

细论朱熹与二陆无极太极争论

高在锡

中文提要：许多学者提到无极太极争论时，只研究朱熹与陆九渊之间的论辩，实际上，此争论是由陆九韶向朱熹提出问题后才开始的，讨论的核心论题也在这场争论中已大多显现。陆九渊之所以要与朱熹重新开始论辩，是因为他完全肯定陆九韶的观点，以之为基础欲说服朱熹，并不是由于陆九韶的观点不够完整，而是为了弥补其观点的不足。因此，对“朱陆无极太极论争”只称为朱熹与陆九渊之争是不全面的，而将其称为陆九韶、陆九渊及朱熹三者之争更为妥当。进而对于核心论题而言，若称为陆九韶与朱熹的论辩也不为过。

朱熹和二陆的无极太极争论源于世界观的差异和对本体的不同理解，根本无法得出一致的意见。其实，争论之初，双方都有改变对方观点的希望，但经过面论和书信论争后，他们意识到双方的观点都已根深蒂固，无法改变。太极是与气不同层次上的形上之理，“理气为二”的此“理”为最高范畴即本体，是朱熹立场；太极虽是形上之理，但是不先于或独立于器的道，道器不能为二的此“道”或“本心”为最高范畴即本体，是二陆的立场。若谓朱熹与二陆有相同之处，正如黄宗羲所说，他们“同植纲常，同扶名教，同宗孔孟”，但双方由于存在着世界观的根本差异，其观点终究不能调和，其差异在这场论辩中尤为凸显。

关键词：无极太极，朱陆异同，朱熹，陆九韶，陆九渊，二陆，本体

一、序言

黄宗羲在《宋元学案》中提到：

考二先生之生平自治，先生之尊德性，何尝不加功于学古笃行，紫阳之道问学，何尝不致力于反身修德，特以示学者之入门各有先后，曰“此其所以异耳。”然至晚年，二先生亦俱自悔其偏重。^①

认为晚年朱陆二人在为学方法上都改变最初的说法，弥补各自观点的不足，肯定朱陆早异晚同说。^②然而，这种仅从“尊德性”和“道问学”的问题上分析的早异晚同说不能全面反映朱陆哲学异同的关键和实质。因为，为学方法的背后有着世界观的根本差异，其对本体的不同理解就在无极太极论辩中明显突出。

另外，许多学者提到无极太极争论时，只研究朱熹与陆九渊之间的论辩，实际上，此争论是由陆九韶向朱熹提出问题后才开始的，讨论的核心论题也在这场争论中已大多显现。^③陆九渊之所以要与朱熹重新开始论辩，是因为他完全肯定

^① 《宋元学案》卷58，〈象山学案〉，1887页。

^② 黄宗羲之所以提出朱陆早异晚同说，或有他将“无极太极争论”误认朱陆的最早论辩。他说：“先生为梭山反复致辩，而朱、陆之异遂显。继先生与兄复斋会紫阳于鹅湖，复斋倡诗，有‘留情传注翻榛塞，着意精微转陆沈’之句，先生和诗，亦云‘易简工夫终久大，支离事业竟浮沈。’紫阳以为讥己，不怪，而朱、陆之异益甚。”（《宋元学案》卷57，〈象山学案〉，1887页。）于是，梓材注云：“鹅湖之会在淳熙二年，鹿洞之讲在八年，已在其后。太极之辩在十五年，又在其后。梨洲说未免倒置。”（《宋元学案》卷57，〈象山学案〉，1887页。）

^③ 据《宋元学案》记载，全祖望如此评价陆九渊兄弟的学问：“三陆之学，梭山启之，复斋昌之，象山成之。”（《宋元学案》卷57，〈梭山复斋学案〉，1862页。）这表明，淳熙2年（1175）在鹅湖寺开始与朱熹争论为学方法后，至晚年对周敦颐所作的《太极图说》与朱熹进行“无极太极论辩”的陆九渊，事实上在四兄陆九韶和五兄陆九龄的影响下，不断发展自己学术观点。编纂《陆子学谱》的李绂也说：“先生之学，固由心得，然家世授受，不可

陆九韶的观点，以之为基础欲说服朱熹，并不是由于陆九韶的观点不够完整，而是为了弥补其观点的不足。因此，对“朱陆无极太极论争”只称为朱熹与陆九渊之争是不全面的，而将其称为陆九韶、陆九渊及朱熹三者之争更为妥当。进而对于核心论题而言，若称为陆九韶与朱熹的论辩也不为过。

因而，在此文中，先细论陆九韶与朱熹的论辩后，再详细论证陆九渊与朱熹的争论。其考察的重点在于论辩过程、争论中提及的问题、及朱熹与陆九渊兄弟观点的差异。

二、陆九韶与朱熹无极太极、《西铭》之争

（一）论辩过程

“无极太极争论”是从陆九渊的四兄陆九韶对朱熹所理解的《太极图说》和《西铭》的观点提出质疑开始的。朱熹与陆九韶书和陆九渊与陶赞仲书中云：

“今详来教及省从前所论。”^①

“梭山曾与晦翁面言，继又以书言之，晦翁大不谓然。”^②

这表明，陆九韶先与朱熹当面对此问题进行讨论后，没有得出结论而再以书信进行争论。据束景南在《陆氏兄弟佚札》中考证，淳熙 12 年（1185）上半

略也。……家道整肃，着闻于海内，其渊源固已奠矣。诸兄皆恂恂儒素，梭山、复斋并称海内大儒，至先生而集其成耳。”（《陆子学谱》卷 5，〈家学〉。）这都说明陆九渊的学问虽是“固由心得”，但不能忽视二兄对他的影响。其中，陆九韶的作用在陆九渊幼年时期引导他学问方向时就已显现出来，不过，其作用在与朱熹进行“无极太极争论”时更为突出。

①《晦庵先生朱文公文集》卷 36，〈答陆子美〉，1560 页。

②《陆九渊集》卷 15，〈与陶赞仲〉，192 页。

年，陆九韶应诏后赴临安，途经崇安访朱熹，面论太极。^①

陆九韶与朱熹的书共 3 篇。其中两篇是关于“无极太极”和《西铭》观点的讨论，另一篇是他向朱熹提出停止争论的书。

陈来根据朱熹与陆九韶第一书尾云“此间近日绝难得江西便，草草布此，却托子静转致。但以来书半年方达推之。未知何时可到耳”，认为陆九韶与朱熹的第一书应写于淳熙 13 年(1186)冬前。^②当时朱熹“绝难得江西便”，不得不委托在敕令所担任删定官的陆九渊转交此书，而陆九渊在淳熙 14 年(1187)春，结束朝廷官职生活，回到临川，所以此书应完成于陆九渊在临安时（“淳熙 13 年(1186)之冬以前”）。

并且，束景南根据《宝真斋法书赞》中陆九渊与陆九韶的第一书的内容，考证了陆九韶与朱熹的此书写于淳熙 12 年(1185)6—7 月之间，并根据陆九渊在此书中所谓“望之辈来，得尊翰，见所与元晦书稿，甚平正。同官沈正卿见之，不能去手，嘉叹至于再三”，认为陆九韶在与朱熹第一书之前，先将“书稿”寄与陆九渊，进行讨论后，才致书朱熹。^③

