

# 陸象山學問的詮釋學性格

林維杰

中央研究院中國文哲研究所副研究員

## 一、象山的學問風格

陸象山（九淵，字子靜，1139-1193）的學問主要是繼承孟子。同屬心學陣營的王陽明對他有如此評論：「有象山陸氏，雖其純粹和平若不逮於二子，而簡易直截，真有以接孟子之傳。」<sup>1</sup>二子指的是周濂溪與程明道<sup>2</sup>。純粹和平是就精神氣象而言，象山辯才無礙，所以不如濂溪與明道的溫潤粹和。簡易直截則是談象山的學問風格，這種「直簡」之風在與象山同時代的學者口中被譏諷為「專欲管歸一路」，象山亦毫無愧色地自承「吾亦只有此一路」<sup>3</sup>。一路與直簡、簡易同義，其具體內容可以解釋為立志、辨義利等表現精神奮進的基本要求。

吾人皆知孟子富於思辯，不容易和直簡聯繫在一起，其實直簡乃是表示象山學問化除了孟子論辯的複繁而「直指本心」。本心是象山的核心命題，立志與義利之辨等都是由此命題而展開（見後文）。然而象山的學思內容主要雖根據孟子，卻沒有孟子學在架構上的系統相與表述上的分解相。他分判孔、孟的學思差

---

本文為國科會專題研究計畫「陸象山、王陽明的經典詮釋思想」(NSC98-2410-H-001-043-MY2)之部分研究成果。感謝匿名審查人與決審人的細心指正。

<sup>1</sup> [明]王守仁撰，吳光等編校：〈象山文集序〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），上冊，卷7，頁245。

<sup>2</sup> [清]張廷玉撰的王陽明傳中即曰：「〔守仁〕其為教，專以致良知為主。謂宋周、程二子後，惟象山陸氏簡易直捷，有以接孟氏之傳。」（王守仁撰，吳光等編校：〈明史王守仁傳〉，同前註，下冊，卷40，頁1541）周是濂溪，程是明道。陽明又以二人與象山比對云：「濂溪、明道之後，還是象山，只是粗些。」（王守仁撰，吳光等編校：《傳習錄下》，同上書，上冊，頁92）。

<sup>3</sup> [宋]陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京：中華書局，2008年），卷34，頁410。

異時，曾說：「夫子以仁發明斯道，其言無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁，蓋時不同也。」<sup>4</sup>依此區分，相對於孟子的十字打開，象山自己則沒有這種支架性的結構特色，而是預設了《孟子》而採取隨處啓發、指點的講學方式。從義理之「內容」看，象山是孟子學，但從義理的「教法」角度來說，反而比較接近孔子。簡單來說，象山沒有其他理學家進行專門主題的系統性論述，如果要說結構，此結構是在《孟子》。牟宗三先生在分析象山的學問風格時即指出：「象山之學並不好講，因為他無概念的分解，太簡單故；又因為他的語言大抵是啓發語、指點語、訓誡語、遮撥語，非分解地立義語故。」<sup>5</sup>啓發、指點、訓誡與遮撥等判語，都是這類無概念分解與非結構的語言。象山在義理型態上近於孟子，在表述與結構上則遠之，此差異的意涵在此可以通過理查·羅遜(R. Rorty)的區分加以說明。

羅遜在其《哲學與自然之鏡》(*Philosophy and the Mirror of Nature*)一書中區分兩種類型的哲學家，一種是以知識建立與本質確定為主，嘗試常態(normal)與系統(system)式建構的哲學家；另一種則嘗試在知識、本質與系統之外，致力於非常態(abnormal)、不可共量(incommensurability)之啓沃(edification, Bildung)式解放的哲學家<sup>6</sup>。對羅遜來說，這類非系統的教化哲學家便是杜威、海德格、晚期維根斯坦與高達美(Gadamer)，他們具有一種治療式(therapeutic)的哲學構想，並與笛卡兒、康德以來的系統建構而且具「鏡式」反映性格的再現思維(thinking of representation)是相對峙的。就儒者來說，這個區分頗具對比價值，但亦有進一步考量的餘地。對於如何理解、修養、實踐而喚發本性以達至聖賢，儒者在為學教法上皆深具啓迪、警醒的性格（宋代以後的大量《語錄》尤其可以說明這一點）。然而對於人的存有來說，他們的部分論述儘管可以具有知識相與系統相，但不純然是本質與再現的：相對於映現「外在自然」的鏡式知識，儒者表述「內在與超越之本體」的義理命題及其體系固然也常帶有再現的味道，但重點在於成為聖賢的生命實踐。簡言之，其道德論述系統的營造目的並不在於再現、反映存有，而是存有生命的充擴發明與倫理法則的篤實力行。

<sup>4</sup> 同前註，頁 398。

<sup>5</sup> 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁 3。

<sup>6</sup> Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1980). 特別見〈導論〉與第八章。關於羅遜的論述，中文部分也可參考拙作：〈高達美詮釋學中的歷史性教化〉，《揭諦》第 11 期（2006 年 6 月），頁 61-92；陳榮華：〈論羅遜與高達美的教化哲學〉，《揭諦》第 24 期（2013 年 1 月），頁 141-168。

進一步言，儒學之一切教程固然皆帶有啓發指點的特質，但還是有差別的。就儒學義理的表述結構與反映主體的命題語言來看，孟子甚至朱子之學問皆較偏向系統哲學，繼承孟子義理的象山心學反而在孔子的教法型態上更近於啓發與治療式的論述（儘管孟子與朱子亦不乏這方面的語言）。特別的是，這種啓發與治療乃是以一種警戒甚至棒喝之強烈方式表現出來。

孟子的學問論述是心學系統（四端），並由心善彰顯性善。象山繼承此論述立場，只是他對「性」的發揮不多，其啓迪門人後學的內容多半集中在「心」，其核心命題「本心即理」便很能說明這一點。「本心」既是主體概念，也是實踐概念，本體（主體）與工夫是相即不離的（所謂「即本體即工夫」）。從「體」與「行」相即的觀點來看，孟子的尚志、義利之辨、求放心等實踐面向，必然也環繞著「心體」內容。對於象山的孟子學綱要，牟先生曾以六點歸納之：辨志、先立其大、明本心、心即理、簡易、存養。其中的辨志出自孔孟的「義利之辨」與孟子的「士尚志」，先立其大則本於孟子的「大體小體」之辨，本心源於惻隱、羞惡、辭讓與是非的「四端之心」，心即理與「仁義內在」、「心之所同然」、「理義悅心」有關；簡易雖出自〈易傳〉，實則是孟子「道在邇而求諸遠，事在易而求諸難」、「學問之道無他，求其放心而已矣」的精神；而存養亦是孟子之言「操則存，舍則亡」、「存其心，養其性」<sup>7</sup>。以上種種內容若予以綜合，六點所言無非即是「主體」及奠基於主體的「工夫實踐」<sup>8</sup>。此主體及其實踐的內容確實是基於《孟子》思路的「簡易」。此即是下文朱子批評的「太簡」，也頗符合前文所說專管一路、只有一路的學風。儒學既是學問，也是實踐，從工夫實踐的觀點來說，「簡易」的進路特別容易啓迪後學而開發其實踐的用心與力道。（需要補充說明的是，儒門的工夫實踐並不只涉及內在性本體，它另有宇宙論、生機論式的超越性體證可言，張橫渠、程明道以及李延平都有這類體證。）相對於朱子對外在經典與權威的注重，象山之內在本心的簡易教法比較能夠凸顯精神的奮進而表現出一種生命強度<sup>9</sup>。這就是爲什麼象山於淳熙八年二

<sup>7</sup> 以上說明見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁4-5。

<sup>8</sup> 陳來先生論象山也是以六點說明之，分別是本心、心即是理、格物與靜坐、尊德性而後道問學、收拾精神自做主宰、義利之辨。（見陳來：《宋明理學》〔臺北：洪葉文化事業公司，1994年〕，頁172-193）陳先生的六點提綱式說明除了同樣具有主體與實踐的雙重性之外，亦帶出了區別象山與朱子學思性格的「尊德性與道問學」一組概念。

<sup>9</sup> 福田殖：〈陸九淵心學的特質——生命哲學和庶民性意向〉，收入張立文、福田殖主編：《走向世界的陸象山心學》（北京：人民出版社，2008年），頁18。同頁中，福田殖指

