

論陽明哲學之朱子思想淵源

劉述先

陽明哲學的精神與象山十分接近，故世稱陸王，良有以也。但要把陸王等同，卻是一個錯誤。《傳習錄》記有陳九川與陽明的一段談話：

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。」九川曰：「看他論學，篇篇說出骨髓，句句似鍼膏肓，卻不見他粗。」先生曰：「然。他心上用過功夫，與揣摩依倣之文義自不同。但細看，有粗處。用功久，當見之。」¹

在這段談話裏，陽明既明言象山粗，顯然認為象山之學有不足處。他雖未說明象山之學粗在何處，但他的大意可以推知。所謂粗者，略也。象山的思想太直截，缺乏曲折，好多細膩的地方照顧不到。據門人錢德洪的報導，陽明自謂良知之說乃「從百死千難中得來」，錢德洪在「刻文錄敘說」之中又曰：

先生之學凡三變，其為教也亦三變。少之時，馳騁於辭章；已而出入二氏；繼乃居夷處困，豁然有得於聖賢之旨；是三變而至道也。居貴陽時，首與學者為知行合一之說；自滁陽後，多教學者靜坐；江右以來，始單提致良知三字，直指本體，令學者言下有悟；是教亦三變也。讀文錄者，當自知之。²

由此可見，陽明思想之發展歷盡曲折，其體驗與思想表達之方式均與象山不同，顯然另有淵源。我著《朱子哲學思想的發展與完成》一書曾說：

事實上陽明是在朱學的薰陶下翻出來的一條思路，所以提出問題的方式像朱子，而在精神上則接上象山。³

1 《傳習錄》下，《王陽明全書》，第一冊，頁77，（台北正中書局，共四冊，1953）。

2 同上。頁10。黎洲：《明儒學案》也有類似的說法。

3 參拙著：《朱子哲學思想的發展與完成》，頁486，（台北學生書局，1982）。

又說：

陽明之學雖與朱學格格不入，其學始於格物新解，即以朱子為批評之對象。晚年寫《大學問》，對其本身的體驗自有更透徹的發揮，然其理論之規模卻仍需要藉朱學之對反而益顯。在此義下，也可謂朱學為王學之一重要淵源。⁴

但當時語焉未詳，故撰本文就此論題作進一步的發揮，以澄清此一公案。

陽明重刻《象山文集》，為之作序云：

聖人之學，心學也。堯舜禹之相授受曰：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」此心學之源也。中也者，道心之謂也。道心精一之謂仁，所謂中也。孔孟之學，惟務求仁，蓋精一之傳也。蓋當時之弊固已有外求之者，……迨於孟子之時，……心學大壞。孟子闢義外之說而曰：「仁，人心也。學問之道無他，求其放心而已矣！」又曰：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之，弗思耳矣。」蓋王道息而伯術行，功利之徒，外假天理之近似以濟其私，而以欺於人曰：天理固如是。不知既無其心矣，而尚何有所謂天理者乎。自是而後，析心與理而為二，而精一之學亡。世儒之支離外索於刑名器數之末，以求明其所謂物理者，而不知吾心即物理，初無假於外也。佛老之空虛，遺棄其人倫事物之常，以求明其所謂吾心者，而不知物理即吾心，不可得而遺也。至宋周〔濂溪〕程〔明道〕二子，始復追尋孔顏之宗，……庶幾精一之旨矣。自是而後，有象山陸氏，雖其純粹和平，若不逮於二子，而簡易直截，直有以接孟子之傳。其議論開闢時有異者，乃其氣質意見之殊，而要其學之必求諸心，則一而已。故吾嘗斷以陸氏之學，孟氏之學也。而世之議者，以其嘗與晦翁之有同異，而遂詆以為禪。夫禪之說，棄人倫，遺物理，而要其歸極，不可以為天下國家。苟陸氏之學而果若是也，乃所以為禪也。今禪之說與陸氏之說，其書具存，學者苟取而觀之，其是非同異，當有不待於辯說者。而顧一倡羣和，勦說雷同，如矮人之觀場莫知悲笑之所自，豈非貴耳賤目，不得於言，而勿求諸心者之過歟！夫是非同異，每起於人持勝心，便舊習，而是己見。故勝心舊習之為患，賢者不免焉。……惟讀先生之文者，務求諸心，而無以舊習己見先焉，則糠粃精鑿之美惡，入口而知之矣。⁵

陽明這篇序在庚辰四十九歲時作，不啻說出了他自己對於道統的了解。象山雖粗，其精神乃直承孟子，不能以耳食之辭，誤會之以為禪。而字裏行間，對於朱子似不無微

4 同上，頁517。

5 《王陽明全書》（一），頁190。

詞。但若真正了解陽明的意旨，則他為象山辨冤的意味濃，貶抑朱子的意味淡。此由兩年之後陽明致徐成之二函（壬午）可清楚看出來。

承以朱陸同異見詢，學術不明於世久矣，此正吾儕今日之所宜明辨者。細觀來教，則〔王〕輿庵之主象山既失，而吾兄之主晦庵，亦未為得也。是朱非陸，天下之論定久矣，久則難變也。雖微吾兄之爭，輿庵亦豈能遽行其說乎！故僕以為二兄今日之論，正不必求勝。務求象山之所以非，晦庵之所以是，窮本極源，真有以見其幾微得失於毫忽之間，……而可以俟聖人於百世矣！……凡論古人得失，決不可以意度而懸斷之。今輿庵之論象山曰，雖其專以尊德性為主，未免墮於禪學之虛空，而其持守端實，終不失為聖人之徒，若晦庵之一於道問學，則支離決裂，非復聖門誠意正心之學矣。吾兄之論晦庵曰，雖其專以道問學為主，未免失於俗學之支離，而其循序漸進，終不背於大學之訓，若象山之一於尊德性，則虛無寂滅，非復大學格物致知之學矣。夫既曰尊德性，則不可謂墮於禪學之虛空，墮於禪學之虛空，則不可謂之尊德性矣。既曰道問學，則不可謂失於俗學之支離；失於俗學之支離，則不可謂道問學矣。二者之辯，間不容髮。然則二兄之論，皆未免於意度也。昔者子思之論學，蓋不下千百言，而括之以尊德性而道問學之一語，即如二兄之辯，一以尊德性為主，一以道問學為事，則是二者固皆未免於一偏，而是非之論，尚未有所定也，烏得各持一是而遽以相非為乎！故僕願二兄置心於公平正大之地，無務求勝。夫論學而務以求勝，豈所謂尊德性乎？豈所謂道問學乎？以其所見，非獨吾兄之非象山，輿庵之非晦庵，皆失之非；而吾兄之是晦庵，輿庵之是象山，亦皆未得其所以是也。……⁶

