

学/术/名/著/文/库

陕西师范大学出版社

ZHUXI DE SIVWEI SHIJIE

朱熹

的

思维世界

田浩 著

(Hoyt Cleveland Tillman)

◎ 学 术 名 著 文 库 ◎

田
浩
著

朱熹的思维世界

陕西师范大学出版社

图书代号:SK 246800

图书在版编目(CIP)数据

朱熹的思维世界/田浩著. - 西安:陕西师范大学出版社,2002.8

ISBN 7-5613-2468-5

I.朱… II.田… III.朱熹(1130~1200)-理学-研究 IV.B244.75

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 059044 号

责任编辑 文思齐
封面设计 张卓蕙
责任校对 胡利侠
出版发行 陕西师范大学出版社
社 址 西安市陕西师大 120 信箱(邮政编码:710062)
网 址 <http://www.snuph.com>
经 销 新华书店
印 刷 西安交通大学印刷厂
开 本 850×1168 1/32
印 张 11.625
插 页 4
字 数 262 千
版 次 2002 年 8 月第 1 版
印 次 2002 年 8 月第 1 次
定 价 20.00 元

开户行:光大银行西安南郊支行 账号:0303070-00330004695

读者购书、书店添货或发现印刷装订问题,请与发行科联系、调换。

电 话:(029)5251046(传真) 5233753 5307864

E-mail: if-centre@snuph.com

《学术名著文库》出版前言

“学术乃天下之公器。”自古以来，中国人文学术就以此为学术价值的最高追求，但只有在本世纪的近百年间，各研究领域内的专家学者们相继自觉地奉行“独立之精神，自由之思想”，一方面不断汲取一切外来的先进学说，一方面又不忘记我中华民族的本来地位，在各自的专门研究中，开拓出一条通古今之变，融中西之学，化传统为现代的学术转化路程，才真正使中国人文学术走向世界，使“天下公器”的理想成为现实。这无疑是贯穿 20 世纪中国学术的主线，是世纪之交各学科研究的主题，也是我们策划出版这套文库的主旨。

这套书之所以取名《学术名著文库》，主要因为它所收书籍，(1)均非初刊新作，而是早在海外出版并流行多年、为学界普遍认同确属“一家之言”的纯学术成果；(2)其作者无论是国内外学养深厚的学术界前辈或正当盛年的华人学者，还是真诚热爱并献身于中国文化的西方学

者,皆为长期执教、就职于著名大学或研究机构的纯正知名学人;(3)其治学方法与著述风格虽各有千秋,其一家之言与价值取向虽各有所属,但其学术价值已为学界公认,皆是可供学苑比较研究而又无可替代的有心之作。

这套书今有幸面世,乃是作者、策划者和出版者有缘合作的结果,也是策划者和出版者多年的夙愿。我们热忱希望能继续得到国内外学术界的广泛支持,不断充实这套书的阵容。我们深信,经过十年、二十年的共同努力,这套书将蔚为大观,成为 21 世纪学术出版园地中的精品。

1998 年 8 月

余英时先生序

田浩的《朱熹的思维世界》英文原本出版于1992年。我曾为该书写过一篇简短的“前言”，略述其特色与贡献，以备西方的读者参考。现在这本书的中译本问世，作者也希望我再写一篇“前言”，我觉得义不容辞，欣然接受了这一愉快的任务。但中文本并不仅仅是英文本的单纯翻译，在中译的过程中，作者对原著又进行了扩充和修订，所以呈现在中文读者眼前的，其实是一部更完备、更缜密的新著。正因如此，我这篇“前言”也不能不另起炉灶，而且面对中文的读者，我事实上也必须重新写一篇不同的“前言”。限于时间，这篇“前言”仍然只能是很简短的。

首先我要指出，此书不但是一部思想史的研究，并且注重思想的社会背景，因此也可以说是思想史与社会史交互为用的研究。这和一般哲学史的取径颇有不同，而各有短长，但决无法互相取代。在学术多元化的今天，我们必须尊重不同的研究方式同时并存。我自己的倾向自然是和本书作者比较接近的，但是我也深知思想史与社会史的研究方式有其本身的限制。这种研究的长处是能把思想的发展放在当时的文化、学术、社会、政治等情境中求得了解，因而予读者以既生动又具体的印象；其短处则是稍不经意即容易流入某种方式的化约论以至决定论，使思想的自主性消失在外缘情境之中。本书恰恰发挥了这一研究方式的长处，而避免了它的短处。作者运用史法的圆熟和整体论断的均衡是特别值得赞扬的。

《朱熹的思维世界》事实上是一部南宋道学史。作者在本书中

用“道学”为总持的概念以通贯全部的讨论,这不失为一个明智的抉择。作者认为“理学”一词专指程朱一派的哲学立场,不能用来范罩整个南宋时期;他又指出英文“新儒学”(Neo-Confucianism)之称现在已泛指“宋学”,未免失之过宽。这个“正名”的问题十分紧要,但又确实相当麻烦,很难得到满意的解决。语言虽然是“约定俗成”之事,可是名词的涵义在不断使用之中便会发生或广或狭的变化,例如 Neo-Confucianism 一字,最初正是卜德(Derk Bodde)用来译冯友兰《中国哲学史》下册第十章和第十五章所标“道学”之名的,但却在不知不觉之中扩大了涵义,超出原来“道学”范围了。

“道学”一词更是变化多端,难以董理;作者在此书中则对它的内涵加以明白的规定。作者不取《宋史·道学传》的“道学”观念,因为这是程朱学术变成钦定的“正统”以后的狭义用法。相反的,作者主张回到北宋早期对于“道”和“道学”那种较为宽阔的理解;因此他说道学涉及儒家理论中互相关联的三个层次:(1)哲学思辨,(2)文化价值,(3)现实政论。不但如此,他更明确地指出,现代学人过度醉心于宋代“形而上学”——即第一个层次——的研究,因而不免对其他两个相关的层次有所忽略,这正是我在前面所说的思想史研究和哲学史研究之间的不同。

我很同情作者所采取的立场,只有对“道”和“道学”作广义的解释,才能较好地处理南宋儒学的内部问题,包括它的多样性和实践性。《宋史·道学传》中的程朱“道学”虽然因为正统化的缘故变得狭化和僵化,但朱熹本人对“道”和“道学”的看法仍然保持了早期的阔大的气象。在他所辑《五朝名臣言行录》中,保存了刘彝对于他的老师胡瑗的一个素描:

臣闻圣人之道,有体有用有文:君臣父子、仁义礼乐、历世不可变者,其体也;诗书、史传、子集,垂法后世者,文也;举而措之天下,能润泽其民,归于皇极者,其用也。国家累朝取士,不以体用为本,而尚其声律浮华之词,是以风俗偷薄。臣师瑗

当宝元、明道之间，尤病其失，遂明体用之学以授诸生。夙夜勤瘁二十余年。专切学校，始自苏、湖，终于太学。出其门者无虑二千余人。故今学者明夫圣人体用，以为政教之本，皆臣师之功也。（卷十之二，“安定胡先生”条）

今人征引此节往往从《宋元学案·安定学案》转手，不知其文曾经朱熹编定。程伊川也出于安定门下，他在太学时所写《颜子所好何学论》今仍存文集中。我们可以说程、朱关于“道”和“道学”的见解大概也曾受到胡瑗的启发。作者的三分法自然与胡瑗体、用、文的判划不同，但以范围而论，则不得不说是大体相近。（作者在英文本中曾提到胡瑗的体、用、文，中译本则已略去）

作者把南宋道学史分为四个时期，其着眼点主要在于学术与政治之间的关系。这一分期很有助于读者对于南宋道学的演变过程的认识。根据这一分期，我想提出以下的观察：第一时期（1127～1162年）是南宋道学的准备阶段，但同时也是儒学从北宋转入南宋过渡阶段。北宋时代二程已提出了“道学”的新观念，而且道学的基础也已在周、张、二程手上稳固地建立起来，但是道学在当时仅仅是儒学复兴中的一个旁支，尚未能取得主流的地位。北宋儒学主流其实是王安石所代表的新经学和司马光所代表的新史学。这是熙宁、元祐党争的学术核心之所在，二程在其时并没有太大的社会影响力。即以道学的内部而言，程门高弟对道学的信仰究竟坚定到什么程度，也还是一个值得研究的问题，否则朱熹也不会慨叹他们“下梢都流入禅”了。用当时的话说，道学在北宋还没有“鞭辟入里”。南宋道学的第一期便是为道学的再出发作准备的。

道学真能“鞭辟入里”是第二、第三期的事。这是朱熹、张栻、吕祖谦、陆九渊、陈亮诸巨儒在学术思想上特别活跃的时代。这里所谓“鞭辟入里”并不仅在哲学思辨的层次为然，即在文化价值和政论的层次上也是如此。举一个最明显的例子：二程虽有不少弟

子问学,但并没有正式讲学的机构和组织。程颐退休洛阳时,甚至谢绝门人追随前来。书院成为道学的传播中心是朱熹和陆九渊时代的新发展,如白鹿洞书院和象山书院之类,尤其是道学得以流布天下的关键。若以作者所采取的广义而言,道学在第二、第三期不仅规模宏大,而且创造力也十分旺盛。陈亮所反对的“道学家”是所谓“闭眉合眼,朦胧精神”一流人物,这正代表着最狭义的“道学”的颓波,他决没有把朱熹、陆九渊包括在这种“道学家”之内。相反的,从广阔的观点说,朱、陆等人也未尝不认为陈亮仍是“吾道中人”,否则“道不同不相为谋”,他们之间便不会发生那么热烈的讨论以至争辩了。

第四期始于朱熹身后,下至南宋之亡。道学虽在这个阶段被朝廷尊为正统,但已失去第二、第三期的多彩多姿和蓬勃活力。朱子一家的道学成为政治上的正统思想发生在宋理宗一朝(1225~1164年)。以“理”字为庙号,古今只此一家,这正是因为他“升濂、洛九儒,表章朱熹《四书》……以理学复古帝王之治。”(《宋史·理宗本纪赞》)但事后回顾,这毋宁是一个辛辣的反讽。理宗皇帝不但象征了“理学”的式微,而且也标志了宋朝的衰亡。宋太祖早年咏月,尝有“才到中天万国明”之句,气象万千,一直被看做是宋朝兴起的朕兆。理宗题诗于太祖诗后,竟作“并作南楼一夜凉”的萧瑟语。故元儒刘因题《宋理宗南楼风月横披》之二云:“谁知万古中天月,只办南楼一夜凉。”(《静修集》五,文渊阁《四库全书》影印本)诚可谓慨乎其言之。我觉得刘因的诗句也恰好可以移用于南宋道学的盛衰。道学在朱熹的时代正如“万古中天月”,但到了理宗之世也不免使人生“南楼一夜凉”之感了。

最后,我想谈一谈本书所流露的作者的倾向,以为读者理解之一助。作者是20世纪的美国史学家,他自己的文化价值自然偏向于多元、宽容,而不能接受学术思想之定于一尊。但是作者治史则尊重客观,不以一己的好恶进退古人。现在作者写南宋道学

史,最后必须归结到程朱成为钦定的道学正统,他自己的价值取向和他所处理的历史事实之间恰恰发生了直接的冲突。我相信作者在材料的取舍和组织方面必不免因此而大费斟酌。本书不列朱熹为专章,而每一章都有朱熹,其原因之一也许便是要避开道学正统问题的困扰。这样的处理方式若在哲学史论述中自有商榷的余地,但在以呈现南宋“思维世界”为主题的思想史研究中,却不失为别开生面。作者对朱熹的历史地位和尊重是无可置疑的,但是他自己的价值取向则在有意无意之间阻止了他把朱熹推向道学正统的位置。在南宋时代,朱熹代表了道学中的主流,这是无可否认、也不必否认的历史事实,本书充分地揭示了这一客观的事实,但正统则是权力结构的产物,这是作者所不肯认同的。承认主流而不认同正统,作者的自由主义的立场在这里表现得十分明朗。

在作者所处理的几位南宋儒学大师中,我发现他对于吕祖谦最具有同情的了解。这可能是由于吕祖谦代表了宽容、开放和多元的一种儒家典型。吕祖谦无论对于朱熹、陆九渊或陈亮都表现出十分宽容的精神,朱、陆的鹅湖之会也是他一手安排的。更有趣的是,作者特别引了吕祖谦“善未易明,理未易察”的话来证明他的“包容倾向”,但是作者似乎并不知道这句名言是中国自由主义者胡适曾经大力宣扬过的。作者和胡适不谋而合,特别欣赏这句话,正因他们的价值取向基本上是相近的。历史的客观和历史家的主观是相反相成的,历史在每一个时代都必须重新研究、重新撰写,这是因为史学工作不仅是已往事实的重建,而且也是当前意义的创新。

1996年3月15日序于普林斯顿

谢 辞

“知人论事”实为史学家最大的乐趣。我在钻研南宋道学的过程中,经由“观其书,知其人”,尝试重建一个活生生的义理传统。

宋代的思想人物虽然与我生处的时代与文化,距离相当遥远,但体会他们面临的世界、了解他们的困境,依然是我锲而不舍追求的目标。拙著试图以比较开阔的视野回溯往事,希望能够陈述、解释南宋思想家的历史脉络与文化意义。这一阶段的思想变化,对日后的中国文化、哲学及政治发展都影响甚巨。即使我对朱熹的思维世界的理解可能有所偏差,本书仍然以尽求周全的态度,交代朱熹以及其同时人物的历史、社会与文化的脉络。

由于翻译撰写本书的中文稿,我有机会扩充及修订英文原著对南宋道学的认识;这次重新阅读南宋思想的史料,使我能够提供一项比英文旧著更详尽、更精谨的论述,并且进一步发挥、澄清原来的论证。

本书得以完成必须感谢许多散布各地的老师、同事及友人,他们不仅给我必要的鼓励,并且使我对中国思想与文化的理解更加丰富。虽然难以一一致谢,我仍然必须提及以下几位特别协助本书的朋友。首先,我得感谢余英时教授在 1992 年为英文原著写作前言,现在又为中文版再写一篇前言,使本书生色不少。以前在亚历桑纳州立大学(Arizona State University)读书的牛朴、冀小斌先生为我翻译最初的草稿;黄进兴、池胜昌、黄明理、俞宗宪、程一凡及刘景修先生提供许多修改草稿的宝贵意见。池胜昌先生从纽泽西(New Jersey)来到亚历桑纳,前后辛勤工作 40 余日,将草稿作

最后的重新修订,不但润饰中文的写作风格,并使译文能够更忠实于我的本意;允晨文化公司的夏国安小姐则负责联络与编辑的作业。他们慷慨的协助与建设性的意见,使本书得以中文的面貌出现。姜长苏先生帮忙通读了西安的校稿。

此外,我必须向美国亚历桑纳州立大学的同事表达谢意。图书馆中文部的武爱华女士帮忙取得许多中文的资料;研究院及历史系提供牛朴、冀小斌两位同学奖学金,使本书的构想得以初步实现。Brian Foster 与 Noel Stowe 两位院长,以及 Retha Warnicke、Robert Trennert、Albert Hurtado 诸位教授的协助亦不可缺。

我也必须感谢妻子宓联卿女士,以及子女田亮、田小梅,他们在我觉得写作此书是一项沉重的负担时,仍然使我感到生活充满乐趣,并且使我的思想能够保持平衡,不致一去不返,迷失在遥远的南宋时代。

今天我若对学术有些许的贡献,必须感谢求学时代诸先生的教诲,与尔后不断的勉励。在中国思想的研究领域里,我尤其受益于余英时及史华慈(Benjamin Schwartz)教授的指导,因此谨将本书呈献给两位敬爱的老师。

目 录

C O N T E N T S

余英时先生序	(1)
谢 辞	(6)
绪 论	(1)

第一部◎第一时期

1127~1162 年	(15)
第一章◎南宋第一代学人:张九成与胡宏	(22)

第二部◎第二时期

1163~1181 年	(37)
第二章◎张栻	(46)
第三章◎朱熹与张栻	(62)
第四章◎吕祖谦	(91)
第五章◎朱熹与吕祖谦	(115)

第三部◎第三时期

1182~1202年	(151)
第六章◎陈亮	(167)
第七章◎朱熹与陈亮	(185)
第八章◎陆九渊	(220)
第九章◎朱熹与陆九渊	(237)

第四部◎第四时期

1202~1279年	(275)
第十章◎朱熹门人与其他道学家	(281)
结语	(302)
参考书目	(315)

绪 论

目前对宋代儒学发展的研究大致仍反映传统中国、日本学者所取得的成果,传统的观点和方法仍占据研究的主导地位,亦即以朱熹(1130~1200年)的道统为主线,将重点放在几个重要的思想家和为数不多的前后学人身上;这种传统的观点可以上溯到元人编纂的《宋史·道学传》。这部官修史书为道学界定的范围很狭窄,朱熹在这体系中成为集儒学理论大成的学者,少数的学者如“北宋五子”被当做他的理论先驱,与朱熹同时的陆九渊(象山,1139~1193年)被视做陪衬,13世纪的几位后学则因为推动朝廷支持道学而受到赞扬。蒙古人入主中原以后,在14世纪格外注重朱熹,颁布法令把朱熹的《四书》注释当做科举考试最基本的内容,官修的《宋史》也有专门的“道学”列传讲述朱熹学派的思想、著作和发展。甚至到20世纪初,朱熹依然是儒家正统学说的中心,他的思想影响并扩及日本、朝鲜,成为近代东亚政治文化、传统教育的理论基石;因此当代对南宋儒学的研究大多集中在哲学的诠释或者意识形态的实践,也就不足为怪。这些研究虽然成果斐然,但我们对这时期的道学仍然缺乏一套全面而且系统的看法,本书的目的就是意图填补这个思想史研究的空白,讨论道学思想在南宋时代的发展变化。

本书不将朱熹看成一位超然独立的思想家,而将他的思想发展置于他与同时代学人的关系和交往的背景下考察。这种历史的方法是要补充以朱熹哲学为重点的研究,不是重复过去的研究。本书的目的不是要贬抑朱熹的思想地位,而是把他放回到当时周

遭的学术环境中了解,因为朱熹同时代人的贡献一直被后人所忽视。研究朱熹与当时学者的思想交流,可以使我们对朱熹以及他的思想发展有不同的了解。借用朱熹的话来说,本书要探讨他怎样演变成所谓“吾道”、“斯文”、“醇儒”、“吾党”和“道学”中的代表人物,而这些字眼显然不仅指涉一批具有共同哲学思想的知识分子。

宋代道学是一个广义的学术群体,朱熹只是其中的一员。道学初期的多样化倾向(diversity),随着正统逐步确立,渐渐变得不太明朗,一些重要的道学家在当代学者的研究中已经失去本来的面目。我在1982年出版 *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi* (《功利主义儒家:陈亮对朱熹的挑战》),开始从12世纪的背景观察道学。最近几年学术界对于宋代儒学部分名词的讨论,已经达成一些共识。冯友兰先生(1895~1990年)在1983年要求当代学者讨论宋代儒学时,采用北宋及南宋时期使用的较广义的“道学”一词,而不继续沿用南宋末年以来狭义的“理学”。^① 姜广辉先生在1992年列出更多证据,支持冯先生对宋代道学的见解;^② 可是许多中国学者犹未能避免道学就是理学的看法。最近愈来愈多美国学者开始使用“道学”一词,但令人遗憾的是,部分学者仍然未能明白分辨“道学”与定义十分不明确的“Neo-

① 冯友兰:《略论道学的特点、各称和形式》,收入中国哲学史学会编,《论宋明理学》(杭州:浙江人民出版社,1983年),页37-56。

② 姜广辉:《宋代道学定名缘起》,《中国哲学》(1992年),第15辑,页240-246。

Confucianism”——“理学”、“新儒学”等说法。^① 学术界对宋代儒学的讨论发展到现阶段,需要整体回顾道学的发展历史过程。我们不应该再用传统的眼光来看待南宋这段历史,而要重现它历史发展的过程,以探讨道学群体的思想,我们也不应盲目接受 1340 年代蒙古人统治之下所编修《宋史·道学传》的狭隘观点,而要采取较为开阔的眼界;例如,可以依据早期道学的历史著作《道命录》来考察道学的发展。^② 这种较广阔的观点在 12 世纪的文献中表现得十分明显,所以我使用“道学”概括这个群体从 11 世纪晚期到南宋末叶的发展变化。道学的主要人物间的确有一些根本的哲学分歧,但政治、社会、文化以及其他的纽带将他们紧密地联结在一起;这些纽带的作用比他们的共同理念,其影响力可说毫不逊色。

后面的讨论会更清楚显示,对道的探究产生专有名词“道学”。我认为“宋学”是宋代儒学复兴运动的统称,而“道学”则是“宋学”的一个分支。当代部分学者称“宋学”为“Neo-Confucianism”,可是我会避免使用这个字眼。“道学”不等于程朱哲学(有些学者称“程朱哲学”为“Neo-Confucianism”或“Neo-Confucian orthodoxy”理学正统);但本书要证明宋代道学的范围比程朱的哲学广泛。这个群体由于献身道学的人士努力而日益发展扩大,此群体内外的人逐渐开始使用“道学”来指称这个特别的文化传统和社会群体,它虽然仍然与宋代儒学以及传统儒学的范畴有关,但已经与他们有所

① 关于这个讨论及其哲学的意义,参见拙作“A New Direction in Confucian Scholarship: Approaches to Examining the Differences Between Neo-Confucianism and Tao-hsüeh”, *Philosophy East and West*, 43. 3 (July 1992), p. 455-474;及“The Uses of Neo-Confucianism Revisited,” *Ibid*, 44. 1 (January 1994), pp. 135-142。

② 李心传:《道命录》(百部丛书集成本)。又参见,来可泓:《李心传事迹著作编年》(成都:巴蜀书社,1990年);王德毅:《李心传年谱》,收入《宋史研究集》第9辑,(台北:中华丛书编审委员会,1977年),页513-573。

分别；宋代其他儒生学者较致力于传统的文学、制度和经学的研究。

道学以外的宋儒大致可分为两种。第一种是参与儒学复兴运动的其他“宋学”人士，包括欧阳修(1007~1072年)、王安石(1021~1086年)、苏轼(1036~1101年)等和他们的门人。他们虽然很值得研究，但因为本书仅集中于道学的演变，这里不多论述宋学的其他派别。另外一批学者是在“宋学”的范围外，可以被称作因袭守旧的“世儒”，因为他们似乎没有参与宋代儒学的复兴运动，包括陈公辅(1076~1141年)，林栗(1142年进士)等人，这批南宋儒士曾经使用政治的手段反对或打击道学，所以本书要谈论他们的理由和活动。他们或者认为道学是嘲讽意味浓厚的字眼，有些则根本不喜欢听见这个词。^①北宋末期有些人士使用“道学”一词时，专门指玄学或道教。^②这些说法都不应与宋儒道学人士使用“道学”一词时的推崇语气混为一谈。

道学虽然不像近代的“协会”或“团体”具有严格的组织，但这些专门致力于兴道、传道的儒者还是形成一个“fellowship”。Fellowship 很难翻译成中文，比较类似的字词包括：群体、社群、团体、同道、同志、团契。南宋道学人士有时使用“同志”一词，但它具有太浓厚的现代政治意味。“团契”的意义很接近，可是用法或许太限于基督教的团体。“群体”或“社群”的含义虽然稍嫌冷淡，但可避免现代政治和宗教的联想。我说“群体”是指他们具有关系网络，互相认同，而且自认为与其他的儒生不同。他们共同努力形成

① 孙应时：《烛湖集》(四库全书本)，卷6，页4下-5上。孙应时(1154~1206年)在浙江听到学人使用“道学”讽刺人，不过这个时候比“道学”一词初次出现已经晚了100年。周密(1232~1308年)在《癸辛杂识》(百部丛书集成本)，册中，页4下-5下，也批评过13世纪末期的道学；参见，石田肇：《周密道学》，《东洋史研究》，第49卷第2号(1990年9月)，页25-47。

② 例如，欧阳修：《新唐书》(北京：中华书局，新校标点本)，卷48，页1252-1253。

社会的、政治的,以及文化的纽带,以改进社会政治文化,复兴道德价值,匡正儒学。书院是道学群体重要的活动中心,他们在书院推行各种礼仪规范,意图加强团体的责任心和凝聚力。学生在先生面前行弟子礼成为正式的学生后,也变成这讲经传道群体中的一分子。学生每天早起行礼,在祭坛前向儒家圣贤及先师上香致敬,加强道学传统内部的连续性和凝聚力。道学人士并且在事业上互相援引帮助,举荐入仕或升迁时尤其彼此照顾,使他们日后的事业有很大的成就。道学人士有自己独特的服装和行为规范,甚至专门的术语,致力研究专门的学问,所以年长的学者可以在科举试卷中认出后学同道的文章,使他们轻易中举。到 1170 年代,道学领袖甚至可以使用“吾党”一词;在讨论此阶段道学的历史发展时,必须特别注意这几位领袖。

道学群体与以前的儒学团体、学侣不同,他们特别重视个人道德修养,强调要以修养成为君子,所以与注重学问、文学和政治的儒生学者相比,道学人士能更紧密地团结。道学中人不但互相劝戒,而且非常重视墓志铭的纂写及祭奠仪式的进行,这些铭文可以用来研究道学群体内部的关系,道学人士如果拒绝为亡友撰写墓志铭,表示他认为亡友不是道学中人。道学人士的选集也说明哪些人属于道学的范围,而哪些人被排除在道学团体外。社会学家指出,儒家所强调的最基本社会单位是家庭,以非血缘关系为基础的组织和社群只有很小的影响力,家庭外的团体所依靠的凝聚力主要来自人之间犹如兄弟一般的感情和联系。这个说法大概是正确的,可是研究道学从北宋初次兴起,到南宋成为排斥其他儒士的群体的发展过程,使我们有机会观察这种儒家团体形成的动力及其局限。

我们很难对这个群体下严格的定义,因为它的规模和成员不断变化。有些学生极其推崇自己的老师,甚至于排挤其他的相关人士,因此部分道学初期的重要人物竟然被后人从道学的传统中

删除。目前尚存的材料大部分来自道学内部,部分是后代道学人士所编辑的。它们既不是局外人的看法,也很少包括所谓“异端”的观点,因此难免有这个群体独特的偏见。尤其朱熹编辑同时代和早期道学人物的著作和文集后,成为他们学说的代言人,有时还对他们严厉的批判,因此很难再从中恢复这些人物的思想原貌,以及他们在当时扮演的重要角色。朱熹最后成为道学的理论权威,他的思想为道学传统打上极深的烙印,以后人的眼光来看,朱熹的光芒已使同时代的人物黯然失色,因此后来的学术界也大多接受他所下的定论。

道学群体的规模很难估计,士人的数目在宋代由于空前的经济发展而急剧膨胀。由于南方的自然资源首次与全国的经济活动完整结合,所以都市发展、非农业生产,与文化活动所需要的资源都有明显的增长。人口对土地比率的增长虽然最后超过技术发展以及经济增长率,但宋代还是曾经经历技术和市场的迅速发展。政府的政策对士人数目的增加也有很大影响,政府推崇士人、支持书籍出版、开办学校为士人应试科举做准备。通过科举而获得政府职位的人口比例约在12世纪末达到最高峰,占总人口的千分之一强。由于士人的人数增加如此迅速,政府不得不改变各州府贡生的比例。在11世纪,大约有百分之十的考生能够中举;到了12世纪,则减少到百分之一或甚至更少。^①如果把那些没参加考试的士人计算在内,整个士人数目应不下于总人口——约630万到

① 见 John Chaffee(贾志扬), *The Throng Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 104, 这本书也被翻成中文:《宋代科举研究》(台北:三民书局, 1995年); Thomas Lee(李弘祺), *Government Education and Examination in Sung China*, (Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 1985), p. 221。

710万之间——的十分之一。迅速膨胀的士人以及科举入仕竞争日趋激烈,士人的成分也相对变得更加复杂。

士人群体日益增加,也意味文化阶层的扩大,以及造就一个具有共同理想群体的潜在可能性。我们知道的宋代书院多达375个,而12世纪后半期有些著名的学者大概都有近千名的学生。贸然估计道学群体的规模虽然有点危险,但一些关于社会士人及书院学生的零星材料仍然显示,它的潜在成员非常多,道学人士的数目也随着时间的变化而明显地增加。

道学的活动也得益于这个时期朝廷的宽松政策。南宋政府减轻对地方市场、宗教组织,以及办学事业的干预,在相对放松对经济和文化事业控制后,部分人士和团体拥有较多机会开办和管理自己的组织。例如,朝廷放松对佛寺道观的监视,有助于佛道组织的传播。^①有些儒士也把握监视宽松的机会发展教育组织、社会福利事业,以及其他介于家庭和政府间的社群组织。不过,政府对社会经济事务放松管理时,皇权也更加极权化。南宋的皇权有时压制道学,但在南宋末期却促进道学的发展。政府的作为对这士人群体的潜在发展有相当矛盾的影响。

道学人士逐渐建立共识,发展出特有的文体,并日益加强同仁间的团体精神。这群体发展的过程中,道学人士也在创造传统。本书将讨论道学领袖如何创造传统,并使这传统被人当做规范。本书还将讨论道学发展过程中所牵涉的种种问题,以及那些参与者在不同阶段所发挥的重要作用。

根据1239年的《道命录》记载,程颢(1032~1086年)和程颐(1033~1107年)兄弟在1060年代开始阐扬道学,但道学的同道

① 竺沙雅章:《中国佛教社会史研究》(东京:同朋社,1982年),页262-285。

群体自 1180 年代才开始真正发展起来。^① 王安石领导的改革派主导朝政达 18 年之久,一直要到哲宗即位后,以司马光(1019~1086 年)为首的元祐(1086~1093 年)党人才上台掌握政权。司马光在 1085 年返朝执政后,推荐程颐担任崇政殿说书。程颐在 1086~1087 年间又曾担任皇帝的经筵,声名因此大振,比他在洛阳做私塾先生时,吸引更多的学生。此外,与程颐关系密切的同道包括张载(1041~1077 年)、邵雍(1011~1077 年)、范祖禹(1041~1098 年)、吕公著(1018~1089 年)、吕希哲(1036~1114 年)、胡安国(1074~1138 年)与周敦颐(1017~1073 年)。后代的学者较注重张载、周敦颐与二程的关系,但我认为司马光不仅是所谓“元祐党人”的政治领袖,他的思想也很重要。苏轼和苏辙(1039~1112 年)兄弟的政治立场虽然与元祐党人有关,但他们对“道”的看法非常不同,所以从来没有被当成道学人士。李心传的《道命录》把苏氏兄弟以外的元祐党人和道学的发展连结起来。道学群体的政敌在 12 世纪曾经三次大规模禁锢道学人士入仕,不利的政治环境显然加强道学人士的共同群体意识。

程颐虽然不是元祐党人中的主要政治人物,但他勾勒出早期道学发展的轮廓。他说:“今之学者,歧而为三:能文者谓之文士,谈经者泥为讲师,惟知道者乃儒学也。”^② 换句话说,只有知“道”的学者才能被称作“儒”,传统的文学和儒家《五经》的研习不再是衡量儒者的标准。程颐在《明道先生门人朋友叙述序》提到“述其道学者甚众”,又在《明道先生行状》中说程颢“谓孟子没而圣学不传,以兴起斯文为己任”。^③ 程颐在 1087 年写的《祭李端伯文》中,

① 李心传:《道命录》,卷 1,页 1 上-2 上。

② 程颢、程颐:《二程集》(北京:中华书局,新校标点本),册 1,页 95(《遗书》卷六);钱穆:《朱子新学案》(台北:三民书局,1971 年),册 1,页 17。

③ 《二程集》,册 2,页 639;程颐的解说见册 2,页 638。

再次标榜他和程颢的使命感：“自予兄弟倡明道学，世方惊疑，能使学者视效而信从，子与刘质夫为有力矣。”^①程颐的学生立刻开始强调道，并且使用“道学”这个新名词。杨时(1053~1135年)在12世纪初悲叹孟子到二程兄弟的千余年中“道学不明”，并且赞扬同时代的道学友朋；^②由此可见，到北宋末期，道学已经成为专指一部分儒学人士的用语。

南宋的第一时期(1127~1162年)，道学士人有多种个性和不同的思想。在朝廷政策颇带敌意的情况下，学者如胡宏(1105~1161年)、张九成(1092~1159年)仍然致力培养道学的传统，使之日趋于成熟，并向各个方向发展。这时期外有金人入侵的忧患，内有朝廷的高压政治，使道学领袖间的联系比较少。比起程颐时期的情况，这时期的道学缺乏一统的权威，所以具有较多样化的倾向。谈论这时期的道学领袖人物，必须提到张九成。下一代的道学人士虽然试图把他从道学的传统中剔除，但他的影响还是保留在早期道学人士所编的著作选集中，现在才开始受到注意的《诸儒鸣道集》可以为证。

政治环境在第二时期(1163~1181年)有显著的改善，所以新一代的学人有较大的余地发展道学的学说，并在菁英知识分子之间传播。这时期的主要领袖是1160年代中期的张栻(1133~1180年)，以及从1160年代末至1181年的吕祖谦(1137~1181年)。他们确定道学的主调，并且影响朱熹的思想，贡献比近代学者所想

① 《二程集》，册2，页643(《文集》卷11)，《祭李端伯文》；程颐《祭刘质夫文》排在《祭李端伯文》前面，册2，页643。

② 杨时：《杨龟山先生文集》(百部丛书集成本)，卷2，页3下；卷2，页5上；卷2，页27上-28下；卷3，页2上；卷3，页12上；卷3，页25下，卷3，页29下；卷3，页31下；卷4，页14上。程颐在《明道先生行状》中论及道时，强调经典，而不是个人与天地或圣人之心的联系；参看《二程集》，册2，页638-639。

像的还要深远。陆九渊称吕祖谦“主盟斯文”，^①可见他在当时的地位非常崇高。

第三时期(1182~1202年)的政治和学术气氛从兼容转向冲突。吕祖谦去世后,朱熹自认是道学的理论权威,并与一些儒家学者,特别是陈亮(1143~1194年)、陆九渊展开论战;朱熹似乎要把他们所认同的思想从道学的正统中清除。朱熹当时已经没有像吕祖谦那样具有崇高社会声望和学术地位的人支持,所以他的言论和主张触怒因袭守旧的世儒和官员,导致他生前最后几年里遭遇“伪学”的禁锢,不能够传授道学。在道学遭受禁锢的期间,朱熹是最年长的道学分子,并且在这个时期去世,死后成为道学群体在13世纪的象征。当时道学人士虽然不同意朱熹晚年的思想,但是他们都站在朱熹的旗帜下,为解除朝廷对道学的禁令,以及使道学成为正统学说而努力奋斗。

本书尽可能涵盖较多的人物和他们的争论,才能更深刻和更广泛地认识宋代的道学。本书的讨论虽然着重上述的大思想家,其他人只能一笔带过,但所包括的道学家及其多样化的思想,仍然足以再现道学在宋代发展过程中的基本面貌。为研究这种较多多样化的面貌,在每个阶段我们都会讨论一些大致相同的理论和实践的问题,也希望能够从这些思想家的角度,探讨他们重视的问题。虽然使用一个中心题目或问题涵盖道学所有的争执与讨论,似乎很有吸引力,但我们最好不要用一个主因化约复杂的思想史和历史事实。有关的争论受到各种因素的影响,例如反对外族入侵、复兴儒家传统、求真求实、个人修养、建立更好的社会秩序等,但是这些复杂的主题后有一个基本不变的问题:道学群体的特征和发展,这正是本书所要讨论的问题。在整个南宋时期,思想领袖

^① 陆九渊:《陆九渊集》(北京:中华书局,新校标点本),卷26,页305,《祭吕祖谦文》。

间的合作与冲突逐渐使他们形成自己的思想与特色,也使道学得以成立。这时期道学人物及其思想的历史,显示一个具有更大规模、自我意识更强,以及更加团结的群体。道学的确是在艰难中逐步茁壮,从包容多种思想的松散组织,发展成为国家的正统学说。

本书要详尽分析道学的正统地位。道学在 1241 年所获得的优越地位一直延续到 20 世纪初。南宋朝廷公开认同道学,在孔庙中供奉道学最主要的人物,并且鼓励学生研习他们的文章和经书注解,但是南宋君主还没有像后代君主使这些做法完全制度化。将道学人物的经解注疏当做科举的官定标准,并且把他们的言论和著作编成集要的工作,则有待后来的君主完成。因此,现代学者在研究道学正统化的特征及影响时,主要着眼于元、明、清三个朝代。南宋官方虽然承认道学的正统地位,并不意味道学可以左右国家的政策,也不表示政府不再从其他儒家学派中挑选官吏,或者不再借用其他宗教传统、民间信仰以维持社会秩序。政府对维持公共秩序和社会等级最感兴趣,因此相对地在宗教和思想活动方面留下相当大的发展余地。

不过 1241 年政府承认道学的地位,的确改变政治、文化和社会舆论的发展。刘子健(1919~1993 年)先生曾经讨论政治集权、正统,与宋以来儒家的排他性倾向,以及这三者间的互相关系。^①但多数现代学者研究正统权威时,不太注意南宋政府在 1241 年所做的决策。我们应该了解,中国日后的社会意识形态与政府权威

① 刘子健先生的看法可以参见 James T. C. Liu, *Reform in Sung China: Wang An-shih (1021 ~ 1086) and His New Policies*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959)。刘先生在 *China Turning Inward: Intellectual - Political Changes in the Early Twelfth Century*, (Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1988) 一书中,有更详细的论述。在我们平时的讨论中,刘先生将这观点讲得更为明确。

之间基本的关系框架,是在南宋时期奠立基础的。狄培瑞(狄百瑞 Wm. Theodore de Bary)先生讨论南宋在 1241 年承认道学正统的政策时,仅侧重哲学思想方面的因素,刘子健先生则强调它是政治的权宜之计。^①我将采用《道命录》的说法,因为李心传早在 1239 年就强调哲学和政治的交互作用对道学群体发展命运的影响。

本书所讨论的道学学术交流包括三个关键儒家理论层次:(1) 西方人所谓的哲学思辨;(2) 文化价值;(3) 现实政论。宋代儒学中很多重要的分歧都集中在中间的文化价值层次。哲学思辨是指对极为抽象或最基本原理的演绎推理,对文化价值和现实政策的讨论涉及哲学思辨,但这里所谓的哲学思辨专指对自然和万物最抽象层次的思考。许多现代学者醉心于宋代的“形而上学”的研究,但本书希望能够证明道学家热衷讨论这三个层次的问题。道学家在使用“道”的字眼时,意义不限于一个层次,不论是评论儒家学说,或是社会政治制度,都可使用这个字眼;而讨论思辨哲学和文化价值两层次的问题时,这个观念更加重要。在历史文化的范围内,道是指社会中的道德价值,朱熹说:“愚谓道者,仁义礼乐之总名,而仁、义、礼、乐皆道之体用也。”^②朱熹在谈论文化价值时,常常谈论“道”及“器”,而在更为抽象的基本原理的层次里,常常说“理”和“气”;而“道”与“理”在这层次中意义相当。更明确地说,“道”指一切可知之理的总合,而“理”则显示一种较具分析倾向的观点;朱熹说:“道是统名,理是细目。”^③在我们讨论的三个层

① Wm. Theodore de Bary(狄培瑞), *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, (New York: Columbia University Press, 1981); James Liu(刘子健): *China Turning Inward*.

② 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》(四部备要本),卷 72,页 25 上。

③ 朱熹:《朱子语类》,黎靖德编(台北:正中书局影印明成化九年江西藩司覆刊宋成淳六年导江黎氏本,1962 年),卷 6,页 159;我另外使用新校标点本(北京:中华书局,1986 年),卷 6,页 99。

次里,朱熹的用词一直相互关联、互相影响,然而在特别的段落中,确定这些用语所在的层次仍然十分重要。

本书要再现道学从较多样的面貌步向正统的发展过程,必须全面考虑以下的因素:(1)道学群体内对于理论与实践问题的讨论;(2)道学群体在政策与道德标准上与政府的冲突。研究道学引发的争论可以使我们更了解政府的统治权力,与权力周围的知识菁英的关系,而这种关系在今天再次引起大家注意。正因为宋代的地位如此重要,香港中文大学在1990年6月召开专门国际会议,讨论宋代儒家思想的理论与实践,并对今日中国知识分子的困惑做一历史的反省。

第一部

第一时期

1 1 2 7 ~ 1 1 6 2年

女真人在 1127 年征服中国北方,导致中原文化的断裂,对宋代儒学的发展是一大灾难。南宋的朝廷在陪都临安(今杭州)致力重振朝纲,以巩固南方、抗拒女真金人政权(1115~1234 年)的兼并,但南宋政权惨淡经营之余,不得不忍受耻辱,与金人和谈,因为几乎所有的皇室成员,包括北宋的最后两个皇帝,都沦为金人的阶下囚。女真人公开蔑视汉人的生活方式,要求中原汉人接受女真人的发型和服饰。北宋的沦亡以及中原文化地区的丧失震撼知识分子和朝廷大臣,儒家知识分子为那些没有保持忠贞节操,甚至投靠“蛮夷”的士大夫感到特别的羞耻。^① 这些变化使人对儒家教育的效果提出质疑,同时也加深他们对儒家行为和价值观的忧虑。

很多儒生学者相信复兴文化和道德观可以使他们获得重建国家、驱逐外敌的力量;胡宏说:“中原无中原之道,然后夷狄入中原也。中原复行中原之道,则夷狄归其地矣。”^② 在这背景下,儒家学者之间展开一系列的辩论,探讨怎样的传统才是对“道”正确的诠释,以及什么传统能成为儒教社会的价值标准。

南宋成立的头十年中,道学士人还是少数,但是有机会向年轻的高宗皇帝(1127~1162 年在位)进言。高宗为求得政治军事的稳定,首先广泛听取各方面的不同意见,高宗对北宋最后 30 年控制朝政的改革派怀有敌意,不过他也意识到即刻改变推行已久的新法并非易事,因此他不进行重大改变,而保留以前新法的政策。不过,高宗依然留恋保守的元祐时代,下令追封加谥司马光、苏轼

① 参见 James Liu(刘子健), *China Turning Inward*, chapter 4. 关于南宋初年对金的战争,参看邓广铭、漆侠:《两宋政治经济问题》(上海:知识出版社,1988 年),页 35-52;黄宽重:《南宋时期抗金的义军》(台北:联经出版事业公司,1988 年)。

② 胡宏:《胡子知言》(百部丛书集成本),卷 6,页 1 上;及其《胡宏集》,(北京:中华书局,新校标点本),页 44。

和程颐等人。从 1127 到 1137 的十年中,重臣如吕好问(1064~1131 年)和赵鼎(1085~1147 年)等人对道学很有好感,道学人士在 1132 和 1135 年的科举中名列榜首,甚至传闻说朱震(1072~1138 年)要担任 1138 年的科举主考。朱震由于赵鼎的推荐而得到高宗的重用,担任皇子赞读,以后又升任中书舍人兼谏善;他是程颐的第二代门人,对《易经》颇有研究。^①

由于道学迅速发展,朱震在 1136 年正式上书高宗,提出他对道统传承的看法。朱震所陈述的道学师承有如家族的世袭关系,这种师承关系虽然与佛教禅宗的说法相当类似,但是儒家的师承仍与佛教有不甚相同之处。禅宗大师往往要把象征权威和教化的衣钵交给他选定的继承人,而且这种师承关系历久不断;儒家发展的过程却有上千年的中断,所以师承的过程和内容也不同于佛教。在儒家体系中,每代学生中可以有一人以上接受师门传承,个人也可以自己得道,不需要老师的认可。而且,儒家不能像禅宗那样地“默传”,经典对儒家非常重要。二程虽然在儒学中中断千年之后复兴道统,但不表示他们的传承不借助文字,因为经典(我们将在第五章加以讨论)是他们与圣人之心间不可或缺的联系。按照朱震的说法,儒家之道是由孔子经曾子(公元前 505~前 436 年)、子思(公元前 492~前 431 年)到孟子的时期建立起来,但以后道的传承中断达千年之久,直到北宋程氏兄弟出现为止,所以程子之学是儒学之道的真正传人,而程子的门人又将道传到南方。^② 这种看法虽然在道学群体之间广泛流行,但以前没有人在朝廷上公开

① 脱脱主编:《宋史》(北京:中华书局,新校标点本),卷 435,页 12907。James Liu(刘子健),*China Turning Inward*, chapters 4,5,6。黄宗羲、全祖望:《宋元学案》(北京:中华书局,新校标点本),卷 37,页 1251-1261。

② 李心传:《道命录》,卷 3,页 3 上-5 上。李心传:《建炎以来系年要录》(国学基本丛书本;北京:中华书局再版,1956 年),卷 101,页 1660-1661。

讲过。

朱震发出垄断道统的大胆宣言,立刻引起异议。陈公辅和吕祉(1092~1137年)要求高宗禁止程颐的私学影响朝廷和科举,认为拥戴程氏兄弟的人受到北宋末年结党营私风气的影响而在堕落腐化;不论是程颐的私学,还是王安石的新法,都强迫大家同意他们的观点。陈公辅指出,禁止这种学说是复兴北宋王安石新法以前较自由讨论风气的惟一办法,并且用“狂言”、“怪语”、“淫说”和“鄙喻”形容程颐复兴孟子死后失传的道的说法,对程颐弟子的傲慢举止也大感不快,因为他们:

狂言怪语、淫说鄙喻,曰此[程]伊川之文也;幅巾大袖,高视阔步,曰此伊川之行也。^①

南宋许多道学人士确实极力模仿古人,甚至学习古代的装束和举止作为。刘子健先生收集许多相关的材料,这样描述道学家:

他们[道学人士]戴尖顶高帽,便装时又著圆帽,宽袍大袖,内衬白细薄纱。他们举止规范严格,直身正坐,度步直视,鞠躬深缓以示敬意,言语威严而少以手势相助。^②

这些看似矫饰的行为显示,这批力图恢复圣贤之道的儒士有极严格认真的生活方式和礼仪规定,但是这种过度矜持的做法惹恼世儒和宿儒。

胡安国和尹淳(1071~1142年)挺身为二程之学辩护。胡安国在1137年所上的奏章中,极力排解这些责难,认为它们反映了王安石等新党人物对程氏兄弟和司马光的攻击,他并且列举德高望重的学者,如谢良佐(1050~1120年)、杨时都是程氏兄弟的学

① 《道命录》,卷3,页5上-7上,特别是第6页。陈邦瞻、冯琦:《宋史纪事本末》(北京:中华书局,新校标点本),卷80,页867。

② James Liu(刘子健),“How did a Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy?” *Philosophy East & West*, 23.4 (October 1973), p. 497.

生,并且刻意突显程颐与司马光、吕公著、吕大防(1027~1097年)等元祐保守党人中资深政治家的关系。胡安国提到这些学者,目的是要缓和许多人对道学家行为举止的不满,但他对二程复兴道统的说法没有让步:

孔孟之道,不传久矣。自〔程〕颐兄弟始发明之,而复其道可学而至也。不然则或以《六经》、《语》、《孟》之书资口耳。取世资以干利禄,愈不得其门而入矣。今欲使学者蹈中庸、师孔孟而禁使不得从颐之学,是入室而不由户也。^①

程子之学是得道入门的途径,二程使宋代士人可以更确切了解先贤圣人的思想。胡安国认为这四个人以“道学德行”而闻名于世,大胆地要为邵雍、张载和二程加封荣衔,不过高宗对他的建议并未理睬。

高宗认为应该限制这种正在发展的私学,以及它奇特的治学方法,所以态度倒向反道学的一旁。他采纳吕祉的建议,发布敕令,张贴在太学中,要求学生研习古籍经典,而不是近世小人的文章。张淳(1096~1164年)虽然大力保荐胡安国出任官职,但他自己要求从征选任官的名单里除名。由于年长道学人士主动求退,赵鼎和张淳又遭罢免,秦桧(1090~1155年)的权力更形坐大。从1138年直到他去世为止,主和的秦桧使高宗的政权稳定下来,朝廷虽然明文规定官吏的铨选以及科举考试不会因考生的背景而有差别待遇,但其实高宗容许秦桧的主和派打压意见不同的人,尤其是排斥主战立场强硬的道学人士。秦桧当政期间与同党把持官吏的选用和科举考试,有时在朝廷上用“专门之学”这个巧妙的称谓

① 《道命录》,卷3,页12下-13上。

贬抑赞成二程的学人官员，^① 暗示道学对儒学的理解相当狭隘，并且在1144年的科举排挤追随这种“专门之学”的学生。秦桧的专权和打压异己使思想文化窒息，^② 不过比起北宋末几十年间压制元祐党人的做法，高宗还没让秦桧及其同党做得那么过分。

气氛即使压抑凝重，有些儒生学者还是致力保存道学的传统，甚至小有程度发展道学传统。年长的学者如杨时、尹淳与胡安国致力传授从程颐那里学习的道学学术。在女真人入侵前后，他们的学术活动为道学在南方打下基础，但是他们在南宋时期只过了八到十五年时间，就相继去世。我们的讨论就从高宗时期道学人士的活动谈起，当时道学的根基已经足以支持几个枝干朝不同的方向发展。

① 《道命录》，卷4，页3上-11上。李心传：《建炎以来系年要录》，卷151，页2431-2432；卷153，页2469；卷165，页2704；卷168，页2750；卷173，页2847。

② 黄宽重：《秦桧与文字狱》，收入其《南史丛论》（台北：新文丰出版公司，1993年），页41-72。刘子健：《秦桧的亲友》，《食货月刊》，第14卷第7、8期（1984年），页34-47。又参见，王德毅：《宋孝宗及其时代》，收入《宋史研究集》（台北：中华丛书编审委员会，1978年），第10辑，页245-302；Tao Jing-shen（陶晋生），“The Personality of Sung Kao-tsung(r. 1127-1162)”，收入衣川强编：《刘子健博士颂寿纪念宋史研究论集》（东京：同朋舍，1989年），页531-543。

第一章 南宋第一代学人： 张九成与胡宏

程颐等人去世后，道学的幼苗仍然在一些重要地区顽强地发展。这个时期没有一个权威中心的人物，因此与世纪交际程颐领导道学的时期相比，此时的道学更具有多元的特性。1160年代初以后，朱熹批判二程身后的两代门人，认为他们把二程之学引向歧途，尔后的儒家学者大多接受朱熹的看法。我们很难摆脱朱熹的影响，直接理解这些早期道学思想家，但是这些思想家对于我们了解12世纪道学的发展却至关重要。这一章将以两位很具代表性的思想家来描述南宋初期道学群体内部的多元性。张九成和胡宏之间犹有分歧，但他们在论史、注疏经典以及传述道学传统时，有些共同关怀的课题，而他们对北宋道学名家的重要概念的评论，也能帮助了解12世纪道学成员所重视的思想要务。

一、张九成

张九成曾在北宋首都开封修习二程之学，主要师事杨时。他返回家乡杭州后，在1132年考中状元，得以进入礼部踏上仕途。张九成的著作中有四分之一的篇幅是论史的文章，但是他曾三次婉拒高宗请他讲解《春秋》的要求。他在受命讲解《春秋》伦理内容时，推托说只能讲解《论语》和《孟子》。不过高宗曾提到，就历史的

学习而言，他从张九成那里所学到的知识，比从道学和史学名家胡安国那里所学到的要多。^①除了曾抡取状元的荣衔外，他对《论语》、《孟子》、《中庸》和《大学》的注解在当时也享有盛誉，不过目前只有他对《孟子》和《中庸》的大部分注疏保留下来。他在一份上书中讲到：“金人有必亡之势，中国有必兴之理。”^②由于如此直言不讳地抨击和金政策，于是触怒了权相秦桧。秦桧以其结党为借口，将他流放在外达14年。因为秦桧剪除异己，张九成认为“有道之士”可以谢绝入仕。^③1155年秦桧死后，张九成才复出担任温州知州。

二程对天理、格物和个人修养的看法，在张九成的著作中表现得很明显。张九成不仅继承程颢以理为万物自然之倾向的主张，而且也接受程颐理为天地万物的根源的观点。他与程颢都强调理为天地万物的自然法则，而且理内在于人情，但更重于人情。他说：“理之至处，亦不离人情；但人舍人情求至理，此所以相去甚远。”^④从另外一个角度观察也可以看到这种天理与人情的不同：“圣人以天理为人情，常人往往徇人情而逆天理。”^⑤

张九成强调格物穷理为学问的首务。他建议说：

① 李心传：《建炎以来系年要录》，卷121，页1960。我的统计资料主要根据张九成的《横浦文集》（1614年本；上海：商务印书馆再印，1925年）。经典与历史方面的材料，参见，邓克铭：《张九成思想之研究》（台北：东初出版社，1990年），页47-55，60-63，143-146。

② 《宋史》，卷374，页11577；张九成：《横浦文集》，卷12，页2上-9下。

③ 李心传：《建炎以来系年要录》，卷108，页1754；《宋元学案》，卷40，页1315。

④ 《宋元学案》，卷40，页1309。关于张九成与程学的关系见邓克铭：《张九成思想之研究》，页119-131。

⑤ 张九成：《横浦心传》（附于《横浦文集》），上卷，页20下。

观六经者当先格物之学。格物则能穷天下之理，天下之理穷则知至、意诚、心正、身修、家齐、国治、天下平矣。^①

从心中的念头到外在的万事万物都遵守此理的规范，所以人应该开放心胸，关心万事万物，然后回归一理，如此则可与万事万物合而为一，所以格物致知基本上是一种以修养达到与天地万物合一的努力，而修养工夫必须集中在克除一己私欲，不懈的自律，以及在心性中存养天理。

张九成“心”、“仁”的概念主要来自程颢。他在论及程颢关于“医书以四肢痿痹为不仁”的看法时，把仁当做心的知觉；他解释说：“仁即是觉，觉即是心。因心生觉，因觉有仁。”^② 所谓“觉”不但意指感官知觉，也指对他人痛苦的感受，所以仁是一种与人合为一体的感觉。张九成用心能够感受他人的痛苦解释仁的意义，出自《孟子·告子上》的讨论。张九成诠释这段文字说：“仁之一理最是圣门亲切学问，惟孟子识得，故曰：‘仁，人心也。’”^③ 仁体如天公正不私，又如道不可名物，张九成如此断言是因为仁就存在人心中，因此实现仁的惟一方法就在于求仁于人心之中。

张九成认为心是通往仁的途径，也是万物的根源，所谓“心即理，理即心”。有时他对万物本体的论述似乎是一种哲学的唯心论，他说：“夫天下万事皆自心中来。”^④ 张九成的观点还涉及经典权威的问题，他认为大部分的经典在秦代已付之一炬，所以许多出于人心的道理已经无法在经书里寻得，惟有在后来贤士哲人的著

① 张九成：《孟子传》（四库全书本），卷28，页5上。

② 张九成：《横浦心传》，上卷，页31上。又见张九成：《孟子传》，卷14，页9上。

③ 张九成：《横浦心传》，上卷，页31上。又见张九成：《横浦文集》，卷5，页4上-9上。

④ 张九成：《孟子传》，卷27，页20下。

作中才能找到人心中道理。^①

一旦此心悟出心中之理,那么他就会了解“《六经》皆吾心中物也”,^②因为这些经典只是记载古代圣贤之心所发现的天理。张九成显然没有阐发哲学的唯心论,而是再三强调心在工夫修养中扮演的重要角色,所谓的心一直是在修身养性的意义下谈的:“君子之心常厚,小人之心多刻薄。心之所存,治乱、安危、得失、成败所自生也,不可不戒。”^③

张九成对心中之物的看法多与文化道德修养有关,而他的论述基本属于这个范围层次。他最突出的观点是强调个人修养的实践、历史和经典的学习,而不是周敦颐曾为之冥思苦想的那种“无极而太极”。张九成告诫说“道非虚无也,日用而已矣。以虚无为道,足以亡国”。^④为避免走上这种异端,张九成教训说:“学问于平淡处得味,方可入道。”^⑤也许我们现代人会觉得这些话平淡无奇,但是这种平凡正是宋代知识分子的优良品德。

张九成论及心的超越面向时,不仅认为它与新的哲学观念“天理”的意义相通,并且使用比较古老而不常用的观念“天心”说明。例如,他至少两次将周文王的心视为“天心”,而心的意义更广泛时,他宣称:“秉此忠诚,上通天心,下通三王之心。”^⑥张九成引用比较古老的“天心”观念,并且强调工夫修养,都反映他比较注重文化价值,介于实际政策与思辨哲学间的学术理论。

张九成维护儒家的文化价值观念,但不反对佛教。他与临济

① 《宋元学案》,卷40,页1305。

② 张九成:《横浦文集》,卷18,页7上。

③ 《宋元学案》,卷40,页1310。

④ 《宋元学案》,卷40,页1312。

⑤ 《宋元学案》,卷40,页1303。

⑥ 张九成:《横浦文集》,卷9,页6上;卷8,页11上-12上。

宗名僧大慧宗杲(1089~1163年)是挚友,他们被秦桧流放到同一地区度过10年,因此相处甚为亲密。宗杲用佛教的语言解释《中庸》和格物的意义,力图糅合儒、佛、道三教为一家,并劝导张九成兼容三家学说,所以后来许多关于张九成的材料来自佛教的记载。张九成承认佛教有些正确的观点,并且把佛的“空”的哲学解释成去除人欲的道德修养,大慧宗杲无疑影响张九成的儒学典籍讨论与注释;此外,张九成强调用格物的方法,以达到与万物合一的境界,与宗杲提倡的反省与觉悟,是他们最重要的相似之处。禅学的影响也促使张九成追随程颢提出的学说,将仁与心的知觉相提论,并且认为心是理的根本。^① 这些综合的观念是他对道学重要概念发展的贡献。

这里谈到张九成在继承发展二程的理论概念中所扮演的角色,希望能平衡一般认为他是佛教徒的看法。张九成去世不久后,这种看法就开始流传。陈亮在1160年代初曾经说:“家置其书,人习其法”,认为很多士人都受到迷惑,他对儒学的损害远甚于古代的杨朱和墨子。^② 根据张九成自己的看法,杨墨的异端很难排击,因为他们同意儒学某些伦理价值观念:“人多不识异端,所以难去。只如杨、墨,本学仁义,仁义岂是异端?惟孟子能辨之,故能去之也。”^③

张九成虽然并不反佛,而且努力寻求儒佛学说的共同点,但仍然认为儒学比佛教优异。张九成批评佛学破坏儒家的基本三纲五常,导致伦理实践的缺失:

① 《宋元学案》,卷40,页1307。又见邓克铭:《张九成思想之研究》,页16-28。

② 陈亮:《陈亮集》(北京:中华书局,新校标点本,1974年),卷19,页260;另用增订本(北京:中华书局,1987年),卷27,页319。

③ 《宋元学案》,卷40,页1304-1305。

故君子谨其独也，礼在于是，则寂然不动之时也，喜怒哀乐未发之时也。《易》所谓“敬之以直内也”，《孟子》所谓“尽其心知其性也”，有得于此未可已也。释氏疑近之矣，然止于此而不进。^①

从儒家的观点而论，佛学自满于参禅静坐，张九成则认为要达到道德的境界，需要不断修身养性，以建立更完善的自我与社会。他因为佛教的出世倾向而指责佛教执著于空的观念，而且始终自认站在传统儒家的立场，与佛教徒并不相同。张九成时代的许多程学门人对禅学颇感兴趣，所以他与佛学的关系密切，其实提高他当时的声望。

张九成在南宋第一代学者中的声望，以及他很具代表性的儒佛合一论的观点，都在现存最早的道学文选《诸儒鸣道集》里表现得十分明显。这部文选是一位或数位不知名的张九成弟子在1160年代初期编辑的。^②张九成与学生对谈的两卷记录《日新》，占全书最重要的地位，可见该书的编者认为张九成代表当时道学传统的高峰；但这观点与朱熹的看法不同。

二、胡 宏

胡宏是道学另外一支流派的主要代表人物。他在致朋友和学

① 张九成：《横浦文集》，卷5，页1上下；卷5，页8上；《横浦心传》，上卷，页16下-17上，40上下。

② 张九成学生辑：《诸儒鸣道集》（约在1160年代成书，1236年本，北京图书馆善本书）。陈来：《略论〈诸儒鸣道集〉》，《北京大学学报》，第1期（1986年），页30-38。陈先生考订该文时间应不早于1159年，很可能早于1168年，但不晚于1179年。关于张九成在当时的声望以及对南宋的影响，见邓克铭：《张九成思想之研究》，页149-158。

生的信中警告说：“道学衰微，风教大颓，吾徒当以死自担。”^① 他的学生张栻说，胡宏的文章用心与“道学”一致。^② 这些材料整体显示胡宏的道学是他与学生、同道追随的一种思想、文化和道德的特殊传统。

胡宏来自经济发达的福建地区，但选择经济文化比较落后的湖南地区，在当地任教 20 年。他年轻时曾经追随杨时，但大体师承父亲胡安国的家学，而这两位老师影响程学的传授甚巨。胡安国在朝廷担任官职，所以胡宏得以承荫受封荣衔，并且有几次出任官职的机会，但都因为反对朝廷的和金政策终生不入仕途。他爱国忧民，多次上书高宗皇帝，要求政府整饬纲常、强化军事以抗击金人。他认为高宗若能爱民，恢复古代的封建制度，国家就会强大，得以一雪金人人侵的仇恨，并且恢复中原。^③ 秦桧曾询问胡宏是否愿意入仕，他表示不感兴趣，但谈到湖南长沙的岳麓书院，却极表热心，^④ 秦桧只好让他主持岳麓书院。秦桧死后，他仍在乡间致力教学，放弃入仕的机会。

胡宏笃信知先于行，一生致力于教授儒家史学和正统理论。也曾经根据程颐《易传》的要旨，为《易经》写作一卷注解。胡宏也编写《皇王大纪》，以 80 卷的篇幅叙述上古到周末的历史，承续父

① 胡宏：《五峰集》（四库全书本），卷 2，页 86 上；《胡宏集》，页 147。又可见《五峰集》，卷 2，页 67 上下；卷 2，页 84 下；《胡宏集》，页 133, 146。

② 张栻：《南轩集》（绵邑洗墨池刊本；台北：广学社重印，1975 年），卷 14，页 7 上。

③ 胡宏：《五峰集》，卷 2，页 4 下 - 6 上，17 上下，25 上 - 28 下；《胡宏集》，页 84 - 85, 94, 99 - 102。关于有关制度，见《五峰集》，卷 2，页 64 下 - 65 上；卷 2，页 75 上下；卷 3，页 70 下 - 71 上；卷 4，页 53 上 - 55 上；胡宏：《胡子知言》，卷 5，页 13 上；卷 6，页 3 上 - 5 上；《胡宏集》，页 43, 45 - 47, 131, 139 - 140, 211, 265 - 266。

④ 胡宏：《五峰集》，卷 2，页 32 上 - 33 上；《胡宏集》，页 104 - 105。

亲的《春秋》注释中的教化史学；胡寅（1095～1156年）史学的最主要特色也是以经典的褒贬治史。胡氏的家学不满司马光的《资治通鉴》，因为司马光的历史著作不足以適切运用儒家经典的道理与教训。道学发展的初期阶段，除胡氏一家人外，道学人士很少是历史学家，不过张九成本人与吕祖谦的几位家人写过历史著作。此外，胡氏一家对佛教有不容调解的敌意，在当时也有些反常。胡氏家人不但严厉拒斥儒佛调和，并且激烈抨击佛教，认为佛教将儒家的“心”等概念引入歧途。^① 胡宏殷切期望击退禅宗诱人的影响，并以经典与历史研究恢复古代的理想制度，这种心情促使他兼重形而上学与社会政治制度层次的问题，与张九成专注两者间的文化价值层次的论题不同。

胡宏哲学思想的中心是以人性为天地的本体。《中庸》开宗明义地说：“天命之谓性”，胡宏解释道：“性，天下之大本也。”^② 他又赞扬人的内在本性：

大哉，性乎！万理具焉，天地由此而立矣。世儒之言性者，类指一理而言之尔，未有见天命之全体者也。^③

胡宏这里所谓的性无所不包，理则是万物各别涵具的理，理的层次比性低，而且比较偏颇。性无所不包，气自然也不能例外：“非性无物，非气无形。性，其气之本乎。”^④

内在的本性既然无所不包，圣人也对它不可名状，所以性有如“不可名”的道。性是理与气的基础，道也不能与实在的事物分离：

① 胡宏：《胡子知言》，卷1，页2上，3下，5上，10-11上；卷2，页1上，页4上下；卷3，页6上；卷4，页10下；卷5，页10上。《五峰集》，卷2，页51下-55上。《胡宏集》，页2，3，4，9，10，13，22，34，41，120-123。

② 朱熹：《朱文公文集》，卷73，页40下，《胡子知言疑义》。

③ 胡宏：《胡子知言》，卷4，页2下；《胡宏集》，页28。

④ 《胡子知言》，卷3，页6上；《胡宏集》，页22；又见《胡子知言》，卷4，页1上-3下；《胡宏集》，页27-28。

“道之有物，犹风之有动，犹水之有流也，夫孰能闲之？故离物求道者，妄而已矣。”^① 他还解释说，道家和一些儒生所谓“无”，只是道可见以前的状态；有形的事物可见，但道的“无”，其实只是人不能看见“道”而已；万物之理并不是“无”，老子等人把“无”当做万物的根源并不正确。胡宏并且坚持实先于名，名必须符实，^② 都显示胡宏的思想倾向是从实际的事物开始，而不是从抽象的领域出发。他虽然经常使用形而上学的字眼，但他没有从超越的优越立场谈论问题，他所使用的“体”和“形”概念，也不应该轻易以西方的新柏拉图主义(Neo-Platonism)的本质与形式的观念附会。

胡宏道不离事物的见解与性、心为一体两面的观点相通，他将万物一体与心性的关系演绎得十分清晰：

天地，圣人之父母；圣人，天地之子也。有父母则有子矣，有子则有父母矣。此万物之所以著见，道之所以名也。非圣人能名道也，有是道则有是名也。圣人指明其体曰性，指明其用曰心。性不能不动，动则心矣。圣人传心，教天下以仁也。^③

所以道的本体是性，心是道的作用功能，未发之前为性，已发之后是心；换言之，心是内在之性的体现。

心的作用十分重要，能够认识客观的事物之理，还有主导人性的作用：“气主乎性，性主乎心。心纯，则性定而气正。”^④ 在另外一篇文章中他又说：人心中的迷雾虽然难以去除，但如果能够消除心中的迷雾，那么就不会再有其他的迷雾。他在这里把心当做事

① 《胡子知言》，卷1，页4下；《胡宏集》，页4。

② 邱汉生、侯外庐、张岂之主编：《宋明理学史》（北京：人民出版社，1984年），上册，页300-302。

③ 朱熹：《朱文公文集》，卷73，页47上，《胡子知言疑义》。

④ 胡宏：《胡子知言》，卷2，页7下；《胡宏集》，页16。

物的主宰,然后把重点挪回到人性:“性定,则心宰。心宰,则物随。”^①这个说法更能明确反映胡宏以人性为体、人心为用的思想。有一次学生问他经典里为什么强调“传心”,而不是强调“传性”?胡宏的回答又将重点放到心:“心也者,知天地,宰万物,以成性者也。”^②将心的作用归结于成性,然而他的基本主张是以性为万物的根源与心的本体,两项观点似乎互相抵触。有些学者将胡宏的矛盾解释成主观唯心论,但若不用如此简单的方式化解这矛盾,它或许可以作进一步考察胡宏的心性学说的支点。

胡宏认为心不以生死为转移,所以有超越的本质,也有性所具有的永恒与无边无际的特征:“心无不在,本天道变化,为世俗酬酢,参天地,备万物。”^③而且“天下莫大于心,患在不能推之尔,莫久于性,患在不能顺之尔”。^④人虽然由于一己的私欲干扰,不易察见心的存在,但只要听从孟子的忠告,即可重新获致此心:“学问之道无他,求其放心而已矣。”(《孟子·告子上》)一旦明了自己的放心,就可以保存它、培养它、扩充它,以至于大,“大而不已,与天同矣”。^⑤孔子到70岁时已经将此心扩大到极限,因此可以从心所欲而不逾矩,因此可以说孔子的心与天合一。^⑥

惟有仁者可以尽心,而且人首先必须体认仁的本体。胡宏的基本主张是寓学问于读书与格物,但他认为知仁终究是一种直观的体验,在此体验的过程里,人与天的创化合一,因为天地之心蕴

① 《胡子知言》，卷4，页5上；《胡宏集》，页30。

② 朱熹：《朱文公文集》，卷73，页40下，《胡子知言疑义》。

③ 朱熹：《朱文公文集》，卷73，页43上，《胡子知言疑义》。

④ 胡宏：《胡子知言》，卷3，页10上下；《胡宏集》，页25。

⑤ 朱熹：《朱文公文集》，卷73，页45下，《胡子知言疑义》。又见页43上。

⑥ 胡宏：《胡子知言》，卷2，页1上；《胡宏集》，页10。又见《论语·为政》。

育万物，而仁是将人自己与天心、天地的造化合为一体的德行：^①

诚天命、中天性、仁天心、理性以立命，惟仁者能之。委于命者，失天心。失天心者，兴用废。理其性者，天心存。天心存者，废用兴。达乎是，然后知大君之不可以不仁也。^②

心与天所共有的本质是仁，所以人尽其心时，可以与天合而为一。胡宏的观点可以解释成：心所蕴育的仁与天就是心的本体，换句话说，就是性。但胡宏并不使用一般儒家的伦理道德特质描述性的性格，而用全然不同的概念解释性的意义。

性无所不包，连圣贤也对它不可名状，所以它超越一切既有的对立概念，甚至也超越善恶的观念。有人问胡宏性为什么是天地的根本，他回答说：“性也者，天地鬼神之奥也，善不足以言之，况恶乎哉！”^③而且他回答学生的问难时解释说，孟子在《告子篇》对性善的论断只是赞美之辞，并不是肯定善与恶是相对的观念。他撇开孟子主张的性与“四端”的说法，强调圣人论述里的生理层面意义（《尽心下》）：

夫人目于五色，耳于五声，口于五味，其性固然，非外来也。圣人因其性而导之，由于至善，故民之化之也易。^④

胡宏还认为内在之性就是人内在的好恶，不过这段话的后半部分显示，胡宏没有放弃孟子的主张，依然认为遵循人性的自然感情，是通往至善境界的道路。

胡宏认为生理感受内在于人的本性，所以比其他的道学家更

① 《胡子知言》，卷1，页4上，7下；《五峰集》，卷3，页55下—56上；《胡宏集》，页4,6,196—197。又见牟宗三：《心体与性体》（台北：正中书局，1968—1969年），册2，页484—501。

② 胡宏：《胡子知言》，卷5，页9下。又见《五峰集》，卷2，页2上；卷2，页4下；卷4，页17上下，页23上下；《胡宏集》，页41,83,85,234,239。

③ 朱熹：《朱文公文集》，卷73，页44上，《胡子知言疑义》。

④ 胡宏：《胡子知言》，卷1，页11上下；《胡宏集》，页9。

能坦率承认男女“交而知有道焉”。^①他认为人欲与道德原则都来自人的内在本性,所以不像程颐严格区分人欲与天理的分别,而主张:“天理人欲,同体而异用,同行而异情。”^②天理与人欲都以性为体,本质相同,因为没有善恶的分别。天理与人欲的“用”与心的关系非常密切,所以天理与人欲的“用”不同:“好恶,性也,小人好恶以己,君子好恶以道。察乎此,则天理人欲可知。”^③所以好恶是本性的特征,君子和小人的区别只是他们的好恶不同。

将情与性视为相同的观念会产生一个问题:如何分别正确与错误的感情与行为?天理与人欲既不可分别,天理仅指情、欲未发前的状态,亦就是性;情欲已发后,胡宏以是否“中节”衡量情欲的善恶。胡宏从儒者的立场,极力强调是否中节为标准:

中节者为是,不中节者为非。挟是而行则正,挟非而行则为邪。正者为善,邪者为恶。^④

简单而言,内在之性的道就是“中”或“中庸”。就“中庸”的观点而论,性无所谓善恶的分别;但是人的行为可以与“中庸”一致而为善。这里似乎有明显的矛盾:“中庸”的性既然无善恶的分别,但是人的行为却可以合乎无善恶分别的“中庸”之性而行善。胡宏的根据是《中庸》的首章:“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。”胡宏认为情欲未发前的“中”就是性;他显然结合“性”与“中”的观念解释《中庸》。

工夫修养是胡宏最为强调的重点之一,反映他对心性问题的看法。胡氏的家学认为静坐冥思以达到情欲未发前的状态,是一

① 胡宏:《胡子知言》,卷1,页8下;《胡宏集》,页7。又见《论语·八佾》。

② 朱熹:《朱文公文集》,卷73,页41下,《胡子知言疑义》。

③ 朱熹:《朱文公文集》,卷73,页42下,《胡子知言疑义》。

④ 朱熹:《朱文公文集》,卷73,页44下-45上,《胡子知言疑义》。

种无谓的精神浪费。他们认为情欲未发前的状态就是性,所以怎么可能以修养获致超越善恶、无所不包的性呢?修养工夫应该从日常生活中体会本心开始,心的活动是修养的关键,因此,工夫修养与最初的立志有绝大的关系:

是故明理居敬,然后诚道得。天道至诚,故无息;人道主敬,所以求合乎天地也。孔子自“志学”至乎“从心所欲不逾矩”,敬道之成也。敬也者,君子之所以终身也。^①

“敬”是对如何能变成善人的严肃态度,还有尊敬以及心灵平静的意思。修养工夫本身当然不是最终的目的,经过修养工夫而改变的自我另有目标:“是故仁智合一,然后君子学成。”^②成己然后能够成物。

胡宏认为工夫修养是平息不同见解争执的关键,因为各种不同的观点只是对于道各执一端的理解:

道充乎身、塞乎天地,而拘于躯者不见其大。存乎饮食男女之事,而溺于流者不知其精。诸子百家亿之以意,饰之以辩。传闻袭见,蒙心之言。命之理、性之道置诸茫昧则已矣。悲夫!此邪说暴行所以盛行,而不为其所惑者鲜矣。然则奈何?曰在修吾身。^③

工夫修养能够解决争执的问题,不但因为它培养道德情操,使人接近道,学者也必须向善,才能同心合力共事。胡宏使我们想见 11 和 12 世纪士大夫为改革和战争而起的争论有何等的激烈,他悲观地说,批评别人的真正错误非常困难,而接受确实的批评又更加困难。如果大家能做到这两方面,就能了解友谊的真正意义,若没有

① 胡宏:《胡子知言》,卷 4,页 3 上下;《胡宏集》,页 28。

② 胡宏:《胡子知言》,卷 1,页 1 上;《胡宏集》,页 1。

③ 胡宏:《胡子知言》,卷 1,页 3 上下;《胡宏集》,页 3。

这种友谊,就成为互相攻击陷害的小人。^①这些都显示胡宏渴望儒生的友谊与合作,并且为实现这个愿望献身一生的精神,在偏远的湖南长沙地区任教,创建著名的湖湘学派。

胡宏的学派注重修身实践,而且极力强调性为天地万物的根本。但胡宏也说人性超越儒家一般的善恶区别等标准,而且性就是五官的好恶感觉。性的优越地位有时被心取代,心能够控制性、实现性或完成性。胡宏从来没有清楚说明:心既然是性的“用”或表现,如何能够对自身的“体”有如此的宰制地位?他将心当做工夫修养的中心与实现性的枢纽,但是又认为心是被动的:“人心应万物,如水照万象。”^②胡宏的《知言》里简短不明的观点可以有許多不同的解释,它也没有严格分析日后道学体系不可或缺的观念。

然而胡宏、张九成对道学概念的讨论,鼓励下一代的学者进一步研究探讨,例如,第三章曾谈到朱熹与同道如何广泛讨论《胡子知言》。秦桧当权期间,政治气氛虽然不友善,张九成与胡宏依然继续讨论佛教的学说,处理儒家的性、心、仁、学与修身等问题,不但保存道学的传统,并且使它的内容更加丰富,朝不同的方向发展。政治环境改变后,下一代道学领袖拥有较大的空间和余裕发展宣扬更系统化的论点,也能更自由加强同道的合作,并且为致力于道学的人士确定传统。

① 胡宏:《胡子知言》,卷3,页7上下;《胡宏集》,页23。

② 胡宏:《胡子知言》,卷4,页10下;《胡宏集》,页34。

第二部

第二时期

1 1 6 3 ~ 1 1 8 1年

金人在 1161 年南下入侵,宋朝的政治文化随着双方的紧张情势与军事行动而变化。高宗在 1162 年夏天宣布退位,孝宗继位(1162~1189 年在位)。孝宗依照惯例广征举国学者官员建言,道学人士也响应呼吁提出种种建议,要求改革朝政、对金人抗战。1164 年孝宗与金人签订停战和约后,这种兴奋的心情愿望随之消退。新约不像以前的和约那样不平等,道学人士还是为失去收复北方的机会感到万分失望。然而,这时道学人士与朝廷执政人物的关系,比前一时期改善许多,道学传统与程学的后人并没有遭受猛烈抨击,而且他们更愿意出仕。

比较第一与第二时期进士的来源,或许能显示政府与道学间关系的发展趋势。进行详细具体的量化当然不容易,我想选择在 1190 年代被“庆元党案”列为“伪学”(道学)的人士,以及攻击道学的人士加以说明。这份所谓的“伪学”名单虽然是由攻击迫害道学的人士所罗列的,它还颇有几分道理,因为名单上的人在学术和政治方面的联系,远超过他们在官场上互相举荐与援引的关系。攻击道学的人士的联系没有如此密切,但是都曾上书批评道学,或做过攻击道学的事情。这批人只是因为反对道学而被列入名单,所以很难判断他们究竟属于哪个士大夫团体。目前所有的材料还不足以详细比较名单上的道学人士与反道学人士,以及他们所属的团体人数;就名单的性质而言,被列入的道学人士显然比较多。近代学者素来认为这些人攻击道学的动机无非是出于个人好恶、嫉妒,甚至有盲目的反智倾向;不过我觉得这犹待商榷,他们或许别有反对的理由。就目前不完整的资料来看,两个名单没有显示年龄、地位、官阶或地理分布的重大差异,而且两派在上述特征的分布面都很广,很难根据这些特征讨论两个团体的不同。59 名道学人士被列在“伪学”的名单上,攻击道学的名单上则有 35 名。就他们获得的学位而言,59 名道学人士中有 36 人有进士学位,35 名反

道学的人士中有 21 人有进士学位。^①

现有资料虽然有以上的限制,有些数字仍然能显示部分的趋势。伪学名单中的五位(相当于总数的 14%)道学人士,在第一个时期(1127~1162 年)得到学位。这五个人当中有两个最为突出,即朱熹和周必大(1126~1204 年),不过他们当时都还很年轻,朱熹只有 18 岁,周必大是 26 岁,与道学尚未有密切的关系。在 36 个获得进士学位的道学人士中有 86% 的人在第二个时期(1163~1181 年)中举。在 21 个反对道学的人士中,有 43% 的人在第一期获得进士,57% 的人在第二个时期获得学位。从 1172 年开始的十年,吕祖谦和尤袤(1127~1194 年)担任科举主考官,情形显得更为突出。在分等考卷时,吕祖谦因父丧必须回金华,但其友尤袤按照他们的愿望,完成试事。这一年中举的道学人士比任何一年都要多,而只有一位后来的反道学人士在当年通过进士考试。在伪学名单上,19% 的人在 1172 年获得进士。吕祖谦的努力以及意识形态的偏好不仅表现在统计数字上,在其他方面也可以看得很清楚。朝廷明文禁止考场徇私,并设下种种防范措施使考官无法认出考生的试卷,但吕祖谦还是认出陆九渊的考卷。虽然以前他只读过几篇陆九渊的短文,至于认出同乡友人陈傅良(1137~1203 年)的考卷就更不在话下。吕祖谦当时的地位和声望非常崇高,敢公开说他认出陆九渊的考卷,而且 1172 年中举人数的数字没有包括陆九渊这么著名的案例,因为他比较早去世,没有赶上编制伪学

^① 关于《庆元党案》,参看《宋元学案》,卷 97,页 3197-3200;关于道学人士获得学位的时间以及背景,见 Conrad Schirokauer(谢康伦),“Neo-Confucians under Attack: The Condemnation of Wei-hsiieh,” in John W. Haeger, ed., *Crisis and prosperity in Sung China*, (Tucson: University of Arizona Press, 1975), pp. 167-168, 184-192. 我根据昌彼德、王德毅主编的《宋人全集资料索引》(台北:鼎文书局,1974~1976 年),册 4,页 3536,并且加上赵彦逾(1160 年进士)。

名单的时间。总而言之,在1172年到1182年的十年间,上述的道学人士中有44%的人获得进士学位,而21位反道学的人士中只有一人获得进士学位,仅占5%。与第一个时期相比,第二个时期道学人士获得进士学位的人数和比例都大幅增加,攻击道学的宿儒则相形减少。

由于当时的气氛对道学日益有利,赵彦中(1169年进士)在1180年上书,对科举注重讨论人性、天理以及二程之学的影响表示不满。^①赵彦中参加1169年的考试,通过科举的道学人士和反道学人士人数相当,但1169年是最后一次人数相当的情况。赵彦中这类人不仅不满某次考试不公,而且意识到考生与考官形成特殊的关系,会在以后的政治生涯中长期合作,所以考试与政治派系有直接的关系。

1161年金人的入侵激发南宋人士对儒家价值观的进一步认同,使他们更热心教育年轻人以振兴价值观。高宗时期抗金失利,孝宗时期的相对成功显然增加士人的安全感和自信心。危机以及后来的和平给文士捍卫传统更坚强的信心,利用和平的环境发展传统。政治环境相对缓和,知识分子可以花更多的精力从事学术研究与辩论。

1162年高宗退位,孝宗继任,这是一个新世代的开始。张九成、胡宏和胡寅已经去世,李侗(李延平,1093~1163年)不久也谢世。到1163年,南宋头十年出生的第一代学人开始成熟,并成为这时期儒学的主要领导人;其中最有名的是朱熹、陆九龄(1132~1180年)、张栻和吕祖谦。除朱熹外,这些知名的学者都在1180年或1181年前后相继过世,更年轻的学者虽然在1181年前已经开始活跃,但朱熹、张栻与吕祖谦仍然主导这段时期的道学,被称

^① 毕沅:《续资治通鉴》(北京:中华书局,新校本),卷147,页3936。关于1178年的另外一份上书,见卷146,页3896。

作“东南三贤”。他们的主张在当时大致相同。1163年南宋最有希望收复北方的时候,三位学者都在京师临安,颇有几分象征的意义。他们在平日交往和书信往返中,建立日益深厚的友谊,这些思想交流促进学术的发展,也加速道学同道与道学传统的形成。

从朱熹的思想形成过程,我们可以看出这个时期与前一个时期有显著不同。朱熹的生平思想已有非常详尽的研究,所以这里只简单谈论他的生平大略。朱熹的童年是在高宗时代的混乱和动荡中度过的,其父朱松(1097~1143年)因反对和金政策被贬谪到福建。朱熹出生前不久,朱松的县尉的职务也被革除。朱松是杨时的学生,他培养朱熹对二程之学与司马光历史著作的兴趣。他过世前将儿子的教育委托邻近三位研究程学的学者,胡宏的大侄子胡宪(1082~1162年)是其中的一位。胡宪并没有把胡氏家学对佛教和道家思想的强烈敌意带进朱熹的教育中,他对张九成所表达的一些佛教思想抱持很宽容的态度。另一位老师刘子翬(1101~1147年)的文章只保存在《诸儒鸣道集》。朱熹这时非常喜爱大慧宗杲的禅宗学说,并且师事大慧的弟子道谦,可能是由于他的学习环境使然,而亲师的亡故也促使他寻求精神的慰藉,他的父亲和两个兄弟在他的少年时代相继去世,负责教育他的三位先生中的两位也很快过世。这些不幸的变故不仅使他更迷恋佛教与道家思想,而且让他感受生者的强烈使命感。朱熹经历这些人事的重大变化,没有一位固定而且影响深远的老师,所以比其他儒生更能独立思考。

朱熹的命运在1148年考取进士后开始变化。虽然位在五甲,名列九十,他比大多数中第的人要年轻一半以上,所以很早就可以不必再为科举考试浪费许多时间,并得以迅速进入仕途。1153年他被任命为福建同安县主簿,并且在任达四年之久。在职期间他改进地方税收、整顿治安、提高教育水准以及制定礼仪规范。这个职务使他了解官场的实务,随后他被授予“岳庙督查”的闲职,有几

年悠闲读书和思考的时间。

朱熹的思想到 1150 年代末开始发生变化。从 1153 年开始，他数次拜访李侗。李侗是杨时的学生，朱熹的父亲曾极力赞扬他是二程学术的传人。朱熹最初在探讨程学时，还兴致勃勃地谈论道家 and 佛教，李侗批评他研究这些异教，要他把精力集中在程学的研究。宋代佛教在福建地区的影响很大，所以当地许多学人喜欢综合儒佛的学说教义，朱熹少年时期的三个老师就是如此；另外有些人则热衷建立儒学的正统权威，例如李侗、胡宏和朱震等人。朱熹在 1159 年编辑第一部著述《上蔡语录》，删去许多谢良佐批评老师二程助长佛学的言辞。其实在二程的第一代学生中，谢良佐可能是最倾向佛学的人，但是《上蔡语录》显示朱熹向程学迈进一步，逐渐接受李侗完全认同程学的观点。

到 1160 年代，朱熹与李侗一样敌视佛道二教。他 1166 年撰写《杂学辨》，抨击融合儒学与佛学学说的学风，批评苏轼对《易经》、苏辙对《老子》、张九成对《中庸》以及吕本中对《大学》的注解。友人何镐（叔京，1128~1175 年）为他写题跋，明确说明他的用意。朱熹认为苏氏兄弟、张九成及吕本中将儒家经典与老子、庄子、佛祖的思想混为一谈，后来的学人因为这些文人享有盛名，而接受他们的看法，异端邪说因此日渐发展猖狂。何镐在跋文里说朱熹“大惧吾道之不明也，弗顾流俗之讥议，尝即其书，破其疵缪，针其膏肓，使读者晓然知异端为非，而圣言之为正也”。^①

① 朱熹：《朱文公文集》，卷 72，页 16 上 - 46 上，特别是页 46 上。又见市来津由彦：《朱子の“杂学辨”とその周辺》，收入宋代史研究会编：《宋代の社会と宗教》（东京：汲古书院，1985 年），页 3 - 49；Chung Tsai-chün（钟彩钧），*The Development of the Concepts of Heaven and of Man in the Philosophy of Chu Hsi*（Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 1993），pp. 72 - 87.