月在白鹿洞書院登講席以「君子喻於義，小人喻於利」為題講演時，「聽者莫不悚然動心焉」的緣故<sup>10</sup>。據〈年譜〉中記載的象山自述：「當時說得來痛快，至有流涕者，元晦深感動，天氣微冷，而汗出揮扇。」<sup>11</sup>說來痛快，想必象山當時還在簡易的論述風格中加入警戒棒喝的語氣，才有聽者的流涕出汗。

象山繼承孟子學之種種，表現了直探本源、先立其大的強度。他之所以能把繁複的儒學義理以如此簡易的方式呈顯之，可能的原因有二<sup>12</sup>。其一原因與他自早年起逐漸形成的個人風格有關，〈象山年譜〉中記載不少他年幼時的驚人語彙，由幼可見長，在此舉較為人知的兩條為例。紹興十二年，象山四歲：「一日，〔象山〕忽問天地何所窮際？公〔按為象山父宣教公〕笑而不答。遂深思至忘寢食。」<sup>13</sup>天地的宇宙論問題，乃是早慧幼童常易提問的內容，若繼續深思探問，年歲漸長之後即容易進一步開發而成就其智慧，果然在紹興二十一年又有一段相當有名的記載，彼時象山十三歲：

因讀古書至「宇宙」二字，解者曰：「四方上下曰宇，往古來今曰宙。」忽大省曰：「元來無窮。人與天地萬物，皆在無窮之中者也。」乃援筆書曰：「宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事。」又曰：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上至千百世之下，有聖人出焉，此心此理，亦莫不同也。」<sup>14</sup>

前述四歲對宇宙的發問很質樸，並有自然主義味道，而此段所述之宇宙則不僅兼具「形上學」的時空意涵，而且把主體（吾心）概念帶入，不僅讓心之理具有普遍意涵（東西南北海聖人之心同理同），並使得宇宙概念跳過「自然宇宙論」階

---

出陸學具有「心之生命力」以及「新鮮的解放性」，後一點正與羅遜對「教化哲學」的解說近似。

<sup>10</sup> 陸象山著，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷 23，頁 275-276。

<sup>11</sup> 同前註，卷 36，頁 493。

<sup>12</sup> 徐復觀先生在其〈象山學述〉一文中，認為全祖望在《宋元學案·象山學案》中所言「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；及象山而大成」有誤，徐先生以為象山兄弟是「自為師友」，且象山「因讀《孟子》而自得之」。換言之，家學與個人之追隨孟子乃是更重要的原因。見徐復觀：〈象山學述〉，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁 13-14。

<sup>13</sup> 陸象山著，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷 36，頁 481。

<sup>14</sup> 同前註，頁 482-483。

段而鑄造出「本體宇宙論」的「內在超越」向度<sup>15</sup>。象山早年不同階段對這類議題的領悟或有其自然意義與德化意義的差異，但其宇宙論與普遍人心的想法，皆有提綱、總目化的精神充盈其中。這種普遍化、本源化的簡易表述，與他日後啓沃門人的各種「要領式」語言極其相似，可謂其來有自。

造成象山學風的另一原因則是時代風氣，〈白鹿洞書院論語講義〉的如下文字可供參考：

科舉取士久矣，名儒鉅公皆由此出。今爲士者固不能免此。然場屋之得失，顧其技與有司好惡如何耳，非所以爲君子小人之辨也。而今世以此相尚，使汨沒於此而不能自拔，則終日從事者，雖曰聖賢之書，而要其志之所鄉，則有與聖賢背而馳者矣。推而上之，則又惟官資崇卑、祿廩厚薄是計，豈能悉心力於國事民隱，以無負於任使之者哉？<sup>16</sup>

象山的警醒提撕針對的是當時重科考場屋之文的學風，此學風之所鄉（向），與聖賢之書所規定者（志之所在）相背馳。這是把科舉之弊病聯繫上義與利、君子與小人之辨<sup>17</sup>。此外，當時士人還習於妄論虛說，此即象山在〈與詹子南〉中的批評：「今人天資去聖人固遠，輒欲以口耳剽竊場屋之餘習，妄論聖經，多見其不知量也。」<sup>18</sup>妄論經典的浮誇學風，與場屋之習氣也有關連；而辨志與先立其大，皆由此出。換言之，象山之立志、強調本心的警醒語言，除了個人的學問風格之外，亦散發出與不良「時風」的對決味道。事實上，自從科舉出現之後，儒者往往發出針砭之語，理學家亦然。此與學問派系無關，而是儒門宗旨之所在，

<sup>15</sup> 關於象山「宇宙」概念的發展差異，也可參考鄧慶平、王小珍：〈「宇宙」觀念與象山思想〉，見張立文、福田殖主編：《走向世界的陸象山心學》，頁499-501。鄧、王文中指出，四歲象山的宇宙更可能是地理意義的天地，十歲以後的宇宙則是天地與萬物的總稱。按此區分的兩種宇宙，其實仍停留在本文所言的自然宇宙。另外，錢穆先生則認爲象山的「宇宙內事」乃是指人事（歷史人事），否則「水流花放，豈得謂亦已分內事」，見錢穆：《中國學術思想論叢（五）》（臺北：蘭臺出版社，2000年），頁350。按正是心同理同的「道德宇宙」，才可能以「分內」而視盡其轄下之萬事。

<sup>16</sup> 陸象山著，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷23，頁276。

<sup>17</sup> 事實上，白鹿洞書院的象山講演還有背景可談。依據東景南先生的說法，陸氏門人子弟對象山此次講演的結果大肆渲染，但象山受邀實乃根據朱子《白鹿洞書院學規》（又名《白鹿洞書院揭示》）而發揮義利學說，又藉此闡明尊德行與道問學的思想。相關說明見東景南：《朱子大傳》（泉州：福建教育出版社，2000年），頁434。不過象山自道其「辭避再三，不得所請，取《論語》中一章〔按即「君子喻於義，小人喻於利」〕，陳平日之所感，以應嘉命，亦幸有以教之。」（同前註，頁275）依此，應是象山自選題目。

<sup>18</sup> 陸象山著，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷7，頁96。

例如與象山不同路數的朱熹（元晦，1130-1200）即有類似的語言，只是批評的程度有別耳<sup>19</sup>。依此而論，時風之浮誇流盪倒也不必然造成理學家提出「簡易」的為學路數，個人風格可能是更重要的原因。正是這種以本心說簡易的為學路數，造成他日後與朱熹的對峙。

## 二、朱陸異同的知行議題及其教法之爭

前述牟先生所歸納的六點內容，以及關於「個人風格」之表現與對「時代風氣」之批評，乃是針對象山自身學思之緣起及其內容而做的陳述，尚未把象山放進當時的學術脈絡之中。象山在當時是有學術對手的，在其對手的參照之下，其實更能表現象山的學思風格，此對手即是朱熹。

朱子與象山之間有幾次交鋒，「鵝湖之會」與「太極之辯」是其中兩個著名的論辯。「太極之辯」<sup>20</sup>始於「鵝湖之會」之後的十三年（淳熙十五年，1188年），但此議題與本文涉及的詮釋學論題關係不大，而「鵝湖之會」則因為牽涉兩人之間不同的為學進路，與本文有直接關連。〈象山年譜〉三十七歲下如此記載鵝湖之會的緣起：「鵝湖講道切誠，當今盛事。伯恭蓋慮陸與朱議論猶有異同，欲會歸於一，而定其所適從，其意甚善。伯恭蓋有志於此語，自得則

<sup>19</sup> 朱子相關的類似批評亦多，陳榮捷即以爲「鵝湖之重點在兩儒之異，白鹿之重點在兩儒之同。」（陳榮捷：〈鵝湖與白鹿〉，《朱子新探索》〔臺北：臺灣學生書局，1988年〕，頁570）在此僅舉朱子之一例以資證明：「士人先要分別科舉與讀書，兩件孰輕孰重。若讀書上有七分志，科舉上有三分，猶自可；若科舉七分，讀書三分，將來必被他勝却，況此志全是科舉！所以到老全使不著，蓋不關爲己也。聖人教人，只是爲己。」（〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》〔北京：中華書局，2004年〕，第1冊，卷13，頁243）讀書與科舉之分是爲己與爲人的差別。朱子究竟寬容，其中還有三七之分，因而又有以下說法：「非是科舉累人，自是人累科舉。若高見遠識之士，讀聖賢之書，據吾所見而爲文以應之，得失利害置之度外，雖日日應舉，亦不累也。居今之世，使孔子復生，也不免應舉，然豈能累孔子邪！自有天資不累於物，不須多用力以治之者。某於科舉，自小便見得輕，初亦非有所見而輕之也。」（頁246）人累科舉而非科舉累人，甚見朱子的平實。另一方面，也可見舉業與爲學並不一定相互妨礙，這是南宋士人的主要想法，相關說明見陳愛怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》（臺北：聯經出版事業公司，2004年），頁231-232。

