

# 朱陸教育思想之比較研究

伍振鷺

——本著作之完成得國家長期發展科學委員會之補助

## 壹、緒論

一、朱子傳略

二、象山生平

## 貳、本體論

一、濂溪太極圖說

二、朱陸太極無極之辨

## 參、人性論

一、儒家之人性觀

二、天命之性與氣質之性之異

## 肆、方法論

一、朱陸鸞湖之會

二、尊德性與道問學之爭

## 伍、結論

## 壹、緒論

研究中國教育思想者，必以儒家學說為主要對象。儒家之學，自孔子集唐虞三代相傳之倫理觀念，而得其所謂仁  
呂覽不二篇：「與中論語子路篇孔子有謂：『不得中行而與之，必也狂狷乎！』」，並貫之以忠恕，建立儒家之道德體系；孟子繼之，倡仁義之說，於以形成儒家  
之中心思想。迨漢武帝罷黜百家，獨尊儒術，由是儒學定於一尊，而為後世之所宗焉。惟兩漢以降，玄風大暢於魏晉，佛  
學則盛行於六朝隋唐，超軼儒宗，幾至喧賓奪主。然自儒者立場觀之，老玄釋空，均屬異端，欲求撥亂反正，正人心息邪  
說，則仍當求諸五三聖人之道與六藝經傳。此兩宋以還性理之學（簡稱理學，或曰道學）所由興，而理學之所以謂為儒學  
之復興者也。

兩宋性理之學，以周濂溪（敦頤）為開宗，邵康節（雍）之先天易學為別派；張橫渠（載）二程（大程子顥、小程子  
頤）承其後，而二程尤義文密茂，立性理之規模；下逮南宋，朱元晦（熹）以英邁剛明之資，上承周程之遺緒，博學深思  
，廣大其說，集理學之大成。與朱子同時，當日相與講論而為相異之說者，有象山陸氏（九淵）。二人分捧珠盤，主持講  
會，所見雖有不同，而壘篋並美，實極一時之盛，千載而下，猶可窺見其言貌風旨也。汪廷珍重修象山文集序有云：

虞廷以十六字之心法衍道統，而理學乃得承於後代；理學者，道統所由寄也。粵自孔孟既沒，微言歇絕，諸子百家之

(184)

說紛紛競響，或擇焉而不精，或語焉而不詳，道其所道，而非聖人之道。迨濂溪周子出，攷遺經而得不傳之緒；於會，以土承先哲，下開來學。嗣時二程張朱相繼而起，淵源授受，表彰六經，而聖道煥然復明。金谿陸象山先生，與朱子同時異壤，一則主席鹿洞，一則講學鵝湖，當時並稱朱陸；觀其垂訓立教易從，大抵欲人求放心以復其本然之體，雖與朱子宗主不同，往反辯論，而其躬行實踐，期無愧於聖賢之道者，則無不同也。故考陸者必參朱，考朱者不廢陸。考宋代理學者，多以朱陸並稱。蓋朱子之學，規模宏大，條理精密，以太極理氣立形上思想，以理欲性情聞道德精微，以居敬窮理爲進德修業之方，皆原始而要終，同條而共貫；而象山講學，簡易直截，發揚蹈厲，本乎孟子先立乎其大者之教，傳爲心即理說，於理學領域中別樹其心學一幟，其無愧聖門，有補來學，要亦與朱子無異。故歷來考陸者必參朱，考朱者亦不廢陸；而淺學固陋，因亦敢就有關先賢之教育論說者，爲比較之研究，冀其商量舊學，有以培養新知。至正謬補略，則是所望於大雅方聞。

## 一、朱子傳略(一)

朱子名熹，字元晦，一字仲晦；徽州婺源人，父韋齋先生松，字喬年；第進士，歷官司勳吏部郎，以不附和議忤秦檜去國，行誼爲學者所宗。嘗爲閩延平尤溪縣尉；建炎四年罷官，寓尤溪城外毓秀峯下之鄭氏草堂，生先生。先生幼穎悟，甫能言，父指天示之曰：「天也。」問：「天之上何物？」父異之。五歲始入小學；八歲讀孝經，題其上曰：「不若是，非人也！」嘗從群兒戲沙上，獨端坐以指畫沙，視之八卦也。年十八貢於鄉；紹興十八年登進士第。自登第後五十餘年，歷官州郡，入仕中朝，前後閱高孝光寧四世，仕於外者凡五任九考，及經筵纔四十日。紹興廿一年主泉州同安簿，選邑秀民充弟子員，日與講說聖賢修己治人之道，禁婦女之爲僧道者；士思其教，民懷其德，不忍其去，至五考而後罷。孝宗即位，詔求直言；先生上封事，論帝王之學。隆興元年，復召對；言致知復讐二事。淳熙五年除知南康軍，值歲不雨，講求荒政，全活甚多；訪白鹿洞書院遺址，奏復其舊，爲學規傳守之。明年夏大旱，上疏勸人君正心術以立紀綱，孝宗讀之大怒，乃除提舉江西常平茶鹽；旋錄救荒之勞，除直秘閣，會浙東大饑，改提舉浙東。及知臺州，以劾唐仲友忤權貴，辭歸。十四年以楊公萬里荐除提點江西刑獄。十五年入奏，請孝宗察去私欲以復全天理；是行有要之於路，以爲正心誠意之論，上所厭聞，戒勿以爲言，先生曰：「吾生平所學，惟此四字，豈可隱默以欺吾君乎？」觀朝翌日除兵部郎官，以足疾奉祠，乃改除直寶文閣主管西京嵩山崇福宮。光宗時，知漳州，奏除無名之賦七百萬，減經總制錢四百萬；以習俗未知禮，

采古喪葬嫁娶之儀，揭以示之。明年以子喪請祠。未幾差知潭州，會洞獫狁屬郡，遣人諭以禍福，皆降。所至興學校，明教化，四方學者畢至。寧宗即位，除煥章閣待制侍講，每以所講編次成帙以進，寧宗亦開懷容納。始寧宗之立，韓侂胄自謂有定策功，居中用事，先生憂其害政，上疏言左右竊柄之失，在講筵復申言之。惟以朝廷大權悉歸侂胄，慶元二年遂爲監察御史沈繼祖誣十罪，詔落職罷祠。自先生之去國也，侂胄勢益張，攻僞學日急；選人余嘉至書乞斬先生。方是時，士之繩趨尺步稍以儒名者，無所容其身；從遊之士，特立不顧者屏伏邱壑，依阿巽懦者更名他師，過門不入，甚至變易衣冠，狎遊市肆，以自別其非黨。而先生日與諸生講學不休，或勸其謝遣生徒者，笑而不答。四年先生以年近七十，申乞致仕；五年依所請。明年卒，年七十一。先生既沒將葬，言者謂四方僞徒期會送僞師之葬，會聚之間，非妄談時人短長，則謬議時政得失，望令守臣約束從之，然計告所至，從遊之士與夫聞風慕義者，莫不相與爲位而聚哭焉，禁錮之嚴，有所不避也。

先生少稟父命，問學於胡原仲（憲）劉勉之（致中）劉子翬（彥中）；又師事父執李愿中（侗）。胡劉皆私淑二程之學者，侗則受學於同郡羅仲素（從彥），仲素又問學於二程門人楊龜山（時）論者多謂楊文靖公四傳而得朱子，其實朱子本師劉白水爲龜山門人，亦祇再傳耳。淵源，即在於是。其爲學也，大抵窮理以致其知，反躬以踐其實，而以居敬爲主。嘗謂聖賢道統之傳，散在方冊，聖經之旨不明，而道統之傳始晦，於是竭其精力以研窮經訓；所著書有：易本啓蒙，著卦考誤，詩集傳，大學中庸章句，或問，論語孟子集註，太極圖通書西銘解，楚詞集註辨證，韓文考異。所編次有：論孟集義，孟子指要，中庸輯略，孝經刊誤，小學書，通鑑綱目，宋名臣言行錄，家禮，近思錄，河南程氏遺書，伊洛淵源錄，皆行於世。平生爲文凡一百卷，生徒答問凡八十卷，別錄十卷。家故貧，少依父友劉子羽，寓建之崇安，勝應事曰紫陽書室；後徙建陽之考亭。筆瓢屢空，晏如也。諸生自遠而來從學者，豆飯藜羹，率與之共。往往稱貸於人以給用，而非其道義，則一介不取。從遊之士，迭誦所習，以質其疑，意有未喻，則委曲告之而不倦，問有未切，則反覆告之而不隱；務學篤則喜見於言，進道難則憂形於色。講論經典，商略古今，率至夜半；雖疾病支離，至諸生問辨，則脫然沉疴之去體。一日不講學，則惕然以爲憂。攝衣而來，遠自川蜀，文詞之傳，流及海外；至於荒裔，亦知慕其道，竊問其起居；窮鄉晚出，家蓄其書，私淑諸人者，不可勝數。先生誕於閩，晚居建陽考亭，建滄洲精舍講學，故宗之者曰考亭學派，亦曰閩學；並謙洛關三派，爲理學之正統。自先生之卒，至嘉泰初，學禁稍弛，抵胃死後，紹興遺表恩澤，謚曰「文」，尋贈中大夫，特贈資謨閣直學士。理宗寶慶三年，

(186)

贈太師，追封信國公，改徽國。淳佑元年，理宗親學，手詔以張周二程及朱子從祀孔廟。明洪武初，詔以朱子之書立於學官，天下學者咸宗之。嘉靖中，祀稱先儒朱子；遷清承之，敕令於周邵張程朱，皆稱子而不名云。

## 二、象山生平 (一)

陸象山諱九淵，字子靜，自號存齋；因講學於象山，學者又稱爲象山先生。其先嬌性，至齊宣王少子元侯諱通始封平原般縣陸鄉，因以爲氏；通曾孫烈爲吳令，子孫遂爲吳郡吳縣人。六世祖德遷，五代末避地於撫州金谿，爲金谿陸氏之祖。高祖有程，曾祖演，並以學行重於鄉里。祖職，趣尙清高，不治生產。父賀，字道鄉，贈宣教郎；生有異稟，端重不伐，究心典籍，見於躬行，曾酌先儒冠婚喪祭之禮，行之於家，家道之整，著聞州里。母孺人饒氏，生子六人；後三人：九韶，字子美，講學校山，號校山居士，九齡，字子壽，學者稱復齋先生，最幼即象山，兄弟並有名於時，號稱江西三陸。象山生於宋高宗紹興九年乙未二月，幼不戲弄，靜重如成人。四歲時忽問其父天地何所窮際，父奇之。八歲讀論語，即疑有子之言支離。聞人誦伊川語，覺其言與孔孟不類，若傷我者。十三歲因讀古書解宇宙二字曰，四方上下曰宇，古往今來曰宙，忽大省曰：「宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事。」又嘗曰：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；西海有聖人出焉，此心同也，此理同也；南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之上至千百世之下有聖人出焉，此心此理，亦莫不同也。」乾道八年，登進士第，爲呂東萊伯恭所識。淳熙元年，授靖安縣主簿。二年，伯恭約象山與復齋會朱子於信州之鵝湖寺，論學術之異同。六年，改建寧府崇安縣主簿。八年，訪朱元晦於南康，時元晦爲南康守，與象山泛舟樂曰：「自有宇宙以來，已有此溪山，還有此佳客否？」乃請其登白鹿洞書院，講「君字喻於義，小人喻於利」一章，聽者感動，至有流涕者；朱復請筆之於簡，並跋而藏之。九年，除國子正，講書於國學。明年，遷勅令所刪定官。十一年，在勅局，論對奏五劄。十三年得旨，主管臺州崇道觀；遂奉祠歸，講學象山（應天山），建精舍，四方學徒大集，五年閱其簿，來見者逾數千人。十六年祠秩滿；孝宗內禪，光宗即位，詔知荆門軍。紹熙二年秋，啓行赴荆門；既至任，築城壁、革弊政、閱武備、變風俗，郡以大治。朔望及暇日詣學，講誨諸生。郡有故事，上元設醮爲民祈禱，象山乃會吏民講洪範敘福錫民一章以代之，發明人心之善，所以自求多福，聽者莫不曉然，至有泣下者。丞相周必大有謂：「荆門之政，可以驗躬行之效。」三年卒於官，年五十四；嘉定十年賜諡文安。有遺文象山集行世。

象山之學，直接無所承，詹子南問：「先生之學，亦有所受乎？」象山曰：「因讀孟子而自得之。」（象山文集卷卅五語錄）王陽明作象山先生文集序，亦謂其有以上承孟氏之學，曰：

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；而當時之弊，固已有外求之者，故子貢致疑於多學而識，而以博施濟衆爲仁，夫子告之以一貫，而教以能近取譬，蓋使之求諸其心也。迨於孟氏之時，墨氏之言仁，至於摩頂放踵，而告子之徒又有仁內義外之說，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。又曰：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之；弗思耳矣。」蓋道王息而伯術行，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，析心理而爲二，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。至宋周程二子始復追尋孔孟之宗，而有無極而太極，定之以仁義中正而主靜之說，動亦定、靜亦定、無內外、無將迎之論，庶幾精一之旨矣。自是而後，有象山陸氏，雖其純粹鮮平若不逮於二子，而簡易直截真有以接孟氏之傳；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。陽明以象山之學爲孟氏之學者，蓋以其簡易直截，求諸本心，真有以接孟氏之傳也；且象山之學更爲陽明致良知說導其先路，故陽明之斷以象山之學爲心學，不特以二人所言，其內容頗多相同之處，亦兼由陽明自許有以上接處廷十六字之心傳也。

或謂象山之學，亦淵源於程門。黃東發謂象山之學原於上蔡（謝良佐）；朱子亦曰：「上蔡說孝弟非仁也，孔門只說爲仁，上蔡却說知仁，只要見得此心，便以爲仁。上蔡之說一轉而爲張子韶，張子韶一轉而爲陸子靜。」（宋元學案上蔡學案）而宋元學案則稱，上蔡以後，王信伯林竹軒張無垢，至于林艾軒（均程門弟子或再傳），皆象山前茅。是則象山之學固出於程門，而有得於明道者爲多也。觀乎象山之讚明道疏通，及陽明謂象山由周程（指明道）而上承孟子，所言當非子虛也。

註一：有關朱子生平，係據朱子年譜（四卷，考異四卷），宋史道學傳，宋元學案卷四十八、四十九晦翁學案，並取材於黃勉齋撰「朱先生行狀」，刪綴成文。

註二：本節參考資料，以象山先生行狀（文集卷廿三），年譜（卷廿六）爲主，間亦取材於宋元學案卷五十八象山學案。

## 貳、本體論

### 一、濂溪太極圖說

自古儒者，罕言天道性命論語載子貢謂夫子之言性與天道，不可得而聞也；唯易一書所論，具形而上之色彩。易繫辭曰：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」蓋畫卦始於伏羲，而重卦出於子神農，卦辭爻辭爲文王所作，十翼之辭乃孔子之贊，至於彖象，則孔子說易之辭。易一名而含三義：易簡一也；變易二也；不易三也。惟易道之原，則由於陰陽相二之理，「天地絪縕，萬物化醇，男女構精，萬物化生。」故近取諸身，遠取諸物，推而及於天地萬類之變化，莫不賅盡；而兩宋以還性理之學，即本此而講求所謂天人之故與變易之理。

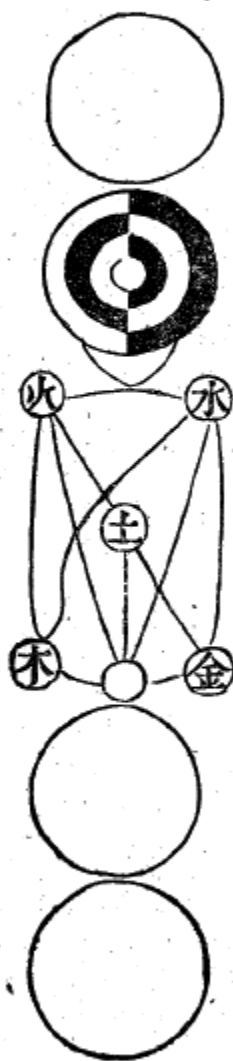
宋代性理之學，以濂洛關閩四派爲其中堅；而周濂溪（名敦頤，字茂叔）實爲其開宗。濂溪生平主要著述，爲太極圖說與通書；太極圖說言宇宙萬物衍生之歷程，大致係演繹易理而另建圖爲說，其要如左：

太極圖

## 無極而太極

陽動

陰靜



乾道成男

坤道成女

## 萬物化生

太極圖說 無極而太極；太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也。太極本無極也。五行之生也，各一其性；無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，萬物生生，而變化無窮焉。惟人也得其秀而最靈；形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分。萬事出矣。聖人定之以中正仁義，而主靜自註云無欲故靜。立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶；君子修之吉，小人悖之凶。故曰：「立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」又曰：「原始反終，故知死生之說。」大哉易也，斯其至矣。

周子之作太極圖說，朱子曾爲之注解，極其推崇，至謂得千聖不傳之秘，孔子後一人而已。惟後世之異論者，謂太極圖傳自陳搏，其圖刻于華山石壁，列元牝等名，認周子之學出於老氏；或謂周子與胡文恭同師僧壽涯，是周子之學又出於釋氏。黃宗炎晦木太極圖辯云：

周子太極圖，創自河上公，乃方士修煉之術也；實與老莊之長生久視，又屬旁門。老莊以虛無爲宗，無事爲用，方士以逆成丹，多所造作，去致虛爲靜遠矣。周子更爲太極圖，窮其本而反于老莊，又謂拾瓦礫而得精蘊；但綴說于圖，而又冒爲易之太極，則不侔矣。……考河上公本圖名無極圖，魏伯陽得之以著參同契，鍾離權得之以授呂洞賓，洞賓後與陳圖華同歸華山，而以授陳，陳刻之華山石壁。陳又得先天圖於麻衣道者，皆以授仲放，放以授穆修與僧壽涯，修以先天圖授李挺之，挺之以授邵天叟，天叟以授子堯夫。修以無極圖授周子，周子又得先天地之偁于壽涯。其圖自下而上，以明逆則成丹之法。……周子得此圖，而顛倒其序，更易其名，附於大易，以爲儒者之秘傳。……（宋元學案濂溪學案下）