朱熹摘要引用张九成对《中庸》的注解后,指出张九成的观点与经典或二程的看法不同,并且批评张九成强调内在发展,却迷失方向,甚至走上异端的路子,不重视思考和经典诠释。而且朱熹认为张九成把仁解释成知觉,以及他对本心的主观理解,都是禅宗顿悟思想的反映。朱熹认为张九成不过是披着儒家外衣的禅僧,显然有些言过其实;不过说张九成受到禅宗不少的影响,那倒是不假。朱熹的《杂学辨》显示他已经与年轻时代的儒佛合一的思想告别,并开始清理那些他所认为的儒家内部异说。

朱熹在 1163 年所完成的《论语要义》以及在第二个时期的其他著作,都显示他的发展方向日渐成熟。到 1163 年前,他虽然收录很多以前和当代学人对《论语》的注解,但已经奉二程的《论语》注解为圭臬。1168 年编辑《二程遗书》完成时,他指出程氏兄弟复兴了古代圣人的绝学。1172 年他在《论孟精义》中进一步用二程门人的著作解释二程的经典解释。1177 年他完成《论孟集注或问》,书中驳斥许多程学门人的观点,同年完成的另一部著述《周易本义》,更显示他的独立与成熟;他不像程颐将《周易》解释成关于理的哲学著作,而强调它的占卜本义。朱熹在编选或诠释各家学说的过程中,显示他从道学的学徒走向道学权威的自信与成熟。

要从朱熹所在的背景中了解朱熹,就得探索其他儒家学者的思想以及他们与朱熹的交往。在 1163 年到 1181 年这段时期,如果我们将张栻、吕祖谦与朱熹放到当时的历史地位上来考查,就不会像以往的研究那样过于集中在朱熹的身上。从秦桧的高压政策下解脱出来以后,道学学者有更多的时间发展他们的思想,自由地吸引更多的学生。吕祖谦努力保护这个群体,使它不受外来压力的影响,他的领导地位——与以前和以后时期相比——鼓励各种观点的交流以及道学群体的相对多元化。

即使有这种相对的多元化倾向,紧张依然存在。由于 1160 年代政治环境的变化,因为元祐遗事而引起的政治争执日益消退,思

想的因素和学术渊源在划分集团时有日益重要的影响。张栻、朱熹以及吕祖谦都试图使道学摆脱佛教的影响,而为摆脱杂学的影响,他们培植出更强烈的独特道学群体意识。政治压力的相对宽松不仅提供道学群体发展的环境,而且也使道学人士开始专注界定这个传统内的成员与学说内容。

第二章 张栻

张栻或许是 1160 年代最有影响的道学家，朱熹赞扬他说：“敬夫道学之懿，与世醇儒。”^① 张栻的父亲张浚在朝廷里享有盛名，张栻自己则天资聪颖，在老师胡宏去世后，成为湖湘学派的领袖。张栻以胡氏家学为基础，使湖湘学派的哲学完全发展成熟，但是 1180 年张栻去世后，湖湘学派也随之衰落。不过在 1170 年代，张栻在教学方面的影响已经不如吕祖谦，而理论研究也不如朱熹。张栻被官修的《宋史》列入道学传，并受到现代东亚学者的注意，但仍被欧美学者忽视。^②

张栻在 1163 年应诏入京，为父亲张浚的复出做准备时，初次见到朱熹。张浚的主战计划虽然在高宗时期没有成功，但是在重新考虑对金作战时，他又成为举足轻重的人物。张栻从幼年起就曾跟随父亲离开四川老家，转赴各地任职，因此继承乃父“慨然以

① 《朱文公文集》，卷 81，页 2 下。

② 尤其值得一提的是高畑常信先生写的关于张栻的几篇文章，参其《张南轩集人名索引·付论文》（名古屋：采华书林，1976 年）。又见陈荣捷：《朱子新探索》（台北：学生书局，1988 年），页 375 - 381，522 - 550；胡昭曦：《谯定、张栻与朱熹的学术关系》，《中国哲学》，第 16 辑（1993 年），页 240 - 262；朱汉民：《张栻和岳麓书院》，收入朱瑞熙编，《朱熹教育和中国文化》（北京：北京燕山出版社，1991 年），页 272 - 280。

奋伐仇虏,克复神州为己任”的壮志。^①在紧张军事局势下,张栻是父亲的得力助手。张浚不幸在1164年去世,张栻不得不暂去职守孝。

张栻以直言著称,孝宗曾经抱怨“伏节死义之臣”难得,张栻答道:“〔忠臣〕当于犯颜敢谏中求之,若平时不能犯颜敢谏,他日何望其伏节死义?”^②孝宗曾问他“天”的问题,张栻回答说,天与苍天的意义不同,天指上帝,亦即最高“主宰”的古老代称。因为上帝与君主最为接近,孝宗应该使他的想法与上帝一致,否则“上帝震怒”。^③由于宋朝与女真人建立的金朝有不共戴天之仇,张栻激励孝宗放弃和谈,努力自强以收复北方失土。孝宗曾问他可否乘金人连年灾荒的机会北伐,张栻指出宋朝自身的弱点,认为关键在于宋金双方物资的暂时状况,而在于宋朝有没有改善朝政的运作,以及加强战备的长远计划;没有赢得民心是不可能收复中原的,而赢得民心的方法在于“不尽其力,不伤其财”。^④

这种传统儒家重视民生的思想也表现在张栻的政绩中。在北方沦陷的危机之际,张栻合于儒家理想的表现出类拔萃,朱熹因此称赞说:“小大之臣奋不顾身以任其责者盖无几人;而其承家之孝,许国之忠,判决之明,计虑之审,又未有如公者。”^⑤张栻除在京师担任侍讲,并在吏部和中书省任职外,也曾在地地方任职十多年,管理地方广达四州。他每次上任都频频察访百姓疾苦,并且进行改革和救济以减轻百姓的负担;传统传记虽然通常会提到称誉政绩

① 朱熹的祭文见《朱文公文集》,卷89,页1上-10上,特别是页2上。又参《宋史》,卷429,页12770-12775;高畑常信:《张南轩年谱》,收入其《张南轩集人名索引·付论文》,页65-89。

② 《宋史》,卷429,页12774。

③ 《宋元学案》,卷50,页1633。

④ 《宋史》,卷429,页12771-12774;重点在页12771。

⑤ 《朱文公文集》,卷89,页4下。

的客套话,但他的确是个好地方官。^① 他也极重视地方学校和教育,为达到复兴教育和启发人民的目的,他为各种学校、书院写作至少 54 篇题记。他的题记赋予教育事业维护儒家道德的特殊使命,他说:“人伦之在天下,不可一日废,废则国随之。然则有国者之于学,其可一日而忽哉。”^②

张栻认为在当时不友善的文化环境下,必须特别强调儒家的道德教育。那些追求佛、道异端的人虽然不好,但他们其实只是反映出违背道德的时代风气而已。有些学者文士认为儒学不切实际,逐利之心甚至使一些讲经的老成学者也常追求私人目的,专攻理论的儒家学者则更糟糕:

近世一种学者之弊,渺茫臆度,更无讲学之功。其意见只则类异端“一超径诣”之说,又出异端之下,非惟自误,亦且误人,不可不察也。^③

总而言之,他叹息懂得儒学真义并且能够履行实践的人太少,所以必须将“吾儒”和各种异端之学的追随者区分开。^④ 他在给朱熹、吕祖谦的信中经常提到当代精神的堕落腐化。不论这些看法有多夸张,它仍然激起保卫儒家传统和教育社会的热情。

张栻从幼年起的教育就围绕着二程的思想体系展开。他从小接受父亲庭训,张浚曾经追随二程的学生,也曾从游于与二程敌对的四川苏氏兄弟的传人,此外他还与继承王安石传统的改革派交往,所以他并不能完全赞成道学家对传统的一切宣言。张浚自己

① 高畑常信:《张南轩の静江府にわける治政》,收入其《张南轩集人名索引·付论文》,页 90-109。

② 《南轩集》,卷 9,页 3 上。

③ 《南轩集》,卷 26,页 2 上。又见《宋元学案》,卷 50,页 1625 和 1627 的引文。

④ 《宋元学案》,卷 50,页 1613,1618,1626-1631。

的思想背景虽然复杂,并且和四川老家关系密切,他仍然让张栻学习胡氏的二程之学,而不选择苏氏兄弟的学说。^①张浚弃官以后似乎更加认同他的道学朋友,思想的隔阂也比以前少。张栻起初只能以通信和读书的方式向胡宏学习,在1161年初次面见胡宏时,竟然感极而泣。胡宏看出这位青年的诚恳和潜力,开始向他讲授“仁”的道理。张栻回来后仔细思索,并给胡宏写一封论仁的信,胡宏读信后叹道:“圣门有人,幸甚幸甚!”^②

张栻后来写作一篇论仁的长文,题名为《希颜录》。在《论语·雍也》中,孔子称赞爱徒颜回好学,说:“回也,其心三月不违仁。”《希颜录》收集几世纪以来儒家学者对颜回仁德的评语,并把颜回当成工夫修养的模范。胡宏告诫张栻说,这么重要的文章不容稍有错误,而且考虑几百年来不同的观点时,必须在众多的历史材料中“于未精当中求精当”。胡宏称赞张栻的考据功力,并且说:“先贤之言,去取大是难事。”^③胡宏其实是在鼓励张栻以自己的判断取择传统。胡宏在他们第二次会面后不久就去世,张栻得到他的著作认真研读。

张栻的《希颜录》在他思想发展过程占有很重要的地位,将《希颜录》当做衡量个人修养进境的标准,朱熹说:

〔张栻〕作《希颜录》一篇,蚤夜观省以自警策,所造既深远矣,而犹未敢自以为足,则又取友四方,益务求其学之所未至。盖玩索讲评践行体验反复不置者十有余年。^④

张栻加入道学群体后,思想日益成熟,《希颜录》完成14年后,在

① 关于张栻对苏轼的看法,见《南轩集》,卷35,页2上-3上。

② 胡宏:《五峰集》,卷2,页65下;《胡宏集》,页132。朱熹:《朱文公文集》,卷89,页1下。

③ 《五峰集》,卷2,页67下;卷2,页68下;《胡宏集》,页133,134。

④ 《朱文公文集》,卷89,页1下-2上。

1173年出版,张栻为此撰写一篇跋文。^①

张栻在1173年还纂写《癸巳论语解》和《孟子说》,用流畅的古文论述《论语》和《孟子》的要旨。他比同时的道学人士少使用宋代的哲学词汇,他以胡宏为程颐的《易传》所作的注释为基础,强调《易经》的经世和政治道德的指导意义,而《经世纪年》则反映丰富的实务经验,《汉丞相诸葛忠武侯传》则表现出胡氏家学传统中以历史服务道德的精神,他称赞三国时代的诸葛亮为“儒将”,是弃利求义的典范。^②

张栻著作的流传有些问题。他讨论仁的长文和他对于儒家经典的注释,都曾与朋友(尤其是朱熹)往复讨论而修改多次。1173年所完成的几部著作是他思想的分水岭,显示他自认对传统的看法已趋成熟。朱熹在1184年编辑张栻的遗稿,完成《南轩集》并为它写序,删除了《希颜录》等早期的文章。我们会在下一章讨论朱熹删除《希颜录》等论仁的文章及张栻给他的部分信件后,如何使我们研究张栻的思想以及朱、张两人的交流时备受限制。朱熹自己说《希颜录》对张栻每天的修养工夫十分重要,却决定删除这篇文章,确实令人感到惊讶惋惜。经过朱熹的编辑,加上张栻在1173年以前不断修改自己的文章,我们很难根据现有的材料研究张栻思想的进化和发展。现存的材料表现出他与朱熹观点明显相似的特色,但是他们的思想其实并不如此一致,在1173年以

① 《南轩集》,卷33,页8下-9下;又见卷25,页7上下。

② 见朱熹在《南轩集》中的序文。张栻对诸葛亮的论述见《南轩集》,卷10,页5上-7上;卷36,页10上下,及张栻的《汉丞相诸葛忠武侯传》(百部丛书集成本)。又参见刘子健:《从儒将的概念说到历史上对南宋初张浚的评论》,收入陶希圣先生九秩荣庆祝寿论文集编辑委员会编:《国史释论》(台北:食货出版社,1988年),页481-490。

前尤其显然。^① 对研究 1160 年代到 1170 年代间张栻所领导的湖湘学派, 这些问题无疑是重大的障碍, 也使后人难以再现道学原有的多样特性。

张栻不断研究“仁”的意义, 使他沉浸在儒家的文献里。在《论语》的《颜渊》篇中, 孔子说: “克己复礼”; 在《八佾》篇中说: “人而不仁, 如礼何?” 孟子以仁为“仁义礼智”的四德之一; 二程则以仁为四德的总和, 而且仁与万物为一体; 张栻则在《仁说》中阐述仁之体用的关系。由于《仁说》明确表达张栻所认为的儒家基本价值, 我们把这篇完成于 1172 年或 1173 年的文章几乎全部抄录于此:

人之性, 仁义礼智四德具焉。其爱之理, 则仁也。宜之理, 则义也。让之理, 则礼也。知之理, 则智也。是四者, 虽未形见, 而其理固根于此, 则体实具于此矣。性之中, 只有是四者, 万善皆管乎是焉。而所谓爱之理者, 是乃天地生物之心, 而其所由生者也。故仁为四德之长, 而又可以兼包焉。惟性之中有是四者, 故其发见于情, 则为恻隐羞恶是非辞让之端, 而所谓恻隐者, 亦未尝不贯通焉。此性情之所以为体用, 而心之道则主乎性情者也。人惟己私蔽之, 以失其性之理, 而为不仁, 甚至为忮为忍, 岂人之情也哉? 其陷溺者深矣。是以为仁莫要乎克己。己私即克, 则廓然大公, 而其爱之理, 素具于性者, 无所蔽矣。爱之理无所蔽, 则与天地万物血脉贯通, 而其用亦无不周矣。故指爱以名仁, 则迷其体。(程子所谓“爱是情, 仁是性”《二程遗书》卷十八谓此。) 而爱之理, 则仁也。指公以为仁, 则失其真。(程子所谓“仁道难名, 惟公近之。不可便指公为仁”《二程遗书》卷三谓此。) 而公者人之所以能仁

^① 高畑常信:《张南轩の思想变迁》, 收入其《张南轩集人名索引·付论文》, 页 1-25;《张南轩集の版本》, 收入其《张南轩集人名索引·付论文》, 页 26-65。

也。夫静而仁义礼智之体具，动而恻隐羞恶辞让是非之端达。其名义位置，固不容相夺伦，然而惟仁者，为能推之而得其宜，是义之所存者也。惟仁者为能恭让有节，是礼之所存者也。惟仁者为能知觉而不昧，是智之所存者也。此可见其兼能而贯通者矣。是以孟子于仁，统言之曰：“仁，人心也。”亦犹在《易》乾坤四德，而统言“乾元”“坤元”也。然则学者其可不求仁为要，而为仁其可不以克己为道乎？^①

张栻虽然在这里没有区分二程的思想，其实这篇文章中“程子”的话全部是程颐所讲的。“公”的含义很复杂，包括公德心、公正不偏袒等许多意思。张栻的著作中，“公”是就克己、克除私欲的层面而言，所以比较具有公正、不偏袒的意思；但是就以他对公事的责任心来说，“公”自然也包含“公德心”的意思。我们在谈陈亮时会讨论到，在某些宋儒的心目中，所谓“公”更具有“公益”的意义。

张栻在《仁说》中采用程颐“仁”为“爱之理”的说法，反对韩愈（768～824年）认为“仁”就是“爱”的说法。仁是“爱之理”、“性之德”，不是“情”。张栻以此区别为基础，援引二程的观点，认为爱是情感，仁却是人的本性。张栻将仁视为天地万物生生不息的力量，也是受二程认为“仁”是生命的种子与万物的基础的影响。《仁说》以孟子所主张的仁即是人心的学说为基础，与程颐一样坚信“识仁”最重要。我们会在第三章中讨论张栻与朱熹的理论，它们虽然都建立在孟子与二程学说的基础上，双方对《仁说》仍有不同意见。

张栻对仁一再精思独解，使他渐渐偏离老师胡宏性无善恶的理论；如果仁与人性不可分割，那么性怎么可能不是善的呢？张栻比胡宏更强调孟子人性本善的观点，他在《孟子说》中写道：“夫善

① 《南轩集》，卷18，页1上-2上。《易经》中的乾卦其实使用“乾”、“坤”这样的名词，与“天”、“地”等词相近。陈荣捷在《朱子新探索》页375-376中指出张栻引用二程或经典的引文。又见《南轩集》，卷25，页13上下。

者,性也。”^① 并且遵从孟子的说法,认为性善是因为性具有四德之端:

孟子所以道性善者,盖性难言也。其渊源纯粹可得而名言者,善而已。所谓善者,盖以其仁义礼知之所存,由是而发,无人欲之私乱之,则无非恻隐、羞恶、辞让、是非之心矣。^②

孟子认为“四端”是本然的善性,而从“四端”发展出来的“四德”则是本性的表现,所以孟子认为“四端”比“四德”更为基本。张栻却把次序颠倒过来,认为“四德”是性,“四端”是心:

仁、义、礼、知具于性,而其端绪之著见,则为恻隐、羞恶、辞让、是非之心。……故原其未发,则仁之体立而义、礼、知即是而存焉。循其既发,则恻隐之心形,而其羞恶、辞让、是非亦由是而著焉。^③

张栻用“未发”和“已发”区分四德和四端,并根据胡宏的性是静态时的礼、心是性动态时的用,提出性是静的、未发的,心是动的、已发的;可见他对四德四端的看法与孟子不同,因为他接受胡宏区分心性的理论。张栻一定知道自己与孟子有些微差异,但他或许觉得更能巩固孟子学说的基础。儒家在面临佛教挑战它的道德、伦理权威时,需要一个比孟子学说更坚实的理论基础;此外,宋代经济的发展和城市化也在破坏传统家庭、社会关系,可能也促使张栻比孟子更强调传统家庭、社会关系所依赖的“四德”;他认为这些传统关系极其重要:

天地位而人生乎其中。其所以为人之道者,以其有父子之亲、长幼之序、夫妇之别,而又有君臣之义、朋友之信也。是

① 张栻:《孟子说》(四库全书本),卷6,页12下;又见其《癸巳论语解》(百部丛书集成本),卷9,页1下。

② 《孟子说》,卷3,页1下。

③ 《孟子说》,卷2,页27下-28上。

五者天所命而非人之所能为。^①

张栻坚信儒家的基本家庭社会伦常是人民生活和国家的生存的根本。人性论既然一直是支撑保卫儒家伦理的重要传统据点,所以他努力巩固人性论的基础,也就毋足为怪了。

张栻以“四德”就是“天命之性”,进一步提供性善的根据。《中庸》说:“天命之谓性。”张栻据此推论性源于天命。所以人与生俱来的“天命之性”是至善无恶的。^②张栻把性说成是“天命”之性,强调性是绝对至善,又认为人应该顺着人性的“本然”去体会性善。张栻把善比喻作顺从,说善是“循其性之本然而发见者也。有以乱之而非顺之,谓之则为不善矣”。^③并以《孟子·告子上》中以水喻性的话来论证他的观点。孟子说:“水,搏而跃之,可使过颡;激而存之,可使在山。”外在的干扰消失后,水就会顺着自然之势往下流。张栻把这道理运用在人性论,推理说:“故夫无所为而然者,性情之正,乃所谓善也。若有以使之则为不善。”^④许多儒家学者素来对为追求短暂成效而“有以使之”的行为抱怀疑态度,张栻认为“无所为而然”就是义、理,“有以使之”就是私利与人欲,更加强这种倾向。

张栻借用二程“气稟”的概念解释恶的起源问题。程颢曾经评论告子“生之谓性”的话(见《孟子·告子上》):

“生之谓性”,性即气,气即性,生之谓也。人生气稟,理有善恶,然不是性中元有此两物相对而生也。有自幼而善,有自幼而恶,是气稟有然也。善固性也,然恶亦不可不谓性也。^⑤

-
- ① 《南轩集》,卷14,页2上下。
 - ② 《孟子说》,卷3,页1下;卷6,页3上。
 - ③ 《孟子说》,卷6,页12下。
 - ④ 《孟子说》,卷6,页4上。
 - ⑤ 程颢、程颐:《二程集》,册1,页10。

张栻以此作基础,解释为什么会有不善:

盖有是身,则形得以拘之,气得以汨之,欲得以诱之,而情始乱。情乱则失其性之正,是以为不善也。而岂性之罪哉?^①

张栻既然认为恶是从气稟来,那么程颢所谓“恶亦不可不谓之性”的“性”只是指气稟而言。

张栻又借用《礼记》进一步解释性的善恶。《礼记》说人生而静,而且有“性之欲”和“人之欲”的分别。张栻以胡宏主张的性静但“不能不动”的观点为基础,指出“性之欲”就是性对外物的反应,这种反应无穷无尽时,人的好恶没有节制,行为也容易变成不善,但不善并不是“性之理”,而是“一己之私”所造成的。张栻进一步说明这个区别:“譬诸水,泓然而澄者,其本然也;其水不能不流也,流亦其性也;至于因其流激,汨于泥沙,则其浊也,岂其性哉?”^②

恶既然是从气稟来的,就可以用人性原有的善来克服。张栻主张回归本原以变化气稟,是从张载的“变化气质”的理论发展来的。张栻运用“气质之性”的观念解释孔子在《论语·季氏》中区分“生而知之者”、“学而知之者”、“困而学之者”三种人,坚持这些区别只是就学问的起点而言:“困而学虽在二者之下,然其至则一者,以夫人性本善故耳。”^③ 生而知之者的知识,别人以“困而学之”也能得到。从根本上说,下愚者和圣人有同样的基础,也就是说他们的本性都是至善的,所以都能够以修养获得进步,甚至成为尧舜般的圣人,这种理论或许和当时的社会背景有关,宋代的经济、城市和教育的发展使社会阶层流动到达空前的地步。不过张栻变化气质的理论主要是就道德伦理而发的:“人所稟之质虽有不同,然无

① 《孟子说》,卷6,页3下。

② 《宋元学案》,卷50,页1623。

③ 《癸巳论语解》,卷8,页21下。

有善恶之类一定而不可变者，盖均是人也。”^① 张栻虽然认为人都可以改变气质，但他的理论却也为善恶绝对区分提供基础。

张栻的绝对性善论影响他对义、利的区分。孟子和其他早期儒家虽然已经开始区分“义”、“利”，二程进一步将它们决然对立。张栻以二程的理论为基础，把义利之分说成儒学修养的第一步工夫，而且认为义利之分就是天理、人欲之分；在这方面他取法程颐而非胡宏：“夫善者，天理之公孳孳为善者，存乎此而不舍也。至于利则一己之私而已，盖其处心积虑惟以便利于己也。”^② 要人认真研究重义君子和趋利小人之间的区别。

张栻用是否“有所为而然”来区分义利，使义利之辨更加绝决。他认为不应该为实现自己欲望而采取“有所为而然”的行动：

盖圣学无所为而然也。无所为而然者，命之所以不已，性之所以不偏，而教之所以无穷也。凡有所为而然者，皆人欲之私而非天理之所存，此义利之分也。自未尝省察者言之，终日之间鲜不为利矣。非特名位货殖而后为利也。斯须之顷，意之所向，一涉于有所为，虽有浅深之不同，而其徇己自私则一而已。^③

“无所为而然”指性被思虑困扰并付诸行动前的状态，就是义和天理；“为利”指性被成心和欲望干扰且行动后的状态。张栻认为趋利并不只限于传统儒家经常批评的对名位和财富的追求，将“利”的范围扩大；在张栻的定义下，禁止趋利的戒律延伸到生活的各种领域，并且适用社会各阶层。

张栻认为不“有所为而然”就是遵循道、守“道”不移，循“道”的人可富也可贫，应该“安于命”，不做有违于“道”的事：

① 《癸巳论语解》，卷8，页14上。

② 《孟子说》，卷7，页25上。

③ 《南轩集》，卷14，页5下-6上。

惟君子利审其在己，不为欲恶所迁，故枉道而可得富贵，己则守其义而不处；在己者正矣，不幸而得贫贱，己则安于命而不去。此其所以无入而不自得也。^①

循道和灭欲都需要修身自律。有人会说只要遵从自己的良知就已经足够，因为良心感到羞耻的事就是“私欲”，心理不觉得压抑负担的事就是礼。张栻认为这种说法太主观：“苟工夫未到，而但认己意为则，且将以私为非私，而谓非礼为礼，不亦误乎？”^② 必须做格物的修养工夫，以加强对“理”的认识，方能避免这种主观的偏见。不过“格物”也可能被误解为主观直觉的工夫修养，大慧宗杲就鼓励他的儒家朋友做这种纯粹内向的“格物”功夫。张栻想要反击禅宗的影响：

理不遗乎物，至极其理，所以致其知也。今乃云“物格则纯乎我”，是欲格去乎物，而已独立，此非异端之见而何！且物果可格乎？如其说，是反镜而索照也。^③

如果“格物”完全依赖于“格物”的人，会造成物我的隔离，形成不正常的作用关系，有如用镜子的背面照自己一样。

张栻试图兼顾内外，同时讲究外在的“格物”和内在的“居敬”，希望能够维持两者的平衡。他讲解《大学》说：“自诚意、正心以至平天下，固无非格物致知事也。”^④ 有时候又把“格物”和“居敬”的次序倒过来说：“格物有道，其惟为敬乎。”^⑤ 张栻解释程颐主张的“居敬”：“致知所以明是心也。敬者所以持是心而勿失也。故（程

① 《癸巳论语解》，卷2，页13下。

② 《宋元学案》，卷50，页1618。

③ 《宋元学案》，卷50，页1618。

④ 《宋元学案》，卷50，页1624。

⑤ 《宋元学案》，卷50，页1613。

子)曰:‘主一之谓敬。’又曰:‘无适之谓一。’”^① 学者必须懂得“一”的意义,才知道工夫在何处着手。张栻虽然很重视“格物”,其实“格物”时,“敬”的态度也非常重要;他或许认为“敬”比“格物”重要,至少他在谈论“敬”时更富有活力:“居敬则专而不杂,序而不乱,常而不迫,其所行自简也。”^② “简”意指人心不受欲望诱惑,行为就不会被外物干扰。“简”也和他所反对的“有所为而然”有关,张栻在《主一箴》中进一步解释“一”:

曷为其敬? 妙在主一。曷为其一? 惟以无适。居无越思,事靡它及。涵泳于中,匪忘匪亟。斯须造次,是保是积。既久而精,乃会于极。勉哉勿倦,圣贤可则。^③

换句话说,张栻继承了湖湘学派养心、正心的修身传统。

张栻谈论仁、性、修身时常说到“理”,是否也专注于“理”的玄想思辨呢? 他在《孟子说》中说理在物先:“事事物物皆有所以然。其所以然者,天之理也。”^④ 有时也用周敦颐的《太极图说》解释万物的生成:“太极动而二气形,二气形而万物化生,人与物俱本乎此者也。”^⑤ 又把宋代哲学词汇和传统的“天”与“天命”的概念结合起来讲存在的基础:

天命之全体,流行无间,贯乎古今,通乎万物者也。众人自昧之,而是理也何尝有间断。圣人尽之,而亦非有所增益也。未应不是先,已应不是后;立则俱立,达则俱达。盖公天下之理,非有我之得私,此仁之道所以为大,而命之理所以为微。若释氏之见,则以为万化皆吾心所造,皆自吾心生者,是

① 《南轩集》，卷12，页2下；见《二程集》，册1，页143。

② 《癸巳论语解》，卷3，页11下。

③ 《南轩集》，卷36，页9上下。

④ 《孟子说》，卷6，页30上。

⑤ 《南轩集》，卷11，页7上。

昧夫太极本然之全体,而反为自利自私,天命不流通也。故其所谓心者,是亦人心而已,而非识道心者也。^①

张栻的目的显然是在批驳佛教信徒,因为他们破坏儒家伦理的理论基础和实践。他认为佛徒被一己私利蒙蔽,所以只能了解人心,而无法懂得道或心中的道德原理。

张栻这里的理论一如在讲修养时强调心的作用与地位。他认为心和性的本体就是天:“理之自然谓之天命。于人为性,主于性为心。天也,性也,心也,所取则异,而体则同。”^② 心是主宰内在之性和外在事物的无限力量:“心也者,贯万事、统万理,而为万物之主宰者也。”^③ 朱熹主张“心统性情”,但是心必须遵从理的规范,虽然也讲心是主宰,能够实现理,但不肯让心控制理本身。就此而言,朱熹赋予的主宰功能没有张栻所主张的那么广大绝对,因为湖湘学派很明确将心看做理的主宰。这种程度的差异源于胡宏的思想,而张栻继承并发扬这个传统。

张栻虽然也对“理”做抽象的哲学讨论,但他和胡宏都比较喜欢讨论道德修养和文化价值的问题。他一方面有将心、性、天、理等同起来的倾向,所以不像朱熹将这些概念做细致的区分;在另外一方面,他注重心的修养,也对儒家的工夫修养传统有很大的贡献。这两个方面虽然优劣互现,其实相辅相成。张栻反对空谈心性,因为湖湘学派的精神修养一向重视自我反省和日常功夫,他批评当时的儒生学者不能领略周敦颐和二程“穷理居敬”的实践精义。^④ 连黄宗羲(1610~1695年)也说:“第南轩早知持养是本,省察所以成其持养,故力省而功倍。朱子缺却平日一段涵养工夫,至

① 《宋元学案》，卷 50，页 1619 - 1620。

② 《孟子说》，卷 7，页 1 上。

③ 《南轩集》，卷 12，页 2 下。

④ 《癸巳论语解》，序，页 1 下。

晚年而后悟也。”^①

张栻的另外一个贡献是他注意在日常生活中发现天理。在日常中发现天理是二程的中心思想之一,但程颐去世后的半个世纪里,这个教训常常受到道学人士忽视。朱熹称赞张栻用天理、人欲的概念做义利之分,能够“扩前圣之所未发”。^②

张栻的第三个贡献在于发扬胡宏的湖湘学派思想。张栻不但继承胡宏对于历史、经世实践、心性关系的思想,而且使湖湘学派更牢固地扎根于孟子和二程学术的传统中。张栻也追随胡宏,继承程颢对心、性和仁问题的看法,所以陆九渊说:“元晦似伊川,钦夫似明道。伊川蔽固深,明道却通疏。”^③张栻一生多次返回长沙岳麓书院讲学,由于他是知名的学者和官员,许多学生前往听讲。追随他学术的后学也不少,不过他死后却没有人能够真正继承衣钵。

湖湘学派为什么会衰落呢?传统的解释是湖湘学派的思想 and 教学都被朱熹的成就超越掩盖,但似乎还有其他因素。宋代的湖南比浙江和福建落后许多,所以胡宏和张栻是在文化和经济较不发达的地方努力耕耘,客观条件与吕祖谦所在的浙江和朱熹所在的福建有不少差距。这种客观条件的差异限制湖湘学派与其他派别的竞争能力。以吕祖谦为例,他的书院地处文化中心地带,又能吸引京城的士人,就拥有许多优势;岳麓书院缺乏这种优势,在张栻身后很快就衰落下来,一直等到1193年朱熹在湖南担任地方官时,才重新恢复旧观。^④张栻1180年去世后,岳麓书院如此迅

① 《宋元学案》,卷50,页1635。

② 《朱文公文集》,卷89,页9下;见《宋明理学史》,上册,页337-338关于张栻的三个贡献。

③ 《陆九渊集》,卷34,页413。

④ 参见杨金鑫:《朱熹与岳麓书院》(上海:华东师范大学,1986年)。

速衰落,似乎暗示它可能在 1180 年以前就开始走下坡。岳麓书院迅速变成朱熹学术的一个中心,张栻的弟子似乎有难以为继的问题。

湖湘学派衰落的部分原因也在于张栻的思想成分复杂。他的思想涉及层面广大,比南宋的第一代道学家宽广;他把实践置于理论之中,又强调心的修养与格物穷理。他思想里实践、修心、格物等几条线索在 12 世纪最后的 20 年里,都各自发展成独立的道学流派。张栻去世后,学生门人转到其他师门派别下,而这些派别将张栻留下的几条线索发展得更系统、更缜密。湖湘学派或许由于特别重视佛教的挑战,不像朱熹那么热衷区分儒家内部的派别。例如,胡宏的儿子胡大时是张栻的高徒,张栻去世后,他先后追随道学的三个主要流派。由于下一代道学家将张栻思想中的主要线索都做了更深的发展,后人很少想要特别研究张栻,应该也是湖湘学派没落的原因。朱熹思想的发展也是使湖湘学派衰落的原因,因为 1170 年代中期,朱熹的理论成就已使张栻黯然失色。下一章将要讨论朱熹与张栻的关系,以及他们互相砥砺切磋的各种问题。

第三章 朱熹与张栻

南宋道学发展的第二个阶段中,朱熹的道学思想发展主要表现在他与张栻间气氛和谐的学术讨论中。朱熹认为张栻做人明快,与学者讨论问题时,能够迅速了解各种观念,并且将它们形诸文字。朱熹也宣称自己需要勤奋治学,而张栻却能闻道“甚早甚易”。朱熹比张栻年长三岁,但承认“敬夫见识,卓然不可及。从游之久,反复开益为多。”^①朱熹的学派声势大盛以后,学者一般都强调朱熹的学说如何创新与深刻,而忽略张栻的贡献;其实他们的交往使双方都获益匪浅。朱熹与张栻广泛讨论诸般哲学问题,探讨名词概念,一般而言他们的观点大同小异,他们也会就各自的《论语》、《孟子》注解中一些意见不同的地方交换看法。^②在这里我并不准备探讨他们之间所有的意见分歧,而集中讨论对道学同道非常重要的三个问题。

① 引文见黄宗羲:《宋元学案》,卷50,页1635。类似说法又见《宋史》,卷427,页12710;卷429,页12775;《朱子语类》(正中书局本),卷103,页4140;(中华书局本),卷103,页2605;陈荣捷:《朱子新探索》,页525-529。

② 《朱文公文集》,卷31,页10上,17上-20下,21上-37上。有关讨论又见钱穆:《朱子新学案》,册4,页510-530;高畑常信:《张南轩の〈论语解〉に与えた朱子の影响》,收入其《张南轩集人名索引·付论文》,页110-123;陈荣捷:《朱子新探索》,页530-537。

一、工夫修养与“中和”问题

第一个重要的问题涉及工夫修养以及心的观念,当时有两个不同的理解传统。工夫修养包含内心修为的过程,朱熹对这过程的理解是从一个传统出发,向另外一个传统发展。然后进行理论的综合,而这项综合的工作是他成为道学理论大家历程中最重要的发展分水岭。不过,朱熹理论的全面发展是渐进与累积的过程,并非突然激烈的决裂变化。近代学者已经充分研究过朱熹与张栻对于“中”、“和”与心、性关系的讨论。^①我在此只简单介绍,而较详细讨论朱、张二人关系对朱熹思想演变造成影响的部分。

“中和”问题是起源于《中庸》的第一章:

喜、怒、哀、乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位

① 例如钱穆:《朱子新学案》,册1,页105-112;册2,页123-182。钱穆:《宋明理学概述》(台北:中华文化出版社事业委员会,1953年),页103-109。牟宗三:《心体与性体》,册3,页71-228。王懋竑:《朱子年谱》(台北:商务印书馆重印本,1966年),卷1上,页23-27;卷1下,页35-42。陈荣捷:《朱子新探索》,页537-543;陈来:《朱熹哲学研究》(北京:中国社会科学出版社,1987年),页91-188,(也有台北:文津出版社,1990年)。张立文:《朱熹思想研究》(北京:中国社会科学出版社,1981年),页434-440。蔡仁厚:《宋明理学》(台北:学生书局,1980年),册1,页76-106。友枝龙太郎:《朱子の思想形成》(东京:春秋社,1969年),页38-102。刘述先:《朱子哲学思想的发展与完成》(台北:学生书局,1984年),页71-138。申美子:《朱子诗中的思想研究》(台北:文史哲出版社,1987年)。束景南:《朱子大传》(泉州:福建教育出版社,1992年),页233-267。Chung Tsai-chün(钟彩钧), *The Development of the Concepts of Heaven and of Man*, pp. 89-130.

焉，万物育焉。

按照《中庸》的说法，“中和”是人与天地合一的关键，也是道德的最高境界。在个人道德修养方面，周敦颐、邵雍注重主静，说心是“太极”与万物的根源，周敦颐更进一步将“静”与“一”看做是“无欲”的状态；张载则区别“闻见之知”与“德性之知”；程颢提倡灭除私欲以存定人性；程颐则更加强调“主敬”的专一修养工夫。北宋道学家比更早期的儒家学者对心性问题有更明确的概念，所以更注重工夫修为以达到性或心的“中”的境界，最终的目的则在于得“道”，与天地万物合一。但他们还没有发展出一套完整的理论体系：例如，程颐认为在情未发前，应该认真存养，而情已发后，应该加以省察。

如何经由工夫修养而达到与天地万物合一？12世纪上半叶的道学内部有两种不同的流派主张：一派在福建，另一派湖南。在福建方面，以程颐的学生杨时、罗从彦（1072～1135年）为代表，他们把默坐澄心当做体验本心和定性的方法，认为静坐沉思可以排除各种私欲，而获得澄清的心境。罗从彦将这套方法传授给李侗，李侗又将他传授给朱熹。李侗教导朱熹不仅要在静坐中获得澄清的心境，而且要在日常生活中做工夫修养。但是朱熹当时认为，李侗对动静修养的教导是两个不同的学说。李侗认为这种心的澄净状态是日常行为修养工夫的基础，朱熹却对这两种直观的学说可能推衍出的矛盾颇感不安。问题的关键在于：活动的心怎样才能意识到它在行动前的寂静状态？朱熹思考李侗的观点达八年之久，在1166年得到初步的结论，认为如果了解内心的直观合一的境界不可能轻易实现，李侗的学说基本上还是站得住脚。朱熹以前受张栻的湖南传统启发，对李侗的教导产生疑虑，现在思考出解决的方法，大概想要以此说服张栻，所以在1167年到湖南拜访，并停留两个月之久。

湖湘学派代表二程对于心的理论的另外一支主要发展流派。张栻以程颐所谓的“情”指心的已发状态，胡宏主张的心是性的作

用的观点为基础,极力强调心在日常生活中的实际体验,认为惟有在行为活动中体验“静”,才能够获得心的“中”。张栻不主张静坐沉思,而认为应该利用心的潜能去体认四端,即可在日常生活中体验把握天理,所以工夫修为应该先从日常生活中体验天理开始,然后再来持养天理;张栻的方法观点比李侗更倾向行动。

从1167年朱熹在湖南逗留的两个月时间里,以及他在次年所写的四封信来看,他放弃李侗的观点,转而接受湖湘学派的主张。朱熹根据湖湘学派的想法,认为性是体,心为用;情未发前为性,情已发后为心。

但是朱熹不久又开始质疑湖湘学派的学说。学生问他为什么放弃李侗的观点,朱熹回答时显得颇为不安,并且承认由于仅强调从日常行为中领悟天理,不按照李侗所提出的方法致力于获致心的澄静状态,他有一种道德力量低落的感觉。从理论上来说,张栻主张的动中求静的方法只解决片面的问题:既然动、静在“太极”里总是处于对立统一的关系,为什么不能够在静中求动呢?难道不能在心活动以前就持养心的本体吗?这些问题使他越过师友,直接向二程的著作求教。

朱熹在1169年给湖南友人的书信中说,他研读程颐的著作后,已经找到答案,解决动静中和问题的困惑,而且先前建立在湖南学说上的观点缺乏坚实的基础。他引用程颐的著作,解答这些段落与他们以前都注意到的段落间的矛盾,而这些引起注意的段落都见于他一年前编辑成的《程氏遗书》。朱熹现在相信,湖南的朋友认为情已发后是心,是因为他们只接受程颐早期的看法,其实程颐已经修正自己的看法,指出心兼具静而未发的“体”以及已发贯穿万物的“用”两面。

若能够做到程颐讲的“主敬”,心就能动静适宜,进而理解存养天理,所以程颐提出的“主敬”与“致和”是最好的工夫修养方法:

“涵养须用敬, 进学则在致知。”^① 朱熹根据这种看法, 对中和问题得出一套完整的见解, 进一步认为在省察和存养之前, 不需要等待情的已发。情即使处在未发前的寂静状态, 心一直是悠悠然地存在。但静只是心所处的一种状态, 这种可以体会的心境虽然也是工夫修养的目的, 但它并不是性。朱熹得到这见解后, 就能够兼顾湖南与福建两种工夫修养的传统。朱熹在 1172 年左右写作《中和旧说序》, 进一步考察自己思想的演进, 从李侗的影响、张栻的冲击, 然后到自己的工夫修养观, 朱熹从此认为自己的思想已经成熟, 以后未对这问题作重大的立场改变。不过, 朱熹晚年只提到存养的工夫, 所以可说他所谓兼顾动静的修养方法, 与湖湘学派所强调的要素似乎渐行渐远。^②

朱熹对这问题的思索演变, 具有相当重要的意义, 这里要讨论其中的三点意义。第一, 他将道学家既有的理论加以综合, 成为一套新的系统。他接受程颐主敬的观点后, 就超越周敦颐的“无欲”、“主静”的学说以及程颢的“定性”的观点。程颢除努力追寻内在之性的寂静状态外, 还强调要如实地应对外在事物; 因此, 程颢的理论较周敦颐的观点显得更为积极。朱熹要将湖湘学派在日用行为中寻求理的方法与福建学派静坐体验天理的方法融为一体, 所以特别强调读书的重要。朱熹以前的福建道学家较重视以冥思直观的方法了解心, 所以对研读书本知识较缺乏兴趣。根据朱熹的新见解, 心的工夫修养较倾向读书以及对万物的经验观察。当然, 他不是从科学的角度, 而是从道德哲学家的角度来强调经验观察

① 《二程集》, 册 1, 页 188; 《朱文公文集》, 卷 64, 页 28 上 - 29 下。

② 钱穆: 《朱子新探索》, 册 3, 页 219 - 223

的；^① 所以朱熹比早期福建的道学家，更强调学术研究和多事述作的倾向。

其次，朱熹在历经放弃老师的观点以及再修正的过程中渐趋成熟，显然经过一段内心挣扎的痛苦，到达自由超越的重要阶段，他批判老师李侗及挚友张栻的观点，而痛苦扬弃它们后，得以直接把握程颐的学说，必然感到无限解脱与欣慰。他在摸索的过程中，自信他的二程研究足以纠正一般对二程学术的解释。朱熹处理动静中和问题时表现得很成熟，所以他对自己的权威更有自信；从此以后，他评析与重建儒家传统的工作更显著进步。

第三，张栻在朱熹的思想演变过程中，担任重要的催化剂。张栻所秉持的湖南修养工夫传统促使朱熹对自己的福建传统产生怀疑，张栻的动中求静的学说也是朱熹在静中求动观点的重要转折环节，所以张栻帮助朱熹进一步解决两种道学传统间在修养工夫与中和问题上的对立，甚至可以说湖南道学家以“性为体，心为用”的说法，促使朱熹特别努力使用“体用”的概念寻求自己的解决方案。

前面一章讨论张栻很注重程颐格物与主敬的学说时，我们推测张栻与朱熹讨论心的中和问题时，张栻很可能首先提出这些讨论主题。他们在 1163 年、1164 年及 1167 年几次会面谈论的内容，几乎没有文献资料可资参考，而且朱熹未将张栻早期的部分信件文章编进张栻的文集，而尚存的材料又往往很难准确判断完成

① Yung Sik Kim (金永植), "Chu Hsi (1130 ~ 1200) on Calendar Specialists and Their Knowledge: A Scholars Attitude Toward Technical Scientific Knowledge in Traditional China," *T'oung Pao* 78, 1 - 3 (1992), pp. 94 - 115; 与其 "Problems in the Study of the History of Chinese Science," *Minerva* 20 (1982), pp. 83 - 104; 陈正夫、何植靖:《朱熹理学与自然科学》,《中国哲学》,第 9 辑(1983 年),页 240 - 256。

的年代,所以很难判定究竟谁给对方的影响比较大。不过从1172年朱熹所写的《中和旧说序》,我们知道张栻立刻同意朱熹的最后主张,惟有一点仍然不能同意朱熹,张栻依旧认为持养前,必须要在日常生活中体验天理。^① 双方的共识如此容易达成,似乎表示朱熹也接受张栻强调主敬、格物的观点。张栻即使率先提到这些观点,或者促使朱熹思考这些问题,也不能因此贬抑朱熹理论综合的成就与哲学地位。不过,朱熹及日后的学者何以忽视或低估他与同代人的思想交流,由此大概可看出部分端倪。

在朱熹从1170~1172年的交往友人中,吕祖谦一再提醒朱熹修养本心的工夫需要兼重动静。吕祖谦指出朱熹对胡宏《知言》中一段话的批评并不公平,认为朱熹的批评是从在静中持养的角度出发,而胡宏那段话是谈论日常生活的验察;吕祖谦并且指出这两种修养方法都很重要,缺一不可。朱熹批评胡宏没有追求本心时,的确有些言过其实,因为胡宏曾特别引用孟子对齐宣王谈论本心的看法作为例证,孟子建议齐宣王把不忍杀牛的感情推广到百姓(《孟子·梁惠王上》)。吕祖谦非常能够把握两种修养方法的要点,显示他已经完全接受这个观点,或者他在朱熹综合理论前已经朝这个方向发展了。从后面我们对吕祖谦个人与思想的讨论来看,他很可能很早就注意到两种修养方法并重的理论。无论如何,朱熹的态度并没有吕祖谦那么持平,他回答说:“二者诚不可偏废,然圣门之教,详于持养而略于体察,与此章之义正相反。”^② 朱熹认为理解与省察天理是向外的,所以必须在持养天理之后。

① 《朱文公文集》,卷75,页22下-23上。陈荣捷:《朱子新探索》,页543。

② 《朱文公文集》,卷73,页46下,《胡子知言疑义》。

二、《胡子知言》的讨论

第二个重要的讨论集中在胡宏《胡子知言》的内容。朱熹在对本心的中和状态形成新观点的过程中,开始不满胡宏的《知言》。约从1170年开始,他要求张栻、吕祖谦一起批判《胡子知言》。根据朱熹的说法,到1172年时三个人同意哪些段落有问题,^①朱熹把这些意见记录下来,编成《胡子知言疑义》,张栻也表示基本同意这记录的观点。^②

朱熹对《胡子知言》的讨论显示当时的道学家对前人的著作进行一系列的修正。朱熹引用胡宏的一段话,表示他宁可采取张载的语言来描述心的功用,张栻对这两种表达方式都不太满意,而提出自己的说法。朱熹称赞张栻的说法有独到之处,但是他马上补充说:“凡言删改者,亦且是私窃讲贯议论,以为当如此耳,未可遽涂其本编也。”^③朱熹在讨论开始的时候,显然无意改动胡宏的原文,可是他终究着手修改《胡子知言》。

在另外一处文字中,张栻反对朱熹删改胡宏的原作,加进自己的用语,从而改变胡宏的本意。张栻提醒朱熹,应该尊重保存前代学人的思想;不过在另外两处文字中,张栻又表示一段“当删去”,另一段“不必存”。^④惟有吕祖谦提的三段话始终维护胡宏,反对修改原作。朱熹在最后一次讨论中,直言不讳主张修改胡宏的原

① 钱穆:《朱子新探索》,册3,页200。

② 《南轩集》,卷21,页9下。

③ 《朱文公文集》,卷73,页40下,《胡子知言疑义》。

④ 《朱文公文集》,卷73,页44下,45上,47上,《胡子知言疑义》。

文：“此段诚不必存，……今欲存此以下，而颇改其语。”^① 为自己的删改行为辩护。

朱熹对胡宏的批评终究取得上风，他反对的段落除了经四库全书编者复原还能在四库本中见到外，其他版本的《胡子知言》已不见这些段落。^② 到底是朱熹或张栻删改胡宏的原作？答案虽然很难断定，但删改的主张来自朱熹则全无疑义。惟有朱熹一人记载讨论过程中三方的意见，张栻与吕祖谦的意见并不在他们的文集里。《胡子知言疑义》最重要的意义是显示道学领袖在琢磨近期道学家的著作，重建自己的传统。

朱熹对胡宏的著作提出八点疑问，后代学者把这八点归纳成三个主题。^③ 第一，朱熹反对胡宏性无善恶的观点。第二，朱熹认为胡宏把心看做性之已发，而仁就是心，所以胡宏是从“用”而不是从“体”的角度讨论心与仁的问题。第三，胡宏认为，只有省察心活动的最初阶段，才能够把握心、持养心；朱熹认为这是错误的想法。前面已经处理过修养工夫的问题，后面要谈关于仁的争论，所以这里先讨论性和心的问题。

胡宏说性为天下之大本，但是心能够知天地、宰万物以成性；朱熹反对这种“心以成性”的观点。朱熹引用程颐对孟子“尽其心者知其性”的解释，指出程颐是指心中的天理（即是性），而胡宏却是针对心的功用而言。胡宏认为性与心为一体两面，一体两用，互

① 《朱文公文集》，卷 73，页 47 上，《胡子知言疑义》。

② 吴仁湖先生在标点本《胡宏集》的序言提到这发现，见序页 3。陈荣捷在《朱子新探索》中提到张栻和吕祖谦的一些话，已不在两人的文集中，见页 544 的注 165。

③ 《朱子语类》（正中书局本），卷 101，页 4104；（中华书局本），卷 101，页 2582。后代学者例如《宋元学案》，卷 42，页 1377；束景南：《朱子大传》，页 285 - 286。

相关联。朱熹为否定这种关系,引用张载的“心统性情”的观点。^①

另外一段讨论与此类似。朱熹引用胡宏的话:“圣人指明其体曰性,指明其用曰心。性不能不动,动则心矣。”朱熹上溯这个错误的观点到程门学生谢良佐,并且再次引用张载对情的看法,以修正胡宏的学说:“性不能不动,动则情矣;心主性情。”张栻与朱熹的修正看法不同,表示要回到程颐而不是张载的论点,并且引用程颐的话:“自性之有形者谓之心,自性之有动者谓之情。”但是朱熹这次反对程颐的说法,认为所谓“有形”的意义不明;^②朱熹显然不是简单借用程颐的权威就足以说服的。

不论是胡宏的“心以成性”,或是朱熹的“心统性情”,两人都看重心的地位,认为心具有超越的性质,并且都区分无所不在的“天地之心”和依赖个人生命而存在的“一己之心”。胡宏回答学生问题时,曾经表示心超越生死,而学生对他的回答颇为困惑,朱熹于是抓住这把柄,批评他的观点包涵佛教生死轮回的观点,应该提到“理一分殊”的看法。换句话说,心中的天理是超越的,而心的本身并非超越的;^③而对朱熹而言,心中之理就是性。

胡宏相信天理、人欲同体而异用,而且同行而异情。胡宏虽然要人在道德修为中区别天理、人欲,但是朱熹指责他对本性问题的观点。朱熹指出,人虽然不能知道天理的起源是什么,但是人生而具有天理,所以天理是先天的。只有受到形体的限制、习惯的熏陶或者受到情感困扰时,才会产生人欲;所以人欲不是天生的。如果认为两者都是天生的,如何能区别它们呢?朱熹认为胡宏不能认识本体是纯净不受人欲污染的,却妄想在天理中发现人欲,又在人

① 《朱文公文集》，卷 73，页 40 下 - 41 上，《胡子知言疑义》；张载：《张载集》（北京：中华书局，新校标点本），页 374。

② 《朱文公文集》，卷 73，页 47 上下，《胡子知言疑义》。

③ 《朱文公文集》，卷 73，页 43 上下，《胡子知言疑义》。

欲中发现天理。^①

胡宏还说观察人对别人与事物的好恶,可以理解天理、人欲的区别,好恶是人的本性,因此小人好恶以己,君子好恶以道。朱熹指责胡宏的观点是“性外有道”,而且使得天理、人欲没有先后主从的区别,会违背《诗经·烝民》的意旨:

天生烝民,有物有则;

民之秉彝,好是懿德。^②

《孟子·万章上》引用这段话来说明本性先天就包含德性,朱熹进一步扩充它的范围,以区别人欲与天命法则,因为天命的法则与天理、人性完全相同。

朱熹虽然承认好恶是本性固有的,但他坚持好恶不是性的本身,而称它为“物”,并引经据典支持这种分别。《诗经·烝民》说:“有物有则”,这分别也就是《孟子·尽心上》所谓的“形色,天性也”。朱熹总结说:“今欲语性,乃举物而遗则,恐未得为无害也。”^③朱熹将好恶当做“物”,似乎引起不必要的麻烦,他可以把好恶当做“情”,就能够与他整个哲学体系更相应一致;亦即把“情”当做性的“用”,就足以与性的本身区分。但朱熹舍此不为,却引用经典的权威批评胡宏的论述。总而言之,朱熹所希望的是把性与天理视为一事,不像胡宏认为性并无善恶的分别。

性如果真的像胡宏主张的无善恶分别,问题是:善从何处而来?朱熹明白胡宏一直坚守着儒家行善的目标,对他所谓“人之为道,至大也,至善也”一语也推崇有加,但朱熹立刻补充说,本性如

① 《朱文公文集》，卷 73，页 41 下 - 42 上，《胡子知言疑义》。

② 《朱文公文集》，卷 73，页 4 下，《胡子知言疑义》；朱熹：《诗集传》（北京：中华书局，新校标点本；台北：台湾中华书局再印，1969 年），页 214。

③ 《朱文公文集》，卷 73，页 42 下 - 43 上，《胡子知言疑义》。

果没有善恶的区别,儒家的善行就失去根据。^①

朱熹继续讨论胡宏对儒家善行的看法。胡宏指出圣人也有情、欲、忧、怨,与众人的区别仅在于行为合于节度:

中节者为是,不中节者为非。挟是而行则为正,挟非而行则为邪。正者为善,邪者为恶。而世儒乃以善恶言性,邈乎辽哉!

朱熹认为胡宏的推理有误:

然不知所中之节,圣人所自为耶?将性有之耶?谓圣人所自为,则必无是理,谓性所故有,则性之本善也明矣。^②

朱熹极力强调惟有肯定行为中节就是内在的善性,联系圣人与合于节度的行为才有意义。我们在前面已经谈过张栻如何放弃胡宏“性无善恶”的主张,所以他立刻同意胡宏这项观念是错误的。

然而,张栻仍然坚持程颢的观点,认为善是性,但恶也不能说不是性。张栻引用程颢以水喻性的比喻,将善比喻成水本然的澄清状态,将恶形容为污水。善与内在的本性一致,而恶起源于物欲的困扰,所以学问的目的就是消除本性所受的污染,恢复最初的澄净本源。朱熹在这里只略带一笔说,程颢所谓恶也是性,只是专指气质之性而言。^③

然而,程颢这段话一直困扰朱熹,值得进一步讨论。陈荣捷先生承认朱熹讨论程颢的著作时,以谈论这段话最多。因为程颢将清水比喻善性,陈先生的讨论就此打住,把难题简单搁在一边。^④钱穆先生(1895~1990年)显然更了解这段文字如何困扰朱熹,他

① 《朱文公文集》，卷 73，页 43 上，《胡子知言疑义》。

② 《朱文公文集》，卷 73，页 44 下—45 上，《胡子知言疑义》。

③ 《朱文公文集》，卷 73，页 43 上下，《胡子知言疑义》；《二程集》，册 1，页 10。

④ Wing-tsit Chan (陈荣捷): *A Source Book in Chinese Philosophy*, (Princeton: Princeton University Press, 1963), p. 529.

指出朱熹在《朱子语类》里,不断抱怨程颢的这项观点令人费解,竟然达 30 多次,并且认为程颢对性的看法不完整。朱熹坚持程颐的“性即理”,称它是孔子以来无人了解的至理名言,其实也隐约批评程颢一番。钱穆先生列举二程兄弟对本性问题的看法,显示程颢的观点的确与程颐颇有不同。^①程颢认为性有善恶,而胡宏进一步说性无善恶。

朱熹和胡宏的另一个歧异在于他们对事物的本体的了解。二程谈论本体时,往往关心万物已经存在的状态,不是事物尚未生成前的本体阶段。例如,他们喜欢张载的《西铭》,而不喜欢《正蒙》,因为前者谈论具体实在事物的本体,而后者较为抽象。程颐晚年比较能够接受张载,而朱熹以程颐所讲的“性即理”学说为中心线索,把张载、周敦颐和二程兄弟的哲学融合成一个体系。胡宏较接受二程的立论倾向,只讨论已存在的具体事物的本体;吕祖谦认为《知言》的价值胜过《正蒙》,很可能也是反映二程的这种思想倾向。但是朱熹坚持将本体解释成万物生成具体实物前的抽象第一原理。^②

朱熹与胡宏所讨论的本体,其实在完全不同的层次。胡宏是从万物已经生成为具体实物的前提下,谈论天理人欲同为一体,而且心为性的作用。朱熹则根据自己的形而上哲学立场,分析胡宏学说的隐含意义。如果胡宏的性无善恶论指涉事物未发的寂静状态,朱熹才可接受他的理论。事物一旦有动静分别,立刻有善恶之分,而且合乎节度者才是善。朱熹认定胡宏的立场必须要谈论两种善性,甚至于两种本性:一为原初的本然之性,其二是通过情感

① 钱穆:《朱子新学案》,册 3,页 209-215。

② 《朱子新学案》,册 3,页 215-216。

作用的活动而呈现的性。^①朱熹虽然谈论“义理之性”和“气质之性”，但是他没有将两者当成两种性，而且认为设定两种实在的性，根本是不能成立的理论。朱熹自认驳倒胡宏的观点，虽然胡宏没有像朱熹那样说两种本性。

朱熹认为解决问题的惟一办法是主张行为中可得见的善行，就是来自本性中的善性。朱熹根据这个思路，在1171年写信给胡宏的侄子胡实(1136~1173年)说：

盖谓天命为不囿于物可也，以为不囿于善，则不知天之所以为天矣。谓恶不可以言性可也，以为善不足以言性，则不知善之所自来矣。《知言》中此等议论与其他好处自相矛盾者极多，却与告子、杨子、释氏、苏氏之言几无以异。昨来所以不免致疑者，正为如此。^②

善的本身就是最根本的原理，所以一旦认识终极的自体，就可以了解天如何成为天，以及善的根源。

朱熹是从形而上的思辨哲学出发，辩护最基本的原理，所以严厉批判胡宏的人性论观点。朱熹在1171年写信给胡宏的儿子，承认胡宏的本意是要极力推崇性的地位，但是称扬性超越善恶之分别，其实在无意间贬抑性的地位。性若非绝对的至善，而与人欲有相同的自体，它不可能是纯粹的。朱熹告诫他的学生说，胡宏的诠释无异说性是“空物”，与苏氏兄弟和佛教的异端很相似。^③

① 《朱子语类》(正中书局本)，卷101，页4109-4110；(中华书局本)，卷101，页2585-2586。

② 《朱文公文集》，卷42，页4下，《答胡广仲第三书》。

③ 《朱文公文集》，卷46，页27下-28上；《朱子语类》(正中书局本)，卷101，页4117,4119；(中华书局本)，卷101，页2590,2591。

三、《仁说》

朱熹与张栻讨论的第三个主要问题是“仁”。他们的讨论早在1163年初次见面时大概已经开始,并持续达十余年。朱熹虽然在1167年拜访张栻的两个月也曾经涉及这个问题,但在“中和”问题解决前,“仁”的问题还没有成为中心议题。朱熹写了一篇谈“仁”的文章,并且在1172年和1173年间与张栻、吕祖谦通信交换对“仁”的看法。朱熹到1173年时的观点大概与张栻已经变成一致,他与吕祖谦磋商后,将《仁说》做最后的修订。

朱熹论仁是以“天地之心”为根据。《周易·系辞下》说:“天地之大德曰生”,而且卦辞用“元、亨、利、贞”形容天地的大德。程颐、程颢受《周易》以天地生成万物的看法影响,认为生成万物的“大德”就是天地之心:“天地以生物为心者也。”^①朱熹发挥说:

而人物之生,又各得夫天地之心,以为心者也。故语心之德,虽其总摄贯通无所不备,然一言以蔽之,则曰仁而已矣。请或详之。盖夫天地之心,其德有四,曰元、亨、利、贞,而元无不统。其运行焉,则为春夏秋冬之序,而春生之气,无所不通。故人之为心,其德亦有四,曰仁、义、礼、智,而仁无不包。其发用焉,则为爱恭宜别之情,而恻隐之心无所不贯。故论天地之心者,则曰乾元、坤元,则四德之体用不待悉数而足。……此心何心也?在天地则块然生物之心,在人则温然爱人利物之心,包四德而贯四端者也。^②

朱熹然后以体用关系的角度阐述仁,认为天地、人心都有体用两

① 《二程集》,册2,页366。

② 《朱文公文集》,卷67,页20上下。

面,而且由体用的关系,天地的本体在“元”起时就涵盖其中,人心中的所有德性也可以用“仁”统摄;他说:

论人心之妙者,则曰:“仁,人心也”,则四德之体用亦不待遍举而该。盖仁之为道,乃天地生物之心,即物而在。精之未发,而此体已具,情之既发,而其用不穷。诚能体而存之,则众善之源,百行之本,莫不在是。此孔门之教所以必使学者汲汲于求仁也。其言有曰:“克己复礼为仁”,言能克去己私,复乎天理,则此心之体无不在,而此心之用无不行也。^①

朱熹还引经据典说明人应该怎样作为,才能将仁体实践于日常生活中。

朱熹随后意图修正他所谓的早期道学家的错误,并且解决他与程颐间的一项明显差异。程颐认为“爱”不是“仁”,朱熹则指出仁是“爱之理”,并不是“爱”的本身;所以程颐的原意虽然没有讲得很明白,两人的观点其实没有矛盾。

“爱之理”与“心之德”合起来马上成为儒家对仁的标准诠释,能够涵盖体用关系,比以前任何“仁”的定义都要清晰。张载在著名的《西铭》中明确论及仁的本体,并隐约谈到仁的作用。程颐不仅澄清张载的观点,而且建立“爱为情、仁为性”的学说。程颢说:“仁者以天地万物为一体”,程颐说:“仁者天下之公,善之本也。”^②谢良佐以知说明仁,杨时以公解释仁。这里“公”是指公正无私,意指天地万物为一体的思想,如果天地万物为一体,就可以无所不爱。张栻则从“知”和“公”的角度说仁。朱熹在程颐学说的基础上建立自己的观点,但是也更强调“爱”的因素,把儒家传统中几个重要的概念融合起来,写成一篇面面俱到的文章。

中国与日本的学者素来很注意朱熹的“仁说”以及他与张栻的

① 《朱文公文集》,卷67,页20下。

② 朱熹、吕祖谦:《近思录》(百部丛书集成本),卷1,页7下,11下。

信函,并且大都强调朱熹的理论综合很有创见,并肯定张栻最后接受朱熹的观点。例如,佐藤仁先生即说:“这篇文章透露出张南轩的湖南学识招架不住而且全倒向朱子的观点。”^①刘述先先生还感慨在现存的张栻著作里“几无〔胡〕五峰学之痕迹,也看不出他本人的思想的特色何在,其学也无传人,大概因此附于朱子,遂完全为朱子学所压盖下去”。^②我要考察这些说法,而且想平衡学者一贯侧重朱熹的倾向,所以较注意张栻的思想,以及他如何使朱熹的综合理论更加丰富。

张栻从1161年撰写《希颜录》开始,就一直努力研究仁的概念,而且数易其稿,直到1173年才能定稿。这篇文章完稿时,他也在修订《仁说》(原文见第二章),张栻《仁说》的修订稿无论语气、内容都与朱熹的《仁说》极其相似,所以从朱熹的学生陈淳(1159~1223年)开始,有的学者就误以为它出自朱熹的手笔。^③但《朱文公文集》的编者说:“浙本误以〔张〕南轩先生《仁说》为朱先生《仁说》,而以先生《仁说》为序。《仁说》又注‘此篇疑是《仁说》序,姑附此’十字,今悉删正之。”^④

由于这两篇文章非常相似,有些学者急于证明朱熹的《仁说》

① 佐藤仁:《朱子的仁说》,《史学评论》,第5期(1983年),页113。

② 刘述先:《朱子哲学思想的发展与完成》,页712。关于仁说,又参考,钱穆:《朱子新学案》,册1,页55-60,73-81,345-366;册2,页39-81;牟宗三:《心体与性体》,册3,页229-300;友枝龙太郎:《朱子の思想形成》,页102-122;刘述先:《朱子的仁说、太极观念与道统问题的再省察》,《史学评论》,第5期(1983年),页173-188;陈荣捷:《论朱子之仁说》,见其《朱子论集》(台北:学生书局,1982年),页37-68,及《朱子新探索》,页371-381。

③ 刘述先:《朱子省察》,页177-181;刘先生根据陈淳的看法指出,朱熹在编辑张栻文集时,曾参考张栻的草稿而写完张栻的《仁说》。陈荣捷反对刘先生的意见,参见陈先生的《朱子新探索》,页376-381。

④ 《朱文公文集》,卷67,页20上。

比较早,所以是原创的观念,这种说法的证据其实很有问题,基本的材料来自朱熹给吕祖谦的两封信。第一封信是在1173年初写的《答吕伯恭第十六书》,信中提到张栻说自己对《仁说》已经没有疑问,^①陈荣捷先生就以此说朱熹的文章已经是“定稿”。^②可是朱熹在当年秋末冬初所写的《答吕伯恭第二十三书》中,又说接到张栻的《仁说》。^③更值得注意的是,朱熹在《答吕伯恭第二十四书》中开门见山说:“《仁说》近再改定。”^④朱熹这里使用“再”字,显示他反复修改自己的文章。因此我们可以断定,朱熹在1173年年底以前,还在继续修改《仁说》。第二封信是《答吕伯恭第二十四书》,朱熹在信中提到张栻在1173年底曾送达书信与《言仁录》,朱熹评论此文“稍胜前本”,而且说《仁说》曾经根据他们交换的意见修改。^⑤可是这封信提到的《仁说》虽然是张栻的作品,但它是张栻最后的定本。总而言之,将这些信件放在一起考察,显示张栻即使说对《仁说》已经没有疑问后,双方的文章仍然在变化改进。

由于双方一直修改论仁的文章,而且张栻论仁的重要著作今天已经不复存在,委实很难证明朱熹的《仁说》比较早完成。朱熹把张栻去世后遗留下来的文稿编辑成文集时,没有把《言仁录》、《希颜录》以及张栻写给朱熹的论仁的部分信件收进去。张栻从1161年以后,一直在写作讨论仁的问题,所以他们讨论仁的问题时,张栻的文章一定是重要的焦点和催化剂,尤其是在1167年拜

① 《朱文公文集》，卷33，页12上。

② 陈荣捷：《朱子新探索》，页375-377；《论朱子之仁说》，页56。

③ 《朱文公文集》，卷33，页15上。

④ 《朱文公文集》，卷33，页15上。

⑤ 《朱文公文集》，卷33，页18下。《言仁录》是《洙泗言仁》的另一标题；序言部分在《南轩集》，卷14，页4上-5下。朱熹早一点提到它，见《朱文公文集》，卷31，页4下-5下，第十六书。又参考陈荣捷：《论仁说》，页56，58-59，及《朱子新探索》，页547。

访张栻的时候,因为朱熹还要等几年才开始写他自己的《仁说》。我们虽然无法比较张栻早期论仁的文章与朱熹的《仁说》的措辞用语,但从现存的文章与信件判断,张栻对朱熹发展出的论仁的综合学说似乎颇有贡献。

朱熹给张栻的信中批评早期儒者的观点偏颇不周全:二程以前的儒生把“仁”化约成“爱之情”,因此看不出仁的重要;程颐严格区别“仁为性”“爱为情”后,仁的重要性才再次获得肯定。然而,程颐的学生过于强调仁为性,反而忽略爱,比将仁视为爱的早期儒者更加不如。程颐的学生由于没有抓住仁的根本,不但个人修养没有成就,而且只能一味凭空妄想臆测仁的原理。他们由于这种无知,成为孔子所批评的“好仁不好学”的人(《论语·阳货》)。朱熹如此严厉指责道学传统中人,生动地显示他在1170年代初,已经自信具有定义道学传统的权威地位。

朱熹在1171年进一步宣称,要纠正从二程学生而来的流行错误,需要为“仁”确立更清楚的概念。他在《答张敬夫第十六书》里说:

熹窃尝谓若实欲求仁,固莫若力行之进,但不学以明之则有摘埴冥行之患,故其蔽愚。若主敬致知交相为助,则自无此蔽矣。若且欲晓得仁之名义,则又不若且将爱字推求,若见得仁之所以爱而爱之所以不能尽仁,则仁之名义意思了然在目矣,初不必求之于恍惚有无之间也。^①

简而言之,人必须对仁的意义和内容有更精确的理解,方能够谈到工夫修养,而儒学的讨论才得以回归正确的途径。

朱熹和张栻在通信讨论仁的问题时,产生许多极有意义的争论,其中一个争议的焦点集中在“天地之心”的问题。朱熹在他的《仁说》里借程颐的话:“天地以生物为心者也”,出自程颐的《易

① 《朱文公文集》,卷31,页5上下。

经》注解。张栻不同意这个说法,而支持程颐的另外一句话:“天地生物之心”,^①张栻认为这两句话有根本的差别。张栻和胡宏都认为心是一种奇妙的超越力量,能够包含天下、约制万物。“天地生物之心”反映出他们的主张:心是活动不息的观念。张栻根据自己的理解,指出“天地生物之心”不受它所生的事物限制;朱熹所提出的“天地以生物为心者也”的看法,则使心一定要受到限制。

朱熹答复张栻说,程颐这两句话其实意义完全相同。朱熹虽然即刻在《仁说图》中引用张栻喜爱的“天地生物之心”一语,但仍然指出这两种说法都认为天地之心就是生成万物的作用。他在1172年给另外一个朋友的信中,猛烈抨击湖湘学派的观点:

大抵近年学者不肯以爱言仁,故见先生君子[程颐]以一阳生物论天地之心,则必欷然不满于其意。复于言外生说,推之使高,而不知天地之所以为心者,实不外此。外此而言,则必溺于虚、沦于静而体用本末不相管矣。^②

朱熹警告说,湖湘学派把心视为具有超越功能的观点,会导致佛、道所讲的虚空与寂静。然而,比较一下朱熹当时的记录与1170年代初的实际情况,不难发现胡家的成员与张栻都比朱熹更专心于政务,并且在日常生活中持养此心,所以朱熹的批评是有些夸张。

朱熹和张栻虽然对“天地之心”无法获得共同的见解,但他们都同意“天地之心”与“人心”是相连的。朱熹提出:“天地生物之心,人得之为人之心。”^③双方对这句话的理解却大相径庭。朱熹的重点是在温暖柔和的同情心,人们因这种同情心可以爱人、惠及

① 《南轩集》,卷21,页4上-5下。佐藤仁:《朱子的仁说》,页113-114。又参牟宗三:《心体与性体》,册3,页259-261。

② 《朱文公文集》,卷42,页18上,《答吴晦叔第十书》;程颐的注解见其《易传》,卷2,在《二程集》,册3,页819。

③ 《南轩集》,卷21,页5上下。

他人。张栻则顺着二程所揭示的另外一条思路,强调要经由无所不包的“仁”,与万物犹如一体般互相联系。朱熹承认“仁”的普遍性能使“爱”及惠万物,但他很注意程颐曾提出的警告:普遍而没有区别的爱有流于“兼爱”的危险,视人如己可能会导致自我否定的结果,甚至荒谬到投身喂虎。同情心则较为实际可行,而且同情或爱其他的事物只是仁的效果作用,而不是仁的本体。^①有些在伦理学上强调“爱”以及“与人一体”的人,都不了解只有爱是不足的,因为爱不能告诉我们应该为人做什么。朱熹虽然如此夸大嘲弄张栻的立场,其实张栻没有掉进虚无的相对主义或滥情无度的危险里,儒家学者把爱与义、孝等特定的道德行为相连,而这些道德提供行为纲常的规范。

朱、张双方的文章还有一个明显的共同处:他们都用“爱之理”描述仁的本体。由于朱熹删除张栻论仁的一大部分论述,我们无从知道“爱之理”是否来自张栻的《希颜录》和《言仁录》,也不能否定是朱熹首先使用这句话的传统看法。可是张栻马上在《仁说》和《癸巳论语解》使用这句话,强调万物一体,要将爱推及万物,所以张栻将“爱之理”解释成公正无私、与人一体;但朱熹否认这句话有“万物一体”的含意。朱熹认为万物既然都具有此理,不必等待与万物合为一体以成就“爱之理”。公正无私虽然与仁很接近,但朱熹重申程颐的观点,认为“公”不足以代表仁的本体。从湖湘学派的立场来看,朱熹限制心与仁的本体,但从朱熹优越的形而上观点来看,湖湘学派强调仁有公正无私和无欲的特性,其实限制了仁。朱熹虽然在《仁说》里没有使用“公”一词,而且极少提到去除私欲的问题,但他使用“克己”一词,显然对达到公正无私和控制私欲的

① 《朱文公文集》,卷32,页16上-18上,21上-24下;《南轩集》,卷21,页5上下;又参见,钱穆:《朱子新学案》,册2,页57-66;牟宗三:《心体与性体》,册3,页259-261;佐藤仁:《朱子的仁说》,页125-129。

境界,也有浓厚的兴趣。然而朱熹与张栻通信论难时,极力划分这些特征与仁的区别,而且努力将仁与理完全等同。^①朱熹所谓的“爱之理”没有强调爱包含世界的普遍意义,而特别指出它包括儒家一切的基本德目及相关的价值,而且这些道德价值是基本的先验法则,不需要依靠任何其他事物为基础。朱熹认为仁是基本的先验原则,因为它就是性,而非情或心。

朱熹也反对湖湘学派将仁与心的知觉视为一事。张栻与其他的湖南学者继承谢良佐、程颢的观点,认为仁就是心初发的积极作用,而且是工夫修养的基础。张栻在一封讨论仁的信中再次肯定这个说法,似乎显示“中和”的讨论并没有如一般所说的使他放弃湖湘学派的传统。张栻所说的“觉”指感受到别人痛苦而产生的同情心,《孟子·公孙丑上》特别注意一种不忍见到他人受苦而能自发反应的心,就犹如拯救即将坠入井中的孺子的不忍之心。“觉”是发自内在心性的道德情感,“觉”也意指心的认知状态,用以探讨湖湘学派与朱熹的争论很適切。朱熹以“觉”的这层意义为重点,解释张栻和湖湘学派的观点。朱熹认为广义的仁包含其他儒家德目,湖湘学派却因为仁包含智,而错把智当成仁。仁人当然有知有觉,但仁不能被化约成知觉。^②朱熹为强调仁是性、是理,而不是心,而把仁称为“心之德”。

朱熹认为把知觉当做仁,其实是以心来求心。他在讨论中和

① 《朱文公文集》,卷32,页18上下,19上下,21上下,23下-24下,33下-34下;《南轩集》,卷21,页5下,卷22,页5下-6上;又见陈荣捷:《论仁说》,页40-50;钱穆:《朱子新学案》,册1,页73-81,册2,页66-68;牟宗三:《心体与性体》,册3,页267-272,285-296;佐藤仁:《朱子的仁说》,页127-129。

② 《朱文公文集》,卷31,页6上,卷32,页17上-18上,20上下;又见钱穆:《朱子新学案》,册2,页70-72;牟宗三:《心体与性体》,册3,页273-284;佐藤仁:《朱子的仁说》,页128-129。

问题时指出,体验心所发的最初情感,不但需要有主动观察体验的心,还要有被动接受体察的心。他不太能理解胡宏、张栻和其他程颐后学其实是在谈论心的直观反省,并不是以一心求他心。朱熹也批评湖湘学派对孔子所谓“观过斯知仁矣”(《论语·里仁》)的诠释。程颐曾经解释这段话说:反省别人的过错,可以知道别人是否有仁;湖南学者将这段话当做工夫修养的戒律。朱熹虽然称赞他们关怀自我修养的态度,但认为这种解释需要心不断犯错、观错,并且知道“仁”正在观察这些错误。朱熹指责这种方法会导致不必要的精神压力。^①但是朱熹早先指责湖湘学派万物一体的观点会造成工夫修为的松懈,所以他这里的尖锐批评似乎有些混淆不清。

张栻回答学生问题时,颇能显示他接受朱熹批评的程度。张栻回复朱熹谈论“知觉为仁”的信函已然失传,所以这些师生问答的记录显得弥足珍贵。学生问张栻如何看待朱熹对谢良佐的评价,他回答说同意仁不能被化约成知觉,但也指出朱熹的批评稍嫌过分,并且补充说,心之所知惟有仁。另外一个学生引用朱熹“以心求心”的批评,请教张栻是否因此要明确修改他对孔子“观过斯知仁矣”的诠释,并请张栻澄清从反省失节的行为以知仁的论点,而且追问省察割股救父等极端的事如何能够教人以仁?^②

张栻回答说,他仔细研究程颐的学说,而改正自己接受佛教的错误倾向,然后承认接受朱熹分别“厚”与“仁”的说法,但仍然认为反省过错很有益处。他也承认读书学习很重要,但坚持直接体验仁的一贯湖湘学派观点。

● 《朱文公文集》，卷 31，页 5 下 - 6 上，卷 67，页 14 上下《观过说》；《南轩集》，卷 21，页 2 下；又见牟宗三：《心体与性体》，册 3，页 298；佐藤仁，《朱子的仁说》，页 129 - 130；Chung Tsai-chün（钟彩钧），*The Development of the Concepts of Heaven and of Man*，pp. 146 - 148。

● 《南轩集》，卷 31，页 5 下 - 6 上。

须是仔细玩味，方见圣人当时立言意思也。过于厚者，谓之仁则不可，然心之不远者可知。比夫过于薄，甚至于为伎为忍者，其相去不亦远乎？请用此意体认，乃见仁之所以为仁之义，不至渺茫恍惚矣。^①

黄宗羲在《宋元学案》中评论这段话时，赞赏张栻把观过知仁与日常生活中的修养工夫相连，“如工夫有间断，知间断便是续，故观过斯知仁”。黄宗羲认为朱熹未能適切欣赏张栻的人手工夫：“若观过知仁，消融气质，正下手之法。”程颢类似的“识仁”说法，毕竟不仅只是“知仁”而已。^②

有些 20 世纪的学者对张栻和朱熹论仁问题的评论，可与黄宗羲的看法相提并论。批评朱熹最激烈的莫过于牟宗三先生（1909—1995 年），他认为朱熹曲解张栻对心以及仁的本体的看法，牟先生把张栻放进由孟子到程颢、胡宏的一支儒家传统，代表论心的主流观点，强调内在自发的道德情感，而且认为仁的本体不受任何限制。牟先生把朱熹归入程颐的系统，并追溯这支系统的脉络到荀子，尤其因为他们去除心内在的道德主动性，把心降低到仅具有认知的作用。朱熹不把心、性、情统整为一体，而以过度知性的分析方法严格区分它们的意义。牟先生认为，朱熹降低知觉领悟的地位，认为知觉领悟是被动的，所以人需要依靠“格”外在的事物，以了解心中内在的理。牟先生并且批评张栻不能適切捍卫自己的主流传统，不能了解朱熹援用程子权威时，其实是以程颐的观点误解程颐的观点。^③

钱穆先生对牟宗三先生的看法提供大概是最好的答复。钱先生指出，朱熹为反对佛教心理皆空的主张，必须将心与理紧密地连

① 《南轩集》，卷 31，页 6 下。

② 《宋元学案》，卷 50，页 1621。

③ 牟宗三：《心体与性体》，有关部分主要参考册 3，页 234—300。

接在一起,所以他将仁视为生成的力量与天地之心。朱熹为建立这联系的基础说:

万物之心,便如天地之心,天下之心,便如圣人之心。天地之生万物,一个物里面便有一个天地之心。圣人于天下,一个人里面便有一个圣人之心。^①

这种联系建立后,朱熹便可以宣称:“仁者心便是理。”^② 朱熹讨论工夫修养的目的,在于成就天地之仁时说:“学者克己复礼上做工夫,到私欲尽后,便粹然是天地生物之心。”^③ 钱先生认为,在这些段落中,理、仁、心同为一体,^④ 证明朱熹对心有更为广泛的看法,较牟先生所宣称的更接近孟子的主张。然而朱熹同时坚持了解心与仁的区别以及一己之心与天地之心的道德差距,由于极为关注这些区别差距,他强烈反对湖湘学派的观点。

张栻与朱熹讨论仁的过程中,也的确获得一些共同的想法,并修改自己的《仁说》。朱熹在一封信中批评张栻不以体用关系了解性情,也没有提到“心统性情”的看法。今本的张栻《仁说》包括这些语句,显然张栻采纳朱熹这些建议,也接受“爱之理”必须先于“万物一体”的观点。张栻曾经在稿本中提到,天地之间无不是体之仁。朱熹认为如此则仁体就变成具体的实物,而且使万物与心

① 《朱子语类》(正中书局本),卷 27,页 1107;(中华书局本),卷 27,页 689-690。

② 《朱子语类》(正中书局本),卷 37,页 1570;(中华书局本),卷 37,页 985。

③ 《朱子语类》(正中书局本),卷 20,页 754;(中华书局本),卷 20,页 467。

④ 钱穆:《朱子新学案》,册 1,页 357-358,362-363,册 2,页 56。陈荣捷先生虽然回答牟宗三先生的部分问题,但是在《论仁说》(页 44,49-51)中,陈先生只说这个看法来自儒家另一个学派,没有展开详细的讨论。

中的仁的界线变得模糊。其实张栻从来没有将仁与心视做具体的实物,他的目的只是要指出仁无所不包。朱熹虽然明显误解张栻的观点,但张栻还是把这段话从《仁说》的定本中删除。^①

我们若比较朱熹《仁说》的定本与他和张栻的书信,不难发现朱熹也曾因为张栻反对,而稍微修改自己的文章。^②《仁说》定稿后,朱熹在《仁说图》中提到“公”的概念两次,也更明确谈论在日常生活中实践仁,这些改变都反映张栻关怀的课题。佐藤仁先生认为,朱熹得以发展出仁的概念,张栻的贡献远比这些细枝末节更全面:“朱子和张南轩关于仁性的论辩,给朱子思想中的仁提供了最后的一笔。此外,这些论辩使朱子扫除了从南轩那边而来的湖湘学派加诸他的早期影响。”^③

双方的差别当然依旧存在,朱熹比较注重理论,张栻倾向实践。张栻强调克己以及去除无知和私欲,朱熹则在克己与学问间寻求平衡。张栻对朱熹的妥协也有限,他在《仁说》中并没有放弃谢良佐的仁为知觉的观念,然而他表达“仁者知觉不昧”观点的方式,并没有与朱熹直接对抗的味道。也虽然同意不能将仁化约为“公”,但他没有完全放弃这观念,而且他的《仁说》定本中说:“公者,人之所能仁也。”^④最重要的是,张栻的《仁说》并没有采用朱熹仁为“心之德”的说法。现代学者曾经讨论张栻为什么既不采

① 陈荣捷:《论仁说》,页55-58。他同意朱熹在此误解张栻。

② 朱熹删除“无有不爱”与“不忍之心可包四德”。见陈荣捷:《论仁说》,页54-55。朱熹的《仁说图》见《朱子语类》(正中书局本),卷105,页4185;(中华书局本),卷105,页2633。

③ 佐藤仁:《朱子的仁说》,页122。

④ 《南轩集》,卷18,页1上-2上。关于他们观点差异,参见《朱文公文集》,卷32,页21上-33下,卷33,页15上,18上下,20上下;陈荣捷:《论仁说》,页56-58。

纳,也没有提出疑问。他或许认为这个问题已经包含在其他的差异中,^①或者根本没有异议,因为他们都师承二程的传统,而二程曾用种子来比喻仁、万物生成之理。^②

“心之德”一词其实原来是张栻的用语,朱熹使用这句术语约12年后,承认它是张栻的用语,证据来自朱熹本人。朱熹承认这事实时,张栻已经去世5年,他没有必要承认贡献应该归功于张栻。朱熹当时编纂张栻文集,显然曾经重新审阅双方通信论学的内容与顺序。他在1185年写信给吕祖俭(吕祖谦之弟,1196年去世),描述张栻对他的《仁说》的反应:“欲改‘性之德,爱之本’六字为‘心之德,善之本,而天地万物皆吾体也’。”^③朱熹显然承认张栻针对“性之德”而提出“心之德”的观念。根据这段材料的背景,“心之德”很符合湖湘学派对心的看法。我们无从究知“心之德”是否来自《希颜录》和《言仁录》,因为朱熹在编《南轩集》时,并没有收入这两篇重要的文章。

朱熹在这封信中又回忆说,他当时反对“心之德”的说法,因为它意义过于模糊,可以任人随意解释:“但心之德可以通用其他,则尤不着题,更需细意玩索,庶几可见耳。”^④可是他却在自己的《仁说》定本里使用“心之德”,并以“爱之理”平衡这观点。朱熹显然认为,从湖湘学派所坚持的心的观点理解“心之德”,可能造成许多损害,以“爱之理”平衡后,就可以完全排除可能的损害。朱熹在1185年承认自己借用同时代人的学术观点,是相当罕见的事例,

① 陈荣捷:《论仁说》,页57。

② 佐藤仁:《朱子的仁说》,页131。

③ 《朱文公文集》,卷47,页27上,在1185年写给吕祖俭的第25封信;又参见,刘述先:《朱子哲学》,页145,189-190,及其《朱子省察》,页180。

④ 《朱文公文集》,卷47,页27上下。

所以后来的学者很容易忽视它所呈现的朱熹思想发展过程。

张栻虽然没有向朱熹全面投降,但朱熹也的确赢得令人心服口服。张栻一旦接受朱熹的主张,承认湖湘学派思想来自谢良佐,就无法在程颢的哲学中寻求自己的学术渊源,所以追随朱熹向程颐寻求权威,使他在朱熹制定的规划下与朱熹展开论战。现代考证学者批评张栻没有清楚区分出二程思想的差异,而朱熹运用程颐来补充,甚至改变程颢的观点,都显示 12 世纪道学复杂多变的趋势。

整体而言,朱熹强调理论建构,张栻偏重实践,比较喜欢讨论文化价值以及实际的政策问题,但被迫讨论基本原理层次的问题。朱熹有时蓄意忽视张栻和胡宏的原意,而极力推衍他们理论的含义。例如,胡宏和张栻从体用的角度谈论具体的实物,朱熹却曲解他们在谈基本原理的本体。由于讨论层次的差异,朱熹赢得的一些协议,表面的意义甚于实际。朱熹与张栻的讨论,也证明朱熹比同时代的道学人士喜欢谈形而上的思辨哲学。

朱熹界定厘清许多观念名词,赋予它们重要的意义,而建立一套前所未有的综合儒学体系。在这过程中,他从与张栻的讨论里受益匪浅。后代的儒家学者承认张栻对朱熹的理论发展有贡献,但又常被两种看法遮掩而不彰。一派学者要证明朱熹理论的正统地位,并确立自己的理论权威;另外一派学者则指责张栻捍卫程颢和胡宏的传统不力,使他们自己的传统衰落。为重现 12 世纪儒家思想的发展动力,我特别强调张栻的贡献,而这种重建的工作由于材料的不完整而变得更加复杂。

朱熹编辑张栻的文集时,删除一些重要的材料,还改动《胡子知言》;我们重视历史材料的原貌,无法不对朱熹的作法不满。朱熹决定不要保留这些材料时,其实是在努力减低道学传统的多样特性,留下较为同质而确定的学术遗产。他的目的不是要客观整

合文献,也不是否认朋友的贡献,他最关心的问题是道统的传承。朱熹的做法适切保证他所界定的道统得到传承,遗憾的是,朱熹删改张栻的文集后,他们求道的过程及思想世界都更难以如实地重建。在道学发展的第三时期,朱熹 1184 年编辑《南轩集》以前,整个思想气氛已经开始发生重大的变化,但是我们要先谈一谈 1170 年代的道学领袖吕祖谦。

第四章 吕祖谦

吕祖谦虽然不被《宋史》列入《道学列传》，并且鲜为现代学者所论及，但从 1160 年代末期到 1181 年他去世的十几年里，他其实是道学最重要的领袖。^① 吕祖谦比 12 世纪其他道学领袖在政治上更得意，而学问也广为时人推崇，但吕祖谦身后受到的批评却引发一个根本的问题：他到底是位主张多元化、不受教条约束的思想家，抑或是摇摆不定、缺乏决断的人？

吕祖谦出身望族，富有才华。吕氏家族从汉代被封在东莱后，产生不少政府官员，他们在政府中的影响力到北宋达到最高峰。吕祖谦的先人吕蒙正(946~1011 年)、吕夷简(978~1043 年)和吕公著在北宋四朝分别官拜宰相，其他许多家族成员也甚获皇帝重臣的信任。吕祖谦的曾伯祖吕好问在女真人征服北方后，辅佐高宗在南方建立政权，功业彪炳显赫；在 11、12 两世纪，吕氏家人辅佐宋室的功绩无人能及。吕氏家族的学术表现也是出类拔萃，上下七代中有 17 人被列入《宋元学案》，其中三个甚至各有专章论

① 参见《年谱》，《东莱吕太史文集》(续金华丛书本，丛书集成三编)，册 9；《宋史》，卷 434，页 12872-12874；《宋元学案》，卷 51，页 1652-1688；潘富恩、徐余庆：《吕祖谦评传》(南京：南京大学出版社，1992 年)；邱汉生主编：《宋明理学史》，册 1，页 340-367；刘昭仁：《吕东莱之文学与史学》(台北：文史哲出版社，1986 年)，页 1-26；姚荣松：《吕祖谦》，收入王寿南总编辑：《中国历代思想家》(台北：商务印书馆，1978 年)，页 1-17；陈荣捷：《朱子新探索》，页 554-555。

述,另外一个与范镇(1008~1089年)并列;其中最重要的是吕希哲、吕本中、吕祖谦等三人。

吕祖谦将吕氏家学传统和道学其他流派结合,发展出12世纪道学的一支主要流派。全祖望(1705~1775年)在《同谷三先生书院记》中说:

宋乾、淳以后,学派分而为三;朱学也,吕学也,陆学也。三家同时,皆不甚合。朱学以格物致知,陆学以明心,吕学则兼取其长,而复以中原文献之统润色之。门庭径路虽别,要其归宿于圣人,则一也。^①

全祖望这段话虽然是在18世纪回顾历史时所说的,但他认为吕祖谦是12世纪后半叶道学的一位主要领袖,见解十分正确。全祖望区别这三派学术时,不幸忽略张栻的地位;现代学者牟宗三先生把张栻放进他的划分系统里,却转而忽视吕祖谦。其实吕祖谦和张栻都不容忽视,而且除朱、陆、张、吕四派外,许多其他南宋道学家也颇值得研究。倘若一定要坚持简单的三派区分方法,全祖望的分法问题比较少,因为在12世纪后半叶,吕祖谦的影响力比张栻大得多。无论如何,全祖望准确指出吕祖谦学派的特点是能够兼容并蓄,而造成这种特色的主要原因是吕家从北方带来许多中原文献。

吕祖谦以家学和藏书为基础,在金华创建一所书院。他在金华附近的明招山任教一段时间后,于1170年把教学的中心移到城东的丽泽书院,与弟弟吕祖俭一起主持教务。当时的丽泽书院可与朱熹的白鹿洞书院(在南康附近)和张栻的岳麓书院(在长沙附近)媲美,丽泽书院的学者继承吕学的传统,并一直延续到元、明时

① 《宋元学案》,卷51,页1653。中原文献对吕学影响亦见于《宋史·吕祖谦传》,卷434,页12872。又参见孙克宽:《元代金华学术》(台中:东海大学,1975)。

代,使吕祖谦的史学和经世之学成为后世金华学派的基础。^①学者几百年来把金华学派归在浙东史学和经世之学的范围里,除婺州金华外,此派的大本营还包括浙南的温州和浙北的明州(今宁波)。把这三处的主要学派统称为“浙东学派”甚为恰当,因为吕祖谦的思想对这三个地区的学者都有影响,而且这些学者在当时已经有共同的归属感。

吕祖谦在金华讲学期间,学生从各方登门受教,吕祖谦也认为士子应该通过科举进入仕途,但他对“道”和文化传统具有更根本的责任感,并且试图影响学生,使他们也能关心文化、道德和哲学的问题。吕祖谦对心、性的看法接近孟子,属于当时道学的主流见解,但是他不像一些道学家花许多时间研究这些哲学问题的细节。他与朱熹、张栻等同道最大的不同处,在于他更注意全国的政治问题,重视历史研究和经世之学,而这正是吕祖谦与其他浙东儒者的共同点,他们对历史的看法也远比一般的宋代儒者(尤其是道学家)活泼。

过去几世纪的学者讨论吕家学术传统时,侧重四个主要的特点,而它们大多源于朱熹对吕家学术的评论。^②朱熹认为吕氏学术的特色:第一,“不名一师,不私一说”。这个传统是吕希哲在11世纪中叶有意识开创的。吕希哲曾追随欧阳修(1007~1072年)的弟子焦千之,又曾问学于胡瑗(993~1057年)和孙复(992~1057年),使他的学术奠基在北宋第一代复兴儒学的学者的学说上;他又曾从学于王安石等第二代儒学复兴运动的学者;道学的兴

① 《宋元学案》,卷73,页2434;邱汉生主编:《宋明理学史》,册1,页341;刘昭仁:《吕东莱》,页215-262。

② 对这些特点的讨论见于邱汉生主编:《宋明理学史》,册1,页341-344;《宋元学案》,卷36,页1234;步进智:《论吕祖谦的“婺学”特征》,《中国哲学史研究》,第2期(1983年),页89-98;刘昭仁:《吕东莱》,页113-121。

起也引起他注意,而与邵雍、二程过从甚密。朱熹的《伊川先生年谱》据《吕氏童蒙训》说:“吕希哲原明与先生〔程颐〕邻斋,首以师礼事焉,既而四方之士,从游者日众。”^①可见朱熹十分了解吕家的社会政治地位对道学的兴起有很重要的助益。吕希哲的孙子吕本中继承“不名一师,不私一说”的家风,先后追随过刘安世(1048~1125年)、杨时、陈瓘(1057~1122年)、伊焯、王莘(1082~1153年)等名儒,这些儒家学者和二程都有交往,其实他们代表的是12世纪初期范围视野较为宽广的道学。例如,刘安世是司马光的弟子,他的语录只保存在张九成弟子所编的《诸儒鸣道集》里。张九成和吕家的关系也很深厚,他与吕本中亦师亦友,写给吕本中的信充满感情,目前收录在《横浦文集》和《横浦日新》里。^②

吕本中的弟子林之奇(1112~1176年)把多样化的传统传给吕祖谦。林氏是吕祖谦青年时代最主要的老师,对吕祖谦的历史观——尤其是对《书经》的看法——影响重大。吕祖谦年轻时也透过其他老师与广义的道学建立联系,他曾短暂地追随胡宪,从杨时与张九成的弟子汪应辰(1119~1176年)处得益尤多。胡宪的学术则结合二程的学说(尤其是他们的《易经》学说)和胡家的史学与经学。^③胡宪是胡宏的堂弟,也是朱熹的父亲朱松托孤时指定的三个老师之一,所以朱熹与吕祖谦有一个道学传统中的共同老师。吕祖谦还和道学的另一个分支有关系,他们是在温州永嘉的程颐传人,可上溯到郑伯熊(1128~1181年),甚至周行己(1091年进士),周行己曾经带领八个永嘉同乡北上向程颐求学。^④

① 《二程集》,册1,页338。

② 张九成:《横浦文集》,卷20,页1上下;卷19,页9下,页10上,及其《横浦日新》(附于《横浦文集》),页17下。

③ 吕祖谦之师承,刘昭仁:《吕东莱》,页84-93。

④ 《宋元学案》,卷32,页1127-1158。

朱熹承认吕祖谦学问广博,但批评他不能专注研究学问的根本;似乎用程颢既能广博又能“守约”的标准衡量吕祖谦。《朱子语类》记载朱熹弟子吴昌寿批评:“东莱博学多识则有之矣,守约恐未也。”朱熹甚表认可同意。^①朱熹并将批评引申到整个吕氏家族的学问,他在《与林择之第十一封信》中说:“吕公家传深有警悟之处,前辈涵养深厚乃如此。但其论学殊有病,如云‘不主一门,不私一说’,则博而杂矣。”^②

第二,吕家“不名一师,不私一说”的学术风格使他们比较能够包容佛教。宋儒大多受过佛教的影响,但吕家比一般宋儒更能认清这事实,而且能够坦率承认佛教的影响。吕希哲晚年研习佛学,与僧侣交游,认为儒释两家教义有许多相近之处,所以主张调和两家学说。吕本中继承调和论的立场倾向,尤其喜好禅宗。吕祖谦在这方面的态度与先人不同,不但没有鼓吹佛教,而且还批评佛教。然而还是有人认为他曾受禅宗顿悟学说的影响,因为他在《易说》中说过:“知此理,则知百年之嫌隙,可以一日解;终身之蒙蔽,可以一语通;滔天之罪恶,可以一念消。”^③但这句话是他在讲解《易经》睽卦时所说的,从上下文的脉络可以看出原义似与佛学无关(在第五章我们会再讨论吕祖谦的易学)。不过朱熹仍然“有疑于伯恭词气之间,恐其未免有阴主释氏之意,但其德性深厚能不发之于口耳。此非小病”。^④

① 《朱子语类》(正中书局本),卷 122,页 4719;(中华书局本),卷 122,页 2949。

② 《朱文公文集》,卷 43,页 21 下。

③ 《吕东莱先生文集》(国学基本丛书本),卷 14,页 342-343,《易说·睽卦》;邱汉生主编:《宋明理学史》,册 1,页 343,认为这句话“很接近于禅说”。

④ 《朱文公文集》,卷 47,页 22 上,第十九封给吕祖谦的信,写于约 1177~1181 年。

朱熹既然没有具体指出吕祖谦的思想和文章中有哪些地方“有阴主释氏之意,但……不发之于口耳”,我们也许不应太强调吕家传统中佛学的成分对他的影响。其实朱熹也曾经批评吕祖谦与张栻不读佛经:“〔张〕钦夫、〔吕〕伯恭缘不曾看佛书,所以看他不破,只某便识得他。”^① 道学虽然深受佛道两教影响,许多道学中人却对佛道深怀敌意,甚至把它们斥为异端。

吕家继承唐代大家族兼收并蓄的学术传统,这种风格在宋代显得十分突出。诚如钱穆先生所说,吕家因为受到佛、道两家相对主义倾向的影响,而“喜和不喜争,喜融通不喜矫激”。^② 吕家当然不是有兼容并蓄胸怀的惟一宋代政治家族,但这些家族多半不是道学中人。吕祖谦虽然不如先人深受佛教影响,他还是比较能容忍不同的意见。他的包容倾向还有一个重要基础:他认为闻道十分困难,“善未易明,理未易察”。^③ 又说:“义理无穷,才智有限。”^④ 承认难以明确了解“道”;而且为人秉性谦和,所以特别愿意倾听别人的意见,不轻易排斥异己。他说:“人各有偏处”,所以应“就自己偏处,寻源流下工夫”。^⑤ 这种个性使他擅长在儒家学者间扮演调停折冲的角色,不过他也不免受到当时道学界狭隘学风的影响:他只追求儒家学者间的和谐共识,尤其是道学家间的和谐共识。

第三,吕家不论接受多少佛家影响,涉猎各种不同的理论,其

① 《朱子语类》(正中书局本),卷124,页4762;(中华书局本),卷124,页2973。又参束景南:《朱熹佛学思想渊源与逃禅归儒的三部曲》,朱瑞熙编,《朱熹教育和中国文化》,页3-35。

② 钱穆:《宋明理学概述》,页198-199。又见刘子健:《两宋史研究汇编》(台北:联经出版事业公司,1987年),页41-47。

③ 《东莱吕太史文集·别集》,卷9,页8下,与刘衡州(名清之,字子澄)信;又见《吕东莱文集》,卷4,页90。

④ 《东莱吕太史文集·别集》,卷10,页1上,与陈传良(君举)。

⑤ 《吕东莱文集》,卷20,页464,《杂说》。

家学终究还是以“四书”为中心，而“四书”是道学界公认的儒家主要思想文献。吕本中虽然又加入《孝经》，但仍然认为《四书》比传统的《五经》重要。他说：

学问当以《孝经》、《论语》、《中庸》、《大学》、《孟子》为本。

熟味详究，然后通求之《诗》、《书》、《易》、《春秋》，必有得也。

既自做主张，则诸子百家长处，皆为吾用。^①

所以《四书》和《孝经》比起其他经书更属儒学的根本，儒学的基础稳固后，才能运用其他各家的理论。吕氏所关怀的《四书》问题和其他道学家相同，包括：“存心养性”、“穷理”、“尽心”、“正心”、“诚意”等主题。例如，吕公著“自少讲学，即以治心养性为本”。^② 道学当时甚至还未兴起。吕氏一直很注重孟子的修身方法，这点也和其他道学家一样。

第四，吕氏重视工夫修养的情形，从他们的治家格言“多识前言往行以畜德”（出自《周易·大畜卦》）即可见一斑。吕公著早年就依此治学，而且把它变成家学的精华，吕家的成员虽然转益多师，他们最珍贵的还是“多识前言往行以畜德”的家学传统。这个格言很能反映吕氏“不名一师，不私一说”的作风，因此能够在历代产生出许多杰出人物，并且发扬它的教训，收集大量图书，建立当时最丰富的私人藏书。全祖望说：“中原文献之传，犹归吕氏，其余大儒非及也。”^③ 这些藏书不但培养丰富的文学修养，对他们的史学研究也很有帮助。

二程在广博的吕学中占有很特殊的地位。吕希哲曾从游于程颐，吕希哲的子孙又追随过杨时等二程最亲近的弟子。吕祖谦把杨时的《中庸》注解当做研习此书的标准，认为个人教育应该以二

① 《宋元学案》，卷 36，页 1234。

② 《宋元学案》，卷 19，页 788。

③ 《宋元学案》，卷 36，页 1234。

程和杨时的文章语录做中心。吕本中也把张载的学问纳入吕氏的家学,所以1345年编成的《宋史》虽然未把吕祖谦列在《道学列传》内,却仍说吕祖谦的思想是张载和二程哲学结合的产物,^①当然二程和张载的哲学并不是吕祖谦综合思想中的惟一成分。

吕祖谦的家世和教育都很优越,所以他在科举和仕途上都很有得意,发展比其他南宋主要道学家顺利。他在1163年考中进士,不久又获得博学宏词科的殊荣;宋朝300年历史中,只有34人曾登上博学宏词科。报考博学宏词科需要熟读大量典籍,范围涉及文学、历史以及历代制度,吕祖谦能荣登此科显示他一直究心学问研究,以及他对效忠皇帝有十分的热诚。吕祖谦登上博学宏词科后立刻踏上仕途,担任的职位多半是史官,但是他的双亲分别在1166年和1172年去世,他两次离职回乡守制。张栻等人在此期间经常造访,使吕祖谦与士大夫的关系得以维持不坠,所以他守丧期满后旋即被朝廷重新启用。

吕祖谦在1169年被任命为太学博士,随后出任位处京城南郊的严州州学。吕祖谦把金华书院的学规引进州学,当时张栻是严州的地方官,两人住得很近,可以每天相聚。1170年吕祖谦写作两篇有名的奏议,劝孝宗选用贤能,远离小人,矢志收复北方河山。不久孝宗擢升他和尤袤为礼部考官,因此成为1172年进士会试的主考。我们前面已经提到,这次考试的结果显示政治气氛转向,对道学群体非常有利。由于著名史学家李焘(1115~1184年)的推荐,吕祖谦被任命为太学博士,又兼任国史编修官以及实录院检讨官,主持徽宗(1101~1125年在位)实录的编纂。吕氏家人担任过几次类似的工作,吕夷简编修过高祖到真宗三朝的国史,吕公著则主编英宗(1064~1067年在位)和神宗(1068~1085年在位)实录,可见吕家编修实录的经验比时人丰富。由于徽宗实录会涉及北方

① 《宋史》,卷434,页12874。

沦陷的问题,所以这项工作在政治上很敏感。1177年实录完成,吕祖谦在呈献时,劝皇帝汲取经验教训,进行改革。孝宗再次提拔他,请他负责收集编纂北宋时期的杰出奏议、序跋和札记。他在这部汇集北宋政治智慧和文学典范的著作里,收录大量苏轼、王安石和欧阳修的文章,不以人废言,只论文章的优劣,不管作者的政治和哲学立场。这部书完成后孝宗御赐《皇朝文鉴》的书名,并赏吕祖谦300两银子,再度擢升他的官阶。

吕祖谦40岁的时候已经深受皇帝的敬重和信任,并和周必大等政府要员关系友好密切。吕祖谦的人缘良好,多少与他家人世代在朝任官有关。宋朝南迁后,吕家仍维持北方望族的习惯,与外地的名门大族联姻通婚。吕祖谦先娶韩元吉(1118~1187年)之女,后来又和芮烨(1114~1172)的女儿结婚,韩芮两姓不是金华同乡,但都是名门显宦。吕祖谦一直很密切注意朝廷的政局变化,不像朱熹不屑参政,但疾病使他的政治潜力未能完全发挥;他在1178年患病,次年辞去所有的官职,两年后就去世。

吕祖谦的一生都被病痛所困扰。父母于1166和1172年去世,他两度返乡守孝三年。三个妻子都在生产后去世,子女只有一男一女存活下来。从1157年他初次结婚,到1179年第三任妻子过世为止,总共只过了八年的婚姻生活,所以在第一次结婚后的四分之三时间里,他是个孤独的鳏夫。吕祖谦从幼年起就病魔缠身,从症状来看似乎是年轻时得的肺结核,40多岁时又中风。他抱怨右半身体虚弱疲惫、动作不灵,有时连饮食都无法自理,只能写很短的信。他在一封信中说:“药物日进三四服,未尝废灸艾,医者或云血本少,用火则盖燥涸,以此犹未绝也。”^①从他祖先和宋代士

^① 《吕东莱文集》,卷4,页84,又见页81,92。不但吕祖谦的症状,他三次丧妻也使人怀疑与肺结核病有关,因为历史上肺结核病对年轻妇女尤其有致命的危险。

人的一般寿命来看,他应该还可以再活十几或二十几年,但是体弱多病以及守孝和丧妻的伤痛,都促使他在中壮之年就去世。

吕祖谦早年病中的反省却改变他的性格。他幼年时期脾气很坏,疾病又在火上添油,甚至遇到不喜欢吃的东西就要摔盘子,但病痛没有妨碍他认真读书,朱熹说吕祖谦在病中也是书不离手。^①《宋史》说吕祖谦“少卞急,一日,诵孔子言‘躬自厚而薄责于人’(《论语·卫灵公》),忽觉平时忿懣,涣然冰释”,^②性格从此变成非常宽厚。吕祖谦家庭教育加强他对政治和文化危机的社会责任感,他在有生之年的最后三个年头里,一直在金华专心教学研究,学生再度云集门下。这种门庭若市的盛况有诸多原因:吕祖谦具有崇高的社会政治地位,并且中过博学宏词科,此外还曾担任过太学博士,又主持 1172 年的进士考试。他奉旨编修的书也受到广泛的好评,而且金华的书院离首都临安很近,从临安坐船逆流而上,最多四天就可以抵达金华。

吕祖谦的讲学有独到之处,他强调学生应该发掘新的观点,而不是一味墨守成规,他说:

今之为学,自初至长,多随所习熟为之,皆不出窠臼外。

惟出窠臼外,然后有功。^③

他也劝朱熹多教导学生在日常生活中做修养工夫,教学则应注意方向和顺序,他说:

致知、力行,本交相发,工夫初不可偏。学者若有实心,则讲贯玩索,固为进德之要。其间亦有一等后生,推求言句工夫常多,点检日用工夫常少。虽便略见仿佛,然终非实有诸己也。“默而成之,不言而信,存乎德行”,训诱之际,愿常存此

① 《朱文公文集》，卷 82，页 2 上。

② 《宋史》，卷 434，页 12874。

③ 《宋元学案》，卷 51，页 1654。

意。夫子教人亦有“可以语上”、“不可以语上”之别。……非谓使之但力行,而以致知为缓,但示之者,当循循有序耳。^①

吕祖谦留意到若要寻求知识与实践的平衡,学生应该自己思考。

吕祖谦教过多少学生呢? 1180 年左右,丽泽书院有近 300 学生。^② 陈荣捷先生向来重视朱熹的成就,却也完全接受这个说法。^③ 这 300 个学生外,还应该加上 1180 年以外的丽泽书院学生,1167 年、1168 年和 1173 三年在明招山任教时的学生,以及严州官学的学生,总数至少上千人。即使只计算 1180 当年的 300 个学生,他也无疑是 1170 年代最受欢迎的老师,与张栻在 1160 年代所受的欢迎程度相当。

吕祖谦的学生人数和朱熹的学生人数相比呢? 以现在的眼光回顾,朱熹是南宋时代最著名的老师,例如,陈荣捷先生在《朱子门人》中列出的 467 人中,^④ 只有 5 人是在 1167 到 1179 年间列入门下。朱熹在南康重建白鹿洞书院后,又有 35 位年代可考的学生投入门下,另外 9 个本地学生从游的年代不明,即使把这 9 名学生都包括进去,朱熹在这 15 年内似乎只有 49 个学生,而吕祖谦在 1180 一年里就有近 300 的学生。朱熹 1181 年所收的 49 个学生约占他学生总数的百分之十左右,这些数字虽然不完整,仍然明白显示朱熹的学生大部分是在 1182 年到 1200 年之间投入门下,亦即吕祖谦去世后的 19 年间所招收的。

吕祖谦在父丧不久后就再扩收学生门徒,因此几个友人对他略有微词,但是没有人怀疑他的哀伤及孝思,全祖望在《宋元学案》

① 《吕东莱文集》，卷 4，页 74。

② 《东莱吕太史文集·别集》，卷 9，页 8 上，与刘清之（子澄）书。

③ 陈荣捷：《朱子新探索》，页 554。

④ 陈荣捷：《朱子门人》（台北：学生书局，1982 年），页 1 - 27。另见陈荣捷：《朱子新探索》，页 454 - 455。

中说：

〔吕祖谦〕尝与汪端明书曰：“刘子澄传道尊意，是时以四方士子业已会聚，难于遽已，今岁悉谢遣归。”祖望谨案：此即〔陆〕象山谓“伯恭在衰经中，而户外屦恒满”者也。〔张〕南轩亦尝问朱子曰：“伯恭聚徒，世多议其非者。”观此条，则〔吕〕先生因〔汪〕玉山之言而止，亦善改过者。^①

吕祖谦虽然把学生“悉谢遣归”，张栻仍认为他对这些学生抱有不切实际的期望：

〔吕〕伯恭真不易得，向来聚徒颇众，今岁已谢遣。然渠犹谓前日欲因而引之以善道，某谓来者既为学业之故，先怀利心，恐难纳之于义。大抵渠凡事似于果断有所未足。^②

有些学生当然只是为准备科举而入门进修，但必定也有被吕祖谦广博的学识和道德修养吸引来的学生。

吕祖谦有几部主要著作是根据讲稿编成的。他的《书经》讲词被学生编成《东莱书说》，他在太学时根据“为诸生课试之作”而编成《东莱博议》，尤其著名。^③《东莱博议》虽然是学生用来准备科考的范文，但吕祖谦曾对张栻说，里面的文章也教导学生道德原则和历史教训。吕祖谦对追求“道”的一心投入很能表现道学群体的共同特点，他明白宣言：“坚任道之志，而致察理之功，乃区区所望。”^④许多儒家学者偏离儒家正道的时候，这种对道投入奉献的热诚尤其重要，吕祖谦向朱熹说：

论学之难，高者其病堕于玄虚，平者其末流于章句。二者

① 《宋元学案》，卷 51，页 1674。

② 《宋元学案》，卷 51，页 1675。

③ 吕祖谦：《东莱先生左氏博议》，清人刘钟英注（宝山斋本；台北：世界书局重印，1984 年），《东莱先生自序》。参见刘昭仁：《吕东莱》，页 33—75。

④ 《宋元学案》，卷 51，页 1666。

之失，高者便入于异端，平者浸失其传，犹为悖训，故勤行义。轻重不同，然要皆是偏。^①

再三强调当日学者治学方法褊狭的弊病。

吕祖谦认为当时不友善的气氛四处弥漫，有些登门求教的学生也感染这种态度，使儒学之道处于危机四伏的境地：

从游者亦有可望者否？根本不实者，所宜深察。往时固有得前辈言语声款以藉口，而行则不掩焉。媚嫉者往往指摘此辈，以姗侮吾道，绍兴之初是也。虽有教无类，然今日此道单微，排毁者举目皆是，恐须谨严也。^②

吕祖谦尤其担心自称道学弟子的人行为不轨，提供敌人攻讦的口实。现有的材料虽然没有指名道姓，但我们知道陈公辅曾经向道学示好，批评“王安石学行之误”，可是他后来态度一变，在1136年上书高宗，嘲笑道学“狂言怪语，淫说鄙论……幅巾大袖，高视阔步”。^③ 吕祖谦的忧虑与其他宗教的原教主义教派(fundamentalist sects)颇为类似，而他明确表现这种忧虑。尤其值得注意，因为他是最宽厚开明的道学领袖，而且政治地位最为稳固，甚至敢公开宣扬他在评阅进士试卷时，认出陆九渊的文章。

吕祖谦虽然有时表现出很深沉的忧虑，但对扭转恶劣的环境更表乐观。他鼓励学生潘景宪(叔度，1134～1190年)加强责任感：

大抵讲论治道，不当言主意难移，当思臣道未尽。不当思邪说难胜，当思正道未明。盖工夫到此，必有应，原不在外也。^④

① 《宋元学案》，卷51，页1667。

② 《宋元学案》，卷51，页1664。

③ 李心传：《道命录》，卷3，页6上，7上。又见李心传：《建炎以来系年要录》，卷107，页147-149；陈邦瞻：《宋史纪事本末》，卷80，页867-868。

④ 《吕东莱文集》，卷5，页127。

吕祖谦认为士大夫应该负起实际行动的责任,不应该只是坐论空谈,抱怨世道人心不古:“士大夫喜言风俗不好。风俗是谁做起来?身便是风俗,不自去做,如何得会好?”^① 他还批评秦汉以后的士大夫:“外风俗而论政事。”^② 吕祖谦认为讲学是解决当时各种问题的关键。

当思时事所以艰难,风俗所以浇薄,推其病源,皆由讲学不明之故。若使讲学者多,其达也,自上而下,为势固易;虽不幸皆穷,然善类既多,气焰必大,薰蒸上腾,亦有转移之理。^③

吕祖谦的政治学术生涯显示,他希望从朝廷开始,由上而下影响世道风俗,在社会上培养正直奉献的儒者,从而改造社会、政治,使它们符合道的理想。吕祖谦对教导士子应试的态度比张栻、朱熹积极,认为科举的成功可以使他们从政治中心改造影响社会。这种对体制内改革的信心,无疑深受出身仕宦家族的背景影响。

吕祖谦为教导学生进入体制内工作,在金华书院的课程里对政府各种制度进行详尽的分析,这套教材流传使用150年后,才被后代门人编成《历代制度详说》出版。吕祖谦叙述评论历代制度,讨论的题目包括:学校、赋役、漕运、盐法、酒禁、钱币、荒政、田制、屯田、兵制、马政、考绩、宗室和祀事。吕祖谦不但分析各种制度在历史上的优缺点,而且讨论它们是否适用于当下的情况,他的判断多基于现实条件而非空泛的理论。例如,他认为当时百姓有自由买卖土地的权力,所以张载、胡宏等学者要想在全国实行井田制度,只不过是那个不切实际的梦想。^④

吕祖谦在其他著作中讨论到法治的问题,许多儒家士大夫重

① 《吕东莱文集》，卷20，页465，《杂说》。

② 《宋元学案》，卷51，页1657。

③ 《宋元学案》，卷51，页1673。

④ 吕祖谦：《历代制度详说》，卷9，页1上-7上。

德治而轻视法治,吕祖谦却很肯定法律的功用。^①他认为一般人反对用法,因为他们心里想的是申韩之法,其实法律的本质与申韩之法不同:“人多言不可用法,法是申、韩深刻之书,此殊未然。人之法,便是人情物理所在,若会看得仁义之气,蔼然在其中,但续降者有时务快,多过法耳。”^②法律应该建立在人情物理和仁义的基础上,而不是系于人主的好恶。法律的“仁义之气”不是抽象的理论,应该是实在的东西,有时必须用严刑峻法吓阻不法,才能达到仁的目的。法律如果太宽松,违法犯禁的人会增加,结果受法律制裁的人反而比较多。这些观点虽然都是从政府的立场出发,但也主张公私应该并重。

世俗多谓公私不两立,此大不然,所行若合道理,则公私两全;否则公私两失。……庶或公不败事,私不伤义,便是忠厚的气象。^③

有人也许会怀疑吕祖谦强调法治和主张公私兼顾,只是反映出权贵大家的背景观点。当然对吕氏这种家族而言,主张忠君和善待私家既是理想,也有实际利益的成分。假如硬要说他注重法制反映统治阶级的利益,那么许多统治阶级成员比较不注重法制和私人利益,又做何解释呢?吕祖谦和一般儒家学者都认为道德是治国的根本,但注重法制和私家利益是他的一大特点,而其他的浙东儒者也持相似的看法,陈傅良和陈亮的立场更鲜明,尤其是陈亮的

① 潘恩富、徐余庆:《吕祖谦评传》,页156-162。值得注意的是,朱熹担任地方官时执法很严;参见Conrad Schirokauer(谢康伦),“Chu Hsi as an Administrator, A Preliminary Study,” in Françoise Aubin, ed., *Etudes Song: Sung Studies in Memoriam Etienne Balazs*. 1st ser., no. 3 (1976), pp. 228-232. 除此以外,吕祖谦似乎比朱熹更肯定法律。

② 《吕东莱文集》,卷20,页457,《杂说》;潘恩富、徐余庆:《吕祖谦思想初探》(杭州:浙江人民出版社,1984年),页39-47。

③ 《吕东莱文集》,卷19,页443,《史说》。

例子,更能明确说明浙东学派如何寻求公(社会或国家利益)和私(或家庭利益)之间的平衡。

吕祖谦与其他浙东学者经常批评当时的风气太重文轻武,吕祖谦却编辑宋代最重要的文选之一《宋文鉴》,而且也是当时的文学大家,所以他反对重文轻武,并不是要以重武轻文的政策取而代之。浙东学者经常批评宋太祖把武官地位降到文官之下,并把兵权从武官手里转到文官手里。吕祖谦和他的浙东友人认为文武应该均衡合一,他引证古史说:

自古文武只一道。尧舜三代之时,公卿大夫在内则理政事,在外则掌征伐。孔子之时,此理尚明,冉有用矛,有若劫舍,孔子亦自当夹谷之会。西汉尤知此理,大臣韩安国之徒,亦出守边。东汉流品始分,刘巴轻张飞矣。^①

东汉以后文学日兴,而文武之途渐分,历史提供许多徒重虚文而导致祸害的教训。吕祖谦又在《东莱博议·魏懿公好鹤》中用魏懿公(公元前668~前660年在位)好鹤的典故,讽喻许多近世的士大夫与魏懿公的鹤没有什么区别:

永嘉之季,清言者满朝。一觴一咏,傲睨万物。旷怀雅量,独立风尘之表。神峰雋拔,珠璧相照。而五胡之乱,屠之不啻机上肉,是亦懿公之鹤也。普通之际,朝谈释而暮言老,环坐听讲,迭问更难,国殆成俗。一旦侯景逼台城,士大夫习于骄惰,至不能跨马,束手就戮,莫敢枝梧,是亦懿公之鹤也。^②

吕祖谦的祖先来自北方,他虽然多病,但可能学过骑马,所以讽刺不会骑马的南方文人。玩马球的风气在宋代衰落,士大夫子弟只

① 《宋元学案》,卷51,页1661。按:诸葛亮曾为此责备刘巴;参见陈寿:《三国志》(北京:中华书局,新校标点本),卷39,页982,注3。

② 吕祖谦:《东莱博议》,卷2,页138-139,《卫懿公好鹤》。

爱在院里街中安然踢球,可以想见骑术退步的情形。^①吕祖谦承认这些士大夫并非全无可取之处:“是数国者,平居暇日,所尊用之人,玩其词藻,望其威仪,接其议论,挹其风度,可嘉可抑,可慕可亲。”然而“卒然临之以患难,则异于懿公之鹤者几希”。^②

从历史中寻找实际教训也是吕祖谦和其他浙东学者的重大相似处。他认为读史时应该厘清时代背景,设身处地从前人的经验中汲取教训:

当如身在其中,见事之利害,时之祸患。必掩卷自思,使我遇此等事,当做如何处之。如此观史,学问亦可以进,知识亦可以高,方为有益。^③

又说:

看史须看一半便掩卷,料其后成败如何。其大要有六:择善、警戒、闾范、治体、议论、处事。^④

吕祖谦认为吸收道德教训是读史的目的之一,但他更注重从历史上获得实际事功的借鉴,所以学习历史的目的并不限于道德的教训,还认为读史应要注意变化发展,不能只求博吓强记。他说:

陈莹中尝谓《通鉴》如药山,随取随得。然虽是药山,又须是会采。若不能采,不过博闻强记而已。壶丘子问于列子曰:“子好游乎?”列子对曰:“人之所游,观其所见;我之所游,观其所变。”此可取以为史之法。^⑤

历史的发展不可能没有变化,他说:“此事极,则须有人变之,无人

① 刘子健:《两宋史研究汇编》,页285-302。

② 吕祖谦:《东莱博议》,卷2,页139,《卫懿公好鹤》。

③ 《吕东莱文集》,卷19,页431,《史说》。

④ 《吕东莱文集》,卷20,页462,《杂说》。

⑤ 《吕东莱文集》,卷19,页431,《史说》。

变,则其势自变。”^① 齐桓公(公元前 684~前 642 年在位)就是不懂局势的变化而招致祸害。他标榜“尊王攘夷”,成为春秋五霸的第一人,在葵丘之会达到成就高峰后,却变得傲慢堕落,种下霸业衰落的种子。吕祖谦认为齐桓公历史的教训在于:

[齐桓公]抑不知天下之势,不盛则衰;天下之治,不进则退。强而止于强,必不能保其强也。霸而止于霸,必不能保其霸也。驱骏马而驰峻阪,中间岂有驻足之地乎?^②

吕祖谦指出齐桓公由盛而衰的模式,并可见于汉人与胡人互动的历史。

吕祖谦认为,学者在寻找历史的发展变化模式时,也应该了解每个时代的特性。权力结构不同,治国的方法也不同;例如在读《左传》时,学者应该把春秋时代划分成三个时期:五霸兴起前、五霸时期和五霸衰落后的时期。吕祖谦用权力结构划分历史,并不表示他认为统治阶级是决定历史的最终力量,他依然遵循孔子、孟子的传统,认为国家的兴亡最终取决于人民。

吕祖谦着眼于权力结构来为历史分期断限,并以此讨论过去的种种制度是否适用于宋代的现实状况。例如张载、胡宏等人主张恢复井田,吕祖谦则认为宋代距离井田制度的时代已将近两千年,历史条件改变太多,不可能恢复这种古代制度。与其固执古人的制度,不如改变旧制以完成古人所追求真正目的——国家太平。^③ 他一再强调惟有了解历史背景,才能善用历史知识。

由于史书品质的参差不齐,有的泛泛阅览即可,有的则须一字一句小心精读。几部最重要的史书更应该以读经的态度来读:“学

① 《吕东莱文集》,卷 20,页 453,《杂说》;又见卷 12~14,《易说》。

② 吕祖谦:《东莱博议》,卷 3,页 167-168。

③ 吕祖谦《历代制度详说》(四库全书本),卷 9,页 1 上-7 上。潘富恩、徐余庆:《吕祖谦思想初探》,页 156-160。

者观史各有详略,如《左传》、《史记》、《前汉》三者,皆当精熟细看,反复考究,真不可一字草草。”^①《后汉书》以后的史书品质大半不高,可以在上面少花些时间。吕祖谦也用史学家的眼光看待儒家经典,开清代浙东史家章学诚“六经皆史”说的先河:“看《诗》即是史。史乃是事实,如《诗》甚是有精神,抑扬高下,吟咏讽道,当时事情,可想而知。”^②又说:“观史先自《书》始,然后次及《左氏》、《通鉴》,欲其体统源流相接。”^③这三段话里提到《左传》两次,可见《左传》在他的史学里占有中心地位。

吕祖谦认为《左传》是非常重要的史书,所以把它当成一部独立的著作,而不把它视为《春秋》的注解。他如此重视《左传》,但没有因此对《春秋》减低兴趣;《春秋》是宋代学者最重视的经典,产生至少 240 部相关的著作,数量超过其他任何经学著作。吕祖谦继承北宋孙复等学者的立场,强调《春秋》“尊王攘夷”的大义。^④吕祖谦对《左传》的看法比较独到,除写过《东莱博议》外,另有《春秋左氏传说》和《东莱吕太史春秋左传类编》等两部与《左传》有关的著作。吕祖谦注意《左传》的细节,从中得出很多重要的结论。例如,他计算周朝将领的名字,证明周朝王室的军队确实越来越少,所以吕祖谦认为《左传》延续六经,继续记载古代的事物制度。

吕祖谦为延续《左传》的记录,开始纂写《大事记》,并在注释里评论各种事物和讨论史学得失。《大事记》大量取材司马迁(公元前 145~前 90 年)的《史记》,写作的方法也很受《史记》纪传体例的影响。他不但用《史记》和其他早期的材料纠正《资治通鉴》的细节,而且写了两部批评《通鉴》的专著,可惜这两部书都未能保存至

① 吕祖谦:《左氏传统说》(四库全书本),卷 1,页 1 上,《纲领》。

② 吕祖谦:《东莱吕太史文集·外集》,卷 5,页 26 上。

③ 《吕东莱文集》,卷 20,页 462,《杂说》。《宋元学案》,卷 51,页 1663。

④ 刘昭仁:《吕东莱》,页 178-190。

今。^① 吕祖谦打算用《大事记》取代《通鉴》，但只写到公元前 90 年，就不得不因病搁笔，留下一千多年的空白。不过他完成了《十七史详解》，可以用它为基础完成《大事记》。从《大事记》的结构及一些论述可以看出吕祖谦史学的一些特点，例如，他不像朱熹死抱着正统问题不放。吕祖谦在写《三国史详解》时，以曹操（155～220 年）为正统，替魏国写纪，蜀汉的刘备（161～223 年）和诸葛亮等人只有传。^② 这种务实的历史写作方式比较接近司马光，与朱熹的距离比较远。吕祖谦之后的浙东学者也倾向司马迁那种通古今之变的史学，但他们没有为吕祖谦继续完成《大事记》。

比较注意哲学问题是吕祖谦与同时的浙东学者不同的地方。浙东儒者一般较鲜论及性、命、心等题目，这些题目却是吕祖谦思想的重要部分。对于心的问题，吕祖谦注重孟子所讲的“本心”，追随孟子教人先寻回本心，因为它是一切学问和道德实践的基础。吕祖谦在孟子的“本心”的概念上，加上道学的“理”的概念：“凡人未尝无良知良能也。若能知所以养之，则此理自存，至于生生不穷矣。”^③ 人若能存养此天理，则不须再向外寻求：“本不在外，自求而已”，所以“圣门之学，皆从自反中来”。^④ 反躬自省非常重要，因为外在的世界是人内心世界的反映：“近日思得内外相应，不差毫发。外有齟齬，即内有窒碍。只有‘反己’两字，更无别法也。”^⑤ 吕祖谦对自省有强烈的信心，但告诫世人不要仰赖顿悟：“致知与求见不同。人能朝思于斯，夕于斯，一旦豁然有见，却不是。端的

① 看刘昭仁：《吕东莱》，页 52-53，页 197。又参吕祖谦：《大事记》（四库全书本）；胡昌智：《吕祖谦与其史学》（硕士论文，台湾大学，1973 年）。

② 吕祖谦：《三国志详解》，卷 1 和卷 12，见其《十七史详解》（1669--1670 年山西刊本，普林斯顿大学善本书）。

③ 《吕东莱文集》，卷 13，页 309，《易说》。

④ 《吕东莱文集》，卷 18，页 415-416，《孟子说》。

⑤ 《吕东莱文集》，卷 5，页 121，《至潘叔度信》。

易得消散,须是下集义工夫,涵养体察,平稳妥帖,释然心解,乃是。”^① 吕祖谦虽然在此似乎很重视内向的反省与直观的方法,但在他思想体系里,格物的地位更加重要。这点明确显示在他对名物制度和历史研究的专心一致上;朱熹批评吕本中深染大慧禅的色彩,但很难如此批评吕祖谦。

吕祖谦也遵循孟子的观点主张性善:“人生而静,天之性也。乃中正仁义之体,而万物之一源也。中则无不正矣。”^② 他借用张载和二程的气禀论解释恶的存在:“性本善,但气质有偏,固才与性,亦流而偏耳。”^③ 吕祖谦以此为基础,认为工夫修养的关键在于存养本心,使本心不被不正当的欲望干扰:“此心常操而存,则心宽体胖,怡愉安泰。福本自内有,若一欲败度纵败礼,则祸自外来。”^④ (按:“纵”疑当在“一”字前。)在存心和去除欲望方面,吕祖谦的工夫修养观与张栻和朱熹很相近,不过他不像张、朱那样深入讨论修养工夫各个阶段的细节。我们在讨论《胡子知言疑义》已经说过,在吕、张、朱三位学者中,吕祖谦最坚持工夫的涵养与体验要维持平衡,^⑤ 日后朱熹却最以此著称。

吕祖谦与其他道学家认为仁是四德及一切道德行为的基础,他在讲解《孟子》时曾经说:

仁者,人也。仁之一字,已自尽了。更说礼字,又可以知其等高下。天下之理,除了仁与礼,更有甚事。^⑥

① 《吕东莱文集》，卷 20，页 450，《杂说》。又见卷 4，页 96，《答潘叔昌》。

② 《吕东莱文集》，卷 3，页 52，《致朱熹信》。

③ 《吕东莱文集》，卷 20，页 455，《杂说》。

④ 吕祖谦：《左氏传说》（百部丛书集成本），卷 6，页 12 下—13 上。

⑤ 朱熹：《朱文公文集》，卷 79，页 46 下。

⑥ 《吕东莱文集》，卷 18，页 420，《孟子说》。

礼在吕祖谦思想中有关键性的地位,认为礼不但是理,而且也是养心的必须之具。^①他注重礼,而且认为仁与礼具有互相联系的关系,但仁仍无疑比礼更为根本:

仁者天下之正理也。是理,在我习矣而著,行矣而察,否则礼乐虽未尝废于天下,而我无是理,则与礼乐判然二物耳。^②

吕祖谦继承家族一贯注重忠孝的传统,但是他把忠孝及其他道德行为都归于仁的范围,而且是从仁而来:“孝、弟,所以为仁也。体爱亲敬长之心,存主而扩充之,仁其可知矣。”^③显示他既与张栻都认为仁就是心,也与朱熹一样认为仁就是理。吕祖谦有些论点更能显示与张栻、朱熹的共通处,但他更接近朱熹。吕祖谦与张栻都认为仁就是孟子所说的“本心”:“仁是人之本心,浑然一体。”^④而且仁的特点包括“公”和“一”:

若夫仁者之心,既公且一,故所见至明。而此心不变,譬如镜之照物,惟其无私,而物之妍丑,自不能逃。虽千百遍照之,其妍丑固自若也。惟仁者能好恶人,亦如是而已。^⑤

他写信给朱熹时,又曾经以朱熹使用的比喻讲解仁与爱的关系:

盖爱者,仁之发;仁者,爱之理。体用未尝相离,而亦未尝相侵。所私窃虑者,此本讲论形容之语,故欲指得分明。却恐缘指出分明,学者便有容易领略之病,而少涵泳玩索之工,其原殆(始)不可不谨也。^⑥

① 《宋元学案》,卷 51,页 1657-1658;潘富恩、徐余庆:《吕祖谦思想初探》,页 64-69。

② 《吕东莱文集》,卷 17,页 391,《论语说》。

③ 《吕东莱文集》,卷 17,页 391,《论语说》。

④ 《吕东莱文集》,卷 18,页 417,又见《孟子说》,页 420。

⑤ 《吕东莱文集》,卷 17,页 392,《论语说》。

⑥ 《吕东莱文集》,卷 3,页 60,《至朱熹信》。

吕祖谦认为求仁的关键是“居敬”和“存诚”，一般湖南道学家所讲的“敬”近于“恭敬”，而吕祖谦所讲的“敬”则较近“严肃认真”的意思，他尤其注重专“一”和“诚”：

敬之一字，乃学者入道之门。敬也者，纯一不杂之谓也。

事在此而心在彼，安能体得敬字。大学曰：“君之无所不用其极”，盖非特一事当然也，凡事皆若是而后可。^①

有人问：“诚、敬两字有异否？”他回答说：“只是一般。所谓存诚，存便是敬。”^② 所以吕祖谦对工夫修养问题的看法与程颐和朱熹见解一样，三位学者都强调“敬”。总而言之，他努力追求书本学问、治国与工夫修养三者间的均衡。

吕祖谦的学问广博，使他有时似乎自相矛盾，因为他的许多看法和不同的儒家学者相近，而这些学者的学术各自发展，在日后变得互相矛盾。某些现代学者把吕祖谦说成没有高深理论成就的史学家，其实是不公平的论断。他的家学风格和个人性格都倾向在异中求同，以寻求儒学同道的和谐统一。如果现代学者能像研究朱熹那样仔细研究吕祖谦的著作，我们或许能更清楚把握他的思想脉络和结构。现代学者尚未对吕祖谦做恰如其分的研究，或多或少也与他广博的学识和庞大的著作有关，使他比同时代的学者更难以为人了解。

吕祖谦比朱熹和张栻年轻，而且考上进士的年代也比较晚，但是从 1160 年代晚期起，他就是道学的主要领袖，而且地位一直维持到 1181 年去世为止。吕祖谦的道德学问及政治社会地位吸引了大量的学生，对道学的成长贡献良多。政府为科举阅卷能够公

① 《吕东莱文集》，卷 20，页 461，《杂说》。

② 《吕东莱文集》，卷 20，页 465，《杂说》。

平,订定许多誊抄卷子和糊名的规则,防止主考认出考生的卷子。吕祖谦对个人文风极为敏感,能在担任主考时录取许多道学家,数目之多超过整个宋朝其他任何一次进士考试。政府和社会评论素来严厉制裁偏颇的主考,吕祖谦却敢公开说他认出陆九渊的考卷,而且没有因此受到制裁,1172年的进士考试证明他在政府和社会上的特殊地位,朱熹与张栻的交往论学,到1173年已经渐渐取得支配的地位,但他从来不能够支配吕祖谦的思想。朱熹在道学同道中的影响力超越吕祖谦,是吕氏去世后的事情,假如多活20年的是吕祖谦而不是朱熹,吕祖谦的思想对宋代文化界和宋代以后文化史的影响或许会大不相同,至少宋代的政治气氛必然会有所不同,因为吕祖谦比其他道学家更受朝廷官员尊敬。即使两人都活到1200年,朱熹的理论和行为也会甚受吕祖谦影响,因为从1163年起到吕祖谦1181年去世为止,两人一直相互影响甚巨。

第五章 朱熹与吕祖谦

朱熹和吕祖谦曾对社会、政治、教育和哲学等问题交换过许多意见,若能適切考察这些意见交流,对了解双方的互相影响应该颇有帮助。朱熹和吕祖谦的关系显示吕祖谦在 1168~1181 年期间是道学最重要的领袖,朱熹在这时期对吕祖谦的温和态度,与日后对亡友的尖锐批评形成鲜明的对比。这种态度的转变以及他与吕氏的朋友关系,显示朱熹在吕祖谦去世前后与整个儒家群体的关系发生重大变化。

吕祖谦大概是朱熹最亲近的朋友。朱熹在 1156 年任职于同安县时,曾经因公前往吕祖谦父亲任官的福州,得以认识吕祖谦,两人开始书信往来。在 1160 年代末,尤其是 1170 年代,两人的书信往返激增。朱熹在 1181 年接到吕祖谦最后一封信不久后,获悉挚友去世的消息。他们的友谊维持得很久,比朱熹与张栻的关系还要长八年,这或许与吕祖谦的家在金华有关。金华距离京城临安很近,又在临安前往福建的路上,所以两人相处的机会自然比较多。朱熹写给吕祖谦的信件尚存 104 封,比写给其他人的都多。吕祖谦写给朱熹的信则有 67 封流传下来,也比给其他人的信函多一倍有余。^① 双方信函交往频繁外,亲近的关系也可以从所讨论的事情可见一斑,不但涉及政治学术的问题,也谈到许多家庭事

^① 陈荣捷:《朱子新探索》,页 555。

务,其中最明显的就是朱熹的长子朱塾(1153~1191年)的事。朱熹给吕祖谦的信中说:“此儿懒惰之甚,在家读书,绝不成伦理。”^①这个儿子虽然有些恶习,但朱熹担心自己由于父子关系而爱深责切,对孩子管教过严,因此采纳孟子“易子而教”的建议,委托吕祖谦负责儿子的教育和道德修养。1173年朱塾21岁的时候,朱熹把他送到吕祖谦那里,并且严格要求他在那里不许常常喝酒。吕祖谦安排他住在亲近的学生潘景宪(1137~1193年)家,规定他不能单独离家,每天都要和潘景宪一起面见吕祖谦,聆听教训。三四年后,吕祖谦促成朱潘两家联姻。

朱塾迎娶潘景宪的长女(生于1161年),不久后吕祖谦把独女华年(生于1159年)嫁给潘景宪的近亲潘景良,所以吕祖谦和朱家都与婺州的大族潘家结为姻亲。朱塾在1180年回到朱家,第三次参加科举考试,仍然失败落第。后来朱熹利用官荫的权利,使朱塾挂上朝廷礼官的头衔,但是这个儿子仍然不成大器,在官场上终无建树,1191年在婺州的岳家去世。朱熹把儿子交给吕祖谦管教,不只因为吕祖谦的社会名望和政治地位崇高,朱熹也信任他的学术水平和个人修养,希望能够改变儿子的脾气和行为。吕祖谦不但负责教育朱熹的长子,并且替他安排婚姻,的确帮了朱熹大忙。

吕祖谦也充当朱熹与许多儒生学者间的桥梁,最著名的例子就是陆九渊。吕祖谦在1172年提拔陆九渊通过进士考试后,就一直照顾他,并且为调解朱陆双方的思想分歧,在1175年春邀请他

^① 《朱文公文集》，卷33，页12上，致吕祖谦第18封信；又见卷94，页27上，《亡嗣子圻志》；《续集》，卷8，页6上-8下；《东莱吕太史文集》，卷7，页16下-17上，致朱熹第20封信。

们到他家来会面,朱熹因故不能前来,吕祖谦就专程赶去看望。他从金华出发,行程约250公里,赶到朱熹在福建崇安的家,随后两人一起去朱熹的寒泉精舍,在那里经过一个多月的讨论,完成《近思录》的初稿。他们又一起翻越武夷山,到达江西名胜鹅湖寺,会见陆九龄、陆九渊兄弟。吕祖谦希望陆氏兄弟和朱熹能够建立友好的关系,居中协调他们对读书和工夫修养的看法。在从日后的历史发展来看,鹅湖之会是朱陆学派分道扬镳的分水岭。吕祖谦的性格和居中协调的努力犹能暂时缓减道学内部的紧张关系。第九章会再谈到吕祖谦在鹅湖之会后的六年里,一直引导陆九渊兄弟,使他们比较能接受他与朱熹的共同观点。

一、社会政治问题

南宋的国家大事最重要的莫过于如何对付占据北方的金人,吕祖谦一家和朱熹的父亲及其他道学人士一样,也直言不讳批评秦桧与他的和议政策。吕家家人甚至曾亲身参与朝代变迁中一些最重要的事件,尤其吕好问曾短暂做过兵部尚书,并陪同皇帝前往金营投降。金人将吕好问送回开封,命令他协助张邦昌的傀儡政权,但他竟然说服当权者扶立宋皇室惟一没有被俘的皇子。宋高宗在南方再建政权,曾经对吕好问说:“宗庙获全,卿之力也。”^①随后任命吕好问为尚书右丞。然而吕好问曾经在北方傀儡政权任职,招致许多批评,因此随即转任不太重要的职位;吕好问的儿子吕本中也与秦桧不和而去职。吕本中虽然反对秦桧的和金政策,

① 《宋史》,卷362,页11332。

主张收复北方,但终究是个务实的人,认为金人的军事力量强大,所以建议高宗不要贸然采取军事行动,应该巩固国力,保卫南方。^①吕祖谦承袭吕本中的观点,主张要先改革朝政、加强国力,准备充足后才能发动攻势。他采取主和、主战两派间的温和中间路线,^②可与张栻后来的成熟看法相提并论。

朱熹年轻时坚决主战,在1160年代上书提倡军事反攻,严厉谴责所有的议和派人士;但中年以后,体认金人的军力强大,态度开始冷静下来,类似吕祖谦的务实观点,逐渐取代主战的立场。他虽然终身不忘收复失土,但晚年对主战派的抨击比对主和派的攻击还要强烈,而且开始体认到至少需要10到30年的准备,才能收复北方。朱熹在思想成熟后,更强调防守和自强的立场:

今朝廷之议,不是战,便是和;不和,便战。不知古人不战不和之间,亦有个且硬相守的道理,却一面自作措置,亦如何便侵軼得我!今五六十年间,只以和为可靠,兵又不曾练得,财又不曾蓄得,说恢复的,都是乱说耳。^③

他60多岁的时候,可能变得比吕祖谦更重防守和谨慎,但吕祖谦的立场显然曾影响朱熹。

当时内政的主要问题是减轻农民的负担。1167年福建崇安县县令请求刘如愚(1142年进士)与朱熹支持赈灾,朱熹从邻近的建阳县调请救灾物资,他的朋友魏掞之(1116~1173年)早在1150年代初期已在当地建立良好的社仓制度。州知府王淮

① 《宋史》，卷362，页11329-11332；卷376，页11635-11637。

② 《宋史》，卷434，页12872；潘富恩、徐余庆：《吕祖谦思想初探》，页52-60。

③ 《朱子语类》（正中书局本），卷133，页5135；（中华书局本），卷133，页3200。

(1127~1187年)在1168年建议刘如愚和朱熹保留百姓偿还的贷款,以供紧急不时之需。刘如愚与朱熹根据魏掇之的先例,建议设立社仓,获得州府拨给赞助费用。崇安的社仓在1171年建立完成,由刘如愚的亲戚负责掌管,但后人把社仓主要归功于朱熹。^①

政府的义仓主要是在灾荒时,以直接发放实物或稳定市价的办法帮助农民,但由于官僚作风作梗,官方义仓的效率很低,涵盖范围也只限于城镇附近,且常由村吏或佛教僧侣负责分发赈灾物资。朱熹反对佛教僧侣参与,努力动员儒生参加这类社会活动,相信参与社仓可以培养同道的认同感以及对仁的体认。朱熹进行这项工作,正是宋代民间社会意识日益增长抬头的时候,例如,婺州的乡村已经自组互助制度,而有的组织成为社仓的基础。^②

朱熹的社仓遭到某些人批评指责,认为他仿效王安石“青苗法”的借贷办法,连张栻也不免有此疑虑,吕祖谦则挺身为朱熹辩护。朱熹和王安石都使用政府的资金作基金,要求借款人偿还贷

① 《朱文公文集》,卷77,页23下-24下;Richard von Glahn, "Community and Welfare: Chu Hsi's Community Granary in Theory and Practice," in Robert P. Hymes and Conrad Schirokauer, eds. *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*, (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 223-236; 梁庚尧:《南宋农村的经济》(台北:联经出版事业公司,1984年),页279-293,及其《南宋的社仓》,《史学评论》,第4期,(1982年),页1-33。

② 梁庚尧:《南宋农村的经济》,页267-274;又参王德毅:《宋代灾荒的救济政策》(台北:台湾商务印书馆,1970年)。

款、支付利息。^①朱熹在 1185 年所写的《婺州金华县社仓记》中,反对别人将他与王安石的办法相提并论,指出他出借谷物,而不是出借现金,实施的方式是以乡镇为基本单位,不是以县为单位,并且由当地士人管理,目的是稳定农民经济,不是增加政府的收入。朱熹再三提到吕祖谦巡视崇安后,称赞社仓能师法古人的美意,是受古人启发,与王安石的失败实验不同。吕祖谦并表示要在金华建立社仓,而朱熹这篇文章就是为潘景宪主持的金华社仓的成立启用而写作的,赞扬潘景宪实现老师的夙愿。^② 先前吕祖谦曾安排朱熹的儿子朱塾住在潘景宪家,并让他迎娶潘景宪的长女。朱熹在 1182 年赈灾事务时,也获得与吕祖谦有关系的婺州士人帮助。

孝宗皇帝虽然赞扬朱熹的社仓制度,并且要将它推行到全国各地,但反对者阻止政府的支持,最后成立的社仓很少。除朱熹家乡的社仓外,金华社仓可能持续得最久。不过到 13 世纪中叶,地方胥吏开始接管金华社仓,只在荒年发放谷物,并且要求以现金偿还借贷的谷物,朱熹希望由儒家君子长年监督救济照顾农民的设计,从此变成地方官僚系统赈灾的另一个工具。^③朱熹倡导的社仓只短暂按照计划发挥作用,但已体现他政治理想的实践。魏掞之的社仓建立时间更早,刘如愚在“朱熹社仓”也扮演重要的角色,以及吕祖谦的相助,使社仓传播到金华,都显示后人所谓的“朱子社

① 《南轩集》,卷 12,页 8 下。蔡上翔:《王荆公年谱考略》(上海:人民出版社,新校标点本,1959 年),附 1,页 392 - 394;梁庚尧:《南宋的社仓》,页 5 - 10。

② 《朱文公文集》,卷 79,页 15 下 - 17 上。

③ Richard von Glahn, "Community and Welfare," pp. 236 - 238, 242 - 246.

仓”并不是朱熹一人的功劳,而是道学人士合作应付需要而进行的社会福利事业。从朱熹担任地方官时写的《劝立社仓榜》等文,以及他支持吕大钧(1030~1081年)的乡约,可以看出他非常关注建立地方社群组织,^①乡约成为鼓励乡民行善的地方社会组织。

二、书院与教育

朱熹与吕祖谦关心许多地方社区建设的事务,但最关注文人知识分子群体的建立,而书院、精舍是实现这目标最重要的组织,吕祖谦在1166年母亲去世后,选择明招山母亲的墓地附近建立一座精舍,并且在当地教导后学。朱熹的母亲于1169年9月去世,他次年也在母亲墓地不远处建立寒泉精舍。吕祖谦返家后,以当时无比丰富的家庭藏书为基础,在金华城内成立丽泽书院;由于他的声望以及校址方便,当时有300多学生同时在此就学。

朱熹1179年在江西南康任职时,也营建一座书院。他写信给吕祖谦讨论兴建的计划,并要求吕祖谦为书院撰写铭文。朱熹表示在任职期间,每四五天就要到官学一次。官方开办学校是为让

① 《朱文公文集》，卷74，页23上-30上，特别23上下；卷99-100，特别卷99，页20下-21上。又见 Monika Übelhör(余蓓荷)，“The Community Compact (Hsiang-yüeh) of the Sung and Its Educational Significance,” in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, eds., *Neo-Confucian Education; The Formative Stage*, (Berkeley: University of California Press, 1989), pp. 371 - 388; 与 Chu Ron-Guey(朱荣贵)，“Chu Hsi and Public Instruction,” *Ibid.*, pp. 252 - 273; 李晓东：《论吕大钧之〈吕氏乡约〉在理学史上的地位》，《西北大学学报》，第2期(1987年)，页27-32。

学生准备应试科举,朱熹却很遗憾县内三所学校都是为准备科举而设置。他在官学中讲解经典中的道德原理,并且明确对官学的教学内容发表意见。^①太学官员杨大发(1175年进士)大概对朱熹干涉学校很不满,向吕祖谦抱怨。吕祖谦得知朱、杨双方紧张关系后,写信给朱熹,提醒他不要干涉学校教师的做法。

朱熹在回信中为他在官学的行为辩解:

学中向来略为说《大学》,近已终篇,今却只是令教官挑覆所授《论语》,诸生说未到处略为发明,兼亦未尝辄升讲座、侵官渎告,如来教所虑也。^②

朱熹对外人的批评表示不满,声称自己只是想仿效汉代的文翁,做一点补益的工作。文翁的教化功德备受赞扬,后人认为他将孔孟之道传给四川百姓,例如杜甫(712~770年)曾说过:“文翁儒化成。”^③朱熹表示南康地区佛教和道教寺院为数极多,所以他的行动尤其有必要。

① 《宋元学案补遗》,卷49,页154上下;《宋元学案》,卷97,页3226。参见,李弘祺:《朱熹、书院与私人讲学的传统》,《国立编译馆刊》,第19卷,第2期(台北,1990年)。

② 《朱文公文集》,卷34,页11下,第69封信。

③ 杜甫:《赠左仆射正国公严公武》(赞严武诗),见仇兆鳌:《杜诗详注》(北京:中华书局,新校标点本),卷16,页1387。关于文翁事迹,见班固:《汉书》(北京:中华书局,新校标点书),卷89,页5181-5183。

朱熹又在庐山重建白鹿洞书院以振兴儒家传统。^①这座书院坐落在距离南康城十几里的一个山谷,在10、11两世纪盛极一时,宋太宗(976~997年在位)甚至曾经赐给书院一套儒家典籍。11世纪朝廷下令所有州和部分县建立官学,以培养科举人才。固然并非所有州县都能建立官学,但兴建的风气在11世纪中期达到高潮,12世纪初的头25年时间里,又再现一次高峰。北宋政府将注意力转向官学,私学因此没落萧条,朱熹在1179年甚至得请樵夫帮忙,才找到白鹿洞书院的旧址。他上书朝廷要求资助重建这座书院,因为它象征儒家教育与文人价值,否则就只有任异教在山中林立。

这座书院获得朝廷同意后不到六个月就完成修建,并在1180年3月开放讲学,恰好是朱熹到任南康的第十二个月;努力一年就获得授权重建。白鹿洞书院除获得私人 and 朝廷的资助,地方政府也拨给田地作为学田,地方文人和皇室也捐赠书籍,它的重建与1160年代岳麓书院的修复有相似之处,只是岳麓书院的重建被渲染得更多。孝宗时期(1163~1189年)重建或兴建很多书院,而宋

① 关于书院历史以及朱熹的作用,特别参见,李才栋:《白鹿洞书院史略》(北京:教育科学出版社,1989年);李科友:《“意不在鱼”论朱熹振兴白鹿洞书院》,收入朱瑞熙编,《朱熹教育和中国文化》,页96-114;石之:《白鹿洞书院史事杂考》,收入朱瑞熙编,《朱熹教育和中国文化》,页346-350;李弘祺:《精舍与书院》,收入《汉学研究》,第10卷第2期(1992年),页307-332;陈荣捷:《朱子与书院》,万先法译,《史学评论》,第9期(1985年),页1-32;刘真:《宋代的学规和乡约》,收入《宋史研究集》,第1辑,(台北:中华丛书编审委员会,1958年),页367-391;朱汉民:《南宋理学与书院教育》,《中国哲学》,第16辑(1993年),页495-518;而且《白鹿洞书院通讯》从1189年开始。

代的私人书院总数至少有 375 个。^①

以朝廷官僚机构的办事效率而言,朱熹应该满意进展,事实却不然。他经常抱怨一些官员阻止计划,有人推测这位不知名的官员是杨大发,因为他不满朱熹干涉官学。不过杨大发是朱熹指派监督工程的两人之一,朱熹和他也有诗文往来,吕祖谦介入调解,必然缓和两人的紧张关系。朱熹写给吕祖谦的信至少有五封提到杨大发,还数度赞扬杨大发建庙纪念周敦颐以及六位当地的杰出人士。^②建庙是朱熹计划中的重要部分,希望以此增强当地百姓的儒家道德观念,并使地方儒生学士更能团结。如果杨大发阻挠计划,朱熹应该会在文章中否定杨大发,不会数度称赞他。杨大发虽然在 15 年后反对道学,但是白鹿洞的共事早已时过境迁,不应该根据后来紧张的环境衡量早期的关系。

一位美国汉学家的研究指出,朱熹有些言语显示,“别人抨击他重建书院的方法以及教学方法,使朱熹深感愤怒”。^③可以使我们更了解朱熹的性格。或许因为他在此以前只担任过一项职务,而且是早在 20 多年前,因此对书院的拖延和问题感到不耐烦,尤

① Linda Walton-Vargo (万安玲), “Education, Social Change and Neo-Confucianism in Sung-Yüan China: Academies and the Social Elitie in Ming Prefecture,” Ph. D. dissertation, University of Pennsylvania, 1978, pp. 243-247; 该文总结现代中日学者对书院的解释。

② 《朱文公文集》,书信见卷 26,页 3 上-4 下;卷 50,页 1 上下;诗见卷 7,页 4 下-6 上;又见《别集》,卷 7,页 10 上;致吕祖谦信,见卷 34,页 9 上下,13 下,14 下,24 下,32 上。周敦颐曾任南康知州,1071 年在那里致仕。

③ John Chaffee (贾志扬), “Chu Hsi in Nan-K'ang: Tao-hsüeh and the Politics of Education,” in Wm. Theodore de Bary and Chaffee, eds., *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, (Berkeley: University of California Press, 1989), p. 416; 贾志扬先生根据后来的矛盾发展看待这个时候的朱杨关系。

其政府的官学只在书院十来里外的地方,位置更加方便,他实在需要寻找理由使用政府资源,说服地方文人捐助修建一座新的书院。所以,朱熹在给朝廷的文章中,一再强调书院重要的历史及象征意义,却很少提及书院教学的活动;给朋友的书信则直率表达他对教育的使命感。道学人士普遍担心科举对士人文化的影响,但白鹿洞书院也花费近三分之一的时间准备科举。除了朱熹自己的说词,并没有其他证据显示有人反对这座书院,所以朱熹的抱怨大概可以反映出他行事不老练,或者误解现实政策,与吕祖谦和张栻在政府任职的情况相比较,他这方面的不足更为明显。

朱熹强调建立制度,并且获得政府的资助,所以白鹿洞书院的地位比当时其他书院更为稳固。私人的努力与资金不足以建设书院,因此朱熹的白鹿洞书院成为朝廷和道学人士在 13 世纪关系改善以后合作的范例。朱熹为书院制定的行为规范为日后书院的发展开创先例,与官学的繁文缛节相较,朱熹希望造成学生承担更多责任的气氛。他把一篇训辞贴在大门门楣上,要求学生学习古人的行为准则:

诸君,其相与讲明遵守而责之于身焉,则夫思虑云为之际。其所以戒谨而恐惧者,必有严于彼者矣。其有不然而或出于此言之所弃,则彼所谓规者必将取之,固不得而略之。诸君其亦念之哉!^①

朱熹希望学生能够修养道德,他警告说如果不然,就得接受官学里的规定。他的学生程端蒙在 1187 年制定一些细则,以补充朱熹的学规,不过朱熹觉得细则只能用于层次比较低的学生,^② 而白鹿洞书院的学生已经受过官学或私塾的纪律培养,是层次很高的学者。

① 《朱文公文集》，卷 74，页 17 下。

② 《朱文公文集》，卷 82，页 13 上，朱熹为程端蒙学则作的跋文。

朱熹陈述的规则是儒学伦理道德的总结,并且成为这座书院的《学规》。这些规则都很简明扼要,除一条规则外其他都取自经典。首先规定最根本的基础,人际最基本的五伦关系,取自《孟子·滕文公上》,所谓“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”。具有这些品德的人才可以开始学习。其次,关于学习的次序,取自《中庸》第二十章:“博学之,审问之,谨思之,明辨之,笃行之。”第三,关于工夫修养的关键,取自《论语·卫灵公》:“言忠行,行笃敬。”以及《易经》损益二卦象传:“惩忿窒欲,迁善改过。”第四,引用董仲舒(公元前176~前104年)的话:“正其义不谋其利,明其道不计其功”为处世态度的准则。第五,谈到与人相处之道,引用《论语·卫灵公》上的话:“己所不欲,勿施于人。”及《孟子·离娄上》的话:“行有不得,反求诸己。”^① 所以从第三段到第五段都是解释学习的要点,因为“学”主要是对道德原理的自我修养。

朱熹的学规不仅要有别于官学的繁琐规定,也要在佛教戒律外,树立新的途径。朱熹不喜欢佛教,但他和其他儒生学士大都很欣赏佛教的戒律。此外,朱熹的学规谈到互相鼓励道德修养,和吕大钧的乡约有相似之处。

朱熹更直接的灵感应该是吕祖谦的书院学规。吕祖谦在1167年写下他的书院规范,并在1170年前修改两次,所以这些条文比朱熹的学规早将近12年。强调在儒家生活规范中体认道德修养,是这两种学规最基本的相似处。吕祖谦在1168年立下学生需要遵守的基本学规:“凡预此集者,以孝、弟、忠、信为本。”他将这些重要的儒家道德列做人际关系的准则外,还阐释入书院学习所必须具备的条件:“其不顺于父母,不友于兄弟,不睦于宗族,不诚

① 《朱文公文集》,卷74,页16下-17上。

于朋友，言行相反，文过遂非者，不在此位。”^①如果书院学生违反上述条文，同学会加以劝戒，如果不能起作用，同学就要开会讨论他犯的过错。如果仍然不改过向善，书院就要将他除名。吕祖谦的规则与12年后朱熹的学规一样，都希望能够引导学生自我修养，鼓励学生互相帮助，共同进步。

朱熹和吕祖谦的学规似乎都简单将道德行为与学问视为一事，因此有人或许会认为他们将学问化约成道德伦理的领域，朱熹学规的倾向尤其明显。他们表面似乎将道德修养当做学问的主要内容，但不应该简单地认为他们的学问最终的目的仅是实践道德行为，这解释过于简单，会贬低他们更广泛的课程以及实践的目的。整体观察他们的思想和文章，显示他们对学问和儒家传统的看法其实包含其他的内容。

吕祖谦与朱熹后期的学规不同，他特别详细规定学生的行为细节。有些条文规定学生相处，要根据年龄大小称呼对方，不能谄媚或贬抑别人，也要遵守预习和讨论的规定。例如，学生得记录课堂上或阅读中遇到的问题，当做小组讨论的依据，还必须在笔记上签字显示哪些问题已经讨论过。

吕祖谦认为，使学生具有群体意识十分重要，可以使学生“勿狎非类”。所谓“非类”的意思并不太清楚，但是吕祖谦似乎努力减少学生遭受来自团体外的影响。吕祖谦虽然比较开明，可是排外倾向如此明显，显示道学同道有与别的团体划清界线的普遍倾向。他们与书院外的乡绅来往十分谨慎，尽量避免联系与冲突。例如，吕祖谦规定学生不许向官员送礼或关说，告诫学生要讲地方政府和官吏的好处，不可议论他们的是非。学生与其他社会人物接触时，不能与酗酒、赌博、打架或阅读不正经书籍的人交往，而且必须

^① 《吕东莱文集》，卷10，页247；《东莱吕太史文集·别集》，卷5，页1上。

与家庭保持密切的联系。吕祖谦严格要求学生和父母同住,遵守正确的丧葬礼节,避免为钱财与宗族争执。其他方面还包括在课堂上要严肃认真,学习必须勤奋。学生在一年内不能有100天以上的时间不在书院,每年至少要拜访以往的师长一次。如果在路上遇到老师,要行特殊的礼节表示敬意。^①这些规定的目的是维系书院的团结。

朱熹的学规比较注重基本原则,而吕祖谦的学规则比较强调行为规范;朱熹强调理论,吕祖谦侧重实践。如果指责朱熹的学规缺乏实践的意义,倒也有些言过其实,因为他强调遵守孝道。然而,他们所强调的理论和实践问题确实有明显的区别。朱熹的规范简约,且多取自经典;吕祖谦的学规详细周到,起头是总论,继以个别条文。朱熹的条文更为精致、系统,从道德修养的最基本的德目开始,结尾以三段话阐释学问的要务。两人目的都是组织学生,以研习经典及基本人伦关系的方式,学习儒家学说的真理;所以结合儒家的团体是他们共同的主要目的之一。朱熹简练的学规名声日起,其他书院也相继采用,这份学规与吕祖谦早年学规的相似之处,再次显示吕祖谦在朱熹的贡献中发挥过作用。

吕祖谦应朱熹的要求而写作《白鹿洞书院记》,文中说重建书院的目的众所周知,朱熹对这份题记做大量评注,并将最后定稿刻在书院石碑上。他们提到重建书院的三个目的是要面对三项挑战:佛、道二教的竞争、改进教育制度以及弘扬儒学。吕祖谦讲他们都批评王安石新法中教育制度的弊病,反对学校注重科举文章的习作,而倾向程颢的作法,以书院培养学生,强调儒家经典的学习和道德教育。根据吕祖谦的想法,这座书院会精研二程和张载

^① 《吕东莱文集》,卷10,页247-249;《东莱吕太史文集·别集》,卷5,页1上下。

的学说。^①

三、重建道学传统

朱熹在 1173 年编辑《伊洛渊源录》时,更进一步强调二程以及他们最亲密的友人、学生是一支鲜明的儒学传统。这本书没有全面讨论 11 世纪复兴儒学研究的学者,只褒扬强调道的人。朱熹追随程颐的说法,认为致力于道的学者才是真正的儒者。研究文学和经学的学者则不然,所以他略过 11 世纪中叶对儒学复兴持比较宽广观念的学者,以传记和师承谱系追溯他所认为的道学流派渊源,指出这些先贤的贡献是延续道统,绍述古代圣人。朱熹在开头几章集中讨论开创道学的主要人物:周敦颐、程颢、程颐、邵雍和张载。他虽然用“伊洛”当做书名,而且二程素来被视为道学传统的源泉,但这里强调周敦颐的开山功劳,的确饶富意义。

邓广铭先生在一篇文章中指出,周敦颐其实没有学生,在北宋时代也没有被视做重要的思想家,南宋的道学家才将他变成道学传统中重要的人物,朱熹尤其如此。朱熹夸大周敦颐的地位,甚至引起道学内部不同的意见。汪应辰两次写信给朱熹,表示怀疑二程是周敦颐学生的说法,推测二程顶多年轻时曾经受周敦颐影响,但《伊洛渊源录》却断定周敦颐和二程有明显的师生关系。朱熹答复汪应辰,只简单解释他的说法来自吕大临(1044~1093 年)记录在《二程语录》里的一条。朱熹承认汪应辰的质疑有道理,但没有修改《伊洛渊源录》的说法,仅引用吕大临的话为证据。邓广铭先生指出,朱熹避开汪应辰的合理的挑战,却以有问题的材料改写道

^① 《吕东莱文集》,卷 6,页 138-139。

学的历史。^①

朱熹虽然把周敦颐扶上道学宗师位子的主要人物,其实有些道学家已经为此奠定基础。本书在第一部已经提到,朱震早在1134年就说二程的学识甚受周敦颐的影响,湖湘学派也一直同时强调周敦颐和二程,胡宏和张栻都认为二程沿袭周敦颐的一些思想。张栻除曾引用周敦颐的思想,至少写过六篇文章赞扬周敦颐。^② 陆九渊虽然不承认周敦颐的《太极图说》(见第九章),但也相信周敦颐曾经教导二程。汪应辰反对周敦颐与二程有师生关系的说法,其实不是涉及二程地位的惟一敏感问题,例如,杨时就不承认二程曾经追随过张载,而且贬抑张载:“横渠之学,其源出于程氏。”^③ 吕祖谦一意结合张载与二程的思想,但对周敦颐并没有采取批判的态度。从朱熹回答吕祖谦关于《伊洛渊源录》的问题来看,朱熹将周敦颐当做早期道学关键人物,吕祖谦并无异议。^④ 吕氏一家对周敦颐遗留的学说也没有敌意,吕希哲、吕本中虽然曾经判断二程曾向周敦颐学习,但认为他们后来超越周敦颐。^⑤ 因此,强调二程地位的学者不必贬低周敦颐的地位。总而言之,我们不宜夸大道学人士反对周敦颐的情形。

朱熹也强调二程的贡献比较大。朱熹虽然引用程颐的《明道先生行状》为依据,表示二程的确曾经追随周敦颐,但更侧重二程

① 邓广铭:《关于周敦颐的师承和传授》,收入季羨林编:《纪念陈寅恪先生诞辰百年学术论文集》(北京:北京大学出版社,1989年),页53-60。

② 《南轩集》,卷10,页4下-5上,8上-13下,卷34,页4上下;胡宏:《五峰集》,卷3,页14下-16上。周敦颐:《周濂溪先生文集》(百部丛书集成本),卷13,收录很多宋人对他的颂文。另一出处见张栻的《南轩集》,卷9,页6下。

③ 《杨龟山文集》,卷5,页1下。

④ 《朱文公文集》,卷35,页7上-11上。

⑤ 《宋元学案》,卷12,页520。

的贡献。根据程颐这篇行状的说法,程颢得到周敦颐直接传授,但没有寻得学问的根本,所以自己苦心钻研近十年之久;程颐认为周敦颐的学问还不足以指导程颢这般天赋异秉的人。程颐回顾《六经》后,才获得思想的突破,发现古代圣人的道理。程颐形容他的兄长:

自十五六时,闻汝南周茂叔论道,遂厌科举之业,慨然有求道之志。未知其要,泛滥于诸家,出入于老、释者几十年,返求诸《六经》而后得之。明于庶物,察于人伦,知尽性至命,必本于孝悌;穷神知化,由通于礼乐。辨异端似是之非,开百代未明之惑,秦、汉而下,未有臻斯理也。谓孟子没而圣学不传,以兴起斯文为己任。^①

程颐显然认为程颢超越周敦颐,朱熹也含蓄接受这个说法,后来更明确赞扬二程复兴儒家之道。朱熹作《中庸章注》序时,指出二程与道的传承有不可分割的联系:

尚幸此书之不泯,故程夫子兄弟者出,得有所考以续夫千载不传之绪,得有所据以斥夫二家似是之非。盖子思之功于是为大,而微程夫子,则亦莫能因其说而得其心也。^②

这段文字和程颐的《明道先生行状》与朱熹的《伊洛渊源录》似乎互有抵触,因为朱熹在书中指出周敦颐重新发现道,并将道传给二程;这项表面的矛盾显示:现代的研究可能太高估朱熹对周敦颐的

① 《二程集》,册2,页638,《明道先生行状》。又见朱熹:《伊洛渊源录》(百部丛书集成本),卷2,页11上。

② 《朱文公文集》,卷76,页22下。

推崇。^①

朱熹在 1193 年所写的《邵州州学濂溪先生祠记》提供另一个角度,可以观察朱熹如何评价周敦颐和二程。朱熹虽然强调周敦颐的独特角色,但认为二程的贡献更大:“〔周〕先生之学实得孔、孟不传之绪,以授河南二程先生而道以大明。”^② 周敦颐因为传道而受赞扬,但朱熹将发扬道的功劳归于二程。

就《伊洛渊源录》的篇幅而言,北宋五子的轻重排列依次是:程颢、程颐、张载、邵雍,最后才是周敦颐。朱熹也很重视二程的其他同道,尤其是胡宏及吕祖谦的先人吕希哲、胡安国;这两个例子都显示朱熹给二程的篇幅比周敦颐多。

朱熹编辑《伊洛渊源录》赞美书中的人物,有力发扬一支研究道的独特儒学传统。全书近五章半的篇幅是谈论二程的主要学生,而其他 20 个较不重要的学生只在一章中简单带过。朱熹用巧妙的方式以二程为中心建立传统,并且用“伊洛”标榜二程的学派,结合四位儒学宗师与 34 位门徒,发展 11 世纪后期以来近半个世纪的几代道学发展。朱熹在 1173 年对道学范围的界定比晚年的见解宽广,但是比起同时代的学者已经狭隘许多。《诸儒鸣道集》就是很好的例子。

朱熹重新界定道学的范围,其实隐然要回应及取代《诸儒鸣道集》的看法。这部书是由张九成的学生在 1160 年代编辑的,选取的人物顺序与朱熹不甚相同:周敦颐、司马光、张载,然后才是二

① 关于传统上的哲学诠释,见陈荣捷:《朱子道统观之哲学性》,《东西文化》,第 15 期(1968 年 9 月),页 22-32。关于朱熹对周敦颐作用的想法,见《朱文公文集》,卷 78,页 12 上-13 下,15 上-16 上;卷 79,页 9 上-11 上;卷 80,页 11 下-12 下;《朱子语类》(正中书局本),卷 93,页 3741-3744;(中华书局本),卷 93,页 2356-2358。

② 《朱文公文集》,卷 80,页 11 下。

程；所以司马光传道的地位仅次于周敦颐，而且司马光和张载被列在周敦颐和二程中间。周敦颐的地位在此不成问题，显示南宋初期不少道学人士认为周敦颐属于道学的一员，而且拥有特殊的地位，所以朱熹将周敦颐包括在内，并不算拓宽道学的传统。《诸儒鸣道集》虽然包括邵雍，但并未将他置于“北宋五子”的崇高地位，也没包括胡宏，但这部最早的道学选集还是显示道学初期较广阔的背景，因为它不集中于二程，而且较少谈论抽象的哲学问题。这本书还包括其他儒家学者，最有名的要属张九成，但朱熹将他排除在外，认为他受到佛教的影响太深。《诸儒鸣道集》反映道学初期视野较广阔的另一证据：保存一些别处不见的著作。例如，刘安世的《元城语录》、江公望（北宋末期）的《性说》，刘子翬（1101～1147年）的《圣传论》以及潘植（12世纪初）的《忘荃集》最完整版本。^①潘植和刘子翬对佛教很有好感；江公望说有些儒生为性下定义时，不够重视人情的作用；潘植反对将道与物理分离。张九成不喜欢抽象的哲学，也明显表现在寓道于实践的思想，而《诸儒鸣道集》处处显示这种倾向。例如，它收入周敦颐的《通书》，而《太极图说》就未在书中出现。总而言之，这部选集呈现的道学，上溯几代到二程以及元祐党人中的同道，尤其是司马光和刘安世，包括日后选集所删去的人物，描述的范围比流传的朱熹版本要宽广许多。

朱熹的《伊洛渊源录》被元代的《宋史》编者当做撰写《道学列传》和《儒林列传》的基本资料；18世纪《四库全书》的编者回顾说，以道学来划分儒家学者，始于朱熹1173年完成的《伊洛渊源

① 在1190年左右，《诸儒鸣道集》成为北方道学在金人统治下复兴的主要依据；参见，田浩：《金代儒教：道学在北部中国的印迹》，《中国哲学》，第14辑（1988年），页107-140。

录》。^① 朱熹以前虽然就有人界定道学的范围,但《伊洛渊源录》是重建或重新定义这支学术传统的重要一步。

朱熹和吕祖谦为弘扬道学,合作编辑一部哲学的入门选集《近思录》。吕祖谦在 1175 年拜访朱熹时,共同完成大部分的编辑工作,随后一直联络讨论某些章节,直到 1178 年才定稿。《近思录》与朱熹的《伊洛渊源录》不同,只包括北宋四子:周敦颐、二程与张载,传承的顺序依旧是从周敦颐到二程,再到张载,邵雍被排除在外。朱熹在别的著作里引用邵雍的宇宙论和自然观,但认为邵雍不应该包括在道学的主流里,因为他有宿命论的思想,而且不够重视个人修养和道德。^② 全书最强调二程,其次是张载。全书总共 622 条,二程占百分之八十的篇幅,张载占百分之十八,周敦颐占的比例不到百分之二,而取自《太极图说》的只有一条。^③ 从《近思录》的编排数目以及《伊洛渊源录》的篇目,可看出周敦颐在朱熹心目中的地位。因此对朱子哲学的传统认识恐怕得修正,应该更注意张载,而不是周敦颐,虽然强调张载可能要归因于吕祖谦。

自从南宋末以来,朱熹的后学将他当做《近思录》的惟一作者,

① 纪昀、永瑢:《四库全书总目》(1782 四库全书本;北京:中华书局修订本,1965 年),卷 57,页 519。

② Don J. Wyatt, "Chu Hsi's Critique of Shao Yung: One Instance of the Stand Against Fatalism," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 45. 2 (December 1985), pp. 649 - 666. 陈荣捷:《朱子之〈近思录〉》,收入其《朱子论集》,页 126。

③ 陈荣捷:《朱子之〈近思录〉》,页 132 - 136; 及其 (Wing-tsit Chan), trans., *Reflections on Things at Hand: the Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu Hsi and Lü Tsu-ch'ien*, (New York: Columbia University Press, 1967), pp. 330 - 336; 我根据书中的数字计算百分比。

但钱穆与陈荣捷等现代学者注意到吕祖谦的协助与贡献。^① 吕祖谦的观点影响这本书的内容,由于他的坚持,朱熹保留一条论法制的条文,又删除几处抨击科举的文字。吕祖谦在一些特别的段落使朱熹放弃原来的目标。朱熹重视抽象的哲学,但却是吕祖谦劝他将讨论抽象哲学的《道体》当做全书的第一卷。吕祖谦的另外一个重要贡献是他删除程颐的《仁论》,而收录程颐《易传》的许多言论。朱熹质疑程颐注解《易经》的方法,原本希望《近思录》不要引用任何段落,但结果全书有 106 处文字出自程颐的《易传》,竟然占总篇幅的百分之十七,仅次于朱熹编辑的《二程遗书》。朱熹在多年后解释说,他对吕祖谦让步是因为吕祖谦建议的段落很能解释日常生活中的工夫修养。^② 可是朱熹为什么不满程颐的《易传》呢?