<sup>20</sup> 這個論題由周濂溪的〈太極圖說〉而來，爭論集中在〈圖說〉的開頭一句「無極而太極」。此論題究竟是儒學義理還是道家思想，一直迭有爭議。朱子與象山之間有書信往來的激辯，激辯的最大關鍵不在太極而在無極。朱子主張是儒家義理，象山則認爲雖有道家思想。

未也。」<sup>21</sup>朱陸兩人學問的差異，早為當時學界所熟知，所以才出現呂伯恭（祖謙，1137-1181）邀集眾人欲彌合兩人差距的會面<sup>22</sup>。淳熙二年（1175）三月，伯恭先至武夷山下朱子所居住的寒泉精舍，五月兩人同至江西信州鵝湖寺，與陸氏兄弟和江浙文友會面，成就了儒學史上的「鵝湖之會」，會面時的學問路線之爭如下：

鵝湖之會，論及教人。元晦之意，欲令人泛觀博覽，而後歸之約。二陸之意，欲先發明人之本心，而後使之博覽。朱以陸之教人為太簡，陸以朱之教人為支離，此頗不合。先生更欲與元晦辯，以為堯舜之前何書可讀？復齋止之。<sup>23</sup>

此段話有兩個重點：首先是朱陸兩人相互以支離（泛觀博覽）與太簡（發明本心）指責對方（鵝湖之會中，象山有詩云：「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉」<sup>24</sup>）；其次是導致相互指責的源由在於象山主張讀書博覽為後，應當先「發明本心」（所謂「堯舜之前，何書可讀？」乃是以發明本心為重點），朱子則以博覽為先。關鍵是在第二點。象山其實並未排除泛觀博覽式的讀書，只是以為先需分辨「先後」，然而象山的「先後」其實是「本末」之意（用朱子的語言則是「輕重」）。發明本心之「先」，乃是因為此發明同時意謂著「本」或「重」。關於「本末」，可見象山的下列言辭：

凡物必有本末。且如就樹木觀之，則其根本必差大。吾之教人，大概使其本常重，不為末所累。<sup>25</sup>

按「物有本末」語出《大學》首章「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」。其「物」指的是格、致、誠、正、修、齊、治、平等八條目，八條目有本末之別，而此物之「本末」同時對稱於事之「終始」，而要能切近於道，則須知事物之「先後」。換言之，本末、終始與先後的關係在《大學》是彼此涵攝的：

<sup>21</sup> 陸象山著，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷 36，頁 491。

<sup>22</sup> 由「朱陸異同」導致的「和會朱陸」，乃是宋代以降儒學發展史上的重要論題。這個理學論題之辯始自宋代朱陸在世，至明代王陽明「朱子晚年定論」出而大盛，其後爭議不止，至當代鑽研思想與哲學之各家，猶為此主題提出自身的看法。其中依據象山不變而朱子早晚或許有異，可析出兩人之間可能有早晚全異、早異晚同與早同晚異等不同結論。當代研究可參考蔡龍九與游騰達的相關著作。

<sup>23</sup> 陸象山著，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷 36，頁 491。

<sup>24</sup> 同前註，卷 34，頁 427。記載中還說：「舉詩至此，元晦失色。……翌日〔朱、呂〕二公商量數十折議論來，〔象山〕莫不悉破其說。」（頁 427-428）

<sup>25</sup> 同前註，頁 407。

「本」即須「始」與「先」（格物致知是本、始與先）。象山前引文以樹木爲喻，只是談「本末」而未論及「先後」與「終始」。再看一段涉及讀書之方，此段有進一步的說明：

書契既造，文字日多，六經既作，傳註日繁，其勢然也。苟得其實，本末始終，較然甚明。知所先後，則是非邪正知所擇矣。雖多且繁，非以爲病，祇以爲益。不得其實而蔽於其末，則非以爲益，祇以爲病。<sup>26</sup>

依此段而論，雖是兼談「本末」與「先後」，但偏向以「本末」確定「先後」（攝先後於本末）：即讀書解經時，應知其「實」之所在（此爲本），斷不能受傳註之繁複所蔽而反受其害（此爲末）。按象山所謂之「實」，既指經文之宗旨、要領，又是指本心，而「經文宗旨」要領乃受「本心發皇」所規定（詳見下文）。依此而論，象山的爲學順序與《大學》的八條目順序有所不同。

至於朱子一方，則是遵循《大學》規模的。其言博與約，語出《論語·雍也》的「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」其《論語集注》云：「君子學欲其博，故於文無不考；守欲其要，故其動必以禮。如此，則可以不背於道矣。」注中又引伊川的解釋：「博學於文而不約之以禮，必至於汗漫。博學矣，又能守禮而由於規矩，則亦可以不畔道矣。」<sup>27</sup>觀朱子注文及其中所引伊川之言詞，意思可以落在「知行」的關係來解釋：先是博學之知，之後又須在行動時以「禮」約束博文之所得。大致而論，這是朱子「知先行後」命題的發揮。關於朱子的「知行觀」，最常爲人引用的是下列文字：「知行常相須，如目無足不行，足無目不見。論先後，知爲先；論輕重，行爲重。」<sup>28</sup>歸納起來，「知行相須」、「知先行後」與「知輕行重」是三個關鍵命題。但在鵝湖的辯論中，朱子並未凸顯「相須」與「輕重」，而是通過「博」與「約」把焦點集中在爲學順序上的「先後」，這就稍微模糊了他與陸氏兄弟的對話線索（若能凸顯先後與輕重的差異，至少不會引來雙方的劇烈爭辯）。而象山兄弟似乎也失之於意氣，他們不會不明瞭博與約的問題，朱子的博覽其實指的即是博學。關於博學，象山即曾如此回答李伯敏：

博學、審問、慎思、明辨、篤行，博學在先，力行在後。吾友學未博，焉

<sup>26</sup> 陸象山著，鍾哲點校：《贈二趙》，同前註，卷20，頁245。

<sup>27</sup> 朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），頁91。

<sup>28</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，卷9，頁148。

知所行者是當爲？是不當爲。<sup>29</sup>

循上述所言，象山也承認先博學，後力行的「知先行後」命題，他並不否認博學的重要，但此並非象山的經常性教法。他的慣常訓示是把問題意識具焦於本心，所以對伯敏的另一詢問才有如下的回應：

伯敏云：「如何樣格物？」先生云：「研究物理。」伯敏云：「天下萬物不勝其繁，如何盡研究得？」先生云：「萬物皆備於我，只要明理。」<sup>30</sup>

象山回答格物的內容，與伊川、朱子的旨趣有頗大差異。後者面對「萬物不勝其繁，如何盡研究得」之類的疑惑，標準的回應是「積累而貫通」，切入點首先落在外，並由外通逐漸內通；象山則是直接言「萬物皆備於我」，以內指揮外。照象山的兩段回答來看，他同樣承認程朱的「知先行後」，但這種承認是消極的，積極而關鍵之處在於「備於我之本心」，此乃根本大法。若把象山在上述兩段中回答李伯敏所言的「先博學，後力行」與「萬物皆備於我」等兩命題合觀，則「先知後行」亦必須由「本心」（我）所節制。依此，朱子所言之知行的先與後，皆只能歸在本末（輕重）之「末」，本心之「本」才是象山的關切所在。象山的爲學順序是：本心、博學、力行。

