

國立政治大學中國文學系國文教學碩士在職專班

100 學年度第 2 學期碩士學位論文

指導教授：陳逢源 先生

呂柟《四書因問》之研究

研究生：蕭詠燮

中華民國 101 年 6 月

## 提 要

明代科舉取士以程朱注解為準繩，推動了程朱學與四書學的興盛。經過明初一以朱說為是的「述朱」時期，明中葉的程朱學出現僵化、教條化的趨勢。面臨此學術困境，陽明心學趁勢而起，成為明代思想史上的重要指標。而同時期堅守程朱立場的學者也紛紛以個人學思，戮力於程朱學之續存。呂柟身為明代中期的理學大家，在程朱基礎上透過「理氣」關係的修正，強調「人事中實踐天理」，於心學洪流下，建構出一獨特的「實踐之學」。其學於當時幾與陽明中分其盛，對程朱學的繼承與發展實具有不可磨滅的貢獻。因此，本論文藉由呂柟《四書因問》的探究分析，嘗試通過四書詮釋，檢視歷來對呂柟學術內涵之評價。由經學角度印證、檢覈其理學思想，釐清其學術旨趣，進而衡定呂柟的學術地位，判斷其學術歸屬。同時，以呂柟四書詮釋為核心，透過與朱子、陽明詮釋的參照、比較，從中觀察明代中期程朱學的演變，以及四書學的發展趨向。

關鍵字：呂柟、《四書因問》、四書、明代程朱學、理氣

# 目次

## 第一章 緒論

第一節	研究動機與目的.....	1
第二節	文獻探討.....	7
	一、學說思想研究.....	7
	二、學派歸類研究.....	10
	三、著述考證研究.....	11
第三節	研究範圍與進路.....	12
	一、研究範圍.....	12
	二、研究進路.....	15

## 第二章 呂柟生平及其重要著作

第一節	家世背景.....	17
第二節	學思歷程.....	19
第三節	為政講學.....	23
第四節	重要著作.....	28
	一、《涇野子內篇》.....	29
	二、《宋四子抄釋》.....	31
	三、《涇野先生文集》.....	32
	四、《涇野先生別集》.....	33

## 第三章 《四書因問》之《大學》、《中庸》內涵探究

第一節	回歸古本的《大學》詮釋.....	36
	一、論《大學》綱領.....	37
	(一) 只當以「明明德」為綱.....	37
	(二) 「明德」乃粹於吾心之氣.....	39
	二、「格物致知」之說.....	42
	(一) 格物以「修身」為本.....	43
	(二) 致知以「人事」為先.....	48
	三、天下事皆本諸「誠意」.....	50
第二節	一氣貫通天人的《中庸》詮釋.....	57
	一、《中庸》綱要的詮解.....	59
	(一) 「天命之謂性」——天所命者只是一物，即氣即性....	59
	(二) 「率性之謂道」——聖人之道，雖高遠處皆平實.....	61

(三)「修道之謂教」——修為此道即是教.....	63
二、「中和之道」的內涵與詮釋.....	66
(一)「性」、「情」乃體用一原.....	66
(二)「致中和」——自我而致之.....	69
三、「誠」原於天，當盡於人.....	73
(一)一念、一事之「誠」.....	73
(二)「致曲」之功——凡事致其委曲.....	75

#### 第四章 《四書因問》之《論語》、《孟子》內涵探究

第一節 體聖人言行的《論語》詮釋.....	79
一、求「仁」是學者第一件事.....	80
(一)「仁」的意涵——「並生」與「無私」.....	80
(二)「克己」便是為仁的工夫.....	86
二、「禮」能舉五倫之道.....	89
(一)禮的定義——禮樂乃行道器物.....	89
(二)禮的根本——「仁」與「禮樂」一物.....	93
三、「學」乃《論語》第一義.....	97
(一)「學」之定義——兼「知」與「行」言.....	97
(二)「學」之至——「知」而至於「樂」.....	102
第二節 不徒事空談的《孟子》詮釋.....	108
一、心性論——心、性皆為一氣.....	110
(一)「氣」中體得「四端」、「性善」.....	110
(二)命出於天，實由於我.....	115
二、修養論——「心」、「氣」、「道義」相通.....	120
(一)「養氣」亦用「志」也.....	120
(二)配義與道方是「浩然之氣」.....	123
三、政治思想——「王道」當以「養民」為先.....	128

#### 第五章 呂柟《四書因問》的特色與價值

第一節 《四書因問》所蘊含的經學宗旨.....	134
第二節 《四書因問》的解經特色.....	139
一、個人理學思想的融合.....	139
(一)理氣論.....	139
(二)心性論.....	140
(三)修養論.....	142

二、經典間義理的會通.....	144
三、史事典故的徵引.....	147
第三節 《四書因問》的學術價值.....	150
一、《四書因問》所蘊含的明代程朱學發展.....	150
二、《四書因問》對陽明心學之辨正.....	154
三、《四書因問》所象徵的明代四書學發展.....	156
第六章 結論.....	160
參考書目.....	167



## 第一章 緒論

### 第一節 研究動機與目的

「宋明理學」從北宋中期儒學復興運動中勃興，由宋經元而入明，延續了約六百年的時間，在此漫長的學術思潮中，出現不少卓越的思想家：北宋周、張、二程為理學奠定了基礎，南宋的朱熹總結了前代成果而集大成，時至明代，王陽明異軍突起，以「致良知」為創說，「心學」一時蔚為洪流。然而，不論是宋代理學抑或陽明心學，均以心性義理的探討為核心，以孔孟儒學為思想根源。而明代理學之所以特稱「心學」，自當是彰顯陽明學說之創建，但一部分也在突出明代思想內在的轉變。<sup>1</sup>

雖然，心學在明代盛大流行，但站在官方立場，自始至終都是以程朱理學為正學。明太祖開國即頒令天下「一宗朱子學，令學者非五經孔孟之書不讀，非濂洛關閩之學不講」。<sup>2</sup>永樂年間，明成祖令翰林學士胡廣等人撰修《五經大全》、《四書大全》和《性理大全》三部欽定集注，廣泛輯集宋代以來的經說、注解，當中以程朱一系居多。<sup>3</sup>自此程朱理學為學術之宗，亦為科考進仕的準繩，學者們為晉升仕途無不戮力於此，造成程朱理學披靡全國，廣泛地影響了明代的政治、學

<sup>1</sup> 近代學者古清美認為一般「明代心學」多指陳白沙、王陽明及以下王門之學，此看法應是受到《明儒學案》的影響，然此觀點自是把王學和朱學視為對立，而忽略王學和朱學的親密關係。所謂「明代心學」亦可以廣義的講，意謂明代不論是述朱或宗主白沙、陽明，都具有極端重視「心體的證悟」此一特色，因而以此稱呼。詳參古清美：〈明代朱子理學的演變〉，收錄於《慧菴存稿一·慧菴論學集》（臺北：大安出版社，2004年7月），頁41-42。

<sup>2</sup> （清）陳鼎：《東林列傳·高攀龍傳》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1974年），史部，216冊，頁199。

<sup>3</sup> 永樂十二年（1414）十一月，明成祖（1360-1424）下詔敕修《四書大全》、《五經大全》、《性理大全》三書，隔年（1415）九月完成，成祖親自作序，並於永樂十五年（1417）三月，下詔頒行於六部、兩京國子監以及全國郡縣學。《四書大全》、《五經大全》更成為科舉考試的準繩。參見（明）楊士奇等：《明太宗實錄》，《明實錄》（臺北：中央研究院歷史語言所校印，1966年），第13冊，卷158-186，頁1803-1991。（清）張廷玉等：〈選舉志二〉，《明史》（北京：中華書局，1974年），卷70，頁1694。

術、教育等各層面，形成百餘年間「一秉宋人成說」<sup>4</sup>、「恪守宋人矩矱」<sup>5</sup>的局面。大體來說，明初諸儒多以程朱為範式，少有理論上的創獲。這樣的情形到了正德、嘉靖年間有了轉變，當時明代國力由盛轉衰，內外侵擾不斷，造成社會動蕩、民生凋敝。有志之士面臨時代困局，無不力圖扭轉頹勢，表現在學術上則是對已停滯僵化的學風進行挽救。王陽明（1472—1529）正是在此背景下崛起，以新的學術宗旨為明代學術注入了活力。

早年在「格物致知」中一無所獲<sup>6</sup>，進而轉向心體驗證的王陽明，龍場之悟後即別立宗旨，以簡易直捷的「致良知」之說，一別程朱「即物窮理」的迴環委曲<sup>7</sup>，以「知行合一」來對治時下空疏澆漓的學風<sup>8</sup>。別開生面的主張，確實撼動了程朱理學的獨尊地位，也帶動了追求學術自由、思想解放的社會風潮。一時間，大批學者紛紛投入心學的研究和闡揚，使得心學快速席捲各地，成為明代中期後學術轉變的重要指標。對此《明史》載道：

嘉、隆而後，篤信程、朱，不遷異說者，無復幾人矣。<sup>9</sup>

面對快速崛起的心學思潮，嘉靖之後，多數學者紛紛改投門下，堅守程朱之學而

<sup>4</sup>（明）黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案·崇仁學案》（北京：中華書局，2008年），卷1，頁14。

<sup>5</sup>（清）黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案·河東學案上》，卷7，頁110。

<sup>6</sup> 依陽明年譜記載：「孝宗弘治五年壬子，先生二十一歲，在越。……是年，為宋儒格物致知之學，先生始侍龍山公於京師，遍求考亭遺書讀之。一日，思先儒謂眾物必有表裡精粗，一草一木，皆涵至理，官署中多竹，即取竹格之，沉思其理不得，遂遇疾。」（明）王守仁：《王陽明全集·年譜》（臺北：河洛圖書出版社，民67年5月），頁611。

<sup>7</sup> 牟宗三先生對此論道：「朱王之異，只在一由慮的工夫而反顯超越之體，一由超越之良知天理因致而直貫。反顯超越則迴環委曲多，內在而直貫，則直而無曲，故主當下矣。迴環委曲則分解密而照應多，工夫重而門庭廣，敬心肅而超越之體尊而嚴。然迴環委曲總當歸於直而無曲也。」參見牟宗三：《王陽明致良知教》，《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版社，2003年05月），第8冊，頁23。

<sup>8</sup> 王陽明云：「逮其後世，功利之說日浸以盛，不復知有明德親民之實，士皆巧文博詞以飾詐，相規以偽，相軋以利，外冠裳而內禽獸，而猶或自以為從事於聖賢之學。如是而欲挽而復之三代，嗚呼其難哉！吾為此懼，揭知行合一之說，訂致知格物之謬思，有以正人心息邪說，以求明先聖之學。」參見（明）王守仁：《王陽明全集·文錄五·書林司訓卷》卷八，頁81。

<sup>9</sup>（清）張廷玉等：《明史·列傳第一百七十·儒林一》（北京：中華書局，1974年），卷282，頁7222。

不改初衷的學者寥寥可數，使得原本已式微的程朱門風更加薄弱。近代學者古清美表示：

王學精神中，直截簡易、不賴權威、活潑生動、勇於自信，近於狂者氣魄的性格，帶動了一股風潮，吸引大批的士人和群眾跟從。而相對照之下，朱學被視作「官學」—陳腐的、虛偽的格套和糟粕。此時的朱學學者除了堅守陣營，反擊和批評的聲音是很微弱不被重視的。<sup>10</sup>

據此，陽明學說興起後，眾所矚目的皆是心學的發展，相對之下沉寂已久的程朱理學，似乎乏人問津。然值得關注的是：縱使在明代蔚為大宗，心學所能呈現的依然只是明代整體學術中的一個面向而非全貌。是故，當我們選擇側重、放大心學的同時，那些被旁落的人、事、物，以及被遺落的歷史環節，都必須加以組織、考量，方能完整有明一代的學術風貌。因此，所謂「堅守陣營的朱學學者」，在心學的洪流下是如何自處？其如何挽救衰頹的程朱之學以力抗心學？這些都勢必要聚焦於當時堅守程朱而不改其志的學者身上，方能獲得澄清。

如是，則當時與王陽明同時，頗富聲譽的學者尚有：羅欽順（1465—1546）、湛若水（1466—1560）、王廷相（1474—1544）、呂柟（1479—1542）等。據《明史》記載：「時天下言學者，不歸王守仁，則歸湛若水，獨守程朱不變者，唯柟與羅欽順云。」<sup>11</sup>可見，在心學大行其道時，呂柟與羅欽順二人是當時有別於心學陣營，謹守程朱而不變的重要人物。面對相同的時代困境，他們選擇固守立場，克盡維繫程朱學脈的歷史任務，因而與王陽明走上截然不同的道路。他們的存在象徵了不同的歷史意義，了解其學思歷程和學術主張，勢必對程朱學在心學傾壓下的發展有所彰顯，對明代整體學術的觀察也有更全面的視野。事實上，近來不少敏銳的學者已察覺到此癥結，並開始進行了相關研究。但殊為可惜的是，學者

<sup>10</sup> 古清美：〈明代朱子理學的演變〉，收錄於《慧菴存稿一·慧菴論學集》，頁92。

<sup>11</sup>（清）張廷玉等：《明史·列傳第一百七十·儒林一》，卷282，頁7244。

們多半集中於研究羅欽順的思想，在大有斬獲之際，<sup>12</sup>呂柟的相關研究卻依然十分有限。<sup>13</sup>這是否顯示呂柟並無可稱述之處？事實證明並非如此。

呂柟，生於明成化十五年（1479），陝西高陵縣人。正德三年（1508）進士，廷試賜狀元及第，為關中首屈一指的俊才。雖然仕途中屢遭挫折，但不動搖呂柟作士變俗的精神。在貶山西解州判官的三年裡，呂柟「恤斃獨、減丁役、勸農桑、興水利、築堤護鹽池，行《呂氏鄉約》及《文公家禮》」<sup>14</sup>，體恤愛民，政績斐然。而在學術方面，呂柟的表現更為突出，其一生傳道講學不輟，在當時乃名重一時的學術大家。對此，劉戡山曾述：

當時陽明先生講良知之學，本以重躬行，而學者誤之，反遺行而言之。得先生尚行之旨以救之，可謂一髮千鈞。時先生講席幾與陽明氏中分其盛，一時篤行自好之士，多出先生之門。<sup>15</sup>

<sup>12</sup> 學界對羅欽舜的研究甚豐，自大陸學者在八〇年代著重開發所謂氣學之唯物思想，提出張載創始，羅欽順復興，歷經王廷相、呂坤至清王夫之集大成的承繼脈絡，並以「實學」來統稱之，形成一股實學研究熱潮（可參見陳鼓應等編：《明清實學思潮史》，山東：齊魯書社，1989年），帶動了羅欽順理氣思想的大量研究。國內與此相關的專著有：劉又銘先生的《理在氣中——羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（臺北：五南圖書公司，2000年），書中深刻分析了羅欽順在明代氣學上的貢獻。此外，論宋明理學之專著也多對羅欽順特立章節如：錢穆：《宋明理學概論》（台北：聯經出版社，民87年）；侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1997年）；陳來：《宋明理學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1991年）等，都專述了羅欽順的理學特點。以羅氏為研究對象的學位論文亦不在少數，在此僅略舉幾例：陳正宜：《羅欽順理學思想之研究》，私立中國文化大學中國文學研究所碩論，民85年；許錦文：《羅欽順、王廷相、吳廷翰自然氣本論研究》，國立政治大學中國文學研究所碩論，民93年；林嘉怡：《明代中期「以氣論性」說的崛起：羅欽順與王廷相人性論之研究》，國立政治大學中國文學研究所碩論，民87年等。期刊論文則如：鄧克銘：〈羅欽順「理氣為一物」說之理論效果〉，《漢學研究》第19卷第2期；杜保瑞：〈羅欽順存有論進路的理氣心性辨析〉，《哲學與文化雜誌》，2006年387期等，因礙於篇幅，不及備載，僅略舉幾例，以資參考。

<sup>13</sup> 近代對呂柟的研究以大陸學者居多，據筆者目前蒐羅所見之大陸文獻約有五本學位論文，十餘篇期刊論文，而國內以呂柟為研究對象的學位論文僅廖秀玲：《呂柟的生平與學術思想研究》，國立清華大學歷史研究所碩士論文，1992年。陳惠雯：《呂柟氣學思想之研究》，私立中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2005年。期刊論文有鍾彩鈞：〈呂涇野《宋四子鈔釋》研究〉，《龍宇純先生七秩晉五壽慶論文集》，2002年11月；鍾彩鈞：〈呂涇野思想研究〉，《中山人文學報》，2004年4月；王基西：〈理學家小傳——涇野先生呂柟〉，《中國語文雙月刊》568期；吳有能：〈明關中大儒呂涇野先生著述考略〉，《國立中央圖書館館刊》，26卷第2期，民82年12月。另亦有散見於理學史著作中者，如：侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》；陳俊民：《張載哲學與關學學派》（臺北：臺灣學生書局，1990年）；王俊彥：《王廷相與明代氣學》（臺北：秀威資訊科技公司出版，2006年）。

<sup>14</sup> （清）張廷玉等：《明史·列傳第一百七十一·儒林一》，卷282，頁7243。

<sup>15</sup> （明）黃宗羲：《明儒學案·師說》，頁6。

據此可知，呂柟之學在當時王學後人所引發的浮誇學風下，具有扶救匡正之功，而其講學授受的盛況更足與陽明相互抗衡。其學術的最大特色乃在篤行踐履，並和陽明同樣訴求「躬行」，然而兩人選擇的卻是不同的學術進路。除了為政、講學備受推崇，呂柟聲名更遠播海外。嘉靖初年，朝鮮使節來訪奏曰：

狀元呂柟、主事馬理，為中國人才第一，朝廷宜加厚遇。仍乞頒賜其文，使本國為式。<sup>16</sup>

顯然，呂柟於明中葉是頗具威望和影響力的。對照目前的研究成果，其所得到的重視卻遠不符當時的成就與聲譽，這對明代學術史來說是很值得探究的一環。因此，呂柟的學說有更進一步開發的必要，其學術定位的衡定，歷史評價的重新評估、賦予，對明代學術的開發具有積極的意義。

檢覈呂柟所留下的文獻資料，可以發現其一生著述豐富。不過，近代學者多關注集中於《涇野子內篇》，或旁及《文集》、《別集》和《宋四子鈔釋》，甚少涉及呂柟的經學著作。然而，思想的形成必定有其學術根柢，宋明理學的學術依託並不離經學，尤以四書為最主要的典籍。自宋代開始，諸儒闡釋發揮的天道心性之學，多本於四書內容，而其之所以受到重視，乃與治經方式的轉變有關。漢、唐以來著重章句、文字訓詁，此治經方式在宋代新興的社會思潮，被視為冗雜煩瑣而違於聖人之道。<sup>17</sup>於是，宋儒改以直接探求經典義理的方式，發展出「義理」治經的模式。而相較於五經的微言大義，四書的內容更貼近宋儒發展天道心性之學的需求，因此，隨著理學的盛行發展，四書的地位也漸凌駕於五經之上。錢穆先生對此曾云：

<sup>16</sup> 引自（明）馮從吾：《關學編》（北京：中華書局，1987年），頁43。

<sup>17</sup> 程頤針對漢儒治經方式曾批評道：「漢之經術安用？只是以章句訓詁為事。且如解堯典二字，至三萬餘言，是不知要也。東漢則又不足道也。東漢士人尚名節，只為不明理。若使明理，卻皆是大賢也。」參見（宋）程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程遺書·伊川先生語四》，收錄於《二程集》（北京：中華書局，2004年2月第二版），卷18，頁232。

《論》、《孟》、《學》、《庸》，四書並重，事始北宋。而四書之正式集結，則成於朱子。朱子平日教人，必教其先致力於四書，而五經轉非所急。……此後元明兩代，皆承朱子此一學風。清儒雖號稱為漢學，自擅以經學見長，然亦多以四書在先，五經在後。<sup>18</sup>

理學的構築往往抉發自四書之內蘊，而四書地位的抬升正由於理學思潮的盛行，二者發展實有相須相成的密切關係。是故，研究一家理學思想，必觀其對四書之詮釋，方能契合經學與理學的特殊內在理路。這種治經風氣配合著講學，到了明代仍繼續延續。許多學者藉由講論、問答、門人紀錄，完成「語錄」形式的經訓著述，雖非專門的注經作品，然皆深具個人對經義的體驗與領會。呂柟的《四書因問》正是集結其講授四書的語錄，對於研究其學術思想無疑是必要的考察進路。是以，探究《四書因問》除得以窺見呂柟如何發揮四書義理，如何將自身之學術宗旨、理學思維構築於四書之上，尚能藉由比較四書中相同概念的不同詮解，抽繹出呂柟的學說取向，進而與歷來的學術評價作一印證。當然，更可通過呂柟四書思想的分析，瞭解程朱之學在明代中期之後的發展軌跡與脈絡。

結合以上種種，本文擬在前人的研究基礎上，以呂柟《四書因問》作為考察線索，由四書詮釋探討其學術思想，並期望藉此研究達到以下目的：

- 第一、透過經典詮釋，檢視呂柟的學術宗旨，衡定其學術地位。
- 第二、通過對呂柟學術思想的探究，瞭解程朱理學在明代中期的轉變。
- 第三、經由分析《四書因問》的義理內涵，了解呂柟治經方向，掌握其四書思想，進一步觀察明代四書學的發展與演變。
- 第四、綜合以上成果，呈現呂柟《四書因問》的學術價值與時代意義。

<sup>18</sup> 錢穆：《朱子新學案》（臺北：三民書局，1982年再版），頁1。

## 第二節 文獻探討

依照學者廖秀玲的分析，近代對呂柟的研究，是在實學思潮史和張載關學學派的傳承，兩股研究風氣的激盪下逐漸展開。<sup>19</sup>所謂實學思潮乃在追溯宋明理學中的氣學思想，一般認為張載乃氣學的創始者，其「太虛即氣」的本體理論，肯定了客觀世界的真實性，將「氣」視作宇宙萬物的本質。這種「氣本論」未獲得程朱的繼承，反而到明代才又獲得發展。明代學者普遍對程朱學之理氣思想感到不滿，紛紛往「理氣非二」、「理在氣中」來修正，這些學者在理氣思想上有共同的傾向，在學風上也都倡導篤實致用之學，因而成為明清實學的重要指標。呂柟一生致力於躬行，又秉持著「理氣是一」的主張，自然成為實學思潮研究的對象，有關其思想研究亦隨之產生。此外，關學學派的承繼是一直以來研究呂柟都會遭遇的命題，大陸學界對此僵持不下的主要癥結，乃在於對「關學」的界定看法不一。有學者以為「關學」只可作為一地域學術的統稱，不可視為獨立的學術體系。另一派學者則認為「關學」從張載創立後即自成一格，其學承脈絡是有史可循的。準此，生長在關中卻師承薛瑄的呂柟<sup>20</sup>，其學派歸屬的劃分自然引起不小的討論，不少關於辨別此命題的單篇論文應運而生。隨著這兩股理路，再加上呂柟相關的著述考證，近代對呂柟的研究即可歸類為：學說思想研究、學派歸屬研究與著述考證研究三類。茲分述如下：

### 一、學說思想研究

大陸近幾年以呂柟思想為研究主題的學術論文相繼出現，綜觀其研究成果，

<sup>19</sup> 廖秀玲：《呂柟的生平與學術思想研究》，國立清華大學歷史研究所碩士論文，民 81 年，頁 3。

<sup>20</sup> 黃宗羲《明儒學案》將呂柟列入〈河東學案〉，按段堅私淑薛瑄，與周蕙講學，薛敬之師承周蕙，再傳呂柟的順序排列，此定位為後世所承襲相因。如《明史·呂柟本傳》：「柟受業渭南薛敬之，接河東薛瑄之傳，學以窮理實踐為主。」將呂柟的師承溯源於薛瑄之傳。參見（明）黃宗羲：《明儒學案·河東學案下》，卷 8，頁 109。（清）張廷玉等：《明史·列傳第一百七十·儒林一》，282 卷，頁 7244

呂柟學說中的重要概念，如：理氣是一、格物致知、甘貧改過、致曲慎獨等，大致獲得了逐步的開展。這類學術論文，或偏工夫論取向<sup>21</sup>，或求學術原貌的重現<sup>22</sup>，但都不出理學思想探究的框架，結論亦頗為相近。其中較特別的是孔慧紅的《呂柟仁學研究》<sup>23</sup>，此論文以「仁」為呂柟學說的宗旨，重新將其學術歸宗於古典儒學，尤其是孔子仁學，在前人的研究基礎上，提挈出孔子仁學的要素，並將呂柟思想與孔子學說作一連結貼鬚，進而得出：「呂柟歸宗孔子仁學的具體途徑是通過繼承張載關學，修正程朱理學，扶救陸王心學，崇尚漢儒經學，最終達到歸宗於孔子仁學」<sup>24</sup>的結論。頗有集結歸納，推陳翻新的研究意識。除此之外，在援引原典時也注意到呂柟的四書作品，部分引文即出自於《四書因問》。然而，孔子思想一向是歷代儒學的依歸，將呂柟思想歸宗於孔子仁學並無不可，然呂柟所認知的「仁」，與孔子所提倡的「仁」，在本質上、概念上是否完全符應，此即需要進一步的驗證。孔慧紅在論文中指出：

呂柟通過對朱子「理氣」觀的修正，強調理氣、道器、形上形下、體用渾然一體，並將朱子超越的本體之「理」轉化為日常生活的人事之「理」，即孔子的「仁」，為他生活的、篤行的仁學奠定了理論基礎。<sup>25</sup>

據此，呂柟思想中的「理」是否為孔子所謂的「仁」，即是需要加以檢驗的推論，且呂柟所定義的「理」雖去除了形上意味，但是否完全等同人事中的道理？抑或只在強調於人事中體驗天理？其「理」與「仁」的關係為何？這些細微的差別皆

<sup>21</sup> 肖平：《呂柟哲學研究》，武漢大學碩士論文，2005年。蕭無陂：〈論呂柟的為學功夫〉，《寶雞文理學院學報》，第29卷第4期，2009年8月。

<sup>22</sup> 郭勝：《呂柟哲學思想及其特色研究》，陝西師範大學碩士論文，2007年。王愛紅：《呂柟哲學思想研究》，湘潭大學碩士論文，2009年。馬智：《呂柟理學思想研究》，陝西師範大學博士論文，2010年。朱曉紅：〈呂柟與理學〉，《西北大學學報》，第30卷第2期，2000年5月。馬智：〈呂柟理學思想研究評述〉，《哲學動態》，第6期，2009年6月。馬智：〈融會新知 明體適用——呂柟理學思想特質簡論〉，《船山學刊》，第4期，2009年7月。

<sup>23</sup> 孔慧紅：《呂柟仁學研究》，陝西師範大學博士論文，2009年。另與其持相同論點者有米文科：〈論呂柟的學仁學天說〉，《寶雞文理學院學報》，第29卷第4期，2009年8月。

<sup>24</sup> 孔慧紅：《呂柟仁學研究》，頁129。

<sup>25</sup> 孔慧紅：《呂柟仁學研究》，頁35。

須深入比對才得以區辨，倘若單憑呂柟對孔子「仁」思想的闡發，以及力求踐履的理論訴求，而忽略檢覈其四書的詮釋，恐怕會失之武斷。最好的方法，還是回到其四書著述作一全面的檢視，再以此對照其理學思想，自然能有一客觀結論。

至於國內有關呂柟思想的研究，廖秀玲《呂柟的生平與學術思想研究》<sup>26</sup>是目前較早的研究著作。此論文是以歷史考察的角度，詳細考證呂柟生平，且於呂氏年譜、交遊上的考述皆有所推進，具有很大的啟示作用。不過，於呂氏理學思想分析方面就略顯精簡，許多重要概念尚未及深入。陳惠雯《呂柟氣學思想之研究》<sup>27</sup>，延續王俊彥先生氣學研究的理路，對呂柟特殊的理氣思想作一梳理，並從中擴及心性論、修養論，以及對程朱理學的檢討。然而，論文內容側重理氣思想的探究，並未涉及呂柟經學、四書學的成就。期刊論文方面，鍾彩鈞先生陸續發表了〈呂涇野思想研究〉<sup>28</sup>、〈呂涇野《宋四子抄釋》研究〉等文章，對呂柟的理學思想作一深入開發。〈呂涇野思想研究〉一文對於呂柟的理氣論、工夫論、學問觀上多有探討，綜合得出：「涇野的根本之學並不是返回本心，而是返回實踐，在實踐中有格物、致曲、慎獨、克己、禮教等工夫」的結論，同時認為「涇野除了重視日用常行之外，政治實踐亦是關懷重點，與此相配合的是作為實踐依據的經史實學」<sup>29</sup>，點出了呂柟除理學思想上的建構外，更具有注重經史的問題意識。另外，〈呂涇野《宋四子抄釋》研究〉一文<sup>30</sup>，則針對呂柟所錄北宋四子語錄和其注解發明，觀察比較出其對宋學的繼承與轉化，藉此揭示呂柟學說的獨特之處。兩篇論文均旨在還原呂柟學術之面貌，對於其頗為強調的四書五經部分則未深入探討<sup>31</sup>，成為未來可加以深究的面向。

<sup>26</sup> 廖秀玲：《呂柟的生平與學術思想研究》，國立清華大學歷史研究所碩士論文，民 81 年。

<sup>27</sup> 陳惠雯：《呂柟氣學思想之研究》，私立中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2005 年。

<sup>28</sup> 鍾彩鈞：〈呂涇野思想研究〉，《中山人文學報》，18 期（2004 年春季號），2004 年 4 月。

<sup>29</sup> 鍾彩鈞：〈呂涇野思想研究〉，《中山人文學報》，18 期，頁 27-28。

<sup>30</sup> 鍾彩鈞：〈呂涇野《宋四子抄釋》研究〉，《龍宇純先生七秩晉五壽慶論文集》（臺北市：臺灣學生書局，2002 年 11 月）。

<sup>31</sup> 「如其所行過事，及所接友生講論，都要一一記載，四書五經依日帖讀，其於程朱之學，皆當激昂倣效做可」，參見（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈太常南所語第二十九〉，《涇野子內篇》（北京：中華書局，1992 年 12 月），卷 22，頁 224。

## 二、學派歸類研究

大陸學者在呂柟學派歸屬的研究主要有兩種傾向：一為呂柟乃明代中興關學與集大成者，二為呂柟乃河東學派在關中地區的發揚者。陳俊民先生為第一種觀點的代表，他在《張載哲學與關學學派》<sup>32</sup>一書中，將呂柟列為關學學派之重要代表，這顯然是承接馮從吾《關學編》的遺緒，於張載之後的關學發展架構出一學承脈絡，並標誌出「躬行禮教」、「崇尚節操」等要項，組織起張載—呂柟—馮從吾—李顥之承繼關係，著重論述了關學不同於程朱、陸王的鮮明學術色彩。不少研究關學的學者都抱持這樣的觀點，<sup>33</sup>在探討關學學脈時，皆採取突出呂柟承上啟下之關鍵地位，對其人品節操、尚行學風諸多闡發，以明關學學派的獨特學風。之後，趙瑞民先生作〈呂柟受教於三原馬江辨〉一文<sup>34</sup>，從考證上辯駁陳俊民先生對呂柟師承的論斷，激起其他學者在呂柟師承上的重視，形成了第二種觀點的擁護者。這些學者以黃宗羲《明儒學案》的評論作為論據，認定呂柟為薛瑄的四傳弟子，為河東學派在關中地區的傳播者。對此，蕭無陂先生於〈呂柟與關學〉一文<sup>35</sup>，針對關學問題作了辨析，他認為所謂的「關學」可以劃分為三層：一、狹義的關學：專指宋代張載之關學。二、廣義的關學：指宋元明清時關中地區的理學。三、更廣義的關學：指歷史上關中地區之學術思想。按照此分類，蕭無陂先生將呂柟定位為淵源於河東學派的關中儒者，屬於第二層廣義的關學。此外，侯外廬、邱漢生、張豈之主編的《宋明理學史》，則是直接否定關學在張載之後仍有承傳，認為「呂柟之學即由其師薛敬之而上承薛瑄的理學觀點，注重人倫日用的下學工夫。」<sup>36</sup>後代學者由於《關學編》地志性質的彙編成果，而「從

<sup>32</sup> 陳俊民：《張載哲學與關學學派》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁17-24。

<sup>33</sup> 向盱：〈中興關學的呂柟〉，《理論導刊》第10期，1987年10月。朱曉紅：〈呂柟與理學〉，《西北大學學報》，第30卷第2期，2000年5月。米文科：〈薛瑄與明代關學的中興〉，《蘭州學刊》第12期，2010年12月。

<sup>34</sup> 趙瑞民：〈呂柟受教於三原馬江辨〉，《西北大學學報》第3期，1984年9月。

<sup>35</sup> 蕭無陂：〈呂柟與關學〉，《船山學刊》第4期，2007年7月。

<sup>36</sup> 侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1997年），下冊，頁131。

中牽率為承前啟後的宗傳關係」<sup>37</sup>，是不具任何歷史意義的。綜合以上觀點，國內學者廖秀玲則提出：

呂柟之學可以說是融合了張載氣學、程朱理學、河東實學、甘泉心學和孔孟仁學的特色於一身。因此，如果我們用陳俊民所議關學集大成的標準來衡量的話，呂柟可以勝任關學的集大成者而綽綽有餘，如果再以呂柟重實用、講求躬行體驗，又傾向張載氣本思想等方面看，其學也可以括納於明代中期實學思潮的行列之中了。<sup>38</sup>

面對呂柟思想的豐富性，要歸類、判定其學風屬性確實不易，此綜合性的論斷正是最好的證明。不過，可以從中思考的是，師承與學承是否定要壁壘分明？呂柟在關學學風下成長，程朱理學中學習，河東學派下請益，這些都是造成他學術思想多元的因素，集結這些學術特點是呂柟個人兼容並蓄的性格所致，亦是他面對時代問題，多所取決後的思想反映。在其理學思想中呈現這些特點，似乎是理所當然的結局。如是，倘若在理學架構中，無法清晰其學派歸屬的問題，或許，在經學角度的開發下，能有助於釐清。

### 三、著述考證研究

大陸學者趙瑞民先生於點校呂柟《涇野子內篇》<sup>39</sup>的附錄中，對歷代公私著錄書中，有關呂柟的著作書目記載做了初步的整理。孔慧紅繼之於《呂柟仁學研究》的附錄中，為其作了增補。而國內學者廖秀玲在《呂柟的生平與學術思想研究》附錄中，針對呂柟著述考察其存佚、版本，臚列詳細。吳有能、彭雅玲所著

<sup>37</sup> 侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》下冊，頁 135。

<sup>38</sup> 廖秀玲：《呂柟的生平與學術思想研究》，頁 130。

<sup>39</sup> 趙瑞民：〈呂柟著述知見錄〉，收錄於呂柟著，趙瑞民點校：《涇野子內篇》（北京：中華書局，1992 年 12 月）。

〈明關中大儒呂涇野先生著述考略〉，則將呂柟著作細分為現存與存目兩類。在現存之著作中，羅列出著述類：《涇野子內篇》、《涇野先生文集》、《涇野先生別集》、《宋四子鈔釋》、《經說》、《四書因問》、《晉遊雜記》、《十四遊記》、《詩樂圖譜》、《解州志》、《高陵縣志》、《陽武縣志》凡十一種之多，校刊作品列有四種。至於存目之屬則多據其墓誌銘、行狀、《文集》而來，凡十三種，今皆多散佚。綜而觀之，目前所知的呂柟著作有著述、校刊、存目三類，保守估計有二十八種之多，除去亡佚的部分，寓目可見的亦為數不少，且遍及經、史、子、集各類，顯示了呂柟學術活動之廣泛，著書之勤奮。唯至今已被開發研究的部分，仍侷限於一隅，是殊為可惜之處。

基於上述的成果分析，當代學者的研究仍偏重於呂柟理學思想與生平考述，對於呂氏的學術風格、生平背景多有進展。理學思想方面，已大略勾勒出呂氏多元的學術內涵，以及對宋學吸收、批判的情形。生平考述方面，則詳盡考察呂氏之家世、交遊和著述，為後學奠定了一定的基礎。然而，對於呂柟學術所象徵的學術史意義，對程朱理學發展、轉化的貢獻，或者是經學詮釋上的成就等，仍有許多面向等待發掘。職是之故，本文擬在前人研究的基石上，於經學角度作一補強，以期能從另一側面完整呂柟豐富之學術活動。

### 第三節 研究範圍與進路

#### 一、研究範圍

對於儒學的傳承，呂柟有云：「堯、舜、禹、湯、文、武之道賴周、孔而發明；周、孔之道賴顏、曾、思、孟而發明；顏、曾、思、孟之道賴周、程、張、

朱而發明。」<sup>40</sup>據此，呂柟認為探尋先王聖賢之道是有脈絡可循的。從宋儒四子而四書（顏、曾、思、孟），由四書而五經（周、孔），層層遞進後自然能上達古聖先賢。因此，宋儒四子成了進入五經四書的門戶，具有一特殊的關鍵地位，不過，呂柟並不專以宋學為宗，其真正關注的對象仍在經學：

先生歎曰：「經書是平天下梁肉，未有舍經而能致治者。」<sup>41</sup>

獻蓋問：「明道何以不及孟子也？」先生曰：「孟子才高，還是作者。孔子之道，得孟子而道顯。若明道，則註釋孔孟者也。」<sup>42</sup>

由此可見，呂柟雖被認定為程朱學者，但卻不陷溺於宋學成說，對向來推崇的程顥，亦僅定位為經書的註釋者，無法與撰作經書的孔、孟相提並論。因此，上溯於儒家經典才是呂柟學術的最終根柢。如此看重經學之下，對於四書五經呂柟多有闡發，《五經說》<sup>43</sup>、《四書因問》等著述，正是在此關注下完成。然而，其《五經說》內容龐雜，卷數夥多，非本文得以梳理釐清，故本文選擇與其理學思想可以相互發明推論的《四書因問》，作為主要的研究範圍。

《四書因問》凡六卷，收錄了呂柟講學時有關《大學》、《中庸》、《論語》和《孟子》的語錄。其成書過程，依據道光重刻本卷首下方題字：「西安府知府門人魏廷萱會集，藍田縣知縣門人平陸趙師道校刊」，可知乃由呂柟門人魏廷萱所集結彙整，趙師道校對刊刻的。成書時間據學者廖秀玲推估，初刻本應於嘉靖二十年刊行。<sup>44</sup>該書按照《欽定四庫全書》的編次依序為：《大學》一卷、《中庸》一卷、《論語》二卷、《孟子》二卷。從內容上看來，呂柟講授《大學》乃依古

<sup>40</sup> 呂柟著，趙瑞民點校：〈太學語第三十二〉，《涇野子內篇》，卷 24，頁 256。

<sup>41</sup> 呂柟著，趙瑞民點校：〈柳灣精舍語第十一〉，《涇野子內篇》，卷 7，頁 50。

<sup>42</sup> 呂柟著，趙瑞民點校：〈禮部北所語第三十五〉，《涇野子內篇》，卷 27，頁 286。

<sup>43</sup> 呂柟《五經說》包含：《周易說翼》、《尚書說要》、《毛詩說序》、《春秋說志》、《禮問》五部。合刻嘉靖本藏於臺北故宮博物院，另有清光緒二十二年重刊惜陰軒本收錄於《叢書集成新編》（台北：新文豐出版社，民 74-75 年），第 16 冊、34 冊、56 冊、107 冊、108 冊。

<sup>44</sup> 廖秀玲：《呂柟的生平與學術思想研究》，頁 50。

本次第，《中庸》亦據古本分章，顯然不循朱子《四書章句集注》的注經脈絡。這種現象透露出兩個端倪：一、呂柟在四書方面多有己見，對於宋儒經注多有質疑，已非墨守宋注之學者。二、《四書因問》呈現了當時的學術情況和治經方向。從四書的發展脈絡來看，朱子《四書章句集注》之後，注解四書者甚眾，如：宋真德秀《四書集編》、趙順孫《四書纂疏》；元劉因《四書集義精要》、陳天祥《四書辨疑》、許謙《讀四書叢說》、胡炳文《四書通》，倪士毅《四書輯釋》、朱公遷《四書通旨》、史伯璿《四書管窺》；明胡廣等《四書大全》、蔡清《四書蒙引》等。這些經訓著作雖治學特點各異，但幾乎是對《四書章句集注》的補闕與疏解，其間或有批評指謫的作品<sup>45</sup>，卻也無法撼動朱注經書化的趨勢。<sup>46</sup>直至明中葉，程朱理學式微，助長了明代學者對宋儒經說的檢討，甚至逐漸出現傾向漢學的趨勢。林慶彰先生表示：「明中葉以後，學者有感於宋人之言的不合理，和經注的種種闕失，提倡漢學的學者也日漸增多。」<sup>47</sup>據此，宋代經注對明代學者的影響力日趨鬆動，四書方面也顯現此一現象。如王陽明《古本大學注》一反朱子《大學章句》的改訂，提倡恢復《大學》古本，並徹底捨去朱注，以自己的見解為之作旁釋。之後，陳士元《論語類考》旨在考證《論語》之名物典故，而所列引之舊說兼採漢、宋、元儒，表現出漢宋兼採的治經態度。是以，明代中期以後理學思想、經學發展的動向，都一致呈現對宋學的反動。呂柟《四書因問》於此時空氛圍下產生，站在程朱學的基礎上，如何縮合時代風潮，以四書詮釋的方式，呈現其時代意識和獨特見解，以及所透顯之明代四書學的演變，正是《四書因問》所蘊含的學術意義與價值。至於《四書因問》的版本，現存較早的是題為《涇野

<sup>45</sup> 元代陳天祥著《四書辨疑》，是少數全面檢討《四書集注》誤失的著作，其於金儒王若虛《論語辨惑》、《孟子辨惑》的基礎上，擴及整體四書而提出檢核。林慶彰先生認為：「綜合《四書辨疑》所有條目來看，陳氏批評的大方向，大概有二，一是檢討經文本身的問題，二是檢討朱子的解釋是否合乎經書本意的問題」。詳見林慶彰：〈元儒陳天祥對《四書集注》的批評〉，收錄於楊晉龍主編：《元代經學國際研討會論文集》（中研院中國文哲研究所籌備處，2000年），頁719。

<sup>46</sup> （元）陳櫟：「朱子注釋渾然猶經，初學宜未易悟。」參見（元）陳櫟：《定宇集》，收錄於《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，民60年）集部別集類，1205冊，卷1，頁158。

<sup>47</sup> 林慶彰：〈明代的漢宋學問題〉，《明代經學研究論集》（臺北：文史哲出版社，1994年5月），頁25。

先生四書因問》之康熙間刻本，目前藏於日本內閣文庫。<sup>48</sup>另外，尚有清道光十二年（1832）富平縣楊浚重刊版本<sup>49</sup>，今藏於京都大學人文科學研究所和大陸關中書院<sup>50</sup>。由於上述兩種版本皆無法得見，而臺灣目前所藏版本僅有《欽定四庫全書》本。因此，本文即採《欽定四庫全書》版本作為研究之文本資料。

## 二、研究進路

檢視前人關於呂柟之研究，多以理學或歷史考證作為視角，較少涉及呂柟的經學著述，是以，本文欲採經學角度來驗證其理學思想，於理學與四書學之間作一連結印證，以彰顯呂柟《四書因問》在經典詮釋上、理學發展上的內涵與價值。

首先，本文採取文獻分析的方式，廣泛閱覽呂柟相關著作，將有關本研究之論述、命題，一併納入，再聚焦於《四書因問》，深入文本去理解其對四書之闡發與詮釋。其次，通過整理歸納的方式，將文本中的重要概念加以集結整合，並予以統整分析，以詳細了解呂柟在四書當中的詮釋脈絡。此外，針對呂柟在《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》中，特別著重發揮的議題及核心概念，進行內涵梳理，藉此觀察其理學思想對經典詮釋上所產生的影響，進而掌握其學思歷程。當然，除了釐清《四書因問》的內在理路，歸結出呂柟獨特的解經方式之外，還必須將其四書著作放入整個學術史上來觀察，因而也將採取橫向比對的方式，檢視其與四書建構者朱子、同時代之心學學者在四書見解上的異同，呈現其學術思想的特色，以及明代學術變化的軌跡。至於研究次序上，本文擬照《四庫》本所錄《四書因問》之排列，依次對《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》進行研究，於各別得出心得後再加以整合探討。

最後，在研究進行中，除以呂柟《四書因問》為主要研究資料外，其理學相

<sup>48</sup> 《內閣文庫漢籍分類目錄》（臺北：進學出版社，1970年，據昭和31年(1956)內閣文庫本影印），頁36。

<sup>49</sup> 《京都大學人文科學研究所漢籍目錄》（京都，昭和38年(1963)9月），頁827。

<sup>50</sup> 依據孔慧紅：《呂柟仁學研究》之參考文獻得知，頁132。

關著作，如：《涇野子內篇》、《涇野先生文集》、《宋四子抄釋》等，攸關其理學思想之建構，故也將納入參考，以作為對照推論之要據。而為得出呂柟於四書詮釋上有何特殊理解，歷代舊說如：鄭玄注、孔穎達疏之《禮記注疏》、何晏集解、邢昺疏《論語集解注疏》、趙岐《孟子注疏》、朱熹《四書章句集注》等，亦是本文援引參照的重要文獻，將予以一併統整參考。而王陽明對四書之注解，關係到呂柟思考與心學不同之方向，其經學之相關論著，如：《傳習錄》、《古本大學注》、《大學問》等，均是比對參酌的重要文本，在此亦併入探究。期藉由以上資料的綜合運用，完整呈現呂柟承前發揮，於心學中昂然而立的經學成就。



## 第二章 呂柟生平及其重要著作

### 第一節 家世背景

呂柟，原字大棟，後更字為仲木<sup>1</sup>，世居涇水之北而號涇野，學者尊稱涇野先生，西安府高陵縣（今陝西省高陵縣）人。生於成化十五年（1479），卒於嘉靖二十一年（1542），年六十四，是明代中期頗富盛名的理學大家。

呂柟家雖世代務農，然其先祖扶弱濟貧、仗義直言，因而德聲傳於鄉里。<sup>2</sup> 柟父名溥，《陝西通志》記載：「為人質直，無華行，孚於鄉黨。平日救死者五六人，又多解分難事，故墨、劉、李等數姓世感德焉。其敬神、忠君、愛民之意，雖飲食間未嘗忘。」<sup>3</sup>此中所述，看似平凡，但對一般百姓來說，能在稼穡之餘力行仁義不輟，確實難能可貴。呂溥平日生活相當澹泊簡樸，直至辭世都始終如一，與呂柟交情甚篤的康海<sup>4</sup>（1475-1540）記述道：「公居常惡衣糲食，休休自娛，既受封貴顯，猶著補綴，履純布，終其身無怨。」這種貧賤不移、富貴不淫的精神，正為呂柟所繼承。出仕時，呂溥告誡之：「汝知仕之大本矣乎？無他，慎取。與爾有餽者，無故而餽，豈無所為也？」<sup>5</sup>仕途上，呂柟始終秉持此庭訓，一生中「凡餽遺，非禮不受」。<sup>6</sup>呂溥告終後，呂柟回憶起父親曰：

<sup>1</sup> 呂柟摯友馬理曾述：「呂子諱柟，初字大棟，漢陵王子敬夫調理更字之曰仲木。」參見馬理：〈涇野先生文集序〉，收錄於呂柟：《涇野先生文集》，《四庫全書存目叢書》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1997年6月，影印嘉靖四十三年德昌刻本）集部別集類，第60冊，頁460。

<sup>2</sup> （明）王九思：〈呂鑑墓誌〉，收於呂柟纂修：《高陵縣志》（臺北：成文出版社，1976年，影印嘉靖二十年刊本），卷7，頁347-348。

<sup>3</sup> （明）趙廷瑞修，馬理、呂柟纂：《陝西通志·西安府鄉賢（下）》（西安：三秦出版社，2006年6月），卷27，頁1417。

<sup>4</sup> 康海，字德涵，號對山，陝西武功人。弘治六年（1493）進士第一，工詩古文，與何景明（1483-1521）、李夢陽（1472-1529）等，共同提倡文學復古運動。

<sup>5</sup> 康海之言皆引自（明）康海：〈封儒林郎翰林修撰呂公墓碑〉，《對山集》，收錄於《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，民63年），集部別集類，第1266冊，卷6，頁391。

<sup>6</sup> （明）馬理：〈南京禮部右侍郎涇野呂先生墓誌銘〉，《谿田文集》，收錄於《四庫全書存目叢書》（萬曆十七年刻清乾隆十七年補修本，台南：莊嚴文化事業有限公司，1997年6月），集部別集類，第69冊，卷4，頁500。

先君子臨喪，必能圖其終；臨祭，必能格其神；臨訟，必能辯其疑；臨譖，必能知其故；臨患，必能圖其安。予當事不能酬，必責予曰：「汝所讀書奚在邪？」故馬谿田謂先君子「不言而躬行」。<sup>7</sup>

對於父親凡事應斯不窮、當事能酬的風範，呂柟始終難以忘懷。而「不言躬行」的遺教，對呂柟來說更是影響遠大。

至於呂柟的母親宋氏，則出生於書香門第，其祖父乃人稱「宋五經」的宋玉。宋玉自幼好學不倦，於正統三年（1438）舉《詩經》魁，後出任雙流訓導、瀋府教授。致仕後不入城市，於鄉間教授邑人子弟，從遊者甚多。《高陵縣志》中引《雍大記·人物列傳》云：「性好學，手不釋卷、五經要義多所自得。幼孤，且誦且樵以養母，在雙流誨生徒若子弟，各達其材。」<sup>8</sup>如此好學及誨人不倦，使宋玉享譽鄉梓。宋氏在良好的家學中成長，嫁入呂家後，自是勤儉持家。事舅姑、處妯娌各得其宜。教導呂柟，則常述以賢孝軼事，或誦其祖教，講述宋玉生前事蹟以警惕之。<sup>9</sup>是以，呂柟雖未逮親事外曾祖，但在母親豐豐不倦的講述下，其形象行止已深入於心。及長，仍念念不忘外曾祖遺行<sup>10</sup>，由此得見宋氏的循循善誘，成功為其建立了良好的精神模範。可惜宋氏早卒，辭世時呂柟甫十餘歲，呂溥因而娶了繼室侯氏。侯氏乃鳳翔處士侯恩之女，進入呂家後其日事紡織，事夫敬順，並將呂柟兄弟三人及一女視如己出，照料備至。當呂柟進入縣學時，侯氏「諸凡飲食、衣服、燈火之需，咸豫為之備」。當呂柟會試不第，返鄉家居並下田耕作時，侯氏「輒以傭易之」，深恐妨礙呂柟學業。而當呂溥告終時，呂柟飲食不入口、日夜號哭，侯氏則泣而勸之曰：「無傷爾生也」。<sup>11</sup>侯氏雖為繼室，但

<sup>7</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈東林書屋語第五〉，《涇野子內篇》，卷3，頁23。

<sup>8</sup>（明）呂柟：《高陵縣志·人物》（臺北：成文出版社，1976年影印嘉靖二十年刊本），卷6，頁268。

<sup>9</sup>（明）康海：〈封儒林郎翰林修撰呂公墓碑〉，《對山集》，卷6，頁391。

<sup>10</sup> 呂柟於東林書院講學時，曾向好友馬理談及外曾祖父事蹟。詳見（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈東林書院語第四〉，《涇野子內篇》，卷2，頁21。

<sup>11</sup>（明）王九思：〈明故誥封太淑人呂母侯氏合葬墓誌銘〉，《漢陂集（中）》（臺北：偉文圖書出版有限公司，1976年，5月，影印明嘉靖刻崇禎補修本），頁968-969。

對呂家的奉獻與對子女的關愛皆不容置喙。

綜而觀之，呂柟得以為天下名士，其躬行篤實的性格乃得自父親的真傳；端正的人品性格則來自母親的諄諄教誨；能衣食無缺，致力於德業則歸功於繼母無私的支持與照顧。基於家庭所給予的種種，呂柟日後才得以立身行道於天下，故家庭環境對其之養成實是居功厥偉。

## 第二節 學思歷程

弘治初年（1488），未屆總角的呂柟在叔父呂博的資助下<sup>12</sup>，開始接受私塾教育，爾後即進入縣庠就讀。這段期間呂柟陸續受到幾位老師的啟迪：

某少事周垣曲，其灑掃應對之節，可得而聞矣；童事樊河陰，其勤勵簡約之風，可得而聞矣；弱事高龍灣、和獲嘉，其溫恭慈祥之懿、仁厚無為之度，可得而聞矣；壯事孫大行，其嚴毅持正之矩、博大英銳之範，可得而聞矣。<sup>13</sup>

進入縣庠前，呂柟隨邑人周尚禮、樊宗玉學習灑掃應對、勤勵簡約等小學之儀。<sup>14</sup>受業縣學時，則受到高儔（1449-1521）、和纁、孫昂的教導，其中高儔對於呂柟影響尤深。弘治四年（1491），高儔來署高陵教諭，專授五經，見當時年紀尚幼、懵懂未知的呂柟，常「逐諸童生習白談，或蕩、或孩孺子戲狀」，便安排其與業熟行習的優等生共同學習，俾呂柟日夜追趕不敢落後<sup>15</sup>，以此激勵其勉力於學業。

<sup>12</sup> 呂柟曾自述：「柟凡購書策筆劄，皆叔父取給，至有今日，多叔父之賜也。」參見呂柟：〈呂博墓誌〉，《高陵縣志·邸宅陵墓》，卷7，頁365。

<sup>13</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈雲槐精舍語第三〉，《涇野子內篇》，卷2，頁15。

