

論陳建《學蔀通辨》之貢獻與失誤

蔡龍九*

摘要

本文探究《學蔀通辨》對於《朱子晚年定論》、《道一編》等傾向於朱陸調和之作品，所提出的批評內容。分別探討《學蔀通辨》中的合理處與失誤處，並說明理由，以及此書批評效果。最後，衡定《學蔀通辨》，並總結此書的貢獻及失誤，依此反省「朱陸異同」之爭論，是否有更清晰的處理方式。

關鍵詞：《學蔀通辨》、《道一編》、《朱子晚年定論》、朱陸異同、朱陸調和。

* 蔡龍九，臺灣大學哲學系博士候選人。

投稿：97年4月1日；修訂：97年9月26日；接受刊登：97年10月7日。

**Some Observations on Chen Chien's
The Clarification of the Veiled Theories
(*Hsueh-Pu-Tung-Pien*):
It's Merits and Flaws**

Lung-Chiu Tsai^{*}

Abstract

This paper aims to explore Chen Chien's *The Clarification of the Veiled Theories* (*Hsueh-Pu-Tung-Pien*), specifically his comments on Wang Yang-ming's *The Later Chu Hsi: The Conclusion* (*Chu-Tzu-Wan-Nien-Ting-Lun*) and Cheng Min-cheng's *The Way Is One* (*Tao-I-Pien*), which, according to Chen, suffer from the same fault of reconciling and combining Chu Hsi and Lu Hsiang-shan. I will begin with a thorough investigation on Chen's comments, sorting out as well as explaining the book's merits and flaws, and weigh its intended effect. I endeavor to reevaluate this book in the hope of bring out a more constructive perspective on the issues concerning the reflections on the similarities and dissimilarities between Chu and Lu.

Keywords: *The Clarification of the Veiled Theories* (*Hsueh-Pu-Tung-Pien*), *The Later Chu Hsi: The Conclusion* (*Chu-Tzu-Wan-Nien-Ting-Lun*), *The Way Is One* (*Tao-I-Pien*), the similarities and dissimilarities between Chu and Lu, reconciliation and combination of Chu and Lu.

^{*} Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, National Taiwan University .

論陳建《學蔀通辨》之貢獻與失誤*

蔡龍九

一、前言

陽明《朱子晚年定論》(以下簡稱《定論》),乃傾向「朱陸調和」之專書,並說明朱子「晚年」之說與自己相同。《定論》引述朱子書信三十餘封說明朱子晚年之「悔悟」,且以「定論」歸結之。¹然而,《定論》造

* 本文之撰寫過程與修訂,承蒙審查委員給予寶貴意見,獲益良多。修改過程時,又蒙杜保瑞、彭文林老師費心指導協助,定稿刊登實乃榮幸,於此由衷致謝。

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:「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《五經》、《四子》……獨於朱子之說有相抵牾,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……。予既自幸其說之不謬於朱子,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,競相啾呶,以亂正學……。」以下《王

成反動與學派爭論，自東莞陳建開始，至清代仍未止息。陳建（1497-1567，字廷肇，號清瀾）之《學蔀通辨》，乃最早針對《定論》所作之反對性專著，其中有許多值得討論的問題。

第一，陳建反對「朱陸同」的談論；陳建對他同時代或較早的朱陸調和者及其作品，例如趙沄〈對問江右六君子策〉²、王陽明《定論》與程敏政之《道一編》³等等，在《學蔀通辨》中都予以攻擊。第二，陳建

陽明全集》、《朱子晚年定論》皆引此書。

² 趙沄，《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18：「子朱子之〈答項平甫〉也，其言曰：『自子思以來，教人之法，惟以尊德行、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……。」趙沄對朱陸之調和說法均得陽明《朱子晚年定論》與程敏政《道一編》之推崇；趙氏強調朱陸對己之學均有所新悟，進而論述二人之「同」。然而趙氏之說法尚未強調「早晚年」之「同異」，乃純粹以二人較晚年之說法來表明有其「同」的內涵。陳建所引之〈對江右六君子策〉即趙沄之〈對問江右六君子策〉，短少一「問」字。

³ 程敏政之《道一編》乃首部專著以朱子大量書信內容為引據，調和朱陸二人之思想，總結出「始異終同」。《道一編·後序》《朱陸學術考辨五種》（江西：江西高校出版社，2000年10月初版），頁80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於我之訓。晦庵之學，則主『敬』以立其本，而晚年倦倦於涵養本原，未嘗不以尊德性為先也。是故同宗孔孟，同繼周程，其道一也，其心一也，歧而二之，可乎？」篁墩乃首位明確定位朱陸「早異晚同」，亦首位將朱陸二人之同異判斷加上年代的調和者。以下凡《道一編》、《學

將陸子之學視為「禪學」，並大肆攻擊陸子，以崇尚「正統之朱子學」。

第三，陳建指出《定論》與《道一編》當中的考據失誤，並提出證據批評。

陳建反對「朱陸調和」而有上述三方向之批評，但陳建之說亦有缺失。第一，陳建有「為反對而反對」的態度，故有義理的失誤與濃厚的門戶之見。第二，陳建對朱子、陸子與陽明學說的掌握並不清晰。

本文中，筆者將總結《學菴通辨》上述的五個方向來討論。陳建之說有其合理處，然而失誤處亦多，對調和者的批評除了考據方面較有證據之外，其他對陸、王之學的批評無法提出有效論述，而多屬門戶之見。此外，陳建指控陸、王之學為「佛」（或云「禪」），甚至可見其對佛學的內涵並不清楚。

菴通辨、《朱子晚年全論》均引自《朱陸學術考辨五種》此書。

「朱陸異同」之爭論時期頗長，雖然《學蔀通辨》只是其中一專著；筆者透過本文，表達「朱陸異同」之爭論中，《學蔀通辨》所反映出五個值得釐清、討論之內容。⁴

至於當代學者關於《學蔀通辨》之研究甚少，茲舉二例。一是陳榮捷先生之論述，陳先生在〈從朱子晚年定論看陽明之于朱子〉⁵一文中對「朱陸異同」之議題討論甚豐，文中整理多位學者對「朱陸異同」所提出之意見，其中包含陳建之《學蔀通辨》。陳榮捷先生舉出數點陳建所提出的考據上問題，⁶但對於《學蔀通辨》批評陸王之學為禪則無討論。二

⁴ 雖然本文對於《學蔀通辨》一文趨向貶義，然其中之貢獻筆者亦不忽視。正文中，除詳細敘述陳建論述之缺失外，亦點出其中批評的合理處，依此反思陽明等人之談論是否有所闕漏。而整個「朱陸異同爭論史」中，《學蔀通辨》乃最早批評陽明《定論》、程敏政《道一編》等調和者的專書。筆者認為，欲理解整個「朱陸異同爭論史」，《學蔀通辨》的出現，凸顯出一項門戶派別味道濃厚的思想史事實，並夾雜許多值得討論的思想史問題。而其貢獻與細部之說明（例如：考據方面、調和者整應該正視哪些議題……等等），則於正文與結論中分別敘述之。

⁵ 詳見，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。

⁶ 同上，頁 355-357。

是，錢穆先生在《中國學術思想史論叢》第七冊中，⁷有專章論述陳建及《學蔀通辨》；文中雖贊同陳建「闢異息邪」之論說，⁸但錢穆先生並非全然贊同《學蔀通辨》之全部內容，認為陳建有未得真相且批評過度之失。⁹

縱上所述，筆者與二先生之不同則是：本文以《學蔀通辨》主軸，介紹、敘述、批評皆以此書為核心，故與陳榮捷先的談論，內容比重不同。另一方面，筆者與錢穆先生不同則是，本文對陳建及其書作出評價，並非僅以敘述《學蔀通辨》的內容為主。筆者敘述《學蔀通辨》其中的闢佛、排陸王、反調和、尊朱等內容後，層層論述，分析陳建的論證過

⁷ 詳見，錢穆，〈讀陳建《學蔀通辨》〉《中國學術思想史論叢》（七）（臺北：東大，民國八十二年12月1日），頁213-230。

⁸ 同上，頁230。

⁹ 同上，頁225。錢穆先生曾評述陳建「如清瀾所辨，似陽明自始即援儒入釋，專為禪門張皇，恐未得陽明之真相。」筆者認為，錢穆先生之立場大致符合尊朱路線；雖然陳建之《學蔀通辨》其中失誤頗多，但錢穆先生之批判甚少，仍嘉許陳建闢異息邪之論說，且認為陳建因此凸顯朱子亦有此作為，非僅釋經明道而已。而本文之內容，對《學蔀通辨》一書衡定之後，批評陳建意味較濃，與錢穆先生立場殊異。

程，檢驗其中合理性；並對比象山、陽明等諸家之說法，試圖完整說明陳建論述之得失，依此衡定《學蔀通辨》之貢獻與失誤。

二、《學蔀通辨》的主旨與批評策略

《學蔀通辨》對陸子與陽明的核心批評，聚焦於陸學為「禪」，進而認定陽明之「朱子晚年與象山同」之說為非。《學蔀通辨·總序》中，對朱陸二學之區分表達重視，並批評象山之學：

有宋象山陸氏者出，假其似以亂吾儒之真，援儒言以掩佛學之實！于是改頭換面，陽儒陰釋之蔀熾矣。幸而朱子生同于時，深察其弊，而終身力排之……。不意近世一種造為早晚之說，乃謂朱子初年所見未定，誤疑象山，而晚年始悔悟，而與象山合。其說蓋萌於趙東山之〈對江右六君子策〉，而成于程篁墩之《道一編》，至近日王陽明因之又集為《朱子晚年定論》，自此說既成，

