

論南宋心學之建構與 朱陸分宗之儒學意義

戴 景 賢 *

提 要

「理學」作為儒學發展之一種形態，其基本起因，在於面對魏晉以來「玄學」與「大乘佛教」所帶來之哲學衝擊。理學論述中有關「性」義之討論，於此發展需求之導引下，滿須足二項基本需求，即是：「善性」義之圓滿，與「智性」義之圓滿；且此二重之義，皆應於先秦儒學有所依據。《中庸》之說之獲重視，在於前者；而《易傳》之說之獲重視，則在於後者。至於同主「性善論」，何以最終分裂為「程朱」、「陸王」二說之對峙，則係由「義理之傾向」逐漸擴張所導致。本文之基本論述，即針對此項關繫理學「哲學建構」之進展，予以一屬於現代觀點之分析。

關鍵詞：中國哲學史、中國思想史、朱熹、陸九淵、心學

本文於 106.02.11 收稿，106.11.15 審查通過。

* 國立中山大學中國文學系特聘教授。

DOI:10.6281/NTUCL.2017.12.59.02

On the Construction of *Xin-xue* (心學) in the Southern Song Dynasty and Its Significance

Tai, Ching-Hsien*

Abstract

As a form of Confucian development, “Neo-Confucianism” basically appeared in the reception of the philosophical impact that metaphysical learning and Mahayana Buddhism had brought since the Wei and Jin dynasties. Several theory systems were achieved in the Song Dynasty in reaction to the new situation and demands. Among related debates, the ones between Zhu Xi and Lu Jiu-Yuan have received the most attention. This article re-examines the tangled issues lying under the basic structures of these theories when regarding them both as philosophies and as an academic discipline in Confucian tradition.

Keywords: history of Chinese philosophy, history of Chinese thought,
Zhu Xi, Lu Jiu-Yuan, mind studies

* Distinguished Professor, Department of Chinese literature, National Sun Yat-sen University.

論南宋心學之建構與 朱陸分宗之儒學意義

戴 景 賢

一、理學流衍中產生「哲學對峙」 之根本原因與象山所處之地位

「理學」作為儒學發展之一種形態，其基本之起因，在於面對魏晉以來「玄學」於哲學方面所創新之建構方式，¹及「大乘佛教」持續輸入所帶來之哲學視野之開拓，²迫使主張「儒學價值觀」之學者，不得不於若干哲學性之議題，

¹ 此所謂「創新」，一是將道家原本依「無」、「有」而建構之特殊義之「體」、「用」觀，一般化，成為廣泛討論各式「宇宙構成論」（cosmology）、「存有學」（ontology），甚至「認識論」（epistemology）理論之概念工具；由是得以深化「哲學分析」之嚴密性。另一則是將「理」字之意涵擴充，用以指涉事物變化之根源性、秩序性與正當性；由是得以藉「既分殊又合一」之方式，貫通前述三者之論述，使成為一種嚴密之「形而上學系統」（metaphysical system）。

² 大乘佛學持續輸入所帶來之「哲學視野」之開拓，基本之方面有四：一係於哲學之系統建構中，將「道體」之體、用，與「道體作用」所延伸之體、用，分析為不同之論域，予以討論，而不僅為一重之體用；由是發達完整之「形而上學」。其次，則是將「有」、「無」概念之對舉，依體悟境界之差異，畫分層級，因而將「理解之悟」與「超絕之悟」間之關係，予以釐清；以是豐富「認識論」之討論。其次，則是將「性」與「心」之討論，超越所受於「命」義之限制，從而明確化「性體」與「心體」之概念。再其次，則是將哲學性議題之分析，區分「可思議」之層次，與「不可思議」之層次；從而擴大哲學之領域，並奠立不同於一般「思辨哲學」（speculative philosophy）之評判標準。

作出屬於儒家立場之回應。而此一回應，所以相對於道、釋二家之思想進展，明顯較遲，³ 則是因：無論玄學運動之興起，或佛教之傳入中國，⁴ 皆未於政治或倫理之層面，改變兩漢所奠定之基礎；「儒術」作為「世道之用」之地位，並未受到撼動。尤其北方異族之入侵，於中國地域內，建立遠超越其原有文化水平之王國，更須借用儒家長期以來所形塑之政治理念、政治制度與社會倫理觀，以為支撐；此點使儒家於三教大致「並行」之局面下，仍能維繫其根本之重要性。而在「儒學」之延續過程中，除「經學」乃分別因應南、北朝不同形勢，而各有調整外，「史學」與「詞章之學」之發達，亦使中國原本即已穩固之智識階層，因符合特殊之環境需求，發展成為門第，其結構化成為穩定社會之基石；甚至於其間，尚有一種與前不同之文化走向。⁵ 「如何強化儒學自身之哲學基礎」，並未成為現實中存在之驅迫力。

「儒學重構」之逐步具體化，顯現為具有「哲學」意義之進展，最初之呼

³ 宋人筆記載：「世傳王荊公（安石，字介甫，號半山，1021-1086）嘗問張文定公（方平，字安道，號樂全居士，1007-1091）曰：『孔子去世百年，生孟子亞聖。自後絕無人何也？』文定公曰：『豈無？只有過孔子上者。』公曰：『誰？』文定曰：『江西馬大師（道一，709-788），汾陽無業禪師（760-824），雪峰（義存，822-908），岩頭（全豁，828-887），丹霞（天然，739-824），雲門（文偃，864-949）是也。』公暫聞，意不甚解，乃問曰：『何謂也？』文定曰：『儒門淡薄，收拾不住，皆歸釋氏耳。』荊公欣然歎服。」見宋·陳善（字子兼，號潮溪）：《捫蝨新話》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化事業公司，1995年），子部第101冊，景印明崇禎虞山毛氏汲古閣刻《津逮祕書》本，卷10，〈儒釋迭為盛衰〉，頁4-5，總頁308-309。此段對話，所反映者，蓋即是「儒士反對二氏者，多僅知於世法內闢佛，未能積極回應魏晉以來釋氏之學所帶來之衝擊，以是思想之權，操於佛門」之現象；故方平乃有此說。

⁴ 此處所謂「玄學」，乃依傳統之定義為言，不於其內部，概括玄學時期之佛學發展。

⁵ 此一走向，相較於秦、漢及其前，其所顯現之精緻面，大約可概括為四方面，即：一、個人「主體意識」（subjective consciousness）之覺醒；二、個人生活素質與品味之提昇；三、個人精神境界與藝術美感之追求；四、儒學之外，其它形態之哲學，乃至宗教理念之深化。

籲，來自唐代韓昌黎（愈，字退之，768-824）之撰作〈原道〉。⁶然由於昌黎本身闢佛而不知佛，故其影響，雖強調「儒家道統」之不可替代性，卻於實質，僅限於一種「文、道合一」主張之擴散；伴隨「古文」之提倡，喚起儒學中的一種新形態之復興運動，其事須遲至北宋，方始具體成形。

唯就「儒學」而言，由於其傳統中，對政治與社會「現實面」之重視，因而此一新興之學術運動中，屬於經、史學之部分，其導引「政治文化」（political culture）之方法，大致而言，仍是以一種一般義之「士人精神」與「儒學體用觀」之重新樹立，與「現實問題」之解決，作為主軸；⁷「聖學之真正建構，必須於『義理』與『哲學』兩方面皆有所突破」，此項認知，仍限於少數學者之特殊感受。此所以援所謂「性理之學」之方式，面對哲學議題，最初乃合同一種「接續道統」之特殊詮釋，由少數菁英依自身之傳承建立；所謂「理學」或「聖學」之學脈觀，蓋由是而形塑。⁸程明道與其弟伊川，則為其中居於關

⁶ 韓愈：〈原道〉，見唐·韓愈撰，宋·朱熹考異，王伯大音釋：《朱文公校韓昌黎先生集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年，《四部叢刊》第53冊，據明嘉靖本重印），卷11，《雜著》，分頁1-3，總頁96-97。

⁷ 歐陽永叔（修，號醉翁、六一居士，1007-1072）繼退之〈原道〉篇作〈本論〉，論佛法之為患，謂彼乃乘中國政闕禮廢之時而來，為今勝之之法，則唯補闕修廢，使政明而禮義充，則雖有佛，將無所施於民；其眼光轉而留心於民生日用。文共上、下二篇，見宋·歐陽修撰：《歐陽文忠公集》（一），收入歐陽修撰，李逸安點校：《歐陽修全集》（北京：中華書局，2001年），第2冊，卷17，《論》，頁288-293。時論謂永叔文出，士論為之一變。見陳善撰：《捫蝨新話》，《四庫全書存目叢書》子部，第101冊，卷11，〈佛老類·韓退之闢佛老〉，分頁5a，總頁314。至於「性理」方面，永叔則主張「性，非學者之所急，而聖人之所罕言也。」見歐陽修：〈答李詡第二書〉，前揭書，卷47，《書》，頁669；此點與理學諸儒異。

⁸ 明·周海門（汝登，字繼元，1547-1629）輯，曹義昆點校：《聖學宗傳》（南京：鳳凰出版社，2015年）、明·孫夏峯（奇逢，字啟泰，號鍾元，1584-1675）纂，萬紅點校：《理學宗傳》（南京：鳳凰出版社，2015年），皆是此一觀點之展現。而溯其始，此一「學術史」之觀點，乃起於程伊川（頤，字正叔，1033-1107）之為兄程明道（顥，字伯淳，1032-1085）作〈明道先生行狀〉，中有「孟子沒而聖學不傳」之語，見宋·程顥、程頤撰，王孝魚（永祥，1900-1981）點校：《二程集》

鍵之二人。⁹

此處所以強調「哲學建構需求」之同時，亦提及「義理方面應有之突破」，係因大乘佛學於中國之開展，自吉藏（號嘉祥大師，549-623）別析「依二諦」與「教二諦」，¹⁰從而深明「非真非假」之為「二諦」（*satyadvaya*）體，¹¹謂「有」、「無」之說，立論之基礎，已有明確之「實際修證」之支撐；其所揭示於教義者，漸入精要。同時，則有天台智顗（號智者大師，538-597）之發明三種「止」（*śamatha*）、「觀」（*vipaśyanā*）。¹²此二項進展，一方面

（北京：中華書局，2008年），《河南程氏文集》，卷11，〈伊川先生文七〉，頁638；其後朱子（熹，字元晦，一字仲晦，號晦庵，1130-1200）之編《伊洛淵源錄》，則有所擴大，成為一種具勢力之新說，收入宋·朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書（修訂本）》（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年），第12冊。

⁹ 朱子之編《伊洛淵源錄》，雖提出周濂溪（敦頤，字茂叔，1017-1073），作為二程之學之所從出，且擴及於張橫渠（載，字子厚，1020-1077）、邵康節（雍，字堯夫，1011-1077），其有關宋以來「理學傳承」概念之建構，仍是立基於明道、伊川及其傳衍；以是而為伊洛溯源。

¹⁰ 吉藏云：「他但以『有』為世諦，『空』為真諦。今明：若有、若空皆是世諦，非空非有始名真諦。三者，空、有為二，非空有為不二，二與不二皆是世諦；非二、非不二名為真諦。四者，此三種二諦皆是教門；說此三門，為令悟不三，無所依得始名為『理』。問：前三皆是世諦，不三為真諦？答：如此。問：若爾，『理』與『教』何異？答：自有二諦為『教』，不二為『理』；皆是轉側適緣無所防也。」見隋·吉藏撰：《大乘玄論》，收入《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第45冊，諸宗部二，第1853號，卷1，〈二諦義有十重〉，頁15。