<sup>14</sup> 周尚禮（1436-1508），字節之，以太學生仕為山西垣曲縣丞。不仕，家居授徒殆百餘人。呂柟曾自述：「柟為童子時受學焉，獲聞灑掃應對之節。」樊宗玉，字廷璋，高陵縣人，生卒年不詳。弘治七年以歲貢選為朔州訓導，後御史薦其稱職，陞河陰教諭。教人誨以忠信質實，不令作浮華態。詳參（明）呂柟：《高陵縣志·人物》周先生條、樊先生條，卷6，頁274、280。

<sup>15</sup>（明）呂柟：〈明奉政大夫雲南武定府同知龍灣先生高公墓誌銘〉，《涇野先生文集》，收錄於《四

此後，呂柟志於聖賢之道，日夜苦讀，嘗「夙夜居一矮屋，危坐莊誦，祁寒盛暑，不越戶限。足寒，則藉以麥草而已」。<sup>16</sup>如此勤奮不懈下，十四歲的呂柟應試於臨潼，而獲補廩膳生。高儔的敦促確立了呂柟為學的志向，也正式帶領他進入經學的殿堂。對此，呂柟自是難忘師恩，成為秀才後曾與高儔相約：「一日仕，必謁先生於瀘」。然夙志未償，高儔已先辭世，呂柟為其撰墓誌銘時云：「舉筆輒淚，三日而後能敘之。」<sup>17</sup>充分流露師徒間的深厚情感。在縣學時，呂柟除受業於高儔外，尚承訓導和纁、行人孫昂的教導。和纁主要督責生徒們誦經，而當時還是縣學生的孫昂則開始授業於晚進的後生<sup>18</sup>，二人的教導使得呂柟的經學基礎更加紮實。<sup>19</sup>

在諸業師的教導下，呂柟終日潛心於學業，甚至自述曾於夢中見張載、程顥、呂祖謙，相語於草亭上。<sup>20</sup>可見其用功之深，以致志至夢赴。弘治八年（1495），呂母宋氏卒，柟哀毀守制，未嘗輕出。爾後，因陝西提學僉事楊一清（1454-1530）重建正學書院，大力提倡講學，積極延攬各地髦士，呂柟以經學上的突出表現被拔入正學書院。當時楊一清曾慨歎道：「康（海）之文辭，馬（理）、呂（柟）之經學，皆天下士也」<sup>21</sup>。由於一時人才濟濟，為因應諸士長才，書院亦廣設科目：

（楊一清）提學時，擅於其職。是有博記誦者，有修文辭者，有攻舉業者，

庫全書存目叢書》，第 61 冊，卷 22，頁 275。

<sup>16</sup>（明）馬理：〈南京禮部右侍郎涇野呂先生墓誌銘〉，《谿田文集》，卷 4，頁 500。

<sup>17</sup>（明）呂柟：〈明奉政大夫雲南武定府同知龍灣先生高公墓誌銘〉，《涇野先生文集》，收錄於《四庫全書存目叢書》，第 61 冊，卷 22，頁 276。

<sup>18</sup>和纁，字廷秀，河南獲嘉人，生卒年不詳。弘治六年以國子生任訓導，年已艾耆。在縣學講經有高儔，而誦經則由和纁督導。詳見呂柟：《高陵縣志·人物》，和先生條，卷 6，頁 203。孫昂（1467-1505），字廷舉，弘治十五年進士，授行人司行人。事親至孝，教人以敦本尚實為首，參見（明）呂柟：《高陵縣志·人物》，孫先生條，卷 6，頁 277。

<sup>19</sup>馬理曾云：「（柟）受《尚書》於高教諭儔、邑人孫行人昂」參見（明）馬理：〈南京禮部右侍郎涇野呂先生墓誌銘〉，《谿田文集》，卷 4，頁 500。

<sup>20</sup>呂柟曾云：「予年十七、八時，曾夢橫渠及程伯淳、呂伯恭，相語於草亭上。」〈二程子抄釋序〉中，亦有類似回憶。參見（明）呂柟：〈謁橫渠祠〉，《涇野先生別集》（臺北：國立台灣大學圖書館館藏微縮資料，2005 年 2 月，清道光二十年李錫齡借陰軒重刊玉函山房本），卷 5，（明）呂柟：《宋四子抄釋·二程子抄釋序》（臺北：世界書局，1980 年 11 月），頁 41。

<sup>21</sup>（明）馮從吾：〈谿田馬先生〉，《關學編》，頁 47。

有志道德者，雖所學不一，皆以為美，誘而進之，曲成不遺。<sup>22</sup>

其除親自教授外，楊一清尚分道設科，讓諸生們各得其所。在人文薈萃的環境下，呂柟不但見識開拓，復結交諸多髦士，對於辭章亦有所涉獵。<sup>23</sup>弘治十二年（1499），接任陝西提學的王雲鳳（1465-1517），以深厚的理學造詣講學於正學書院。王雲鳳學宗薛瑄（1389-1464）<sup>24</sup>，邃於性理之學，其講學不拘於舉業，而以經史、聖賢之道語學者。呂柟曾述其授業要旨：「立志以堅趨向之方，主敬以養清明之氣，讀書以究事物之理，慎行以致踐履之實。勿妄意高遠，惑於日用之常；勿過為詭習，出乎人情之外。」<sup>25</sup>據此，王雲鳳所強調的立志、主敬、讀書窮理、慎行踐履等主張，幾乎都與薛瑄所倡相切合。<sup>26</sup>如是，透過親炙於王雲鳳，呂柟對薛瑄之學應有相當的體悟。故王雲鳳「開喻獎拔」<sup>27</sup>的提攜之情，對呂柟來說的確是深具啟發意義。

在正學書院期間，呂柟也開始講學。時熊、李二參政送子前往其暫居的開元寺求教，呂柟因而在開元寺開館授業。在此同時，呂柟遇上了致仕家居，因事入

<sup>22</sup>（明）趙廷瑞修，馬理、呂柟纂：《陝西通志·全陝名宦》，卷19，頁889。

<sup>23</sup>《四庫提要》評涇野之文：「頗刻意於字句，好以詰屈奧澀為高古」，認為其文章染李夢陽之派。呂柟結識李夢陽、康海等文士，正是在正學書院修業時，受其影響早年的呂柟也涉足辭章，對此呂柟雖曾感到後悔，但其文受復古文風所浸漬則為事實。參見（明）呂柟：〈答魏子材書〉，《涇野先生文集》，收錄於《四庫全書存目叢書》，卷21，頁259。

<sup>24</sup>薛瑄，字德溫，號敬軒，諡文清，山西河津人。永樂十九年（1421）進士，官至禮部侍郎。其學尊濂、洛，重人倫日用，強調躬行，為明初程朱理學大家。王雲鳳，字應韶，號虎谷，山西遼州和順縣人。與王瓊、喬宇號稱河東三傑。成化二十年（1484）進士，官至右僉都御史巡撫宣府。依唐龍於〈少司馬塗水先生傳〉所云：「夫自薛文清倡道河汾，先生與和順王公雲鳳並宗其學。」可知王雲鳳以薛瑄之學為宗。參見（明）寇天敘：《塗水先生集·附錄》，收錄於《四庫全書存目叢書》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1997年6月，影印嘉靖寇陽刻藍印本），集部別集類，第65冊，卷6，頁540。

<sup>25</sup>（明）呂柟：〈明僉都御史前國子監祭酒虎谷先生王公墓誌銘〉，《涇野先生文集》，收錄於《四庫全書存目叢書》，第61冊，卷24，頁303。

<sup>26</sup>薛瑄之學主旨在「復性」、「主敬」。關於「主敬」其云：「居敬以立本，窮理以達用」，顯見其學乃恪守程朱作發明。至於「主敬」的目的，薛瑄認為是為了「復性」，「復性」即是「盡性」，因此，其特別重視「盡性」工夫，其中尤以「踐履」、「讀書」為首要。其云：「余於坐立方向，器用安頓之類，稍有不正，即不樂，必正而後已」、「格物致知，於讀書得之者多」，可見持敬躬行、讀書窮理正為其學術之要。對此，黃宗羲云：「先生以復性為宗，濂、洛為鵠。所著《讀書錄》大概為《太極圖說》、〈西銘〉之義疏，然多重複雜出未經刪削，蓋惟體驗身心，非欲成書也。」以上詳參（明）薛瑄：《薛文清公讀書錄》（臺北：台灣商務印書館，1965年），收錄於《叢書集成簡編》。（明）黃宗羲：《明儒學案·河東學案（上）》，卷7，頁111-112。

<sup>27</sup>（明）呂柟：〈刻博趣齋稿序〉，《涇野先生文集》，收錄於《四庫全書存目叢書》，第61冊，卷11，頁35。

長安的薛敬之<sup>28</sup>（1435-1508）。自開元寺首見至中舉之前，呂柟一共謁見其四次，然而，對於請益問學的內容，呂柟並未留下記錄。因此，只能從呂柟的著作來推測薛敬之對其之影響。根據呂柟所撰〈奉議大夫金華府同知思庵先生薛公墓誌銘〉，其對薛敬之幾項行止特別推崇：一為勤政愛民，二為隆師擇友，三為真切不造作的性情，四為學而不倦的勤學態度。<sup>29</sup>如此歸納可知，薛敬之懇切篤行的風範深植呂柟心中，這種精神上的感召是遠勝於學術經業上的傳承。因此，薛敬之的影響呂柟最深刻的，並非理學上的授受，而是其踐履篤實的學風精神，這也是呂柟樂以其事蹟來教導學生之原因所在。<sup>30</sup>

弘治十四年（1501），呂柟舉鄉試第十。次年，會試落第，遂入國子監遊學，與馬理（1474-1555）、崔銑（1478-1541）、張仲修（1475-1525）、寇天敘（1480-1533）等講學於寶邛寺。關於這段時期，呂柟曾回憶道：

昔弘治年間，與馬谿田四五友在太學，或共屋讀書，或一寺習禮，或面規其過，或陰讓其善，或問學於舜顏，或求法於祖宗，或論世於千古。冬不辭沍寒，夏不憚祁暑，若是者蓋四年也。<sup>31</sup>

落第後，呂柟與志同道合的友人，輟學業，日以進德修業為事，不論寒暑，潛心研讀，如此相互砥礪下，呂柟學益大進。雖說遊學於國子監是呂柟求學生涯的尾聲，但卻是其學術熟成的重要階段。馬理曰：「講學時，涇野已卓然自立而弗惑矣」<sup>32</sup>，顯然，此時的呂柟在融貫所學後，於學術上已頗有見地，個人思想也儼

<sup>28</sup> 薛敬之，字顯思，號思庵，陝西渭南人，師承蘭州周蕙。《明儒學案》記載：「先生從周小泉學，常雞鳴而起，候門開，灑掃設坐，至則跪坐以請教。……先生之論，特詳於理氣。其言：『未有無氣質之性』是矣。」可見其重師隆禮，尤重理氣。參見（明）黃宗羲：《明儒學案·河東學案（上）》，卷7，頁133。

<sup>29</sup> （明）呂柟：〈奉議大夫金華府同知思庵先生薛公墓誌銘〉，《涇野先生文集》，收錄於《四庫全書存目叢書》，第61冊，卷22，頁278-279。

<sup>30</sup> 參見（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈東林書院語第四〉、〈柳灣精舍語第十一〉，《涇野子內篇》，卷2、7，頁19、20、49。

<sup>31</sup> （明）呂柟著，趙瑞民點校：〈柳灣精舍語第十一〉，《涇野子內篇》，卷7，頁48。

<sup>32</sup> （明）馬理：〈涇野先生文集序〉，《涇野先生文集》，頁460。

然成形。

從早年的啟蒙教育到國子監的沉潛融會，呂柟的學術在孜孜不倦的苦學下、良師益友的支持下，逐漸匯聚成形。綜觀其所師從者，莫不以躬行切實為教；其所友好者，無不有志於聖賢之道。準此，則不難理解呂柟「雅志安貧，力學敦行，忠信篤敬，規矩準繩。」<sup>33</sup>的學術風格是如何形塑的。此外，由於受業於王雲鳳的關係，呂柟與河東之學的淵源，即非單純來自問學於薛敬之而已，其學派師承的界定，實有進一步澄清的空間。

### 第三節 為政講學

正德三年（1508），呂柟登進士，廷試策對仁孝而獲賜狀元及第，授翰林院修撰。自此到嘉靖十八年（1539）致仕，三十餘年的宦宦生涯裡，實際上呂柟先後立朝不逾五稔，得見其仕途殊為不順。相形之下，講學反成呂柟生活的重心，不論是任官抑或家居，始終講學不輟。早年結束國子監學業後，回到家鄉呂柟即於高陵邑郊之雲槐精舍聚徒講學。當時共同參與的學者尚有：康海、馬理、崔銑等人。從當時的語錄看來，其講學的主題以五經、四書為主，而旁及史學與理學。歸納起來，則可以發現「呂柟重視經學、重視氣節、重視實踐的特點已經相當明顯」<sup>34</sup>。進入仕途後，雲槐精舍的講學方隨之結束。

初入翰林院，呂柟拒絕宦官劉瑾的拉攏而得罪之。後西夏叛亂（1509），柟疏請武宗入宮御經筵，親政事，更引起劉瑾的不滿。權衡之下，呂柟遂正德五年（1510）乞養病而告歸。此後，呂柟閉門謝客，在家侍親。正德七年（1512），劉瑾敗亡，臺諫以其往拒逆瑾，卓識偉節，屢屢推薦，呂柟方應召入朝。此時，王陽明正於吏部任官<sup>35</sup>，兩人因而有數次聚講《論語》的機緣。雖然接觸時間甚

<sup>33</sup>（明）馬汝驥：〈通議大夫南京禮部右侍郎涇野呂公柟行狀〉，收錄於《涇野子內篇》，頁330。

<sup>34</sup> 陳時龍：〈明代關中地區的講學活動（上）〉，《國立政治大學歷史學報》第27期，2007年5月，頁240。

<sup>35</sup> 據陽明年譜：「正德七年壬申，先生四十一歲，在京師，三月陞考功清吏司郎中。」（明）王

短，但彼此的印象頗佳，王陽明稱呂柟「是可與語者也」，而呂柟則以為陽明講學「能發二程之意」。<sup>36</sup>隨後，王陽明陞南京太僕寺少卿，呂柟官復舊職，遂結束了兩人既短暫又重要的交往。重返廟堂後的呂柟仍不改耿直作風，曾上〈勸學疏〉曰：「昔周文王緝熙敬止，咸和萬民，斯享靈臺之樂；元順帝廢學縱欲，我太祖皇帝一舉而取之。」人皆以為言之太過，呂柟卻不以為意。後乾清宮災，其應詔陳言，述及六事：「一曰逐日臨朝聽政；二曰還處宮寢；三曰郊社禘嘗，祉肅欽承；四曰日朝兩宮，承顏順志；五曰遣去義子、番僧、邊軍，令各寧業；六曰各處鎮守中官貪婪，取回別用。」<sup>37</sup>此中所陳之事，皆針對武宗的荒政而發，亦為人所不敢言者。呂柟的直言敢諫，沒有帶來正面的迴響，正德九年（1514），即因累疏不報，而引疾歸鄉。

重回故里後，呂柟復開始講學。其先於東郭別墅開館授業，後因四方來學者日眾，遂於正德十一年（1516）之後，另築東林書屋而居。此次講學規模較大，歷時亦較長，八年後，呂柟第三次被起用。時世宗登基，改元嘉靖（1522），呂柟應召入朝，奉令纂修《武廟實錄》，並充經筵講官進講《虞書》。隔年，任會試《書》經考官，取士二十餘人。隨後又上疏勸學：

學貴知要而力行，故慎獨克己，上對天心，親賢遠讒，下通民志。伏望皇上尋溫體驗。<sup>38</sup>

此番論述雖是企盼世宗能端正視聽、有所作為，但其實也道出了呂柟之學的要旨：知而力行、慎獨克己，落實於日用倫常。據此，呂柟的學術宗旨又更加地清晰，不但已標舉出慎獨、力行的工夫理路，也透露出重視人倫民生的實學性格。

---

守仁：《王陽明全集·年譜》（臺北：河洛圖書出版社，民 67 年 5 月），頁 619。

<sup>36</sup> 呂柟在〈贈玉溪石氏序〉一文中提及：「予之守史官也，陽明子方在銓部，得數過從說《論語》，心甚善之。……（柟）嘗寄書於二君曰：『陽明子講學能發二程之意，可數會晤也』。……予之學不能陽明子之萬一，而陽明子嘗曰：『夫夫也，是可與語者也』。」見（明）呂柟：《涇野先生文集》，收錄於《四庫全書存目叢書》，第 60 冊，卷 6，頁 640。

<sup>37</sup> 以上引文錄自（明）馬理：〈南京禮部右侍郎涇野呂先生墓誌銘〉，《谿田文集》，卷 4，頁 500-501。

<sup>38</sup> （明）馬理：〈南京禮部右侍郎涇野呂先生墓誌銘〉，《谿田文集》，卷 4，頁 501。

不久，「大禮議」<sup>39</sup>之爭起，呂柟與當道不合，嘉靖三年（1524），上疏自劾，因忤旨而謫解州判官。

至解州，呂柟代行知州，先是解決了窮民和繇役的問題<sup>40</sup>，之後又戮力於移風易俗。其選童蒙俊士習小學之節，令鄉中耆老講讀《會禮》，行《呂氏鄉約》及《文公家禮》。並建解梁書院以納四方從遊者，刊刻《周子抄釋》、《二程子抄釋》和《張子抄釋》，以益有志聖賢者。<sup>41</sup>此外，勸農課桑，興水利，護鹽池，多方振興民生經濟。解州在其三年的勤政下，「政舉化行，俗用丕變」。<sup>42</sup>由於政績豐碩，御史累薦，呂柟於嘉靖六年（1527）陞南京吏部考功司郎中。臨去，解州人士感泣不已，尚豎碑於州以感念之。

嘉靖七年（1528）起仕南曹後，呂柟先後任職吏部考功司郎中、尚寶寺卿、太常寺少卿。雖然屢有陞遷，但歷任職務都相當清簡，職務之餘呂柟便投身於講學。剛開始呂柟先講學於柳灣精舍、鷲峯東所，後則與湛若水<sup>43</sup>（1466-1560）、鄒守益<sup>44</sup>（1491-1562）共同主講於太常南所。湛若水乃呂柟會試之同考官<sup>45</sup>，嘗與柟共事於翰林院，當時兩人經常相互聚講、論學，呂柟之後曾以「受教最久且深」<sup>46</sup>來形容與湛若水間之問學。到南京後，呂柟甚至「日請益於甘泉湛先生」<sup>47</sup>，顯見其對湛氏學養的敬重。也因為如此，呂柟對於湛若水的心學傾向鮮少評議<sup>48</sup>，

<sup>39</sup> 明代嘉靖朝（1522-1566）時期的大禮議，又稱為「大禮」之議。「大禮」是議定興獻王朱祐杬的稱號。嘉靖皇帝朱厚熜欲以興獻王長子身份承接君統，而閣臣楊廷和等主張應以孝宗弘治皇帝朱祐樞的嗣子身份入繼宗統、承接君統。相關研究可參看尤淑君：《名分禮秩與皇權重塑—大禮議與明嘉靖朝政治文化》，國立政治大學歷史研究所，2005年碩士論文。朱鴻：《「大禮」議與明嘉靖初期的政治》，國立台灣師範大學歷史研究所，1977年碩士論文。

<sup>40</sup> 「首省窮民，以贖刑帛絮及米肉給之，又審丁繇重於他邑，力白當路均之。」見馬理：〈南京禮部右侍郎涇野呂先生墓誌銘〉，《谿田文集》，卷4，頁501。

<sup>41</sup> （明）呂柟：《宋四子抄釋·總序》（臺北：世界書局，1980年11月），頁1。

<sup>42</sup> （明）馮從吾：〈涇野呂先生〉，《關學編》，卷4，頁44。

<sup>43</sup> 湛若水，字元明，表字民澤，號甘泉，謚號文簡。嘗就學於江門陳獻章，弘治十八年進士，選翰林院庶吉士，尋授翰林院編修。其學以「隨處體認天理」為宗，與王學同為心學一系。

<sup>44</sup> 鄒守益，字謙之，號東廓，江西安福人。江右學派代表人物。正德六年（1511），會試第一，授翰林院編修。官至南京國子監祭酒。師從王陽明，以「居敬」、「戒懼」為「致良知」宗旨。

<sup>45</sup> 呂柟於〈大科書院記〉云：「柟昔為先生禮闈所取士」，參見（明）呂柟：《涇野先生文集》，收錄於《四庫全書存目叢書》，第61冊，卷15，頁125。

<sup>46</sup> （明）呂柟：〈五溪書屋記〉，《涇野先生文集》，收錄於《四庫全書存目叢書》，第61冊，卷17，頁175。

<sup>47</sup> （明）馮從吾：〈涇野呂先生〉，《關學編》，頁44。

<sup>48</sup> 學者廖秀玲認為呂柟與湛若水在思想上應有傳承之處，如氣本說、心性習氣等主張，皆是呂

然與鄒守益輒辯論頗仍。鄒守益乃陽明之門人，學多承師說，早先曾與呂柟共事。遷南京後與呂柟共同講學<sup>49</sup>，時相切劘，呂柟曾述兩人交往情形：

予與東廓鄒氏之在南都也三年矣。每以居室之遠，會不能數。然會必講學，講必各執所見，十二三不合焉。初會於予第，東廓曰：「行即是知，譬如登樓，不至其上則不見樓上所有之物。」予應之曰：「苟目不見樓梯，將何所以加足以至其上哉？」東廓亦不以為然。<sup>50</sup>

鄒守益承陽明學「知行合一」主張，認為行即是知，而呂柟則強調先致知以必行。兩者雖都以「行」為要，但鄒守益以「良知」來定義知的內涵，呂柟則將知視為窮理致知，一以本體論論之，一以工夫義視之，因而時有所爭。不過，正是藉由與鄒守益的論辯，呂柟的學術建構也隨之完成。此時的呂柟不但在知行觀上有所堅持，更明白揭示了「甘貧改過」的學術宗旨，以此就正於學者。<sup>51</sup>故南京任官九載，是呂柟講學的鼎盛時期，亦是其學術建構的完成期。與湛、鄒二人的講學，將其學術生涯推向了巔峰，馮從吾形容其講席「風動江南，環向而聽者前後幾千餘人。」<sup>52</sup>當時江南，王學盛行，呂柟能突破重圍，講席「幾與陽明氏中分其盛」，其學術之影響性可見一斑。

嘉靖十四年（1535），年近花甲的呂柟陞北京國子監祭酒。期間，呂柟發明《監規》以收束久弛的士風，並「教人以正心修身為本，忠孝為先」，只要有因循縱肆者，即繩之以法，辦學相當嚴格。但只要監生有疾，呂柟必親自探問、送醫；監生不幸身亡，則必泣然後歸骨其鄉；若有喪者，必定親自弔唁、饋以奠儀。

---

柟得自湛若水之教，因其學頗有互通之處，故呂柟少訐於湛學。詳見廖秀玲：《呂柟的生平與學術思想研究》，頁 115-122。

<sup>49</sup> 「丁亥，（鄒守益）升南主客郎中。逾年，文成卒於師，公服心喪，在部日與湛甘泉、呂涇野聚講。」參見（明）李贄：《續藏書·理學名臣》（北京：中華書局，1974年10月），卷22，侍郎鄒文莊公條，頁432。

<sup>50</sup> （明）呂柟著，趙瑞民點校：〈別東廓子鄒氏序〉，《涇野先生文集》，卷7，頁641。

<sup>51</sup> 呂柟曰：「有學於鄒氏之門者，或見予。予必以予之所見者告之，且曰：『今之學以甘貧為本，改過為急，苟能行焉，講知行之不合，無損也。』」參見（明）呂柟：〈別東廓子鄒氏序〉，《涇野先生文集》，收錄於《四庫全書存目叢書》，第60冊，卷7，頁641。

<sup>52</sup> （明）馮從吾：〈涇野呂先生〉，《關學編》，頁44。

<sup>53</sup>恩威得宜的教化下，「六館僚屬，觀法清慎，諸生皆循循雅飭，一時太學有古辟雍之風。」<sup>54</sup>御史張景乃薦曰：「德行表儀諸生，文學風動天下」，呂柟並因此尋陞南京禮部右侍郎。

嘉靖十五年（1536），呂柟任官禮部，講學於禮部南所。時霍韜<sup>55</sup>（1487-1540）為南京禮部尚書，素與閣臣夏言<sup>56</sup>（1482-1548）交惡，嘗懸榜都市，曝其過失，又時時詬之，呂柟善言諷勸：「大臣有過，規之可也，背噂非禮。」<sup>57</sup>霍韜因而銜怨。後呂柟署南京吏部，疏薦文武賢才數十餘人，期間曾進表朝賀，謁見夏言。筵席間夏言數短霍韜，呂柟毅然曰：「霍君性雖少褊，故天下才也，公茲為國斂才，即當推穀霍君，奈何以寸朽棄連抱耶？」<sup>58</sup>夏言以為呂柟附於霍氏，大為不悅。呂柟正直不阿的性格反忤二臣，歷歲而不得陞遷。嘉靖十八年（1539），奉先殿火災，呂柟依例自陳，乃獲致仕。<sup>59</sup>歸鄉後，專事講學於北泉精舍直至病歿。

呂柟為政時間不長，但始終盡忠職守、清廉耿介。於朝中事君，直言敢諫，時時以「格君心」為念，其以為「君子之事君也，格其心，不耀其寵，時其諫，弗謀其身。」<sup>60</sup>秉持著這樣的信念，呂柟每每上疏勸諫，雖未得振聾發聵之效，但仍躬行不悖。至於謫判解州，呂柟亦不以遷客自解，反而戮力於教民化俗，開發革興，以至政教丕變。對此，崔銑嘆曰：「古有直躬進退不失其道者，吾於呂仲木見之矣。」<sup>61</sup>誠然，不論境之順逆、位之小大，呂柟皆能素位而行，忘卻得失。與為政相較，講學乃呂柟之終身志業。其講學授徒以五經、四書為依歸，而

<sup>53</sup>（明）馬理：〈南京禮部右侍郎涇野呂先生墓誌銘〉，《谿田文集》，卷4，頁502。

<sup>54</sup>（明）馬汝驥：〈通議大夫南京禮部右侍郎涇野呂公柟行狀〉，《涇野子內篇》，頁333。

<sup>55</sup>霍韜，字渭先，南海人。舉正德九年會試第一。累官至太子少保、禮部尚書協掌詹事府事。詳見（明）張廷玉等：《明史·列傳八十五》，卷197，頁5207-5215。

<sup>56</sup>夏言，字公謹，貴溪人。言舉正德十二年進士。嘉靖十七年官拜首輔。參見（明）張廷玉等：《明史·列傳八十四》卷196，頁5191-5199。

<sup>57</sup>（明）焦竑：《玉堂叢語·長厚》，收錄於《元明史料筆記叢刊》（北京：中華書局，1997年），卷5，頁182。

<sup>58</sup>（明）耿定向：《先進遺風》，收錄於《叢書集成初編》（臺北：臺灣商務印書館，1936年），卷上，頁21。

<sup>59</sup>馬理以為呂柟詔令致仕乃與夏言、霍韜事件有關：「霍疑公黨夏，夏亦疑公黨霍；霍陰為揭帖短公於朝，夏亦陰外公。故霍死、夏去，公之心卒莫之明也，故仕止此。」後人也多從其說。參見（明）馬理：〈南京禮部右侍郎涇野呂先生墓誌銘〉，《谿田文集》，卷4，頁502。

<sup>60</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈東林書屋語第五〉，《涇野子內篇》，卷3，頁22。

<sup>61</sup>（明）馮從吾：〈涇野呂先生〉，《關學編》，頁42。

旁及宋儒諸說。學以「求仁」、「甘貧改過」為要旨，誨人以立志而躬行。伴隨著講學不輟的精神，其學術地位也日漸攀升。但難能可貴的是，呂柟在宣揚自我學說的同時，也展現高人的氣度涵養。昔任會試同考官，為陽明弟子歐陽德爭取前列一事<sup>62</sup>，即可看出呂柟對於不同的學術觀點也能予以欣賞和包容。其嘗以「切不可拘泥己說」<sup>63</sup>來告誡弟子，並指出：

至謂堯舜以來皆一人相傳，則又使是道不許眾人為邪？蓋是道有百年而無人傳者，有一時數人得者，有數人所得有淺深大小之不同者。<sup>64</sup>

此番言論表達了呂柟對門戶之見的超越，其認為聖賢之道的傳承並非一人可為，實際上道的傳衍是具有多種型態的可能。如此宏觀的見解在當時文人相輕的舊時代裡，的確是相當有遠見的。要之，呂柟不論為官講學，皆有為有守，其「不阿勢、不留怨、不隱賢」<sup>65</sup>的節操，足以模範後世，醇而自得的學說主張，亦耐人追尋。

#### 第四節 重要著作

呂柟生平著述甚多，但散佚的數量遠勝於留傳下來的，其七世孫呂吉人曾云：「第生平著作三十部奇，當勝國兵荒，板帙散亡，徒存《十四遊》、《解州略》二三冊而已。嘗搜遺書，《四書因問》、《文集》、《別集》，間有藏者；《五經圖說》、《監規發明》、《宋四子抄釋》板貯國子監、正學書院，餘乃罔聞。」<sup>66</sup>從此感嘆

<sup>62</sup> 呂柟於〈贈南野歐陽子考績序〉中曰：「昔予校文癸未會試，嘗見歐陽子試卷矣。嘆其宏博醇實，當冠易房也。然歐陽子學於陽明王子，其為文策多本師說，當是時，主考者方病其師說也。予謂其本房曰：『是豈可以此而後斯人哉？』其本房執諍，終不獲前列。」參見（明）呂柟：《涇野先生文集》，收錄於《四庫全書存目叢書》，第 61 冊，卷 10，頁 10。

<sup>63</sup> （明）呂柟著，趙瑞民點校：〈鷲峯東所語第十五〉，《涇野子內篇》，卷十，頁 89。

<sup>64</sup> （明）呂柟：〈紫陽道脈錄序〉，《涇野先生文集》，收錄於《四庫全書存目叢書》，第 60 冊，卷 5，頁 600。

<sup>65</sup> （明）耿定向：〈先進遺風〉，收錄於《叢書集成初編》，卷上，頁 22。

<sup>66</sup> （明）呂吉人：〈跋〉（清乾隆四年刻本），收錄於《涇野子內篇·附錄》，頁 311。

中，可以獲得幾項訊息：第一，呂柟一生著作多達三十餘部，然亡佚者眾；第二，呂柟生平之重要著作刊刻甚早，且具典藏價值。由此可知，呂柟不單勤於著述，其著作也受到時人之肯定與重視。今從近代學者的考證成果來看，各家所得之著作數量不盡相同。國內學者吳有能所考述的呂氏著述共計二十八種，但在現存著述中遺漏了《涇野先生文集》和《陝西通志》兩部重要著作。<sup>67</sup>廖秀玲考述呂氏著作有三十二種，除少數存目未錄之外，所列資料之存佚、版本已相當詳備。<sup>68</sup>大陸學者趙瑞民先生於〈呂柟著述知見錄〉<sup>69</sup>中更全面考察了各家傳記和公私著錄，所得共三十四種，但其中以存目種類較多。學者孔慧紅則據趙瑞民本增錄了十五條資料，把呂柟所校刊之《事類中秘元本》、《義勇武安王集》、《司馬文正公集略》、《文潞公文集》四部著作予以補增，同時也增錄趙本所遺漏之《陝西通志》。<sup>70</sup>綜而觀之，近人所蒐羅的結果，總數已超越呂吉人所述的「三十部奇」，足見呂柟在著書立說上用力之深，然可惜的是只存書目者竟占半數之多。

以下，本文擬選取與研究相關之重要著作，作一略述和說明，以茲考索。

### 一、《涇野子內篇》

本書收錄了呂柟各時期之講學語錄，是反映其講學歷程和思想之重要作品。在趙瑞民點校本未出版前，國內僅見現存之乾隆四年重刻本、《四庫》本及同治嶽雪樓影抄本。其中乾隆本和同治本皆錄有歷來之序、題辭、題序、呂柟傳記、〈門人錄〉等文章，資料較《四庫》本詳備。而趙瑞民之點校本問世後，方見明刻本版。趙瑞民先生指出「(《內篇》)有明刻本一種，無刊刻序跋，卷末有呂昫萬曆十五年編〈門人錄〉……本書即以明刻本為底本，通校於乾隆本，並參校了

<sup>67</sup> 吳有能，彭雅玲：〈明關中大儒呂涇野先生著述考略〉，《國立中央圖書館館刊》，26卷第2期，民82年12月，頁99-111

<sup>68</sup> 廖秀玲：〈呂柟著作存佚表〉，見《呂柟的生平與學術思想研究》，附錄二，頁162。

<sup>69</sup> 見《涇野子內篇》，附錄四，頁340-355。

<sup>70</sup> 孔慧紅：〈呂柟著述知見錄增錄〉，見《呂柟仁學研究》，附錄四，頁197-200。

《四庫》本、嘉慶和咸豐兩補刻本而成。」<sup>71</sup>

至於《涇野子內篇》初刻時間，據門人章詔等所作序文，應在嘉靖十二年（1533）呂柟遷任太常寺少卿之前，而初刻的內容乃雲槐精舍到鷲峯東所的講學語錄。吳有能、廖秀玲先生皆推測，初刻內容應與二十七卷傳本一至十九卷相同。至於二十七卷本何時成刻？廖秀玲先生依據呂昫之〈門人錄〉，推論最遲應於萬曆十五年（1587），而吳有能先生則以為應在萬曆四十年（1612）馮從吾刊書之後，兩者說法相差甚多。箇中原因乃是對馮從吾所刊刻之二十卷本認知不同。馮從吾於萬曆四十年（1612）刊行《涇野先生語錄》<sup>72</sup>，其序文曰：「原錄歲久，板且漫漶，因僭為訂正，分若干卷，而以先生傳附於後，燦然成一完錄。舊名《內篇》，今更題曰：《涇野先生語錄》，志實也。」此二十卷本，廖秀玲先生以為乃刪編自二十七卷本，而吳有能先生認為嘉靖刊本至萬曆馮刊本相差不遠。萬曆四十年後到乾隆四年（1739）間，因後人補以第二十卷以下之〈太學語〉、〈禮部北所語〉等卷，而成今之二十七卷本。若據趙瑞民點校本所依之明刻本而言，二十七卷本在明代早已出現，但是切確時間仍缺乏相關文獻可推斷。不過馮刊本內容是否為刪編，抑或為整理訂正於嘉靖本，則必須檢覈馮本之後才能得知，而馮本目前藏於北京圖書館，故有待日後釐清。

此外，關於陳積昌和耿定向於序文中不稱《內篇》而稱《語錄》的疑義<sup>73</sup>，吳有能先生指出兩個可能，一為《涇野子內篇》在嘉靖時原來即稱為《語錄》，到隆慶四年耿定向仍在沿用，後不知何故方改為《內篇》，此即馮刊本「舊名《內篇》」之緣由。另一個可能是在馮刊本前一直雜用《內篇》與《語錄》兩名。而廖秀玲則採取「《內篇》為刻本正式書名，《語錄》則當時一般慣用語」<sup>74</sup>的看法。對此，《天一閣書目》著錄有《涇野子》二卷，收錄了嘉靖二十七年（1548）呂柟門人馬汝彰所作後序，其中「吾將校而託諸梓，與《內篇》並傳」一語，顯示

<sup>71</sup> 趙瑞民：〈點校說明〉，《涇野子內篇》，頁7。

<sup>72</sup> 馮從吾刊行之《涇野先生語錄》二十卷，今藏於北京圖書館，故未得見。

<sup>73</sup> 見呂柟：〈序二〉、〈題涇野先生語錄〉，《涇野子內篇》，頁11、302。

<sup>74</sup> 廖秀玲：《呂柟的生平與學術思想研究》，註94，頁50。

嘉靖年間已有《內篇》之稱。據此，本文認為兩稱雜用之說較有可能。《涇野子內篇》錄有〈雲槐精舍語〉二卷、〈東林書屋語〉一卷、〈端溪問答〉一卷、〈解梁書院語〉一卷、〈柳灣精舍語〉二卷、〈鷲峯東所語〉十二卷、〈太常南所語〉三卷、〈太學語〉二卷、〈春官外署語〉二卷、〈禮部北所語〉一卷，皆詳實記錄了呂柟講學時的問答。而此中所論及之五經、四書語料，亦是掌握其經學思想的重要根據，誠如鍾彩鈞先生所言：「根據該書，涇野關懷的是五經四書的儒學傳統，理學的意義在於對此傳統的發揚」。<sup>75</sup>故是書對理解呂柟思想助益甚大。

## 二、《宋四子抄釋》

《宋四子抄釋》包括《周子抄釋》三卷、《張子抄釋》六卷、《二程子抄釋》十卷、《朱子抄釋》二卷，共計二十一卷。除《四庫》本外，目前現存最早的版本是嘉靖十六年（1537）汪克儉等二十一卷刻本，今藏於北京圖書館。另有清李錫齡惜陰軒本，目前收入於《叢書集成簡編》，卷數與嘉靖本相同。關於錄有五子之說，而以四子名之，呂柟的說法是：「朱子云：『程氏兄弟二人，其學既同，其言無異，遂統稱程子云』故曰宋四子也。」<sup>76</sup>據此，呂柟承繼了朱子的看法，將二程合併觀之，而成所謂的四子。這四部《抄釋》都是分別成書，其中《周子抄釋》、《張子抄釋》、《二程子抄釋》皆於嘉靖五年（1526）刊刻於解梁書院，《朱子抄釋》則於嘉靖十五年（1536）才完成。故在嘉靖十六年（1537）四部合刻成書前，周、張、二程三部《抄釋》都是單獨刻行，《四庫》本收入時亦不舉總名，分別錄之。呂柟抄釋四子之書，最初動機是「以便初學觀省」<sup>77</sup>，因而編纂刪擇了四子遺書，並加上個人註釋和評論。然為何選擇四子？呂柟曾云：「四先生之

<sup>75</sup> 鍾彩鈞：〈呂涇野《宋四子抄釋》研究〉，《龍宇純先生七秩晉五壽慶論文集》，龍宇純先生七秩晉五壽慶論文集編輯委員會編，臺北市：臺灣學生書局，2002年11月，頁459。

<sup>76</sup> （明）呂柟：《宋四子抄釋·總序》，頁1。

<sup>77</sup> （清）紀昀等撰：〈張子抄釋提要〉，《四庫全書總目提要》，收錄於呂柟：《宋四子抄釋》，頁2。

言，為人五經四書之門戶也」<sup>78</sup>，這表達了呂柟對四子詮釋經典的肯定。不過，從抄釋、刪編、加註的方式看來，對於四子的學說理論，呂柟並非是全盤接受。實際上，呂柟藉由抄釋、註解的過程，或選擇符合個人學說之論述，或用以闡發自身之學術內涵，間接呈現其對宋代理學的吸收和反省。因此，《宋四子抄釋》一書實可窺見呂柟對於宋代學術發展的吸收、轉化，亦可了解其如何建構個人為學之進程。

### 三、《涇野先生文集》

《涇野先生文集》收錄呂柟生平贈答應酬之文，以及交遊往來之書信，內容包含序十三卷、記六卷、書二卷、墓誌銘、碑碣十一卷、傳、說共四卷，全書三十六卷，共一千四百零七篇。雖然呂柟不專事詞章，但所著文章卻相當可觀，對此馬理為呂柟解釋道：「（呂柟）自太學卒業迄禮部謝政，恒有暇日，是故起沃之外，有以講說至者，則應之；有以贈處至者，則應之；有以慶賀吊輓至者，則應之；有以敘述記誌表誄祠祭求者，則應之」<sup>79</sup>，因為恒有閒暇，呂柟也勤於筆耕方成此集。

《文集》現存最早版本為嘉靖三十四年（1555）徐紳等人，刻於真定府之三十六卷本。不過，這並非初刻版本，依據呂柟與門人張幼養的書信可知<sup>80</sup>，在嘉靖二十年（1541）時，門人魏廷萱與趙曲嶺所共同刊刻成書方是初刻，然今已散佚。除上述二者外，尚有李楨的三十八卷刻本，刻成於萬曆二十年（1592），今也已散佚。所幸道光十二年（1832），楊浚重刊李楨本於陝西關中書院，成今之三十八卷版。該年冬，其又刊行《續刻涇野先生文集》八卷。此八卷內容據楊浚序文所云：《續刻》本乃「查為李北地（楨）選本所無，而篇幅無缺者，裒而集

<sup>78</sup>（明）呂柟：《宋四子抄釋·總序》，頁1。

<sup>79</sup>（明）馬理：〈涇野先生文集序〉，《涇野先生文集》，收錄於《四庫全書存目叢書》，第60冊，頁461。

<sup>80</sup>（明）呂柟：〈答張二守幼養書〉，《涇野先生文集》，收錄於《四庫全書存目叢書》，第61冊，卷21，頁253。

之，續以付梓。」<sup>81</sup>因此，八卷《續刻》本乃補重刊三十八卷本所缺漏者。學者廖秀玲曾於日本京都大學取得重刊三十八卷本與八卷本之目錄、序文，並與三十六卷本作一對照，發現三十八卷本實際篇數少於三十六卷本，完備性不夠，然其中亦有十餘篇奏章疏議是三十六卷本所未收錄，因此認為可以相互參考。<sup>82</sup>

四庫館臣曾評呂柟文風受復古派影響，成就不高。但暫時不論其文學創作上的風格，呂柟《文集》中的確保有許多與業師、友人、門生的書信問答，對於當時彼此間的交往提供了許多寶貴資料，因而不失為研究呂柟之重要文獻。

#### 四、《涇野先生別集》

呂柟在《文集》之外，尚有詩賦類作品，這些作品在呂柟生前即手編定名為《別集》，爾後，交由門人張幼養刊刻，於嘉靖二十三年（1544）刻行，共有十二卷，今藏於北京圖書館。而國內現存版本為道光二十年（1840）李錫齡惜陰軒重刻本，所據版本為呂柟裔孫呂念典所藏之十三卷本，其中有胡纘宗、王九思二人於嘉靖二十二年（1543）所作之序，及嘉靖二十三年（1544）張幼養所作之後序。關於十二卷本和十三卷本之差別，李錫齡推測：「今觀末卷寥寥無多，或為後所增補」<sup>83</sup>，即十三卷本乃十二卷本的增補之作。而廖秀玲先生則認為，十三卷本除張幼養校正之外，尚有趙鯤的會集，與初刻張幼養之序文所述不相合，應是有異於初刻本。<sup>84</sup>然孰是孰非，都須待檢視十二卷本方能得知。

《別集》的內容包含：賦、四言古詩、頌、五言擬古詩、七言雜曲、五言律詩、五言絕句、七言律詩、擬漢樂府、曲，共計有一千七百四十一首，足見呂柟肆其才力的一面。但呂柟曾以「少狂妄，謬希古，昔偶從詞苑，遂沉流俗，凡諸

<sup>81</sup> 趙瑞民：〈呂柟著述知見錄〉，《涇野子內篇》，頁 347。

<sup>82</sup> 廖秀玲：《呂柟的生平與學術思想研究》，頁 36。

<sup>83</sup> （明）呂柟：《涇野先生別集》，目錄二，頁二下。

<sup>84</sup> 廖秀玲：《呂柟的生平與學術思想研究》，頁 38。

應答詞章實不得已，然皆非心之所欲也」<sup>85</sup>來定義這些詩作，顯見詞章仍只是其遺緒而已。亦如胡纘宗所云：「觀先生當於其篤志聖賢，潛心道學、遠述周程，近紹張呂，而後及於詩賦，乃知先生矣。」<sup>86</sup>不過，若從了解呂柟與復古派交遊的角度來看，《別集》仍是具有一定的參考價值。



---

<sup>85</sup> (明) 呂柟：〈答魏子材書〉，《涇野先生文集》，收錄於《四庫全書存目叢書》，第 61 冊，卷 21，頁 259。

<sup>86</sup> (明) 胡纘宗：〈涇野先生別集序〉，《涇野先生別集》，頁二上。

### 第三章 《四書因問》之《大學》、《中庸》內涵探究

《四書因問》乃語錄體形式，按照《四庫全書》收錄的編排為《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》，各部經典所錄篇章非如傳統經注般完整，而是據其講學內容加以彙整而成。然呂柟對四書之學習進程未有著墨，因此本文採取《四庫全書》版本的次序，以《大學》、《中庸》為一章；《論語》、《孟子》為一章作析論。

〈大學〉、〈中庸〉出於《禮記》，在宋之前，單獨受到研究、注解的記錄只有〈中庸〉<sup>1</sup>，而〈大學〉另出單行，則始於北宋司馬光所撰之《大學廣義》。<sup>2</sup>兩者受到關注的時間雖有差異，但義理上的深化和價值的建立，都在朱子建構「四書」之後才真正確定。朱子繼承北宋的學術成果，以道統的傳承，連繫了《大學》、《論語》、《孟子》、《中庸》四部儒家經典，建構一完整之思想體系。其以獨特的「天理觀」為核心，重新詮釋四書內涵，為中國經學帶來新的詮釋觀點，促成了經學史上的小統一時代。<sup>3</sup>然而，四書乃傳統儒家典籍，固有的內容架構勢必會影響其價值核心的推展，尤其《大學》、《中庸》皆不同於《論語》、《孟子》之語錄體形式，而是自成篇章可單獨呈現思想主題的作品。因此，朱子採取將經典解構的方式，分析出核心後再予以重塑，形成現在的《大學章句》、《中庸章句》。改造後的《大學》經、傳分立，增補〈格致補傳〉，成為「初學入德之門」<sup>4</sup>；《中

<sup>1</sup> 宋代以前，〈中庸〉被獨立疏解的記載有：《漢書·藝文志·六藝略》所載〈中庸說〉兩篇、《隋書·經籍志》載有南朝宋之戴顛著有《禮記中庸傳》二卷、梁武帝之《中庸講疏》一卷、唐代李翱著《中庸說》一卷。參見楊祖漢：《中庸義理疏解》（臺北：鵝湖月刊雜誌社，1983年，10月），頁1。

<sup>2</sup> 朱彝尊《經義考》中述：「取〈大學〉於《戴記》，講說而專行之，實自溫公始。」參見（明）朱彝尊著，林慶彰等編：《點校補正經義考》（臺北：中研院文哲所籌備處，1997年），第5冊，頁225。

<sup>3</sup> 皮錫瑞曾云：「漢學至鄭君而集大成，於是鄭學行數百年；宋學至朱子而集大成，於是朱學行數百年。懿彼兩賢，師法百祀。其巍然為一代大宗者，非特以學術之閎通，實由制行之高卓也。以經學論，鄭學、朱學皆可謂小統一時代。」參見（清）皮錫瑞：《經學歷史》（臺北：藝文印書館，1996年8月），頁308。

<sup>4</sup> 此乃程頤所言，為朱子所引用。見（宋）朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》（臺北：長安出版社，1991年2月），頁3。

庸》則經重新分章，成為「孔門傳授之心法」<sup>5</sup>。兩者在義理上皆異於漢唐舊釋，甚至已脫離原本《禮記》系統，成為新的儒家經典。此後數百年在「朱子典範」的壟罩下，學者們多依循著《大學章句》、《中庸章句》的義理詮釋作一吸收、反省。直至明中葉，隨著經學上漢、宋學問題的提出，理學上心學勢力的抬頭，對朱子移易改動經典的作法產生了質疑與批判，朱注的經學化地位方因而受到動搖。人心思變的學術氛圍下，遂有提倡回復古本者。呂柟雖被視作程朱學者，然亦採《大學》、《中庸》古本立說，顯然具有闡明經典原義，力抗心學洪流之企圖。本章即以呂柟《四書因問》之《大學》、《中庸》部分，觀察、分析其於程朱學基礎上，如何反省修正程朱論點，批判心學論述，及呈現個人獨特的詮釋理路。

### 第一節 回歸古本的《大學》詮釋

呂柟詮釋《大學》乃依古本次第，主張不分經傳，其曾概括古本內涵云：

介問：「大學舊本云何？」(呂柟)曰：「言大人者之學，其道在明此明德，以親愛下民，而止至善也。夫至善所止之地也，非先知之則不能得也，故有先後焉。蓋所止之地皆物也，則有本末；盡止之功乃事也，則有終始。能知所先後，則物本可得而兼末不難，事始不亂而厥終自考，去道伊邇矣。」

「其先後者何？」「古之欲明明德於天下者先治其國以下言先也，物格而後知至以下言後也，能如是則能明明德以親民而止於至善矣，斯大學之道也。然其所謂格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下者，又非一言能盡其義，故下文又旁通其情焉。」<sup>6</sup>

<sup>5</sup> (宋) 朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 17。

<sup>6</sup> (明) 呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 754。

首先，呂柟對「大學」一詞的看法與朱子相同，皆是解作「大人之學」。其下三綱領部分，呂柟不以「新」義解「親」字，仍維持古本的「親愛下民」，而三綱領的關係亦不採取朱子的層遞說法，反以「明此明德」作為「親民」、「止至善」優先條件，突出「明明德」的關鍵性，以展現個人體悟。至於本末、終始、先後意指為何，呂柟就「古之欲明明德於天下」以下來解釋，其認為「平天下」是末、是終、是所後；「格物致知」是本、是始、是所先，依此本末次序，即可近道。以上，呂柟視作《大學》之總說，而從「自天子以至於庶人，壹是以修身為本」開始，則旁通其情，以釋八條目之義。如是，其不採朱子補傳來解釋「格物致知」，而是依文本之「修身」來詮解。此外，呂柟依古本架構進行詮釋，則「誠意」部分即包含朱子改本中傳一至四章，其文義脈絡如何安頓融通，亦是解經關鍵。總結上述，呂柟《大學》詮釋有幾點需深入探究：一、對《大學》綱領的判讀，二、「格致之說」的解釋，三、「誠意」章的詮釋。以下即擬以此三項作切入，呈現其《大學》詮釋的意旨與特色。

## 一、論《大學》綱領

### （一）只當以「明明德」為綱

朱子《大學章句》將《大學》開篇之「明明德」、「新民」、「止於至善」定為《大學》之三綱領，認為大學之道在「以復其初」，體認「本體之明」，進而能「推以及人，使之亦有以去其舊染之污也」，最後「至於至善之地而不遷」。<sup>7</sup>依照朱子的注解，從修己、化民、止於至善，三綱領成為學習聖人之道的三個遞進層次，是修養大人之學的三項要旨。相較於朱子的三綱領之說，呂柟認為大學之道實可歸結於「明明德」一語：

章詔問大學之道。先生曰：「只當以明明德為綱。蓋明德而不能親民也，

<sup>7</sup>（宋）朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁3。

不算他明德，故親民可兼在明明德之內。若明明德以親民，少有一毫私欲夾雜，亦未足為至善。是必盡乎天理之極，而無一毫人欲之私，斯為止至善矣。若夫三綱領之說，恐太涉於分析，大學之道只在一箇明明德都盡了。後來說明明德於天下，說盛德至善，都只是說明德，更不說親民可見」。王標曰：「九章之心誠，十章之慎德，亦為是乎？」曰：「然」

8

按照呂柟的觀點，人若明此「明德」，必能「親民」，否則便不算真正的「明明德」，故「明明德」以「親民」的踐履而確立。「明明德以親民」如仍有一毫私欲夾雜，即未達至善。換言之，「明德而不能親民，非明德也；能親民矣，而未能止至善，亦非明德也。」<sup>9</sup>可見，在呂柟的脈絡下，「明明德」必然證成「親民」與「止於至善」，三綱領實已統攝概括於「明明德」之中，毋須析而為三，即便是論「齊家治國」、「治國平天下」的部分，也不離「明德」要旨。其云：

夫大學之道雖有三言，實重於明明德。蓋親民亦明德以親之也，止於至善，則明德以親民之極也。<sup>10</sup>

明德所以親民，明德而能親民，無所雜焉，所謂止至善也。<sup>11</sup>

雖至平天下章，言先慎乎德，言仁義忠信，皆明德之謂，可見《大學》一書只是格、致、誠、正以修身而明明德也。<sup>12</sup>

綜覽古本全篇，呂柟認為「明明德」乃《大學》之綱領，而「格、致、誠、正以

<sup>8</sup>（明）呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁758。

<sup>9</sup>（明）呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁754。

<sup>10</sup>（明）呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁761。

<sup>11</sup>（明）呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁758。

<sup>12</sup>（明）呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁760。

修身而明明德」為《大學》一書之精要。這樣的理解，似乎取消了「齊家、治國、平天下」的重要性。實際上，呂柟根據文本「壹是皆以修身為本」的說法，進而作出「修身即明明德」<sup>13</sup>的詮釋，秉持著「物本可得而兼末不難」的原則，「齊家」以下所謂「親民」之事，實已收束於「修身」與「明明德」之中，成為必然之結果。因此，並無取消而是改以本末一貫，融通著說。然而，「平天下」章所言「先慎乎德」、「仁義忠信」何以「皆明德之謂」？這就須探究呂柟所賦予「明德」的蘊義。