真正說來，雙方的爭辯是出於「先後」一詞的指涉有別。首先，象山的「先」是指本心爲重（本），以重（本）爲先；朱子的「先」則是以博學爲先，以力行之重爲後。其次，朱子的「輕重」與象山的輕重（本末），內容也不相同。象山以爲「本」（重）的我之心乃是統治博覽、博學的軌約原則（借用牟先生解釋康德的術語來看，即是本體的軌約性爲本，經文知識的構造性爲末）。如此說來，象山（二陸）固然彰顯了自家「以本心統治知識」（統治有助於發明本心，擴充生命的倫理知識）的立場，卻在鵝湖之會中將朱子論博與約的「先後」把捉爲「本末」，而且又錯以字詞相同，涵義不同的「先後」之詞（應爲本末）回應朱子的「先後」。而朱子出於「以知識奠基道德行動」（通過以有助於認清實踐情境的倫理知識甚至普遍知識以奠基道德行動的合理性）的立場，同樣也誤解了二陸兄弟，把他們實際上的本末（輕重）之意誤爲先後，實則他自己亦可用「輕重」回應二陸的「本末」。綜合言之，二陸在鵝湖之會所言的「先後」其實是「本末」之意，朱子則是以「先後」（知先行後）來對抗二陸的「本末」（發

<sup>29</sup> 陸象山著，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷35，頁443。

<sup>30</sup> 同前註，頁440。

明本心爲本，泛觀博覽爲末）。但誠如前文所述，朱子並未忽略知行的本末輕重，儘管他更強調先後。

對比於象山強調的發明本心，朱子則以讀書爲先。朱子的「泛觀博覽」乃是奠基於其繼承伊川「格物致知」的爲學進路。「格物致知」主張窮盡事事物物之理，只是理學家根本不可能窮格所有的事物，因而以書籍爲對象的「讀書窮理」自然成爲最重要的法門，「泛觀博覽」所指的就是典籍書冊及其中陳述之義理。但對象山來說，此一讀書格物的進路若在順序上爲「先」（其實爲「本」），則道德實踐上難免陷入本末倒置的危機，「發明本心」正是對這種危機的當頭棒喝；若照朱子教法而「泛觀博覽」，則堯舜之前沒有書籍文字，彼時之人豈非即不用爲學做工夫？只是前引文出自〈象山年譜〉，朱子是否真的因爲「復齋止之」而對「堯舜之前，何書可讀」之語一無所悉，吾人不得而知，但朱子（象山亦同）應當不會同意堯舜之前即無需爲學做人。因此對「無書時期之人何以憑藉？」而反顯本心的重要性，朱子確實很難回應。或許我們可以如此替朱子回應：「讀書窮理」不過是「格物窮理」之一環，泛觀博覽的對象亦可包含事事物物。上古之人固然無書可讀，但亦須「格物」而窮其理；有書可讀自然可「讀書窮理」，無書可讀或不識字則應「格物窮理」。聖賢之後既然已有經典問世，而經典的內容又涉及常理常道，捨經典不讀豈不可惜？況且倫理事務之複雜，並非簡單到些許指點便能明瞭，其間涉及政治社會與宗教信仰之種種尤其需要反覆思量<sup>31</sup>。而象山之所以能在白鹿洞書院登講席而使「聽者莫不悚然動心焉」，難道不是因爲他自己識字甚且「泛觀博覽」而後才能歸之於「約」？至於不識字（象山：「若某則不識一箇字，亦須還我堂堂地做箇人」<sup>32</sup>），朱子亦可同樣依循「格物」法門以資應對（例如可就日常生活之種種進行反省）。簡言之，回應「堯舜之前何書可讀」實無須只對之以「書籍」。

<sup>31</sup> 這個問題的深化即涉及「道德」與「知識」之間的糾葛，明代王陽明的「知行合一」之論，也是針對此而發。簡單來說，只以知識（認識論）的方式講道德，固然容易導致牟先生所謂的「道德的他律」，然而從本心（象山）或良知（陽明）的角度出發，道德主體能夠決定的只是讓那與其自身意念同一的行爲不被私欲所阻隔，而不能決定情境的複雜性。若要求進一步掌握現實情境之複雜與由之引發的諸多阻礙，即必須具備知識。以此觀陽明的「知行合一」與朱子的「知先行後」，兩方的知行內容是不相同的，前者是分析的（行涵攝於一念良知之中），後者是綜和的（先致知、後力行）。相關說明亦可參見拙作：〈王陽明論知行：一個詮釋倫理學的解讀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》總第 16 期（2011 年 12 月），頁 205-235。

<sup>32</sup> 陸象山著，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷 35，頁 447。

但象山非真的不重視讀書。鵝湖論辯中，象山兄弟固然反對泛觀博覽式的讀書窮理而重發明本心，然而象山自己仍然明白讀書的重要性，而且他也讓弟子讀書，否則光憑幾句發明本心，不可能吸引追隨者。對象山而言，本末是相對的，在「末」的範圍中另有其「本與末」可言，讀書窮理在為學的進程上仍然重要。象山對彼時學界以「不讀書」來指責他甚為厭惡，彷彿他只會空說本心而不知聖賢經意。他對自己勤奮讀書的情形自辯道：

某從來勤理會，長兄每四更一點起時，只見某在看書，或檢書，或默坐。

常說與子姪，以為勤，他人莫及。今人却言某懶，不曾去理會，好笑。<sup>33</sup>爲了讀書而甚早起床，當然不會排斥讀書。語末的「却言某懶」、「好笑」云云，很能看出象山對朱子一派散播謠言的不平心情。至於支持弟子讀書方面，象山也舉出例子：

人謂某不教人讀書，如敏求前日來問某下手處，某教他讀〈旅獒〉、〈太甲〉、〈告子〉「牛山之木以下」，何嘗不讀書來？只是比他人讀得別些子。<sup>34</sup>

這裏的人與他人，或許指的就是朱子及其門人。此段也是象山藉著對弟子的教誨來反駁他人的指控。

依上所述，象山在自身勤奮之外，不僅沒有禁止，還很鼓勵學生讀書，哪裏是朱子一派所指責的那般不堪<sup>35</sup>。前文引用象山關於博學的言論，也可說明這一點。事實上，哪個理學家會排斥讀書問學？不讀書又如何教導學生？只是象山的夫子自辯並不影響他與朱子在「根本大法」上的差異。原則上來說，「泛觀博覽」與「發明本心」以及「支離」與「太簡」的指責，顯示的確實是「以本心統治知識」與「以知識奠基道德行動」兩套區別甚大的「倫理教法」。

有趣的是，朱子曾嘗試調解，象山則堅持不讓。調解與堅持的議題轉為兩人對「尊德性」與「道問學」的爭論。「尊德性」、「道問學」兩詞語出《中庸》二十七章：「故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。溫故而知新，敦厚以崇禮。」君子將「尊德性」與「道問學」並舉，朱子則以它們來分判自己與象山的為學風格，並以「道問學」自許：

<sup>33</sup> 同前註，頁 463。

<sup>34</sup> 同前註，頁 446。

<sup>35</sup> 關於象山論讀書以及朱子的指責，也可參考吳雪英：〈象山論讀書〉，見張立文、福田殖主編：《走向世界的陸象山心學》，頁 556-564。

大抵子思以來，教人之法惟以尊德性、道問學兩事爲用力之要。今子靜所說，專是尊德性之事，而熹平日所論，却是問學上多了。所以爲彼學者多持守可觀，而看得義理全不子細，又別說一種杜撰道理遮蓋，不肯放下。而熹自覺雖於義理上不敢亂說，却於緊要爲己爲人上多不得力，今當反身用力，去短集長，庶幾不墮一邊耳。<sup>36</sup>

這段文字首先如《中庸》一般將兩者並舉，其次以此區別自己與象山，再其次責備學者（或許也暗諷象山及其門人）看書不仔細而杜撰道理，最後主張應「去短集長」，而「去短集長」也可周全地解釋爲回到《中庸》的「兼重」兩者。（朱子這一段包含自省在內的文字，其實也合於自己「先知後行」與「知輕行重」的要旨，但他更強調先後）。象山得知朱子的用意之後，毫不留情地反駁道：

觀此，則是元晦欲去兩短，合兩長。然吾以爲不可，既不知尊德性，焉有所謂道問學？<sup>37</sup>

象山或許沒有直接讀到朱子的原書函，只是認爲「去短合長」乃不分本末之見，實則應當是以「尊德性」爲重、爲本，而「道問學」則只能作爲輔助。象山這段文字的脈絡，根據〈象山語錄〉的記載乃是「朱元晦曾作書與學者云：『陸子靜專以尊德性誨人，故游其門者多踐履之士，然於道問學處欠了。某教人豈不是道問學處多了些子，故游某之門者踐履多不及之。』」<sup>38</sup>朱子所謂的短長，乃是以爲自身長於問學，短於踐履，象山則反之（若照象山對他人評其不讀書的反駁而論，象山自認並不短於問學）。