朱彝尊太極圖授受考亦謂：

自漢以來，諸儒言易，莫有及太極圖者；惟道家者流，有上方大洞真元妙經，著太極三五之說，唐開元中，明皇爲製序，而東蜀衛琪注玉清無極洞仙經，衍有無極太極諸圖。據陳子昂感遇詩云：「太極生天地，三元更廢興，至精諒斯在，三五誰能徵？」三元本律曆志陰陽至精之數，三五本魏伯陽參同契。要之、太極圖說，唐之君臣已知之矣。陳搏居華山，曾以無極圖刊諸石，爲圖者四，位五行。其中自下而上：初一日玄牝之門；次二曰煉精化氣，煉氣化神；次三五行定位，曰五氣朝元；次四陰陽配合，曰取坎填離；最上曰煉神還虛，復歸無極。故謂之無極圖，乃方士修煉之術爾。相傳傳授之呂岳，岳受之鍾離權，權得其說于伯陽，伯陽聞其旨於河上公，在道家未嘗謂爲千聖不傳之秘也。元公取而轉易之，亦爲圖者四，位五行。其中自上而下：最上曰無極而太極；次二陰陽配合，曰陽動陰靜；次三五行定位，曰五行各一其性；次四曰乾道成男、坤道成女；最下曰化生萬物。更名之太極圖，仍不沒無極之旨。（曝書亭集卷五十八）

兩家所論，於太極圖之淵源授受，考辨極詳；是周子之說，出於道家也無可疑矣。雖然，元公之太極圖說，以太極衍爲陰陽五行，而化生萬物，仍本周易理論，引申發揮，創爲新說，建立其形而上之思想體系，而開兩宋性理之先河，如必固持儒者立場，以其出於老氏爲病，則未免門戶之見。故黃宗義曰：

後世之異論者，謂太極圖傳自陳搏，其圖刻于華山石壁，列元牝等名，是周學出於老氏矣；又謂周子與胡文恭同師僧壽涯，是周學又出於釋氏矣。此皆不食其蔽而說味者也。使其學而果是乎，則陳搏壽涯亦周子之老聃莫宏也；使其學



(190)

而果非乎，即曰取二氏而諄諄然辯之，則范縝之神滅，傅奕之昌言，無與乎聖學之明晦也。（宋元學家濂溪學案下）

洵屬持平之論。至濂溪太極圖說之引起爭端者，實在「無極而太極」一語，朱子極贊此語能洞見道體，而象山則詆其詞爲疊牀架屋；往復辯論，不下萬言。自是以還，諸家辯說者亦多，茲撮要述其顛末於次節，以見朱陸異見之不同也。

## 二、朱陸太極無極之辯

朱陸太極無極之辯，始於梭山（象山之兄，名九韶，字子美）有書與朱子，謂太極圖說與通書不類，疑非周子所爲；不然，則或是其學未成時所作；不然，則或是傳他人之文，後人不辨也。蓋梭山以爲通書不言無極，假令太極圖說是濂溪所傳或其少時所作，則作通書時不言無極，蓋已知其非矣。（宋元學家梭山復齋學案）朱子不以爲然，曾兩作書以答之。梭山之原書，不可得見；朱子答梭山第一書云：

太極篇首一句，最是長者所深排；然殊不知不言無極，則太極同于一物而不足爲萬化根本，不言太極，則無極淪於空寂而不能爲萬化根本。（朱子文集卷三十六）

朱子答梭山第二書曰：

且如太極之說，熹謂周先生之意恐學者錯認太極別爲一物，故著無極二字以明之。……而來諺便謂熹以太極下一物；……又謂若無極便有虛無好高之弊，則未知尊兄所謂太極是有形器之物，無形器之物耶？若果無形而但有理，則無極只是無形，太極只是有理明矣，又安得爲虛無而好高乎？（同右）

梭山以爲通書祇言太極，不言無極，似周子後來亦知其說之非；如太極上著無極二字，則是以太極下一物，且有虛無好高之弊。朱子則認爲無極只是無形，太極只是有理，不言無極，則太極同於一物而不足爲萬化根本，不言太極，則無極淪於空寂而不能爲萬化根本。太極上著無極二字，乃周先生（濂溪）恐人錯認太極別爲一物，故著無極二字以明之。後梭山以爲求勝不求益，遂不復致辯；而象山則以爲道一而已，不可不明於天下後世，故代爲梭山辯之。

朱陸太極無極之辯，往復共七書，

象山與朱子書三，朱子答象山書二，並朱子答梭山書二，合共七書。

不下萬言，纖悉詳盡，無復餘蘊。象山與朱子第一書曰：

易大傳曰：「易有太極。」聖人言有，今乃言無何也？作大傳時不言無極，太極何嘗同於一物而不足爲萬化根本耶？洪範五皇極，列在九疇之中，不言無極，太極亦何嘗同於一物而不足爲萬化根本耶？……（又）易之大傳曰：「形而上者謂之道。」又曰：「一陰一陽之謂道。」一陰一陽，已是形而上者，況太極乎？……且極字亦不可以形字釋之，蓋極者，中也，言無極則是言無中也，是奚可哉？若懼學者泥于形器而申釋之，只宜如詩言上天之載，而于下贊之曰



無聲無臭可也，豈宜以無極字加于太極之上？……無極二字，出於老子知其雄章，吾聖人之書所無有也；……而卒同之，此老氏宗旨也。（象山文集卷二）

朱子答之曰：

且夫太極之太極者何也？即兩儀四象八卦之理，具于三者之先而蘊於三者之內者也；聖人之意，正以其究竟至極，無名可名，故特謂之太極，猶曰舉天下之至極，無以加此云爾，初不以其中而命之也。……極者，至極而已；以有形者言之，則其四方八面合轉將來，到此究竟更無去處，從此推出，四方八面都無向背，一切停勻，故謂之極耳。後人以其居中而能應四外，故指其處而以中言之，非以其義為可訓中也。至於太極，則又無形象方所之可言，但以此理至極而謂之極耳。……若論無極二字，乃是周子約見道體，迫出常情，不顧旁人是非，不計自己得失，勇往直前，說出人不敢說底道理，令後之學者曉然見得太極之妙，不屬有無，不落方體。……至於太極既曰形而上者謂之道矣，而又曰一陰一陽之謂道，此豈真以陰陽為形而上者哉？正所以見一陰一陽雖屬形器，然其所以一陰一陽，是乃道體之所為也。故語道體之至極，則謂之太極，語太極之流行，則謂之道，雖有二名，初無兩體。……老子復歸於無極，乃無窮之義，如莊生入無窮之門，以遊無極之野云爾，非若周子所言之意也。（朱子文集卷卅六）

象山認為易太極曰：「易有太極。」洪範「五皇極」，皆不言無極，聖人言有，今乃言無何也？又易大傳曰：「形而上者謂之道。」一陰一陽謂之道。一陰陽即是形而上者，而非形而下者；且極者，中也，言無極則是言無中也，是奚可？若懼學者泥于形器而申釋之，則宜如詩言上天之載，而于下贊之曰無聲無臭可也；況無極二字出乎老子，言無極而太極，則是老氏宗旨也。朱子則駁其說，謂極是究竟至極，無名可名，故謂之太極；曰極者，至極而已，以有形者言之，居中而能應四外，故指其處曰中，非可訓其義為中，太極無形象，無方所，豈可謂之為中？至易大傳所謂：「形而上者謂之道。」一陰一陽之謂道。……實以一陰一陽為形器，是形而下，而所以一陰一陽者是道，乃形而上也。按伊川言有此主張故語道體之至極曰太極，語太極之流行則謂之道，道與太極，二名同體者也；此外，老子復歸于無極，無極乃無窮之義，如莊生入無窮之門，以遊無極之野云爾，非若周子所言之意也。

朱陸往復之第二書，多係發揮前書未盡之意。

文繁不具引

惟意氣交侵，相為文字勝負，甚且以辭害意，有失求益之旨。其中僅

象而謂：「此理乃宇宙之所固有，豈可言無？……而字之指歸，又有虛實，虛字則當論字義，實字則當論所指之實，則有非字義所能拘者。」極字亦如此，太極皇極乃是實字，所指之實豈容有二？充塞宇宙無非此理，豈容以字義拘之乎？……同指此理，則曰極曰中曰至，其實一也。一極備凶，此兩極字乃是虛字，專為至義，却使得極者至極而已。……及朱子云：「極是此理之至極，中是狀此理之不偏，……若皇極之極，民極之極，乃為標準之意，猶曰立於此而示於彼

(192)

，使有所向望而取正焉耳，非以其中而命之也；……無極而太極，猶曰莫之爲而爲，莫之致而致；……所謂太極，乃天地萬物本然之理，亙古亙今顯撲不破者也。」爲前書之所無。至象山與朱子第三書，以朱子前書有「我日斯邁而月斯征，各尊所聞，各行所知亦可矣，無復可望於必同也。」之語，願息爭辯，並諷朱子自悟其過，遂了却此一段公案。

綜觀朱陸太極無極之辯，喧騰史冊，以爲性理學史中永未嘗解決之大問題；今考其所說，只是文字繳繞，相爲勝負，於所說此理之本體，初無有不同也。第一、朱陸皆承認太極是天地萬物本然之理，充塞宇宙，無所不在，惟朱多增一有標準之意；第二、太極爲道體之至極，亦即充塞宇宙之實理，故太極即理即道。其不同者：(一)、朱以無極是無形，謂形容太極無方所、無形狀，易言之，是太極一詞之形容語；又極是究竟之極，以有形者言之，可指其所處曰中，但不得徑訓爲中也。陸則以太極之極爲實字，故亦涵中與至之義，但不可訓爲形，極，中也，言無極是無中也，故不可；且通書祇言太極，不言無極，知太極圖說之言爲不可信。如謂太極必欲加形容語，則可仿詩曰「上天之載」，下贊曰無聲無臭足矣。

(二)、陸以無極出於老子，故「無極而太極」一語，是老子宗旨；朱則以老子之無極是無窮，而周子之無極是無形，故不同。(三)、朱以陰陽爲形器，是形而下，所以一陰一陽者始是道，爲形而上；陸則以易大傳言「形而上者謂之道」，「一陰一陽之謂道」比言，謂一陰一陽即是道，即是形而上，故不得以陰陽爲形器也。

右述各點(一)，其同者固無論矣，其異者，亦祇是文字用語之爭，推轂可否，非於基本原理有不同之見解也。惟朱以陰陽爲形器，爲形而下，陸則以陰陽爲道，爲形而上，二者純然不同，此因朱主理氣之說，以太極是理，陰陽是氣，故曰：「陰陽氣也，形而下者也，所以一陰一陽者理也，形而上者也，道即理也。」(周子通書首章朱注)就其條理分析而言，則朱說爲詳，然亦祇可云彼此用詞涵義之不同，非對於基本原理有異說之存在也。要之，朱陸太極無極之辯，乃對於同一之實理本體，而爲不同文字之訓解而已。二人書札往復，索繞無已，象山銳氣逼人，朱子亦堅持已說，辭鋒激越，不肯相下，幾於意氣交侵，而無復從容討論之致也。

至致辯之因，乃二陸以爲無極係老子宗旨，象山與陶贊仲書云：

太極圖說，乃梭山兄辯其非是。大抵言無極而太極，與周子通書不類，通書言太極不言無極，易大傳亦只言太極不言無極，若於太極上加無極二字，乃是蔽於老氏之學；又其圖說本見於朱子發附錄，朱子發明言陳希夷太極圖傳在周茂叔，遂以傳二程，則其來歷爲老氏之學明矣。周子通書與二程言論，絕不見無極二字，以此知三公蓋已知無極之說爲非矣。(象山文集卷十五)

此象山之所以反覆不已也；惟「朱子曰：『密戲作易，自一畫以下，文王演易，自乾元以下，皆未嘗言太極也，而孔子言之；孔子贊易，自太極以下，未嘗言無極也，而周子言之，先聖後聖豈不同條而共貫哉！』」又曰：「無極二字，真得千聖

以來不傳之秘。『夫無極二字，且無論出於外氏，柳子厚曰：「無極之前，陰含陽也；有極之後，陽分陰也。」是周子之前已有無極之說矣。』（宋元學案濂溪學案附錄）因起辯論。緣「無極而太極」一語，本極費解，自朱陸爭訟以來，說之者甚衆，然鮮能通知其微，尊之者未免太高，抑之者未免過甚，而以吳草廬（澄）之說爲最善。茲錄其說於左：

太極者，何也？曰道也；道而稱之曰太極，何也？曰假借之辭也。道不可名也，故假借可名之器以名之也。以其天地萬物之所共由也，則名之曰道，道者，大路也；以其條派縷脈之微密也，則名之曰理，理者玉膚也。皆假借而爲稱者也。其實无妄曰誠，天體自然曰天，主宰造化曰帝，妙用不測曰神，付與萬物曰命，物受以生曰性，得此性曰德，具于心曰仁，天地萬物之統會曰太極。道也、理也、誠也、天也、帝也、神也、命也、性也、德也、仁也、太極也，名雖不同，其實一也。極、屋棟之名也，屋之脊樑曰棟，就一屋而言，惟脊樑至高至上，無以加之，故曰極；而凡物之統會處，因假借其義，而名爲極焉，辰極皇極之類是也。道者，天地萬物之統會，至尊至貴，無以加者，故亦假借屋棟之名，而稱之曰極也。然則何以謂之太？曰太之爲言，大之至甚也。夫屋極者屋棟，爲一屋之極而已；辰極者北辰，爲天體之極而已；皇極者人君，一身爲天下衆人之極而已；以至設官爲民極，京師爲四方之極，皆不過指一物一處而言也。道者，天地萬物之極也，雖假借極之一字，強爲稱號，而會何足以擬議其勢哉？故又盡其辭而曰太極者，蓋曰此極乃甚大之極，非若一物一處之極然。彼一物一處之極，一極之小者耳，此天地萬物之極，極之至大者也，故曰太極。邵子曰：「道爲太極。」太祖問曰：「何物最大？」答者曰：「道理最大。」其斯之謂與！然則何以謂之無極？曰道爲天地萬物之體而無體，謂之太極，而非有一物一處可得而指名之也，故曰無極。易曰：「神无方，易无體。」詩曰：「上天之載，無聲無臭。」其斯之謂與！然則無極而太極何也？曰屋極、辰極、皇極、民極、四方之極，凡物之號爲極者，皆有可得而指名者也，是則有所謂極也；道也者，無形無象，無可執著，雖稱曰極，而無所謂極也，雖無所謂極而實爲天地萬物之極，故曰無極而太極。（宋元學案濂溪學案下）

草廬釋極爲至極，含有標準之意；而所舉屋極、辰極、皇極、民極諸詞，亦多本朱子答象山書之意立論。惟說理明析，而不牽勉。以是，可見朱子語道體之至極則謂之太極，語太極之流行則謂之道，雖有二名，初無兩體；又謂不言無極，則太極同於一物而不足爲萬化根本，不言太極，別無極淪於空寂而不能爲萬化根本，諸所云云，似爲得其真實。雖然，顧湜又謂：

謹案以上共七書，所以辯無極者，可謂纖悉詳盡矣。然究其大旨，象山第一書云周子若懼學者泥于形器而申釋之，則宜如詩言上天之載，于下贊之曰無聲無臭可也。紫陽答象山第一書云孔子贊易，自太極以下，未嘗言無極也，周子言

之，若於此實見本極之真體，則知不言者不爲少，而言之者不爲多矣。二先生之反復辨折不已者，不出此兩端；然此皆二先生蚤歲之事。考察他日註太極圖說，首曰上天之載，無聲無臭，而實造化之樞紐，品彙之根柢，曰無極而太極，實即象山之語意；其書現在可考也。可見二先生雖有異，而晚則何嘗不相合與！（宋元學案象山學案）

是朱陸辯無極而太極一語，所見雖有異，而終則相合。其有宗朱者，詆陸以及慈湖白沙陽明，宗陸者，詆朱以及元公二程，則實亦難免於入主出奴自限門戶之譏矣！

註一：參閱吳康著「錫園哲學文集」上冊（四十二）陸象山學述

## 參、人性論

### 一、儒家之人性觀

漢書藝文志謂儒家者流，蓋出於司徒之官，職掌教化。周官師氏保氏均屬於司徒，分別以德行道藝教國子，太宰九兩，師與儒各以實以道得民。而與教化之關係最切者，厥爲人性問題。張東蓀認爲「中國思想上對於人性研究，乃是以教化問題爲其動機；即爲了要證明教化之可能起見，乃始逼出其對於人性研究的注意。」（理性與民主）梁啟超亦言：「我國哲學史上發生最早而爭辯最烈的，就是人性問題；這個問題是一切教育、一切政治之總出發點。」故歷來儒者均有其對於人性問題之主張。中國哲學史上關於人性問題之討論，據王充論衡本性篇：

周人世碩，以爲人性有善有惡。舉人之善性，養而致之則善長；惡性，養而致之則惡長。如此，則性各有陰陽，善惡在所養焉。故世子作養書一篇。宓子賤、漆雕開、公孫尼子之徒亦論情性，與世子相出入，皆言性有善有惡。孟子作性善之篇，以爲人性皆善；及其不善，物亂之也。謂人生於天地，皆稟善性，長大與物交接者，放縱悖亂，不善日以生矣。……告子與孟子同時，其論性無善惡之分，譬之湍水，決之東則東，決之西則西，猶人無分於善惡也。……孫卿（即荀子）有反孟子，作性惡之篇，以爲人性惡，其善者僞也。性惡者，以爲人生皆得惡性也；僞者，長大之後勉使爲善也。

是中國哲學之討論人性問題，以周人世碩爲嚆矢；其後，宓子賤、漆雕開、公孫尼子之徒亦論性，與世子相出入；而孟子告子上：

公都子曰：「告子曰性無善無不善也；或曰性可以爲善，可以爲不善；……或曰有性善，有性不善。……」則關於此一問題之論述，約可歸爲性善（孟子），性惡（荀子），性無善無惡（告子），性可善可惡及人有性善性惡五說。

