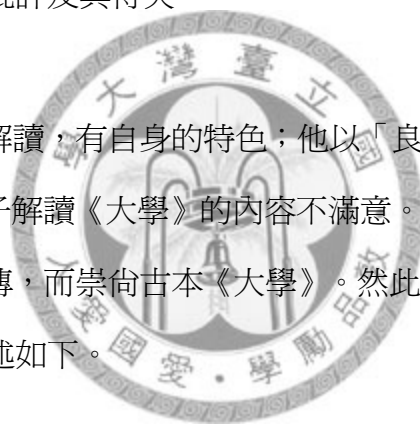
第一節 陽明對朱子的批判與認同

一、陽明對朱子之批判

陽明之學自朱子之批評中得其自身領悟，筆者觀《王陽明全集》中，〈傳習錄〉之談話記載許多陽明對朱子之批評，亦有見於〈文錄〉者。據筆者整理，陽明批評朱子多從《大學》之文本詮釋而起。然而，論述《大學》時涉及對此書之詮釋，以及該思想家自身的思想主軸；以下筆者雖以《大學》一書為核心討論，然所涉及者，非僅止於朱子、陽明所論之《大學》內容。

（一）關於《大學》的批評及其得失

陽明對《大學》的解讀，有自身的特色；他以「良知」或「心」的涵義貫串解讀《大學》，對於朱子解讀《大學》的內容不滿意。另一方面關於《大學》文本的考定，反對朱子之補傳，而崇尚古本《大學》。然此看似二方面問題，其爭議根源卻有類同，筆者敘述如下。



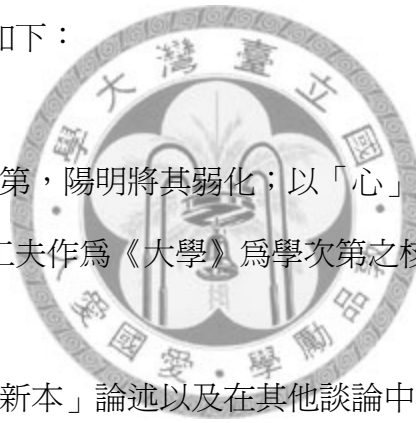
1、《大學》「為學次第」的解讀方向

此小節標題為「方向」，因筆者並非詳述朱子與陽明的「解讀內容」，而主要針對朱子與陽明對《大學》的解讀方向作出勾勒。陽明對於朱子詮釋《大學》之反省頗多，從他的批評中可看出動輒以「心理合一」作為主軸來反省朱子的詮釋。而陽明言「心」，或以「良知」、「意」等其他語辭交替使用，筆者於此舉一核心點，作為陽明對《大學》詮釋的主軸方向：

《大學》工夫即是明明德，明明德只是個誠意，誠意的工夫只是格物致知。

若以誠意為主，去用格物致知的工夫，即工夫始有下落，即為善去惡無非是誠意的事。如「新本」先去窮格事物之理，即茫茫蕩蕩，都無著落處；須用添個「敬」字方才牽扯得向身心上來，然終是沒根源。若須用添個「敬」字，緣何孔門倒將一個最緊要的字落了，直待千餘年後要人來補出？正謂以「誠意」為主，即不須添「敬」字，所以提出個「誠意」來說，正是學問的大頭腦處，於此不察，真所謂毫釐之差，千里之謬。大抵《中庸》工夫只是誠身，誠身之極便是至誠；《大學》工夫只是誠意，誠意之極便是至善；工夫總是一般。今說這裡補個「敬」字，那裡補個「誠」字，未免畫蛇添足。⁵⁶

上述之重點，筆者論述如下：



(1) 《大學》之為學次第，陽明將其弱化；以「心」內存之格物為必要條件，並以「誠意」此種內化工夫作為《大學》為學次第之核心，運用各於八目中。

(2) 陽明對於朱子之「新本」論述以及在其他談論中添加「敬」或「誠」之批評，實大可不必。因朱子將為學次第視為重要的實踐參考路線，況且「格物致知」並非「只能」以德性涵義解釋，因此朱子的詮釋內容亦非脫離《大學》原意。另一方面，朱子加以「敬」字乃補足內化工夫的需要，此「敬」之添加則貼近了陽明之「誠意」說法。總括說，論及《大學》時，陽明以「誠意」此種內化工夫為主要，既內化，則格物自然自內心而起，故「有根源」、「有著落」而不需添加「敬」字。

上述(1)、(2)乃簡單的論述，以下則更細微之分析之後，則較能清楚陽

⁵⁶ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁38-39。其中「真所謂毫釐之差」本作「直所謂毫釐之差」，文義應為「真」，筆者根據文淵閣四庫全書所錄之《王文成全書》而改；以下若有改本皆以此本為主。

明之批評理由，以及其批評方向：

(1) 爲學次第的弱化

上述，陽明說：「《大學》工夫即是明明德，明明德只是個誠意，誠意的工夫只是格物致知。」將《大學》之「格、致、誠、正、修」以「明明德」概括之，而將「明明德」之核心以「誠意」統攝，而「誠意」則落實在「格物致知上」這一起始點上。⁵⁷此種將《大學》之工夫簡化，陽明晚年論述《大學》時此傾向亦明顯：⁵⁸

此正詳言明德、親民、止至善之功也。蓋身、心、意、知、物者，是其工夫所用之條理，雖亦各有其所，而其實只是一物。格、致、誠、正、修者，是其條理所用之工夫，雖亦皆有其名，而其實只是一事。⁵⁹

上述，陽明所言之「條理」並未解釋清楚，筆者暫以「各種項目之理」來詮釋，亦即「身、心、意、知、物」，是某人作工夫時所必須具備的「各種項目之理」，如從「身」可體驗之理、從「心」可體驗之理，因此或從「身」實踐工夫，或從「心」、「意」……等。但作此各項目之工夫時，依照陽明之意，雖看似各有其所，但只是一「物」，亦即「從自身（心）起」。

上述筆者所言之「自身起」，若從陽明之語乃「自良知起」之義涵。既從良知起，故自「身」、「心」……等各項目實踐各理時，所謂「格、致、誠、正、修」亦發源於良知，從根源上說所使用的工夫是同一件「事」，也就是「心」。

⁵⁷ 陽明將「致知」之說解爲「致良知」，以「致吾心之良知焉耳」詮釋。詳見《王陽明全集·續編一》〈大學問〉卷二十六，頁971。

⁵⁸ 〈大學問〉之述說，於陽明五十六歲講學之時（公元1527年）由德洪所錄。《王陽明全集·續編一》〈大學問〉卷二十六，頁967：「師征思、田將發，先授〈大學問〉，德洪受而錄之。」同上，頁973：「嘉靖丁亥八月，師起征思、田，將發，門人復請，師許之……。」

⁵⁹ 《王陽明全集》〈續編一·大學問〉卷二十六，頁971。

結合來說，「身、心、意、知、物」與「格、致、誠、正、修」，對陽明而言都是「心之物」與「心之事」，以「心之事」應「心之物」；也就是說作工夫這件事情（心之事），從根源上說都是以「心」應物且以「心」操作其中之工夫。而此特色，即是將所有工夫收攝在心，而工夫之對象則化約成道德實踐對象之「物」。

因此，陽明面對有關「格物」等為學次第者，均不改此「一貫」立場而弱化「次第」；如：

來書云：「但恐立說太高，用功太捷，後生師傳，影響謬誤，未免墜於佛氏明心見性、定慧頓悟之機，無怪聞者見疑。」

區區「格致誠正」之說，是就學者本心日用事為間，體究踐履，實地用功，是多少次第、多少積累在，正與空虛頓悟之說相反。聞者本無求為聖人之志，又未嘗講究其詳，遂以見疑，亦無足怪。若吾子之高明，自當一語之下便瞭然矣！乃亦謂立說太高，用功太捷，何邪？⁶⁰

上述，正可補充說明弱化「次第」之詳細涵義。筆者所謂「弱化次第」，並非說陽明取消所有工夫的次序，陽明注重者，在於本心、良心起而運用於日用之間，故必有「發心在先而實踐在後」的這種「次序」。然而，一旦以此為實踐準則，就沒有有一定的「次第」（如先格物、或是先誠意……等）去作實踐之事。就此意推論，故陽明方說：「區區『格致誠正』之說，是就學者本心日用事為間，體究踐履，實地用功，是多少次第、多少積累在。」

總括上述，可知陽明將《大學》之為學次第，以「良知」或「心」等語辭貫串，重本心、良知之發而實踐，如此作為準則而強調無一定之「次第」。此解雖可得其詮釋特點，然而此舉將《大學》之為學次第均解為道德實踐，且特別重視

⁶⁰ 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁41。

工夫根源因而弱化次第。筆者反思《大學》之教，雖包含道德實踐意涵，然亦有所謂「見聞」範疇之格物涵義；例如，欲治國、平天下者，豈能無見聞知識？此從常識推斷即知。但陽明刻意以自身的詮釋面向導引《大學》之「為學次第」偏向德性實踐為主，故又時時反對「格物」與「見聞知識」連結，而必以道德性之「良知」或「心」為解讀《大學》之內容。筆者認為陽明此舉，可成就其自身的詮釋特色，然不需因此作為解讀《大學》的唯一路線，至於《大學》之原意，則於下小節論述。

(2) 《大學》之原意問題

粗略說，朱子論《大學》之所以為陽明批判甚多，乃因二人對《大學》之文本詮釋路線不同。上小節已知陽明對《大學》的解讀方向，其解讀方向雖非錯誤，然而筆者認為陽明之過，在於他認為只能以道德之心為起點（例如以良知為本、誠意云云）解讀《大學》才是正確，因此批評朱子遵守《大學》為學次第時，忽略「心」之層面重要性。

然而《大學》之原意為何？朱子之解讀是否有誤？筆者認為，若純粹以《大學》之內容來看，反而朱子之解讀較能貼近《大學》原意，而陽明之解讀則展露其自身之聰慧創見；兩者解讀之間本不矛盾，然而陽明之強勢批評，故造成類似兩造路線不能相容之情況，於此筆者先扼要釐清《大學》之原意與朱子對《大學》之詮釋方向。

A、《大學》之「為學次第」原意

此處筆者以《大學》為題，然討論重點不在於陽明崇尚古本《大學》與朱子所編《大學》之考據方面爭論為重點。雖然朱子與陽明二人對《大學》有此面向之衝突，然而於此小節則以《大學》之意義為討論重心，且以兩人對「八目」之

詮釋為重點討論，扣緊上小節之「為學次第」範圍來討論；故，此部分沒有討論考據上之問題，因此筆者於此一貫以《大學》稱之。⁶¹

陽明將為學次第弱化，「八目」收歸一本，實乃其個人精闢之解讀，道出為學時之內化工夫最為重要，更提醒「本源」道德發心之側重，實可為其貢獻處。然觀《大學》之書，其對於「次第」或「先後」有著明顯表示：

物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。⁶²

此即表明知其為學之「先後」，則能近道，然前後數句則分別為：

知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。⁶³

古之欲明明德於天下者先治其國，欲治其國者先齊其家，欲齊其家者先修其身，欲修其身者先正其心，欲正其心者先誠其意，欲誠其意者先致其知，致知在格物。⁶⁴

筆者探究上二引文重點在於第一引文之「而後」，第二引文之「先」。不論《大學》之論述是否完美，其原意本自如此；《大學》所重視的為學，其次第井然分明。當然，只要說之成理，或許可在不同層面或經驗、體認上主張「定而後能安」而不說「定而後能靜」，或說「安而後能得」而不說「安而後能慮」，然而《大學》論述本是古人為學之次第參考，其原意是對為學者的一項路線規劃；而下數句「欲正其心者先誠其意……」等，亦是如此方式表述。

⁶¹ 筆者所謂「沒有考據上之問題」，在集中於「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」這八目之「詮釋」為討論對象，故說此八目無考據問題，僅陽明對朱子之補傳問題。亦即，筆者此段落僅以「八目」之為學次第為討論對象。

⁶² 《四書集注·大學章句》（臺北：頂淵文化事業，民國九十四年三月初版一刷），頁3。

⁶³ 《四書集注·大學章句》，頁3。

⁶⁴ 《四書集注·大學章句》，頁3。

筆者之意思是，《大學》提供一項頗有參考價值的為學路線，朱子肯定此路線之價值而注解其意，然而「格物致知」之注解為朱、王二人之爭論核心。《大學》有「知所先後」、「物有本末」之說，且為學之先定為「格物致知」，然而陽明以一貫之「心」之詮釋路線，將「格物」解為「正心之事」，⁶⁵「致知」詮釋為「致良知」。⁶⁶朱子則以「致」為「推極」，「知」為「知識」來說明「致知」，而格物則為「窮至事物之理」，⁶⁷故兩者詮釋之不同明顯可見。

如前文所談究過，陽明「弱化為學次第」之說，在其自身的理論系統中是成功的，他將《大學》如此詮釋進而展示其自身的系統解讀，提醒人之「為學」所重者在「內」，非「外」之次第。因此「此心」若存，自然無所謂「一定次序」來為學。但陽明卻認為他的詮釋方式乃唯一的合理解釋，故批評了朱子，並認為朱子後來添加「敬」、「誠」只是多餘，陽明自信若按照他的解釋方式，此「敬」、「誠」等強調則不需再「後來添加」。

筆者若站在《大學》重視「為學次第」之原初立場來說，則陽明之詮釋只能說是「強化」各個為學次第的涵義，⁶⁸而同時「弱化」為學次第之重要性。因此反而不是《大學》之原意。此外，陽明之詮釋雖有其貢獻與獨到處，然不應如此批評朱子之詮釋內容。

B、朱子「注」《大學》之方向

⁶⁵ 《王陽明全集》〈續編一·大學問〉卷二十六，頁 972 有云：「物者，事也，凡意之所發必有其事，意所在之事謂之物。格者，正也，正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也。歸於正者，為善之謂也，夫是之謂格。」而「事」乃「意之所發」，故「正事」乃「正心之事」之涵義，因此有後來如《王陽明全集》〈文錄五·書王天宇卷〉，頁 271：「格物致知者，立誠之功也。」等將「格物」涉及「誠」之談論。

⁶⁶ 《王陽明全集》〈續編一·大學問〉卷二十六，頁 971 有云：「『致知』云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳。」

⁶⁷ 《四書集注·大學章句》，頁 4：「致，推極也。知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。」

⁶⁸ 筆者所謂「強化」之意思，是指陽明將「格物」等為學涵義，動輒將「良知」、「心」等義涵納入，強化各個為學次第的道德涵義，並以「心」之內存前提，豐富本來八目的延伸意義。此說法筆者亦不反對，但若面臨「格物」中的「知識」層面，以及面對《大學》重視為學次第的主張，陽明用心恐有不及。

朱子對《大學》之推崇，受程子之影響頗大；注解《大學》之開頭，便以程子之言為導：

子程子曰：「《大學》，孔氏之遺書，而初學入德之門也。」於今可見古人為學次第者，獨賴此篇之存，而《論》、《孟》次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。⁶⁹

上述，筆者不處理《大學》是否為孔氏遺書這項爭議，而側重於朱子言「古人為學次第」這一說法上。而朱子六十歲時，⁷⁰作《大學·序》時，有云：

《大學》之書，古之大學所以教人之法也。⁷¹

按朱子上述二說，《大學》是「教人之法」，且內容是關乎「為學次第」。至於對《大學》的注解方向，則如以筆者所言，朱子相當重視「先後」，故對於次第之注解如「格物」，並不採取如陽明之「弱化次第」、「強化各次第內容」的解法，故〈補傳〉中云：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。⁷²

此處，亦解「格物致知」為認知方面，然此說乃朱子謹守「次第」之表現。然而在其他方面，朱子「談論」《大學》之「格物」等相關議題時，許多重要談論則呈顯「格物」並非僅是「認知」方面，此方向談論未見於其「注」中。而此未見

⁶⁹ 《四書集注·大學章句》，頁3。

⁷⁰ 《四書集注·大學章句序》，頁2記載朱子作〈序〉於淳熙己酉二月，換算為1189年，時朱子六十歲矣。

⁷¹ 《四書集注·大學章句序》，頁1。

⁷² 《四書集注·大學章句》，頁6。

於「注」之部分顯示出朱子對《大學》之理解延伸，以及許多補充說明。

朱子對於《大學》此書之注解相當重視，於其晚年仍作修改，既然後有補「敬」、「誠」等涵義，何以不修改注解內容而加入？此「敬」、「誠」等關乎內在工夫之發心之談論，在《大學或問》或《語類》中補充談論甚多，然而注《大學》時卻極少出現，故筆者認為朱子對《大學》之「注解」方向，始終努力地保有其本來面貌，不妄加自身創見。

朱子在《大學或問》以及《語類》的晚年談論，延伸出相當多類似陽明重視的內容，但朱子後來定稿集注之後，亦不見這些談論精要「添加」於《大學》之注解中。而此些談論精要，筆者於下小節陳述之。

C、朱子之「誠」、「敬」與陽明的「誠意」

上小節筆者論述《大學》原意來說明陽明「不應」批評朱子，然而其中起點在於對「格物」之歧見，而後才有陽明批評朱子「後來添加」之問題。

「格物致知」之對象若粗分二類，則可為「見聞知識」或「道德實踐」兩種，前者如「讀經典」，後者如「孝順」……。但「敬」或「誠」之使用，如「恭敬的孝順」、「恭敬的讀經典」以及「誠心的孝順」、「誠心的讀經典」亦是通用在「見聞」與「道德」兩方面，故朱子補以「敬」或「誠」不但可用於抽象涵養之工夫，實際的實踐作為不論是「見聞」或是「德性」等方面，亦可以「敬」或「誠」作為必要前提。至於陽明則以「明明德」、「誠意」、「致良知」為《大學》之工夫軸線，且以「八目」都具備此軸線更將其簡化至「良知」一語，且實踐時以此種良知之發為必要內存，因此在朱子補此「敬」、「誠」之後，兩人對於「格物」等關於實踐之看法相近許多。

但，此狀況仍有一區別；陽明動輒以「良知之發」來面對實踐，且此「良知」俱內，並時常強調，而朱子卻沒有如陽明之強調。但另一方面，陽明所言「本自俱足」此良知進而格物、修身等等，朱子雖無此「良知之發」方面之強調，但補以

「誠」、「敬」之說，且以「誠」、「敬」等語辭談論工夫時，已將此二種工夫之心作為實踐時的前提，例如：

[……]又曰：「格物窮理，但立誠意以格之，其遲速則在乎人之明暗耳。」
又曰：「入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。」又曰：「涵養需用敬，進學則在致知。」……此五條者，又言涵養本源之功，所以為格物致知之本者也。⁷³

上述，朱子回答有關《大學》時之談論，常引程子之語為是，並認為「誠」、「敬」乃格物時之必要條件，為格物致知之「本」，也有所謂「涵養本源」之指涉。此外，又云：



敬則心存，心存，則理具於此而得失可驗，故曰：「未有致知而不在敬者。」
⁷⁴（楊道夫，己酉以後所聞，朱子六十歲以後）

問：「格物，敬為主，如何？」曰：「敬者，徹上徹下工夫。」⁷⁵（曾祖道，丁巳年聞，朱子六十八歲）

誠意不立，如何能格物？所謂立誠意者，只是要著實下工夫，不要若存若亡。遇一物，須是真箇即此一物究極得箇道理了，方可言格。若「物格而后知至，知至而后意誠」，《大學》蓋言其所止之序，其始則必在於立誠。
⁷⁶（蕭佐，甲寅所聞，朱子六十五歲）

⁷³ 《四書或問》〈大學或問下〉（上海：上海古籍出版社，2001年12月第一版），頁22。

⁷⁴ 《朱子語類·大學五》卷十八，頁402。

⁷⁵ 同上，頁403。

⁷⁶ 同上，頁401。

上述可知朱子論述「格物」，的確如陽明所說添加「敬」或「誠」等為前提。然此方式仍不為陽明所滿意，故譏諷朱子一開始對《大學》之詮釋不夠好，才需後來如此添加。

上述，可見朱子談論工夫實踐時，亦將道德屬性之「敬」、「誠」等語辭視為必要條件，如此即不割裂心、理，此部分似接近陽明所倡導的「心理合一」；然而，此「心理合一」其中涵義仍有細微之別，⁷⁷此部分牽連甚廣，筆者於第四章談論之。此小節，說明朱子對「格物」等工夫之談論至後階段，與陽明所欲強調者已有某種程度的相似。

（二）其他之批評內容及其得失

1、古本《大學》與補傳問題

此涉及《禮記·大學》（古本《大學》）與朱子補傳《大學》（新本《大學》）等問題，陽明對於朱子之批評雖涉及考據，事實上仍是文本詮釋之問題。陽明主要立場在於認為古本《大學》之意本自明白，不需立新本且加以補傳，其中內容如：

來教謂某「《大學》古本之復，以人之為學但當求之於內，而程、朱格物之說不免求之於外，遂去朱子之分章而削其所補之傳」。非敢然也；學豈有內外乎？《大學》古本乃孔門相傳舊本耳，朱子疑其有所脫誤，而改正補緝之。在某則謂其本無脫誤，悉從其舊而已矣。失在於過信孔子則有之，

⁷⁷ 此部分，即筆者文後欲談論的「作工夫時」的「心」，例如「誠」、「敬」、「操存」、「志」、「良知」……等指涉「意志」或是「心態」等語辭，皆從「心」上說。但陽明之「良知」更指涉根源，亦即有所謂「良知之天理」之說法，不論談論作工夫之時或是作工夫之後，陽明談論關於「心」、「理」二者時，早已將「理」內化於吾心（良知）中。而朱子的「心理合一」並非有「心之天理」或是「良知之天理」這樣的強調，他於《大學》補傳說的「吾心之全體大用」乃是「豁然貫通」之後的事情。此「心」、「理」二者之談論甚多且雜，筆者於第四章論述之。

非故去朱子之分章而削其傳也。夫學貴得之心，求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是也，而況其未及孔子者乎！求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以為非也，而況其出於孔子乎！且舊本之傳數千載矣，今讀及文詞，既明白而可通；論其工夫，又易簡而可入，亦何所按據而斷其此段之必在於彼，彼段之必在於此，與此之如何而缺，彼之如何而補？而遂改正補緝之，無乃重於背朱而輕於叛孔已乎？⁷⁸

此部分則說明，陽明對於古本《大學》之復，並非在於反對朱子新本《大學》有所謂「求外」問題。因為在他看來，「學」本身豈有內外？必是由內而外，此自古皆然，何須待辯？故陳述「心」之重要乃為學之根本，且視合理與否而不應顧及權威，因此追尋以古本《大學》即可，不必另訂新本《大學》。

但是，關於朱子論述「新民」之談論，陽明則不苟同此說；此部分乃涉及文本詮釋之問題，尤其針對「新民」之意，陽明認為：

愛問：「『在親民』，朱子謂當作『新民』，後章『作新民』之文似亦有據；先生以為宜從舊本作『親民』，亦有所據否？」先生曰：「『作新民』之『新』是自新之民，與『在新民』之『新』不同，此豈足為據？『作』字卻與『親』字相對，然非『親』字義。下面『治國平天下』處，皆於『新』字無發明，如云『君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利，如保赤子；民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母』之類，皆是『親』字意。『親民』猶孟子『親親仁民』之謂，親之即仁之也。百姓不親，舜使契為司徒，敬敷五教，所以親之也。〈堯典〉『克明峻德』便是『明明德』；以『親九族』至『平章協和』，便是『親民』，便是『明明德於天下』。又如孔子言『修己以安百姓』，『修己』便是『明明德』；『安百姓』便

⁷⁸ 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁 75-76。

是『親民』。說『親民』便是兼教養意，說『新民』便覺偏了。』」⁷⁹

按文義，朱子根據文後之「作新民」等語而稱前文應作「新民」。但陽明認為，文後「苟日新，日日新，又日新」、「作新民」等涵義，此「新」皆為形述辭，乃為「自新之民」。且前文對於「新民」無所發揮，應維持本來之「親民」字義即可。另方面，陽明認為以「親民」之意涵解讀較能符合「明明德於天下」，且以孟子之「親親仁民」、孔子之「修己以安百姓」來說此「安」便是「親民」之真切涵義。

陽明此說應可成立；事實上古本《大學》本作「親民」而非「新民」，朱子根據程子之：「『新民』，以明德新民。」⁸⁰以及「『在新民』者，使人用此道以自新。」⁸¹等影響，而注云：

程子曰：「親，當作新。」⁸²

自新新民，皆欲止於至善也。⁸³



事實上朱子之詮釋亦可通，然本自「親民」義涵亦非不妥，陽明因此反對改「親」作「新」，認為此舉多餘。至於朱、王二人何者為確，筆者於此不加以判斷，僅述說陽明對新本《大學》之批評內容。⁸⁴

2、心與理是否割裂之問題

⁷⁹ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁 1-2。

⁸⁰ 《二程全書》〈伊川先生語五〉，頁 1。

⁸¹ 《二程全書》〈二先生語二上〉，頁 7。

⁸² 《四書集註·大學章句》，頁 3。

⁸³ 《四書集註·大學章句》，頁 3。

⁸⁴ 關於新本《大學》之相關議題，不單是陽明自身提出反對，並認為不需補傳等說法，明代多位學者亦多有自身看法。

陽明既反對朱子將「格物」解釋為偏向見聞之理而缺乏道德根源之強調，實則表明自身對《大學》的詮釋立場偏向德性式的解讀。至於關乎德性的「知識」陽明不是認為不重要，而是認為重點在於「發端處」：

朝朔曰：「且如事親，如何而為溫清之節，如何而為奉養之宜，須求個是當，方是至善，所以有學問思辨之功。」先生曰：「若只是溫清之節、奉養之宜，可一日二日講之而盡，用得甚學問思辨？惟於溫清時，也只要此心純乎天理之極；奉養時，也只要此心純乎天理之極。此則非有學問思辨之功，將不免於毫釐千里之謬，所以雖在聖人猶加『精一』之訓。若只是那些儀節求得是當，便謂至善，即如今扮戲子，扮得許多溫清奉養的儀節是當，亦可謂之至善矣。」⁸⁵

上述亦屬「格物」之範疇，「孝順」乃常見的實踐條目，但陽明認為關乎道德實踐之「知識」內容相當簡單，可一二日講盡，困難在於內心是否存此「天理」，是否起於良知而行道德之事；此乃「發端處」之重視。因此陽明強調實踐之時的重點不在於「如何做」，而在於「發什麼心」去作，但也因為陽明對「格物」之詮釋扣緊「心」與「良知」，且將「理」收攝入此「心」或「良知」，因此關於朱子談論任何有關「理」之時，若未強調此理導於心，或是未將理收攝於心，陽明即認為此學有「割裂心理」之問題；例如：

或問：「晦庵先生曰：『人之所以為學者，心與理而已。』此語如何？曰：

『心即性，性即理，下一『與』字，恐未免為二。此在學者善觀之。』⁸⁶

⁸⁵ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁3。引文中，筆者根據文淵閣四庫全書所錄之《王文成全書》而改「思辯」為「思辨」；以下《王陽明全書》引文凡「思辯」者皆是。

⁸⁶ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁15。引文末，「善觀」筆者根據文淵閣四庫全書所錄之《王文成全書》改為「善觀之」。

其實上述朱子之言並非錯誤，之前已經論述朱子的格物前提，有著類似陽明所重視的「良知之發」的那種涵義，亦即「誠」、「敬」等，但陽明之嚴格可謂超絕。雖然他說「恐」分爲二，但仍可知道陽明不滿意朱子之說法。若以常識意義來談論朱子之「爲學」，例如「行孝」這一例子，怎可能不預設「內心」之純正或是「敬」等涵義？當然朱子沒有強調「必以」內心之發爲先而後格物，但若是有關道德實踐之「爲學」，如何割裂「心、理」？

而此部分乃涉及筆者之前所言的「心理合一」之問題。從朱子後來對「格物」之談論或是實踐作爲補以「心」之涵義例如「誠」、「敬」，事實上已經沒有割裂「心」、「理」二者，爲何陽明仍如此批判？

此原因，則涉及陽明對「心」的體認與解讀，陽明將「理」收攝於吾心，故有以下談論：



《六經》者非他，吾心之常道也。故《易》也者，志吾心之陰陽消息者也；《書》也者，志吾心之紀綱政事者也；《詩》也者，志吾心之歌詠性情者也；《禮》也者，志吾心之條理節文者也；《樂》也者，志吾心之欣喜和平者也；《春秋》也者，志吾心之誠偽邪正者也。⁸⁷

心之體，性也，性即理也。天下寧有心外之性？寧有性外之理乎？寧有理外之心乎？外心以求理，此告子『義外』之說也。理也者，心之條理也。是理也，發之於親則為孝，發之於君則為忠，發之於朋友則為信。千變萬化，至不可窮竭，而莫非發於吾之一心。故謂端莊靜一為養心，而以學問思辨為窮理者，析心與理而為二矣。⁸⁸

⁸⁷ 《王陽明全集》〈文錄四·稽山書院尊經閣記〉卷七，頁 254-255。

⁸⁸ 《王陽明全集》〈文錄五·書諸陽伯卷〉卷八，頁 277。引文中，筆者根據文淵閣四庫全書所錄之《王文成全書》而改「故以端莊靜一……」爲「故謂端莊靜一」。

上述二引文配合來看，可知陽明立場在於，天下之「理」皆不外乎吾心，且「理」之所以為「理」，即在於「吾心」之發而後可完備其意義。也就是說，從「心」（或云「敬」、「良知」）所發之「孝」方為「孝」，否則所得者不是「孝之理」，故理之獲得重點有無此「心」。陽明此立場扣緊「心」、「理」來說，其實道出為學與作工夫之側重點在於「心」。然而，此點朱子亦不排斥，故時時以「敬」、「誠」補之，在實踐時強調下，兩人是相同的。

但陽明擴大「心」的含攝範圍，他將「理」視為「心之條理」且用來批評朱子時，實有其忽略處。筆者的意思是，就一個作工夫的人來說，從「發心」而孝順，當然所得乃「孝之理」，而這也是陽明所要的「心理合一」。但「理」並非都是存在於「心」中，在人們還沒發心去作「孝順」之時，孝順之理早已存在，否則如何教導？當然陽明會回答那只是「空理」。但另一方面，「正在」學習發心孝順的人、或是「正在學習」尊敬師長的狀況，此時的「理」又當何解？當然陽明可回答「當你發心時」就是獲得此理，但是我們根本還沒有作出或是完成孝順的行為；當然陽明又可回答「發此心，即理」。但我們又可以問，朱子也是發此心（恭敬的孝順），為何不是理？為何不是「心理合一」？

反省上述，陽明的「心理合一」與朱子相異不在於「作工夫時」是否割裂心、理的問題（做工夫時一定是「心理合一」），而是在「本源上」心、理是否合一的問題，這也就是筆者所謂陽明「擴大心的含攝範圍」。陽明一開始，就將理收攝於吾心，因此批評朱子的過程中不難發現，若是關於「做工夫時」所涉及的「心態」或是「意志」兩方面之語辭，例如「誠」、「敬」……等，事實上朱、王二人的談論我們很難說有什麼不同。但若論及根源，陽明將所有之理收歸吾心，故有「吾心之天理」、「理，心之條理」等談論。而當陽明用此範疇的「心理合一」內涵來攻擊朱子時，按照筆者的解讀，事實上並非指涉「作工夫時」之「心理合一」之範疇，而是朱、王二人在根源上對「心」、「理」的定位問題。

也就是說，作工夫的「心理合一」與根源上的「心理合一」是不同的指涉，當然對陽明來說是一貫的，而朱子卻不同。此小節顯示朱子與陽明關乎「心、理」

之問題，其爭論根源位於何處；關於複雜的「心理合一」問題，筆者於第四章詳述。

（三）陽明對朱子批評之總結與反省

陽明對朱子之批評主要發源於「論學起點」，且集中於《大學》之相關問題上。筆者探究陽明之「論學起點」時，認為可分為兩方向來說明：一是他的「論學」是偏向道德實踐之「學」，「見聞之知」、「知識」並非他的側重點。二是他的「起點」在於「心」，以「良知」來作為為學之前提，發落於各處時，更有如「誠意」、「正心」等多項不同詞彙卻又導源於「良知」的工夫。

此種側重不無道理，陽明點出儒者具體實踐時所應重視的「良知之發」，論及各種實踐時，總是以「心」來收攝：

身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物；意在於事君，即事君便是一物；意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物；意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。所以某說無心外之理，無心外之物。《中庸》言「不誠無物」、《大學》「明明德」之功，只是個誠意，誠意之功只是個格物。⁸⁹

「格物」如《孟子》「大人格君心」之「格」，是去其心之不正，以全其本體之正。但意念所在，即要去其不正以全其正，即無時無處不是存天理，即是窮理……。⁹⁰

理也者，心之條理也。是理也，發之於親則為孝，發之於君則為忠，發之

⁸⁹ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁6。

⁹⁰ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁6。

於朋友則為信。千變萬化，至不可窮竭，而莫非發於吾之一心。故謂端莊靜一為養心，而以學問思辨為窮理者，析心與理而為二矣。⁹¹

上述前二引文，其論述仍屬一貫；但至第三引文時，陽明談論的內容中有一細微差異之處；此即，雖然格物時配合「心」來實踐，但陽明更將「理」視為「心之理」，此種「心理合一」並非僅指涉作工夫時必須配合某種心態（敬）或是意志（誠、主一）等等而已，而是認為實踐之後所得之理，事實上在「心」的體驗或發顯之後便內足其意義。此部分前文中已有談論，在不同面向來說，朱子與陽明的「心理合一」有同有異。

上述諸說談論可知，陽明所側重的為學起點在於「心」而不在於一定的次第如「格物」，另方面朱子謹守《大學》之本意與為學次第，故以「格物」之說來作為入手處。至於割裂心、理之問題，此部分並非《大學》之本身內涵的爭議，而是兩人詮釋《大學》時的思考層面不同。而格物、致知以至誠意，在陽明來說是在良知本體以貫三者而為一的，因此格物致知之功，乃所以意誠也。

總結來說，陽明對朱子之批評者，許多內涵多屬刻意；從「心理割裂」之批評，到產生兩人對「格物」之解讀不同。另外，在批評之餘，陽明中、晚年時，對朱子之看法又產生另一種態度，此即他的「認同」及其《朱子晚年定論》的相關談論；於下便述。

二、陽明對朱子之認同

陽明對朱子之批評甚多，然至其三十九歲時陽明龍場謫後，及官留都，重新閱讀朱子之書，認為朱子之思想曾有重大改變，而此改變內涵不但為陽明所認同，且認為朱子此「悔」後之論，乃同於己說。

⁹¹ 《王陽明全集》〈文錄五·書諸陽伯卷〉卷八，頁 277。

而這樣對朱子的看法轉折，陽明於三十九歲之前已有其端倪，故筆者除論述《朱子晚年定論》中所談論的年代線索之外，亦得從〈王陽明年譜〉中找尋陽明對朱子思想改觀的過程；茲述如下。

（一）《朱子晚年定論·序》的線索

謫官龍場，居夷處困，動心忍性之餘，恍若有悟，體驗探求，再更寒暑，證諸《六經》、《四子》……獨於朱子之說有相牴牾，恆疚於心，切疑朱子之賢，而豈其於此尚有未察？及官留都，復取朱子之書而檢求之，然後知其晚歲固已大悟舊說之非，痛悔極艾……。⁹²

上述之「及官留都」，說明於此時間點之後，復求朱子之書反覆讀之才開始對朱子之學有不同的發現。龍場時期，僅只是「疑朱子之賢」而有未察。而透過〈年譜〉，更可清楚瞭解整個脈絡，下小節即述。



（二）〈王陽明年譜〉的線索

1、武宗正德元年丙寅（1506），陽明三十五歲，被貶為貴州龍場驛驛丞。正德三年（1508）春，陽明三十七歲，至龍場。〈年譜〉云：「……忽中夜大悟格物致知之旨……。」⁹³此時，陽明自身對「格物致知」有自身之體悟與定見，並說「始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也」。⁹⁴

2、正德四年（1509），陽明三十八歲時曾云：「聖人之學復睹於今日，朱陸異

⁹² 《王陽明全集》卷三，頁 127-128。

⁹³ 《王陽明全集》〈年譜一〉卷三十三，頁 1228。

⁹⁴ 《王陽明全集》〈年譜一〉卷三十三，頁 1228。

同，各有得失，無事辯詰，求之吾性本自明也。」⁹⁵此時，陽明透露出對朱陸學各有其得力處，但更認為人應求本性自明，不需辯朱陸是非。

3、正德六年（1511），陽明四十歲，此時期有一談論可作為上述陽明「復取朱子之書而檢求之」產生對朱子學評價轉變的一項佐證，這是陽明協調王輿庵與徐成之論辯象山與朱子之學的爭議時所說：

輿庵是象山，而謂其專以尊德性為主。今觀《象山文集》所載，未嘗不教其徒讀書……是輿庵之是象山，固猶未盡其所以是也……。吾兄是晦庵，而謂其專以道問學為事。然晦庵之言，曰：「居敬窮理。」曰：「非存心無以致知。」曰：「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。」是其為言雖未盡瑩，亦何嘗不以尊德性為事，而又烏在其為支離乎？……而遂議其支離。不知此乃後世學者之弊，而當時晦庵之自為，則亦豈至是乎？是吾兄之是晦庵，固猶未盡其所以是也……。樸嘗以為晦庵之與象山，雖其所以為學者若有不同，而要皆為不失為聖人之徒。⁹⁶

此時陽明認為，朱子學中重視「存心」而談致知，此乃存天理而須與未離，雖道問學，其內亦屬尊德性，故不可側重朱子被批評的「支離」而輕忽之朱子之學，且朱子之學亦以成聖為道。此說一出，陽明對朱子之評論偏向些許認同，且認為所謂「支離」是「後世學者之弊」。

4、正德九年（1514）冬，陽明四十三歲，至京城回復官職，⁹⁷而此時間點乃〈朱

⁹⁵ 《王陽明全集》〈年譜一〉卷三十三，頁1229。

⁹⁶ 《王陽明全集》〈年譜一〉卷三十三，頁1232-1233。

⁹⁷ 《王陽明全集》〈年譜一〉卷三十三，頁1230-1231 記載：「九年申戌，先生四十三歲……。四月，陞南京鴻臚寺卿……。五月，至南京……。」

子晚年定論·序》中所記載之「及官留都」。此時之後，陽明便如〈朱子晚年定論·序〉中所言的「復取朱子之書而檢求之……。」陽明對朱子學評價之重大轉變，應從此時開始。

5、正德十三年（1515），陽明四十七歲時刻〈朱子晚年定論〉，而〈朱子晚年定論·序〉在三年前已作。⁹⁸從上述 3 至此可得出陽明從四十歲至四十七歲的這段時期，陽明對朱子學已朝向部分肯定之態度。

6、根據《王陽明全集·年譜》之記載，正德十年（1515）陽明四十七歲〈與安之書〉回憶「留都」時曰：

留都時，偶因饒舌，遂至多口，攻之者環四面。取朱子晚年悔悟之說，集為《定論》，聊藉以解紛耳。門人輩近刻之零都，初聞甚不喜；然士夫見之，乃往往遂有開發者，無意中得此一助，亦頗省頰舌之勞。近年篁墩諸公嘗有《道一》等編，見者先懷黨同伐異之念，故卒不能有入，反激而怒。今但取朱子所自言者表章之，不加一辭，雖有褊心，將無所施其怒矣。⁹⁹

上書，則表達陽明自四十三歲起的「留都」時期，因談論關於朱子思想而遭受攻擊，故有後來集《定論》欲解紛擾。然而此〈與安之書〉於〈文錄〉中卻記載為己卯年，即 1519 年陽明四十八歲之時，差距一年。¹⁰⁰而此部份重點不在於陽明何時寫〈與安之書〉，在於此書內容提及「留都」時期，亦即四十三歲開始，陽明對朱子已有認同而欲作《定論》。而此時期，陽明又提及程敏政（1445-1499，

⁹⁸ 《王陽明全集》〈年譜一〉卷三十三，頁 1248-1254 記載陽明「正德十有三年戊寅」（1518）四十七歲時刻《晚年定論》，而《王陽明全集》〈朱子晚年定論·序〉卷三，頁 128 中言「正德乙亥冬十一月朔」（1515）的時候作〈序〉，也就是四十四歲時陽明作〈序〉。

⁹⁹ 《王陽明全集》〈年譜一〉卷三十三，頁 1254-1255。

¹⁰⁰ 《王陽明全集》〈文錄一·與安之書〉卷四，頁 173。

字克勤，號篁墩）之《道一編》，此書乃針對「朱陸調和」所作之專著，對陽明而言，欲調解朱子與陸子，甚至調和自己與朱子之學說，於《道一編》中獲得許多激勵。

7、嘉靖二年（1523），陽明五十二歲在越時與弟子們談論有關於毀謗之言語，而其中有所謂：「有言先生學日明，為宋儒爭異同，則以為學術謗。」¹⁰¹而此乃陽明作《定論》之後遭受的正式批評；《定論》之前，已有所謂「偶因饒舌，遂至多口，攻之者環四面」的現象，而《定論》出後又出現所謂「學術謗」，此乃陽明調和朱、陸（謂宋儒爭議同），或說調和朱子與自身學說之後的另一項學術事件，此種爭論累積多年之後，東莞陳建著《學蔀通辨》專批陽明之《定論》與程敏政之《道一編》便是一項例子。

然而陽明之「認同」是否合理？尤其是《定論》之作，是否符合朱子之思想原意？上述七項，筆者僅欲表明知陽明對朱子學之認同過程，其中之較細微探討將於後文詳述。



（三）其他相關之認同內容

除上述筆者列舉之《朱子晚年定論》與〈年譜〉中的線索之外，〈傳習錄〉中記載關於陽明五十三歲與顧東橋談論《朱子晚年定論》時，¹⁰²透露出陽明晚年之時，對於朱子論「格物」之說法有其自身體驗：

1、朱子所謂「格物」云者，在即物而窮其理也。即物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也。是以吾心而求理於事事物物之中，析「心」與「理」

¹⁰¹ 《王陽明全集》〈年譜三〉卷三十五，頁 1287。

¹⁰² 此〈答顧東橋〉書，根據〈年譜〉記載乃作於嘉靖四年，時陽明五十四歲。詳見《王陽明全集》〈年譜三〉卷三十三，頁 1294。

而為二矣。

2、夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也。求孝之理於其親，則孝之理其果在於吾之心邪？抑果在於親之身邪？假而果在於親之身，則親沒之後，吾心遂無孝之理歟？見孺子之入井，必有惻隱之理，是惻隱之理果在於孺子之身歟？抑在於吾心之良知歟？其或不可以從之於井歟？其或可以手而援之歟？是皆所謂理也，是果在於孺子之身歟？抑果出於吾心之良知歟？以是例之，萬事萬物之理，莫不皆然。是可以析心與理為二之非矣。夫析心與理而為二，此告子「義外」之說，孟子之所深闢也。務外遺內，博而寡要，吾子既已知之矣。是果何謂而然哉？謂之玩物喪志，尚猶以為不可歟？

3、若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也，是合心與理而為一者也。合心與理而為一，則凡區區前之所云，與「朱子晚年之論」，皆可以不言而喻矣！¹⁰³

上述引文乃同一信件之內容，筆者刻意分為三段，實有其用意。上述 1、則論述陽明一開始對朱子「格物」說之解釋，認為朱子於事物中求理乃「割裂心理」；此說前文論述陽明之對朱子之批評時已論及，此種批評乃陽明之過度。而 2、則是陽明自身的解釋，此解結合內存之「良知」或「本心」之發以及於人倫日用之格物實踐，故是最恰當的「格物」方式。而 3、則認為「朱子晚年之論」乃此種「合心與理為一」的格物，認為不言而喻。

¹⁰³ 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁 44-45。

上述之 3，陽明認為朱子格物以內存「本心」，依此格物乃「心理合一」，但就如筆者於第一節之（二）之 2「談論陽明對朱子批評的其他內容」時，曾論述陽明此說有其問題。亦即「心理合一」亦有不同層面之指涉，陽明認為朱子之「心理合一」全與己同可謂過度簡化，事實上僅有在論及「作工夫」（或云「格物」等相關涵義）時，指涉「心態」與「意志」層面的「心」是「心理合一」的（內存之本心則屬兩人之同，不必言合），而且此心並非陽明所謂「良知之天理」的那種含攝眾理之心。

另外，陽明又云：

士德問曰：「格物之說如先生所教，明白簡易，人人見得。文公聰明絕世，於此反有未審，何也？」先生曰：「文公精神氣魄大，是他早年合下便要繼往開來，故一向只就考索著述上用功。若先切己自修，自然不暇及此。到得德盛後，果憂道之不明。如孔子退修六籍，刪繁就簡，開示來學，亦大段不費甚考索。文公早歲便著許多書，晚年方悔是倒做了。」士德曰：「晚年之悔，如謂『向來定本之誤』，又謂『雖讀得書何益於吾事』，又謂『此與守書籍，泥言語，全無交涉』，是他到此方悔從前用功之錯，方去切己自修矣。」曰：「然此是文公不可及處。他力量大，一悔便轉，可惜不久即去世，平日許多錯處皆不及改正。」¹⁰⁴

上述，亦是提及所謂「晚年之悔」等論述，文中不難理解，陽明認為「朱子晚年」之論與己同，且朱子有所「悔」。陽明所謂的「朱子晚年之論」之說為何？為何時常批評朱子的陽明居然稱道此「朱子晚年之論」與己同、進而說「心理合一」？此說是否有誤？或其合理處為何？於此節之後，第二節則進入本文最重要的核心之一——《朱子晚年定論》的談論及其合理性探究。

¹⁰⁴ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁 28。

(四) 筆者對陽明認同朱子之反省

1、認同之範圍

從陽明對朱子的批評內容中，可知其談論「異同」集中於儒者之實踐道路。對於朱子之認同，由上可知乃指涉「格物」等工夫實踐方面，即「敬」、「誠」等作工夫之前提方面，以及「本心」、「性」等本源方面。

但上述之認同，不等於陽明認同所有的朱子學內涵。朱子思想來源頗雜，除傳統儒者重要之《四書》學說外，尚有承繼《易傳》、周濂溪、張載等有關宇宙生成之論述，而自成其理氣論系統，且涉及關切形上旨趣內容亦多。這部分，陽明學說中，顯然是他不感興趣的討論對象。

另一方面，承繼二程的論性學說，亦是朱子自身的一大特色；朱子雖然重視天道觀之性，但亦重視本性性善之論述。此方面在朱子的理氣論中得到自身發揮，但陽明本身乃欲建構主體之心為最高主宰，納理於心，乃以本體工夫為思想主線，並以此「心」可體驗、收歸並運用於人倫日用方是其教學要點所在，故對宇宙生成之相關「理」，或是談論有關理、氣之存有，並非陽明論學要旨。若簡潔說，陽明所感興趣之「理」，乃在主體自身得到其意義之理，亦即在「心上說」的理，且此理偏向德性方面。

當然，肯定所謂「天道觀」或「本性論」者，或言形上之理有其德性意義；然而陽明所關切者，乃主體心在實踐中所能得且關乎人倫日用之事，在所有的「格物」實踐中，均以良知為發以回歸良知主體，此路線之內容自然與所謂「天道觀」與「本性論」中所關切的抽象「理」之深度與關切的議題範圍有著不同。

故，朱子所關心之「理」，若涉及「宇宙生成」、「天道運行」、「理氣存有」者，此部分不被陽明納入《定論》來說「同」即此原因。陽明所關切之「同」者，在於成聖之道應實踐的過程中，其中「工夫」是否導源於「心」之問題，而

這也是陽明認同的範圍，亦是本文要討論之範圍。

若以當代勞思光先生之談法，陽明的認同範圍則非關乎「本性論」與「天道觀」所談抽象之「理」，而是在於「心性論」中所呈顯的實踐內涵；此部分，筆者於第二節即討論《定論》之內涵，即可較明確認知陽明所關切之議題。

2、認同態度

陽明認同朱子納「心」之後的格物觀點，當然仍不忘批評朱子添加「敬」、「誠」此舉乃多餘，若按照其良知之發用來解《大學》即不必如此麻煩。而前文已談論，若論及「工夫」時的「心理合一」，事實上朱子與陽明無所衝突。而關乎《定論》者，乃涉及涵養本源、立本心等相關談論。

朱子認同本心、涵養本源，此「本源說」一旦道出，即可知曉朱子認同性善、本心內存；然而，此部分與陽明那種「即心納眾理」、「心即理」或「心與理一」又存在著差距。但陽明對朱子產生認同之後，卻打並歸一，認為朱子晚年之「悔」而論本源、談本心、立涵養等談論，即與自身之「心理合一」相同；此種認同態度可謂過度。

如此，若陽明能夠仔細述說《定論》所談的內容以及批述更多，並列舉、談論所引朱子之思想的內在意義，方能收較好的說服力。但陽明於《定論》中，僅作結論式的序言，文中所學之朱子思想，毫無評述而意圖「不證自明」，文後又舉前人學者如吳澄之朱陸調和思想作為背書。此舉可見陽明立論鬆散，且過度簡化「朱、陸」或「朱、王」之間的差異性。

因此，若論及陽明的「認同態度」，加上之前「心與理一」的談論，筆者則言陽明「輕率」；然而欲得到更清晰的內容以及真相，則於下節談論《朱子晚年定論》的內涵之後，可有較完整的理解。


第二節 《朱子晚年定論》的內容要旨與初步評述

一、《朱子晚年定論》的形成與要旨

(一) 《定論》的形成與問題意識

上節以論述陽明些許的認同內涵，此節則以《定論》為論述核心。《定論》一書乃陽明欲說明針對朱子之說與己相同，然而其內容均以朱子之書信，以及朱子些許談論為引，篩選出與陽明自身談論相近的話語。

在陽明作《定論》之前，前節中筆者已從〈年譜〉中尋得陽明對朱子的部分認同成分及其過程，例如前節所舉正德六年（1511），陽明四十歲時曾云：



興庵是象山，而謂其專以尊德性為主。今觀《象山文集》所載，未嘗不教其徒讀書……是興庵之是象山，固猶未盡其所以是也……。吾兄是晦庵，而謂其專以道問學。然晦庵之言，曰：「居敬窮理。」曰：「非存心無以致知。」曰：「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。」是其為言雖未盡瑩，亦何嘗不以尊德性為事，而又烏在其為支離乎？……而遂議其支離。不知此乃後世學者之弊，而當時晦庵之自為，則亦豈至是乎？是吾兄之是晦庵，故猶未盡其所以是也……。僕嘗以為晦庵之與象山，雖其所以為學者若有不同，而要皆為不失為聖人之徒。¹⁰⁵

上述，陽明點出朱子有所謂「存心以致知」之說，認為此部分論說與象山論學路線並非衝突，皆為成聖之路。另外，於筆者前節之（二）〈王陽明年譜〉的線索

¹⁰⁵ 《王陽明全集》〈年譜一〉卷三十三，頁 1232-1233。

之5、6、7數點，亦可探知陽明對朱子之認同感漸成而作《定論》之形成過程。
另方面，至正德乙亥年（公元1515年，陽明四十四歲）序《定論》云：

謫官龍場，居夷處困，動心忍性之餘，恍若有悟。體驗探求，再更寒暑，
證諸《六經》、《四子》……獨於朱子之說有相牴牾，恆疚於心，切疑朱
子之賢，而豈其於此尚有未察？及官留都，復取朱子之書而檢求之，然後
知其晚歲固已大悟舊說之非，痛悔極艾……。世之所傳《集註》、《或問》
之類，乃其中年未定之說，自咎以為舊本之誤，思改正而未及。而其諸《語
類》之屬，又其門人挾勝心以附己見，固於朱子平日之說猶有大相謬戾
者……。予既自幸其說之不繆於朱子，又喜朱子之先得我心之同然，且慨
夫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，競相呶
呶，以亂正學……。¹⁰⁶

筆者歸結上述引文，陽明之問題意識與論說重點有：

- 1、何謂「朱子中年未定說」？
- 2、陽明所認定之「朱子晚年之悟」為何？
- 3、陽明所言「朱子先得我心之同」之內容為何？
- 4、《集註》、《或問》之屬乃「中年未定說」？
- 5、《語類》之屬，是否為陽明所言之「其門人挾勝心以附己見，固於朱子平日

¹⁰⁶ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁127-128。

之說猶有大相謬戾者」？

6、「朱子先得我心之同」是否為真？

7、陽明言「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」是否為真？

上述問題 1、2 可從朱子自身思想中尋得解答，當然此部分得先釐清陽明所謂的「中年」之問題，然而朱熹曾經承認「舊說之誤」，¹⁰⁷此可謂一線索。問題 3 則在釐清 1、2 問題之後，回顧陽明自身之說方可稍作評判。問題 4 乃考據問題；陽明本身立論強勢，後人批判此部分年代錯置之嚴重錯誤，但仍可反省其中涵義。問題 5 則屬難解，乃陽明自身之說且難以佐證，但可從中得知陽明「所欲、所知之朱子」為何。問題 6 則須檢驗陽明與朱子晚年學說之契合度，方作定奪。問題 7 則是陽明認為《定論》為真，故認為其「所欲、所知之朱子」不為世人所知。

總括來說，上述七問題在筆者詳細處理《定論》的內容，以及反省《定論》的正確性之後，自可得出一些解釋。然此部分延伸甚廣，於下小節論述之外，其他問題則另闢章節處理之。

（二）《定論》的內容主旨

《定論》之內容乃朱子自身之書信，陽明擷取三十三封，作為證明「朱子晚

¹⁰⁷ 陳俊民校定：《朱子文集》〈中和舊說序〉（臺北：德富文教基金會，民國八十九年二月），卷七十五，頁 3787：「乾道己丑之春，為友人蔡季通言之，問辨之際，於忽自疑斯理也……。復取程氏之書，虛心平氣而徐讀之，未及數行，凍解冰釋，然後知情性之本然……。而前日讀之不詳……適足以自誤而已……。題之曰〈中和舊說〉，蓋所以深懲前日之病……。」此乃己丑年三年後（壬辰年八月，1172 年，朱子四十三歲）特地寫下的〈中和舊說序〉，告誡於己，警惕以往之闕漏。

年」與己相同，然其中亦夾雜朱子對陸子的認同成分，筆者分類敘述如下：

1、去支離、立本源

朱子曾自身承認有「支離」之病，於友人之書信來往中，透露明確之省悟：

示喻「天上無不識字底神仙」，此論甚中一偏之弊。然亦恐只學得識字，卻不曾學得上天，即不如且學上天耳。上得天了，卻旋學上天人亦不妨也。中年以後，氣血精神能有幾何？不是記故事時節。熹以目昏，不敢著力讀書。閒中靜坐，收斂身心，頗覺得力。閒起看書，聊復遮眼，遇有會心處，時一喟然耳！¹⁰⁸

孟子言「學問之道，惟在求其放心」；而程子亦言「心要在腔子裡」。今一向耽著文字，令此心全體都奔在冊子上，更不知有己，便是箇無知覺、不識痛癢之人，雖讀得書，亦何益於吾事邪？¹⁰⁹

熹近日亦覺向來說話有太支離處，反身以求，正坐自己用功亦未切耳。因此減去文字功夫，覺得閒中氣像甚適，每勸學者亦且看《孟子》「道性善」、「求放心」兩章，著實體察收拾為要；其餘文字，且大概諷誦涵養，未須大段著力考索也。¹¹⁰

上述，乃陽明引朱子針對「道問學」方面所作之反省，透露出執著於書冊文字的

¹⁰⁸ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 130。此書同見《朱子文集》〈答潘淑昌五〉卷四十六，頁 2091。

¹⁰⁹ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 130。此書同見《朱子文集》〈答呂子約二十六〉卷四十七，頁 2158-2159。

¹¹⁰ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 131。此書同見《朱子文集》〈答周叔謹〉卷五十四，頁 2562。文中「向來說話有太支離處……」依《朱子文集》改「大」為「太」；而「每勸學者亦且看……」改「且亦」為「亦且」。

失處，並道出「心」之重要性，以及「心」之安頓頗為重要；故又引〈答呂子約〉中云：

日用工夫，比復何如？文字雖不可廢，然涵養本原而察於天理人欲之判，此是日用動靜之間，不可頃刻間段底事。若於此處見得分明，自然不到得流入世俗功利權謀裡去矣。熹亦近日方實見得向日支離之病，雖與彼中證候不同，然其忘己逐物，貪外虛內之失，則一而已。程子說：「不得以天下萬物撓己，己立後自能了得天下萬物」，今自家一個身心不知安頓去處，而談王說霸，將經世事業，別作一個伎倆商量講究，不亦誤乎！相去遠，不得面論；書問間終說不盡，臨風歎息而已。¹¹¹

上述已明，朱子認為涵養本源而察天理人欲之判，且持續執行的重要性，亦表達出欲破「向日支離之病」。另外，陽明又引〈答黃直卿〉：「為學直是要立本……。」¹¹²配合上述來談，則此「本」可指向「涵養於本」。於〈答陸象山〉中更云：「所幸邇來日用工夫頗覺有力，無復向來支離之病，甚恨未得從容面論……。」¹¹³

總之，陽明特舉數例，欲證明朱子之說同於自身所認定的為學要義。陽明以良知為本，此乃以性善本意出發，用「良知」形述本心、本體。陽明認為依「本源」出發，即無專求理於支節之病，亦無堅持一定之為學次第而首重「格物」。故，陽明學此文表明朱子亦以「本心」為出發點，不流於嚮往之支離。

2、涵養未發、側重良心發端處

¹¹¹ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 129。此書同見《朱子文集》〈答呂子約二十七〉卷四十七，頁 2161。而「雖與彼中證候不同，然其忘己逐物……」《王陽明全集》短少一「其」字；文中之「談王說霸」改「伯」為「霸」，本自通，亦依《朱子文集》而改之。而文末「書問（間）終說不盡，臨風歎息而已。」亦依照《朱子文集》多一「間」字而引入，文意較通。

¹¹² 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 128。此書同見《朱子文集》〈答黃直卿二〉卷四十六，頁 2105。

¹¹³ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 131。此書同見《朱子文集》〈答陸子靜二〉卷三十六，頁 1437。

朱子之「涵養未發」，此乃「中和新說」之體悟；陽明對朱子中和新舊說時期所表現的工夫談論頗為重視，雖然在《定論》中沒有特別陳述關於朱子「中和新說」的內容與轉折過程，但取材上已重視於朱子「體驗未發」之相近前後年代的談論；其中引〈答何叔京〉時，有云：

李先生教人，大抵令於靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物自然中節……。然當時親炙之時，貪聽講論，又方竊好章句訓詁之習，不得盡心於此……。¹¹⁴

上述，乃點出朱子對關山門下相傳指訣的重視與反省，對於「未發」之體驗無得，乃因朱子當時關注於聽講而喜好章句訓詁，對「未發」之側重較低。陽明此引，則突顯朱子對「未發」意涵的獲得，是相當重視且有「省悟」之感，故又一引：

道間與季通講論，因悟向來涵養工夫全少……，大抵前日之病，皆是氣質躁妄之偏，不曾涵養克治……。¹¹⁵

此說甚明，而朱子如何重視涵養未發，以及轉折過程於此不贅述。¹¹⁶陽明除突顯朱子中晚年所重視的涵養未發之外，亦舉「中和舊說」時期朱子談論有關「良心發現處」之內容；〈答何叔京〉曾云：¹¹⁷

¹¹⁴ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 136。此書同見《朱子文集》〈答何叔京二〉卷四十，頁 1699。

¹¹⁵ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 133。此書同見《朱子文集》〈答呂伯恭四十八〉卷三十三，頁 1328。

¹¹⁶ 有關朱子對「中和新舊說」之相關談論，筆者於第四章第一節談論關於「朱子思想及其轉折」將詳細敘述之。

¹¹⁷ 陳建：《學蔀通辨》〈前編·卷上〉，頁 118 有云：「朱子此書，《道一編》指為朱子晚年合於象山。王陽明采為《朱子晚年定論》。據年譜，朱子四十歲丁母祝孺人憂，此書有「奉親違日」之云，則祝無恙時所答，朱子年猶未四十……。」陳建指出，朱子此信乃三十九歲時戊子年所寫，故非晚年。此時期乃「中和舊說」之時的談論；然而，於此可知朱子早已有重視「發端處」之說

向來妄論「持敬」之說，亦不自記其云何。但因其良心發現之微，猛省提
撒，使心不昧，則是做工夫的本領。本領既立，自然下學而上達矣。若不
察於良心發現處，即渺渺茫茫，恐無下手處也。¹¹⁸

此雖為「舊說」亦非「朱子晚年」，然所論「持敬」若延伸至實踐各方，其下手
處皆是從「良心」而發。配合前段述之「涵養未發」，乃以此「未發之心」為涵
養對象，¹¹⁹而此處察於「良心發見處」乃屬已發，故朱子之「持敬」可延伸實踐
找到下手處，即「本心」或「良心發現處」。於此可知，「敬」而察「良心發見
處」或回涉「本心」之觀念，早已於朱子「中和舊說」之「持敬」中獲得重視，
但此時期仍未發展至「中和新說」之「涵養未發」。但相連來看，此「敬」之工
夫，於「中和舊說」乃從已發階段尋找根源，令格物時之「敬」有其根，而後來
「中和新說」的「涵養未發」工夫，乃運用於「心之未發」之涵養，故有「徹上
徹下」之說，使得「敬」字非空談「虛敬」¹²⁰。

於此可知，陽明雖欲取「朱子晚年」之「定論」，然而其中取材卻有著朱子
「中和舊說」時期的書信內容；戊子年三十九歲的〈答何叔京〉一書，雖非朱子
「晚年之說」而遭受後人許多批評，卻指出朱子「持『敬』而重『良心發現處』」
於「中和舊說」時期已呈顯，且朱子於「中和新說」時亦不廢此「敬」而增加「涵

法，亦即朱子對「良心發端處」之回攝「本心」概念早已重視。筆者於此配合「中和新說」一起
談論，乃指出朱子「中和新說」重視「涵養未發」與「中和舊說」重視「良心發現處」有理論之
連貫與漸趨完整，且都以「敬」作為工夫。另外，筆者認為既然朱子自稱以往妄論「持敬」，乃
缺少對「良心發現處」之重視，而此「發端處」乃從「未發」至「已發」的過程，一旦重視此「發
端處」而回溯本源未發之境，則可能導致後來「中和新說」承認涵養「未發」。故筆者認為雖為
「舊說」，卻有著「新說」的思想端倪。

¹¹⁸ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 137。此書為朱子三十九歲時所寫。此書同見《朱
子文集》〈答何叔京十一〉卷四十，頁 1721-1722。

¹¹⁹ 筆者認為「未發之心」乃一涵養對象，力求此心返於未發狀態，遂有朱子反思李侗「靜中體
認大本未發之氣象」。而此「心未發」之狀態，乃所謂「心以體言者」，或可稱以「心」狀「性」
之詞。

¹²⁰ 「敬」於朱子體驗「中和新說」後，作為「徹上徹下」之工夫，於已發未發皆以「持敬」貫
徹之。例如：《朱子語類·大學五》卷十八，頁 402 云：「敬則心存，心存，則理具於此而得失可
驗，故曰：『未有致知而不在敬者。』」。頁 403 云：「問：『格物，敬為主，如何？』曰：『敬者，
徹上徹下工夫。』」

養未發」之工夫，至晚年時此「敬」之用於動靜之論述亦不曾更改。上述種種思想內容，可理解陽明趨向部分認同朱子，且時間點在朱子中年之後；故陽明於《定論·序》斷言：「予既自幸其說之不繆於朱子，又喜朱子之先得我心之同然。」

3、承繼孟子之「本心」說法

上述，可發現朱子中年時期之後，有著「敬」以涵養、重視本源之論說，若僅側重朱子承繼《大學》之為學次第，以「格物」之知識意涵來論朱子為學之一切，易忽略朱子對本心之談論。另一方面，若以「述說之多少比重」歸類某人之學說，筆者認為非恰當的框架方式。配合《定論》之述，陽明再舉朱子重視孟子本意，認為朱子格物窮理之時，絕非支離事業：



學者墮在語言，心實無得，固為大病。然於語言中，罕見有究竟得徹頭徹尾者。蓋資質已是不及古人，而工夫又草草，所以終身於此若存若亡，未有卓然可恃之實。近因病後不敢極力讀書，閒中卻覺有進步處。大抵孟子所論求其放心，是要訣爾！¹²¹

上述，朱子所言，若學者限溺於語言文字、章句訓詁而無德性實踐，只是空有道理而若存若亡。上述引文中，乃點出朱子認為「孟子之求放心」是一大實踐要訣，而令朱子「有進步處」。此外，又云：

冥目靜坐，卻得收拾放心，覺得日前外面走作不少，頗恨盲廢之不早也。

122

¹²¹ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 138。此書同見《朱子文集》〈答楊子直三〉卷四十五，頁 2012-2013。

¹²² 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 130。此書同見《朱子文集》〈答潘叔度五〉卷四十六，頁 2087。

此引文亦是朱子對「收放心」操作的重視，甚至說出以往錯誤，而恨不能早日盲廢，可謂體驗深切也。諸如朱子對孟子之「本心」或「求放心」之說，陽明舉例頗多，又引如：

孟子言：「學問之道，惟在求其放心。」而程子亦言：「心要在腔子裡。」

今一向耽著文字，令此心全體都奔在冊子上，更不知有己……。¹²³

此處所談乃朱子重視收拾放心、重本心等不執於書冊之說，筆者認為，若盲目追求格物窮理而拘泥書冊之言、非以「本心」出發應物而空談為學次第，這就是支離，但朱子顯然並非如此。¹²⁴

另外一提，朱子對《孟子》、《中庸》的詮解有自身的運用之處，他將「本心」與「未發之心」、「中」配合起來談論，給予「心」根源義（並非陽明的「心即理」，而是道德根源義），又直接對「心」作工夫（靜時涵養，動時省察），配合「中」來形述未發之狀。依此，朱子論「心」的道德意涵雖非與陽明全同，但作工夫時「心」的地位必立於基礎，且有著道德意涵，故朱子對格物、致知窮理的許多談論，即使謹守所謂「次第」，亦存有道德修養等意涵，故不可批評其片段割裂而支離。¹²⁵

總論之，陽明之《定論》雖有理據，然細部中仍有許多疑慮；上述筆者先歸結《定論》的要旨與上述三個方向，此三方向即陽明的「認同範圍」，如此可先明確理解陽明所謂的「同」是指稱哪方面。而上述 1、2、3 三方面乃依照陽明所

¹²³ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 130。此書同見《朱子文集》〈呂子約二十六〉卷四十七，頁 2158-2159。

¹²⁴ 朱子的工夫、實踐確有如《定論》所舉的方向而不流於支離。上述筆者三方面陳述《定論》所舉之文字敘述雖出於朱子，但是否真的全能包含朱子中晚年思想或是自身省悟，則需再檢驗。筆者此部分僅先依照陽明所認定的內容來陳述，至於朱子所說是否有針對性，或是因材施教，或是朱子勸人之說、自謙之語，則需再釐清朱子是否有如陽明所論的「同」之強度。本節未段論述《定論》的失誤時，將敘述此類問題。

¹²⁵ 關於陽明所關心的「朱子晚年之論」與《定論》的關係，筆者於第四章中探究，詳細論述之後依此檢閱陽明所論者是否合理、是否與陽明或象山「同」、是否可用來定位為「晚年定論」。

舉而說，其中細部內容以及三十三封書信是否即可代表「朱子晚年」，下小節即論述關於《定論》此方面之貢獻與闕漏。

二、初步評價《朱子晚年定論》之貢獻與失誤

上述既說明《定論》的核心認同涵義，此小節欲初步說明此書的失誤與貢獻處，說明《定論》是否有斷章取義、刻意忽略異、年代定位刻意錯置等問題。而筆者以「初步評價」來談，乃因此小節提及之相關內容者，以《定論》所言之內容為主要探討範圍；至於陽明所述說的「朱子」是否合理，則於第四章中談論朱子的心性、工夫論述，並配合他的早、中、晚年的年代來一併談論之後，方可作出更明確的《定論》評價。



(一) 《定論》之失誤處

1、取材問題

《定論》所舉之「朱子談論」，其中既以「晚年」，則所引之內容應以「朱子晚年」之論，然而《定論》所舉之例卻有朱子「中年」之說；另一方面亦有朱子的「晚年之說」卻被陽明說為「早年未定」。故取材上，陽明對於「年代」定位方面的錯置問題明顯。另外，筆者認為陽明亦有所偏頗；陽明力主調和，且主張「晚年之同」，故「晚年之異」則刻意不列舉。雖然筆者可替陽明釐清他的「認同範圍」，然而其他部分的「異」亦有涉及「認同範圍」者；試述如下。

(1) 以「中年」為「晚年」者

《定論》引〈答何叔京〉曾云：

奉親遣日如昔……。向來妄論持敬之說，亦不自記其云何……。若不察良於心發見處，即渺渺茫茫，恐無下手處也。¹²⁶

陽明視為「晚年」之說，但此同書開頭之「奉親遣日如昔」則透露關於年代之線索：

先妣孺人祝氏……。乾道五年九月戊午卒，年七十……。¹²⁷

乾道五年即戊子年，換算則為 1169 年，時朱子四十歲。而「奉親遣日如昔」則表示其母未喪，故此書之成必早於乾道五年九月，即上述〈答何叔京〉必為朱子未滿四十一歲之前所作。而此書陽明居然說為「晚年」之思想代表，故取材問題疏漏明顯。而《定論》另一引〈答何叔京〉：

此理甚明，何疑之有？若使道可以多聞博觀而得，則世之知道者為不少矣。熹近日因事，方有少省發處，如「鳶飛魚躍」，明道以為與「必有事焉勿正」之意同者，乃今曉然無疑。日用之間，觀此流行之體，初無間斷處，有下功夫處。乃知日前自誑誑人之罪，蓋不可勝贖也。此與守書冊、泥言語全無交涉，幸於日用間察之，知此則知仁矣。¹²⁸

上述乃陽明欲表達朱子不將「博聞」視為「知道」，故不可拘泥於書冊；筆者對

¹²⁶ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 137。此書為朱子三十九歲時所寫；此書同見於《朱子文集》〈答何叔京十一〉卷四十，頁 1721-1722。

¹²⁷ 《朱子文集》〈尚書吏部員外郎朱君孺人祝氏壙誌〉卷九十四，頁 4568。

¹²⁸ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 129。此書同見《朱子文集》〈答何叔京十三〉卷四十，頁 1726。

察朱子此書有關年代之線索，有云：

今年不謂饑欠，至此夏初……。此理甚明，何疑之有？若使道可以多聞博觀而得，則世之知道者為不少矣……。¹²⁹

而上述之「饑欠」乃指「崇安大饑」，發生於乾道四年（1168），時朱子三十九歲；¹³⁰故此書亦屬朱子中年時期，且尚未悟得「中和新說」（己丑年，朱子四十歲），因此陽明所舉此書亦為中年作品。

（2）以「晚年」為「中年」者

《定論·序》云：

世之所傳《集註》、《或問》之類，乃其中年未定之說，自咎以為舊本之誤，思改正而未及。



陽明將《集註》、《或問》定為「中年未定之說」，但此類書籍成書年代事實並非如此，且相當複雜。朱子對《集註》、《或問》等相關著作曾再三更改，四十三歲成《語孟精義》，¹³¹四十八歲成《論語集註》、《論語或問》、《孟子集註》、《孟子或問》、《大學章句》、《大學或問》、《中庸章句》、《中庸或問》、《輯略》等書，¹³²但朱子未滿意此類著作。而朱子六十三歲時，修訂《四書集註》南康本，¹³³且於慶元二年（公元 1196 年，朱子六十七歲）之〈答孫敬甫〉¹³⁴談

¹²⁹ 《朱子文集》〈答何叔京十三〉卷四十，頁 1725-1726。

¹³⁰ 此段考據詳見束景南：《朱熹年譜長編》，頁 392-394。

¹³¹ 據束景南：《朱熹年譜長編》，頁 458-459 中，考證朱子四十三歲成《語孟精義》。

¹³² 此段考據參見束景南：《朱熹年譜長編》，頁 585。

¹³³ 此段考據參見束景南：《朱熹年譜長編》，頁 1064-1066。

¹³⁴ 束景南：《朱熹年譜長編》，頁 1065 云：「按書中言及祠官得請及葉適《進卷》毀版事，知作

論此類書籍時有云：

南康《語》、《孟》是後來所定本，然比讀之，尚有合改定處，未及下手。義理無窮，玩之愈久，愈覺有說不到處……。《大學》亦有刪定數處，未暇錄去。今只校得《詩傳》一本，并新刻《中庸》一本……。¹³⁵

上述呈現朱子尚未滿意《語》、《孟》、《大學》等註，且持續修改之。另外，朱子談論自身著作時，曾云：

先生說《論語或問》不須看。請問，曰：「支離。」（泳）¹³⁶

此說記載對照朱子語錄姓氏，乃湯泳或胡泳所記，而湯泳記述朱子談論之年代，為乙卯年（1195）所聞者，¹³⁷此時朱子已六十六歲；胡泳則為戊午（1198年）所聞，¹³⁸即朱子六十九歲時。不論是何人所記錄，此說皆不早於朱子六十六歲，凸顯出朱子晚年猶對《四書》相關著作重視而表達未盡滿意之說，但是否以「舊本之『誤』」來指稱，且以「中年未定」說之，陽明應提供更多說明。

（3）忽略「晚年」其他方面的「異」

朱子晚年有認同象山之語，但對象山之批評仍有，雖然批評的內容是否正確是另一回事，但確實有批評的事實。陽明對這些材料忽略，而專取朱子與象山相近之說、認同之說來說「同」，則有失公允；例如：

慶元二年。」

¹³⁵ 《朱子文集》〈答孫敬甫四〉卷六十三，頁 3156。

¹³⁶ 《朱子語類》〈論自注書〉卷一百零五，頁 2630。

¹³⁷ 《朱子語類》〈朱子語錄姓氏〉，頁 15。

¹³⁸ 《朱子語類》〈朱子語錄姓氏〉，頁 17。

欽夫遺文，俟抄出寄去。子靜到此數日，所作〈子壽埋銘〉已見之，敘述發明，此極有功……。歎服！歎服！子靜近日講論比舊亦不同，但終有未盡合處，幸其卻好商量，亦彼此有益也……。¹³⁹

從張欽夫之亡（淳熙七年，1180年，朱子五十一歲）與陸子壽之喪，可知此時期乃朱、陸晚年時期。而上述「子靜近日講論比舊亦不同，但終有未盡合處……」之述說，可說是「同異摻半」，然而朱子回答呂伯恭後一文云：

熹一出兩年，無補公私……。自去年秋冬災傷之後，不能求去，以及今春，遂有江西之命，又俟代者，至閏月二十七日方得合符而歸……。子靜之病，恐未必是看人不看理，自是渠合下有些禪底意思，又自主張太過……。¹⁴⁰

上述朱子對象山之評語，雖語氣不甚重，以「恐未必」、「有些」來形述，但仍有批評意味。而此時之朱子對象山之說仍有疑慮，且屬晚年，但陽明卻不曾列舉或說明。

另外，朱、陸二人著名之「無極太極」辯論，發生於朱陸晚年時期，乃淳熙十五年戊申（1188年，朱子五十九歲）至淳熙十六年己酉（1189年，朱子六十歲）。姑且不論二人所說何者為確，但相爭確是事實，在陽明說「晚同」之時，何以刻意忽略此「晚異」之明顯事實？雖然筆者曾整理陽明《定論》中所謂的「同」，這類的「同」與朱陸論辯太極無直接關聯；然而，陽明自身卻無解釋，刻意不引「晚異」之事實明顯，無怪乎反對「晚同」者批評陽明亦多矣。

2、論述問題

¹³⁹ 《朱子文集》〈答呂伯恭四十三〉卷三十四，頁1382-1383。

¹⁴⁰ 《朱子文集》〈答呂伯恭四十四〉卷三十四，頁1383-1384。

(1) 無評論的列舉朱子談論

觀《定論》內容可知陽明在列舉朱子書信與談論之後，便無任何評述，以舉例的方式欲求「不證自明」，來說這些材料即為「晚年定論」且同於己，並調和朱子與象山。《定論·序》雖明確表達立場，但其中問題相當多，如筆者前文所論述關於《集註》、《或問》為「中年未定」。另一方面，《定論》文末則列舉其他調和者之論述，來說明己說並非無理：

朱子之後，如真西山、許魯齋、吳草廬亦皆有見於此，而草廬見之尤真，悔之尤切。今不能備錄，取草廬一說附於後。

臨川吳氏曰：「天之所以生人，人之所以為人，以此德性也……。程氏四傳而至朱，文義之精密，又孟氏以來所未有者。其學徒往往滯於此而溺其心。夫既以世儒記誦詞章為俗學矣，而其為學亦未離乎言語文字之末。此則嘉定以後朱門末學之敝，而未有能救之者也。夫所貴乎聖人之學，以能全天之所以與我者爾。天之與我，德性是也，是為仁義禮智之根株，是為形質血氣之主宰。捨此而他求，所學何學哉……？」¹⁴¹

上述之說，乃陽明舉宋元時期之儒者，傾向朱陸調和之人所論之文。所舉之真西山（真德秀，字景元 1178-1235）、許魯齋（許衡，字仲平 1209-1281）、吳草廬（吳澄，字幼清 1249-1233）三人，¹⁴²學說兼含朱、陸，甚至說出「悔之尤切」，而以草廬之說為例。陽明雖如此推崇草廬之說，卻無多作說明，與《定論》之列舉模式類同。再觀《定論》，陽明舉眾多朱子談論，更毫無解釋、延伸說明，而

¹⁴¹ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 141-142。此書同見吳澄：《吳文正集》〈記·尊德性道問學齋記〉卷四十，《文淵閣四庫全書》，集部，（臺北：臺灣商務印書館，民國七十五年七月初版），頁 421-422。

¹⁴² 此三人乃筆者第三章談論多位「調和者」論述評論之對象，是否如陽明所言「皆有見於此」、「草廬悔之尤切」，於該章論述後即可得之。

僅僅列出欲使其「不證自明」，可說過度簡化。

筆者認為，陽明所學之例並非大有問題，但細節上則無所交代。若排除「年代定位」上的錯置，的確是符合「朱子晚年」的時代所論，仍有細節上的問題；例如引〈答呂子約〉諸文，顯示朱子對「本」的重視，以及不拘泥文字、不以博學多聞為是：

日用工夫，比復何如？文字雖不可廢，然涵養本源而察於天理人欲之判，此是日用動靜之間，不可頃刻間斷底事。¹⁴³

孟子言：「學問之道，惟在求其放心」；而程子亦言：「心要在腔子裡」。今一向耽著文字，令此心全體都奔在冊子上，更不知有己；便是個無知覺不識痛癢之人，雖讀得書，亦何益於吾事邪？¹⁴⁴

日用工夫，不敢以老病而自懈。覺得此心操存捨亡，只在反掌之間。向來誠是太涉支離。蓋無本以自立，則事事皆病耳。又聞講授亦頗勤勞，此恐或有未便。今日正要清源正本，以察事變之幾微，豈可一向汨溺於故紙堆中，使精神昏弊，失後忘前，而可以謂之學乎？¹⁴⁵

年來覺得日前為學不得要領，自做身主不起，反為文字奪卻精神，不是小病。¹⁴⁶

¹⁴³ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 129。此書同見《朱子文集》〈答呂子約二十七〉卷四十七，頁 2161。

¹⁴⁴ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 130。此書同見《朱子文集》〈答呂子約二十六〉卷四十七，頁 2158-2159。

¹⁴⁵ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 132。此書同見《朱子文集》〈答呂子約三〉卷四十八，頁 2165。

¹⁴⁶ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 134。此書同見《朱子文集》〈答呂子約四〉卷四十八，頁 2167。

示諭日用工夫，如此甚善！然亦且要見一大頭腦分明，便於操捨之間，有用力處。如實有一物，把住放行在自家手裡，不是謾說求其放心，實卻茫茫無把捉處也。¹⁴⁷

筆者查閱《朱子文集》卷四十七、四十八，朱子答呂子約共四十八書；此乃對門人之問答，而〈答呂子約一〉有云：

示諭縷縷，足見力學之志，然所讀書，似亦太多矣。大抵今人讀書，務廣而不求精……。¹⁴⁸

朱子對呂子約好博學多聞，頗有提醒意味；筆者觀〈答呂子約〉眾多書信中，朱子雖時常以「自身」的以往經驗教導訓誡，透露朱子自身以往亦是如此，然其用意在於對呂子約之病處下藥。另一方面，查閱〈答呂子約〉諸書信，呂子約的確「博學多聞」而喜好旁引，¹⁴⁹故朱子與呂子約談論時曾云：

理固如此，然援引太多，反汨沒了正意，兼所引亦有不相似者……。¹⁵⁰

此外，朱子謙虛的用以往自身之痛來教導：

年來覺得日前為學不得要領，自做身主不起，反為文字奪卻精神，不是小

¹⁴⁷ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 134。此書同見《朱子文集》〈答呂子約七〉卷四十八，頁 2170。

¹⁴⁸ 《朱子文集》〈答呂子約一〉卷四十七，頁 2117。

¹⁴⁹ 觀呂子約之答覆，多可見其博學多聞而喜好旁引卻不甚得解的狀況，故朱子對呂子約談論之「針對性」相當強；例如：《朱子文集》〈答呂子約十八〉卷四十八，頁 2204-2205，呂子約云：「向觀《遺書》所載：『人生而靜』以上不容說……。」周子所謂『主靜者』……。蓋『天命之謂性』，命之於人，始謂之性也。所謂『凡人說性，只是說「繼之者善」』……。」徵引頗多，故朱子云：「此條尤覺紊亂，更請且以前段之說認識文義，令有條理，未可如此引援衰雜，轉見不分明也……。」

¹⁵⁰ 《朱子文集》〈答呂子約十八〉卷四十八，頁 2200。

病……。每得子約書，輒復恍然，尤不知所以為賢者謀也。¹⁵¹

上述則言子約之病處乃朱子曾犯之誤；朱子認為呂子約太過重視書冊，喜以博學多聞，故來信之間多有提點之意，故舉凡「本源」、「涵養」以及談論「已發未發」者，皆欲子約有所「本」。為而呂子約後來總算得出朱子所欲表達之重點，曾云：

所以程子論《中庸》「未發」處，答問之際，初甚詳密，而其究竟，只就「敬」之一字，都收殺了。¹⁵²

而朱子也不忘提醒說：

此理固然，然亦須是真實知至物格，方得自然如此。若但說時快活，間或又不如此，則只是想象搏量，不足恃也。¹⁵³

此外，呂子約受教重視本源之後，朱子唯恐「過猶不及」，故亦反向叮嚀云：

所論「博文約禮，盡由操存中出」，固是如此。但博文自是一事，若只務操存而坐待其中生出博文功夫，恐無是理。大抵學問功夫，看得規模定後，只一向著力挨向前去……。¹⁵⁴

上諸敘述，筆者認為朱子之談論頗有陽明所說之「重視本源」等意義。然而是否僅是「因病而發」或是「針對呂子約」而已，則需要多作說明；而且，朱子仍叮

¹⁵¹ 《朱子文集》〈答呂子約四〉卷四十八，頁 2167。

¹⁵² 《朱子文集》〈答呂子約十八〉卷四十八，頁 2199。

¹⁵³ 《朱子文集》〈答呂子約十八〉卷四十八，頁 2200。

¹⁵⁴ 《朱子文集》〈答呂子約十九〉卷四十八，頁 2205。

寧不能僅靠「本源」或「操存」來作功夫。觀〈答呂子約〉諸書，筆者認為陽明明顯忽略所謂「針對性」的談論，且無多作說明。而筆者要說的是，朱子一定是「肯定」「本源」而不執著書冊才會如此教導他人，但提出此教法是否就如陽明所學，全往「本源」拉近，以及朱子晚年是否都如此方向教導等這些細部問題，陽明則無全部說明之。因此，「無評論的列舉朱子之談論」僅列舉出他所要的方向，加上陽明沒有解釋清楚，也沒有提及其他朱子晚年之教法，故即便有「同」之方向，說服力仍稍弱。

(2) 《定論·序》與列舉中的失誤處

《定論》所引書信，除有取材年代上的爭議之外，引文之內容亦有失誤處：

〈答黃直卿〉：為學直是先要立本，文義卻可且與說出正意……。研究纖悉，恐其意思促迫，難得長進；將來見得大意，略舉一二節目，漸次理會，蓋未晚也。此是向來定本之誤，今幸見得，卻煩勇革……。¹⁵⁵

陽明此引，其要點除了指涉「書冊之文義」非首重，而須立本以求漸次理會，另一方面更配合朱子前述之「立本」，說明朱子「定本」以往有誤。陽明欲指稱，朱子省悟後與自己側重「本」的思維方式相同，然而〈答黃直卿二〉卻無「定本」二字；有云：

為學直是先要立本，文義卻可且與說出正意……。研究纖悉，恐其意思促迫，難得長進；將來見得大意，略舉一二節目，漸次理會，蓋未晚也。此

¹⁵⁵ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 128。文中「研究纖悉」依《朱子文集》改「密」為「悉」。

是向來差誤，今幸見得，卻煩勇革……。¹⁵⁶

朱子所說的「向來差誤」乃包括整個述說，即「為學立本」之後的所有見解。而陽明以「定本」來說明，不但增字於書信中，意圖說明朱子之說與己相同。

不論陽明用意為何，此「定本」之增字論說乃一大失誤，且不應如此作為。羅欽順見之修書曰：

又所取〈答黃直卿〉一書，監本止云「此是向來差誤」，別無「定本」二字，增此二字，當別有據！而〈序〉中，又變「定」字為「舊」字，卻未詳「本」字，同所指否？¹⁵⁷

而對照陽明《定論·序》中曾云：

世之所傳《集註》、《或問》之類，乃其中年未定之說，自咎以為舊本之誤，思改正而未及。¹⁵⁸

此處之「舊本」應指「書冊」來說，但與之前陽明所說「向來定本之誤」產生混淆。陽明以朱子與黃直卿討論「立本」的說法，混淆朱子自身承認過《集註》、《或問》「舊本」的失漏。無怪乎整庵批評云：「未詳『本』字，同所指否？」

羅欽順之批評陽明無直接針對答覆，可謂默認錯誤。¹⁵⁹陽明為了「委屈調停」

¹⁵⁶ 《朱子文集》〈答黃直卿二〉卷四十六，頁 2105。

¹⁵⁷ 《困知記·附錄》，頁 4。

¹⁵⁸ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁 128。

¹⁵⁹ 《困知記·附錄》，頁 3-4：「昨拜讀書後一日，始獲奉領所惠〈大學古本〉、〈朱子晚年定論〉二編……。詳〈朱子定論〉之編，以其中歲以前所見未真，爰及晚年，始克有悟。乃於其論書尺三數十卷之內，摘此三十餘條，其義皆主於向裡者，以為得於既悟之餘，而斷其為定論，斯其所擇，宜亦精矣。第不知所謂晚年者，斷以何為定……。偶考得何叔京氏，卒於淳熙乙未，時朱子年方四十有六，爾後二年丁酉，而《論孟集註》、《或問》始成，今有取於〈答何叔京〉書者四，通以為晚年定論，至於《集註》、《或問》，則以中年未定之說，竊恐考之欠詳，而立論之太」果也……。」而王陽明：《王陽明全集》〈傳習錄中·語錄二〉卷二，頁 78 答曰：「其為《朱子晚年

而「不得以而然」，僅承認對於年代方面有所失誤，但對於此「增字」與「本」的失誤卻無回應。

此部分配合〈序〉來談論；即：「世之所傳《集註》、《或問》之類，乃其中年未定之說，自咎以為舊本之誤，思改正而未及。」這段話，則是陽明自身表達主觀立場的說法，他認為，《集註》、《或問》等著作，屬於論述為學次第、實踐方法與程序的談論，而與「立本源」之說不甚接近，故自身說這是代表朱子「舊思想」的書冊。另方面，由於朱子自身承認過「支離」，故陽明一竿推倒，認為朱子對「本」之重視遠超乎「支節」，因此論斷關於《集註》、《或問》都屬談論「支節」之「中年未定說」。筆者認為，此種論斷不妥，且陽明沒有說明緣由，並直接論述晚年作品為「中年未定」，錯誤離譜。於此，筆者下小節即談論陽明如此明顯錯誤卻仍堅持說出的較可能用意。

3、陽明視《集註》、《或問》定為「中年未定」之可能用意

《定論·序》曾云：「世之所傳《集註》、《或問》之類，乃其中年未定之說……。」此句明顯錯誤，但《集註》、《或問》之成書年代不難考察，因此筆者認為陽明所說有其他用意。

此部分並非要替陽明多作解釋，而是筆者欲論述陽明所說之可能用意。由於《集註》、《或問》之成書年代問題對陽明來說居然視為「中年」，故其所言者，則是取其《集註》、《或問》所論之意涵，認為這兩方面的書籍都只能代表朱子中年時的說法，而不是晚年的思想代表，即使這兩方面的書是「晚年才完成」。從邏輯上分析，某人的思想與成書時代之關聯，的確有可能如陽明所說；如：

某 A 中年相當支持 X 論點，且至晚年亦不排斥，且時時提及。而晚年亦

定論》，蓋亦不得已而然。中間年歲早晚誠有所未考，雖不必盡出於晚年，固多出於晚年者矣。然大意在委曲調停以明此學為重……。」

注重 Y 論點，且 Y 論點常於晚年談論，且對 X 有補足等效用。但某 A 關於 X 論點的書，卻於晚年問世。而 B 的學說相當喜好 Y 論點，故說 X 論點是中年未定的學說。

上述 A 即為朱子，X 論點即為「格物等為學次第談論」，Y 即為「涵養本源」，B 即為陽明。

上述乃筆者簡化的例子，用意僅在於說明陽明所說的「中年未定」，指的是朱子「曾經論」且「至晚年也論」，但卻不能代表「晚年」的思想內容。陽明的用意，在於說明「中年未定之說」雖仍出現於晚年，卻不選擇為「朱子晚年」的代表思想，而改選擇後來補足有關「立本」的談論為「晚年思想代表」。

為何朱子中晚年談論「為學次第」等細節不能代表「朱子晚年思想」且加以排除，陽明白無法解釋清楚。若排除陽明年代錯置的離譜問題，可知陽明刻意將朱子中、晚年「才開始論述」的學說作為「晚年定論」，而其他全定為「中年未定」。陽明此舉當然錯誤，筆者考察其用意，則不外乎選擇符合己意而定為「晚年」，其他則屬「中年未定」。

（二）《定論》的貢獻處

1、《定論》所點出的朱子對「本源」的重視

既整理《定論》之缺失處，然此書之貢獻亦有，即道出朱子對「本源」等相關談論轉而重視的事實。

朱子之思想頗雜，除繼承傳統儒學脈絡之外，更有自身的哲學創造層面。例如「理氣論」則涉及宇宙生成與道德論述；繼承周子〈太極圖說〉而闡發自身對宇宙生成的理解，並配合〈易傳〉、《中庸》等論述，或言天、人，又言道德層面，論述內容相當廣泛。另一方面，朱子對於《大學》的重視，凸顯朱子將「為學

次第」視為實踐時參考要點，且至晚年亦不廢此基本路線。而對孔、孟的繼承亦有，論述「仁」、「本心」者，皆表達對傳統儒家路線的遵奉。

因此，上述模式的朱子，與動輒談論立本的陸子，看似水火不容。而陽明特欲點出的「本源」層面，內容上是涉及孟子「本心」且立於基礎的談論，於陽明個人用語中可以「良知」表達，也就是上節曾經談論的「心」內存而格物而不流於「支離」或「分割心理」的那種談法。

而陽明發現，朱子將「本心」（以陽明來說是「良知」）立於實踐基礎，則使得「為學次第」不流於支離，因此「本源」立而實踐格物對陽明來說，是他欲論述的「同」。而前文筆者曾談論過，此種「本源」之立，對任何一儒者皆是基本要求，也無法分割，這種「同」雖涉及「本」，卻非全部同等於陽明所論的「心理合一」。

筆者認為，陽明凸顯己說與朱子「同」有「本源」，且都可以「心」論之，而此層面的「本源」即陽明所欲表達的要點。雖然陽明籠統的敘述朱子「立本源」而「心理合一」，且論述此與己說的「心理合一」相同的這方面的確出現錯誤，但他所表達的「本源」之「同」的確是朱、陸、王三人，乃至任何一儒者皆須「同」的內容。因此，陽明至少點出朱、陸、王三人「同」的內涵，而此「同」的內容，對筆者而言是「必然同」的。

2、延伸出朱子與陸王調和的可能性

朱、陸之爭，使得二家門人相繼標榜，至朱子晚年時，自身對陸子亦存有批評與爭論之舉；例如：

稅駕已久，諸況想益佳；學徒四來……。區區所憂，卻在一種輕為高論，妄生內外精粗之別，以良心、日用分為兩截，謂聖賢之言不必盡信……。

此事不比尋常小小文義異同，恨相去遠，無由面論，徒增耿耿耳。¹⁶⁰

此書《朱子文集》記載作於丁未年，及淳熙十四年（1187年），朱子五十八歲時，屬朱子晚年時期；而下一書更云：

學者病痛，誠如所諭，但亦須自家見得平正深密，方能藥人之病；若自不免於一偏，恐醫來醫去，反能益其病也。所諭與令兄書，辭費而理不明，今亦不記當時作何等語，或恐實有此病。¹⁶¹

此書乃朱子開啓與象山論辯「無極太極」之開導，其中「與令兄書，辭費而理不明」，乃朱子與梭山論辯「無極太極」之後的評語。此批評力道頗重，無怪乎象山致書反駁，開啓論無極太極之激烈辯論。

若先不談及朱、陸「無極太極」之論辯內容，筆者重視者在於淳熙十四年起，朱子已經批評象山之學為「高論」而「分兩截」等語。至淳熙十五年（1188年）至十六年（1189年），朱子五十九與六十歲兩年間，關於「無極太極」議題與象山論辯多書，¹⁶²可說二人爭論之最頂峰。而此時期所發生之「兩人相異」，後學面對「朱陸異同」是否可調和，或是談論是否「晚同」者，反對調和者時以此點作為反駁。

但是，朱、陸二人自論辯「無極太極」之後，是否毫無所同？朱、陸二人雖曾於晚年相互批評，但朱子對陸子學說的認同卻仍存在。然而許多後學者時常以朱子晚年曾與陸子爭論，結論出朱、陸「無所同」或「無法同」的論斷，實則過分簡化。¹⁶³

¹⁶⁰ 《朱子文集》〈答陸子靜三〉卷三十六，頁1437-1438。

¹⁶¹ 《朱子文集》〈答陸子靜四〉卷三十六，頁1438。

¹⁶² 此段考據詳見束景南《朱子年譜長編》，頁881與頁953。

¹⁶³ 反對朱、陸可調和，在《定論》一書出後逐漸興起，與陽明年代相近者如陳建，其《學蔀通辨》針對陽明《定論》與程敏政《道一編》而作，屬反調和者中的激烈論述者。可參見拙著：〈論陳建《學蔀通辨》之貢獻與失誤〉《國立臺灣大學哲學論評》第三十六期，民國九十七年七月，

筆者所要說的是，朱子認同的陸子學說，其認同內容除了存在之外，更「無法不認同之」。朱、陸論辯「無極太極」，與筆者所說之「同」無甚關聯，亦非陽明所欲說的「同」。此外，朱子認同陸子者，並非是陸子之學的全部內容，而是陸子所道出的聖人之學；也藉由陸子對本源的側重，朱子亦從這些談論上得到一些補充，並依此認為自身以往有所偏；在朱、陸二人論爭「無極太極」之前，朱子對象山的認同已有端倪；如：

陸學固有似禪處，然鄙意近覺婺州朋友專事聞見，而於自己身心全無功夫，所以每勸學者，兼取其善，要得身心稍稍端靜，方於義理知所抉擇，非欲其兀然無作，以冀於一旦豁然大悟也。吾道之衰，正坐學者各守己偏，不能兼取眾善，所以終有不明不行之弊，非是細事。¹⁶⁴

朱子認為，雖然陸學重視本源、涵養精神與「禪」相似，然而卻可對峙「專事聞見」之弊，因此肯定陸子學說之可取處，表達出欲「兼取眾善」。此外，又云：

大抵子思以來，教人之法，惟以「尊德性」、「道問學」兩事為用力之要。今子靜所說，專是「尊德性」之事，而熹平日所論，卻是問學上多了……。今當反身用力，去短集長，庶幾不墮於一邊耳。¹⁶⁵