單從這幾段文字來看，象山確實佔理，因爲朱子似乎只是談兼重而未如象山一般點出本末之旨。但朱子並非只有兼重之舉，此可見諸朱子的另一段師生問答：

問「尊德性而道問學」一段。曰：「此本是兩事，細分則有十事。其實只兩事，兩事又只一事。只是箇『尊德性』，却將箇『尊德性』來『道問學』，所以說『尊德性而道問學』也。」<sup>39</sup>

引文中的「本是兩事」指的是尊德性與道問學，十事則是指上述《中庸》二十七

<sup>36</sup> [宋]朱熹著，朱傑人等編：《晦庵先生朱文公文集》，卷54，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），第23冊，頁2541。本段文字大體亦記載於〈象山年譜〉四十五歲下（陸象山著，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷36，頁494），可見象山門人甚爲重視。

<sup>37</sup> 陸象山著，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷34，頁400。

<sup>38</sup> 同前註。

<sup>39</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第4冊，卷64，頁1589。

章引文所提及的尊德性、道問學、致廣大、盡精微等項目。此十件事歸根結柢是兩事，而兩事又可劃歸為「尊德性」一事，故使得「尊德性」不僅重於「道問學」，還以綱領的姿態統管其餘九者。依此而論，朱子亦承認「尊德性」的優位性，不過引文中話鋒一轉卻又說「只是箇『尊德性』，却將箇『尊德性』來『道問學』」，亦即要達成尊德性（切己爲重）的目標，還須先落實道問學之功（讀書窮理爲先），否則尊德性勢將落空。換言之，「道問學」扮演了首要工夫的角色，此即通過「先知後行」才能完成「知輕行重」之旨。依此看來，朱子的自責與調和（去短集長）其實並沒有改變基本立場。他不忘替讀書窮理加持，以免全盤輸去，這當然與其基於《大學》規模的「格物窮理」之根本路數有關。而象山說「既不知尊德性，焉有所謂道問學」，在強調「尊德性」之餘，其實也不廢讀書問學，與朱子此處之意不算全然對立，只是有本末之別，此亦符合前文所述象山之「博學爲末，本心發用爲本」的宗旨。

除了鵝湖會面以及「尊德性」與「道問學」的論辯之外，象山對《大學》、《中庸》的解釋也能看出他的立場：

爲學有講明，有踐履。《大學》致知、格物，《中庸》博學、審問、慎思、明辯，《孟子》始條理者智之事，此講明也。《大學》修身、正心，《中庸》篤行之，《孟子》終條理者聖之事，此踐履也。……自《大學》言之，固先乎講明矣。自《中庸》言之：「學之弗能，問之弗知，思之弗得，辯之弗明，則亦何所行哉？」未嘗學問思辯，而曰吾唯篤行之而已，是冥行者也。自《孟子》言之，則事蓋未有無始而有終者。講明之未至，而徒恃其能力行，是猶射者不習於教法之巧，而徒恃其有力，謂吾能至於百步之外，而不計其未嘗中也。<sup>40</sup>

講明、致知、博學、始條理皆算是「知」，踐履、修身、篤行與終條理則是「行」。先有學問思辯之知，才有篤實之行。知行兼顧且有先後之別，可見象山也注重讀書講明義理。依「知行先後」的問題意識來看，也可以說表現了一個類似程朱的主智主義立場。這個立場同樣強調缺乏學問思辯（知）的行，只是冥行；猶如沒有習得射法技巧（知），徒賴其力而行。有行而無知，乃是沒有道問學之故，因此「知行問題」在此屬於「道問學」的範圍，只是還未提升到「尊德性」與「道問學」的輕重競爭或本末對決。如果是競爭與對決，則在象山來說，

<sup>40</sup> 陸象山著，鍾哲點校：〈與趙詠道〉第二書，《陸九淵集》，卷12，頁160。

道問學最終仍不敵尊德性之優位性。

再舉一例說明道問學的「先知後行」之「知」仍要讓位給尊德性之「志」：在前述象山與伯敏的問答之後，討論焦點又帶回象山自己的學問脈絡，兩人討論如何去除硬把捉，認為當有下手處：「〔象山云：〕『只此一事是當為不當為。當為底一件大事不肯做，更說甚底？某平日與老兄說底話，想都忘了。』伯敏云：『先生常語以求放心、立志，皆歷歷可記。』先生云：『如今正是放其心而不知求也。若果能立，如何到這般田地？』伯敏云：『如何立？』先生云：『立是你立，却問我如何立！若立得住，何須把捉？』」<sup>41</sup>與其把捉放失之心，應反過來先「立志」，「立志」則無放失之心，此即象山所指當為的大事。依此看來，「道問學」（先博學，後篤行的先知後行）的路數最終還是受「尊德性」的規定與要求所節制。

「尊德性」與「道問學」或「發明本心」與「泛觀博覽」的差異，乃是兩種基本教法或進路的競爭。前文已說明：朱陸兩人皆贊成「知先行後」，也都承認博學之知為輕（末），但象山以「本末」確定「先後」，朱子則看重「為學次第」多過「輕重」。在象山來說，本心是道德實踐的基礎，未讀書窮理固然可能導致冥行，但此讀書窮理的「認知原則」不過是驥尾於「本體原則」而已。換言之，「本心命題」（本體原則）才是象山真正重視的「倫理教法」。在朱子而論，力行乃是奠基於格物（讀書）窮理，他的專注點始終在於義理知識的求取，只要能「真知」、「深知」義理，即能避免冥行。

就倫理實踐的真切涵意而言，象山的教法是比較佔優勢的，因為它是從純粹善性的「道德主體」出發，以德性主體之發用為宗旨。牟宗三先生曾將康德關於自律 (Autonomie) 與他律 (Heteronomie) 的區分帶入儒學的研究當中，不過學界對此已多有討論，在此只簡單援用牟先生的解釋體系加以說明。以康德的術語來說，象山的尊德性以發明本心啓迪學生，成就的是一種「道德的自律」，即實踐理性（在象山即是本心）獨立於所有外在條件（即獨立於對各種幸福的追求）而能自我決定與自我立法，依此而行的道德行為才具有真正的道德性 (Moralität)。反之，朱子的道問學則是以書冊典籍中的聖人教誨與訓誡為依據，依此而行所成就的是一種「道德的他律」，即道德行為受到各種外在因素的影響（例如由經典或聖人而來的權威感）而表現出理性的無法自我做主，即使此類行為表面上是一

<sup>41</sup> 同前註，卷 35，頁 443。

善行，但仍只是具有合法性 (Legalität) 而不具道德性。更何況朱子在其「中和新說」出現後，氣動而理不動的形上學性格益發強烈，而在主體性格上逐漸主張主體之心為氣之靈、理與氣之合<sup>42</sup>，又繼承程伊川之強調為學與修養相搭配的「涵養須用敬，進學則在致知」<sup>43</sup>，而使得外在因素對行為主體（氣心）的影響益形擴大。

從以上的說明得知，倫理學的「教法」須與「主體」內容連結在一起，在此吾人可以「倒反」地假設教法與主體的搭配：以心為「氣之靈」者，卻主張尊德性；而以「本心即理」者，則強調道問學。如此假想中的前者所尊的德性追根究柢不過是氣之靈者，但即使是靈，也無法由其本質自我立法，而須得藉助於外（「氣」須與外於氣之「理」結合才可能為靈）；而假想中的後者則日日窮格書中之理，其本心卻可能只是沈寂而未能奮起充擴，其倚賴道問學的外緣力量不具備道德實踐的必然性，充其量只能作為輔助手段。從這種倒轉的假想情況來看，即使是遵循尊德性的教法，仍可能因為主體的氣化性格而成為道德的他律；而道問學優先下的本心雖是德性主體，但仍會因著教法的本末而無從施力。換言之，倫理「教法」的有效與否其實倚賴於實踐「主體」的性格，尊德性須得配之以本心即理才有自律可言，而道問學與氣化心體的結合則只能成就道德的他律。

