

自我、文本與傳統： 陸九淵與南宋道學的發展¹

成功大學中文系 祝平次

摘 要

學者對於陸九淵的研究多偏重在其「心即理」的學說、其所衍伸出來的各種道德修養問題、或其與朱熹思想的差異點。本文特從思想史的角度，提出陸九淵對儒家傳統文獻的反省及意見，並由此對照出其對儒家傳統的觀點，其實和程頤、朱熹都有相近的地方。亦即就文本與自我的關係、儒家傳統的意義而言，陸九淵的意見、立場，實和程、朱相類；這些相類的態度，可說是涵蘊在後世使用「理學」一詞中的時代精神。相較於朱熹，朱熹對程頤所承繼的方向，在於不斷地調和道德修養理論和儒家傳統文獻的關係；而陸九淵則往程頤思想的另一方向發展，此一方向即認為道德修養不必和文本有絕對正面的關係。而這種對文本的態度，多少成為解釋朱、陸學術在後世發展的不同情形。文中，首先簡述陸九淵家族的學術背景，以顯示陸家做為一地方性的士人家庭，其為學取向與程學的關係。接著，本文以「《六經》註我，我註《六經》」，說明陸九淵對於文本、自我、與儒家傳統的看法。然後，本文以「論學書」、「語錄」為實例，更進一步討論前文所論證的陸九淵對於儒家傳統文獻的看法，並與之與程、朱做一比較。最後，則從歷史處境，申論陸九淵對文本的態度可能如何影響到陸學在後世的傳播。

關鍵詞：道學 南宋 陸九淵 程頤 朱熹 文本 自我 傳統
論學書 語錄 科舉

¹ 本文主要改寫自作者的博士論文第四章第一節，Ping-tzu Chu, "Tradition Building and Cultural Competition in Southern Song China (1160-1220): The Way, the Learning, and the Texts," (Ph.D., Harvard University, 1998), 頁 238-277；但是在論點的表達上遠為清晰，資料的舉證較為豐富，也包含了較多的中文研究成果。

一、前 言

由於與湖南張栻(1133-1180)的接觸，朱熹(1130-1200)從南宋乾道(1165-1173)年間，展開了他對兩宋「道學」傳承另一階段的理解。²在重新審視自己的身心體驗與程頤的學術思想後，他對自己掌握道學的發展脈絡和詮釋道學中心義理的信心大增。於是他開始和他的友朋同道或意見相左的其他儒者展開一連串的辯論，企圖透過論辯將儒者所欲執持的人間價值統合起來，使得儒學傳統能夠在當時士人意見紛如的政治、社會、學術情況下，重新得以廓清、張揚。除了口說論辯，他還整理道學文獻、重新編注儒家的傳統經典、宣揚「道統」的觀念、設立書院、訂創學規、以自己的理念推行地方行政與區域性的民間團體活動等等實踐方式來追求他的理想。然而，朱熹想要以他自己理解的道學傳統和思想內容來統一當時士人的文化、道德價值的作為，卻非全然順利的。

對於朱熹積極伸張自己心目中的道學理想，當時的士人群體有著不同的反應。繼承湖湘胡宏(1106-1062)學說的張栻，經過論辯後，接受了朱熹大部分的主張。有著十代仕宦之家為背景的金華呂祖謙(1138-1181)，雖然以自己的家學為學術重心，因而學風和朱熹大異，然而卻與朱熹維持著十分友善的關係；他和朱熹一起編輯了道學的基本經典《近思錄》，並為朱熹安排了與陸九淵兄弟在鵝湖會面論學的機會。同為婺州的永康學者陳亮(1143-1194)，則對朱熹欲以道德性命之說籠罩古今天下學術深表不滿；而處於撫州金谿的陸九淵(1139-1193)則反對朱學太過注重向外求理、瑣碎繁雜的功夫傾向。另外，位於溫州的永嘉學派，前有薛季宣(1134-1173)，後有陳傅良(1137-1203)、葉適(1150-1123)庚續而起。永嘉學者重經制，對於朱熹以道德性命之說為士人文化、社會、政治唯一價值基礎的看法，並不完全認同。尤其葉適晚年完成《習學記言序目》，建立了自己對儒家學統的主張，更明顯地表異於朱熹。

雖然這些反對持異的聲音，在歷史的進程上，並沒有阻止朱熹推動道學的發展；但這些聲音卻也伴隨著朱學的發展，或多或少地潛沒隱現在道學的傳統裡。朱熹對這些反對者的批判，和這些反對者對程朱道學的異議，同樣地成了和道學傳統密切相關之文獻的一部分。在這些與朱學持異的學者中，對後世思想影響最大的，要算是陸九淵了。

陸學與朱學的異同，兩當事人已頗言之。後世學者亦喜評論此一學術上的公案。大抵以陸主「心即理」，於工夫則重言復其本心、立志、辨志、去病等；

² 從歷史的脈絡來看，朱熹生前「道學」一詞仍多用來指涉程學，尤其是程頤之學；以程學為中心，道學常也兼及周敦頤、張載的學問，如在胡宏的著作中，已可見到這個現象。後來「理學」一詞慢慢在南宋出現，而其範圍也有慢慢擴大的傾向。其中還牽涉到主觀認定和客觀認定的問題。如呂祖謙對道學傳統的中心義理並不特別感興趣、對於北宋道學家也未特別的推崇，但當時士人即喜將其與朱熹、張栻合稱為「東南三賢」，而稍後的葉適亦曾將之與朱熹、張栻、陸九淵相提並論。

朱主「性即理」，於工夫則重言敬和格物致知。前輩學者解釋朱陸異同、或陸學思想，勝義累出。³故而本文所要探討的重點，不在這兩點，而在於從思想史的觀點看程朱道學的背景下陸學出現的意義，及其與程朱道學的關係。

首先，本文將檢視九淵家族背景與學術淵源；九淵家族背景，在學者研究中都會提到，然而對於九淵兄弟一代與北宋道學之交涉，則談得較少。本文則重在突出像金谿陸家這樣的家族如何受到程學的影響。接著，本文將從自我與經典的印證關係，來論述九淵「《六經》註我，我註《六經》」一語，以顯示九淵如何一方面發展新的理論，一方面維持此新理論與宋前儒學傳統的關聯；於此，不但可以看到他特殊的儒學立場，也可看出在文化的企圖上他和程頤近似的地方。然後，本文將較為仔細地檢視九淵留下來的兩種文類—論學書與語錄。從這兩種文類，可以看出九淵如何藉著文本生產來具實化經典自我相互印證的關係；並藉以比較九淵與程頤、朱熹對這兩種文類之使用的差異，以評斷九淵在南宋道學發展中的學術地位。最後，本文將依照前文論點的脈絡，探討陸學可以與朱學相抗衡而終不如朱學之盛的文化及社會因素，提供一歷史的脈絡以了解朱陸之學對當時士人的吸引力為何。

二、家族學術淵源

陸九淵字子靜，號象山，撫州金谿人。九淵為陸氏第一代中舉者，其家庭背景與朱熹、呂祖謙、張栻等仕宦家族皆有不同，而較接近於同時代的另一著名士人—陳亮。在為其五兄九齡所寫的《行狀》中，九淵提到，陸氏在五代時期移居金谿，九淵兄弟則是陸家在金谿的第五代。在此之前，雖其族譜可追溯至唐宰相陸希聲（fl.889），陸家在宋代並無人任官職。定居在金谿的第一代陸氏族人以收購田產維生並致富，但九淵一系的族人一直維持著讀書求學的傳統。據九淵所載，其高祖「博學，於書無所不觀」；其祖父「好釋老言，不治生產」；其父則「究心典籍」。陸九淵並推崇他的父親能體踐所學，將儒家禮儀推行於家庭，而受到州里的推崇。⁴雖然他沒有說明其父祖的學術追求與科舉考試有無

³ 關於陸九淵思想的註解，參閱徐復觀，〈象山學術〉，收於《中國思想史論集》（台北：學生書局，1983），頁12-71；牟宗三，〈從陸象山到劉蕺山〉（台北：學生，1979），頁3-78；徐文全面而簡略地討論了九淵的重要思想概念，牟文則從「無概念的分解」為形式重點精闢扼要地註解九淵「心即理」之說。關於朱陸思想學術異同，參看錢穆，〈朱子新學案（三）〉（台北：三民，1971），頁293-487；陳榮捷，〈朱陸鵝湖之會補述〉，收於《朱學論集》（台北：學生書局，1982），頁233-249；牟宗三前引書，頁81-212；唐君毅，〈原德性工夫：朱陸異同探源〉，收於《中國哲學原論·原性篇：中國哲學中人性思想之發展》（台北：學生書局，1984），頁531-643；陳來，〈朱熹哲學研究〉（瀋陽：遼寧教育出版社，1988），第四部分，頁271-354。

⁴ 陸九淵，〈陸九淵集〉（北京：中華書局，1980），全州教授陸先生行狀，頁312。以下出自《陸九淵集》的資料，在第一次出現時，均直接注明篇名與頁數，不再另標書名。