¹¹ 吉藏《大乘玄論》釋所以作「四重二諦」云：「對毘曇事、理二諦，明第一重空有二諦。二者，對《成論》師空、有二諦。汝空、有二諦是我俗諦，非空、非有方是真諦。故有第二重二諦也。三者，對大乘師依他、分別二為俗諦；依他無生，分別無相，不二真實性為真諦。今明，若二、若不二，皆是我家俗諦；非二、非不二，方是真諦。故有第三重二諦。四者，大乘師復言：三性是俗，三無性非安立諦為真諦。故今明汝依他、分別二，真實不二，是安立諦；非二、非不二，三無性非安立諦，皆是我俗諦。言忘慮絕方是真諦。」同前註。

¹² 論云：「天台傳南岳三種止觀：一漸次，二不定，三圓頓。皆是大乘。俱緣實相同名止觀，漸則初淺後深如彼梯墜，不定前後更互，如金剛寶置之日中。圓頓初後不二如通者騰空，為三根性說三法門引三譬喻。略說竟，更廣說。漸初亦知實相，實

使佛學進入隋、唐二代後，教門之「修」、「證」，得以依「中道」之義而有不同取徑之實踐；另方面，亦使依「心」而明之體用論，與依「性」而明之體用論，具有一種可運用之於「非佛學理論」論域之可能。宋代性理學者之終以其所強調之「虛」、「實」之論，樹異於二氏之外，而於「心」、「性」之論，分衍成為「以心言理」與「以性言理」之兩途，實即受有佛學深刻之影響。

溯本而言，儒學之於先秦，所謂「道」、「德」、「性」、「命」四者之論，作為儒學立場之關鍵之義，無論於「知」、或「行」，皆環繞於人心之所可能；而此所云「心」，皆不離於人作為有限之「存有者」(*ens/Seiendes*)之「位格」(*person*)。因此「命」之一義，不僅為「人」、「天」之得以相關連之交際，亦係「人」、「天」所藉以分別之限定。故一旦參考於佛教義中所謂「法身」(*Dharmakāya*)之說，將「性」之「體」義，由「既命以後」，推之於「未命之先」，並將「道體」釋之為「理體」，¹³則就理論之建構邏輯

相難解漸次易行。先修歸戒翻邪向正，止火血刀達三善道；次修禪定止欲散網，達色無色定道；次修無漏止三界獄，達涅槃道；次修慈悲止於自證，達菩薩道；後修實相止二邊偏，達常住道。是為初淺後深，漸次止觀相。不定者，無別階位約前漸後頓，更前更後，互淺互深，或事或理，或指世界為第一義，或指第一義為為人對治，或息觀為止，或照止為觀，故名不定止觀。疑者云：教境名同相頓爾異，然同而不同不同而同，漸次中六，善惡各三，無漏總中三，凡十二不同，從多為言，故名不定。此章同大乘同實相，同名止觀，何故名為辯差？然同而不同，不同而同，漸次中九不同，不定中四不同，總有十三不同，從多為言故名不同耳。一切聖人皆以無為法而有差別，即其義也。圓頓者，初緣實相造境即中無不真實，繫緣法界一想法界，一色一香無非中道，己界及佛界眾生界亦然。陰入皆如無苦可捨，無明塵勞即是菩提無集可斷，邊邪皆中正無道可修，生死即涅槃無滅可證。無苦無集故無世間，無道無滅故無出世間。純一實相，實相外更無別法。法性寂然名止，寂而常照名觀。雖言初後無二無別，是名圓頓止觀。」見隋·天台智者大師說，門人灌頂記：《摩訶止觀》，收入《大正新脩大藏經》，第46冊，諸宗部三，第1911號，卷1，頁1-2。

¹³ 《朱子語類》記云：「因舉佛氏之學與吾儒有甚相似處，如云：『有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋。』又曰：『撲落非它物，縱橫不是塵。山河

而言，即可將佛學中所謂「空性」之說，另以儒義之所謂「實」者實之。如是則儒家之義理觀，可以重新獲得一種理論之支撐，而足與佛學相抗衡。

唯於此結構中，有一亟待解決之問題，即是：就「智」而言，如人之性最終無從以「知」之方式徹悟於道體，而僅能以「直覺之善」符合於人性應然之道，則所謂「儒義之實」，實際上不僅局限於極為有限之範圍，且亦無從證明此「直覺之善」即是「真實之善」，並進而有以保證「直覺之善」足以導引人克服社會變化中所不斷衍生之問題。於此狀況下，所謂「道體」即是「理體」而為「性」之所從出，仍屬虛言；無法與佛家設論中所舉言之「一心三智」¹⁴之說相比擬。因此所謂「心」之本體究竟為何？人心中所存在之「能知」之性，其本質為何？不能不有一清楚之解答。理學之所以存在「以心言理」與「以性

及大地，全露法王身。」又曰：『若人識得心，大地無寸土。』看他是甚麼樣見識！今區區小儒，怎生出得他手，宜其為他揮下也。」見宋·黎靖德輯：《朱子語類》，卷126，收入《朱子全書（修訂本）》，第18冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁3936。語中所舉「有物先天地，無形本寂寥」云云者，出傅大士（翕，字玄風，號善慧大士，497-569），久為釋家所重。晁公武（字子止，號昭德，1105-1180）謂濂溪嘗師事鶴林寺僧壽涯，見宋·晁公武撰，孫猛校證：《郡齋讀書志校證》（上海：上海古籍出版社，1990年），卷10，《子類總論·儒家類·周子通書》，頁450。黃晦木（宗炎，一字立溪，號鷗鵠先生，1616-1686）則指稱濂溪曾於壽涯處得其所傳「先天地之偈」；其後黃百家又進而明言：此偈即所謂「百（按，應作「有」）物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時彫」云云者，參見黃宗羲原本，黃百家纂輯，全祖望修定：《濂溪學案下》，《宋元學案》（一），卷12，收入明·黃宗羲撰，沈善洪主編，吳光執行主編：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年），第3冊，頁637。凡此，皆可為宋儒受「法身說」影響之證。

¹⁴ 論云：「若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名假觀也；若一切法即一法，我說即是空，空觀也；若非一非一切者，即是中道觀。一空一切空無假中而不空，總空觀也；一假一切假無空中而不假，總假觀也；一中一切中無空假而不中，總中觀也。即《中論》所說不可思議一心三觀。歷一切法亦如是。若因緣所生一切法者，即方便隨情道種權智；若一切法一法我說即是空，即隨智一切智；若非一非一切亦名中道義者，即非權非實一切種智。例上一權一切權，一實一切實，一切非權非實，遍歷一切是不思議三智也。」見《摩訶止觀》，卷5上，頁55。

言理」之兩途，即是本於此一思想議題之驅迫，從而產生。

然由於二者設立之條件不同，此二趨，基於哲學所要求之嚴密性，最終建構出「系統意義」並不相容之兩型，即所謂「程（伊川）、朱」、「陸（九淵，字子靜，號象山，1139-1193）、王（守仁，字伯安，號陽明，1472-1529）」之對峙。此項對峙，經發展而擴大，不僅存在於「性理之論」，且亦形成其後儒學傳衍中之不同形態；其持續之影響，甚至延續至理學，就整體而言，「衰落」之後。

故就「學術史」研究之策略而言，如確認「理學」仍屬「儒學」之一種分支，首先當分辨者，應為：儒學之立場中，何以可有此二種不相容之對峙，而皆不違背儒家之基本立場？而於此項分裂之後，其所產生之儒學影響與意義為何？然若持另一種看法，不承認「理學」為「儒學正脈」中所宜有之形態，則亦須於「哲學」與「儒學」之雙重義，析論「理學」乃於何項理論之建構中，背離儒家之立場？

以是，論者之果欲辨析於此，所當提出之判斷準則，應為：何者為「儒家」成為儒家之立場？何者為「儒學」成為儒學之基本特質？

此二項判準，就先秦儒學所建構之主要形態而言，有二趨：一主「盡性」，一主「矯性」；雖則如此，依所達至之「善」而言，皆主「仁」與「禮」之合一。此點使儒學之論，並未因「性善」、「性惡」之歧見，即造成無法彌合之罅縫；其最終所匯集而成之「經學」概念與內容，超越於儒學作為「家言」意義之「子學」形態。漢初以後，直至宋儒之崛起，儒學之「子學」意義，實際上長期依附於「經學」，即是一明證。

然而「性善」、「性惡」之異趨，就哲學之整體結構之嚴密需求而言，終須解決。而關鍵之難題，則集中於「認識論」方面。

蓋如主「矯性」，則「能知」之性，無論於「認知」之層面，或「綜覽」與「決斷」之層面，皆屬一種與生俱來之可運用之智力；此種「辨理」（reasoning）之能力，主要乃係一「工具性之理性」（instrumental rationality），即荀子（況，前313？-前238？）書中所云「知慮取舍，稽之以成；日月積久，校之以功」

之「慮」；¹⁵並不必然具真正之「形而上學」（metaphysics）基礎。然如於另一種可能，主張「盡性」，則「能知」之性，無論於何層面，皆不能僅為一種事實上天賦之可運用之能力；此種「能知」之力，且應獲得一種形而上學之保證。於此要求下，「性」與「心」二者皆應有一種屬於「體」、「用」之論述；並以之與「道體」之「體」、「用」論相連繫。

對於初期宋儒而言，儒家究竟應主「性善論」，或「性惡論」？並未有明確共遵之結論。主張「性善論」，依脈絡而言，乃出自理學諸儒，而亦成於理學諸儒。「尊孟抑荀」之道統觀，蓋由是而成說。

究論何以理學諸儒，無論明道、伊川、橫渠，乃至後來朱子所推尊於諸家之先之濂溪，皆主「性善」，且此一立場，自始即為一明確之抉擇，毫無動搖？事實上，即因此諸儒皆受佛學中「法身」說之影響，將「道體」為「體」之義，分論為「超越」（transcendental）與「遍在」（omnipresent），從而將所謂「性」、「命」之說，以新的論述方式，接合於「道」之體用論。「善」之所以可能，與「惡」之所以不具有「本質性」之根源，於此架構中，係被安置於不同之層次中論之。「性善論」，由是成為一可與釋氏區隔之核心之論；而非僅是於「儒義」之範圍內一較佳之選擇。

建立於此設論之基礎，新論述中之「性論」，必須於此「體」「用」論之導引下，滿足二項基本需求，即是：「善性」義之圓滿，與「智性」義之圓滿；且此二重之義，皆應於先秦儒學有所依據。《中庸》之說之獲重視，在於前者；

¹⁵ 語見戰國·荀況撰，清·王先謙（字益吾，號葵園，1842-1917）集解，沈嘯寰等點校：《荀子集解》（北京：中華書局，2008年），卷8，〈君道篇第十二〉，頁241。《荀子》它篇云「生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。情然而心為之擇謂之慮。心慮而能為之動謂之偽。慮積焉、能習焉而後成謂之偽。正利而為謂之事。正義而為謂之行。所以知之在人者謂之知。知有所合謂之智。智所以能之在人者謂之能。能有所合謂之能。性傷謂之病。節遇謂之命。」同前書，卷16，〈正名篇第二十二〉，頁412-414，則是於所謂「慮」，有更明確之定義。

而《易傳》之說之獲重視，則在於後者。

至於同主「性善論」，何以最終分裂為「程朱」、「陸王」二說之對峙，則係由「義理之傾向」逐漸擴張所導致；於其最初，此一差異傾向之內在分歧所將引生之結果，則並不明顯。

所謂不同之「義理之傾向」，最早之徵兆，出現於明道與伊川；然由於明道早逝，程門之弟子皆成就於伊川，故程門之於北宋，雖有第一代弟子間之差異，並無二程間之分派。南宋之出現程門可能之分裂，乃顯現於龜山（楊時，字中立，1053-1135）之所傳，與湖湘學者之簡擇。然由於湖湘之接合於理學，乃起於胡文定（安國，字康侯，1074-1138）之私淑於二程乃至從遊於程門之弟子，文定之成學有其自身之發展，並非步趨於二程，而胡氏之所傳，亦自有家學；因而此後表顯於朱子與湖湘學者間之先同後異，並不真正反映二程之學內部所存在尚未充分展現之歧異。

