

# 「學案」體裁產生的思想背景\*

—從李紱的「陸子學譜」談起—

黃進興

中央研究院歷史語言研究所

在中國史學史裏，黃宗羲的明儒學案一向被視為一種新史學體例的誕生；許多前賢，例如梁啟超、錢穆、金毓黻，甚或晚近的學者如阮芝生都曾多方闡發此一論點<sup>1</sup>。因此，本文暫擬擱置有關「學案」體裁的形式問題，而把重點放在發掘「學案」體例產生之思想淵源，希望藉此顯豁其原有的歷史意義。爲了達到此一目的，本文以分析李紱的陸子學譜爲始點，再進一步對黃宗羲制作明儒學案和宋元學案的思想背景試加疏解。

李紱(1675—1750)的「陸子學譜序」作於雍正壬子(1732)<sup>2</sup>。李紱爲清代陸王學派的代表人物；他編撰陸子學譜的動機可從兩方面來理解：一爲當時陸王及程朱學者之間的衝突；二爲長遠以來，程朱學派施與陸王學者的壓力。李紱顯然欲藉編撰陸子學譜的機會來建立陸王一系的傳承，從而與當時的程朱顯學相頡頏。清代陸王一派勢孤力弱，李紱所承受程朱學派的壓力必甚真切，這一點可以從南宋以來程朱學派興起的事實獲得印證。因此簡略地回顧朱學的發展，必有助於我們瞭解程朱與陸王二派在歷史上的興衰起伏。

朱熹生前已經是著名的學者，但他不僅沒有獲得朝廷的殊遇，晚年且屢

\* 本文初稿承蒙余英時師與陳榮捷教授評閱，又承黃寬重、陳弱水兄提供寶貴的意見，謹此致謝。

1 梁啟超，中國近三百年學術史（台北 無出版時間），頁77—88；清代學術概論（東京 1946），頁30；錢穆，中國史學名著（台北 1973），頁285—317；金毓黻，中國史學史（香港 無出版時間），頁202—204；阮芝生：學案體裁源流初探，原載史原第2期（台北 1976），收入杜維運、黃進興編，中國史學史論文選集，第1冊，頁574—596。

2 李紱，穆堂初稿（1831），32卷，頁2a

遭政治迫害，甚至他的學說也被斥為「偽學」。由於執政者的干預，朱熹的喪禮甚為寥落<sup>3</sup>。但是他的學說列為「偽學」，正可反證當時朱熹學說廣泛的影響力。因此在朱熹死後不久，由於政治與內在思想因素的湊合終導致朱學的再興。

先是宋寧宗嘉定五年（1212），朱熹之論語、孟子被立為官學。史彌遠（1164—1233）在激烈的政治鬥爭之後，於嘉定四年（1211）復起為相，即積極地拉攏朱門學者，用以彌補他在權力鬥爭所造成的不良形象。朱熹受到褒揚，同時朱門學者的政治及社會利益受到照顧。寶慶六年（1233），鄭清之繼史彌遠為相，朱門學者如真德秀、魏了翁皆位居高位<sup>4</sup>。

而後又值蒙古人大舉進攻金人，使宋朝間接受到很大的壓力；尤其1233年，蒙古人採用耶律楚材（1190—1244）的建議，修建孔廟，無論蒙人真正的動機何在，對南宋的政權而言，此意味着蒙人不僅欲在武力和宋人爭勝負，同時欲在文化上爭取正統地位<sup>5</sup>。為了抵制蒙古人的雙重挑戰，宋代政府感到急需執行一套文化意識形態來團結國內以抵抗蒙人的侵略；於是在理宗