關聯，但他確實提到伯叔長輩皆曾致力於應試之準備。⁵

陸氏家族一方面追求通過科舉成為官戶、一方面確保家業興旺的策略具體地表現在九淵這一輩。此時陸家擁有不到十畝的耕地。生長在百口之家的九淵是六兄弟中最年幼的。他的長兄九思，曾與鄉舉，總理家務，並著有關於治家方法的《家問》。二兄九敘則經營藥舖以足家用，三兄九皋亦曾與鄉舉，但場屋失敗後，即教學以補貼家庭開銷，晚得官，有文集，但今已失傳。這三位兄長對於家庭經濟與管理的貢獻使年幼的三個弟弟能專心治學。四兄九韶並未參加科舉考試，但卻與朱熹友好，並首先向朱熹提起關於《太極圖說》的質疑。他在金谿倡行社倉，為自己撰寫葬儀，且禁止他人為他寫墓誌銘，留下的文集《梭山日記》包括 居家正本 和 制用 兩篇。五兄九齡在 1169 年中進士，成為陸氏在宋代的第一個官員，他死於 1179 年，也留下了文集。⁶最後，九淵則在 1172 年通過科舉考試，並在之後開始授徒傳業，成為陸氏家族最有名氣的一員。

陸氏家族維持家業的模式，並不少見。而家裡較多的男丁，顯然也使得其家族在如何同時兼顧維持家業與通過科考的安排上更有彈性。⁷但是若著眼於他們所寫出的文本，則我們將看到陸氏家族對士人文化所持的特殊態度。一方面，九齡和九淵通過了科舉，他們也都提倡人臣之責與為官應盡的義務。九淵為九齡寫的行狀即詳細描述了九齡為官盡責的事例。至於九淵本身，在 1186 年，當親友勸說九淵應該因久未被擢升而請求離職時，他則答以「思欲再望清光，少自竭盡，以致臣子之義。」⁸九齡和九淵是兩個地方士人憑科舉功名以參與朝政的例子，而透過科舉他們進入了論域較大的全國性文化與中央政治，並且希冀參與朝政來實踐自己的政治抱負與社會理想。⁹在另一方面，九思作《家問》，九韶著 居家正本 、 制用 ，顯然這些著作都和家族生活相關，其論述領域相對於九齡與九淵而言，較集中於地方甚至僅止於自己的家族。朱熹以「訓飭其子孫」為《家問》的內容，並推崇九思不憂慮其弟未能考中科舉，只擔心家人不能遵循禮制。¹⁰相對於九齡、九淵，九思與九韶都是在科舉之外追求另一種學識的例子。雖然他們撰寫的內容不出治家的範圍，但卻仍能為其他知名學

⁵ 宋故陸公墓誌，頁 322。在九淵前幾代陸氏家族延續家業興旺的方式，可說是南宋時，常見的一種模式，亦即將家裡的男丁分成維持家業和攻讀科考。陳亮的家庭也有類似的情況。參見 Berverly J. Bossler, "Powerful Relations and Relations of Power: Family and Society in Sung China, 960-1270," (Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley, 1991)。

⁶ 本段以上對於九淵兄弟的生涯描述係根據 年譜，頁 479-480。陸修職墓表，頁 332。

⁷ 如陳亮在他的文集中，即記錄了許多南宋地方士人家如何經營家產與通過科考間做種種的安排。陳亮本身和他妻子的家族也是兩個很好的例子。參見 Ping-tzu Chu 前引文頁 277-291，及 Bossler 前引書頁 463-382。

⁸ 陸修職墓表，頁 332；楊簡，九淵先生行狀，頁 390。

⁹ 關於南宋地方士人文化(local literati culture)與國家士人文化(national literati culture)的界定與相關問題可參看，Intellectual Culture in Wuzhou ca. 1200: Finding a Place for Pan Zimu and the Complete Source for Composition，收於《第二屆宋史學術研討會論文集》(台北：中國文化大學，1996)，頁 738-788。

¹⁰ 年譜，頁 479-481。

者—如朱熹等—所知聞並讚賞。這種現象符合社會史家對南宋地方社會型態的了解。Robert Hymes 就指出從北宋到南宋，士人將其延續自我社會地位的方式，從透過中央政府機制的模式慢慢轉變為透過地域性的機制以維持其家族繁榮。¹¹值得注意的是這種現象經由像九思、九韶的著作，在文化上得到更有力的支持。而這種模式，也說明了南宋士人追求文化成就時，在科舉之外的其他選擇。

上述的現象若再配合上陸氏兄弟對北宋道學的熟悉程度，則道學的興起與這種科舉外的文化選擇之間的關係頗可令人玩味。¹²有好幾項記載都指出陸氏兄弟和道學文獻的關係。例如九皋不滿呂祖謙所編《大學》的章句，因而「自為次序」。陸九淵對其《大學》的理解，稱道說：「是書之流行，近世特甚，然其靈足以造此者，求諸其傑，未見如公者焉。」¹³並推崇他講學時能使學生「樂義理之言，厭場屋之陋。」¹⁴九韶與朱熹熟識，並和他討論周敦頤的《太極圖說》。九齡在多數學者因朝廷禁令而背棄程學時仍尊崇之；他教授婺州張氏之子時，更以道學所注重的《大學》、《中庸》為教材。¹⁵陸九淵自己不同意朱熹，亦不喜程頤之學。但根據楊簡（1141-1226）所述，他在年少時便曾批評程頤之學。¹⁶這也意謂著他曾與程學的接觸。

我們並不十分確定這些接觸如何影響陸氏學術傳承，但就其著重的某些文本，以及他們對於科舉所持的態度來看，程學顯然對陸氏兄弟的知識取向有一定的影響。¹⁷在下面兩個章節，本文即欲從不同方面來檢視這種影響如何具體呈現在九淵對於儒學的價值認定、如何體踐儒學價值的主張，及此認定之主張如

¹¹Robert Hymes, *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-chou, Chinag-hsi, in Northern and Southern Sung* (Cambridge: Oxford University Press, 1987)。Hymes 研究的地域正好是撫州，書中也多探討陸九淵家族在地方社會的角色。然而，如前面註文所說，界定模糊之地方士人地位的上升在陳亮的文集中，也處處可見。其中尤以大量的墓誌銘證實了這種地方性士人的出現與其重要性。

¹²即使從歷史的角度來看，道學與科舉的關係也是複雜而曖昧的。從程顥的《請修學校尊師儒取士劄子》到朱熹的《學校貢舉私議》，可以說道學中人在制度層面就反對科舉；更遑論科舉成為利祿之途後更是與道學做為道德性命之學間的衝突。然而後來道學隨著朱子學在南宋被科舉系統接納以後，道學與科舉間的衝突關係就變得曖昧了。陸氏兄弟雖然沒有遇到這樣的轉變，然而南宋初期，程學曾因楊時等受到朝廷任用，一度受到士人的歡迎，而那時也正是陸氏兄弟陸續出生的年代。參見程顥、程頤，《二程集》（北京：中華書局，1981），《請修學校尊師儒取士劄子》，頁 448-450；朱熹，《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996），《學校貢舉私議》，頁 3632-3643；James T.C. Liu, "How Did a Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy?," *Philosophy East and West* 23 (1973): 頁483-505；胡安國《乞封爵邵張二程先生列於從祀》，收於李心傳，《道命錄》（上海：商務印書館，1937），頁 27。

¹³陸修職墓表，頁 333。

¹⁴同前，頁 332。

¹⁵全州教授陸先生行狀，頁 313、314。

¹⁶楊簡，九淵先生行狀，頁 390。

¹⁷關於九淵思想學術淵源，學者一般沿用全祖望在《宋元學案·九淵學案》序錄中的說法：「程門自謝上蔡以後，王信伯、林竹軒、張無垢至於林艾軒，皆其前茅，及九淵而大成。」（黃宗羲、全祖望，《宋元學案》（台北：華世，1987），頁 1884。）郭齊勇、顧春即據此，從《宋元學案》中前述諸人學案中，臚列其相關資料，並做了簡略的討論，見郭齊勇、顧春，《陸九淵教育思想研究》（南昌：江西教育出版社，1996），頁 37-51；郭、顧對程顥與九淵的思想關係則討論較詳，見頁 23-37。

何表現在其所使用的文體上，以探討其在道學發展中所代表的思想史意義。

三、經典與自我的相互印證

學者一般對陸九淵在中國思想史的定位，大都以「心即理」此一命題為主。然而若將儒學視為一學術傳統，則九淵提出的「《六經》注我，我注《六經》」，也同樣標幟了九淵在儒學史中的重要性；而且這種重要性將引領我們從學術價值與文本的關係，去理解九淵與程朱道學間的複雜牽連。¹⁸業師杜維明先生喜言陸九淵為一經典原質主義者(a classic fundamentalist)或一抱持原質主義的經學家(a fundamental classicist)。可說是進一步地將這兩個問題，做進一步的結合。¹⁹本節討論九淵的學術思想，即從視他為一經學家的觀點著手。乍看之下，這個觀點似乎立刻就被九淵著名的哲學陳述「心即理」所擊破——既然它聲稱一切事理都收歸在「心」中，便無須強調經典的重要性了。但是，「《六經》注我，我注《六經》」這種經典與自我相互印證的關係不但使經典重新在九淵的治學旨趣中重新佔有一席之地，也同時標誌了他所堅持的獨特學術立場。為了了解將陸九淵定位為一經學家的理據，我們必須先分析這個特別的陳述。