朱子此書認為象山之說雖「尊德性」較多，然而自身亦有偏頗處，故希望自己可兼取二面，而不墮於一偏。甚至，朱子亦致書陸子云：

熹衰病日侵，去年災患亦不少……。所幸邇來日用功夫頗覺有力，無復向

頁 149-192。詳細且完整的諸多反調和者論述，筆者於第三章敘述並評論之。

¹⁶⁴ 《朱子文集》〈答陳膚仲一〉卷四十九，頁 2235。

¹⁶⁵ 《朱子文集》〈答項平父二〉卷五十五，頁 2550。

來支離之病。甚恨未得從容面論，未知異時相見，尚復有異同否耳？¹⁶⁶

此書乃朱子寄象山之語，據〈年譜〉記載，象山收此書於淳熙十三年，即1186年；¹⁶⁷時象山四十八歲，朱子五十七歲，亦屬朱子晚年時期。

上述諸書屬朱子晚年認同象山之語，然而前文所提之「無極太極」論辯亦發生於晚年，是否此爭論之後，朱、陸二人即無所同？關於論辯「無極太極」之書，不論何者為確，朱子〈答陸子靜六〉文末有云：

如曰未然，則我日斯邁，而月斯征，各尊所聞，各行所知，亦可矣。無復可望於必同也……。¹⁶⁸

「無極太極」的激烈爭論後，朱子亦不敢望其「同」，論辯「無極太極」至此結束。然而淳熙十六年以後，朱子對陸學仍有認同之語；例如：

愚意比來深欲勸同志者，兼取兩家之長，不可輕相詆訾，就有未合，亦且置勿論，而姑勉力於吾之所急。不謂乃以曹表之故，反有所激，如來喻之云也，不敏之故，深以自咎。然吾人所學，喫緊著力處，正在天理、人欲二者相去之間耳，如今所論，則彼之因激而起者，於二者之間果何處也？子靜平日所以自任，正欲身率學者一於天理，而不以一毫人欲雜於其間，恐決不至如賢者之所疑也……。而向來講論之際，見諸賢往往皆有立我自是之意，厲色忿詞，如對仇敵，無復長少之節，禮遜之容，蓋常竊笑，以為正使真是仇敵，亦何至此！¹⁶⁹

¹⁶⁶ 《朱子文集》〈答陸子靜二〉卷三十六，頁1437。

¹⁶⁷ 《陸象山全集》〈年譜〉卷三十六，頁328。

¹⁶⁸ 《朱子文集》〈答陸子靜六〉卷三十六，頁1451。

¹⁶⁹ 《朱子文集》〈答諸葛誠之一〉卷五十四，頁2548。

上述之文就《陸象山全集》〈年譜〉記載於淳熙十六年（1189年），乃朱子六十歲時。¹⁷⁰文中，朱子對諸葛誠之論說欲「兼取兩家之長」，而且叮嚀門人不可「輕相詆訾」，就算無法「合」也不應該輕易妄論。文中更稱讚陸象山是「正欲身率學者一於天理，而不以一毫人欲雜於其間」。從此書看來，朱子對陸子學說的看待，採取「取其善者」，即便有爭議亦不可輕論之。

筆者探究自論辯「無極太極」之後，朱陸二人書信來往甚少，兩人是否形同水火？觀上述朱子告誡諸葛誠之一文，即可知朱子並未對陸子之說全然排斥，而多年後朱子曾寄書慰問象山：

去歲辱惠書慰問……。及即得湖南朋友書，乃知政教並流，士民化服，甚慰！¹⁷¹

此書不見於《朱子文集》，乃《陸象山全集》〈年譜〉所記載，來信於紹熙三年（1192年），朱子六十三歲；此時朱子誇讚象山「荆門之命」的施政。之前朱子〈答諸葛誠之〉一書，此又一書，突顯自「無極太極」論辯之後，朱、陸二人並非勢如水火，更非冰炭之甚。

筆者總括朱、陸之爭，從許多現象探究得之，主要是為學之道入手處不同，而引發其他意氣之爭、情緒用語，亦有些是刻意誤解對方之說，而產生的種種爭論。¹⁷²而這些「非同」的內容，《定論》卻不處理，僅點出朱、陸之間學說可能「合」的部分。

¹⁷⁰ 《陸象山全集》〈年譜〉卷三十六，頁335。

¹⁷¹ 《陸象山全集》〈年譜〉卷三十六，頁337。

¹⁷² 例如，「無極太極」之辯論，與「重本源」或「工夫」無所關連，論辯之內容筆者認為爭議點多是二人對文本詮釋的問題，更夾雜意氣之語，相互指控對方似禪。總括來說，二人各有系統，解讀文本之角度與堅持不同，且朱熹欲建立自身之形上系統。關於此論述之分析，詳見杜保瑞：〈朱熹形上思想的創造意義與當代爭議的解鎖〉《國立臺灣大學哲學論評》，頁15-90。此外，為學入手處，陸子重本源而朱子重視為學次第，兩人路線不同故爭論難免。然總括來說，朱、陸二人自晚年時，皆表達對方之說皆有得力處，而陽明針對此種方向的「同」來調和「朱、王」，雖刻意排除其他論爭，並用「朱子同於己」的方式來說「朱、王同」，卻也點出「朱、陸」二人「可同」的方向。

總括來說，《定論》是尋求某種「調和」之專著，且是從「朱王同」為一個起點，所引之材料基本上則是陽明肯定的「朱子」。在道出朱、王可同的內容之後，陽明曾提及吳澄等諸人，以及程敏政對調和朱陸時的用心，並感慨門戶之見。就筆者而言，《定論》一書並非僅有「朱王同」的涵義，而延伸出朱子與陸子可同的間接效果；因此筆者視《定論》為陽明認同朱子或認同陸子之簡要專書，且表達出朱、陸、王「同」的可能方向與範圍，而排除了朱、陸王其他方面的論爭內容；雖然《定論》的立場與忽略處明顯，但筆者認為仍有其貢獻處。



第三章

《朱子晚年定論》所造成的現象與延伸問題

此章處理路線，針對《定論》所造成的現象與延伸問題加以整理，此乃本文《定論》之「相關探究」的一項重點，並從此章所談之內容中整理出問題核心，延續至第四章。

第一節勾勒出《定論》所造成的現象與延伸問題中，「調和者」是如何談論「朱陸異同」的。此部分的內容包含陽明之前與之後的調和者，以及部分涉入此議題的人物、著作之簡述。第二節則處理「反調和者」如何反對《定論》或反對「朱陸同」的這種看法，並簡述眾多反調和者的述說內容。第三節則歸納調和者與反調和者述說中的問題，以及當中受爭議的議題，包括「年代定位」，以及對朱、陸、王等人的「文本詮釋」以及其他議題。

上述，其中一個解決要點是必須釐清「朱子晚年」之思想內容真相，以及陽明、陸子是否如批判者所說之流於「禪」。而此部分涉及朱子、陸子、陽明等人的學說內容之衡定，內容頗雜，則於延續於第四章中談論出。

第一節 調和者對「朱陸異同」的談論內容

《定論》一出後，由於有著第二章第二節所陳述之種種問題，故遭受的批評甚多。其中攻擊《定論》之人甚至轉而探究「朱陸異同」之問題，且依照陽明所述的相關內容，重新反省朱、陸二人之思想。

筆者此節欲說明《定論》出後所「造成的現象」與「延伸問題」。所謂「造成的現象」，是指反對陽明《定論》之著作紛紛推出之後所產生的一些「延伸問題」。就內容來說，筆者所謂「造成的現象」乃《定論》是否為正確的這個爭議，而「延伸問題」則是「朱王異同」變成「朱陸異同」問題，此部分涉及朱、陸、王三人是否有「同」或是「異」之相關探究，其中又含有門戶之見所產生的爭議。

上述這兩面問題筆者欲同時談論之，然而在「延伸問題」的出現後，也就是談論「朱陸異同」這個議題時，「陽明之前」的學者中，若有調和朱、陸傾向之人，則受到重視。舉例來說，這些較早的人物在陽明作《定論》時，就曾以元代吳澄的述說作為旁證，而稍早於陽明的程敏政作《道一編》亦推崇元代儒者如趙汭、虞集、鄭玉等人的說法。

「朱陸異同」爭論中傾向調和之人物，可上溯至元代時期多位儒者曾兼採朱、陸之說，且有某種程度的調和立論。因此，《定論》所造成的現象與延伸問題，筆者的說明內容即從元代開始，至清朝中晚期，凡論述有關「朱陸異同」或「朱陸調和」、相關於《定論》或其他學者之調和著作，筆者欲於此節勾勒出。

173

一、陽明之前的「朱陸異同」調和概況¹⁷⁴

¹⁷³ 談論關於「朱陸異同」之學者甚多，或有專著出現調和，或僅有幾句評語。筆者雖無法一一列舉，然亦選擇多位調和者的談論以整理出各種形式的「調和論述」，如此應可掌握眾多調和者的談論方向。至於眾多調和者的核心立論，筆者則整理附於本文附錄中；對於反調和者亦如此處理。

¹⁷⁴ 此段落以「調和」為討論對象；因「朱陸」二人之說當時本定位為「不同」，故不須刻意說「相

《定論》未出之前，早在陽明之前的學者，已有視朱、陸二人之學「並非相異」，亦有兼取朱、陸二人之學說者。元代時期，傳承朱子學之學者中亦有兼採陸子學說者。然此時期「調和之說」雖有，且出現於該學者自身的論述中，並有著兼取二家、調和二家之言，但尚未出現專論朱、陸二人的調和作品。

另一方面，《定論》一書問世之後，除程瞳《閑關錄》之外，方出現「反對調和」的專著，而筆者於此以陽明《定論》作一分界，來說明朱、陸二學的調和現象。而調和者之論述，筆者採取依其立場述說，其中的錯誤處與爭議處，則於反調和者中可見之；故第二節敘述反調和者時，自可道出調和者的失誤、含混之處。

(一) 程敏政的「始異終同」論說

略早於陽明的程敏政（1445-1499，字克勤，號篁墩）作《道一編》，提出朱陸學說「始異終同」，將朱子思想定位為「晚同於陸子」，此乃首部力主調和的專著；有云：

朱陸二氏之學，始異而終同，見于書者可考也……。取〈無極七書〉、鵝湖三詩，鈔為二卷，用著異同之始，所謂「早年未定之論也」。別取朱子書札有及于陸子者……。其初則誠若冰炭之相反，其中則覺夫疑信相半，至終則有若輔車之相倚，且深取于孟子「道性善」、「收放心」之兩言。讀至此而後知朱子晚年所以兼收陸子之學，誠不在南軒、東萊之下……。

175

異」；另一方面，調和者出現後方有所謂「反調和者」，故陽明之前的回顧，取材對象自然與陽明立場相同，以了解諸位調和者的述說。而反對調和者且有專書論述者，除了程瞳之《閑關錄》之外，其餘皆於陽明《定論》問世之後才出現。故筆者回顧此段後學爭論史，陽明之前的取材以調和者為對象，而陽明之後則兩方皆取材之。此外，陽明之前「調和者」繁多，筆者無一一取之，若有補充則亦本文附錄中提及。

¹⁷⁵ 《道一編·序》，頁9。

程氏之說乃明顯之調和立場，然以〈無極七書〉等諸書為「早年未定」，則屬明顯錯誤，筆者於前章曾經論述朱、陸爭論「無極太極」實為晚年。而上引文文末敘述朱子取「道性善」、「收放心」則點出朱子論心性與象山接近之處。然而，其中之細節仍有待檢視，而年代定位方面則受到反調和者的嚴厲指責。例如其「早年未定」之說引書如：

尊兄所謂太極真體不傳之祕，無物之前，陰陽之外，不屬有無，不落方體，迴出常情，超出方外等語，莫是曾學禪宗，所得如此？¹⁷⁶

上書乃象山答覆朱熹之語，乃論爭「無極太極」時的批評語，發生於朱子晚年時期，但《道一編》卻引此文說為「中年未定」。此外，又引：

區區所憂，卻在一種輕為高論，妄生內外精粗之別，以良心、日用分為兩截，謂聖賢之言不必盡信……。此事不比尋常小小文義異同，恨相去遠，無由面論，徒增耿耿耳。¹⁷⁷

此書於《朱子文集》記載作於丁未年，及淳熙十四年（1187年），朱子五十八歲時，亦屬朱子晚年時期，然程氏卻引以作為「始焉若冰炭之相反者」。¹⁷⁸故《道一編》之「早年未定」卻曾引用朱、陸二人之晚年書信，故書信年代方面出現問題

筆者認為，程氏年代定位之說雖有錯誤，然亦點出朱陸二人可同之方向；有

¹⁷⁶ 《道一編》卷一，頁24。此書同見《陸象山全集》〈與朱元晦二〉，頁20。

¹⁷⁷ 《道一編》卷二，頁30。此書同見《朱子文集》〈答陸子靜二〉卷三十六，頁1437-1438。

¹⁷⁸ 此引文收入於《道一編》卷二，頁21：「此卷朱子之說凡十六條，所謂始焉冰炭之相反者……。」故此卷之內容即程敏政皆視為「始異」之材料，於頁30更評論說：「是雖二先生早歲語……。」因此在年代上定位錯誤。

云：

象山之書未嘗不教其徒以讀書窮理，而晚年尤諄切於萬物皆備于我之訓。晦庵之學，則主「敬」以立其本，而晚年尤惓惓於涵養本原，未嘗不以德性為先也。是故同宗孔孟，同繼周程，其道一也，其心一也，歧而二之，可乎？¹⁷⁹

至謂朱子偏於道問學，陸子偏於尊德性，蓋終身不能相一也。嗚呼！是豈善言德性者哉？夫朱子之道問學，固以尊德性為本，豈若後之分章析義者，畢力于陳言？陸子之尊德性，固以道問學為輔，豈若後世之守玄悟空者，悉心于塊坐？¹⁸⁰

第一引文，程敏政明確說明朱子以「敬」立本，並用於涵養時，同於象山之立本；而象山亦曾教導學生需讀書窮理，因此認為有「同」之內容；並以同宗孔孟作結來論述「道一」。第二引文則表示，朱、陸雖各有側重，然不論「尊德性」或「道問學」者，雖有主輔之別，但朱、陸二人皆兼採此二者，並非後人批象山之「守玄悟空」，評朱子之「畢力於陳言」。

程敏政之說略顯簡略，然而所說並非無理。加上《道一編》的內容形式，乃以朱、陸二人之書信為證據並附上簡略的評述，並於卷末提及元代多位學者的述說以作為旁證，因此其立論並非全無可取。

但《道一編》的對朱、陸書信內容的解讀是否正確，以及明顯的取材方面問題，可理解《道一編》內容並未精確。¹⁸¹但總括來說，筆者認為程敏政對朱、陸

¹⁷⁹ 《道一編·後序》，頁 80。

¹⁸⁰ 《道一編·目錄》，頁 17。

¹⁸¹ 調和者針對朱、陸二人所截取的談論加以解讀，進而論述「同」，但調和者之解讀是否正確，事實上存有爭議。觀筆者第一章對《定論》的談論中，如陽明對「心理合一」之說法與朱子的「心理合一」有細節上的差異。此部分，於本章第二節中筆者反調和者中亦提及之。而關於此類型的爭議若欲解決，則涉及朱子思想本身的衡定，處理頗費思量，故筆者於第三節中整理出此種「解

同提出一個方向，此即「本源」方面的側重，以及「尊德性」、「道問學」對二人來說並非單一的執著路線，而是主輔關係。

（二）元代時期的朱陸調和者

程敏政之前，吳澄（1249-1233，字幼清，號草廬）力主調和朱陸二人，曾云：

二師之為教，一也，而二家庸劣之門人，各力標榜，互相詆訾，至於于學者猶惑……。為子之計，當以朱子所訓釋之《四書》，朝暮晝夜不懈不輟，玩繹其文，探索其義；文義既通，反求諸我。書之所言，我之所固有，實用其力，明之于心，誠之于身，非但讀誦講說其文辭義理而已。此朱子之所以教，亦陸子之所以教也……。¹⁸²

吳澄力主朱、陸二人之教為一，且不應刻意分割。在他的思想中，基本上是對朱子學相當崇敬，卻也推崇陸象山；有云：

三代而下，經學之盛莫如宋……。必共城邵子、必舂陵周子、必關西張子，必河南二程子，而後為真儒之明經……。嗣邵、周、張、程者，新安朱子也。《易》、《詩》、《四書》之說，千載以來之所未有；其書衍溢乎天下，況新安其鄉。遺風餘響，猶有存而未泯者乎？¹⁸³

陸先生之學，不在乎言語文字也……。蓋先生平日教人，專於心身上切實

讀爭議」之後，於第四章衡定朱子思想時即可完整處理之。

¹⁸² 吳澄：《吳文正集（上）》〈送陳洪範序〉卷二十七，《景印文淵閣四庫全書》，集部二四六，（臺北：臺灣商務印書館，民國七十五年七月初版），頁 290。

¹⁸³ 《吳文正集（上）》〈明經書院記〉卷三十七，頁 394-395。

用功，一時精神之感發，旨意之懇到如良工輪斲，大冶鑄金，巧妙莫可彷彿也……。¹⁸⁴

上述二引文，吳澄分別稱讚朱子與陸子之學；其中值得注意的是，吳澄認為象山的「專於心身上切實用功」之方式可取，且未有反駁之意。論及象山之學時，甚至肯定陸子點出人所皆同之「心」，而批評當時人只「知」「本心」為學，而不知所以然，亦不明陸子之學與聖學皆言「心」：

孟子傳孔子之道，而患學者之失其本心也，於是始明指本心以教人，其言曰：「仁，人心也，放其心而不知求，哀哉！」又曰：「學問之道無他，求其放心而已矣。」又曰：「耳目之官不思而蔽於物，心之官則思，先立乎其大者，而其小者不能奪也。」嗚呼！至矣，此陸子之學所從出也。夫孟子言心而謂之本心者，以心為萬理之所根，猶草木之有本，而苗莖枝葉皆由是以生也。今人談陸之學，往往曰以本心為學，而問其所以，則莫能知陸子之所以為學者何。如是本心二字徒習聞其名，而未究竟其實也。夫陸子之學，非可以言傳也，況可以名求之哉？然此心也，人人所同有，反求諸身，即此而是。以心而學，非特陸子為然。堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔、顏、曾、思、孟，以逮邵、周、張、程諸子蓋莫不皆然，故獨指陸子之學為本心之學者，非知聖人之道者也……。¹⁸⁵

此說，吳澄表示專論「心學」之陸子，並非異於聖學也。其中舉孟子之談論，配合延伸至其他學者，進而強調不求此「本心」則非學也，故論「本心」者，非陸子之特然，乃諸子皆然。

總括上述簡要談論，可知吳澄對陸子之說崇敬，也特地其「本心」為聖學之

¹⁸⁴ 《吳文正集（上）》〈金谿傳先生語錄序〉卷十八，頁201。

¹⁸⁵ 《吳文正集（下）》〈仙城本心樓記〉卷四十八，頁500。

傳。也因此，吳澄教學亦有兼採朱、陸二人之論說內容；虞集為其作〈行狀〉時有云：

蓋先生嘗為學者言：「朱子道問學工夫多，陸子靜却以尊德性為主。問學不本於德性，則其弊偏於語言訓釋之末，果如陸子靜所言矣。今學者當以尊德性為本，庶幾得之。」議者遂以先生為陸學，非許氏尊信朱子之義然。為之辭耳，初亦莫知朱陸之為何如也。¹⁸⁶

此為吳澄教學要旨與對朱、陸看法之總結，可謂調和朱、陸之早期代表人物之一，無怪乎陽明《定論》曾云：「朱子之後，如真西山、許魯齋、吳草廬亦皆有見於此，而草廬見之尤真，悔之尤切。」¹⁸⁷

而吳澄之前，可上推及吳澄之師程紹開，曾築「道一書院」，《宋元學案》述其「合朱陸兩家之說」。¹⁸⁸而程紹開之師徐霖師承湯晦靜，晦靜之學曾由朱入陸，晦靜之兄湯存齋，曾論朱陸之學之所以同異，融會貫通。¹⁸⁹

再往上推，〈存齋晦靜息庵學案〉則說明湯氏三先生（湯存齋、湯晦靜、湯息庵）之學導源於南溪（柴中行，字與之，南宋紹熙元年進士）¹⁹⁰，傳於西山（真德秀，1178-1235，字景元）¹⁹¹。全祖望言真德秀乃「由朱入陸」，¹⁹²筆者觀真德秀論格物，確有融合程朱與陸學之傾向。¹⁹³

¹⁸⁶ 《吳文正集（下）》〈附錄·行狀〉，頁940。此引同見於虞集：《虞集全集》〈故翰林學士、資善大夫、知制誥同修國史臨川先生吳公行狀〉，（天津：天津古籍出版社，2007年4月第一版），頁862。

¹⁸⁷ 《王陽明全集》〈朱子晚年定論〉卷三，頁141。

¹⁸⁸ 《宋元學案》〈存齋晦靜息庵學案〉（臺北：河洛出版社，民國六十五年三月初版），頁120。

¹⁸⁹ 《宋元學案》〈存齋晦靜息庵學案〉，頁112-113。

¹⁹⁰ 《宋元學案》〈邱劉諸儒學案〉，頁65。

¹⁹¹ 《宋元學案》〈西山真氏學案〉，頁117。

¹⁹² 《宋元學案》〈存齋晦靜息庵學案〉，頁120。


¹⁹³ 真德秀：《西山文集（上）》〈問學問思辨乃窮理工夫〉卷三十，《景印文淵閣四庫全書》，集部二零二，（臺北：臺灣商務印書館，民國七十五年七月初版），頁466-467云：「蓋窮理以此心為主，必須以敬自持，使心有主宰，無私意邪念之紛擾，然後有以為窮理之基。本心既有所主宰矣，又須事事物物各窮其理……。而不知窮理，則此心雖清明虛靜，又只是箇空蕩蕩底物事，而無許多義理以為之主，其於應事接物必不能皆當……。」

而真德秀稍晚之許衡（1209-1281，字仲平，號魯齋），對朱陸二人之思想均有吸收，尤其以「本心之知識」解「格物致知」之述說，頗具個人創見。¹⁹⁴雖未有明顯立場宣稱調和兩人，但其談論兼取二家，可視為某種調和。

另外，略晚於吳澄的鄭玉（1298-1358，字子美），雖承襲陸學，但也對朱、陸二人則各有稱許與批評。鄭玉面對二人之學，認為應求同而不應求異，批評後學多有門戶之見，頗有調和傾向。¹⁹⁵

另外，於程敏政之《道一編》中，收錄趙汭等人調和之略要，以說明朱陸「早異晚同」。¹⁹⁶程敏政收錄偏於己說之旁證，陽明則於《定論》中亦曾提及趙汭，此人受陽明與程敏政之推崇，筆者略述其說如下。

趙汭（1319-1370，字子常）之〈對問江右六君子策〉，為明顯朱陸調和之作品；此文本是回答其應試之策，然考官虞集（虞集為吳澄之弟子）頗為欣賞，批文曰：



陸先生之興，與朱子相望於一時，蓋天運也。其於聖人之道，互有發明……。子常生朱子之鄉，而又有得於陸氏之說，其答斯問也，於前數君

¹⁹⁴ 許衡：《許衡集》〈大學直解〉卷四，（北京：東方出版社，2007年5月第一版一刷），頁4云：「致，是推極的意思，知，是知識。若要誠實心之所發，必先推極本心之知識……。格字，解作至字，物，是事物。若要推極本心的知識，又在窮究天下事物之理，直到那至極處，不可有一些不到，所以說「致知在格物」……。人於天下事物之理，既窮究到之至極處，然後本心的知識無一些不盡矣……。」

¹⁹⁵ 《宋元學案》〈師山學案〉，頁87，全祖望云：「繼草廬而和會朱陸之學，鄭師山也……。」而鄭玉：《師山遺文》〈與汪真卿書〉卷三，《文淵閣四庫全書》，集部一五六，別集類，第一二一七冊，（臺北：臺灣商務印書館，民國七十二年版），頁83云：「近時學者未知本領所在，先立異同，宗朱子則肆毀象山，黨陸氏則非議朱子，此等皆是學術風俗之壞……。」點出「預設立場」、「門戶之見」之互相攻擊現象。又《師山文集》〈送葛子熙之武昌學錄序〉卷三，《文淵閣四庫全書》，集部一五六，別集類，第一二一七冊，（臺北：臺灣商務印書館，民國七十二年版），頁25云：「……兩家學者各尊所聞、各行所知，今二百餘年卒未能有同之者。以予觀之，陸子之質高明，故好易簡；朱子之質篤實，故好邃密。蓋各因其質之所近而學為，故所入之途有不同爾。及其至也，三綱五常、仁義道德，豈有不同者哉？況同是堯舜，同非桀紂，同尊周孔，同排釋老，同以天理為公，同以人欲為私，大本達道，無有不同者乎？後之學者，不求其所以同，惟求其所以異……。二家之學亦各不能無弊焉……。然豈二先生立言垂教之罪哉？蓋後之學者之流弊云爾！」

¹⁹⁶ 《道一編》，頁77-79中，程敏政除引用趙汭之說，尚收錄道園虞氏（虞集）、貞白鄭氏（鄭于齡）、師山鄭氏（鄭玉）之說。篁墩認為朱、陸二氏各有其得力與流弊處，並引三人之說為旁證。

子既已各極其所蘊，而於二家之所以成己而教人者，反覆究竟，尤為明白……。¹⁹⁷

趙汭之談論頗得虞道園之欣賞，其以「江右六君子」為試，其中以徐孺子、陶元亮、歐陽公、曾子固、劉源父、陸象山等六人為問，趙汭陸續回答之後，文後一轉方向，直論「朱陸異同」，其切要處有：

子朱子之答項平甫也，其言曰：「自子思以來，教人之法，惟以尊德性、道問學為用力之要。陸子靜所說，專是尊德性事，而熹平日所論，卻是道問學上多了。今當反身用力，去短集長，庶不墮一偏也。」觀乎此言，朱子進德之序可見矣。陸先生之祭呂伯恭也，其言曰：「追惟曩昔，粗心浮氣，徒致參辰，豈足酬義？」觀乎斯言，則先生克己之勇可知矣……。¹⁹⁸

上述，先不論調和內容是否完整正確，趙汭於答卷中，以朱、陸二人自身之言語，作為證據頗有說服力。觀上述朱、陸二人之談，乃涉及尊德性與道問學，且透露出朱子自身承認平日所談者，乃道問學的多。而陸子亦自身承認以往意氣用事，所言亦有不足取也；然其中內容亦須多詳細探究之，於此先提及此思想史事件。

上述列舉多人之說，可發現陽明之前曾有多位學者對「朱陸」提出看法，或有調和之學，或有兼採雙方之說。若從整個調和者歷史觀之，一開始論述的調和內容，並無直接論及「早年或晚年」之同異問題，也未有專屬調和的專著。至明代，方出現專著以論說「早年或晚年」之「朱陸同異」問題（如程敏政之《道一編》）。此相關內容則須深入探究；例如何謂「晚年」？所謂「早異」為何？「晚同」為何？何種脈絡下說其「同異」？而此亦關聯於本文處理《定論》之內容；筆者已於前兩節得出陽明所認定的「同」之範圍，以及陽明所劃分之「年代」分

¹⁹⁷ 趙汭：《東山存稿》〈對問江右六君子策〉卷二，《文淵閣四庫全書》，集部，別集類，頁 193。

¹⁹⁸ 《東山存稿》〈對問江右六君子策〉卷二，頁 192。

界。但其中的失誤處，促使筆者另有想法，此即第五章談論自身對於「朱陸異同」的判斷方式與「早晚」年代問題之釐清。

(三) 宋代時期的朱陸調和可能

若再往前推導，是否宋代時期以出現朱陸調和之人？陽明後學者金賁亨著《台學源流》時，以學案之方式列舉多位受學於朱子之門人、講友等；自宋朝徐中行至明朝方孝孺，一一列舉出入朱、陸之間，或不排斥朱、陸任何一人之學者。然其論點，以所列舉者為例，雖有評論但仍屬自解，自然說服力稍弱。

宋代若有調和朱陸之學者，則筆者則舉詹初，其生卒年間不詳，據《宋元學案》之記載，乃與朱子弟子黃榦（1152-1221）之「講友」，故應與朱、陸生平相差不遠，然其所傳之著作有爭議：

詹初，字以元，修寧人也……。其所著有《流塘集》二十一卷，今所存祇三卷，此其家傳所云也。余考之《勉齋集》中，未嘗及先生同時講學，諸公之書亦無及者，而是書自明嘉靖以前未出，王龍溪始從其家得之，表章以行世。集尾有詹體仁、章從軒、饒雙峯諸公文字。程篁墩為《文獻志》，猶未見也。其中議論，固有可采，但亦似有出於後人之增益者……。¹⁹⁹

上述可知詹初之《流塘集》可能為後世所補，或是偽作。另外，《四庫全書》亦稱此書「可疑」，然因「此說其言可取」故摘錄之；有云：


《宋史·藝文志》不載，諸家書目亦不著錄，據其子陽〈跋〉稱舊有二十一卷，後燬於火，陽於族人處乞得殘本歸而藏之。又有其十六世孫景鳳、

¹⁹⁹ 黃宗羲：《宋元學案》〈勉齋學案〉，頁 22。

十七世孫壁二〈跋〉，稱嘉靖戊午景鳳等，始鋟於木，因其讀書之處改名曰《寒松閣集》……。其書晚出真偽蓋不可知，然景鳳作《詹氏小辨》，其言駁雜恣肆，殊無忌憚。而此集議論頗醇謹，殊不類景鳳所為。疑以傳疑，姑以其言有可取而錄之，其所自來，存而不論可矣。²⁰⁰

據上述《四庫全書·提要》之說法，雖存疑《寒松閣集》之真偽，卻認為「其言可取」而存之。筆者亦無法斷定此書之真偽，然暫且以其文來作為探究重點，至於詹初此書是否可定為朱陸調和之先驅，筆者亦不下此定論。

《寒松閣集》僅三卷，記載詹初思想內容有限，然筆者歸結其思想大要，大抵承繼朱子而不排斥象山。其論學旨趣頗重視天道觀，並夾以排佛、道之談論以鞏固儒者本位，如：



道即所謂造化之樞紐，品彙之根柢者。無極太極是已大者言，舉天地萬物無一不包括於中也。以天地萬物而根本於一理，以一理而散見乎天地萬物，所以曰「大道」；過此，則為老氏之玄虛矣。²⁰¹

上述可知詹初亦認定「理一分殊」這種對世界萬物生成之觀點，而定之以「理」或「大道」稱之，然而過此界線則不屬儒家所好，此界線以上乃道家之「玄虛」觀點，如「玄之又玄」對「道」之形述。

詹初此說為儒家自身說「道」畫出自身界線，「道」、「理」若以「理一分殊」此類形述下放至世界，乃是儒家式之觀點，否則即是道家。至於對佛家之評論，詹初則以此「工夫」之方式論說儒佛之辨：

²⁰⁰ 詹初：《寒松閣集》〈寒松閣集提要〉《文淵閣四庫全書》，集部，別集類，（臺北：臺灣商務印書館，民國七十二年七月初版），頁2。

²⁰¹ 《寒松閣集》〈翼學·大道章第一〉卷一，頁3。

靜安而後能慮，似與佛氏靜而生慧相近。然吾儒卻在前有知止一段工夫，在後有運用一段工夫，所以不偏佛氏。無此二段工夫，祇是死守著一靜，所以有空寂之病。²⁰²

詹氏發覺儒者之工夫如「靜」，外表形式與佛氏之「靜」頗相似，然而道出其差別；他認為，儒者之「靜」之工夫非全面如此，其「前」有所謂「知止」而關涉為學方面，而「後」有所謂「運用」而關乎實踐人倫日用。於此可看出，詹氏雖認同「靜」且看出儒者作工夫之「靜」並非「空寂」義。

詹初簡單述說「儒」與「佛、老」之不同之後，他所關心者，乃是儒學積極為「學」的這種重要內涵。從《寒松閣集》一書來說，論及為學時，詹初相當肯定朱子，甚至在〈名儒〉一篇中出現朱子而未推崇陸子；其云：

道，學而已矣。學，敏而已矣。學則知，不學則不知……。子曰：「學而時習之，不亦說乎？」又曰：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」……。故君子莫大於敏學。²⁰³

儒者，人之需也。上焉君需之，下焉民需之。前聖需之以繼，後學需之以開，是儒者之道大而儒者之任重也……。明先聖之道，繼先聖之統，吾惟周、程、張矣。周、程、張之後，朱子集其成、其大，舉其重，勝矣。朱子之後者，勗乎勗乎，吾竊有志焉而力未之逮也。²⁰⁴

此二段引文可知，詹初認定「敏學」乃最重要之實踐，若按照此側重之點，則詹初應較贊同朱子之為學工夫路線。論及「朱、陸」二人時，詹初亦不妄下兩人工

²⁰² 《寒松閣集》〈日錄上〉卷二，頁7。

²⁰³ 《寒松閣集》〈翼學·學至章第六〉卷一，頁4-5。

²⁰⁴ 《寒松閣集》〈翼學·名儒章第十〉卷一，頁5-6。

夫何者爲確的評論；有云：

或問：「尊德性道問學，朱子本來自是全底，陸子前面分明祇是尊德性一邊，後來因朱子方去道問學。」曰：「此非學者可輕議。」²⁰⁵

上述可知，詹初不認爲問者之說爲是，若同意其所問之內涵，則可言「然」。故，筆者認爲，一方面問者之言過於簡化，另一方面則是詹初並不駁斥陸子。甚至後來詹初之談論，涉及此議題時有著傾向調和之想法。此即，詹初將朱陸異同之調和工作聚焦於「工夫」之論述上，以終爲「同道」來解決兩者之衝突，而提出所謂「資質之異」而「工夫相異」之談法：

朱子是箇有工夫底人，陸子是箇天資極高底人。陸子惟他天資高，所以一覺便見道，再不待到事物上去尋。他心上本來底已明，則萬物萬事之理皆在其中，其於事事物物不過以吾心之理應之耳。朱子卻似曾子，是隨事精察，力行到一旦豁然貫通時候，乃悟一貫之妙……。可見二公之論不同者，乃是二公資質不同，各就其所得者而言也。就各人資質用功所以有敏鈍之異，然至其俱能入道處，則又是一般。陸子自知覺上盡見得底，固此道。朱子自事物上窮究至貫通處，亦是此道；所謂及其成功，則一也。然學者用功，若是資質至高底，固應學陸子，若是尋常學者，祇當傍朱子作工夫爲是。²⁰⁶

上述，可看出詹初對於「工夫」之運用方面，對朱、陸二人之教作出解釋。基本上，他認爲二者之路線並無「衝突」，只是因人而異所採取之路線，故以「資質」來論說陸子之高而工夫易簡，朱子資質一般故工夫多元。此說雖稍顯粗糙，但實

²⁰⁵ 《寒松閣集》〈日錄上〉卷二，頁8。

²⁰⁶ 《寒松閣集》〈日錄下〉卷二，頁12。

質意義上，表達出調和的用心。

若詹初所傳之書為真，其年又與黃榦相去不遠，故朱子死後數十年間，即有尊朱而不排陸之言論出現。雖《寒松閣集》所論有限，然詹初上述之說，應屬早期呈顯出調和傾向之學者。²⁰⁷

詹初之談論，其所言及朱陸異同之相關議題雖不多，然以將陸子之工夫易簡解釋為「資質高」，故重內亦見道；朱子之「資質低」，故重實踐支節亦見道。此說雖粗，然可稱其不排朱、陸二人之同道可能。

若從思想上的分類來說，詹初僅對朱、陸之工夫路線作出調和，其他衝突處無所辯駁，或許詹初所關切者乃儒者之工夫路線問題，或是認為其他議題無法調和等，然而這些現象在其所遺留之材料有限之下而無法明確論述。總之，詹初將朱、陸二人同歸於道，亦認定工夫易簡與複雜並非兩人思想相異，僅是因人而異之論述而已，其言：「然學者用功。若是資質至高底，固應學陸子，若是尋常學者，祇當傍朱子作工夫為是。」此言即可說明詹初立場不排陸、不斥朱。

二、陽明之後的「朱陸異同」調和概況

（一）陽明後學者對調和的捍衛

陽明之後，金賁亨（1483-1564，字汝白）著《台學源流》，以學案之方式列舉論多人，襯托自身之說而認為朱、陸乃「先異後同」，側重朱子「晚年之悟」。

²⁰⁸另外，季本（1485-1563，字明德，號彭山）作《說理會編》，評論朱子與象

²⁰⁷ 此調和傾向，《宋元學案》〈勉齋學案〉，頁 22 中引全祖望云：「祖望謹案，詹體仁是朱學，章（從軒）是陸學，先生蓋往來其間。」

²⁰⁸ 金賁亨：《台學源流》卷三，《四庫全書存目叢書》，史部，第九十冊，（臺南：莊嚴文化事業，1996 年八月初版一刷），頁 13 云：「夫竊謂晦庵先生道德學問夙為時宗，而捨己從人恒若夫及，如聞延平須是理會分殊之語，則自以好同惡異，喜大恥小為非。及悟明道存久自明，何待窮索，與夫不得以天下萬物撓己之語，又謂向來太涉支離，不若然默會諸心以立其本而言之……。**其與象山先生先異後同**，則昔人辨之明矣。吾邦諸賢學力所至深淺固殊，樞趨異時，領略自別，乃若

山、陽明之說各有所長，不應相非詆毀。茲以季彭山之說，簡述如下。

季彭山作《說理會編》並非針對朱陸異同議題而作，但卷十六中，則有專門論述朱子、象山、陽明等多位學者，並表達出對三人的推崇，而不針對其矛盾處。彭山為陽明弟子，故此書被評為「其間巧借程朱之言，以證良知之說，猶守仁《朱子晚年定論》之旨耳」。²⁰⁹此書內容，對「朱陸異同」議題採取兼容之態度；有云：

晦庵之志，欲繼往聖開來學，是何等氣魄。其所論述，皆明德新民之實學類，非無用之空言……。雖其論致知以讀書講學為第一義，為陸象山之所短，然效先覺之所為，以明善復初，則固以開明其心也……。象山則從本體上擴充，可以直超上達，然亦不廢文字也，至其立心制行之誠，則皆無可議焉。故浙東之政，象山稱之荆門之治，晦庵善之，不以所見之不合，而遂相非毀。此可見其心誠於為道，而無所私也。學者當先求其誠意之所在而已矣，豈可妄議哉？²¹⁰

季本強調朱、陸二人之長，認為朱子從格物致知談起，可開明其心；陸子從本體上擴充而直超上達，亦不廢文字，故兩人之說各有得處。另一方面，又引陸子荆門之治且得朱子之認同，欲說明二人晚年之和諧處，表現出一定的調和之立場。另外，季彭山亦不忘替象山辯護；有云：

陸象山從尊德性上道問學，此《中庸》「慎獨」之要功也，故其謹禮之嚴無所正助，非佛氏「無所住而生其心」之比也。²¹¹

相與求為聖賢之心，則固無間也。」

²⁰⁹ 季本：《說理會編》《四庫全書存目叢書》，子部，第九冊，（臺南：莊嚴文化事業，1995年9月初版一刷），頁408有云：「此書則倣《近思錄》而作。《近思錄》分類十四，此分類十二……。其間巧借程朱之言，以證良知之說，則猶守仁《朱子晚年定論》之旨耳。」

²¹⁰ 《說理會編》〈諸儒〉卷十六，頁406。

²¹¹ 《說理會編》〈諸儒〉卷十六，頁406。

反調和者多批評象山之學為禪，季彭山認為象山專主尊德性乃符合《中庸》慎獨之功，更非佛氏之意涵。「慎獨」於彭山眼中，乃聖學之精要；有云：

聖人之學，只是謹獨；獨處人所不見聞，最為隱微，而已之見顯莫過於此……。²¹²

另外，論及陽明學時，季本亦捍衛先師之「致良知」符合《論語》「一貫」之路；有云：

先師與甘泉翁同志友也。二公之教，各立一家。先師則主於致良知……。議者或謂致良知之說近於虛，體認天理之說近於助。殊不知良知即本心之明，自然而動者也。致則復其本體，中間有多少工夫節次；其言簡易直截，徹上徹下一貫無遺……。若致良知則如《論語》之言一貫，可以直超上達……。²¹³

上述，彭山認為「致良知」而復本體，看似簡易而難，故說「中間有多少工夫、節次」。之所以「易簡」，是此「良知」教法徹上徹下，故不需強論其他層面，但其中的過程並非「易簡」。

總括來說，彭山除了兼論朱、陸之說，點出二人並非衝突，亦替陽明之「易簡」教法作出解釋，大抵繼承《定論》之說法延續。

（二）高攀龍的「不必言合」說

²¹² 《說理會編》〈謹獨〉卷三，頁 292。

²¹³ 《說理會編》〈諸儒〉卷十六，頁 406-407。

至明末，論及王學亦有特殊立場者，例如高攀龍曾作〈陽明說辨〉，反駁陽明批評朱子「割裂心理」。高攀龍認為朱子論工夫時，從未分割心理，亦無法分割之，故不須言「合一」，因此認為陽明誤解朱子之「格物」涵義。高攀龍雖批評陽明，但立場並非批評陽明所認定的「朱陸同」、「朱王同」，亦非直接談論自己認為的朱、陸、王之同異問題，但反而間接道出陽明所說的「同」。²¹⁴但，此「同」的範圍並非陽明所指稱的那樣全面；其說頗為特殊，但筆者認為相當中肯，故簡述如下。

高攀龍（1568-1626，字云從，號景逸）本名高希良，生於明世宗嘉靖四十一年，《明史·東林列傳》記載云：

高攀龍，字雲從，號景逸，常州無錫人。年二十五聞顧憲成講學，始至於學。萬曆十七年成進士。其舉會試吏部考功員外郎趙南星所取士也。²¹⁵

而高攀龍自己曾說：

吾年二十有五聞令公李元冲（名復陽）與顧涇陽先生講學，始志於學。²¹⁶

景逸之學承雖得自顧憲成，與顧憲成之關係亦師亦友，其學說內涵同樣頗重視實學而反對當時心學之流弊。然而與顧憲成不同者，在於景逸對陽明之解讀，並未如顧憲成那樣的批評成分濃厚。

²¹⁴ 《高子遺書》〈陽明說辨一〉卷三，《文淵閣四庫全書》，集部六，別集類五，（臺北：臺灣商務印書館），頁 373：「吾觀其〈答顧東橋之書〉曰：『朱子所謂格物云者，是以吾心而求理於事物之中……是可見析心與理為二之非矣。』果若斯言也，朱子可謂天下之至愚……此何心也，仁也……。格物者，知皆擴而充之，達於其所為，無不見吾不為之真心焉，此之謂格物而致知。故其心之神明，表裡精融，通達無間，而更無一毫人欲之私……。吾所聞程朱格物致知之說，大略如此也……。」在論工夫上，景逸認為格物時「必具」真心、仁心，反對陽明「認為」朱子曾分心理為二，因分割為二乃至愚者也，故朱子之說必非如此。此立場較特殊，因景逸欲調和「心理」二學，援程、朱工夫論為主軸說心理本合一；雖批評陽明，卻「非」「反調和者」。

²¹⁵ 《文淵閣四庫全書》史部，傳記類，總類之屬〈東林列傳〉卷二，頁 13-14。

²¹⁶ 《高子遺書》〈困學記〉卷三，頁 355。

筆者認為，景逸之學與「朱陸異同」之關聯性，在於他對陽明學的看法。陽明學後學者，至景逸時期產生許多流弊現象，高攀龍則認為，此應是人病而非法病，雖然他也曾對陽明提出批評，然而其中內涵卻也無損於陽明學內涵的正當性，反而在他的許多思維中，有著綜合程朱、陸王等內涵；以下即述。

1、對當時學術的救正

筆者標題所謂「當時學術」，指的是一段時間的學術狀況，並非僅發生於景逸生平時期，之前的王時槐（1522-1605，字子植，號塘南）²¹⁷曾云：

學者以任情為率性，以媚世為與物同體，以破戒為不好名，以不事檢束為孔顏樂地，以虛見為超悟，以無所用恥為不動心……。²¹⁸

而景逸也說：

今其弊略見矣，始也掃聞見以明心耳，究且任心而廢學，於是乎詩、書、禮、樂輕而士鮮實悟。始也掃善惡以空念耳，究且任空而廢行，於是乎名節忠義輕而士鮮實修。²¹⁹

自世廟以前，雖有訓詁詞章之習，而天下多實學。自穆廟以來，率多玲瓏虛幻之談，而弊不知所終；笑宋儒之拙，而規矩繩墨脫落無存，以頓悟為工，而巧變圓融不可方物。²²⁰

²¹⁷ 王時槐生卒年參考楊家駱：《歷代人物年里通譜》，（臺北：世界書局，民國五十二年一月初版），頁 457。

²¹⁸ 《明儒學案》〈江右王門學案五〉，頁 483。

²¹⁹ 《高子遺書》〈崇文會語序〉卷九上，頁 551。

²²⁰ 《高子遺書》〈崇正學闢異說疏〉卷七，頁 443。

對於此「任心廢學」、「鮮實修」等現象，高攀龍要作的就是將學術導引至實學這個方向，故對於虛談之論加以批評。而這些流弊有些是陽明後學者所引發，因此在救正這些學術流弊之時，景逸不但道出程、朱學之重要，也將王學之精要與流弊一併說出：

王文成曰：「吾良知二字，從萬死一生得來。」其致知之功如何乎？其所經歷體驗處，皆窮至物理處也。身繇程朱之途，口駁末學之弊，猶之可也。學文成者，口襲其到家之語，身不繇其經歷之途，良知從何得來？²²¹

此說則道出文成後學者非文成之學，其中又說「程朱之口」、「學文成者」的流弊現象，認為王學末流之流弊較為嚴重，並非直接批評陽明學。然而景逸對陽明之批評亦有，除對王學末流的批評之外，對陽明的一些談論亦有未滿意處：

竊以陽明先生所為善，非性善之善也，何也？彼謂：「有善有惡意之動」則是以善屬之「意」也。其所謂「善」，第曰：「善念」而已；所謂無善，第曰：「無念」云而已。吾以善為「性」，彼以善為「念」也。²²²

陽明以「無善無惡為心之體」，一以善即性也，一以善為意也。故曰：「有善有惡意之動」……。以善為「意」……不可曰明善。²²³

今必曰：「無善無惡。」又須下轉語曰：「無善無惡，乃所以為至善也。」明者自可會通，然而以之明心性者，十之一；以之減行檢者，十之九矣……。²²⁴

²²¹ 《高子遺書》卷二，頁 346。

²²² 《高子遺書》〈方本菴先生性善釋序〉卷九上，頁 547。

²²³ 《高子遺書》卷一，頁 338-339。

²²⁴ 《高子遺書》〈觀白鷺洲問答致涇陽〉卷八上，頁 473。

景逸面對心學流弊，故之前陽明所談若涉及「無」者，則採取避免的態度；並認為「善」應從「性」說方有所本。景逸認為「無善無惡」之說，乃論述善從意念發，易讓學者誤以為「善非性」。

景逸所說不無道理，但面對陽明學的批判採取較謹慎的態度，故非全然否定王學。就其思想體系中，可見他欲整合「心」、「理」之問題，故所談論者有著兼融程朱、陸王的內涵；下小節即述。

2、「合一」的談論與調和傾向

景逸之學，有從境界上說者，故時時說合一；然亦有調和學術或觀念者而說「合一」，甚至許多談論對他而言，根本不需言「合」：

心與理，一而已矣。善學者一之，不善學者二之。²²⁵

此引文可從境界上說，亦可從工夫上說；因景逸對「心」與「理」總是不分割來說，例如：

伊川先生曰：「在物為理，處物為義。」此二語關涉不小了，此即聖人艮止心法。胡氏廬山（胡直）輩以為「心即理」也，舍心而求諸物，遺內而徇外，舍本而逐末也。嗚呼！天下豈有心外之物哉？當其寂也，心為在物之理，義之藏於無朕也；當其感也，心為處物之義，理之呈於各當也。心為在物之理，故萬象森羅；心皆與物為體，心為處物之義，故一靈變化，物皆與心為用，體用一源，不可得而二也。²²⁶

²²⁵ 《高子遺書》卷二，頁 345。

²²⁶ 《高子遺書》〈理義說〉卷三，頁 366。

此說，景逸認為格物或做工夫時，都是「心」與「物」的關係，格物絕不離心，故又云：

學有無窮工夫，「心」之一字乃大總括。心有無窮工夫，「敬」之一字，乃大總括。²²⁷

上述，景逸認為行「格物」、「學」等工夫時，必從「心」上說，而作工夫的「心」必從「敬」上來說。另一方面，涉及陽明與朱子學說時，景逸對雙方皆是：

或疑程、朱致知為聞見之知，不知窮至物理，理者，天理也，天理非良知而何？或疑文成格物為玄虛之物？不知各得其正，正者，物則也，物則非天理而何？落於聞見，墮於玄虛者，其流弊也。²²⁸

上述，景逸認為朱子之「致知」與陽明之「格物」「各得其正」，若以朱子方式之「格物」墮於「聞見」，乃流弊；陽明方式之「格物」若墮於「玄虛」，亦是流弊；兩方之說皆可，不可者，乃二方之說所造成的流弊。另一方面，就景逸而言，朱子並非陽明所批評的那樣，他說：

吾觀其〈答顧東橋之書〉曰：「朱子所謂格物云者，是以吾心而求理於事物物之中……。可以見析心與理為二之非矣……。」……夫臣之事君以忠也，夫人知之，而非知之至也……。所謂因其已知之理而益窮之，以求至乎其極也。今人乍見孺子將入井，皆有怵惕惻隱之心，此何心也？仁也，格物者，知皆擴而充之，達於於所忍，無不見吾不忍之真心焉。……義也，

²²⁷ 《高子遺書》卷一，頁 333。

²²⁸ 《高子遺書》卷二，頁 345。

格物者，知皆擴而充之，達於其所為，無不見無不為之真心焉；此之謂格物而致知。故其心之神明，表裡精融，通達無間，而更無一毫人欲之私，得藏於隱為之地。……故意之所發無不誠，心之所存無不正也。吾所聞於程朱格物致知之說，大略如此也。²²⁹

上述景逸認為朱子從未割裂心理，也無法割裂；亦即，在所有的實踐中，均是內存「真心」（仁心）的格物過程。總之，景逸認為談論「格物」，必以「仁心」出發之格物窮理，而此過程如何割裂心理？故又云：

「析心與理為二之非矣……。」果若斯言也，朱子可謂天下之至愚，叛聖以亂天下者也……。²³⁰

景逸認為朱子並非「心與理為二」的格物，也不可能愚蠢到要「分割心理」來格物，因此批評陽明乃刻意刁難而強生事：

凡人之言合者，必二物也……。是陽明析而二之，非朱子析而二之也……。而聖人不必以合一言也。故有時對而言之……。有時互而言之……。有時對而互言之……。有時偏而言之……。有時分而言之……。吾故曰：聖人不必合一言之也。而知行未嘗不合，惟其未嘗不合，故專言知而行在，專言行而知亦在。《大學》之先格物致知，也以其求端用力言之，然豈「今日知之，明日行之」之謂哉？必欲以合一破先後之說也。則《大學》之言先者八，言後者八，皆為不可通之說矣。若凡此者，總是強生事也。²³¹

²²⁹ 《高子遺書》〈陽明說辨一〉卷三，頁 373。

²³⁰ 《高子遺書》〈陽明說辨一〉卷三，頁 373。

²³¹ 《高子遺書》〈陽明說辨三〉卷三，頁 374-375。

景逸上述道出陽明之刻意區分「心理」兩層面來檢閱朱子的格物說，亦道出聖學之言並非一偏，只是當時「如何說」，有時「偏」、有時「分」，得視狀況而定；但都是聖人之言，故其本自合一，根本不用言「合」。而陽明處處注意朱子是否有「分」的狀況，事實上都是強生事。

事實上景逸對「格物」的解釋以及對朱子的理解，在某層面來說是「陽明所認同的朱子內容」，也就是內含「心」的「格物」。然而，景逸認為本無此問題，並認為陽明誤解朱子，朱子本來就不是分割心理，因此沒有「合」的必要。

景逸雖曾批判陽明，但上述有關的論述要點即朱子的本來面貌，也是陽明所肯定的朱子部分內容。至於景逸此種說法，因他兼採朱、王學說之合理處，故筆者反而認為他是某種調和。而景逸之後，明末劉宗周曾對陽明與朱子之關係提出小結，其中有著偏向陽明與朱子學並非衝突的述說；²³²亦有對象山心學作出捍衛，²³³並肯定陽明作《定論》。²³⁴ 戢山所論雖有其立場，然所言不無道理；調和者於明代時期筆者歸結至此，下小節即導入清代時期。

(三) 清代對朱陸調和的貢獻人物

至清代，「朱陸異同」問題變得更為複雜，討論者亦多；此時期之爭論並非

²³² 吳光主編：《劉宗周全集》〈補遺一·陽明傳信錄一〉，（杭州：浙江古籍出版社，2007年4月第一版一刷），頁3有引陽明云：「志道懇切，固是誠意，然急迫求之，則反為私己，不可不察也。日用間何莫非天理流行，但此心常存而不放，則義理自熟。孟子所謂：『勿忘勿助，深造自得』者矣。」而戢山評云：「此語自是印過程、朱。」而頁5引陽明云：「《大學》之所謂『誠意』即《中庸》之所謂『誠身』也。《大學》之所謂『格物、致知』，即《中庸》之所謂『明善』也。博學、審問、慎思、明辨、篤行，皆所以明善而為誠身之功也，非明善之外別有所謂誠身之功也。格物致知之外，又豈別有所謂誠意之功乎？《書》之所謂『精、一』，《語》之所謂『博文、約禮』，《中庸》之所謂『尊德性而道問學』，皆若此而已。」而戢山評曰：「先生既言『格致即《中庸》明善之功，不離學、思、問、辨、行』，則與朱子之說何異？」

²³³ 《劉宗周全集》〈補遺一·陽明傳信錄二〉，頁37-38中，戢山引陽明之〈象山文集序〉而後評云：「象山言本心，最是諦當。後人專以釋氏本心闢之，謂其語心而遺性也。然則性果何物乎？孟子曰：『惻隱之心，仁也。』云云，是孟子先已差矣？後人既不識象山，又安識孟子乎？……。性學不明，非惟闢象山者不知象山，即推尊象山者，尚隔幾重公案在。」

²³⁴ 《劉宗周全集》〈補遺一·陽明傳信錄二〉，頁39-40中，戢山引陽明之〈朱子定論序〉而後評云：「先生自供供人處，俱確鑿無誤；朱子聞道畢竟在晚年。」又，頁41-43引陽明〈記尊經閣〉後評云：「『六經註腳』之說，正是尊經要旨。後人不善會，便是侮聖人之言。」

僅僅是《定論》直接造成的問題，更牽扯程朱、陸王二學是否為正統之問題。其中政治因素、門派相鬥等複雜現象相當多。故本文談論至清朝時期，由於問題複雜、涉及人物太多，故無法一一列舉，僅舉其中幾位人物作為代表。而筆者所舉之人物，應可囊括此時期對「朱陸異同」調和者與反調和者的兩方向論述大要。

清初，孫奇逢（1584-1675，字啓泰，一字鍾元）、黃宗羲（1610-1695，字太沖）、李顥（1627-1705，字中孚，學者稱二曲先生）、²³⁵湯斌（1627-1687，字孔伯，號荆峴，又號潛庵）、²³⁶邵廷采（1648-1711，字允斯，又字念魯）²³⁷等人，為少數維護陸、王學說之人，並兼採朱、陸二人之學說，為清初兼融陸王與程朱學之代表者。而其中更有陸世儀（1611-1672，字道威，號剛齋，又號桴亭），

²³⁵ 李二曲著作甚豐，《清儒學案》〈二曲學案〉卷二十九，（北京：中華書局，2008年十月第一版一刷），頁1095述其：「二曲以悔過自新為入德之基，反身求己……。論學雖兼取程、朱，實以陸、王為主體。」筆者認為，其「悔過自新」說的確對當時的學術爭論有一時的提醒效果。此外，對於朱陸異同之問題，亦有自身見解，並批評了陳建的《學部通辨》；《清儒學案》〈二曲學案·文集·答張敦庵書〉，頁1109有云：「大學必徹性地而後為真學，證必徹性地而後為實證，若不求箇安頓著落處，縱闡盡理道，總是門外鞦……。《學部通辨》，陳清瀾氏有為為之也。是時政府與陽明有隙，目其學為禪，南宮策士，每以尊陸背朱為口實，至欲人其人，火其書……。」

中間牽強附會，一則曰禪陸，再曰禪陸，借陸悟王，不勝詞費，學無心得，何可據為定論！來書謂：『陽明之學，天資高明者得力易；晦庵之學，質性鈍者易持循。』……。昔鳳麓姚公遇友以陽明為詬病，公曰：『何病？』曰：『惡其良知之說也。』公曰：『……自良知之說出，乃知人人固有之，即庸夫小童，皆可反求以入道。此萬世功也，子曷病？』其人豁然有醒。由斯以觀陽明之學，徹上徹下，上中下根，俱有所入，得力蓋尤易，豈必天資高明者始稱易耶？」

²³⁶ 湯斌為孫奇逢弟子，其學兼採程朱、陸王，亦曾替陽明之說捍衛；《清儒學案》〈潛庵學案·語錄〉卷九，頁436有云：「或問：『孟子言「性善」，陽明言「無善無惡心之體」，何也？』曰：『此是對「有善有惡意之動」而言。心之體，不但惡非所有，即善亦不得已而名也。善亦不得而名，乃謂至善。』至於有關調和之說；同上〈潛庵學案·學言〉，頁442：「朱子曰：『靜者，性之真也，涵養中體出端倪，則一一皆為己物。』豫章、延平師友相傳，皆是此意。其曰窮理者，亦窮天所與我之理也，故可以盡性而至命。博學、審問、慎思、明辨皆其功也。後人失其精意，遂至沈溺訓詁，泛濫名物，幾於支離而無本。王守仁致良知之教，返本歸原，正以救末學之流弊。然或語上而遺下，偏重而失中，門人以虛見承襲，不知所以致之之方。至王畿四無之說出，……失其宗旨，其流弊有甚者焉。故羅洪先有世間無現成良知之說，而顧憲成、高攀龍亦主性善之論。夫儒者於極重難返之際，深憂大懼，不得已補偏救弊，固吾道之所賴以存……。」此可觀湯斌之論述，諸儒之言雖各有偏，實乃救時之藥；其說頗有調和傾向，所論亦有其理。

²³⁷ 邵廷采捍衛王學學說，並對於陽明後學者以及朱學後學者所造成的一些現象作出評述；《思復堂文集》〈姚江書院傳〉卷一，《叢書集成續編》，第一百九十冊，（臺北：新文豐出版公司，民國七十八年七月台一版），頁151云：「晦庵朱子，集諸儒之成，傳《四書》、《詩》、《易》，修通鑑綱目，老、佛之流息，孔子之道著……。沿及於明，用經義取士，浸以性理開利祿之門，人心苟趨科目，不修身體道為事，庠序之設雖賒，先賢餘澤衰矣……。正德、嘉靖之際，道統萃於陽明；陽明氣象類孟子、明道至，出處就功之跡，覺知先民之意，則往往近於伊尹，閱學者久牽文義，特本原性善，開迪良知……。陽明祖述孔、孟，直示以萬物皆備、人皆可為堯舜之本，曲成誘人，於是為至。其與朱子存心致知之教，蔑有二也！然當是時禪宗盛行，門人不能謹持師說，每以禪宗所得舉歸之師，而墨守朱傳者，則悉以聖人之精微，讓之佛氏。又陽明天資踔絕，高明者自聞其說輒不喜為積累集義之學，矯枉則直必過，固當為後人受其咎者也……。」

爲尊崇程、朱學者中，不排斥陸、王心學之學者；陸氏之學兼含甚廣，對陽明之學有褒有貶。²³⁸此清初時期人物頗多，茲以孫奇逢、黃宗羲兩人論述之，而後則有李紱力主調和，若有補充則於本文附錄中簡談之。

1、孫奇逢對朱、王調和的努力

孫奇逢學說本於象山、陽明而兼融程朱，《清儒學案》〈夏峰學案〉述其：

先生之學，原本象山、陽明，以慎獨為宗……。不欲判程朱、陸王為二途，以《朱子晚年定論》為歸。於明儒推羅念庵，不取王龍谿……。承明季講學之後，氣象規模，最為廣大……。²³⁹

《清儒學案》敘述孫奇逢本陸、王之學，並兼採程、朱理學，且不判程、朱、陸、王為二途，其中更說孫奇逢以《朱子晚年定論》為歸，乃採取朱陸求同之談論為要旨；其所著之《理學宗傳》欲收納陸、王為道統之列。

²³⁸ 陸世儀尊朱路線明確，而對陸、王亦能平心看待；《思辨錄輯要》〈天道類〉卷二十三，《文淵閣四庫全書》，子部，儒家類，第七百二十四冊，（臺灣：臺灣商務印書館，民國七十三年三月初版），頁199-200云：「凡讀人制作，須是徹首徹尾，看他意思所在，然後方可立論。如周子〈太極圖說〉，若不看他通篇，則以首句為二氏，亦不為過？……象山以客氣帶人，遇前人制作，不論全篇，只摘一二字詆排呵叱，此豈聖賢平心之論？」此態度表示出，陸世儀一方面對於理解前人的思想盡可能客觀，另一方面顯示出周程道統的尊崇路線；在《思辨錄輯要》中，陸世儀所列學談論之學者，不下數十人，且皆以該學者的學問中肯處來加以融釋、評論而未有極端之語；例如《思辨錄輯要》〈諸儒類〉卷三十一，頁293提及陽明時云：「陽明『致良知』三字尚不妨，獨『無善無惡謂之性，有善有惡謂之意，知善知惡是致知，為善去惡是格物』四語宗旨未妥……。」而《論學酬答》〈與張受先儀部論學書〉卷二，《小石山房叢書》，（臺北：藝文印書館，民國六十年十月），頁1-2又云：「且儀于陽明先生之《傳習錄》，亦反覆之有年矣！每讀一語，未嘗不踴躍鼓舞，透心徹骨。而獨于『無善無惡』之旨，則至今有所未安。」由此可知，陸世儀對陽明學說，除了「無善無惡」之內容外，其他部分仍推崇之。另一方面論及陸學時，《思辨錄輯要》〈大學類〉卷一，頁9曾云：「陸象山人物甚偉，其《語錄》議論甚高，氣象甚闊；初學者讀之，可以開拓心胸……。又曰：『上是天，下是地，人居其中，須是做得人，方不枉讀。』以上數語，皆可令人感發興起，志於聖人之道……。」於此可見陸世儀亦不排斥陸學。也因陸氏之兼融態度頗深，《思辨錄輯要》〈諸儒類〉卷三十，頁285論及朱陸異同時云：「鵝湖之會，朱、陸異同之辨，古今聚訟，不必更揚其波。但讀兩家年譜所記，朱子則有謙謹求益之心，象山不無矜高揮斥之意，此則後人所未知耳。」

²³⁹ 《清儒學案》〈夏峰學案〉卷一，頁2

細部方面，孫奇逢認為欲調和朱、王之歧見，關鍵點為「格物」之詮釋；其〈四書近指〉有云：

文成之良知，紫陽之格物，原非有異。如主文成，則天下無心外之物，無物外之心……，皆因吾心原有此物。起一念事親則親即是物，起一念事君則君即是物，知與物**不相離**者也。如主紫陽，則今日格一物，明日格一物，**詩書文字，千言萬語，只是說明心性不是靈知原在吾心**，如何能會文切理，通曉意義；且一旦豁然，則格物即是知。²⁴⁰

王與朱不同，大段在格物……。後之學者乏融通之見，失原初之旨，支上生支，遂成歧路。²⁴¹

上兩引文所述，夏峰認為「格物」之本義，朱子即在實踐之後可知心性原在吾心上，而陽明只是一開始點出，但都是從「吾心」始，且「心」、「物」不相離，故夏峰認為二人並非不可融通。此外，夏峰認為朱、王之相異則在「格物」之詮釋上，但因後學者無法融通兩人對「格物」解釋的合理性而失其宗旨，因此歧為二路。若論「格物」延伸涉及「尊德性」、「道問學」時，夏峰亦採融通的方式談論：

孔子論行、論仁、論孝，每每問同而答異……。當不止如朱、陸之異同與朱、王之格物也。尊德性、道問學，說雖不一，本是一事。本人既以相安，後世仍然聚訟。紫陽格物，人謂屬知；陽明格物，人謂屬行。又有謂窮理則格致誠正之功皆在其中，正物則必兼舉致知、誠意、正心而功始備而密，

²⁴⁰ 《清儒學案》〈夏峰學案·四書近指〉卷一，頁3。

²⁴¹ 孫奇逢：《夏峰先生集》〈復魏蓮陸〉卷二，（北京：中華書局，2004年七月第一版一刷），頁70。

則是二子之說未嘗不合而為一……。²⁴²

按照夏峰之義，朱、陸、王之論述自然有異處，如同孔子因人施教，各有其說，然其實本是一事。若論及「尊德性」、「道問學」、「格物」，其中兼含多少工夫在，故朱、王之說未嘗不一也。另一方面，夏峰認為陽明以「為善去惡」論述「格物」，亦與朱子窮理之說內涵相同；有云：

今就格物而論，朱子謂窮理，陽明謂為善去惡是格物。某常思之。朱子謂：「理有未明，則知有未盡。」若偏以窮理屬知也。又曰：「凡物必有當然之則，而自不容己。所謂理也，外而至於人，則人之理不異於己；遠而至於物，則物之理不異於人。」由此言之，亦是求理於心，非就事物而求其理也，豈如後人向一草一木而求其理乎？陽明謂：「格者，正也。物之得其正，而理始極其明。如事父，不成向父上尋箇事的道理？只盡吾心之孝。」此固是求理於心，然欲為善去惡，捨窮理又何由辨乎？窮理正為善去惡功夫。總之，窮理者，聖學之首事；正物者，聖學之結局。²⁴³

上述，夏峰認為朱子的「格物」的重點並非在「一草一木」上求「理」，而是在實踐層面中「求理於心」，而陽明以「為善去惡」論「格物」宗旨亦是如此。從上敘述種種，可知夏峰論述方式，乃對於「格物」、「尊德性」、「道問學」等議題，用整合的說法來使得其內容無法拆散，因此不論是陽明的「格物」還是朱子的「窮理」，其內含與宗旨都是聖學之路。

除了調和朱、王細部之說，夏峰針對當時各守自家之說而互相批評的現象提出緩頰；有云：

²⁴² 《夏峰先生集》〈答魏石生〉卷二，頁 86。

²⁴³ 《夏峰先生集》〈答常二河〉卷二，頁 70-71。

《宗傳》一編較前又為增減，錄去請正，未審當否？嘗憶先生言：「建安沒天下之實病，不可不洩；姚江沒天下之虛病，不可不補。」此對症針砭。今舉世皆病，而實者日益補，虛者日益洩，求其愈，自不可得，且并其虛實莫辨，雖有良劑，將安施乎？²⁴⁴

上述，乃孫奇逢編《理學宗傳》，欲捍衛姚江學的正統性，並提及當時朱、王二家後學皆有流弊，雖知如何對症，然爭辯大起卻無法有效施行；其再論曰：

邇於同志中得兩人焉，一守建安，一守姚江。某嘗舉先生：「建安沒天下之實病，不可不洩；姚江沒天下之虛病，不可不補。」守建安者謂建安何病，病在姚江之支離；守姚江者亦極言姚江無病……。兩人固各守師說，不至流為陳相，但未免虛益虛，實益實……。孔子教人之法，孟子教人之法，雖稍有異，朱則成其為朱，陸則成其為陸。聖賢豪傑，豪傑聖賢，即有不同，亦不失建安、姚江面目，又何病焉？²⁴⁵

今遵建安者痛除頓悟，以為顏子極仰鑽之勞，斯見卓爾，曾子力隨事之察，斯唯一貫。若所悟出於頓，人已隔判事物遺棄，聖賢之傳授無之。不知頓從漸來；無漸，何頓可言……？紫陽亦云：「用力之久，一旦豁然貫通。」何嘗非頓悟乎？用力在平時，收功在一旦。漸者，下學也；頓者，上達也。不可以分言，則頓之非虛，而漸之非實，當不作歧觀矣！²⁴⁶

由上第一引文，可見當時「各守師說」之況，然而夏峰認為若真篤實於朱、王之說，又何病之有？此外，夏峰說明朱子之學亦有「豁然貫通」之說，但重點是「用

²⁴⁴ 《夏峰先生集》〈寄章蓬軒〉卷二，頁 61。

²⁴⁵ 《夏峰先生集》〈寄章蓬軒〉卷二，頁 62。

²⁴⁶ 《夏峰先生集》〈寄章蓬軒〉卷二，頁 63。

力在平時」方能「收功在一旦」。因此「上達之頓」中含有「下學之漸」，故「頓」並非流於虛寂，「漸」不是必矇蔽實聞，不可分斷為兩層來看。因此，他編《理學宗傳》，是兼採程朱、陸王的學說而不偏廢；有云：

然僕所輯《宗傳》謂尊朱而不敢遺陸、王，謂專尊陸、王而不敢遺紫陽，蓋陸、王乃紫陽之益友忠臣，有相成而無相悖……。言陽明之言者，豈遂為陽明？須行陽明之行，心陽明之心，始成其為陽明。言紫陽之言者，豈遂為紫陽？須行紫陽之行，心紫陽之心，始成其為紫陽。我輩今日要真實為紫陽，為陽明，非求之紫陽、陽明，各從自心自性上打起全副精神，隨各人之時勢身分，做得滿足無遺憾，方無愧紫陽與陽明。無愧二子，又何慚於天地，何慚於孔、孟乎？²⁴⁷

前引文夏峰既論述「漸」、「頓」相含而有下學上達之意，故此處夏峰即主張「陸王」乃紫陽之益友忠臣，因此無衝突處。雙方後學相互攻擊，乃因各自標榜，言其言而不行其言。加上夏峰認為雙方之言皆孔、孟之傳，如真實踐履，何有愧於朱、王？乃真實之朱、王也。

筆者認為夏峰調和之論說明顯，且支持陽明學用意甚烈，茲再舉一例，作為夏峰推崇陸、王思想的小結：

前代傳云吾丈病目，繼又云且失明，令人造悶者久之。因憶朱晦翁老來失明，閉門靜坐，掃除一切聞見，直證本來靈明，遂恍悟向來以聞見誤人不少，而自恨其盲之不蚤，乃知真正聖人更於人所難堪處別有得力。吾丈善心道念，惟目不足，定當有如晦翁之得力，決不似是人之躁悶耳。²⁴⁸

²⁴⁷ 《夏峰先生集》〈與魏蓮陸〉卷二，頁 69。

²⁴⁸ 《夏峰先生集》〈與趙瞽者〉卷一，頁 36。

此說，則表明夏峰力言「掃聞見以復本」的立場，其中特舉朱子之例，說明朱子曾經「過於見聞之知」之痛，表達出「本來靈明處」之掌握甚為重要。因此在某層面來說，夏峰的確贊同《定論》中對朱子思想所採取的求同方向。

孫奇逢之後，對程朱、陸王兩派之尊崇各有其人，然而所言交互攻擊者相當多，且非單純的從朱、陸內容學說論述「調和」或「不可調和」，其中更有涉及單方面欲推崇人物的捍衛。例如張烈著《王學質疑》攻擊王學，而毛奇齡著《四書改錯》批評朱子的思想；²⁴⁹湯斌與陸隴其的針鋒相對等等。²⁵⁰而此部分，更涉及其他問題，如設立《道學傳》是否加入陽明，尊程、朱之否必須排陸、王等爭議，而導致許多延伸的爭論，而且爭論人物甚多，不僅上述四人。

類似此種涉及政治、教育層面的其他問題，實牽涉過多人物，於本文中僅稍作提及。蓋因爭論多人內容雖曾對程朱、陸王二方各自表述，然而卻存在著意氣之爭、門戶之見、捍衛自家等複雜因素；故此方面於第二節中論述反調和者時，亦僅作一簡要述說。



2、黃宗羲的朱陸調和說與捍衛王學

清初另一調和者黃宗羲力守姚江之學，著作甚豐；又替陸、王之學辯駁，欲回覆陸、王學說至一定地位，筆者再此例述說之。

(1) 對王學的回護

筆者先從黃宗羲反駁潘用微之談論，來突顯黃宗羲對陽明學的回護；潘氏之

²⁴⁹ 《清代理學史·上卷》(廣州：廣東教育出版社，2007年1月第一版一刷)頁258有云：「在學術問題上，毛氏則取尊王黜朱立場，著《四書改錯》，激烈抨擊朱熹的《四書章句集注》。張(張烈)、毛(毛奇齡)之辨的起因源於清初修《明史》過程中不同意見的討論，主要集中在所修《明史》是否設《道學傳》、明儒王陽明應歸何傳等問題上……。」此段學術上的論爭，可參照同書之258-263。

²⁵⁰ 關於此段之論爭，亦可參考《清代理學史·上卷》，頁264-268。

說頗為特殊，其說批判程朱為老、陸王為禪，黃宗羲與其辯論時，則透露出對此二方的捍衛；有云：

潘用微議論，某曾駁於〈姜定菴書〉。或某執成見，惡其詆毀先賢……。
用微乃以欲為立志，而言齊家治國平天下，渾然吾身之事，自不得不汲汲皇皇，憂世憂民……。至云：「陽明之學，覺無擔當天下之力。其門人多喜山林，無恓皇為世之心，即見其學之病處……。」……。顏子當亂世，居於陋巷，一簞食，一瓢飲……。雖閉戶，可也。顏子未嘗汲汲皇皇，憂世憂民，將謂顏子未嘗立志乎？使舉一世之人，舍其時位，而皆汲汲皇皇，以治平為事，又何異於中風狂走？²⁵¹

上述乃黃宗羲為陽明之學、後學者辯護，雖舉顏子之例反擊稍嫌薄弱，然用意乃認為聖賢之學並非汲汲於世，故不可以「是否經世」來批評王學。另一方面，黃宗羲又替陽明的內部理論辯說：

陽明先生「無善無惡心之體。」亦猶《中庸》：「上天之載，無聲無臭。」恐人以形象求之，非謂并其體而無之也……。用微云：「陽明之知，當體本空者也，是佛氏真空之知慧，可謂癡人前說不得夢矣。」又云：「陽明之學，與程、朱主敬窮理之學不同。」夫致良知，非主敬窮理，何以致之？

252

上文乃替陽明之「無善無惡」之說解釋，宗羲以《中庸》之「上天之載，無聲無臭」對境地的形述語，來說明陽明對心之體狀態的形述亦可；認為陽明不以善、惡等詞語強加形述、求之的這種形述是可行的，因此黃宗羲不接受潘用微批評陽


²⁵¹ 《清儒學案》〈南雷學案·與友人論學書〉卷二，頁73-74。

²⁵² 《清儒學案》〈南雷學案·與友人論學書〉卷二，頁76。

明的「無善無惡」是「佛學」的「空」義。最重要者，黃宗羲認為陽明的「致知」之說，一定有著主敬窮理成分，否則如何談此「致知」？故必有程、朱成分之內涵。

黃宗羲之說，筆者認為有其合理處，蓋因「致知」於陽明，必有「誠意」等內含，亦不可廢聞見，此部分已於第一章中曾經詳述；陽明側重「致知」，批評朱子太過聞見，雖然過於嚴格，但仍有其一定的對峙想法。是否過之或誤解等，則應理解陽明所談論之全部方可批評之。

也由於陸、王之學於清初受到相當多的批評，在黃宗羲眼中即欲說明陸、王學說的合理性。此外，認為程朱、陸王雙方的學說不應割裂，且舉出程朱後學者亦有批評朱子，或贊同陸王之語；有云：



今以場屋時文之學，處諸儒於堂下，據聚訟成言、門戶意見而考其優劣，其能無失乎？姑以四款言之。其一以程、朱一派為正統是矣。薛敬軒、曹月川、吳康齋、……、羅整庵、魏莊渠、顧涇陽、高景逸、馮少墟十餘人，諸公何以見其滴骨程、朱也？如整庵之論理氣，專攻朱子之「理氣乃學之主腦」，則非其派下明矣。莊渠言：「象山天資高，論學甚正。凡所指示，坦然如由大道而行。昔疑其近於禪學，此某之陋也。」若使朱、陸果有異同，則莊渠亦非朱派。唐仁卿以從祀議陽明，涇陽謂之曰：「夫言學致知，文成恐人認識為知，走入支離，故就中間點出一良字。孟子言良知，文成恐人將此知作光景玩弄，走入玄虛，故就上面點出一致字，其意最為精密。」若使陽明之學可疑，則涇陽皆可疑矣！程、朱格物為學之要，景逸謂：「纔知反求諸身，是真能格物者也。」此即楊中立所說：「反身而誠，則天下之物無不在我。」朱子九條中甚辨其非，頗與陽明之格物相近，而差排程、朱之下乎？²⁵³

²⁵³ 《清儒學案》〈南雷學案·移史館論不宜立理學傳書〉卷二，頁 100。上述，所提高景逸之說，見於《高子遺書》卷一，頁 331。魏莊渠之說，可見於《明儒學案》〈崇仁學案三〉卷三，頁 62。

上述，黃宗羲認為不應將陸王之學排除於正統之外，以四要點來陳述反駁之意。其一則上述之文，引用多位程、朱等「正統學者」之列，而其中卻有認同陸、王之說者，亦有反駁朱子理氣論者。筆者認為，此段較有力道之言語，乃顧涇陽論述「格物」時，所稱讚陽明「致良知」的說法，²⁵⁴以及以高景逸論「格物」反求諸身的德性意涵論述，加上朱子《大學或問》中的「九條」說來配合，可有效的將陽明的「格物」與朱子的「格物」拉近。

上述乃黃宗羲的其中一方向說明，第二方向重點在於反對當時對「儒林」的定位態度；有云：

其二言：「白沙、陽明、甘泉宗旨皆不合程、朱。」……古來史法列儒林、文苑、忠義、循吏、卓行諸門，原以處一節之士，而道盛德備者，無所俟此。故儒如董仲舒而不入儒林，忠如文天祥而不入忠義。既於儒林中，推其道盛德備者，而揭之為道學，則與前例異矣！今顧、高諸先生則入之，於陽明、蕺山則曰：「功名既盛，宜入名卿列傳。」高、顧功名豈不甚乎？朱子之功名豈不及王、劉二先生乎？²⁵⁵

黃宗羲認為並不需要特別設立「道學傳」，以傳統之「儒林」即可。另一方面，以「儒林」中的「道盛德備」而特學「道學」，顧憲成、高攀龍亦入，為何陽明等人不得而入反而入於「名卿列傳」？觀其文義，筆者認為黃宗羲反對以設立「道學傳」的方式間接貶低非程、朱學的學者。

顧涇陽之說，見於《小心齋劄記》卷四，（臺北：廣文書局，民國六十四年版），頁 83-84。楊中立之說見於《宋元學案》〈龜山學案〉卷二十五，頁 37。而「朱子九條」乃朱子引程子之十條論格物，可見於《四書或問》〈大學或問上〉，頁 20-22。

²⁵⁴ 顧憲成對陽明的「格物」之說頗為讚賞，但對陽明的「無善無惡」之說則無法苟同；黃宗羲此處僅引用顧涇陽對「格物」的稱讚。《小心齋劄記》卷四，頁 84 即說：「……其意最為精密。至于如鬼如蜮，正良知之賊也，奈何歸罪于良知，獨其揭『無善無惡』四字為性宗，愚不能釋然耳。」

²⁵⁵ 《清儒學案》〈南雷學案·移史館論不宜立理學傳書〉卷二，頁 101。

而在第三要點時，黃宗羲不忘提出陸、王學對學術上的貢獻；有云：

其三言：「浙東學派，最多流弊；有明學術，白沙開其端，至姚江而始大明。」蓋從前習熟先儒之成說，未嘗反身理會，推見至隱；此亦一述朱，彼亦一述朱。高景逸云：「薛文清、呂涇野《語錄》中，皆無甚透悟。」亦為是也。逮及先師蕺山，學術流弊，救正殆盡。向無姚江，則學脈中絕；向無蕺山，則流弊充塞……。今忘其衣被之功，徒訾其流弊之失，無過刻乎？²⁵⁶

上述重點在於宗羲認定陽明、蕺山之學，對於學術流弊亦有著救正之效；而支持程、朱的學者們，只是「述朱」而未有切身理會。最後，黃宗羲又提出：

其四言：「學術流弊，宜歸一是，意不欲稍有異同也。」然據《宋史》所載道學即如邵堯夫，程子曰：「堯夫猶空中樓閣……。」是則堯夫之學，未嘗盡同於程子也。又言：「陽明之後，流弊甚多；程、朱門人，必不至此。」按朱子云：「游、揚、謝三君子，初皆學禪，後來餘禪猶在，故學之者多流於禪。」……。是程子高第弟子，已不能無流弊……。如以弟子追疑其師，則田常作亂之宰予，殺妻求將之吳起，皆足為孔、曾累矣……。夫《十七史》以來，止有「儒林」……；未嘗加以「道學」之名也……。周、程諸子，道德雖盛，以視孔子，則猶然在弟子之列，入之「儒林」正為允當。今無故而出之為「道學」，在周、程未必加重，而於大一統之義乖矣！²⁵⁷

上述，黃宗羲反對因考量「學術歸一」而不能有「相異」，進而排斥陸、王之學。

²⁵⁶ 《清儒學案》〈南雷學案·移史館論不宜立理學傳書〉卷二，頁 101-102。

²⁵⁷ 《清儒學案》〈南雷學案·移史館論不宜立理學傳書〉卷二，頁 102。

宗羲所舉之例，頗具說服力；例如邵雍之學與程、朱差異甚大，亦入宋史所載之「道學」。另外，以陽明後學之流弊來排斥王學的這種方式，更令黃宗羲無法接受。因為程、朱之後學者，亦有流弊現象；若以弟子、後學之言行而「追疑其師」，那麼連孔子、曾子都可牽連，因此是錯誤的做法。總括來說，黃宗羲認為不需要設立這種排他性強烈的「道學」，而以「儒林」即可。

(2) 對朱陸異同的論斷

黃宗羲針對「朱陸異同」議題，於《宋元學案》〈象山學案〉中有精要的提點，其引朱、陸兩人之書信等談論以主張「同」，並簡要論述二人之論學要旨；其云：



宗羲案：先生之學，以尊德性為宗，謂：「先立乎其大，而後天之所以與我者，不為小者所奪。夫苟本體不明，而徒致功于外索，是無源之水也」。同時紫陽之學，則以道問學為主，謂：「格物窮理，乃吾人入聖之階梯。夫苟信心自是，而惟從事于覃思，是師心之用也」。²⁵⁸

上述，黃宗羲認為象山以「尊德性」為立說主旨，乃得自孟子「先立乎其大」之說，來鞏固本心之存立。而朱子乃嚴守為學次第，以《大學》之格物窮理路線以求成聖，故相對於象山，朱子不以簡潔立心之法作為自信成聖之路。若提及朱、陸二人之「異」，黃宗羲則以明顯的論辯「太極」來說；有云：

兩家之意見既不同，逮後論《太極圖說》，先生之兄梭山謂：「不當加無極二字于太極之前，此明背孔子，且并非周子之言」。紫陽謂：「孔子不

²⁵⁸ 《宋元學案》〈象山學案〉卷五十八，頁6。

言無極，而周子言之。蓋實有見太極之真體，不言者不為少，言之者不為多」。先生為梭山反復致辯，而朱、陸之異遂顯。繼先生與兄復齋會紫陽于鵝湖，復齋倡詩，有「留情傳注翻榛塞，著意精微轉陸沈」之句，先生和詩，亦云「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沈」。紫陽以為譏己，不懌，而朱、陸之異益甚。（梓材案：鵝湖之會在淳熙二年，鹿洞之講在八年，已在其後。太極之辯在十五年，又在其後；梨洲說未免倒置。）于是宗朱者詆陸為狂禪，宗陸者以朱為俗學，兩家之學各成門戶，幾如冰炭矣。²⁵⁹

上述，黃宗羲認為象山因梭山之故，舊案重提「無極太極」之論辯，導致朱、陸二人之爭論日顯，加上後來的鵝湖之會、以「立本」與「支離工夫」的對峙論爭，導致更嚴重的朱陸衝突。但其中年代上，黃宗羲疏忽朱、陸論爭「無極太極」乃於鵝湖之會後，此為一明顯錯誤也。

但總括來說，黃宗羲欲調和朱、陸二人，故刻意列舉雙方晚年的一些談論來說明「同」的可能；其云：

雖然，二先生之不苟同，正將以求夫至當之歸，以明其道于天下後世，非有嫌隙于其間也……。況考二先生之生平自治，先生之尊德性，何嘗不加工于學古篤行，紫陽之道問學，何嘗不致力于反身修德，特以示學者之入門，各有先後，曰「此其所以異耳」。然至晚年，二先生亦俱自悔其偏重。

260

上述黃宗羲認為朱、陸二人有所「異」，但兩人並非有所嫌隙，更何況象山尊德性亦不忘「學古篤行」，而朱子道問學亦不廢「反身修德」。且至晚年，兩人更各自悔悟自身之偏，故黃宗羲引書八文來述說朱、陸二人晚年頗有「同」的可能，

²⁵⁹ 《宋元學案》〈象山學案〉卷五十八，頁6。

²⁶⁰ 《宋元學案》〈象山學案〉卷五十八，頁6。

其云：

稽先生之祭東萊文，有曰：「此年以來，觀省加細。追維曩昔，麤心浮氣，徒致參辰，豈足酬義！」蓋自述其過于鵝湖之會也。〈與諸弟子書〉嘗云：「道外無事，事外無道。」而紫陽之親與先生書則自云：「邇來日用工夫頗覺有力，無復向來支離之病。」其別〈與呂子約書〉云：「孟子言，學問之道，惟在求其放心。而程子亦言心要在腔子裏。今一向耽著文字，令此心全體都奔在冊子上，更不知有己，便是箇無知覺、不識痛養之人，雖讀得書，亦何益于我事邪！」〈與何叔京書〉云：「但因其良心發見之微，猛省提撕，使此心不昧，則是做工夫底本領。本領既立，自然下學而上達矣！若不見于良心發見處，渺渺茫茫，恐無下手處也。」又謂：「多識前言往行，固君子所急，近因反求，未得箇安穩處。卻始知此，未免支離。」〈與吳伯豐書〉自謂：「欠卻涵養本原工夫。」〈與周叔謹書〉：「某近日亦覺向來說話有太支離處，反身以求，正坐自己用功亦未切耳。因此減去文字工夫，覺得閒中氣象甚適。每勸學者亦且看孟子道性善、求放心兩章，著實體察，收拾此心為要。」又〈答呂子約〉云：「覺得此心存亡，只在反掌之間，向來誠是太涉支離。若無本以自立，則事事皆病耳，豈可一向汨溺于故紙堆中，使精神昏蔽，而可謂之學！」又書：「年來覺得日前為學不得要領，自身做主不起，反為文字奪卻精神，不為小病。每一念之，惕然自懼，且為朋友憂之。若只如此支離，漫無統紀，展轉迷惑，無出頭處。」²⁶¹

上述，黃宗羲引書多封，第一封乃象山回憶往昔「粗心浮氣」而多意氣之爭，頗有悔悟之感。而第二封乃象山欲說「道」、「事」不相離，故似側重人倫日用之

²⁶¹ 《宋元學案》〈象山學案〉卷五十八，頁7。

深意也。²⁶²而引朱子六書，乃朱子言「去支離」、「不耽著文字而求放心」、「重良心發現處」、「涵養本原」等涵義，此調和方式與陽明之調和方向頗同，而黃宗羲後又作結云：

觀此可見二先生之虛懷從善，始雖有意見之參差，終歸于一致而無間，更何煩有餘論之紛紛乎……。二先生同植綱常，同扶名教，同宗孔、孟；即使意見終于不合，亦不過仁者見仁，知者見知……。奈何獨不睹二先生之全書，從未究二先生之本末，糠粃眯目，強附高門，淺不自量，妄相詆毀！

263

上述，黃宗羲總結朱、陸二人之「同」，乃同於孔、孟而歸於一致，即使有意見之分歧，但都是見仁見智的問題。至於後學者各自標榜、爭論，是因為看不清楚二先生之學的全貌，故夏峰認為是限於門戶之見而相互詆毀。

3、李紱調和朱陸的《朱子晚年全論》

若類似《定論》與《道一編》以書信作為直接證據來調和朱陸者，則有李紱（1675-1750，字巨來，號穆堂）之《朱子晚年全論》。此書雖類似陽明之《定論》，然所舉之例更加豐富，且附有自身之評述。另方面，李紱並未一味的「強說同」，他認為，朱、陸二人之學，至晚年傾向於同，但朱子論陸子，或陸子論朱子，則於晚年時「冰炭不相入」，有云：

²⁶² 此書見於《陸象山全集》〈答陳正己〉卷十二，頁103。黃宗羲引此書，恐未安。因此書乃象山訓誡陳正己若不審視「心」之苟病，則危害大矣；故仍以立心為主。若專注於學思問辨之功，則於〈與趙詠道二〉一書中反可清楚看出陸子論學的另一精要處，頁102有云：「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……。自《大學》言之，固先乎講明矣。自《中庸》言之，『學之弗能，問之弗知，思之弗得，辯之弗明，則亦何所行哉？』未嘗學問思辯，而曰吾唯篤行之而已，是冥行者也……。」

²⁶³ 《宋元學案》〈象山學案〉卷五十八，頁7-8。

朱子與陸子之學，早年異同參半，中年異者少同者多，至晚年則符節之相合也。朱子論陸子之學，陸子論朱子之學，早年疑信參半，中年疑者少信者多，至晚年則冰炭之不相入也。陸子之學，自始至終確守孔子義利之辨與孟子求放心之旨，而朱子早徘徊於佛老，中鑽研於章句，晚始求之一心。故早年中年猶有異同，而晚年乃符節相合。夫早年中年所學有異同，因而所論有疑信，宜矣。至於晚年所學者符節相合，而所論者冰炭不相入，何耶？蓋早年兩先生未相見，故學有異同而論有疑信；中年屢相見，故所學漸同而論亦漸合……。兩先生不及再相見，始起爭於無極不急之辨。繼附益以門人各守師說，趨一偏而甚之……。²⁶⁴

上述，筆者總括其簡要；李紱認為朱子與陸子之學乃「早異晚同」，而朱子與陸子相互的論說則屬「晚異」。李紱認為從理論來說，朱、陸是「晚同」的，但二人之互相論述時，中年有疑信，但晚年因為不相見卻爭論「無極太極」，則有「冰炭不相入」之狀況；故此時期之「互論」則以「異」稱之。另一方面，李紱又點出朱、陸後人又各守師說，更加墮於一偏，故二方衝突更甚矣。

另外，李紱有明確交代他所謂的「早、中、晚」分界與取材範圍，則為：

朱子年歲，陳建輩妄指早晚，參差無定。如〈何叔京書〉在三十九歲尚以為早年。〈答項平父書〉在五十四歲，尚以為中年之類。今按朱子得年七十一歲，定以三十歲以前為早年，以三十一至五十歲為中年，以五十一歲至七十一歲為晚年；此書所錄皆在五十一歲後。²⁶⁵

〈答呂伯恭〉……。南軒之卒，在淳熙七年，時朱子五十一歲。故所編《晚

²⁶⁴ 《朱子晚年全論·自序》，頁 292。

²⁶⁵ 《朱子晚年全論·凡例》，頁 296。

年全論》以此書為始。²⁶⁶

朱子自著之書，自解經、傳、注而外，詩文、正、續、別三集，共一百一十二卷。其《語類》一百四十卷，則皆門人所記。此書所錄，止於《文集》，不及《語類》……。人之意，它人能道者何哉？故余此書亦昉和靖之意，專錄《文集》，不取《語類》……。然則不兼采《語類》，固謹尊朱子之教，且亦取其出於朱子親筆，確然復可疑，異於門人記錄，有得而有失也。

267

從上所述，李紱乃論述朱陸異同學者中，較仔細交代細節方面的少數人物。「年代」定位，從他的分界上說「朱子晚年」是五十一歲之後是無問題的。取材上來說，雖不取《語類》，但用意是專取朱子親筆之作，欲避免門人對朱子紀錄的誤解或爭議可能；以下即簡述李紱《朱子晚年全論》之要旨與特色。



1、調和朱陸

李紱於《朱子晚年全論》中，一開始即以朱子五十一歲之後的書信為舉證材料，就時間上來說屬晚年；就取材上來說，乃朱子親筆書信，故說服力較佳。其調和內容筆者簡要區分幾方面如下。

(1) 鵝湖之爭後的朱陸關係

李紱首先欲調和朱、陸鵝湖之會後來的緊張關係；有云：

²⁶⁶ 《朱子晚年全論》卷一，頁 311。

²⁶⁷ 《朱子晚年全論·凡例》，頁 296。

欽夫之逝，忽忽半載……。但子靜似猶有些舊來意思，聞其門人說子壽言其雖已轉步，而未曾移身，然其勢久亦必自轉。回思鵝湖講論時，是甚氣勢？今何止什去七八耶？²⁶⁸

上引文「欽夫之逝」透露出時間點，乃朱子五十一歲時。²⁶⁹李絨欲透露朱子對之前「鵝湖之會」的爭鋒之勢頗有趨緩之意；又云：

子靜到此數日，所作〈子壽埋銘〉已見之，敘述發明，此極有功……。子靜近日講論比舊亦不同，但終有未盡合處，幸其卻好商量，亦彼此有益也。

270

上述「子靜到此數日」，並得到朱子所寫其兄之墓誌銘，²⁷¹內容透露出朱子對子靜之立論相當推舉；雖未盡合，但已有和緩之味。舉凡此類，李絨所舉甚多，而此方面乃李絨強調朱、陸二人於鵝湖論爭之後，相互尊重態度漸趨明顯。

(2) 思想方面的融通

李絨除了敘述朱、陸兩人之間的態度於晚年漸趨合緩之外，至於朱、陸之間的「思想方面」是否有調和的可能，李絨亦舉出實例說明：

²⁶⁸ 《朱子晚年全論》卷一，頁 312-313。此書同見《朱子文集》〈答呂伯恭三十三〉卷三十四，頁 1370-1372。

²⁶⁹ 欽夫卒於淳熙七年二月（1180年），時朱子五十一歲。可參見東景南：《朱熹年譜長編》，頁 648。

²⁷⁰ 《朱子晚年全論》卷一，頁 314。此書同見《朱子文集》〈答呂伯恭四十三〉卷三十四，頁 1382-1383。

²⁷¹ 子靜訪朱子，得朱熹所寫之〈子壽埋銘〉，而朱熹邀象山請講，象山以「君子小人喻義利」為題論說，故文中有言：「敘述發明，此即有功。」此段考據可見東景南：《朱熹年譜長編》，頁 688。而《朱子語類》〈訓門人七〉卷一百一十九，頁 2873 有云：「這是他來南康，某請他說書，他卻說這義利分明，是說的好……！說得來痛快，至有流涕者！」

老兄歸來無事……。且省雜看，向裏做些工夫為善。熹病雖日衰，然此意卻似看得轉見分明親切。歲前看《通書》，極力說個「幾」字，未有警發人處。近則公私邪正，遠則廢興存亡，只於此處看破便幹轉了，此是日用第一親切功夫，精粗隱顯，一時穿透。堯舜所謂「惟精惟一」，孔子所謂「克己復禮」，便是此事……。²⁷²

上述，李紱則舉出朱子「向裏作工夫」的事實；朱子認為若掌握此要訣，則堯舜、孔子之說，皆是此等事業，頗有收攝工夫趨向易簡。另一方面，李紱舉出朱子對象山之說，亦有親自承認兼採處；引云：

