

切近朱熹

—— 思想史的入口

謝明憲

關鍵詞：近思錄 四書章句集注 編輯 朱陸 道統

一、前言：一個提問

本文將試著談論一個問題，並將這個問題建構得更理充詞沛，而不考慮是否能夠「解決」。畢竟在問題仍處於問題狀態時，解釋者只能論述該問題的問題張力，而沒有權力去限宥問題的界域；如果將問題定位，這個問題就已經喪失許多在提問之時，才產生的可能性。因此，朱熹在儒學傳統之中，向於往聖先賢的思索，著落於什麼之上？而這個對於傳統的思索，在形成一種論述時，又成為什麼樣的傳統？在以下的討論當中，我們可以粗略地看見，朱熹將自己丟入一個儒學的質疑中。因此，我們方能談論他。

本文擬自朱熹為陸象山所譏的「支離」進行討論，並企圖自此探討「朱熹」在儒學傳統上的意義。於此，本文不以「朱陸之異」作為出發點，亦不以理論結構作為出發點，而由《近思錄》與《四書章句集注》的編定出發。

《大學》是朱熹所認定的入門之書，¹並且認為《大學》在學子為學之時可「定其規模」²；在整個朱熹學說中，規模乃是大綱，在整個大綱之中，《大學·誠意章》將「善」的終極價值與其它的綱目進行繫連，所以「誠意」在《大學》

¹ 朱熹於〈大學章句〉首段即說：「子程子曰：『《大學》，孔氏之遺書，而初學入德之門也。』於今可見古人為學次第者，獨賴此篇之存，而《論》、《孟》次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。」見朱熹《四書章句集注》（台北，長安出版社，民79.2.）頁3.

² 朱熹曰：「某要人先讀〈大學〉，以定其規模。」見《朱子語類》（北京：中華書局：1986.），卷14，綱領頁1.

中實具樞紐地位。朱熹在〈大學章句〉之末云：

凡傳十章：前四章統論綱領指趣，後六章細論條目功夫。其第五章乃明善之要，第六章乃誠身之本，在初學尤為當務之急，讀者不可以其近而忽之也。³

「第五章乃明善之要」，此章在朱熹所編定的「章句」上看來，此章乃是「闕文」；關於闕文錯簡的問題，於此暫不討論。〈誠意章〉乃是朱熹《大學章句》第六章，除上所言此章的重要外，朱熹在易簣前三日仍在修改〈誠意章〉，藉此正可以更了解朱熹的經典解釋性格。在綱目的不可更易下，對於經典的解釋，從來就不是圓融條貫的，圓融條貫只在於理論的出具，並不表示在日常生活中展現的晏然。因此在生活與經典之間的緊持，尤其在解釋者的理會下，不斷的修改是必然的，在朱熹的一生中，我們可以充份地了解。

問題的開端，是由「思想史」上入手的。以「思想史」來作為朱熹整體的定限，乃是為避免漫談朱熹的危險；另外，因為在「思想史」上的朱熹實有其多義性，文中就「《近思錄》思想史」、「道統思想史」、「思想史」三個面向進行探討，以便對於朱熹的三個方面進行理解。此後，藉由朱熹的理論，在「理一分殊」上進行分析。在整體結構梳理而出之際，不可忽視的「支離」之說，藉由陸象山的出場成為主題，主題本身的破碎，在朱熹的解釋之下，又構成了什麼樣的言說？

二、往返思想史

(一)往返：在時間上的掙扎

朱熹集北宋儒學之大成的地位，即是在思想史上的理解。

在儒家的思維中，時間向來不只是單調地記憶著歷史事實，而是描述著道統上的歷史意義。思想史作為歷史意義的解釋，其中的人事與時空是縮和且密的；

³ 同注 1 引書，頁 13.

