

心學經世陸象山

劉芝慶*

摘要

陸象山為南宋大儒，「心學」是他學養中的重要標誌，陸象山談心學，不止是就內心世界的修養來講而已，而是牽涉到許多具體的外在事功，這便是陸象山經世濟民的抱負。只是心學與經世的關係是什麼？心學又該如何做，才能經世？儒者修身治國的理想，在陸象山身上又如何展現？他是怎麼看待這個理想呢？本文的論述，即是圍繞這些問題出發。

關鍵詞：心學、經世、陸象山、朱熹、儒家

* 元智大學中國語文學系兼任助理教授。

Approaching the Statecraft through the Philosophy of Mind: on Lu Jiu-Yuan's Major Thoughts

Liu Jih-Ching

Adjunct Assistant Professor, Department of Chinese Linguistics and
Literature, Yuanze University

Abstract

Lu Jiuyuan was one of the most important Southern Song Confucian thinkers whose primordial preoccupation centers on the “philosophy of mind”. To him, such philosophy was far more than an inner learning or interior quest, which, arguably, was supposed to deal with many exterior, concrete, and sociopolitical issues. Based on this premise, the present essay intended to answer the following questions: What is the relationship between the philosophy of mind and the method of statecraft? How can the former be practiced to perfect the latter? And, in which ways does the ideal of such philosophy manifest itself in the case of Lu Jiuyuan as a Confucian?

Keywords: Philosophy of Mind, Statecraft, Lu Jiu-Yuan, Zhu Xi, Confucianism

心學經世陸象山*

劉芝慶

一、前言

儒者修身經世，一向為先秦儒家通義，自孔子強調君子「脩己以敬」「脩己以安人」「脩己以安百姓」¹以來，修己自然為儒者成德的必要條件，卻不止於此而已，因為許多人同時也重視「修身」的目的與效用，正如上引《論語》，文中孔子接著指出修身的更深一層意義：原來「修己」始能「安人」、「安百姓」。「人」是與「己」相對，而「百姓」則是「人」的聚集稱謂，從己到人再到百姓，可見修身非僅於自身而已，更必須建立在社會政治之中，以重建秩序為己任，這就指出了修身與經世的關係。當然修身的對象非止是儒者而已，由於為政者處於政治中心，因此更有修身必要，所以孔子才特別舉堯、舜為證。²

儒者懷抱理想，經世致用，出將入相，開物成務，為帝王師，代不乏其人。他們擁著憧憬，帶著自信與自傲，涉世事，走進社會與政治，撫世酬物，在理想與現實中折衝，最後或許功虧一簣，徒呼負負；又或是為世味牽引，依違從俗，忘卻了初衷本意。而功業成與不成，尚待天時地利等諸多因素，又非己力所獨能，於是理想的追尋永不止息，現實的遺憾也在所難免。儒者們前仆後繼，為國家、為社會、為生民、為自己，讀聖賢書，修己安人，弔詭的是，即便權力結構複雜萬端，儒者

* 本文的修改，受益於兩位審查者甚多，其建議得以讓論文更加完整，謹此致謝。

¹ 全文為：「子路問君子。子曰：『脩己以敬。』曰：『如斯而已乎？』曰：『脩己以安人。』曰：『如斯而已乎？』曰：『脩己以安百姓。脩己以安百姓，堯舜其猶病諸！』」宋·朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2003），頁 159。不止《論語》而已，「身國共治」的思想，其實也為先秦諸子共有的觀念，詳可見劉芝慶：《修身與治國——從先秦諸子到西漢前期身體政治論的嬗變》（臺北：臺灣大學歷史學研究所碩士論文，2009），第二、三、四章。

² 余英時：《史學與傳統》（臺北：聯經出版社，1988），頁 84-85。亦可參張灝：《時代的探索》（臺北：中央研究院／聯經出版社，2004），頁 165-166。

經世，常導致負謗賈怨，人事叢脞，卻也不能說經世不重要、不值一顧，甚至不能不鼓勵後來者對經世的嚮往與追求。本文的主角，南宋大儒陸九淵（號象山，字子靜，以下簡稱象山），就其生平行事觀之，顯然他也有著經世濟民的理想，百姓的安樂，政治的清明，始終是他關懷的重心。他的學生詹阜民曾問他：「先生之學亦有所受乎？」象山答曰：「因讀《孟子》而自得之。」³象山所學，固然有許多《孟子》以外的思想，不過大體而言，象山受《孟子》啟發甚多，自也是事實。而他與王陽明的思想，當然有異有同，可是基本型態類同，是以後世往往陸王心學稱之。⁴象山心學上承《孟子》，看重內心修養，強調踐形，但《孟子》同樣也重經世，亦不廢外在事功⁵，況且如前所言，修己以安人、以安百姓，一向是儒家通義，象山自不能免於其外。只是，象山當然看重事功，強調經世，也多就具體事務（如吏治、救治水旱災之法）陳說，這些經世對策，究竟該如何與他的心學思想結合，頗值得討論。若不流於通論與泛談，內外通貫地講，修齊治平，內聖而外王，乃是許多儒者的基本心態，可是如何講得通貫，修養工夫到底要怎麼通於外在世務，學理思想怎麼呈現在具體事情，個人的內心意念與經世關懷又該如何連接得當？在這種追問之下，上述儒者基本心態與學說通義，自然也就有了分殊的可能，儒者同談經世，也就有了不同的談法，不致於千篇一律，過於膚淺與常識化。

綜觀當前學術成果，關於陸象山的哲學研究，累積已多，相當豐碩，只是本文不重在探討象山哲學的問題，畢竟這些年來細部討論其心學者實在不少，所以希望詳人所略，略人所詳，就象山思想與經世方面的關係，作出疏理。除了哲學研究之外，對象山政治立場、具體事功的分析，雖已有學者注意於此，只是相較於哲學思

³ 宋·陸九淵：《陸九淵集》（北京：中華書局，2008），頁 471。

⁴ 王陽明就說聖人之學為心學，象山之學，其純粹和平雖不逮北宋之周、程，但簡易直接，真可接孟氏之傳，更斷定陸氏之學實可為孟氏之學。明·王守仁：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2006），頁 245-246。關於王陽明對陸象山學術的心學淵源，有繼承的一面，也有批判的一面，可見楊祖漢：〈陸象山「心學」的義理與王陽明對象山之學的了解〉，《鵝湖學誌》8（1992.6），頁 79-131。陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》（北京：北京大學出版社，2006），第二章。

⁵ 關於孟子的社會政治立場，黃俊傑便曾以「羣己關係」「王道政治論」為題，深入孟子思想與行事。黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》（臺北：東大圖書公司，1991），第四章、第六章。

想的研究，仍屬少量⁶，況且究竟該如何象山心學相結合、內外相融，或仍語焉未詳，值得再述，而未盡之處，待發之覆，仍有許多探討的空間。有鑒於此，本文即是以象山心學與經世之關係為出發點，妥善運用學界已有資源成果，冀能對象山思想內涵，作出一些理解與新意。

二、象山的經世志業

後世學者多將陸象山視為心學的代言人，陸象山講「心即理」，立其本心，故先立其大，宗「尊德性」，與朱熹講心統性情，中和新舊說，看重「道問學」，明顯不同。鵝湖之會後，朱陸之爭，「千古不可合之同異，亦千古不可無之同異也」⁷，影響極為深遠。其中牟宗三以判教的立場，指出儒家思想的主軸是「天道性命相貫通」，以此觀之，朱熹格物致知的工夫固然細密，卻與道德之關聯難以深入，即便可合，又過於曲折複雜，於是真實的道德踐履便不能充沛，在心地萌蘖致察而操存的部分，朱熹對此種逆覺體證工夫就顯得不真切；相較之下，象山的本心之所在，預設了心即理的可能，學者以心體認，盡心知天，十字打開，調適而上遂，自可通貫天道性命，上溯孔孟，優入聖域。⁸牟先生的看法，極具創見，說理力度強，論述亦深刻，他的價值判斷，當然也引起許多人的反對，正反意見皆有。⁹可是這樣的朱陸異同，往往是就兩者的哲學觀點來看，學者的關注點也多聚焦於此，除此之外，其實兩人經世立場也有差別，象山曾任荆門軍，歷事經驗豐富，對朱熹在浙東地區的施政，

