

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 從《諸儒鳴道》探究道學家的“鳴道”之道

Researching Dao Scholars' Thought and Application of Dao (Confucianism) on  
Zhu Ru Ming Dao

doi:10.29624/CHJH.200902.0001

興大歷史學報, (21), 2009

Chung-Hsing Journal of History, (21), 2009

作者/Author：邱佳慧(Chia-Hui Chiu)

頁數/Page：1-37

出版日期/Publication Date：2009/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29624/CHJH.200902.0001>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼 (Digital Object Identifier, DOI) 的簡稱，  
是這篇文章在網路上的唯一識別碼，  
用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## 從《諸儒鳴道》探究道學家的「鳴道」之道

邱佳慧\*

### 摘要

《諸儒鳴道》是現存最早紀錄宋代道學運動的作品，該書近年來受到學界相當程度的關注。當我們檢視《諸儒鳴道》時，首先，發現《諸儒鳴道》一名蘊含「諸儒鳴倡道學」的深遠寓意，已經突顯出道學家對鳴倡道學，有其獨特的見解與方法；再者，《諸儒鳴道》收錄許多「語錄」體裁的作品，這與宋代教學模式的轉變，應有某種程度的關連性；第三，道學家提倡講學的風氣，也受到「對話」精神的激勵，上述這些發現與道學家對語言文字的態度息息相關。本文擬以《諸儒鳴道》為主要研究素材，從中探究道學家如何鳴道，何以鳴道，並在其應用語錄體裁的背景上，探究他們對思想載體的反思，理解他們對道學的定義。

關鍵詞：《諸儒鳴道》、道學、語錄

---

\* 臺北醫學大學通識教育中心助理教授。

## 一、前言

《諸儒鳴道》<sup>1</sup>又稱《諸儒鳴道集》或稱《鳴道集》，是一部由宋人編輯，收錄兩宋道學人物著名作品的合集。這部宋人佚名的編輯之作，本身存在著諸多有待釋疑的問題，例如：編輯者不詳、編輯標準未明、傳播路徑不清等問題，然而瑕不掩瑜者，它同時也蘊藏了不同學門的學術價值，或道學、文獻學、譜系學，它都能提供不少極具關鍵的重要資料。該書定名為「諸儒鳴道」，意蘊所收內容乃涉及宋代儒者「鳴倡」道學的相關作品，是故其作為探究宋代道學運動發展面貌的入手處，是具有可觀之價值，一直以來，研究宋代學術思想者，對道學之緣起，或者說是初期的樣貌，仍心存有待商榷的空間，或許《諸儒鳴道》以其成書的時間序列優勢上，能提供更為多元的視角來探究道學發展的真實樣貌。

對學術界而言，它猶如一顆震撼彈，已然激起研究者的注意，研究者可以透過它重新去認知「道學」，探究宋儒的學術思想，真正釐清道學運動的發展蹤跡。本文擬以《諸儒鳴道》一書作為研究主軸，探察與檢視諸儒的「鳴道」之道，包含論述道學家如何鳴道，鳴道方式的意圖，以及他們所採用的這種「鳴道」方式，是否有特殊的意義與限制，在其論證的過程中，企圖更貼近道學運動的實貌。

---

<sup>1</sup> 大陸學界對《諸儒鳴道》進行了一系列基礎的研究工作，顯示出他們對此書的重視，包括1996年上海圖書館啟動重點科研項目—古籍善本全文光盤製作，也就是將館藏古籍善本全部數位化，並分期上網服務海內外讀者，首次上網的二十種善本中宋刻本佔十七種，亦包括了海內外稀見的《諸儒鳴道》。另外，1997年，四川大學開始進行耗費大量人力、時間及經費編纂《儒藏》—儒藏文獻集大成計畫，同樣倡議編纂《儒藏》工程的另兩所大學（北京大學、人民大學），亦同步進行著各自的時程表，川大的計畫是中國孔子基金會的重大項目，獲資助經費三百億元，可謂相當龐大而有系統的學術工作，2004年川大還特地召開「《儒藏》專題會議」以發表和檢討當前的成果。在該次會議中，川大古籍所所長舒大剛撰寫了一篇文章，〈談談《儒藏》的編纂問題〉，收於《四川大學學報》，2004年第4期，文中特別說明《儒藏》的編纂分類原則，其中〈論部〉分為五類：儒家類、性理類、禮教類、政論類、雜論類，而《諸儒鳴道》被收於專講心性命理的“性理類”之中。另外，根據文科科研處所編2003年11月出版的總第26期《文科科研簡報》封底介紹，2003年度上海市哲學社會科學研究規劃課題之中，也包含了一項由復旦大學學者符云輝所主持，名稱為「《諸儒鳴道集》：文本及意義研究」的學術計畫，預計於2004年3月完成。甚至有學者以《諸儒鳴道》作為研究主題撰寫文章，如田浩在《朱熹的思維世界》以及〈金代的儒教：道學在北部中國的印迹〉、〈宋金元文化思想碰撞與融合：探究郝經的夷夏觀、正統論與道學演變〉等文，如陳來〈略論《諸儒鳴道集》〉，河南師範大學趙振也曾考證出《諸儒鳴道》所收的《二程語錄》是《二程遺書》的未經修訂初稿本。綜上所論，海內外學界對於《諸儒鳴道》的研究，可以說是興致勃勃，故可知，《諸儒鳴道》對研究和探尋道學運動發展軌跡，具有相當大的價值和吸引力。

## 二、如何鳴道

### (一)「鳴道」之名

《諸儒鳴道》定名「諸儒鳴道」，那諸儒究竟如何鳴道，我們又如何從這部書中覺察他們鳴道的特殊性，這必須回歸到文本之中進行觀察，其實編者的意圖在書名上似已昭然若揭，他是以儒者「鳴發道學」的意念出發而編輯此書的，尤其是「鳴」字，特別能表現道學家「鳴發道學」的意旨。古籍中以「鳴」命名篇章者不少，《詩經》中猶多，有如〈小雅·鹿鳴之什·鹿鳴〉，該篇描寫主人宴請嘉賓時，以美酒琴瑟燕樂嘉賓的用心；或有如〈小雅·鴻雁之什·鶴鳴〉蘊含招隱之詩；〈國風·齊風·雞鳴〉描述賢妃警惕國君的言論，是可知「鳴」字可延伸出許多意涵，<sup>2</sup>誠如孔子所言：「不學《詩》，無以言。」《詩經》作為一部教人言談的經典，含括了這些以鳴為題的篇章，不是沒有目的。究其根本，「鳴」原指聲音的抒發，不論是表述宴賓之意，或招隱或警語，都必須以聲音口語表達，才能進一步達成目的，再者，聲音必須遵循音律的規則，《莊子》曾曰：「鳴而當律，言而當法。」<sup>3</sup>《墨子》一書亦把君子比喻為磬鐘，「擊之則鳴，弗擊不鳴。」<sup>4</sup>君子應該正確而適當地發出自己的聲音，以日常舉止而論，就是指正確地與他人對話，此象徵君子具備和諧應對的能力。以上述角度觀察《諸儒鳴道》，編輯者似有以「鳴」字引出全書主旨的目的，「鳴」字不僅突顯諸儒以聲音講學論道的意涵，更將儒者間積極對話的精神，以及道學特有的求道過程，一一舖陳出來。閱讀《諸儒鳴道》猶如神游於講堂之中，依稀可見師徒們促膝論道，而讀者亦成了這場歷史重現情境的參與者，筆者大膽地說，眾多學術傳承模式裡，可能唯獨道學的「鳴道」方式，才能賦予讀者這種特殊的觀感。

### (二)《諸儒鳴道》是怎樣的一部書

編者強調道學家鳴倡道學的企圖，除了書名可見一斑外，整部書的內容亦是另一個證明，編者收錄了大量語錄體裁的作品，在討論語錄體裁與「鳴道」的關

<sup>2</sup> 吳樹平等點校，《詩經》，收於《十三經》，台北，曉園出版社，1994年初版，頁295、308、262。

<sup>3</sup> 王先謙，《莊子集解》，臺北，三民書局，民88年5月四版，〈寓言第二十七〉，頁165。

<sup>4</sup> 墨翟撰、吳毓江註，《墨子校注》，成都，新華書店，1992年8月，卷9，〈非儒下第三十九〉，頁377，卷12，〈公孟第四十八〉，頁580。

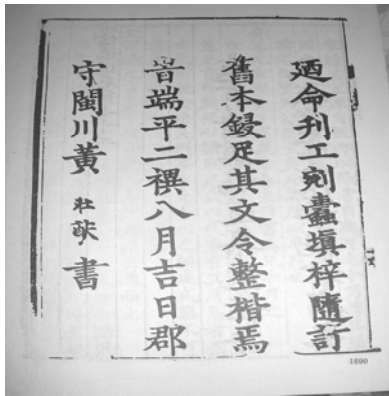


聯性之前筆者實有必要以些許篇幅先行介紹《諸》一書，以期助益讀者認識《諸儒鳴道》。

《諸儒鳴道集》或稱《鳴道集》，<sup>5</sup> 是一部由宋人編輯，收錄兩宋知名道學人物著名作品的合集，為現存最早刻劃宋代道學活動的紀錄，筆者僅歸納出數點近人研究論點，俾於說明：

- 1、此本框高十九點三公分，廣十四公分，半葉十二行，行二十一字，左右雙欄，白口，單魚尾，字仿歐體，鈐有「崑山徐氏家藏」、「乾學之印」、「健菴」印三方，<sup>6</sup>刻書體例上卷數首尾相連，在大題之下，復用小題區分，並在目錄與版心同時反映，這種樣式在宋代應屬首創。<sup>7</sup>

圖一：(《諸儒鳴道》書影一)



圖二：(《諸儒鳴道》書影二)



<sup>5</sup> 《諸儒鳴道》又名《諸儒鳴道集》或《鳴道集》，有些書籍載錄該書全名，如周應合《景定建康志》，卷33，頁7A，名之為《諸儒鳴道集》；也有簡稱該書為《鳴道集》，如潘自牧所編《記纂淵海》一書與馬端臨的《文獻通考》，卷210，頁17A均簡稱它為《鳴道集》。特別需要注意的是，《諸儒鳴道集》或《鳴道集》兩個書名，與李純甫的《鳴道集解》十分相似，容易混淆，李純甫的《鳴道集解》或稱《鳴道集說》，《欽定四庫全書總目》總目3，子部，卷124，頁9A-10A，稱之為《鳴道集說》，脫脫《金史》，卷126，頁5B-6A稱之為《鳴道集解》，與《諸儒鳴道》書名確實十分相似，故須小心辨別與使用。

<sup>6</sup> 徐乾學(1631-1694)，號健菴，清江蘇崑山人，也是當時著名藏書家，「崑山徐氏家藏」、「乾學之印」、「健菴」三印均屬徐乾學所有。

<sup>7</sup> 佚名，《諸儒鳴道》，共2冊，山東，孔子文化大全編輯部編輯暨山東友誼書社出版，1992年5月，導言，頁5-6。其編目手法卷數首尾相連，在大題之下，復用小題區分，並在目錄與版心同時反映，如該書收錄的第一部著作為《濂溪通書》，大題即是書名，小題則為書中內文的題目，如〈誠〉、〈誠幾德〉、〈聖〉等，編排手法，層遞有次，在目錄中同時可以看到大題小題，版心內則記有大題，這種刻書體例，在明人所輯叢書中並非少見，但該本在宋代應屬首創。

圖三：(《諸儒鳴道》書影三)



圖四：(《諸儒鳴道》書影四)



- 2、該書成書約於宋紹興末年至乾道年間（1159-1168），最晚不遲於淳熙四年（1179），編者可能是劉子翬或張九成的學生或友人，抑或是曾於浙江任官的胡憲。<sup>8</sup>
- 3、現今僅存的宋刻本，是宋理宗端平二年（1235）閩川黃壯猷所修之補印本。
- 4、該書目前僅有宋刻本傳世，收藏於上海圖書館，北京圖書館亦藏有複印宋本，後於1992年由山東友誼書社出版，許多大學圖書館相繼收購，故近幾年已能輕易閱得該書。
- 5、該書成書後，曾被後人述及，包括南宋晁公武《郡齋讀書志》、陳振孫《直齋書錄解題》、元初馬端臨《文獻通考》與潘自牧所編《記纂淵海》。<sup>9</sup>
- 6、該書所收十二位道學諸儒及十五件作品，可參考表一。《諸儒鳴道》可供校勘者良多，其作用不僅止於存亡繼絕，根據陳來、趙振等學者的研究，往往發現

