

對王陽明批評朱熹的理論反省

杜保瑞*

摘要

本文針對哲學史上王陽明對朱熹批評的意見做反思，指出這些批評意見，從直接的材料上講，主要都是依據《大學》文本詮釋而來的，從陽明的哲學創作來講，又多是針對朱熹理論做反對而來，就此而言，王陽明實在是受到朱熹影響很深，兩人真正的差距，不像是哲學史上將程朱、陸王分為理學、心學兩派之差異那麼樣的極端。又從實際上王陽明所爭辯的問題來看，則多為朱熹工夫不得力的批評，這就又有屬於朱熹談工夫理論還是朱熹自己的工夫修養程度兩種問題，陽明亦是混淆此兩者。又從工夫理論的批評來講，陽明又有哲學基本問題的錯置，將朱熹談於工夫次第及形上學存有論問題的發言都從本體工夫的形式去批評，以致失去其批評的準確度。此外，還有從不同的先秦典籍之義理依據而做的文本詮釋之批評，以及對《大學》版本本身的意見不同之批評，但上述批評，還是可以化約到哲學基本問題的不同所致之批評。本文即以此為進路，說明陽明批評朱熹的意見是有可以被解消之處，關鍵即在問題意識不同。

關鍵詞：王陽明、朱熹、大學、格物致知、朱陸之爭

* 杜保瑞，臺灣大學哲學系教授。

投稿：101年2月13日；修訂：101年3月5日；接受刊登：101年3月6日。

Reflections on Wang, Yang-Ming's Criticism of Chu, Xi

Bau-Ruei Duh *

Abstract

This paper, taking ideas from history of philosophy, reflects on Wang, Yang-Ming's criticisms of Chu, Xi. The reflection indicates that these critical ideas are all derived directly from Wang's interpretation of *Dah Xue* (The Great Learning). Taking the perspective that nearly all Wang's works are based on criticizing Chu's theory, we can say however that Wang is deeply influenced by Chu. Actually, their difference is not that explicit as seen from the generally held distinction in history of philosophy between Cheng and Chu about *Li* (principle) school on the one hand and Lu and Wang about *Xing* (principle) school on the other. In fact, according to Wang's criticisms which concentrated the limits of Chu's theory of *Kung Fu*, we see clearly that the problem originated from Wang's confusion of Chu's theory of *Kung Fu* with Chu's personal ability of *Kung Fu*. Moreover, on the *Kung Fu* theoretical level, Wang's criticisms confused Chu's theory of *Kung Fu* procedure and ontology with pure *Kung Fu* theory. Consequently this confusion caused the lost of accuracy. Besides, there were other problems relating to criticism based on different interpretations of Pre-Qing Dynasty texts and various views on deviating editions of *Dah Xue*. This paper however holds the view that these differences

* Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

caused by referring to ancient texts can be attributed to their differences concerning their attitudes towards the fundamental philosophical problems. It is on this view that this paper argues that the difference between Wang and Chu can be resolved by elaborating their differing problematics.

Keywords: Wang, Yang-Ming, Chu, Xi, *Dah Xue*, investigating things to know, debates between Cheng Chu and Lu Wang

對王陽明批評朱熹的理論反省*

杜保瑞

壹、前言

哲學史上對宋明儒學的分系以程朱、陸王為大貌，基本沒有疑義，只是如何解讀？以及是否真有對立？大家仍有出入。究其實，朱陸有文辭交鋒，陽明對朱熹有批評意見，這都是使得程朱、陸王成為宋明不同陣營的事實。至於程朱的程頤或二程的定位，¹自是另一議題，但基本上不妨礙仍是朱陸二分的格局。

* 本文於 2011 年 9 月 27~29 日，首次發表於「世界儒學大會」，主辦單位：山東大學，國際儒聯。

¹ 馮友蘭及牟宗三先生是將程顥及程頤二分為兩系，但勞思光先生就把二程都當成是形上學的階段，因此與朱熹屬於同一階段。參見：馮友蘭言：「各方面的材料都說明，二程的氣象是不同的」（1991：133）。又見：「《二程遺書》中所載二人語錄，有一部份俱未註明為二人中何人之語，但二人之學，開此後宋明道學中所謂程朱、陸王兩派，亦可稱為理學、心學之二派。程伊川為程朱，即理學一派之先驅，而程明道則陸王，即心學一派之先驅也。然二人之主張雖異，而其所討論之問題，則大致相同」（1999：869）。牟宗三言：「明道不言太極，不言太虛，直從『於穆不已』、『純亦不已』言道體、性體、誠體、敬體。首挺立『仁體』之無外，首言『只心便是天，盡之便知性，知性便知天，當下便認取，更不可外求』，而成其『一本』之義。是則道體、性體、誠體、敬體、神體、仁體、乃至心體、一切皆一。故真相應先秦儒家之呼應而直下通而為一之者是明道。明道是此『通而一之』之造型者，故明道之『一本』義乃是圓教之模型。從濂溪、橫渠、而至明道是此回歸之成然。兩方皆挺立而一之，故是圓教之造型亦是宋明儒學之所以為新，此是順先秦儒家之呼應直下通而一之，調適上遂之新。……由濂溪橫渠而至明道，此為一組。此時猶未分系也。義理間架至伊川而轉向。伊川對於客觀言之『於穆不已』之體以及主體言之仁體、心體與性體似均未能有相應之體

面對此一哲學史的事實，筆者的立場是，朱陸之間有互相批評，以及陽明對朱熹有所批評之事，已是事實，因此兩分陣營實屬自然。但是，如何解讀，卻是一大問題。筆者以為，同屬儒門之朱陸及朱王，意氣之爭難免，誤解錯讀亦極有可能，若說其理論有根本立場的對立，那是不應該發生的。因此，其互相批評之間，究竟是發生了甚麼問題？此即本文要探討的主題。關於朱陸之爭問題，筆者已有專書討論，²不在此處重複，而朱、王之間，則是本文要討論的焦點，並且要以王陽明對朱熹的批評以為討論的直接材料。

筆者討論這個問題的方法，則是「哲學基本問題分析法」。意旨為以「宇宙論、本體論、工夫論、境界論」為討論具有實踐哲學特色的中國儒釋道三家哲學的解釋架構。筆者的做法是，深入文本的問題意識，就哲學作品的命題意旨，扣合其問題意識與使用材料，進行文本解讀，使文本的意旨獲得正確的理解與準確的詮釋，如此則不僅能使各家義理清晰，而不同系統間的論爭亦將清晰可辨，甚至，可以化解爭端，關鍵就是找出問題意識的錯置，說明爭端本身的不成立，並藉由找到共同依據的基礎，認定其為同一學派的不同發展型態，從而改變學界對哲學史上同一學派不同系統間的對立、衝突的印象。亦即，意氣及誤解誠有之，根本衝突則不存在。此一態度即是本文討論王陽明對朱熹批評的基本做法。

會，既不同於前三家，亦不能與先秦儒家之發展相呼應。他把『於穆不已』之體（道體）以及由之而說的性體只收縮提煉，清楚割截地視為『只是理』，即『只存有而不活動』的理。（明道亦說理或天理，但明道所說的天理是就其所體悟的『於穆不已』之體說，廣之，是就其所體悟的道體、誠體、敬體、神體、仁體、心體皆一說，是即存有即活動者）」（1968：44）。勞思光言：「依一系說之觀點論之，宋明儒學運動可視為一整體，其基本方向是歸向孔孟之心性論，而排斥漢儒及佛教；其發展則有三階段，周張，程朱，陸王恰可分別代表此三階段。」（1990：50）。「濂溪橫渠及康節之學，屬於宋明儒學之初期。迨二程立說，宋儒思想遂進入另一階段。蓋以『本性論』為中心之形上學，實建立於二程之手。二程弟子殊多；尤以伊川之門為聖；然其述師說亦每有趨嚮之不同」（1990：205）。