根据朱熹与陆九韶的第二答书中云“子静归来，必朝夕得款聚”^④，明显看出陆九韶与朱熹的第二书应在淳熙 14 年(1187)初写成。因为陆九渊淳熙 13 年(1186)除将作监丞，但因给事中王信的疏驳，11 月 29 日奉旨主管台州崇道观，而后，淳熙 14 年(1187)春，回归临川。^⑤

（二）无极太极争论

据《周濂溪集》记载，陆九韶与朱熹开始无极太极争论的背景如下：

① 束景南，〈陆氏兄弟佚札〉，《抚州师专学报》总第 56 期，1998，25 页。

② 陈来，《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社，2000，391 页。

③ 束景南，〈陆氏兄弟佚札〉，《抚州师专学报》总第 56 期，1998，23-25 页。

④ 《晦庵先生朱文公文集》卷 36，〈答陆子美〉，1563 页。

⑤ 《陆九渊集》卷 36，〈年谱〉，498—499 页。

敬览所著《太极图说》，左扶右掖，使不失正，用力多矣。然此图本说自是非正，虽曲为扶掖，恐终为病根，贻憾后学。^①

朱熹认为《太极图》是周敦颐的核心著作，倾心编著了《太极图说》和《太极图说解》。^②在他看来，《通书》只不过是解释《太极图》的书而已。^③因而，他曾说：“先生（周敦颐）之学之奥，其可以象告者，莫备于《太极》之一图。若《通书》之言，盖皆所以发明其蕴，而〈诚〉、〈动静〉、〈理性命〉等章为尤著。”^④

然而，陆九韶则与朱熹的观点不同，认为《通书》完整地反映了周敦颐的思想，而《太极图》为与孔孟思想不同的书。^⑤因此，由于《太极图》“自是非正”，因而认为朱熹对此书所详细注释的《太极图说》和《太极图说解》自始有误，所以为了纠正此书之误展开争论。

迄今，陆九韶的书皆佚失，无法确认其全文。只通过朱熹与陆九韶的书、与陆九渊来往的书及陆九渊与门人的书，可以推断其观点。陆九韶提出的问题大略可概括为如下几点。

首先，他通过《太极图说》的传授过程，提出了对其渊源的问题。

①《周濂溪集》卷2，〈答陆子美书〉，38页。

②实际上，朱熹早在乾道9年（1173）已完成了对《太极图》的解释书，即《太极图说》和《太极图说解》，但经过了15年之久，于淳熙15年（1188）才公布于世。（陈来，《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社，2000，77、391页。）这表明他非常重视周敦颐所作的《太极图》，并全心全力进行编著。

③《朱子语类》卷94，3144页：《通书》一部，皆是解《太极说》。

④《通书注》，130页。

⑤陆九韶在与朱熹的争论中，以《通书》〈理性命〉章和〈动静〉章中没有“无极”二字为由，证明了《太极图》并不是周敦颐的著作，这表明他就认为《通书》是周敦颐的核心著作。（《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦（2）〉，22—23页：《通书》〈理性命〉章，言中焉止矣。二气五行，化生万物，五殊二实，二本则一。曰一，曰中，即太极也，未尝于其上加无极字。《动静》章言五行、阴阳、太极，亦无无极之文。假令《太极图说》是其所传，或其少时所作，则作《通书》时，不言无极，盖已知其说之非矣。）

梭山兄谓：“《太极图说》与《通书》不类，疑非周子所为；不然，则或是其学未成时所作，不然，则或是传他人之文，后人不辨也。盖《通书·理性命》章，言中焉止矣。二气五行，化生万物，五殊二实，二本则一。曰一，曰中，即太极也，未尝于其上加无极字。《动静》章言五行、阴阳、太极，亦无无极之文。假令《太极图说》是其所传，或其少时所作，则作《通书》时，不言无极，盖已知其说之非矣。”^①

《太极图说》乃梭山兄辩其非是，大抵言无极而太极是老氏之学，与周子《通书》不类。《通书》言太极不言无极，《易》《大传》亦只言太极不言无极。若于太极上加无极二字，乃是蔽于老氏之学。又其《图说》本见于朱子发附录。朱子发明言陈希夷太极图传在周茂叔，遂以传二程，则其来历为老氏之学明矣。《周子通书》与二程言论，绝不见无极二字，以此知三公盖已皆知无极之说为非矣。^②

就是说，朱震在编撰《汉上易传卦图》时提到，陈抟《太极图》始于受老学思想影响，同时周敦颐的门人二程几乎没有提到“无极”二字，陆九韶根据这些事实，确信《太极图说》的渊源是“老氏之学”，而不是孔孟思想。此所谓的“疑非周子所为”、“或是其学未成时所作”、“或是传他人之文”，都意在说明《太极图说》的第一句“无极而太极”源于老子的“无中生有”观点。^③

第二，他对朱熹解释的“无极而太极”提出了异议。朱熹说：

今亦不暇细论，只如《太极》篇首一句，最是长者所深排。不言无极，则太极同于一物，而不足为万化之根；不言太极，则无极沦于空寂，而不能

^①《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，24页。

^②《陆九渊集》卷15，〈与陶赞仲〉，192页。

^③《道德经》第40章：“天下万物生于有，有生于无。”

为万化之根。^①

且如《太极》之说，熹谓周先生之意恐学者错认太极别为一物，故著‘无极’二字以明之。此是推原前贤立言之本意，所以不厌重复，盖有深指。而来谕便谓‘熹以太极下同一物’，是则非惟不尽周先生之妙旨，而于熹之浅陋妄说亦未察其情矣。又谓著‘无极’字便有虚无好高之弊，则未知尊兄所谓‘太极’是有形器之物耶？无形器之物耶？若果无形而但有理，则无极即是无形，太极即是有理明矣，又安得为虚无而好高乎？^②

朱熹曾将《太极图说》的第一句“无极而太极”看作解释太极的特点，太极是“万化之根”的理，与气不同层次的“所当然之则”和“所以然之理”，即“理气为二”。因此在他看来，若只说“无极”而不说“太极”，则表示否定理独立或逻辑上先于气而存在，而承认天地万物皆源于“无”^③，若只说“太极”而不说“无极”，则意味着虽承认实在的理，但也有可能将太极误认为有形器的理。

在此，通过朱熹所谓的“《太极》篇首一句，最是长者所深排”可以看出，当时陆九韶提出的最大的疑问是“无极而太极”观点。当然，陆九韶基本上认同朱熹将“太极”定义为“无形而但有理”的看法。太极是形上之理，也是“万化之根”。但是他认为，朱熹以“无极”二字，试图说明“无形而有理”的太极特点是不必要的。在他看来，“太极二字，圣人发明道之本源，微妙中正，岂有下同一物之理，左右之言过矣。今于上又加“无极”二字，是头上安头，过为虚无