真正將二程之間之差異擴大，成為足以造成分裂之因素，事實上，來自朱子對於明道之不契，與象山對於伊川之強烈批評。「朱、陸異同」，以是具有重要之意義。

推究而言，朱子對於明道之不契，並非整體，而僅是對於其〈識仁篇〉所云「識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索」之旨，產生疑義。明道云：

學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。義、禮、智、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。若心懈則有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索。存久自明，安待窮索？此道與物無對，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言「萬物皆備於我」，須反身而誠，乃為大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，（原校註：一本下更有「未有之」三字。）又安得樂？〈訂頑〉意思，乃備言此體。以此意存之，更有何事？「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長」，未嘗致纖毫之力，此其存之之道。若存得，便合有得。蓋良知良能元不喪失，以昔日習心未除，却須存習此心，久則可奪舊習。此理

至約，惟患不能守。既能體之而樂，亦不患不能守也。¹⁶

明道此說，所謂「識仁」之「識」，非指知「仁」字之名義與界說，而係一種「證境」；故於其登境之「覺」中，一旦至此，則一片渾然，有境亦如無境。能初至此境，雖非即已習心盡除、心體復明，卻是「心」與「理」一之機萌現；但以誠敬存之，不使退轉，即可由「積之久」而成德，故云「不須防檢，不須窮索」。

明道之說，就「義理」義言，其顯示之義，在於：「防檢」、「窮索」雖於未證時，乃工夫所不可少；「天機」之在我有不昧，始是要領。而所以「明之」之道，則當於良知、良能之發動處，體貼於「仁」；其餘則在「養之」之熟而已。一切由「俗」轉「真」之工夫，關鍵在於「識仁」。

至於就「哲學」言，其顯示之義，則在於：「心體」之光明，即是「性體」之光明，氣質之累僅屬翳障，而非氣之本然；故即云「性」不離「氣」，「心」之為「心」，其本質亦不宜以「氣」論之。「心」具有「存有本質」之自立性（*subsistence*）；否則無所謂「心」與「理」實然為一之證境。

至於對朱子而言，其說所以不能無疑，則在於：儒之與釋，差別既在釋氏以「緣起」（*pratītya-samutpāda*）為性空，不視「物性」為實有，儒家則以「萬有」為「有」，以是說「理」為「實」，而有「理一分殊」之義；若是而言，「氣」與「質」即有分別，於「存在」（*existence*）之義言，「心」依然受限於「氣」，橫渠所謂「氣質之性君子有弗性」，¹⁷「本然之性」之有不可去，與「氣質之性」之有「弗性」，差別仍在「性」、「氣」間本質之差異。對於朱子而言，就「氣」之層面而言，「心」並不具有「存有本質」之自立性；必合「性」而言，其義始備。朱子之最終取伊川「明」、「誠」兩進之說，且於

¹⁶ 程顥：〈識仁篇〉，見〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，《河南程氏遺書》，卷2上，〈二先生語二上〉，收入《二程集》，上冊，頁16-17。

¹⁷ 橫渠云：「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」見張載：《正蒙》，〈誠明篇第六〉，收入明·張載撰，章錫琛點校：《張載集》（北京：中華書局，1985年），頁23。

《中庸》之義之說解中，區分「性體」與「心體」，謂心亦有喜怒未發之時，「涵養」仍應重於「察識」，即是於此樹義。

至於象山之不契於伊川，則自其卯角之時即然；此事見於楊慈湖（簡，字敬仲，1141-1226）所撰為之〈行狀〉中。¹⁸而象山所自言，亦嘗及此。¹⁹此點顯示：象山與明道之相近，異時而同然，應是「義理之學」本有此一路，未必即能為朱子所排除。而此一路徑，所欠缺而亟待於建構者，主要則在：應嘗試發掘另一種哲學形態之可能，以作為支撐。象山之後，歷元至明而有陳白沙（獻章，字公甫，號實齋，1428-1500）、王陽明，且於陽明之當身，完成自象山以來即已預示之「心學」，即是證明理學之發展中，此一路徑之確實存在。象山之重要性在此。

¹⁸ 楊慈湖所撰〈象山先生行狀〉中有一段，頗可見象山根器之特殊。文云：「先生幼不戲弄，靜重如成人。三四歲時，常侍宣教公（陸賀，字道鄉）行，遇事物必致問。一日，忽問天地何所窮際，宣教公笑而不答，遂深思至忘寢食。角總經夕不脫衣，履有弊而無壞，韞至三接，指甲甚修，足跡未嘗至庖廚。常自掃灑林下，宴坐終日。立于門，過者駐望稱歎，以其端莊雍容異常兒也。五歲讀書，紙隅無捲摺。六歲侍親會嘉禮，衣以華好，却不受。季兄復齋（陸九齡，字子壽，1132-1180），年十三，舉《禮經》以告，先生迺受。與人粹然樂易，然惡無禮者。讀書不苟簡，外視雖若閒暇，而實勤於考索。伯兄（陸九思，字子彊，1115-1196）總家務，常夜分起，必見先生秉燭檢書。伊川近世大儒，言垂于後，至今學者尊敬講習之不替。先生獨謂簡曰：『卯角時，聞人誦伊川語，自覺若傷我者。亦嘗謂人曰：「伊川之言，奚為與孔子、孟子之言不類？」初讀《論語》，即疑有子之言支離。』先生生而清明，不可企及，有如此者。他日讀古書，至宇宙二字，解者曰：『四方上下曰宇，往古來今曰宙』，忽大省曰：『宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事。』又嘗曰：『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。千百世之上有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之下有聖人出焉，此心同也，此理同也。』」見宋·陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京：中華書局，2010年），卷33，《謚議》，頁388。

¹⁹ 象山云：「元晦似伊川，欽夫（張栻，原字敬夫，號南軒，1133-1180）似明道。伊川蔽固深，明道卻通疏。」同前註，卷34，《語錄上》，頁413。

二、象山心學之建構及其所開拓之發展形式

余前論明道之說，曾謂：依其說，一切由「俗」轉「真」之工夫，關鍵在於「識仁」；而就「哲學」言，其顯示之義，則在於「心體之光明，即是性體之光明」，「心」之本質，並不宜以「氣」論之；「心」具有「存有本質」之自立性。而象山之釋此，則有所謂「本然」之論；其說云：

人生天地之間，稟陰陽之和，抱五行之秀，其為貴孰得而加焉。使能因其本然，全其固有，則所謂貴者固自有之，自知之，自享之，而奚以聖人之言為？惟夫陷溺於物欲而不能自拔，則其所貴者類出於利欲，而良貴由是以寢微。……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。²⁰

此說倘僅以理學家所主「復性」之常義論之，誠若無何新意；然若以文末「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」一段析之，則有重大之差別。

蓋性之無內、外，此明道、伊川同有之說，然性無內外，是否義亦指心量之無窮？則宜有辨。明道之以「渾然同體」為仁，於此未細論，而伊川則以「限量」之概念，嚴分「心」、「性」二者於義之差異。

語錄記或人問：「人之形體有限量，心有限量否？」伊川云：

論心之形，則安得無限量？

又問：「心之妙用有限量否？」伊川曰：

自是人有限量。以有限之形，有限之氣，苟不通（原校註：一作用。）之以道，安得無限量？孟子曰：「盡其心，知其性。」心即性也。在天為命，在人為性，論其所主為心，其實只是一箇道。苟能通之以道，又豈有限量？天下更無性外之物。若云有限量，除是性外有物始得。²¹

²⁰ 陸九淵：〈天地之性人為貴論〉，同前註，卷 30，《程文》，頁 347。

²¹ 見宋·劉元承（安節，1068-1116）手編伊川語錄，《河南程氏遺書》，卷 18，〈伊川先生語四〉，收入《二程集》，上冊，頁 204。

即是其說。伊川之論，於「性外無物」之義外，申說「心之量有限」，意旨甚明。相較而言，象山則不然。象山之說云：

四方上下曰宇，往古來今曰宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。千萬世之前，有聖人出焉，同此心同此理也。千萬世之後，有聖人出焉，同此心同此理也。東南西北海有聖人出焉，同此心同此理也。²²

此所引論，如止云「東南西北海有聖人出焉，同此心同此理」，則其所謂「心同此理」之意，但以前論所謂「性之外無餘理」之說釋之而即可；無何可異。然如認真對待文中所云「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」，則其義，不僅非伊川之言所可涵括，亦明道所標之意所未曾觸及。然推衍其旨，則正是其後陽明語中所謂「爾的良知，即是造化之精靈」之說之所權輿。

唯相對於陽明於「氣」與「條理」之上，指言「良知」為造化生成之根源與動力，類近於佛氏所謂「阿賴耶識（*ālaya-vijñāna*）緣起」，象山則僅確認「精神存有」與「物性存有」於「根本義」之合一；並未涉及「宇宙乃緣何而起」之問題。特象山此說，就「宇宙構成論」與「存有學」之要求而言，雖未及陽明之說之嚴密、完善。對於「理」之「認知」問題，則提出重要之論述，對嗣後理學之趨向「另一種可能」發展，產生導引之作用。象山云：

欲明夫理者，不可以無其本。本之不立，而能以明夫理者，吾未之見也。宇宙之間，典常之昭然，倫類之燦然，果何適而無其理也。學者之為學，固所以明是理也。然其疇昔之日，閨門之內，所以慕望期嚮，服習踐行者，蓋泯然乎天理之萌蘖，而物欲之蔽，實豪據乎其中而為之主，則其所以為學之本者固已廢矣。然而方且汲汲於明理，吾不知所謂理者果可以如是而明之乎？苟惟得之於天者未始泯滅，而所以為學之本者見諸日用，而足以怙乎人，則雖其統紀條目之未詳，自可以切磋窮究，次第而講明之，而是理亦且與吾相契，而渙然釋，怡然順者，將不勝其眾矣。「則以學文」，夫子所以言也。²³

²² 陸九淵：〈雜說〉，《陸九淵集》，卷22，《雜著》，頁273。

²³ 陸九淵：〈則以學文〉，同前註，卷32，《拾遺》，頁378。

依此說，明理之本，關鍵須有「大本」，本之不立，理無可明。此一論點，參合上論所謂「同此心同此理」，必衍生出一論，即是：除「理體」與「道體」之合一外，「心體」與「理體」亦當合一。

蓋以心、性而言，如僅是「性體」與「理體」之合一，以及「理體」與「道體」之合一，如朱子所主張，則「心」屬氣而「性」屬理，心必僅有「能知」之智；所謂「心」與「理」一，當止是於「知」中展顯其無隔，其在「本體」義，與「理」相合者，仍是性，而非心。因而若以之為「本」，此之云「本」，蓋僅是朱子聞之於湖湘學者所強調之「良心之萌蘗」。對於朱子而言，此一於常人而言，猶如「化中之浮標」者，²⁴必藉「操存」而始得入手；無得單據一時呈現於心之所昭然，即可一步登位。朱子於己丑（1169）之悟後，由湖湘學者之說，返回於延平之教，正是對於五峯之主「未發」乃「未嘗發」，而必先「察識於良心之萌蘗」之義理學效用，產生質疑，以是未久與二陸為鵝湖之會，雙方之論無得而契。²⁵今檢視三人相會前後，陸復齋原作與象山、朱子之和詩，可以見出此項差異之關鍵。