陽明思想之透關，遠非其二友之所及。而他的態度，顯然不落兩邊，直返中庸原義。但有趣的是，他這樣的態度，其實比較接近朱子，而遠於象山。朱子有「答項平父書」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，庶幾不墮一邊耳。⁷

6 《王陽明全書》（二），頁73-74。年譜將此一爭論繫於辛未先生四十歲時。但今「書錄」所收「辛未答徐成」之函，則係與此一辯論完全無關者，或者因此而誤編在此年之下，也未可知。待考。

7 《朱子文集》卷五十四「答項平父八書」之第二書。朱子是到晚年才斷定象山為禪而誦言攻之，參拙著《朱子哲學思想的發展與完成》，頁450。

但象山聞之卻曰：

朱元晦欲去兩短，合兩長。然吾以為不可。既不知尊德性，焉有所謂道問學！⁸

象山之強調尊德性自不無其理據，但陽明之態度顯不似象山之激越，他並不認為道問學就必走上支離的道路，兩方面互相補足，不可偏廢。那知成之接信，竟攻擊陽明漫為含糊兩解之說，有陰助輿庵的嫌疑，陽明乃不得不另作長書，作進一步的辯解。他說：

輿庵是象山而謂其專以尊德性為主。今觀《象山文集》所載，未嘗不教其徒讀書窮理，而自謂理會文字頗與人異者，則其意實欲體之於身。其亟所稱述以誨人者，曰：「居處恭，執事敬，與人忠。」曰：「克己復禮。」曰：「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。」曰：「學問之道無他，求其放心而已。」曰：「先立其大者，而小者不能奪。」是數言者孔子孟軻之言也，烏在其為空虛者乎。獨其易簡覺悟之說，頗為當時所疑。然易簡之說，出於《繫辭》。覺悟之說，雖有同於釋氏，然釋氏之說，亦自有同於吾儒，而不害其為異者，惟在於幾微毫忽之間而已，亦何必諱於其同，而遂不敢以言，狃於其異，而遂不以察之乎。是輿庵之是象山，固猶未盡其所以是也。⁹

此則明言輿庵雖宗陸，然對其了解根本不透。象山非不主讀書窮理，只不過更着重親證，其言皆有文獻上之根據，這是儒學的正統，與佛學有同有異，故不必形成忌諱。陽明接着說：

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，而又烏在其為支離者乎。獨其平日汲汲於訓解，雖韓文楚辭陰符參同之屬，亦必與之註釋考辯，而論者遂疑其玩物；又其心慮恐學者之躐等而或失之於妄作，使必先之以格致而無不明，然後有以實之於誠正而無所謬。世之學者，掛一漏萬，求之愈繁，而失之愈遠，至有斂力終身，苦其難而卒無所入，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。¹⁰

由此可見，宗朱的成之對於朱子思想的了解並不透徹，反而陽明對於朱子的一套不

8 《象山文集》卷三十六。

9 《王陽明全書》（二），頁74—75。

10 同上，頁75。

僅十分熟悉，而且對於朱子的存心更有深刻的同情和了解。雖然他覺得朱子之言猶未盡瑩，卻又何嘗不以尊德性為事，決不能因後世俗儒之失，而遂議其支離。陽明為朱子的辯護十分自然，沒有半點勉強，即起朱子於地下，也會許其知言。陽明所不樂見的是學者挾求勝之心而囿於門戶之見。他倡議建立論學之原則曰：

夫君子之論學，要在得之於心。衆皆以為是，苟求之心而未會焉，未敢以為是也。衆皆以為非，苟求之心而有契焉，未敢以為非也。心也者，吾所得於天之理也，無間於天人，無分於古今。苟盡吾心以求焉，則不中不遠矣。學也者，求以盡吾心也。是故尊德性而道問學，尊者，尊此者也；道者，道此者也。不得於心而惟外信於人以為學，烏在其為學也已？¹¹

這一段話說得極美，以此而平章朱陸，他說：

僕嘗以為晦庵之與象山，雖其所為學者若有不同，而要皆不失為聖人之徒。今晦庵之學，天下之人，童而習之，既已入人之深，有不容於論辨者。而獨惟象山之學，則以其嘗與晦庵之有言，而遂藩籬之。使若由賜之殊科則可矣，而遂擯放廢斥，若砧硖之與美玉，則豈不過甚矣乎。夫晦庵折衷羣儒之說，以發明六經語孟之旨於天下，其嘉惠後學之心，真有不可得而議者。而象山辨義利之分，立大本，求放心，以示後學篤實為己之道，其功亦寧可得而盡誣之？而世之儒者，附和雷同，不究其實，而概目之以禪學，則誠可寃也已。故僕嘗欲冒天下之譏，以為象山一暴其說，雖以此得罪無恨。僕於晦庵，亦有罔極之恩，豈欲操戈入室者。顧晦庵之學，既已若日星之章明於天下，而象山獨蒙無實之誣，于今且四百年，莫有為之一洗者，使晦庵有知，將亦不能一日而安享於廟廡之間矣。此僕之至情終亦必為吾兄一吐者。¹²

這一段話裏最重要的是，陽明把朱陸都看作聖人之徒，而表現出不同的面相，不可依耳食之辭、胸臆之見而排斥之。陽明特別要為象山辨寃，是因為象山之學久遭壓抑，無禪學之實，而擔了這樣的惡名，不可以不徹底校正過來。至於朱學，既已是學術之正統，自不必特別為之表彰。陽明對朱子學說的啓迪推譽為「罔極之恩」，這是很重的話，決不能當作裝門面的敷衍之辭看待。事實上陽明認為朱子對聖人之學的貢獻是不容抹煞，但他說若朱子有知會不能安於廟廡的話是有問題的。因朱子晚年確斷定象山為禪，始誦言攻之，則象山學在身後之不得昌明於世，正是朱子所樂見者，有何不安之