後人不暇復考，一切據信，而不知其顛倒早晚，矯誣朱子以彌縫陸學也……。¹⁰

上述諸說乃《學蔀通辨》之著作要點，批評陸子之學為「禪」、「陽儒陰釋」，並稱讚朱子深察此弊。至於趙沅、程敏政、王陽明三人之調和傾向，則認定其中必有失誤，且顛倒早晚、混朱子學以合陸子。

筆者觀《學蔀通辨》前、後、續、終四編中，的確以上述內容為主要核心，部分內容配合考據攻擊，批評力道甚強。檢閱四編內容後，筆者認為可以兩方向來談論陳建的主要批評策略。其一，透過考據與對「朱子晚年」年代定位方式，陳建指出「朱陸晚同」之非，以駁斥趙沅、程敏政、王陽明三人之論，更進而提出「朱陸早同晚異」反對「朱陸調和」。¹¹其二，陳建從儒佛之辨問題切入，說象山之學為「禪」以此論述

¹⁰ 陳建，《學蔀通辨·總序》，頁110。

¹¹ 「早同晚異」中的「早同」對陳建來說並非調和，他側重的是「朱子晚年」與陸子思想的不

朱陸二人不可能相同，僅朱子之說為正。總括說則是：陳建先攻陸子為佛、禪，另方面認定朱子為「儒」，進而表達出朱陸是無法調和的，並依此攻擊陽明等多人的調和論說法，而後以考據為主要證據攻擊陽明、程敏政之失誤處。此詳細內容之述說及其得失衡定，詳述如下文。

三、《學蔀通辨》對陸子與調和說之攻擊

(一) 對陸子之批評

1、批評總綱

陳建認為朱陸不可調和之主因，即視「朱陸」與「儒佛」為同質問題。前小節《學蔀通辨·總序》之引文，陳建認為陸子為「禪」(或云「佛」，

同處，以攻擊趙、程、王三人之說。另方面，定位朱陸「早同」，按照陳建說法，乃因朱子早期曾入禪學，故依此說「同」，而後朱子中年之後始覺其非而改正之，依此說「異」。此說不但攻擊陸子之學為禪，更有貶低陸學意味。延伸來說，陳建所謂「同」乃是「朱子思想錯誤時期方與陸子同」，「異」乃是「朱子思想轉向正確後與陸子異」；故自始至終，陸學皆非。

陳建無刻意區分「佛」與「禪」)而朱子為「儒」,以「儒佛之辨」來攻擊陸子以捍衛朱子學,進而反對「朱陸調和」。此策略力道頗重;由於預設「儒佛」為二、陸學即禪學,故「朱陸」必為二而無調和之可能,就算有類同也只是「朱子因人而異」的說法,此相似的情況絕非朱子之「定論」:

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,三者交修并盡」,此朱子之定論也……。乃或專言涵養,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。¹²

¹² 陳建,《學部通辨》〈學部通辨題綱〉,頁 113-114。

此說則先預設「各有定論」而不可強同；陳建對朱子「定論」說法有其精闢處，但對陸子之「定論」仍需多做討論，¹³且文後陳建以「因人之教」論述朱子並非「同」於陸子，亦顯簡略。

筆者認為，若以朱陸「因人之教」說同，倒也不必說「誣朱子甚矣」；亦即對陳建而言，「朱陸同」是一種對朱子的侮辱。觀陳建批評象山為「禪」，即可知其用詞為何如此激烈而欲撥亂反正。

《學蔀通辨·前編》卷上開始即言：「此卷所載，著朱子早年嘗出入禪學，與象山未會而同，至中年始覺其非，而返之正也。」¹⁴表明朱子與象山之「同」是「禪學意義的同」。至於陸學為禪的證據，陳建引〈象山年譜〉中陸子「宇宙」與「此心同、此理同」等談論之後，則言：

陸子「宇宙」字義之悟，正禪家「頓悟」之機。然其言引而不發，

¹³ 陳建所稱「專務虛靜，完養精神」之語，觀《學蔀通辨》之批評內涵，此二句應屬貶義。依照陳建之脈絡，陸子之「虛靜」與「精神」乃「禪學」之實，非儒家涵義；後文中則詳述之。

¹⁴ 陳建，《學蔀通辨·前編》，卷上，頁116。

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。¹⁵

此處，陳建認為陸子「宇宙之事乃己分之事」、「此心此理同」等說法，即「禪學」說法。然則，陸子從來不說「頓悟」，何以陳建批判至此？文末又說必須與《學蔀通辨·後編》所載陸子「作弄精神」一併觀看，自然可知陸學為禪。至於〈後編〉所載，陳建的策略是：將陸子談論「精神」意義禪學化再大肆攻擊。此策略要成功則須有一前提：明確證明陸子談論「精神」之內涵是符合「禪學」。然而陳建接下來的策略則有幾方式：其一，引用朱子批評陸子的內容作為直接證據。¹⁶其二，列舉「同

¹⁵ 陳建，《學蔀通辨·前編》，卷上，頁116。

¹⁶ 關於陳建以朱子之說為是，直接引述朱子批評陸子為禪，作為「陸子即是禪」的證據，將於下節詳述。而筆者欲先說明，在沒有說明朱子對陸子的攻擊是有效的前提下，陳建的說法自然無法使人信服。再深入說，朱子自身對禪學的了解是否正確還是個問題，在沒有確定朱子對禪學的認知是否正確的前提下，朱子對陸學為禪的批評也不見得有效，但陳建卻接受朱子對陸子批評為禪的談法，可說是相當離譜的研究方式。

詞彙」來說明「同義」；其三，以「同詞彙」說明「不同義」；其四，以「不同詞彙」來說「同義」。¹⁷上述策略亦常用以攻擊陸子，且散於《學菴通辨》各編中，以下即說明其中之內涵。

¹⁷ 筆者所謂「同詞彙」即「同義」的策略；例如《學菴通辨·後編》卷上，頁154-155中。陳建認為陸子強調「精神」一詞，接著說明《論語》、《孟子》皆無此「精神」之「詞彙」，而後發覺《莊子》曾云：「精神，聖人之心。」以及認為佛氏修煉「精神」，即馬上下結論說：「佛氏修煉精神，象山亦磨煉精神，同歸一致。」此即以「同詞彙」即「同義」的策略來指控象山絕非儒者。另一方面，對陳建不利的情況，「同詞彙」即可以「不同義」。例如《學菴通辨·終編》卷中，頁264-268中，陳建指出象山、朱子都曾說「靜」，但認為象山的「靜」即禪學的「靜」，而儒者所說的「靜」是跟禪學不同的；故此「同詞彙」是「不同義」。當然，陳建也提出自身的證據，認為可以合理說明朱子、程子之「靜」沒有禪學涵義，而陸學則充滿禪義。第三種策略，即陳建以前兩種為基礎，以「不同詞彙」為「同義」來說明象山為禪。例如《學菴通辨·終編》卷上，頁156云：「象山之『自立正坐，收拾精神』也，即達摩『面壁靜坐默照』之教……。」但此種沒有提出明確論證，預設陸學為禪，且以捍衛朱子、以朱子之說為絕對正確來批評陸子的無效方式，於《學菴通辨》中可明顯觀之，甚憾。

2、批評的內容與證據¹⁸

(1)「同詞彙」即「同義」之批評

《學菴通辨·後編》內容中，論述主軸乃攻擊象山為禪學，主要的批評內涵乃象山「精神」之說：¹⁹

夫陸子之所以異于朱子者，非徒異于朱子己也，以其異于聖賢也……。陸子之所以異于聖賢者，非徒異于聖賢己也，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；

¹⁸ 陳建批評時，雖有區分「陸子」與「陸學」，然而批評「陸學」之時，所舉象山弟子之「禪學化」談論，皆以「陸學」歸結之。亦即，陳建沒有定義清楚「陸學」之涵義，甚至有強烈以「陸學」指涉「陸子」。筆者觀《學菴通辨》之內容，陳建舉象山弟子之「禪學化」內涵後，卻將此禪學化涵蓋整個「陸學」，依此深咎陸子，認為陸學皆禪學乃陸子使然。例如《學菴通辨·後編》卷上，頁158-160中，陳建批評楊簡之「鑒中影象之見」為禪，而以「陸學」歸結，非以「楊簡之學」論之，後馬上延伸到象山「宇宙即吾心」之說，論述象山禪機最深。此批評方式，含混多失。

¹⁹ 陳建此策略以「精神」為主軸；然對於陸子之用詞，非僅以「精神」做為批評對象。舉凡禪宗與陸子曾用之語，陳建皆認為「禪」；例如：「靈識」、「豁然有覺」、「無事」、「靜坐」……等，甚多；皆全然禪學化，視為陸子即禪的證據。然而，其所提之推論理由甚是跳躍，內容可謂煩夥，筆者僅舉陳建之攻擊主軸「精神」作一述說，其他之批評方式大略如是也。

異于聖賢，異于朱子之實也……。²⁰

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。其以為偏於尊德行，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，嘗謂象山在當時不合遇一朱子，在後世不合遇一陳某，次第將禪蔀相將發盡了，陸學自此難乎遮掩矣。²¹

上述之指控如「異于聖賢」、「溺于禪佛」可謂強悍，陳建沾沾自喜，認為說到「養神」此破處，但此說須完整論證方能成效。至於陳建提出的具體批判內容與理由，於《學蔀通辨·後編》卷上即說：「此卷所載，著象山師弟作弄精神，分明禪學，而假借儒書以遮掩之也。此為勘破禪、