復齋之詩云：

²⁴ 朱子於「中和舊說」之悟後，有〈與張欽夫〉四笥，其中第三書曾致疑南軒所云「求仁」，謂真下功夫時，「日間但覺為大化所驅，如在洪濤巨浪之中，不容少頃停泊」，故此處敘言「化中之浮標」。其原函文云：「大抵日前所見累書所陳者，只是隴佃地見得箇大本達道底影象，便執認為是了，却於『致中和』一句全不曾入思議，所以累蒙教告以求仁之為急，而自覺殊無立腳下工夫處。蓋只見得個直截根源傾湫倒海底氣象，日間但覺為大化所驅，如在洪濤巨浪之中，不容少頃停泊，蓋其所見一向如是，以故應事接物處但覺粗厲勇果增倍於前，而寬裕雍容之氣略無毫髮。雖竊病之，而不知其所自來也。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。道邇求遠，乃至於是，亦可笑矣。」見朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，卷 32，收入《朱子全書（修訂本）》，第 21 冊，劉永翔、朱幼文校點，頁 1392-1393。本文所謂「猶如化中之浮標者」，語出此。

²⁵ 關於朱子思想先後之轉變與其關鍵議題，當別文另詳。

孩提知愛長知欽，古聖相傳只此心。大抵有基方築室，未聞無址忽成岑。

留情傳註翻蓁塞，着意精微轉陸沉。珍重友朋相切琢，須知至樂在於今。²⁶

象山和之云：

墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心。涓流滴到滄溟水，拳石崇成泰華岑。

易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。欲知自下升高處，真偽先須辨只今。²⁷

朱子追和之詩則云：

德義風流夙所欽，別離三載更關心。偶扶藜杖出寒谷，又枉籃輿度遠岑。

舊學商量加邃密，新知培養轉深沉。却愁說到無言處，不信人間有古今。²⁸

此三詩，以復齋之作而言，其重點在於闡明：凡所云「道」，皆因盡性而有，故一切之知，無論「知識」、「義理」，基礎皆在人之善端；不於人良知、良能之萌蘖處厚築其基，而僅於可思、可議之處著意，辨之愈精、求之愈微者，必反致隱晦。於此論義中，復齋所處理者，實際上，仍屬傳統儒學觀念中之所謂「本、末」「先、後」問題；對於「智用」中，屬於「理解之知」與「德性之知」之建構，如何於其根源處加以辨析，並無深論。

象山之作，則不僅提出依「恆常」之心體，所謂「千古不磨心」，作為一切智性之基礎；且將一切本原工夫，由伊川分述為「明」、「誠」之兩進者，改易為一以「發明心體」為核心義之「易簡」之論。於其論述中，體認心識中何者為本質性之「真心」？何者為由習性變衍而成之「偽心」？成為關鍵。由此排除「置『理解』義之『知性』於『盡心』之先」，或「以常義之『盡心』，作為『知性』手段」之論述。相對於此，一切不真之學，即使積累而成事業，最終亦無真實之意義。

至於朱子之詩，其所表達之「知識理論」（theory of knowledge），基礎則在彼所謂「理一分殊」之論。亦即：儒學之所以別於二氏之學，在於主張：

²⁶ 見《陸九淵集》，卷34，《語錄上》，頁427-428。

²⁷ 同前註。

²⁸ 朱熹：〈鵝湖寺和陸子壽〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷4，收入《朱子全書（修訂本）》，第20冊，劉永翔、朱幼文校點，頁365。

宇宙之生成，有一展演之過程，而此展演之過程與結果為實有，既非屬於「緣會」，任何「存有者」，依理論，亦無「反本」之可能。因而所謂「於事見理」之理，非空理；「於體見理」之「為一」之義，與「於事見理」之為「分殊」之義，不容相混。就「積學」而言，其本出於「理解」（understanding），關鍵在於議題、方法與分析之程序；此則可由他人提點，且亦必有所承襲。故「舊學」為不可廢。就「格物」而言，則人「窮理」之能力，來自經磨練後所提昇之智慧，此則必須由個人深造而後自得；以是不斷有可達至之「新知」。倘若將儒學此一於「分殊」見「理」之義盡除，依朱子之見，則得之者雖自信，實際將與禪宗之學無異。

以上三說，復齋之意，僅在提醒：儒學之為儒學，應以「義理」為本，無義理之實證，一切知識為虛；此點與朱子之論，並無本質性之衝突，故可商量。呂伯恭與朱子函，謂：

子壽前日經過，留此二十餘日，幡然以鵝湖所見為非，甚欲著實看書講論。²⁹

伯恭之所見於復齋者，即是彼於會後一種態度之表示。³⁰

至於象山與朱子，則雙方各有不得而退讓之處；以是依此相爭者，及於二人身後。究論雙方之所以各有不得而退讓者，其基本之原因，一來自儒學之取徑差異；一來自二人對於「理」之所以為「理」，整體之形上學基礎，見解不同。其中第一項原因，屬「尊德性」、「道問學」之偏輕倚重，故猶可調和；第二項牴牾，則牽涉「哲學系統結構」（systematic structure of philosophy）之

²⁹ 見呂祖謙：〈與朱侍講元晦〉，《東萊呂太史別集》，卷8，〈尺牘二〉，收入宋·呂祖謙撰，黃靈庚等主編：《呂祖謙全集》（杭州：浙江古籍出版社，2008年），第1冊，頁433。

³⁰ 唯據象山之記，復齋臨終嘗云：「比來見得子靜之學甚明，恨不得相與切磋，見此道之大明耳。」見《陸九淵集》，卷34，《語錄上》，頁428，則前引伯恭所指言復齋「幡然以鵝湖所見為非」，亦復齋一時之見，不宜過於重視其語。此亦猶朱子延象山入白鹿講院，因講「君子喻于義」一章，嘗再三云：「某在此不曾說到這裏，負愧何言。」同前書，頁427-428，亦非朱子「折向象山」之證。

不相容，故無可得而消弭。象山之說《易》嘗云：

塞宇宙一理耳。上古聖人先覺此理，故其王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情，於是有辭、有變、有象、有占，以覺斯民。後世聖人，雖累千百載，其所知所覺不容有異。曰「若合符節」，曰「其揆一也」，非真知此理者，不能為此言也。所知必至乎此，而後可言通天下之志，定天下之業，斷天下之疑。自此道之衰，學者溺於所聞，梏於所見，不能自昭明德。己之志不能自辨，安能通天下之志、定天下之業，斷天下之疑哉？³¹

此說之指云「塞宇宙一理耳」，就理學而言，明道、伊川同主之，並無分別。然下文接云「上古聖人先覺此理，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情，於是有辭、有變、有象、有占，以覺斯民。後世聖人，雖累千百載，其所知所覺不容有異」，則與之明顯存在差異；必須檢視其立論之條件為何。依余之見，其應有之預設，以論理而言，須有數項，即：

- 一、道體既具「超越性」(transcendentality)，亦具「遍在性」(omnipresence)；且此超越性與遍在性，於「化理」之層次無隔。
- 二、「理」具整體性、分殊性、恆常性，與「全然之可知性」(complete knowability)。
- 三、心於氣之分殊，產生「個體存有」之「位格」，不影響「智性」之完整與圓滿；以是建立「知」與「理」相符應之絕對性。
- 四、智性發揮「極致之能」之形式，為「直覺」(intuition)，而非「理解」；「詮釋」(interpretation)止能作為「展示性說明」之一種方便，因而「理解」亦僅是達至「真知明了」之過程中暫立之階級。

以下分敘之：

- 一、關於「道體既具超越性，亦具遍在性；且此超越性與遍在性，於『化

³¹ 陸九淵：〈與吳斗南〉，見《陸九淵集》，卷15，《書》，頁201。

理』之層次無隔」。

此處所謂「無隔」，意指：一切現象之成為現象，皆乃由同一原理所支配；於過程中，並無任何非此一原理所得管束之「不確定因素」（uncertain factors）之介入。此點使人之得五行之秀而有心，人心被賦予圓滿之智，成為「自然能有」之可能。此一論法，與朱子於「理」之恆常外，強調氣於本質，具有若干程度之「動態不確定性」（dynamic uncertainty），因而造成「性」義之雙重，³²以及天德之流行中所不能不有之「層次區別」，³³雙方之差異，可謂極大。

二、關於「理具整體性、分殊性、恆常性，與全然之可知性」。

此處所揭示「理」之四義，雖亦皆朱子之說中所有，然由於象山於「宇宙構成論」之層次，並未將「氣」之概念獨立於「理」之外，因而雙方於「理」之「分殊」義，設立之條件不同。朱子主張之「格物」說，可以逐一而求，與象山所強調於「後世聖人，雖累千百載，其所知所覺不容有異」者不同，蓋即是種因於此。

三、關於「心於氣之分殊，產生『個體存有』之位格，不影響『智性』之完整與圓滿；以是建立『知』與『理』相符應之絕對性」。

此義之建立，亦由上二義延伸。而所謂「『知』與『理』相符應之絕對性」，構成象山所宣示之所謂「真」、「偽」之辨。相對於此，朱子雖云「格物」之極致，最終亦有可貫通之一日，然彼所謂「貫通」，乃由舊有之基礎建構，從而達至，故仍與象山所謂「拳石崇成泰華岑」者，真實之意涵不同。

³² 朱子之二重性論之說，來自橫渠，論詳拙作：〈論張橫渠之二重性論及其位於北宋理學中之位置〉，收入戴景賢撰：《宋元學術思想史論集》上編（香港：中文大學出版社，2017年），頁128-185。

³³ 以元、亨、利、貞論述「天德」之層次性，朱子於其〈仁說〉中闡之甚明，見《晦庵先生朱文公文集》，卷67，收入《朱子全書（修訂本）》，第23冊，頁3279-3280。

四、關於「智性發揮『極致之能』之形式，為『直覺』，而非『理解』；『詮釋』止能作為展示性說明之一種方便，因而『理解』亦僅是達至『真知明了』之過程中暫立之階級」。

就此義而言，象山所強調性智之「有分別」而如「無分別」，且於義涵兼包一切，闡論之設置，近於佛氏強調「般若」(*prajñā*)之慧而云有「三智」；特設立之基礎不同。朱子則不然。彼所云「物理」，不唯皆可件件分別而求，且可逐步「因其已知之理而益窮之」，以求至乎其極；³⁴並無就根本處，區分「理解之知」與「真慧之知」之理論架構。

依以上所析象山建構其論所應有之四項預設，可以見出：象山所云「覺理」之說，係建立於「哲學立論」之特殊形態；有其屬於「思想結構系統」之特質。此項特質，與明道猶有所近，而絕不同於伊川；其不合於朱子，本係必然。亦因此，彼之譏朱子為「支離」，同樣無法僅以「儒學」中常義之「義理」觀點，加以論述。

而若深究其論，此一發展之形態，以「形而上學」而言，亟需進一步澄清者，首要在於「存有學」部分；亦即：如心於氣之結構，產生「個體存有」之位格，不影響其「智性」之完整與圓滿，且智性發揮「極致之能」之形式，為「直覺」，而非「理解」；則就所謂「心體」之「存有本質」言，必應來自於道體功能之直接呈現，而非由「氣」之變合所形塑。易言之，「心」雖需建立於氣之形質之上，受氣之特質所牽制，卻並非由「氣質結構」之「物性本質」(physical essence)所決定；此點必然逼迫象山思想趨向於「觀念論哲學」(idealism)之方向發展。陽明之視象山猶有進展，即是於此方面，企圖加以完善。

象山以「良知之萌蘖」為天理之萌蘖，就「溯源」之義言，乃由「所可見」，

³⁴ 論詳朱子〈格物補傳〉，見朱熹：《四書章句集注·大學章句》，收入《朱子全書（修訂本）》，第6冊，徐德明校點，頁20。

推之於「所不可見」；就「布化」之義言，則係由「不可見」，推之於「可見」。而此經由推知而得之「不可見」，即彼所釋「皇極」、「爾極」之「極」。象山蓋以之解《中庸》所云「中」之為天下之「大本」之義。象山云：