熹衰病日侵……。所幸邇來日用工夫頗覺有力，無復向來支離之病，甚恨未得從容面論……。²⁷³

此段朱子之書乃作於淳熙十三年（1186年），朱子五十七歲時書於象山之信。²⁷⁴此時朱子頗有收攝工夫於本，無以往「支離之病」之宣稱，並欲以陸子面論。對於「本」或「收放心」方面的側重，於朱子晚年時常述說此面向；李紱再舉例云：

熹衰病……。但精力益衰，目力全短，看文字不得。瞑目閉坐，卻得收拾放心，覺得日前外面走作不少，頗恨盲廢之不早也……。²⁷⁵

此書朱子作於晚年「盲廢」之時，其中因「看字不得」而「冥目閉坐」、反守本心時卻有所得，因此朱子又言「日前外面走作不少」，展現某種悔悟之感。

²⁷² 《朱子晚年全論》卷一，頁 326。此書同見《朱子文集》〈答劉子澄十五〉卷三十五，頁 1425。文中「只於此處看破便幹轉了」依《朱子文集》改「干轉」為「幹轉」。

²⁷³ 《朱子晚年全論》卷一，頁 329。此書同見《朱子文集》〈答陸子靜二〉卷三十六，頁 1437。

²⁷⁴ 此書之年代可見於《陸象山全集》〈年譜〉卷三十六，頁 328 所云，紀錄於淳熙十三年（1186年），朱子五十九歲，象山四十八歲時朱子來信。

²⁷⁵ 《朱子晚年全論》卷二，頁 369。此書同見《朱子文集》〈答潘叔度五〉卷四十六，頁 2087。

類似此「重本」、「論心」、「去支離」等方向之例，李紱引文甚多，舉例達百書以上，茲不一一列之；筆者再以三例作為李紱調和朱陸「思想方面」的小結：

所喻為學之意甚善，但覺如此私下創立條目太多，指擬安排之心太重，亦是大病。子約自有此病，賢者從來亦未免此，今又相合，打成一片……。聖賢教人自有成法，其間又自有至簡約極明白處，但於本原親切提撕、直便向前著實進步，自可平行直達……。何必如此迂曲繚繞，百種安排，反令此心不虛，轉見昏滯耶？²⁷⁶

此書乃朱子答劉季章第五書，而答劉季章第二書曾云：「熹桂林之行，辭免未報……。」²⁷⁷桂林即靜江府，朱子於紹熙三年辭免，時年六十三；²⁷⁸第四書云：「衰病愈甚，左目已盲……。」²⁷⁹皆為晚年通書之事證，故第五書必為晚年。

朱子此書頗類似筆者於第二章時曾論述朱子教誨呂子約不可拘泥於書冊、以博學多聞為喜。而朱子答劉季章亦有此意，更說聖人教法有「至簡約極明白處」，乃從本原上做起。另外，朱子又曾云：

詳來示，知日用工夫精進如此，尤以為善。若知此心此理端的在我，則參前倚衡，自有不容捨者，亦不待求而得，不待操而存矣！格物致知亦是因其所已知者，推之以及其所未知；只是一本，元無兩樣工夫也。²⁸⁰

讀書探道，亦頗有新功否耶？歲月易得，義理難明，但於日用之間隨時隨

²⁷⁶ 《朱子晚年全論》卷四，頁 420-421。此書同見《朱子文集》〈答劉季章五〉卷五十三，頁 2491。

²⁷⁷ 《朱子文集》〈答劉季章二〉卷五十三，頁 2490。

²⁷⁸ 此段考據詳見束景南：《朱熹年譜長編》，頁 1083。而朱子辭免之文可見於《朱子文集》〈辭免知靜江府狀一〉卷二十三，頁 850-851。以及〈辭免知靜江府狀二〉卷二十三，頁 851-852。

²⁷⁹ 《朱子文集》〈答劉季章四〉卷五十三，頁 2490。

²⁸⁰ 《朱子晚年全論》卷六，頁 492。此書同見《朱子文集》〈答陳才卿〉卷五十九，頁 2904。

處提斯此心，勿令放逸，而於其中隨事觀理，講求思索，沈潛反復，庶於聖賢之教，漸有默相契處……。²⁸¹

上述二引文，可知朱子以「心」最為工夫根本；有操存義涵之心、猛提斯而勿令放逸之心，這些涵義皆與陸子之說相近，而此類文句乃李紱認為朱陸「晚同」的重要證據。

2、承認朱、陸互論的爭議

筆者認為，李紱對於「朱陸異同」採取的論述態度，相對於動輒全然反對，或是立說「同」而刻意忽略「異」的兩方學者來說，是較客觀的論述模式。雖然《朱子晚年全論》被夏炘批評：「此書不過為《學鄒通辨》報仇，無他意也。」²⁸²但詳細觀看其內涵，可得知李紱之說於此「朱陸異同爭論史」中眾多學者中，立論最為可取的；以下即簡述李紱論「朱陸相異」的內涵。

(1) 無極太極的論爭

對李紱來說，朱、陸的思想中，皆行聖學之路，兩方之說至晚年漸趨於同，且有互相兼採之事實；這是就「思想」方面來談。但論及「朱陸互論」時，則承認朱、陸論爭「無極太極」，兩人衝突極為明顯，故之前有筆者有引李紱言：「朱子論陸子之學，陸子論朱子之學……，至晚年則冰炭之不相入也。」而此時期的「冰炭之甚」，乃屬朱子與陸子互相論辯的階段。

就一調和者來說，李紱不但承認此時期「朱陸相異」更說其「冰炭不相入」，

²⁸¹ 《朱子晚年全論》卷六，頁 506-507。此書同見《朱子文集》〈答度周卿〉卷六十，頁 2964。

²⁸² 夏炘：《述朱質疑》〈與詹小澗茂才論《朱子晚年全論》書〉卷十，《景子堂全書 3》（臺北：藝文出版社，民國五十八年版），頁 2。

可見他並無「刻意忽略」「異」的層面。然而這是朱、陸二人論爭「無極太極」所導致的激烈爭論，對李紱來說，此屬「朱陸互論」之相異，並非兩人思想本身相異。他認為此時期的論辯，並非涉及如何成聖、如何實踐、作工夫，乃「辨其辭」而引起的不必要爭論：

朱、陸兩先生辨無極、太極數書，余嘗謂兩先生可以無辨。蓋非辨其理，乃辨其辭耳。²⁸³

李紱在評論中，基本上還是較贊成象山之說，²⁸⁴但仍認為兩人仍有共識處，對於此時期的辯論，是「異同之端」，但卻因後人的附和而嚴重化：

此異同之端，所以日滋，而附和者愈轉而愈失，幾於不可合并，豈不惜哉！

285



上述，李紱之說略顯簡略，但對李紱而言，「朱子與陸子之學」與「朱子與陸子互論」有著差異，而且不是涉及兩人學說本身或成聖賢之路的論辯。另一方面，在《朱子晚年全論》中，亦多舉出「無極太極」爭辯之後，朱子思想亦有著象山成分。因此，「朱陸互論而相異」與「朱陸之學晚同」兩者內容，對李紱來說並不是在聖學上的衝突點，也非矛盾，而道出兩人有關「同異」的真實原貌。

(2) 曹表立文的衝突

²⁸³ 《朱子晚年全論》卷一，頁 344。

²⁸⁴ 李紱認為此論辯中，皆有朱、陸二人不得不承認的「理」。《朱子晚年全論》卷一，頁 344：「如謂『太極之上，別有無極』，雖朱子不能以為是。如謂『太極無形而有理』，即陸子未嘗以為非，是兩先生所見之理固皆同也。」文後，李紱較贊成陸子之說；如「陰陽」是形而上……等立論。但總括來說，李紱認為這種差異雖是事實，但由於後人附和者多，令此層面相異更趨嚴重，且擴大到「朱陸相異」。

²⁸⁵ 《朱子晚年全論》卷一，頁 345。

除了承認朱陸互論「無極太極」之差異外，李紱認為朱陸之間的「異」並非直接涉及兩人談論「為學」等問題；他認為，朱、陸到了晚年，朱子許多談論與陸子往往相容，至於「相異」或「爭論」，則發生在非關思想的論點上；而「曹表立文」又是另一個例子。

筆者認為，李紱此說亦有某種程度的偏頗，因為朱子晚年與門人問答時，亦有說陸子近於禪、批評陸子許多的談論有問題，²⁸⁶雖然李紱以「朱陸互論相異」、「朱陸之學晚同」作為區隔，但朱子論陸子之所以「異」，是否都不涉及兩人的「為學」或「為學根本」則有待商榷。此外，朱子晚年之說並非全面向象山靠攏，而是兼採之味較濃，朱子對自己本來的學為次第論說還是有一定的堅持。另一方面，李紱不採取《語類》作為材料論述，而僅以朱子親寫之書信作為證據，此方面李紱雖然避免了一些問題，卻也造成取材不夠完備的疑慮。

以「曹表立文」來說，也是朱、陸二人晚年的衝突事實之一，就李紱的分類來說，亦屬「朱陸互論」的「異」。曹立之原乃陸子之徒，且深得陸子稱讚；有云：

先生云：「今之人易為利害所動，只為利害之心重，且如應舉……，人往往得之則喜，失之則悲。惟曹立之、萬正淳、鄭學古庶幾可不為利害所動。故學者須當有所立，免得臨時為利害所動……。」²⁸⁷

上述，象山稱讚曹立之不為利害所動，而朱熹亦曾稱讚曹立之；有云：

子壽相見，其說如何？子靜近得書，其徒曹立之者來訪，氣象儘佳，亦似

²⁸⁶ 例如《朱子語類》〈陸氏〉卷一百二十四，頁 2971：「陸子靜不著言語，其學正似告子……。」此語乃潘植所錄，對查於《朱子語類》〈朱子語錄姓氏〉，頁 17 得知於癸丑所聞，換算得於 1193 年，乃朱子六十四歲時的論說；屬晚年。同上，頁 2978：「陸子靜之學，自是胸中無奈許多禪何……。」此語乃輔廣所錄，對查於《朱子語類》〈朱子語錄姓氏〉，頁 13 得知於甲寅以後所聞，即 1194 以後，朱子六十五歲之後的論說；屬晚年。《朱子語類》記載朱子晚年對象山之批評甚多，茲不一一列舉。

²⁸⁷ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 283。

知其師說之誤……。卻說「人須是讀書講論」，然則自覺其前說之誤矣！但不肯翻然說破今是昨非之意，依舊遮前掩後，巧為詞說，只此氣象卻似不佳耳。立之寫得伊川先生少年與人書三四幅來，規模氣象合下便如此大了，絕非人所能偽作。²⁸⁸

上述朱子對象山學「稱讚」雖有，但頗有諷刺陸學錯誤之味。朱子認為曹立之不肯說其師陸子之誤，故又說其「遮前掩後」、「巧為詞說」。另一方面曹立之對朱子之學相當佩服，而此時期的朱子，儼然成為立之轉投之師；曹立之於淳熙十年二月十五日卒，朱子為其作表，²⁸⁹有云：

淳熙乙未歲，予送呂伯恭至信之鵝湖，而江西陸子壽及弟子靜，與劉子澄諸人皆來……。子壽昆弟，於學者少所稱許，間獨為予道餘干曹立之之為人，且曰：「立之多得君所為書，其欲一見君與張敬夫也。」後五年，予守南康，立之果來……。²⁹⁰

朱子敘述自鵝湖之會時，曹立之為子壽兄弟所稱許，且透露曹立之欲見朱子與張南軒；而五年後朱子駐守南康，曹立之即前來拜會。接著，朱子敘述曹立之之生平與從師，以及他的思想方向：

立之名建，其先自金陵來……。立之幼穎悟，日誦數千言……。聞張敬夫講道湖湘，欲往見而不能致……。既又聞陸氏兄弟，獨以心之所得者為學，其說有非文字言語之所及者，則又往受其學，久而若有得焉。子壽蓋深許之，而立之未敢以自足也，則又寓書以講於張氏，敬夫發書亦喜曰：「是

²⁸⁸ 《朱子文集》〈答呂伯恭二十八〉卷三十四，頁 1359。

²⁸⁹ 此段考據詳見束景南：《朱熹年譜長編》，頁 760-761。

²⁹⁰ 《朱子文集》〈曹立之墓表〉卷九十，頁 4398。

真可與共學矣！」然敬夫尋沒，立之敬不得見。後至南康，乃盡得其遺文，以考其為學始終之致……。²⁹¹

此處，朱子簡要描述曹立之傾慕敬夫之學，因不得時又聞陸學，故於陸學門下。之後於南康遇見朱子，而得欽夫遺文，至此貴於學也。朱子作此表本無問題，然此表文中亦表達出否定陸學的涵義；有云：

蓋其書有曰：「學必貴於知道，而道非一聞可悟，一超可入也。循下學之則，加窮理之工，由淺而深，由近而遠，則庶乎其可矣。今必先期於一悟，而遂至於棄百事以趨之，則吾恐未悟之間，狼狽已堪……。」此其晚歲用力之標的程度也……。予於立之相得雖晚，而知之深，望之厚……。²⁹²

朱子引曹立之之書，說明立之不欲「易簡工夫」，而主張下學上達、窮理等由淺而深的循序工夫，其中更表達「期於一悟」之害處。此種說法自然引起陸學方面不滿，象山亦曾寄書於朱子云：

立之墓表亦好，但敘其履歷亦有未得實處，某往時與立之一書，其間敘述立之平生甚詳，自謂真實錄，未知尊兄曾及見否？²⁹³

上述陸子認為朱子論述立之履歷有所失誤，此乃因曹表立文所產生的爭議點。朱子作曹表時，先以立之不得欽夫之學遂求象山，後又透過立之之言表達陸學的缺失，並以立之「轉陸為朱」之態度，令陸學門人多為不滿。²⁹⁴而李絨承認此時期

²⁹¹ 《朱子文集》〈曹立之墓表〉卷九十，頁 4398-4399。

²⁹² 《朱子文集》〈曹立之墓表〉卷九十，頁 4399-4400。

²⁹³ 《陸象山全集》〈與朱元晦〉卷七，頁 61。

²⁹⁴ 《朱子文集·續集》〈答劉晦伯〉卷四上，頁 4972 有云：「立之墓文已為作矣，而為陸學者以為病已，頗不能平。鄙意則初無適莫，但據實直書耳……。」於此可見「陸學者」的不滿現象。

雙方的衝突狀態，其引朱子〈答諸葛誠之〉評云：

示喻競辯之端，三復惘然。愚意比來深欲勸同志者，兼取兩家之長，不可輕相詆訾，就有未合，亦且置勿論，而姑勉力於吾之所急。不謂乃以曹表之故，反有所激，如來喻之云也，不敏之故，深以自咎。然吾人所學，喫著力處正在天理、人欲二者相去之間耳，如今所論，則彼之因激而起者，於二者之間果何處也？子靜平日所以自任，正欲身率學者一於天理，而不以一毫人欲雜於其間，恐決不至如賢者之所疑也……。而向來講論之際，見諸賢往往皆有立我自是之意，厲色忿詞，如對仇敵，無復長少之節，禮遜之容，蓋常竊笑，以為正使真是仇敵，亦何至此！²⁹⁵

上述乃發生於曹表立文之後，朱子對門人之勸語，認為雙方不應相互詆毀；而李絨評論云：

誠之二書，蓋欲調停其間，朱子之論，若盡如此書之平心和氣，則亦終無不合之理也。其後因無極之辨，乃遂憤激，竟成仇敵……。²⁹⁶

筆者認為，朱子亦發覺曹表立文之後的現象，自身也希望可平緩兩方之勢，如〈答諸葛誠之〉中曾說：「兼取兩家之長，不可輕相詆訾，就有未合，亦且置勿論。」此外，亦稱讚陸子：「正欲身率學者一於天理，而不以一毫人欲雜於其間。」因此不希望學者視對手敵仇；故朱子自身亦有勸戒門人之意。而李絨認為「曹表立文」事件之後已令朱、陸二人有些許矛盾，但後來則發生朱、陸論爭無極太極，則導致更多衝突，雙方門人之見亦多，故導致如此嚴重的對峙局面。²⁹⁷

²⁹⁵ 《朱子文集》〈答諸葛誠之一〉卷五十四，頁 2548。

²⁹⁶ 《朱子晚年全論》卷四，頁 437。

²⁹⁷ 《朱子晚年全論》卷八，頁 567-568 評論「曹表立文」有云：「朱、陸亦同之釁，〈立之墓表〉亦其一事。然皆門人之見耳，兩先生未嘗異也……。」此表作於淳熙十年，朱子年五十四歲。是時，

(3) 朱子論陸子

李紱於〈序〉中曾言：「朱子論陸子之學，陸子論朱子之學，早年疑信參半，中年疑者少信者多，至晚年則冰炭之不相入也。」²⁹⁸而〈序〉文後又言：「其時事出處講解經義與牽率應酬之作概不採入，而晚年論學之書片紙不遺，**即詆陸子者亦皆備載**……。」²⁹⁹由此可見，關於朱子晚年批評陸子之說亦採入，甚至有所謂「詆陸子」之言者，李紱均詳加收入，例如：

足下求官得官，今所從宦又去親庭不遠，足以往來奉養，君親之義，為不薄矣。今乃無故幡然自謂：「棄一官如棄涕唾。」何始慮之不審，而乃為此傲睨之詞耶？此鄙拙之所未喻也。荆門之訃，聞之慘怛，故舊凋落，自為可傷，**不計平日議論之同異也。**來喻又謂：「恨不及見其與熹論辨有所底止。」此尤可笑，蓋老拙之學，雖極淺近，然其求之甚艱，而察之甚審，**視世之道聽塗說於佛老之餘，而遽自謂有得者，蓋嘗笑其陋而譏其僭，豈今垂老，而肯以其千金易人之弊帚者哉！**又況賢者之燭理似未甚精，其立心似未甚定，竊意且當虛心擇善，求至當之歸，以自善其身，自此之外，蓋不惟有所不暇，而亦非所當預也。向有安仁吳生書來，狂僭無禮，嘗以數字答之，今謾錄去，試一觀之，或不為無補也……。³⁰⁰

此書乃作於陸子去世（1192年，象山得年五十四，時朱子六十三歲）之後，其

未辯無極，意亦和平。故〈與諸葛誠之書〉謂「釁何由起」，而深怪門人之競辨者，所謂聞流言而不信也。」筆者觀朱子〈答諸葛誠之〉共二書，所指「釁何由起」應出於《朱子文集》〈答諸葛誠之二〉卷五十四，頁2549所云之「隙從何生」之語。其文曰：「所喻子靜『不至深諱』者，不知所諱何事？又云『銷融其隙』者，不知隙從何生？愚意講論義理，只是大家商量，尋箇是處，初無彼此之間，不容更似世俗遮掩回護，愛惜人情，纔有異同，便成嫌隙也……。」

²⁹⁸ 《朱子晚年全論》〈自序〉，頁292。

²⁹⁹ 《朱子晚年全論》〈自序〉，頁293。

³⁰⁰ 《朱子晚年全論》卷五，頁459。此書同見《朱子文集》〈答趙然道〉卷五十五，頁2651-2652。

中「荆門之訃」即可得知此。文中趙然道欲知朱子對象山之看法及其結果，朱子雖回答「不計平日議論之異同」，卻也道出象山似佛老，而言：「視世之道聽塗說於佛老之餘，而遽自謂有得者，蓋嘗笑其陋而譏其僭」。可見，朱子對象山之批評仍在，且發生於晚年。

李紱所舉之例甚多，於此筆者再引李紱所舉之一例作為小結：

熹衰病……。如陸氏之學，則在近年一種浮淺頗僻議論中，固自卓然，非其儔匹，其徒傳習，亦有能修其身、能治其家，以施之政事之間者。但其宗旨本自禪學中來，不可揜諱……。南康《語》、《孟》是後來所定本，然比讀之，尚有合改定處，未及下手。義理無窮，玩之愈久，愈覺有說不到處……。毀板事近復差緩，未知何謂？³⁰¹

上述可知，朱子評論陸氏之後學有著禪學傾向，其中朱子談及「毀板」乃指稱慶元二年（1196年，朱子六十七歲）發爭之「慶元黨禁」，故為朱子六十七歲之後之談論，屬晚年。³⁰²

李紱並未遮掩朱、陸晚年相爭之實，所引甚多，然李紱以「朱子論陸子，陸子論朱子」這種「朱陸互論」的架構下談「異」，故不會與他所宣稱的「朱陸晚年之學漸趨於同」產生明顯矛盾。但筆者認為，李紱此說亦有可反省處；朱、陸晚年雖有兼融對方之理論，但「理論方面」的細部上差異，卻也造成「朱陸互論」的事實，並非僅是單純的「互論」下的「相異」因此朱、陸的「同」雖有，但無法與「異」作出切割，或僅以「朱陸互論之異」來作為分割，應作進一步說明。

3、反駁對手的批評

³⁰¹ 《朱子晚年全論》卷七，頁 531-532。此書同見《朱子文集》答孫敬甫四卷六十三，頁 3154-3156。

³⁰² 此段考據詳見東景南：《朱熹年譜長編》，頁 1253。

李紱論述較為全面，且反省之前學者談論此議題時所曾犯下的錯誤，除了詳細定位「年代」，亦區分「朱陸異同」與「朱陸互論」之差別；另一方面，針對之前的反調和學者，他提出其中的錯誤：

陳清瀾《學部通辨》、孫北海《考正晚年定論》則攻陸以尊朱。其實陳、孫二氏名為尊朱，而不知所以尊之者。其為書，止取相詆之辭……，凡朱子晚年所以為學自得於心，與所以人必求諸心者，盈千萬言，皆棄不取。以全體大用無不兼該之朱子，文致周內，必歸於口耳章句之末而後止，是皆朱子之罪人也。余嘗為《學部通辨》辨，以駁陳氏矣。孫氏亦同，無庸再辨。又有程瞳者，作《閑關錄》尤為鄙陋，至謂鵝湖會講，語無可考。蓋《陸子語錄》亦未嘗見者，自鄙無識……。³⁰³

李紱認為，陳建的《學部通辨》取材偏頗，凡朱子立論關於「心」者，皆不採錄，而僅採錄朱子與陸子差異較大的談論作引。而孫承澤（孫北海）的《考正晚年定論》亦是如此，立場鮮明。另外，李紱認為陳、孫二氏，是將朱子限定在某個定位上，事實上是貶低了朱子。最後提及程瞳的《閑關錄》，所引之材料頗有爭議，且立論偏激，不值得評論。³⁰⁴

³⁰³ 《朱子晚年全論·凡例》，頁 297。

³⁰⁴ 陳建《學部通辨》、孫承澤《考正晚年定論》、程瞳《閑關錄》三書，乃反對朱陸調和者的作品，其簡要內容筆者於下節敘述，則可對照李紱之說是否公正。

第二節 反調和者對「朱陸異同」的談論內容

一、明代時期的反調和者勾勒

《定論》中，陽明雖求調和於朱陸之意見，而其立場又有所謂「先得於我心之同然」之論說，乃言「朱子同於己」，即所謂「朱、王可同」之立場述說。但「朱陸異同」與「朱王異同」之問題於陽明之後，已被融合一起談論，難以切割分辨。³⁰⁵若進入其中討論脈絡中，可發現後學者不論「調和」或反對「調和」者，多不刻意區分「朱陸」或「朱王」，進而以「陸王」為同一脈絡相對朱子之學討論之，而單就論述「朱陸」二人進而贊同或批評陽明「同」或是傾向「調和」的說法。³⁰⁶於此，筆者於探討有關「調和與反調和者」時，以不刻意區分陽明與象山兩人學說之同異點作討論，而順著此學術史脈絡討論。

（一）程瞳《閑關錄》的反調和先導

筆者於第一節最後論述調和者李紱，其《朱子晚年全論》亦引「朱陸互論」而承認「朱陸晚年」為「異」的內容，則於程瞳（字啓暉，號莪山，生卒年不祥）之《閑關錄》中亦可見此「朱陸互論」之全貌。程瞳所引，以朱子論議陸子之說為非等內容為主，更引《朱子語類》門人之記錄，取材亦多。然其所引用者，雖有些許評論卻無完整的年代考據。³⁰⁷

³⁰⁵ 《朱子晚年定論》以「朱子與陸子趨向同」的方式來說「朱子同於己」，則間接表示己身所重視之學與象山同，又朱子晚同於象山，因此說「同於己」。無怪乎後人多不以「朱子與陽明」兩人的述說比較為重點，而以《朱子晚年定論》中所談論的「朱陸問題」作討論對象。

³⁰⁶ 例如，陳建對《朱子晚年定論》所談之「朱陸晚同」之觀點提出駁斥；《學部通辨·總序》，頁110云：「近世學者所以儒佛混淆，而朱、陸莫辨者，以異說重為之蔽障……。前編明朱、陸早同晚異之實；後編明象山陽儒陰釋之實……。」先不論陳建將「陸子」批判為「陽儒陰釋」之是非。筆者於此欲指出，陳氏將陽明《朱子晚年定論》「先得於我心之同然」之「朱王」同異問題，定位為「朱陸」二人的問題，依此發揮，駁斥陽明之說。

³⁰⁷ 筆者觀《閑關錄》中，並無刻意闡述「朱陸異同」的「早晚」，故其引述多不附註年代。然而，

程瞳所著之《閑關錄》，從自序中言作於正德乙亥四月（1515年），³⁰⁸與陽明著《定論》約同時而略早，乃「反調和」之先驅。筆者觀《閑關錄》內涵，頗推崇朱子而批判陸子之空虛與呂、陳之卑陋。³⁰⁹此外，其材料引用朱、陸等人之書信，列舉二人之矛盾處。而卷末更列舉多位宋史以下多家談論「朱陸」者，若其有調和傾向則批評之，若有批評陸學者則贊同之，其語氣激烈，門戶之見頗深；然所談之內容亦非全然無理，筆者簡述如下。

1、朱陸相異的事實舉證

朱子批評陸子之學的內容甚多，程瞳舉例亦相當全面，茲以簡述如下：

子靜舊日規模終在，其論為學之病，多說：「如此即只是意見；如此即只是議論；如此即只是定本。」熹因與說：「既是思索，即不容無意見；既是講學，即不容無議論；統論為學規模，亦豈容無定本？但隨人材質病痛而救藥之，即不可有定本耳。」渠卻云：「正為多是邪意見、閑議論，故為學者之病。」熹云：「如此即是自家呵叱亦過分了。須著『邪』字『閑』字，方始分明，不教人作禪會耳。又教人須先立定本，卻就上面整頓，方始說得無定本底道理。今如此一概揮斥，其不為禪學者幾希矣。」渠雖唯唯，然終亦未窮竟也。來喻「十分是當之說」豈所敢當？功夫未到，則乃是全不曾下功夫，不但「未到」而已也。子靜之病，恐未必是看人不看理，自是渠合下有些禪的意思，又是主張太過，須說：「我不是禪，而諸生錯

程瞳亦針對「調和者」所說之「早晚」之年代議題加以反駁；例如，調和者多說朱子於「晚年」傾向於「尊德性」，而程瞳則引朱子早年之說而有「尊德性」意涵的談論來反駁。

³⁰⁸ 程瞳：《閑關錄》《四庫全書存目叢書》，子部，儒家類，第七冊，（臺南：莊嚴文化事業，1995年九月初版一刷），頁202。

³⁰⁹ 《閑關錄·序》，頁1云：「昔我新安夫子，倡明聖學於天下時，則有若陸氏兄弟、浙之呂陳，亦各以其學並馳爭驚而號於世。陸則過高而淪於空虛，浙則外馳而溺於卑陋。夫子懼其誣民，而充仁義也，乃斥空虛者為異端、為禪學、為佛老；卑陋者為俗學、為功利、為管商。辭而闢之，以閑聖道而正人心焉。」

會了。」故其流至此……。³¹⁰

上述〈答呂伯恭四十四〉書中，涉及年代者程瞳未引，觀朱子此書前段有：「熹一出兩年……。自去年秋冬歸災傷之後，不能求去，以及今春，遂有江西之命，又俟代者，至閏月二十七日方得合符而歸……。」³¹¹而此「災傷」乃指淳熙七年（1180年，朱子五十一歲）之南康大旱，³¹²而「江西之命」請辭待次，則發生於淳熙八年三月（1181年，朱子五十二歲），³¹³皆朱子晚年時期。

上述引文中，可見朱子批評象山嚴禁「意見」、「閑論」等，並說象山「一概揮斥」，而只在立本處上面整頓，則而易導致入禪。另一方面，程瞳更引用《語類》所記述朱子對象山死後之譏諷：

象山死，先生率門人往寺中哭之。既罷，良久，曰：「可惜死了告子。」
（此說得之文卿。泳。）³¹⁴



程瞳評論曰：

瞳惟「哭之」者，故舊之私情。曰：「可惜死了告子」者，斯文之公議仁之至義之盡也……。或曰：「既哭之，又譏之，大賢固如此乎？殆記者之誤也。」曰：「以〈答趙然道〉書徵之，可見其非記者之誤也。」³¹⁵

此處，程瞳認為朱子「哭之」又「評陸子為告子」，乃兩種不同的情況使然。「哭之」是因為私人情感，批評象山為「告子」則屬思想層面的切實論述。但有人認

³¹⁰ 《閑關錄》卷四，頁 223-224。此書同見《朱子文集》〈答呂伯恭四十四〉卷三十四，頁 1384。

³¹¹ 《朱子文集》〈答呂伯恭四十四〉卷三十四，頁 1383。

³¹² 詳見束景南：《朱熹年譜長編》，頁 673-674。

³¹³ 詳見束景南：《朱熹年譜長編》，頁 693-694。

³¹⁴ 《閑關錄·序》卷九，頁 276。此語同見《朱子語類》〈陸氏〉卷一百二十四，頁 2979。

³¹⁵ 《閑關錄·序》卷九，頁 276。

爲這是門人紀錄的錯誤，朱子應該不至於如此「哭之」又「譏之」。

朱子此言論的紀錄者，爲「泳」；對查〈朱子語類姓氏〉中，可爲湯泳或胡泳。湯泳乃紀錄乙卯年所聞（1195年），³¹⁶而胡泳則紀錄戊午所聞（1198年），³¹⁷皆在陸子卒（1192年）之後。此外，此紀錄又註明「此說得之文卿」，非紀錄者親聞也，故頗可疑。但程瞳認爲無誤，更引朱子〈答趙然道書〉作爲旁證；有云：

荆門之訃，聞之慘怛，故舊凋落，自爲可傷，不計平日議論之同異也。來喻又謂：「恨不及見其與熹論辨有所底止。」此尤可笑。蓋老拙之學，雖極淺近，然其求之甚艱，而察之甚審，視世之道聽塗說於佛老之餘，而遽自謂有得者，蓋嘗笑其陋而譏其僭，豈今垂老，而肯以其千金易人之弊帚者哉！³¹⁸

此書乃朱子晚年時期對陸子批評之語，文中，朱子雖反對趙然道有著挑撥之意而不正面回答，反而說「不計平日議論之同異」。而後話風一轉，則表明陸子似佛、老一般，自謂有得，乃鄙陋之學也，故不待辯。程瞳認爲朱子之批評甚確，因此續云：

瞳按：朱子此書自任之重……。後世乃謂朱子之學晚歲有取於子靜，子靜之學爲非禪，甚者以爲學同而並稱，《性理大全》亦以朱、陸並隸諸儒爲一類，殆未考邪？³¹⁹

由此可見，程瞳認爲陸學與朱子學不同，且後學所見不清。後世說朱子晚年有取

³¹⁶ 《朱子語類》〈朱子語類姓氏〉，頁15。

³¹⁷ 《朱子語類》〈朱子語類姓氏〉，頁17。

³¹⁸ 《閑關錄》卷九，頁276-277。此書同見《朱子文集》〈答趙然道〉卷五十五，頁2651-2652。

³¹⁹ 《閑關錄》卷九，頁277。

於象山，將朱、陸同歸為儒學甚至並稱，程瞳認為這是探究不清楚所導致。

陸子卒，朱子對象山之學仍批評至此，程瞳所舉此朱子之親書雖具說服力，但也只能印證朱子批評象山之立場，並無法證明門人紀錄絕對無誤，筆者亦無法下定論。除此之外，程瞳引用朱子評論陸子學說為非的例子甚多，筆者再舉例如下：

子壽兄弟氣象甚好，其病卻是盡廢講學而專務踐履，卻於踐履之中要人提斯省察、悟得本心；此為病之大者。要其操持謹質，表裡不二，實有以過人者。惜乎其自信太過，規模窄狹，不復取人之善，將流於異學而不自知耳。³²⁰

瞳按：朱子此書與陸氏鵝湖會後所報南軒者，鵝湖講論雖無可攷，而陸氏之學據此書則可攷也。³²¹

程瞳以鵝湖之會後，朱子書南軒之語作為朱子批評象山「自信太過」、「規模窄狹」等，而朱子批評之「盡廢講學而專務踐履」是否公正，則有待商議。但程瞳對朱子之言全然接受，認為陸子之學由此朱子之言即可認得大要，且無任何疑慮；筆者觀程瞳所舉之例與評論皆如此類，不再一一贅述。

2、對調和者的反駁與批評

早於陽明與程敏政之調和者多論朱子晚年漸傾向陸子，從中談論朱子傾向「尊德性」，程瞳刻意引用朱子中年時即談論「尊德性」作為反駁；有云：

³²⁰ 《閑關錄》卷一，頁 212。此書同見《朱子文集》〈答張欽夫十八〉卷三十一，頁 1197。

³²¹ 《閑關錄》卷一，頁 212-213。

大抵子思以來，教人之法惟以尊德性、道問學兩事為用力之要。今子靜所說專是尊德性事，而熹平日所論，卻是道問學上多了。所以為彼學者，多持守可觀，而看得義理全不仔細，又別說一種杜撰道理，遮蓋不肯放下。而熹自覺雖於義理上不敢亂說，卻於緊要為己為人上，多不得力。今當反身用力，去短集長，庶幾不墮一邊耳。³²²

此書乃調和者多引為朱子晚年同於象山之證據，程瞳雖然無法否定此事實，但他認為朱子並非得於象山方重視「尊德性」，他說：

朱子〈答成允夫〉書曰：「講學近見延平先生，始略窺門戶。此事以涵養本原為先，講論經旨，特以輔此而已……。」在紹興壬午以前，〈答張南軒書〉曰：「累日潛玩，其於實體，似益精明……。覺得如水到船浮，解維正柂，而沿洄上下，惟意所適。」又曰：「乃知浩浩大化之中，一家自有一箇安宅……，所謂『體用一源，顯微無間』者，乃在於此。」乃在乾道己丑。以是推知，則朱子之尊德性授受於師講，明於友久矣，豈俟至此而始集子靜哉？³²³

上述，可知程瞳認為朱子之「尊德性」談論並非得於象山，乃得於李延平、明於張南軒。筆者認為此說正確，除程瞳說朱子之「尊德性」除了得於李延平等人之外，《中庸》之教法朱子早已得知，因此調和者若說「尊德性」全得於象山，亦是過度，然而程瞳卻因此延伸批評象山；有云：

³²² 《閑齋錄》卷四，頁 226。此書同見《朱子文集》〈答項平父二〉卷五十四，頁 2550。

³²³ 《閑齋錄》卷四，頁 226-227。其中〈答成允夫書〉同見於《朱子文集·別集》〈答程欽國〉卷三，頁 5146-5147，且有程瞳所引有些許漏字，內文即：「講學近見延平先生，始略窺門戶，而疾病乘之，未知終得從事於斯否耳。大概此事，以涵養本原為先，講論經旨，特以輔此而已……。」而〈答張南軒書〉二書皆亦有跳取文字，然不違其義；同見於《朱子文集》〈答張欽夫四〉卷三十二，頁 1243。而後「又曰」一書同見於《朱子文集》〈答張欽夫三〉卷三十二，頁 1242。

其曰：「子靜專是尊德性事……為彼學者，多持守可觀而看得義理全不仔細，又別說一種杜撰道理遮蓋，不肯放下。」即前書。此心固是聖賢本領，然學未講、理未明，亦有認錯人欲作天理者也。……。諸書證之，則子靜之所尊者，無所受於天之正理，邪人私欲而已矣！其曰：「為己為人多不得力，去短集長者。」謙己晦人之詞，又以警平父不見察耳，亦豈如後世之論哉？³²⁴

上述程瞳有兩方面之主張，一是朱子的「尊德性」來自於自身謙己晦人，以告誡項平父，故說「去短集長」，不是得於象山。另一是象山的「尊德性」並非天理之正，而是邪人私欲；此說可見程瞳對朱子之崇敬、對象山之敵視。程瞳在此部分替朱子申辯許多，且引述多篇書信，而後作一小結云：

瞳於是書，所以附之者，非特取證朱子尊德性於早年也，蓋以祛世俗論朱學之繆云。³²⁵

於此，程瞳認為他是替朱子說清楚「尊德性」之學說歷程，並且排除一般大眾對朱子「尊德性得於象山」之誤解。

上述之種種，乃程瞳針對調和者的反擊，從朱子對得知、重視「尊德性」的時間點來加以反駁後人之誤。另一方面，程瞳認為吳澄將《朱子語類》視為門人妄自摘錄而不足信之，表達反對。而此部分程瞳批評的形式是先列舉調和者之言，而後批評：

朱子之教人也，必先之以讀書講學；陸子之教人也，必先使之真知實踐。

讀書講學者，因以為真知實踐之地；真知實踐者，亦必自讀書講學而入。

³²⁴ 《閑關錄》卷四，頁 227。

³²⁵ 《閑關錄》卷四，頁 229。

二師之教為一也，而二家庸劣之門人，各立標榜，互相詆訾，至于今學者猶惑焉。嗚呼！甚矣！道之無傳，而人之易惑難曉也。³²⁶

愚按：世稱能嗣朱子之學者，草廬也。而於朱、陸之間，以是處之，況其下者乎？然夷考之；各立標榜、互相詆訾者，二師也。乃歸咎於門人，使學者斥《語錄》為不足信，至於今猶惑焉，草廬安能辭其鹵莽失言之責哉？

327

上述，程瞳先舉吳澄之說，而反對「朱陸二師為一」的這種論述，且認為吳澄把二家之詆訾推給其門人，並因此說《語類》之記載不足信之，這些說法頗為魯莽。筆者認為，朱、陸二人之教法有其相異處，而所同者亦有；然是否將此「異」歸咎門人，則是吳澄所需證明之事，而不可因為要調和朱、陸，即將所有的「異」的起因推給朱、陸二家門人。而程瞳亦有偏激處；朱、陸二人雖各有相互批評之實，但其教法是否「僅有」「各力標榜」、「互相詆訾」這些現象，則需要一一反駁調和者所學的諸多例子方可論述。

同樣的，程瞳面對其他調和者如虞集，其為吳澄寫〈行狀〉之內容亦被程瞳批評：

蓋先生嘗為學者言：「朱子道問學工夫多，陸子靜却以尊德性為主。問學不本於德性，則其弊偏於言語訓釋之末，果如陸子靜所言矣。今學者當以尊德性為本，庶幾得之。」議者遂以先生為陸學，非許氏尊信朱子之義。然為之辭耳，初亦莫知朱、陸之為何如也。³²⁸

³²⁶ 《閑關錄》卷十，頁 289。此書同見於吳澄：《吳文正集（上）》〈送陳洪範序〉卷二十七，頁 290。

³²⁷ 《閑關錄》卷十，頁 289-290。

³²⁸ 《閑關錄》卷十，頁 290。此書同見於吳澄：《吳文正集（下）》〈附錄·行狀〉，頁 940。同見於虞集：《虞集全集》〈故翰林學士、資善大夫、知制誥同修國史臨川先生吳公行狀〉，頁 862。

愚惟議者固莫知朱子師門傳授，龜山門下相傳指訣之所在；吾恐吳、虞亦莫知朱、陸之為何如也。³²⁹

上述第一引文乃虞集所寫之〈草廬行狀〉，其中贊成吳澄調和朱、陸，進而反對其他學者誤解吳澄為「陸學」，而且不像許氏（許衡）那樣遵奉朱子。因此虞集認為，批評吳澄「不知朱、陸」，其實才是「不知朱、陸」。而第二引文中，乃程瞳認為虞集對吳澄的肯定解讀，才是真的「不知朱、陸」。程瞳認為朱子之「尊德性」方面得知於李侗，且上溯於龜山門下相傳指訣，³³⁰若知道此學脈淵源，朱子何需傾向陸子方知「尊德性」？故己身之解說才是真正了解朱、陸二學。

總括來說，筆者認為程瞳所言亦有其合理處，其重要者乃程瞳道出「朱子與陸子有相異於晚年」，以及「朱子之尊德性非於晚年得於象山，而中年即得於龜山、延平一脈」。但其缺失處亦有；程瞳用詞激烈而有其偏頗處，尤其是對陸學的敵視、視陸學為禪學，以及對調和者的批評相當強烈，認為朱、陸絕不可調和。筆者觀程瞳的態度，即使面對於朱、陸二人晚年有「同」的事實時，亦不採取「調和」，而認為是朱子可兼顧二方之學，但陸子始終不如朱子。

（二）陳建「朱陸早同晚異」立論與儒佛之辨的批評模式

陳建（1497-1567，字廷肇，號清瀾）著《學部通辨》，不但預設立場，且強烈批評《定論》與《道一編》。³³¹該書反對陽明之說，更批判陸象山之思想與其他調和者。

³²⁹ 《閑齋錄》卷十，頁 290。

³³⁰ 《朱子文集》〈答何叔京二〉卷四十，頁 1699 有云：「李先生教人，大抵令於靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物自然中節，此乃龜山門下相傳指訣……。」

³³¹ 陳建之立論強勢，用語激烈，且預設立場；如〈學部通辨提綱〉，頁 113-114 有云：「朱子有朱子之定論，象山有象山之定論，不可強同。『專務虛靜，完養精神』此象山之定論也。『主敬涵養以立其本，讀書窮理以致其知，身體力行以踐其實，三者交修並盡。』此朱子之定論也……。或專言涵養，或專言窮理，或只言力行，則朱子因人之教，因病之藥也。惑者乃單指涵養者為定論，以附合于象山，其誣朱子甚矣，故不得不辨。」於此，可發現陳建已預設朱、陸二人學說「必定異」而「不可強同」，一切相似或有「同」者，僅是「因人之教」。

《學部通辨》乃首部針對《道一編》、《定論》所作的反對性專著，且以攻陽明之《定論》與象山之學為主，內容還包括對《道一編》、《定論》考據方面的批評，以及對其他調和者的批判，並提出朱陸「早同晚異」。

然而陳建的「早同」亦非調和之涵義，其「早同」乃指朱子早年出入佛老、喜談玄心之下與象山「同」。也就是說，「早同」是朱子的歧途，是指稱此時期朱、陸均「同於禪學」的。由此看出陳建立論強勢，甚者，舉凡陽明、程敏政等作專著調和朱陸者，以及其他如元代調和者均批評之。此外，更批評陸學為禪，調和者亦為禪；其論說頗多，筆者簡要敘述如下。

1、批評調和者的失誤

陳建針對調和者的反駁，則以陽明《定論》、程敏政《道一編》為主，《學部通辨》雖然亦曾批判其他調和者，除了指出調和者取材有問題且「顛倒早晚」之外，更延伸批評陽明亦是「禪」學。

(1) 年代定位與取材問題

陳建指出《定論》、《道一編》中「朱陸晚同」之說乃顛倒早晚，提出多項證據；其敘述則為：

戊子，孝宗乾道四年，朱子三十九歲。〈答何叔京書〉云：「**熹奉親違日如昔**，向來妄論持敬之說，亦不自記其云何。但**因其良心發見之微，猛省提撕，使心不昧，則是做工夫底本領**……。若不察於良心發見處，即渺渺茫茫，恐無下手處也……。」³³²

³³² 《學部通辨·前編》卷上，頁 118。此書同見《朱子文集》〈答何叔京十一〉卷四十，頁 1721-1722。亦用於《道一編》卷四，頁 66-67 與《定論》，頁 137。後二著作依此書為「晚同」之證據，考

上述乃朱子「中和舊說」時期之談論，其中有「良心發現之微」、「猛省提撕」等語，頗類似象山、陽明之教；陳建引之而批評云：

朱子此書，《道一編》指為晚合象山，王陽明採為「朱子晚年定論」。據年譜……朱子年猶未四十，學方日新為已……。得為「晚年定論」耶？其顛倒誣誑，莫斯為甚。³³³

此乃考調和者據方面的問題，陽明將「中和舊說」時期的談論視為「晚年」，故失誤明顯；此外，陳建又舉例云：

朱子又〈答何叔京〉書云：「今年不謂饑歉至此……。熹近日因事方有省發處。如『鳶飛魚躍』，明道以為與『心有事焉勿正』之意同者，今乃曉然無疑。日用之間，觀此流行之體，出無間斷處，有下功夫處，乃知日前自誑誑人之罪，蓋不可勝贖也。此與守書冊泥言語，全無交涉，幸于日用間察之，知此則知仁矣。」³³⁴

右〈答何叔京〉二書，學專說心，而謂與書冊言語無交涉，正與象山所見不約而合。此朱子早年未定之言，而篁墩、陽明矯取以彌縫陸學……。³³⁵

上述〈答何叔京〉³³⁶一書見於《定論》；陽明之意，乃側重其中「不拘泥於言語

據上失誤明顯。

³³³ 《學部通辨·前編》卷上，頁 118。

³³⁴ 《學部通辨·前編》卷上，頁 118。此書同見《朱子文集》〈答何叔京十三〉卷四十，頁 1725-1726。《道一編》未引，而見於《定論》，頁 129。

³³⁵ 《學部通辨·前編》卷上，頁 118。

³³⁶ 此〈答何叔京十三〉所記之「饑歉」乃指「崇安大饑」，發生於乾道四年（公元 1168 年），朱子此時三十九歲，離「中和新說」僅差距一年，屬中年時期。此段考據詳見束景南：《朱熹年譜長編》，頁 392-394。

書冊」等傾向，指出朱子重視日用之工夫下手處，若配合筆者所列第一書〈答何叔京〉論述，頗有立本源之傾向。但此二書乃朱子中年時期之談論，《定論》卻引之而作為「晚年定論」，疏漏明顯。此外，於《定論》中最嚴重且明顯的年代定位失誤則是：

知其晚歲固已大悟舊說之非，痛悔極艾，至以「自誑誑人，不可勝贖。」

世之所傳《集註》、《或問》之類，乃其中年未定之說……。³³⁷

上述陽明所稱之「自誑誑人，不可勝贖。」取自〈答何叔京第十三〉，乃朱子三十九歲中年時期之述說。而《集註》、《或問》之作，據束景南先生之考証，與陳建之說同，成於淳熙四年（1177年，朱子四十八歲）無誤。³³⁸因此，陽明認為的「晚年悔悟」竟以三十九歲之談論作引言，而以四十八歲之著作為「中年未定」。此年代顛倒問題，自無法自圓其說，陳建對此之批評甚確。

另外，陳建亦針對《道一編》年代定位疏漏處批評；有云：

朱陸辨「無極」歲，載二家年譜并同。《道一編》乃為此在二家未會面之前，而答《朱子年譜》置鵝湖會之後，為失其次。于是以辨無極諸書，列於鵝湖三詩前，定為首卷，謂以著其異同之始，早年未定之論。篁墩一何誣之甚也！³³⁹

此乃《道一編》年代定位上的嚴重錯誤之處；朱、陸論爭「無極太極」，筆者於第二章曾詳述其年代，乃淳熙十五年（1188年）至十六年（1189年），朱子五十九與六十歲兩年間之事，屬晚年時期。而《道一編》居然說：「取無極七書，

³³⁷ 《朱子晚年定論》，頁 128。

³³⁸ 《朱熹年譜長編》，頁 585。

³³⁹ 《學蔀通辨·前編》卷下，頁 139。

鵝湖三詩……，用著其異同之始，所謂早年未定之論也。」³⁴⁰

《道一編》、《定論》除了上述的年代問題錯誤之外，《定論》又出現取材錯誤的問題，陳建因此強烈批評之。此乃陽明引用朱子〈答黃直卿〉之「立本」與「定本」之問題。³⁴¹但陽明針對此類問題，曾回答這是爲了「委屈調停以明此學爲重」，³⁴²明白表示「年代定位」方面有所失誤，但對於此「增字」與「本」歧義的失誤卻無回應。此失誤嚴重且難以令人接受，故《學蔀通辨》有云：

按〈答黃直卿書〉云：「爲學直是先要立本……。」詳此書，蓋論教人之事，說教人定本，文義甚明。陽明何得矯假，以爲悔《集註》諸書之證也哉！又按：《朱子正文集》亦載此書，但此句止云：「此是向來差誤」無「定本」二字，其非爲著述尤明。³⁴³

陳建認爲「本」與書冊無關，乃指涉「立本」之意。的確，筆者亦認爲從〈答黃直卿〉一書中可見朱子乃談論「爲學之本」，與之後朱子討論《集註》、《或問》「舊本」之說乃兩方向之事，不可混淆之。

於此可見陽明對朱子之取材上有著嚴重問題，而此類問題陽明無法辯駁，亦無直接回應，乃《定論》中最失漏之處。

(2) 陽明爲禪學

陳建指出《道一編》、《定論》的失誤處之後，更批評調和者如陽明，亦是禪學。此種模式，將陽明之學說禪學化，大大打擊陽明談論的正當性，並與上述

³⁴⁰ 《道一編·序》，頁9。

³⁴¹ 此段敘述，詳見本文頁89-91。

³⁴² 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁78：「其為《朱子晚年定論》，蓋亦不得已而然。中間年歲早晚誠有所未考，雖不必盡出於晚年，固多出於晚年者矣。然大意在委曲調停以明此學爲重……。」

³⁴³ 《學蔀通辨·前編》卷中，頁126-127。

陳建所指出的「年代定位」與「取材」等問題結合，試圖於「朱陸異同」問題中，將陸、王貶低，遑論「朱陸可調和」了。

陳建認為，儒者皆心學，但陽明、象山談論心學，分別以「精神」、「知覺」言「心」：

儒、佛不同，樞要只此。愚嘗究而論之，聖賢之學，心學也。禪學、陸學亦皆自謂心學也。殊不知心之名同，而所以言心則異也……。是故孔孟皆以義理言心，至禪學則以知覺言心……。孔子曰：「其心三月不違仁。」孟子曰：「仁義禮智根于心。」曰：「豈無仁義之心。」……禪學出，而後精神知覺之說興……。陸象山曰：「收拾精神，萬物皆備。」……王陽明曰：「心之良知是謂聖。」皆是以精神、知覺言心也……。³⁴⁴

上述，就批評陽明的內容來說，可謂粗劣。陽明以「良知」言心，陳建將以「知覺」解釋，可謂誤解。陽明談論良知實以孟子本心意義為主，而補以良知可為體用的個人思路，絕非僅是「知覺」而已。此外，陳建對禪學之批評，以「知覺」言之亦顯簡略。

陳建有著捍衛儒家以闢佛之觀感，實無可厚非；程、朱等學者，亦曾闢佛，但陳建依薄弱證據，則指象山、陽明皆是佛學；有云：

愚謂達摩之說，不獨當時之人拱手歸降，不能出他圈套。由唐及宋以來，皆拱手歸降不能出他圈套。象山、陽明一派，尤拱手歸降不能出他圈套。

345

上述陳建的指控強烈，而他的證據則是：

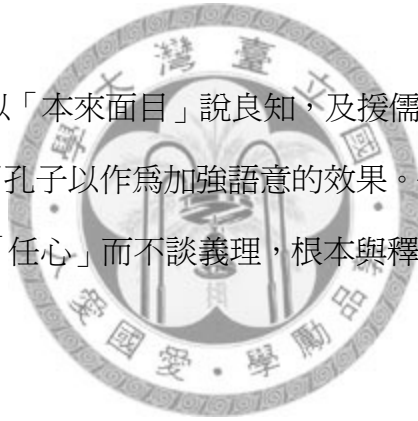
³⁴⁴ 《學部通辨·終編》卷上，頁 252。

³⁴⁵ 《學部通辨·續編》卷下，頁 248。

《傳習錄》云：「吾心之良知，即所謂天理也……。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也。」……。陽明乃以此議朱子，寧不汗顏？原其失由于本來面目之說為良知，援儒入佛，所以致此。³⁴⁶

陽明〈答人書〉云：「夫學貴得之心，求之于心而非也，雖其言之于孔子，不敢以為事；求之于心而是也，雖其言之出于庸人，不敢以為非也。」愚惟求心一言，正陽明學術病根……。其陷于師心自用、猖狂自恣甚矣！夫自古聖賢，皆主義理，不任心……。惟釋氏乃不說義理，而只說心……。嗚呼！此儒釋之所以分，而陽明之所以為陽明與！³⁴⁷

第一引文，則論說陽明以「本來面目」說良知，及援儒入佛。第二引文中，陽明以「心」言學，而刻意用孔子以作為加強語意的效果。但陳建認為這是陽明狂妄自大的表現，認為陽明「任心」而不談義理，根本與釋氏之說相同，故作這種結論式的證據作為依據。



2、陸學為禪故不可與朱子同

筆者觀陳建反對「朱陸同」的最重要策略，即是把象山之學定位為禪學，故一開始論說此「朱陸異同」議題時，則先有其預設，他說：

朱子有朱子之定論，象山有象山之定論，不可強同。「專務虛靜，完養精神」，此象山之定論也。「主敬涵養以立其本，讀書窮理以致其知，身體力行以踐其實，三者交修並盡」，此朱子之定論也……。乃或專言涵養，

³⁴⁶ 《學部通辨·續編》卷下，頁 245。

³⁴⁷ 《學部通辨·續編》卷下，頁 244。

或專言窮理，或只言力行，則朱子因人之教，因病之藥也。惑者乃單指涵養者為定論，以附合于象山，其誣朱子甚矣，故不得不辨。³⁴⁸

陳建對於朱子的「定論」無錯誤，但以「專務虛靜」、「完養精神」的禪學化意義來作為象山的「定論」，則屬嚴重指控。另一方面，若朱子有所謂「涵養」，亦非定論，而是因材施教。此外，又說朱子與象山同則「誣朱子甚矣」，即可知朱子在陳建眼中，絕非象山的禪學，因此不得不辨。至於視象山為禪學的證據，陳建則云：

佛之為言覺也，禪之為言靜也，而靜而後至于覺也。其實只是「作弄精神」，一言而盡異學之綱要矣。³⁴⁹

陸子「宇宙」字義之悟，正禪家「頓悟」之機。然其言引而不發，學者卒然難于識破，必合〈後編〉所載「作弄精神」一路觀之，然後其禪昭然矣。

350

陳建認為，象山言「靜」，言「覺」，其實都是佛學的「作弄精神」，而此乃異學之綱要，象山皆符合之，故象山為禪學。第二引文中，陳建則以象山曾說「宇宙即吾心」等語，將此說法等同於禪學的「頓悟」。但這樣的連結是否正確，陳建則指出他認為的證據；又云：

陸子曰：「精神全要在內，不要在外，若在外，一生無事處。」³⁵¹

³⁴⁸ 《學部通辨》〈學部通辨提綱〉，頁 113-114。

³⁴⁹ 《學部通辨》〈續編〉卷上，頁 201。

³⁵⁰ 《學部通辨》〈前編〉卷上，頁 116。

³⁵¹ 《學部通辨·後編》卷上，頁 153。象山語見：《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 306。

象山講學，專管歸完養精神一路，其為禪學無所逃矣。³⁵²

無事安坐，瞑目操存，此禪學下手工夫也，即象山「自立靜坐，收拾精神」也，即達摩「面壁靜坐默照」之教……。³⁵³

此即為陳建所認定的證據，因象山論「精神」而且「完養精神」，又有「自立靜坐，收拾精神」的禪學下手工夫，故象山必為禪。而此部分筆者先依照陳建批評的脈絡下敘述，至於陳建對陸、王學說是否有誤解，筆者則於第四章重新衡定陸、王學與禪學的關係時，自可作一定程度的釐清。

除了批評象山為「禪學」之外，陳建更補足象山的缺失，亦即象山之學「異於聖學」；有云：



夫陸子之所以異于朱子者，非徒異于朱子已也，以其異于聖賢也……。陸子之所以異于聖賢者，非徒異于聖賢已也，以其溺于禪佛而專務養神一路也……。嗚呼，養神一路，象山禪學之實也；異于聖賢，異于朱子之實也……。³⁵⁴

上述，仍是用「精神」等「養神」模式指控象山。在陳建舉出他所認為的鐵証之後，即云：

近世學者辨陸學最難；其以象山為孔、孟之學者，固是疏略輕信，被他嚇倒。其以為偏於尊德性，亦尚被他遮掩……。何謂辨陸之要？養神一路是也……。自朱子沒後，無人根究到此，常謂象山在當時不合遇一朱子，在

³⁵² 《學部通辨·後編》卷上，頁154。

³⁵³ 《學部通辨·後編》卷上，頁156。

³⁵⁴ 《學部通辨·後編敘》卷上，頁151。

後世不合遇一陳某，次第將禪蘊相將發盡了，陸學自此難乎遮掩矣。³⁵⁵

此說，陳建認為象山以「尊德性」作為遮掩禪學的立論。他認為「養神一路」是辨陸學為禪學的要點，且文後認為象山不幸遇到朱子與陳建自己，故難逃陽儒陰釋的揭露。

3、朱子早年出入佛老，故「早同晚異」

陳建既定未陸子為「禪學」，故朱子的「早同」乃屬「禪學的同」；有云：

此卷所載，著朱子早年常出入禪學，與象山未會而同，至中年始覺其非，而返之正也。³⁵⁶



上述乃《學部通辨·前編》的首要目的，陳建欲指出朱子早年的「禪學」成分；有云：

癸酉，紹興二十三年，朱子二十四歲。年譜云：「初朱子學靡常師，出入於經傳，汜濫於佛、老。自云初見延平，說得無限道理，曾去學禪……。」

《朱子語類》云：「佛學舊嘗參究，後頗疑其不是，即見李先生之言，初亦信未及，亦且背一壁放，且理會學問看如何，後年歲間漸見其非。」³⁵⁷

上述《朱子語類》出於〈釋氏〉之篇，為朱子晚年之論。³⁵⁸陳建道出朱子早年曾

³⁵⁵ 《學部通辨·後編》卷中，頁184。

³⁵⁶ 《學部通辨·前編》卷上，頁116。

³⁵⁷ 《學部通辨·前編》卷上，頁116-117。

³⁵⁸ 語出《朱子語類》〈釋氏〉卷一百二十六，頁3040：「今之闢佛者，皆以義利辨之，此是第二義。正如唐人撤高麗之不能守鴨綠之險，高麗遂守之。今之闢佛者類是。佛以空為見。其見已錯，所以都錯，義、利又何足以為辨！舊嘗參究後，頗疑其不是。及見李先生之言，初亦信未及，亦

溺禪學，後得李延平先生之教，至晚年始覺釋氏之非。接著他又補充說：

朱子早年之學，大略如此……。戊寅，紹興二十八年，朱子二十九歲作〈存齋記〉云：「人之所以位天地之中，而為萬物之靈者，心而已矣。然心之體，不可以見聞得，不可以思慮求……。心之為體，必將瞭然有見乎參倚之間，而無一息之不存矣。」³⁵⁹

上述明顯道出朱子早年以求「心」為主；連結之前引文之後，陳建即評論云：

朱子初年之學，亦只說一個心，專說求心、見心，全與禪陸合。³⁶⁰

上述之評論，言朱子「專求心」尚可，然馬上連結此與「禪陸」合，可知陳建的立場明顯。也因為此種立場，連朱子中年的「中和舊說」，陳建亦指為專求心的「陸學」；有云：

戊子，朱子三十九歲，〈答何叔京〉云：「向來妄論持敬之說，亦不自記其云何……。若不察於良心發見處，即渺渺茫茫，恐無下手處也……。」

361

今年不謂饑欠，至此夏初……。此理甚明，何疑之有？若使道可以多聞博觀而得，則世之知道者為不少矣……。此與守書冊泥言語，全無交涉，予

且背一壁放，且理會學問看如何。後年歲間漸見其非。」此書為包揚所記錄，對查〈朱子語類姓氏〉為癸卯、甲辰、乙巳所聞，即 1183-1184 年所紀錄，為朱子五十四至五十六歲之談論，屬晚年。

³⁵⁹ 《學部通辨·前編》卷上，頁 117。

³⁶⁰ 《學部通辨·前編》卷上，頁 117。

³⁶¹ 《學部通辨·前編》卷上，頁 117。此書同見《朱子文集》〈答何叔京十一〉卷四十，頁 1721-1722。

幸於日用間察之，知此則知仁矣！³⁶²

上述，乃朱子「中和舊說」時期之談論，而陳建批評云：

右〈答何叔京〉二書，學專說心，而謂書冊言語無交涉，正與象山所見不約而合；此朱子早年未定之言……。³⁶³

陳建見朱子談「心」者，一蓋以陸學概括，而陸學又等同於禪學，故馬上說這是「早年未定」之言；此有兩方面的缺失。

一方面是，朱子「中和舊說」雖非晚年定論但卻是「中年」時期（丙戌年，朱子三十七歲），且與「早年出入佛老」這種定位大不相同，但筆者觀陳建之意，頗有混為一談的現象。此外，朱子與張南軒論辯之後，「中和新說」即於三年之後則得（己丑年，朱子四十歲），對朱子來說事實上是多了「未發處」的「涵養工夫」，有別於朱子之前無法體驗有「未發工夫」的狀況，而不是否定「良心發現處」的這種「中和舊說」之內容。陳建看到朱子談論「心」則說是「陸」是「禪」，那麼三年之後的「中和新說」側重涵養未發，何不見陳建批評之？

另一方面是，朱子此時期之乃「中年」之說，三十九歲與四十歲時，有此轉折，且悟得已發未發處工夫皆具，後以「敬」貫徹上下。³⁶⁴「中和新說」只是補足以往對「未發」工夫的闕漏，而不是否定之前的所有體驗。因此，朱子言「良心發現處」等等，於「中和新說」之後亦不曾否定之。也就是說，朱子承認此「心」之重要，但陳建依此認為「皆是談心」、「為陸學」、「為早年」，故其說立說

³⁶² 《學部通辨·前編》卷上，頁 118。此書同見《朱子文集》〈答何叔京十三〉卷四十，頁 1725-1726。

³⁶³ 《學部通辨·前編》卷上，頁 118。

³⁶⁴ 朱子有得於欽夫之言，雖兩人曾論辯是否先涵養後省察等問題，但朱子即以「敬」來作為貫通上下、動靜之工夫；於《朱子文集》〈答張欽夫十八〉卷三十二，頁 1273-1274 有云：「未發之前是敬也，固已主乎存養之實；已發之際是敬也，又常行於省察之間。方其存也，思慮未萌而知覺不昧，是則靜中之動，〈復〉之所以『見天地之心也』；及其察也，事務紛糾而品節不差，是則動中之靜，〈艮〉之所以『不獲其身、不見其人』也……。蓋主於身而無動靜語默之間者，心也，仁則心之道，而敬則心之貞也。此徹上徹下之道，聖學之本統。」而有關朱子中晚年的思想衡定，詳細內容筆者於第四章詳述。

頗有問題。

由上述可知，陳建應是先認定朱、陸的「早同」是同於禪、同於陸學。加上陳建無仔細了解朱子中年論「心」並非「禪學」，因此有關朱子「論心」者，皆以「陸禪」歸結，而導致將「中和舊說」的談論亦歸為佛學、定為「早年」。

「早同」陳建如上諸說，而其論述「晚異」即以朱、陸兩人之論辯或衝突，以及論學時的著重處不同來說兩人「晚異」。陳建以「無極太極」的論辨為晚年嚴重之爭論，以及朱子闢佛、朱子批評象山之學等內容，而此些談論筆者不再重複敘述。³⁶⁵

（三）馮柯針對陸、王與《定論》的三路線批評模式

馮柯（1523-1601，字子新，號貞白）作《求是編》，其中以三路線反對「朱陸調和」；一是針對陽明之學批評；二是對象山之學批評；三是針對《定論》。其駁斥陽明《定論》之說，認為陽明同於程敏政，且考據失誤；曾云：

夫謂之晚年，必其果出於晚年而後可也。然以今考之，此書之意本出於程篁墩《道一編》，而去取互有得失，年歲互有異同……。³⁶⁶

上述馮柯認為陽明《定論》乃承襲程敏政之《道一編》，並說明兩人對「晚年」之定位取材有其差異；而年代問題則批評如：

則其《集註》、《或問》之類，固其所終身者也。固其既悔之後，而三復


³⁶⁵ 反對調和者論述雖各有特色，但針對朱陸相異的論述點有許多同樣論述內容，「無極太極」即是。前節論述調和者時，筆者已有說明李紱有關「晚異」的述說，此節程瞳之《閑闢錄》亦有提及，故此不再贅述。

³⁶⁶ 馮柯：《求是編》《貞白五書五》卷四，《叢書集成續編》，集部，第一七零冊，（上海：上海書店，1994年版），頁642。以下簡稱《求是編》，略《貞白五書五》。

刪定者也。烏得以意義浩博，議論參差，而遂指為中年未定之說哉？³⁶⁷

上述，則表示馮柯立場在於批評《定論》之年代上錯誤，並認為《集註》、《或問》等書，因意義廣大而議論多雜，故朱子自中年始至晚年再三更改刪定，但朱子晚年時期仍重視此類內涵，故不可以為「中年未定」。

《求是編》雖然並不是直接針對「朱陸異同」而作，其針對性乃陽明之〈傳習錄〉，舉凡〈傳習錄〉之談論種種，《求是編》便從中嚴厲批評，且可謂到達極端的地步，包括關於陽明對《定論》之談法。另一方面，馮柯作《求是編》尚有另一種考量，此為儒佛之辨。《求是編》批評陽明排佛不夠徹底，若涉及「朱陸異同」時，馮柯則將陸、王視為禪學來加以辯駁；至於馮柯作此書原本用意，則有云：



陽明王氏致良知之學盛行，凡講學者莫不倚為說，然亦非能真知其是與非也……。陽明固自謂得孟氏之傳者，其於闢邪衛正之方，宜知之審矣。其言乃曰：「佛氏之教與孔子閒相出入，而措之日用，往往缺漏無歸。」又曰：「二氏之學，其妙與聖人只有毫釐之間。而頑空虛靜，要之不可以治國平天下。」……。既佛氏之學與孔子相出入，與聖人只毫釐，而豈有措之日用，缺漏無歸，不可以治天下者乎？觀其缺漏無歸，則知其教與孔子相出入者固大相遠者也……。³⁶⁸

然則儒釋之辨，不於其用於其體，不於其麤於其精；而世恆昧昧焉。此《求是編》不得已而作也。道無半和，真妄當究其指；歸心有極，則是非必剖其疑似。³⁶⁹

³⁶⁷ 《求是編》卷四，頁 642。

³⁶⁸ 《求是編》〈求是編自敘〉，頁 589。

³⁶⁹ 《求是編》〈求是編自敘〉，頁 590。

由上可知，馮柯對陽明之說有其不認同處，且涉及儒佛之辨來談論。至於「朱陸異同」之議題，筆者觀馮柯之批評方式有兩路線，一是針對《定論》本身，另一是針對陽明與陸子學說本身。針對《定論》則多舉年代定位與陽明對朱子解讀之問題；針對陽明學說時，則批評陽明誤解朱子與孟子的理論，試說如下。

1、對陽明學說的嚴厲批評

筆者認為《求是編》對陽明〈傳習錄〉找尋所有批評的可能，故有著相當成分的偏頗，如：



知是心之本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知，不假外求。若良知之發，更無私意障礙，即所謂「充其惻隱之心，而仁不可勝用矣。」然在常人不能無私意障礙，所以須用致知格物之功，勝私復理，即心之良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知，知致則意識。³⁷⁰

上述乃陽明對「良知」之解釋，並以孟子四端之說為依歸，其中內容應無問題，而馮柯批評云：


孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。」**前節是兩下說見知、能，不可混作一箇，後節是一滾說知能，不可分做兩箇；此孟子說知行本旨也。**陽明說見父自然知孝……，此便是良知不假外求，分明出於

³⁷⁰ 《求是編》卷一，頁 598。此書同見《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁 6。

孟子；然而不說良能，以良知之中兼得良能，則亦只是得他後節意思而已。

故其致良知之說，雖覺新奇，終不免危殆而不安也……。³⁷¹

上述馮柯認為孟子有區分「良知」與「良能」之不同處，當孟子說「不學而能」與「不慮而知」時，是單論「能」與「知」；當孟子說「愛其親」、「敬其兄」時，則是「知能」兩者「兼含」之述說，此方是孟子本意。但陽明把「自然之孝」這種兼含「良能」、「良知」，都用單一的「良知」來說；亦即，馮柯認為陽明「兼含」孟子的意思，沒有區分「良知」與「良能」。³⁷²筆者認為，馮柯之批評可謂嚴厲、刻意刁難，又說陽明如此說會導致「危殆不安」。不僅如此，馮柯延伸批評云：



下文「若良知之發，更無私意障礙。」即所謂「充其惻隱之心，而仁不可勝用。」勝私復理，即心之良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知之說，其病根皆自此中發來；然其理愈悖，而其詞愈戾矣！蓋良知者，知也；惻隱之心，仁也；致知格物，求知之方也……。譬之水陸兩路，相似水路用舟楫，陸路用車馬。有人於此，本欲從水路，乃釋舟楫之用，而驅車策馬於波濤流蕩之間，以求其濟，其勢必有不行矣！且曰：「此便是舟楫也。」不亦欺己欺人之甚乎？³⁷³

上述，馮柯認為「致知格物」乃「求知」，不可解釋為「致良知」，並且以「水」、「陸」二路來作為譬喻，批評「仁」與「致知格物」各有其效用，斷不可混為一談。筆者認為馮柯之批判並非全然無理，但其立場過於偏頗，認為陽明不可以自

³⁷¹ 《求是編》卷一，頁 598-599。

³⁷² 馮柯針對陽明論說「良知」頗為反感，其批評不僅於此；《求是編》卷四，頁 659 亦云：「良知之說，出自孟子；孟子言：『人之所不學而能者，良能也；不慮而知者，良知也。』分明以『知』、『能』對說，陽明遺其『良能』而獨舉『良知』，已失孟子之意矣。」

³⁷³ 《求是編》卷一，頁 599。

有想法。但「良」與「知」於儒者實踐中實無法切割，故陽明總是「兼著說」應無問題。此外，陽明「良知」之說自有系統，可為「體」為「用」，德性根源可從良知本體上說，而善惡之判斷、為善去惡可從良知發用上說，而此時應已預設有「知識」的內容，否則如何實踐？此種「良知」的論說方式在陽明的思維架構下並無問題，馮柯何必批評為「欺己欺人」？

筆者觀《求是編》之批評內容多屬此種嚴厲風格，其中偏頗處不難察覺。因此，當陽明論述有關「無善無惡」之時，馮柯自然更加言詞批判；有云：

侃去花間草，因曰：「天地間何善難培，惡難去？」先生曰：「未培未去爾。」少間，曰：「此等看善惡，皆從軀殼起念，便會錯。」侃未達。曰：「天地生意，花草一般，何曾有善惡之分？子欲觀花，則以花為善，以草為惡；如欲用草時，復以草為善矣。此等善惡，皆由汝心好惡所生，故知是錯。」³⁷⁴

而馮柯有云：

善雖難培也，用力培之，何善不滋？惡雖難去也，用力去之，何惡不盡？故未培未去一言，已足以答侃矣。至於少間所論，則佛氏邪淫之旨，非儒者之言也……。陽明徒見觀花，則以花為善草為惡，而時乎用草，復以草為善；因謂此等善惡皆從軀殼起念，皆由汝心好惡所生而知其錯，則是物之善惡在我而不在物，而為佛氏無善無惡之說矣！嗚呼，無善無惡故無錯，有善有惡便會錯？既以為無，而又指其錯，何其自相背也！³⁷⁵

馮柯認為陽明後半段之說乃佛家「邪淫」之語，他認為陽明述說觀花時，則以花為善，草為惡，將善惡推導於吾心，非物有善惡；是一大錯誤，進而認為陽明之

³⁷⁴ 《求是編》卷三，頁 626。此書同見《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁 29。

³⁷⁵ 《求是編》卷三，頁 626-627。

說乃佛氏之「無善無惡」。另一方面，既然物沒有一定的善惡而說「無善無惡」，那為何「說該物有善惡」，會是一種錯誤？這是自相矛盾。

馮柯此批評可說是不理解陽明的理論層次；「無善無惡」是說「沒有一定的善惡」於「物」上，端看當時之情境來說，端看心境而定。例如，某佳餚對飢餓者來說，是善；但對於已經撐飽滿溢的人，則有害；端看情況而定。又例如，日曬與下雨；當農作需要陽光，則善，但若需要及時雨，則反而是下雨是善，日曬是惡；端看當時情境而定。同理；觀花時，欲賞花，故草則有礙；欲求草時，則花為礙。此道理不難理解，陽明依此脈絡來說「對物之善惡」端看汝心與當時之狀況，因此物本身「沒有一定善惡」方說「何嘗有善惡之分」。陽明在這樣的思維之下，延伸說「以軀殼起念」的這種外在判斷善惡，是錯誤的，故方有「無善無惡」之相關論述。

總括來說，馮柯對陽明學說的批判多屬偏見或不理解陽明的理論內涵，而對《定論》的批評則較有部分說服力；下段即述。



2、批評《定論》的失誤處

馮柯反調和的第二路線，即反對陽明《定論》所說的「朱子晚年之悔悟」發生於「晚年」，其云：

朱子之窮理反躬，銖積寸累，正顏子仰鑽瞻忽，博約竭才之事。及其豁然貫通之後，乃恍然自失，以為向來誠是大涉支離，覺得閒中氣象甚適，此其悔悟；正與顏子喟然之歎相似，**未必出於晚年也**。使以朱子之悔為晚年，則顏子之歎亦為晚年乎？³⁷⁶

³⁷⁶ 《求是編》卷四，頁 641。

上述，馮柯認為朱子反省以往「支離」之病，是朱子自身學為的貫通，這種悔悟極為自然，故不必然發生於晚年；後學顏回「喟然之歎」作為對照，實無法有大證據力，只是隨意類比而已。但馮柯的意思，總認為朱子之「悔悟」並非於晚年，故又批評說：

陽明不達於此，遂取朱子平日與人問答手札中，厭煩就約絕學捐書之語，為晚年定論之書。夫謂之晚年，必其果出於晚年而後可也。然以今考此書之意，本出於程篁墩《道一編》，而去取互有得失，年歲互有異同，固有不可得而盡信之者……。³⁷⁷

上述，馮柯認為陽明不能夠理解朱子之「悔悟」並非發生於晚年，因此刻意引用朱子的書信作為證據，來說「朱子晚年定論」，但認為陽明考據方面頗有問題。不單如此，他舉出《定論》與《道一編》的考據亦有不同之處，故《定論》之取材與立論不可盡信。

除了批評《定論》與《道一編》考據上的失誤之外，更批評陽明顛倒早晚，硬是將《集註》、《或問》視為「中年未定」：

《論語》孔門傳道之書也。聞多見之說，與夫一以貫之之說；好古敏求之說，與夫予欲無言之說；問見錯出，各有發明。而《集註》、《或問》無非明此而已。若《集註》、《或問》而謂之「中年未定之說」，則如《論語》者，亦將議其孰為「中年而未定者」乎、孰為「晚年而定者」乎？³⁷⁸

上述，可知馮柯察覺到朱子承認以往太涉支離，故面對《集註》、《或問》等涉及支節工夫者，容易被稱作是「中年未定」的思想。但馮柯進一步解釋說，面對

³⁷⁷ 《求是編》卷四，頁 642。


³⁷⁸ 《求是編》卷四，頁 642。

多種情況，有時候需以「多聞多見」作為教導，有時則需「一以貫之」來陳述，故各有發明。並舉出《論語》中時常有這種現象，有時立本，有時說支節工夫；若說「支節」即是「中年未定」，那麼觀《論語》時是否也要去區分孔子的「中年未定」、「晚年定論」呢？

上述是馮柯針對《定論》所說的主要質疑點，並從中說明朱子並非「支離」，而是如《論語》之內容，因狀況而各有發明而已。

3、對象山學的批評

若回到「朱陸異同」的內涵來說，馮柯在上述第二條路線已替朱子之學申辯並非「支離」；之後，馮柯批評象山學乃「義外」的「告子之學」，此即筆者所說的第三路線；其云：



然朱、陸是非，則當今道術所係要，亦不可不論也。象山斥朱子之支離，余固以明其不然矣。朱子斥象山以禪學，則其說之然否，尚未有以決之者也。以今考之象山之學，全是告子；何也？觀其論告子，曰：「告子『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。」又曰：「告子硬把捉直到不動心處，豈非難事，只是依舊不是。」雖說他「終不自然」、「依舊不是」，然味其語意，直是十分稱許尊信他，**只為當初孟子斥其義外說壞了他，故為是半許之詞，以為別派爾……。**³⁷⁹

上述，馮柯認為朱、陸之是非不可不論，而象山是否為「禪」？即便朱子曾經如此批評象山，但馮柯語帶保留，認為無法確定象山是「禪」，於是他查閱象山之

³⁷⁹ 《求是編》卷四，頁 652。

學，進而宣稱象山之說全是「告子之學」。觀馮柯上述引象山之談論，筆者認為象山的確沒有完全否定那種「把捉」的強制以至「不動心」的告子式談論，但也認為如此做「不自然」、「依舊不是」，頂多只能說是「孔門別派」，故仍依歸於孟子之說，並非馮柯所言之「只為當初孟子斥其義外說壞了他，故為是半許之詞，以為別派爾」。而馮柯所引之象山談論，其全文應為：

告子硬把捉，直到不動心處，豈非難事？只是依舊不是。某平日與兄說話，從天而下，從肝肺中流出，**是自家有底物事，何常硬把捉？**……。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」。**³⁸⁰

上述象山肯定孟子直接從「涵養」而「集義」而不動心，而告子卻是刻意強制，故兩者差別甚大，而特別稱許了孟子，故並不是以告子之說為是。至於「孔門別派」只是「要之」來說，勉強說是「別派」乃因為告子「將來也會成」，但象山又說「終不自然」，故貶義非淺。加上象山曾言：「告子不動心，是操持堅執做；孟子不動心，是明道之力。」³⁸¹此更說出告子與孟子之差距。於此可了解象山並非如馮柯所說對告子「十分稱許尊信告子」，但馮柯仍認為象山之學全是告子：

說別派，便見還有正派在，看來孔門真亦有此派……。他又恐人說他是告子、是別派，故又謂：「讀書講求義理，正是告子義外工夫。」夫讀書窮理，此孟子知言之事，正與告子相反，何緣是告子工夫？只為要見得自家不是告子，故硬以此言推卻。他及見朱子指其不讀書、不求義理，只靜坐澄心，卻是告子義外。便又說：「某何嘗不教人讀書？只是比他人讀得別

³⁸⁰ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 287-288。

³⁸¹ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 271。

些子。」正如告子論性一般，「杞柳之說」不勝，遂變為「湍水之說」；「湍水之說」不勝，又言「生之謂性」。只是把言語支吾躲閃將去，終不肯反求其理於心……。故象山之學全是告子，當時亦有人譏其「專欲管歸一路」者，他答以：「吾亦只有此一路。」看來象山之一路，正是孔門之別派。派為別派，路是徑路；別派非正派，徑路非大路。使朱子直以此斥之，吾知象山雖執拗，亦將心服口舌，而不敢復辯矣。³⁸²

上述，馮柯認為象山學乃「告子」之「義外」，因為象山說：「讀書講求義理，是告子的義外。」但馮柯認為，讀書窮理正是孟子所要說的「知言」，³⁸³怎麼會是告子工夫？另外，馮柯又認為象山因朱子批評他「不讀書」、「不求義理」，才有教導門人讀書。而這種現象，馮柯認為象山跟告子頗為相似，因為告子也是跟孟子論辯失敗，而又不斷的言及其他，因此都是：「把言語支吾躲閃將去，終不肯反求其理於心。」而這樣的指控，加上馮柯所提象山之「專欲管歸一路」，故作「象山為告子」此結論。最後，馮柯總結有關「把捉此心」的學說，即佛氏、告子、象山之學一起談論；有云：

告子之學即原憲之學，佛氏之學即告子之學，象山之學即佛氏之學；皆硬是把捉此心，以求到不動之地。但佛氏說得較闊大又較驚怪爾，其實只是一般。象山說到內無所累、外無所累，自然自在，纔有一些子意便沉重了……。但當初原只是告子之學，不曾學禪，所以雖流入禪家境界，亦認做不動心的效驗，而不肯服也……。³⁸⁴

³⁸² 《求是編》卷四，頁 652-653。其中象山「讀書」之說，可見於《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 289：「人謂某不教人讀書，如敏求前日來問某下手處，某教他讀〈旅獒〉、〈太甲〉、告子『牛山之木』以下，何嘗不讀書來？只是比他人讀得別些子。」

³⁸³ 《四書集註》〈孟子·公孫丑上〉卷三，頁 231：「我知言，我善養吾浩然之氣。」又，頁 232-233：「諛辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」

³⁸⁴ 《求是編》卷四，頁 654。

上述，除象山學即告子之學之外，「原憲之學」亦被馮柯列入，³⁸⁵甚至與佛氏之學相即，在「把捉此心」的層面下說象山「即佛氏之學」。筆者觀馮柯的主張，他認為象山根本上是告子之學、頗類似禪學，但其實都是以「把捉此心」的層面來說的。即便馮柯並沒有直接主張象山為「禪」，但仍在「操作不動心」的這個層面上說；而後他作總結云：

象山嘗言：「自立自重，不可隨人腳跟、學人言語。」且如原憲、告子、佛氏、象山；皆是各立一家主意……。³⁸⁶

上述乃馮柯對象山學說的總結，認為象山自立一家主意，因此「朱陸異同」在他的論述模式下勢必無法有「同」之可能。

明代反對朱陸調和者，如上列舉數位，應可代表此時期的反對者所欲攻擊的方向。至明末，亦有顧憲成（1550-1612，字叔時，號涇陽）批評王學末流流弊之現象，³⁸⁷雖曾稱讚陽明的「良知」等教法，但批評其學中的「無善無惡」所產生的混雜現象，³⁸⁸但其說亦非特殊，故不贅述之，以下即帶入清代時期。

³⁸⁵ 《四書集註》〈論語集註·憲問〉卷七，頁 149 有云：「『克、伐、怨、欲，不行焉，可以為「仁」矣？』子曰：『可以為難矣，仁則吾不知也。』」此處則述說，原憲以「克制」、「把捉」而不為「好勝」、「自矜」、「怨恨」、「貪欲」，是否可為「仁」。而孔子說如此做相當困難，但未必是「仁」。而此種「克制」而避惡之方式，馮柯亦列入「把捉此心」之學，而與象山、告子、佛氏併列舉之。

³⁸⁶ 《求是編》卷四，頁 654。象山之語見於《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 301。

³⁸⁷ 顧憲成：《涇臯藏稿》〈簡伍容菴學憲·又〉卷四《文淵閣四庫全書》集部，（臺北：臺灣商務印書館，民國七十五年初版）頁 45：「方今無善無惡之說盈天下，其流毒甚酷，弟不揣僭有推敲正為高明所笑；丈乃謬有取焉，竊以自信文成自是豪傑，異時尚當從丈面證，今未敢漫爾相復也……。」又，《涇臯藏稿》〈朱子二大辨續說〉卷十二，頁 157 云：「夫儒釋、王霸，非可區區形跡間較也。釋學遺情絕累，以清淨寂滅為極，則得無善無惡之精者也；是予向所云最玄處也，究也超其性於空矣。儒則實霸學，挾智弄術以縱橫顛倒為妙用，得無善無惡之機者也；是予向所云最巧處也，究也戕其性於偽矣……。是故性善之說與無善無惡之說分，即儒釋王霸亦隨而分，從其分而辨之也易。性善之說與無善無惡之說合，即儒釋王霸亦隨而合，從其合而辨之也難。端緒甚微，干涉甚巨，吾始以為告子之偏執不如陽明之融通，而今而知陽明之融通又不如孟子之斬截，足以折異論、撤羣疑，使人曉然於毫髮千里之別也。」

³⁸⁸ 《涇臯藏稿》〈心學宗序〉卷六，頁 86 云：「無聲無臭見以善為精，而為之模寫之辭也，真空也。無善無惡，見以善為粗，而為之破除之辭也，影空也。夫豈可以強而附會哉？是故始也，認子作賊；卒也認賊作子，名曰心學，實心學之蠹耳，何者失其宗也……。蓋昔王文成之揭良知，自信易簡直截，可俟百世，委為不誣。而天泉證道，又獨標無善無惡為第一諦焉，予竊惟良即善也，善所本有，還其本有；惡所本無，還其本無，是曰自然。夷善為惡，絀有為無，不免費安排矣……。」此處顧氏談論「無善無惡」並不是對「心」做出較佳的形述，反而是種「影空」之見，

二、清代時期的反調和者勾勒

至清代，反對陸、王之學以及反對「朱陸調和」者不減反增，甚至牽扯政治、史學編纂層面的考量，此時期欲主程、朱之學為正統者較多。此期間有孫承澤（1593-1676，字耳北，號北海）作《考正晚年定論》針對陽明之說反駁，取朱子晚年「異於象山」、「批評象山」的一些談論以說明朱陸相異、陽明詆誣朱子。³⁸⁹孫承澤著此書相當晚，於康熙十二年，其八十一歲時所撰，³⁹⁰其取材自淳熙元年甲午（1174年）朱子四十五歲時，至慶元六年庚申（1200年）朱子七十一歲之間的談論。所舉之例皆是朱子異於陸子、陽明的思想內容，亦取材朱子批評陸學之言。³⁹¹另外，顧炎武（1613-1682，字寧人，號亭林）於其《日知錄》〈朱子晚年定論〉中，贊同陳建《學蔀通辨》之說，並列舉調和者多人批評之，且批評陽明的《定論》乃舞文弄墨之作。³⁹²而党成（1615-1693，字憲公，號冰壑）有〈辨朱陸異同〉一文，則偏向尊崇朱子之說為正，認為象山之說猶近理，而至陽明則大亂矣。³⁹³至於較為全面尊程、朱而攻陸、王，且作專著反對者，筆者列

而莫如「無聲無臭」形迹之精，而造成失其宗旨。後又言陽明之「良知」雖揭露直截，但於天泉證道所談之「無善無惡」，乃屬多餘之作。

³⁸⁹ 孫承澤：《考正晚年定論·序》《四庫全書存目叢書補編》，第九十五冊，（濟南市：齊魯書社，2001年），頁1：「考正者，改正其謬也。或曰：『陽明一主抵牾朱子，晚作《定論》，悔而尊朱子也。』余曰：『否。』否此陽明深詆朱子也……。陽明獨於文集中摘三十條以為定論，又不言晚年始於何年；但取偶然謙抑之辭，或隨問而答之語，及早年與人之筆微，涉頓悟而不事問學，與陸子靜合者，俱坐晚年，以為晚而自悔，始為定論……。」

³⁹⁰ 《考正晚年定論·序》，頁2。

³⁹¹ 孫承澤所舉之例，皆在朱子四十五歲之後，且談論皆異於陸學，或是批評陸學的內容。此方面並非難以舉例；明代許多反調和的學者亦舉之甚詳，故筆者不再贅述之。

³⁹² 顧炎武著，黃汝成集釋：《日知錄集釋·朱子晚年定論》卷十八，（上海，上海古籍出版社，2006年12月第一版一刷），頁頁1061-1063云：「王文成所輯《朱子晚年定論》，今之學者多信之。不知當時羅文莊已嘗與之書而辯之矣……。東莞陳建作《學蔀通辨》，取《朱子年譜》、《行狀》、《文集》、《語類》，及與陸氏兄弟往來書札，逐年編輯，而為之辯曰：『朱陸早同晚異之實……。』」同上，頁1065又云：「宛平孫承澤謂：『朱子一生，效法孔子。進學必在致知，涵養必在主敬，德性在是，問學在是。如謬以朱子為支離、為晚悔，則是吾夫子所謂好古敏求、多聞多見、博文約禮，皆早年之支離，必如無言、無知、無能為晚年自悔之定論也。』以此觀之，則《晚年定論》之刻，真為陽明舞文之書矣。」

³⁹³ 《清儒學案》〈婁山學案〉卷二十八，頁1092記載党成之〈辨朱陸異同〉有云：「本心、物理原非二道，朱子之意，謂夫物理之即我心也……。陸氏之學，亦謂本心之理無不具也，乃專事本


舉多位人物敘述如下文。

(一) 陸隴其的尊朱排王路線

陸隴其（1630-1692，字稼書）作〈學術辨〉，以程、朱之學為正統，批評陽明為禪學。另外，又作《問學錄》批評《道一編》、《朱子晚年定論》等，以捍衛紫陽之學；說明如下。

1、〈學術辨〉對陽明學說的批評

陸隴其於〈學術辨〉中，欲表達孔、孟乃正統儒者之學，而後尊程、朱亦為正統，另方面提及「異學者」以「尊孔孟」、「尊程朱」為表面，其內容則為非；其云：



自唐以後，異端曲學，知儒者之尊孔、孟也。於是皆託於孔、孟，以自行其說……。程、朱出而崇正闢邪，然後孔、孟之道復明而天下尊之。自宋以來，異端曲學，知儒者之尊程、朱也，於是又託於程、朱以自行其說……。

心而脫略典籍，遂使本心不充，而學流於曲；此二家之大略也。今人類有兩可其說，以為陸是尊德性，而朱是道問學者；此言殊未然。蓋朱子之道問學，而實尊德性者也；陸氏則錮其德性矣，尚何尊之可云乎？此是則彼非……。若粗論其同，二家皆為君子，皆欲持世教，皆欲崇天德，皆欲無私欲，其秉心似無大異者。而實究其學宗，則博文約禮者，孔、顏之家法，屢見於《論語》，朱子得乎其正矣！陸氏乃言『《六經》皆我注腳』……；蓋倚『吾心即宇宙，宇宙即吾心』之見而偏焉者也。」由此可知，党成對「朱陸異同」議題，大略上認為兩人有其同，但在細部上作出兩人為學宗旨的差異性，並認為朱子為是。此外，若論及陽明則批評較甚；《清儒學案》〈婁山學案〉卷二十八，頁 1093 記載党成之〈答師清寰書〉有云：「象山議論猶其近理者，至陽明則其大亂真者也……。不尊德性，不可謂道問學；不道問學，不可謂尊德性。若曰用力居多，此學便屬偏曲；〈項平父書〉雖出朱子，亦陽明《定論》中所櫟括者，何可據以為的實也？……。今存養主敬許多話頭，皆聖賢精旨所在，人苟虛其心，平其氣，去其好惡之念，忘其先主之言，只於《四書》、《五經》、《性理大全》中將此等話頭一一領會，而不敢誣為我心註腳，此道正義，可指日而了然矣。倘不屑務此，而醉心於《傳習》、《定論》諸書……，皆不肯解作讀書；《大學》格物，只解為『為善去惡』，令人一見，即為所惑……。」上述，可見党成較贊同朱子為學之路，而反對只針對「本」而捨棄諸經；另方面，更勸勉學者不應只醉心於《傳習錄》、《定論》等書冊，而應該在經典上求知、實踐領會。

上述，陸隴其表達尊程、朱的立場，並說明有所謂「異學」假借程、朱之學而自行其說，而此弊端日趨嚴重，其說乃針對陽明而來；有云：

其弊在宋、元之際即有之，而莫甚於明之中葉。自陽明王氏倡為良知之說，以禪之實而託儒之名，且輯《朱子晚年定論》一書，以明己之學與朱子未嘗異。龍溪、心齋、近溪、海門之徒，從而衍之。王氏之學徧天下，幾以為聖人復起。而古先聖賢下學上達之遺法，滅裂無餘，學術壞而風俗隨之……。³⁹⁵

陸隴其認為異學假借孔、孟，託於程、朱這種學術弊端在宋、元時期就存在，然而最嚴重的時候即是陽明的「良知」學說。他認為陽明以「禪之實」託於儒學，又編《朱子晚年定論》來說自己同於朱子，而後學闡揚，王學遂遍天下；但陸隴其認為聖學之「下學上達」路線已被毀滅，學術因此敗壞。另一方面他更將陽明視為「禪」，且敗壞學風，其根據是：


陽明以禪之實而託於儒，其流害固不可勝言矣！然其所以為禪者如之何？曰：「明乎心性之辨，則知禪矣。」……。若夫禪者，則以知覺為性，而以知覺之發動者為心；故彼之所謂性，則吾之所謂心也；彼之所謂心，則吾之所謂意也……。既已知覺為性，則其所欲保養而勿失者，惟是而已。一切人倫庶物之理，皆足以為我之障，而惟恐其或累，宜其盡舉而棄之也。陽明言「性無善無惡」，蓋亦指知覺為性也。其所謂良知、所謂天理、所謂至善，莫非指此而已。故其言曰：「佛氏本來面目，即我門所謂良知。」

³⁹⁴ 陸隴其：《陸稼書先生文集》〈學術辨上〉卷一，（北京：中華書局，1985年新一版），頁10。

³⁹⁵ 《陸稼書先生文集》〈學術辨上〉卷一，頁11。

又曰：「良知即天理。」又曰：「無善無惡乃所謂至善。」雖其縱橫變幻，不可究詰，而其大旨亦可睹矣！³⁹⁶

上述，陸隴其認為「辨心性」則可知陽明為禪；他以「知覺為性」批評陽明，認為陽明所說的「性」僅屬知覺層面，而所說的「心」只是意識層面，非吾儒所謂「心性」也，而依此認為與禪學論「性」同。此外，又批評陽明之「無善無惡」說、以「本來面目」說「良知」的方式，後又說「良知即天理」、「無善無惡是謂至善」這些內容都是語辭縱橫變幻，沒有實質儒家本意。而這種批評可謂簡略，且以文字表面意義來批評陽明禪學化，故有其失誤處。然而，對於陽明是否真是「禪」等相關問題，筆者於第四章衡定陽明學核心時則可辯駁其中得失，於此順著陸隴其的批判模式敘述之。陸隴其既然認為陽明是「禪」，竟又有如此影響力，他推究其原因，有云：



天下學者，所以樂趨於陽明而不可遏者有二。一則為其學者可以縱肆自適，非若程、朱之履繩蹈矩，不可假借也。一則其學者專以知覺為主，謂人身有生死，而知覺無生死，故其視天下一切皆幻，而惟此為真，故不賢者既樂其縱肆，而賢者又思求其無生死者，此所以群趨而不能舍。嗚呼！縱肆之不可，易明也；至於無生死之說，則真禪家之妄耳……。³⁹⁷

此處，陸隴其道出陽明學之所以「惑人」之兩原因；一是陽明學者可以放縱自我而無程、朱之守矩；另一是以「知覺」妙悟無生死，而使賢者樂於此道。筆者認為，先不論禪家「無生死」談論是如何說，就以這兩個原因來天下學者喜好王學

³⁹⁶ 《陸稼書先生文集》〈學術辨中〉卷一，頁12。文中陽明之：「佛氏本來面目，即我門所謂良知。」見於《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁67。而「無善無惡乃所謂至善。」見於《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁29。而陸隴其所引是否斷章取義，及其解讀是否正確，筆者則於第四章衡定陽明思想核心時即可間接澄清之。

³⁹⁷ 《陸稼書先生文集》〈學術辨中〉卷一，頁13-14。

實顯粗略，亦過度簡化。

若談論及當時批評王學末流而返歸程、朱者，陸隴其雖提及顧憲成、高攀龍的救正，卻也不甚滿意顧、高的論述內涵；有云：

於是涇陽、景逸起而救之，痛言王氏之弊，使天下學者復尋程、朱之遺規，向之邪說誠行，為之稍變。然至於本源之際，所謂陽尊而陰篡之者，猶未能盡絕之也……。今之說猶曰：「陽明與程、朱同師孔、孟，同言仁義，雖意見稍異，然皆聖人之徒也，何必力排而深拒之乎？」夫使其自外於孔、孟，自外於仁義，則天下之人皆知其非，又奚待吾之辨？惟其似孔、孟而非孔、孟，似仁義而非仁義，所謂失之毫釐，差以千里，此其所不容不辨耳。或又曰：「陽明之流弊非陽明之過也，學陽明之過耳。程、朱之學，豈獨無流弊乎？今之學程、朱者，未必皆如敬軒、敬齋、月川之絲毫無疵也。其流入於偏執固滯，以至憤事者亦有矣，則亦將歸罪於程、朱乎？」是又不然，夫天下有立教之弊，有末學之弊。末學之弊如清源而濁流也，立教之弊如濁流亦濁也……。若夫陽明之所以為教，則其源流先已病矣，是豈可徒咎末學哉？³⁹⁸