²⁰ 陳建：《學蔀通辨·後編敘》卷上，頁151。

²¹ 陳建：《學蔀通辨·後編》卷中，頁184。

陸根本。」²²此說仍是結論式的敘述，接下來陳建隨即提出甚多證據。

但筆者歸結這些證據的內容，類型則為：「以朱子的批評作為證據」，以

及「己身門戶之見濃厚的跳躍式批評」；論述如下文：

朱子曰：「佛學只是弄精神。」²³

又曰：「禪學細觀之，只是于精神上發用。」²⁴

又〈答潘恭叔書〉曰：「釋氏之病，乃為錯認精神魂魄為性。」²⁵

朱子〈答許中應書〉云：「世衰道微，異端蜂起。近年以來，乃

有假佛、釋之似以亂孔孟之實者。其法首以讀書窮理為大禁，常

欲學者注其心于茫昧不可知之地，以僥幸一旦恍然獨見，然後為

²² 陳建，《學部通辨·後編》卷上，頁152。

²³ 陳建，《學部通辨·後編》卷上，頁152。

²⁴ 陳建，《學部通辨·後編》卷上，頁153。

²⁵ 陳建，《學部通辨·後編》卷上，頁153。

得……。」²⁶

朱子曰：「金溪學問真正是禪。欽夫、伯恭原不曾看佛書，所以看他不破，只某便識得他，試將《楞嚴》、《圓覺》之類一觀，亦可粗見大意。」²⁷

上述五段引文，乃陳建引用朱子之言作為闢佛批陸子的證據。朱子五說連結起來，是批評象山（金溪學問）為禪學。筆者查閱朱子與陸子之爭論，以及諸多書信、談論中，的確曾批評陸子為禪。但朱子如此批評是否正確仍有待討論，陳建卻直接吸收且作為證據。²⁸

²⁶ 陳建，《學蔀通辨·後編》卷上，頁 152。

²⁷ 陳建，《學蔀通辨·後編》卷上，頁 152。

²⁸ 朱子對象山之批評甚多，兩人之論爭亦有；然本文礙於範圍不處理此類問題，僅說明「朱子曾經批評陸子且被陳建直接吸收」，然而其中是否有所誤解或是情緒用語等等因素，則須釐清，且甚為重要。但陳建沒有對朱子批評陸子、朱陸爭論相關內容作釐清工作，一概接受朱子之說，立場相當明顯。

引述朱子之談論，若能進一步說清楚其合理性，則可作為批判陸子的重要關鍵，然而陳建的說法是：

陸學來歷，本假佛釋，故必先識佛學，然後陸學可辨也。²⁹

象山講學，專管歸完養精神一路，其為禪學無所逃矣。³⁰

上述可知，陳建並沒有進一步檢證朱子對陸子的批判是否合理，僅是對朱子之說加以延伸而已。此外，陳建更引述陸子的「精神」論述，以作為「陸子為禪」的證據：

陸子曰：「精神全要在內，不要在外，若在外，一生無事處。」³¹

或有譏先生之教人，專欲管歸一路者，先生曰：「吾亦只有此一

²⁹ 陳建，《學部通辨·後編》卷上，頁 152。

³⁰ 陳建，《學部通辨·後編》卷上，頁 154。

³¹ 陳建，《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，(臺北：世界書局，民國六十三年五月三版)，頁 306。

路。」³²

陳建認為陸子以「涵養精神」為主軸，收攝工夫為一路，與「禪」學相同。奇特的是，陳建對象山的「精神」內涵，為何篤定為「禪學」內容？再者，批評陸子為「禪」之時，陳建沒有直接說明陸子「精神」之論為何等同於「禪學」，而以禪學「養精神」而陸子亦「養精神」來說明二者同，此即筆者所談陳建之「同詞彙」來說明「同義」的策略。

然而陸子之「養精神」意涵為何？於此簡述之。筆者探究陸子論「精神」時，其中有著歧義，於此簡略敘述關乎陳建所批評之「精神」內涵。

陸子「精神」之說乃自身用語，「精神」此辭未見於孔、孟反見於禪佛，陳建依此點批評之。³³然陸子言「精神」實言「心」也，且或配合

³² 陳建，《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。

³³ 陳建，《學部通辨·後編》，卷上，頁154：「象山每以孔孟為辭，今考《魯論》一部、《孟子》

工夫、配合境界述說，故其定義須視前後文而定；然而，陸子之「精神」更難與儒學切割：

孟子當來，只是發出人有四端，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……。³⁴

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？³⁵

上述二引文可知象山以「本心若存」之境地，來說明四端之運用自可無誤。「本心」若失猶如精神在外，故須收拾；既收拾，四端發用皆能得當，此說猶如孟子之「求放心」；得之，則當惻隱則惻隱。如此，象山之「精

七篇，未聞有一言及于精神，而惟釋氏之自私自利者，乃專務之……。」

³⁴ 《陸象山全集·語錄》卷三十四，頁 252。

³⁵ 《陸象山全集·語錄》卷三十五，頁 295。

神」意涵即「本心」意涵，「養神」可謂「養心」。另一方面，「精神」除「本心」涵義，尚有偏向「意志」之說法：

大丈夫精神，豈可自埋沒？……「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？³⁶

此「精神」乃從「意志」上說，屬工夫涵義，乃動態實踐時的「心」，類似孟子曾提之「操存」涵義。連結來看，陸子之「精神」可涉及「本心」與「意志」兩涵義，兼顧「心」之動態與靜態涵義。象山如此重視「心」而不喜談論枝節，故曾自嘲云：

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。」³⁷

³⁶ 《陸象山全集》〈與諸葛誠之·三〉卷四，頁33。

³⁷ 《陸象山全集·語錄》卷三十四，頁255。

象山以「立本」為大，側重「本心」而工夫易簡，又以自身語辭「精神」論之，觀其內容並無背離儒者立場，陳建卻以「禪」評之，奈何！

(2)「同詞彙」卻「不同義」之批評

在批評陸學的另一策略中，陳建認為象山使用「儒家語辭」，諸如：「尊德行」、「靜」、「心」……等語辭是「陽儒陰釋」，³⁸筆者略舉二例分說如下。

A、「靜」與「無事」、「無欲」之關聯

吾儒所說靜字，與禪學說靜，辭同意異。吾儒主于無欲而靜，禪學主于無事而靜。故曰：「心不可泊一事」、曰：「無事安坐，瞑目澄心」，此陸學之主于無事而靜也……。近世學者疏略，于此等處未嘗看破，所以坐為陸子所惑。³⁹

³⁸ 陳建雖在《學部通辨·總序》，頁110中說：「〈後編〉明象山陽儒陰釋之實……。」但是多編中，均有如此之指控傾向。筆者認為「陽儒陰釋」乃陳建批評主軸之一，不限於〈後編〉中。

³⁹ 陳建，《學部通辨·終編》卷中，頁265。

陳建主要批評陸子之：「心不可泊一事，只自立心……。」之談論，且扣上禪學之帽。另方面舉出真正的「靜」應該是「無欲」而非「無事」：

《太極圖說》曰：「無欲故靜」。《通書》曰：「一者，無欲也；無欲，則靜虛動直。」此聖賢之主于無欲而靜也。無欲而靜，則即為「敬」、為「誠」；無事而靜，則入于空虛，流于寂滅……。⁴⁰

陳建以周子之「無欲」對比陸子之「無事」，且賦予「靜」為「敬」、「誠」等涵義。若依此標準，則周子曾言：「誠，五常之本，百行之原也。靜無而動有，至正而明達也……。故誠則『無事』矣。」⁴¹此「無事」如何為陳建所嘉許，或是陳建不曾視之？此「無事」為何不等於「空虛寂滅」？

⁴⁰ 陳建，《學部通辨終編》卷中，頁265。

⁴¹ 《周張全書》(上)《周子全書》〈通書·誠下第二〉(台北：廣文書局印行，民國六十八年五月再版)，頁103-104。

筆者認為周子之「無事」有其前提，乃從「誠」來說明「無事」。周子強調工夫完滿之後來說「無事」、表達出某種境界方說「無事」，此種「無事」並非「沒有事情」，而是立誠完滿，乃「沒有事能干擾內心之誠」之意涵，依此意義方說「無事」。筆者反觀陸子論說「無事」亦有其前提，諸如：

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。⁴²

象山以「人心本來無事」說明本心既立，則無須在事物上鑽營盲求，亦不被事物牽懸；此乃從根本上來說，並配合意志操存便可無事，因此說「若一向去，便壞了。」子靜之立論，重視根源、以本為要，易使人誤會其滅絕讀書；然而象山自身說得清楚，例如：

吾之教人，大概使其本常重，不為末所累，然今世論學者，卻不

⁴² 《陸象山全集·語錄》卷三十五，頁297。

悅此！⁴³

象山教學要旨是希望「以本為重」、「不為末所累」，並非如陳建所批評的「空虛寂滅」；或許陳建未見陸子云：

無所發明為學端緒，乃是第一步。所謂升高自下，涉遐自邇，卻不知他只何處為千里。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。⁴⁴