極亦此理也，中亦此理也，五居九疇之中而曰皇極，豈非以其中而命之乎？民受天地之中以生，而《詩》言「立我烝民，莫匪爾極」，豈非以其中命之乎？《中庸》曰：「中也者，天下之大本也，和也者，天下之達道也，致中和，天地位焉，萬物育焉。」此理至矣，外此豈更復有太極哉？以極為「中」則為不明理，以極為「形」乃為明理乎？字義固有一字而數義者；用字則有專一義者，有兼數義者；而字之指歸，又有虛實，虛字則但當論字義，實字則當論所指之實。論其所指之實，則有非字義所能拘者。如元字有「始」義，有「長」義，有「大」義。〈坤〉五之元吉，〈屯〉之元亨，則是虛字，專為「大」義，不可復以他義參之。如〈乾〉元之元，則是實字。論其所指之實，則〈文言〉所謂善，所謂仁，皆元也，亦豈可以字義拘之哉？「極」字亦如此，太極、皇極，乃是實字，所指之實，豈容有二。充塞宇宙，無非此理，豈容以字義拘之乎？中即至理，何嘗不兼至義？《大學》、〈文言〉皆言「知至」，所謂至者，即此理也。語讀《易》者曰能知太極，即是知至；語讀〈洪範〉者曰能知皇極，即是知至；夫豈不可？蓋同指此理。則曰極、曰中、曰至，其實一也。³⁵

象山此一「中即至理」之說，顯示就象山而言，理之見有「分殊」，乃理之數，³⁶其所實者，皆係於「中」見「極」；以是而知「人性」之可貴，與「良知」之不容輕忽。「極」之義，不離於「理」之運使，故不可求之於「未動靜」之先。象山所以致疑於濂溪之〈太極圖說〉，與朱子辯之不稍屈，謂不當於「太

³⁵ 陸九淵：〈與朱元晦二〉，見《陸九淵集》，卷2，《書》，28-29。

³⁶ 參見戴景賢：〈論邵康節思想之結構、來歷與其數理論、觀物說對於理學之影響〉，收入戴景賢撰：《宋元學術思想史論集》上編，頁241-355。

極」之前更說「無極」者，以此。唯象山又云：

必有所辨，然後私說可得而破；必有所主，然後私意可得而絕。道之所在，固非私說之可擬，中之所存，固非私意之可間。有道之君率由是中以圖事揆策，其為民之意至炳炳也。而不便于其私者，輒持其私意，倡為異說，以鼓動吾民。彼民之愚，至怵於其私說，黨於其私意，相率而違上之令。何理之是非，至是而難見，而心之權度，至是而無所準如此哉？是殆其外之無所辨，而異說之來，不能無惑；內之無所主，而宅心之素，不于其中，而物得以奪。³⁷

則知彼所謂於「中」見「極」，必乃於心確然之境中，實證「心」、「理」之無二，而非僅於「性」之一般可能中，見其莫非「理」之施用。³⁸故推衍言之，所謂氣之變衍，於化見有二、五，雖可作為種種「物性」建構之基礎，心之所以有卓然不可動搖之心體，乃於「理」之無妄然得之，而非僅由低階之血氣形質之基礎所支撐；宇宙之存有基礎，依其說推之，應是一「無聲臭而能動，動而無所動」之體。此體既非「氣」之概念所得以完整詮釋，亦非「理」之概念所可單獨說明。此一「理、氣相協，兩無障礙」之義，對於象山於「中」見極，主張「心」與「理」一，謂「後世聖人，雖累千百載，其所知所覺不容有異」之說極重要；後之陽明，正是有見於此，故甚至不惜推至根本，以「虛」、「無」說之。陽明之說，既於一端云：

「精一」之「精」以理言，「精神」之「精」以氣言。理者氣之條理，氣者理之運用；無條理則不能運用，無運用則亦無以見其所謂條理者矣。³⁹

又於另一端曰：

³⁷ 陸九淵：〈汝分猷念以相從各設中于乃心〉，見《陸九淵集》，卷32，《拾遺》，頁379。

³⁸ 此所釋「偏用」，乃相對於「中」而言。

³⁹ 見王守仁：《傳習錄》中，收入明·王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》（杭州：浙江古籍出版社，2013年），第1冊，卷2，《語錄二》，頁67。

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。⁴⁰

即是為此。

蓋對於陽明而言，此一「無聲臭而能動，動而無所動」之體，即是「根源」義之「良知之體」；故彼於「便於本體有障礙」句之後，接云：

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。日、月、風、雷、山、川、民、物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。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？⁴¹

又云：

聖人只是還他良知的用而言謂之神，以其流行而言謂之氣，以其凝聚而言謂之精，安可以形象方所求哉？真陰之精，即真陽之氣之母；真陽之氣，即真陰之精之父；陰根陽，陽根陰，亦非有二也。苟吾良知之說明，則凡若此類皆可以不言而喻。⁴²

而陽明它處乃謂「良知是造化的精靈」，⁴³即是於此確認。

反觀象山之說，倘循此剖析，由於在其理解中，「根源之體」既乃以「遍在」之方式，存於一切「存在」之中，則於一切「存有」（being）之背後，即不必、亦不應另說有「超越」之體；此儒家之說之所以區別於二氏之學。對於象山而言，凡「無聲臭」之云，僅能以形容「此體」之遍在而不可經驗，並不宜以言當「用」而可依準之所謂「理」。象山並未實然將心中所可證知者，

⁴⁰ 見王守仁：《傳習錄》下，同前註，卷3，《語錄三》，頁117。

⁴¹ 同前註。

⁴² 見王守仁：《傳習錄》中，同前註，卷2，《語錄二》，頁68。

⁴³ 同前註，頁115。

上溯於「道體」之「超越」義，揭示「無聲臭」之體即是良知之體，如陽明之所為。

而亦即因此，象山雖本《易傳》所闡「心體」與「道體」相通之說，強調「天理」之自全，與「真知」之可積累，緊要處，仍專主於「滌除人妄」；象山並無何超越於此而另有之「證體」之學。其論中所云：

人妄既滌，天理自全，退藏於密微之地，復乎天而已。⁴⁴

又曰：

萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。⁴⁵

又曰：

此理乃宇宙之所固有，豈可言無？若以為無，則君不君、臣不臣、父不父、子不子矣。楊朱未遽無君，而孟子以為無君，墨翟未遽無父，而孟子以為無父，此其所以為知言。⁴⁶

即是一清楚之表示。而此點，實亦限制象山之學之發展。

因對於「理學」發展之整體需求而言，儒義之「實」，不僅應為「義理需求」奠立一有效之工夫論；亦須在「應事需求」上，有以統合一切知識。象山所云：

凡事莫如此滯滯泥泥，某平生於此有長，都不去著他事，凡事累自家一毫不得。每理會一事時，血脉骨髓都在自家手中。然我此中却似箇閑閑散散全不理會事底人，不陷事中。

雖在其意中，有「天理自全」之預設，不區分「應事之義」與「事物之理」，然若僅是於「良知萌蘖」處，略識其本，縱能以「誠意」為功，且於事上磨練，未必真能開啟更深層次之真智。陽明之體證，依其弟子所述，有成學前之三變，

⁴⁴ 陸九淵：〈聖人以此洗心退藏於密吉凶與民同患神以知來知以藏往〉，見《陸九淵集》，卷 29，《程文》，頁 340。

⁴⁵ 見陸九淵：《語錄上》，同前註，卷 34，頁 423。

⁴⁶ 見陸九淵：〈與朱元晦二〉，同前註，卷 2，《書》，頁 28。

與成學後之三變，⁴⁷正有象山所不可及處。後人區別朱子、陽明，雖溯源於象山，然以哲學義之「朱、陸異同」言，關鍵已轉移於朱子與陽明之對峙，其因在此。

雖則如此，如無朱、陸之分宗，不僅無後來之白沙、陽明，朱子之學亦將因缺乏有力之論敵，而逐漸失卻若干屬於性理之學之精髓。此一影響之義，亦為論南宋理學、心學者所應深究。以下續論之。

三、朱子之學之傳承中所產生之偏向 與其所凸顯之理學難題

全謝山嘗云：

宋乾淳以後，學派分而為三：朱學也，呂學也，陸學也。三家同時，皆不甚合。朱學以格物致知，陸學以明心，呂學則兼取其長，而復以中原文獻之統潤色之。門庭徑路雖別，要其歸宿于聖人則一也。⁴⁸

謝山之言，謂乾淳以後，學派分而為三，此就後來之影響而追溯其源論，自是無誤；而於朱、陸之外，點出呂學，尤具深識。⁴⁹至於所謂「呂學」，是否宜稱「兼取朱、陸之長」，則不必然。

唯究實而論，學派之分宗與學派之影響，本屬二事。以整體儒學之「發展效應」而言，朱子之於當時，乃至明、清，其地位之重要，實非象山、東萊，乃至其它宋儒名家，所可得而比擬。其所以然之故，主要之原因，在於「儒學」

⁴⁷ 參見黃宗羲：〈姚江學案〉，《明儒學案》，卷10，收入《黃宗羲全集》，第7冊，頁201。

⁴⁸ 黃宗羲：〈東萊學案〉，見《宋元學案》，卷51，收入《黃宗羲全集》，第5冊，頁7。

⁴⁹ 它處又曰：「水心天資高，放言砭古人多過情，其自曾子、子思而下皆不免，不僅如象山之詆伊川也。要亦有卓然不經人道者，未可以方隅之見棄之。乾淳諸老既歿，學術之會，總為朱、陸二派，而水心斷斷其間，遂稱鼎足。然水心工文，故弟子多流于辭章。」同前註，卷54，〈水心學案序錄〉，頁106。

之傳統特質，與宋代理學發展之特殊需求；余前論〈論朱子之學術史地位與其影響〉一文，釋之頗詳，今不復贅。特若單以「性理之學」論，則朱子之學，亦須有堅實之論敵，為之對比，否則其論中若干微旨，難以呈顯；朱、陸之對峙，以是具有不可不明之義。

朱、陸鵝湖之會，象山之評朱子學問取徑，有「支離」之譏；後之主陸、王而諍朱子者，多援之。此一批評，且直至今日，亦仍有若干紹續其論者。唯如以朱子本人之所造就，與其「知識理論」之結構成體而予以分析，實並無此失；論者之所以詮之如是，主要之原由，係因朱子之理論，其屬於「哲學建構」之方面，若不分從存有學、宇宙構成論與認識論，分別以求，然後加以統整，則不易掌握。至於「義理學」之實修方面，各人所從入而能自得者不同，難期於眾口一致；其事之得、失，須歷久乃明，爭之於一時，並無意義。

唯如取後世敬禮朱子，以之作為儒學依準之學者，而予以觀察，則其間，確亦存在難饜人意之處。此事亦猶尊信象山、陽明之學，從而流衍成派者，亦不能無弊。此種因「學之者」未達深旨，以致偏向而病者，亦猶釋氏之「法性」、「法相」分宗，⁵⁰不唯循之而進者，不必皆能積學而登境；即輕言「圓融」、「直指」者，亦常並失綱宗。⁵¹

⁵⁰ 雲棲蓮池大師（釋株宏，字佛慧，1535-1615）《竹窗三筆·性相》云：「相傳佛滅後，性、相二宗學者各執所見，至分河飲水，其爭如是，孰是而孰非歟？曰：但執之則皆非，不執則皆是。性者何？相之性也；相者何？性之相也。非判然二也。譬之一身然：身為主，而有耳目口鼻、臟腑百骸，皆身也。是身者，耳目等之身；耳目等者，身之耳目等也。譬之一室然：室為主，而有樑棟椽柱、垣壁戶牖等，皆室也。是室者，樑棟等之室；樑棟等者，是室之樑棟等也。夫豈判然為二者哉？不惟不當爭，而亦無可爭也。」見明·釋株宏撰：《雲棲法彙》，收入《明版嘉興大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1987年），第33冊，分頁68a，總頁70-71。