在陸九淵的 語錄 記載著下面一段問答：

或問：「先生何不著書？」對曰：「《六經》註我，我註《六經》。」韓退之是倒做，蓋欲因學文而學道。歐公極似韓，其聰明皆過人，然不合初頭俗了。」或問「如何俗了？」曰：「符讀書城南三上宰相書是已。至二程方不俗，然聰明卻有所不及。」²⁰

根據上下文，九淵原以「《六經》註我，我註《六經》」的說法來回應弟子質疑他為何不著書的問題。接著他批評韓愈（768-824）為學文而學道的努力是一種顛倒本末的途徑；而歐陽修（1007-1072）與韓愈相似，並指出二程之所以異於韓、歐之處正在於此。從整段文字來看，九淵對於《六經》與「我」的關係，

¹⁸如前註所言，學者喜將陸九淵的思想與程頤做一連結，然而若著眼於九淵藉著學術所欲達到的目的及其對文本的態度，則其與程頤的關係似更密切，見下文討論。對九淵這一向度的了解，其實也會影響到我們對九淵思想內容的了解。若再進一步，我們會發現，被學者認為與九淵思想相近的陳獻章（白沙）、王守仁（陽明）也都對於文本與主體之關係有所闡解；而清朝樸學傳統的興起，也可視為對此一關係的重新詮釋，而對於程朱、陸王對此一關係所執的立場有所異議。這似乎也有趣地顯示出思想內容與思想在歷史脈絡中呈現之形式中間的一個詮釋學循環。

¹⁹本節可說是對杜先生這種提法的一個詮解。杜先生對於陸九淵的大致詮解，見杜維明，論陸象山的實學，《中國哲學史研究》，第3卷（1988），頁56-69。他對「六經註我，我註六經」的解釋，則見於頁66-68。「原質主義」原指十九世紀末、二十世紀初美國新教保守派對於一些基本教條堅持的現象，這些教條包括聖經字面上的意義即是真理、聖母以處女身分產下耶穌、耶穌肉體的復活等等。後來此詞被用來借指一切對於基本教義堅持的現象；故有時也將抱持原質主義者譯為「基本教義派」。九淵崇奉《孟子》一書的情形，和其相信人可以直接接觸經典文字所透顯出的義理，這兩種情形都和宗教原質主義者有類似的方面。

²⁰ 語錄，頁399。

依序可以牽涉到下面四個層次：一、著書，或說是文本的生產，與九淵做為一個儒者間的關係；二、做為儒家經典的《六經》與一儒者文本生產之間的關係；三、九淵之「我」做為一主體與《六經》的關係；四、「道」做為一學術價值與文本生產的關係。我們必須先釐清這四個面相，才能揭曉九淵「《六經》註我，我註《六經》」的真正涵義。²¹

這句話的後半，「我註《六經》」，直接回應或人質問九淵著述與否的問題。九淵的回答意含著對於傳統註疏在兩個層次上的評斷。一方面，他顯然肯定註疏本身就學術追求而言是一種正當且合理的文類，因此當他人一問著述之事，九淵當下的回答即是經註的問題。換句話說，果真要從事著述，他的決定將會是註解《六經》。「註」做為一種不能獨立的解釋性文體，可以說是對「經」的尊崇；而「註」可以被當做是一種合理的學術追求，也必須透過它與經的關係來了解。在上段引文的下半部，九淵對韓愈、歐陽修顛倒道、文的關係，有所批評。而道、文其實對應的就是前面所論的「經」、「註」。可以說，九淵視道為終極的學術價值，而《六經》就是道的文本展現；故而任何的學術活動都應與道相關，任何的著述也應該以彰顯道為目的，從這一意義來講，這些著述可以說都是經註。

但「我註《六經》」的另一方面，卻也指出了九淵對傳統文字經註的不信任。²²如果經註是導引人來了解《六經》，則九淵所建議的經註媒體是「我」，而不是文字。這裡面就牽涉到九淵如何從一個《六經》的讀者變成一個詮釋《六經》之主體存在的複雜過程。然而這個過程的完成卻也為「心即理」此一論述可能對儒學傳統中的師生關係所帶來的衝擊找到了出路。

就九淵本身是一個讀者而言，他相信研讀經典至少有兩個層次的分別，一是理會文義；一是經書所含具的義理能對讀者的生命發生作用，而使得讀者能在日常生活中體驗實踐經書含具的義理。就第一個層次而言，九淵同意前儒注釋對學者確有助益：

²¹目前學界在誰釋九淵思想時，對「《六經》註我，我註《六經》」的註解，大都偏向以「心即理」為基礎來加以解釋，或甚至很少討論到這句話。前者如林繼平先生於其《陸九淵研究》（台北，商務印書館，1983）提到：

九淵又說：「學苟知本，六經皆我註腳」。他所證成的本體心，便是這個「本」字的確話。近人不察，多把這「本」字誤解了。九淵用這本體心去解釋六經，即是「我註六經」。反過來說，再用六經去說明他底本體心，便是「六經註我」，或「六經皆我註腳」。（頁184）

上文所言「本」字的確話姑且不論，林先生的註解自是言之成理，但他忽略了「註」做為一種文本在儒學傳統裡的特殊地位。後者如曾春海的《陸九淵》（台北，東大，1988）、張立文的《走向心學之路—陸九淵思想的足跡》（北京，中華，1992）等書都未討論這一概念。

²²陸九淵對語言文字是否能表述道的問題，可參看Robert J. Mahony, "Lu Hsiang-shan and the Importance of Oral Communication in Confucian Education," (Ph.D., Columbia University, 1986). Mahony 主張陸九淵對語言文字的看法形式了陸門中的兩支。這兩支分別代表了對「語言文字是否能離開其使用者而獨立存在」此一問題的不同看法。主張可以獨立存在的一支最後以「語錄」的形式，記錄下了九淵的遺教；另一支，則只好堅持口述言傳的教學方式，而沒有留下任何關於陸學的文字。對於 Mahony 構想的陸門兩支，筆者持保留態度，然而陸學對語言文字的曖昧態度的確影響到陸學的流傳的廣度，而 Mahony 的討論也和這裡討論的相關，亦即對於存在主體和語言文字之間關係的探討。

後生看經書，須著看注疏及先儒解釋，不然，執己見議論，恐入自是之域，便輕視古人。²³

但僅止於這個層次的理解是不足的：

讀書固不可不曉文義，然只以曉文義為是，只是兒童之學，須看意旨所在。²⁴

「文義」和「意旨」不同，亦即意旨可能不是只解釋文義的注疏和先儒解釋所能指明。²⁵而了解文義的不足，更表現在讀者有志無志這件事上：

學者須是有志讀書，只理會文義，便是無志。²⁶

「辨志」是九淵學術中的一大關鍵。「志」的觀念，一方面代表著個人生命發展、追求的一個定向，一方面也代表著跟隨這個定向的意志力量。²⁷

綜合上述對文義、意旨、志的論述來看，九淵認為理會文義不應被視為讀經的主要目的，讀書應該是透過了解書中的「意旨」，轉化讀者生命、人格的一種學習過程。如果一個人只沈溺於文義的了解，不了解書中的意旨；或了解書中意旨，而不能將之體行於日常生活中，都不算是會讀經書。相反地，如果一個人能超越文本而在日常生活中體現它們的價值時，他才算是體會了《六經》的真義。從九淵的語錄或年譜的許多例子裏，我們看到他意圖以矯正行為、態度的方式教導弟子。當後者領悟道理時，九淵即可聲稱他自己所發揮的正是經注的功能。

以下這個廣為傳頌的例子能幫助我們進一步釐清九淵的論點：

先生過之（楊簡），問：「如何是本心？」先生曰：「惻隱，仁之端也；羞惡，義之端也；辭讓，禮之端也；是非，智之端也。此即是本心。」對曰：「簡兒時已曉得，畢竟如何是本心？」凡數問，先生終不易其說，敬仲亦未省。偶有鬻扇者訟至於庭，敬仲斷其曲直訖，又問如初。先生曰：「聞適來斷扇訟，是者知其為是，非者知其為非，此即敬仲本心。」敬仲忽大覺，始北面納弟子禮。²⁸

就字面而言，楊簡早在面見九淵之前就了解「本心」的意義了。但直到九淵引領楊簡反省其個人經驗，文字的意義才突然與後者的生命產生聯結。我們

²³ 語錄，頁 431。

²⁴ 同前註，頁 432。

²⁵ 在語錄中，九淵就常超出文義以論經旨。如其以「三鞭」解孔子對顏回問仁的回答，並常評斷孔門諸子的高低，見頁 396-398。

²⁶ 同前註。

²⁷ 可參看註 2 中所引徐復觀與牟宗三的論文。

²⁸ 年譜，頁 487-488。

可以想像從此後，每當進行是非判斷時，楊簡都會了解他必須再一次地經歷同樣的聯結。也只有當陸九淵以個人身分出現在楊簡的生命中，並親證後者的生活經驗時，前者所扮演的媒介角色——介於經文和楊簡之間——才成為可能。這正是文字經注無法達成，但以本身充作注解的九淵所能發揮的功能。相對地，當楊簡透過其生命經歷來體會經義時，經文同時也闡釋了他的經驗。換句話說，經文成為楊簡本人的注解。整個過程，說明了九淵做為楊簡和經文之間的媒介功能，在於完成經文文本和楊簡生命經驗一種互相印證的關係。