<sup>8</sup> 陳來，〈略論《諸儒鳴道集》〉，收於《中國近世思想史研究》，北京，商務印書館，2003年，頁3-21。陳來先生根據《諸儒鳴道》集錄作品的成書年代、版本的判定，推論該書成書約於宋紹興末年至乾道年間（1159-1168），最晚不遲於淳熙四年（1179），並透過地理環境與師友關係兩項因素，推論編者可能是劉子翬或張九成的學生或友人，抑或是曾於浙江任官的胡憲。

<sup>9</sup> 晁公武，《郡齋讀書志》，卷5，〈附志〉〈語錄類〉，頁49A；陳振孫，《直齋書錄解題》，卷9，〈儒家類〉，頁16A；馬端臨，《文獻通考》，卷210、214，對此書均有解題說明；宋人潘自牧所編類書《記纂淵海》，亦收錄了《諸儒鳴道》部分內容；金人李純甫曾經針對《諸儒鳴道》撰寫一部《鳴道集說》，以反駁《諸儒鳴道》諸儒之說，除此之外，甚少文獻提及此書。

《諸儒鳴道》版本的價值較高，內容亦較為完備。<sup>10</sup>由此可知，《諸儒鳴道》所收錄的作品，是相當重要而珍貴的。

表一：(《諸儒鳴道》收錄作者作品一覽表)

編號	作品名	所佔卷次	卷數	撰述者	撰述者生卒年	成書年代	備註
01	《濂溪通書》	1	1	周敦頤	1017-1073		周敦頤著
02	《涑水迺書》	2	1	司馬光	1019-1086	1057始作 <sup>11</sup>	司馬光著
03	《橫渠正蒙》	3-10	8	張載	1020-1077	編於1087年	蘇昺編
04	《橫渠經學理窟》	11-15	5			張載門人	
05	《橫渠語錄》	16-18	3			張載門人	
06	《二程語錄》	19-45	27	二程	程顥1032-1085 程頤1033-1107		二程門人
07	《上蔡先生語錄》	46-48	3	謝良佐	1050-1103		謝良佐
08	《元城先生語》	49-51	3	劉安世	1048-1125	1135	馬永卿
09	《劉先生譚錄》	52	1			1119	韓瓘
10	《劉先生道護錄》	53	1			1124	胡瑄
11	《江民表心性說》	54	1	江民表	約莫1080前後		江民表
12	《龜山語錄》	55-58	4	楊時	1053-1135		楊時
13	《安正忘筌集》	59-68	10	潘殖	約莫1100前後		潘殖
14	《崇安聖傳論》	69-70	2	劉子翬	1101-1147		劉子翬
15	《橫浦日新》	71-72	2	張九成	1092-1159		張九成 門人郎晈錄

<sup>10</sup> 陳來，〈略論《諸儒鳴道集》〉，頁5-18。趙振，〈《諸儒鳴道》所收《二程語錄》考述〉，《河南師範大學學報（哲學社會科學版）》，33卷1期，2006年，頁141-144，作者提出鳴道本《二程語錄》是未修定版本。邱佳慧，〈道學運動中的劉安世〉，中國文化大學史學研究所碩士論文，民國90年6月。該論文主旨透過對司馬光弟子劉安世的研究，兼論道學運動的發展情形，其中，特別針對劉安世的相關作品—《元城先生語錄》、《劉先生譚錄》、《劉先生道護錄》進行研讀分析，文中對於《元城先生語錄》的版本以及增補情況有所說明，並說明劉安世一生追求誠的精神，以此為修身處世的重要指標。另外，也指出劉安世與道學運動的關係密切，由這個個案，可以說明即便是從學界較不熟悉的劉安世入手，都能發掘如此豐富的文獻，遑論整個道學運動蘊含何等多元及複雜的內容。

<sup>11</sup> 《諸儒鳴道》，頁59中記載司馬光六歲時，父兄便教他讀書。七年之後得聞聖道，每日朝聽之而夕思之，又過了二十七載，故他思索著要紀錄讀書所獲心得，以成《迺書》。據司馬光所言推算，他著述該書時應年屆四十了。另外，李昌憲，《司馬光評傳》，南京，南京大學出版社，1998年12月，頁425，所附錄的司馬光年譜，也同樣紀錄司馬光於三十九歲作〈迺書序〉。

### (三) 收錄語錄體裁作品

當我們檢視《諸儒鳴道》目次時，發現編者收錄語錄作品的比例近乎全書之半，在這裡，必須先釐清第一個問題：語錄體裁的定義為何？「語錄」是一種文體，它是聖哲賢人對自然或社會問題，所發抒的哲思短語，根據《文心雕龍》之定義，「語錄」為一種「意謂切實簡要」的「偉辭」，詹瑛註解曰：

何謂正言？本聖人之言，所以抗萬辯也。何謂體要？衷聖人之言，所以鑄偉辭也。然亦有難言者，文至于語錄，成萬古正言之鵠，皆能一一施之文間耶？無論語錄，即理學先儒之與書，語語靡不當，要觀朱考亭與陸象山、陳同甫諸先生書，無語不精，亦無語不要。<sup>12</sup>

承前所論，「語錄」乃萬古正言之鵠，具「正言體要」之意義，它最重要的精神在於作為一種哲人思維、切實簡要的簡短內容，這種解釋比限定為「問答」形式的狹隘定義較為寬泛。在道學流傳的過程中，有許多道學家將此應用於求道學習階段，將之作為個人對修養工夫及生活經驗的心得總結，亦應用為學習過程的筆記。

如果用較為寬泛的定義來看待《諸儒鳴道》，那麼全書所收作品就不僅止於半數，筆者試圖就語錄形式的差異性，對作品進行分類，藉此進一步論證和觀察這些作品和語錄體裁的關連性，茲可分為三類：第一種為「問答式」、第二種為「心得結語式」、第三種為「引導論說式」。

「問答式」包括《二程語錄》、《上蔡先生語錄》、《元城先生語》、《劉先生譚錄》、《劉先生道護錄》、《龜山語錄》。「心得結語式」包括《濂溪通書》、《涑水迂書》、《橫渠正蒙》、《橫渠經學理窟》、《橫渠語錄》、《橫浦日新》。「引導論說式」具備引導讀者觸發思維和實踐的功能，包括《江民表心性說》。

#### 1、問答式：

所謂問答式，顧名思義，以「問」「答」對話形式表述，《二程語錄》、《元城先生語》、《劉先生譚錄》、《劉先生道護錄》、《上蔡先生語錄》、《龜山語錄》均是門人弟子紀錄與老師的對談，以《二程語錄》為例，文曰：

王彥霖問：「立德進德先後？」曰：「此有二，有立而後進，有進而至于立，

<sup>12</sup> 劉勰撰、詹瑛義證，《文心雕龍義證》，上海，上海古籍出版社，卷1，〈徵聖第二〉，頁49。

立而後進，則是卓然。」<sup>13</sup>

對話包含某（王彥霖）問、某（二程）答，針對問題，進行一來一往的討論，筆者定義此類為「問答式語錄」。這類型語錄具備一項附加價值，就是提供了語言學的研究素材，以《二程語錄》來看，它不僅紀錄了二程的思想言行，同時也以方言刻畫了當時的社會生活、歷史文化，故它是研究二程思想的基本材料，更是北宋時期語言史料的重要文獻。<sup>14</sup>

《上蔡先生語錄》亦常可見「敢問」、「何也」、「謝子曰」之詞。<sup>15</sup> 此外，值得一提的是，由於紀錄謝良佐言論的弟子眾多，故《上蔡先生語錄》一書上卷，採用胡文定的寫本，自中卷以降，則採用「曾氏本」與「吳氏本」相互參校的本子，<sup>16</sup> 朱熹在重新編輯該書時還特別說明此事：

此書傳者蓋鮮焉，某初得友人括蒼吳任寫本一篇，後得吳中板本一篇，二家之書皆溫陵曾恬天隱所記，最後得胡文定公家寫本二篇。……凡書四篇以相參校，胡氏上篇五十五章，記文定公問答，……及下篇四十七章與板本吳氏本略同，時有小異，蓋增損曾氏所記，而精約過之，輒因其舊定著為二篇，且著曾氏本語，及吳氏之異同者于其下，以備參考。<sup>17</sup>

朱熹詳述自己重輯《上蔡先生語錄》，是以所收四個版本，吳任寫本（曾恬所記）一篇、吳中版本（曾恬所記）一篇，胡文定寫本兩篇，相互參校，最後定稿，增損異同者，並著於下，以備參考。從引文中，除了得出諸儒語錄是弟子集結老師言論的另一例證外，間接說明當時問學紀錄風氣之盛，弟子們在接受老師的教導，各自記錄上課內容後，取同樣範疇的「筆記」相互參校，輯錄成最佳的版本，以供後學精進之需。

《元城先生語》是馬永卿於紹興五年（1135年），拜見劉安世（元城先生）所記，其間盡為師生之間的對話，如：

<sup>13</sup> 《二程語錄》，收於《諸儒鳴道》，卷1，頁355。

<sup>14</sup> 李敏辭，〈《二程語錄》的文獻史料價值〉，《湖南師範大學社會科學學報》，1998年第2期，總第27期，頁63-67。作者應用語言學的角度研究《二程語錄》留下來的語言史料，從詞性、詞義、語法結構進行分析。另外，蘇寶榮，〈論宋代理學對我國語言文字學研究的影響〉，《古漢語研究》1997年第1期，總第34期，頁32-36。

<sup>15</sup> 《上蔡先生語錄》，頁984與頁1002。

<sup>16</sup> 《上蔡先生語錄》，頁1015-1039。

<sup>17</sup> 朱熹編，《上蔡語錄》，正誼堂景印本，〈謝上蔡語錄後序〉，頁24。

僕初見先生，先生問僕鄉里，也曰：「王鞏安否？」對曰：「王學士安樂。」<sup>18</sup>  
又曰：

先生問僕：「舊治甚經？」僕對治《書》。先生曰：「今之《書》乃漢所謂《尚書》，若復求孔子所定之書，今不見矣。」<sup>19</sup>

馬永卿與劉安世討論的內容相當廣泛，或詢問友人近況、或討論學術問題等，全書幾乎全以「問答方式」表達，以統計比例來看，「先生語僕論」、「先生問僕」文句開端者，佔三十二則，相當於全書二分之一。<sup>20</sup>「先生曰」佔二十則，約莫三分之一，二者相加，幾近六分之五，比例相當吃重。

《劉先生譚錄》與《劉先生道護錄》也同屬此類，形式相近，皆為紀錄對話的內容，涉及的範圍也相當廣泛。前書為弟子韓瓘所撰，是韓瓘任官期間，利用往返南北，途經睢陽之際，拜訪劉安世累日，離去時輒紀錄每次求教內容與心得，共計二十一條，其中論及許多當代或歷史人物，並藉此傳達為人行己的準則，韓瓘索性將它當作自警之書，<sup>21</sup>《劉先生譚錄》除了第十八條是韓瓘向劉安世乞問「為學重點」外，其餘對話全以「公（劉安世）曰」為首論述。《劉先生道護錄》撰者為胡瑛，他受薦於楊時書信，求教於劉安世，並刻意記錄問學內容，共計十四條對話，<sup>22</sup>以「公（劉安世）曰」為首談道者佔五條，「瑛曰」為首求教者佔八條，合序言則為全書。

關於上述兩部書，尚有數點待說明：第一，上述諸儒的相關作品，說明「語錄」體裁在當時受到一些道學家普遍而廣泛的應用。第二，藉由「語錄」可以觀察到細微的人際網絡關係，有助於學術史的研究，因為「語錄」體裁的紀錄形式，會詳實地記載人物彼此稱謂、問答態度與對話時間，這類詳實的紀錄，有助於讀者理解對話人物彼此間的關係，以及雙方應對的態度。舉例來說，韓瓘是自我推薦到劉安世門下求教的弟子；胡瑛則是在老師楊時的推薦下向劉安世問學，照理說，二人都屬弟子輩，並無不同，但仔細觀察，卻能發現胡、韓二人與劉安世之

<sup>18</sup> 馬永卿，《元城先生語》，收於《諸儒鳴道》，卷上，頁1055。

<sup>19</sup> 《元城先生語》，卷上，頁1056。

<sup>20</sup> 馬永卿所編輯的《元城先生語》共有五十九則。

<sup>21</sup> 韓瓘，《劉先生譚錄》，收於《諸儒鳴道》，頁1147-1161。書中談論了司馬光、呂微仲、文潞公、韓魏公、范仲淹、劉道原、王鞏、王安石、陳瑩中、荀子、漢文帝等人物。