⁶ 相關研究，就閱覽所及，專書或專章討論者，有徐復觀：〈象山學述〉，收於氏著：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1959），頁 59-71；曾春海：〈陸象山的政治思想與實踐〉，《哲學論集》21（1987），頁 1-25；張立文：《心學之路：陸九淵思想研究》（北京：人民出版社，2008），第三章。祈潤興：《陸九淵評傳》（南京：南京大學出版社，2007），第二章；龔鵬程：〈研究象山學之三弊〉、吳漢：〈一篇聲討貪官污吏的檄文——讀陸九淵「與辛幼安」書〉、平飛：〈經世宏道，救弊圖存——陸九淵程文述評〉，三文俱收入吳牧山主編：《陸象山與現代社會》（北京：社會科學文獻出版社，2010），頁 2-9、184-189、110-117。邢舒緒：《陸九淵研究》（北京：人民出版社，2008），第五章。

⁷ 此為章學誠語。清·章學誠：《文史通義》（北京：中華書局，2004），頁 262。

⁸ 牟宗三：《從陸象山到劉蕡山》（臺北：臺灣學生書局，1993），第二章：〈象山與朱熹之爭辯〉。

⁹ 反對的意見，可見楊儒賓：〈戰後臺灣的朱子學〉，《漢學研究通訊》19：4（2000.11），頁 572-580。

既有認同，也有批判，反過來講，朱熹也就「皇極」的角度，評論象山在荆門以講義代黜的方法，這樣的言論，毋寧也可視為是另種形式的「朱陸異同」。

象山的經世立場，並非憑空無依，而是循著他心學立場的發展，從修己而安人，修身而治國，環環相扣，缺一不可，他在作文科舉考試範例的諸多程文中，就以君王或管理者為對象，不斷強調為政者之心與為施政的關係，他說：

君之心，政之本，不可以有二。……人君之所以進於先王之政者，蓋始於仁心之一興爾，然而事物之至，利害之交，此心常危而易蔽。

漢倪寬以租不辦居殿，當去官。百姓思之，大家牛車，小家負擔，乃更居最。夫寬於科斂之方略亦疏矣，而能旦暮之間以殿為最，則愛民之心乎於其下故也。誠使今之縣令，有倪寬愛民之心，感動乎其下，則富民之粟出，而邇臣散給之策可得而施矣。¹⁰

就象山看來，君之心是政治的根本，如果能愛民如子，苦民所苦，唯有深刻地瞭解人民需要，才可能有仁心發現，仁心即在體察百姓哀苦上。可是光有仁心是不夠的，還必須具體展現在政策上才行，引文說倪寬的愛民之心，便是明證。象山所說尚嫌簡略，《漢書》說倪寬：「既治民，勸農業，緩刑罰，理獄訟，卑體下士，務在於得人心；擇用仁厚士，推情與下，不求名聲，吏民大信愛之。寬表奏開六輔渠，定水令以廣溉田。收租稅，時裁闊狹，與民相假貸，以故租多不入。後有軍發，左內史以負租課殿，當免。民間當免，皆恐失之，大家牛車，小家擔負，輸租繼屬不絕，課更以最。」¹¹最後一段，即象山所本。愛民之心，即仁心，確切地展現在種種施政的原則與成果之中。仁心與仁政必定是合一的，正如孟子所謂：「徒善不足以為政，徒法不能以自行。」¹²只有心與法都是片面的，唯有發於仁心，現於仁政，結合為善法，才是王道。象山接著便說：「仁心之興，固未足以言政。孟子之興其仁心者，

¹⁰ 宋·陸九淵：〈政之寬猛孰先論〉、〈問賑濟〉，《陸九淵集》，頁 356、359、367。

¹¹ 漢代儒者循吏，立身修業，澤加於民，為吏之道，以教化自任，確實展現了本文所謂儒者經世的典型。可參余英時：〈漢代循吏與文化傳播〉，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版社，1987），頁 167-258。倪寬一例，也為余英時引用，見頁 202。

¹² 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 275。

固將告之以先王之政也。」¹³故陸象山屢屢強調為政者的為民之心，有此心，才能同理於百姓，設身處地為百姓著想，訂定好的制度，而制度的良善，除去不好的制度，淘汰不好的官吏，瞭解民生，深入民情，便是以為民本的施政。

象山為何如此重視經世？從思想淵源來說，我們當然可以說這是儒家傳統、儒者的共識，不過象山自幼即有大略，意欲澄清天下，自是事實，也跟他的個性與成長經歷頗有關係。十六歲時，讀三國六朝史，見五胡亂華，又聞靖康間事，於是剪去指爪，學弓騎馬¹⁴，又說：「世儒耻及簿書，獨不思伯禹作貢成賦，周公制國用，孔子會計當，洪範八政首食貨，孟子言王政亦先制民產、正經界，果皆可耻乎？」¹⁵直至晚年，編朱熹奏立社倉事，上殿輪對五筭，而讀究武略，恢復之志仍在，並訪求智勇之士，與之商確，對武事利病、天下形勢、地形要害等，更有一番自己的見解¹⁶，五十三歲就任荊門軍，在職期間，修城牆，興郡學，改革吏風，革稅務之弊，與民吏講學¹⁷，以講義代蘊，其所作所為，正符合了他自己在程文中所說的愛民之心、仁心仁政。是以後人幫他編《年譜》，也標明「而先生之道德事功，則表年以繫之于後云」¹⁸，象山之道德與事功，同樣受人看重，而且當時人對象山的經世事業，也是極為稱讚的：「周益公（即周必大）判湖南帥府，復傅子淵書，末云：『曾通象山否？荊門之政，如古循吏，躬行之效至矣。』」¹⁹如余英時所言，宋代理學家內聖外王兼顧，為己而成務，以得君行道為己任，可是就像荀子所說：「儒者在本朝則美政，在下位則美俗。」²⁰研究時務，輔君與道，自是上佳，若無機會，則專注於地方利弊與民間疾苦，美政與美俗，都是他們經世思想的重要環節。²¹而荊門之政，如古循吏，前引倪寬儒者為循吏一事，正彷彿象山自己的寫照。

¹³ 宋·陸九淵：〈政之寬猛孰先論〉，《陸九淵集》，頁 359。

¹⁴ 宋·陸九淵：《年譜》，《陸九淵集》，頁 484。

¹⁵ 宋·陸九淵：〈與趙子直〉，《陸九淵集》，頁 70。

¹⁶ 宋·陸九淵：《年譜》，《陸九淵集》，頁 496。

¹⁷ 這些政績，徐復觀皆有簡述，可見徐復觀：〈象山學述〉，《中國思想史論集》，頁 70-71。

¹⁸ 宋·陸九淵：《年譜》，《陸九淵集》，頁 480。

¹⁹ 宋·陸九淵：《年譜》，《陸九淵集》，頁 512。

²⁰ 清·王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，2007），頁 120。

²¹ 余英時：《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化，2004），頁 233-234。

可是，即便理學家在朝、在鄉、在下位，皆有經世之志，美政或美俗，又都有不同的看法，於是經世之道便有分歧，前面提到象山在荊門以講義代醮，為民講《洪範·皇極》的作法，就曾引起朱熹的批評，原因在於雙方對「皇極」的不同理解。《年譜》記象山：

郡有故事，上元設醮黃堂，其說曰：「為民祈福。」先生於是會吏民，講《洪範》斂福錫民一章，以代醮事。發明人心之善。所以自求多福者，莫不曉然有感於中，或為之泣。有講義，仍書河圖八卦之象、洛書九疇之數于後，以曉後學。²²

象山此舉極具效果，流淚感動者甚多，也獲得時人好評，年代稍晚的羅大經在《鶴林玉露》裡便說：

陸象山在荊門，上元不設醮，但合士民於公廳前，聽講洪範「皇極斂時五福」一段，謂此即為民祈福也。今世聖節，令僧陞座說法祝聖壽，而郡守以下，環坐而聽之，殊無義理。程大昌、鄭丙在建寧，並不許僧陞堂說法。朱文公在臨漳，且令隨例祝香，不許人問話。余謂若祖象山之法，但請教官陞郡庠講席，講詩天保一篇，以見歸美報上之意，亦自雅馴。²³

道教上元節舉辦齋、醮儀式，或解厄求運，或為民祈福，象山以宣講《洪範》代替醮事，羅大經極為讚賞，認為應該照象山的方法，依其故事，登堂講席，可見雅馴。象山集中收有〈荊門軍上元設廳皇極講義〉一文，即是宣講講義。「皇極」是《尚書·洪範》中的一個觀點，據說周武王問政於箕子，箕子的回答有九點，亦稱「九疇」，九疇中的第五點為皇極，位居《洪範》的核心價值。文中象山以通過對《洪範》「凡厥庶五、皇極：皇建其有極，斂時五福，用敷錫厥庶民。惟時厥庶民于汝極，錫汝保極」²⁴的解釋，仍以發明本心的立場，又多加福禍感應之說，強調其心正，則事善，雖不曾識字，亦自有讀書之功；反之，惡人讀書·適以濟惡·其心不正，其事不善，雖多讀書，亦增罪惡。他又說心不正，富貴無用；心正，患難之人亦有福德，

