

從修養論的角度看朱陸「心即理」之異同*

李承煥**

<目次>

1. 朱子「心即理」之意味
2. 從話脈中看象山「心即理」之真意
3. 象山功夫論之兩軸：「剝落意念」與「發明本心」
4. 朱子對象山修養論之批判
5. 結語

1. 朱子「心即理」之意味

一般論及朱陸異同之時，常舉「性即理」與「心即理」兩句，來說明朱陸兩人之固有特徵。舉例，馮友蘭先生云：「朱子言性即理，象山言心即理。此一言雖只一字之不同，而實代表二人哲學之重要的差異。」¹⁾ 但是，依我觀之：因為朱子亦持「心即理」之主張，此一句不能算是代表象山學之獨有特徵。因此，朱陸之間由此一句而產生重大思想差異的說法，難以成立。于是，象山所講的「心即理」和朱子所講的「心即理」，有需要予以詳細闡釋。

象山對「心」與「理」的關係云：「四端者，即此心也。天之所與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。」²⁾ 在此一文中，「心即理」的「即」

* This work was supported by the National Research Foundation of Korea Grant funded by the Korean Government(NRF-2011-413-A00002).

** 高麗大學 哲學科 教授

1) 馮友蘭，〈中國哲學史〉(尚務印書館本，出版年度未詳)，938頁。

2) 〈陸九淵集〉卷11，「與李宰」。「四端者，即此心也。天之所與我者，即此心也。人皆有是

字，並不表示主語跟謂語之間的「同一關係」(identity relation)，而表示著用語語(即「理」)來說明主語(即「心」)之樣態(attribute)或性質(quality)。由此，象山「心即理」一句是「心皆具是理」一文的壓縮性表現，意味著：人之意識活動(即「心」)具備著「能夠合於仁義禮智等道理」的性能³⁾。

「心即理」一句，一般譯為「Mind is Principle。」⁴⁾ 此種譯文容易使人誤解把「心」當作「理」，或將「心」與「理」看做同一關係。然而「心」不能看成與「理」同一關係，或與「理」同一物事；因人之意識活動(即「心」)只能「合於理」或「不合於理」，而意識活動(即「心」)本身不能當作「理」本身之故。於是「心即理」一句，宜當譯為：「人之意識活動(即「心」)具備著合於「理」的某種性能或性向」。由此觀之，「心即理」一句已經算是包含著「性即理」一句的實質內容在其內，而不能看做與「性即理」並無相關的獨立命題。

與象山「心具是理」之語氣一樣，朱子亦曰：「心具衆理，變化感通，生生不窮」⁵⁾，又曰：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理，而應萬事者也」⁶⁾。從此觀之，「心具衆理」或「心具是理」此一命題，是朱子與象山別無異意地共認之心性論前提。朱陸兩人借此一句，同樣地構建把人之意識活動(即「心」)能夠合于道德本體(即「理」)之心性論基礎。在此，應當注意的一點，是「心具衆理」一語是暗喻(metaphor)而非明喻(simile)。在日常話語中，人們把「心」看做裝物的器皿，而把「理」看做盛在器皿之物。這種語法，不但在中國而且在西洋，經常使用之暗喻，學者不宜逐字讀解。

心、心皆具是理，心即理也。”

3) 現代語中「合理」(rational)一詞，意味著予以可能分析計算推理等之(認知-知性)能力。朱子「合於理」一詞反而意味著能合仁義禮智等道理之(道德-知性)能力。試舉《朱子語類》所載有關「合於理」的幾個用例為如下。《朱子語類》卷29-35。“問：五峰問南軒：‘陳文子之清，令尹子文之忠，初無私意。如何聖人不由仁許之？’” 栢嘗思之，而得其說曰，仁之體大，不可以一善名。須是事事盡合於理，方謂之仁。”《朱子語類》卷62-117。“未發之前，萬理備具。纔涉思，即是已發動；而應事接物，雖萬變不同，能省察得皆合於理處。蓋是吾心本具此理，皆是合做底事，不容外面旋安排也。”

4) *Sources of Chinese Tradition*, Compiled by Wm. Theodore de Bary, Wing-tsit Chan, and Burton Watson (New York: Columbia University Press, 1960), p.565.

5) 《朱熹集》卷32, 「問張敬夫36」。

6) 《大學章句》。

朱子非但說及「心具衆理」，甚至與象山一樣地說「心即是理」或「心便是理」⁷⁾。在象山文集及語錄裏，「心即理」此句出現只有一次，而在朱子文集及語類裏，此句出現次數頗多無比。如上觀之，象山所提的「心即理」一句，朱子亦別無異見。因此，爲了分辨兩人說出「心即理」之真正意圖，我們務須深入分析兩人發話的「語脈」(discursive context)。下面試看《朱子語類》所載「心即理」之幾個用例。

- (1) 一事一物，莫不皆有一定之理。今日明日積累既多，則胸中自然貫通。如此，則心即理，理即心，動容周旋，無不中理矣。⁸⁾

在上引文(1)，朱子說：如果格物功夫積累既多，結果「心即理，理即心」，自然動容周旋無不中理。此義之「心即理」，是由格物功夫累積所致的學習效果而言。此義之「心即理」，用現代語來講的話，意味著：「格物功夫積累既多之人的意識狀態，無不合理。」下面再看「心即理」的第二用例。

- (2.1) 仁者所以無憂者，止緣仁者之心便是一箇道理。看是甚麼事來，不問大小，改頭換面來，自家此心各各是一箇道理應副去。不待事來方始安排，心便是理了。⁹⁾

- (2.2) 仁者，心便是理，看有甚事來，便有道理應他，所以不憂。[方子錄云¹⁰⁾：仁者，理即是心，心即是理。有一事來，便有一理以應之，所以無憂。恪錄一作¹¹⁾：仁者，心與理一，心純是這道理。看甚麼事來，自有這道理在處置他，自不煩惱。]¹²⁾