上述，陸隴其提及東林學派之顧憲成、高攀龍對王學末流的批評，但認為此末流邪說只是稍微改善，其根本還是沒有杜絕。此外，陸隴其反對調和者的述說，認為陽明之學與程、朱之學雖各有流弊，但陽明之學在「立教」基礎上已經錯誤，故不僅僅是「末流之弊」而已；非如程、朱之學是「清源」而未學是「濁流」。此處，陸隴其認為王學流弊不可以僅歸咎在後學上，而是一開始的陽明立教即是「濁流」。

另一方面，陸隴其對於陽明學的負面影響擴大，甚至將顧憲成、高攀龍批評的

³⁹⁸ 《陸稼書先生文集》〈學術辨上〉卷一，頁 11-12。

不夠深入、反對的不夠徹底也認為是王學的影響；其云：

涇陽、景逸深懲其弊，知夫知覺之非性，而無善無惡不可以言性，其所以排擊陽明者，亦可謂得其本矣。然其學也，專以靜坐為主，則其所重，仍在知覺，雖云事物之理乃吾性所固有，而亦當窮究，然既偏重於靜，則窮之未必能盡其精微……。是故以理為外而欲以心籠罩之者，陽明之學也；以理為內，而欲以心籠罩之者，高、顧之學也。陽明之病，在認心為性，高、顧之病，在惡動求靜……。由是觀之，則高、顧之學，雖箴砭陽明，多切中其病，至於本源之地仍不能出其範圍。豈非陽明之說浸淫於人心，雖有大賢，不免猶蹈其弊乎？³⁹⁹

上述，陸隴其之說對顧、高未能公平；顧憲成最難接受的是陽明的「無善無惡」之說，但對於陽明的「良知」說則未曾反對，高攀龍亦非全部批評王學。然而陸隴其認為這是顧、高喜好「靜坐」之病，並說明是陽明學影響學者太深的緣故。而關於顧、高對陽明學的批評此筆者雖無法無詳述之，但筆者認為顧、高之學並非如陸隴其批評的「偏於靜坐」，⁴⁰⁰此外，陽明之學是否全為「禪」，對後學的影響為何，陸隴其表達他的主觀認知而忽略細節。且因顧、高曾言「靜坐」，竟馬上連結是陽明思想的流弊影響，完全忽略顧、高談靜坐乃依承程、朱；此乃陸隴其不去體驗「靜坐」的合理性，故筆者認為陸氏之批評過度，且有失公允。

³⁹⁹ 《陸稼書先生文集》〈學術辨中〉卷一，頁 13。

⁴⁰⁰ 顧憲成雖有言「靜坐」，但乃承襲自程、朱之教，而欲體驗未發。《明儒學案》〈東林學案一〉卷五十八，頁 1380 云：「程子每見人靜坐，便嘆其善學。羅豫章教李延平於靜中看喜怒哀樂氣象。至朱子又曰：『只理會得道理明透，自然是靜，不可去討靜坐。』三言皆有至理，須參合之使得。」從文義可見，涇陽並非妄自靜坐，亦不討靜坐，重點在於靜中可體認之理。陸隴其之批評頗為過度，且無證據顯示顧氏之靜坐乃陽明學所影響，更無法明確說明其靜坐是虛寂意義的靜坐。而高攀龍亦非偏頗於靜坐；《高子遺書》〈與周季純一〉卷八下，頁 533 有云：「學不在多言，只變化氣質、涵養性情，一切五常百行皆以此為本然。非見道，不能每日偷閒靜坐、猛奮體認。若靜中復頻聞，則動中氣濁，道體不顯也。」於此可見，景逸雖言靜坐，但若不涵養本源復性，則靜坐亦是枉然。

2、《問學錄》對《定論》與「朱陸異同」的看法

關於「朱陸異同」議題，陸隴其則於《問學錄》中舉出前人意見，作為對「朱陸異同」的立場表明。然筆者觀其立場，亦是尊程朱而排陸王，故一開始即批評《道一編》、《定論》，之後引用多人之見解作為證據；有云：

誠篁墩之《道一編》、王陽明之《朱子晚年定論》，其意旨欲以朱合陸，此皆所謂援儒入墨，較之顯背紫陽者，其失尤甚……。⁴⁰¹

上述陸氏舉出《道一編》、《定論》之失，又引陳建之言作為旁證；有云：

清瀾曰：「……篁墩《道一編》，欲彌縫陸學，乃取二家之論，早晚一切顛倒變亂之，遂牽合二家，以為早異晚同，矯誣朱子以為早年誤疑象山，而晚年始悔悟而與象山合……。愚閒閱焉，不勝憤慨！因效法家翻案法，著為《學部通辨》，編年考訂，以究極二家早晚同異是非之歸……。」⁴⁰²

上述，陸隴其表達出贊同陳建《學部通辨》之述說；筆者於前文談及明代反調和者時已詳述陳建之談論，且其立論屬較偏激者，然而陸隴其卻贊同之，可見陸氏亦採取此種立場來面對「朱陸異同」問題。此外，陸氏亦不忘取他人之言來批評陽明後學者；有云：

高景逸論陽明曰：「姚江天挺豪傑妙悟良知，一洗支離，其功甚偉，豈可不謂孔子之學？然而非孔子之教也。今其弊昭昭矣，始也掃見聞以明心

⁴⁰¹ 《陸稼書先生問學錄》卷一，《四庫全書存目叢書》，子部，儒家類，第二十二冊，（臺南：莊嚴文化事業，1995年九月初版一刷），頁9。

⁴⁰² 《陸稼書先生問學錄》卷一，頁9。

耳，究且任心廢學，於是乎詩書禮樂輕而士鮮實悟……。」則亦反其本而已矣，反其本者，文行忠信也。⁴⁰³

高攀龍之談論筆者亦於前文「調和者」中論及，其論說雖批評陽明，但非針對陽明學本身的「良知」，而是「無善無惡」的談論，並主要集中在批評王學末流流弊，且景逸對於王學仍有一定的認同。而陸隴其引景逸之言，頂多可用來說明王學流弊之現象，應無法有效直接抨擊陽明。而針對「朱陸異同」或談論王學流弊者，陸隴其多引用於《問學錄》中；又引如：

敬齋又與羅一峰書曰：「吳草廬初年甚聰明，晚年做得無意思；其論朱、陸之學，以朱子道問學，陸子尊德性；說的不是。愚以為尊德性工夫亦莫如朱子平日操存涵養，無非尊德性之事。但其存心窮理之功未嘗偏廢，非若陸子之專本而遺末。其後陸子陷於禪學，將德性都空了，謂之能尊德性，可乎？」此數語，斷盡朱、陸之同異。⁴⁰⁴

上述乃吳敬齋（胡居仁）與羅一峰（羅倫）之書，陸隴其表達贊同之意，亦即承認象山乃「禪學」而非尊德性，朱子平日涵養亦有尊德性，且不廢存心窮理之事；而陸隴其認為此種論斷是明顯的「朱陸異同」的判斷標準。

筆者觀陸隴其於《問學錄》中類似引前學者之談論、書信，來說明「朱陸異同」的「異」，不外乎此類形式。於《問學錄》中，亦可看出陸隴其的立場鮮明，而對於朱、陸之間非但不可調和，且亦以貶低陸、王為主要攻擊路線。

（二）張烈《王學質疑》的激烈批評

⁴⁰³ 《陸稼書先生問學錄》卷四，頁 9-10。此書同見《高子遺書》〈崇文會語序〉卷九上，頁 23。

⁴⁰⁴ 《陸稼書先生問學錄》卷四，頁 10-11。此書同見《胡文敬集》卷一，頁 14。

張烈（1622-1685，字武成）作《王學質疑》，以朱子思想為正統，批評象山、陽明，似陳建之強勢風格；不同者在於陳建主攻象山，而張烈主攻陽明。《王學質疑》該書前四卷類似馮柯針對陽明思想本身加以批評，卷五為總論歸結，後又有專文論述「朱陸異同」；筆者簡要介紹如下。

1、批評陸、王學說之誤

張烈著《王學質疑》之目的，其中一重點在於批評陽明的「良知」之說，且上溯象山論心，以鞏固朱子學的正統性，其於〈自序〉中云：

良知不講久矣，曷為？為不急之辯。曰：非敢然也；學孔子者，舍朱子而莫由，而王盡翻朱子，與之為水火。其說盛行於嘉隆，天下講學者，莫不以詆朱為能；萬曆之世，仙佛雜霸並行，士子不復知有儒矣……。本朝釐正文體，朱註復興，講者稱周、程、張、朱而仍與王、陸並列，亦習氣未盡也。相沿以為象山尊德性，朱子道問學；不知尊德性而不道問學，究失其所為德性；道問學而不尊德性，則所謂問學者何為？朱子果如是乎？⁴⁰⁵

上述，張烈一開始點出一學術現象，乃朱、王之學壁壘分明、水火不融的情境：王學盛行於嘉隆年間，詆朱學；而萬曆年間與仙、佛混雜並行。直至清，朱學復興，但仍與陸、王之學並列。但當時，張烈認為朱子並非對手所指稱只知「道問學」，若「道問學」而不「尊德性」，如何是學者所為？因此朱子並非如此，其原因是陸、王的詆毀所造成對朱子學的誤解，此乃文中的「相沿以為」之事。此外，又云：

⁴⁰⁵ 張烈：《王學質疑》〈自序〉，（臺北：廣文書局，民國七十一年八月初版），頁1。

有學又為王、陸所攝，先入為主，必有好高矜伎之心，無復從容巽順之志，**其取朱子，取其合於王、陸者而已，非朱子真面，即非孔子真面也**……。
若陽明，則虛浮飄蕩……，其藩籬者，皆欲揚眉努目，自標宗旨，亂儒術而壞人心莫此為甚；此而不知辨明，是終無以見孔子之道也……。⁴⁰⁶

張烈認為，陸、王之說造成後學「好高矜伎」，其後學更取朱子的學說部份來合於己說，但這些「取朱子以合於陸、王」的內容不是朱子學問之全貌，亦非孔子之學，而陽明更是「虛浮飄蕩」、「自標宗旨」，是亂儒術的大本，故需辯明之。

筆者觀《王學質疑》一文中，張烈對陸、王學說的批評，實以陽明為主，另外張烈更以王學後學者產生的流弊，全部歸結在王學身上，並依此解讀陽明的學說內容；筆者依序述說如下：



象山言本心，陽明言良知，其弊使人喪本心、喪良知；何也？⁴⁰⁷

人之心，**非別有一物在窈窈冥冥中**。視聽言動，皆心所在也。善治心者，治視聽言動即治心也，治倫物政事即治心也。視聽言動、倫物政事之間講明一分，則心之本明者復一分矣；力行一分，則心之本善者復一分矣。⁴⁰⁸

此說，張烈認為陸子言「本心」、陽明言「良知」反使人喪失「本心」、「良知」。其原因，在於陸、王形述一個「虛物」之「心」而高談之；張烈認為，求心不待此種言說，反從日常生活、人倫事物之事情中即可明此心、復本心、復善。張烈此說頗合理，但以「虛物之心」評論陸、王遺忘人倫則顯粗略。此外，又云：

⁴⁰⁶ 《王學質疑》〈自序〉，頁1。

⁴⁰⁷ 《王學質疑》〈總論〉卷五，頁1。

⁴⁰⁸ 《王學質疑》〈總論〉卷五，頁1。

今詆學朱子者曰：「支離也、玩物也、義外也。」……垂則後學其誰不曰：「吾自有良知、《六經》任我驅使，讀書訓詁，可鄙也。」而穿鑿武斷、離經背道之講說，顯行於世矣……。⁴⁰⁹

總之陽明天資雄放……。一旦有得於佛、老與象山旨合，喜其與己便也。自私所好，亦可矣，不宜以此講學獨闢宗旨。舉聖賢經書，直欲以此意強貫之，真謂《六經》註我，隨意驅駕，何所不可；此詖淫之始也。及人多不服，則假借孟子「良知」二字，猶嫌其僅出孟子，遂竄入《大學》致知，至於攻者益眾，又見象山之學竟為朱子所掩，計以為勢不兩立……。⁴¹⁰

張烈指出陸、王之後學說朱子「支離」、「玩物」、「義外」等，此外，其後學更標榜「良知」內存，故妄自驅使《六經》而廢書冊、穿鑿武斷、離經背道，並說明出此現象乃導源於陽明、象山，且關鍵在於陽明。張烈認為陽明喜愛佛、老、象山之學，並含混其內容於陽明自身學說中，且強貫於聖賢之經典而隨意驅駕。另方面，更認為陽明假借孟子的「良知」二字解讀《大學》，而獨顯自身的宗旨，後來又看到象山學說被朱子所掩蓋，因此將朱學視為仇敵。由此可知張烈此批評，個人主觀意識過於強烈，且沒有明確的證據；例如「假借孟子」、「陽明將朱學視為仇敵」等語皆屬個人論斷。而這些情緒語辭，其中一原因在於張烈尊朱徹底，排斥陸、王；有云：

朱子如泰山喬嶽，何可易搖？則以《大學》古本為據；曰：「我非背朱，失於信孔子太過也。」巧言如此。「格」不訓「至」，則以「格其非心」為據曰：「致良知於事物，格其不正，以復本體之正也。」牽強附會又如此。至究其何以格其不正；則曰：「去人欲存天理也。」詰其不即物窮理，

⁴⁰⁹ 《王學質疑》〈總論〉卷五，頁2。

⁴¹⁰ 《王學質疑》〈總論〉卷五，頁3。

恐認欲為理；則又曰：「此志不真切也。夫以格物為去人欲存天理，是欲正心先誠意。欲誠意先致知，而致知又在正心誠意矣。」說其可通乎？⁴¹¹

張烈認為陽明無法撼動朱子的學說；以古本《大學》為例，他批評陽明將「格物」解為「格心」之意涵是牽強附會。如何「格不正」，張烈認為陽明所解釋的「存天理去人欲」無法交代清楚「理」與「欲」之差別；陽明又說「立志」則可明瞭「天理」、「人欲」，但是張烈認為「格心」時不能知道「理」為何，陽明卻又以「誠意」、「正心」來說；然後又說要「誠意」得先「致知」，「致知」又要先「正心」、「誠意」；如此一來，沒有一個基礎，而是互相循環的解釋，是說不通的。

筆者總括上述諸多引文，認為張烈對於陽明學的反對已達刻意刁難的地步，除了認為陽明受到佛、老之學影響之外，更因此亂儒術、標榜個人宗旨。而批評陽明對「誠意」、「正心」、「致知」等解釋內容都是不通的，順此脈絡來看，張烈自然對《定論》必嚴加駁斥；下即述之。

2、《定論》之非與朱陸相異

張烈認為《定論》實為陽明的舞文之作以欺天下人；有云：

則又以朱攻朱，著為《晚年定論》，**實則以中為晚，以晚為中**，與當日情事迴不相涉。**鍛鍊舞文，誑詞以欺天下人**。不可欺，則又曰：「**年歲原未深考，乃委曲調停，不得已之心**。」夫大道如日中天，是則是，非則非，乃亦調停委曲乎？即此一言，心術叵測……。**夫妄稱定論，是意不誠也；不深考事實，是物不格也。此之謂物不格、知不至，故意不誠也**。⁴¹²

⁴¹¹ 《王學質疑》〈總論〉卷五，頁3-4。

⁴¹² 《王學質疑》〈總論〉卷五，頁4。文中：「年歲原未深考，乃委曲調停，不得已之心。」見

此處，張烈攻擊《定論》顛倒早晚，此「以中爲晚」乃批評陽明《定論》中以朱子「中年之論」而作爲「晚年定論」的事實，而「以晚爲中」則批評陽明將《集註》、《或問》等朱子晚年作品視爲「中年未定」的主張。此二方面的年代錯誤，筆者已談論多次，此爲《定論》的最嚴重錯誤之處。張烈此批評實可，但後面則加以人身攻擊，例如「鍛鍊舞文，狂詞以欺天下人……」，完全不能接受陽明因爲考據失誤而說「委曲調停」，進而又批評他「心術叵測」、「妄稱定論」，因此是「物不格」、「知不至」、「意不誠」。而此強烈語氣只是張烈針對《定論》的一開始批評而已，接下來張烈語辭用盡，批評《定論》與陽明的說法皆非，有云：

惟其占題太高，叛道已甚，騎虎不得下，不得不左支右吾，藉筆舌以塞人一時之議，而前後矛盾，罅漏實多。既曰：「信孔子太過矣。」又曰：「孔子之言，亦不以為是也。」既曰：「生平於朱子有罔極之恩矣。」又曰：「天下宗朱如宗楊、墨也。」如狡獪健訟之人，逢人即攀，遇事便借口無一定之舌筆，無不牽之義，以此爲譁張伎倆可矣，以此爲戰國縱橫游說詭辨可矣；乃用此講學乎？然則王子之良知安在也？⁴¹³

上述張烈之批評，認爲陽明《定論》已作，故「騎虎難下」，而產生種種強辯。但張烈批評陽明說「信孔子太過」……等批評實有其過度之處，亦有斷章取義之嫌；其引陽明論說者四句，皆不按其前後文來解讀。而首二句「信孔子太過」、

於《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁 78：「其爲《朱子晚年定論》，蓋亦不得已而然。中間年歲早晚誠有所未考，雖不必盡出於晚年，固多出於晚年者矣。然大意在委曲調停以明此學爲重，平生於朱子之說如神明著龜，一旦與之背馳，心誠有所未忍，故不得以爲此。」

⁴¹³ 《王學質疑》〈總論〉卷五，頁 4-5。文中引陽明之語「信孔子太過矣」、「孔子之言，不以為是也。」見於《王陽明全集》〈語錄二·答羅整庵少宰書〉卷二，頁 75-76。「生平於朱子有罔極之恩矣。」見於《王陽明全集》〈外集三〉卷二十一，頁 809。「天下宗朱如宗楊、墨也。」見於《王陽明全集》〈語錄二·答羅整庵少宰書〉卷二，頁 77 之：「孟子之時，天下之尊信楊、墨，當不下於今日之崇尚朱說……。」

「孔子之言，不以爲是也」，陽明之原文爲：

《大學》古本乃孔門相傳舊本耳。朱子疑其有所脫誤，而改正補緝之。在某則謂其本無脫誤，悉從其舊而已矣。失在於過信孔子則有之，非故去朱子之分章而削其傳也。夫學貴得之心。求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以爲是也，而況其未及孔子者乎！求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以爲非也，而況其出於孔子乎！且舊本之傳數千載矣，今讀及文詞，既明白而可通；論其工夫，又易簡而可入，亦何所按據而斷其此段之必在於彼，彼段之必在於此，與此之如何而缺，彼之如何而補？而遂改正補緝之，無乃重於背朱而輕於叛孔已乎？⁴¹⁴

此乃陽明針對古本《大學》提出的看法，不接受朱子的新本《大學》，進而以孔子作一權威來說明「論心」的重要性。陽明的意思是，若某學說不是「求之於心」的訓誡，雖然是孔子說的也不能以爲是！反之，若非孔子講的「求之於心」，但若有義理亦可遵循爲是。此乃陽明刻意突顯「求之於心」之重要性，觀語句前後，更有「況其未及孔子者」、「況其出於孔子」，因此並沒有貶低孔子之意。而前文張烈文末的批評，乃認爲陽明心態可議，一下子稱讚朱子對他有恩情，一下子又說朱子有如「楊、墨」，而其中「天下宗朱如宗楊、墨也。」若不觀陽明原文，則以爲陽明批評朱子爲「楊」、「墨」，事實上陽明是反應當時尊朱的「盛況」，並非尊朱的「內容」等於「楊、墨」；有云：

凡某之所謂格物，其於朱子「九條」之說，皆包羅統括於其中；但為之有要，作用不同，正所謂毫釐之差耳。然毫釐之差而千里之謬實起於此，不可不辨。孟子辟楊、墨至於「無父，無君」。二子亦當時之賢者，使與孟

⁴¹⁴ 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁75-76。

子並世而生，未必不以之為賢。墨子「兼愛」，行仁而過耳；楊子「為我」，行義而過耳。此其為說，亦豈滅理亂常之甚，而足以眩天下哉？而其流之弊，孟子至比於禽獸夷狄，所謂「以學術殺天下後世」也。今世學術之弊，其謂之學仁而過者乎？謂之學義而過者乎？抑謂之學不仁不義而過者乎？吾不知其於洪水猛獸何如也！孟子云：「予豈好辯哉？予不得已也！」楊、墨之道塞天下，孟子之時，天下之尊信楊、墨，當不下於今日之崇尚朱說，而孟子獨以一人呶呶於其間，噫！可哀矣……。其為《朱子晚年定論》，蓋亦不得已而然。中間年歲早晚誠有所未考，雖不必盡出於晚年，固多出於晚年者矣。然大意在委曲調停以明此學為重，平生於朱子之說如神明蓍龜，一旦與之背馳，心誠有所未忍，故不得已而為此。⁴¹⁵

陽明認為他的「格物」說，與朱子於《大學或問》中提及的「九條」說非常接近，而「為之有要，作用不同」這是最細微的差別，而且會導致「千里之謬」，讓世人導向見聞方向而忽略最基礎的「良知」或「心」之層面。筆者認為此部分的含意是；陽明對「格物」的自身解讀，乃從「心」上作「格」，不離「誠意」、「正心」等義含，與朱子論「格物」的偏向仍有細微差異。然而陽明談乃「今世學術之弊」乃指當時朱學「流弊」，是過分尊朱而執著於書冊、見聞方面的「格物」，而認為失「求心」的「格物」會導致很嚴重的「千里之謬」，並且類比於孟子當時的「楊、墨」。事實上陽明此譬喻似有過度之處，但並非說「朱子」是「楊、墨」之學，而是說明尊朱之盛況，以及當時的人「尊朱學的內容」並非真正的朱子全部，故陽明於文後才會說出《朱子晚年定論》是「不得以而然」的做法。陽明認為，將朱子「求心」方面點出，可讓朱學的內容並非僅限於格物窮理而偏向見聞方面，此乃為求調停以明此學。

但筆者亦非完全贊同陽明的做法，因為他用「楊、墨」的譬喻過度，容易導

⁴¹⁵ 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁 77-78。

致「批朱」的意味，而且爲了委屈調停即不考慮考據方面的問題，並有所偏頗地僅舉出「朱子晚年偏向心學」的內容。但儘管如此，亦非如張烈所批評的：「如狡獪健訟之人，逢人即攀，遇事便借口無一定舌筆，無不牽之義。」

張烈既然以此種態度面對陽明，因此他對於「朱陸異同」的看法，亦採取尊朱的路線而駁斥陽明的主張；有云：

朱陸同異，非其互為異也，乃陸之異於朱也。天下之道，不容有二……。
惟朱子之書，廣大精深，無所不備……。明之陽明，即宋之象山也……。
及陽明出，而以致良知為說，竊《大學》、孟子之言，以文其佛、老之實；
於宋則取象山，於明則取白沙……。⁴¹⁶

上述，張烈認爲「朱陸同異」這種論述，事實上只是「陸子異於朱子」而已，朱子廣大精深、得聖賢之傳，而陸子非是。另一方面，張烈將陽明與陸子同等觀看，認爲陽明即宋代之陸子，且陽明實爲佛、老之學，只是假借儒家之言而已，因此「朱陸異同」對張烈來說，是「陽明與陸子」皆「異於聖學」。

否定陽明爲聖學傳統，張烈更將陽明後學的所有流弊加諸在陸、王身上，然後以大是大非的評論方式，來駁斥陽明；其云：

自陽明操戈樹幟為天下禍首，於是魁桀黠猾之士相助……。故一傳而為王畿，則直言二氏而不諱；再傳而為李贄，則盡詆古之聖賢……。不惟朱子之說不足以入之，即象山之本心、陽明之良知，亦視為浮塵土梗，邈乎其不相屬矣；高談妙悟，果何益乎？⁴¹⁷

上述，可知張烈以王學流弊來批評陽明學，所舉王龍溪、李卓吾等人，皆表達其

⁴¹⁶ 《王學質疑》〈附錄·朱陸同異論〉卷五，頁 1-2。

⁴¹⁷ 《王學質疑》〈附錄·朱陸同異論〉卷五，頁 2-3。

強烈的不滿，甚至說出王學流弊之後，連象山、陽明的「本心」與「良知」等說法亦無法為「後學」所得之，而僅是空談妙悟。這種現象，張烈認為是陽明的責任；有云：

竊以為陽明之禍天下，即懷山襄陵未足為喻。陸氏之學不行於宋而行於明，此其效然也。然則朱陸之辨大是非、大利害存焉，又非獨同異而已也……。⁴¹⁸

此部分，張烈則回歸「朱陸異同」議題；他認為，因為陽明才造成學術的亂世，而且認為這已經不單純是「朱陸異同」的問題了，而是「是非」、「利害」的問題。觀張烈之意，「朱陸異同」不但顯而易判，其中更有著是非對錯的評價。

總括來說，張烈批評陽明、象山與《定論》，雖有指出陽明《定論》上的缺失，然而他非僅就事論事而已。他以整個對陸、王之學的否定，來加諸陸、王學的所有談論，並包含著人身攻擊。筆者認為，張烈尊朱雖可，然對陸、王之學的認知並非清晰，凡陸、王之談論者，皆可視為錯誤，可謂偏激矣！

（三）熊賜履的尊程朱闢陸王路線

熊賜履（1635-1709，字敬修，號青岳）作《閑道錄》，述說自身對儒學的見解，亦捍衛朱子以批陽明、象山之學說。另外，又編《學統》以尊程、朱而排陸、王為重要指標，並有論及《定論》之些許內涵；試說如下。⁴¹⁹

熊賜履面對朱、陸問題的態度，首先是先確立朱子的崇高地位，其云：

⁴¹⁸ 《王學質疑》〈附錄·朱陸同異論〉卷五，頁3。

⁴¹⁹ 熊賜履將程、朱皆列為《學統》之「正統」，而陸象山、王陽明均列為「雜統」，其尊朱排陸王之立場可見之矣。而《學統》的編輯模式是，將多人歸類為「正統」、「翼統」、「附統」、「雜學」、「雜統」、「異統」六類別，然其中有未公允處。例如，以蘇東坡、象山、陽明……等多人，均列為「雜統」，內容僅以其他學者對東坡、象山、陽明的評論語，而非直接從當事者本人的學說來談論、分析，因此客觀性較為不足；而熊賜履則最後總評之。

洙泗之說，唯朱子得其正……。自秦漢以來未有朱子；朱子乃三代以後絕無僅有之一人。⁴²⁰

晦庵似孟軻而周詳過之，象山似曾皙而狂放過之。間嘗罕譬而喻，晦庵是字紙，象山是白紙；晦庵是有星秤，象山是無星秤，知道者自能辨之。⁴²¹

上述，可知熊賜履捍衛朱學，而批評象山狂放而無實質、如白紙、如無星秤，此外，更批評象山為非儒學正統而為禪學，有云：⁴²²

惟陸氏引釋亂儒，借儒文釋……。又有詩云：「仰首攀南斗，翻身倚北辰，舉頭天外望，無我這般人。」**此非分明是禪偈耶？**其答曾祖道曰：「汝目能視，耳能聽，鼻能知香臭……。如何更要存誠持敬，硬將一物去治一物作甚？」嗚呼，此何語也？非禪家所謂「作用是性」與「狗子亦有佛性」之說耶？陸之為陸，明明宗杲子韶輩……。陸氏既乘其自便之私而中其竊，而又為之改頭換面，飾以似是而非之說，使人陷溺于其中而不自覺。故聞其說，即易為入，一入即不可復出，亦其勢然也……。⁴²³

象山則曰：「朱元晦誠泰山喬嶽，惜乎其未聞道也……。」夫朱子之道，乃堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔、顏、曾、思、孟、周、程之道也，

⁴²⁰ 熊賜履：《閑道錄》卷中，《四庫全書存目叢書》，子部，儒家類，第22冊（臺南：莊嚴文化事業，1995年初版一刷），頁29。文中象山之詩見於《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁299。

⁴²¹ 熊賜履：《閑道錄》卷中，頁28。而答曾祖道未見於《陸象山全集》，見於《宋名臣言行錄》〈外集〉卷十五《文淵閣四庫全書》史部，傳記類，頁19：「曾祖道曰：『頃年亦嘗見象山、晦菴。笑曰：「這好商量；公且道象山如何？」對曰：「象山之學某曉不得，更是不敢學。」曰：「如何不敢學？」對曰：「象山與某言：『目能視，耳能聽，鼻能知香臭，口能知味，心能思，手足能運動，如何更要甚存誠持敬，硬要將一物去治一物，須要如此做甚？』』』」

⁴²² 熊賜履將象山列為「雜統」之列，而所取材的內容全以他人對象山的論述，因此有失公正。其中內容不乏朱子對象山之批評、陳建批評象山為佛……等多人的談論；而後熊氏自身總結之。

⁴²³ 熊賜履：《學統》〈雜統·陸象山〉卷四十七，《孔子文化大全》，（濟南：山東友誼書社，1990年9月第一版一刷），頁1866-1867。

如象山之言，夫必如何而後謂之聞道耶？若曰：「汝耳自聰，汝目自明，不須防檢、不須窮索，以是聞道，恐去道益遠矣。」嗚呼！此象山之所謂道，非吾之所謂道；象山之所謂聞，非吾之所謂聞也……。⁴²⁴

上述第一引文，熊賜履批評象山乃「禪學」，認為象山之言語分明是「禪學偈」、論述「本」自有而不必他求，而此為「佛性」之說，且認為象山之言語似是而非，容易讓人陷入而不自覺。第二引文則論說象山批評朱子「未聞道」無法成立，認為象山之「聞」與「道」，乃不必窮索、不必求的這種模式，因此根本不是儒家的「聞」、「道」，依此象山批評朱熹「未聞道」根本不成立。另一方面，熊賜履批評象山為禪學之後，更批評陽明對朱子的「詆誣」，有云：

而陽明答羅整庵書有曰：「楊墨之道塞天下，孟子時……。」信如書言，是陽明以朱子為楊墨、為佛老，而居然自比於孟軻、韓愈矣。嗚呼！朱子而果楊墨佛老耶？陽明而果孟軻、韓愈耶？此兒童之見，狂病喪心之語……。既乃知人心之不死，公論之難勝，則又變為展轉回護之計，作《晚年定論》以自解免；若曰：「朱子晚年所見與我同也。」嗚呼！同不同、定不定姑置不論，就如所云，是前此未嘗實見朱之所以為朱，而遽乃呶呶焉加之詆誣，其亦何辭於非聖之辜耶？⁴²⁵

此處關於「楊、墨」之批評內容，筆者之前論述張烈時亦曾敘述之，故不贅述。而熊賜履認為陽明論說「楊、墨」乃「未嘗實見朱子」，而《定論》之作只是無法說服他人而轉變成回護朱學以說「同於己」，而如此種種都是陽明的喧嚷詆毀


⁴²⁴ 《學統》〈正統·朱晦庵先生〉卷九，頁 704。文中象山批評朱子「未聞道」見於《陸象山全集》〈語錄〉卷三十四，頁 266 之：「朱元晦泰山喬嶽，可惜學不見道，枉費精神……。」而「汝耳自聰……」見於《陸象山全集》〈語錄〉卷三十四，頁 254 之：「居象山，多告學者云：『汝耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟。本無欠闕，不必他求，在自立而已。』」

⁴²⁵ 《學統》〈正統·朱晦庵先生〉卷九，頁 704-707。文中陽明與羅欽順之書見於《王陽明全集》〈語錄二·答羅整庵少宰書〉卷二，頁 77。此部分熊賜履之批評與筆者之前論述張烈時相似。

而已。若直接從思想上來談論，熊賜履認為陽明對朱子有著誤解，批評云：

朱子恐人分心與理為二，而混而一之，陽明反謂其二之。陽明欲合心與理為一，而實岐而二之，學者反謂其一之，抑未取朱、王之書細讀之也。⁴²⁶

上述熊賜履之批評內容，頗類似筆者之前談論調和者高攀龍，其認為陽明刻意誤解朱子的那種談論方式，乃「心」、「理」無法割裂的談論模式；即景逸以「格物」為例，認為割裂「心」、「理」乃不可能之事。熊賜履更進一步主張朱子談「心」、「理」是混而一之，故談論一個「理」亦談論到「心」，不像陽明那樣專論「心」反而是割裂「心」、「理」。筆者認為，陽明與朱子的談論中，兩人均無並無割裂心理的問題，而只有側重面與起始點的問題；而熊賜履則進而言之：



心外無理，理外無心，無乎非心，即無乎非理。聖賢言心便是言理，言理便是言心。有時言心不言理，言心即言理也。有時言理不言心，言理即言心也。蓋心非理外之心，理非心外之理；或分說或合說，或單提或并提，無非此箇物事也。世儒膠執己私，主張偏見，不肯虛衷靜氣，體貼聖賢道理，玩味聖賢語意，反咲傳註之支離，詆先儒為割裂，是誠坐井觀天，而謂彼蒼之小也，亦烏足怪哉？⁴²⁷

從上述可知，熊氏亦不贊成「割裂心理」的談論，認為聖賢言心即言理，同時亦提出與高攀龍類似的談論，認為聖賢言「心」、「理」有時合言，有時分言……等現象，但其實得合併著理解，因此無分割「心」、「理」之問題。熊賜履認為，那種認為有割裂「心」、「理」二者的，皆是自私而偏見所然，不但詆毀先賢之論，而且是坐井觀天，扭曲聖賢之意。針對陽明的「格物」，熊賜履則批評云：

⁴²⁶ 《閑道錄》卷中，頁 31。

⁴²⁷ 《閑道錄》卷中，頁 31。

致知在格物，猶云盡心在窮理也。理未窮，其所謂心只是習念，非真心也。物未格，其所謂知乃是妄見，非真知也。儒者之流入釋氏，病根在此。⁴²⁸

心即理也，盡之者，亦理。理即心也，窮之者，亦心。未窮之理即未盡之心，不可以為心也；未盡之心即未窮之理，不可以為理也。⁴²⁹

上述二批評，若表面看似與陽明的主張相似，但熊賜履依此來駁斥陽明，則可看出他所重視之細微處。熊賜履認為談論「理」必含「心」，「窮理」已達方可謂「盡心」，否則僅是「習念」而已；而談論「知」必已經「格物」，否則非「真知」而僅是「妄見」；此批評頗有合理處。然而筆者反省陽明的談論，他認為孝順時的「良知之發」即「天理」，但此時「未實踐完成」，陽明卻立即點出此「發」即「理」，來說「心即理」，對比於熊賜履的批評來說，陽明的說法的確有其「未完備處」。熊賜履認為陽明那種「心」只是剛開始學習的「念」而已，並非「理」。並於第二引文中，強調「心」必須「盡」才能說是「心即理」；而「理」必須「窮盡」才能說是「理即心」。

筆者認為，熊賜履基本上是反對陽明那種「良知即天理」的那種談論，認為那樣過於易簡，使得學者無法切實實踐而空談良知。再加上陽明曾論述「無善無惡」，因此熊賜履更無法認同陽明之學，認為陽明之學乃禪學、告子之言，流弊甚大，因此批評云：


陽明之言曰：「告子病源，從性無善無不善上見來；性無善無不善，雖如此說，亦無大差。」又曰：「無善無不善，性原是如此，悟得及時，只此一句便盡。」由是觀之，是陽明未嘗以告子為諱也。其答陸元靜書曰：「不

⁴²⁸ 《閑道錄》卷下，頁 32。

⁴²⁹ 《閑道錄》卷下，頁 35。

思善、不思惡，時認本來面目。此佛氏為未識本來面目者，設此方便。本來面目，即吾聖門所謂良知。」又曰：「隨物而格，是致知之功，即佛氏之常惺惺，體段工夫，大略相似。」由是觀之，陽明未嘗以佛氏為諱也……。迨天泉一證，舉世若狂，滿街聖人，一切不礙。嗚呼！無善無惡四字，儒耶？釋耶？此不待辨而知之者也。⁴³⁰

上述，熊賜履分別以告子、佛氏之說來批評陽明之學，其「無善無惡」即表示陽明不否定告子，而「認本來面目」、「格物即常惺惺」則表達陽明贊同佛氏之說。依此脈絡，熊賜履認為加上後來的天泉證道之四句教，造成「無善無惡」之說大為流行，流弊甚大。而此「無善無惡」之說，根本就是佛氏之學，是人皆知的；於此謬說，熊賜履提及顧憲成與高攀龍的貢獻：



無善無惡之說，人人皆知其謬而闢其非，唯高景逸、顧涇陽二先生，四路擎拿，針針見血，使陽明復生亦將理屈詞窮，更無張口處矣！⁴³¹

上述，熊賜履再次以「無善無惡」論說此謬，而推崇東林學者的救正，如高攀龍與顧憲成對「無善無惡」的批評。最後，筆者總括熊賜履對陽明與定論的批評小結，其云：

自姚江提宗以來，學者以不檢飭為自然，以無忌憚為圓妙，以恣情縱慾同流合污為神化……。若非東林諸子，迴狂瀾於橫流汎濫之中，燃死灰於燼盡烟寒之後，茫茫宇宙，竟不知天理人倫為何物矣……。⁴³²

⁴³⁰ 《學統》〈雜統·王陽明〉卷四十九，頁 1959-1961。文中，熊賜履所引陽明之「告子病源……」與「無善無不善……」見於《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁 107。後「不思善……」與「隨物而格……」之引文見於《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁 67。

⁴³¹ 《閑道錄》卷中，頁 30。

⁴³² 《閑道錄》卷下，頁 34。

告子只要打破孟子善字，東坡只要打破程子敬字；迨陽明之說行，善字敬字一齊破碎矣。⁴³³

陽明知眾論之不我與，而已說之不足以行遠也，於是有《晚年定論》之作，亦其計無復之，聊以塗飾斯人之耳目而已。⁴³⁴

熊賜履認為，陽明學說造成學者們肆無忌憚、空談玄妙、縱情……等流弊，且陽明的「無善無惡」是要破孟子之「善」，而立「良知」、「誠意」等是欲破程子之「敬」，最後作《定論》說「朱子同與己」也只是爲了掩人耳目，以圖其學之大行。以上種種談論，筆者認爲應屬熊賜履較爲激烈的評語了。

熊賜履之後，清中後期對於「朱陸異同」的爭論仍持續不斷；例如唐鑑（1778-1861，字栗生，號鏡海）編《國朝學案小識》，以認同朱子反對陸王之學的立場，述說朱子學爲正統，並支持陸隴其對王學的批評。⁴³⁵而後，夏炘（1789-1871，字心伯）著《述朱質疑》表達對朱子學的支持，批評李紱乃象山之學，認爲李紱作《朱子晚年全論》只是爲了反對《學部通辨》而作，並論述朱子學並非同於陸子；其中，夏炘談論的內容更有針對理論方面來深入談論，筆者試說如下。

（四）夏炘《述朱質疑》的朱子內部理論釐清

夏炘據《清儒學案》所載其學：「兼漢、宋，尤尊紫陽……。」⁴³⁶筆者觀夏

⁴³³ 《閑道錄》卷下，頁31。

⁴³⁴ 《學統》〈雜統·王陽明〉卷四十九，頁1961。

⁴³⁵ 唐鑑：《國朝學案小識》〈學案小識敘〉，（臺北：臺灣中華書局，民國六十年二月臺二版），頁3云：「自平湖陸先生始重傳道也。有先生之辨、之力，而後知陽明之學斷不能傳會於程朱；有先生之行、之篤，而後知程朱之學斷不能離格致誠正而別為宗旨……。」同上，〈學案提要〉，頁3-4云：「無善無惡之說倡，天下有心而無性矣……。為陽明之學者，推闡師說，各逞所欲，各便所私；此立一宗旨，彼立一宗旨，愈講愈誕，愈肆愈狂……。」

⁴³⁶ 《清儒學案》〈心伯學案〉卷一百五十五，頁6023。

炘論述關於「朱陸異同」與《定論》之相關議題中，的確偏向朱子，且其中有著內部理論之釐清工作，此部分筆者認為貢獻處甚大。雖仍可看出其反對陸學之立場，然而夏炘對於之前反調和者之錯誤，亦舉出加以改正；其云：

《通辨》一書，顧亭林《日知錄》中極稱之，自陸清獻公力為表章，遂大顯於世。按此書最精者，在〈後編〉、〈續編〉之上中四卷，直入陸學之窠奧，而抉朱學之所以然……。惟〈前編〉之上卷，竊不滿於心……。⁴³⁷

上述提及陳建、顧亭林、陸隴其（清獻）⁴³⁸等反對「朱陸調和」之學者，其嘉許陳建之《學蔀通辨》中批評陸學為禪的內容，但夏炘認為《學蔀通辨》亦有所失：

朱子之學凡三轉，十五六歲後，頗出入二氏，及見延平而釋然，此朱子學之第一轉也。受中和未發之旨於延平，未達而延平沒，乙酉丙戌之間，自悟中和舊說，又從張敬夫先察識後涵養之論，此朱子學之第二轉也。己丑更定中和舊說，并辨敬夫先察識之非，一以「涵養用敬，進學致知」二語為學者指南，此朱學之第三轉也。《通辨》不能一一分別，**概謂朱子四十以前出入禪學，與象山未會而同，非大錯乎？**朱子二十九歲時，為許順之作〈存齋記〉，以心字立論，既以孟子「存其心」一語名齋，何得抹煞心字不說？終以「必有事焉」數句為存心之道，仍是以孟子解《孟子》，《通辨》謂與禪、陸合，是并孟子而亦禪陸矣……。答何叔京諸書，一則懲叔京博覽之病，一則申中和舊說之旨，及張敬夫先察識之論，**俱與禪、陸之學判若天淵。**自《通辨》謂朱子四十歲以前與象山未會而同，於是李臨川

⁴³⁷ 《述朱質疑》〈與胡珣卿茂才論《學蔀通辨》及《三魚堂集·答秦定叟書》書〉卷五，《景子堂全書2》，頁17

⁴³⁸ 《清儒學案》〈三魚學案〉卷十，頁466記云：「乾隆元年，追諡清獻，贈內閣學士兼禮部侍郎。」

并有朱子晚年無一不合陸子之論……。⁴³⁹

上述，夏斨提及朱子學說的三個轉變過程，此不待辨。⁴⁴⁰然而其中論述最精要者，在於夏斨不接受《學部通辨》指出朱子「四十歲以前」是禪學而合於陸子的這種結論。筆者在前文中談論《學部通辨》之時，亦有批評陳建對朱子早年同於禪學之說缺乏確實證據，且將「中和舊說」認定為「朱子早年同於陸禪」。夏斨雖反對「朱陸同」，但由此觀之並非全然接受之前學者的所有談論；上述引文中，夏斨所舉朱子之中、早年之〈存齋記〉與有關「中和舊說」之旨，皆非陸、禪內容，反而是正確的論心，唯其中仍視陸子為禪學，與多數反調和者屬同樣立場。

另外，除推崇《學部通辨》闢陸、禪之外，夏斨亦肯定陸隴其推崇朱學的貢獻，然而其所言亦有批評陸隴其之處：

本朝真能為朱子之學者，首推陸清獻公。其〈答秦定叟書〉……，較《通辨》為有條理，惟以朱子四十以前出入釋、老，尚沿《通辨》之說，是其一弊也。清獻又謂：「中和舊說，雖屬己悔之見，然謂心為已發，性為未發，亦指至善無惡言，與無善無惡相楹莛。」精確不易。然則中和舊說之不同於禪明矣！何得統謂之四十以前出入釋、老乎？僕謂何止中和舊說，及十五、六至二十四、五出入二氏之時，亦不過格物致知，無所不究，二氏亦在所不遺，其實與易簡工夫判然若別，比而合之，是緇素之不分矣。清獻又謂：「朱子之學，再定於退求之句讀文義之後」竊恐未然。朱子讀書學究之功，自少至老，終身從事，並非四十歲以後始求句讀文義之間也……。朱子之定論，在「涵養須用敬，進學在致知。」二語，齊頭竝進，

⁴³⁹ 《述朱質疑》〈與胡珣卿茂才論《學部通辨》及《三魚堂集·答秦定叟書》書〉卷五，《景子堂全書2》，頁17-18。文中所舉之〈存齋記〉見於《朱子文集》〈存齋記〉卷七十七，頁3855-3856。

⁴⁴⁰ 夏斨所舉之朱學三變，其論述亦頗得精要，關於朱子朱晚年思想的轉變與衡定，筆者於第四章中詳述。

闕一不可，未可謂再求之於句讀文義之間也。⁴⁴¹

上述，夏忻肯定陸隴其對朱學的理解與推崇，但仍不滿意其如同陳建，將朱子四十歲以前之學全歸於老、釋；又學「中和舊說」為例，夏忻認為此時期之朱子，並非禪學。另方面夏忻更進一步說，不單只是「中和舊說」時期，連朱子早年時期，亦非僅有老、釋二學；此時期朱子之學亦有格物致知，只是還沒捨棄老、釋之說而已，並非此時期全是異學。最後，夏忻亦反對陸隴其認為朱子「回歸文義探究」乃其最後定論；夏忻認為，朱子對於文義探究這類努力，自少至老從未間斷，並不是四十歲以後才「再定於退求之句讀文義之後」，朱子的定論應該是「涵養須用敬，進學在致知。」這兩句話，而且缺一不可。

筆者觀上述夏忻之談論頗合理，對於朱子的理解並沒有因為反對朱陸調和，而盡信前人所說。然而，夏忻對象山仍是採取敵對的態度，因此針對調和朱陸者如李紱，自然嚴加批評；有云：

臨川李穆堂先生為金谿之學，《晚年全論》一書，聞之久矣……。此書不過為《學蔀通辨》報仇，無他意也。朱陸之學，晚年冰炭之甚，此《通辨》之說，雖百喙亦莫能翻案……。所引朱子之書，凡三百五十餘條，但見書中有一「心」字、有一「涵養」字，有一「靜坐」、「收斂」等字，便謂之同於陸氏，不顧上下之文理，前後之語氣……。朱子誨人，各因其材……。乃見朱子書中有箴學者溺於記誦語，則曰：「此朱子晚年悔支離之說」、「此朱子晚年答章句訓詁之說」，不復顧其所答何人、所藥何病。

442

⁴⁴¹ 《述朱質疑》〈與胡卿茂才論《學蔀通辨》及《三魚堂集·答秦定安書》書〉卷五，《景子堂全書 2》，頁 18-19。文中之〈答秦定安書〉，見於《三魚堂文集》〈答秦定安書〉卷五，《文淵閣四庫全書》集部，別集類，頁 22。

⁴⁴² 《述朱質疑》〈與詹小澗茂才論朱子晚年全論書〉卷十，《景子堂全書 3》頁 2。

上述，夏斨認為李紱作《朱子晚年全論》只是爲了反對《學部通辨》而已，並無他意。他認為調和者往往過於盲目，舉凡有著「心」、「涵養」……等關鍵字，都拿來說是「朱子同於陸子」，若看到朱子勸誨他人不要執著於章句記誦，就說是朱子悔悟而去支離，而不考量朱子是否「因人施教」而說。另一方面，朱、陸二人於晚年時期言語交鋒、衝突可見，如何調和而說「晚同」？此乃夏斨認為調和者無法翻案之主因。此外，對於朱子「因人施教」方面，夏斨有云：

朱子生伊洛之後，溯洙泗之統，平生為學以主敬以立其本……。至於朋友師弟問答諸書，或言涵養或言主一，或言持守或言提撕警覺，或言博覽之非，或言記問之醜，**皆不過補偏就弊，因人設教而已。**後世論朱子之學者，拾其單篇碎句，隻義孤詞，輒指而目之曰：「是與易簡工夫之說合，是與識其本心之論同，是即所謂先立乎大，切戒支離也……。」影響附會，僥倖不分，以是為朱子之全論，適足形一己之偏私，與朱子果何損乎？⁴⁴³

上述，夏斨認為朱子學內涵是孔、孟之傳統，其說以「敬」立本；至於若有「涵養」、「主一」、「持守」、「提撕警覺」，以及駁斥「博覽」、「記問」等，都是偏補救弊，因人施教而已；當然此部分是否僅是如此，則有待商榷。但夏斨堅持認為，後世主張朱子合於陸子之人，僅是抓取朱子的「一偏」即說是「朱子之全論」，只是一己之私。

筆者觀夏斨之談論，爲反調和者中較偏向理論方面澄清朱子學的內涵，並提出一些反省；包含批評調和者，與反省反調和者的錯誤而提出新解。其中對陸子仍視爲禪學，則屬夏斨個人立場；然而夏斨雖反對朱陸調和，卻是較能理智面對朱陸問題，而且不盲從於前人的反調和諸說。

夏斨之後，對陸王之學的批評仍有，例如羅澤南（1807-0856，字仲嶽，號

⁴⁴³ 《述朱質疑》〈朱子因人論學言各有當說〉卷十，《景子堂全書3》頁5。

羅山)所作之《姚江學辨》，但朱、陸問題於此清末時期，其論說與談論的熱衷度與之前不同，張永僑先生曾說：

他的闢王言論引不起任何迴響。因為此際，陸王之學久已沉寂，時人對朱王之辨也提不起任何興趣，相對而言，朱陸或朱王之學並行不悖或和衷共補之說已漸漸升起了。⁴⁴⁴

上述，於清末時期，對朱、陸、王問題之關切相較於之前已非可同日而喻，此因政治方面或對學術方面的側重點已經不同，或因之前的朱、陸、王議題的爭論已逐漸告一段落。不論原因為何，清末時期學者們對此議題的關切，已不像以往激烈、熱衷卻是事實。

筆者對反調和者之勾勒至夏忻為止，乃因調和者筆者最後以李紱作為代表，而夏忻則反對李紱之《朱子晚年全論》，故以此人作為反調和者之最終代表人物。此段「朱陸異同爭論史」由元至清，所涉及人物眾多，且談論的內容方向與考量點雖各有不同，然亦有其共通處。調和者與反調和者的問題總括，於本章第三節中詳述，至於如何釐清與解決方式，筆者於第四章與第五章敘述；於此章前兩節勾勒出「朱陸異同爭論史」之大要與其中之代表學者，若有補充之人物，筆者則一併整理於本文附錄中。

⁴⁴⁴ 張永僑：〈清代朱子學的歷史處境及其發展〉《哲學與文化》，第二十八卷第七期，2001年7月，頁624。

第三節 雙方爭論之形式、問題的歸結與解決方向

觀朱陸異同爭論史中，調和者對某些「同」提出多項關鍵字詞，例如以「本心」、「涵養」……等語詞來說明「朱陸同」的事實，亦舉二人皆有「不重視書冊」、「不執於見聞」的談論，來說明二人之「同」。此外，更舉出其他旁證，來說明朱、陸二人並非僅有相互批判而存有相互讚許之事實。

另一方面，調和者更多引引朱、陸晚年時期之談論、書信來往與其他著作，欲說明二人「同」的內容。然此方面亦牽扯考據與年代判斷問題，調和者在此部分多有失誤，故反調和者多人提出重要證據反駁之。

而反調和者除針對調和者的明顯失誤提出反駁之外，又批評象山、陽明學說為「禪」、或云「異學」、「告子之學」等。此外，對於許多「同」的事實，反調和者不是忽略就是以「因人施教」、「非朱子全貌」來述說，此種方式亦未能使調和者信服。

筆者欲於此節中歸結爭論的學者們所「提出的問題之『問題』」，以及如何解決這些「問題」的方向。例如，敘說陸子之「同」，為何反調和者有人說是「同於禪」，調和者即說是「同於聖學」；這些「同」的內容到底如何分類釐清，「同」的範圍至何處？而「異」又是哪些方向的「異」？同樣的「詞句」為何在反調和眼中可以解讀為「禪」，而調和者認為是「儒」？而這些種種問題甚多，解決的線索亦得從中釐清出，故筆者以整節專論之。

一、調和者與反調和者的問題陳述與歸結

(一) 雙方僅能論述「部分」之「同異」

觀整個「朱陸異同」爭論，主張「同」者並無明確說明「同」之範圍，故無

細節上來處理「同」於何處。但從此爭論史觀之，元時期的調和者說「同」明顯以一個大範圍來概括，例如「同於聖學」，故朱、陸均有「尊德性」與「道問學」兩者。雖然如此，此「同」的意義，僅是兩人對儒家傳統路線下的「同」，此「同」的細微度，無法解釋朱、陸為何亦時常爭鋒相論。

而朱、陸之間的爭論，亦有其非直接相關於「尊德性」、「道問學」者，例如「無極太極」的爭論導致兩人於晚年時期被視為「冰炭不相入」，而這些「同」與「異」都是事實，只要某學者欲立論「全同」或「全異」，必告失敗。

若以本文的核心關切點《定論》為例，其內部問題可反省出一個釐清線索，就是所謂的「朱子晚年同於己」是「哪個面向」？此點陽明無說明，而僅僅列出三十餘封書信來作為證據。此部分筆者於第二章中已曾替陽明做過整理，陽明所要的「同」只是「去支離、立本原」、「涵養未發、側重良心發端處」、「承繼孟子之『本心』說法」這三個面向。這些內涵的「同」，當然不涉及朱子其他思想的「同」，例如朱熹的理氣論內涵、論述太極與世界生成……等內容是否也「同」於陽明的問題。

進一步說，若要說朱子思想全與陽明、象山「同」，實乃不可能之事；因此反調和者相當輕易可提出「異」的面向。但是許多反調和者與陽明犯同樣的錯誤，就是以「全同全異」這種論述模式來處理「朱陸異同」，⁴⁴⁵調和者亦可點出朱、陸二人的「同」來作為反駁；如此一來，則爭論永無止境矣！

總括來說，論述「朱陸異同」欲求得意義，一定不能以「全同」或「全異」來概括之。這是筆者對此議題中，所提出的**第一個歸結點：「朱陸異同議題不可以『全同全異』來概括論述」**；而此前提乃筆者欲解決「朱陸異同」問題中的第一個方向。

⁴⁴⁵ 筆者所謂「全同全異」則是，調和者往往以某些層面的同，例如都有側重「尊德性」、「道問學」、都曾「涵養本源」、「去支離」，來說明朱子與象山、陽明都有此種談論，而作出結論認為雙方「同」。而這樣的「同」，則沒有說明範圍，而且調和者往往以「同尊孔、孟」、都是「聖學」之傳來概括，如此並非細膩的處理方式。而反調和者亦然，同樣以某些側面的「異」來說「不可能同」，甚至出現陸、王根本非儒學的批評，而偏向「全異」來論述。

（二）無共識的「晚年」與「定論」

「晚年」此種涉及年代定位的問題，若能有較精確的考據工作則能避免失誤。另一方面筆者認為相當重要的是，如何定位朱子的「晚年」，是否以年齡作為分界？觀整個朱陸異同爭論史中，明確說明出個人如何劃分「朱子早、中、晚」是於何年者，居然鮮少見之。此問題突顯連最基本的「晚年」為何都無共識，更遑論「定論」為何了！

若以李紱為例，他以「朱子得年七十一歲，定以三十歲以前為早年，以三十一至五十歲為中年，以五十一歲至七十一歲為晚年。」⁴⁴⁶劃分出「早、中、晚」三個時期，而取材皆以朱子五十一歲之後的論說。雖然此劃分是李紱個人的說法，然而卻無人批評這樣劃分有問題，此代表反調和者亦承認此種以年齡為依據劃分「早、中、晚」三時期。

然而筆者並非立即認同李紱的劃分方式，只是說有一個「確切年代」來說「晚年」，較能避免雙方取材範圍差距太大的問題，但這也是欲談論出一個「『晚年』定論」的時候來說的。但回到《定論》來說，陽明所欲說的「同」之朱子思想，事實上「並非僅出現」於朱子的「晚年」而已，亦多有出於「中年」者；因此，針對《定論》所欲談的「朱子晚年」，筆者不欲以「固定年齡」來作為分界，而是以陽明所要的那種「晚年『思想』」來作為分界。

筆者的意思是，陽明所要的「同」根本不是朱子「晚年才有」的，其於「中年」之後即有，甚至早年亦曾出現過；陽明想點出「晚年出現頻率較多的朱子論述」，而且是「同於陽明自身」的內容，但硬是以「晚年」來歸結，此已經犯了一個錯誤。亦即，從陽明所要的「同」的內容來看，應該是「朱子中、晚年」的一些論述，甚至出現於早年。

「晚年較多出現，但中年亦有，早年未嘗無」的這些思想內容，陽明以「晚

⁴⁴⁶ 《朱子晚年全論·凡例》，頁 296。

年」論之，此其非；但筆者仍可知道陽明的立意。但後來陽明以「定論」歸結，此乃陽明第二個錯誤。筆者的意思是，朱子「晚年思想」明顯不僅有陽明所舉的「定論」內容而已，即便朱子真的重視這些關於「本源」、「涵養」……等「德性根源」與「工夫」的相關論述，也不能說這就是「定論」，因為朱子從未放棄見聞、格物之學以求兩者並進之。

因此，何謂「晚年」是一個問題，何謂「定論」是一個問題。但筆者認為，此兩者於本文中，是同一問題！何以故？因為「陽明要的朱子思想」即是他所要的「定論」，而這些「定論的相關思想」出現於朱子的哪個年齡，均被陽明視為「晚年」！而這也能解釋，為何有些調和者所取之材料會有著朱子中年時期的思想，亦稱作為「晚年」了；如程敏政之《道一編》即是。

至於如何明確定出「晚年」的劃分，依筆者之處理路線，則不以確切的年代來劃分，但至少是朱子的「中、晚年」的這個範圍內的「思想」，且不忽視早年的一些談論。若真以李紱那種方式來劃分，則無法兼顧朱子早、中年時期，亦曾有「晚年」的思想內涵存在，如此一來是否亦有所謂「中年定論」、「早年發端之論」？至於如何詳細處理此問題，筆者於第五章中詳加論述，於此僅點出**第二個歸結點：「確切的『晚年』定位，則無法兼顧『中年』甚至『早年』亦曾出現的思想，卻同於『晚年』的『朱子之論』。」**

（三）有所偏的取材與詮釋問題

調和者如程敏政所著之《道一編》，陽明所作之《定論》，其中存有年代錯置之問題；例如陽明述說《集註》、《或問》為朱子「中年未定之說」，而程敏政以朱、陸論辯「無極太極」為「早年之語」；此類內容於前文已探究過，此不贅述之。此外，其取材內容亦有問題，陽明曾經「增字」於其論說中，而為羅欽

順、陳建等人所批評。而反調和者中，如陳建曾引文闕漏，⁴⁴⁷年代定位亦有問題，例如陳建將朱子四十歲時期的談論視為「早年」。針對此方面之問題與延伸問題筆者不再贅述，至於其解決方向，筆者試說明如下。

首先是取材的偏頗性問題；從整個爭論史中，可看出調和者取材偏向「同」，而反調和者取材偏向「異」，此不待辯。然而為何調和者明知有「異」而不談，而反調和者明知有「同」卻不承認？此亦涉及「學派問題」與「詮釋問題」。

而此「詮釋問題」內涵相當複雜；例如，同樣「論心」，反調和者可攻擊象山是「禪」，而朱子不是「禪」。此種現象，則須再深入探究並檢閱整個朱子與陸子之學；另外，陽明談論「良知」、「誠意」、「正心」時，亦多被反調和者視為空談或是「陽儒陰釋」等。而這些不單僅是「詮釋問題」，內部更有著學派問題，亦即「為何陽明與象山容易讓他者視為禪學」等問題。

從本章第二節可看出，許多反調和者以先設定陸、王為「禪」或是「異學」、「告子之學」來論說他們的思想內容，而此種現象頗多；欲澄清之則必須再次衡定整個陸、王之學的內涵。但筆者的策略是，不須要論說陸、王思想的全部內容，而只要將有爭議的相關談論加以解釋清楚，並釐清不違儒家思想為本位即可；例如象山的「涵養精神」、陽明的「無善無惡」……等說法。

此外，取材中發生斷章取義與「喜好關鍵字詞」等問題，反調和者批評調和

⁴⁴⁷ 陳建引此文，亦曾出現有取材有斷章取義之嫌疑，且亦有文句闕漏之問題。例如以陳建，《學部通辨·續編》卷下，頁244引陽明之文：「陽明〈答人書〉云：『夫學貴得之心，求之于心而非也，雖其言之出于孔子，不敢以為是也；求之于心而是也，雖其言之出于庸常，不敢以為非也。』愚惟求心一言，正陽明學術病根……。雖孔子之言不敢以為是者也，其陷于師心自用、猖狂自恣甚矣！夫自古聖賢，皆主義理，不任心……。惟釋氏乃不說義理，而只說心……。嗚呼！此儒釋之所以分，而陽明之所以為陽明與！」即《王陽明全集》〈答羅整庵少宰書〉，頁75-78。而上述「雖其言之出于庸常」依照《王文成全書》改「庸人」為「庸常」。〈答羅整庵少宰書〉，頁75-76陽明言：「《大學》古本乃孔門相傳舊本耳。朱子疑其有所脫誤，而改正補緝之。在某則謂其本無脫誤，悉從其舊而已矣。失在於過信孔子則有之，非故去朱子之分章而削其傳也。夫學貴得之心。求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是也，而況其未及孔子者乎！求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以為非也，而況其出於孔子者乎！且舊本之傳數千載矣，今讀其文詞，既明白而可通；論其工夫，又易簡而可入，亦何所按據而斷其此段之必在於彼，彼段之必在於此，與此之如何而缺，彼之如何而補？而遂改正補緝之，無乃重於背朱而輕於叛孔已乎？」陳建之引脫誤「而況其未及孔子者乎」、「而況其出於孔子者乎」二句。陽明上述談論古本《大學》，反對朱子改正補緝，從文中得知應是遵奉孔子之意涵較濃，然陳建卻刻意只引用前段之文且闕漏關鍵二句，來說明陽明「求心」之誤，更誣陷陽明不尊重孔子，偏頗甚多。

者若是看到某些關鍵字詞如：「立本」、「涵養」……等，不顧上下文義皆說是朱子「同」於陸子。反之，調和者亦不能接受反調和者取材偏向「異」的部分，且以關鍵字詞如：「精神」、「悟」等，不是上下文義及大肆攻擊陸、王為禪。

筆者反省上述之現象，則設想是否先有「某種詮釋方向」才去「選擇性的取材」，還是「同等的取材」再來「偏頗詮釋」？筆者認為，此無法明確說清，亦無法證明他人的心態，但「取材」與「詮釋」在雙方的爭論現象中，是無法分割的。因此筆者不處理「取材問題在先」還是「詮釋問題在先」，而是用一個方向來一次解決這兩個問題；**此即是第三個歸結點：「從雙方的取材中，找尋出爭議的要點，重新回到朱、陸、王的思想上做釐清。」**如此，「詮釋」與「取材」是否偏頗，在夠過此釐清自可有一標準來判斷了。

(四) 門派與政治問題

門派與政治問題中，與上述的「詮釋問題」與「取材」亦頗有關聯，但又不是必然的連結；筆者的意思是，學派、門戶之見，必會影響「詮釋」與「取材」，但「詮釋」與「取材」的爭議不一定來自學派、門戶之見所造成的；或許有人真的單純誤解誤讀朱、陸，或是取材時並沒有要刻意忽略。因此筆者將「門派」與「詮釋、取材」兩問題分開來述說；而上一個歸結點，則是「詮釋」與「取材」連結來談，而此處，則單純從明顯的學派門戶之見與政治問題來反省「朱陸異同」。

若涉及門戶之見者，例如陳建、馮柯，將陸學結論式的歸結為禪學，而後批評陸、王之種種；此乃門戶之見影響「詮釋」，但又可以單純從門戶之見這一點來加以駁斥即可。若涉及政治問題者，例如張烈與黃宗羲等人，皆有著政治考量，以及編纂關於《明史》是否設立〈道學傳〉的額外爭論。

但筆者認為，不論是門派或是政治問題，解決問題的根源仍在於「能夠正確詮釋」朱、陸、王的思想內容。至於筆者的解決方向，則是**第四個歸結點：「釐**

清『詮釋』與『取材』問題之後，則同時能清楚釐清何人何時的談論，是涉及門戶、政治問題所產生的論述。」

上述，可看出筆者第四個歸結點，是延續第三個歸結點的處理方式，只是面對不同層面的問題而已。亦即，在對朱、陸、王三人思想作相當程度的釐清工作之後，是否「取材偏頗」、「詮釋偏頗」、「門戶之見導致」、「政治因素考量」等，均可同時獲得解決。

二、解決問題的方向

總觀筆者有上述四個歸結點。第一個歸結點：「朱陸異同議題不可以『全同全異』來概括論述」。第二個歸結點：「確切的『晚年』定位，則無法兼顧『中年』甚至『早年』亦曾出現的思想，卻同於『晚年』的『朱子之論』。」第三個歸結點：「從雙方的取材中，找尋出爭議的要點，重新回到朱、陸、王的思想上作釐清。」第四個歸結點：「釐清『詮釋』與『取材』問題之後，則同時能清楚釐清何人何時的談論，是涉及門戶、政治問題所產生的論述。」而這四者僅是解決問題的線索與方向而已，至於本文所要處理的解決問題方式，試述如下。

(一) 「同」之年代、範圍的釐清

此即上述第一與第二個歸結點所帶出的解決方向；「朱陸異同」若欲獲得釐清，則「同」的年代必須說明清楚。依筆者處理方式，則不說「晚同」或「早同」，而單純說「同」即可，不刻意加上年代來區隔。而此方式，乃筆者認為不說「早年」或「中年」或「晚年」之「同」或「異」，自可排除取材的年代問題。在整理、釐清「這些同的內容」之後，再來統括此「同」的內容，是否「多出現」於朱子的哪個時期，而不以單一時期來強而概括之。

至於論述「同」的範圍，自然取「可求同」的內涵來說，筆者不可能取朱子的理氣論、太極之詮釋……等內涵，來說這些思想「同」於陸、王；筆者欲處理的是，朱、陸、王哪些論述事實上是「同」的，即使他們使用的語辭不同、或是重視程度有著差異；另一方面分析朱、陸、王哪些論述是「非異」的，儘管朱、陸二人曾經相互批評，但其中是否真的是「異」？筆者欲釐清之。

而筆者沒有論述的思想層面，當然是所謂的「異」或是「不必求同」的相關內容；此「異」本身又分為兩種，一種是「有著衝突的異」，另一種是「不衝突的異」。例如，陽明對《大學》的解讀與朱子相異，但是否一定是「衝突」？此可深入探究之。又例如，朱子對於理氣論系統有自身的創造、架構，而陽明較不關切此類議題，而兩者於此方面的「側重」自然有「異」，但是否就是一種衝突？是否可以「不必求同」？

因此筆者的意思是，本文所要處理的「同」其中一面向是那種「看似有著爭議」卻是「同」如何釐清為「同」；而那些「不必求同」或本來就「異」的內容，則繼續維持雙方的「相異」。而後，再總括論述此種「相異」是否會造成身為儒者的衝突；若無，則此種「異」亦不必求「同」了，亦不於本文中談論之。

（二）朱、陸、王思想的再次定位

上述的解決方式已經擬定之後，則需要回歸朱、陸、王三人思想的衡定。而此部分，自然順著第一個解決方式，僅談論有關「可求同」的內容來敘述，並釐清陸、王容易被批評為「禪佛」、「告子」之學的內容，以論述朱、陸、王三人的切實思想大要。

關於朱子思想的內容探究與定位，筆者欲說明朱子與陸、王「同」的思維，陳述朱子中、晚年的思想轉折，是否真的有向陸、王偏靠的趨向，並檢閱朱子早年思想，是否已有此類思想的雛型。

而陸、王思想的衡定，則專注在被反調和者視為「非儒」方面之思想的釐清

工作，其中包含象山容易被視為「禪」、「異學」、「告子之學」的談論內容、陽明易被解釋為「禪」的內容。

（三）重新尋找「同」的內涵

從調和者的處理內容來看，最常使用的方式是朱、陸皆是「聖學」、皆有「尊德性」、「道問學」之面向等說法。而這些談論明顯不夠細膩，無法解釋清楚象山、陽明自身立其宗旨為何與朱子有著差距，也無法解釋兩人對經典之詮釋、見聞的側重、實踐內容……等內容為何與朱子「相異」。

因此筆者欲找尋一個身為儒者所必備的共同點，而此共同點自然不是一個大前提如「性善」、「仁」這種語辭，而是關於「性善」、「仁」等含義的更細部內容。在尋找此「點」之前，筆者自必先論證儒者最核心的價值何在；若此「點」有即是「儒」，而這就是儒者的「同」。當然此部分得多作說明，筆者則於第四章導出此線索，第五章欲專章談論出一個「同」皆適用於朱、陸、王三人，並認為若有此「同」，其他層面的「異」自然可略為擱置了。

第四章 陸、王與朱子中晚年思想之衡定

此章討論路線如下。第一節探究朱子中、晚年的思想內涵，此時期的思想探究範圍乃與《定論》相關者。筆者欲探究此期間的朱子思想中的轉折與內容是否有著偏向陽明所宣稱的層面，而有「同」的可能？另一方面，陽明以「心與理一」來論說「同於朱子」，而朱子的「心與理一」的內涵為何、是否真同等於陽明？這些問題與釐清工作均於此節探討出，最後歸結出朱子思想中的儒家核心點。

第二節筆者針對陸、王思想作出儒學判定，而此衡定則可反駁反調和者批評陸、王為「禪」或「告子」等相關內容來。釐清之後，則可解決陸、王之學內容的爭議問題，並導出陸、王兩人的儒家核心點。



第一節 朱子思想及其轉折之相關探究

此節筆者欲探究兩方面議題；一是針對朱子思想的轉折作整理，檢閱朱子早年出入佛、老，至中、晚年思想等內容之後，以作出年代與思想方面的定位。而此方面的「朱子思想內容」，則順著本文《定論》所欲談的「同」之相關論述為討論範圍，即有關心性論以及工夫論的探究。

二方面是，在定位出朱子各年代的思想雛型之後，針對陽明所欲求「同」的「心理合一」作出釐清，此釐清可顯示陽明與朱子學說中，雖同是儒學內涵卻有著不同的差異處。而此兩方面的談論過程，可帶出筆者下一章所欲談論的「工夫心」。



一、朱子思想的簡要定位

(一) 朱子早年思想與學術轉型

朱熹十四歲時喪父，而後事師於武夷三先生，⁴⁴⁸朱熹曾敘述其父親之說：

蓋先人疾病時，嘗顧語熹曰：「籍溪胡原仲、白水劉致中，屏山劉彥沖，此三人者，吾友也，其學者皆有淵源，吾所敬畏。吾即死，汝往父事之，而惟其言之聽，則吾死不恨矣。」熹飲泣受言不敢忘；既孤，則奉以告于三君子而稟學焉……。⁴⁴⁹

而此時期的問學內容，朱子回憶時云：

⁴⁴⁸ 《朱熹年譜長編》，頁 73 記載紹興十三年（1143 年），朱子十四歲時喪父。其父疾革時手書以家事託劉子羽，命朱熹稟學於武夷三先生：「籍溪胡憲、白水劉勉之、屏山劉子翬……。」

⁴⁴⁹ 《朱子文集》〈屏山先生劉公墓表〉卷九十，頁 4389。

初師屏山、籍溪。籍溪學於文定，又好佛、老；以文定之學為論治道則可，而道未至，然於佛、老亦未有見。屏山少年能為舉業，官莆田，接塔下一僧，能入定數日。後乃見了老，歸家讀儒書，以為與佛合，故作〈聖傳論〉。其後屏山先亡，籍溪在。某自見於此道未有所得，乃見延平。⁴⁵⁰

上述，朱子談論學於屏山劉子翬、籍溪胡憲，而劉子翬與胡憲之學均兼含佛、老（雖然胡憲有學於胡文定公，即胡安國）。朱子回憶於此時期乃屬「未得」，後乃遂見於延平，而此「未得」乃針對於「儒學」來說的；此外又云：

某年十五六時，亦嘗留心於此。一日在病翁所會一僧，與之語。其僧只相應和了說，也不說是不是；卻與劉說，某也理會得箇昭昭靈靈底禪。劉後說與某，某遂疑此僧更有要妙處在，遂去扣問他，見他說得也煞好。及去赴試時，便用他意思去胡說。是時文字不似而今細密，由人粗說，試官為某說動了，遂得舉。時年十九。⁴⁵¹

上述之「病翁」即劉子翬，⁴⁵²此乃朱子回想早年時期，於劉子翬住處學習時，自身曾涉入佛學，且以禪意答赴試之文而得舉。⁴⁵³此外，又云：

熹天資駑鈍，自幼記問言語不能及人，以先君子之餘誨，頗知有意於為己之學，而未得其處，蓋出於釋、老者十餘年……。⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ 《朱子語類》〈朱子一·自論為學工夫〉卷一百四，頁 2619。

⁴⁵¹ 《朱子語類》〈朱子一·自論為學工夫〉卷一百四，頁 2620。

⁴⁵² 《朱子文集》〈屏山先生劉公墓表〉卷九十，頁 4390 朱子有提及劉屏山先生自號「病翁」。

⁴⁵³ 《朱熹年譜長編》，頁 116 記載，朱熹於紹興十八年（1148 年）十九歲時，參加省試，以道謙禪說中學。

⁴⁵⁴ 《朱子文集》〈答江元適一〉卷三十八，頁 1585。

上述，朱子自身承認「出入佛老」十餘年，然而朱子早年時期，並非只有佛、老之學；其自云：

某年十五六時，讀《中庸》「人一己百，人十己千」一章，因見呂與叔解得此段痛快，讀之未嘗不竦然警厲奮發！人若有向學之志，須是如此做工夫方得。⁴⁵⁵

而近世大儒，如河南程先生、橫渠張先生嘗發明之……。**熹自十四、五時得兩家之書讀之……。**⁴⁵⁶

先生因編《孟子要指》云：「《孟子》若讀得無統，也是費力。**某從十七八歲讀至二十歲，只逐句去理會，更不通透。二十歲以後，方知不可恁地讀……。**」⁴⁵⁷

讀書須是以自家之心體驗聖人之心。少間體驗得熟，自家之心便是聖人之心。**某自二十時看道理，便要看那裏面。**⁴⁵⁸

上述，乃朱子早年得讀儒家經典與理學書籍之時間點，亦朱子「出入佛老」之期間，於此可見，朱子雖「出入佛老」但非「僅有佛老」而已。其中，朱子對儒家經典頗有體會，更說出「自家心便是聖人之心」。然而此時期，朱子對佛、老之求知態度亦濃，曾師於道謙；⁴⁵⁹有云：

⁴⁵⁵ 《朱子語類》〈性理一〉卷四，頁 66。

⁴⁵⁶ 《朱子文集》〈答宋深之〉卷五十八，頁 2816。

⁴⁵⁷ 《朱子語類》〈論自注書·孟子要指〉卷一百五，頁 2630。

⁴⁵⁸ 《朱子語類》〈朱子十七·訓門人八〉卷一百二十，頁 2887。

⁴⁵⁹ 《朱熹年譜長編》，頁 116 記載，朱熹於紹興二十年（1150 年）二十一歲時，道謙自衡陽歸密庵，朱熹屢至山中與道謙朝夕咨參問道。

熹於釋氏之說，蓋嘗師其人，尊其道，求之亦切至矣；然未能有得！⁴⁶⁰

我昔從學，讀《易》、《語》、《孟》。觀究古人，之所以聖……。開悟之說，不出於禪。我於是時，則願學焉。師出仙洲，我寓潭上……。未及一年，師以謗去。我以行役，不得安住。⁴⁶¹

上述乃朱子入釋氏之學的證據；據東景南所考，紹興二十一年（1151年）朱子二十二歲時建齋室名「牧齋」。⁴⁶²而後道謙卒於朱子二十三歲時，但朱子並非馬上轉向儒學，亦於該年修習道術。⁴⁶³而後一年，朱子二十四歲作〈牧齋記〉，內容有這朱子此些年來出入佛、老的心路歷程：



余為是齋居之三年矣，饑寒危迫之慮，未嘗一日弛於其心，非有道路行李之勞，疾病之憂，則無一日不取《六經》、百氏之書，以誦之於茲也……。然古之君子，一簞食瓢飲，而處之泰然，未嘗有戚戚乎其心……。孔子曰：「貧而樂。」又曰：「古之學者為己。」其然也，豈以饑寒者動其志，豈以挾策讀書者而謂之學哉？⁴⁶⁴

上述，可略知朱子此居齋三年期間頗為困頓，然其所學內涵，則有《六經》與百氏之說，後以孔子之言訓誡於己，可知此時期諸多思想皆納於朱子之學習內容。而朱子正式轉為儒學宗旨，則至紹興二十七年（1157年）朱子二十八歲正式從學李侗開始，⁴⁶⁵雖然朱子在此之前見過李侗多次，⁴⁶⁶然均未正式入其門下，至入

⁴⁶⁰ 《朱子文集》〈答汪尚書二〉卷三十，頁 1135。

⁴⁶¹ 此書見於東景南：《朱熹年譜長編》，頁 154 所引之朱熹〈祭開善謙禪師文〉。

⁴⁶² 《朱熹年譜長編》，頁 146-148。

⁴⁶³ 《朱熹年譜長編》，頁 153-155 記載，朱熹於紹興二十二年（1152年），時朱子二十三歲，「道謙卒，有文往祭之」。「冬間，齋居修道，作焚修室，擬〈步虛辭〉，仿道士步虛焚修。」

⁴⁶⁴ 《朱子文集》〈牧齋記〉卷七十七，頁 3856-3857。

⁴⁶⁵ 《朱熹年譜長編》，頁 225 記載紹興二十七年（1157年），朱子二十八歲：「始有書致延平李侗問學，六月二十六日，李侗有答書，勉其於涵養處用力。從學延平李侗始於此。」

延平之學後，朱子始漸逃於禪。

既然朱子早年並非「僅有佛老」之學而夾雜儒學內涵，但此時期的談論如何定位？可說因受到「佛老」故此時其所談之「儒家思維」不可取？若取之，則又如何判斷？關朱子自身談論，有云：

後赴同安任，時年二十四五矣，始見李先生。與他說，李先生只說不是。某卻倒疑李生理會此未得，再三質問。李先生為人簡重，卻是不甚會說，只教看聖賢言語。某遂將那禪來權倚閣起。意中道，禪亦自在，且將聖人書來讀。讀來讀去，一日復一日，覺得聖賢言語漸漸有味。卻回頭看釋氏之說，漸漸破綻，罅漏百出！⁴⁶⁷

朱子認為，因其師延平道出禪學之誤，而朱子自己也將聖人之書反覆研讀，終認為釋氏之說為非。而早年時期出入佛、老，其中的「儒學」如何看待之？筆者認為，此自無法明確證明朱子早年之「儒」是否「為儒」或「非儒」，但筆者欲表明，朱子的早年思想雖雜，然而於三十歲以前即反歸儒家宗旨；然此「宗旨」乃李侗、羅從彥、楊龜山之「主靜以觀未發」之相傳宗旨，故筆者相當贊成束景南先生對此時期的朱子所下之標語：「從學延平，從主悟到主靜」的這一個過程。⁴⁶⁸而且，朱子之「靜」亦非僅能解釋為釋氏涵義之「靜」了。

故總括上述諸文來說，朱子「早年」時期，除讀得《孟子》、《中庸》等書，更已自李侗得到理學要旨，而上溯於羅從彥、楊龜山，而至二程學說等。⁴⁶⁹筆者

⁴⁶⁶ 《朱熹年譜長編》，頁 162 記載，紹興二十三年（1153 年）朱子二十四歲時「經南劍，見延平李侗，與談學禪有得，不為李侗所肯。」而頁 37 記載紹興五年（1135 年）朱子六歲時初見延平。

⁴⁶⁷ 《朱子語類》〈朱子一·自論為學工夫〉卷一百四，頁 2620。

⁴⁶⁸ 《朱子大傳（上）》〈第五章從學延平：從主悟到主靜〉，（北京：商務印書館，2003 年 4 月 1 版），頁 168-198 之標題。

⁴⁶⁹ 朱子正式入李侗之學前，與李侗已有書信往來、問學等；而朱子自身亦對理學傳統有所認知與支持，例如紹興二十五年十月一日（1155 年），朱子二十六歲時，二程之學因張震申勒而禁，而秦檜死後終得解禁，而朱子亦於同月二十二日，主倡程學。此段考據詳見束景南：《朱熹年譜長編》，頁 197-198。另外，頁 219 中，記載紹興二十六年（1156 年），朱子二十七歲時：「在泉

認為，陽明所欲說的「同」之部分內容於此即可見之，只是陽明未引述。而此時期朱子的談論，若說有所「同」於《定論》所欲表達者，則紹興二十八年（1158）朱子二十九歲時所作之〈存齋記〉之內容；筆者認為此篇可作為朱子出入佛、老之後而轉向儒學的一項代表其思想的作品：

予吏同安，而遊於其學，嘗私以所聞語其士之與予遊者，於是得許生升之為人而敬愛之……。一日，生請於予曰：「升之來也，吾親與一二昆弟相為築環堵之室，於敝廬之左，將歸，翳蓬藿而居焉，惟夫子為知升之志，敢請所以名之者，而幸教之，則升之願也。」予辭謝不獲……。於是以「存」名其齋，而告之曰：「予不敏，何足以知吾子，然今也以是名子之齋，則於吾子之志，竊自以為庶幾焉耳矣。而曰：『必告子以其名之』之說，則是說也。吾子既自知之，予又奚以語吾子？抑嘗聞之，人之所以位天地之中而為萬物之靈者，心而已矣。然心之為體，不可以聞見得，不可以思慮求。謂之有物，則不得於言；謂之無物，則日用之間無適而非是也。君子於此，亦將何所用其力哉？『必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長』，則『存之』之道也。如是而存，存而久，久而熟，心之為體，必將瞭然有見乎參倚之間，而無一息之不存矣。此予所以名齋之說，吾子以為如何？」生作而對曰：「此固升之所願學而病未能者，請書而記諸屋壁，庶乎其有以自礪也。」予不獲讓，因書以授之，俾歸刻焉。紹興二十八年九月甲申，新安朱熹記。⁴⁷⁰

上述，乃朱子早年時期跳脫佛、老的一項重要歷程證明；朱子為許升作此〈存齋記〉，乃欲提醒孟子之「存心」而以「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長」操作之，則可存、可久、可熟也。然而其中所謂「心之為體，不可以見聞得，不可以

客邸潛讀《孟子》，通曉《孟子》意脈，《孟子集解》始於此。」

⁴⁷⁰ 《朱子文集》〈存齋記〉卷七十七，頁 3855-3856。

思慮求」是否為佛氏語意？筆者認為不是。因為朱子以欲從「日用之間」體驗此心，加以孟子「存心」與「必有事焉」的操作，自然落實至人倫日用之事。因此此篇顯示朱子已從二氏中逐漸偏往儒家心學要旨。

上述乃筆者總括朱子早年思想之轉變流程大要，然而朱子在「早年」過渡至所謂「中和新舊說」時期之過程，朱子亦有許多問學歷程。例如朱子研讀周敦頤之「太極」相關著作，以及持續研讀《論》、《孟》，受於龜山門下相傳之訣而涉入主敬存養等；茲以與李侗之答問述說之：

庚辰五月八日書云：「某晚景別無他，唯求道之心甚切。雖間能窺測一二，竟未有灑落處。以此兀坐，殊憤憤不快……。大率吾輩立志已定，若看文字，心慮一澄然之時，略綽一見，與心會處，便是正理。若更生疑，即恐滯礙。《伊川語錄》中有記明道嘗在一倉中坐見廊柱多，因默數之，疑以為未定，屢數愈差，遂至令一人敲柱數之，乃與初默數之數合，正謂此也……。曩時某從羅先生學問，終日相對靜坐，只說文字，未嘗及一雜語。先生極好靜坐，某時未有知，退入室中，亦只靜坐而已。先生令靜中看喜怒哀樂未發之謂中，未發時作何氣象，此意不唯於進學有力，兼亦是養心之要。元晦偶有心恙不可思索，更於此一句內求之靜坐看如何，往往不能無補也……。」⁴⁷¹

承惠示：「濂溪遺文與穎濱《語》、《孟》，極荷愛厚，不敢忘不敢忘。

《通書》向亦曾見一二，但不曾得見全本。今乃得一觀，殊慰卑抱也……。」

472

上述之文，乃庚辰年（紹興三十年，1160年）朱子三十一歲受教於李侗之之間

⁴⁷¹ 《朱子遺書》〈延平答問〉（臺北：藝文印書館，民國五十八年五月初版），頁13。

⁴⁷² 《朱子遺書》〈延平答問〉，頁14。

答內容，其中李侗述說從學羅豫章之「靜坐」而看未發氣象之旨；李侗認為此亦是「養心」之要，勸勉朱子嘗試於此。而後文，則表示朱子已曾得濂溪遺文且予於李侗，更得蘇轍（穎濱）之《論》、《孟》而予李侗；可見朱子此時亦博文也。然而，朱子此時得龜山門下相傳指訣卻不達，故李侗持續勸勉；有云：

庚辰七月書云：「某自少時從羅先生學問，彼時全不涉世，故未有所聞入先生之言，便能用心靜處尋求，至今洶汨憂患磨滅甚矣。四五十年間，每遇情意不可堪處，即猛省提掇以故初心，未嘗忘廢，非不用力，而迄于今更無進步處。常切靜坐思之，疑於持守及日用儘有未合處，或更有關鍵未能融釋也。向來嘗與夏丈言語……渠乃以釋氏之語來相淘，終有纖奸打訛處，全不是吾儒氣味，旨意大段各別，當俟他日相見劇論可知。大率今人與古人學殊不同，如孔門弟子羣居終日相切摩，又有夫子為之依歸，日用間相觀感而化者甚多，恐於融釋而脫落處，非言說可及也。不然，子貢何以謂：『夫子之言性與天道不可得而聞』耶？元晦更潛心於此，勿以老邁為戒而怠於此道……。」⁴⁷³

上述，從李侗之勸勉內容可知朱子對此靜坐以體認「未發」仍有未達處，此外，李侗又特別說明「靜坐」以體未發之氣象，並與夏丈解釋此非釋氏之學，故依此提醒與朱子說：「當俟他日相見劇論可知。」並提醒朱子關於「非言說可及」之學亦有，且非妄也。直至辛巳年，即紹興三十一年（1161年）朱子三十二歲時，於此「靜坐」以體驗「未發」終得李侗之讚賞，其云：

辛巳五月二十六日……。「承諭，近日學履甚適，向所耽戀不灑落處，今已漸融釋。此便是道理進之效，甚善、甚善！思索有窒礙，及於日用動靜

⁴⁷³ 《朱子遺書》〈延平答問〉，頁15。

之間有拂戾處，便於此致思，求其所以然者，久之自循理爾。」⁴⁷⁴

上述可知朱子得李侗讚之「向所耽戀不灑落處，今已漸融釋。」然而此時之朱子，對此種「未發」工夫事實上雖得稱讚，但仍未徹底；直至與張栻論述中和，方得「中和舊說」與「中和新說」而實掌握涵養未發之說。

(二) 排佛、老返儒至「中和新舊說」時期的朱子

1、朱子闢佛、老之最初代表作《雜學辨》

上小節，筆者已大略交代朱子從學李侗及對「未發之中」的入門過程，已能漸離二氏。然而正式闢佛、老之說，則可以朱子三十五歲所作之《雜學辨》（三十五歲時作，三十七歲時編集行之）作為代表。⁴⁷⁵雖然朱子闢佛、老於晚年亦有，而作《雜學辨》之前亦有跳脫佛、老之努力；然此《雜學辨》代表中年朱子返歸儒門的重要專著，故筆者簡述之。

乾道二年（1166年）朱子三十七歲時，可謂相當具代表性的一年。此年三月，編周敦頤《通書》；五月，始與何鎬（叔京）論學；六月，蔡元定（季通）始來問學、與張栻始論「已發未發」而建立「中和舊說」；七月，修訂《孟子集解》、編訂《二程語錄》；八月，何叔京再次來訪，朱子與之談論「中和之說」而始悟「主敬」，並且刻版《論孟要義》、編訂《張載集》；十月，與張栻、劉珙校正《二程先生文集》，另外，朱子又自編集《雜學辨》行之。⁴⁷⁶

上述，何叔京、蔡季通、張栻等人均以朱子後來論「中和」有著密切關聯；筆者於下小節談論。而此小節論述《雜學辨》而提及上述多項事件，乃欲額外說

⁴⁷⁴ 《朱子遺書》〈延平答問〉，頁 21。

⁴⁷⁵ 《朱熹年譜長編》，頁 328 記載朱子三十五歲成《雜學辨》，而頁 365 記載三十七歲編集《雜學辨》發行之。

⁴⁷⁶ 上述朱子三十七歲之考據內容，參照東景南：《朱熹年譜長編》，頁 347-366。

明朱子三十七歲時，其思想脫於佛、老而轉返理學之現象；綜述如下。

(1) 《雜學辨》之著作用意

朱子之《雜學辨》主要針對〈蘇氏易解〉、〈蘇黃門老子解〉、〈張無垢中庸解〉、〈呂氏大學解〉四文作出評論。朱子此書，何叔京爲其作跋，有云：

夫浮屠出於夷狄，流入中華，其始也言語不通，人固未之惑也。晉、宋而下，士大夫好奇嗜怪，取其侏離之言而文飾之，而人始大惑矣！非浮屠之能惑人也，導之者之罪也……。二蘇、張、呂豈非近世所謂顯貴之士乎？而其學乃不知道德性命之根原，反引老、莊、浮屠不經之說，而紊亂先王之典，著為成書，以行於世……。新安朱元晦，以孟子之心為心，大懼吾道之不明也，弗顧流俗之譏議，嘗即其書，破其疵繆，鍼其膏肓，使讀者曉然知異端為非，而聖言之為正也。學者苟能因其說而求至當之歸，則諸家之失不逃乎心目之間，非特足以悟疑辨惑，亦由是可以造道焉。故余三復而樂為之書云。乾道丙戌孟冬晦日，臺溪何鎬謹跋。⁴⁷⁷

上述，何叔京相當肯定朱子闢佛、老之作，而其中二蘇、張、呂之言，乃蘇軾之《東坡易傳》、蘇轍之《道德經注》、張無垢之《中庸說》、呂本中所解讀之《大學》；⁴⁷⁸而朱子自身曾云：

《雜學辨》出於妄作，乃蒙品題過當，深懼上累知言之明，伏讀恐悚不自勝……。⁴⁷⁹

⁴⁷⁷ 《朱子文集》〈雜學辨·跋〉卷七十二，頁 3633。

⁴⁷⁸ 關於呂本中解《大學》之書似亡佚，筆者僅能從朱子文中得知呂氏之說。

⁴⁷⁹ 《朱子文集》〈答何叔京四〉卷四十，頁 1704。

上述，乃朱子自謙之詞；而筆者此談論，並非探究朱子對此四人之批評是否為正確，亦非認為朱子對佛、老之見絕對無誤，而是《雜學辨》反應出朱子早年出入佛、老之後的一個確定態度；而朱子針對《雜學辨》的著作用意則云：

蘇氏不知其說，而欲以其所臆度者言之，又畏人之指其失也，故每為不可言、不可見之說以先後之，務為閃倏滉漾不可捕捉之形，使讀者茫然，雖欲攻之，而無所措其辯。殊不知性命之理甚明，而其為說至簡……。然道衰學絕，世頗惑之，故為之辨……。⁴⁸⁰

蘇侍郎晚為是書，合吾儒於老子，以為未足，又并釋氏而彌縫之，可謂舛矣。然其自許甚高，至謂「當世無一人可與語此者」，而其兄東坡公亦以為「不意晚年見此奇特」。以予觀之，其可謂無忌憚者與！因為之辨……。應之曰：「予之所病，病其學儒之失而流於異端，不病其學佛未至而溺於文義也。其不得已而論此，豈好辯哉？誠懼其亂吾學之傳，而失人心之正耳……。」⁴⁸¹

上述第一引文，乃《雜學辨》第一個批評的對象為蘇軾之《東坡易傳》，而第二引文之批評則為蘇轍之《道德經注》。筆者觀朱子對二蘇之論，事實上早有意見在先；例如：

講學近見延平李先生，始略窺門戶，而疾病乘之，未知終得從事於斯否。大概此事，以涵養本原為先……。示諭蘇、程之學，愚意二家之說，不可同日而語；黃門議論所守，僅賢其兄，以為「顏子以來一人而已」，恐未

⁴⁸⁰ 《朱子文集》〈雜學辨·蘇軾易解〉卷七十二，頁 3594。

⁴⁸¹ 《朱子文集》〈雜學辨·蘇黃門老子解〉卷七十二，頁 3603-3604。

然……。⁴⁸²

蘇氏議論，切近事情，固有可喜處，然亦譎矣……。《孟子集解》雖已具藁，然尚多所疑，無人商榷……。蘇黃門謂之近世名卿則可，前書以顏子方之，僕不得不論也……。蘇公早拾蘇、張之緒餘，晚醉佛、老之糟粕，謂之知道可乎？⁴⁸³

上述第一引文，從「始見延平」、「始略窺門戶」可推知時間點，而束景南先生考據此時朱子三十一歲⁴⁸⁴；該文中，程欽國（後更字允夫）示朱子蘇轍與二程之學，但朱子認為二家之說並非同然，故說「不可同日而語」。而第二引文中，朱子針對蘇轍之《孟子集解》提出質疑，並對程允夫稱讚蘇轍為「顏子」頗不以為然，且特別點出蘇轍晚醉佛、老之實，故並未「知道」。此外，朱子三十五歲時，與汪尙書談論二蘇時又云：

至於王氏、蘇氏，則皆以佛、老為聖人，既不純乎儒者之學矣，非其惡如此，特於此可驗其於吾儒之學無所得……。至若蘇氏之言，高者出入有無，而曲成義理，如《易》之性命、陰陽，《書》之人心、道心……。下者指陳利害而切近人情，蘇氏此等議論，不可殫舉；且據《論語》，則東坡之論見陽貨，子由之論彼子西，皆以利害言之也。⁴⁸⁵

上述，朱子認為二蘇之言皆入佛、老，且從二人之著作中可看出蘇氏二人的議論皆無所得於儒學。朱子對蘇氏學說之談論大致如上所述，而約同此時期的〈答程

⁴⁸² 《朱子文集》〈別集·答程欽國〉卷三，頁 5146-5147。

⁴⁸³ 《朱子文集》〈答程允夫一〉卷四十一，頁 1763-1765。

⁴⁸⁴ 《朱熹年譜長編》，頁 264。

⁴⁸⁵ 《朱子文集》〈答汪尙書四〉卷三十，頁 1141。對照〈答汪尙書三〉文前記載作於七月十七日，乃同於甲申年作，即隆興二年（1164年）朱子三十五歲時。

允夫三〉、〈答程允夫四〉二書中亦多談論有關二蘇之學，且批評意味亦濃厚；

⁴⁸⁶尤其認為二程絕非蘇氏可比之者，有云：

吾弟乃謂其躬行不後二程，何其考之不詳，而言之之易也！二程之學，始焉未得其要，是以出入佛、老，及其反求而得諸《六經》也，則豈固以佛、老為是哉？如蘇氏之學，則方其年少氣豪，固嘗妄觝禪學……。及其中歲，流落不偶，鬱鬱失志，然後匍匐而歸焉，始終迷惑，進退無據。以比程氏，正楊子「先病後瘳，先瘳後病」之說……。⁴⁸⁷

上述，朱子認為二程之學後反諸《六經》，非以佛、老為是，而蘇轍之說並非如此，認為蘇轍年少時曾反對禪學，但中晚年放蕩不羈而歸於虛寂，批評其「始終迷惑」。總括來說，朱子對二蘇之學的批評態度已經達言語激烈程度，茲再以一小段朱子的論述，來總結朱子之所以將二蘇之學作入《雜學辨》的原因：

蘇氏之學雖與王氏若有不同者，然其不知道而自以為是則均焉……。其不為王氏者，特天下未被其禍而已。其穿鑿附會之巧，如來教所稱論成佛、說老子之屬，蓋非王氏所及。而其心之不正，至乃謂湯、武篡弑，而盛稱荀彘，以為聖人之徒。凡若此類，皆逞其私邪，無復忌憚，不在王氏之下。