①《晦庵先生朱文公文集》卷36，〈答陆子美〉，1560页。

②《晦庵先生朱文公文集》卷36，〈答陆子美〉，1562页。

③因而，他后来看到以“无中生有”观点解释“无极而太极”的版本，说到：“此说本语首句但云“无极而太极”，今传所载乃云“自无极而太极”，不知其何所据而增此“自”、“为”二字也。夫以本文之意，亲切浑全，明白如此，而浅见之士犹或忘有讥议。若增此字，其为前贤之累，启后学之疑，益以甚矣。谓当请而改之，而或者以为不可。”（《晦庵先生朱文公文集》卷71，〈记濂溪传〉，3410页。）

好高之论也。”^①

并且在此他引用《通书》的原文，说明太极与气的关系。他认为：“《通书》〈理性命〉章，言中焉止矣。二气五行，化生万物，五殊二实，二本则一。曰一，曰中，即太极也，未尝于其上加无极字。《动静》章言五行、阴阳、太极，亦无无极之文。”^②就是说，他举出在《通书》中“中”和“一”是指“太极”的例子，否定朱熹所说的“理气为二”观点，主张“道即器，器即道”、“理气为一”。此表明太极即便是万化根本的“形上之理”，也不能离气而独立存在。若“理”脱离了“气”，也不能谈“理”。

（三）《西铭》争论

在此争论中陆九韶又对朱熹注解的《西铭解》提出了疑问。朱熹说：

至于《西铭》之说，犹更分明。今亦且以首句论之：人之一身，固是父母所生，然父母之所以为父母者，即是乾坤。若以父母而言，则一物各一父母。若以乾坤而言，则万物同一父母矣。万物既同一父母，则吾体之所以为体者，岂非天地之塞；吾性之所以为性者，岂非天地之帅哉？古之君子惟其见得道理真实如此，所以亲亲而仁民，仁民而爱物，推其所为，以至于能以天下为一家、中国为一人，而非意之也。今若必为物只是父母所生，更与乾坤都无干涉，其所以有取于《西铭》者，但取其姑为宏阔广大之言以形容仁体而破有我之私而已，则是所谓仁体者全是虚名，初无实体，而小己之私却是实理，合有分别？圣贤于此却初不见义理，只见利害，而妄以己意造作言语，以增饰其所无、破坏其所有也？^③

^①《周濂溪集》卷2，〈答陆子美书〉，38页。

^②《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，22页。

^③《晦庵先生朱文公文集》卷36，〈答陆子美〉，1561页。

熹所论《西铭》之意，正谓长者以横渠之言不当谓乾坤实为父母，而以“胶固”斥之。故窃疑之，以为若如长者之意，则是谓人物实无所资于天地，恐有所未安尔！非熹本说固欲如此也。今详来诲，犹以横渠只是假借之言，而未察父母之与乾坤，虽其分之有殊，而初未尝有二体，但其分之殊，则又不得而不辨也。^①

朱熹认为，张载所作的《西铭》是说明“理一分殊”的书，并将其所谓的“乾坤”理解为万物的父母。因而，他在此提到“父母之所以为父母者，即是乾坤。若以父母而言，则一物各一父母。若以乾坤而言，则万物同一父母矣。”

与此不同，陆九韶则认为《西铭》首句“乾称父，坤称母”中的乾坤并不是指超越万物而独立存在的理，只是假借、无意之辞。^②在他看来，“人物只是父母所生，更与乾坤都无干涉。”因此，朱熹否定陆九韶将乾坤作为“假借之言”的观点，说：“未察父母之与乾坤，虽其分之有殊，而初未尝有二体，但其分之殊则又不得而不辨。”

之后，陆九韶与朱熹的这次争论以陆九韶先提出停止争论而结束。陆九渊记载当时陆九韶放弃此争论的原因如下：

梭山谓晦翁好胜，不肯与辩。^③

梭山兄所以不复致辩者，盖以兄执己之意甚固，而视人之言甚忽，求胜不求益也。^④

①《晦庵先生朱文公文集》卷36，《答陆子美》，1562页。

② 郑晓江认为：在“父母”之上和之外又提出“乾坤”完全是多余的。陆九韶在此对《西铭》之批评与对周敦颐关于“无极”与“太极”关系的批评完全一致，思路相同。（郑晓江，《陆九韶先生之行与思》，载《六经注我》，社会科学文献出版社，2006，323页。）

③《陆九渊集》卷15，《与陶赞仲》，192页。

④《陆九渊集》卷2，《与朱元晦》，25页。

朱熹也答书表示同意此意见。

示谕缕缕，备悉雅意。不可则止，正当谨如来教，不敢复有尘渎也。偶至武夷，匆匆布叙，不能尽所欲言。然大者已不敢言，则亦无可言者矣。^①

就是说，陆九韶与朱熹进行一次面论，并通过两次书信来往展开争论后，感到朱熹“好胜”，也“执己之意甚固”，所以决定放弃此论辩。不过，从朱熹的“不可则止，正当谨如来教”可以看出，当时陆九韶也可能认识到，除非谁先放弃自己的观点，此争论将无法休止，所以先提出了停止争论的建议。

三、陆九渊与朱熹无极太极之争

（一）争论之前

陆九渊与朱熹的争论是自淳熙 15 年（1188）4 月 15 日陆九渊与朱熹长文书信而开始。^②当然，这次争论并不是陆九渊单方面挑起，可以说是在双方同意的基础上形成。陆九渊先与朱熹的书云：

往岁览尊兄与梭山家兄书，尝因南丰便人，僭易致区区，蒙复书许以卒请，不胜幸甚！^③

就是说，自始陆九渊关注陆九韶与朱熹之争，他看到二人之间的争论没有得出结论而结束，感到非常遗憾，所以先与朱熹书问是否可以重新探讨无极太极的

①《晦庵先生朱文公文集》卷 36，〈答陆子美〉，1563 页。

②《陆九渊集》卷 36，〈年谱〉，504 页：夏四月望日，与朱元晦书辩《太极图说》。

③《陆九渊集》卷 2，〈与朱元晦〉，22 页。

问题。之后，随着朱熹的同意，此争论便重新开始。^①据陆九渊与朱熹的第一书中云：“黄易二生归，奉正月十四日书，备承改岁动息，慰浣之剧。”^②，可以推断问朱熹意图的此书写于淳熙 15 年（1188）1 月 14 日。《晦庵先生朱文公文集》记载其内容：

所谕与令兄书，辞费而理不明。今亦不记当时作何语，或恐实有此病。承许条析见教，何幸如之？虚心以俟，幸因早便见示。如有未安，却得细论，未可便似居士兄遽断来章也。”^③

此“如有未安，却得细论，未可便似居士兄遽断来章”说明当时朱熹对自己观点持有足够信心。实际上，朱熹与陆九渊争论前，淳熙 15 年（1188）2 月，向世人公开了定稿 15 年之久而未出版的《太极图说》、《太极图说解》及《西铭解》。其序说：“始予作《太极》、《西铭》二解，未尝敢出以示人也。近见儒者多议两书之失，或乃未尝通其文义而妄肆诋诃，予窃悼焉。因出此解以示学徒，使广其传。庶几读者由辞以得意，而知其未可以轻议也。”^④由此“未可以轻议”可知，当时他对自己的《太极图说解》有很大的自信。所以，由于陆九韶单方面提出结束宣言，朱熹稍有遗憾地不得不停止论辩，所以朱熹收到陆九渊重新要争论提议书信后，欣然接受云：“承许条析见教，何幸如之？虚心以俟，幸因早便见示。”