## （二）「明德」乃粹於吾心之氣

朱子《大學章句》將「明德」解釋為：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」<sup>14</sup>依此言，「明德」是人稟天而來，具備眾理而虛靈不昧者，然其所指涉之「本體」為何？朱子於《大學或問》中作了進一步的說明：「惟人之生，乃得其氣之正且通者，而其性為最貴。故其方寸之間，虛靈洞澈，萬理咸備。蓋其所以異於禽獸者正在於此，而其所以可為堯舜，而能參天地以贊化育者亦不外焉。是則所謂明德者也。」<sup>15</sup>顯然，朱子所謂「明德」、「本體」即為人之「善性」。至於王陽明，其解「明德」則為：「是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之。是乃根於天命之性而自然靈昭不昧者也，是故謂之明德。……故夫為大人之學者，亦惟去其私欲之蔽以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳。」<sup>16</sup>陽明將「一體之仁」視為「明德」，「明明德」即恢復吾人本有之仁心，而與天地萬物融通於一體。比較兩者說法，其一致認為「明德」乃承之於天，然朱子是基於其特殊之「天理觀」而發，陽明則以良知良能的本心論為導向，思想體系明顯不同，而「明德」的內涵也就有本

<sup>13</sup>（明）呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁760。

<sup>14</sup>（宋）朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁3。

<sup>15</sup>（宋）朱熹：《大學或問》，《四書或問》（上海：上海古籍出版社，2001年，12月），頁3。

<sup>16</sup>（明）王守仁：《大學問》，《王陽明全集》，卷26，頁470。

質上的差異。呂柟對「明德」的解讀不同於陽明，也略異於朱子，而是奠基於自身獨特的「理氣」思想：

胡炳問：「明明德，明字莫只是天地生生之理，惟虛故靈，虛靈故明否？」  
先生曰：「這也是。正謂明德只是箇天地陰陽之氣，清通之極，萃於吾心者。」<sup>17</sup>

呂柟肯同弟子以「虛靈」、「天地生生之理」來理解「明德」之明，然隨即又補充「明德」乃清通至極而精粹於人心的天地陰陽之氣。據此，「明德」既是天地生生之理，亦是精粹於人心之氣，此與呂柟所提倡的「理氣非二」主張正相呼應。

理氣關係的探討在宋明理學中向來是關鍵議題，宋明諸儒往往從理氣論中，建構起自身的本體思想。呂柟早年受薛瑄之學影響，理氣論上亦承繼其觀點。薛瑄認為「理只在氣中，決不可分先後。」<sup>18</sup>反對將「理」視為外在於「氣」的先驗本體，以此修正朱子「理先氣後」之說。不過，在衡定理、氣位階時，其仍宗信朱學以理為主、為先的思想。<sup>19</sup>在薛瑄的基礎上，呂柟選擇合一理、氣，徹底泯除理、氣區隔，進而提出「氣即理」的主張。以「氣」為道體的實存、實有，而「理」乃「氣」的動靜有常，兩者不可分為兩橛。其云：「理氣非二物，若無此氣，理卻安在何處？故《易》言『一陰一陽之謂道』。」<sup>20</sup>《易經》中「道」涵括陰陽二氣及其流行變化，正好說明了呂柟「理」、「氣」渾融一體的主張。在此理氣觀下，其所詮釋的「明德」即「氣」即「理」，在心性論中則等同於「性」。呂柟論「性」云：「性自氣稟而有，蓋氣即人之成形，其靈湛結聚處為心，心之

<sup>17</sup> (明) 呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 758。

<sup>18</sup> (明) 薛瑄：《讀書錄》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年初版），收錄於《景印文淵閣四庫全書》，卷 3，頁 22 上。

<sup>19</sup> 薛瑄雖然強調理氣之不離，但在本質上仍以「理」作為形上之主宰，不隨具體事物的變化而改動，此由其提出「理無聚散」及「日光飛鳥」之喻可見。薛瑄云：「理如日光，氣如飛鳥，理乘氣機而動，如日光載鳥背而飛。鳥飛而日光雖不離其背，實未嘗與之俱往而有間斷之處；亦猶氣動而理雖未嘗與之暫離，實未嘗與之俱盡而有滅息之時。氣有聚散，理無聚散，於此可見。」參見 (明) 薛瑄：《讀書錄》，收錄於《景印文淵閣四庫全書》，卷 5，頁 11 上。

<sup>20</sup> (明) 呂柟著，趙瑞民點校：《鷲峯東所語第十八》，《涇野子內篇》，卷 13，頁 124。

所生者善處即性。」又「性即氣之靈明精粹處，由心而生者也。」<sup>21</sup>其主張天地萬物皆由一氣生成，人之成形也由氣而來，故「心」是氣化結聚之處，而「性」則氣之靈明精粹、由心而生之至善，可見「性」與「明德」實是一物。呂柟將「明德」視為「善性」、「天理」，此說與朱子一致，然以「氣」為其本質，則與朱子主張相悖。對朱子而言，「理」乃先天地而在的超越本體，其在人即為「性」，而「氣」泛指一切形而下的實有，故「性」（理）、「氣」乃不同層次的存有。呂柟的說法不但取消「性」（理）的獨立性而與「氣」渾為一體，亦不再強調兩者間形上、形下的區別。<sup>22</sup>如此一來，呂柟詮釋下的「明德」即非超越之「天理」，而是落在日用人事中，尋求「氣」合「理」運行的「人事之理」，故舉凡仁、義、忠、信、孝、弟、慈等德性，自然是「明德」所包涵具備的。如是，則呂柟所謂「雖至平天下章，言先慎乎德，言仁義忠信，皆明德之謂」，即是此觀照下的必然推演。

掌握了「明德」的內涵，即可順利理解呂柟以「明明德」蘊含「親民」、「止至善」的詮釋。「明明德」何以伴隨「親民」的實踐？呂柟云：

君心之仁，所謂明德也。凡視天下若不切己者，只是不仁，故與己不相干涉。苟知得這些人生生之理，無非天地生生之理，則我與這些人元初只是一箇。<sup>23</sup>

己之與人，均受天地之氣以生，其血脈本相通也。人惟私意一生，是以人自為人，己自為己，元初之相通者始判然二之矣。<sup>24</sup>

<sup>21</sup>（明）呂柟：《宋四子抄釋·朱子抄釋》，頁 363。

<sup>22</sup> 鍾彩鈞：「涇野則扣緊性不離氣質的事實，不說人以前，而從人之成形說起，以為氣之靈為心，心所生善處為性。於是氣、心、性成為金字塔的三層，後者由前者所生，而為前者之精粹，值得注意是如此定義的心、性只是氣的精華，缺少形而上的意味。」參見鍾彩鈞：〈呂涇野《宋四子抄釋》研究〉，《龍宇純先生七秩晉五壽慶論文集》（臺北市：臺灣學生書局，2002 年 11 月），頁 462。

<sup>23</sup>（明）呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 767。

<sup>24</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈太常南所語第二十九〉，《涇野子內篇》，卷 22，頁 231。

天地萬物、人與己，元初只是一氣，本無區別，後因一己之私，才導致人己疏離，彼此對立。因此，呂柟以為有了私意即是不仁，自然視天下與己不相干涉，人若明此心之仁，「仁心」、「明德」獲得彰顯之後，自無人己之分，所謂「一人己，平物我，直以天地萬物舉而屬之一身」<sup>25</sup>正是在「氣」的基礎上將天地萬物視為一體。在此思路下，「明明德」的實現乃是貫通「修己」與「治人」的，只要修己踐道，即能成人成物，亦即能「親民」。對此，王陽明也有類似的論述，其認為「明明德」與「親民」本為一事，「親民」即是「明德」的開展和實踐：

明明德者，立其天地萬物一體之體也，親民者，達其天地萬物一體之用也。  
故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。<sup>26</sup>

陽明的「明明德」亦是透過「親民」而成立，然其是本於「良知」的朗現，而成己成物，與呂柟「一氣流行」的思想進路明顯不同。至於，「止於至善」的部分，依照呂柟「未能止至善，亦非明德也」的含義，人若能「完全」明此「明德」，即代表人的「善性」全然彰顯，而無一毫私欲之蔽，此便臻於「至善」的境界，故「明明德」必然「止於至善」。

概言之，呂柟憑藉著自身獨特的理氣思想，貫通詮釋了「明明德」、「親民」和「止於至善」的義涵，使原本的「三綱領」相互融攝地渾為一體，從而支持了以「明明德」為首的主張。在順應古本文意脈絡的要求下，呂柟的詮釋成功開展了個人經學思想的特色，亦兼具了文本和義理的一致性。

## 二、「格物致知」之說

<sup>25</sup> (明) 呂柟著，趙瑞民點校：〈太常南所語第二十九〉，《涇野子內篇》，卷 22，頁 231。

<sup>26</sup> (明) 王守仁：〈大學問〉，《王陽明全集》，卷 26，頁 470-471。

「格物致知」的意涵，歷來眾說紛紜，鄭玄、張載、司馬光、二程都曾對其進行詮釋，朱子甚至於《大學章句》中為其作了補傳，企圖以經典結構的重塑，確立其地位與內涵。不過，事實證明後世學者對於「格物致知」的義理追求，並未因此而得到滿足，反倒爭論了數百年。<sup>27</sup>何以至此？原因乃在《大學》雖提出格致之說，但其後並未作出解釋與說明，其他經典亦未嘗有過相關論述，真正涵意為何，的確令人費解。<sup>28</sup>其次，作為《大學》入門工夫之首，格致定義攸關八條目的推展，如何詮釋實決定了整個工夫路向與《大學》義理內容。

朱子曾言「臣聞大學之道，自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本，而家之所以齊，國之所以治，天下之所以平，莫不由是出焉。然身不可以徒修也，深探其本，則在乎格物以致其知而已。」<sup>29</sup>其謂大學之道乃在修身，然修身不可徒具形式，必須要「深探其本」，格致工夫正是關鍵。朱子對「格物致知」所賦予的意義，在於其乃知「本」之條件，而「本」指的即是「天理」。如此一來，「格物致知」就關連著上達「天理」，地位舉足輕重，朱子為之補傳意即在此。對朱子而言，格致之說是如此，對其他學者，格致之說不盡然是如此，但如何詮釋「格物致知」？卻是歷代學者都無法避免，也必須要面對解決的議題。

### （一）格物以「修身」為本

呂柟詮釋《大學》，未依程朱改本，疏解「格物致知」亦多有己見。以下先分析其對「格物」的定位：

<sup>27</sup> 劉宗周對此曾謂：「格物之說，古今聚訟有七十二家。」見（明）劉宗周：〈大學雜言〉，《劉子全書》（臺北：華文出版社，1968年），卷38，頁3375。

<sup>28</sup> 歷來學者對「格致」議題見解紛呈，李紀祥先生曾研究分析道：「後儒認為，古本從誠意開始，後經均有覆說，則誠意以前之格、致也應有覆說之文，於是乃有『格致章』、『格致傳』的問題。對此一問題，後儒有四種說法：1.古本有關文。2.無關文但有錯簡。3.古本中有格致章。4.古本不需要格致章。」詳參李紀祥：《兩宋以來《大學》改本之研究》（臺北：臺灣學生書局，1988年8月），頁32。

<sup>29</sup>（宋）朱熹：〈癸未垂拱奏劄一〉，《朱文公文集》（臺北：臺灣商務印書館，1980年10月），卷13，頁126。

所問為學之道，大抵不過《大學》格致誠正而已，其格物之功，又其首事。若能即身之所至，事之所接，念慮之所起，輒用心窮究，不使差謬，久則理明、知至，誠身不難矣，如何？<sup>30</sup>

呂柟認為為學之道不離《大學》工夫，而「格物」又首當其衝，自是不能疏忽，若「即身之所至，事之所接，念慮之所起，輒用心窮究」，久後「理明」、「知至」、「誠身」之事都不難。據此，呂柟視「格物」為為學工夫的開端，並認為「格物」就是「即身之所至，事之所接，念慮之所起，輒用心窮究」。依此定義看來，其所理解之「格物」與程朱所論不盡相同，亦異於王陽明之心學系統，反而具有獨到的見解。誠然，呂柟總覽《大學》全篇，歸結出要旨為「修身而明明德」，其對「格物致知」之掌握，即由此出發。試觀其與學生之講論：

其曰：「格物致知者何？」(呂柟)曰：「言物非外在者也，皆關此身焉耳。故自天子至於庶人壹是皆以修身為本，若其本亂而末治者否矣。蓋其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。誠知此身為本所當厚也，則心不他用，世無剩物，日無泛事，而其知至矣。故曰：『此謂知本，此謂知之至也。』此謂格物致知之說也。」<sup>31</sup>

依據此言，呂柟將《大學》中「自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。……此謂知之至也」視為古本「格致」之說。此訓釋遠宗明道，近與湛若水一致。在明道改本中雖無解說，但依結構仍可察覺其將「壹是皆以脩身為本」一段，作為「格、致」二目的釋文。<sup>32</sup>明道的看法雖未獲朱子承襲，然至明代湛若水、呂柟卻相繼

<sup>30</sup> (明)呂柟：〈答張汝敷邦教書〉，《涇野先生文集》，收錄《四庫全書存目叢書》，第61冊，卷21，頁260。

<sup>31</sup> (明)呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁755。

<sup>32</sup> 以「修身」作為格致之釋文，始於程明道。而《管窺大學古本》、清儒毛奇齡亦繼承明道，以此作為古本之「格致」章。參見李紀祥：《兩宋以來《大學》改本之研究》，頁32、45-52。

地接納了此解。<sup>33</sup>是以，按照上述，呂柟將「格物」與「脩身」結合，認定「格物」所格之「物」，乃一切與己身相關之物。而學者若能專切於「脩身」之上，方能「心不他用，世無剩物，日無泛事」，進而達到「知之至」，此即其「格物以脩身為知至」<sup>34</sup>的主張。此外，呂柟還認為「自天子至於庶人，壹是皆以脩身為本，是舉其切要言之，脩身即明明德也。」<sup>35</sup>從切身要旨看來，「脩身」是「格致」的根本，但從「格致」的目的而言，「明明德」才是其最終旨趣。因此，「脩身而明明德」的主軸實已決定了呂柟「格物致知」的義理內涵。知此前提，再看呂柟對「格物」的詮釋：

問格物之格：「有說是格式之格，謂致吾之良知在格物，格字不要替他添出窮究字樣來。如何？」先生曰：「格物之義，自伏羲以來未之有改也，仰觀天文，俯察地理，遠求諸物，近取諸身。其觀察求取，即是窮格之義。格式之格，恐不是孔子立言之意，故曰自伏羲以來，未之有改也。」<sup>36</sup>

凡物不關於意、心、身及家、國、天下者，皆外物也；凡格不為乎誠、正、修以齊、治、平者，皆喪志也。<sup>37</sup>

章詔問格物。先生曰：「這個物，正如孟子所云『萬物皆備於我』物字一

<sup>33</sup> 湛若水釋《大學》信用古本，正德十五年（1520）作《大科書院訓規》曰：「大學古本好處，全在以脩身釋格物致知，使人知所謂格物者，至其理，必身至之，非聞見想像之粗而已矣。」顯然，湛氏以「脩身」釋「格物」。而檢覈呂柟著作，其提出「格物以脩身為本」的說法，除《四書因問》外，在《二程子抄釋》中亦可得見。然《四書因問》所錄，對照問答門人姓名，為嘉靖八年（1530）後於鷲峯東所講學時紀錄。《二程子抄釋》則是在嘉靖五年（1526）刊刻。換言之，呂柟提出此說晚於湛氏，嘉靖元年（1522），呂柟與湛氏同時復官在朝，兩人時相往來，依據呂柟文集記載，湛氏嘗出《大科書院訓規》以示呂柟，呂柟大為讚嘆。參見喬清舉：《湛若水哲學思想研究》（臺北：文津書局，1993年3月），頁109。（明）呂柟：《宋四子抄釋·二程子抄釋》，卷3，頁112。（明）呂柟：《勒大科書院訓規跋》，《涇野先生文集》，收錄《四庫全書存目叢書》，第61冊，卷36，頁493。

<sup>34</sup> （明）呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁755。

<sup>35</sup> （明）呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁760。

<sup>36</sup> （明）呂柟著，趙瑞民點校：《鷲峯東所語第二十四》，《涇野子內篇》，卷19，頁189。

<sup>37</sup> （明）呂柟：《刻聖學格物通序》，《涇野先生文集》，收錄《四庫全書存目叢書》，第60冊，卷5，頁598。

般，非是泛然不切於身的。故凡身之所到，事之所接，念慮之所起，皆是物，皆是要格的。蓋無一處非物，其功無一時可止息得的。」<sup>38</sup>

首先，呂柟將「格」定義為「觀察求取」、「窮格」，此與程朱所主張的「至」、「窮」意涵差別不大，仍然是堅持著「即物窮理」的立場。<sup>39</sup>因此，對心學一系之「致良知」<sup>40</sup>、「格式之格」<sup>41</sup>的說法，呂柟是毅然予以否定，認為其「專內遺外」<sup>42</sup>不符孔子重學之立場。其次，呂柟統攝八條目來定義「物」和「格」，明確指出所謂「身之所到，事之所接，念慮之所起」即在於「意、心、身、家、國、天下」。而「格」之功乃為達「誠、正、修、齊、治、平」。值得注意的是，呂柟將「念慮之所起」納入格的對象，雖不悖於「以此身為本」的原則，但也顯示其「格物」已含有格人心意之義<sup>43</sup>，並非單純於事物上求理。這樣的論點和湛若水頗有相似之處。湛若水曾云：「格物者，至其理」、「自意心身至家國天下，無非隨處體認天理，體認天理即格物也，蓋一念之微，以至事為之著，無非用力處也。」<sup>44</sup>其所理解之「格物」不只窮至身心之理，也要窮至家國天下之理，這與呂柟結合身、事、念慮三者來釋「格物」是相通的。可見，呂柟受到湛氏影響，在「格物」上

<sup>38</sup> (明) 呂柟著，趙瑞民點校：〈鷲峯東所語第二十一〉，《涇野子內篇》，卷 16，頁 152。

<sup>39</sup> 在二程，「格」的基本含意為「至」、「窮」，其謂：「格，至也，如『祖考來格』之格。凡一物上有一理，須是窮至其理」，「格，猶窮也，物猶理也，若曰窮其理云耳。」朱子繼承了二程說法並予以發揮：「格，猶至也，如『舜格于文祖』」之格，是至於文祖處，「格，盡也，須是窮盡事物之理。」參見(宋)程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程遺書》，卷 18、《二程粹言》，卷 1，收錄於《二程集》，頁 189、1197。(宋)黎靖德編，朱熹著：《朱子語類》，收錄於朱傑人等主編：《朱子全書》(上海：上海古籍出版社，2010 年)，卷 15，頁 463。

<sup>40</sup> 王陽明云：「致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也。」參見(明)王守仁：《傳習錄(中)》，《王陽明全集》，卷 2，頁 30。

<sup>41</sup> 此說為陽明弟子王艮所倡，其釋「格」為：「格如格式之格，即後絜矩之謂。」參見(明)王艮：《王心齋全集·語錄》(日本嘉永元年刻本，臺北：廣文書局，1987 年 3 月)，卷三，頁 3。

<sup>42</sup> 陳來：「在王守仁對格物的解釋下，朱子學中格物的認識功能與意義被完全取消，代之以簡易直接的方式把格物便為糾正克服非道德意識，否定了經典研究和對自然事物的考察，完全轉向了一種內向性的立場。」詳參陳來：《宋明理學》(臺北：洪葉文化出版社，1993 年)，頁 252。

<sup>43</sup> 關於此特點尚有一例可印證：聶蘄曰：「夜睡心下有所想像，念頭更覺萌動，此處亦有物可格否？」先生曰：「怎麼無物可格？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是，亦皆是格物，雖夢中亦要驗格也。」參見(明)呂柟《四書因問·大學》《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 759。

<sup>44</sup> (明)黃宗羲：《明儒學案·甘泉學案》，卷 37，頁 882-884。

已有兼取內外之傾向，不再恪守於客觀事物上窮理。然而，若依呂柟的定義，宇宙萬物是否便不須「格」了？對此，呂柟云：「鳥獸草木元初與我也是一氣生的，怎麼不要格？如伏羲亦嘗仰觀於天，俯察於地，中類於鳥獸草木之情。但遠取諸物，必須要近取諸身才是，若離卻己身，馳心鳥獸草木上，格做甚？」<sup>45</sup>鳥獸草木與我本是一氣，自無內外彼此之分，呂柟以為當然要格。不過，其提出前提：「必須要近取諸身」，意思是即便「格」的是鳥獸草木，重點仍在窮究當中的脩身之道，追尋其天地生生之理，而非純粹天文地理的知識獲得。準此，可以得知其反對廣泛的考究天文地理，客觀地追求純知識<sup>46</sup>，甚至對朱子的博覽群書，以及〈格致補傳〉「即凡天下之物而窮之」<sup>47</sup>的論點，均頗有微詞：

陳紹儒問格物窮理工夫：「將格盡天下之物，讀盡天下之書邪？」先生曰：「朱子〈補傳〉雖曰云云，其實在學者格之自有其要，但是因其所臨之地而然，如此作工夫，人猶以為難，若必欲盡格天下之物與盡讀天下之書，則待何時了邪？」<sup>48</sup>

呂柟不贊同朱子廣泛讀書積累和遍求事物之理的主張，認為「格物」自有「其要」，並非漫無目的去窮究天下之物，這「其要」即是其所強調的「知此身為本」。除此之外，呂柟還進一步批評朱子補傳，認為：「未嘗亡也，又何補之有？且如其補，為所謂當世不能究其辭，累世不能殫其用也。」<sup>49</sup>呂柟以為古本文意相當明確，無所謂亡佚闕文，「格致」部分亦毋須補傳。誠如朱子所補，亦脫離了「脩

<sup>45</sup>（明）呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁760。

<sup>46</sup>呂柟曾云：「今人所隱窮奇，將天文地理之類無所不考，非不遠取諸物，然不肯近取諸身，畢竟何益？故《大學》言格物致知，必曰：『壹是以修身為本。』」參見（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈禮部北所語第三十五〉，《涇野子內篇》，卷27，頁279。

<sup>47</sup>朱子〈格致補傳〉原文為：「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，惟于理有未窮，故其知有不盡也。是以《大學》始教，必始學者即凡天下之物，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，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」參見（宋）朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁6-7。

<sup>48</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈太常南所語第二十九〉，《涇野子內篇》，卷22，頁225。

<sup>49</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈東林書院語第四〉，《涇野子內篇》，卷2，頁16。

身」的根本，成為「當世不能究其辭，累世不能殫其用」的繁瑣之學。總之，呂柟「格物」之說，其要即在「切身」，而「格物」最終目的並非單純求取知識，而是在了解「脩身」的真義，亦即「明明德」的內涵。

## （二）致知以「人事」為先

「致知」是伴隨著格物工夫而來，既然呂柟認為格物不離「脩身」，其「致知」內涵勢必也依「脩身」而定。在定義「格物」之「物」時，呂柟提到「身之所到，事之所接，念慮之所起」，指的就是生活中的視聽言動、日用倫常，這是人無法離卻的現實人事，亦是呂柟格物工夫的入手處。由「格物」而「致知」，正是在明白日常生活、人倫事物中所蘊藏的道理與知識。是以，「致知」仍須本於「脩身」而不離人事：

曰：「致知先人事乎？」(呂柟)曰：「除了人事焉有道理？這是分不得的。看書須要體之於身，驗之於事方有益。」<sup>50</sup>

呂柟認為「道理」必從「人事」中來，「致知」方有根據和著落。正如其言：「天理不在人事之外，外人事而求天理，空焉爾矣。」<sup>51</sup>除卻「人事」即無從求「天理」，而治學所得的知識，若不驗證於人事亦是無益。可見，呂柟所強調的「致知」必須於人事中開展、落實。據此前提，其進一步訓解「致」字云：

致，如世人言致產、致位之致，言積累至其極，而為己所有也。<sup>52</sup>

顯然，呂柟對「致」字的訓解，與朱子所謂「推極」的意義不同，亦不似王陽明「實現、發用」本心良知之義，乃是一般所認知，如同累積財富、地位而「致產」、

<sup>50</sup> (明) 呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 760。

<sup>51</sup> (明) 呂柟著，趙瑞民點校：〈再過解州語第二十六〉，《涇野子內篇》，卷 19，頁 195。

<sup>52</sup> (明) 呂柟：《宋四子抄釋·朱子抄釋卷二》，頁 366。

「致位」的「獲致」義。如是，則呂柟詮釋下的「致知」，即為長期累積以求「知」為己所有的過程。相較於朱子「推極吾之知識，欲其所知無不盡也」<sup>53</sup>，講求擴充、推極吾知以無所不知的意涵，呂柟的詮釋不重在「擴充」而偏重在「知」的直接累積獲得。而王陽明在「心即理」的訴求下，以「致良知」來解釋「致知」<sup>54</sup>，則是取消向外求知的工夫，主張「就現實生活中良知發見處直下體證」<sup>55</sup>。此與呂柟「積累以獲知」的疏解更是背道而馳，無怪乎呂柟以「禪」譏之。<sup>56</sup>

然而，呂柟就「人事」以釋「致知」，的確開啟了一條具體切實的工夫路徑，但是否也因此侷限了上達「天理」的可能？對此，呂柟加以解釋道：「格物者至於物也，心與之為一乃知。」<sup>57</sup>其認為追求日用人事中的道理、知識，必使之與內心的道德性理相貫通，達到所謂的「與之為一」，方是「致知」的真義。換言之，「致知」的目的，乃在求事物背後的天地生生之理與吾心中至善之理的合一。因此，呂柟所謂的「知」，實則涵括了「聞見之知」與「道德之知」，而且此二者的關係是相互連貫且彼此會通的，其嘗云：

自予言之，只顧人之求知者何耳。使求知者皆為德性，則聞見非助我者耶？如舜聞一善言，見一善行，若決江河，則與德性渾融為一，此等聞見惟恐其或少耳。若聞見無與於德性之知，則祇為記誦涉獵之資，誠為小而已。……且鳶魚自常，人見之一物而已，子思深有所見，便以明道之昭著於上下，程子又謂：子思喫緊為人處，活潑潑地，皆是見道之真，而非滯於聞見者也，此則合內外而一之者。夫豈可概以聞見為小哉？故曰：只顧

<sup>53</sup> (宋)朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁4。

<sup>54</sup> 王陽明云：「致知云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳。」參見(明)王守仁：《大學問》，《王陽明全集》，卷26，頁472。

<sup>55</sup> 牟宗三：《心體與性體》，收錄於《牟宗三先生全集》(臺北：聯經出版社，2003年05月)，第6冊，頁494。

<sup>56</sup> (明)呂柟：「宇宙內事固與吾心相通，使不一一理會於心，何由致知？所謂不理會而知者，即所謂明心見性也，非禪而何！」參見呂柟：《鷲峯東所語第十六》，《涇野子內篇》，卷11，頁103。

<sup>57</sup> (明)呂柟：《宋四子抄釋·二程子抄釋卷一》，頁53。

人之求知者何如也。<sup>58</sup>

「德性之知」與「聞見之知」的差別，呂柟認為端看人之所求。若所求為德性，聞見之知就不只是單純記誦、涉獵的小知，而是能輔助吾人體認天理，與德性渾融為一之知。是故，一善言、一善行，對舜來說，豈止聞見之知而已？鳶飛魚躍，在子思亦可是見道之真。呂柟以人求知的動機目的，作為論證的基礎，以為在道德目標的驅使下，「聞見之知」亦可是「天理」<sup>59</sup>，進而主張「德性與聞見相通」<sup>60</sup>。綜合上述，呂柟所謂的「致知」，即是以日用人事中的道理獲致為基礎，藉由道德天理的目標建立，達到從「聞見」中知得「德性」，從「人事」中體得「天理」的目的。要之，「致知」的最終理想，乃在積累「聞見之知」至其極，以達「德性之知」之為己所有。

根據以上所言，不論是「格物」抑或「致知」，呂柟基本上都是緊扣「脩身」來理解和詮釋。主張唯有「知此身為本」，於切身之處下工夫，才能免去「馳心於鳥獸草木」之弊，亦可避免流於「明心見性」而近禪。因此，「格致之說」實反映了呂柟對程朱之學的反省和修正，以及對王陽明心學的質疑和批判。

### 三、天下事皆本諸「誠意」

在探討「誠意」一節之前，先行瞭解呂柟對《大學》改本的看法：

曰：「若是則程子定本何以『克明德』以下釋明明德，〈盤銘〉以下釋親民，

<sup>58</sup> (明) 呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 759。

<sup>59</sup> 鍾彩鈞先生曾就呂柟之知行論，探討過此議題。其認為：「在知行問題上，涇野不求超越之知，而關懷道德實踐。在知的方面他否定了超越之境，對於橫渠著名的德性之知與聞見之知的區分，則加以連繫。橫渠的大心說主張『大其心則能體天下之物』，這是德性之知，不囿於見聞的。正如天超越於人，德性之知也是超越於見聞之知的，但在涇野，這些卻不是質上的不同，前者只是後者的調適上遂。」詳參鍾彩鈞：〈呂涇野《宋四子抄釋》研究〉，《龍宇純先生七秩晉五壽慶論文集》，頁 466-467。

<sup>60</sup> (明) 呂柟著，趙瑞民點校：〈鷲峯東所語第十三〉，《涇野子內篇》，卷 8，頁 65。

『邦畿』以下釋止至善乎？」(呂柟)曰：「自格物以至乎天下，固為釋此三者而設。若又取此『克明德』以下釋之，不亦複且亂乎？又何須用八者也。且古人之立言也，論理不論文。今以其有明字多者釋明明德，有止字多者為釋止至善，又取新字多者以釋親民，而改親民為新民。立言者恐不若是泥也。」<sup>61</sup>

據此，呂柟不贊同程子對《大學》進行改本<sup>62</sup>，認為如此移易不但複雜化經典，而有拘泥章句之嫌，甚至違背了古人立言「論理不論文」的原則。可見，呂柟面對經典，追求的是經義內涵的理解，形式上的章句結構並非要事。<sup>63</sup>不過，呂柟回歸古本作詮釋，勢必面對長期以來古本錯簡的疑慮<sup>64</sup>，因此，如何順適解說改本所調整移易的部分，正是呂柟所面臨的挑戰。依照古本，於「故君子必誠其意」之下，有大段徵引《詩》、《書》之引文，與「誠意」旨趣似無法相連，因而向來被視作《大學》錯簡的力證。對此，呂柟提出個人見解：

曰：「若是則夫誠意者未及乎正心、修身，何以遽及於民，至有沒世不忘之說乎？」(呂柟)曰：「噫！此腐儒之說也，誤人甚矣！從是言也，則誠意者必不接一物，閉目掩耳而後可乎？平天下者必擾擾於一世，離形去心

<sup>61</sup> (明)呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁756。

<sup>62</sup> 檢覈程顥、程頤《大學》改本，二人皆以為「〈康誥〉曰：克明德」一段在釋「明明德」、「湯之〈盤銘〉曰」一段在釋「親民」、「《詩》云：邦畿千里」一段則釋「止於至善」。然程顥改本僅拆解移易經文，程頤除依循程顥改本外，更動更多並校正文字，將「親民」當作「新民」。如是，據呂柟「改親民為新民」一言，此講論中之「程子定本」，即意指程頤之改本為是。詳參(宋)程顥、程頤著：《二程集·河南程氏經說》(北京：中華書局，2004年2月)，卷5，頁1126-1132。

<sup>63</sup> 鍾彩鈞先生認為二程對於〈大學〉的改動，乃基於自身對「道」的體認，在求道的目標下，展開〈大學〉的義理建構與改本活動。因此，對二程而言，其所關注的是如何藉由經中的內容而對「道」有具體的認知。呂柟則不然，其所重視的是如何將經中的道理付諸實行，而非另求對道的理解。其結論道：「二程與涇野對經的態度有細微的差別，二程求道時較能獨立於經，涇野則較依賴經。……在這裡(二程)，經與道的關係在於經是道的重要參考，而非對道的壟斷。然而在涇野，獨立尋道的用心更不可見了，所見的是對經中之道的認知體驗與實行。」詳參鍾彩鈞：〈呂涇野《宋四子抄釋》研究〉，《龍宇純先生七秩晉五壽慶論文集》，頁471。

<sup>64</sup> 李紀祥先生對此曾探究表示：「後儒認為古本誠意章有錯簡。如二程、朱子、李材、葛寅亮、劉斯原、崔銑、高攀龍、胡渭、今人唐君毅……等，均謂古本誠意章中有錯簡。認為古本對『明明德、親民、止於至善』應該有覆說，故對此尚提出一種說法，即古本中有其釋文，但因簡編易亂，遂錯置在他處，並從誠意章找到錯簡之文。此一看法，自程、朱提出以後廣被接受，並且影響各種改本，甚至解釋古本者，亦受其影響。」參見李紀祥：《兩宋以來〈大學〉改本之研究》，頁31-32。

而後可乎？故古之人言意便及天下，言天下便本諸意，終始本末，一以貫之，但其序自此而先耳。」<sup>65</sup>

據上所述，可以得知呂柟弟子針對〈淇澳〉一詩至「此以沒世不忘」提出質疑。此段於朱子改本中屬傳之三章，用以解釋「止於至善」。依照朱注，此段在說明君子若能止於至善，則天下後世皆可各得其所，縱使歿世後人亦終不能忘。<sup>66</sup>然回歸古本，置於「誠意」之下時如何詮解？對此，呂柟以為古人立言並非謹守一義，雖言「誠意」亦可能推論至天下。而天下之事無不以「誠意」為本，故本末終始須要融會貫通，若固執於形式只會陷於「腐儒之說」。是以，呂柟提出「終始本末，一以貫之」的主張，教導弟子本末融通的為學之道，亦以此說明自身解經的原則。此外，呂柟此番論述無疑也是向長期以來《大學》的改本活動，表達另一種經典詮釋的可能。故跳脫結構形式而直以義理探之，即是呂柟詮釋《大學》所秉持的解經要旨。以下即細究呂柟於「誠意」一節的詮釋：

其曰：「誠其意者何？」（呂柟）曰：「言在禁止自欺。惡惡如惡惡臭，好善如好好色也是。蓋遜志以求，而不問名於外，故能自慊。然其誠、偽我知之而已，故君子必慎其獨也。不見小人閒居為不善乎？見君子而後厭然揜其不善，而著其善，人之視己，如見其肺肝矣，然則何益哉？此誠於中，必形於外。故君子所以謹其獨也。且惡積於中，非但一人見其肺肝，蓋十目十手所指視也，不謹其獨可乎？夫有財之富則潤屋矣，無欺之德則潤身而心廣體胖矣。故君子必誠其意以謹其獨，而不自欺可也。況乎至誠而不動者未之有也。」<sup>67</sup>

呂柟此段乃循經發明旨趣，其曾云：「此章大段工夫只在『勿自欺』上。或善或

<sup>65</sup>（明）呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁756。

<sup>66</sup>朱子注曰：「此言前王所以新民者止於至善，能使天下後世無一物不得其所，所以既沒世而人思慕之，愈久而不忘也。」參見（宋）朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁6。

<sup>67</sup>（明）呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁755。

惡，苟既知之，能不自欺，則善必能實好，惡必能實惡，而意就誠矣。」<sup>68</sup>所謂「勿自欺」即真實面對感受，如同「惡惡臭」、「好好色」般本能的自覺。能夠誠實面對己心，進而「為善去惡」即是「誠意」。準此，呂柟對「誠意」的理解與朱子是一致的，同樣在強調從誠其好善惡惡之意，落實到為善去惡的工夫修養。之後，面對〈淇澳〉、〈烈文〉兩詩，呂柟詮釋道：

彼淇澳之詩，言君子盡切磋琢磨之功，極瑟憺赫喧之盛，而造乎盛德至善之誠，則當世之民不能忘也。豈惟當世？彼烈文之詩，言前王德成於己，後世之人親賢樂利，各得其所，雖沒世不能忘也，豈有他哉？皆由誠意耳。

69

呂柟認為聖人前賢的盛德至善，皆得自於「誠意」之功。如能將「誠意」發揮至極致，既能「德成於己」，亦能澤披當世、後世之民，使人終難忘懷。此段呂柟的解釋與朱子注解即不相同了。按照朱子移文的想法，此主要在闡釋「明明德者之止於至善」、「新民者之止於至善」的境界。而呂柟於古本脈絡下詮釋，則在歸結人民「不能忘」的緣由乃出自於為政者之「誠意」，此正其所謂「言天下便本諸意」的詮釋進路。接著，呂柟疏解云：

〈康誥〉言文王克明德，〈太甲〉言成湯顧諟天之明命，〈帝典〉言唐堯克明峻德，皆自明此至誠之盛德耳。然誠意之功又不可間，雖施諸民亦然。故〈盤銘〉之日新、〈康誥〉之作新民、文王詩之新命，言君子內不愧己，外不愧人，仰不愧天，無所不用其誠而造其極也。是何也？誠者，人之所當止，不誠，則無物矣！故〈玄鳥〉緡綿之詩云爾也。然能止於誠而無入不自得者，惟文王為然。故其《詩》言：『緡熙敬止』，而仁、

<sup>68</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈太學語第三十一〉，《涇野子內篇》，卷 23，頁 245。

<sup>69</sup>（明）呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 755。

敬、孝、慈、信，各臻其極也。於是孔子又因止信而言，聽訟猶人不足貴也，必也使無訟乎。蓋無情而不誠者，不得盡其偽辭，則以吾之誠意大畏其志，而人信之也。故曰：此謂知本也。夫古人言明善誠身，然誠身實所以明善，即所以誠身故格物，格物以修身為知至，而此以誠身為知本也。<sup>70</sup>

依據此解，呂柟詮釋朱子傳之首章，技巧性的以「自明此至誠之盛德」來定義，成功將其收束於「誠意」的主旨之下。接著，以「誠意之功不可間，雖施諸民亦然」來解釋〈盤銘〉之「日新」、〈康誥〉之「作新民」、《詩》之「新命」。由此發出君子除自誠不已之外，更應將「誠意」發揮到極致以造化百姓，藉此強調誠意之功的不可間斷。而〈玄鳥〉、〈緜〉之詩，呂柟則依照「誠者，人之所當止」來詮釋，援引《中庸》「不誠，則無物」<sup>71</sup>互為發明，使其不離「誠意」主旨。至於「穆穆文王，於緝熙敬止」一段，呂柟仍以《中庸》來詮釋<sup>72</sup>，以為惟有文王方能「止於誠」而「不失其道」，並達到「仁、敬、孝、慈、信各臻其極」。因此，「誠意」實乃眾德之本。最後，「無訟」的部分，呂柟認為是孔子針對「止信」所做的闡述。如何達到「無訟」而人信之，其根本就在於「誠意」，知此即謂之「知本」。據此，呂柟擺脫朱子以此釋「本末」的框架，依循文意，將「信」與「誠意」連結，符合一般對「誠、信」緊密關係的認知，詮釋起來並無扞格之處，且充分顯現另一種詮釋視野。逐條釐清後，呂柟再次聚焦至綱要，強調「以誠修身」的目的乃為明白「至善」之所在，正如「誠意」必先「格物」一般。是以，「格物」以「修身」為要，而「誠意」即以「誠身」為本。在此，呂柟結合《中

<sup>70</sup>（明）呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁755。

<sup>71</sup>此引《中庸》第二十五章：「誠者，物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。」參見（宋）朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁34。

<sup>72</sup>出自《中庸》第十四章：君子素其位而行，不願乎其外。素富貴；行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難。君子無入而不自得焉。」參見（宋）朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁24。

庸》「誠身」的概念<sup>73</sup>，引證歸結，使文意旨趣更加圓融，也使解經有所憑據，不至淪為個人臆說。總之，呂柟詮解「誠意」一節，無不用「誠意」貫穿其間，在「誠意」的主軸下，使朱子改本移易的部分全數回歸至「誠意」意旨，作為反覆論述、推演的闡明。如此詮釋，足見呂柟對經典的融會貫通、研究梳理用力頗深。然而，「誠意」一節所占篇幅甚長，似與其他條目闡釋比重差異頗大。對此，呂柟加以澄清道：

曰：「若是則釋誠意之辭不亦煩乎？」（呂柟）曰：「八者之事，雖各有攸當，論其功力皆本諸誠意。蓋格物雖在先，亦屬致知，不及誠意力行之為難也。能乎此，則正心以下，如水之沛然矣。……是章或言其功，或徵諸事，或本諸體，或稽諸效，反覆推演，不一而足，雖平天下之意亦宛然見矣。」<sup>74</sup>

秉持著「知先行後」的立場，呂柟認為「格物」當先於「誠意」，為學者必先知善知惡，才能以此「誠意」。此乃基於為學次第而言，但若論八者功力，呂柟以為「誠意」貫穿治學終始，實為諸條之本，能誠意，則正心以下皆可沛然而成。因此，「格致之後，誠意一段工夫，亦自不可闕」<sup>75</sup>，「誠意」於《大學》工夫中甚為關鍵。此段釋「誠意」，正由各個面向角度闡明「誠意」之要、之功，主論「誠意」，實則已涵括脩、齊、治、平之事，於是不可以繁瑣視之。

不過，雖說「誠意」具有承上啟下之功，呂柟對王陽明將「誠意」突出，作為《大學》工夫的首要卻相當反對。陽明詮釋《大學》亦信用古本，然其解「格物」乃以「《詩》云：瞻彼淇澳」至「民之不能忘也」作為解釋，如此即置「誠

<sup>73</sup> 此據《中庸》第二十章：「誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。」參見（宋）朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁31。

<sup>74</sup> （明）呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁756。

<sup>75</sup> （明）呂柟著，趙瑞民點校：《鷲峯東所語第十九》，《涇野子內篇》，卷14，頁136。

意」於「格物」之前，而成「聖門教人用功第一義」。<sup>76</sup>據此，其總括《大學》內涵為：「大學之要，誠意而已矣。誠意之功，格物而已矣；誠意之極，止至善而已矣。止至善之則，致知而已矣。」<sup>77</sup>此即以「誠意」為核心，構建了一個以良知為指導、誠意為功要的心學學說。對於陽明以「誠意」主導「格物」的詮釋，呂柟辯駁道：「格、致、誠、正雖一時一串功夫，其間自有這些節次。且如佛氏寂滅，老子清淨，切切然唯恐作那仙佛不成，其意可謂誠矣，然大差至於如此，正為無格致之功也。」<sup>78</sup>同是看重「誠意之功」，肯定八條目之間彼此相通，但呂柟認為其中仍有次序節次，不可躐等凌節，若無格致之功，僅求意誠，即容易淪為佛、老。此番批評固然含有呂柟對陽明「誠意」說的誤解<sup>79</sup>，但也充分顯現其堅持程朱立場，強調「格物致知」、「知先行後」的順序，從日用倫常、具體事物下手，逐步取得豁然貫通的「即物窮理」路線。

整體而言，在《大學》的詮釋上，呂柟係結合個人理學思想與治經所得，在程朱之學的基礎上進行修正與建構。其所建立之《大學》思想，在理氣觀的主導下，特別著重本末一貫的精神。舉凡以「明明德」統攝三綱領，釋「誠意」便及天下，聞見之知與德性之知的貫通，均可見此特色。至於「格致」之說，呂柟則圍繞「修身」主旨展開，推究其目的乃在對治時人馳心於外之弊，也在扶救心學淪為「明心見性」的危機。由此可見，呂柟對《大學》的闡釋，充分顯現其注重日用人事、講求下學工夫的學術性格，雖然整體不及朱子體系嚴密，亦不似陽明學說之創新，但就現實關懷而言，仍然有其獨特的價值。

<sup>76</sup> (明)王守仁：《傳習錄（中）·答顧東橋書》，《王陽明全集》，卷2，頁27。

<sup>77</sup> (明)王守仁：〈大學古本序〉，《王陽明全集》，卷7，頁58。

<sup>78</sup> (明)呂柟著，趙瑞民點校：〈鷲峯東所語第十九〉，《涇野子內篇》，卷14，頁136。

<sup>79</sup> 牟宗三先生認為王陽明「誠意」說乃由「致良知」理論所開出，其云：「為善去惡即是在致良知中純化經驗中之意念以及意念內容：自純化「意念」言，為誠意；自純化「意念內容」言，為格物，故可總統於「為善去惡」也。是以正心、誠意、格物，皆在「致良知」之先天工夫中而為一體無間之完成。」參見牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》（臺北：聯經出版社，2009年，10月），頁243-244。

## 第二節 一氣貫通天人的《中庸》詮釋

《中庸》相傳為子思繼承孔子而作，然子貢嘗云：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」<sup>80</sup>對照《中庸》內容，卻是以貫通「天道性命」之學為主。因此，《中庸》被視為是發展儒家道德形上思想的重要著作。自唐代李翱著〈復性書〉，首倡「誠明之源」、「性命之道」，開啟了後世對《中庸》的重視。<sup>81</sup>此後，宋代胡瑗撰《中庸口義》、司馬光撰《中庸廣義》<sup>82</sup>；周敦頤以〈中庸〉合釋《易傳》，張載作〈正蒙〉闡發「天道性命相貫通」之旨等，俱見《中庸》於宋代之風行。<sup>83</sup>其後，程顥、程頤相繼抉發《中庸》內蘊，表彰其形上思想。南宋朱子則承二程之學撰成《中庸章句》，建構了《中庸》的義理價值，並確立其經典地位。朱子以「天理」概念重新梳理《中庸》經義，將性、道、教、中和、誠等概念予以貫通，使之成為儒家闡釋「天道」與「人道」的典據。按其對章節的安排，自開篇「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」至「致中和，天地位焉，萬物育焉」乃《中庸》首章，全篇的體要，其下二十章都是首章的發明。從第二十一章「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教」之後，則在闡發「誠」的概念，其下章節續以「天道」、「人道」作分論，全篇共有三十三章。朱子重塑、注解後的《中庸章句》，體系宏大，表意明確，層次分立，確實是不易撼動的經典之作。直至明代，王陽明提出心學思想，以良知本心闡發《中庸》，開展出不同的詮釋樣貌，方突破以朱注為尊的一統局面。呂柟雖不似陽明另闢蹊徑，但其解《中庸》選擇以古本為主，顯然在朱子所構思的義理架構外，另有個人的治經心得。其嘗概述《中庸》曰：

<sup>80</sup> (宋)朱熹：《論語集注·公冶長》，《四書章句集注》，頁79。

<sup>81</sup> 高萩華：《朱子解經思想研究》，國立台灣師範大學中國文學系博士論文，2007年，頁155。

<sup>82</sup> 一般以為司馬光是北宋最早註釋《中庸》的學者，然在司馬光之前，北宋三先生之一的胡瑗，即著有《中庸口義》一卷。參見郭曉東：〈司馬光《中庸》詮釋的再考察：從經學史與道學史的視域出發〉，《經學、道學與精典詮釋》（臺北：國立台灣大學出版中心，2011年6月初版），頁57。

<sup>83</sup> 王邦雄等：《中國哲學史》（臺北：里仁書局，2005年），頁449-490。

子思子以明人而尊祖也。人也者，道也。惟孔子為能盡之耳。故道非外物，自性而出耳。由教而為道者，戒慎恐懼以謹其獨，則得率性中和之道，而可以為天下大本、達道也。果致其極焉，則位天地、育萬物，天命亦在我矣！……道雖始於卑近而其幽深通乎鬼神……能盡之者，其惟大舜、文、武、周公、孔子乎。大舜之大德，得天；文王之作述，無慮；武王、周公之達孝，易於治國；孔子之論政，本於誠明，其致一也。其下又以誠明分天道、人道而言，凡以明孔子耳。……蓋以君子三重之道，一本諸身而知天、知人以居天位，然後能師表天下後世也，然孔子雖不得位，而其學則盡乎是矣。蓋兼帝王天地之道而時出之，孔子其至聖乎，然皆本於至誠焉。……所謂天下莫能載者，孔子載之矣。衣錦以下則又言君子作聖之功，以至其極爾。故曰：子思以明人而尊祖也。<sup>84</sup>

按照歷來說法<sup>85</sup>，呂柟認為《中庸》作者即為子思，其著書目的在於「明道而尊祖」。所謂的「中庸之道」惟孔子能全備而得<sup>86</sup>，一般人須歷經戒慎恐懼、慎獨之教，才能達至此境界。故子思作《中庸》即在明此「率性中和之道」。除了孔子之外，呂柟認為大舜、文、武、周公，雖然各人功業有所不同，然其本均為「能盡此道」，此便回應了朱子聖聖相傳的道統說<sup>87</sup>，將「中庸之道」的實踐與完成作為聖人之道的根本。其後論「誠」之章節，呂柟則視為在闡明孔子成聖的大本。根據呂柟概述的觀點，以下即提出幾個要項作為探究：《中庸》綱要的詮釋、「中和之道」的意涵、「誠」的理解，以這三個角度觀察分析呂柟的《中庸》詮釋。

<sup>84</sup> (明)呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁768。

<sup>85</sup> 孔穎達《禮記正義》：「鄭《目錄》云：『名曰中庸者，以其記中和之為用也。庸，用也。孔子之孫子思伋作之，以昭明聖祖之德。』」參見(唐)孔穎達：《禮記正義》(臺北：藝文印書館，1997年8月)，頁879。陸德明之《釋名》亦採其說。朱熹《中庸章句》引程子之說，亦以為子思所作。參見(宋)朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁17。

<sup>86</sup> 呂柟云：「中庸之道，惟夫子為能備之。雖大舜、文、武、周公之事，皆一以貫之矣！」參見(明)呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁785。

<sup>87</sup> 朱子於「哀公問政」章後云：「此引孔子之言，以繼大舜、文、武、周公之緒，明其所傳之一致，舉而措之，亦猶是耳。」參見(宋)朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁32。

## 一、《中庸》綱要的詮解

### (一)「天命之謂性」——天所命者只是一物，即氣即性

《中庸》開篇「天命之謂性，率性之謂道、修道之謂教」，被視為全書的總綱，其精要式地揭示天命、性、道、教等概念，帶給後世注家許多詮釋的思考。以往對此之詮釋攸關著詮釋者對本體的理解，以及個人的天人思想。是以，探討呂柟的《中庸》思想，勢必以此作為開端，在分析之前，先行了解朱子《中庸章句》對「天命之謂性」的注解：

命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。<sup>88</sup>

朱子認為天以陰陽五行之氣化生了萬物，在形體生成的同時，亦賦之以「理」，成為萬物之本性。故「性」即是「理」，其在天為「陰陽五行之理」，人物稟受後則為「健順五常之德」。若單就人而言，則「天命之性」即指人的「道德之性」。據此，朱子以天道化生來解釋「性」，並將其本質訴諸於「天理」，為人性找到了道德價值的根源，同時，也成為人「體道踐性」的保證。針對朱子此番注釋，呂柟提出個人見解：

章詔問天命之謂性。先生曰：「天命只是個氣，非氣則理無所尋著。言氣則理自在其中，如形色，天性也。即是如耳目手足是氣，則有聰明持行之性。」又問：「自天賦與而言為命，自人之稟受而言為性，如何？」曰：「是

<sup>88</sup> (宋)朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁17。

以分為二矣！」<sup>89</sup>

在堅持「理氣是一」的立場下，呂柟以為「天命」是「理」，亦是「氣」。而天所賦予之「命」亦即人所稟受的「性」。因此，「天所命者只是一物，即氣即性。」<sup>90</sup>正如《孟子》所謂：「形色，天性也。」<sup>91</sup>一般。基於此認知，呂柟認為朱注不盡完善，其云：「朱子謂氣以成形而理亦賦，還未盡善。天與人以陰陽五行之氣，理便在裡面了，說個亦字不得。」<sup>92</sup>其雖認同朱子「性即理」的主張，但在天道本體的認知上，仍與朱子「理氣二分」、「理先氣後」的理論<sup>93</sup>，有所殊異。呂柟的理氣思想，實際上含有「即氣求理（性）」的內在理路，換言之，理（性）的本體呈現，只是在氣上求其流行發用的合理適宜。因此，呂柟的「理」或「性」並非如同程朱所定義，為一切存在的根源、先驗的道體，而是氣的發用流行動靜有常，此即其重視具體工夫，主張「下學人事，上達天理」<sup>94</sup>的思想特色。然而，基於一氣流行的本體思想，呂柟對《中庸》「天命」下貫至人「性」的詮釋，其實也就相對缺少了超越的、形而上的理論成分。而攝「性」歸「氣」的理路下，「性」亦無所謂「天命之性」與「氣質之性」之分，呂柟云：

陳德文因問：「夫子說性相近處，是兼氣質說否？」先生曰：「說兼亦不是，卻是兩個了。夫子此語與子思元是一般，夫子說性元來是相近的，但後來加著習染便遠了。子思說元是打命上來的，須臾離了便不是。但子思是恐人不識性之來歷，故原之於初，夫子因人已墮於習染了，故究之於後。語

<sup>89</sup>（明）呂柟：《四書因問·中庸》《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁770。

<sup>90</sup>鍾彩鈞：〈呂涇野思想研究〉，《中山人文學報》，18期，2004年4月，頁3。

<sup>91</sup>此引《孟子·盡心上》：「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。」參見（宋）朱熹：《孟子集注·盡心上》，《四書章句集注》，頁360。

<sup>92</sup>（明）呂柟：〈鷲峯東所語第二十一〉，《涇野子內篇》，卷16，頁156。

<sup>93</sup>朱熹：「未有此氣，已有此性。氣有不存，而性卻常在。雖其方在氣中，然氣自是氣，性自是性，亦不相雜染。」參見（宋）朱熹：〈性理一·人物之性氣質之性〉，《朱子語類》，收錄於朱傑人等主編：《朱子全書》，卷4，頁196。

<sup>94</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈鷲峯東所語第二十二〉，《涇野子內篇》，卷17，頁172。