再進一步，當楊簡因著九淵而完成了自我生命和經文義理的互相印證關係後，他就決定了自己和九淵的師弟關係，亦即楊簡也因著被九淵指明的經義而更了解九淵；因而經文反過來又成為楊簡和九淵關係間的一種媒介，這也就是九淵所說的「《六經》注我」。

這種文本和自我印證可能的基礎，即是九淵之名言「心即理」的思想內容。《六經》做為經典，不過是聖賢之心先得人心所同然之理的文本體現。而對於所有人而言，「此心同，此理同」。既然聖賢所著的《六經》彰顯了這個理，同時每個人的本心也涵具此理，則經典與代表「真我」的本心之間的相互印證的關係便顯而易見了。而進一步，經典也是一種文本的橋樑，溝通著聖人之心與讀者之心，是以九淵可以宣稱自己的學問來自於「讀《孟子》而自得之」，亦即重要的不是一個人能否信受、了解經典文本做為一種與自我相對的客存之物的道理，而要能藉著經典、透過生命的體認，自信、自覺到此心此理之存發於自我；就如同《孟子》書是孟子自我經驗的一個表述，「讀《孟子》而自得之」的自得同樣是九淵此心此理的一個經驗。而就在這個自得之的經驗當中，九淵當下的生命同時印證了經書，也同時印證了孟子做為一個有限生命的無限性，同樣的也就是九淵自己本心的無限性。²⁹而這種無限性，亦即九淵時常使用的宇宙一詞的涵義之一。

陸九淵這種極端拉近文本與自我道德生命的理論，使得他的學說在重視傳統的儒學裏極為突出。然而，若從宋代思想的發展脈絡來看，卻能看出他所持立場和程朱道學與其他宋代學術主張的遠近。其中最有趣的比較參考點，大概無過於程頤。透過與程頤的比較，可以進一步看出九淵與程朱道學若即若離的關係，並且可以從另一角度探入朱、陸的不同。

學者已指出，道學的興起與北宋儒者對儒家經典新的理解方式息息相關，而皮錫瑞早以「經學變古」來指稱這種現象。³⁰然而，皮錫瑞所謂的經學變古，在形式上其實還遵循著經注的老路。程頤則對其前儒者所使用的文化形式都加以批薄，認為文章和注疏等文化形式不足以闡明聖人作經之旨。³¹相對於字解句

²⁹要注意這裡這種印證前賢往聖於自己一心的趨向，和朱熹所倡「道統」說中所含之歷時性概念的差別。這種差別也和陸、朱二人之宇宙觀的差異相似：陸欲將古往今來、上下四方的宇宙收縮為一心，而朱則需斤斤計較於理氣先後的問題。

³⁰皮錫瑞，《經學歷史》（香港：中華書局，1961），頁214-215。

³¹下列兩段常受到學者引用的文字，清楚地說明了程頤的這種態度：

今之為學者歧而為三，能文者謂之文士，談經者泥為講師，惟知道者乃儒學也。（《二程集》，頁95）

析的方式，他試圖以一理論說明的方式，為整個聖人之學做闡揚。他倡導「理」的概念以做為他學術的形上基礎。他所用以闡釋其形上理論的語彙雖然完全出自經典，卻已發展出不同的意義。這些不同於經文字面意義的詮解，如果不依靠程頤自己的解釋，學者恐怕很難將程頤賦與這些語詞的涵義和它們在經典的出處聯結在一起。因此，程頤一方面宣稱他的形上學說以經典為基礎；另一方面，卻也具有一定的獨立性。³²程頤這種在經典詮釋史上的重要性，可從其對語言文字的不完全信任的態度及其身後最重要的文獻——語錄——看出；亦即這種不完全信任的態度導引出一種新文體的產生。³³

程頤對傳統儒學的創造性轉化，即成了自承傳續程學的朱熹之一大挑戰。他畢生獻身於探索朝程頤遺留的兩個方向發展的可能性，及如何解決兩者之間可能的衝突。這兩個方向，一個偏重在藉由新的理論呈現傳統經典的意義與完整性，一個則在於肯定新的理論和傳統經典的關係。就結果而論，朱熹擴展了程頤的格物致知思想，他宣稱「理」只能呈顯於事物或「已然」之中，而傳統經典為聖人格物窮理的成果。因此，經書在許多方面都可以作為評檢學者格物功夫是否透徹的標準。換言之，經書包括了聖人所窮之理，本身即是一格物窮理的實踐模範；不但其結果可以做為格物窮理的對象，也可以確保格物窮理最後目標的確定性。在自己的學術生涯中，朱熹所規劃的學術進程涵蓋範圍極廣，其中相當重要的一部分，便是利用注解這種古老的文類將新的道學理論注入傳統經典中，而這種重構傳統注疏的企圖，卻與他身後所留的語錄並行不悖。亦即不論是在理論的建構上，還是文體的實踐上，朱熹成功地融合了程頤的形上學與儒家的舊文獻傳統，並賦予這融合一理論上的依據與文獻上的實踐。

與朱熹相反，九淵的主張則將程頤的遺教導向另一個可能的方向。跟程頤比較起來，九淵主張的經——我關係更加動搖了《六經》的傳統權威地位；亦即九淵大大地擴張了理論的優先性，而經書的地位只是此理論的一個歷史事證。至於經書的權威，九淵強調的是經書的啟發性，而非其權威地位；他的主要學說「心即理」所強調的其實是在「心」，並非經典本身。但在程頤對於經典的

古之學者一，今之學者三，異端不與焉。一曰文章之學，二曰訓詁之學，三曰儒者之學。欲趨道，舍儒者之學不可。(同上，頁 187)

另外，可參見 Ping-tzu Chu 前引文，頁 39。

³²程頤用「公」來解釋「仁」即是一個著名的例子。(見《二程集》，頁 153。)這種詮解方式的不同，不但一方面可視為宋明理學和漢唐注疏傳統的差異，也可突顯出理學和先秦儒學的差異。又如另外一個著名的例子，即是朱熹「天即理也」的注解。(見趙順孫，《四書纂疏》，頁 211b。)一方面，程頤和朱熹都知道他們不是在討論經文的字面意義；另一方面，他們顯然都認為若只解釋字面意義其實無法窮盡經文的義理。九淵「心即理」的陳述，其實也可放在相同的脈絡下討論。

³³關於語錄與經注的比較，可參考 Daniel K. Gardner, "Modes of Thinking and Modes of Discourse in the Sung: Some Thoughts on the *Yülu* ("Recorded Conversations") Texts," *Journals of Asian Studies* 50, no. 3 (1991): 頁, 頁 574-603。關於程頤對於注疏形式的不滿及猶豫及其語錄的編行，請參看 Ping-tzu Chu 前引文，頁 39、68-106。

討論中，相關聯的幾個範疇卻包括了學者之心、作為文本的經典、聖人透過經典所欲闡明的意旨，以及注疏和文章等有缺陷的文化形式——它們誤導學者迷失於聖人的意旨外。程頤所欲提出的，是一種正確的讀經方法，引導學者了解聖人真正的用意。³⁴對九淵來說，心直接對應著理，經典不過是聖人之心的展現，而聖人之心又不異於常人之心。既然說「心即理」，則價值根源在心而不在理。這種看法降低了經典的權威性。九淵也承認：

今人略有些氣燄者，多只是附物，元非自立也。若某則不識一箇字，亦須還我堂堂地做箇人。³⁵

若將人對比於物，經典當然屬於物。前文所論經文與自我的印證關係，實際上是經所呈現的理和人心之間的關係。如果不能了解這層關係，僅就自己對文本的「了解」肯定自我的學術權威，這樣的學者，就如程頤和朱熹一般，對九淵而言，其實並不了解學問的根本。至此，我們可以看到九淵其實將程頤對於其前的文化形式的批薄，轉過來批評程頤和朱熹。亦即我們在此看到的是，九淵與程頤、朱熹有著相同的文化關懷——如何發掘儒家的真正義理——卻有著不同之具體方式去實踐這相同的關懷。程頤雖然建立了一套新理論，但卻強調其理論和傳統經典的關係，他所使用的語言或他所欲突出的許多觀念也的確都藉著這些經典裏的語詞來表達。當然，在程頤的理論和經典文本的背後，還有一套相應的自我修養工夫；而這套工夫，也部分表現在對於文本的研讀上。³⁶朱熹在理論和工夫的方面，在大體的架構上，承襲了程頤格物致知與敬的說法；然而對於傳統經典的文本性，則抱持了遠比程頤更積極的態度，這態度即具化在朱熹完全重理經書系統的事業上。他不但正式編成《四書》，而且企圖完整地重注經書。³⁷如上文所言，九淵則走向強調以他的理論學說來講明經書義理，並更進一步認為經書義理的重要性乃在於日常生命的體驗實證上，故而大大降低經書做為一種文本的重要性。