<sup>22</sup> 關於劉安世弟子紀錄的《劉先生譚錄》與《劉先生道護錄》，可參考邱佳慧〈道學運動中的劉安世〉一文。



問互動的細微差異，胡瑗的求學態度似乎比韓瓘來的積極，《劉先生道護錄》所記多為學生（胡瑗）先問，而老師後答；《劉先生譚錄》中則是老師向「僕」（韓瓘自稱）說道講學，換言之，是劉安世先向韓瓘解說經史內容或做人道理，韓瓘才回應劉安世，這其中的細微差異，就研究學術史的角度來看，唯獨「語錄」體裁，才能展現出這些不同。

此類型語錄之一還包括《龜山語錄》四卷，其書也採問答形式，特別的是，有些卷數之內容會穿插「說明時間」的標題，例如「甲申（1044）四月至乙酉（1045）十一月的荊州所聞」；<sup>23</sup>「丙戌（1046）四月至六月的京師所聞」；<sup>24</sup>「丁亥（1047）三月自侍下來的餘杭所聞」；<sup>25</sup>「己丑（1049）四月自京師回至七月南都所聞」；<sup>26</sup>「辛卯（1051）七月十一日自沙縣來至十月去毗陵所聞」；<sup>27</sup>「壬辰（1052）五月又自沙縣來至八月去蕭山所聞」。<sup>28</sup> 這些標題清楚交代問學的時間與地點，此種寫法恰與其他語錄形成呼應，《二程語錄》也同樣紀錄了基本書寫項目--「人物、時間與地點」，如：

《二程先生語二之一》元豐己未（1079）呂與叔東見二先生語<sup>29</sup>

《二程先生語五》游定夫所錄 游酢字定夫，建州人，元豐中（1078-1085）從學<sup>30</sup>

《二程先生語十》少日所聞師友說 元本在端伯傳師說之後，不知何人所記，以其不分二先生語，故附于此<sup>31</sup>

關乎一段對話的時間人物地點，均如實地被書寫下來。劉安世三書的序言，亦清楚地表達成書的時間和原因，《元城先生語》序言曰：

僕（馬永卿）家高郵，……大觀三年（1109）冬，僕將赴亳州永城縣主簿，七舅氏戒僕曰：「永城有寄居劉待制者，……，可以書求教。」……。僕從之學，凡一年有餘。後先生居南京，僕往來數見之，退必疏其語，今已二

<sup>23</sup> 《龜山語錄》，卷1，頁1199。

<sup>24</sup> 《龜山語錄》，卷2，頁1251。

<sup>25</sup> 《龜山語錄》，卷2，頁1265。

<sup>26</sup> 《龜山語錄》，卷4，頁1333。

<sup>27</sup> 《龜山語錄》，卷4，頁1342。

<sup>28</sup> 《龜山語錄》，卷4，頁1346。

<sup>29</sup> 《二程語錄》，卷2，頁379。

<sup>30</sup> 《二程語錄》，卷7，頁495。

<sup>31</sup> 《二程語錄》，卷10，頁555。

十六年矣。……紹興五年（1135）正月望日維陽馬永卿大年序。<sup>32</sup>

又《劉先生譚錄》文曰：

瓘（韓瓘）往官二浙，自壬辰（1112）歲南赴，己亥（1119）北歸道睢陽者五六，每維舟河梁，侍公譚誨，累日而後去，所得話言邪正得失者，必退而書之策，凡二十一條餘，皆不載時閱以自警。<sup>33</sup>

又《劉先生道護錄》文曰：

宣和六年（1124），歲在甲辰春二月十有二日，初至南都先生劉公所，候于門，以所摯書——楊先生書并謁入。<sup>34</sup>

每一段序言皆說明了何人所記、何時所記、何因所記，綜上所論，這類問答式語錄除了記載「問」與「答」外，紀錄者往往不厭其煩地，也「很有默契地」描繪細節與過程。

## 2、心得結語式：

筆者將《濂溪通書》、《涑水迂書》、《橫渠正蒙》、《橫渠經學理窟》、《橫渠語錄》、《橫浦日新》等作品，歸為「心得結語式」語錄，因為這些作品均屬一種哲思短語，屬於較為寬泛的「語錄」定義，它與前類相同的是兩者皆以口語表達，後以文字紀載，但與之不同者，在於「心得結語式」有時僅僅只是作者自己個人的修道心得或是實踐道學之表述，是故此類作品大幅減少問答，即使有，也多半是「自問自答」，但正因為是個人思維心得的總結，所以，較能方便歸納主旨而訂立標題，如《濂溪通書》每一篇均有主題，共計三十五個標題，《涑水迂書》計有四十個標題，《橫渠正蒙》十七個標題，《橫渠經學理窟》<sup>35</sup> 十二個標題，每個標題下又囊括數條相關的引文，篇幅長短不一，短者一句，長者多達數頁。就格式而論，要以此論證他們就是語錄體裁，實在需要更多的證據進一步推論。還需要更多的證據進一步推論，底下試圖作逐一討論，以《橫渠正蒙》來看，編者蘇昺編輯該書，其實有仿效《論語》體例之意圖，因為該書所有篇章的標題，均以該

<sup>32</sup> 《元城先生語》，頁1053-1054。

<sup>33</sup> 《劉先生譚錄》，頁1147。

<sup>34</sup> 胡理，《劉先生道護錄》，收於《諸儒鳴道》，頁1163。

<sup>35</sup> 關於《橫渠經學理窟》究竟何人所作，黃鞏在為書作〈跋〉時提到晁氏《讀書志》與《黃氏日抄》都認定此書是張載所作，但黃鞏自己卻認為《橫渠經學理窟》有可能是張載的門人弟子所編輯而成的。



章節內文前二字為題，這種命題法與《論語》如出一轍，蘇昺為《橫渠正蒙》撰序時，曾言「略效《論語》、《孟子》篇次章句，以類相從，為十七篇」，<sup>36</sup>就此點而論，最起碼可以保守地說，編者其實是以編輯語錄的意圖整輯資料。

此類中較為特殊的，要屬《橫渠語錄》和《橫浦日新》，前書不知何人纂輯，筆者推論該書應是張載自己輯錄的，因為其中有一條資料，是張載以「某」自稱而表述的，<sup>37</sup>故此書極可能是張載論說個人學習心得的手札，就「哲思短語」的意義而論，應將之列歸此類。後書撰者為張九成弟子郎晔，此書分上下兩卷，上卷五十七條、下卷三十八條，篇幅都不長，雖無明確的問答內容，但仍舊符合語錄「正言體要」的精神。

再看《濂溪通書》，周敦頤特意強調「通」字，要教導世人「通」贊天地化育，試想人與自然的對應，不也正是一種對話，胡宏曾說：「此一卷書，皆發端以示人者，宜其度越諸子。」<sup>38</sup>《通書》是一門性命之學，闡發聖人之本，及追求其在文化世界和社會政治中的展開，猶如人與外在世界的對話表現，這樣的對話精神，與語錄的宗旨不謀而合。<sup>39</sup> 一生追求「不妄語」的司馬光，在《涑水通書》中的對話對象，其實是對自我的期許與對讀者的要求，他在〈迂〉與〈庸〉篇中，明言自己「時有所獲，書以示人」，<sup>40</sup> 他要讀者盡量體會他想傳遞之道的真正宗旨。綜前所論，「心得結語式」語錄是講述者以簡短文字表述對人世經驗的心得總結。

### 3、引導論說式：

筆者將《諸儒鳴道》中的《江民表心性說》、《安正忘筌集》與《崇安聖傳論》歸為「引導論說式」語錄，此類必須以語錄定義的最大值解釋，它雖然未遵循語錄慣用問答形式，但仍保留語錄的精神--教導讀者身體體驗的思維價值，這類作品並不過多著墨於析理論證的表述，而將細密的論證過程，留給讀者自己實踐和體會。

茲就三部作品分別論述，首先是《江民表心性說》，此書載錄兩篇文章：〈心

<sup>36</sup> 蘇昺編，《張載正蒙》，收於《張載集》，〈正蒙序〉，頁3。

<sup>37</sup> 《張載集》，頁329-330中曰：「某比年所思慮事見不可易動，歲年間只得變些文字，亦未可謂辭有巧拙，其實是有過。」以「某」來自稱行文。

<sup>38</sup> 胡宏，《通書序略》，收於《周子全書》，臺北，臺灣商務印書館，1968年，〈附錄二〉。

<sup>39</sup> 李學勤主編，《中國學術史（宋元卷上）》，南昌，江西教育出版社，2000年，頁80-84。

<sup>40</sup> 《涑水通書》，頁59。

說〉與〈性說〉，前篇文末所言「臣不敢知也！」<sup>41</sup>可推知是江民表上呈皇帝的奏章，內容以「求心」為主題，規勸陛下並闡明「治心」的益處，第二篇〈性說〉可能也是奏章之一，主題是為「性」正名，可見這兩篇奏摺是江民表向皇帝的單向談話，意欲引導皇帝「治心」，從「對話」的態勢來說，也勉強可以算為語錄之類。對道學家而言，追求語錄的精神更勝於形式，當然，這並不消滅他們對語錄體裁應用的重視。宋儒「語錄」所表述的道，透過讀者閱讀後，會有多面向的理解和收獲，例如《安正忘筌集》，其書之〈易數〉篇章，可以解讀為教導君王的指導方針，亦可以解讀成讚揚堯舜孔子聖人的德行，甚至可以解釋為教授易學的入門方法，這就是一種不斷擴充的閱讀思維，也正是語錄特有的價值。或如《崇安聖傳論》的〈堯舜〉表面上是讚揚堯舜，但又何嘗不是教導學者求聖的典範，所以，語錄最大的成效，是在於能夠引導讀者發揮自身學習的收穫與價值，這是其他文體無法望其項背者，畢竟「論說文」純粹說理的結構性與邏輯性十足，再加上文字本質的侷限，讀者往往流於思索邏輯，而忽略實踐的導向。

### 三、何以如此鳴道

從《諸儒鳴道》一書，我們觀察到此書應用大量語錄體裁以彰明道學，然而，這引起一連串的疑問，首先，為何編者要收錄大量語錄作為整部書的內容，是無心的巧合？還是有意的安排？如果是無心的巧合，那也就無從多作深究，但如果是有意的安排，那麼編者的企圖又是什麼？只可惜囿於編者佚名，無法從其身上獲悉解答，只好回頭反省道學家對語錄的態度，或許能從中得到釋疑的說詞，本節要探究的正是《諸儒鳴道》的「諸儒」力求「鳴道」，與應用語錄體裁有怎樣的關聯性？筆者試圖從道學家對文字語言的反省入手。

#### （一）對文字的反省

王應麟（1223-1296）於《困學紀聞》中指出宋朝學術發展史上的疑經風潮，源自今古文經學派對經典詮釋的迥異態度，<sup>42</sup>北宋的知識份子不再如漢唐注疏

<sup>41</sup> 《江民表心性說》，頁1188。

<sup>42</sup> 王應麟，《困學紀聞》，收於《四部叢刊續編》，卷8，〈經說〉，頁21B-22A。文曰：「唐及國初，學者不敢議孔安國、鄭康成，況聖人乎！自慶曆後，諸儒發明經旨，非前人所及；然

家，滯泥於章句注解之學，而是講求以自己的方法理解六經經旨，倡明義理。<sup>43</sup> 他們對經典的「懷疑」態度，呼應了《孟子》：「盡信書不如無書」之論。朱子也承認這股疑古之風，間接促使經典義理越辯越明，朱熹特別感念時賢歐陽修、劉敞、孫復、李覲等先進，能夠改變前人只注重注疏的保守之風，開始發抒議論，<sup>44</sup>致使後學能在前人反省經典的基礎上，進一步使理義大明。<sup>45</sup>

更多宋儒如張載與司馬光等，在復興儒學的時代背景下，亦紛紛投入反省經典的行列，畢竟，漢唐傳統訓詁工作已經無法滿足宋儒。要徹底解決這個問題，道學家必須回歸到基本面，去審視「文字」和「語言」內在特質，才能從中開啟一扇全新的解經之門。

文字作為思想的「載體」，諸儒可以透過它傳達思想內容，然而，在應用載體時，必須加以考量載體的本質與限制。文字作為負載信息手段的交際任務，大體上只能依靠自身負載信息的功能，而缺少其他輔助交際手段（「無聲的副語言」和「有聲的類語言」）的特性和特點，在信息交流時，無形中形成一種限制--「單一性」。<sup>46</sup>因為傳達過程牽涉太多人為操作，傳送的每一個階段，包含編碼—發送—傳遞—接收—解碼，需要作者的表達與讀者的意會，沒有「表達」和「意會」，又無法產生及傳遞知識，然而，一旦過程稍有謬誤，便可能導致錯誤的結果，再者，