意有正反之不同耳。」<sup>95</sup>

孔子「性相近」乃針對氣質之性而言，此為程朱學者一貫的理解。<sup>96</sup>然而，呂柟卻以為孔子所謂的「性相近」，和子思「天命之謂性」乃是同一對象的不同解讀。細言之，子思是由本源處揭示「性」的來歷，而孔子則據人性後天的習染而發。<sup>97</sup>然而，無論是以明先天的來源，抑或警戒於後天的呈現，「性」即是「氣」，且只為一體。故「天命」、「性」、「理」三者，對呂柟來說，本質皆為一物，此以「氣」貫通天人、性氣的詮釋觀點，正為匡正朱子學說，貫徹「理氣一元」思想的呈現。

## (二)「率性之謂道」——聖人之道，雖高遠處皆平實

知「性」之由來，再看呂柟對「性」與「道」關係的解讀，其云：「人率此性而出即是道」<sup>98</sup>、「道非外物，自性而出」<sup>99</sup>，這樣的說法實際上與朱子相同，可以說是完全承繼於朱子的注解：

率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。<sup>100</sup>

朱子以為當天下萬物皆循性而行，則一切存在及活動都將是「道」的顯現。如此

<sup>95</sup> (明) 呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 771。

<sup>96</sup> 朱子於「性相近也，習相遠也」下注：「此所謂性，兼氣質而言者也。」並摘錄程子之言：「此言氣質之性。非言性之本。若言其本，則性即是理，理無不善，孟子之言性善是也。何相近之有哉？」參見(宋)朱熹：《論語集注·陽貨第十七》，《四書章句集注》，頁 175。

<sup>97</sup> 實際上，孔子此章所著重的並非「性」的本質，而是在強調學習對人之影響，如同呂柟所謂之「究之於後」。唐君毅先生對此曾云：「孔子之於此言人之性相近，亦對照人之所志所學之相遠，而言其相近；以見人性之相近，猶不可恃，立志好學之為不可少。亦見相近之人性，可為人之不同之志向與學習之所成之根據，而見此相近之性，可連繫於各種可能之形態之志與學。此即孔子不重人性之為固定之性之旨，而隱含『相近之人性，為能自生長而變化，而具無定限之可能』旨也。」詳參唐君毅：《中國哲學原論·原性》，收錄於《唐君毅全集》(臺北：臺灣學生書局，1991 年)，卷 13，頁 31-32。

<sup>98</sup> (明) 呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 770。

<sup>99</sup> (明) 呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 768。

<sup>100</sup> (宋) 朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 17。

一來，「道」便無所不在。<sup>101</sup>呂柟按照朱子「人物各循其性自然」的說法，亦強調「道」的隨處可見：

泉問：「鳶飛魚躍與語大語小通否？」先生曰：「此是打做一片說得的。謂道之大可載也，一鳶之飛直至於天，一魚之躍直出於淵。謂道之小可破也，莫大如天，一鳶之小，制他不飛不得；莫廣如地，一魚之小，制他不躍不得。這等看來，古人滿目便見天理流行，滿目中皆是道。孔子致歎於逝水，子思有取於鳶魚，皆是心常見得。後來程子亦是實落為這學問的。他看到子思鳶魚之喻，便提掇出來，謂子思吃緊為人，活潑潑地。他亦不是浪說。諸生今日亦須勿忘此意，觸處見得，方是學問無間斷處。故『君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是』。」<sup>102</sup>

根據上述，呂柟認為「道」並非大、小可以言喻，其充塞天地之間，自是無所不在。是以，鳶飛魚躍便是「道」的展現，其被體察、領會的關鍵在於「勿忘此意」且「無間斷」。因此，聖賢所見皆是「天理」，滿目皆是道體流行，即是源於隨時隨地毋忘「道」之所在。準此，呂柟肯定「道」的廣泛存在，同時也講求要無間斷地去體道、求道，這與《中庸》「道也者，不可須臾離也」<sup>103</sup>的主張是一致的。不過，呂柟對「道」的理解雖承襲朱說而來，卻也有個人所偏重處，那便是貼近日用人事來闡發「道」。如朱子云：「聖人之道，有高遠處，有平實處。」呂柟釋為：「雖高遠處皆平實。」<sup>104</sup>又如講論「聖人盡道猶有不知不能」時，一生質疑：「(孔子)問禮、問官恐是小事。」呂柟辨正云：「道無大無小，知官可以安民生，知禮可以復民性，如何看做小的。」<sup>105</sup>由此可知，在「道」的客觀存在下，呂柟

<sup>101</sup> 楊祖漢：《中庸義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，1983年10月），頁106。

<sup>102</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：《鷲峯東所語第二十》，《涇野子內篇》，卷16，頁158。

<sup>103</sup>（宋）朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁17。

<sup>104</sup>（明）呂柟：《宋四子抄釋·朱子抄釋卷二》，頁366。

<sup>105</sup>（明）呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁776。

除肯定其具有高遠不可象，「極至便通乎鬼神」的形上特質外<sup>106</sup>，更著重於「道」的切實可行處。故其所關注的並非對「道」的溯源和釐定，而是如何實現、體驗已存在的「道」，此正顯現呂柟堅持在日常人倫中用功，堅持於下學中體道的一貫思維。

概言之，呂柟以為「道」乃「率此性而出」，故「性」即為「道」之所由。而「道」無所不在，自廣至微，隨處得見其流行發用，其本質與「性」、「理」相連，然「道」與「性」、「理」如何區分？對此，呂柟辨析云：

誠與道，一理也。由其在心，故曰誠；由其在行，故曰道。<sup>107</sup>

呂柟以為「誠」與「道」本質皆是「理」，惟依「理」之在「心」、在「行」，而有「誠」、「道」之別。如是，「天理」無象可形，則「道」也應如此。然所幸的是，尚可由「行」而知之，意即只要觀聖人如何「行」，即可見「道」之所在。因此，以下便探究呂柟如何理解「道」的具體呈現。

### （三）「修道之謂教」——修為此道即是教

《中庸》總綱末句，提點出「道」、「教」之關係，一般認為「教」乃「道」的具體落實處，朱子於「修道之謂教」注曰：

修，品節之也。性道雖同，而氣稟或異，故不能無過不及之差，聖人因人物之所當行者而品節之，以為法於天下，則謂之教，若禮、樂、刑、政之屬是也。<sup>108</sup>

<sup>106</sup> 呂柟云：「道是個無大無小、無遠無近、無隱無顯的。始雖是造端乎夫婦，極至便可通乎鬼神。」參見（明）呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁779。

<sup>107</sup> （明）呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁787。

<sup>108</sup> （宋）朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁17。

根據朱子的解釋，人因氣質的障蔽，並非均得以循「道」而行，故須先「明道」，才能「行道」。<sup>109</sup>使人「明道」的途徑，仰賴於具體的教化之功。因此，朱子認為聖人據「道」以制「教」，「修道」即為「品節人物之道」。此奠基於聖人立教的觀點，成為朱注的特色。然而，王陽明並不認同朱子的詮釋，其云：

道即性，即命。本是完完全全，增減不得，不假修飾的。何須要聖人品節？卻是不完全的物件。禮樂刑政是治天下之法，固亦可謂之教。但不是子思本旨。若如先儒之說，下面由教入道的，緣何舍了？聖人禮樂刑政之教，別說出一段戒慎恐懼工夫？卻是聖人之教為虛設矣！……子思性、道、教，皆從本原上說。天命於人，則命便謂之性。率性而行，則性便謂之道。修道而學，則道便謂之教。<sup>110</sup>

陽明將「天、性、道、教」視為「心」的不同面向，以為「天命」於人則為「性」，「性」在心即是「良知」，而「率性之道」、「修道之教」都是為求本性、良知的落實。因此，在陽明看來，「率性」即依循本心良知而行，「修道」則是復返本心良知。故本心良知本是「完完全全」，自然不須加以「品節」。陽明反對朱注，乃基於心學立場，反對依靠外在之禮、樂、刑、政來使人「體道明性」。畢竟，對陽明而言，「命、性、道、教」所指涉的皆是「良知」<sup>111</sup>，工夫只是向內覺察、擴充，而不假於外。

和王陽明相同，呂柟亦不以朱注為是，其認為「道豈可云品節？」<sup>112</sup>顯然與朱子立場不同。不過，其所據思想不似陽明以心體統攝一切，而是立足於個人一貫的踐履思維：

<sup>109</sup> 楊祖漢：《中庸義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，1983年10月），頁110。

<sup>110</sup>（明）王守仁：《傳習錄（上）》，《王陽明全集》，卷1，頁25-26。

<sup>111</sup> 王陽明云：「『天命之謂性』，命即是性。『率性之謂道』，性即是道；『修道之謂教』，道即是教。」問：「如何道即是教？」曰：「道即是良知。真知原是完完全全，是的還他是，非的還他非，是非只依著他，更無有不是處，這真知還是你的明師。」參見（明）王守仁：《傳習錄（下）》，《王陽明全集》，卷1，頁69。

<sup>112</sup>（明）呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁768。

人率此性而出即是道，修為此道即是教，猶自明誠謂之教也。<sup>113</sup>

呂柟按照一般對「修」字的理解，將「修」訓作「修為」，故「修為此道」即是「教」。若以《中庸》的概念來說明，即與「自明誠」的意思相同。據此詮解，呂柟顯然是站在修道者、學習者的立場來詮釋此句，而非如朱子以聖人立場的觀照下去解讀。那麼，「教」的實際內容又是如何？對此，呂柟云：「君子戒慎恐懼以謹此獨爾，是即修道之教也。」<sup>114</sup>、「戒懼、慎獨便是修道之功，聖人為法於天下，學者取法於聖人皆是。」<sup>115</sup>可見，「戒慎、恐懼」、「慎獨」為聖人之教，亦為學者修養之功，人若能盡此「教」，方可修得「中和之道」。除此之外，呂柟針對「自明誠，謂之教」的部分，也有詳細的闡釋，其曰：

自明而誠是有私欲雜了，必有所見聞而後有所得，故或師友之開通，典籍之覺悟，心思之擴充，言動之觀法，至於見一草一木之微也，亦或觸類知進皆謂之教。如張子所謂「糟粕煨燼無非教」者一般。<sup>116</sup>

由上可知，「教」的範圍包括平日為學修身之功，其內涵與呂柟定義之「格物致知」彼此相符，同樣講求「即物窮理以致知」。而「自明誠」亦同《大學》「明明德」一般，皆在去其私欲以復性之本然。<sup>117</sup>如是，這裡的「教」亦即「明」的工夫，為「明善入誠」之下手處。若再結合「戒、懼、慎獨」之謂，可以確立呂柟所定義的「教」即為學者具體修身之功，內容都是如何臻於「道」的修養作為。那麼，朱子「自明誠，謂之教」又如何解釋？其云：「先明乎善，而後能實其善

<sup>113</sup> (明) 呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 770。

<sup>114</sup> (明) 呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 769。

<sup>115</sup> (明) 呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 771。

<sup>116</sup> (明) 呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 784。

<sup>117</sup> 呂柟云：「元初本是明的，但受形時或氣少夾雜了些，且又加幾番習染過來，便與元初的本體不同了。故必須在明上起，才到得聖的去處。……故曰：『不明乎善，不誠乎身。』《大學》謂『在明明德』，亦是如此。」參見(明) 呂柟：《四書因問·中庸》，頁 784。

者，賢人之學。由教而入者也，人道也。」<sup>118</sup>朱子認為賢人本身無法呈現天理之本然，必須經由教化之功，以明善而誠其身。在此，「教」指禮、樂、刑、政等，乃外在典章制度、政令教化的意思，與呂柟的定義仍有所差異。分析兩人所言，呂柟是以「體道者」的身分，去定義「道」與「教」的關係，因而形成「踐教明道」的解讀觀點。而朱子則基於傳統教化觀立場，嘗試將「道」客觀化、普遍化，故以「設教明人」來詮釋。朱子的脈絡，是從「天理」推演至「聖人立教，為法天下」，呈現由「天道」落實於「人道」，由形上而形下的下貫歷程。而呂柟則以「氣」作為天命、性、理的本質，統合了天、人與萬物，「天道」的體現只當在人事具體處尋求。因此，以踐履的角度，展現「由人見天」的思考基調。相較之下，呂柟的最終關懷，仍是現實的「行道」問題，踐履的要求即是其理解經典的根基。至於，王陽明所詮釋的「修道之教」，主要還是返回本性，朗現良知的意思。其「修」雖有踐履、落實之義，然其所謂之「道」指的卻是「良知」，此非但與呂柟所言本體不同，也取消了外在的學知之功，顯然不同於呂柟的詮釋進路。

綜而觀之，呂柟在理氣關係的理解上，已非程朱一貫的思想脈絡，也非陽明心學下的思考路徑。由於這獨特的理論主張，導致其在「性、命、道、教」的闡釋上，開展出不同於朱子、陽明的詮釋理路。而其以一氣統合天命、性、理的解經方式，也使原本代表儒家天道本體思想的《中庸》，形上意味淡化不少，而成為深具呂柟個人學風的《中庸》思想。

## 二、「中和之道」的內涵與詮釋

### (一)「性」、「情」乃體用一原

在探討「中和之道」以前，先要釐清「性」與「情」的關係。「性」在上節已作討論，故現就「情」作梳理。「喜、怒、哀、樂」為人之常情，是人表現於

<sup>118</sup> (宋)朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁32。

外的情感、情緒，因此，以「喜、怒、哀、樂」為「情」，乃古今學者的普遍共識。《中庸章句》於「喜怒哀樂之未發」一節注曰：

喜怒哀樂，情也。其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也，無所乖戾，故謂之和。大本者，天命之性，天下之理皆由此出。道之體也。達道者，循性之謂，天下古今所共由，道之用也。此言性情之德，以明道不可離之意。<sup>119</sup>

朱子以「未發之中」與「已發之和」來分別定義「性」、「情」，則「未發」、「已發」即為不同層次的存在。當「喜怒哀樂」未發時，心所呈現之不偏不倚的狀態謂之「中」，「中」即是「性」。而「和」指的是表現於外的「情」發用合乎節度。如是，「情」乃「道」的發用和呈顯，「性」為「道」的本體和根源。換言之，在朱子的思考中，「性」為形而上之「理」，「情」則為形而下之「氣」，「性」與「情」存在著本質、層次上的區別。

王陽明的詮釋與朱子不同，其認為「未發之中」是本心良知，當人與外物相接，本心良知自然發用，即得「發而中節」之「和」。其云：

未發之中即良知也，無前後內外而渾然一體者也。<sup>120</sup>

人只要成就自家心體，則用在其中。如養得心體，果有未發之中，自然有發而中節之和，自然無施不可。<sup>121</sup>

可見，「未發之中」、「已發之和」在陽明只是一種體用關係，兩者所指涉的都是本心良知，只不過一是就其狀態而言，另一則是以其發用言之。因此，陽明主張

<sup>119</sup> (宋)朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁18。

<sup>120</sup> (明)王守仁：《傳習錄(中)》，《王陽明全集》，卷2，頁42。

<sup>121</sup> (明)王守仁：《傳習錄(上)》，《王陽明全集》，卷1，頁14。

「體用一原，有是體即有用。有未發之中，即有發而中節之和。今人未能有發而中節之和，須知是他未發之中亦未能全得。」<sup>122</sup>因此，「已發」、「未發」在陽明即無形上、形下的層次區分，兩者乃緊密相連且相互成全。

至於呂柟的詮釋，則有別於朱子和陽明。首先，呂柟在「性」、「情」關係上，不將二者作質性上的區分，反倒將其視為一體：

人之喜怒哀樂，即是天之二氣五行，亦只是打天命之性上來的。仁義禮智隱於無形，而喜怒哀樂顯於有象，且切緊好下手做工夫耳。學者誠是養得這中好了，即當喜時，體察這喜，心不使或流；怒時，體察這怒，心不使或暴，哀樂亦然。則工夫無一毫滲漏，而發無不中節矣！<sup>123</sup>

以喜怒哀樂專為情者固非，以其未發專為性者亦非。故舜曰：「人心惟危，道心惟微，允執厥中。」<sup>124</sup>

呂柟認為「喜怒哀樂」之情，秉自陰陽五行之氣，而與「天命之性」同為一體。兩者關係在於「仁義禮智」之性，必須透過具象的「喜怒哀樂」之情，彰顯其道德內涵。換言之，「情」由「性」出，「性」由「情」顯，在本質均為「氣」的前提下，「性」、「情」是相互涵攝的。即當「喜怒哀樂」發用之際，「仁義禮智」之性猶在其中。而「仁義禮智」的彰顯，亦不外乎「喜怒哀樂」之情，故其云：「性情一理，識情者識性，識性者識情。」<sup>125</sup>呂柟對「性」、「情」關係的詮釋，在一氣互通的定義下，化解了兩者的對立性。所謂對立不單是形而上、形而下的層次對立，還包含了「已發」、「未發」過程中的對立。然而，此「性情一體」觀，尚

<sup>122</sup> (明) 王守仁：《傳習錄（上）》，《王陽明全集》，卷1，頁12。

<sup>123</sup> (明) 呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁771。

<sup>124</sup> (明) 呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁769。

<sup>125</sup> (明) 呂柟：《二程子抄釋·呂大臨東見錄第二》，《宋四子抄釋》，卷1，頁60。

須仰賴「心」的持衡，使「情」在發用時能「合宜適中」、無不「中節」，此時「性」、「情」方可等同、一致。若「心」不能善盡知覺、體察的功能，則「喜怒哀樂」失去節制，自無法彰顯「仁義禮智」的道德價值。是以，「心」的作用十分關鍵，正如《尚書·大禹謨》所揭示，「心」能「執中」以隨「天理」，「道心」自然呈現。若是為欲所行，不知檢索，則必當使「人心」墮於欲念橫流。

呂柟貫通「性」、「情」，泯除「未發」、「已發」之別的詮釋，固與朱子嚴分「性」、「情」的訓解不同，但是在建構「心」、「性」、「情」三者的關係上，卻明顯沿襲了朱子「心統性情」的理論。至於，呂柟與王陽明的詮釋，乍看之下似乎相當一致，甚至呂柟也持「體用一原」的說法：「喜怒哀樂人所易見，雖下愚、不肖亦有之，仁義禮智已在其中，蓋體用一原之謂也。」<sup>126</sup>呂柟認為「仁義禮智」為「心」之體，「喜怒哀樂」為「心」之用，兩者所據均在一「心」。不過，呂柟此說是立基於「一氣流行」，陽明的說法則是以「本心良知」為主體而論，因此，兩人運用的概念一致，思想體系仍是迥然不同。

## (二)「致中和」——自我而致之

雖然在《四書因問》中，呂柟未曾單就「中」、「和」字義作疏解。不過，從其講論中仍可推知其義：

「中何以為天下之大本？」(呂柟)曰：「外乎此，不太過則不及，皆非理也。」「和何以為天下之達道？」曰：「私喜、私怒行於一己，不能行於眾人也。」

問：「以中和而謂之大本、達道者何？」曰：「不然，則有過中失正之弊。喜，或不本於天命之性；怒，或不能必千萬人之同矣。」

<sup>126</sup> (明)呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁770。

「致中，以位天地。致和，以育萬物。然乎？」曰：「何必然。天地位、萬物育，即天命也。能盡性，則得天命爾。豈可析言耶不？」<sup>127</sup>

依據上述，可以得知呂柟「中」、「和」的詮釋，主要還是依循著朱注的脈絡來理解。其定義「中」為「無過與不及」，且必合於「理」；「和」則為「情得其正」並得「行於眾人」。「致中和」即是「盡性」，能「盡性」自是「得天命」。顯然，對於「中和」的詮釋，呂柟乃承於朱子注解，而進一步具體加以闡釋。不過，「中」若是就無所偏倚的「性」而言，那麼，在「情」未發之時，是否都可見得此「中」的氣象？對此，呂柟認為：「若說喜怒哀樂前求個氣象便不是，須是先用過戒懼工夫，然後見得喜怒哀樂未發之中。若平日不曾用過工夫來，怎麼便見得這中的氣象。」<sup>128</sup>一般人不如聖人生而誠明，氣質均有所偏蔽。因此，呂柟認為沒有歷經戒懼工夫，是不可能「中」的氣象。於是，學者必須要進一步了解「致中和」的修養途徑。

如何「致中和」而不離「中庸之道」？《中庸》提出了「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也」的工夫理論。針對此段工夫，呂柟在詮釋時不採取朱注以「存養省察」分釋<sup>129</sup>，而將其釋為「一件事」：

楷問：「涵養省察如何？」先生曰：「只是一件事。無兩個工夫。才省察是天理，便要擴充。是人欲，便要遏塞。戒慎是人己不交，耳不聞聲，目不見形時候，於念慮之萌處做工，便是慎獨工夫，亦無兩樣。」<sup>130</sup>

<sup>127</sup> 以上引言皆出自(明)呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁769-770。

<sup>128</sup> (明)呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁771。

<sup>129</sup> 關於「戒懼」、「慎獨」，朱子是以「靜存動察」、「存天理、去人欲」分而論之，其於「戒懼」注曰：「是以君子之心，常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使離於須臾之頃也。」於「慎獨」注曰：「言幽暗之中，細微之事，跡雖未形，而幾則已動，人雖不知而已獨知之，則是天下之事，無有著見明顯而過於此者，是以君子既常戒懼，而於此尤加謹焉，所以遏人欲於將萌，而不使其潛滋暗長於隱微之中，以至離道之遠也。」此外，又在「致中和，天地位焉，萬物育焉」下注曰：「自戒懼而約之，以至於至靜之中，無少偏倚而其守不失，則極其中，而天地位矣；自謹獨而精之，以至於應物之處，無所差謬，而無適不然，則極其和，而萬物育焉，」參見朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁18。

<sup>130</sup> (明)呂柟著，趙瑞民點校：《太常南所語第二十九》，《涇野子內篇》，卷22，頁226。

先生曰：「戒懼、慎獨，存天理、遏人欲。兩件看，恐還不是。此只是一個工夫。但獨處卻廣著，不但未與事物應接時是獨，雖是應事接物時，也有獨處。人怎麼便知？惟是自家知得，這裡工夫卻要上緊做。」<sup>131</sup>

呂柟強調「涵養省察」、「存天理，去人欲」、「戒慎恐懼」都只是一個「慎獨」工夫，毋須分做兩樣。同時，不只於「不睹不聞」、「一念將萌」之時，必須嚴謹地省察己心念慮之善惡，甚至在應事接物當下，也應該持守「慎獨」之功。呂柟對「獨」的理解與王陽明頗為相通，陽明云：「無事時固是獨知，有事時亦是獨知。人若不知於此獨知之地用力，只在人所共知處用功，便是作偽，便是『見君子而後厭然』。」<sup>132</sup>可見，呂柟與陽明都強調不與物接、己獨知時，乃至與事物相接時，皆要貫徹「慎獨」工夫，此與其均看重「心中念慮」有關。在釋「格物」時已提及呂柟對「念慮之所起」，也要盡窮格之功。而陽明更是「格心之意念」的鼓吹者。<sup>133</sup>如是，則對「心」的體察，可以說是兩人共通的治學要點。再回到「慎獨」工夫來看，若依照呂柟以「慎獨」貫穿動、靜一切工夫，將朱子「靜存動察」收攝於一的說法，似乎是取消了所謂的「靜時工夫」。對此，其解釋云：「靜所以驗動，動所以合靜，交相為用也。故存養、省察工夫只是一個，更分不得。」<sup>134</sup>言下之意是，其以為人沒有絕對的動、靜時刻，動、靜是交相出現的。因此，工夫必然要融會貫通，這也是學者必須時刻保持戒懼，進而隨時隨處省察、檢視己心的原因。

呂柟如此強調「慎獨」，乃在於其為成德入聖的關鍵：

<sup>131</sup> (明) 呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 771。

<sup>132</sup> (明) 王守仁：《傳習錄（上）》，《王陽明全集》，卷 1，頁 23。

<sup>133</sup> 王陽明釋「格物」曰：「『格物』如孟子『大人格君心』之『格』。是去其心之不正，以全其本體之正。但意念所在，即要去其不正，以全其正。即無時無處不是存天理。即是窮理。天理即是明德，窮理即是明明德。」參見(明)王守仁：《傳習錄（上）》，《王陽明全集》，卷 1，頁 4。

<sup>134</sup> (明) 呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 772。

子思推原學問大根本在慎獨，故致中和便能位育天地，萬物原同一氣來歷。聖人自有中和，學者必先慎獨而後有此。<sup>135</sup>

在此，呂柟點出聖、凡之間的差異，聖人為「生而知之」，故已有「中和」之境，而為學者必須就「慎獨」下手，工夫精熟後方能「致中和」以位育天地萬物。是以，呂柟以「學問大根本」來突顯「慎獨」工夫的必要性，以其作為入聖的門徑。此外，呂柟在「致中和」的詮釋上，與朱注稍有差異。對朱子「推而極之」<sup>136</sup>的解釋，呂柟更側重「獲致」的實質意義：

予謂《中庸》一是皆以致中和為本。他日得志，在位建功立業固不消說，不得志，在下變化得些風俗，亦便是能位育天地萬物了。這等看來，天地有大小，萬物有多寡，但隨己分量擴充去，而中和卻不可不致。<sup>137</sup>

致中和是自我而致之，不但言推極之也。若未育是實說其理，然必聖人在天子之位，方有此功效之極，若人之一身、一家，亦自有天地萬物，顧人之所致中和大小如何耳。<sup>138</sup>

雖然，呂柟也肯定朱子「推極」的說法，但本著對「踐履」的信仰，其還是選擇回到現實人事，將「位育天地萬物」回歸至「一身、一家」。並以為先講求個人

<sup>135</sup> (明) 呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 772。

<sup>136</sup> 朱子於「致中和」下注曰：「致，推而極之也。」參見(宋)朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 18。

<sup>137</sup> (明) 呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 772。

<sup>138</sup> (明) 呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 770。

切實做達、獲致「中和之道」，行有餘力再求推極於天下。畢竟，現實人世中並非人人皆可盡此功效之極。因此，呂柟主張「天地有大小、萬物有多寡，但隨己分量擴充去」，即是要學者先以己身為本，自「修己之身」出發，之後隨個人際遇、能力去「推極」中和之道。顯然，呂柟認為「致中和」乃「中庸之道」的關鍵，小至修身，大至化育天地萬物，功效之大不待言喻。故其謂：「《中庸》一是皆以致中和為本」，為學者自是不可不致「中和之道」。總的來說，呂柟認為《中庸》之本即在「致中和」，欲達「中和之道」則必於「性、情」上做工夫，而工夫之要就在於「慎獨」。因此，要戒懼常存，時刻省察，如此才能致得「中和」，從而盡得「中庸之道」。

### 三、「誠」原於天，當盡於人

#### (一) 一念、一事之「誠」

「誠」向來是《中庸》極為重要的概念，其功可貫通天人，成己成物，意蘊內涵相當深遠。朱子、王陽明對「誠」的闡釋，皆各本其思想而發，精要有別。朱子《中庸章句》曰：「誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。誠之者，未能真實無妄，而欲其真實無妄之謂，人事之當然也。」<sup>139</sup>其以為「誠」是天理之本然，即是以「誠」作為「天理」的本質。而「誠之」，則為人追求本性之「誠」，意即人落實內具道德價值的過程。如此一來，「誠」既是「天道」也內在於「人道」，不但為「天理」亦是「人事」。在朱子的詮釋下，「誠」貫徹了形上、形下，也合通了天、人。<sup>140</sup>不同於朱子的天理體系，王陽明以一貫的良知論進行詮釋，其釋「誠」曰：「誠是實理，只是一個良知。」<sup>141</sup>、「誠是心之本體，求復其本體，便

<sup>139</sup> (宋) 朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 31。

<sup>140</sup> 吳怡：《中庸誠的哲學》（臺北：東大圖書有限公司，1984 年 3 月），頁 58。

<sup>141</sup> (明) 王守仁：《傳習錄（下）》，《王陽明全集》，卷 3，頁 71。

是思誠的工夫。」<sup>142</sup>所謂「心之本體」，即是「良知」，即是「誠」。「思誠」出自《孟子》<sup>143</sup>，意指「人之道」，在此指返回良知本體，便是體證「誠」的工夫。陽明將「誠」視同於「良知」，故人只要體現良知，就達到天人合德的至誠之道。與朱子相較，陽明更加著重「誠」內具於人心的事實，認為只要反求諸己，便可貫通天道、人道。

呂柟對「誠」的詮釋，大致承繼朱子之說，仍以「實」解「誠」，以「理」論「誠」：

誠原於天也，而當盡於人耳。其盡之者，惟擇善而固執。<sup>144</sup>

蓋天地萬物之氣皆理也，理即誠也。<sup>145</sup>

在前述論「道」時，呂柟曾提及「誠」、「道」皆是一「理」，以其在心而曰「誠」。可見，呂柟肯定「誠」乃「天理」內具於人心，此說與朱子、陽明一致。不過，呂柟詮釋下的「誠」，得以貫通天人仍是基於其一氣相通之理論基礎，此即異於朱子以「理」，陽明以「良知」為主要的思想體系。除「天地萬物之氣皆理」的概念外，呂柟所謂「理即誠」、「誠原於天」，這些理解都是循著朱注脈絡而來。然其未就天道、人道多所著墨，直以「當盡於人」述之，顯見其所關注的乃在「人之道」。因此，呂柟對「誠」的闡釋，多由日用下學處而發，如：「人一念之誠，是誠；一事之誠，也是誠；至於配天地，也是誠。人能自一念一事之誠，造到那配天地的所在，便是無窮之天，廣厚之地一般。」<sup>146</sup>一念、一事之誠，常為人所輕忽，但以配天地的至誠，卻也是由一念、一事之誠累積而致。呂柟此論，正反

<sup>142</sup>（明）王守仁：《傳習錄（上）》，《王陽明全集》，卷1，頁24。

<sup>143</sup>《孟子·離婁上》：「誠身有道，不明乎善，不誠其身矣。是故，誠者，天之道也；思誠者，人之道也。」參見（宋）朱熹：《孟子集注》，《四書章句集注》，頁282。

<sup>144</sup>（明）呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁783。

<sup>145</sup>（明）呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁779。

<sup>146</sup>（明）呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁788。

映其不以一念為輕，不以事小而不為，時時於人事中做工夫的實踐精神。同時，也以此印證了「君子之道，造端於夫婦」的道理。

雖說「誠」之發顯，可與天地合德以達至聖，然必先由入門工夫下手，呂柟云：

夫子其至誠者乎。然學者之入門亦惟自為己之誠，知幾之明，以求致其極耳。<sup>147</sup>

才為己，則誠之本也，才知幾，則明之本也，然後可以用謹獨之功矣。蓋無為己之心，則不能為謹獨之功；無知幾之資，則不知獨之可畏也。<sup>148</sup>

學要誠，為己，誠之基本也。<sup>149</sup>

「誠」與「慎獨」密不可分，然呂柟認為「誠」之入門卻非「慎獨」，而是「為己」、「知幾」。呂柟此說仍是推演朱注而來<sup>150</sup>，所謂「為己」，即不為他人，但求己身。學者要先知得為己，才能切實做得工夫。「知幾」，即洞燭於隱微，能如此方得以有所覺知。故呂柟強調必先認得「為己」、「知幾」後，才可進入「慎獨」的修養工夫。

## (二)「致曲」之功——凡事致其委曲

在「誠」的踐履上，除了「慎獨」工夫外，呂柟對《中庸》所揭示的「致曲」之教亦頗多闡釋，並將其與「格致」、「誠意」、「慎獨」等工夫加以結合。首先，

<sup>147</sup> (明)呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁785。

<sup>148</sup> (明)呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁792。

<sup>149</sup> (明)呂柟著，趙瑞民點校：《春官外署語第三十四》，《涇野子內篇》，卷26，頁267。

<sup>150</sup> 朱子注曰：「遠之近，見於彼者由於此也。風之自，著乎外者本乎內也。微之顯，有諸內者形諸外也。有為己之心，而又知此三者，則知所謹而可入德矣。」參見(宋)朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁39。

先視其對「致曲」的詮解：

柟問「致曲之謂何？」(呂柟)曰：「因其發見之一端，而委曲推究，以造其極。理有未得者，力皆可得而至之，故能有誠也。誠則發見於言貌，故曰形。形則人皆可見可聞，故曰著。著則如日月炫人目，雷電震人耳，故曰明。」<sup>151</sup>

先生謂克諧曰：「近與學者論致曲，凡事致其委曲，纖悉合當處，才是工夫，無處無之也。」……致曲工夫就便是明誠盡頭。」<sup>152</sup>

先生曰：「致曲工夫甚難。曲即是委曲處，如水之千流萬派，欲達江達海，中間不免有些砂石障凝，山谷轉折，便有多少委曲處，須是悉致之，才得與江海會通著。昔日有二生同欲致書於其長，一生適有事，就請無事的這生為之封裝，其生於己的封裝甚整飭，於人的便覺潦草，此亦是不能致曲。」<sup>153</sup>

呂柟所理解的「致曲」，即在日用常行、應事接物之際，能由事物之端倪，極盡其細微處、未得「理」處，力求達到合理正當，再予以擴充至極致。正如呂柟所舉之例，於己裝封整飭，為他人時則草率了事，此便是心中未實。故「致曲」是在人所不知，己所不察之輕忽處切實用功。依照此意，「致曲」之功應遍及諸事，講求隨時隨地落實，學者若能盡此工夫，則行事必無欠遺，自然可臻於「誠」。朱子對「致曲」的注解與呂柟「委屈」之說，稍有不同。朱子釋「致曲」曰：「致，推致也。曲，一偏也。……必自其善端發見之偏，而悉推致之，以各造其極也。」

<sup>151</sup> (明) 呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 786。

<sup>152</sup> (明) 呂柟著，趙瑞民點校：〈鷲峯東所語第十四〉，《涇野子內篇》，卷 9，頁 79-80。

<sup>153</sup> (明) 呂柟著，趙瑞民點校：〈鷲峯東所語第二十一〉，《涇野子內篇》，卷 16，頁 163-164。

曲無不致，則德無不實，而形、著、動、變之功自不能已」<sup>154</sup>據此，朱子釋「曲」為「善端發見之偏」，乃是強調將己心之善端，推極擴充到極致，以達體現善之全體。相對的，呂柟「凡事致其委曲」的解釋，則是擴大了朱子所定義的範圍，不再侷限於「善端之偏」，而是每一件事物都盡「致曲」之功。可見，呂柟對「即物窮理」的實踐，較朱子猶更進之。

在呂柟的詮釋下，「致曲」工夫在求一事一物的至當合理，此要求與「慎獨」、「格物」等工夫是一致的，因此，呂柟將其融會貫通，相互連結：

慎獨，無有作好作惡，無纖毫私意便是。某常講，致曲即是慎獨。<sup>155</sup>

致曲與《大學》之格物，《中庸》之慎獨，皆是一樣的工夫。<sup>156</sup>

依據呂柟的認知，「格物」是「窮至事物之理」，而「致曲」乃推致事物委屈處以求其合理，兩者在意義上是可會通的，因而視作一貫的工夫並無不可。而「致曲」與「慎獨」的關係更為密切，呂柟曾云：「這細微曲折處，他人不知，而己獨知之，非慎獨而何？」<sup>157</sup>於己所獨知之委曲處，作「致曲」的工夫，與「慎獨」的內容是一致的，兩者工夫實可同時並進，渾融一貫。除了工夫內容的相契外，「格物」、「致曲」、「慎獨」無非是為「明善誠身」，若能於念慮、心意上真實無妄，依據好善惡惡而行，即是得「格物」、「致曲」、「慎獨」之效。不過，呂柟進一步強調縱使己身得「誠」於心，還要存誠不息，其云：「學者存誠工夫，只是要不息。能一夜不息，則一夜之聖人；能一日不息，則一日之聖人，若常常不息，則常常是聖人。」<sup>158</sup>聖人雖本性誠明，臻於至誠，但仍須常保誠心，不離於誠。可見，呂柟認為即使是聖人也須提檢謹慎，不使須與離道，如是，方成「中庸之道」。

<sup>154</sup>（宋）朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 33。

<sup>155</sup>（明）呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 772。

<sup>156</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈鷲峯東所語第二十一〉，《涇野子內篇》，卷 16，頁 164。

<sup>157</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈鷲峯東所語第十三〉，《涇野子內篇》，卷 8，頁 72。

<sup>158</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈鷲峯東所語第十八〉，《涇野子內篇》，卷 13，頁 132。

整體而言，呂柟對《中庸》的解讀，一樣受到理氣觀的影響，因而對天命、道體的詮釋多以氣化立場出發。在泯除形上、形下的區隔後，更加突顯其於下學人事上的關注。因此，呂柟在「性」、「命」與「性」、「情」關係的解讀，顯然已不同於傳統程朱之學，也異於王陽明的心學主張，形成了獨樹一格的解經思想。至於，在「中和之道」、「誠」的內涵、「致曲」工夫上，呂柟的詮解有繼承朱注之處，亦有個人抉發精微之處，尤其在闡明、落實朱注未發的意涵上，更顯現出呂柟的《中庸》詮釋對宋學的反省與轉化。



## 第四章 《四書因問》之《論語》、《孟子》內涵探究

### 第一節 體聖人言行的《論語》詮釋

《論語》是探討孔子思想的重要經典，在儒學中佔有不可或缺的地位。其雖為記言之語錄體，形式簡短，但通過孔子與弟子、時人的應答，廣泛呈現了孔子的形象和思想，內容實蘊含了豐富的道德哲理和學術價值。因此，歷來注解《論語》者甚繁，在朱子之前，具代表性的重要注本有：何晏《論語集解》、皇侃《論語集解義疏》、邢昺《論語注疏》等，然朱子《論語集注》刊刻後，漢魏舊注與邢《疏》皆相對式微。正如《四庫全書總目》所云：「今觀其書（邢《疏》），大抵翦皇氏之枝蔓，而稍傳以義理，漢學、宋學茲其轉關。是《疏》出而皇《疏》微，迨伊洛之說出而是《疏》又微。」<sup>1</sup>可見朱子的《論語集注》一出，漸漸取代了舊注，成為注解《論語》之新權威。然而，在朱《注》盛行時期，對其展開批判者亦不乏其人，如金朝的王若虛作《論語辨惑》，即對朱《注》多所駁正；元代陳天祥則繼王氏撰有《四書辨疑》<sup>2</sup>，對朱子義理方面的闡釋，予以批評和糾彈。<sup>3</sup>不過，真正撼動朱《注》在學術上的地位，還是明代中期心學的崛起。有別於朱子以「天理」概念重新注解《論語》，王陽明採取回歸心體良知的發顯，去解釋《論語》之德目內涵，呈顯出相異於程朱學之思想形態，為當時學術注入

<sup>1</sup>（魏）何晏等注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，收錄於《十三經注疏》整理本（北京：北京大學出版社，2000年12月），頁2。

<sup>2</sup>《四庫全書總目》記載：「國初有傳朱子《四書集注》至北方者，溇南王公雅以辨博自負，為說非之。趙郡陳氏獨喜其說，增多至若干言。」參見（清）永瑤等撰：《欽定四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1971年7月），經部，第1冊，頁1727。

<sup>3</sup>日本學者石本裕之於〈陳天祥《論語辨疑》—元代的集注批判〉中提到，陳天祥對朱《注》之辯駁，乃在朱子對《論語》之擴大解釋、觀念化、抽象化和過度分析。詳參石本裕之著，楊菁譯：〈陳天祥《論語辨疑》—元代的集注批判〉，收錄於松川建二編，林慶彰、金培懿、陳靜慧、陽菁合譯：《論語思想史》（臺北：萬卷樓圖書出版公司，2006年），頁333-354。

新意。在此同時，呂柟亦稟持個人思想特色，透過《論語》詮釋展現其時代關懷。

對於《論語》，呂柟曾云：「《論語》十九篇記聖人之言，〈鄉黨〉一篇記聖人之行。萬世之法，必擬之而後言，議之而後動，真宗師也。」<sup>4</sup>其認為《論語》所載之聖人言動，皆經聖人擬議而展現，是為「萬世之法」，而孔子為「真宗師」。可見，呂柟認為《論語》不僅地位崇高，且能體聖人言行之真義。此外，呂柟還表示：「學聖人要先讀《論語》，讀《論語》莫先講仁。仁至大而切，學道者不學此，則終身路差無所成。」<sup>5</sup>此言揭示了學者須學聖人、學道，而《論語》和「仁」即為學之首要。據此，呂柟強調了「學仁」之必要，以及「仁道」之「切」，精確指出《論語》一書之核心，同時，也透顯出個人對「仁」的理解。不過，在《論語》中，「仁」與「禮」的關係密切，錢穆先生曾言：「仁存於心，禮見之行，必內外心行合一始成道，故《論語》常仁禮並言。」<sup>6</sup>可見，「仁」和「禮」是孔子面對時弊所提出的兩種思考角度，亦是其極力倡導的目標，而論「仁」必須及於「禮」，才能完備孔教內外之道。職是之故，呂柟詮解《論語》時，對於「禮」亦多所強調，合其「仁」、「禮」之詮釋，應可掌握其《論語》學之大要。最後，除「仁」、「禮」之外，呂柟還相當重視《論語》「學」的工夫，往往於論學篇章多加闡發，其重學思想正藉由《論語》之詮釋而獲得印證。故以下即以「仁」、「禮」、「學」三個向度，探討呂柟的《論語》詮釋。

## 一、求「仁」是學者第一件事

### (一)「仁」的意涵——「並生」與「無私」

《論語》中所提及的德目眾多，但「仁」可以說是當中最重要概念。後世學者皆以「仁」作為孔子學說的核心，如朱子云：「《論語》只說仁」<sup>7</sup>，即直接

<sup>4</sup> (明)呂柟著，趙瑞民點校：〈鷲峯東所語第二十三〉，《涇野子內篇》，卷18，頁186。

<sup>5</sup> (明)呂柟著，趙瑞民點校：〈柳灣精舍語第十一〉，《涇野子內篇》，卷7，頁55。

<sup>6</sup> 錢穆：《論語新解》(臺北：素書樓文教基金會、蘭臺出版社，2000年，11月)，頁343。

<sup>7</sup> (宋)黎靖德編，朱熹著：〈論語一·語孟綱領〉，《朱子語類》，收錄於朱傑人等主編：《朱子全

將整部《論語》視作「仁」的說明。由此可知，理解「仁」的意涵，乃是體會聖人之教的關鍵，亦是詮釋《論語》之首要。不過，「仁」雖是孔子的中心思想，但檢視《論語》中所有關於「仁」的篇章，則可發現孔子對「仁」的定義並未詳明，而是藉由各種具體德行，來說明如何達到「仁」。因此，「仁」在《論語》中如同道德實踐的指點語，而非界定語。<sup>8</sup>其後，孟子闡揚孔子學說，以「性善論」揭示孔子所謂的「仁」，標舉了「萬物皆備於我」、「上下與天地同流」的道德理想，擴充了「仁」的概念內涵。此種強調人與天地萬物無外、無隔的說法，在宋代得到了承繼與深化，宋代學者普遍接受以「萬物一體」作為「仁道」的展現。張載（1020-1077）之〈西銘〉<sup>9</sup>，程明道（1032-1085）之〈識仁篇〉<sup>10</sup>即是宋儒發揮此說的代表作。時至明代，延續著宋代理學思潮，此「萬物一體觀」仍備受重視，呂柟與王陽明即不約而同地承接這觀點，作為對「仁」的詮釋。以下先看呂柟對「仁」的詮解：

這個仁字是天地生生之理，吾之心原與天地萬物為一體，第人為私意所蔽，遂將此仁背去了。能好仁，則必視天下猶一家，萬民猶一人。

仁者以天地萬物為一體，欲並生哉。無一毫私意間隔於其中，無一物處之不當。見人一善必取之於己，己有善便推之與人。

仁即天地生生之德，至公而無私者也。<sup>11</sup>

呂柟以「生生之德」作為「仁」的價值根源，使「仁」同樣具備天地「欲並生哉」

---

書》，卷19，頁645。

<sup>8</sup> 曾春海：〈論語中禮義與仁的關係〉，《哲學論集》第5期，1975年4月，頁43。

<sup>9</sup> (宋)張載：《正蒙·乾稱》，收錄於《張載集》(北京：中華書局，1978年)，頁62。

<sup>10</sup> (宋)程顥、程頤：《河南程氏遺書》卷二上，收錄於王孝魚點校：《二程集》(北京：中華書局，2004年7月)，頁17。

<sup>11</sup> 以上引文皆引自(明)呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁811、837、806。

的特質。人若好此「仁心仁性」，即無一毫私意障蔽，必能視「天地萬物為一體」，亦必能推善於人。呂柟的詮釋明顯沿襲程顥與張載。程顥的仁說思想主要有三：以一體論仁、以知覺論仁、以生意論仁。而張載〈西銘〉正為「一體論仁」的闡揚、體現。<sup>12</sup>在此基礎上，呂柟著重發揮「仁者萬物一體」，以及仁的「生生」之意。不過，相較於程顥從精神境界講「萬物一體」，從宇宙原理探討「生生之仁」，呂柟「萬物一體」的基礎是「一氣流行」，而「生生」的意涵，其解釋為：「凡物喚作仁，如桃仁、杏仁，取生意包涵在內。」<sup>13</sup>則是由具體、現實的角度加以闡發。同時，屏除內心私意的工夫要求，亦是以實踐層面來論述。因此，在呂柟的定義下，「仁」是「生生之理」，其「至公無私」而涵攝眾德，人一旦去除己私，回復仁心，則基於一氣化生的立場，自然是不分人我、與天地萬物同體。

至於朱子如何訓「仁」？朱子在〈學而〉「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」一章將釋「仁」為「愛之理，心之德」。<sup>14</sup>維持一貫的天理觀，朱子不贊同直接以「愛」來釋「仁」<sup>15</sup>，相對的，自不會以「孝弟」作為「仁」的根本。其云：

謂行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事。謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可。蓋仁是性也，孝弟是用也，然仁主於愛，愛莫大於愛親，故曰孝弟也者，其為仁之本與！<sup>16</sup>

朱子將「孝弟」解釋為「行仁」的根本，是就「仁」的實行而言，並非就其本質而言，故「孝弟」乃是「仁心」所展現於外的「愛親行為」，應視作「仁」的呈

<sup>12</sup> 陳來：〈朱熹的仁說與宋代道學話語的演變〉，收錄於陳來主編：《早期道學話語的形成與演變》（合肥：安徽教育出版社，2007年11月），頁183。

<sup>13</sup>（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁807。

<sup>14</sup>（明）朱熹：《論語集注·學而》，《四書章句集注》，頁48。

<sup>15</sup> 問：愛之理，心之德。曰：「理便是性。緣裡面有這愛之理，所以發出來無不愛。程子曰：『心如穀種，其生之性乃仁也。』生之性便是愛之理也。」朱子以仁為性、為理，而愛是情、是氣，愛乃仁之發用，二者體用有別，不可混淆。參見（宋）朱熹：《朱子語類》，收錄於朱傑人等主編：《朱子全書》，卷20，頁696。

<sup>16</sup>（宋）朱熹：《論語集注·學而》，《四書章句集注》，頁48。

顯與發用，而不可與作為本體的「仁」混為一談。在理氣二分、性情二分的思考脈絡下，朱子不以「愛」訓「仁」，選擇將「仁」提升到「理」的層次，以「仁」統義、禮、智等德性，成為「本心之全德」<sup>17</sup>，故等同於「天理」位階的「仁」，實不可能再有「本」可尋，亦更不可能以「孝弟」，此具體外顯之形而下的德行作為其根本。對於朱子以「心之德」訓解「仁」，呂柟深表認同，其云：「朱子訓仁者，本心之全德；〈西銘〉言仁之理，甚廣大。」<sup>18</sup>不過，對朱子主張「仁為愛之理」，呂柟則不以為然。在「樊遲問仁」一章，呂柟認為以「愛人」、「博愛」訓「仁」皆通：

伯源曰：「夫子以愛人為仁，然則博愛之謂仁，韓子亦說得通了？」先生曰：「然。」<sup>19</sup>

「於無私處便是仁」<sup>20</sup>的定義下，孔子所主張的「愛人」，韓愈〈原道〉所謂的「博愛之謂仁」，皆為「仁」的內蘊，呂柟甚至以為「先儒嘗以公言，又以愛言仁，愛字最說得好。」<sup>21</sup>據此，呂柟詮釋下的「仁」即包含了「愛人」、「博愛」等具體行為，而「仁」、「愛」之間的關係，正如其主張之理氣關係一般，「仁」既是「天地生生之德」，亦指涉「愛人」、「博愛」等實際德行。「仁」之體與「仁」之用，相即相須，此即「體用一源」的意思。在此視域下，「性、情」、「仁、愛」的判別，已非呂柟詮釋的重心，如何具體將「仁」完全實踐，才是其關注之所在。因此，面對「孝弟」與「仁」的關係，呂柟的詮釋就較朱子直截：

求仁，是學者第一件事，須使人各得其分，物各得其所，快於心。然必有

<sup>17</sup> 朱子於〈泰伯〉「士不可不弘毅，任重而道遠」一章注：「仁者，本心之全德。」〈顏淵〉「克己復禮為仁」一章亦同。參見（宋）朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》，頁 104、131。

<sup>18</sup>（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 807。

<sup>19</sup>（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 878。

<sup>20</sup> 同前註。

<sup>21</sup>（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 807。

個根本，根本者何？孝弟是已。……不然，何以曰：「堯舜之道，孝弟而已矣。」此正是學者切近用功。

穀問：「孝弟為仁之本如何？」（呂柟）曰：「不犯上，則族閭邦國之長皆厚之矣，類仁民。不作亂，則叛逆殄傷之心皆絕之矣，類愛物。是仁也。然皆自親親始，故孝弟為仁之本。故天下之道皆盡於仁，仁之性盡於孝弟。故曰『堯舜之道，孝弟而已』，〈西銘〉具言此理。」<sup>22</sup>

呂柟以為「仁」統攝心之全德，盡「仁」即可盡天下之道，所謂「仁民愛物」正由「孝弟」起始，故「仁」的根本即為「孝弟」。顯然，呂柟不採取朱子「孝弟為行仁之本」的詮釋理路，選擇回歸經文，直接就具體德行來詮解「仁」，並徵引孟子之言、張載之〈西銘〉，印證由「孝弟」擴充即可到達「踐仁體道」的境界。由是觀之，呂柟雖承繼宋儒「萬物一體」的境界觀，但於「仁」的內涵，無疑還是返回至日用常行之切身處來詮釋。相較於朱子用「理」來定位「仁」，呂柟肯定日常人倫中具體的情感、行為，將「孝弟」、「愛人」、「仁民愛物」均視作「仁」的內涵，是相對接近孔子由「行為」來談「仁」的原意。<sup>23</sup>不過，若謂：「呂柟所說的人事之『理』，實際上與孔子所說的『仁』具有相同的內涵與特點。」<sup>24</sup>則未必正確。孔子思想下的仁學，是就禮樂制度、道德倫理關係而推展的成德之學，少有形而上之理論建構。<sup>25</sup>而呂柟雖重日用倫常，講論多以具體實踐處思考，

<sup>22</sup> 此二則引文皆出自（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁795-796。

<sup>23</sup> 朱子汲取宋代理學精華，建立以「理」為本體之理氣論、心性論，其詮釋《四書》亦多以此天理觀作注解，其中不免出現與原典有所隔閡之處。程樹德《論語集釋》即云：「宋儒理學為儒、釋、道混合之一種哲學，本可成一家言，但必以為直接孔孟心傳道統，則余未敢信。一部《論語》中，何嘗有一個『理』字？而《集注》是天為理也，釋天道為天理；又遇《論語》中凡有『斯』字或『之』字，悉以『理』字填實之，皆不免強人就我。」錢穆先生亦云：「然朱子為《四書章句集注》，雖常誠人要一依本文正義，勿下己意，而朱子本人亦明明多自下己意處。如《論語》『得罪於天，無所禱也』，《集注》『天即理也』四字，明屬朱子意，非孔子意。」參見程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1997年），頁7-8。錢穆：《朱子學提綱》（臺北：素書樓文教基金會、蘭臺出版社，2001年），頁176。

<sup>24</sup> 孔慧紅：《呂柟仁學研究》，陝西師範大學博士論文，2009年，頁35。

<sup>25</sup> 對於孔子之學，錢穆先生認為其乃：「切近篤實，不尚高妙之論，而尤注重於現實的人事。」

然其對「理」之定義，依然是奠基於理氣思想而發。故呂柟的人事之「理」，的確可指涉日用人倫一切之德目善行，但不可忽略的是，呂柟思想中的「理」雖作為指導原則，虛冒於「氣」之上<sup>26</sup>，但終究帶有理學思辨色彩。與孔子就道德修養、人文化成的素樸觀點來說「仁」，蘊義上有一定程度的差別。

最後，同樣繼承「萬物一體」觀的王陽明，在〈大學問〉一文中深刻闡發了此論，並進而提出「一體之仁」的主張，說明「仁」乃人心本具，仁心一旦呈顯自然與天地萬物相感通：

大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也，豈惟大人，雖小人之亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而為一體也。……見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而為一體也。是其一體之仁也，雖小人之亦必有之。<sup>27</sup>

站在心學的立場，王陽明認為人人皆具「一體之仁」，連小人也不例外，而「仁」即為本心良知的呈現。是故，若見孺子入井乃至瓦石毀壞，自會油然而生「怵惕惻隱」、「顧惜」之心。可見，在陽明思想中，乃以「本心良知」的主體性，去察識本心之仁，達到「與天地萬物為一體」，此「主體性的感通」與呂柟本於「氣化流通的一體感」，旨趣是不同的。此外，「孝弟」為「仁」之本，抑或「行仁」之本？陽明的看法是：「孟氏曰『堯舜之道，孝弟而已』者，是就人之良知發見得最真切篤厚，不容蔽昧處提省人，使人於事君處友、仁民愛物，與凡動靜語默間，皆只是致他那一念事親從兄真誠惻怛的良知，即自然無不是道。」<sup>28</sup>其以為

