

清初學者對王陽明「四句教」的批駁 ——從呂留良與陸隴其的「尊朱辟王」談起*

杭州師範大學公共管理學院哲學系教授

內容摘要：明清之際的思想家多有「明亡於王學」的判斷，進而發起了「尊朱辟王」的思想運動，浙西學人呂留良與陸隴其則在其中發生了重要的影響。他們在《四書》類的著作之中，對陽明學的批駁集中於「四句教」，認為「兩種接人法門」與「無善無惡心之體」等都是禪學，進一步辨析了心與性、天，指出「本心」之「心學」為異學，「本天」的「性天之學」為儒學，「心與性天合一」才能實現「至善無惡」的道德修養目標。

關鍵詞：呂留良、陸隴其、王陽明、四句教、尊朱辟王

明清之際思想家反思明亡教訓時多有「明亡於王學」的判斷，進而發起「尊朱辟王」的思想運動。梁啟超曾指出：「從順治元年到康熙二十年約三四十年間，完全是前明遺老支配學界。他們所努力者，對於王學實行革命。」¹而在當時的浙江學界，辟王學比較積極的學者又集中於浙西一帶，比如被梁啟超稱為「辟王學第一人」的張履祥（1611-1674，字考夫，號楊園，桐鄉人），以及他的友人呂留良（1629-1683，字用晦，號晚村，崇德人），²還有受到張、呂二人深刻影響的陸隴其（1630-1693，字稼書，平湖人），他們三人之間的學術承繼關係構成了清初「尊朱辟王」運動的一條主線。³由於張履祥辟王學的著作未能完整保存下來，而呂留良、陸隴其則都有以辟王學為宗旨的《四書》類講義，所以選擇這兩種講義來進行研究，並且集中討

* 基金項目：國家社科基金重點項目「明清朱子學史」（21AZD104）。

¹ 梁啟超，《中國近三百年學術史》第二講，俞國林校（北京：中華書局，2020），頁 27-28。

² 崇德縣，康熙元年改名石門縣，今屬桐鄉市。崇德、平湖二縣都屬嘉興郡。

³ 參見拙作〈從張履祥、呂留良到陸隴其——清初「尊朱辟王」思潮中的一條主線〉《中國哲學史》2(2010)與〈陸隴其的《四書》學與清初的「由王返朱」思潮〉《浙江社會科學》10(2016)，前者僅討論三人學術承繼關係，後者則概述陸隴其《四書》類著作的概況及其與「由王返朱」思潮的關聯，並未就他們討論「尊朱辟王」最核心的四句教等進行辨析。

論最為核心的問題，也即對於王陽明晚年「四句教」的批駁，以期對於清初學界的程朱、陸王異同之辨析，特別是尊朱的學者如何認識陽明學有一個更為真切的瞭解。

壹、呂留良與陸隴其的尊朱辟王

康熙十一年（1672），呂留良和陸隴其有嘉興之會，圍繞當時學人普遍關注的學術人心問題進行交流。據陸隴其《年譜》記載：「先生訪呂石門於禾郡，彼此恨相見之晚。一時往復，皆關學術人心。」⁴對於此次相會，陸隴其《松陽鈔存》有較為詳盡的講述：

余於壬子五月，始會東莊於郡城旅舍，諄諄以學術人心為言。曰：「今之人心，大壞至於此極，皆陽明之教之流毒也。」又曰：「涇陽、景逸之學，大段無不是。然論心性，則雖甚辟陽明，而終不能脫陽明之藩籬。」……又曰：「今日為學，當明不可不明之界限，古人大則以王，小則以伯，猶有所不可，況其他乎？」……一時之言，皆有關係，余所深佩服者。⁵

由此可知，呂留良（呂石門、東莊）與陸隴其交流的核心問題，其實也就是「尊朱辟王」。具體則包括三點：當時人心「大壞至於此極」，都因陽明學「流毒」；東林顧憲成（1550-1612，號涇陽）與高攀龍（1562-1626，號景逸）論心性雖也辟陽明，卻並未真正脫離陽明「藩籬」；最為重要的是講明為學之界限，此界限包括了古人所說的王道、霸（伯）道之辨，若以呂、陸之會的其他討論則也當包括朱、王之辨。嘉興之會雖只有幾天，然對於陸隴其而言至關重要：

隴其不敏，四十以前，亦嘗反覆於程、朱之書，粗知其梗概。繼而縱觀諸家語錄，糠粃雜陳，珣玞並列，反生淆惑。壬子癸丑，始遇先生，從容指示，我志始堅，不可復變。⁶

⁴ 吳光西、郭麟、周梁，《陸隴其年譜》，諸家偉、張文玲點校（北京：中華書局，1993），頁30。

⁵ 陸隴其，《松陽鈔存》卷下，《陸隴其全集》第十冊，張天杰主編（北京：中華書局，2020），頁319。

⁶ 陸隴其，〈祭呂晚村先生文〉，《三魚堂文集》，《陸隴其全集》第二冊，頁369。

由此可知，陸隴其早年並非堅定的「崇朱」學者，而所謂「縱觀諸家之語錄」當包括陸、王在內，直到遇到呂留良之後方才改變。錢穆先生也說陸隴其在學術上對呂留良多有因襲：「後稼書議論，頗有蹈襲晚村。」「蹈襲」一詞下小注說：「稼書《松陽講義》十二卷，其間稱引晚村者不下三四十處，跡尤顯也。」⁷