² 參杜保瑞（2010：608-648，649-707）。

王陽明所處的時代，正是朱學為官學、為士子科舉考試所依據之文本的時代，可以說終其一生都是在朱熹的話語系統下做學問以及勵學為人，卻因為對於時儒作風的觀察，與在自己心行體悟的所得，對朱熹在士林間的影響，有了自己不同的看法。這其中，有衷心服膺的階段，也有發言批評的內涵，又有調和折衷的做法。陳榮捷先生謂其：「總之在在以朱子為模範」(1988：457)。此一立場，筆者甚為同意。並非陽明不批評朱熹，而是，在個人品格問題的態度上，陽明始終尊崇朱熹，至於對學術理論及文本詮釋的意見上，尤其是入道工夫的問題上，陽明則堅持自己的創見，對朱熹的批評絲毫不加寬容。然而，或許是為抵擋士林排山倒海的反撲意見，或許是對朱熹仍然衷心佩服，陽明又為《朱子晚年定論》之作，以朱、王相同來告慰自己，並宣揚於世。陳榮捷教授謂此為陽明單邊的定論(1988：457)，並非對朱熹的全面評價。陽明的實際做法，就是把朱熹中晚年的一些書信文字中涉及自我反省的文字列出，編輯成《朱子晚年定論》，認為這些反省性文字才是朱熹學思的最後精華，至於早期討論的知行問題及理氣問題，陽明則是激烈地批評。筆者以為，陽明的做法，充滿了研究方法與問題意識的混淆，陽明一方面認為自己的學說與朱熹衝突，二方面又為了敬重朱熹的為人，故為《朱子晚年定論》以尊崇之，說朱熹到了晚年，在為學態度上已與己同。討論這些問題，必須訴諸「哲學基本問題研究法」，而重作文本解讀，才能澄清。筆者同意陽明「在在以朱子為模範」，是指陽明哲學創作主要依據《大學》文本，這正是受朱熹以《大學》詮釋講「先知後行」的「工夫次第論」的根本影響，此其一。陽明自己的學說建立中，又主要以朱熹的命題作為批評反對的對象，但筆者以為這其中充滿誤解，本文主要焦點即在澄清此事，此其二。陽明始終在談到朱熹個人的時候，都是崇敬有加，甚至為《朱子晚年定論》以親近之，此其三。筆者強調這點，主要是為

重新疏解陽明批評朱熹的詮釋立場做準備，即：朱、王之間在基本立場與理論系統上皆難以劃分為對立之系統，而陽明對朱熹之所有批評則是不同問題的錯置下的誤解。當然，這是需要有良好的理論工具才能說清楚的。

當代中國哲學界，從馮友蘭的程朱、陸王二分為理學、心學之說，到牟宗三的陸王嫡傳、程朱別子之說，以及勞思光的程朱形上學、陸王心性論之說，在在都是站在朱陸之爭及陽明批評朱熹的基礎上二分兩系。除馮友蘭外，牟、勞亦皆有明確宗陸王、貶程朱之立場，至少在港臺的中國哲學界，現今的態勢仍是陽明地位高於朱熹，理論上的兩套典範，就是牟、勞之說。勞思光先生是以程朱形上學、陸王心性論兩分之，而牟宗三先生批評朱熹的理論模型，甚至即是王陽明批評朱熹的思路與詞句，可見陽明批評朱熹的影響如此之深。但是，筆者要指出，牟、勞二先生也可以說就是奠基在詮釋程朱、陸王之分派對立的評價中，建立他們自己的創造系統，因此，與其說他們在為程朱、陸王學說做文本詮釋，不如說他們是藉程朱、陸王的互相批評的話語，建立他們自己的哲學系統。因此，這就與以文本詮釋為研究進路的筆者的做法有根本的不同。筆者提出「哲學基本問題分析法」，就是要進行文本詮釋，還原哲學史本貌，而不是要創為新說。

本文之討論，首先將從陽明批評朱熹的哲學理論開始，這就包括陽明對朱熹在《大學》、《中庸》、及《孟子》詮釋上的一些不同意見，且是形成陽明最重要的「良知說」及「知行合一」說的部份。其次要轉進陽明對於《大學》版本與朱熹有不同意見的討論，這些意見有些是不涉及基本哲學立場的，而只是文獻研究的觀點差異而已。最後再討論陽明對朱熹其人、對朱陸之間，以及對象山本人的態度，從這些對朱、陸個別人品的發言態度，可以看出陽明對朱熹的既欲近之又欲遠之的複雜心

態。不過，心態遠近是一回事，理論對立與否則是另一回事，心態不決定理論，而理論則是本文要澄清的重點。

在陽明對朱熹的批評意見中，有涉及陽明哲學創作的核心觀點部分，甚至可以說，陽明最重要的創作意見，主要就是針對朱熹的理論而發揮的，其既已成為陽明創作的核心，故而發言眾多，限於篇幅，本文主要僅引用直接點名朱熹的文本以為討論的依據，其餘相關的文本便不多引，它們都在筆者討論陽明學思的其它文章中處理過了。³

本文以「基本哲學問題分析法」為研究方法，行文之際，涉及基本哲學問題的釐清者以基本哲學問題為標題，涉及文本詮釋及版本意見及個人態度者，則不以基本哲學問題為標題。以下展開之。故而以下的段落將先由基本哲學問題的「工夫論」批評開始，這當然是因為，陽明就是「工夫論進路」的儒學型態。

貳、陽明對朱熹「窮理」工夫論的批評

以下先討論陽明對朱熹哲學的直接批評意見，首先從工夫論說，事實上，陽明學說中的創造部分主要就是工夫論旨，當然在他的工夫論旨之外，仍有形上學問題的意見，⁴但核心還是工夫論。陽明對朱熹工夫論

³ 參杜保瑞（2001：61-118；2010.03；2010.06）。

⁴ 談陽明的形上學，有他的明顯的工夫論旨背後所預設的部分，也有他被後學詮釋而創造出來的部分，當然，更有他自己創作發言的部分，以下幾段文字都使得陽明難以擺脫大陸學者說他是主觀唯心論的形上學型態，參見：「良知是造化的精靈，這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。人若復得他完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈，不知天地間更有何樂可代。」《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄下》；「夫良知一也，以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣。」《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄中·答陸原靜書》；「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。」《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄下》。針對這個問題，筆者另有討論，參杜保瑞（2010.06）。

旨之批評包括以窮理而說的「義外說」、「析心理為二說」；以格物而說的「知行分裂」、「沒有實做工夫義」；以尊德性、道問學而說的「偏於一邊義」。筆者以為，這些都是誤解，本節及次二節即將予以澄清。首先就朱熹言「窮理」而批評其為「義外」及「析心與理為二」之說者，參見陽明言：

愛問：「『知止而後有定』，朱子以為『事事物物皆有定理』，似與先生之說相戾」。先生曰，「於事事物物上求至善，卻是義外也。至善是心之本體。只是明明德到至精至一處便是然，亦未嘗離卻事物，本註所謂『盡夫天理之極，而無一毫人欲之私』者得之。」⁵

首先，朱熹重視下學上達的工夫修養論問題，藉注解《大學》發為工夫次第論說，工夫次第是《大學》本旨，朱熹借注解之而發揮，實際上還是做得文本詮釋的工作。王陽明則不然，自己創造新說，並依《大學》文句做創造性解釋，兩人對待《大學》的進路，一開始就不同。朱熹談修齊治平的事功，主張需求格物致知之功於先，因此是一「先知後行」的「工夫次第」說，此原《大學》本旨。講到「工夫次第」，即是次第之先及次第之後皆一齊完成才是工夫的完成，否則何須言此次第，所以，理論上次第之先後乃一貫相承，不會有先後割裂的立場。就《大學》最終要平治天下言，其次第之先者需以格物致知為之，再繼之以誠正修齊治平，此即是先知後行的主意。又，此先知之工夫即是求事事物物之理，故而說「格物致知」時，常與《易傳》「窮理說」合併為一以為討論。格致即窮理，理者「事事物物皆有理」，此事事物物之理即是實事實務之公共政策之理，就工夫次第意旨而言，知後即去行之。此事務客觀之道理含「聞見之知」義，亦含「德性之知」義，實踐之即是誠正修齊治平