---

排《繫辭》，毀《周禮》、疑《孟子》、譏《書》之〈胤征〉、〈顧命〉，點《詩》之序，不難於議經，況傳注乎。」

<sup>43</sup> 李曉東，〈經學與宋明理學〉，《中國史研究》二，1987年，頁83-95，作者把宋代理學學者分成四派，一為「純義理派」，如二程、張載；一為「象數派」，如邵雍、邵伯溫、朱震；一為「重訓詁的義理派」，如朱熹及其弟子；一為「心學派」，如陸九淵等。

<sup>44</sup> 朱熹，《朱子語類》，收於《朱子全書》第17，上海，上海古籍出版社；合肥，安徽教育出版社，2002年12月，卷80，〈解詩〉，頁2763-2764。文曰：「理義大本復明於世，固自周、程，然先此諸儒亦多有助。舊來儒者不越注疏而已，至永叔（歐陽修）、原父（劉敞），孫明復諸公，始自出議論，如李泰伯（李覲）文字亦自好，此是運數將開，理義漸欲復明於世故也。」

<sup>45</sup> 陳植鏗，〈從疑傳到疑經—宋學初期疑古思潮論述〉，收於《中國經學史論文選集》，頁22-35。內文敘述宋朝的疑經學者中，又可分疑傳派與疑經派，前派代表人物有孫復等人，疑經派則有歐陽修、劉敞、李覲等人。

<sup>46</sup> 王澤龍，〈文章語言的主要特點辨說〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》，2004年第1期（總130期），2004年，頁72-75。文中所謂「無聲的副語言」和「有聲的類語言」都是在口語交際時能夠補充表達不足的種種行為，前者包含眼神、表情、手勢、身姿、服飾、空間利用、時間選擇等；後者包含伴隨聲音出現的一種無特定含義的語言輔助因素，表意的功能發聲，例如笑聲、嘆息、哭聲等，以及伴隨聲音出現的聲音特性，如停頓、重音、語速等。

文字少了「副語言」和「類語言」輔助讀者辨別，於是乎，錯誤也就無法被即時糾正。

二程曾提出文字可能產生的局限性，表示書本文字較言語有未盡之宜，《二程集》曰：

以書傳道，與口相傳，煞不相干。相見而言，因事發明，則并意思一時傳了；書雖言多，其實不盡。<sup>47</sup>

他們認為書本載錄之文字雖多，但比起口述傳達的方法仍有相當程度的不同，相見對談，可以因事發明，就著實際的情況與情境討論，可以在討論的當下清楚表達意思，但是書本不一樣，儘管內容篇幅很多仍猶有未逮，朱熹亦說「文是文」、「道是道」，儒者可以應用「文章」來傳達道學，但「文章」之體絕非是唯一的「貫道之器」。<sup>48</sup>

囿於文字本質的限制，儒者對閱讀書籍，也自有一套標準，二程以為讀書就是要從書中獲取實際裨益，沒有掌握經典宗旨，那便是「不會讀書」了，二程曰：

今（宋）人不會讀書，如「誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以為？」須是未讀《詩》時，授以政不達，使四方不能專對；既讀《詩》後，便達於政，能專對四方，始是讀《詩》。<sup>49</sup>

孔子言：「不學《詩》，無以言。」閱讀《詩經》使人懂得應對的原理原則，甚至可以像外交官一般「達於政，專對四方」，<sup>50</sup> 如果沒有辦法從《詩經》中獲悉此理，那就等於「不曾讀也」，二程認為時人（宋人）大多不懂讀書之道，無法確實從經典汲取助益，讀書無形中淪為一種技藝，而不再是反求諸己的良方了，真可謂「為文謂之藝，猶之可也。讀書謂之藝，則求諸書者淺矣」，<sup>51</sup> 在這種情況下，經典將被狹隘地、扭曲地理解了。

<sup>47</sup> 程顥、程頤，《二程集》，頁26。

<sup>48</sup> 羅立剛，《宋元之際的哲學與文學》，上海，復旦大學出版社，1999年6月初版，頁228-229，引用朱子與學生的對話說明文與道的關係，朱子的學生問到「文者，貫道之器」，朱熹隨即反駁「不然，這文皆是從道中流出，豈有文反能貫道之理？文是文，道是道……若以文貫道，卻是把本為末，以末為本，可乎？」故可知，朱子也認為文章只是道學傳遞的媒介，卻不是唯一的工具。

<sup>49</sup> 《二程集》，頁261。

<sup>50</sup> 此文句出自於朱熹集註，《論語》，收於《四書讀本》，臺北，啟明書局，頁194，子曰：「誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對，雖多，亦奚以為？」

<sup>51</sup> 《二程集》，頁70。

張九成認為讀書的根本原則，就是「實踐」二字，實踐是為了讓所讀之書存于「心胸」之中，所謂「存于心胸」是指「沉浸釀郁，含英咀華」，內心不斷思索文字的意涵，以求心領神會之效。他說：「文字有眼目處，當涵泳之，使書文存于胸中，則益矣。韓子曰：『沉浸釀郁，含英咀華，正謂此也。』」<sup>52</sup> 真正會讀書，應當如《二程集》所言：「不講而學。……既知則遂行而已，更不須講。」<sup>53</sup> 以「實際操作」的角度來看，明白了道理就馬上履行，從篤行中學習，有時能達「事半功倍」之效。

諸多道學家也抱持相同看法，如潘殖言：「唯知誦紙上語，而以知識解析，往往智者過之，恃聰明以躡論極致，曾不悟其聞，彼見彼口似而心非，何足以為聰明哉？」<sup>54</sup> 潘殖認為如果讀書只是紙上談兵，以邏輯論理，沒有真正地體悟道理，這並不是真正的聰明。劉子翬曰：「聰陷之於雜思以索理也，而智陷之鑿文以表義也。」<sup>55</sup> 張載曰：「若只泥文不求大體，則失之，是小兒視指之類也。」<sup>56</sup> 絞盡腦汁只為文字表意，豈不似陷文泥之沼，這是一種短視行為而已。謝良佐言：「學者先學文，鮮有能至道，至如博觀汎覽，亦自為害，故明道先生教予嘗曰：『賢讀書慎勿尋行數墨。』」<sup>57</sup> 他們認為陷聰明於鑿文、拘泥文意，掉入複雜文句的陳述泥淖，既非明智之舉，更非讀書良方。<sup>58</sup>

綜上所言，可以了解到道學家對文字的反思，使他們以「如履薄冰，如臨深淵」的態度看待文字，在彰明道學的前提下，刻意不讓自己陷入文字操作理論的層次，正如朱熹言「文」與「道」不可本末倒置的道理，充其量，將「文學創作」的領域，留給「文學家」便是。

有另一項課題，是諸儒們無法逃避的，那就是注解經典——對經典的理解，

<sup>52</sup> 《橫浦日新》，卷下，頁1664。

<sup>53</sup> 《二程集》，頁22。

<sup>54</sup> 潘殖，《安正忘筌集》，收於《諸儒鳴道》，卷10，頁1575。

<sup>55</sup> 劉子翬，《崇安聖傳論》，收於《諸儒鳴道》，卷1，頁1595。

<sup>56</sup> 《張載集》，頁276。

<sup>57</sup> 謝良佐，《上蔡先生語錄》，收於《諸儒鳴道》，卷中，頁1032。

<sup>58</sup> 楊時，《龜山語錄》，收於《諸儒鳴道》，卷1，頁1236。順帶一提，楊時對於科舉考試文章取士頗不以為然，他認為學者以文章作為推薦自己的手段，乃為不得已的任進之途。他說：「試教授宏辭科，乃是以文字自售，古人行己，似不如此，今之進士，使豪傑者初必不肯就，然以謂捨此則任進無路，故為不得已之計，或是為貧，或欲緣是少試其才。既得官矣，又以僥求榮達，此何義哉？」「教授宏辭科」甄選項目就是撰寫文章，學者以此應試，猶如以「文字」兜售自己，在楊時看來，實在是為求謀生的下下之策。

這個工作幾乎是大多數儒者必須面對的，他們透過解經工作，反省自己對經常之道是否具備透徹理解能力，經典是求道與實踐的依據，不可能不去碰觸，但因為擔憂注解內容猶有不嚴謹之處，故常常會發生遲遲不願將作品示人或付梓印行的情況，程頤如此，楊時亦如此。一回，程頤弟子有意替程頤印行《易傳》，徵詢他的意見，程頤仍有所顧慮地說：

某於《易傳》，今卻已自成書，但逐旋修改，期以七十，其書可出。韓退之稱「聰明不及於前時，道德日負於初心。」然某於《易傳》，後來所改者無幾，不知如何？故且更期之以十年之功，看如何。<sup>59</sup>

這段引文中，程頤透露出他的躊躇，程頤雖然已經注解《易經》成書，但卻不願意印行，一方面是擔憂見解想法會與時變異，有可能因為隨著年歲增長，生命經驗和學問「與時俱進」，對《易經》的注解，產生不同的見解，又或者擔心自己的聰明道德，不復往昔，倘若，成書後隨即出版，不論是哪種可能性，都會使注解內容與數年後自己的見解有所出入，基於這些理由，故他終究不願意付梓印行。作為程門高徒的楊時，也以類似理由回絕弟子勸進解經之盛情，楊時的弟子勸進他注解經典，但他仍持保留態度，《龜山語錄》曰：

或勸先生（楊時）解經。曰：「不敢易也。曾子曰：『吾日三省吾身，為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？』夫傳而不習，以處己則不信，以待人則不忠，三者胥失也。昔有勸正叔先生出《易傳》示人者，正叔曰：『獨不望學之進乎？姑遲之，覺耄即傳矣。蓋已耄，則學不復進，故也。學不復進，若猶不可傳，是其言不足以垂後矣。六經之義，驗之於心，而然施之於行，事而順，然後為得驗之於心，而不然，施之於行，事而不順，則非所謂經義。今之治經者，為無用之文，徼幸科第而已，果何益哉？』<sup>60</sup>

在這段引文中，楊時除了表達不敢恣意傳注的想法外，更值得注意的是，他提出一項比注解經典更為有效的反省方法，這種檢驗之道正是他所言：「六經之義，驗之於心。」也就是以經典之義，驗證生活中應對進退的大小瑣事，若處理得宜，事情發展順遂，那麼，所理解「經典之義」便正確無誤；反之，若事情發展不順遂，就必須重新修正對經典的領略。在楊時看來，經典是一種輔助生活、導正行為的工具，而不是限制行為的枷鎖，注解經典，其實是自我學習的檢測，有時，

<sup>59</sup> 《二程集》，頁174-175。

<sup>60</sup> 《龜山語錄》，卷1，頁1234。



甚至還須學習張載，既不「迷經」，更要有在「不疑處起疑」的習經精神。檢驗經典之義是否正確，乃透過平時身體的實踐，如楊時所講的「理會」工夫，真正能理解經典的意涵，當能悟徹天下之理，就能明白他人註解的正確與否。<sup>61</sup> 又如謝上蔡所說「學習」是「常存著二程先生的意思」，而非死性地「記在冊簿上」，那是一種經權變異的道理。<sup>62</sup> 張九成提到學者研窮經史的目的之一，乃是「正吾心」、「決吾行」，《橫浦日新》曰：

學者苟專意時文，不知研窮經史，則舉業之外，叩之空空，亦可恥矣。蓋學經，所以正吾心；觀史，所以決吾行，安可昧為不急之務。故前輩謂：久不以古今灌溉胸次，試引鏡自照，面目必可憎，對人亦語言無味，正謂此也。<sup>63</sup>

張九成的說法，呼應了其他學者注解經典的目的，其實是對自己學習成果的再檢視。二程言：「凡解文字，但易其心，自見理。理只是人理，甚分明，如一條平坦底道路。」<sup>64</sup> 綜上所述，諸儒要得到一條坦蕩大道，關鍵在於「心」。

「用心理會，用身實踐」的方法，同樣可以應用在「作文」上面，當諸儒書寫文章時，所有著述的內容，一樣要以「心驗工作」為起始點，從基礎面慢慢摸索，然後制度面才能漸趨成形，張載說：「世儒之學，正惟灑掃應對便是，從基本一節節實行去，然後制度文章從此而出。」<sup>65</sup> 不論是小至個人修身，大至典章制度的主題，諸儒的文章絕非「空言」，都與生活經驗息息相關，張載又言：

學者潛心略有所得，集且誌之紙筆，以其易忘，失其良心。若所得是，充大之以養其心，立數千題，旋注釋，常改之，改得一字即是進得一字。始

<sup>61</sup> 《龜山語錄》，卷4，頁1339。文曰：「解經大抵須得理會而語簡，舊常解易，簡而天下之理得云，行其所無事，不亦易乎？一以貫之，不亦簡乎，如是，則天下之理得矣。又言行其所無事，一以貫之，只是一箇自然之理，《繫辭》中語言真有難理會處，今人注解，只是亂說。」