生活在特定的時空設定下，所意味著是一個獨特的極端，這個極端如果遷就於自身的限定，則在思想史上，也將被視為是一個「切近」於道統的過程。這樣對歷史的解釋，我們可以從思想史上的朱熹，以及朱熹之於思想史的成就上，來得到理解。

在時間上，將時間視為是彼此貫通的，歷史因此是整全且完好的；所以，人的主體作為在時間上貫通的依據，並依此而擁有自己在歷史上的身份；在面對自我介紹時，將過去承接下來，並向過去索求自己的歷史定位。因此，人的主體往返於古今之中，在此時此刻處於「古今」與「主體貫通」的拉鋸。關於「古今」，黃俊傑曾指出：

古代中國人的『時間』概念在『古』與『今』之間往返運動，因而使『自我』與『歷史』之間具有互相滲透性乃至互相參與性 (inter - involvement)。由於這項複雜的關係，使「自我」撕裂而為二，而且兩者恆處於緊張之狀態。⁴

然而，這樣的緊張狀態是持續掙扎下去的，因為在「古」與「今」兩個時間端點上的距離是不斷變動的，也就是說，是掙扎地向著未來自身的貫通。因此，所謂的「往返的思想史」，是必須兼顧著「古」、「今」與「未來」的說法，也就是說，在個人生活與古今時空的難以掌握下，方能在「往返」於時間上與自身的不可避免，來說明朱熹思想史身份的掙扎。

在以古今與個人為前提之下，思想史所表達的是一種具有其定向的開放性，在其定向，思想史作為一種歷史解釋。黃俊傑在探討古代儒家的「時間」概念時，以『「古」與「今」的互為主體性』作為其特質，我們將之援引為思想史的解釋

⁴見黃俊傑〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，《中國文哲集刊》第三期（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處：民 82.3.）頁 368 - 369.

性格。⁵在思想史的解釋之中，「集大成」成爲傳統得以實現的必然條件，而且在傳統實然之際，解釋者借以混跡隱沒於傳統之中，作爲自圓其「說」者而「應然」，進行發言。

「應然」，使思想史在「過去—未來」中不以「現在」出現，而以一種貫通的姿態，並以一種確立的歷史解釋論述著思想史。這一點，我們可由朱熹「集大成」的成就中見知，並從《近思錄》與《四書章句集注》二書，完成於朱熹而得到理解。

(二)《近思錄》：能靠得多近？（編者的企圖）

朱熹曰：「四子（四書）六經之階梯，近思錄四子之階梯。」⁶《近思錄》作爲我國第一部哲學選輯，⁷最主要的原因是成爲經典的「階梯」。宋明理學發展到朱熹時，基本語彙已臻完備成熟，而這些語彙的出現，一方面是針對佛教而來，另一方面是對於在儒學上真理的追求。在朱熹生活的時代，儒家的理論整體，已經有其規模，佛教的威脅感已不若前朝時強大，朱熹在學術上的主要課題，也放在對於真理的學習與探求上。

在朱熹眼中，真理具體而微地可由經典中探求，但是經典本身與當世之人有著生活上的間隔，人須藉由「學」方能熟悉經典的語境，在尚未進入經典的語境之前，必得熟悉自身所處的儒學語境。《近思錄》中的內容，正代表著由周敦頤、二程、張載以來的儒學語境，其目的是企圖能夠連繫到《四書》的時代，也就是在孔子、曾子、子思、孟子的傳承；這樣的連繫是一種往返於歷史上的訴求，因爲他們確信有一條「貫通之跡」。

⁵ 同注 4，頁 372。黃俊傑指出：儒家常爲了批判「現在」或引導「未來」的方向，而回顧「過去」的歷史經驗。因此，他們常常將他們所主張的「現在」以及「未來」的「應然」（ought to be）與過去歷史上的實然（to be）結合爲一，並且常常在「應然」的基礎上論述「實然」。所以，儒家的歷史思維常常表現出：「歷史」與「歷史解釋者」由於互相融合、互相滲透而達到所謂「互爲主體性」的狀態。