四、陸九淵生產的文本：論學書與語錄

³⁴我們不應該忘了，在遵循韓愈的說法，指出儒家之道不傳於孟軻之後，程頤在為其兄程顥所寫的墓表中，指出程顥是「得不傳之學於遺經」。見程顥、程頤，《二程集》（北京：中華書局，1981），明道先生墓表，頁640。

³⁵語錄，頁447。這裏的「人」字也值得注意。一方面這些儒者有身為儒者的自覺；但另一方面，他們的道德理論卻明顯地或暗示性地預設著普遍性。

³⁶程頤有名而簡潔的語句「涵養須用敬，進學則在致知」很適切地概括了他的工夫論；而這語句其實也正可說明此處所說的兩個面向。如王守仁後來所指出的，以「敬」為存養，實不見於古代經典，故從某種意義來說，經過程頤詮釋的「敬」可說是他特出獨創的觀念，然而無可否認的，「敬」也是傳統儒家德行中的一重要概念；而於其格物致知之說中，雖說格致的理論依據遠非傳統儒學思想所能含括，但其實格致的對象卻乃以經書為主要的對象。這些都很好地說明了理學對其前儒學的庚續與變革。

³⁷請參考束景南，《朱子大傳》（泉州：福建教育出版社，1992），頁732-775。

和程頤、朱熹比起來，陸九淵顯然大大地輕落語言文字構築成之文本的重要性。但即使如此，和程頤一樣，九淵也要面對如何表達自己思想的問題。那麼九淵將憑藉哪一種文類來表達他自己的理念呢？在這裏我們又發現九淵與程頤的另一個相似處：程頤不肯用當時通行的文化形式表達其思想，拒絕聽從弟子的請求從事著作，並阻止後者記錄其言教。他最後在臨終前留下一部完整的《易》注，以及對其他經典未完成的注釋。³⁸此外，弟子以語錄這種文體記錄其思想言論。九淵也沒有留下對任何經典的注解，保存其思想的文獻只有「語錄」和為數可觀的「論學書」這兩種文類。這是兩種非常個人化的文類，其內容與作者的品貌風格緊緊連結在一起。程頤和朱熹同樣也使用這兩種文類；雖然兩人對這兩種文類的用法與九淵有所差異，但所呈現的個人和文本之間的親密關係則相同。程、朱這麼作，主要是因為傳統的體裁無法表達他們對於道德的縝密思索；九淵雖贊同他們對於義理的關切，但他主張在文本和自我之間有直接印證關係的哲學立場，使他強調溝通的效果更甚於理則之論述。在討論九淵最喜用的這兩種文體之前，我想先討論另一個相關的重要議題。

在九淵留下的文字中，對於經典較系統性的詮釋都和科舉有關。³⁹這個現象提供我們另一個觀點來探索九淵和經典之間的關係，以及其可能具有的重要性。對九淵之類的士人來說，準備科舉考試無疑是促使他們接觸儒家經典的共同機緣。但接觸本身並不足以使一個學者成為一個經學家。九淵的經典主義所以獨具意義，在於他強調經—我之間的直接關聯，以及研習經典的首要目的在於改善個人道德；前者使他有別於朱熹，後者則使他和朱熹站在相同的立場而對立於陳亮和永嘉學者。然而這所有對於經典不同的態度和見解都在同一個舞台—即科舉考試—上鋪展。

在著名的《白鹿洞書院論語講義》裏，九淵說明他對科舉考試的意見與他自己的學術價值。首先，他承認科舉已成為時人無法迴避的體制傳統；但同時他也認為：

然場屋之得失，顧其技與有司好惡如何耳，非所以為君子小人之辨也。⁴⁰

接著，他談到學者在讀聖賢書的同時，如何因致力於通過考試、求取官職而忽略了君子和小人之間的道理差異。他認為解決之道即先確認君子小人的基本差別。這種確認將使個人遠離追求私利的念頭，使他在讀書時專心於「義」，並由此研習過程明瞭內在的道德智能，進而在日常生活中表現合乎道理的行止。他寫道：

³⁸根據尹焯的說法，程頤將他自己為《中庸》寫的注疏燒掉了。見朱熹，《朱文公文集》，四部叢刊初編本（上海：商務印書館，1929），72:1317；程顥、程頤，《二程集》（北京：中華書局，1981），17:174-175；Ping-tzu Chu 前引文，頁 81-99。

³⁹在陸九淵所留下的文集中，有四卷的程文，分別是卷二十九、三十、三十一、三十二；和卷二十四一卷的策問。卷卅二雖然標目為「拾遺」，但不難從各別條目的標題及內容判定其為與科舉相關的寫作。

⁴⁰ 白鹿洞書院論語講義，頁 275。

由是而進於場屋，其文必皆道其平日之學、胸中之蘊，而不詭於聖人。由是而仕，必皆共其職，勤其事，心乎國，心乎民，而不為身計。其得不謂君子之學乎？⁴¹

科舉制度固然提供了研讀聖人之書的機會，但其中也出現了可能違背聖人之旨的矛盾。九淵以為只有在準備應試之前便立下志向才能解決這個問題。只要在一開始就建立正確的道德志向，便能避免為應考而讀經所產生的曲解。⁴²

既然立志能導致正確的學習成果，則決定最後成功的因素便不在經典之內。如前所述，「心即理」宣稱價值的根源在於人的本心而非儒家的經典裏，於是顛覆了文本的權威。然而，此處尚有一微妙的轉折：價值根源雖不植基於文本，它與後者之間卻仍存在著彼此印證的關係。在上面的引文裏，九淵指出個人如果在初始便能正其心志，那麼習讀經典將會帶來可預期的正面結果。他自己的讀書經驗即為一典型的例子。當弟子問九淵的學術淵源時，他回答「因讀孟子而自得之」。⁴³而此「自得之」的結果，就是其「心即理」的哲學；據此，我們也可以視九淵的哲學為另一種證驗經典的成果。

在許多方面，九淵實踐經典中的道德教義的方式都近似程頤。第一，兩者都視個人道德為最重要的為學目標。其次，兩者都否定外在文化價值能有效地幫助學者了解或傳達經典的意旨。如前所述，程頤批駁在他之前的學術取向，而提倡一種以宇宙形上學為基礎的新道德理論，從而建立其學術地位。他的遺教最後由弟子以語錄的形式保存下來。同樣的，陸九淵也倡導一種新的「心」概念，用活動的主體性涵蓋一切道德標準。這個以心為主軸的新學說顛覆並粉碎了程頤的宇宙形上結構，以及後者對不同的道德智能所作的區辨。然而，就拒絕先存的文本形式而言，九淵的作法與程頤是相同的。他的思想主要以「語類」和「論學書」兩種形式留傳。比起九淵，朱熹更全面地擴展了程頤的學說，並試圖為士人為何應細心讀經的問題發展他自己的解釋。他以全面注經為目標，同時也運用「語錄」和「論學書」等體裁傳播他對經文的新見解，亦即一種未曾直接展現在經典之中的詮釋。如前文所及，於此，陸九淵和朱熹各別發展出不同的策略以繼續程頤的學術理念。

陸九淵以文本和自我的印證關係來合理化經典的作法，也使他能以一種權威的身份代表經典發言。這一點，我們可以在朱、陸關於周敦頤「無極」的辯論中看出。朱熹引述周敦頤的學說，用意在重新組織一更周全而連貫的道德宇宙論與形上學，並建立道學的傳統。九淵則反駁朱熹對於「無極」觀念的辯護，

⁴¹ 同上註。

⁴² 關於立志與陸九淵思想關係，可參看徐復觀前引文。

⁴³ 語錄上，頁 471。

他持著為經典發言的立場抵拒朱熹試圖將新的道學學說納入經典教義。⁴⁴

這場辯論由陸九淵的兄長陸九韶肇其端。九韶察覺到在周敦頤的兩部作品——《太極圖說》與《通書》——之間有一矛盾處：《通書》並不曾提及「無極」這個概念。⁴⁵朱熹並未針對此文本方面的一致作出回應，反而以推究周敦頤的意旨來證明「無極」不但與「太極」之理念相合，而且二者相互依存而立：

不言無極，則太極同於一物，而不足為萬化根本；不言太極，則無極淪於空寂，而不能為萬化根本。⁴⁶

九淵把握這個機會論述經典的自足性。他認為「太極」本身就足以表達朱熹試圖結合「無極」、「太極」這兩個概念來表達的內容。九淵引述經文來支持他的論點，指出「無極」之概念乃是道家影響下的產物，並以二程未曾言及「無極」為例來證明這個概念是有問題的。⁴⁷指出二程並未言及「無極」一事對朱熹所欲建構的道學傳統極具殺傷力，因為它使朱熹陷入了兩難的局面：朱熹若堅持否認「無極」的疑義，則必得承認他自己與二程之間的傳承有缺隙；若承認「無極」的概念有問題，則又損及他欲樹立周敦頤為道學第一人的企圖。最後，朱熹答以在編纂《易經》的歷程裏，新的概念曾數度被引入，「太極」本身即為一例。因此，以某個概念在經典中未出現來論斷周敦頤不應採用它的說法是不能成立的。朱熹接著提出他自己對經文的詮解，批駁九淵誤解了原文，並區辨周敦頤的思想與道家理論的差異。不過，他沒有答覆為何「無極」這個概念未曾出現在二程的文獻裏。⁴⁸九淵則進一步要求朱熹放棄北宋道學家所建立的新學術取向而回歸孟子和孟子之前的儒學傳統：