四、哲学的问题

宋代解释《易经》主要有两个派别,程颐是其中的一个代表,他以道德伦理的角度解释《易经》,而不是从象数占卜的角度看待它。程颐追随王弼(226~249年),将《大传》附会在每一个六十四卦经文后,但把重点放在《大传》,而不是卦爻经文,也不用邵雍、周敦颐

① Wing-tsit Chan(陈荣捷), *Reflections on Things at Hand*, pp. 324 - 325; 钱穆:《朱子新学案》,册 3,页 156 - 157。

② 《朱子语类》(正中书局本),卷 119,页 4592;(中华书局本),卷 119,页 2874 - 2875。

偏重卦爻象数的方法,而将《大传》的道德原理应用到工夫修养。^①朱熹的方法又与程颐不同,不采取王弼以来将《大传》附会于每一个六十四卦经文的本子,而采取吕祖谦编辑的《东莱吕氏古易》,并曾为该文撰写跋文。吕祖谦以司马光的学生晁说之(1059~1129年)的说法为基础,致力恢复上古经文的原貌,将《大传》与六十四卦分开。朱熹借用吕祖谦的易经古文,特别注意卦象(包括卦辞和爻辞),而不是程颐所使用的后出传文。朱熹认为孔子撰写“十翼”(大传)的传统说法可信,但孔子只是提出自己的看法,并不沿袭伏羲发明八卦的原意。朱熹将他采信的上古经文与《大传》的哲学诠释分开,力图改正程颐对《易经》作过度的哲学诠释。程颐很少讨论卦象结构,而谈论卦辞跟爻辞的暗示的内在普遍原理。朱熹的作法与程颐相反,他借用邵雍和周敦颐的象数见解,从讨论卦爻的结构位置开始,强调有关的卦象神喻。朱熹认为程颐只强调传文中所揭示的特定普遍原理,而忽视卦象神喻在不同情况下的意义。^②

① 邱汉生:《〈伊川易传〉的理学思想》,收入《中华学术论文集》(北京:中华书局,1981年),页597-632。又参 Kidder Smith, Jr. Peter K. Bol, Joseph A. Adler, and Don J. Wyatt. eds, *Sung Dynasty Uses of the I Ching*, (Princeton: Princeton University Press, 1990); Anne D. Birdwhistell, *Transition to Neo-Confucianism: Shao Yüng on Knowledge and Symbols of Reality*, (Stanford: Stanford University Press, 1989). pp. 30-49.

② 《朱文公文集》,卷38,页5下;卷66,页11下-27下;卷82,页20下;卷85,页6上-8下;《朱子语类》(正中书局本),卷66,页2579;卷67,页2624-2632,2651;(中华书局本),卷66,页1622;卷67,页1649-1654,1666。吕祖谦:《东莱吕氏古易》(百部丛书集成本)。又参钱穆:《朱子新学案》,册1,页501-522,册4,页1-52;束景南:《朱子大传》,页594-606,734-749;吾妻重二:《朱子の象数易思想とその意义》,《ファイロリア》,第68号(1980年),第145-175;钟肇鹏:《朱熹的易学思想》,收入中国哲学史学会编:《论宋明理学》(杭州:浙江人民出版社,1983年),页281-298;邹水贤:《朱熹解经的指导思想和他关于易学的几个基本观点》,收入其主编:《朱熹思想丛论》(厦门:厦门大学出版社,1993年),页209-228;曾春海:《朱子易学探微》(台北:辅仁大学,1983年)。Chang Li-wen(张立文),“Chu Hsi's System of Thought of I,” in Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp. 292-311.

朱熹相信《易经》的本意只是占卜之书,不像其他经典具有强烈的道德教育意义。朱熹不但没有取消《易经》的占卜功能,其实鼓励同时的文人把它当做工夫修养的工具,他在1176年给吕祖谦的一封信中说:

故今欲凡读一卦一爻,便如占筮所得,虚心以求其词义之所指,以为凶吉可否之决,然后考其象之所以然者,求其理之所以然者,然后推之于事,使上自王公、下至庶民所以修身治国,皆有可用。^①

卦爻所揭示的具体行为指示,取决于占卜当时的情况背景,惟有圣人能知道如何在任何情况正确行动,因为他们了解万物几微的力量,能够因势利导。除少数的圣人外,每个人都有时需要占卜的指示,以探究自然的道理,成就人事、解决疑难。如果能够正确使用《易经》占卜预测未来,内心必然诚敬无私,了解人、天、地为一体。不过占卜不必用于道德原则十分清楚的情况,惟有极尽人事之后,才用占卜解决疑难、指示行动。朱熹在1195年就用占卜决定是否上书反对压制道学,当时他的学生畏惧朝廷的迫害,希望劝止朱熹上书,卜筮呈现不要上书的卦象后,朱熹采纳建议,焚毁上书。^②

吕祖谦对占卜的看法与朱熹不同。《东莱先生左氏博议》中对士人谈到占卜,认为占卜过程中产生的不同的形象是人心的表露:

未灼之前,三兆已具。未揲之前,三易已彰。龟即灼矣,著既揲矣。是兆之吉,乃吾心之吉;是易之变,乃吾心之变。

① 《朱文公文集》,卷33,页32下,第47封信。

② 黄干:《勉斋集》(四库全书本),卷36,页36上下;王懋竑:《朱子年谱》(台北:商务印书馆重印本,1966年),卷4下,页216。又参见钱穆:《朱子新学案》,册2,页480-501。朱熹另外转求神喻的例子,见《朱子语类》(正中书局本),卷107,页4244-4245;(中华书局本),卷107,页2669-2670。

……妄者见其妄，僭者见其僭，妖者见其妖，皆心之所自发见耳。^①

朱熹虽然要士人自己占卜，不支持以占卜为生的人，吕祖谦进一步谈到巫妖，生动表达他对占卜的态度。吕祖谦与程颐都反对占卜，即使他未追随程颐采用王弼的《易经》版本。上述引文也明确表达他的看法，认为占卜只能告诉我们内心已经认识的事物。

吕祖谦在别的著作中更清楚指出：心决定占卜的结果，《增修东莱书说》中说：

未占之先，自断于心，而后命于元龟。我志既先定矣，以次而谋之人，谋之鬼，谋之卜筮。圣人占卜，非泛然无主于中，委占卜以为定论矣。^②

吕祖谦是位历史学家，经典提到占卜的时候，他必须承认古人“谋之幽明”，但认为古人问卜，不过是为对事物的看法多求个观点而已。吕祖谦认为圣人占卜，但圣人不看重占卜。他也不鼓励士人将占卜当做自我修养的手段，认为占卜不足多论，因为占卜的结果已经先在心中决定了。

吕祖谦进一步澄清心与天地奥妙的关系，认为古代圣人之心是“天心”。前面也提到，张九成和胡宏用“天心”形容古圣人之心，相信人的德性与“天心”相连；吕祖谦的用法与他们很相近。“天心”只在经典中的《尚书》出现过一次，而且还是汉代的古文派经学家加进去的伪经，但吕祖谦讲授《尚书》时，至少引用“天心”十次以上，形容上古商周时代开国君主和大臣的心意。^③ 这两代的圣王

① 吕祖谦：《东莱博议》，卷2，页109-110。

② 吕祖谦：《增修东莱书说》（百部丛书集成本），卷3，页21上。

③ 《增修东莱书说》，卷7，页1下，卷9，页5下；卷10，页2下；卷14，页13下；卷15，页3下；卷19，页18上下；卷20，页4上；卷22，页8下；卷23，页4上；卷28，页12上。在卷10，页2下，吕祖谦引用《尚书》中《咸有一德》章。

据说与德合一,可以上接天心,下得民心。他们得到天心,承受天命治理国家。天心无私,所以这些圣王之心也是纯然无私。

吕祖谦谈到更早的圣人时,认为天心与圣人之心合一是普遍的原理:“圣人之心,即天之心。圣人之所推,即天所命也。”舜禅让君位给禹时,天的“历数”已经在禹。圣人之心就是天心,因为“此心、此理,盖纯乎天也”。^①

吕祖谦认为“天命之谓性”(《中庸》)外,天也赋予人之心,所以有人问心、性应该如何区别,他回答:“心犹帝,性犹天。本然者谓之性,主宰者谓之心。”^② 暗示不只圣人的心与天合一,心与天的联系也是普遍的;吕祖谦说:“心即天也,未尝有心外之天;心即神也,未尝有心外之神。”^③ 进一步区别天心与视任何人事为外物的心,^④ 并根据同样的想法,将心与道的相等关系普遍化:“心外有道,非心也。道外有心,非道也。”^⑤ 因为道就是理,所以又回到吕祖谦天理合一的看法。

吕祖谦视理和天为一,又将理与天命相连:“命者,正理也。禀于天而正理不可易者,所谓命也。”^⑥ 人不可逃避天的规范,夏代的君主不再推行德政,不遵从天的规范,天“遂降之以灾”,所以“天理感应之速反覆手间耳”,而且“非汤放桀,乃天也。以此深见,伐夏非汤之本意,实迫于天命之不得已耳”。^⑦ 所以吕祖谦结合两种

① 《增修东莱书说》，卷3，页17上下；邱汉生主编：《宋明理学史》，上册，页347。

② 《吕东莱文集》，卷20，页451，《杂说》。

③ 《东莱博议》，卷1，页74。

④ 《东莱吕太史文集·别集》，卷16，页14上；卷16，页11上下。

⑤ 《东莱博议》，卷2，页164。

⑥ 《增修东莱书说》，卷8，页13下。

⑦ 《增修东莱书说》，卷8，页2下-3上；又见《东莱博议》，卷3，页196。

观念：新的哲学意义的理，以及古代经典里会惩罚不道德君主的天。理或道德提供天与人之间的联系：“一理流通，天与圣人本无间。”^①就此而言，天经由天理治理人民，但这说法与吕祖谦一向主张的“命由心定”的说法有明显的差异，矛盾只有先预设心终究与天及理合一的情况下才可能消解，但也仅能解决部分的矛盾。一旦追问伦理学的难题时，这个矛盾差别就更明显：为什么人会丧失道德，无法认识心与天理是一体的呢？

吕祖谦引用《尚书·大禹谟》舜的十六字传心诀，讨论这项伦理学难题的关键。这段话成为道学论心的重点，原文是：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”吕祖谦解释说：

人心，私心也，私则皎皎扰扰，自不能安；道心，善心也，乃本然之心，微妙而难见也。此乃心之定体，一则不杂，精则不差，此又下工夫处。既有他定体，又知所用工，然后能允执其中也。^②

根据吕祖谦的解释，这段话既主张孟子的性善说，也肯定必须每日律己修养才能达到善的境界。人有道心仍然不足以为善，因为成为善人还需要认真严肃的修养。

吕祖谦为确定弥补这伦理学的问题，转向《易经》寻求解释。他在解释“复”卦时，将自我修养与孟子的心性本善的理论结合：

夫复自大言之，则天地阴阳消长，有必复之理；自小言之，则人之一心善端发现，虽穷凶极恶之人，此善端亦未尝不复。才复，便有亨通之理。且以卦体之爻观之。初九，一阳潜伏于五阴之下，虽五阴积累在上，而一阳即动，便觉五阴已自有消散披靡气象。人有千过万恶，丛萃一身，人之善心一复，则虽有千过万恶，亦便觉有消散披靡气象。……学者最要就天行

① 《增修东莱书说》，卷12，页10上。

② 《增修东莱书说》，卷3，页17下-18上。

上看,天道之有复,乃天行自然之道理,人之善心发处,亦人心固有之理。……人虽以私意障蔽,然秉彝终不可泯没,便是天行无闲之理。^①

天刚健不息的运行以及他对“复”卦的解释,不但加强吕祖谦对孟子性善理论的信念,也使他对个人能够自我道德转化更有信心。吕祖谦的分析虽然与程颐对《易经》的哲学诠释比较接近,但他和朱熹都分析卦爻的结构变化,并将得到的教训运用到自我向善转化的努力中。

吕祖谦和朱熹对《易经》看法的相似处,从朱熹对“复”卦的评注中显示得很清楚。《周易本义》中指出,人可以从“复”卦中看到天地之心的运作:

积阴之下一阳复生。“天地生物之心,几于灭息,而至此乃复可见。在人则为静极而动,恶极而善,本心几息而复见之端也。”程子论之详矣。^②

朱熹接着引用邵雍的诗,谈论天心在冬至时,处于寂然不动的状态,似乎全然不存在,一旦受阳气催动,便能再化生万物。朱熹在此引用程颐和邵雍讨论爻辞,显然他一方面批评早先道学的易学传统,但也从中吸收不少解释;而且他与吕祖谦都从观察天与四季往复运行的过程,肯定人的本然善心能够回归自身,提供改邪归正的基础。值得注意的是,朱熹为确定善性,心安理得地引用邵雍谈论“天心”的诗。朱熹与吕祖谦都认为“天心”就是“君子之心”,朱熹说:“盖君子心大则是天心,心小则文王之翼翼,皆为好也。”^③

① 《吕东莱文集》,卷13,页301-303,《易说》。

② 朱熹:《周易本义》(四库全书本),卷1,页44下-45上。

③ 《朱子语类》(正中书局本),卷95,页3887;(中华书局本),卷95,页2447。

并引用荀子的话：“君子大心，则天而道，小心则畏义而节。”^① 朱熹谈论天是有意识的主宰时，所谓“天”一直遵循道及理；总而言之，天就是理。理虽然是朱熹理论体系的中心观念，但理本身不直接控制万物的运行，由于需要一股制约的力量，他在几处视天为主宰，至少说过一次“天心”就是理的主宰，因为“天命流行所以主宰管摄是理者，即其心也”。^② 朱熹在这些段落里谈到圣人尽其心，所以能够知天、知性、与万物合为一体时，圣人之心与“天心”合而为一。学者在讨论朱熹对人可以向善的信念根据时，大多提及人性与天地之性为一体。^③ 不过，将天心与圣人之心或君子之心结合起来，无疑又给朱熹提供另外的根据。

以心而论，朱熹以两个观念表达人可以为善的信念。第一，《易经》的复卦显示，人心与天地之心合一，因为人也具有使万物生长的仁德。其次，朱熹以帝舜的十六字传心诀为基础，发展“人心”与“道心”区别的主要理论，提出道德修养的要务。由于人心很不稳定，而道心是绝对的至善，所以必须将“人心”转化为与天理合一的“道心”；^④ 胡宏对道心的解释更明白而简练：“道心与天无二”，

① 《荀子》(四部丛刊本)，卷2，页4上下。

② 朱熹：《朱子全书》(1713年渊鉴斋本；台北：广学社重印，1977年)，卷45，页6上；又见《朱文公文集》，卷11，页8下；卷13，页6上-7上；卷57，页36下；卷95下，页22上下，以及《续集》，卷10，页14下。

③ 例如，Chan Wing-tsit(陈荣捷)：“Evolution of the Confucian Concept Jen,” *Philosophy East and West*, 4.4(January 1955), pp. 295-316；以及其“The Neo-Confucian Solution to the Problem of Evil,” *Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica*, 28(1959), pp. 773-791.

④ Hoyt Tillman(田浩)，“Consciousness of T'ien in Chu Hsi's Thought,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.1(June 1987), pp. 43-48.

且说：“仁，天也。”^①

“道心”与“天心”的相似之处显示，两者都是用以确认人可以为善的隐喻。人的意识可以使自我做自私的抉择，而导致自利与罪恶的行为。朱熹否定自私的思虑算计是“天心”，因为天心一直与道一致；同样的道理，君子扩充心，其心就能与天合一、与道一致；换句话说，就成为天心。道心就是人具有的本心，若能够存养此本然的心，它就会引导人走上道德的路径；所以“天心”、“道心”都是与道德合一，自私的思虑则与天心、道心背道而驰。朱熹虽然从来没有清楚说明“道心”与“天心”其实是相同的概念，但两者的相似之处足以明确将它们联结在一起。朱熹未明确指出其间的联系，可能是因为“天心”有时指圣王之心，甚至当朝皇帝之心，以当时的背景，要将“天心”普遍化成为心处于至善的观念模式，比普遍化“道心”困难；然而，这两个形容心自然与道德规范一致的概念，仍然为自我修为能够克服私欲，达到与正道和谐的信念，提供额外的支持。传统的儒家学者认为宇宙的自然规律内涵道德的意义，所以朱熹将人心与天及道联结，加强人具有努力向善的潜能的信心基础。

朱熹和吕祖谦都要在儒家学者间建立一个致力于道的群体，他们的个人风格不同，也影响道学内部以及道学与外人的关系；吕祖谦逝世后的时期，这点显示得更明白。

吕祖谦来自当时最有名望的士大夫家庭，不仅提倡拥护家礼及传统，而且维护私人家族的利益。南宋的望族一般与当地其他望族联姻，所以也专注地方的事务；但有些新近移民的家族的作法

① 胡宏：《五峰集》，卷2，页67上；《胡宏集》，页41。

有异,仍然流行与外地的家族联姻。^① 吕祖谦的情况与北宋的联姻模式比较一致,他第一任妻子是韩元吉的女儿,韩家是开封的望族,北方沦陷后移居福建。这位妻子在婚后七年去世,吕祖谦又娶她的妹妹为妻。他再度成为鳏夫后,迎娶著名的太学博士芮烨的女儿,而芮烨来自湖州。吕祖谦的女儿嫁入金华当地的望族,但这似乎是安排朱熹的儿子与同一家族联姻的计划中的一部分,显示他对朱熹格外宽厚与亲近。许多北方大族逃离女真人征服的北方后,无法保持既有的地位与传统,但吕家在这方面非常成功,至少到吕祖谦这代依然如此。

吕祖谦与北宋时期的先人都比较注重全国的政治,不特别关心地方的事务。他具有丰富的历史制度知识,并且明了当代的政治现实,因此朝廷讨论政治制度时,是各方尊敬的权威。浙东其他的学者与陈亮一样,只注重全国与家族内的事务,吕祖谦则没有忽视中间层次的社区组织。例如,他为朱熹的社仓计划辩护,而且计划在金华建立类似的社仓;此外他通过在朝任官的朋友,协助朱熹建立他的第一座社仓与书院。

吕祖谦比较注重全国的事务,朱熹则活跃于中层的社区组织,朱熹在国家控制地方的权力削弱,而地方家族势力抬头的局势下,提倡一系列的组织加强中层的社区意识与团结。朱熹在社区组织的礼仪规范中,特别注重乡约、先贤祠、书院及社仓。他的社区制度的构想大多来自别人,但能将不同的办法融合,以达到整合儒学群体的目的。吕祖谦与朱熹都致力加强道学家的意识和凝聚力,他们的重点虽然不尽相同,但都关心三个层次的事务,而且努力合

^① Robert Hymes (韩明士), *Statesmen and Gentlemen: the Elite of Fu-chou Chiang-hsi, in Northern and Southern Sung*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 82 - 104, 115 - 123. 他强调婚姻形式的变化,但也说新迁入的家族可能是例外,见页 211。

作,互相支持,以强化国家及道学。

吕祖谦对朱熹的理论和实践有明显的影晌。以书院而论,吕祖谦比朱熹早几年建立精舍与书院,而且吕祖谦是一名非常成功的老师,也必然引起朱熹的注意,而吕祖谦为学生制订的学规是12年后朱熹学规的蓝本。白鹿洞书院筹建的过程中,吕祖谦经常提供建议,朱熹并且将吕祖谦为书院重建完成而写的题记刻在书院石碑上。他们讨论胡宏的《知言》时,吕祖谦提醒朱熹要兼重精神修养的两种方法,而朱熹后来以此著称于世。朱熹与张栻处理《仁说》问题时,经常写信给吕祖谦讨论这个题目。在经学研究方面,朱熹以哲学诠释《易经》的基本文献框架是吕祖谦重编的《易经》,吕祖谦对《诗经》经文与《毛诗序》的看法,成为朱熹诠释该书的重要根据。《近思录》的内容及编排也证明吕祖谦介入颇深,这项合作计划如何进行,清楚记录在他们的书信与朱熹对学生谈话里,但大部分日后的学者忽略,甚至贬抑吕祖谦对这部书的贡献。朱熹或许要为后学门人的偏见负担部分责任;吕祖谦去世后,朱熹总是避免强调故人的贡献,本书后面还会讨论,他批判浙东的功利学派,也连带影响他对吕祖谦的评价。

吕祖谦在各种讨论中,证明他能够讨论三个层次的问题。他虽然劝朱熹在《近思录》第一卷讨论“道体”,但大体而言,他不像朱熹那么注意抽象的思辨哲学。朱熹与吕祖谦讨论的思辨哲学问题,的确不如他与张栻讨论得多。吕祖谦理论色彩虽然不如朱熹强烈,但现代学者也不应继续忽视他著作中的理论成分。他们讨论《易经》时使用的“天心”一词,可以提供另一观点考察他们如何追求修养的确立,而他们对于心与修养的看法也显示他们占卜的看法。吕祖谦的体系强调心,甚于注重理;朱熹的体系则较以理为中心。吕祖谦调解学说的主要目的之一是要平衡太过强调心或理的观念,而由于他企图达到两者和谐与平衡,他的思想具有兼容并蓄的色彩。这种印象使现代学者不能认真严肃研究他的著作。

一般也认为吕祖谦对朱熹研究的中心议题如心、性、理所言甚少,他的专长是历史研究,而朱熹的特长是经典。朱熹和吕祖谦的学术重点的确不同,但这种比较的结论容易忽视吕祖谦对道德、哲学及经学的见解,其实他对这些领域的学术和教育都有贡献。

若将吕祖谦学术的重点置于实际问题与历史研究,他真正的重点容易被误解。吕祖谦的社会活动、学术研究与历史著作虽然很著名,但仍然禀持如下信念:

静多于动,践履多于发用,涵养多于讲说,读经多于读史。

工夫如此,然后能可久可大。^①

这段话显示吕祖谦的基本重点与朱熹相似。吕祖谦的历史著作充满心、性、理的讨论,包括许多经典记载的圣人言行,而且他对三代以后的历史研究也是用以加强道德修养,这些都颇值得注意。对吕祖谦而言,经典与历史著作间没有明显的界线,因为经典都是上古时代的历史材料,《诗经》、《尚书》与《春秋》尤其如此。

现代学者比较朱熹和吕祖谦时,大多隐然接受朱熹的判断。朱熹同意学生的评语:“东莱博学多识则有之矣,守约恐未也。”他也说:“伯恭之弊尽在于巧。”^②从他们对某些问题的不同看法,可以厘清朱熹所谓的“巧”。第一,朱熹说《尚书》很难解读,吕祖谦回答说没有事情不能解释清楚,但几年后吕祖谦承认朱熹对《尚书》的几处疑问是正确的,他们对这部经典的解释仍然不同,朱熹抱怨吕祖谦有时勉强解释《尚书》中无法解释的部分。其次,朱熹虽然欣赏吕祖谦对《诗经》的一些解释,也赞同他将经文与序分开处理,但觉得他的解释有时太过取巧。第三,朱熹承认《左传》包含经典未触及的道理,但质疑何必花费许多时间追寻《左传》包括的琐碎

① 《宋元学案》,卷 51,页 1670。

② 《朱子语类》(正中书局本),卷 122,页 4719;(中华书局本),卷 122,页 2949;陈荣捷:《朱子新探索》,页 559-561。

细微的道理。他也承认吕祖谦对《左传》的解释极博学详细,但又批评他有时望文生义。第四,朱熹极力抨击苏洵、苏轼和苏辙以佛、道二教的学说污染儒学,吕祖谦却认为他们的偏差不应招致如此强烈的抨击;朱熹因此写信给张栻,抱怨吕祖谦一番:

渠又为留意科举文学之久,出入苏氏父子波澜新巧之外,更求新巧,坏了心路,遂一向不以苏学为非,左遮右拦,阳挤阴助,此尤使人不满意。^①

张栻回答说,吕祖谦虽然“于苏氏父子亦甚知其非,向来见渠亦非助苏氏,但习熟元祐间一等长厚之论,未肯诵言排之耳”。^②

朱熹和张栻虽然大张旗鼓声讨苏轼,吕祖谦仍然很尊敬苏轼的作品。南宋一般的道学家对苏轼与古文兴趣降低,吕祖谦却例外,他继承家学的传统,甚至推崇江西诗人。^③他只在受人请托或应酬时,才会写作纯文学的作品,但的确写过许多各种文体的文章。他评论文章的范例时,常教人学习欧阳修和苏轼的作品,《宋文鉴》就是力求文与理的统一。当代学者刘昭仁先生曾经指出,吕祖谦不赞成将学术分成追随程颐的“道”的学说,与推崇苏轼文学的两派。^④吕祖谦调和苏轼与程颐的思想,进一步反映他要加强儒学的团结,并且全面保存儒学的传统。

朱熹虽然从吕祖谦的调和受益良多,但有时严厉批评吕祖谦调和分歧、寻求妥协的倾向;他曾经说:

① 《朱文公文集》，卷 31，页 4 上；又见陈荣捷：《朱子新探索》，页 559—561。

② 《南轩集》，卷 22，页 3 下。

③ 他的外祖父曾几（1084～1166 年）以及他的叔祖父吕本中都是有名的诗人。曾几曾经受到江西诗人影响，但是他的好友吕本中却没有将他置于江西诗派的名单中。参见，刘昭仁：《吕东莱》，页 147—153。

④ 刘昭仁：《吕东莱》，页 129—159，特别是页 132—133，141，144—145。

伯恭讲论甚好,但每事要鹮囿说作一块,又生怕人说异端俗学之非,护苏氏尤力,以为争较是非,不如敛藏持养。^①

吕祖谦方面则认为朱熹过于强硬,不够宽容和厚道。^②

朱熹也承认他们的性情不同,他赞扬吕祖谦:“天资温厚,故其论平恕委屈之意多。”而自己的性格是“质失之暴悍,故凡所论皆有奋发直前之气”。而这缺点比吕祖谦退让的性格更糟糕,“熹之发足以自挠而伤物”。^③

朱熹和吕祖谦的性格虽然不同,但他对吕祖谦的感情和尊重是真诚的。吕祖谦去世时,朱熹表达最深沉的情感。吕祖谦去世的消息到达时,他在家中酹酒设奠,并且送去祭文。他的《祭吕伯恭著作文》大部分是赞扬吕祖谦温逊谦恭、不轻易批评别人、文采出众、兼采百家风格,入朝出仕,树立道德的榜样。

最重要的是,朱熹谈到吕祖谦的去世对道学的意义,朱熹赞扬吕祖谦的道学,并且感叹“吾道”的衰落,以及吕祖谦去世对“吾党”的影响。吕祖谦虽然以前用过“吾党”的字眼,但朱熹也使用这词指称道学,则颇令人意外。在 1170 年代和 1180 年代使用这字眼,显示道学同道已经意识自己成为一个团结而且独特的团体。孔子在《论语·卫灵公》表示反对结党以后,“党”一直有极端反面的政治及道德的含意。北宋的政治家一般对它有比较好的看法,不过即使欧阳修写《朋党论》为君子结党辩护,仍然没有去除它的负面意涵。^④ 反对道学的人士已经警告朝廷这个团体像党派般运行,朱熹在《祭吕伯恭著作文》开头几句话意味深长:

① 《朱文公文集》，卷 39，页 45 下。

② 《吕东莱文集》，卷 3，页 78。

③ 《朱文公文集》，卷 33，页 6 下，至吕祖谦第 7 封信。

④ 欧阳修：《欧阳修全集》（中国书店本），卷 17，页 124 - 125；又参见，刘子健：《论欧阳修的治学与从政》（香港：新亚研究所，1963 年）。

呜呼！哀哉！天降割于斯文，何其酷耶？往岁已夺吾[张]敬夫，今者伯恭胡为又至于不淑耶？道学将谁使之振？君德将谁使之复？后生将谁使之诲？斯民将谁使之福耶？经说将谁使之继？事记将谁使之续耶？若我之愚，则病将孰为之箴，而过将谁为之督耶？然则伯恭之亡，曷为而不使我失声而惊呼，号天而恸哭耶？^①

朱熹在这篇祭文里清楚指出，张栻和吕祖谦是他所属团体的领袖，而且他们以道的学说贡献儒家的文化。朱熹在此大胆提出道学的政治、社会、文化的主张。由于祭文的体裁，朱熹将自己置于亡友之下，但含蓄表示要实现道学团体的目标。

朱熹反问“道学将谁使之振？”表示他会努力接过亡友领导道学的责任。张栻与吕祖谦去世后，朱熹宣称今后无人能够提醒纠正他的错误，既然已经没有人足以匡正他的错误，他又自谦说“若我之愚”，似乎暗示身边的人都不如自己。

朱熹觉得自己有什么缺点呢？吕祖谦提醒朱熹有“伤急不容耐处”，朱熹在1175年也承认有这种倾向。^②张栻在一封信中，以元晦称呼朱熹，提出惊人的告诫：

又虑元晦学行为人所尊敬，眼前多出己下，平时只是箴规他人，见他人不是，觉己是处多，他人亦惮元晦辩论之劲，排辟之严，纵有所疑，不敢以请。深恐谏言多而拂论少，万一有于所偏处不加省察，则异日流弊恐不可免。^③

① 《朱文公文集》，卷87，页12下；又见其《别集》，卷3，页12上。

② 吕祖谦给张栻的一封信中提到他对朱熹的告诫，而张栻写信给朱熹，也曾经引用；见《南轩集》，卷22，页9下。朱熹给张栻的第27封信中承认这项缺点，见《朱文公文集》，卷31，页15下。又参陈荣捷：《朱子新探索》，页521-523。

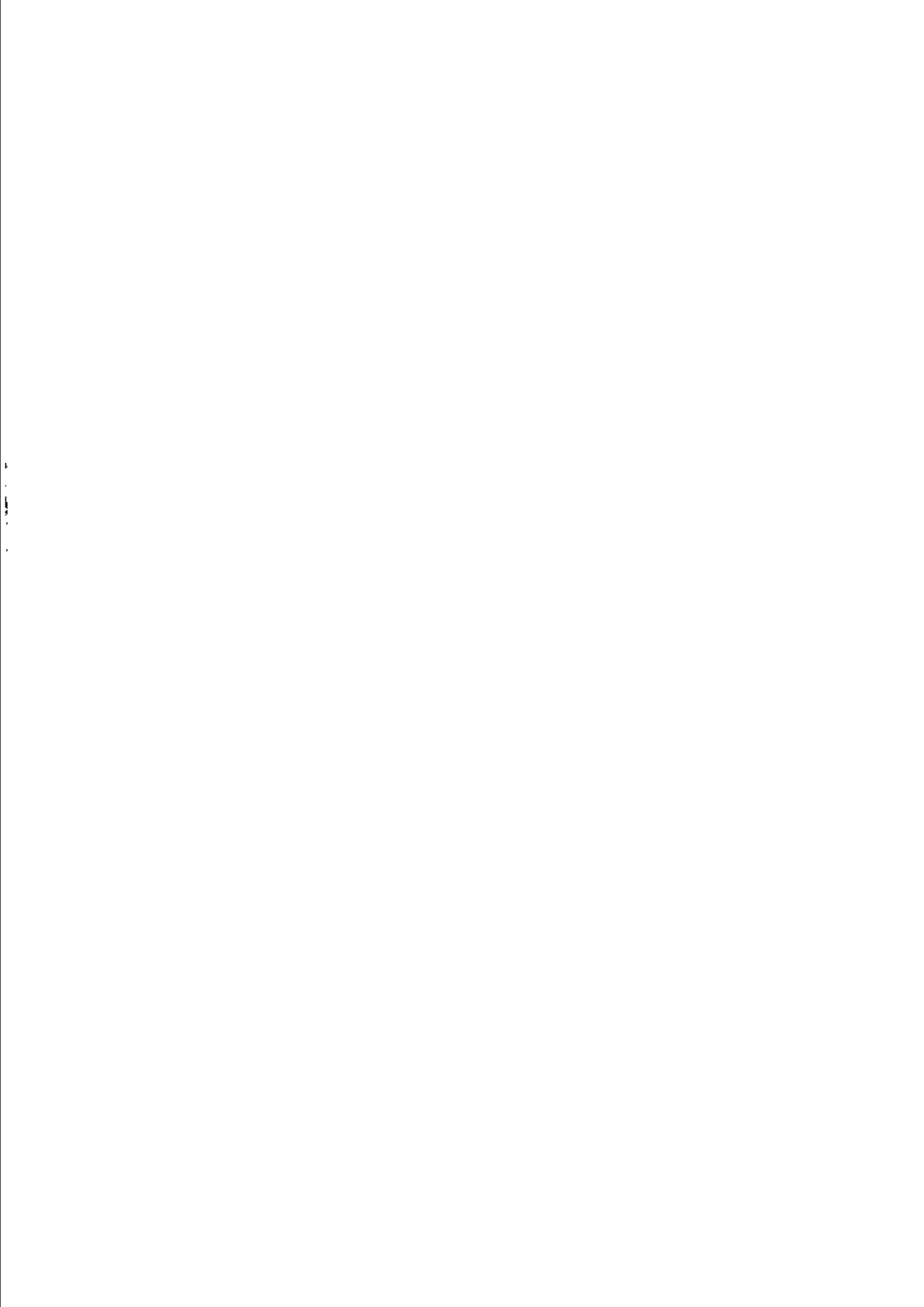
③ 《南轩集》，卷20，页10上。

既然朱熹在吕祖谦的祭文中明确表示他要挺身负起领导道学的责任,并且说没有人可以纠正他的错误,道学下一阶段的发展使张栻的批评不幸言中。张栻与吕祖谦去世后,朱熹在没有如此亲密的同侪友人的环境下,继续发展道学的哲学理论以及组织道学的同道。朱熹在随后思想气氛比较冲突对立的年代里,他对吕祖谦的态度比故人生前还要严厉。

第三部

第三时期

1 1 8 2 ~ 1 2 0 2年



第三个时期道学日益政治化,无论是知识分子间的关系,或是他们与政府的关系都出现更多的冲突。朱熹在第二时期结束时所写的《祭吕伯恭著作文》可说是第三时期的开端,他在祭文里负起领导道学的使命。朱熹使用政治含意很深的“吾党”一辞指称道学同道,并提出他们的文化政治使命,间接向朝野的其他儒生学士提出挑战,连没有参加吕祖谦葬礼的许多儒士,也会读到这篇由著名学者执笔悼念另一位知名学者官员的祭文。其实吕祖谦也曾经谈到“吾党”和致力于“吾道”的团体,而且为他们制订学术规范,并在1172年主持科举时大胆扩充道学集团的利益。吕祖谦的作为未造成重大的反弹,朱熹自命道学领袖却引发强烈的反应,显然朱熹并不像吕祖谦那样为学者官员所接受。吕祖谦的地位、威望、人格,以及学术影响都非比寻常,甚受士大夫尊重,他们不愿意见到朱熹宣称自己取代吕祖谦的领袖地位。

朱熹在第三个时期初,职位升到提举两浙东路常平茶盐公事,掌握的权力也有增加。他在1182年就职前曾朝见孝宗皇帝,上呈七封奏议,到职后他集中精力治理旱灾带来的一系列危机和混乱。朱熹虽然曾抽空祭扫吕祖谦的墓地,并且拆毁一座秦桧庙,他主要的工作还是巡视辖区各地,以及整顿地方政府里的贪污腐化问题。

朱熹弹劾罢免几个官员后,将矛头指向泰州知州唐仲友(1136~1188年)。他上呈六道奏章,指控唐仲友行为不法,动用政府的资金和权力经营私产,甚至私造纸币。朱熹对唐仲友的指控似乎构成详细具体的案子,^①可是邓广铭先生认为:“朱熹之纠弹唐氏,态度至为浚激忿厉,而其弹章中所列举的罪状却只是反复于狎昵官

① 《朱文公文集》，卷18，页16-29下；卷19，页1上-25上。又参 Yang Lien-sheng(杨联胜), "The Form of the Paper Note Hui-tzu of the Southern Sung Dynasty," in his *Studies in Chinese Institutional History*, (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1961), pp. 365-373.

妓严蕊等人,以及所谓促限催税、蓄养亡命等事,甚至以官钱刊行荀、扬诸子之书也被列为罪状之一,则可见其有意周纳,盖是先已决意要加之以罪而临时拮据数事以为辞者。藉可以断言,朱氏之所以出此,必系对唐另有私憾,而此私憾之生又必系有人居间拨弄而成者。”^① 唐仲友的背景也颇为显赫,他比吕祖谦还早考上进士和博学宏词科,而且在宋代得到博学宏词荣衔的金华人只有他们两位。唐仲友与许多浙东学者一样,对历代制度很有研究,但他比较接近旧式的世儒,反对道学人士所谓国家处于文化危机的看法。此外他的思想也比较接近苏轼的学说,而朱熹轻视苏学。^② 皇帝尊敬唐仲友的学术背景,加上宰相也从中劝谏,所以只罢免唐仲友的泰州知事以及将要迁升的职位。皇帝有意将原来要授予唐仲友的位置授予朱熹,但朱熹拒绝接受,因为那会使人怀疑他弹劾唐仲友的动机。朱熹再三辞官后,只接受一项虚衔,并在1183年退出官场。

唐仲友案引发秦桧死后第一次因为道学而起的重大争论。吏部尚书郑丙(死于1194年)首先发难攻击道学,上书指责道学:“近世士大夫有所谓道学者,欺世盗名,不宜信用。”^③ 监察御史陈贾也在奏呈中指责道学人士标新立异,而且“假其名而济其伪”,陈贾

① 邓广铭:《朱唐交忤中的陈同甫》,收入其《邓广铭学术论著自选集》(北京:首都师范大学出版社,1994年),页564-565。

② 石田肇:《唐仲友觉书——南宋思想史の一齣》,《社会文化史学》,第12号(1975年7月),页23-37。朱瑞熙:《宋代理学家唐仲友》,收入衣川强编,《刘子健博士颂寿纪念宋史研究论集》(东京:同朋舍,1989年),页43-53。周学武:《唐说斋研究》(台北:台湾大学文学院,1973年),页1-128;唐仲友:《帝王经世图谱》(四库全书本),及《金华唐氏遗书》(续金华丛书本,丛书集成三编)。《宋元学案》,卷60,页1951-1961;《四库全书总目》,卷135,页1147。

③ 《宋史纪事本末》,卷80,页869。

用“伪”形容道学徒具虚名,表面张扬惟有自己了解儒学的真义,其实骨子里执著追求权势利益。^① 尤袤出面为道学辩护,称赞道学与古代圣贤的传统一脉相承,有些太学生也表示支持道学,尤袤曾与吕祖谦在 1172 年一起主持科举,使很多道学人士中举。由于尤袤与太学生明确表态,似乎已经建立密切的关系,朝廷部分人士更担忧道学人士企图干政。孝宗皇帝裁定道学是好名称,但也有人利用道学的名义营取私利,然后争论才渐趋平息。

后代的学者一直认为 1183 年某些朝臣抨击道学,主要的原因是宰相王淮(1127~1189 年)要庇护唐仲友。王淮与唐仲友是同乡,而且有姻亲关系,所以事实明显:这些攻击道学的言论是要讨好当朝宰相,王淮因此被后人当做朝廷压制道学的领袖。

然而传统的解释忽略一些重要的证据。第一,王淮早先曾积极支持过朱熹。1168 年王淮担任建阳知州时,批准过朱熹建立社仓的计划,还为提供建立社仓的资金,建议朱熹将百姓在灾年后偿还政府的本息保留起来,无须上缴州府。朱熹获准重建白鹿洞书院时,王淮在朝廷中的影响力正日趋上升。王淮也来自婺州,可能由于吕祖谦的关系而愿意帮助朱熹。1181 年王淮家乡旱灾情况严重,他推荐朱熹前往负责赈灾事宜。其次,王淮在 1181 年并无意在学术上压制道学,他只不过建议皇帝把这个问题看做是知识分子内部的意见冲突。然而,这争端开启反道学的王淮派与支持道学的周必大派的斗争。第三,1183 年时王淮和其他人为捍卫既有体制而批评道学,认为朱熹过度攻击政治和学术上的对手,他们显然是从这个角度看待朱熹拆毁秦桧祠及弹劾唐仲友。陈贾告诫皇帝朱熹等人正在结成党派,这或许与朱熹的祭吕祖谦文有关,因为这篇祭文将道学称做“吾党”,并且陈述道学的文化政治要务。现代学者曾指出,1190 年代的在野道学人士遭受打击时,反道学

① 《道命录》,卷 5,页 4 下-6 上。《宋史纪事本末》,卷 80,页 869。

的人士是用传统的“党”观念统称这批知识分子和平民,其实朱熹率先使用“党”这个传统政治意含深刻的字眼,他愤怒指斥提倡无党的人士:“若其不分黑白,不辨是非,而猥曰‘无党’,是大乱之道!”^①可以肯定的是:1182年的冲突使朱熹更出名,更具争议,道学也因此变成政治色彩浓厚的字眼。

从1182到1183年道学引起的争论对一些在野人士产生直接的冲击,至少来自婺州的陈亮有些感觉。陈亮从1168年开始就是太学学生,但是一直没有通过进士考试,也很少到京城以太学。他也是吕祖谦的朋友,所以朱熹在1182年初前去拜访陈亮。朱熹在浙江任职期间,陈亮曾就旱灾灾情以及某些官员的能力提出建议。陈亮与唐仲友是姻亲,但唐仲友怀疑陈亮怂恿朱熹进行弹劾。可是陈亮在一封1183年的信中,表示朱熹被奸狡的小人蒙蔽,并且不满朱熹怀疑他的动机,又抱怨唐仲友对自己恶言中伤。^②不久陈亮被捕入狱将近三个月,出狱后又遭人毒打。他写信给朱熹说,这些厄运都是因为有人怀疑他投奔“道学者”以求进身而招来的。^③

朱熹在浙江逗留一年的经验以及这些冲突,都使他开始怀疑浙东的学者。他对所受的接待虽然感到满意,却感慨说:“入浙从士大夫游,数月之间,凡所闻者,无非枉尺直寻,苟容偷合之论,心

① 《朱子语类》(正中书局本),卷132,页5102;(中华书局本),卷132,页3180。

② 《陈亮集》,卷20,页277-278;(增订本),卷28,页336-337。关于陈亮因为歌女之事而诋毁唐仲友的传说,见邓广铭:《朱唐文粹中的陈同甫》,页562-568;吴春山:《陈同甫的思想》(台北:台湾大学文学院,1971年),页38-40。

③ 《陈亮集》,卷20,页280;(修订本),卷28,页339。王淮由于朱熹的关系而对陈亮怀有敌意,此说见叶绍翁:《四朝闻见录》(北京:中华书局,新校标点本),卷2,页47。

窃骇之。”^①朱熹颇为失望,觉得这群浙东知识分子不能如他期望,坚定支持自己整顿地方官府的工作。这段批评使人想起朱熹对吕祖谦妥协的倾向发出的警告。吕祖谦人格的温和影响力随着他的去世而消逝无踪,这种宽容的精神已经堕落成背弃道德的地步,使朱熹引以为耻,甚至在1188年给孝宗的上书中指责浙东学者已经“不分是非,不辨曲直”。^②同年朱熹对学生谈到在浙江的经历,描述两个异端:一派是由陆九渊的学生杨简(1141~1226年)领导,束书不观;另一派则追随陈亮,“必求异者”,已经偏离传统的轨道。^③

朱熹相信吕祖谦以前的学生在追随陈亮,因此对陈亮观点传播的迅速感到恐慌。他反省吕祖谦历史研究的风格,宣称找到从吕祖谦学说陈亮功利学说的发展逻辑:

伯恭无恙时,爱说史学。身后为后生辈糊涂说出,一般恶口小家议论,贱王尊霸,谋利计功,更不可听。^④

他与陈亮的冲突使他回过头来对亡友吕祖谦采取敌对批评的态度。

朱熹在1180年代认为陈亮、陆九渊已经偏离正道,使他们的冲突变得相当尖锐。朱熹认为陈亮功利主义的倾向表现出只追求政治和社会的实际效果,而陆九渊则倾向禅宗般的个人顿悟:“海内学术之弊,不过两说。江西顿悟,永康事功,若不极力争辩,此道无由得明。”^⑤朱熹写信给两人时,口气比以前他对吕祖谦或张栻

① 《朱文公文集》，卷38，页30上。

② 《朱文公文集》，卷11，页28下。

③ 《朱子语类》（正中书局本），卷122，页4734-4735；（中华书局本），卷122，页2958。

④ 《朱文公文集》，卷35，页24下，给刘清之的信。

⑤ 引自王懋竑：《朱子年谱》，卷3上，页134。

都要严厉得多,吕祖谦和张栻虽然比他年轻,而且获得进士的时间也比较晚,但朱熹还很尊重他们,态度非常客气。陈亮和陆九渊虽然也以晚辈自居,而且大体尊重朱熹,但比起吕祖谦和张栻对朱熹的态度来说,他们明显不肯妥协让步。陈亮指朱熹道的观念超越历史的发展变化,而且将仁义与实用对立;陆九渊则强调心的一体直观,反对朱熹太过强调读书和格物,而且直接向朱熹所定义的传统权威提出质疑。这三方领袖在 1180 年代拥有的学生都比以前大为增加,而随着三人的区别日益明朗,紧张也蔓延到学生和朋友,影响道学的整体发展。陈亮受到朱熹门人,甚至吕祖谦门人的排挤而甚感不满,他在 1185 年写信给朱熹,描述道学的派系之争:

因吾眼之偶开便以为得不传之绝学,三三两两,附耳而语,有同告密;画界而立,一似结坛,尽绝一世之人于门外。^①

陈亮将道学家比喻成宗族或秘密宗教,显然对道学人士排挤其他儒士的做法极为不忿。陆九渊对用道学界划分儒家群体的做法也表示不满,与学生谈话时提出质疑:

然此道本日用常行,近日学者却把作一事,张大虚声,名过于实,起人不平之心,是以为道学之说者,必为人深排力诋。此风一长,岂不可惧?^②

从后来的发展看,陆九渊的忧虑无异预示一场即将到临的风暴。

朱熹无视这些告诫,仍然将道学当做很好的名称,并且自认为道学传统的权威学者。他在第二个时期致力编定北宋五子的文集,并确定它们的权威,这些工作大体在 1178 年完成,此后他把研究重点放在《四书》和《易经》。他在评注中极力理解古圣贤的本意,所以思想显得更为独立,而批评早期道学人物也更直率。朱熹确定道学传统的开端后,转而致力将自己的经典注释确定为道学

① 《陈亮集》,卷 20,页 293;(修订本),卷 28,页 352。

② 《陆九渊集》,卷 35,页 437。

的正统权威；当然这只是大致发展的线索，并不表示两阶段互相排斥。

朱熹早在1181年就使用过“道统”的词汇，但是八年后才开始宣扬这个字眼。^①朱熹和道学人士百年来谈论圣人所传之道，但直到现在才创造出特殊的词汇来概括传道的历程。他在《中庸章句序》中提到“道统”三次，认为子思担心学术的传统失传而写《中庸》，使后人可以从经文中发现道。朱熹在《中庸章句序》里以及一个月前的《大学章句序》中提出道统的顺序，而且毫不迟疑把二程置于复兴道学的最重要地位。朱熹为《大学》、《中庸》作注，并确定道统传承从孔孟直到北宋四子，暗示自己继承道统、领导道学。

朱熹在1194年更清楚指出他与“道统”的传承相连。他谈到道统在古代和宋代的主要代表人物时，列举邵雍、张载和司马光，因为他们与周敦颐、二程是同道；又在漳州修建的精舍里，把邵雍、张载、司马光和李侗的牌位与周敦颐、二程一起陪祀孔子、颜回、曾子和孟子。朱熹将李侗包括在内，隐然表示自己也扮演道统传承的角色。^②朱熹使用“道统”形容道的传授，使这观念的阐述更完整，也更容易宣讲，他注释《大学》和《中庸》时，很适切使用这个词汇发展传道的理论，而这两本书的注释使朱熹在儒家思想体系中留下鲜明的烙印。^③

朱熹在致仕年代中所写的著作使他的名声更为响亮。诚如束景南先生所说，朱熹蛰伏在“武夷山中六年，对道学反而是一个具

① 朱熹在1181年使用这一词，见《朱文公文集》，卷84，页29下。朱熹的两个序在《朱文公文集》，卷76，页19下—23上。又见张永俊：《宋儒之道统观及其文化意识》，《文史哲学报》，第38期（1989年），页275—312；陈荣捷：《朱子道统观之哲学性》，页22—32，及其《朱子新探索》，页429—435。

② 《朱文公文集》，卷86，页12上下。

③ 牟宗三：《心体与性体》，上册，页19—20，页44—45。

有特殊意义的时期：它成了道学由一种文化力量上升为一种政治力量的转变时期”。^① 朱熹在 1188 年奉旨晋见，第三次见到孝宗，此时王淮已被革职，接近朱熹的官员像周必大等，在朝廷有不小的影响力，朱熹这次面圣后，被任命为兵部郎官，但他以足疾为由再三推辞，却授人以柄，所以他对孝宗说：“群议众排指为道学之人，而加以矫激之罪。”^②

兵部侍郎林栗(1142 年进士)率先发难，尖锐抨击朱熹违旨不就，矛头则显然直指道学。朱熹曾经与林栗讨论《易》和《西铭》，结果意见不合；朱熹写信给同道说：“近得林潭州《易说》，甚可笑。”^③ 林栗不满朱熹强调程颐和张载的观点，以及努力确定道学为正统的做法，指责说：“熹本无学术，徒窃张载、程颐之绪余，为浮诞宗主，谓之道学。”^④ 这番话是道学成立以来对道学最为尖刻的指责，他并且重复前人对道学结党营私，徒有虚名以及行为怪异的指责。

这时叶适(1153~1223 年)挺身为朱熹辩护，他谈到道学的问题说：

凡栗之辞，始末参验，无一实者。至于其中“谓之道学”一语，则无实最甚。利害所系，不独朱熹，臣不可不力辩。^⑤

① 束景南：《朱子大传》，页 558。

② 《朱文公文集》，卷 11，页 28 下。

③ 《朱文公文集·续集》，卷 2，页 6 下，《答蔡季通》。

④ 《道命录》，卷 6，页 2 上下。《宋史纪事本末》，卷 80，页 870。又见王梓材、冯云濠：《宋元学案补遗》（四明丛书本：台北：世界书局重印，1962 年），卷 25，页 92。

⑤ 叶适：《叶适集》（北京：中华书局，新校标点本），卷 2，页 16-20，特别是页 9。《道命录》，卷 6，页 3 上-8 下。《宋史纪事本末》，卷 80，页 870-871。御史刘光祖(1142-1222 年)曾加以响应，见《宋史纪事本末》，卷 80，页 871-872；《道命录》，卷 6，页 8 下-12 下。

叶适认为,道学比朱熹使用的意义更广泛,许多努力改善行政的官员都与道学有关,有些身居高位、为保护自身利益的人,才会抓住道学的缺点一味攻击。叶适担心这些攻击会窒息知识分子的讨论,并引发党派倾轧。叶适是主张经世致用的浙东领袖之一,肯挺身为朱熹辩护,仍将道学视为学者和士大夫的团体,而不仅仅是朱熹的圈内人,尤其值得特别重视;叶适显然也不接受朱熹为道学界定的狭隘定义。孝宗没有为这次争论下结论,只说林栗的指责有些过分,但没有叶适所指的那样全无根据,所以只将林栗贬为知州事。

孝宗退位以后,道学中的官员卷入朝廷政治纠纷和皇室内部事务的程度更深。光宗朝(1190~1194年)时,几位道学官员批评皇室家务而被革职。皇室内部的紧张关系明显违背儒家的孝道和礼制精神,他们上书光宗,要求他以温逊有礼的态度对待退位的孝宗皇帝,光宗以选择陈亮为状元答复批评,陈亮在应试的文章里反对朝廷官员过分热衷儒家礼仪而背离实际问题,并且说光宗关注国家事务是一种更高的孝道,“岂徒一月四朝而以为京邑之美观也哉!”^①

陈亮也描述当时的困境:

而二十年来,道德性命之学一兴,而文章、政事几于尽废,其说既偏,而有志之士盖尝患苦之矣。十年之间,群起而沮抑之,未能止其偏、去其伪。而天下之贤者先废而不用,旁观者亦为之发愤以昌言,则人心何由而正乎!^②

陈亮虽然倾向攻击道学的人,但也警告任何的迫害都会损害国家所需要的人才,因此他呼吁建立一个更开放的政治气氛,使学术观点不同的人都可以被政府任用。遗憾的是,朝廷的紧张关系很快

① 《陈亮集》,卷11,页113;(修订本),卷11,页116。

② 《陈亮集》,卷11,页114;(修订本),卷11,页117。

就由于另一次危机而更加恶化。

孝宗于 1194 年去世,光宗以身体不适为由,拒绝主持祭奠仪式。许多道学官员对这种违背孝道的做法甚感激忿,纷纷上书光宗,朱熹也辞去就任不久的职位以示抗议。叶适和留正(1129~1206 年)极力主张立光宗后人为太子,皇室耆老赵汝愚(1140~1196 年)则与两宫皇后的亲戚韩侂胄(1152~1207 年)联合,以皇太后的名义发出敕令,迫使光宗让位于太子。但是宁宗(1194~1224 年)登基后,两派的联盟迅速瓦解,而且恶化为更激烈的争斗。^①

留正和赵汝愚暂时掌握大权,任命朱熹和一些道学人物出任官职,然而朱熹还未赶到京城时,留正已经被贬为州知事,显示朝廷派系斗争正趋激烈。朱熹上书宁宗,告诫他不要为人左右。韩侂胄是新皇后的叔父,而且与留正、赵汝愚不和,因此朱熹的上书被看做是针对韩侂胄而发。由于赵汝愚的推荐,朱熹被任命为焕章阁待制兼侍讲。朱熹在 1194 年的秋天入朝 46 天,而且几次担任宁宗的侍讲,再三告诫皇帝要警惕周遭肆无忌惮的结党营私之徒,甚至说应当给孝宗应有的祭奠和入殡之礼。宁宗对朱熹的说教感到厌烦,因此批准他的辞呈。韩侂胄终于在 1195 年初,以巧妙的手段将赵汝愚赶出朝廷,赞同赵汝愚的官员、知识分子以及一些太学生再次上疏抗议。

韩侂胄和他的党羽可以根据这些奏议上书,指控赵汝愚和留正聚众结党。由于与道学有关的官员在帝位更迭时曾参与其事,并且要求皇室按照礼仪规范行事,很容易被认为是朝廷的威胁。反对道学的官员再三上书皇帝,终于在 1195 年正式禁锢道学人士,并且要求参加进士考试的贡生必须宣誓不与道学人士来往。

^① 关于这次党争,参束景南:《朱子大传》,页 938 - 976,页 1038 - 1048。

到1197年又将59名道学人士列入“庆元党案”的黑名单^①（“庆元党案”也叫做“庆元学禁”），四位执政大臣列在名单之首，朱熹则被列在13名待制之首，接下来是34个文武官员。有些人的学术成就较其政绩出名，另外六个太学生和两位士人没有任何官衔，列入“庆元党案”名单的人学术见解不甚相同，但具有共同的特征：大部分是追随吕祖谦、叶适和陈傅良等人所代表的浙东功利派学者，汪应辰的儿子和两位学生也被列入黑名单。学术渊源出于司马光学生的人也在榜上有名，此外陆九渊的学生杨简和袁燮（1144~1224年）也被列在其中。有些道学名人如陆九渊和尤袤没有进入名单，因为他们早在斗争爆发前就去世。黄干（1159~1221年）没被列入黑名单是个例外，因为朱熹似乎已选定黄干继承学术。直到1200年朱熹去世后，韩侂胄才将黄干当做道学的主要代表人物。了解“庆元党案”政治斗争的背景，才会明白韩侂胄何以在名单中杂入活跃政坛的浙东人士，而不只是朱熹这派人。当然叶适由于“以道学自名”，已被看做是与朱熹同类的人。^②

如果我们要寻找庆元党案中不同学术的渊源，就得一直追溯到二程以及除苏轼、苏辙以外的元祐党人。换句话说，在道学内部盛行的思想同出一源，黑名单上的人知识背景不一也显示道学在整个12世纪仍然继续具有广泛的意义。撇开道学内部的不同思想不谈，道学人士具有的共同特征足以招致反对派的侧目与攻击。

政治的冲突加强道学群体内部的团结。道学与所谓世儒和权

① 《宋元学案》，卷97，页3197-3200。又参韦政通：《“庆元学禁”中的朱熹》，收入钟彩钧、张季琳编，《国际朱子学会议论文集》（台北：中央研究院中国文哲所，1993年），上册，页123-149；Conrad Schirokauer, “Neo-Confucians under Attack,” pp. 184-192.

② 《四朝闻见录》，卷4，页151，页152。

臣的冲突,使他们放下哲学上的歧见而展开合作。道学家即使在政治环境最有利的 1170 年代,仍然对朝廷的权力分配感到失望,但也使他们更加团结;但政治上的考虑并没有阻止道学内部在 1180 年代展开激烈的争论,不过 1190 年代的危机的确加强了道学内部的团结和妥协。他们关心皇室孝道的问题,而且许多提出批评的官员纷纷遭到革职,所以几乎每个上黑名单的人都会上书劝谏批评。政治压力不断增加,使他们力图寻求共同的出发点。

朱熹在孝宗在位时要排除道学异说,但在 1194 年以后,表现出与其他道学人士联合的倾向。他在竹林精舍把司马光列入学生每日清晨礼拜的道学大师;以象征刚柔兼具的竹子命名书院,或许反映他力图缓和自己刚烈不肯妥协的个性,而他早就承认有“伤急而不容耐之病”。^①竹林精舍的象征意义明显与从 1183 年到 1194 年在武夷山的武夷精舍不同。“武”字意思是军事,“夷”字意为用武力平定,以“武夷”命名学舍恐怕不是出于偶然。他在武夷精舍的时期正是他对对手抨击最为猛烈的日子。与前后时期的思想比较,武夷精舍时期的朱熹对道学群体和传统的定义较为狭窄。1194 年的竹林精舍周围有水环绕,颇像吕祖谦在金华的丽泽书院,与刚硬的武夷大不相同。朱熹在 1190 年代的学术研究比前 20 年的范围更广,包括六经、礼,甚至文学作品。在 1193 年和 1194 年,他的学术对手陆九渊和陈亮先后去世,而他们是 12 世纪后期最不满朱熹使用“道学”一词的主要思想家。由于两位主要论敌去世,朱熹可以稍加放松,减轻他对道学其他流派的抨击。

1190 年代中叶几个主要思想家过世,朱熹逐渐成为儒学领域中最年长资深的人物。1196 年吕祖谦的弟弟吕祖俭在艰苦的放逐生涯中过世,其他较次要的思想家,尤其是蔡元定和舒璘(1136~

① 《朱文公文集》,卷 31,页 15 下。又可参见本书第五章末。

1199年)也在朱熹之前过世。等到朱熹在1200年去世时,几乎所有的著名儒学思想家都至少比他年轻20多岁。有三个值得一提的例外:陈傅良比他年轻七岁,但只多活三年;陆九渊的学生杨简和袁燮比朱熹小十余岁,而且一直活跃到1220年代中期。在崇老的儒家文化气氛中,朱熹的长寿加强他在道学发展的第三时期对年轻学者的影响,而这种特殊的身份也帮助道学群体在一个权威下形成共识。

朱熹此时的特殊地位或许也影响他的政治待遇。朱熹在60多岁遭罢黜期间,当朝的反对者并不迫害他本人。他已经辞官还家,也不再上书劝戒皇帝,所以他们只下一道简单的谕令,禁止他授徒。不过执政当局却流放蔡元定,蓄意使朱熹难过,却不让他成为殉道者而博得同情。朱熹使蔡元定成为攻击的目标,因为他相信蔡元定的风水理论,上书抗议宁宗为孝宗选定的墓址。^①不论朱熹是否认为自己要为蔡元定的厄运负责,他仍在路途中迎接蔡元定及其随员,与友人伤心告别。

反对朱熹的人也极力破坏他的为人以及儒者的名誉,他受到的指责包括不孝、对皇帝不忠、不敬,并且与两个尼姑有不正当的男女关系。^②除了恶毒的诽谤外,反对者还指责道学士人使用暗语,在科举考试中舞弊互相提携。他们在朝廷上重复以前的指控,说道学士人治学狭隘、道德虚伪,也不喜欢道学士人将庆元党案与元祐党案相提并论。他们很清楚重复以前的讽刺谩骂犹不足以压制道学,因此使用“伪学”的标签指出道学的虚假与伪善。攻击道学的人士也像1130年代的人要求回到孔子原来的思想,摒弃被道

① 《四朝闻见录》，卷2，页46。

② 《四朝闻见录》，卷4，页143-146。

学歪曲的见解；^① 这种看法显示部分攻击道学的人士也自认为儒家传统的代表。我们对这些人的思想所知甚少，而这些人常常被简单描述成一批反智的人物，但石田肇先生在研究明州高氏时指出，高文虎(1134～1212年)家族对历史研究有独到的见解，^② 而石田肇先生对周密的研究也显示必须认真看待周密(1232～1308年)及其前辈对道学的批评。^③ 将来的研究也许会再现攻击道学的人士的学术发展轨迹，无论如何，反对道学的人不仅指控道学家自命的超然与正统，而且也指控这个排外的集团意图影响政府与政策方向。然而，即使环境如此不利，对道学的禁令还是逐渐失去最初的强势，终于在1202年解禁。与这个时期的政治纷争相比，更重要的是道学内部的学术争论。在12世纪的最后25年中，朱熹与陈亮和陆九渊的争论最为重要，以下我们就要讨论朱熹与他们的辩论。

① 《道命录》，卷7上，页1上-23上；卷7下，页1上-27上；《宋史纪事本末》，卷80，页872-877；陈荣捷：《朱子新探索》，页764-771。

② 石田肇：《南宋明州の高氏一族について》，收入宋代史研究会编：《宋代の社会と宗教》（东京：汲古书院，1985年），页225-256。

③ 石田肇：《周密と彼の著作をめぐって》，《东洋文化研究所记要》，第11辑（1991年），页83-93；及其《周密と道学》，页25-47。

第六章 陈 亮

陈亮的生平和思想代表道学在婺州从第二个时期向第三个时期的转变。这转变在陈亮身上可以看得很清楚,因为他积极参与道学发展的两个时期,并且生动表达心中的幻灭感。他在 1160 年代加入道学群体,1170 年代底开始觉得自己与它格格不入,到 1180 年代开始批判道学。他的变化不仅提供道学演变的资料,而且让我们了解为什么有的知识分子支持道学,有些则极力反对。

陈亮在 1143 年出生于一个寒微的士人家庭。^①陈家虽然自称

① Hoyt Cleveland Tillman(田浩), *Utilitarian Confucianism*, chapter 2, and "Ch'en Liang on Statecraft; Reflections from Examination Essays Preserved in a Sung Rare Book," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 48. 2 (December 1988), pp. 403 - 431. 又参童振福:《陈亮年谱》(上海:商务印书馆,1936年;台北:台湾商务印书馆再版,1982年);陈豪楚:《陈同甫先生学说管窥》,《文澜学报》,第1期(1935年),页1-18;颜虚心:《陈龙川年谱》(长沙:商务印书馆,1940年;台北:台湾商务印书馆重版,1980年);龚剑锋:《陈亮逸著〈永康陈氏遗谱〉考略》,《文献》,第3期(1992年7月),页111-120;邓恭三〔邓广铭〕:《陈龙川传》(重庆:独立出版社,1944年);徐规、周梦江:《试析陈亮的乡绅生活》,收入庄昭主编,《宋史论集》(河南省:中州书画社,1983年),页401-416;何格恩:《宋史陈亮传之考证及陈亮年谱》,《民族杂志》,第3卷,第1期(1935年1月),页1975-2001;邓广铭:《辨陈龙川之不得令终》,收入其《邓广铭学术论著自选集》(北京:首都师范大学出版社,1994年),页569-578。

祖上是唐代名宦婺州永康陈氏,可是从唐末以来,家族内似乎无人任官,家业也日渐衰落;陈亮只能上溯祖先到北宋中期。陈家的经济情况在 11 世纪时有改善,可是好景维持不久,金人入侵就改变了家族的命运。在 1120 年代的战乱中,金人杀害他的曾祖父。他的曾祖父生前安排儿子与当地大姓黄氏联姻,而且黄家连续两代女子嫁入陈氏为妻,因此陈家虽然经济状况日渐衰落,却仍然不放弃追求入仕的机会。陈亮的曾祖父死后,陈家不久失去 200 亩田地,家业更加艰难。新家长陈益(1103~1167 年)当时年仅 24 岁,一面艰苦维持家族生计,一面还得准备科举考试。他虽然几经努力,但没有通过乡试或武试。陈益因为注意场屋成败又关心国事,所以不曾直接务农,考场失利竟使他消沉酗酒。他的独子也没有通过科举,只能回乡管理家族仅有的田地。由于经济状况恶化,陈家人只好在 1160 年把第三个孙子让人收养。永康虽然距离北方前线比较远,但金人的侵略还是阻挠陈家上进的希望,所以他们把一切罪过都归到金人身上,复仇是他们的强烈愿望;陈亮在这方面表现得比同时代的人强烈得多。

陈亮直到 25 岁一直受他祖父陈益的影响。陈益在年轻时由于父亲被金人杀害,不得不承担家族生计的重担,这经历使得他努力要把孙子培养成具有李白(701~762 年)一样坚强性格的人。李白被世人认为是个不肯逆来顺受的酒仙,而陈亮少年时代曾作歌称赞李白无拘无束的思想和放荡不羁的性格。陈益将中举入仕的梦想寄托在长孙身上,常常谈起父亲的战斗经历以及自己参加武试的情景,尤其对陈亮谈论许多军事战略。陈亮受到这些历史和军事战略思想影响,在青年时代写下第一本主要著作《酌古论》。这本讨论地缘政治战略的书,运用军事原理分析历史。陈亮反对长期以来将文武分途的做法,主张文武统一管理,因为文武分途曾使文官衰弱,不堪重任,而武官则只注重军事细节,而不闻问其他事务。陈亮认为军事要成功,必须结合智力和武力,制定宏伟的战

略,不能指望天命与运气,应该体认计划决定国与国间战争与冲突的结果。吕祖谦也有类似的想法,但陈亮显然比吕祖谦更深入讨论军事战略,尤其推崇欺敌、埋伏以及其他《孙子兵法》所阐述的出奇制胜的策略,也强调知己知彼,并且运用所有地形、情报和心理等因素取得优势。^①陈亮运用这些战术原则分析汉到三国的历史,尤其是诸葛亮的成就。

《酌古论》完成不久,陈亮与吕祖谦同试漕台,名次排在吕祖谦前面,两个因为“同年”的关系成为好友。漕台考试是为官员亲属所设置的,不需经过地方考试就可直接参加州试,因此考生成功的希望比较大。吕祖谦来自士大夫家庭,所以有参试的特权;陈亮能够参加这项考试,大概与他母亲家的背景有关。吕祖谦第二年到京城赴考,连中进士和博学宏词科。陈亮得考虑经济的困境,只好担任别人的私人秘书随从进京,因此无法专心准备考试。

周葵(1098~1174年)很欣赏陈亮的《酌古论》,相信他日后必定能成为国家的栋梁,所以邀请陈亮担任他的秘书。周葵从1162年应召入京,到1164年底,已经担任过许多不同的职务,包括参知政事。周葵的职位很高,而且在朝廷上推荐陈亮,陈亮因此得以亲身经历第二次对金战争的紧张环境。朱熹、吕祖谦和张栻当时都在京城,但陈亮没有见到朱熹和张栻。以陈亮当时的年龄、性格以及热衷军事战略的家庭背景而言,第二次对金战争对他的影响似乎更为深远。陈亮比其他三个较年长的思想家,更加注重军事的问题。孝宗最终决定议和,周葵辞官以后,陈亮也在1165年回到

^① 《陈亮集》,卷5,页49以至卷8,页90;(修订本),卷5,页40以至卷8,页93。又参侯外庐主编:《中国思想通史》(北京:人民出版社,1960年),册4下,页696-703;何格恩:《陈亮之思想》,《民族杂志》,第3卷第8期(1935年8月),页1443-1464;庄司庄一:《陈亮の学》,《东洋の文化と社会》,第5号(1954年),页82-100。

家乡。

在随后的四年里,陈亮的生活经历很大的变化。他在京城的时候给何恪(死于1172年)留下很深刻的印象。何恪出身浙江的富商家庭,他的兄弟虽然开始不太情愿,但何恪仍然做主把侄女嫁给陈亮,所以陈亮和他前三代先人一样,都因为前途看好而娶到富家妻子。陈亮婚后不久母亲便去世,次年陈亮的家仆打死人,死者家属要追究责任,陈父因此入狱两年,家境更加艰难。陈亮的弟弟又离家出走,祖父母也都先后去世。金华同乡宰相叶衡(1122—1183年)伸手援助,陈亮的父亲才在1168年被释。同年稍晚,陈亮考中乡试第一,有资格在太学享受俸禄。

陈亮由于考试成就出众,把自己的名字从汝能改成亮,表示他的生命进入新阶段。亮字取自诸葛亮,不仅显示他仍然有军事政治的抱负,而且要培养自己成为“儒将”。他在这段时间比较能够致力学习,并与师友中的道学人物交往。由于周葵的影响,陈亮早已开始认真研究道学重要的题目和典籍。周葵劝他细读《中庸》和《大学》,以了解人性和天命。陈亮准备乡试时,曾经追随当地的学者郑伯熊。郑伯熊在秦桧当权时,仍然用二程和张载的著作指导学生。陈亮的第一个太学老师是芮烨,芮烨与吕祖谦关系密切,并且因个人修养而闻名。陈亮虽然与芮烨、吕祖谦的关系比较接近朋友,但他们的确影响陈亮不浅。1170年代初芮烨和周葵去世后,当代人中陈亮影响最大的就属吕祖谦,而且这影响一直持续到1181年吕祖谦去世为止。

陈亮在这些学者的指导下努力求学,还是不能顺利爬上科举的阶梯,而科举失败对他的思想有很大的影响。他改名进太学读书不久,就在1169年的礼部考试中落选。随后他上孝宗皇帝《中兴论》一书,但孝宗不感兴趣。陈亮失望之余,只好埋头学习和修养心性。奇怪的是他没有参加1172年的进士考试,那一年的考试由吕祖谦主持,很多道学人士都得以中举。陈亮在家闭门读书10

年后,参加 1177 年的礼部考试,但是又告失败。陈亮再次上书,陈述自己对当时各种问题的看法,尤其是收复北方、重建大宋的战争。他再次表达收复失土的信念外,还希望能够回避正常的科举程序在政府中任职,他的希望不幸都落空。科举经历以及在朝廷上的努力失败,成为他日后思想改变的重要原因。在 1178 年的上书中,他又改用新的名字“同”,以回避太学生不得上书的规定。这行为虽然不无欺骗的嫌疑,不过“同甫”或“同父”从此成为他的字,但他仍然自称“亮”。这三个名字大致标志他思想发展的三个阶段:1143~1168 年的汝能,1168~1178 年的亮,和 1178~1194 年的同甫。

陈亮在 1170 年代底为《中兴论》写一篇题跋,文中分析自己感情和看法的改变,自称 10 年后重读这篇文章时,感觉“已如隔世”。他回忆年轻时经营四方的抱负,以及对世间毁誉过实的愤恨,而每每念及伟人奋发有为的事迹时,所感到的久久不能平静。他为这些念头困扰时,读到道学名人杨时的话,觉得深有启发:

一日,读杨龟山《语录》,谓“人住得然后可以有为。才智之士,非有学力,却住不得”。不觉恍然自失。然犹上此论,无所遇,而杜门之计始决,于是首尾十年矣。^①

那么在这 10 年里他都学习了什么?