488

上述，朱子對蘇氏之學可謂痛恨，認為其說乃佛、老，而且心術不正；至於朱子對於二蘇之著作內容的批評，筆者於下小節論述。此再簡談《雜學辨》另外批評

⁴⁸⁶ 朱子與程允夫論學多書，關於兩人談論蘇轍之學，可見於《朱子文集》卷四十一之〈答程允夫一〉、〈答程允夫三〉、〈答程允夫四〉三書中；其中包含程允夫對蘇氏與二程的贊同，以及朱子如何反駁、澄清之內涵。

⁴⁸⁷ 《朱子文集》〈答程允夫三〉卷四十一，頁 1767。

⁴⁸⁸ 《朱子文集》〈答汪尚書五〉卷三十，頁 1144-1145。此書前文記載作於十一月；對照前書〈答汪尚書三〉可知作於同甲申年，即隆興二年（1164 年）朱子三十五歲時。

的張無垢（九成）與呂本中（居仁）之前事；其云：

張公始學於龜山門下，而逃儒以歸於釋，既自以為有得矣。而其釋之師與之曰：「左右既得橛柄入手，開導之際，當改頭換面，隨宜說法，使殊途同歸……。」用此之故，凡張氏所論著，皆陽儒而陰釋……。⁴⁸⁹

呂氏之先，與二程夫子遊，故其家學，最為近正。然未能不惑於浮屠、老子之說，故其末流不能無出入之弊……。⁴⁹⁰

張九成為龜山門下，《宋元學案》有〈橫浦學案〉記之，⁴⁹¹而呂本中（字居仁）為呂祖謙之祖，《宋元學案》於〈紫微學案〉記之。⁴⁹²而朱子與汪尙書論學時，曾對呂氏之說亦頗有微詞；有云：

是以不勝拳拳，每以儒釋邪正之辨為說……。大抵近世言道學者失於太高，讀書講義，率常以徑易超絕、不歷階梯為快……。理既未盡，而胸中不能無疑，乃不復反求諸近，顧惑於異端之說，益推而置諸冥漠不可測知之域，兀然終日……。殊不知物必格而後明，倫必察而後盡，格物只是窮理，物格即是理明；此乃《大學》功夫之始……。近世儒者語此，似亦太高矣。呂舍人書別紙錄呈。彼既自謂廓然而一悟者，其於此猶懵然也，則亦何以悟為哉？⁴⁹³

上述，朱子與汪尙書談論近世儒者，頗受佛、老之學影響而往往立論高調，故有

⁴⁸⁹ 《朱子文集》〈雜學辨·張無垢中庸解〉卷七十二，頁 3608。

⁴⁹⁰ 《朱子文集》〈雜學辨·呂氏大學解〉卷七十二，頁 3629。

⁴⁹¹ 《宋元學案》〈橫浦學案〉卷四十，頁 86-100。

⁴⁹² 《宋元學案》〈紫微學案〉卷三十六，頁 26-37。

⁴⁹³ 《朱子文集》〈答汪尙書三〉卷三十，頁 1137-1138。此書文前記載作於甲申六月，即隆興二年（1164年），朱子三十五歲時。

「徑易超絕」、「不立階梯」之現象。文中朱子強調《大學》「格物」工夫，以點出為學起點，並提及「呂舍人」（即呂本中）所論之《大學》內涵於汪尚書。文中不難看出，朱熹指責對方「廓然於一悟」，乃以關佛為用意的談論。

（2）《雜學辨》的內容大要與兩方面意義

上述簡要述說朱子作《雜學辨》之大要與用意，此小節簡閱朱子談論之內容後，提出兩個方面之意義；其一，朱子於《雜學辨》以及相關談論中，確實明確表達出關佛、老之堅持。其二，朱子之批評內容亦頗有偏執過度處，而此現象可謂其年輕氣盛之語，並突顯了朱子並未從對方的思維脈絡來反省其中的合理性，而多以自身的思維層次，來批評對方不可僅思維單一層面。⁴⁹⁴筆者認為朱子批評過度之處甚多，僅舉數例談論之，以歸結出此時期之朱子雖欲關佛、老卻有批評過度之現象。

筆者觀蘇軾解《易》之內容，的確有朱子所批評之「虛」，然而朱子亦有批評過當之處，其云：

「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」蘇曰：「此論元也。元之為德，不可見也，所可見者，萬物資始而已。天之德不可勝言也，惟是為能統之。」愚謂：四德之元，猶四時之春，五常之仁，乃天地造化發育之端，萬物之所從出，故曰「萬物資始」，言取始於是也。存而察之心目之間，體段昭然，未嘗不可見也。惟知道者乃能識之，是以蘇氏未之見耳……。⁴⁹⁵

⁴⁹⁴ 此點毛病朱子頗常出現；例如對手較喜愛談論抽象之道，而朱子卻僅能接受「道不離器」的這種談論，若對手沒有談論至「器」層面，就批評對方「寂滅」、「虛」等，因此不識「道」。筆者認為，人皆有自由僅「單論」抽象層面的「道」，若因此方向論述「道」就受批評，則突顯對手某種程度的偏見。筆者認為此時期的朱子，雖脫離佛、老，但矯枉過正，其中批評內容多有過度、強勢之處。

⁴⁹⁵ 《朱子文集》〈雜學辨·蘇軾易解〉卷七十二，頁 3594。

上述，蘇軾解「乾元」此抽象意涵，論其「不可見」，而於「萬物資始」時方可見之，筆者認為應無問題。但朱子認為「存而察之心目之間」即可見之，並說明「知道者」可見，只是蘇軾未見而已。但朱子晚年時期，談論「理」或「道」亦曾強調其「本身不可見」而於日用間則「可見之」，⁴⁹⁶此故無疑；然蘇軾所謂「不可見」，乃言「乾元」本身，且亦有說可見於「萬物資始」，事實上與朱子之「日用見可見」頗類同，只是蘇軾較偏向形上層面之論述，且喜愛以老子之說詮釋《易》；故蘇軾有云：

聖人知道之難言也，故借陰陽以言之，曰：「一陰一陽之謂道。」「一陰一陽」者，陰陽未交，而物未生之謂也。喻道之似，莫密於此者矣……！老氏識之，故其言曰：「上善若水。」又曰：「水幾於道。」聖人之德，雖可以名，而不囿於一物，若水之無常形，此善之上者，幾於道矣，而非道也！若夫水之未生，陰陽之未交，廓然無一物，而不可謂之無有，此真道之似也。⁴⁹⁷

上述，蘇軾之說筆者認為應無問題，而後舉老子之說乃其個人立場；蘇軾認為聖人將「一陰」、「一陽」分而說之，乃是形述「未交」之狀態，故此時萬物未生成，而依此喻道之狀態。後蘇軾引老子之「水」喻，來陳述「道」有如「水」之「善利萬物而不爭」，⁴⁹⁸更以「水」之狀態不囿於一物，而「形此之上」者方「幾

⁴⁹⁶ 《朱子語類》〈性理三〉卷六，頁 111：「**理無迹，不可見，故於氣觀之。**要識仁之意思，是一箇渾然溫和之氣，其氣則天地陽春之氣，其理則天地生物之心。今只就人身已上看有這意思是如何。」又《朱子語類》〈論語六·為政篇下〉卷二十四，頁 579：「可見底是器，不可見底是道。理是道，物是器。」《朱子語類》〈論語十八·子罕篇上〉卷三十六，頁 975：「**道不可見**，因從那上流出來。若無許多物事，又如何見得道？便是許多物事與那道為體。水之流而不息，最易見者。如水之流而不息，便見得道體之自然。此等處，閑時好玩味。」此一再說明「道」或「理」本身不可見，但可從可體之層面去理解抽象之「理」或「道」。筆者認為，朱子此說兼顧「道之無形」與「可體驗之」的這種連貫論述，朱子自身也無法否定「理不可見」的這種論述，而只能以氣或器之層面觀之、訴諸日用而體之；**然而蘇軾之說並沒有否定此連結，只是較偏向抽象形述的「道」本身而已。**

⁴⁹⁷ 《朱子文集》〈雜學辨·蘇軾易解〉卷七十二，頁 3599。

⁴⁹⁸ 陳鼓應：《老子今註今譯》〈第八章〉，（臺北：台灣商務印書館，民國七十五年十月修訂十一

於道」。後又言陰陽未交之狀態、廓然無一物時，此時仍不可說「無」，而是「道之似」。

蘇軾之說，就其理論脈絡來說應無問題，對於形而上之「道」的層次論述亦屬合理，並以「水」之不囿一物來說聖人之德，而「道」又更甚於此，故更不可言之，頗有獨立自存的抽象之「道」的恆存形述；故此「道」只能「喻」之。但朱子不以為然，批評云：

陰陽之端，動靜之機而已，動極而靜，靜極而動，故陰中有陽，陽中有陰，未有獨立孤居者，此一陰一陽所以為道也。今日：「一陰一陽者，陰陽未交，而物未生」、「廓然無一物，不可謂之無有者，道之似也」，然則，道果何物乎？此皆不知道之所以為道，而欲以虛無寂滅之學，揣摸而言之，故其說如此。⁴⁹⁹

筆者認為，上引文朱子之批判頗為過度，雖然朱子之說亦有其合理處。朱子認為於「陰陽未有獨立孤居者」，反對陰陽未交而無物存在時來說「道」，因為陰陽只有在相交時方呈顯意義、方可觀「道」，故朱子說「此一陰一陽所以為道也。」後以蘇軾抽象形述「道」為「虛無寂滅之學」來批評，則顯朱子之魯莽。因為蘇軾言形而上之「道」不可說，且說「無一物時」仍不可謂之「無有」，說明「道」之恆存地位，並非寂滅；而且此述說類似朱子晚年自身所言的：「且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裏。」⁵⁰⁰的這一種對「理」偏向恆存地位的表示，

版)，頁：「上善若水。水善利萬物而不爭，居眾人之所惡，故幾于道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，政善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。」


⁴⁹⁹ 《朱子文集》〈雜學辨·蘇軾易解〉卷七十二，頁 3599-3600。

⁵⁰⁰ 《朱子語類》〈理氣上·太極天上〉卷一，頁 4。又頁 1 云：「曰：『未有天地之先，畢竟也只是理……。有理，便有氣流行，發育萬物。』……曰：『有此理，便有此氣流行發育；理無形體。』曰：『所謂體者，是強名否？』曰：『是。』」又頁 3 云：「理與氣本無先後可言；但推上去時，卻如理在先，氣在後相似。」上述談論皆朱子較晚時期的說法，但從中可知朱子對於抽象、形而上之「理」的形述。若單純論「理」時，曾說「天地之先」、「強名」、「理先氣後」的這種方向，此時朱子與蘇氏之論「道」有著細微差異，但敘述形而上均難免以「虛」的層面形述之，故筆者認為朱子大可不必批評蘇氏對形而上之「道」的「喻」，或是批評他的個人解讀是「虛無寂

但筆者說「頗類似」，乃因朱子總是以「道器合一」的方式來述說，而不直接談論這種「物未生時」的「道」。

筆者認為，朱子刻意強調「道器不離」的立場，故單一談論抽象之「道」即批評為非；而「道」之形迹問題，基本上朱子也無法明確形迹之，頂多是從可體之器物層面去體認抽象之「道」或「理」，因此蘇軾談論此抽象之「道」時，以言語「喻之」並非錯誤，朱子不可強迫他人不可「喻之」。更深層來說，蘇軾所談之「道」與朱子從器用層面所體驗之「道」有著不同層次，蘇軾乃談論形而上之「道」本身狀態，頗有道家意味，而朱子則是著重「道」下放於形器層時，所展現的「可體之道」之內涵，故道器始終合一來論說。另一方面，筆者認為此時期之朱子頗排斥佛、老之說，故蘇軾談論抽象之「道」且以老子之言喻之，朱子總是無法接受。

順此脈絡，當朱子延伸批評蘇軾之解老時，亦同樣不能接受類似道器分離的談法；例如：



蘇曰：「孔子以仁義智禮樂治天下，老子絕而棄之；或者以為不同。《易》曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』」……孔子之慮後世也深，故示人以器而晦其道。⁵⁰¹

上述，蘇軾對孔、老之分，則以兩人所側重之面不同來談；蘇軾認為老子重形上層面之「道」，而孔子側重形下之「器」而不討論那種抽象的「道」。但朱子認為此解不妥，批評云：

道器之名雖異，然其實一物也；故曰：「吾道一以貫之。」此聖人之道所以為大中至正之極……。蘇氏誦其言，不得其意，故其為說，無一辭之

滅」。

⁵⁰¹ 《朱子文集》〈雜學辨·蘇黃門老子解〉卷七十二，頁 3604。

合……。道器一也，示人以器，則道在其中，聖人安得晦之！孔子曰：「吾無隱乎爾！」然則，晦其道者，又豈聖人之心哉？大抵蘇氏所謂道者，皆離器而言，不知其指何物而名之也。⁵⁰²

朱子並不按照蘇轍的理論脈絡來批評，仍堅持以「道器相即」的這種立場來批評蘇轍。事實上，蘇轍只是指出「道」與「器」的差別，並談論純粹的「形而上之道」；而朱子相當重視「道器相即」的關係，因此談論「離器之道」總非朱子所允許。此外，朱子刻意指出「道」在「器」上呈顯的相即關係，故兩人所討論的「道」、「器」明顯層面不同，此乃朱子難接受「離器之道」。可攻之者，是蘇轍說孔子「示人以器而晦其道」。筆者認為，蘇轍指出孔子論學幾乎放在人倫日用，此即「器」之層面，而不喜好談論抽象之道，其實這種說法應不違背孔子論述之範圍，但蘇轍進一步認為這是孔子「慮後世也深」才作出的決定，則多有猜測意味，故可質疑之。

但是朱子堅持「道不離器」，因此刻意呈顯「道」與「器」之日用關聯，進而反對蘇轍之談論。另一方面，朱子又以孔子「吾道一以貫之」來反駁蘇轍，可謂頑固不通矣！孔子所言之「道」絕非蘇轍所欲談論的那種「形上之道」，蘇轍只是說孔子不談抽象之「道」，而朱子卻堅持以「道器不離」的立場，來說孔子談的「道」同時具有「形上」與「形下」之「道器」兼含，更有「一以貫之」之意，可謂強生事也。筆者認為孔子之談論，並非如朱子所說的強調「道器不離」的那種深層意義，此乃朱子自身對孔子的解讀觀點。而朱子用自身的解讀觀點來批評對手的不是，事實上已經過度強勢，加上蘇轍此部分的談論並無明顯的錯誤，故此方面凸顯朱子立場過於鮮明之態。

既然朱子如此堅持，故當蘇轍談論「道不可言者」之時，朱子亦用同樣的方式批評：

⁵⁰² 《朱子文集》〈雜學辨·蘇黃門老子解〉卷七十二，頁 3604。

夫道不可言，可言者，皆其似者也。達者因似以識真，而昧者執似以陷於偽。⁵⁰³

上述，乃蘇轍單純論「道」之「不可言」，而可說者僅能「似道」，而朱子反對這種看法；有云：

聖人之言道，曰君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。不知此言道邪？抑言其似者而已耶？……。然則，道豈真不可言？但人自不識道與器之未嘗相離也，而反求之於昏默無形之中，所以為是言耳。⁵⁰⁴

朱子又以「道器未嘗相離」的觀點來述說形器層面亦「道」，因此批評蘇轍所形述的「道」。亦即，蘇轍所談是那「不可言說之道」，而朱子卻說「日用之道」可言說，而「日用之道」不離「形上之道」，又以「道器不相離」的思維模式來攻擊對手。筆者認為，朱子之論說在他的理論系統頗為正確，但對方根本不是從此角度談論「道」的，因此後文批評蘇轍求之於「昏默無形」，雖可批評之，然無法說服對手。

上述對蘇子二人之批評，多偏向老氏，而朱子所批評的〈張無垢中庸解〉、〈呂氏大學解〉則偏向釋氏，而此方面的批評朱子亦有上述之毛病存在；如：

「君子中庸。」張云：「方率性時，戒慎恐懼，此學者之事也。及其深入性之本原，直造所謂天命在我，然後為君臣、父子、兄弟、夫婦之教，以幸於天下，至於此時，聖人之功用興矣！」⁵⁰⁵

⁵⁰³ 《朱子文集》〈雜學辨·蘇黃門老子解〉卷七十二，頁 3605。

⁵⁰⁴ 《朱子文集》〈雜學辨·蘇黃門老子解〉卷七十二，頁 3605-3606。

⁵⁰⁵ 《朱子文集》〈雜學辨·張無垢中庸解〉卷七十二，頁 3610。

上述，張無垢解釋「率性之謂道」之含意時，頗重視率性之「時」必須戒慎恐懼以面對種種外境。而若能夠深入體驗「性之本原」，則可以知道「天命之性」乃在於吾身，而後對人倫日用之事，以至於天下，皆成聖功矣！

張氏之解，筆者認為他是在說明兩方面之狀態；一是「率性之時」，另一是「率性『成』之後」。「率性」時，則須戒慎，例如人知道性善而循此性，戒慎恐懼以面對種種外事。而循此性之後，有更深切的體悟，自然可知「天命之性」在我，此猶如孟子「知性知天」的談論模式；一旦如此行事且成功推及天下，自然聖功興；筆者認為此解釋並無大問題，但朱子還是認為此種解釋不妥，有云：

愚謂：「率性之謂道」，言道之所以得名者如此，蓋曰各循其性之本然，即所謂道爾；非以此為學者之事，亦未有戒慎恐懼之意也……。又曰：「深入性之本原，直造所謂天命在我」，理亦有礙。且必至此地而後為人倫之教以幸天下，則是聖人至此地之時，未有人倫之教，而所以至此地者，亦不由人倫而入也。凡此皆爛漫無根之言，乃釋氏之緒餘，非吾儒之本指也。

506

上述朱子之批評可謂吹毛求疵；朱子認為「循性」即可，非是「學」、非是「刻意去學循性」，因此沒有有所謂的「戒慎恐懼」在其中。但「循性之本然」並非相當容易之事，若不戒慎恐懼以面對外境之誘惑、逼迫等，如何「循性」？此外，張九成並未刻意說要去「學」「循性」，只是說「循性」是學者所應注意之事，故朱子之批評頗為怪異，認為張氏不可加此「戒慎恐懼」於「循性」之時。此外，朱子以「深入性之本原，直造所謂天命在我」是釋氏之說，乃因朱子認為張氏這樣說是一定要達到「深入性之本原」而知曉「天命在我」才去做「人倫之教」，

⁵⁰⁶ 《朱子文集》〈雜學辨·張無垢中庸解〉卷七十二，頁 3610-3611。

也就是說，達到聖人境地之前，都沒有人倫之教；而達到聖人境地後，其實也不需要人倫日用來入聖。

但筆者前述張氏之解釋內容，實很難看出有朱子所說的那種意味。張氏先肯定率性而後說「深入性之本原」後的狀態，來說「聖人之功用興」，因此並非否定人倫之教。當然筆者並非言說朱子之批評皆一無是處，朱子於〈張無垢中庸解〉中，有些批評頗有其力而且中肯，⁵⁰⁷但多數內涵皆讓筆者以為朱子刻意刁難，並以自身解讀立場批評對手。

上述朱子之批評張無垢，乃以闢佛氏為主要用意出發，以下在舉朱子最後批評之〈呂氏大學解〉作為結尾；有云：

「知所先後，則近道矣。」呂氏曰：「異端之學，皆不知所先後，考察勤苦雖切而終不近。故有終始為二道，本末為兩端者。」⁵⁰⁸

上述，乃呂本中對「知所先後，則近道矣」之解釋，其內容牽涉「異學」；呂氏認為「異學」汲汲於自身理論，而不能「知所先後」。此意表示對「異學」的內容並非反對，而只是「異學」所論之內涵在於「不知先後」所導致，因此朱子認為頗有護衛「異學」之嫌，因此批評云：


愚謂：此言似為釋氏發，然呂氏終身學焉，不知以誰為異端，而為是說以詆之耶？蓋其心未必不以為有先後者，世間之粗學；而無先後者，出世間之妙道。兩者，初不相為謀，雖並行而不相悖也。方其言此，故不得不是此而非彼；及其為彼，則又安知其不是彼而非此哉？彼其陽離陰合，自以

⁵⁰⁷ 《朱子文集》〈雜學辨·張無垢中庸解〉卷七十二，頁3614云：「『君子以人治人，改而止。』張云：『人即性也，以我之性，覺彼之性。』愚謂：詳經文初無此意，皆釋氏之說也……。」上述乃張無垢論說中較有釋氏涵義之內容，認為要以「我之性」以「覺」他人之「性」；此「覺他」乃釋氏用語，故朱子之批評頗合理。

⁵⁰⁸ 《朱子文集》〈雜學辨·呂氏大學解〉卷七十二，頁3629。

為左右采獲而集儒、佛之大成矣……！近世之言道者，蓋多如此，其誤後學深矣！⁵⁰⁹

朱子上述除批評呂本中不知「異學」為何之外，更認為呂氏本身是「異學」，而且心態可議。朱子認為呂氏知心態可能是：「知所先後」的反而是世間粗學，而「無先後之區分」者，是出世間之妙道，而且認為這兩方面無所衝突。因此朱子進一步認為，呂氏是不得已才肯定儒學而排斥「異學」，而當呂氏肯定釋氏之學時，又怎能確定他不是肯定釋學而否定儒學的呢？因此呂本中根本就是明批「異學」但暗地理與「異學」相合，而且自以為集儒、佛之大成。筆者觀朱子之批評頗意氣用事，然朱子之所以如此，應是呂本中一些談論中存有釋氏內容，例如朱子認為呂氏談論類似「悟」這一關鍵詞；其云：



「致知在格物，物格而後知至。」呂氏曰：「致知格物，修身之本也。知者，良知也，與堯、舜同者也。理既窮則知自至，與堯、舜同者，忽然自見，默而識之。」⁵¹⁰

上述，呂本中解「格物致知」乃從修身上說，更以「良知」解「知」而非「見聞」取向，可謂其特色，配合文末之「忽然自見」、「默而是之」乃針對與堯舜同的這種「良知」發現，故此連貫解釋下來應無問題；但朱子云：

愚謂：致知格物，大學之端，始學之事也。一物格則一知至，其功有漸，積久貫通，然後胸中判然不疑所行，而意誠心正矣！然則所致之知，固有淺深，豈遽以為與堯、舜同者，一旦忽然而見之也哉？此殆釋氏「一聞千

⁵⁰⁹ 《朱子文集》〈雜學辨·呂氏大學解〉卷七十二，頁 3630。

⁵¹⁰ 《朱子文集》〈雜學辨·呂氏大學解〉卷七十二，頁 3630。

悟，一超直入」之虛談，非聖門明善誠身之實務也……。⁵¹¹

上述朱子認為「格物致知」乃《大學》論述為學之端，乃基礎實踐的開始，有此基礎方能積久貫通而「意誠心正」，因此朱子特別強調為學次第這種循序漸進的方法，而呂本中直接點出「與堯、舜同者」，朱子則視為此乃釋氏之「悟」，而非聖學本來之學。

事實上，呂氏學說雖有涉入佛、老，然解《大學》之內涵並非離譜，所談之「堯舜同者」乃點出本心良知此點人人皆俱，而且一見即是。而此說若僅涉及德性層面的提點則可，然呂本中卻延伸至「物格」之解釋，有云：

呂氏曰：「草木之微，器用之別，皆物之理也。求其所以為草木器用之理，則為『格物』。草木器用之理，吾心存焉，忽然識之，此為『物格』。」

512

呂氏曰：「見聞未徹，正當以悟為則，所謂致知格物，正此事也。比來權去文字，專務體究，尚患雜事紛擾，無專一工夫。若如伊川之說『物各付物，便能役物』，卻恐失涉顛預爾。」⁵¹³

上述呂氏之說，連日用之草木器用之「物理」亦以「吾存心焉」、「忽然識之」來說明「物格」，則未免牽強。而後引文又說見聞未徹底而應以「悟」為是，並否定文字之執與事理之探究，認為這樣無法有專一之工夫，並批評伊川以「物」體「物」的這種窮理方式；認為這種方式太過糊塗。此方式頗偏向釋氏論說世俗的態度，無怪乎朱子批評云：

⁵¹¹ 《朱子文集》〈雜學辨·呂氏大學解〉卷七十二，頁 3630。

⁵¹² 《朱子文集》〈雜學辨·呂氏大學解〉卷七十二，頁 3630。

⁵¹³ 《朱子文集》〈雜學辨·呂氏大學解〉卷七十二，頁 3631。

伊川先生嘗言：「凡一物上有一理，物之微者亦有理。」又曰：「大而天地之所以高厚，小一物之所以然，學者皆當理會。」呂氏蓋推此以為說而失之者。程子之為是言也，特以明夫理之所在，無間於大小精粗而已。若夫學者之所以用功，則必有先後緩急之序，區別體驗之方，然後積習貫通，馴致其極，豈以為直存心於一草木器用之間，而與堯、舜同者，無故忽然自識者哉？此又釋氏「聞聲悟道，見色明心」之說，殊非孔氏遺經、程氏發明之本意也……。以悟為則，乃釋氏之法，而吾儒所無有……。若由吾儒之說，則讀書而原其得失，應事而察其是非，乃所以為致知格物之事，蓋無適而非此理者。今乃去文字而專體究，猶患雜事紛擾，不能專一，則是理與事為二，必事盡屏而後理可窮也。終始二道，本末兩端，孰甚於此？⁵¹⁴

上述朱子之批評則切重要害，呂本中將「悟」、「忽然視之」延伸解釋在「物格」範疇上，並反對伊川所說的窮理、盡可能的理會眾理的這種為學態度，可謂偏向釋氏。此外，朱子認為同於堯、舜者，必存心以求眾理而後貫通之方可達到，如何「忽然自識」即得？另一方面，朱子批評呂氏此種以「悟」為原則，而廢除文字探究而僅依靠體驗，不從諸事中求理反而認為這會導致「紛擾」，這根本就是釋氏之法，乃斷絕「理與事」的緊密關係，並非儒家的實踐之路。

筆者總結朱子此時期對佛、老的批評態度頗為強烈，在朱子欲跳脫出早年出入佛、老的框架時，他選擇了一個激烈的反動模式。若從《雜學辨》來檢閱，則可明確知曉關朱子對佛、老之批評雖有合理處，然亦有未能平穩立論的內容；至於朱子論述愈趨成熟穩定，則於中和新舊說時期逐漸展現，下小節即述。

⁵¹⁴ 《朱子文集》〈雜學辨·呂氏大學解〉卷七十二，頁 3630-3632。

2、「中和新舊說」的朱子學及其意義

上小節既已說明朱子欲跳脫早年出入佛、老之框架，三十五歲時所作之《雜學辨》之外，至三十七歲時朱子更編著多書，欲回歸儒家傳統；另一方面，朱子最重要的論學之友張栻與何叔京、蔡季通三人皆在此時期與朱子論學。

朱子與何叔京、蔡季通論學，始於乾道二年丙戌（1166年）朱子三十七歲時，此年又更與張栻論述「已發未發」之議題而建立「中和舊說」，⁵¹⁵與何叔京談論「未發」時，有云：

李先生教人，大抵令於靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物自然中節，此乃龜山門下相傳指訣。然當時親炙之時，貪聽講論，又方竊好章句訓詁之習，不得盡心於此，至今若存若亡，無一的實見處……。⁵¹⁶

上述，朱子回想自身對於李侗所談之「靜」中體認「未發時氣象」頗不能得，且當時執著於博學多聞而好章句訓詁，故未能有得於此「體驗未發」之功。令朱子進一步體驗「未發」之相關狀態，則是在朱子與張栻談論有關「中和」多書中，逐漸思辨得來。而此又分兩個階段；一是朱子接受「未發」的寂然狀態，但此狀態無工夫可言，因朱子實不知如何「存養此未發」，故僅針對「已發處」下工夫，此乃「中和舊說」之大要。另一是「中和新說」時期，朱子終於體驗「未發」狀態而可以純粹意志上來「涵養」此「心」的「未發狀態」，故一改過去「未發狀態」無「工夫」的狀況。

此時期，朱子建立「中和舊說」在先，後又悟「中和新說」，此轉折並非矛盾衝突的改變，而是讓朱子的工夫論述與心性論更趨完備。此部分的轉折，頗有

⁵¹⁵ 《朱熹年譜長編》，頁 353-354 記載朱子三十七歲始與何叔京、蔡季通論學；而頁 355 記載與張栻談論「已發未發」之說，而建立「中和舊說」。

⁵¹⁶ 《朱子文集》〈答何叔京二〉卷四十，頁 1699。

立本而重視「心」的層面論述，而回顧陽明《定論》所取之朱子論學內涵，亦從此時期開始；筆者分別論述朱子此時之談論如下。

(1) 「中和舊說」的論學意義

上文曾述，朱子與何叔京談論龜山門下相傳指訣時，對「未發處」未達，而朱子自身回憶此議題時，曾云：

於蚤從延平李先生學，受《中庸》之書，求喜怒哀樂未發之旨，未達……。
聞張欽夫得衡山胡氏學，則往從而問焉；欽夫告余以所聞，余亦未之省也……。一日喟然嘆曰：人自嬰兒以至老死，雖語默動靜之不同，然其大體，莫非已發，特其未發者為未嘗發爾。自此不復有疑，以為《中庸》之旨，果不外乎此矣……。⁵¹⁷

上述，朱子再次說明未達於「未發之旨」，而與張栻論述「已發未發」之後，仍未能體驗「未發」要旨，而在此「未得」的狀態下，僅能試著接受有所謂的「未發」即是「不發」這種狀態，進而認為《中庸》論「已發未發」之要旨乃不外乎此。

但朱子與張栻持續討論此議題多書，終出現轉折，表達自身對「未發」狀態的初步看法，其云：

然聖賢之言，則有所謂「未發之中，寂然不動」者，夫豈以日用流行者為已發，而指夫暫而休息，不與事接之際為未發時耶？嘗試以此求之，則泯然無覺之中，邪暗鬱塞，似非虛明應物之體，而機微之際一有覺焉，則又

⁵¹⁷ 《朱子文集》〈中和舊說序〉卷七十五，頁 3786。

便為已發，而非寂然之謂。蓋愈求愈不可見，於是退而驗之於日用之間，則凡感之而通，觸之而覺，蓋有渾然全體、應物而不窮者，是乃天命流行，生生不已之機，雖一日之間萬起萬滅，而其寂然之本體未嘗不寂然也；所謂未發，如是而已……。（先生自注云：此書非是，但存之以見議論本末耳；下篇同此。）⁵¹⁸

上述，朱子認為聖賢有所謂「未發之中」、「寂然不動」的這種狀態談論，在體驗之餘，朱子認為並不是「不與事接」就是「未發」，此與之前僅以「不發」來形述「未發」已有初步調整。但是，在朱子自身的操作過程中，克制自身於「心念未發」反顯「鬱塞」，而一旦「發」則又非「寂然」；而且此種狀態非能長久，且越想「不發」反而越不可見「未發」。因此，朱子最後僅以類似「存而不論」的方式，在理論上肯定有這種「寂然不動」的「體」，即便人日常接物心念萬起萬滅，但始終存有此「寂然本體」。此時期，相較於之前與何叔京時所言之「無一的實見處」頗有突破。然而對「未發」或「寂然不動」雖肯定，卻無法下手，亦是個「儻侗影像」；有云：

自今觀之，只是一念間已具此體用，發者方往，而未發者方來，了無間斷隔截處，夫豈別有物可指而名之哉？……。又如所謂「學者於喜怒哀樂未發之際，以心驗之，則中之體自見」，亦未為盡善。大抵此事渾然，無分段時節先後之可言，今著一「時」字、一「際」字，便是病痛；當時只云「寂然不動之體」，又不知如何？⁵¹⁹

大抵日前所見，累書所陳者，只是個儻侗地見箇大本達道底影像，便執認以為是了；卻於「致中和」一句，全不曾入思議，所以累蒙教告以求仁之

⁵¹⁸ 《朱子文集》〈答張欽夫三〉卷三十，頁 1157-1158。

⁵¹⁹ 《朱子文集》〈答張欽夫四〉卷三十，頁 1158-1159。

為急，而自覺殊無立腳下功夫處……。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。而前此方往方來之說，正是手忙足亂，無著身處……。⁵²⁰

上述第一引文，朱子認為心之「已發未發」接連而無間斷處，故難尋得「未發之際」而見此「中體」，因此懷疑此種「以心驗之」的體認未發，應無法達成，故反而主張立一「寂然不動之體」即可，而不強加體驗此「未發之心」之狀態。而第二引文中，朱子則有些許不同處；朱子認為之前所論雖仍無法於未發處得驗，但已肯定一個「寂然不動之體」，依此「體」續接發用，而不執著於方往方來之「發」，已脫離對「未發」所說的「儻侗影像」涵義。

總觀朱子此「中和舊說」，從未能體驗「未發」到肯定「未發」，並以「中」或「寂然不動之體」來形述此「未發」，故對於「未發」處已有些許體認，且形上意味成分濃厚；另一方面，此「未發」或云「寂然不動之體」又有作為「自家安宅」、「安身立命」……等諸多應物之樞要，因此，此時期之朱子即便對「未發」之體認有連結至事物層面，但仍屬形上意味或「體」的涵義多些，而頂多以此「體」連結事物層面時，加說「體用一源」來形述。而直到乾道己丑年間（1169年）朱子四十歲時悟得「中和新說」而得涵養未發處工夫，亦對「未發」的體驗與「舊說之未發」有所不同，下小節即述。

（三）「中和新說」與「心統性情」

1、「中和新說」與「敬」之貫徹

⁵²⁰ 《朱子文集》〈答張敬夫三〉卷三十二，頁1241-1242。

朱子悟得「中和新說」之關鍵人物除張栻之外，蔡季通與朱子之談論亦頗重要；朱子自身談論此議題回憶時云：

乾道己丑之春，為友人蔡季通言之，問辨之際，予忽自疑斯理也……。而程子之言，出其門人高弟之手，亦不應一切謬誤，以至於此……。則復取程氏書，虛心平氣而徐讀之，未及數行，凍解冰釋，然後知情性之本然，聖賢之微旨，其平正明白乃如此。而前日讀之不詳，妄生穿穴，凡所辛苦而僅得之者，適足以自誤而已。⁵²¹

上述朱子陳述了一個重要歷程，此乃朱子曾誤解程子之言，而以為「心」只有「已發」狀態可言，事實上程子論心有兼涵體用二面故有「心之未發」，而上述朱子說「前日讀之不詳」乃指此點；故朱子曾云：

《中庸》未發已發之義，前此認得此心流行之體，又因程子：「凡言心者，皆指已發而言」，遂目心為已發，性為未發。然觀程子之書，多所不合，因復思之，乃知前日之說，非惟心性之名，命之不當……。⁵²²

上述，朱子陳述以往誤解程子所論，將心皆視為「已發」，故立「寂然不動」之性體來作為「未發」之陳述，偏向形上意味濃厚的「性體」來表示「未發」，但後來查閱程子之書多所不合，此乃因程子與呂大臨談論有關「已發未發」議題時，伊川一改過去「心皆為已發」的說法；其云：

先生謂：「……凡言心者，皆指已發而言。」然則未發之前，謂之無心可乎？竊謂未發之前，心體昭昭具在已……。先生曰：**「凡言心者，指已發**

⁵²¹ 《朱子文集》〈中和舊說序〉卷七十五，頁 3786。

⁵²² 《朱子文集》〈與湖南諸公論中和第一書〉卷六十四，頁 3229。

而言」，此固未當。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……。⁵²³

上述，伊川自身亦曾修正對「心」之「已發未發」的相關談法，後來之定論，即認為「心」有「體用」，故「心」之狀態有寂有感，而此「未發時」仍是「心」，只是以「體」來言此種「心之未發狀態」。此論述肯定「心之未發」，故程子後來與蘇季明談論「未發之中」時，而提出「涵養」於「喜怒哀樂未發之時」此一工夫。⁵²⁴

此時朱子既先得蔡季通之提醒，後又復拾程子之書有得，故對「未發」處體驗更深一層，依伊川之意而進一步說：

故程子之答蘇季明，反復論辨，極於詳密，而卒之不過以「敬」為言。又曰：「敬而無失，即所以中。」又曰：「入道莫如敬，未有致知而不在敬者。」又曰：「涵養須是敬，進學在致知。」蓋為此也。向來講論思索，直以心為已發，而日用工夫，亦止以察識端倪為最初下手處，以故闕卻平日涵養一段工夫……。⁵²⁵

上述，朱子已能得伊川論述「已發未發」之精要，並點出「敬」之重要性。而此「敬」於動靜皆適，且可運用於致知上，故「涵養須是敬」、「進學在致知」兩者，皆包含「敬」的層面於其中。此「敬」正補足朱子平日涵養未發處之工夫，而不僅止於已發察識階段，也對「未發」之體認並非如「舊說」時期，偏向形上

⁵²³ 《二程全書》〈伊川文五·與呂大臨論中書〉，頁 12。

⁵²⁴ 《二程全書》〈遺書十八·伊川先生語四〉，頁 14 有云：「若言存養於喜怒哀樂未發之時，則可；若言求中於喜怒哀樂未發之前，則不可……。只是平日涵養便是，涵養久，則喜怒哀樂發自然中節。」於此可知，伊川認定有「未發之時」的存養之功，但並不是「強求」「未發之中」於「心之未發前」，因為時所作出的是一些克制或是壓抑心念的動作，反而不是「未發」，更別說求「中」。因此以「平日涵養便是」的這種工夫，來說明白自然然的將「喜怒哀樂未發」的狀態保持、涵養即可；若針對「涵養」的狀態來說，則程子又有所謂「涵養需用敬」等相關說法。

⁵²⁵ 《朱子文集》〈與湖南諸公論中和第一書〉卷六十四，頁 3229-3230。

之體或僅能體驗之者，而可對未發處下工夫。此新悟，朱子更書於南軒，有云：

然人之一身，知覺運用莫非心之所為，則心者固所以主於身，而無動靜語默之間者也。然方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具，其所謂「中」，是乃心之所以為體，而寂然不動者也。及其動也，事物交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主，其所謂「和」，是乃心之所以為用，感而遂通者也……。蓋心主乎一身，而無動靜語默之間，是以君子之於敬，亦無動靜語默而不用其力焉。未發之前是敬也，固已主乎存養之時；已發之際是敬也，又常行於省察之間。方其存也，思慮未萌而知覺不昧，是則靜中之動，〈復〉之所以「見天地之心也」；及其察也，事務紛糾而品節不差，是則動中之靜，〈艮〉之所以「不獲其身、不見其人」也……。蓋主乎身而無動靜語默之間者，心也，仁則心之道，而敬則心之貞也。此徹上徹下之道，聖學之本統。⁵²⁶

朱子上述則以「心主乎一身」為要旨，述說「敬」於動靜之間的操作方式。其中以「未發」之「一性渾然」、「道義全具」敘述此「中」，而以「七情迭用而能主」敘述「和」。論述此二面之工夫時，於「中」時乃「未發存養」，而以「已發省察」求「和」，皆以「敬」貫通之。而此「敬」，不論於已發未發，乃持續不息之狀態，故於「未發之際」便主乎存養，而「已發時」亦因此「敬」而常行於省察之間。這兩方面皆以「心」（敬）為主宰的工夫操作，故「已發未發」對朱子而言，其意義已從此「敬」之貫通得到自身解讀系統，⁵²⁷並漸有將「心」的主宰意義提高，而「未發」也因以「敬」的持續貫通，而可得平日涵養一段功夫，非「舊說」時期那樣對「未發」的體驗偏向形上成分或以「體」形述之而已。

⁵²⁶ 《朱子文集》〈答張欽夫十八〉卷三十二，頁 1273-1274。

⁵²⁷ 朱子此書，除表達因得於南軒之提點而得「未發」之說，文中更談論「涵養」與「察識」的先後問題，然此部分爭論非本文所欲處理者，故不贅述。

就實踐層面來說，朱子悟得「中和新說」之後，其大要乃是以「敬」貫通動靜，而能將工夫之操作運用於兩方面，此即「靜時涵養」、「動時省察」之意。而有此兩方面的大原則，若談及格物等方面自然與此「敬」脫不了關係，例如：

敬則心存，心存，則理具於此而得失可驗，故曰：「未有致知而不在敬者。」

⁵²⁸（楊道夫，己酉以後所聞，朱子六十歲以後）

問：「格物，敬為主，如何？」曰：「敬者，徹上徹下工夫。」⁵²⁹（曾祖

道，丁巳年聞，朱子六十八歲）

上述，乃朱子晚年時期對於他作重視的為學次第，也就是《大學》的實踐路線提出的談論內容，其中特別強調實踐中總不離「敬」，而這是在「動」之方面；若是「靜」的層面，「敬」亦是關鍵，例如：

今於日用間空閑時，收得此心在這裏截然，這便是「喜怒哀樂未發之中」，便是渾然天理……。 （葉賀孫，辛亥以後所聞，朱子六十二歲以後）⁵³⁰

學者須敬守此心，不可急迫，當栽培深厚。栽，只如種得一物在此。但涵養持守之功繼繼不已，是謂栽培深厚。如此而優游涵泳於其間，則浹洽而有以自得矣。苟急迫求之，則此心已自躁迫紛亂，只是私己而已，終不能優游涵泳以達於道。（程端蒙，己亥以後所聞，朱子五十歲以後）⁵³¹

上述，朱子談論日用間收拾此心而有所得收守，乃因有「敬」的持續貫通，而此

⁵²⁸ 《朱子語類》〈大學五〉卷十八，頁 402。

⁵²⁹ 《朱子語類》〈大學五〉卷十八，頁 403。

⁵³⁰ 《朱子語類》〈學六·持守〉卷十二，頁 202。

⁵³¹ 《朱子語類》〈學六·持守〉卷十二，頁 205。

即之前論述悟得「未發」時的「平日涵養一段工夫」；而此種涵養，乃因「敬」之持續貫通而涵養「此心」即於「心之未發狀態」，而朱子賦予此種意義為「渾然天理」之狀態。而第二引文中的「敬守此心」，乃針對一種涵養持守此「心」而持續不斷的進功之說，此細節上必包含「靜態」之強調，故勸戒門人不可急迫求之。總結來說，朱子對心之「未發狀態」，應以「靜中求」，而涵養此「未發狀態」時則「敬中守」；其云：

眾人未發時，只是他不曾主靜看，不曾知得。⁵³²

「喜怒哀樂未發謂之中」，程子云：「敬不可謂之中，敬而無失，即所以中也，未說到義理涵養處。」大抵未發已發，只是一項工夫，未發固要存養，已發亦要審察……。⁵³³

未發時著理義不得，纔知有理有義，便是已發。當此時有理義之原，未有理義條件。只一箇主宰嚴肅，便有涵養工夫。伊川曰：「敬而無失便是，然不可謂之中。但敬而無失，則所以中也。」⁵³⁴

上述第一引文，則是朱子表達「未發」是可能的，只要主靜自可體驗之。若有體驗後，則以「敬」來涵養，而此時的「未發」是義理之原，若以「主宰嚴肅」即「敬」來面對之，即有所謂「涵養工夫」。另外，朱子以伊川之語補充說，若以「敬」涵養得此，即得涵養未發之「中」，而不是「敬」就是「中」。

總括來說，「敬」對朱子而言，由上述可知在作工夫時屬於細節上之關鍵，而且是「持續貫通」的，而在大方向上，亦是重要前提；其云：

⁵³² 《朱子語類》〈中庸一·第一章〉卷六十二，頁 1508。

⁵³³ 《朱子語類》〈中庸一·第一章〉卷六十二，頁 1511。

⁵³⁴ 《朱子語類》〈中庸一·第一章〉卷六十二，頁 1515。

「敬」字工夫，乃聖門第一義，徹頭徹尾，不可頃刻間斷。⁵³⁵

「敬」之一字，真聖門之綱領，存養之要法。一主乎此，更無內外精粗之間。⁵³⁶

先立乎其大者；持敬。（楊方，庚寅所聞，朱子四十一歲時）⁵³⁷

上述，乃之「敬」於朱子實踐時的定位，乃不可或缺的前提；除之前所謂的「徹上徹下」工夫，此時又云「徹頭徹尾」而不可間斷、乃聖學綱領、存養之要等，皆是作工夫時的大前提；因此朱子論工夫方面，所立之大者，此「持敬」則是。

上述，筆者之所以舉朱子晚年談論有關「敬」之內容，除爲了突顯朱子自中年時期（四十歲之後）所悟得的「中和新說」，其中最重要的是論述此「敬」的工夫方式至晚年未曾改變，而且所用之範圍更顯廣泛。而此種自中年即重視，至晚年未曾忽略的重要工夫細節論述，於筆者眼中可視爲最重要的朱子成熟思想之代表，即使此「悟」自中年即得，仍可代表其晚年思想的重大思路。

2、「心統性情」的工夫定位

上述，筆者既論述「中和新說」與「敬」於朱子學說中的重要定位之後，朱子另一方面針對心、性與工夫兼含的論述，則是「心統性情」的說法。

朱子與張栻論說「中和」時，雖有得於張栻之提點，而同意「未發」之涵養工夫，但其中亦有爭論處，此即「涵養」、「察識」何者爲先的問題。⁵³⁸然而此

⁵³⁵ 《朱子語類》〈學六·持守〉卷十二，頁 210。

⁵³⁶ 《朱子語類》〈學六·持守〉卷十二，頁 210。

⁵³⁷ 《朱子語類》〈學六·持守〉卷十二，頁 210。

⁵³⁸ 《朱子文集》〈答張欽夫十八〉卷三十二，頁 1274 有云：「又如所謂：『學者先須察識端倪之

議題若過渡到朱子後來對《知言》的批評，⁵³⁹其中除了包括朱子對「先涵養後察識」的堅持之外，更述說其「心統性情」的立場。以下筆者先舉朱子與張栻談論之書，以過渡至朱子的「心統性情」：

熹謂感於物者，心也；其動者，情也。情根乎性而宰乎心，心為之宰，則其動也無不中節矣，何人欲之有？惟心不宰而情自動，是以流於人欲，而每不得其正也。然則天理、人欲之判，中節、不中節之分，特在乎心之宰與不宰，而非情能病之，亦已明矣。蓋雖曰「中節」，然是亦「情」也；但其所以「中節」者，乃心爾。⁵⁴⁰

上述，朱子所談論的「心」則突顯其中的「主宰義」；亦即面對「心」的「已發未發」狀態，皆是以「心」的主宰能力來貫通之。若論及人倫日用之工夫，屬「已發」之「情」的克制較為多見，故朱子將天理人欲的判準，歸回到「心之宰或不宰」，乃屬意志操作的模式，而此即朱子來頗推崇張載的「心統性情」之說。⁵⁴¹

上述乃朱子論述「心統性情」的一個思維線索，另一方面，朱子四十二歲對胡子《知言》作出評論時，曾以「心統性情」來作為論「心」之主要內涵，其云：

「（心）以成性者也」，此句可疑，欲作「而統性情也」如何？⁵⁴²

發，然後可知存養之功』，則熹於此不能無疑。蓋發處固當察識，但人自有未發時，此處便合存養，豈可必帶發而後察，察而後存耶？」此處，可見朱子對於「未發處」的涵養堅持，是針對人總有「未發時」的狀態來說，而從邏輯上來說「未發」總在「已發之先」，故朱子認為不可僅對「已發處」的「察識」先著手，而須先「未發時涵養」；若涵養不得，方有「已發察識」之功。⁵³⁹ 朱子對胡子《知言》的批評甚多，甚至作有〈胡子知言疑義〉。而《朱子語類》〈程子門人〉卷一百一，頁 2582 曾云：「《知言》疑義，大端有八；性無善惡，心為已發；仁以用言，心以用盡；不事涵養，先務知識，氣象迫狹，語論過高。」據《朱熹年譜長編》，頁 456 記載，〈知言疑義〉成於乾道七年（1171 年）朱子四十二歲時；此乃朱子與呂伯恭、張南軒談論之後所編定之〈胡子知言疑義〉，針對多項問題作出談論，其中含有朱子提出「心統性情」之述說。

⁵⁴⁰ 《朱子文集》〈問張敬夫六〉卷三十二，頁 1245。

⁵⁴¹ 朱子對張載之「心統性情」頗為推崇，且發揮於朱子自身的工夫論述。《張載集》〈後錄下〉（臺北：頂淵文化，2004 年 3 月初版一刷），頁 339 有云：「性、情、心為孟子、橫渠說得好……。橫渠曰：『心統性情者也』，性只是合如此底……。」

⁵⁴² 《朱子文集》〈胡子知言疑義〉卷七十三，頁 3696。

故孟子既言「盡心知性」，又言「存心養性」，蓋欲此體常存，而即事即物，各用其極，無有不盡云爾。《大學》之序言之，則「盡心知性」者，致知格物之事；「存心養性」者，誠意正心之事……。⁵⁴³

論心必兼性情，然後語意完備……。則熹欲別下語云：「性固天下之大本，而情亦天下之達道也，二者不能相無。而心也者，知天地，宰萬物，而主性情也。」⁵⁴⁴

上述，朱子認為論心「必兼性情」，⁵⁴⁵若與朱子論述「已發未發」一脈觀看，則可知朱子的「心」有「性」義而可「存養」、「心」有「情」義而須察識撥轉而中節，以符合「天下之達道」。故朱子回顧孟子之意涵，認為「存心養性」與「盡心知性」皆不可偏廢，而認為論「心」必兼論此二者，因此認為胡宏之「心以成性」之語應改為「心統性情」為是。

但筆者於此不處理朱子對《知言》的批評內容是否合理，而僅道出朱子運用此「心統性情」的思維脈絡，並突顯朱子對「心統性情」之重視，而此「心統性情」乃朱子中、晚年論心性工夫的主要脈絡。筆者從「已發未發」之論過渡到此議題，可歸納朱子論「心」的大要及其工夫的型態；以下再補充朱子中晚年時期論述「心性」時的要義：

性者，理也。性是體，情是用，性情皆出於心，故心能統之。統，如統兵之統，言有以主之也。且如仁義禮智是性也，孟子曰：「仁義禮智根於心。」

⁵⁴³ 《朱子文集》〈胡子知言疑義〉卷七十三，頁 3696。

⁵⁴⁴ 《朱子文集》〈胡子知言疑義〉卷七十三，頁 3697。

⁵⁴⁵ 朱子對「心統性情」之「統」除有「主宰義」如「統兵之統」意義之外，亦有「兼」之意涵。《朱子語類》〈張子之書一〉卷九十八，頁 2513 云：「『心統性情。』統，猶兼也。」又《朱子語類》〈性理二·性情心等名義〉卷五，頁 96 云：「情又是意底骨子。志與意都屬情，『情』字較大，『性、情』字皆從『心』，所以說『心統性情』。心兼體用而言。性是心之理，情是心之用。」

惻隱、羞惡、辭遜、是非，本是情也，孟子曰：「惻隱之心，羞惡之心，辭遜之心，是非之心。」以此言之，則見得心可以統性情。一心之中自有動靜，靜者性也，動者情也。（黃卓紀錄，無年代）⁵⁴⁶

先生取《近思錄》指橫渠「心統性情」之語以示學者。力行問曰：「心之未發，則屬乎性，既發，則情也。」曰：「是此意。」因再指伊川之言曰：「心，一也。有指體而言，有指用而言者。」（程端蒙紀錄，己亥以後所聞，朱子五十歲以後）⁵⁴⁷

上述，朱子已將「已發」以「情」論之，而以「性」是「心」以「體」言之的範疇，並將此意義回歸至孟子，將「四端之心」認為是「心」統「情」而展露出的「已發」，而其中「心之統」定位為「如統兵之統」的意志主宰意義。另一方面，朱子又承認「心」的「已發未發」所代表的「性」與「情」也可以是「心」的狀態。此外，朱子又云：

且如仁義禮智信是性，然又說有「仁心、義心」，這是性亦與心通；說惻隱、羞惡、辭遜、是非是情，然又說道「惻隱、羞惡之心、是非之心」，這是情亦與心通說。這是情性皆主於心，故恁地通說……。（葉賀孫紀錄，辛亥以後所聞，朱子六十二歲之後）⁵⁴⁸

經由朱子言「心統性情」之後，此處言「性與心通」、「情與心通」之意則可易知。因「性情」二者皆是可從「心上說」，故說「通」；而「通」的狀況，若是偏向「情」的方面，即是此「心」作主宰，統情歸性而以「心」說出，展現出「情

⁵⁴⁶ 《朱子語類》〈張子之書〉卷九十八，頁 2513。

⁵⁴⁷ 《朱子語類》〈張子之書〉卷九十八，頁 2515。

⁵⁴⁸ 《朱子語類》〈張子之書一〉卷九十八，頁 2514。

與心通」(例如四端之心)；若是偏向「性」的方面，亦是此「心」作主宰而涵養未發，或如孟子所言的「養性」，亦以「心」道出，展現出「性與心通」；端看論述時，是偏向「性」或是「情」的成分何者為多。

故朱子至「心統性情」之後，其「心」的內涵並非只有所謂「認知心」而已，雖然「心」的主宰義相當強，即便是「心之未發」的狀態，朱子亦用此種主宰意義的「心」來「統之」。若再進一步思考，之前曾經談論到「心之未發」狀態就朱子而言是「一性渾然」、「道義全俱」，「涵養」是一種維持工夫，故單純論述「涵養未發」時，本身並非有待「統」，而是「敬之維持」而「存養之」的意義成分居多。因此朱子論「心統性情」時，稍微忽略「心統性」之「統」運用於「未發時」並非如「統情」那樣的強度，而「涵養」意義較為多。

(四) 朱子論「心」之大總括

筆者於此小節，欲從理論上分析「心」的各種狀態以及其中的含意，並配合朱子論述「心」來加以反省，得出在朱子論心的大總括，然而其中的分類是筆者自行的分法，並非朱子自身的分類。此分類之用意在於筆者欲釐清「心」之歧義中，在各個定位中的所表彰的意義；此外，筆者之「分類」並非割裂「心」的意義，眾多分類中可以有相互含涉的關聯，卻又可以獨立的談；試述如下。

1、「心」的多種描述與狀態

(1) 心的「已發未發」狀態及其可能涵義

「心」就朱子論述的內涵來說，其中一個重要分界是「已發未發」的狀態。若以此「發」的狀態來劃分，則可先分類為「心之已發」、「心之未發」。而「心之未發」的含意已於之前詳述，乃所謂「喜怒哀樂之未發」的「中」之狀態，此

時之「未發」依朱子之語乃「一性渾然」、「道義全具」，可作為狀「性」之詞。

從理論上來分析，「心之未發」可以是「性」的內涵卻是從「心上說」的一種相連關係，也就是「心即性」的這種狀態，而且是「未發狀態」的「即性」，而此狀態若用價值層面來形述，則屬於「善」的一面，故朱子欲「涵養之」。

而此「未發狀態」實難言之，總括來說即如上述之大要；但回顧朱子欲作的「工夫」來說，則屬「已發狀態」的「心」較為多。而這也較符合實踐上的事實，因為我們總是從「心之已發」來實踐，至於「未發之涵養」則屬個人靜中體驗，故難言之。

若就「心之已發」來說，則有所謂「情」的談論，亦即「情」乃屬「已發之心」的層次。而此「情」若以「私情」來說，則須「克制」，故亦是用「已發之心」來克制「已發之心（情）」，此若以朱子的談論來說，則可說「動時省察」。

總括來說「已發未發」所能包含的「心」之工夫層面，朱子則是在「動時省察」、「靜時涵養」的雙面內容中，以「敬」來「持」。而「持」可從「意志」上說，與「省察」均是「已發」的層面，而唯有「敬」這一詞頗為特殊。

「敬」若以「心態」（心之狀態）來講，「持敬」就是「以意志維持一個敬的心態」來說，而「心態」本身的重點不在於「已發或未發」，而是一種「發之後的狀態」，而發之後也「不一定」要時時用「意志」來操作方可維持。當然「好的心態」一定得先「發」，因此這種「已發的心態」如何能夠涵養「未發之心」？此可分兩方面解讀之。

一是「敬」可用於「意志上」對於「心念未發」來作一個持續淨化或是平順的關照，此即，當此心「未發」時，則「保持」此種未發狀態，讓「心」不起情感漣漪而維持在此種「未發狀態」；而欲維持此「未發」並非強迫「已發之心」而歸「未發」，朱子認為以「敬」來涵養這種「未發」狀態即可。然此部分頗為抽象，對於「未發涵養」這種狀態，依筆者之言，可說是「讓心念自身的狀態維

持平順的不發」。⁵⁴⁹但如此說或許仍有疑慮，就是「未發」要以「敬」「涵養」之，那「敬」明顯是已發；故對「未發狀態」應是一種「維持」的狀態，但朱子認為導入「敬」可助於此種狀態的維持。

另一是回溯《中庸》「喜怒哀樂未發」這一詞句來看「未發」之內涵為何，此即「心」之歧義問題；《中庸》所談之「喜怒哀樂未發」，雖然是從「心上說」但事實上是講「情」，也就是說「四種情」「未發」的時候即是「中」的狀態；當然不僅這四種，可以再細分，然而《中庸》以此四種來總括「情」。

故，讓「情」不升起，從理論上或實踐上來操作之，是可以從「心」的「意志」層面上來達成「情未發」，也可以配合某種心態上來「維持」這種「心（情）之未發」；此即「持敬」的「涵養未發」。如此一來可分二方面；一是「心」因「敬」的持續貫通，透過此操作而可持守「情之未發」，另一是讓「已發之心（情）」回溯到「中」的這種「好」的狀態；而後者之操作工夫，事實上是就「動時省察」之細部且完整的說明。

總結來說，「已發」之工夫頗易述說，而「涵養未發處」不論是從「情」上來解讀，或是從「心」上來說，勢必偏向意識本身不起漣漪的這種維持，而維持時不需刻意添加，朱子以「敬」來說，應是欲點出一種態度之持續來保有「未發時」的安然狀態，故似乎忽略是否以「已發」來涵養「未發」的問題。

（2）「心統性情」與「已發未發」的關係

筆者之前論述「心統性情」時曾提及，朱子似乎忽略「心統性」與「心統性

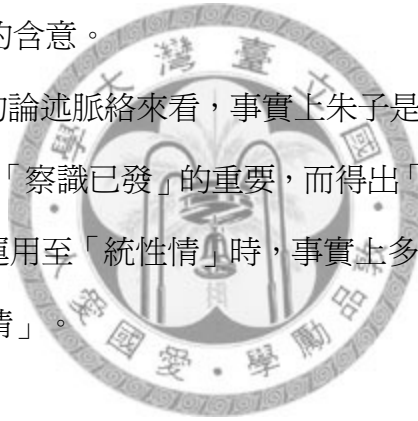
⁵⁴⁹ 對於「未發涵養」的問題，勞思光先生於《新編中國哲學史（三上）》，頁325-326有云：「案所謂『未發』處之工夫問題，就純理論立場說，此問題當以分別『意志自身之狀態』與『意志具體活動』為基礎說之……。」筆者認為此說甚是，然筆者與勞先生較不同的觀點在於，筆者對「未發」與「已發」之狀態並不以「意志自身」與「意志具體活動」來說之，而以「心」來說之。因為「未發」不一定是「意志的狀態」，而是「心」的狀態；此即筆者認為「意志」應是「心發後」才可說是「意志」，因此「未發」時的狀態並非是「意志的狀態」；也就是說，筆者認為「意志」應屬「已發」，此涉及筆者對「意志」的定義與勞先生不同，因此「未發時」不一定是「意志的未發」，而僅能說是「心的未發」。

情」兩者細微的差異；此即，對於單純「涵養未發」，並無「統情」的狀態，而只有「統性」，而且「統」的主宰意非如「統情」時強烈；而此方面筆者分析如下。

朱子論述「心」說必「兼性情」，此應就「已發層面講」，因為「心之所以可以統情」，必是「統性」之後方可「統情」，也就是說，要克制私慾，內心必定先存天理等正面意義之後方能達到。故「統情」之時，早已有「統性」之過程於先，因此在工夫操作上來說，「心統情」即是「心統性情」，故必「兼性情」。

但若單純談論「涵養未發」，連「情」都未生出，如何「統情」、「何須統情」？朱子曾說「未發」是「思慮未萌」，此時「一性渾然」且「道義全具」，故「心統性」時之「統」於此時的意義最多僅有「主敬意義之持續」，而無「統兵之統」的主宰以克制的含意。

歸回「心統性情」的論述脈絡來看，事實上朱子是先從「已發未發」的論述中，發覺「涵養未發」與「察識已發」的重要，而得出「心」主宰意義的重要性。將此主宰意義的「心」運用至「統性情」時，事實上多在已發上操作，也就是已發察識階段的「心統性情」。



2、作工夫時的「心」

朱子論「心」，除了有承繼孟子「本心」的談論自不待言，而論工夫時所涉及的「心」亦為朱子論心性的重點。上述，筆者已針對朱子論「心」的已發未發所作出的「涵養」、「省察」兼顧動靜方面，並以「敬」概括此工夫操作，內含著「敬」之「心態」的這層意義。再進一步論述時，「持敬」則包含「持」這一「意志」（有時朱子以「敬」一字即代表「持敬」，端看上下文意即可知）。因此，作工夫時的「心」至少有「意志」與「心態」兩層面，故「（持）敬」不論用於「已發或未發」，皆有「（以意志）保有（敬的）心態」這層面的含意。

若論「心統性情」，則更偏向心的「主宰意義」成分，因此「意志」層面的

「心」對朱子來說，是「作工夫時」的一個大總括。然此「作工夫時」的「心」，不論用於解釋何種傳統經典如《大學》之「誠意」或「格物」等為學次第或條目，其中必包含「心態與意志」這兩層面，此即筆者於下章所欲論述的「工夫心」。

筆者於此先提及此包含「心態」與「意志」的「工夫心」，⁵⁵⁰用意在於述說成聖之路的所有實踐過程中，若涉及工夫者，不論何種形式，「工夫心」必存方有意義。而此「工夫心」所涉及的「意志」與「心態」兩層面，乃介於「工夫條目」與「本源」之間；若更深層去解釋「為何有」此「心態與意志」，則可訴諸類似「性善論」的理論解釋，亦即此種「工夫心」的「來源」是導歸於「人性善」自身。至於詳細的「工夫心」論述，筆者於第五章詳述之。

筆者既已論述朱子論「心」之大要後，則回到陽明認為朱子的「格物」是「心理合一」而說與自己相同的這個議題上；筆者於第二章中曾提及，此「心理合一」本身亦有歧義，按照此朱子的思維脈絡述說，則朱子之「心理合一」只能在「作工夫時」上與陽明同，至於詳細的「心理合一」問題，下段即述。

二、朱子與陽明的「心理合一」問題

上述已清楚陳述朱子早年至晚年的思想大要，而此「大要」的範圍則與心性論、工夫論有關者；以此範圍定位朱子學之要旨來談論「朱陸異同」，一方面可較符合本文切合《定論》的探究範圍，亦可進一步深入談論所謂「心理合一」的異同問題。

本文於第二章曾提及陽明批評朱子「心」、「理」為二之問題時，至最後終有認同朱子之部分，但若涉及某意義的「心理合一」，則陽明仍採取批評態度，甚至有著根本上的不同。而筆者於該章中認為「心理合一」的「同」即「作工夫

⁵⁵⁰ 「工夫心」之涵義，乃指稱「作工夫時」所必然涉及的「心態」與「意志」兩個內容。而所謂「心態」乃指涉「心之狀態」，如「恭敬之心」。而「意志」乃指涉「心的強制或自我要求之作用」，例如「持敬」的「持」。至於「工夫心」與「心態」、「意志」的詳細定義，筆者於第五章則有詳述。

時」，不論是朱子或是陽明，都屬「心理合一」的「格物」，此亦是「工夫心」內涵下的「同」。然而，陽明對「心」、「理」之間的定位與關係與朱子不同，因此陽明雖然曾經肯定朱子之說，然而某層面之「心」、「理」問題，就朱、王二人來說仍有其差異。於此，筆者先舉一特殊例子，作為此小節之開端：

朱子所謂格物云者，在即物而窮其理也。即物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也。是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而為二矣。夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也。求孝之理於其親，則孝之理其果在於吾之心邪？抑果在於親之身邪？假而果在於親之身，則親沒之後，吾心遂無孝之理歟？……。以是例之，萬事萬物之理，莫不皆然，是可以知析心與理為二之非矣……。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也，是合心與理而為一者也。合心與理而為一，則凡區區前之所云，與朱子晚年之論，皆可以不言而喻矣！⁵⁵¹

此段引文，乃陽明回答顧東橋批評他作《定論》之缺失，上述論述的特殊處在於陽明一開始錯解朱子之「格物」意義，刻意將朱子論格物之說解為「割裂心理」；而後以自身「良知」之談論方式解讀「格物」，說明「格物」時不可能割裂心、理二者，而後下結論說這種「心理合一」的解讀，也是朱子晚年的談法。

此部分隱藏了三個問題，第一是陽明刻意曲解朱子之格物，而批評「心理為二」的問題；此部分前文已曾詳述相關議題，茲不贅述。第二問題是陽明自身對「格物」的解讀雖然是正確，但是他述說的「心理合一」與朱子之「心理合一」是否完全相同？筆者認為在工夫上說必然相同，但最重要的是朱子並沒有傾向「本源」方面的「心理合一」。因此第三個問題就在於，陽明認定的「朱子晚年

⁵⁵¹ 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁44-45。

之論」的「心理合一」，事實上只有在工夫方面的「心理合一」是跟陽明自己相同，而其他方面則有待商榷，因此陽明擴大了自己與朱子的「同」；至於詳細的論述如下。

(一) 「心與理一」的各種層面

此處，所談之「心理合一」乃扣緊心性、工夫論述的「心」與「理」，故朱子論述形上抽象的「理」如「太極」或是「理氣論」等，或以存有狀態的談論形式並非筆者所欲處理者，而以「格物」作為一個起點來談論「成聖」的過程中，「心理合一」的各種層面內容。

1、作工夫時的「心理合一」

同上述之引文中，陽明曾云：

吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也，是合心與理而為一者也。⁵⁵²

筆者於此先分析上述幾個要點：其一，「吾心之良知即所謂天理」此句，此乃敘述「良知」一開顯，即「天理」之表彰，乃述說「心」之發用意義上與「天理」的等同，而非存有上或概念可互換的等同。故陽明進而說用此「良知」之發用於事物上，必皆得其理。其二，「致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也，是合心與理而為一者也。」此句，可知陽明將「致知」以自身的詮釋解

⁵⁵² 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁45。

爲「致良知」而非「知識層面」，但又扣緊於「事事物物」來說「格物」，因此「致良知」之發用於事物必能「使事事物物皆得其理」，以此良知之發用於事物上而成就「物格」，依此脈絡說「心理合一」。

另外，面對「知識」的這種基礎條件，並非僅靠「良知」即可獲得，然而陽明面對此問題時，其辯才無礙，認爲此種「知識」並非專求的重點，困難者在於「良知之發」，其云：

朝朔曰：「且如事親，如何而為溫清之節，如何而為奉養之宜，需求個是當，方是至善，所以有學問思辯之功。」先生曰：「若只是溫清之節、奉養之宜，可一日二日講之而盡，用得甚學問思辯？惟於溫清時，也只要此心純乎天理之極；奉養時，也只要此心純乎天理之極。此則非有學問思辯之功，將不免於毫釐千里之謬，所以雖在聖人猶加『精一』之訓。若只是那些儀節求得是當，便謂至善，即如今扮戲子，扮得許多溫清奉養的儀節是當，亦可謂之至善矣。」⁵⁵³

上述，鄭朝朔提及孝順必有其知識層面的「知」需要理解，否則如何行孝？但陽明認爲，此種關乎德性之「知識」並非難懂，而且一、二日即可講盡其中的「方式」或「知識」，故不需要學問思辯於其中，重點應在於是否「此心純乎天理」之發的行孝。

陽明之說有其合理處，亦看出他所側重的層面；事實上，此種說法誰也無法否定，朱子亦無法推翻此種議論。然而，若僅以此種「良知之發」或「此心純乎天理」以應天下萬物，亦無法受用。

此即陽明所關注重點的問題；若說朱子愚蠢至極，以「分割心理」來格物，那麼陽明亦是至極愚蠢，只說德性而毫無知識關切。事實上雙方不可能如此；朱

⁵⁵³ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁3。

子不可能「分割心理」來格物，此觀朱子以肯定「本心」，又「敬」作工夫即知；陽明不可能不談問學、學習知識，否則如何論學、率軍平定寧王之亂？若論及實踐時的工夫，除筆者於第二章中所提及的「誠意」、「致知」等八目一貫論述中，有涉及「意志」的工夫之外，陽明論述孟子之「勿忘勿助」時亦有「意志」之「工夫心」的談論模式，當然亦導源於「良知」為基準，例如：

格物無間動靜，靜亦物也。孟子謂「必有事焉」，是動靜皆有事。⁵⁵⁴

近歲來山中講學者往往多說「勿忘勿助」工夫甚難，問之則云：「才著意便是助，才不著意便是忘，所以甚難。」區區因問之云：「忘是忘個甚麼？助是助個甚麼？」其人默然無對，始請問。區區因與說我此間講學，卻只說個「必有事焉」，不說「勿忘勿助」。**必有事焉者，只是時時去集義。**若時時去用必有事工夫，而或有時間斷，此便是忘了，即須勿忘。時時去用必有事工夫，而或有時欲速求效，此便是助了，即須勿助。其工夫全在必有事焉上用，**勿忘勿助只就其間提撕警覺而已。**若是工夫原不間斷，即不須更說勿忘；原不欲速求效，即不須更說勿助……。終日懸空去做個勿忘，又懸空去做個勿助，濟濟蕩蕩，全無實落下手處；究竟工夫只做得個沉空守寂……。⁵⁵⁵

上述第一引文，陽明點出「格物」於動靜間無斷處，而以「必有事焉」作為操作時的著重細節。當然，陽明的「格物」亦從「致良知」上說，故「必有事焉」則以「集義」來提點「良知之發」的重要性；此於第二引文中可得此意。第二引文中，陽明述說「勿忘勿助」之操作方式非正確，事實上僅是守此「必有事焉」即可，而此不外乎「集義」之過程，此即「必有事焉」之涵義。而在意志上操作的

⁵⁵⁴ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁 25。

⁵⁵⁵ 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁 82-83。

「勿忘」或「勿助」，只是「提撕警覺」的效果，而不是先顧慮「勿忘勿助」來操作，而忘了「必有事焉」的這種「集義」。此「集義」，事實上在陽明的思想體系中亦導源至「良知」，而其中的「必有事焉」的「集義」可視為「工夫心」（涉及心態與意志）的操作模式；此外，又云：

所說工夫，就道通分上也只是如此用，然未免有出入在。凡人為學，終身只為這一事，自少至老，自朝至暮，不論有事無事，只是做得這一件，所謂「必有事焉」者也。若說寧不了事，不可不加培養，卻是尚為兩事也。必有事焉而勿忘勿助，事物之來，但盡吾心之良知以應之，所謂「忠恕違道不遠」矣。凡處得有善有未善，及有困頓失次之患者，皆是牽於毀譽得喪，不能實致其良知耳。若能實致其良知，然後見得平日所謂善者未必是善，所謂未善者卻恐正是牽於毀譽得喪，自賊其良知者也。⁵⁵⁶

上述陽明述說「必有事焉」乃終身之事，而此「事」的內容，即是否得「盡吾心之良知」而已，故陽明雖論述做工夫時的意志層面，而以「必有事焉」為主導以說「集義」、「盡吾心之良知以應之」，而「勿忘勿助」僅是其間「提斯警覺」之效果而已。

陽明如此重視「良知」之發用，實乃為學的側重層面問題，亦即當世之人或許學問淵博的多，卻無法以良心應事物。此現象無法明確證明，卻可從陽明多項談論中得知他的論學用意，故不論以何種方式談論實踐，陽明皆可從「良知之發」的這種「善的心態」來做基礎。而朱子亦是如此，雖然沒有以「此心純乎天理」的這種說法來解讀「格物」，但朱子論「格物」時其中的「工夫內涵」必有「意志」與「心態」（敬的心態）兩種正面意義，故必非「分割心理」；其云：

⁵⁵⁶ 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁 59。

蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。⁵⁵⁷

上述，乃朱子對《大學》「知本、知之至」的補傳，其中對於「格物」解為「窮理」，而欲達「豁然貫通」而至「吾心之全體大用無不明」，此種解釋與陽明殊異，但實踐的過程卻也是「心理合一」，如：

敬則心存，心存，則理具於此而得失可驗，故曰：「未有致知而不在敬者。」
（楊道夫，己酉以後所聞，朱子六十歲以後）⁵⁵⁸

問：「格物，敬為主，如何？」曰：「敬者，徹上徹下工夫。」（曾祖道，丁巳年聞，朱子六十八歲）⁵⁵⁹

敬字是徹頭徹尾工夫；自格物、致知至治國、平天下，皆不外此。⁵⁶⁰

上述前二引文筆者已於論述「已發未發」導出「敬」時已談論過；第三引文更可見「敬」為「格物致知」之實踐前提，且不論實踐至何種階段皆須內存。而此「格物」內含「敬」所表達的「心態」與「意志」，若面對德性上的實踐，此「敬」亦導源於「本心」或「性」，否則「敬」從何處來？另一方面筆者曾談論過，以朱子「心統性情」的架構來說，實踐時若涉及存天理去人欲，則必有「統性」在前方能「統情」，而此「統性」亦是在心上說，如何分割心、理？也因為「敬」是

⁵⁵⁷ 《四書集注》〈大學章句〉，頁 7。

⁵⁵⁸ 《朱子語類》〈大學五〉卷十八，頁 402。

⁵⁵⁹ 《朱子語類》〈大學五〉卷十八，頁 403。

⁵⁶⁰ 《朱子語類》〈大學四〉卷十八，頁 371。

實踐的前提，不待多言，故朱子並非言格物時必言「敬」，曾云：

問：「『格物』章補文處不入『敬』意，何也？」曰：「『敬』已就小學處做了。此處只據本章直說，不必雜在這裡……。」⁵⁶¹

上述，則表示朱子認為「敬」不待多說，乃實踐者的必備前提，而且朱子相當重視《大學》為學次第的本來文義，不添加自身的解釋太多，此立場筆者已於第二章中曾述。總括來說，筆者認為在「談論工夫時」的架構下，實踐時所涉及的「心態與意志」必是「心理合一」的其中一種狀態，此狀態必同於陽明的實踐內容，而僅有用詞的不同而已；例如陽明或以「誠意」來說實踐時的「心態」與「意志」。但若涉及更深層的「心理合一」問題，則朱子與陽明的不同處則屬明顯，此點之述說下小節即述。



2、「心與理一」的「非工夫心」狀態

此小節，筆者同樣以上節之開頭引文為先導，陽明有云：

朱子所謂格物云者，在即物而窮其理也……。吾心之良知，即所謂天理也。

致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也，是合心與理而為一者也。合心與理而為一，則凡區區前之所云，與朱子晚年之論，皆可以不言而喻矣！

562

上述引文，筆者不再贅述陽明之立場；於此小節的探究重點，在於「吾心之良知

⁵⁶¹ 《朱子語類》〈大學三〉卷十六，頁 326。

⁵⁶² 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁 44-45。

即所謂天理」這一語句上。陽明除了重視「格物」時是從「良知發用上」開始，故此一「發」即「天理」之展現，此已於前小節談論過。但陽明此種述說僅能說「當下」之「發」即於「天理」，並無法推廣至任何實踐時即是天理，當然陽明的述說乃偏向良知的持續發用上來說，故說「致吾心良知之天理於事事物物」，乃從此種完滿狀態下說。而此種脈絡下說「良知即天理」，雖非朱子之語言，但朱子亦無法否定之。

上述乃陽明「心理合一」的其中一種模式，即以「心」之發用即於「天理」來說「心理合一」，此種理論內涵與朱子雖非矛盾，但朱子並不依照此種脈絡述說；另一方面，陽明論「心即理」的述說，其中有與朱子明顯相異者，其云：

先生曰：「心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？」愛曰：「如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其間有許多理在，恐亦不可不察。」先生嘆曰：「此說之蔽久矣，豈一語所能悟？今姑就所問者言之：且如事父，不成去父上求個孝的理？事君，不成去君求個忠的理？交友治民，不成去友上、民上求個信與仁的理？都只在此心，心即理也。此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。」⁵⁶³

上述，陽明論說「眾理」乃在吾心上發用方有意義，而徐愛所論的「理」乃屬知識層面，可見兩人說之「理」並非相同。但陽明刻意不回答實踐時的「知識」之理如何求得，反而以「如何才是有意義的理」來回答，故始終談「心存乎天理與否」，並以此心「去人欲、存天理」來用功便是。

此處即可見陽明與朱子之不同處；朱子雖然對於實踐時亦重視「敬」等「心

⁵⁶³ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁2。

態」或「意志」內涵，但對於「知識」層面的探究，並非如陽明皆導源至「心」上來說，也就是說朱子對眾理的談論，並非陽明「皆從心上談」，而可以單純談論「事物之」理，甚至談論抽象恆存的「理」。反觀陽明，事實上並沒有切實回答徐愛之問題，但此種問答模式多可見之，如筆者之前談論陽明的「溫清之節、奉養之宜，可一日二日講之而盡」亦是如此模式。但再深究之，陽明此種側重面，將「理」皆歸於吾心發用處之後來說，故認為沒有「心外之理」，而此種範疇的「心理合一」並非僅於「工夫心」的範圍內，自然不同於朱子的「心理合一」之論述。若涉及較細微的事物對象敘述，陽明仍採此種立場，有云：

身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物；意在於事君，即事君便是一物；意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物；意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。所以某說無心外之理，無心外之物。⁵⁶⁴

上述，陽明以「心」為主宰，而以「意」為「心之發」，以「知」為「意之本體」，以「物」為「意之所在」；皆從「心上說」。當面臨「眾事物」時，皆是心念的「意」在各種事物上而呈顯意義，而說「無心外之理」，此更可見與朱子論述之相異處。甚至，若涉及善惡判準，亦是從「心上說」，其云：

侃去花間草，因曰：「天地間何善難培，惡難去？」先生曰：「未培未去耳。」少間，曰：「此等看善惡，皆從軀殼起念，便會錯。」侃未達。曰：「天地生意，花草一般，何曾有善惡之分？子欲觀花，則以花為善，以草為惡；如欲用草時，復以草為善矣。此等善惡，皆由汝心好惡所生，故知是錯。」⁵⁶⁵

⁵⁶⁴ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁6。

⁵⁶⁵ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁29。

上述，陽明認為「善惡」若以所謂「軀殼」起念，則非是。亦即，天地生意，花草皆無所謂「善惡」，端看人的需求中產生取捨、判斷之後，並適時的表達當中的善惡判斷。依此論說，若僅是由「某一時之狀態」所生之判斷，此善惡並不固定，如此一來是否沒有善惡標準？陽明又云：

曰：「然則善惡全不在物？」曰：「只在汝心循理便是善，動氣便是惡。」
曰：「畢竟物無善惡。」曰：「在心如此，在物亦然。世儒惟不知此，捨心逐物，將格物之學錯看了，終日馳求於外，只做得個義襲而取，終身行不著，習不察。」曰：「『如好好色，如惡惡臭』，則如何？」曰：「此正是一循於理；是天理合如此，本無私意作好作惡。」曰：「『如好好色，如惡惡臭』，安得非意？」曰：「卻是誠意，不是私意。誠意只是循天理。雖是循天理，亦著不得一分意，故有所忿憤好樂則不得其正，須是廓然大公，方是心之本體，知此即知未發之中。」伯生曰：「先生云『草有妨礙，理亦宜去』，緣何又是軀殼起念？」曰：「此須汝心自體當。汝要去草，是甚麼心？周茂叔窗前草不除，是甚麼心？」⁵⁶⁶

上述，陽明又再補充說「善惡」是端看內心是否「循理」或「動氣」，而不是在「物」上來判斷；若能循天理便是善，動氣便是惡。其中更重要者，端看此心是否「誠意」；亦即誠意即循天理而未有一分私意，如此方得心之本然。依此論說面對外物時，例如去草與否，以非「去草」之「行爲」，而是「去草」之「心」是否循天理來作為善惡判準，故善惡不在「草」上、亦不在人的好惡上。

由上諸敘述，陽明對於「心理合一」的論說立場，若涉及工夫則端看此「心」是否為良知之發、是否循天理；若涉及事物，則認為「事物」皆從心上說，端看

⁵⁶⁶ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁29。

此心應物時，是否循理而應。此二方面的說法，皆導歸於「心」而說「心即理」、「無心外之物」等；不過，此種說法並非存有上的等同，而是強調「理」總是在「心」的收攝與發用上方有其意義。

也因為陽明側重層面如此，故其學說中鮮少提及抽象之理來談論，⁵⁶⁷而多談與心相即之「理」，且多導向德性層面的「理」來說其與「心」（良知）的關聯性；而此乃陽明論述「心理合一」與朱子相異的另一種模式。

（二）陽明與朱子的「心與理一」之總括論述

1、「理」的定位差距

陽明對「理」的定位方式，若論述「格物」時，其中的「此良知即天理」事實上論述「良知之發」的當下情境是天理之展現，此種說法亦可。若可，則朱子論「格物」時，以「敬」的態度萌發時，是否亦是天理之展現？當然陽明的「良知」又為中體，故「此發」來自良知本體，述說此良知本體之發顯即天理，此種論述於陽明自身理論上可通。但筆者要說的是，「格物」過程時，陽明所說的「良知即天理」是側重此「發之時」而非「良知本體」（雖然此「發」導源於「良知本體」），而是「發」的一種心靈狀態，也就是「良知」為出發的格物。

以「良知」為出發的「格物」，即是天理之展現；若不依照陽明自身語言來說，可說以「仁心」、「善心」出發的格物，若用其他可代替的語辭，亦可說以

⁵⁶⁷ 陽明論「理」鮮少談及抽象而非與德性相關者，但仍偶有論及，茲舉一例；如《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁64中，回答陸原靜關於周子「主靜」之理時，曾言及「太極」而云：「太極之生生，即陰陽之生生。就其生生之中，指其妙用無息者而謂之動，謂之陽之生，非謂動而後生陽也。就其生生之中，指其常體不易者而謂之靜，謂之陰之生，非謂靜而後生陰也。若果靜而後生陰，動而後生陰，則是陰陽動靜截然各自為一物矣。陰陽一氣也，一氣屈伸而為陰陽；動靜一理也，一理隱顯而為動靜。春夏可以為陽為動，而未嘗無陰與靜也；秋冬可以為陰為靜，而未嘗無陽與動也。春夏此不息，秋冬此不息，皆可謂之陽、謂之動也；春夏此常體，秋冬此常體，皆可謂之陰、謂之靜也。自元會運世歲月日時，以至刻杪忽微，莫不皆然，所謂動靜無端，陰陽無始，在知道者默而識之，非可以言語窮也。若只牽文泥句，比擬仿像，則所謂心從法華轉，非是轉法華矣。」此述，陽明亦有論及「太極」、「陰陽」等偏向抽象理的談論，而非緊扣德性、良知天理的談論，但類似此種談論甚少，可見陽明論學之關切點非於此。

「誠」的態度、「敬」的態度來「格物」。按照陽明所說的切要點，若此時「格物」的發端是「良知」，則即於天理。因此，若以其他語辭來說「發端」（心之發端），事實上與陽明的說法是一致的。例如，若在「實踐層面」談論時，「致吾心之良知於事事物物」，與「以仁心於事事物物」、「以吾心之敬於事事物物」這三者之間，事實上是無法區分的。唯須注意的是，陽明的「良知」可為體，故此「發」之根源可直接從「良知」來說，而「仁」、「敬」之根源，若以朱子的語言，則來自「性」。

綜上所述，筆者要論述的是「作工夫時」，不論「發端」用詞為何，必定是儒家學者肯定的「本心」、「仁」、「性」、「善」……等基礎所導致的「發端」來實踐，有此「發端」則是真正的實踐或格物；因此朱、王於「實踐」當下必然是相同的，而且是不分割心、理的「心理合一」。唯不同則是，陽明認為此一實踐時之發端「即天理」，且導歸「心」（良知）上來說「即理」。但朱子並無此種直接的論述，即使當下的「仁心」或「性」所導致的「心之發端」可說是「符合天理的」，但朱子並沒有將此「天理」導歸於吾心上的發顯即說「心即理」。於此，則可大致看出從「格物」上論「心理合一」時，兩人相異的關鍵點；而此關鍵點，則在於兩人對「理」的「德性層面」與「抽象層面」於「心」上的意義層面不同，下小節即述。

2、含混的「心理合一」無法調和朱、王

上小節既已說明「心理合一」包含著朱、王對「理」定位的不同，此小節筆者論述陽明與朱子「心理合一」的最大不同處，在於「什麼樣的理」對於「心」來說有意義；析論如下。

「理」對陽明而言，從其論學要旨來說事實上他僅關心德性層面的「理」，或說是從「良知」之發用上來談的「理」才是陽明所關切的「理」，因此陽明論學，往往排除那種「萬一山河大地都陷了」也是有「理」的那種「抽象之理」；

因為這對陽明而言，無法從「良知的發用上」來論說其中意義，亦非德性層面的「理」。若以理論上來劃分，朱子承認抽象原則之「理」，因此必有「心」所不能體驗者，或非緊扣德性的「理」之內容；而陽明將「理」視為「心之條理」，只有在心上說、對心有意義的「理」方是他所關切的。若以思想範圍來劃分，則筆者簡分為「德性層面之理」與「抽象之理」。

「德性層面之理」乃陽明所關心者，而且皆能從「心（良知）上說」，而「抽象之理」在這裡乃指稱如「形而上者」層次的「道」，可以獨立恆存，但朱子又可談論其「德性層面」的意義。因此「抽象之理」可以囊括「德性層面之理」，卻又有無法從「心上說」的層面內容，但朱子不排除此種「理」的談論。

就陽明而所言的「心即理」來說，事實上「心」位於主導地位，也就是「理即於心方是理」，亦即「在吾心的收發上有意義的」才是他要談論的「理」；而朱子承認客觀形上之理，即便此心無法直接含攝或發用，亦肯定一個「理」始終運行，因此「理」的內涵大於「心」所能體驗者。

再深究，陽明的「理」無法越過「心」的收發，否則對陽明來說即無談論意義，而朱子的「理」則可。雖然朱子曾說：「心具眾理」，但這是說「心」可以「具」眾理，而不是「理皆在心上說方有意義」，因此朱子曾說的「吾心之全體大用無不明」，只是說在豁然貫通之後，「心」盡可能的「俱理」而到極致。而陽明的「理」則是「此心」之持續發用且即於天理，來說「理」就在此心的發用上產生意義，故兩人論述之立場殊異且明顯。

另外，陽明雖然有所謂「良知本體即未發之中」的談論，⁵⁶⁸但這也是從「心」的意義上來立一個本體，此「未發之中」仍因「心」方有意義，故亦非朱子承認

⁵⁶⁸ 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁 62-63 有云：「性無不善，故知無不良，良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體，人人之所同具者也。但不能不昏蔽於物慾，故須學以去其昏蔽，然於良知之本體，初不能有加損於毫末也。知無不良，而中寂大公未能全者，是昏蔽之未盡去，而存之未純耳。體即良知之體，用即良知之用，寧復有超然於體用之外者乎？」此述說，雖立一「性」或「未發之中」的本體，但仍從「良知」上的收攝發用上產生意義，並非那種無關乎德性的抽象之「理」。又，《王陽明全集》〈傳習錄中·語錄一〉卷一，頁 37 有云：「劉觀時問：『未發之中是如何？』先生曰：『汝但戒慎不覩，恐懼不聞，養得此心純是天理，便自然見。』」此亦從「此心純是天理」來說「未發之中」的意義。

的那種抽象之理。

從上諸述說，可知「心理合一」並不能作為調和朱、王二人的立論，因「心理合一」本身歧義，而僅有「作工夫時」的「心理合一」方能說出兩人「同」的可能。陽明論格物時以「心理合一」述說朱子同於己，事實上並沒有清楚的交代其中細節，而過於簡化含混。至於詳細的「工夫心」論述，以及筆者自身對朱陸異同、朱王異同的判斷方式，則於第五章中詳述；下節則處理陸、王二人易造成「禪」的談論內容，並述說他們的儒學宗旨並非如反調和者所批評的禪學內容。



第二節 陸、王思想之儒學判定

一、陽明學說的儒學判定

(一) 陽明學中「儒學」的要點

陽明思想以「良知」為起點，涉及儒學實踐的談論種種，均起於「良知」。而此「良知」對陽明而言，一方面是「體」，乃善端之根源，另一方面是「用」，是判斷善惡的基準。而此種可為體為用之「良知」說，內含天理意蘊，故一提「良知」時，即代表「天理」之歸結處或發用處。

也因「良知」貫徹陽明的所有論學內含，論及《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》……等諸多傳統經典，均以「良知」一貫解釋，連帶著「知行合一」亦因此種「良知」定位而產生特殊的述說方式。談論陽明的立教宗旨之前，筆者先述說一現象，此即陽明以「致良知」為宗旨之始末內容。

〈年譜〉記載陽明於正德三年（1508年）三十七歲時至龍場，始悟「格物致知」；⁵⁶⁹但陽明揭露良知之教，據〈年譜〉記載乃於正德十六年（1521年）陽明五十歲於南昌時。⁵⁷⁰而今本〈傳習錄〉之第一卷，乃陽明示徐愛古本《大學》要旨與多方面論學，於正德七年（1512年）始紀錄，⁵⁷¹至正德十三年（1518年）徐愛卒，而薛侃得徐愛所遺補刻而得來。⁵⁷²故此〈傳習錄〉第一卷，乃包括陽明四十一歲至四十七歲時的談論，但其中內容已多出現「良知之教法」。

筆者認為〈年譜〉之記載應非錯誤，陽明雖於五十歲正式揭露「良知之教」，但於三十七歲龍場悟後，即於日常談論間早已以「良知」為核心論述，而五十歲

⁵⁶⁹ 《王陽明全集》〈年譜一〉卷三十三，頁1228。

⁵⁷⁰ 《王陽明全集》〈年譜二〉卷三十四，頁1278。

⁵⁷¹ 《王陽明全集》〈年譜一〉卷三十三，頁1235。

⁵⁷² 《王陽明全集》〈年譜一〉卷三十三，頁1255。

之後，正式以此為宗旨教授門人。另外，正德四年（1509年）陽明三十八歲時始論「知行合一」；⁵⁷³事實上，於〈傳習錄〉第一卷，徐愛與陽明論學時，亦曾出現「知行合一」的談論。

而這兩方面的立教宗旨乃陽明三十七歲之後之事，皆屬中年時期，然此「致良知」與「知行合一」，至陽明晚年皆未更改，且論學不外乎此二要旨及其延伸；試說如下。

1、從「心即理」與「良知為體用」的立教宗旨

陽明對「良知」的悟得過程，可溯源至二十一歲時對朱子「格物」的反省，此乃「格竹」而未得⁵⁷⁴；而正德三年陽明三十七歲時歷經龍場之難而真實體驗有得：



先生始悟格物致知。龍場在貴州西北萬山叢棘中……。因念：「聖人處此，更有何道？」忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人語之者，不覺呼躍，從者皆驚。始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也……。⁵⁷⁵

上述乃陽明被貶至龍場時，居處困境、交迫之況，而反思「聖人處此」應如何應對，終悟得其中至理。此即，理於自身上求，無入不自得，非求於外物也。故從「格竹」至「龍場處境」可知，陽明對「致良知」的體悟，先是從「物」上求理不得的實況，後是己身如何「應物以求理」的體驗。而歸結這兩點，陽明認為「聖人之道，吾性自足」，求外不如求己，故理非在外物上，而此敘述與後來之「心

⁵⁷³ 《王陽明全集》〈年譜一〉卷三十三，頁 1229。

⁵⁷⁴ 《王陽明全集》〈年譜一〉卷三十三，頁 1223 記載五年，陽明二十一歲時：「是年為宋儒格物之學……。一日思先儒謂『眾物必有表裡精粗，一草一木，皆涵至理』，官署中多竹，即取竹格之；沉思其理不得，遂遇疾。」

⁵⁷⁵ 《王陽明全集》〈年譜一〉卷三十三，頁 1228。

即理」亦有連貫關係。但此種論述看似簡單，其實僅是一個大總括，且非「說即是」，應落實處用功方得；故陽明曾云：

某於此良知之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡。只恐學者得之容易，把作一種光景玩弄，不實落用功，負此知耳。⁵⁷⁶

陽明自稱其「良知」之說，乃求己之學，收得此心以應物遂得其理，而這種方式點出人人均有的良知與其發端，但仍須實落用功而不負此「良知」能力。

上述已簡要交代陽明「致良知」的悟得經過，以下則先談論「心即理」以過渡至「良知」，點出陽明的立教宗旨與特色所在。

(1) 「心即理」的立言宗旨

若接續上述陽明於龍場之困境，體驗「理」並非求於物即得，而轉向內求此心以應物，則下段引文即陽明論「心理」之間的代表論述：

先生曰：「在物為理，在字上當添一心字，此心在物則為理。如此心在事父則為孝，在事君則為忠之類。」先生因謂之曰：「諸君要識得我立言宗旨。我如今說個心即理是如何，只為世人分心與理為二故，便有許多病痛。如五伯攘夷狄，尊周室，都是一個私心，便不當理。人卻說他做得當理，只心有未純，往往悅慕其所為，要來外面做得好看，卻與心全不相干。分心與理為二，其流至於伯道之偽而不自知。故我說個心即理，要使知心理是一個，便來心上做工夫，不去襲義於義，便是王道之真。此我立言宗旨。」

577

⁵⁷⁶ 《王陽明全集》〈年譜二〉卷三十四，頁 1279。

⁵⁷⁷ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁 121。

上述，陽明先點出「在物之理」雖有、亦可，然必須是「此心」在物為理方「有其意義」，此「意義」自然涉及陽明價值意識之基本主張；故所舉之「孝」、「忠」等例，皆偏向德性層面。亦即此「心」才是應物得理與否的判準，若私心求理，非是真理，僅是「外面作的好看」，故造成心理為二之情境。而陽明在此意義下說「心理是一」的正確意義，並作為立言宗旨，可見其實踐皆是從「心」上來肯定工夫意義，自然對「窮理」而執於表面之作為批評為「襲義」。

上文再分析之，陽明所謂「在物為理」加上「心」字似乎多餘，因「在物為理」一定從心上說，否則無感；然而陽明的「心」乃指涉「純心」之意，故上引文又批評「都是一個私心，便不當理」，並說「只心有未純，往往悅慕其所為，要來外面做得好看，卻與心全不相干」，可見陽明此時所說的「心」乃良知、天理之意；曾云：



都只在此心，心即理也。此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。⁵⁷⁸

若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。⁵⁷⁹

上述，乃陽明說「此心純乎天理」的實踐，故孝、忠等行為，於此前提下方得當。而之所以能「此心純乎天理」，乃因「致吾心之良知」所使然，而此類偏向德性層面的「心即理」與「良知」敘述筆者已曾於前文談論過。以下再簡舉與德性意義非直接關聯之「心、理關係」，來說明陽明「無心外之物」的述說立場：

⁵⁷⁸ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁2。

⁵⁷⁹ 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁45。

先生游南鎮，一友指岩中花樹問曰：「天下無心外之物，如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關？」先生曰：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂。你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。」⁵⁸⁰

上述，乃陽明述說「花」等外物，事實上是在吾心上說方有意義，而依此脈絡來說「無心外之物」，故與「心即理」述說方式相同，乃以「有意義」的「理」是在「心上說」來說「心即理」；此處亦然，陽明認為「物」必與吾心有某種意義關聯，故說「未見則寂」、「見之則明白」。因此，陽明的「心即理」與「無心外之物」絕非存有方面的談論，而是在他的「價值意識」或「關聯意義」於「心」上談的方式。若涉及「理」，則屬價值意識上德性層面與「心」的連結與否，來說「心即理」；若涉及單純的「物」，亦是在吾心的寂感的關聯上說。而此部分即以上文諸述說作結，此過渡至「良知」的體用論述。