11 同上。

12 同上，頁75-76。

有？故陽明必須進一步指明朱子的判斷是錯誤的，始得為象山辨冤。適成之攻擊象山，謂其太極之辨，並文義而不曉，陽明自不必為象山的弱點辯護，然朱子也有弱點，故後人的責任是必須超越二者以進於道，決不可文過飾非，自己既無進益，抑且厚誣古人，此不足為訓者。故他說：

夫謂其文義之有未詳，不害其為有未詳也，謂其所養之未至，不害其為未至也。學未至於聖人，寧免太過不及之差乎？而論者遂欲以是而蓋之，則吾恐晦庵禪學之譏，亦未免有激於不平也。夫一則不審於文義，一則有激於不平，是皆所養之未至。昔孔子大聖也，而猶曰，假我數年以學易，可以無大過。仲虺之贊成湯，亦惟曰，改過不吝而已。所養之未至，亦何傷於二先生之為賢乎！此正晦庵象山之氣象所以未及於顏子明道者在此。吾儕正當仰其所以不可及，而默識其所未至者，以為涵養規切之方，不當置偏私於其間，而有所附會增損之也。夫君子之過也，如日月之食，人皆見之；更也，人皆仰之。而小人之過也，必文。世之學者，以晦庵大儒，不宜復有所謂過者，而必曲為隱飾增加，務詆象山於禪學，以求伸其說，且自以為有助於晦庵，而更相倡引，謂之扶持正論。不知晦庵乃君子之過，而吾反以小人之見而文之。晦庵有聞過則喜之美，而吾乃非徒順之，又從而為之辭也。晦庵之心，以聖賢君子之學期後代，而世之儒者，事之以事小人之禮。是何誣象山之厚，而待晦庵之薄邪！僕今者之論，非獨為象山惜，實為晦庵惜也。兄視僕平日於晦庵何如哉？而乃有是論，是亦可以諒其為心矣。惟吾兄去世俗之見，宏虛受之誠；勿求其必同，而察其所以異；勿以無過為聖賢之高，而以改過為聖賢之學；勿以其有所未至者為聖賢之諱，而以其常懷不滿者為聖賢之心；則兄與輿庵之論，將有不待辯說而釋然以自解者。孟子云，君子亦仁而已，何必同。惟吾兄審擇而正之。¹³

這一段話乃斷定朱陸並世大賢，但缺點限制也至為明顯，不只離開聖人境界尚遠，氣象不及顏子明道之處亦甚多。象山之不審於文義，是其所養未至。但朱子以象山為禪，陽明乃直以「君子之過」形容之，不許後世俗儒曲為之護。陽明是以朱子之心之所應然來校正其實然，始得謂晦庵不能安於其過，聽任象山受誣為禪。陽明以「常懷不滿」來了解聖賢之心的不果於自畫，這是有極深的實證體驗功夫，決非俗儒妄議聖賢者可以企及。陽明是由這個角度出發，希望對於朱陸有所匡正。陽明的批評，不囿於門戶之見，他清楚地了解朱陸，追求聖人之學的實際限制與真正落腳點之所在，故此，我們若僅謂象山為陽明思想之一重要淵源，而不謂朱子亦陽明思想之一重要淵源，實在是難以自圓其說的。

13 同上，頁76-77。

有了以上的分析做背景，回頭看陽明刻《朱子晚年定論》，就可以從一個新的角度來看這一重公案。根據《年譜》，陽明刻此書是在戊寅，時年四十七歲，與刻《古本大學》同時，同年八月門人薛侃刻《傳習錄》，這時期陽明思想已經到了相當成熟的階段。陽明有序曰：

洙泗之傳，至孟氏而息，千五百餘年，濂溪、明道始復追尋其緒，自後辨析日詳，然亦日就支離決裂，旋復湮晦。吾嘗深求其故，大抵皆世儒之多言有以亂之。守仁早歲業舉溺志詞章之習，既乃稍知從事正學，而苦於衆說之紛撓疲痛，茫無可入。因求諸老釋，欣然有會於心，以為聖人之學在此矣。然於孔子之教，間相出入，而措之日用，往來缺漏無歸，依違往還，且信且疑。其後謫官龍場，居夷處困，動心忍性之餘，恍若有悟。體念探求，再更寒暑，證諸五經四子，沛然若決江河而放諸海也。然後嘆聖人之道，坦如大路。而世之儒者，妄開竇逕，蹈荆棘，墮坑塹，究其為說，反出二氏之下，宜乎世之高明之士厭此而趨彼也，此豈二氏之罪哉！間嘗以語同志，而聞者競相非議，目以為立異好奇，雖每痛反深抑，務自搜剔斑瑕，而愈益精明，的確洞然無復可疑。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，至以為自誑誑人之罪，不可勝贖。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繆戾者。而世之學者，局於見聞，不過持循講習於此，其於悟後之論，繫乎其未有聞，則亦何怪乎予言之不信，而朱子之心無以自暴於後世也乎。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，競相啾啾，以亂正學，不自知其已入於異端。輒採錄而哀集之，私以示夫同志，庶幾無疑於吾說，而聖學之明可冀矣。¹⁴

從考據的觀點看，陽明編纂《朱子晚年定論》可謂一無是處。此函提及朱子自悔「自誑誑人之罪不可勝贖」語，乃引自「答何叔京書」（《朱子文集》卷四十，答何叔京三十二書之第十三書）。此書成於戊子，是年朱子三十九歲，此時朱子中和新說尚未發展完成，焉能謂之晚年定論？¹⁵陽明把《集註》、《或問》之類視為中年未定之說，放在此前，可謂毫無道理。他又以《語類》反映門人挾勝心之偏見，不代表朱子本人的意見，把朱子《文集》、《語類》一分為二，這樣做法也是不稱理的。錢穆先生說：

14 同註 5，頁107—108。此文在乙亥陽明四十四歲時。

15 同註 3 第三章，《朱子參悟中和問題所經歷的曲折》。

凡是陸非朱者，必喜為朱陸中異晚同之論。其所以證成之，則必取之於《文集》，而不用《語類》。謂《文集》出於親筆，《語類》則門人弟子所記錄，其中多不可信。陽明《朱子晚年定論》序亦曰：《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繆戾者。然今就《文集》言，實未見所謂中異晚同之說。《語類》與《文集》，亦多互相發明。抑且《語類》多出晚年，有書函文章所不能詳，而面談之頃，自然流露，轉為暢竭無遺者。¹⁶