⁶ 見陳榮捷《近思錄詳註集評》（台北，學生書局，民 81.8.）頁 2。

《近思錄》內的語彙，大體上仍是沿襲著《四書》，及其它先秦典籍而來，經過理學家的論述，而形同經典的註解。然而卻不可將《近思錄》僅僅以註解視之，因為在編者或解釋者的考量下，經典與北宋諸說之所以重要，不僅在於通達於文字上的意義，乃是在於生活中的人，是篤志於「學」的。程明道釋「近思」一詞曰：「學不博則不能守約，志不篤則不能力行。切問近思在己者，則仁在其中矣。」⁸，在我們的生活之中，我們能在「學」中靠得多近？

由自身出發，自身在面對歷史時空下的自己，已然不是慣常親暱的周遭；因而「學」的起源，從忽略的自身周遭之中，作為一個發端。在此，經典文字只是方便從頭說起，關切的重心，仍在於日常生活的自身上。

朱熹曰：「東萊呂伯恭來自東陽，……相與讀周子程子張子之書。歎其廣大闊博，若無津涯，而懼夫初學者不知所入也。因共掇取其關於大體而切於日用者，以為此編。」⁹

朱熹所言「關於大體」與「切於日用」二者，是針對《近思錄》的編輯而言，我們可視此二者為朱熹之於該書之用心。「切於日用」，是指「學」而言；「關於大體」，是指朱熹的學術整體而言。學術的整體不在於自我的建構，而在描繪清楚歷史上的看似分歧的歧路，其間沒有分歧之途，只有曲徑，這條曲徑就是「編輯」。陳榮捷言：

近思錄之編排與內容，均以朱子本人之哲學與其道統觀念為依據。全書以周子太極圖說為首，蓋由太極而陽陰而五行以至于萬物化生與聖人之立人

⁷ 同注 6 引書，引言頁 1.

⁸ 同注 1 引書，頁 189.

⁹ 同注 6 引書，頁 575.

極，為朱子哲學之輪廓，亦成為數百年後理學一貫之哲學輪廓。¹⁰

《近思錄》雖由呂祖謙與朱熹合編，其主導實為朱熹；故北宋四子合輯之書，成了編者朱熹學問的輪廓。朱熹將北宋思想史娓娓道來，自己將最明顯的陳述者隱沒在編輯程序之中，然而編輯程序是不須陳述的，因為編輯正在閱讀中進行著，進行著儒學在思想史上的綴合。

我們視《近思錄》為朱熹的成就，將編者溢出於作者之上，重新成為朱熹的文本。這裡所說「朱熹的文本」，是指「集大成」一詞，用於朱熹之於《近思錄》的編定上，有其曖昧的退卻；在朱熹的文本中，由「四子之書」所傳承下來的思想史，必須重新設定，不能在「朱熹」背後竊竊私語，也不能繞過「朱熹」；與佛家的對話，必須視為與其他語境的交流，必須另闢「異端」；因此，《近思錄》上的「集大成」，表示了「朱熹」不在現場，卻收編現場，並據此「重新發言」，自我建立起最完整的理論整體。

我們可藉由朱熹弟子黃榦等人，了解「集大成」，以及在「集大成」之後，對於當時所具的意義。

朱熹親選的繼承人黃榦宣稱朱熹的成就超過北宋五子。北宋五子只沿續道統，朱熹扮演的角色則與孟子相同，使道能夠彰顯於世。陳淳甚至排除張載，將朱熹描繪為二程的直接傳人。根據陳淳的見解，朱熹徹底深入聖人的著作，獨自一統各家學術的真理；從此之後，朱熹的學術是進入聖賢學問的唯一法門。¹¹

由是，自周敦頤以降，皆為朱熹所含攝；《近思錄》作為造語之域，必然為朱熹學派所依恃。因此，為了理論整體的確立，以及回返六經的保證，《近思錄》必須向學術中心靠齊，成為道統上的入門階梯，也就是成為道統的一部份；相對地，

¹⁰ 見陳榮捷《朱學論集》（台北：學生書局：民 77.4.），頁 126.