⁵ 《傳習錄上·徐愛錄》。

諸項。實踐之即是此理在心上落實，實踐之即是心理為一了。只是工夫次第論旨中必須強調要有正確之知了以後才行而已。

王陽明的解讀卻不然，基本上就是創造性誤讀，陽明割裂朱熹依《大學》次第講工夫之意旨，單提格物致知一事以為朱熹工夫論的全貌，並以其為求事理於心外，故有「義外」之說。實際上是以朱熹所言之求事物之理之工夫只為求其理，不為求實踐此理，不求實踐即不於心上實現此理，而實踐是心上之事，故其求事理於外之事即是外於此心之事，因此是告子的「義外」之旨。告子確實講「義外」，但「義外」沒甚麼不對，而孟子講的「義內」也無誤，有誤者為孟子批評告子「義外」是不需要的。因為告子講敬於年長、孝於父母、愛於子女、信於朋友、別於夫婦等之「義」，此「義」之意旨確實是以外在對象與自己的關係來決定的，故說「義外」，這是一種「後設倫理學」或「存有論」的討論。⁶但孟子講「義內」亦無誤，重點是孟子是在講主體要去實踐這些敬、孝、愛、信、別等義理時，當然是在心內提起此一價值意識才能成就的，故說「義內」。亦即孟子說「工夫論」而主「義內」，告子說「價值意識的普遍原理」而主「義外」，兩邊根本問題不同，孟告義外之辯正是問題錯置導致誤解的顯例。至於朱熹格致窮理說則是在談即事求理之義，求其普遍原理，故屬告子「義外」型態的問題意識。⁷王陽明當然是誤解朱熹，但說朱熹是「義外」是無誤的，因為朱熹說的是存有論的概念範疇之討論，⁸談的是決定於外在事物本身的原理義，義在事理中，說其外之亦無誤。

⁶ 從倫理學的角度說，也可以說告子之論是情境倫理學或道德實在論的討論。

⁷ 說朱熹之理學討論為告子義外說之思路確實是筆者的意見，朱熹也未必正確理解告子，朱熹確實不會承認自己是告子，朱熹還批評象山是告子。但筆者在這個問題上卻與牟宗三先生意見相同，但牟先生以此批判朱熹，筆者卻同時要替告子及朱熹澄清，主張兩人的問題意識合法，且有哲學功能，應予重視及肯定，這種義外之思路就是存有論之思路，而孟子及陽明的義內之思路就是工夫論之思路，問題意識不同，不需批評對方。

⁸ 或者說朱熹在談的是客觀的道德知識，而陽明在談的是道德實踐的主體自覺。

但陽明說得是做工夫不得力的心外義之義外，這就不對了，朱熹絕無此意，朱熹談理時只是在談知識，並非不主張要做工夫，朱熹另有談做工夫處，⁹兩路問題不同，沒有甚麼好非議批評的。

文中，王陽明亦說「至善是心之本體」之旨，此即是預設形上學性的性善說，以此性善之本體發為心行實踐之工夫，此亦同於孟告之辯中的孟子以仁義為內之說之意旨，可以說陽明是在談主體實踐的工夫，主張義是由心內發出的，這正是談的本體工夫論，然而，此義亦決是朱熹所重，¹⁰惟在工夫次第中講先知後行時，朱熹就是在談社會實踐的事務客觀處理原則，與陽明所談的問題不同。無論如何，陽明批評朱熹的「義外」之說卻是一記重擊，故應為朱熹辯析。陽明此說暢快淋漓，卻於文義的客觀認知有所偏差，對朱熹是一大誤解。

從朱熹談格致窮理說以批評其為「義外」之說，與批評其為「析心與理為二」之說，是同一套思路。另見陽明下文：

來書云：「聞語學者，乃謂即物窮理之說亦是玩物喪志。人取其厭繁就約、涵養本原數說標示學者，指為晚年定論，此亦恐非。」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

⁹ 參杜保瑞（2009：87-111；2010：401-469）。

¹⁰ 參杜保瑞（2010：401-469）。朱熹講主敬諸義即是本體工夫的論旨，包括專一、收斂、謹畏等義。

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。¹¹

陽明著《朱子晚年定論》，欲牽合朱子之說與己說為一，¹²所謂陽明己說，即闡釋於本文中。本文從朱熹格物窮理說談到陽明的格物致知說，文中批評朱熹之說為析心與理為二，以及為義外之說，理由是此理

¹¹ 《傳習錄中·答顧東橋書》。

¹² 《朱子晚年定論》陽明子序曰：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，而苦於眾說之紛擾疲爾，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，往往缺漏無歸，依違往返，且信且疑。其後謫官龍場，居夷處困，動心忍性之餘，恍若有悟，體驗探求，再更寒暑，證諸《五經》、《四子》，沛然若決江河而放諸海也。然後歎聖人之道坦如大路，而世之儒者妄開竅徑，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。雖每痛反探抑，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，竊疑朱子之賢，而豈其於此尚有未察？及官留都，復取朱子之書而檢求之，然後知其晚歲故已大悟舊說之非，痛悔極艾，至以為自誑誑人之罪不可勝贖。世之所傳《集注》、《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。而世之學者局於見聞，不過持循講習於此，其於悟後之論概乎其未有聞，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，競相呶呶，以亂正學，不自知其已入於異端，輒采錄而裒集之，私以示夫同志，庶幾無疑於吾說，而聖學之明可冀矣。正德乙亥冬十一月朔，後學餘姚王守仁序。

是在自家身內而非外物之中。陽明批評朱熹之思路與孟子對告子之批評幾乎完全相同。孟子言主體的意志，謂仁義內在，告子談價值的確定，謂仁內義外，兩造皆成立，且所談問題根本不同，故無需爭辯對錯。陽明複製孟告之辯，以為朱熹有義外之立場。其實，朱熹談的是事事物物之理，且是在「格致誠正修齊治平」的工夫次第脈絡下的談法，故倡先知後行，實際上亦是一「知行合一」之論。先求知事物之理於事物之中，再提起價值意識於誠正工夫中，從而實踐於修齊治平的事業中。陽明是把提起價值意識以為意志貫徹合為一事，故需在心內，義在心內，此時客觀的價值意識即已進入主體的意志之內，而為一「知行合一」的狀態。至於朱熹跟告子的說法，首先只是專注於那個價值意識的本身的客觀知識性定義，如對父母是孝而非慈、對兄長是敬、對弟妹是愛、對朋友是信等等原理，豈可混亂。然欲貫徹意志以為實踐時，又當然是要在心內，意即在心上提起這個價值意識以為主體的意志，朱熹講主敬時都是這樣談的了。

本文批評朱熹的格物說，是即物窮理，故而析心理為二，是告子義外之說。而陽明自己的格物致知說，是致吾心之良知於事事物物，使事事物物皆得其理，是合心與理為一。此說十分典型，是陽明說朱熹的提要之詞。其中析心與理為二之批評，即是以朱熹乃求理於外在之事務，即如求孝親之理於其親，然而此心未發，則無有孝親之行，因此是析心與理為二。這樣的說法真是陽明自己的創造性誤解，完全不在工夫次第義之格致誠正修齊治平的脈絡中閱讀朱熹及《大學》之文義，朱熹求理於事物之中是為處事之知之需，此事極為重要，陽明天資過高，可以忽略，但眾人皆不能忽略之，否則即是冥行妄做，認真求知之後繼之以誠意正心，更繼之以修齊治平，這才是各種資質者都能做到的成聖工夫之歷程，陽明何需發為言論批評此說？陽明應是以與他同時代的

人經朱熹著書而科舉得名，卻不能同他一起承擔天下，以致於以朱熹先知後行及窮理之說為心理為二之義，故批評之。遺憾的是，命題之意涵不決定於後人之妄行，陽明竟以後學者之妄行以定義朱熹之哲思，豈合理乎？

朱王兩種問題根本不同，本來可以層次分明，陽明要不強人曲己，哲學理解力有偏差；要不亦為勝心作祟，必欲逼朱熹一誤失不可；而若是以時人之病批判朱熹理論則又是文不對題，總之，以陽明批評朱熹之說來了解陽明的思路則可，以之認識朱熹就是大謬了。

就析心理為二之批評言，又見陽明之文：

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」。¹³

朱熹講所以為學在心與理，意思是說在這兩個概念的材料中談，至於所談到的為何？那當然是在談就工夫論說時應如何處理的問題，則此時朱熹的話語必然是「去人欲，存天理」，人欲是心的部分，天理是理的部分，所以說談為學的問題就是在這兩個概念的材料中談。王陽明卻認為朱熹之說「未免為二」，「未免為二」之意是說不能達到「全心如理」的境界，以致此心此理仍是二事。顯見，王陽明是就工夫境界的問題在說的，而朱熹則只是就存有範疇說，意即是屬於討論概念材料的問題，因此只說了「心與理而已」這句話，等於在這句話中朱熹尚未正式宣講工夫論旨。所以可以說是陽明自己已有了工夫境界論的積極立場，而批評朱熹這句話中沒有這個立場。但朱熹亦非沒有工夫論旨，只是他是在其它地方說，而「心與理而已」這句話並不是直接講工夫論問題的

¹³ 《傳習錄上·陸澄錄》。

立場，而是說針對這個來講時，該談的問題就是心的問題、及理的問題。這樣看來，朱熹何有「未免為二」的主張？何有「析心與理為二」的立場？陽明不善讀，又己意甚強，故而誤解朱熹。