<sup>62</sup> 《上蔡先生語錄》，卷下，頁1041-1042。文曰：「昔從明道伊川學者，多有語錄，惟某不曾錄，常存著他這意思，寫在冊子上，失了他這意思，因言二劉各錄得數冊，又云一段事纏錄得，轉了一字，便壞了一段意思，昔錄五經語，作一冊。伯淳見謂曰：「玩物喪志。」謝良佐早期曾經因為撰寫五經語，被老師責為「玩物喪志」，爾後，便理解了解經學習，應該是將道理長存心中，而非冊簿之上。

<sup>63</sup> 《橫浦日新》，卷上，頁1641-1642。

<sup>64</sup> 《二程集》，頁205。

<sup>65</sup> 《張載集》，頁288。

作文字，須當多其詞以包羅意思。<sup>66</sup>

學者藉由履踐基本生活模式，而獲悉心得，但是又擔心不慎忘記心得，便要集誌於紙筆之上，隨著一邊修養心性，一邊紀錄心得注釋內容，逐修逐得，便能充大蓄養其心。在解經注釋過程，張載並沒有忘記文字的侷限性，故他主張為求清楚表意，可以盡量使用詞彙，重複形容敘述，把意思盡可能講得明白。

張九成在《橫浦日新》〈觀史之法〉篇中，也遙應張載之說，文章絕不是「空談」的文字堆砌，他說：

如看唐朝事，則身預其中，人主情性如何？所命相如何，當時在朝士大夫，孰為君子？孰為小人？其處事，孰為當？孰為否？皆令胷次曉然，可以口講而指畫，則機會圓熟，他日臨事，必過人矣。凡前古可喜、可愕之事，皆當蓄之於心，以此發之筆下，則文章不為空言矣。<sup>67</sup>

在張九成看來，閱讀史籍文章，對士人助益甚大，士人能從中見識前人的前言往行，進而明白是非對錯，當這些史書的道理被充分理解後，士人便能「口講指畫」，張九成所謂的「口講指畫」，是形容士人內心完全明白書中人物應對的方法，甚至能夠推演模擬，待他日時機成熟或遭逢機會，自然能應對得宜。從這個角度來看，「心」在理解經典和閱讀史書的過程中，扮演很重要的角色，「心」能夠蓄存大道，透過身體力行，獲悉解經和寫作的正確態度，以此下筆，使其不落空言。

文章既然是為了傳遞道理，以及便於學習者實踐道理，那麼，文章亦同樣要符合淺顯易懂的要旨，當撰者使用聱牙拮据的生澀詞語時，對讀者多半只是困擾，而毫無助益，楊時說：

作文字要只說目前話，令自然分明，不驚怛人，不能得，然後知孟子所謂：「言近，非聖賢不能也。」<sup>68</sup>

使文章自然分明，不突兀不驚異，循序漸進，淺顯易懂的內容，比較便於「實踐」，更何況，文字越是雕琢，必然越傷正氣。<sup>69</sup> 豈非違背了撰者「用心」的標準。

總結而論，諸儒對文字的反省，體驗到用心學習的道理，要適切妥貼地應用

<sup>66</sup> 《張載集》，頁275。

<sup>67</sup> 《橫浦日新》，卷上，頁1670-1671。

<sup>68</sup> 《龜山語錄》，卷4，頁1324。

<sup>69</sup> 《橫浦日新》，卷下，頁1676-1677。文曰：「文字雕琢，則傷正氣，作詩亦然，如陶靖節云：『採菊東籬下，悠然見南山，山氣日夕佳，飛鳥相與還，此中有真意，欲辨已忘言。』此真得三百篇之遺意。」



文字載體，這種正確的態度，猶如程頤所言：「某寫字時甚敬，非是要字好，只此是學。」<sup>70</sup> 他對文字的謹慎，連筆劃點捺都同樣堅持用心。

## （二）對語言的省思

儒家與其他哲學體系都十分重視語言的反省工作，這是因為「語言」正是認識論工夫的其中一個環節，哲學體系必須反思這個問題，例如在先秦道家哲學中，「道」與「言」是道家語言哲學的核心問題，他們與儒家均意識到，一般言辭存在著一種困難，它不僅不能完整表達常道，反而時常遮蔽常道，所以道家主張「貴言」、「善言」，儒家主張「慎言」。主張固然不同，但是反思語言的態度，卻是相同的。<sup>71</sup>

「語言」的基本元素是「聲音」，諸儒對「語言」的重視，可以從他們對「聲音」的要求得知，第一個例子是張載教導他人如何正確發聲，文曰：

言不下帶，是不大聲也。人發聲太高則直自內出，聲小則在胸臆之間。不下帶者，氣自帶以上也。<sup>72</sup>

張載指出透過帶脈發聲，才能有宏亮的音質，發聲不由帶脈，發出的聲音自然不夠宏大。第二個例子是二程論彈琴之事，說：「彈琴，心不在便不成聲，所以謂琴者禁也，禁人之邪心。」二程表示撥弄琴弦發出聲音，固然不難，但要彈奏一首樂曲，則必須要用心，才能把曲子的節奏與韻味，發揮地淋漓盡致。從上述兩個例子，就可以發現，儒者對語言基本元素「聲音」如此重視及要求，遑論對語言的反省。

語言可以分為許多不同層次，亦可作為觀人達情的好工具，二程認為語言可以分為兩種，文曰：「有有德之言，有造道之言。孟子言己志者，有德之言也；言聖人之事，造道之言也。」所謂有德之言是指「有德者，只言己分事。」所謂「造道之言，如顏子言孔子，孟子言堯、舜。」<sup>73</sup> 這是語言二分法，語言也可以

<sup>70</sup> 《二程集》，頁60。

<sup>71</sup> 朱詰，〈道言論—先秦道家語言哲學研究〉，《哲學與文化》，28卷第1期，2001年1月，頁48-64。孫長祥，〈墨辯中的認識與語言〉，《華岡文科學報》，26期，民92年9月，頁1-43。張耀謙，〈莊子對語言之意見的時代考察〉，《哲學與文化》，31卷4期，2004年4月，頁179-189，上述三篇文章，分別討論道家老莊與墨家的語言觀和認識論。張有軍，〈語言認知的哲學觀〉，《遼寧大學學報（哲學社會科學版）》，第32卷第5期，2004年9月，頁18-20。

<sup>72</sup> 《張載集》，頁331。

<sup>73</sup> 《二程集》，頁20、127。

分為三種，有敘述個人心志的「有德之言」；傳述聖人之事的「造道之言」，還多了表達事理的「述事之言」。二程還提出「知言養氣論」，他們認為存養「浩然之氣」，能知「人言」，能知「己言」，所謂「知言，本於知人之德」、「有德者必有言」，一個人的「聲音語言」是他「心」與「德」的衍伸，要了解他人以及表達個人情感，最好的方法，即透過「語言」進行檢驗，故二程重視「語言」。<sup>74</sup>

對道學家而言，語言更重要的價值，在於能夠幫助辨明「道」，透過對談，彰顯「道」的內涵，所以，他們鼓勵弟子講學與對話，《橫浦日新》中言：

朋友講習，故天下樂事，不幸獨學，則當尚友古人，可也。故讀《論語》如對孔門聖賢，讀《孟子》如對孟子，讀杜子美詩、蘇文，則又凝神靜慮，如目擊二公，如此用心，雖生千載之下，可以見千載人矣。<sup>75</sup>

與友人講習，是好的求學方式之一，如果無法講習而獨學，也要擬古人為友，於閱讀古籍的同時，神游交往之。張九成進一步提出在講習和問學過程裡，最佳的問學對象，要如「子貢」一般是個「善問者」，<sup>76</sup> 因為能互相問話，提出相異意見，激盪不同的思想，衝擊學術往多元化發展，是故謝良佐也說：「學須是熟講。」<sup>77</sup> 在熟講中善聽人言，「乃能取益，知德斯知言。」<sup>78</sup>

傳道的方式，可以經由文章，亦可以口耳相傳，這兩種方法操作起來不太相同，書本雖能載錄甚多文字，但意思可能無法言盡，於道有所不足。「口耳相傳」主要是以語言表述，透過面對面談論，此中包含了情境（時間、空間）、人物與對話內容，所講授之道比較能夠清楚地彰顯出來，在這點上，「語言」似略勝一籌，二程認為時人學者求學弊處之一，便是「溺於文章」，<sup>79</sup> 學者一味追求詞藻或拘泥文體，可能忽略了求道真正的著力點，二程進一步說「以書傳道，與口相傳，煞不相干。相見而言，因事發明，則并意思一時傳了；書雖言多，其實不

<sup>74</sup> 鍾彩鈞，〈二程對孟子知言養氣章闡釋之分析〉，收於《宋代文學與思想》，頁597-626。

<sup>75</sup> 《橫浦日新》，卷下，頁1660。

<sup>76</sup> 《橫浦日新》，卷上，頁1653，〈子貢善問〉紀錄子貢是孔門師友中善問者。

<sup>77</sup> 《上蔡先生語錄》，卷中，頁1028。

<sup>78</sup> 《張載集》，頁284。

<sup>79</sup> 《二程集》，頁187，文曰：「古之學者一，今之學者三，異端不與焉。一曰文章之學、二曰訓詁之學、三曰儒者之學，欲趨道，捨儒者之學不可。」又說：「今之學者有三弊：一溺於文章、二牽於訓詁、三惑於異端，苟無此三者，則將何歸？必趨於道矣。」

盡。」<sup>80</sup>

語言雖然略勝文字一籌，但並不意味著諸儒「講學」，就可以大放厥詞，或對「語言」不加控制，這樣的行為，有違諸儒謹慎的講學態度，他們對「言語」的戒慎，從司馬光的〈言戒〉，亦能看出端倪，司馬光主張「不妄語」：

言不可不重也，子不見鐘鼓乎？叩之然後鳴，鏗旬鐘鞀，人不以為異也。若不叩自鳴，人孰不謂之祆邪？可以言而不言，猶叩之而不鳴也，亦為廢鐘鼓矣。<sup>81</sup>

他認為在交談對應時，應該向鐘鼓一樣，叩之則鳴，不叩則不鳴，如果該言而不言，不該言而言，均是失當，所以，學者必須謹慎個人「言論」，守住自己的原則，就不會「常為語言可以移動」。<sup>82</sup> 對諸儒而言，語言也是一種傳遞方式，固然語言的交際性比文字載體來得多元，但是謹慎使用，才是上策。

文字本身的侷限性，和語言本身的未定性，造成是非無窮的爭辨，當又牽涉到心的問題時，道學家使用載體變得舉步維艱，但終究不能因噎廢食，而棄智絕學，仍舊必須從載體上找到最恰當的平衡點，為了彌補載體的缺點，宋代道學家應用「語錄」體裁，以鬆解載體本身的限制。

### （三）善用語錄的特質

道學家的語錄和禪家語錄大不相同，其具備三種特質，而這些特質與儒學內在精神極為相關，茲分三點論述：

#### 1. 語錄特有的注疏

特殊注疏經典的方式，是語錄的特質之一，這種特質說明諸儒開放經典的註解形式，也更如實地反應實踐「道」的過程，語錄經常被應用於書院私塾的教學活動，故在格式上，會登載「篇名」以及「紀錄者」姓氏，《朱子文集》曰：

語錄頃來收拾數家，各有篇迭首尾、紀錄姓名，比之近世所行者差為完善。故各仍其舊目而編之，不敢輒有移易。近有欲刻板於官司者，方欲持以畀

<sup>80</sup> 《二程集》，頁26。關於儒學對語言反思，亦可參考Edward T. Ch'ien（錢新祖）*Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*, New York, Columbia University Press, 1986, P324。

<sup>81</sup> 司馬光，《涑水遺書》，收於《諸儒鳴道》，頁63-64。

<sup>82</sup> 《張載集》，頁277。

之。<sup>83</sup>

從引文可知，紀錄語錄，並不是特殊的單一情況，而是一種普遍的學術活動，眾多弟子輯錄問學內容，以便將來複習檢驗學習成效之用，故有篇名與紀錄者姓名，所以，朱熹才有機會能夠收集眾家語錄以作整編。再者，朱子彙整「筆記」以供官刻時，刻意保持原舊有目次的排列順序，不敢隨意移易，這說明了朱熹對語錄的審慎態度，而且，保有篇名與紀錄者的目的，能提供讀者辨識，讓讀者更精確地掌握撰者的意思，朱熹說：「伊川語，各隨學者意所錄。不應一人之說，其不同如此：游錄語慢，上蔡語險，劉質夫語簡，永嘉諸公語絮。」<sup>84</sup>由此可見，同樣是紀錄老師程頤的言談，因為紀錄的筆法不同，有些語簡，有些語絮，有些語意平緩，有些奇險，所以筆記內容，就會產生差異性，為了能更加精確了解內容，故保留紀錄者的名字，是有重要意義的。