道学主要人物的著作和儒家经典是他这 10 年间学习的主要内容,他后来说他研习张栻、吕祖谦和朱熹的文章,因为他们逐渐成为 1160 年代和 1170 年代的主要学者。^② 陈亮在 1170 年代初编辑早期道学大师的著作,尤其是张载和程颐的著作,并为它们撰写题跋。吕祖谦试图综合张载的关学和程颐的伊洛学说,而且他和陈亮都特别注意张载和程颐对历代制度的论述。吕祖谦说过,陈

① 《陈亮集》,卷 2,页 30;(增订本),卷 2,页 30。

② 《陈亮集》,卷 21,页 322;(增订本),卷 29,页 383。

亮注意的是制度之用,而不是抽象的哲学本体:“若有体而无用,则所谓体者必参差鲁莽无疑也。”^① 陈亮一直专心检讨文化价值和评论制度,很少贸然推测抽象的基本原理。

陈亮在一篇讨论道统传承的跋文中,甚至把张载放到周敦颐和二程之间,赞扬周敦颐开道统之先河,也认为张载处于承上启下的地位,将道统传给二程。陈亮把张载排在二程之前,与《诸儒鸣道集》的看法非常相似,却是他与朱熹的主要分歧之一。不过陈亮在1170年代初期对早期道学著作的评价与朱熹的看法很相似,甚至他在1173年为张载、周敦颐和程颐政事记写的《三先生论事录序》,被误认是朱熹的文章,一直编排在朱熹的文集里出版。^② 他在这个时期所写的文章涉及《尚书》、《诗经》、《周礼》、《春秋》、《礼记》、《论语》、《孟子》和《易》。陈亮在给幼年朋友的信中引用许多经典,论述修养如何重要,并且承认他在京城的努力失败后,已经放弃科举和仕宦的念头,而转向精神的修养。^③

陈亮在第二个阶段的思想发展,在他论述经典的文章里,比他为道学著作写的题跋更为突出。这时他和道学人物很相似,与自己后来的成熟思想颇为不同。他肯定绝对的理和以动机为中心的道德,反对为获取最大的利益,而将价值判断建立在结果上的功利主义倾向。他谈到《孟子》时,把三代描绘成和谐的理想社会,与周代以来讲求功利而争权夺利形成鲜明的对比。陈亮指出上古三代黄金时期之后,“利害兴而人心动,计较作于中,思虑营于外,其

① 《吕东莱文集》,卷5,页109。《陈亮集》,卷1,页196;(增订本),卷23,页247。

② 《陈亮集》,卷14,页164;(增订本),卷23,页254;《朱文公文集》,卷76,页32下33上。《吕东莱文集》,卷5,页113。又参王应麟:《困学纪闻》,引在《陈亮集》,卷2,页443。

③ 《陈亮集》,卷19,页259-261;(增订本),卷27,页318-320,致应孟明(逝于1195年)的信。

始将计其便安,而其终至于争夺诛杀,毒流四海而未已。”^① 孟子为纠正被利害计较扭曲的心灵,所以主张严格的义利之辨。

陈亮在评述《周礼》时继续讨论这些主题,宣称周公在这部经典里保存三代盛世的政治原理,而这些原理是道在社会事务方面的完整实现,不论历史经历多少变迁,都不会随时间的消逝而衰竭过时。后来的统治者大都抛弃这些原则,只专注于“功利苟且之政”,所以社会秩序会脆弱有如悬丝。^② 周室衰微后,礼崩乐坏已经 1400 多年,但陈亮坚信这些原理必然能够重新实现,因为上天尚未抛弃这些原则。陈亮谈到王安石运用《周礼》时,指责王安石推崇三代盛世之道,其实只是用来美化“霸者功利之说”。^③ 陈亮和大多数道学家一样,将功利霸道与王安石不受欢迎的改革联想在一起,这种推崇孟子重德轻利的思想倾向,在他 1170 年代中期的论史文章中随处可见。他在《汉论》五卷中常常强调心要专注道德,王者之心是政治的根本,其心其德的纯正与否,决定政府的好坏。省察自心十分重要,所以上古的圣王告诫后世子孙要惟精惟一。这些建议虽然显得很天真理想,但陈亮坚信治世之道没有超越道德规范的原则,人主之心既然决定朝政的好坏,所以历史研究应该着重他们的心,而不是他们的行为,否则史家不仅会误解成功帝王的本意,而且会忽视隐藏在制度下的缺憾。陈亮列举的反面典型就是历史上的暴君秦始皇帝(公元前 247~前 210 年在位);他强调秦政偏离德政而只图功利,比秦律的严酷更甚,把重功利的结果与严酷的政府联在一起:“一夫作难,七庙为隳,夫岂他哉?必蠹于功利,视德化为不急之务故尔。”^④ 还批评秦始皇只重人力而

① 《陈亮集》,卷 10,页 105;(增订本),卷 10,页 109。

② 《陈亮集》,卷 10,页 101-102;(增订本),卷 10,页 104-105。

③ 《陈亮集》,卷 16,页 195;(增订本),卷 23,页 246。

④ 《陈亮集》,(增订本),卷 17,页 195。

轻天理,甚至说人力与天理成反比:“人力愈至,则天理愈亏。”^①不过陈亮在阐释这些道德规范时,仍然狂热主张要为宋朝复仇,一雪夷狄入侵之耻。他在《汉论》中批评汉景帝(公元前157~前141年在位)将公主下嫁匈奴单于,激动地骂蛮夷不是人,并以夸张的口气反问说:汉公主对丧失贞操于“犬豕”会作何感想?中国怎么能忍受如此的屈辱。^②陈亮虽然也指责汉武帝的朝政,但赞扬他发动反击匈奴的战争。陈亮在敌视功利主义的阶段,战争和复兴国家仍然是他讨论国事的主要议题。他在《汉论》中重视豪杰,一如重视儒家价值观。他承认汉代帝王没有达到古代圣王的水准,但含蓄指出汉代帝王可以做自己时代的典范,而且在讨论经典的文章里强调依时代的不同建立相应的制度,指出孔子的忠恕之道,并不是回避实际问题的抽象借口。^③

陈亮在1177年回到京城太学参加礼部考试时,思想已经开始发生变化。以前他写过比较符合传统规范的论文,赞扬张良(逝于公元前168年)、贾谊(公元前208~前169年)、诸葛亮和魏徵(580~643年)等人是君主的称职谋臣。陈亮为回答这些人是否为“纯儒”,反问自己:他们为什么致力于异端之学或被扭曲的学说?陈亮辩护说他们奉行的原理基本上都是儒学的原则,由于他们才智出众,所以能够察觉需要借用实际的政治智慧,解决政府的危机。如果圣人之道没有支离破碎,经典完全没有失落,这些豪杰不会在儒学外别寻观点策略。^④陈亮一直铭记自己的名字来自对诸葛亮的一心认同,似乎暗示自己也是为形势所迫,而借用实际政治智慧弥补儒学的英雄。他在科举二度落第失败时,愤怒指责主

① 《陈亮集》,(增订本),卷19,页205-206。

② 《陈亮集》(增订本),卷20,页218。

③ 《陈亮集》,卷19,页260;(增订本),卷27,页319。

④ 《陈亮集》,卷11,页132-133;(增订本),卷11,页126-128。

考是个心胸狭隘的小人,根本没有资格判断别人的能力。那些前代政治家的事迹必然鼓舞陈亮,因为他们的地位并不是靠科举的成功,而是从君主愿意倾听能人志士的实际建议而来的。

陈亮在《中兴论》的题跋里清楚表示,10年的修养和学习并没有改变自己的秉性,因为他的壮志一直不得伸张,得不到政府职位来实现理想,觉得自己没有用处。^①陈亮第二次科举失败后深感挫折,索性大胆写成《上孝宗皇帝三书》,不仅提出收复北方的军事战略,而且请求孝宗让他参与国家大计。他简单陈述打击金人的战略,然后坚持面见皇帝,才能详细谈论问题。上书引起皇帝的兴趣,决定起用陈亮。孝宗读过陈亮的第一道上书后,把它张贴在朝廷上,暗示要依照惯例提拔没有学位的人。孝宗的亲信曾觐(1109~1180年)得到暗示后,派人去看陈亮。陈亮和朱熹都很轻视这位朝廷宠臣,陈亮甚至拒绝见会曾觐的特使。由于陈亮拒不见面,又在上书中出语不逊,朝廷官员建议皇帝在特使见到陈亮前不予召见。陈亮仍然拒绝与中间人谈话,并在随后的第三封上书中坚持要直接晋见皇帝,这封奏书的确给孝宗留下很深的印象,决定授予陈亮职位。陈亮却对这职位嘲讽说:“吾欲为社稷开数百年之基,宁用以博一官乎?”^②陈亮既无官阶,也无资历,孝宗的安排已经十分破格宽大;陈亮轻视这职位,使人觉得他在发泄个人情绪,树立个人名声,陈亮却自信具有诸葛亮的才华,能制定收复北方的可行计划。

陈亮以诸葛亮为榜样,投身国事的热忱,可以从他日后的失望乃至绝望的程度可见一斑。陈亮乔装打扮离开京城,返回家乡,从此借酒消愁。酒醉时甚至在妓院里对妓女行王妃之礼,又在一位

① 《陈亮集》,卷2,页30;(增订本),卷2,页30-31。

② 《宋史》,卷436,页12930-12940;《宋史纪事本末》,卷79,页847-866;《陈亮集》,卷1,页1-15;(增订本),卷1,页1-15。

嫖客的纵恣下,模仿起皇宫的排场,还对学生行大臣礼,高呼“陛下万岁”。那嫖客向刑部侍郎何澹(逝于1209年之后)告发,而何澹正是陈亮在1177年侮辱的考官,所以乐得找到机会清算旧账。何澹将陈亮下狱拷打,直到陈亮承认冒犯皇室。孝宗皇帝派遣特使调查,随后宽大地撤销控诉,认为陈亮只是喝醉闹事。^① 陈亮这次入狱记载在南宋叶绍翁的《四朝闻见录》里,后代史家也一直传布此事,但邓广铭先生在《陈龙川狱事考》列出详细的理由,否定实有其事。^②

吕祖谦得知陈亮在1177年和1178年在京城对官员的傲慢攻击后,感到十分震惊,基于友谊和个人关系写信给陈亮,告诫他不合惯例的行为和言辞十分危险。陈亮回信辩护,自己急于获得有决策权力的职位,只是要做那些有官有位的人应该做而未做的事情,为国家解决重大的问题。他更大胆把自己比拟成孔、孟,被当时的官僚拒绝;孔、孟虽然知道不能成功,还是必须大声呼吁,因为他们有承担道的义务。^③ 陈亮进一步思考自己的做法后,又写了一封信给吕祖谦,生动描述不能得到职位的愤怒心情;他说:“今而后知克己之功,喜怒哀乐之中节,要非圣人不能为也。”^④ 他放弃圣贤及道德修养的自我期许,开始与道学分道扬镳,与1178年的上书中痛斥文人空谈性命、正心诚意的口吻相合,认为这些空谈肤浅虚华,根本不能解决收复北方的当务之急。

陈亮在京城招惹麻烦后,有一阵子很能约束自己,小心恪守吕

① 叶绍翁:《四朝闻见录》,卷1,页24-25;《宋史》,卷436,页12930-12941;吴春山:《陈同甫的思想》,页36-37;吉原文昭:《陈亮の人と生活》,《中央大学文学部纪要》,第97卷第26号(1980年3月),页31-118。

② 邓广铭:《陈龙川狱事考》,收入其《邓广铭学术论著自选集》,页546-555。

③ 《陈亮集》,卷19,页263;(增订本),卷27,页322。

④ 《陈亮集》,卷19,页262;(增订本),卷27,页321。

祖谦的告诫。吕祖谦对陈亮的进步很感满意,写信给朱熹说:“陈同甫近一二年来,却番然尽知向来之非,有意为学,其心甚虚。”^①吕祖谦或许太乐观,但陈亮受到沉重打击后,未再继续发展 1178 年在《上孝宗皇帝三书》中提出的思想,一直到 1181 年吕祖谦去世为止。吕祖谦一直调和影响陈亮,但即使他一直在金华,也无法确定能够影响陈亮多久。然而吕祖谦去世一年左右,陈亮就写出更为激烈的《十论》,足见他的影响有多惊人。

陈亮在 1182 年写成的《十论》,提出许多与自己道学阶段不同的看法。他不再推崇孟子的道德人性观,认为人性是生理层面的问题,不是道德概念,所以谈到道德问题时,不再强调动机,而侧重满足生理的基本欲求等实际的事物(如饮水和穿衣)。他进一步发展 1178 年上书中所谈到气有不同组成的问题,不仅谈论中国之道,而且谈周边夷狄的发展之道,并且指出中国的道经历时事变迁,所以上古三代所界定的道不能永远不变,后代圣贤不得不根据时代和具体环境重新界定道。陈亮的结论与以前所主张的不变的经典原则形成鲜明对比,也不再赞扬上古三代乌托邦式的理想,而指责贬抑汉唐君主的人,强调在道明白实现以前,必须纠正贬抑近代成就(与上古三代盛世相比)的做法;^②陈亮开始赞扬有成就的帝王值得仿效。

陈亮在 1185 年重编《中说》,写成《书类次文中子后》和《书文中子附录后》。《中说》其实早已经编辑完成,而且曾与吕祖谦讨论,为尊重吕祖谦,陈亮在挚友去世前没有公开出版。这部书据说是隋代王通(584~617 年)的作品,他的思想对魏征等人很有启发,所以他们能帮助唐太宗(627~649 年在位)成为最成功的君主

① 吕祖谦:《东莱吕太史文集·别集》,卷 8,页 10 上。

② 《陈亮集》,卷 3,页 31-33;卷 4,页 40-41,页 43-44 以及页 47-48;(增订本),卷 3,页 32-34;卷 4,页 41-42,页 44,页 48-49。

之一,而且王通早已经成为用功利的观点处理政治的代表人物。陈亮评论说,王通面对孔子的政治智慧遭人忽视数百年的事实,为恢复政治秩序,他运用上古经典的原理,以适应具体的时代环境。王通正确体认时代变迁不同,孔子所编辑的经典只是就当时具体的历史环境而发,所以圣人的著作应该只是提供榜样规范,不提供后代具体的蓝图。王通与一千年前的孟子一样,提出新的观念解决时代的危机,所以能绍述孔子思想,并整顿天地之理。陈亮不但超越传统儒家所谓制度应该合于时势的主张,而且进一步宣称后代的学者不必受特定经典教条的束缚,需要根据所处的时代环境重新界定道。陈亮认同王通讲求实用政治、赋予儒家学说新义的做法,使道学人士无法赞同,吕祖谦和朱熹尤其感到不安。^①

陈亮甚至在 1180 年代在大学里做的《问皇帝王霸之道》中发展这些新观点。他不讲始终不变的“道”,而谈论各种道在历史上如何为人所用。圣人伏羲神农在上古时代使用“皇道”,社会政治更有秩序时,近古时代的圣人黄帝、尧、舜应用“帝道”。“帝道”衰微以后,商周圣王根据当时的需要,创造“王道”重建秩序。“王道”社会衰落后,五霸开始使用“霸道”实现统治。孔子觉得“皇道”遥不可及,“霸道”过于低下,所以他重视“王道”。孔子的门人也觉得“帝道”也太遥远,孟子和其他正统儒家都推崇“王道”,贬低“霸道”。法家虽然力图融合“帝道”与“王道”,谋求富国强兵,秦国迅速瓦解显示这种政治哲学行不通,儒家于是抓住机会,责怪秦政采

① 《陈亮集》,卷 14,页 168-170;卷 16,页 192-194;(增订本),卷 23,页 249-250;卷 23,页 251-252。《朱文公文集》,卷 36,页 27 下。又参庄司庄一:《朱子と事功派》,收入诸桥辙次等:《朱子学大系》(东京:明德出版社,1974 年),第 1 册,页 465-480;庄司庄一:《功利学派东亮の変通の理について》,收入《入矢教授小川教授退休纪念中国文学语学论集》(京都:筑摩书房,1974 年),页 511-524。关于王通,请看刘健明:《一个转型的儒者——论王通的志向与政治思想》,《大陆杂志》,第 65 卷第 5 期(1982),页 223-230。

取的是“霸道”。汉唐的统治者和儒者为建立有秩序政府，不得已私下借用秦代的政治理论和经验。陈亮指责宋代讲求道德的儒生走到空前的极端，极力贬斥霸道，赞美纯粹的王道，结果政府解决问题的能力反而日益低落，僵化的道德说教只妨碍激怒有责任心的官员，使他们必须采用法家的手段解决国家问题。陈亮建议结合“王道”和“霸道”，采用实际的手段解决实际的问题，使道德和经世致用不至于极端对立；这种王霸之道“有可以裨王道之阙，而出乎富强之外者”。^①

陈亮为汉宣帝(公元前73～前49年在位)的王霸之道辩护，认为汉宣帝了解吏治会伤害百姓，所以采取综核名实、信赏必罚的实际措施，确保良好的政府；他不被传统的儒家政治说教局限，所以能够成功。陈亮承认儒家的礼乐在注重实效与讲求法制的环境下会衰落，并且重申道学家想用哲学讨论代替实际政策的积极效用，终究会徒劳无功。陈亮现在认为仅以王者的心判断朝政，根本是不切实际的想法，甚至直接挑战王者之心是天、地、人三者关键的说法，指出当今皇上聪明睿智，而且主政已经20余年，是传统观念的绝佳考验。当今圣上的德行与动机绝对无可非议，但宇内的平民百姓却不能遵信法度，因此实际政治比起传统儒家理论更复杂困难；^② 所以陈亮一改以前强调王者之心的观点。他虽然常以汉高祖和唐太宗为典型，其实对一般讲求实效的君主的评价都有改变。

上面的例子或许已经足以说明陈亮在1178年以后的思想特征，他主张利用务实的手段解决实际的问题，赞扬王通和汉宣帝等功利致用的政治家。陈亮希望建立有效率的政府，所以主张综核名实、赏罚必信。这些政治理念一直属于法家和霸道的传统，似乎

① 《陈亮集》(增订本)，卷15，页172-173。

② 《陈亮集》(增订本)，卷15，页167-168。

可以因此称他是个法家。陈亮比道学家积极肯定法制,例如,他认为法规有修道的作用,可以使自私心变成公德心:

人道立而天下不可以无法矣。人心之多私,而以法为公,此天下之大势所以日趋于法而不可御也。……法者公理也。^①

遵循法制是遵循宋代开国二帝的祖宗之制,而且这些法律规范已经成为自然天理的一部分,陈亮因此断言法不可或缺。

但陈亮的观点也表现出传统儒家对法有所保留的看法,而且这些政治观点以及具体的政策立场,在他思想发展的三个时期都相当的一致。^②例如,他发挥孔子的意见,指出严刑重法会限制慈爱君主的行为,却不能禁止奸民钻营法律漏洞。陈亮要求限制法律的范围,保护私有财产,而且个人利益必须与公众利益协调平衡。^③他从生理的角度解释人性,意味法律不必要把百姓改变成符合道学家所要求的道德境界。若进一步考察他的思想,会发现他也强调礼教,所以把陈亮看成法家也许不太适当。

陈亮成熟时期的思想或许用“功利儒家”形容比较恰当。有人可能会误解“功利”专指法家的传统,然而陈亮与法家的关系很有限,用“功利”的字眼说明他的立场,因为他强调用最有效的办法取得实际效果,根据不同的时代和环境需要解释“道”,为个人以及国家获取最大的利益。这种事功传统与西方的功利主义类似,但并

① 《陈亮集》(增订本),卷11,页124-125。

② Tillman, "Ch'en Liang and Statecraft," pp. 426-428.

③ Hoyt Cleveland Tillman, *Ch'en Liang on Public Interest and the Law*, (Honolulu: Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, no. 12, University of Hawaii Press, 1994), pp. 16-29, 66-71.

不全然相同。^①称陈亮为功利派的儒家,关键是承认他发展儒家思想中讲求实际事功的方面,引用儒家经典论证观点,都证明他的激进观点根源于传统儒学中的实际政治主张。

陈亮虽然猛烈抨击顽固不切实际的道学家,认为他们太坚持德性功夫,甚至对国家的危机视若无睹,但他没有反对儒学。他批评许多道学家没有运用《五经》(不仅《四书》)的原则,认为在兼求王霸之道时,也要用儒家的道德规范和实际策略解决问题。道德规范与事功手段不可或缺,而且从他的“道”的观念而言,两者是合一的整体。陈亮认定自己的思想来自孔子,但朱熹不同意他结合道德规范与事功手段的思想,要求陈亮做一个“醇儒”。^②我们必须使用朱熹“醇儒”的标准检定陈亮是否是儒家吗?陈亮成熟时期的思想在与朱熹的信件往来中表达得很清楚,下一章会进一步讨论。

陈亮的生活继续在好运、坏运交替中进行。他最年轻的弟弟陈明(1160~1187年)在1176年从寄养的人家返回陈家,或许为陈亮带来一些财产。从陈亮对商人的肯定态度,以及他妻子家庭经济条件来看,他可能曾经从事经商活动。无论钱的来源如何,陈家在1180年代初竟购回50年前失去的两百亩田。1184年陈亮再次被捕下狱,被指控在宴会里下毒。陈亮这次参加晚宴,给坐在身边的人一包草药,用来加强菜肴的美味,但这个人回到家就死了。陈亮被羁押了三个月后,县官终于相信他上了江湖郎中的当。

① Hoyt Cleveland Tillman, "Yan Fu's Utilitarianism in Chinese Perspective," in Paul Cohen and Merle Goldman, eds., *Ideas Across Cultures: Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz*, (Cambridge, Mass., Harvard University, Council on East Asian Studies, 1990), pp. 63-84.

② 《朱文公文集》,卷36,页19上下。又参邓广铭:《陈亮反儒问题辨析》,收入其《邓广铭学术论著自选集》,页505-529。

刚获释不久,又遇到一伙暴徒中途拦截,陈亮遭到毒打,眼睛和脑壳的肿痛一个多星期后才消退。这些事情发生后,他又专心研究课业,希望能够获得官位,得到人身保护的权利,于是在1187年回到京城参加科举。他在太学里获得“上舍”的考绩,所以有资格参加一项相当于进士考试的特考,但不巧在考前发起高烧,不能写完卷子。宋朝政府为控制传染病,规定病人不许进出京城,陈亮为不触犯规定,先行动身回乡,弟弟却因照顾他,在回途染病发烧而死。陈亮万分难过,发誓不再参加科举,决心放弃入仕,但是次年从京城传来的消息又使他跃跃欲试。原来宋朝派三位特使去金国,而金却只派一位特使回报,显然以下国看待宋朝。陈亮为要求洗雪国耻,匆匆赶到京城向孝宗上书,提出全面的战略,以地缘政治、历史分析等观点论证,就像10年前坚持反攻一般。他在京城徒然等候二十几天,最后失望返回家乡。陈亮对国家政策大胆上书建言,又对当朝学者官吏放言评论,很多人蓄意与他疏远。1190年12月他再次下狱,理由是他曾经雇用的两个帮工打死人。县官没有明确的证据确定案情,但仍然收押陈亮,因为几位有影响力的大人物要置陈亮于死地。陈亮的朋友和学生虽然几经努力营救,他还是在狱中渡过近15个月的痛苦时光,直到光宗接到官员申诉,才下令在1192年2月将他释放。这个案件以及1184年因为草药等事引起的风波,成为陈亮在第三个阶段的主要生活内容,紧张和沮丧的经历无疑对他的激进思想和写作有很大的影响。

陈亮出狱后一直潜心学术,终于在1193年通过进士考试。他继续表达激进的主张,甚至写入考卷中,好友陈傅良担任主考时,他才终于获得同情。陈亮在礼部考试中,论述法治与人治的问题,指出两种典型的人:一种是强调人事的道德家,另一种是强调法制规定的制度家,而他的主张与传统的两极化的主张都不同,认为朝廷要放松行政规定,使国家可以灵活适应环境的变化。陈亮的主张十分鲜明,所以他的朋友必然认出试卷。陈亮在随后的殿试中,

对光宗没有殷勤厚待退位的孝宗一事,写下他非常著名的论述。文章指出皇帝关注朝政是更高层次的孝道,并贬抑当时道学家日趋白热化的讨论为公众形象的问题。^①光宗决定陈亮为当年进士考试的状元,据说连退位的孝宗皇帝也很满意陈亮的雄辩。光宗随后任命陈亮为建康军判官厅公事,虽然不是他梦寐以求的职位,但他曾多次建议孝宗迁都建康,以准备与金人决战。陈亮关心建康的战略地位以及当地驻守的部队,立刻接受任命。但他在前往建康的路上染上重病,於 1194 年春或夏病逝,结束命运坎坷的一生,也结束效忠皇帝、收复北方而求职求官的渴望。

陈亮虽然在 1193 年的殿试中贬斥道学对光宗藐视礼制的指控,并且尖锐抨击道学的成员,朱熹还是去信祝贺他夺得状元的荣衔。陈亮去世后,他的儿子请求朱熹撰写墓志铭,遭到朱熹拒绝,不过他为陈亮的墓碑题字:“有宋龙川先生陈君同父之墓”。^②朱熹对陈亮的去世只有客套的反应,与他为吕祖谦写祭文时表现出的哀伤截然不同,可见朱熹与这两位婺州朋友关系有多不同。朱熹在 1194 年正致力于界定道学的教义、树立自己的权威,因此不像 1181 年时较能宽容不同的意见。朱熹为许多人写过墓志铭,却拒绝为陈亮撰写,显示他把陈亮排斥在“吾道”之外;陈亮的终身好友陈傅良也拒绝为故人写赞文,可见陈亮确实被排除在道学团体外。

婺州的学术风气在 1181 年后也发生变化。陈亮在初入中年时,受吕祖谦影响而进入道学。吕祖谦关注国事,对道学内部不同的意见能够兼容并蓄,使陈亮更容易接受他的指引。陈亮虽然早

^① 陈亮的这两篇文章在《陈亮集》(增订本),卷 11,页 124 - 126;页 115 - 121。关于时人对其文章的反映见《宋史》,卷 436,页 12943。

^② 《朱子语类》(正中书局本),卷 107,页 4256;(中华书局本),卷 107,页 2676。

在 1178 年就开始反对道学,但是直到 1181 年吕祖谦去世后,才开始表达激进的主张。他深感到学有排外的倾向,自己与他们格格不入,从此脱离关系。陈亮对道学的批评不仅显示功利思想已经成熟,也显示道学日益偏离多样化的发展过程。

第七章 朱熹与陈亮

朱熹与陈亮间的互动与朱熹和吕祖谦的友好关系形成很鲜明的对比,这点差异生动描绘道学从第二时期迈向第三时期的发展变化。他们的关系不同虽然与性格的因素有关,但朱熹不论是面对吕祖谦或陈亮,都自认为在与婺州的思想领袖对话,所以他们的交流很能反映婺州学术的发展趋势。

吕祖谦早在 1174 年就要促成陈亮与朱熹交往,但一直等到 1181 年吕祖谦去世后,两人才开始直接接触。朱熹 1182 年在浙江就职不久后,前去永康拜访陈亮,见面的地点就是陈亮与吕祖谦有时会面的瀑布旁;陈亮陪朱熹去吕祖谦的墓地凭吊故人。朱熹不喜欢陈亮为吕祖谦所写的祭文,^① 因为陈亮在《祭吕东莱文》中谈论他和吕祖谦如何感叹世人不了解近世的英雄人物,而且说:

孔氏之家法,儒者世守之,得其粗而遗其精。……故孝悌忠信常不足以趋天下之变,而材术辩智常不足以定天下之经。在人道无一事之可少,而人心有万变之难明。^②

双方在开始时小心翼翼地寻求共同的立场。陈亮回拜时,与朱熹共处十日,两人饮酒互诉牢骚,抱怨朝廷不能收复中原。朱熹饮酒后喜欢大声吟唱,曾经被张栻告诫过一顿,但陈亮日后很怀念与朱

① 《朱子语类》(正中书局本),卷 123,页 4748-4749;(中华书局本),卷 123,页 2966。

② 《陈亮集》(增订本),卷 24,页 364;(增订本),卷 32,页 426。

熹举杯畅饮的时光。陈亮的个性豪爽鲜明,索性直言不讳,并且说朱熹是“人中之龙”。^①

陈亮曾以人中之龙自诩,同时代人中能被他称作“人中之龙”的惟一人物就是朱熹。陈亮的好友叶适批评陈亮太过自负凌人,^②也很类似张栻和吕祖谦对朱熹的评价。^③由于两人的个性都如此好强,会面难免会有风雨欲来的声势,有如传说里双龙并出的情景,不过两人都不属龙,朱熹生于狗年,陈亮则肖猪。

朱熹与陈亮从 1182 年开始通信,一直到 1193 年。他们在 1182 年曾经互相拜访外,陈亮在 1183 年底又去福建拜访朱熹,但朱熹 1188 年未能按照约定去看陈亮,所以他们大多以信件来往。两人虽然有时不免动气,友谊却犹能一直维持。他们的书信表现出身份地位的差别。陈亮向朱熹拜寿,并馈赠礼金及其他礼物。陈亮是没有职位的后辈学者,所以讲话的语气也不同。他既然无官无职,行事又不按常理,所以担心朱熹不重视自己的观点。陈亮虽然常要求朱熹把自己的信件当做来自有身份的人物,但也声明除了吕祖谦外,朱熹是自己惟一想要说服的同道。朱熹则担心陈亮会认为自己的观点太陈腐传统,而将它们大打折扣。这些顾虑显示两人如何看待他们的关系,而且都认为朱熹的思想逐渐变成当代的主流。两人的交流证明朱熹 1180 年代,大步向他宣称的传统迈进,并且逐渐成为道学的中心。朱熹结果虽然具有优越的地位,但陈亮的挑战的确也非常实际。

两人的友谊在开始的几年就发生变化。朱熹在 1182 年到浙

① 《陈亮集》,卷 19,页 264;(增订本),卷 27,页 323。朱熹与陈亮的关系,参见 Hoyt Tillman(田浩),*Utilitarian Confucianism*, pp. 115-131.

② 《叶适集》,卷 20,页 207-208。

③ 张栻:《南轩集》,卷 20,页 10 上;卷 22,页 9 下。又看本书第 5 章末。

江赈济,他与陈亮的关系非常良好。朱熹是个外地人,面对旱灾和饥饿的危机时,他必须向地方文士征询消息建议,而由于吕祖谦的关系,朱熹和当地士绅得以取得联系。陈亮向他报告当地旱情以及官吏的情况,合作十分密切,所以朱熹弹劾唐仲友时,陈亮被许多流言传说困扰。不论陈亮是否怂恿朱熹反对唐仲友,至少他未能说服朱熹撤回弹劾。朱熹在 1183 年 1 月为此事所引发的争议辞职,陈亮表示遗憾,但他相信朱熹不久就会东山再起。陈亮 1183 年访问朱熹后,他们在信件中很少触及双方都关心的具体政治问题,而常谈论他们意见分歧的哲学问题。

例如,朱熹以陈亮的草药案借题发挥,批评陈亮的态度和哲学立场。朱熹说陈亮未能以仁约束自己的才智,所以与人共处时常常违悖常规,而且他的行为容易招致恶意的报复,因此别人会相信诽谤他的谣言。朱熹对未能及早规劝朋友而深感歉意,并要求陈亮及早修身以约束行为、改正错误的观点,尤其应该放弃仁义与功利合一的观点。简而言之,陈亮应该以“醇儒之道自律”。^①

陈亮辩护说,自己才华出众,不可以常理判断,并感叹无人能赏识他军事政务的长才,只一味挑剔他的仪礼行为。即使他承认有这方面的缺点,别人的看法还是太过分。朱熹指责陈亮与吕祖谦交往时,行为逾越常规礼节;陈亮则指出,从 1162 年他们共同应试漕台,结果他的成绩比吕祖谦高开始,吕祖谦就对他敬重有加,即使日后他们的发展和社会地位变化很大,吕祖谦仍然一直把他当做同侪挚友,所以他们谈话一向率直,不拘繁文缛节。吕祖谦的朋友学生不明其中原委,不满他们对等相处的关系,认为陈亮为吕祖谦写的祭文在自提身价。陈亮不但答复朱熹对他祭文的批评,并且含蓄反驳他与吕祖谦相处不遵礼节的指责,以及朱熹自称未能及时规劝。他承认桀傲不驯的性格对自己很不利,但否认他的

① 《朱文公文集》,卷 36,页 19 上下。

性格和思想要为官司缠身负责。^①

陈亮引用孔子答复朱熹要他成为“醇儒”的期望。他说孔子在《论语·宪问》里提到“成人”，为什么需要在“成人”外加上“儒”的称号？不过是子夏（《论语·雍也》）等弟子抓着“君子儒”的称号发展成另一派别而已，《五经》根本没有把“儒”当做标准。难道立志成为“成人”犹有不足吗？成人讲究仁义外，必须要有勇。世儒只重视仁义，所以只代表成人之道理的一个主要方向。陈亮反问朱熹为什么只要他做个“醇儒”，而不做“成人”？^② 陈亮的立场是根据孔子的学说，极力反对削减学说的范围。

朱熹并不阻止陈亮向更高的层次努力，陈亮也指出朱熹认为“成人”不如儒家的圣人理想。朱熹一再称赞陈亮才华智慧出众，但是告诫陈亮不要被才智与胆识迷惑，并解释他的动机是：“更欲贤者百尺竿头，进取一步，将来不做三代以下人物，省得气力为汉唐分疏。”^③ 陈亮喜欢新奇的观念，使朱熹想起汉唐最有才能的学者的缺点：“不肯低心下意做儒家事业，圣学功夫。”^④

性格的差异感染他们的意见表达。朱熹把陈亮的思想和他不安分的性格连在一起，但是问题的本质不能简单地化约成性格的差异，而应该把它当做问题的本质研究。

① 《陈亮集》，卷 20，页 278-282；（增订版），卷 20，页 337-341。

② 《陈亮集》，卷 20，页 281-282, 287；（增订版），卷 28，页 340-341, 346。

③ 《朱文公文集》，卷 36，页 20 上-21 下；《陈亮集》，卷 20，页 287；（增订版），卷 28，页 287。关于朱熹对“成人”的看法，见邱汉生：《四书集注·简论》（北京：中国社会科学出版社，1980 年），页 111-113。

④ 《朱文公文集》，卷 36，页 24 上。

一、经世问题

宋代乡村日益被大地主控制,土地不均的问题十分严重。朱熹担任地方官的时候,花费许多精力从事赈济的工作,而且建议丈量土地,以期赋税平均合理。朱熹在浙江任职期间,曾经邀请陈亮评论自己讨论土地问题的文章。其实朱熹的《井田类说》只是从《汉书》和《汉记》里抄录三段长文,^①并未加入自己的意见,但暗示他赞赏井田制度下的理想社会的景象。《孟子·滕文公上》和《孟子·告子下》提到井田,被后世许多政治改革引用为理想。朱熹曾经在别的地方批评张载、胡宏等道学家拥护这种不切实际的上古乌托邦制度,却在此认为井田制能够解决宋代的土地问题;他以后批评这种空泛的理想模式,大概来自陈亮强烈的反对意见。

陈亮坚持时光不能倒流回到上古,因为他们生活在法度繁密的时代,不论朱熹的文章有何暗示,不同时代的相异的制度不能任人随意凑合。如果上古情况可与今日的状况相比,而且百姓能够互利互信,他们就能与朱熹合作,不必诉诸上古渺远的制度。换句话说,承认私家的利益以及当今法度繁密的事实,比美化上古的理想模式更能切中问题的症结。学者几百年来坐而论道,在旧书堆里谈论这种理想的制度,从来未曾实现他们所希望的变革。^②陈亮在后来的信中又说,朱熹如果想改变当地的习俗,不应局限于经

① 《朱文公文集》,卷68,页27上-29下;荀悦:《汉记》(四部丛刊本),卷8,页3-4;班固:《汉书》,卷23,页1079,1081-1082;卷24上,页1119-1123。现代学者对朱熹否定井田理想社会的研究,见萧公权:《中国政治思想史》(台北:中国文化大学出版部,1968年),册4,页502-504;钱穆:《朱子新学案》,册1,页198。

② 《陈亮集》,卷20,页273-274,页277;(增订本),卷28,页333。

典的原则和树立道德榜样的教条,而应该实事求是地采取行动。除非正确的礼仪规范必须能用民歌表达,像孔子编修《诗经》一样,否则推行改革就像要老百姓“嚼木屑”,根本不可能成功。陈亮说:“孔子以礼教人,犹必以古诗感动其善意、动荡其血脉,然后与礼相人。”^① 劝朱熹扩大听众,不再一味用心在士人身上,完全希望经由他们改革社会。

陈亮似乎对朱熹的社仓和其他社区组织不感兴趣,他在给朱熹的第四封信中说:

亮之居乡,不但外事不干预,虽世俗以为甚美,诸儒之通行,如社仓、义役及賑济等类,亮力所易及者,皆未有分毫干涉。^②

不论这段话是借口或是事实的描述,陈亮的表白的确令人吃惊,因为他自称“平生所学,所谓公私两字者”。^③ 陈亮在其他场合说富家豪门的存在对公共事务有益,而且贫富差距自古而然,早在上古井田制时期就已经存在。由于井田制不可能复原,陈亮索性进一步说:“则贫富之不齐当亦听其自尔乎!”^④ 所以建议政府不要太严苛控制乡村的富户大家。陈亮在写给朱熹的第二封信中说,地方富户的私人谷仓已经告罄,这或许是陈亮搪塞朱熹的借口,因为当时朱熹被浙江的干旱困扰,努力劝导富室捐献救灾,甚至不惜施加压力。根据这些材料,现代学者推测陈亮的观点反映出中小地主的立场,认为朱熹以仁义的表面理由牺牲他们的财富。

陈亮为什么不愿意支持社区福利,同时代袁采(1140~1195

① 《陈亮集》,卷20,页277;(增订本),卷28,页336。

② 《陈亮集》,卷20,页280;(增订本),卷28,页339。

③ 《陈亮集》,卷21,页334;(增订本),卷29,页396,《与石应之》信。

④ 《陈亮集》(增订本),卷13,页153;又见《陈亮集》中第二和第三封信,卷20,页275-276;(增订本),卷28,页334-335。又参漆侠:《陈亮的经济思想》,《明报月刊》(1985年4月),页33-36。

年)注重家庭的观点或许可以提供更好的解释。袁采在《袁氏世范》里警告介入家庭外的救济活动、社区组织和社会关系会有危险。^① 袁采强调维护家庭的利益,尤其要保持共同的家产。陈亮虽然没有袁采那样详细讨论家庭的利益问题,但是他也致力加强家族的团结,增加家族的财富与实力。陈氏家长虽然不擅于理财,男性仍然一直掌管财政,但陈亮比袁采更肯定妇女面对问题与行动的能力,他在《二列女传》中就赞扬女性勇敢。^② 袁采也没有像陈亮清楚阐释功利致用的观点,但是他对于家庭利益的想法与陈亮成熟的功利原则明显类似,所以两个人的文章可以互相诠释对方的观念。

地区经济条件不同或许也可以解释陈亮对救济活动的冷漠态度。陈亮所在的婺州地区是位处经济发达地带间的偏僻地区,物产大约仅可维持自足,土地财富的集中比起朱熹的福建东南沿海等经济发达的地区,立刻相形见绌。福建的佛教慈善机构比较强大,对儒家士人是很大的挑战,所以他们得加入慈善活动。陈亮告诉朱熹,浙中地区的饥荒的严重局势只有中央政府才可以解决,由于较落后地区的经济资源相对缺乏,又得与京城和沿海经济等发达地区维持必须的贸易关系,陈亮或许因此认为外援比较可行。

有些证据显示陈亮并不反对义仓以及中央政府鼓励地方解决问题。他在考卷中赞扬汉以来各种的粮仓,甚至建议改进义仓制度,使它具有更强的应变能力,分布的地区更广。他编辑欧阳修讨论政府机构改革的文章成为《欧阳文粹》,认为这些文章可以成为政府改革的典范,而欧阳修比南宋的一般道学家更倾向主动有为的中央政府。陈亮呼吁政府的政策法规能够使百姓关注公益事

① 袁采:《袁氏世范》(百部丛书集成本)。

② 《陈亮集》,卷13,页160-161;(增订本),卷23,页243-244。以及《祭文》,卷25;(增订本),卷33。

业,而且使私人利益与公共利益能够协调平衡;他说:“人心之多私,而以法为公,此天下之大势所以日趋于法而不可御也。”^①他虽然反对政府过分干预地方事务,并且指责中央集权导致宋朝军事衰弱,但仍然肯定中央政府能解决当时很多问题。所以陈亮对于地方制度的看法颇符合韩明士(Robert Hymes)先生的分析框架:关注家庭或是中央政府事务的人对中层或社区组织不太感兴趣,而朱熹却大力支持中层制度与社区组织。^②

朱熹比较强调地方和社区组织的改革,较少讨论全国制度的革新;陈亮强调的重点明确与他相反,就这点而言,陈亮比较接近11世纪主要思想家的思想方向。不过他对一些主要问题(例如:重整军事组织、减税、学校和考试弊病等)的看法与陈傅良、叶适、甚至朱熹相差不远。由于实际政策的问题而造成思想家的分歧似乎已经不像北宋时期那么明显,但分歧仍然存在。例如,陈亮一直严厉批评科举制度,甚至毫不忌讳地在太学和科举的试卷中发表反科举的言论,直接要求考官将考试制度改革得更灵活而不僵化。^③朱熹虽然对科举的作用颇有保留,但他在顺利通过进士考试多年后,才发表《学校贡举私议》,平常只在私下谈话时表达不满科举的意见。^④

① 《陈亮集》(增订本),卷11,页124;又参见 Tillman(田浩),*Ch'en Liang on Public Interest and the Law*.

② Robert P. Hymes(韩明士),“Lu Chiu-yüan, Academies, and the Problem of the Local Community,”in Wm. Theodore de Bary and John Chaffee, eds., *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, (Berkeley: University of California Press, 1989), pp. 432-456.

③ 《陈亮集》(增订本),卷12,页132-136;卷13,页146-147,156;卷14,页157-160。《陈亮集》(1974年本)中,只有两篇:卷11,页124-127,页128-130。

④ 《朱文公文集》,卷69,页16上-26上。

陈亮和朱熹虽然都主张恢复中原,但对相同的政策有不同的论点,反映他们思想观点的歧异。陈亮由于一直关注军事事务,拟定从三个方向对北方发动进攻的完整计划。他以特殊的“气”的理論为基础,建议迁都建康,并在建康发动主要攻势。他在《上孝宗皇帝第一书》中说:

惟中国,天下之正气也,天命之所钟也,人心之所会也,衣冠礼乐之所萃也,百代帝王之所以相承也。岂天地之外夷狄邪气之所可奸哉?不幸而能奸之,至于挈中国衣冠礼乐而寓之偏方,虽天命人心犹有所系,然岂以是为可久安而无事也。……天地之正气,郁遏于腥膻而久不得骋,必将有所发泄,而天命人心固非偏方之所可久系也。^①

他认为气在不同的地方发展,决定当地及居民的特征,而气的分布可以由讨论各地区在历史上所扮演的角色得到证明。女真人侵中原,玷污中原汉人的原始之气,由于中原是这股特殊之气的主要中心,驱逐外族就成为当务之急。两个皇帝同时并存、宋朝的皇帝必须向金人朝贡等不合礼仪规范的事激发陈亮强烈的仇恨,他要求迅速采取直接的军事行动,以洗刷朝廷、中国礼仪和历史所蒙受的耻辱。陈亮强烈主张以战争收复北方,甚至影响到他对其他问题的看法,尤其是土地问题。

朱熹谈论对女真人作战时,也对违背礼仪感到痛心疾首,但是他把这些礼仪视为经典和普遍的天理。朱熹认为个人的耻辱或许可以忽视,但天理绝对不容侵犯。他上书孝宗皇帝说:

今日所当为者,非战无以复仇,非守无以制胜,是皆天理之自然,非人欲之私忿也。……今释怨而讲和,非屈己也,乃

^① 《陈亮集》,卷1,页1;(增订本),卷1,页1。又参见 Tillman(田浩), *Utilitarian Confucianism*, pp. 169-180.

逆理也，已可屈也，理可逆乎！^①

这些天理原则是永恒不变的价值，是人类社会、政治乃至宇宙建立的基础。朱熹虽然同意陈亮的建议，在靠近中原的地区建立根据地，但是他不像陈亮有一套详细具体的策略，而且朱熹不赞成速战速决，主张以10到30年的时间准备反攻，所以他的态度更倾向防守自强。他关心政府行政的改革，使收复北方的计划更加遥远。他又强调道德的复兴重整，因为修养道德是收复北方的先决条件，政府道德素质是最根本的要务，政府首先必须把东南地区统治好，然后才能认真考虑统治北方的问题。^②

整体而言，朱熹的计划比陈亮的计划更理想化，更强调由根本入手，因此也更为激进。陈亮认为人性仅是生理层面的问题，只要行为与法制必须合于规范，因此他要改革的项目也比朱熹温和。朱熹强调抽象或超越的“理”，使他对根本彻底改造民众与社会的计划，比陈亮的看法乐观。陈亮讨厌抽象的观念，所以只在他理解的客观条件限制下，寻求解决的办法。陈亮选择汉唐君主做英雄榜样，但始终未把他们抬高到极端的理想化的程度，而朱熹却期待众人能够成为圣贤，遵循上古流传下来的道德原则，而坚持激进的理想主义。

二、论权宜与功利

朱熹与陈亮争论的一项主要问题是涉及“权”的道德问题。

① 《朱文公文集》，卷13，页3上下。

② 《朱文公文集》，卷11，页4，页11上，页15上下，34下；卷24，页10下-14上。《朱子语类》（正中书局本），卷133，页5128-5137；（中华书局本），卷133，页3195-3201。

“权”可以解释成权宜、紧急或审时度势的意思。当原则(“经”)不能轻易解决问题时,儒家信徒了解必须采取不寻常的手段适应紧急的情况。孔子在《论语·子罕》中说:“可与共学,未可与适道;可与适道,未可与立;可与立,未可与权。”许多汉代的学者试图对“权”下明确的定义,例如赵岐(逝于201年)在注解《孟子·离娄上》时说:“权者,反经而善也。”^①但程颐认为“经”、“权”的传统解释界限太宽,可以用来解释各种行为,所以提出新的理论,认为“权”就是“经”,“权”是“经”在不同时间和场合下的运用。朱熹在1178年完成的《论语集注》采用程颐这点解释,但到12世纪80年代和90年代他对学生发表评论时,反复声明他喜欢汉代学者的观点甚于程颐的观点。^②陈亮的挑战也许是朱熹转变的催化剂,迫使他改变思路,为儒家伦理中的这个复杂问题寻求新的解释。朱熹好像认为,陈亮把程颐“权”“经”一致的观点推演到极端,使朱熹警觉其中的问题。

朱熹答复陈亮在1182年写的《十论》时,批评陈亮对于“权”的看法。朱熹认为《十论》所议论的问题就如一名男子想要救溺水的兄嫂,而违犯男女授受不亲的一般原则。《孟子·离娄上》使用这假设的情况划清“经”和“权”间的界线,但同意情况紧急的时候,容许暂时的权宜之计。孟子虽然追随孔子的立场,主张道德伦理在面对紧急情况时,可以容许灵活变通,但孟子和朱熹都强调,面对重大的问题必须坚持原则,通权达变时要十分谨慎小心。朱熹和孟子都否定这个事例暗示道德原则与情况的变化是相对的关系。朱熹指控陈亮的文章有许多违背常理的地方,决定不让学生读这些

① 《孟子》(四部丛刊本),赵氏注,卷7,页8下。

② 《朱子语类》(正中书局本),卷37,页1573-1588;(中华书局本),卷37,页986-995。又参韦政通:《朱熹论“经”、“权”》,《史学评论》,第5期(1983年),页99-114。

文章,因为年轻人一旦阅读这些文章,会对三纲五常的原则感到困惑不解,造成不可弥补的损害,“其害将有不可胜救者”。^①

朱熹对学生谈到 1183 年陈亮来访时两人讨论的问题,并表示他对陈亮深感困扰。朱熹认为陈亮主张“权”比“义”重要,而且“义”可以变通,因为“义是活物,权是秤锤;义是称星,义所以用权”。^② 陈亮认为“义”必须符合时间环境变化,而程颐将“权”视为“经”在不同时间的应用,其实这两种看法是一致的。朱熹一定明了其间明显的类似,但是他不愿意直接面对这个尴尬的难题,因此轻易地回避。

朱熹试图提醒陈亮注意自己的看法中隐含的道德难题,而反问:“义便是有随时底意思[么]?”陈亮完全不回避问难,仍坚持将“义”视为通权达变,所以直接回答说:“固是。”^③ 朱熹终究无法让陈亮相信他对于义的看法与孔子在《论语·里仁》中告诫防范的小人相似,孔子说:“君子喻于义,小人喻于利。”朱熹也批评浙东的功利主义者,因为他们认为:“义理与利害只是一事不可分别。”^④ 总而言之,朱熹严格地区分义理与权宜、功利。

陈亮为答复朱熹的严格二分法,提出许多榜样以改变朱熹的传统观念。陈亮的积极功利主义的模范,包括“霸”及汉唐时代的贤明君主,但是陈亮必须先克服这些汉唐君主与三代圣王间的极端差距,也得克服“霸道”与“王道”的对立。这些对立的观念如果能够融合为一体,讲究实际权宜的政治就能获得比较高的道德评

① 《朱文公文集》，卷 36，页 18 下。

② 《朱子语类》（正中书局本），卷 137，页 5252；（中华书局本），卷 137，页 3269。

③ 《朱子语类》（正中书局本），卷 137，页 5252；（中华书局本），卷 137，页 3269 - 3270。

④ 《朱文公文集》，卷 53，页 33 上。

价,并且摆脱它的传统负面意义。如果汉唐英明君主的成就被视为符合道德的原则,就可以莫立以统治的成果为道德的积极模范。陈亮第三时期(1178~1194年)的思想虽然一直努力为目的伦理寻找根据,但早先他试图融合别人认为对立的观念。他在第一时期(1143~1168年)专注讨论文武的差别以及他们训练的问题,第二时期(1168~1178年)的哲学训练增加他融合理论的触及面与效率,以支持他讲究实际的思想方向。陈亮在1170年代沉浸在道学里,所以在第三时期与最具理论系统的道学家展开论战时,依然能坚持自己的主张。

朱熹对“霸”的评论,证明陈亮所要完成的任务有多艰巨。朱熹是个学者,所以承认“王”、“霸”间有历史与制度的区别,而且承认古人侧重不同的正确政治立场。然而朱熹也是卫道之士,必须继续以卫道的立场谈论“霸”,而忽视大部分的制度历史背景。例如,朱熹认为如果霸主秉持公心,不具私心,就可以实行王道;但是“功利之心”使霸主用仁义的幌子掩饰自私的动机,甚至自欺欺人,以为假借的仁义是自己真实的道德。朱熹以《孟子·尽心上》所谓“五霸久假仁而不归”为根据,认为霸者以武力欺骗胁迫百姓。霸道诉诸武力胁迫百姓,假借仁义实行功利的目的,王道则代表真正的仁义道德。朱熹虽然了解霸道政治的实际历史背景,但仍然扩大“霸”与真正道德间的距离。^①

① 朱熹:《孟子或问》(《朱子遗书》重刻合编;清康熙中御儿吕式宝诒堂刊本;台北:艺文印书馆影印,1969年),卷1,页5上;卷3,页7下。《孟子集注》(吴志忠刊本,收入严灵峰编辑《无求备斋孟子十书》,台北艺文书局重印,1969年),卷3,页11下-12下;卷13,页12上。《论语集注》(吴志忠刊本,收入严灵峰编辑《无求备斋论语集成》(台北:艺文书局重印,1966年),卷7,页14下-15上。《朱子语类》(正中书局本),卷25,页1011-1013;卷53,页2027-2028;卷60,页2298-2301;(中华书局本),卷25,页629;卷53,页1277;卷60,页1148-1149。

朱熹根据这些道德的区别,要求陈亮“绝去义利双行、王霸并用之说”。^① 这种观点隐含动机不纯的因素,不是儒家的价值观,荀子早就指责霸道有如此的缺陷。^② 汉宣帝曾经赞扬汉朝政治杂用王霸之术,^③ 但朱熹反对肯定杂用王霸之说,认为古代的霸主与后代的君王都在推动实践异端邪说,假借仁义推行霸道只能成功一时,因为这些政治纲领内容空洞,没有足以维系长久的道德内涵。

陈亮表示朱熹没有完全理解他的看法,因此再次申明自己的论点。这些绝决的对立分别由孟子和荀子开始,所以汉唐的学者都不了解义、利、王、霸等概念,二程兄弟及后学又严格区分天理、人欲的界线,使王霸的差别更加遥远,结果一意贬低汉唐时代的成就,使问题变得更加恶化。朱熹和二程后学宣称三代治世是以天理为基础,汉唐盛世则完全依赖机诈武力,两者完全不同。朱熹并且指出,汉唐盛世即使能够维持和平与秩序,只是凑巧与天理有“暗合”之处,这些朝代最成功的君主只不过“是架漏牵补过了时”,^④ 有如修补漏水的房屋,只努力支撑其中一点,却任整座房屋倒塌。陈亮疾呼抗议这批评不公平:

天地鬼神亦不肯受此架漏。谓之杂霸者,其道固本于王也。诸儒自处者曰义曰王,汉唐做得成者曰利曰霸。一头自如此说,一头自如彼做;说得虽甚好,做得亦不恶;如此却是义利双行,王

① 《朱文公文集》，卷 36，页 19 上。

② 《荀子》，卷 7，页 8 上下；卷 18，页 10 上。

③ 《汉书》，卷 9，页 277。

④ 《朱文公文集》，卷 36，页 21。陈亮引作“是架漏过时”。

霸并用。如亮之说,却是直上直下,只有一个头颅做得成耳。^①

这里“一个头颅”是指人心。

陈亮这段话有几个论点,其中一点需要再加以说明。说到“一个头颅做得成耳”,他认为没有抽象或超越的标准可以做判断一切的准则。天、地、人,甚至于鬼神都在同一层次运作或交互影响。陈亮宣称天地不会接受这些英主只是被权谋使驱的说法,他们的作为确实基于王道;陈亮因此说义、功、王道与霸道本来就是一回事,陈亮由于结合这些观念成为一个整体,所以坚持称之为“王道”,避免“王霸并用”的说法,融功利观点与儒家道德为一体。陈亮努力综合这些观点,所以我们应该承认他要成为功利派的儒者,而不是一位与儒家对立的功利主义者。

陈亮融合王霸为一体,朱熹却依旧坚持两者是没有交集的平行观念。朱熹不评论陈亮对霸道问题的历史、哲学意见,而试图以王霸的象征提醒陈亮注意道德修养与自我约束。朱熹训诫陈亮有不平之气,并坚持不要在古今王霸的历史遗事中求天理人欲等思想观念,陈亮应该反省自己心中的义利正邪,因为“义利邪正之间察之愈密,则其见之愈明;持之愈严,则其发之愈勇”。^②朱熹后来又补充说,即使只是毫厘之差,圣人仍然会坚持天理人欲的界线,否则很小的闪失也可以造成莫大的损失。如果忽略这种明显的分际,朱熹恐怕人们就无法分清义利之辨,而且像汉唐英雄,未尝有分辨功夫,所以“在利欲场中,头出头没,其资美者,乃能有所暗合,

① 《陈亮集》,卷20,页281;(增订本),卷28,页340。我从1976年以来的著作,一直谈到陈亮反对“义利双行、王霸并用”的说法。邓广铭先生的观点也相同;参见其《朱陈论辩中陈亮王霸义利观的确解》,《北京大学学报》,第2期(1990年),页1-5。近来束景南先生根据《陈亮集》,又有新的发现;看其《朱熹大传》,页607-608,注5,和杨兢青先生的后跋,页18-19。

② 《朱文公文集》,卷36,页20上下。

而随其分数之多少以有所立,然其或中或否不能尽善,则一而已”。^①朱熹虽然没有重复说陈亮观点是“义利双行,王霸并用”,但是他仍然认为它们是平行对立的观念,不是综合一体的概念。

哲学层次的讨论陷入僵局后,朱熹与陈亮转向讨论具体的历史人物作为代表的事例。例如管仲(夷吾,逝于公元前645年)就被当做谋取实际功利的代表人物,而孔子对管仲的评价与多数后世儒家学者截然相反。孔子曾称赞说:“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民至于今,受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。”(《论语·宪问》)霸道政治的纲领在公元前650年成立,统治管理封建诸侯,孔子认为应该归功于管仲的影响,并不是纯粹使用武力的结果。孔子又说:“桓公九合诸侯,不以兵事,管仲之力也。如其仁,如其仁。”(《论语·宪问》)孔子极少用“仁”称赞他人,除好学的颜回及殷商时代的三个名臣外(《论语·微子》),竟然也称赞管仲“如其仁”。“如其仁”一直困惑后代注释经典的学者,甚至不惜扭曲原意说这句话只是指表面的仁德。程颐又加入另外的解释,认为孔子指管仲仅有“仁之功”。^②陈亮指出如果程颐的解释是正确的,那么孔子也曾用结果做衡量道德的标准,而这正是别人批评陈亮的错误。陈亮辩解说,孔子已经证明管仲有仁德恢复天下的秩序,管仲所完成的丰富社会成果足以证明他的道德。^③

朱熹承认孔子对管仲的评价很高,但他的态度仍然有所保留。朱熹同意陈亮的见解,认为后人把孔子“如其仁”的赞美误解成似“仁”,但他发挥程颐认为管仲只有“仁之功”的论点。朱熹承认管

① 《朱文公文集》,卷36,页26下-27上。

② 《二程全书》,卷18,页1下-2上;卷22上,页6上,有“仁之功”,但陈亮引作“仁之功用”。

③ 《陈亮集》,卷11,页133;卷20,页287,289-290;(增订本),卷11,页128;卷28,页346,349-350。

仲保卫中国不受外族侵犯、维持封建秩序,都是有利于人的作为,所以他能显示“仁之功”。朱熹主张仁有不同的层次,所以坚持孔子称赞管仲的“仁”与颜回的“仁”不同。管仲虽然为中国带来和平,但那不一定证明他有仁德,因为他没有正确的道德动机。管仲的功业既不能够教化百姓,而且他死后也不能持续久远。朱熹认为这些事实证明管仲的成就很脆弱,他的动机也很自私。陈亮认为程颐“仁之功”的解释意味孔子用结果衡量道德,朱熹则完全不能接受。朱熹仍然坚持传统儒学的观点,认为真正的道德才是万世功业的基础。道德永远能够带来利益,但如果一开始就寻求这些利益,人心就立即偏离道德。朱熹说:“管仲非不尊周攘夷,如何不是王道?只是功利驳杂其心耳。”^①这种功利思想的代表人物如何能当做积极的榜样?所以朱熹恳请陈亮不要再把管仲当做理想的人物。^②

陈亮也试图树立汉高祖和唐太宗为模范,认为他们的政策可以启发宋朝的政府。他在三代和汉唐的传统评价的阴影下,努力建立自己的学说。儒家学者用某些三代盛世的人物当做标准,以加强道德价值是有实效的政治社会智慧的信念。史学从前几朝代以来笼统分成两派:官方编修的史书,例如欧阳修和司马光的著作,对成就不凡而讲求实际的统治者赞美有加,有时候甚至把他们比誉为三代的圣王。这些历史学家还认为近几朝代的经验对当代

① 《朱子语类》(正中书局本),卷33,页1328;(中华书局本),卷33,页829;又参见(正中书局本),卷93,页3739;卷16,页519;卷20,页754-755;卷25,页1010-1017;卷29,页1173-1174;卷33,页1358-1359;卷37,页1566;卷44,页1791-1796;卷48,页1892-1895;卷51,页1931-1932;卷53,页2027-2028;卷55,页2088;卷60,页2299-2301。又见《朱文公文集》,卷36,页26上,27下。朱熹:《孟子集注》,卷3,页1上下,以及《论语集注》,卷2,页7下-8下;卷7,页14上-15上。

② 《朱文公文集》,卷36,页21上,26上。

的政策和政治讨论甚有助益。比较卫道的学者,如著名的孙复、范祖禹和程颐,则强调唐太宗等君主个人的道德缺失。^① 司马光主张王道与霸道、古今的政治,都只是程度不同的分别,程颐则试图将这些差异当做绝对的分别,^② 陈亮与朱熹的歧异可以大概说是跟随这两种不同的史学传统而来,陈亮追随司马光的史学论点,而朱熹继承二程的历史观。然而,陈亮推崇汉唐明主的功业是以王道为基础,比司马光更进一步转化这些王朝为积极的模范。

陈亮要把汉唐英明君主重建成为功利思想的模范,必须重新调整对汉唐、三代盛世的评价。乍看之下,陈亮似乎只是要使后来的朝代与三代盛世并称,所以朱熹要求他放弃这个想法。但是陈亮否认朱熹的指控,并且再次申明自己的观点。陈亮承认三代与汉唐时代的发展程度不同,上古圣人本领(心智)和工夫都充分发展,后代君主虽然有本领,但工夫不足;换句话说,这是“无一人不遂其性”的三代与“人遂其性亦有时而乖戾”的近代间的界限差别。^③ 陈亮在此似乎对汉唐的赞美略有收敛,但是他稍加让步后,立刻由这观点挑战朱熹严格对立三代与后代的立场。陈亮嘲讽说,如果朱熹的观点正确,朱熹就应该宣称上古盛世没有求利、追求财富与权力的现象,而《诗经》和《尚书》中的三代盛世绝对纯洁。

陈亮认为这样理想的“正大本子”,只是经孔子编纂古籍时“一

① 孙甫:《唐史论断》(学津讨原本),卷1,页3下-21下。范祖禹:《唐鉴》(国学基本丛书本),卷2,页12上-13上;卷3-6。《二程集》,册1,页236。钱穆:《朱子新学案》,册5,页9-11。

② 司马光:《温国文正司马公文集》(四部丛刊本),卷74,页13上下。《二程集》,册2,页450-452。邓广铭:《朱陈论辩中陈亮王霸义利观的确解》,页2-3。

③ 《陈亮集》,卷20,页289,292;(增订本),卷28,页348-349,351。又见《朱文公文集》,卷36,而22下-23上。

洗”，因此《诗》、《书》里的三代“得如此净洁”。^① 历史文献经过删改后，上古时代才看起来比较后世优越许多，其实这个理想境界从未实现过。陈亮称赞孔子删修历史，因为他有崇高的目的。老子和庄子引发普遍的怀疑气氛时，孔子觉得有责任重修三代的历史，以捍卫政府和礼制的价值。后来的儒生学者不幸误解夫子著作的历史性质，如果后世的儒生学者也关怀孔子关切的课题，就应该澄清汉唐开国君主的理想愿望，而且他们更适合做考察当前问题的模范。陈亮认为自己要完成的事就是孔子的要务，而将道学对汉唐的指责比喻成老庄对三代政治价值的诋毁（按照传统的说法，老子比孔子年长，庄子又生在孔子之后，但是陈亮把孔子的观点看做是对这两个道家人物影响的反应，大概只是辩论中使用的修辞技巧）。陈亮因此脱离道学的群体，但他仍然呼吁朱熹和同道“相与洗净二千年世界，使光明宝藏长长发见”。^② 如果朱熹承认三代的光辉只是神话，陈亮就可以更从容自由地从晚近的历史资源中，建立实际政治的积极模范。

陈亮说孔子编修经典时洗刷上古的记录文献，朱熹并没有直接回答这个大胆的说法。朱熹十分重视儒家经典的地位，结果竟然没有直接反驳陈亮的说法，的确令人惊讶。朱熹的正式著作如奏疏和经典注解等，都显示他的确相信经典中的上古三代盛世有特殊的历史时空限制。除这些正式的论述外，朱熹在私下与学生和朋友谈话场合，有时表现出更强烈的历史意识。他对经典的某

① 《陈亮集》，卷 20，页 293；（增订本），卷 28，而 352。

② 《陈亮集》，卷 20，页 293；（增订本），卷 28，页 253；又见卷 20，页 285；（增订本），卷 28，页 344 - 355。

些评论也显示他对后世的篡改或美化很敏感。^① 例如,他曾经批评吕祖谦全盘接受《尚书》,并且试图合理解释《尚书》的一切记载。他在写作时,有时会把古代的政治制度当做实有其事的历史事实,而且认为这些制度可以适用于当前的时代(例如他讨论的井田问题),可是在比较不正式的论述中,他多以不切实际为理由,否定道学内张载、胡宏等人“复古”的主张。^② 由于朱熹对经典记载的古代制度是否能够实行,素来抱存疑的态度,有时甚至怀疑是否实有其事,所以朱熹会觉得很难直接反驳陈亮“正本子”的说法。

朱熹抓住陈亮熔金属为器具的比喻,避开陈亮对孔子的描述。陈亮在解释自己注重功利时,把自己的努力比喻成以各种材料制造工具:“正欲揽金银铜铁熔作一器,要以适用为主耳。”^③ 朱熹指出这个比喻显示陈亮注重功利的倾向,但是这种合成的工具不能像单独的金属可以发挥最大的功能。陈亮承认引喻失譬,而朱熹继续借题发挥,宣称古人就像金属有确定的品质,“而非后人口舌议论所能改易久矣”。陈亮虽然努力要用“功利之铁以成道义之金”,但是汉唐的君主若是真金,就不需要点化改变。古代的圣贤是纯金,汉唐最贤明的君主不过在顽铁中有些微的点金子而已。陈亮作天理人欲的基本分别,所以评断历史人物总是含混不清,所谓“指铁为金,认贼为子而不知其非也”。^④

① 见朱熹:《朱熹辨伪书语》,白寿彝辑(北平:1933年本;台湾开明书局重印,1969年)。关于朱熹理想化的叙述,见朱熹:《大学章句》(四部备要本),页1上-3上,《序》。邱汉生:《四书集注·简论》,页102-104。

② 见萧公权:《中国政治思想史》,册4,页502-505。钱穆:《朱子新学案》,册1,页198。陶希圣:《中国政治思想史》(重庆:南方印书馆,1942年),册4,页74-77,页123-124。

③ 《陈亮集》,卷20,页287;(增订本),卷28,页346-347。

④ 《朱文公文集》,卷36,页27上下,又见页26上。《陈亮集》,卷20,页290;(增订本),卷28,页349-350。

朱熹没有被迫为上古时代辩护,反而发动攻击严厉批评汉唐君主的道德。汉高祖虽然废除秦朝的苛政,但是他“能除三族之命,一时功臣无不夷灭”,所以“其他乱伦逆理之事往往皆身犯之”,^①他的宽宏大量毫无意义。这些君主行动背后的动机才是最关键的问题,例如,唐太宗的一举一动都是出自私欲,只因为他有假仁借义的机智才能,才击败对手建立几百年的王朝,怎么能根据这种成功说唐太宗是个理想的榜样呢?只论结果、不计手段主导这些朝代的政治,并使它们局限于功利和平庸,朱熹说:

若以其能建立国家传世久远,便谓其得天理之正,此正是以成败论是非,但取其获擒之多,而不羞其诡遇之不出于正也。千五百年之间,正坐如此,所以只是架漏牵补过了时。^②

朱熹对学生的一段谈话中,对唐太宗只计利益的行为论述得详细。朱熹认为周公处死管叔、蔡叔兄弟的事情,与唐太宗残杀骨肉兄弟以谋取皇位,绝对不可相提并论。周公杀死管叔、蔡叔兄弟,因为他们与殷商的遗民密谋叛乱,是反对社稷和宗庙的罪人,所以周公“不得不诛之也。〔但〕若太宗,则分明是争天下,故周公可以谓之权,而太宗不可谓之权”。^③朱熹与陈亮在进行这场辩论的过程中,一直认为最关键的问题是行为背后的动机。朱熹原谅周公处死自己的兄弟,同时谴责唐太宗残杀骨肉,因为他接受传统儒家的假设,认为这两种情况背后的动机不同。朱熹在给陈亮的信中谈到唐太宗只是“架漏牵补过了时”,但是他又告诉学生周公的处置才是“权”,唐太宗则不然,因为周公是不得已而为之,而唐太宗的行动有阴谋实际的手段。

① 《朱文公文集》，卷 36，页 25 下。

② 《朱文公文集》，卷 36，页 20 下 - 21 上；又见页 25 下。

③ 《朱子语类》（正中书局本），卷 37，页 1581；（中华书局本），卷 37，页 991。

朱熹与学生讨论时,几次谈到权宜的问题,并没有很敌视的态度,至少比写信给陈亮讨论这问题时温和。朱熹在《语类》里说:“权者,道之变也”,又说“权只是经之变”。^① 陈亮要把汉高祖、唐太宗的事绩解释成“经”、“道”的权变,甚至说就是“王道”,所以朱熹大力反对。朱熹要求“反经亦须合道”,^② 他不满意汉唐君主的行为,而且将他们的政权降低到“架漏牵补过了时”的地位。但是朱熹却常与学生讨论权宜之计,以应付生活中各种的情况。例如,如果母亲去世,而父亲“要循俗制丧服,用僧道火化”,朱熹认为可以使用权宜的办法:“其他都是皮毛外事,若决如此做,从之也无妨,若火化则不可。”^③ 前提是必须别无选择,或者问题只涉及不重要的原则,或是不会首开先例而被后人引用。即使如此,朱熹还是非常迟疑。他解释孔子所谓“可与立,不可与权”时,认为孔子禁止一般人以权衡行事:“所谓经,众人与学者皆能循之;至于权,则非圣贤不能行也。”^④ 只有动机纯净有若圣贤的人才能够“用权”:“若不是大圣贤用权,少间出入,便易得走作[错]。”^⑤ 这些话显示朱熹担心士人会随意审时度势,做出种种权宜的决定。他也对任人自行决定是非感到心有未安,因为他们可能会把欲望错当天理。

朱熹还企图将浙东功利学派主张的权宜与“浑厚”区分开来。

① 《朱子语类》(正中书局本),卷 37,页 1578,1586;(中华书局本),卷 37,页 989,994。

② 《朱子语类》(正中书局本),卷 37,页 1576;(中华书局本),卷 37,页 988。

③ 《朱子语类》(正中书局本),卷 89,页 3618;(中华书局本),卷 89,页 3281。

④ 《朱子语类》(正中书局本),卷 37,页 1578;(中华书局本),卷 37,页 989。

⑤ 《朱子语类》(正中书局本),卷 37,页 1586;(中华书局本),卷 37,页 994。

他认为颜回的品德包括诚实、态度诚恳、纯洁率直、不机诈、不忧虑,而且这种品德对他人亲切、慈善、宽容。朱熹解释说:

浑厚自是浑厚。今浙中人只学一般回互的心意,不是浑厚。浑厚是可做便做,不计利害之谓。今浙中人却是计利害太甚,做成回互耳,其弊至于可以得利者无不为。^①

他指出浙东讲求功利人士不能坚守原则的问题,仅教人妥协让步,以求在社会里互相适应。

浙东学派的两种思想倾向:吕祖谦所代表的努力谋求儒学群体的和谐,和陈亮代表的以功利的手段谋取最大利益,朱熹用权宜的观念将它们联系起来。朱熹从1182年开始与陈亮的功利思想发生冲突后,他似乎对混权宜和义理为一谈所造成的危险更加敏感。陈亮以时间状况定义“义”的大胆做法或许使朱熹意识到程颐的观点可能有问题,因为程颐认为“权”是“义”在不同时务的应用,与陈亮的观点类似。朱熹在《朱子语类》引述程颐的话说:“权者,言称锤之义也。何物以为权?义是也。然也只是说到义,义以上更难说,在人自看如何。”^②朱熹遇到陈亮的理论后,对程颐的说法更加保留态度,而比较倾向程颐所批判的汉代学者看法。

朱熹解决程颐和汉代学者之间的理论冲突的方法很有启发性。汉代学者说“反经合道”时,是追随孟子处理礼节的课题。程颐认为道是普遍适用的原则,因此他说“权即是经”。人的行为怎么可能既违背道、又与道相符呢?程颐认为汉代学者的观点不合

^① 《朱子语类》(正中书局本),卷122,页4734;(中华书局本),卷122,页2958。朱熹评论当代人与颜回的浑厚不同,见同书(正中书局本),卷118,页4538;(中华书局本),卷118,页2843。

^② 《朱子语类》(正中书局本),卷37,页1575;(中华书局本),卷37,页988。朱熹评论汉儒与程颐的说法,见(正中书局本),卷37,页1573-1588;(中华书局本),卷37,页986-995。

乎逻辑,而且“权”和“经”必须是同一件事。朱熹同意程颐,认为道贯穿万物,而且是万物的根本。汉代的学者的看法也是正确的解释,因为经与权可以在不同的层次里了解,所以权宜的行为可能与日常礼节的“经”不符,但仍然与“道”一致。两种诠释都能解释圣贤为什么能有权宜的行为,甚至后人也可以在非常严格的情形下应用;要了解这两种解释,必须明了这个问题可以从不同的层次来理解。朱熹说:“伊川说‘经’、‘权’字,将经做个大的物事,经却包得那个权,此说本好,只是据圣人说:‘可与立,不可与权’,须是还他是两个字,经自是经,权自是权。”^①朱熹解决这问题的办法引导他与陈亮继续辩论“道”,以及“道”所在层次。

三、道与历史

学者一直将朱熹与陈亮对于“道”的辩论解释成形而上学的论辩,因为他们注意朱熹和陈亮间的信件,而忽略推动引起辩论的《十论》。陈亮在信件中宣称道不断地在历史里运作,所以重要朝代的历史基本上都和道的发展相符合。他进一步指控说,如果道学家“脏汉臭唐”的说法正确,那么过去两千多年里,“道”并不存在。陈亮又说,万事万物都是人心做成的,而人本身只是气,如果培养得当,就可以建立天、地、人的理想关系。由于陈亮坚持这种以人为中心的一元论见解,所以有人认为陈亮的信是向朱熹的形而上和抽象意义的道直接挑战,因此学者认为这场辩论是关于形而上学的辩论。可是我们若研究朱熹如何回答《十论》,并且检视相关的信件,会发现他们对于道的讨论集中在文化价值的层次。

^① 《朱子语类》(正中书局本),卷 37,页 1586,(中华书局本),卷 37,页 994。又参韦政通:《朱熹论“经”、“权”》,页 103-104。

历史对道的性质有何影响？他们对这个问题的看法相当不同。

陈亮在 1182 年将《十论》的第一篇文章寄给朱熹，指出不同的历史时期曾经运用各种不同的道。“心固以天下为公”的道促使帝尧提拔默默无闻但极具才能的人，与他共同治理天下。他虽然以禅让的方式传位，但他的“道终不可常”。禹建立王朝以解决传位的问题，禹的后人不能成为圣贤时，禹建立的王朝就不再代表天下的公益。不过，这种道即使衰微，后世的君主也不能只凭智术武力维持地位，就像秦朝的先例，百姓会起而反抗。后世伟大的君主如汉唐的开国之君，不但传承天命，而且致力于为百姓谋福利。因为“三代之统绪未可继”，所以他们用新的方式表达统治之道：“则大功大德固已暴著于天下矣。”卫道的儒生学者却仍然贬抑这些君主，认为他们的所作所为都是心术和武力；陈亮认为若要使道重现天日，必须先放弃这些成见。^① 陈亮这篇文章指出，禹改变禅让制度，用父子相承的方法传位，道已经适应时间而变化，而且道在历史上变得更加衰微。

陈亮在《十论》另一篇文章里讨论《春秋》所呈现的道。他指出周公根据以往统治的经验，“朝诸侯于明堂，而列四夷于四门之外；分天下为五服，而以周索、戎索辨其疆，盖不使之参与中国也。”陈亮虽然使用“常道”指称抗拒夷狄入侵中国，但随后又证明如何继续演变，并以各种方式在历史上为人应用。周室衰以后，“中国、夷狄混为一矣；其后楚始僭王，以夷狄之道横行于中国。”因为外族的势力强大，他们又与中国通婚融合，孔子不能完全按照周朝的道处理已经变化的情况。孔子作《春秋》以说明“中国、夷狄混然无辨之中”，必须“致其辨”。^② 后世的王朝做重大的让步，使道妥协至于有泯灭华夷界限的危险。然而，孔子和周公分别华夷的明智之举

① 《陈亮集》，卷 3，页 31-33；（增订本），卷 3，页 33-34。

② 《陈亮集》，卷 4，页 47-48；（增订本），卷 4，页 48-49。

的确影响后世,保证中国之道和夷狄之道在不平等的情况下各自发展,从不同地域和历史演变而产生的明确界限决定道的性质。

上述事例涉及公众利益与华夷之防等两项原则,陈亮宣称它们继续与后世历史相关,而且仍然是应该遵守的权威原则。陈亮在讨论这么重大的问题时,仍然对历史情势及历史变化有敏锐的认识,使他们以相对主义的态度限制绝对的“常理”。陈亮谈到土地改革的建议时也说:“古道卒不可复也。”^①他在给朱熹的信谈论道从不停止运作,在此又讨论道如何演变、如何断续失落,似乎向朱熹提出不同的挑战。

陈亮在给朱熹的信中宣称:“天地之间,何物非道?”说中国历代历史都有道的呈现。朱熹指责汉唐英主的所为只是与道“暗合”,陈亮则将道比喻成晴天的太阳,睁开眼睛就可以看见太阳的光芒,只有那些“眼盲者摸索得着,故谓之暗合”。这些儒生习惯闭上眼睛,偶尔睁开眼睛看到事物,却认定别人都是瞎子;他们像是秘密社会的成员,成群结党,私下互相传授“秘宝”。他们误指两千多年来的人都是瞎子,声称“斯道之不绝者仅如缕耳”,其实道一直像太阳随处可见,几世纪以来有许多人根据道行事。^②

陈亮继续反驳说,道学家指责汉唐没有王道的说法如果成立,那么这两千多年都是无道的时期。如果人类社会都是“架漏过时”的权宜运作,天地万物如何生存繁衍?“道何以常在乎?”^③那些重要朝代的开国君主认识道“盖天地赖以常运而不息,人纪赖以接

① 《陈亮集》,卷16,页200;(增订本),卷23,页256。

② 《陈亮集》,卷20,页292-293;(增订本),卷28,页351-352。又见他给陈傅良的信,卷21,页330;(增订本),卷29,页390-391。

③ 《陈亮集》,卷20,页281,又见页285;(增订本),卷28,页340,又见345。

续而不坠；而谓道之存亡非人之所能预，则过矣”。^① 陈亮在这里预设两个前提：其一，道在具体的社会事物中运作；其二，人能弘道，而非道弘人，所以人在天地人的关系里是积极主动的因素。如果道不依靠人的行动，那么只好相信佛教宣扬的轮回之说。

陈亮承认有些时候大部分的道会失落（例如王位被篡夺），但是即使那些篡夺王位的人都有重建秩序的贡献，显示出“有分毫天理行乎其间也”。^② 而且他说：

后世英雄豪杰之大者，眼光如黑漆，有时闭眼胡做，遂为圣门之罪人；及其开眼运用，无往而非赫日之光明，天地赖以撑拄，人物赖以生育。^③

我们必须注意的是，陈亮并不是说任何在位的政权都合法，宣称篡位者的部分行为不乏天理，并非肯定这些政权完全把握道理。陈亮所反对的是刻意将后代君主与三代圣贤对立，这种区别对立会出现，是因为孔子删改三代古籍以树立理想、解决当时政治的问题。上古圣王的行动符合他们所处时代的需求，根据当时的环境建立典章制度。汉唐的英明君主完成当时所能做的事情，这些君主也有真实的道德心，他们宽宏的度量和实际的行动就是证明，^④ 而他们的动机和行为完全符合在历史中演变的道。

简而言之，陈亮的《十论》和信件谈论的是一种不断变迁，甚至于瞬息即变的道，但是这种道万古常存。陈亮认为道内在于历史的发展与人类的行为，并且能适应时间情况的变化。由于道与时间和情境的变化是相对的，陈亮的观点无疑是对朱熹不变的基本

① 《陈亮集》，卷 20，页 287；（增订本），卷 28，页 346。

② 《陈亮集》，卷 20，页 281，（增订本），卷 28，页 340。

③ 《陈亮集》，卷 20，页 292；（增订本），卷 28，页 352。

④ 《陈亮集》，卷 20，页 281，285-286，290-291，292-293，295；（增订本），卷 28，页 340-341，344-346，349-350，351-353，354。

价值的直接挑战。

朱熹的答复显示他关心的中心问题是：陈亮的相对论威胁到三代以来的基本价值观所具有的永恒不变的本质。朱熹批评陈亮的说法：

其说虽多，然其大概不过推尊汉唐，以为与三代不异，贬抑三代以为与汉唐不殊。而其所以为说者则不过以为古今异宜，圣贤之事不可尽以为法。^①

朱熹首先指出陈亮的《十论》和信件有一个明显的矛盾：汉唐与三代无异，而三代和今世却有不同。但是我们在前面已经讨论过，陈亮的意思是：未经美化的三代与近代没有本质的差别；朱熹后面评论证明其实他知道陈亮的这项区分。其次，朱熹厘清陈亮的相对论基本观点：时间的变化使后人不能把圣人的言行当做当代的原则规范。朱熹认为陈亮比较抽象的哲学思想，被这种明确的相对主义倾向带着跑。朱熹分析说：

故又须说天地人并立为三，不应天地独运而人为有息。今既天地常存，即是汉唐之君，只消如此，已能做得人的事业，天地有所赖以至今。^②

首先，人类的行为与天地互相感应，是个流传古老的概念；它在汉代的时候制度化，成为官方儒学的哲学基础。朱熹和陈亮虽然都没有完全接受汉代的天地人互相感应的理论与应用，但他们显然承认天地人有相互影响的关系。朱熹没有质疑社会政治领域和天地的感应关系，只是批驳陈亮谈论感应关系的方式。陈亮主张自然不停地运作，证明汉唐英明君主的行为与道一致；朱熹却以人类无法免于犯错为理由破除他的观点。朱熹说：

然天地无心而人有欲，是以天地之运行无穷，而在人者有

① 《朱文公文集》，卷 36，页 22 下。

② 《朱文公文集》，卷 36，页 23 上。

时而不相似。……不可但见其穹然者常运乎上，颓然者常在乎下，便以为人道无时不立，而天地赖以存之验也。^①

其次，朱熹指出，陈亮认为汉唐开国君主主要完成他们对世界的责任，只需要做他们已经做的任何事情。换言之，朱熹指责陈亮完全认可所有历史上的行为或君主，因为一切的作为都恰当合理。有些现代学者根据朱熹这项夸大讽刺的反驳，而把陈亮的观点解释成：一切历史上的社会政治秩序就是道和理，而将它们极度地理想化。^② 如上所述，陈亮的观点并没有这么简单，他的评价里确实区分汉唐君主的相对的道德和贡献，陈傅良就承认他的朋友有个评价的标准：“功到成处，便是有德；事到济处，便是有理。”^③ 陈傅良的摘要虽然比朱熹的指控持平，但是遭到陈亮激烈反对，认为扭曲他对功利和仁义之道的观点，他坚持后代的君主的作为并非仅仅与道“暗合”，^④ 换句话说，他们也努力达成有价值的目标。陈亮早先反对朱熹把他的观点解释成“义利双行，王霸并用”，^⑤ 陈亮要把道德和功利的关系设计成为一个完整的整体，但仍然保持两者间的细微差别，虽然这种关系在不同的时期实现的程度也不同。

朱熹宣称，把道说成相对于特定的时间和情况的论证，已经被人使用了几百年，以缓和时人对当朝政治的不满，或者是要把君主转变成圣贤模范，两种做法其实都在贬抑三代的价值，或者把所有的价值标准相对化。朱熹说：