⁵¹ 此云釋氏之教「各有綱宗」，乃援紫柏（釋真可，字達觀，1543-1603）之言；其論云：「近世黑白，並乏憂身慮遠之心，所以性不性，相不相，禪不禪。且性、相、禪三宗，各有綱宗。如天台八教、賢首五教，皆毫不可紊者也。豈禪宗獨無綱宗乎？」見明·釋真可撰，釋德清閱：《紫柏老人集》，收入《明版嘉興大藏經》，第22冊，分頁55b，總頁337，即其說。

綜括而言，朱子之學易講而難修，陸子之學易修而難講；學朱子之學，常有學養而無證境，學象山、陽明之學，常有證見而生偏執。前者之病，不在支離，而在識見平常；後者之病，不在不學，而在易增我慢。以下分別釋之：

所謂「朱子之學易講而難修」，「易講」之部分，在於朱子本身著作之豐富，與論述之詳盡，因此即有若干理論對於學者而言，不易講明，相對而論，仍屬有明確之脈絡可循。故學界對於朱子理論之詮釋，基本上，最終應能達致共識；論者理解之偏差，僅屬個人因素所造成。此點與象山之學，於「哲學建構」部分之設論，究竟為何，事實上難於確認者不同；後人之理解，事實上，皆係藉助對於陽明之學之掌握而達成。二者之狀況不同。

至於學朱子之學之所以於「實修」之義，不易有成，則是因：朱子教人格物之兼用「明」、「誠」，有一深刻之義，即是循序漸次之修證中，必須持續有「證理」之自覺；此自覺之「證理」，何時為真？於何為真？對於窮理者而言，猶如層層解剝；無此「證理」之驗，則一切「理解」、「辨析」，雖能成就知識，難以真正詣境。朱子透過大量之文字、語言，正是揭示此一「親身證理」之過程。朱子之取信於後世者，亦在此。

唯對於「學之者」而言，有途轍之學問，凡積累必有積累之效，其事易有；即於事理而又超於事相之證悟，難於入手，既非積累可得，亦不必有自然之效，其事難成。故謹守概略之持養，立志為「有所不為」之君子，並從事於「有用」之學，對於多數學者而言，即是不負所學；至於「希賢」之外，進而「希聖」、「希天」，並不期其必然。清初顧亭林之有懲於「語錄之學」之流弊，提倡理學不應離於經學；⁵²至於所以自持，則但提所謂「行己有恥」而不為過高之論，即是此種朱子學影響下，反對明學之空言心性，所秉持之治學態度。

此種偏向，對於儒學而言，雖仍可顯示「朱子學」影響勝於「陸王」之一面；然學問之途雖廣，「致聖」之義則衰。此點對於「朱子學」之整體而言，

⁵² 見顧炎武：〈與施愚山書〉，《亭林文集》，卷3，收入明·顧炎武撰，華忱之點校：《顧亭林詩文集》（北京：中華書局，1983年），頁58。

終不為無憾。故此云「難修」。

相對於朱子之教，象山專力於體認吾心自有之仁、自有之智、自有之勇，所謂「先立乎其大者」，⁵³固是簡約易行；然良知之心萌蘖，不即是良知之「覺體」呈露，⁵⁴對於利根者而言，由機之已發契入而證心體，固是可能，然習染之深重者，僅憑靈光之乍現，便以為即是聖本，難免誤認。欲將此中種種難辨之處細理，不易一時講明。故此云「易修而難講」。陽明之後，流衍分立，正是「證功」人人差異所致。⁵⁵對於「學之者」而言，因有「俗學」可作對比，

⁵³ 「先立乎其大者」，語出《孟子》，象山〈與傅克明〉書云：「學不親師友，則斯文未昭著處，誠難責於常才。獨力私意未能泯絕，當責大志。今時士人讀書，其志在於學場屋之文以取科第，安能有大志？其間好事者，因書冊見前輩議論，起為學之志者，亦豈能專純？不專心致志，則所謂鄉學者未免悠悠一出一入。私意是舉世所溺，平生所習豈容以悠悠一出一入之學而知之哉？必有大疑大懼，深思痛省，決去世俗之習，如棄穢惡，如避寇讐，此心之靈自有其仁，自有其智，自有其勇，私意俗習，如見晁之雪，雖欲存之而不可得，此乃謂之知至，乃謂之先立乎其大者。」見《陸九淵集》，卷15，《書》，頁196-197。此其所標之義。

⁵⁴ 「覺體」二字借佛家語。陽明《語錄》載惟乾（冀元亨，號闇齋，1482-1521）問：「知如何是心之本體？」陽明曰：「知是理之靈處。就其主宰處說，便謂之心；就其稟賦處說，便謂之性。孩提之童，無不知愛其親，無不知敬其兄，只是這個靈能不為私欲遮隔，充拓得盡，便完；完是他本體，便與天地合德。自聖人以下，不能無蔽，故須格物以致其知。」見王守仁：《傳習錄》上，收入《王陽明全集（新編本）》，第1冊，卷1，《語錄一》，頁37。論中云「知是理之靈處」，其說即是以「知」為覺體。象山之說近之。

⁵⁵ 梨洲康熙癸酉序《明儒學案》云：「盈天地皆心也，變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所至，即其本體。故窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。是以古之君子，寧鑿五丁之間道，不假邯鄲之野馬，故其途亦不得不殊。奈何今之君子，必欲出於一途，使美厥靈根者化為焦芽絕港？夫先儒之語錄，人人不同，只是印我之心體變動不居。若執定成局，終是受用不得。此無他，修德而後可講學，今講學而不修德，又何怪其舉一而廢百乎！時風愈下，兔園稱儒，實老生之變相；坊人詭計，借名母以行書。誰立廟庭之中正，九品參差；大類釋氏之源流，五宗水火。遂使杏壇塊土，為一閭之市，可哀也夫！」見《明儒學案》，〈自序〉，收入《黃宗羲全集》，第7冊，頁3。此序所指「先儒之語錄，人人不同，只是印我之心體，變動不居」之說，雖若未限於姚江流衍，然實有見於陽明後學之變化而云然；其關鍵在於：以立心為本者，根器殊異，則證功不同。

故淺見者，往往一有所見，得未曾有，欣喜之餘，慢心滋長，遂若他人皆無知而我獨知之；深錮於偏執者，以至難於矯挽。昔日泰州（王艮，字汝止，號心齋，1483-1541）之學之病，正是坐此；其為可憂，蓋較之「學而無識」者尤甚。明末清初反王學流弊者不斷，論者深斥之以為狂禪，其設語雖過，實亦有所激而云然。

基於以上所述可知，理學之發展，有其確然之一面，亦有其不確然之一面。「確然」之一面，在於無論程朱與陸王，皆曾以其精準之論，為儒學之哲學基礎，奠立一足以與釋氏之學對抗之系統結構；且此結構，具有「儒學義理學」之意義。至於「不確然」之一面，則是此種「理學」方式之儒學形態，無法以其最初設立之標準，穩定發展，各自成為具有全面「替代性」之儒學；「理學」興起後之儒學，影響其「發展機制」之因素，仍是多樣而複雜；此點使後之論者，對於「理學效應」之認識，「學術史之理解」與「思想史之理解」，形成不同之脈絡。以上所述，多屬於後者；此下則就前者之關連，予以進一步之闡釋。

四、朱陸分宗之儒學意義及其影響

清儒章實齋之辨宋以來學術，有謂：

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。然謂朱子偏於道問學，故為陸氏之學者，攻朱氏之近於支離；謂陸氏之偏於尊德性，故為朱氏之學者，攻陸氏之流於虛無；各以所畸重者，爭其門戶，是亦人情之常也。但既自承朱氏之授受，而攻陸、王，必且博學多聞，通經服古，若西山（真德秀，字景元，後更字景希，1178-1235）、鶴山（魏了翁，字華父，1178-1237）、東發（黃震，1213-1281）、伯厚（王應麟，1223-1296，號深寧）諸公之勤業，然後充其所見，當以空言德性為虛無也。今攻陸王之學者，不出博洽之儒，而出荒俚無稽之學究，則其所攻，與其所業相反也。問其何為不學問，則曰支離也。詰其何為守專陋，

則曰性命也。是攻陸、王者，未嘗得朱之近似，即偽陸、王以攻真陸、王也，是亦可謂不自度矣。⁵⁶荀子曰：「辨生於末學。」朱、陸本不同，又況後學之嘵嘵乎？但門戶既分，則欲攻朱者，必竊陸、王之形似；欲攻陸、王，必竊朱子之形似。朱之形似必繁密，陸、王形似必空靈，一定之理也。而自來門戶之交攻，俱是專己守殘，束書不觀，而高談性天之流也。則自命陸、王以攻朱者，固偽陸、王；即自命朱氏以攻陸、王者，亦偽陸、王，不得號為偽朱也。同一門戶，而陸、王有偽，朱無偽者，空言易，而實學難也。黃（榦，字直卿，號勉齋，1152-1221）、蔡（沈，字仲默，號九峰，1167-1230）、真、魏，皆承朱子而務為實學，則自無暇及於門戶異同之見，亦自不致隨於消長盛衰之風氣也。是則朱子之流別，優於陸、王也。然而偽陸、王之冒於朱學者，猶且引以為同道焉，吾恐朱氏之徒，叱而不受矣。⁵⁶

又曰：

傳言有美疢，亦有藥石焉。陸、王之攻朱，足以相成而不足以相病。偽陸、王之自謂學朱而奉朱，朱學之憂也。蓋性命、事功、學問、文章，合而為一，朱子之學也。求一貫於多學而識，而約禮於博文，是本末之兼該也。諸經解義不能無得失，訓詁考訂不能無疎舛，是何傷於大禮哉？且傳其學者，如黃、蔡、真、魏，皆通經服古，躬行實踐之醇儒，其於朱子有所失，亦不曲從而附會，是亦足以立教矣。乃有崇性命而薄事功，棄置一切學問文章，而守一二章句集注之宗旨，因而斥陸譏王，憤若不共戴天，以謂得朱之傳授，是以通貫古今、經緯宇宙之朱子，而為村陋無聞、傲狠自是之朱子也。且解義不能無得失，考訂不能無疎舛，自獲麟絕筆以來，未有免焉者也。今得陸、王之偽，而自命學朱者，乃曰：墨守朱子，雖知有毒，猶不可不食。又曰：朱子實兼孔子與顏、曾、

⁵⁶ 見章學誠：〈朱陸〉，收入清·章學誠撰，葉瑛（字石甫，1896-1950）校注：《文史通義校注》（北京：中華書局，2008年），上冊，卷3，內篇三，頁262-263。

孟子之所長。噫！其言之是非，毋庸辨矣。朱子有知，憂當何如邪？⁵⁷ 實齋此論，見於所作〈朱陸〉篇。其所以辨朱、陸之同異而有此說，誠以所謂「朱」、「陸」之分野，自宋以來，自現象言，成為清乾隆朝「漢」、「宋」對峙前，儒學發展「各有所遵循」之一種概念工具。此項工具，對於實齋而言，有「實質」意義，亦有「虛構」意義。實質意義在於：自有朱、陸，儒學之備體、用，有二種取徑：一種自博學始，而後反之約，即朱子之學；一種自尊德性始，而後道問學，即象山、陽明之學。⁵⁸ 此二種分徑之所以不易合一，在於：以學問之所包容言，「性情」雖必兼「功力」，二者不能相無，⁵⁹ 然「由博返約」與「由簡易而博大」，各有深入之方法；得其一難於兼其二。至於「虛構」意義，則或借「門戶」而自高身價，或借「門戶」而掩所不足，皆乃以魚目混珠；此所以不能不辨。⁶⁰ 對於實齋而言，儒學之分衍成為形態，此不僅為「不可合」，抑且「不可無」；清初以來，浙西、浙東之各有傳承，即是一最當重視之學術脈絡。彼之另作〈浙東學術〉篇，⁶¹ 即是為此。