惟此五說，以孟子後世尊爲亞聖，故其性善之論，遂爲儒家論性之正統。

孟子性善之說，本乎中庸，而中庸則承易繫辭爲說。易繫辭曰：「一陰一陽之謂道。繼之者善也；成之者性也。」其於性，雖未明言其爲善，然已有此傾向；至中庸曰：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」則言性善之傾向已極明顯。中庸成於子思；孟子學於子思之門人，其性善說，實卽本此。孟子道性善，言必稱堯舜（滕文公上），以爲人性本善，仁義禮智根於心，其言曰：

君子所性，仁義禮智根於心。（盡心上）

惻隱之心，人皆有之，羞惡之心，人皆有之，恭敬之心，人皆有之，是非之心，人皆有之；惻隱之心，仁也，羞惡之心，義也，恭敬之心，禮也，是非之心，智也。仁義禮智，然由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。（告子上）

君子所性，仁義禮智根於心；而惻隱、羞惡、恭敬（辭讓）、是非之心，則爲四者之端，皆爲我所固有，非由外鑠。孟子更示以例曰：

人皆有不忍人之心。……所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。（公孫丑上）

四端乃人之所固有，人之有四端，孟子譬之猶其有四體；無是四端者，則不得謂之人也。

四端既爲人所固有，則順其情而充之，便可以爲善，故孟子曰：

凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始燃，泉之始達。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。（同右）

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也，敬長，義也；無他，達之天下也。（盡心上）

不慮而知，是爲良知，不學而能，是爲良能。良知良能，乃本然之善，若能順其情而充之，則如火之始燃，泉之始達，其爲善也必矣。孟子所謂：「乃若其情，則可以爲善矣；乃所謂善也。」（告子上）是也。

惟人之本性雖善，却不可放失，人若失其本性，則將爲惡。孟子之言曰：

牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以爲美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊

又從而牧之，是以若彼其濯濯也。人見其濯濯也，以爲未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，且旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣其好惡與人相近者幾希，則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存，夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。（告子上）

苟得其養，無物不長，苟失其養，無物不消。人性本善，然且晝之所爲，既梏亡之矣，而梏之反覆，其夜氣又不足以存，致終於爲惡，殆若牛山之木，斧斤伐之，牛羊又從而牧之，是以若彼其濯濯也。此孟子之所以有：「人之所以異於禽獸者幾希！庶民去之，君子存之。」（離婁下）之嘆也。

雖然，吾人若能存心養性以事天，窮理盡性以至命，則便如孟子所謂：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」（盡心上）又何梏亡之患也哉！且孟子又曰：「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。」（告子上）是則並所謂爲學之要亦示之矣。蓋孟子以爲人性本善，但順其情而致之，必不至於爲惡；然人或有不善者，則放失其心（性）者然也，故孟子主學問之道無他，在求其放心而已，能求其放心，是即所謂學也。

孟子性善之說，大要如此（一）；後儒論性，多宗述之，宋儒以繼孔孟之絕學自任，然程（明道、伊川兄弟）張（橫渠）論性，分天命之性與氣質之性爲二；認天命之性純然至善，雖折衷孟子性善之論，而主氣質之性有善有不善，則立說與孟子異。二程之言曰：

性字不可一概而論，生之謂性，只訓所稟受也，天命之謂性，此言性之理也。（二程遺書伊川語十）

氣有善有不善，性則無不善也。人之所以不知善者，氣昏而塞之耳。（同右伊川語七下）

人生氣稟，理有善惡，然不是性中有此物相對而生也；有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。（同右二先生語）

天命之性，乃義理之同，故無不善，氣質之性，則爲生質之異，故有善有不善，因是二程主「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。二之則不是。」（同右二先生語六）必合天命之氣質二者，論性始明且備也。橫渠言性亦曰：

形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。（正蒙誠明篇第六）

立論與二程同。朱子之學，紹承伊洛之統，於二程天命之性而外復提出所謂氣質之性，贊爲發明千古聖賢未盡之意，有功聖門，有補來學；象山則篤守孟氏之說，主本然之性，只是至善，而不言所謂氣質之性。二人各有所執，其異則有如下節所述。

## 二、天命之人性與氣質之性之異

儒家關於人性之觀點，略如前節所述，係以孟子之性善說為正統思想，至程張氣質之說出，始有所補充與修正；朱陸論性，於此各有闡發，歧異以生。

象山本孟子性善之論為說，認人性本善，其言曰：

四端皆我固有，全無增添。（象山文集卷卅五語錄）

人皆可以為堯舜，此性此道與堯舜元不異。（同右）

人性本善，蓋四端皆我所固有；且聖人與我同類者，故人皆可以為堯舜。以是象山主學者必「見到孟子道性善處，方是見得盡。」（同上書卷卅四語錄）。

昔孟子之言性善也，謂仁義禮智根於心，理義為人心之所同然，又曰：「盡其心者，知其性也。」其言性皆以心釋之。孟子之以心釋性，係針對告子之以生言性；蓋以生言性，則人與其他生物之性同，而以心言性，則人與其他生物之性便異。因是、象山亦主此心即是此性。

伯敏曰：「……性才心情如何分別？」先生云：「情性心才都只是一般事物；言偶不同耳。」伯敏曰：「莫是同出而異名否？」先生曰：「不須說得，說著便不是。……若必欲說時，則在天為性，在人者為心。此蓋隨吾友而言，其實不須如此；……只與理會處就心上理會。……聖賢急於教人，故以情、以性、以心、以才說與人，如何泥得？若老兄與別人說，定是說如何樣是心，如何樣是性情與才，如此分明，說得剝地不干我事。須是血脈骨髓理會實處始得。凡讀書皆如此。」（文集卷卅五語錄）

人非木石，安得無心？心於五官最尊大。……孟子曰：「存乎人者，豈無仁義之心哉？」又曰：「至於心，獨無所同然乎？」又曰：「君子之所以異於人者，以其存心也。」又曰：「非獨賢者有是心也，人皆有之；賢者能勿喪耳。」又曰：「人之所以異於禽獸也幾希！庶民去之，君子存之。」去之者，去此心也，故曰此之謂失其本心；存之者，存此心也，故曰大人者不失赤子之心。四端者，即此心也；天之所以與我者，即此心也。（文集卷十一與李宰書）

在天為性，在人為心；其實性心才皆天之所以與我者，如能切己理會，象山認為都是一般事物，特言之偶有不同耳。

此心此性，乃天之所以與我者，以是人皆具之心，而心又皆具是理，故曰「心即理」也。（同右）

天之所以與我者，即此心也。人皆具是心，心皆具是理，心即理也。（同右）

心、一也，理、一也，至當歸一，精義無二；此心此理，實不容有二。（文集卷一與曾宅之書）



(198)

有聖人出，此心同，此理同；千百世之上下有聖人出，此心此理亦莫不同。（年譜詳載此語於十三歲下）其後遂創爲「心即理」說，主人皆具是心，心皆具是理，此心此理，至當歸一，精義無二。

惟象山之所謂理，與道同義，實爲道之別名，如云：

此理塞宇宙，所謂道外無事，事外無道。（文集卷卅五語錄）

塞宇宙一理耳……此理之大，豈有限量。程明道所謂「有憾於天地，則大於天地者矣。」謂理此也。（文集卷十二

與趙詠道書）

語大天下莫能載焉，道大無外，若能載則有分限矣；語小天下能莫載焉，一事一物，纖悉微末，未嘗與道相離，天地之大，人猶有所憾，蓋天不能盡地之所以爲，地不能盡天之所職。（文集卷卅五語錄）

此理无塞宇宙，大而無對，是即道也；象山又曰：

道塞宇宙，非有所隱遁，在天曰陰陽，在地曰柔剛，在人曰仁義。故仁義者，人之本心也。（文集卷一與趙監書）

道未有外乎其心者；自可欲之善，至於大而化之之聖，聖而不可知之神，皆吾心也。（文集卷十九敬齋記）

而道又不在心外，皆是吾心，即是理也。故理即是道，道亦是理，道與理，一而二二而一者也。

象山以心銓性，又謂心即理，更由理而及於道，於以性心道理合而爲一；而人但能盡其本性，則便同於天地。象山曰：誠以吾一性之外無餘理，能盡其性者，雖欲自異於天地，有不可得也。（文集卷卅天地之性人爲貴論）

人能盡其性，則與天地同而不異者，蓋性心道理爲一，而道外無事，性外無理也。性心道理，既皆爲一，一則不容有二，而人亦應同於此而不異於此。象山曰：

此理塞宇宙，所謂道外無事，事外無道，捨此而別有商量，別有趨向，別有規模，別有形迹，別有行業，別有事功，則與道不相干，則是異端，則是利欲爲之陷溺，爲之曰棄；說即是邪說，見即是邪見。（文集卷卅五語錄）

此天之所以予我者，非由外鑠我也。思則得之，得此者也；先立乎其大者，立此者也；積善者，積此者也；集義者，集此者也；知得者，知此者也；進德者，進此者也。同此之謂同德，異此之謂異端。（文集卷一與邵叔誼書）

道外無事，事外無道，此心此性，與此理此道本同而不異，一而不一，故人不不可不同於此而異於此。如有異於此者，象山斥之爲邪說邪見，所謂「異此之謂異端」是也。

「同此之謂同德，異此之謂異端。」然人或異於此而不同於此者，何也？象山以爲殆由於失其本心，致是心不得其正；是心既不得其正，則必流於異端也。象山曰：

道塞宇宙，非有所隱遁；在天曰陰陽，在地曰柔剛，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。」愚不肖不及焉，則蔽於物欲而失其本心；賢者智者過之，則蔽於意見而失其本心。……徇物欲者既馳而不知止，徇意見者又馳而不知止，故道在邇而求之遠，事在易而求之難。道豈遠而事豈難，意見不實，自作艱難耳。（文集卷一與趙監書）

人皆有是心，心皆具是理，心即理也。故曰理義之悅我心，猶獨樂之悅我口。所貴乎學者，爲其窮此理，盡此心也。有所蒙蔽，有所移奪，有所陷溺，則此心爲之不靈，此理爲之不明，是謂不得其正；其見乃邪見，其說即邪說矣。（文集卷十一與李宰書）

孔子曰：「道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。」（中庸）過與不及，皆不能得其正者也。然不論賢者智者之過之，或愚不肖之不及，是心之未得其正，象山以爲皆蔽於其私，象山曰：

若愚不肖之不及，固未得其正，賢者智者之過失，亦未得其正。溺於聲色貨利，狃於譎詐姦宄，精於末節細行，流於高論浮說，其智愚賢不肖固有間矣，若是心之未得其正，蔽於其私而使此道之不明不行，則其爲病一也。（同右）

賢者智者過之，蓋蔽於意見，故不得其正；而愚不肖不及，則蔽於物欲，亦不得其正。智愚賢不肖雖不同，其蔽於私之爲病則一。私與公相對，象山所謂：「私意與公理，私欲與義道，其勢不兩立。」（文集卷十四與包敏道書）是也，故人若自私，則與道相悖而不能爲一。象山曰：

道可謂尊、可謂重、可謂高、可謂大，人却不自重；纔有毫髮忤縱，便是私欲，與此全不相似。（文集卷卅五語錄）

道大，人自小之；道公，人自私之；道廣，人自狹之。（同右）

學問若有一毫夾帶，便屬私小而不正大，與道不相似矣。（同右）

人有私意私欲，便與道不相似，因是象山告誠學者曰：

爲學無他，要理明義精，動皆聽於義理，不任己私耳。（文集卷十四與包敏道書）

不曾過得私意關，終難入德。（文集卷卅四語錄上）

未曾過得私意關，則不能入德；然要理明義精，動靜皆聽於義理而不任己私，象山以爲「從其大體與從其小體，亦在人耳」。（文集卷十四與包敏道書）誠能反而求之，便可得其本心。象山之言曰：

良心之在人，雖或有所陷溺，亦未始泯然而盡亡也。……誠能反而求之，則是非美惡將有所甚明，而好惡趨舍將有不待強而自決者矣。……此無他，所求在我，未有求而不得者也。求則得之，孟子所以言也。（文集卷卅二求則得之）

義理之在人心，實天之所與而不可泯焉滅者也，彼其受蔽於物而至於悖理違義，亦弗思焉耳。誠能反而思之，則是非昭然，蓋有隱然而動，判然而明，決然而無疑者矣。（同右思則得之）

(200)

孟子嘗言：「學問之道無他，求其放心而已。」又曰：「心之官則思；思則得之，不思則不得也。」蓋孟子以爲「仁義禮智，非外鑠我也，我固有之也；弗思耳矣。」故曰：「求則得之，舍則失之。」（告子上）夫此心乃我所固有，特因有所陷溺，致失而不得其正。因是象山主人要不失其本心，須是反而思之，能反而思之，便如象山所謂「誠能反而思之，則是非取捨，蓋有隱然而動，判然而明，決然而無疑者矣。」而「心官不可曠職。」（文集卷卅五語錄）則思以得之之要也。

雖然，求則得之，捨則失之，而此心之存亡，却又決於頃刻間見念之正與不正，象山曰：

念慮之正不正，在頃刻間。念慮之不正者，頃刻而知之，即可以正；念慮之正者，頃刻而失之，即是不正。此事皆在其心，書曰：「惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖。」（文集卷卅二雜說）

「惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖。」象山更以己爲例曰：「吾於踐履未能純一，然纔自警策，便與天地相似。」（文集卷卅四語錄上）頃刻之間念慮正，則其心便存而合於理義；頃刻間之念慮不正，則其心便失而陷於私欲。惟私欲與道義，私意與公理，其勢雖不兩立，然幾微之間却不難辨，如象山云：

君子之道，淡而不厭，淡，味長有滋味，便是欲。（文集卷卅五語錄）

人無好善心，便皆自私；有好善之心，便無私。……（同右）

所謂已私者，非必如常人所見之過惡而後爲己私也；己之未克，雖自命以仁義道德，自期以可至聖賢之地者，皆其私也。（文集卷一與胡季隨書）

私欲與理義，幾微之間既是難辨，故頃刻間之念慮正不正，便可決此心之存亡也。

由上所述，象山主此心此理，精一無二，而人爲不善，乃失其本心使然，以是、象山不取尚書道心人心之解，樂記天理人欲之言。象山之言曰：

天理人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，則是天人不同矣。此其原蓋出於老氏。樂記曰：「人生而靜，天之理也；感於物而動，性之欲也。物至知之，而後好惡形焉，不能反躬，天理滅矣。」天理人欲之言，蓋出於此。樂記之言，亦根於老氏。且如專靜是天性，則動獨不是天性焉？書云：「人心惟危，道心惟微。」解者多指人心爲人欲，道心爲天理，此說非是。心一也，人安有二心？自人而言則曰惟危，自道而言則曰惟微。罔念作狂，克念作聖，非危乎？無聲無臭，無形無體，非微乎？因言：「莊子云：『時乎小哉，以屬乎人；警乎大哉，獨遊於天。』」又曰：「天道之與人道也，相遠矣。」是分明裂天人而爲二也。（文集卷卅四語錄上）

舊嘗作高祖無可無不可論，誤解了書；謂人心、人僞也，道心、天理也，非是。人心只是說大凡久之心，惟微是微，纔粗便不精微；謂人慾天理非是。人有善有惡，天亦有善有惡，日月星辰之類，豈可善皆歸之天，惡皆歸之人；此說出於樂

記；此說不是聖人之言。（文集卷卅五語錄）

心一心也，理一理也，若有道心人心之分，天理人欲之別，則是天人爲二，動靜有別矣。明道之言曰：「天大本無二，不必言合。」（二程遺書二先生語五）又其定性書謂性動靜皆定，故象山於解尚書及樂記之言，指「人心爲人欲，道心爲天理」者，斥爲非是，蓋其說裂天人爲二，區動靜有別也。象山因曰：

天理人欲之分，論極有病。自禮記有此言，而後人襲之，記曰：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」若是，則動亦是，靜亦是，豈有天理物欲之分？若不是，則靜亦不是，豈有動靜之間哉！（文集卷卅五語錄）

何適而非其心。心正，則靜亦正，動亦正；心不正，則雖靜亦不正矣。若動靜異心，是有二心也。（文集卷四與潘文叔書）

惟象山雖斥「人心人欲，道心天理」之說，然於惟精惟一工夫，則不忽視，故其言：「惟精惟一，須要如此涵養。」（文集語錄卷卅五）乃勉人克己復禮，存其心而勿失也。

朱子言性，與象山異；其於心性情才等，析之甚詳，如言：

仁義禮智，性也；惻隱羞惡辭遜是非，情也；以仁愛，以義惡，以禮讓，以智知者，心也。性者，心之理也；情者，心之用也；心者，性情之主也。（朱子文集卷六十七元亨利貞說）

仁義禮智，性也；體也；惻隱羞惡辭遜是非，情也，用也；統性情，該體用者，心也。（同右卷十六答方賓主書）

性只是理，情是流出運用處，心之知覺即所以具此理而行此情者也。（卷五十五答潘謙之書）

舊看五峯說，只將心對性說，一箇情字都無下落；後來看橫渠心統性情之說，乃知此話有大功，始尋得箇情字着落，

與孟子說一般。孟子言：「惻隱之心，仁之端也。」仁，性也；惻隱之心，情也。此是情上見得心。又曰：「仁義禮智根於心。」此是性上見得心。蓋心便是包得那性情。性是體，情是用，心字只是一個字母，故性情皆從心。（朱子語類卷五）

心譬水也。性水之理也，性所以主乎水之靜；情所以行乎水之動；欲則水之流而至於濫也；才者，水之氣力所以能流者，然亦流有急有緩，則是才之不同。（同右）

朱子認爲性是心之理，情是心之用，心則統乎性情者也。譬如水是心，如水之理爲性，水之流爲情，水流而至於濫爲欲；而才則水之氣力所以能流者。至於此數者如何分別體認，朱子曰：

性便是心之所有之理，心便是理之所會之地。（語類卷五）

未動爲性，已動爲情，心則貫乎動靜而無不在也。（文集卷四十一答馮作齋書）

情意如何體認，曰：「性情則一，性是不動，情是動處，意則有主向。如好惡是情，好好色惡惡臭便是意。」（語類

(202)