陽明說朱熹窮理之理為「義外」、為「析心與理為二」，就等於是說朱熹窮理說是「知而不行」，因其「分裂知行」，參見：

問：「知至然後可以言誠意，今天理人欲知之未盡，如何用得克己工夫？」先生曰：「人若真實切己用功不已，則於此心天理之精微，日見一日。私欲之細微，亦日見一日。若不用克己工夫，終日只是說話而已。天理終不自見，私欲亦終不自見。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。只管聞講。何益之有？且待克得自己無私可克，方愁不能盡知，亦未遲在。」¹⁴

本文不是直接批評朱熹理論，而是對朱熹「先知後行」說在後人曲解下的不當行為之批評。朱熹理論關心的是治國的事功要先講究方法細節才能去實行，以免遺誤了天下事。一般人的毛病是，不去實踐，卻藉口要先知道方法細節，再來實踐。這正是陽明的批評重點，陽明關心的是，真正在實踐上產生障礙的是自己的私心，因此首先要拿已經知道的道理去實踐，實踐之後，接著也還是會產生私欲，這時就要繼續克制私欲，所以才說「走得一段，方認得一段。」陽明談的正是本體工夫的宗旨，然依朱熹，要追求國治與天下平的目標，故而是要先知道往哪裡走，才去走，這是就外在事物的客觀認識來說的。陽明談的是自己的私心私欲，要碰到了威脅利誘之後才會引發出來，引發出來

¹⁴ 《傳習錄上·陸澄錄》。

就克制即是，未出來前也發覺不到，因此「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？」陽明問題方向與朱熹不同，因此命題重點就不同於朱熹，不可謂陽明有不同於朱熹的工夫理論，只能說陽明有不同於朱熹談知行問題時的問題意識，至於就陽明的問題意識及其哲學立場而言，朱熹亦不會反對其說的。

叁、王陽明對朱熹「格物」工夫論的批評

「格物」是《大學》文本中的命題，朱熹依《大學》本末終始、先知後行之意旨以為文本詮釋，而陽明卻以本體工夫進路做創造性詮釋，並且對朱熹的工夫實踐成果有所批評，也就是說，法病與人病一齊攻擊。筆者以為，朱熹的工夫理論是一回事，朱熹的工夫實踐成效是另一回事，兩者問題不同，討論的依據亦應不同，陽明混淆兩事為一事，對朱熹的理論而言也沒看清楚，就朱熹的為人部分則是立場不一致，或肯定或否定，意旨不斷改變。下文就是典型的混淆理論與實踐的一段批評文字，參見：

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『向來定本之悟』，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。」¹⁵

本文從格物概念談對朱熹工夫論的批評，陽明批評朱熹的格物就是「一向只就考索著述上用功」，而不能「先切己自修」，至晚年才悔悟：為學與書籍、語言無涉。筆者不同意這種批評。陽明自己的格物意旨此處不再申述。僅就本文對朱熹的批評言，陽明以為朱熹的工夫就是「考索著述」，而不能為「切己自修」。筆者不以為然。察朱熹「考索著述」，是為了知識傳承，本身即是儒門的大事業。為學有講明、有踐履，都是重要的事。至於於講明之際，亦必有「切己自修」之反省事業在，「切己自修」是提起價值意識、自我覺醒、知是非善惡及知人生方向，「考索著述」是研議經典、究明知識、傳承文化、為士子留下治學的依據。「切己自修」是陽明要強調的本體工夫，但是，朱熹之所以能夠「考索著述」，就是站在「切己自修」的意志上千錘百煉而出來的實功。因此對朱熹而言，「考索著述」是他「切己自修」後的人生選擇。終身奉行，荷擔儒門家業，兩事一事。此外，朱熹多有書信言及自己修心反省得不夠之事，這確實是重新「切己自修」，陽明以此為標準，收集朱熹言錄，編為《朱子晚年定論》，以為朱熹至此才真正「切己自修」，並引為自己同道。筆者以為，「自修」都是要「切己」的，切己就是自己真實實踐，自修則有多種目標人各不同，陽明多在「事功」上「切己自修」，而朱熹多在「著述」的生活歷程中「切己自修」，朱熹一生，亦不少動心忍性的磨難，即如王陽明所言之「知即是行，行即是知」之本意，求知的著述生

¹⁵ 《傳習錄上·薛侃錄》。

涯即是朱熹道德實踐的行動。但是朱熹曾經反思自己用力在著述講學時不能同時切己自修，意即沒有去實踐切近身邊的當為之事，而王陽明即以朱熹所提修養不夠的反省意見，說這就是朱熹最終走上了與自己相同的道路，亦即切己反思之實踐，甚至發為《朱子晚年定論》之作，以證實朱熹有切己自修的實踐，此事筆者亦不以為然。朱熹不必等到反省實踐不夠時才是在實踐，朱熹不必等到陽明所謂的晚年才有在實踐，這就是陽明以自己的切己自修的模式去論斷朱熹走考索著述的實踐模式，才會不以為那也是切己自修的實踐。論斷他人的實踐是不容易的，研議他人的理論才是有明確工作對象的學術活動，王陽明談的是朱熹的實踐活動，而不是他的理論，朱熹的理論有不同於王陽明的問題意識，因而有不同的命題主張，朱熹不會因為反省自己的修養不足，即改定他的哲學意見，這是完全不同的範疇，是陽明自己混淆了。因此，朱熹並非晚年才走上跟陽明一樣的路，朱熹一生跟陽明一樣都是終生實踐切己自修的儒者，只是路徑不同，故典範不同，但兩人都是儒家實踐的高級典範。

格物是要面對外在事物的，朱熹格物旨在此處，陽明格物卻在正心念，對此，羅整庵有嚴厲的批評，陽明因此必須有所回應，參見下文：

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，必謂其沈溺於枯槁、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。正所謂毫釐之差耳。然毫釐之差，而千里之謬，實起於此，不可不辨。¹⁶

陽明批評朱熹分內分外，主要是指是朱熹的窮理，是講究求理於事物之中，是外於吾心而求物理，故是義外之說。陽明自己則主張求事事物物於吾心中。羅整庵即反問這樣豈不是等於是「是內而非外」了。陽明則又不同意這樣的解釋，認為自己的立場將朱子九條皆包括，¹⁷所謂朱子九條，條條皆是格物窮理的做法，也正是面對外在事物的求知做法，陽明並不認為其說有誤，也不認為自己的說法沒有包括這些要點，因此否認自己有遺外之病。但是，陽明仍然認為自己的做法與朱熹有所不同，兩者正有要點與作用的不一，且將導致千里之謬。而這個差異，就在他更重內心的工夫一面。

筆者以為，陽明否認自己棄外遺外，但所說遭致此番質疑，故需辯之。其實，若非其指控他人棄內遺內，則如何引來他人批評陽明棄外遺外呢？陽明對朱熹即是指控其偏外遺內，然而，朱熹豈有遺內？只是就次第上說先知後行的格致窮理義而已，內心的工夫豈不都在誠正的次第階段中落實，陽明本不必刻意求異。對於陽明亦須重視外在事物的知識而言，參見以下的一段討論：

¹⁶ 《傳習錄中·答羅整庵少宰書》。

¹⁷ 「九條，為（一）或讀書講道義，或論古今人物而別其是非，或應接事務而處其當。今日格物。明日又格一物。（二）自一身之中，以至萬物之理，多多理會。（三）非窮盡天下之理，亦非只窮得一理，但須多積累。（四）于一事上窮盡，可以類推，一事上窮不得，且別窮一事。或先其易，或先其難，各隨人深淺。（五）物必有理，皆所當窮。（六）如欲為孝，當知所以為孝之道。（七）物我一理，才明彼，即曉此。一草一木皆有理，不可不察。（八）知至善之所在。（九）察之于身。此九條皆言格物致知所當用力之地與其次第工程。詳《大學或問》。……」（陳榮捷，1988：252）。

問：「名物度數，亦須先講求否？」先生曰：「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。苟無是心，雖預先講得世上許多名物度數，與己原不相干，只是裝綴，臨時自行不去。亦不是將名物度數全然不理，只要『知所先後，則近道』」。又曰：「人要隨才成就，才是其所能為。如夔之樂，稷之種。是他資性合下便如此，成就之者，亦只是要他心體純乎天理。其運用處，皆從天理上發來，然後謂之才，到得純乎天理處，亦能不器，使夔稷易藝而為，當亦能之。」又曰：「如『素富貴，行乎富貴。素患難，行乎患難』，皆是不器。此惟養得心體正者能之。」¹⁸