① 陈荣捷亦云：“丙午（1186）朱函子美由子静转交。丁未（1187）朱子又与子美第二书，子静得与读之。致书朱子（陆函十五）谓其费辞，愿加条析，朱子许之（朱函十五）。故戊申（1188）乃长函（陆函十七）为热烈之辩论。”（陈荣捷，《朱学论集》，华东师范大学出版社，2007，261 页。）

② 《陆九渊集》卷 2，〈与朱元晦〉，21 页。

③ 《晦庵先生朱文公文集》卷 36，〈答陆子静〉，1565—1566 页。

④ 《晦庵先生朱文公文集》卷 82，〈题太极西铭解后〉，3880 页。

（二）第一书争论

陆九渊与朱熹的第一书，主要是以陆九韶的观点为基础，批评朱熹的观点。他说：

古之圣贤，惟理是视，尧舜之圣，而询于刳菟，曾子之易簧，盖得于执烛之童子。《蒙》〈九二〉曰：“纳妇吉。”苟当于理，虽妇人孺子之言所不弃也。孟子曰：“尽信书，不如无书。”“吾于武成取二三策而已矣”，或乖理致，虽出古书，不敢尽信也。智者千虑，或有一失，愚者千虑，或有一得，人言岂可忽哉？^①

此“苟当于理，虽妇人孺子之言所不弃也。”，针对陆九韶《太极图》的观点。陆九韶曾认为此书的内容源于老子思想，所以即便是圣人所作的古书也不能完全信从。因此，陆九渊批评朱熹对陆九韶如下评价“梭山急迫，看人文字未能尽彼之情，而欲遽申己意，是以轻于立论，徒为多说，而未必果当于理。”^②“梭山宽心游意，反复二家之言，必使于其所说如出于吾之所为者而无纤芥之疑，然后可以发言立论，而断其可否，则其为辩也不烦，而理之所在无不得矣。”^③“一以急迫之意求之，则于察理已不能精，而于彼之情，又不详尽，则徒为纷纷，虽欲不差，不可得矣。”^④在陆九渊看来，与朱熹的判断不同，陆九韶“气禀宽缓，观书未尝草草，必优游讽咏，耐久紬绎。”^⑤并已领悟此“理”，所以多次强调“此言殆未可忽也”，“梭山兄之言恐未宜忽也”。此说明，他并不是认为陆九韶的观点不够完整，为了弥补其不足而开始争论，事实上，他完全赞同陆九韶的观点，并以此为基础欲说服朱熹开始这场争论。的确，

①《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，22页。

②《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，23页。

③《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，24页。

④《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，25页。

⑤《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，25页。

陆九渊与朱熹的第一书的大部分内容引用了陆九韶的观点，指出朱熹观点的矛盾所在。

陆九渊在此书中提到的问题，大致概括如下三点。

第一，指出了对“太极”意义的规定和“无极”二字的不必要性。陆九渊批判朱熹在第一书中提到的“不言无极，则太极同于一物，而不足为万化之根；不言太极，则无极沦于空寂，而不能为万化之根。”^①说：

夫太极者，实有是理，圣人从而发明之耳，非以空言立论，使后人簸弄于颊舌纸笔之间也。其为万化根本固自素定，其足不足，能不能，岂以人言不言之故耶？《易》《大传》曰：“易有太极。”圣人言有，今乃言无，何也？作《大传》时不言无极，太极何尝同于一物，而不足为万化根本耶？《洪范》五皇极，列在九畴之中，不言无极，太极亦何尝同于一物，而不足为万化根本耶？^②

他虽然与朱熹一样将“太极”作为“固自素定”的万化根本之理。但是说明这种形上之理的太极时，并不需要“无极”二字。不用刻意提出“无极”，太极自能成为与“一物”相区别的“万化根本”之理。因此，在他看来，若担心学者将太极误认为有“形器”的“一物”，则只说“宜如《诗》言‘上天之载’，而下赞之曰‘无声无臭’”^③便可，未必要以“无极”二字加于“太极”之上。

第二，指出了“太极（道）”和“器”的关系。陆九渊批评朱熹在第二书中提到的“周先生之意恐学者错认太极别为一物，故著‘无极’二字以明之。……若果无形而但有理，则无极即是无形，太极即是有理明矣。”^④说：

《易》之《大传》曰“形而上者谓之道”，又曰“一阴一阳之谓道”，

①《晦庵先生朱文公文集》卷36，〈答陆子美〉，1560页。

②《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，23页。

③《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，23—24页。

④《晦庵先生朱文公文集》卷36，〈答陆子美〉，1562页。

一阴一阳，已是形而上者，况太极乎？晓文义者举知之矣。自有《大传》，至今几年，未闻有错认太极别为一物者。设有愚谬至此，奚啻不能以三隅反，何足上烦老先生特地于太极上加无极二字以晓之乎？且“极”字亦不可以“形”字释之。盖极者，中也，言无极则是犹言无中也，是奚可哉？^①

在此，他阐明了“太极”即便是与器相区别的形上之理，也不能离器而独立存在。就是说，太极并不是脱离器而存在的超越之理，而是与一物不可分离的形上之理。因此，他通过对“阴阳”和“极”的解释证明了这一点。即“极”与“中”的意义相同，“中即致理，……则曰极、曰中、曰至，其实一也。”这说明“极”并不是脱离器而存在的“至极”之理，而是与器不可分离的形上之理。因此，他主张若与朱熹一样将“极”字解释为“形”字而以“无极”作为“无形”，则此等于是既没有极，也没有中。另外，他在此引用《周易》〈系辞传〉的原文，证明了“阴阳之和”就是道。这说明太极（道）并不是脱离万物而超越的形上之理，而是万物中具有的一切对待性质^②。

第三，阐明了《太极图》源于老子。他根据《太极图》的传授过程和周敦颐、二程的著作几乎未提到此“无极”二字，证明了朱熹所解释的《太极图说》源于老子。他说：

朱子发谓濂溪得《太极图》于穆伯长，伯长之传出于陈希夷，其必有考。希夷之学，老氏之学也。“无极”二字，出于《老子》〈知其雄章〉，吾圣人之书所无有也。《老子》首章言“无名天地之始，有名万物之母”，而卒同之，此《老氏》宗旨也。“无极而太极”，即是此旨。老氏学之不

^①《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，23页。

^②冯友兰曾说：“盖若以阴阳为形而上者，则所谓形而上者，亦在时空有具体的活动，与所谓形而下者，固在一世界中也。”（冯友兰，《中国哲学史（下）》，华东师范大学出版社，2000，283页。）陈来也指出陆九渊将阴阳理解为概括一切对立性质的范畴抽象。（陈来，《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社，2000，85页。）