由於門人語錄眾多，內容大同小異，為了整理成將來可以學習的資料，所以，每隔一段時間必須進行整理工作，朱熹曾和何叔京通信時，提到自己整理二程語錄工作的情況，文曰：

語錄比因再閱，尚有合整頓處。已略下手，會冗中輟，它時附呈未晚。大抵劉質夫、李端伯所記皆明道語，餘則雜有。至永嘉諸人及楊遵道、唐彥思、張思叔所記，則又皆伊川語也。向編次時有一目錄，近亦脩改未定，又忙，不暇拜呈，並俟它日。<sup>85</sup>

朱子原則上按照既有目次進行修改，並盡力釐清究竟是程顥還是程頤的言論。同樣費心收錄二程語錄的還有楊時，他認為先分辨語錄真偽，將重複及可疑處刪除，再行相互校對，方能潤色成一書。<sup>86</sup>綜上所論，可知道學家十分依賴語錄體裁，也對「語錄」態度極為謹慎。

事實上「語錄」突顯出宋儒特別的「注疏」方法，這種注疏方法有別以往傳統的思維模式與言說方式，舉兩條同樣注解「進德修業」論句的資料，進行說明分析，《周易程氏易傳》：

（經文）子曰：君子進德修業。忠信，所以進德也；修辭立其誠，所以居

<sup>83</sup> 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，收於《朱子全書》第22，卷40，〈答何叔京〉，頁1802。

<sup>84</sup> 《朱子語類》，卷97，〈程子之書三〉，頁3261。

<sup>85</sup> 《晦庵先生朱文公文集》，卷40，〈答何叔京〉，頁1805。

<sup>86</sup> 楊時，《龜山集》，台北，台灣學生書局，1974年，卷20，〈答胡康侯〉；卷19，〈與游定夫〉。

業也。(程氏注解)三居下之上，而君德已著，將何為哉？唯進德修業而已。<sup>87</sup>

又《二程語錄》曰：

蘇季明嘗以治經為傳道居業之實，居常講習，只是空言無益，質之兩先生。伯淳先生曰：「『修辭立其誠』，不可不仔細理會。言能修省言辭，便是要立誠。若只是修飾言辭為心，只是為偽也。若修其言辭，正為立己之誠意，乃是體當自家敬以直內、義以方外之實事。道之浩浩，何處下手？唯立誠才有可居之處，有可居之處則可以修業也。」……正叔先生曰：「治經，實學也。『譬諸草木，區以別矣。』道之在經，大小遠近，高下精粗，森列於其中。」<sup>88</sup>

這兩則引文都是二程所著述，上則出自於《二程易傳》，其注解方式雖較傳統注疏稍有變化，但仍維持先述經文，後作解釋的注解方式，注文緊跟著經文作解釋。第二則引文出自於《二程語錄》，也是解釋「進德修業」的主題，這種注疏手法，與《易傳》呈現的方式不同，《語錄》不僅有問有答，而且將蘇季明平日學習遭遇困頓的情形也一併說明，再者，二程也以實際修辭立其誠的入手工夫，回應蘇季明。在第二段引文，可以找到實際的例證，說明進德修業的方法，不僅止於字面上的解釋，這種實際例證的說明，在第一段引文中，是沒有辦法呈現出來的，所以說，語錄的這種手法，其實是另一種注解經典的方式。

語錄特殊的注疏方式，有兩個層次的意涵：第一、道學家有更多的空間可以發揮自己的理解能力。Daniel K. Gardner (賈德納)認為「語錄」給予述者一種解放的空間，讓述者得以從傳統注疏形式中解放，從經典中解放。此時的宋儒被賦予一種權力，一種可以任由心靈接受和洞悉真理的能力，在「語錄」紀錄的背後，代表宋儒認為每個人的心靈，都擁有理解真理的能力，所以，他們可以一對一的同老師對話，同經典對話。<sup>89</sup>進一步來說，這種看重「心靈」的表述，其實呼應了他們的「心學」宗旨，語錄紀錄的「言與行」，必須透過弟子在生活中檢驗，才可以確定自己的理解正確與否。「知言」與「踐行」的結合，符合「誠於中、形

<sup>87</sup> 《二程集》，頁701。

<sup>88</sup> 《二程集》，頁2。

<sup>89</sup> 賈德納，〈宋代的思維模式與言說方式〉，收於《宋代思想史研究》，頁394-425。他在文章中還分析了語錄與宋人口語的關係。

於外」的道理，深刻體悟語言透露出來的精神向度，就是「言——心」合一的表現，<sup>90</sup>道學運動特別強調「治心」，也是一樣的道理。從某種意義上來說，文本上的「言」可能只是一種「心」實踐的憑藉，自始至終，都不是一種「束縛」。<sup>91</sup> 第二、紀錄身體思維的記憶。身心的交互作用，才是人思維的實際情況，而人作為能感、能思、能言、能行的活體，是具體存在的身體，<sup>92</sup>道學家的身體透過實踐道而感受內心的平靜，身體自主的思維機制，會不由自主地接近道，並再一次體現道，這種身體思維的記憶，不是言說或是文字可以表達清楚地，要在實際的行動之中，一而再，再而三地反覆鍛鍊，道學家為了把這種身體思維的記憶陳述清楚，用他們認為最可以紀錄真實情況的文體來表述，最為恰當，所以，比起其他文體，語錄特有的注疏方式不僅注解了經典，也有助記錄了實踐的「過程」。

## 2. 重視情境教學

「語錄」的另一項特質是能描述情境教學，把教學情境中的條件（人物、背景、對話、時間、地點）如實地描述出來，猶如歷史情境的重現，這其中有兩層意義：第一、道學家重視情境教學，他們發現教學環境中的對話型態，有利於論道者彼此之間的互動，在「一來一往」中，檢視學生領悟與否，也幫助道越辯越明。當讀者閱讀語錄時，也同時形成三方（教者、述者、讀者）互動的情形，透過述者口語化表述真理，使讀者見識更平易近人的道，也有助於讀者對道的理解。<sup>93</sup> 第二、情境式的描述，比較貼近日常生活的情景，道學家追求的道，常常具體而微，有時連「道」的實踐步驟，都描述地很清楚，學生可以充分應用於往後日常生活每一個可以踐履的機會。J. L. Austin曾經提出言語行為理論，他說當人每說一句話時，同時完成了三種行為，包括「以言述事」、「以言行事」、「以言成事」，這三種行為再加上「語境」，對言語行為有著絕對的制約作用，規定了說話者的話

<sup>90</sup> 楊儒賓，《儒家身體觀》，臺北，中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年，書中以「孟子」為主要敘述對象，說明儒家的言語與行為之間的關聯性，語言的展現與精神的內涵是不可劃分的，書中對這個主題的敘述十分詳細。

<sup>91</sup> 申小龍，〈論宋代的語言學變革〉，《學術月刊》，1996年第9期，頁101。

<sup>92</sup> Kuang-ming Wu (吳光明)，*On Chinese Body Thinking—A Cultural Hermeneutic*, New York, Brill, 1997, P492，一書專論中國的身體思維。另外，蔣義斌，〈六藝身體思維的意旨〉，《宗教哲學》第29期，2003年9月，頁68-87。孫長祥，〈儒家禮樂思想中的身體思維—從《禮記》論述〉，《東吳哲學學報》第10期，2004年8月，頁25-54亦可參考。

<sup>93</sup> 賈德納，〈宋代的思維模式與言說方式〉，頁394-425。

語意義、動機意圖、關係背景，所以，道學家使用語錄體裁，裨益於延展語境對話語的制約作用，而幫助聽者與讀者正確的理解。<sup>94</sup>

張九成《橫浦日新》引述一段《論語》內容，將孔子與瞽者相見的情形，敘述地十分細膩，文曰：

凡讀《論語》當涵泳其言，然後有味，如師冕見，及階，孔子則曰：「階也。」及席，則曰：「席也。」至皆坐，則又告之曰：「某在斯，某在斯。」眾人見瞽者，慢易之心生，今孔子以堂堂之軀，待一瞽者，尚詳委如此，聖人氣象可知，予每涵泳此言，見聖人如三春。<sup>95</sup>

張九成每次閱讀《論語》時，都會再三咀嚼箇中滋味，後便心有所感，因為《論語》紀錄情境式的對話，詳實地描述孔子與瞽者見面時的舉止，讀者在閱讀過程好像見到實景一般，一來可以知悉倫常，學習與瞽者相處的態度，二來又能學習聖人對道的體現，由此可見，《論語》中「一言一行」都關鍵至極，與《論語》具有相同精神的「語錄」，也具備同樣功效。

道學群體中廣泛採用「語錄」體裁，是因為他們提倡學術交流，游學與會講的活動頻繁，有些儒者不遠千里，慕名向老師求教，有些儒者與老師間可能只有數面之緣，或偶有請益的機會而已，例如《劉先生譚錄》、《劉先生道護錄》<sup>96</sup>兩部作品，便是韓瓘與胡瑛每每利用公私事往來之便，順道拜訪老師劉安世所紀錄而成的。為了詳實紀錄教學活動，許多儒者會以紙筆記載問學的內容，以朱熹為例：

五十以前，門人未盛，錄者僅三、四家。自南康浙東歸，來學者甚眾，誨諭極詳，凡文詞不能暢達者，講說之間，滔滔滾滾，盡言盡意，義理之精微，功力之曲折，無不暢明厥旨。誦讀之下，瞽談如生，一片肫懇精神，洋溢紙上。<sup>97</sup>

朱熹五十歲之前，門下弟子不多，紀錄者也只有三、四人，然於浙東歸來後，名聲大噪，來學者越來越多，討論的內容也越見詳細，在講論問答間，精微的義理得以發揮，而討論學問時，師生的抖擻精神也洋溢於紙上。這些講課授課的方式，

<sup>94</sup> J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, London, Oxford University Press, 1967, P.169。

<sup>95</sup> 《橫浦日新》，卷上，頁1631。

<sup>96</sup> 關於這兩書的成書以及版本流傳等相關問題，可參考〈道學運動中的劉安世〉，頁28-40。

<sup>97</sup> 《朱止泉先生文集》，卷4，〈答喬星渚〉，頁29B-30B。清儒朱澤澐認為《朱子語類》輯錄許多朱熹晚年精要之語。



間接促使語錄體裁的應用。

行文至此，或可以解釋《諸儒鳴道》使用語錄體裁的原因，與語言文字的反省，有某種程度的關連性，更重要的是，語錄體裁的使用，也隱含道學家「鳴道」過程的對話模式，對道學家而言，以語錄的形式來鳴倡道學，似乎更貼近道學宗旨。

道學家「鳴道」透過「對話」論道求道，同時它也屬於一種教學方法，這種教學方法的形成，與宋代教育制度的演變有關，<sup>98</sup>講學之風在宋朝南渡後，更加興盛，漸行完備，漸趨制度化，來往互動的參究請謁越來越多，甚至從中醞釀出新的制度，有講堂以及講義的相關規定，可見講學越趨制度化。不過，錢穆先生也指出講學有其困難，來學者程度不齊，使一例施教的方法難以推行，要讓學者累積一定學習時間後，才可離去，這也應證了學者撰寫語錄的原因，因為沒有固定統一教材內容，每個人的學習進度也不相同，用語錄來幫助學習是相對有效。

講學活動的推動，也與書院的發展息息相關，書院創始於唐五代，至北宋時一度替代官學的角色，致使書院大量激增，<sup>99</sup>書院因其數量增多，規模與效益亦隨形增大，而這些發展對道學的影響也是正面的。諸儒透過講學授徒者不少，如周敦頤講學於江西，<sup>100</sup>司馬光於洛陽教授劉安世，<sup>101</sup>張載也曾講《易》於京邸。<sup>102</sup>另外，如劉安世於住宅中教授來求學的馬永卿等人。<sup>103</sup>張九成歸鄉時，「學士大夫簞笈雲集，多執贄門下」，<sup>104</sup>劉子翬曾經教授朱熹，<sup>105</sup>潘殖也曾經講學授徒。<sup>106</sup>興

<sup>98</sup> 錢穆先生，《國史大綱》，台北，台灣商務印書館，1995年三版，頁798-803。

<sup>99</sup> 鄧洪波，《中國書院史》，上海，東方出版社，2004年7月初版，頁60。文中統計宋代書院數量為唐代的十倍之多，而南宋的書院又為北宋書院六倍之多。作者並整理在他之前歷年來以「數量統計」為方法的研究，檢討分析其中的優缺點。