²² 宋·陸九淵：《年譜》，《陸九淵集》，頁 510。

²³ 宋·羅大經：《鶴林玉露》（北京：中華書局，2005），頁 164。

²⁴ 屈萬里：《尚書集釋》（臺北：聯經出版社，1983），頁 120。

何況心正則會多行善事，積善之家必有餘慶：「此心若正，無不是福；此心若邪，無不是禍。世俗不曉，只將目前富貴為福，目前患難為禍。不知富貴之人，若其心邪，其事惡，是逆天地，逆鬼神，悖聖賢之訓，畔君師之教，天地鬼神所不宥，聖賢君師所不與，忝辱父祖，自害其身。靜時回思，亦有不可自欺自瞞者，若於此時，更復自欺自瞞，是直欲自絕滅其本心也。縱是目前富貴，正人觀之，無異在囹圄糞穢之中也。」²⁵「正人達者觀之，即是福德，作善降之百祥，作不善降之百殃，積善之家，必有餘慶。但自考其心，則知福祥殃咎之至，如影隨形，如響應聲，必然之理也。」²⁵富貴為福，患難為禍，只是世俗的表面罷了，真正要看的是富貴之人，心邪或正，而宦禍之人，能秉持正心，堅守善道，自可逢兇化吉，故福祥殃咎，皆在於本心。

以民眾為對象，以聖天子皇極之天命，「郡守縣令，承流宣化，即是承宣此福，為聖天子以錫爾庶民也。」²⁶而象山將「皇極」之「極」解釋為「中」，故天子建用皇極以臨天下，他又認為洪範九疇，五居其中，故謂之極，天地以此為位，萬物以此而育，象山這個解釋並非突起，早在他與朱熹辯太極無極時，已提出「極」為「中」的看法。²⁷至於在象山荊民宣講前，朱熹已作有〈皇極辨〉一文²⁸，明確反對以「極」為「中」的觀點，朱熹認為「皇」是指君主，極不是中，而是標準的意思，皇極是君主修身正身之後，方能為天下的標準，故皇極不是指皇權的偉大聖明，而是對皇權所作的限制²⁹，朱熹說：「但先儒未嘗深求其意，而不察乎人君所以脩身立道之本，是以誤訓『皇極』為『大中』，又見其詞多為含洪寬大之言，因復誤認『中』為含糊苟且、不分善惡之意。殊不知極雖居中，而非有取乎中之義，且『中』之為義，又以其無過不及，至精至當，而無有毫釐之差，亦非如其所指之云也。乃以誤認之『中』，為誤訓之『極』，不謹乎至嚴至密之體，而務為至寬至廣之量，其弊將使人君不知脩身以立政，而墮於漢元帝之優游，唐代宗之姑息，卒至於是非顛倒、賢否貿亂，而

²⁵ 宋·陸九淵：〈荊門軍上元設廳皇極講義〉，《陸九淵集》，頁 284-285。

²⁶ 宋·陸九淵：〈荊門軍上元設廳皇極講義〉，《陸九淵集》，頁 284。

²⁷ 宋·陸九淵：〈與朱元晦〉，《陸九淵集》，頁 23。

²⁸ 傳本朱熹文集的〈皇極辨〉，並非淳熙 16 年的初本，而是後來朱熹刪改的改本，不過兩者只有文句的不同，基本思路並無二致，可參陳來：〈「一破千古之惑」——朱子對《洪範》皇極說的解釋〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》2（2013），頁 11。

²⁹ 陳來：〈「一破千古之惑」——朱子對《洪範》皇極說的解釋〉，頁 7。

禍敗隨之，尚何歛福錫民之可望哉？」³⁰「中」容易被誤為含糊苟且、不分善惡之意，將使君王不知修身以立政。而人君修身為政，以自身之德為標準，教化萬民，流風遠揚，自然就容易讓人民依守遵循，追隨吾君以歸化此極，朱熹指出「皇建其有極」便是人君以身為至極標準：「若箕子之言，有曰『皇建其有極』云者，則以言夫人君以其一身而立至極之標準於天下也。其曰『歛時五福，用敷錫厥庶民』云者，則以言夫人君能建其極，則為五福之所聚，而又有以使民觀感而化焉，則是又能布此福而與其民也。其曰『惟時厥庶民于汝極，錫汝保極』云者，則以言夫民視君以為至極之標準而從其化，則是復以此福還錫其君，而使之長為至極之標準也。其曰『凡厥庶民，無有淫朋，人無有比德，惟皇作極』云者，則以言夫民之所以能有是德者，皆君之德有以為至極之標準也。其曰『凡厥庶民，有猷有為有守，汝則念之。不協于極，不罹于咎，皇則受之』云者，則以言夫君既立極於上，而下之從化，或有淺深遲速之不同，其有謀者、有才者、有德者，人君固當念之而不忘；其或未能盡合，而未抵乎大戾者，亦當受之而不拒也。」³¹若真能「皇建其有極」，則人君不但為五福所聚，更能感化人民，披澤蒼生，民從其極，民從其化，而民有此德者，皆以君之德為至極的標準，君立極於上，民隨之於下，上之化下，下之從化，方可謂皇極之大效。

象山以「承流宣化」，講解「皇極」，代天子教化百姓；朱熹則反對當時人以大中解皇極，特別是「極」解為「中」。包括朱陸在內的許多學者，對「皇極」作出的解釋，除了學術字義上的探究之外，也有政治上考量，畢竟「皇極」牽涉到的，還有當時政治秩序與方向的問題。³²但朱熹對象山荆門宣講「皇極」，頗為留意，並有

³⁰ 宋·朱熹：〈皇極辨〉，收入宋·朱熹著，陳俊民校訂：《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000），頁 3590。

³¹ 宋·朱熹：〈皇極辨〉，收入宋·朱熹著，陳俊民校訂：《朱子文集》，頁 3588。

³² 據余英時的分析，當時講「皇極」者甚多，如王淮講皇極，便聯接到「國是」，強調安靜、不妄動，以「大中」來解釋「皇極」，旨在追求均衡與安全，這也是王淮等人的執政綱領，基本上符合宋高宗「主於安靜」的要求。這類的時政綱領，正是朱熹所反對的。陳來又另外指出，包括朱熹在內，當時人解釋「皇極」自然有政治上的考量，另一方面，朱熹同時也將「皇極」視為學術思想上待解的問題，就學術探討的角度，予以釐清。余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（下冊）》（北京：三聯書店，2004），頁 808-845。陳來：〈「一破千古之惑」——朱子對《洪範》皇極說的解釋〉，頁 5-17。

所批評，原因不止是如余英時所言，是關注當時政治綱領的大宗旨大綱領而已，也全非如陳來所言：「朱子這個批評不恰當，蓋陸氏是對民眾施行教化，不是解經論學，應不必在此處進行學術辨析。」³³其實朱熹的指責，是就儒者經世的角度，反對陸象山的作法，這方面學者較少留意，殊為可惜，其實這裡牽涉到了朱陸經世立場的不同。

朱熹在聽聞象山講義皇極之後，頗感不安，曾有信給象山友人胡大時（季隨）：

日月逝矣，歲不我與，願深省察。且將《大學》、《論語》、《孟子》、《中庸》、《近思》等書子細玩味，逐句逐字，不可放過，久之須見頭緒，不可爲人所誑，虛度光陰也。荆門《皇極說》曾見之否？試更熟讀《洪範》此一條，詳解釋其文義，看是如此否？³⁴

胡大時為胡五峰幼子，《宋元學案》說他與朱陸多有往來，後師象山，於象山最為相得。³⁵朱熹要他熟讀《洪範》，並驗證象山的講法，是否正確。顯然朱熹並不贊同象山的講法，《語類》裡朱熹更是明言：