正，见理不明，所蔽在此。兄于此学用力之深，为日之久，曾此之不能辨，何也？《通书》“中焉止矣”之言，与此昭然不类，而兄曾不之察，何也？《太极图说》以“无极”二字冠首，而《通书》终篇未尝一及“无极”字。二程言论文字至多，亦未尝一及“无极”字。假令其初实有是图，观其后来未尝一及“无极”字，可见其道之进，而不自以为是也。兄今考订注释，表显尊信，如此其至，恐未得为善祖述者也。潘清逸诗文可见矣，彼岂能知濂溪者？明道、伊川亲师承濂溪，当时名贤居潘右者亦复不少，濂溪之志，卒属于潘，可见其子孙之不能世其学也。^①

就是说，他根据朱震的说法认为，周敦颐通过穆伯长授受《太极图》，但穆伯长传授于深受“老氏之学”影响的陈希夷，因此《太极图》并不是儒家的著作。所以认定“无极而太极”是源于含有“无中生有”思想的《道德经》。并且，陆九渊认为《通书》是周敦颐的核心著作，所以根据《通书》中也没有提到“无极”二字，并且受教于周敦颐的二程也几乎没有提到“无极”，断定《太极图说》不是周敦颐的著作，或是其思想未成熟的初期著作。

因此，陆九渊与朱熹的此书，可以说大部分引用陆九韶的观点而批评朱熹。不过，陆九渊在此省略了陆九韶提出的《西铭》问题，可能是在他看来，有关“无极而太极”的问题和《西铭》的观点是重复，所以省略。

值得关注的是，陆九渊在此书中为了说明“太极（道）”和“器”的关系，对“阴阳”和“极”的意义提出了问题。对于确信“阴阳”就是“气”，“极”和“中”是不同概念的朱熹来说，这种问题无疑是犯了过于单纯的错误，所以他在答书中很自信地批评陆九渊的观点。

朱熹与陆九渊的第一书写于淳熙 15 年（1188）11 月 8 日。是年（1188）5 月末，他接到奏对的命令进宫，于 6 月中旬离开首都临安，回到江西玉山时，收到

^①《陆九渊集》卷 2，〈与朱元晦〉，24 页。

陆九渊的第一书^①，过了 5 个月后才起草了此书。朱熹在此书中将陆九渊提到的问题分为 7 点进行了批判，概括其内容如下三点：

第一，证明了周敦颐所说的无极源于孔孟思想。这是对于陆九渊根据《太极图》的传授过程和二程没有提到“无极”二字而主张“无极”源于老庄思想的批判。在此他指出老庄思想中的“无极”是“无穷”之义，不同于周敦颐的本意。周敦颐所说的“无极”只是为了说明与一物相区别的“无形”而添加的。这就诸如伏羲作《易》、文王演《易》时，却没提到“太极”二字，但孔子提到了太极。先圣后圣都明确认识到了“太极之真体”，所以可谓“不言者不为少而言之者不为多”。

第二，强调了太极的意义和无极的必要性。他再次引用与陆九韶的争论中提及的“不言无极，则太极同于一物，而不足为万化根本；不言太极，则无极沦于空寂，而不能为万化根本。”主张太极是“无形而有理”。在他看来，太极是“两仪、四象、八卦之理，具于三者之先，而缊于三者之内者。”^②因此，他对于周敦颐为了说明超越事物而存在的太极特点而添加的“无极”二字评价说：“周子灼见道体，迥出常情，不顾旁人是非，不计自己得失，勇往直前，说出人不敢说底道理。”^③并说：“周子所以谓之‘无极’，正以其无方所、无形状，以为在无物之前，而未尝不立于有物之后；以为在阴阳之外，而未尝不行乎阴阳之中；以为通贯全体，无乎不在，则又初无声臭影响之可言也。”^④

第三，批判了陆九渊对“中”和“阴阳”意义的解释。首先，他认为“极”字意指“至极”，“中”是指未发时“此理之不偏”的状态，不是指性。若与陆九渊一样主张极是中，则此等于明确地不知道“理”和“气”的差异。在他看

①《晦庵先生朱文公文集》卷 36，〈答陆子静〉，1566 页：“今夏在玉山，便中得书，时以入都旋复还舍，疾病多故，又苦无便，不能即报。”亦可参考陈来，《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社，2000，84 页。

②《晦庵先生朱文公文集》卷 36，〈答陆子静〉，1567 页。

③《晦庵先生朱文公文集》卷 36，〈答陆子静〉，1568 页。

④《晦庵先生朱文公文集》卷 36，〈答陆子静〉，1568 页。

来,《通书》〈理性命〉章中所谓的“中焉止矣”之“中”并不是指“至极”之理,而是指“气禀之得中”。因为若谓极是中,则无法成立理与气相区别的超越特点。即便理内在于气中,“极”是与气明确区分的超越之理。并且,他还提到“阴阳”是形下之器,“所以一阴一阳者”是形上之道。若与陆九渊一样说阴阳是形上之理,则此不过是“昧于道器之分”的见解。可以说,这证明“太极(道)”不是在事物中具有的对峙性质的“阴阳之和”而是严格区别于“器”,同时超越事物而存在的形上之理。就这样,朱熹通过对“中”和“阴阳”的解释,批评了陆九渊的“道器为一”观点,固守了自己“理气为二”的观点。

结束第一书争论后,陆九渊的门人中有人劝陆九渊停止此论辩,但陆九渊回答说:“女曾知否?建安亦无朱晦翁,青田亦无陆子静。”^①这表明在陆九渊看来,这次争论并不是为了确立门户,也不是用自己的观点说服朱熹,而是为了明理不得不进行争论。

(三) 第二书争论

陆九渊与朱熹的第二书写于淳熙 15 年(1188)12 月 14 日。^②在此他将朱熹比为子贡,激烈批判朱熹。他说:

周道之衰,文貌日胜,事实湮于意见,典训芜于辨说,揣量模写之工,依放假借之似,其条画足以自信,其习熟足以自安。以子贡之达,又得夫子而师承之,尚不免此多学而识之之见。非夫子叩之,彼固晏然而无疑。“先行”之训,“予欲无言”之训,所以觉之者屡矣,而终不悟。颜子既没,其传固在曾子,盖可观已。尊兄之才,未知其与子贡如何?今日之病,则有深

^①《陆九渊集》卷 34,《语录(上)》,399 页。

^②《陆九渊集》卷 36,《年谱》,505 页:十二月十四日答元晦书。

于子贡者。尊兄诚能深知此病，则来书七条之说，当不待条析而自解矣。^①

就是说，他认为，如同子贡陷于“多学而识之之见”无法领悟圣人之道，朱熹的观点是错误的。据《语录》记载，他经常向门人提及子贡，可能因为在他看来朱熹有与子贡相同的弊处。

夫子问子贡曰：“汝与回也孰愈？”子贡曰：“赐也，何敢望回。回也闻一以知十，赐也闻一以知二。”此又是白著了夫子气力，故夫子复语之曰：“弗如也。”^②

子贡在夫子之门，其才最高，夫子所以属望，磨礲之者甚至。如“予一以贯之”，独以语子贡与曾子二人。夫子既没三年，门人归，子贡反筑室于场，独居三年然后归。盖夫子所以磨礲子贡者极其力，故子贡独留三年，报夫子深恩也。当时若磨礲得子贡就，则其材岂曾子之比。颜子既亡，而曾子以鲁得之。盖子贡反为聪明所累，卒不能知德。^③