世之学者……见有此一种道理，不要十分是当，不碍诸般

① 《朱文公文集》，卷 36，页 24 下。

② 很明显的例子是张君勱 (Carsun Chang)，见其 *The Development of Neo-Confucian Thought*，(New York: Bookman, 1957)，vol. 1, pp. 329-331。

③ 陈傅良，《止斋先生文集》(四部丛刊本)，卷 36，页 2 下-3 上。

④ 《陈亮集》，卷 21，页 330；(增订本)，卷 29，页 390-391。

⑤ 《陈亮集》，卷 20，页 281；(增订本)，卷 28，页 340。

作为,便可立大功名、取大富贵,于是心以为利,争欲慕而为之。然又不可全然不顾义理,便于此等去处指其须臾之间偶未泯灭的道理。以为只此,便可与尧舜三代比隆。^①

朱熹认为陈亮提出“非道亡也”以及“不常废也”的口号(道始终体现在历史里),只不过想掩饰他的企图:把后代说成与三代盛世一模一样。^② 陈亮和他的前人执迷追求功利,所以被迫接受道是相对的观点。朱熹认为这种功利主义和历史相对论的观点,目前只造成可耻的目的,或是不完全的事业。朱熹说:

然立心之本,当以益者为法,而不当以不益者为准。……而况谓其非尽欺人以为伦,非尽罔世以为制。是则虽以来书之辨,固不谓其绝无欺人罔世之心矣。^③

朱熹没有明说这位抱持相对论的学者究竟是何方人物,但他暗指陈亮对王通的高度评价。他在《语类》中也批评陈亮和王通的毛病一样:致力把道与历史说成相对的几个阶段,并且修改儒家根据三代的标准对汉代君主所做的评价。^④

朱熹为反驳陈亮的相对论,宣称古代的道就是惟一的道,且具有永恒的价值,他说:“夫人只是这个人,道只是这个道,岂有三代汉唐之别?”朱熹意谓衡量上古与后代的标准没有本质的差别,只有用惟一的道评价所有的人物与制度,才可能实现“天地之常经,古今之通义,有以得之于我”。^⑤ 有一套明确的标准,就可以发现后世君主的道德与动机都未达到三代的水准,否则,士大夫会不断

① 《朱文公文集》，卷 36，页 24 上下。

② 《朱文公文集》，卷 36，页 23 下，25 上。

③ 《朱文公文集》，卷 36，页 25 上。

④ 《朱子语类》(正中书局本)，卷 123，页 4750；卷 137，页 5247 - 5253；(中华书局本)卷 123，页 2966；卷 137，页 3267 - 3270。

⑤ 《朱文公文集》，卷 36，页 25 上下。

以成败来论断是与非,以结果为判断的标准,继续以权宜为行事的原则,不管道德的规范。他们或许能获得泛泛的成就,但永远不能实现道。道一而不变,而且超越人类一切腐败行为的影响,简而言之,“若论道之常存,却又初非人所能预,只是此个自是亘古亘今,常在不灭之物”。^①

朱熹认为道是永恒的,与陈亮所谓道永远常在的说法有什么不同?朱熹指出,双方都是就人对历史制度的意识谈论道的连续性。陈亮说此心、法“不常泯”,就表示此心、法“有时”会泯灭;所以朱熹再次说陈亮的文章和信件有隐含的矛盾。道既然永远常在,但又需要依赖人的行动,是不是矛盾呢?陈亮甚至在信中说:“道之存亡在人,不可舍人以为道。”陈亮认为道的存在取决于人的行动,但是朱熹要求他放弃这种看法。朱熹指出,这段话如果正确地解释,只指出一个事实:人有时能够完全理解和运用道,有时不能完全理解和运用道。陈亮虽然承认有程度的差异,但朱熹指责他不重视道德修养的程度是造成道能否完全实现的原因。^②

朱熹为取代陈亮对这个问题所做的澄清,提出另外一个观点,以结合道本身的完整以及它在人类社会的体现:

夫三才之所以为三才者,固未尝有二道也。……盖义理之心顷刻不存,则人道息。人道息,则天地之用,虽未尝已,而其在人者,则固即此而不行矣。^③

道从来未曾消失,只是人不能追随遵守道,所以朱熹区分两种含意不同的道:一种是永远存在不变的道德规范之道,另外一种是在历史中断断续续实现的道。

朱熹在答复陈亮所谓道是内在于经验世界的相对观念时,把

① 《朱文公文集》,卷 36,页 20 下-21 上。

② 《朱文公文集》,卷 36,页 23 下-24 下。

③ 《朱文公文集》,卷 36,页 24 下。

问题集中在：道德规范意义的道为什么是永恒不变的？朱熹宣称，道已有 1500 年的时间未在人间实现。如果不顾辩论的背景脉络，将这声明孤立起来解释，朱熹似乎肯定道在形而上的层次是独立的，与具体的事物或历史变化没有关系。但是上下文的脉络显示，朱熹只是要区别永恒不变的道德规范意义的道，与在历史中不能常常具体实现的道。汉唐的君主和谋臣没有努力实践儒家的原则，所以即使在他们的功业最辉煌时，只不过与儒家的道德价值“暗合”。

朱熹认为孟子去世后，道开始失传；陈亮却将朱熹的立场解释为道已经衰微两千年。这中间的 500 年差距反映朱熹注重孔、孟记录的伦理原则，而陈亮则注重公元前 770 年被外族灭亡的西周政治秩序。朱熹始终强调要理解圣人在经典里记载的道德原则，陈亮似乎认定统治秩序是衡量道是否连续的更重要因素。这差别主要来自一位追寻超越时间限制经典真理的哲学家，与一位致力研究时代变迁的历史学家间的紧张关系。

朱熹批判主张“学问之道不在于己而在于书，不在于经而在于史”的学者。^① 他告诫学生说，陈亮“被史坏了”。^② 陈亮的学术“废经而治史，略王道而尊霸术，极论古今兴亡之变，而不察此心存亡之端”，^③ 所以一直困扰朱熹。朱熹显然认为陈亮的功利思想来自他的历史研究，他面对陈亮的挑战，指责吕祖谦的历史研究是陈亮更激进的道德观的基础。朱熹是个致力研究道德价值的哲学家，而且认为道德价值在经典中表达得最为明确，惟有了解经典里的原则，才可以研究它们在历史上的应用，所以历史是次要的附属

① 《朱文公文集》，卷 47，页 24 上。

② 《朱子语类》（正中书局本），卷 123，页 4748；（中华书局本），卷 123，页 2965。

③ 《朱文公文集》，卷 53，页 33 下。

学问。

朱熹的学术研究也包涵历史。他的《资治通鉴纲目》饱受现代学者抨击,认为他过于泛道德化,而且歪曲历史事实;但是谢康伦(Schirokauer)先生却很欣赏朱熹批评司马光过于泛道德化的说法。朱熹指责司马光的《资治通鉴》有时删掉有违风教的史实,或与自己想法不合的资料。^①但是,朱熹同时也曾指责陈亮不承认历史人物的邪恶与过错。朱熹提出的观点的确证明他丰富的历史知识,以及他也赞成历史研究,而且司马光和陈亮有时候只报喜不报忧,当然也影响我们对他们的史学的评价。然而,这种推论思路颇有危险,可能会使我们忽略朱熹这段声明的主要作用。

姑且不论朱熹所指出的陈亮和司马光的历史事实错误,朱熹是为研究历史而讨论这些问题,或只是为达成哲学的目的?当然主要是后者。朱熹对某些历史事件的评价即使比较客观,他还是贬抑历史学家以构造思想体系的根据。朱熹为支持他自己的哲学理论而犯的错误,与司马光、陈亮的缺点可谓半斤八两。例如,他对古代圣人言行的研究不纯粹以考证为依据,甚至为填补《大学》的空白,不惜改动经典。他批评并且修改胡宏的《知言》,编纂张栻文集时,又删除一些重要的文章和信件。

简而言之,陈亮以他的历史研究与功利道德观,从两方面攻击朱熹的绝对价值观。在一方面,陈亮的历史研究是建立在历史主

① Conrad Schirokauer(谢康伦), "Chu Hsi's Sense of History," in Robert Hymes and Conrad Schirokauer, eds., *Ordering the World: Approachers to State and Society in Sung Dynasty China*, (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 202-203. 关于朱熹的事实判断与价值判断,参见,黄俊杰:《朱子对中国历史的解释》,收入钟彩钧、张季琳编《国际朱子学会议论文集》(台北:中央研究院中国文哲所,1993年),下册,页1083-1114;牟宗三:《道德判断与历史判断》,《东海学报》,第1期(1959年6月),页219-261。

义的基础上,认为时代不同,价值标准也相对随着时间和场合的变化而不同。朱熹夸大嘲弄陈亮的观点说:理想化一切的政治秩序,认为它们就是当时的道,这种夸大其辞的说法甚至还主导某些现代学者的解释。其实陈亮的观点很谨慎,他注意到古代圣王与后代君主之间的程度差异,而且也很警觉结果与道德的关系;陈亮的著作也显示他严厉批判许多现实状况。他始终坚持政府官员必须努力达到儒家的道德标准,但否定这些标准不受历史变迁及实际情况影响;此外,他要为汉唐明主寻求道德的支援,将他们树立为处理实际政治社会问题的榜样。

在另一方面,陈亮的功利道德结合利益结果与义理。朱熹强调个人的道德与伦理原则是最重要的课题,陈亮却反其道而行,主张社会和国家成就已经有内在的道德价值。陈亮以作战般的狂热,猛烈地攻击朱熹所主张的不受时间限制的绝对道德原则。陈亮面对的儒学思想潮流极力强调维护基本的文化价值,较不讨论实际的问题,他认为它已经妨碍了国家的利益,所以反应如此激烈。

吕祖谦能够包容多种思想,在第二时期(1163~1181年)足以适当调解朱熹、陈亮的观点;但是朱熹与陈亮从1182年以后,更明确体认双方的思想歧异,促使他们将各自的理论进一步系统化,发展出更激进的主张。吕祖谦还是道学领袖的时候,陈亮和朱熹都很尊重他的指引,但是吕祖谦在1181年过世,调和各方的影响力从此消失,陈亮和朱熹都要填补吕祖谦留下的地位:陈亮要成为浙东学者的代表,但不足以与朱熹竞争全国道学领袖的地位。双方从1182年开始亲自接触,随即了解他们所继承的儒家传统有明显的差异,他们在试图把握对方思想的过程中,各自发展一些主要的概念。朱熹说陈亮将吕祖谦的史学中隐含的激进观念呈现无遗;朱熹所界定的道学比吕祖谦严格许多,加强陈亮的疏离感。陈亮觉得被排挤而离开道学群体,并且公开嘲讽道学似乎变成秘密

宗教组织。道学失去这位婺州儒学的主要思想家后,多样的特性稍减,朱熹在道学内部的影响力相应增加。陈亮对朱熹的挑战,不如陆九渊的挑战那么受学术界瞩目,所以下一章要谈陆九渊的生平与思想。

第八章 陆九渊

陆九渊使道学在新的地区牢固札下根基。他来自抚州金谿县(今江西临川县)一个殷实兼有地方自卫能力的经商家庭;抚州也是王安石的家乡,但在陆九渊之前,道学在当地显然未得到发展,所以他无缘追随有名的道学家。或许因为当地是道学文化的边缘地带,陆九渊讲学的对象不仅有文士,还包括一般百姓。陆九渊吸引的学生比较具有地方色彩,而吕祖谦和朱熹的书院学生来源比较广,但是陆九渊的学生不久就在更为活跃的地方建立分支据点,尤其是浙江东部的明州(今宁波)。

陆家自称祖上在周代受封为爵,但显然陆家只有一人在唐末做过较高的官职。唐宋间北方混乱之际,陆家先人举家南迁,到达抚州东北部的山区才安定下来。抚州大部分地区属于汝河流域的范围,信河由东北部发源,北向流入朋蠡湖,所以陆家居住的信河地区多山偏远。陆家利用地理条件,发展可观的自卫力量,甚至控制地方其他大姓,如邓、傅两家各自拥有寨堡和几千民兵,都受陆家控制。朝廷认可陆谔(1127~1136年左右)在当地的领导地位,因为他指挥地方自卫武力,抵抗强盗和金人的军事侵略。陆九渊的父亲陆贺(逝于1163年)是当地有名的儒家学者,陆贺的六个儿子中,有三位成为著名的儒家学者,最年轻的两位还考上进士。显然由于陆九龄和陆九渊的功名,当地部分大族和州府官员希望削弱陆家对地方武力的控制。1175年茶盗威胁抚州时,陆九龄仍有

官方认可的地方领导权,但不久权力就被邓家接收。^①陆家对地方军事的影响力衰落时,他们正把注意力转向学术问题,而且与朱熹展开辩论。

陆九渊和陆九龄的情况与陈亮类似,都是家族在近 200 年中获得政府职位和学位的第一代人,而且两个家族都曾参与过对金的战争。陆九渊不像陈亮那么狂热反金,但他年轻时曾经习武,任官后又曾上书孝宗讨论军事。两家都算是地方望族,可以与大家族联姻,陈亮和陆九渊都娶了富商的女儿。陈亮与地方的杰出富商联姻,所以一直维护富商和地主家族的地位及贡献,陆家的例子更显示富商的地位与影响力日渐重要。

陆家利用山地及信河的交通经营草药事业。陈亮与陆九渊都说家族的财政困难,但陆九渊对家庭的经济活动描写得更详细:

吾家素无田,蔬圃不盈十亩,而食指以千数,仰药疗以生。伯兄总家务,仲兄治药疗,公〔三兄〕授徒家塾,以束修之馈补其不足。^②

陆家有自己的事业、学校、民兵和祠庙,历经六代未曾分家,到陆九渊时已有上千的人口,所以陆家实现大家庭的社会理想,是当时有名的模范。陈家也努力要达成这个理想,但总是可望不可即。陆家的家风也和陈家相反,素以严谨的家教传统闻名。

陆九渊与家族成员积极响应朱熹建立社仓的建议,也与陈亮的消极态度不同。陆家在 1188 年率先建立抚州的第一座社仓,虽

① 陆九渊年谱在《陆九渊集》,卷 36;又见《宋史》,卷 434,页 12879 - 12882;曾春海:《陆象山》(台北:东大图书公司,1988 年);林继平:《陆象山研究》(台北:商务印书馆,1983 年)。关于陆家地方大族的地位,见侯外庐:《中国思想通史》,册 4 下,页 651 - 656;Robert Hymes(韩明士),*Statemen and Gentlemen*, pp. 140 - 144.

② 《陆九渊集》,卷 28,页 332。

然只服务县内四十九都保中的两个都保,但建仓后第二年发生旱灾,陆九韶(1120年代末~1190年代)管理的社仓发挥了很好的作用。陆家把社仓建在居家附近,而且只服务最近的两个都保,显然控制社仓的运作,并且赚取贷款的利息。控制社仓的家族即使只收取比一般高利贷低的利息,也能够从中获利,而且低利率能够达成社仓的救济功能。陆家的家庭组织与家庭规范被时人推崇为模范,所以13世纪上半叶的抚州社仓也可能反映陆家的影响。陆家的家规要求子孙参加慈善救济活动,以避免与人发生冲突,但是日用所需及长期花费行有余力后,才可实施一般的救济或祭祀的活动;公益活动显然不如家族生计重要。^①

地方救济工作通常由佛教僧侣组织管理负责,陆家并不急于为儒家人士争取接管这些工作。陆家的活动与陈亮对朱熹的社仓反应虽然不同,其实陆氏兄弟与陈亮都不热衷与佛教慈善组织竞争,他们强调家族利益,并且认为政府应该负责家族以外的社会活动。陆九渊的立场不如陈亮接近袁采的《袁氏世范》所阐述的道德,他比陈亮、袁采吸收更多流行的道学偏见,反对追求利益或功利的想法。陆家对慈善救济制度的看法不像陈亮那么消极,但他们也有袁采那样以家族为中心的倾向,汇集个人对家庭效忠,所以陆家成员不像朱熹致力于家庭与国家间的中层制度。陆九渊似乎对乡约、祠庙、书院都不太感兴趣,在外地任官时,从不鼓励建立社仓。朱熹喜欢建立社区组织,甚于关心个人私家的利益;陆家却最重视培植大家庭以及它在当地的利益。

陆九渊与家乡官员通信时,毫不羞于倡言地方的经济利益。例如,他呼吁免除特殊税,并批评胥吏与地方大家族保持联系,但也明白争取自己家族的利益,他要求以公款补助陆家掌管的社仓,又推荐自己的姻亲在州府中担任更高的职位。另外一个例子更令

① Robert Hymes, *Statesmen and Gentlemen*, pp. 152 - 157, 163 - 164.

人吃惊：他建议一位知府不要征收拖欠的税款，他宣称征收当月份以外的税，会使胥吏有从中剥削人民的机会，所以征收拖欠税款无异于征收新税。地方人民的利益胜过中央政府的利益，所以“若是户部总司来理会州县积欠，亦一切不答，任他文移中如何打骂，一切不视”。^① 陆九渊在 1182 年要求这位知府不遵从中央政府命令时，他正在京城担任国子学正，在 1183 年转任敕令所删定官。他曾经三次出任地方官：1174 年在靖安县（今江西）、1179 年在崇安县（今福建）做主簿，1189 年出任荆门军（今湖北）太守。他在荆门军时确实改革一些税法，但没有证据显示他曾经漠视中央政府征收拖欠税款的命令。

陆九渊重视、关心家乡，在其他方面也表现得很明显。他与主要的儒学思想家通信的数量，远不及与抚州官员的信函来往勤快。吕祖谦赏识他的文章，因此得以通过进士考试，而且他最尊敬吕祖谦，但他的文集只有一封写给吕祖谦的信，另外一封信给吕祖俭，一封给陈傅良，显然从未曾写信给张栻、陈亮或叶适。他写给朱熹的信最多，有五封信保存在文集中，另外 16 封可以在双方的文集里找到线索。^②

陆九渊的学生来源也显示地域特色，他的学生至少有 46 名是江西人，而且绝大多数来自抚州。其余 36 名学生中，18 名来自浙江，有 10 位来源不明。^③ 有些学生可能只是他在当地担任官职的

① 《陆九渊集》，卷 7，页 98，致陈倅信。关于陆九渊的社会和政治思想，见侯外庐：《中国思想通史》，册 4 下，页 659 - 669；李之鉴：《陆九渊哲学思想研究》（郑州：河南人民出版社，1985 年），页 225 - 262；徐复观：《象山学术》，收入其《中国思想史论集》（台北：学生书局，1983 年），页 59 - 71。

② 陈荣捷：《朱陆通讯详述》，收入其《朱子论集》（台北：学生书局，1982 年），页 251 - 269。

③ 参见，徐纪芳：《陆象山弟子研究》（台北：文津出版社，1990 年），页 33, 66 - 72。

时候,短暂追随学习而已。他的教学活动集中在家乡与象山附近:34岁时居家教学三年,49岁开始在象山教学。他在象山修筑一座学舍,每年在山中任教八个月;学舍的地点比吕祖谦、朱熹或陈亮的书院都偏僻。

陆九渊没有影响深远的外来老师,只接受家学教导。陆家的儒家道德教育很特别,孝宗曾经明令褒扬他们的孝悌美德。陆九渊在讲究儒家教养、文化气息深厚的家庭中成长,又是六兄弟中最年幼的一位,所以一直对儒家的行为准则感到很自在。宋代的主要道学家除程颢以外,都不像陆九渊那么信心十足,认为成德轻易可行,儒家的学说简易明了。陆家的家庭经济活动很多元化,而且独立,又有武装自卫的能力,大概都培养了陆九渊的自信,相信努力必然有成,能够以修养发展完成自我。此外,他在34岁时就通过进士考试,比南宋时期新科进士的平均年龄年轻两岁。他的修养很成熟,从不担心科举考试,而且显然愿意接受政府任命的任何职位。

陆九渊在幼年时代就有早熟的好奇心。据说他4岁时就思考天地的边际,认真得忘记吃饭。13岁时探讨宇宙,忽然省悟自己的责任义务就是宇宙的范围;他说:

宇宙便是吾心,吾心即是宇宙。东海有圣人出焉,此心同也,此理同也。西海有圣人出焉,此心同也,此理同也。南海、北海有圣人出焉,此心同也,此理同也。千百世之上至千百世之下,有圣人出焉,此心、此理亦莫不同也。^①

陆九渊与朱熹都在幼年时代思索宇宙的问题,都想成为圣人,但他与朱熹不同。陆九渊在8岁时,就对程颐不满,曾经问道:“伊川之言,奚为与孔孟之言不类?”^② 陆九渊多年以后说,朱熹学识“蔽固

① 《陆九渊集》,卷36,页482-483;又见卷33,页388。

② 《陆九渊集》,卷33,页481-482。

深”，很像程颐；而张栻“却通疏”，像程颢。^① 陆九渊虽然比较喜爱程颢，但不认同程颢，而认同简易实践的古代圣人。

陆家的经济活动也使他的教育更丰富，迫使他注意实际的问题，应付各式各样的人，他自己回忆说：“吾家合族而食，每轮差子弟掌库三年。某适当其职，所学大进，这方是‘执事敬’。”^② 他与人接触、处理财务问题，获得丰富的实际知识与沟通技巧，都不是可以从书本得到的知识。陆九渊阅人无数，所以与不同的听众沟通时，判断很敏锐，并且极有说服力。他的讲演素以感人著称于世，到乡村或城镇时，他的演说常能吸引几百人恭敬聆听，听众常被发自肺腑的话感动落泪。他承认出色的演讲才能是有心而为之：“吾之与人言，多就血脉上感动他，故人之听之者易。”^③

陆九渊曾经应朱熹的邀请，在白鹿洞书院演讲，讲辞后来刻在书院的碑石上，堪称中国历史上的一篇演讲杰作。他引用“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁章》），告诫学生准备科举考试时，把这句话当做座右铭。志于义或是志于利，决定未来的人生。要获得官位，不得已才参加科举，但是君子小人并不取决于科举的成败。专注于科举、追求成功而忽略熟读的经典教训的人，纵使有学问，官运亨通，也绝不会关注百姓的福祉，仁义与他们无缘。陆九渊结束演说时向学生挑战说：

诚能深思是身，不可使之为人之归，其于利欲之习，怛焉为之痛心疾首，专志乎义而日勉焉，博学审问，慎思明辨而笃行之。由是而进于场屋，其文必皆道其平日之学、胸中之蕴，而不诡于圣人。由是而仕，必皆共其识，勤其事，心乎国，

① 《陆九渊集》，卷 34，页 413。

② 《陆九渊集》，卷 34，页 428。

③ 《陆九渊集》，卷 36，页 503。

心乎民，而不为身计。其得不谓之君子乎。^①

他 1192 年在荆门军时，曾对近 600 人发表演说的讲词，证明他甚至能鼓励文盲分辨是非，寻回迷失的本心。^② 他的学生描述他如何向不同的听众演说：陆九渊等众人安静入坐，才离室乘轿到场，入坐后“间举经语为证。音吐清响，听者无不感动兴起。初见者或欲质疑，或欲致辩，或以学自负，或有立涯岸自高者，闻诲之后，多自屈服，不敢复发。其有欲言而不能自达者，则代为之说，宛如其所欲言，乃从而开发之。至有片言半辞可取必奖进之，故人皆感激奋砺”。^③ 陆九渊演讲的内容也显示他的听众背景不一，他不讨论朱熹等学者关怀的格物与经典的问题，只用简易浅显的方法，直扣听众的本心；过度细密的推理（像朱熹的方法）会妨碍恢复本心以及向善的努力。陆九渊相信平民百姓如果理解基本的文化价值，又有追求正确目标的纪律，就有完成自我的能力。他告诉学生说：“须收拾作主宰。”^④ 用他的话说，每个人都具有孟子所说的“本心”（《孟子·告子下》）；孟子又说，人都有仁、义、礼、智“四端”（《孟子·公孙丑上》）。陆九渊将它们的关系解释得更明白：“四端者，即此心也；天之所以与我者，即此心也。人皆有是心，心皆有是理，心即理也。”^⑤ 即使没有朱熹强调的学术研究与道德训练，“四端”已经足够自立自足：

近来论学者言：“扩而充之，须于四端上逐一充。”焉有此理？孟子当来，只是发出人有是四端，以明人性之善，不可自暴自弃。苟此心之存，则此理自明，当恻隐处自恻隐，当羞恶，

① 《陆九渊集》，卷 23，页 275—276。

② 《陆九渊集》，卷 23，页 283—286。

③ 《陆九渊集》，卷 36，页 501—502。

④ 《陆九渊集》，卷 35，页 455。

⑤ 《陆九渊集》，卷 11，页 149。

当辞逊,是非在前,自能辨之。^①

人的本心已有四端,不论任何情况都能够判断是非,不需要另外的准备。陆九渊为说明他的论点,某次和学生坐着谈话时,突然站起来,学生也自动站起来,陆九渊于是问:“还用安排否?”^② 这种反应可以客观解释成社会化的结果,但是陆九渊认定儒生每日自然实行的日常礼仪,就足以证明礼仪的法则已经自然在人的心中。

人心中自然的天理是整体直观体验的基础,因为“一是即皆是,一明即皆明”。^③ 陆九渊认为心推理的能力证明人可以完全仰赖心,而且心与天地自然之理一致:

义理之在人心,实天之所与,而不可泯灭焉者也。彼其受蔽于物而至于悖理违义,盖亦弗思焉耳。诚能反而思之,则是非取舍盖有隐然而动,判然而明,决然而无疑者矣。^④

陆九渊的直觉理解是以肯定本心与天德间的联系为基础:“心之体甚大,若能尽我之心,便与天同。”^⑤ 所以古代的圣人只简单教人保存、培养以及寻回此心,能够保持本心,学习和修养就很“简易”,但一般人都都不幸丧失本心中的四端。陆九渊写信谴责朋友说:

此理本天所以与我,非由外铄。明得此理,即是主宰。真能为主,则外物不能移,邪说不能惑。所病于吾友者,正谓此理不明,内无所主;一向萦绊于浮论虚说,终日只依藉外说为主,天之所与我者反为客。^⑥

他知道“心之德”会受到欲望利益的干扰,这些缺点有时来自不完

① 《陆九渊集》，卷 34，页 396。

② 《陆九渊集》，卷 35，页 470。

③ 《陆九渊集》，卷 35，页 469。

④ 《陆九渊集》，卷 32，页 376。

⑤ 《陆九渊集》，卷 35，页 444。

⑥ 《陆九渊集》，卷 1，页 4，致曾宅之信。

善的天资,但大多出自行为实践,愚夫愚妇一般是被物欲引诱,“贤者智者之蔽在于意见,高下污洁虽不同,其为蔽理溺心而不得其正,则一也”。^① 不论蔽于物欲,或是蔽于意见,人心都因此变得贫乏。

一般人为寻求矫治的方法,往往诉诸各种技巧,要使思想清明、克服物欲,却偏离简易的途径:“主于道则欲消,而艺亦可进。主于艺则欲炽而道亡,艺亦不进。”^② 欲望如果已经阻碍人心,除非先去除心中的障碍,否则存心的简易办法无法发挥作用。去除心内的障碍与简易的办法不同,个人立志努力仍然不足,需要别人帮助:“不得明师良友剖剥,如何得去其浮伪,而归于真实?又 how 得能自省、自觉、自剥落?”^③ 所以陆九渊肯定群体能促进个人的精神修养,他特别建议学者读书。

儒家学者一般都致力读书以达到修养的目的,但个人修养主导陆九渊的读书方法,他对学生说:“学者所以为学,学为人而已,非有为也。”^④ 扩展知识以解决某些实际问题是次要的工作,自我修养是最主要的目的,所以心不澄净而读书,有如“假寇兵,资盗粮”,适得其反。^⑤ 由于精神修养最重要,自我反省的简易方法比读书或去除障碍更为根本,因为“此心之良,本非外铄”,“此事不借资于人,人亦无着力处。圣贤垂训,师友切磋,但助鞭策耳”。^⑥

陆九渊认为人具有恢复本心、成为善人的内在力量,这是根据孟子“万物皆备于我”的信心(《孟子·尽心上》)。他将耳目官能比

① 《陆九渊集》，卷 1，页 11，致邓文范信。

② 《陆九渊集》，卷 22，页 272。

③ 《陆九渊集》，卷 35，页 464。

④ 《陆九渊集》，卷 35，页 470。

⑤ 《陆九渊集》，卷 35，页 463。

⑥ 《陆九渊集》，卷 5，页 66，致舒元宾信；又见卷 35，页 452。

喻成孟子所谓的能自然符合儒家伦理的倾向,而告诉学生说:“汝耳自聪、目自明,事父自能孝,事兄自能弟,本无少缺,不必他求,在乎自立而已。”^① 陆九渊强调本心具有转化善人的内在力量,有时也把自己说成具有这种超越的人格:“我无事时,只似一个全无知无能的人。及事至方出来,又却似个无所不知、无所不能之人。”^② 他的自我形象有时更是意气飞扬:“仰首攀南斗,翻身倚北辰,举头天外望,无我这般人。”^③ 这种愿望比陈亮想做英雄和将领要理想浪漫得多。

陆九渊对本心力量的信念也在哲学论述中表现无遗,最有名的是“宇宙即我心,我心即宇宙”,以及“心即理”,^④ 这些口号观点很像张九成。道学家常将“理”视为具有形而上学思辨层次的概念,所以他的口号有时被认为是主张极端的主观唯心主义,或是创造思想客体的普遍意义的心。^⑤ 陆九渊没有进行哲学论证或严格的定义,但他的话并不支持主观唯心论的解释,他的主观论立场似乎只强调心(亦即理)能够赋予万物价值。

陆九渊使用“理”一词时(如道理),通常指我们讨论的第二个层次——伦理原则以及文化价值,不是更抽象层次的理。有时“理”似乎有形而上层次的意义,因为此理“充塞宇宙”,而且“天地鬼神,且不能违异”。^⑥ 他经常在谈论理和道时,显示能体验万物

① 《陆九渊集》，卷 34，页 408。

② 《陆九渊集》，卷 35，页 455。

③ 《陆九渊集》，卷 35，页 459。

④ 《陆九渊集》，卷 22，页 273；卷 11，页 149。关于这些范畴，参见，张立文：《论陆九渊哲学的思辨结构》，《中国哲学》，第 16 辑（1993 年），页 280—295。

⑤ 侯外庐的观点很有代表性，参见：《中国思想通史》，册 4 下，页 670—684；又见陈德仁：《象山心学之比较研究》（台北：学生书局，1974 年）。

⑥ 《陆九渊集》，卷 11，页 147，致吴子嗣第八封信。

中存在的规范或理,例如他说:“此道充塞宇宙,天地顺此而动,故日月不过,而四时不忒。”^① 他在此认为自然所内涵的规范或理,是自然世界规律的基础。他的书信中更明确解释这些哲学上的联系:“道塞宇宙,非有所隐遁,在天曰阴阳,在地曰柔刚,在人曰仁义。故仁义者,人之本心也。”^② 道就是天、地、人三界具体事物内在的理或规范。朱熹将阴阳视为“形而下”的领域,与“形而上”有严格的分界,陆九渊反对将道区分成这两个层次,因为“道外无物,物外无道”。^③

他们对心的理解也反映这种区别。朱熹以帝舜的十六字传心诀为基础,将“道心”和“人心”解释成极端对立的观念,但陆九渊反对那么明确的对比。陆九渊告诉他的学生:

谓“人心,人伪也;道心,天理也”,非是。人心,只是说大凡人心。惟微,有精微,才粗便不有微,谓人欲天理,非是。人亦有善有恶,天亦有善有恶,岂可以善皆归之天,恶皆归之人。^④

陆九渊喜欢重复引用孟子的话:“仁,人心也。”(《孟子·告子上》),见解与早期二程信徒如谢良佐、张九成、胡宏、张栻等有相通之处;^⑤ 换句话说,心就是儒家所讲的道德、天理。陆九渊很少谈到人性的问题,即使有人问这种问题,他只简单回答说:性就是心。朱熹认为性就是道德、天理,而心包含内在之性,所以心具有认识

① 《陆九渊集》,卷10,页132,致黄康年信。

② 《陆九渊集》,卷1,页9,至赵监信。

③ 《陆九渊集》,卷1,页10。又见王德有:《道旨论》(济南:齐鲁书社,1987年),页146-167。

④ 《陆九渊集》,卷35,页462-463。

⑤ 《陆九渊集》,如卷19,页233,卷31,页373。又见唐君毅:《中国哲学原论·原性篇》(香港:新亚研究所,1968年),页531-643;邓克铭:《张九成思想之研究》,页68-69。

天理的先验能力,但心的自身不包含道德的原理。^①

他们对佛教的批评也可以说明他们对实体的了解与讨论层次的歧异。佛教徒对于实体的哲学假设是不是最重要的分歧点?或者两家学说的歧异只是道德实践的问题?张九成强调后者是佛教的缺点(见第一章),陆九渊不喜欢细密的哲学思辨,所以他不用抽象哲学的基础区分两支传统,而以人伦价值的观点考察两者的差异。一位友人说儒、佛都能发挥仁慈的精神帮助百姓,但陆九渊指责佛教拯救人脱离轮回痛苦,其实很自私,因为他们最终的目的是要舍离尘世。儒家学说与此相反,儒者即使到达最高的中庸境界,依然强调经世致善,所以儒家一直主张公义。他说中国的佛教尊重儒家的家庭价值观念,证明儒家学说更为优越:

彼既为人,亦安能尽弃吾儒之仁义?彼虽出家,亦上报四恩。日用之间,此理之根诸心而不可泯灭者,彼固或存之也。然其为教,非为欲存此而起也,故其存不存,不足为深造其道者轻重。若吾儒则曰:“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。”释氏之所怜悯者,为未出轮回,生死相续,谓之生死海里浮沉。若吾儒中至贤,岂皆只在他生死海里浮沉也?彼之所怜悯者,吾之圣贤无有也。然其教不为欲免此而起,故其说不主此也。故释氏之所怜悯者,吾儒之圣贤无之;吾儒之所病者,释氏之圣贤则有之。^②

① 参见 Yü Ying-shih(余英时),“Morality and Knowledge in Chu Hsi's Philosophical System,”in Wing-tsit Chan, ed. *Chu Hsi and Neo - Confucianism*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp. 243 - 248; 唐君毅:《中国哲学原论·原性篇》,页 399 - 499; 陈来:《朱熹哲学研究》,页 337 - 355; 山井涌:《〈朱子文集〉に見える朱子の“心”》,《中哲文学会报》,第 6 号(1981 年 6 月),页 27 - 44; 山井涌:《朱子の“心”に关する若干考察》,《中哲文学会报》,第 5 号(1980 年),页 97 - 112。

② 《陆九渊集》,卷 2,页 16 - 21,《与王顺伯》,特别是第 17 页。

他承认很少读佛经,但声称任何人都可看出两个学说绝对不能相容,因为这是公义心和私利心的根本区别。陆九渊的批评有些嘲弄的味道,但他对佛教的批判与张九成如出一辙,都强调道德修养和社会价值的问题。

朱熹也抨击佛教贬损儒家的社会和家庭价值,但认为伦理问题不是佛教与儒家间最根本的区别,并且指出陆九渊观点的不足之处:

向来见〔陆〕子静与王顺伯论佛云,释氏与吾儒所见亦同,只是义利、公私之间不同。书说不然,如此,却是吾儒与释氏同一个道理。若是同时,何缘得有义利不同?只被源头便不同:吾儒万理皆实,释氏万理皆空。^①

所以朱熹批评佛教时,一直侧重抽象的思辨哲学层次,而陆九渊避免讨论这层次的问题。张立文先生说,朱熹用“虚、实”区分儒、佛,“陆九渊也是同意的”,并引用证据支持他的论断:

吾平生学问无他,只是一实。或问先生:“如此谈道,恐人将意见来会,不及释子谈禅,使人无所措其意见。”先生云:“吾虽如此谈道,然凡有虚见虚说,皆来这里使不得。”^②

朱熹常常批评佛教讲“空”,却忽略佛教形而上学复杂的演变。印度大乘佛教所讲的“空”(sūnyatā)不是简单的空无,因为他们已经开始视“真空”为“妙有”。中国的大乘僧侣更进一步加强“妙有”,并将“真空”转变为“妙有”。中国的禅宗大师也借用孟子“本心”和“本性”的术语,讨论超越相对善恶的绝对至善心性。道学哲

① 《朱子语类》(正中书局本),卷124,页4766;(中华书局本),卷124,页2976。关于陆九渊1179年的信,见《朱子语类》(中华书局本),卷124,页4765-4766;(中华书局本),卷124,页2975-2976。

② 张立文:《走向心学之路——陆象山思想的足迹》(北京:中华书局,1992年),页208;(陆九渊集),卷34,页399,407。

学认为理有道德的意义,所以朱熹不能欣赏禅学的观点,谴责它反道德或与道德不相干;他讨论佛教的心性论时,似乎不了解佛教如何运用“体用”的观念,虽然他的体用观点与佛的讲法相近。朱熹年轻时曾致力研习禅宗学说达十年,比别的道学家了解禅宗,而他对佛教“空”的学说以及对心的看法的批判,支配以后儒家学者对佛教的讨论。朱熹对佛教的批评虽然肤浅,而且不能把握两大传统的形而上学的真正区别,却指责佛教徒不能实践道德,竟然又批评陆九渊将伦理的问题当做儒、佛两教最根本的区别,实在不无几分讽刺。佛教也要在日常生活中实现本心、本性,但顿悟的观念对平民百姓不切实际,而且一如陆九渊的抨击,它仍然具有出世的自私的倾向。朱熹容许适度以“权”运用“中庸”之道,而且主张以渐进的方法转化欲望与气质之性,所以他提倡恢复本心的方法比较有效。^①朱熹即使仍然不能摆脱部分佛教的影响,却对自己的正统思想深具自信,而且担心其他儒家学者的佛教倾向。

① Charles Wei-hsün Fu(傅伟勋),“Chu Hsi and Buddhism,” in Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, pp. 375-403, 及其“Morality and Beyond: The Neo-Confucian Confrontation with Buddhism,” *Philosophy East & West*, 23.3(1973), pp. 375-396. 朱熹、吕祖谦:《近思录》,卷13。冯耀明:《朱熹对儒佛之判分》,《汉学研究》,第6卷第2期(1988年),页333-354。钱穆:《朱子新学案》,册3,页489-579。束景南:《朱熹佛学思想渊源与逃禅归儒的三部曲》,收入朱瑞熙编,《朱熹教育和中国文化》,页3-35。蒋意斌:《宋代儒释调和论及排佛论之演进——王安石之融通儒释及朱学派之排佛反王》(台北:台湾商务印书馆,1988年)。熊琬:《宋代理学与佛学之探讨——朱子理学与佛学之探讨》(台北:文津出版社,1985年)。束景南:《朱熹与华严禅》,《中国哲学》,第16辑(1993年),页263-279。Chung Tsai-chün(钟彩钧), *The Development of the Concepts of Heaven and of Man*, chapters 1,6; Peter N. Gregory, *Tsung-mi and the Signification of Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1991), pp. 297-311.

朱熹批评陆九渊有佛教倾向,他以前也如此批评张九成,其实他认为陆九渊继承张九成的观点,因为他们都强调心就是理,都关注心的地位,而不重视经典的研究,并且都侧重简易的修养办法以达到本心的觉悟。朱熹认为这些观念与佛教徒的看法一样,显示松懈的修身工夫,误解复杂的人性,以及忽略格物致知。朱熹抨击佛教,重点虽然在空的概念,他最担心的禅宗影响却是读书与修身的问题。朱熹与学生谈话时,特别批评陆九渊“一味是禅”。^①

陆九渊指责朱熹使用佛教的术语,朱熹反驳说哲学的观点若不同,使用共同的名词并无大碍:

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,况今虽偶然道着,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。^②

朱熹暗示陆九渊虽然没有明白援引佛教经典,但已经把佛教的思想引进儒学的术语。

陆九渊自认在宣扬孟子的学说,他与学生谈话时,回忆自己对儒学的理解,其实来自阅读《孟子》时的顿然省悟。^③ 别人批评他只信奉孟子的一句话,他却欣然接受:“近有议吾者云:‘除了先立乎其大者一句,全无伎俩。’吾闻之曰:‘诚然。’”^④ 而且自信十足地宣称:“区区之学,自谓孟子之后,至是而始一明也。”^⑤ 换句话说,他越过周敦颐、二程兄弟,从孟子直接继承道统,这对朱熹所定

① 《朱文公文集》，卷 35，页 22 上，与刘子澄第 10 信；《朱子语类》，卷 124；关于陆九渊与张九成的共同之处，参见，（中华书局本），卷 124，页 4781 - 4782；（中华书局本），卷 124，页 2984 - 2985；陈来：《朱熹哲学研究》，页 331 - 335。

② 《朱文公文集》，卷 36，页 14 上下。又见《陆九渊集》，卷 2，页 30。

③ 《陆九渊集》，卷 35，页 471。

④ 《陆九渊集》，卷 34，页 400。

⑤ 《陆九渊集》，卷 10，页 134，《与路彦彬》。

义的道统是个重大的挑战。

几百年来一些儒家学者同意陆九渊以独特的方式继承孟子的学说,王守仁(阳明,1472~1529年)尤其注意他与孟子的共同处:

自是而后有象山陆氏,虽其纯粹和平,若不逮于[周、程]二子,而简易直截,真有以接孟氏之传。其议论开阖,时有异者,乃其气质章见之殊,而要其学之必求诸心,则一而已。故吾当断以陆氏之学,孟氏之学也。^①

王守仁这段话是在1520年为陆九渊文集再版所写的序,这300年间新的版本很少,但陆九渊已经成为中国思想史一个举足轻重的人物,牟宗三先生认为陆九渊的学说比朱熹更接近孟子。^②以孟子的本心观点而论,陆九渊不愧是纯粹的孟子信徒;然而,朱熹的人性观与他对工夫修养的看法,也从孟子获益良多。

陆九渊宣称继承孟子的衣钵,但他去世时,朱熹下了一段有名而且引起争议的评语,一语否定陆九渊的自我形象。陆九渊1191到1192年间在荆门军做太守,工作极为尽责,他的慢性出血症(可能是肺结核)由于劳累变得更加严重。他很了解中医,知道自己大限不远,所以他沐浴更衣,开始静坐冥思,两天后安详去世。朱熹听到消息后说:“可惜,死了告子。”^③把陆九渊比喻成与孟子争论性、仁、义和心等问题的告子,隐约指责他的思想混杂:“陆氏之学,更鹑突似告子。”^④他尤其强调陆九渊与告子都主张“义外”,并且

① 王守仁:《王文成公全书》(四部丛刊本),卷7,页29下-30上。

② 牟宗三:《从陆象山到刘蕺山》(台北:学生书局,1979年),页4-5,页13-25,页81-92。

③ 《朱子语类》(正中书局本),卷124,而4772;(中华书局本),卷124,页2979。

④ 《朱子语类》(正中书局本),卷52,页1959-1960;(中华书局本),卷52,页1236。关于朱熹对告子人性论的批评,参看,黄彰健:《经学理学文存》(台北:台湾商务印书馆,1976年),页195-213。

努力维持“不动心”。^①朱熹的本意即使是为陆九渊的哲学盖棺论定,他的评语也有纯粹哲学以外的言外之意。他似乎隐然将自己与孟子排击异端相提并论,暗示自己在道与道学中的地位。朱熹在纪念陆九渊的仪式里,表达他对故人的不满,似乎颇有失态,但不能与尊敬的故人继续辩论,他也深感难过。下一章接着就要讨论他们的思想交流。

① 《朱子语类》(正中书局本),卷 124,页 4767,4768-4769;(中华书局本),卷 124,页 2971,2976 和 2977;又参见,陈荣捷:《朱子新探索》,页 591-596。

第九章 朱熹与陆九渊

朱熹与陆九渊的关系比朱熹与陈亮的关系更能显示吕祖谦在1181年以前的影响力,以及他去世后道学的环境变化。吕祖谦不但在陈亮与朱熹间担任中介的角色,也是朱熹和陆九渊间的桥梁。后人的研究常只把吕祖谦当成沟通朱、陆思想对立的管道,其实他的领导才能和思想对三者的关系非常重要。

吕祖谦在1172年的进士考试中认出陆九渊的才能,陆九渊因为吕氏的声望立即名满天下,吕祖谦并且写信给各方朋友,推崇陆九渊的学术和人格,所以吕祖谦的友人也开始谈论陆九渊。吕祖谦在1173年陆九龄造访后,写信给朱熹称赞这位访客有孝友风范,而且陆氏兄弟都立志向学;他们以前的学问虽然有些偏颇,但是已有长足的进步,而且开始从各个方面探求“道”。朱熹回复说,陆九龄的名声他已早有所闻,但对陆氏兄弟的思想态度颇有保留,因为他曾经听友人将陆氏兄弟与张九成相提并论。朱熹并在随后的信中表示担心陆九渊会使用儒家的语言表达禅宗的学说,而这正是他所抨击的张九成的错误。1174年陆九渊拜访吕祖谦后,朱熹回信给吕祖谦,批评陆九渊忽视经典的研习,想要直接把握圣人的本心。他随后又写信给吕氏兄弟,表示乐意与陆九龄、陆九渊见面,以解决他与朋友对陆氏兄弟学说的疑问;12世纪最著名、最彻

底的儒学辩论于焉展开。^①

1175年6月,吕祖谦安排朱熹与陆九龄、陆九渊在江西东南的鹅湖寺见面。鹅湖寺靠近杭州到福建的主要商业通道,旅程对朱熹和吕祖谦都还算方便;陆氏兄弟则可以乘船到达山下,然后乘轿上山。鹅湖寺是旅游胜地,所以与会的学者在当地度过悠闲的5到12天时光,吕祖谦并不时协调朱熹和陆氏兄弟的讨论。陆氏兄弟自信十足,断然不肯向朱熹妥协让步,甚至写诗嘲弄朱熹的哲学立场。到场参加学术交流的学者至少有11位,讨论很激烈,但也有许多问题,因为各种意见观点杂出,无法得到一致的结论。吕祖谦的原意只是介绍朋友互相认识,但是讨论的话题引出许多歧异,立刻成为注意的焦点。一位陆九渊的学生认为吕祖谦是立场中庸的协调人,陆九渊自己指出吕祖谦起初放开心胸聆听各种意见,但后来支持朱熹的观点。吕祖谦在鹅湖之会前后所写的信件显示,他对关键问题的意见大抵与朱熹接近,都强调读书对教学和工夫修养非常重要。前面曾讨论过,吕祖谦虽然强调发现本心,却比朱熹更强调经典的学问。

张栻写信询问朱熹鹅湖之会的情形,尤其关心陆氏兄弟是否愿意聆听他人的意见,朱熹回信明确提出陆氏兄弟困扰学者的地方:“子寿兄弟气象甚好,其病却是尽废讲学而专务践履,却于践履之中,要人提撕省察,悟得本心,此为病之大者。”^②

从日后的发展来看,鹅湖之会是朱、陆学术的分水岭,但会后

① 学者曾经根据朱熹的书信文章,试图考定写作的年代,例如:陆九渊的《年谱》,收在《陆九渊集》,卷36。王懋竑:《朱子年谱》,卷2上,页58-61,75-78;卷2下,页96-101;卷3上,页124-133;卷3下,页166-167。钱穆:《朱子新学案》,册3,页293-488。陈荣捷:《朱子新探索》,页572-596。束景南:《朱子大传》,页326-359。陈来:《朱子书信编年考证》(上海:新华书店,1989年),页281-328。我比较常引用陈来的分析。

② 《朱文公文集》,卷31,页15下-16上,致张栻的第18封信。

几年双方并没有分裂的迹象,朱陆的关系维持良好,而且开始直接通信。朱熹和吕祖谦在信件中批评陆氏兄弟过于自信,而且抛弃读书学问,一意直接追求本心。朱熹虽然不同意陆氏兄弟对读书的松懈态度,但开始称赞他们的人格。朱熹和吕祖谦在1170年代后期对他们的批评很温和,主要的原因或许是他们开始体认读书和经典研究的重要地位。

陆九龄在鹅湖之会后的五年期间,更加称赞吕祖谦与朱熹的学识。他的继母在1177年过世,他为此写信给朱熹,详细询问葬礼的问题,而朱熹批评陆家的做法时,陆九龄都能够接受建议;但陆九渊则不然。陆九龄在1179年2月前往信州铅山的观音寺拜会朱熹,当时朱熹在等待南康太守的任命。朱熹的学生说:“〔陆〕子寿每谈事,必以《论语》为证。”^① 陆九龄写信给张栻,提到这三天的访问,仍然表示对朱熹的看法有所保留,但没有具体说明,不过陆九龄的《论语》注解显示他努力调整自己的立场。他在鹅湖批评朱熹强调圣贤经典,但现在的看法已经与当时有很大的差距;他以前批评过为经书写注解的做法,现在却再三称赞朱熹的《中庸章句》。陆九龄在1179年10月前往婺州造访吕相谦,吕祖谦后来写信给朱熹,赞扬陆九龄的学问颇有进境:“陆子寿前日经过,留此二十余日,幡然以鹅湖所见为非,甚欲着实看书讲论,心平气下,相识中甚难得也。”^② 陆九龄在1180年突然病逝,朱熹与吕祖谦都认为失去一名同道。吕祖谦给朱熹的信说:“陆子寿不起,可痛。笃学力行,深知旧习之非。求益不已,乃止于此。”^③ 朱熹回信说:

① 《朱子语类》(正中书局本),卷124,页4753;(中华书局本),卷124,页2968。

② 《吕东莱先生文集》,卷4,页77,致朱熹等52封信。

③ 《吕东莱先生文集》,卷4,页79,答朱侍讲第56封信。

“子寿之亡极可痛惜，诚如所喻。”^①并在《祭陆子寿教授文》称颂陆九龄进步成熟，与自己“道合、志同”。^②

陆九渊在鹅湖之会后也比较倾向朱熹与吕祖谦所强调的读书。朱熹在1179年写信给吕祖谦，根据陆九渊写给别人的信指出：“〔子静〕却说人须是读书讲论，然则自觉其前论之误矣，但不肯幡然说破今是昨非之意。”^③他在第二年所写的信件一再提到，许多江西的友人来信肯定陆九渊改变基本的观点，“却教人读书讲学”。^④

朱熹与前来南康求教的陆九渊门人谈话后，更相信陆九渊的学问颇有改进。陆九渊门下两位主要学生曹建（立之，1147～1183年）和万人杰使朱熹印象很深刻，因为他们坦承师说有误。其他学生返江西接受陆九渊的教导，曹建与万人杰则转投朱熹的门下；不过其他学生依然固执己见，也使朱熹颇为困扰。朱熹写信向陆九渊抱怨，陆门弟子包扬认为读书会妨碍儒家道德的实践。陆九渊随即写信给这位弟子，批评他的“奇怪”之论；^⑤包扬也在1183年投到朱熹门下。鹅湖之会后的几年，陆九渊和学生对读书问题的态度有些转变，向朱熹和吕祖谦重视经典的立场靠拢，所以朱陆两派间的紧张关系大为缓和。

包扬等陆门弟子很慢才体认读书非常重要，显示陆九渊并没有与以前的观点完全决裂，所以朱熹更要努力说服陆九渊。南康的旱灾情况严重，朱熹应接不暇，而陆九渊必须为陆九龄治丧，所以被迫取消原订在1180年会面的计划。陆九渊请朱熹和吕祖谦

① 《朱文公文集》，卷34，页32上。

② 《朱文公文集》，卷87，页10下-11下。

③ 《朱文公文集》，卷34，页17上下，致吕祖谦的第77封信。

④ 《朱文公文集》，卷34，页23下，答吴伯恭第81封信。

⑤ 《陆九渊文集》，卷6，页85，《与包显道》。

撰写墓志铭,结果两篇墓志铭都委婉指出陆九龄改变早期忽视阅读经典的想法,学问颇有进步。陆九渊在1181年2月为陆九龄的墓志铭,亲自向朱熹致谢。陆九龄逝世使他们都很难过,所以在礼尚往来的气氛下,双方都企图寻求共识,不愿开启争端。陆九渊此行在白鹿洞书院发表著名的义利之辨的演说,众人都深受感动,所以朱熹将讲辞刻在书院的石碑上。总而言之,这次访问非常成功,朱熹写信给吕祖谦,赞许陆九渊的观点改变许多:“子静近日讲论,比旧亦不同,但终有未尽合处。幸其却好商量,亦彼此有益也。”^①

朱陆的南康之会后,朱熹与吕祖谦交换对陆九渊的看法。吕祖谦关心陆九渊是否放弃鹅湖之会时的观点,并且评论说:“子静病在看人而不看理。”^②显然意指陆九渊强调人内在的潜能,较不注重学习普遍的规范之理。朱熹回信说,陆九渊有更根本的缺点,就是“一些禅的意思”,将学问看得很简易,又专注内在的心,忽视外在的事物,思想显然甚受禅宗感染。陆九渊过于自信,别人指出这种佛教倾向时,总认为是别人的错误。^③朱熹计划让三人在吕祖谦的丽泽书院再度会面,以解决分歧的见解,然而吕祖谦突然在1181年8月去世。

陆九渊在祭文里说吕祖谦“主盟斯文”,感谢他耐心指导,使自己改变一些“狂愚”的想法,^④并且承认陆九龄在生前的最后几年,已经转向吕祖谦的观点立场。陆九渊没有完全放弃自己的思想,但在鹅湖之会后的六年中,也有显著的改变。陆九渊的祭文措辞始终温和有礼,但谈到自己最近几年的进步,几乎是公开承认以前的错误。陈亮也写作一篇祭文悼念故人,但朱熹无疑比较喜欢

① 《朱文公文集》，卷34，页33上下，答吕伯恭第93封信。

② 《吕东莱先生文集》，卷4，页80，致朱熹第59封信。

③ 《朱文公文集》，卷34，页34下。

④ 《陆九渊集》，卷26，页305-306，《祭吕伯恭文》。

陆九渊的祭文。然而吕祖谦的约束力消逝后,朱熹与陆九渊的关系毕竟与他和陈亮的关系如出一辙,在 1180 年代中期逐渐变得紧张。

朱熹为曹建写的墓志铭挑起朱、陆间的紧张关系。曹建是陆九渊很得意的学生,但他在 1179 年的冬天去南康追随朱熹。曹建去世于 1183 年,享年仅 37 岁,他的朋友要求朱熹写墓志铭。朱熹利用这篇文章宣扬自己对道学的看法,与三年前为陆九龄所写的祭文类似,也明白提到曹建的思想向自己的观点转变。根据朱熹的描述,曹建具有阅读古文和今文的特殊才华,但读到朱熹所编辑的《二程遗书》后,才认识圣贤之学。他听说陆氏兄弟“独以心之所得者为学,其说有非文字言语之所及者”后,前往追随问学,但不满意所学,所以曾经写信给张栻,希望去湖南追随问学。张栻写信告诉朱熹:“是真可以共学矣!”但是他还未到湖南拜师,张栻就已经去世。曹建自从追随朱熹学习,读到张栻的遗稿后,承认以前(追随陆九渊时)的所学有误,并且宣称从此要坚持“定论而不疑矣”。他对格物穷理的体悟尤其值得称道,并且向朋友提出自己的新颖见解:“学必贵于知道,而道非一闻可悟,一超可入也。循下学之则,加穷理之工,由浅而深,由近而远,则庶乎其可矣。今必先期于一悟,而遂至于弃百事以趋之,则吾恐未悟之间狼狈已甚。”^①治学的经验使他了解如果觉得良心不安,即使是老师的教训也不必遵从。朱熹如此描述曹建求学过程,显示朱熹与陆九渊的哲学仍然不同。

朱熹坦率描述曹建如何超越陆九渊观点,激怒了部分陆九渊的学生,其中以 1183 年回到朱熹身边读书的包扬反应最烈。朱熹写信给陆九渊,提到包扬对自己写的墓志铭不满,并随信附上《曹立之墓表》恳请陆九渊评论。朱熹必然自认延续他与吕祖谦在

^① 《朱文公文集》,卷 90,页 7 上-9 上,特别是页 8 上下。

1180年为陆九龄的祭文中的批评,但那两篇祭文谈论陆九龄的演变时,语气都很含蓄客气,而1183年的墓志铭明确指出曹建以为陆九渊的教法有弊端。不仅如此,朱熹继续发挥祭吕祖谦文里隐约谈到的道统传承,暗示自己继承道统。朱熹并提到曹建最初想追随的胡宏时,指出理想的学问是“欲博而不欲杂,欲约而不欲陋”,而曹建达成这理想的境界。更重要的是,“使天假之年以尽其力,则斯道之传其庶几乎!”^①所以曹建不仅回归儒家的正学,而且即将传承道统;显然,朱熹很有技巧地自称负责道统的传承。他虽然尚未将道学的起源化约成单线的传承,但在1180年代逐渐向这模式迈进。

陆九渊在1184年3月回信,指出朱熹的记录“亦有未得实处”,而且自认以前给曹建的一封信,提到曹建的“平生甚详,自谓真实录”。^②陆九渊答复曹建时,对于爱徒转投朱熹门下的决定,虽然没有明确表示反对,但为失去这位甚有前途的学生而感到难过;他失望地说:“以为有序,其实失序;以为有证,其实无证;以为广大,其实小狭;以为公平,其实偏侧;将为通儒,乃为拘儒;将有正学,乃为曲学。以是主张吾道,恐非吾道之幸。”^③陆九渊坚持自己与道的传承也有关系,驳斥朱熹自承道统的宣言。陆九渊提出以前写给曹建的信,避免与朱熹发生更多的正面冲突,但仍然表达他的不满。

朱熹在1180年代初也要避免与陆九渊直接冲突,尤其是与项世安(平父,1153~1208年)通信时,更鼓励调和“道问学”与“尊德性”的方法;鹅湖之会引起争议的读书问题,已经变成“道问学”和“尊德性”的对立,但关键的问题依旧是教学方法。朱熹在这期间

① 《朱文公文集》，卷90，页9上。

② 《陆九渊集》，卷7，页94-95。

③ 《陆九渊集》，卷3，页42。

给陆九渊学生的书信,并没有要求他们改变立场,只希望他们能结合两种方法的优点:“陆丈教人于收敛学者散乱身心甚有功,然讲学趣向亦不可缓,要当两进乃佳耳。”^①他写信给浙江的吕祖谦以前的门人和同道时,也建议他们要克服对陆九渊阵营的敌意,并且要学习陆九渊学术的优点:“近来吕、陆门人互相排斥,此由各徇所见之偏,而不能公天下之心,以观天下之理,甚觉不满人意。”^②吕祖谦过世后,浙东与陆九渊阵营之间敌意增加,给予朱熹在两派间担任调解任务的机会。他认为一派倾向禅宗,另一派倾向功利权谋,都可资借镜,提醒学生内外不能偏废。

朱熹在 1185 年感叹说:

近年道学外面被俗人攻击,里面被吾党作坏。婺州自[吕]伯恭死后,百怪都出,至如[吕]子约别说一般差异的话,全然不是孔孟规模,却做管商见识,令人骇叹。然亦是伯恭自有些拖泥带水,致得如此,又令人追恨也。[陆]子静一味是禅,却无许多功利术数,目下收敛得学者身心不为无力,然其下稍无所据依,恐亦未免害事也。^③

抱怨士大夫讥讽道学的学说以及复古的风格。但他显然更忧虑道学内部的思想发展,因为他立刻指责浙东的功利思想与陆九渊推崇禅宗。朱熹的措辞虽然严厉,却仍视浙东和陆学为道学的一分子。1181 年南康会面以来,朱熹批评陆九渊以这次最激烈,并且在 1185 年直接写信给陆九渊,批评他 1184 年的上书有佛教思想。朱熹没有指明到底是怎样的佛教思想,他们的书信往来也还保持融洽的气氛。朱熹在 1185 年和 1186 年的批评大部分不直接针对陆九渊,仅指责陆九渊的学生有禅宗顿悟的思想。两派学生的关

① 《朱文公文集》，卷 49，页 25 下。

② 《朱文公文集》，卷 54，页 12 下—13 上，《答周叔谨》。

③ 《朱文公文集》，卷 35，页 22 上，致刘清之的第 11 封信。

系逐渐紧张起来的时候,朱熹在 1186 年屡次提醒学生不要与陆学深辩。^①

然而到 1187 年时,朱熹更尖锐批评陆九渊的派别。他解释说:“向来正以吾党孤弱,不欲于中,自为矛盾。”但直接反击禅宗的影响已经势在必行,因为“近乃深觉其弊”。^②朱熹一年前两度劝阻学生攻击陆学,但一年后再写信给这位学生时,态度已经完全改变:“去冬因其徒来此,狂妄凶狠,手足尽露,自此乃始显然鸣鼓攻之,不复为前日之唯阿矣。”^③朱熹为禅宗持续影响陆九渊阵营颇为恼怒,据说陆九渊的学生已经藐视圣人、废弃礼法。他在 1187 年 5 月直接写信给陆九渊,抱怨禅宗的影响已经使陆九渊的弟子到达务内遗外、毁弃圣贤经典的地步,他告诫说:“此其为说乖戾很[狠]悖,将有大为吾道之害者,不待他时末流之弊矣。”^④陆九渊在七年前去信斥责包扬,但这次竟然回答朱熹说:“斯人必不心服。”^⑤

陆九渊拒绝认错,又不纠正学生,朱熹就在 1188 年初直接批评陆九渊,认为陆九渊若不先去除自己的病痛,给别人用药“反能益其病”。^⑥陆九渊的两项活动或许也促使朱熹的立场转趋强硬。陆九渊在 1187 年建立象山精舍,教授大批的门生,他上次大举收

① 《朱文公文集》，卷 50，页 28 上 - 29 上，致程正思的第 11 和第 12 封信。

② 《朱文公文集》，卷 54，页 28 下，复赵几道信。王懋竑判断这些措词严厉的信是在 1185 年初执笔的；但是钱穆在《朱子新学案》，册 3，页 335 - 343 以及陈来在《朱熹书信编年考证》，页 316 - 322 中，都考订时间应在 1187 年。

③ 《朱文公文集》，卷 50，页 29 下 - 30 上，致程正思的第 16 封信。

④ 《朱文公文集》，卷 36，页 7 上。

⑤ 《陆九渊集》，卷 13，页 181。

⑥ 《朱文公文集》，卷 36，页 7 上。

徒是在 1170 年代鹅湖之会前后,恰巧都遇上朱、陆见解最不合的时候。陆九渊又专心教学后,或许促使他宣示与朱熹的歧异,也使朱熹更担心他的负面影响。过去约十年间,许多陆门弟子登门向朱熹求教,但是现在他们与其他学生可能会转回到象山。竞相招收学生或许不是考虑的因素,但朱熹的埋怨也显示他怀疑陆九渊的学生,而这是他对陆九渊态度转变的一个主要因素。

陆九渊为王安石祠堂所写的文章引起争议,是朱陆失和另外一个因素。王安石也来自抚州,所以抚州太守请陆九渊写文章纪念王安石祠堂的修缮。他在 1188 年 1 月完成《荆国王文公祠堂记》,非常推崇王安石,并且指责王安石的政敌是改革失败的内因,道学的前辈也难脱责任。^① 陆九渊对王安石的正面评价与大多数道学人士的看法形成鲜明对比,他们不但批评王安石的人格,并指责新法导致北宋的灭亡。有些现代学者曾经比较朱熹与杨时等道学家对王安石的评论,朱熹的看法还比较持平。^② 他们未讨论陆九渊的意见,若与陆九渊的看法相较,朱熹对正面评价王安石显然十分不满。例如,根据蒋义斌先生的考证,朱熹“最后数年,对安石之批评转严”,觉得杨时的评论“最为近之”。^③ 朱熹一读完《荆国王文公祠堂记》,立刻写信给朋友抨击这篇文章。例如,他提到学者

① 《陆九渊集》,卷 19,页 233-234。

② 石田肇:《朱熹の熙宁前后观》,《群馬大学教育学部纪要》,第 30 卷(1980 年),页 65-83。Peter Bol(包弼德),“Chu Hsi's Redefinition of Literati Learning,”in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, eds., *Neo - Confucian Education: The Formative Stage*, (Berkeley: University of California Press, 1989), pp. 163-171。石田先生注重朱熹对王安石及其同时代人的评价;包弼德先生则补充说明杨时与朱熹的观点不同;又见 Conrad Schirokauer(谢康伦),“Chu Hsi's Sense of History,” pp. 217-218。

③ 蒋义斌:《宋代儒释调和论及排佛论之演进——王安石之融通儒释及朱学派之排佛反王》,特页 174-176。

最近对王安石的看法时,特别批驳陆九渊的文章:“此等议论,皆学问偏枯,见识昏昧之故,而私意又从而激之。”^①朱熹的学生跟着围剿这篇文章,陆九渊则贬斥他们没有学问、胡乱评论,连朱熹也不满学生与陆九渊正面冲突:“临川之辨,当时似少商量。徒然合闹,无益于事也。”^②

朱、陆紧张的关系继续扩大时,朱熹正专心与陆氏兄弟辩论第二个主要问题。朱熹与陆九韶在1186年和1187年通信讨论周敦颐“无极而太极”一语。朱熹在十余年前曾撰文解释周敦颐的《太极图说》和张载的《西铭》,但一直没有将草稿拿给别人看。他在1188年出版这两篇文章,并在《题太极西铭解后》解释说:“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。”^③他所谓的“儒者”主要指两个团体:一派是陆氏兄弟,试图把周敦颐的“太极图”追溯到道家,以反驳朱熹对他们禅宗倾向的严厉批评;第二派是来自道学外的“世儒”的批评,反对朱熹以正统自居的傲慢心态。^④例如,林栗在1188年6月弹劾朱熹,指责他辞官不受、侮慢朝廷,而且鼓吹道学是正统。林栗曾经与朱熹讨论《易经》和张载的《西铭》,因此发生争执。林栗认为《易经》没有“无极”的说法,而《西铭》有佛教的法界思想。他们反驳朱熹具有学术正统时,都指出异端学说影响周敦颐与张载的著作。林栗的抨击在朝廷引起争论后,朱熹返家又收到陆九渊讨论《太极图说》的第一封信。

陆九渊在1188年开始挑战质疑朱熹为《太极图说》所写的注

^① 《朱文公文集》,卷53,页1下,致刘公度的第二封信。又见《朱子语类》(正中书局本),卷124,页4770;(中华书局本),卷124,页2978;《朱文公文集》,卷70,页6下-13上。

^② 《朱文公文集》,卷50,页31下,致程正思的第十八封信。陆九渊在致胡季随第二封信中的评论,见《陆九渊集》,卷1,页7。

^③ 《朱文公文集》,卷82,页14上。

^④ 又参束景南:《朱子大传》,特页280-281,663-634。

解,当时陆九韶已经认定朱熹一心想要辩赢,因此不必再通信讨论。朱熹欢迎陆九渊代替乃兄的位置加入论战,而且希望他不会中断交流。到第二年朱熹却改变态度,认为与陆九渊讨论这问题没有收获。他的第二封信有些恼火的味道:

来书之意,所以见教者甚至,而其末乃有若犹有疑,不惮下教之言。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。^①

朱熹要使陆九渊惭愧外,并宣称如果陆九渊仍然反对他的见解,他不必再多作解释。陆九渊则回信要求朱熹让步:“通人之过,虽微箴药,久当自悟,谅今尊兄必涣然于此矣。”^②讨论到1189年陷入僵局结束。朱熹的儿子在1191年去世,陆九渊写信安慰,朱熹也回信表示谢意;两封信都按礼行事,但无法弥补双方的裂痕。

陆九渊过去批评朱熹的口气不如朱熹对他的批评那么激烈,但辩论《太极图说》后,他的态度也转趋强硬。他把《荆国王文公祠堂记》以及写给朱熹的三封信誊抄寄给一个朋友,自称是“明道之文”,并解释没有将朱熹的信一起寄去,因为他认为那些信“不必看,若看亦无理会处”,而且“看〔朱〕晦翁书,但见糊涂,没理会”。又指出“异端”二字出自《论语》,但在孔子的时代,中国并没有佛教,而且道家也尚未流行,所以异端怎么可能是指这些学说,而不是指像朱熹般自称孔子后学所犯的错误?“天下正理不容有二”,但一己的私见会混淆“正理”,而他赞同的是“正理”,不是一己的私见:“若明此理,天地不能异此,鬼神不能异此,千古圣贤不能异此。

① 《朱文公文集》,卷36,页16上下。

② 《陆九渊集》,卷2,页31。

若不明此理,私有端绪,即是异端,何止佛老哉?”^① 正有如朱熹所云:“理须是穷”,不幸“但今时却无穷理之人”,而且“今之言穷理者皆凡庸之人”。^② 陆九渊在辩论后也对学生发表类似的看法,认为朱熹讨论“无”,“与尧舜不同”,就是异端的议论,部分学生也接受这种看法。^③

朱熹一直尊敬陆九渊是位正人君子与朋友,但陆九渊死后,朱熹的批评更为严厉,而且将两派的界线划分得更清楚。《朱子语类》里对陆九渊的评论大多数是他去世后才记录的,朱熹指责陆九渊对读书、经典及工夫修养的观点都受到禅宗影响,然而陆九渊部分主要弟子转投到朱熹的门下,连包扬都带着兄弟及学生到朱熹的书院执弟子之礼,1190年代又有几位陆门弟子皈依朱熹的学说。由于儒家传统强调尊师重道,这些学生转投师门一定使朱熹非常自豪。但陆学的后人持续困扰朱熹,他批评他们“说禅”,而且“悖慢无礼,便说乱道,更无礼律,只学得那许多凶暴,可畏!”^④ 暗示他们不是道学的成员。

朱熹加强抨击陆学,但更贬抑浙东的功利派学者。朱熹这时期的看法与1180年代早期以前大异其趣,从1180年代后期到1190年代,他严厉批判吕祖谦的学派,比对待陆学的态度还疾言厉色,指责故人吕祖谦的错误甚于陆九渊。吕祖谦强调“第二义”与外在的学问,陆九渊则强调“先立其大”及内在的学说,所以吕祖谦的学术有尾无首,而陆九渊的学问则是有头无尾,“伯恭失之多,

① 《陆九渊集》,卷15,页194。

② 《陆九渊集》,卷15,页195。

③ 《陆九渊集》,卷34,页402。又参钱穆:《朱子新学案》,册3,页408。

④ 《朱子语类》(正中书局本),卷124,页4769,4756;(中华书局本),卷124,页2970,2978。

子静失之寡”。^①朱熹仍旧自认为立场中庸,处于吕、陆两个极端对立的集团间,但他的用语显示,到1190年代,他已经比较希望与陆九渊的后学建立共识,与浙东的功利派学者较为疏远。

一、教学方法与读经问题

1175年的鹅湖之会触及许多问题,而教学方法是与会学者讨论最多的课题。此行相会的目的原先只是介绍朋友相互认识,所以陆氏兄弟写诗简略表达他们的观点。陆九龄提出他的诗:

孩提知爱长知欤,古圣相传只此心。
大抵有基方筑室,未闻无址忽成岑。
留情传注翻蓁塞,著意精微转陆沉。
珍重友朋相切磋,须知至乐在于今。^②

他认为太专注研究圣人遗留下的经典,会使人不去体会圣人之心,用意显然在非难朱熹的经典注解。众人讨论第一首诗以后,陆九渊也提出他所写的诗,使讨论达到高潮:

墟墓兴衰宗庙欤,斯人千古不磨心。
涓流滴到沧溟水,拳石崇成泰华岑。
易简工夫终久大,支离事业竟浮沉。
欲知自下升高处,真伪先须辨只今。^③

① 《朱子语类》(正中书局本),卷122,页4719;又见卷121,页4966-4700;卷122,页4713;(中华书局本),卷122,页2949;又见卷121,页2938;卷122,页2956。

② 《陆九渊集》,卷34,页427。

③ 《陆九渊集》,卷34,页427-428;又见卷36,页490-491。

根据陆九渊的回忆,朱熹听完这首诗后,顿然“失色”,而且“大不愴”,^①众人于是决定暂停讨论,使气氛稍微轻松。陆九渊的诗更尖锐批评朱熹的学问支离、漫无目标,他使用涓流成海的比喻,说明成为圣人的历程应该是自然、自发,并且十分简易,只要立定志向修身,假以时日必然能够恢复本心。

陆九渊本来要追问朱熹:“尧舜之前何书可读?”但被陆九龄阻止。^②尧舜以前的圣人必然以修持本心而成圣,因为他们无书可读。陆九渊的观点非常激进,暗示成圣与经典的研习是两不相干的事,并指出有经典以后,圣人反而很少,而在注解经典的鼎盛时代,很少人想成为圣人。

朱泰卿[亨道]也参与鹅湖之会,他日后谈到当时教学方法的讨论:

鹅湖之会,论及教人。元晦之意,欲令人泛观博览,而后归之约。二陆之意,欲先发明人之本心,而后使之博览。朱以陆之教人为太简,陆以朱之教人为支离,此颇不合。^③

这方法的区别成为日后讨论朱陆异同的标准。吕祖谦也推崇读书博学,所以他和朱熹与陆氏兄弟的差别,并不是在读书的价值,而是读书顺序的问题。

众人企图协调两方的教学方法,朱熹援引《中庸》,以“尊德性”和“道问学”解释双方的分歧,并在1183年宣称最好结合两个方法的优点:“今[陆]子静所说专是尊德性事,而熹平日所论却是问学上多了。”^④日后许多学者据此区分朱陆异同的典范,但是唐君毅及余英时等先生认为这个传统的区分不符实际。朱熹一直以“尊

① 《陆九渊集》,卷34,页428。

② 《陆九渊集》,卷36,页491。

③ 《陆九渊集》,卷36,页491,朱亨道注。

④ 《朱文公文集》,卷54,页5下,致项安世(平父)的第二封信。

德性”为主要的目标，“道问学”则为道德价值和工夫修养服务，^①这些名词原来只涉及教学方法的问题，而不是整体哲学的区别。

陆氏兄弟在鹅湖之会上所提的诗，构成双方教学方法的另一项问题。学者根据这些诗、陆九渊的一些论述以及朱熹对陆氏的评价，有时简单说陆氏兄弟不注重阅读经典与注解，但是鹅湖之会后的五年期间，他们改变看法，开始承认读经也很重要，上一部分讨论朱陆关系时，已经提到这项变化的时间与影响。陆氏兄弟虽然向朱熹和吕祖谦的观点靠拢，但差异依旧存在。陆九渊听朱熹说要结合“道问学”和“尊德性”时，讽刺说：“朱元晦欲去两短，合两长，然吾以为不可。既不知尊德性，焉有所谓道问学？”^②

陆九渊认为读书学习有如水对于鱼一样重要，而且求学可以改变人的秉赋。^③他与学生交谈时，常常提必须阅读经书。例如，他在1183年否认曾告诉人不要读书，反而强调读书是最重要：“某何尝不教人读书，不知此后煞有甚事。”^④他写信给一个朋友说：

夫博学于文，岂害自得？……《中庸》因言力行而在学问思辨之后，今〔刘〕淳叟所取自得、力行之说，与《中庸》、《孟子》

① 唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，页531-643，及其《朱陆异同探源》，《新亚学报》，第8卷第1期（1967年2月），页1-100；Yu Ying-shih（余英时），“Morality and Knowledge,” pp. 228-230. 但又参徐复观：《象山学术》，页32-45；钟彩钧：《朱子学派尊德性道问学问题研究》，收入钟彩钧、张季琳编：《国际朱子学会议论文集》（台北：中央研究院中国文哲所，1993年），下册，页1273-1299；Huang Chin-shing（黄进兴），“Chu Hsi versus Lu Hsiang-shan: A Philosophical Interpretation,” *Journal of Chinese Philosophy*, 14. 2 (1987), pp. 179-208.