呂留良生前有《天蓋樓偶評》、《天蓋樓制藝合刻》等十多種時文評選的著作，後來則有其弟子，將這些呂氏評語摘出，並以朱子《四書章句集注》的順序加以重新組合。在此類選編本中，陳鏞《四書講義》最為重要。⁸「尊朱辟王」思想在《四書講義》中也是極為突出的，陳鏞在〈弁言〉中指出：

又以為欲使斯道復明，舍此幾個讀書識字秀才，更無可與言者，而舍四子書之外，亦無可講之學。是以晚年校刊文字，發明《章句集注》，無復剩義，而凡說之不合於朱子者，辨析毫芒，不使稍混。⁹

因科舉之故《四書章句集注》成為必讀之書，故對「識字秀才」的影響也最為顯著。呂留良將其思想通過《四書章句集注》評語來傳遞，確實極為有效。在他看來，明末之所以衰壞主要是因為「學術」：

世教衰，人心壞，只是一個沒是非，其害最大，看得孔孟、老佛，程朱、陸王，都一般並存，全不干我事，善善惡惡之心，至此斬絕，正為他不尚德無君子之志也。¹⁰

呂留良極力反對晚明以來的三教合一，反對孔孟、老佛與程朱、陸王並存不悖等說法，為了世教、人心起見必須將其一一分辨不可含糊。其中也論及「善善惡惡之心」，也就是說陽明學汨濫而學術不明，世人無法把握道德準則而造成善、惡界限的混淆。所以在呂留良看來，唯一的正學就是朱子學，凡是「不合於」朱子的，都必須將之辨析透徹「毫芒」必現。

⁷ 錢穆，《中國近三百年學術史》第二章（北京：九州出版社，2011），頁 84-85。

⁸ 呂留良《四書》評語的選編本主要有三種：周在延編《天蓋樓四書語錄》四十六卷，清康熙二十三年金陵玉堂刻本；陳鏞編《呂晚村先生四書講義》四十三卷，清康熙二十五年天蓋樓刻本；車鼎豐編《呂子評語正編》四十二卷附嚴鴻達記的《親炙錄》八十九條、《呂子評語餘編》八卷附《親炙錄》六條，清康熙五十五年顧麟趾刻本。

⁹ 陳鏞，〈弁言〉，載呂留良，《四書講義》卷首，俞國林點校（北京：中華書局，2017），頁 1-2。

¹⁰ 呂留良，〈憲問〉，《四書講義》卷十七，頁 391-392。

陸隴其早年便對《四書大全》用力極多，曾將之增訂為《三魚堂四書大全》，此外還有《四書講義困勉錄》一書，前者是在刪繁就簡的基礎上，將明代中後期的蔡清（1453-1508）《四書蒙引》、林希元（1481-1565）《四書存疑》、陳琛（1477-1545）《四書淺說》等書中解說選摘輯入；後者則是集萬曆後諸家之說為一冊。到了五十六歲時，陸隴其任職靈壽知縣的第三年前後，他便經常為縣學生員講學，曾定每二、四、六、八日為講書之期，其講稿的彙集即《松陽講義》。¹¹與呂留良一樣，陸隴其也認為明中葉以來的學術敗壞、風俗乖戾，為世道計故要重新講明《四書》之要義，在討論《大學》首章時說：

明季講家，將這章書都講亂了，不將異說掃去，不免反被他淆惑。能辨得異說之非，則愈覺朱子之解有味，而聖學曉然在目矣。¹²

此處直接說晚明的那些講家，受到陽明學的影響將《大學》講亂了，故必須將混淆是非的「異說」通通掃除，只有朱子之解才是聖學。

綜上可知，陸隴其的看法其實與呂留良如出一轍，特別是在兩種《四書》講義之中對於王陽明「四句教」的批駁上。

貳、呂留良從本體與工夫兩方面批駁「四句教」

呂留良《四書講義》對「四句教」的批駁具體則包括了本體與工夫兩個方面相關的問題。首先，來看該書卷一所呈現的基本觀點：

《傳習錄》曰：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」他日其徒王汝止謂錢德洪曰：「此恐未是究竟話頭。心體是無善無惡，則意、知、物亦是無善無惡。」二人請正於天泉橋，陽明曰：「我這裏接人，原有此二種，利根之人，一悟本體即是工夫；其次不免有習心在，且教在意念上用功夫。汝止之說，是我接利根人的；德洪之說，是我為其次立法的。」由其言推之，則所謂「知善知惡」「為善去惡」，亦只是誘引中人入門方法，猶未是最上乘。若其正眼法藏，止有「無

¹¹ 吳光西、郭麟、周梁，《陸隴其年譜》，頁128-129。

¹² 陸隴其，《大學之道章》，《松陽講義》卷一，《陸隴其全集》第三冊，頁1。

善無惡」四字而已。¹³

王陽明也說「四句教」有兩種「接人」方法，那就可以推論「知善知惡是良知，為善去惡是格物」二句只是誘引中人以下的入門方法，而真正的「最上乘」「正眼法藏」也就只有「無善無惡」四字，也即「心、意、知、物亦皆是無善無惡」的「四無」說。故呂留良的上述推論，當是符合實際的。他接著又說：