符敘舜功云：「象山在荆門，上元須作醮，象山罷之。勸諭邦人以福不在外，但當求之內心。於是日入道觀，設講座，說『皇極』，令邦人聚聽之。次日，又畫為一圖以示之。」先生曰：「人君建極，如箇標準。如東方望也如此，西方望也如此，南方望也如此，北方望也如此。莫不取則於此，如周禮『以為民極』，詩『維民之極』『四方之極』，都是此意。中固在其間，而極不可以訓中。漢儒注說『中』字，只說『五事之中』，猶未為害，最是近世說『中』字不是。近日之說，只要含糊苟且，不分是非，不辨黑白，遇當做底事，只略略做些，不要做盡。此豈聖人之意！」³⁶

朱熹認為近日說「中」，都只是含糊苟且，不分是非，不辨黑白，對於該做的事，都

³³ 陳來：〈「一破千古之惑」——朱子對《洪範》皇極說的解釋〉，頁 16。

³⁴ 宋·朱熹：〈答胡季隨十二〉，收入宋·朱熹著，陳俊民校訂：《朱子文集》，頁 2521-2522。

³⁵ 「胡大時，字季隨，崇安人，五峯季子。南軒從學于五峯，先生從學于南軒，南軒以女妻之。湖湘學者以先生與吳畏齋為第一。南軒卒，其弟子盡歸止齋，先生亦受業焉。又往來于朱子，問難不遺餘力。或說季隨才敏，朱子曰：「須確實有志，而才敏方可，若小小聰悟，亦徒然。」最後師象山。象山作荊公祠記，朱子譏之，先生獨以為荊公復生，亦無以自解。先生于象山最稱相得云。」明·黃宗羲等：《宋元學案》（臺北：華世出版社，1987），頁 3368。

³⁶ 宋·黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，2007），頁 2047-2048。

只是略略作些，不要也不能做盡，這已有暗指象山以講義代齋一事，未能做盡。朱熹又繼續說：

又云：「洪範一篇，首尾都是歸從『皇極』上去。蓋人君以一身為至極之標準，最是不易。又須『斂是五福』，所以斂聚五福，以為建極之本。又須是敬五事，順五行，厚八政，協五紀，以結裏箇『皇極』。又須又三德，使事物之接，剛柔之辨，須區處教合宜。稽疑便是考之於神，庶徵是驗之於天，五福是體之於人。這下許多，是維持這『皇極』。『正人』，猶言中人，是平平底人，是有常產方有常心底人。」又云：「今人讀書麤心大膽，如何看得古人意思。如說『八庶徵』，這若不細心體識，如何會見得。『肅，時雨若。』肅是恭肅，便自有滋潤底意思，所以便說時雨順應之。『乂，時暘若。』乂是整治，便自有開明底意思，所以便說時暘順應之。『哲，時燠若。』哲是普照，便自有和暖底意思。『謀，時寒若。』謀是藏密，便自有寒結底意思。『聖，時風若。』聖則通明，便自有爽快底意思。」符云：「謀自有顯然著見之謀，聖是不可知之妙，不知於寒於風，果相關否？」曰：「凡看文字，且就地頭看，不可將大底便來壓了。箕子所指『謀』字，只是且說密謀意思；『聖』，只是說通明意思；如何將大底來壓了便休！如說喫棗，固是有大如瓜者；且就眼下說，只是常常底棗。如煎藥合用棗子幾箇，自家須要說棗如瓜大，如何用得許多！人若心下不細，如何讀古人書。洪範庶徵固不是定如漢儒之說，必以為有是應必有是事。多雨之徵，必推說道是某時做某事不肅，所以致此。為此必然之說，所以教人難盡信。但古人意精密，只於五事上體察是有此理。如荊公，又卻要一齊都不消說感應，但把『若』字做『如似』字義說，做譬喻說了也不得。荊公固是也說道此事不足驗，然而人主自當謹戒。如漢儒必然之說固不可，如荊公全不相關之說，亦不可。古人意思精密，恐後世見未到耳。」³⁷

前已言之，象山〈荊門軍上元設廳皇極講義〉，是以教化為目的，取其心學所重者，再加上善惡福禍等感應之說，宣揚正心善行，可以說是化民成俗的經世手段。可是朱熹顯然不認同象山的做法，他認為人君以一身為至極標準，郡守縣令承流宣化，就應該按照這個標準依循來做，所以「斂聚五福，以為建極之本。」又須是敬五事、

³⁷ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，頁 2048-2049。

順五行、厚八政、協五紀，來結裏維護「皇極」，不使其傾斜失正。除了五福之外，另外還要講求稽疑與庶徵，稽疑是考之於神，庶徵是驗之於天，五福是體之於人，因此包括「建用皇極」在內的《洪範》九疇，都是為了要維持「皇極」。可是要明瞭皇極，就要細心體識，不能粗心大膽，抓住一些意思，通盤附會解釋，「不可將大底便來壓了」，例如《洪範》庶徵，雖非如漢儒所講的天人感應，有事必有應，例如淫雨，是某時某事不夠謹肅，上天降殃，所以致此，但也不能如王安石一般，完全否認感應的可能，畢竟古人意思精密，在體察之後發現此理，自有其可能的合理性，不能因為我們當下不懂，就完全否認古人的說法，更不能因為我們不明白，就任意詮解古人，以己意度古人。以此觀之，象山在〈荊門軍上元設廳皇極講義〉裡，大講善心善行故有善報之說，太過講求感應，不免過於輕信古人，稽疑、徵庶、五福等事，都被他講得太過簡單。而象山又說只要心正事善，雖不識字亦自有讀書之功，更不是朱熹所能同意，畢竟古人意思精密，需要細細體察深究才好，又怎能不讀書？若依朱熹的講法，心正事善固佳，就更應該識字讀書，來細察古人義理。就朱熹看來，象山這些講法，是否對百姓可能有誤導之嫌？宣揚不理性、不合理的學說，對百姓來講，恐怕是有害無益的。

象山的經世手段，就荊門宣講《洪範》這點來說，以講義代齋，固然不錯，前引《鶴林玉露》也提到「朱文公在臨漳，且令隨例祝香，不許人問話」，這與象山做法雖有異，不過出發點雷同，可是問題就在於教化的內容，顯然不為朱熹所認同，這就是兩人對經世的做法與立場之差異。這裡朱熹談皇極時，是針對象山任罷上元節作齋，要求民眾日入道觀、設講座宣講等事，他認為不妥，於是才就皇極的涵義、字詞意思等方面來說，基本上是不同意象山經世化民所採取的方法與手段。

那麼，反過來說，就象山看來，又該如何評價包括朱熹等人的經世方法？象山在勅局任職時，朱熹適由南康知軍改任兩浙東路提舉，到任後，嚴刑懲治權貴貪官，由於手段過嚴，受到不少毀謗與冤枉³⁸，象山雖為朱熹陳情，認為朱熹之政，不能泛然以嚴病之，畢竟受罰者本有其罪，則當罰則罰，就不能叫嚴，若是不問理之是

³⁸ 束景南對朱熹當時的情況，述之甚明。可見束景南：《朱子大傳（上冊）》（北京：商務印書館，2003），頁 503-504。

非，事之當否，只單純以寬嚴來看施政，才是大謬。況且「朱元晦在南康，已得太嚴之聲。……使罰當其罪，刑故無小，遽可以嚴而非之乎！……元晦浙東救旱之政，比者屢得浙中親舊書及道途所傳，頗知梗概，浙人殊賴。自劾一節，尤為適宜。」³⁹頗有讚賞之意。可是象山也承認「元晦之政，亦誠有病。」⁴⁰對朱熹任浙東提舉，諸如雇船至他州購買余米穀，招誘商船到浙東，又或是半強迫半鼓勵富戶出米賑災，煮粥救濟災民，甚至以先斬後奏，令台州各縣將納絹三尺五寸改為納錢七十一文，事後才申報朝廷等事⁴¹，頗不以為然，認為不合道理，這些不合事理處，正是其病。⁴²

此外，象山對前人如王安石之政，也多有意見。在〈荊國王文公祠堂記〉裡，他肯定宋神宗與王安石君臣，以堯舜自期，而王安石之質，英特邁往，不屑於流俗聲色利達，潔白之操，寒於冰霜。又能掃俗學之凡陋，振弊法之因循，以孔孟為道術，以伊周為功勳目標，王安石志向之遠大，由此可見。可是新法之議，舉朝譁譁，行之未久，天下恟恟，諸君子固然力爭，或去或離，而小人投機取巧，環繞王安石身邊，王安石對此竟不能覺察，可見其心已蔽，心蔽則事便難成，可是王安石卻蔽於末而不能究其本，另一方面，熙寧諸人同樣心蔽，其學不足以勸王安石，因循苟且，其害亦無異於新法，兩造爭吵不端，更阻事行，「及諸賢排公，已甚之辭，亦復稱是。兩下相激，事愈戾而理益不明」。⁴³再者，新法反對者眾，有時不免流於意氣之爭，附和者亦多取巧之輩，所以王安石上不足取信於神宗，下又無法解群士之疑，而施政關鍵，成功與否，正在於此：