在此，陆九渊评价子贡为“白著了夫子气力”，是因为子贡没有领悟孔子的本意，只以知识的多少来将自己比为颜渊。所以，子贡虽在孔子的弟子中具有可与颜渊一比高下的资质，但还是“反为聪明所累，卒不能知德。”并且，陆九渊举出子贡所说的“性与天道不可得而闻”，证明子贡未能领悟圣人之道。

子贡言“性与天道不可得而闻”，此是子贡后来有所见处。然谓之“不可得而闻”，非实见也，如曰“予欲无言”，即是言了。^④

①《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，27页。

②《陆九渊集》卷34，〈语录(上)〉，396页。

③《陆九渊集》卷34，〈语录(上)〉，396页。

④《陆九渊集》卷34，〈语录(上)〉，397页。

在此，他将子贡所谓的“性与天道不可得而闻”评价为“非实见”，是因为孔子虽然没有直接提及“性”和“天道”，但通过自己的言行已经表达清楚。在他看来，“性”和“天道”如同与朱熹的争论中主张的“太极（道）”不是脱离器而存在的超越之理，日常生活中时刻显现出来。所以他认为朱熹“溺于意见”而终究无法领悟太极，与子贡“非实见”性和天道相同，并且多次向门人强调“晦翁之学，自谓一贯，但其见道不明，终不足以一贯耳。”^①“与溺于意见之人言却难。”^②

陆九渊在第二书中比较详细地说明了“阴阳”和“中”是形上之道。^③不过，阴阳不是先于或独立于事物的超越之理，而是在万物中具有的对待性质，并说明“极”是万物中节的状态，其观点与第一书中的内容相同。

之后，他将此书公开于门人。可见他对自己观点非常自信。

得元晦书，其蔽殊未解，然其辞气窘束，或恐可疗也。某复书又加明

①《陆九渊集》卷34，〈语录（上）〉，419页。

②《陆九渊集》卷34，〈语录（上）〉，398页。

③《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，29—30页：至如直以阴阳为形器而不得为道，此尤不敢闻命。《易》之为道，一阴一阳而已，先后、始终、动静、晦明、上下、进退、往来、阖辟、盈虚、消长、尊卑、贵贱、表里、隐显、向背、顺逆、存亡、得丧、出入、行藏，何适而非一阴一阳哉？奇偶相寻，变化无穷，……今顾以阴阳为非道而直谓之形器，其孰为昧于道器之分？……故前书举《大传》“一阴一阳之谓道”、“形而上者谓之道”两句，以见粗识文义者，亦知一阴一阳即是形而上者，必不至错认太极别为一物，故曰“况太极乎？”此其指归，本自明白，而兄曾不之察，乃必见诬以道上别有一物为太极。《通书》曰：“中者，和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也。故圣人立教，俾人自易其恶，自至其中而止矣。”周子之言中如此，亦不轻矣。外此岂更别有道理，乃不得比虚字乎？所举《理性命章》五句，但欲见《通书》言中言一而不言无极耳。“中焉止矣”一句，不妨自是断章，兄必见诬以属之下文。兄之为辩，失其指归，大率类此。“尽信书，不如无书”，某实深信孟子之言。前书释此段，亦多援据古书，独颇不信无极之说耳。兄遽坐以直细古书为不足信，兄其深文矣哉！《大传》、《洪范》、《毛诗》、《周礼》与《太极图说》孰古，以极为“形”而谓不得为“中”以一阴一阳为“器”而谓不得为“道”，此无乃少细古书为不足信，而微任胸臆之所裁乎？

畅，并录往，幸精观之。^①

蒙示晦翁书，敬领，回书径自此遣往矣。副本录在邵叔谊处，可索观之。^②

近有复元晦书，录往一观。^③

得知陆九渊将此书公开于世的新闻，朱熹立即与邵叔谊书表示出不满情绪。

子静书来，殊无义理，每为闭匿，不敢广以示人，不谓渠乃自暴扬如此。然此事理甚明，识者自当知之，当时若便不答，却不得也。所与左右书，渠亦录来，想甚得意，大率渠有文字，多即传播四出，唯恐人不知，此其常态，亦不足深怪。吾人所学，却且要自家识见分明，持守正当，深当以此等气象举止为戒耳。太极等书四种谩附呈，恐有所疑，却望疏示。^④

就是说，他认为陆九渊这样公开书信源于他的“唯恐人不知”的“常态”。他认为陆九渊的书是“殊无义理”，所以一直没能给别人看。

朱熹于淳熙 16 年（1189）1 月，对其观点进行详细分析，逐条进行批判。朱熹第二书的主要观点也和第一书相同。只是，在此朱熹对于陆九渊将自己比为子贡，批判没能领悟太极，回应说，“未论颜曾气象，只子贡恐亦不肯如此，恐未可遽以此而轻彼也。”^⑤他认为，陆九渊说子贡陷于“多学而识之之见”，或评价为“反为聪明所累，卒不能知德”是错误的。据《朱子语类》，可以找到朱熹对子贡的评价。

①《陆九渊集》卷 10，〈与邵叔谊〉，138 页。

②《陆九渊集》卷 10，〈与江德功〉，138 页。

③《陆九渊集》卷 13，〈与郭邦逸〉，172 页。

④《晦庵先生朱文公文集》卷 55，〈答邵叔谊〉，2630 页。

⑤《晦庵先生朱文公文集》卷 36，〈答陆子静〉，1571 页。

圣人之道，大段用敏悟。晓得时，方担荷得去。如子贡虽所行未实，然他却极是晓得，所以孔子爱与他说话。缘他晓得，故可以担荷得去。虽所行有未实，使其见处更长一格，则所行自然又进一步。圣门自曾颜而下，便须逊子贡。如冉、闵非无德行，然终是晓不甚得，担荷圣人之道不去。所以孔子爱呼子贡而与之语，意盖如此。^①

“颜子明睿所照，子贡推测而知”，此两句当玩味，见得优劣处。颜子是真个见得彻头彻尾。子贡只是暗度想象，恰似将一物来比并相似，只能闻一知二。颜子虽是资质纯粹，亦得学力，所以见得道理分明。凡人有不及人处，多不能自知，虽知，亦不肯屈服。而子贡自屈于颜子，可谓高明，夫子所以与其弗如之说。^②

朱熹认为子贡“虽所行未实”，又与闻一知十的颜渊不同，“只能闻一知二”，但也对圣人之道有所领悟，并因为“自屈于颜子”，孔子评价子贡为“爱与他说话”。在强调通过格物而体认其理的朱熹看来，子贡理应得到高度评价。

并且，他针对陆九渊对于自己的批评“莫是曾学禅宗，所得如此”，做出了如下回应。

太极固未尝隐于人，然人之识太极者则少矣，往往只是于禅学中认得个昭昭灵灵，能作用底，便谓此是太极。而不知所谓太极，乃天地万物本然之理，亘古亘今，颠扑不破者也。“迥出常情”等语，只是俗谈，即非禅家所能专有，不应儒者反当回避，况今虽偶然道著，而其所见、所说，即非禅家道理。非如他人阴实祖用其说，而改头换面，阳讳其所自来也。^③