7) 《朱子語類》卷37-20。“仁者，心便是理，看有甚事來，便有道理應他，所以不憂。”(方子錄云：仁者，理即是心，心即是理。)

8) 《朱子語類》卷18-75。

9) 《朱子語類》卷37-19。

10) 李方子，昭武人，字公晦，號果齋，朱子高弟中一人。朱子文集有「答李公晦三書」，亦在「滄州諸儒學案」載名。

11) 跟朱子有學緣之人中，名恪者有林恪熊恪魏恪三人。記錄《朱子語類》此條之人，應是林恪，字叔恭，台州天台人。

12) 《朱子語類》卷37-20。

在引文(2.1)及(2.2)中，朱子舉「仁者」為例說：「心便是理」或「心卽是理」。因為「仁者」之心具備著能夠應副一切事態的道理，所以云：仁者之「心便是理」，或仁者之「心卽是理」，或仁者之「心與理一」等等。此意之「心卽理」，用現代語來講的話，可以表現為：仁者之意識活動，毋論何時都合於道理。下面再看第三用例。

- (3) 傳聖人之道以篤實者，曾子是也。易簣之際，非幾於聖人者，不及也。(中略)易簣之際，心卽理，理卽心，聲爲律，身爲度。¹³⁾

在引文(3)中，朱子舉曾子為例說：曾子之「心卽理」。曾子在臨終之前，使人更換季孫氏所贈的寢席，舉扶而換之，反席未安而沒。¹⁴⁾朱子評曾子此種人格為「幾於聖人者」，進而讚嘆曾子臨終之前所行爲「心卽理，理卽心」。¹⁵⁾在此語脈中，「心卽理」一句指出曾子那般「幾於聖人者」之思考方式及行爲模式都無不合理。此義之「心卽理」，用現代語來講的話，可以表現為：「幾於聖人者」之思考及行爲方式，都是合於道理的。

綜而言之，朱子在講「心卽理」或「心是理」時，此種提法所含的意義有三：①格物功夫積累既多之人，意識活動及行爲模式無不合理。②仁者之心，毋論何時合於道理。③「幾於聖人者」之思考及行爲模式，都是合於道理的。據上面分析，朱子在說出「心卽理」時，並不承認「所有人」的意識活動當下合理；換句話說，朱子的這命題並不是適用於「所有人」的全稱命題(universal proposition)，而只承認限於某些「特別人」的特稱命題(particular proposition)。這些特別的人包括：①格物功夫積累既多之人，②仁者，③「幾於聖人者」如曾子。只限此類人的用心及思考方式，是合於理的。從朱子的語脈觀之，「心卽理」一句，是形容由功夫累

13) 《論語精義》卷6上。

14) 《禮記》「檀弓」：「曾子寢疾病，樂正子春坐於牀下，曾元·曾申坐於足，童子隅坐而執燭。童子曰：華而晄，大夫之簣與？子春曰：止！曾子聞之，瞿然曰：呼！曰：華而晄，大夫之簣與？曾子曰：然。斯季孫之賜也，我未之能易也。元起易簣！曾元曰：夫子之病革矣，不可以變。幸而至於旦，請敬易之。曾子曰：爾之愛我也不如彼。君子之愛人也以德，細人之愛人也以姑息。吾何求哉？吾得正而斃焉，斯已矣。舉扶而易之，反席未安而沒。」

15) 《二程遺書》卷13-8。「曾子，易簣之意，心是理，理是心，聲爲律，身爲度也。」

積既多而達到一定人格境界之人的「合於理」的意識狀態。

然則，象山「心即理」之語脈到底如何？象山是否與朱子同樣地，把功夫累積既多而到達到一定境界之人的意識狀態稱做「心即理」？或是，所有的人之意識狀態，不管功夫累積之有無，當下皆能「合於理」？可惜，在全集及語錄裏，象山說及「心即理」只有一次，讓人難以確定象山說出「心即理」之真意。因此須要從象山語脈中察看他之所謂「心即理」的真意。

2. 從話脈中看象山「心即理」之真意

如上所述，象山「心即理」一句，是「四端者，即此心也。天之所與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。」此一之壓縮性表現。象山借此一句，以構建使人之意識活動（即「心」）能夠合于道德本體（即「理」）之心性論基礎。那麼，象山是否認為所有的人之意識狀態，不管功夫累積之有無，皆能當下「合於理」？下面一話提供能夠解決此一疑問之線索。

[楊慈湖]問：如何是本心？先生曰：惻隱，仁之端也；羞惡，義之端也；辭讓，禮之端也；是非，智之端也。此即是本心。對曰：簡兒時已曉得，畢竟如何是本心？凡數問，先生終不易其說，敬仲亦未省。偶有鬻扇者，訟至於廷。敬仲，斷其曲直。訖，又問如初。先生曰：聞適來斷扇訟。是者，知其為是，非者，知其為非，此即敬仲本心。敬仲忽大覺，始北面納弟子禮。¹⁶⁾

看樣子，楊慈湖（名簡，字敬仲）在處理賣扇人之訟事時，好像當下分辨是非曲直，公正裁決，斷獄如神。象山鑑之於此，向慈湖說：「是者，知其為是；非者，知其為非。此即敬仲本心！」象山此語意味著：因為此心已具眾理，所以應事接物時，只要把已具之理發揚下去就是了，而不用依靠另外學習功夫而應副

16) 《陸九淵集》卷35, 「年譜」.