## 卷五

性是心所有之理，心是理所會之地。性情則一，性是未動，爲體；情是已動，爲用；而心則流行周徧，貫乎動靜；意則情之動而有主向者也。

朱子於心性情才等析而言之，與象山之認此數者都是一般事物，固然不同，而朱子服膺二程氣質之論，認天命之性而外，尙有氣質之性，則尤其異之大者。朱子之言曰：

孟子之論，盡是說性善，至有不善，說是陷溺；是說其初無不善，後來方有不善耳。若如此，却似論性不論氣，有些

不備，却得程氏說出氣質來接一接，便接得首尾一齊周備了。（語類卷四）

明道有言曰：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。二之則不是。」（引見前）朱子以爲「蓋本然之性，只是至善，然不以氣質而論之，則無以見其有昏明開塞，剛柔強弱，故有所不備；徒論氣質之性，而不自本源言之，則雖知有昏明開塞，剛柔強弱之不同，而不知至善之本源未嘗有異，故其論有所不明。須是合性與氣觀之，然後盡。」（語類卷五十九）

故朱子曰：「論性不論氣，則無以見生質之異；論氣不論性，則無以見理義之同。」（文集卷四十一答道卿書）須是合二者而觀之，然後能盡性之蘊奧也。

或問何者爲天命之性，何者爲氣質之性？朱子答曰：

問孟子之言與伊行如何，曰：「不同。孟子是剔出而言性之本，伊川是兼氣質而言之；要之不可離也。」（語類卷四）至於孔孟言性之異，……略而論之，則孔子雖平氣質而言之，孟子乃專言其性之理也。（文集卷五十八答宋深之書）

孟子所言理，告子所言氣。（語類卷五十九）

嘗有學者問伊川：「孔孟言性不同如何？」伊川告以：「孟子言性善，是性之本；孔子言性相近，謂其稟處不相遠也。」（遺書伊川語八上）朱子亦認孟子所言「性善」，係指天命之性而言，而孔子所言「相近」，則爲人所稟之氣質；至告子所謂「食色，性也。」亦屬氣質之性。雖然，孟子亦非不言氣質之性也，朱子曰：

孟子亦言氣質之性，如口之於味也之類是也。（語類卷六十）

性也有命焉，此性字兼氣質而言；命也有性焉，此性字專言其理。（語類卷六十一）

朱子舉孟子所言：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也；有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也；有性焉，君子不謂命也。」（盡心下）指孟子所謂「命也，有性焉」之性字，係言天命之性，即孟子所云之本性；而「性也，有命焉」之性字，則屬

氣質之性，即孟子不以之爲性者也。以是，朱子謂：「生之謂氣，生之理謂性。」（語類卷五十九）而以理與氣爲天命之性與氣質之性之別也。

然則，此理此氣何所自而從來？二者之關係又若何？朱子曰：

天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之器也。是以人物之生，必稟此理然後有性，必稟此氣然後有形。其性其形，雖不外乎一身，然其道器之間，分際甚明不可亂也。（文集卷五十八答黃道天書）

易繫辭曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」朱子認為天地之間，有理有氣，理為生物之本，乃形而上者，氣為生物之具；則是形而下者；而人必稟此理此氣以生，稟此理而有性，稟此氣而有形，「論天命之性，則指理言，論氣質之性，則以理與氣雜而言之。」（語類卷四）此理與氣之所由來，而人之所以有天命之性與氣質之性也。至理與氣（或天命之性與氣質之性）之關係，朱子謂二者相互依存，其言曰：

性只是理，不可以聚散言；其聚而生散而死者，氣而已矣，……故聚則有散則無。若理則初不為聚散而有無也；但有是理則有是氣，苟氣聚乎此，則其理亦命乎此耳。（文集卷四十五答廖子晦書）

未有此氣，已有此性；氣有不存，而理常在。（語類卷四）

此氣是依傍這理行，及此氣之聚，則理亦在焉。（語類卷一）

天命之性若無氣質，却無安頓處，且如一勺水，非有物盛之，則水無着落。（語類卷四）

昔伊川言性，謂性即理；人未有此氣（形），已有此理（性）。然理不可以聚散言，其聚而生散而死者，乃是氣也，必氣聚乎此而理方命乎此，故朱子曰：「天下未有無之氣，亦未有無氣之理。」（語類卷一）而天命之性若無氣質之性，則亦無安頓處，有如一勺水，非有盛水之物，即無歸着也。

雖然，氣傍理行，氣聚而理在，但朱子認理與氣仍是二物，且理先於氣，必有是理然後有是氣，其言曰：「所謂理與氣，此決是二物。但在物上者，則二物渾淪不可分開各在一處，然不害二物下各為一物也；若在理上看，則雖未有物而已有物之理，然亦但有是理而已，未嘗實有是物也。」（文集卷四十六答潘叔昌書）

未有此氣，已有此理；氣有不存，而性却常在。雖其方在氣中，然氣自是氣，性自是性，亦不相交雜。（語類卷四）或問必有是理然有是氣如何，曰：「此本無先後之可言；然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別為一物，即存乎是氣之中，無是氣則是理亦無掛搭處。」（語類卷一）

理未嘗離乎氣，然理形而上者，氣形而下者，自形而上下言，豈無先後。（同右）

理與氣二者，自物上着，是理存乎是氣之中，無是氣則是理無掛搭處；然自理上着，則未有物而已有物之理，氣有不存而理常在。故朱子曰：「萬一山河大地都陷了，畢竟理却只在這裏。」（同右）足徵理與氣決是二物，而自其形而上下而言

(204)

之，亦係先有是理然後乃有是氣也。

若夫人物之生，必稟此理然後有性，必稟此氣然後有形，理雖相同，氣則有異；而理又必氣聚乎此乃命乎此，以是，氣稟不同，理亦隨之以異。朱子曰：

人物之生，天賦之以此理，未嘗不同，但人物之稟受有異耳。如一江水，你將杓去取，只得一杓；將碗去取，只得一碗；至於一桶一缸，各自隨氣量不同。故理亦隨以異。（語類卷四）

朱子註橫渠「形而有後有氣質之性；善反之，則天地之性存焉。」有云：「天地之性，則太極本然之妙，萬殊之一本也；氣質之性，二氣交運而生，一本而萬殊也。」認為天命之性，乃萬之殊一本，故無不同；氣質之性，則一本而萬殊，因各有異。不僅此也，理氣二者，「理無形，氣便粗，有滓渣。」（語類卷一）因而理只是善，而氣則有善有惡，朱子曰：

此理却只是善；既是此理，如何得惡，所謂惡者却是氣也。（語類卷四）

人所稟之氣，雖皆是天地之正氣，但衰來衰去，便有昏明厚薄之異。蓋氣是有形之物，才是有形之物，便自有善惡也。（同右）

理無不善，氣則有惡；而人則稟此理而有性，稟此氣而有形，故天命之性純善，所謂理義之同是也，而氣質之性則有善有惡，所謂生質之異是也。朱子因曰：

天地之性，本未嘗偏，但氣質所稟，却有偏處。氣有昏明厚薄之不同，然仁義禮智亦無關一之理，但若惻隱多，便流為姑息柔懦，若羞惡多，便有羞惡其所不當羞惡者。（語類卷四）

天地之性是理也，才到有陰陽五行處，便有氣質之性，於此便有昏明厚薄之殊；得其性而最靈，乃氣質以後事。（語類卷九十四）

性即理，此性中所以有仁義禮智也；發而為情，則能惻隱羞惡辭讓是非。惟此理無氣則無掛搭處，而氣質所稟又有所偏，致人往往墮於其所偏而為惡，如惻隱多而流為柔懦之類，其情形有如下圖所示：

性圖（語類卷五十五）

惡 惡不可謂從善中直下來，只是不能善，則偏於一邊為惡

性善 性無不善

善 發而中節無往不善

孟子道性善，謂人之所以為不善者，乃放失其心者然也；朱子認為性固無不善，但人之氣稟則有惡，故其為惡不可專以格亡陷溺為言，朱子曰：

氣亦有純有駁，不得專以格亡陷溺為言。（文集卷五十答潘恭叔書）



然則、氣稟有偏，如何便致人於惡？朱子之言曰：

人之有生，性與氣合而已。然即其已合而析言之，則性主於理而無形，氣主於形而有質。以其主於理而無形，故公而無不善；以其主於形而有質，故私而或不善。以其公而善也，故其發皆天理之所存；以其私而或不善也，故其發皆人欲之所作。此舜之戒禹所以有人心道心之別，蓋自其根本而已然，非為氣之所為有過不及，而後流於人欲也。（文集卷四十四答蔡季通書）

性只是理；然無那天氣地質，則此理沒安頓處。但得氣之清明則不蔽錮，此理順發出來。蔽錮少者，發出來天理勝；蔽錮多者，則私欲勝。便見得本原之性無有不善。……只被氣質有昏濁則隔了。（語類卷四）

蓋人之生，性與氣合；性主於理而無形，公而無不善，氣主於形而有質，則私而或不善。以其公而善也，故其發而為天理，以其私而或不善也，故其發而為人欲。是氣稟之偏所以致人於惡，實自其根本而已然，即氣質蔽錮其性之理，不得順發出來；其蔽錮少者，天理尚可勝人欲，其蔽錮多者，則人欲勝天理矣。

人之氣稟有偏，則蔽錮其性，致人欲勝而天理滅，以是天理人欲二者相對待，朱子之言曰：

天欲理人常相對。（語類卷十三）

天理人欲雖然非同時並有之物，然自其先後公私邪正之反而言之，亦不得不為對也。（文集卷四十二答胡廣仲書）

人之一心，天理存則人欲亡，人欲勝則天理滅。（同右）

人只有個天理；此勝則彼退，彼勝則此退，無中立不進退之理。凡人不進便退也。（同右）

天理人欲雖常相對，然却不兩立，天理存則人欲亡，人欲勝便天理滅。

至天理天欲之分，始自禮記；而道心人心之說，則見於尚書。伊川主「人心私欲，……道心天理，……」（遺書伊川語八下）朱子承其說，亦認人心為人欲，道心乃天理，其言曰：

心一也，自其天理備具隨處發見而言，則謂之道心；自其有所營為謀慮而言，則謂之人心。（文集卷三十二答張敬夫書）

操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉。孟子此四句只是說人心是一個活物，須是操守不要放舍，亦不須如此安排也。

心一也，操而存則義理明而謂之道心，舍而亡則物欲肆而謂之人心；自人心而收回便是道心，自道心而放出便是人心。頃刻之間，恍惚萬狀，所謂出入無時，莫知其鄉也。（文集卷三十九答許順之書）

存者，道心也；亡者，人心也。心一也，非是實有此二心各為一物不相交涉也，但以存亡而異其名耳。方其亡也，非心之本，然亦不可謂別是一個有存亡出入之心，却待反本還原，別求一個無存亡出入之心來換却。只此是心，但不存便亡，不亡便存，中間無空隙處；所以學者必汲汲於操存，而雖舜禹之間亦以精一為戒也。（文集卷四十答何叔京書）

(206)

心一也，然有操存舍亡；自其操存則義理明言，則謂之道心，自其舍而亡則物欲肆言，則謂之人心，故非有一心，但以存亡而異其名耳。道心人心之分，既在操存舍亡之際，其操而存則義理明者，乃天理也，其舍而亡則物欲肆者，即人欲也；故道心爲天理，而人心屬人欲。惟朱子又曰：

人心堯舜不能無，道心桀紂不能無。蓋人心不全是人欲，若全是人欲，則是喪亂，豈止危而已哉，只飢食渴飲目視耳聽之類是也，易流故危；道心即惻隱羞惡之心，其端甚微故也。（語類卷一八）

人莫有不是形，故雖上智不能無人心；人亦莫不有是心，故雖下愚不能無道心。二者雜於方寸之間，曾不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣。（文集卷七十六中庸章句序）

問五峰所謂天理人欲同行異情，莫須這裡分明否？曰：「同行異情只如飢食渴飲等事，在聖賢無非天理，在小人無非私欲，所謂同行異情者如此。」（語類卷一十七）

人心雖堯舜不能無，道心雖桀紂亦嘗有，何哉？蓋天理人欲雜於方寸之間，不知所以治之，則天理之公卒難以勝人欲之私，故人心不全是人欲，如飲食之類在聖人無非天理，在小人却爲人欲。朱子答弟子問：「飲食之間，孰爲天理，孰爲人欲？」有謂：「飲食者天理也，要求美味人欲也。」（語類卷十三）所謂天理人欲，同行異情者如此。以是朱子曰：

有箇天理，便有箇人欲。蓋緣這箇天理須有個安頓處，才安頓得不恰好，便有人欲出來。（語類十三）

謂人欲云者，正天理之反耳。謂因天理而有人欲則可，謂人欲亦是天理則不可。蓋天理中本無人欲，惟其流之有差，遂生出人欲來。（文集卷四十答何叔京書）

人欲乃天理之反，然不是天理中本有此人欲，但天理安頓得不恰好，便生出人欲來。朱子答陳同甫來書論「心無常泯，法無常廢」曰：「蓋有人則有是心，有是心則有是法；固無常泯常廢之理，但謂之無常泯，即是有時而泯矣，謂之無常廢，即是有時而廢矣。蓋天理人欲之並行，其或斷或續，固宜如此。」（文集卷卅六）故有箇天理，便有箇人欲。或問何以有天理便有人欲？朱子曰：

蓋天理者，此心之本然，循之則其心公而且正；人欲者，此心之疾疢，循之則其心私而且邪。（文集卷十三延和奏劄）是所謂人欲者，乃心之動以私者也。心如何動之以私？樂記曰：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」蓋以爲乃物誘之也；朱子則認爲「人生而靜，難天之性，感物而動，亦性之欲，若發而中節，欲其可欲，則豈離夫性哉！」（文集卷四十二答胡廣仲書）朱子更說喻以譬之，謂：「心如水，性猶水之靜，情則水之流，欲則水之波瀾。但波瀾有好底，有不好底；好底如我欲仁之類，不好底則一向奔馳出去，若波濤翻滾；大段不好底，則滅却天理，如水之塞決，無所

不害。」（語類卷五）故朱子曰：

人心是此身有知覺有嗜慾者，如所謂我欲仁，從心所欲，性之欲也，感於萬物而動，此豈能無？但爲物誘而至於陷溺，則爲害耳。（語類卷六十二）

感於物者心也，其動者情也，情根乎性而宰乎心。心爲之宰，則其動也無不中節，何人欲之有？惟心不宰而情自動，是以流於人欲而不得其正也。然則天理人欲之判，中節不中節之分，特在乎心之宰與不宰，而非情能病之，亦已明矣。（文集卷卅二問張敬夫）

人心既有知覺嗜欲，則不能不感物而動。然動有中節與不中節之分：中節者如我欲仁之類，不中節者如陷溺物欲之類；其動而中節，雖動不爲害，其動而不中節者，則爲人欲矣。

雖然，天理人欲之判，固在其心之動中節與不中節，但「天理人欲，幾微之間。」（語類卷十三）其微則不可不辨也。朱子因曰：

舜禹授受之際，所以謂人心私欲者，非若衆人所謂私欲也，但微有一毫把捉底意思，則雖云本是道心之發，然終未離人心之境，所謂動以人則有妄。既曰有妄，則非私欲而何？（文集卷卅二答張敬夫書）

……人欲不必聲色貨利之娛，宮室觀遊之侈也，但求諸心者小失其正，便是人欲。（文集卷卅七與劉恭父書）

天理人欲相去只在幾微之間，但存諸其心者小失其正，即是人欲；而道心微有一毫把捉底意思，亦與天理不相似。以是、朱子勉學者當於此處體認，用克己工夫，以消退人欲而復全天理，其言曰：

所謂「人心惟危，道心惟危，惟精惟一，允執厥中。」者，堯舜禹相傳之密旨也。夫人自有生而格於形體之私，則固不能無人心矣；然而必有得於天地之正，則又不能無道心矣。日用之間，二者並行，迭爲勝負，而一身之是非得失，天下之治亂安危，莫不係焉。是以欲其擇之精而不使人心得以雜乎道心，欲其守之一而不使天理得以流於人欲。（文集卷卅六答陳同甫書）

須就自家身上實得見得私欲萌動時如何，天理發現時如何，其間正有好用工夫處。蓋天理在人，互萬古而不泯；恁甚如何蔽錮，而天理常自若，無時不自私意中發出，但人不自覺。正如明珠大貝，混雜沙礫中，零星星逐時出來。但只於這發見處當下認取，簇合零星，漸成片段，到得自家好底意思日長月益，則天理自然純固，向之所謂私欲者，自然消靡退散，久之不復萌動矣。（語類卷一一七）

大抵天人初無間隔，而人心私意自爲障礙。故孔孟教人，使之克盡己私，即天理不期復而自復。惟日用之間所以用力，循循有序，不凌不躐，則至於日至之時，廓然貫通，天人之際，不待認而合矣。（文集卷卅八答江元適書）

(2583)

人若能於天理發見處當下認取，於人欲萌動處克去己私，且擇之精而守之一，則用力既久，至於日至之時，便自然復全天理而盡去人欲矣。

註：參考拙作「孟荀教育思想之比較研究」第二章第一節「孟子性善說」（刊師大教育研究所集刊第三輯）

## 肆、方法論

### 一、朱陸鵝湖之會

鵝湖之會，蓋東萊呂伯恭與朱陸議論，猶有異同，欲會歸於一而定其所適從，故約二陸（復齋與象山）與朱子會於信州之鵝湖寺；座間尚有劉子澄趙景昭諸人。惟會中二陸之詩有支離之詞，紫陽爲之不憚，後三年元晦和韻亦有無言之說；兩家門人，相互詬訾，遂以成隙，而朱陸之異，於此益甚。茲據宋元學案、象山全集卷卅四語錄上及卷卅六年譜，略述其事於后：

