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。

臺灣大學學術
期刊資料庫

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。

^{*} 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》……獨於朱子之說有相牴牾，恆疚於心，切疑朱子之賢，而豈其於此尚有未察？及官留都，復取朱子之書而檢求之，然後知其晚歲固已大悟舊說之非，痛悔極艾……。世之所傳《集註》、《或問》之類，乃其中年未定之說，自咎以為舊本之誤，思改正而未及。而其諸《語類》之屬，又其門人挾勝心以附己見，固於朱子平日之說猶有大相謬戾者……。予既自幸其說之不謬於朱子，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……。」以下《王陽明全集》、《朱子晚年定論》皆引此書。

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，例如趙沆〈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《學蔣通辨》中都予以攻擊。第二，陳建將陸子之學視為「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《學蔣通辨》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理據之外，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。

² 趙沆，《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……。」趙沆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〉即趙沆之〈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，而晚年惓惓於涵養本原，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，岐而二之，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》、《學蔣通辨》、《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，故與陳榮捷先生的談論，內容比重不同。另方面，筆者與錢穆先生不同則是，本文對陳建及其書作出評價，

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。

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。

並非僅以敘述《學部通辨》的內容為主。筆者敘述《學部通辨》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《學部通辨》之貢獻與失誤。

二、《學部通辨》的主旨與批評策略

《學部通辨》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。《學部通辨·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，陽儒陰釋之部熾矣。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《學部通辨》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。至於趙汴、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《學部通辨》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

¹⁰ 陳建，《學部通辨·總序》，頁110。

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，以駁斥趙汴、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」，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」：

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。

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

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，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

¹² 陳建，《學蔀通辨》〈學蔀通辨題綱〉，頁113-114。

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。

¹⁵ 陳建，《學蔀通辨·前編》，卷上，頁116。

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《學蔣通辨·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《學蔣通辨》各編中，以下即說明其中之內涵。

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。

¹⁷ 筆者所謂「同詞彙」即「同義」的策略；例如《學蔣通辨·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。另方面，對陳建不利的情況，「同詞彙」即可以「不同義」。例如《學蔣通辨·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《學蔣通辨·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《學蔣通辨》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

《學部通辨·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；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，次第將禪語相將發盡了，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

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《學部通辨》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《學部通辨·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，內容可謂煩瑣，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。

²⁰ 陳建：《學部通辨·後編敘》卷上，頁151。

²¹ 陳建：《學部通辨·後編》卷中，頁184。

具體批判內容與理由，於《學部通辨·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、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

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。

²⁶ 陳建，《學部通辨·後編》卷上，頁152。

²⁷ 陳建，《學部通辨·後編》卷上，頁152。

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

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

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。

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。

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。

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

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

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

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

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。

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。另一方面舉出真正的「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」？

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：

⁴⁰ 陳建，《學蔣通辨·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。

⁴² 《陸象山全集·語錄》卷三十五，頁297。

吾之教人，大概使其本常重，不為末所累，然今世論學者，卻不悅此！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，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。

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。

⁴⁶ 《陸象山全集》〈白鹿洞書院講義〉卷二十三，頁174-175。

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

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

⁴⁷ 陳建，《學蔣通辨·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！人有難犬放，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。

⁴⁹ 《陸象山全集》〈與曾宅之〉卷一，頁3。

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」。

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。

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

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、朱子等多人）之相關論述內容來做評判。

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。

⁵² 例如《學部通辨·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』，以萬物之形象言也。」此批判方式甚多，理據卻缺乏。

(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《學蔀通辨》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。

⁵³ 陳建，《學蔀通辨·後編》卷上，頁156。

⁵⁴ 陳建，《學蔀通辨·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。另一方面，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：「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。

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。

⁵⁷ 陳建，《學蔀通辨·終編》卷上，頁252。

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《學蔀通辨》之主要批評對象，而稍早於陽明之程敏政著《道

⁵⁸ 《陸象山全集》〈與邵叔誼〉卷一，頁1。

⁵⁹ 《陸象山全集》〈與趙監〉卷一，頁6。

一編》、前人趙汴〈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、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：「熹奉親遭日如昔，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