之。象山之不待學習的見解，在下面的發言中畢露更明：「居象山，多告學者云：汝耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無欠闕，不必他求，在乎自立而已。」¹⁷⁾ 在此文中，「本無欠闕，不必他求」一語，正與馬祖道一所謂「夫求法者，應無所求。心外無別佛，佛外無別心。」¹⁸⁾一樣，意味著不管讀書講習或格物窮理之有無，人之意識活動自能當下合理的樂觀見解。象山此意，由一位學人叫做曾祖道的傳言，更加清楚地呈露。

祖道又曰：頃年亦嘗見陸象山。先生笑曰：這卻好商量。公且道象山如何？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，如何更要甚存誠持敬，硬要將一物去治一物？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，而必欲外鍊以為本，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，蹈乎大方者矣。象山曰：纏繞舊習，如落陷阱，卒除不得！先生曰：陸子靜所學，分明是禪。¹⁹⁾

曾祖道，于慶元丁巳(1197年3月)到考亭，成為朱子的晚年弟子。²⁰⁾ 据他傳言，象山認為不管「存誠持敬」等持守功夫，人之意識活動能夠當下合理。象山把此種「詠歸舞雩」²¹⁾的人生志趣歸于曾家的本來家風，而曾祖道且懷疑云：「此恐非初學者所到地位」。由此觀之，象山所謂「心即理」，並不是朱子那樣由功夫積累既多而所得的人格境界，而只是不管讀書窮理或存誠持敬與否，當下「合於理」的超聖境界；所以曾祖道懷疑云：「此恐只是先生見處。今使祖道便要如此，恐成猖狂妄行，蹈乎大方者矣！」朱子聽過祖道之傳言後，喟然歎曰：「陸子靜所學，分明是禪！」

象山此說，正與馬祖道一所創的洪州禪法，同軌一轍。馬祖云：「夫求法者，

17) 《陸九淵集》卷35, 「語錄下」.

18) 「馬祖道一禪師廣錄」(《卍新纂續藏經》第69冊).

19) 《朱子語類》卷116-33.

20) 曾祖道，字擇之，或宅之，吉州廬陵縣人。

21) 《論語》「先進」. “莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。夫子喟然歎曰：吾與點也！”

應無所求。心外無別佛，佛外無別心。」又云：「汝等諸人，各信自心是佛，此心即佛。」²²⁾ 馬祖所謂「應無所求」與象山所言「不必他求」，共通地在功夫上灌注點轉向自心裏面；馬祖所言「此心即佛」跟象山所言「吾心即是宇宙」²³⁾一樣，共通地肯定此心當下即是本體之顯現。馬祖與象山共通主張，無須持守讀經或格物窮理之助，此心當體即是「天理」或「佛性」之顯現。象山此意，通過「合下便是」、「當下便是」、「即今便是」之類的對機說法，更加明鮮底發揮。

曹叔遠²⁴⁾問：陸子靜教人「合下便是」，如何？曰：如何「便是」？公看經書中還有此樣語否？若云「便是」，夫子當初引帶三千弟子，日日說來說去則甚？何不云你都是了，各自去休？也須是做功夫，始得。又問：或有性識明底，「合下便是」後如何？曰：須是有那地位，方得。如「舜與木石居，與鹿豕游；及聞一善言，見一善行，沛然若決江河，莫之能禦。」須是有此地位，方得。如「堯舜之道孝悌」，不成說才孝悌，便是堯舜？須是誦堯言，行堯行，真箇能「徐行後長」，方是。²⁵⁾

象山教人時，不但愛用「合下便是」或「即今便是」²⁶⁾，亦常愛用「當下便是」一類之對機說法。²⁷⁾ 象山所言「合下便是」或「當下便是」，與禪家所謂「當體即是」或「當下即是」一樣，表示著絕對真理(即「天理」或「佛性」)，不假造作安排，當下呈顯，現成發明。天臺圓教認為：如波之當體即水，煩惱之當體即菩提，生死之當體即涅槃。為水為波，為菩提為煩惱，皆因實智與妄情所見之異。妄情之前，法界總為生死；實智之前，法界悉為涅槃，當體即是。²⁸⁾ 天臺教法一樣，象山鑑於慈湖即決賣扇人之是非曲直，驀然喊叫「合下便是汝之本心！」由此觀之，象山「心即理」一句與禪家「即心是佛」²⁹⁾之語氣一樣，可釋為「即心是理」。³⁰⁾ 正如「

22) 「馬祖道一禪師廣錄」(《卍新纂續藏經》第69冊)。

23) 《陸九淵集》卷22，「雜著·雜說」。「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。千萬世之前，有聖人出焉，同此心同此理也。千萬世之後，有聖人出焉，同此心同此理也。東南西北海有聖人出焉，同此心同此理也。」

24) 曹叔遠，字器遠，諡號文肅，瑞安府瑞安縣人。年輕時事陳傅良，後為朱子及門弟子。

25) 《朱子語類》卷124-51。

26) 《陸九淵集》卷35，「語類下」。「只是要盡去為心之累者，如吾友適意時，即今便是。」

27) 《朱子語類》卷124-52。「問：陸象山道：當下便是。曰：看聖賢教人，曾有此等語無？聖人教人，皆從平實地上做去。(中略)又豈曾說箇當下便是底語？」

28) 《止觀輔行傳弘決》卷一，「十不二門指要鈔」卷上。

佛性」不是心外之別物，象山之「理」亦不是心外之別物而「卽心是理」。

3. 象山功夫論之兩軸：「剝落意念」與「發明本心」

從語脈觀之，象山「心卽理」一句，是表明「此心當體卽是天理之呈顯」的一大肯定。禪家堅持「卽心是佛」；但是爲了「此心卽佛」之可能，不是非要坐禪入定，只少還是需要「不起意」或「莫作意」般的修爲。象山亦是如此；卽使象山否定「格物窮理」或「存誠持敬」等修爲功夫之必要性，只少「剝落意念」一類的功夫還是缺不了的。正如禪家之功夫論是由「定慧」二門而組成，象山功夫論亦由「剝落意念」與「發明本心」兩軸而組成的。「定」是由除去意念而達到的意識安定狀態(samādhi)；「慧」是由此寂靜狀態而自然呈顯的般若靈智(prajñāpāramita)。修行者若能如是，卽「見性成佛」，「卽心是佛」，「當體卽是」。與禪家「定慧雙修」的功夫論相似，象山功夫論，一方面由「剝落意念」以期意識之安定，另一方面由此安定狀態以期「本心」之自然發明。正如禪家功夫論之「定慧」二門，象山功夫論，由「剝落」與「發明」，相須而成。下面先看象山功夫論中「剝落」功夫一段。