「名物度數」之講求即是朱熹先知後行的問題意識重點，陽明亦不反對，只是更關切「成就自家心體」的問題，亦即是否在主體心行上立志實踐的問題，至於「名物度數」，「亦不是將名物度數全然不理，只要『知所先後，則近道』」，在《大學》中的「知所先後」者，即是格物致知為先，至少是朱熹及其他陽明以前所有儒者的共解之意，包括象山亦持此解。¹⁹《大學》確乎言於先後之道，而陽明之先後卻是先立志於主

¹⁸ 《傳習錄上·陸澄錄》。

¹⁹ 歷來兩分朱陸的學者，多以象山批評朱熹為支離、而自己是易簡定位兩造，實過於簡化問題，朱陸之間亦是同多於異，直就《大學》文本詮釋而言，在「先知後行」議題的詮釋立場上，象山與朱熹都接受《大學》文本本來的立場。參見象山言：「大學言明明德之序，先於致知，孟子言誠身之道，在於明善，今善之未明，知之未至，……適越而北轅，愈驚而愈遠，不知開端發足，大指之非，……必沒身於大澤，窮老於幽都而已」（《陸象山全集》卷一，書，〈與胡季隨〉）。又見：「為學有講明，有踐履，大學致知格物，中庸博學審問謹思明辨，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。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。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，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

體則自然能於用上求知，故而格物致知變成致良知，幾乎就是誠意、正心之意。對於陽明，人生的苦難磨練無一不是良知發動之後才得度過艱難的，他自幼聰穎過人，名物度數從來不是問題，倒是在道德實踐的過程中遭受無限的痛苦，此時是否仍能堅持仁義之心才是真正的問題，因此堅持仁義的本體工夫才是他以為的先後之先，因此要求做本體工夫、提起主體（亦即致良知）意志才是他所關切的工夫實踐之重點。於是，格物之義變成正念頭，而面對事物以求知識的格物義便需另外強調，可以說把《大學》好好一套工夫次第的論述脈絡給打亂了，雖然如此，陽明仍不否定求知事務知識義的格物說，因此，不能說他與朱熹有對立的意見，但也不能說他與朱熹有共同的核心問題，同時，也無須爭辯何者才是《大學》正解，只是一部《大學》同時被不同的問題意識及思路觀點所詮釋而已。

朱熹就《大學》釋格物義，陽明就純粹化主體意志釋格物義，可以說本來就不是《大學》本旨，連帶地，陽明對朱熹格物說根本錯解，下文即是最典型的一段討論，陽明以為就此得以否定朱熹格物說，實際上正是錯謬異常。參見：

先生曰：「眾人只說『格物』要依晦翁，何曾把他的說去用！我著實曾用來。初年與錢友同論做聖賢要格天下之物，如今安得這等大的力量！因指亭前竹子，令去格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思至於三日，便致勞神成疾。當初說他這是精力不足，某因自去窮格，早夜不得其理，到七日，亦以勞思致疾，遂相與嘆聖賢是做不得的，無他大力量去格物了。及在夷中三年，

之而已，是冥行者也」（《陸象山全集》卷十二，書，〈與趙詠道二〉）。相關討論詳參杜保瑞（2010：649-707）。

頗見得此意思，乃知天下之物本無可格者，其格物之功只在身心上做，決然以聖人為人人可到，便自有擔當了。這裏意思，卻要說與諸公知道。」²⁰

這段話是陽明直接批評朱熹格物致知的修養方法的話語，陽明以為朱熹格物就是坐在事物面前去空想，後來才領悟為學之道是在自家身心上做工夫的事業，陽明即以此反對朱熹的格物工夫的方法，而發展出批評朱熹將心與理及心與物分而為二的理論。其實，王陽明想的是實踐得力的問題，而朱熹格物窮理處理的是工夫次第中的先知後行階段，知即所以為行，亦不割裂知行。而陽明處理的是行的意志力在於自家身心中，實踐之前早已預設了知道所行的方向與方法，所以竹子本身當然沒有行動的道理，而是主體的意志決定了行動，因此枯坐竹前必致思成疾。但是，朱熹的格物窮理是為了實踐之前的知識準備，最終是為了平天下，因此過程中需要客觀知識的建立，而建立知識也不是枯坐冥想，當然是要眼到、口到、心到、手到，而知識的建立中卻同時包括聞見之知與德性之知，亦即是外在事物的客觀知識與主體實踐的價值決斷，從而接續之以誠正修齊治平。可以說，確實是王陽明窮格竹子的做法天真過度，自己會錯意，而不是朱熹格物窮理的理論有何不當。

總之，陽明以己意解《大學》，就哲學創作言，本無不可，但朱熹以《大學》本義說格物，不應被批評。陽明既不能否定名物度數之知，就無需批評朱熹格物義，至於因其自己誤解而格庭前竹子之舉，更不能由此進路以批評朱熹。

²⁰ 《傳習錄下·黃以芳錄》。

肆、王陽明對朱熹尊德性與道問學工夫論的批評

自陽明倡知行合一宗旨之後，凡言工夫皆合兩邊為一事，格致與誠正一事，尊德性與道問學又一事，見朱熹於此有反省，即予批評為分作兩件。參見：

以方問「尊德性」一條。先生曰：「『道問學』即所以「尊德性」也。晦翁言：子靜以『尊德性』晦人，某教人豈不是『道問學』處多了些子！是分『尊德性』、『道問學』作兩件。且如今講習討論下許多工夫，無非只是存此心，不失其德性而已。豈有『尊德性』只空空去尊，更不去問學，問學只是空空去問學，更與德性無關涉？如此則不知今之所以講習討論者更學何事！」問「致廣大」二句，曰：「『盡精微』即所以「致廣大」也，「道中庸」即所以『極高明』也。蓋心之本體自是廣大底，人不能『盡精微』，則便為私欲所蔽，有不勝其小者矣。故能細微曲折無所不盡，則私意不足以蔽之，自無許多障礙遮隔處，如何廣大不致！」又問：「精微還是念慮之精微，事理之精微？」曰：「念慮之精微，即事理之精微也。」²¹

這段文字是陽明批評朱熹分尊德性與道問學為兩件事的話，實際上的依據是朱熹對於自己與象山為學風格的評價與反省的話語，朱熹的評價是象山尊德性做得好，但問學不仔細，而自己這邊則是道問學做得好，但尊德性講究不夠，²²亦即朱熹在做實踐不得力的反省，而不是在做尊

²¹ 《傳習錄下·黃以芳錄》。

²² 朱熹對自己在尊德性及道問學兩路工夫的實踐結果進行反省，卻引來象山批評其不知尊德性

德性與道問學兩者孰輕孰重的理論討論。關於朱熹對於《中庸》文本詮釋的尊德性與道問學的意見，其實是兩者一樣重要，且是二合一的，²³亦即兩邊互倚、無從割離。而這也正是陽明的意見，陽明倡知行合一，故而尊德性與道問學乃兩相為用，而且「『盡精微』即所以『致廣大』也，『道中庸』即所以『極高明』也」，皆是兩相為用。由此可見，陽明特重實踐一路，也只從實踐一路理解別人的所有的話語，以及詮釋別人的理論，但對涉及理論的材料認識卻不夠全面，僅以一兩句話語的內容即發為評論。陽明從實踐方法的理論去解讀朱熹的意見，而不是從生活語言來了解朱熹的反省，陽明因此判朱熹為主張尊德性與道問學為兩事者，這實在是一個很淺薄的誤解。其實，依據陽明所編著之《朱子晚年定論》的精神標準，朱熹上述那一段話，是很可以編入《朱子晚年定論》裏的，因為那正是一套反省尊德性不得力的話語，因此正是可為陽明引為同道的切己自修的路數。至於朱熹如何被視為分尊德性與道問學為二，此事象山亦有責任，象山聞朱熹此言，斥之曰：既不知尊德性，如何道問學？²⁴此又象山直指朱熹修養境界的人格批評話語，象山自是將朱熹自我反省的說話當成對象山的攻擊，因此反過來攻擊朱熹，但細究朱熹的理論立場，尊德性與道問學根本就是不可分割的整體，至於朱熹自己反