以上陳述了象山繼承孟子本心學脈所展示的基本為學進路。其中無分解、無系統相的指點方式，配合上以充擴心體的本體工夫來主導讀書工夫，對繁複糾纏的儒學經典及其義理往往有點撥之功。這種為學進路與教法，在鵝湖之會後正式點燃他與朱子的路線之爭。「尊德性」與「道問學」可視為此場爭辯的兩個重要標誌，再加上雙方對主體（心）的不同理解，便使得兩者的義理相貌呈現康德所謂的自律與他律性格。有意思的是，朱陸的這種為學教法與主體性格所展現之他律與自律的「倫理學異同」，在經典的閱讀與詮釋上，卻帶來了一番轉向，此即

<sup>42</sup> 俱見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，卷5，頁85。某位審查人認為：有學者提出有別於牟先生的解讀方式，認為朱子不只是抽象地認知理，而是心在明理時也已漸漸變化心氣，使心如理，故最後明理的心亦可是本心。按朱子的心論確實是有轉變的，中和新舊說即是明證。本文並無涉入論爭的規劃，而只是順著牟先生的解析展開一個倫理學與詮釋學的交涉可能性，並由此說明自律與他律在兩學科的翻轉。但本文在此亦可簡單表示如下看法：變化心氣及使心如理，即表示此心非象山的本心，其根本性格並不是理。即使通過變化心氣，也不能改變此性格。

<sup>43</sup> 程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷18，《二程集》（北京：中華書局，2004年），上冊，頁188。

「詮釋學的自律」（朱子）與「詮釋學的他律」（象山）。爲了區分倫理學與詮釋學上的術語之別，本文將這種詮釋學的自律與他律稱爲「自主」與「依他」。本人曾在不少文章中，對這兩套術語的定義與使用做了相當多的說明，在此僅簡述如下。

道問學的倫理學進路強調讀書窮理，並以闡明經義做爲優先順序（解文義以明義理，明義理方能力行），因此其「倫理學他律」會轉爲「詮釋學自主（自律）」（意義自主）。尊德性的倫理學進路則強調發明本心（本與重），讀書講明義理雖然亦是先行工夫，但它不過是輔助性者（末與輕）。此導致象山在講經、解經的教法立場上，主張以「本體原則」領導讀書時的「認識原則」，以本心體證之綱領解讀經義，故可能輕忽語脈之文義細節。其「倫理學自律」在解經活動中傾向於「詮釋學依他（他律）」（文本意義依賴於本心的規定，而非翔實地落在文脈之中理解）。此外，本人也在他文（分析德國詮釋學的發展<sup>44</sup>，以及對比地探討關於張載的解經論述<sup>45</sup>）中引進「認識論／方法論詮釋學」與「存有論詮釋學」兩組術語，以前者說明將文本理解視爲「對象」並兼及理解「方法」的建構，以後者闡釋把文本理解視爲「與主體生命相聯繫」的觀點。下一節將說明：象山關於「詮釋教法」的論述，其實兼具了「認識論」與「存有論」兩者，此類似於「倫理教法」中的「本體原則」與「認識原則」，而象山解經學的特點同樣在於「存有論」對「認識論」的主導，因而表現出濃厚的詮釋學依他（他律）性格。（特別的是，象山的立場與橫渠甚至伊川、朱子不同，後三人重視理解經義之後的切己，而象山的存有論詮釋教法則偏重以本心之發明做爲理解的前提。）

### 三、詮釋教法中的本體原則及其對認識原則的主導性

象山雖承認「知先行後」原則以避免冥行，但其由本心出發而嚴分本末的立

<sup>44</sup> 拙作：〈從有效性到可能性：伽達默爾的詮釋學轉向〉，收入潘德榮主編：《中西學術視野下的詮釋學：紀念伽達默爾逝世十週年紀念論文集》（合肥：安徽人民出版社，2014年），頁25-36。拙作：〈德國詮釋學的中國化及其相關類型〉，二〇一三年六月二十日臺北中央研究院中國文哲研究所「近代東西思想交流中的傳播者」學術研討會發表之論文。

<sup>45</sup> 拙作：〈張載解經思想：知識論與存有論的綜合〉，收入潘朝陽主編：《跨文化視域下的儒家倫常》（臺北：國立臺灣師範大學出版中心，2012年），下冊，頁543-575。

場，使得他往往告誡為學者不要陷入繁雜瑣碎的文義解釋工作。他教導學生時，總是督促他們要立志、先立其大；又以為讀書解經時須得把握書中的血脈、綱領，不要做過多枝節上的無益聯想；甚至更直指本心，探究本源，以為這才是讀書的要旨。凡此種種皆顯示他重視「本」甚於「知」，由此可言兩點：

（一）倫理教法中之「本體原則」優先於「認識（認知）原則」（及滿足此認識要求的方法論），而在讀書、解經的詮釋教法中，同樣以其「本體原則」來主導——甚至是弱化「認識原則」（儘管象山並未全然取消「認識原則」，且有近似朱子的讀書法言論，詳見後文）。

（二）強化「本體原則」與弱化「認識原則」的表現方式，便是在解經時剪裁文本內容的繁茂枝葉，嘗試整理出簡易的、符合「本體」要求的綱領或要旨。「本體」在解經活動中所扮演者，可以說是解經的「前理解」(Vorverständnis)，此本體所表現的「道德性」有別於海德格、高達美一脈相傳的，在理解的「意向性」中由關切(Sorge)而牽引出的「歷史性」(Geschichtlichkeit)，因而沒有時間向度所涵攝傳統與文化。簡言之，海氏與高氏之詮釋學所展現的前理解是「時間存有論」，象山學問中的前理解則是在倫理本體規定下的「道德存有論」。

先說第一點。依據儒者（包含象山）的典型思維，讀書問學一定要確立方向，此方向便是「志」。讀書人不必然有「志」，求科舉功名甚至虛論浮誇的時風，都可算是沒有志向、志氣的表現。對此象山如此訓誡門人：「士之於道，由乎己之學。然無志則不能學，不學則不知道。故所以致道者在乎學，所以為學者在乎志。」<sup>46</sup>這段話的要點很簡單，就是最後一句所表明的：求道在於為學，為學則在於立志。為學有多種進路，對學習者來說，最熟習的方式不外乎師生就經典的意義進行討論，但讀書講明文義仍不足以滿足志的要求：「學者須是有志。讀書只理會文義，便是無志。」<sup>47</sup>依此而論，「立志」與「文義理解」之間瀰漫著一股張力與對決的氣氛，以至於只耽溺於文義者便喪失理想。

象山的態度是不錯的。其實何止是讀書為學，從事於任何事務時都應當帶有某種程度的理想與志向，問題是這種理想或志向是否致力於此事務之完成，抑或是以此事務為手段。例如理解經典內容之志向是「更好地為人」，但也不排除學者須有「更好地理解」文義的用心，關鍵在於儒者的「為人志向」與「理解要

<sup>46</sup> 陸象山著，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷21，頁264。

<sup>47</sup> 同前註，卷35，頁432。標點略有更動。

求」之間是否能維持某種平衡，即如何給理解文義的要求騰出一定的空間以完成其「知識的客觀化」。如果不能合理地讓出這種空間並保持平衡，即有可能因著其志向的過度要求而干擾對經義的理解。而且這種過度的表現，極可能壓抑文本內容中貌似無益於彰顯志氣之枝葉藤蔓的恣意生長，並以堅強的意志配合簡單直截的「綱領」而強力切入文本的內容理解之中。

由此就進入前述的第二點。象山認為：「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。」<sup>48</sup>簡單來說，這段話就是要求抓重點、講要旨。其中固然有先文義、後意旨的順序，但把文義理解的奠基工作視為兒童之學，不僅直批朱子，而且暗含輕忽之意。如果配合前引文所說的「讀書只理會文義，便是無志」來看，立志與經文要旨之間，必然有一種基於本心主體而來的內在聯繫。此類意旨便是文本之血脈、大綱、頭緒、要會、要領等概念。如血脈：「今之學者讀書，只是解字，更不求血脉。且如情、性、心、才，都只是一般物事，言偶不同耳。」<sup>49</sup>大綱：「大綱提掇來，細細理會去，如魚龍遊於江海之中，沛然無礙。」<sup>50</sup>頭緒：「失了頭緒，不是助長，便是忘了，所以做主不得。」<sup>51</sup>要會：「據要會以觀方來。」<sup>52</sup>要領：「〈大禹謨〉一篇要領，只在『克艱』兩字上。」<sup>53</sup>重視要旨、大綱、血脈等，乃是讀書時的通則，理學家甚至一切的理解者之間並無本質的差異可言，問題是：要旨或綱領如何獲得？是在文義的理解過程中逐步清理出來，還是在文義理解之前的先行主導？這兩者似乎皆有可能，不過對象山來說，還是以後者的可能性較大，對此可參看象山如何解釋《論語》：