參見錢穆：《四書釋義》（臺北：素書樓文教基金會、蘭臺出版社，2000年），頁96。

<sup>26</sup> 鍾彩鈞：〈呂涇野思想研究〉，《中山人文學報》，2004年4月，頁8。

<sup>27</sup>（明）王守仁：〈大學問〉，《王陽明全集》，卷26，頁470。

<sup>28</sup>（明）王守仁：《傳習錄（中）·答聶文蔚書》，《王陽明全集》，卷2，頁56。

「孝弟」是良知的自然發露，與「仁」無異。然聖賢就「孝弟」而發，目的乃在促使人於動靜語默間擴充「良知」。陽明此說仍以一貫的本心論來詮釋，無論「仁」、「孝弟」均以「良知」釋之，成為一家之言的新說。

準此，同樣是承繼了宋儒的思想成果，呂柟與王陽明卻由不同的思考路徑，各自開展出獨特的解經思想。然於「仁」的詮釋，呂、王兩人都傾向肯定其具體之面向，與朱注「體用二分」的詮釋進路大不相同，呈顯出明代學術發展之特徵。

## （二）「克己」便是為仁的工夫

《論語》中處處得見有關「仁」的具體作為，然呂柟釋「仁」，強調「無私」以及「並生」的意涵，究其根柢，最重要的工夫便是「剖破心之藩籬」<sup>29</sup>的「克己」之功。其云：「克己便是為仁的工夫，這個工夫，孔門惟顏子知之。」<sup>30</sup>又「人能克己，幾到化處。」<sup>31</sup>據此，呂柟將「克己」作為求「仁」的首要工夫，不過「克己」並非人人可做到，孔門中惟有顏子身體力行此工夫。呂柟詮釋〈顏淵〉「克己復禮為仁」章云：

問曰：「所謂己者，我之身也。何以欲克而去之？」先生曰：「己之與人，均受天地之氣以生，其血脈本相通也。人惟私意一生，是以人自為人，己自為己，元初之相通者，使判然二之矣。是以君子貴克己，則一人己，平物我，直以天地萬物舉而屬之一身。是故，志定於此，氣通於彼，而天下歸仁。……人惟有己，始有人；人惟無人，始無己。己者，人之敵也。」

用問：「克己復禮為仁者何？」（呂柟）曰：「克猶克敵之克，故曰：『勝也』」故克己則無我，無我則天理。故非禮勿視、聽、言、動即復天理也。然其

<sup>29</sup>（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁838。

<sup>30</sup>（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁893。

<sup>31</sup>（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁894。

所謂非禮者，非必如淫聲美色之類，少有纖毫過差私意，皆非禮也。」<sup>32</sup>

綜觀上述，呂柟主要是承朱注作闡發。朱子《論語集注》將「己」釋為「身之私欲」，而與「本心之全德」的「仁」對舉，形成「天理」和「人欲」的相對關係。對朱子而言，所謂的「克己復禮」，即是在屏除私欲，回復到人本然的仁性。<sup>33</sup>故其重點不在「禮」，而是「復禮」後的「天理」、「仁心」的復全。朱子的詮釋相對弱化了「禮」的功能，而改以突顯「天理」的存在，「克己」的最終目的並非作為「天理之節文」的「禮」，而是回歸更高的道德價值根源。然而，這樣的解釋，使得孔子所賦予「禮」之成就德性、人格化成的價值內涵，轉變成為「天理」的具現，而「克己復禮」一章的焦點，亦由「復禮」為仁，轉向成「克己」為仁。<sup>34</sup>對於朱子的注解，呂柟表示認同並予以繼承，其認為人之所以分彼此，只因心有「私意」。私意一旦存於人心，即阻隔了原本一氣流通的人、我、天地萬物，而視聽言動自然也無法擺脫私意的影響。是以，學者為仁，首要工夫即是「克己」，恢復內心的無私不偏，即可「一人己、平物我」，視聽言動皆無「纖毫過差私意」，此即「復天理」。呂柟依照朱子直探天理的注解模式，更加淡化「禮」在經文中的意義，並採取程子「非禮處便是私意」的說法，將「禮」視為「仁」的檢驗處，如此一來，重點即落在「克己」以「返回天理」。對此，呂柟曾云：「聖人下二復字最好，見得天理本是我所固有的，但為私欲障蔽去了，若克除己私，則天理即復還我矣！」<sup>35</sup>此正反映出其對於朱子以「存天理，去人欲」的義理架

<sup>32</sup> 兩則皆引自（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁868。

<sup>33</sup> 《論語集注》注曰：「仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。為仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。故為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。歸，猶與也。又言一日克己復禮，則天下之人皆與其仁，極言其效之甚速而至大也。又言為仁由己而非他人所能預，又見其機之在我而無難也。日日克之，不以為難，則私欲淨盡，天理流行，而仁不可勝用矣。程子曰：『非禮處便是私意。既是私意，如何得仁？須是克盡己私，皆歸於禮，方始是仁。』又曰：『克己復禮，則事事皆仁，故曰天下歸仁。』謝氏曰：『克己須從性偏難克處克將去。』」參見（宋）朱熹：《論語集注·顏淵》，《四書章句集注》，頁131-132。

<sup>34</sup> 關於朱子《四書章句集注》的解經特色與意涵的轉化，可參閱高萩華：《朱子解經思想研究》，國立台灣師範大學中國文學系研究所博士論文，2007年。

<sup>35</sup> （明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁869。

構，突出「克己」工夫的重要，完全予以肯定並闡發。實際上，心學立場的王陽明對朱子此番解讀亦未有質疑，可見，朱子「克去己私」之論，在當時實是詮釋的主流。<sup>36</sup>然而，王陽明雖認同「克去己私」的解釋，但其所重卻非如朱子、呂柟之「回復天理」。其云：「這心之本體，原只是箇天理，原無非禮。這箇便是汝之真己，這箇真己是軀殼的主宰。……便須常常保守著這箇真己的本體，戒慎不睹，恐懼不聞，惟恐虧損了他一些；才有一毫非禮萌動，便如刀割、如針刺，忍耐不過，必須去了刀、拔了針。這才是有為己之心，力能克己。」<sup>37</sup>據此，陽明認為心即「天理」、即「真己」，人須切實覺知「真己」後，才能即刻、如實地行「為己」、「克己」之功，所強調的是「本心」的逆覺<sup>38</sup>、體證。如是，陽明的「克己」工夫，乃建立於「本心」的自覺與維護，與呂柟「克去私意」的要求，仍有工夫型態上的差異。<sup>39</sup>

呂柟「克己」工夫的內涵，除了秉持朱子「去除私意」的解釋外，還進而發展出「克己病處」的主張。其所謂「病處」，實指各人性之偏處，呂柟云：「其所謂病者，他人不能知，必自己將度受患深處，先克治之，其餘皆坦途矣。」<sup>40</sup>可見，呂柟認為「克己」工夫雖就「私意」而發，然於學者仍有泛然不切身的疑慮。原因是人人天生氣稟各異，須要克除的私欲不完全相同。因此，其特別指出，人須於己身偏溺處克去，方是「克己」工夫的切實下手處。呂柟曾以「曾子吾日三

<sup>36</sup> 林月惠於〈陽明後學的「克己復禮」解及其工夫論之意涵〉一文指出：王陽明於《傳習錄》曾討論到關於朱子「克己復禮」的詮釋，然其只針對朱子將「天下歸仁」作「效驗」的解釋，提出不同的看法。而對朱子「克己復禮」的理解與思理，並未表示質疑。因此，自朱熹以降，「克去己私」成為「克己」的主流解釋，連陽明也沿用這種解釋。詳參林月惠：〈陽明後學的「克己復禮」解及其工夫論之意涵〉，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊義與內在辯證》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008年），頁217-275。

<sup>37</sup> （明）王守仁：《傳習錄（上）》，《王陽明全集》，卷1，頁24-25。

<sup>38</sup> 牟宗三先生云：「逆覺的意思就是不順感性的現實滾下去而逆回來體證本心。我們的良心隨時呈現，即使在夾雜中也呈現，良心一呈現，我們就馬上把它捉住，不要蒙混地隨感性滾下去，這就是從感性的現實夾雜中返回來。返回來逆覺自己生命中的本體，這個本體就是本心、仁體。」詳見牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》（臺北：聯經出版社，2003年），頁202。

<sup>39</sup> 蔡仁厚先生認為：「據陽明所說的『存天理，去人欲』，雖仍是一種『天理人欲主客對照』的存養省察之工夫，但正面著力之點，卻是在『存天理』上。而由於心與理本是一，所以『存天理』與『明本心』，詞語雖異而意指則同。」參見蔡仁厚：《儒家心性之學論要》（臺北：文津出版社，1990年，7月），頁247。

<sup>40</sup> （明）呂柟：〈答張范中槩書〉，《涇野先生文集》，收錄於《四庫全書存目叢書》，第61冊，卷21，頁263。

省吾身」一章來闡明此說：

問：「曾子曰：『吾日三省吾身。』先儒云：『曾子大賢也，尚一日三省其身，吾儕造詣不及曾子萬一，當無所不用其省可也。』如何？」（呂柟）曰：「此意雖好，看來亦不知用功切要處。且如天下道理，莫大於為臣忠，為子孝，為弟弟。曾子之所省者略不及此，蓋此樣大頭腦處，想都能無愧，惟至於為人謀等事，則覺猶未能盡其心，故極力自省。蓋為人謀是替人幹事，不切於己，似多有不著意者，然非曾子，不能省此。今人為學當省處固多，然必尋己病痛深處克之，乃能有得。不然，百孔千瘡，茫然無下手處，非切實之學。」<sup>41</sup>

曾子曰以「為人謀而不忠乎」、「與朋友交而不信乎」、「傳不習乎」三者，自省其身。呂柟認為這是曾子就其所病處而反省，即所謂：「尋己病痛深處克之」。是以，學者應當效法曾子於己之病痛處克治，而非「無所不用其省」，這才是切實之學。呂柟云：「孔門教人，全在偏處做工夫，如敦樸者使之開通，開通者使之敦樸，蓋去其偏，使趨於正矣！」<sup>42</sup>可見，呂柟提出「克己病處」的主張，乃受孔子「因材施教」的啟發，然其能就現實踐履的層面，重視人的個別殊性，將「克己」工夫徹底落實於人身，實於承襲中有所會通與開展，充分體現其切身、篤實的思想。

## 二、「禮」能舉五倫之道

### （一）禮的定義——「禮樂乃行道器物」

除了「仁」之外，孔子另一個關懷的核心即是「禮」。孔子嘗云：「不學禮，

<sup>41</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈鷲峯東所語第十七〉，《涇野子內篇》，卷 12，頁 131。

<sup>42</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈鷲峯東所語第十七〉，《涇野子內篇》，卷 12，頁 112。

無以立。」<sup>43</sup>足見「禮」於孔子思想，攸關人何以立身的關鍵。<sup>44</sup>呂柟對「禮」的教化功能相當重視，其任國子監祭酒時，嘗振興禮樂、淑化士風：「先生以禮樂久荒，慨然以興起為己任。爰命盧堯文等考訂儀禮，衛良相等編次樂章，俾諧之音律，仍令禮生演習冠、射、聘、燕、士相見等儀。於時園橋門觀聽者如歸市，率相歎曰：『乃今獲覩三代威儀。』每晨夕升監之先，必奏樂，詠歌和律，洋洋盈耳。諸生用是多退讓恭遜之風。」<sup>45</sup>以是觀之，呂柟對於「禮樂」，不徒為學講論，而是深知其立身教化的真義。對於「禮」、「樂」的意義與功能，呂柟曾云：

大器問：「禮樂可分否？」先生曰：「不可分。禮樂乃行道器物，道不過五倫，惟禮樂能舉之。」<sup>46</sup>

所謂「行道器物」乃指人倫常道的具體展現，而「禮樂」的功能即在彰顯社會人倫的真諦。顯然，相對於抽象的「道」，「禮樂」是行道、踐道的儀則規範，目的在達到父慈子孝、兄友弟恭等倫常關係的和諧有序。呂柟此見實道出了「禮樂」教化的本質意涵。在〈學而〉「禮之用，和為貴」一章，呂柟進一步闡釋關於「禮」的運用及細節：

道者，禮和之本；禮和者，道之興。道即五達道也。假如就父子之道觀之，冬溫夏凜，昏定晨省，有許多節目，此便是禮。其間有從容委曲的意思，便是和。先王之道，此其所以可觀。小道也，由此行去；大道也，由此行去。然如此而復有不可行者何，專於和也。……道由禮和了，建諸天地而

<sup>43</sup> 此章原文：陳亢問於伯魚曰：「子亦有異聞乎？」對曰：「未也。嘗獨立，鯉趨而過庭。曰：『學詩乎？』對曰：『未也。』『不學詩，無以言。』鯉退而學詩。他日又獨立，鯉趨而過庭。曰：『學禮乎？』對曰：『未也。』『不學禮，無以立。』鯉退而學禮。聞斯二者。」陳亢退而喜曰：「問一得三，聞詩，聞禮，又聞君子之遠其子也。」參見（宋）朱熹：《論語集注·季氏》，《四書章句集注》，頁 174。

<sup>44</sup> 錢穆先生認為：「禮教恭儉莊敬，此乃立身之本。有禮則安，無禮則危。故不學禮，無以立身。」參見錢穆：《論語新解》（臺北：素書樓文教基金會出版、蘭臺出版社，2000年），頁 501。

<sup>45</sup> （明）呂柟著，趙瑞民點校：《太學語第三十一》，《涇野子內篇》，卷 23，頁 239。

<sup>46</sup> （明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 799。

不悖，質諸鬼神而無疑，推之四海而皆準，傳之萬世而無弊，斯是以為美乎！<sup>47</sup>

依順著朱子的注解<sup>48</sup>，呂柟將「禮」釋為具體的「節目」，「和」釋為「從容委曲」，詮釋方向亦與朱子：「禮的運用，貴在從容，然不可一於和」相同。但特別的是，呂柟將「道」釋為「五達道」，並解釋為「道者，禮、和之本；禮、和者，道之興。」明顯將「禮」與「倫常關係」加以緊密連繫。若結合上述釋「禮」之言，則可發現，人最切身的關係莫過於五倫，呂柟論「禮」選擇由最基本的「五倫」出發，顯見其更加關注「禮」在人事倫理的作用與重要性，此正為其突出於朱注的解經特色。是以，呂柟認為在日用倫常當中，應對進退的儀則節目皆可稱作禮。而「禮」的運用貴在從容不迫、善盡委屈，若「道由禮、和」，則五倫常理自然彰顯，此正為「先王之道」可觀之處，亦即所謂的「道之美」。這樣的詮釋，要旨雖不離朱注，然在「道」的詮釋上，以「五達道」來詮解，相對於朱子「出於自然之理」的解釋，更加貼近於現實。同時，也點明了「禮」的效驗性與落實處。

然而，呂柟雖強調「禮」與「倫常」的密切性，但卻不贊成將「倫常」視同為「禮」。在〈為政〉「子張問十世可知也」一章，《論語集注》引馬融注作解：「馬氏曰：『所因，謂三綱五常。所損益，謂文質三統。』」<sup>49</sup>針對馬融將「三綱五常」視作「禮」，呂柟表示反對：

仲仁問：「夏禮、殷禮者何？」（呂柟）曰：「禮即制度文為，如冠、婚、

<sup>47</sup>（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁799。

<sup>48</sup>朱子對此章的注解為：「禮者，天理之節文，人事之儀則也。和者，從容不迫之意。蓋禮之為體雖嚴，然皆出於自然之理。故其為用，必從容而不迫，乃為可貴。先王之道，此其所以為美，而小事大事無不由之也。而復有所不行者，以其徒知和之為貴，而一於和，不復以禮節之，則亦非復理之本然矣，所以流蕩忘反，而亦不可行也。程子曰：『禮勝則離，故禮之用和為貴。先王之道以斯為美，而小大由之。樂勝則流，故有所不行者，知和而和，不以禮節之，亦不可行。』」范氏曰：『凡禮之體主於敬，而其用則以和為貴。敬者，禮之所以立也；和者，樂之所由生也。若有子可謂達禮樂之本矣。』愚謂嚴而泰，和而節，此理之自然，禮之全體也。毫釐有差，則失其中正，而各倚於一偏，其不可行均矣。」參見（宋）朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》，頁52-53。

<sup>49</sup>參見（宋）朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》，頁59。

喪、祭、朝覲、射鄉之類。其所損益亦不過是。以祭禮言之，夏玄牡、殷白牡、周駢剛，豈不可見？如曰以三綱五常為禮，又何須言因也。」<sup>50</sup>

此章原是子張詢問預知未來的可能，而孔子答以三代「禮」之因革，教導其鑑往知來的道理。呂柟面對「夏禮、殷禮為何」的疑問，提出自身的看法。其以為「禮」乃人事中一切制度文為，三代因革的內容亦為此制度禮節，所因與損益正代表了「禮」的沿革實情。然而，三綱五常為人不變的常理，自然不能以因革來論之。據此，呂柟不認同馬融將三綱五常視作禮之所因者。而朱子對於馬氏說法則是有所修正，其按語曰：「三綱五常，禮之大體，三代相繼，皆因之而不能變。其所損益，不過文章制度小過不及之間，而其已然之迹，今皆可見。則自今以往，或有繼周而王者，雖百世之遠，所因所革，亦不過此。豈但十世而已乎！聖人所以之來者蓋如此，非若後世讖緯數術之學也。」<sup>51</sup>朱子以「禮之大體」來說明三綱五常，認為此乃三代因之而不能變者，而其下以「文章制度」替代馬融「文質三統」的讖緯數術之說，即是對漢儒經學的辨正。然朱子「禮之大體」的說法，雖欲使「三綱五常」脫離「文章制度」的層級，但並未改變其為三代所因的認定。因此，呂柟發出「以三綱五常為禮，又何須言因也」的質疑，或許也含有對朱注的反省、檢討。

概言之，呂柟將「禮樂」定義為「行道之器物」，大致不離朱子「天理之節文」、「人事之儀則」的解釋，主要還是將「禮樂」界定為人事中的具體作為。至於不與三綱五倫相提並論，則表現了對「禮樂」具有因革兩面事實的正視。而其著重強調「禮」與人倫秩序的關係，更是將「禮」的作用、價值落實到個人切身之處。

## （二）禮的根本——「仁」與「禮樂」一物

<sup>50</sup>（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁805。

<sup>51</sup>（宋）朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》，頁59。

孔子云：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」<sup>52</sup>點出了「禮樂」並非只是外在的儀文末節，禮樂之所以為禮樂，必須訴諸於人內具的「仁」，故「仁」代表了「禮樂」之實質內涵。因此，徒守外在的儀文制度，而不追求內在真實情感的一致，這便是忽略了「禮樂」的根本價值。針對孔子的感慨，呂柟亦有所闡發：「古之聖人，說禮樂者莫如孔子，故曰：『人而不仁，如禮樂何？』，又曰：『禮云樂云，玉帛、鍾鼓云乎哉？』。然則玉帛、鍾鼓亦有廢之而用者，有用之而廢者。故世治矣，無此不足為損，世亂矣，有此不足為益。故君子探其本。」<sup>53</sup>呂柟以為禮樂儀式的有無，不足以動搖天下社會的發展，禮儀背後的精神根源才是人類生活價值之所在，故君子不可「遺其本而專事其末」<sup>54</sup>。呂柟的闡述並沒有偏離孔子的意旨，但對於「禮樂」的態度則有異於孔子。對孔子而言，其所追求的是「禮樂」與「仁」的相輔相成，「禮樂」的價值在於人文的化成，這是孔子向來重視禮樂制度的重要因素。<sup>55</sup>因此，孔子此說非在貶抑禮樂的形式儀則，而是表達「有文無質」的慨歎。宋、明儒對義理（仁）的追求，遠超過對「禮樂」功能的關注，因此，呂柟的陳述正顯現出，宋、明儒者不同於孔子的關懷所在。在此前提下，就「人而不仁，如禮何？」一章，呂柟對「仁」與「禮樂」關係的理解為：

要用這禮樂，須先明此仁。仁即天地生生之德，至公而無私者也。蓋天高地下，萬物散殊，禮制定矣。流而不息，合同而化，樂斯興焉。是禮樂即天地一元之氣，所謂仁也。人能全得天地這個一元的道理，於凡品節制度、

<sup>52</sup> 朱熹：《論語集注·八佾》，《四書章句集注》，頁 61。

<sup>53</sup> 呂柟著，趙瑞民點校：《雲槐精舍語第三》，《涇野子內篇》，卷 2，頁 17。

<sup>54</sup> 朱熹：《論語集注·陽貨》，《四書章句集注》，頁 178。

<sup>55</sup> 顏世安先生認為：「西元前八世紀以後的中國，傳統的天神與祖神信仰出現危機，貴族思想家以禮的觀念為依據重建社會與人生的精神支柱，這一觀念運動引導出了先秦儒學。如果要簡潔地概括禮觀念代表的精神轉變的特徵，那麼可以認為是一種古典人文價值的信念取代敬畏神靈的觀念，成為人們心靈上的支柱，從此形成一個綿延到儒學中的信仰。……禮的深層含義是人文價值，是相信必須以古典文化的精神規模來培養人的品格。《論語》對禮的尊崇，實質是對古典人文理念的尊崇。」參見顏世安：〈析論《論語》中禮與仁的關係〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 7 卷，第 2 期，2010 年 12 月，頁 350-352。

舞蹈聲音，自與高下散殊，流而不息之妙，相為流通。其制禮作樂以配天地不難了。不然，少有私心偏見存乎其內，則制禮必不能與天地同體，作樂必不能與天地同和，其何以盡人物之性哉？雖有玉帛、鐘鼓之盛，由君子觀之，真同兒戲耳。<sup>56</sup>

根據上述，呂柟的詮釋偏重在「仁」的意涵與境界說明。其以為「明此仁心」為第一要務，有了仁心則天地萬物各得其所，「禮樂」自然可興，且能與天地同體、同和。是以，無纖毫私心、偏見存於人心，以至與天地萬物為一體時，「禮樂」才能真正發揮盡性之實質功效。據此，呂柟基於理氣一元的思想根據，將「仁」和「禮樂」相互貫通。在「仁心」彰顯的當下，「禮樂」即是「仁」的外顯和呈現。是以，「仁」、「禮樂」皆是天地一元之氣、亦是天地之理。呂柟此番詮釋，已有將「仁」與「禮樂」等同視之的意味。於是在門人問道：「仁與禮樂一物乎？」呂柟續云：

《經禮》三百，《曲禮》三千，無非仁也。如人說話安詳，動靜從容，皆由在內生意發達出來。故夫子教弟子莫先學仁，學仁打那處驗？在習禮樂上亦可見得。如長者與之提攜，則兩手奉長者之手。負劍辟咡詔之，則掩口而對。此等恭敬和順，施於四體，非仁而何？雖謂之一物，可也。<sup>57</sup>

天地萬物一體之「仁」，雖是至理至性，但仍須在人事日用中表現。因此，呂柟認為儘管《經禮》、《曲禮》如此細瑣的禮儀規則，莫不是「仁」所寄託之處。在此視域下，謂「禮樂」與「仁」同一物，未嘗不可。不過呂柟也強調，並非行事得宜、言行中節即等同於「仁」，這些行為表現必須是「由內在生意發達出來」，即出自於內心真誠惻坦的「仁」，如「誠於中，形於外」一般，才可視為仁的具

<sup>56</sup>（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁806-807。

<sup>57</sup>（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁807。

體呈現。此外，本於「合理氣為一，理在氣上見之旨」<sup>58</sup>，呂柟主張日用事物淺近處即可見得「仁心」、「天理」。縱使「仁」的意蘊如此宏大，境界如此高妙，依然是由「習禮樂」之下學工夫驗得。故「仁與禮樂一物」的提出，不單指出人在具體儀則中學習、累積，即可上達天理的工夫下手處，也強調了「仁」與「禮樂」的最佳關係——內外的如實契合。相較於朱子此章引程子：「仁者，天下之正理。失正理，則無序而不和」<sup>59</sup>解釋，呂柟「仁與禮樂一物」的詮解顯得更為直接、具體，表現出一貫的務實性格。

《論語》中關於「禮之本」的探討，尚有「林放問禮之本」章。朱子在此章的注解為：

易，治也。孟子曰：「易其田疇。」在喪禮，則節文習熟，而無哀痛慘怛之實者也。戚則一於哀，而文不足耳。禮貴得中，奢易則過於文，儉戚則不及而質，二者皆未合禮。然凡物之理，必先有質而後有文，則質乃禮之本也。<sup>60</sup>

據朱子之理解，孔子這段語錄前句泛論吉禮，後句則專就凶禮而言。<sup>61</sup>不論吉禮或凶禮，都應追求文、質的合宜適中。因此，朱子認為奢、易、儉、戚四者「皆未合禮」，只因物先有質，孔子才選擇以「儉、戚」言本。正因為此章所提皆非禮之得當者，故朱子注解時特別指出禮的施用，貴在無過之而不及，即「禮貴得中」。呂柟對於朱子的詮釋大致贊同，然於「禮之本」的看法則有所歧異，呂柟對此章的解釋是：

<sup>58</sup> 鍾彩鈞：〈呂涇野思想研究〉，《中山人文學報》，2004年4月，頁13。

<sup>59</sup> (宋)朱熹：《論語集注·八佾》，《四書章句集注》，頁62。

<sup>60</sup> (宋)朱熹：《論語集注·八佾》，《四書章句集注》，頁62。

<sup>61</sup> 辛適正問：「『林放問禮之本』，何故只以喪禮答之？」曰：「禮不過吉凶二者而已。上句泛以吉禮而言，下句專指凶禮而言。」參見(宋)黎靖德編，朱熹著：〈論語七·八佾〉，《朱子語類》，收錄於朱傑人等主編：《朱子全書》，卷25，頁885。

又問：「林放問禮之本，夫子何以不告之以此（仁），而止云儉、戚？」先生曰：「儉、戚豈就為禮之本哉？蓋禮貴得中，如人家行吉禮一般，專事奢侈固過也，若一於儉而無敬，則又不及矣。至於有親之喪，專事繁文固過也，若一於哀戚而凡附於棺者，通不著意。豈得為禮之中乎？故謂儉、戚為禮之本，則不可也；謂儉、戚近禮之本，可也。觀一寧字便見。」

霄問：「儉、戚為禮之本乎？」（呂柟）曰：「敬事者，禮之本。儉而不敬，亦非也。安親者，喪之本，戚而未知所以安親，亦非也。但儉、戚去本則邇，奢、易去本則遠，故云然。」<sup>62</sup>

呂柟依循朱子「禮貴得中」的觀點來進行詮釋，認為禮雖尚儉，但還要講求內心的恭敬；喪固然感到哀戚，但還要懂得有所克制。既然「儉」、「戚」都有失禮之中，自然不可謂作「禮之本」，只能相對說較近於「禮之本」。可見，呂柟雖循朱子「貴中」之說，然推究更為細膩，更加強調「禮之本」的判別與價值。依此理路，其進一步針對禮、喪之本作出說明，提出了「敬事」與「安親」的概念。細究其意涵，所謂「敬事」乃是保持內心的誠摯專一，「安親」則出自於親愛家人的真實情感。兩者的共通點即根植於真誠惻怛之內心，此正是「禮樂」的實質內涵——「仁」。故呂柟於朱注「文質之說」外，選擇兼顧外在儀則、內在情志的方式，來強調「禮之本」的意義，的確不失孔子對「禮」的主張。

據上所述，呂柟以其理氣思想的架構，泯除了「仁」與「禮樂」層次上的界線，使得「仁」不至於高懸落空，「禮」亦不致流於虛文，故其「仁與禮樂一物」的詮釋，充分顯示其對孔子之學的獨到心得。此外，在經文詮釋中，呂柟對於朱注的選擇性繼承，也表現出不盲目依附大家，以及對自身學術思想的堅持。

### 三、「學」乃《論語》第一義

<sup>62</sup> 以上兩則皆引自呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁807。

### (一) 「學」之定義——「兼知與行言」

「學」是孔子思想中相當重要的一環，根據楊伯峻先生統計，《論語》中「學」字一共出現了六十四次<sup>63</sup>，是僅次於「仁」、「禮」之外，談論最為頻繁的概念。《論語》開卷云：「學而時習之，不亦說乎？」<sup>64</sup>，「學」居於《論語》首篇、首句，無疑點出了「學」在孔子思想的地位。劉戡山曾言：「『學』字是孔門第一義，『時習』一章是二十篇第一義。孔子一生精神，開萬古宮牆戶牖，實盡於此。」<sup>65</sup>是以，詮釋《論語》自不可忽略「學」的內涵探究。

基於對「躬行踐履」的關注，呂柟在講求實踐的訴求下，對「學」相當重視。面對《論語·子路》「剛、毅、木、訥，近仁」一章，呂柟解釋云：

剛是有為的，毅是有守的，木是質樸的，訥是遲鈍的。四者皆質之美，故近仁。然而不學，則剛未免於狂，毅未免於固，木未免於野，訥未免於鈍。去仁亦遠矣。<sup>66</sup>

依照程子「四者，質之近乎仁」<sup>67</sup>的說法，呂柟也認同「剛毅木訥」為「質之美」者。但在文本詮釋外，呂柟尚引申闡明「不學」所帶來的各種弊端。說明人不能依恃於良好的資質，唯有「學」才能使「近仁」而「至於仁」。其亦嘗云：「看來資質不難，而好學最難」<sup>68</sup>，足見「學」對其而言乃為踐履之首要。職是之故，對於「時習」章其評論道：「此是《論語》第一義，聖人教人為聖為賢處」、「凡

<sup>63</sup> 楊伯峻：《論語譯注》（北京：中華書局，1980年），頁305。

<sup>64</sup> 此章原文為：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」參見（宋）朱熹：《論語集注·學而》，《四書章句集注》，頁47。

<sup>65</sup> （明）劉宗周：《論語學案》，收錄於《劉宗周全集》（杭州：浙江古籍出版社，2007年），第1冊，頁270。

<sup>66</sup> （明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁892。

<sup>67</sup> 朱子引程子之言注曰：「木者，質樸。訥者，遲鈍。四者，質之近乎仁者也。」參見（宋）朱熹：《論語集注·子路》，《四書章句集注》，頁148。

<sup>68</sup> （明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁912。

看《論語》不必多，只體得此章意思便盡得學問了。」<sup>69</sup>此見其以辨明、把握「時習」章意旨，即得《論語》思想之肯綮。在此前提下，其對此章詮釋云：

凡單言學字，兼知與行言。故此學字，或尚友千古，學堯舜、稷契、周孔之道，或親仁當世，事大夫之賢，友士之仁，欲做他那一樣人便是學。時習則常以所學者，內則紬繹於心，外則體驗於身，工夫不至間斷，如此則所學精深，無所愧怍、憂懼，自得於己，有難以語人者，不亦說乎？學到說處，則既有所得矣，及其朋來之樂，無不知之慍，又皆是說之驗處。<sup>70</sup>

呂柟對「時習」章的理解承自程子、朱子而發。朱子《論語集注》於「時習」一章注曰：「學之為言效也。人性皆善，而覺有先後，後覺者必效先覺之所為，乃可以明善而復其初也。習，鳥數飛也。學之不已，如鳥數飛也。說，喜意也。既學而又時時習之，則所學者熟，而中心喜說，其進自不能已矣。程子曰：『習，重習也。時復思繹，浹洽於中，則說也。』又曰：『學者，將以行之也。時習之，則所學者在我，故說。』謝氏曰：『時習者，無時而不習。坐如尸，坐時習也；立如齊，立時習也。』」<sup>71</sup>相較於先儒以「覺」訓「學」<sup>72</sup>，朱子改以「效」來注解，即側重於「學」的實踐層面。若單以內心「覺悟」來言「學」，似不足呈顯人「明善而復其初」的歷程。故朱子以為「覺」有先後，而「效」則在促成「後覺」至「先覺」的完成，將「發展」的意涵表現的更為突出。此外，其於《論語或問》中補充道：「所謂學者，有所效於彼而求其成於我之謂也。以己之未知，

<sup>69</sup> (明) 呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 794、795。

<sup>70</sup> (明) 呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 794-795。

<sup>71</sup> (明) 朱熹：《論語集注·學而》，《四書章句集注》，頁 47。

<sup>72</sup> 漢代多以「覺」訓「學」，如：許慎《說文解字》云：「斆（學），覺悟也。從教從冂。冂，尚矇也，白聲。」；《白虎通義·辟雍》：「學之為言覺也，以覺悟其所不知也。」皇侃《論語集解義疏》則引《白虎通義》云：「學，覺也，悟也。言用先王之道導人情性，使自覺悟而去非取是，積成君子之德也。」而宋代邢昺《論語注疏》也沿襲《白虎通義》之訓解。以上參見（漢）許慎著、段玉裁注：《說文解字》（杭州：浙江古籍出版社，2006 年），頁 67。（漢）班固著、陳立疏證：《白虎通義》（臺北：臺灣商務印書館，1968 年），頁 254。程樹德：《論語集釋》，頁 2。

而效夫知者，以求其知；以己之未能，而效夫能者，以求其能，皆學之事也。」<sup>73</sup>所謂「求其成於我」，實際上即含有舊注「覺悟其所不知」的意涵。可見，朱子也認同「學」具有「覺」的意思，只是其更著眼於「覺」之前的具體作為。對此，呂柟頗得朱子捨棄舊說之精義，清楚指出「學」乃「知行兼進」，將「覺知」與「效」的意義予以統合。並且具體指出「學」的內容為「堯、舜、稷、契、周、孔之道」，非為單純的知識學問。此外，也一併列舉了「親仁」、「事賢」、「友士」等治學途徑。至於「時習」一義的解讀，呂柟採取程頤、謝良佐（1050-1103）「無時而不習」的說法<sup>74</sup>，選擇「時」之恆常、不間斷義。強調「學」必須輔以「時習」，方可達「學到說處」的境界。另一方面，在「習」字的詮解上，呂柟則進一步提出「內則紬繹於心，外則體驗於身」的見解，將程子所謂的「重習」予以具體化，突顯身心之相驗，內外之融會貫通。在此詮釋下，「時習」介於「學」與「自得於己」之間，即具有轉化外在事理以成內在德性的關鍵地位。是以，「時習」工夫的落實至為重要，但如何才能「無時不習」？呂柟的看法是：

田子中問：「時習只是自強不息否？」（呂柟）曰：「固是。然人多不能自強不息者何故？」對曰：「此不立志也。」曰：「立志猶是第二義，故知猶在先也。誠真知之，則固有不待強而不息者，雖純亦不已地位亦可到。」

75

<sup>73</sup>（宋）朱熹：《論語或問》，收錄於朱傑人等主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2010年），第6冊，頁607。

<sup>74</sup> 歷來對《論語》「時習」的解釋，大凡歸於兩類：一為「擇時而習」，另一為「無時不習」。「擇時而習」的解釋見於何晏《論語集解》，其引王肅之言為注：「時者，學者以時誦習之。誦習以時，學無廢業，所以為悅懌。」此後皇侃《論語集解義疏》、邢昺《論語注疏》皆引此說。至於，「無時不習」乃出自謝良佐。謝氏承程子之意，將「時習」作此理解，影響了朱子《論語集注》。爾後宋、元、明注解《論語》之大家多沿朱注，故宋明儒持此說者居多。如：真德秀《論語集編》、胡炳文《四書通》、胡廣《論語集注大全》、劉宗周《論語學案》等，皆以此說為解。詳參（魏）何晏等注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，收錄於《十三經注疏》整理本，頁2-3。（宋）真德秀：《論語集編》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），《景印文淵閣四庫全書》，經部，第194冊，卷1，頁102-103。（宋）胡炳文：《四書通》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），《景印文淵閣四庫全書》，經部，第197冊，卷1，頁105-107。（明）胡廣：《論語集注大全》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），《景印文淵閣四庫全書》，經部，第199冊，卷1，頁108-112。（明）劉宗周：《論語學案》，第1冊，頁271。

<sup>75</sup>（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁795。

秉持著「知先行後」的原則，呂柟認為道德知識的獲致必先於道德踐履。因此，「行」固然是為學要務，但不「知」卻是無從「行」起，其云：「聖門知字工夫是第一件要緊的，雖欲不先，不可得矣。」<sup>76</sup>是以，呂柟認為人得以「自強不息」的原因，即在於「真知」，「能知得，便會顏子之『欲罷不能』也」。<sup>77</sup>「真知」代表了將所知付諸行動的必然性。據此，對於知行關係的理解，呂柟顯然較朱子的「知行互發」<sup>78</sup>，更加著重「知」、「行」間絕對的完成關係。

呂柟對「真知」的解讀與王陽明的「知行合一」頗有相通之處。王陽明說：「真知即所以為行，不行不足謂之知」<sup>79</sup>，表達出「真知必行」的觀點，只是「不行不足謂之知」一語，卻隱含了「以行為知」、「知行一體」的意味，此便是陽明所特出處。在心學體系中，「良知」是指導且決定行為善惡的「當然之理」。因此，當良知「知之而決定之」時，「行」便隨而含在其中。<sup>80</sup>故其云：「知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。」<sup>81</sup>在此認知下，知與行自無先後的分別，亦不可獨立而論。據此，陽明與呂柟雖一致認同知必歸宿於行，但陽明立足於本心的超越義來解讀知行關係，自然與側重現實經驗的呂柟所見殊異<sup>82</sup>。朱子、呂柟所認知的「學」乃道德原理的貫通，抑或道德實踐的完成，其所指涉的包含了各種內外在此的修養工夫、為學歷程。相對於此觀點，陽明則認為「學」不假外求，其真意在明白「心即理」，而能返回本心，於心上體證，其云：

<sup>76</sup> (明) 呂柟著，趙瑞民點校：〈鸞峯東所語第二十一〉，《涇野子內篇》，卷 16，頁 163。

<sup>77</sup> (明) 呂柟著，趙瑞民點校：〈柳灣精舍語第十〉，《涇野子內篇》，卷 6，頁 40。

<sup>78</sup> 陳來先生認為：「朱熹雖主張先知後行，但並不是要人達到『知至』才去力行，不是要人達到真知才去力行，……而是主張在具體實踐中『知行互發』，他主張『知與行工夫須著並到』、『知與行須是齊頭作，方能互發』。」參見陳來：《宋明理學》，頁 169。

<sup>79</sup> (明) 王守仁：《傳習錄（中）·答顧東橋書》，《王陽明全集》，卷 2，頁 28。

<sup>80</sup> 蔡仁厚：〈關於「致良知」前後向之考察〉，《儒家心性之學論要》，頁 194。

<sup>81</sup> (明) 王守仁：《傳習錄（上）》，《王陽明全集》，卷 1，頁 12。

<sup>82</sup> 呂柟曾針對陽明「知行合一」評論道：「他這學把行說在知前，甚錯了。若不先知，便行個甚！甘泉湛子與他正一正，說知行如車之兩輪並進。予說若一輪壞了，就把一輪扯住，豈能行得！還是曉得車軌是知了，把車在上面滾去，方是行。」可見，呂柟堅守程朱「知先行後」的主張，對陽明、湛若水的知行觀皆不認同。參見(明) 呂柟著，趙瑞民點校：〈再過解州語第二十六〉，《涇野子內篇》，卷 19，頁 196-197。

好古敏求者，好古人之學而敏求此心之理耳。心即理也。學者，學此心也；求者，求此心也。孟子云：「學問之道無他，求其放心而已矣。」非若後世廣記博誦古人之言詞，以為好古，而汲汲然惟以求功名利達之具於外者也。<sup>83</sup>

顯然，陽明認為「好古人之學」，不足以作為「學」的真義，必須要「敏求此心之理」，才是「學」的真正首要關鍵。在「心即理」的前提下，眾理即俱足於個人的本心良知，故陽明主張「學此心、求此心」，本心良知一旦回復朗現，外在的「古人之學」自然能通達於心。陽明的「學」乃偏重於本心的體證。針對陽明以「良知」詮釋「學」，呂柟評論道：「陽明凡百事皆習過了，老來靜坐。學者來問，亦以此告人，忒自在了。然孔子不是這般學，好古敏求，發憤忘食，終夜不寢，問禮問官之類，未嘗少懈，況下聖人者乎！學者當日夜勤力不息，猶恐知之不真，得之或忘。」<sup>84</sup>相對於陽明創新見解，呂柟毋寧選擇以《論語》為根本，回歸於孔子之學，尋求真確的理解，努力去實踐、落實聖人之教。

綜合以上，呂柟的「學」在朱注的基礎上，發展出兼「知」與「行」的定義，強調透過各種擴充道德知識的學習途徑，反覆不間斷地內外熟習，以此達到「學有所得」之悅處。此外，如何達到學而自強不息？呂柟提出「真知」作為解釋。所謂「真知」寓含了實踐的必然，乃是在朱子「知先行後」的脈絡下，突顯道德踐履的具體落實，而與王陽明之「知行合一」有著根本上的不同。是以，呂柟對「學」的理解，依然是尋著程朱「格物窮理」的路徑，藉由事理的探究，身體力行的積累過程，逐步體踐聖人之道。

## （二）「學」之至——「知」而至於「樂」

<sup>83</sup>（明）王守仁：《傳習錄（中）·答顧東橋書》，《王陽明全集》，卷2，頁34。

<sup>84</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：《柳灣精舍語第十一》，《涇野子內篇》，卷7，頁。

《論語》論「學」，並非博學多聞而已，更重要的是在追求理想的道德人格。誠如錢穆先生所言：「孔門論學，範圍雖廣，然必兼心地修養與人格完成之兩義。」<sup>85</sup>是以，孔子教人為學，乃由道德意識出發，其最終目的在於「仁」的獲致，而所謂「為學」實亦可視作「求仁」的過程。關於「為學」，孔子曾論及三個層次，其云：「知之者，不如好之者；好之者，不如樂之者。」朱子援引尹焞（1061-1132）、張栻（1133-1180）之言作為注解：「尹氏曰：『知之者，知有此道也。好之者，好而未得也。樂之者，有所得而樂之也。』張敬夫曰：『譬之五穀，知者知其可食者也，好者食而嗜之者也，樂者嗜之而飽者也。知而不能好，則是知之未至也；好之而未及於樂，則是好之未至也。此古之學者，所以自強而不息者歟？』」<sup>86</sup>注中分析申明了「知」、「好」、「樂」三者在学习境界上的深淺，並以為古之學者得以自強不息，即是深切通曉此為學之道。針對此章，呂柟的解釋則為：

鳳儀問：「知、好、樂如何？」先生曰：「此章知是下手處，樂是到頭處。」問：「樂了還有工夫否？」曰：「至此無工夫矣！如『反身而誠，樂莫大焉』一般。故學者必求至於樂，然欲求樂又必從知上起。知而不至於樂，是苗而不秀，秀而不實，非學之至。樂不從知上起，又是無頭學問也。」

（問）「知、好何以不及樂乎？」（呂柟）「樂則夫子所謂在其中，顏子不改者也。是豈知、好者可能及知乎？雖然，非知不能好，非好不能樂也。」

87

依據呂柟的看法，其以為「學者必求至於樂」，「樂之」即到達了「學之至」。然在追求「樂之」的同時，亦不能忽視工夫的下手處——「知之」。據此，呂柟將「知」、「好」、「樂」視為「為學」的三個進程，學習必由「知」而起，進

<sup>85</sup> 錢穆：《論語新解》，頁4。

<sup>86</sup>（宋）朱熹：《論語集注·雍也》，《四書章句集注》，頁89。

<sup>87</sup>（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁826。

而至於「好」，最後臻於「樂」。所謂「非知不能好，非好不能樂」，正說明了此遞進關係。由此可知，呂柟是將「知」、「好」、「樂」三者一貫地說，形成一為學的具體歷程。在不偏離章旨的原則下，於論「樂」之餘，兼及「知之」、「好之」的階段義，呈現出與朱注不同的思考面向，也充分表現其對具體事為的高度關注。不過，「學之至」除了「樂」的精神體驗外，其實質意涵為何？呂柟在詮釋此章時，特別連結孔子的「樂在其中」、顏子的「不改其樂」，來印證說明。因此，孔、顏之樂的義理內涵，象徵了呂柟對「學之至」的理解。

關於孔、顏之樂的提出，當肇始於北宋的周敦頤。程頤在《二程遺書》中嘗云：「昔受學於周茂叔，每令尋顏子、仲尼樂處，所樂何事？」<sup>88</sup>周敦頤引導二程探尋「孔顏樂處」，深刻地影響了二程，致使其二人在「孔顏樂處」的探索下，各自發展出不同的為學主張<sup>89</sup>，同時也開啟了後世論學境界上的探討。此後，追尋「孔顏樂處」，便成為宋明理學中普遍關注的議題。呂柟以「孔顏樂處」來解讀「學之至」，那麼，其所認知的「孔顏樂處」為何？在講論「賢哉！回也」<sup>90</sup>一章時，呂柟對此作出說明：

林穎問「顏子之樂如何？」先生曰：「顏子所樂，還是道得於己而後樂。」

（問）「不改其樂何樂也？」（呂柟）曰：「行道而有得於心則樂。夫行道而有得於心，其於富貴、貧賤處之一矣！」<sup>91</sup>

<sup>88</sup>（宋）程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，收錄於《二程集》，卷二上，頁16。

<sup>89</sup>李煌明先生針對宋明理學家們對「孔顏之樂」的理解，以及其不同之工夫取向進行研究。其認為程顥所主張的「孔顏之樂」為「仁者與物同體之樂」，其為學工夫在「識仁」與「誠敬」。而程頤所理解的「孔顏之樂」為「純粹天理之樂」，為學方法則在「格物窮理」與「居敬涵養」。除此之外，關於周敦頤對程明道的影響，溫帶維先生亦曾撰文予以探討。其透過明道與張載對顏子的不同理解，以及分析比較二人論學的焦點，認為「濂溪令二程尋孔顏之樂」對明道推崇顏子，強調「未嘗致纖毫之力」、「不須防檢」的工夫理論，具有相當之影響。以上詳見李煌明：《宋明理學中的「孔顏之樂」問題》（昆明：雲南人民出版社，2006年，5月）。溫帶維：〈由對孔顏之樂的不同理解看張橫渠及程明道之功夫論的根本分別〉，《哲學與文化》，二十八卷第五期，2001年，5月，頁464-471。

<sup>90</sup>此章原文為：子曰：「賢哉！回也。一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉！回也。」參見（宋）朱熹：《論語集注·雍也》，《四書章句集注》，頁87。

<sup>91</sup>兩則引文皆引自呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁824。

依據呂柟所言，顏子之所以樂，乃是「道得於己」。因此，「樂」的來源是「得道」，客觀環境的貧富並不會影響「樂」獲致。顯然，呂柟以「道得於己」為顏子之「樂」，如此一來，「學之至」的內涵即是「行道有得」。不過，對照朱子「不改其樂」章的注解，可以發現，朱子並未明白說明顏子樂處。其注曰：「程子曰：『顏子之樂，非樂簞瓢陋巷也，不以貧窶累其心而改其所樂也，故夫子其賢。』又曰：『簞瓢陋巷非可樂，蓋自有其樂爾。其字當玩味，自有深意。』……愚按：程子之言，引而不發，蓋欲學者深思而自得之。今亦不敢妄為之說。學者但當從事於博文約禮之誨，以至於欲罷不能而竭其才，則庶乎有以得之矣。」<sup>92</sup>據此，朱子、程子並未明白指出顏子所樂何事，而是藉由「博文約禮」、「欲罷不能」、「竭其才」等為學工夫，彰顯其樂的境界。對此，馮友蘭先生曾表示：「程頤並沒有提到顏回的『樂』，因為這種『樂』是學聖人的精神境界副產品，並不是學聖人的目的。」<sup>93</sup>如是，朱子的注解，確實依循程子之意，不重在「樂」的解析，轉而按照《論語》所載之「顏子之學」，明示學者顏子何以有此樂之門徑，藉此點出「學顏子之學」才是此章要義。朱子此解忠於經文，並未點破「顏子樂處」，也就可見朱子不欲高懸境界，讓人無可捉摸，對於經文解釋十分謹慎。不過，在《語類》中朱子曾云：「顏子私欲克盡，故樂。」顯然，其認為顏子「克己復禮」，達到與「天理合一」的境地，故「元自有箇樂」<sup>94</sup>。準此，則呂柟「道得於己」的理解，與朱子看法大致上是契合的。

呂柟對「顏子樂處」的見解與朱子有志一同，但在「顏子之學」的理解上則另有所據，其云：

昔者，周茂叔每令二程尋仲尼、顏子樂處，未發其秘。後於《通書》上云：

<sup>92</sup> (宋)朱熹：《論語集注·雍也》，《四書章句集注》，頁87。

<sup>93</sup> 馮友蘭：《中國哲學史新編（下）》（北京：人民出版社，2007年3月），頁66。

<sup>94</sup> (宋)朱熹：《論語十三·雍也二》，《朱子語類》，收錄於朱傑人等主編：《朱子全書》，卷31，頁1124。

「見大則心泰，心泰則無不足。」此提掇一個真樂來與人講。人自不省之耳。……天下之人只是個不足，如衣服之美惡、飲食之豐嗇，……有許多病痛若一橫於中，只是憂愁過了日子，哪裡討個樂處？而今學者不消說甚麼，只於所不足處自家體貼看破，就見其樂處。

顏子惟見其大，故外邊諸樣的物皆看輕了。諸生今日為學須知汝身之所始，心之所終，安泊在何處，一念去學。秀才不以未中進士為累，做官不以升沉自累，此便是學顏子之學，而不改其樂矣。<sup>95</sup>

周敦頤在《通書》中認為，顏子之所以能「不改其樂」，其因乃在：「天地間有至富至貴，可愛可求而異乎彼者，見大而忘其小焉。見大則心泰，心泰則無不足，無不足則富貴貧賤處之一也。」而當中的「至富至貴」，周敦頤的解釋是：「天地間至尊者道，至貴者德而已矣」<sup>96</sup>呂柟依據周敦頤所言，以「見其大」、「無不足」來解釋顏子之學。其認為學者須先知「大」並「一念去學」，如是，則能於不足處「體貼看破」，樂處自能見得。據此，呂柟的詮釋焦點落在對現實環境的克服，以「見大心泰」來突破外在物質、內心欲望的牽制，如此便能擺脫憂愁，進而尋得樂處。故其亦云：「欲知顏子樂處，當觀常人憂處。人須要克得這憂去，才見得那樂來。」<sup>97</sup>「屢貧亦非小事，知破此便尋得仲尼、顏子樂處也。」<sup>98</sup>可見，對呂柟而言，克除對客觀物質的執著、憂懼，是追尋「孔顏之樂」的必要條件。相同的，對孔子「樂在其中」<sup>99</sup>的解釋，呂柟也是抱持著這樣的詮釋進路，其云：

樂亦在其中，則其他所樂可知也。蓋自足之後，諸物皆輕，得道之餘，天

<sup>95</sup>（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁824-825。

<sup>96</sup>（宋）周敦頤：《周子通書》（臺北：臺灣中華書局，1971年2月），據榕村全集本校刊，收錄於《四部備要·子部》，頁5。

<sup>97</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈太學語第三十一〉，《涇野子內篇》，卷23，頁240。

<sup>98</sup>（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁865。

<sup>99</sup>此章原文為：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」參見（宋）朱熹：《論語集注·述而》，《四書章句集注》，頁97。

地同運，故富貴貧賤處之一也。<sup>100</sup>

呂柟認為孔子之所以「樂亦在其中」，亦由「自足」和「得道」而來。唯一不同的是，顏子仍處於「行道」階段，而孔子已臻「得道之餘，天地同運」之化境了。

綜觀呂柟對孔、顏之樂的理解可以發現，其所謂的「樂」雖由「得道」而來，但其推究人之所以「不樂」，最直接的原因乃是由於「不足」。因此，人在求道的同時必先「自足」，「諸物皆輕」後方能專注於求道，臻於「道得於己」後自能體得此樂。在此詮釋下，能否超脫客觀環境的繫累、人心逐外的欲求，實攸關道的踐履與「樂」的獲致。呂柟云：

蓋貧之在人亦最難處。如日用常行、飲食衣服，少有不足則便歎然於中。於此都能安得，卻非見天心泰者不能，便是道了。<sup>101</sup>

現實環境的困厄，的確是一般人難以跨越、超脫的，呂柟深知此為學者之大患，故直言「安貧」便是「道」，而「見天心泰」即為「安」的工夫所在。如此一來，「孔顏樂處」便可歸結於「見天心泰」的結果。至於，朱子對孔子「樂亦在其中」的解釋，其注曰：「聖人之心，渾然天理，雖處困極，而樂亦無不在焉。」<sup>102</sup>朱子以孔子為聖，其心與「天理」渾然為一，故無人而不自得。在這裡，朱子認為「孔子之樂」存於天理，孔、顏所樂皆由於：「私欲既去，天理流行，動靜語默日用之間無非天理，胸中廓然，豈不可樂！」<sup>103</sup>朱子就「天理」之超越義來定義「孔顏之樂」，此「樂」即具有天理流行的形上意涵，成為一精神上之超越體驗。此與呂柟專就「自足」、「安貧」的現實具體意義立說，即具有概念層次上的不同。針對「尋孔顏樂處」，王陽明亦提出個人見解，其云：「樂是心之本體，

<sup>100</sup> (明) 呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 832。

<sup>101</sup> (明) 呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 864-865。