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：

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。

⁶¹ 陳建，《學蔀通辨·前編》卷上，頁118。

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。

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：

⁶² 陳建，《學蔣通辨·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，《學蔣通辨·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。此段考據詳見東景南，《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。

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，蓋以其中歲以前所未見真，爰及晚年始克有悟，乃於其論書尺數十卷之內，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

知其晚歲固已大悟舊說之非，痛悔極矣，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

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，據東景南先生之考証，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。

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。

⁶⁷ 詳見東景南，《朱熹年譜長編》，頁 585。

⁶⁸ 《朱子晚年定論》，頁 128。

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

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

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。

⁶⁹ 《朱子文集》〈答黃直卿二〉卷四十六，頁2105。

⁷⁰ 羅欽順，《困知記·附錄》，頁4。

⁷¹ 《朱子晚年定論》，頁128。

⁷² 朱子對於《集註》、《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。據東景南，《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《論語集註》、《或問》、《孟子集註》、《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，

此失誤嚴重且難以令人接受，陽明亦不能怪陳建見獵心喜；《學部通辨》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

《學部通辨》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。

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。

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。

⁷³ 陳建，《學部通辨·前編》卷中，頁 126-127。

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」

《學蔣通辨·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，而答《朱子年譜》置鵝湖會之後，為失其次。于是以辨無極諸書，列於鵝湖三詩前，定為首卷，謂以著其異同之始，早年未定之論。篁墩一何誣之甚也！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。

⁷⁴ 陳建，《學蔣通辨·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、無極太極之辨、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。

⁷⁵ 陳建，《學蔣通辨·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

⁷⁸ 陳建，《學蔀通辨·續編》卷下，頁248。

⁷⁹ 陳建，《學蔀通辨·續編》卷下，頁244。

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：

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：

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，雖其言之出于孔子，不敢以為是也，而況其未及孔子者乎！求之於心而是也，雖其言之出于庸常，不敢以為非也，而況其出于孔子乎！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」、「而況其出于孔子者乎」二句。陽明上述談論古本《大學》，反對朱子改正補緝，從文中得知應是遵奉孔子之意涵較濃，然陳建卻刻意只引用前段之文且闕漏二句，來說明陽明「求心」之誤，更誣陷陽明不尊重孔子，偏頗甚多。

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

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，誑惑眾生，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」。

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《學部通辨》反對調和者所提出的攻擊內涵，其中得失不難判定。

⁸² 陳建，《學部通辨·續編》卷下，頁245。

⁸³ 陳建，《學部通辨·續編》卷下，頁245。

四、《學蔀通辨》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《學蔀通辨》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《學蔀通辨》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，並簡述陳建對朱子闡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。

⁸⁴ 陳建，《學部通辨·續編》卷下，頁248。

⁸⁵ 陳建，《學部通辨·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：《學部通辨·續編》卷中，頁228。

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，
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。

「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

⁸⁷ 陳建，《學蔀通辨·終編》卷上，頁252。

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；另一方面，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，《學部通辨·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，變換推行以文其說。《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

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。

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《學部通辨》〈續編〉卷上，頁200。

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

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」論說如《大般涅槃經》之論述，乃不可壞之性，絕非「空」、「無」。⁹⁴另方

⁹⁰ 《學蔣通辨·續編》卷上，頁201。

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。

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

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。

（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，因為大病；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

明「佛性」之恆存義，非「虛」、「無」、「空」云爾。

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

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。

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

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」

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。

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？

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，

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，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」？

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。

（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《學部通辨》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

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」。

⁹⁸ 陳建，《學部通辨·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。

⁹⁹ 陳建，《學部通辨·前編》卷中，頁125-126。

「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《學部通辨》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《學部通辨》之方式批評朱子，亦可說朱子為禪了。

五、結論

雖然《學部通辨》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《學部通辨》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《學部通辨》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，《學部通辨》〈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《學蔣通辨》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》、《學部通辨》、《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，第二零二-二零三冊，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·趙汭《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。

張永儒〈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。

臺灣大學學術
期刊資料庫