⁵⁷ 同前註，頁 263。

⁵⁸ 以「尊德性」、「道問學」分判兩種，朱子即有此說。朱子〈答項平父〉書云：「所喻曲折及陸國正語，三復爽然，所警於昏惰者為厚矣。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，却是問學上多了。所以為彼學者多持守可觀，而看得義理全不予細，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，却于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。」見朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，卷 54，收入《朱子全書（修訂本）》，第 23 冊，徐德明、王鐵校點，頁 2541，即是其論。唯此乃依「為學」之取徑言，若可以分宗而互補；若以「性理」之「哲學」義說，則朱、陸之對峙，終是難於兩合。

⁵⁹ 實齋云：「夫學有天性焉，讀書服古之中，有入識最初，而終身不可變異者是也。學又有至情焉，讀書服古之中，有欣慨會心，而忽焉不知歌泣何從者是也。功力有餘，而性情不足，未可謂學問也。性情自有，而不以功力深之，所謂有美質而未學者也。」見章學誠：〈博約〉中，收入《文史通義校注》，上冊，卷 2，內篇二，頁 161-162。

⁶⁰ 章學誠：〈辨似〉，同前註，卷 3，內篇三，頁 338-341。

⁶¹ 章學誠：〈浙東學術〉，同前註，卷 5，內篇五，頁 523-524。

唯就「儒學分宗」之意義而言，實齋所敘，若以元以迄於清中之發展而言，此種可依「博」、「約」為概念之分法，固可解釋學術史中部分之現象；並非即已道出「朱」、「陸」所以為「異同」之本質。因「理學」之為儒學之一種形態，其最主要之特質，乃是一種「哲學化之儒學」；屬於「義理」之趨向，與「學術」之趨向，皆係受其哲學主張所影響，並非皆可一一依先秦之儒學觀念予以衡斷。「朱」、「陸」之所以為「異同」，具有一種前文所釋「哲學系統結構」之不相容，此種「不相容」，非真實進入其思惟之內部結構不知；因而「主張朱、陸」、「標榜朱、陸」，與「理解朱、陸」，並非一事。實齋之所謂「宋儒有朱、陸，千古不可合之同異，亦千古不可無之同異」，⁶²即使依「哲學」而言亦有其理，實齋之所見，則殊未曾及此。故以下所討論於「南宋心學」之建構，乃至「朱、陸分宗」之儒學意義，皆與實齋所論述之脈絡差異。

象山之異同於朱子，不僅在於「義理」之取徑不同，更要之處，在於象山之論「心」之為「心」，主張其本體，來自人之一種精神性之「本質存有」，具有其「自立性」；此點與朱子分說「理」、「氣」，而以「心」歸之於「氣」之論，根本差異。此點構成二人之論「始終對立」之主因。

蓋二人之差異，如僅限於「學問」或「義理」之取徑，則二人之說，雖不必強予調和，亦非無可調和。朱子之於鵝湖之會當時，對於象山所強調於「先立乎其大者」云云之說，能有所取，即是一例。特不當據一時、或偶有之言，即以為朱子論學實已趨附於象山。至於有攻朱者，因朱子之強調「格物窮理」，遂謂朱子乃主「教人應先令泛觀博覽而後歸之約」，⁶³則更屬混淆涇、渭。

此乃因：朱子之所以早年涉獵禪學，即是欲於「用」中證「體」，並非由常義之所謂「博覽」入手；更非同於俗學，為一「無本」之學。彼初見李延平（侗，字願中，1093-1163）之時，說得無限道理，延平告之云：

⁶² 章學誠：〈朱陸〉，同前註，卷3，內篇三，頁262-263。

⁶³ 《象山年譜》引象山門人朱亨道語，謂：「鵝湖講論朱子之意，欲令人泛觀博覽而後歸之約，二陸之意，則欲先發明人之本心而後使之博覽；朱以陸之教人為太簡，陸以朱之教人為支離，此頗不合。」見《陸九淵集》，卷36，《年譜》，頁491。

汝恁地懸空理會得許多，而面前事却又理會不得！道亦無玄妙，只在日用間着實做工夫處理會，便自見得。⁶⁴

朱子之初聞於此，當時尚疑乃延平不曉，後來反省，始著意欲尋延平所傳程門龜山一脈立說之所以故，以是而有中年許多轉折。而於其過程中，與張南軒會於長沙，則更係一關鍵之事件，故其後朱子有先、後不同之兩說：前一說，即彼所謂「中和舊說」；而後一說，則己丑之新悟。拙作〈論朱子思想先後之轉變與其關鍵議題〉一文，所辨朱子思想先後轉變，即以此為最要之著眼；可參詳彼論。

而對於朱子言，彼最終確認心亦有「未發」之時，所謂「未發」並非「未嘗發」，從而主張「心體」與「性體」於觀念上無由等同，主要之原由有二：一因心之有靈動之能，而所發之念不能皆善，於其根源處，本有得之於氣質之成因；良心之萌蘖雖有不可掩，「養心」仍須變化氣質，以是於「已發」之外，體認心之未發時氣象，為工夫所不可少。所謂「涵養」之義，必於此求之。其次則是：心之以神發智，雖因人之稟賦而能然，然「性」受累於氣質，心之發揮作用，必有「理解」之程序，且亦受個人條件之限制，必須逐步提昇其智，而後得以窮至其理；所謂「學而知之」者，自「明」而「誠」，必於理之分殊處一一理會，無從躡等。朱子此一「證理」之立場，由於乃仔細考量人作為「認知主體」（cognitive subject）之地位與條件，並設立清晰之論點，因而具有明確之「認識論」意義。⁶⁵

相較於此，象山之強調「心同理同」，則是主張：人之生存條件，雖有「形質」條件之參與，人所稟受之「性」，卻使人之「心體」本身，具有一種智慧之圓滿性；此種圓滿性，就其來源言，係出於道體之「整一性」（wholeness）

⁶⁴ 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷101，《朱子全書（修訂本）》，第17冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁3373。

⁶⁵ 相對於朱子之論，象山所主張者，事實上，乃於個人「心理物理主體」（psychophysical subject）之外，依其特有之「認識論」立場而定義之“epistemological subject”；二人之立論基礎不同。

所賦予。因此「心」之本質，無從以較為低階之「氣」之概念為之說明。凡以人之立場而論「知」，能達致「心」與「理」一之境，關鍵在於明此「心體」，由心體直接發用，而非於一般「心識」之層次，破碎理解。

以上兩種截然不同之立場，由於牽涉宇宙構成論中，有關「精神存有」與「物性存有」之「本質」（essence）問題，因而一旦結構成說，勢必引致哲學上之對立、衝突，無從調和。朱、陸之不可合，實際之原因在此。因而就理學之哲學發展而言，此下之討論，必將集中於二項焦點：一是，就儒家之哲學立場言，何者「近是」？一是，二人之說，是否皆已於其自身，完成「系統」之建構？

關於此焦點之第一項，所謂「就儒家之哲學立場言，何者近是」，此點歷來爭議極多，而皆不足以相服。依余之見，此乃因有關「認識論」之建構，儒家之於先秦，本未徹底完成，宋儒雖多本於《易傳》、《中庸》以立說，二書本身即有不同。

以《中庸》而言，其所謂「致中和」，雖屬一「天、人合一」之觀點，基本上，所謂「盡性」之極致，於「知」之方面，乃是主張以「人」為本之「性理之知」；於其認識論之立義中，實際並未包羅盡「物性之知」。故即使將其「性理之知」之內涵，詮解為孟子所云之「萬物皆備於我」；其立場亦仍是近於孟子所云「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」。⁶⁶此點與《易傳》之以「窮理」作為「盡性以至於命」之途徑，⁶⁷明顯不同。伊川之解《中庸》，將「明」、「誠」原本指言「生知」與「學知」者，⁶⁸分說為二種工夫，⁶⁹而有後人所謂「兩

⁶⁶ 參見朱熹：《孟子集注》，卷 13，收入《朱子全集（修訂本）》，第 6 冊，《四書章句集注》，徐德明校點，頁 425。

⁶⁷ 參見朱熹：《周易本義·周易說卦傳第八》，收入《朱子全集（修訂本）》，第 1 冊，王鐵校點，頁 153。

⁶⁸ 《中庸》云：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」朱子注云：「自，由也。德無不實而明無不照者，聖人之德，所性而有者也，天道也。先明乎善而後能實其善者，賢人之學，由教而入者也，人道也。誠則無不明矣，明則可以至於誠矣。」見朱熹：《中庸章句》，收入《朱子全集（修訂本）》，第 6 冊，《四書章句集注》，徐德明校點，頁 49。

進」、「夾持」之論，事實上，乃是將《易傳》接合於《中庸》。⁷⁰ 朱子承之，

⁶⁹ 伊川嘗云：「涵養須用敬，進學則在致知。」見劉元承手編伊川語錄，《河南程氏遺書》，卷 18，〈伊川先生語四〉，收入《二程集》，上冊，頁 188，即是將「誠」、「明」分說為二種工夫。

⁷⁰ 胡五峯〈與曾吉甫書〉云：「楊先生《中庸解》謂：『中也者，寂然不動之時也。』按子思說，喜怒哀樂未發謂之中，則是楊先生指未發時為寂然不動也。頃侍坐時嘗及此，謂『喜怒哀樂未發』，恐說『寂然不動』未得。吾文曰：『楊先生如此解，某悚然愧懼。』竊謂於先覺所言，但當信受奉行，遂不復啟齒。今來教舉尹先生（焞，字彥明，一字德充，1071-1142）之說亦如是。某反覆究觀，茫然莫知所謂。『心性』二字，乃道義淵源，當明辨，不失毫釐，然後有所持循矣。竊謂未發只可言性，已發乃可言心。故伊川曰：『中者，所以狀性之體段』，而不言『狀心之體段也』。心之體段，則聖人無思也，無為也，寂然不動感而遂通天下之故是也。未發之時，聖人與眾生同一性；已發，則無思無為，寂然不動感而遂通天下之故，聖人之所獨。夫聖人盡性，故感物而靜，無有遠近幽深，遂知來物；眾生不能盡性，故感物而動，然後朋從爾思，而不得其正矣。若二先生以未發為寂然不動，是聖人感物亦動，與眾人何異？尹先生乃以未發為真心，然則聖人立天下之大業，成絕世之至行，舉非真心耶？某雖粗承過庭之訓，而未嘗廣交天下之英，寡陋為甚，矧今孤露，苟不肆言，激精微之論，以祛蒙蔽，則將終身如是而已矣。故此言非敢直詆二先生，所以求教也。」又曰：「二先生，萬夫之望，百世師表，所言但當信從，不可妄疑其失。然審問明辨，《中庸》之訓也。有所未明，不敢但己，承舉先君子之言為誨，愴然內傷，如見顏色。惟先君子所謂『不起不滅』者，正以『靜亦存，動亦存』而言也，與《易》『無思無為，寂然不動，感而遂通天下之故』大意相符，非若二先生指喜怒哀樂未發為寂然不動也。某愚謂方喜怒哀樂未發，沖漠無朕，同此大本，雖庸與聖，無以異也；而無思無為，寂然不動，乃是指《易》而言，《易》則發矣。故無思無為，寂然不動，聖人之所獨，而非庸人所及也。惟無思無為，寂然不動，故感而遂通天下之故，更不用擬議也。『喜怒哀樂未發』句下，還下得『感而遂通天下之故』一句否？若下不得，即知其立意自不同，不可合為一說矣。恐伊川指性指心，蓋有深意，非苟然也。心性，固是名，然名者，實之表著也。義各不同，故名亦異，難直混為一事也。尹先生指喜怒哀樂未發為真心，既以未發，恐難指為心。又讀前教，蓋尹先生所論已發未發，却偏指未發為真心，故某疑其不然。今蒙坐誨，若見真心，則已發未發皆真，自是釋然無疑矣。來書又云『致使不見自真』，竊所未曉，惟不以煩瀆為罪。」見胡宏：〈與曾吉甫書三首〉，收入宋·胡宏撰，吳仁華點校：《胡宏集》（北京：中華書局，2009 年），《書》，頁 115-117。依此可知，將《易傳》接合於《中庸》，本是程子之一種新說，故五峯以其所見疑之。