如何道問學，無獨有偶，陽明亦批評其將尊德性與道問學分為兩事。參見朱熹的原文：「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。所以為彼學者，多持守可觀，而看得義理全不子細，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」（《朱子文集·卷五十四·答項平父二》，頁 2550）。此文亦記載於《象山先生全集·卷三十六·年譜·先生四十五歲》。

²³ 參杜保瑞（2010：331-400）。

²⁴ 參見象山原文：「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，某教人豈不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」（《象山先生全集·卷三十四·語錄》）。

省尊德性不得力，這是實際實踐的問題，而不是理論主張的問題，因此，這又是陽明對朱熹的又一誤解了。

伍、王陽明對朱熹「理氣說」存有論的繼承

陽明對朱熹的批評有工夫論旨也有文本詮釋意見，但就哲學基本問題而言，形上學論旨部分卻就是繼承而已，這指的是朱熹在理氣說、心性情說的存有論系統。至於本體宇宙論，陽明確有唯心主義傾向的創作，以有別於道佛體系，這一部分倒是朱熹未及言之者。²⁵然而，筆者要強調的是，在朱熹已有所言之存有論系統，陽明卻是未有批判，直接繼承。這就顯示，只要問題意識對焦，只要大家想到的是相同的問題，則儒者之間實無可爭辯之空間，就是繼承及再發揮而已。參見：

來書云：「有引程子『人生而靜以上不容說，才說性，便已不是性。』何故不容說，何故不是性？晦庵答云：『不容說者，未有性之可言；不是性者，已不能無氣質之雜矣。』二先生之言皆未能曉，每看書至此，輒為一惑，請問？」「生之謂性」，生字即是氣字，猶言「氣即是性」也；氣即是性，「人生而靜以上不容說」，才說「氣即是性」，即已落在一邊，不是性之本原矣。孟子性善，是從本原上說，然性善之端須在氣上始見得，若無氣亦無可見矣。惻隱、羞惡、辭讓、是非即是氣，程子謂：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。」亦是為學者各認一邊，只得如此說。若見得自性明白時，氣即是性，性即是氣，原無性、氣之可分也。²⁶

²⁵ 參杜保瑞（2010.06）。

²⁶ 《傳習錄中·啟周道通書》。

這一段文字，是陽明討論程頤及朱熹的性氣說，程朱在此一議題的討論上全然是存有論的思路，亦即是從概念關係說出一套形上學存有論的理論。陽明的討論可謂直接繼承，甚至為之疏解。可以說王陽明不討論存有論問題則已，若要討論，則一定是和程朱一樣的立場，本文的意見即是例證。王陽明在此處的唯一特殊意見，就是最後所說的：「若見得自性明白時，氣即是性，性即是氣，原無性、氣之可分也。」這指得是主體做了工夫以後的特殊且個別的狀態，而不是在談普遍原理的存有論。沒有性氣之可分的重點是說沒有氣稟不良的影響，主體雖是以氣稟而存在，但其行為皆符合天命之性，這裡並不是在說存有論義的性氣不分，所以並沒有陽明提出了新的存有論理論而有異於朱熹之事者。

陽明談存有論的話語尚不只此，惟本文直接點名晦庵，故引出討論，顯示陽明對朱熹並非全都是批評的意見，至於陽明繼承朱熹存有論旨的其它說法，筆者已討論於它文，²⁷且非本文主題，故不再申引。

總之，透過哲學基本問題的分疏，陽明與晦庵之別異，幾乎都可以化解。這也正是筆者的基本立場。

陸、王陽明對朱熹文本詮釋及《大學》版本意見的批評

前四節討論在工夫論上陽明對朱熹的批評意見，及存有論上的繼承意見。當然，這些工夫論或存有論的理論也直接是文本詮釋下的理論，或依《大學》、或依《中庸》、或依《孟子》，只是這些討論脈絡裏哲學問題意識極為明確，因此本文先以哲學基本問題為標題而專節處理

²⁷ 筆者的意見是，在理氣存有論的問題上，陽明事實上都是用到了朱熹的氣稟說。參杜保瑞（2010.06）。

之。接下來要討論的一些陽明批評朱熹的意見，卻主要是文本文義及文本版本的問題，但也是針對朱熹的批評，實在來說，除了朱熹以外，陽明也沒有甚麼值得他鄭重發言的對象，所以，說陽明一生在在以朱熹為模範，誠非虛言。

以下這段文字，是陽明針對朱熹的《孟子》文本詮釋提出的批評意見。朱熹依《大學》說《孟子》，陽明依《論語》說《孟子》，兩者所思考的問題並不相同，可以說是各說各話。參見：

來書云：「所釋《大學》古本謂『致其本體之知』，此固孟子『盡心』之旨，朱子亦以虛靈知覺為此心之量。然盡心由於知性，致知在於格物。」「盡心由於知性，致知在於格物。」此語然矣。然而推本吾子之意，則其所以為是語者，尚有未明也。朱子以「盡心知性知天」為「物格」、「致知」。以「存心養性事天」為「誠意正心脩身」，以「殀壽不貳，脩身以俟」為「知至仁盡」、「聖人之事」。若鄙人之見，則與朱子正相反矣。夫「盡心知性知天」者，生知安行，聖人之事也；「存心養性事天」者，學知利行，賢人之事也；「殀壽不貳，脩身以俟」者，困知勉行，學者之事也。豈可專以「盡心知性」為知，「存心養性」為行乎！吾子驟聞此言，必又以為大駭矣！然其間實無可疑者。一為吾子言之。夫心之體，性也；性之原，天也。能盡其心，是能盡其性矣。《中庸》云：「惟天下至誠。為能盡其性。」又雲：「知天地之化育」，「質諸鬼神而無疑，知天也。」此惟聖人而後能然，故曰此生知安行，聖人之事也。「存其心」者，未能盡其心者也，故須加存之功，必存之既久，不待於存而自無不存，然後可以進而言盡。蓋「知天」之「知」，如「知州」、「知縣」之知，「知州」，則一

州之事皆己事也，「知縣」，則一縣之事皆己事也，是與天為一者也。「事天」則如子之事父，臣之事君，猶與天為二也，天之所以命於我者，心也，性也，吾但存之而不敢失，養之而不敢害，如「父母全而生之，子全而歸之」者也，故曰此學知利行，賢人之事也。至於「殀壽不貳」，則與存其心者又有間矣，存其心者雖未能盡其心，固已一心於為善，時有不存，則存之而已，今使之「殀壽不貳」，是猶以殀壽貳其心者也，猶以殀壽貳其心，是其為善之心猶未能一也，存之尚有所未可，而何盡之可云乎？今且使之不以殀壽貳其為善之心，若曰死生殀壽皆有定命，吾但一心於為善，修吾之身以俟天命而已，是其平日尚未知有天命也。事天雖與天為二，然已真知天命之所在，但惟恭敬奉承之而已耳，若俟之云者，則尚未能真知天命之所在，猶有所俟者，故曰，所以立命，立者，創立之立，如立德、立言、立功、立名之類，凡言立者，皆是昔未嘗有本始建立之謂，孔子所謂「不知命，無以為君子」者也，故曰此困知勉行，學者之事也。今以「盡心知性知天」為「格物致知」，使初學之士，尚未能不貳其心者，而遽責之以聖人生知安行之事，如捕風捉影，茫然莫知所措，其心幾何而不至於「率天下而路」也！今世致知格物之弊，亦居然可見矣。吾子所謂務外遺內、博而寡要者，無乃亦是過歟？此學問最緊要處，於此而差，將無往而不差矣。此鄙人之所以冒天下之非笑，忘其身之陷於罪戮，嗶嗶其言其不容已者也！²⁸

²⁸ 《傳習錄中·答顧東橋書》。

這一段文字是針對《孟子盡心篇》一文的討論，《孟子》原文如下：「孟子曰：盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」這一段文字朱熹有發揮，陽明完全不同意朱熹的發揮，自己另講一套。孟子語意如何？可以有多種解讀，但陽明與朱熹之爭辯，卻是將《孟子》語意套用在《大學》或《論語》文字脈絡的解讀上所造成的意見差異，《孟子》與《大學》及《論語》本不一事，各有各的面對的問題，以及語言的系統，以及意見的主張。朱熹強為結構，基本上是在他的先知後行的架構上設定的，文本依據是《大學》。陽明硬是反對，則是在他的知行合一的架構下及工夫境界論合構的思維下所提出的，文本依據是《論語》。筆者以為，此事無需爭辯，各人有各人的系統，都是藉《孟子》來發揮的，一旦以自己的系統來發揮，則《孟子》的原意已退位給朱、王兩人各自的系統來使用，所以是兩套不同的理論系統共用了同一套文字系統的衝突，其實是沒有真正的理論上的衝突的。