(2) 「良知」為體用的論說

上小節曾述，陽明在實踐上端看「心」是否為「純」，是否因「良知」而發，而此「良知」於陽明之思想體系中，乃可為「體」之基礎義，亦可為「用」的運行義；茲論如下。

首先，筆者欲說明陽明之「良知」諸說雖與孟子不盡相同，但其論說內含有與孟子同等者：

知是心之本體，心自然會知：見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井

⁵⁸⁰ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁107。

自然知惻隱，此便是良知不假外求。若良知之發，更無私意障礙，即所謂「充其惻隱之心，而仁不可勝用矣」。然在常人不能無私意障礙，所以須用致知格物之功勝私復理。即心之良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知；知致則意誠。⁵⁸¹

上述「知」定為「心之本體」，乃以「良知」為基礎，說明因「良知」而心自然會「知」、「孝」、「惻隱」等，且不假外求，並與孟子之談論連貫，述說此「良知」如「本心」，僅是被「私意障礙」；而文後則說明「心」發於「良知」便無障礙，就是「致知」，如此則「意誠」。

上述，陽明至少以「良知」解讀三項傳統儒者之學說重點。其一；「良知」是本體，即孟子「以本心論性」一般，是發端的根源，不假外求。其二；以「良知」之發，即如惻隱之心一般，故「良知」有「發」的情境，可為用。其三；「良知」發用後，便是「致知」，依此解《大學》之「致知」含意，並貫串至「誠意」而說「意誠」乃因良知充塞流行。因此就陽明而言，「良知」可貫串多項為學次第層面，故一談「良知」便可延伸至他處，雖看似易簡，其實是一個要點的諸多運用。

上述乃點出陽明運用「良知」的模式，接下來論說以「良知」形述「體用」的內含；其云：

性無不善，故知無不良，良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體，人人之所同具者也。但不能不昏蔽於物欲，故須學以去其昏蔽，然於良知之本體，初不能有加損於毫末也。知無不良，而中寂大公未能全者，是昏蔽之未盡去，而存之未純耳。體即良知之體，用即良知之用，寧復有超然於體用之外者乎？⁵⁸²

⁵⁸¹ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁6。

⁵⁸² 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁62-63。

上述，陽明將「良知」與「性善」定為同等意義的層次，故說「知無不良」，就如「性無不善」一般。另外，又將「良知」形述為「未發之中」、「寂然不動之本體」，且說「人人同具」；論述出「良知」與「性善」無異，此乃「良知」的本體意義。而後言昏蔽於物慾故「良知」未顯，但不能有損於「良知」本身，更可見與「性善」之論述模式相契合。最後明言「良知」可為體為用，且就「體用」而言，陽明認為「良知」即可論述一切，不必尋求超然於「良知」之外者。

另外，陽明談「良知」亦從「心」上來說，觀其文意多可見「良知」與「心」互用之情形，其云：

然心之本體則性也；性無不善，則心之本體本無不正也。⁵⁸³

人只要成就自家心體，則用在其中。如養得心體，果有未發之中，自然有發而中節之和，自然無施不可。⁵⁸⁴

上述第一引文，乃以「心」說「良知」，仍屬性善論的立場，而後引文則述「成就自家心體」，亦即成就本來的「性善」面目，則即於「未發之中」、自然發而皆中節。

總之，陽明論述「良知」之「體」，或以「性」、「未發之中」來形述，而「良知」與「心」又時常互換，於其談論內涵中多可見此種形述。而若掌握此種「良知」談論，事實上頗為精簡；因陽明以「良知」即可解讀傳統儒家之核心要點，且體用兼說。而此種「體用兼說」的「良知」，對陽明的其他言論頗有連帶關係，如下段所述陽明之另一立教宗旨「知行合一」，亦與「良知之教」相關聯。

⁵⁸³ 《王陽明全集》〈續編一·大學問〉卷二十六，頁 971。

⁵⁸⁴ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁 21。

2、「知行合一」的多層面含意—「意義」與「本體」

筆者之前論陽明的「理」，曾說陽明認為可在「良知」收發上之關聯者，方是他要的「理」，此觀陽明論實踐時多可見之。也就是說，何種「意義」的理是陽明肯定的？此當然是「發於良知」本身，及其實踐後應物所得之理。而「知行關係」，亦是從陽明所要的「意義上」來說；此即，陽明關心的是「知行關係」如何有「意義」，如何是「正確的」知行關係，並非單純談論「知」是什麼、「行」是什麼的問題。關於門人問「知行」，陽明的答覆如同回答「心與理」問題的模式，也就是回答「什麼樣的理」才有意義。前文曾提及門人問陽明「孝」的「理」分明有知識層面，但陽明回答要點反而是「純乎天理」、「良知」的「孝」才是「理」，而關於「知行」問題亦然如此回答，有云：



愛曰：「如今人儘有知得父當孝、兄當弟者，卻不能孝、不能弟，便是知與行分明是兩件。」先生曰：「此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者；知而不行，只是未知。聖賢教人知行，正是安復那本體，不是著你只恁的便罷。⁵⁸⁵

上述，徐愛問「知行」分明是兩件事情，而陽明回答的是「知行」要當作一件事情才有意義，才是他肯定的「知行」關係。他認為知行的本來意義是「知即行」，若只有「知」而未行，事實上是知的不夠徹底，也不是「知行的本體」；但以「未知」來形述，此即他認定聖人所教乃「知行本體」，並非切割「知行」為兩件，之所以分說乃對症下藥而已，其云：

愛曰：「古人說知行做兩個，亦是要人見個分曉，一行做知的功夫，一行

⁵⁸⁵ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁3-4。

做行的功夫，即功夫始有下落。」先生曰：「此卻失了古人宗旨也。某嘗說知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知己自有行在，只說一個行己自有知在。古人所以既說一個知又說一個行者，只為世間有一種人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察，也只是個冥行妄作，所以必說個知，方才行得是；又有一種人，茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯著實躬行，也只是個揣摩影響，所以必說一個行，方才知得真。此是古人不得已補偏救弊的說話，若見得這個意時，即一言而足，今人卻就將知行分作兩件去做，以為必先知了然後能行，我如今且去講習討論做知的工夫，待知得真了方去做行的工夫，故遂終身不行，亦遂終身不知……。」⁵⁸⁶

上述，陽明又再次說明「知行」是一個，由「知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。」此句觀看，則知「未有知」則不能行，「未行」則不算是「知」，因此說「只說一個知己自有行在，只說一個行己自有知在。」而此種此才是古人說的「知行宗旨」，陽明認為，之所以說「知」說「行」是「不得已」的補偏就弊，但今人卻誤以為「知行」是兩件事情，故先求「知」之後才求「行」，而導致「未知」時即無任何實行，而始終「不知」；因此陽明又說：

某今說個知行合一，正是對病的藥。又不是某鑿空杜撰，知行本體原是如此。今若知得宗旨時，即說兩個亦不妨，亦只是一個；若不會宗旨，便說一個，亦濟得甚事？只是閒說話。⁵⁸⁷

此說「知行合一」是亦是對症之藥，是讓人了解「知行本體」這面目，若知此面目後，即使只是說一個知或行亦無妨。

⁵⁸⁶ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁4-5。

⁵⁸⁷ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁5。

若再分析陽明的「知行」內涵，筆者認為與陽明「良知」宗旨有著連結關係；此即，陽明的「知」必包含「良知之發」的「知」，故強調此「知」必實行後方有意義，否則僅是「空有知識」而已。也就是說，陽明以「實行」與否，來作為判斷某人是否「真知」的標準，其中亦帶出強烈的「良知」實踐意涵；其云：

知之真切篤實處，即是行；行之明覺精察處，即是知。知行工夫本不可離，只為後世學者分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一並進之說。⁵⁸⁸

上述，陽明認為「知」的實際面，就是「行」，而「行」之導因，來自「知」；此種知行工夫本不相離，若做兩截用功，則容易失「知行本體」。而筆者反省陽明的述說，即思考何種「知」能促使人「必行」？配合前述，陽明之所以說「知是行的主意」，其「知」的內涵並非只有「知曉」而已，而是指出「某種知」必須包含「行」才「有意義」；筆者認為，此乃涉及「良知」之發用上來說。

但筆者亦非認為陽明論述「知行合一」時，所說的「知」即全是「良知」之內涵；而是說，陽明所說的「知行本體」上，必須內涵「良知」的發用來詮釋，方有一貫的說服效果。亦即，某人「知」且因良知之發，因此必包含「行」方可成為有意義的「知」；也因此陽明方說「今若知得宗旨時，即說兩個亦不妨」。

也因為「知行合一」在本體上是一件事情，且涉及「良知」意義的發用與完成，故陽明視此為立言宗旨；但陽明又過度使用此「知行合一」對善、惡兩面行為的解讀，曾云：

今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處，便即是行了。發動處有不善，就將這不善的念克倒了。須要徹根徹底，不使那一念不善

⁵⁸⁸ 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁42。

上述，即從「知行合一」上講「一念發動處便即是行」的論「惡」方面狀況，但陽明的「知行合一」在論述「善」或「德性」方面，是針對「有意義」的情況來說「知行本體」，此即「善念必含善行」方有意義；而「惡」則以「知行合一」的「不是兩件」來說「惡念即惡行」因此已有「行」之意義，故須在意念上克制此「惡行」。

但此種「一念發動處便即是行」面對「善」、「惡」兩方之述說，無法平等地用於「知行合一」上，因會導致「惡念發動處即是行」，但「善念發動處卻還不是行」。若要平等論述，則「善念是行」、「惡念亦是行」方有同樣的意念上「行」的同質性。但陽明論述「知行合一」其中一個面向，是就「有無意義」上來說。此即，在陽明的「知行合一」架構中，並無「單純的善念」這回事，因為已經失去「知行宗旨」，若「善念」僅止於「一念發動處」，此仍屬「未知」。但陽明又說，因為「知行合一」，因此「惡念」在發動處便有「行」的意義，故需克制。也因此造成「惡念是行」這種意念上的「行」即被陽明視為「行」，但「單純的善念」卻不被視為「行」的特殊狀況。

若再深究，陽明過分強調「知行合一」而忽略一種情況，就是「意念上的善」也應該有意義而只是未完滿，而「行」是使得「善意念」產生更實際的意義；如同「惡念」一樣，惡念有其負面意義，而「惡行」產生更實際的負面意義。陽明的「知行合一」若針對「善」的方面來說即無問題，且可收他自身的立教特色。但若沿用於「惡念」，則產生兩種標準，此乃陽明過度忽略「意念上」的「善」之意義，且重視「惡念」須立即克制以杜絕「行」的可能之下，所產生的誤用。

或許可為陽明解釋，就是因為「知行合一」，因此「善方面」必須包含「行」方有意義；而也因為「知行合一」，故「惡念」也包含「行」。但如此一來，兩

⁵⁸⁹ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁96。

者之間的「行」的層次不同：「『善念』包含『行』方有意義是一回事」，而「『惡念』卻就是『行』」則是另一標準的說法。故此方面不論如何解釋，皆無法處理陽明將「知行合一」運用至對峙「惡念」時，所造成的理論困境。

總括來說，陽明說「知行合一」有其自身特色，且突顯如何才是「知行」的意義；對為學者的實踐情況，的確有著只知而不行，或是將「知行」做兩件事而怠忽實際實踐的情況。究底來說，「不行只是未知」或許過度批評「不行」或「尙未行」的人，但在「有意義」的層面上，「知行合一」的確是較佳的行善模式。至於「知行合一」用於「惡念惡行」與「善念善行」所產生的衝突現象，則屬陽明理論上的疏忽。而筆者認為，從「致良知」、「心即理」到「知行合一」，以及第二章所談論的陽明諸多內涵，則屬儒家思想本位考量，均爲了點出如何行善實踐；雖陽明自身創見頗多，然其立宗旨皆欲往聖人之路邁進。至於反調和者批評他的「禪」或是「陽儒陰釋」、「告子」，筆者則於下小節辯駁之。

（二）陽明學中的爭議點

既已論述陽明的儒學要點，其「類似」禪學或佛學（批評陽明者不刻意區分「禪」或「佛」，故以下簡稱「禪」論之），或易導致其他批評的思想內容，於此小節作出簡述並扼要釐清之。

1、「無善無惡」與四句教

陽明爲反對調和者的批評重點之一，在於他的「無善無惡」之說；不僅如此，某些不反對陽明學說者對其「無善無惡」論說亦反對之，如顧憲成、高攀龍等多人。筆者於此欲述說陽明「無善無惡」與「四句教」的確實涵義，並作一評論總結之，試述如下。

陽明首先提出「無善無惡」的談論時，出現於〈傳習錄〉第一卷，而之前談

論曾提即此乃陽明四十一歲至四十七歲之談論。故「無善無惡」之說，於陽明中年時期已出現過，而晚年之「天泉證道」述說「四句教」乃陽明去世前一年之事，亦即五十六歲時。⁵⁹⁰故，陽明談論「無善無惡」之說，這十多年之間應時有此種類似的思維模式；其云：

侃去花間草，因曰：「天地間何善難培，惡難去？」先生曰：「未培未去耳。」少間，曰：「此等看善惡，皆從軀殼起念，便會錯。」侃未達。曰：「天地生意，花草一般，何曾有善惡之分？子欲觀花，則以花為善，以草為惡；如欲用草時，復以草為善矣。此等善惡，皆由汝心好惡所生，故知是錯。」曰：「然則無善無惡乎？」曰：「**無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。**」曰：「佛氏亦無善無惡，何以異？」曰：「佛氏著在無善無惡上，便一切都不管，不可以治天下。聖人無善無惡，只是無有作好，無有作惡，不動於氣……。」⁵⁹¹

上述，薛侃去花間草之說，有關「軀殼起念」之意，筆者前文論述陽明「心理合一」時曾詳述，茲不贅述。而文中「無善無惡」之提出，是陽明對於薛侃既接受「善惡」非在「物」上，亦不在心的好惡上，則是否全無善惡之標準可言？而陽明認為，有一種「無善無惡」的狀態，此時之「狀態」因無心之「起念」於「理」層面，故以「靜」稱之；故此「無善無惡理之靜」即「無善無惡心之靜」的含意。而後句「有善有惡氣之動」乃針對「善惡起念」均由「氣質」或「情」之發而後有，若不動於氣，則無所謂「善惡」生出，而陽明認為此種狀態乃所謂「至善」。

上述，乃陽明述說「無善無惡」的第一次談論，其中點出有不帶入意念或情感的「未發狀態」，對此時之境地以「至善」稱之。然而，薛侃認為此類似佛家之「無善無惡」之說，但陽明則解釋其中最大不同。他認為佛家是執著在「無善

⁵⁹⁰ 《王陽明全集》〈年譜三〉卷三十五，頁 1306-1307。

⁵⁹¹ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁 29。

無惡」上面而一切不管因此無法治天下，而聖人之道的「無善無惡」是在「不動於氣」的狀態下行事，因此沒有在意念上執著「善」，亦不在意念上發動故無所謂「惡」。

而此「無善無惡」在陽明的論說中，可以用來形述「某狀態」，亦可用來表達「寂然不動」等諸多涵義，對於「性」的描述，亦曾用此「無善無惡」來說此「性體」：

性無定體，論亦無定體，有自本體上說者，有自發用上說者，有自源頭上說者，有自流弊處說者。總而言知，只是一個性，但所見有淺深爾。若執定一邊，便不是了。性之本體原是无善無惡的，發用上也原是可以為善，可以為不善的，其流弊也原是一定善一定惡的……。孟子說性，直從源頭上說來，亦是說個大概如此。荀子性惡之說，是從流弊上說來，也未可盡說他不是，只是見得未精耳。⁵⁹²

上述，陽明先說「性無定體」，乃說明「性」本身沒有一定的體現，端看人如何體驗「性」，也因此有從「本體」上說，有從「發用」、「源頭」、「流弊」等諸方面來說。但陽明要說的是，事實上都是同一個「性」，端看見解之深淺，故不可執於一邊而否定另一邊。也因此，陽明可接受「性」的多種描述，但究底來說，他認為「性之本然狀態」應該是「無善無惡」或是「無所謂善惡」的，之所以說「善惡」，也只是在性的「發用上」說；而孟子說「性」是從四端之心導歸於源頭上說，也只是說個大概。而荀子論「性惡」，也是從「性的發用上」來說惡的根源。因此，對於「性善惡」問題，陽明肯定孟子、荀子之談論模式，卻也提出自身的見解—「性無定體」。

陽明此解，是將「性」解為「根源意義」，且是以「心」說「性」；亦即，

⁵⁹² 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁 115。

四端、人欲皆導源於此「根源」，依此推定「此根源」無特定的「體現」而有眾多不同的方面。另一方面，所謂「性之本體無善無惡」，是從「心起念」的時序上來說，因為「心」未有動念之時則無善惡可言，而此「性之本體」本身並不是發生於「心動念之後」，故從理論上來說可通。

因此總結來說，「性無定體」是說明人對於「根源」的體驗與推敲，並無一定的方向來說。相對的，「性」本身也沒有一定的展現方向，端看此心如何動念。也因此種思路，陽明認為「性」本身狀態，則無法用善惡言之故說「無善無惡」。但筆者之前論述「不動於氣」的「無善無惡」時，陽明的「無善無惡」是可以用來「形述」某狀態的，且以「至善」稱之。故，若詳細端看陽明的前後文，即可之「某狀態」而「無善無惡」對陽明來說，事實上是他所肯定的「本然而至善」；故又曾云：

然至善者，心之本體也。心之本體，那有不善？⁵⁹³

上述，陽明直接以「至善」來說「心之本體」，而陽明的「心之本體」可指涉多種概念，如「良知」、「性」、「未發之中」等多義⁵⁹⁴，故上引文之「心之本體，那有不善」，可解讀為「性」或「良知」，而陽明又以「至善」稱此「心之本體」。故總括陽明的理論內容，其「無善無惡」的這種「至善意義」可用來形述「性」（心之本體、良知），亦可直接用「至善」來形述「性」（心之本體、良知）。

也因為陽明此種「無善無惡」並非佛家的「無善無惡」的定位，甚至以其自身對「無善無惡」定位來說「至善」，故陽明並沒有迴避以「無善無惡」或類似的概念來談論儒學內容：

⁵⁹³ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁 119。

⁵⁹⁴ 此方面筆者已曾論述如《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁 62-63：「來書云：『良知，心知本體，即所謂性善也，未發之中也，寂然不動之體也，廓然大公也……。』」而陽明答曰：「性無不善，故知無不良，良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體，人人之所同具者也。」即是以「良知」、「心之本體」於文義中指涉多種概念。

先生曰：「無知無不知，本體原是如此。譬如日未嘗有心照物，而自無物不照。無照無不照，原是日的本體。良知本無知，今卻要有知；本無不知，今卻疑有不知，只是信不及耳！」⁵⁹⁵

上述「無知無不知，本體原是如此」之說，類似「無善無惡」的語句用法。陽明認為，「良知」本身「沒有刻意致知」的狀況，但卻因人有「良知」故「無不致知」，就有如太陽本身沒有照物之心卻無物不照。因此「無知」是描述「良知」的本源情境，而「無不知」卻又是此本源情境的流露。而描述此「良知」狀態與流露發用之後，陽明認為今人對於「良知」的體驗錯誤，因為他們不知道「良知」本身是自然致知的，此即「人人同俱」而不能抹滅的，故不是刻意去「致知」才有此「良知」；又說今人也不知道「良知使人致知」，當有人無法「致知」的時候，卻懷疑「良知」的發用功能，而這是對「良知」的信念不足、不正確的體認所導致的。

以上諸敘述，雖然陽明以「無善無惡」及其類似說法來延伸談論，並且使用了類似佛家語言的說法，但在本源上仍是儒家考量而非佛家思想內容，故非「陽儒陰釋」。當陽明以此「無善無惡」論述「根源狀態」之後，他對於此種境界的描述，於五十四歲時延伸到「四句教」的整體說法；其云：

丁亥年九月，先生起復征思、田。將命行時，德洪與汝中論學。汝中舉先生教言，曰：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」德洪曰：「此意如何？」汝中曰：「此恐未是究竟話頭。若說心體是無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物是無善無惡的物矣。若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在。」德洪曰：「心體是天命之性，原是無善無惡的。但人有習心，意念上見有善惡在，

⁵⁹⁵ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁109。

格致誠正，修此正是復那性體功夫。若原無善惡，功夫亦不消說矣。」是夕侍坐天泉橋，各舉請正。先生曰：「我今將行，正要你們來講破此意。二君之見正好相資為用，不可各執一邊。我這裡接人原有此二種，利根之人直從本源上悟入。人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中。利根之人一悟本體，即是功夫，人已內外，一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落為善去惡；功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裡接利根人的；德洪之見，是我這裡為其次立法的。二君相取為用，則中人上下皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有失人，便於道體各有未盡。」既而曰：「已後與朋友講學，切不可失了我的宗旨：無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡的是良知，為善去惡是格物。只依我這話頭隨人指點，自沒病痛；此原是徹上徹下功夫。利根之人，世亦難遇，本體工夫，一悟盡透，此顏子、明道所不敢承當，豈可輕易望人？人有習心，不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事為俱不著實，不過養成一個虛寂。此個病痛不是小小，不可不早說破。」是日德洪、汝中俱有省。⁵⁹⁶

上述之重點，筆者分三層面論述。第一；錢緒山所舉陽明之四句教旨與王龍溪討論，而王龍溪認為此四句教旨並非究竟。第二；錢緒山與王龍溪兩人的論述殊異，但都非錯，只是論述層面不同。第三；陽明認為「四句教」皆俱足才可不墮於二邊。

上述第一點，王龍溪：「心體是無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物是無善無惡的物矣。」四句，乃從心體「無善無惡」的狀態下，說此境界時所發之「意」則亦無動於善惡、「知」、「物」等層面亦是，而此種從「無善無惡」的境界上談論一切，自然無法兼顧陽明「四句教」立論內容。

⁵⁹⁶ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁 117-118。

第二；錢緒山之「心體是天命之性，原是無善無惡的。但人有習心，意念上見有善惡在，格致誠正，修此正是復那性體功夫。若原無善惡，功夫亦不消說矣。」是從下學上達的進路上說。錢緒山亦肯定「心體」無善無惡，但人畢竟有「習心」故在於意念上必有善惡，因此必須透過格、致、誠、正等工夫以復此「性體」，必認為如果僅說「無善無惡」那麼工夫無所著落。

第三；陽明認為兩人之說皆是，但皆偏於一邊。他認為龍溪所說是上根之人方能達到的境地，一悟此「無善無惡」之本然即能應物皆當，故這種人一悟此本體，即於工夫皆透徹，而緒山之說乃針對一般人來說的下學上達之意。

在陽明的回答之後，筆者認為龍溪之說較為偏頗，而緒山則較符合陽明四句教旨。龍溪僅就「無善無惡」的境地論一切，雖於上根之人可言，但畢竟難以實行，故陽明批評：「利根之人，世亦難遇，本體工夫，一悟盡透。此顏子、明道所不敢承當，豈可輕易望人？」也因此容易造成「只去懸空想個本體，一切事為俱不著實，不過養成一個虛寂。」

回歸陽明的四句教旨內容，「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡的是良知，為善去惡是格物。」其首句形述「心之體」狀態未動於氣、未動於意念，故無善惡可言，而敘述此狀態為「心之體」。而「有善有惡意之動」乃說明善惡判斷皆又由於意念上發後才有；即便是「性善」本體，亦是意念上的判斷後才得以形述，不論「性」本身是否為「善」，總是在人的意念上發動才有「善意義」。而此是就「心的意念上」說善惡因意念方有，並非說「善只是意念層次上的」，此更可從陽明曾說「無善無惡是謂至善」以形述「心之體」時可見之。而「知善知惡是良知」乃說明人對於善惡之判斷是因「良知」而有，並非在「物上」、非在軀殼起念、亦非心的好惡上。末句「為善去惡是格物」乃說明從實踐上的「為善去惡」就是「格物」的表現。

上述，四句教並非所謂「連續的」教法，就陽明而言是所謂「徹上徹下」的工夫，故不論何種資質、何種階段的人，皆可從此「四句教」得到他可相應實行的方式，因此「四句教」本身並非某種「為學次第」，端看所習之人如何貫徹而

已。

總結來說，陽明對緒山之言是無批評的，只是就某些極特殊的「上根之人」，四句教旨僅有首句可為其入門旨訣，故緒山強調的下學層面並非適用於「上根之人」來立教。但上根之人頗為難尋，因此龍溪之言反而危險，雖然龍溪之言並非完全錯誤，也因此陽明針對龍溪說：「此個病痛不是小小，不可不早說破。」

筆者於此總結陽明「無善無惡」與「四句教」等相關內容，認為陽明並沒有涉入佛學，「無善無惡」僅是對「心體」的一個境界狀態作出描述，並說明「善惡」的判斷是因人的「意念上」之後才有，因此並不違背「性善」論述；因為我們對於「性善」的肯定，也是發生在「意念上」之後，因此首二句分別是從「心體」的境界上說、從善惡的發生意義上說。而四句教的末二句，更無所謂佛家思想，而是以「良知」為善去惡的教旨。就此來說，陽明並無違背儒家教旨，雖然他曾用了「無善無惡」等語辭來形述「心體」狀態或是「性體」，但都止於描述人的「心念未發時」，並無佛家的空義。

2、對「禪」、「老」與「告子」的態度

上述筆者已初步點出，即便有類似佛家的「用語」內容，但陽明仍屬儒家立場。筆者於此欲對陽明曾為反調和者批評他是「禪」、「老」、「告子」等內容作出一釐清。

於第三章已曾詳述，反調和者多用「關鍵字、辭、句」來概括陽明的學說，例如熊賜履批評陽明不諱佛氏、告子之言，陳建批評陽明為禪等。雖然如此，筆者不針對哪些「字、辭、句」來作一一的反駁工作，而是就陽明所談的佛、老、告子等內容，來釐清陽明非離儒學本位，則可自然處理此類議題。首先，筆者先談論陽明對「告子」的態度，曾云：

告子病源從「性無善無不善」上見來。性無善無不善，雖如此說，亦無大

差；但告子執定看了，便有個無善無不善的性在內，有善有惡又在物感上看，便有個物在外；卻做兩邊看了，便會差。無善無不善，性原是如此，悟得及時，只此一句便盡了，更無有內外之間。告子見一個性在內，見一個物在外，便見他於性有未透徹處。⁵⁹⁷

陽明認為告子「性無善無不善」之說「亦無大差」，但是不能執於此，因為「性本身」雖然沒有所謂「善惡」而只能是形述，但應物在外時，則必有感而有善惡，故必可說「性善性惡」，因此告子無法解決心念之發而感於物之後的論性層面。

由於陽明自身對於「性」或「心之體」的形述，是承認可以「無善無惡」的這種狀態來形述，但承認此心體狀態之後、人有動於意念之後，對於「性」的描述而稱「性善」並不反對，因此又云：

問：「『生之謂性』，告子亦說得是，孟子如何非之？」先生曰：「固是性，但告子認得一邊去了，不曉得頭腦，若曉得頭腦，如此說亦是。孟子亦曰『形色天性也』，這也是指氣說。」又曰：「凡人信口說，任意行，皆說此是依我心性出來，此是所謂生之謂性，然卻要有過差。若曉得頭腦，依吾良知上說出來，行將去，便自是停當。然良知亦只是這口說，這身行，豈能外得氣，別有個去行去說？故曰：『論性不論氣不備，論氣不論性不明』；氣亦性也，性亦氣也，但須認得頭腦是當。」⁵⁹⁸

上述，問者認為陽明既然承認告子「性無善無不善」的說法並非完全錯誤，亦認為「生謂之性」亦有合理處，為何孟子否定此種說法？此乃陽明認為「論生之謂性」是可以的，但是「是不完整的」。陽明認為告子說「生謂之性」只能就「氣質方面」來談，而此部分的「性」孟子亦以「形色天性也」來說。但「性」並非

⁵⁹⁷ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁 107。

⁵⁹⁸ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁 100-101。

僅有如此面向而已，故陽明又說若真的知道論「性」的關鍵處，應「性」、「氣」兼論，才不會導致一般人把所有的善惡行爲都說是來自「心性」；若從「良知」來說，亦得兼論「氣質」來說爲善去惡等，方是論性的完整內容。

因此，陽明對告子的「肯定」，只是從理論上來說告子之說「可」，但他僅認爲告子說得一邊而已。也因此，陽明對告子的態度並非如熊賜履所批評的那樣「不諱告子」，反而陽明批評告子不如孟子，曾云：

「志之所至，氣亦至焉」之謂，非極至次貳之謂。持其志則養氣在其中，無暴其氣則亦持其志矣，孟子救告子之偏，故如此夾持說。⁵⁹⁹

孟子不動心，告子不動心，所異只在毫釐間。告子只在不動心上著功，孟子便直從此心原不動處分曉。心之本體原是不動的，只為所行有不合義，便動了。孟子不論心之動與不動，只是集義，所行無不是義，此心自然無可動處。若告子只要此心不動，便是把捉此心，將他生生不息之根反阻撓了。此非徒無益，而又害之。孟子集義工夫，自是養得充滿，並無餒歉；自是縱橫自在，活潑潑地；此便是浩然之氣。⁶⁰⁰

上述，乃陽明批評告子之失而肯定孟子「持其志」而「無暴其氣」，認爲孟子之論述正可救告子之偏。陽明認爲孟子乃從「心」上說「意志」且「集義」，因此所行皆得當而自得「不動心」之狀態，而後自然養得「浩然之氣」。而告子卻僅強制的把捉此心，而心中卻無「集義」之內涵，無法如孟子「集義之不動心」而無餒歉，故無「浩然之氣」可言也。

總括來說，陽明對告子的談論主要還是批評方面居多，至於陽明對告子「論性」不馬上排斥，乃因陽明自身「論性」有自身特色，且接受各種對「性」的各

⁵⁹⁹ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁 22。

⁶⁰⁰ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁 107。

種論述形式中得合理層面。之前筆者曾論述陽明接受「無善無惡」描述「心體」或「性」的理論脈絡，故對於告子的談論，也只在理論上的「一邊」上認為尚可而已。

另一方面，陽明之所以被反調和者批評為「禪」，乃因為他曾使用類似佛家語辭來談論，甚至認為佛家論述的「方式」有可取之處。但筆者認為，肯定「論述方式」與「肯定佛學內涵」自是兩回事，且陽明對佛氏之說的接受，也僅於此方面而已。陽明仍批評佛氏甚多，而以儒家為宗；茲述如下。

首先，陽明對於佛家的談論「用語」或是「方式」並不反對，例如「本來面目」此種說法，陽明認為可用來形述「良知」；其云：

「不思善不思惡時認本來面目」，此佛氏為未識本來面目者，設此方便；「本來面目」即吾聖門所謂「良知」。今既認得良知明白，即已不消如此說矣。「隨物而格」，是「致知」之功，即佛氏之「常惺惺」，亦是常存他本來面目耳；體段工夫，大略相似。⁶⁰¹

上述陽明說「本來面目」即吾聖門所謂「良知」，此已透漏兩個訊息，一是「本來面目」是可以使用的語辭，非佛家專用；二是「吾聖門」所透露出的儒家本位考量。

上述陽明以自身的立教宗旨「良知」，說「本來面目」這一詞「可形述」此點「良知」，而因此形述認得此「良知」明白即可，則不需再多言「本來面目」。另一方面，陽明認為「常惺惺」的工夫亦類似儒家的「隨物而格」而「致知」，都是可以互換的「語辭」。但重要的是，陽明說「隨物而格」來「致知」，事實上是不放過任何一個格物致知的機會，不論臨何事何物，皆以「良知」發用來「致知」，故並非某些批評者之「隨性」之意。也因這種「格物方式」，與佛家「常

⁶⁰¹ 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁 67。

惺惺」皆有提醒隨時用工夫的意涵，故陽明說「體段工夫，大略相似」，並非「佛氏」與「聖門」同。

因此，陽明對佛學的態度，也僅止於認同論工夫的方式上，在某些層面上是與儒家實踐的考量相同，但對佛氏的批評上，陽明顯得比認同的層面要多，而且是以儒學考量來批評佛學，其云：


但佛氏有個自私自利之心，所以便有不同耳。今欲善惡不思，而心之良知清靜自在，此便有自私自利，將迎意必之心，所以有「不思善、不思惡時用致知之功，則已涉於思善」之患……。欲求寧靜、欲念無生，此正是自私自利，將迎意必之病，是以念愈生而愈不寧靜。良知只是一個良知，而善惡自辨，更有何善何惡可思？良知之體本自寧靜，今卻又添一個求寧靜；本自生生，今卻又添一個欲無生；非獨聖門致知之功不如此，雖佛氏之學亦未如此將迎意必也。只是一念良知，徹頭徹尾，無始無終，即是前念不滅，後念不生。今卻欲前念易滅，而後念不生，是佛氏所謂斷滅種性，入於槁木死灰之謂矣。⁶⁰²

陽明認為，佛氏言「不思善不思惡」只求自身寧靜，故批評其自私自利。陽明認為「不思善惡」本身就是有善惡思慮的考量在其中的，故根本不是真的「不思善惡」而無法「寧靜」。若於「良知」方面來說，「良知」本自安寧且適時發用，因此不需以這種「不思善惡」來求所謂「寧靜」；而正確而形述反而是，「良知」本身不待思慮與否，應物自然善惡可自辨，何需強求「不思善惡」？而此「良知」本身以寧靜、未發的狀態自存，若動則而生生不已，何需說「求寧靜」、「欲無生」？若為求「寧靜」而將這種「本來面目」操作為「思善惡與否」，而阻絕前後思慮發念，亦入槁木死灰之境，意是佛氏所批評的斷滅種性之說。

⁶⁰² 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁 67。

上文，陽明對佛氏的批評雖有待商榷，然亦可證明他對佛氏之態度並非贊同；此外，陽明亦道出佛家自身的流弊，此即「欲斷前後念」亦非佛家之旨要。然此文本是陽明回答陸原靜所說：「欲求寧靜，愈不寧靜，慾念無生，則念愈生，如之何而能使此心前念易滅，後念不生，良知獨顯，而與造物者游乎？」⁶⁰³的這種以「良知」為基礎說欲求心念不起的寧靜境界，因此從整個脈絡來說，陽明是順此問題以說「良知」為本，說明「以良知」來求寧靜、滅念為非，並點出「良知」自身本寧靜且可自辨善惡，故亦不需要牽扯「善惡之思」來滅此「思」，更說即便是佛氏，亦不求此種斷滅心念的方式。

上述，已可大致看出陽明對佛氏思想的想法；單純從「理論上」來說，陽明認同佛氏的工夫考量中的正面意義，若從「語辭形迹上」，陽明亦不避諱「無善無惡」的這種境地來描述「心體」、「性」或是「良知」，甚至曾云：



先生起行征思、田，德洪與汝中追送嚴灘，汝中舉佛家實相幻想之說。先生曰：「有心俱是實，無心俱是幻；無心俱是實，有心俱是幻。」汝中曰：「有心俱是實，無心俱是幻；是本體上說工夫。無心俱是實，有心俱是幻；是工夫上說本體。」先生然其言。洪於是時尚未了達，數年用功，始信本體工夫合一。但先生是時因問偶談，若吾儒指點人處，不必借此立言耳。

604

上述，「有心俱是實，無心俱是幻；無心俱是實，有心俱是幻。」此種談論模式，即與佛家語言談論無二；但若歸結陽明的立教根本來解讀，則仍非是佛家理論爾。陽明的意思即龍溪所言：「有心俱是實，無心俱是幻；是**本體上說工夫**。」此則須思考陽明的「本體」為何，此乃「良知」；故此「實幻」二句必以「良知」來解讀貫串之。其中的「實」、「幻」，則因「良知」解讀脈絡下而非「佛家意

⁶⁰³ 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁 66。

⁶⁰⁴ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁 124。

義」。因此陽明的意思是：「以『良知』這種本體俱存為前提時，有「心」起念方有意義、才是『實』；而無此『良知』本體的俱存來說，即便應物而不起念，則仍是幻滅不具意義之事，故『幻』。」

而「無心俱是實，有心俱是幻，是工夫上說本體。」則是「從工夫上來說本體的重要性」，因為在「無良知本體」的前提之下，作工夫時所發之心皆「非良知」之起念，僅是「動氣之心」，因此無「良知本體」的情況下，此時的「有心俱」皆「動於氣」因此是無意義的「幻」；反而在此時，應消滅此種「動於氣之心」（無心俱），反而是有意義的「實」。

上述陽明之說頗為費解，而且論述亦有未通暢處；也因為陽明不排斥此種佛氏用語，故其學說中偶有此種難以理解之狀況。引文中，記載錢緒山「數年用功」之後方知此二方面的意義。但文中又說：「但先生是時因問偶談，若吾儒指點人處，不必借此立言耳！」則表示陽明亦非喜愛用此種模式來教導門人。

究底來說，陽明僅偶有借用「佛家用語」而已，也非肯定佛氏的整個理論系統，何況曾批評佛氏非聖學之實用，且自私自利。若論及陽明批評佛、老之說，其實亦屬繁夥，曾云：

只說「明明德」而不說「親民」，便似老、佛。⁶⁰⁵

上述，若以陽明借用佛氏語言來說，「明德」乃「明本來面目」之意，而「本來面目」究竟為何，於此非第一重要，因為有更重要的考量，此即「親民」之說。此意即可見陽明不論「本來面目」為何，若即使以他的立教宗旨「良知」來說卻不「親民」，即是老、佛。

於此可見，陽明更關心治國平天下等相關的問題，此乃儒家實踐者的精神實踐合一的重要特色。若僅有理論上的獲得、追求境界，卻避世、自私，對陽明而

⁶⁰⁵ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁 25。

言都不具儒學意義，而這也是陽明一貫的關切要點；其云：

佛氏著在無善無惡上，便一切都不管，不可以治天下。聖人無善無惡，只是無有作好，無有作惡，不動於氣。然遵王之道，會其有極，便自一循天理，便有個裁成輔相。⁶⁰⁶

上述，陽明頗不能認同得到某種境界之後，便「一切都不管」，即使儒家聖人得此「無善無惡」境地，但仍從「不動於氣」而無發於善惡來實踐當行之事，故非佛氏之「無善無惡」而「不可治天下」。文後又說「尊王之道」、「循天理」等補充，更突顯陽明對儒佛之辨的精要談論。

至於對老氏之學的批評，陽明亦以「良知」的立場來說明本體的發用，因此認為學說中並不多論這種多餘之「虛」或佛氏之「無」，其云：

仙家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實？佛氏說到無，聖人豈能無上加得一毫有？但仙家說虛，從養生上來；佛氏說無，從出離生死苦海上來；卻於本體上加卻這些子意思在，便不是他虛無的本色了，便於本體有障礙。聖人只是還他良知的本色，更不著些子意在。良知之虛，便是天之太虛；良知之無，便是太虛之無形……。聖人只是順其良知之發用，天地萬物，俱在我良知的發用流行中，何嘗又有一物超於良知之外，能作得障礙？⁶⁰⁷

上述，陽明認為聖學傳統是回復「良知本色」而不著其他，因此佛氏說「無」、道家說「虛」皆不著本體，在此本體上硬是加上這些多餘的涵義，反而對本體有礙。從「良知」本身、從境界上說，「良知之虛即天之太虛」等意涵即表明「寂然」或「無形」等意義若從本體上來說，無不與天地相應。而聖人順著此良知，

⁶⁰⁶ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁 29。

⁶⁰⁷ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁 106。

不論「感」、「寂」，皆在此「良知本體」上的發用而皆得其當。也因陽明肯定此種本體形態與境界上談論，故又曾言：

這些子看得透徹，隨他千言萬語，是非誠偽，到前便明。合得的便是，合不得的便非。如佛家說心印相似，真是個試金石、指南針。⁶⁰⁸

人若知這良知訣竅，隨他多少邪思枉念，這裡一覺，都自消融，真個是靈丹一粒，點鐵成金。⁶⁰⁹

上述第一引文，乃陽明論述悟得良知本體之境地時，不論言語上或其他層面，在良知面前一概明朗，而得此本體境地則類似佛家論「心印」，皆在吾心本體上發用。而後一引文，亦是同樣立場的述說，其語言內涵雖與佛氏之語類似、境界上亦類似，但仍是儒家本位考量，並非執於境界而滅人倫日用之事；因陽明對於人倫日用與格物致知從未擱置：

來書云：「但恐立說太高，用功太捷，後生師傅，影響謬誤，未免墜於佛氏明心見性、定慧頓悟之機，無怪聞者見疑。」

區區「格致誠正」之說，是就學者本心日用事為間，體究踐履，實地用功，是多少次第、多少積累在，正與空虛頓悟之說相反。聞者本無求為聖人之志，又未嘗講究其詳，遂以見疑，亦無足怪。若吾子之高明，自當一語之下便瞭然矣！乃亦謂立說太高，用功太捷，何邪？⁶¹⁰

若與之前引文一併思維，則可知陽明述說「良知」本體上，若得之則工夫易簡，

⁶⁰⁸ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁 93。

⁶⁰⁹ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁 93。

⁶¹⁰ 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁 41。

僅「致良知」即可。而此引文中，正因之前回答顧東橋以「誠意」為「聖門教人用功第一義」，⁶¹¹因此顧東橋表達陽明是否「立說太高」、未免墮於「頓悟」等。但陽明認為「格致誠正」等諸多工夫，事實上只是以「本心」發用於日用之間，雖然只論說「誠意」或「致知」，但其中之工夫踐履並非如表面上之「易簡」，其中有許多次第、累積方得，因此正與佛氏的頓悟之說相反。

筆者於此可知陽明乃兩面皆論；一方面述說得此「本體」的境界上狀態，另一方面又說工夫皆依此「本體」而來，故說「良知」（本心……等諸義）即可瞭然，即便易簡地僅指出一「致知」或「誠意」為工夫，但事實上實踐之時，其中的次第累積並非「易簡」。若總括陽明對佛老的態度，最後筆者以下一例作為總結：

仙、佛到極處，與儒者略同，但有了上一截，遺了下一截，終不似聖人之全；然其上一截同者，不可誣也。後世儒者，又只得聖人下一截，分裂失真，流而為記誦詞章，功利訓詁，亦卒不免為異端。⁶¹²

上述，乃陽明認為在「境界上」或「得本體上」之後，儒、釋、道是「略同」的。因為得此本體，境界超然，或可云「無善無惡」、「超然物外」等。用儒家的語言來說，即得「未發之中」，或「從心所欲不踰矩」等境地；但此時儒者仍關懷人倫日用之事以求齊家治國平天下，而此即陽明所批評仙、佛之「遺漏下一截」的內容。此外，陽明說「略同」只是就描述上說，故至極處仍非相同而不可輕易混同之，故說「其上一截同者，不可誣也」。

（三）陽明思想的儒學特點總結

筆者既已述說陽明的儒家本位，釐清他思想中的爭議處、易導致誤解的談論

⁶¹¹ 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁 41。

⁶¹² 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁 18。

之後，於此稍作總結以歸結他的儒學特色。

1、不同語辭，同樣意義

觀陽明自身立教、談論多有其自身特色所在，而傳統上，孔子論仁、孟子說性善等，陽明雖繼承之，然卻常使用自身的語辭來說明。例如「良知」之說，視文義上的需求或前後文，可代換為「性」、「心之體」、「未發」、「性善」、「仁」、「意誠」、「誠」……等多種專辭，若不能理解陽明一貫的論述立場，則如同反調和者的部分學者，對陽明使用這些語辭多雜感到反感，甚至批評陽明非儒。

另方面，「語辭」的使用不同，可延伸至「語句」方面來說。例如陽明對《大學》的為學次第總是以「良知」來貫串解讀，連「格物」都以「格心」來說，「致知」亦說為「致良知」而有自身的語句詮釋，雖筆者認為略偏《大學》之原意，但不離儒家意義。因此陽明在他的談論中出現自身的創見時，筆者認為不可一概否定他的論說內容，並試著檢閱進而接受陽明原創性解讀的合理性。至於其中的缺失，例如「致良知」之說解讀《大學》有失其原意，筆者亦曾於第二章批評之。即便如此，筆者非如反調和者所批評的方式，因陽明用語特殊來述說儒學立場、發展自己的理論系統，即視為「陽儒陰釋」等。

而「知行合一」亦是其中一個例子，陽明在「本體上」說「知行合一」乃自身的立教特色，欲點出「知行」如何「有意義」，因此他在根本上說「知行合一」認為道出「知行」的最重要宗旨；並說若知此根本，則「說一個亦無妨」。筆者認為，陽明雖然在原創性上頗高，此「知行合一」於前文曾談論其中亦有過度使用之處，但基本上仍不偏離儒者本意。

最後，若理解陽明「良知」可為體為用論述，「心即理」是「理在心上方有意義」的談論方向之後，便不會批評陽明的學說非儒。若進一步將「良知」、「心即理」的諸論述原意，對應他在論《大學》諸工夫、《中庸》已發未發等多項涵

義之時，即可知曉當中的立論並無矛盾衝突之處，而且有傳統儒家的價值意識於其中。而這些內容，筆者在上文諸多談論與釐清之後，認為陽明的儒學特色之一即「不同的語辭，卻形述同樣的儒家意義。」

2、同樣語辭，不同意義

陽明曾使用佛家語言，諸如「無善無惡」、「本來面目」等語辭，更曾與王龍溪談論時使用「實幻」之語來說「本體與工夫」的關係，而這些內容，筆者雖已於前文釐清，但此欲再次說明數點如下。

第一，同樣的語辭使用，並非同樣的思想。反之，不同的語辭使用，卻可有同樣的思想內涵。此從邏輯上思考即可得之，故在釐清陽明的儒家本位之後，對於其使用「字」、「辭」、「句」與其他學說相似甚至是相同，則說是陽明「即是佛氏」、「即是老氏」、「即是告子」等，絕非正確論述。

第二，「同樣語辭的不同意義」的釐清過程中，可發現筆者解讀陽明之說時，頗重視兩個重要程序：一是先了解他的核心概念，第二是從他的核心概念來解讀他的語辭使用，進而理解他的論學側重面。例如，筆者先了解陽明核心概念如「良知」，而此「良知」可為體為用，且運用至各個層面，故當陽明論工夫時僅說「良知」一辭時，即可知曉他可能是側重「本體」上的強調，或可能兼論「致知」之義，此視前後文義而定。又當陽明論工夫時說「誠意」或「致知」之時，即可知曉「誠意」與「致知」不離「良知」上說。故，即便僅說「一個誠意」或「一個致知」即可視前後文義，理解陽明可能兼說「體用」，或以其他語辭代替「良知」等各種說法。

總括來說，不論是否以「佛氏」或其他語言來談論「聖學」，陽明所說者，在他的語言形述總是表露出特殊的一貫立論模式。但整體而言，陽明對這些「佛氏」或其他的「語言」也只是「使用」，而非接受其理論論點。此外，「字」、「辭」、「句」本來就有使用的自由度；佛氏說的「空」或「無」亦非佛氏能用

之專利，道家所說之「虛」、「無極」亦非其可專用，端使用者看如何摘取這些字辭的涵義方向、使用者的理論系統為何，方可作判斷。故，當筆者理解陽明的核心要旨之後，不論他用何種語言形述，亦不得說是「佛氏」、「道家」、「告子」或「異學」等。

二、象山學說的儒學判定

筆者先論陽明再論象山，實有些許用意；其一，反調和者對陽明的批評，比重上較象山為多，或許因陽明在有關佛家的「語詞使用」這方面的問題相當多，而象山相較於陽明，則較無原創性的語辭使用。⁶¹³其二，象山學說得於孟子者多，而自身立論易簡而保守，雖然有所謂「心即理」等相關論述，但對於「心之本體」的境界描述，或使用佛、老二氏之「語辭」，相較於陽明來說亦較為少。故釐清陽明之說後，再來反省象山之學，則較顯效果。

另一方面，此處與論述陽明時不同者，在於筆者處理此議題時發現象山的爭議點幾乎從他的論學要點而來，故象山的儒學要點與其爭議處，筆者一併談論。若回顧本文第三章，筆者所學諸多反對「朱陸調和」學者中，批評象山者亦不在少數，例如馮柯批評象山學乃「義外」的「告子之學」，而陳建批評象山為「禪」；此些批評是否正確，即於此釐清之。

（一）象山學中「儒學」的要點與爭議處

⁶¹³ 《陸象山全集》〈與曾宅之〉卷一，頁2-3有云：「記錄人言語極難，非心通意解，往往多不得其實。前輩多戒門人，無妄錄其語言，為其不能通解，乃自以己意聽之，必失其實也……。且如『存誠』、『持敬』，二語自不同，豈可合說？『存誠』字於古有考，『持敬』字乃後來杜撰……。孟子曰：『存其心。』某舊亦嘗以存名齋。孟子曰：『庶民去之，君子存之。』又曰：『其為人也寡欲，雖有不存者，寡矣……。』只『存』一字，自可使人明得此理……。」由此可見，象山不欲巧立多餘之說，而直接承繼古人之說即可。但另一方面，「心即理」亦未嘗於出現於傳統儒者之立教，故象山之言並非客觀。筆者認為，若「存誠」、「持敬」之說若可牽涉相合，亦不妨可說，象山實不應杜絕此種立說自由也。

筆者曾述象山雖不喜自身創作「語辭」來詮解儒學傳統之內涵，但「心即理」之說，卻是他的最重要創造性語辭。若究底，此說與孟子之說難以切割，但細節上仍有所謂的原創性，且連帶著精簡扼要的體用之說，故所受之爭議亦大；茲一併敘述如下。

1、「心即理」與「先立其大」的重點宣示

象山思想頗為早熟，年輕時期即以「宇宙吾心」之說述說其往後學說大旨，曾云：

後十餘歲，因讀古書，至「宇宙」二字，解者曰：「四方上下曰宇，往古來今曰宙。」忽大省曰：「元來無窮，人與天地萬物皆在無窮之中者也。」乃接筆書曰：「宇宙之事，乃己分內之事；己分內之事，乃宇宙之事。」又曰：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。東海有聖人出焉，此心同也、此理同也。西海有聖人出焉，此心同也、此理同也。南海北海有聖人出焉，此心同也、此理同也。千百世之上，至千百世之下，有聖人出焉，此心此理，亦莫不同也……。」⁶¹⁴

上述，乃象山年少時之悟，其中雖有語義不嚴格之處。筆者觀之，上述象山「宇宙」之義，以「人與天地萬物」皆處於「無窮之中」來體驗，亦頗合理。而文後之「宇宙之事乃己分內之事」則僅能在某層面上合理說之。此即「宇宙之事」之「象徵」為何？此乃「所有事」也；而觀象山所關注之「所有事」，實以人倫日用至家國天下者，故此「宇宙之事」僅能以象徵之意理解，「宇宙之事」超乎人類所能之事多者，故「宇宙之事」即「己分內之事」應非細節意義上的等同，而

⁶¹⁴ 《陸象山全集》〈年譜〉卷三十六，頁316；並記載象山於紹興二十一年（1151年）十三歲時悟得此「宇宙吾心」之說。

是責任上，或是理想上的述說。故象山此意，可見其企圖心之強、使命感之甚。依此脈絡，其「宇宙便是吾心」可從其「宇宙之事乃己分內之事」來理解其述說要旨；因此所謂「便是吾心」乃以「宇宙所有之事」皆於「吾心」中發顯，而「吾心便是宇宙」則述說「在吾心彰顯之所有可能之下，則與宇宙之事相即」之義。然這些談論實難有明確指涉，語意上亦欠嚴格，故筆者認為，此乃其早年之悟而無精細述說之系統，象徵意義多矣。

但上文中，象山所舉聖人之「此心同」、「此理同」則有豐富意味。其言說是在「宇宙、吾心」二者之間的關聯下，述說「聖人之心皆同而此理亦同」，故象山認為聖人之觀照層面，皆有其心，其心皆同，且同於「宇宙之事即『己』分內之事」之述說。也就是說，聖人之「心」皆同，且囊括所有事，且與「吾心」同。此點出象山之「心」論大旨，此即「己心」與「聖人之心」同，而所欲求之理，皆放眼至宇宙之所有事，而說「此理同」。而如此的談論方式於筆者眼中，若論及與聖人之「此心同」、「此理同」則較為可體驗；若涉入宇宙所有之所有事即吾心，則較難通順言之。直至象山直接談論孟子之說與「心即理」時，則其說法較有系統，亦較有依據可循，其云：

孟子云：「盡其心者，知其性；知其性，則知天矣。」只是一個心，某之心、吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。⁶¹⁵

上述，相較於象山早年的「宇宙吾心」之說，此部分言聖賢之「心」與「天同」則較能體會之。象山以孟子的「盡本心」而知「性善」，而後知「性善」與「天」之關聯，來說明「聖賢之心」皆不外乎此，人人皆有；若能盡之，則與天同。另一方面，又依孟子之言談論「心即理」之說：

⁶¹⁵ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 288。

孟子曰：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」又曰：「存乎人者，豈無仁義之心哉？」……又曰：「人之所異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」去之者，去此心也，故曰：「此之謂失其本心」；存之者，存此心也，故曰：「大人者不失其赤子之心」。四端者，即此心也；天之所以與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。故曰：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」……。⁶¹⁶

上述，可明顯知曉陸子言「心即理」來自孟子的諸多解讀而來，象山以「心之官則思」、「仁義之心」、「本心」、「赤子之心」來說「四端者，即此心也」、「天之所以與我者，即此心也」，進而說人都有此心，而此心皆具此理，故說「心即理」；而後以孟子「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」來說「心即理」的狀況是「思」或「本心」所應對外物時，獲得的理義皆在此「心」上，而且是如「猶芻豢之悅我口」這種「理」那樣的自然。

上述，象山「心即理」可簡化為兩個層面，一是從孟子的「本心」上說人皆有此心，二是說此「本心」皆能俱「行本心之事」的這一個「道理」。此言意義若粗略說，即：「『本心』與『本心可行善之理』乃人人俱有」的意義下說「心即理」，故象山言理，其基礎是在「心」上。

承上述，可知象山「心即理」之說並非直接表明「心就是理」，非定義上的等同；此外，他的「理」在許多指涉上是「本心所俱者」、「本心所發者」即合於「理」的義涵。而其中，也因為象山單純論「理」概念較少，故筆者也僅能從他的「心即理」義涵來得知他的「理概念」；事實上僅有兩方面，也就是「從心上」說「即理」，以及「『本心所能發用如四端等義涵』的這一個『理』」。也因為他重「本心」之展現，故象山在單純論「理」亦無所謂「系統化論述」，所

⁶¹⁶ 《陸象山全集》〈與李宰二〉卷十一，頁95。

說亦非清晰，曾云：

理只在眼前，只是被人自蔽了……。須事事物物皆不放過，磨考其理。且天下事事物物只有一理，無有二理；須要到其至一處。⁶¹⁷

此理宇宙間，何嘗有所礙？是你自沉埋、自矇蔽……。⁶¹⁸

事實上，上述象山言「理」，其述說或者以「心」代替之反顯通暢。例如第一引文中的「天下事事物物只有一理」，則可以「心」來解讀之，即為：「『天下事物』只有一個方向的『理』，且是從『心』上來說的」，而此理僅從心上得，故說「無有二理」。而第二引文中，說「此『理』是你自沉埋、矇蔽」，替換以「心」反顯象山論述之深義。

也因象山將主體的「心」作為基礎，故非以「心」為主導的抽象之理較少關切並無系統化的陳述。在象山的思考中，總是安頓此心來應物即是，故不論是何種「理」，皆在心上說則是。若再深究，象山所關切之「理」則屬德性實踐方面為多，此乃傳統儒者最關心之事；回顧其年輕時的「宇宙吾心」之說，若以現實層面來看，則僅能發用在這些人倫日用之事上面來談論；其云：

孟子當來，只是發出人有是四端，以明人性之善，不可自暴自棄。苟此心之存，則此理自明。當惻隱處自惻隱，當羞惡、當辭遜；是非在前自能辨之……。⁶¹⁹

上述，象山則以德性層面來說心、理關係；他以孟子說「四端」乃言「從心存之」，

⁶¹⁷ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 294。

⁶¹⁸ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 294。

⁶¹⁹ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十四，頁 252。

若「存」則此「理」自明。也就是說，象山認為透過「存心」這樣的過程，而得知「性善」、「四端」這些「理」，故皆與「德性層面」之「理」有關，且皆從「心」上這一前提來說。

當然，「理」之內涵有所謂的「知識」層面，但象山並非將這些「知識」或「方法」以「理」解之，其云：

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。自《大學》言之，固先乎講明矣。自《中庸》言之：「學之弗能，問之弗知，思之弗得，辨之弗明，則亦何所行哉？」未嘗學問思辨，而曰：吾唯篤行之而已，是冥行者也。自《孟子》言之，則事蓋未有無始而有終者。⁶²⁰

上述，除了表達出象山不否認《大學》、《中庸》等「述說」之「講明之事」，更點出「踐履之事」，即肯定「學思問辯」之「講明」重要性，認為這些是不陷入「冥行」的實踐方法或前提，但筆者認為「講明」這種「知識」之深義非等同於象山的「心即理」內容中的「理」，因重點仍在實踐時是否出於「本心」。從理論方面來說，「理」概念雖必然包含知識，但象山重視的是關乎實踐時的知識層面或方法，此雖可說是「一種理」，但象山自身肯定的「理」並非此脈絡下的「理」，故若單純以常識或知識意義的「理」來論說，則離其關切點較遠矣。

從上述之談論連結有關象山「心即理」的內涵可知，象山論「理」時較偏向實踐層面的論述是否「合於理」，而且配合孟子的談論脈絡導出「心即理」。而此「心即理」更是象山對孟子繼承中的發展；若論其繼承孟子之工夫，則以「先立乎其大」為是：

⁶²⁰ 《陸象山全集》〈與趙詠道二〉卷十二，頁 102。

此天之與我者，非由外鑠我也。思則得之，得此者也。先乎立其大者，立此者也……。孟子曰：「人皆可以為堯舜」、「病其自暴自棄」，則為之發四端。曰：「人之有是……。而自謂不能者，自賊者也」。⁶²¹

上述乃以「天之與我者」來說仁義內在或「性善」等涵義，因此透「思」，則可得吾本有之性善、本心。因此上述之「立」乃立此本於內，發則於四端上。象山特別重視此關鍵，故立說多不離此，而自云：

近有議吾者云：「除了『先立乎其大者』一句，全無伎倆。」吾聞之曰：「誠然。」⁶²²



上述，乃象山自嘲之語，因其學說的確頗重視「根源」，故僅以孟子之「立乎其大者」為要旨。而象山「立乎其大」即「立本心」之義，若以儒者來說已道出實踐要點，且象山補以「志」述說；曾云：

此章以義利判君子小人，辭旨曉白，然讀之者，苟不切己觀省，亦恐未能有益也……。竊謂學者於此，當辨其志。人之所喻，由其所習；所習由其所志。志乎義，則所習者必在於義；所習在義，斯喻於義矣！志乎利，則所習者必在於利；所習在利，斯喻於利矣。故學者之志，不可不辨也。科舉取士久矣，名儒鉅公皆由此出。今為士者，固不能免此……。而今世以此相尚，使汨沒於此而不能自拔，則終日從事者，雖曰聖賢之書，而要其志之所鄉，則有與聖賢背而馳者矣……。⁶²³

⁶²¹ 《陸象山全集》〈與邵叔誼〉卷一，頁1。

⁶²² 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十四，頁255。

⁶²³ 《陸象山全集》〈講義·白鹿洞書院講義〉卷二十三，頁174-175。

上述，乃淳熙八年辛丑春二月（1181年）象山受朱子之邀，於白鹿洞書院講授之「君子喻於義，小人喻於利」。其中「君子、小人」以「義、利」來分判，且分判又涉及內心之「志」所定，因此儘管博學飽讀詩書，若「志」不在行義而有背於聖賢者，則屬「勢利之小人」。

上述象山之說可謂簡明扼要，朱子亦稱讚不已而云：「至其所以發明敷暢，則又懇到明白，而皆有以切中學者隱微深痼之病，蓋聽者莫不悚然動心焉，熹猶懼其久而或忘之也……。」⁶²⁴故此「講義」所談者，乃朱、陸所共識的聖賢為學旨要。

也因象山立講明確簡要，他對門人之訓誡內容亦多屬孟子所論之要旨，例如「立本」、「立志」等要旨，然象山以這種精要的論述方式作論學要旨，其工夫操作亦從此「立本」之相關者；下小節即述。



2、收拾精神與易簡工夫

象山之學精要處，實從孟子而來，⁶²⁵其「本」指涉「本心」，而論工夫又常言「立本」此處，故相當簡要，曾云：

不專論事論末，專就心上說。⁶²⁶

上述之談論，就象山之論學系統來看乃可涉及體用兩者；一是「專就心上說」乃指涉其「本心」之發與否，而工夫方面亦是在是否「立本」或「發於本心」這一處上說，故稱「不專論事論末」。

⁶²⁴ 《陸象山全集》〈講義·白鹿洞書院講義〉卷二十三，頁175。

⁶²⁵ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁308云：「某嘗問先生之學，亦有所受乎？曰：『因讀《孟子》而自得之。』」

⁶²⁶ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁307。

另外，從象山對爲學工夫的諸多談論中，若單純論「本」較多者，則以「收拾精神」爲主，若涉及實踐層面較多者，則「立志」之實踐爲主；論「精神」時，其云：

心不可泊一事，只自立心。人心本來無事，胡亂被事物牽將去。若是有精神，即時便出便好，若一向去，便壞了。

上述，乃「立本心」之說；象山以原初狀態來說人心本來存此「本心」而無事可礙，之所以有礙乃被事物牽懸導致，因此「立心」即「立本心」於己身而「不泊一事」。文後又說「若是有精神」則「便出便好」，不要執著於外，若一直盲目追求，便是壞事。

從上可知象山論述「本心」與「外物」之關係，其中之「精神」乃指涉「心念發動」來說。而「心念發動」若被事物牽扯，則流於外而失內，故說「便出便好」而不應過度。而象山對此「精神」之說，又云：

人精神在外，至死也勞攘，須收拾作主宰。收得精神在內，時當惻隱即惻隱，當羞惡即羞惡。誰欺得你、誰瞞得你？⁶²⁷

精神全要在內，不要在外，若在外，一生無事處。⁶²⁸

上述，「收得精神在內」即「將意念收發於內」之意；而此「內」，即收歸「本心」之所。因此「收得精神在內」之後，意念之發、心之動，皆出於「本心」透過「思」之主宰，而可「當惻隱即惻隱」、「當羞惡即羞惡」。而此說乃以「精神」作爲「心念之發」來說，且「收」乃指稱回歸於「本心」上，主要亦是在「心」

⁶²⁷ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 295。

⁶²⁸ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 306。

上說此工夫。

但「精神」一詞，並非僅有上述之意，亦有指涉「意志」或「志向」者：

大丈夫精神，豈可自理沒？……「為仁由己」、「有能一日用其力於仁，我未見力不足者。」聖人豈欺後世？⁶²⁹

上述，乃以「精神」指稱「意志」或「志向」內容，以「為仁由己」、「用其力於仁」強調「精神」內涵中的持續或主宰、強制意義等意義。因此，不論象山言「精神」內容為何，觀其論說要旨均是儒者實踐的合理參考路線。也因為其說簡要，且涉及「精神」之詞，故不僅於筆者所談之反調和者曾經批評象山，於當時亦有譏諷者：

或有譏先生之教人，專欲管歸一路者，先生曰：「吾亦只有此一路。」⁶³⁰

上述，象山對於其他學者的譏諷，完全不遮掩，反而有自信的回答。故「管歸一路」，乃象山自己承認的教學要旨。事實上，管「心」而一路歸於「本心」，而使「發」皆從「本心」而出，此「路線」看似精簡而無奇，事實上卻是儒者實踐的要訣處；若僅有此路，亦不失儒家實踐要旨，故象山又曾云：

千古聖賢，只是辨一件事，無兩件事。⁶³¹

上述「一件事」可說是「一個方向之事」，或云「一個理」。象山認為千古聖賢所說，只是在說明一個理，而此「理」即點出「心」之重要；除「心」之外，別

⁶²⁹ 《陸象山全集》〈與諸葛誠之三〉卷四，頁 33。


⁶³⁰ 《學部通辨·後編》卷上，頁 154。象山語見：《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 263。

⁶³¹ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 280。

無待辯者，故說「無兩件事」。象山之「一件事」論述，雖然曾經配合「心」與「志」兩者來說，但究底來說，無「本心」之前提所立之「志」並非象山所說之「志」；而「立志」乃點出「本心」發用於「義」上的目標之意志強調。因此就象山理論內部而言，談「立志」必內涵「本心」之義，談「本心」必以「立志」而能得穩固彰顯，故曾云：

志向一立，即無二事。此首重則彼尾輕，其勢然也。⁶³²

上述，可知象山對「立志」之重要性強調，其他面向則為其次。若說象山之工夫易簡，確實如此，但此「易簡」並非「易達」，筆者認為此種論述路線應共存於儒學。也因為象山強調「易簡工夫」，他對許多人求於見聞、知識層面而導致支離，則批評云：



天下雖有美材厚德，而不能以自成自達，困於聞見之支離，窮年卒歲，而無所至止。若其氣質之不美，志念之不正，而假竊傳會，蠹食蛆長於經傳文字之間者，何可勝道？……。於此有志，於此有勇，於此有立，然後能克己復禮，遜志時敏……。⁶³³

所謂「誠其意者」、「無自欺也」一段，總是修身齊家治國平天下之要，故反覆言之……。自欺，是欺其心；謹獨，即不自欺。誠者自成，而道自道也……。⁶³⁴

上述，象山仍以「志念」須正，於「聞見」中方能有得，否則僅限於聞見而產生

⁶³² 《陸象山全集》〈與趙然道〉卷十二，頁100。

⁶³³ 《陸象山全集》〈與侄孫濬〉卷一，頁9。

⁶³⁴ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁269。

「支離」且無所止。若回顧筆者稍前所說象山之「君子小人義利之判」，則可見其論學要旨皆在心上說，且反對空有知識學問。也因象山論學要點幾乎在「立本」、「立志」上，此種論述為學之精簡式談論亦曾遭受批評：

吾之教人，大概使其本常重，不為末所累，然今世論學者，卻不悅此！⁶³⁵

上述，可理解象山所論之內涵，因「立本」之處的強調，而對細節之工夫內容，或工夫條目較少談論而遭受批評，但象山只是希望學者「不為末所累」，而且不希望學者僅是飽讀詩書、在支節上打轉而無聖人之志；曾云：

學者須是有志；讀書只理會文義，便是無志。⁶³⁶

由上述可知，象山認為讀書若僅理會文意，乃無志矣。讀書得理之後，應配合自身之立志以行義，否則僅是空談。而此談論並非表示象山否定讀書窮理，而是道出當實學者以博學多聞為重而失聖賢內在精髓。但象山並非表示把握此「本」、立「志」即說此為得道，曾云：

無所發明為學端緒，乃是第一步。所謂升高自下，陟遐自邇，卻不知他指何處為千里。若以為今日捨私小，而就廣大為千里，非也。此只可謂第一步，不可遽謂千里。⁶³⁷

上述象山點出其為學之要旨例如「本心」、「立志」等，僅是「第一步」而已，而並非言此「立本」、「立志」即為實踐完成，故說「不可遽謂千里」。

⁶³⁵ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 261。

⁶³⁶ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 279。

⁶³⁷ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十四，頁 258。

總之，象山「收拾精神」與「易簡工夫」之說，常為後人批評過於簡略、反對實踐、見聞，事實上象山只是說明「無本」則其他皆非是而已，並道出當時學者之病。若象山對此側重為非，則朱子亦不會贊同象山於白鹿洞書院之講學內容，進而說：「皆有以切中學者隱微深痼之病」了。

3、對朱子、告子與關佛的相關談論

象山曾被批評者視為「告子之學」，如第三章曾談論馮柯之《求是編》內容即以此為方向，述說象山乃「孔門別派」之云爾。此外，批評象山為「禪」者較多，如陳建、張烈、熊賜履……等多人。而此小節，筆者則敘述象山對告子與佛氏之批評，兼論象山對朱子的簡要批評。而後，以之前筆者所釐清的象山儒家涵義，來作一總結。



(1) 對告子之與朱之子批評

筆者將象山評論朱子與告子一併談論，其用意乃簡要其中談論，因象山關佛之說與批評告子、朱子之說法較為不同。而此處筆者先強調一要點，此即象山是否曾經批評朱子為「義外」之說者；而查遍象山之所有書信談論中，無直接批評朱子為告子，或直接對朱子批評為「義外」的直接談論。此外，象山對告子的批評，乃從「不動心」與「論性」上說者，並非出於朱子對「告子」之批評內涵；此即朱熹所說的：

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，卻似告子外義。⁶³⁸

⁶³⁸ 《朱子語類》〈孟子二·公孫丑之上〉卷五十二，頁1264。

但筆者觀閱象山所留下之書信與語錄中，並無以「讀書講求義理」來說此為「告子義外」，象山所批評的「告子」，多從「不動心」之論述上說，少數則屬「論性」之層面。至於朱子所指稱的象山之言語，不知是否亡佚而未收錄？但若就象山的思想系統來看，若僅有讀書講求義理的確是他反對的傾向之一，但也屬「無志」方面之批評；故朱、陸之間，批評對手為「告子」者，並非象山而是朱子。

639

若回到象山對告子的態度，實以批評者多，且非以「讀書講求義理」之方向來批評；若論其中爭議處，乃象山說告子頂多僅能視為「孔門別派」，其云：

告子硬把捉，直到不動心，豈非難事？只是依舊不是。某平日與兄說話，從天而下，從肝肺中流出，是自家有底物事，何嘗硬把捉？……。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」。⁶⁴⁰

上述，象山認為告子的可取處，是在「把捉上」而得「不動心」，亦即直接意志上的操作，並非仁義內在的「集義」之「不動心」。也就是說「不動心」有兩種狀態，一是孟子方式的「集義」、「定志」而得的「不動心」，另一種是意志強迫下而得的「不動心」，兩者表面狀況相同，但內涵差距多矣！若就理論來說，若真能以告子之操作方式得「不動心」亦非毫無可取，因這種「不動心」雖非內存仁義，但亦不至於為惡。因此象山就事論事說「是外面硬把捉的；要之，亦是

⁶³⁹ 事實上朱子批評告子之「不動心」與象山之說法類同，亦是從孟子之「集義」而告子乃「硬把捉」方面上說的。故朱子批評象山為告子，其中一面向乃認為象山僅言此心，且認為象山類似告子「硬是把捉」此心，即如引文所言之「不讀書，不求義理，只靜坐澄心。」但象山並非完全「不讀書」、「不求義理」，故朱子之說並非妥當。此外，關於朱子評論告子有關「不動心」之說，如《朱子語類》〈孟子二·公孫丑之上〉卷五十二，頁1233云：「告子不動心，是硬把定。」

⁶⁴⁰ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁287-288。

孔門別派」，而後說「將來也會成」乃說單純從意志上克制是有可能成功的「不動心」，但總是「不自然」，故強調正確模式是孟子的「集義」所生之「不動心」。

於此可知象山對告子之說的「稱讚」也只在於「意志操作上」這方面而已，回到現實層面，若有人真能單純從「意志」上克制而得「不動心」亦是難得，故若生激賞之心亦無可厚非。然而象山已明白表示「不動心」應以孟子方式為是，因此餘下之爭議，僅剩「孔門別派」這一議題。而此即筆者第三章談論馮柯之批評內容，其來源乃《論語》中原憲詢問孔子「仁」時，所表達的涵義不為孔子明確認同：

「克、伐、怨、欲，不行焉，可以為『仁』矣」？子曰：「可以為難矣，仁則吾不知也。」（《論語·憲問》）

上述，原憲以不為「好勝」、「自矜」、「怨恨」、「貪欲」是否可為「仁」來問孔子，而孔子說這樣相當困難（或是難得），但是否是「仁」則不知。從孔子因材施教的一貫內涵來看，回答中至少帶有兩層涵義。

一是孔子說「不知」而不說「是」或「非」，則可知原憲所指稱之四種行為之「不行」，並非判斷「仁與否」的標準。從孔子一貫重視的內涵來看，「仁」並非僅在表面上說，而端看內心上方有意義。故第二層涵義即，端看是「什麼樣的方式（心）不行那四種行為」，若從「仁心」或云其他無私之心態而發且達成，必是；若僅是強迫、克制下的不行以求表面之平靜，則非。

象山認為此種專在「意志上克制」的工夫為「孔門別派」關鍵於何？此必須回到象山前後文來看，觀象山直接以孟子的「集義」來說與告子的差別，故可知即便為「孔門別派」，卻喪失了最重要的「集義於內心」這一重要前提。故象山所說的「孔門別派」，應屬貶義者多；且他是說「『要之』，亦是孔門別派」，此即「頂多是像原憲那樣的『孔門別派』」。

而究竟在象山眼中，「告子」與「孔門別派」是否有差距性？事實上仍有，

因從語言使用來看，說「『X』『頂多是』『Y』」的時候，「X」與「Y」必仍有一些差距；因此，告子事實上連「原憲這種意志上克制」的「孔門別派」都稍微不如。

論及朱子時，象山眼中的朱子偏向前文曾舉〈白鹿洞書院講義〉所稱之「僅讀書講求義理」而輕視「本」，對於朱子後來的「去短集長」之說亦不領情；曾云：

朱元晦曾作書與學者云：「陸子靜專以尊德性誨人，故游其門者，多踐履之士，然於道問學處欠了。某教人者豈不是是道問學處多了些子，故游某之門者，踐履多不及之。」觀此，則是元晦欲去兩短合兩長；然吾以為不可，既不知尊德性，焉有所謂道問學？⁶⁴¹

上述，朱子透露出以往對「尊德性」之輕忽處，而欲同等重視「尊德性」與「道問學」兩者。但象山則不以為然，認為必以「尊德性」為「先」而後「道問學」方有意義。也因此，象山始終認為朱子對外在之見聞追求過度，批評云：

朱元晦泰山喬嶽，可惜學不見道，枉費精神……。⁶⁴²

上述，象山是針對朱子不以「立本」為最初下手要旨來說的，即便學富五車、知識淵博，卻僅是「枉費精神」而已。

而筆者認為，象山對於朱子的評論亦有過度之處，無怪乎其門人多認為二家之學頗不相容；事實上，象山的批評自是站在自身立場上說，雖有合理性，但卻無必然的說服效果。至於朱、陸之間關於「心性」、「工夫」方面的互相批評等

⁶⁴¹ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 255。而朱子之說見於《朱子文集》〈答項平父二〉卷五十四，頁 2550。

⁶⁴² 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十四，頁 266。

問題如何解決，筆者於第五章論述朱、陸、王三人之「同」的內涵之後，則自可釐清此類問題。

(2) 象山似佛與關佛內涵

象山最常遭受批評者，是他是否「入禪」之問題，從象山早年的「宇宙吾心」之說，可知此「悟」的內容頗為特殊而有著超越經驗層次的意義，且將「宇宙」及「宇宙之事」接納入「吾心」上來說，此種談論對儒者而言頗為少見，反而佛氏之說反有類似此種言語者。此外，象山之工夫易簡、重視「精神」之收拾，且對「見聞」之讀書層面較不重視，故極易陷入被批評為「禪」的架構中。

筆者認為，象山容易被批評為「禪」的原因，事實上可歸結於一個大方向，就是他喜好談論境界，即便論及為學方面亦多從立本、立志上說而鮮少其他談論路線；此部分茲述如下。

象山喜從境界上說者，除早年「宇宙吾心」之說者，其〈語錄〉中多可見此方向的談論：

若是則動亦是，靜亦是，豈有天理物欲之分？若不是，則靜亦不是；豈有動靜之間哉？⁶⁴³

一是即皆是，一明即皆明。⁶⁴⁴

上述，「動靜無分」之說，可說是已達到皆從「本心發」之境地來說，故動亦是「行此本心之發」，靜亦是「守此本心之存」，象山認為在如此的境地下，何有天理、人欲之分？如果無本心存於內，則雖動靜又如何？故後引文之「一是即皆

⁶⁴³ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 311。

⁶⁴⁴ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 307。

是」，亦言皆以「本心」之發用後，皆明、皆是也。

故，筆者認為象山談論中，頗有以「已經達到某種程度或境界上」來說的，而其弟子詢問象山為何不著書時，象山之回答更顯自信：

或問：「先生何不著書？」對曰：「《六經》註我！我註《六經》？」⁶⁴⁵

上述，象山認為若本心之發，而吾心之用即於「所有事」，即便是「六經」亦僅是自身之註腳云爾。而此種說法，亦是從某境界上來說，頗有其早年「宇宙吾心」立論之氣象。

既然象山喜談境界，其吾心發用上可延伸至「所有事」且得當，故其工夫即無所謂固定條目或次第可言。而他的談論似禪言語者亦有，而筆者嘗試以象山理論來加以解釋之，其云：

平生所說，未嘗有一說。⁶⁴⁶



上述，象山說其「未嘗說」，事實上乃指稱他立論之「本心」等語，事實上人人自有，不需要「說」即有，故「說」僅是指出人之「本有」，因此他認為並沒有「多說出什麼內容出來」，在此脈絡下而說「未嘗有一說」。此外，若批評象山自傲、自悟者之談論，乃因其曾云：

自得、自成、自道，不倚師友載藉。⁶⁴⁷

我無事時，只似一個全無知、無能底人，及事至方出來，又卻似個無所不

⁶⁴⁵ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十四，頁 254。

⁶⁴⁶ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 291。

⁶⁴⁷ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 294。

知、無所不能之人。⁶⁴⁸

第一引文中，象山言若自得「本心」而成就之，自然得此聖人之道也，故不須依賴師友、書籍，來作為「自得自成自道」之條件。由此可知，象山之言說有著刻意性，或許針對當時之人溺於書冊而忘本心之存，或講論對象並非博學多聞者，而是對一般大眾所言之鼓勵性言語；此難以一一考證之。然而，若按照象山的思維路線，其說雖有爭議，然可不必然解讀為「禪」矣。而後一引文亦可從象山以未發時本心尚未呈顯，則看似無知無能；若發皆從本心上說，則「所有事」皆可應之得然也。

總括來說，象山除喜談境界之外，其言說中亦有著特殊的針對性，若說此即是「禪」亦非合理。再觀象山批佛之語，事實上皆屬儒者闢佛的最常見立場，亦即是否可「治天下」或切用於人倫之方面來說，例如：

釋氏為此一物，非他物故也；然吾儒不同。吾儒無不該備，無不管攝。釋氏了此一身，皆無餘事。公私義利，於此而分矣。⁶⁴⁹

上述，象山認為佛氏之說頗為「逃避」，僅欲了自身於解脫而其餘一切皆不管；而儒者卻使命感甚重，凡「事」皆備而無不管攝，並認為此乃「公私」之分矣。此外，又云：

釋氏力教，本欲脫離生死，惟主於成其私耳；此其病根也。⁶⁵⁰

上述補充說明了佛氏「自私」之內涵，乃欲求自身「脫離生死」，完全是自私考

⁶⁴⁸ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 297。

⁶⁴⁹ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 311。

⁶⁵⁰ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十四，頁 255。

量，而此即是「病根」，或云「立教處」之不同；曾云：

諸子百家，說得世人之病好，只是他立處未是，佛、老亦然。⁶⁵¹

上述，象山認為諸子百家包含佛、老，論說世人之「病處」皆有其得力處，但是「立教處」錯誤而僅求己之私慾。

總括象山對佛氏之批評不論其合理與否，筆者認為象山對於佛氏的批評與其他儒者的批評模式類同，故象山並非採取佛氏之理而說儒者之言，亦非「陽儒陰釋」。若說象山之偏處，則可說其立教易簡，雖道出精要處卻圓融度較少，且喜談境界而鮮少教導為學次第。

(二) 象山思想的儒學特點總結

1、易簡工夫、精簡之語的儒學



象山之所以時常用精簡語句表達工夫、實踐等議題，是因他動輒以「本」來形述，故「立本」之後則工夫自然無一定之規則次第，甚至對於談論見聞或窮理細部條目者，頗少認同。也因如此傾向，他論述「工夫」亦自然從「本」上說，故其工夫易簡，立論亦精簡。

象山的儒者涵義，乃道出「心即理」之後，加以孟子「本心」之存為首要工作，配合立志以鞏固此學之方向。然而，在他如此重視「本」的談論中，卻顯得排斥談論於「末」的內涵。事實上，儒者之為學次第、讀書窮理之事，即便一開始無此「本心」發端，但卻不一定是「枉費精神」。在窮理過程中，可有多種形式與機會得此「本」，因此「立本」並非僅在一開始即「立」才能說是唯一的正

⁶⁵¹ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁 296。

確方法。

2、喜談境界，立本即然

象山思想內容從境界上說者亦多，若不以其理論脈絡來解釋，則容易認為其說過於「容易」或「虛幻」。觀其「宇宙吾心」、「豈有天理人欲之分」等諸述說，皆從境界上說者。而此種談論，就筆者來說稍嫌過多，而且又不接納類似朱子對實踐層面的細部的談論；雖「立本」即是，但筆者認為象山之論大體上確實如陽明所言，有其「粗」處。⁶⁵²



⁶⁵² 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁92：「又問：『陸子之學何如？』先生曰：『濂溪、明道之後，還是象山，只是粗些……。然他心上用過功夫，與揣摩依仿，求之文義，自不同。但細看有粗處，用功久當見之。』」

第五章 朱、陸、王異同的判斷模式與「工夫心」

此章則依序前章之談論，筆者認為陽明所認定之「心與理一」述說來說「同」不夠精確，故此章欲解決如何說「同」之問題。討論的路線則是：第一節中敘說筆者自身的判斷方式—「工夫心」，並詳細說明此種判斷方式的內涵與意義，並反省孔子立教之核心與「工夫心」之關聯，進而說明「工夫心」之判斷並非脫離孔子之教，依此進入第二節。第二節以「工夫心」為判斷「同」之方式，並述說朱、陸、王三人之「工夫心」為何。而後，敘述「工夫心」應是一種較合理的判斷方式，且可避免許多問題。依此脈絡來說「同」而弱化「異」，但不妄說「同」。



第一節 《定論》之歸結與「工夫心」的判斷方式

一、陽明所認同的「朱子晚年」與「定論」之真相

(一) 非僅晚年之論

筆者於第四章簡要述說朱子關於心性、工夫等思想，加上年代來處理，道出主要內涵之後，發現朱子早、中年亦有所謂「晚年」思想的部分內涵，而這些思想內容是無法忽略的事實；故朱子之「早、中」年亦有陽明所舉的《定論》內涵，僅是出現較少，而且系統上尚未建立清楚而已。

(二) 非僅有此「定論」

陽明之「定論」並非僅朱子之「定論」，而是儒者之「共論」。明顯的，朱子有此「定論」所指稱的內容，然而陽明所要的「定論」內容，卻因為陽明自身在其他面向的論說中，往往超出此「定論」的談論內容，因此包括陽明自己或是後學者皆混淆了此「定論」的範圍；也就是說，此「定論」的內容若套用在陽明其他的言語談論中，例如「無善無惡心之體」，我們很難去說這也是朱子的「定論」，而調和者也無法道出此論述如何「同於朱子」。而此亦可責怪陽明「含混地說朱子同於己」所造成的，然而筆者除歸咎陽明的說法不甚嚴格之外，亦得釐清此方面的細節問題；試述如下。

1、「定論」的內容是儒家的「共論」

筆者諸章論述中，一再強調《定論》所舉的內容僅是某些方向的論說而已，

而朱子之思想「同」於「陽明」或「象山」之內容於《定論》中雖可見，然這些「同」若深探其義，乃儒者之共識也。因《定論》不外乎舉朱子對「涵養本源」、「本心」、「良心發現處」、「去支離」等說法；而這些內容若從理論上來直接判斷，則可「立即同意」是儒家之共識，不須陽明道出亦可知之。但《定論》並非無可取，問題在於陽明以《定論》引朱子的「部分思想」來說「同於己」，而不說「同於部分的自己」，忽略自己與朱子其他層面論述的差異。

另一方面朱子對《大學》的解讀，筆者曾於第二章談論時說明朱子頗重視《大學》之原意，故解讀《大學》則多按照「為學次第」之內容來談論，而較不添加自身的原創性解讀。但，儘管朱子如此貼近原意解讀《大學》，在他的個人談論之中，亦有傾向於陽明所謂的《大學》之意；此即，《大學》的為學次第是個參考，而非「必然如此的次第」，而陽明選擇「弱化解第」以「良知」貫串，認為任一個「為學次第」並非單一為學內涵。而朱子亦察覺到此，故他對次第之涵義多有補充。儘管朱子欲「貼近原意」而守《大學》文本之意，但於《大學》的一些補充說明中可知朱子對《大學》的為學次第有一些重要的延伸說明。

朱子關於《大學》的補充說明對筆者來說是相當重要的一個談論關鍵，其中包含朱子對《大學》的一些延伸論述例如「敬」之貫串，而且對於「八目」的內容並非以單一的次第來實踐，實踐時得「兼採」許多「條目」，而其中有著本章欲討論的「工夫心」線索；關乎朱子論述《大學》及其補充中之談論，筆者於第二節中談論朱子之「工夫心」時詳談之。

2、朱子亦非僅有陽明所框架的「定論」

朱子思想頗雜，陽明道出的「同」僅是重視本源、去支離等相關方向，而另一方面關於朱子論述形上層面的「理氣」與諸多談論宇宙論、萬物生成等議題，則非陽明之《定論》所能論及者。而此類議題因非《定論》所列舉者，亦非筆者本文談論範圍，但卻是朱子思想中與陽明「非同」的論學旨趣也。

（三）《定論》無法「直接同」於陽明的某些立教特色

第四章筆者釐清陽明的儒家內涵，並點出他的儒學特色之後，認為陽明個人的立教核心，事實上與《定論》所舉的內容仍有差別。此筆者不贅述，因本文中談論「心理合一」以及陽明與朱子的思想衡定之後，則可知此差異性。而於此僅殊要指出，陽明雖以《定論》來說「朱子同於己」，但事實上卻無法立即相容於自己的所有思想內涵，也無法馬上連結至他受爭議的儒學特色中（例如：「無善無惡」、「知行合一」、「良知即天理」）；反而，在筆者為陽明歸結其儒家本位、儒學特色之後，僅能說陽明仍是「儒家立場」而有自身的創見處，因此陽明所舉之「朱子晚年」的談論內容，無法立即同於陽明的充滿特色的立教宗旨。

二、筆者的判斷方式與「工夫心」的內涵

筆者先稍微回顧朱陸異同爭論史中，各家對於此「同異」的判斷之方式，評價其中優劣之後，提出自身的判斷範圍。首先詳細討論孔、孟思想哪些是關於筆者所謂「工夫心」，並說明「工夫心」所涉及的範圍為何之後，總結「工夫心」來判斷同異的優點與合理性。

（一）如何以「工夫心」作為判斷標準

論及「工夫心」之前，對於朱、陸、王三人的異同，為何以「工夫心」作為判準？此似乎排除其他判準？例如「性善論」並非筆者所要之判準，因為此「性善」本是共識，不需要再次說「同」，因此筆者選擇從「實踐層面」的細部內容來論說三人之「同」的可能；此即「工夫心」的論述。

筆者「工夫心」之說乃針對「工夫」與「心」二涵義而來，「朱、陸、王異同」的內涵，筆者已曾敘述某方面的「同」不在本文談論範圍內，而可求「同」者，在於三人論述「工夫」與「心性」之方面，若依筆者的用語，則僅是在「實踐層面」上所涉及的「心」；而此「實踐層面」必然涉及雙方的「工夫」與「心性」之論，但可排除純粹理論方面的爭議。亦即，筆者不是從「心即理」、「性即理」等這種大方向來求理論上的等同，也不是從「易簡工夫」或是重視「為學次第與否」等理論上來說「同異」，而是回歸儒者的「實踐層面」來作出是否有一重要的「同」之內涵可作為一判斷基準。至於朱、陸、王對於自身的立教、創發性的談論，甚至涉及形上旨趣與體驗者，則是他們的立論自由，若這些立論內涵不違背儒者價值，則仍在筆者的接受範圍內。因此筆者所談的判準，是在「儒者價值」的「實踐層面」來談「同」，並非理論上是否「同」的問題，也因此降低「心性理論」方面於本文中論述關切度。

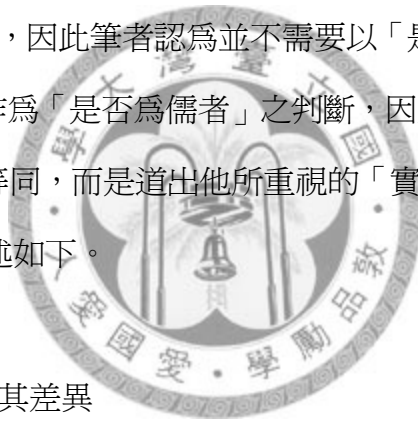
而所謂「儒者價值」，於此暫時說為「成君子、聖賢」以求「家國天下之安定」為指標；欲求此「價值」實現，儒者以德性、實踐等方面來論述「如何可能」，因此包含著個人的修身、實踐等議題。筆者回歸孔子《論語》之論述時亦是以此為論述焦點，因筆者觀孔子求此理想所作之努力，皆從人自身的「實踐」說起，故論及「君子」、「仁」、「孝」……等，而欲延伸至家國天下。

至於孟子，其對孔子所論述價值理想頗為尊崇，但不同的是孟子立論中的許多內容是將孔子的「如何做」轉向解釋為「為何能做」，而出現「理論上」的解釋以求完整。亦即，孔子論述求仁、行孝、作君子等，可在自我意識上的要求，或配合心態上的側重即能獲得，並點出道德自覺在人，至於「人為何有德性行為的根基」或「道德自覺的根源為何」並無多談，故孔子沒有論「性善」之語，而以古聖賢、前人之德性實踐來作為模範。⁶⁵³

⁶⁵³ 筆者對孔子之論述內容則以《論語》為參考材料，至於《易傳》中的敘述雖有談論「性」與「天」等多層面論述，卻涉及《易傳》是否為孔子所作之問題，故筆者立場並非採用《易傳》等內容，而以《論語》之談論為主。

但孟子欲點出人的內在層面即有德性根源，以四端論本心，以本心論性，更說「知性知天」，詳細回答「人」為何有此「行善能力」的「根源」於何處。此可看出孟子與孔子的差異性；此即，孔子不多作解釋「德性根源」的問題，而孟子則作出自身的理論性解釋。筆者之所以談論此差異點，在於道出孔子所認定的「價值」並不是去解釋「德性根源」或欲導出「性善」的「理論」，而是直接談論「如何實踐」以達理想的問題；孟子雖然同樣肯定「如何實踐」，但許多談論更是針對「德性根源」如何述說、如何解釋，並欲說服他者。因此，在後儒皆尊崇孔、孟之時，事實上其中的差異性反而是筆者所欲探討的價值核心的線索。

筆者點出孔子與孟子論述的差異，主要是欲突顯孔子論學的核心點於何處，並非否定「性善論」的意義。延伸說，筆者認為儒者之共識應是如何「治國平天下」、「成君子、聖賢」，因此筆者認為並不需要以「是否接受」或「曾經論述」「性善」或「本心」來作為「是否為儒者」之判斷，因為孔子立教的方向與孟子論「性善」的內容並非等同，而是道出他所重視的「實踐層面」；相關之孔、孟思想內涵，筆者則簡要述如下。



1、孔、孟的核心價值及其差異

從《論語》可發現孔子對於「性」鮮少談論，他可能理解「性」或許刻意不談論而只說「性相近」，或許孔子個人不關心「性」這議題故僅說「性相近」，此有多種可能，但現存的資料中確定為孔子所說者，其中論「性」極少。但可以確定的是孔子注重「仁」，點出「道德自覺」、說「欲仁斯仁至」，並說明欲成仁、作君子的種種實踐內容，而此「實踐」即為成君子、聖賢的必要條件。筆者歸結孔子論述「實踐」時，認為兩種核心概念最為重要；此即「心態」、「意志」，此即筆者之「工夫心」內涵，且孟子談論中亦有此成分；試述如下。

(1) 「心態」與「意志」的定義

筆者所謂「心態」乃指涉「某種態度」於「心上說」者，例如：「恭敬」、「無私」的這種「發心」，持續的發顯在內心中所維持的「心之狀態」，稱為「心態」。因此「恭敬之心」或凡可涉及「無私之心」之狀態者，皆屬筆者之「心態」陳述。另外，筆者並非談論「恭敬的心」、「無私的心」的「根源」為何，而直接陳述有這種「心的狀態」為孔子所重視，故以「心態」一詞稱之。

而「意志」則屬於「意念上」的「強制」或「要求」之作用，我們對於某種「道德自覺」的發用，「有時」必須依靠「強制」或「要求」而後有；例如面對「義利」之間的兩難，我們有時得放棄「利」而選擇「義」，而這樣的「放棄」有時需要強大的「強制」力量於內心方可作出「選擇」。而這種在「意念上」的「強制」雖然不是孟子說的那樣「自然」，但在實踐時卻時常需要如此操作，而此操作過程即「意志」與「主體性」密切相聯，乃「主體內心之主導」意義。而這種「意志」雖指涉「強制」，但一「主體性」的發顯而產生自我要求過程，以達到種種實踐之落實並非「都是以強制」的內容來行實踐之事，但此種「強制」有時之地位頗為重要。⁶⁵⁴

也就是說，「意志」是屬於個人的自我要求，乃「主體性」的展現，且展現現在「選擇」這一形態上，例如「選擇」一個「仁」或「好」的方向行事。當某人無法「那樣自然」的流露出「仁」或「義」的內心時，則「強制」的喚醒自我的「道德自覺」則屬必須之階段。至於「心態」則是形述實踐時，內心呈顯的「狀態」之偏向。以下即以《論語》的談論內涵，來說明「心態」與「意志」於《論

⁶⁵⁴ 筆者認為此種「強制」或「要求」與孟子論性善根源發端而實踐並無衝突；若要談論此種「強制」或「要求」，筆者僅說此種「要求」或「強制」的這種來源是「道德自覺」。若說此「道德自覺」又來自「性」或「性善」則是孟子的談法，而非孔子。而且在「工夫心」範圍內，筆者不直接談論所謂「根源」問題，而僅就「作工夫時」的「意志」層面來說，且重視其中的「自我要求」甚至是「強制」層面的重要性。另一方面，「強制」或「要求」僅是作工夫時的一個「可能的階段」，若可自然流露出所謂的如「仁心」，則不須有此種「強制」；若無，則須如此操作。再者，對於實踐的「持續」，亦「可能」得用此種「意志」方面的「強制」或「要求」來加以貫徹。也就是說，不論一開始的「道德自覺」還是已經實踐之後的「持續」，若可以「自然流露、行事」則不須所謂的「強制」或「要求」，但筆者認為對許多人來說，往往需要此種「強制」或「要求」於實踐中。

語》中屬於何種方面的內容。

(2) 《論語》強調「意志」方面的語句

子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（《論語·述而》）

子曰：「譬如為山，未成一簣；止，吾止也！譬如平地，雖覆一簣；進，吾往也！」（《論語·子罕》）

一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？（《論語·顏淵》）

上述，「意志」可展現在「欲仁」與「為仁由己」這類行為上；⁶⁵⁵我們或許時常無法行「仁」，但是真的「要作的話」可以透過自我要求，在意念上喚醒我們的道德自覺以偏向「仁」的這種方式處事、實踐。另一方面，於為學過程中的「進」與「止」，亦是在人身上所決定者，而這種「意念上」的「強制」或「自我要求」之過程是在自我意念上操作，即筆者所稱之「意志」。

(3) 《論語》強調「心態」方面的語句

子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」

（《論語·為政》）

⁶⁵⁵ 上述所謂「欲仁斯仁至」，是否應是「某種自然流露」因此不需要所謂「意志」的層面？但筆者的意思是，既然有所謂的「欲仁」，則不管「欲仁」之後的流露是否自然或是勉強，在「欲仁」的這一當下必然是某種「意志上的自我要求」。即便最佳狀態即是不需要「欲仁」的過程便能展現「仁」，而孔子談「欲仁」則是透過某程度的自我要求甚至是意志上的操作內容而後的形迹，其目的不一定是說「仁」都是自然流露，而是「欲仁」則可有之。

上述乃以「恭敬」來說孝順時的關鍵點；同樣的道德實踐，端看當時的「發心」或「心的狀態是什麼」。如果是「應付」、「勉強」的「心之狀態」或「發心」來行「孝順」之事，則非孔子承認的「孝順」，故「心態」乃涉及自身內心層面是否「無私」或「得當」的省思。