為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁，人心也。人者，政之本也；身者，人之本也；心者，身之本也。不造其本而從事其末，末不可得而治矣。⁴⁴

既然為政在人，則人心如正，修身以道，修道以仁，這就是本。「本」固則邦寧，「本」

³⁹ 宋·陸九淵：《陸九淵集》，頁 494。

⁴⁰ 宋·陸九淵：《陸九淵集》，頁 494。

⁴¹ 東景南：《朱子大傳（上冊）》，頁 503。

⁴² 此為朱熹告象山之語，朱熹希望象山就此缺失直言不諱，以便他改正。宋·陸九淵：《陸九淵集》，頁 495。

⁴³ 宋·陸九淵：〈荊國王文公祠堂記〉，《陸九淵集》，頁 234。

⁴⁴ 宋·陸九淵：〈荊國王文公祠堂記〉，《陸九淵集》，頁 233。

固則政成，可惜王安石無見於此，對於「格君之學，克知灼見之道，不知自勉，而戛戛於事為之末，以分異人為快，使人小得間，順投逆逞……。」⁴⁵不免為王安石感到遺憾與惋歎。

儒者施政，分歧已然如此，對其他人，自然也就更多意見，諸如秋苗稅收、胥吏之弊、水旱災救治、社倉設置等，便多有議論。究其原因，就象山看來，因為他們都不能掌握到心的重要性，自為蒙蔽，自為艱難，不止如此，既不能令又不受命，更去蒙蔽他人、艱難他人。也因為心的修養還不夠，正心不足，無法發為仁心仁政，無法先立其大，則施政不免偏差，人材不得通達，百姓不但未得其利，反而過得更苦：「今同官皆盡心力相助，人莫不有才，至其良心固有，更不待言。但人之見理不明，自為蒙蔽，自為艱難，亦蒙蔽他人，艱難他人，善端不得通暢，人心不亨，人才不得自達，阻礙隔塞處多，但增尤怨，非所以致和消異」。⁴⁶至於如王安石與熙寧諸公等人，心受到遮蔽，則往往有害於政，也為象山所不取，都不能做到如象山理想中的修身經世模式。

三、心學如何經世？

陳弱水曾為文指出，治國必須牽涉到的種種權力規範、行政實行等原則，未必與修身有著等價性的關係，而且一個人的私己倫理行為不一定就等同於其政治行為⁴⁷，陳弱水雖以先秦儒家為主，未並論及宋代理學家，可是認同為政在於身，為政在人，取人以身，一向也為象山朱熹等人的看法，況且宋代理學家自覺上承先秦儒學，遙契先秦，對此當亦不陌生。事實上他們的理路也早已預設了「政／身」「治國／修身」的必然性，兩者或可分體用、本末、先後，但是作為一種連續性的整體關係，在他

⁴⁵ 宋·陸九淵：〈荊國王文公祠堂記〉，《陸九淵集》，頁 234。

⁴⁶ 宋·陸九淵：〈與致政兄〉，《陸九淵集》，頁 219。

⁴⁷ 陳弱水：〈「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難〉，《公共意識與中國文化》（北京：新星出版社，2006），頁 267-302。

們的理論中是可以成立的。此處所言之「必然性」，意謂在他們的理想中，若能按照自己對修身的理解，用之於身，擴而大之，就能用之於政、施之於民，修己就能安人、安民姓。反之，若自以為身修，國卻未能治，則問題往往出在不明修身之法，導致政策的失敗。這樣的修身工夫，可能未為理學家們所認可，就不能稱為真正的身修。當然理學家對修身工夫的理解，也各有不同，只是身不能修，修既未明，則國未可治，民難以安，就算是治了也難以完善，自也是題中之義了，前引象山批評王安石等人，說他受蔽、「不造其本而從事其末，末不可得而治矣」，就是這個原因。

象山曾說：

人精神在外，至死也勞攘，須收拾作主宰。收得精神在內時，當惻隱即惻隱，當羞惡即羞惡。誰欺得你？誰瞞得你？見得端的後，常涵養，是甚次第。⁴⁸

收拾主宰，收得精神在內，其實也就是象山講的「先立乎其大」，象山曾自道：「近有議吾者云：『除了先立乎其大者一句，全無技倆。』吾聞之曰：『誠然。』」⁴⁹類似「先立乎其大」的說法，或可上承孟子「先立乎其大者，則其小者弗能奪也」。⁵⁰看似出於孟子，倒是陸象山推而廣之，不斷強化這個命題，所謂「先立乎其大」的大者，其實就是要人發明本心。就象山看來，君子的成德工夫，乃至於身心活潑，挺立道德主體的基礎，或鳶飛魚躍而物各付物，或宇宙即吾心，吾心極宇宙，又或是如牟宗三所說的逆覺體證，即人處於擾動喧躁中，人之主體若能在「不安之感」中，感受及此，當下發覺這種不安之感，不再順著物欲滾動翻騰、伊於胡底，象山所謂「人心有病」⁵¹，即是指此。若能停止不安之感的縱肆，以漸存漸養的生命態度，漸至充大，這種不安之感往往會自而突顯，不再順著物欲流雜而滾動，成為干擾人生的狀態。故自持其自己而突顯，吾人因突顯逆覺工夫而體知踐履，認為吾人純淨之本心為真正道德行為的可能基礎，如象山所說「收得精神在內時，當惻隱即惻隱，

⁴⁸ 宋·陸九淵：《語錄》，《陸九淵集》，頁 454。

⁴⁹ 宋·陸九淵：《語錄》，《陸九淵集》，頁 400。

⁵⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 335。

⁵¹ 「人心有病，須是剝落，剝落得一番，即一番清明；後隨起來，又剝落，又清明，須是剝落得淨盡方是。」宋·陸九淵：《語錄》，《陸九淵集》，頁 458。

當羞惡即羞惡」，便可謂「逆覺的體證」，亦曰「內在的逆覺體證」。⁵²這些人性的內在發微與道德的展現，皆有賴於心的覺醒。如黃信二所言，象山所言之心，主要有「道德主體性之心」（「學問固無窮已，然端緒得失，則當早辨；是非向背，可以立決。……浮文異端，轉相縈惑。往聖話語，徒為藩飾。而為機變之巧者，又復魑魅魍魎其間。恥非其恥，而恥「心」亡矣。」）、「知性的理解之心」（如象山所言之「心通」）、「固有義與本體義之心」（「正理在人心，所謂固有」「此心此理昭然於宇宙之間誠能得此端緒……」）之分，當然三種又非截然獨立，有時亦多有重疊，只是相較之下的三種判別而已。⁵³而象山所欲覺醒之心，即是此三種心的總合歸趨——「發明本心」。象山說這就是打疊田地淨潔，修身者奮發自立，才能從俗世欲望的價值中超拔出來，擺脫人欲與物欲的糾纏牽葛⁵⁴，非能如此，就是多讀書亦無用。

可是，打疊田地淨潔並不是在深山裡修行，不與外人接觸，剛好相反，「聖人教人，只是就人日用處開端」⁵⁵，人倫日用，事情物理，才是學者修行之處，故修心必須反映在立身處世上。修身者（學者）若然涉世，都要能維持初衷，莫忘本心，走江湖，歷人事，要努力保持此心的淨潔狀態，在人情世變上做工夫，就要不斷剝落心之蔽障。故象山談義利之辨，教人辨志，不要汨沒於聲色富貴間，並以此區分儒佛，便是出於這曾考量：

傅子淵自此歸其家，陳正己問之曰：「陸先生教人何先？」對曰：「辨志。」正己復問曰：「何辨？」對曰：「義利之辨。」若子淵之對，可謂切要。

阜民初見先生，不能盡記所言。大指云：「凡欲學者，當先識得義利公私之辨。今所學果為何事？人生天地間，為人自當盡人道。學者所以為學，為學人而已，非有為也。」⁵⁶

⁵² 牟宗三將逆覺分為兩種，一為「內在的體證」，即本文所說，象山亦屬此類；另為「超越的體證」。可見牟宗三：《心體與性體（中冊）》（上海：上海古籍出版社，2007），頁394-395。