3 朱熹學說被列為「偽學」見宋史（中華書局 1977），卷429，頁12768。據畢沅編，續資治通鑑，關於朱熹之葬禮有這麼一段話：「（熹）將葬，右正言施康年言：『四方僞徒，欲送僞師朱熹之葬。……今熹已歿，其徒畫像以事之，設位以祭之，會聚之間，非妄談世人之短長，則謬議時政之得失，望令守臣約束。』從之。於是門生故舊不敢送葬，惟李燾等數人視窆，不少恤。」見續資治通鑑（中華書局 1964），卷155，頁4176。而朱子年譜却載「會葬者幾千人」，衡諸當時前後情況，似不可信。見王懋竑纂訂，朱子年譜（台北 1971），卷4下，頁230。王氏本諸年譜及行狀，採信「會葬者幾千人」之說，見朱子年譜考異，收入朱子年譜，卷4，頁344。行狀所謂「而訃告所至，從遊之士，與夫聞風慕義者，莫不相與為位而聚哭焉。禁錮雖嚴，有所不避也。」見朱子年譜，卷4下，227頁。但行狀所述正是引發施康年上疏的背景，況且設位而哭與親臨送葬非為一事。王懋竑又疑續通鑑中施康年疏的出處？按續通鑑所載施康年上疏的內容可能取自慶元黨禁一書，是書署名滄洲樵叟所著，序於淳祐乙巳（1245年），今收入四庫全書珍本別輯，施康年之言，見是書頁30a—30b。當時黨禁的嚴厲由該書的一段記載可略知一斑：「范念德為鑄錢司主管官，恣檢視坑場，便道會葬；歸未至鄱陽，有旨褫官罷任。蓋臺諫劾其離次會葬云。」（見慶元黨禁，頁30b—30a）宋史辛棄疾傳又有如是的記載：「熹歿，僞學禁方嚴，門生故舊至無送葬者。棄疾為文往哭之曰：『所不朽者，垂萬世名。孰謂公死，凜凜猶生！』」（宋史，卷401，頁12165—12166）。「門生故舊至無送葬者」不免為過實之言，例如朱熹的弟子范念德，即曾參加會葬而致奪官。但上述宋史的記載的確透露了其時葬禮之寥落。

4 宋史，卷41，頁799；卷414，頁12416—12421。

5 元史（中華書局 1976），卷146，頁3459；卷2，頁32。

寶慶三年（1227），將朱子的四書集註全部列為官學；於淳祐元年（1241），理宗下詔將朱熹與北宋五子奉祀孔廟<sup>6</sup>。當然南宋並不因其文化策略而免於最後滅亡的厄運——在1279年蒙古人終究滅了南宋。但這裏要點出的是當時國際政治的折衝竟無意中助長了朱學的拓展，尤其元仁宗皇慶二年（1313）將朱註四書列為科舉取材的範圍，此一規定一直為後來明、清政府所遵循<sup>7</sup>。因此在元初以後，朱學便成為科舉必考的內容。

朱學的興起或朱門的建立固然參有外緣的政治因素，但唯有掌握了朱學本身有利的競爭質素，才可能解答為什麼在諸多學說之中，朱學能夠脫穎而出，甚至被選為官學。有關朱熹學說的優勢，首先值得注意的是朱熹一生所完成大量的經典註作。這些註釋不僅與朱熹自身的學說互相呼應，而且成為後人研習經典必經的梯階；也就是說，朱熹一方面藉着詮釋經典的方式來支持自己學說的立足點，另一方面他的註釋又成為後人瞭解經典的重要依據。我雖一再強調朱子在註解工作的鉅大貢獻，但這並不是抹煞朱子思想的獨創性；更確切地說，朱子很巧妙把他的學說與註經工作相輔為用，從而強調讀書對修身的重要性，使研習朱學的人很容易「有迹可循」<sup>8</sup>。

相形之下，陸學在這方面顯得十分不利，因為陸象山自稱其學「因讀孟子而自得之」<sup>9</sup>，本人又不喜文字著作，主張「學苟知本，六經皆我註腳」<sup>10</sup>。他的影響主要建立在個人的人格感召，因此在他逝世之後，再傳弟子即無法領受他的精神感召。這項因素可以在相當程度上解釋陸學何以興盛於陸