①《朱子语类》卷28，1030页。

②《朱子语类》卷28，1030—1031页。

③《晦庵先生朱文公文集》卷36，〈答陆子静〉，1574—1575页。

在他看来，太极是超越事物而存在的“天地万物本然之理”，是心的知觉能力所知的对象。所以，被气质之偏所蔽的“凡人”难以认识此理。与此不同，陆九渊主张心理为一，二者不能截然二分，心就是理，理就是心，若以心与理为两物，而谓二者相合可以为一，则其为“只是解字，更不求血脉”^①的支离之见。所以“若必欲说时”^②，只能“自心而言”或“自理而言”，前者是指“是心”，后者是指“此理”。因为，提及“心即理”的“心”，就指与道不能相分的“是心（理之心）”，提及“心即理”的“理”时，就指与心不能二分的“是理（心之理）”。因此，对他而言，知觉能力的心可以说是性、是理。在朱熹看来，陆九渊的这种观点如同禅学中所说的“昭昭灵灵，能作用底”。因为心是具有知觉能力的“气之精爽”，无法成为性。所以他批判陆九渊反而为“阴实祖用其说，而改头换面，阳讳其所自来”。

朱熹在此书尾透露，陆九渊若仍然不赞同自己的观点，则终止争论也无妨。

来书之意，所以见教者甚至，而其末乃有“若犹有疑，不憚下教”之言，熹固不敢当此，然区区鄙见，亦不敢不为老兄倾倒也。不审尊意以为如何？如曰未然，则我日斯迈，而月斯征，各尊所闻，各行所知，亦可矣，无复可望于必同也。言及于此，悚息之深，千万幸察。^③

本来，朱熹收到陆九渊建议，重新开始与陆九韶已经结束的争论时，感到高兴，所以他说“承许条析见教，何幸如之？虚心以俟，幸因早便见示，如有未安，却得细论，未可便似居士兄遽断来章也。”^④但是，在这次论争中，朱熹提出“无复可望于必同”，而决心要停止争论，也许经过与陆九渊的两次书信争论后意识到自己和陆九渊二人的观点无法调和。

①《陆九渊集》卷35，〈语录（下）〉，442页。

②《陆九渊集》卷35，〈语录（下）〉，442页。

③《晦庵先生朱文公文集》卷36，〈答陆子静〉，1577页。

④《晦庵先生朱文公文集》卷36，〈答陆子静〉，1565—1566页。

陆九渊于淳熙 16 年（1189）7 月 4 日再次与朱熹书，劝其继续进行辩论。

向蒙尊兄促其条析，且有“无若令兄遽断来书”之戒，深以为幸。别纸所谓：“我日斯迈，而月斯征，各尊所闻，各行所知，亦可矣，无复望其必同也。”不谓尊兄遽作此语，甚非所望。“君子之过也，如日月之食焉，过也，人皆见之，及其更也，人皆仰之。”通人之过，虽微箴药，久当自悟，谅今尊兄必涣然于此矣。原依未光，以卒余教。^①

然而，朱熹在答书中说“某春首之书，词气粗率，既发即知悔之，然已不及矣”^②，明确表示结束争论的意志，就此朱陆二人的“无极太极”之争结束。

（四）争论之后

后来，陆九渊向门人公开这次争论中来往的书信，批评朱熹的观点。

《荆公祠堂记》与元晦三书并往，可精观熟读，此数文皆明道之文，非止一时辩论之文也。元晦书偶无本在此，要亦不必看，若看亦无理会处。吾文条析甚明，所举晦翁书辞皆写其全文，不增损一字。看晦翁书，但见胡涂，没理会。观吾书，坦然明白。吾所明之理，乃天下之正理，实理、常理、公理，……学者正要穷此理，明此理。^③

《荆公祠堂记》刻并往，此是断百余年未了底大公案，圣人复起，不易吾言矣。……与晦翁往复书，因得发明其平生学问之病，近得尽朋友之义，

① 《陆九渊集》卷 2，〈与朱元晦〉，31 页。

② 《陆九渊集》卷 36，〈年谱〉，507 页。

③ 《陆九渊集》卷 15，〈与陶赞仲〉，194 页。

远则破后学之疑，为后世之益。^①

甚至他以朱熹的学问批评与圣人之道相违背的“异端”。

今世儒者类指佛、老为异端。孔子曰：“攻乎异端。”孔子时，佛教未入中国，虽有老子，其说未著，却指那个为异端？盖异字与同字为对。虽同师尧、舜，而所学异绪，与尧、舜不同，此所以为异端也。^②

古人所谓异端者，不专指佛、老。“异端”二字出《论语》，是孔子之言。孔子之时，中国不闻有佛，虽有老氏，其说未炽。孔子亦不曾辟老氏，异端岂专指老氏哉？天下正理不容有二。若明此理，天地不能异此，鬼神不能异此，千古圣贤不能异此。若不明此理，私有端绪，即是异端，何止佛、老哉？^③

朱熹听到陆九渊向门人公开其书的消息，表现出了忧虑，说“管子静书无人写得，闻其已眷本四出久矣，此正不欲暴其短，渠乃自如此，可叹可叹”^④，并一贯地将陆九渊的学问批评为“禅学”。

子静寻常与吾人说话，会避得个“禅”字。及与其徒，却只说禅。^⑤

吴仁父说及陆氏之学，曰：“只是禅。初间犹自以吾儒之说盖覆，如今一向说得炽，不复遮护了。渠自说有见于理，到得做处，一向任私意做去，全不睹是。人同之则喜，异之则怒。至任喜怒，胡乱便打人骂人。后生才登其门，便学得不逊无礼，出来极可畏。世道衰微，千变百怪如此，可畏！可

①《陆九渊集》卷9，〈与林叔虎〉，126页。

②《陆九渊集》卷34，〈语录(上)〉，423页。

③《陆九渊集》卷15，〈与陶赞仲〉，194页。

④《晦庵先生朱文公文集》卷50，〈答程正思〉，2330页。

⑤《朱子语类》卷124，〈陆氏〉，3887页。

畏！”^①

绍熙3年（1192）12月，陆九渊在荆门去世后，朱熹说“可惜死了告子”^②，明确表明了他对陆九渊观点的立场。这意味着陆九渊的“心就是理、就是性的观点”与禅学和告子的思想相同。^③

四、结语

自陆九韶向朱熹提出无极太极和《西铭》问题后，朱陆双方在无极太极争论中各持己见，终究以没有得出结论而结束。此后，虽然朱熹和二陆都去世，但仍在数百年间不断地成为学者的争论话题。明代陈健曾说：

朱子未出以前，天下学者有儒佛异同之辩，朱子既没之后，又转为朱陆异同之辩。此圣学显晦所由系，世道升降之大几也。^④

此“朱陆异同之辩”是指“早异晚同说”和“早同晚异说”。明代程敏政作《道一编》说“始若冰炭之相反，中则疑信相半，终则若辅车之相倚。”^⑤提及早异晚同说，王阳明也作《朱子晚年定论》证明此点。清代李绂在编纂《朱子晚年全论》中说，“朱子与陆子之学，早年异同参半，中年异者少同者多，至晚年则符节之相合也”^⑥，主张早异晚同说。黄宗羲也在《宋元学案》中肯定早异晚