其他諸家的說法，在「道統」之「下」，必然遭受拮取或駁斥。

(三)《四書》：神聖道統（註者的企圖）

「道統」，意謂著承自於「道」的正統。儒家對於道統的傳承並沒有一個固定的模式，往往是以排斥「不合於道」，來確立道統；因此在孟子則闢楊墨，在韓愈則闢佛老（且不論韓愈是否該入道統），在朱熹則闢諸儒，但是這種彷彿站在某種「精神高度」之言，是以什麼為其基礎？我們可以看到，陸象山自稱直承孟子，而朱熹則有其階梯歷程；是以經典作為道統傳承上的象徵，因此，朱熹必須對《四書》有所「章句」與「集注」。

在「經典道統」一路上，我們可以看到兩點明顯的傾向：

1. 排外

事實上，正統論本身便有其政治意涵，在孟子與韓愈的排斥諸家都可以見到；但是孟、韓都不是位居於當時的政治中心，而且所排斥的對象也是以異文化為主，並彰顯儒家本身；相反的，朱熹在呂祖謙死後，便有企圖的成為文壇祭酒，所排斥的對象，卻是以同門的儒者為主，因此一種小團體式的儒學就此產生。

劉子健先生指出，隨著以朱熹為中心的綜合學問主導潮流，儒學表現空前的排外傾向，然而排外傾向其實很早已經開始，程頤就曾經宣稱：唯有專心研究「道」的學者纔配稱為儒者。道學的成員逐漸採用分別人我內外的字眼，例如「吾儒」、「吾道」、「斯文」，到一一七〇年代甚至不避諱「吾黨」。¹²

以上的說法在朱熹身上尤見明白。朱熹的學問取向是深具地方色彩的，與其

¹¹ 見田浩《朱熹的思維世界》（台北：允晨文化：民 85.5.），頁 364.

¹² 同 11 引書，頁 369 - 370.

它的學派在地位上相同；然而在道統論下，每個學派都不可能安於自身，必須向道統靠攏，在古代道統中尋求安身立命，因此朱熹必須由地方趨向中央（這裡所說「地方」與「中央」，是要表達儒者在時空中的「往返」），早期與辯於胡宏學派，晚期則往辯於陳亮、陸象山；這樣的辯論並不易定其勝負，朱熹的獲勝乃因取得經典上的解釋權。

2. 註者的高度

理解有盲點，因此註者必要。

一般的作品解釋，雖有「注不駁經，疏不破注」的說法¹³；然而解釋者受制於作品，即使解釋的功力多麼出神入化，解釋者永遠居於作品的解釋者，即使是所謂的「駁」、「破」，均無法將解釋從屬於作品的情形改變。因此在「作品」、「解釋者」、「接受者」三者之間是呈現直線相連繫的情形，三者是並置在同一高度，解釋者締結於作品與接受者之間，成爲一個「中介」：

作品 ———— 解釋者 ———— 接受者 (圖一)

不論理解和解釋經由多少曲折崎嶇的路程才能完成，它們彼此的關係，仍然是在直線上進行從屬問題的說明。也就是說，解釋屬於作品，並不斷地對作品進行解釋，沒有溢出的說法，即使進行駁異、曲解，也不離上所圖示。

然而，朱熹在解釋者的立場上有其高度，即如下所表達：

(理) 朱熹 (道統)
 / \
經典 ———— 接受者 (圖二)

解釋者是沒有盲點的，理解盲點的產生，是受限於「學」的侷限。如果我們

¹³ 見皮錫瑞《經學歷史》(台北：藝文印書館：民 85.8.)，頁 215.