人心有病，須是剝落。剝落得一番，卽一番清明。後隨起來，又剝落，又清明。須是剝落得淨盡，方是。³¹⁾

象山「剝落」功夫的修行指南，讓人一下子想起北宗神秀的「離念」功夫；「時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」³²⁾象山強調「剝落」功夫之重要性說：「學者，須是打疊

29) 《景德傳燈錄》「懷讓禪師第二世法嗣」(《大正藏》第51冊)。「初參大寂，問：如何是佛？大寂云：卽心是佛。師卽大悟。」

30) 儒家學說中「卽心是理」之表現見於《明儒學案》卷32，「泰州學案」。「所謂當理者，心外無理，理外無事，事外無仁，卽心是理，卽理是事，卽事是仁，一而已矣。」

31) 《陸九淵集》卷35，「語錄下」。

32) 《六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》(《大正藏》第48冊)，「行由品第一」。

田地淨潔，然後令他奮發植立。若田地不淨潔，則奮發植立不得。」³³⁾ 假若象山之「剝落」功夫只是爲了克治「私念」或「邪念」的話，朱子不必反對於此；但是象山「剝落」功夫的志向不止於此，乃至於克治「意念所起處」本身。象山云：

有一學者云：學者須是除意見。陸子靜說，顏子克己之學，非如常人克去一切忿欲利害之私，蓋欲於意念所起處，將來克去。³⁴⁾

在此語中，象山所謂「意見」，不限於對話或討論中個人所持的「私見」(personal opinion)，進而指稱，從自己中心性(self-centeredness)所起之一切分別意識，即「己」。³⁵⁾ 如果說普通儒者所欲克治之「忿欲」或「利害」等意念，是屬於唯識論所講的「第六識」，即「意」；那麼象山所欲克治之「己」，是屬於第七識，即「末那」(梵語manas)。「末那」指謂，與我癡。我見。我慢。我愛等四種煩惱相應的我執之本根。象山繼續強調云：「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。」³⁶⁾ 從此觀之，象山在說「去意念」或「除意見」時，他所要克治之「意念」或「意見」，不限於「忿欲」或「利欲」般的現象意念，進而意味著生起一切現象意念之「根源意念」，即「末那」。³⁷⁾ 象山云：「內無所累，外無所累，自然自在。纔有一些子意，便沈重了。徹骨徹髓，見得超然，於一身，自然清，自然靈。」³⁸⁾

象山的得意弟子傅子淵最初來請教時，象山借《周易》〈艮卦〉而提示「無我」及「無物」爲功夫方法。³⁹⁾ 借佛家用語而言，「無我」是指除去一切從「自己意識」

33) 《陸九淵集》卷35，「語錄下」。

34) 《朱子語類》卷124-23。

35) 《陸九淵集》卷1，「與胡季隨2」。「以顏子之賢，雖其知之未至，善之未明，亦必不至有聲色貨利之累，忿狠縱肆之失，夫子答其「問仁」，乃有「克己復禮」之說，所謂己私者，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。」

36) 同脚註35)。

37) 朱子分明看破象山此種見解。《朱子語類》卷124-24。「陸子靜說「克己復禮」云：不是克去己私利欲之類，別自有箇克處。」

38) 《陸九淵集》卷35，「語錄下」。

39) 《陸九淵集》卷34，「語錄上」。「先生於門人最屬意者，唯傅子淵。初子淵請教先生，有良背，行庭，無我，無物之說。《陸九淵集》卷34，「語錄上」。「良其背不獲其身，無我；行其庭

生起的「分別意識」以後到達的「我空」境界；「無物」是指超越一切「對象意識」以後達到的「法空」境界。綜而言之，「無我」與「無物」一同指稱體悟「我空」與「法空」以後達到的「一念無生」之寂寂境界。象山進而說，爲了達到此種境界，連察覺自己的意向活動之「自己意識」(self-consciousness)都要忘掉；還句話說，必須除去「欲去意念」之意念本身，才行。象山云：「只要當獎即獎，當怒即怒，吾亦不自知。若有意爲之，便是私，感畏人都不得。」⁴⁰⁾象山此種「剝落至無」的無意功夫，自然讓人想起南宗神會所創的「無念禪」。關於「無念禪」之宗旨，神會云：「不作意即是無念。(中略)故《般若經》云；應無所住而生其心。應無所住，本寂之體，而生其心，本智之用。但莫作意，自當悟入。」⁴¹⁾

象山修養論之宗旨是既然如此，除去意念之具體方法到底是如何？雖然象山不遺有關修行方法之系統著述，但從《語錄》所載之幾條記錄觀之，他比較喜歡勸告學人「靜坐內觀」。例如象山訓示門人吳顯仲云：「風恬浪靜中，滋味深長。」⁴²⁾從此，我們不難析出象山所謂「風浪」指稱克治之對象，即「意念」；而「靜」指稱通過打坐克治意念之後到達的安定狀態，即「定」。按朱子之傳言，象山學派認爲功夫之本領是「執未發之中」。朱云：「陸子靜學者，欲執喜怒哀樂未發之中。」⁴³⁾「執中」或「求中」原是道南鼻祖楊龜山所持的功夫方法；而爲了「求中」或「未發體認」，靜坐內觀是不可缺的。⁴⁴⁾《象山語錄》中有記載，一位象山門人叫做詹阜民者，由靜坐而悟「理」的情況如下。

他日，侍坐無所問，先生謂曰：學者，能常閉日亦佳。某，因此無事則安坐瞑目，用力操存，夜以繼日。如此者半月，一日下樓，忽覺此心已復澄瑩「中立」⁴⁵⁾，竊異之，遂見先生。先生，目逆而視之曰：此理已顯也。某問：先生何以知

不見其人，無物。”

40) 《陸九淵集》卷35, 「語錄下」.