(4) 對聖賢、仁者的稱讚與「性善」無任何關係，而是他們的作為與實踐

衛子去之；箕子為之奴；比干諫而死。孔子曰：「殷有三仁焉！」（《論語·衛子》）

子曰：「太伯其可謂至德也已矣。三以天下讓，民無得而稱焉。」（《論語·泰伯》）

子曰：「大哉堯之為君也，巍巍乎，唯天為大，唯堯則之，蕩蕩乎，民無能名焉。巍巍乎，其有成功也，煥乎，其有文章。」（《論語·泰伯》）

孔子曰：「才難，不其然乎，唐虞之際，於斯為盛，有婦人焉，九人而已。三分天下有其二，以服事殷，周之德，其可謂至德也已矣。」（《論語·泰伯》）

筆者認為，若實踐時有所謂上述之「心態」與「意志」兩者之後，一個成功的儒者甚至是孔子推崇的「仁者」，都是落實在「實踐上」而後被肯定，而與「性善」的關聯非必然。

(5) 為何人可以如此實踐成聖成賢？孔子沒有談論「根源」，還是談論「實踐」

子曰：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」（《論語·述而》）

子曰：「有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也。」（《論語·里仁》）

此處，孔子則點出「實踐」及其「持續」之重要性，關鍵仍在於「實踐與否」。而上述（2）至（5），乃筆者認為孔子最關心的議題，亦即筆者所說孔子最重視的「實踐層面」，而上述那些論述似乎不需要「性善」論來保證其有效。

筆者並非說「性善」論述不重要，而是說孔子所點出的「實踐層面」是他最重要的論述點，而「實踐層面」中的「心態」與「意志」是更深層的關鍵處。故筆者認為不論孔子是否「理論完整」，是否解釋「心態」與「意志」來自何方、是否解釋「道德根源來自何處」，他已點出儒者最關心的議題中如「成君子、聖賢」、「齊家治國平天下」等方面「如何達成」，而「實踐時」應注意什麼。

上述孔子之重視點，孟子除了贊同之外，更替孔子解釋了「『為什麼』人能夠『如此實踐』的問題」；例如「我欲仁，斯仁至矣」此句，筆者認同此種「道德自覺」在於吾心上即可發顯，孔子之門人亦認同之，而孟子則進一步解釋「為何能如此」是因為「仁本內在於性」，道出「道德自覺」除了在心可展露，事實上早就內存於「性」中。從理論上說，筆者認為孟子的論述應屬「較完整」的，但卻存有爭議；⁶⁵⁶而孔子的論述並非「理論上完整」，但已道出儒者應重視的價值，此即重視「心態」、「意志」之下的「德性實踐」。而孟子的「性善」論述，則多解釋出「德性實踐即是，且德性『根源』於『性』內。」

牟宗三先生曾注意到論孔、孟的細微差異處，但始終認為這是孟子將孔子之教談論至「超越本心」的內涵，故孔、孟即便有差異，卻僅是在理論的完整上；

⁶⁵⁶ 此「爭議」即是「性善」本身是由「心」來論，將「道德自覺」的「心」歸結於「性」上，而且全是「善」的層面；但此「根源」如何全是「善」？或與「天」的關聯性為何則無法明確證明之。

其論述象山之語時云：

象山云：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。」

此四語最能道出孔孟之教之精髓；此超越之本心即仁心也。⁶⁵⁷

上述牟先生引象山之語來贊同孟子將孔子之「仁」以「性」解之，並賦予「本心」有著「超越義」之談法，且認為孔子之教亦有此內涵。筆者認為，孔子是否有孟子論述「本心」或「性」等「超越義」是一回事，而孟子自身立論成功與否是另一回事，象山贊成孟子對孔子之發明更是另一事，牟先生肯定此種「心性」論述並賦予「超越義」更是其自身立場。筆者僅要述說孔、孟論述的確有其「差異性」，但不是「衝突的差異」。即便如此，筆者仍要強調在此「差異」的狀況下，即無「性善」論時期的孔子所說的談論中哪些是儒者的共識？此即從孔子側重「心態」與「意志」之後連結至下小節欲論述的：若單純從「實踐層面」上來說，仍可突顯儒者價值。

2、孔子與後儒關切的形上旨趣之落差

雖然筆者認為《論語》中表達孔子最關切的「道德自覺」與「實踐層面」二方面，但對於「天」的相關論述仍有，何以筆者仍認為孔子對形上層面的關切不大？此些「論天」內容為何不代表孔子對「天人關係」或是形上層面有所興趣？茲述如下。


(1) 《論語》中有關「天」的內涵

⁶⁵⁷ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》《牟宗三先生全集 8》，頁 69。

《論語》中直接出現「天」論述者有十三則，此外亦有「天命」或「命」、「生」等談論內容。這些談論在筆者的思維脈絡下，認為與孔子最重視的「德性」與「實踐」層面乃「輔助效用」較大，並非以「天」之形上旨趣來談論「德性根源」，此觀《論語》中一再強調「人自身」的「實踐層面」之重要性即可見之；試述如下：

A、「天」或「命」所含的「不確定因素」

孔子論述「天」時，若以較常談論的內涵來說，即屬「自然意義」的「天」，或是有「主宰意義」的「天」。但筆者認為孔子非以嚴格之定義來說「天」，故孔子論「天」時的涵義雖有多項指涉，但並非對「天」或「天命」作出明確的定義；諸如：



子曰：「予欲無言！」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉！四時行焉，百物生焉；天何言哉？」（《論語·陽貨》）

上述乃孔子以「天何言哉」回答「無言」之相關論述；對於「天」的形述，孔子認為是「如此自然」而不須「多說」的，故此「天」之意義，則屬所謂「自然意義的天」。另外，對於某種無可奈何之事孔子雖然接受，但又談及「天」時似乎有某種「主宰義」；如：

顏淵死，子曰：「噫！天喪予！天喪予！」（《論語·先進》）

上述之文或以「主宰意義」來解釋「天」，但筆者並非認為孔子的意思是因感慨顏淵死，而說「天要亡我（孔子自己）」，否則「天」的「主宰意義」過於強烈而偏向宿命論。筆者認為此句應是孔子對「顏淵之死」與自己之命運頗有感慨，

因如此德性之人早死而無法與孔子一同淑世；孔子自無法說這樣的命運，而感性的將顏淵之「死」延伸說為「天要亡我」。筆者的意思是，即便論說「天喪予」，並非一定要以「主宰義強烈」的意義來解釋「天」，因為筆者認為這是孔子「因顏淵死」這樣的師徒命運之後的抒發語或感嘆成分居多；以下即解釋之。

筆者首先以有強烈意義成分，且涉及「主宰義」的「天」之論述加以反省：

獲罪於天，無所禱也。（《論語·八佾》）

上述，「天」乃象徵某種規範意義，故違背此則無所禱也。但筆者認為從孔子論述的一貫價值層面來看，獲罪於「天」必是有「悖德」、「行惡」等諸事，故以「天」的崇高性來突顯「悖德」、「行惡」諸事之「害」且「無所禱」。因此說「天」的「主宰意義」強烈，不如說因「重德」在前，而以「天」作為輔助性的加強效果；此外，孔子又云：

死生有命，富貴在天。（《論語·顏淵》）

「死生」難以明確說之，故有其「某種不確定性」而「無法掌握」，例如前文所述之顏淵德性出眾卻早死，令孔子頗有感慨而說「天要亡我」，此乃「難以說出原因」而有「未知」之成分，故「死生有『命』」不必然是說「命定」，而可能是說「不確定因素」確實存在，即孔子以「命」述說此種「無法掌握」的狀態。而「富貴在天」亦可以是如此模式的說法；「富貴」之達成亦有「某種不確定性」，並非努力者必「富貴」，其中或有「運氣」或其他「不確定因素」成分者。而將其中的「不確定因素」以「命」或「天」說之，並非說這就是「命」或「天」所「決定」或「掌握」，而僅能說「這種無法掌握」的因素是屬於「命」或「天」的層次內涵。因此筆者認為將此種「不確定因素」歸屬於「天」或「命」是一回事，是否真的是「天」或「命」來「決定」是另一回事。這種對「不確定因素」

類似「逆來順受」的風範，亦見於《論語》中其他談論：

道之將行也與？命也；道之將廢也與？命也；公伯寮其如命何！（《論語·憲問》）

子謂顏淵曰：「用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫。」（《論語·述而》）

「不怨天，不尤人；下學而上達。知我者，其天乎！」（《論語·憲問》）

子曰：「不知命，無以為君子也。」（《論語·堯曰》）

上述，孔子所強調的是某種無法解釋「為何會如此之時」，或是遭受逆境時所採取的面對態度；孔子對顏淵之死延伸以「天喪予」之感慨論說，表達出無怪罪而僅能接受之意。如此對「生死」之重大事件都能以「無怨」面對之，故上所論之「道之行否」、被「用」與否，則亦能隨順；後之「不怨天」亦是這種態度的面對，而此種態度應是相當重要，故後云「不知命」則無以為「君子」。

總括上述，筆者並非一一分析「天」之意涵，而是從孔子論述有關「某種難以面對」的情況時所採取的一種態度，即對於「天」或「命」的安適態度；而一般人卻往往易責怪他者，包括上述的「怨天尤人」之情況，因此孔子認為，對於某種「無法掌握」之「情況」時，將其中的「不確定因素」訴諸「命」或「天」所涵括，並作為感慨抒發對象，故遂有「知我者，其天乎」之語。

而前文之「獲罪於天，無所禱也」，筆者認為與其說是「主宰意義」，不如說是「輔助意義」所呈顯的「加強效果」，何故？在筆者上述諸論之後，即初步排除孔子以強烈的「主宰義」解釋「天」之後；另一方面筆者認為古人尊天之說故有之，其中除了對「不確定因素」的敬畏之外，亦有純粹尊崇的成分；孔子亦云：

子曰：「大哉堯之為君也，巍巍乎，唯天為大，唯堯則之，蕩蕩乎，民無能名焉……。」（《論語·泰伯》）

上述，以「天」為大，乃古人對「天」之尊崇，而後稱讚堯如「天」之云者；若對「天」有著「不確定因素」而產生「敬畏」，又有上述之「純粹尊崇」的「天」，因此筆者認為「獲罪於『天』」者，可加強言說效果，甚至說「無所禱也」。

總括來說，孔子論「天」雖有著尊崇、敬畏等涵義涉入，但往往是因德性層面考量在前，故產生立教的輔助性效果，或是純粹感嘆式言語，並非針對「天」作出系統化陳述。論述「命」時，則對其中的「不確定成分」延伸出某種更重要的面對態度，將「命」的談論導引至某種修養或接受的方向；此即下文之述。

B、「天命」中的「命令性意義」

上述，筆者談論孔子論述「天」或「命」的「不確定因素」成分之後，筆者發現孔子談論「天命」之時，則非屬此種「不確定因素」內涵；其云：

孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」（《論語·季氏》）

上述，言「畏天命」實難說出「天命」的明確內容究竟是「天之命」還是「天」與「命」之合稱。但若以上小節談論「天」或「命」的內容，來解釋孔子說出「畏」是因為需要保持著類似「敬畏」的態度面對「天」、「命」的這種「無法確定」等內涵，如此則較難解釋孔子述說君子畏「天命」。故筆者認為若以類似「使命」的方向來解釋，較為可通；而此「天命」乃指涉吾人自身認為上天所賦予之使命云爾，而此意義則類似勞思光先生所言之天之「命令義」：

此種「命」觀念，以意志性為基本內容。無論就人或天而言「命令」時，皆常假定一意志要求。故「命令義」之「命」，在古代資料中，大半與「人格天」觀念相連……。⁶⁵⁸

上述乃勞思光先生針對「人格天」的觀念中，談論「命」之概念；若就筆者觀點而言，此種「尊天」甚至有著「人格天」的主宰內涵所說之「天命」，因此有著強烈的「命令義」。但筆者上文曾論述，孔子對「天」之論述雖有所謂「主宰意義」之可能，但應屬「輔助性」效果為多；因此筆者則取勞先生所言之「意志性內容」來說此種「天命」意義。

亦即，不論孔子論「天命」的「確定內涵」為何，從他的立教方向來看，應屬「天」之「命令義」加上「意志性」勸發，此端看人是否接受此種「天之命令」而轉為「使命」義涵而自我要求、貫徹之；也因此，孔子談論「天命」時，總認為「知」此「天命」則是，又如：

小人不知天命而不畏也……。（《論語·季氏》）

上述則表明「天命」是可「知」，故有某種「可知」成分，若配合前述之「意志性」自我要求，則屬類似「使命」之觀念，且與「天」有著關聯。孔子以「天命」稱之，可謂賦予此種「使命」連結至「天」的崇高性意義，因此「天命」對人而言是相當重要的，故說「小人不知天命而不畏」。此外，孔子曾云：

子曰：「吾十有五而志於學……。四十而不惑，五十而知天命……。」（《論語·為政》）

⁶⁵⁸ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，民國八十二年十月增訂七版），頁 97-98。

上述，孔子道出其「五十歲時知道天命」，應不是表達他知道關於「天」或「命」其中的「不確定因素」或知曉「無法掌握」的神秘內涵，因此僅能就「使命」或「義務」等「意志上要求」來解讀此「天命」之意義，並賦予此「使命」有著崇高性。此外，孔子「四十而不惑」而「五十知天命」，可見「不惑」之時並非涵蓋「知天命」之內容，故此應可推導「知天命」的內涵應屬「意志上」的要求上來說，而非「知曉『天命』的確定意義」上來說；也就是孔子五十歲時，方能夠「接受」自身認定的「天命」要求，以在意志上求自身使命之完成。

上述諸說，筆者認為即便孔子論「天」或「命」、「天命」者，並非強調其中的主宰意義或形上意義。除了對「天」的一貫崇敬之外，其中包含對「天」或「命」的「不確定因素」採取「接受」或「面對」的這種人生態度。另一方面，若論及「天命」，亦採取「接受」並內含某種「意志性」的自我要求。

延伸來說，筆者認為對「天」或「命」或是「天命」等相關論述，亦可導出「某種態度」之重要，以及「某種意志」之要求，而此種「態度」或「意志要求」孔子更視為「成君子」之必要條件。其中包含對於「不確定因素」而可「接受」的這種「態度」或「修養」，以及對「使命」等「意志性」的自我要求。筆者認為這樣的談論內容反而是孔子論述「天」、「命」或「天命」的要點，而且與他所關切的「實踐層面」涉及的「心態」與「意志」亦有相涉，因此非針對形上層次的理論關切。


但孔子對「生」與「德」的關係亦有論述，則屬特例，但其中的論述成分亦非儒孟子之「性善」那樣強烈，下小節即述。

(3) 「隱晦的」表示「生」與「德」的相連

「生」之意義在古代的使用上，本義是指「生長」，且與「性」有時可通用；張炳陽先生對語意上的探究中曾云：

「生」即「自然」、「本性」(nature)在先秦思想裡，經常將生來定義性，如告子的「生之謂性」；孔子的「性相近」其實也只是說「生相近」，亦即出生時的聰明才智相近；荀子的「人之性惡，其善者偽也」也只是說人出生時所具有的動物性。這些都是重在生的進行義，換言之，性如果與生通假時，也都表達了生的語意；反之亦然，如果生與性通假時，也表達了性的語意……。⁶⁵⁹

上述，張先生所言針對「生」之意涵與「性」重疊處作出說明，並道出先秦諸說關乎「性」的談論，事實上是從「生」的內涵得來；故說：



我們除了知道「性」的語意與「生」有關聯之外（即我們認為兩字的語意同中有異，或異中有同），我們也知道在文字的孳生過程中，當「生」以蘊含有「性」的語義時，根據一義一字的原則，「性」很容易依據「生」被創造出來，在「生」含有「性」的語意而尚未產生「性」一字時，「生」這個符號負載著「生」固有的諸種語意，而且也負載將來可能產生的「性」這個符號的語意……。⁶⁶⁰

筆者認為上述張先生之說相當合理，故面對孔子論「性」或論「生」之相關談論時，筆者皆以多種可能的方式來看待，亦不排除孔子可能僅是單純論「生」的意義較多。另一方面，《論語》出現論「生」或「性」皆有；雖然論「性」時僅有一句：

⁶⁵⁹ 張炳陽：《從自然到自由—以《莊子·養生主》為核心的考察》，（台中縣：明目文化，民國九十二年三月初版一刷），頁 57-58。

⁶⁶⁰ 《從自然到自由—以《莊子·養生主》為核心的考察》，頁 58-59。另一方面，就論「性」為「生」涵義且主張較全面者，如傅斯年先生之《性命古訓辨證》一書，將孔、孟等多人論述「性」皆視為「生」字。事實上此說頗有爭議，筆者並非採取此立場；傅先生道出「生」與「性」於先秦時的密切關聯，卻忽略「性」字的發展意義而有別於「生」字，在先秦時期已經萌芽。

子曰：「性相近也，習相遠也。」（《論語·陽貨》）

上述，筆者認為若以「生」解之亦可通，也不必涉入後儒因為肯定孟子「性善」論之後，加上所謂「天地之性」、「氣質之性」來說孔子此說是專指「氣質之性」或是「兼氣質」來說，⁶⁶¹因筆者認為單純的講「生」也許就是孔子的原意。但另一方面，若考量《論語》曾經出現過「生」與「性」兩字，則「生」與「性」應有不同的表義作用，故上述之「性」亦有可能不專就「生」來講，而是論述「生」無法囊括意義中的「性」。另一方面子貢曾說：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（《論語·公冶長》）此句即道出當時有論「性」之現象，只是孔子較少談論，甚至子貢都不曾親聞。於此可知當時談論「性」與「生」應有兩種涵義之分，且其他人士似乎時常討論，或是「性」已經有異於「生」字可表達者，而無法直接替換。此情況於先秦典籍中頗多，得視其文義方可知「生」是否僅有「生」義而無其他內涵、論「性」是否有從「生」轉出的其他涵義。

故不論是「性相近」是否指為「生相近」，「性與天道」是否指為「生與天道」，筆者認為這些內涵至少都得排除某種「確定」。也就是說，孔子當時談論「性」的涵義可能僅有「生」義，亦可能是兼有「生」義而包含其他意義；同樣的，論述「生」義可能僅是表達「生」義，亦可能兼有某種「性」義。而這些都是無法確定的內容；要之，得視上下文來推敲。

而孔子論「生」與「性」字的談論，當代學者討論甚多，亦未有共識定見；但可以確定的是，孟子時期對於「性」的談論已經有他自身對「性」的解讀內容

⁶⁶¹ 例如《二程全書》〈遺書十九·伊川先生語五〉，頁5云：「性出於天，才出於義，氣清則才清，氣濁則才濁……。才則有善與不善，性則無不善。」同上，頁5：「性相近也，此言所稟之性，不是言性之本。孟子所言，便正言性之本。」而《朱子語類》〈性理一·人物之性氣質之性〉卷四，頁68云：「孔子曰：『性相近也』，兼氣質而言。」同上，頁69：「問：『孟子言『性善』，伊川謂是『極本窮原之性』；孔子言『性相近』，伊川謂是『氣質之性』；固已曉然。《中庸》所謂『天命之謂性』，不知是極本窮原之性，是氣質之性？』曰：『性也只是一般。天之所命，何嘗有異？正緣氣質不同，便有不相似處，故孔子謂之『相近』。孟子恐人謂性元來不相似，遂於氣質內挑出天之所命者說與人，道性無有不善，即子思所謂『天命之謂性』也。』」

且非「生」所能表達者，並發展出他的「性善論述」。而這樣的發展，是否可上溯至孔子，便說「孔子論性，亦同於孟子論性之內涵」而「只是未說」？事實上此點無法證明，但筆者認為不應妄下定論說孔子論「性」或論述「有關性」者，皆屬孟子形式的「性善論」思維。

對於孔子談論「性」雖只得上述「性相近」一句，且宋明諸儒多從「氣質之性」或「兼氣質」解之，此乃儒家自身理論系統上的解釋。然筆者僅透過孔子立論的範圍來談論，若說「性」與「生」相關者，則孔子談論「生」亦可作為論「性」之參考；但筆者仍堅守立場，認為「論生」不一定是「論性」，尤其是後儒添加孟子涵義之後的「性」意義。而《論語》中「生」與「天」曾緊密相連，而卻無「性」與「天」相連談論；而類似解釋孟子「性善論」或說「德性根源」者，僅有下一例：

子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」（《論語·述而》）

上述之「天生德」，而此「生」與「德」為何仍有待商榷，因孔子談論「生」者，亦有云：

子曰：「人之生也直，罔之生也幸而免。」（《論語·雍也》）

上述兩引文所論之「生」，一者為「德」，一者為「直」；究竟「生」時是「德」或「直」？還是說「生時是直」，而且「天生德」？不論何解，總難一致；筆者暫歸此問題為此順序；一是：「天生德」的內容為何？二是：「人之生也直」是否有「德」之內涵？

觀「天生德於予」此句，事實上若真按照字面解釋，其語譯來說頗為不通，因孔子之「德」應非「生」而有，而是他的努力成果，故此句僅能解為孔子自謙之詞；將自己的「德性彰顯」自謙解為「天」賦予他的能力。不如此解讀，則會

變成：「天賦予我如此德性……」的說法，則易與孔子的立論與教旨多有衝突，因人並非「生來就如此有德性」。

另外，若解為「天賦與我德性的根源」，偏向所謂「性善」的論述內涵解釋，則更加不通矣；若僅是論述「德性根源」，那麼有此「德性根源」如何可以說「桓魋其如予何」？故總括來說，孔子應是強調「德性」彰顯之重要性，即便面對惡人之迫害亦無所畏懼，故此句應非可作為孔子論述「生」或「性」與「德」之重要參考文獻。

而後引文則屬較寬泛的談論，以「人之生也直」非言「予之生也直」，則表示此句乃就所有人而論，並非上句「天生德於予」針對「孔子自己」來說。從「天生德」此句來看，筆者已解為孔子自謙之詞而強調德性彰顯，而此處之「直」則屬孔子對「人生來可能如何」的一種評論；故「直」的意義則須探究之。

孔子論「直」意義，有些是可以「較確定」其涵義的，而其中可能指涉「不枉」、「不隱」、「不詐」、「平正」等意義。⁶⁶²而「較難以確定」的「直」，依筆者之見則屬「涉入情感意識」層面較多者，且涉及之前談論的「心態」，例如：

葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者：其父攘羊而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是：父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」（《論語·子路》）

上述，孔子並無直接反對「子證之」之「直」，但特別說明「直」的面向不僅是擇善固執、毫無人情之「直」。「子為父隱」表達出孩子對父親犯錯的隱瞞，應出於親情考量與孝順之心，其中的「心態」是「孝心」且如此自然流露，故以孔子亦「直」論之。可見孔子認為當「情」與「理」衝突時，擇「情」而「隱」亦

⁶⁶² 林義正：《孔子學說探微》，（台北：東大圖書，民國七十六年九月），頁 136-138 談論此議題時，引《禮記》、《管子》、《中庸》及《論語》其他篇章，來論說「直」的涵義有「不枉」、「不隱」、「不詐」、「平正」之意。

屬「直」，無論及其中對錯。

因此，「直」除了確定意義中所代表的「平正」、「不枉」等意義，面臨某種抉擇時，因正面情感所作出的判斷，亦屬「直」的內涵。而這種「直」則重視正面意義的情感（例如孝順、不忍）之發心於內，故無一定的外在表現模式。因此面對「以德報怨」之談論時，孔子云：

或曰：「以德報怨，何如？」子曰：「何以報德？以直報怨，以德報德。」
（《論語·憲問》）

上述，孔子不強調對於「怨」必以「德」報之，而以「直」這種公正，或是涉入正面情感意義的「直」來作出回應即可。

回歸孔子論「人之生也直」，按照筆者的脈絡來述說，此「直」雖有「平正」之意義，但或許有涉入「情感」意義，至於其中的「情感意義」有多強，或是此「情感意義」內含的「道德情感」有多少，則難以說明清晰。

總括來說，孔子論「生」與「德」是否有連結，筆者認為僅能得到「隱晦的」述說，「生而如何」很難在孔子的論述中得到明確的答案。若配合孔子不刻意論「性」、不論「性與天道」、不詳論「天人關係」，則可知在孔子思維之中，並非強調這些內容。

（3）宋儒視《易傳》為孔子所作之延伸問題

上述筆者從《論語》中談論孔子並無論述「天人」或是「天」、「性」這些內涵的確定義，欲論說孔子對形上旨趣的關切度是相當低的。另一方面，《易傳》舊說為孔子所作，其內涵除有筆者所謂之「形上旨趣」，更多有論述天人、陰陽之語，亦有黃老道家、陰陽家思想混雜其中。此《易傳》就當今學者之考，應非

孔子之作爲是；⁶⁶³然宋明儒者多篤信《易傳》爲孔子之作，且兼談之。

關於此《易傳》作者問題筆者並非欲於本文中澄清，但筆者僅要說出，宋儒如朱子，肯定孔子作《易傳》，事實上對朱子而言是有相當影響的。若《易傳》確定非孔子所作，則朱子對《易傳》、《中庸》等諸經中的形上層面，可能有相當大的減低作用。筆者認爲朱子認定儒學中必有形上旨趣層面，故除以孟子性善論解釋孔子之說，更認爲孔子亦談天人、論陰陽；如此，則與筆者所理解之孔子論述核心較遠矣。

也因朱子對孔子之形上旨趣認同，因此在其語錄或著作中，多有迂迴之解釋，包括《論語》爲何不叫人讀《易》，《論語》中僅有「性相近」而《易傳》中卻明確談論「性」與「善」，而且至孟子方有「性善」的詳細論述等諸多疑慮。⁶⁶⁴但筆者並非以今非古，而是認爲《論語》爲孔子論述的最可靠材料，其中談論的「道德自覺」與「實踐層面」事實上對儒者來說應已足夠，是否「系統化」甚至加入「形上層面」的理論納入，則屬後來的發展。然而，筆者認爲「朱陸相異」的根源又與此「形上層面」有關。故筆者再次深思之後，認爲找尋一個「非形上旨趣之關切」的要點，作爲求「同」的內容應屬可行之路，而此即回歸「實踐層面」的細節上來論述「同」；下小段即述。

3、回歸儒者價值，若僅有「實踐層面」是否可能

「實踐層面」乃針對「價值目標」而有，既然儒者欲求家國天下之安定，從自身做起以求此理想之實現；如此，單論孔子之「道德自覺」或「實踐層面」兩方面的論述是否足夠？筆者認爲，此非「足夠」或「不足夠」的問題，而是孔子

⁶⁶³ 筆者並非於本文處理《易傳》是否爲孔子所作之問題，就筆者自身立場而言，認爲孔子並無作《易傳》。個人立場乃同意何澤恆先生：〈孔子與易傳相關問題覆議〉《臺大中文學報》，（第十二期，2000年5月），頁5-55一文中的精要論述。

⁶⁶⁴ 此種疑問朱子之弟子曾詢問之，例如《朱子語類》〈性理一·人物之性氣質之性〉卷四，頁69-70：「問：『孔子已說：『繼之者善，成之者性』，如何人尚未知性？到孟子方才說出，到周先生方說得盡？』曰：『孔子說得細膩，說不曾了。孟子說得麤，說得疏略。孟子不曾推原原頭，不曾說上面一截，只是說『成之者性』也。』」

到底重視什麼；顏子為孔子稱讚，並等同於孔子「理論上說得好」，且早在孔子之前，亦有孔子所推崇之聖賢，他們皆無「性善」論述，如何實踐？

當然筆者並非強調「資質」之問題，而是「性善論述」後儒視為孟子的最大貢獻之一，將儒家思想初步的完整化，點出為何「有此道德自覺」、「道德自覺之根源」於何處。但不論是朱子或是象山、陽明，皆接受孔、孟之論述，故「性善」論述並非他們「同異」的爭論點，因為他們也亦以「性善論」的思維來解讀孔子、作為實踐基礎。但筆者認為，若僅以孔子之最關切的「道德自覺」、「實踐層面」來看，是否仍有作為朱、陸、王等人「同」的歸結點？

因此筆者所探究的內涵中，並非調和陽明的「心即理」如何同於朱子之「性即理」，而是單從實踐上說時、作工夫時，雙方皆有孔子所側重之「道德自覺」與「實踐層面」的內涵。此外，筆者雖以「實踐層面」來論述儒者價值，但論及朱、陸、王三人的「實踐」時，必然與「工夫」與「心性」諸論有關聯，故談此「實踐層面」，已能兼談「工夫」與「本源」的關聯狀態。最後，為何「實踐層面」可作為本文此章的判準？茲述如下：

(1) 朱、陸、王的實踐層面，最切重儒者本來的價值

所謂「本來的價值」，乃以孔、孟皆重視「實踐層面」來說的。朱、陸、王三人，皆同意孔、孟對「實踐層面」的論述，也贊同「實踐層面」的重要性；故此為判準的第一個原因。

(2) 僅有「實踐層面」的聖人，亦為朱、陸、王三人認同

在尚未出現「性善論」、「性即理」、「心即理」時的「儒家聖賢」們，如文、武甚至更早期之上古人物堯、舜、禹，皆以德行實踐或兼治國平天下之舉，為後儒推崇樂道之。而這些事實，後儒們或許亦用「復性」等語辭形述諸聖賢，

但此是理論上的解釋問題，事實上之所以「肯定」諸聖賢，且確定符合事實者，仍是他們的「實踐層面」被肯定。

（二）另一個「同」的範疇之追尋—「心態與意志」即「工夫心」

若就「實踐層面」來說，筆者前文曾歸結孔子強調「意志」與「心態」兩方面的實踐，而後人所稱的「道德自覺」或云「主體性」皆在其中。而「心態」與「意志」若就實踐實來說，則屬關鍵意義；亦即，筆者認為在儒者承認或認為有意義的實踐，其中必含有「心態」與「意志」至少一個層面的強調。

筆者既然以孔子談論的「道德自覺」與「實踐層面」來說此是儒者最重視的價值得以實現的關鍵，則關乎「心態」與「意志」的「工夫心」是否涉及「道德自覺」？筆者之「工夫心」是從「實踐上」說，故涉及「實踐層面」自不待言；而「道德自覺」如「我欲仁斯仁至」這種將「道德自覺」說在「吾心」上，就筆者而言即是所謂主體之「意志」上說者，故「工夫心」所涉及的「意志」層面，即孔子所點出的「道德自覺」方面。

上述筆者僅要強調「工夫心」是歸結孔子談論重點的新詞彙，而為何使用此「新詞」而不使用「道德自覺」？因「工夫心」乃就「實踐層面上說」，並無直接涉及「道德自覺」的「根源」問題，但若要以「某根源」來形述此「道德自覺」，則屬個人理論上之事。此即後儒往往將孔子所說的「仁」從乃心上說，依此同於孟子之「本心」甚至是「性善」等論述；但在筆者認為若要更靠近孔子原意，僅就「工夫」上說其中之「心態」與「意志」即可，而不需要在「根源」的探究上下工夫。

而上述之「根源探究」若談及朱子、象山、陽明等人，其實是一致卻各有立場。朱子所立之「本源」（即根源）時雖承認孟子之「性善」、「本心」，而這也是象山、陽明所認同的「本源」。但朱子又關切形上層面的「理」概念，並與天人關係作出連結而談論之，而這些對「形上層面的關切」就筆者而言，乃因為

關切這種「根源」而後方有，而象山、陽明亦然。雖然象山、陽明相較於朱子較少關切形上層面之「理」，但他們的「心」亦可包含某種形上之理，但論述時較關切人論日用方面，而較少談論形上獨存方面之「理」。

另一方面，象山、陽明對於「境界」之描述亦頗有抽象成分，例如象山的「宇宙吾心」之說、陽明的「無善無惡」之說，這些都涉及對「根源」或某境界的探究或形述而產生。而朱、陸、王三人的差異性，則往往在此「形上旨趣」方面更顯不同。因此筆者除了以「工夫心」回歸孔子原意之外，另一用意是認為排除這些「根源探究」中所涉及的「形上旨趣」，可避免一些延伸問題；而牟宗三先生曾說：

朱子的形上學思辨趣味濃……。其實，就儒家的道德意識講，儒家原初根本沒有泛存有論的問題，儒家講仁、義都是道德意識……。從這個方面講，陸王是儒學的正宗，陸王保存道德意識……。朱夫子光講「性即理」，從來不說「心即理」，可見朱夫子思想完全接不上孟子，完全不能理解孟子……。⁶⁶⁵

上述，筆者贊同牟先生所言，即朱子對「形上學的思辨趣味濃」，故喜好談論形上層面之理，且欲建立一個理論系統。至於這是否為「儒家正宗」，筆者認為自有「離」孔、孟之處，但是否因為朱子說「性即理」而不談論「心即理」即接不上孟子，則可再商議之。此外，牟先生又云：


孔子踐仁知天，未說仁與天合一或為一，但依宋、明儒，其共同傾向則認為仁之內容的意義（intensional meaning）與天之內容的意義到最後完全合一，或即是一。⁶⁶⁶

⁶⁶⁵ 牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》（臺北：聯經出版社，2003年7月初版），頁205。

⁶⁶⁶ 《心體與性體（一）》《牟宗三先生全集5》，頁19。

孟子言盡心知性知天，心性是一，但未明顯地表示心性與天是一。宋、明儒的共同傾向則認為心性天是一。⁶⁶⁷

上述，牟先生注意到孔子、孟子論述「天」與後儒（宋、明諸儒）的差異性，筆者認為牟先生所說極是，此乃後儒對形上旨趣的關切所導致的某種「合一」論述。而此種關切是否因視《易傳》、《中庸》等作品為孔子所作或儒家精要，亦有不少關聯。另一方面，在這種「關切」之下，朱子更發展出自身的完整論述體系，牟先生將朱子整合定為「橫攝系統」，而以「理氣」之豐富涵義來說明「不離不雜」之關係；⁶⁶⁸而勞先生曾云：



中國先秦孔孟之學，原不見有形上學及宇宙論旨趣。而孔子之言「仁」，孟子之言「性善」，皆偏於「主體」一面；故若就孔孟本旨而論，則孔孟之學可看作「心性論」，與「形上學」、「宇宙論」形態不同。倘發展孔孟之學，則當以「主體性」為中心，建立一全面系統，以解答或處理通常出自形上學思考中之問題，而不當變往一強調「客體實有」之形上學系統。此變始自《易傳》、《中庸》而完成於朱熹之手……。⁶⁶⁹

上述，勞先生認為「主體性」之強調才是孔、孟的論述核心，至於強調「客體實有」之形上學系統，乃自《易傳》、《中庸》之影響逐漸發展而成，且成於朱子。筆者頗贊同此脈絡之敘述；若回到筆者立場，仍屬「對形上旨趣」這一關切點上的問題。另一方面，針對「朱陸異同」問題時，勞先生亦云：

⁶⁶⁷ 《心體與性體（一）》《牟宗三先生全集5》，頁19。

⁶⁶⁸ 牟宗三：《心體與性體（三）》（臺北：正中書局，民國七十九年初版），頁292。

⁶⁶⁹ 《新編中國哲學史（三上）》，頁358。

朱陸之爭，是兩種哲學理論之衝突。更詳言之，則是「立客體實有」與「立主體實有」兩種不同哲學型態之衝突……。世論多以為朱陸之工夫理論不同，為基本歧異所在；實則工夫理論之所以不同，正因雙方對「心」之取「經驗義」或「超驗義」有基本態度之不同。陸氏之肯定「超驗義」之「心」，不唯與朱氏立場不同，與濂溪以來宋儒學說皆不同……。⁶⁷⁰

此處，勞先生將朱陸問題的「根源」歸結為形上旨趣的立論，其中陸、王的形上旨趣亦有，但相較於朱子則仍有其差距。至於勞先生所舉之「心」取「超驗義」還是「經驗義」亦有其解說效果，但筆者方式仍是排除「形上旨趣」的內容來談論「朱陸異同」，亦即從工夫、實踐層面來談論「同異問題」。此外，筆者認為在「經驗義」的範圍內，朱、陸對「心理」的界定亦不同，此點於筆者前章談論陽明之「什麼樣的理方有意義」時即有所論之。

總括來說，筆者歸結與本章中探討之相關者有二：一是「形上」層面的談論於宋明諸儒中，的確是被顯著地談論。二是，關於「形上」層面的談論，若勞先生所謂「客體實有」或「主體實有」於朱、陸之說法為正確，但亦非適用筆者所欲談論的焦點—「工夫心」上，因為「工夫心」內涵不涉及「主體實有」或「客體實有」。若說筆者有與勞先生、牟先生同者，則在某範圍內；牟先生曾言：

然自堯、舜三代以至於孔子乃至孔子之後之孟子，此一系相承之道統，就道之自覺之內容而言，至孔子實起一創闢之突進，其即其立仁教以闢精神領域是……。⁶⁷¹

牟先生此述說點出孔子所道出的「道德自覺」與「精神領域」，實為筆者所讚許者，而下文之「道德本性」、「最高歸宿」等相關談論，則不屬筆者所欲歸結的

⁶⁷⁰ 《新編中國哲學史（三上）》，頁 359。

⁶⁷¹ 《心體與性體（一）》《牟宗三先生全集 5》，頁 199。

內容；其云：

此內聖之學，就其為學言，實有其獨立領域與本性，此即彰顯著道德之本性（自性）以及相應道德本性而為道德實踐所達至之最高歸宿為何所是者是。自孔子立仁教之後，此一系之發展是其最順適又是最本質之發展，亦是其最有成而亦最有永久價值之發展，此可曰孔子之傳統。⁶⁷²

上述關於「本性」、「最高歸宿」就筆者的談論脈絡來說，牟先生之言屬筆者之「欲完整解釋孔子的理論系統」的考量下而有。但筆者僅側重孔子談論的「道德自覺」與「精神領域」二方面，至多延伸至「聖人」的道德實踐推崇，而不直接涉入所謂「道德本性」或「最高歸宿」等方面。而筆者認為在自身的談論範圍內，仍可側重於孔子論「仁」之核心，並避免其他的爭議性問題。

若就勞先生的判斷模式，他以「心性」之論說來陳述孔、孟之重要性，認為孟子對儒學發展是「德行主體之顯現」，並說「孟子代表儒學理論的初步完成」；⁶⁷³而此「初步完成」即筆者之前曾論「孟子對孔子的道德自覺」作出「解釋」，並以「性善」的理論來完整化他對「道德自覺」的論述。就筆者的思維脈絡，同樣認為這是一種「使理論完整」的過程，而非孔子自身的談論內容。

以上諸述說，乃透露筆者談論「朱陸異同」時，所欲找尋解決方式的線索；在可顧及孔子思想核心的前提之下，以下列舉三個以「工夫心」的談論方向，作為尋求「同」的方法。

1、「工夫心」較不涉及「形上層面」的論述內容

在筆者的思維下，孔子論學核心是道出實踐層面的重大意義，且孔子談論的

⁶⁷² 《心體與性體（一）》《牟宗三先生全集5》，頁199。

⁶⁷³ 《新編中國哲學史（一）》，頁159。

「實踐層面」與後儒常談的「天理」、「本性」、「天道」之意義關聯「並非必然連結」。⁶⁷⁴若依照宋明儒者所使用的語言與關切的議題，則「理」、「性」的形上意義成分往往連結至人的道德自覺，或是道德自覺的「根源」。另一方面，若談論「存有」則又涉及更多的「天理觀」甚至「宇宙生成」等論述，亦可延伸至「德性根源」的「存有」之討論；例如朱子的「理氣」論述，兼論存有與德性意義，而這些談論乃自孟子立「性善」，經《中庸》、《大學》、《易傳》之後出現的延伸談論。

筆者所要陳述的是，雖然「性善論」或「天理」在朱、陸、王三人中是個大前提，筆者也無意排除、無法排除，但筆者所關切的層面並非「性善」與「形上層面」緊密相連之下的延伸論述，或是關乎「天理」的形上關切。此即，若以「實踐層面」之相關談論，而排除「性論」或「天理」所涉及的「形上關切」等議題，是否可能？筆者認為，談論朱、陸、王的工夫與實踐內容必然無法排除「性善」或「天理」的相關論述，但是可以用「工夫心」的方式將「性善」與「天理」關聯於「形上旨趣」的層面降低，而僅關切「性善」與「天理」在「實踐中」的關聯。也就是說，雖然朱、陸、王都以「性善論」為前提論工夫實踐，且以「天理」作依歸，筆者亦不否定此理論脈絡，但筆者在「工夫心」的談論下，所重視的是實際的「實踐層面」而非關乎「性善論」與「天理」的形上旨趣方面。

2、「工夫心」以「實際實踐層面」為論述核心

承接上述，對筆者而言「工夫心」所關心的是「實際實踐層面」，而非「性善論」或「天理」所涉及的「形上旨趣」；若「性善論」、「天理」的內涵用於「實踐」時仍在筆者的述說範圍內，而且切合朱、陸、王三人的共識。另一方面，為何筆者如此強調「實踐層面」而不以「性善論」或「天理」為關鍵？乃因筆者

⁶⁷⁴ 筆者所說之「並非必然連結」，乃認為孔子之說「不一定」要以宋儒的解讀模式如「天理」、「本性」、「天道」來理解之，但是「可以用」此模式來理解，故說「非必然連結」。

認為儒者所肯定的君子或聖賢，關鍵處在於「實踐層面」，至於「性善論」或「天理」則屬立論時的理論意義。再者，包括孔子在內與之前的「聖賢」之所以被肯定，事實上是「實踐層面」上的推崇。

另一方面，後儒對「聖賢」亦有自身的「延伸論述」，例如述說「聖人」除了有德性實踐，其實踐即為「復本」的模式，或是有某種「天人關係」的境界描述。但這是在出現「性善」或「天人關係」論述之後產生的「延伸論述」或「補充說明」，並非有此「性善」、「天理」或「關切形上層面」才是儒家肯定的聖人條件。因此，對古代「聖賢」的種種論述或肯定，若從「可確定」的層面來講，僅有「實踐層面」關乎「德性行爲」為是；至於聖人是否「知天地」、是否為「復性善」之楷模，則亦屬筆者所謂的「延伸論述」或「補充說明」。

而朱、陸、王三人的談論實踐時，其實與「性善」、「天理」等涵義無法切割，但筆者所要強調的是，關於「性善」或「天理」所涉及的形上層面之「延伸論述」才是筆者所要排除的。其實「性善論述」於朱、陸、王三人論實踐時相當重要，但此種涉及「根源」的論述卻又產生涉及形上層面的預設或是個人體驗，因此筆者之「工夫心」僅強調「心態」與「意志」兩層面，至於「工夫心」與「本源」是否可切割，事實上不可能作到，但筆者認為可排除關乎「本源」（例如：性善、天理、性即理、心即理）的「形上層面」延伸論述，而僅強調「本源」與「實踐」直接相關的層面來談。

3、「工夫心」非欲求儒家理論發展的完整

若說孔子論仁，從人的主體上點出道德自覺，而後孟子點出此「道德自覺」出於「性」，再延續到《中庸》、《易傳》涉及形上成分的論述，是一個理論發展的完整性表現，就筆者來說是可以接受，而且是有意義的。但筆者認為，若僅以孔子道出的「道德自覺」與「實踐層面」來說此為「儒者」核心，其實不算「不完整」。當孟子「解釋」道德自覺的根源時，從理論上來說是「更加完整」，筆

者認為相當有意義的。但後儒對此種「根源」的形述延伸至「天人關係」的談論或涉及形上層面的關切，這些都是思想發展的自由延伸，這樣的現象或許對儒家所關切的道德體系有著所謂的「較完整論述」，但對筆者而言，許多爭議卻是從這些「追求完整」思想之後的產物。

因此筆者欲求「同」，並不涉入爲了「解釋」孔、孟理論的內容以使其「完整」所產生的新內容，亦即不涉入「形上層面」或是「性論關於形上的層面」。當然，筆者並不是排斥這些理論的發展，而是欲求「同」時，所欲回歸孔子論述的一個考量。

總括來說，「工夫心」是強調「道德自覺」或「實踐層面」時的關鍵點，僅有「工夫心」的論述對許多儒者來說或許是「不完整的」，但這卻是孔子論述的核心；相反的，朱陸論爭有些層面是涉及那些「欲使其理論完整」的「延伸」內容。因此儒家理論發展雖愈完整而涉及「性論」、「天理」與「天人關係」等論述，筆者就其「完整性」肯定之；但若求朱、陸、王三人之「同」的前提下，筆者仍排除此種所謂「完整性理論的考量」，而直接以「工夫心」來述說。

第二節 從「工夫心」反省朱、陸、王三人的「同異」

一、筆者所判定的朱、陸、王之「工夫心」

筆者談論「工夫心」乃指出「實踐時」或「作工夫時」的「心」有兩方面涵義；此即「心態」與「意志」。而筆者認為，當論述本源如「心即理」、「性即理」，或「復性」、「成德」之相關細節實踐的「條目」時，皆須透過「實踐」方有意義，而「實踐時」最重要的關鍵處為何？筆者認為並非是「工夫條目」或是「工夫本源」，而是關乎兩者之間的「工夫心」內涵；茲述如下。

(一)「工夫」之各種模式與「工夫心」

第一節中既已確定筆者自身的判斷方式與範圍，此處回歸談論朱子、陸子、陽明三人的「工夫心」，即從「心態」與「意志」兩方面說明「工夫心」，配合三人對做工夫時的談論內容，則可明確交代三人對「工夫心」的同等重視與其相同點。

在談論三人之「工夫心」之前，筆者得先說明「工夫」的「型態」。簡要言之，「工夫」則有所謂「下學」、「上達」之二層次狀態，此出於孔子之言：

子曰：「不怨天，不尤人；下學而上達……。」（《論語·憲問》）

上述，孔子所說之「下學上達」，就筆者之解讀觀點而言，「下學」乃從具體實踐上說，而「上達」乃言因實踐而得至較佳之層次；例如，從見聞之知中，求得「孝」之實踐典範或方式，此乃「下學」層面，若經由實踐而得「孝順之實」，於「孝」行之中得此心之純然，且得孝之意義，乃所謂「上達」之事。故「下學」

與「上達」是就實踐的開始與完成上來說。

因此，就工夫的「型態」上說，有上述兩層次；就工夫的「條目」來說，則有許多可能；就工夫的「本源」來說，可立「性善」、「本心」或「良知」，或說「本體工夫」；但就「工夫」的「實質意義」來說，則是筆者的「工夫心」所指涉者。而這四者之間並非可切割，而是針對「工夫」一詞來談論時，所牽涉的四個方向。既然筆者選擇「工夫心」作為關鍵，除了認為「工夫心」是關聯於其他三者之外，更是「作工夫」時的最關鍵處。

另外，所謂「下學」、「上達」之事，其「過程」即「作工夫之種種事」，朱、陸、王對於「下學上達」皆不否定，而僅有側重面的不同，但筆者則認為不論是所謂「下學」或是「上達」者，其過程與其成立皆須有「工夫心」之內涵。例如陽明曾云：



問上達工夫。先生曰：「後儒教人纔涉精微，便謂上達未當學，且說下學；是分下學、上達為二也……。故凡可用功可告語者皆下學，上達只在下學裡。凡聖人所說，雖極精微，俱是下學。學者只從下學裡用功，自然上達去，不必別尋個上達的工夫。」⁶⁷⁵

從「故凡可用功可告語者皆下學」則可知陽明認為「下學」乃偏向具體事為的實踐工夫，故包括德性知識、見聞知識的獲取與實踐；而真正實踐下學諸事之後，方有「上達」之意義。故若有「某種前提」的「下學」實踐「自然可上達」，而不是說「上達」是另一種直接的實踐工夫。而此「某種前提」則從筆者第四章談論陽明儒家定位時，所談論的「良知發用」處來作工夫，此即陽明所認可的「下學上達」過程。至於朱子，曾云：

⁶⁷⁵ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁 12-13。

向來妄論持敬之說，亦不自記其云何。但因其良心發現之微，猛省提撤，使心不昧，則是做工夫底本領。本領既立，自然下學而上達矣。若不察於良心發現處，即渺渺茫茫，恐無下手處也。⁶⁷⁶

上述朱子亦肯定一個「良心發現」作為工夫前提，若有此前提，則對於「下學」之事採取的實踐，自然可「上達」。故朱子談論「下學上達」的意義，亦非認為這是兩種「工夫」，因「下學上達」是「作工夫」的始終狀態之描述。而朱、王兩人皆認為「若有正確的下學」則可「自然地上達」，因此「下學上達」對朱、王來說是實踐者必經的過程，若論差異僅在於對「下學」之事的關切度而已。依此脈絡來說，陸、王對於「下學」之事似乎較不側重，因為他們認為「下學」偏向見聞或是條目之事，重點應該是在實踐的「本」或「發」處；而朱子雖同樣側重「本」或「發」，但他對於「下學」之事，相當關切其中的條目與次第。

筆者之所以提及此「下學上達」，乃為點出不論是工夫之「模式」，還是工夫之「本源」、「條目」，皆與「工夫心」有關聯；例如朱子所說的「良心發現處」涉及「本源」並關涉筆者前節所說的「心態」，陽明所談之「良知」作為「本源」來談論「自然上達」，亦屬「工夫心」之範圍。故總括來說，貫通「工夫」的「工夫心」乃指稱「實踐時」的「心態」與「意志」，且與「本源」、「條目」相關，而論工夫時並非有「固定的字詞」來指涉筆者所謂的「心態」與「意志」；於此則一一談論朱、陸、王三人涉及「工夫心」內容，下文即述。

（二）朱子之「工夫心」內容

1、強調「心態」方面的語句

⁶⁷⁶ 《朱子文集》〈答何叔京十一〉卷四十，頁 1722。

朱子對於「心態」之強調時常以「敬」稱之，雖然「敬」有動態意義例如「持敬」，但亦有靜態涵義即「敬的狀態」或「敬的心態」，例如：

又曰：「入道莫如敬，未有致知而不在敬者。」又曰：「涵養須是敬，進學在致知。」蓋為此也。向來講論思索，直以心為已發，而日用工夫，亦止以察識端倪為最初下手處，以故闕卻平日涵養一段工夫……。⁶⁷⁷

上述，朱子說明格物致知之過程中必有「敬」的態度涉入；另一方面，涵養時亦以「敬」的態度來面對，此乃「敬的靜態意義」來說「心態」。若涉及「敬」的動態意義述說亦有：

敬則心存，心存，則理具於此而得失可驗，故曰：「未有致知而不在敬者。」

678

上述，「敬」或可指涉「動態意義」與「靜態意義」兩種可能；一是因「持敬」則「心存」，表示有「操作敬」以達「存心」的過程；另一則是單純說「敬的狀態」則可「心存」。因此朱子談論「敬」可能有「持敬」與「敬的狀態」兩種內涵，而後者乃筆者所謂的「心態」，前者則涉及「持」的這種「意志」操作。總括來說，「敬」可以是一種「心的狀態」也可以是「使心達到某一種狀態」的操作，端看其文義而定，例如：

人能存得敬，則吾心湛然，天理粲然，無一分著力處，亦無一分不著力處。

679

⁶⁷⁷ 《朱子文集》〈與湖南諸公論中和第一書〉卷六十四，頁 3229-3230。

⁶⁷⁸ 《朱子語類》〈大學五〉卷十八，頁 402。

⁶⁷⁹ 《朱子語類》〈學六·持守〉卷十二，頁 210。

上述，朱子說若心能「存敬」，則其中「心的狀態」則「湛然」且「天理粲然」，而這就是筆者所說的「心態」之指涉，若能依此種心態持續應物，朱子認為則不須著力卻可事事皆有其力。另外，朱子談論「心態」並非僅以「敬」說之，亦有以「誠」說之者：

問：「物未格時，意亦當誠。」曰：「固然。豈可說物未能格，意便不用誠！自始至終，意常要誠……。」⁶⁸⁰

上述，朱子認為不論「物格」成功與否，其「格物」過程態度，從「意」上說必須要「誠」；也就是以「誠心」之「態度」來說明格物時的「心態」應如何，故說「自始至終，意常要誠」，此用意即與上述之「未有致知而不在敬者」的談論相似。此外，又有以「義理心」稱之者：

學者為學，未問真知與力行，且要收拾此心，令有箇頓放處。若收斂都在義理上安頓，無許多胡思亂想，則久久自於物欲上輕，於義理上重。須是教義理心重於物欲，如秤令有低昂，即見得義理自端的，自有欲罷不能之意，其於物欲，自無暇及之矣。苟操舍存亡之間無所主宰，縱說得，亦何益！⁶⁸¹

上述，朱子認為以「義理心」來對峙「物欲」，故其中的內心層面非私而以「義理」為考量，此乃「此心之狀態」內存「義理」而應物之述說，故仍在心上說。

上述之種種，筆者乃點出朱子涉及「心態」之談論大要，其實此種涉及「心態」不僅有上述所用之「詞語」，因涉及「心之狀態」的正面意義描述本來就不

⁶⁸⁰ 《朱子語類》〈大學二·經下〉卷十五，頁 302。

⁶⁸¹ 《朱子語類》〈學六·持守〉卷十二，頁 201-202。

限於「敬」、「誠」……等用法，端看其文義即可知。筆者僅是道出作工夫時涉及「心態」之談論相當重要，且是位於朱子論工夫時的關鍵處之一。至於此種「心態」如何維持或產生，則有時則須「意志」上的要求或操作，下小節即述。

2、強調「意志」方面的語句

朱子既然強調有某種「心之狀態」必須維持，但「如何維持」此種「心態」亦是另一種工夫；就筆者之言，亦是在「心」上說，乃是從心上操作或甚至是「強制」、「要求」等涵義，例如欲求得「敬」之態度或是狀態時，朱子曾云：

若只持敬，不時時提撕著，亦易以昏困。須是提撕，才見有私欲底意思來，便屏去。且謹守著，到得復來，又屏去。時時提撕，私意自當去也。⁶⁸²

上述，朱子亦察覺到「敬」並非能夠如此自然，也就是說以「敬」的態度應事應物並非隨意可得，故說「須是提撕」來注意、提醒自我，若有私欲發生時則需馬上屏除，而這些操作都是在「心」上說，若以筆者的用語，則屬在「意志上」操作。而此種實踐時的細節即「意志」上的強調，朱子相當重視之：

聖賢千言萬語，只是教人明天理，滅人欲。天理明，自不消講學……。自家若得知是人欲蔽了，便是明處。只是這上便緊緊著力主定，一面格物。今日格一物，明日格一物，正如遊兵攻圍拔守，人欲自消鑠去。所以程先生說「敬」字，只是謂我自有一箇明底物事在這裏。把箇「敬」字抵敵，常常存箇敬在這裏，則人欲自然來不得。夫子曰：「為仁由己，而由人乎哉！」緊要處正在這裏！⁶⁸³

⁶⁸² 《朱子語類》〈大學五·或問下〉卷十八，頁402。

⁶⁸³ 《朱子語類》〈學六·持守〉卷十二，頁207。

上述之「敬」字，乃筆者前小節談論「敬」時所說的「動態意義」；也就是說，同樣一個「敬」字的述說，視前後文可知有「持敬」這種動態意義，而非僅單純描述「心的狀態」而已。在上述引文中，朱子點出「明天理，滅人欲」的操作時，若受欲所矇蔽則需要「緊緊著力主定」而「格物」，也就是說，以強力的「意志上操作」將心定於「存天理」而維持之，並作格物之事。於此可見，「意志」這種「工夫心」對朱子來說，於實踐上亦是重要處，故文末又以涉及「意志」涵義來解讀孔子所說的「為仁由己」。由於朱子對於此種「意志」之強調頗深，故對於「敬」有許多說明，而以「主一」來述說如何能「敬」，其云：

主一又是「敬」字注解。要之，事無小無大，常令自家精神思慮盡在此。遇事時如此，無事時也如此。⁶⁸⁴

先賢說得甚分明，也只得恁地說，在人自體認取；主一只是專一。⁶⁸⁵

敬，只是收斂來……。⁶⁸⁶

上述，朱子道出如何得「敬」乃須「持」，或是須「收斂」，而此種「持」則是「主一」之功，而「收斂」亦是從自我要求上說者。就文義來看，「主一」則是在意志上說「專一」而「令自家精神思慮盡在此」，「收斂」亦是令心回覆「敬」的一種操作方式。若因「主一」或「收斂」而得「敬」，則又可以「誠」來稱呼此時之「狀態」，其云：

⁶⁸⁴ 《朱子語類》〈學六·持守〉卷十二，頁 206。

⁶⁸⁵ 《朱子語類》〈程子之書二〉卷九十六，頁 2465。

⁶⁸⁶ 《朱子語類》〈學六·持守〉卷十二，頁 208。

謹字未如敬，敬又未如誠。程子曰：「主一之謂敬，一者之謂誠。」敬尚是著力。⁶⁸⁷

上述，「誠」乃某種狀態，此「誠」筆者曾於上小節論述「心態」時談論過，乃指稱「誠的心態」；而此處朱子則以較完滿的維持狀態來說之，故相較而言「敬」於此處乃取動態義之「持敬」，故朱子說「尙是著力」。而若是近乎「強制」或是「意志上的操作」，朱子雖如此重視，但不是說任何工夫就是這種表現方式，也不是贊成人只有在意志上強制把捉，其云：

心是把捉人底，人如何去把捉得他！只是以義理養之，久而自熟。⁶⁸⁸

孟子是明理合義，告子只是硬把捉。⁶⁸⁹

上述，朱子反對人僅會用「把捉」這種強制方式來克制「心」的負面內涵，而達到所謂「不動心」，認為必須以「義理養之」方式正確途徑，故後引文說孟子之「不動心」是合義下的自然，非告子的「把捉」強制。因此，作工夫時這種「意志上」說的「克制」或「強制」是否可為？事實上朱子也注意到這方面的問題，故認為有時得「把捉」卻不可「僅以把捉為是」，而須以「仁義內在」等方式來雙面進行，來求得「敬」或是「誠」，因此朱子承認想要達到「敬」或「誠」時有「把捉」與「自然」兩種狀況：

敬也有把捉時，也有自然時；誠也有勉為誠時，亦有自然誠時。且說此二字義，敬只是箇收斂畏懼，不縱放；誠只是箇朴直慤實，不欺誑。初時須

⁶⁸⁷ 《朱子語類》〈性理三·仁義禮智等名義〉卷六，頁103。

⁶⁸⁸ 《朱子語類》〈論語二·學而篇上〉卷二十，頁456。

⁶⁸⁹ 《朱子語類》〈大學四·或問上〉卷十七，頁373。

著如此不縱放，不欺誑；到得工夫到時，則自然不縱放，不欺誑矣。⁶⁹⁰

上述，則述說「敬」或「誠」之達成，有時得強制，有時是自然；筆者認為這樣的述說方式相當符合實踐者的體驗，因此朱子論述此種「意志」的「強制」作用時，認為「有時是必須」的：

問：「人於誠敬有作輟。」曰：「只是在人，人須自責。如『為仁由己』，作與輟都不干別人事，須是自家肯做。」又問：「如此時須是勉強？」曰：「然。」⁶⁹¹

上述可謂朱子注意到實踐時，並非都可以「誠」、「敬」、「仁」等「心態」那樣自然的去實踐，因此認為在「意志」上的操作是必須的，有時不得以此種方式「勉強」來達到所謂的「敬」、「誠」或「仁」，而這種說法筆者認為沒有違背作工夫時的意義，反而相當符合事實。

3、兼含「心態」與「意志」之語句

不論是從「心態」上還是「意志」上談論工夫時，其實都有可能相互涉入，當然上兩小節乃筆者刻意區分「心態」與「意志」兩方面來說；此小節則論述作工夫時，所涉及的「心態」、「意志」兼論者：

曰：「孟子云：『操則存，舍則亡。』人才一把捉，心便在這裏。孟子云『求放心』，已是說得緩了。心不待求，只警省處便見。『我欲仁，斯仁至矣。』『為仁由己，而由人乎哉？』其快如此。蓋人能知其心不在，則

⁶⁹⁰ 《朱子語類》〈訓門人一〉卷一百一十三，頁 2743-2744。

⁶⁹¹ 《朱子語類》〈學六·持守〉卷十二，頁 212。

其心已在了，更不待尋。」⁶⁹²

上述，可知有「某種心」需要維持，而且可以「把捉」的方式來操作。若以孟子的「本心」來談，則我們需要以「本心」來行事，但此「本心」並非時時存於行事中，有時「放」，故須「求」，因此用「把捉」的方式，在「意志」上操作得以令此心不矇蔽於私欲，而有此「把捉」過程則「心便在這裏」。此處的「心便在這裏」乃指涉某種「心的狀態」，亦即「本心內存的狀態」。因此總體合說，則先從「意志」上有一操作，而達到某種「心態」上的呈現；而此種方式亦落實在朱子解釋《大學》之「誠意」上：

言欲自修者知為善以去其惡，則當實用其力，而禁止其自欺。使其惡惡則如惡惡臭，好善如好好色；皆務決去，而求必得之……。⁶⁹³

意既實，則心可得而正矣……。⁶⁹⁴

上述，可見朱子有「先用其力」這種意志上操作而杜絕「自欺」之過程，而達到某種「心態」之維持，此即「意誠」而得「心正」之穩固狀態。

總括來說，「心態」可指涉「敬」或是「意誠」等諸多狀態，以大方向來說，其內涵則屬「無私」的「心態」；而這樣「心態」達成，朱子是認為時常得在意志上操作，故其「工夫心」的內涵，一方面表達「心態」的重要性，另一方面也承認要有某種「心態」則亦有得在「意志上」操作而後得的情況。

（三）象山之「工夫心」內容

⁶⁹² 《朱子語類》〈學三·論知行〉卷九，頁 151。

⁶⁹³ 《四書集注》〈大學章句〉，頁 7。

⁶⁹⁴ 《四書集注》〈大學章句〉，頁 4。

象山論工夫之細節內容不多，主要以「立本」或「立志」等大方向來教導學生，關乎本文之「工夫心」內涵亦有，然則因象山的工夫論述較為簡潔，因此較少強調實踐中的細節，故筆者不分述「心態」與「意志」而整合論之。

象山對於「心態」上的指稱，事實上與「本心」的意涵相類似，而有以「義理之心」或「敬篤之心」之語辭形述者；其云：

義理所在，人心同然，縱有蒙蔽移奪，豈能終泯？患人之不能反求深思耳。

此心苟存，則修身齊家治國平天下，一也；處貧賤富貴死生禍福，一也。

故君子素其位而行，不願乎其外。⁶⁹⁵

上述，象山強調有「義理之心」而且是「人心同然」的「本心」非可泯滅。而若「此心存」，也就是指涉「無私」方面的「本心」一旦「內存」，則對於修身、齊家、治國、平天下等實踐，皆可自然得成而貫徹於一。由此來說，象山的「心態」意義與其「本」有著強烈連結，若有此「內存」之「心」，則各種實踐其實僅是一事。另一方面，此「心態」是否有用於「作工夫時」，象山曾云：

今而未有**篤敬之心**、踐履之實，拾孟子性善之遺說，與夫近世先達之緒言，以盜名干澤者，豈可與二子同日道哉？⁶⁹⁶

上述，可知「敬篤之心」與「踐履之實」兩者必是同具方為象山所肯定，雖然象山似乎不是「連結的說」「敬篤與踐履」，但此兩者在實踐上絕對難以切割。也就是說，論及實踐時必有「敬篤之心」之「心態」來「踐履」方有意義，而此方是正確的實踐模式。

⁶⁹⁵ 《陸象山全集》〈鄧文苑求言往中都〉卷二十一，頁162。

⁶⁹⁶ 《陸象山全集》〈天地之性人爲貴論〉卷三十，頁221。

由於象山論述「本」的談論為重，故其論工夫內容本身較為易簡，而且較少談論細節；他認為實踐時本應存有此「本心」之相關意義，故作工夫時常已內存「無私」或「本心」等意涵來述說，或是強調要有「本心」這種前提來實踐，因此較少重複述說「作工夫時」的「心態」應當如何。

另一方面象山對「意志」方面的強調，主要是說明如何保有「本心」意義或是確立正確的「志向」；總括來說，象山強調的「意志」上操作，不是保有「本」就是從「意志」上確定一個「正確方向」來說實踐，曾云：

志向一立，即無二事。此首重則彼尾輕，其勢然也。⁶⁹⁷

上述，象山表明須「立志」，而此「立志」即從「義」之方向說者，此在筆者第四章談論象山關於「義利」之說時已曾論及；另一方面，「立」自然是從「意志」上說者，而「立」的內容則又可導回「本」，其云：

心不可泊一事，只自立心，人心本來無事，胡亂彼事物牽將去，若是有精神，即時便出便好；若一向去，便壞了。⁶⁹⁸

上述，象山強調「自立心」，而此「心」即「本心」或「仁義之心」等內涵，此「本」若立，則應物自然不被牽累。雖然象山總是談論「立志」或「立本」，然而在「意志」上的操作，他認為有其重要之處，其云：

念慮之正不正，在頃刻之間。念慮之不正者，頃刻而知之，即可以正。念慮之正者，頃刻而失之，即是不正，此事皆在其心……。⁶⁹⁹

⁶⁹⁷ 《陸象山全集》〈與趙然道三〉卷十二，頁 100。

⁶⁹⁸ 《陸象山全集》〈語錄一〉卷三十五，頁 297。

⁶⁹⁹ 《陸象山全集》〈雜說〉卷二十二，頁 171。

故正理在人心，乃所謂固有。易而易知，簡而易從，初非甚高難行之事，然自失正者言之，必由正學以克其私，而後可言也。⁷⁰⁰

上述第一引文，象山亦重視「念慮」之「正」，可知是「意志」上來操作此讓此「心」歸於「正」，且導源於「本心」上來說明。而第二引文則說「正理」這種「意志」上操作是由「心」所決定，此種抉擇在一念之間，對操作者來說是一種「克制私欲」的操作。此外，又云：

大丈夫精神豈可自埋沒如此？……「為仁由己」、「有能一日用其力於仁，我未見力不足者」，聖人豈欺後世？⁷⁰¹

上述可知，象山強調「意志」的操作是可行的，也認為此種能力乃人所故有，因此認為「豈可自埋沒」。文後所引之「為仁由己」等，則取《論語》中強調「意志」上的持續，來說人人都有能力操作而達到「仁」意義上的實踐。

總括來說，象山的「心態」是關乎「本心」的確立上來說，因此實踐時有「心態」之確立即可自然得當，若涉及「意志」則強調「立本」、「立志」之操作，並說明此種操作之能力事實上都內在人的能力當中；筆者再舉一例，作為象山重視「心態」與「意志」之總結：

吾友能棄去謬習，復其本心，使此一陽為主於內，造次必於是，顛沛必於是，無終日之間而違於是，此乃所謂「有事焉」，乃所謂「勿忘」，乃所謂「敬」。果能不替不息，乃是積善，乃是積義，乃是善養浩然之氣。真能如此，則不愧古人。其引用經語，乃是聖人先得我心之所同然，則為不

⁷⁰⁰ 《陸象山全集》〈與李宰二〉卷十一，頁95。

⁷⁰¹ 《陸象山全集》〈與諸葛誠之三〉卷四，頁33。

上述，象山先說「復其本心」而內有所主，後強調「有事焉」、「勿忘」等意志上操作，以作為「敬」的真實涵義。故，象山言「敬」乃心中保有此「本心」者為關鍵，而補以「有事焉」、「勿忘」之意志上操作以持續。文後又回歸「本心」與「聖人先得我心之同然」等語，則可知象山之「心態」意義乃直涉「本心」之發用上說。

總結象山論工夫，頗為易簡而多以「大方向」為主要論述點，其云：「不專論事論末，專就心上說。」⁷⁰³、「既知自立，此心無事時，須要涵養，不可便去理會事……。」⁷⁰⁴因此相較於朱子、陽明較無細節上的說明。上述之種種論說，乃筆者刻意點出象山論述較為細膩之處，事實上在象山論述中，較難以找尋有關作工夫的「細節」之處。但若以「工夫心」來論述時，筆者發現他仍是重視實踐時的「心態」與「意志」之意義。

（四）陽明之「工夫心」內容

1、強調「心態」方面的語句

由於陽明論工夫有從根本上說的談論方向，因此他時常以「良知」等相關含義來說明作工夫時的「心之狀態」應屬「良知之發」，而此種「心態」與他的「良知」發用處關聯極大，與象山論「心態」與「本心」的連結強度一致，因此相較於朱子來說，陽明的「心態」意義除了在作工夫時頗具關鍵，此「心態之維持」亦屬天理發用的涵義之一。

⁷⁰² 《陸象山全集》〈與曾宅之〉卷一，頁4。

⁷⁰³ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁307。

⁷⁰⁴ 《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁296。

若論及「實踐」時的「心之狀態」，陽明仍有單純強調此「心態」者，其云：

此心若無人欲，純是天理，是個誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要去求個溫的道理；夏時自然思量父母的熱，便自要去求個清的道理。⁷⁰⁵

上述，陽明強調行孝時之「心之狀態」應屬「無人欲」而「純是天理」的那種從良知發用上可得的「心」，而此種「心態」「純是天理」從「良知」上發用可得，而且可以「意念上之誠」來述說，其云：

致其知溫清之良知，而後溫清之意始誠，致其知奉養之良知，而後奉養之意始誠，故曰「知至而後意誠」。⁷⁰⁶

上述，從陽明的語詞上說即是「良知發用於孝」，使得正確的「孝心」展現而得所謂的「意誠」，就筆者的談論來說，都是在說明實踐時的「心態」強調。另一方面，如何「保持」此「心態」事實上就是陽明所側重的關鍵之一，因為此種「心態」乃良知之發而後展現於「意誠」，故若守得此基礎，不論任何實踐皆可得當行之；而陽明所論「學」之內含不外乎此範圍，其云：

只存得此心常見在，便是學。過去未來事，思之何益？徒放心耳！⁷⁰⁷

上述，可知陽明認定的「此心常在」乃就內心存此「良知」或「純是天理而無私」等意義上說者，因此陽明論述「心態」除了代表實踐時的有效性之外，此「心態」

⁷⁰⁵ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁3。

⁷⁰⁶ 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁49。

⁷⁰⁷ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁24。

本身的展現與維持，事實上就是他最關切的要點；因此又云：

至善只是此心純乎天理之極便是，更於事物上怎生求？……若只是溫清之節、奉養之宜，可一日二日講之而盡，用得甚學問思辯？惟於溫清時，也只要此心純乎天理之極；奉養時，也只要此心純乎天理之極。⁷⁰⁸

上述，陽明的「心態」意義頗有此「心態」與「天理相合」之意味。而這種「心態」即從「良知的發用」之「持續」來說，故以「此心純乎天理」之「極」，來說明實踐時「此心狀態」皆從良知發用而無私，且可持續不斷，即可達所謂「天理之極」。

上述可知，陽明對「心態」陳述出多種意義，此「心態」除有即於「天理」的內涵之外，在單純論「作工夫時」，「心態」乃指涉「良知」或「無私」等方面來說。但陽明亦發覺此「心態」之保有雖從「良知發用」上即可持續呈顯，卻亦有阻礙之可能，因此他也重視「意志」上來談論實踐時所應注意之要點。

2、強調「意志」方面的語句

陽明對於「意志」上的強調，或以「克」、「存」來說之，事實上都在強調實踐時所應注意的「意志要求」之層面，其云：

省察克治之功，則無時而可間，如去盜賊，須有個掃除廓清之意。無事時將好色好貨好名等私逐一追究，搜尋出來，定要拔去病根，永不復起，方始為快。常如貓之捕鼠，一眼看著，一耳聽著，才有一念萌動，即與克去，斬釘截鐵，不可姑容與他方便，不可窩藏，不可放他出路，方是真實用功，

⁷⁰⁸ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁3。

方能掃除廓清。到得無私可克，自有端拱時在……。⁷⁰⁹

上述，陽明注意到「私」之問題，因此有「克治」之說法，而且強調在「一念萌動」時則須「克去」，也就是在「意志上」操作讓此「心念」歸於正，而達到所謂「無私可克」。此外，又云：

人若真實切己用功不已，則於此心天理之精微日見一日，私慾之細微亦日見一日。若不用克己工夫，終日只是說話而已，天理終不自現，私欲亦終不自現。如人走路一般，走得一段，方認得一段；走到歧路處，有疑便問，問了又走，方漸能到得欲到之處。今人於已知之天理不肯存，已知之人欲不肯去，且只管愁不能盡知，只管閒講，何益之有？且待克得自己無私可克，方愁不能盡知，亦未遲在。⁷¹⁰

發動處有不善，就將這不善的念克倒了，須要徹根徹底，不使那一念不善潛伏在胸中。此是我立言宗旨。⁷¹¹

上述二引文，乃陽明強調「克己工夫」之「意志」上操作者，後引文更強調在「意念上」時就可行「克制」之操作。而總括陽明對「克己」之論述，乃「克私」之涵義，且在行為上與意念上都可操作。此外，又云：

區區因與說我此間講學，卻只說個「必有事焉」，不說「勿忘勿助」。必有事焉者，只是時時去集義。若時時去用必有事工夫，而或有時間斷，此便是忘了，即須勿忘。時時去用必有事工夫，而或有時欲速求效，此

⁷⁰⁹ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁16。

⁷¹⁰ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁20。

⁷¹¹ 《王陽明全集》〈語錄三〉卷三，頁96。

便是助了，即須勿助。其工夫全在必有事焉上用，勿忘勿助只就其間提撕警覺而已。若是工夫原不間斷，即不須更說勿忘；原不欲速求效，即不須更說勿助。此其工夫何等明白簡易，何等灑脫自在……。⁷¹²

上述，陽明針對聶豹詢問「勿忘勿助」難以拿捏，而道出此工夫之旨乃「其間提撕警覺」，是提醒實踐而說「勿忘」，不應過度而說「勿助」，因此不是單純的懸想「勿忘勿助」。就根本來說，陽明認為只要有「必有事焉」之「集義」就是「明白簡易」而不需「勿忘勿助」，但至於意念上若需操作此種「勿忘勿助」時，只是意志上的輔助。

總之，論及「意志」之說，除針對行為與意念上的「克制」或云「克私」之外，對於實踐時的工夫細節與拿捏，陽明亦有注意此點之重要性；而這些都是在意念上可操作的細微層面，且涉及「意志」的操作。

3、兼含「心態」與「意志」之語句

若配合「心態」與「意志」兩者來說，陽明常強調「克私」以達某種「心態」之說，曾云：

初學必須思省察克治，即是思誠，只思一個天理，到得天理純全，便是何思何慮矣。⁷¹³

上述，陽明認為「省察克治」乃初學者之必要，若克制私欲而得誠，即所謂「思一個天理」以達內心「得天理純全」之「心態」穩固，此時則不需「思慮」。另一方面，對於朱子曾經強調從「主一」這種「意志」上操作的工夫，陽明亦有類似

⁷¹² 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁 82-83。

⁷¹³ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁 16。

的談論，其云：

曰：「居敬是存養工夫，窮理是窮事物之理。」曰：「存養個甚？」曰：「是存養此心之天理。」曰：「如此亦只是窮理矣。」曰：「且道如何窮事物之理？」曰：「如事親便要窮孝之理，事君便要窮忠之理。」曰：「忠與孝之理在君親身上？在自己心上？若在自己心上，亦只是窮此心之理矣。且道如何是敬？」曰：「只是主一。」曰：「如何是主一？」曰：「如讀書便一心在讀書上，接事便一心在接事上。」曰：「如此則飲酒便一心在飲酒上，好色便一心在好色上，卻是逐物，成甚居敬功夫？」日乎請問。曰：「一者天理，主一是一心在天理上。若只知主一，不知一即是理，有事時便是逐物，無事時便是著空。惟其有事無事，一心皆在天理上用功，所以居敬亦即是窮理……」。⁷¹⁴

上述陽明對話中談論實踐時雖有眾多條目，但關鍵仍在「存養此心之天理」，而此種談論類似「良知之天理」的談論，但上述又特別強調「意志」上的操作。在論及實踐條目如「忠與孝」時，陽明則強調「敬」與「主一」。「主一」是專心一致，此心全在天理上來說「敬」。問者又說「主」乃「一心在」各種實踐上如「讀書」、「接事」，故此「一心在讀書、接事」上的「一心」乃有「意念上」的「專一」之強調，故乃涉及「意志」上之操作，但陽明補充最重要的「主一」之意義乃「一於天理」，因此導回「一心皆在天理上用功」，故接事應物皆如此操作；因此說此種「主一」的意義就是「居敬」，而有此種「居敬」的接物即是「窮理」。而此述，陽明強調「主一」這種「意志」上的操作來形述「居敬」，點出實踐時用「意志」來收得「此心之狀態」（心態）「純是天理」。另外，若談論「格」之涵義時，亦有此面向之談論，其云：

⁷¹⁴ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁33。

「格」字之義，有以「至」字訓者，如「格于文祖」、「有苗來格」，是以「至」訓者也。然格于文祖，必純孝誠敬，幽明之間，無一不得其理，而後謂之格；有苗之頑，實以文德誕敷而後格，則亦兼有「正」字之義在其間，未可專以「至」字盡之也。如「格其非心」、「大臣格君心之非」之類，是則一皆正其不正以歸於正之義，而不可以「至」字為訓矣。⁷¹⁵

上述，陽明先點出「純孝誠敬」這種「心態」而「得理」，來說明欲達到此種「心態」則須有「正」之意涵於其中，故「格」之義涵必有「正」之意方可盡其義。故文後點出「正其不正」這種從「意志」上或實際實踐層面的操作工夫，來說明「格其非心」之意涵。也就是說，陽明對於「正心」這種從「意志」上操作，其目的不外乎回歸某種「無私心態」，雖然陽明時常說此種「無私」從良知上發用即可得之，但實際實踐時往往面臨「需要克制私慾」或「正意念」等「意志」上的操作來配合。

總括來說，論述作工夫的細節時，關於「心態」與「意志」的強調是必須的，在實際的操作中可發現，欲回歸陽明所要的「良知之發」或是「無私」等「心態」的保持或持續發顯，時時需要「意志」上的操作來達成，可見兩者的重要性；而此乃筆者之所以強調「工夫心」的用意。

（五）朱、陸、王三人「工夫心」的總結

1、「工夫心」皆同樣位居實踐樞紐地位

從上述對朱、陸、王的「工夫心」論述，可知對於「意志」與「心態」的重

⁷¹⁵ 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁47-48。

視，在實踐時皆不離此層面。而此種「心態」與「意志」筆者雖刻意分開談論，事實上在許多論述中，是兼含兩者意義，或是「以意志達到某心態」來說實踐。而筆者以「工夫心」稱之，乃因工夫除了落實於實踐之外，必在「心」上說方有意義，而且必涉及「心態」、「意志」兩者，而此兩項工夫心內涵，若回歸孔子的談論中，筆者認為是相符合的。

延伸說，不論朱、陸、王對工夫的談論是否「易簡」，其對「本源」的談論是否從「心上說」或「性理上說」，但在「作工夫時」必談此涉及「心態」與「意志」的「工夫心」，而且在他們的強調中，可以理解「工夫心」的存在，才是他們所認可的實踐。

若在細節上檢閱，筆者亦發現朱、陸、王對「工夫心」雖然同樣重視，但對於「心態」與「意志」上的要求或認定的意義稍有不同。此即，象山因認為實踐須從本源上直接發露，因此較側重「心態」方面，故「意志」上的強調雖有，然而卻顯得是輔助。陽明除了與象山同樣重視「本源發露」的實踐，對於「意念上」的克制也認為相當重要，因此述說「意志」方面又比象山多些而顯得較為精細。而朱子雖然論述實踐亦有其「本」，但發現實踐時欲保有某「心態」相當困難，故時時論述「意志上」該如何維持此「心態」。

總括來說，不論三人對「心態」與「意志」的偏重是否有些許差異，但這些談論都是在「工夫心」的側重面下來說的，而且筆者認為即便三人對「心態」與「意志」兩方的強調有些許差異，事實上無礙三人的「同」；下小節即述。

2、對「心態」與「意志」之強調與意義上的差異性

從筆者上文一一列舉朱、陸、王三人對「心態」與「意志」的強調中，可發現朱子對於「意志上」的強調較陸、王二人稍多，而陸、王對於「心態」的重視與其中意義似乎重於朱子的認定。而這樣的細微差異，筆者欲談論其中的原因以及此種「差異」並非「衝突的差異」。

從象山的談論中，自筆者第四章談論其儒學要旨時已經呈現一個事實，就是他對於「立本」的強調最為重視，而對於實踐條目較不重視；而此點陽明亦然。但最關鍵者，在於陸、王對於「心態」的認定與「本心」或「良知」的發用上，是緊密連結來談論的，因此論述工夫時，常以此「本」或「良知」的「已經發用」上來談論實踐，因此認為實踐時自然可流露出應有的「內心層面」，故不須多以「克制」、「要求」來說欲達到某種「心態」上的過程。因此就「意志上」的操作雖然陸、王二人亦有所談論，但相較於朱子來說，則顯得較為少數。

另一方面，也由於陸、王對於「心態」的意義緊密連結「本心」或「良知」的意義來談，因此「良知」、「本心」發顯的「心態」事實上就是「合理」，若掌握如何保有此「心態」即掌握了作工夫之樞紐，甚至保有此「心態」即是作工夫的目的。因此就「心態」來說，陸、王認為達到此「誠意」或「本心」內存時，已是理的展現，故不需要在論述其他多餘的「工夫細節」。

反觀朱子在「意志上」的強調頗多，雖然朱子亦不反對從「本」或「本心」出發的格物，但他更重視「如何維持」這種從「本」或「本心」出發的格物，因此除了肯定「敬」、「良心發現處」這種「心態」的維持之外，又道出許多「持」、「克」、「主一」等「維持某種心態的方法」。也就是說，朱子意識到即便我們內存「本心」或「性善」，但在許多方面仍無法那樣自然的從這些「心態」上行實踐之事，故對於「意志」方面的強調多於陸、王二人。

也就是說，「心態」的達到或維持，對朱子來說並非如陸、王那樣的簡單或是自然流露；另一方面，僅有「心態」的展露，朱子不敢直接說「此時的發心即天理」，因為他強調必須透過不斷的實踐方可有所謂的「吾心之全體大用無不明」。也就是說，實踐時「敬」的心態雖有，或是「本心」之心態雖存，但實踐時的「保有」或「維持」以達到「豁然貫通」之前，對朱子來說是另一個他關切的重要實踐歷程。

但總括來說，朱子與陸、王對於「心態」與「意志」上的強調與意義雖有些許不同，但三人都是側重「心態」與「意志」於做工夫時的重要性。此外，即便

「心態」與「意志」上的強調或意義上有著不同，但這都僅是在「作工夫時」的細微差異，事實上雙方都意識到單一論述「心態」或「意志」是不完備的。也因此，陽明也曾強調「意念上克制」之說，象山有「正念慮」等偏向「意志」的補充說明，而朱子雖強調「意志上」的操作，然亦有「敬則心存，心存，則理具於此而得失可驗」⁷¹⁶這種肯定「心態」的意義。

因此就筆者而言，「工夫心」所涉及的「心態」與「意志」，在朱、陸、王三人中，對於實踐上的意義是同樣重視的，即使在細節上有些許不同，但是在完備度上，三人皆重視「心態」與「意志」兼具時的重大意義。

二、以「工夫心」弱化「本源」與「條目」的差異

筆者既已「工夫心」來述說朱、陸、王三人對「實踐時」的共同側重點，即實踐時的「心態」與「意志」，於此小節則論述有此「工夫心」之同樣側重之後，則論述工夫、實踐脈絡下時，所謂的「本源」或「條目」之「相異」亦無妨礙，試述如下。

（一）「本源」與「條目」於實踐時的地位

1、「本源」意義並無衝突

筆者所謂的「本源」乃針對「工夫」來談論，因此不涉及宇宙生成或形上旨趣的那種「本源」義，頂多僅談論「工夫」的「發端根源」。舉例來說，朱子的「本源」，即談論工夫時所設定的「性善」或「本心」這種基礎，而這種基礎以及達成又作為「即理」的條件。也就是說，朱子一方面以「性即理」的意義作為

⁷¹⁶ 《朱子語類》〈大學五〉卷十八，頁402。

基礎或「本源」，另一方面又以不斷的實踐來達成「性善」之本然而合於「天理」。而這樣的「本源」的「建立」以作為「理」的形述，若僅從「實踐層面」來對照於陽明的「心即理」，筆者認為雙方並非衝突；也就是說，以「性即理」的意義來看，朱子側重的是如何彰顯「性善」而合於天理，其中的實踐或持續應該注意什麼，同樣在象山與陽明論述中亦可見之。而此必涉及「工夫」問題，但筆者從「工夫心」的談論中，認為朱子與陽明、象山的論述皆重視「心態」與「意志」層面的強調，而且談論所有工夫皆不離此種關鍵，故即便朱子以「性即理」作為本源，但實踐模式中以「工夫心」來說時，與象山、陽明是不衝突的。

同樣的，論工夫時象山、陽明雖立「心即理」作為立論基礎或「本源」，但主要是強調當下之「本心」或「良知」等彰顯時，就是合於天理的。但細節上象山、陽明亦注意到如何「維持」「本心」或「良知」之細部問題，因此在實踐層面上，象山、陽明皆重視「心態」與「意志」兩者的狀況中，與朱子的實踐模式亦非衝突。

細部來說，筆者認為立「心即理」為「基礎」的思路下，陽明與象山自然較重視「心態」所涉及的「內心無私」之相關層面，一旦掌握此「心態」，則實踐的細節自然不須多談。而以「性即理」作為立論基礎的朱子，雖然同樣承認孟子的「性善」為開導的實踐，但朱子又發覺此種「本心」之持續即便有「性善」作為基礎，仍有不得力之時，因此相當重視「意志」上的操作以求持續與完成。因此雙方的「本源」對實踐層面上的影響，頂多僅在實踐時的「心態」與「意志」的細節上之強調程度，並非有所衝突。

從筆者上述之簡說，可見雙方論述實踐時所談論的「工夫」細節，事實上根本沒有所謂的「衝突」。雖有兩種「本源」之立，但「工夫心」皆同，僅有「心態」與「意志」兩層面的強調上有著些許不同，而且此種些許不同並無造成「衝突」。因此，在「實踐層面」的談論脈絡下，「本源」是「性即理」還是「心即理」，無法造成「衝突」。

2、「條目」意義自然可「異」

論及工夫或實踐，自然有許多參考路線可追尋；例如朱子重視《大學》之為學次第，認為「八目」是相當好的實踐進路。而筆者於第二章談論陽明論《大學》時，點出陽明的立論基礎以及弱化為學次第的那種談論內容。但事實上，象山、陽明都無法否定為學次第的價值，若盲目的追尋一定次第而忽略「本」時，才是需要反省的。當象山、陽明以求「本心」、「良知」出發的實踐時，事實上不論是「八目」或是可能存在的更多條目，必內涵這種「本心」、「良知」出發的實踐前提，也因此對於所謂的為學「次第」或「條目」，顯得較不重視。

若說朱子重視為學次第是重視所謂的「條目」，事實上在論述《大學》時，朱子也曾說過「八目」中有許多是互相指涉的，因此也不是「必然的次第」。⁷¹⁷既然朱子也注意到「條目」或「次序」並非絕對，重點在實踐時此心如何發顯、持續、貫徹，故即便朱子如此謹守《大學》原義，亦會云：

《大學》自致知以至平天下，許多事雖是節次如此，須要一齊理會。**不是說物格後方去致知，意誠後方去正心。**若如此說，則是當意未誠，心未正時有家也不去齊，如何得……。須是多端理會，方得許多節次。**聖人亦是略分箇先後與人知，不是做一件淨盡無餘，方做一件。**若如此做，何時得成！⁷¹⁸

此說，朱子雖承認有許多事情的「節次」符合《大學》所說之次第，但操作時往往是需要「一齊理會」的，而且並非「八目」中的次第依序來作，達成其中一件

⁷¹⁷ 《朱子語類》〈大學二·經下〉卷十五，頁307：「正心是就心上說，修身是就應事接物上說。那事不自心上做出來！如修身，如絜矩，都是心做出來。但正心，是萌芽上理會。若修身及絜矩等事，卻是各就地頭上理會。」此論說，朱子認為「修身」與「正心」事實上無法切割，頂多分出「心上說」與「應事接物」上說兩者；但究底來說都是「心做得出」。

⁷¹⁸ 《朱子語類》〈大學二·經下〉卷十五，頁311。

方做另一件。

總括來說，實踐的「條目」若要盡舉，事實上可說「百目」或者更多，而《大學》所論之為學次第的確是個重要參考路線，但陽明、象山乃至朱子，都知曉並無所謂的「一定次第」或「幾個固定條目」來作為實踐參考。此外，在筆者之前論述「工夫心」時，道出三人認為實踐時最應注重的是「心態」與「意志」，應可加強釐清對「條目」的相關爭議問題。

（二）「工夫心」的持續即聖賢一弱化「本源」之異

前小節所述之「工夫心」，粗略的說明「本源」與「條目」在朱子與陸、王雙方中並非「衝突」；而此小節，亦從論述實踐的層面下，以「工夫心」來說明如何「弱化」朱子與陸、王看似衝突的「本源」。

1、實踐脈絡下的「本源」差異性

筆者從「性善」或「性即理」來述說朱子論述實踐的「本源」；同樣的，亦以「本心」、「性善」、「良知」或「心即理」來述說象山、陽明的「本源」。然而「性善」卻是朱子、陽明、象山三人所共同肯定者，何以有「性即理」與「心即理」這種基本上立論差異？

筆者再強調一次本文是從「實踐層面」上來談「本源」的，因此象山之「宇宙吾心」、陽明「無善無惡心之體」等這種對「本源」的形述，並非切合筆者之談論範圍。若就「實踐層面」論說，朱子之「性即理」的意義是說「性善本身」、「性善的達成」、「復性」等，是「天理」或「天理的展現」；而陽明的「心即理」或「良知即天理」的意義是說明此「心」發端流露時，即是「天理」或「天理的展現」；象山的「心即理」則說明「本心」之開顯即是天理。

筆者認為若就「實踐層面」上說，上述之「本源」（性即理、心即理）的意

義並非衝突，而僅有細微差異而導致一些影響。此影響可從他們對「工夫心」中的「心態」與「意志」層面的強調程度不同可觀之；而此點筆者前文已有談論過。再延伸說，筆者所談論的「本源」，不論是朱子或象山、陽明所立之「本源」，在實踐上的呈顯並沒有衝突之處。

若涉及形上旨趣方面，將「性即理」與「心即理」的立論放大至天人關係、宇宙生成關係等諸多層面，則大有不同的開展而產生不同的論述。但筆者認為，有關形上旨趣的談論並非直接影響他們的「工夫心」，也無法影響；反而在「工夫心」的論述之下，有關「形上旨趣」的層面論述，更顯與成聖賢的實踐進路無必然關係。

因此，筆者認為「本源」在實踐時所扮演的角色，一方面是解釋「道德自覺」的「根源」，另一方面是說明如何復此「本源」的重要性。雙方的立論中，此「本源」人皆內存，而且皆可「復」，因此「本源」的差異性，在實踐上的影響甚少；若再配合筆者對「工夫心」的描述，應可指出此「本源」是否為「性即理」還是「心即理」並非重要，而這種「差異」亦非「衝突」。

總括來說，雙方「本源」之「立論上相異」對筆者來說並無「衝突」，但此「本源」的立論對實踐上亦有些許影響；因此下小節即論述「本源」對實踐時的「工夫心」之影響層面。


2、實踐層面的「本源」對「工夫心」影響甚小

筆者暫以陽明之「心即理」作為陸、王立「本源」的代表，而這種「本源」對實踐與工夫層面的影響亦有。此小節則談論此方面細節，論述後對比朱子之「本源」立論，自可得出因「本源」所導致論工夫的些許差異，但這種差異並非衝突，而是兩種對「理」的認知下所呈現的不同實踐模式；茲述如下。

陽明認為良知發端、彰顯之當下，即是「理」而說「心即理」。此基礎一旦確定，在實踐的一開始若保有上述之「發端」等涉及無私之「心態」者，對陽明

而言就是「理」；⁷¹⁹而象山之立論亦如此類。另一方面，此種意義下實踐之持續亦是當為，但陸、王並非認為「累積」之後所得的才是「理」，一開始實踐的「良知之發」、「本心發端」即是天理的展現。也因此，在筆者之前論述「工夫心」時，亦察覺到象山、陽明對於「心態」的定位，有時則直接把「心態」與「良知發用」緊密連結的現象，故此種與「本源」連結的「心態」之保有，亦是作工夫的目的。

而朱子認為，本心發端而實踐必須持續貫徹方可說達到「理」，而這種堅持就是跟陽明、象山的最大不同處。朱子雖然不否定「本心之發」是正面的實踐模式與前提，但是他更關切這種「持續」以及「如何持續」的問題。因此不以「心即理」的模式作為基礎時，對於「某種無私心態」之「保持」、「持續」或「積累」等方法，就是他相當關切的問題；例如：



仁就心上說，如一事仁也是仁，如一理仁也是仁，無一事不仁也是仁。聖是就地位上說，聖卻是**積累**得到這田地，索性聖了。⁷²⁰

凡事有義，有不義，便於義行之。今日行一義，明日行一義，**積累**既久，行之事事合義，然後浩然之氣自然而生。⁷²¹

上述二引文，朱子皆強調「累積」而後有成聖、集義而生浩然之氣之結果。故朱子的「本源」並非如陽明那樣，認為「良知」所發顯的「心態」馬上說是「合於天理」。而朱子強調「積累」的談論，可與筆者之前談論朱子之「工夫心」時曾談論他所重視的「意志」上可連貫理解。也就是說，在「工夫心」的內容上，朱子對於「意志」上的操作且強調「持續」的重要明顯多於陸、王，而不以單純的

⁷¹⁹ 《王陽明全集》〈語錄一〉卷一，頁2云：「此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分。」乃強調此時「無私之心態」即合於天理。

⁷²⁰ 《朱子語類》〈論語十五·雍也第四〉卷三十三，頁844。

⁷²¹ 《朱子語類》〈孟子二·公孫丑上之上〉卷五十二，頁1263。

「心態」上來說「合於天理」。而這樣的差異，若說是「本源」（「心即理」、「性即理」）上的不同所導致，其實亦可；但這樣的「本源」所導致的「差異」，事實上僅是影響「心態」與「意志」的側重程度，而不會因「本源」之立論不同而有所「衝突」。

總括來說，「本源」對「工夫心」的影響甚小，只造成對「心態」與「意志」兩層面的側重程度；但究底來說，雙方皆是在「工夫心」的內涵下實踐的，因此這種細微差異，若因「本源」不同而有，然而亦無所謂「衝突」，故筆者說「本源」對「工夫心」影響甚小。

（三）「工夫心」並非由「條目」可限制—弱化「條目」之異

實踐的「條目」如《大學》所舉之「八目」，朱子視為重要的「為學次第」以作為實踐參考路線。而陸、王工夫易簡，不重視「條目」且弱化「次第」，皆以「本」出發則是。而朱、陸二人亦對實踐條目的易簡與否產生衝突，而陽明亦曾批評朱子此類問題。此類議題筆者前諸章以談論過，此小節欲說明若以「工夫心」的談論來看，實踐的「條目」或是「易簡工夫」的問題亦可得解。

1、象山、陽明並非否定有關「條目」的參考價值

朱子對工夫或實踐的強調，謹守《大學》的路線作為學者之重要參考，此不待言。而陸、王對此種「為學次第」或「實踐的條目」雖然時常反對其僵化的遵守，但也不是說「條目」或「為學次第」對象山、陽明而言毫無價值。陸、王欲點出的重點是「本心」或「良知」發顯的實踐，因此不應執著於「一定次第」或「條目」上來說；例如，陽明曾云：

節目時變，聖人夫豈不知？但不專以此為學。而其所謂學者，正惟致其良

知，以精察此心之天理，而與後世之學不同耳……。夫良知之於節目時變，猶規矩尺度之於方圓長短也。節目時變之不可預定，猶方圓長短之不可勝窮也。故規矩誠立，則不可欺以方圓，而天下之方圓不可勝用矣；尺度誠陳，則不可欺以長短，而天下之長短不可勝用矣；良知誠致，則不可欺以節目時變，而天下之節目時變不可勝應矣。毫釐千里之謬，不於吾心良知一念之微而察之，亦將何所用其學乎？是不以規矩而欲定天下之方圓，不以尺度而欲盡天下之長短，吾見其乖張謬戾，日勞而無成也已。⁷²²