學者須是有志；讀書只理會文意，便是無志。⁴⁵

竊謂學者於此，當辨其志。人之所喻，由其所習，所習由其所志，則所習者必在於義；所習在義，斯喻於義矣……。故學者之志，

⁴³ 《陸象山全集·語錄》卷三十五，頁261。

⁴⁴ 《陸象山全集·語錄》卷三十四，頁258。

⁴⁵ 《陸象山全集·語錄》卷三十五，頁279。

不可不辨也……。⁴⁶

上述陸子之說實重於「端緒」而補以「志」，此「志」乃就心之所向與實踐上說，且心之所向在「義」，故反對「讀書只理會文意」而「無志」。

即便陸子工夫易簡、以本為重，論及「實踐」與「事」，並非陳建所批評的「無事而靜」且流於「空虛寂滅」；反而，陸子認為「本」既立，故可「靜而無事」，非虛寂義之「滅事求靜」，此境地猶如濂溪之「誠則無事」。陳建之批評，無清晰論述過程，而以濃厚門戶之見評述陸子之學，跳躍處甚多，攻擊之內涵多可破之。

B、「仁即心」之批評

陳建對陸子之說充滿偏見，即便「仁即心」都可批評為「禪」，有云：

孟子曰：「仁，人心也。」言仁者人之所以為心也，不可謂「仁

⁴⁶ 《陸象山全集》〈白鹿洞書院講義〉卷二十三，頁 174-175。

即心，心即仁。」「義，人路也。」言義者人之所以當由行也，不可謂「義即路，路即義。」若謂「仁即是心，心即是仁」，則其他「以仁存心」、「其心三月不違仁」等語，皆窒礙而不通矣……。若謂「仁即是心，心即是仁。」學者存此心便了，則即與禪氏「即心即佛」、陸學「即心是道」同轍。⁴⁷

上述，陳建對於孟子之言解釋無誤，但批評則節外生枝。孟子談論「人心」，乃點出「仁」必從心上求，故諷刺「放其心而不之求」；而「人路」乃點出「義」如行路之自然，故諷刺人往往「舍其路而弗由」。此說法乃從實踐上說明不必捨近求遠，並以「求放心」歸結之。⁴⁸

⁴⁷ 陳建，《學部通辨·終編》卷上，頁257。

⁴⁸ 朱熹，《四書集註》《孟子·告子上》（臺北：頂淵文化，民國九十四年三月初版一刷），頁333-334：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求；哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。」孟子此說，點出實踐之時，可從自身上求、從自身心上求；說明工夫易簡而隨時可行之，而人卻不知。

然而，「仁即心」、「即心是道」被陳建解釋為字辭上的等同，解釋為「仁就是心」、「心就是道」。此說法可謂粗漏，完全不理解「即」之意涵，以及陸子前後敘述之涵義。於此，筆者先敘述陸子「仁即心」之內涵：

仁即此心也，此理也……。見孺子將入井，而有怵惕惻隱之心者，此理也……。⁴⁹

上述，有著「此」字乃關鍵。⁵⁰筆者解釋為：「仁，就是『此時』之心。」也就是說，「仁」就是在「發仁心」時（例如：「惻隱之心」）的這個「心」，「這個心」（此心）就是「仁」（仁的展現），故說「仁即此心」。

⁴⁹ 《陸象山全集》〈與曾宅之〉卷一，頁3。

⁵⁰ 筆者之所以指出「『此』字為關鍵」，實針對陳建論述，若無「此」字，亦可從上下文來理解陸子之「仁即心」，非如陳建所云的「定義上等同」的涵義。故，不論是「仁即心」還是「仁即此心」，其意涵皆可從該學者（如象山、朱子等）之相關論述內容來做評判。

也就是說，「仁即此心」並非言「仁」的定義等於「心」的定義。上述，象山述說「仁即此心」是配合仁心（例如：「惻隱之心」）之發，來說明「仁」就是展現在「此心（惻隱之心）」上。故，此「即」之意涵，絕非如陳建之理解為「定義上等同的『即是』」，非以「心」訓「仁」，應視象山前後文之述說、理解當中內涵方可評價之。

奇怪的是，陳建對於說過「仁即心」的朱子卻毫無批判傾向。⁵¹然而筆者認為，朱子談「仁即心」亦有上述陸子所談的內涵為前提，亦非定義上來說「仁就是心」。陳建卻如此雙重標準，對朱子「仁即心」之說毫無討論或批評，反而將陸子之說禪學化，手段可謂粗劣。

⁵¹ 朱子討論「仁即心」之內涵多次，例如《朱子語類》〈孟子十一·盡心下〉卷六十一，（臺北：文津出版社，民國七十五年二月），頁1459：「蓋仁即心也，不是心外別有仁也。」《朱子語類》〈論語十三·雍也〉卷三十一，頁787：「仁即是心。心如鏡相似，仁便是箇鏡之明。鏡從來自明，只為有少間隔，便不明。」而此說法乃重視「仁在心上求」即是，非定義之等同；又《朱子語類》〈孟子九·告子上〉卷五十九，頁1406：「『仁，人心也；義，人路也。』此指而示之近。緣人不識仁義，故語之以仁只在人心，非以人心訓仁；義，只是人之所行者是也。」朱子類似之說亦多，筆者僅舉三例指出「仁即心」的談論非僅有象山而已；且此說法有其深義，非粗淺的以「心」訓「仁」，陸子亦然。

總之，陳建對陸子使用的「儒家語辭」無所認同且批評甚多，茲不贅述。⁵²

(3) 「不同詞彙」卻「同義」之批評

陳建將象山使用的「儒家語詞」禪學化之外，對象山其他論述字辭也加以延伸解讀並使其禪學化，例如：

無事安坐，瞑目操存，此禪學下手工夫也，即象山「自立正坐，收拾精神」也，即達摩「面壁靜坐默照」之教……。⁵³

此即「靜中萬象」之見……。象山嘗因「宇宙」字義之悟，謂：

「元來無窮，人與宇宙皆在無窮之中。」又謂：「宇宙便是吾心，

吾心便是宇宙。」等語，正同此禪機……。究陸學一派，惟象山

⁵² 例如《學蔀通辨·後編》卷上，頁159云：「『萬物皆備』之語，孟子與陸學俱言之。然孟子之『萬物皆備』以萬物之理言也，陸學之『萬物皆備』，以萬物之影象言也。」此批判方式甚多，理據卻缺乏。

⁵³ 陳建，《學蔀通辨·後編》卷上，頁156。

工於遮掩，禪機最深，學者極難識得他破……。《傳燈錄》招賢大師云：「盡十方世界，是沙門眼……。盡十方世界，無一人不是自己。」⁵⁴

筆者礙於範圍，茲不處理「禪學」本身的內在意義問題。然而陸子「正坐」⁵⁵、「宇宙」之說，陳建即批評為禪，依前述兩策略兼併來看，不令人意外。

然而筆者亦不大作文章，釐清陸子與禪學意涵、為陸子捍衛。僅此說明，於陳建眼中，在前二策略的配合下（「同詞彙」即「同義」、「同詞彙」卻「不同義」），另有此一策略。此策略之批評得失，於文後衡定《學菴通辨》之時，反省陳建對禪學之認知時簡述之。而下小節即論述陳建對陸子的另一種批判方式，作為陳氏的批評總結。

⁵⁴ 陳建，《學菴通辨·後編》卷上，頁160。

⁵⁵ 陳建所批評象山「自立正坐」之說，見於《陸象山全集》〈語錄〉卷三十五，頁297：「請尊兄即今自立正坐，拱手收拾精神，自作主宰，萬物皆備於我，有何欠闕？」

3、批評象山「非儒」

陳建批判象山的立論主軸是以「禪」為核心，由上述可知陳建立論鬆散以致論證不明。另方面，陳建對於象山之「非儒」也充滿結論式的批評。陳建於《學蔀通辨·終編》回顧孔、孟、朱子等人之學，說明儒者之所以為儒者的判準在「以義理言心」，而象山與禪學皆「以知覺言心」。陳建即藉此以否定陸子為「儒者」，即象山沒有以「義理」言「心」：⁵⁶

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：

⁵⁶ 陳建以「義理言心」作為儒者之判準，亦可；筆者不否定此判準前提。然而，順著陳氏的前提來看，象山是否毫無「義理之心」則有待檢證。此種批評方式，與之前預設立場批評象山為禪又有不同；此說把象山「與儒者相近」之可能完全排除，可謂一絕。筆者訝異之餘，探究中發覺其中失誤甚多，故另以此小節專論之。

「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……。⁵⁷

上述之說頗有前節所謂「同詞彙卻不同義」之批判策略，此處筆者側重陳建所談之「精神、知覺言心」，此說乃批評象山「非儒」的重要關鍵。

從陳建的批判內容來看，象山非儒、是禪，兩者同俱。批評的理由，即以象山無「義理言心」而僅有「精神」言心，且陳建認為此「精神」內涵無儒者「義理」之意，反而接近禪學。然而，筆者於前文中者曾簡要說明象山之「精神」涵蓋孟子「本心」之意，故陳建此批評亦屬偏見。

象山論「精神」內涵，前提乃配合孟子立本而說，稍有解讀與推理能力者即可知其「精神」指涉「本心」與「意志」，筆者亦於前文中曾釐

⁵⁷ 陳建，《學蔀通辨·終編》卷上，頁252。

清之；既涉及「本心」內涵，何以不具「義理」？上引文陳建指出孟子「仁義禮智根于心」、「豈無仁義之心」都是以「義理言心」之表徵，然而象山卻無？陳建以結論式的批評為禪，而理由僅是象山曾云：「收拾精神，萬物皆備。」依此說「精神言心」而無義理；殊不知象山亦曾云：