這是的論，我完全支持錢先生這樣的論斷。¹⁷但陽明這樣的錯誤，正是他所謂象山之不審於文義的錯誤，我們不必曲為之諱。君子之過也，如日月之食，我們指出陽明之失，又何害於陽明之賢？不必因此而懷疑到陽明的人格的真誠。陽明斷不至故意竄改朱子書函之日期以曲遂其私意。蓋有明一代學術，頗疏於考據之事；陽明望文生義，錯把「答何叔京書」當作朱子晚年定論的成熟見解，這是情有可原的過失！其實正如陽明本人所說，由於他對朱子的尊崇，不忍其於此尚有未察，乃適見朱子有自訟之辭，遂檢求其書中之合於自己認為洞然無疑之理道者，而臆斷之為朱子的晚歲既悟之論。陽明的錯誤正在於他之勉強求同。他斷定朱子的中心確是用心於聖人之學，這本不謬，但強以自己的體證為合於朱子晚歲之論，卻犯了嚴重的錯誤。此所以陽明的初心是泯除門戶之見，結果卻造成了更大的爭論，這是一個悲劇！而悲劇之根源恰正在陽明對朱子之推尊。陽明「答羅整庵少宰書」有云：

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。平生於朱子之說，如神明著龜，一旦與之背馳，心誠有所未忍，故不得已而為此。知我者謂我心憂，不知我者謂我何求。蓋不忍抵牾朱子者，其本心也。不得已而與之抵牾者，道固如是，不直則道不見也。執事所謂決與朱子異者，僕敢自欺其心哉？夫道，天下之公道也；學，天下之公學也，非朱子可得而私也，非孔子可得而私也，天下之公也，公言之而已矣。故言之而是，雖異於己，乃益於己也；言之而非，雖同於己，適損於己也。益於己者己必喜之，損於己者己必惡之。然則某今日之論，雖或於朱子異，未必非其所喜也。君子之過，如日月之食，其更也，人皆仰之；而小人之過也，必文；某雖不肖，固不敢以小人之心事朱子也。¹⁸

陽明此函承認其有所未考，但仍相信其所徵引朱子書函，固多出於晚年者。可惜的是，信念經不起事實的考驗。陽明定朱學早晚的標準根本不是考據，他明言所以委曲調

16 錢穆：《朱子新學案》（台北三民書局，五大卷，1971）第三冊，頁423。

17 同註3，頁427—479。

18 《傳習錄》中，《王陽明全書》（一），頁64。

停，乃在以明此學爲重，明顯地是以義理爲標準。他也知道自己所說與朱子異，但卻相信對於朱子的本心來說，未必非其所喜，然此見解卻不是人人可以同意。義理與考據雖分屬兩個不同的層次，我們固不可以因考據之不審而懷疑義理之不諦，但也不能因義理體證之深刻而遂忽視考據之精詳。陽明在考據方面的弱點終造成其盛名之累，雖然他用意在意在委曲調停，結果卻如緣木求魚，帶來了反效果，真可說是意料不及的損失了。

現在我們要進一步來審查朱學與王學之間的關係。陽明的思想體證不似象山那樣直截，所以不可能取象山的方式，其一生著述中，極少徵引象山，此其故也。就陽明所完成的思路看來，他的思想須由朱子轉手而來，故朱子的思想竟是陽明之一重要淵源，這乃是一個極其有趣的弔詭。終陽明一生，對於《大學》的解悟和體證，是他的一項最中心的關懷。他少年時格竹子，龍場的頓悟，刻《古本大學》，晚年授《大學問》，莫不與這篇文獻有密切的關連。由此可見，王學是受到朱子《大學》解的刺激，與之對反所產生的結果。蓋中國人的思維方法，常常避免自我作古，總愛在古典之中，選出一些重要的文獻做起點，加以再解釋，用一種嶄新的方法來表達自己的解悟和體證。《四書》的觀念雖不始於朱子，但卻是朱子作《集註》才使得《四書》的地位之重要性超過《五經》。而陽明所說，朱子的一套莫不「童而習之」，在陽明的時代來說，這是實情。由此可見，朱子的思想的確是陽明哲學探索的起點；通過與朱子思想的對反與銷融，才完成了陽明哲學思想的成熟理路。光憑這一點，陽明就不能不給朱子的貢獻予適當的推崇與肯定，故可說沒有朱子，決沒有陽明。然從另一角度來說，陽明卻沒有停滯在朱子的體悟之上，而是繼續向前探索，往上昇進。下面我們再更深一層來檢討此間所牽涉的理論效果。

陽明少年時代格竹子，乃是由於誤解朱子格物之說所引發的一件軼事。《朱子文集》卷三十九有「答陳齊仲書」曰：

格物之論，伊川意雖謂眼前無非是物，然其格之也，亦須有緩急先後之序，豈遽以爲存心於一草木器用之間，而忽然懸悟也哉？且如今爲此學而不窮天理、明人倫、講聖言、通世故，乃兀然存心於一草一木一器用之間，此是何學問？如此而望有所得，是炊沙而欲其成飯也。

陽明少年時顯然未能領悟這層道理，結果因格竹子而致病，朱子自不必對這樣的誤解負責任。其實朱子格物說是要以漸進的方式來體道，故《朱子語類》卷十五有曰：

問，格物之義固要就一事一物上窮格，然如呂氏楊氏所發明大本處，學者亦須兼考。曰：識得即事事物物上便有大本，不知大本，是不曾窮得也。若只說大本，便是釋老之學。

朱子既不許人「不知大本」，又不許人「只說大本」，此處當深思之。其實朱子爲學最講次第，大學之道雖從格物做起，但此前早已經過了小學涵養的功夫。朱子「答林

擇之書」曰：

疑古人直自小學中涵養成就，所以大學之道只從格物做起。今人從前無此工夫，但見大學以格物為先，便欲只以思慮知識求之，更不於操存處用力，縱使窺測得十分，亦無實地可據。大抵敬字是徹上徹下之意，格物致知乃其間節次進步處耳。¹⁹