⁵³ 黃信二：〈「明體達用」：評陸象山心性論對其讀書方法之影響〉，《哲學與文化》39：10（2012.10），頁44-46。

⁵⁴ 「學者須是打疊田地淨潔，然後令他發奮植立。若田地不淨潔，則奮發植立不得。……，然田地不淨潔，亦讀書不得。若讀書，則是假寇兵，資盜糧。」宋·陸九淵：《語錄》，《陸九淵集》，頁463。

⁵⁵ 宋·陸九淵：《語錄》，《陸九淵集》，頁432。

⁵⁶ 宋·陸九淵：《語錄》、《年譜》，《陸九淵集》，頁398、495。

更進一步來講，儒者經世，盡人倫之道，是公是義；佛教則反之，本欲脫離生死，為了個人利益，只是私而已。象山在給王順伯的書信中，便暢明此理：「釋氏以人生天地間，有生死，有輪迴，有煩惱，以為甚苦，而求所以免之。其有得道明悟者，則知本無生死，本無輪迴，本無煩惱。故其言：『生死事大。』如兄所謂菩薩發心者，亦只為此一大事。其教之所從立者如此，故曰利、曰私。惟義惟公，故經世，惟利惟私，故出世。儒者雖至於無聲、無臭、無方、無體，皆主於經世；釋氏雖盡未來際普度之，皆主於出世。」⁵⁷儒與佛是否如此截然二分，牽涉到歷來儒者對佛教的批判，裡頭當然也含有許多象山的個人價值判斷。不過他主張經世致用，認為儒者不但應該要理解世界，更應該要貢獻世界，改變世界，所以他的心學就不會只是單純地個人修身養心而已，更是要能實際運用在社會上的。

但是，切莫以為「先立乎其大」的養心工夫是很輕鬆容易的。象山指出：

人之資質不同，有沉滯者，有輕揚者，古人有韋、弦之義，固當自覺，不待人言。但有恣縱而不能自克者，有能自克而用功不深者。⁵⁸

資質不同，才性亦異，即便有此自覺，可是工夫深淺也有差別，恣縱而不能自克、能自克卻又用功不深，都是修養工夫時，常見的毛病。顯而易見的問題，尚且如此，更有許多細微難以察覺隱微處：

顏子之賢，夫子之所屢歎，氣質之美，固絕人甚遠。子貢非能知顏子者，然亦自知非儔偶。《論語》所載顏淵喟然之嘆，當在「問仁」之前；「為邦」之問，當在「問仁」之後；「請事斯語」之時，乃其知之始至，善之始明時也。以顏子之賢，雖其知之未至，善之未明，亦必不至有聲色貨利之累，忿狠縱肆之失，夫子答其問仁，乃有「克己復禮」之說。所謂己私者，非必如常人所見之過惡而後為己私也。己之未克，雖自命以仁義道德，自期以可至聖賢之地者，皆其私也。顏子之所以異乎眾人者，為其不安乎此，極鑽仰之力，而不能自己，故卒能踐克己復禮之言，而知遂以至，善遂以明也。

若子貢之明達，固居游、夏之右，見禮知政、聞樂知德之識，絕凡民遠矣。

⁵⁷ 宋·陸九淵：〈與王順伯〉，《陸九淵集》，頁 17。

⁵⁸ 宋·陸九淵：《語錄》，《陸九淵集》，頁 451。

從夫子遊如彼其久，尊信夫子之道如彼其至。夫子既沒，其傳乃不在子貢，顧在曾子，私見之錮人，難於自知如此。曾子得之以魯，子貢失之以達。天德已見消長之驗，莫著於此矣。⁵⁹

以顏淵之聰穎賢明，仍有未達，所以孔子才有「克己復禮」之說。顏淵雖已無大過，如常人所見之過惡，不易再生。可是在細微隱約處，卻仍然有過，因為包括自命為仁義道德，自期可至聖賢等欲求，都仍算是私、是過的一種，所以顏淵內心仍未純粹，人心未能無蔽、未能無私欲，其不安在此，當然危機即是轉機，就因為顏淵深知這種不安，最後才能實踐克己復禮的工夫。相較之下，子貢之明達幹練，雖已不俗，與顏淵相比則仍甚遠，也不能真正反求諸己以自克其私，所以最後其傳不在子貢，而在日三省吾身的曾子。⁶⁰

當然，打疊田地潔淨，光在人情事變上做是不夠的，還要多讀聖賢書。象山雖說以尊德性為宗旨，其實亦不廢道問學，只是他強調與其泛觀博覽，不如精讀，「觀古人之書，泛然而不得其實，則如弗觀而已矣。」⁶¹這樣的學、這樣的讀書方式，得其實，才可能盡此心，〈贈二趙〉：

書契既造，文字日多；六經既作，傳註日繁，其勢然也。苟得其實，本末始終，較然甚明；知所先後，則是非邪正知所擇矣。雖多且繁，非以為病，祇以為益。不得其實而蔽於其末，則非以為益，祇以為病。⁶²

六經既作，為了解釋經文，甚至是為了解釋注解經文的解釋，於是傳註日繁，也是不得已的事。可是若能得其實，則傳註雖多且繁，也會得益，所以象山才主張先理會經文，然後精讀古注：

或問讀六經當先看何人解註？先生云：「須先精看古註，如讀《左傳》，則杜預註不可不精看。大概先須理會文義分明，則讀之，其理自明白。然古註惟

⁵⁹ 宋·陸九淵：〈與胡季隨〉，《陸九淵集》，頁 8。

⁶⁰ 顏淵克己復禮之相關討論，可見楊祖漢：〈陸象山「心學」的義理與王陽明對象山之學的了解〉，頁 99-100。

⁶¹ 宋·陸九淵：〈策問〉，《陸九淵集》，頁 292。

⁶² 宋·陸九淵：〈贈二趙〉，《陸九淵集》，頁 245。

趙岐解《孟子》，文義多略。⁶³

讀六經，須得其實，要先理會文義，再精讀古注，則古注與經文相互映證，才有可能進入古文的義理語境。象山此處所言之「實」，其實就是指面對經典的態度，當然經典並非只是文字排列組合而已，而是承載了先王制度與先王立政之心，所以面對經典，既是面對古往今來之人事典章，也是面對曾經的生命。而古人的文脈血脈，與個人生活生命同感而共享，這才是讀經典的正確心態。這樣子讀書，才可能讀進自己的脈動，讀出自身的境界，所以他才批評舉世之弊是：「今之學者讀書，只是解字，更不求血脈。且如情、性、心、才，都只是一般物事，言偶不同耳。」⁶⁴今世學者讀書，只是解字，只是為了某種目的（如科舉），這種讀書態度，與身心無關，所得自然只能是枝葉。

象山的讀書法，認為讀書是充實個人生命的涵養，讀書也是為了知古人之心，古人之心與自己之心，相融相知。他又說：「學者須是有志讀書，只理會文義，便是無志。」⁶⁵就因為先立其大，發揚本心，定好學問志向與規模，而是不以功利的心態讀書，則道問學皆可為尊得性，聞見之知亦能為德性之知。藉由這種方法與模式，讀書才不會刻舟求劍，死在句下，才不會如程頤所說：「今人不會讀書，如讀《論語》，未讀時是此等人，讀了後又只是此等人，便是不曾讀。」⁶⁶象山指出：

大抵讀書，訓詁既通之後，但平心讀之，不必強加揣量，則無非浸灌、培益、鞭策、磨礪之功。或有未通曉處，姑缺之無害。且以其明白昭晰者日夕涵泳，則自然日充日明，後日本源深厚，則向來未曉者將亦有渙然冰釋者矣。⁶⁷

訓詁是為了通書中句字，可是書中有許多尚待通曉的細極道理，也有許多文本間的縫隙缺漏，不易覺察，此時我們反而要慢放腳步，平心讀之，不要急著立下解釋，而是有疑則闕，持續進德修業，待日後本源深厚，再重新閱讀與理解。由此得見，象山講六經注我，並非是不顧經典本身的意涵，也不是只以尊德性而忽視道問學，

⁶³ 宋·陸九淵：《語錄》，《陸九淵集》，頁 408-409。

⁶⁴ 宋·陸九淵：《語錄》，《陸九淵集》，頁 444。

⁶⁵ 宋·陸九淵：《語錄》，《陸九淵集》，頁 432。

⁶⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 43。

⁶⁷ 宋·陸九淵：〈與邵中孚〉，《陸九淵集》，頁 92。

剛好相反的，就是因為象山非常注重經典本身，所以才要人細細讀書，精讀古注，為了就是不想落入隨意解經，曲解古人的地步，因此在象山的修養工夫中，道問學仍然佔有很重要的地位。關於六經注我，他的原意是說：