<sup>102</sup> (宋) 朱熹：《論語集注·述而》，《四書章句集注》，頁 97。

<sup>103</sup> (宋) 朱熹：《論語十三·雍也二》，《朱子語類》，收錄於朱傑人等主編：《朱子全書》，卷 31，頁 1126。

雖不同於七情之樂，而亦不外於七情之樂。雖則聖賢別有真樂，而亦常人之所同有，但常人有的而不自知，反自求許多憂苦，自加迷棄。雖在憂苦迷棄之中，而此樂又未嘗不存，但一念開明，反身而誠，則即此而在矣。」<sup>104</sup>據此，陽明以心學立場出發，將「樂」視為聖凡皆有的「心之本體」，即等同於把「樂」提升至本體高度來論述。然而，此「樂」並非在「七情之樂」以外，若出自於本心良知，即同於「孔顏之樂」的「真樂」；若是迷棄了本心良知，而流於血氣情緒，即是「七情之樂」。故本心良知一旦呈顯，「七情之樂」亦為「孔顏之樂」。陽明此說，以良知的「復」與「不復」，來詮釋「孔顏樂處」，尋「孔顏之樂」即等同於「返求本心良知」。由此可知，陽明與朱子雖都以本體的超越義來詮釋「孔顏之樂」，但二人所立基的思想體系是截然不同的。而呂柟結合周敦頤與朱子的說法，選擇以現實層面來闡釋，則充分展現個人獨特的學術性格。

整體而言，呂柟對《論語》的詮釋，乃多就現實層面而發，其以為：「將《論語》活活的見在躬行上才親切，才見得有至有未至處……蓋聖人之道，極平易近人情，隻在日用行事間見得。」<sup>105</sup>是以，其論「仁」，以「無私」來泯除人己、物我。論「禮」，以「五倫」為重心，講求內在情感的合宜體現。論「學」，則統合「知」、「行」，剴切指出為學的起頭處，強調「自足」的切身工夫。其抱持著躬行體驗的力行宗旨，由具體下學處著眼，始終貼近於日用常行，致力於聖人之教的轉化、落實。若說孔子思想主要是從具體的實人實事上思入的<sup>106</sup>，那麼，呂柟由實踐而開展的詮釋進路，無疑是對儒家注重現實入世精神的回歸。

## 第二節 不徒事空談的《孟子》詮釋

<sup>104</sup> (明)王守仁：《傳習錄(中)·答陸原靜書》，《王陽明全集》，卷2，頁46。

<sup>105</sup> (明)呂柟著，趙瑞民點校：《驚峰東所語第二十四》，《涇野子內篇》，卷19，頁190。

<sup>106</sup> 錢穆：《孔子與論語》(臺北：聯經出版事業公司，1979年)，頁49。

《孟子》是儒學的重要經典，然卻僅列諸子之林，宋代之前並未受到重視。在經學興盛的漢代，研治《孟子》的著作屈指可數，著錄中可見者有：程曾《孟子章句》、鄭玄《孟子注》、高誘《正孟子章句》、劉熙《孟子注》和趙岐《孟子章句》等。<sup>107</sup>然至今保存完善者，僅存趙岐《孟子章句》十四卷。阮元於〈孟子注疏校刊記序〉中曰：「趙岐之學以較馬、鄭、許、服諸儒稍為固陋，然屬書、離辭、指事、類情，于訓詁無所戾。七篇之微言大義，藉是可推，且章別為指，令學者可分章尋求，於漢傳注別開一例，功亦勤矣！」<sup>108</sup>準此，《孟子》一書於漢代分屬傳記類，地位僅為經書之附庸。而阮元雖肯定趙岐注《孟子》，有功於章句訓解、名物考證，但也隱然透露其於七篇意旨僅為「藉是可推」。可見在義理闡發上，趙岐之注本顯然有不足<sup>109</sup>，《孟子》價值顯然仍未被充分了解。時至中唐，禮部尚書楊綰建議列《孟子》學科；文壇領袖韓愈撰〈原道〉，以孟子傳孔道，大力推尊孟子；晚唐進士皮日休上疏請以《孟子》科考，是為《孟子》地位轉移之緒端。<sup>110</sup>北宋諸儒承繼韓愈遺風，進而擴及探究《孟子》思想，在政治改革與儒學復興的雙重需求下，《孟子》獲得了高度的發展。<sup>111</sup>熙寧四年（1071），宋神宗從王安石議，以《論語》、《孟子》試士。元豐七年（1084），孟子配享孔

<sup>107</sup>（清）焦循：〈孟子題辭〉，《孟子正義》（北京：中華書局，1987年10月），卷1，頁19-20。

<sup>108</sup>（清）阮元：〈孟子注疏校刊記序〉，收錄於（漢）趙岐注，（宋）孫奭疏：《孟子注疏》，《十三經注疏》整理本（北京：北京大學出版社，2000年12月），頁13。

<sup>109</sup>關於趙岐對《孟子》之注解，黃俊傑先生曾論道：「這部《孟子注》是孟子學史上第一部完整的注釋，它所注重的是古事、人名、地望等具體事實的解明，所以宋明儒者對這部注解都非常不滿意。……其實趙岐的《孟子注》篤守章句，講明訓詁，也有一定貢獻。」可見，趙岐《孟子章句》在名物訓詁上的貢獻有目共睹，而義理之深探發微確為其不足處。詳參黃俊傑：《孟子》（臺北：東大圖書公司，1993年2月），頁186-187。

<sup>110</sup>陳逢源先生認為：「韓愈撰〈原道〉一篇，強調『孔子傳之孟軻。軻死後不得其傳焉』，儒學從五經教授的思考，化為堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、孟子聖人相傳之歷史情懷，標舉孟子傳承聖人的精神，孟子地位才有相應的討論。清儒趙翼言『宋人之尊孟子，其端發于楊綰、韓愈，其說暢於日休也。』乃是正確的觀察。」黃俊傑先生也認為：唐代開始有了重視《孟子》的呼聲，其中楊綰、張鎰、韓愈、皮日休等，皆有所貢獻。詳參陳逢源：〈從「政治實踐」到「心性體證」：朱熹注《孟子》的歷史脈絡〉，《東吳中文學報》第二十期，2010年11月，頁135。黃俊傑：《孟子》，頁184-185。

<sup>111</sup>北宋研究《孟子》之風日盛，然伴隨「新舊黨爭」的興起，宋儒對孟子學說的態度分為「尊孟」與「非孟」兩派。其中司馬光、李覯、蘇軾、鄭叔友為「非孟」學者，而王安石、余允文、二程則為「尊孟」主力。在兩派的辯論之下，無論是支持或反對孟子學說，對《孟子》的義理探究而言，無疑都助長了《孟子》在北宋時的發展，因而奠定了《孟子》的學術地位。

廟。宋徽宗宣和年間（1119—1125）《孟子》刻入石經。<sup>112</sup>自此，《孟子》正式取得官方地位，由子部提升至經書。然而，官學化不代表經典化的完成，若不回歸經典本身，尋求其定位與價值，自無法確立經學上之地位。<sup>113</sup>是以，《孟子》在北宋雖晉身群經，但其經典價值則是在南宋朱子縮合四書，建立道統體系時成立。<sup>114</sup>朱子云：「知堯舜孔孟所傳之正，然後知異端之為害也深，而息邪距詖之功大矣。」<sup>115</sup>孟子力闢異端邪詖，繼踵堯、舜、孔子之學，這是朱子對孟子在儒學上的定位。然「堯舜孔孟所傳」為何？朱子〈孟子序說〉引楊時之言曰：「《孟子》一書，只是要正人心，教人存心養性，收其放心。至論仁、義、禮、智，則以惻隱、善惡、辭讓、是非之心為之端。……《大學》之修身、齊家、治國、平天下，其本只是正心、誠意而已。心得其正，然後知性之善。故孟子遇人便道性善。……堯舜所以為萬世法，亦是率性而已。所謂率性，循天理是也。」<sup>116</sup>孟子以「心性」論道德之根源，提掇出「性善」的主張，不但申明聖人之道，亦貫通《大學》、《中庸》意旨。朱子表彰《孟子》，深探其義理內涵，明辨其心性學說為儒家心性義理之學的命脈所在，就此奠定了《孟子》的經典價值。故朱子的《孟子集注》象徵著《孟子》經典化的完成，亦為《孟子》注疏史上最為關鍵的作品。

伴隨著元、明科舉考試的施行，《孟子集注》成為訓釋《孟子》的典範。明代中後期，王陽明以「良知之學」興起，儼然有直承孟子之意。其學說影響了程朱學在當時學術的主流優勢，反映在經學上，即其建構起一套心學詮釋進路，發展出與《孟子集注》不同的解經思想，帶動了明儒對經典的反思。呂柟面對程朱

<sup>112</sup> 徐洪興：〈論唐宋間的「孟子升格運動」〉，《孔孟月刊》1993年11月，第32卷，第3期，頁15。

<sup>113</sup> 陳逢源：〈從「政治實踐」到「心性體證」：朱熹注《孟子》的歷史脈絡〉，《東吳中文學報》，頁134。

<sup>114</sup> 朱子統合北宋儒學成果，以為《大學》乃孔氏遺書，《論語》為孔子門人弟子之作，而《中庸》為子思憂聖人之道失傳所作，《孟子》發揚性善，力闢異端，是為孔門宗傳。故四書一脈相承，符應「道統」之傳。朱子以四書之編集，重構儒學經典，建立儒學內涵與價值，致使四書取代五經，成為經學之新典範。而《孟子》之經典化與經學地位之確立，亦於焉完成。詳參陳逢源：〈從五經到四書：儒學「典範」的轉移與改易〉，《朱熹四書章句集注》（臺北：里仁書局，2006年9月），頁20-38。

<sup>115</sup>（宋）朱熹撰，朱傑人等編：〈讀余隱之尊孟辨〉，《晦庵先生朱文公文集》（上海：上海古籍出版社，2010年），卷73，頁3554。

<sup>116</sup>（宋）朱熹：〈孟子序說〉，《四書章句集注》，頁199-200。

學的僵化、心學的挑戰，亦力圖在傳統經典中還原聖人之道。以下擬就呂柟對《孟子》心性論、修養工夫、政治思想等詮釋，一探呂柟在此時局下之孟子思想。

## 一、心性論——心、性皆為一氣

### (一)「氣」中體得「四端」、「性善」

孟子在〈公孫丑上〉「人皆有不忍人之心」一章，闡述了人具有內在之道德本據，人之「惻隱、羞惡、辭讓、是非」四心，即是「仁、義、禮、智」四種德性之端，若擴充此「四端」便足以「事父母，保四海」。此「四端」說，歷來被視為孟子「性善」的論據，朱子對此注解曰：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。心，統性情者也。端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也。四體，四肢，人之所必有者也。自謂不能者，物欲蔽之耳。」<sup>117</sup>據此，朱子以為「惻隱之心」與「仁義禮智」，分屬不同層次，「惻隱」是情，「仁義禮智」是性。「性」隱而無形，「情」則具體顯現於外，故由「惻隱之心」的發顯中，方能覺察心中的「仁性」。由此可知，朱子是以性、情對言，以及心、性、情三分的方式，來析論孟子之四端本心。<sup>118</sup>對於朱子的主張，呂柟大致予以承襲，並加入個人見解來進行詮釋，其云：

彼惻隱是性發見於事，是情。能惻隱皆是氣作出來的，使無是氣則無是惻隱矣。<sup>119</sup>

<sup>117</sup> (宋)朱熹：《孟子集注·公孫丑上》，《四書章句集注》，頁238。

<sup>118</sup> 牟宗三先生對於朱子以性情分言，心、性、情三分來解釋孟子的「四端」說，認為與孟子原義相違，而屬於朱子個人的理學思想。牟宗三先生云：「(朱子)根據〈中和說〉中未發、已發之義與〈仁說〉中「仁性情愛」、「仁是心之德，愛之理」之方式所示解之性情對言、與心性情三分來看孟子所言之四端本心，此不合孟子所言本心之原義。」此外，錢穆先生也指出朱子論「心性」與孟子有異，其云：「此處朱子將心、性分開說，似乎與孟子論性原旨有些處違異。」以上詳參牟宗三：〈以中和新說與仁說為背景所理解之孟子〉，《心體與性體》(臺北：正中書局，1969年6月)，第三冊，頁409。錢穆：〈朱子學說評述〉，收錄於《中國學術通義》(臺北：學生書局，1976年，3月)，頁97。

<sup>119</sup> 呂柟：《四書因問·孟子》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁949。

四端言其本於性也，四體言其見於身也。夫本於性猶隱然，見於身則顯矣。  
而人猶不知存是心耶？<sup>120</sup>

呂柟站在朱子「惻隱」是「情」，「仁義禮智」是「性」的詮釋基礎上，認為「惻隱」是本於「性」而見於事，故相對於「仁義禮智」而言，「惻隱」乃形下之「氣」。據此，呂柟雖依朱子「因其情之發，而性之本然可得而見」的理路，來解釋孟子的四端說。然而，在詮釋過程中呂柟特別強調「氣」的作用，以為「氣」的存在攸關「四端」的成立與否，若無「氣」則「四端之心」無以寄託，「仁義禮智」之性亦無跡可循。是以，呂柟的申明除貫徹其向來注重形下具體的理念，亦在呈現其對朱子「理氣二分」的反思與修正。此外，呂柟解釋「人之有是四端，猶其有四體也」，與朱子和孟子原義均不相同。依照經文，孟子此喻在說明「四端」猶如「四體」為與生俱來的。朱子以「人之所必有者也」作解，是相當契合孟子之意。呂柟不沿襲朱注，採取具體現實的層面來詮解，其以為孟子提出「四端」，在闡明其根於「性」的本質。而以「四體」為喻，則在強調此心發用，即如同「四體」般顯而易見。因此，對呂柟來說，孟子「四體」之喻乃在強調道德心的具體處、現實面，所謂「見於身則顯」，正是通過形而下的「氣」，來具體掌握人普遍內具的善性。這樣的詮釋，雖然還是順著朱子「人之性情、心之體用」<sup>121</sup>的方向來解讀，但其側重面向已由人心固有的說明，轉而注重形下的「氣」，以及人道德本據的實在性。

《孟子》記載「性善」的篇章尚有〈告子上〉。自第一章至第八章，孟子接連闡述關於「人性」之議題，包含對告子人性論的辯正，以及與弟子的問答，並從中彰顯「性善」的主張。其中「孟子闢公都子三說性」一章，孟子據「情」與「才」來論「性」，充分表述其對人性善惡的看法，也揭示儒家在人性觀的基本

<sup>120</sup> 呂柟：《四書因問·孟子》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁922。

<sup>121</sup> 朱熹：《孟子集注·公孫丑上》，《四書章句集注》，頁238。

教義。針對此章，呂柟詮釋云：

情者，性之動也，有是性斯有是情。才者，性之能也，有是才因有是性。夫惻隱、羞惡、辭讓、是非，斯其情豈不善哉？則知仁義禮智之不惡矣。求則得，舍則失，斯其才豈不善哉？則知仁義禮智之非外矣。故有物有則，人之情也；民之秉彝，人之性也；好是懿德，人之才也。論性者惟於其發用處觀之自見矣。故曰：「故者以利為本」。<sup>122</sup>

基本上，呂柟對「性」、「情」、「才」的分辨與解說皆闡發自朱注。朱子於此章注曰：「情者，性之動也。人之情，本但可以為善而不可以為惡，則性之本善可知矣。才，猶材質，人之能也。人有是性，則有是才，性既善則才亦善。人之為不善，乃物欲陷溺而然，非其才之罪也。」<sup>123</sup>其認為孟子論「性善」，實就人性的根本論之，因而逕以「性之本善」為注。<sup>124</sup>同時，「情」、「才」皆本於「性」而出，「性」為善，「情」、「才」自然無不善的可能。至於人之所以為惡，則是因物欲遮蔽，致使無法彰顯性之本然。對照呂柟所言，朱子所論正為其詮釋的基礎。然值得討論的是，呂柟在詮釋《中庸》時，以「氣」之會通，提出「天地之性即氣質之性」、「性情一體」的解釋，致使「性氣為一」、「性情為一」。然「一體觀之」的情況下，「性」無法獨立於氣質之外，則「氣」惡，「性」如何排除不惡？

<sup>122</sup> (明) 呂柟：《四書因問·孟子》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 949。

<sup>123</sup> (宋) 朱熹：《孟子集注·告子上》，《四書章句集注》，頁 328。

<sup>124</sup> 近代學者對孟子「性善」說多所探究，徐復觀先生認為「性本善」乃朱子觀點，孟子並非從人的本能處言性善，而是從「人之所以異於禽獸者幾希」的「幾希」處言性善。故就孟子原義其僅承認人性中有善端而已。據此，徐復觀先生主張以「善端說」，來理解孟子的「性善」。此外，信廣來先生分析《孟子·告子上》第六章的關鍵字詞，認為孟子的性善論在肯定人有「可以為善」的趨向，而否定人性有「可以為不善」的趨向。持此論點的尚有傅佩榮先生，其也以為孟子所謂之「性善」，是就人「向善」而言，並非以「本善」來立說。大陸學者楊澤波先生，也認為孟子直悟的只是「善端」，因此主孟子「性善」論為「心有善端可以為善論」。參見徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（上海：上海三聯書局，2001 年），頁 143。信廣來：〈《孟子·告子上》第六章疏解〉，收錄於李明輝主編：《孟子思想的哲學探討》（臺北：中研院文哲所，1995 年），頁 97-113。傅佩榮：《儒家哲學新論》（臺北：業強出版社，1993 年），頁 188-189。楊澤波：《孟子與中國文化》（貴州：貴州人民出版社，2000 年 1 月），頁 192。

呂柟在講論中即遭遇此理論之矛盾：

(問)：「惡亦不可不謂之性如何？」(呂柟)曰：「噍齶之食，乞人不屑，此亦可見。然終不如孟子曰：『人無有不善，水無有不下』更覺親切。」

125

「惡亦不可不謂之性」乃程顥解讀「生之謂性」時所發，其認為「性」與「氣質」為人生而必兼具者，合而論之，「惡」當然在其中。不過，程顥所謂的「善」、「惡」並非就「性之自體」而言，而是指「性」的表現。<sup>126</sup>相同的問題到呂柟手中，卻顯得相當棘手。由於其主張的人性乃「性氣一體」，依朱子所言即「以理與氣雜而言之」<sup>127</sup>的氣質之性。是以，在此理論原則下，呂柟的人性說是無法排拒「惡」也是「性」的可能。然面對此理論缺陷，其提出孟子「羞惡之心」乃人皆本具，是混同了「性惡」與「羞惡」，其實並沒有解決問題。但可以確信的是，與其要探究人具有「惡」的事實，呂柟毋寧選擇正面強調「性善」的必然。從這個問題也明顯看出，呂柟對於經典的崇敬與維護，是超過個人理學思想建構的企圖。最後，回到呂柟的詮釋中，尚有一點值得論述，其於結尾處提出「論性者惟於其發用處觀之自見」，並徵引〈離婁下〉「故者利之本」<sup>128</sup>作為相互印證，致使其詮釋重心偏向從形而下的「發用處」、「已然之跡」，以徵驗人性本善的事實。較之於朱注，呂柟此說更進一步證立「性善」在具體人事落實的可能，並明確指出擴充、操存此心的下手處。

相對於朱子與呂柟，王陽明對孟子「心性論」的理解，不以此分解的理路來

<sup>125</sup> (明) 呂柟：《四書因問·孟子》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 909。

<sup>126</sup> 牟宗三先生認為：「此云善惡是指性的表現言，不是指性之自體言。」參見牟宗三：《心體與性體》第 2 冊，收錄於《牟宗三先生全集》第 6 冊（臺北：聯經出版社，2003 年 5 月），頁 165。

<sup>127</sup> (宋) 朱熹：〈性理一〉，《朱子語類》，收錄於朱傑人等主編：《朱子全書》，卷 4，頁 196。

<sup>128</sup> 原文為：「孟子曰：『天下之言性也，則故而已矣。故者以利為本，所惡於智者，為其鑿也。如智者，若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者，亦行其所無事，則智亦大矣。天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。』」參見(宋)朱熹：《孟子集注·離婁下》，《四書章句集注》，頁 297。

詮釋。其以為心、性所指相同，「心即性，性即理」<sup>129</sup>，心、性、理實為一物。故「心」同「性」皆為「至善」：

至善者性也，性元無一毫之惡，故曰至善。

至善者，心之本體。

性之本體，原是無善、無惡的，發用上也原是可以為善、可以為不善的，其流弊也原是一定善、一定惡的。……孟子說性，直從源頭上說來，亦是說箇大概如此。荀子性惡之說，是從流弊上來，也未可盡說他不是，只是見得未精耳。眾人則失了心之本體。<sup>130</sup>

陽明認為「性」與「心」，本質皆為「至善」，所謂「至善」乃是超越善惡的本體，故其云：「性之本體，原是無善、無惡的。」孟子所言之「性」，即是就道德本心之根源而發，因而為「無善無惡」、純粹至善的本體。據此，陽明以為孟子論「性」顯然較荀子就流弊上說「性」，更能見得「性」之全體與精要。陽明將心、性、理同一，賦予其「至善」之內涵，即以本體之超越義來詮釋孟子之「性善」。至於，人為不善的緣由，陽明的理解是：「惡人之心，失其本體。」<sup>131</sup>可見，陽明也認為人為不善，並非「本性（心）」使然，乃是蔽於物欲，迷失心之本體。在此思想架構下，陽明對「四端」的解釋是：「孟子性善，是從本原上說。然性善之端，須在氣上始見得，若無氣亦無可見矣。惻隱、羞惡、辭讓、是非即是氣。……若見得自性明白時，氣即是性，性即是氣，原無性、氣之可分也。」<sup>132</sup>顯然，陽明亦循朱子詮釋，將「惻隱、羞惡、辭讓、是非」視為「情」，而其本質即為「氣」。

<sup>129</sup>（明）王守仁：《傳習錄（上）》，《王陽明全集》，卷1，頁10。

<sup>130</sup> 以上引自（明）王守仁：《王陽明全集》，《傳習錄（上）》卷1，頁17、《傳習錄（下）》卷3，頁63、75。

<sup>131</sup>（明）王守仁：《傳習錄（上）》，《王陽明全集》，卷1，頁10。

<sup>132</sup>（明）王守仁：《傳習錄（中）·答周道通書》，《王陽明全集》，卷2，頁40。

但陽明對「性」、「氣」的區隔，不如朱子嚴密。其以為人若「見得自性明白」，「性」、「氣」即可為一。陽明此論，乃於本心良知的顯發下，去同一「性」與「氣」，如此一來，「惻隱之情」亦可為「仁性」。總括而言，陽明以心性之本體作為詮釋孟子「性善」之主軸，由於性之本體為「至善」，故孟子「性善」即具有「無善無惡」之超越義，而在心性本體的豁顯下，性、氣之間即無所區隔，「四端」即可是「仁義禮智」。

要之，呂柟與王陽明對孟子「四端說」、「性善論」的詮釋，皆是在朱子《孟子集注》的影響下，反思、轉化而得。呂柟在朱子「性即理」的詮釋脈絡下，以「氣」的實在性，修正朱子重「理」可能產生的空疏弊病，並企圖在經典詮釋中開闢一實踐體證的解經進路。而王陽明則於朱子的詮釋基礎上，選擇以「本心」角度，重新建構起心學之詮釋觀點，形成與朱子不同之理解。

## （二）命出於天，實由於我

《孟子·盡心上》開篇云：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不二，修身以俟之，所以立命也。」<sup>133</sup>在此，孟子提出了「心」、「性」、「天」、「命」等概念，這些概念彼此間的關係，涉及了孟子心性論的義理意涵，而後代學者對此章的詮釋與發揮，各有所見，勝義紛披。其中，影響甚鉅者，莫過於朱子《孟子集注》，其注曰：

心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出。亦不外是矣。以《大學》之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。……不貳者，知天之至，修身以俟死，則事天以終身也。立命，謂全其天之所付，不以人為害之。……愚謂盡心知

<sup>133</sup>（宋）朱熹：《孟子集注·盡心上》，《四書章句集注》，頁349。

性而知天，所以造其理也；存心養性以事天，所以履其事也。不知其理，固不能履其事；然徒造其理而不履其事，則亦無以有諸己矣。知天而不以殀壽貳其心，智之盡也；事天而能修身以俟死，仁之至也。智有不盡，固不知所以為仁；然智而不仁，則亦將流蕩不法，而不足以為智矣。<sup>134</sup>

從朱子的注解可以得知，對朱子而言「盡心」、「知性」、「知天」三者，「知性」無疑是最關鍵也是最重要的一環。依據朱子「性即理」的思想架構，「性」乃「天理」之在於人者，「知性」即可上達天理，而「心」雖具眾理，然必須經由「窮理」才有「極盡」的可能。因此，雖然孟子將「盡心」置於「知性」之前，然於朱注，「知性」相對於「盡心」而言有其優先性，且為「盡心」、「知天」的先決要素。<sup>135</sup>此點由朱子引《大學》「八目」之序，以「知性」為「物格」，「盡心」為「知至」可充分顯現。此外，朱子分此章前半節為「造其理」，後半節則是「履其事」，並認為「徒造其理而不履其事，則亦無以有諸己矣」，充分表達朱子在心性的義理探究外，對於「存心養性」、「修身不貳」的實踐工夫，亦是相當重視。

呂柟對「心」、「性」、「天」的義理關係，主要按照朱子的注解申論，然於心性論之外，呂柟還特別著重闡發「立命」的意涵，其詮釋為：

知性言窮理也，養性言盡性也，立命言至命也。天之命不過乎性，性之理不外乎心。……夫知性而至於殀壽不貳，則凡禍福榮辱皆不足言矣。此心之靈與天奚異哉？養性而至於修身俟死，則凡仕止久速皆無不宜矣。此身之動與天奚違哉？故曰：立命。蓋命雖出於天，而實由於我矣。

知性就是知天，心便於此盡了，是知性乃盡心的工夫。存心在何處存？惟養性乃所以存心。蓋性乃心之所具之理，使不養性則心不存矣。故養性乃

<sup>134</sup> (宋)朱熹：《孟子集注·盡心上》，《四書章句集注》，頁349。

<sup>135</sup> 黃俊傑：〈《孟子集注·盡心上》第一章集釋新詮〉，《漢學研究》10卷2期（1992年12月），頁99-122。

是存心的事務。

立命之說，謂知天而以殀壽貳其心，猶不謂知天之至；事天而不能脩身以俟死，猶不謂事天之至。蓋生、死人之大關，係是能惑。不貳能脩身以俟之，是我之命，雖天所付，實能全盡於我，不謂命自我立乎。<sup>136</sup>

關於「心」、「性」的定義，呂柟承襲朱子的說法，也是將「性」理解為「心所具之理」，同時，補入《中庸》「天命之謂性」的主張，強化「知性」上遂於「天」的可能。而在「知性窮理」的理路下，呂柟直陳朱注賅要，明白指出「知性乃盡心的工夫」，更將「養性」視作「存心」的先要條件。此主「性」的論述，可說是對朱注的闡微與發揮。準此，則呂柟在「理氣」思想上，雖對朱子產生質疑並進行修正，然於心性之理論架構，卻仍以朱說為宗。此外，從呂柟的詮釋中可以發現，其在心性義理的發揮，遠不如對「知性」、「養性」、「脩身不貳」、「立命」等工夫義的強調，此正印證其不喜談心性，而聚焦於現實踐履的學術性格。<sup>137</sup>而解說中，呂柟特別關注「立命」的意涵，也形成了特別的詮釋焦點。其以為面對生死，尚能「不貳」、「脩身以俟之」，是人對「命限」的一種積極回應，而此正為「立命」的真義。是以，「知性」、「養性」目的即在追求更高的生命層次，能夠超越「禍福榮辱」，不論「仕止久速」皆各當其可，那麼身心動靜自與「天」無異。準此，呂柟對「立命」的詮解，與朱子「全其天之所付，不以人為害之」相較，更富主動意涵。以朱子之意，完成天所賦予人之「性」，而不以私欲人為戕害，重點在保全本然之性，以求與天合德。而呂柟則突出人的道德自主性，以為「蓋命雖出於天，而實由於我」，從另一角度彰顯了「殀壽不貳」、「脩身以俟之」的積極意象。同時，藉由「立命」的落實，確保了「盡心知性知天」的可能。

<sup>136</sup> (明) 呂柟：《四書因問·孟子》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 954-955。

<sup>137</sup> 呂柟曾云：「性命理氣固要講明，必措諸躬行，方是親切，性命自在其中，庶不為徒講也。」可見，其以「實踐躬行」涵代「性命理氣」的闡明，藉由落實來體證性命之學。呂柟此信念於經學詮釋上亦表露無遺。參見呂柟：〈鷲峰東所語第十五〉，《涇野子內篇》，卷 10，頁 99。

關於「立命」，呂柟其實是承自孔、孟的一貫主張。唐君毅先生認為孔、孟言命，是與「義」合言的，其云：「在孔、孟，則吾人所遭遇之某種限制，此本身並不能說為命；而唯在此限制上，所啟示之吾人之義所當為，而若令吾人為者，如或當見、或當隱、或當兼善、或當獨善、或當求生、或當殺身成仁，此方是命之所存。」<sup>138</sup>因此，孔、孟所謂的「命」，並非指單純外在得失的命限，而是包含了人在生命情境中，是否能體證、合乎「義所當為」的道德實踐。呂柟提出「禍福榮辱不足言」、「仕止久速無不宜」來詮釋「立命」，正呼應了孔孟一脈相承「即命見義」的「義命觀」。而「命自我立」一語，更充分道出人不囿於境遇，自覺奮進，成就德性的精神，其積極意義於此立現。

有別於朱子、呂柟，王陽明對「盡心知性」章的詮釋，乃是檢討自朱注，其分三個層次論述此章：

朱子以盡心知性知天為物格知致。以存心養性事天為誠意正心脩身。以殀壽不貳，脩身以俟，為知至仁盡，聖人之事。若鄙人之見，則與朱子正相反矣。夫盡心知性知天者，生知安行，聖人之事也。存心養性事天者，學知利行，賢人之事也。殀壽不貳，脩身以俟者，困知勉行，學者之事也。夫心之體，性也。性之原，天也。能盡其心，是能盡其性矣。<sup>139</sup>

蓋盡心知性知天者，不必說存心養性事天，不必說殀壽不貳，修身以俟。存心養性，與修身以俟之功，已在其中矣。存心養性事天者，雖未到得盡心知天的地位，然已是在那裡做箇求到盡心知天的工夫，更不必說殀壽不貳，修身以俟，而殀壽不貳，修身以俟之功，已在其中矣。……心也、性也、天也，一也。故及其知之成功則一。然而三者人品力量自有階級，不

<sup>138</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·導論》（臺北：臺灣學生書局，1974年7月），頁525-526。

<sup>139</sup>（明）王守仁：《傳習錄（中）·答顧東橋書》，《王陽明全集》，卷2，頁28-29。

可躡等而能也。<sup>140</sup>

在心學的觀照下，王陽明主張「心外無理、心外無事」。<sup>141</sup>因此，「盡心」並非朱子所釋「盡乎此心之量」，亦非經「窮理知性」而得，而是全然擴充「心」所本有的純然天理。在「本心」朗現後，基於「心也、性也、天也，一也」的定義，自能通貫「心」、「性」、「天」。然而，能達此「生知安行」的境地，唯有聖人而已。故陽明反對朱子本《大學》〈格物補傳〉之宗旨來詮解「盡心」、「知性」。<sup>142</sup>此外，陽明認為「存心養性」、「脩身不貳」仍處於求「盡心」的階段，因而屬於「學知利行」、「困知勉行」。據此，陽明的詮釋乃就「本心」覺察的境界，將此章分為三個層次，而非如朱子、呂柟作一事並論，詮釋進路極具獨特思維。面對陽明批判朱子而發的新論，呂柟認為：「朱子之說是也。陽明以末節為困知勉行不然。蓋人所最惑者，殀壽也。至於殀壽不二，脩身以俟之，則命自我立矣。到命自我立處，知天、事天又不足言，此乃是至極。」<sup>143</sup>很明顯的，呂柟不贊成陽明的論點，以為就現實層面來看，能超脫生死無常，做到不以殀壽而疑懼、脩身以俟，即已突破有限之生命，充分掌握自我道德創造的能力，可謂達到至極。此時，遑論「知天」、「事天」，「盡心知性」亦在此完成，故不該將其視作「困知勉行」的學者之事。據此，袁保新先生在〈盡心與立命——從海德格基本存有論重塑孟子心性論的一項試探〉中的析論，正呼應呂柟辨駁陽明的論點，其云：「由命見義，就在具體的生命情境中做出決斷，則居仁由義的結果，不僅盡心與立命其實只是一事，就是知天、事天之事也必須在立命中完成。」<sup>144</sup>是以，

<sup>140</sup> (明)王守仁：《傳習錄(中)·答聶文蔚》，《王陽明全集》，卷2，頁56。

<sup>141</sup> (明)王守仁：《傳習錄(上)》，《王陽明全集》，卷1，頁10。

<sup>142</sup> 黃俊傑先生曾表示：朱子既本〈大學格物補傳〉之宗旨以釋《孟》，不免將德性問題轉化為知識問題，因而不能面對「知性」與「盡心」孰先的問題。而王陽明於「心即理」的脈絡下思考，是向內覓理，充滿自然具足的滿足。由於雙方詮釋「脈絡性」的差異，陽明對朱子的排斥乃是事所必至，理所當然。詳參黃俊傑：〈王陽明思想中的孟子學〉，《孟學思想史論·卷二》(臺北：中研院文哲所，2006年)，頁281-283。

<sup>143</sup> (明)呂柟：《四書因問·孟子》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁955。

<sup>144</sup> 袁保新：〈盡心與立命——從海德格基本存有論重塑孟子心性論的一項試探〉，收錄於李明輝主編《孟子思想的哲學探討》(臺北：中研院文哲所，1995年5月)，頁194。

呂柟對「立命」意涵的辨正，提供了學者一自下學而上達的具體門徑，使其於「盡心而知性而知天」的抽象進路中有跡可尋，同時，亦使孟子的理論不致淪為空談。

## 二、修養論——「心」、「氣」、「道義」相通

### (一)「養氣」亦用「志」也

《孟子·公孫丑上》「知言養氣」一章，為孟子「修養論」中極為重要的論述。程子云：「孟子性善、養氣之論，皆前聖所未發。」<sup>145</sup>可見，「養氣」實為孟子特出的道德修養主張。孟子「養氣」之論，主要是與公孫丑探討「不動心」時提出。在論述「不動心」的四種類型和意涵之後，孟子云：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：『持其志，無暴其氣。』」<sup>146</sup>朱子對此段的注解為：

若論其極，則志固心之所之，而為氣之將帥；然氣亦人之所以充滿於身，而為志之卒徒者也。故志固為至極，而氣即次之。人固當敬守其志，然亦不可不致養其氣。蓋其內外本末，交相培養。此則孟子之心所以未嘗必其不動，而自然不動之大略也。<sup>147</sup>

依據朱子的注解，「志」為「心之所之」，故論「志」即在言「心」。而「氣」乃充滿人形體之要素，與「志」相較，屬於次要、從屬的地位。孟子之所以「不動心」，乃在於「心」與「氣」的「交相培養」。雖然心、氣之間為一主從關係，即人必敬守內在的「心志」，保持其統御、主宰外在之「氣」的作用。然「持志」之外，亦不可忽略「養氣」，必內外本末，相互配合，才能達到心之「自然不動」。

面對朱注，呂柟與門人有段講論：

<sup>145</sup> (宋)朱熹：《孟子序說》，《四書章句集注》，頁199。

<sup>146</sup> (明)朱熹：《孟子集注·公孫丑上》，《四書章句集注》，頁230。

<sup>147</sup> (明)朱熹：《孟子集注·公孫丑上》，《四書章句集注》，頁230。

象先問：「持志養氣是一時工夫，非判然二事。如『手容恭、足容重』一般。手容、足容，是氣；而其所以恭且重者，孰主之？皆志為之也。觀孟子前面並說持志養氣，後面只說養氣，更不說持志可知矣。然則志至氣次之說如何？此次字正如《春秋傳》所謂：某師次於某處之次一般，非有先後之可言也。」先生曰：「志雖至極，而氣即次於志，非可緩之物。可見雖養氣亦用志也。不然，蹶者、趨者雖是氣，而所以蹶、趨者，亦是志之未持也。故孟子說：善養浩然之氣為不動心。」<sup>148</sup>

呂柟弟子提問的要點有二，分別是：「持志養氣」工夫是否可判然二分？以及「志至氣次」如何訓解？這兩個問題，的確值得探討。首先，關於「持志養氣」為一時工夫，抑或兩種工夫？此應是針對朱子而發。朱子在注中以「內外本末，交相培養」來解釋，隱然有將「持志」與「養氣」分論的意味，而在《語類》中則明白指出：「『持其志，無暴其氣』內外交相養。蓋既要持志，又須無暴其氣。持志、養氣二者，工夫不可偏廢。」<sup>149</sup>可見，朱子將「持志」和「養氣」，作兩種工夫看待。其次，「志至氣次」之「次」如何解釋？朱子注曰：「志固為至極，而氣即次之」，與趙岐注：「志為至要之本，氣為其次焉。」<sup>150</sup>意思相同。兩人皆是以「次要」、「其次」之意來訓解「次」字。然而，王陽明卻提出不同見解，其云：「『志之所至，氣亦次焉』之謂，非『極至次貳』之謂。『持其志』，則養氣在其中；『無暴其氣』，則亦持其志矣。孟子救告子之偏，故如此夾持說」<sup>151</sup>依照此言，則陽明認知中的「次」即為「舍止」之意，明顯與舊注不同。<sup>152</sup>此創新的訓解，正為

<sup>148</sup>（明）呂柟：《四書因問·孟子》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁931。

<sup>149</sup>（宋）朱熹：《孟子二·公孫丑上之上》，《朱子語類》，收錄於朱傑人主編：《朱子全書》，卷52，頁1706。

<sup>150</sup>（漢）趙岐注，（宋）孫奭疏：《孟子注疏》，收錄於《十三經注疏》整理本（北京：北京大學出版社，2000年12月），頁90。

<sup>151</sup>（明）王守仁：《傳習錄（上）》，《王陽明全集》，卷1，頁15。

<sup>152</sup>黃宗羲承王陽明學說，以「舍止」來解釋「次」，其云：「『志至焉，氣次焉』次，舍也。」此外，將「次」作「舍止」解者尚有：毛奇齡《逸講箋》：「至為來至之至，志之所至，氣即隨之而止。」近代學者徐復觀先生、李明輝先生亦採取此說。參見黃宗羲著，沈善洪編：《黃

呂柟弟子所質疑之處。

面對弟子提問，呂柟先行澄清「志至氣次」的關係。依照其解說，顯然選擇因襲朱注。然站在氣化觀點，呂柟以為「志」雖至極而居主導地位，但「氣」亦非「可緩之物」，因「志、氣本一物」<sup>153</sup>，實踐上兩者是無法畫分為二的。因此主張「雖是養氣亦用志也」，認為「蹶者」、「趨者」固然是「氣未存養」，然「志之未持」亦是造成之主因。故「持志」、「養氣」乃一時工夫，兩者關係正如孟子「善養浩然之氣」與「不動心」之貫通為一。由此可知，呂柟雖認同「心志」的優位性，卻不贊成朱子分「持志」、「養氣」為二的工夫理論，主張兩者應是同時並進。關於此論點，王陽明有相同的看法，其亦視「持其志」與「無暴其氣」為一時之事。如上所述，陽明以「舍止」訓釋「次」字，即是將《孟子》中「志」與「氣」的優先性關係轉化為互相滲透的關係。因此，「持志」與「養氣」自然是同時具足，而無工夫先後上的問題。<sup>154</sup>不過，在「持志」與「養氣」貫通合一的訴求上，陽明雖與呂柟無異，然推究其本，陽明乃是在心學系統的觀照下，以「志」領「氣」行，強調主體的心志朗現，氣亦隨之發用流行。<sup>155</sup>如此體用相涵之下，「持其志」即能「無暴其氣」。因此，儘管兩人主張雷同，立論的基調卻是各有堅持。

綜上所論，呂柟對孟子所提之「持志」、「養氣」概念，在義理詮釋方面，大致以朱子為依歸。惟於工夫實踐上，講求「養氣亦用志也」的一貫修養，緊密結合「心」、「氣」之間彼此相輔相成的道德作用，可說是在朱子的詮釋基礎上，進一步發揮個人對道德實踐的追求。而與呂柟提出相似觀點的王陽明，則是以突出

---

宗義全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年），第1冊，頁61。楊伯峻：《孟子譯注》（香港：中華書局香港分行，1984年9月），頁70。徐復觀：〈孟子知言養氣章試釋〉，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1983年8月），頁143。李明輝：〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉，《孟子重探》（臺北：聯經出版社，2001年6月），頁26。

<sup>153</sup>（明）呂柟：〈張子抄釋·正蒙大和第三〉，《宋四子抄釋》，卷1，頁243。

<sup>154</sup>黃俊傑：〈王陽明思想中的孟子學〉，《孟學思想史論·卷二》，頁268-275。

<sup>155</sup>王陽明對「氣」的定義不同於朱子，其云：「夫良知一也，以其妙用而言，謂之神；以其流行而言，謂之氣。」陽明將「氣」視作「良知之流行」，即取消了「氣」的個別存在性，而成為「本心良知」流行遍布的一種型態。在此定義下，只要操持「本心良知」，使之明朗呈顯，「氣」自然無暴亂、失序的可能。參見（明）王守仁：《傳習錄（中）·答陸原靜書》，《王陽明全集》，卷2，頁41。

本心良知的主宰性，弱化「氣」的獨立作用，形成「心氣合一」的修養之道，展現出異於程朱學的詮釋方向。

## （二）配義與道方是「浩然之氣」

觀《孟子》「知言養氣」章，孟子藉「持志」與「養氣」的申明，辨析了「不動心」的意涵。之後，孟子提出個人「不動心」的修養工夫，其云：「我知言，我善養吾浩然之氣。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰，告子未嘗知義，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。」<sup>156</sup>孟子所欲養的「氣」，乃是「配義與道」的「浩然之氣」，其特點在「至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間」，而「集義」為其所生之由，「勿正、勿忘、勿助長」則為養之之方。對於孟子此說，朱子注曰：

浩然，盛大流行之貌。氣，即所謂體之充者。本自浩然，失養故餒，惟孟子為善養之以復其初也。……至大初無限量，至剛不可屈撓。蓋天地之正氣，而人得以生者，其體段本如是也。惟其自反而縮，則得其所養；而又無所作為以害之，則其本體不虧而充塞無間矣。……配者，合而有助之意。義者，人心之裁制。道者，天理之自然。餒，飢乏而氣不充體也。言人能養成此氣，則其氣合乎道義而為之助，使其行之勇決，無所疑憚；若無此氣，則其一時所為雖未必不出於道義，然其體有所不充，則亦不免於疑懼，而不足以有為矣。<sup>157</sup>

根據上述，朱子認為「浩然之氣」實本「天地正氣」而生，孟子所謂的「養」，目的即在返回、保存此天地之氣。人若存養「浩然之氣」，則道德實踐的同時，

<sup>156</sup>（宋）朱熹：《孟子集注·公孫丑上》，《四書章句集注》，頁 231-232。

<sup>157</sup>（宋）朱熹：《孟子集注·公孫丑上》，《四書章句集注》，頁 231-232。

此氣即可化為道德勇氣，幫助人果敢、有恆的履行道義。反之，若無此氣，即使一時做出道義的行為，也不能持久有為。據此，朱子採取「天人一體」、「以氣助理」的觀點<sup>158</sup>，來詮釋孟子的「浩然之氣」，此詮釋理路與其「理氣二分」的理學主張息息相關。對朱子而言，「道義」是形而上的原理、原則，必須藉由「氣」的流行發用才得以實現。<sup>159</sup>因此，「浩然之氣」只在輔助人踐道行義，其雖合於「道義」之所為，但本質與「道義」卻屬不同層次。<sup>160</sup>朱子此解或不離本章意旨，然和孟子由心所發，融合「道義」於一體的本義仍有歧異。因此，後代注家不以朱注為然者甚眾，而「以氣助道義」說，儼然成為朱子釋《孟》的一家之言。<sup>161</sup>

面對朱子「浩然之氣」的注解，呂柟有因襲亦有修正。首先，呂柟同樣認為「浩然之氣」為人秉天地之氣而有，其云：

吾與天地本同一氣，吾之言即是天言，吾之行即是天行，與天原無二理。  
故與天地一般大，塞猶是小言之也。<sup>162</sup>

<sup>158</sup> 楊祖漢：〈朱子對孟子學的詮釋〉，收錄於黃俊傑主編：《孟子思想的歷史發展》（臺北：中研院文哲所，1995年5月），頁143-145。

<sup>159</sup> 朱子於《語類》中云：「道義是虛底物，本自孤單，得這氣帖起來，便自張主無所不達。如今人非不為善，亦有合於道義者。若無此氣，便只是一個衰底人。」（宋）黎靖德編，朱熹著：《朱子語類》，收錄於朱傑人主編：《朱子全書》，卷52，頁1713。

<sup>160</sup> 關於「浩然之氣」與「血氣」的判別，朱子云：「只是一氣。義理附於其中，則為浩然之氣。若不由義而發，則只是血氣。」可見，朱子以「義理」的附加與否，來界定「浩然之氣」、「血氣」。然就本質而言，「浩然之氣」仍屬於物質性、生理性的「氣」，朱子云：「畢竟道義是本，道義是形而上者，氣是形而下者。」因此，在朱子的定義下，「浩然之氣」即是於物質性的「氣」的基礎上，結合形上義的「義理」而成。參見（宋）黎靖德編，朱熹著：《朱子語類》，收錄於朱傑人主編：《朱子全書》，卷52，頁1723、1725。

<sup>161</sup> 徐復觀先生說：「朱元晦『合而有助』之說，即是以氣為有助於道義之說，用來解釋下文的『配義與道』，在文意上不順適。」楊祖漢先生也認為朱子這一解釋，在古今的《孟子》注釋中，除朱學一系外，很少能找到同調。不過，其進一步表示朱子此解，乃是融合個人對人生的深刻體會，雖不合《孟子》文義，但與「知言養氣」章的整體義理仍相契合，且正足以闡發孟子養氣工夫的微義。此外，黃俊傑先生於〈朱子對孟子知言養氣說的詮釋及其迴響〉中列舉後代諸家對朱子〈知言養氣〉詮釋有所異議者，並表示：「後代儒者對朱子對『知言養氣』詮釋之部分內容雖不乏贊同者，然持異議者更多。……逮乎二十世紀，當代研究儒家思想學者對朱子『知言養氣』的解釋，亦多未能印可。」以上詳參徐復觀：〈孟子知言養氣章試釋〉，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1983年8月），頁150。楊祖漢：〈朱子對孟子學的詮釋〉，收錄於黃俊傑主編：《孟子思想的歷史發展》（臺北：中研院文哲所，1995年5月），頁144-145。黃俊傑：〈朱子對孟子知言養氣說的詮釋及其迴響〉，《孟學思想史論（卷二）》（臺北：中研院文哲所，2006年12月），頁192-193。

<sup>162</sup>（明）呂柟：《四書因問·孟子》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁931。

呂柟承襲朱子以「天人一體」的觀點來詮釋「浩然之氣」，但卻進而強調天地只有一氣流行，人與天地的本質皆是「氣」。呂柟突出「氣」的本體義，正是貫徹「理氣是一」的主張，對朱子「理形而上者，氣形而下者」<sup>163</sup>的理氣觀進行修正。同時，也由於理氣關係的不同理解，呂柟在講論「其為氣也，配義與道；無是，餒也」時，即和朱子詮釋相異：

象先問：「『其為氣也，配義與道』李延平說：『氣與道義元是一滾出來的。』此論極是。卻又將『襯貼』字解『配』字，恐未穩。夫天之生人，道義與氣便一齊具足，無有個無理之氣。惟直養無害，便與道義渾合無間，故云『配』耳。孟子下一『配』字，對失養時言之故也。註云：『若無此氣，一時所為未必不出於道義，然其體有不充，亦不免於疑懼而不足以有為。』恐亦未安。蓋無浩然之氣便無道義了，便歉然餒矣。安有道義於一時，而後日纔餒耶？是否？」先生曰：「這『配』字如『廣大配天地，變通配四時』之配。蓋天地就是個廣大，不是廣大又是一個物，與天地相對合也。故配義與道方是浩然之氣耳。苟無道義雖謂之血肉之軀，可也。又安得以言浩然哉？」<sup>164</sup>

秉承師教，呂柟弟子認為李侗（延平，1093-1163）與朱子，在「氣」和「道義」關係上的詮釋皆不甚妥貼，當中最關鍵的問題即在「配」字的訓解。其以為李侗將之釋作「襯貼」，朱子以「合而有助」訓之，皆含有將「氣」與「道義」斷裂為二的意味，因此提出質疑求教呂柟。針對此關鍵議題，呂柟援引《易·繫辭上》作解，將孟子所謂的「配」，訓解為「廣大配天地，變通配四時」之「配」，義同「相當」的意思。如是，則「配義與道方是浩然之氣」，兩者實為一物。呂柟認

<sup>163</sup>（宋）黎靖德編，朱熹著：〈理氣上·太極天地人〉，《朱子語類》，收錄於朱傑人主編：《朱子全書》，卷1，頁115。

<sup>164</sup>（明）呂柟：《四書因問·孟子》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁931-932。

為脫離了「道義」，人只徒具形體，更無所謂的「浩然之氣」。相對的，缺乏了「浩然之氣」的承載，「道義」亦無跡可尋，故朱子所謂「一時所為未必不出於道義」，是不可能成立的。據此，呂柟反對朱子「以氣助理」的說法，改以個人的理氣觀來進行詮釋。除了肯定「浩然之氣」本身所具有的道德性，呂柟亦泯除其與「道義」層次上的界線，將之視為一理氣渾合、具有道德內涵的義理之氣。

事實上，孟子在解釋「浩然之氣」時，以「至大至剛」、「直養無害」、「集義而生」等來描述，即賦予其道德義理的特質，而非純然以生理的、形而下的「氣」來定義。如黃俊傑先生所言：「孟子思想中的『氣』兼具兩種不同性格……它一方面是指生理學的事實（「氣，體之充也」），另一方面又指道德論的原則（「其為氣也，配義與道，無是，餒矣」）。這種雙重性格辯證性地結合於人的主體性之中，所以不容易說明其存在狀態。」<sup>165</sup>準此，孟子意義下的「浩然之氣」，既是人生命力的表徵，亦是一種道德意志的示現。而呂柟合「道義」與「氣」為一體的詮釋，即是將「浩然之氣」視為「道義」的全幅展現，此觀點不但符合《孟子》的意旨，在一定程度上也修正朱子「以氣助理」、析「氣」與「道義」為二詮釋下，所產生的迂迴之嫌。<sup>166</sup>同樣承認「浩然之氣」具有道德性的，還有心學立場的王陽明。對於「浩然之氣」，其云：

心之本體原是不動的，只為所行有不合義便動了。孟子不論心之動與不動，只是集義，所行無不是義，此心自然無可動處。若告子只要此心不動，便是把捉此心，將他生生不息之根反阻撓了，此非徒無益，而又害之。孟子集義工夫，自是養得充滿，並無餒歉，自是縱橫自在活潑潑地，此便是

<sup>165</sup> 黃俊傑：〈朱子對孟子知言養氣說的詮釋及其迴響〉，《孟學思想史論（卷二）》，頁 212。

<sup>166</sup> 周羣振先生曾表示：「朱子整個是站在離心而外颺的『純氣之自己』，或者是設定一客觀的實有之氣的立場而說的。純氣之自己，與設定的實有之氣，當然無所謂道義；而孟子這裡的浩然之氣，又明是有道義的。……就此『為之助』三字以觀，遂見其將孟子原來所以述說浩然之氣之主要意思，完全翻轉過來，變成以述說道義之事為主要意思了。……本極爽朗直捷的孟子的原文，卻反而給他說得迂遠模糊了。」詳參周羣振：〈孟子知言養氣章句義釋—由絕對的道德心體觀釋知言養氣之大義〉，《鵝湖月刊》，第 10 卷 1 期，1984 年 7 月，頁 9。

浩然之氣。<sup>167</sup>

夫「必有事焉」只是「集義」，「集義」只是「致良知」。<sup>168</sup>

王陽明認為孟子之所以不動心，其要乃在「集義」，而「集義」就是「致良知」。當人復明本然，擴充良知，則心之所之，氣亦隨之。「心」、「氣」相持相長之下，「浩然之氣」自然充盈。雖說「浩然之氣」在本質上不等同於「心」，但陽明以「本心良知」為主導，將「浩然之氣」鑄於本心良知當中，隨時依心而發用。<sup>169</sup>如此定義下，「浩然之氣」必然具有和本心良知共通的道德特質。顯然，陽明跳脫朱注「理氣論」的框架，改以心學角度重新詮釋孟子的心氣關係，其中將「集義」釋作「致良知」，更是直接取消朱子於事上「集義」的修養理論，轉而從本心良知做工夫。<sup>170</sup>此詮釋理路與呂柟藉理氣關係的修正，來檢討朱注，是截然不同的。

對於「浩然之氣」的詮釋，呂柟大致循著朱子理路作發明，當中與朱注差異最大者，唯在「浩然之氣」與「道義」關係的理解。從呂柟對「浩然之氣」的定義可以發現，其理氣合一的詮釋觀點，能直截地呈現「浩然之氣」結合「生理」與「道德精神」的特質，對於《孟子》文意亦沒有扞格不順的情形。不過，總的來說，呂柟還是在朱注的架構下進行修正，相對於王陽明另闢蹊徑的心學進路，無疑是較忠實地繼承朱子之學。