總之，朱子所中心服膺並進一步發揚光大的是伊川的「涵養須用敬，進學則在致知」語。此所以陽明到了後來思想成熟的階段，便承認朱子所致力的是聖人之學，道問學與尊德性互相配合，不必一定達致支離的效果。但陽明始終認為朱子還有一間之隔，故不免有時語有未瑩，然決無意抹煞朱子在此學的貢獻。被人漠視的象山，陽明尚為之鳴冤，更何況對於世道人心發生重大影響的朱子，又焉有不推尊之理？為了公言的緣故，陽明不能不辯駁朱子，直言其君子之過，但若任何人要誣衊朱子，想陽明必首先挺身而出，為之辯護。而朱子之不透處，正好成了一種觸媒，促使陽明作進一步的探索。少年時代的陽明決無法安於朱子《大學補傳》的體悟，而朱著變成了他不斷往前追尋的一個重要的原動力。而朱子之作《大學補傳》，又正是因為根據他自己的體悟，感覺到《大學》原典必有闕文，故增補傳文如下：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。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，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。

朱子既講豁然貫通，這裏面是牽涉到一種異質的跳躍，他所講的不能是經驗知識——所謂見聞之知——的積累，因為人不可能全知，否則即是背理，故仍必定是一貫之道的體悟。但他既未明白作德性之知、見聞之知的分疏，沒有斬斷外在經驗知識的關聯，無怪乎人可以作出一些不相干的聯想。其實朱子真正的意思是，人必須就事上磨練，久之而可以掌握到通貫之理，由人事而至於自然，通天下莫非此理的呈現。但朱子所謂即物窮理，在措詞上沒有點破此中的關鍵，不料在後世引起了陽明的誤解，窮索既不可得，於是頓觸疑情，懸而不悟。一直要到陽明謫居龍場，居夷處困，動心忍性之餘，豁然有所悟，始洞徹格物致知之旨。從此訓格為正，知者良知，一直追回到孟子的根源，而後洞然無疑。主旨既立，教法雖有變化，其餘事耳。

由朱子與陽明這兩個例子，我們可以看到我國過去儒者所表現的獨立思考的特殊型

19 《朱子文集》卷四十三：「答林擇之三十三書」之第十九書。

態。許多古典文獻乃是童而習之，但學者心智漸開，並不盲目接受它們的權威，乃至出入老佛數十年，最後乃返求諸六經而後得之。事實上，懷疑乃是進學的階梯，雖疑，但並沒有完全否定古典的價值與意義，待疑慮積累了相當時期之後，驟然頓悟，而成一家之言，雖異於古說，然又有其血脈貫通之處。理一而分殊，這是中國人特殊的創造方式。朱子既立一家言說，陽明不能安於朱子的權威，等到他創立另一體系，自不能不與朱子異。但學術是關涉公是公非之事，若前賢的確是錯了，自不能曲為之諱；但前賢學術必有其真實立腳處，王學之前提既不異，此間乃必可以覓得互相會通之處，則又為勢所必然之事。陽明之於朱子正可以作如是觀。但後儒之於先賢又必有遠近親疏、分析契合之選擇，陽明衷心悅服者厥惟孔、孟、周（濂溪）、程（明道）四子，這也可以說是陽明直接繼承的道統。晦庵、象山，二人學說及其異同，在陽明看來都不能謂之為無滲漏，視為一種偏至的表現。但朱陸都深有所造，陽明對於二者既有所繼承，也有所批評。單排除朱子，不以之為陽明哲學的一個重要思想淵源，是說不過去的。

朱子的思想對於陽明哲學最大的影響，在於它對前人學說提出一種解悟與體證，卻引起了陽明的疑惑與思索，從而悟出不同的看法，因此在同一問題上與朱子的思想形成對比。例如：由於他對朱子的即物窮理有所不滿，日夕縈繞於心，三十七歲在龍場才突然有所頓悟：始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。陽明在「答顧東橋書」裏，對此問題有詳盡的分析：

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？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，是可以知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！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。²⁰

20 同註18，頁37。在這一段話之中，可以注意的是，陽明竟以「告子義外之說」評朱子。昔年象山逝世，相傳朱子曾謂：「可惜死了告子。」兩下裏比較，可謂相映成趣。



《年譜》將此函繫之於乙酉先生五十四歲時，距其卒年不過三載，可以說是他晚年成熟的見解。此時他仍堅信，朱子晚年之論與他自己有所契合，而深排朱子《集註》、《補傳》等在外流行極廣的理論。

據《年譜》所載，陽明在戊寅（四十七歲）年刻《古本大學》。刻此書的目的在與流行的朱學見解挑戰。但他在同年又刻《朱子晚年定論》，是則明白地表示，他反對的不是朱子，而是朱子中年的未定之論。但由於他的考據未精，故除門弟子外，時人對他所說的義理也不深信。羅欽順（整庵）在庚辰（時陽明四十九歲）即對他有嚴厲的批評。陽明「答羅整庵少宰書」有覆曰：

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輯之，在某則謂其本無脫誤，悉從其舊而已矣！夫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，彼之如何而誤，而遂改正補輯之，無乃重於背朱，而輕於叛孔已乎？²¹

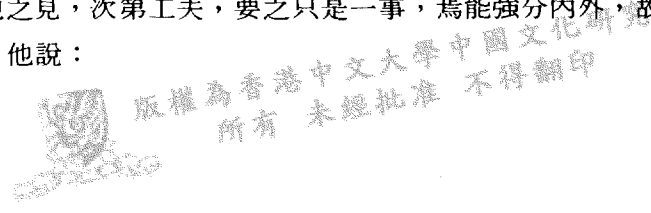
宗朱學者既圖以朱子之權威來壓服陽明，陽明乃訴之於孔子之權威來壓服朱子，其實最終的權威畢竟在於人的本心。然即從義理的角度來看，整庵仍認為陽明的一套講不通，陽明亦有覆曰：

來教謂如必以學不資於外求，但當反觀內省以為務，則正心誠意四字，亦何不盡之有，何必於入門之際，便困以格物一段工夫也？誠然！誠然！若語其要，則脩身二字亦足矣，何必又言正心！正心二字亦足矣，何必又言誠意！誠意二字亦足矣，何必又言致知，又言格物。惟其工夫之詳密，而要之只是一事，此所以為精一之學，此正不可不思者也。²²

整庵所問的事實上確是一既真實而又困難的問題。如果像陽明那樣解格致，那麼格致的內容與正誠無異，豈能符合《大學》原意！同時有內無外，也不稱理。但陽明確有他自己的一條思路，依他之見，次第工夫，要之只是一事，焉能強分內外，故他認為整庵實未真了解他的意思。他說：