《論語》中多有無頭柄的說話，如「知及之，仁不能守之」之類，不知所及，所守者何事；如「學而時習之」，不知時習者何事。非學有本領，未易讀也。苟學有本領，則知之所及者，及此也；仁之所守者，守此也；時習之，習此也。說者說此，樂者樂此。如高屋之上建瓴水矣。學苟知本，六經皆我註腳。<sup>54</sup>

<sup>48</sup> 同前註。

<sup>49</sup> 同前註，頁 444。在此可以比對朱子對相同概念的解釋。

<sup>50</sup> 同前註，頁 434。

<sup>51</sup> 同前註，頁 435。

<sup>52</sup> 同前註，頁 434。

<sup>53</sup> 同前註，頁 432。

<sup>54</sup> 同前註，卷 34，頁 395。

「知及之，仁不能守之」語出《論語·衛靈公》，「學而時習之」則出自〈學而〉篇。依象山之見，《論語》中並未清楚解釋所及、所守、所習者為何，所以是沒來頭、無根據的「無頭柄」。如何面對無頭脫柄的經文，即顯示詮釋者的立場。若依朱子，經文即使無頭柄（雖然他並不覺得如此），也要盡力說出個道理，如對「知及之，仁不能守之」的注文是「知足以知此理，而私欲間之，則無以有之於身矣」，有私欲即非（真）知，無私欲即可守知。從態度上來說，朱子是「竭力尋求頭柄」，象山則以「本領」來面對無頭柄，而且是「以本領作為頭柄」<sup>55</sup>。特別的是，這種「本領」不是文義理解過程中逐步發展出來者，而是反求本心、本源，所以最後才會以「學苟知本，六經皆我註腳」作為結束語<sup>56</sup>。學習者應以反求本心才能掌握理解經籍之要旨、本領，在此本領的籠罩之下，六經的實際內容即成為此心（我）之註腳。這段文字並不是不負責任的任意解釋，而是充分表現了象山的教法：立志、先立其大式的「尊德性」要求，落實為掌握綱領、意旨的詮釋原則而支配了整個理解過程，也表現了「尊德性」如何在經典詮釋中具體地統治「道問學」。

除了「六經皆我註腳」之外，象山〈語錄〉中還有一條著名的段落與此有關：

或問先生何不著書？對曰：「六經註我，〔因而〕我註六經。韓退之是倒做，蓋欲因學文而學道。」<sup>57</sup>

此段引文中的兩個「我」，涵義略有滑轉。「六經註我」的重點在於「本心之我」而不在六經，依序而來的「我註六經」則是指「本心之我」在註釋六經。然而由於「本心之我」在註釋過程中帶有極強的詮釋性格，所以此「我」其實更近於「詮釋之我」。這種語意上的滑轉即表現在「學文」與「學道」的類比區分：「我註六經」是學文，「六經註我」是學道，學道者的主體性格是倫理的，學文者的主體則傾向於理解、詮釋的性格。依象山之意，「六經註我」為先、為本，

<sup>55</sup> 朱子之「知理去私欲」與象山之以「本」來知、守、習，其實都介入了哲學家自身的哲學理論而無關《論語》的文脈。但此處是就基本的詮釋態度與教法而論，與實際的解釋是否貼切無關。

<sup>56</sup> 楊祖漢指出，象山解釋經文的本心學進路是基於其孟子學，即先興發本心以求對古人的文字義理有相應的理解，特別是理解孟子時最為恰當。參見楊祖漢：〈心學的經典詮釋〉，《興大中文學報》第21期（2007年6月），總頁65。又，心學家未進行字義訓詁，其實是「本著對心體的體悟印證在經典」（總頁67）。

<sup>57</sup> 陸象山著，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷34，頁399。

「我註六經」爲後、爲末，意指所有的經典詮釋皆必須先確立本心本源。學道是本與目的，學文則是末與手段，韓愈欲因學文而學道，當然就顛倒了順序（應是爲學道而學文）。

按「六經註我」是接著「何不著書」而來，如果以著書與否觀之，似乎和讀書解經無關，即使加上韓愈學道的「我註六經」，六經與我也不必然進入一種詮釋學的關係。有論者即據此認爲「六經註我」與「我註六經」並不是兩條詮釋（或解經）原則，而是著書（我註六經）與不著書（六經註我）的差異，也是心學命題（六經是我心的文字記載），並以爲象山原文應該是「六經當注我，我何注六經」之誤<sup>58</sup>。如此爲象山辯解亦無不可，但應補充兩點：首先，正是因爲象山不以著書（撰述）爲重，所以書籍與他的關係才進入詮釋學的關係；其次，若把「六經註我」與「學苟知本，六經皆我註腳」聯繫在一起，其詮釋學意涵更爲明顯，因爲六經所註之「我」雖然是「德性我」，卻必須落實爲學苟知本的「本」<sup>59</sup>，並在讀書解經的活動中將此「本」轉而展現爲綱領與要旨。換言之，倫理學意識下的本心學強度轉爲詮釋學意識下的「前理解」，從而主導了整個詮釋過程。由於這種「前理解」是源於本心之發皇，故飽含詮釋學的存有論性格。然此又不同於伊川朱子之「先知後行」架構下，以經文理解後進行的切己涵養。本心主導的前理解（象山）與後發於理解的涵養（伊川朱子），實皆具備道德生命的存有論性格，但前者在詮釋學上傾向「語意依他」，後者則是基於「語意自主」之前提。

然而象山的詮釋學態度果真毫無「認識論」與「方法論」的要求？其實查找起來，他也有某些相近於朱子讀書法的語言，如：「讀書之法，須是平平淡淡去看，子細玩味，不可草草。」<sup>60</sup>平淡、子細、玩味都是理學家的慣用語，象山亦然。又：「後生看經書，須着看注疏及先儒解釋，不然，執己見議論，恐入自是之域，便輕視古人。」<sup>61</sup>看注疏及先儒解釋，其實即是讀書的方法論；而對執持

<sup>58</sup> 朱人求：〈正確理解「六經註我，我注六經」〉，收入鄭曉江主編：《六經註我——象山學術及江右思想家研究》（北京：社會科學文獻出版社，2006年），頁283-286。

<sup>59</sup> 楊儒賓即指出：象山將《六經》與心、理的同化，使得《六經》已失去其原有的性格，而這種傾向更徹底地表現在楊簡（慈湖）的〈己易〉一文中。見楊儒賓：〈水月與記籍：理學家如何詮釋經典〉，收入李明輝主編：《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002年），頁183。

<sup>60</sup> 陸象山著，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷35，頁432。

<sup>61</sup> 同前註，頁431。

已見議論的批評，難道不是指向切實理解作者意向（與文本意義）？再看一段較長的說明：

開卷讀書時，整冠肅容，平心定氣。詰訓章句，苟能從容勿迫而諷詠之，其理當自有彰彰者。縱有滯礙，此心未充未明，猶有所滯而然耳，姑舍之以俟他日可也，不必苦思之。苦思則方寸自亂，自蹶其本，失己滯物，終不明白。但能於其所已通曉者，有鞭策之力，涵養之功，使德日以進，業日以修，而此心日充日明，則今日滯礙者，他日必有冰釋理順時矣。如此則讀書之次，亦何適而非思也。如是而思，安得不切近？安得不優游？若固滯於言語之間，欲以失己滯物之智，強探而力索之，非吾之所敢知也。<sup>62</sup>

此段兼說「讀書法」與「修養工夫」。整冠肅容、平心定氣、從容勿迫等語都是讀書過程時能夠彰明義理的法門，也有涵養之功，可以讓人在經意的薰陶下「德日以進，業日以修」。換言之，讀書活動並不只是單純的文義與義理的理解問題，它本身即是身心修持的重要法門。