淳熙二年四月，東萊呂伯恭約二陸（復齋與象山）會朱元晦諸人於信州之鵝湖寺。復齋謂象山曰：「伯恭約元晦爲此集，正爲學術異同；某兄弟自不同，何以望鵝湖之同？」遂先與象山議論致辯；次早，復齋云：「夜來思子靜之說極是。方得一詩云：『孩提知愛長知欽，古聖相傳只此心，大抵有基方築室，未聞無址忽成岑。留情傳註翻榛塞，蓄意精微轉陸沉。珍重友朋勤切磋，須知至樂在吾心。』」象山曰：「詩甚佳；但第二句微有未妥。」遂同行。途中象山和韻云：「墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心，涓流積至滄溟水，拳石崇成太華岑。易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。欲知自下升高處，真箇先須辨只今。」及到鵝湖，伯恭問復齋別後新功，復齋舉詩後四句，元晦顧伯恭曰：「子壽已上子靜船了也。」舉詩罷，遂致辯；象山亦誦所和詩，元晦大不憚。翌日各爲辯說，論及教人，元晦之意，欲令人泛觀博覽而後歸之約，二陸之意，欲先發明人之本心而後使之博覽。朱以陸之教人爲太簡，陸以朱之教人爲支離，此頗不合；象山更欲與元晦辯，以爲堯舜以前，何書可讀，復齋止之而罷。別後三年，元晦和象山之詩曰：「德義風流夙所欽，別離三載更關心，偶扶藜杖出寒谷，又枉籃輿度遠岑，舊學商量加邃密，新知培養轉深沉。却愁說到無言處，不信人間有古今。」是紫陽仍憤己之見斥爲支離，反爲譏陸學爲近禪也。

鵝湖之會，三人之詩可以顯示辯論之內容。象山欲先發明人之本心而後使之博覽，因病元晦爲支離；而朱子則欲先泛觀博覽而後歸之約，亦譏象山爲空疏。其所爭議者，係屬治學所用之方法問題；而二人意見之所以有異，則由於對中庸「尊德性而道問學」一語之着眼不同而有以致之。中庸曰：「故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，……」朱子註之云：

尊者，恭敬奉持之意；德性者，吾所受於天之正理；道，由也；溫、猶燂溫之溫，謂故學之矣，復時習之也；敦，加厚也。尊德性，所以存心而極乎道體之大也；道問學，所以致知而盡乎道體之細也。二者修德凝道之大端也。不以一毫私意自蔽，不以一毫私欲自蔽，涵詠乎其所已知，敦篤乎其所已知，此皆存心之屬也；析理則不使有毫釐之差，處事則不使有過不及之謬，理義則日知其所未知，節文則日謹其所未謹，此皆致知之屬也。蓋非存心無以致知，而存心者，又可以不致知。（中庸章句）

又朱子答弟子問，亦釋尊德性與道問學二者甚詳，

問：「何者是德性，何者是問學？」曰：「不過是居處恭，執事敬，言忠信，行篤敬之類，都是德性；至於問學則然，條項甚多，事事物物，無窮無盡。」曰：「德性却如何尊，問學却如何道？」曰：「將這德做一件事，莫輕忽也，只是尊。」時先生手中持一扇，因舉扇而言：「日如這一柄扇，自家不會做，去問人扇如何做，人教之以如何如何做，既聽得了，須是去做這扇便得，如此方是道問學。若只問得去，却掉下不去做，如此便不是道問學。」曰：「如先生之言，道字莫是訓行否？」先生頷之。（語類卷一一八）

是所謂尊德性者，存心之功也；道問學者，致知之業也。朱子以爲非存心無以致知，而存心者亦不可以不致知，二者乃修德凝道之大端，相因相發，不可偏廢；象山不以爲然，象山語錄有謂：

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。然吾以爲不可，既不知尊德性，焉有所謂道問學。（文集卷卅四）

據此可知，朱子欲兼取存心致知二者之長，先博觀而後約取，而象山之意，則必先存心，而後可以致知，故二說之最後歸趣，雖無不同，惟入手之方，則所見有異，所謂「同歸而殊途」者也。特當日象山年少氣銳（三十七歲），往往凌人，而元晦亦堅持己見，不肯相下，兩家門戶之爭，遂由之以起。呂伯恭主其事，評曰：「朱元晦英邁剛明，而工夫就實入細，殊未可量；陸子靜亦堅實有力，但欠開闊。」（宋元學案晦翁學案）立論持平，能得其實。會後五年（淳熙七年）復齋卒，元晦祭之，述彼此所見，始離終合。（朱子文集卷八十七）次年春，象山訪元晦於南康，講學於白鹿洞；秋，伯恭卒，象山祭之，有謂：「追維曩昔，竊心浮氣，徒致參辰，豈足酬義？」（象山文集卷卅六）蓋亦悔鵲湖之會，不能平心講論以達至道也。其後，元晦與人書亦屢稱二陸之踐履，且勸人兼取兩家之長。以知陸不以尊德性自矜，朱亦不以道問學自畫，二人之學，日有進境，皆能互道短長，示學者以向學之不同途徑；後人不知象山有克己之勇，亦不知紫陽有服善之誠，至造作言語，以相毀毀，則亦有失賢者之心矣。雖然，朱陸尊德性與道問學之爭，實中國教育史上有關治學方法之偉大

(210)

議論，時至今日，仍有研討之價值；其要容於次節述之。

## 二、尊德性與道問學之爭

朱陸治學方法之異，既在陸主尊德性而朱重道問學，因是，象山認己之方法為簡易，而以朱子之學為支離，象山語錄云：

或謂先生之學是道德性命，形而上者，晦翁之學是名物度數，形而下者，學者當兼二先生之學。先生曰：「足下如此說晦翁，晦翁未伏。晦翁之學，自謂一貫；但其見道不明，不足以一貫耳。吾嘗與晦翁書云：『揣量模寫之工，依放假借之似，其條畫足以自信，其節目足以自安。』此言似中晦翁之膏肓。」（文集卷卅四）

然則，象山如何便以自己之方法為簡易而謂朱子之學為支離？蓋象山認為「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也，此講明也；大學修身正心，中庸篤行之，孟子終條理者聖之事也，此踐履也。」（文集卷十二與趙詠道書）講明屬知，踐履為行；論先後，講明固先於踐履，然以輕重而言，則明善實要於致知。象山因曰：

大學言明德之序，先於致知，孟子誠身之道，在於明善。今善之未明，知之未至，而循誦習傳，陰儲密積，塵身以從事，喻諸登山而陷谷，愈入而愈深，適越而北轅，愈驚而愈遠。不知開端發足大指之非，而日與澤虞燕賈課遠近，計枉直於其間，是必沒身於大澤，窮老於幽都而已。（文集卷一與胡季隨書）

古者十五入大學；大學曰大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。此言大學指歸，欲明明德於天下，是入大學標的；格物致知是下手處。（文集卷廿一學說）

大學言明德之序，先於致知，象山以為明明德是為學指歸，而格物致知乃其下手處；人之為學，須先明其指歸，而後可以從事，未明指歸便欲從事，則譬猶登山而陷谷，愈入而愈深，適越而北轅，愈驚而愈遠，故其言曰：「既不知尊德性，焉有所謂道問學？」以是，象山主為學應以尊德性為宗；而「先立乎其大者」即象山所謂之尊德性，象山有言曰：

吾之學問與諸處異者，只是在我者全無杜撰，雖千言萬語，只是覺得他底在我不曾添一些。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。」（文集卅四語錄上）

為學當先立乎其大者，蓋既明指歸，而後從事，則無支離岐亡之患，象山所謂：「立乎其大者，而小者弗能奪。」（文集卷卅五語錄）是也。

象山不惟以「先立乎其大者」為立學宗旨，且以此為唯一伎倆自詡，因認己之方法為簡易，其言曰：

後世言道理者，終是粘牙嚼舌；吾之言道，坦然明白，全無粘牙嚼舌處，此所以易知易行。（全集卷卅四語錄上）

吾與人言，多就血脈上感移他，故人之聽之者易。（同右）

簡且易者，坦然明白，易知易從；不僅此也，象山又曰：

易贊乾坤之簡易曰：易知易從，有親有功，可久可大；然則學無二事無二道，根本苟立，保養不替，自然日新，所謂可

久可大，不出簡易而已。（文集卷五與高應朝書）

蓋象山認為簡且易者，不惟易知易從，且可久可大者，亦不出簡易而已，故其勉學者，不可捨近而求遠，捨易而圖難，曰：天下之理，將從其簡且易者而學之乎？將欲其繁且難者而學之乎？若繁且難者果足以爲道，勞苦而爲之可也；其實本

不足以爲道，學者何苦於繁難之說。簡且易者，又易知易從，又信足以爲道，學者何憚而不爲簡易之從乎！（文集卷卅四語錄上）

道在邇而求諸遠，事在易而求諸難；只就近處着着就實，無尙虛見，無貪高務遠。（文集卷卅五語錄）

若夫簡且易者，如象山所言，既易知易從，又信足以爲道，學者當樂而從之；然亦有不悅此者，象山語錄有謂：

先生云：「凡物必有本末，且如就樹木觀之，則其根本必差大。吾之教人，大概使其本常重，不爲末所累；然今世論學者却不悅此。」（文集卷卅四語錄上）

其不悅此者，象山以爲蓋「溺於俗見，則聽正言不入。」（文集卷卅五語錄）象山因以一學者從遊，初疑其說話顛倒，及親炙教誨兩月，便豁然貫通而無疑惑爲例，曰：

一學者從遊閱數月，一日問之云：「聽說話如何？」曰：「初來時，疑先生之顛倒，既如此說了，後又如彼說；及至聽得兩月，方始貫通，無顛倒之疑。」（同右）

似此，象山可謂善開發人者矣。

惟象山之以「先立乎其大者」爲立學宗旨，係本諸孟子。陽明作象山文集序，謂象山之學爲心學，簡易直截，有以接孟氏之傳；象山亦自謂其學因讀孟子而自得之。（見文集卷五語錄）孟子曰：「人之於身也，兼所愛；兼所愛，則兼所養也。……體有

貴賤，有大小；無以小害大，無以賤害貴。養其小者爲小人，養其大者爲大人。」……公都子問曰：「鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？」孟子曰：「從其大體爲大人，從其小體爲小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官，不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣；心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則小者弗能奪也。此爲大人而已矣。」（孟子告子上）象山承此爲說，謂心乃天之所與我者，其

體最大，與理爲一，能先立乎其大者，則外物不能移，邪說不能奪，其言曰：

（孟子告子上）象山承此爲說，謂心乃天之所與我者，其



(212)

人非木石，安得無心；心於五官最尊大，洪範曰：「思曰睿，睿作聖。」孟子曰：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」……又曰：「人之所以異禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」去之者，去此心也，故曰：「此之謂失其本心」；存之者，存此心也，故曰：「大人者，不失其赤子之心。」四端者，即此心也，天之所以與我者，即此心也，人皆有是心，心皆具是理，心即理也。（文集卷十一與李宰書）

又曰：

此理在宇宙間，未嘗有所隱遁，天地之所以爲天地者，順此理而無私焉耳；人與天地並立而爲三極，安得自私而不順此理哉？孟子曰：「先立乎其大者，則其小者不能奪也。」人惟不立乎大者，故爲小者所奪，以叛乎此理，而與天地不相似。（文集卷十一與朱濟道書）

此理本天所以與我，非由外鑠；明得此理，即是主宰，眞能爲主，則外物不能移，邪說不能惑。（文集卷一與曾宅之書）象山心即理說，前已言之（見第三章第二節）；大要象山以爲此理塞宇宙，天地之所以爲天地，蓋順此理也，人生天地間，安得不順此理？且此理本天之所以與我者，明得此理，則不爲外物所移；而人之能明此理，以其有心也，孟子所謂之四端與良知良能，皆我固有，非由外鑠，故曰：「人皆具是心，心皆具是理，心即理也。」以是象山乃認得其本心即是先立乎其大者，曰：

大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極于天，優優大哉，天之所以爲天者，是道也，故曰唯天爲大。天降衷於人，人受中以生，是道固在人矣。孟子曰從其大體，從此者也；又曰養其大體，養此者也；又曰養而無害，無害乎此者也；又曰先立乎其大者，立乎此者也。居之謂廣居，立之謂正位，行之謂大道。非居廣居，立正位，行大道，則何以爲大丈夫？（文集卷十三與馮傳之書）

孟子云：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」心只是一個心；某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦是如此，心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。爲學只是理會此誠者自成也，而道自道也，何嘗騰口說？（文集卷卅五語錄）

心一心也，理一理也，此心此理，精一無二，孟子所謂之居廣居，立正位，行大道，與夫盡心知性而知天，皆本乎此心；而此心又天之所與我者，不待外求，此象山所以認爲學以得其本心爲先立乎其大者也。

爲學以得其本心爲先立乎其大者，而能得其本心，象山謂之爲有本，其言曰：

孟子曰：「苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。」吾友既得其本心矣，繼此能養之而無害，則誰得而禦之？如木有根，苟有培養而無傷害，則枝葉當日益暢茂；如水有源，苟有疏浚而無壅塞，則波流當日益充積。所是源泉混

混，不舍晝夜，盤料而後進，放乎四海，有本者如是。（文集卷七與邵中孚書）

學而有本，則如水有源，如木有根，直養而無害，便沛然矣。不僅此也，有問象山何不著書者，對曰：「六經註我，我註六經。」（文集卷卅四語錄上）何哉？蓋「學苟知本，六經皆我註腳。」（同上）又「一人恣情縱欲，一知尊德樂道，便明潔白直。」（文集卷卅五語錄）學之有本如此。

夫爲學以能得其本心爲主，蓋此心之良，乃我固有；惟人若不知保養，則陷溺戕賊，便致放失。此心苟有放失，孟子謂須當求之，象山以爲尙應防閑其放失之端，曰：

人孰無心，道不外索，患在戕賊之耳，放失之耳。古之教人，不過放心養心求放心。此心之良，人所固有，惟不知保養而反戕賊放失之耳。苟知其如此，而防閑其戕賊放失之端，日夕保養灌溉，使之暢茂條達，如手足之捍頭面，則豈有艱難支離之事。……此乃爲學之門，進德之地。（文集卷五與舒西美書）

但能防閑其端，則此心便不致放失；而心不放失，象山謂之爲「爲學之門，進德之地。」繼此之後，學者乃可進德修業，象山曰：

大抵爲學，但當孜孜進德修業，使此心於日用間，戕賊日少，光潤日著，則聖賢垂訓，向以爲盤根錯節，未可遽解者，將渙然冰釋，怡然理順，有不加思而得之者矣。（文集卷三與劉深甫書）

以爲學既知門徑，則循是而進，便不思德不修業不成也。

象山進而論進德修業。象山認進德之要，在於改過遷善，其言曰：

古之學者，本非爲人，遷善改過，莫不由己。善者所當遷，吾自遷之，非爲人而遷也；過者所當改，吾自改之，非爲人而改也。故其開過則喜，知過不諱，改過不憚。……君子之過也，如日月之食焉，過也人皆見之，更也人皆仰之。過者雖古之聖賢有所不免，而聖賢之所以爲聖賢者，惟其改之而已。（文集卷六與傅全美書）

改過遷善，固應無難；……然懈怠廢弛，人之通患，舊習乘之，掩於影響，漫遊是好，傲虐是作。游逸淫樂之戒，大禹伯益猶進於舜，盤盂幾杖之銘，成湯猶賴之。夫子七十而從心，吾曹學者省察之功，其可已乎？（文集卷五與楊仲敬書）

人非聖賢，不能無過，即聖賢之所以爲聖賢，亦惟其能改之而已；且學乃所以爲己也，知過能改，善莫大焉。故「或謂先生之學，當來自何處入？曰：『不過切己自反，改過遷善。』」（文集卷卅四語錄上）象山此言，可謂切要，人須是切己自反，改過遷善，則不致陷溺戕賊，而本心乃可復。象山曰：

……能頓棄勇改，無復回翔於故意舊習，則本心之善，乃始著明；營營馳騁之私，憂思抑鬱之意，當永釋霧晴矣。（文

(214)

## 集卷十二與陳正己書

知非則本心即復。(文集卷卅五語錄)

雖然，人欲改過，須先知過，知其過而改之，斯爲善學。象山之言曰：

著是去非，改過遷善，此經語也。非不去安能著是？過不改安能遷善？不知其非，安能去非？不知其過，安能改過？

……真知非，則無不能去；真知過，則無不能改。人之患在不知其非，不知其過而已。所貴乎學者，在致其知改其過也。(文集卷十四與羅章夫書)

昔者子路聞過則喜；孔子亦曰：「過則勿憚改。」真知過，則無不能改者。然亦有知其過而不改者，象山認爲乃由於私意，實難以入德，象山曰：

學者不可翻然即改，即私意；此不長進。(文集卷卅五語錄)

學者不長進，只是好己勝，出一言做一事，便道全是，豈有此理？古人惟貴知過則改，見善則遷，今日如執己是，被人點破便愕然，所以不爲古人。(同右)

夫君子之過，如日月之蝕，其過也人皆見之，其改也人皆仰之，如存私意於胸臆，自以爲是，知過不改，則斯亦不足道也已。

象山之言修業也，謂爲學在明理，其言曰：

塞宇宙者一理耳；學者之所以爲學，欲明此理耳。(文集卷十二與趙詠道書)

學者之所以爲學，在欲明理；惟象山之所謂理，本在吾心，不待外求，語錄載象山答弟子問有謂：

伯敏云：「如何樣格物？」先生云：「研究物理。」伯敏云：「天下萬物不勝其繁，如何盡研究得？」先生云：「萬

物皆備於我，只要明理；然理不解自明。」(文集卷卅五)

孟子曰：「萬物皆備於我矣；反身而誠，樂莫大焉。」(盡心上)蓋此心此理，精一無二，天下事事物物，無有二理，而

此理象山以爲又係不解自明者，故象山曰：

理只在眼前，只是被人自蔽了。……須是事事物物不放過，磨致其理；且天下事事物物只有一個理，無有二理，須要

到其至一處。(同右)

道理只是眼前道理，雖見到聖人田地，亦只是眼前道理。(文集卷卅四語錄上)

心即是理，理在眼前，只是被人自蔽了；且天下事事物物，只有一個理，故反身而誠，便爲大樂。至象山所謂須是事事物物不放過，磨致其理，傳到其至一處，乃象山以爲博覽多後，可以精熟也，其言曰：