21 同註18，頁62。

22 同上。



正者，正此也；誠者，誠此也；致者，致此也；格者，格此也；皆所謂窮理以盡性也。天下無性外之理，無性外之物。學之不明，皆由世之儒者認理為外，認物為外，而不知義外之說，孟子蓋嘗關之，乃至襲陷其內而不覺，豈非亦有似是而難明者歟，不可以不察也。凡執事所以致疑於格物之說者，必謂其是內而非外也；必謂其專事於反觀內省之為，而遺棄其講習討論之功也；必謂其一意於綱領本原之約；而脫略於支條節目之詳也；必謂其沉溺於枯槁虛寂之偏，而不盡於物理人事之變也。審如是，豈但獲罪於聖門，獲罪於朱子，是邪說誣民，叛道亂正，人得而誅之也，而況於執事之正直哉！審如是，世之稍明訓誥，聞先哲之緒論者，皆知其非也，而況執事之高明哉！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，正所謂毫厘之差耳。然毫厘之差，而千里之繆實起於此，不可不辨。²³

陽明的意思是，他並非排斥朱子，事實上是包羅統括朱子之說；他的說法是朱子之說的昇進，二者之間所差僅只毫釐，但差之毫釐，繆以千里，故此處不可以不辨。函末說明其為《朱子晚年定論》，蓋亦不得已而然者，所辨已見前引，茲不贅言。²⁴

陽明是借《大學》來發揮他自己最中心的體驗。丁亥五十六歲時征思田，將發，先授《大學問》，翌年即謝世。在這篇重要的文章中，陽明作了如下膾炙人口的至論：

大人者，以天地萬物為一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是。其與天地萬物而為一也，豈惟大人，雖小人之亦莫不然，彼顧自小之耳。²⁵

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。良知者，孟子所謂是非之心，人皆有之者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能，是故謂之良知。是乃天命之性，吾心之本體自然靈昭明覺者也。²⁶

陽明的思想體驗至此已臻化境，真是孟子、明道的真血脈。而與《大學》不可分割的是知行問題的考慮，以下再從其他文獻來比較朱、王二人對知行等問題的看法。

朱子晚年對於涵養、致知、力行問題之定見大致如下：²⁷

涵養、致知、力行三者便是以涵養做頭，致知次之，力行次之。不涵養則無主

23 同註18，頁63。

24 參註18。

25 同註5，頁119。

26 同上，頁122。

27 同註3，頁118—137。

宰，如做事須用人，纔放下，或困睡，這事便無人做主，都由別人，不由自家。既涵養，又須致知。既致知，又須力行。若致知而不力行，與不知同。亦須一時並了。非謂今日涵養，明日致知，後日力行也。要當皆以敬爲本。敬卻不是將來做一箇事。今人多先安一箇敬字在這裏，如何做得？敬只是提起這心，莫教放散，恁地則心便自明。這裏便窮理格物，見得如此便是，不當如此便不是。既見了，便行將去。今且將大學來讀，便見爲學次第，初無許多屈曲。某於大學中所以力言小學者，以古人於小學中已自把捉成了，故於大學之道無所不可。今人既無小學之功，卻當以敬爲本。（《朱子語類》卷一一五，此條楊驥錄。）

陽明謂朱子非不重尊德性，此應無諍。朱子以涵養、致知、力行三方面不可分割，亦須一時並了，這是儒者的共法，應無疑義。寬汎來說，此中自也可說是寓有知行合一的微意。但朱子所體悟的實義畢竟與陽明不同。

擇之問：且涵養去，久之自明。曰：亦須窮理。涵養窮索二者不可廢一，如車兩輪，如鳥兩翼。如濫公只恁行將去，無致知一段。（《朱子語類》卷九，此條廖德明錄。）

朱子深覺光是涵養的不足，故提出須輔之以致知、力行，始無滲漏。這種體悟確與陽明所體悟者有「差之毫釐」之別。陽明進而指出所謂致知實即致良知，他所體悟的知行合一確有不同的新義。他「答顧東橋書」有曰：

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，只爲後世學者分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一並進之說。真知即所以爲行，不行不足謂之知。……專求本心，遂遺物理，此蓋失其本心者也。夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣！遺物理而求吾心，吾心又何物邪？心之體，性也，性即理也。故有孝親之心，即有孝之理，無孝親之心，即無孝之理矣；有忠君之心，即有忠之理，無忠君之心，即無忠之理矣；理豈外於吾心邪？晦庵謂人之所以爲學者，心與理而已！心雖主乎一身，而實管乎天下之理；理雖散乎萬事，而實不外乎一人之心；是其一分一合之間，而未免已啓學者心理爲二之弊。此後世所以有專求本心，遂遺物理之患，正由不知心即理耳。夫外心以求物理，是以有闕而不達之處。此告子義外之說，孟子所以謂之不知義也。心一而已，以其全體惻怛而言，謂之仁；以其得宜而言，謂之義；以其條理而言，謂之理。不可外心以求仁，不可外心以求義，獨可以外心以求理乎？外心以求理，此知行之所以二也。求理於吾心，此聖門知行合一之教，吾子又何疑乎？²⁸

28 同註18，頁35。

陽明是有感於朱子體悟之不透及其說之流弊，從而開出一新型態之思路，其高明處確有勝於朱子。但朱子留心低卑的現實情況，誠恐學者犯上覓心蹈虛的毛病，我們如今看到王學末流之狂肆，其弊害還更大於朱門後學之拘執，則朱子的顧慮又決不為無理。總之，朱子、陽明各成就聖人之學的一種型態，分別有其光暉，有其限制。就教法而論，朱子與陽明都曾一度要學生靜坐，後來又懼其滯寂而放棄這種教法，這又是二人在弘揚聖學的過程中所遭逢的類似的問題與經驗。

有關《大學》格致問題的處理，是討論朱學與王學同異的一個中心焦點所在，這一點學者都體認得到。但對於《中庸》中和觀念的領悟，朱子與陽明也有不同的解釋，這一方面卻未受到學者充分的注意。其實此處所見到的異同，與朱子、陽明處理《大學》格致問題之異同所牽涉的理論效果，恰正是彼此平行、互相呼應的，這裏不妨再就此作進一步的檢討。

我們知道，朱子對於中和問題的參悟，是決定他一生的思想型態的一個極重要的關鍵。²⁹關於朱子對於中和的定見，我們不妨引述朱子「與湖南諸公論中和第一書」，以見其大旨：

中庸未發已發之義，前者認得此心流行之體，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，而日用工夫全無本領，蓋所失者不但文義之間而已。