41) 《神會語錄》，「神會和尚遺集」，卷1〈補遺〉.

42) 《陸九淵集》卷35, 「語錄下」.

43) 《朱子語類》卷124-18.

44) 參看拙稿，「朱子失敗未發體認之經緯：以道南學功夫法之傳承過程爲主」，「哲學研究」第35集(韓文)。

45) 「中立」此語，原出於《中庸》：“中立而不倚，強哉矯。”

之？曰：占之眸子而已。因謂某：道果在邇乎？某曰：然。昔者，嘗以南軒張先生所類洙泗言仁書，考察之，終不知仁，今始解矣。先生曰：是即知也，勇也。某因言而通，對曰：不惟知勇，萬善皆是物也。先生曰：然。更當爲說存養一節。⁴⁶⁾

在象山語中「理顯」一語，原出於法藏所撰《華嚴遊心法界記》之第四門，即「言盡理顯門」。⁴⁷⁾在此處，「理顯」一辭意味著：「言盡離意」處頓顯之「佛性眞如」而言。由象山之「理顯了！」一語看，詹阜民算是已得了祖師之「認可」。象山認可阜民之後，繼之而云：「更當爲說存養一節」。此義之「存養」乃相當於禪家所謂「悟後修」。《象山語錄》又記載有關象山學人劉淳叟的參禪一話如下。⁴⁸⁾

劉淳叟，參禪。其友周姓者，問之曰：淳叟，何故捨吾儒之道而參禪？淳叟，答曰：譬之於手，釋氏是把鋤頭，儒者是把斧頭，所把雖不同，然卻皆是這手。我而今，只要就他明此手。友答云：若如淳叟所言，我只就把斧頭處明此手，不願就他把鋤頭處明此手。先生云：淳叟亦善喻，周亦可謂善。⁴⁹⁾

浙東學者葉水心(名適)，記錄象山及其門人潛心靜坐的情況云：「初，朱元晦·呂伯恭，以道學教閩浙士。有陸子靜後出，號稱徑要簡捷，諸生或立語，已感動悟入矣。以故越人爲其學尤衆，雨併笠，夜續燈，聚崇禮之家，皆澄坐內觀」⁵⁰⁾象山雖然勸告學人無事時當要靜坐「涵養」，他之所謂「涵養」有點兒不同於北宗神秀那般的「觀心」修行。「觀心」修行要求修行者把意識猛烈地執中到自心裏面。然而，象山批判此種「有爲」的修行法爲「硬把捉」。⁵¹⁾象山訓戒學人云：

防閑，古人亦有之，但他底防閑，與吾友別。吾友，是硬把捉。告子，硬把捉，直到不動心處，豈非難事，只是依舊不是。某，平日與兄說話，從天而下，從

46) 《陸九淵集》卷35，「語錄下」。

47) 《華嚴遊心法界記》(《大正藏》第45冊)。

48) 劉淳叟，名堯夫，金溪人。十七歲時事象山三兄庸齋，後爲象山弟子。最後背象山而出家爲僧，不久去世。朱子譴責劉淳叟之輕薄及不敬態度，見於《朱子語類》中有七八條目。

49) 《陸九淵集》卷34，「語錄上」。

50) 《水心集》卷17。

51) 對觀心修行所犯之心理哲學的誤謬，參看：拙稿，「從察識到涵養：朱子對湖湘學已發察識法之批判」，高麗大哲學研究所，《哲學研究》第37集(2009)。

肝肺中流出，是自家有底物事，何嘗硬把捉？⁵²⁾

象山認為，仁義禮智之本性是自家原有底物事，只要除去一切意念，正如雨雪從天而下，本性良心從肝肺中自然流出；爲了體認本心，不用安排，不須造作。如此一路，除去一切意念之後，自然發明自家原具之本心良知，乃相當於禪家所謂「慧」。禪家認為，除去一切意念之後乃入「本寂之體」；同時，「般若波羅蜜多」(Prajñā pāramita)之智慧，從此而發，普照萬物，展顯著存在世界之如如實相。象山修養論之架構，亦復如是。剝落意念以後達到的無念狀態，相當於「本寂之體」；由此境界而自然呈顯之朴實本心，相當於「本智之用」。到此境界，「一是即皆是。一明即皆明。」⁵³⁾ 象山所謂「一明即皆明」，正如慧能所謂「一悟即知佛」⁵⁴⁾一樣，指稱由「無念」而到達的頓悟大覺。

4. 朱子對象山修養論之批判

朱子對象山修養論之批判，由下面三點而構成：(1)指摘「剝落意念」之極端性所致的弊端，(2)指責「頓悟」式修養功夫所含的神秘性及不可考性，(3)指出由忽視「窮理」功夫所致的「缺乏客觀基準」問題。先看朱子對象山「剝落」功夫之批判。如上觀之，象山向其學人一直要求除去意念，甚至要求除去「欲去意念」之意念本身。假如要除去一切「私念」的話，朱子並無理由要反對象山，因朱子解釋孔子之「無意」爲「無私念」⁵⁵⁾，而強調「只無私意，理便流通」之故。⁵⁶⁾ 然而，象山所謂「無意」功夫不止于此，進而要除去「要克治意念」之意念本身；甚至，連「期於聖賢

52) 《陸九淵集》卷35，「語錄下」。

53) 《陸九淵集》卷35，「語錄下」。

54) 《六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》(《大正藏》第48冊)。“汝若不得自悟，當起般若觀照。剎那間妄念俱滅，即是自真正。善知識，一悟即知佛也。”

55) 《朱子語類》卷124-21。“「論語」‘無意’，只是要無私意。”