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。⁵⁸

道塞宇宙，非有所隱遁。在天曰陰陽，在地曰剛柔，在人曰仁義。

故仁義者，人之本心也。孟子曰：「存乎人者，豈無仁義之心哉？」

又曰：「我固有之，非由外鑠我也。」……道本自若，豈如以手

⁵⁸ 《陸象山全集》〈與邵叔誼〉卷一，頁1。

取物，必有得於外，然後為得哉？⁵⁹

上述乃象山論述「本心」內存、強調仁義內在之論說，時時扣緊孟子思維。陸子強調「本心」不遺餘力，內含孟子之仁義與四端之說，陳建僅以象山言「精神」且工夫易簡，即全盤推翻。如此充滿偏見與跳躍式論斷，對於自身所謂「學術之患莫大于蔽障」，何其諷刺！

（二）對調和者之批評並提出「朱陸晚異」

既然陳建認定陸子「非儒」且為「禪」，故無調和之可能。傾向朱陸調和之《定論》乃《學菴通辨》之主要批評對象，而稍早於陽明之程敏政著《道一編》、前人趙沅〈對問江右六君子策〉同為「調和朱陸」之作品，陳建亦責難甚多。其批評「調和者」可分為兩策略：一是，認為調和者顛倒是非、

⁵⁹ 《陸象山全集》〈與趙監〉卷一，頁 6。

考據有誤，故「早異晚同」之說無法成立。二是，調和者自身亦是「禪」，此批評方式如同批評陸子，亦充滿偏激之見；筆者略述此二策略如下。

1、調和者考據方面的錯誤

(1) 年代定位錯誤

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，孝宗前道四年，朱子三十九歲。〈答何叔京書〉云：「熹奉親遺日如昔，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……。若不察良心發見處，即渺渺茫茫，恐無下手處也……。」⁶⁰

⁶⁰ 陳建，《學蔀通辨·前編》卷上，頁118。此書同見於陳俊民校定，《朱子文集》〈答何叔京十一〉卷四十，（台北：德富文教基金會，民國八十九年二月），頁1721-1722。此文亦用於《道一編》卷四，頁66-67。《定論》，頁137。後二著作依此書為「晚同」之證據，考據上失誤明顯。

上述乃朱子「中和舊說」時期之談論，陳建引之而批評云：

朱子此書，《道一編》指為晚合象山，王陽明采為「朱子晚年定論」。據年譜……，朱子年猶未四十，學方日新未已……。得為「晚年定論」耶？其顛倒誣誑，莫斯為甚。⁶¹

上述陳建所批評的錯誤，《道一編》與《定論》皆有，無法解釋為何「晚同」之說竟以「中年」之書信為證據。事實上《道一編》、《定論》所舉之「晚年」，的確部分涉及朱子中年時期之談論，又如：

朱子又〈答何叔京〉書云：「今年不謂饑歉至此……。熹近日因事方少有省發處。如『鳶飛魚躍』，明道以為與『必有事焉勿正』之意同者，今乃曉然無疑。日用之間，觀此流行之體，初無間斷處，有下工夫處，乃知日前自誑誑人之罪，蓋不可勝贖也。此與

⁶¹ 陳建，《學蔀通辨·前編》卷上，頁118。

守書冊泥言語，全無交涉，幸于日用間察之，知此則知仁矣。」⁶²

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……。⁶³

上述〈答何叔京〉⁶⁴一書見於《定論》，《道一編》則無引述；陽明之意，乃側重其中「不拘泥於言語書冊」等傾向，指出朱子亦重視日用之工夫下手處，若配合前一書〈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，卻引之而作為「晚年定論」，疏漏明顯。

⁶² 陳建，《學蔀通辨·前編》卷上，頁118。同見《朱子文集》〈答何叔京十三〉卷四十，(台北：德富文教基金會，民國八十九年二月)頁1725-1726。《道一編》未引，而見於《定論》，頁129。

⁶³ 陳建，《學蔀通辨·前編》卷上，頁118。

⁶⁴ 此〈答何叔京十三〉所記之「饑歉」乃指發生於乾道四年(公元1168年)的「崇安大饑」，朱子此時三十九歲，離「中和新說」差距一年，屬中年時期。此段考據詳見束景南，《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392-394。

陽明所列舉之書信，依年齡屬中年之說者尚有〈答張敬夫〉、〈答呂子約〉等多篇，的確發生取材上的問題。此類失誤，羅欽順亦曾修書批評陽明，而陽明之答覆，指稱是為了「委屈調停」而「不得已而然」。⁶⁵另外，於《定論》中最嚴重且明顯之失誤則是：

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……。⁶⁶

⁶⁵ 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：「昨拜書，後一日始獲奉領所惠〈大學古本〉、〈朱子晚年定論〉二編……。又詳〈朱子定論〉之編，蓋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，其意皆主於向裡者，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……。」

⁶⁶ 《朱子晚年定論》，頁128。

上述「自誑誑人，不可勝贖。」乃取自〈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（公元 1177 年，朱子 48 歲）無誤。⁶⁷

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。

（2）文本掌握錯誤

《定論》所引書信，除有年代上的爭議之外，引用朱子書信之內容亦有失誤處：

〈答黃直卿〉：為學直是要先立本，文義卻可且與說出正意……。

研究纖密，恐其意思促迫，難得長進；將來見得大意，略舉一二

⁶⁷ 詳見束景南，《朱熹年譜長編》，頁 585。

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……。⁶⁸

陽明此引文欲表達「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文首所說之「立本」與文末之「向來定本之誤」，指出朱子「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，朱子〈答黃直卿二〉卻無「定本」二字；有云：

為學直是要先立本，文義卻可且與說出正意……。研究纖密，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。此是向來差誤，今幸見得，卻煩勇革……。⁶⁹

⁶⁸ 《朱子晚年定論》，頁 128。

⁶⁹ 《朱子文集》〈答黃直卿二〉卷四十六，頁 2105。

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。陽明增以「定本」來說明朱子之說與己相同，不論用意為何，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？⁷⁰

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。⁷¹

⁷⁰ 羅欽順，《困知記·附錄》，頁4。

⁷¹ 《朱子晚年定論》，頁128。

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。⁷²無怪乎整庵批評云：「未詳『本』字，同所指否？」此批評讓陽明無直接答覆，可謂默認錯誤。

此失誤嚴重且難以令人接受，陽明亦不能怪陳建見獵心喜；《學蔀通辨》有云：

按〈答黃直卿書〉云：「為學直是要先立本……。」詳此書，蓋

論教人之事，說教人定本，文義甚明。陽明何得矯假，以為悔《集

⁷² 朱子對於《集注》、《或問》等相關著作曾再三更改，陽明所指之「舊本之誤」應指涉此二方面之書。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》；頁 585 中，朱子四十八歲成《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》等書，但朱子未滿意自身著作。同上，頁 1064-1066 中，說明朱子六十三歲時，修訂《四書集註》南康本，而頁 1065 中又引朱子於慶元二年（公元 1196 年，朱子六十七歲）之〈答孫敬甫〉談論此類書籍時有云：「南康《語》、《孟》是後來所定本，然比讀之，尚有合改定處……。」呈現朱子尚未滿意，且持續修改之。而《朱子語類》〈論自注書〉卷一百零五，頁 2630：「先生說《論語或問》不須看。請問，曰：『支離』。」此說凸顯朱子對四書相關著作之重視，且的確有所謂「舊本」之改，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。

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，其非為著述尤明。⁷³

陳建認為〈答黃直卿書〉所論之「本」與書冊無關，乃指涉「立本」之意。〈答黃直卿〉乃談論「為學之本」，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文本掌握上存有著問題，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、對調和者的其他批評

《學蔀通辨》乃針對陽明而發，然所涉及批判之對象，除象山及其弟子與禪學，尚有針對其他調和者如鄭玉、吳澄、趙汸、程敏政等人，陳建亦批判之。

⁷³ 陳建，《學蔀通辨·前編》卷中，頁126-127。

然而本文無意詳細處理被陳建批判之人，僅處理陳建認為較重要的三層面：一是調和者專著如《定論》、《道一編》的年代考據、本文的掌握方面問題，上節筆者已處理之。第二，調和者忽略「晚異」的事實。第三，部分調和者本身亦有「禪」學傾向。此小節處理上述第二與第三項之內容，簡述如下：

(1) 調和者忽略「晚異」

《學部通辨·前編》卷下提出多項「朱陸晚年冰炭之甚」的事實之後，⁷⁴陳建依此批評調和者之說，茲以「無極太極之辨」為例；有云：

朱陸辨「無極」歲，載二家年譜并同。《道一編》乃謂此在二家未會面之前，而咎《朱子年譜》置鵝湖會之後，為失其次。于是

⁷⁴ 陳建，《學部通辨·前編》卷下，頁135云：「此卷所載，著朱陸晚年冰炭之甚，而象山既歿之後，朱子所以排之者尤明也。」而所舉之例，皆是「異」之事實。諸如：朱子批評陸子言論過高、朱子批評陸子是禪、無極太極之辯、朱子以告子影射陸子……等「晚年」時朱陸相互之評論與爭論。筆者不一一列舉，此處側重陳建批評調和者的內容，並反省其中合理性。

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！⁷⁵

陳建此批評頗合理，證據充足。《道一編》首刻乃六卷，首卷中引述「論無極七書」乃朱陸晚年爭論之重要代表，然至聶豹重刻時刪去「無極七書」而成五卷，又補充說：「前節去無極七書者，蓋以皆二公早年氣盛之語，其於尊德行之學，亦不切云。」⁷⁶

此舉，雙江是否認為不妥而刪去則不得而知，其中「早年氣盛之語」可謂強辯，⁷⁷至於「其於尊德行之學不切云」則有著另一種思維。然當時談論「朱陸異同」者，並無「分類」思想範疇來談論「同異」，實屬可惜。