② 《陆九渊集》，卷36，页494。

③ 《陆九渊集》，卷12，页170，致黄循中的第一封信，又见卷35，页462。

④ 《陆九渊集》，卷35，页470。

之旨异矣。^①

博学不是自我实现的障碍,而是行动的前提,所以他和朱熹都认为应该先知后行。他并且抗议:“何尝不读书来?只是比他人读得别些子。”^②

陆九渊的读书方法有独特之处吗?几个主题很明显。陆九渊似乎任人根据自己的喜好选择阅读的书:“所读书亦可随意自择,亦可商量程度,无不有益者。”^③他在另一封信提到为年轻人选书的标准:“某尝令后生读书时,且精读文意分明事节易晓者,优游讽咏,使之浹洽,与日用相协,非但空言虚说,则向来疑惑处,自当涣然冰释矣。”^④并且再三告诉学生读书的态度要优游,不可急于博览,因为“读书最以精熟为贵”。^⑤他又在别处向学生解释:

所谓读书,须当明物理,揣事情,论事势。且如读史,须看他所以成,所以败,所以是,所以非处。优游涵咏,久自得力。若如此读得三五卷,胜看三万卷。^⑥

读书的目的是了解文章的道理,或者是文章内含的意义,“读书固不可不晓文意,然只以晓文意为是,只是儿童之学,须看意旨所在”。^⑦不但要了解书本的原意,而且必须能有疑问:“为学患无疑,疑则有进。”^⑧

陆九渊曾经彻底研读过经典,所以自认了解经典的大义与隐

① 《陆九渊集》,卷4,页54,致刘淳叟的第二封信。

② 《陆九渊集》,卷35,页446。

③ 《陆九渊集》,卷3,页38-39,致曹挺之的信。

④ 《陆九渊集》,卷11,页143,致朱几道的第二封信。

⑤ 《陆九渊集》,卷14,页186。

⑥ 《陆九渊集》,卷35,页442。

⑦ 《陆九渊集》,卷35,页432。

⑧ 《陆九渊集》,卷35,页472。又参张立文:《走向心学之路——陆象山思想的足迹》,页373-375。

舍的思想,而且已经在生活中体现这些思想,他说:“学苟知本,《六经》皆我注脚。”^①“《六经》皆我注脚”有时被解释成傲慢超越经典的态度,但陆九渊的文章引用经典不可胜数,他似乎只是强调应该以内在的经验了解经书的大义,不可一味死读书。就引用的书籍而论,他最喜欢读的书就是经典,尤其是《论语》、《孟子》和《易经》,他也引用史书以及过去的君主大臣的行为论说,但最常用孔子与孟子的弟子的事迹说明自己的想法。他提出思想论点时,显示他深刻了解经典的主旨。

陆九渊认为阅读经典是基本的要求,但对经书注解的态度比较复杂。他从未替经典写过注疏,与朱熹及许多宋代儒家学者都不同,甚至曾轻蔑后世的注家不过“矜世取誉而已”。^②他说自己阅读经典时,只看古人的注释,因为古人的用语已经很清楚明白,又告诫学生不必为后代的注疏耗费精神,徒然加重自己的负担。^③但他并不一笔否定注经的价值:“后生看经书,须著看注疏及先儒解释,不然,执己见议论,恐入自是之域,便轻视古人。”^④他强调的是仔细详尽阅读经典,以了解圣人的微言大义。

朱熹的读书观念又如何呢?朱熹更相信读书能够使人从圣人的言行道理,了解圣人的用心。“读书乃学者第二事”,但是读书能助人培养道德价值与工夫修养,而且“博文工夫虽头项多,然于其中寻将去,自然有个约处”。^⑤诚如余英时先生所指出,朱熹给予

① 《陆九渊集》，卷 34，页 395。

② 《陆九渊集》，卷 14，页 190。

③ 《陆九渊集》，卷 35，页 441。

④ 《陆九渊集》，卷 35，页 431。

⑤ 《朱子语类》（正中书局本），卷 10，页 255；（中华书局本），卷 10，页 161。关于博学而约，见（正中书局本），卷 33，页 1334 - 1341；（中华书局本），卷 33，页 832 - 837。

知识很有意义的自主地位,认为它是道德伦理的基础。^①朱熹的教学方法与经典研究确实已经众所周知,足以立刻全面比较他与陆九渊的见解。

陆九渊对读书问题的评论的确显示他的读书法与朱熹不同,因为陆九渊的读书方式比较优游、没有系统,容许个人选择自己喜欢的书籍,也可以读简单的入门书。朱熹则有详尽的系统规则,例如读《四书》时,先从《大学》和《孟子》开始,然后是《论语》,再来是《中庸》,此后才可以读其他的经典。朱熹为帮助人阅读《四书》,写作一系列的注释,或许是他最重要的思想与教学的工作。牢牢把握经典的义理后,朱熹才建议人读其他的次要书籍,例如史书。朱熹要求学者阅读他编辑的《近思录》,以理解最重要的道学传统,否则学生沉浸在道学前辈大师的著作时,会觉得困惑难解,甚至被他们学生的著作引入歧途。吕祖谦订定书院的规程,朱熹树立学规,陆九渊却彻底抛弃传统学校的规定,但他对礼仪的细节很严格,例如,他不准学生在吃饭时交叉双腿。^②朱熹也强调精读几本书籍比泛观博览重要,但陆九渊对这问题的看法清楚显示,他认为不必读许多书。他们的读书策略的差异,多少与他们诉求的听众有关系。陆九渊的部分看法,例如,读任何书都可以受益,显示听众的范围宽广,不限于一般的文士。朱熹担任地方官时,也对百姓演说,但他远比陆九渊重视文士。

这些差异虽然都实有其事,但指责陆九渊只强调内在直觉、不注重阅读经典的价值,显然也有失公道。这些差异是互相比较而言,只能就12世纪的儒学范围而论。朱熹在1191年描述当时的

① Yü Ying-shih(余英时),“Morality and Knowledge”及其《历史与思想》(台北:联经出版事业公司,1976年),页4-10,91-93。又见钱穆:《朱子新学案》,册3,页613-687。

② 《陆九渊集》,卷33,页35,页457。

学术,认为陆九渊的学派只强调本心、重视“约”,吕祖谦的学派只强调博学,而自己则处于“中庸”之道:

为学须是先立大本。其初甚约,中间一节甚广大,到末梢又约。……近日学者多喜从约,而不求之于博。不知不求于博,何以考验其约!如某人好约,今只做得一僧,了得一身。又有专于博上求之,而不反其约,今日考一制度,明日考一制度,空于用处作工夫 其病又甚于约而不博者。^①

朱熹在 1170 年代对博学问题的看法其实比较接近吕祖谦,但他在吕祖谦去世后谴责婺州的学术,批评他们比陆学偏离正道更远。下面要从朱陆对无极的辩论,说明他们对读书问题的不同见解。

二、《太极图说》的辩论

陆九韶在 1187 年质疑朱熹引用周敦颐的《太极图说》,指出其中的“无极”一词不见于周敦颐的《通书》;^②《太极图说》若非传抄的著作,就是周敦颐思想不成熟时期的作品;他思想成熟后的著作都没有提到“无极”一词,一定是发觉它不恰当。《通书》说:“言中焉止矣。”所谓“中”就是生成万物的“一”,也就是“太极”,所以周敦颐强调“中”生成万物,不是抽象的“无极”生成万物。^③ 其实,最早的道学著作选集《诸儒鸣道集》也收入《通书》,并且删除《太极图说》。

朱熹为周敦颐辩护在“太极”上增加“无极”的做法,在写给陆

① 《朱子语类》(正中书局本),卷 11,页 298-299;(中华书局本),卷 11,页 188。

② 《陆九渊集》,卷 2,页 22-23。

③ 《陆九渊集》,卷 2,页 23。

九韶的第一封信辩称：“殊不知不言无极，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朱熹宣称，周敦颐对万化生成的奥秘了解得精妙透彻，观点“亘古亘今，颠扑不破”。朱熹在第二封信中重申，周敦颐引用“无极”的观念，防止人把太极误解为“别为一物”。^②朱熹也在信中询问陆九渊的看法，并且宣称如果周敦颐的观点有任何疑问，应该是读者的错误，不是文章的问题。朱熹与陈亮辩论时，也暗示对方的观点来自个人错误的理解，他并且希望把挑战直接转到陆九渊。

陆九渊驳斥朱熹的说法，不但宣称陆九韶曾经认真研读周敦颐的作品，而且指控朱熹不尊重圣人的经典，尤其圣人已经用“太极”指名万物的根本，孔子《易经·大传》就说太极是变化的根本，预设的是实存的“有”。古代圣人没有提到“无极”的观念，所以不必担心“太极”会被误认为另外的有限实物。孔子已经指明“太极”的原理是万物存在的根本，问题早已经解决，后来的学者不必添上“无极”的观念贬抑孔子的解释：“太极固自若也，尊兄〔朱〕只管言来言去，转加糊涂，此其〔朱〕所谓‘轻于立论，徒为多说，而心未果当于理也’。”^③陆九渊并且引用《易经·大传》：“形而上者谓之道”，以及“一阴一阳谓之道”为证据，推论说：

一阴一阳，已是形而上者，况太极乎？晓文义者举而知之矣。自有《大传》，至今几年，未闻有错认太极别为一物者。没有愚谬至此，悉啻不能以三隅反，何足上烦老先生特地于太极

① 《朱文公文集》，卷36，页3下。关于朱熹的太极观念，参见，傅云龙：《试论朱熹哲学的“太极”》，收入中国哲学史学会编，《论宋明理学》（杭州：浙江人民出版社，1983年），页212-225；山井涌：《朱子の哲学における“太极”》，《东アジアの思想と文化》，第9期（1980年9月），页37-68。

② 《朱文公文集》，卷36，页4下。

③ 《陆九渊集》，卷2，页23。

上加无极二字以晓之乎？^①

朱熹若真担心学生会误认“太极”是具体的事物，陆九渊建议还是根据经典，引用描述天的超越性质的“无声无臭”（《诗经·文王》）形容“太极”。

陆九渊认为“无极”的观念不仅画蛇添足，而且会将儒家经典误导到道家的范围。首先，朱震在 1130 年代已经证实，周敦颐从道士陈抟（906～989 年）的弟子处得到《太极图》。其次，“无极”一词是老子杜撰的，从未在儒家的经典里出现，而老子却在《道德经》的二十八章使用这字眼。第三，《道德经》的首章是老子的主要论点：“无名是万物之始，有名是万物之母”，与周敦颐的“无极而太极”根本意义相同。陆九渊并且质问朱熹：“老氏学不正，见理不明，所蔽在此。〔朱〕兄于此学用力之深，为日之久，当此之不能辨，何也？”^② 最后，朱熹如此强调无极，就无法適切对待道学前辈的学问。周敦颐即使真的写过《太极图说》，但他日后的文章根本未再使用“无极”一词。二程兄弟追随过周敦颐，但他们众多的著作、语录都没有提到过“无极”。此外，二程和其他同时代的学者都比潘兴嗣（清逸）了解周敦颐，朱熹却听信潘氏的《濂溪先生墓志铭》。朱熹发觉这篇墓志铭前，所有的道学家都没有注意到它，所以陆九渊要求朱熹提出理由解释：为什么对潘兴嗣的墓志铭如此认真，甚至将它看得比二程的叙述还重？^③ 但朱熹其实并不全然满意潘兴嗣的墓志铭，而以自己的《濂溪先生事状》取代。^④ 儒家衡量概念

① 《陆九渊集》，卷 2，页 24

② 《陆九渊集》，卷 2，页 24。

③ 潘兴嗣的说法见周敦颐：《周濂溪先生文集》，卷 10，页 19 上 - 20 下。又见卷 9，页 9 上 - 10 上。

④ 《朱文公文集》，卷 97，页 15 上 - 16 上，《濂溪先生行状》，也见于《周濂溪先生文集》，卷 10，页 20 下 - 22 下。

或文章是否有效时,它们的起源关系重大,所以陆九渊质疑朱熹的正统论里非常重要的观念与文献。朱熹否定《太极图》来自陈抟的传闻,因为潘兴嗣写的墓志铭没有提到这层关系,如此朱熹就可以自由宣称周敦颐自己洞察“无极”的观念,不是沿袭继承别人的看法。邓广铭先生在1989年批驳朱震所提到的陈抟与周敦颐间的关系,但他证明朱熹否认《太极图说》受到道家的影响,其实也是错误的。^① 束景南先生提出另外的说法:“周敦颐应是通过〔其岳丈〕陆诜从〔陈抟的再传弟子〕张伯端那里得到了《太极图》。”^② 根据吾妻重二先生最近的考证,道藏里与《太极》类似的资料是南宋以后的作品,所以“我们不得不认为《太极图》是周敦颐的自作”。但吾妻先生也指出《太极图》与“唐末宋初的道教内丹思想中流行的‘坎离造化论’有密切的关系”。^③

朱熹没有解释周敦颐的相关早期资料,以直接答复陆九渊的质疑,但明确处理周敦颐把新词汇引入道学传统所引发的问题。朱熹指出引进新的词汇并不是错误的做法,上古圣贤不用“太极”的观念,孔子却提到“太极”,周敦颐添上“无极”。朱熹以古今圣人的道理一致为由,企图消灭观念不相符合的地方:“夫先圣后圣,岂不用条而共贯哉?若于此有似灼然实见太极之真体,则知不言者不为少,而言之者不为多矣。”^④ 换句话说,古代圣贤不用“无极”一词,并不构成任何问题。

朱熹宣称,周敦颐能够洞察“太极”的本质,“真得千圣以来不

① 邓广铭:《关于周敦颐的师承和传授》,页53-60。

② 束景南:《朱子大传》,页284。

③ 吾妻重二:《太极图の形成——儒佛道三教をめぐる再检讨》,《日本中国学会报》,第46集(1994年10月),页73-86,引中文提要;又参其《周敦颐‘太极图·图说’の浸透と変容——特に道教・佛教をめぐる》,《关西大学文学论集》,第44卷,第1-4号(1995年3月),页473-503。

④ 《朱文公文集》,卷36,页7下-10下,特别是页8上。

传之秘”，提出“无极”的高明见解，描述太极“不属有无，不落方体”的性质。^①朱熹相信周敦颐提出的“无极”，以及自己对“无极”的解释，使人能够更了解万物的根本。陆九渊说孔子已经彻底解决问题，不需要使用新的词汇，朱熹则不予置辩。

陆九渊非难周敦颐有道家倾向，朱熹也为他辩解。老子所谓的“无极”，“乃无穷之意”，庄子也提到“入无穷之门，以游无极之野”；但周敦颐的“无极”并不是空无的观念或缺乏创生万物的道理，所以他的“无极”意义与老、庄的用法不同。朱熹推测陆九渊会被这个问题困惑，是因为“随语生释”，与世儒犯的错误没有差别。^②

朱熹并指出，陆九渊固执经书的原文，所以产生错误的印象。前面提到，陆九渊要学生把握书本的内在意义，不要停留在表面的文意，但他在这里比朱熹更重视文意，他们讨论孔子的《易经·大传》时，陆九渊推论阴阳是“形而上”，朱熹则断定它是错误的观念，因为阴阳变化所内含的理才是“形而上”，陆九渊如果坚持阴阳与道、太极在同一层次，会使人误解“太极”是有限的具体物质存在；周敦颐就是为避免这种混淆，而创造“无极”的观念，以表示“太极”并非具体的物质。

朱熹也质疑陆九渊所谓“极者，中也”的说法。朱熹提到“太极”在经典里指“其究竟至极，无名可名”。陆九渊引用许多事物制度里，“极”有“中”的意思，例如“屋极”。朱熹答复时，承认经典提到“北极”、“屋极”、“皇极”与“民极”等说法，而且有些儒者将“极”解释成“中”的意思，但朱熹认为这样解释是因为“此物之极，常在此物之中，非指‘极’字而训之以‘中’也”。^③陆九渊认定古人的推

① 《朱文公文集》，卷 36，页 9 上。

② 《朱文公文集》，卷 36，页 10 上下。

③ 《朱文公文集》，卷 36，页 8 下。又见《陆九渊集》，卷 2，页 23。

论是从观察经验的形式开始,然后达到抽象的原理。朱熹显然相信古人是从比较抽象的推理开始,然后运用它们解释万物。这些例证显示,陆九渊的思想集于文化价值的层次,而朱熹比较注重抽象的思辨哲学。

陆九渊回答说,朱熹错误指责他将太极置于道的地位之上。朱熹视阴阳是属于“形而下”的领域,而道、“太极”属于“形而上”的层次,具有比较抽象和普遍的地位,所以就朱熹的观点而论,陆九渊将阴阳与道置于同一层次,根本是混淆不同层次的问题。但陆九渊引用孔子的《易经·大传》,认定道不是具体的物质,而且道就是阴阳的交替变化。《易经》认为变化(阴阳的交替)就是道,几段经文更强调这个观点,例如《说卦》:“昔者,圣人之作《易》也,将以顺性命之理。是以立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。”^① 陆九渊比较注意经典字面的意义,反映道学兴起前的文化观念,朱熹则较接近道学兴起后的风格,以哲学观念解释儒家的经典,讨论比较抽象的课题。所以陆九渊认为,朱熹在“太极”上添加“无极”的层次,显示他根本不了解经典与“太极”。他们讨论“中”的问题时,陆九渊也不像朱熹喜欢区分鲜明的层次。

陆九渊也辩护视“中”、“极”、“理”为一事的说法。“中”与“极”只有当做“虚字”时,才有意义的差别;但“中”与“极”是“实字”时,“当论所指之实”,都是指同一实体。陆九渊引用《中庸》首章:“中也者,天下之大本也”,并进一步宣称:“此理至矣,外此岂更复有太极哉?”^② 其他经典,尤其是《大学》和《易经·文言》都提到“知至”,所谓“至”就是“理”,《易经》说“太极”,《尚书·洪范》提到“皇极”,所以不论称之为“中”或“太极”,都是同一道理。周敦颐在《通书》里仍然将“中”视为存有的实体:“《通书》曰:‘中者,和也,中节也,天

① 《陆九渊集》,卷2,页29。

② 《陆九渊集》,卷2,页28-30,特别是页28。

下之达道也，圣人之事也。故人自易其恶，自至其中而止矣。’周子之言‘中’如此，亦不轻矣，外此岂更有道理，乃不得此虚字乎？”^①古代的道家开始将“无”置于“有”前，而《太极图说》就反映“无”的观念。儒家一直不愿使用道家的词汇“无极”，所以朱熹等说“无”的学者，是“少绌古书为不足信”。^②

朱熹回答说，道家 and 周敦颐使用的“无”有根本不同的意义。老子的“有”、“无”是分离的两个观念，周敦颐却认为它们是一体的两面。朱熹甚至借用另一个道家术语“无为”说明周敦颐的看法：“无极而太极，〔周子〕犹曰：‘莫之为而为，莫之致而至’，又如曰：‘无为之为’，皆语势之当然，非谓别有一物也。”^③此外，周敦颐只是提出观点，将解释为“至极”，若说《太极图说》违反圣门的教训，未免滑稽可笑；因此朱熹反击陆九渊，指责他像老子一样将有、无强作分别。

朱熹分析术语相同的经典段落，区分出几层不同的意义，反驳陆九渊引用的经典证据。他利用“实字”与“虚字”的区别，证明“知至”在陆九渊所引的《大学》和《易经·文言》里意义不同，而且“至”在此都没有“太极之为至极者”的意义。^④“极”的确在许多场合有“至极”的意思，但它应该与日后最高价值标准的“中”有所区别；这些用法也不能与周敦颐所谓的“中和”、“中节”混淆，因为“此‘中’字是就气禀发用而言，其无过不及处耳”。^⑤朱熹承认理内在于“中”与“极”，但反对陆九渊逾越古人的用法，随意交错引用“中”与

① 《陆九渊集》，卷2，页29-30。

② 《陆九渊集》，卷2，页30。

③ 《朱文公文集》，卷36，页13下-14上。

④ 《朱文公文集》，卷36，页12下。

⑤ 《朱文公文集》，卷36，页13上下。又参卷72，页11上-14下，《皇极辨》。

“极”的观念。

朱熹在信结束前提到自己最近阅读过《国史·周敦颐传》，传中引用的《太极图说》文字有异：“《图说》乃云‘自无极而为太极’。”^①如果周敦颐的原文果真“有”“自”“为”两个字，朱熹愿意承认陆九渊的论点正确，因为那会加强陆九渊将“无极而太极”解释成“无极之后而成太极”；换句话说，“无极”与“太极”会变成两个分离的实体，而周敦颐的说法就会像陆九渊所指控的一样，将实在的本体分裂成“有”“无”两概。但是朱熹怀疑《国史》的编者添上多余的字。这部《国史》就是洪迈（1123～1202年）所编的《钦定四朝国史》。朱熹在《记濂溪传》中要洪迈拿出版本依据：“不知其何所据而增此‘自’、‘为’二字也。”^②洪迈似乎举不出他的版本依据，而且陆九渊也始终未提及《国史》的记载，朱熹在1193年更大胆抨击《国史》：

史氏之传〔周〕先生者，乃增其语，曰“自无极而为太极”，则又无所依据，而重以病夫先生。故熹当欲援故相苏公请刊《国史》草头木脚之比，以正其失，而恨其力有所不逮也。^③

现代学者赞成朱熹判断的比较多，但有些学者支持洪迈的说法，例如张立文先生说：“恐怕《国史》较为可靠，材料也较原始，更符合周敦颐哲学体系和《太极图说》的传授系统。”^④朱熹无论如何引经据典，始终无法反驳陆九渊质疑的核心问题：《太极图说》与“无极”的道家起源。

① 《朱文公文集》，卷36，页16下。

② 《朱文公文集》，卷71，页4上。又参束景南：《朱子大传》，页664—672。

③ 《朱文公文集》，卷80，页12上。又参束景南：《朱子大传》，页672—679。

④ 张立文：《走向心学之路》，页231；并参束景南：《朱子大传》，页664—679。

三、道、意见以及朱熹的权威问题

《太极图说》的争论虽然没有结论,它却交织一项重要但常被忽略的讨论:如何分辨客观的真理和一己的意见?陆九渊质疑朱熹界定传统道统的权威。他们第二次书信往返时,更明白辩论意见是否客观的判断基础。学者一直不太注意最后一次的往返书信,但是对如何决定意见是否客观,在辩论《太极图说》的初期阶段,不同的看法已经浮现出来。

辩论初期双方就表示担心对手固执己见,只想辩论获胜。朱熹指责陆九韶只要建立自己的意见,不能虚心对待他人的意见。陆九韶被朱熹指责一番,颇感失望挫折,兼以朱熹的态度严厉,又求胜心切,所以陆九韶认定多辩无益。陆九渊决定接替陆九韶的位置时,曾经写信向朋友解释:以朱熹这般高明的才智,都不能避免思想混淆、沉溺理论、不尊重他人意见以及争强好胜的毛病。但由于人都有与生俱来的善性,只要讲究工夫修养与求知讨论,一定能够有进步。^①陆九渊给朱熹的信中,特别强调朱熹一直都有与友朋问难切磋的名声,但他的声名太响亮,有如“群雌孤雄”,别人不敢表达反对的意见,所以陆九渊劝朱熹要“据事论理”。^②

朱熹以“理未易明”为答复。若对道理有真知灼见,是非就很容易分辨;但不幸的是,真正的情况复杂得多。

吾之所谓理者,或但出于一己之私见,则恐其所取舍,未足以为群言之折衷也。况理既未明,则于人之言,恐亦未免有

① 《陆九渊集》,卷15,页192-193,致陶赞仲信。

② 《陆九渊集》,卷2,页25。

未尽其意者，又安可以遽绌古书为不足信，而直任胸臆之所裁乎？^①

朱熹相信道理终究确定不移，但不容易把握了解，所以需要一套衡量个人观点的标准。陆九渊肯定讨论可以获得共识，朱熹认为那不是恰当的标准，但没有解释标准到底是什么，只间接指控陆九渊只靠自己心中的判断，不依赖传统经典的判断。陆九渊虽然不会接受这种解释，但朱熹根据自己的理解划分明确的界线：自己对道理的理解比较客观，陆九渊则仰赖主观的心。

陆九渊则根据自己的理解说明双方的困境，他回答说：

吾人皆无常师，周旋于群言淆乱之中，俯仰参求，虽自谓其理已明，安知非私见蔽说？若雷同相从，一唱百和，莫知其非，此所甚可惧也。何幸而有相疑不合，在同志之间，正宜各尽所怀，力相切磋，期归于一是之地。^②

陆九渊所谓“虽自谓其理已明，安知非私见蔽说”，大胆提出如何判断认知是否客观的基本问题。惟有与致力追求答案的人讨论辩难，才能摆脱众说纷纭的一己偏见，因为“是非本在理，当求诸其理”。^③ 陆九渊在此强调与同道论学非常重要。

如果怀疑陆九渊所谓“安知非私见蔽说”不是讨论主观认知的问题，我们可以进一步追溯它的来源。陆九渊虽然没有说明它的出处，其实他引用吕祖谦的书信《与学者及诸弟》：“吾人皆无常师，周旋于群言淆乱之中，俯仰参求，虽自谓其理已明，安知非私见蔽说？若雷同相从，一唱百和，莫知其非，此所甚可惧也。”^④ 吕祖谦

① 《朱文公文集》，卷 36，页 8 上。

② 《陆九渊集》，卷 2，页 26。

③ 《陆九渊集》，卷 3，页 40，《与曹立之》。

④ 潘富恩、徐余庆：《吕祖谦评传》，页 281，引吕祖谦：《吕东莱先生文集》，卷 5，但这两句话不见于国学基本丛书本或百部丛书本。

也认为必须以“众人聪明”对抗“自任一己之聪明”。^① 陆九渊坚定相信与同道论学,可以达到“一是之地”,吕祖谦却没有那么信心十足。吕祖谦认为不但要“先内有所主宰”,^② 也必须关注外在的事物,不可以要求客观的事物服从主观的意志:“如目疾者,以青为红,以白为黑,色初未之变也,今惟当自治其目,而色自定,却无改色以从目之理。”^③ 陆九渊虽然引用吕祖谦的看法,但是吕祖谦的立场与朱熹比较接近,都重视客观的道理。

陆九渊解释双方为什么会为不能确定认知是否客观而困扰。古人则不同,帝舜愿意虚心听取别人的意见,与人讨论后能改正错误的看法,接受新的观点,所以能够成为伟大的圣人。古人的性格俭朴、讲究实质,彻底了解事实后,才着手建构理论,经典也鼓励这种作风倾向,教导人要“以其事实,觉其事实”。古人由于这种思想指导,言论与讨论的事务都能符合一致。但“周道之衰,文貌曰胜,事实湮于意见,典训芜于辨说”。^④ 陆九渊或许犯了将价值判断当成事实的谬误,但他的确相信实事求是的作风已经被过度的博学文饰风格取代。

陆九渊将朱熹与子贡相提并论,都坠入讲究博学和文饰的窠臼。子贡虽然是孔子的及门弟子,但不能避免博文巧辩的弊病,空有广博的学问,却不能克服自己的偏见。陆九渊提醒朱熹,孔子传道时略过子贡,口吻则近于戏谑:

尊兄之才,未知其与子贡如何? 今日之病,则有深于子贡者。尊兄诚能深知此病,则来书七条之说,当不待条析而自解

① 《吕东莱先生文集》，卷 12，页 298，《易说·临》。

② 《吕东莱先生文集》，卷 12，页 285，《易说·随》。

③ 《吕东莱先生文集》，卷 13，页 306，《易说·无妄》。

④ 《陆九渊集》，卷 2，页 27。

矣。然相去数百里,脱或未能自克,淹回旧习,则不能无遗恨。^①子贡犹且如此,朱熹怎么能对广博的学识那么自信呢?陆九渊不但挑战朱熹对“无极而太极”的解释,还要削弱朱熹注释经典的权威地位,因为朱熹根据自己的经典诠释提出标准和原则。

朱熹不追随经典里圣贤直接简要的教训,反而谈论“无”的妙用,并称赞周敦颐以“无极”揭开千古圣人不传之秘。朱熹虽然说周敦颐的发现与古代圣贤的道一致,但是陆九渊却可以轻易用“妙”“秘”为理由,抨击周敦颐所理解的道:

尊兄两下说无说有,不知漏泄得多少?如所谓太极真体不传之秘,无物之前,阴阳之外,不属有无,不落方体,迥出常情,超出方外等语,莫是曾学禅宗,所得如此?平时既私其说以自高妙,及教学者,则又往往秘此,而多说文义,此漏泄之说所以从出也。以实论之,两头都无着实,彼此只是葛藤未说。气质不美者乐寄此以神其奸,不知系绊多少好气质的学者!既以病己,又以病人,殆非一言一行之过。兄其毋以久习于此而重自反也。^②

陆九渊将朱熹注重读书的教学方法与喜爱奥秘的理论相提并论,很值得注意。他也抨击周敦颐对太极本体的奥秘诠释很主观,朱熹却赞扬它对了解儒家的本体实在有独特的贡献。朱熹认为若非周敦颐体察天道,并将发现置于道学的文献里,太极本体仍然会是不解之谜。朱熹的看法其实不是在辩论中被迫采取的立场。

朱熹在1172年写给张栻的信中提到,“程子之密”就是“太极图说”。^③朱熹与陆九渊辩论时,没有提出这个看法,但是当陆九渊说二程从没有提过“无极”一词时,他心里其实早已经有现成的

① 《陆九渊集》,卷2,页27。

② 《陆九渊集》,卷2,页30。

③ 《朱文公文集》,卷31,页9上。

答案；显然这个秘密太重要了，甚至不能轻易向道学中人泄漏。朱熹在《题太极西铭解后》说自己原来不愿发表《太极图说》的注释，^①表面的理由是顾虑时人会怀疑周敦颐的著作，可是吕祖谦等人在1170年代即批评朱熹以“太极”为道、阴阳为器的说法“似有形容太过之病”。^②朱熹是否对引人注意周敦颐发现的秘密也颇为犹豫呢？简而言之，朱熹暗示真理的一项重要组成因素从未在经典出现，而且是别的道学思想家未想出来的。

陆九渊在信结束前，回答朱熹指责他不相信经典的问题，他宣称自己只是不相信“无极”的说法：“‘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。兄遽坐以直继古书为不足信，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’，此无乃少继古书为不足信，而微任胸臆之所裁乎？”^③陆九渊一转手就“以子之矛，攻子之盾”，以朱熹对他的批评回头攻击朱熹。儒家的经典没有“无极”的观念，的确不能根据它判断陆九渊是否愿意接受或尊敬经典。

朱熹同意陆九渊的评语可以适用于许多当代人物，但不能以此批评自己。某些学者的确像陆九渊的形容，以一己的私说沾沾自喜，但朱熹说：“自省得与此语不相似也。”^④并且征引陆九渊所谓的“虽自谓其理已明，安知非私见蔽说”，称赞它“尤为的当”。^⑤朱熹并未处理这个问题，只要求陆九渊实践自己的诉求，能够发现

① 《朱文公文集》，卷82，页14上。

② 《东莱吕太史文集·别集》，《太极图质疑》，卷16，页1上；束景南：《朱子大传》，页280。

③ 《陆九渊文集》，卷2，页30。

④ 《朱文公文集》，卷36，页14下。

⑤ 《朱文公文集》，卷36，页11上。

自己的错误,达到正确的“一是”。朱熹在这两处都没有谈论陆九渊的抱怨,更没有反驳。朱熹承认陆九渊所提的问题“尤为至当”,却不解释如何区别道理与意见,的确令人颇为失望。

朱熹比较用心讨论陆九渊提出的解决争论的办法。朱熹劝陆九渊反驳别人的意见以前要先“平心”,但陆九渊认为这个建议不切实际,因为双方都要对方“平心”接受自己的观点。朱熹澄清自己的本意:“但欲两家姑暂置其是非之意,然后可以据事论理,而终得其是非之实。”^①陆九渊当地方官时政绩良好,朱熹或许因此提醒他判决案子以前,应该放开胸,不存偏见,审听事实。同样的道理,如果学者受个人的感情或偏见干扰,即使想要公正无私,仍然不能避免犯错。

朱熹觉得沟通交流至此似乎还不够清楚,所以进一步批评陆氏兄弟讨论问题的态度。陆氏兄弟讨论“无极”问题的立论虽然相同,朱熹却要分辨他们的动机用意。陆九韶建立理论时,充满自信,甚至没有仔细推敲研究,而别人指出他理论的问题时,又丝毫不肯退让。他的秉性本来如此,并没有蓄意欺骗别人的用意,所以他的问题只是未曾做好研究。朱熹进一步宣称,陆九渊的本意是要证明自己的理论,赢得论战,“细考其间,紧要节目并无酬酢,只是一味谩骂虚喝,必欲取胜”。^②他不但要超越子贡,更看不起周敦颐与二程,所以对周、程的文章吹毛求疵。^③由于这些错误,陆氏兄弟只能用没有根据的理论取代圣贤的本意,所以书信往返讨论已经是多余的事情。如果双方能够敞开心胸、意气平和、言而有据,就能从讨论事实中得出结论;朱熹的结论是:陆氏兄弟的态度

① 《朱文公文集》，卷 36，页 14 下 - 15 上。又见《陆九渊集》，卷 2，页 25。

② 《朱文公文集》，卷 36，页 11 下。

③ 《朱文公文集》，卷 36，页 15 下。

破坏所有可能解决问题的方式。

朱熹在结束时又引用孔子,重申他对学问和道统的看法。陆九渊坚持孔子能够成为圣人,不只是博学的结果;朱熹承认这是当然正确的看法,但孔子好学博闻,而且能够“一以贯之”,所以能够成圣。朱熹辩护学问对成圣非常重要,并且以它为基础讨论陆九渊对道统传承的质疑:

颜[子]、曾[子]所以独得圣学之传,正为其博文约礼,足目俱到,亦不是只如此空疏杜撰也。子贡虽未得承道统,然其所知,似亦不在今人之后,但未有禅学可改换耳。周、程之生,时世虽在孟子之下,然其道则有不约而合者。^①

朱熹认为当代人物受禅学的影响,所以不如子贡,以回应陆九渊的批评,而且确定自己的权威,以及他提出的理在“博文约礼,足目俱到”的解释。郭绍虞先生(1893~1984年)等现代学者较注意朱熹用以建立哲学体系的“道”或“德性”,而不太注意他所讲的“文”,因此结论说朱熹与其他道学家似乎轻视“文”的地位。^②然而朱熹在此使用“文”、“道”、“礼”讨论儒家道统的传承。

这封信的写作时间,标准的说法是1189年1月,如果断限可信,写作时间应该是完成《中庸章句序》前的两个月。朱熹在《中庸章句序》提出著名的“道统”一词,其实在两个月以前,他已经使用这词汇反驳陆九渊,捍卫周敦颐和二程承袭道统的观点。前后时间如此接近,若说是陆九渊的挑战促使朱熹使用这个新的词汇描述道的传承,应该是可以成立的论断。朱熹在1181年所写的《濂溪光风霁月亭》,就开始使用“道统”一词,^③但直到与陆九渊书信

① 《朱文公文集》,卷36,页16上。

② 郭绍虞:《中国文学批评史》(上海:中华书局重印,1961年),页138-175上。又参见,黄彰健:《经学理学文存》,页173-177。

③ 《朱文公文集》,卷84,页29下。

往返辩论以后，“道统”才成为主要有力的观念。根据钟彩钧先生的判断，《太极图说》的辩论展开后，朱熹才将“理”的地位提高，而且将“理”、“气”视为一组对立的观念。^①这些事例都进一步证明，研究朱熹的哲学必须注意当时的历史背景，尤其要考虑他与当代学人的辩论。

总而言之，陆九渊始终质疑朱熹注释经典与界定道统的权威，相信朱熹显然将一己的意见当做决定圣贤本意的客观标准；不但抨击朱熹探求“道”的方法有“先知”般的色彩，并且大量引用经典阐述观点，质疑朱熹的诠释是否准确、客观。陆九渊的辩论方式与学者的一般印象截然相反，他再三强调需要一套区别主观意见与客观知识的标准。朱熹的经典注解证明他具有广博的学识，并且宣示从经典发现“理”非常重要，但不能有力回应陆九渊的问题，解释如何判断个人对理和经书的理解，不仅只是一己的主观看法。朱熹写给吕祖谦的一封信显示，陆九渊指责他的见解只是“意见”，他为此困扰多年。^②朱熹与陆九渊争论这个问题时，他的反应显示在辩论的压力下，他很难为自己对道的理解以及经典的注释建立客观可信的基础。

陆九渊自始至终否定朱熹了解道，例如他在辩论中强调子贡过分依赖学识，所以孔子没有授予他道统，而朱熹与子贡将传统过度思想化。朱熹渊博的学识是致命的弱点，陆九渊对学生说：“朱元晦泰山乔岳，可惜学不见道，枉费精神，遂自担阁，奈何？”^③

陆九渊指责朱熹不够客观的说法虽然一直遭到忽视，但是一

① Chung Tsai - chün (钟彩钧), *The Development of the Concepts of Heaven and of Man*, pp. 214 - 218.

② 《朱文公文集》卷 34, 页 34 上, 致吕祖谦第 94 封信。

③ 《陆九渊集》, 卷 34, 页 414, 卷 34, 页 419 - 420。

些近代学者已经重建朱熹注释经典的解释方法,与他是否客观的问题。^①他们主要根据非辩论性质的语录及经典注解,能更系统合理解释朱熹在与陆九渊辩论时,所使用的预设、认定的事实,或是曾经短暂辩护过的观点。朱熹有一套尊重经典完整或自主的指导原则,并且以经典注释获得客观知识。他关心如何以客观的标准了解理,所以发展一套读书方法原则。这些研究提到陆九渊时,通常是要证明朱熹也认为“道问学”的终究目的是“尊德性”,而且读书是一种内在的体验。然而,朱熹将传统知识化的程度,比以前的儒家学者都要彻底,并且使知识成为道德伦理的基础。以朱熹的体系而言,陆九渊对读书与客观知识比较不感兴趣,但是学者往往轻易强调陆九渊的主观色彩,与实际的情况颇有距离。

① 例如: Yü Ying - shih (余英时), "Morality and Knowledge"; Daniel Gardner, "Transmitting the Way: Chu Hsi and His Program of Learning," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 49. 1 (June 1989), pp. 141 - 172; and his "Modes of Thinking and Modes of Discourse in the Sung: Some Thoughts on the Yu - lü ('Recorded Conversations') Texts," *Journal of Asian Studies*, 50. 3 (1991), pp. 574 - 603; Steven van Zoeren, *Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*, (Stanford: Stanford University Press, 1991); John B. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, (Princeton: Princeton University Press, 1991); Susan Cherniack, "Book Culture and Textual Transmission in Sung China," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 54. 1 (June 1994), pp. 5 - 125; John Berthrong, "To Catch a Thief: Chu Hsi (1130 ~ 1200) and the Hermeneutic Art," *Journal of Chinese Philosophy*, 18. 2 (June 1991), pp. 195 - 212; Aichim Mittag (闵道安), "Notes on the Genesis and Early Reception of Chu Hsi's *Shih Chi - Chuan*: Some Facets for Reevaluation of Sung Classical Learning," 收入中央研究院历史语言研究所出版品编辑委员会主编:《中国近世社会文化史论文集》,(台北:中央研究院历史语言研究所论文集之一,1992年),页721 - 780。

学者几百年来一直用“性即理”与“心即理”的差异,讨论朱陆的异同,其实双方辩论时没有专注讨论这问题。由于本书讨论的焦点放在历史事实,只处理辩论双方认为重要的课题,所以很少触及“性即理”与“心即理”间的差异,但它牵涉到朱陆双方最基本的前提,因此并非不相干的问题。陆九渊主张“心为理”,比较相信讨论问题可以获得真理,并担心过分专心读书会使人偏离基本的理。陆九渊认为阴阳就是“道”,也反映他拒绝将“心”、“理”区分为两个不同的领域,所以也无法同意朱熹所设定抽象的理的领域,或者“性”的观念,以充当“心”、“理”的桥梁。

传统的观点素来赞扬朱熹糅合“太极”与“理”的观念,能够超越周敦颐的哲学,其实陆九渊也认为“太极”就是“理”,然而他主张它们就是“中”,朱熹则不愿赞同这个说法。而且,陆九渊主张“理”和“太极”意指同一本体时,他的哲学目的与朱熹不同,不是要强调“理”先于“气”的观念,因为他没有必要建立抽象的哲学体系。

朱陆辩论《太极图说》的问题,没有获得结论就草草结束,但现代学者一般认为朱熹获得哲学理论建构的胜利,不过也承认陆九渊的说法,相信“太极图”与“无极”的观念是来自道家。从这方面可以看出现代儒学研究的演变:学者无论如何推崇朱熹的哲学,他们不再需要否认朱熹体系中的某些因素的原始起源。

整体而言,朱熹证明自己阅读经典时,比较着重分析,富有学术研究的气息。陆九渊阅读经典的方式偏重字面的意义,比较直接、整体。朱熹甚至抱怨陆九渊“随语生释”,而“引经必书全章,虽烦不厌”。^① 陆九渊能够娴熟引经据典,足以否定所谓他不尊重经典权威,或者不能阅读经典的假设;朱熹指责陆九渊不重视经典和读书,显然影响他的传统印象。

朱熹夸大陆九渊的学术倾向,朱熹的后学也确信不移,他们继

① 《朱文公文集》,卷36,页10上,13下。

承朱熹的说词,继续抨击陆九渊笃信禅宗思想、混乱圣学之道。前面已经提到,吕祖谦的影响力消逝后,朱熹与陆九渊的立场变得更坚定,而且双方的紧张关系蔓延感染学生。两位道学先生在辩论过程中,变得更加不宽容,他们界定的“道学”范围也日益鲜明。朱熹虽然没有对陆九渊进行人身攻击,但指责陆九渊深受禅宗感染,而且读书修身的工夫都很松懈,这已经是十分尖锐的批评。辩论演变成摩擦,并且影响双方学生的关系,朱熹必须负一部分责任。朱熹的学生派别意识比老师更强烈,但他们的基础是朱熹的一些论述,都自认在与混乱大道的学者对抗。朱、陆与双方学生的对立冲突甚至延续到现代,直到最近的一些研究,仍然试图修正这种壁垒分明的态势;有些美国的汉学家也从1980年代开始主张朱、陆间的分歧对立,并没有大多数中国学者相信的那么严格对立。

本书的讨论显示朱、陆的共同点,但更强调他们的分歧。他们的紧张关系促进道学的发展方向,所以不能忽略道学传统发展的这段历史。朱陆的辩论结束后,朱熹旗帜下的门人后学努力宣扬他的学说,并在13世纪使他对道统及道学的解释获得官方的承认。

第四部

第四时期

1 2 0 2 ~ 1 2 7 9 年

庆元党禁在 1202 年正式解除,李心传在当年完成一篇回顾道学的文章《道学兴废》。^①他是第一位记录道学活动的历史学家,道学在 1202 年的状况使他不感乐观。道学经过 20 年的政治争论,已经处于最低潮的阶段,似乎即将完全灭亡。李心传在 1239 年写《道命录》的序文时,却追溯道学如何得到政府的青睐,努力再度兴盛。南宋皇帝在 1241 年颁布敕令,进一步承认道学的地位。这些变化到底从何而来呢?

朝廷的政策逐渐开始转变,到 1202 年时,甚至韩侂胄都发觉道学的禁令太苛刻,很多知识分子因此与政府关系疏远;他为寻求支持与金人开战,恢复朱熹等道学家的名衔,他们在禁锢时期若非被迫退休,就是已经去世。韩侂胄也企图授予因党案遭禁锢的某些领袖政府职位,有几位接受任命,最著名的是浙东功利派的学者陈傅良与叶适。朱熹的女婿(又是他的最重要的弟子)黄干,也接受韩侂胄提供的官职,然而韩侂胄无法吸引道学领袖支持对金开战。道学人士早在高宗时代就以主战而闻名于时,但 13 世纪初期道学家官员对开战的态度却转趋保守,明显反映出吕祖谦和朱熹的自强防守立场的影响。宋朝在战事失利后,被迫在 1207 年处死韩侂胄,并将他的头颅献给金人;道学领袖并没有为以前头号政敌的凄凉下场感到悲哀。新任宰相史弥远(1164~1233 年)继续努力与道学和解,促使朝廷在 1209 年加封朱熹尊号。

李道传(1170~1217 年)在 1211 年上书朝廷,提出道学所关心的要务。他指出皇帝应该采取三个具体的步骤,以提高学者的士气。第一,宣布禁锢道学是错误的决策。第二,太学应该采用朱熹的《论孟集注》、《大学中庸章句或问》为课本。第三,周敦颐、二程、邵雍和张载应该进入孔庙陪祀。李道传认为这些措施可以振

^① 李心传:《建炎以来朝野杂记》(百部丛书集成本),卷 6,页 1 上 - 3 上。

奋士人的精神,人才会因此增加,朝政也得以稳定改善。^① 朝廷内部有人依然敌视道学,所以这个雄心勃勃的计划尚未到成熟实施的阶段,但是朝廷为安抚李道传和其他上书的大臣,在 1212 年决定采用朱熹的《论语》和《孟子》注解为大学课本,朱熹的《中庸》和《大学》注解由于引起一些争议,未获太学采用。政府在宁宗朝期间,下令为张栻、朱熹、吕祖谦、陆九渊、周敦颐、程氏兄弟、张载,甚至张九成等人追加谥号。

宁宗在 1224 年去世,由于他没有子嗣,造成皇位继承的危机。宰相史弥远不选择年长的济王(逝于 1225 年)继承皇位,而让比较年幼的继皇子即位,是为理宗(1225~1264 年在位)。湖州某些人士反应激烈,认为济王的皇位继承权遭人篡夺,所以起事叛变。济王事前并不晓得有人预谋叛乱,叛变事发后也极表反对,但朝廷的密探仍将他牵连在内,他终于被迫自杀。史弥远为重振朝廷的威信,任命道学人士担任高官,但他们竟然要求追加济王封号,史弥远只得又撤除他们的职位。道学虽然遇到这些挫折,但理宗在 1127 年和 1129 年为朱熹追加封号,或许是为应付蒙古人日益增长的威胁,他们在 1227 年消灭西北的西夏。

刘子健先生进一步推测,由于蒙古人的威胁在 13 世纪 30 年代日益增加,政治形势迫使朝廷接受道学成为官方的意识形态。^② 蒙古人在 1234 年消灭金朝政权,势力扩展到南宋的边界;血腥的军事征服不是蒙古人的惟一威胁,他们接受金朝遗老的建议,在华北的统治中心建立孔庙,并开始举办科举考试,所以蒙古人自称继承儒家的治统。宋朝为对抗蒙古人的军事与文化的侵略,力图树立自己的正统地位。史弥远在 1233 年去世,郑清之(1176~1251

① 《道命录》,卷 8,页 6 下-9 上。《宋史纪事本末》,卷 80,页 877-878。

② James Liu(刘子健),*China Turning Inward*, pp. 146-149.

年)接任宰相,他召回两位年长的道学领袖魏了翁(1178~1237年)和真德秀(1178~1235年)入朝。乔行简(1156~1241年)在1234年小心翼翼地要求朝廷加封朱熹和北宋五子特殊的荣衔。1238年蒙古人支持建立太极书院,并在书院里祭祀周敦颐、二程兄弟、张载、杨时和朱熹。我在1988年指出,1190年代初期道学已经在北方颇为发达,但是南宋的士大夫认为,蒙古人在1234年支持被俘的学者赵复(1206~1299年)后,道学才在异族统治下开始发展。^① 蒙古人的措施更加强对南宋政权的意识形态挑战。

宋理宗在1241年1月颁布敕令,全面接受道学为正统的意识形态,并举行特别的仪式,将朱熹、张载和程氏兄弟的画像供奉在孔庙中,尤其肯定朱熹的理论成就,以及他的《四书章句集注》,能够使道昌明于世。理宗说:

朕惟孔子之道,自孟轲后不得其传,至我朝周(敦)颐、张载、程颢、程颐,真见力践,深探圣域,千载绝学,始有指归。中兴以来,又得朱熹,精思明辨,表里浑融,使《中庸》、《大学》、《语》、《孟》之书,本末洞澈,孔子之道,益以大明于世。朕每观五臣论著,启沃良多。其令学宫列诸从祀,以示崇奖之意。^②

道学的主要政敌王安石的牌位被赶出孔庙,太学在几天后受命向传承道统的先圣先贤致敬,吕祖谦和张栻也在1261年进入孔庙陪祀。到1267年时,吕祖谦在孔庙中的牌位在朱熹与北宋三子的下首,侧身东庑的先儒。程颢则在邵雍、司马光、张栻的牌位

^① 毕沅:《续资治通鉴》,卷169,页4614-4615。关于道学在12世纪90年代在中原地区的传播,见田浩:《金代儒教》,页107-140。

^② 《续资治通鉴》,卷170,页4630。又参黄进兴:《优入圣域:权力、信仰与正当性》(台北:允晨文化公司,1994年),页259-264;袁征:《从孔庙制度看宋代儒学的变化》,收入邓广铭、王云海编:《宋史研究论文集》(开封:河南大学出版社,1993年),页490-509。理宗所提的注释就是朱熹的《四书章句集注》(新编诸子集成本;北京:中华书局重印,1983年)。

前,被列在西庑的先儒里;^① 后来朝代又把朱熹地位提升到其他道学人士之上,^② 这些措施都在宣传南宋继承北宋沦陷后的文化正统。

南宋政府承认道学恢复古圣人之道,而且在北宋沦亡以后,将道传布到南方,所以南宋朝廷能够与道统的传承结合,以此为文化宣传的手段。南宋利用文化正统对抗蒙古人在北方修建孔庙以及举办科举考试的政策,蒙古人的行动也显示,他们要使人认为新政权赞助儒家的文化,而且是中国的合法统治者,南宋则企图否定蒙古人具有任何文化的正统地位。

南宋朝廷的权力结构其实没有改变。一些道学人士获得显赫的职位,但没有改变实际政策的权力,所以他们的胜利只是表面的装饰。不过道学的政治地位,以及它与朝廷的关系已历经根本的变化。

李心传在 1239 年为《道命录》写序时,就用政治的角度解释道学地位的提升。他观察道学历史的角度广泛而且实际,强调支持道学的大臣在关键的时刻发挥重要的作用。11 世纪末时,司马光是否在朝攸关道学的兴衰;赵鼎在 1130 年代高宗朝的地位,也影响道学的命运,而赵汝愚是 12 世纪 90 年代的关键人物。这些大臣掌握权力时,道学就欣欣向荣,他们一旦被剥夺权力,“道学其为厄已甚矣”。^③ 但是对专门研究朱熹哲学的现代学者,转变政策的功劳都归于朱熹的门人与后学,我们在下一章就要讨论朱子的门人。

① 《宋史》,卷 105,页 2554-2555。

② 参黄进兴:《优入圣域》。

③ 《道命录》,序,页 2 上。

第十章 朱熹门人与其他道学家

若要评估朱熹的学生如何促使政府解除对道学的禁令,必须考察他们的人数、活动、思想以及当时的思想潮流。陆游(1125—1210年)所写的一篇祭文提到朱熹约有一千名学生,而根据现代的统计,接受过朱熹指导的有467位有名可查。^① 12世纪结束时,道学内外没有人像朱熹拥有这么多学生。数以千计的民众前往聆听陆九渊的教训,但他们大多不是知识分子,不能传播陆九渊学派的思想。《宋元学案》列出陆九渊在抚州槐堂的65名学生的名字,而且史传记载还可以查出另外17名学生,^② 人数不及朱熹的学生。

朱熹学生的地理分布也很重要。378名学生的来历可以考查,其中福建人占43%,浙江21%,江西21%,其余的15%来自其他地区。^③ 其他的统计数字也大致相当:《宋元学案》里朱熹的学

① 陈荣捷:《朱子门人》,页1—27,及其《朱子新探索》,页454—455。又见田中谦二:“朱门弟子师事年考”,《东方学报》,上篇在第44期(1973年2月),页147—218;下篇在第48期(1975年12月),页261—357。

② 《宋元学案》,卷77;徐纪芳:《陆象山弟子研究》,页33。

③ 我根据陈荣捷先生的资料计算百分比。见陈荣捷:《朱子门人》,页1—27,及其《朱子新探索》,页454—455。

生有 51% 来自福建,而《朱子语类》记录的学生有 32% 是福建人。^①福建学生的人数如此众多,使朱熹的学术在当地有无法消灭的坚实基础。朱熹主要学术对手的家乡在浙江与江西,但朱熹的门人在上述地区也有相当可观的支持者。浙江、福建及江西都是南宋时代的学术、经济重心,拥有最多的书院,对朱熹学说的传播与吸收新的道学成员都很重要。朱熹也吸引一些偏远地区的学生,所以他的门人广布各地,但集中在经济、文化的核心地区。朱熹的学生约有 28% 曾经在政府担任官职,政治成就出众的弟子虽然很少,但是 131 名士大夫在文官体系内的确很有分量。

朱熹曾经安排学生继承他在派内的权威。他非常赏识陆九渊的前任学生曹建,而曹建也几乎已经准备就绪传承道统,但却不幸以英年早逝,所以朱熹以后的希望寄托在黄干的身上。黄干是最早追随朱熹的学生之一,对朱熹极其尊敬,并且全心奉献师门的学术。张栻去世时,朱熹写信给黄干,感叹:“吾道益孤”,所以像黄干一样的杰出人士必须承担更重的责任。^②朱熹把女儿嫁给黄干,黄干则帮助他收集资料,出版部分的著作。朱熹的竹林精舍在 1194 年修建完成时,显然已经选择黄干担任继承人,因为他勉励黄干说:“它时便可请直卿代即讲席。”^③朱熹将要去世前,写信给黄干说:“吾道之托在此者,吾无憾也。”^④《宋史》甚至记载朱熹将

① Mao Huaixin(冒怀辛),“The Establishment of the School of Chu Hsi and Its Propagation in Fukien,” in Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989), p. 508.

② 《朱文公先生文集·续集》,卷 1,页 1 上。关于黄干,参看,王德毅:《黄干的学术与政事》,《汉学研究》,第 9 卷第 2 期(1991 年),页 105-120。

③ 《宋史》,卷 430,页 12778。

④ 《朱文公文集》,卷 29,页 22 下。

一套儒服传给黄干,作法就像禅宗大师传递衣钵。^①朱熹的著作都没有提到这件事,他反对佛教,所以这明显模仿佛教传衣钵的行为似乎不大可能。然而,朱熹对自己的地位十分有信心,自信能够将“吾道”托付给弟子;换句话说,朱熹暗示自己在道统传承中的地位,而且拥有选定道统继承人的权威。朱熹去世后,黄干以父丧之礼对待老师,并且为朱熹守孝三年。

黄干后来返朝任官,虽然当时韩侂胄掌握政权。黄干的见解观点一直维持独立,而且与愿意倾听的任何文武官员交换分享意见。他一直批评中央政府的政策,所以无法留在首都任官,只能转赴各地任职。他在预防饥荒以及金人侵略方面的政绩十分卓越,是浙江、荆湖各地州县里声望很高的官员。不论在何处做官,他都努力弘扬朱熹的教育主张,而且在汉阳建祠祭奉周敦颐、二程与朱熹,又在南康的白鹿洞书院讲学。黄干致仕返回福建后,各地学者登门请教,有些甚至来自南宋版图的中西部地区,所以他不断转赴各地任职,其实是团结与扩充朱熹学说的信徒;例如,他在《周舜弼墓志铭》赞扬同学周谟(1141~1202年)参与“吾党”每三个月在他江西家乡的聚会。^②

黄干坚定支持朱熹的学说,尤其追随朱熹的“人心”与“道心”的区别、道的体用交互关系、修心与格物的平衡、教育、家礼与道统传承方面的观点。他接受李心传的帮助,编辑《周易本义》与第一部《朱子语录》,并撰写《朱子行状》,成为日后朱熹传记的主要资料。

黄干在《朱子行状》的结语,把朱熹描述为道学传统的高峰:

道之正统,待人而后传。自周以来,任传道之责,得统之

① 《宋史》,卷430,页12778。又见陈荣捷:《朱子新探索》,页436-439。

② 黄干:《勉斋集》,卷38,页20下-21上。

正者不过数人。而能使斯道章章较著者，一二人而止耳。由孔子而后，曾子、子思继其微，至孟子而始著。由孟子而后，周、程、张子继其绝，至[朱]先生而始著。^①

黄干将朱熹与孟子相提并论，给予朱熹在道统里扮演的角色，甚至比北宋四子还高。他在《圣贤道统传授总叙说》中解释朱熹《中庸章句序》提到的道统观念，叙述“太极”如何衍生万物，提出“此道原之出于天者”的说法，^② 并且从舜区分“人心”与“道心”的十六字传心诀开始，历数上古圣人与宋代周子、二程、朱熹的主要贡献；所以黄干认为朱熹的学说与经典注疏使道统传承达到巅峰，朱熹的学说使道“始著”，贡献超过周敦颐、二程。黄干在此叙述的道统传承，直接从周敦颐跳到二程、朱熹，将张载置于一旁，而孟子与周、二程间，以及二程与朱熹间的道统传承中断，黄干并没有特别注意。

黄干比较关心如何将传统的延续建立成为一支学派，所以他着重保存既有的思想发展；他宣称：

圣贤相传，垂世立教，灿然明白，若天之垂象，昭昭然而不可易也。虽其详略之不同，愈讲而愈明也。学者之所当遵承而固守也，违乎是则差也。^③

黄干的方法学术味道比较浓厚，强调系统化既有的学说，努力在他认为充满敌意的环境中建立正统。黄干企图全面完整保存朱熹的学说，但在系统重整师门学说，决定何者是最基本的教训时，也稍

① 黄干：《朱子行状》，李滉（退溪，1501～1570年）辑注（日本东京及大阪，1804年本；台北：中文出版社重印，1972年），页65下。又见其《勉斋集》，卷36，页48上下。四库全书本没有“曾子、子思继其微，至孟子而始著”的话。

② 《勉斋集》，卷3，页17上下。

③ 《勉斋集》，卷3，页19下。

微修改学说的分量比重。黄干不流连区别朱熹思辨哲学的各种层次,而强调内在自我的工夫修养,也可以说他扩展补充朱熹的修心观点,继续回应陆九渊门人的挑战。

黄干团结朱熹的后学居功厥伟,所以甚受朱熹其他弟子的敬重。他来自朱熹的家乡福建,又有担任官职的地位与人际关系,具有优越的条件,在朱熹去世后能团结学侣,度过非常重要的21年;然而,其他学生的贡献也不容抹灭。

另外尤其值得一提的朱熹学生是陈淳。朱熹1190年在闽南担任漳州知事时,陈淳与他初次见面。他在1180年得到别人赠送的《近思录》一部,从此开始研究朱熹的作品,所以他很高兴能有机会见面见朱熹。陈淳写信向朱熹自我介绍,赞扬当代惟有朱熹可以延续道统,继承二程:“故孔、孟、周、程之道,至〔朱〕先生而益明,所谓主盟斯世,独惟先生一人而已。”^①朱熹接收陈淳为弟子后,鼓励他着重根本的原则道理,不要只是一味读书:

凡看道理,须要穷个根源来处。如为人父,如何便止于慈?为人子,如何便止于孝?为人君,为人臣,如何便止于仁,止于敬?如论孝,须穷个孝根原来处;论慈,须穷个慈根原来处。仁敬亦然。凡道理皆从根原来处来穷究,方见得确定,不可只道我操修践履便了。^②

他们常常谈论万物根源的天理直到深夜,根据陈淳的说法,朱熹说他从未与别人讨论过这个问题;换句话说,陈淳觉得朱熹将一种特别的道只传授给自己,而朱熹显然也认为找到在闽南传道的人;他写信给陈淳的岳父说:“喜为吾道得此人也。”^③

① 陈淳:《北溪字义》(北京:中华书局,新校标点本),页74,《论朱子》。

② 《朱子语类》(正中书局本),卷117,页4488;(中华书局本),卷117,页2815。

③ 《朱文公文集》,卷57,页2下。

陈淳听从朱熹的指导,专心研究万物以及人伦的天理根源。陈淳 1190 年代常常送文章给朱熹,而朱熹往往肯定他的见解,并不时提出建议。朱熹在 1191 年离开漳州后,直到陈淳在 1199 年底登门拜访,两人才再度见面。朱熹当时的身体状况已经不佳,但仍专心与陈淳谈论学问。朱熹认为陈淳已经能够追究根源的问题,充分掌握了解天理,所以提醒他要注意日常生活的实践,并且在钱行时进一步说:“安卿更须出来行一遭,村里坐,不觉坏了。”^①鼓励他到处走动,不要一味留在偏远的山村,要肩负更多领导的责任。陈淳两次拜访的时间,总共只有七个多月,但记录了朱熹六百多条谈话内容,比其他学生的记录都多,而且记录不但详细,品质也非常好。

陈淳传承朱熹学说的最重要著作是《北溪字义》,以近 230 个条文系统解释朱熹哲学的 25 个关键观念字汇。前半部分处理日常生活的实践与工夫修养的问题,并且讨论“命”、“性”、“心”及“诚”等观念;后半部比较侧重哲学的观念,讨论“理”、“太极”与佛教的问题,所以次序大体遵循朱熹在 1199 年对他的告诫:先注意日常生活中的实践,然后进入哲学义理的抽象层次。朱熹在 1190 年建议陈淳寻求根源,也继续影响他在书中不断提到“天理”与“天命”。书中最长的篇幅是讨论朱熹很少触及的鬼神问题,而且删除朱熹对气的一些重要讨论。陈淳形容“无极”时,常使用道家的“浑沦”一词,而朱熹极少用这字眼。陈淳的观点其实从来没有与老师冲突,《北溪字义》素来被视为忠于朱熹的原意,尤其对“心”的解释

① 《朱子语类》(正中书局本),卷 117,页 4520;(中华书局本),卷 117,页 2832。

非常成功,将朱熹的诸多论述系统整理,厘清它们的意义。^①陈淳对朱熹的主要观念的解释可靠而且系统井然,成为阅读朱熹著作的入门书。

陈淳没有脱离朱熹的思想体系,但他的观点也有细微的不同,更强调“理”与“气”不可截然对立,因为“太极”若截然先于阴阳五行,就无异于将“理”与“气”判为二物,所以陈淳似乎不全然满意朱熹对“无极而太极”的解释。此外,他同意朱熹的“知行并进”的学说,但否定“知先行后”的观念。^②他与朱熹最重要的差别是对心体的看法,陈淳似乎没有严格划分“心”与“理”的界限,他在《心体用说》说:

天道无外,此心之理亦无外;天道无限量,此心之理亦无限量;天道无一物之不体而万物无一之非天,此心之理亦无一物之不体而万物无一之非吾心。天下岂有性外之物而不统于吾心是理之中也哉?^③

陈淳批评陆九渊的学术,但我们也可说他将朱熹的学术重点转到心学。

陈淳在 1216 年进京赴考,许多朱熹的信徒前来拜访。他虽然再次落第,仍有不少人要求他指导朱熹的学说,其中以 1217 年在严陵的例子最重要且有名。他从京城返回家乡,中途道经浙江严陵,当地知府和文士邀请他在官学演讲,陈淳停留下来发表四次讲演,强调道学的实际效用,以及朱熹学说的重要意义。

① Wing-tsit Chan(陈荣捷), trans., *Neo-Confucian Terms Explained (The Pei-hsi Tzu-i)*, by Ch'en Ch'un, 1159~1223, (New York: Columbia University Press, 1986), pp. 12-22.

② 参蒙培元:《理学的演变——从朱熹到王夫之戴震》(台北:文津出版社,1990年),页114-132。

③ 陈淳:《北溪大全集》(四库全书本),卷11,页3上下。

第二次讲演的题目是《师友渊源》，极其明确提出道统传承的说法。他不但重申道统，也沿袭朱熹的说法，认为周敦颐直接经由天体验道，并且强调周敦颐经二程到朱熹的道统传承。他赞扬朱熹扮演的角色：“有朱文公，又即其微言遗旨，益精明而莹白之，上以达群圣之心，下以统百家而会于一。”^① 所以陈淳越过张载，直接提升朱熹的地位。朱熹的分析与综合十分重要，若不入门学习他的学说，不可能成为圣人。陈淳批评认为朱熹的学术不是求道途径的学者，总结说：“学者学圣人而考论师友渊源，必当以是为迷涂〔途〕之指南，庶乎有所取正而不差矣。苟或舍是而他求，则茫无定准，终不可得其门而入。既不由是门而入，而曰吾能真有得乎圣人心传之正，万无是理也。”^② 朱熹相信传承的是道，不是禅宗所讲的“传心”。陈淳这段话以及上面两条引文中所加进一句话（来自朱熹的文集），显然在抨击陈亮的功利思想与陆九渊在浙江的门徒，希望他们“不再扰乱吾道”。^③ 他另外写作两篇补充的文章，更加强攻击佛教与科举的学问。前面已经提过，吕祖谦的实用之学被夸大讽刺，成为准备科举考试的学问，而陈淳的确曾在别处批评吕祖谦太强调文学，^④ 朱熹则把禅宗的一元论心性观归结为陆九渊的谬误。

陆九渊的学术遗绪在严州几乎无所不在，使陈淳相当震惊。陆学的信徒在严州已经约有 45 年的基础，詹阜民在 1179 年和 1185 年追随陆九渊学习静坐与恢复本心的方法，后来又接受某些陆门弟子提倡的更为激进的开悟方法，并将这些学说传回严州。

① 《北溪大全集》，卷 15，页 3 下；也在其《北溪字义》，页 77。

② 《北溪大全集》，卷 15，页 4 上；这段话与其《北溪字义》，页 77 之语稍微不同。

③ 《北溪大全集》，卷 15，页 4 上。

④ 《宋元学案》，卷 51，页 1678。

根据陈淳的说法,他在 1217 年逗留严州两个月以前,掌握当地思想风气的陆门弟子思想极端,甚至到忽略读书研究的地步,都变成佛教的信徒。陆门弟子宣称陆九渊从孟子直接继承道,或许更使陈淳大为震惊。这个说法虽然比陆九渊更公开忽略北宋的道学家,但是以陆九渊的言论为基础,因为他认同孟子,而且向朱熹的权威挑战。陈淳显然发觉严州的学者笃信陆学,不听信自己宣扬的见解,不过他仍然使一位学者改变信仰:郑闻(生于 1192 年)接到陈淳的长信及私下的请求的影响,终于改变立场。陈淳公开敌视陆学,大概源于他在严州的经历。^①

《北溪字义》没有提到陆九渊,若因此说陈淳在写作时已经忘记陆门弟子的挑战,未免有些夸大。陈淳处理“心”、“无极”问题时,列举朱熹用以反驳陆九渊的论证。他对权宜之计的评论也可以视为对陈亮功利思想的回应。“气”是很重要的哲学观念,但《北溪字义》没有提到这个观念,或许因为它不是朱熹学派与主要对手辩论竞争时的中心议题。陈淳若是留在闽南,继续留在相当孤立的处境,可以正面传播朱熹的学说,就不会觉得必须公开攻击陆九渊与陈亮的学术,然而他在浙江与陆门学者正面冲突,反应太过强烈,使大多数后来的学者认为他一生都有鲜明的宗派色彩。

真德秀是朱学最杰出的下一代领袖,不过他早年的教育却使他走不同的道路。他在幼年时代思想就很早熟,由父亲负责他的早年教育,直到他 14 岁时父亲去世为止。邻近的士大夫杨圭让这位失去父亲的青年与自己的孩子一起学习,后来又把女儿嫁给他。杨圭通过进士考试,但生平其他事情一概不详,或许是比较传统的儒生,与道学没有渊源。真德秀接受杨圭的指导,在 1199 年他 22 岁时考上进士,当年度的考生都必须立誓宣称与被禁锢的道学没

^① Chan Wing-tsit (陈荣捷): *Neo - Confucian Terms Explained*, pp. 24-31.

有关系。真德秀继续研究学问,在1205年获得博学宏词科的殊荣,证明他的学识广博,文采非凡。

真德秀已经是颇有成就的士大夫,但他在1205年遇到朱熹的学生詹体仁(1143~1206年),深受詹体仁的启发,因此改变学术方向。詹体仁在次年去世,但显然已经足以唤起真德秀继续阅读朱熹著作的兴趣。到1219年,他对朱熹学术的研究已经非常著名,所以黄干写信给同事,谈到真德秀和陈宓(1171~1230年)说:“此二公者异日所就,又当卓然其护法大神也。〔朱〕先师没今赖有此耳。可喜,可喜!”^①黄干曾经直接写给真德秀,表示佩服他的政治成就,而且能够代表朱子学派。^②

诚如黄干所云,真德秀的政治声望是朱熹学派的重要资源。真德秀仕途的第一阶段(1202~1214年)以担任福建知事判官开始,但在1205年荣登博学宏词科后,立刻被征召到太学任职,随后在京城各部担任职位。1213年宁宗皇帝任命他担任出使金朝的特使,但蒙古人当时正包围金朝的首都,所以真德秀未能完成使命。他看到金朝的困境后,回国向皇帝报告蒙古人会打败金人。蒙古人在1214年攻占金朝的国都,但要等到1234年才完全灭掉金朝,所以真德秀的判断使他独得高瞻远瞩的名声,他这篇奏折在当时广为流传,因此激怒宰相史弥远。真德秀为避免直接在史弥远的手下任职,所以在仕途的第二个阶段(1215~1224年)大多担任地方官。他不论是在江东赈济灾荒,平定泉州的盗匪,或是建立潭州的义仓,办事效率都很高,使他的声望更节节高升。他在1225年应召入京就职,但随即因为要求朝廷加封已故的济王,与一批大臣同时被革职。在被迫退出官场的七年时光里,他一直潜心学术研究,终于在1233年又出知泉州,次年转任福州,政绩再次

① 《勉斋集》,卷5,页23上下,致李燾(1190年进士)信。

② 《勉斋集》,卷15,页11上-12下。

备受赞扬。真德秀的仕途进入第三阶段(1234~1235年)时,曾经受到理宗皇帝亲自召见,并留在京城担任要职,但是他的健康情况迅速恶化,不久就在1235年去世,享年58岁。他前后在京城任官15年,担任地方官12年。由于史弥远专权,真德秀在朝的成就不高,所以他与多数朱熹门人一样,宁愿在地方任职,可以比较自由造福百姓。^①

一些同时代的学者赞扬真德秀拯救了道学的文化。《宋史》以早期颂扬他的文章为基础,引用孔子形容自己使命的“斯文”(《论语·子罕》),强调真德秀的贡献:

然自[韩]侂胄立伪学之名以锢善类,凡近世大儒之书,皆显禁以绝之。德秀晚出,独慨然以斯文自任,讲习而服行之。

党禁既开,而正学遂明于天下后世,多其力也。^②

狄培瑞先生根据《宋史》的说法总结:“魏了翁与真德秀使朝廷解除禁锢朱熹学术的命令。”^③ 在讨论这项结论前,需要再谈一下真德秀与当时的思想环境。

且不论第四部分提到的政治因素,这里要检讨真德秀对政府解除道学禁令的影响。过去几十年,一直有士大夫要求政府解除禁令,但真德秀与魏了翁比其他人更受注目。真德秀与魏了翁的贡献或许最大,他们的活动使朱熹的学术更受学者文人欢迎。真德秀在各地州府任官时,树立教育、风俗与生活的榜样,帮助传播

① 《宋史》,卷437,页12957-12965; Chu Ron - Guey(朱荣贵), "Chen Te - hsiu and the 'Classic of Governance': The Coming of Age of Neo - Confucian Statecraft," (Ph. D. dissertation, Columbia University, 1988), pp. 35 - 102.

② 《宋史》,卷437,页12964。

③ Wm. Theodore de Bary(狄培瑞), *The Message of the Mind in Neo - Confucianism*. (New York: Columbia University Press, 1989), p. 45, See also pp. 87 - 89. 也参见,蔡方鹿:《魏了翁评传》(成都:巴蜀书社,1993年),页157 - 162。

道学的价值观,而且在地方建立祠堂祭祀朱熹等人,加强书院的传统,并且扩充朱熹的社会改革计划,照顾没有土地的家族。

真德秀的另一项贡献是写作许多讨论政治管理的著作。《政经》强调如何改进地方行政,讨论地方官的行事作为,并且如何处理税收和诉讼等事务。他在第一部分引用 50 段经典,当做行政管理的基本原则;随后以 22 条历史材料说明地方官的榜样,大多数是谈汉代的循吏。第三部分补充说明地方官常遇到的六个问题,并且以自己的经验为基础,建议处理的方法。最后的部分收进他如何解决地方问题的公告和指示,其中最有新意的是义仓:他扩展社仓的制度,将福利扩充到没有土地的农民,而且解除朱熹规定的地方官监督的义务。^①真德秀能够兼顾道德与实际的关怀,很有效率地综合道学的经世方法,扩大朱熹在地方社群建立制度的计划。但是真德秀运用历史知识实施统治管理,又承认必须使用法律与刑罚,多少反映类似浙东功利派的观点。

真德秀的名著《大学衍义》也反映经世的综合思想。序文将朱熹讨论《大学》的作品与为皇帝解说的《大学》讲词相提并论。^②真德秀在书中解释《大学》,并且详细罗列皇帝应该阅读的典籍,应该如何注意工夫修养。在工夫修养方面,他强调“敬”以及克制私欲。书中并未讨论重大的哲学问题,或者治国、平天下的具体政策,但真德秀相信君主若能修身、齐家,就能够轻易解决制度的问题;他

① 真德秀:《政经》(四库全书本),特别是页 53 下,又见 Chu Ron - Guey(朱荣贵),“Chen Te - hsiu and the ‘Classic of Governance,’” pp. 163 - 208.

② 真德秀:《西山文集》(四库全书本),卷 3,页 16 上。又参见其《大学衍义》(四库全书本);邹永贤:《朱子学派治国纲领试探——兼析真德秀〈大学衍义〉》,收入其:《朱子学研究》(厦门:厦门大学出版社,1989 年),页 158 - 200;朱鸿林:《理学型的经世之学——真德秀大学衍义之用意及其著作背景》,《食货月刊》,第 15 卷第 3、4 期(1985 年 9 月),页 108 - 119。

的重点始终是孟子所讲究的君主的用心。真德秀与陈亮、吕祖谦都将汉唐君主视为后世君主的榜样,但他没有强调这些思想家。

真德秀并且在1234年将《心经》呈献给理宗皇帝。他仍大体追随朱熹,首先讨论帝舜著名的强调“道心”及“允执厥中”的传心要诀,随即引用许多资料,阐述道学一贯的“主敬”与重视道德责任的论点。真德秀以孟子为主要依据,也引用周敦颐、二程与朱熹为权威。他将“人心惟危”与孟子性善论并列,颇有几分反讽的意味;他从未放弃孟子主张的性善理想,但比其他道学家更强调克除私欲。^①狄培瑞先生认为真德秀表现出“严谨”与其苦行精神的行为,确实比二程与朱熹的学说更为简朴,也更难以达成理想。^②

真德秀的《政经》提供很生动的例子,他表扬泉州百姓自毁肢体以尽孝的行为。进士吕洙的女儿割股疗亲,真德秀为她树立牌坊、写作文章称赞这种牺牲奉献的精神,又设宴款待割股疗亲的男子。^③ 这些事例让人想起张栻的学生提出的疑问:割股疗亲等极端的行爲是否能够教导人从孝顺中体认仁?真德秀的极端苦行精神无疑非比寻常,但清代福建地方以儒家道德的名义,实行类似的极端行为,或许真德秀奠定了部分的基础。

真德秀与黄干、陈淳一样,将朱熹学术的重心从思辨哲学转移到自我修养与文化价值的层次。真德秀与陈淳都主张“理气不二”,往心学的方向进一步发展。真德秀也比较强调“体用一致”,将心的本体视为性或理;仁说的观念则更接近张栻的立场,企图论证“天人合一”,并且振兴五伦、克去私欲。^④ 此外,真德秀特别强

① 真德秀:《心经》(四库全书本),页1上-23下。

② 见 Wm. Theodore de Bary(狄培瑞), *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind - and - Heart*, pp. 81 - 82.

③ 《政经》,页41上。

④ 参蒙培元:《理学的演变》,页132-151。

调敬、天命的内在之性以及格物的学说,然而,在大半的领域内,他仍然忠实追随朱熹的学说。

真德秀强调朱熹道统学说的一个特殊面向,黄干则并未特别注意这点。黄干从学术的角度解释道统,界定朱熹学派的范围及学说;真德秀则更注重朱熹描述周敦颐体会道时的“先知式”语气。道湮灭千年之后,无人能教导周敦颐如何得道,所以他直接承受天的启发,“独得不传之妙”。^①天与受启发的人构成创造性的关系,而这种关系适用于周敦颐、二程与朱熹;他与陈淳都以朱熹取代张载的地位。1227年四子的纪念堂在南雄州学落成时,真德秀写文章进一步雄辩说:“岂人所能为也哉,天也。然四先生之学,岂若世之立奇见、尚新说,求出乎前人所未及耶。凡亦因乎天而已。”^②

真德秀的“先知式”的天启观点,比黄干界定学派思想的学术目的,较有开放容纳道的传统的潜能,例如,他赞扬吕祖谦的程度虽然没有到达崇奉朱熹的地步,但仍然为吕祖谦的纪念祠堂写作落成题献词,赞扬他在婺州“讲道”。^③

真德秀并不敌视陆九渊的学术,也与许多朱熹的弟子门人不同。他强调心的问题,或许曾经受陆九渊著作的启发;而魏了翁也“将朱学与陆学结合”。^④真德秀没有明确提出综合朱、陆修心学说的方法,但他的学生企图达成这目标。汤氏兄弟与他们的侄子汤汉(1244年进士)来自安仁(今安徽南部),与陆九渊江西的根据地距离不远。真德秀并未劝阻他们的努力,而与他们讨论朱陆异同的问题。汤巾在三兄弟中排行第二,曾经襄助南康白鹿洞书院的重建计划。朱熹曾经主持重建这座书院,而且将陆九渊在1180

① 《西山文集》,卷24,页1下。

② 《西山文集》,卷26,页9上。

③ 《西山文集》,卷25,页30下-32上。

④ 蔡方鹿:《魏了翁评传》,页163。

年发表的“义利之辨”讲词刻在书院的石碑。汤巾与道一书院的创始人程绍开(1212~1280年)是朋友,而吴澄(1249~1333年)日后在此热心致力调和朱、陆的教育方法。^①江西的朱、陆门人显然没有浙江的朱、陆后学那么对立不和。陆九渊在江西的学生鲜有知识分子,都未将陆九渊的思想做重大发展。^②

陆九渊学术比较有创造力的中心是浙江东北部的明州。朱熹与吕祖谦对所谓“明州四先生”都有很重大的影响,但舒璘、沈焕(1139~1191年)、袁燮和杨简最后比较倾向陆九渊。这四位学者以杨简最为知名,^③他的著作虽然大部分已经散失,但仍然比陆九渊其他学生有更多作品留传于世,所以不必太依赖充满敌意的材料研究他的思想,条件比陆九渊其他学生的情况优越。

杨简是陆九渊最早的学生之一。陆九渊在1172年路过浙江富阳县时,曾经发表一场演讲,杨简当时是富阳的主簿。他问陆九渊何谓本心?陆九渊引用杨简刚处理的案子说明:能够明辨官司两造的是非曲折,是由于本心的作用,不是来自法律条文。杨简立即了解判案时体验的心思清明的境界,并进一步询问是否还有其他应该注意的事,陆九渊大声喝道:“更何有也?”^④杨简不再继续追问,回来整夜静坐沉思,第二天已经很有体悟,而向陆九渊拜倒,

① 《宋元学案》,卷84,页2839-2844,卷92,页3033-3062。Chu Ron-Guey(朱荣贵),“Chen Te-hsiu and the ‘Classic of Governance’”, pp. 20-25。

② 《宋元学案》,卷77,页2565-2614。邱汉生:《宋明理学史》,上册,页580~587。

③ 《宋元学案》,卷74,75,76;徐纪芳:《陆象山弟子研究》,页54-61,113-173。关于杨简,又见《宋史》,卷407,页12289-12292。

④ 钱时:“宝谟阁学士正奉大夫慈湖先生行状”,见杨简:《慈湖遗书》(四库全书本)之附录3上。又参《慈湖遗书》,卷5,页11上下,《象山先生行状》,及卷4,页4上-6上,《陆象山先生辞》。

正式成为陆门弟子。根据杨简的记载,他尤其感激陆九渊第二个回答,若没有得到这回答,恢复本心会变得很复杂。

杨简在政府各部门任职45年,他的开悟、心的澄静,以及经世致用的思想变得十分知名。朱熹在1180年代初期推崇杨简既能修身,又能治国,担任地方官时,致力于造福百姓与推动文化。1195年朝廷开始迫害道学。赵汝愚被解除宰相的职位,杨简与一些大臣上奏抗议,因此被迫致仕,而且被列入庆元党案禁锢的名单。有些道学人士在1202年道学的禁令解除后,应韩侂胄的邀请,重返政府任职;但杨简到韩侂胄遭撤职后才复出。新宰相史弥远的一些亲友是杨简的学生或赞助人,他在京城的史馆、工部历任要职,中间并且出任浙江的温州知府。皇帝未能听从他的建议,接受1214年来自金朝统治区的北方饥民,他因此辞职退出仕途。^①

杨简最后在明州的慈湖书院任教12年,以86岁高龄去世,生前指导过许多学生。《宋元学案》列举六十几位亲传的弟子,下几代门人更是众多。他的书院比陆九渊任教的地方容易到达,并且更专心向年轻的文人学者传授哲学思想。杨简兼重公共行政、教育、经典的注解与史学,与没有传统学术训练及治理知识的主观论哲学家非常不同。

杨简教导学生体认内在于本心的真理,认为本心就是人心、道心、仁、道,否定区别人心、道心的学说,视“真吾”为万物一体的境界。《杨氏易传》宣称《易经》的卦爻与变化的历程都是指内在自我的转化,例如《己易》首段说:“易者,己也,非有他也。己易为书,不以易为己,不可也。以易为天地之变化,不以易为己之变化,不可

① 关于宋朝对难民的限制,参见,黄宽重:《略论南宋时代的归正人》,《南宋史研究集》(台北,新文丰出版公司,1985年),页198-200。

也。天地我之天地变化。我之变化，非他物也。”^①程颐认为《易经》是谈论“理”的学说，邵雍与周敦颐强调象数，杨简则认为它在讨论心的问题。他在《周易解·序》中说：“天地之道，其为物不贰，八卦者易道之变也，而六十四卦者又变化中之变化也。物有大小，道无大小，德有优劣，道无优劣。其心通者，洞见天地人物尽在吾性量之中，而天地人物之变化皆吾性之变化，尚何本末、精粗、大小之间。”^②陆九渊要融入协调“理”的哲学与抽象的“太极”观念，杨简的学说直接注重人心，所以更彻底注重心的观念。他没有追随陆九渊区别自我和外物，而对自我与万物合一有更整体的看法。人虽然都有“道心”，但容易受偏见、固执与私利影响，其他儒家学者希望以博闻与自我修养达到清心的境界，杨简却认为两种方法都是障碍，因为它们误导人脱离直接简易体认道心就是人心的正途：“人心本善，本正，人心即道，故曰道心。”^③他建议摆脱偏见，并且以直观的方法体验真心，所以许多当时与后世的学者认为这教法很像禅宗，不过一些学者也为他辩护。^④

杨简的佛教倾向使他与叶适疏远。从1180年代初期开始，浙江地区的吕祖谦信徒就与陆九渊的门人学生关系很紧张，但仍然能够保持联系。颇值得一提的是，1188年朱熹在朝遭受贬斥时，叶适是道学最有力的拥护者。12世纪末反道学的禁令雷厉风行时，叶适与杨简都是遭禁锢的主要目标。杨简将陆九渊的心学发

① 《慈湖遗书》，卷7，页1上。又参见《宋元学案》，卷74，页2459-2480。邱汉生：《宋明理学史》，上册，页587-598。

② 《慈湖遗书》，卷1，页1下-2上。

③ 杨简：《慈湖诗传》（四库全书本），卷6，页14下，《将仲子》。

④ 岛田虔次：《杨慈湖》，《东洋史研究》，第24卷第4号（1966年3月），页123-141。冯友兰：《中国哲学史》（上海：商务印书馆，1934年；台北重印：大学丛书，约1960年代），页934-937。Carsun Chang（张君勱），*The Development of Neo-Confucian Thought* vol. 1, pp. 336-341.

展到更整体、更激进的地步,显然使叶适相信道学有步入主观主义倾向的危险。杨简在1211年左右到温州任职,使叶适必须更直接面对杨简的学术。因为他在1208年被迫致仕后,一直住在温州。叶适退休前不久,曾经编辑陈亮的文集,阅读陈亮的文章以及陈亮对朱熹的质疑挑战,或许使他对朱熹所界定的道学传统更感挫折;不论如何,他曾经是道学在朝廷的主要支持者,却在晚年尖锐批评许多道学家用形而上学及抽象的方法追求道的研究途径。叶适为反驳历代圣贤都对道提出新颖的洞见,尖锐地指出孔子不过传下《六经》而已,所以真正的儒家学者应该只要致力保存经典确立的传统。道学家称赞古代的圣人与近来的道学前辈对传统贡献良多,但叶适却严厉指责他们的革新观念。^①

叶适与道学分道扬镳,造成的主要结果是使13世纪道学的范围变得更狭窄。浙东的功利学派(初期以陈亮为代表,后来以叶适为代表)与道学各自独立发展。颇为讽刺的是,杨简的哲学成为朱熹部分门人将他逐出道学范围的借口,朱熹指责陆九渊习禅,朱熹的门人更容易将杨简描绘成禅宗的信徒。杨简极力提倡人心、道心、吾己与万物都是相同的观念后,他的学生还能增加什么学说呢?明州慈湖书院的学生保持杨简的学术直到元朝,然而即使在明州,学术的长期潮流还是倾向与朱熹的方法论综合。杨简纵然大名鼎鼎,也抵挡不住明州的思想学术在13世纪继续朝多样化与综合的方向发展,黄震(1213~1280年)与王应麟(1223~1296年)的著作尤

① 叶适:《习学记言》(四库全书本),卷49,页14下-23上;又见《叶适集》,卷2,页11;卷9,页147;卷10,页162;卷12,页220;卷15,页273,《别集》,卷3,页676-678;周梦江:《叶适与永嘉学派》(杭州:浙江古籍出版社,1992年);周梦江:《叶适经济思想与商品经济》,收入邓广铭、漆侠编:《宋史研究论文集》(石家庄:河北教育出版社,1987年),页477-492;Winston Wan Lo(罗文),*The Life and Thought of Yeh Shih*, (Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 1974), pp. 153-176.