尊兄當曉陳同父云：「欲賢者百尺竿頭，進取一步，將來不作三代以下人物，省得氣力為漢唐分疏，即更脫灑磊落。」今亦欲得尊兄進取一步，莫作孟子以下學術，省得氣力為「無極」二字分疏，亦更脫灑磊落。⁴⁹

陸九淵訴諸先秦儒者的權威用來攻擊朱熹的理由，恰巧是後者訴諸三代儒家理想政治用以攻擊陳亮的說法。在朱、陸論辯之前，反對程頤之學的朝官就曾訴

⁴⁴近代學者都注重此一論辯的思想意義。本文則將重點放在朱熹如何為道學異於傳統儒學的地方做辯解、他如何將道學思想關聯到傳統經典；以及陸九淵如何反駁朱熹的這些學術企圖。至於，最近關於朱陸之辯的思想意涵，可參看束景南，《朱子大傳》（泉州：福建教育出版社，1992），685-706；Hoyt C. Tillman, *Confucian Discourses and Chu Hsi's Ascendancy* (Hawaii: University of Hawaii Press, 1992), 216-222。至於較深入的哲學解析，可參考牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（台北：學生，1979），頁 81-212。

⁴⁵ 與朱元晦，頁 22-23。

⁴⁶同上註，頁 23。

⁴⁷同上註，頁 23-24。

⁴⁸《陸九淵集·附錄二》，頁 552-554。朱熹則以「程氏之書亦皆祖述其（周敦頤）意」，來解決類似的疑問，見《朱文公文集》，76:1379。其實朱熹的這種說法，可說是繼承胡宏而來，可參見 Ping-tzu Chu 前引文，頁 184-185。

⁴⁹同註 44，頁 27。

諸孔、孟以拒絕承認程學的合法地位。⁵⁰在此，朱、陸又重新進行了一次類似的論辯。藉著倡議回歸先秦儒學，九淵間接地否定了北宋道學家的正統性。朱熹，正如先前的道學家一般，則以重覆強調北宋道學才是孔、孟真正的學術繼承者來回應九淵的挑戰。⁵¹

於是，從這場辯論衍生了另一些問題：如何評價道學傳統？如何理解此傳統所根據的經典？在朱熹看來，道學傳統重新闡揚了經典的意義，因此後者的重要性也相對地證實了前者的價值。對九淵來說，由於經典對本心而言是自足自明的，因此典籍的存在即可證明道學傳統之不必要。程頤宣稱漢唐注疏傳統是學者瞭解經義的障礙，同樣地，九淵也可以聲稱道學家對經典的詮解適足以形成另一種障礙。如前文所述，九淵認為經典與本心之間有直接的關聯。如此一來，二者之間的任何媒介都會造成一種不必要的間接關係，反而成為一種障礙。⁵²但朱熹則認為追求理解經典的意義是格物的一個例子：它必須是一個過程，而遵循著正確的步驟對最終的理解影響極大。他規劃了一個進程，依序安排閱讀經典的次序，認為「《四子》，《六經》之階梯；《近思錄》，《四子》之階梯。」⁵³他不但利用這種學習過程的安排的本身來加強銜接道學所形成的新文獻傳統和舊儒家文獻傳統的關係；同時對於經典理解「過程」的強調，一方面和其格物理論相應，一方面也和九淵強調本心與經典義理的印證關係的直接性針峰相對。朱、陸之辯的兩個面向——對北宋道學傳統的評價和對經典的了解——是相關聯的，這場沒有結論的辯論正好顯示出兩人對北宋道學遺產、精神所持的不同立場，而兩者之異也襯映出了兩人思想內容的差別。

這種學術分歧與合流的現象也出現在九淵的「論學書」和「語錄」中。程頤、程頤的門人、朱熹及朱熹的門人常應用這兩種文類來表達自己的思想或記錄師門的傳授。對程、朱來說，它們代表一個將思想表現為文本的新方式，也是一種新的學術實踐。它們比舊有的文體更能表述學者的理念，因而成為道學運動的象徵。最重要地，宗師們的形象在這些文體中無可迴避地呈現出來，使學者更深切地覺察到此傳統中的師徒關係。總之，這兩種文體的多元功能在道學傳統裏扮演了非常重要的角色。⁵⁴

九淵不認為自己的學術繼承了北宋道學，相反地，他像程頤一般希望能建

⁵⁰李心傳，《道命錄》（上海：商務印書館，1937），頁24-25。

⁵¹同上註，胡安國 乞封爵邵張二程先生列於從祀，頁27；《陸九淵集·附錄二》，頁560。

⁵²陸九淵並不是宋朝第一個主張一個人可以不憑藉任何媒介就可以了解經書。邵雍就曾說過：「經意自明，苦人不知耳。屋下蓋屋，床下安床，滋惑矣。」（見邵伯溫，《邵氏聞見錄》，唐宋史料筆記叢刊本（北京：中華書局，1983），頁215。陸九淵在和朱熹辯論時，所用的譬喻也和邵雍所用的一樣。

⁵³朱熹，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），頁2629。但是朱熹同時也體認到讀經的目的畢竟還是在於個人修德，這使得他有時也會對經典做出與陸九淵相似的評斷：

讀《六經》時，只如未有《六經》，只就自家身上討道理，其理便易曉。（《朱子語類》，頁188。）

然而，朱熹這裡的重點仍然可以被了解成是追求經書中的義理的一種方法。他對於讀書法特別的注重與詳細的描述，可以證明這點。可參看《朱子語類》卷十與卷十一。

⁵⁴參見 Ping-tzu Chu 前引文，頁58-96；Daniel K. Gardner，前引文。

立一個新的出發點。因而，對於語錄與論學書這兩種文體的運用，他的著眼點也不完全符合程朱道學傳統的用法。就兩者的作用而言，宗師形象明確地呈現成為九淵語錄中的一個最顯明的特色。這現象與九淵欲以自我印證經典的立場相符。此外，他的語錄和論學書所著重的焦點也異於程、朱。九淵和他的對話者處理的主要是修身的問題，而不強調分析並解說概念的意義和它們之間的關係。因而不論是語錄或是論學書，很少出現九淵與其學生或論學者對同一主題往復幾回討論的情形。⁵⁵即使朱、陸的論辯是透過論學書來傳達的，但這樣的例子在九淵的文集中並不多見。下文即討論九淵對這兩種文類的應用，並以之與朱熹的例子相較。

在陸九淵《文集》三十二卷裏，十七卷為書信。單憑此分量便可知此文類對九淵的重要性。⁵⁶九淵更說「先兄平日無甚著述，惟有往來論學之書」，可見論學書做為一種思想媒介，對九淵的其他兄弟也同樣的重要。既然這些書信的目的在論學，其內容必然與作者心目中的學問大為相關。它的風格是說理而非文學性的。如果視這種情況下的「學」為一種學術實踐，則不應忽視下列事實的重要性：在宋道學興起之前，士人在書信中最喜愛談論的主題是如何為文。⁵⁷再者，這些討論文學創作的書信本身便是優良的文學寫作範例。從談論文學到討論學問的書信，顯示了學者研習的重點從文學創作轉向更強調義理內涵的寫作。程頤雖然利用書信論學，但並未留下許多範例。他的遺教多經由別人對其言語的記載而流傳下來。從歷史上看，王安石就科舉制度所提倡的改革顯然鼓勵了這種寫作模式。王安石將原本評量文學創作和背誦經典的考試規則改變成著重經義的制度。除此之外，諫台制度與太學生上表論政的風氣也必然促成議論文章之盛行。⁵⁸所有這些議論文章的不同形式多以儒家經典為其講論價值之根源，並以史籍作為其論評政事的根據。⁵⁹正如九淵一般，道學家對於價值問題的興趣遠超過他們對於政策的興趣。他自己的論學書中充滿了代表聖人體現價值的經典語句。然而，和科舉文章不同，這些論學書的重點不在於擴展某一經句的意義成為一篇論文，而在於以引文來佐證、加強九淵對於儒家道德的詮解。⁶⁰

⁵⁵例如在《論語》裏，孔子也是以一位權威者的角色予他的學生行為指導，其中也少論辨的反覆，而大都是學生方面如「敬事斯語」般的單面接受。

⁵⁶十七卷裡，並不全然是論學書，但論學書仍佔明顯的多數。

⁵⁷關於唐宋之間論文章寫作的士人書信，可參看《古今圖書集成》理學彙編·文學典，卷122至卷127；《古今圖書集成》（台北：鼎文，1977），第61冊，頁1317-1356。