### 三、政治思想——「王道當以養民為先」

<sup>167</sup> (明)王守仁：《傳習錄（下）》，《王陽明全集》，卷3，頁69-70。

<sup>168</sup> (明)王守仁：《傳習錄（中）·答聶文蔚》，《王陽明全集》，卷2，頁54。

<sup>169</sup> 陳明恩：〈原始生命的理性化——試論孟子對於氣的理解〉，《鵝湖學誌》，第23期，1999年，12月，頁97。

<sup>170</sup> 蔡仁厚先生認為：「所謂集義，乃是『隨時表現內心之義』，以為其所當為之事。這與本乎良知之明以好善惡惡，以應萬事萬變，同樣都是孟子所謂『由仁義行』。」參見蔡仁厚：《王陽明哲學》（臺北：三民書局，1979年2月再版），頁116。

《孟子·公孫丑上》云：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」<sup>171</sup>按照孟子此言，「不忍人之心」乃是「不忍人之政」的先要條件。當人將內在本具的道德心，推展、落實於客觀世界，即是所謂的「不忍人之政」。顯然，孟子的政治思想是以「性善論」為根基，加以擴充而成。在《孟子·梁惠王》諸篇，孟子針對「不忍人之政」作了闡明。其以為「王天下」之道，即在「仁政」的推行，而「仁政」的根本為「修德愛民」。能實踐「以民為本」的政治理想，則百姓歸附勢必如水之就下，治理天下亦如掌上運物，甚至「仁者無敵」的境界亦可達成。<sup>172</sup>此以「仁政」為內容的政治主張，正是孟子畢生提倡的「王道」。對於孟子的「王道」思想，呂柟認為其所定義的「王」，不同於一般普遍的認知：

顛問：「孟子告齊宣王不曰：『是心足以王』，則曰：『與百姓同樂則王』。司馬氏〈疑孟〉、李氏〈常語〉、鄭氏〈藝圃折中〉譏孟子忍心忘周，而無君臣之義者，信然乎哉？」曰：「不然也。凡孟子之所謂王，主救民而言。如其救民也，王自歸之耳。三氏之所謂王，主篡竊而言。如其篡竊也，民亦叛之耳，又安有所謂王乎？余隱之及朱子辨之，又弗能究焉。」<sup>173</sup>

呂柟指出，孟子論「王」的真義，在拯救生民於飢溺，因此，若能以百姓黎民為念，實踐「救民」的理想，縱使不自立稱王，天下亦必歸之。呂柟此見，切要點出孟子「王道」以民為主、以救世為本的人世精神。至於，北宋非孟學者的批判，呂柟認為其所謂之「王」，意指為君權王位的取得，著眼的關鍵為王室的正統性。故其以「篡竊」為主的定義，與孟子以人民為主體的訴求，具有根本上的不同。南宋余允文（生卒年待考）亦有類似的見解，其於所著之《尊孟辨》曰：「孟子說列國之君，使之行王政者，欲其去暴虐，行仁義，而救民於水火耳。行仁義而

<sup>171</sup>（宋）朱熹：《孟子集注·公孫丑上》，《四書章句集注》，頁 237。

<sup>172</sup> 參見朱熹：《孟子集注·梁惠王上》三、四、五、七章，《四書章句集注》，頁 201-212。

<sup>173</sup>（明）呂柟：《四書因問·孟子》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 918-919。

得天下，雖伊尹、太公、孔子說其君，亦不過此。……使當世之君不行仁義而得天下，孟子亦惡之矣，豈復勸諸侯為天子哉？」<sup>174</sup>余允文依據孟子的政治學說，認為其遊說諸侯之目的，在「去暴虐、行仁義而救民」，「得天下」之霸業並非其所欲。<sup>175</sup>余氏所持論點與呂柟之見並無不同，然呂柟聚焦於「王」之義涵來作峻別，可謂更精準地掌握此議題之癥結，亦深中孟子「王道」思想之肯綮。

除了探究、辨析孟子「王道」思想的精神，呂柟對於「王道」的具體內容亦頗有見地，其中，呂柟認為最為優先和切要的莫過於「養民」：

問王道。(呂柟)曰：「只當以養民為先。如孟子五畝宅，百畝田。『鷄豚狗彘之畜無失其時』，使『老者衣帛食肉，黎民不饑不寒』，然後『謹庠序之教，申孝弟之義』，此正是王道之大，為治切要誠不出此。後世敷陳王道者，雖千萬言而不足，不知其要安在。」<sup>176</sup>

根據《孟子·梁惠王上》第三章，孟子主張以「五畝之宅」、「百畝之田」等民生措施，使人民生活不虞匱乏；透過「庠序之教」、「孝悌之養」的人文教化，使人民懂得愛親敬長。此段朱子注曰：「此言盡法制品節之詳，極財成輔相之道，以左右民，是王道之成也。」<sup>177</sup>可見「王道」的落實，成就的不只是民生的富裕，同時還在成就一有倫有序的禮治社會。對於孟子「先養後教」的主張呂柟深表認同，並著重申明「養民」不但為「王道」之要，更為一切施政之根基。是以，秉持「養民」為先的原則，「養民致富」而後教之，此正「王道」得以仁澤廣披之因。不過，呂柟雖肯定孟子「養民」的主張，但對於「井田制」的推行，則認為應因時制宜。在《孟子·滕文公上》第三章，孟子云：「夫仁政必自經界始。經

<sup>174</sup> (宋) 余允文：《尊孟辨》，引自朱熹撰，朱傑人等編：《讀余隱之尊孟辨》，收錄於《晦庵先生朱文公文集》，卷 73，頁 3526。

<sup>175</sup> 有關宋儒對孟子尊周與否之議題，黃俊傑先生於〈宋儒對孟子政治思想的爭辯及其蘊涵的問題〉文中，有精闢和深入的探討。詳參黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》，頁 129-185。

<sup>176</sup> (明) 呂柟著，趙瑞民點校：《鷲峰東所語第十五》，《涇野子內篇》，卷 10，頁 93。

<sup>177</sup> (宋) 朱熹：《孟子集注·梁惠王上》，《四書章句集注》，頁 204。

界不正，井地不均，穀祿不平。是故暴君汙吏必慢其經界。經界既正，分田制祿可坐而定也。」因應「養民」的原則，孟子提倡「制民產」及「正經界」。是時「井田制」實行，田地有公、私田之分，故使民制產要由「正經界」開始，也就是由田地之分配、俸祿之制定公正、公平開始。<sup>178</sup>對此，呂柟評述道：「為政之先井田，猶為學之先忠信也。」<sup>179</sup>「井田制」的實施具有必要及優先性，正如忠信篤敬於為學過程中之先要地位。呂柟對「井田制」之原理、精神給予高度肯定，然回歸現實，「井田制」的推行並非隨時可為，尚須配合客觀條件，其云：

橫渠欲買田一區，自行井田，恐亦難。只是當時他心上有不平處，故欲為之也。欲行井田如古之制，必是創業之君乃可。《易》曰：「雲雷屯，君子以經綸。」必是時而後可以有為也。然又須思量整置，設法備盡，使後世無所改易，方為無弊。若繼世之君此法如何行得？必也，其均田乎！均田即仲舒限田，此法甚好。其次，唐口分世業法亦善。廉吏奉行者少，此朝廷之法所以難行。<sup>180</sup>

針對朱注引張載復行井田一事<sup>181</sup>，呂柟以為制度的實施須切合時空條件。「井田制」的推動必在建國之初，由創業之君縝密制定，整合一長久之計。若繼世之君推行此法，國家體制已有所定，驟然改易必是窒礙難行。準此，則以「均田法」、唐代「口分世業法」為善。依照錢穆先生看法，「均田」、「口分世業法」皆具有

<sup>178</sup> 何淑靜：〈論孟子「仁政」的根據與實現〉，《鵝湖學誌》第41期，2008年12月，頁20。

<sup>179</sup> (明)呂柟著，趙瑞民點校：〈鷲峰東所語第十三〉，《涇野子內篇》，卷8，頁65。

<sup>180</sup> (明)呂柟：《四書因問·孟子》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁933-934。

<sup>181</sup> 朱子於「滕文公問為國」一章引呂大臨語注曰：「子張子慨然有意三代之治。論治人先務，未始不以經界為急。講求法制，粲然備具。要之可以行於今，如有用我者，舉而措之耳。嘗曰：『仁政必自經界始。貧富不均，教養無法；雖欲言治，皆苟而已。世之病難行者，未始不以亟奪富人之田為辭。然茲法之行，悅之者眾。苟處之有術，期以數年，不刑一人而可復。所病者，特上之未行耳。』乃言曰：『縱不能行之天下，猶可驗之一鄉。』方與學者議古之法，買田一方，畫為數井。上不失公家之賦役。退以其私，正經界，分宅裏，立斂法，廣儲蓄，興學校，成禮俗，救菑恤患，厚本抑末。足以推先王之遺法，明當今之可行。有志未就而卒。」參見(宋)朱熹：《孟子集注·滕文公上》，《四書章句集注》，頁257。

抑制兼併、為民制產的精神。<sup>182</sup>由於明代中期，百姓賦役沉重，土地兼併之風日熾，皇族、勳戚、權貴、功臣、地主、豪紳，無不大肆兼併民田以廣闢莊園。《明史·食貨志》記載：「自洪武迄弘治百四十年，天下額田已減強半，而湖廣、河南、廣東失額尤多。非撥給於王府，則欺隱於猾民。」<sup>183</sup>呂柟目睹此社會亂象，認為當朝田賦制度難行，即是肇因於「廉吏奉行者少」，以致兼併之風盛行。與呂柟同時期的王廷相(1474-1544)對當時貪穢奔競的風氣亦有同感，其曾上疏云：「臣觀今日朝野之風，廉靖之節僅見，貪污之風大行，一得任事之權，便為營利之計，賄賂大開，私門貨積，但通關節，罔不知義。」<sup>184</sup>可見，當時官吏之操守，朝野之風氣確實頹靡。呂柟提出「均田法」、「口分世業法」，不僅以其符合孟子為民制產的精神，更含有對當朝弊端的不滿。因此，透過解釋經典的過程，呂柟不僅表達個人對孟子政治主張的理解，同時，也對應現實，針砭時弊。雖言簡意賅，卻一語破的。

相對於呂柟的辨析和申論，心學立場的王陽明選擇將「王道」收攝於良知本體來詮釋。其云：

如五伯攘夷狄、尊周室，都只是一個私心，便不當理。人都說他做得當理，只心有未純，往往悅慕其所為，要來外面做得好看，卻與心全不相干，分心與理為二，其流至於霸道之偽而不自知。故我說個心即理，要使知心、理是一個，故來心上做工夫，不去襲義於外，便是王道之真。<sup>185</sup>

<sup>182</sup> 西漢土地兼併問題日趨嚴重，董仲舒因而提出「限田」政策以抑之，此論為「均田制」的產生提供了理論基礎。而「均田制」首行於北魏孝文帝太和九年(485年)，其制曰：「諸男夫十五以上，受露田四十畝，婦人二十畝，奴婢依良；丁牛一頭，受田三十畝，限止四牛。所授之田率倍之，三易之田再倍之，以供耕休及還受之盈縮。民年及課則受田，老免及身沒則還田，奴婢、牛隨有無以還受。」對此，錢穆先生評論道：「均田制之最高意義，還是要將豪強蔭冒一切出豁。」至於，唐代「口分世業法」乃配合著名之「租庸調法」施行。《舊唐書·食貨志》曰：「凡天下丁男給田一頃，篤病廢疾給田四十畝，寡妻妾給田三十畝，若為戶加二十畝。所授之田，十分之二為世業，八餘為口分。世業之田，身故則為戶者授之，口分則收入官，更以給人。」錢穆先生評此制具有輕徭薄賦、為民制產之精神。詳參錢穆：《國史大綱（上冊）》（臺北：臺灣商務印書館，1994年1月），頁332-337、406-411。

<sup>183</sup> (清)張廷玉等：《明史·食貨志》，卷77，頁1583。

<sup>184</sup> (明)王廷相：《王廷相集》（北京：中華書局，1989年9月），頁1353。

<sup>185</sup> (明)王守仁：《傳習錄（下）》，《王陽明全集》，卷3，頁76。

陽明主張「心即理」，意謂良知即是天理，在本心良知具體發用時天理自然呈現。因此，陽明認為「王道」與「霸道」的差別，即在心、理是否合一。心理合一，所做所為自然合乎天理，便不至於淪為霸道之偽。而返求、識取本心良知，依照道德要求貫徹於事物之上，落實於為政當中，即是「王道」的真義。如此說來，陽明正是以一貫的本心角度來詮釋孟子的「王道」，將「王道」的精神、內涵訴諸於本心的合「理」發用。對照呂柟從歷史、政治之現實觀點出發，陽明則是以追溯價值根源的反證理路，呈現其特有之心學思維。

歸納本節，關於《孟子》的義理詮釋，呂柟仍偏重於具體實踐的面向。如上所述，在心性義理方面，呂柟著眼的是人性善端的具體顯發處，論「盡心知性知天」，則特別闡發「立命」的現實意涵，以落實孟子「知天」的成德保證。而在修養理論上，呂柟突出「氣」在道德實踐上的功能與價值，澄清朱子將「道義」與「氣」視為異質的理論，進而正視「浩然之氣」所蘊涵之道德本質。至於孟子的政治主張，則結合前賢說法與己見，提出孟子「王道」的根本精神，並於經典詮釋當中進行反思，以檢討當朝之失。呂柟的詮釋在在緊扣於現實人事，如同其對孟子的評論：「孔子後，得孟子發揮出許多來，其對時君言者，特其緒餘耳。其志氣之說，於理學甚有益。教滕君行喪禮，則弔者大悅。行井田，則許行、陳相皆來，豈徒事空言者！」<sup>186</sup> 呂柟對孟子的推崇不只是義理學說上的建樹，更重要的是，其於辯證論道外付諸實踐的事實。此確為歷來評論孟子所忽略的有見之言，而這特出的觀點，正是呂柟畢生所貫徹的學術宗旨。

<sup>186</sup> (明)呂柟著，趙瑞民點校：〈鷲峰東所語第十六〉，《涇野子內篇》，卷11，頁105。



## 第五章 呂柟《四書因問》的特色與價值

藉由前幾章的分析整理，大致可以瞭解呂柟的四書詮釋，是融合對宋代以來理學成果的吸納與個人窮經所得。關於理學成果的繼承，自北宋四子、朱子至明代的薛瑄，對呂柟思想的形成均產生了啟發。而任官講學之際，呂柟與心學學者湛若水交往，在一定程度上也參酌了湛氏的思想。之後在不斷地尋繹義理、反思取捨下，從中開展出深具個人特色的實踐之學，並將此學術特色貫徹於四書詮釋當中。呂柟詮釋四書的方式偏向宋學，主要以解說、論析義理為主，同時也輔以「以經解經」的方式來相互發明。對於經學，呂柟曾自述「窮經四十年」<sup>1</sup>，紮實深厚的經學造詣實由《四書因問》中可顯見，其在義理詮解上首重平易、具體，與其篤實的學術性格相當一致。以下茲就前幾章的論述，綜合分析呂柟詮釋下《四書因問》所蘊涵的經學宗旨、解經特色；最後，再一併歸納探討其時代意義與學術價值。

### 第一節 《四書因問》所蘊含的經學宗旨

明代科舉制度的施行，使四書、五經成為士人必讀的經典，《五經大全》、《四書大全》的頒行，快速提升了經學的地位，也相對促進了經學的普及性。從這個角度看來，明代官方對經學的重視超乎以往。<sup>2</sup>然而，經學結合政治長期的發展下，造成士人致力於背誦、記憶而不探求經義，務於《五經大全》、《四書大全》而不知經典原貌。對於當時的學術亂象呂柟曾云：

<sup>1</sup> (明) 呂柟：〈大明前翰林院修撰對山先生康公墓表〉，《涇野先生文集》，收錄於《四庫全書存目叢書》，第 61 冊，卷 32，頁 428。

<sup>2</sup> 李威熊：〈明代經學發展的主流與旁支〉，收錄於林慶彰、蔣秋華主編：《明代經學國際研討會論文集》（臺北：中研院文哲所，2002 年 3 月二刷），頁 16。

今之亂經者又多矣。以權者假，以術者賊，以功利者叛，以辭賦者荒，以章句者支，以記誦者淺，以靜虛者玄，以俗者卑，以名者襲。故治經求之於心，而放之於行者鮮矣。<sup>3</sup>

先生歎曰：「今人讀經書，徒用以取科舉，不肯用以治身。即如讀醫書，尚且用以治身，今讀經書反不若也。」<sup>4</sup>

呂柟指出當時士人面對經典各有所求，惟不求之於心。真正有心於治經者，必心通聖賢之道而身體力行。據此，對於科舉制度所產生士習不正，經學徒具形式的時弊，呂柟觀察細微。然而，科考時文對學術風氣產生了負面影響，呂柟卻不因此歸咎、反對科舉，而是深入現象找出問題根本：治經不求之於心，不用以治身。如此獨特的理解，來自對孔子「為己之學」的深契，以及對「明經致用」的堅持。呂柟認為「經書是平天下梁肉，未有舍經而能致治者。」<sup>5</sup>經書蘊藏著一切修德致治之道，小則治一己之身，大則能平天下，故治經方得以修己治人。據此，呂柟肯定經術造士的必要，科舉之制以經為科目，致使士人接觸聖賢之書，進而通於聖賢之道，自有其正面積極之功。然之所以產生弊端，並非僅是制度的問題，人心才是養成大患的主因。是以，若能秉持「為己之學」，「舉業」與「道業」實不相衝突：

問：「道業、舉業如何？」先生曰：「一道也。心純則理純，理純則文純。蘊之而為德行，措之而為事業，道相貫也，豈有二乎哉？俗學歧而為二者，

<sup>3</sup>（明）呂柟：〈送崔開州序〉，《涇野先生文集》，收錄於《四庫全書存目叢書》，第60冊，卷2，頁519。

<sup>4</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈鷲峰東所語第十三〉，《涇野子內篇》，卷8，頁64。

<sup>5</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈柳灣精舍語第十一〉，《涇野子內篇》，卷7，頁50。

非也。」<sup>6</sup>

士人為學，「道業」、「舉業」並非兩個目的，兩者所追求的始終是聖賢之道。因此，心若純於「為己之學」，自然能德修身治；反躬踐履之下，自然能事業並舉。呂柟認為科考的範圍即是修道的內容，「諸士讀堯舜周孔之書，將堯舜周孔心事措諸躬行，臨題歷歷寫出，作為文章。出仕時即將此言措諸政事上，何妨功、奪志之有？」<sup>7</sup>因此，舉業並不妨礙求道，端看人是否能洞察治經的目的。呂柟在舉業與聖賢之道的關係上，表現出反求諸己的精神，「舉業與學，本無二道」的提出，更顯其一貫的務實性格。

由於講求治經的付諸實行，當士人埋首群經，苦於背誦強記時，呂柟從實踐層面予以糾正：

葉監生問讀書多忘卻。先生曰：「還是未體貼。程子云：『古之經典，今之人事也。』若禮經，最切於日用；若易、詩、書，亦是人事。故學記曰：『善學者，師逸而功倍，又從而庸之。』蓋其能體行也。」<sup>8</sup>

治經的根本在治身求道，「經」雖是典範，是進入聖賢之門的途徑，但仍須在人事中體行實踐才能使經學發揮效用。故治經必須「知」、「行」貫通，唯有將「知」體貼至日用人事之「行」，以切身實踐鞏固治經所得，才能免於淪為記誦之學。呂柟的治經精神與他尚行的學術宗旨相當一致，而《四書因問》正充分體現了此特色。在講解四書經文時，呂柟往往援引日常實例或當下就近取譬，以平實切身的方式來詮釋經義，指示門人工夫之具體下手處。如講論《大學》「正心修身」：

聶蕡問：「『好樂憂患』與『畏敬哀矜』等類，何所分別？且心正後身何以

<sup>6</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈太學語第三十二〉，《涇野子內篇》，卷 24，頁 254。

<sup>7</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈鷲峰東所語第十六〉，《涇野子內篇》，卷 11，頁 102。

<sup>8</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈鷲峰東所語第十二〉，《涇野子內篇》，卷 7，頁 59。

猶有偏處？」先生曰：「好樂自心之存主處，蘄意尚在己心上。畏敬自身之臨接處說己及人了。所以《大學》工夫心正後卒然臨事時，工夫不密不覺猶有偏辟處。」蘄意尚未釋然。少頃，先生座後帷屏被風吹側，先生猶危坐，諸生中或有愕然失聲者，或有勃然失色者，甚或有奔扶至失手足者。先生曰：「此便是畏敬而辟，此便是身之卒然臨接處，即此而觀，好樂憂患得正之後，而畏敬哀矜不免猶有所辟，豈可不加察？」<sup>9</sup>

對於「正心」、「修身」之間工夫發用的辨明，呂柟就當下實例予以講解，將抽象義理轉化為具體事例，充分顯現對《大學》工夫的具體掌握，同時也證明其乃真知躬行者並非徒事講論而已。此外，在解釋《中庸》「君子依乎中庸」一句，呂柟分析曰：

依字，從人從衣。人之體中庸而不離，猶人之著衣而不去也。譬之窮依中庸，達時變了；達依中庸，窮時變了。是衣在人身亦可以窮達變耶？……君子知此中庸，行此中庸，舉手在是，措足在是，拳拳服膺而不失，不使少離於須臾。不然，猶人之袒裼裸裎，血肉之軀盡露也。<sup>10</sup>

有別於朱子「不為索隱行怪，則依乎中庸而已。」<sup>11</sup>的簡潔注解，呂柟特重於「依」字的疏義，強調在「依循」之義外，「不離於須臾」才是「依」字於此之深意。而以「人著衣」喻「依乎中庸」，則貼切表達人行「中庸」的必要性。因「中庸之道」不顯即失去仁義禮智固於人心的道德意義，呈現的只是最原始的血氣形體。是以，「依乎中庸」方顯人之所以為人的精神價值。而在《論語·里仁》「朝聞道」一章論及「聞道」氣象，呂柟的解說亦頗為精妙：

<sup>9</sup>（明）呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁765。

<sup>10</sup>（明）呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁776。

<sup>11</sup>（明）朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁22。

須實見得這道，舉天下萬事萬物無以尚之。如好酒者，惟知酒之美；好貨者，惟知利之美。故雖為酒、貨殺其身亦不悔焉，是聞酒、聞貨者矣。觀此可求所以聞道之氣象也。<sup>12</sup>

呂柟的詮釋結合人事常理，將寓意高深的經典概念落實到日用人情，發揮了經學即是時務的理念宗旨，可謂既具體又精闢。除了貫徹實務的、踐履的經學主張，《四書因問》中也常見呂柟隨機教導學生治經要領，如論《論語》「鄉黨」篇，其云：「學聖人須師其意，不必泥其迹。」<sup>13</sup>釋《孟子·離婁上》「人有恆言」章，針對學生質疑孟子論「天下國家」未及「誠、正」，其云：「言修身、誠意則自格物以下皆可見矣。如必盡錄經文而以為知道，又何所自得哉？」<sup>14</sup>可見，在力行的要求下，面對浩繁的經注，惟有通過主體性的思考、反身體悟，達到「師其意」、「自得」的心領神會，才能擺脫繁瑣的記誦之學，以及空疏的高談學風。

秉持著對四書義理的實踐要求，呂柟自述其治學所得云：

夫讀《大學》知格致之方，即至善可得；讀《中庸》知慎獨之處，即至誠可幾。能因事察理，熟則《論語》之一貫可入；能隨事致用，久則《孟子》之四端可充。<sup>15</sup>

四書雖經朱子袞集而成一完整之思想體系，然各部旨趣偏重不同，呂柟以實踐角度突出各部經典的修養要旨，足見其治經宗旨即在聖賢之道的具體落實。故「六經盡是時務」、「舉業與德業合一」、治經貴在「自得」等，均是在「反身踐履」的治經訴求下提出，而《四書因問》的內涵正為此信念的貫徹。《四庫提要》稱

<sup>12</sup> (明)呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁813。

<sup>13</sup> (明)呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁854。

<sup>14</sup> 原文：(問)：「朱子言韓退之之言誠正而不及格物為語焉不詳，擇焉不精。然則孟子何以并誠正亦未及也？」(呂柟)曰：「言修身誠意自格物以下皆可見矣。如必盡錄經文而以為知道，又何所自得哉？」參見呂柟：《四書因問·孟子》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁854。

<sup>15</sup> (明)呂柟：〈刻四書集注後序〉，《涇野先生文集》，收錄於《四庫全書存目叢書》，第60冊，卷4，頁573。

呂柟解四書「平正篤實」，而《四書因問》「多因四書之言推而證諸躬行、見諸實事。……開示親切，不徒為訓詁空談。」<sup>16</sup>確實道出呂柟四書學的原則與精神。

## 第二節 《四書因問》的解經特色

《四書因問》據呂柟講學問答輯錄而成，內容多就四書之重要概念、關鍵議題進行詮釋，延續自宋以來「依經明理」的解經模式。<sup>17</sup>當中呂柟通過經義詮釋，闡釋一己之見，充分展現個人治經觀點，而解經方式亦擺脫漢唐舊注以訓詁為主的形態，呈現更多的自主性和思辨性。依照《四書因問》內容，呂柟詮釋四書有幾個特點：一為個人理學思想的融合、二為經典間義理的會通、三為史事典故的徵引。以下分別析論之。

### 一、個人理學思想的融合

#### (一) 理氣論

根據《四書因問》，呂柟詮釋經典多就實然層面來詮解經義，使古聖先賢之言成為貼近日用倫常的實踐原理。因此，朱注中普遍以「天理」來標舉道德本源的超越性時，呂柟選擇以「下放天理」的方式，由「人事」中開展出「上達」的成聖門徑。所謂「下放」實與呂柟的理氣思想息息相關。正德年間（1505-1508）呂柟於雲槐精舍講學時提出：「形也者，氣也；氣也者，理也。不能於理，即不能於氣。」<sup>18</sup>的理氣主張，顯見其「理氣是一」的思想形成甚早。此理氣觀可說是遠取於張載氣論，近承薛瑄之理氣思想進一步發展的成果。

<sup>16</sup>（清）紀昀等撰：〈四書因問提要〉，《四庫全書總目提要》，收入呂柟：《四書因問》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁753。

<sup>17</sup>吳雁南等主編，張曉生校訂：《中國經學史·宋代經學的性理闡釋》（臺北：五南圖書出版公司，2005年8月），頁267。

<sup>18</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈雲槐精舍語第二〉，《涇野子內篇》，卷1，頁10。

呂柟主張宇宙萬物皆源自天地一氣，所謂「理」是「氣」的內在條理，在天為「天理」，在人便為「性理」。不論是「理」是「性」，均須於「氣」上求。如是，則「性、理」不再遙不可及，亦不再有「理」外在於「氣」而導致無法湊泊的情形。這是呂柟針對朱子理氣思想的修正，也是其詮釋四書的重要理據。如詮釋《大學》之「明德」，其以「天地陰陽之氣清通之極，萃於吾心者」來解釋，使原本具有形上義的「明德」，由於本質為「氣」的前提下，得以下貫於人事中的一切德性。而講解《中庸》「天道、性、命」時，其認為「性、命皆氣為也，內外微顯一致。」<sup>19</sup>顯然也是立足於「一氣相通」之上，將「性」、「命」視為「氣」的不同面向。使得人秉「天道」而有的「性」，藉由「氣」的流行成為現實的、可掌握的。此外，面對《論語》的「仁」，呂柟的詮釋也相當具象。雖承襲程顥〈識仁篇〉以「生生之理」來釋「仁」，但其以「杏仁」、「棗仁」來類比說明，則更具體、生動地傳達「生生」的蘊義。同時，在「仁」的定義上，呂柟也肯定了「愛人」、「博愛」等具體行事便是「仁」，充分展現貼近人事的詮釋信念。相同的，對於《孟子》「浩然之氣」的詮釋，呂柟不依朱注嚴分「道義」與「氣」的界線，逕自將之釋為「道義」與「氣」的渾融一體，彰顯「浩然之氣」本有的「寓理於氣」的道德特性。

舉凡上述均可見呂柟將個人理氣思想貫徹、融化於經典詮釋之中。而其運用此理學思想，轉化朱子於「天理觀」下所抬昇、彰顯的義理概念，如「明德」、「仁」、「性」等，將四書義理落實到現實層面來解說，切實依循著「踐履」的訴求，而此詮釋進路也成為呂柟四書詮解中，相當具有個人風格的解經特色。

## （二） 心性論

呂柟詮釋四書心、性概念，基本上是承襲朱注「心性二分」、「心統性情」的架構。然在此架構下，呂柟仍有獨立思考的一面。其論《孟子》「夜氣」時，即融入個人對「性」的解讀：

<sup>19</sup>（明）呂柟：〈張子抄釋·正蒙誠明第八〉，《宋四子抄釋》，卷1，頁250。

有夜氣，有旦氣，有晝氣。晝氣之後有夜氣，夜氣之後為旦氣，旦氣不特於晝氣，則充長矣。孟子此言氣字，即是性字。蓋性何處尋？只在氣上，但有本體與役於氣之別耳，非謂性自性，氣自氣也。彼惻隱是性發見於事，是情。能惻隱，皆是氣做出來，使無是氣，則無是惻隱矣。先儒喻氣猶舟也，性猶人也，氣載乎性，猶舟之載乎人，則分性氣為二矣，大不是。試看人於今，何性不從氣發出來？<sup>20</sup>

呂柟詮釋「夜氣」不單就「氣」解說，而是包含著「性」來講。其以為孟子的「平旦之氣」即為「氣」中「性之本體」顯露的狀態。而日常處事應物，受到形氣習染，「性」無法順利彰顯，所呈現的即為「役於氣」的狀態。其之所以合「性」於「氣」來解釋，正是融合個人理學思想於其中。對呂柟而言，「性」為「氣」之條理，且本質即為「氣」，論氣之清濁與否自然與「性」的呈顯有關。顯然，呂柟運用理氣論的觀點，來定義「氣」和「性」，並融合於經典中作為詮釋論據。

除此之外，呂柟詮釋四書時常突出「心」的作用，如其解《論語·里仁》「君子懷德」章云：

我說懷居各各都是有的。或耽欲者、或耽貨者、或耽酒者、或耽詩文者、或耽名利者，都是個私心。然原人之初心，本如天無不覆，地無不載，但一染於私心，就不能與天地同其大也。<sup>21</sup>

釋《論語·憲問》「莫我知也夫」章時云：

聖人語遠而實近，語高而實卑，極其至於知天，而要不然乎一心。故學者

<sup>20</sup> (明)呂柟：《四書因問·孟子》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁949。

<sup>21</sup> (明)呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁895。

只反求之心，亦便可到知天處。<sup>22</sup>

推究呂柟著重論「心」之故，當與時代風潮和個人理學思辨有關。明代「心學」思潮自明初即露出端倪。當時理學大儒如：曹端、薛瑄、吳與弼等，在程朱「性即理」的宗旨下，逐漸顯現出偏重於心性涵養、體驗的學術趨向。即便是嚴守朱學軌轍的薛瑄，亦有「心清則見天理」、「此心惟覺性天通」如此心學式的體悟。<sup>23</sup>直到陽明心學崛起，此要求體驗於「心」的伏流方匯為學術的洪流。呂柟在此學術思潮下，亦特別關注「心」的作用。關於「心」的義涵，呂柟云：「心主血氣，性所由生、才所由出也。」<sup>24</sup>其以為「心」為人身之主宰，「性」亦在「心」中朗現<sup>25</sup>，「心」的功能實貫通著「內」、「外」。換言之，「心」對內能知覺本具「性理」，使之明朗、豁顯；對外則驅使視聽言動、語默出處，使之合理展現。因此，「心」成為體認性理、發動道德踐履的樞紐，地位與重要性自是不言而喻。呂柟洞悉此工夫關鍵，因而不時強調對「心」的掌握，詮釋經典時亦以此關注為考量，形成了特殊的解經脈絡。

### （三） 修養論

詮解四書中的修養工夫，呂柟多依照程朱「即物窮理」的路線發揮。不過，在某些工夫理論上仍可見到其融合自身觀點作闡釋。如詮釋《大學》「格物致知」時，呂柟認為「格物」即是窮究事物之理，這是肯定了朱子「格物」的訓釋。然根據個人對經義的理解，其將「物」優先定義在「身所臨處」，並包含了內心「念

<sup>22</sup>（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁900。

<sup>23</sup>除了古清美先生於〈明代前半期理學的變化與發展〉一文，論及明初薛瑄、吳與弼、胡居仁等明初大儒，於在宗朱的信仰下，逐漸顯露對「心」之涵養的思想傾向，陳榮捷先生也對曹端、薛瑄、吳與弼、胡居仁諸儒，從工夫層面分析心學思潮在朱子學派內的湧動。參見古清美：〈明代前半期理學的變化與發展〉，《明代理學論文集》（臺北：大安出版社，1990年5月）頁1-30。陳榮捷：〈早期明代之程朱學派〉，《朱學論集》（臺北：學生書局，1982年），頁215-227。

<sup>24</sup>（明）呂柟：〈張子抄釋·正蒙誠明第八〉，《宋四子抄釋》，卷1，頁251。

<sup>25</sup>根據呂柟思想，性、氣皆秉自於天，因此，性不當由心所生。故此「生」字不應以創造、產生義來看。其曾以水喻心云：「心譬如一池，水之中央澄湛處，其靈覺皆自心中起者，性也。」可知此「生」字，當作呈現、朗現解。參見呂柟：〈朱子抄釋〉，《宋四子抄釋》，卷2，頁365。

慮所起」，此即是由經文「壹是皆以修身為本」歸結，並融合個人對「心」之關注而來。其次，呂柟詮釋下的「致知」，雖以上達「德性之知」為目標，然工夫過程中，人事物理的把握亦不可忽視，故於朱注外其選擇以「獲致」來解釋「致知」之「致」。此外，在解說《論語》「性與天道」章時，呂柟云：

性與天道皆寓於文章中，但人不能識耳。子貢之得聞性與天道，其亦自文章中來之乎，不然，則夫子之道荒矣。<sup>26</sup>

《論語集注》中朱子和程子都認為，此是子貢聞孔子之道的讚嘆之辭。呂柟不否認子貢聞道的說法，但其不將「性與天道」和「文章」分立，認為「文章」即是子貢聞道的根據。這樣的詮釋，即是呂柟以個人學養出入經典，就具體落實處而發的修養觀點。除了就具體處論工夫外，呂柟也偏好以「一貫」的方式來詮釋，最明顯的便是「慎獨」。「慎獨」在《大學》、《中庸》均有出現，呂柟的詮釋基本上不出「誠意」的意涵，但在《中庸》釋「致曲」時，呂柟不取朱子「擴充善端」之說，逕將「格物」、「致曲」、「慎獨」視為一事。而釋《論語》「克己」時曰：「慎獨乃克己之別名。」<sup>27</sup>論朱子「動時省察、靜時涵養」之功時亦云：「存養、省察工夫只是一個（慎獨）。」以「慎獨」融通於其他經典之修養工夫，講求工夫的一貫發用，一併落實，顯現呂柟著重修養工夫之間的擴充與貫通。

呂柟連接理學主張來詮釋四書，最明顯的例子即是對「顏子之學」的詮釋。在講論《論語·先進》「庶乎屢空」一章時，其云：

說安貧近道則可，說安貧又能近道則不可。蓋貧之在人亦最難處。如日用常行、飲食衣服，少有不足則便歉然於中。於此都能安得，卻非見大心泰

<sup>26</sup>（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁817。

<sup>27</sup>（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁847。

者不能，便是道了。至如子貢是箇明敏的人，卻不能受命而貨殖焉。<sup>28</sup>

朱子在注中云：「不以貧窶動心而求富，故屢至於空匱也。言其近道，又能安貧也。」<sup>29</sup>朱子將「近道」與「安貧」作兩事解，呂柟卻以為兩者為一必然關係，也就是能「安貧」必然是「近道」。依照現實人事而言，客觀環境的變動，不論貧、富、夭、壽，對人心都會造成動搖，而在貧困當中最是容易造成人心不足。是以，若能安於「屢空」而不影響求道的心志，必是「近道」方得以如此。呂柟對於此章的詮釋，乃據其「甘貧」思想而發。所謂「甘」代表內心的不慕不求，不論是貧乏還是富貴，都不會因此改變「踐道」的志向。呂柟表示「甘貧」工夫即為入聖的途徑，其云：「士之甘貧，則簞瓢之顏，枕肱之孔，皆可學矣。」<sup>30</sup>此「甘貧」思想，可以視為其畢生躬行實踐而得<sup>31</sup>，亦可作為其鑽研《論語》「孔顏之樂」的成果。是以，呂柟的四書詮釋固然有鎔鑄一己之見的詮釋，相對的，其學術思想的提出，亦有得自於四書義理的轉化和啟發。此雙向的發展正印證呂柟對於四書義理，不僅僅只停留在講論、解說，更重要的是在日用人事中予以真切的落實執行。

## 二、經典間義理的會通

呂柟詮釋四書不以訓詁、考證為主，除以個人學思闡發義理之外，多援引經典或先賢說法，以明聖人之道。其中，經典間的相互印證、義理會通，是呂柟最

<sup>28</sup> 呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁864-865。

<sup>29</sup> 朱熹：《論語集注·先進》，《四書章句集注》，卷6，頁127。

<sup>30</sup> 呂柟：〈贈乾菴李君序〉，《涇野先生文集》，收錄於《四庫全書存目叢書》，第60冊，卷7，頁642。

<sup>31</sup> 呂柟後學賀瑞麟為《涇野子內篇》作序中提到：「客有謁先生者，先生方食穀麵餅，家人將收避，先生曰：『今人疏食菜羹卻去房裡吃，食前方丈又向人前吃，此最不可。』遂與客共食之。先生弟病，鳳翔毛尹善醫，先生留之，與同寢食，待之甚厚。毛見先生足布破損，語其婿周豐曰：『涇野子天下士，其勤儉如此，爾輩識之。』」而《明史》亦記載呂柟生平：「仕三十餘年，家無長物，終身未嘗有愜容。」可見，呂柟不恥惡衣惡食，畢生都切實躬行「甘貧」的思想。參見賀瑞麟：〈咸豐四年補刻序〉，收錄於《涇野子內篇·附錄二》，頁313。（清）張廷玉等：《明史·列傳第一百七十·儒林一》，卷282，頁7244。

常採取的詮釋方式。如釋《大學》「格物」，呂柟云：「格物之義，自伏羲以來未之有改也。仰觀天文，俯察地理，遠取諸物，近取諸身。其近取即是窮格之義。」推究此說，乃是根據《易·繫辭》：「古者伏羲氏之王天下也，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。」<sup>32</sup>而來，呂柟依照個人對《易》經的理解，將「格物」之義上溯至伏羲制八卦之原則，使《大學》的工夫論與形上意味濃厚的《易》經思想相互融通。事實上，呂柟對《易》經的解讀也相當務實：

先生一日謂永年曰：「人皆把易經與正蒙、太極圖看做個極難的，以某看卻是個易的。蓋聖賢恐人不知所以為人的道理，說人是天地生出來底，故指天地與人說：你試看天，天是如此；你試看地，地是如此。人若不如此，便與天地不相似矣。以此看，豈不是易事可做得！」<sup>33</sup>

其不以形上思維作探入，而以現實人事作為考量，充分表明了「由人見天」的學術觀點。在此觀照下，治學者所致力於「格物」工夫，何嘗異於聖人之法天制用。另外，在解釋《中庸》「舜其大知也與」時，呂柟也以《論語》義理相互詮釋，其云：

千古聖賢道統之傳惟在於此，如舜之好問、好察皆出於心之至誠，無一毫勉強，其所以然者何故？只是欲天下百姓各得其所。欲天下百姓各得其所，惟有此中，可以近人情、合天理。中雖具於吾之一心，而散見於天下之人。故一人之善未得，即一民之生未遂，抱仁民之心者，雖欲不問、察以求此中不可得已。隱惡揚善，執其兩端皆由是出。欲觀舜之大知者，當先觀其欲並生生之仁。孟子曰：「舜由仁義行者」以此後之學者執泥己見

<sup>32</sup>（明）來知德著，（清）惠棟注疏：《周易繫辭傳》（新北市：頂淵文化出版社，1999年2月），頁265。

<sup>33</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：《鷲峰東所語第十七》，《涇野子內篇》，卷12，頁119。

而訑訑自用，豈惟其知之小，亦以其仁之未聞耳。夫子曰：「三人行必有我師」，顏子以能問於不能，皆原於此。<sup>34</sup>

呂柟認為舜之所以大知，根本在於生生之「仁」。在仁民之心的主導下，自然會竭盡所能，體察萬物之情。因此，「好問、好察」的動機來自視天下人、萬物與己身息息相關，而目的則在以遂民生，使人人皆可得善，此與孔子、顏子「仁」學是如出一轍的。呂柟結合《論語》之「仁」來解釋舜的「好問、好察」，將原來說明「執中」方法的「好問而好察邇言」，轉變成在道德「仁心」的要求下，一種道德實踐的外在表現。據此，呂柟是將「仁」的意涵，與「中」的境界——「天地位焉，萬物育焉」彼此融通，使得「好問、好察」的作用除了「用其中於民」外，也是「仁」的具體展現。而孔子「三人行必有我師」，顏子的「以能問於不能」，在「仁」的要求下，與「好問、好察」一般，均是道德知能的追求與擴充了。如此詮釋下，使得《論語》的「仁」、《中庸》的「致中和」達到義理融通互明之效。相同的例子還有，呂柟認為《論語·里仁》「朝聞道，夕死可矣！」一章，當與《孟子·離婁上》並看，其云：

我嘗把孟子謂：「曠安宅而不居，舍正路而不由，哀哉！」與此對看，彼謂雖生猶死，此謂雖死猶生。<sup>35</sup>

人聞道之後，能真切明白道德的意義與價值，面對生命方能有正確的積極態度，即便是「殺身成仁」、「捨生取義」，心中也不會有所繫累。而所謂「夭壽不貳，修身以俟之」正是聞道的寫照。呂柟認為這樣的聞道氣象，乃雖死猶生。至於孟子所言，人不由「仁義」，便離「道」愈遠，失卻了人之所以為萬物之靈的根本價值。如此一來，人就只是血肉之軀，更遑論能知曉「安死順生」的道理。這樣

<sup>34</sup>（明）呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁774。

<sup>35</sup>（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁812。

的人生景象，雖生猶死。呂柟採取兩章對照合看的方式，突顯「聞道」與「背道」的意義落差，從中比較兩者的價值。雖然解說簡短，但經由對比所豁顯的體悟卻是相當深刻的。據此，呂柟經義相通互釋的方式，不僅善用在相通意義上的統合印證，在相對意義上的對比顯題，也可見到此方式的運用。由此可見，呂柟對經典義理的熟稔，以及融會貫通的治學宗旨，均由會通經義的詮釋方式充分彰顯。此方式不單反映其所謂「自得」、「不拘泥」的治經要旨，也表現呂柟不再繩墨朱注，轉而訴諸經典間之印證，走向個人體悟的詮釋之路。

### 三、史事典故的徵引

除了經義的相互會通外，呂柟在詮釋四書時，亦善用史事、典故，作為義理的闡釋和舉證。如呂柟在解釋《孟子·離婁上》「格君心之非」一章時云：

格字最廣，隨其君意發動向著處即有以預防之，不拘何事，但將萌之欲就是。如舜曰：「威之！」禹就說：「帝光天之下」等語，就是杜其用威之念。極而論之，則如伊尹見太甲不能變，乃放之桐宮，使之思法乃祖，處仁遷義，亦是格君心處。<sup>36</sup>

針對「格君心之非」，呂柟提出兩則史例作為解說。第一則乃引自《書·益稷》，時大禹為舜之臣子，舜曾語大禹曰：「臣作朕股肱耳目：予欲左右有民，汝翼。予欲宣力四方，汝為。……欽四鄰，庶頑讒說，若不在時，侯以明之，撻以記之；書用識哉，欲並生哉。工以納言，時而揚之；格則承之庸之，否則威之。」意謂命大禹全面輔佐其治理天下，終言「威之」即是「不從教則以刑威之」之意。大禹聞言對曰：「俞哉，帝！光天之下，至於海隅蒼生，萬邦黎獻，共惟帝臣。」

<sup>36</sup>（明）呂柟：《四書因問·孟子》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁938。

惟帝時舉，敷納以言，明庶以功，車服以庸。誰敢不讓，敢不敬應？……」<sup>37</sup>大禹先是稱讚舜帝德行有如陽光普照，天下的黎民百姓，萬邦中眾多賢才，均為舜帝所用。最後勸諫舜帝任用賢才、行仁政，自然可達到風行草偃的統治實效。大禹在讚揚中引導、勸諫舜帝，呂柟認為此即是對君王心中萌生的意念，予以導正是非，促使其能處仁義、行德政，禹的作為正是「格君心之非」的最佳典範。另外，伊尹一事孟子在〈盡心上〉亦有論及，此事典出《書·太甲》。太甲即位時，暴虐無道，因此受到伊尹放逐三年。歸政後，方行仁政治國。<sup>38</sup>此事在歷史上傳為佳話，然而賢臣放逐君王，作為略嫌極端，但呂柟認為其目的在使君王「處仁遷義」，亦不失「格君心之非」的真義。呂柟運用史事典故以明經義，使原本作為原理原則的經文，藉由史事的佐證說明，不再只是抽象的指導性用語，而是具有真切可行的實踐性。在《論語·里仁》「君子無適無莫」章，呂柟也同樣利用史事來說明：

宋時韓魏公欲刺陝西義勇，是有專主意。司馬溫公諫曰：「天下事非一己私議。」迨司馬溫公執政時，欲變免役法。蘇轍（應為蘇軾）進言：「青苗可罷，免役猶可存。」溫公怒不肯從，蘇公曰：「公昔能諫韓魏公刺義勇事，今日相公執政，遽不容人諫邪？」溫公是事又自專主矣。以此知己私難免，二公操行至此，猶未能義之與比，況下者乎？吾輩於此正當辨析明白，庶乎臨時不昧所從。<sup>39</sup>

司馬光一事於《宋史》、《續資治通鑑》中均有記載，而最初乃出自於蘇轍為蘇軾所作之墓誌銘。<sup>40</sup>關於「無適、無莫」呂柟認為了解其義並非難事，但臨事之際

<sup>37</sup>（漢）孔安國傳，（唐）孔穎達疏：《尚書正義·益稷》收入《十三經注疏》整理本（北京：北京大學出版社，2000年12月），卷5，頁138-147。

<sup>38</sup>「太甲既立，不明，伊尹放諸桐。三年復歸于亳，思庸，伊尹作《太甲》三篇。」參見（漢）孔安國傳，（唐）孔穎達疏：《尚書正義·太甲上第五》，卷8，頁247。

<sup>39</sup>（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁813。

<sup>40</sup>蘇轍原文為：「君實為人忠信有餘而才智不足，知免役之害而不知其利，欲一切以差役代之。」

能夠貫徹「義之與比」者實為少數，就連司馬光的為人操行都無法切實遵行。準此，透過史事的例舉，呂柟闡明從歷史中鑑往知來的重要，同時，也重申四書義理與生活實踐不可分離的密切關係。呂柟運用此詮釋方式的例子尚有：以《書·堯典》「平章百姓，黎民於變時雍」證《中庸》「絜矩之道」<sup>41</sup>；以《書·大禹謨》「汝惟不矜，天下莫與汝爭能。汝惟不伐，天下莫與汝爭功」來舉證說明《論語·子張》「切問、近思」的工夫等等。<sup>42</sup>呂柟善用史事典故的旁徵博引，辨析四書義理內涵，推明聖賢意旨，充分展現其經史的深厚素養。同時，在舉證講論的過程，將抽象的經義加以具體化、生活化，對於義理的落實踐履，亦兼有啟示的功效。

綜合上述，對於經典呂柟始終認為應掌握聖賢之意，而不可拘泥於文句。因此，其詮解四書不以訓詁、考據為重，而對話、語錄的形式亦不如嚴格、完整的經注。不過，由於形式的相對開放，呂柟說經、注經不拘於傳統格式，具有較大的靈活性和獨立性，因而不乏一己之意的闡明。然除了個人思想的融入外，呂柟往往利用經典、經史間的互通、互証，使闡釋更為具體，義理更能彰顯。這樣的詮釋方式，使《四書因問》呈現出鮮明的融會特質。此外，呂柟所採取的詮釋方式，也突顯了其對經史的重視，推究其尤以經史為重的原故，乃在於經史所富涵的現實意義。不論是經義的類比會通，還是史事的舉證說明，其目的均指向聖賢之道的落實。誠如鍾彩鈞先生所言：「經書在具體性、歷史性的觀照下，可視為更早、更好的治民之史。於是，正如涇野常並稱周漢一般，經與史並沒有原則性的差別，經與史交融而成為實踐的知識。」<sup>43</sup>據此，與其說呂柟看重經史，不如說經史是其落實學術理念的思想憑藉。而《四書因問》融合了上述的詮釋特質，

---

方差官置局，公亦與其選，獨以實告，而君實始不悅矣，嘗見之政事堂，條陳不可，君實忿然。公曰：『昔韓魏公刺陝西義勇。公為諫官，爭之甚力，魏公不樂，公亦不顧。軾昔聞公道其詳，豈今日作相，不許軾盡言耶？』君實笑而止。公知言不用，乞補外，不許，君實始怒，有逐公意矣，會其病卒，乃已。」依照此文，則《四書因問》中，呂柟言「蘇轍進言」，應為口誤或誤記。參見蘇轍：〈東坡先生墓誌銘〉，收錄於（宋）蘇軾：《蘇東坡全集》（河北：新華書局，1994年12月），頁33。

<sup>41</sup> 參見（明）呂柟：《四書因問·中庸》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁767。

<sup>42</sup> 參見（明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁912。

<sup>43</sup> 鍾彩鈞：〈呂涇野思想研究〉，《中山人文學報》，第18期，頁27。

使呂柟的四書詮釋展現了高度的務實精神。

### 第三節 《四書因問》的學術價值

自朱子《四書章句集注》問世之後，「四書」始終是中國學術脈絡的核心，對「四書」的注解、闡發更為宋明理學發展的內在根據。至明代結合四書和科舉制度，更緊密連結了理學和四書的依存關係，而程朱學正是在「四書」發展的基礎上，躍升成為明代學術思想的核心。明代學術無論是程朱學，抑或是心學，其基本議題均圍繞四書而展開。然而，歷經四書的科舉化、程朱注解的經學化後，明代中期卻面臨了學術僵滯、四書義理流於形式化的困境。呂柟在此學術背景下，完成《四書因問》，即含有高度的時代意義。首先，比較《四書因問》與朱子的詮釋內容，可以歸納得知呂柟對程朱學的取捨，從中發掘程朱學於明代的轉化與發展。再者，由《四書因問》的詮釋觀點，可以得知呂柟對陽明心學的回應與批評，了解明代學術分流的爭議所在。最後，《四書因問》所象徵的四書思想、義理特色，更不失為探究明代四書學演變的線索。是以，本節即擬從上述三個面向，嘗試標舉出《四書因問》的學術意義與價值。

#### 一、《四書因問》所蘊含的明代程朱學發展

分析呂柟四書詮釋與朱注之間所呈現的關係，大致可以分為幾個類別。首先，在「繼承」方面，呂柟對「格物致知」的理解，明顯堅守著「即物窮理」的工夫取向。在解說「致中和」、「四端」、「性善」時，亦表露「性即理」、「心性二分」的理學宗旨。而詮釋「克己復禮」時，依據朱注「存天理，去人欲」的修養論解釋等。這些朱學特徵在呂柟詮釋四書概念時展現無遺，因此，在《四書因問》中確實可以發現許多承襲自朱子之處。其次，在「修正」方面，歸納呂柟詮釋與

朱子注解歧異之處，多半是由於「理氣觀」的不同。例如解釋「天命、性、理」；「性、情」等概念，呂柟均不以形上、形下區分，逕以一「氣」相貫通。定義「仁」的性質時，亦直接認可其具有「愛人」、「博愛」、「孝弟」等具體內涵。而在解說「禮樂」與「仁」的關係時，更以「仁與禮樂一物」來詮釋。顯然，呂柟對於朱注中時時標舉道德本體的超越性感到不安，因而每每突出形而下之「氣」的價值，來修正朱學過分「重理」的傾向。除了「繼承」與「修正」外，呂柟對朱注亦有「深化推進」之處。在詮釋「格物」時，呂柟將「念慮所起」視為「格」的對象，此與湛若水、王陽明對「人心意念」的重視相當一致。其體察到「心」上工夫的重要，因而於朱子傾向外在工夫的「窮盡事物之理」之注解基礎上，補充其未強調之修養「心意」的內在工夫，推進、擴充了朱子「即務窮理」的基本內涵。相同的，朱子注《論語》「克己」曰：「克盡己私」，呂柟便就此基礎提出「克己病處」，進一步點出「克己」工夫的下手處，使朱注義涵更為具體而豁顯。此外，關於《孟子》「盡心知性知天」之說，呂柟對「盡心」、「知性」、「知天」的義理內涵雖依朱注疏解，然於朱子較為忽略的「立命」一義，其特別予以深入闡明，提出「蓋命雖出於天，而實由於我」的積極主張，彰顯人的道德主動性，也深化、周全了朱子注解的不同面向。