對照圖一來看，即使是解釋者也有其旨點所在，那麼由圖二而來的表述，與圖一的差別究竟何在？

馮友蘭在《中國哲學史新編》中指出：

孔丘的地位主要是「師」而不是神。他的最高稱號是「大成至聖先師」，他所受的最高政治待遇是「文宣王」。他是一個人，不是一個神。在他所宣傳的思想中，也沒有彼岸世界。由此看起來所謂儒教，如果可以稱為教，也是教育之教，不是宗教之教。¹⁴

由上所言，孔子在道統上的地位是與「師」的身份有所關聯，「師生」之間的關係，又與「教學」有所關聯。因此，我們可以做這樣的區分：師（教）→生（學）。在確立了這樣的關係之後，解釋者與接受者彼此的關係，似乎就不是那麼純粹了。「學」的旨點是必然的，「學」的指向是單向的，至於指向是指向於何方？這便是圖二所說明的。

指向「經典」，「經典」本身已然不是一般而論的「作品」。然而這個「經典」，還具有其原來的主導性嗎？從朱熹編輯並註解《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》以來，這四部著作便以《四書》的姿態出現，朱熹「編定」的主導性已經凌駕於經典之上；且不論他改動經典的事，在圖二的表達中，接受者所學習的對象是經典，而所學是為窮理，這個「理」在歷史上、精神上有其沿續傳承的特徵，我們以「道統」言之。朱熹顯然有其在道統上的自負，因此朱熹解釋的立場迥異於一般的解釋者，所以在圖二以虛線表達；這個虛線還有另外的涵意，朱熹曰：「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不道，而吾心之全體大用無不明矣。」¹⁵而陳來對於朱熹這段話則是這樣的理解：

正像人在正常認識過程中常常體驗到的，經過對外部事物反覆考究的漸進

¹⁴ 見馮友蘭《中國哲學史新編》（台北：藍燈文化：民 80.12.），冊 4，頁 225 - 226.

¹⁵ 同註 8，頁 6 - 7.

過程，在某一階段上人的思想認識就會產生一個飛躍，即「豁然貫通」，

按照他自己的理解，這是一個基於經驗活動的由特殊到普遍的飛躍。¹⁶

虛線表示的即是「飛躍」，亦即是「豁然貫通」，亦即個人與古今的貫通。事實上，朱熹在進行這樣的表述時，朱熹已經跳出傳統的註者，並且溢出經典之外而進行經典的重寫。換句話說，朱熹此刻正在注解的是道統之上的貫通，經典的本身在於朱熹自身，他便是「經典」，這是針對朱熹道統的地位而言。

三、聲明

當「物」不再暗示著自身為何物時，原本對於「物」所具的命題便不具意義，分殊只是分殊。因此，將「理一分殊」視為是一種對於世間萬事萬物的暗示，「分殊」就不是分殊，「分殊」必得在「理一分殊」上尋求暗示。為何斷言如此呢？從朱熹在「心」上的關鍵作用而論，我們只能在「理一分殊」上，談論「理一」與「分殊」。

(一)個人聲明

人亦是分殊之一，當理氣問題開始被關注時，「理」與「氣」之間必須有所關涉，人是在什麼情形下，對於眾物而言物物各具一太極？人在不得須與離物之下，為何需要標畫「人」與「物」彼此的圖像，而在「理」的追求上，尋覓圖像整體的和諧？為什麼陸象山往講義利之辨於白鹿洞書院，朱熹亦深自感佩？

一般對於「理」與「氣」，或者「理一」與「分殊」，可以得到如此設想：「人」與「理一分殊」成為兩方的中介，人不在物中隱藏，而必須面對兩端，因此，人為「中」而視「理」於兩端，個人在面對萬物與世間之際，必然有所聲明。

¹⁶ 見陳來《宋明理學》（台北：洪葉文化：民83.9.），頁165.

(二) 聲明而被聲明

「中介」作為「個人聲明」，人不在「中介」內，因此，人進行聲明而「被聲明」，人「中介著」。陳來針對理一分殊的「命題」提出這樣的看法：

一個哲學命題一旦取得了一定的文字形式，以後的人們便可以在文字形式允許的範圍內從不同角度或方面去理解它和運用它，從而超出提出它時的具體意義。特別是由於文字的多義性使這一點表現得更為明顯，甚至在某些情況下還超出了按照文字形式所規定的意義範圍去運用前人資料。¹⁷