古之君子，知固貴於博；然知盡天下事，只是此理。所以博覽者，但是貴精熟，知與不知，元無加損於此理。若以不

知爲慊，便是鄙陋。(文集卷卅五語錄)

理只是此理，知與不知，無所加損，卽知盡天下事，亦只是此理，以是象山認所貴乎博覽者，在於精熟而已，非爲其博聞多識，能知盡天下事物物也。以博聞多識爲學，象山斥之爲謬見蔽說，其言曰：

夫子曰：「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」後世恥一物之不知者，亦恥非其恥矣。人情物理之變，何可勝窮，若其標末，雖古聖人不盡知也。……學未知至，自用其私者，乃至亂原委之倫，顛萌蘖之序，窮年卒歲，靡所底麗，猶焦焦然思以易天下，豈不謬哉！(文集卷一與邵叔誼書)

先生云：「學者云夫子自言我學不厭，及子貢言多學而識之，又却以爲非，何也？」因自代對云：「夫子只言我學不厭，若子貢言多學而識之，便是蔽說。」(文集卷卅四語錄上)

蓋人情物理之變，不可勝窮；然必欲窮盡物理，則是逐物在外，而爲物所役，象山之言曰：

君子役物，小人役於物；夫權在我，若在物，卽爲物役矣。(全集卷卅五語錄)

「君子役物，小人役於物」，逐物在外者，既役於物，便自作主宰不得，象山因曰：

人精神在外，至死也勞攘，須收拾作主宰；收得精神在內時，當惻隱卽惻隱，當羞惡卽羞惡，誰欺得你？誰瞞得你？見得端的後常涵養，是其次第？(同右)

人之精神在外，至死勞攘，而不能自作主宰，故象山告誡學者，「精神全要在內，不要在外；若在外，一生無是處。」(同右)

學者能收拾精神在內作主宰，然後須是求良師以爲修業之指引，象山曰：

學當有師；天之生斯民也，以先知覺後知，以先覺覺後覺，此其理也。誠得其師，則傳授之問，自有本末先後，不使學者茫然雜然，費其目力，耗其精神，而無所至止也。(文集卷十與曾宅之書)

孟子曰：「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。」(萬章上)爲學必須有師，蓋象山以爲：「是理之在天下無間然也，然非先知先覺爲之開導，則人固未免於暗。」(文集卷廿二雜說)且「天下若無著實師友，不是各執己見，便是恣情縱欲。」(文集卷卅五語錄)故爲學以求師爲先。象山因曰：

人之精爽附於血氣，其發露於五官者，安得皆正；不得良師明友剝剝，如何得去其浮僞而歸於真實？又如何能自省自覺自剝落？(同右)

王遇子合問學問之道何先，曰：「親師友，去己之不美也。人資質有善惡，得師友琢磨，知己之不美而改之。」(同右)誠得其師，則爲之剝剝，便可去其浮僞而歸於真實；而資質不美者，得師友琢磨，則能知而改之，是學者爲學能不先求良

(216)

師乎？

得師而外，象山主修業尚應用學問思辨及力行工夫，其言曰：

博學審問謹思明辨，始條理也，如金聲而高下降殺疾徐疏數，自有許多節奏；到力行處，則無說矣，如玉振然，純一而已。知至知終，皆必由學，然後如至之終之，所以孔子學不厭，發憤忘食。（同右）

博學審問謹思明辨篤行五者，乃修業之方；學問思辨是知至，力行則係知終，知至知終，無輕重之分，學者均須勉從事，惟以程序言，則知與行仍有先後之別，象山曰：

博學審問謹思明辨篤行，博學在先，力行在後；吾友學未博，焉知所行者是當為不當為？（同右）

宋明理學，程朱與陸王並稱；陸王之學，號為心學一派，惟陽明倡「知行合一」之說，謂：「知之真切篤實處，即是行；行之明覺精察處，即是知。」「未有知而不行者；知而不行，只是未知。」（見傳習錄及答顧東橋書）而象山則曰：「苟未嘗學問思辨，而曰吾唯篤行之而已，是冥行者也。」（文集卷十一與趙詠道書）分知與行為兩截功夫，二人主張，似不盡相同，亦不可不知也。

修業之方，固不止求師與學問思辨及力行，然此數者實為求道之大端，學者所宜致力，故象山曰：

夫道一而已，相去千里，相後千歲，猶若合符節，況其近乎！然古人所以於師友，博學審問謹思明辨之者，深懼此道之不明也。（文集卷十二與趙然道書）

此外象山所論尚多，限於篇幅，不多贅述。

由上所述，象山講學以尊德性為宗，簡易直截，求諸本心，主必先尊德性而後可有道問學。朱子與象山異，則欲尊德性與道問學二者並重；惟其認道問學是入手處，因而用力亦偏於此。朱子論尊德性與道問學，謂二者不可偏廢，其言曰：

尊德性至敦厚，此上一截便是渾淪處；道問學至崇禮，此下一截便是詳密處。道體之大處，直是難守，細處又難窮索。若有上面一截而無下面一截，只管道我是渾淪，更不務致知，如此則茫然無覺；若有下面一截而無上面一截，只管要纖悉皆知，更不去行，如此則又空無所寄。（朱子語類卷六十四）

朱子以中庸所謂尊德性而道問學云云，自尊德性至敦厚，此上一截是渾淪處，自道問學至崇禮，此下一截是詳密處；為學求道，若只有上面一截而無下面一截，則茫然無覺，若只有下面一截而無上面一截，則亦空無所寄，二者實宜並重而不可偏廢。

尊德性與道問學二者，朱子不惟認宜並重而不可偏廢，且更謂尊德性是本，為要為大，曰：

尊德性、致廣大、極高明、溫故、敦厚，是一頭項，道問學、盡精微、道中庸、知新、崇禮，是一頭項。蓋能尊德性

，便能道問學，所謂本得而未自順也，其餘四者皆然。（同右）

尊德性、致廣大、極高明、溫故、敦厚、此是大者五事，道問學、盡精微、道中庸、知新、崇禮，此是小者五事。然不先立得大者，不能盡得小者。（同右）

問尊德性而道問學一段，曰：「此本是兩事，細分則有十事，其實只兩事，兩事又只一事，只是個尊德性；却將箇尊德性來道問學，所以說尊德性而道問學。（同右）

尊德性而道問學，尊德性是本，爲大爲要；能尊德性，便能道問學，所謂「本得而未自順」也，不先立得大者，則不能盡得小者，蓋「不尊德性，則懈怠弛慢矣，學問從何而進？」（同右）故朱子嘗自謂：「某向來自說得尊德性一邊輕了，今覺見未是。上面一截便是一個坯子，有這坯子，學問之功，方有措處。」（同右）由此可見，朱子不僅重道問學而亦欲尊德性也。惟朱子雖認尊德性是本，爲大爲要，然其又言：

道即理也。以人所共由而言，則謂之道；以其各有條理而言，則謂之理。……窮理未盡，則未知所謂道者，又何物耶？（文集卷四十九答王子合書）

窮理之學，誠不可以頓前，然必窮之以漸，俟其積累之多，而廓然貫通，乃爲識大體耳。今以窮理之學不可頓前，而欲先識夫大體，則未知其所謂大體者，果何物耶？（同右）

象山講學，主先立乎其大者，朱子則認爲窮理未盡，便不足以足識道，必窮理以漸，俟其積累之多，而後廓然貫通，乃爲識大體耳。徒務尊德性而不知道問學，則其弊有如朱子所言：

大抵子思以來，教人之法，惟以尊德性道問學兩事爲用力之要。今子靜所說，專是尊德性事，而熹平日所論，却是道問學上多了；所以爲彼學者，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，却於緊要爲己爲人上，多不得力。今當反身用力，去短集長，庶幾不墮一邊耳。（文集卷五十四答項平父書）

大抵今日之弊，務講習者多闕於踐履，而專踐履者又遂以講學爲無益。殊不知因踐履之實，以致講學之功，使所知益明，所守日固，與彼區區口耳之間者，固不可同日而語矣。不然，所存雖正，所發雖審，竊恐終未免於私意之累，徒爲拘滯而卒無所發明也。（文集卷四十六答王子允書）

專欲尊德性而不致力於道問學者，朱子以爲看義理既全不子細，如何能先立得大者？且又別說一種杜撰道理遮蓋，不肯放下，終不免於私意之累。須是尊德性而道問學，則因踐履之實，以致講學之功，使所知益明，所守日固。故朱子於萬正淳

(218)

論中庸尊德性而道問學云云，謂：「故君子尊德性而道問學云云，所以示學者於此道，不可徒志其大而遺其小，得其本而遺其末，馳意於高遠不求夫致知力行之實也。」（見文集卷五十一答萬正淳書）亟稱其能得之，而於象山簡易之教，則不無微詞，朱子曰：

子靜舊年也不如此，後來弄得太恁地差異；如今都教壞了後生，箇箇不肯去讀書，一味顛壓沒理會處，可惜！正如荀子不睹是，逞快胡罵亂罵，教得箇李斯出來，遂至焚書坑儒。若使荀卿不死，見斯所爲如此，必須自悔；使子靜今猶在，見後生輩如此顛壓，亦須自悔其前日之非。（朱子語類卷一〇四）

大抵其學（指象山）於心地工夫，不爲無所見，但便欲恃此陵跨古今，更不下窮理細密功夫，卒並與其所得者而失之，人欲橫流，不自知覺，而高談大論，以爲天理盡在此也，則所謂心地工夫者，又安在哉！（文集卷五十六答趙子欽書）象山主簡易之教，一切反求諸心，能得本心，即是道理，朱子以爲不可，認不下窮理細密工夫，則將並與其所得者而失之，其言曰：

蓋所謂道之全體，雖高且大，而其實未嘗不貫乎日用細微切近之間，苟悅其高而忽於近，慕於大而略於細，則無漸次經由之實，而徒有懸想踴躍之勞，亦終不能自達矣。（文集卷五十四答王季和書）

蓋道體之大無窮，而於其間文理密察，有不可以毫釐差者，此聖賢之語道，所以既言發育萬物，峻極于天，以形容其至大，而又必曰禮儀三百，威儀三千，以該悉其至微，而指示學者修德凝道之功，所以既曰致其廣大，而又必曰盡其精微也。近世之言道者則不然，其論大抵樂渾全而忌剖析，喜高妙而略細微，其於所謂廣大者則似之，而於精微有不察，則其所謂廣大者，亦未易以議其全體之真也。（文集卷卅八答趙善譽書）

蓋朱子以爲道體雖高且大，而其實則貫乎日用細微切近之間，不可徒悅其高而忽於近，慕於遠而略於細；若樂渾全而忌剖析，喜高妙而略細微，則不足以識道。朱子答弟子問有云：

來書乃謂本末粗精本無二致，何用如此分別，此又誤矣。如吾子之說，是先向上達處坐却；聖人之意正不如是，雖至於堯舜孔子之聖，其自處常只在下學處也。上達處不可著工夫，更無依泊處；日用動靜語默無非下學，聖人豈曾離此來？今動不動便先說箇本末精粗無二致，正是鶴背吞鵝。（文集卷卅九答許順之書）

夫人爲學，當下學而上達，朱子曰：「只聞下學而上達，不聞上達而下學。」（朱子語類卷八）學者不於日用動靜語默處用功，而只說本末精粗無二致，非鶴背吞鵝而何？以是朱子深諱其說，勉人爲學要循序以進，不可躐等，其言曰：

聖門教學，循循有序，無有合下先求頓悟之理；但要持守省察，漸久漸熟，自然貫通，即自有安穩受用處。（文集卷五



## 十三答劉公度書

大抵聖人之教，博之以文，然後約之以禮；而大學之道，以明明德爲先，新民爲後。近世語道者，務爲高妙直截，既無博文之功，而所以約之者，又非有復禮之實；其工於記誦文詞之習者，則又未嘗反求諸身，而遽然遽以判斷古今，高談治體自任，是皆使人迷於入德之序，而陷於空虛博雜之中，其資質敦篤篤實實可以爲善而智識或不逮人者，往往尤被其害。此不可不察也。（文集卷四十九答林伯和書）

語云：「行遠必自邇，登高必自卑。」爲學有如登山行路，不自卑近處發足，何能抵達高遠？不先博學，自亦返約不得，朱子曰：

約自博中來，既博學又詳說之，講貫得直是精確，將來臨事自有箇頭緒；才有頭緒，便見簡約。（語類卷五十七）人須是博學之，審問之，謹思之，明辨之，篤行之，然後可到簡易田地；若不如此用工夫，一蹴便到聖賢地位，却大段易了。……須是先博然後至約，如何便先要約得？人若先以簡易存心，不知博學審問謹思明辨篤行，將來便入異端去。（語類卷一一一）

昔者孔子教人，主當「博學於文，約之以禮。」（論語顏淵）孟子亦曰：「博學而詳說之，將以反約說也。」（離婁上）爲學須由博而至約，未用博文工夫，而便欲到簡易地步，朱子喻之「譬如登山，人多要至高處，不知自低處不理會，終無至高處之理。」（語類卷八）故朱子於象山之以簡易存心，盡廢講學而專務踐履，譏之將流入異學。朱子之言曰：

子壽兄弟氣象甚好，其病却是盡廢講學而專務踐履，却於踐履之中，要人提撕省察，悟得本心，此爲病之大者。要其操持謹實，表裡不二，實有過人者。惜乎自信太過，不復取人之善，將流於異學而不自知耳。（文集卷卅一答張敬夫書）極高明須要道中庸，若欲高明而不道中庸，則將流入佛老之學。如陸子靜天資甚高明，却是不道中庸，後其學便誤人。（語類卷六十四）

其與弟子答問，更直斥之爲禪，

祖道曰：「頃年亦嘗見陸象山先生。」笑曰：「這却好商量；公且道陸象山如何？」曰：「象山之學，祖道曉不得，更是不敢學。」曰：「如何不敢學？」曰：「象山與祖道言：『目能視，耳能聽，鼻能知香臭，口能知味，心能思，手足能運動，如何更要存誠持敬，硬要一物去治一物，須要如此做甚？詠歸舞雩，自是吾子家風。』祖道曰：『是則是有此理，恐非初學者所到地位。』象山曰：『吾子有之，而必欲外籙以爲本，可惜也。』祖道曰：『此恐只是先生見處；今使祖道便要如此，恐成猖狂妄行，蹈乎大方者。』以象山曰：『纏繞舊習，如落陷穽，卒除不得。』先生曰：『陸子靜所學，分明是禪。』」（語類卷一一六）

緣禪乃佛之一宗，始自達摩東來，傳至六祖慧能，始大弘其教。初禪宗祇單傳一人，其後南頓北漸，南宗教外別傳，是爲新禪；新禪頓悟，卽心是佛，理解既擴，修行亦廢，甚至呵佛罵祖，以含生靈靈爲性，見性而不窮理，以無念空寂爲定，入定而不應物。朱子教人，主學者當窮理致知，反躬踐實，認「頓悟之說，非學者所宜盡心也；聖人所不道。」（語類卷九）而象山講學，務爲簡易直截，以道不待外求，一切當反諸本心，朱子許之，遂謂：「近聞陸子靜言論風旨之一二，全是禪學，但變其名號耳。」（文集卷四十七答呂子約書）似亦非空言而無據也。

至朱子道問學之方，則在居敬與窮理二者，嘗有言謂：「鄙意則以爲惟學爲能變化氣質耳。若不讀書窮理，主敬存心，而徒切切計較於今是作非之間，恐其勞而無補也。」（文集卷四十九答呂子合書）此實本伊川「涵養須用敬，進學則在致知。」（伊川語四）之言爲說；居敬乃所以涵養，窮理卽所以致知，二者要同時用功，朱子曰：

窮理涵養當並進，蓋非稍有所知，無以致涵養之功，非深有所存，無以盡義理之奧，正當交相爲用，而各致其功耳。

（文集卷四十五答游誠之書）

居敬窮理二者，不可偏廢，有所偏廢，則德孤而無所利矣。（文集卷四十一答馮作甫書）

義理之間，誠當明辨，然非有格物致知與敬以直內之功，則亦難明而易失。（文集卷六十二卷吳仲淵）

學者欲進德修業，須當居敬窮理；能居敬窮理，則可以致涵養之功，盡義理之奧，而此二者尤須交相爲用，應並進而不可偏廢，朱子之言曰：

學者工夫，唯在居敬窮理二事；此二事相互發明，能窮理則居敬工夫日益進，能居敬則窮理工夫日益密。譬如人之兩足，左足行則右足止，右足行則左足止；又如一物懸空中，右抑則右昂，左抑則右昂，其實只是一事。（語類卷九）涵養中自有窮理工夫，窮其所養之理；窮理中自有涵養工夫，養其所窮之理；兩項都不相離。纔見成兩處，便不得。

（同右）

程夫子之言曰：「涵養必以敬，而進學則在致知。」此兩言者，如車兩輪，如鳥兩翼，未有厭其一而可行可飛者也。

（文集卷六十三答孫敬甫書）

蓋朱子以爲居敬與窮理二者，可以互相發明，居敬中有窮理工夫，能居敬則窮理工夫日益密，窮理中亦有居敬工夫，能窮理則居敬日益進，二者如車之兩輪，鳥之雙翼，相輔爲用，不可偏廢。故朱子謂：「主敬窮理雖二端，其實一本。」（語類卷九）而認學者工夫，唯在此二事也，

雖然，居敬窮理是學者進德修業工夫，而居敬實爲根本，朱子之言曰：

大抵敬字是徹上徹下之意，格物致知乃其間節次進步處耳。（文集卷四十三答林擇之書）

持敬是窮理之本；窮得理明，又是養心之助。（語類卷九）

伊川有謂：「入道莫如敬，未有能致知而不敬者。」（遺書二先生語二下）朱子之學，紹承伊洛，因亦認敬字是激上澈下工夫，持敬爲窮理之本；主爲學工夫，唯在敬字，朱子曰：

敬則心存，心存則理具於此而得失可驗，故曰未有致知而不敬者。（語類卷十八）

問每日做工夫處，曰：「每日做工夫，只是常常喚醒，如程子所謂主一之謂敬，謝氏所謂常惺惺法是也。然這裡便有致知底工夫，程子曰：『涵養須用敬，進學則在致知。』須居敬以窮理，若不能敬，則講學又無安頓處。」（語類卷一一六）