遂將《中庸》原本以「人性」為主之「率性」說擴大，以及於凡物之性。⁷¹

至於《易傳》，倘將《十翼》各傳合為一體而觀，⁷²則可以產生另一種發展之可能。此一屬於「認識論」方面之建構，即是將原本論「易之體」之所謂「《易》無思也，無為也，感而遂通天下之故」之說深刻化，以論「心體」，⁷³從而以「道體」之遍在，作為「心體圓滿」之立論根源。

然設若真依此而發展，一種極端之可能，即是將儒家哲學正式建構成為一「唯心」之哲學；與《中庸》之僅依「命」釋「性」、依「性」釋「心」之說不同。唯對於中國早期哲學而言，先秦以至兩漢，宇宙構成論之建設，無論以「氣」論感應、以「性德」論感應，皆不具有完成獨立之「唯心哲學」之條件，故此種「理論」義之「可能」，乃遲至南朝時劉勰（？-465？）之作《文心雕龍》，乃始藉「佛學之形而上學」之比對，將此種「玄義」勾勒而出；⁷⁴後世釋氏門中言「三教合一」者，《老》、《莊》之外，多重《周易》，雖不

⁷¹ 朱子注《中庸》「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教」句云：「命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。脩，品節之也。性道雖同，而氣稟或異，故不能無過不及之差，聖人因人物之所當行者而品節之，以為法於天下，則謂之教，若禮、樂、刑、政之屬是也。蓋人之所以為人，道之所以為道，聖人之所以為教，原其所自，無一不本於天而備於我。學者知之，則其於學，知所用力而自不能已矣。故子思於此首發明之，讀者所宜深體而默識也。」見朱熹：《中庸章句》，收入《朱子全集（修訂本）》，第6冊，《四書章句集注》，徐德明校點，頁32。

⁷² 《十翼》中之各傳，雖不必成於一時，然自來因有「孔子贊《易》」之說，故論儒學者皆以一體視之。

⁷³ 朱子注「《易》，無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此」一段云：「此四者之體所以立，而用所以行者也。《易》，指著卦。無思、無為，言其无心也。寂然者，感之體；感通者，寂之用。人心之妙，其動靜亦如此。」見朱熹：《周易本義·繫辭上傳第五》，收入《朱子全集（修訂本）》，第1冊，王鐵校點，頁132，即是其說。

⁷⁴ 參見拙作：〈論劉勰《文心雕龍》之文學本質論及其玄學基礎〉，《臺大中文學報》第37期（2012年6月），頁129-174。

必然乃受彥和影響，亦皆是有見於此。

今若檢視象山所論，彼所云：

人妄既滌，天理自全，退藏於密微之地，復乎天而已。⁷⁵

即是針對《易傳》「聖人以此洗心退藏於密，吉凶與民同患，神以知來，知以藏往」一段而有之釋義，則其說乃自此一脈絡而發展，亦係一合理之詮釋；象山思想之來源，並非僅是得之於《孟子》。

由上所析論可知，就先秦儒家原本堅持之義理立場言，其哲學理論之依據，事實上，本具有「歧向發展」之可能；以是宋儒之於此，存在較大之創造空間。而亦正因此種「歧向發展」一旦出現，且持續對立，不唯可產生「哲學建構」之驅迫力，有助於理解「哲學理論建構」之不易；且由於此項對立，必然涉及截然不同之存有學、宇宙構成論與認識論立場，因而深入其間之差異，必亦有助於掌握中國思想史中其它時期之哲學與宗教，甚至今日「當代哲學」（contemporary philosophy）所遭遇之難題。民國以來之哲學運動，部分議題重新回到程朱、陸王之爭議，即是顯示此一「歧向發展」之重要性。

至於理學之哲學發展，第二項應關注之焦點，涉及二人之說是否皆已於其自身，完成「系統」之建構？此則朱子與象山，亦須分論。

因就象山而言，其哲學之取徑，在不於「宇宙構成論」之外，另談「存有學」之架構，而僅是「即於宇宙構成論之架構中，蘊含存有學之預設」；此點就義理學而言，雖能成說，就如何構築「完整之哲學」言，則不易圓滿達成。象山之後，須有陽明接續其論，始臻大成，即是為此。

而就朱子言，其哲學之取徑，則是於「宇宙構成論」之外，另有「存有學」之設論。雖則其最終所完成，若干深細之處，後人亦頗有疑議；然凡此，皆涉及論者個人之理解，朱子本人之說，以今日之所可分析者論之，並不見有何明顯屬於「罅漏」之處。余前著說，析論清初之王船山，曾謂船山之說，依

⁷⁵ 陸九淵：〈聖人以此洗心退藏於密吉凶與民同患神以知來知以藏往〉，見《陸九淵集》，卷19，《程文》，頁34。

「一般性哲學」之建立論，可視之為乃是「程朱系統」進入「早期近代」（early modern）後之一種發展形態。然此之所云，僅是依儒家哲學由「中古形態」，邁向「近代形態」之需求，詮之如此；就朱子自身所完成之「靜態之形而上學」（static metaphysics）系統而言，則無須改進，亦無可改進。

以上為「哲學」部分。

至於就儒家之「學術」部分而言，章實齋雖謂儒學之分衍成為「朱」、「陸」之異趨，不僅為「不可合」，抑且「不可無」；此一說法，即以實齋當身及其身後而言，亦非事實。「浙東」、「浙西」之分宗，如實齋所強調，亦僅是於清初以來以至乾隆之初，較有痕跡；一旦「乾嘉考證學」之概念獨立出現，此一發展，即已非實齋特定之「學脈觀」所得而詮釋。自此以下至於清末，無論「漢、宋」乃至「今、古」之爭，皆應別有論敘之眼光。「朱」、「陸」之爭，所留存之部分，蓋僅限於義理主張與哲學。至於對「儒家整體學術」之影響，朱子之重要即不如前，份量尚在，仍屬無人能及；而象山之作用，則已逐漸消替。實齋所謂「不可無」之斷言，並未最終成為事實。

（責任校對：邱琬淳）

引用書目

一、傳統文獻

戰國·荀況撰，清·王先謙集解，沈嘯寰等點校：《荀子集解》，北京：中華書局，2008年。

隋·天台智者大師說，門人灌頂記：《摩訶止觀》，收入《大正新脩大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1983年，第46冊。

隋·吉藏撰：《大乘玄論》，收入《大正新脩大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1983年，第45冊。

唐·韓愈撰，宋·朱熹考異，王伯大音釋：《朱文公校韓昌黎先生集》，臺北：

- 臺灣商務印書館，1979年，《四部叢刊》第53冊，據明嘉靖本重印。
- * 宋·程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2008年。
- 宋·歐陽修撰，李逸安點校：《歐陽修全集》，北京：中華書局，2001年。
- * 宋·朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書（修訂本）》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年。
- * 宋·陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，2010年。
- * 宋·呂祖謙撰，黃靈庚等主編：《呂祖謙全集》，杭州：浙江古籍出版社，2008年。
- * 宋·胡宏撰，吳仁華點校：《胡宏集》，北京：中華書局，2009年。
- 宋·晁公武撰，孫猛校證：《郡齋讀書志校證》，上海：上海古籍出版社，1990年。
- 宋·陳善：《捫蝨新話》，收入《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化事業公司，1995年，子部第101冊，據明崇禎虞山毛氏汲古閣刻《津逮祕書》本景印。
- * 宋·黎靖德輯，鄭明等校點，莊輝明審讀：《朱子語類》，《朱子全書（修訂本）》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年，第14-18冊。
- * 明·王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集（新編本）》，杭州：浙江古籍出版社，2013年。
- 明·周汝登輯，曹義昆點校：《聖學宗傳》，南京：鳳凰出版社，2015年。
- 明·孫夏峯纂，萬紅點校：《理學宗傳》，南京：鳳凰出版社，2015年。
- 明·張載撰，章錫琛點校：《張載集》，北京：中華書局，1985年。
- * 明·黃宗羲撰，沈善洪主編，吳光執行主編：《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005年，第7冊。
- 明·釋真可撰，釋德清閱：《紫柏老人集》，收入《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987年，第22冊。
- 明·釋祿宏撰：《雲棲法彙》，收入《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐出

版公司，1987 年，第 33 冊。

明・顧炎武撰，華忱之點校：《顧亭林詩文集》，北京：中華書局，1983 年。

* 清・章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，北京：中華書局，2008 年。

二、近人論著

* 戴景賢：《宋元學術思想史論集》上編，香港：中文大學出版社，2017 年。

戴景賢：〈論劉勰《文心雕龍》之文學本質論及其玄學基礎〉，《臺大中文學報》第 37 期（2012 年 6 月）。DOI:10.6281/NTUCL.2012.37.04

（說明：書目前標示前*者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Cheng, H., & Cheng, Y. (2008). *Er Cheng ji* [A collection of the Cheng brothers' works] (Wang X.-Y., Annot.). Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Song dynasty)
- Hu, H. (2009). *Hu Hong ji* [A collection of Hu Hong's works] (Wu R.-H., Annot.). Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Song dynasty)
- Huang, Z.-X. (2005). *Huang Zong-Xi quanji* [The complete collection of Huang Zong-Xi's works]. Hangzhou: Zhejiang Ancient Books. (Original work published in the Ming dynasty)
- Li, J.-D. (Ed.). (2010). *Zhuzi yulei* [A classified collection of Zhu Xi's conversations]. In *Zhuzi Quanshu* [The complete collection of Zhu Xi's works] (Vols. 14-18). Shanghai: Shanghai Ancient Books. (Original work published in the Song dynasty)
- Lu, J.-Y. (2010). *Lu Jiu-Yuan ji* [A collection of Lu Jiu-Yuan's works] (Zhong Zh., Annot.). Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Ming dynasty)
- Lü, Z.-Q. (2008). *Lü Zu-Qian quanji* [The complete collection of Lü Zu-Qian's works]. Hangzhou: Zhejiang Ancient Books. (Original work published in the Ming dynasty)

in the Song dynasty)

- Tai, Ch.-Hs. (2017). *Song Yuan xueshu sixian shi lunji* [A collection of articles on the history of academic thought in the Song and the Yuan dynasties]. Hong Kong: Chinese University Press.
- Wang, Sh.-R. (2013). *Wang Yang-Ming quanji* [The complete collection of Wang Yang-Ming's works]. Hangzhou: Zhejiang Ancient Books. (Original work published in the Ming dynasty)
- Zhang, X.-Ch. (2008). *Wenshi tongyi jiaozhu* [The general principles of literature and history with verifications and annotations] (Ye Y., Annot.). Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Qing dynasty)
- Zhu, X. (2010). *Zhu Xi quanshu* [The complete collection of Zhu Xi's works]. Shanghai: Shanghai Ancient Books. (Original work published in the Song dynasty)