依據「繼承」、「修正」、「深化推進」三個面向，《四書因問》所蘊含的理學主張，在朱學的基調下呈現出與朱子當初不同的學術趨向。「繼承」方面不說，在「修正」部分，最突出、明顯的即是兩者所據「理氣思想」的不同。理氣關係的思考，自明初時就已展開。按照朱子「理在氣先」的說法，形而上之理乃為一懸空的理，容易流於釋、道之路數。<sup>44</sup>因此，明代學者多針對朱子理氣觀作修正。然而，《四書因問》所呈現的理氣定義，不只強調「理氣不離」，甚至已突破朱子、明初諸儒「理氣不雜」的一貫主張。推究其理氣觀傾向一元論的原因，除了避免向道、釋兩家滑落，應該還有更為積極、想要克服的時代問題。回溯呂柟身處之

<sup>44</sup> 張立文：〈宋明儒學的演變〉，《宋明理學邏輯結構的演化》（臺北：萬卷樓出版公司，1993年1月），頁167。

時空背景，正值於明代學術更迭轉換之際，人心思變的學術氛圍下，心學學派廣大盛行。然心學的興起除時代變遷的客觀因素外，尚存有理學發展之內在因素。明代心學先聲陳白沙（1428-1500）與心學領袖王陽明，早年均浸淫於程朱學，致使其轉向「本心」探索的因素，在其始終無法體悟程朱修養論的精髓，而出現所謂「物理吾心，終若判而為二也」的困惑。是以，程朱所謂「即物窮理」的工夫路徑，是否真能使「心」體悟到形而上之「理」？應為明代中期學術轉變的要因之一。準此，則心學別立於朱學最大的主因，可以說是在於「心」、「理」間的契合問題。<sup>45</sup>此問題伴隨著程朱學的官學化，在層出不窮的科舉時弊中產生巨大的否定聲浪。王陽明推崇心學，別立宗旨，正為時勢所趨。相對於陽明，堅守程朱學的呂柟選擇為傳承而思索解決之方。依照其學術宗旨，「反身實踐」的提出，正是其呼應時代脈動的奮起。而為因應「實踐之學」的確實可行，呂柟勢必先確立「心」、「理」間的貫通無礙，才能確保其思想主張的成立。因此，對應此理論需求，其修正朱子的理氣關係，作為個人的學術理據。在薛瑄的基礎上，進一步推進、轉化了「理」的定義和性質，以「氣」的流行貫通，達到「一氣則一心，一心則一理」<sup>46</sup>彼此相通的狀態。如此一來，「理」的形上意味減少，具體可行的成分增加，日用酬酢之間、應對進退之際，只要致力於「變化氣質」的工夫，便是「明心」以求「心即理」的落實。呂柟藉由理氣關係的轉變，保證了程朱學「即物窮理」的工夫路徑，也提供更貼近現實，以實踐「心即理」的理論觀點。如此一來，呂柟對朱子理氣論的轉化，雖可視作是延續明初以來的學術趨勢，但更直接、主要的原因，還是為解決程朱學長期以來，內部所隱含的實踐問題。根據此思想背景，《四書因問》中呂柟處處落實朱子形而上的注解，正是源於修正程朱思想以因應時代問題，所演變、轉化下的成果。是以，程朱學發展至明代中期，

<sup>45</sup> 依據古清美〈明代前半期理學的變化與發展〉一文，陳憲章與王陽明均以「心」和「理」無法合一，為始終不能融入聖賢之學的主因。而此如出一轍的困惑，來自朱學下，格致與誠正、知識與道德、外與內、理與心之間必得找到一更直接以融合一貫的途徑。參見：古清美：〈明代前半期理學的變化與發展〉，《明代理學論文集》（臺北：大安出版社，1990年5月）頁38。

<sup>46</sup>（明）呂柟：〈謁傳巖祠詩有序〉，《涇野先生文集》，收錄《四庫全書存目叢書》，第60冊，卷4，頁578。

在「踐履」的要求下，帶動了重「氣」思維的興起，形成一極富時代特色的學術趨向。

除此之外，《四書因問》所透顯的程朱學轉變，在「深化推進」的部分中，以「心」的強調最為特出。強調「心」的體驗在明初時已成為學術的重點，至明中期「心學」勃興，使得「心」的探究加速顯題化。呂柟在時代潮流的影響，以及個人對「心」的定義和理解，也特別講求「心」的功能與價值。其曾云：「千慮萬思不如一靜，千變萬化只在一心。」<sup>47</sup>「靜」所代表的通常是偏向內在性質，立足於「心」的工夫。在程朱學主「敬」的工夫要旨下，「靜」多半被視為次要工夫。而呂柟言「心」亦言「靜」，可以看出其在一定程度上承認了心學理論的部分可取性，並以此來補救程朱學重「性」的理論傾向。實際上，錢穆先生認為朱學中即包含著心學發展的因素，其云：

朱子未嘗外心言理，亦未嘗外心言性，其文集語類，言心者極多，並極精邃。有極近陸王者，有可以矯陸王之偏失者。……「自古聖賢，皆以心地為本，聖賢千言萬語，只要人不失其本心。」此可謂即象山先立乎其大者。

48

按照錢穆先生看法，則呂柟詮釋四書義理，在程朱「性即理」、「心性二分」的前提下，強調對「心」的重視，以及申明「心」貫通「性」、「氣」的心性理論，其實也是推進了朱學固有的心性思想。是以，《四書因問》中顯露出對「心」的強調，印證了程朱學於明代逐漸轉化為重視內心體驗，工夫由外轉向內的學術趨勢。

根據上述，呂柟的《四書因問》在科舉時弊、陽明心學的雙重激盪下，蘊含了對程朱學的繼承與推進。其中呂柟嚴守「性即理」、「格物窮理」、「心統性情」的程朱學傳統，藉四書義理的發揮，克盡了延續程朱學的歷史任務。然而，更重

<sup>47</sup> (明) 呂柟著，趙瑞民點校：〈鷲峰東所語第十四〉，《涇野子內篇》，卷9，頁82。

<sup>48</sup> 錢穆：《中國學術思想史論叢》（臺北：東大圖書出版公司，1979年），第5冊，131-133。

要的是，呂柟於繼承之中亦積極面對程朱所遺留的學術問題，竭盡個人學力以轉化、彌合程朱學與時局逐漸擴大的裂痕，而此突破、推進的成就與貢獻，無疑在《四書因問》中充分地彰顯。

## 二、《四書因問》對陽明心學之辨正

呂柟對陽明心學的辨正，於四書義理的闡釋上可以窺見。綜合歸納《四書因問》中呂柟對陽明之學的評論，其最大的質疑和批評乃在於陽明的工夫理論。在詮釋「格致之說」時，呂柟反對陽明以「誠意」作為「格物」的整體意涵，也不贊成以「致良知」作為「致知」的解釋。而陽明於《論語》中的「學」、「好古敏求」等詮釋，呂柟亦表示不合孔子之教。推究其中癥結，呂柟對陽明取消外在工夫，只專以「逆覺本心良知」作為體道的工夫深感不妥。講論《孟子》「良能良知」一章，其進一步表明了此項關注：

堅問：「孟子言良知良能，陽明先生止言良知何也？」先生曰：「且如言仁有兼言之者，有偏言之者。陽明之說兼言之也。但致良知必須學於古訓以明其心。猶鏡之有塵必用藥物以磨之可也。如其不用藥物以磨之，而能使之明者難矣！」

何廷仁言：「陽明先生以良知教人，於學者甚有益。」先生曰：「此是渾淪的說話，若聖人之教人則不如是。人之資質有高下，工夫有生熟，學者有深淺，不可概以此語之。是以聖人或因人病處說，或因人不足處說，或因人學術有偏處說，未嘗執定一言以教人。至於立成法以詔後世則曰：『吾道一以貫之』曰：『博學於文，約之以禮』蓋渾淪之言可以立法，不可因人而施。」<sup>49</sup>

<sup>49</sup> 以上兩則引自（明）呂柟：《四書因問·孟子》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁957。

呂柟以為在本質上陽明「良知」之說並無不可，然在操作上必須考慮為學過程中的多種可能，因此強調「必須學於古訓」。所謂「古訓」自是經典當中聖賢所言、所示，如《論語》中孔子多方立教之言，即是由各種面向指點成聖的道路。學者若專務於「致良知」，而捨棄其他的為學工夫，呂柟認為賴此以「明道」實際上是相當困難的。可見，對於求道工夫，呂柟秉持著程朱「即物窮理」的基本教義，依據經書所載，強調一切修養工夫的實踐、累積，對於陽明直求本心良知，逆覺體證的工夫路數，自是無法認同、理解。是以，在四書義理的詮釋上，呂柟援引伏羲「觀察求取」之說來印證「格物」內涵，辨正陽明「專內遺外」之弊。講解「致知」內涵，則強調事事物物必「理會於心」，以糾正「致良知」之說流於「明心見性」之禪。至於「學」的過程，呂柟也云：「大學之道，未有不先知而能行者，故自『物有本末』以下，泛論其理當先於知也；『欲明明德於天下』以下，證以古人之事惟先於知也。」<sup>50</sup>以《大學》經文的印證，來辨正陽明「知行合一」的提倡。據此，呂柟透過經學的義理說明，回應陽明心學在儒學關鍵議題上的別立創新；以回歸四書所蘊含的修養理論，來對治其講求心體所可能產生的流弊。若從陽明後學崇尚心悟、不務實際的弊端看來，呂柟對陽明之學的質疑，仍是有其根據和先見之明。

除卻工夫路數的歧異，呂柟對陽明的心學主張亦並非完全否定，在一定程度上，呂柟和陽明的看法仍有不少相通之處。如闡釋「格物」，呂柟也吸收心學對「人心意念」的關注；在詮釋「慎獨」概念，也與陽明持相同看法，即待人應物之際仍須「慎獨」之功。而對《論語》「仁」的闡發，更是同樣立足於「萬物一體」的觀點，一致肯定「孝悌」、「愛人」為「仁」的本質與內涵。至於，治經的理念，兩人也有共通之處。當時程朱學流於空疏繁瑣，王陽明提出「去文」的主張，其云：「天下所以不治，只因文盛實衰，人出己見，新奇相高，以眩俗取譽。徒以亂天下之聰明，塗天下之耳目，使天下靡然爭務修飾文辭，以求知於世，而

<sup>50</sup>（明）呂柟：《四書因問·大學》，《景印文淵閣四庫全書》，第206卷，頁758。

不復知有敦本尚實、返璞還淳之行，是皆著述者有以啟之。」<sup>51</sup>陽明針對程朱後學所表現的記誦詞章、廣探博覽、空談性理之治經方法，加以批判和糾正。此去好文之風的提倡，與呂柟批評朱子「格致補傳」所持觀點不謀而合。同時，在治經過程中，陽明強調「求以自得，而後可與之言學聖人之道。」<sup>52</sup>講求「自得」的治經方法，亦和呂柟的見解如出一轍。可見，在經學主張上，呂柟和陽明同樣選擇以去繁尚實，貴在自得的治經態度，來對治時下士風的不切實際。只不過在一致的經學訴求下，兩人在為學進路、義理細節上所採取的思考方向不同，致使面對相同的四書經典，詮釋論述卻是各有旨趣。要之，呂柟與陽明面對四書經典，均以落實經義為出發，對於四書義理都傾向肯定其現實、具體的一面。這可視為是明代中期學者治經的共性，亦為明代經學特有的時代標誌。

陽明詮釋四書義理，以突破朱學範式，建構個人心學詮釋系統，為明代四書學帶來強烈的反思精神，加速了檢討宋學的思潮興起，進而在四書學史上成為一重要轉折。然而，呂柟《四書因問》的形成，亦未嘗不含有積極反思的成分，其通過實踐的宗旨回歸經典，檢視、判斷朱注的義理詮釋，復以回應心學思想的挑戰，其四書詮釋在學風轉折之際，所延續的正是儒家一貫入世篤實的四書精神。在源遠流長的四書發展脈絡中，實應具有一席之地。

### 三、《四書因問》所象徵的明代四書學發展

明代堪稱為四書學的全盛時期，《四庫提要》有云：「明代儒生以時文為重，時文以四書為重。」<sup>53</sup>在科舉制度的推波助瀾下，四書學成為明代學術的重心和焦點，帶動了四書研究、著述活動的繁盛。<sup>54</sup>明代初期延續元人「述朱」風氣，

<sup>51</sup> (明)王守仁：《傳習錄(上)》，《王陽明全集》，卷1，頁6。

<sup>52</sup> (明)王守仁：〈別湛甘泉序〉，《王陽明全集》，卷7，頁51。

<sup>53</sup> (清)紀昀等撰：〈四書人物備考提要〉，《四庫全書總目提要》(臺北：臺灣商務印書館，1971年7月)，經部四書類存目，薛應旂：《四書人物備考》，頁763。

<sup>54</sup> 依據《新集四書註解群書提要附古今四書總目》一書的統計，歷代關於《四書》與《論語》的著作共有二千九百六十四種。目前寓目可見的存書共有一千一百餘種，其中四書類，宋代

四書發展仍停留在羽翼朱注的階段。稍後，永樂年間《四書大全》的編纂頒布，致使四書學在官方的主導下，趨向制式化、一元化的情形。到了明中葉陳白沙、王陽明崛起，對於四書義理主張個人體悟和「自得」，不拘泥受限於以往經注，因而有「六經者非他，吾心之常道也」、「六經者，吾心之記籍也」<sup>55</sup>的提出。四書學在心學風潮的引領下，亦呈現與明初不同的面貌。有學者以為王陽明詮釋四書的動機，「並非基於學理上的思辨與興趣，而是基於義理實踐理路的釐清，以及儒學本有的生命關懷。」<sup>56</sup>以此對照呂柟《四書因問》的產生，似乎也可成立。呂柟曾表示：

民生不安，風俗不美，只是學術不正。學術不正，只為惟見功利一邊，鮮知道義。所以貴於講學者，又不在言語論說之間，惟在篤行道義，至誠轉移而已。<sup>57</sup>

呂柟將民生風俗的問題歸咎於學術不正，由於學術不正，士人鮮知「道義」而以「功利」為先，他日為官做事必有偏差，民生風俗自然敗壞無疑。因此，呂柟認為「講學」必須發揮功效，而效驗不能只停留在「言語論說」，必定要落實於具體力行。在此前提下，呂柟講論四書義理即非徒事議論空談，而是以「義理實踐」、回歸聖賢之道作為精神旨趣，此由《四書因問》處處反映著實踐要求，便可一覽無遺。對朱子而言，建構四書義理若為其最大的歷史貢獻，那麼，明中期王陽明在實踐進路的探索下，突出本心良知，建立心學體系，以作為四書義理實踐的工夫依據。<sup>58</sup>以及呂柟選擇將四書義理統一收束於具體人事，藉由積累、不間斷地

---

存有八種，元代存有十八種，明代存有二百三十五種，清代存有一百八十五種，民國存有一百一十一種。當中明代所存之數量最豐，足見四書學於明代的高度發展。參見國立編譯館主編：《新集四書註解群書提要附古今四書總目》（臺北：華泰文化事業股份有限公司，2001年6月），上冊目錄。

<sup>55</sup>（明）王守仁：〈稽山書院尊經閣記〉，《王陽明全集》，卷7，頁66。

<sup>56</sup> 吳伯曜：《王陽明四書學研究》，國立高雄師範大學國文學系博士論文，2007年，頁30。

<sup>57</sup>（明）呂柟著，趙瑞民點校：〈鸞峰東所語第十五〉，《涇野子內篇》，卷10，頁96。

<sup>58</sup> 吳伯曜先生認為王陽明的四書學始終秉持著實踐思想，其云：「陽明從年少開始即以實踐的態度看待《四書》義理，……而陽明中年遠謫龍場，居夷處困所體悟的『格物致知』之道，其

下學工夫，使聖賢之道真切落實於日用常行。這種致力於將四書義理推展、落實於現實生活的學術旨趣，比起義理的闡揚與說明，當是更為關鍵的時代使命。準此，則將四書中所蘊含的儒家精神推向實踐，不論是作民化俗的實際效用，抑或是追尋契合聖人之道，正為當時四書學發展的一個重要面向。

除了偏向「實踐」的發展面向外，明儒對於宋人經注開始產生質疑和批判，因而出現回歸漢學的學術趨勢。對於宋學的不滿自明中期之後越發明顯，林慶彰先生曾指出：王陽明藉恢復《大學》古本，彰顯朱子《大學章句》不合理之處，突破了宋學範限。而從《大學》原典直探聖人本旨，對後來興起的考據思潮，具有一定的推動作用。<sup>59</sup>相同的，呂柟雖以程朱學為思想底蘊，但面對儒家經典其具有更高的信仰。因此，《四書因問》中《大學》、《中庸》不依朱子《四書章句集注》分章，均以古本最作為詮釋文本，反映出跳脫宋學框架，回歸經典原文，直探聖人意旨的時代特色。不過，雖說《四書因問》解經所據不依宋儒改本，但在義理詮釋方面亦無漢學傾向，僅於《論語·子罕》「可與共學」章中出現對漢儒之評論：「漢去古未遠，看書甚好，今不可便謂之非也。」<sup>60</sup>可見《四書因問》成書時，四書學已有脫離宋學範式，肯定漢儒傳注貢獻的意向，但漢、宋學兼採，或全然側重漢學的四書注解方式尚未廣大通行。因此，《四書因問》的突破，正為明代經學由義理演變至考據的發展端緒，具有重要的時代意義。

明初，薛瑄嘗云：「自考亭以還，斯道已大明，無煩著作，直須躬行耳。」<sup>61</sup>面對朱子博大精深的理論體系，薛瑄認為不須再考索探究，只要依循朱子之學篤實躬行便可，此表現在四書學即是宗信朱注的「述朱」階段。而同樣在力行「實踐」的訴求下，呂柟所詮釋的《四書因問》卻不再墨守朱學，而是在繼承之餘更

---

精神主旨仍是著重實踐，只不過實踐的工夫確立『在身心上做』，而非窮究外在事物之理。陽明既視《四書》之學為德性實踐之學，故其《四書》詮釋亦屢屢闡發《四書》義理的實踐意義，強調《四書》乃是聖賢所提供的種種德性實踐工夫。」參見吳伯曜：《王陽明四書學研究》，頁 43。

<sup>59</sup> 林慶彰：〈王陽明的經學思想〉，《明代經學研究論集》（臺北：文史哲出版社，1994年5月），頁 75。

<sup>60</sup> （明）呂柟：《四書因問·論語》，《景印文淵閣四庫全書》，第 206 卷，頁 850。

<sup>61</sup> （明）張廷玉等：《明史·列傳第一百七十·儒林一》（北京：中華書局，1974年），卷 282，頁 7230。

致力於如何使四書學接軌新的時局。是以，《四書因問》所呈現的四書學旨趣，在突破以往以朱子之說為尊的局面，重新回到四書經典，一一落實經義，這以「實踐」為導向，不循宋學舊轍的意圖，預示了明代中期四書學逐漸轉向的軌跡。



## 第六章 結論

明代中期學術旨趣的轉變，致使原本居於權威的程朱之學，在思想理論上受到極大的挑戰，一些基本的理學概念如：理在氣先、心性二分、格物窮理等，都面臨到新的檢視和考驗。當時著名學者如湛若水、羅欽順、王陽明、王廷相等，無不以自身學思奮力其間。呂柟以獨到的思維觀點躋身其中，亦發展出頗具時代精神的學術成就。

依據四書和宋明理學的共構關係，《四書因問》不僅象徵著呂柟的經學觀，也蘊含著深刻的理學思想。檢覈《四書因問》所載門人，此書當是呂柟遷官南京後，授業講學時彙集的問答紀錄。如是，則《四書因問》即為晚年思想成熟時的學術作品。以此檢視其理學思想，衡定其學術歸向，應具有一定的鑑別力。根據《四書因問》的詮釋內容，呂柟雖以形而下的「氣」作為詮釋起點，但其釋「明德」、釋「仁」、釋「性」，均以「理」作為訓解。顯然，對呂柟而言，「氣」為材質義，「理」方為道德之本源。以是觀之，則呂柟並非提倡氣本論者。其次，據其解說《中庸》「致中和」、《孟子》「四端」說、「心、性、情、才」、「持志養氣」等概念，乃是融合自身氣化思想，與朱子「心性二分」、「心統性情」的理論，來定位心、性、情、才的功能與內涵。除卻將「性」本質定義為「氣」之外，均秉持著朱子的分判，建立心、性、情等關係架構。此正表示，呂柟依然信守著程朱「性即理」的理學宗旨。再者，由工夫進路來檢視，呂柟詮釋《大學》「格物致知」，定義上雖然與朱子注解側重不同，但始終未偏離「即物窮理」的路線。而在「格物致知」與「誠意」的工夫次第上，亦堅持著朱子「知先行後」的主張。據此，《四書因問》所透顯的思想特點，在在顯示呂柟的學術傾向乃為程朱之學。以往學界依據呂柟的重「氣」主張，和馮從吾《關學編》的評斷，將其定位為「關學集大成者」。然而，呂柟成長於關中，勢必受到關中學風的影響，但其也曾表

示早年研讀周敦頤、二程之學深受啟發。<sup>1</sup>是以，在進入仕途前，呂柟吸收領會的多以宋代理學為主，凡周、張、二程之學均各有所得。若論學承淵源，則其學承不應單純只有關學，事實上對濂、洛、關、閩都有繼承之處。此外，呂柟對張載之氣學，亦非絕對認同，其云：「天地是虛，若從虛中來，天地又一物也。」<sup>2</sup>針對張載以「太虛」作為宇宙本體的思想，呂柟認為「太虛」便是「氣」，沒有所謂超越的、形而上的本體之氣。由此可以看出，呂柟並不全然贊同張載的氣本思想，而其氣化論或有參酌、啟發於張載之學，但以嚴格的學派歸屬定義為「關學集大成者」，顯然是不符呂柟的學術旨趣。至於，依照黃宗羲《明儒學案》的分析，將呂柟列入河東學派，事實上是比較貼近其學術取向，但在師承的追溯上仍有商榷空間。以往學界多按照黃宗羲推斷，以其問學於薛敬之，因而輾轉歸入河東學派。但按照呂柟自述與師承定義，其直接承襲河東之學，應該還是來自於王雲鳳的授業。故《明儒學案》將其列入河東學派，對照《四書因問》所蘊含的思想特色，判別不算有誤，但師承關係的推究則可進一步作澄清。以上兩種學派斷定，雖各有所據，但細究之都有值得修正的地方。站在本文立場，呂柟自非關學繼承者，也非全然之河東學者。比較朱子和呂柟的四書詮釋，呂柟之學並非完全繩墨程朱。在義理上不論深化、推進朱說，抑或修正、改立新詮，均證明其於承繼之間富有獨立思辨的精神，已不似薛瑄嚴守朱學矩矱的宗信程度。<sup>3</sup>是以，若以「河東之學」定義呂柟學術，只能顯示其師承和學術屬性，對於其學術思想的推進面和轉化之功，則無法予以肯定和彰顯。準此，本文認為通過四書詮釋，呂柟所呈現的學術宗旨或可定義為：以程朱學為基礎，以實踐為導向，所形成一深具時代特色的體驗之學。

<sup>1</sup> 呂柟自述云：「柟自幼誦濂溪周子一、二言，即中心愛之，如觀其人，若當清風明月下誦之，更無他文字可好第，恨未多見其書耳。」對程子則云：「柟十七、八時，嘗夢明道及呂東萊立涇野草堂之上，而柟升階質疑聆其語論，雖夢中亦豁然。」以上引自呂柟：〈周子演序〉、〈二程抄釋序〉，《涇野先生文集》，收錄《四庫全書存目叢書》，第60冊，卷4，頁571。

<sup>2</sup> 呂柟：〈張子抄釋·語錄第一〉，《宋四子抄釋》，卷5，頁315。

<sup>3</sup> 古清美先生認為薛瑄在為學風格上，比同時的崇仁吳康齋更忠實於朱學。若以明代朱學的傳承來講，則當推河東之學。詳參古清美：〈明代朱子理學的演變〉，收錄於《慧菴存稿一·慧菴論學集》，頁48。

每個思想家都有其時代任務，這是學術思想源源不絕、不停開發更迭的動力。呂柟對程朱之學的轉化，正肇因於時代的轉變。身為明中期的程朱學者，其肩負重要的歷史使命。當時，作為官學的程朱學日漸空疏式微，研讀者多為科考進仕者。而民間講學多跟隨陽明心學，一時間心學風潮迅速勃興。在此對比下，程朱學的續存成為迫切又棘手的問題。呂柟面臨此學術瓶頸，秉持著一貫的踐履性格，在心學的洪流下，為程朱學開展另一面生機。其對程朱之學的因革，由《四書因問》可見端倪。概言之，呂柟以「實踐」作為對治時代風氣的核心，並據此來修正程朱學。故在「實踐」的要求下，思想必須具體、理論勢必可行，修養工夫才有落實門徑。如果，士人以「實踐」為本，學術自然無虛偽、形式化的衰敗問題；程朱學理以「實踐」為本，自然也不會有空疏、無法契入的問題。這個轉化的信念貫穿了呂柟的四書詮釋，導致其在詮解上以「一貫」、「形而下」的觀點作為詮釋原則。所謂「一貫」在打破朱子「天理觀」下體用二分的注解模式，改以「渾然一體」、「體用同源」的理解方式，來「下放」朱子過於強調、提高的「天理」。例如，貫通「明明德」、「親民」、「止於至善」三綱領，提出「只當以明明德為綱」的主張。以及會通《中庸》、《孟子》，提出「心、性、道、天一物也。」<sup>4</sup>的理論。均為其泯除形上、形下，強調貫通無礙的詮釋理路。而由於其以為形而上的思辨玄談無益於「實踐」，那麼，自然選擇聚焦於「形而下」的具體人事。故其論「仁」，就「愛人」、「博愛」、「孝弟」申明；論「誠」，則以「一念一事之誠」解說。以往被理學家們闡幽發微的四書概念，在「形而下」的具體觀照下，成為日用常行的人事之理。同樣的原則置於修養論上，致使其突出「心」作為工夫下手處，在程朱學的基礎上，強調「心」彰顯內具之「性」，而貫通於外在之「氣」的「一貫」作用，以及主宰「形氣」使其依循「性」而行，落實於「形而下」的能力。其對「心」的重視，在於心為一切修養工夫的轉關處，而非陽明具有本體性質的本心論。由於對「心」的定義不同，在工夫進路上呂柟對陽明說法自是多所批判。依據此二詮釋原則，呂柟四書思想展現貼近現實的特色，亦呼應

<sup>4</sup> 呂柟：〈張子抄釋·正蒙誠明第八〉，《宋四子抄釋》，卷1，頁242。

了「六經盡是時務」的經學宗旨。而經過轉化後的程朱之學亦由「理」的追尋，轉向了「氣」的具體落實；由向外擴充的「即物窮理」工夫，回歸到切身、內在心性驗證的講求。可見，面對四書義理，呂柟所採取的詮釋原則，強化、重申了四書與日用常行的緊密關係，以務實具體的詮解落實經典所載、聖賢所言。而由四書詮釋所透顯的理學思想，則呈現其在理氣論、心性工夫上對程朱學的推進，以及對陽明心學的辨正。《四書因問》所蘊含的四書思想和理學主張乃互為資助，彼此相連，驗證了宋明理學與四書發展相須相成的內在理路。

饒宗頤先生曾表示：「明人治經，最重要還是實踐工夫。」<sup>5</sup>、「明代經學的偉大地方，不在表面的道問學層次。」<sup>5</sup>此用以詮釋呂柟的四書學精神，亦是相當符應。晚年其所致力提倡的「甘貧改過」之學，正為多年出入經典，追尋顏子之學的治經所得。而其不但以此作為講論、詮釋經典的理論主張，更終身嚴守躬行。據此，呂柟對經典的態度已非「道問學」層次，而是在日用人事中落實奉行，以具體的實踐行為作為經典的最佳詮釋。而其以「實踐」為宗的治經精神，不單在學術上具有正本清源的積極作用，更是其一生躬行踐履的真實寫照。是故，《四書因問》所代表的學術價值，不能只視為是羽翼程朱學的作品。從其內涵蘊意，可以清楚看見呂柟對經學的重新思考、重新定位。若置於四書學史的脈絡下，則《四書因問》顯然是為了對治由明初以來，四書官學化、程朱注解經書化，導致義理與人心懸隔兩極的問題。同時，也在回應四書心學化所可能產生的浮誇弊病。因此，《四書因問》的成書，不僅僅在扶救程朱之學，而是以更寬廣的學術關懷，對當時的學風（不論程朱學、或心學），提出最根本、實際的反思與解決之道。在此前提下，呂柟本質上還是希望可以跳脫朱說，客觀地回歸經典作探究。因此，《大學》、《中庸》均採古本解說，義理詮釋亦多以經典作會通。其所表現的精神與王陽明提倡復古的理念不謀而合，正可清楚的印證明代四書學的轉向與

<sup>5</sup> 饒宗頤：〈明代經學的發展路向及其淵源〉，收錄於林慶彰、蔣秋華主編：《明代經學國際研討會論文集》，頁 22。

發展，確為銜接元代義理治經演變為清代考據治經的重要轉折。<sup>6</sup>

要之，結合《四書因問》的經學角度，以檢視呂柟的理學思想，確實得以釐清其學術宗旨，衡定其學術定位。同時，通過四書義理的對照，也更能掌握、觀察到程朱學於明代中期所產生的轉化，以及明代程朱學者面對心學所堅持的四書理解。《四書因問》的研究，提供了一個了解明代理學發展的觀察視角，對明代整體學術、四書學的演變而言，均指出了一值得探究的面向。而對呂柟的學術成就，無疑也是進一步的澄清與確立。此外，通過呂柟學術思想的梳理，可以發現其學不僅在當時感召許多篤志之士，明末東林學者，復倡「性理之學」、「實踐篤行」，其思想的啟示來源，很可能也參酌了呂柟之學。<sup>7</sup>東林學者高攀龍曾云：「薛文清、呂涇野二先生語錄中無甚透悟語，後人或淺視之，豈知其大正在此。……腳踏實地做去，徹始徹終無一差錯，既不迷何必言悟？所謂悟者，乃為迷者而言也。」<sup>8</sup>可見，呂柟之學至明末依然受到肯定與推崇，甚至不斷地發揮著影響力。是以，呂柟學術的過人之處，正在於此篤實躬行、奮力不倦的踐履精神。不過，不可諱言的，強調「現實人事」、「躬行踐履」固為呂柟之學的長處，然偏重「形而下」的訴求，則導致呂柟於「形而上」的理論建構不盡完備。因此，在其「理氣觀」下詮釋孟子「性善」主張，即出現無法正面解釋「性」為「全善無惡」的扞格情形。此外，在道德根源、「氣」必循「理」的內在趨動性上，呂柟於四書詮釋中並未詳加闡釋說明，使得其所提倡的「實踐之學」，在道德追求的發動、產生，缺乏了理論上的論證與推明。以是觀之，確為其學不足之處。

<sup>6</sup> 林慶彰先生表示：「明代經學不但是歷代經學史研究的一環，更是由理學家的經學轉變為考證家經學的關鍵時期。唯有對這一時段作細密深刻的分析研究，宋、元之學至清學間如何轉折，才有跡可尋。」據此，呂柟與王陽明、湛若水詮釋四書，不約而同地推崇古本，正可視為此轉折時期的重要開端。參見林慶彰、蔣秋華主編：《明代經學國際研討會論文集》，頁3。

<sup>7</sup> 根據呂柟門人錄的記載，呂柟門人薛應旂（1500-1573），為東林學派創始人顧憲成之業師。學者廖秀玲曾分析：「詳細考量薛應旂的學術思想，以及他在本人《文集》中時刻以涇野師門為念，似乎有更可以說明薛本人乃至東林學派的思想精神，應該有更多成分是來自呂柟的傳承。」參見廖秀玲：《呂柟的生評與學術思想研究》，國立清華大學碩士論文，頁29。

<sup>8</sup> 黃宗羲《明儒學案·姚江學案》引用高攀龍此語，但未錄完整，成為「薛文清、呂涇野二先生語錄中無甚透悟。」然高攀龍原文乃是推崇薛瑄、呂柟之學為正學，由於不迷自然毋須言悟。參見（明）高攀龍：《高子遺書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），收入《景印文淵閣四庫全書》，集部別集類，第1292冊，卷5，頁21。（明）黃宗羲：《明儒學案·姚江學案》，卷10，頁178。

受限於學力的不足，本文僅能就呂柟四書著述進行探究，對於其整體之經學成就，無法呈現出完整的學術視野。相應之下，對於其豐富的學術思想，也僅提供一側面之觀察所得。除此之外，本文為突出呂柟對朱學的因革，以及其對應陽明心學潮流下的思想貢獻，因而側重於朱子、王陽明和呂柟四書思想的比較。然這樣的比對方式，即旁落了呂柟與其他同時代程朱學者的參看、比對，導致無法全面探索出程朱學於明代的轉化。是以，呂柟著述上的開發，以及其整體學術的歷史定位，仍待日後累積學力、拓展視野之後，方能著力、周延之。最後，本文在析論，證成上，未能善盡周全，尚祈學界先進予以指正、教導。





## 參考書目

### 一、 呂柟著作及相關書籍（依出版日期排序）

呂柟，《高陵縣志》，影印嘉靖二十年刊本，臺北：成文出版社，1976年

呂柟，《四書因問》，《景印文淵閣四庫全書》本，臺北：臺灣商務印書館，1980年

呂柟，《宋四子抄釋》，臺北：世界書局，1980年11月

呂柟，《五經說》，清光緒二十二年重刊借陰軒本，收錄於《叢書集成新編》，臺北：新文豐出版社，1986年

呂柟，趙瑞民點校，《涇野子內篇》，北京：中華書局，1992年12月

呂柟，《涇野先生文集》，《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴圖書出版社，1997年

### 二、 古籍專書（以經史子集分類，依成書時代排序）

#### （一）經部

（漢）許慎著，段玉裁注，《說文解字》，杭州：浙江古籍出版社，2006年

（漢）孔安國傳，（唐）孔穎達疏，《尚書正義》，收入《十三經注疏》整理本，北京：北京大學出版社，2000年12月

（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏，《禮記注疏》，收入《十三經注疏》整理本，北京：北京大學出版社，2000年12月

（漢）趙岐注，（宋）孫奭疏，《孟子注疏》，收入《十三經注疏》整理本，北京：北京大學出版社，2000年12月

- (魏)何晏等注，(宋)邢昺疏，《論語注疏》，收入《十三經注疏》整理本，北京：北京大學出版社，2000年12月
- (宋)朱熹撰，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1999年
- (宋)真德秀，《論語集編》，臺北：臺灣商務印書館，1986年
- (宋)胡炳文，《四書通》，臺北：臺灣商務印書館，1986年
- (明)胡廣，《論語集注大全》，臺北：臺灣商務印書館，1986年
- (明)王守仁，《大學古本旁注》，收入鍾肇鵬編，《四書傳注會要》，河北：新華書店，2008年12月
- (明)來知德注，(清)惠棟疏，《周易繫辭傳》，新北市：頂淵文化事業有限公司，1999年2月
- (明)劉宗周，《論語學案》，收入於《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2007年
- (清)焦循，《孟子正義》，北京：中華書局，1987年10月
- (清)皮錫瑞，《經學歷史》，臺北：藝文印書館，1996年8月
- (清)朱彝尊，《經義考》，收入於林慶彰等編：《點校補正經義考》，臺北：中研院文哲所籌備處，1997年

## (二) 史部

- (漢)班固著，陳立疏證，《白虎通義》，臺北：臺灣商務印書館，1968年
- (明)馮從吾，《關學編》，北京：中華書局，1987年
- (明)趙廷瑞修，馬理、呂柟纂，《陝西通志》，西安：三秦出版社，2006年6月
- (清)陳鼎，《東林列傳》，《景印文淵閣四庫全書·史部216》，臺北：臺灣商務印書館，1974年

- (清)張廷玉等，《明史》，北京：中華書局，2000年
- (清)紀昀等撰，《四庫全書總目》，臺北：臺灣商務印書館，1986年
- 《內閣文庫漢籍分類目錄》，據昭和31年內閣文庫本影印，臺北：進學出版社，1970年
- 《京都大學人文科學研究所漢籍目錄》，京都大學人文科學研究所編，京都：同朋舍，昭和56年（1981年）

### (三) 子部

- (宋)周敦頤，《周子通書》，收入於《四部備要》，臺北：臺灣中華書局，1971年2月
- (宋)張載，《張載集》，北京：中華書局，1978年
- (宋)程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，北京：中華書局，2004年2月第二版
- (宋)黎靖德編，《朱子語類》，收入朱傑人等主編，《朱子全書》，第14冊，上海：上海古籍出版社，2010年
- (明)薛瑄，《薛文清公讀書錄》，收入《叢書集成簡編》，臺北：台灣商務印書館，1965年
- (明)劉宗周，《劉子全書》，臺北：華文出版社，1968年
- (明)黃宗羲著，全祖望補，《元儒學案》，臺北：世界書局，1983年5月
- (明)黃宗羲著，沈之盈點校，《明儒學案》，北京：中華書局，2008年

### (四) 集部

- (宋) 蘇軾，《蘇東坡全集》，河北：新華書局，1994 年 12 月
- (元) 陳櫟，《定字集》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1971 年
- (明) 吳與弼，《康齋集》，《景印文淵閣四庫全書》集部別集類，第 190 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年
- (明) 胡居仁，《居業錄》，《景印文淵閣四庫全書》集部別集類，第 714 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年
- (明) 陳憲章，《陳憲章集》，北京：中華書局，1993 年一版
- (明) 湛若水，《湛甘泉先生續編大全》，臺北：國家圖書館藏，嘉靖 34 年刊，萬曆 23 年修補本
- (明) 王守仁，《王陽明全集》，臺北：河洛圖書出版社，1978 年 5 月
- (明) 王廷相，《王廷相集》，北京：中華書局，1989 年 9 月
- (明) 馬理，《谿田文集》，收入《四庫全書存目叢書》，萬曆十七年刻清乾隆十七年補修本，台南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年 6 月
- (明) 康海，《對山集》，收錄於《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1974 年
- (明) 王九思，《渼陂集》，影印明嘉靖刻崇禎補修本，臺北：偉文圖書出版有限公司，1976 年 5 月
- (明) 寇天敘，《塗水先生集》，收入《四庫全書存目叢書》，影印嘉靖寇陽刻藍印本，台南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年 6 月
- (明) 耿定向，《先進遺風》，收入《叢書集成初編》，臺北：臺灣商務印書館，1936 年
- (明) 焦竑，《玉堂叢語》，收入《元明史料筆記叢刊》，北京：中華書局，1997 年
- (明) 李贄，《續藏書》，北京：中華書局，1974 年 10 月

### 三、 近人著作（依作者姓氏筆劃排序）

#### （一） 專書

- 于化民，《明中晚期理學的對峙與合流》，臺北：文津出版社，1993年2月
- 王邦雄等，《中國哲學史》，臺北：里仁書局，2005年
- 王俊彥，《王廷相與明代氣學》，臺北：秀威資訊科技公司出版，2006年
- 古清美，《明代理學論文集》，臺北：大安出版社，1990年5月
- 古清美，《慧菴論學集》，收入《慧菴存稿》第1冊，臺北：大安出版社2004年7月
- 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，收入《牟宗三先生全集》第8冊，臺北：聯經出版社，2003年05月
- 牟宗三，《心體與性體》，收入《牟宗三先生全集》第5-7冊，臺北：聯經出版社，2003年05月
- 牟宗三，《王陽明致良知教》，收入《牟宗三先生全集》第8冊，臺北：聯經出版社，2003年05月
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，收入《牟宗三先生全集》第29冊，臺北：聯經出版社，2003年05月
- 牟宗三，《圓善論》，收入《牟宗三先生全集》第22冊，臺北：聯經出版社，2003年05月
- 牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》，臺北：聯經出版社，2009年10月
- 朱漢明、肖永明，《宋代四書學與理學》，北京：中華書局，2009年
- 岑溢成，《大學義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，1983年初版
- 李紀祥，《兩宋以來《大學》改本之研究》，臺北：臺灣學生書局，1988年8月
- 李明輝編，《孟子思想的哲學探討》，臺北：中研院文哲所，1995年

李明輝，《孟子重探》，臺北：聯經出版社，2001年6月

李明輝編，《儒家精典詮釋方法》，臺北：財團法人喜瑪拉雅研究發展基金會，2003年7月

李書增等，《中國明代哲學》，鄭州：河南人民出版社，2002年1月

李煌明，《宋明理學中的「孔顏之樂」問題》，昆明：雲南人民出版社，2006年5月

吳怡，《中庸誠的哲學》，臺北：東大圖書有限公司，1984年3月

吳雁南等主編，張曉生校訂，《中國經學史》，臺北：五南圖書出版社，2005年8月

松川建二編，林慶彰、金培懿、陳靜慧、陽菁合譯，《論語思想史》，臺北：萬卷樓圖書出版公司，2006年

林慶彰主編，《中國經學史論文選集》上、下冊，臺北：文史哲出版社，1993年3月

林慶彰，《明代經學研究論集》，臺北：文史哲出版社，1994年5月

林慶彰、蔣秋華主編，《明代經學國際研討會論文集》，臺北：中研院文哲所，2002年3月二刷

林月惠，《詮釋與工夫——宋明理學的超越蘊嚮與內在辯證》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008年

周春建，《元代四書學研究》，上海：華東師範大學出版社，2008年10月

周天慶，《明代閩南四書學研究》，北京：東方出版社，2010年9月

侯外廬、邱漢生、張豈之主編，《宋明理學史》，北京：人民出版社，1997年

唐君毅，《中國哲學原論》，收入《唐君毅全集》，臺北：臺灣學生書局，1991年

唐君毅，《道德自我之建立》，收入《唐君毅全集》，臺北：臺灣學生書局，1991年

唐君毅，《中國文化之精神價值》，臺北：正中書局，1960年

容肇祖，《明代思想史》，臺北：臺灣開明書局，1978年

- 祝平次，《朱子學與明出理學的發展》，臺北：臺灣書局，1994年
- 高柏園，《孟子哲學與先秦思想》，臺北：文津出版社，1996年
- 高柏園，《中庸形上思想》，臺北：東大出版社，1999年再版
- 張豈之編，《中國思想學說史》（明清卷），桂林：廣西師範大學出版社，2007年
- 徐復觀，《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1983年8月
- 徐復觀，《中國人性論史》，上海：上海三聯書局，2001年
- 徐復觀，《儒家思想與人文世界》，武漢：湖北人民出版社，2002年
- 陳鼓應等編：《明清實學思潮史》，山東：齊魯書社，1989年
- 陳逢原，《朱熹與四書章句集注》，臺北：里仁書局，2006年
- 陳來，《宋明理學》，臺北：洪葉文化出版社，1993年
- 陳來主編，《早期道學話語的形成與演變》，合肥：安徽教育出版社，2007年11月
- 陳榮捷著，朱榮貴編，《宋明理學之概念與歷史》，臺北：中研院中國文哲研究所籌備處，2000年10月
- 陳榮捷，《朱學論集》，上海：華東師範大學出版社，2007年增訂版
- 陳俊民，《張載哲學與關學學派》，臺北：臺灣學生書局，1990年
- 郭曉東，《經學、道學與經典詮釋》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年6月
- 張學智，《明代哲學史》，北京：北京大學出版，2003年一版
- 張立文主編：《氣》，北京：中國人民大學出版社，1990年12月
- 張立文，《宋明理學邏輯結構的演化》，臺北：萬卷樓出版社，1993年1月
- 馮友蘭，《中國哲學史新編》，北京：人民出版社，2007年3月
- 勞思光，《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，2004年二版
- 程樹德，《論語集釋》，北京：中華書局，1997年
- 黃俊傑，《孟子》，臺北：東大圖書公司，1993年2月
- 黃俊傑主編，《孟子思想的歷史發展》，臺北：中研院文哲所，1995年5月

- 黃俊傑編，《中日四書詮釋傳統初探》，臺北：臺大出版中心，2004年
- 黃俊傑，《孟學思想史論·卷二》，臺北：中研院文哲所，2006年
- 葛榮晉，《王廷相》，臺北：東大出版社，1992年
- 喬清舉，《湛若水哲學思想研究》，臺北：文津出版社，1993年3月
- 蔡仁厚，《王陽明哲學》，臺北：三民書局，1979年2月再版
- 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》，臺北：文津出版社，1987年5月
- 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，臺北：文津出版社，1990年7月
- 蔡方鹿，《中國經學與宋明理學研究》，北京：人民出版社，2011年3月
- 楊伯峻，《論語譯注》，北京：中華書局，1980年
- 楊伯峻，《孟子譯注》，香港：中華書局香港分行，1984年9月
- 楊祖漢，《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，1983年10月
- 楊祖漢，《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992年初版
- 楊晉龍編，《元代經學國際研討會論文集》，中研院中國文哲研究所籌備處，2000年
- 楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺大出版中心，2005年9月
- 楊澤波，《孟子與中國文化》，貴州：貴州人民出版社，2000年1月
- 鄧克銘，《理氣與心性：明儒羅欽順研究》，臺北：里仁書局，2010年3月
- 錢穆，《朱子新學案》，臺北：三民書局，1982年再版
- 錢穆，《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣商務印書館，1983年11月
- 錢穆，《國史大綱》，臺北：臺灣商務印書館，1994年1月
- 錢穆，《中國哲學思想論集》，臺北：水牛出版社，1998年
- 錢穆，《中國學術思想史論叢》，臺北：聯經出版社，1998年
- 錢穆，《論語新解》，臺北：素書樓文教基金會、蘭臺出版社，2000年11月
- 錢穆，《四書釋義》，臺北：素書樓文教基金會、蘭臺出版社，2000年11月
- 錢穆，《中國學術通義》，臺北：素書樓文教基金會、蘭臺出版社，2000年12月

- 錢穆，《朱子學提綱》，臺北：素書樓文教基金會、蘭臺出版社，2001年
- 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：學生書局，1984年再版
- 劉又銘，《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，臺北：五南圖書出版公司，2000年11月
- 劉宗賢、蔡德貴，《陽明學與當代新儒學》，北京：中國人民大學出版社，2009年9月
- 鍾彩鈞主編，《國際朱子學會會議論文集》，中研院中國文哲研究所，民1993年

## (二) 臺灣期刊論文

- 王基西，〈理學家小傳—涇野先生呂柟〉，《中國語文雙月刊》568期，2004年10月，頁15-24
- 王慧茹，〈孟子「知言養氣」章探析〉，《鵝湖學誌》第31卷9期，2006年2月，頁53-62
- 岑溢成，〈大學之單行及改本問題評議〉，《鵝湖月刊》101期，1983年11月
- 吳有能、彭雅玲，〈明關中大儒呂涇野先生著述考略〉，《國立中央圖書館館刊》，26卷第2期，1993年12月，頁99-111
- 何淑靜，〈論孟子「仁政」的根據與實現〉，《鵝湖學誌》第41期，2008年12月，頁1-24
- 周羣振，〈孟子知言養氣章句義釋—由絕對的道德心體觀釋知言養氣之大義〉，《鵝湖月刊》，第10卷1期，1984年7月，頁2-13
- 林月惠，〈陽明後學的「克己復禮」解及其工夫論之意涵〉，《法鼓人文學報》第2期，2005年12月，頁161-202
- 袁保新，〈孟子「道性善」的釐清與辨正〉，《鵝湖學誌》第7期，1991年12月，頁1-26

- 徐洪興，〈論唐宋間的「孟子升格運動」〉（上），《孔孟月刊》1993年11月，第32卷，第3期，頁9-17
- 陳逢源，〈從「政治實踐」到「心性體證」：朱熹注《孟子》的歷史脈絡〉，《東吳中文學報》第20期，2010年11月，頁133-164
- 陳逢源，〈道統的建構—重論朱熹四書編次〉，《東華漢學》第3期，2005年5月，頁221-251
- 陳時龍，〈明代關中地區的講學活動（上）〉，《國立政治大學歷史學報》第27期，2007年5月，頁215-254
- 陳時龍，〈明代關中地區的講學活動（下）〉，《國立政治大學歷史學報》第28期，2007年11月，頁93-130
- 陳明恩，〈原始生命的理性化——試論孟子對於氣的理解〉，《鵝湖學誌》，第23期，1999年，12月，頁72-98
- 陳政揚，〈張載對孟子人性論的承繼與開展〉，《揭諦》，第12期，2007年，3月，頁69-104
- 張曉生，〈湛若水經學初探〉，《東吳中文研究集刊》第3期，頁1-20。
- 張璉，〈明代嘉靖朝宗廟禮制變革與思想衝突之討論〉，《政大歷史學報》第24期，2005年11月，頁1-38。
- 郭曉東，〈善與至善：論朱子對《大學》闡釋的一個向度〉，《臺大歷史學報》，第28期，2001年，12月，頁23-49
- 曾春海，〈論語中禮義與仁的關係〉，《哲學論集》第5期，1975年4月，頁43-56。
- 黃俊傑，〈《孟子集注·盡心上》第一章集釋新詮〉，《漢學研究》10卷2期，1992年12月，頁99-122
- 楊祖漢，〈孟子與告子義內義外之辯論〉，《鵝湖月刊》第14卷，第3期，頁1-8
- 蔡仁厚，〈朱子性理系統形成的關鍵與過程〉，《哲學與文化》第28卷，第7期，2001年7月，頁597-605
- 溫帶維，〈由對孔顏之樂的不同理解看張橫渠及程明道之功夫論的根本分別〉，《哲

學與文化》，28 卷第 5 期，2001 年，5 月，頁 464-471。

鍾彩鈞，〈呂涇野《宋四子鈔釋》研究〉，《龍宇純先生七秩晉五壽慶論文集》，龍宇純先生七秩晉五壽慶論文集編輯委員會編，臺北市：臺灣學生書局，2002 年 11 月，頁 459-484

鍾彩鈞，〈呂涇野思想研究〉，《中山人文學報》，18 期（2004 年春季號），2004 年 4 月，頁 1-28

鍾彩鈞，〈湛甘泉哲學思想研究〉，《中國文哲研究集刊》，19 期，2001 年 9 月，頁 345-406

顏世安，〈析論《論語》中禮與仁的關係〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 7 卷，第 2 期，2010 年 12 月，頁 345-359

### （三）大陸期刊論文

王愛紅、楊景岡，〈呂柟的學派歸屬問題〉，《太原大學學報》第 10 卷 2 期，2009 年 6 月，頁 1-4

向 旸，〈中興關學的呂柟〉，《理論導刊》第 10 期，1987 年 10 月，頁 48

朱曉紅，〈呂柟與理學〉，《西北大學學報》第 30 卷第 2 期，2000 年 5 月，頁 53-57

米文科，〈論呂柟的學仁學天說〉，《寶雞文理學院學報》第 29 卷第 4 期，2009 年 8 月，頁 18-22

米文科，〈薛瑄與明代關學的中興〉，《蘭州學刊》第 12 期，2010 年 12 月，頁 9-12

馬 智，〈呂柟理學思想研究評述〉，《哲學動態》第 6 期，2009 年 6 月，頁 56-61

馬 智，〈融會新知 明體適用－呂柟理學思想特質簡論〉，《船山學刊》第 4 期，2009 年 7 月，頁 100-103

趙瑞民，〈呂柟受教於三原馬江辨〉，《西北大學學報》第 3 期，1984 年 9 月，頁

108-109

蕭無陂，〈呂柟與關學〉，《船山學刊》第4期，2007年7月，頁87-89

蕭無陂，〈論呂柟的為學功夫〉，《寶雞文理學院學報》第29卷第4期，2009年8月，頁12-17

蕭無陂，〈呂柟與陽明心學的論學交往考〉，《寶雞文理學院學報》第4期，2010年8月，頁27-31

魏宗禹，〈明清實學思潮的三個發展階段〉，《晉陽學刊》第1期，1988年，頁50-54

#### (四) 國內學位論文

尤淑君，《名分禮秩與皇權重塑—大禮議與明嘉靖朝政治文化》，國立政治大學歷史研究所，2005年碩士論文

朱鴻，《「大禮」議與明嘉靖初期的政治》，國立台灣師範大學歷史研究所，1977年碩士論文

吳孟謙，《默視天人之際—薛敬軒理學思想探微》，國立臺灣大學中國文學系碩士論文，2007年

吳銘輝，《明代中期程朱學者的特色》，國立臺灣大學中國文學系碩士論文，2009年

吳伯曜，《王陽明四書學研究》，國立高雄師範大學國文學系博士論文，2007年

林嘉怡，《明代中期「以氣論性」說的崛起—羅欽順與王廷相人性論之研究》，國立政治大學中國文學系碩士論文，1997年

侯羽種，《《明儒學案》中『河東』與『三原』學派對程朱理學之承繼與演變》，國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2006年

高荻華，《朱子解經思想研究》，國立台灣師範大學中國文學系研究所博士論文，

2007 年

許錦文，《羅欽順、王廷相、吳廷翰自然氣本論研究》，國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2004 年

許家莉，《錢穆《論語新解》的詮釋進路》，國立暨南國際大學中國語文學系碩士論文，2009 年

陳惠雯，《呂柟氣學思想之研究》，私立中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2005 年

陳正宜，《羅欽順理學思想之研究》，私立中國文化大學中國文學研究所碩論，1996 年

廖秀玲，《呂柟的生平與學術思想研究》，國立清華大學歷史研究所碩士論文，1992 年

#### (五) 大陸學位論文

王愛紅，《呂柟哲學思想研究》，湘潭大學碩士論文，2009 年

孔慧紅，《呂柟仁學研究》，陝西師範大學博士論文，2009 年

肖平，《呂柟哲學研究》，武漢大學碩士論文，2005 年

馬智，《呂柟理學思想研究》，陝西師範大學博士論文，2010 年

師海軍，《明中期關隴作家群研究》，西北大學博士論文，2010 年

郭勝，《呂柟哲學思想及其特色研究》，陝西師範大學碩士論文，2007 年