6 李心傳，道命錄，叢書集成初編，卷10，頁117。關於朱學興起的國際政治因素可參閱 James T. C. Liu, "How did a neo-Confucian school become the state orthodoxy?" *Philosophy East and West*, 1973. vol. XX III, No. 4. PP. 485—505 朱子年譜的記載更可旁證朱熹或朱學因受外族注意，才受到朝廷的重視。光宗紹熙四年冬十二月，朱熹除知潭州荆湖南路安撫使，朱子年譜有如是的記載：「或傳：是冬使人自虜中問，虜問南朝朱先生安在？答以見已擢用。歸白廟堂，遂有是除先生。」（見朱子年譜，卷四上，PP. 189—190）朱子年譜又載有語錄言：「這甲寅年，見先生聞朋輩說，昨歲虜人問使人云：南朝朱先生出處如何？歸白廟堂，所以得帥長沙之命。」（見朱子年譜，卷四上，PP. 191）

7 鄧嗣禹，中國考試制度史（台北 1976），頁214—215, 245。

8 有關此點可參閱拙文 "Chu Hsi versus Lu Hsiang-shan (Chu-Lu i t'ung): a philosophical interpretation", (「朱陸異同」：一個哲學解釋) forthcoming in *Journal of Chinese Philosophy*.

9 陸象山，陸九淵集（中華書局 1980），卷35，頁471。

10 全上，卷34，頁395。

氏生前而衰微於其身後。

總之，程朱學派的興盛是和朱熹的經典註釋分不開的，這一點連反對朱學的李紱都不得不承認，他說：

「蓋世止有摘陸王之疵者，未聞有摘朱子之疵者；非陸王之多疵而朱子獨無疵也，勢也。自有明以朱註取士，應科舉者共守一家之言，為富貴利達之資。」<sup>11</sup>

他又說：

「流俗之人妄謂功令尊朱，輒訾陸子，用以希世而取寵。不思朱陸從祀，功令未嘗偏有去取；惟場屋之文有理遵朱註之說，則陸子以六經為註脚，未嘗別有箋疏耳。假令有之，亦必並行。」<sup>12</sup>

李紱的抱怨證實了士人之逢迎朱學與科舉甚有關聯。但李紱不免忽視了以下的歷史事實：早在南宋淳祐元年（1241），朱熹已入祀孔廟，然而陸象山則遲至明代嘉靖九年（1530）因陽明門人薛侃之請才得從祀孔廟<sup>13</sup>，其間的差距近乎三百年之久。

這種時間的差距是很有意思，對儒者而言，身後從祀孔廟是他們想像中最高的榮耀。此一殊榮代表了後世學人和統治者在儀式及制度上承認他們對延續道統的貢獻，他們的思想及著作亦將成為道統的一部分。試以明神宗萬曆十二年（1584）對陽明應否入祀孔廟的論辯為例，當爭議變得激烈化的時候，浙人陶大臨勸陸宗伯說：「朝廷不難以伯爵予之，何況廟祀？」<sup>14</sup> 陸宗伯回答：「伯爵一代之典，從祀萬代之典。」<sup>15</sup> 當時人都認為陸宗伯的答辯極具見地。我們由此例可以瞭解從祀孔廟在儒者心目中的象徵意義。陸象山比朱熹遲入孔廟近三百年確實反映了陸學之晦與朱學之盛。

康熙五十一年（1712），朱熹進而奉祀在「十哲」之列，此一措施代表朱學之再次躍進與勝利。據說本來康熙帝尊崇朱子太過，原擬提昇朱子於「四配」之列，因李光地的勸止，方才作罷<sup>16</sup>。即使如此，朱子之位躋「十哲

11 李穆堂，穆堂初稿（1831），卷43，頁12a—12b。

12 李穆堂，穆堂初稿（1740），卷41，頁13a—13b。

13 明史，（中華書局1974），卷50，頁1300

14 孫承澤，春明夢餘錄（香港 1965），卷21，頁 36b；又見其天府廣記（北京出版社 1962），卷9，頁89。

15 全上，春明夢餘錄，卷21，頁 36b；天府廣記，卷9，頁89。

16 李光地，榕村全書，文成公年譜（1829），B，頁50a—b。

」之列，已象徵當時統治者與大多數學者肯定朱子思想凌越漢、宋諸儒，而直承孔門正學。反觀陸象山與王陽明則分列孔廟東廡、西廡，名列「先儒」，而位次「先賢」之下，遠無法與「十哲」相比<sup>17</sup>。孔廟的階層在道統上具有明確的意義，朱子與陸、王序列之差距可作為當時思想風尚擁朱的指標。