⁷⁵ 陳建，《學部通辨·前編》卷下，頁139。

⁷⁶ 詳見《朱陸學術考辨五種》《道一編》，頁4-8。

⁷⁷ 朱陸爭論「無極太極」乃朱子五十九歲之時，按年齡劃分應屬晚年，聶雙江竟說是「早年之語」，可謂顛倒早晚。朱陸爭論「無極太極」，其起始年代之考據，詳見束景南，《朱熹年譜長編》，頁881-885。

朱子五十九歲時與陸子爭論「無極太極」乃著名的「晚異」事實，此證據明確，故陳建難接受「晚同」。不僅如此，《學蔀通辨》中列舉朱陸晚期的其他爭論，並依此批判調和者所謂「晚同」之誣；甚多，茲不一一列舉談論。

(2) 調和者自身是「禪」

此項之批評，陳建既握有《定論》、《道一編》中無法解釋的錯誤，故一方面批評調和者「牽合」、「顛倒早晚」，另一方面陳建使用同於批判陸子之策略，批評調和者之思想。《學蔀通辨》之批評對象甚多，筆者暫以陳建主要攻擊者陽明為例談論之。

陳建認為陽明之說乃入禪學圈套，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，談道之士，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。⁷⁸

陳建認為，自唐宋以來學者多為禪學所矇蔽，象山、陽明尤其如此；其理由乃因陽明說「悟」，有云：

陽明學專說悟，雖六經視為糟粕……。陽明一生，尊信達摩、慧能，雖孔、曾、思、孟不免于疑，而尚何有于朱子？⁷⁹

此說甚為奇怪！陽明何時尊信達摩、慧能大師，而以其思想為樞要？

陳建雖以「悟」字舉證，但陽明說「悟」乃配合人倫日用之事，實踐之後所談的「悟」，與朱子「豁然貫通」之說亦無衝突處。此外，對孔子等人之說，陳建認為陽明有所「疑」，故批評為師心自用、猖狂自恣；有云：

⁷⁸ 陳建，《學部通辨·續編》卷下，頁 248。

⁷⁹ 陳建，《學部通辨·續編》卷下，頁 244。

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，雖其言之出于庸人，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！⁸⁰

陽明「求心」之說，大旨從心上體認良知、存良知而後實踐，故說「求心」凸顯無常師以求己身之本心。⁸¹陳建卻依此批判陽明師心自用，可

⁸⁰ 陳建，《學蔀通辨續編》卷下，頁244。此書即《王陽明全集》〈答羅整庵少宰書〉，頁75-78。

⁸¹ 筆者觀陳建引此文，其批判未能公正、取材有斷章取義之嫌，且亦有文句闕漏之問題。陳建引至「……雖其言之出于庸人，不敢以為非也。」為止，然而《王陽明全集》〈答羅整庵少宰書〉，頁75-76則言：「《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？」陳建之引脫誤「而況其未及孔子者乎」、「而況其出於孔子

謂不理解陽明「良知」論說內涵，更以「任心」解釋陽明之「求心」，並比附於釋氏之說，實屬污蔑。另一方面，孔子所言之義理，陽明亦非否定，乃求心（仁）之實踐，自無衝突處。此外，陳建以「只說心」框架釋氏之說亦未能公平。

另一方面，陳建認為陽明詆毀聖賢而為禪的證據，則是：

陽明之訓格物，曰：「物者意之用也。格者，正也；正其不正，以歸于正，而必盡乎天理也……。」又，《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。⁸²

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。

⁸² 陳建，《學蔀通辨·續編》卷下，頁 245。

或曰：「陽明講學，每謂：『知行合一，行而後知……。』曰：「陽明莫非禪也？聖賢無此教也。聖賢經書，如曰：『知之非艱，行之惟艱。』……。何嘗有『知行合一，行而後知』之說也？惟禪宗之教，然後存養在先，頓悟在後；求心在先，見性在後……。此陽明『知行合一，行而後知』之所從出也。大抵陽明翻騰作弄，橫說豎說，誑味眾生，無一字不源于佛。⁸³

陳建此批評方式失誤甚多，稻草人謬誤不說，對釋氏之學說亦過於簡化。陽明以「心」或「良知」談論實踐，乃點出「實踐時」之「心」之側重，猶如孟子之「由仁義行」之談法，側重本心內存之發用實踐而說「本來面目」，陳建竟說此乃「援儒入佛」。

⁸³ 陳建，《學部通辨·續編》卷下，頁 245。

另方面，對於傳統之說無「知行合一」即以否定態度看待，亦有失公允；陳建對「知行合一」之說未有清晰理解，即以「求心在先，見性在後」之禪學說法框架，且認定「知行合一」說源於禪學，實不知其理據何在。

總之，陳建對陽明之說，所採取的批評策略與內容如上所述，類似對象山之批評策略。此乃《學菴通辨》反對調和者所提出的攻擊內涵，其中得失不難判定。

四、《學菴通辨》之衡定

上述諸說，筆者對陳建之批判內容作出明確交代，於此衡定《學菴通辨》此書。筆者認為，此書之成功處乃偏向考據方面，其他方面批判多屬成見；另外，陳建對朱、陸、王等多人的思想，亦未能清晰掌握。陳建批判「陸學為禪」，理應對「禪」有真確理解，觀《學菴通辨》之論禪，確

有可議處。陳建對禪學的掌握失誤，本文僅稍作提及，並簡述陳建對朱子關佛的全盤接納其中的失誤處。關於此書之總括論斷，陳述如下。

(一) 考據成功

綜合前述，《學蔀通辨》對《定論》與《道一編》之批評中，所涉及的「年代定位」與「文本掌握」上是成功的。如此，陳建揭露調和者之立論缺乏客觀、特舉「同」而刻意忽略「異」。

然而，調和者之言亦非全無意義。篁墩、陽明等人之說，亦道出一些「晚同」事實，然詳細內涵則須再檢閱。而陳建並非探究陽明等人所指之「晚同」是否有錯誤解讀、詮釋錯誤，僅以其他的「晚異」來對舉、批評，雖可收「晚異」之效果，然無法成功反駁陽明等人所舉之「晚同」事實。

(二) 批判的前提與過程錯誤

陳建對朱子的忠誠，除了盡一切之力捍衛之外，對於朱子之說絕無懷疑。對「佛學」、「禪學」的看法，亦以朱子之說為是。然而朱子對佛學、禪學的認知有其失誤處，陳建卻全盤接受，且依此概括陸學。

另方面，陳建對佛家思想的掌握亦未清晰；陳建指控陸子為「禪」，則需要有「理解禪是什麼」之基本要求。理解陳建認為的「禪」是什麼，而後反省陳建之批評是必要的。深究之後，筆者發現陳建對「禪」認知錯誤，且以此錯誤認知來框架陸學、批評陸子為「禪」；如此，批判陸子之前提早已錯誤。礙於討論範圍，僅略述陳建對「禪」之認知。

於陳建當時，以及他之前的「佛學」談論，非僅「禪」為主。筆者從《學部通辨》內容得知，陳建批評對象以《傳燈錄》內容及其他禪學述說為主；至於對「佛學」之整體批評，有云：

胡、元之禍，以異類而于吾中國帝王之統；禪、佛之禍，以異學而亂吾中國聖賢之學。⁸⁴

此說可知陳建對於佛學之排斥感甚強，以中國正統聖賢之學自居。此捍衛之心，雖可，然不應曲解佛學，再批評所曲解之內容（例如，曲解佛學之論為虛寂義之「空」，再批評此虛寂義），進而延伸批評後學多人如象山、陽明乃被「禪」所惑。甚者，陳建對佛禪之憤怒，所提出的論斷已達狂誣；有云：

宗杲為人權數陰謀秘計，大類呂不韋。不韋陰以其子為秦王之子，而秦人不覺。宗杲陰以其學易吾儒之學，而後世亦鮮知之……。象山繼作，名號不殊于孔孟，而血脈骨髓，則已移于禪……。宗杲乃從容一語，而遺吾道無窮之禍。二人者，其古今

⁸⁴ 陳建，《學部通辨·續編》卷下，頁248。

之大盜與！⁸⁵

此說之根據，乃因朱子談論佛學改頭換面、陽儒陰釋，⁸⁶陳建不但遵從朱子之說，且大肆延伸，加強批評之語氣。

佛學東傳，起初有「格義」之流弊，以中國傳統思想比附翻譯，對經典之內涵雖有曲解、無法精準表達涵義，但陳建依此批評如「呂不韋」之用心，如何證明之？

將佛家之傳學用心類比呂不韋之後，陳建同樣嚴詞批判「禪學」理論內涵，進而延伸批評後學多人如象山、陽明乃被「禪」所惑：

禪學出，而後精神知覺之說興。曰：「知之一字，眾妙之門。」

曰：「覺則無所不了。」曰：「識心見性。」……。儒以義理為主，

⁸⁵ 陳建，《學蔀通辨·續編》卷中，頁 228。

⁸⁶ 陳建此說法，乃接續其引朱子之談論所發，所引之文，乃朱子談論「陽儒陰釋」之現象，其內容詳見：《學蔀通辨·續編》卷中，頁 228。

佛以知覺為主，學術真似同異，是非邪正，皆判于此。⁸⁷

陳建認為「禪學」乃以「知覺」為主，將「知」、「覺」、「識」等涵義以「知覺」、「精神」認定之，故說「精神知覺之說興」。殊不知佛學所言之「知」、「覺」、「識」等涵義甚深、複雜，並非「知覺」之意涵，更非主張只依靠知覺、完養精神即可證悟；此內涵若有相關佛學知識者，即可知上述之說皆非陳建所認定的「知覺」，然陳建卻依此批評，略顯粗糙。