⁵⁸參考王建秋，《宋代太學與太學生》（台北：中國學術著作獎助委員會，1965），頁265-319；王瑞來，《宋宰輔編年錄研究》，收於《宋宰輔編年錄校補》（北京中華書局，1986），頁41-43。

⁵⁹Robert M. Hartwell, "Historical Analogism, Public Policy, and Social Science in Eleventh- and Twelfth-Century China," *American Historical Review* 76, no. 3 (1971): 頁690-727。

⁶⁰這一方面可以和朱熹與張栻之間的論學書相較，一方面也可以和九淵自己的言教相比較。就前者而言，朱熹與張栻之間的論學書絕大多數偏重在經典文句的解釋上，這和九淵的論學書直接以經典文句為不解自明的行為準則不同。另一方面，九淵本身的言教，也有這個現象，在《朱子語類》中，即記載了兩則九淵相關的事蹟：

舉例來說，他在一封回信中寫道：

來教謂：「若要稍展所學，為國為民，日見難如一日。」此固已然之成勢，亦人為之耳。能救此者，將不在人乎？孟子曰：「責難於君謂之恭。」吾人平日所以自勵與朋友所以相勉者，素由斯道，而後能責難於君。大禹所謂「后克艱厥后，臣克艱厥臣」、夫所謂「為君難，為臣不易」者，皆欲思其艱以圖其易耳，非懼其難而不為，與知其難而謂其必不可為也。天下固有不可為之時矣，而君子之心、君子之論，則未嘗必之以不可為。春秋戰國，何如時也，而夫子則曰：「如有用我者，吾其為東周乎？」又曰：「如有用我者，期月而已可也，三年有成。」孟子則曰：「以齊王，猶反手也。」又曰：「飢者易為食，渴者易為飲，故事半古之人，功必倍之，惟此時為然。」曰：「千里而見王，是予所欲也，不遇故去，豈予所欲哉？」人之遇不遇，道之行不行，固有一天命，而難易之論，非所以施於此也。⁶¹

在此，九淵用連篇引文說明他的意見。他並未解釋文句本身，只是以它們為個人日常行為的直接指導。隱含在此引述方式中的經典自明性，也反映了九淵一向對經書—讀者關係所持的立場：一個讀者可以不透過任何媒介來了解經文。

闡明經典文本的意義確非九淵書信的目的，重要的反而是經典嘗試傳達給讀者的訊息。一旦此訊息被接納後，經文是否被稱述便不再重要了。在前例中，九淵引述經文來辯證一個官員所應有的正確態度。但多數的時候，特別是以他的弟子為對象時，九淵的教導多與個人道德有關。從書信裏可以看到他直接訴諸收信者的道德良知或道德情感，無論是鼓勵或訓誡都相當直接坦率。他為弟子前來學習而感到喜悅：「聞不就程試，決計登山，甚為之喜。」⁶²也為弟子違背了他的期望而感到憤怒：

既得旬日浹洽之歡，意必已悟前非，不謂又作此等語乃復甚於初時，此即病證之大者。失今不治，必為痼疾，豈更可言為學哉！⁶³

這些語詞出自經典或九淵本人並不重要，只要它們能幫助學者舉止得宜。文本與個人的融合再次展現了它們之間的彼此印證性，因此也符合九淵的道德哲學。

在這方面，陸九淵的語錄和論學書的作用相當近似。他不在意對經書文字表面意義或文化意義的瞭解，而強調溝通的目的在激發人們的道德感或道德自覺，以達到改變行為或生活態度的目的。由於談話比書信更為直接，也更能有

有自九淵來者。先生問：「子靜多說甚話？」曰：「卻如時文相似，只連片滾將去。（頁2970）

陸子靜說「良知良能」、「四端」等處，且成片舉似經語，不可謂不是。（同上）

⁶¹ 與王順伯，頁151-152。

⁶² 與倪濟甫，頁136。

⁶³ 與邵叔誼，頁137。

力地呈現發言者的人格力量，無怪乎陸九淵和程頤一樣偏好以口說的方式溝通。因而他在書信裏常常鼓勵學生前來面訪：

千里附書，往復動經歲時，豈如會面隨問隨答，一日之間，更互酬酢，無不可以剖析。⁶⁴

九淵對於直接晤談的偏好，或許和他身為當代極出色的講者之一有關。⁶⁵但有時連對話也不是完美的溝通工具：「言固難以盡意，而達之以書問猶難。」⁶⁶如前所論，九淵認為也許經驗才是達到真知的唯一途徑。我們經常可以看到不管文字說明或經驗表述都不足以啟發真知的例子。⁶⁷以楊簡為例，九淵的教育方式的限制便可能在溝通過程裏導向一個死胡同。如果他沒有機會藉著偶發的訟案觸發楊簡應用本心的經驗，便永遠無法成功地幫助後者了解本心的真義。⁶⁸這也解決了陸九淵所倡導的師承重要性與道德全備的本心之間的問題。

九淵曾在一封信裏分辨兩種學的方式：講明和踐履。他主張一個人只有在講明義理後才能實踐所學。⁶⁹前文所提到的教育方式的限制似乎與九淵此處的論點相矛盾；事實上，由於他賦予本心之自發性如此重要的地位，此處的矛盾顯得更嚴重。然而，九淵正是透過這個矛盾來證明師承的重要性。回到楊簡的例子，雖然一個人可因其本心的作用而產生道德經驗，他卻可能無法自行了解這個經驗。所以，在本心的作用經驗和了解自己具此經驗之間是有差別的。直到九淵向楊簡指出何者才是基於本心而發的經驗，後者才覺察到自己的這個經驗，並由此賦予它完全不同的意義。因此，九淵的本心論其實可以加強師承的重要性，而非破壞它。文本也有如老師一般的功能。九淵本人受到《孟子》啟發時，文本並未在道德自足的本心上添加任何成份；但是，經由閱讀過程所產生的自覺和自信，和未閱讀文本之前固有差異。

與陸九淵恰成對比，朱熹的論學書和語錄著重在詮解某些概念，如理、氣、心、性等，或解說一些經典章句和先儒留下的文獻。綜觀《朱子語類》的標題，我們可以看到一大部分的內容都在討論文本。如其格物致知的理論，朱熹的倫理學實聯結於他的知識論，就獲得道德知識而言，文本對於道德修養極為重要。它們不是本心的呈現，而是理的本身；而一個宗師的權威也來自於他對文本之理的正確了解。此外，對於一套文本的詮釋也能自成一傳統。相反地，九淵強調文本對個人日常行為的影響。對於文本的了解因此多少被個人化了。就像經

⁶⁴ 與彭子壽，頁 91。

⁶⁵ 見《葉適集》（北京：中華書局，1961），頁 338，胡崇禮墓誌銘。

⁶⁶ 同註 62。程頤甚至認為就算是記錄言語之書，有時也會有問題：「傳錄言語，得其言，未得其心，必有害。」（《二程集》，頁 163）

⁶⁷ 關於陸九淵的口說與文字傳承，請參考 Robert Mahony 前引文，頁 226-237。

⁶⁸ 這裡，九淵的教法和禪門宗派強調激起學徒體驗有相似之處。然而，雖然不像禪門宗派當頭棒喝似的激烈，孟子許多論辯的重點也多擺在激起學者的體驗。就強調體驗而言，九淵的思想，也強調人應該在事上磨鍊，可參看徐復觀前引文。

⁶⁹ 與趙詠道，頁 160。

驗之不可傳遞一樣，對文本的理解也全在「自得」，而非得自對於某一詮釋傳統的熟悉程度。而這種對文本的態度若放回到歷史脈絡中去看，多少也和朱、陸學在當時流行狀況相關。

五、結論：在歷史脈絡中的道學與陸學

雖然陸九淵並不接受或欣賞程頤的思想，並曾與朱熹激烈地辯論過，程頤的理論與理念對他的影響卻是無可置疑的。在他的學術生涯中，九淵一直以個人道德為學術追求的目標。即使他不同意程頤對心和理的看法，卻也認為一個人的道德基礎是內在的。他從理論而非文化的觀點來看待知識分子的道德，這種理念使他選擇了一個較為直接的方式——透過論學書和語錄來表達自己。他重視程、朱所挑選的文本的重要性，也接受他們兩人所建構的儒家道統的說法。⁷⁰關於道學的貢獻，他曾比較北宋道學家與漢、唐儒者，而說：

至於近時伊洛諸賢，研道益深，講道益詳，志向之專踐行之篤，乃漢唐所無有，其所植立成就，可謂盛矣！⁷¹

另外，他也說：「惟本朝理學，遠過漢唐，始復有師道。」⁷²他肯定北宋道學家的成就，甚至相信他們的學問為北宋儒學的特點。他對道學團體的不滿並非方向上的問題，而是程度上的問題。接著上述關於北宋道學人物的評價，九淵提出了他的批評：

然江漢以濯之，秋陽以暴之，未見其如曾子之能信其皜皜；肫肫其仁，淵淵其淵，未見其如子思之能達其浩浩；正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，未見其如孟子之長於知言，而有以承三聖也。⁷³