《論語》中多有無頭柄的說話。如「知及之，仁不能守之」之類，不知所及、所守者何事；如「學而時習之」，不知時習者何事。非學有本領，未易讀也。苟學有本領，則知之所及者，及「此」也，仁之所守者，守「此」也，「時習之」，習「此」也，說者說「此」，樂者樂「此」。如高屋之上見瓴水矣。學苟知本，六經皆我註腳。⁶⁸

此即《宋史·陸象山傳》「或勸九淵著書，曰：『六經註我，我註六經。』又曰：『學苟知道，六經皆我註腳。』」⁶⁹所本。就象山看來，包括《論語》在內的許多經典，文意未必有頭有尾，許多當時特定的語境與針對的對象，未必明確形諸文字，後人不易明白，像是「知及之，仁不能守之」「學而時習之」之類，所及、所守、所時習者，是指何事？非學有本領，學不知本，實未易讀。若不能平心靜氣，日夕涵泳，則不免胡亂解人，強加揣量，對己對人都無益。而惟有讀得通透，學有本領，慢慢來，比較快，才有可能明白古人的真義、與古人對話。對明白昭晰者日夕涵泳；對未通曉處，姑且缺之，惟有當生活歷練愈接近經典的可能高度與境界，讀書也才能真的豐富我們的心靈。讀書畢竟不是一朝一夕之事，而是日夕精讀，持續浸灌、培益、鞭策、磨礪之功，不必也不能躐等。相較之下，許多人作學問作官，學而優則仕，卻不能為民著想，從政失利，都是因為他們讀書並未真的讀進生命裡，都只是「只是解字，更不求血脈」。

再者，上引陸象山之語，「學苟知本」與「學有本領」所對應的「此」，就是指本心。故不論是讀書涵養，還是在人情世態上作工夫，都必須知本，求血脈，時時刻刻繫著「本心」，須臾不離，然後彼此激發激盪，互倚互立，才有可能到達「收拾精神，自作主宰，萬物皆備於我，有何欠闕，當惻隱時自然惻隱，當羞惡時自然羞

⁶⁸ 宋·陸九淵：《語錄》，《陸九淵集》，頁 395。

⁶⁹ 元·脫脫等：《宋史》（臺北：鼎文書局，1998），頁 12881。

惡，當寬裕溫柔時自然寬裕溫柔，當發強剛毅時自然發強剛毅」⁷⁰的境界。萬物皆備於我，即是我與萬物的關係，是同構而共享的，就像他曾說的「宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事」。⁷¹「萬物皆備於我」出自《孟子》，據彭國翔的看法，「備」的真實涵義是同構，萬物備於我，並非單方面地進入，而是彼此分享融入，彼此交流互涉，而人之所以失去自我本真，就在於人們總是將目光過度投向外在世界，世俗的價值、世俗的偏執，遮蔭了自我，於是在各種比較、謀畫、計算之下，「我」常常將萬物客體化，此時我與萬物就不是同構的狀況，反而常常成為一種獵殺的競爭關係。彭國翔又以馬丁布伯（Martin Buber）的《我與你》為例，來說明「萬物皆備於我」的理想境況，馬丁布伯提出兩種倫理的模式，分別是「我與他」「我與你」，「我與他」意指萬物對於我而言，是一種客觀、有效性、利益式的存在，如眼前的樹木，對於我而言，可以是桌椅家俱等原料；但就「我與你」來說，樹木與我皆是天地自然的一份子，彼此處在同個世界觀裡，彼此是共生共享的，例如我們有賴樹木提供氧氣、綠意，樹木也有賴於我們提供良好的生存環境；類似的例子，也可以為官者與百姓的關係來看，百姓與我皆是天地自然的一份子，生生相息，彼此幫助，例如政府官員有賴百姓提供稅收與勞役，反過來講，百姓也有賴於為政者提供良好的制度與規範。⁷²就「我與你」的模式中，我們可以更進一步理解象山「宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事」「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」的意思：我與人、我與物、我與萬類萬種，彼此是和諧信賴，是一種「相遇」、一種互相的理解、是「彼出於是，是亦因彼」的，並不應該存在著誰利用誰，誰勝於誰的絕對性優勢，更非以「我」主宰著某方某物，而此模式往往有賴於人們真誠地自覺與反省——即

⁷⁰ 宋·陸九淵：《語錄》，《陸九淵集》，頁 455-456。

⁷¹ 宋·陸九淵：《年譜》，《陸九淵集》，頁 483。

⁷² 彭國翔：〈儒家的萬物一體觀——孟子「萬物皆備於我」章釋譯〉、〈儒家宗教性人文者義的特質——以《西銘》為中心的考察〉，《儒家傳統的詮釋與思辨——從先秦儒學、宋明理學到現代新儒學》（武漢：武漢大學出版社，2012），頁 26-39、65-85。值得要留意的，「我與你」與「萬物皆備於我」「物吾與也」當然也不會完全等同，馬丁布伯基本上是以神學來區分「我與他」「我與你」，意即在天主的慈愛下，「我與你」的一體無分是可以成立的，但孟子與象山等人的講法，就不可能有這樣的立場。（德）馬丁·布伯（Martin Buber）著，陳維剛譯：《我與你》（苗栗：桂冠出版社，1991），卷 3。

象山所謂人之心。

陸象山雖尊德性，亦不廢事功，其學固然強調先立其本心，但此心此理，須在涉事求學中磨練成長，培元本心，立其大者，得其位謀其政，明於世務，察於人倫，自然會有事業事功，前者為體，後者為用，雖有體用之分，兩者必定是一致，不可分離的。換句話說，學者發明本心，對世間諸多複雜狀況，不容易受惑，不會被私欲等因素控制、搖擺不定，運用在政治上，也就更能體會百姓萬物之心。懂得人情世態，明白古人為政之道，苦民所苦，知民所需，因此當官就不是為了某些既得利益者，也不是為了某個權貴與集團，而是一種「我與你」在政治上的責任歸屬。在施政中注入為民之心，體現為民之精神，對人民有責任，才不愧本心，方可使人民豐衣足食，如孟子所謂制民之產：「仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。」⁷³所以出仕為官，就不能鄉愿，不能尸位素餐，要勇於任事，因為就象山所見所聞，往往相反，諸如地方官吏把持錢穀米糧等事，貪贓枉法，盤根錯節而又官官相護，利益勾結，為官為縣者，又不敢檢舉：「古之人自其身達之家國天下而無愧焉者，不失其本心而已。凡今為縣者豈顧其心有不若是乎哉？然或者遏於勢而扭於習，則是心殆不可考。吏縱弗肅，則曰事倚以辦；民困弗蘇，則曰公取以足；貴勢富疆，雖姦弗治；貧羸孤弱，雖直弗信；習為故常。天子有勤恤之詔，迎宣拜伏，不為動心，曰奚獨我責。吏縱弗肅，民困弗蘇，姦弗治而直弗信，天子勤恤之意不宣于民，是豈其本心也哉？」⁷⁴象山批判這種情況，所以他在〈與辛幼安〉的信中，便一再言明此理：「自古張官置吏，所以為民」，至於那些逞私濟欲，置民於囹圄、械繫、鞭笞，殘其支體，竭民膏血的貪官污吏，本著為民之心，一定要嚴辦。故遏惡揚善，舉直錯枉，正是寬德之行，這才是以民為本、感受眾生而發出的政治原則。⁷⁵就因為象山主張發明本心，本心基本上又是與天地萬物同構共享，宇宙即吾心，吾心即宇宙，人同此心，心同此理，故在人情事變上用功、涵泳古人義理，當政治作為一種志業，其實也就是深入世間實際，重建整個社會秩序的重要步

⁷³ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 211。

⁷⁴ 宋·陸九淵：〈敬齋記〉，《陸九淵集》，頁 227。

⁷⁵ 宋·陸九淵：〈與辛幼安〉，《陸九淵集》，頁 71-73。

驟。許多後代儒者在談經世思想時，就非常認同陸象山的觀點，王棟就說：「故孟子以後，能切實用功，而不涉於虛想虛見，虛坐虛談者，無如象山。」⁷⁶蔡汝楠也引用象山的話來說明公私之辨、出世入世之分：「象山先生曰：『儒者經世，釋者出世』，公私之辨也。」⁷⁷