陽明又自言居龍場，恍若有悟，證諸「五經」「四子」，無所不合，獨於朱子之說有相牴牾。今試取其言考之，「五經」「四子」合乎不合乎？合其說者，「五經」「四子」之中，止一告子而已。堯、舜曰：「危微精一」，孔子曰「繼善成性」，孟子曰「性善」，與其言不合明矣。牴牾豈獨朱子乎？然則其所謂證諸「五經」「四子」而無不合，乃其欺天罔人，以聾瞽後世之術耳，豈誠然乎？若以本體為無善無惡，必將並去其善而後可以復本體也，則凡所謂「擇善固執」「樂善不倦」者，不幾皆本體之障乎？此正聖學與異端之分處，此處一差，以下都無是處，不可以不辨也。

此段具體闡述了三個要點：其一，王陽明認為自己龍場悟道後之學說與「五經」「四書」相證「無所不合」，而在呂留良看來則「無所不合」乃是「欺天罔人」，唯一相合則為告子一人而已；其二，王陽明說「無善無惡」，而堯、舜「精一」之道、孔子「繼善成性」、孟子「性善」都是強調天道、天理之「善」，由此判定王陽明不但與朱子牴牾，還與其他聖賢牴牾；其三，本體為「至善」則工夫即回復「至善」之體，需要「擇善固執」「樂善不倦」，若本體為「無善無惡」，則工夫當「去其善」以復本體，至於無論善、惡都看作本體的障礙，一切皆空，那就必是異端了。簡言之，呂留良認為「四句教」與堯、舜、孔、孟以及朱子都不合而僅與告子相合；「無善無惡」的本體之說則與儒家的「至善」「擇善」之說不合，於是便認為王陽明其人「欺天罔人」，其學為異端之學。這兩大段，分別從工夫接引的「利根」、「其次」之分，以及本體的「無善無惡」與「至善」的辨析兩個方面，對「四句教」作了批駁，站在朱子學為正學的立場來看，則其辨析也有一定的道理。

就本體論層面而言，呂留良討論人性之善惡時，特別強調性善論的對立面只有性惡，故「無善無惡」說在本質上與性惡論如出一轍：

¹³ 呂留良，〈大學一〉，《四書講義》卷一，頁13-14。標點略有改動。「王汝止」當為「王汝中」，原書有誤。

性善反面，只對性惡一宗，蓋凡為異端，只要掀翻「善」字，故性惡之說，是其正宗。善惡混，無善惡，知其說之駭世，而不足以統攝，故又遁此二宗，則惑亂益巧矣。善惡混者，故降善與惡同等，援善入惡，所謂「落水拖」也；無善惡者，故扯惡與善同減，所謂「予及汝偕亡」也。總是極憎恨之「善」字，必欲打掉了乃得。……後來謂無善無惡心之體，便是這狐精狡獪，別無他法。¹⁴

此處，主要包括兩方面，一是所有的異端之學，如「善惡混」與「無善惡」都屬於性惡一宗，而其目的就是「掀翻善字」「極憎恨之善字」，「無善無惡」造成善、惡同減，就要打掉「善」字；二是「無善無惡心之體」之說，只不過是「狐精狡獪」，「無善無惡心之體」也就是「性惡」一宗的轉語，不過就多了些掩飾罷了。

進一步，呂留良對於「無善無惡」說的批評，最為關鍵的一個斷語，就是由此而認為陽明心學並非聖學之正傳，而是源出禪門。先來看他從心、性本體論的角度，對於儒、釋分別的看法：

蓋吾儒本天，釋氏本心。本天者知性以盡心，以至善無惡者為極，故知天命而常存敬畏；本心者信心自大，即心為性，以無善無惡為極，故不知天命而不畏，其所畏卻正是一個「嚴」字。¹⁵

此處所謂儒家「本天」，也即以天道、天理為根本，以「至善無惡」為根本，知天命則有敬畏之心，至於知性、盡心，其實就是做格物窮理的工夫；釋氏的「本心」，以「無善無惡」為根本，又說「以心為性」，也即「心即理」，將心、性、理相混則使人不知所畏，造成「信心自大」等嚴重後果。再來看呂留良對「心學」本身的認定：

天也，性也，理也，道也，皆可以言學，心獨不可以言學。心者，所以為學之物，無以心為學者。惟釋氏本心，以心為盡頭，謂天、性、道、理皆出其下，故曰心學。凡言心學者，皆釋氏之見也。¹⁶

他認為「天、性、理、道」，也即程朱理學所說的「天理」，可以作為儒學的本

¹⁴ 呂留良，〈滕文公上〉，《四書講義》卷三十四，頁 750-751。

¹⁵ 呂留良，〈大學二〉，《四書講義》卷二，頁 46-47。

¹⁶ 呂留良，〈大學一〉，《四書講義》卷一，頁 8。

體，可以稱之為「學」，唯獨「心」不能作為本體，無法稱之為「學」，只有釋氏方才「本心」。所以，凡是談論「心學」的都歸釋氏，而孔孟之學可在心上作工夫但絕非心學：「故謂聖學都在心上用功夫則可，謂聖學為心學則不可。」¹⁷概言之，呂留良所強調其實就是外在的道德修養標準，只有天理才能作為評判善惡的根本，而內在的「心」則無法作為標準。關於這一問題，還有更為全面的分析：

聖人之學，性天之學也。自古無心學之說，有道心便有人心，故心不可為學也，學所以正此心耳。直指人心見性成佛，學其所學，非聖人之學也。故凡言「心學」二字，即是為邪說所惑亂，彼只是要歸於「無善無惡」耳。聖人說個「從心所欲」，重在「不逾矩」三字，矩者何？性也，天也，至善也。心與性天合一，方為至善，方是聖學，可知心上面更有在。¹⁸