其表现明显,因为他们汲取 12 世纪道学主要流派的思想。

以思想领袖而言,思想活动的中心在 1230 年代前又重回浙江。^① 浙江文士的数目一直最多,但吕祖谦在 1181 年去世后,思想中心转到朱熹所在的福建地区,而且一直延续到黄干与真德秀担任领袖的时代;福建领袖群伦半世纪的时间里,浙东地区的明州、温州与婺州也一直维持重要的地位。

在 1230 年代以后,将朱熹的学术延续到元代,要数婺州四先生的贡献最大;接下来的“金华四先生”将朱熹的学术从南宋末年延续到元代的中期,他们是何基(1188~1268 年)、王柏(1197~1274 年)、金履祥(1232~1303 年)、许谦(1270~1337 年)。何基年轻时追随黄干,与朱熹学派的渊源最为直接,并且将朱熹学术传授给其他的金华先生。金华四先生赞扬黄干是朱熹道统的主要继承人,其他的学生如陈淳等人,则属于朱熹道统的旁支。他们刻意突显自己与黄干的直接师承关系,树立金华学派最正统的继承人的形象,后来的学者也大致接受他们的说法。金华学者追随黄干,不继承陈淳,所以他们注重朱熹的《四书章句集注》,而不是《近思录》。他们教导人要根据朱熹的注释精通熟读《四书》,然后才阅读北宋五子的著作,尤其是周敦颐比较深奥的作品,所以朱熹逐渐控制他们对道学传统的看法。

金华四先生没有盲目追随朱熹,例如,朱熹认为《大学》古本的“格物”章已经散失,王柏则表示怀疑,而且他修正朱熹对“无极”、《诗经》、《尚书》的一些观点。王柏十分忧虑南宋日益恶化的形势,非常注意实际的事物,并且超越朱熹的观点,肯定刑法与国家的权力。^②

① 《宋元学案》,卷 86,页 2884,2886。

② 《宋元学案》,卷 82,页 2725-2733。邱汉生:《宋明理学史》,册 1,页 645-676。

王柏固然是回应当时的社会政治的实际发展,但他的学说主张与家族所接受的婺州多样化的道学也不无关系。他的祖父与张栻、吕祖谦、杨简及朱熹都有交往,王柏的父亲曾经追随吕祖谦及朱熹。王柏显然将朱熹的学说移植到婺州的学术根源上,非常重视当地的道统传承与朱熹的权威地位。王柏的继承人金履祥与许谦并且受丽泽书院的吕祖谦学术遗产影响,金华四先生与丽泽书院显然没有严重的冲突。

金华地区的吕祖谦与朱熹的后学的合作关系,或许可以局部解释乔行简从1234年至1241年的活动。前面第四部分提到乔行简是1234年主导朱熹进入孔庙陪祀的资深大臣,朱熹的后学认为真德秀与魏了翁改变朝廷反对道学的政策,其实真德秀和魏了翁只在史弥远1233年去世后短暂入朝。真德秀在1234年秋天入朝,但几个月后就逝去;魏了翁企图影响中央政府,但不久也受挫下台,被贬谪到地方州府任职,直到1237年去世。两人在朝的时间很短,也未能左右朝廷的政策,乔行简却是位政坛大老,道学地位提升的时候,他一直在政府里任官,1241年政府政策重大转变时,他依然在朝。乔行简是位资深干练的大臣,一定比真德秀或魏了翁更能改变朝廷的政策,何况真、魏两人在道学获得正式承认的前四年就去世了。乔行简能够使用比较有效的手段,促使朝廷接受承认道学为正统的政治利益,他的方法比其他士大夫在朝廷上书声嘶力竭地呼吁实际。由于政治的权宜之计是朝廷行动背后的真正动机,像乔行简这般具有实务经验及娴熟政治技巧的人物,必然厘清皇帝对这行动的看法。

乔行简是吕祖谦的学生,或许会令人吃惊,但是他素来延续吕祖谦对待朱熹的宽宏态度,师生二人的行事都是在追求道学及朝廷的更大利益。乔行简的活动与王柏的综合思想都显示,朱熹在1130年代已经成为道学的主要象征。然而,1267年的孔庙陪祀的殊荣显示,吕祖谦与司马光在南宋时代,依旧被视为属于道学传统

的范围,因此比较宽广的视野看待道学的观点,在整个 12 世纪依然持续不坠,尚未被朱子学遮蔽。

结 语

本书每章结尾总论每位思想家的思想以及他与同道的关系外,主旨也在阐释道学在南宋时期的历史发展。哲学与意识形态的方法一直主导当今的研究,甚至需要补充思想史角度的观点。以新的观点看待道学的演变以及它对南宋的影响,究竟得到甚么新的发现?本书要以下列四个主要问题为中心,提出一些论点:道学的成功、朱熹在道学传统中的杰出地位、道学的其他成员以及研究儒家哲学的意义。

首先,道学为什么能在 1241 年获得国家与学术思想的正统地位?外族占领中原使许多知识分子相信他们面临更大的文化危机,他们认为以精神修养重振儒家的正道、复兴道德意识,是将政治、文化与社会导向正途的不二法门。北宋政权倾覆后,中央政府比较不能直接介入地方事务,监督宗教与文化团体,所以道学的发展比北宋末年少受官方的控制。南宋士人的人数空前众多,也提供道学潜在的成员。士人阶层的规模随着经济繁荣、书籍印刷与教育的发展而不断扩大,使仕途也日益壅塞,愈来愈多的文人学士竞争日益减少的科举配额。落榜的考生更多,日益难以达成以政府职位维系家族社会地位的目标。不但科举中第的机会日益减少,中央政府权力削弱,也使士人不像 11 世纪时那么热衷仕途。根据最近学者的猜测,宋朝士人见到仕途暗淡时,道学变得更有吸引力,主要因为道学强调道德修养,可以为社会的菁英地位基础提供正当的理由。对那些无法通过科举考试而绝意仕途的无数芸芸

众生,这项解释当然很可能成立。

然而,对那些努力通过科举考试而进入仕途的人,道学提供人际关系的网络。北宋时期的关系网络大概是与各地望族联姻而构成,但南宋的精英分子则较常与当地的望族联姻。在官僚体系里,举荐与担保对任用升迁都非常重要,所以士人的社会关系网络具有很实际的意义。随着科举的竞争日益激烈,政治与社会的关系确实吸引许多人加入道学的阵营,吕祖谦就是绝佳的例子,数以百计的学生群集他主持的书院。他和尤袤在 1172 年担任进士主考,提拔大批的道学人士后,更是情况热烈。外人可能认为这是偏颇的行为或是党派之私,但朱熹也鼓励推荐志同道合朋友。在 1190 年代,朱熹在江西的门人已经在地方组织“吾党”的成员,每三个月聚会讨论问题,并互相支援帮助。

政府压制道学甚至最后造成有利道学的局面。政府停止攻击道学时,道学内部就更有余裕争论传统及经文的问题;比较不能容忍异己的宰相压制道学,在科举考试与仕途升迁时排挤道学家,反而促进道学内部的团结。道学人士反对所谓的权佞人士当权,而南宋道学的根源是北宋的元祐党人,所以南宋道学领袖的政治态度大同小异。秦桧排挤道学,韩侂胄将道学领袖列入黑名单,都加强道学内部的共识。

颇为讽刺的是,12 世纪末的庆元党禁雷厉风行,使政府必须激烈转变政策,以平息安抚许多认同道学的知识分子与士大夫。李道传在 1211 年上书中提议,政府规定国立学校采用朱熹的《四书章句集注》为课本,并将道学的代表人物放进孔庙陪祀。在 13 世纪的前 30 年,朝廷下令恢复朱熹、吕祖谦、张栻、陆九渊、张九成与其他道学家的名誉,但朝廷零星局部的步调没有和缓道学人士的要求。

1241 年皇帝正式下令承认道学为国家的正统,朱熹与周敦颐、二程、张载等北宋四子进入孔庙陪祀。1241 年的上谕也赞许

朱熹与他的《四书》注解使“孔子之道益以明于世”，随后命令太学生要向传承道统的学者致敬，并且学习朱熹的经典注释，又将从1104年就供奉在孔庙里的王安石牌位迁出。

中央政府如果有力稳定，就可以抵抗道学的要求压力，甚至压制道学；但南宋政府不仅比北宋政权脆弱，又面临蒙古人的军事及文化威胁。蒙古人在1234年征服华北后，采纳在政府里任职的儒者建议，不但在北京重建孔庙，并实施其他措施以建立统治中国的文化合法基础。政治的考虑与军事的脆弱迫使南宋承认道学的地位，以安抚平息意见众多的异议分子，并且宣扬文化正统已经在南方稳固建立的信念。道学领袖在朝廷中只有虚衔，不能决定国家政策，但道学仍然获得重要的利益优势。新获得的公共地位使道学更受欢迎，增加它对社会的影响力。书院与慈善救济活动一直使道学能够发展及凝聚内部团结，但政府的资助纵然很少，也能够强化这些活动。

这里强调社会政治背景，并不否认哲学思想是道学能够成功的重要因素。以前的儒学团体从未如此凝聚团结，并且能够维持这么长的时间。道学家能够对一些基本观念达成共识，无疑是能够团结的重要因素。这些因素背后有一个共同的关怀：如何界定与建立道学的传统。

第二，朱熹为什么能够在12世纪末期成为道学的核心？朱熹是道学内部最有系统的理论家，发展出最全面的哲学思想，尤其能在哲学思辨的层次超越其他道学家。就学说思想而言，他编纂许多经典注释以及指导阅读经典的作品，并且注意思想源流，以界定道学的组成范围。就制度而言，他最了解建立政府与家庭间的社区团体的潜力，所以一直努力组织书院、祠庙及乡约。一般采用上述原因解释朱熹何以能够超越他人，但本书要提供一些较新的因素。

朱熹的策略是将自己的观点描述成中庸的立场，与对手的极

端的见解形成鲜明的对比。他经常批判其他道学家的学术是“杂学”，受佛教、道家、法家污染。道学早期的多样性格尤其困扰他，因为许多二程弟子在不同的地区，发展出不同的道学传统。没有权威的中心，广义的道学就漫无标准，南宋道学的第一阶段，必须有人出面领导，而领袖就是张九成。然而张九成放宽胸怀与禅僧对话，令朱熹甚为不满。朱熹约从 1160 年开始抨击部分二程弟子偏离师说，而努力探求他认为真正的二程作品与思想遗产。1170 年代中期编辑的选集也继续朝这方向努力，但由正面界定道学传统的人物与思想；朱熹也利用撰写祭文或墓志铭的场合，界定道学的传统与成员。

朱熹在为张栻及吕祖谦写的祭文里，开始宣称自己是首要的权威，尤其在 1181 年的吕祖谦祭文，更明白宣扬道学的文化、政治使命，朱熹追随吕祖谦称呼同道为“吾党”，借用政治派系色彩如此浓厚的字眼，指涉吕祖谦与张栻引导的道学，而且进一步宣称从此要接替领袖的地位，乃至大胆断言吕祖谦与张栻去世后，无人有资格纠正他的错误：“病将孰为之箴，而过将谁为之督耶？”

朱熹在以后的 20 年里，以这个想法为基础逐步扩充思想，更坚定引导道学的发展。朱熹地位提升的线索，可以从他在 1183 年为曹建撰写的墓志铭看出迹象。朱熹断定曹建将传承道统，无疑暗示自己是有资格判断道统谁属的老师。朱熹 1189 年写的《中庸章句》序言是另一主要进步，从此向更多人公开宣扬“道统”的观念。朱熹使用这新的词汇后，更能正式提出从古代圣人，经过二程，再到当代道的传统，以特殊的字眼促进思想的制度化。朱熹提出二程的注释解释《四书》的深奥之处，暗示自己直接继承道统的传承。他在 1194 年完成的《沧州精舍告先圣文》中，罗列传承道统的思想家，宣称自己“逢有道载”。简而言之，朱熹在 1181 年以后，积极树立自己成为代表道统真传的惟一在世学者。朱熹在 1180 及 1190 年代的主要对手虽然对他的宣示极有保留，但都承认朱熹

是当时道学中最出类拔萃的人物。

朱熹很早就考中进士,不必再受准备科举考试的牵累,能够及早专心学术,比对手拥有莫大的优势。他从获得进士学位到去世为止,历经 52 年时光,使他的主要对手处于明显的劣势;陆九渊通过科举后,只再活 22 年,吕祖谦仅 18 年,陈亮则不到一年。吕祖谦每年的平均学术著述产量虽然超过朱熹,但朱熹比较轻松、健康,有 52 年的时间致力学术,产生空前的学术作品、思想学说,并教导许多学生。程颐比同时代的主要思想家长寿,影响力因此大为增加;朱熹也在比较年轻的学者去世后继续活跃。他去世的时间比张栻、吕祖谦晚将近 19 年,比陈亮、陆九渊晚大约六年。然而,朱熹的杰出地位不能只归因于他的寿命比较长。

道学在 1190 年代被禁,到 1241 年成为国家的正统。经历许多动荡挫折,朱熹的地位因此更加提升。朱熹在庆元党禁的黑名单里,排在四位朝廷大臣之后,地位非常突出。在敬老尊贤的文化气氛中,他是最年长的道学领袖,而且在禁令尚未解除时去世,显然被当成道学的烈士,声名更为远播。在 13 世纪权臣专政、垄断权力时,很多士大夫不满当道滥用权力,使朱熹成为道学的象征。他们上书要求尊崇道学人物的过程中,朱熹逐渐成为道学的代表人物。吕祖谦、陆九渊、张栻及其他道学家都独得荣衔,但请愿的臣子与朝廷在 1220 年代末期愈来愈尊重朱熹,连吕祖谦的学生乔行简也在幕后努力,为朱熹争取陪祀孔庙的尊荣,却没有为吕祖谦争取对等的殊荣。

朱熹亲选的继承人黄干宣称朱熹的成就超过北宋五子。北宋五子只延续道统,朱熹扮演的角色则与孟子相同,使道能够彰显于世。陈淳甚至排除张载,将朱熹描绘为二程的直接传人。根据陈淳的见解,朱熹彻底深入圣人的著作,独自一统各家学术的真理;从此以后,朱熹的学术是进入圣贤学问正途的惟一法门。真德秀也追随陈淳,置张载于一旁,而将朱熹的地位提升,侧身为道学四

子之一。真德秀并且重申朱熹对道统承继的“先知式”的见解,宣称天向四子揭示道的奥秘,所以他们有先儒圣贤从未获得的见识。金华四先生追随黄干,推崇朱熹的《四书》注解,甚于陈淳注重的由周敦颐、二程和张载语录构成的《近思录》。对朱熹的门人而言,朱熹与《四书章句集注》使北宋四子相形见绌,处于次要地位。金华四先生也确定由二程,经朱熹、黄干,再到自己的直接线索,而其他人物则被视为道学的分支。简而言之,朱熹的地位对门人后学极其重要,所以他们将朱熹描述为超越同时人物,甚至超越北宋四子的道学大师。

第三,这里一再讨论朱熹如何获得突出的地位,读者或许会问:其他道学家及比较广泛的道学环境又如何呢?本书企图证明道学迈向正统的过程,绝对不是由二程到朱熹的单线发展。道学传统的其他线索也可能提供不同的发展,而且常常似乎能够继续维持下去,所以道学的传统不但在于政府斗争的过程中发展,也在内部的紧张关系中茁壮。南宋时期一般以比较广泛的观点看待道学,远比南宋灭亡 60 余年后,官方修纂的《宋史》所界定的范围宽广。

吕祖谦是以广阔的眼界看待道学的典型例证,他从未承认朱熹具有不容置疑的权威,足以界定道学的传统与范围;事实的确与此相反。道学当时虽然没有一统的权威,但张栻是 1160 年代的道学核心,1170 年代转向吕祖谦。吕祖谦的史学、经学、制度与文学的著作丰富,成就非凡,而且拥有超越其他道学领袖的崇高社会政治地位。吕祖谦在世的最后十余年,与士大夫建立无比广泛的人际关系,吸引众多学生登门请益,其他道学家都望尘莫及。当大环境敌视道学时,吕祖谦致力保护他所谓的“吾道”与“吾党”,并且在 1172 年出任进士科主考时,他和尤袤录取大批重要的道学家,是宋朝历史上最多道学家登科的进士考试。吕祖谦的地位的确独特,政府虽然明令科考取士不得偏颇,他仍然敢宣扬自己认出陆九

渊的考卷。现代的学者一般不甚注意吕祖谦的贡献,然而重建宋代道学的发展历程时,吕祖谦必然应该占有重要的地位。

除朱熹的门人弟子外,与他同时的学者并不接受他想当然的权威。诚如叶适指出,道学的标签包括许多推动改革的士大夫,不能专指朱熹。主要的思想家继续与朱熹辩论儒家学说的内容与传统组成的问题:陈亮挑战以三代盛世当做现今楷模的看法,陆九渊则质疑他的经典解释与自命“醇儒”的标记,又最直接敦促朱熹承认自己的体系只是以个人意见为基础,还需要在道学内部详细考察讨论。这些友人也对道学家的行为态度提出警告:陆九渊警告说,一些道学的成员若继续自称是惟一的醇儒,会有遭遇强烈批判抨击的危险;陈亮则抱怨道学分子排挤外人,有如群集在神坛前的秘密宗教组织;由于政府一直打击秘密社会,陈亮的抱怨很有警诫的味道。

反道学的人士从 1130 年代起,就一直抨击道学分子自命真儒。他们在朝廷向皇帝上书,指责道学不能代表标准的儒家学说,不过是少数骤然得宠的人物对几部经典的狭隘解释罢了,而道学成员只是一批资历不足的失意士大夫,标榜学说思想优异,目的是追求仕进的机会。攻击道学的言论声浪在 1150 年代中期虽然稍有减弱,但朱熹在 1180 年代的挑衅言行又招致新的非难。朱熹的作为如拆毁秦桧祠庙、弹劾唐仲友,对促进道学的利益与目标,远不如吕祖谦的方法实际有效。然而,朱熹招致比较尖锐强烈的反弹,主要是因为他没有吕祖谦的个人魅力、社会地位以及敏感的政治判断能力。道学人士在 1190 年代初卷进皇室的家务事,政敌更有充分的理由发出道学干政的警讯;这些政敌似乎到 1195 年已经获得权力斗争的胜利,使朝廷查禁“伪学”。

反道学的人士提出各种证据,证明道学是由特殊成员组成,有特定政治目的的封闭团体。道学不但在官场互相推荐援引,而且能够从科举考生中认出同道友人的卷子。政府虽然严格防止考官

认出考生的身份,但道学有共同的观念及用语,考官有时仍然能够猜出答卷的作者,前面分析吕祖谦如何评阅 1172 年的科举,无疑坐实阅卷偏颇的指控。道学结党的另一项证据是一些道学领袖主导宁宗成为皇位继承人,最后即位取代光宗,而且他们一再上书抗议道学领袖遭到罢免,更显示道学人物的关系深厚密切。由于这些政治活动,反对者认为朱熹在 1181 年的吕祖谦祭文中提到“吾党”,意义十分清楚。一连串的事件显示,朱熹在祭文里提出的政治主张绝非空口白话。

1197 年“庆元党禁”的黑名单也显示一贯认定的道学成员范围。以被迫害的个人而论,浙江学者的人数比朱熹及门下弟子多,是打击的最大目标。黑名单包括各种背景不同的学者,例如朱熹、叶适、吕祖谦和陆九渊的学生,他们的思想渊源不仅可以上溯到二程、周敦颐与张载,还可追溯到保守的元祐党人,例如司马光、胡安国以及吕家的先人,所以在整个 12 世纪,无论反对或支持道学的人士都以比较宽广的视野看待“道学”的范围。

有些迹象显示,这种比较广泛的看法到南宋末年仍未消失。李心传是记载道学运动的第一位历史学家,即保持这广泛的看法,他不仅承认张九成在 1130 年代的重要地位,还记载朝廷册封吕祖谦及张栻的诰文,并且在 1223 年要求朝廷授予道学大师陪祀孔庙的殊荣时,将司马光与朱熹、北宋四子相提并论。朝廷在 1241 年决定朱熹与北宋四子从祀,甚至仍然不是最后的定论,因为司马光、张栻与吕祖谦在 1160 年代也加入陪祀的行列。吕祖谦在孔庙的位置就在朱熹旁边,这项措施更有意义,所以 1241 年的敕令并没有为强调程朱的狭义道学带来全面的胜利。后来的朝代才将朱熹提升到庙堂中央,成为十二哲之一。

朱熹的门人尽管宣称朱熹具有独特的地位,他们仍然暗中调和 13 世纪其他道学流派的思想。第一条思想阵线是浙东的历史学家、政治家及功利主义者。真德秀的一些历史与制度的立场观

点,与浙东儒者颇为类似,但他没有特别提及这些相似之处,而一直以追随朱熹学说的后学自居,所以他与浙东学者观点相同的地方,被现代学者解释成是他自己的新发展,完成了朱熹遗留下的经世制度理论。金华四先生也吸收浙东传统对法律角色的看法、历史制度的重要意义,以及重视以政治军事的手段保卫国家,然而他们不强调自己的浙东学术根源,却自认是朱熹学说最正统的继承人。这些发展可以视为意图结合朱熹的哲学与浙东的制度历史智慧,其实是侧重朱熹体系中的制度与社会关怀,远离朱熹自己偏爱的哲学思辨。

另一条阵线显然是要回应陆九渊挥之不去的影响。朱熹弟子门人也将朱熹的哲学转向文化价值的层次,以突出伦理道德与自我修养的地位。黄干虽然努力信守朱熹托付他的期望,但更强调个人修养,因此不十分重视朱熹的学术研究与抽象的思辨哲学。陈淳只在1217年与严州的陆九渊后学交锋时,痛加斥责陆学,但他的《北溪字义》强调心与工夫修养,可以视为对陆九渊挑战的正面回应;朱熹的后学受陆学的挑战,必须组织扩充朱熹在心学与工夫修养方面的学说。杨简与其他浙江的陆门弟子继续发展陆九渊的哲学,成为朱熹学派外的另一体系。然而,陆门弟子在13世纪转向与朱熹的方法论融合,却是陆学更典型的发展。真德秀与受陆学吸引的学者在友善的气氛中对话后,或许因此受到启发,努力扩充朱熹的心学;例如,真德秀与安徽唐氏的交流,就能够鼓励双方和谐寻求共同的立场。

朱熹的后学显然将思想重点转移,偏离他比较喜欢谈论的思辨哲学,其他12世纪的道学家不如朱熹注意讨论层次的问题,也没有讨论得那么彻底。朱熹与同时的学者有时由不同的层次解答他们处理的问题,但不像一些现代学者的猜测:遗忘双方的主要论点。朱熹有时回避朋友提出的主要论点,企图将讨论引导到比较理论化的层次。朱熹的思想包括抽象的哲学原理外,也包含文化

价值与实际事务的论题,但他对三个层次的着重点与时人及后学都不同,因此他的学生回归 12 世纪道学的中心时,其实增加朱熹学派对文化价值和实际事务的讨论。由于他们的努力,朱熹的名下拥有更充实的文化价值与实际事务的论述,并且使心及经世的哲学更加完整,对朱熹学派的最后胜利贡献极大。

刘子健先生指出,随着以朱熹为中心的综合学术主导潮流,儒学表现空前的排外倾向,然而排外的倾向其实很早已经开始,程颐就曾经宣称:惟有专心研究“道”的学者才配称为儒者。道学的成员逐渐采用分别人我内外的字眼,例如“吾儒”、“吾道”、“斯文”,到 1170 年代甚至不避讳“吾党”。他们一心一意要使国家社会符合道的理想,却造成紧张忧虑不断升高。道学家面对政府及其他儒家士大夫的敌意,又身在佛教和道教的影响无所不在的社会,所以看到同道与现实世界冲突对立时,会变得愈来愈缺乏安全感,卫道的使命感更加强烈。他们的著作经常有轻微的偏执妄想,透露他们对外来的危险攻击非常焦虑。

就与朝廷的交往互动而言,道学的排外性格与南宋时代的专制体制及正统问题很有关联。朱熹道统观念与传统儒家的政统观念很类似,而且道学的发展在 1241 年达到高峰,成为国家的正统学说时,思想与政治的领袖都明白他们需要一套能够加强意识形态正统地位的共同目标。从儒家的整体历史来看,文人学者素来努力追寻一条正道,以期使思想一统,从不企求建立有如忠诚的反对派(loyal opposition)般的独立自主团体。我们或许可以说专制的政体与思想正统具有共同的基础,而这基础就是道学家不断强调的想法:君主的用心应该是政治、社会价值的基本关键。简而言之,朱熹固然难逃使儒学正道变得更狭隘的一些责任,但他扮演的角色必须置于更长远的历史发展来了解,尤其应该重视由北宋程颐到《宋史》编修完成间历经的种种人事与事件背景。

第四,道学如此面貌多变的思想发展历史,如何可能影响现代

学者的儒学研究？有几个例子足以说明。朱熹的门人转移学术的中心课题，不再专注探讨思辨哲学，我们是否应该避免当前的一般看法，将道学家描述成一群沉迷形而上学的哲学家？这种传统印象起源于过度强调朱熹最抽象的哲学陈述，即使朱熹本人比较强调道德哲学，甚于关心社会政治的问题，但伦理学毕竟不是形而上学。而且，现代学者援引真德秀与吴澄为例，证明朱熹的学派专注心学的探讨，企图看轻陆九渊及其后学对这两位哲学家的影响。但将真德秀与吴澄描绘为朱熹的忠实信徒，是否只是片面的事实？如果真德秀与吴澄如此自居，可能是以朱熹的力量为象征的意义比较浓厚，甚于完全追随他的观点。《宋史》没有将真德秀列入《道学传》，但是近代学者已经证明他是道学传统很重要的中心人物。本书强调张九成、吕祖谦等学者的贡献，目的是要重视道学历史的早期多样化的特性与演变。

以历史的观点来看待道学演变，也能使我们更了解主要道学思想家的哲学。本书每一章结束前曾经总结讨论思想家，由于他们的贡献与特色很多、很复杂，无法在此做完整的摘要，但朱熹的例子颇有启示。

本书将朱熹的思想发展置于他与同时代学者交流的背景下理解，以使产生新的角度研究他的思想。例如，朱熹与许多学者都致力建立儒教的理想社会，而借用他们的社区组织的模式，发展社仓、书院等组织。朱熹在一封写给吕祖俭的信中承认，以“心之德”一语解释仁，其实是直接来自张栻的观念，但后人往往忽略这封重要的书信。朱熹备受赞扬的书院组织与书院学规，其实吕祖谦早已着手进行这些工作，朱熹或许是受他的启发；此外，他对《易经》、《诗经》的看法是以吕祖谦的研究为文献的架构。朱熹与陆九渊争论教学方法时，吕祖谦不仅居中协调，也积极加入讨论。朱熹的确有时在意见争执不下的情况自居中庸，他虽然常常将别人的观点解释得比原来极端，但似乎仍然努力要达到自认为的中庸的立场，

所以若不清楚把握同时学者的其他看法,朱熹的思想动力就会变得比较模糊。

朱熹的听众也影响他的学说。他在冲突争论的场合发表的论述,有时与他在别的场合讲的话不同。他对古代霸道的评论时时有异,既可以从历史学者的立场谈,有时又从道德哲学家的角度争论霸道的问题。他与陈亮做一系列的辩论,影响他对井田制度、“经权”问题与道的看法。现代学者一般都忽视陆九渊质疑朱熹的权威与见解是否客观,但陆九渊的问难的确是十分重要的挑战,更明白显示朱熹预设自己对“道”的了解客观而明确,而且非常在意这项预设;陆九渊直接挑战这预设时,他不愿意辩护。朱熹私下虽然表示怀疑,而且一直努力求取更好的理解,但与人辩论时,他的态度语气总是非常自信权威。朱熹和陆九渊辩论时的表现,以及他删改胡宏与张栻的著作,都与他一般的哲学与方法论论述颇为不同,显示出他思想的另一面相,并不像现代学者描述的那么重视文献的完整;这些细节使我们能更广泛深刻了解朱熹。本书试图从朱熹与道学成员都关怀的“吾道”的传承问题,了解他的种种行动作为,因此这些争执辩论的著作证明:背景与团体的互动对思想的发展与倾向非常重要。由于儒家学者素来强调人际的关系与互动,而非个人的单独自主的活动,因此朱熹的模式并不令人意外。

本书还有什么不足之处,需要再加注意的呢?我想提出几点值得学者继续努力的方向。本书集中讨论的几位道学领袖虽然还需要更完整的研究,但更艰巨的任务是研究道学的所有成员,不仅包括主要的政治人物,也要探讨参与道学的一般人士。我们对道学以外的南宋儒家学者所知更少,现在的思想史研究很少触及诗人、画家、史学家、类书的编者、科学家,甚至于政府官员等儒家人士,因此,我们必须研究这样道学之外的儒士。若要完整呈现本书所处理的道学发展,也必须写第二本书,探讨13世纪(在南方和北方)到1340年代《宋史》完成之间的发展,我希望学者加入这项历

史研究。研究明清时代的学者最后一直讨论明代中期到清末间的正统问题,我们也应该填补宋末到明初间研究的空白。道学对帝制时代晚期的中国冲击甚巨,也一直影响东亚的教育、社会经济价值与政治文化,所以怎么能够忽视道学的思想史发展呢?

参考书目

古籍

- 王守仁：《王文成公全书》（四部丛刊本）
- 王梓材、冯云濠：《宋元学案补遗》（四明丛书本；台北：世界书局重印，1962年）
- 王懋竑：《朱子年谱》（台北：商务印书馆重印本，1966年）
- 仇兆鳌：《杜诗详注》（北京：中华书局，新校标点本）
- 司马光：《资治通鉴》（北京：中华书局，新校标点本）
《温国文正司马公文集》（四部丛刊本）
- 司马迁：《史记》（北京：中华书局，新校标点本）
- 朱熹：《大学章句》（四部备要本）
《四书章句集注》（新编诸子集成本；北京：中华书局重印，1983年）
《朱子语类》，黎靖德编，（台北：正中书局影印明成化九年江西藩司复刊宋咸淳六年导江黎氏本，1962年）；
另用（北京：中华书局，新校标点本，1986年）
《朱子全书》（1713年渊鉴斋本；台北：广学社重印，1977年）
《朱熹辨伪书语》，白寿彝辑，（北平：1933年本；台

湾：开明书局重印，1969年)

《伊洛渊源录》(百部丛书集成本)

《周易本义》(四库全书本)

《孟子或问》(《朱子遗书》重刻合编；清康熙中御儿吕式宝诰堂刊本；台北：艺文印书馆影印，1969年)

《孟子集注》(吴志忠刊本，收入严灵峰编辑，《无求备斋孟子十书》，台北：艺文书局重印，1969年)

《晦庵先生朱文公文集》(四部备要本)；又名《朱子大全》(台北：中华书局重印，1970年)

《诗集传》(北京：中华书局，新校标点本；台北：台湾中华书局再印，1969年)

《论语集注》(吴志忠刊本，收入严灵峰编辑，《无求备斋论语集成》(台北：艺文书局重印，1966年)

朱熹主编：《资治通鉴纲目》(1804年苏州聚文堂刊本)

朱熹、吕祖谦：《近思录》(百部丛书集成本)

李心传：《道命录》(百部丛书集成本)

《建炎以来系年要录》(国学基本丛书本；北京：中华书局再版，1956年)

《建炎以来朝野杂记》(百部丛书集成本)

阮元：《十三经注疏》(北京：中华书局，新校标点本)

吕祖谦：《十七史详解》(1669~1670年山西刊本，普林斯顿大学善本书)

《大事记》(四库全书本)

《左氏传说》(百部丛书集成本)

《左氏传续说》(四库全书本)

《宋文鉴》(四部丛刊本)

《吕东莱先生文集》(国学基本丛书本)

- 《东莱先生左氏博议》，清人刘钟英注，（宝山斋本；台北：世界书局重印，1984年）
- 《东莱吕太史文集》（续金华丛书本，丛书集成三编）
- 《东莱吕氏古易》（百部丛书集成本）
- 《增修东莱书说》（百部丛书集成本）
- 《历代制度详说》（四库全书本）
- 吕乔年：《丽泽论说记录》（四库全书本）
- 余 祐：《文公先生经世大训》（1796年河南按察司刊本）
- 周 密：《癸辛杂识》（百部丛书集成本）
- 周敦颐：《周濂溪先生文集》（百部丛书集成本）
- 孟 子：《孟子》，赵氏注，（四部丛刊本）
- 胡 宏：《五峰集》（四库全书本）
- 《胡子知言》（百部丛书集成本）
- 《胡宏集》（北京：中华书局，新校标点本）
- 范祖禹：《唐鉴》（国学基本丛书本）
- 纪昀、永瑢：《四库全书总目》（1782年四库全书本；北京：中华书局修订本，1965年）
- 唐仲友：《金华唐氏遗书》（续金华丛书本，丛书集成三编）
- 《帝王经世图谱》（四库全书本）
- 真德秀：《大学衍义》（四库全书本）
- 《心经》（四库全书本）
- 《西山文集》（四库全书本）
- 《政经》（四库全书本）
- 袁 采：《袁氏世范》（百部丛书集成本）
- 班 固：《汉书》（北京：中华书局，新校标点本）

- 孙 甫：《唐史论断》（学津讨原本）
- 孙应时：《烛湖集》（四库全书本）
- 荀 子：《荀子》（四部丛刊本）
- 荀 悦：《汉纪》（四部丛刊本）
- 张九成：《孟子传》（四库全书本）
《横浦文集》（1614年本；上海：商务印书馆再印，1925年）
《横浦心传》（附于《横浦文集》）
《横清日新》（附于《横浦文集》）
- 张九成学生辑：《诸儒鸣道集》（约12世纪60年代成书，1236年本，北京图书馆善本书）
- 张 栻：《孟子说》（四库全书本）
《癸巳论语解》（百部丛书集成本）
《南轩集》（绵邑洗墨池刊本；台北：广学社重印，1975年）
《汉丞相诸葛忠武侯传》（百部丛书集成本）
- 张 载：《张载集》（北京：中华书局，新校标点本）
- 陈 亮：《陈亮集》（北京：中华书局，新校标点本，1974年）；
另用增订本（北京：中华书局，1987年）
- 陈亮辑：《欧阳文粹》（四库全书本）
- 陈邦瞻、冯琦：《宋史纪事本末》（北京：中华书局，新校标点本）
- 陈 淳：《北溪大全集》（四库全书本）
《北溪字义》（北京：中华书局，新校标点本）
- 陈傅良：《止斋先生文集》（四部丛刊本）
- 陈 寿：《三国志》（北京：中华书局，新校标点本）
- 陆九渊：《陆九渊集》（北京：中华书局，新校标点本）

- 毕沅：《续资治通鉴》（北京：中华书局，新校标点本）
脱脱主编：《宋史》（北京：中华书局，新校标点本）
- 黄宗羲、全祖望：《宋元学案》（北京：中华书局，新校标点本）
《增补宋元学案》（四部备要本；台北，中华书局重印，1966年）
- 黄干：《朱子行状》，李滉（退溪，1501~1570年）辑注，（日本东京及大阪1804本；台北：中文出版社重印，1972年）
《勉斋集》（四库全书本）
- 程颢、程颐：《二程集》（北京：中华书局，新校标点本）
- 杨时：《杨龟山先生文集》（百部丛书集成本）
- 杨简：《杨氏易传》（四库全书本）
《慈湖诗传》（四库全书本）
《慈湖遗书》（四库全书本）
- 叶绍翁：《四朝闻见录》（北京：中华书局，新校标点本）
- 叶适：《习学记言》（四库全书本）
《叶适集》（北京：中华书局，新校标点本）
- 欧阳修：《新唐书》（北京：中华书局，新校标点本）
《欧阳修全集》（中国书店本）
- 蔡上翔：《王荆公年谱考略》（上海：人民出版社，新校标点本，1959年）

当代中日文资料

3 画

大滨皓：《朱子の哲学》（东京：东京大学，1983年）

山井涌：《〈朱子文集〉に見える朱子の“心”》，《中哲文学会报》，第6号（1981年6月），页27-44

《朱子の“心”に関する若干考察》，《中哲文学会报》，第5号（1980年），页97-112

《朱子の哲学における“太极”》，《东アジアの思想と文化》，第9期（1980年9月），页37-68

山根三芳：《朱子伦理思想研究》（东京：东海大学，1983年）

《朱子の天について》，《东方宗教》，第26卷（1965年10月），页37-54

4 画

王瑞明、张全明：《朱熹集导读》（成都：巴蜀书社，1992年）

王德有：《道旨论》（济南：齐鲁书社，1987年）

王德毅：《李心传年谱》，收入《宋史研究集》，第9辑（台北：中华丛书编审委员会，1997年），页513-573

《宋史研究论集》（台北：台湾商务印书馆，1993年）

《宋代灾荒的救济政策》（台北：台湾商务印书馆，1970年）

《宋孝宗及其时代》，收入《宋史研究集》，第10辑（台北：中华丛书编审委员会，1978年），页245-302

《黄干的学术与政事》，《汉学研究》，第9卷第2期，

(1991年), 页 105-120

友枝龙太郎:《朱子の思想形成》(东京:春秋社,1969年)

中山久四郎:《朱子の史学——特に其の〈资治通鉴纲目〉につきて》,《史潮》,第一部分在第1辑第3期(1931年10月),页33-60;第二部分在第2卷第1号(1932年2月),页72-98

《朱子の学风——特に其史学につきて》,《斯文》,第13卷第11号(1931年11月),页865-888

5 画

市州安司:《朱子——学问とその展开》(东京:平论社,1970年)

市来津由彦:《朱子の〈杂学辨〉とその周边》,收入宋代史研究会编:《宋代の社会と宗教》(东京:汲古书院,1985年),页3-49

石之:《白鹿洞学院史事杂考》,收入朱瑞熙编,《朱熹教育和中国文化》(北京:北京燕山出版社,1991年),页346-350

石田肇:《朱熹の熙宁前后观》,《群馬大学教育学部纪要》,第30卷(1980年),页65-83

《南宋明州の高氏一族について》,收入宋代史研究会编:《宋代の社会と宗教》(东京:汲古书院,1985年),页225-256

《周密と彼の著作をめぐって》,《东洋文化研究所纪要》,第11辑(1991年11月),页83-93

《周密と道学》,《东洋史研究》,第49卷第2号(1990年9月),页25-47

《唐仲友覚书——南宋思想史の一齣》,《社会文化史

- 学》，第12号（1975年7月），页23-37
- 田中谦二：《朱门弟子师事年考》，《东方学报》，上篇在第44期（1973年2月），页147-218；下篇在第48期（1975年12月），页261-357
- 田 浩：《金代儒教：道学在北部中国的印迹》，《中国哲学》，第14辑（1988年），页107-140
《论陈亮与道学的关系》，《大陆杂志》，第78卷第2期（1989年2月），页1-5
- 申美子：《朱子诗中的思想研究》（台北：文史哲出版社，1987年）

6 画

- 庄司庄一：《朱子と事功派》，收入诸桥辙次等：《朱子学大系》（东京：明德出版社，1974年），第1册，页465-480
《陈亮の学》，《东洋の文化と社会》，第5号（1954年），页82-100
《功利学派陈亮の変通の理について》，收入《入矢教授小川教授退休纪念中国文学语学论集》（京都：筑摩书房，1974年），页511-524
- 衣川强：《朱子小传》（上、中、下），神戸商科大学《人文论集》，第15卷第1-5号（1982~1983年）
《宋代における政争の一面》，《东洋史苑》，第16号（1983年6月），页1-28
《秦桧の讲和政策をめぐって》，《东方学报》，第45册（1973年），页245-254
- 吉原文昭：《陈亮の人と生活》，《中央大学文学部纪要》，第97卷第26号（1980年3月），页31-118
- 朱瑞熙：《朱熹对时文——八股文雏形的批判》，收入其《朱熹教

- 育和中华文化》（北京：北京燕山出版社，1991年），页3-35
- 《宋代理学家唐仲友》，收入衣川强编，《刘子健博士颂寿纪念宋史研究论集》（东京：同朋舍，1989年），页43-53
- 朱汉民：《张栻和岳麓书院》，收入朱瑞熙编，《朱熹教育和中华文化》（北京：北京燕山出版社，1991年），页272-280
- 《南宋理学与书院教育》，《中国哲学》，第16辑（1993年），页495-518
- 朱鸿林：《理学型的经世之学——真德秀〈大学衍义〉之用意及其著作背景》，《食货月刊》，第15卷第3、4期（1985年9月），页108-119
- 任继愈：《中国哲学史》（北京：人民出版社，1963年）
- 牟宗三：《心体与性体》，3册，（台北：正中书局，1968~1969年）
- 《从陆象山到刘蕺山》（台北：学生书局，1979年）
- 《道德判断与历史判断》，《东海学报》，第1期（1959年6月），页219-261

7 画

- 宋 晞：《朱熹的政治论》，收入《宋史研究集》，第10辑（台北：中华丛书编审委员会，1978年），页355-369
- 《宋史研究论丛》，三辑（台北：中国文化大学出版部，1962，1980，1988年）
- 《南宋浙东的史学》，收入《宋史研究集》，第14辑（台北：中华丛书编审委员会，1983年），页9-52
- 束景南：《朱子大传》（泉州：福建教育出版社，1992年）

- 《朱熹佚文辑考》(盐城:江苏古籍出版社,1991年)
- 《朱熹佛学思想渊源与逃禅归儒的三部曲》,收入朱瑞熙编,《朱熹教育和中国文化》(北京:北京燕山出版社,1991年),页3-35
- 《朱熹与华严禅》,《中国哲学》,第16辑(1993年),页263-279
- 李才栋:《白鹿洞书院史略》(北京:教育科学出版社,1989年)
- 李之鉴:《陆九渊哲学思想研究》(郑州:河南人民出版社,1985年)
- 《论陆九渊的宇宙观及其时代作用》,收入中国哲学史会编:《论宋明理学》(杭州:浙江人民出版社,1983年),页343-358
- 李弘祺:《宋代教育散论》(台北:东升出版事业公司,1980年)
- 《精舍与书院》,《汉学研究》,第10卷第2期(1992年),页307-332
- 《朱熹、书院与私人讲学传统》,《国立编译馆刊》,第19卷第2期(台北,1990年)
- 李科友:《“意不在鱼”论朱熹振兴白鹿洞学院》,收入朱瑞熙编,《朱熹教育和中国文化》(北京:北京燕山出版社,1991年),页96-114
- 李纪祥:《两宋以来大学改本之研究》(台北:学生书局,1988年)
- 李晓东:《论吕大钧之〈吕氏乡约〉在理学史上的地位》,《西北大学学报》,第2期(1987年),页27-32
- 吾妻重二:《太极图の形成——儒佛道三教をめぐる再検討》,《日本中国学会报》,第46集(1994年10月),页73-86
- 《朱子の象数易思想とその意义》,《フィロソフィア》,

- 第 68 号 (1980 年), 页 145-175
- 《周敦颐“太极图·图说”の浸透と變容——特に道教·佛教をめぐる》, 《關西大学文学论集》, 第 44 卷第 1-4 号 (1995 年 3 月), 页 473-503
- 《重層的な知——朱熹窮理论の位相》, 收入宋代史研究会编:《宋代の知识人》(东京:汲古书院, 1993 年), 页 39-70
- 吴杯祺:《宋代史学思想史》(合肥:黄山书社, 1992 年)
- 吴春山:《陈同甫的思想》(台北:台湾大学文学院, 1971 年)
- 何佑森:《两宋学风的地理分布》, 《新亚学报》, 第 1 卷第 1 期 (1955 年 8 月), 页 331-379
- 何炳松:《浙东学派溯源》(上海:商务印书馆, 1932 年)
- 何寄澎:《唐宋古文新探》(台北:大安出版社, 1990 年)
- 何格恩:《宋史陈亮传之考证及陈亮年谱》, 《民族杂志》, 第 3 卷第 1 期 (1935 年 1 月), 页 1975-2001
- 《陈亮之思想》, 《民族杂志》, 第 3 卷第 8 期 (1935 年 8 月), 页 1443-1464
- 何泽恒:《王应麟之经史学》(博士论文, 台湾大学, 1981 年)
- 佐藤仁:《朱子的仁说》, 《史学评论》, 第 5 期 (1983 年), 页 115-131
- 余英时:《中国近世宗教伦理与商人精神》(台北:联经出版事业公司, 1987 年)
- 《道统与政统之间》, 收入其《史学与传统》(台北:时报出版公司, 1982 年), 页 30-70
- 《历史与思想》(台北:联经出版事业公司, 1976 年)

8 画

- 来可泓:《李心传事迹著作编年》(成都:巴蜀书社, 1990 年)

- 林瑞瀚：《宋代政治史》（台北：正中书局，1989年）
- 林庆彰：《朱子学研究书目·（1900～1991）》（台北：文津出版社，1992年）
- 林继平：《陆象山研究》（台北：商务印书馆，1983年）
- 步近智：《论吕祖谦的“婺学”特征》，《中国哲学史研究》，第2期（1983年），页89-98
- 昌彼得、王德毅主辑：《宋人传记资料索引》（台北：鼎文书局，1974～1976年）
- 周金声：《中国经济思想史》（台北：周金声出版，1968年）
- 周梦江：《叶适与永嘉学派》（杭州：浙江古籍出版社，1992年）
- 《叶适经济思想与商品经济》，收入邓广铭、漆侠编：《宋史研究论文集》（石家庄：河北教育出版社，1987年），页477-492
- 《薛季宣的生平、著作及其对道学思想的异议》，收入邓广铭、徐规编，《宋史研究论文集》（杭州：浙江人民出版社，1987年），页434-449
- 周德昌：《朱熹教育思想述评》（长春：吉林教育出版社，1987年）
- 周学武：《唐说斋研究》（台北：台湾大学文学院，1973年）
- 邱汉生：《四书集注·简论》（北京：中国社会科学出版社，1980年）
- 《〈伊川易传〉的理学思想》，收入《中华学术论文集》，（北京：中华书局，1981年），页597-632
- 邱汉生、侯外庐、张岂之主编：《宋明理学史》，上下册（北京：人民出版社，1984，1987年）
- 近藤一成：《宋代永嘉学叶适の华夷观》，《史学杂志》，第88卷第6期（1979年6月），页51-79
- 竺沙雅章：《中国佛教社会史研究》（东京：同朋社，1982年）

9 画

- 范寿康：《朱熹及其哲学》（台北：台湾开明书店，1964年）
- 姜书阁：《陈亮龙川词笺注》（北京：人民文学出版社，1980年）
- 姜广辉：《宋代道学定名缘起》，《中国哲学》，第15辑（1992年），页240-246
- 胡昭曦：《谯定、张栻与朱熹的学术关系》，《中国哲学》，第16辑（1993年），页240-262
- 胡昌智：《吕祖谦与其史学》（硕士论文，台湾大学，1973年）
- 韦政通：《朱熹论“经”、“权”》，《史学评论》，第5期（1983年），页99-114
《“庆元学禁”中的朱熹》，收入钟彩钧、张季琳编，《国际朱子学会议论文集》（台北：中央研究院中国文哲所，1993年），上册，页123-149
- 侯外庐主编：《中国思想通史》（北京：人民出版社，1960年）
- 姚荣松：《吕祖谦》，收入王寿南总编辑：《中国历代思想家》（台北：商务印书馆，1978年）

10 画

- 高全熹：《理心之间——朱熹和陆九渊的理学》（北京：三联书店，1992年）
- 高畑常信：《张南軒の思想變遷》，收入其《张南軒集人名索引·付论文》（名古屋：采华书林，1976年），页1-25
《张南軒の〈论语解〉に与えた朱子の影响》，收入其《张南軒集人名索引·付论文》（名古屋：采华书林，1976年），页110-123
《张南軒の静江府における治政》，收入其《张南軒集人名索引·付论文》（名古屋：采华书林，1976年），页

90-109

《张南軒年谱》，收入其《张南軒集人名索引·付论文》（名古屋：采华书林，1976年），页66-89

《张南軒集の版本》，收入其《张南軒集人名索引·付论文》（名古屋：采华书林，1976年），页26-65

高瀬武次郎：《陸象山》（东京：内外出版株式会社，1924年）

唐宇原：《程朱理学何时成为统治阶级的统治思想》，《中国史研究》，第1期（1988年），页125-134

袁 征：《从孔庙制度看宋代儒学的变化》，收入邓广铭、王云海编：《宋史研究论文集》（开封：河南大学出版社，1993年），页490-509

唐君毅：《中国哲学原论》（香港：人生出版社，1966年）

《中国哲学原论·原性篇》（香港：新亚研究所，1968年）

《朱陆异同探源》，《新亚学报》，第8卷第1期（1967年2月），页1-100

马持盈：《诗经今注知识》（台北：商务印书馆，1969年）

夏君虞：《宋学概要》（上海：华世出版社，1937年；台北：华世出版社重印，1976年）

孙克宽：《元代金华学述》（台中：东海大学，1975年）

孙家华：《白鹿洞书院通讯》（1989年及1990年）

岛田虔次：《朱子学と阳明学》（东京：岩波书店，1967年）

《杨慈湖》，《东洋史研究》，第24卷第4号（1966年3月），页123-141

徐纪芳：《陆象山弟子研究》（台北：文津出版社，1990年）

徐规、周梦江：《试析陈亮的乡绅生活》，收入庄昭主编，《宋史论集》（河南省：中州书画社，1983年），页401-416

徐复观：《象山学术》，收入其《中国思想史论集》（台北：学生

书局, 1983年), 页 12-71

11 画

梁庚尧:《南宋的社仓》,《史学评论》,第4期(1982年),页 1-33

《南宋的农村经济》(台北:联经出版事业公司,1984年)

郭绍虞:《中国文学批评史》(上海:中华书局重印,1961年)

张元:《司马光对东汉曹魏历史的理解》,《东吴文史学报》,第5号(1986年),页 115-132

张立文:《朱熹思想研究》(北京:中国社会科学出版社,1981年)

《宋明理学研究》(北京:人民大学出版社,1985年)

《宋明理学逻辑结构的演化》(台北:万卷楼图书有限公司,1993年)

《走向心学之路——陆象山思想的足迹》(北京:中华书局,1992年)

《论陆九渊哲学的思辨结构》,《中国哲学》,第16辑(1993年),页 280-295

《关于朱熹思想研究的几点认识》,《中国社会科学》,第3期(1984年),页 143-154

张永俊:《二程学管见》(台北:东大图书,1988年)

《宋儒之道统观及其文化意识》,《文史哲学报》,第38期(1989年),页 275-312

张岱年:《中国哲学大纲》(北京:中国社会科学出版社,1982年)

张峻荣:《南宋高宗偏安江左原因之探讨》(台北:文史哲出版社,1986年)

- 陈正夫、何植靖：《朱熹理学与自然科学》，《中国哲学》，第9辑（1983年），页240-256
- 陈谷嘉：《宋代书院与宋代文化的下移》，《中国哲学》，第16辑（1993年），页477-494
- 陈 来：《朱子书信编年考证》（上海：新华书店，1989年）
《朱熹哲学研究》（北京：中国社会科学出版社，1987年；也有台北：文津出版社，1990年）
《略论〈诸儒鸣道集〉》，《北京大学学报》，第1期（1986年），页30-38
- 陈芳明：《宋代正统论的形成背景及其内容》，收入《宋史研究集》，第8辑（台北：中华丛书编审委员会，1976年），页29-54
- 陈荣捷：《朱子之〈近思录〉》，收入其《朱子论集》（台北：学生书局，1982年），页123-180
《朱子门人》（台北：学生书局，1982年）
《朱子道统观之哲学性》《东西文化》，第15期（1968年9月），页22-32
《朱子新探索》（台北：学生书局，1988年）
《朱子与书院》，万先法译，《史学评论》，第9期（1985年），页1-32
《朱陆鹅湖之会补述》，收入其《朱子论集》（台北：学生书局，1982年），页233-249
《朱陆通讯详述》，收入其《朱子论集》（台北：学生书局，1982年），页251-269
《论朱子之仁说》，收入其《朱子论集》（台北：学生书局，1982年），页37-68
- 陈豪楚：《陈同甫先生学说管窥》，《文澜学报》，第1期（1935年），页1-18

- 陈德仁：《象山心学之比较研究》（台北：学生书局，1974年）
陈钟凡：《两宋思想述评》（台北：华世出版社再版，1977年）
陶希圣：《中国政治思想史》（重庆：南方印书馆，1942年）
麦仲贵：《宋元理学家著述年表》（香港：新亚研究社，1968年）

12 画

- 童振福：《陈亮年谱》（上海：商务印书馆，1936年；台北：台湾商务印书馆再版，1982年）
冯友兰：《中国哲学史》（上海：商务印书馆，1934年；台北重印：大学丛书，约1960年代）
《中国哲学史新编》，六册，（北京：人民出版社，1984～1988年）
《略论道学的特点、名称和形式》，收入中国哲学史学会编：《论宋明理学》（杭州：浙江人民出版社，1983年），页37-56
冯耀明：《朱熹对儒佛之判分》，《汉学研究》，第6卷第2期（1988年），页333-354
曾春海：《朱子易学探微》（台北：辅仁大学，1983年）
《朱子论易及其易学著作》，《史学评论》，第5期（1983年），页209-226
《陆象山》（台北：东大图书公司，1988年）
黄公伟：《宋明清理学体系论史》（台北：幼狮文化事业公司，1971年）
黄进兴：《优入圣域：权力、信仰与正当性》（台北：允晨文化公司，1994年）
黄俊杰：《朱子对中国历史的解释》，收入钟彩钧、张季琳编，《国际朱子学会议论文集》（台北：中央研究院中国文哲所，1993年），下册，页1083-1114

- 《朱子对孟子知言养气说的诠释及其回响》，《清华学报》，第18卷第2期（1988年2月），页305-343
- 《先秦儒家义利观念的演变及其思想史的涵义》，《汉学研究》，第4卷第1期（1986年），页109-150
- 《从孟子集注看朱子思想中旧学与新知的融会》，《史学评论》，第5期（1983年），页251-276
- 黄彰健：《经学理学文存》（台北，台湾商务印书馆，1976年）
- 黄宽重：《南宋时代抗金的义军》（台北：联经出版事业公司，1988年）
- 《略论南宋时代的归正人》，收入其《南宋史研究集》（台北：新文丰出版公司，1985年），页185-231
- 《秦桧与文字狱》，收入其《宋史丛论》（台北：新文丰出版公司，1993年），页41-72
- 傅云龙：《试论朱熹哲学的“太极”》，收入中国哲学史学会编《论宋明理学》（杭州：浙江人民出版社，1983年），页212-225

13 画

- 沟口雄三：《中国における公私概念の展開》，《思想》，第669卷（1980年），页19-38
- 《中国の思想》（东京：大藏省印刷局，1991年）
- 贾志扬（John Chaffee）：《宋代科举研究》（台北：三民书局，1995年）
- 杨天石：《朱熹及其哲学》（北京：中华书局，1982年）
- 杨向奎：《中国古代社会与古代思想研究》（香港再版：无出版社之名，1970年）
- 杨金鑫：《朱熹与岳麓书院》（上海：华东师范大学，1986年）
- 杨儒宾：《朱子的格物补传所衍生的问题》，《史学评论》，第5期

(1983年), 页 133-172

杨慧杰:《朱熹伦理学》(台北:牧童出版社,1978年)

邹永贤:《朱子学派治国纲领试探——兼析真德秀〈大学衍义〉》,收入其《朱子学研究》(厦门:厦门大学出版社,1989年),页 158-200

《朱熹解经的指导思想和他关于易学的几个基本观点》,收入其主编:《朱熹思想丛论》(厦门:厦门大学出版社,1993年),页 209-228

14 画

漆 侠:《宋代经济史》,两册(上海:人民出版社,1987,1988年)

《陈亮的经济思想》,《明报月刊》(1985年4月),页 33-36

赵效宣:《朱子家学与师承》,《新亚学报》,第9卷第1期(1969年6月),页 223-241

蒙培元:《理学的演变——从朱熹到王夫之戴震》(台北:文津出版社,1990年)

熊 琬:《宋代理学与佛学之探讨——朱子理学与佛学之探讨》(台北:文津出版社,1985年)

15 画

潘富恩、徐余庆:《吕祖谦思想初探》(杭州:浙江人民出版社,1984年)

《吕祖谦评传》(南京:南京大学出版社,1992年)

《程颢程颐理学思想研究》(上海:复旦大学出版社,1988年)

诸桥辙次等:《朱子学大系》(东京:明德出版社,1974-1983)

年)

邓艾民:《朱熹王守仁哲学研究》(上海:华东师范大学,1989年)

邓克铭:《张九成思想之研究》(台北:东初出版社,1990年)

邓广铭:《三十卷本陈龙川文集补阙订误发复》,《历史研究》,第2期(1984年4月),页35-49

《朱唐交忤中的陈同甫》,收入其《邓广铭学术论著自选集》(北京,首都师范大学出版社,1994年),页562-568

《朱陈论辩中陈亮王霸义利观的确解》,《北京大学学报》,第2期(1990年),页1-5

《陈亮反儒问题辨析》,收入其《邓广铭学术论著自选集》(北京:首都师范大学出版社,1994年),页505-529

《陈龙川狱事考》,收入其《邓广铭学术论著自选集》(北京:首都师范大学出版社,1994年),页544-561

《略谈宋学》,收入邓广铭、漆侠编:《宋史研究论文集》(杭州:浙江人民出版社,1987年),页1-19

《辨陈龙川之不得令终》,收入其《邓广铭学术论著自选集》(北京:首都师范大学出版社,1994年),页569-578

《关于周敦颐的师承和传授》,收入季羨林编:《纪念陈寅恪先生诞辰百年学术论文集》(北京:北京大学出版社,1989年),页53-60

邓恭三(邓广铭):《陈龙川传》(重庆:独立出版社,1944年)

邓广铭、漆侠:《两宋政治经济问题》(上海:知识出版社,1988年)

蒋义斌:《宋代儒释调和论及排佛论之演进——王安石之融通儒

- 释及朱学派之排佛反王》（台北：台湾商务印书馆，1988年）
- 蔡仁厚：《宋明理学》（台北：学生书局，1980年）
- 蔡方鹿：《魏了翁评传》（成都：巴蜀书社，1993年）
- 黎杰：《宋史》（香港：岭南图书供应社，1963年）
- 刘子健：《两宋史研究汇编》（台北：联经出版事业公司，1987年）
- 《秦桧的亲友》，《食货月刊》，第14卷第7、8期（1984年），页34-47
- 《从儒将的概念说到历史上对南宋初张浚的评论》，收入陶希圣先生九秩荣庆祝寿论文集编辑委员会编：《国史释论》（台北：食货出版社，1988年），页481-490
- 《论欧阳修的治学与从政》（香港：新亚研究所，1963年）
- 刘述先：《朱子的仁说、太极观念与道统问题的再省察》，《史学评论》，第5期（1983年），页173-188
- 《朱子哲学思想的发展与完成》（台北：学生书局，1984年）
- 刘昭仁：《吕东莱之文学与史学》（台北：文史哲出版社，1986年）
- 刘真：《宋代的学规和乡约》，收入《宋史研究集》，第1辑（台北：中华丛书编审委员会，1958年），页367-391
- 刘健明：《一个转型的儒者——论王通的志向与政治思想》，《大陆杂志》，第65卷第5期（1982），页223-230

16 画

- 萧公权：《中国政治思想史》（台北：中国文化印刷厂，1968年）
- 钱穆：《中国学术思想史论丛》（五）（台北：东大图书有限公

司, 1978年)

《朱子新学案》, 五册(台北: 三民书局, 1971年)

《宋明理学概述》(台北: 中华文化出版社事业委员会, 1953年)

《黄东发学术》, 收入《宋史研究集》, 第8辑(台北: 中华丛书编审委员会, 1976年), 页1-28

《略论朱子学之主要精神》, 《史学评论》, 第5期(1983年), 页1-7

钱穆等人: 《中国哲学思想论集·宋明篇》(台北: 牧童出版社, 1976年)

17 画

谢冰莹: 《四书读本》(台北: 三民书局, 1967年)

钟彩钧: 《朱子学派尊德性道问学问题研究》, 收入钟彩钧、张季琳编: 《国际朱子学会议论文集》(台北: 中央研究院中国文哲所, 1993年), 下册, 页1273-1299

钟彩钧、张季琳编: 《国际朱子学会议论文集》, 上下册(台北: 中央研究院中国文哲所, 1993年)

钟肇鹏: 《朱熹的易学思想》, 收入中国哲学史学会编: 《论宋明理学》(杭州: 浙江人民出版社, 1983年), 页281-298

18 画以上

颜虚心: 《陈龙川年谱》(长沙: 商务印书馆, 1940年; 台北: 台湾商务印书馆重版, 1980年)

戴君仁: 《朱子与陆象山的交谊及办学的经过》, 收入《宋史研究集》, 第1辑(台北, 中华丛书编审委员会, 1958年), 页463-471

- 《荀学与宋代道学之儒》，《孔孟学报》，第23期（1966年），页1-22
- 罗家祥：《北宋党争研究》（台北：文津出版社，1993年）
- 麓保孝：《朱子の历史论》，收入诸桥辙次等：《朱子学大系》（东京：明德出版社，1974年），第1册
- 龚道运：《朱学论丛》（台北：文史哲出版社，1985年）
- 龚剑锋：《陈亮逸著〈永康陈氏遗谱〉考略》，《文献》第3期（1992年7月），页111-120

西 文

- Adler, Joseph A. (艾周思). "Chu Hsi and Divination." In Kidder Smith, Jr., Peter K. Bol, Joseph Adler, and Don J. Wyatt. *Sung Dynasty Uses of the I Ching*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Berthrong, John. "Chu Hsi's Ethics: *Jen* and *Ch'eng*." *Journal of Chinese Philosophy* 14.2 (June 1987): 161-178.
- "Glosses on Reality: Chu Hsi as Interpreted by Ch'en Ch'un." Ph. D. dissertation, University of Chicago, 1979.
- "To Catch a Thief: Chu Hsi (1130~1200) and the Hermeneutic Art." *Journal of Chinese Philosophy* 18.2 (June 1991): 195-212.
- Birdwhistell, Anne D. *Transition to Neo - Confucianism: Shao Yung on Knowledge and Symbols of Reality*. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- Birge, Bettine (柏清韵). "Chu Hsi and Women's Education." In Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, eds., *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Bol, Peter K. (包弼德). "Chu Hsi's Redefinition of Literati Learning." In Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, eds., *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- "Government, Society, and State: On the Political Visions of

- Ssu-ma Kuang and Wang An-shih." In Robert P. Hymes and Conrad Schirokauer, eds., *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- "This Culture of Ours": *Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- Borrell, Ari. "Lü Pen-chung's 'Explanation of the Great Learning': An Unorthodox Approach to Learning and Knowledge." Unpublished seminar paper, Columbia University, 1987.
- Bruce, J. Percy. *Chu Hsi and His Masters*. London. Probsthain, 1923.
- Chaffee, John (賈志揚). "Chao Ju-yü, Spurious Learning, and Southern Sung Political Culture." *Journal of Sung-Yüan Studies* 22 (1990~1992): 23-61
- "Chu Hsi and the Revival of the White Deer Grotto Academy, 1179~81." *T'oung Pao* 71 (1985): 40-62.
- "Chu Hsi in Nan-k'ang: Tao-hsüeh and the Politics of Education." In Wm. Theodore de Bary and Chaffee, eds., *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- "The Historian as Critic: Li Hsin-ch'uan (1167~1244) and the Dilemmas of Statecraft in Southern Sung China." In Conrad Schirokauer and Robert Hymes, eds., *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- The Throny Gates of Learning in Sung China: A Social His-*

tory of Examinations. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Chan, Wing-tsit (陈荣捷). "Chinese and Western Interpretations of *Jen* (Humanity)." *Journal of Chinese Philosophy* 2. 2 (March 1975): 107 - 29.

"Chu Hsi and Academies." In Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, eds., *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*. Berkeley: University of California Press, 1989.

Chu Hsi: Life and Thought. Hong Kong: Chinese University Press, 1987.

Chu Hsi: New Studies. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.

"Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism." In Françoise Aubin, ed., *Etudes Song: Sung Studies in Memoriam Etienne Balazs*. 2d ser., no. 1 (1973): 59 - 90.

"The Evolution of the Confucian Concept *Jen*." *Philosophy East and West* (4.4) (January 1955): 295 - 319.

"The Neo-Confucian Solution to the Problem of Evil." *Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica*, 28 (1959): 773 - 791.

"Neo-Confucian Philosophical Poems." *Renditions* 4 (Spring 1975): 5 - 21.

"Patterns for Neo-Confucianism: Why Chu Hsi Differed from Ch'eng I." *Journal of Chinese Philosophy* 5.2 (June 1978): 101 - 26.

trans. *Neo-Confucian Terms Explained: (The Pei-hsi Tzu-i) by Ch'en Ch'un*, 1159 - 1223. New York: Columbia Uni-

- versity Press, 1986.
- trans. *Reflections on Things at Hand: The Neo - Confucian Anthology Compiled by Chu Hsi and Lü Tsu-ch' ien*. New York: Columbia University Press, 1967.
- trans. and ed. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Chang, Carsun (张君勱). *The Development of Neo - Confucian Thought*. 2 vols. New York: Bookman, 1957 and 1962.
- Chang, Li-wen (张立文). "Chu Hsi's System of Thought of *I*." In Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- Cheng Chung-ying (成中英). "Chu Hsi's Methodology and Theory of Understanding." In Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- Cherniack, Susan. "Book Culture and Textual Transmission in Sung China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 54. 1 (June 1994): 5 - 125.
- Ching, Julia (秦家懿). "Chu Hsi on Personal Cultivation." In Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- "Neo-Confucian Utopian Theories and Political Ethics." *Monumenta Serica* 30 (1972~1973): 1 - 56.
- "The Goose Lake Monastery Debate (1175)." *Journal of Chinese Philosophy* 1. 2 (March 1974): 161 - 78.
- "Truth and Ideology: The Confucian Way (*Tao*) and Its Transmission (*Tao - t'ung*)." *Journal of the History of Ideas* 35. 3(July-September 1974): 371 - 88.

- Chiu Hansheng (邱汉生). "Chu Hsi's Doctrine of Principle." In Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo - Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- Chu, Ron-Guey (朱荣贵). "Chen Te-hsiu and the 'Classic on Governance': The Coming of Age of Neo - Confucian Statecraft." Ph. D. dissertation, Columbia University, 1988.
- "Chu Hsi and Public Instruction." In Wm. Theodore deBary and John W. Chaffee, eds., *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Chung, Tsai-chün (钟彩钧). *The Development of the Concepts of Heaven and of Man in the Philosophy of Chu Hsi*. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 1993.
- Davis, Richard L. (戴仁住). *Court and Family in Sung China (960 - 1279): Bureaucratic Success and Kinship Fortunes for the Shih of Ming-chou*. Durham: Duke University Press, 1986.
- de Bary, Wm. Theodore (狄培瑞; 狄百瑞). "Chen Te-hsiu and Statecraft." In Conrad Schirokauer and Robert Hymes, eds., *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- "Chu Hsi's Aims as an Educator." In Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, eds., *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- The Liberal Tradition in China*. Hong Kong: The Chinese

- University of Hong Kong Press, 1983.
- The Message of the Mind in Neo-Confucianism*. New York: Columbia University Press, 1989.
- "Neo - Confucian Individualism and Holism." In Donald Munro, ed. , *Studies in Confucian and Taoist Values*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1985.
- Neo -Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*. New York: Columbia University Press, 1981.
- "Some Common Tendencies in Neo -Confucianism." In David S. Nivison and Arthur F. Wright, eds. , *Confucianism in Action*. Stanford: Stanford University Press, 1959.
- Ebrey, Patricia Buckley (伊沛霞). *Family and Property in Sung China: Yüan Ts' ai' s Precepts for Social Life (Translated, with Annotations and Introduction)*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Elvin, Mark. *The Pattern of the Chinese Past*. Stanford: Stanford University Press, 1973.
- Franke, Herbert, ed. *Sung Biographies*. 4 vols. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1976.
- Freeman, Michael Dennis. "Lo -yang and the Opposition to Wang An-shih: The Rise of Confucian Conservatism, 1068 ~ 1086." Ph.D. dissertation, Yale University, 1973.
- Fu, Charles Wei-hsün (傅伟勋). "Chu Hsi and Buddhism." In Wing-tsit Chan, ed. , *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- "Morality and Beyond: The Neo-Confucian Confrontation with Buddhism." *Philosophy East & West* 23. 3 (1973):

- 375 – 396.
- Fung, Yu-lan (冯友兰). *A History of Chinese Philosophy*. Translated by Derk Bodde. 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1967.
- Gardner, Daniel K. *Chu Hsi and the Ta-hsueh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*. Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1986.
- “Chu Hsi’s Reading of the Ta-hsüeh: A Confucian’s Quest for Truth.” *Journal of Chinese Philosophy* 10. 3 (September 1983): 182 – 204.
- trans. *Learning to Be a Sage: Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- “Modes of Thinking and Modes of Discourse in the Sung: Some Thoughts on the *Yu-lü* (‘Recorded Conversations’) Texts.” *Journal of Asian Studies* 50.3 (1991): 574 – 603.
- “Transmitting the Way: Chu Hsi and His Program of Learning.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 49. 1 (June 1989): 141 – 72.
- Gedalecia, David. “Evolution and Synthesis in Neo-Confucianism.” *Journal of Chinese Philosophy* 6. 1 (1979): 91 – 102.
- “Excursion into Substance and Function: The Development of the *t’i-yung* Paradigm in Chu Hsi.” *Philosophy East & West* 24. 4 (October 1974): 443 – 451.
- Wu Ch’eng’s Approach to Internal Self-cultivation and External Knowledge-seeking.” In Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary, eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols*. New York: Columbia Uni-

- versity Press, 1982.
- Graf, Olaf. *Tao and Jen: Sein und Sollen im Sungchinesischen Monismus*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1970.
- Graham, A. C. (葛瑞汉). *Two Chinese Philosophers. Cheng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*. London: Lund Humphries, 1958.
- "What was New in the Ch'eng-Chu Theory of Human Nature?" In Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- Gregory, Peter N. *Tsung-mi and the Sonification of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Haeger, John Winthrop. "1126 ~ 1127: Political Crisis and the Integrity of Culture." In John Winthrop Haeger, ed., *Crisis and Prosperity in Sung China*. Tucson: University of Arizona Press, 1975.
- "The Intellectual Context of Neo-Confucian Syncretism." *Journal of Asian Studies* 31.3 (May 1972): 499 - 514.
- Hall, David L. and Roger T. Ames. *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York, 1987.
- Hartwell, Robert M. "Demographic, Political, and Social Transformations of China, 750 - 1550." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42.2 (December 1982): 365 - 442.
- "Historical Analogism, Public Policy, and Social Sciences in Eleventh- and Twelfth-Century China." *American Historical Review* 76.3 (February 1971): 690 - 727.
- Hatch, George. "Su Hsün's Pragmatic Statecraft." In Robert P. Hymes and Conrad Schirokauer, eds., *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*.

- Berkeley: University of California Press, 1993.
- Henderson, John B. *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Hercouet, Yves, ed. Initiated by Etienne Balazs. *A Sung Bibliography (Bibliographie des Sung)*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 1978.
- Hsiao, Kung-chuan (萧公权). *A History of Chinese Political Thought*. Translated by F. W. Mote. vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Huang, Chin-shing (黄进兴). "Chu Hsi versus Lu Hsiang-shan: A Philosophical Interpretation." *Journal of Chinese Philosophy* 14.2 (1987): 179 - 208.
- Philosophy, Philology, and Politics in 18th Century China: Li Fu and the Lu-Wang School under the Ch'ing*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Huang, Siu-chi (黄秀琪). *Lu Hsiang-shan, a Twelfth-Century Idealist Philosopher*. New Haven: American Oriental Society, 1944.
- Hymes, Robert P. (韩明士). "Lu Chiu-yüan, Academies, and the Problem of the Local Community." in Wm. Theodore de Bary and John Chaffee, eds, *Neo-Confucian Education: The Formative State*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- "Moral Duty and Self-Regulating Process in Southern Sung Views of Famine Relief." In Robert P. Hymes and Conrad Schirokauer, eds., *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*. Berkeley: University of California Press, 1993.

- Statesmen and Gentlemen: the Elite of Fu-chou, Chiang-hsi, in Northern and Southern Sung*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Ivanhoe, Philip. "Reflections on the *Chin-ssu Lu*." *Journal of the American Oriental Society* 108 (1988): 269 - 275.
- Ji, Xiao-bin (冀小斌). "Inward-Oriented Ethical Tension in Lü Tsu-ch'ien's Thought." M. A. thesis, Arizona State University, 1991.
- Kao, Ming (高明). "Chu Hsi's Discipline of Propriety." In Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- Kassoff, Ira E. *The Thought of Chang Tsai (1020~1077)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Kim, Oaksook Chun. "Chu Hsi and Lu Hsiang-shan: A Study of Philosophical Achievements and Controversy in Neo-Confucianism." Ph. D. dissertation, University of Iowa, 1980.
- Kim, Yung Sik (金永植). "Chu Hsi (1130~1200) on Calendar Specialists and Their Knowledge: A Scholar's Attitude Toward Technical Scientific Knowledge in Traditional China." *T'oung Pao* 78.1-3 (1992): 94 - 115.
- "*Kuei-shen* in Terms of *Ch'i*: Chu Hsi's Discussion of *Kuei-shen*." *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 17 (1985): 149 - 62.
- "Problems in the Study of the History of Chinese Science." *Minerva* 20 (1982): 83 - 104.
- "The World-View of Chu Hsi (1130~1200): Knowledge about the Natural World in *Chu-tzu ch'üan-shu*." Ph. D. dissertation, Princeton University, 1980.

- King, Ambrose Y. C. (金耀基). "The Individual and Group in Confucianism: A Relational Perspective." In Donald J. Munro, ed., *Individual and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1985.
- Lai, Whalen W. "How the Principle Rides on the Ether: Chu Hsi's Non-Buddhistic Resolution of Nature and Emotion." *Journal of Chinese Philosophy* 11.1 (March 1984): 31-65.
- Langley, C. Bradford. "Wang Ying-lin (1223-1296): A Study in the Political and Intellectual History of the Demise of the Sung." Ph.D. dissertation, Indiana University, 1980.
- Langlois, John D., Jr. "Chin-hua Confucianism Under the Mongols (1279-1368)." Ph.D. dissertation, Princeton University, 1973.
- Lee, Thomas H. C. (李弘祺). "Chu Hsi, Academies and the Tradition of Private *Chiang-hsiueh*." *Chinese Studies* 2.1 (June, 1984): 301-29.
- Government Education and Examination in Sung China*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 1985.
- "Life in the Schools of Sung China." *Journal of Asian Studies* 37.1 (1977): 45-60.
- "Sung Schools and Education before Chu Hsi." In Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, eds., *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Leventhal, Dennis. "Treading the Path from Yang Shih to Chu Hsi: A Question of Transmission in Sung Neo-Confucianism." *Bulletin of Sung-Yüan Studies* 14 (1978): 50-67.

- Levering, Miriam L. "Ch' an Enlightenment for the Layman: Ta-hui and the New Religious Culture of the Sung." Ph. D. dissertation, Harvard University, 1978.
- Levey, Matthew A. "Chu Hsi as a 'Neo -Confucian': Chu Hsi's Critique of Heterodoxy, Heresy, and the 'Confucian' Tradition." Ph. D. dissertation, University of Chicago, 1991.
- "The Clan and the Tree; Inconsistent Images of Human Nature in Chu Hsi's Settled Discourse." *Journal of Sung-Yüan Studies* 24 (1994): 101 - 143.
- Li, Chi. "Chu Hsi the Poet." *T'oung Pao* 58 (1972): 55 - 119.
- Lin, Yü-sheng (林毓生). "The Evolution of the Pre-Confucian Meaning of *Jen* and the Confucian Concept of Moral Autonomy." *Monumenta Serica* 31 (1974~1975): 172 - 204.
- Liu, James T. C. (刘子健). *China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century*. Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1988.
- "How Did a Neo -Confucian School Become the State Orthodoxy?" *Philosophy East & West* 23.4 (October 1973): 483 - 505.
- Ou-yang Hsiu: An Eleventh-Century Neo -Confucianist*. Stanford: Stanford University Press, 1967.
- "Polo and Cultural Change: From T'ang to Sung China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45. 1 (June 1985): 203 - 244.
- Reform in Sung China: Wang An-shih (1021 ~ 1086) and His New Policies*. Cambridge: Harvard University Press, 1959.

- “The Sung Emperors and the Ming-t’ang or Hall of Enlightenment.” In Françoise Aubin, ed., *Etudes Song: Sung Studies in Memoriam Etienne Balazs*. 2nd ser., no. 1 (1973): 45–57.
- “Wei Liao-weng’s Thwarted Statecraft.” In Conrad Schirokauer and Robert Hymes, eds., *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Liu, Kwang-ching (刘广京), ed. *Orthodoxy in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Liu, Shu-hsien (刘述先). “The Function of the Mind in Chu Hsi’s Philosophy.” *Journal of Chinese Philosophy* 5. 2 (June 1978): 195–208.
- “The Problem of Orthodoxy in Chu Hsi’s Philosophy.” In Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- Liu, Ts’un-yan (柳存仁). “The Disciples of Zhu Xi as Seen in Yi Hwang’s *Songgye Won Myong Ihak T’ongnok* (《宋季元明理学通录》).” *T’oung Pao* 73. 1–3 (1987): 16–32.
- Lo, Winston Wan (罗文). *The Life and Thought of Yeh Shih*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 1974.
- Lynn, Richard John. “Chu Hsi as Literary Theorist and Critic.” In Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.
- McKnight, Brian E. (马伯良). “Chu Hsi and His World.” In Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- Law and Order in Sung China*. Cambridge: Cambridge

- University Press, 1992.
- Village and Bureaucracy in Southern Sung China*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- McMullen, David. *State and Scholars in T'ang China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Mao, Huaixin (冒怀辛). "The Establishment of the School of Chu Hsi and Its Propagation in Fukien." In Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.
- Metzger, Thomas A. (墨子刻). *Escape From Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*. New York: Columbia University Press, 1977.
- Mittag, Achim (闵道安). "Change in *Shijing* Exegesis: Some Notes on the Rediscovery of the Musical Aspect of the 'Odes' in the Song Period." *T'oung Pao* 79.4-5 (1993): 197-224.
- "Notes on the Genesis and Early Reception of Chu Hsi's *Shih Chi-Chuan*: Some Facets for Reevaluation of Sung Classical Learning." 收入中央研究院历史语言研究所出版品编辑委员会主编:《中国近世社会文化史论文集》,(台北:中央研究院历史语言研究所论文集之一,1992年),页721-780。
- Munro, Donald J. (孟旦). *Images of Human Nature: A Sung Portrait*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Okada, Takehiko (冈田武彦). "Chu Hsi and Wisdom as Hidden and Stored." In Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- Peterson, Willard J. (裴德生). "Another Look at *Li*." *Bulletin of Sung—Yüan Studies* 18 (1986): 13-31.

- Ren, Jiyu (任继愈). "Chu Hsi and Religion." In Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- Sargent, Galen Eugène. *Tchou Hi contre le Bouddhisme*. Paris: Imprimerie Nationale, 1955.
- Sato, Hitoshi (佐藤仁). "Chu Hsi's 'Treatise on Jen.'" In Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- Schirokauer, Conrad (谢康伦). "Chu Hsi and Hu Hung." In Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- "Chu Hsi as an Administrator, A Preliminary Study." In Françoise Aubin, ed., *Etudes Song: Sung Studies in Memoriam Etienne Balazs*. 1st ser., no. 3 (1976): 207-236.
- "Chu Hsi's Political Career: A Study of Ambivalence." In Arthur F. Wright and Denis Twitchett, eds., *Confucian Personalities*. Stanford: Stanford University Press, 1962.
- "Chu Hsi's Political Thought." *Journal of Chinese Philosophy* 5.2 (June 1978): 127-159.
- "Chu Hsi's Sense of History." In Conrad Schirokauer and Robert Hymes, eds., *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- "Hu Hung's Rebuttal of Ssu-ma Kuang's Critique of Mencius." In *Proceedings of the International Conference on Sinology*. Taipei: Academia Sinica, 1981.
- "Neo-Confucianism under Attack: The Condemnation of Wei-hsüeh." In John W. Haeger, ed., *Crisis and Prosperity in*

- Sung China*. Tucson: University of Arizona Press, 1975.
- "The Political Thought and Behavior of Chu Hsi." Ph. D. dissertation, Stanford University, 1960.
- "Rationality in Chinese Philosophy." *Journal of Chinese Philosophy* 11.1 (March 1984): 19 - 29.
- Schwartz, Benjamin I. (史华慈). "Some Polarities in Confucian Thought." In David S. Nivison and Arther F. Wright, eds., *Confucianism in Action*. Stanford: Stanford University Press, 1959.
- The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Smith, Kidder, Jr., Peter K. Bol, Joseph Adler, and Don J. Wyatt. *Sung Dynasty Uses of the I Ching*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Smith, Paul J. (史乐民). "State Power and Economic Activism during the New Policies, 1068 ~ 1085: The Tea and Horse Trade and the 'Green Sprouts' Loan Policy." In Robert P. Hymes and Conrad Schirokauer, eds., *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Tao, Jing-shen (陶晋生). "The Personality of Sung Kao -tsung (r. 1127 ~ 1162)." 收入衣川强编:《刘子健博士颂寿纪念宋史研究论集》(东京:同朋舍,1989年)。
- T'ang, Chün-i (唐君毅). "Chang Tsai's Theory of Mind and Its Metaphysical Basis." *Philosophy East & West* 6.2 (July 1956): 113 - 136.
- Teng Aimin (邓艾民). "On Chu Hsi's Theory of the Great Ultimate." In Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confu-*

cianism. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.

Tillman, Hoyt Cleveland (田浩). *Ch'en Liang on Public Interest and the Law*. Honolulu: Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, no. 12, University of Hawaii Press, 1994.

"Ch'en Liang on Statecraft: Reflections from Examination Essays Preserved in a Sung Rare Book." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48.2 (December 1988): 403 - 431.

Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy. (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.

"Confucianism under the Chin and the Impact of Sung Confucian Tao-hsüeh." In Hoyt Cleveland Tillman and Stephen H. West, eds., *China under Jurchen Rule: Essays on Chin Intellectual and Cultural History*. Albany: State University of New York Press, 1995.

"Consciousness of T'ien in Chu Hsi's Thought." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.1 (June 1987): 31 - 50.

"The Development of Tension between Virtue and Achievement in Early Confucianism: Attitudes toward Kuan Chung and Hegemon (Pa) as Conceptual Symbols." *Philosophy East & West* 31.1 (January 1981): 403 - 428.

"Divergent Philosophical Orientations toward Values: The Debate between Chu Hsi and Ch'en Liang." *Journal of Chinese Philosophy* 5.4 (December 1978): 363 - 389.

"Encycopedias, Polymaths, and Tao-hsueh Confucians: Preliminary Reflections With Special Reference to Chang Ju-yü." *Journal of Sung—Yüan Studies* 22 (1990 ~ 1992): 89 - 108.

- “Intellectuals and Officials in Action: Academies and Granaries in Sung China.” *Asia Major*, 3d ser., 4. 2 (December 1991): 1 – 15.
- “A New Direction in Confucian Scholarship: Approaches to Examining Differences between Neo-Confucianism and Tao-hsüeh.” *Philosophy East & West* 42. 3 (July 1992): 455 – 474.
- “Proto-Nationalism in Twelfth-Century China? The Case of Ch’ en Liang.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39. 2 (December 1979): 412 – 420.
- “The Uses of Neo - Confucianism, Revisited: A Reply to Professor de Bary.” *Philosophy East & West* 44. 1 (January 1994): 135 – 142.
- Utilitarian Confucianism: Ch’ en Liang’s Challenge to Chu Hsi*. Cambridge, Mass.: Harvard University, Council on East Asian Studies, 1982.
- “Yan Fu’s Utilitarianism in Chinese Perspective.” In Paul Cohen and Merle Goldman, eds., *Ideas Across Cultures: Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz*. Cambridge: Harvard University, Council on East Asian Studies, 1990.
- Tu Wei-ming (杜维明). *Centrality and Commonality: An Essay on the Chung-yung*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1976.
- Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Albany: State University of New York Press, 1985.
- Übelhör, Monika (余蓓荷). “The Community Compact (*Hsiang-yüeh*) of the Sung and Its Educational Significance.” In Wm.

- Theodore de Bary and John W. Chaffee, eds., *Neo - Confucian Education: The Formative Stage*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- van Zoeren, Steven. *Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- von Glahn, Richard. "Community and Welfare: Chu Hsi's Community Granary in Theory and Practice." In Robert P. Hymes and Conrad Schirokauer, eds., *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- von Mende, Erling. "Wo ist der Geist zu Hause? ——— Überlegungen über die Verfolgungen der Ch'ing-yün-Ara und ihre Spatfolgen am Beispiel von Mitglieder der Kao-Familie aus Ming-chou." In Helwig Schmidt-Glintzer, ed., *Lebenswelt und Weltanschauung im Frühneuzeitlichen China*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990.
- Walton, Linda (万安玲). "Charitable Estates as an Aspect of Statecraft in Southern Sung China." In Robert P. Hymes and Con-

- 63 (1997): 225 – 272.
- Wei, Chung-t'ung (韦政通). "Chu Hsi on the Standard and the Expedient." In Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- Wilhelm, Hellmut. "Heresies of Ch'en Liang." *Asiatische Studien* 11.3 – 4 (1958): 102 – 12.
- "A Note on Ch'en Liang's Tz'u" *Asiatische Studien* 25 (1971): 76 – 84.
- Wilhelm, Richard, trans. *The I Ching or Book of Changes*. Translated from the German by Cary F. Baynes. Princeton: Princeton University Press, 1967.
- Wilson, Thomas A. (魏伟森). *Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Wittenborn, Allen. "Some Aspects of Mind and the Problem of Knowledge in Chu Hsi's Philosophy." *Journal of Chinese Philosophy* 9.1 (March 1982): 13 – 48.
- Wong, Siu-Kit (黄兆偕) and Lee Kar-Shui (李家树). "Poems of Depravity: A Twelfth – Century Dispute on the Moral Character of the *Book of Songs*." *T'oung Pao* 75 (1989): 209 – 225.
- Wyatt, Don J. "Chu Hsi's Critique of Shao Yung: One Instance of the Stand Against Fatalism." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45.2 (December 1985): 649 – 66.
- Yamanoi, Yu (山井涌). "The Great Ultimate and Heaven in Chu Hsi's Philosophy." In Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.

- Yang, Lien-sheng (杨联升). "The Form of the Paper Note *Hui-tzu* of the Southern Sung Dynasty." In Lien-sheng Yang, *Studies in Chinese Institutional History*. Cambridge: Harvard University Press, 1861.
- Yü, Chün-fang. "Ta-hui Tsung-kao and Kung-an Ch'an." *Journal of Chinese Philosophy* 6 (June 1979): 211 - 35.
- Yü, Ying-shih (余英时). "Morality and Knowledge in Chu Hsi's Philosophical System." In Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- "Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism." *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 11. 1 & 2 (December 1975): 105 - 46.
- Yu, Zongxian (俞宗宪). "Social Structure and Mobility in Sung China with Special Reference to Wu - chou." M. A. thesis, Arizona State University, 1989.