依上所述，象山也提出了近似朱子的「讀書法」，問題在於諸教法之間的比重與差異，以及在理學家的評斷與擇取中扮演的角色。他的讀書法既有認識論及方法論的意涵，亦飽含理解者「切己式的身心修練」，這些皆與伊川朱子的論述無異。然而諸「教法」之間具有原則的競爭強度，此即要求能「優先而普遍」地加以運用，這與理學家個人的為學方式或對學生之隨時的指點語不能混在一起。平淡玩味、不持己見與從容勿迫等讀書態度，對象山而言都只是輔助式的「次要教法」，無法與具有優先性之「首要教法」的「發明本心」相抗衡，否則象山絕不會在鵝湖之會中指責朱子為「支離」，也不會躍躍欲試地想提出「堯舜之前，何書可讀？」的反駁語。相對於伊川朱子大量的讀書法與認識論語言，象山固然少了許多，但並非沒有。然而也正因為數量上較少的關係，才使得他在經典詮釋與理解的論述上，呈現一種「存有論為主，認識論為輔」的面貌（主與輔亦可視為本與末），甚至可說是「存有論主導認識論」。此種由存有論化身為前理解的主導性格，特別容易強力切入文本，並將經文化為簡單直截的根本、綱領與要旨而忽略其文脈細節。對於興發主體的實踐來說，象山的詮釋教法尤其具有成效，然而對經文的理解而言，則有化約與嫁接的可能。

<sup>62</sup> 陸象山著，鍾哲點校：〈與劉深父〉，同前註，卷3，頁34-35。

#### 四、結語

以上的討論，可以從兩點加以省思。

(一) 從「教法」的角度來說：朱子與象山提出之「道問學」與「尊德性」的優先性之爭，對他們學思理路的分判而言是很好的說明。朱陸都不否認兼及兩者，重點在於優次的考量。朱子固然想要「去短集長」，象山又何嘗不是藉著讀書之辯來證明自己亦重視道問學。盡管如此，朱子畢竟是先道問學而後尊德性，象山則是尊德性而不廢道問學。象山的「不廢」只是顯示道問學是「次要教法」，而且還不能過於泛觀博覽，尊德性究竟還是「首要教法」。這種「倫理學」的首要與次要順序，在「詮釋學」架構中即逆轉過來，因為「尊德性」會要求解經活動以本心為依歸。然而本心之為道德主體是無法直接進行解經活動的，它必須轉化為詮釋主體（「我」註六經），並在詮釋活動中以道德主體所提點、發皇的倫理內容取代或規定文本的意義內容。這種「教法」容易導致一種簡化的主旨式綱領貫穿文本，無怪乎在朱子眼中，直截而「簡易」的倫理學風即成為「太簡」的詮釋風格。

(二) 不同教法的「分際」：朱子說象山太簡，或許失之偏頗，但若從道問學涵蘊的詮釋學角度來看，「六經註我」與「學苟知本，六經皆我註腳」就是這種簡易教法的結果。這兩個命題及「尊德性」在道德實踐上確實具有甚大的效力與強度，但在文本詮釋上則不能提升到優先的位階，至少也應讓理解的認識論與方法論有其相對的客觀位置。尊德性與道問學各有其統治國度。在倫理國度中是尊德性「統領」道問學，在詮釋與認識國度中則是道問學「先行」於尊德性。一旦跨越了界限，如朱子想以認識論的方式說道德，即可能造成「道德的他律」，而象山以倫理學的方式主導解經，便容易形成「詮釋的他律（依他）」。「不過就詮釋學的角度來說，自主與依他也可以沒有價值的高下之分，如果有判準的話，也只在於某一原則的運用是否符合原先的期待（例如以「六經註我」為指導原則的詮釋活動，是否符合原先對六經義理的理解）。富有對比意味的是，這裏的詮釋學依他性雖然涉及詮釋者的個體性，但並未關連到詮釋者的個人生命史（用海德格、高達美的術語來說，即是詮釋者在生存論意義下的歷史性）。嚴格說來，象山教法透顯出的語意他律固然明確，但由此他律導出的詮釋主體性，仍然是平面的，並未顯示主體的時間化與立體化。原因在於其論述中的詮釋活動乃由倫理思維所籠罩，故而其隱約的詮釋主體也只是道德主體在轉化過程中的一點靈光乍現。

# 陸象山學問的詮釋學性格

林維杰

本文探討陸象山學問的詮釋學性格。主要內容分成三節。第一節指出，象山學問重視啓發性，而此啓發性的重點在於「心即理」命題。第二節則討論象山出席鵝湖之會，並藉著幾個尖銳問題質疑朱熹，從而呈現兩人的學問對比：朱熹是認知原則主導主體原則，象山是認知原則附屬於主體原則。第三節則揭示主體原則的詮釋學向度。象山的倫理學命題「六經皆我註腳」與「六經註我」其實是建立在主體原則：「本心之我」在詮釋學事件中會轉化為「詮釋之我」，而「詮釋之我」在詮釋中往往將經文的複雜性化約為簡單的綱領與要旨而忽略文脈細節。依據以上的討論，我們可以把象山學問視為一種「存有論詮釋學」，並有「詮釋學他律」的傾向。

關鍵詞：鵝湖之會 尊德性與道問學 先後與本末 存有論詮釋學 詮釋學他律

## The Hermeneutical Significance of Lu Xiangshan's Doctrine

LIN Wei-chieh

In this article I examine the hermeneutical significance of Lu Xiangshan's doctrine in three aspects. Firstly, I will demonstrate that Lu's doctrine is premised on the concept that "the mind/heart is the (moral) principle." Secondly, I discuss the so-called Goose Lake Conference, where Lu challenged Zhu Xi with some sharp questions. The argument, at heart, is: "the principle of epistemology" has priority over "the principle of subjectivity" according to Zhu, but for Lu, "the principle of subjectivity" reigns supreme. Thirdly, I explore the hermeneutical dimension of "the principle of subjectivity" to suggest that Lu's famous propositions—"The Six Classics are my footnotes" and "The Six Classics interpret me"—are based on "subjectivity." In other words, the "I as fundamental mind/heart (*benxin*)" will, in the hermeneutical process, transform into the "interpreting I." At this turn, the "interpreting I" will typically render the complexity of the texts into principles and main ideas, sacrificing the textual nuances. To conclude, we understand Lu's teaching as a kind of ontological hermeneutics, which bears the characteristics of heteronomy.

**Keywords:** the Goose Lake Conference "honoring the virtuous nature" and "following the path of inquiry and study" the fundamental and the incidental ontological hermeneutics hermeneutical heteronomy

## 徵引書目

- 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》，北京：中華書局，2003年。
- \_\_\_\_，朱傑人等編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 朱人求：〈正確理解「六經注我，我注六經」〉，收入鄭曉江主編：《六經注我——象山學術及江右思想家研究》，北京：社會科學文獻出版社，2006年。
- 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- 束景南：《朱子大傳》，泉州：福建教育出版社，2000年。
- 林維杰：〈高達美詮釋學中的歷史性教化〉，《揭諦》第11期，2006年6月，頁61-92。
- \_\_\_\_：〈王陽明論知行：一個詮釋倫理學的解讀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》總第16期，2011年12月，頁205-235。
- \_\_\_\_：〈張載解經思想：知識論與存有論的綜合〉，收入潘朝陽主編：《跨文化視域下的儒家倫常》，臺北：國立臺灣師範大學出版中心，2012年。
- \_\_\_\_：〈從有效性到可能性：伽達默爾的詮釋學轉向〉，收入潘德榮主編：《中西學術視野下的詮釋學：紀念伽達默爾逝世十週年紀念論文集》，合肥：安徽人民出版社，2014年。
- 徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，2008年。
- 陳來：《宋明理學》，臺北：洪葉文化事業公司，1994年。
- 陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，臺北：聯經出版事業公司，2004年。
- 陳榮捷：《朱子新探索》，臺北：臺灣學生書局，1988年。
- 陳榮華：〈論羅遜與高達美的教化哲學〉，《揭諦》第24期，2013年1月，頁141-168。
- 程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2004年。
- 楊儒賓：〈水月與記籍：理學家如何詮釋經典〉，收入李明輝主編：《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》，臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002年。
- 楊祖漢：〈心學的經典詮釋〉，《興大中文學報》第21期，2007年6月，頁1-23。
- 福田殖：〈陸九淵心學的特質——生命哲學和庶民性意向〉，收入張立文、福田殖主編：《走向世界的陸象山心學》，北京：人民出版社，2008年。
- 鄧慶平、王小珍：〈「宇宙」觀念與象山思想〉，收入張立文、福田殖主編：《走向世界的陸象山心學》，北京：人民出版社，2008年。
- 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，2004年。
- 錢穆：《中國學術思想論叢（五）》，臺北：蘭臺出版社，2000年。
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