此處強調四點，其一，儒家依「天性」而動，而非一切皆本之於心；其二，儒家學說向來只有「性天之學」，也即「本天之學」，但儒家並不存在「心學」；其三，凡言「心學」者皆是被邪說迷惑，此處所言之邪說主要是指「禪宗」；其四，「心學」只有一種歸宿「無善無惡」，也即消解儒家性善的根柢，故非聖學；在儒家聖學之中的「性」則是天所賦予人的，「心」與「性天」的合一就是「至善」。

再就工夫論來看，呂留良也批評「四句教」出於禪門，其中一個特別關鍵的問題就是上文提及的區分上根、中人的「兩種接機」，在論及《論語》「十有五而至於學」章時作了更為具體的辨析：

惟禪門有兩種接機，姚江竊之為天泉證道云：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」這話頭為其次立法的，若接上根人則心、意、知、物總是無善無惡，本體工夫一悟盡透。如彼之言，原有兩道，故有隱有示耳。聖道絕無可隱。

聖門總無頓悟之法。和尚家有一宗，各一樣啞謎，要人猜著，猜著便無事，故有頓、漸之說。聖人之道，做到老，學到老，假我數年，卒以學易，活到八十九十，又須有進候不同處，總無頓悟事也。¹⁹

¹⁷ 呂留良，〈為政〉，《四書講義》卷五，頁110。

¹⁸ 呂留良，〈為政〉，《四書講義》卷五，頁110。

¹⁹ 呂留良，〈為政〉，《四書講義》卷五，頁111-112。

王陽明的「四句教」，以錢德洪所理解的一路為其次立法，也即為中人以下立法；而王畿所理解的「四無」說，則是王陽明「四句教」中隱含的方法，被王畿所點破，原為接引上根之人。²⁰呂留良指出，如果以王陽明及其弟子的這兩種說法，那就出現了明示與隱含兩道，也即「漸修」與「頓悟」兩種接引方法；然而以「十有五而至於學」章以及程朱等聖賢的說法，則儒家聖門之學「絕無可隱」，「總無頓悟之法」。所謂「和尚家有一宗」，當是指禪宗講「頓悟」的慧能一系，其後學所謂機鋒，類似要人猜啞謎之類。呂留良反復強調：「聖學但分安、勉，無頓、漸。」²¹儒家沒有頓、漸之區分，所以說「四句教」出自禪門，援佛入儒故必須排斥。呂留良認為聖人之道，自始自終只有一途，也即「做到老，學到老」，所以孔子才會區分志學、立、不惑等等，才會有「假我數年，卒以學易」的追求，若是活到八十九十，則一定更能精進，決不會有「猜著便無事」的「本體工夫一悟盡透」之可能。

至於《中庸》之中也有「生知」「學知」「困知」之分，這是否與漸、頓之說相似？對此呂留良也有解釋：

程子所謂「聖人未必然」，朱子所謂「固無積累之漸」，是指聖人生質而言，言其生知安行，於所謂志學、立、不惑等，不大段吃力，界畫定做耳，不是說聖人別有一種易簡道理、直捷工夫，秘而不傳，而故立此節目，為下乘說法也。

生知者，知之易，不吃苦，如所謂聞一知十，聞一以知二是也，非謂定不須學也。且如孔子問禮學琴，也須從人問學來，但到手容易，默識心通處不同於人耳。聞《韶》三月不知肉味，是怎地用功，何曾一聽便了悟哉！²²

程、朱也說聖人的「生質」會有不同，「生而知之」則「安而行之」，這樣的人也就是在志學、立、不惑等階段不太吃力，或者說不必吃苦，能夠「聞一知十」，並不是說因為「生質」而另有「易簡道理、直捷工夫」，有什麼「定不須學」秘而不傳的說法，孔子所說各階段「節目」不是為了給「下乘」說法，而是說給所有人的，最大的差別也不過就是覺著或難或易略不同。他還指出，如孔子的「問禮」與「學

²⁰ 王陽明，《傳習錄》卷下，第315條，頁483-485。「四無」說是隱藏的法門，王畿〈天泉證道記〉說得最為明白：「此是傳心秘藏，顏子明道所不敢言者，今既已說破，亦是天機該發洩時，豈容復秘？」《王畿集》卷一，吳震點校（南京：鳳凰出版社，2007），頁2。

²¹ 呂留良，〈大學一〉，《四書講義》卷一，頁14。

²² 呂留良，〈為政〉，《四書講義》卷五，頁111-112。

琴」都在向他人問學，至於「聞韶三月不知肉味」，也是經過三月至用功方才體會得韶樂之妙，而非「一聽便了悟」。呂留良在另一處批駁「四句教」還從人心、道心來說「頓、漸」：

然堯、舜相傳也，說個人心、道心，人心曰危，道心曰微，可見心便說有善無惡不得。故雖聖人亦必戒慎恐懼、兢兢以精一、允執為主。聖學但分安、勉，無頓、漸。頓、漸者，異端了悟之說，為禪相律教之分，即陽明利根、習心之別。若聖學有頓、漸，則堯、舜必是頓詣矣，何復云人心、道心乎？豈堯之接舜，反不如陽明之接利根乎？²³