「理一分殊」作為朱熹的聲明而被聲明時，「理一」、「分殊」、「朱熹」同時作為朱熹的聲明而被聲明著，即使身為一個言說者，亦不能置身事外，這也是人只能聲明著「理一分疏」的理由；由此，我們或許更可理解朱熹由張載「心統性情」，轉化為「心主性情」的原因了。

成中英據〈中和新說〉指出，「心」有其知覺及主宰義。¹⁸由此，「心」的地位在朱熹的手上拉高，這樣心是不斷地進行聲明而被聲明著，如果站在這一面看，則心只是「聲明的」，這種「聲明」只是一種定論；如果站在另一面看，則心是「被聲明的」，在「心主性情」的前題下，心是不被信服的。因此，由「性即理」胡宏一系看來，「心」的地位提高有其危險性；從朱陸兩方看來，陸象山是前者，是實踐上的危險；朱熹是後者，是解釋上的危險。在胡宏一系眼中，「心」經由聲明而掌握了解釋的能力，「性」便失去了崇高的地位；在朱熹的眼中，陸象山失於「太簡」，在實踐上過於「逕自為是」；因此，朱熹的實踐就是「學」，「學」也做為實踐的基礎並支持實踐，由是，陸象山譏之為「支離」。

¹⁷見陳來《朱熹哲學研究》（台北：文津出版社：民 79.12.），頁 51.

¹⁸見成中英〈論朱子哲學的理學定位與其內涵的圓融和條貫問題〉，《國際朱子學會議論文集》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處：民 82.5.），頁 326.

四、遁辭

(一)切近

爲什麼是「支離」？

「支離」由「學」所推導而出，並在「學」裡暗示著「心」的解釋能力。若只將「學」框限在之於某個對象的學，則「學」將自限於「分殊」之中，並且成爲無「心」的空洞狀態，在這種狀態下，所有試圖接近的學，都將被已然「分殊」排斥在外，不得接近。「切近」二字，乃是合切問與近思而成。「切近」本身不是與其所切近者相合，反而是在「切近」之下構築一場域，作爲一種漸趨成熟的語境。這樣的語境，是要說出一氣呵成的言說，並將傳統召喚而至；然而與傳統形成聯繫，則是經由「切近」的理解而達到的。

切近理解，是對於生活周遭的感受而來，朱熹曰：「只是就這裏近旁那曉得處挨將去。」¹⁹對於道德本體便有所體貼。這樣的體貼是立於「心」上的，但在心體澄明之時，「切近」的理解即成爲支離之殊。以《近思錄》爲例，《近思錄》可視爲企圖以北宋的哲理語彙，來切近於道德本體的朱熹的表詮，一旦豁然貫通，《近思錄》則相對地遠離與不需要。這與朱子學中相當重視的「爲學次第」，有其密切關係；如上〈大學章句〉所指出〈大學〉一篇的重要性，或者如朱熹所認爲，由《近思錄》到六經的途徑，都一再地表示，「學」，作爲貫通古今之道的的方法，必然有其先後次第，今古之距，並非一蹴而可及。即如程子說「近思」是「以類推之」時，朱熹即針對「類推」說：

不要跳越望遠，亦不是縱橫陡頓。只是就這裡近傍那曉得處挨將去。如這

一件事理會得透了，又因這件事推去做那一件事，知得亦是恁地。如識得

這燈有許多光，便因這燈推將去，識得那燭亦恁地光。²⁰

¹⁹ 同注 6 引書，頁 186.

²⁰ 同注 19.