<sup>100</sup> 《宋元學案》，頁284，也記載周敦頤居南安時，二程受學焉。又於李才棟，《江西古代書院研究》，頁100-101，記載許多後世為紀念周敦頤而建立的書院。

<sup>101</sup> 《宋元學案》，頁469，文中載劉安世從學司馬光，關於二人師徒關係更詳細的說明，可參閱邱佳慧，〈道學運動中的劉安世〉。

<sup>102</sup> 《宋元學案》，頁382。

<sup>103</sup> 可參閱〈道學運動中的劉安世〉，頁66-78。

<sup>104</sup> 《宋元學案》，頁742。

<sup>105</sup> 《宋元學案》，頁851。

<sup>106</sup> 在《晦庵先生朱文公文集》卷41中載朱熹於〈答程允夫〉一文中朱子曾說游酢門下有三個弟子曾經從學於潘殖。其文曰：「圖內游定夫所傳四人，熹識其三，皆未嘗見游公，而三公皆師潘子醇，亦不云其出游公之門也。」



辦書院講學者，又如程顥設立明道書院，<sup>107</sup>程頤設立鳴皋書院，<sup>108</sup>楊時於無錫講學十八年之久，並創立東林書院<sup>109</sup>，也有因謝良佐之名而設立的顯道書院。<sup>110</sup> 由此可以看出，諸儒大多從事講學，也透過講學傳遞學術內容，<sup>111</sup> 在實際教學的方法上，馬永卿《懶真子》曾記載司馬光授課的情況，文曰：

溫公之任崇福，春夏多在洛，秋冬在夏縣，每日與本縣從學者十許人講書，用一大竹筒，筒中貯竹簽，上書學生姓名，講後一日，即抽簽令講，講不通，則公微數責之。公每五日作一暖講，一盃一飯一麵一肉一菜而已。<sup>112</sup>

從引文中可見司馬光每日與十多名從學者講學，授課時用一個大竹筒貯放竹簽，竹簽上寫學生的姓名，在他講課之後，便抽一學生令他再講，倘若講不對，便會遭受斥責。馬永卿如此詳盡地紀錄司馬光上課的方式，說明了他們很重視授課過程，而他們所採用的教學形式，能夠確實掌握每一個學生的學習狀況，授課之餘，還會一同用餐，其身教與言教同時並行，對於德行教育的熏陶效果顯著。<sup>113</sup>

講學制度及其精神，一路跟隨書院數量的增多，更加明顯而細膩，從書院學規章程中可見一斑。朱熹於淳熙七年（1180）明白宣示〈白鹿洞書院揭示〉<sup>114</sup>規制：第一，白鹿洞書院對學生的學習要求很高，凡有五教、學之序、修身之要等，相當繁複。書院不只教導學生為學次序，也談做人之道，所以，書院是知識的學

<sup>107</sup> 熊燦修、張文楷纂，《扶溝縣志》，卷8，〈書院〉，頁9有所記載。苗春德主編，《宋代教育》，河南，河南大學出版社，1999年2月再刷，頁102，亦有說明。

<sup>108</sup> 《二程集》，頁329，說程頤通明經術，所以「士大夫從之講學者，日夕盈門，虛往實歸，人得所欲」。《宋代教育》，頁103，亦有說明。

<sup>109</sup> 顧炎武於〈請復東林書院公啟〉一文中便提到宋代楊時受業於二程，南傳道學，學者都十分仰慕之，他便於此講學十八年之久。

<sup>110</sup> 德昌重修、王增纂，《汝寧府志》，嘉慶元年刊本，〈書院〉中對此有所說明。

<sup>111</sup> 《宋代教育》，頁89-96。文中論證許多理學家的學術傳播與他們建立書院有相當密切的關係。如二程、楊時、朱熹、陸九淵、謝良佐、呂祖謙等。關於書院與私學制度，在該書中有詳盡說明。

<sup>112</sup> 馬永卿，《懶真子》，收於《叢書集成續編》40，卷1，頁1A。

<sup>113</sup> 張增田、靳玉樂，〈論對話教學的課堂實踐形式〉，《中國教育學刊》，第8期，2004年8月，頁42-45。

<sup>114</sup> 《晦庵先生朱文公文集》，收於《朱子全書》第24，卷74，〈白鹿洞書院揭示〉，頁3586。文曰：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。右五教之目，堯舜使契為司徒，敬敷五教，即此是也。學者學此而已，而其所以學之之序，亦有五焉，其別如左：博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之。右為學之序。學、問、思、辨，四者所以窮理也。若夫篤行之事，則自修身以至於處事接物，亦各有要，其別如左：言忠信，行篤敬，懲忿窒慾，遷善改過。右修身之要。」

習場域，更是待人接物的練習場地，從上述細膩而繁複的規則來看，當時的講學制度已然非常成熟，正如錢穆先生所言，新的講堂制度產生了。<sup>115</sup> 第二，書院規章中的要求，和講學的精神相符，朱熹教導弟子為學五步驟——「博學、審問、慎思、明辨、篤行」，以求窮理，講學恰恰也符合五步驟，道學家與他人講學之前，要先博覽群書，有了知識的基礎，再與他人學術對話，爾後，自己再思索考量，明辨對話內容的是非對錯，自我檢驗後，才能擇取正確的行為準則，確定準則後，便是篤行的工夫了，這些講學的步驟其實與為學五步驟如出一轍，透過這些步驟的不斷循環，把道的意涵彰顯出來。

### 3. 紀錄個人經驗

「語錄」還具有另外一種特質，即總結道學家的修養工夫，這種總結式紀錄，通常不會以「問答」的方式表述，而是用一種引導式的文章理路來呈現，引導讀者進入撰者所討論的主題，進而了解意旨，此類文章形式，雖然少見「問答」，但其精神仍符合「語錄」的宗旨，也呼應於對道的實踐。有些著名道學家之作就是屬於這種心得總結式的語錄，如頗負盛名的〈識仁篇〉，其實是二程學生呂大臨所記關於討論「識仁」的言論，收在《二程語錄》之中，<sup>116</sup>又如〈定性書〉是程顥與張載討論「定性」問題的談話，或名〈答橫渠先生書〉，這兩篇作品是研究程顥極為重要的論文，作品不僅確實是程顥與人交談後所記，其關鍵點在於作品紀錄了程顥對「仁」與「定性」的深刻體悟。另外，朱熹根據《論語》「切問近思」命名的《近思錄》，也同樣符合語錄的精神，它是朱子與呂祖謙從淳熙二年（1175）開始研讀北宋四子作品，歷時數年，爾後編輯討論內容而集結成書的，其研討範圍從宇宙自然的根本原理，到社會、人倫、修養一貫的哲學系統。朱子在序言中說：

（自與呂祖謙）相與讀周子、程子、張子之書，歎其廣大闡博，若無津涯，而懼初學者不知所入也。因共取其關於大體而切於日用者，以為此編。<sup>117</sup>

呂祖謙也補充說：

<sup>115</sup> 《國史大綱》，頁802中說在講堂制度中，一兩人對面談話稱之為「語錄」，而多人群集一堂，則稱之為「講義」。

<sup>116</sup> 《二程集》，頁17。

<sup>117</sup> 朱熹，《近思錄》，收於《朱子全書》13，〈朱序〉，頁163。

所載講學之方，日用躬行之實，具有科級。循是而進，自卑升高，自近而遠，庶幾不失纂集之指。<sup>118</sup>

從引文可知，《近思錄》是朱呂二人共同討論後的心得，其內容大體都與近身日用的事物本末有關，呂祖謙希望讀者能依此書履踐「真道」次序，循序漸進，自卑而高。上述這些個人經驗紀錄式的語錄，與「論說文」最大的不同，在於「論說文」只是純粹說理，就事論事，而「語錄」卻能引導讀者到述者的生命經驗中，去體驗述者的歷練與成長，同時，也獲得鼓舞和激勵。

上述三部作品，均是道學家透過討論，而獲得的一種心得紀錄，和教學紀錄一樣，都可以被檢驗和鍛鍊修養之用，宋儒這種紀錄心得的學習方式，直到清代，仍有人仿效為之，如清朝曾國藩曾每天撰寫日課，日課其實就是反省的日記，他藉由寫日記反省一日得失，克制檢點，省察短處，力求飲食有節、起居有常、容止有定、心安理順。對他來說，日課無疑是一面生活作息的鏡子，在反省過程中，檢視自己處世的錯誤，覺察內在情緒的變異，透過文字的分析整理，轉化為自己的真知，寫日課是對自己最誠實的測驗。

總而言之，「語錄」的出現不僅突顯儒學對語言文字的反省外，也反映出儒學重視「身體力行」的內在要求，在情境式的紀錄裡，讀者和述者同時找到可以踐行的真理，而在「個人經驗」紀錄的作品裡，我們還可以看到「語錄」精神的無限延伸。

## 四、鳴道方式的問題與解套

### （一）語錄體裁可能產生的問題

在宋朝以前，就已有「語錄」體裁，先秦時代的《論語》、漢朝的《法言》，均屬「語錄」。直至宋代，有更多的學者效法《論語》與《法言》的精神，應用「語錄」體裁，呈現儒學的內容，舉凡《二程語錄》、《上蔡先生語錄》、《龜山語錄》等作品均是顯著的證明。<sup>119</sup>「語錄」體裁，一時蔚為風尚，以致於《郡齋讀書志》

<sup>118</sup> 《近思錄》，〈呂序〉，頁165。

<sup>119</sup> 市來津由彥，〈閩北おける朱松と朱熹——程氏語錄の資料收集おめぐつて—〉，收錄於《集刊東洋學》，62期，1989年，頁129-142。文中說明《二程語錄》的收集與地方有很大的關聯性，朱熹父子便收集了閩北的資料。

特別增列「語錄部類」，收錄不下一千餘筆的語錄作品。有些學者認為語錄體裁是受到佛學進入中國的影響，<sup>120</sup>然而，更重要的是原因，可能與儒者反省與追求儒學內在精神，有更深的關係。

語錄的特質儘管具備優點，也符合道學傳遞以「心」為證的宗旨，然而，語錄本身終究是以文字記錄，而且其成形原因又來自於眾家弟子的「上課筆記」，甚或有時是「共筆」--經後人再重新整理諸多弟子的筆記，這樣的內容難道沒有缺陷或是使用上的困難嗎？誠如垣內景子所撰之〈補論『朱子語類』の記錄一考察--『語類』言葉誰言葉〉對《朱子語類》的考察，他認為後人透過『語類』才可以得知朱熹及其門人間的「講學」場所的環境氣氛，相較於閱讀朱熹的其他著作，這有助於了解生動的朱熹形象，也是一份不可或缺的資料，然而，作為一位讀者或研究者，在研讀時，究竟閱覽的是朱熹的言論？還是朱熹弟子的言論？這個疑問必須假定記錄者沒有意圖扭曲朱熹意思的情況下，『語類』的思想才可以被理解為朱熹的思想，是故，垣內景子於文末曰：「本論でその一端を示したような『語類』の記錄をめぐる不確定を要素常に具體的に意識しつつ」<sup>121</sup>既然我們無法確知記錄者的意圖，是故只能反求諸己，反省並取決於自己閱讀語類的態度，這亦將影響了我們研究的角度，作者建議不論是將其視為「記錄者對於和朱熹之間的對話的一種創作性重現」，亦或是認定為「朱熹的思想內容」都應該沒有太大的問題，重要的是，應該時常具體意識到『語類』記錄中的不確定要素，同時體認後人的研究僅僅只是「後人與記錄者之間共同進行的創作行為」。

這個語錄體裁極大的問題不僅困擾著現代研究者，同樣是宋人已經注意到的問題，《朱子語類》卷九十七即有許多探討「語錄」編輯及其使用的內容，文曰尹焞想要閱讀「語錄」，程頤說：「某在，何必看此？」朱熹門人以此事向老師請教，書載：

伊川在，便不必看；伊川不在了，如何不看！只是門人所編，各隨所見淺

<sup>120</sup> 錢穆，《國史大綱》，臺北，臺灣商務印書館，1995年，書中提到宋儒講學的方式，與佛學的「參謁」有幾分類似，而且在講學過程中，還為了方便日後複習與記憶，而作成了類似於「講義」的上課文件，而「講義」的內容，便是「語錄」的前身。此外，抱持著相同看法的學者，尚有學者熊琬，可參見他的作品《宋代理學與佛學之探討》，〈序言〉頁1-2文中提及宋儒在「學」與「教」都受到佛學影響。