九淵在這裏指出：在道學家所建立的傳道譜系中，每個代表人物都有其長處。他接著以他們為標準來貶斥道學家聲稱他們具有繼承此傳統的權威。然而，九淵卻認程朱道學傳統所塑造出的道統觀；而其異於朱熹的地方，則在於其欲與道學家爭取自孟子以下第一個正統傳道者的地位。

陸九淵和道學家在知識內容上的相似，可以從其他人對九淵學術成就之評價得到進一步的證實。當朱熹開始批評當代學術取向以建立他自己的學術地位時，他認為陸九淵和其他人的學問有所不同。舉例來說，他比較陸九淵和呂祖謙時，認為：

⁷⁰這兩點從九淵文集中，即可得到證明。九淵不像葉適，對朱熹所建構的道統譜系、或核心文本（如《四書》、《易》傳等）提出重大的質疑。參考下面一段引文。

⁷¹ 與姪孫濬，頁 13。

⁷² 與李省幹，頁 14。

⁷³ 同註 68，頁 12。

伯恭門徒氣宇厭厭，四分五裂，各自為說，久之必至銷歇。子靜則不然，精神緊峭，能變化人，使人旦異而晡不同，其流害未艾也。⁷⁴

從朱熹的觀點來看，呂祖謙博學的傾向使其弟子分別往不同的方向發展，最後必將迷失；但九淵簡明的道德指引卻在短時間內便能改變個人。「能變化人」和道學傳統中的「變化氣質」，似乎沒有特別大的差異。朱熹在這裡的意見，也可被解讀為九淵之學與自己學術的相似比起自己的學術和呂氏之學的差異更具威脅性。他可以輕易地析辨後者而貶抑呂祖謙的弟子，但對於九淵之學，他必須在指出其近似於自己學術的同時，又批駁對方相異於自己的地方。這點也可從下面一條朱熹比較九淵和陳亮及永嘉學者的一條語錄所證實：

陸氏之學雖是偏，當是要去做箇人。若永嘉、永康之說，大不成學問，不知何故如此。⁷⁵

比起九淵，陳亮和永嘉學者完全不受到朱熹的肯定。對朱子來說，他與陸學有程度上的分別，但他與陳亮和永嘉學者的學術之間卻是種類上的差異。⁷⁶另一方面，葉適也把陸九淵、呂祖謙、張栻和朱熹歸類為具有同樣學術傾向的士人。然而，葉適對陸的批評比他對朱的批評更嚴厲，因為九淵比朱子更不強調透過文本而博古通今的重要。⁷⁷因此，就學術取向和焦點而言，九淵顯然有合於道學傳統之處；而其異於道學之處，乃在於九淵試圖將其道德學說推往極致，而其方向與程度，就連當時道學運動的領袖朱熹也無法接受。

作為一個南宋的地方士人，陸九淵最耐人尋味的一點是他決定追求由道學傳統所界定的學術方向。這個學派能為像陸氏這樣的家族提供什麼呢？在政治方面，程學長久以來所受到的禁令基本上已將它轉變成一個政治象徵；雖然有人因此而遠離它，但也有人因此而更加強了自己的信念。但是，道學在整個十二世紀的政治地位都還是不穩定的。另一方面，政治壓迫多少也與士人的選擇趨勢有關。從 1103 年程學第一次被禁，到 1155 年第二次被禁的終了，程學並沒有一直走下坡，何況在兩次禁令之間還有 1127 到 1136 十年的間隔，使程頤的第一代弟子得以在朝廷得到認可。後來中進士的兩個陸氏兄弟便出生於這十年之中。所以，在他們成長到可以開始準備科舉考試時，禁令並不存在。不過，禁令的暫止雖然除去了陸氏兄弟接觸道學傳統的阻礙，卻並未解答他們為何對程學如此感興趣的問題。他們是否相信從事程學可能對其政治生涯有所助益呢？對一個缺乏政治經驗的家庭來說，他們似乎不太可能對一個尚無定論的議題採取立場。

⁷⁴ 《朱子語類》，頁 2956。

⁷⁵ 同上註，頁 2957。

⁷⁶ 九淵自己當然也知道自己的學說和朱熹的相似之處，語錄 就有下列的記載：

程士南最攻道學，人或語之以某。程云：「道學如陸某，無可攻者。」（頁 441）

可見不論在別人的判斷中，或是九淵的自知中，都知道自己之學術和道學的關係。

⁷⁷ 同註 63，與黃巖林元秀書，頁 547。

最近的研究也許能為這個問題提供一個較令人滿意的答案。李弘祺認為道學團體提供了一個獨立於當時中央政府之外的道德體系。⁷⁸Hartwell 和 Hymes 則指出從北宋到南宋的轉變引起了一種以地方為基礎、考慮如何維持地方地位與特權的新士人意識。⁷⁹Chaffee 則論稱南宋的科舉制度大致上只對官戶有利。⁸⁰最後，根據 Chaffee 的論述，Bol 進一步認為對於當時應試者日增而錄取率日降的情況，合理的解釋應該是參與科舉的行為本身便可能提供了一個認可士人社會地位的標準。Bol 並論斷道學教條也可能有同樣的作用。⁸¹擔任官職、通過考試、悠久的文化家世、或政治上的成就都不能決定個人是否能成為道學團體的一分子。藉著提倡個人道德，道學改變了士人的學術進程，重新定義文化優秀的標準性，並緩和社會流動可能產生的社會壓力。換句話說，大多數的士人都沒機會擔任官職，而陸九淵的例子說明了道學具有為他們同時提供文化與社會認同的力量。當時的社會需要一個不依賴官方支持或家族背景的共同的文化場域；這種需要和道學與科舉之間的關係一起形成了使道學能蓬勃發展的良好條件。此外，對於日後在南宋末期與元朝統治下的儒者來說，情況也相同。

陸九淵的學說比程頤或朱熹都要極端。程頤努力為儒家文化開創一新定義，聲明道德才是文化的真正的要素。但他的努力並不意涵著一個人的道德能力是自足的。在繞了一大圈之後，程頤藉由他的「格物致知」理論主張應該從經典中尋求真義。朱熹進而利用新、舊文化形式，亦即注釋和語錄，將所有經典納入儒學的範疇中。乍看之下，朱子的格物理論似乎是一個大膽的觀念，它聲稱能經由個人的知識分析綜合的過程確立所有的道德法則；如果真是這樣，則經典的重要性也須放在個人認知的檢驗之下。然而，在他的理論中，「小學」和「大學」的整合關係顯示出後者僅僅是一個為了證成已蘊含於小學中的「理」而存在的思辨過程，而不是尋求新的道德法則的方法。反而只有九淵逼近個人的道德秉賦為自足的結論：無論是道德知識或道德實踐的根據，都不須文本文化的累積、高貴的身世、或具任官職等基礎便能實現。這個傾向使朱熹批評九淵的理論為一種禪學的形式，或九淵的理論只能成就「一鄉之善士」；而葉適則批評九淵是一個反文化主義者。⁸²

⁷⁸參看Thomas H. C. Lee, *Government Education and Examinations in Sung China* (Hong Kong: Chinese University Press, 1985), 結論的部分。

⁷⁹Robert Hartwell, "Demographic, political, and social transformation of China, 750-1550," *Harvard Journal of Asian Studies* 42, no. 2 (1982): 頁365-442; Hymes, 前引書, 頁 200-217。

⁸⁰John W. Chaffee, *The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 第五章 "The Failure of Fairness"。

⁸¹Peter K. Bol, "The Examination System and the *Shih*," *Asia Major* 3, no. 2 (1990): 頁149-171。

⁸²關於葉適的批評，參看註 63。然而九淵本心的觀念，其實不和其他的文化價值相衝突。在他的文集裡，並看不出九淵對「科舉」與「為文」有特別厭惡的態度。

然而，九淵對於時人的吸引，正在於他的主張在某方面有和道學相同的特色，即它們提供了一個較不具客觀阻礙的方式來建立士人的身份。但是基於同樣的道理，去除了這些阻礙後，士人的地位比原本更降低許多。⁸³陸學的長處在於它只強調真誠的信念，而不要求外在的社會身份或對於某一文獻集冊的傳承。然而如歷史所示，這種信念在一個已經建立其社會或政治地位的士人群體中較易維持，但對一個仍需獲得士人身份以改善其社會地位的士人群體來說便困難多了。⁸⁴在文獻方面的情況也是如此。只有像陸九淵這樣對傳統儒學文獻已有深入了解的人，才能以足夠的自信宣稱文化傳統雖然有用卻非必要。對那些尚需證明他們配得上士人身份的人來說，要作同樣的宣稱幾乎是不可能的。如果不強調文本或文化形式的重要，觀念的傳遞多少會產生弊病。這也許解釋了何以九淵門人眾多，但陸學的社會根基和學術影響卻從未能超越朱學的部分原因。

⁸³如朱子即批評九淵之學只足以為「一鄉之善士」。見陳來，《有無之境》（北京：人民出版社，1991），頁45。特別感謝陳來先生面告朱熹對九淵的這一批評。

⁸⁴關於九淵的弟子，可參看徐紀芳，《陸象山弟子研究》（台北：文津出版社，1990），頁67-72。徐紀芳的表主要是根據《宋元學案》而編成。在徐所列的表中，九淵的弟子82位，其中40位是進士。