敬則心存，若不能敬，則講學亦無安頓處，故朱子勉學者當居敬以窮理，曰：

敬之一字，萬善根本，涵養省察，格物致知，種種功夫，皆從此出方有據。（文集卷五十答潘恭叔書）

嘗謂敬之一字，乃聖學始終之要。未知者，非敬無以知；已知者，非敬無以守。（文集卷五十五答符舜功書）

敬是根本，爲學功夫須從此出方有據，敬又是始終，未知者非敬無以知，已知者非敬無以守。以是，朱子認爲學須居敬以窮理，而於伊川所言，備極推崇焉，其言曰：

大學之序，固以致知爲先，而程子發明未有致知不在敬者，尤見用力本領親切處。（文集卷卅八答范文叔書）

爲學須居敬以窮理，而敬乃涵養之要，朱子因論敬曰：

主一之謂敬，無適之謂一。敬主於一，做這件事更不做別事；無適是不走作。（語類卷九十六）

何謂敬？伊川答弟子云：「主一之謂敬；無適之謂一。」（遺書伊川語一）朱子謂敬主於一，做這件事更不做別事，無適是不走作，亦是此意。

問主一，曰：「心只要主一，不可兩事。一件事了更加一件事，便是貳，一件事了更加兩件便是叁。勿二以一，勿叁以三，是不要二三；不東以西，不南以北，是不要走作。」（語類卷一〇五）

心要主於一；而不二以二，不叁以三，便是主一，不東以西，不南以北，便不走作。此心能主一無適，則存而不失，朱子有謂：

蓋此心操之則存，而敬者所以操之道也。尊兄乃於覺而操之際，指其覺者便以爲存，而於操之道不復致力，此所以不惟立說之偏，而於日用功夫亦有所間斷而不周也，愚意竊謂正當就此覺處，敬以操之，使之常存而常覺，乃是乾坤易簡交相爲用之妙，若便以覺爲存，而不加持敬之功，則恐一日之間，存者無幾何而不存者什八九矣。（文集卷四十答何叔京書）

(222)

「操則存，捨則亡，出入無時，莫知其嚮。」人心操存捨亡之際，須是就此覺處，敬以操之，使之常存而常覺，否則，此心便存者少而不存者多矣。朱子曰：

以敬為主，則內外肅然，不助不助，而心自存；不知以敬為主，而欲存心，則不免將一個心把捉，一個心外面未有一事時，裡面已是三頭兩緒，不勝其擾擾矣；就使能把捉得住，只此已是大病，況未必真能把捉得住乎？（文集卷卅一 答張敬夫書）

以敬為主，則心自存；不知以敬為主，而欲存心，則只是把捉此心。孟子曰：「存其心，養其性，所以事天也。」（盡心上）心性皆天之所以與我者，人當存養之以事天；然人欲存心，則亦得其養而無所害，而不主於敬，則必把捉不住而有頭緒紛擾之病，朱子答何叔京書論之極詳：

躁忘之病，在賢者豈有是哉！……嘗竊思之，所以有此病者，殆居敬之功，有所未至，故心不能宰物，氣有以動志而致然耳。若使主一不二，臨事接物之際，真心現前，卓然而不可亂，則又安有此患哉？或謂子程子曰心術最難執持，如何而可？子曰敬。又嘗曰操約者，敬而已矣。惟其敬足以直內，故其義有以方外，義集而氣得所養，則夫喜怒哀樂之發，其不中節者寡矣。孟子論養吾浩然之氣，以為集義所生，而繼之曰必有事焉，而勿正，心勿妄，勿助長也，蓋又以居敬為集義之本也。夫必有事焉者，敬之謂也，若曰其心儼然常若有所事云爾。夫其心儼然常若有所事，則雖事物紛至而沓來，豈足以亂吾之知思，而宜不宜不可之幾，已判然於胸中矣。如此，則此心晏然有以應萬物之變，而何躁忘之有哉！（文集卷四十）

易曰：「敬以直內，義以方外。」惟其敬足以直內，故其義有以方外；孟子曰：「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。」必有事焉者，敬之謂也；伊川曰：「學者先務，……唯是心有主；如何為主，敬而已矣。有主則虛，虛則邪不能入；……」（遺書伊川語一）以敬為主，則雖事物紛至沓來，而此心晏然有以應萬物之變，便不足亂吾心之知思，致有躁忘之病。心不主於敬，其思尚有甚於此者，朱子語類載：

有待坐而困睡者，先生責之敬子疑當作字曰：「僧家言常常提起此志令堅強，則坐得自直，亦不昏困；纔一縱肆，則茫然頹放矣。」（卷一二一）

居敬之功，有所未至，則不僅有躁忘之病，亦且昏困頹放，不可收拾，故朱子曰：「敬以直內，為初學之急務。」（文集卷四十三 答林擇之書）乃勉人為學須以敬為根本也。

或以敬不知如何用功，朱子告之曰：「只是內無妄思，外無妄動。」（語類卷十二）惟人欲至於「內無妄思，外無妄動」，則須是整齊嚴肅，威儀恪動，容貌整，思慮正，衣冠尊，朱子曰：

持敬之說，不必多言，但熟味整齊嚴肅，威儀恪動，容貌整，思慮正，衣冠尊，瞻視此等數語而實加功焉，則所謂直內，所謂主一，自然不費安排，而身心肅然，表裡如一矣。（文集卷四十五答楊子直書）

朱子以為但能如此，則便身心肅然，表裡如一，而「內無妄思，外無妄動」矣。然則，如何「整齊嚴肅，威儀恪動，容貌整，思慮正，衣冠尊」，而可至於「內無妄思，外無妄動」？朱子曰：

持敬以靜為主，此意須要於不做工夫時頻頻體察，久而自熟。（語類卷九）

持守之要，大抵只是要將此心常自整頓；惺惺即未發時不昏昧，已發時不放縱耳。（文集卷五十四答項平父書）

蓋惟整齊嚴肅，則中有主而心自存，非是別有以操存乎此而後以敬名其理也。（文集卷四十六答潘叔度書）

人於靜時頻頻體察，將此心常自整頓，則內無妄思；而整齊嚴肅，則中有主而心自存，便外無妄動。內無妄思，外無妄動，即是敬也。

於此有宜加說明者，即朱子謂持敬以靜為主，惟其又恐學者以撮心坐禪為敬，而不去應事接物，因是其言有謂：

二先生所論敬字，須該貫動靜看方得。夫方其無事而存之不懈者固敬也，及其應物而酬酢不亂者亦敬也，故曰：「毋不敬，儼若思」；又曰：「事思敬，執事敬。」豈必以攝心坐禪而謂之敬哉！（文集卷四十五答廖子晦書）

所謂涵養功夫，亦非是閉眉合眼如土偶人，然後謂之涵養也；只要應事接物，處之不失此心，各得其理而已。（文集卷四十九答陳庸仲書）

伊川嘗有言曰：「敬則自虛靜，不可把虛靜喚作敬。」（遺書伊川語一）吳草廬亦曰：「夫修己以敬，吾聖門之教也；然自孟子之後失其傳，至程子乃復得之，遂以敬之一字為聖傳心印。程子初年受學於周子，周子之學主靜，而程子易之以敬，蓋敬則能主靜矣。」（宋元學案伊川學案附錄）皆認敬則能靜，但不可以靜為敬；朱子論持敬工夫，亦謂方其無事而存之不懈者固敬也，及其應物而酬酢不亂者亦敬也，其說兼顧內外，該貫動靜，非若後儒所詆：「乃是以吾儒虛字面，做釋氏實工夫。」（顏習齋存學篇卷四）也。

朱子進而論敬與誠之關係，曰：

大抵誠字在道則為實有之理，在人則為實然之心；而其維持主宰，全在敬字。……若不以敬為事，而徒曰誠，則所謂誠者，不知其將何所錯。（文集卷四十六答曾致虛書）

誠是實有此理，而其維持主宰則在於敬，易曰：「閑邪存其誠」，敬是閑邪之道，閑邪則誠自存；不敬如何能誠？朱子又論敬義之關係，曰：

敬義只是一事，如兩腳立定是敬，才行是義；合目是敬，開眼見物便是義。（語類卷十二）

敬義工夫，不可偏廢。彼專務集義而不知主敬者，固有虛驕急迫之病，而所謂義者，或非其義；然專言主敬者而不知就日用念慮起處分別公私義利之所在而決取舍之幾焉，則恐亦未免於昏憤難擾，而所謂敬者，有非其敬矣。（文集卷五十九答余正叔書）

能敬以直內矣，亦須義以方外，能知得是非，始格得物；不以義方外，則是非好惡不能分別，物亦不可格。（語類卷一一六）

朱子認敬義只是一事，易曰：「敬以直內，義以方外」，敬義工夫，不可偏廢，能敬以直內，亦須義以方外。專務集義而不知主敬，則有虛驕急迫之病，而專言主敬而不集義，亦不能分別是非好惡，物且不能格。朱子又論敬與恭，曰：

恭主容，敬主事。自學者而言，則恭不如敬之力；自成德而言，則敬不如恭之要。（文集卷四十一答連嵩卿書）

問恭與敬如何，曰：「恭主容貌而言，敬是主事而言。」問：「敬如何是主事而言？」曰：「而今做一件事，須是專心在上面方得；不道是做好事，而今若讀論語，心又在孟子上，如何理會得？若做這一件事，心又在那事，永做不得。」又曰：「敬是畏底意思。」又曰：「敬是就心上說，恭是對人而言。」……（語類卷九十六）

恭主容，敬主事，伊川曰：「發於外者謂之恭，有諸內者謂之敬。」（遺書二先生語六）蓋有諸內者必形諸外，其內敬者其外必恭，而其外之恭者亦必由於其內之敬也。此外，朱子尚論敬與克己工夫，曰：

敬如治田而灌溉之功，克己則是去其惡草也。（語類卷十二）

問持敬與克己工夫，曰：「敬是涵養操持不走作，克己則和根打併了，教他盡淨。」（同右）

論語載：「顏淵問仁，子曰：『克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。』」克己乃克盡己私，以歸於禮而至於仁，敬是涵養功夫，即所以克己也。

學者工夫，朱子認爲唯在居敬窮理二事，且居敬是窮理之本，爲學須是居敬以窮理；既知所以居敬矣，學者便當窮理。何謂窮理？朱子曰：

夫格物者，窮理之謂也。蓋有是物，必有是理；然理無形而難知，物有形而易睹；故因是物以求之，使是理瞭然心目之間而無毫髮之差，則應平事者自無毫髮之謬，是以意誠心正而身修，至於家之齊國之治天下之平亦舉而措之耳。此所謂大學之道，雖古之大聖人生而知之，亦未有不學乎此者。（文集卷十三癸未垂拱奏割一）

夫天生蒸民，有物有則，物者形也，則者理也，形者所謂形而下者也，理者所謂形而上者也。人之生也，固不能無是物矣，而不明其物之理，則無以順性命之正而處事物之當，故必即物以求知之。求知其理矣，而不至物之極，則物之理有未窮而吾之知亦未盡，故必至其極而後已，所謂格物而至於物則物理盡者也。物理皆盡，則吾之知識廓然貫通無

有蔽碍，而意無不誠心無不正矣。（文集卷四十四答江德功書）

所謂窮理，朱子以爲乃「格物之理，所以致我之知。」（語類卷十八）大學曰：「大學之道，在明德，……古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身，欲脩其身者，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。」蓋天生蒸民，有物有則，有是物必有是理；然理是形而上者，無形而難知，物是形而下者，有形而易睹，窮理須是因是物以求之，使是理瞭然於心目之間而無毫髮之差，則應乎事者便無毫厘之繆，故朱子認格物即是窮理，而曰：「格物者，窮理之謂也。」格物所以窮理，格物而至於物，則物理盡；物理皆盡，則吾之知識廓然貫通而無有蔽碍，於以而意誠心正身修家齊國治天下平，皆可舉而措之。因是，朱子主爲學以窮理致知爲先，而後踐履實行，其言曰：

爲學之實，固在踐履；苟徒知而不行，誠與不學無異，然欲行而未明於理，則所踐履者又未知其果何事也。故大學之道，雖以誠意正心爲本，而必以格物致知爲先。所謂格物致知，亦曰窮盡物理，使吾之和識無不精切而至到耳。（文集卷五十九答曹元可書）

中庸博學審問慎思明辨篤行五者，學問思辨皆致知之業，僅篤行屬踐履之目，伊川雖嘗謂五者廢其一，非學也，惟其又言：「故人力行，先須要知。」「須是知了方行。」乃認知先於行；朱子本相同之觀點，亦主行先以知，其言曰：

理有未明，則見物而不見理……見物不見理，故心爲物蔽而知有不極。（續集卷十答李孝述繼善問目）

理有未窮，則胸中不能無疑，雖不陷溺亦偶然耳，況未必不陷溺耶！（文集卷五十八答鄧衛老書）

理有未明，則見物而不見理，致心爲物蔽而知有不極；且理有未窮，則胸中有疑，便易陷溺其心，因是朱子教人，勉學者須先窮理以致其知，其言曰：

儒者之要，大要以窮理爲先。蓋凡一物有一理，須先明此，然後心之所發，輕重長短，各有準則。……若不於此先致其知，但見其所以爲心者如此，識其所以爲心如此，泛然而無準則，則其所存所發，亦何自而中於理乎？（文集卷卅一答張欽夫書）

學者欲求其心之所存所發，皆有準則，須是窮理，窮盡物理，則便有以順性命之正而處事物之當矣。

爲學須當窮理，而格物者乃所以窮理也，朱子因釋格物之義曰：

格謂至也，所謂實行到那地頭。（語類卷十五）

格物者，格盡也；須是窮盡事物之理，若是窮得三兩分，便是未格物，須是窮盡得到十分，方是格物。（同右）

形而上爲道，形而下爲器；說這形而下之器之中，便有那形而上之道。……所謂格物，便是要就這形而下之器，窮得



(226)

那形而上之道理而已。(語類卷六十二)

格，至也，盡也，格物謂至夫事物之極而窮盡其理也，蓋朱子以爲「事事物物，各有箇至極之處，所謂止者，即是極至之處；然須是極盡其理，方是可止之地，若得八分猶有二分未盡也不是，須是極盡方得。」(語類卷十五)故能極盡事物之理，便是格物。

朱子格物之說，乃本諸程子之取大學「致知在格物」一語以爲治學求知之方法；朱子註四書，嘗取程子之意，爲大學補格物致知一章，其文曰：

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，而是一心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。學者但即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極，則至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，便衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用亦無不明矣。此即大學所謂「致知在格物」，「物格而後知至」是也。以是，朱子認致知與格物二者，只是一事，其言曰：

致知格物，只是一事。格物以理言也，致知以心言也。(語類卷十五)

格物是物上窮其至理，致知是吾心無所不知；格物是零細說，致知是全體說。(同右)

格物是物上窮其至理，乃以理言，致知是吾心無所不知，則以心言，言之儘有不同，要其實在格物之理以致我之知，仍可謂是一事也。雖然，格物所以致知，物格而後知至，惟致知與至知二者則有別，朱子之言曰：

致知則理在物而推吾之知以知之也；知至則理在物而吾心之知已得其極也。(語類卷十六)

知至……須是其外無不周，內無不具，方是知至，(語類卷十五)

致知乃未知而求所以知之，而知至則已知之而得其極至，是則二者之別也。

大學之序，始自格物，或有以格物不知如何著力爲問者，朱子告以「但隨事遇物，皆一一去窮極。」或問：「格物是學者始入道處，當如何著力？」曰：「遇事接物之間，各須去理會始得。……但隨事遇物，皆一一去窮極，自然分別。(語類卷十五)

格物要隨事遇物，皆須去理會，一一窮極；而如此用功，即是博學也。朱子認博學即所以格物，其言曰：

博學謂天地萬物之理，修己治人之方，皆所當學。(語類卷八)

聖賢所謂博學，無所不學也。自吾身所謂大經大本，以至天下之事物，甚而一字半字之義，莫不在所當窮而未始

有不消理會者；雖曰不能盡究，然亦只得隨吾聰明力量理會將去，久久須有所至，豈不勝全不理會乎？（語類卷六十）

所謂博學，朱子認是天地萬物之理，修己治人之方，無所不學也。惟格物如何當用博學工夫？朱子曰：

世間之物，無不有理，皆須格過。（語類卷十五）

蓋朱子以爲天下事事物物，莫不有理，皆須一一格過，如此積累將去，然後乃脫然貫通，非一理通便萬理皆通也，其言曰：

伊川說格物處云：「但積累多後，自然脫然有貫通處。」積累多後，便是學之博，脫然有貫通處，便是約。（語類卷五十七）

問：「一理通則萬理通，其說如何？」曰：「伊川嘗云：『雖顏子亦未到此。』天下豈有一理通便解萬理皆通也，須積累將去。」（語類卷十八）

昔孔子嘗自謂：「我非生而知之者，好古敏以求之也。」（論述而）朱子亦主「大抵爲學，雖有聰明之資，必須做遲鈍工夫始得；既是遲鈍之資，却做聰明底樣工夫，如何得？」（語類卷八）故其勉學者之言有謂：

上而無極太極，下而至於一草一木一昆蟲之微，亦各有理；一書不讀，則闕了一書道理，一事不窮，則闕了一事道理，一物不格，則闕了一物道理，須著逐一件與他理會過。（語類卷十五）

一書不讀，一事不窮，一物不格，便闕了一書一事一物之理，須是逐一件與他理會過，則積累多後，自然脫然有貫通處。惟「博學謂天地萬物之理，修己治人之方，皆所當學；然亦各有次序，當以其大而急者爲先，不可雜而無統也。」（語類卷六十四）而學欲有次序，不雜而無統，則應如朱子所言：