按《文集》、《遺書》諸說，似皆以思慮未萌，事物未至之時，為喜怒哀樂之未發。當此之時，卻是此心寂然不動之體，而天命之性當體具焉，以其無過不及，不偏不倚，故謂之中。及其感而遂通天下之故，則喜怒哀樂之情發焉。而心之用可見。以其無不中節，無所乖戾，故謂之和。此則人心之正，而性情之德然也。然未發之前不可尋覓，已發之心不容安排。但平日莊敬涵養之功至，而無人欲之私以亂之，則其未發也，鏡明水止；而其發也，無不中節矣。此是日用本領工夫。至於隨事省察，即物推明，亦必以是為本。而「於已發之際觀之」，則其具於未發之前者，固可默識。故程子之答蘇季明，反復論辯，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：「涵養須用敬，進學則在致知。」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，使人胸中擾擾，無深潛純一之味，而其發之言語事為之間，亦常急迫浮露，無復雍容深厚之風。蓋所見一差，其害乃至於此。不可以不審也。

29 參註15。

程子所謂「凡信心者皆指已發而言」，此乃指赤子之心而言。而謂「凡言心者」，則其為說之誤，故又自以為「未當」，而復正之。固不可徒執已改之言，而盡疑諸說之誤，又不可遂以為「未當」，而不究其所指之殊也。不審諸君子以為如何？³⁰

此函所言即所謂朱子之中和新說的內容。朱子至是始悟此心之所以周流貫徹，通貫於已發未發，不再把兩面打成兩橛，而靜養動察，敬貫動靜。他的思想規模顯然乃由伊川發展而出，此時所悟之理，以後一直貫注到他對《大學》的解釋。對於朱子來說，性是理，情是氣，「心者氣之精爽」，³¹「所以具衆理而應萬事者也。」³²就這樣完成了一個心、性、情三分之思想架構。³³

陽明的體悟自大有不同，他對於中和、未發、已發等問題的解答莫善於「答陸原靜書」。他說：

良知者，心之本體，即前所謂恆照者也。心之本體，無起無不起，雖妄念之發，而良知未嘗不在，但人不知存，則有時而或放耳；雖昏塞之極，而良知未嘗不明，但人不知察，則有時而或蔽耳。雖有時而或放，其體實未嘗不在也，存之而已耳；雖有時而或蔽，其體實未嘗不明也，察之而已耳。若謂良知亦有起處，則是有時而不在也，非其本體之謂耳。

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。……

夫良知一也。以其妙用而言，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！³⁴

這是陽明解答此一問題之思想背景。他又接着說：

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。……

未發之中，即良知也，無前後內外，而渾然一體者也。有事無事，可以言動靜，而良知無分於有事無事也。寂然感通，可以言動靜，而良知無分於寂然感通也。

30 《朱子文集》卷六十四。

31 《朱子語類》卷五。

32 朱子《孟子》〈盡心〉注。

33 同註3第五章：〈朱子思想之心性情三分架構〉。

34 同註18，頁51。

動靜者所遇之時，心之本體，固無分於動靜也。理，無動者也，動即為欲。循理，則雖酬酢萬變，而未嘗動也。從欲，則雖稿心一念，而未嘗靜也。動中有靜，靜中有動，又何疑乎！有事而感通，固可以言動，然而寂然者未嘗有增也。無事而寂然，固可以言靜，然而感通者未嘗有減也。動而無動，靜而無靜，又何疑乎！無前後內外，而渾然一體，則至誠有息之疑，不待解矣！未發在已發之中，而已發之中，未嘗別有未發者在。已發在未發之中，而未發之中，未嘗別有已發者存。是未嘗無動靜，而不可以動靜分者也。³⁵

此函成於甲申，陽明五十三歲時，其中持論是他極為成熟的思想。由其語脈看來，真是濂溪《通書》，明道《識仁篇》、《定性書》的血脈，而將明道的一本論發揮得更為痛快。函末門人還記載陽明曾警誡諸生，良知非知解事，要真實在良知上用功，不可在知解上轉。反觀朱子，則於明道始終不契。如此朱子、陽明在聖學的規模下，終成就兩種十分不同的型態，互相對比，昭昭其明矣！

然而這種對比，適因其文獻根據之相同，問題之相類，而於本體、工夫之體證，有差之毫釐、謬以千里之分別，所以才更有意味，值得我們細細咀嚼。

錢德洪在「刻文錄敘說」謂：

格致之辯，莫詳於答顧華玉一書，而拔本塞源之論，寫出千古同體萬物之旨與末世俗習相沿之弊，百世以俟，讀之當為一快。³⁶

由此可見，「答顧東橋書」中「拔本塞源」之論在王門文獻之中，佔有多麼重要的地位！但學者似未注意到，更未了然「拔本塞源」一詞，也很有可能是陽明取之於朱子者。朱子「答呂子約書」有云：

來書亦於智力二字必竟看不破、放不下，殊不知，此正是智力中之仁義、實中之主、鐵中之金。若苦向這裏覓道理，便落在五伯假之以下規模裏出身不得。孟子董子所以「拔本塞源」、斬釘截鐵，便是正怕後人似此拖泥帶水也。熹嘗語此間朋友，孟子一生忍窮受餓，費盡心力，只破得枉尺直尋四字。今日諸賢苦心勞力，費盡言語，只成就枉尺直尋四字，不知誦訛在甚麼處？此話無告訴處，只得仰屋浩歎也。（《朱子文集》卷四十七答呂子約二十八書之第二十五書）

朱子這一段話是站在道學之立場辨浙學，想必為陽明所首肯。陽明編纂《朱子晚年定論》，取朱子答呂子約書凡六通，數量上不可謂不重。其中二函乃引自《朱子文集》

35 同上，頁52-53。

36 同上，頁11。

卷四十七之第二十六、二十七函，緊接上引之函，另四函則引自卷四十八之第三、四、七、九函。各函隸屬之卷數如此接近，若謂陽明未見本文上引之函，只怕說不通。如此則陽明有意或無意由朱子取用「拔本塞源」一詞，實大有可能。此為另一證據，說明朱子思想為陽明哲學發展之一重要淵源與觸媒。³⁷