堯、舜相傳十六字「人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中」，強調人心之「危」與道心之「微」，在呂留良看來也是說明人心不可以說是「有善無惡」，即便聖人，也必須通過「戒慎恐懼」，兢兢業業去做「精一」與「允執」的功夫，方才可以實現「為善去惡」。所以儒門聖學只有「學知安行」與「困知勉行」的區分，沒有頓、漸的區分；甚至區分利根之人、習心之人，也都屬於異端。他還舉例說，假如聖學有頓、漸之分，那麼堯之接引舜，為什麼要講人心、道心之「微」與「危」，反而不如王陽明接引利根之人那麼直截了當，所謂「四無」之「無善無惡，本體工夫一悟盡透」？

參、陸隴其從「心體」角度批駁「四句教」

陸隴其《松陽講義》多有稱引呂留良的，其中就有一條引了呂留良對「四句教」之「兩種接機」的批評，然其文字稍有不同：

時文中有言，夫子隱其學之微始微終者，而言其積累者以示人。呂晚村極辨其非，謂：「惟禪門有兩種接機，姚江竊之為天泉證道云：『無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。』」這話頭，為其次立法的；若接利根人，則心、意、知、物總是無善無惡，本體工夫一悟盡透。如彼之言，原有兩道，故有隱、有示耳。聖道決無可隱。」

²³ 呂留良，〈大學一〉，《四書講義》卷一，頁14。

此條辨得最好。或疑夫子言中人以上，可以語上；中人以下，不可以語上，非兩種接機乎？不知語上、語下，只是高卑、遠邇、淺深、生熟之分，並不是兩個道理、兩個工夫。²⁴

由此可知，陸隴其當時讀到的就是呂留良時文評選中那一條對「四句教」的批評，而不是呂氏後學編輯的《四書講義》等書中的那一條評語，又可補充一個資訊，也即其所評點的那篇時文認為孔夫子論學「原有兩道，故有隱有示」，而將聖道分出隱、示兩種則正是呂、陸所反對的；另外還有如「利根人」在《四書講義》中則作「上根人」等文字差異。陸隴其認為此條「辨得最好」，然後補充說明，孔子雖有中人以上、以下之分，而中人以下則不可以告以高深，然而在陸隴其看來，只是在個人悟性及治學過程中會有「高卑、遠邇、淺深、生熟之分」，並非道理有兩個、工夫也有兩個。

與呂留良一樣，陸隴其除了對「四句教」中兩種工夫論多有批駁，還特別關注本體論，對於中的「心體」之「無善無惡」有著較多批駁，並在此問題上多有補充。特別強調聖人之心的「有善無惡」：

蓋聖心有善無惡，善與善遇，自不覺其揚善；與惡遇，自不覺其隱。而又知天下之善，鼓舞之而愈出，遏抑之而遂阻，尤不能不揚；天下之惡，其初本善，其終可歸於善，其一時雖蔽於惡，而其善者未嘗不存於中，激之則遂成其為惡，隱之則漸復其舊，尤不能不隱。²⁵

儒門正學講的是「有善無惡」，心中有善方能「揚善」與「隱惡」，至於「天下之惡」其初也善，被「激」則為惡，如能「隱」則可以終歸於善，其關鍵是心之本體應當「有善無惡」而非「無善無惡」。陸隴其強調「聖心」，也即只有聖人之心方才「有善無惡」，普通人則需經修養方能實現。關於「心體」陸隴其還說：

喜、怒、憂、懼四者不可有，是言吾心當有主宰，不可被四者縛住耳。吾心之主宰者，義理是也。王陽明講此卻云「心體上著不得一毫留滯，就如那眼中著不得些子塵沙。不但是私念，便好的念頭，亦著不得些子，如眼中放些金銀屑。」充其說，是欲並義理而空之也。不知心為「四者」縛住，

²⁴ 陸隴其，〈子曰吾十有五章〉，《松陽講義》卷五，《陸隴其全集》第三冊，頁207。

²⁵ 陸隴其，〈舜其大知也與章〉，《松陽講義》卷二，《陸隴其全集》第三冊，頁75。

正由無義理以範圍之耳。若有義理為之權度，「四者」如何縛得住？義理譬如眼中之神氣，非「金玉屑」可比。陽明之說，與朱子「鑒空衡平」之說相類而大相反。切不可為此等似是而非之說所惑。²⁶

此處提及的王陽明語錄強調無論善念、惡念，都不可滯留於心體之中。²⁷而陸隴其說的是，人心必須由義理作為主宰，如有理為主，則「喜、怒、憂、懼」都不會束縛人心，於是對王陽明的話有了兩點批駁：其一，心體不得為「無」，心體上的好念頭，也即義理、天理應當留著，為之主宰、權度；其二，好念頭即義理，如同眼中神氣而非「金玉屑」，若以「金玉屑」比喻「好念頭」則屬於「似是而非之說」，容易迷惑人心，此一糾偏很有道理。然而王陽明「無善無惡之心體」說的並不是捨棄「義理」而是不執著於義理，形容一種「圓融無礙」「無執無滯」的本然之境界。呂留良與陸隴其所批駁的則是心體之主宰，也即人的道德實踐理性化的問題，其中有著問題指向的偏差，這一點也必須注意。²⁸當然王陽明講求超倫理的本然狀態、道德境界，則容易使得後學誤解；誤解帶來的後果，如沉溺於靜坐以至於摻雜了佛老異學，最終則是忽視了傳統儒家在人倫日用等道德實踐上的講求。