格物須是從切已處理會去，待自家已定疊，然後漸漸推去，這便是能格物。（語類卷十五）

窮理者，因其所已知而及其所未知，因其所已達而及其所未達。人之良知，本所固有，然不能窮理者，只是及於已知已達，而不能窮其未知未達，故見得一截，不會又見得一截，此其所以於理未精也。然仍須工夫日增加，今日既格得一物，明日又格得一物，工夫更不住地做，如左腳進得一步，右腳又進一步，右腳又進一步，左腳又進一步，接續不已，自然貫通。（語類卷十八）

格物窮理之序，先從切已處理會，是即大而急者，待自家者已定疊，然後漸漸推去，因其所已知而及其所未知，因其所已達而及其所未達，則舉一反三；溫故知新，便物格而知至矣。

(228)

綜右所述，朱陸治學方法之異，在於朱偏於道問學，故重致知之業，陸偏於尊德性，因尙存心之功；而以此遂至朱子認「爲學之道，莫先於窮理；窮理之要，必在於讀書。」（文集卷十四行宮便殿奏劄二）以「讀書是格物一事。」（語類卷十）而著讀終身，與象山之「不著書立說相較，二人之主張見於立身行事者，尤各異其趣。至其是非得失，俟於本文結論中詳述之。

## 伍、結 論

朱陸於宋代理學之盛，媲美孟荀之於先秦。朱子之學，致廣大而盡精微，集理學之大成；象山倡簡易之教，亦足以砥末俗口耳支離之病，惟出語驚人，成失於偏而不自知。然入室異戶，殊途同歸，善讀書者，正當博求而並考之，庶收去短集長之益。本文係擇朱陸論說之有異同者，若無極而太極（本體論）、天命之性與氣質之性（人性論）及尊德性與道問學（方法論），類究而比較之（分見前第二、三、四章）；餘則限於篇幅，略而不論。

朱陸太極無極之辯，往復萬言，蓋以象山認言無極而太極，與周子通書不類，乃是蔽於老氏之學，若懼學者泥於形器而申釋之，則宜如詩言上天之載，而於下贊之曰無聲無臭，不宜以無極加於太極之上，此道不可不明於天下後世，故繼象山與朱子辯論。象山與林叔虎書有云：「與晦翁往復書，因得發明其平生學問之病，近得盡朋友之義，遠則破後學之疑，爲後世之益。」（象山文集卷九）足徵其意。惟朱子以爲極是至極，故語道之至極曰極，而狀道之無形象無方所則謂之太極，雖有二名，初無兩體；不言無極，則太極同於一物而不足爲萬化根本，不言太極，則無極淪於空寂而不能爲萬化根本。是二人同認太極爲天地萬物本然之理，於所說此理之本體（道），並無不同；所不同者，僅文字之訓解及用詞含義有異耳。然以條理分析詳盡，接近周子立說原意，似仍以朱說爲愈。特象山盛氣往往凌人，而朱子亦好勝不肯相下，遂致意氣交侵，文字牽繞，求勝而不求益矣。

關於朱陸天命之性與氣質之性之異見，朱子嘗謂：

陸子靜之學，看他千般病萬般病，只在不知有氣質之雜，把許多粗惡底氣都把做心之妙，理合當恁地自然做將去。（朱子語類卷一二四）

蓋象山篤信孟子性善之說，認天命之性，只是至善，及其爲惡，乃放失其心者然；而朱子則服膺程子，主天命之性而外，尙有所謂氣質之性，天命之性是理，理無不善，氣質之性屬氣，則有美惡。

問：「氣質有昏濁不同，則天命之性亦偏全否？」曰：「非有偏全，譬如日月之光，若在露地，則盡見之，若在蔀屋之下有所蔽塞，有見有不見。昏濁是氣昏濁之，故自蔽塞，如在蔀屋之下。」（語類卷四）

氣有昏明厚薄，人稟氣質以生，則便有善有惡，譬如日月之光，若在露地，則盡見之，若在蔀屋之下有所蔽塞，便有見有不見，所謂「生質之異」是也。朱子承伊川之言為說，謂人物之生，稟理而有性，稟氣而有形，氣雖依傍理行，然天命之性，若無氣質，却無安頓處，論性須是合理與氣而言之。象山論性不言氣質，故朱子於伊川則贊之，曰：「性即理也一語，直自孔子後惟伊川說得盡；這一句便是千萬世說性之根基。」（語類卷九十三）而於象山便譏其學有病也。

雖然，象山非不言氣質也，如云：

韓退之原性，却將氣質做性說了。（文集卷卅四語錄上）

緣韓愈論性，謂有三品，頗疑孟子之說；（見昌黎先生集原性）象山因其言將氣質做性說了。是象山亦嘗論及氣質矣，特言之不詳，不足據以申論耳。惟後世許氣質之說者頗多，如劉戩山、顏習齋、戴東原諸人，而以習齋評之最烈：習齋持「性形不二」之主張，詆宋儒（指張程朱）氣質之說「隱為佛氏六賊之說浸亂」，而「使荀楊以來諸家所言，皆有所依歸。」（存性篇卷一）錢大昕跋荀子箋釋亦謂：「宋儒言性，雖主孟氏，然必分義理與氣質而二之，則已兼取孟荀二義。」因是，自不逾儒者之門戶言，陸說似較朱（程朱）說為醇正，但若以應用於實際之教化言，則朱說又較陸說為可取。朱子有謂：學者須是革盡人欲復盡天理，方是學。（語類卷十三）

若能持敬以窮理，則天理自明人欲自消。（文集卷四十一答程允夫書）

其意蓋以為學乃所以變化氣質，學者但能從事於學，便可著善而去惡，此與近代以教育之功能在助人明辨是非而為善去惡之主張相類。至朱陸論性，雖一主本然之性只是至善，一則兼取氣質之說，然於人性之本質皆未能得其真實。據心理學之研究，人性實無善無惡，或可善可惡，其為善為惡，係受意志之支配；至意志之漸向，則教育與有事於其間，得優良之教育，則趨向於善，受惡劣之感染，則流於為惡。中國歷來關於人性問題之研究，多以俾利政教之推行為目的，然率偏重「當然之人性」之理想，而忽視「本然之人性」之事實，殊不知由事實至理想，其間尚涉及人性之改變問題，必先建立完全之人性哲學，而後始有正確之教育理論，僅作「當然之人性」之探討，而不顧及「本然之人性」之改變，致徒為人性善問題所纏繞，聚訟數千年而難獲結論也。

朱陸論說異同之大者，尚非宇宙之本體為何及人性之本質如何，而在於治學之方法問題，即尊德性與道問學之爭是也。朱陸尊德性與道問學之異見，後世論之者多欲調停其爭端，黃百家曰：

陸主乎尊德性，謂先立乎其大，則反身自得，百川會歸矣；朱主乎道問學，謂物理既窮，則吾知自致，滄霧消融矣。二先生之立教不同，然如詔入室者，雖東西異戶，及至室中則一也。（宋元學案象山學案）

百家之言，蓋本諸其先人（黃宗義）之意；宗義以為朱陸之不苟同，正將以求夫至當之歸，以明其道於天下後世。象山雖

主尊德性，何嘗不加工於學古篤行，而朱子固重道問學，亦何嘗不致力於反身修德，特以示學者之入門，各有先後，此其所以異耳。然至晚年，二先生亦俱自悔其偏；是始雖有意見之參差，終歸於一致而無間。（同前）茲考之象山之言有謂：「東書不觀，游談無根。」（文集卷卅四語錄上）似非盡廢講學者；又象山以「研究物理」答李伯敏如何格物之問，及言：「須是事事物物不放過，磨考其理。」（引見前）與其釋格字之義曰：「格至也，與窮字究字同義；皆研磨考索以求其至也。」（文集卷廿格矯齋說）其意正同。特象山之所謂理，乃本於心，不解自明，其所謂：「天下事事物物只有一個理，無有二理，須要到其至一處。」「萬物皆備於我，只要明理；然理不解自明。」（文集卷卅五語錄）與朱子所言者則有異也。

至朱子於尊德性與道問學固不偏廢，而著力處却多在道問學上。蓋朱子以為「學不可以一事名，德行、言語、政事、文章皆學也；今專以德行為學誤矣。」（文集卷五十答潘端叔書）其答江元適書有云：

蓋薰之所聞，以為天下之物，無一物不具其理；是以聖門之學，下學之序始於格物以致知其知，不離乎日用事物之間，別其是非，審其可否，由是精義入神以致其用，其間曲折纖悉各有次序，而一以貫通，無分段，無時節，無方所，以為精也而不離乎粗，以為末也而不離乎本，必也優游潛玩饜飫而自得之，然後為至。固不可以自畫而緩，亦不可以欲速而急，……（文集卷卅八）

朱子認下學之序，始於格物以致知其知；而格物則不離乎日用事物之間，別其是非，審其可否，由是精義入神以致其用，其間曲折纖悉各有次序，而一以貫通，須是優游潛玩饜飫而自得之，然後為至。以是朱子主為學當就實入細，用博學工夫，其言曰：

因論為學曰：「愈細密愈廣大，愈謹確愈高明。」（語類卷八）

事無非學。（語類卷十三）

為學應以博學工夫，而後可乃由博至約；其不求之於博但喜其約者，朱子則不許之，曰：

近日學者，多喜從約而不於博求之，不知不求於博，何以考驗其約？（語類卷十一）

學而不求於博，則不足以考驗其約。惟學者欲格物窮理以致其知，尚必先以敬；居敬為窮理之本。所謂敬，乃主一無適之謂；只敬則心便一而有主宰，否則亦窮理不得。朱子之言曰：

先立乎大者，則小者不能奪；今忘前失後，心不主宰，被物引將去，致得膠擾，所以窮他理不得。（語類卷五十九）朱子以持敬為「先立乎其大者者」（語類卷十二）能先立乎大者，則小者不能奪，因其言有謂：「敬之一字，真聖學之綱領，存養之要法。」以學者為學，「一主乎此，更無內外精粗之間。」（文集卷四十答何叔京書）也。不僅此也，居敬與

窮理又當並進，能窮理則居敬工夫日益進；進居敬則窮理工夫日益密；居敬與窮理，二者相因，交互爲用，於道德之涵養與智識追求，相輔相成，並進不已，終至養成一德智兼備之完美人格，其有貢獻於教育者，實非淺鮮。故弟子劉炎譚之曰：「先生教人，專以主敬窮理爲主，欲使學者自去窮究，見得道理如此，便自能之，不待辨說而明；此引而不發之意，其爲學者之心蓋甚切。」（語類卷一二）非過譽之詞也。

雖然，朱子非不知偏於道問學之有病也，嘗自慨向來太涉支離，爲文字奪却精神，自身反做主不起，其言曰：

鄉來誠是太涉支離，蓋無本以自立，則事事皆病耳。（文集卷四十八答呂子約書）

年來覺得日前爲學不得要領，自身做主不起，反爲文字奪却精神，不是小病。每一念之，惕然自懼，且爲朋友憂之。

（同右）

爲學若無本以自立，則事事皆病；朱子因每念及此，便惕然自懼，且爲朋友憂之。其惕然自懼者，蓋入手既差，雖學亦無益於已也，朱子之言曰：

李先生（延平）教人，大抵令於靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物自然中節，此乃龜山門下相傳指訣，然當時親炙之時，貪聽講論，又方窺好章句訓詁之習，不得盡心於此，每一念此，未嘗不愧汗沾衣也。（文集卷四十答何叔京書）

某十數歲時讀孟子言聖人與同類者，喜不可言，以爲聖人亦易做，今方覺得難。（語類卷一〇四）

既未體認得大本未發時氣象分明，又覺得聖人難做，皆病在其學之支離。其爲朋友憂者，以講學之弊，漸成說語，而於人倫日用最切近處，却都不着力也。朱子曰：

陸子壽兄弟近日議論，却肯向講習上理會；其門人有相訪者，氣象皆好，但其間亦有舊病。此間學者與渠相反，初謂只如此講學漸涵，自能入德，不謂末流之弊，只成說話，至於人倫日用最切近處，亦都不得毫毛氣力，此不可不深懲而痛警也。（文集卷四十三答林擇之書）

講學成爲說話，而於人倫日用最切近處却不着力，豈能入德？此則講明有餘而於踐履有歉之過也。故朱子勉學者，當去短集長，勿墮一邊；於己則謂：「邇來日用工夫，頗覺有力，無復向來支離之病。」（文集卷卅六答陸子靜書）是論者之善朱子爲學，未嘗不取陸氏之所長。（見宋元學案）非謂言也。惟黃東發日鈔謂：「象山之學，雖謂此心自靈，此理自明，不必他求，空爲言議；然未嘗不讀書，未嘗不講授，未嘗不援經析理，凡其所業，未嘗不與諸儒同。……獨惜其身自講學而乃以當世之凡講學者爲偽習，未幾雖僞肯何濟諸人竟就僞學之目以禍諸儒，一時之善類幾殲焉。嗚呼！家必自毀而後人毀之，悲夫！」（見宋元學案）

象山學案引則於象山頗有微詞。至徐階學則辯所言：「此尊德性道問學所以爲一，而非可以存養格致分屬並言者也。」（象山文集附錄）既與「中庸尊德性而道問學」之旨不悖，亦與朱子以尊德性與道問學分屬存心與致知，及象山不知尊德

(232)

性焉有所謂道問學之主張相違，其論似無足取。

朱陸治學方法之異論，據右所述，象山講學以尊德性為宗，以道不待外索，當求復本心，倡為簡易之教，認為學必先立乎其大者，蓋「失了頭緒，不是助長，便是忘了，所以做主不得。」（文集卷卅五語錄）其說明白直截，有以拯末俗支離之弊，實有其一日之長；特以專務踐履不事講學，至謂：「仁義忠信，樂善不倦，此等皆德行事，為尊為貴，為上為先；樂師辨乎聲詩，祝史辯乎宗廟之禮，與凡射御書數等事，皆藝也，為卑為賤，為下為後。」（文集卷十五與陶贊仲書）重道而輕藝，所言則不能無失。或謂吾國社會，鄙視勞動，生產落後，皆種因於此，然此乃傳統之觀念，亦不足為象山一人罪也。朱子則尊德性與道問學並重，欲兼收存心與致知二者之長，但著力却多在後者，期「講學漸涵，以入於德。」自大學言之，為學旨歸，固在明德新民，而入手處必以格物致知；格謂至也，格物即窮盡物理而使吾之知無不精切至到，其對象自然與人事兼而有之，能循格物致知之途以進，則便誠正修齊治平，以止於至善，下學而上達，其間次第昭然，發明無復餘蘊。故下學之序，始自格物，朱子所言，實能得其要。又中庸有言：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之也。」朱子主「凡人便是生知之資，也須下困學勉行底工夫方得。蓋道理縝密，去那裡捉摸，若不下工夫，如何會了得。」（語類卷八）且以己為例，曰：「某年十五六時，讀中庸人己百十人一章，因見呂與叔解此段痛快，讀之未嘗不悚然警厲奮發；人若有問學之志，須是如此做工夫方得。」（語類卷四）其勉人奮發向學，亦非象山之言可及。以是後世和會朱陸者，遂謂朱陸治學所入之途不同，蓋各因其質之所近，象山之質高明，故好簡易，朱子之質篤實，故好運密；朱子之說，乃教人為學之常，象山之說，則才高獨得之妙，學者自當學朱子之學，然亦不必有謗於象山。（鄭玉師山集）其論朱陸異同及評其長短得失，允為得之。

惟尚有宜加申述者，即朱子嘗評象山教人不得其法，曰：「陸子靜良知良能四端等處，且成片舉，似輕語，不可謂不是；」但說人便能如此，不假修為存養，此却不得。譬如旅寓之人，自家不能送他回鄉，但與說云，你自有田有屋，大段快樂，何不便回去，那人既無資送，如何便回去得？又如脾胃傷弱，不能飲食之人，却硬要將飯將肉塞入他口，不問他喫得喫不得，若是一頓理會得，亦豈不好，然非生知安行者，豈有此理？便是生知安行，也須用學。（語類卷二二四）象山教人，務為上達而忽於下學工夫，朱子以為不可；其答弟子問，更認窮理當以己之心以求物之理，

或問：「所謂窮理，不知是反己求之於心，惟復是逐物而求於物？」曰：「不是如此。事事物物皆有個道理，窮得十分盡，方是格物。不是此心，如何去窮理？不成物自有道理，心又有箇道理，枯槁其心全與物不接，却使其理自見，萬無是事。不用自家心，如何向物上求一般道理？不知物上道理，却是誰去窮得？」（語類卷二二）

此其所論，有與西洋哲學之認識論若合符節者。認識論或稱狹義之知識論，討論「認識能力」與「認知對象」等問題，必



此二者能符合一致，而後乃可求得正確無訛之知識。朱子之言「不用自家心，如何向物上求一般道理；不知物上道理，却是誰去窮得。」其所謂心即是認識能力，其所謂物即是認知對象，窮理即以自家心去窮盡物之理。是朱子格物致知之說，已爲中國思想史求知方法示一啓蒙之曙光，如以之探求自然界事物之客觀本相，自不難爲儒家思想建立一科學化之知識論；惜乎朱子未能破除中國傳統思想之束縛，致窮理求知之業，終仍轉爲道德及政治之實踐行事，此中國雖有大學格物致知之目，却難以產生西方式之知識論與自然科學之主因也。且朱子又謂：

理不是在面前別爲一物，卽在吾心；人須是體察得此物誠實在我方可。（語類卷九）

因鄭仲履之問而言曰：「致知乃本心之知，如一面鏡子，本全體通明，只被昏翳了，而今遂旋磨去，使四邊皆見，其明無所不到。（語類卷十五）

問：「知如何致，物如何格？」曰：「孩提之童莫不知愛其親，及其長也，莫不知敬其兄；人皆有是知而不能極盡其知者，人欲害之也，故學者必須先克人欲以致其知，則無不明矣。」（同右）

其言格物致知，謂理只在我心，似與象山「心卽理」之說無異；而所謂「致知乃致本心之知」，亦係內觀而非外證者，與其「格物而至於物則物理盡」之說自相矛盾。是故朱陸治學方法之異見，若自其本源析而論之，殆不若後世渲染之甚也。