朱熹的詮釋就是他的先知後行的思路，也是依據《大學》工夫次第的次序在解讀《孟子》的文本的。所以「盡心知性知天」是屬於格物致知的層次。「存心養性事天」是屬於誠意正心修身的層次。「夭壽不貳，修身以俟之」是屬於齊家治國以至平天下的層次。王陽明則不然。他是從工夫境界的等級，訴說了三項命題，分別是聖人、賢人、學者的事業，理由是生知安行、學知利行、困知免行。這正是《論語·季氏篇》的一段內容。其實，朱熹的《大學》工夫次第詮釋的版本也好，王陽明的《論語》境界等級詮釋的版本也好，都各是另一套理論的事實，陽明無須與朱熹爭辯，陽明更能體會《論語》生知、學知、困知的思路，以此發揮即是，無須批評朱熹的解讀。尤其是以「盡心知性知天」應為聖人事業，卻被朱熹放在初學者工夫上說，必致生迷惘，這一段批評，是因為格物

致知是工夫次第的開端，故而說是初學者，這也是對朱熹所說的正解，只是用在了陽明自己的系統後就不對路了而已。

不過，陽明對於如何是生知、學知、困知的詮釋，卻是十分精采的哲學創作。他是將「盡心」解讀成為真能徹底做到盡其心者，此一解讀就像是程顥對「識仁」的解讀一般，程顥的「識仁」也是指得真正做到了徹頭徹尾的識仁者境界，所以是聖人事業。至於「存心養性事天」，陽明解為「學而知之」，理由是尚須為存養之功，其實這是刻意的排比而已，解為工夫達致最高境界的存養亦無不可。至於將「修身以俟」解為「困知勉行」則又更為牽強了，理由是此時是以夭壽貳其心，以及尚未知有天命。總之，脫離了《孟子》原意之後，學者盡可從各種思路來套住文本以為創造性的解讀，既有創造，則為另一新的哲學義理系統，重點在其創造，而不在其文本詮釋，因其文本詮釋是會溢出文本原意的，既然如此，去說朱王孰是孰非已無意義。

以上是文本討論上的一段批評朱熹的文字，以下是版本問題上的一段批評朱熹的文字。參見：

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，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，則明白而可通，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子乎？²⁹

朱子為《大學》分章，且做〈格致章〉補傳，自此影響天下讀書人皆依朱子之章句、集注為認識《大學》的進路，陽明學思亦為從《大學》文義中詮釋而來，但其進路似程顥所謂之「吾學雖有所授受，天理二字卻是自家體貼出來」，意思是說，陽明對《大學》文本的詮釋意見，亦是從自家動心忍性中鍛煉出來的，自其龍場悟道之後，倡知行合一、良知教等意旨，終於連帶地對人人所熟悉的朱子注本之《大學》文義意旨，甚至章節段落，都有了自己的看法。且陽明幾條最重要的哲學命題，更即是藉《大學》文本詮釋而說出的，如致良知說、格物說、四句教等。陽明對《大學》的意見，如羅整庵來書所言，有對經傳編輯的意見，也有對文義宗旨的意見。經傳編輯部份是反對朱熹之分章及補傳，文義宗旨部分則是陽明整個《大學》哲學的創作系統。其實，章句補傳不是重點，重點還是哲學詮釋的立場。但是就這一段書信的文字來看，陽明討論的重點卻是章句補傳，陽明的立場是古本無誤，無須重新編排，也無須補傳。否則似是輕於叛孔、重於背朱，意即不敢反對朱熹的修改，就等於是敢於反對孔子，這樣就變成反對孔子反而很容易，而反對朱熹變成不敢去做了。依據陽明自己的創造性解讀，古本文義宗旨已然可解，不須修改，朱熹的修改反而有誤。羅整庵說陽明主張朱熹之章句補傳有分內分外的缺失，這當然是陽明的立場，陽明的回答也重述了此意，雖口說非敢然也，只是謙詞，實際上就是這個立場，只其討論的方向轉入章句補傳中。不過，批評朱熹分內外的立場是陽明一貫的思路，仍應視

²⁹ 《傳習錄中·答羅整庵少宰書》。

為是這段文字的真正要點。陽明反對朱熹對《大學》的編排、章句、補傳的意見，當然是基於對朱熹的《大學》詮釋的反對意見，但筆者要強調的是，陽明對朱熹的反對意見，說為不同問題上的創作差異則可，說為文本詮釋的正解之爭則不可，說為哲學立場的截然對立亦不可。

柒、王陽明對朱熹及陸象山的個人態度

本文討論王陽明對朱熹的批評意見，主要的立場是要解消這些批評的合法性，也並不是要否定陽明的理論，只是要否定陽明對朱熹的批評意見，因為這些意見是基於不同問題意識而來的批評。事實上，陽明對朱熹個人確是十分崇敬的，只是誤以為有甚麼理論上不得不爭的立場而已。本節即要從陽明對朱熹個人、朱陸之爭、及對象山個人的意見，重新定位陽明對朱子的根本態度。首先，針對朱熹個人，參見其言：

孟子闢楊、墨，至於「無父、無君」。二子亦當時之賢者，使與孟子並世而生，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，孟子則比於禽獸、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之說。而孟子獨以一人啾啾於其間。噫！可哀矣！韓氏云：「佛、老之害，甚於楊、墨。」韓愈之賢，不及孟子，孟子不能救之於未壞之先，而韓愈乃欲全之於已壞之後，其亦不量其力，且見其身之危，莫

之救以死也。嗚呼！若某者，其尤不量其力，果見其身之危，莫之救以死也矣！夫眾方嘻嘻之中，而猶出涕嗟若。舉世恬然以趨，而獨疾首蹙額以為憂。此其非病狂喪心，殆必誠有大苦者隱於其中。而非天下之至仁，其孰能察之？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，一日與之背馳，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。」蓋不忍牴牾朱子者，其本心也，不得已而與之牴牾者，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。³⁰

這段文字是王陽明自己在討論他與朱子有所差異的立場。這段文字，看似重要，實際上只是一些心情的發抒與立場的再表明而已，義理上的鋪陳並未展開。陽明之意，今時之世，眾人「學不仁不義而過者」之世，孟子、韓愈與自己都是力挽狂瀾、不畏生死之人，故孟子闢楊墨，韓愈辯佛，而陽明，則批朱子。這些話說下來，分量已經太重了，即是把朱熹比做楊墨、比做佛、比做倡不仁不義且又有所過之者了，但陽明竟說出口了，當然這也顯示陽明認定朱熹理論有時代性的巨大影響，因

³⁰ 《傳習錄中·答羅整庵少宰書》。

此必須辯之。陽明雖然批評朱熹的很多理論，但是私心上陽明對朱熹倒並不是視為小人之輩，相反地仍有極高的敬意，陽明的《朱子晚年定論》，就是要引之為同道之作，然學界一般不明其意，便在知識細節上批評反對，有人謂其所引之書信有些並非朱熹晚年之作，陽明自己澄清，重點不在時段早晚，而在意旨的立場，此誠其然，筆者同意，且豈止晚年、中年而已，若論於自我反省，本就是儒門基本工夫，朱熹實是終其一生早中晚歲皆在實踐的。陽明雖對朱熹晚年有實踐上的尊敬與肯定，但是對於朱熹的言論，因為涉及入道要門，故而不能不辯，但雖辯其理論，卻對朱熹之本心，誠無疑義。意即只是說朱熹的為學方法不好，而不是他的價值意識及道德立場有問題。只是為了天下之公學與天下之公道，非朱子可得而私，故人可與議。且朱熹為一大儒，必能受人實攻，故陽明所言，未必非朱熹所喜，此不以小人之心度朱熹也。陽明說來說去，把自己對朱熹的批評及對晚年朱熹的肯定，說成了是孟子、韓愈的事業了。筆者以為，此誠言之有過矣。但陽明主張自己的方法與朱熹不同，這是可以做哲學討論的，而筆者則是不同意兩者的哲學理論有甚麼根本上的對立的。至於把朱熹當成了君子而非小人，因此可以實攻之，這當然算是正面的恭維了，只不過這個恭維是為了提出批評，所以也只能說陽明是在講一些漂亮話而已。

陽明對朱熹本人的態度，又見下文：

朋友觀書，多有摘議晦庵者。先生曰：「是有心求異，即不是。吾說與晦庵時有不同者，為入門下手處有毫釐千里之分，不得不辯。然吾之心與晦庵之心，未嘗異也。若其餘文義解得明當處，如何動得一字」？³¹