除了對「四句教」中的「心體」說提出批評，陸隴其還圍繞王陽明「至善」與「本體」相關論述進行辨析：

《章句》解「至善」，只云「事物當然之理」，是就萬殊處說，未嘗就一本處說。……故李敬子問「至善乃萬理明盡，各造其極，然後為至」，朱子答曰「至善是自然的道理」，……至若陽明謂「至善是心之本體」，又曰「至善只求諸心，心即理也」，指心為善，更屬亂道，不足論矣。²⁹

²⁶ 陸隴其，〈所謂修身章〉，《松陽講義》卷一，《陸隴其全集》第三冊，頁43。

²⁷ 王陽明，《傳習錄》卷下，第335條，頁514。原文說的是「金玉屑」而非「金銀屑」，文字有出入。

²⁸ 關於「無善無惡之心體」的思想意義，陳來先生強調其不是否定倫理的善惡分值，而是指心本來具有純粹的無執著性，而心的這種本然狀態是人實現理想的自在境界的內在根據，參見陳來，《有無之境》（北京：人民出版社，1991），頁212。吳震先生也指出「無」不是沒有之「無」而是一種「超越形式」，任何道德規範的「有」都是根源於良知本體的「無」，而「無」已經蘊涵著一切的「有」，於是王陽明強調「一循於理」「循其良知」而反對任何「執著」「著意」，也即要求道德意識的無滯性，參見吳震，《傳習錄精讀》（上海：復旦大學出版社，2011），頁196、207。

²⁹ 陸隴其，〈大學首節〉，《松陽講義》卷一，《陸隴其全集》第三冊，頁4-5。

依照朱子的理解，《大學》首章之「至善」，就是指自然、當然之「理」，陸隴其也曾進一步補充：「『至善』之名本取『至當』之義，……蓋到窮盡處，亦只是事事至當而已。」³⁰結合其對朱子的理解，以及對王陽明的批駁，陸隴其認為「至善」當從「理」的「萬殊」之處來討論，也就是說在應接各種事物當中講求其「理」，強調的其實是通過「即物窮理」而達到「至善」，也就是在事事物物的接觸之中體察天理；另一層面，「至善」不必從「理」的「一本」之處，如「心之本體」問題上來討論，將「至善」說得過於高妙則容易陷入「亂道」。此處提及的王陽明的兩句，其上下文具體如下：

至善者，心之本體。本體上才過當些子，便是惡了。不是有一個善，卻又有一個惡來相對待也，故善惡只是一物。

愛問：「至善只求諸心。恐於天下事理，有不能盡。」先生曰：「心即理也，天下又有心外之事、心外之理乎？」³¹

這兩條可以聯繫起來理解，王陽明認為「至善」或「理」都應當在「心」中講求，這也就是「心外無事、心外無理」或「心即理」的含義，另一層意思則是強調「善惡只是一物」，這一點其實與朱子或陸隴其的認識是一樣的，就是說「至當」是「善」、「過當」是「惡」。二者比較，其異同則是求事理之當，是在「心」外求與內求，也即工夫取向的差別。

還有陸隴其《學術辨》的儒、禪「心性之辨」可以補充《松陽講義》：

明乎心性之辨，則知禪矣；知禪則知陽明矣。今夫人之生也，氣聚而成形，而氣之精英，又聚而為心。是心也，神明不測，變化無方。要之，亦氣也；其中所具之理，則性也。

若夫禪者，則以知覺為性，而以知覺之發動者為心。故彼之所謂性，則吾之所謂心也；彼之所謂心，則吾之所謂意也。其所以滅彝倫、離仁義，張惶詭怪，而自放準繩之外者，皆由不知性，以知覺當之耳。……陽明言性無善無惡，蓋亦指知覺為性也。³²

³⁰ 陸隴其，〈湯之盤銘章〉。《松陽講義》卷一，《陸隴其全集》第三冊，頁18。

³¹ 王陽明，《傳習錄》下卷，第228條，頁395-396；上卷，第3條，頁34。

³² 陸隴其，〈學術辨中〉，《三魚堂文集》卷一，《陸隴其全集》第一冊，頁27-28。

在朱子學脈絡中，心的功能為知覺，也即氣機之流動，故「神明不測，變化無方」，而心之理則是「性」。儒家批評禪學「以知覺為性，而以知覺之發動者為心」，將「性」與「心」「意」混淆，而心原本就是流動的、變化的，故有標準等於無標準，可見混淆之後果必然嚴重。在陸隴其看來，王陽明「無善無惡」之說就是將「知覺」錯認成「性」，故而是禪學無疑，於是「滅彝倫、離仁義」綱紀敗壞了。

此外，陸隴其指出：「要討著實，須將《大學》八條目，細細體認，方有主張。然《大學》八條目，亦何嘗不可借，如象山、陽明輩，皆是借《大學》條目作自己宗旨。」³³陸隴其認為，正是因為王陽明「四句教」假借《大學》八條目來張揚自己的宗旨，並將之混為「誠意」一個宗旨，方才混淆儒門正學，引發了晚明思想界的動盪。

結語

呂留良指斥「四句教」為異學、禪學，無論「無善無惡心之體」，還是「兩種接人法門」，無不如此判定。凡說「頓悟」就必定不是儒門聖學，無論堯、舜相傳的人心、道心之說，還是孔子「志學、立、不惑」等節目，都說明儒家並沒有易簡、直截的秘傳工夫。他將「心學」排除在儒門正學之外，區分了「本心」與「本天」，「本心」之學為異學，包括陽明心學以及禪學；「本天」之學又稱「性天」之學，方為儒家的聖學。