總之，無論是否政治或思想因素的作用，從南宋末年以降，程朱學派的興盛以及其傳承的連續性，都是一項事實。章學誠謂朱學「一傳而為勉齋、九峯，再傳而為西山、鶴山、東發、厚齋，三傳而為仁山、白雲，四傳而為潛溪、義烏，五傳而為寧人、百詩」，雖然簡略，却是可信<sup>18</sup>。即使在明代中葉王學鼎盛的時期，程朱學派並沒有從歷史舞臺消失。那時候的陽明學派固然開創了一個新的思想意向，但還沒有到籠罩整個思想領域的地步。羅欽順(1465—1547)以及稍後東林諸賢對王學積極的反應，即是很好的證明<sup>19</sup>。

在李紱的時代，由於順承明末對王學的反動，加上清初程朱學者的鼓吹和康熙皇帝的支持，程朱學進入了一個新高峯；而在李紱稍前，閻若璩(1636—1704)已提議將象山和陽明遷出孔廟，因為二者的學說「異端害道」<sup>20</sup>。這件事顯示當時陸王學的衰微。在這種情況下，身為陸王學者的李紱，其處境之艱難可想而知。尤有甚者，李紱一項私人的情誼更加深他處境的複雜性。李光地不但是程朱學的在朝領袖，而且還是李紱京試的座師。李紱深得李光地的賞識與提拔<sup>21</sup>，因此李紱抨擊其它程朱學者甚烈，而獨無一語及於李光地。這並不是李紱對程朱學派有所保留，而是由於李紱對光地私人感恩所致。作為一個篤信陸王的學者，李紱內心必然深感矛盾。由這種矛盾而產生的心理壓力在他的文字中顯露無遺<sup>22</sup>。

然而在學術層面，李紱却沒有放棄攻朱守陸的立場；他採取了三種途徑來回應程朱學派的挑戰：其一，從哲學上來為陸王學辯護<sup>23</sup>；其二，以考證

17 龐鍾璐，文廟祀典考（台北 1977），卷1，頁19b—20a。

18 章學誠，文史通義（台北 1980），頁56。

19 參閱容肇祖，明代思想史（台北 1962），第5,第9章。

20 閻若璩，尚書古文疏證（1867），卷8，頁67a—71a。

21 穆堂初稿（1831），李光地，頁6a；穆堂別稿（1831），序1a。李光地，榕村全書，文成公年譜，B，59b。

22 李穆堂，穆堂初稿（1831），卷43，頁12a—12b；又陸子學譜，卷18，頁1a。

23 參閱 Chin-shing Huang，“The Lu-Wang school in the Ch'ing period”，unpublished dissertation, Harvard University, 1983, Chapter 5.

方法維護陸王，批評程朱<sup>24</sup>；其三，建立陸王學統以便與程朱學派抗衡。第一點與第二點並非本文之重點所在，暫時存而不論。

李紱建立陸王學派的傳承顯然欲與程朱學派抗衡，他之所以如此實基於以下的認識：歷史上，程朱學派的連續性固然屬實，但倘若撥開這項事實的浮面，則可發現士子羣趨程朱學說的根由免不了功名利祿的因素為多；反之，陸王學說因毫無涉及世俗利益，因此學者之欣賞或認同陸王學說僅能就陸王學說內在的優越性來解說。在陸子學譜的序中，李紱即以自身的經驗為例證，他自謂早歲即嚮往陸學，然牽於「俗學」，玩物而喪志歷三十餘年，才盡棄宿昔所習，沈潛反復於陸學。換句話說，依李紱的想法，程朱學只是功名利祿的匯萃，它的興盛僅是倏逝的表象，陸王思想的精粹終能發揚光大，使人信道彌堅。是故恢復歷史上的陸王學派在此點上有其獨特的意義。

爲了達到建立陸王傳承的目標，李紱編纂了兩本書，一是陸子學譜，另一是陽明學錄。陽明學錄假設是討論王學傳承的問題，在時間上應是接着陸子學譜發展下來；今不得見，因此只能就陸子學譜來討論。