上述，陽明肯定有許多「節目」，而且因時而變，但「節目」之「本」才是最重要的。若以「良知」作為根本，則不論有何種「節目時變」均不為礙。因此，不能只守「節目時變」為學，而應以「良知」作為基礎而應外，猶如規矩尺度與方圓長短之關係。陽明又注意到「節目時變」不可預定，實踐條目因時有變，因此所謂的「八目」或甚至更多可能之「條目」，不外乎「本」的延伸來應對即可。陽明持續提醒「吾心良知一念之微」，此乃面對諸多「條目」時所應具備的前提，也就是「良知發用」上的實踐或格物，而此與陽明之「工夫心」中的「心態」意義又相連結。因此面對他人詢問有關「次第」或是「條目」等議題時，陽明的回答始終回歸「此心之狀態」是否為「良知之發」來回答，曾云：

既云：「交養互發、內外本末一以貫之」，則知行並進之說無復可疑矣。又云「工夫次第不能不無先後之差」，無乃自相矛盾已乎？「知食乃食」等說，此尤明白易見，但吾子為近聞障蔽，自不察耳。夫人必有欲食之心然後知食，欲食之心即是意，即是行之始矣。食味之美惡必待入口而後知，豈有不待入口而已先知食味之美惡者邪？必有欲行之心然後知路，欲行之心即是意，即是行之始矣。路歧之險夷必待身親履歷而後知，豈有不待身

⁷²² 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁49-50。

親履歷而已先知路歧之險夷者邪？「知湯乃飲」，「知衣乃服」，以此例之，皆無可疑……。⁷²³

上述，乃陽明回答顧東橋之「知行問題」時，顧氏認為工夫次第應有先後可言；但陽明仍貫徹他的立論宗旨，認為必先求「心」而後行，因此外在的「為學次第」與諸多「條目」並沒有一定的規則，僅要從「心上求」而實踐方為正確。而此說法陽明仍舊在「心上說」以弱化「次第」、「條目」的一致談論模式。但陽明也不是否定有「次第」，僅是說有此「心態」內存之後即可應物、實踐，故沒有固定的模式；因此陽明認為的「次第」並不是「固定的次第」，其云：

區區「格致誠正」之說，是就學者本心日用事為間，體究踐履，實地用功，是多次第、多少積累在，正與空虛頓悟之說相反。⁷²⁴

上述，陽明認為日用之事的切實踐履，內含許多「次第」與實踐的「累積」；因此這裡的「次第」自然是從「心」上求的「本」時，自然應物時而生的次第。舉例來說，「良知」發後，以無私之「心態」實踐眾多日用之事，自然有當時的實踐順序，而這樣實踐之累積即是他所認同的。

總括來說，陽明並非否定有所謂的「次第」或「條目」，只是認為「良知」發顯之後的實踐才是重點；因此「次第」或「條目」對陽明來說並不是毫無價值，而是應該更關切面對諸多「條目」時，其關鍵點位於何處。另外，象山曾說：

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，

⁷²³ 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁41-42。

⁷²⁴ 《王陽明全集》〈語錄二〉卷二，頁41。

聖之事」，此踐履也……。未嘗學問思辯，而曰吾唯篤行之而已，是冥行也。⁷²⁵

上述，象山指出講明與踐履之事，認為「講明」聖賢留下的實踐方法，故引《大學》、《中庸》、《孟子》文本中有關「條目」與「次第」之相關談論，認為這須需要明確認知的。而紮實的踐履，則落在修身、正心、篤行等諸多模式中。因此，實踐中必先學問思辨，理解先賢之「講明」，而後篤行之方為是。

因此，即便象山幾乎以「大方向」來說實踐，對於「講明」等涉及先賢所留下關於「條目」者，如「致知」、「格物」、「博學」、「審問」……等，亦不持反對態度，反認為須理解其中意義。

2、「工夫心」落實在任何「條目」上

筆者認為，不論是朱子所肯定的「為學次第」或是「條目」，還是象山、陽明曾談論的「講明」或「次第」，事實上這些「條目」或「次第」之所以有意義一定是在實踐上說，而且內含「工夫心」時才有意義。

既然「工夫心」是實踐時的最重要關鍵，而所謂的「條目」又沒有一定的規則，而這些聖賢留下重要的參考路線，其實並不是「條目」應該維持「八目」還是更多，或是繁簡的問題。因為，若有「工夫心」內存，不論「條目」有八甚至更多，或是易簡，事實上都不相違背。因為筆者一貫的論中，所引朱子、象山、陽明的「工夫心」內涵，都緊扣任何一種可能的實踐條目。而有「工夫心」此種前提，「條目」或「次第」為何、應多或易簡，則無所謂的衝突了。

三、以「工夫心」總結朱陸王之「同」的內涵

⁷²⁵ 《陸象山全集》〈與趙詠道二〉卷十二，頁 102。

(一) 「工夫心」是三人對「實踐時」的同等堅持

象山、陽明因注重「本」的自然發用，故一旦發用時，此「心之狀態」甚明，即有「合理」之意涵，故應物自然得當而工夫易簡，不須強調有關「條目」或「次第」之問題；另一方面，也因此種「心態」與「本」相連，故在強調「意志」上的操作對比於朱子來說較少，但仍有側重「意志」者，僅是比重上之不同而已。因此，即便象山亦有談及類似「意志」上之操作，但其論學都以「大方向」為主，對於細節亦點到而已，並沒有在這種「強制」下作為主要工夫。

另一方面，筆者探究中發現朱、陸、王三人中，朱子對於「意志上」的操作說明較多，此乃因三人的論學基礎較為不同，即所謂實踐時的「本源」立論。若以象山來說，其工夫直接從「本」上發用來說，因此他認為的「本心」僅從「本源」上強調即可自然流露，而此流露即天理，因此他不多作類似「強制」或「要求」上的操作。

而陽明論述重視「本」則與象山類似，但他說的較為仔細，除了說明從「良知」上的發用之自然，並且重視「意念上」的發動處之善惡，故相較於象山有較多在「意志上」作工夫者，而這是筆者認為陽明較為細膩的地方。

若就朱子之談論來講，則頗重視「持敬」、「主一」等關乎「意志」上之操作，以求得某種「心之狀態」的穩定持續，且配合實踐與累積來兼談。相較於陸、王兩人，朱子對於此「善心」或「本心」的流露並非陸、王所論的那樣自然易簡；即便流露，則亦需要持續的累積方說「合理」，並非如陸、王之「此本心流露時即天理」，因此朱子常重視「實踐時」若有「非善心」或「非本心」流露的那種克制操作；而這種看似相異的側重，事實上目的與考量的方向皆同，而且皆在「工夫心」的內涵中。

(二) 其他之「異」可暫時擱置

既然「工夫心」皆同，而且筆者前文談論此「工夫心」可弱化「本源」與「條目」的差異，而「工夫心」又關切所有實踐層面的內涵；如此一來，朱、陸、王其他層面的「異」則屬「非直接關於實踐上」層面的問題。而此類之「異」，即有關三人各自的立論、體會，以及思想上的創見，或是涉及形上旨趣等議題。

筆者並非認為「其他層面的異」不重要，但緊扣「實踐層面」上來說「同」，乃認為此脈絡的談論與孔子所關切的議題最為緊密，因此朱、陸、王三人思想中，涉及宇宙論、生成、天人關係……等層面的「相異」現象，並非本文所處理者。再者，這些「其他層面」的「異」，筆者認為亦無法求「同」，而且也不必要求「同」。因為成聖之路的關鍵點在「實踐層面」，此乃儒者最重視之問題，而「工夫心」緊扣此點，這方面的「同」才是較重要的，故筆者認為「其他層面之異」可暫時擱置。



第六章 結論

一、《朱子晚年定論》之總結

《定論》經由筆者之分析、分類，且配合考據對照朱子早、中、晚年思想之後，則依此總結《定論》；簡述如下。

（一）「同」的內容是儒者共識，但細節上非「同」

筆者於第二章中，歸結出陽明所舉出的三個「同」之要點：「去支離、立本源」、「涵養未發、側重良心發端處」、「承繼孟子之『本心』說法」。而此三個方向，筆者認為是儒家學者的共識。

而《定論》所指出的儒者共識內涵，是否在細節上即如陽明所說？事實上朱子的確有陽明所宣稱的思維，甚至有「悔悟」之過程，但細節上朱子仍然與陽明的諸多思想並非等同。因此筆者在細節上的探究中，陽明上述三個「同」的方向來說「心理合一」以求「朱王同」，事實上是「含混地說同」。延伸來說，此乃陽明論述「同」時未注意細節上的差異，而有著刻意說「同」的傾向。

（二）「同」的範圍須界定清楚，避免混淆「同」的內涵

陽明對「同」的範圍未界定清楚，且忽略朱子其他的談論並非「同於陽明自身」，因此在他的提出「朱子晚年」之「定論」且「同於己」時，事實上已經先疏漏一處；此乃「同於己」之內容或範圍必須說明清楚，否則會令人認為陽明之「同於己」說乃指稱「全同」。另一方面，筆者認為陽明也無法解決自身晚年立論特色中，與朱子思想相異的層面。雖然筆者曾替陽明釐清楚「同」的範圍，但這

也反應出是在「某範圍」內說「同」方可行，朱子晚年思想並非全如陽明所言的那些內容而已，而陽明思想的全部內容亦非自身之《定論》所指出內容所能囊括者。

(三) 「爲求思想上的同」而導致「年代」的細節上出現錯誤

《定論》中年代問題筆者於第二章、第三章分別有談論到，而這亦涉及取材問題與詮釋問題。筆者於第四章談論朱子各時期思想時，釐清出陽明所說的「同」事實上在朱子中年出現過，甚至早年已有端倪。而陽明刻意以「晚年」作爲「定論」乃因「晚年」出現相對較多，而這樣的「晚年定論」在細節上有著取材偏頗，即刻意取「朱子晚年」而不取「中早年」之思想來說「同於己」。

筆者在文中亦強調過，事實上《定論》所宣稱的「朱子晚年思想」，卻包含朱子中年的思想，此可說明陽明所欲談論的重點是「思想上的同」而非「晚年」，故陽明硬以「晚年」作「定論」則節外生枝。因爲陽明可直接點出「朱王同」的內容即可，如此一來取材可選擇「非僅限於晚年」的材料來論述；但陽明始終以「晚年定論」作爲立論，因此造成這種在取材方面忽略「年代」是否爲「晚年」的問題。

二、「朱陸異同」的相關問題與總結

(一) 「同」的範圍界定是關鍵

筆者第三章中所舉諸多談論「朱陸異同」或云「朱王異同」最大的問題，在於沒有人以精細的「思想上」分類來述說「同」或「異」，頂多只是論述部分層面而來說「同」或「異」，但整體現象即是「無精細的思想分類」，沒有將「同」

的範圍先界定清楚再來說「同」或「異」，造成調和者與反調和者各自「取同」與「取異」的明顯事實，進而產生種種爭議。因此，「同」或「異」在「思想範圍」上必須先界定清楚，此步驟對於處理「朱陸異同爭論史」是相當重要的一個要件。

另一方面，筆者認為若界定出可談論「同」的範圍，自然可對應其「早晚」之「同異」的立論；也就是說，假設談論「工夫上」或「非關於形上旨趣」的思想內容來說「同」時，必須從雙方的「所有年代的談論」來取材，進而界定出「早、中、晚」年是否曾經出現「同」的內容，再來判斷哪個時期的「同」或「異」的狀況如何，而後方能述說其中的「同異」現象是否可以「早、中、晚」來作為分界。而筆者這樣的立論，事實上也同樣適用於「爭論史」中問題的釐清。

(二) 爭論史中的問題與釐清

筆者於第三章談論「朱陸異同爭論史」時歸結出四個問題歸結，並依此作為解決問題的方向：

- 1、朱陸異同議題不可以「全同全異」來概括論述。
- 2、確切的「晚年」定位，則無法兼顧「中年」甚至「早年」亦曾出現的思想，卻同於「晚年」的「朱子之論」
- 3、從雙方的取材中，找尋出爭議的要點，重新回到朱、陸、王的思想上去釐清。
- 4、釐清「詮釋」與「取材」問題之後，則同時能清楚釐清何人何時的談論，是涉及門戶、政治問題所產生的論述。



上述四個問題歸結，透露出筆者的解決方向，其中 1、2、3 分別與「同」的範圍界定有緊密關聯，而且更需要談論其中的「爭議點」，也就是「相異」的內容。而這部分則在第四章中談論「朱、陸、王」三人的精要定位之後已可釐清，並可同時解決問題 4 的內容。因為問題 4 是較特殊的延伸問題，涉及門戶之見、詮釋問題，因此在第四章中衡定出三人的思想內容後，對於爭論史中何人有著門戶之見，是否有錯誤詮釋或是刻意批評等現象，自然可一併釐清之。

既然筆者認為論述「同」必須在某範圍內來談，就上述 1 至 4 點中得出解決方向，則於第四章詳細談論朱、陸、王三人的思想之後，於第五章中採取筆者自身界定「同」的範圍；此即以「工夫心」說「同」的內涵。

三、「工夫心」所說的「同」

談論「朱陸異同」或「朱王異同」問題，筆者已強調過必須在「某範圍」下來談，也就是以分類的方式配合內文的分析來作出談論。而第五章談論之「工夫心」，即回歸孔子的立論核心，將範圍設定在「實踐層面」上，排除過多的形上旨趣，以「作工夫」時的談論範圍內來求「同」。其中細節包含「作工夫」時的「心態」與「意志」兩層面的論述，以及出朱、陸、王三人的「工夫心」內容，而後，以「工夫心」的談論此弱化「本源」與「條目」的相異。而這樣的論述，則有兩個延伸狀況如下。

（一）有限制的說「同」

既然以「工夫心」來論述「同」，自然「同」的論述非「全同」。但筆者於第五章已曾論述，此「工夫心」的內容雖然是「某範圍內」的「同」，卻應是儒者最須重視的內涵，且符合孔子最關心的議題；即便「工夫心」談論「同」有限

制而只在「某範圍內」，但對筆者來說卻是最重要的「同」。

（二）容許其他層面的「異」

既然筆者認為「工夫心」所呈顯出的「同」是儒者最重要的內涵，故其他層面的「異」對筆者而言並非關鍵或重要。第五章中，筆者於第一節論述有關形上旨趣或個人體驗創見、理論完整性等方面，認為此層面問題並非直接關聯於孔子最重視的內涵，而此部分的「異」筆者亦於文中論述不要求「同」的原因，而且也認為無法求「同」。重要的是，筆者認為若能在「工夫心」的內涵之下論述「實踐」，以求成聖賢之理想並回歸孔子的側重點，其他層面若仍「相異」，筆者認為不妨礙於朱、陸、王三人的儒者定位，亦無所謂「衝突」可言。

四、本文研究的意義與限制

透過對《定論》之相關探究與評價後，說明以「工夫心」作為「朱陸王異同」之判斷方式，其中的內容意義何在、限制為何，則於此小節中反省之。

（一）《定論》與「朱陸異同爭論史」的釐清有助於理解當時學者的問題

《定論》或是「朱陸異同爭論史」中的諸多著作，筆者曾歸類出幾個問題方向，此不外乎「考據」、「詮釋」、「門戶之見」等方面。而調和者與反調和者雙方並非全無調和或是批判效力，只因其中細節問題並未解決而已。因此《定論》與「爭論史」在第二章與第三章談論關於《定論》與「爭論史回顧」的內容，並於第四章再次定位朱、陸、王三人的核心談論之後，筆者即可釐清《定論》與「爭論史中」諸多談論中的問題，並得知其合理程度為何。

（二）「工夫心」是一個新的「求同」基點

筆者於第五章論述中聚焦於「實踐層面」論述朱、陸、王三人之「同」，且以「工夫心」的談論來作為「同」的可能，並將「性善」或「天理」等涉及「本源」（心即理、性即理）立論中，關乎形上旨趣層面的意義加以暫時排除，而僅關切「本源」在「實踐層面」中的影響。該章筆者論述朱、陸、王三人皆重視「工夫心」的「心態」與「意志」，且貫徹於所有的實踐中，依此論述出在「實踐層面」中的「本源」與「條目」，在「工夫心」的談論中亦可求得「無衝突」的內涵。

（三）「工夫心」以外的「異」筆者無法求同

本文談論的限制則屬「工夫心」以外的內容；所謂「工夫心」以外者，乃屬朱、陸、王關於形上旨趣、個人體驗或創見等相關議題。雖然「天理」或「性善」等內涵在實踐中有著基礎性的作用，且朱、陸、王三人皆同樣肯定之，但其中更有其形上旨趣層面的問題。當筆者以「工夫心」的談論將「性善」或「天理」等義涵關切在「實踐層面」中時，但儒者談論實踐的內容中，確實有些過程難以切割關聯於「性善」或「天理」所涉及的「形上旨趣」。因此「工夫心」的談論僅能「弱化」朱、陸、王對「天理」或「性善」產生的本源立論（心即理、性即理）在「實踐中」的差異性，至於「天理」或「性善」之相關論述且偏向「形上旨趣」的談論內容，因筆者能力不足實無法一併處理。筆者雖然「工夫心」以外的層面，保留原本的「異」亦非不可行，但「工夫心」以外的談論，例如單純的論說「形上旨趣」或個人對形上層面的立論，卻常出現在朱子的思想中，且與陸、王相異，因此本文之研究無法解決此面向之問題，實乃才粗學淺所導致，希望他日可針對此方面議題貢獻棉薄之力。

參考文獻

一、原典

蘇軾《東坡易傳》《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館 1983。

程頤、程顥《二程全書》，臺北：臺灣中華書局 1986。

張載《張載集》，臺北：頂淵文化 2004。

張九成《中庸說》《四部叢刊三編》，臺北：臺灣商務印書館 1976。

陸象山《陸象山全集》，臺北：世界書局 1974。

朱熹《朱子文集》，臺北：德富文教基金會 2000。

---《朱子語類》，臺北：文津出版社 1986。

---《朱子遺書》，臺北：藝文印書館 1969。

---《四書集註》，臺北：頂淵文化 2005。

張栻《張栻全集》，長春市：長春出版社 1999。

詹初《寒松閣集》《文淵閣四庫全書》，集部，別集類，臺北：臺灣商務印書館 1983。

真德秀《西山文集》《文淵閣四庫全書》，集部，別集類，臺北：臺灣商務印書館 1986。

許衡《魯齋遺書》《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館 1983。

王成儒點校，許衡著《許衡集》，北京：東方出版社 2007。

虞集《虞集全集》，天津：天津古籍出版社 2007。

吳澄《吳文正集》《文淵閣四庫全書》，集部，臺北：臺灣商務印書館 1986。

鄭玉《師山文集》《文淵閣四庫全書》，集部，別集類，第一五六冊，臺北：臺灣商務印書館 1983。

---《師山遺文》《文淵閣四庫全書》，集部，別集類，第一五六冊，臺北：臺

灣商務印書館 1983。

趙汭《東山存稿》《文淵閣四庫全書》，集部，別集類，臺北：台灣商務印書館 1983。

程瞳《閑關錄》《四庫全書存目叢書》，子部，儒家類，第七冊，臺南：莊嚴文化事業 1995。

王陽明《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社 2006。

羅欽順《困知記》《文淵閣四庫全書》，子部，儒家類。

馮柯《貞白五書》《叢書集成續編》，集部，第一百七十冊，上海：上海書店 1994。

金賁亨《台學源流》《四庫全書存目叢書》，史部，第九十冊，臺南：莊嚴文化事業 1996。

季本《說理會編》《四庫全書存目叢書》，子部，儒家類，第九冊，臺南：莊嚴文化事業 1995。

顧憲成《小心齋劄記》，臺北：廣文書局 1975。

---《涇臯藏稿》《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務 1986。

高攀龍《高子遺書》《文淵閣四庫全書》，集部，別集類，臺北：臺灣商務印書館 1983。

黃宗羲《宋元學案》，臺北：河洛出版社 1976。

黃宗羲《明儒學案》，臺北：里仁書局 1987。

劉宗周《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社 2007。

孫奇逢《夏峰先生集》，北京：中華書局 2004。

孫承澤《考正晚年定論》《四庫全書存目叢書補編》，第九十五冊，濟南市：齊魯書社 2001。

顧炎武著，黃汝成集釋《日知錄集釋》，上海，上海古籍出版社 2006。

張烈《王學質疑》，臺北：廣文書局 1982。

陸世儀《思辨錄輯要》《文淵閣四庫全書》，子部，儒家類，第七百二十四冊，

臺灣：臺灣商務印書館 1984。

陸世儀《論學酬答》《小石山房叢書》，臺北：藝文印書館 1971。

陸隴其《陸稼書先生文集》，北京：中華書局 1985。

陸隴其《陸家書先生問學錄》《四庫全書存目叢書》，子部，儒家類，第二十二冊，臺南：莊嚴文化事業 1995。

邵廷采《思復堂文集》《叢書集成續編》，第一百九十冊，臺北：新文豐出版公司 1989。

熊賜履《閑道錄》《四庫全書存目叢書》，子部，儒家類，第二十二冊，臺南：莊嚴文化事業 1995。

熊賜履《學統》《孔子文化大全》，濟南：山東友誼書社 1990。

湯斌著，范志亭等輯校《湯斌集》，鄭州：中州古籍出版社 2003。

費密《弘道書》《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社 2003。

章學誠《文史通義》，臺北：國史研究室 1973。

羅澤南《姚江學辨》《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社。

---《羅忠節公遺集》，臺北縣永和：文海出版社 1967。

唐鑑《國朝學案小識》，臺北：臺灣中華書局 1971。

夏炘《述朱質疑》《景紫堂全書》，臺北：藝文 1969。

吳長庚《朱陸學術考辨五種》（包含《道一編》、《朱子晚年定論》、《學部通辨》、《朱子晚年全論》、《朱子年譜》），江西：江西高校出版社 2000。

徐世昌等編纂《清儒學案》，北京，中華書局 2008。

二、近人專書

傅斯年《性命古訓辨證》，臺北：新文豐出版社 1982。

楊家駱《歷代人物年里通譜》，台北：世界書局 1963。

錢穆《中國學術思想始論叢（五）》，臺北：東大書局 1991。

- 《中國學術思想始論叢（六）》，臺北：東大書局 1991。
- 《中國學術思想史論叢（七）》，臺北：東大書局 1991。
- 《朱子新學案（一）》《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版社 1995。
- 《朱子新學案（二）》《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版社 1995。
- 《朱子新學案（三）》《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版社 1995。
- 《中國近三百年學術史（一）》《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版社 1995。
- 《中國近三百年學術史（二）》《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版社 1995。
- 束景南《朱熹年譜長編》，上海：華東師範大學出版社 2001。
- 《朱子大傳》，北京：商務印書館 2003。
- 陳來《朱子書信編年考証》，上海：上海人民出版社 1989。
- 《朱熹哲學研究》，臺北：文津出版社 1990。
- 《宋明理學》，臺北：紅葉文化 1993。
- 梁啓超、王恩洋《歷朝學案拾遺》，北京：北京圖書館 2004。
- 閻韜《困知記全譯》，成都：巴蜀書社出版，2000年3月1版。
- 袁冀《元吳草廬評述》，臺北：文史哲出版社 1978。
- 陳榮捷《朱學論集》，臺北：臺灣學生書局 1988。
- 《朱子新探索》，臺北：臺灣學生書局 1988。
- 牟宗三《從陸象山到劉戡山》，臺北：臺灣學生書局 1993。
- 《心體與性體（一）》，臺北：正中書局 2008。
- 《心體與性體（二）》，臺北：正中書局 2008。
- 《心體與性體（三）》，臺北：正中書局 2008。
- 《宋明哲學的問題與發展》，臺北：聯經出版社 2003。
- 《心體與性體（一）》《牟宗三先生全集 5》，臺北：聯合報系文化基金會出版 2003。

- 《心體與性體（二）》《牟宗三先生全集 6》，臺北：聯合報系文化基金會出版 2003。
- 《從陸象山到劉戡山》《牟宗三先生全集 8》，臺北：聯合報系文化基金會出版 2003。
- 《智的直覺與中國哲學》《牟宗三先生全集 20》，臺北：聯合報系文化基金會出版 2003。

劉述先《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：台灣學生書局 1984。

唐君毅《中國哲學原論·原教篇》，香港：新亞研究所 1975。

- 《中國哲學原論·原性篇》，臺北：台灣學生書局 1991。

徐復觀《中國思想史論集》，臺北：台灣學生書局 1988。

勞思光《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局 1993。

- 《新編中國哲學史（二）》，臺北：三民書局 1999。

- 《新編中國哲學史（三上）》，臺北：三民書局 1997。

- 《新編中國哲學史（三下）》，臺北：三民書局 2004。

余英時《朱熹的歷史世界》，北京：生活·讀書·新知三聯書店 2004。

高令印《朱熹事迹考》，上海：上海人民出版社 1987。

張炳陽《從自然到自由—以《莊子·養生主》為核心的考察》，臺中縣：明目文化 2003。

王素美：《許衡的理學思想與文學》，北京：人民出版社 2007。

岡田武彥著，吳光等譯：《王陽明與明末儒學》，上海，上海古籍出版社 2000。

史革新《清代理學史（上卷）》，廣州：廣東教育出版社 2007。

李凡《清代理學史（中卷）》，廣州：廣東教育出版社 2007。

張昭軍《清代理學史（下卷）》，廣州：廣東教育出版社 2007。

孟淑慧《朱熹及其門人的教化理念與實踐》，臺北：國立臺灣大學文學院 2003。

歐陽炯《呂本中研究》，臺北：文史哲出版社 1992。

鄧克銘《張九成思想之研究》，臺北：東初出版社 1990。

三、學位論文

洪淑芬 〈陸世儀學術思想研究〉，臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，1997。

四、期刊

張永雋 〈清代朱子學的歷史處境及其發展〉《哲學與文化》，第二十八卷第七期（2001）：606-628。

曾春海 〈評束景南著《朱熹年譜長編》〉《哲學與文化》，第二十九卷第七期（2002）：667-671。

杜保瑞 〈朱熹哲學研究進路〉《哲學與文化》，第三十二卷第七期（2005）：92-109。

林月惠 〈非《傳習錄》：馮柯《求是編》析評〉《中國文哲研究所集刊》，第十六期（2000）：375-450。

李紀祥 〈理學世界中的「歷史」與「存在」：「朱子晚年」與《朱子晚年定論》〉《佛光人文社會學刊》，第四期（2003）：32-72。

蔣義斌 〈朱熹排佛與參究中和的經過〉《東方宗教研究》，第一期（1987）：145-167。

王崇峻 〈從李絳的罷黜看雍正帝的政治目的〉《興大歷史學報》，第十七期（2006）：431-456。

何澤恆 〈孔子與易傳相關問題覆議〉《臺大中文學報》，第十二期（2000）：頁5-55。

附錄一 朱陸異同爭論史概略

年代編號	作者與書 (篇)名	主要立論	備註
宋 1	詹初 (生卒年不詳，爲黃榦之講友，字以元)	朱子是箇有工夫底人，陸子是箇天資極高底人。陸子惟他天資高，所以一覺便見道，再不到事物上去尋。他心上本來底已明，則萬物萬事之理皆在其中，其於事事物物不過以吾心之理應之耳。朱子卻似曾子，是隨事精察，力行到一旦豁然貫通時候，乃悟一貫之妙……。可見二公之論不同者，乃是二公資質不同，各就其所得者而言也。就各人資質用功所以有敏鈍之異，然至其俱能入道處，則又是一般。陸子自知覺上盡見得底，因此道。朱子自事物上窮究至貫通處，亦是此道；所謂及其成功，則一也。然學者用功，若是資質至高底，固應學陸子，若是尋常學者，祇當傍朱子作工夫為是。 726	以「資質」之說來解釋朱陸對工夫與爲學次第相異是合理的。而兩人之目標一致，且看個人之資質而定其工夫。
宋 2	真德秀 (1178-1235，字景元) ⁷²⁷	蓋窮理以此心為主，必須以敬自持，使心有主宰，無私意邪念之紛擾，然後有以為窮理之基。本心既有所主宰矣，又須事事物物各窮其	強調「本心」之基礎與「對象」事物間的綜

⁷²⁶ 《寒松閣集》卷二，12。

⁷²⁷ 真德秀生卒年參考楊家駱：《歷代人物年里通譜》(臺北：世界書局，民國五十二年一月初版)，頁331。

		理……。不知窮理，則此心雖清明虛靜，又只是箇空蕩蕩底物事，而無許多義理以為之主。其於應事接物必不能皆當……。 ⁷²⁸	合；於格物窮理時，不偏頗「本」與「事理」兩者。
元 3	許衡 (1209-1281) ，字仲平，號魯齋) ⁷²⁹	致，是推極的意思，知，是知識。若要誠實心之所發，必先推極本心之知識……。格字，解作至字，物，是事物。若要推極本心的知識，又在窮究天下事物之理，直到那至極處，不可有一些不到，所以說「致知在格物」……。人於天下事物之理，既窮究到之至極處，然後本心的知識無一些不盡矣……。 ⁷³⁰	對於朱子之論「格物」、象山之重「本心」之說均有吸收；以自身之理論詮釋《大學》，內涵頗有調和傾向。
元 4	吳澄 (1249-1233) 字幼清，號草廬) ⁷³¹	朱陸二師之為教，一也，而二家庸劣之門人，各力標榜，互相詆訾至於今，學者猶惑……。書之所言，我之所固有，實用其力，明之於心，誠之於身，非但讀誦講說，其文辭義理而已。此朱子之所以教，亦陸子之所以教也……。 ⁷³²	立論強調朱陸之同，認為朱陸相異乃因門戶之見所導致。
元 5	虞集 (1272-1348) ，字伯生，號	(1)陸先生之興，與朱子相望於一時，蓋天運也。其於聖人之道，互有發明……。子常生朱子之鄉，而又有得於陸氏之說，其答斯問也於	認為朱、陸二人皆發揚聖人之道，且認為道問

⁷²⁸ 《西山文集（上）》〈問學問思辨乃窮理工夫〉卷三十，頁 10-11。

⁷²⁹ 許衡生卒年參考楊家駱：《歷代人物年里通譜》，頁 344。

⁷³⁰ 許衡：《許衡集》卷四，頁 68。

⁷³¹ 吳澄生卒年參考楊家駱：《歷代人物年里通譜》，頁 365。

⁷³² 《吳文正集（上）》〈送陳洪範序〉卷二十七，頁 290。

	邵庵，又號道園) ⁷³³	<p>前述君子既已各極其所蘊，而於二家之所以成己而教人者，反覆究竟，尤為明白……。⁷³⁴</p> <p>(2) 蓋先生嘗為學者言嘗為學者言：「朱子道問學工夫多，陸子靜却以尊德性為主。問學不本於德性，則其弊偏於語言。訓釋之末，果如陸子靜所言矣。今學者當以尊德性為本。」庶幾得之，議者遂以先生為陸學，非許氏尊信朱子之義然。為之辭耳，初亦莫知朱、陸之為何如也。⁷³⁵</p>	學應內存尊德行為前提。
元 6	鄭玉 (1298-1358，字子美) ⁷³⁶	<p>兩家學者各尊所聞、各行所知，今二百餘年卒未能有同之者。以予觀之，陸子之質高明，故好易簡；朱子之質篤實，故好邃密。蓋各因其質之所近而學為，故所入之途有不同爾。及其至也，三綱五常、仁義道德，豈有不同者哉？況同是堯舜，同非桀紂，同尊周孔，同排釋老，同以天理為公，同以人欲為私，大本達道，無有不同者乎？後之學者，不求其所以同，惟求其所以異……。二家之學亦各不能無弊焉……。然豈二先生立言垂教之罪哉？蓋後之學者之流弊云爾！⁷³⁷</p>	承認朱陸二人之間學方式之不同，但核心取向則同之，不應突顯相異而需求同。
元	趙汭	子朱子之答項平甫也，其言曰：「自子思以來，	強調朱、陸各自

⁷³³ 虞集生平參考《虞集全集》〈前言〉，頁 1。

⁷³⁴ 《東山存稿》〈對問江右六君子策〉卷二，頁 193。

⁷³⁵ 《虞集全集》〈故翰林學士、資善大夫、知制誥同修國史臨川先生吳公行狀〉，頁 862。

⁷³⁶ 鄭玉生卒年參考楊家駱：《歷代人物年里通譜》，頁 388。

⁷³⁷ 《師山文集》〈送葛子熙之武昌學錄序〉卷三，頁 25。

7	<p>(1319-1369, 字子常)⁷³⁸ 著〈對問江右六君子策〉</p>	<p>教人之法，惟以尊德行、道問學為用力之要。陸子靜所說，專是尊德行事，而熹平日所論，卻是道問學上多了。今當反身用力，去短集長，庶不墮一偏也。」觀乎此言，朱子進德之序可見矣。陸先生之祭呂伯恭也，其言曰：「追惟曩昔，粗心浮氣，徒致參辰，豈足酬義？」觀乎斯言，則先生克己之勇可知矣……。⁷³⁹</p>	<p>之學均有所新悟，而論述二人有其「同」。</p>
8	<p>明 程敏政 (1445-1499, 字克勤，號篁墩)⁷⁴⁰ 著《道一編》</p>	<p>(1) 朱陸二氏之學，始異而終同。⁷⁴¹ (2) 象山之書未嘗不教其徒以讀書窮理……。晦庵之學，則主「敬」以立其本，而晚年惓惓於涵養本原……。是故同宗孔孟，同繼周程，其道一也，其心一也，歧而二之，可乎？⁷⁴²</p>	<p>首部專著以書信之內容為引據，調和朱陸二人之思想，說明「始異終同」。</p>
9	<p>明 程瞳 (生卒年不詳，字啓暉，號莪山) 著《閑關錄》</p>	<p>昔我新安夫子，倡明聖學於天下時，則有陸氏兄弟、浙之呂陳，亦各以其學並馳爭鶩而號於世。陸則過高而淪於空虛，浙則外馳而溺於卑陋。夫子懼其誣民，而充仁義也，乃斥空虛者為異端、為禪學、為佛老；卑陋者為俗學、為功利、為管商。辭而闢之，以閑聖道而正人心焉。⁷⁴³</p>	<p>強烈支持朱子之學，認為陸王乃空虛之學；應以朱子之學為正統。</p>

⁷³⁸ 趙汭生卒年參考楊家駱：《歷代人物年里通譜》，頁 395。

⁷³⁹ 《東山存稿》〈對問江右六君子策〉卷二，頁 192。

⁷⁴⁰ 程敏政生卒年參考《道一編》，頁 107。

⁷⁴¹ 《道一編·序》，頁 9。

⁷⁴² 《道一編·後序》，頁 80。

⁷⁴³ 《閑關錄·序》，頁 201。

明 10	王陽明 (1472-1528) ，字伯安) ⁷⁴⁴ 著《朱子晚年 定論》	(1) 晚歲固已大悟舊說之非，痛悔極艾……。 世之所傳《集註》、《或問》之類，乃其中年 未定之說，自咎以為舊本之誤，思改正而未及。 ⁷⁴⁵ (2) 予既自幸其說之不繆於朱子，又喜朱子之 先得我心之同然，且慨夫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，競 相呶呶，以亂正學……。 ⁷⁴⁶	以朱子晚年之 書信內容，述說 朱子同於己；造 成極大影響與 反動。
明 11	金賁亨 (1483-1564) ，字汝白) ⁷⁴⁷ 著《台學源 流》	夫竊謂晦庵先生道德學問夙為時宗，而捨己從 人恒若夫及，如聞延平須是理會分殊之語，則 自以好同惡異，喜大恥小為非。及悟明道存久 自明，何待窮索，與夫不得以天下萬物撓己之 語，又謂向來太涉支離，不若然默會諸心以立 其本而言之……。其與象山先生先異後同，則 昔人辨之明矣。吾邦諸賢學力所至深淺固殊， 樞趨異時，領略自別，乃若相與求為聖賢之心， 則固無間也。 ⁷⁴⁸	以類似學案的 方式，敘述多人 思想後加以評 論；其中評論內 容則突顯朱陸 二人之同，且重 視朱子晚年對 支離方面之改 正。
明 12	季本 (1485-1563) ，字明德，號 彭山) ⁷⁴⁹ 著	晦庵之志，欲繼往聖開來學，是何等氣魄。其 所論述，皆明德新民之實學類，非無用之空 言……。雖其論致知以讀書講學為第一義，為 陸象山之所短，然效先覺之所為，以明善復初，	認為朱陸二人 之學各有所 長，且認為象山 與朱子並非相

⁷⁴⁴ 《王陽明全集》〈年譜一〉卷三十三，頁 1220 記載陽明生於憲宗成化八年壬辰（1472 年）。而〈年譜三〉卷三十五，頁 1324 記載陽明卒於嘉靖七年戊子（1528 年）。

⁷⁴⁵ 《朱子晚年定論·序》《王陽明全集》，頁 128。

⁷⁴⁶ 《朱子晚年定論·序》《王陽明全集》，頁 128。

⁷⁴⁷ 金賁亨生卒年參考楊家駱：《歷代人物年里通譜》，頁 443。

⁷⁴⁸ 《台學源流》卷三，頁 13

⁷⁴⁹ 《明儒學案》〈浙中王門學案三〉卷十三，頁 271 記載嘉靖四十二年（1563 年）卒，年七十九，堆得生於年 1485。

	《說理會編》	則固以開明其心也……。象山則從本體上擴充，可以直超上達，然亦不廢文字也。至其立心制行之誠，則皆無可議焉。故浙東之政，象山稱之荊門之治，晦庵善之，不以所見之不合，而遂相非毀此。可見其心誠於為道，而無所私也。學者當先求其誠意之所在而已矣，豈可妄議哉？ ⁷⁵⁰	背離而互有稱道。
明 13	陳建 (1497-1567) ，字廷肇，號清瀾) ⁷⁵¹ 著 《學部通辨》	有宋象山陸氏者出，假其似以亂吾儒之真，援儒言以掩佛學之時，于是改頭換面，陽儒陰釋之蘊熾矣。幸而朱子生同于時，深察其弊，而終身力排之，其言昭如也……。 ⁷⁵²	針對陽明《朱子晚年定論》而作，認為朱陸「早同晚異」，且強烈批評陸子之學。
明 14	馮柯 (1523-1601) ，字子新，號貞白) ⁷⁵³ 著 《求是編》	(1) 夫謂之晚年，必其果出於晚年而後可也。然以今考之，此書之意本出於程篁墩《道一編》，而去取互有得失，年歲互有異同……。 ⁷⁵⁴ (2) 陽明嘗謂：「朱子即物窮理之說，務外遺內，博而寡要，是玩物喪志……。」又謂世儒捨心逐物，將格物之義錯看了……。此數段可見陽明專欲在涵養上用功，而不必講求	有專述「朱王同異」之述說，批評《朱子晚年定論》陽明取材年代與程敏政《道一編》矛盾；且分別批評象山

⁷⁵⁰ 《說理會編》卷十六，頁9

⁷⁵¹ 陳建生卒年參考《學部通辨》，頁107。

⁷⁵² 陳建：《學部通辨·總序》，頁110。

⁷⁵³ 馮柯生卒年參考林月惠：〈非《傳習錄》：馮柯《求是編》析評〉《中國文哲研究集刊》，第十六期，2003年3月，頁376。

⁷⁵⁴ 《求是編》《貞白五書》卷四，頁642。

		<p>矣……。然則朱子之說，固得以兼乎陽明，而陽明者，蓋由不知朱子而妄為之說者也。⁷⁵⁵</p> <p>(3) 蓋尊德行而不道問學，是天上有不識字之神仙，非真尊德行也；道問學而不尊德行，是聖人果在於多學而識之，非真道問學也。觀「非存心無以致知」，朱子之學何嘗不從尊德性上來？而陸子後來議論，雖有肯向講學上理會，終不免亦有舊病。⁷⁵⁶</p>	<p>陽明，並反對易簡工夫，認同朱子之說為聖學傳統，故朱陸、朱王之學非同。</p>
明	<p>來知德</p> <p>15 (1525-1604</p> <p>，字矣鮮，號瞿塘)⁷⁵⁷著</p> <p>〈心學晦明解〉</p>	<p>(1) 孔子之後，門弟子多者，莫如鄭康成，一時相信者，以為孔子復生矣。自宋有程、朱，而鄭公之業遂廢，可見天惜聰明，不肯盡歸於一人也。程、朱在宋為名儒，然《大學》首章頭腦工夫未免差誤，他可知矣。王陽明以《大學》未曾錯簡，又可見天惜聰明，不肯盡歸於一人也。陽明之說是矣，然又以格物之物，認為事字，教人先於良知，而明德二字，亦依朱子，又不免少差，又可見天惜聰明，不肯盡歸於一人也……。⁷⁵⁸</p> <p>(2) 昨友人致書，以天下義理程、朱說盡，陽明不必議之。將程、朱之註取科第，而復議之，非儒者之用心也。此言蓋為某而發，非為陽明也。殊不知理者天下之公理，人人皆能言之，</p>	<p>認為陽明與程朱之說，各有所長；認為陽明對朱子的議論，乃針對義理上來作討論，這是可行之事，並非詆毀朱子。</p>

⁷⁵⁵ 《求是編》《貞白五書》卷三，頁 624。

⁷⁵⁶ 《求是編》《貞白五書》卷三，頁 639。

⁷⁵⁷ 來知德生卒年參考楊家駱：《歷代人物年里通譜》，頁 458。

⁷⁵⁸ 《明儒學案》〈諸儒學案下一〉卷五十三，頁 1286。

⁷⁵⁹ 《明儒學案》〈諸儒學案下一〉卷五十三，頁 1287。

		<p>不反復辨論，豈得為儒？且議者議其理也，非議其人品也。若論程、朱、陽明之人品，俱千載豪傑，泰山北斗，皆某之師範也，豈敢議之？陽明亦未嘗議朱子之人品也，亦議其理而已。使前人言之，後人再不敢言之，則〈墳〉、〈典〉古聖人之書，孔子不敢刪矣，《春秋》列國侯王之史，孔子不必修矣，傳註有前儒，程、朱不可出一言矣。言之者，不得已也……。名儒言之，門徒千人，從而和之，後學晚進，差毫釐而謬千里，所以不得已而辯論也。⁷⁵⁹</p>	
明 16	<p>顧憲成 (1550-1612) ，字叔時，號涇陽)⁷⁶⁰</p>	<p>(1) 今無善無惡之說盈天下，其流毒甚酷，弟不揣僭有推敲正為高明所笑；丈乃謬有取焉，竊以自信文成自是豪傑，異時尚當從丈面證，今未敢漫爾相復也……。⁷⁶¹</p> <p>(2) 無聲無臭見以善為精，而為之模寫之辭也，真空也。無善無惡，見以善為粗，而為之破除之辭也，影空也。夫豈可以強而附會哉？是故始也，認子作賊；卒也認賊作子，名曰心學，實心學之蠹耳，何者失其宗也……。蓋昔王文成之揭良知，自信易簡直截，可俟百世，委為不誣而。天泉證道，又獨標無善無惡為第一諦焉，予竊惟良即善也，善所本有，還其本</p>	<p>對陽明學的「良知」說仍贊同，但無法接受陽明的「無善無惡」之論，並批評王學末流所造成的學術亂象。</p>

⁷⁶⁰ 《明儒學案》〈東林學案一〉卷五十八，頁 1378 記載壬子（1612）五月卒，年六十三，堆得生於 1550 年。

⁷⁶¹ 《涇臯藏稿》〈簡伍容菴學憲·又〉卷四，頁 45

		有；惡所本無，還其本無，是曰自然。夷善為惡，絀有為無，不免費安排矣……。 ⁷⁶²	
明 17	高攀龍 (1562-1626) ，字云從，號景逸) ⁷⁶³ 著 〈陽明說辨〉	(1) 此何心也，仁也……。格物者，知皆擴而充之，達於其所為，無不見吾不為之真心焉，此之謂格物而致知。故其心之神明，表裡精融，通達無間，而更無一毫人欲之私……。吾所聞程朱格悟致知之說，大略如此也……。 ⁷⁶⁴ (2) 心與理本未嘗不一，非陽明能合一之也……。 ⁷⁶⁵	批評陽明誤解朱子，贊同心理合一之格物，立場應屬調和。批判陽明誤解朱子，而認為朱子之工夫與陽明之要求非異。
明 18	劉宗周 (1578-1645) ，字起東，號念臺，又號克念子) ⁷⁶⁶	(1) 先生既言「格致即《中庸》明善之功，不離學、思、問、辨、行」，則與朱子之說何異？ ⁷⁶⁷ (2) 志道懇切，固是誠意，然急追求之，則反為私己，不可不察也。日用間何莫非天理流行，但此心常存而不放，則義理自熟。孟子所謂：「勿忘勿助，深造自得」者矣。……此語自是印過程、朱。 ⁷⁶⁸	認為陽明之說不離實踐，與朱子並非相異；更認為陽明之學有得於程朱之學。
清 19	孫奇逢 (1584-1675)	(1) 文成之良知，紫陽之格物，原非有異。如主文成，則天下無心外之物，無物外之心……，	認為陽明的「良知」與朱子之

⁷⁶² 《涇臯藏稿》〈心學宗序〉卷六，頁 86。

⁷⁶³ 高攀龍生卒年參考楊家駱：《歷代人物年里通譜》，頁 469。

⁷⁶⁴ 《高子遺書》〈陽明說辨一〉卷三，頁 49

⁷⁶⁵ 《高子遺書》〈陽明說辨一〉卷三，頁 51。

⁷⁶⁶ 《劉宗周全集》〈附錄二·戴山劉子年譜〉，頁 53 記載戴山生於明萬曆六年戊寅春正月（1578 年）；頁 171 記載卒於順治二年乙酉閏六月（1645 年）。

⁷⁶⁷ 《劉宗周全集》〈補遺一·陽明傳信錄一〉，頁 5。

⁷⁶⁸ 《劉宗周全集》〈補遺一·陽明傳信錄一〉，頁 3。

	<p>，字啓泰，一字鍾元)⁷⁶⁹</p>	<p>皆因吾心原有此物。起一念事親則親即是物，起一念事君則君即是物，知與物不相離者也。如主紫陽，則今日格一物，明日格一物，詩書文字，千言萬語，只是說明心性不是靈知原在吾心，如何能會文切理，通曉意義；且一旦豁然，則格物即是知。⁷⁷⁰</p> <p>(2) 今就格物而論，朱子謂窮理，陽明謂為善去惡是格物。某常思之。朱子謂：「理有未明，則知有未盡。」若偏以窮理屬知也。又曰：「凡物必有當然之則，而自不容己。所謂理也，外而至於人，則人之理不異於己；遠而至於物，則物之理不異於人。」由此言之，亦是求理於心，非就事物而求其理也，豈如後人向一草一木而求其理乎？陽明謂：「格者，正也。物之得其正，而理始極其明。如事父，不成向父上尋箇事的道理？只盡吾心之孝。」此固是求理於心，然欲為善去惡，捨窮理又何由辨乎？窮理正為善去惡功夫。總之，窮理者，聖學之首事；正物者，聖學之結局。⁷⁷¹</p>	<p>「格物」並非相異，皆有在「心」上說。朱子窮理之說並非僅於見聞，而陽明的正物之說亦不離人倫。</p>
清 20	<p>孫承澤 (1593-1676 ，字耳北，號北海) 著《考</p>	<p>考正者，改正其謬也。或曰：「陽明一主抵牾朱子，晚作定論，悔而尊朱子也。」余曰：「否。」否此陽明深詆朱子也……。陽明獨於文集中摘三十條以為定論，又不言晚年始於何年；但取</p>	<p>針對《朱子晚年定論》駁斥，認為陽明作此書並非尊朱，而是</p>

⁷⁶⁹ 《清儒學案》〈夏峰學案〉卷一，頁2 記載康熙十四年（1675 年）卒，年九十有二，推得生於 1584 年。

⁷⁷⁰ 《清儒學案》〈夏峰學案·四書近指〉卷一，頁3。

⁷⁷¹ 《夏峰先生集》〈答常二河〉卷二，頁70-71。

	正晚年定論》	偶然謙抑之辭，或隨問而答之語，及早年與人之筆徵，涉頓悟而不事問學，與陸子靜合者，俱坐晚年，以為晚而自悔，始為定論……。 ⁷⁷²	詆誣朱子。
清 21	黃宗羲 (1610-1695 ，字太沖) ⁷⁷³	(1)陽明先生：「無善無惡心之體。」亦猶《中庸》：「上天之載，無聲無臭。」恐人以形象求之，非謂并其體而無之也……。用微云：「陽明之知，當體本空者也，是佛氏真空之知慧，可謂癡人前說不得夢矣。」又云：「陽明之學，與程、朱主敬窮理之學不同。」夫致良知，非主敬窮理，何以致之？ ⁷⁷⁴ (2)先生之學，以尊德性為宗，謂：「先立乎其大，而後天之所以與我者，不為小者所奪。夫苟本體不明，而徒致功于外索，是無源之水也。」同時紫陽之學，則以道問學為主，謂：「格物窮理，乃吾人入聖之階梯。夫苟信心自是，而惟從事于覃思，是師心之用也。」 ⁷⁷⁵	對陽明之學說捍衛、解說，並針對陽明被批評為佛氏之說加以澄清。另外更說明朱熹與象山皆屬聖學，尊德性與道問學需同等重視之。
清 22	張履祥 (1611-1674 ，字考夫，號念芝) ⁷⁷⁶	(1)弟嘗深疾夫近代之好為異論者，如體用本一原也，而倡為有體無用、有用無體之說；三教本三門也，而倡為三教一門之說；知行本二也，故言知先行後可也，知行並進可也，而倡為知行合一之說；君子反經而已矣……。人心	批評陽明與象山「心即理」之說造成流弊。對陽明「知行合一」等諸說，認

⁷⁷² 《考正晚年定論·序》，頁1。

⁷⁷³ 《清儒學案》〈南雷學案〉卷二，頁67記載康熙三十四年（1695年）卒，年八十六，推得生於1610年。

⁷⁷⁴ 《清儒學案》〈南雷學案·與友人論學書〉卷二，頁76。

⁷⁷⁵ 《宋元學案》〈象山學案〉卷五十八，頁6。

⁷⁷⁶ 張履祥生卒年參考《楊園先生全集》〈點校說明〉，（北京：中華書局，2002年7月第一版），頁1。

		<p>之不同，有如期面，為斯理，天下古今一也。推其本末，「心即理也」，陸氏之說，而王氏祖述之。亦非陸氏之說，西來直指心體之說，而陸氏符合之。此說一倡，師心自用之學大熾……。⁷⁷⁷</p> <p>(2) 孟子之「良知」、「良能」之言，大約因自暴自棄，即性無善惡，以仁義為外者發……。非若姚江「知行合一」之說也。姚江特假此言，以證成其直截頓悟之說耳。大概姚江解書，一味驅率聖人之言以從己意，未嘗虛心詳玩，以求其理之當否也。⁷⁷⁸</p> <p>(3) 象山教人以擴充四端……。未嘗非孟子之旨，但孟自知言心，有等、殺之心也……。夫惻隱而無權度，則其弊極至摩頂放踵而為之……。故「窮理」為要也，苟理明而義精，則或出或處，或默或語，皆將合乎規矩方圓之至，而時措之宜矣。象山黜「窮理」為非是，欲舍規矩而自為方圓也……。知其理之一，而不知其分之殊，所由流入於二氏，而其勢不可以止也。⁷⁷⁹</p>	<p>為是假藉聖人之言以符合己說。對象山之「心即理」而只在四端上論述，批評象山否定「窮理」的意義。</p>
清 23	陸世儀 (1611-1672)	<p>(1) 凡讀人制作，須是徹首徹尾，看他意思所在，然後方可立論。如周子〈太極圖說〉，若</p>	<p>認為象山並非二氏之說，不可</p>

⁷⁷⁷ 《楊園先生全集》〈答陳乾初〉卷二，頁 31。

⁷⁷⁸ 《楊園先生全集》〈答沈德孚〉卷四，頁 86。

⁷⁷⁹ 《楊園先生全集》〈與何喬隱〉卷五，頁 110-111。

	<p>，字道威，號剛齋，又號桴亭)⁷⁸⁰</p>	<p>不看他通篇，則以首句為二氏，亦不為過？……象山以客氣帶人，遇前人制作，不論全篇，只摘一二字詆排呵叱，此豈聖賢平心之論？⁷⁸¹</p> <p>(2) 陽明「致良知」三字尚不妨，獨「無善無惡謂之性，有善有惡謂之意，知善知惡是致知，為善去惡是格物」四語宗旨未妥……。⁷⁸²</p> <p>(3) 鵝湖之會，朱、陸異同之辨，古今聚訟，不必更揚其波。但讀兩家年譜所記，朱子則有謙謹求益之心，象山不無矜高揮斥之意，此則後人所未知耳。⁷⁸³</p>	<p>因某文句即定位象山為道、禪。而陽明「致良知」之說亦可取，但「無善無惡」之說並非妥當。至於「朱陸異同」問題，則不應過度渲染。</p>
<p>清 24</p>	<p>顧炎武 (1612-1681)，字寧人，號亭林)⁷⁸⁴著《日知錄·朱子晚年定論》</p>	<p>(1) 王文成所輯《朱子晚年定論》，今之學者多信之。不知當時羅文莊已嘗與之書而辯之矣……。東莞陳建作《學蔀通辨》，取《朱子年譜》、《行狀》、《文集》、《語類》，及與陸氏兄弟往來書札，逐年編輯而為之辯曰：「朱陸早同晚異之實……。」⁷⁸⁵</p> <p>(2) 宛平孫承澤謂：「朱子一生，效法孔子。進學必在致知，涵養必在主敬，德性在是，問學在是。如謬以朱子為支離、為晚悔，則是吾夫子所謂好古敏求、多聞多見、博文約禮，皆早年之支離，必如無言、無知、無能為晚年自</p>	<p>贊同陳建《學蔀通辨》之說法，認為朱陸「早同晚異」。另一方面批評陽明《朱子晚年定論》乃舞文弄墨之作，捍衛朱子之問學非支離。</p>

⁷⁸⁰ 陸世儀生卒年參考楊家駱：《歷代人物年里通譜》，頁 502。

⁷⁸¹ 《思辨錄輯要》〈天道類〉卷二十三，頁 199-200。

⁷⁸² 《思辨錄輯要》〈諸儒類〉卷三十一，頁 293。

⁷⁸³ 《思辨錄輯要》〈諸儒類〉卷三十，頁 285

⁷⁸⁴ 《清儒學案》〈亭林學案〉卷六，頁 269 記載康熙二十年（1681 年）卒，年七十，推得生於 1612 年。

⁷⁸⁵ 顧炎武：《日知錄·朱子晚年定論》卷十八，頁 1061-1063。

		悔之定論也。」以此觀之，則《晚年定論》之刻，真為陽明舞文之書矣。 ⁷⁸⁶	
清 25	張烈 (1622-1685) ，字武成) ⁷⁸⁷ 著《王學質 疑》	(1) 朱陸同異，非其互為異也，乃陸之異於朱耳。天下之道，不容有二……。惟朱子之書，廣大精深，無所不備……。 ⁷⁸⁸ (2) 夫陸子直指人心，使人反而求之在己……。守一心自以為足，曰學者學此而已，問者問此而已，甚至以為《六經》皆我註腳……。及陽明出，而以致良知為說，竊《大學》、《孟子》之言，以文其佛老之實，於宋則取象山……。 ⁷⁸⁹	批評陸子立論過於易簡，陽明為佛老，唯朱子之學為正統。
清 26	費密 (1623-1699) ，字此度，號燕峰) ⁷⁹⁰ 著 《弘道書》	九淵言本心而略經傳，又非程頤、程顥，其徒不盛……。熹本道德性命之說，更為《集註》，力排七十子、古今諸儒，獨取二程……。王守仁尊信古本《大學》，取朱熹晚年所言乃定論，此聖門時將復之機。奈守仁不深稽經文，求七十子之舊，正聖人立教本旨，雖以朱熹窮理格物為非，而復溯九淵本心之說，改九淵接孟軻，更欲以截然自樹立為致良知，一時學者喜新好異，紛紛去朱而從王，自此窮理良知二說竝立，學者各有所好，互相仇敵……。 ⁷⁹¹	認為道脈淵源不可忽視孔子所傳承之六經、七十子；對於古賢經典應守之。但陽明立良知之說則排除朱子的窮理，此新說造成對立，而產生門

⁷⁸⁶ 《日知錄·朱子晚年定論》卷十八，頁 1065。

⁷⁸⁷ 張烈生卒年參考楊家駱：《歷代人物年里通譜》，頁 516。

⁷⁸⁸ 《王學質疑》〈附錄·朱陸同異論〉卷五，頁 1。

⁷⁸⁹ 《王學質疑》〈附錄·朱陸同異論〉卷五，頁 1-3。

⁷⁹⁰ 《清儒學案》〈諸儒學案十三〉卷二百七，頁 8043 記載康熙三十八年（1699 年）卒，年七十有七，推得生於 1623 年。

⁷⁹¹ 費密：《弘道書》〈道脈譜論〉卷上《續修四庫全書》子部，儒家類，（上海：上海古籍出版社，2003 年 5 月第一版一刷），頁 13-14。

			戶之見。
清 27	党成 (1615-1693) ，字憲公，號 冰壑) ⁷⁹²	<p>(1)若粗論其同，二家皆為君子，皆欲持世教，皆欲崇天德，皆欲無私無，其秉心似無大異者。而實究其學宗，則博文約禮者，孔、顏之家法，屢見於《論語》，朱子得乎其正矣！陸氏乃言「《六經》皆我注腳」……；蓋倚「吾心即宇宙，宇宙即吾心」之見而偏焉者也。⁷⁹³</p> <p>(2)象山議論猶其近理者，至陽明則其大亂真者也……。不尊德行，不可謂道問學；不道問學，不可謂尊德行。若曰用力居多，此學便屬偏曲；〈項平父書〉雖出朱子，亦陽明《定論》中所櫟括者，何可據以為的實也？……。今存養主敬許多話頭，皆聖賢精旨所在，人苟虛其心，平其氣，去其好惡之念，忘其先主之言，只於《四書》、《五經》、《性理大全》中將此等話頭一一領會，而不敢誣為我心註腳，此道正義，可指日而了然矣。倘不屑務此，而醉心於《傳習》、《定論》諸書……，皆不肯解作讀書；《大學》格物，只解為「為善去惡」，令人一見，即為所惑……。⁷⁹⁴</p>	認為朱陸二家皆為君子而崇尚天德；然而朱子之說較得儒者之正統，因此批評象山之高論。另外，認為陽明作《定論》之內容並非朱子全貌，因此勉勵當時之人應對聖賢之書仔細言讀，而不應求於陽明之《傳習錄》、《定論》等著作。
清 28	李顥 (1627-1705)	夫學必徹性地而後為真學，證必徹性地而後為實證，若不求箇安頓著落處，縱闡盡理道，總	認為陽明之說無問題，「良知」

⁷⁹² 党成生卒年參考楊家駱：《歷代人物年里通譜》，頁 506。

⁷⁹³ 《清儒學案》〈婁山學案〉卷二十八，頁 1092。

⁷⁹⁴ 《清儒學案》〈婁山學案〉卷二十八，頁 1093。

	<p>，字中孚，學者稱二曲先生)⁷⁹⁵</p>	<p>是門外鞞……。《學部通辨》，陳清瀾氏有為為之也。是時政府與陽明有隙，目其學為禪，南宮策士，每以尊陸背朱為口實，至欲人其人，火其書……。中間牽強附會，一則曰禪陸，再曰禪陸，借陸培王，不勝詞費，學無心得，何可據為定論！來書謂：「陽明之學，天資高明者得力易；晦庵之學，質性鈍者易持循。」……昔鳳麓姚公遇友以陽明為詬病，公曰：「何病？」曰：「惡其良知之說也。」公曰：「……自良知之說出，乃知人人固有之，即庸夫小童，皆可反求以入道。此萬世功也，子曷病？」其人豁然有醒。由斯以觀陽明之學，徹上徹下，上中下根，俱有所入，得力蓋尤易，豈必天資高明者始稱易耶？」⁷⁹⁶</p>	<p>教法徹上徹下，使人有所入。而陳建之《學部通辨》乃牽強附會，妄批陸、王之學為禪，非正確之論。</p>
<p>清 29</p>	<p>湯斌 (1627-1687) ，字孔伯，號荆峴，又號潛庵)⁷⁹⁷</p>	<p>朱子曰：「靜者，性之真也，涵養中體出端倪，則一一皆為己物。」豫章、延平師友相傳，皆是此意。其曰窮理者，亦窮天所與我之理也，故可以盡性而至命。博學、審問、慎思、明辨皆其功也。後人失其精意，遂至沈溺訓詁，泛濫名物，幾於支離而無本。王守仁致良知之教，返本歸原，正以救末學之流弊。然或語上而遺下，偏重而失中，門人以虛見承襲，不知所以致之之方。至王畿四無之說出，……失其宗旨，</p>	<p>認為朱子之後學者失朱子學本意，流於支離而無本；陽明「良知」教法反救此弊。而王學至後亦有流弊而失王門宗旨。</p>

⁷⁹⁵ 李顥生卒年參考楊家駱《歷代人物年里通譜》，頁 522。

⁷⁹⁶ 《清儒學案》〈二曲學案·文集·答張敦庵書〉，頁 1109。

⁷⁹⁷ 湯斌生卒年參考楊家駱：《歷代人物年里通譜》，頁 523。

		其流弊有甚者焉。故羅洪先有世間無現成良知之說，而顧憲成、高攀龍亦主性善之論。夫儒者於極重難返之際，深憂大懼，不得已補偏救弊，固吾道之所賴以存……。 ⁷⁹⁸	
清 30	陸隴其 (1630-1692) ，字稼書) ⁷⁹⁹ 著《問學錄》、〈學術辨〉	誠篁墩之《道一編》、王陽明之《朱子晚年定論》，其意旨欲以朱合陸，此皆所謂援儒入墨，較之顯背紫陽者，其失尤甚……。 ⁸⁰⁰	反對「朱陸同」，並強烈批評陽明為禪學，否定陽明所宣稱的「朱子晚年定論」。
清 31	邵廷采 (1648-1711) ，字允斯，又字念魯) ⁸⁰¹	晦庵朱子，集諸儒之成，傳《四書》、《詩》、《易》，修通鑑綱目，老、佛之流息，孔子之道著……。沿及於明時，用經義取士，浸以性理開利祿之門，人心苟趨科目，不修身體道為事，庠序之設雖賒，先賢餘澤衰矣……。正德、嘉靖之際，道統萃於陽明；陽明氣象類孟子、明道，至出處就功之跡，覺知先民之意，則往往近於伊尹，閔學者久牽文義，特本原性善開迪良知……。陽明祖述孔、孟，直示以萬物皆備、人皆可為堯舜之本，曲成誘人，於是為至。其與朱子存心致知之教，蔑有二也！然當是時禪宗盛行，門人不能謹持師說，每以禪宗所得	認為陽明之說類似孟子、明道，贊同「良知」之說；王學之失乃因後學涉入禪學，而為朱子後學者所批評。

⁷⁹⁸ 《清儒學案》〈潛庵學案·學言〉卷九，頁 442。

⁷⁹⁹ 《清儒學案》〈三魚學案〉卷十，頁 466 記載康熙三十一年（1692 年）卒，年六十三，推得生於 1630 年。

⁸⁰⁰ 《陸稼書先生問學錄》卷一，《四庫全書存目叢書》，頁 9。

⁸⁰¹ 邵廷采生卒年參考楊家駱：《歷代人物年里通譜》，頁 546。

		舉歸之師，而墨守朱傳者，則悉以聖人之精微，讓之佛氏。又陽明天資踔絕，高明者自聞其說輒不喜為積累集義之學，矯枉則直必過，固當為後人受其咎者也……。 ⁸⁰²	
清 32	熊賜履 (1635-1709) ，字敬修，孝昌先生) ⁸⁰³ 著 《閑道錄》	(1) 洙泗之說，唯朱子得其正。……自秦漢以來未有朱子；朱子乃三代以後絕無僅有之一人。 ⁸⁰⁴ (2) 晦庵似孟軻而周詳過之，象山似曾皙而狂放過之。間嘗罕譬而喻，晦庵是字紙，象山是白紙；晦庵是有星秤，象山是無星秤，知道者自能辨之。 ⁸⁰⁵ (3) 陽明，象山之功臣。 ⁸⁰⁶	以朱子學為正統，批評象山之學無實見，且陽明只是延續象山之說而已。
清 33	李紱 (1675-1750) ，字巨來，號穆堂) ⁸⁰⁷ 著 《朱子晚年全論》	朱子與陸子之學，早年異同參半，中年異者少同者多，至晚年則符節相合也。朱子論陸子之學，陸子論朱子之學，早年疑信參半，中年疑者少信者多，至晚年則冰炭之不相入也。陸子之學，自始至終確守孔子義利之辨與孟子求放心之旨，而朱子早徘徊於佛老，中鑽研於章句，晚始求之一心。 ⁸⁰⁸	較客觀論述朱子與陸子，分述「朱陸之說」與「朱陸互論」；並強烈批判陳建。

⁸⁰² 《思復堂文集》〈姚江書院傳〉卷一，頁 151。

⁸⁰³ 《清儒學案》〈孝感學案〉卷三十八，頁 1427 記載康熙四十八年（1709 年）卒，年七十有五，推得生於 1635 年。

⁸⁰⁴ 《閑道錄》卷中，頁 29。

⁸⁰⁵ 《閑道錄》卷中，頁 28。

⁸⁰⁶ 《閑道錄》卷中，頁 28。

⁸⁰⁷ 穆堂之生卒，筆者參閱楊朝亮：《李紱與陸子學譜》（北京：中國社會科學出版社，2005 年 2 月第一版），頁 7-8 之考據，生於康熙十四年，卒於乾隆十五年（1675-1750），年七十有六。

⁸⁰⁸ 《朱子晚年全論·自序》，頁 292。

清 34	章學誠 (1738-1801 ，字實齋) ⁸⁰⁹ 著《文史通 義》之〈浙東 學術〉、〈朱 陸〉等篇	<p>(1) 朱陸異同，干戈門戶，千古桎梏之府，亦千古荊棘之林也。究其所以紛綸，則惟空言而不切於人事耳……。浙東之學，雖源流不異而所遇不同，故其見於世者，陽明得之為事功，蕺山得之為節義，梨洲得之為隱逸……。首受雖出於一，而面目迥殊，以其各有事事故也。比不事所事，而但空言德行，空言問學，則黃茅白葦，極面目雷同，不得不殊門戶以為自見地耳，故惟陋儒則爭門戶也。⁸¹⁰</p> <p>(2) 宋儒有朱陸，千古不可合之同異，亦千古不可無之同異也；末流無識，爭相詬訾，與夫勉為解紛，調停兩可，皆多事也。⁸¹¹</p>	儒學為一，但面目殊異。認為朱、陸之學說本有相異，異有同處；若爭相求同或異，只是多生事，而造成門戶之見。
清 35	唐鑑 (1778-1861 ，字栗生，號 鏡海) ⁸¹² 編 《國朝學案 小識》	<p>(1) 聖人之學，格致誠正修齊治平而已，離此者畔道，不及此者遠於道者也……。⁸¹³</p> <p>(2) 自平湖陸先生始重傳道也。有先生之辨之力，而後知陽明之學斷不能傳會於程朱；有先生之行之篤，而後知程朱之學斷不能離……。⁸¹⁴</p> <p>(3) 「無善無惡」之說，倡天下有心而無性矣……。為陽明之學者，推闡師說，各逞所欲，各便所私；此立一宗旨，彼立一宗旨，愈講愈</p>	批評陽明之「無善無惡說」，推崇陸隴其對陽明的批評，而尊崇程朱之學，且側重《大學》八目之為學次第。

⁸⁰⁹ 《清儒學案》〈實齋學案〉卷九十六，頁 3878 中記載嘉慶辛酉年（1801 年）卒，年六十四，推得生於 1738 年。

⁸¹⁰ 章學誠：《文史通義》〈內篇二·浙東學術〉（臺北：國史研究室，漢聲出版社，民國六十二年十一月重印三版），頁 52-53。

⁸¹¹ 《文史通義》〈內篇二·朱陸〉，頁 53。

⁸¹² 《清儒學案》〈鏡海學案〉卷一百四十，頁 5512 中記載唐鑑咸豐十一年（1861 年）卒，年八十有四，推得生於 1778 年。

⁸¹³ 《國朝學案小識》〈學案小識敘〉，頁 1。

⁸¹⁴ 《國朝學案小識》〈學案小識敘〉，頁 3。

⁸¹⁵ 《國朝學案小識》〈學案提要〉，頁 1-4。

		誕，愈肆愈狂……。 ⁸¹⁵	
清 36	夏斡 (1789-1871 ，字心伯) ⁸¹⁶ 著《述朱質 疑》	<p>(1) 朱子生伊洛之後，溯洙泗之統，平生為學以主敬以立其本……。至於朋友師弟問答諸書，或言涵養或言主一，或言持守或言提撕警覺，或言博覽之非，或言記問之醜，皆不過補偏就弊，因人設教而已。後世論朱子之學者，拾其單篇碎句，隻義孤詞，輒指而目之曰：「是與易簡工夫之說合，是與識其本心之論同，是即所謂先立乎大，切戒支離也……。」影響附會，儼侗不分，以是為朱子之全論，適足形一己之偏私，與朱子果何損乎？⁸¹⁷</p> <p>(2) 臨川李穆堂先生為金谿之學，《晚年全論》一書，聞之久矣……。此書不過為《學部通辨》報仇，無他意也。朱陸之學，晚年冰炭之甚，此《通辨》之說，雖百喙亦莫能翻案……。所引朱子之書，凡三百五十餘條，但見書中有一「心」字、有一「涵養」字，有一「靜坐」、「收斂」等字，便謂之同於陸氏。不顧上下之文理，前後之語氣……。朱子誨人，各因其材……。乃見朱子書中有箴學者溺於記誦語，則曰：「此朱子晚年悔支離之說」、「此朱子晚年答章句訓詁之說。」⁸¹⁸</p>	<p>尊崇朱子之學，認為朱子去支離等諸說，並非朱子之完整論述；批評調和者引用朱子文句偏頗過度、視文句類似即說朱陸同。</p>

⁸¹⁶ 《清儒學案》〈心伯學案〉卷一百五十五，頁 6024 中記載夏斡同治十年（1871 年）卒，年八十三，推得生於 1789 年。

⁸¹⁷ 《述朱質疑》〈朱子因人論學言各有當說〉卷十，《景子堂全書 3》，頁 5。

⁸¹⁸ 《述朱質疑》〈與詹小澗茂才論朱子晚年全論書〉卷十，《景子堂全書 3》，頁 2。

清 37	羅澤南 (1807-1856 ，字仲嶽，號 羅山) ⁸¹⁹ 著 《姚江學辨》	<p>(1) 吾謂陽明〈傳習錄〉、〈大學問〉論學諸書，亦可以一言蔽之曰：「無善無惡」。無善無惡，陽明所不常言也。其說本之告子，出之佛氏。常言之，則顯入於異端，而不得託於吾儒也。然而千言萬語，闡明致良知之旨，究竟發明無善無惡之旨，陰實尊崇夫外氏，陽欲篡位於儒宗也。⁸²⁰</p> <p>(2) 古今之深詆朱子者，莫如王陽明一人也。人皆謂其「致良知」之說與朱子「格物致知」異，而不知其所以與朱子異者，不僅在格物致知也……。何獨於朱子之格致詆之如是之深耶？……。其本體異也、其大用異也……。朱子予以性為有善無惡，陽明以性為無善無惡也。朱子以性為理，心不可謂之性；陽明以心為性，吾心之靈覺即天理也……。朱子以仁義禮智為性之本，然陽明以仁義禮智為心之表德也……。⁸²¹</p> <p>(3) 一日舉而闢之，無以杜天下之口，乃錄其言之與己相似者，著為《朱子晚年定論》，謂朱子悟後之論，實與吾道相脗合。今觀其書，有於全文中摘錄其一段，而首尾之異己者去之矣；有朱子中年之書，指為晚年者矣。夫不知其晚年，而誤以為晚年可也？觀其答整庵曰：</p>	批評陽明「無善無惡」之說出於告子、佛氏，認為陽明主張「性無善惡」。另方面，批評《定論》考據未詳，且斷章取義；《定論》所舉「朱子晚年」之說不可取。
---------	---	---	--

⁸¹⁹ 羅澤南生卒年參考楊家駱：《歷代人物年里通譜》，頁 690。

⁸²⁰ 羅澤南：《姚江學辨》《續修四庫全書》卷一，（上海：上海古籍出版社），頁 449-450。

⁸²¹ 《姚江學辨》卷二，頁 491。

⁸²² 《姚江學辨》卷二，頁 492。

	<p>「中間年歲早晚誠有未考。」是又明知其非晚年之書，誣之以欺人也。⁸²²</p>	
<p>此附錄共計 37 位學者，其中大多數於本文第三章中曾論及；歷代談論有關「朱陸異同」或「朱王異同」之學者甚多，筆者於此稍作整理，作為此段爭論史的大要勾略。</p>		



附錄二 朱子之重要年代勾勒

下表乃筆者根據束景南先生之《朱熹年譜長編》內容整理得來，並無筆者個人新解，且僅舉出筆者個人認為於本文較有相關之內容。列出用意，乃方便理解朱子各年齡的重要思想歷程與著作。另一方面，為求簡便，敘述後附上《朱熹年譜長編》之頁碼而不再加註。

年代	著作與重要事件
建炎四年（1130） 庚武，一歲	世居徽州婺源縣萬安鄉松巖里。（頁 3）
紹興五年（1135） 乙卯，六歲	朱熹初見延平李侗，約是此年。（頁 37）
紹興八年（1138） 戊午，九歲	劉勉之應召入都，朱熹初見劉勉之。（頁 53）
紹興十年（1140） 庚申，十一歲	七月，朱松往崇安訪劉子翬，朱子初見劉子翬約在此時。（頁 62）
紹興十三年（1143） 癸亥，十四歲	<p>(1) 三月二十四日，朱松卒於建安環溪寓舍。疾革時手書以家事託劉子羽，命朱熹稟學於武夷三先生：籍溪胡憲、白水劉勉之、屏山劉子翬。（頁 72-73）</p> <p>(2) 朱熹入劉氏家塾，受學於劉子翬、劉勉之、胡憲三先生。（頁 76）</p> <p>(3) 朱熹始讀二程與張載之書，用力於二程為己之學。劉勉之、劉子翬授以張載〈西銘〉。（頁 81）</p>
紹興十四年（1144） 甲子，十五歲	在劉子翬處初見密庵主僧、宗杲弟子道謙禪師，向其學禪，出入佛老十餘年自此始。（頁 87）

紹興十八年(1148) 戊辰，十九歲	(1) 春正月，娶劉勉之長女劉清四。(頁 112) (2) 二月，參加省試，以道謙禪說中舉。(頁 116)
紹興十九年(1149) 己巳，二十歲	全面讀《六經》、《語》、《孟》，曉知大義，學問思想發生轉折。(頁 129)
紹興二十年(1150) 庚午，二十一歲	道謙自衡陽歸密庵，朱熹屢至山中，與道謙朝夕咨參問道，書牘往還學禪。(頁 138)
紹興二十一年 (1151) 庚午，二十二歲	(1) 赴臨安銓試中等，授左迪功郎，泉州同安縣主簿，待次。(頁 142) (2) 建齋室名「牧齋」，日讀《六經》、百氏之書。(頁 146)
紹興二十二年 (1152) 壬申，二十三歲	(1) 學禪自牧，致書道謙問禪。(頁 150) (2) 秋間耽讀道經，學長生飛仙之術。(頁 153) (3) 九月，道謙卒，有文往祭之。(頁 153) (4) 冬間，齋居修道，作焚修室，擬〈步虛辭〉，仿道士步虛焚修。(頁 154) (5) 始得周敦頤《太極通書》而讀之。(頁 156)
紹興二十三年 (1153) 癸酉，二十四歲	(1) 春間，作〈牧齋記〉，為其牧齋三年讀儒經與出入佛老之總結。(頁 161) (2) 五月，赴泉州同安縣主簿任，經武夷山訪冲佑觀道士。(頁 162) (3) 經南劍，見延平李侗，與談學禪有得，不為李侗所肯。(頁 162)
紹興二十五年 (1155) 乙亥，二十六歲	(1) 朱熹在福州初識呂大器、呂祖謙父子。(頁 188) (2) 是春，往梅陽見大慧宗杲。(頁 189) (3) 十月一日，張震乞申勅天下學校禁二程之學。(頁 197)

	<p>(4) 十月二十二日，秦檜死，程學解禁，其後多於縣學〈策問〉中抨擊秦檜，主倡程學。(頁 198)</p> <p>(5) 編訂〈牧齋淨稿〉。(頁 200)</p>
紹興二十六年 (1156) 丙子，二十七歲	<p>(1) 在泉客邸潛讀《孟子》，通曉《孟子》意脈，《孟子集解》始於此。(頁 219)</p> <p>(2) 得謝良佐《上蔡語錄》，潛心研讀。(頁 220)</p>
紹興二十七年 (1157) 丁丑，二十八歲	<p>(1) 春，再還同安候代者。(頁 223)</p> <p>(2) 始有書致延平李侗問學，六月二十六日，李侗有答書，勉其於涵養處用力；從學延平李侗於此始。(頁 225)</p> <p>(3) 十月，代者不至，以四考滿罷歸。(頁 226)</p>
紹興二十八年 (1158) 戊寅，二十九歲	<p>(1) 春正月，徒步往見李侗於延平，問忠恕一貫之旨，至三月而返。(頁 230)</p> <p>(2) 研讀《論語》，與胡憲、范如圭書劄往返討論忠恕一貫之旨，與李侗理一分殊思想相合，作〈忠恕說〉。(頁 232)</p> <p>(3) 九月，作〈存齋記〉遺許升。(頁 235)</p> <p>(4) 十一月，讀《論語》、《春秋》、《孟子》，有與李侗學問答諸書，再論忠恕一貫之旨與灑然融釋之說。(頁 236)</p>
紹興二十九年 (1159) 己卯，三十歲	<p>(1) 三月，校訂成《上蔡先生語錄》，胡憲作跋。(頁 241)</p> <p>(2) 與許升書劄往還，討論喪禮，修改〈存齋記〉文。(頁 246)</p> <p>(3) 草成《論語集解》。(頁 248)</p>
紹興三十年(1160) 庚辰，三十一歲	<p>(1) 五月，研讀《論語》、《孟子》與《太極通書》，搜輯周敦頤遺文寄李侗，有與李侗論學答問書，討論主靜存養與灑然融釋之說。(頁 251)</p> <p>(2) 有與李侗論學答問書，討論《語》、《孟》注解。(頁</p>

	254) (3) 《孟子集解》稿成，多與書程洵討論蘇、程之學。(頁264)
紹興三十一年 (1161) 辛巳，三十二歲	(1) 二月，有與李侗論學答問書，討論周敦頤〈太極圖說〉等。(頁266) (2) 五月，有與李侗論學答問書，討論《論語》等，李侗稱其能漸灑然融釋。(頁267)
紹興三十二年 (1162) 壬午，三十三歲	(1) 春正月，拜謁李侗於建安，遂與俱歸延平。(頁275) (2) 四月十二日，胡憲卒，有祭文。(頁277) (3) 有與李侗論學答問書，討論仁學、理一分殊。(頁279)
隆興元年(1163) 癸未，三十四歲	(1) 《論語要義》、《論語訓蒙口義》成。(頁297) (2) 《毛詩集解》稿成。(頁298) (3) 編訂《延平答問》。(頁303) (4) 十月十五日，李侗卒於福州。(頁305) (5) 十月十九日，至都下，有書致呂祖謙，二人學術來往自此始。(頁306) (6) 十月二十四日有旨引見，十一月六日登對，奏事垂拱殿。(頁306) (7) 十一月十二日，除武學博士，待次。(頁308) (8) 在都下與張栻見面相識，討論主戰用兵。(頁311) (9) 十二月十二日，離臨安歸。(頁313)
隆興二年(1164) 甲申，三十五歲	《雜學辨》成。(頁328)
乾道二年(1166) 丙戌，三十七歲	(1) 編訂周敦頤《通書》，印刻於長沙。(頁348) (2) 五月，何鎬書來問學，二人講論學問自此始。(頁353)

	<p>(3) 六月，蔡元定始來問學，講論經義。(頁 353)</p> <p>(4) 六月，與張栻討論已發未發，建立中和舊說。(頁 355)</p> <p>(5) 七月，修訂《孟子集解》。(頁 359)</p> <p>(6) 七月，編訂《二程語錄》。(頁 360)</p> <p>(7) 九月，始悟「主敬」思想。(頁 361)</p> <p>(8) 九月，《論語要義》刻版於邵武府學。(頁 362)</p> <p>(9) 九月，編訂《張載集》。(頁 363)</p> <p>(10) 十月，劉珙刻《二程先生文集》於長沙，張栻校訂。與張栻、劉珙討論校正《二程先生文集》，遂自校訂《程集》。(頁 364)</p> <p>(11) 十月，編集《雜學辨》，由何鎬作跋行之。(頁 365)</p>
<p>乾道四年(1168)</p> <p>戊子，三十九歲</p>	<p>(1) 四月十日，再修訂《謝上蔡語錄》。(頁 389)</p> <p>(2) 四月二十日，編訂《程氏遺書》成，校訂刻版於泉州。(頁 390)</p> <p>(3) 四月，崇安大饑。(頁 392)</p>
<p>乾道五年(1169)</p> <p>己丑，四十歲</p>	<p>(1) 是春，與蔡元定講學，頓悟中和新說，確立生平學問大旨，作〈已發未發說〉寄張栻。(頁 406)</p> <p>(2) 四月，以所得明道先生遺文九篇寄張栻，刻於長沙府學。(頁 409)</p> <p>(3) 九月五日，丁母祝孺人憂。(頁 417)</p> <p>(4) 十月，校訂成《程氏易傳》，由呂祖謙刻於婺州。(頁 420)</p>
<p>乾道六年(1170)</p> <p>庚寅，四十一歲</p>	<p>(1) 春正月，葬祝孺人於建陽。(頁 424)</p> <p>(2) 廬墓守喪，建寒泉精舍。(頁 425)</p> <p>(3) 是春，草成《太極圖說解》，寄張栻、呂祖謙討論，至</p>

	<p>閏五月修訂成《太極圖說解》。(頁 426)</p> <p>(4) 是秋，草成《西銘解》，寄張栻、蔡元定、呂祖謙討論。(頁 439)</p> <p>(5) 校訂程氏《遺書》、《文集》、《經說》，由鄭伯熊刻版於建寧。(頁 441)</p>
乾道七年(1171) 辛卯，四十二歲	<p>十二月，《知言疑義》成。(頁 456)</p>
乾道八年(1172) 壬辰，四十三歲	<p>(1) 春正月，《語孟精義》成，鋟版於建陽。(頁 458)</p> <p>(2) 八月一日，編訂《中和舊說》。(頁 464)</p> <p>(3) 《八朝名臣言行錄》成，刻版於建陽。(頁 471)</p> <p>(4) 十月一日，修訂《西銘解》成，作〈西銘後記〉以序定之。(頁 472)</p> <p>(5) 與張栻討論《洙泗言仁錄》，展開仁學論辯，作〈仁說〉、〈巧言令色說〉。(頁 475)</p> <p>(6) 《大學章句》、《中庸章句》草成，寄張栻、呂祖謙討論。(頁 479)</p>
乾道九年(1173) 癸巳，四十四歲	<p>(1) 四月十六日，序定《太極圖說解》。(頁 487)</p> <p>(2) 六月，《程氏外書》編成。(頁 491)</p> <p>(3) 始與浙中學者呂祖檢、潘景憲、潘景愈書劄論學。(頁 497)</p> <p>(4) 《伊洛淵源錄》草成。(頁 503)</p> <p>(5) 繼續與張栻討論〈洙泗言仁錄〉與〈仁說〉，修改〈仁說〉。(頁 506)</p>
淳熙元年(1174) 甲午，四十五歲	<p>(1) 四月，編訂《大學》、《中庸》新本，分經、傳，重定章次，印刻於建陽。(頁 510)</p>

	<p>(2) 與張栻、吳翌，呂祖儉等展開心說論辯，作〈觀心說〉。 (頁 519)</p>
<p>淳熙二年 (1175) 乙未，四十六歲</p>	<p>(1) 四月二十四日，與呂祖謙至寒泉精舍，共編訂《近思錄》。 (頁 527)</p> <p>(2) 在寒泉精舍，與呂祖謙商定刪節《程氏遺書》而為《程子格言》。(頁 528)</p> <p>(3) 五月十六日，偕東萊呂祖謙赴鉛山鵝湖，二十八日至鵝湖，復齋陸九齡、象山陸九淵來會。(頁 529)</p> <p>(4) 修訂《近思錄》，呂祖謙作〈題近思錄〉，刻版於婺州。 (頁 537)</p> <p>(5) 十一月，何鎬卒，往邵武哭弔，為作墓碣銘與墳誌。(頁 540)</p>
<p>淳熙三年 (1176) 丙申，四十七歲</p>	<p>(1) 黃榦來學，初登師門。(頁 548)</p> <p>(2) 三月十日，作〈雜書記疑〉，批評王蘋佛說。(頁 554)</p> <p>(3) 作〈定性說〉。(頁 572)</p> <p>(4) 作〈釋氏論〉，批判李之翰、李宗思佛說。(頁 572)</p>
<p>淳熙四年 (1177) 丁酉，四十八歲</p>	<p>(1) 陸九齡、陸九淵居母喪，書來問祔禮，有書答辯。(頁 583)</p> <p>(2) 六月二十四日，《論語集注》、《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。(頁 585)</p> <p>(3) 冬十月二十二日，修訂《詩集解》成，序定之。(頁 591)</p> <p>(4) 《易傳》成，序定之。(頁 594)</p>
<p>淳熙五年 (1178)</p>	<p>(1) 在清湍密庵，始作《詩集傳》。(頁 600)</p>

戊戌，四十九歲	<p>(2) 陸九齡、陸九淵書來，自訟鵝湖之會偏見之說。(頁 600)</p> <p>(3) 七月，作胡憲行狀、劉子羽行狀。(頁 601)</p> <p>(4) 八月，以史浩薦，差知南康軍，十七日辭。(頁 604)</p>
淳熙六年(1179) 己亥，五十歲	<p>(1) 三月，陸九齡偕劉堯夫來訪於鉛山觀音寺，講論三日，有和陸九齡當年鵝湖寺韻。(頁 617)</p> <p>(2) 校補張載《橫渠集》，由黃灝刻版於隆興。(頁 637)</p> <p>(3) 十月，陸九淵弟子曹建來訪問學。(頁 639)</p> <p>(4) 行視陂塘，發現白鹿洞故址，遂議復興建白鹿洞書院，發布〈白鹿洞牒〉，上狀申修白鹿洞書院。(頁 640)</p>
淳熙七年(1180) 庚子，五十一歲	<p>(1) 二月二日，張栻卒，罷宴哭之，遣人祭奠。(頁 648)</p> <p>(2) 三月，陸氏兄弟弟子萬人傑來問學。致書陸九淵問學。(頁 651)</p> <p>(3) 三月十八日，白鹿洞書院建成，釋菜開講，自任洞主。作〈白鹿洞賦〉，定白鹿洞書院學規(頁 655-657)</p> <p>(4) 七月，南康大旱，大修荒政。(頁 673)</p> <p>(5) 九月二十九日，陸九齡卒，有文祭之。(頁 680)</p> <p>(6) 十一月一日，補定《語孟精義》，改名為《語孟要義》，刻版於隆興。(頁 681)</p>
淳熙八年(1181) 辛丑，五十二歲	<p>(1) 二月，陸九淵來訪。十日，邀至白鹿洞書院講論「君子小人喻義利」章。(頁 688)</p> <p>(2) 七月二十九日，呂祖謙卒，為位哭之，遣奠於其家。(頁 706)</p>
淳熙九年(1182) 壬寅，五十三歲	<p>(1) 將《大學章句》、《中庸章句》、《論語集注》、《孟子集注》集為一編，刊刻於婺州，是為《四書集注》，經學</p>

	<p>史上「四書」之名始於此。(頁 731)</p> <p>(2) 十二月，吏部尙書鄭丙受王淮指使上疏反道學，蓋針對朱熹也。(頁 755)</p>
<p>淳熙十年(1183)</p> <p>癸卯，五十四歲</p>	<p>(1) 二月十五日，曹建卒，爲作墓表。(頁 760)</p> <p>(2) 諸葛千能(誠之)、包揚(顯道)來學，有書致陸九淵論學。(頁 763)</p> <p>(3) 作〈曹立之墓表〉成，爲陸學弟子所攻。(頁 771)</p> <p>(4) 六月五日，監察御史陳賈請禁僞學，專指朱熹。(頁 772)</p> <p>(5) 七月，始編《小學》之書。(頁 773)</p>
<p>淳熙十一年(1184)</p> <p>甲辰，五十五歲</p>	<p>(1) 二月，致書陸九淵問政，並寄〈曹立之墓表〉。(頁 788)</p> <p>(2) 刻版呂祖謙《大事記》於建陽。(頁 792)</p> <p>(3) 陳亮被累繫獄，凡七八十日方得釋，乃王淮主於治道學，針對朱熹。有書致陳亮論義利王霸之辨。(頁 793)</p> <p>(4) 九月十五日，致書陳亮，再論義利王霸之辨。(頁 796)</p> <p>(5) 十二月六日，編訂《張南軒文集》成，爲作序，刻版於建陽。(頁 799)</p>
<p>淳熙十二年(1185)</p> <p>乙巳，五十六歲</p>	<p>(1) 是春，與陳亮書劄往還論義利王霸之辨。(頁 806)</p> <p>(2) 梭山陸九韶以居士應詔入都，經武夷與朱熹面論無極太極。朱、陸太極論辯始於此。(頁 817)</p> <p>(3) 陸九淵寄來奏章，有書答之，爲其有葱嶺禪氣。(頁 819)</p> <p>(4) 陸九韶書來，論無極太極與〈西銘〉之說。(頁 822)</p> <p>(5) 陳亮書來，再論義利王霸之辨。(頁 825)</p>

	(6) 十二月，作〈王氏續經說〉，乃針對陳亮之作〈類次文中子引〉，朱、陳義利王霸之辨至此結束。(頁 828)
淳熙十年(1186) 丙午，五十七歲	(1) 三月十六日，《易學啓蒙》成，序定之。(頁 837) (2) 五月，修訂《四書集注》，由廣西安撫使詹儀之印刻於桂林，四川制置使趙汝愚印刻於成都。(頁 846) (3) 十月，《詩集傳》成，作〈詩序辨說〉附後，刻版於建安。(頁 851) (4) 致書陸九韶，再論無極太極與〈西銘〉理一分殊之說。(頁 855)
淳熙十四年(1187) 丙午，五十八歲	(1) 三月一日，《小學》書成。(頁 860) (2) 五月，致書陸九韶，停止太極論辯。又致書陸九淵，批評陸氏心學。(頁 864) (3) 九月六日，《通書解》成。(頁 871)
淳熙十五年(1188) 戊申，五十九歲	(1) 陸九淵作〈荆國王文公祠堂記〉，激化朱、陸矛盾。致書劉孟容斥〈祠堂記〉。(頁 880) (2) 先是，歲前陸九淵書來，首指朱熹與陸九韶書「辭費而理不明」。正月十四日有答書，與陸九淵無極太極論辯開始。(頁 881) (3) 二月三日，始出《太極圖說解》、《西銘解》以授學者，爲作後跋。(頁 886) (4) 《周易本義》成。(頁 911) (5) 十一月八日，復書陸九淵，論無極太極。(頁 944)
淳熙十六年(1189) 己酉，六十歲	(1) 致書陸九淵，論無極太極。朱、陸太極論辯至此結束。(頁 953) (2) 二月四日，正式序定《大學章句》。三月十八日，正式

	<p>序定《中庸章句》。(頁 955)</p> <p>(3) 七月四日，陸九淵除知荆門軍，有書來告，致書答之。(頁 964)</p> <p>(4) 陸九淵書來，勉其一赴江東運使任。(頁 967)</p>
紹熙元年(1190) 庚戌，六十一歲	<p>(1) 二月二十七日，殿中侍御史劉光祖上奏論道學非程氏之私言，乞定是非，別邪正。(頁 977)</p> <p>(2) 十月十一日，刊《四經》於郡。(頁 994)</p> <p>(3) 十一月十八日，北溪陳淳來受學。(頁 1002)</p> <p>(4) 十二月十日，刊四子(《四書》)於郡。(頁 1008)</p> <p>(5) 編《禮記解》，刊於臨漳。(頁 1009)</p> <p>(6) 刊刻《大學章句》、《近思錄》、《小學》、《家儀》、《鄉儀》、《獻壽儀》等於臨漳學宮。(頁 1010)</p>
紹熙三年(1192) 壬子，六十三歲	<p>(1) 正月十三日，陸九淵在荆門會吏民講《洪範》「五皇極」一章，蓋針對朱熹之《皇極辨》。屢致書學者批評之。(頁 1053-1054)</p> <p>(2) 四月十九日，致書陸九淵。(頁 1063)</p> <p>(3) 修訂《四書集注》，由曾集刻版於南康(南康本)。(頁 1064)</p> <p>(4) 六月，考亭新居落成，居之。(頁 1067)</p> <p>(5) 十二月十四日，陸九淵卒，聞訃率門人往寺中為位哭。(頁 1082)</p> <p>(6) 《孟子要略》成。(頁 1083)</p>
慶元元年(1195) 乙卯，六十六歲	<p>(1) 正月，陳亮卒，其子、婿來求墓銘，為書墓碑。(頁 1205)</p> <p>(2) 草封事數萬言，極陳姦邪蔽主之禍，明趙汝愚之冤。蔡</p>

	元定入諫，以著決之，得〈遜〉之〈家人〉，遂焚奏稿，自號遜翁。（頁 1218）
慶元二年（1196） 丙辰，六十六歲	<p>(1) 正月二十日，趙汝愚卒於衡陽，往寒泉哭弔。（頁 1238）</p> <p>(2) 與蔡元定作《周易參同契考異》初稿成。（頁 1247）</p> <p>(3) 六月十五日，國子監上奏乞毀理學之書，朱熹《四書集注》與《語錄》在毀禁之列。（頁 1253）</p> <p>(4) 十二月，監察御史沈繼祖奏劾朱熹，二十六日，落職罷祠。（頁 1272）</p>
慶元三年（1197） 丁巳，六十八歲	<p>(1) 三月一日，《禮書》草成，定名《儀禮集傳集注》，即後來之《儀禮經傳通解》。（頁 1287）</p> <p>(2) 閏六月六日，朝散大夫劉三傑論「偽黨」變而為「逆黨」，指朱熹為黨魁。（頁 1292）</p> <p>(3) 《周易參同契考異》修訂成，由蔡淵刊刻於建陽。（頁 1294）</p>
慶元四年（1198） 戊午，六十九歲	<p>(1) 八月九日，蔡元定卒於道州，有文祭之。（頁 1328）</p> <p>(2) 王峴編輯朱熹文集，刊刻於廣南，致書王峴止之。（頁 1335）</p> <p>(3) 是冬，分委李方子、李相祖、謝承之、黃榦、林夔孫、陳埴諸生修撰《尚書》集注，全面集《書傳》始於此。作〈二典〉〈三謨〉諸篇集傳。（頁 1340）</p> <p>(4) 《楚辭集注》成。（頁 1343）</p>
慶元五年（1199） 己未，七十歲	<p>(1) 二月六日，《楚辭辨證》成，編〈楚辭後語目錄〉。（頁 1350）</p> <p>(2) 《周易參同契考異》再次修訂成，刊刻於建陽，是為定本。（頁 1360）</p>

慶元六年（1200）	（1）正月，《楚辭音考》成，刊刻於古田。（頁 1398）
庚申，七十一歲	（2）閏二月，修訂《大學章句》成，有書致廖德明。（頁 1410）
	（3）九月，逝世。（頁 1411）
	（4）十一月二十日，葬於建陽縣唐石里之大林谷。（頁 1417）