然而，自佛學東傳至禪學大興，確有如陳建所批評之現象，墮入虛寂、狂禪等，只談境界而不事工夫、修持。然此現象亦非「佛學」之主軸，乃遭受誤解之後之流弊現象，陳建反省佛學流弊亦可，但不應依此流弊現象概括佛學本意。

⁸⁷ 陳建，《學部通辨·終編》卷上，頁 252。

「禪」學理論內涵，被陳建理解為「空虛」、「滅事」，然而「禪學」之根本與述說前提，陳建則未見之。禪學之述說，直指佛性而兼談境界，故不執著於文字、義理，加上「悟」之重視，故易遭受誤解，以「空」否定世俗一切。禪學所談之義理，非以世俗諦之種種為對象，而以超脫世俗為要；論述層次不同，對空、假、中之論說或大乘理論未有理解者，則容易產生誤解而執於一偏。若僅以「空」斷滅一切現象，或依此「否定」世俗，亦是佛學本身之流弊。對於佛學理論清晰者即可明辨之，而不誤解「空」之意涵為「否定」，且依此面向來概括整個佛學。

陳建除了自身對禪學認知不清楚之外，另外一現象就是視朱子為權威。筆者認為，陳建以朱子之錯誤為是而批評其他人，可於二方面探究：一是朱子對陸子的誤解或情緒性語辭，二是朱子對佛學的誤解；然筆者於此僅述說後者。由於朱子對陸子之談論，難以於本文討論清楚；另方

面，陳建最重要的批評前提乃視陸子為「佛學」，但所提出之「證據」多以朱子闢佛之說為權威，並加上自身的延伸解讀。

陳建一方面接受朱子批評陸子之言，另一方面以朱子之闢佛作為自身批評佛學之基石，《學蔀通辨·續編》皆以此方式批評佛學與禪學。⁸⁸然而朱子對佛學之理解，亦多有未清晰處；例如：

釋氏書其初只有《四十二章經》，所言甚鄙俚。後來日添月益，皆是中華文士相助撰集……。大抵，多是剽竊老子列子意思，變換推衍以文其說。《大般若經》卷帙甚多，自覺支離，故節縮為《心經》一卷。《楞嚴經》只是強立一兩箇意義，只管疊將去，數節之後，全無意味。若《圓覺經》本初亦能幾何？只鄙俚甚處便是，其餘增益附會者爾。佛學其初只說空，後來說動靜，支蔓

⁸⁸ 陳建的方式是無條件接受朱子或程子等多人之述說後，依此為基礎，批評佛學以及陸子、陽明等多人。然批評之內容甚多，多偏向之前筆者所談之「同詞彙即同義」之策略，以及跳躍式之批評；甚多，茲不列舉。

既甚，達磨遂脫然不立文字，只是默然端坐，便心靜見理。⁸⁹

朱子此說自有誤處，所謂「後來日添月益」的諸多經典，居然說是「剽竊」老子、列子意思？舉凡諸多佛家經典，《大般若經》、《楞嚴》……等諸經如何為老、列之說？而朱子未舉之「中觀」、「因緣法」、「唯識」……等諸多佛家述說更與老子、列子論說殊異，立場亦不同。朱子依此框架，乃欲以「虛義」之「空」概論佛家理論，故言「全無意味」，失誤明顯。而陳建卻毫無質疑，不但尊崇此言，更延伸云：

此數條，著佛學變為禪學之始，而始肇於陸學之端矣……。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。⁹⁰

⁸⁹ 《朱子語類》〈釋氏〉卷一二六，（臺北：文津出版社，民國七十五年二月），頁 3010。此談論亦收錄於《學蔀通辨》〈續編〉卷上，頁 200。

⁹⁰ 《學蔀通辨·續編》卷上，頁 201。

陳建此說又牽扯陸學，又說「一言而盡異學」乃「作弄精神」，可謂不通佛學理論爾。此凸顯對佛學之誤解，以「虛」論佛學之一切，並以「作弄精神」概括佛家之工夫義。除上述，茲再舉下例總結朱子對佛學之誤解：

惟其無理，是以為空。它之所謂心，所謂性者，只是箇空底物事，無理。⁹¹

吾儒心雖虛而理則實。若釋氏則一向歸空寂去了。⁹²

儒釋言性異處，只是釋言空，儒言實；釋言無，儒言有。⁹³

上述諸說，呈顯朱子對佛學言「空」之意涵不甚理解，解釋「空」為「無」、「滅絕」等義，故以「空底物事」、「無理」、「空寂」來歸結佛學。朱子認為佛家論「性」乃「空」、「無」，可謂不知有「佛性」之恆存論述。「佛性」

⁹¹ 《朱子語類》〈釋氏〉卷一二六，頁 3016。

⁹² 《朱子語類》〈釋氏〉卷一二六，頁 3015。

⁹³ 《朱子語類》〈釋氏〉卷一二六，頁 3015。

論說如《大般涅槃經》之論述，乃不可壞之性，絕非「空」、「無」。⁹⁴另一方面，若論及世俗諦之「性」，佛家之「空」非「否定」義，乃從因緣、無自性說「空」，非否定世俗諦之「有」，因此又分三諦之說且圓融無礙，與儒家所言之「性」乃不同理論敘述，非如朱子所理解之否定義。

朱子以儒家立場闢佛，自無可厚非，然而其中對佛家理論有所曲解，陳建須謹慎檢閱之。但是陳建以朱子之闢佛作為基礎而大肆批評佛學，更依此框架陸子、陽明等多人，可謂離譜。

⁹⁴ 《大般涅槃經》論說「佛性」甚多，簡列二例。《大正藏》冊12〈如來性品第四之四〉卷七，頁405中云：「一切眾生皆有佛性。」同上，頁408下：「佛性者喻如金剛不可沮壞。」皆表明「佛性」之恆存義，非「虛」、「無」、「空」云爾。

(三) 對「同異」處理不清晰

1、忽略朱子與象山之「同」

筆者於前曾敘述，陳建認為朱子與象山之「同」，屬早年誤入禪學之時，而此時與象山「同」乃同於禪學之「求心」。

朱子早年的確曾研讀佛經，接受佛學理論，後放棄轉而闢佛、批禪。然而朱子晚年思想，所談論的內涵亦有同於陸子，且非同於佛學者。筆者所談的「同」並非如陽明所架構的「全同」或是「定義不清楚的同」，而是指出在某些脈絡之下朱陸是「可同」的。

朱子晚年評述陸子、與弟子之間談論時傾向批評者多，然與他人書信之內涵，許多談論則有陸學意味。此傾向，筆者並非下一結論——「朱子同於陸子」；但至少應說此時之「朱子思想與陸子相似」，或「朱子認同陸子之言」、「陸子認同者，朱子亦曾認同」。簡述如下：

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者……。近因病後不敢極力讀書，閑中卻覺有進步處，大抵孟子所論「求其放心」是要訣爾。⁹⁵

上述乃朱子晚年論說言書冊之執，不如孟子求放心之旨。朱子當然不否定文字，但此說法點出，知識上的執著遠不如內心存仁的追求；立本之要，非讀書可取代之。此說與陸子之說不謀而合，「立本」內涵之重視與強調，朱子雖然沒有像象山、陽明那樣明顯，但其合理處亦有，且非陳建所能遮掩。

⁹⁵ 《朱子文集》〈答楊子直三〉卷四十五，頁 2012-2013。此書考據從〈答楊子直二〉中曾提及「四子」之說，乃討論朱子〈書臨漳所刊四經後〉之談論；而據《朱子文集》〈書臨漳所刊四經後〉卷八十二，頁 4071 中自記作於庚戌年間，即 1190 年，朱子 61 歲時。按推之，此〈答楊子直三〉不早於 61 歲，可反應朱子晚年之思想內容。詳細考據可參照束景南，《朱熹年譜長編》，頁 994-996。以及陳來，《朱子書信編年考証》（上海：上海人民出版社，1989 年 4 月 1 版），頁 306。

朱子晚年之論除上述之外，甚多可舉，茲不贅述，與陸子最相近者，乃認同本心之立；此強調，與為學次第自無衝突處。朱子雖曾反省向來支離問題、肯定「立本」、「求心」，然亦不廢《大學》之為學次第，「立本」與「為學次第」之述說可並存而無矛盾處。亦即，作工夫時已內存孟子所提之「本心」內涵，並以「敬」貫通動靜，涵養、省察、實踐皆具此心，⁹⁶更說「一旦豁然貫通，則吾心之全體大用無不明矣」。此立本之重要陸子亦同等視之，而此層面之「同」多發生於朱子中年至晚年，如何為陳建所言乃「早同」且「同」於佛學？

2、未釐清「同異」之範圍

⁹⁶ 筆者之意，乃言「本心內存」本是朱陸同樣贊同之立場；一但肯定內存，便待工夫如何「復本」而已。朱子求放心、肯定為學次第、涵養省察、重視實踐，皆求此道也；而象山雖工夫易簡，然從不否定實踐。而此「同」並非僅於晚年同，朱子中年之時與南軒論書多可見之，至晚年無所變此「涵養」等工夫，無需待辯；若朱子無此見解，反顯其立場怪異，何以不求此心？

在調和朱陸的思想過程中，自真德秀⁹⁷至陽明，調和者對於「同」的定義並沒有清晰界定。「同」可從該調和者所談論的內涵來得知「同」的範疇，但因為沒有清楚的界定此「同」之範圍，則被反調和者抓住此未清晰的「同」來對舉其他之「異」來攻擊。例如陽明對於朱子晚年「同異」的範圍述說也不甚清楚，故筆者亦可輕易說出朱陸二人晚年之「異」處。然而陳建直接以「儒佛之辨」來框架，可謂矯枉過正。事實上，對於《定論》之攻擊方式，本可從考據、陽明自身對朱子之詮釋與書信篩選等方面作出回擊。然而《學部通辨》中所引之線索文本，與陽明殊異，