至於陸隴其的批駁在「無善無惡心之體」與「兩種接人法門」兩點上則承繼於呂留良，並極力反對心與性、理混同以及「知覺為性」，也將陽明學歸入禪學。他還強調了心體應當「至善無惡」，應當以「天理」主宰，反對王陽明「至善是心之本體」與「至善只求諸心，心即理也」，在「至善」問題上對呂留良有了較多的補充。還指出王陽明假借《大學》八條目來表述自己宗旨也是對儒學的混淆，這一點也可謂點到了晚明學風的關鍵之處。

綜合來看，呂留良與陸隴其以王陽明「四句教」為中心，對陽明心學作了細密的辨析，區分了「心學」與「性天之學」，進一步則認為「心即理」的「心學」為異學，近於禪學；而「即物窮理」與「性即理」的「性天之學」才是儒學正宗，故心與性、理、道不可相混，「心與性天合一」才能實現「至善無惡」的道德修養目標。若

³³ 陸隴其，〈子曰學而時習之章〉，《松陽講義》卷四，《陸隴其全集》第三冊，頁161。

是站在朱子學的立場上，則呂留良、陸隴其的說法有一定道理，將相關問題辨析清楚也有必要，對於引導士人回歸朱子學，回歸循序漸進的道德修養之路，當有著重要意義。然而如此狹隘地理解儒學，過於絕對、過於簡單粗暴，陽明心學即便有著吸納佛老的成分，也不可輕易排除在儒學之外，不同的工夫路徑，適用於不同資質的學人，也當有殊途同歸的可能。

不過就清初時代而言，朝野之間興起「尊朱辟王」思想運動，呂留良的《四書》之評語，後來也確實發生重要影響，「天下讀其書者，如撥雲霧而睹青天，其復見所謂廓如者乎」。³⁴戴名世（1653-1713）說：「吾讀呂氏之書，而歎其維挽風氣，力砥狂瀾，其功有不可沒也。……而二十餘年以來，家誦程、朱之書，人知偽體之辨，實自呂氏倡之。」³⁵王弘撰（1622-1702）也說：「近時崇正學、尊先儒，有功於世道人心者，呂晚村也。」³⁶可見在當時呂留良的書風行海內，且真正起到了推尊朱子學，維挽風氣的作用。

與呂留良的隱居鄉野不同，陸隴其出仕為官之後，非常重視「尊朱辟王」，並倡導「實行必由乎實學」等理念，對於救治晚明以來袖手心性、捨外求內的空疏學風發揮了重要作用。他除了自己撰寫的《松陽講義》與《學術辨》等書，還刊刻了陳建《學部通辨》、張烈《王學質疑》，學術影響更加廣泛，且獲得官方認可，故享有醇儒第一、傳道重鎮的盛譽。康熙帝亦稱讚「本朝如此等人，不可多得矣」，³⁷清雍正二年（1724）從祀孔廟，成為清代本朝學者獲得從祀的第一人：「隴其自幼以斯道為己任，精研程朱之學。兩任邑令，務以德化民。平身孝友端方，言笑不苟。其所著述，實能發前人之所未發，弗詭於正，允稱純儒，宜配饗俎豆。」³⁸正是因為朝野之間不約而同「尊朱辟王」，才使朱子學在康熙朝再度成為學術主流，而在「尊朱辟王」的思想運動中，對王陽明「四句教」的批駁無疑是非常重要的組成部分。

³⁴ 陳縱，〈弁言〉，載呂留良，《四書講義》卷首，頁2。

³⁵ 戴名世，〈九科大題文序〉，《戴名世集》卷四，王樹民編校（北京：中華書局，1986），頁102。

³⁶ 王弘撰，《山志·二集》卷五，何本方點校（北京：中華書局，1999），頁266。

³⁷ 彭紹升，〈陸清獻公事狀〉，載《景陸稗編》，《陸隴其全集》第十四冊，頁82。

³⁸ 陸隴其，〈國史本傳〉，載《景陸稗編》，《陸隴其全集》第十四冊，頁28。

參考文獻

- 王陽明，《傳習錄》，吳震點校解讀，北京：國家圖書館出版社，2018。
- 王畿，《王畿集》，吳震點校，南京：鳳凰出版社，2007。
- 王弘撰，《山志》，何本方點校，北京：中華書局，1999。
- 呂留良，《四書講義》，俞國林點校，北京：中華書局，2017。
- 陸隴其，《陸隴其全集》，張天杰主編，北京：中華書局，2020。
- 吳光西、郭麟、周梁，《陸隴其年譜》，諸家偉、張文玲點校，北京：中華書局，1993。
- 戴名世，《戴名世集》，王樹民編校，北京：中華書局，1986。
- 梁啟超，《中國近三百年學術史》，北京：中華書局，2020。
- 錢穆，《中國近三百年學術史》，北京：九州出版社，2011。
- 陳來，《有無之境》，北京：人民出版社，1991。
- 吳震，《傳習錄精讀》，上海：復旦大學出版社，2011。
- ，〈從張履祥、呂留良到陸隴其——清初「尊朱辟王」思潮中一條主線〉，《中國哲學史》2(2010)。
- ，〈陸隴其的《四書》學與清初的「由王返朱」思潮〉，《浙江社會科學》10(2016)。