①《朱子语类》卷124，〈陆氏〉，3887页。

②《朱子语类》卷124，〈陆氏〉，3889页。

③陈来亦指出朱熹以陆九渊之学批评禅学、告子之学，是因为禅学作用是性之说、告子生之谓性之说和陆九渊“心即理、心即性”之说都是以知觉作用为性。（陈来，《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社，2000，409—411页。）

④《学菴通辩》，〈提纲〉。

⑤《道一编》，载《朱陆学术考辩五种》，江西高校出版社，2000，9页。

⑥《朱子晚年全论》，载《朱陆学术考辩五种》，江西高校出版社，2000，292页。

同说。但是，明代陈建作《学蔀通辩》批评程敏政、王阳明之说，清代王懋竑也作《朱子年谱》否定《道一编》、《朱子晚年定论》的观点，提及早同晚异说。

然而，如上所述，朱熹和二陆的无极太极争论源于世界观的差异和对本体的不同理解，根本无法得出一致的意见。其实，争论之初，双方都有改变对方观点的希望，但经过面论和书信论争后，他们意识到双方的观点都已根深蒂固，无法改变。太极是与气不同层次上的形上之理，“理气为二”，此理为最高范畴即本体，是朱熹立场；太极虽是形上之理，但是不先于或独立于器的道，道器不能为二，本心为最高范畴即本体，是二陆的立场。若谓朱熹与二陆有相同之处，正如黄宗羲所说，他们“同植纲常，同扶名教，同宗孔孟”^①，但是，双方由于存在着世界观的根本差异，其观点终究不能调和，其差异在这场论辩中尤为凸显。

（作者系中国 北京大学 哲学系博士研究生）

投稿日：2008.11.3，审查日：2008.12.15-31，刊载决定日：2009.1.2

参考文献

陆九渊，《陆九渊集》，北京：中华书局，1980。

袁燮·傅子云初稿，李绂增订，《象山先生年谱》，北京图书馆藏珍本年谱丛刊，1999。

朱熹，《朱子全书》（《晦庵先生朱文公文集》、《朱子语类》、《通书注》），上海：上海古籍出版社，2002。

王懋竑，《朱熹年谱》，北京：中华书局，2006。

陈建，《学蔀通辩》，丛书集成本。

黄宗羲，《宋元学案》，北京：中华书局，1986。

周敦颐，《周濂溪集》。

二程，《二程书》，北京：中华书局，2004。

王阳明，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，2006。

^①《宋元学案》卷58，〈象山学案〉，1887页。

- 老子，《道德经》。
- 吴长庚主编，《朱陆学术考辩五种》，南昌：江西高校出版社，2000。
- 冯友兰，《中国哲学史（下）》，上海：华东师范大学出版社，2003。
- ，《中国哲学史新编（下）》，北京：人民出版社，1999。
- 陈荣捷，《朱学论集》，上海：华东师范大学出版社，2007。
- ，《朱子新探索》，上海：华东师范大学出版社，2007。
- 陈来，《宋明理学》，上海：华东师范大学出版社，2003。
- ，《朱熹哲学研究》，上海：华东师范大学出版社，2000。
- 张立文，《中国学术通史（宋元明卷）》，北京：人民出版社，2004。
- ，《走向心学之路》，北京：中华书局，1992。
- 张立文、（日）福田殖主编，《走向世界的陆象山心学》，北京：人民出版社，2008。
- 林继平，《陆象山研究》，台北：台湾商务印书馆，2001。
- 牟宗三，《从陆象山到刘蕺山》，上海：上海古籍出版社，2001。
- 老思光，《新编中国哲学史》，南宁：广西师范大学出版社，2005。
- 唐君毅，《中国哲学原论（原性篇）》，北京：中国社会科学出版社，2005。
- 顾春，《陆九渊教育思想三论》，北京：教育科学出版社，2003。
- 杨新勋，《宋代疑经研究》，北京：中华书局，2007。
- 蔡方鹿，《朱熹经学与中国经学》，北京：人民出版社，2004。
- 束景南，〈陆氏兄弟佚札〉，《抚州师专学报》总第56期，1998。
- 陈来，〈朱熹《中庸章句》及其儒学思想〉，《中国文化研究》2007年夏之卷。
- 郑晓江，〈陆九韶先生之行与思〉，《六经注我》，社会科学文献出版社，2006。
- （韩）苏铉盛，〈朱熹 陆九渊兄弟 太极论辩〉，《东洋哲学》第24辑。
- （韩）宋河璟，〈陆象山心学 学问方法——朱陆争论 中心〉，《孔子学》，1995。
- （韩）朱光镐，〈朱熹 陆九渊 无极太极论争〉，《哲学研究》第36辑，2008。
- （韩）安永哲，《陆象山 道德哲学》，世宗出版社，2000。

On the Debate of WujiTaiji between Zhu Xi and Lu Brothers

Go, Jaesuk

Most of the scholars just consider the “Debate of WujiTaiji” as an argument between Zhu Xi and Lu Jiuyuan when they talked about the debate. In fact, the debate started when Lu Jiushao cast some doubt on the issue and most of the main issues were mentioned in the debate between Lu Jiushao and Zhu Xi. The reason why Lu Jiuyuan restarted the debate with Zhu Xi is, not because he wanted to supplement the theory of Lu Jiushao or his theory is insufficient, but because he wanted to persuade Zhu Xi again on the basis of Lu Jiushao's viewpoints. Therefore, it is not appropriate just to consider “Debate of WujiTaiji” as the debate between Zhu Xi and Lu Jiuyuan. It will be more appropriate to consider it as the debate among the three scholars—Lu Jiushao, Lu Jiuyuan, Zhu Xi. In addition, if we think of the core of the theory itself, it is not an over-estimation or an exaggeration to think it is the debate between Lu Jiushao and Zhu Xi.

The “Debate of WujiTaiji” between Zhu Xi and Lu brothers started from the different viewpoints in understanding the world and the ontology itself. That's why it is no wonder that their different opinions could not reach the final conclusion in common. As for Zhu Xi, he regarded Taiji as independent because Taiji is a different concept of psychological theory from other concepts. On the other hand, Lu Jiushao regarded it as an independently non-existent concept or a concept which existed before “Qi” even though he acknowledged that Taiji is psychological. For this reason, if we try to find something in common between Zhu Xi and Lu Jiuyuan, it can be expressed as

followings: “All the Conficius and Mencius will be the basis of all,” as Huang Zongxi mentioned. However, as there was a fundamental difference in their viewpoints of the ontology, they could not reach one agreeable conclusion, and so it turned out that the difference cannot be conciliated through this debate.

Key Words: WujiTaiji, The Difference or Sameness between Zhu and Lu, Zhu xi, Lu Jiushao, Lu Jiuyuan, Lu Brothers, Ontology