<sup>121</sup> 垣內景子，〈補論『朱子語類』の記錄をめぐる一考察—『語類』の言葉は誰の言葉か〉，收入《「心」と「理」をめぐる朱熹思想構造の研究》，東京：汲古書院，2005年，頁221-239。

深，卻要自家分別它是非。前輩有言不必觀《語錄》，只看《易傳》等書自好。天下亦無恁地道理，如此，則只當讀《六經》，不當看《論》《孟》矣！天下事無高無下，無小無大，若切己下工夫，件件是自家底；若不下工夫，擇書來看亦無益。……《語錄》是雜載。只如閑說一件話，偶然引上經史上，便把來編了；明日人又隨上面去看。直是有學力，方能分曉。<sup>122</sup>朱熹不否定程頤前輩的話，當老師能親授講道時，學生自然不需刻意閱讀各家筆記，惟因老師不在了，才有閱讀筆記的需要，但朱熹特別補充這並不表示大家只消閱讀六經，而不去閱讀語錄類—如《論語》，《論語》這類書籍仍有其價值，這個價值回應了道學重要的實踐宗旨，天下道理沒有高下之別，只要是自己因著老師的教導而去實踐後的心得，都是好的，如果沒有實踐的功夫，讀再多書也是枉然。

從朱熹和弟子的對話，可以發現宋人對語錄體裁也產生了或多或少的質疑，不過，語錄仍有其瑕不掩瑜的重要性。清人朱澤澐（朱止泉）在研究朱熹時，曾說：「語類一書，（朱熹）晚年精要語甚多。」表達了語類蘊含朱熹精要思想的意思，也把它作為研究的素材，儘管有學者認為「語類一篇，係門弟子紀錄，中間不無訛誤冗複，雜而未理」，<sup>123</sup>但是朱止泉仍然反駁「安可不細心審思，而蓋以門人紀錄之不確而忽之。」<sup>124</sup>可見語錄之重要，仍舊不容忽視。

## （二）道學家的解套與反省

不論如何，語錄體裁對於鳴道仍有很大的幫助，對道學家而言，語錄是一種可以幫助自我道德檢視的媒介，對後人研究而言，這種文獻可能有材料使用上的困難與質疑，但仍有其價值，道學家的解套之道，除了如前引宋人之話「老師在，不消看語錄；老師不在，再行閱讀」外，還可以利用他人語錄中的問題自問，也是一種很不錯的學習方法，程子曰：

<sup>122</sup> 《朱子語類》，收於《朱子全書》第17，頁3260-3291，有許多條討論語錄的資料，例如頁3260，或問：「尹和靖言看語錄，伊川云：『某在，何必看此？』」；又頁3261，「紀錄言語難，故程子謂：『若不得某之心，則是記得它底意思。今《遺書》，某所以各存所記人之姓名者，蓋欲人辨識得耳。』」另一條「伊川語，各隨學者意所錄。」另一條「作客有問侯先生《語錄》異同者」。頁3262，「張思叔《語錄》多作文，故有失其本意處，不若只錄語錄為善。」

<sup>123</sup> 李光地編纂《朱子全書》時，在凡例中提到語錄正確性的問題，。

<sup>124</sup> 朱澤澐，《朱止泉先生文集》，收於《四庫全書存目叢書》，卷4，〈答喬星渚〉，頁29B-30B。

學者須將《論語》中諸弟子問處便作自己問，聖人答處便作今日耳聞，自然有得。雖孔、孟復生，不過以此教人。若能於《語》、《孟》諸身求玩味，將來涵養成甚生氣質。<sup>125</sup>

這也是閱讀語錄的正確方式之一，學者以語錄中的問與答「自問自答」，亦可以助益理解道的真諦。

既然語錄的首要任務不在於記錄成書供後人閱讀，而在於輔助鳴道與講學，那麼對話的功夫就成為問辯的基本工作，「對話」的教學方式，雖然是教育體制下的附屬品，但仔細看來，它可能還是「道學運動」的必需品，「對話」背後隱含道學群體關注的焦點，因為透過面對面的會晤談話，可以培養待人接物的能力，沒有「對話」，道學運動就少了一個重要的環節，朱熹自己就曾經說過：「一日不講學，則惕然常以為憂。」<sup>126</sup>又說：

若使某一月日不見客，必須大病一月。似今日一日與客說話，卻覺得意思舒暢，不知他們關著門不見人的，是如何過日？<sup>127</sup>

朱熹在言談中，也透露出與他人交往的樂趣，倘若他無法講學或沒有論道對象，就猶如生了一場大病一樣，苦悶至極。這種熱衷與人對話的態度，也同樣表現在程頤的身上，如《河南程氏遺書》中言：

先生每與司馬君實說話，不曾放過，如范堯夫，十件事只爭得三四件便已。先生曰：「君實只為能受盡言，儘人忤逆終不怒，便是好處。」<sup>128</sup>

引文中程頤把握與司馬光交換學術意見的機會，力求能夠暢所欲言，盡量發抒己見，也可以看到，司馬光在討論學問時，採取有容乃大的態度，希望能聽聽不同的意見，絕不會因為學術爭鳴而動怒。「對話」是作到和而不同，協調不同，也是自我認識反思的過程，對諸儒而言，這是一項重要而不可或缺的求道過程。

「鳴道」的另一個重要性，能在無形中凝聚道學群體。因為沒有「對話」，就少了學術間的交流，如果，每位儒者的學術生涯用直線來代表，佈滿平行線是最蕭條的學術情境，一旦諸儒間有所往來，線條就會形成交錯，每道交叉線都有個交會點，千萬道交叉線，產生千萬個交會點，就能發揮出璀璨的學術光芒。所以，

<sup>125</sup> 《朱子語類》，收於《朱子全書》第6，頁61。

<sup>126</sup> 《宋元學案》，頁86。

<sup>127</sup> 《宋元學案》，頁86。

<sup>128</sup> 《二程集》，頁253-254。



「對話」是道學群體關係的聯絡，誠如前文所言，「會講」或「游學」能增加學者間的友誼，對諸儒而言，自己與那些不斷對話的對象，都秉持著同樣的一種共同意識，「向外有一種綿歷不斷的教育，而又有一種極誠摯、極懇切之精神，自動自發以從事於此者」，<sup>129</sup> 他們自主性地進行學術交流，在這些學術交流群體中的學者，都具備一種共識，他們自識為群體中的一份子，對群體中其他份子，也都有着一股認同感，他們會自動自發地推動學術活動，期望把這種群體擴充出去，這種認同感會化成一一份情感，鄧洪波把諸儒間的情感解釋為「書院情結」，<sup>130</sup>而田浩先生則把它視為群體凝聚力。

「爭鳴」有益於發揮語言的價值。「語言」可以感動別人，正如陸九淵所言：「吾之語人言，多就血脈上感動他。故人之聽之者易。」<sup>131</sup>字字句句力求讓情感發揮地最為徹底，同樣一段對話，不同學者聽授，則會因生命體驗的不同，而有不一樣的體悟。基於此，無怪乎錢穆先生把講學家陸九淵（1139-1192）歸為「語錄派」——擅長活的指點，分別指示，各自參悟，所以其精神向度，沒有一定的格套。<sup>132</sup> 換句話說，語言在陸九淵的操作之下，變得生動而活潑，其蘊含的精神又十分深邃沉穩。

隨著道學運動的流傳，語錄體裁的作品日漸增多，為彰顯「鳴道」的意義，而產生語錄體裁作品，諸儒「鳴道」是在一種自然情境下，透過對話——一問一答，討論各式各樣的問題，這種「對話式」的教學活動，<sup>133</sup> 可以刺激學生思考問題，而且積極參與討論。透過《劉先生譚錄》中的一段話，可以細膩地體會到「對話」紀錄內在蘊含的部分，遠比論說文有更多值得探究的地方，文言：

公（劉安世之父劉航）遣某（劉安世）從公（司馬光）學，與公休（修）同業，凡三、四日一往，以所習所疑質焉，公忻（欣）然告之，無勑（倦）意。凡五年，得一語曰：「誠」，某（劉安世）請問其目？公（司馬光）曰：「誠者，天之道；思誠者，人之道，及臻其道一也。」復問所以致力，公

<sup>129</sup> 《國史大綱》，頁808。

<sup>130</sup> 《中國書院史》解釋南宋學者傾情於書院，並大力興建書院，是因為他們賦予書院極大的理想，希望藉由書院可以實踐與同道中人講學的活動。另外，田浩先生也提出道學群體彼此之間有很深刻的凝聚力，透過彼此弟子的交流，透過講學，進行學術衝擊。

<sup>131</sup> 陸九淵，《陸九淵集》，北京，中華書局，1980年，卷34，〈語錄上〉，頁11。

<sup>132</sup> 《國史大綱》，頁803。

<sup>133</sup> 《國史大綱》，頁795-803。

喜曰：「此問甚善，當自『不妄語』入。」余初甚易之，及退而自隱括日之所行，與凡所言，自相掣肘矛盾者多矣。力行七年而後成，自此言行一致，表裏相應，遇事坦然，常有餘裕。<sup>134</sup>

引文中敘述劉安世從學司馬光的經過，期間他們閱讀同類典籍，每隔三、四日，劉安世便向司馬光報告近日所學所疑，司馬光毫無倦意地「欣然」回答，這樣的求學過程維持五年之久，劉安世終於獲得一語字「誠」，他向司馬光請問箇中的道理，司馬光十分肯定他能提出此大哉問，「欣喜」地教他從「不妄語」入手，之後，劉安世便於日常生活中省思司馬光所言。在《元城先生語》中很容易找到形容對話者情緒的用語，這樣讀者也很清楚地了解對話人物，當下的反應和態度，就像司馬光「毫無倦意」地回答學生的問題，劉安世又於課餘時間「退而隱括日常言行」——思索老師所教導的方法。對閱讀者來說，不僅僅獲得「誠」及「不妄語」的道理，也在潛移默化中，學習到師徒之道與做學問的方法，而且，它是一種完全可以直接拿來應用與實踐的道理。

學術發展與教育活動，本來就是相輔相成，一體兩面，教學活動的轉型，反映在道學發展的型態之上，道學注重「心學」，一門自得之學，「治心以求自得」正需要經歷一個發現疑難和解決問題的過程，所謂「為學」五步驟，即為「博學、審問、慎思、明辨、篤行」上述步驟均符合對話精神，「博學」的實踐，落實在他們常常到不同學派會講，「審問」的過程，則由不斷與老師、講友、自己、萬物的對話，「慎思」就是回頭檢驗所學之物，符合正道與否，透過「明辨」剔除不合適的錯誤學習，最後，就是「篤行」，學者不斷地循環檢視著這些步驟，以發揮道的最大功效。

## 六、結語

我們藉由《諸儒鳴道》這部記錄道學現存最早的作品，觀察到了數點情況，第一、書中收錄了許多語錄體裁的作品；第二、語錄體裁是道學家對語言文字反省後的選擇；第三、語錄體裁較能符合道學宗旨；第四、語錄體裁雖有使用上的困難，但仍瑕不掩瑜。道學家對語言文字的態度，和他們鳴倡道學有很大的關聯

<sup>134</sup> 《劉先生譚錄》，頁1147-1148。



性，他們基於對語言文字的反省，認知了載體對信息傳遞所可能產生的謬誤，而趨向於採用語錄體裁來傳達道學，而語錄體裁的應用，恰恰成為如實紀錄他們傳遞道學的好體裁。「反思語言文字－鳴道－語錄」，三者形成一種相輔相成的關係，因為「鳴道」所以產生「語錄」，但也因為「語錄」，又重現了「鳴道」的場景，這就是《諸儒鳴道》何以用「鳴」之故。

# Researching Dao Scholars' Thought and Application of Dao (Confucianism) on *Zhu Ru Ming Dao*

Chia-Hui Chiu\*

## Abstract

*Zhu Ru Ming Dao* (Dao Scholars' Illustrations on Dao) is the earliest record of Confucian movement (Dao Shiu) in Song. The book is so concerned by academic circles present. When we look up it, we could discover many things. First, the title of the book contains many meanings——“Dao Scholars' Illustrations on Dao” and “They speak and talk about Dao each other”. The meanings stress Dao Scholars' unique opinions and ways of talking about Confucianism. Second, the book collects many records of speaking and talking about Confucianism. It probably means that records are relevant to the changes of teaching style in Song. Third, Dao scholars encourage speaking and talking about Confucianism, maybe because of conversation. The article uses the book to discuss Dao Scholars' unique opinions of words and language. From this, we could comprehend the definitions on Confucianism.

Keywords: *Zhu Ru Ming Dao*, Dao Shiu, Record, Confucianism

---

\* Assistant professor, General education center of Taipei medical University.