⁹⁷ 真德秀 (1178-1235 字景元)，《西山文集(上)》〈問學問思辨乃窮理工夫〉卷三十，頁10-11有云：「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……。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……。」其論說傾向朱陸調和，強調「本心」之基礎與「對象」事物之間的綜合；格物窮理時，不偏頗「本」與「事理」兩者。而真德秀之前，詹初之《寒松閣集》論述些許調和朱陸之內容，然此書之真偽有其爭議，故筆者不列舉之。

並無直接攻擊陽明列舉的所有條目，而主要以儒佛之不同，說明「朱陸相異」。

(四) 對陸王思想掌握不清晰

將陸子、陽明二人之學以「禪」或「佛」定之，凸顯陳建對陸王思想的掌握不清晰，於此扼要說明陳建之失誤處。

陸子許多談論落在孟子所談之「本心」上，強調立本、不應執著於書冊，工夫自然易簡。此易簡，非「容易」、「快速」之義，更非禪學「頓悟」之說；而是工夫路線簡潔，皆收攝於吾心來說，故實踐時自有該行處而不列舉枝節。陳建對此「求心」之說，類比於禪宗之「作弄精神」，將陸子「宇宙」之說與禪宗「頓悟」畫上等號；此舉，果如實邪？

如同批評陸子之路線，陽明亦屬此下場；重視「悟」的陽明，所舉之例、所談之工夫，有時借用禪佛之語。然而陽明最根本的「良知」說

教，可為體為用，且重視人倫日用實踐語體悟，如何成為陳建眼中的「禪」或「虛寂」？

(五) 論證有效性不足

陳建論述的有效性問題於前文多可見之，筆者於此總結《學蔀通辨》之通病所在。此即，陳建即使提出他認為的「證據」，但評論之時仍過於偏激，另方面對朱子之權威所展現的捍衛，亦有此偏激傾向；例如：

朱子〈答呂子約書〉云：「孟子言學問之道，惟在求其放心……。」

今一向耽著文字，令此心全體都奔在冊子上，更不知有己……。」

雖讀得書，亦何益于吾事邪？⁹⁸

⁹⁸ 陳建，《學蔀通辨·前編》卷中，頁125。此書同見《朱子文集》〈答呂子約二十六〉卷四十七，頁2158-2159。《道一編》卷四，頁63。《定論》，頁130。

此書《道一編》、《定論》均收入之，作為朱陸晚同之證據。然而陳建認為：

《文集》此書全文，乃有為之言，因人而發者。《道一編》乃節錄以證朱陸晚同，王陽明因取為《晚年定論》，亦是謾人……。
蓋為子約耽書成病而發，而因戒其讀史之癖耳，非以讀聖賢之書為無益也……。今篁墩、陽明刪去首尾，欲使學者不知其為有為之言，而概以讀書為無益者，不亦誣哉！⁹⁹

陳建認為上述「求放心」而不「耽著文字」是朱子針對呂子約而發、因材施教，朱子絕不廢書冊。筆者觀此書以及其他〈答呂子約〉諸書，朱子論述的確有著針對性，重點在於提醒不可「耽著文字」。然而，陳建

⁹⁹ 陳建，《學部通辨·前編》卷中，頁125-126。

卻認為引用此文以說明「朱陸同」的程敏政、陽明，是主張「聖賢之書無益」。

「耽著文字」僅是前提，稍有推論者即知若僅拘泥於書冊文字，缺乏工夫實踐，僅是知識上的增加而無致於聖賢之道。另一方面，篁墩、陽明從未說過「讀書無益」，乃指出執著文字時的無意義；陳建如此指控，除了展現自身的推理能力差勁之外，全無批評效力。

上述，呈顯陳建除筆者所舉諸問題之外，基本的推斷能力、對他人述說的前提都不清晰。筆者並非認為陳建所言皆一無事處，但於《學蔀通辨》中可得知陳建之論說失誤甚多，充滿偏見。甚至，筆者認為，若是以陳建著《學蔀通辨》之方式批評朱子，亦可說朱子為禪了。

五、結論

雖然《學菴通辨》論述中有許多偏激之語，但對於《道一編》與《定論》的一些反省，亦有貢獻之處；此即考據方面。此外，除了必須注重年代據方面之問題，¹⁰⁰《學菴通辨》更凸顯兩個重要訊息：(1) 儒佛思想的混雜事實。(2) 調和者所忽略的「晚異」事實。但此二方面之論述效果，在陳建缺乏客觀、嚴謹的批評下失去許多。

筆者反省《學菴通辨》之後，認為陳建應以對方之明確失誤來攻擊，不應將焦點延伸至儒佛之辨。反而，應清楚交代「同」與「異」的內容是在何種情況下的「同異」。而調和者也應該如此；筆者檢閱《定論》中

¹⁰⁰ 雖然成功批評《定論》等著作年代錯置問題，但陳建自身亦有年代定位不清楚的疑慮；例如，《學菴通辨》〈前編〉卷中，頁128之〈答項平父〉、頁129之〈答諸葛誠之〉等傾向陸學談論，陳建說明此乃朱子五十四歲之談論，將其定位為「中年」。若按年齡區分，朱子七十一歲分中、早、晚三段，則二十四歲之前可說早年，二十五至四十八歲可謂「中年」，四十九歲至七十一歲可謂「晚年」。陳建依何理由，將五十四歲之談論以「中年」定之？然筆者認為，是否以確切「年齡」作為區分「早年、中年、晚年」仍是一個值得討論的問題，然陳建未提出理由，即以五十四歲定為「中年」，如何服眾？

陽明所認定的「同」僅是在某些方面而已。¹⁰¹陽明並沒有說清楚「同」的範圍即以「朱子晚年定論」歸結，有投機之嫌。因此，調和者也必須明確交代所謂「同」之範圍，或是論述清楚在何種脈絡下說「同」。如此，「朱子晚年」的某些思想內涵「同於陸子」應可成立，而「異」之部分亦必須清楚陳述，不應以「同」歸結整個「朱陸」。

筆者認為，若晚同、晚異之事實兼論，方是完整的「朱子晚年之論」。¹⁰²欲調和者，應明確說出哪些範圍、情況下朱陸有所同，而不以「全同」來作定論。反對者可從「同異」的諸多事實中，論述哪面向無法強說「同」，亦應不以「全異」來概括。

¹⁰¹ 筆者探究《定論》所言「朱子之說同於己」，主要在於四方面：1、強調朱子「立本源而去支離」。2、點出朱子「涵養未發」工夫。3、承繼孟子本心。4、「重良心發現處」等談論。

¹⁰² 此種作法問題可降至最低，例如李紱之《朱子晚年全論》即如此引述，達三百餘篇，且同異皆論。〈自序〉，頁 292 中，更細分「朱子與陸子之學」之異同、「朱子論陸子之學，陸子論朱子之學」之異同，可謂詳盡且較客觀，非直接以全然概括性之「同異」下結論。雖然李紱無明確分類「同異」之思想範疇來述說，然考據之勤，引述資料之豐富，其論述效果非《學蔀通辨》所能比擬。

參考書目

一、原典

- 明·王陽明《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社 2006。
- 宋·朱熹《朱子文集》，臺北：德富文教基金會 2000。
- 宋·朱熹《朱子語類》，臺北：文津出版社 1986。
- 宋·朱熹《朱子遺書》，臺北：藝文印書館 1969。
- 元·吳澄《吳文正集》《文淵閣四庫全書》，集部，第二四六-二四七冊，臺北：臺灣商務印書館 1986。
- 吳長庚主編《朱陸學術考辨五種》，江西：江西高校出版社 2000。（內含《道一編》、《朱子晚年定論》、《學菴通辨》、《朱子晚年全論》、《朱子年譜》）
- 岡田武彥主編《周張全書》《周子全書》，臺北：廣文書局印行 1979。
- 元·真德秀：《西山文集》《文淵閣四庫全書》，集部，第二百零二-第二百零三冊，臺北：臺灣商務印書館 1986。
- 宋·陸九淵《陸象山全集》，臺北：世界書局 1974。
- 明·黃宗羲《宋元學案》，臺北：河洛出版社 1976。
- 明·黃宗羲《明儒學案》，臺北：里仁書局 1987。
- 元·趙沅《東山存稿》《文淵閣四庫全書》，集部，別集類，臺北：臺灣商務印書館 1983。
- 元·鄭玉《師山集》《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。
- 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》《大正藏》冊 12，臺北：新文豐出版 1983。

明·羅欽順《困知記》《文淵閣四庫全書》，子部，儒家類。

二、專書

牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局 1993。

束景南《朱熹年譜長編》，上海：華東師範大學出版社 2001。

束景南《朱子大傳》，北京：商務印書館 2003。

唐君毅《中國哲學原論·原教篇》，香港：新亞研究所 1975。

陳來《朱子書信編年考証》，上海：上海人民出版社 1989。

陳來《朱熹哲學研究》，臺北：文津出版社 1990。

陳榮捷《朱學論集》，臺北：臺灣學生書局 1988。

陳榮捷《朱子新探索》，臺北：臺灣學生書局 1988。

劉述先《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局 1984。

錢穆《中國學術思想史論叢》(七)，臺北：東大 1993。

三、期刊

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。

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。

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)：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。