³¹ 《傳習錄上·薛侃錄》。

王陽明說自己的心與晦庵的心未嘗異也，是說追求理想的儒者境界之心意是相同的，但是入門下手的方案卻有所不同，於是將有毫釐千里之分。王陽明講的入門下手之不同，就是他對朱熹的種種批評的意見中所示的，包括析心與理為二、理在心外、義外說、格物的方法等等。但其實，這些陽明所以為的不同，筆者皆認為是他自己的誤解，並非是事實，但亦無妨藉此瞭解陽明的思路，至於其說與朱熹的差異，則並不是陽明所自以為的那樣。

對朱陸之爭，陽明有所明言：

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，已走大段明白了；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，亦見二先生功夫有未純熟分明，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？」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。以言語誇人，其誇淺，若自己不能身體實踐，而徒入耳出口，呶呶度日，是以身誇也，其誇深矣。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？³²

³² 《傳習錄中·啟周道通書》。

本文為陽明弟子道通之來信及陽明的回應，道通討論對朱陸之爭的態度問題，道通自己的態度是不需論究朱陸是非，論究者都是自學不明的人，而朱陸彼此之爭，正顯示朱陸二先生工夫不純熟。道通這個責諸己的態度是絕對正確的，但道通這個對朱陸有工夫不純熟的說法，卻是以朱陸之爭的現象去證明朱陸兩人修養不純熟，所以等於道通也批評了朱陸兩人的個人修養境界。但是，重點仍是，朱陸之爭是在爭甚麼？是爭兩人的形上學理論？還是工夫論的理論？還是做工夫後的修養境界？以道通之見，朱陸兩人的修養不夠，似乎所爭者亦在兩人各自的修養境界上，而這個立場，亦是筆者的立場。朱陸在形上學問題上沒有對立，在工夫論問題上也沒有對立，卻對彼此及對方子弟的工夫修養境界時有爭執，因此這便是個人修養之爭的問題，而這正是道通對兩人的批評的重點。對於朱陸之爭的問題，筆者另有專書討論，³³此暫不多論。

而陽明對弟子道通這一段談話的態度是支持的，陽明也是要求弟子反求諸己即可，而勿議論前賢是非，至於陽明自己對朱陸之爭的意見，在這段文字中卻沒有談出來。而陽明的討論，重點在講究自我反省的重要，切勿謗人。若是謗人而已更未達之，則既是言謗，更是身謗，所謗者正為己爾。若是別人議論於我，則引別人以為師，正好自我砥礪，豈能反謗於師？

以本文觀之，陽明對朱熹個人修養是不做批評的，若有所批評，則是以針對理論為主。然而，事實上，陽明針對朱熹理論所做的批評，卻多有朱熹工夫不得力的批評，如尊德性、道問學分為二事的批評，至於析心理為二及義外諸說，則為錯誤的工夫理論的批評。工夫理論都錯了，則工夫豈能做對？則亦等於進入了對朱熹工夫做不好的批評了。當然，陽明自己更沒少了被時人批評之事，政治官場上暫不說，就是在哲學討

³³ 參杜保瑞（2010）。

論的學術陣營裡，如羅整庵及湛甘泉對其都有批評，但卻多為直接針對理論，而不是針對個人了，此陽明或為不及羅整庵及湛甘泉之處矣。

陽明對象山個人亦有說法，參見：

又問：「陸子之學何如？」先生曰：「濂溪、明道之後，還是象山；只還粗些。」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、求之文義，自不同。但細看有粗處，用功久，當見之。」³⁴

本段文字是王陽明直接表達對陸象山學術成就的看法，認為象山能繼濂溪、明道之路，但卻粗些。粗些何意？陽明未明講細節，故意旨難揣，便不多加猜測。無論如何，陽明對朱陸之爭的態度是建議子弟不要去議論，但是對朱熹有義理上的直接批評，不過又作《朱子晚年定論》一書，以為朱熹與陽明自己也是同道，關鍵正是朱子書信中有許多自我反省的話語。這就是說，陽明是把理論立場與為人修養合在一起談了，這對儒學作為一套生命的學問、一套人生哲學而言，本是適宜的。但在今日的學術分工下，對儒學的討論，仍應是放在理論面，而不是放在哲學家本身的人格修養面，因為所據以討論的材料多是哲學家的理論著作。因此，人格修養固然會影響到理論，但若不是直接談修養境界的理論，則其實與人格修養的命題不能混為一事。朱熹的「理氣說」就是被當作工夫修養論而被陽明批評的；而朱熹與象山的爭執，則也是被當作朱陸兩人修養不好的證據而被陽明弟子批評的；但是朱熹有關自己修養反省的話語卻被陽明大力讚賞。那麼，象山的修養理論，與象山的修養，應該也是被陽明混在一起批評評價了。

³⁴ 《傳習錄下·陳九川錄》。

捌、結論

哲學史上王陽明對朱熹多有批評，雖然陽明偶爾發為對朱熹個人的親善態度，但是朱、王有別的印象卻已深入人心，學界多言其異，說同者少。筆者並非刻意要說其同，而是要指出其所異者正非同一事爾，因此說異亦無甚重大意義。當代學者，固有針對程朱、陸王之別異者大作文章說其不同者，但筆者以為，僅從文本詮釋而非哲學創作角度言，朱王二人的差異實可解消，當代學者的討論，不如說是要建立自己的新哲學系統，而藉由朱王之別異的創造性詮釋來落實的。筆者在朱陸之爭的研究中，即已獲得此項心得。筆者認為，透過良好的研究工具，即可見出，陽明對朱熹的批評，都沒有對準朱熹的問題意識，陽明自己的問題意識主要是工夫論進路的，而且是直接談本體工夫的，在工夫論的批評上，「析心與理為二說」的批評，是以陽明自己的「心即理」的本體工夫，對上朱熹談「先知後行」「格致、窮理」的工夫次第論；「義外說」是以「仁義內在」的本體工夫論，對上朱熹談「一物有一物的道理」的存有論普遍原理。既然文不對題，硬說其異者，則只能見到哲學理性的薄弱而已。陽明是求實踐之心甚切，導致薄於對朱熹的文本理解；至於當代學者是造為新說之心切，導致薄於對哲學基本問題的分判。至於談到陽明對朱熹個人的態度而言，反而多見陽明認同朱熹之說法，但卻在理論上嚴厲批評朱熹，則陽明是否真在人格修養上十分同情朱熹，筆者也要置疑了。陽明大作《朱子晚年定論》之書，既受時人反駁，亦不被後學接受，這還是要怪陽明自己批評朱熹過甚，區區書信之內文，不足以推翻早已深入人心的朱王別異之印象。然而，筆者的努力卻是，儘管陽明有種種的理論錯置，及對朱熹忽冷忽熱的不一態度，朱、王之間的根本

形式應該是，雖有差別，卻無對立。要說對立，三教之間對立更多，更應去談，但在同一學派內，教內之間的別異，多是基本哲學問題意識的混淆所致。本文之作，即是以哲學基本問題分析法，澄清朱王之別異，主張其並非對立之作。

參考文獻

- 牟宗三（1968）。《心體與性體第一冊》。臺北，正中書局。
- 朱熹（2000）。《朱子文集》。臺北：德富古籍叢刊。
- 杜保瑞（2001）。〈王陽明功夫哲學進路的哲學體系探究〉，《東吳哲學學報》，6：61-118。
- （2009）。〈朱子談本體工夫的項目與義涵〉，《宋代新儒學的精神世界——以朱子學為中心》，87-111。上海：華東師範大學出版社。
- （2010）。《南宋儒學》。臺北，臺灣商務印書館。
- （2010.03）。〈論王陽明的知行關係〉，「第十三屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會——德行與知識」。新北市：華梵大學哲學系。
- （2010.06）。〈王陽明的三教辨正與教學風格〉，「第三屆東方人文思想國際學術研討會」。新北市：華梵大學東方人文思想研究所。
- 陸象山（1971）。《象山先生全集》。臺北：世界書局。
- 陳榮捷（1988）。《王陽明傳習錄詳註集評》。臺北，臺灣學生書局。
- 馮友蘭（1991）。《中國哲學史新編》。臺北，藍燈文化事業股份有限公司。
- （1999）。《中國哲學史下》。臺北，臺灣商務印書館。
- 勞思光（1990）。《新編中國哲學史》。臺北，三民書局。