初稿收件：2021 年 10 月 15 日

審查通過：2021 年 11 月 13 日

責任編輯：黃玲鳳

作者簡介：

：

湖南大學歷史學博士

杭州師範大學公共管理學院哲學系教授

通訊處：31121 中國浙江杭州餘杭區餘杭塘路 2318 號

杭州師範大學公共管理學院

E-Mail：87636795@qq.com

The Criticism of the Scholars in the Early Qing Dynasty about Wang Yangming's "Four-sentence Doctrine" —Beginning with Lv Liuliang and Lu Longqi's "Venerating Zhu Xi and Censuring Wang Yangming"



Professor, School of Public Administration , Hangzhou Normal University, China

Abstract: During the Ming and Qing Dynasties, important academic transformation took place in the ideological circle. Because at that time, most scholars had the judgment that the Ming Dynasty died because of Wang Yangming's theories, and then the ideological movement of venerating Zhu Xi and censuring Wang Yangming was launched. Therefore, the mainstream of academic study in the early Qing Dynasty gradually turned from Yangming School to Zhu Xi School. Among the scholars in Zhu Xi School then, Lv Liuliang and Lu Longqi, both from western Zhejiang, had played an important role in promoting it for the development of the movement. Both Lv Liuliang and Lu Longqi tried their best to interpret and analyze the book written by Zhu Xi *Sishuzhangjijizhu*. In their relevant works, there were many criticisms against Yang Ming's theories, and they mainly focused on Four-sentence Doctrine which Wang Yangming advocated in his later years. They believed that there were two ways to guide students to become saints, and the essence of human morality did not contain any goodness or evil. Both of Wang Yangming's theories belonged to Zen thought. By further analyzing the relationship between mind and human nature or heaven, they pointed out that the philosophy of the mind was the heresy which originates the mind, and neo-confucianism was the real Confucianism which originates from the principle of nature. Only when human nature and heaven were integrated, could we truly achieve the goal of moral cultivation of goodness and no evil. For knowing about how to understand Yangming School and how to promote academic transformation, it is of

important significance to discuss Lv Liuliang and Lu Longqi's analysis about Wang Yangming's Four-sentence Doctrine.

Key Terms: Lv Liuliang, Lu Longqi, Wang Yangming, Four-sentence Doctrine, Venerating Zhu Xi and Censuring Wang Yangming

專題／吳震、陳振崑 主編

陽明學與明清思想轉型專題

王陽明語言哲學的內涵、特質及定位

從陽明論「禮」的進路反思儒家文本現代表達形式之特徵

明清之際天道人性論的理論轉型——王船山人性生成論的義理詮釋

清初學者對王陽明「四句教」的批駁——從呂留良與陸隴其的「尊朱辟王」談起

清初王學流傳的激盪——以毛奇齡、張烈為核心

陽明學與明清思想轉型專題

吳震、陳振崑

專題主編



上林圖（局部）

明·仇英

卷，54.4 × 20.8 公分

館藏地：臺北故宮博物院

本幅圖描寫司馬相如為漢武帝所作《上林賦》富麗的皇家園囿「上林苑」與天子射獵的壯闊場面。畫者用筆工細，設色濃艷亮麗，以精謹造型描繪奇花異卉、巍峨宮殿與迤邐人馬，展現天威浩大。



本刊已收錄於
This Journal is
Indexed in

A&HCI



寒山積雪（局部）

明·吳偉

軸，437 × 189 公分

館藏地：臺北故宮博物院

畫家描繪在嚴寒冬季中，天地呈現一片枯寒寂寥的景象，樹下有戴斗笠的高士與攜琴童子，即將過橋。然而蕭瑟下，前景兩棵枯樹的樹梢卻已悄悄地長出了新葉。初露的碧色驅散了料峭的寒風，送來了溫暖的氣息。

目次

陽明學與明清思想轉型專題

- 1 導言：陽明學與明清思想轉型專題 陳振崑、彭傳華
- 3 王陽明語言哲學的內涵、特質及定位 彭傳華
- 19 從陽明論「禮」的進路反思儒家文本現代表達形式之特徵 黃信二
- 39 明清之際天道人性論的理論轉型——王船山人性生成論的義理詮釋 陳振崑
- 63 清初學者對王陽明「四句教」的批駁——從呂留良與陸隴其的「尊朱辟王」談起
██████████
- 81 清初王學流傳的激盪——以毛奇齡、張烈為核心 蔡龍九

專題書評

- 99 書評：陳立勝，《入聖之機：王陽明致良知工夫論研究》 賴區平
- 105 書評：張昭煒，《陽明學發展的困境及出路》 宋喻

一般論著

- 111 宋儒的師道精神與主體意識 朱漢民
- 125 論普羅提諾的自由意志觀念 石敏敏
- 143 明清之際王船山《莊》學詮釋與定位論析——以儒家生死觀為核心開展 李瑋皓
- 159 意圖與樂透的正義性 王薛時
- 177 朱熹的兒童哲學理論探微 陳永寶

學界訊息

- 195 學界訊息 吳旺海

附錄

- 199 編後語 黃信二

本刊訊息索引：38 124 稿約 62 80 142 176 中外文註釋格式 104 110 194 202 中外文參考文獻格式 201 下期預告 203 徵求專題撰寫計畫啟事