56) 《朱子語類》卷33-86。

之意」本身亦算是克治之對象。對於象山此種「剝落至無」的功夫態度，朱子批云：「除去不好底意見則可，若好底意見，須是存留。如飢之思食，渴之思飲，合做底事，思量去做，皆意見也。」⁵⁷⁾朱子進而詰云：「若無意見，成甚麼人在這裏？」⁵⁸⁾按照朱子，如果要除去一切意念的話，連《大學》所謂「誠意」，《中庸》所謂「擇善固執」，《中庸》所謂「察邇言」，都成爲不可企望之事；因爲「誠」。「擇」。「執」。「察」等的意識活動已經介乎意念活動之故。⁵⁹⁾朱子批評象山此種功夫法決非聖門問學態度，而只是寂然無事之枯木死灰。⁶⁰⁾朱子云：

或說：象山說「克己復禮」，不但只是欲克去那利欲忿懣之私，只是有一念要做聖賢，便不可。曰：此等議論，恰如小兒則劇一般，只管要高去，聖門何嘗有這般說話？(中略)看他意思只是禪。誌公云：「不起纖毫修學心，無相光中常自在。」他只是要如此，然豈有此理？(中略)子靜，舊年也不如此，後來弄得直恁地差異？如今都教壞了後生，箇箇不肯去讀書，一味顛蹶沒理會處，可惜！可惜！⁶¹⁾

在上引文，朱子將象山「剝落」功夫比于誌公和尚⁶²⁾之禪頌：「不起纖毫修學心，無相光中常自在。」誌公之「不起纖毫修學心」相當於象山「克治一切意念所起處」，即「定」，亦即「本寂之體」；而誌公之「無相光中常自在」相當於象山「本心自然發明」，即「慧」，亦即「本智之用」。由此可知，象山「剝落」及「發明」功夫是假禪家之「定慧」功夫而組成的。象山因追求極端的無意功夫，把「剝落」之刃插到儒學之心臟，即「性善」，反而接近乎佛家心性論之核心，即「性空」或「無自性」。象山顯揚己所到達的修養境界云：「我無事時，只似一箇全無知無能底人；及事至方出來，又卻似箇無所不知，無所不能之人。」⁶³⁾在此自豪中，「無事時，只似一箇

57) 《朱子語類》卷124-23.

58) 《朱子語類》卷124-21.

59) 《朱子語類》卷124-21. “先生又曰：大學不會說‘無意’，而說‘誠意’。若無意見，將何物去擇乎中庸？將何物去察邇言？論語‘無意’，只是要無私意。若是正意，則不可無。”

60) 《朱子語類》卷124-22. “既不貴意見，則是寂然無思而已。聖門問學，不應如此。若曰偏議論·私意見，則可去，不當概以議論意見爲可去也。”

61) 《朱子語類》卷104-38.

62) 誌公(418-514)，金城人，南朝僧侶，或稱「寶志」，「保志」，「保誌」，世稱「誌公和尚」。與梁武帝論佛多次。

63) 《陸九淵集》卷35，「語錄下」.

全無知無能底人」表示著一念無生之「本寂之體」，而「及事至方出來，又卻似箇無所不知，無所不能之人」表示著惺惺不昧的「本智之用」。朱子借《金剛經》一句以評象山此種境界云：「子靜，應無所住以生其心。」⁶⁴⁾「無所住」指一念無生之「本寂之體」；而「生其心」指惺惺不昧的「本智之用」。據朱子功夫論，「尊德性」與「道問學」，如車之兩輪，相須而進；「涵養」如「省察」，如鳥之兩翼，相輔而行。象山功夫論之缺點，正在於有「尊德性」而無「道問學」，有「涵養」而無「窮理」。此種功夫法，像如鳥之缺一翼，無法起飛，像如車之失一輪，不能行路。朱子惋惜象山此種功夫論云：「從陸子靜學，如楊敬仲輩，持守得亦好，若肯去窮理，須窮得分明，惜其不改也。」⁶⁵⁾朱子門人陳北溪(名淳)將象山功夫論之漏洞，總結而云：

若江西之學，不讀書，不窮理，只終日默坐澄心，正用佛家之說。在初學者，理未明，識未精，終日兀坐，是乃枯木死灰，其將何用？心不能無思，所思出于正，乃天理之形。思其所不當思，則為坐馳。今欲終日默坐，無所思，便自忽然有覺悟，寧有是理！⁶⁶⁾

朱子對象山修養論之第二批判，集中於靜坐功夫所致之幻覺狀態及自豪意識。朱子並不認為，通過靜坐修行心裏會發生什麼特別的事，亦不認為通過靜坐內觀可以直悟「天理」或「本體」。朱子給象山門人潘文叔⁶⁷⁾的信中云：「致知」非是回頭向壁隙間，窺取一霎時間己心光影，便為天命全體也。」⁶⁸⁾從朱子此語，我們不難看出；潘文叔在面壁坐禪中，把忽然發顯的心裏光影，便認為天命本體之顯現。朱子當時，不但是潘文叔，還有不少的學人，都在靜坐修行中，將心中發現的某種光彩，認做「天理之顯現」或「本心之呈露」。例如，朱子在給廖子晦的信中云：「道不是有一箇物事閃閃爍爍在那裏。」朱子在給陳安卿書中，又云：「不成是有一塊物事光輝輝地在那裏。」⁶⁹⁾由此可知，當時不少學人，認為靜坐中突

64) 《朱子語類》卷124-40。

65) 《朱子語類》卷124-58。

66) 《宋元學案》，「北溪學案」。

67) 潘文叔，名友文，婺州金華人，象山門人，《陸九淵集》卷四中有「與潘文叔」一書。

68) 《朱熹集》卷50-2，「答潘文叔」。

69) 《朱子語類》卷113-16。安卿問：前日先生與廖子晦書云，「道不是有一箇物事閃閃爍爍在那裏。」固是如此。但所謂操則存，舍則忘，畢竟也須有箇物事。曰：操存，只是教你收斂，教

然出現的心中光影，便為天理本體之顯現。按照朱子的看法，靜坐修行中偶然看到的「心中光影」或「光輝燦爛」或「閃閃爍爍」，決不是「天理」或「本體」之呈顯，而只是從形氣中發出的幻視現象。當時修行者所經驗的此種幻視現象，用禪語來講，是十種禪病之一，即發光(梵語obhāsa)而已。⁷⁰⁾ 朱子門人陳北溪，就朱子對象山靜坐功夫之指責，一目瞭然底整理如下：