總括來說，陽明哲學精神雖與象山相通，但他在意識上則始終把朱陸平看，不願偏向一方。《傳習錄》中載門人周道通來書云：

今之為朱陸之辨者尚未已。每對朋友言，正學不明已久，且不須枉費心力為朱陸爭是非，只依先生立志二字點化人，若其人果能辨得此志，來決意要知此學，已是大段明白了。朱陸雖不辨，彼自能覺得。又嘗見朋友中見有人議先生之言者，輒為動氣。昔在朱陸二先生所以遺後世紛紛之議者，亦見二先生工夫有未純熟分明，亦有動氣之病。若明道，則無此矣。觀其與吳涉禮論介甫之學云，為我盡達諸介甫，不有益於他，必有益於我也，氣象何等從容。嘗見先生與人書中亦引此言，願朋友皆如此如何？³⁸

陽明答書乃曰：

此節議論得極是極是，願道通遍以告於同志。各自且論自己是非，莫論朱陸是非也。以言語誘人，其誘淺。若自己不能身體實踐，而徒入耳出口，啾啾度日，是以身誘也，其誘深矣。凡今天下之論議我者，苟能取以為善，皆是砥礪切磋我也，則在我無非警惕修省進德之地矣。昔人謂攻吾之短者是吾師，師又可惡乎？³⁹

陽明答語的重點固然是以身行道，心靈開放，不拒絕批評，而避免捲入門戶之爭；但由體道的客觀標準來看，則陽明是同意道通的評斷：把朱陸一齊置於明道之下。事實上朱陸的修養工夫都不能達到登峯造極的地步。陸子因蒙不白之冤而被誣為禪，遂被擯放廢斥，陽明尚且挺身而出，為之鳴冤，而朱子對於聖學之推展有那樣大的貢獻，陽明又豈有不承認朱子之理？朱陸二位，各有短長，陽明明鑑，對於二位，都有所批評，有所繼承；如只說陸子是陽明的重要思想淵源，而不謂朱子也是陽明的重要思想淵源，這樣的態度可以說是公平合理的嗎？

但是朱子之為陽明之重要思想淵源，顯然與孔孟周（濂溪）程（明道）之為陽明之重要思想淵源不同，我們必須進一步確定，在那一意義之下朱子是陽明的思想淵源。

37 承柳存仁教授告以「拔本塞源」成語見於《左傳》，昭公九年王使詹桓伯辭於晉所說的一段話以內。

38 《王陽明全書》（一），頁49—50。

39 同上，頁50。

第一，朱子之學，陽明童而習之，很自然是他思想的一個重要淵源。

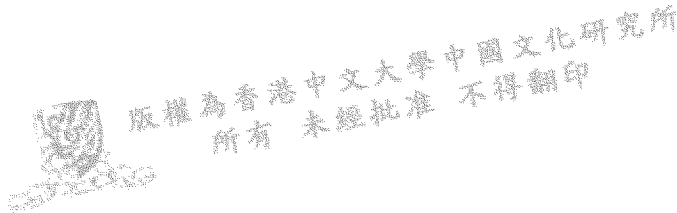
第二，朱學的中心是聖人之學，陽明也特別有志於此。他跟隨朱子的指引而未達，但他所用的文獻如《大學》，提出的問題如「格致」，莫不是由朱學轉手而來，在這一背景下，不能不說朱子的思想為陽明哲學發展之一重要思想淵源。

第三，陽明發展完成的思想，恰與當時流行的朱學的格局互相對反，而王學必須通過這樣的對反而益顯。陽明自謂此間之差不過毫釐，他的思想是由對治朱學的流弊所發展完成的一個新的聖學的型態，沒有朱學的淵源與對反，必不會有王學，事至顯然。

第四，在陽明主觀的感受上，流行的朱學見解雖多與他自己發展完成的思想互相牴牾，但他深信朱子晚年思想成熟之後，所得與他自己的體證完全契合。他格竹子是對於朱子的誤解；講心即理是對於流行朱學的對反。談及致良知時，他深信與朱子晚年定論相合，這一點雖不符事實，但在他一生思想發展的過程中，處處有朱學的背景與痕跡，則是無可懷疑的。

最後，陽明對於朱子之失從未加以隱諱，三番四次作出批評，不為之曲護；另一方面，陽明對於朱子的尊崇，也確發之於內心之至誠，不能當作門面話來看待。陽明自更不會因為朱學之勢大而立想盡方法去攀附——事實上他為象山鳴冤，批評朱子的權威，提倡新說，已經犯了天下之大不韙。尤其不可能故意去竄亂朱子書函的時日，來偽造朱子晚年定論，曲解以從己。

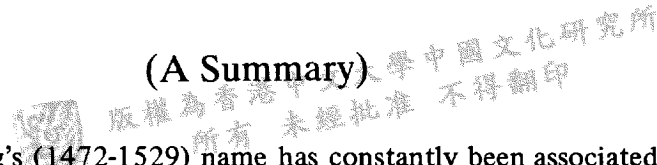
如果陽明對於朱子的尊崇的確出於內心；他的學問規模又多由朱子承轉而來，因對反而益顯；他自己並深信與朱子晚年定論互相契合，那麼朱子思想為陽明哲學發展之一重要淵源，應曉然無疑矣！



On Chu Hsi as an Important Source for the Development of the Philosophy of Wang Yang-ming

Shu-hsien Liu

(A Summary)



Wang Yang-ming's (1472-1529) name has constantly been associated with that of Lu Hsiang-shan (1139-1193). As there is indeed affinity of spirit between the two thinkers, it is by no means an accident that Lu-Wang has been regarded as a single school. However, it would be a grave mistake to simply identify Wang's position with Lu's, as the approach of each of the two thinkers was very different from that of the other. The school of Lu-Wang has been taken to be in sharp contrast with the school of Ch'eng-Chu, named after Ch'eng I (1033-1107) and Chu Hsi (1130-1200). There is no question that Chu Hsi took Ch'eng I as his mentor, that Chu and Lu were rivals, and that Wang criticized strongly some of Chu's central ideas. But it would, nevertheless, be a serious mistake to assume that there was no common ground between Chu and Wang whatsoever. In fact, in the course of the development of his philosophy, Wang was profoundly influenced by Chu. If this were not the case, surely the formulation of his problematic would have been totally different. The relation between Wang and Chu is most complex and intriguing, and deserves careful study. The purpose of this article is to destroy the myths once and for all that there is no discrepancy between Lu and Wang, and that there is not a close relationship between Wang and Chu.