因此，朱熹並不就「理」而發言，而就「理一分殊」進行學問上的鋪陳，《近思錄》作為切近於氣質之性的駁雜而言，是不可或缺的；作為為學程序與歷程而言，也是不可或缺的。

(二)逃遁

我們必須從「朱陸之異」來釐清前面所言，並以此為佐證，作為前面所言的根據。朱熹言象山「太簡」，象山言朱熹「支離」，彼此之間似乎沒有什麼交集。蔡仁厚論及象山的支離觀：

象山所謂「支離」，實即「不相干」之謂。不相干的博學，只是與生命脫節的空議論，只是外在的間知識。人在這方面縱然超常出眾，亦只是在真理之海中頭出頭沒載浮載沉而已。²¹

然而在朱熹之處，博學是「必然」而非「必要」，所以以朱熹的立場觀之，並沒有什麼相不相干的問題，因此蔡仁厚以陸象山重道德實踐的角度而言「易簡的必要」；朱熹也會由經典註疏的角度而言「格物的必要」，這乃是朱熹「心主性情」與陸象山「心即理」兩者基於實踐落實的根本差別。

實然有多穩固？朱熹基於格物論的實踐態度，並不被陸象山認同，因此朱熹所一開始便專主的心，在陸象山看來是有問題的，甚至開始就錯了，朱熹「心的實然」所依恃的是什麼？

陸九淵始終質疑朱熹詮釋經典與界定道統的權威，相信朱熹顯然將一己的意見當做決定聖賢本意的客觀標準；不但抨擊朱熹探求「道」的方法有「先知」般的色彩，並且大量引用經典闡述觀點質疑朱熹的詮釋是否準確、客

²¹ 見蔡仁厚《宋明理學南宋篇》（台北：學生書局：民 82.9），頁 261。

觀。²²

另外，

陸九淵自始至終否定朱熹瞭解道，例如他在辯論中強調子貢過份依賴學識，所以孔子沒有授與他道統，而朱熹與子貢將傳統過度思想化。朱熹淵博的學識是致命的弱點，陸九淵對學生說：「朱元晦泰山喬嶽，可惜學不見道，枉費精神，遂自擔閣，奈何？」²³

「心的實然」所依恃的是道統，「道統」便成爲彼此論戰的場所。然而在論戰裡對於道統的質疑，則是針對經典的解釋，而非彼此學問入手的差異，所以兩者在表明對待經典的態度時，便出現兩大極端；陸象山曰：「六經注我，我安注六經！」而朱熹則是「我注六經」。

在兩種解釋經典的策略中，朱熹以其對於經典的理解，產生明顯的逃遁，將自己沒身於傳統之中，並提起傳統作爲自述。但是，一個經典上的依恃並不能給予朱熹安適，朱熹在道統上只是獲得了存在的根據，其深自關切的，反而是由於根據的確立，所聚焦而來的「切近」於道統，並在「切近」之中達到自我理解。

五、結語

如前言所說，本文並不擬由「朱陸之異」，來作爲本文的起始；然最後卻仍回到「朱陸之異」，來說明朱熹本人的學術特質。朱熹的學問過於廣大，要探索朱學的起始，並不容易從他既成的學問中入手；從他之於學術的行爲，以及行爲本身所具的意義，比較能夠將朱熹此人的輪廓描繪。這個輪廓，對於朱熹本人，或者後學，具有怎樣的意義？也就是說，在儒學之中，我們安排了一個叫做「集大成」的位置，其實也就是一種朱熹本人的輪廓，這個輪廓在今天被稱之爲「思

²² 同註 6，頁 324.

²³ 同註 6，頁 325.

想史」，或者稱爲《四書章句集註》、《近思錄》等，對於我們來說，什麼才是最能接近於朱熹，或者道統？按照朱熹的看法，就是在於《近思錄》與《四書章句集註》之上，由此二書以見於道統，或者見於朱熹的意義，才能在「朱陸之異」上，談論朱陸二者分歧的問題。

許多問題仍未解決，以及被擱置在一旁了，爲了完整性，許多的歧路也暫時讓其湮沒，譬如說：一個學說理論的整體性是什麼？經由言說的傳達，整體似乎不在，或者表現的相當平面，我認爲應該有一個「立體的」整體；另外，本來這篇要以「誠意」一詞貫串，因爲《大學》作爲綱目，綱目必須埋藏於文本的每一角落才有用途，因此我認爲「《大學》遍在」，而大學八目中與心最有關係的應是「誠意」，本欲由此發揮，沒想到最後必須更改初衷。