大抵其教人，只令終日靜坐，以存本心，無用許多辯說勞攘。此說近本，又簡易徑捷，後進未見得破，便為竦動。今按其說，若是能存本心，亦未為失。但其所以為本心者，認得錯了只是認形氣之虛靈知覺者，以此一物甚光輝燦爛，為天理之妙。不知形氣之虛靈知覺者，人與物皆同，如牛羊鳥獸蟲魚，凡有血氣之屬，皆能知覺趨利避害，不足為貴。此心，乃即舜之所謂人心者，而非道心之謂也。⁷¹⁾

象山頓悟說之弊端，不止於導致意識的幻覺，進而引起學人之思考及行為的顛倒錯亂。關於象山門人中自稱頓悟者，其意識狀態及行為方式，實際是多麼亂七八糟，顛倒錯亂，朱子云：「陸子靜門人，初見他時，常云有所悟，後來所為，卻更顛倒錯亂。看來所謂豁然頓悟者，乃是當時略有所見，覺得果是淨潔快活。然稍久，則卻漸漸淡去了，何嘗倚靠得？」⁷²⁾ 又云：「後生纔入其門，便學得許多不好處，便悖慢無禮，便說亂道，更無禮律，只學得那許多凶暴，可畏！可畏！」⁷³⁾ 朱子面對從江西來的象山門人，峻烈地責備如下：「公們都被陸子靜誤，教莫要讀書，誤公一生！使公到今已老，此心佞佞然，如村愚目盲無知之人，撞牆撞壁，無所知識。使得這心飛揚跳躑，渺渺茫茫，都無所主，若涉大水，浩無津涯，少間便會失心去。何故？吁！誤人誤人！可悲可痛！」⁷⁴⁾

那心莫胡思亂想，幾曾捉定有一箇物事在裏？(中略)不成是有一塊物事光輝燦地在那裏。”

70) 有關「發光」(obhāsa)，參看Buddhaphila著，〈佛教修行之理論與實際〉(釜山：根本佛敎學校出版部，2000)，222頁。

71) 陳淳，〈北溪大全集〉卷31。

72) 〈朱子語類〉卷114-34。

73) 〈朱子語類〉卷124-11。“先生曰：‘如此等說話，陸象山都不看。凡是諸弟子之言，便以為不是而不足看，其無細心看聖賢文字如此。凡說未得處，便將箇硬說闢倒了，不消看。後生纔入其門，便學得許多不好處，便悖慢無禮，便說亂道，更無禮律，只學得那許多凶暴，可畏！可畏！不知如何學他許多不好，恁地快？’”

74) 〈朱子語類〉卷124-47。“因坐中有江西士人問為學，曰：‘公們都被陸子靜誤，教莫要讀書，

依朱子看法，合于儒學宗旨之功夫論，是由「下學」而「上達」的漸進功夫，而象山功夫論，卻是與此相反，先「上達」而後「下學」，與聖門「下學上達」功夫論都不相似。⁷⁵⁾ 此種顛倒的功夫論，像如「無底之筮」，相當於孔子所謂「思而不學則殆」。⁷⁶⁾

總而言之，朱子認為，標榜「簡易直捷」的象山功夫論⁷⁷⁾，不能使人獲得判斷事理時絕對需要的客觀標準，即「理」。朱子認為象山那般功夫論所致之後果，是淨潔而無用，正如「無星之稱」或「無寸之尺」。⁷⁸⁾ 朱子門人陳北溪按朱子之評語，將象山功夫論之缺點整理如下：「象山教人終日靜坐，以存本心，（中略）但其所以為本心者，只是認形氣之虛靈知覺者。以此一物甚光輝燦爛，為天理之妙。（中略）遂掃去格物一段功夫，如無星之稱，無寸之尺，默坐存想，稍得髣髴，便云悟道，將聖賢言語來手頭作弄，其實于聖賢言語，不甚通解。」⁷⁹⁾

5. 結語

其實「心即理」此一命題不是象山所創之新語，而是神會門生大照禪師始唱的。大照云：「心是道，心是理，則是心外無理，理外無心。」⁸⁰⁾ 北宋雲門禪師

誤公一生！使公到今已老，此心悵悵然，如村愚目盲無知之人，撞牆撞壁，無所知識。使得這心飛揚跳躑，渺渺茫茫，都無所主，若涉大水，浩無津涯，少間便會失心去。何故？（中略）吁！誤人，誤人！可悲，可痛！”

75) 《朱子語類》卷124-54。“陸子靜之學，只管說一箇心本來是好底物事，上面著不得一箇字，只是人被私欲遮了。若識得一箇心了，萬法流出，更都無許多事。（中略）他之說，卻是使人先見得這一箇物事了，方下來做功夫，卻是‘上達而下學’，與聖人‘下學上達’，都不相似。”

76) 《朱子語類》卷124-33。“陸氏會說，其精神亦能感發人，一時被它聳動底，亦便清明。只是虛，更無底筮。「思而不學則殆」，正謂無底筮便危殆也。”

77) 《陸九淵集》卷34，「語錄上」。“易簡功夫終久大，支離事業竟浮沈。”

78) 《朱子語類》卷115-49。“以某觀之，做箇聖賢，千難萬難。如釋氏則今夜痛說一頓，有利根者當下便悟，只是箇無星之稱耳。”《朱子語類》卷126-53。“問：‘聖門說‘知性’，佛氏亦言‘知性’，有以異乎？（中略）曰：且據公所見而言。若如此見得，只是箇無星之稱，無寸之尺。”