四、結論

正如賴錫三所言，在理想層面上，一個士、君子應該將自身的存在意義，透過公共化、公開化的實踐，把內在道德的情懷落實到公共的氛圍與境地，以促進道德理想的實現，這種以自身意義公共化的理想性格，修身為己，經世濟民，一向是許多儒者堅持的原則。⁷⁸而為往聖繼絕學，為萬世開太平，上述修身／治國的模式，我們在象山身上也看得很清楚。過往的觀點，或以哲學史的角度來分析象山，又或是象山如何通貫天人性命，調適而上遂，對先秦孔孟作了創造性的詮釋，與北宋周張二程、南宋朱熹等人，開創了儒學的新局面。這些研究，當然並沒有完全忽略象山本身的治績與事業，對象山經世之志，也偶有著墨，可是象山為己成德，事實上與成己成物，是彼此通貫的，就如佛經的譬喻：「如兩束蘆，互倚不倒」，也如車之兩輪、鳥之雙翼，看重哪方而忽略哪方，對象山整體的觀察而言，都是有些遺憾的。

可是，修齊治平，修身可以治國，這種近乎常識性的通義，如果只是泛談，則先秦諸子固然如此，宋明理者何嘗不是如此？更擴大來講，東亞儒者又豈能置身於外？當許多儒者都可以套進這個模式之後，這個命題似乎已毋庸再論，因為翻來覆去，似乎都是修身治國的陳腔濫調而已。可是，當古人預設了修身治國的理論，當他們有了經世的懷抱之後，值得我們再深思的是，修身究竟該如何治國？內心的修

⁷⁶ 明·黃宗羲：《明儒學案》（北京：中華書局，2008），頁 735。

⁷⁷ 明·黃宗羲：《明儒學案》，頁 968。

⁷⁸ 賴錫三：《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》（臺北：臺大出版中心，2013），頁 2-3。

養，要怎麼表現在經世行為上？例如朱熹談修身治國，與陸象山的談法會一樣嗎？如果說兩人對修身的思考本異，對治國的看法更難以完全契合，則兩者間的關聯為何？修身的立場不同，是否也連帶影響了治國的政策與態度？這樣子談經世，就有了獨特性，不必千篇一律。許多儒者談經世，也就因此產生了眾聲喧嚷、互評互觀的現象。就本篇主旨而言，象山建構心學，影響固然深遠，可是他談心學，很多時候也是關聯著經世濟民來講的，並非全是形而上的玄想，而心學如何運用到世務，更是他一直很關心的問題。也因為他有經世之志，所以對時務研究頗為透徹，如何施政、以及當今政策有何良窳，甚至對當代以及前代的許多為政者，如文中提到的倪寬、王安石、朱熹等等，都有一番自己的見解與論點。此更可見他與朱熹對「皇極」的解釋差異，便不止是哲學立場的差異而已，同時也是他們對經世的具體實踐不同所致。

死前數日，象山曾對女兒說到自己的兄長陸九齡，說他「先教授兄有志天下竟不得施以歿。」⁷⁹看似說陸九齡，仔細深思，又何嘗不是象山夫子之道？象山以心學的深厚修養，懷經世之志，對政治社會環境，多有深入研究，可惜只有晚年任荊門軍的機會，即便只是小試身手，成就已然不俗，政績已多稱道，不過時不我與，未有為帝王師、出將入相的際遇。象山雖以才自許，卻不能有大用，有才未必有命，或悵然抱負難伸，或愕然驚對複雜之局面，「送君無雜言，當不負所學」⁸⁰，是當年象山送友人赴浙西的詩句，而經世的情懷，滾滾江河流逝，幾經世態沖刷，經世之志或許未消，不過理想在生命中受挫，志業在人事中折衝，「當不負所學」的雄心壯志，又能剩下多少？機緣不至，時運不能配合，更難說是幸與不幸，可是世道如此，又能如何呢？就象山來講，恐怕也是無可奈何的。

⁷⁹ 宋·陸九淵：《年譜》，《陸九淵集》，頁 512。

⁸⁰ 宋·陸九淵：〈送勾熙載赴浙西鹽〉，《陸九淵集》，頁 512。

引用書目

一、原典文獻

- * 宋·朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，2003。
宋·朱熹著，陳俊民校訂，《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000。
- * 宋·陸九淵：《陸九淵集》，北京：中華書局，2008。
宋·黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，2007。
宋·羅大經：《鶴林玉露》，北京：中華書局，2005。
- 元·脫脫等：《宋史》，臺北：鼎文書局，1998。
- 明·王守仁：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2006。
- 明·黃宗羲：《明儒學案》，北京：中華書局，2008。
- 明·黃宗羲等：《宋元學案》，臺北：華世出版社，1987。
- 清·王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，2007。
- 清·章學誠：《文史通義》，北京：中華書局，2004。

二、近人論著

- * 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1993。
- * 牟宗三：《心體與性體》，上海：上海古籍出版社，2007。
邢舒緒：《陸九淵研究》，北京：人民出版社，2008。
余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版社，1987。
- * 余英時：《史學與傳統》，臺北：聯經出版社，1988。
- * 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，北京：三聯書店，2004。
余英時：《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化，2004。
吳牧山主編：《陸象山與現代社會》，北京：社會科學文獻出版社，2010。
束景南：《朱子大傳（上冊）》，北京：商務印書館，2003。
屈萬里：《尚書集釋》，臺北：聯經出版社，1983。
徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1959。

- 張立文：《心學之路：陸九淵思想研究》，北京：人民出版社，2008。
- 張灝：《時代的探索》，臺北：中央研究院／聯經出版社，2004。
- 陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》，北京：北京大學出版社，2006。
- 陳來：〈「一破千古之惑」——朱子對《洪範》皇極說的解釋〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》2（2013），頁 5-17。
- 陳弱水：《公共意識與中國文化》，北京：新星出版社，2006。
- 彭國翔：《儒家傳統的詮釋與思辨——從先秦儒學、宋明理學到現代新儒學》，武漢：武漢大學出版社，2012。
- 曾春海：〈陸象山的政治思想與實踐〉，《哲學論集》21（1987），頁 1-25。
- * 黃信二：〈「明體達用」：評陸象山心性論對其讀書方法之影響〉，《哲學與文化》39：10（2012.10），頁 43-66。
- * 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，臺北：東大圖書公司，1991。
- 楊祖漢：〈陸象山「心學」的義理與王陽明對象山之學的了解〉，《鵝湖學誌》8（1992.6），頁 79-131。
- * 楊儒賓：〈戰後臺灣的朱子學〉，《漢學研究通訊》19：4（2000.11），頁 572-580。
- 劉芝慶：《修身與治國——從先秦諸子到西漢前期身體政治論的嬗變》，臺北：臺灣大學歷史學研究所碩士論文，2009。
- 賴錫三：《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》，臺北：臺大出版中心，2013。
- *〔德〕馬丁·布伯著，陳維剛譯：《我與你》，苗栗：桂冠出版社，1991。
- （說明：書目前標示*號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Huang Chun-Chieh. *Treatise on the History of Thoughts on the Mencius*, Vol.I. Taipei: Grand East Book Company Ltd., 1991.
- Huang Hsin-Er. "Understanding the System and Putting It into Practice on the Effect of Lu Xiang-Shan's Mind-Nature Theory on His Learning Methodology". *Monthly Review of Philosophy and Culture* 39:10(2012.10): 43-66.
- [Song] Lu Jiu-Yuan. *Lu Jiu-Yuan Ji*. Beijing: Zhonghua Book Co., 2008.
- Martin Buber. *Thou and I*. (Chen Wei-Gang, trans.) Miaoli: Crown Publishing, 1991.
- Mou Zong-San. *From Lu Xiang-Shan to Liu Ji-Shan*. Taipei: Student Books, 1993.
- Mou Zong-San. *Xin Ti yu Xing Ti* (Heart and Nature). Shanghai: Shanghai Ancient Book House, 2007.
- Yu Ying-Shi. *Shi Xue yu Chuan Tong* (Historiography and Traditional). Taipei: Linking Publishing, 1988.
- Yu Ying-Shi. *Zhu Xi's Historical World: A Study on the Political Culture of the Scholar-Officials in the Song*. Beijing: SDX Joint Publishing Co., 2004.
- Yang Ru-Bin. "Zhuzi Studies in Taiwan since 1949". *Newsletter for Research in Chinese Studies* 19:4(2000.11): 572-580.
- [Song] Zhu Xi. *The Four Books Selected Sentences*. Beijing: Zhonghua Book Co., 2003.