79) 《宋元學案》，「象山學案」〈附錄〉。

80) 《大乘開心顯性頓悟真宗論》（《大正藏》第85冊）。

契嵩亦唱「心即理」。81) 大照及契嵩之「心是理」或「心即理」一語，是爲了矯正「心外求理」的修行誤謬，而提出的「治療性話語」(therapeutic discourse)。按大照及契嵩，「佛性」或「理」是本具於自心裏的「自家寶藏」，因此不必向外求索自心本具之物。只要除去遮蔽「本心」的一切意念，自家本具之「清淨佛性」立即顯現。象山所唱「心即理」，亦同於此。「心即理」在當時社會中有一定的意義，即矯正當時士人之向外求道，一心從事舉業之弊風。

象山與大照，雖然共唱「心即理」一語，假使將此句適用於實際功夫時，其所致之結論，大不相同。依我觀之，「心即理」一句，只在「性空」或「無自性」之佛教心性論前提下，可以取得了預期效果。禪宗所謂「本心」，純粹是一個「殘餘」(residuum)概念；換句話說，禪宗所謂「本心」或「清淨心」，是除掉「一切意念」以後所殘餘的，即「空無內容」(without any content of consciousness)的「純粹活動」(pure activity)義。反而，儒學所謂「本心」，絕對不能跟禪宗「本心」同一角度以對待。儒學所謂「本心」，與禪宗「本心」不同，應當看做分別是非的道德心，而非超於善惡兩邊之無分別心。象山把「心即理」和「去意念」配合起來當作功夫指南時，儒學的「性善」立即變成「性空」，「仁義禮智」的道德心馬上變成清淨無垢心；此等「本心」，即「空」而非「實」，「禪」而非「儒」。

身爲儒者，在「去意念」的名分之下，試圖從意識活動中摒去一切意識內容的話，「誠意」及「擇善固執」般的道德實踐，立馬化爲泡沫；而且「成性」或「盡性」等之修養功夫，立即化爲「明心見性」一般的悟空功夫；此正是犯「潑洗澡水時，把孩子一起扔掉」之愚(fallacy of throwing the baby out with the bath water)。因此，象山那樣極端的「剝落」功夫，與儒家宗旨不相爲謀，難以並立。象山要求學人排除一切「意見」或「議論」。象山此種教學方法，潛有一些危險性因素；即會使人盲從既成規範或現成制度，以致非合理且非自律的「被馴人間」(homme docile)而已。82)

81) 《鏢津文集》卷七，「治心」(《大正藏》第52冊)。「治心以全理…全理以正人道。夫心即理也，物惑乃紛不治，即汨理而役物，物勝理則人其殆哉！理至也，心至也，氣次也。」

82) 此語是Michel Foucault的。參看其作 *Discipline and Punish: The Birth of Prison*(New York: Vintage Books, 1979)。

〈參考文獻〉

1. 儒學 原典資料

- 《禮記》
- 《論語》
- 《中庸》
- 《論語精義》
- 《二程遺書》
- 《朱熹集》
- 《朱子語類》
- 《陸九淵集》
- 《北溪大全集》
- 《水心集》
- 《宋元學案》
- 《明儒學案》

2. 佛學 原典資料

- 《景德傳燈錄》(《大正新脩大藏經》 第51冊)
- 《大乘開心顯性頓悟真宗論》(《大正藏》 第85冊)
- 《馬祖道一禪師廣錄》(《卍新纂續藏經》 第69冊)
- 《新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》(《大藏經補編》 第25冊)
- 《鑿津文集》(《大正藏》 第52冊)
- 《六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》(《大正藏》 第48冊)
- 《止觀輔行傳弘決》(《大正新脩大藏經》 第46冊)
- 《華嚴遊心法界記》(《大正藏》 第45冊)

3. 其他 二次資料

- 馮友蘭,《中國哲學史》(商務印書館本, 出版年度未詳).
- 李承煥,「從察識到涵養: 朱子對湖湘學已發察識法之批判」,《哲學研究》 第37集(2009).
- 李承煥,「朱子失敗未發體認之經緯: 以道南學功夫法之傳承過程為主」,《哲學研究》 第35集(2008).
- Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of Prison*(New York: Vintage

Books, 1979).

Theodore de Bary, Wing-tsit Chan, and Burton Watson, *Sources of Chinese Tradition* (New York: Columbia University Press, 1960).

< Abstract >

The aim of this article is to clarify the reason why the famous Neo-confucian thinker, Zhu Xi came into conflict with another notorious Neo-Confucian scholar, Lu Xiang-shan, from the viewpoint of theory of self-cultivation. Zhu Xi's critique on Lu Xiang-shan's theory of self-cultivation includes the following three points. First of all, Xiang-shan's theory that emphasizes eliminating the whole of intentions from human mind, not only disables Confucian every day practice, such as "Choosing the Good, and holding it steadfastly" as noted in the book of *Doctrine of the Mean*, but also commits the error of throwing the baby out with bath water. Secondly, Lu Xiang-shan's theory of self-cultivation, which emphasizes quiet-sitting and sudden enlightenment without regard to intellectual inquiry and rational investigation, misleads the practitioners into mysterious illusion and unfounded hallucination as if these are the manifestation of *T'ien-li* (Heavenly Principle). Thirdly, Lu Xiang-shan's pedagogy that refuses rational debate and inter-subjective argumentation yields the absence of objective criteria by which one can distinguish right from wrong, and the good from the bad. Zhu Xi calls this kind of awkward consequence caused by Lu Xiang-shan's theory of self-cultivation, "a weighing beam without notch mark" or "a yardstick without graduations." After all, Zhu Xi's critique on Lu Xiang-shan's theory of self-cultivation can also function as a philosophical remedy for those practitioners who mystically indulge into quiet-sitting and meditation without regard to intellectual investigation and inter-subjective dialogue.

Key Words: Zhu Xi, Lu Xiang-shan, Neo-Confucianism, self-cultivation, quiet-sitting, meditation

원고접수일	심사일정	1차수정	게재확정	출간
2016. 10. 31.	2016. 12. 01.	2016. 12. 02.	2016. 12. 10.	2016. 12. 31.