據陸子學譜的序，李紱編纂此書的範本却是朱熹與呂祖謙合編的近思錄，和朱熹爲了闡明自己思想來源的伊洛淵源錄<sup>25</sup>。前書記載周敦頤、二程、張載的思想，後者則爲行狀。以李紱之見，朱熹不免把「言」、「行」二分，有失孔孟之教的真義。在他自己的著作，則欲將言、行合而爲一，以彌補朱著的缺失<sup>26</sup>。

在陸子學譜開端，李紱陳述了象山的思想並及陸氏之家學。對李紱而言，陸氏家學是象山發展自己思想的重要泉源。李紱對陸氏家族於象山影響的重視，使他能擴充前人所修的陸子年譜<sup>27</sup>。但在追溯陸氏思想之來源，李紱並無能爲力，因爲陸象山直截宣稱他的學問是讀孟子自得之。又如前文所述象山學說的基礎主要以「身教」爲主，他那獨特的道德感召力（moral charisma）並無法直接傳遞給他的弟子，加上他的學說環繞著「本心」而發，與禪宗的「心學」只有毫釐之差，連他的嫡傳弟子都很難分辨其中的精微之處，日後他的幾個弟子如，傅子淵、顏子聖、楊簡等傾向釋學並非偶然<sup>28</sup>。

24 全上，Chapter 6, (I)。

25 穆堂初稿（1831），卷32，頁1a。

26 全上，卷32，頁1a。

27 全上，卷32，頁7a—7b。

28 全上，卷18，頁20a—20b；又陳建，學蔀通辨，叢書集成初編，卷6，頁73。

陸學的衰微及中斷，使塑造陸氏學派的傳承顯得格外地困難，李紱在敘述完陸氏第一代的弟子之後，只好援用「私淑」這個觀念來指稱那些無法直接承受陸氏教導，却又奉行陸學的學者。有關「私淑」這個觀念，李紱自稱啓發自孟子的例子，因後者雖不曾受教於孔子，却自許為孔子的「私淑」弟子<sup>29</sup>。藉着「私淑」這個概念，李紱則可填補陸子與其後世仰慕者之間思想聯繫的問題。

第一位被李紱用來作為「私淑」陸子的學者為宋末元初之際的吳澄（1249—1333）。李紱選擇吳澄大約基於以下幾點的考慮：首先，吳澄的學術生涯，始於朱學而終於陸學，因此陸學之優越不言而喻。其次，吳澄與李紱同屬江西臨川人。李紱素以臨川人為傲，於他而言，臨川為世代人文薈萃之區，他對臨川的濃厚感情在文集裏隨時可見<sup>30</sup>。最後，吳澄的政治遭遇與李紱有類似之處，他們都是漢人而仕宦於異族王朝。

吳澄生於宋淳祐九年（1249），二十歲時舉鄉薦，春試不第，後五年南宋即亡於蒙古人。思想上，吳澄主張讀書必須能裨益心性涵養，否則即淪為語言訓釋之末。他認為「朱子於道問學之功居多，而陸子以尊德性為主」<sup>31</sup>，思調和朱、陸二家之說。客觀上，他拓展了當時思想的視野（vision），他不滿一些眼光短淺的朱門學者，例如許衡（1209—1281），將原來豐富的文化傳統狹窄化了。據說許衡在國子監以傳授朱子的小學為主<sup>32</sup>。

明宣宗宣德十年（1435），吳澄從祀孔廟；<sup>33</sup>但在世宗嘉靖九年（1530）罷祀<sup>34</sup>。論者以其「榮處中國而居然夷狄，忘君親而不恥仇虜，以為未合於聖賢之進退」<sup>35</sup>。

29 李紱，陸子學譜，序於1732年，卷18，頁20a。但衡諸孟子原意，並不指私淑孔子。孟子曰：「予未得為孔子徒也，予私淑諸人也。」此處的「私淑諸人」或謂子思或子思之徒。比較朱熹，四書集註，孟子（台北 無出版時間），頁117，202，和焦循，孟子正義（中華書局1962年），頁340。

30 穆堂初稿（1831），序，頁8；卷9，頁12a—13b；卷19，頁39a—41b。

31 黃宗羲等撰，宋元學案，卷92，頁5。

32 陸子學譜，卷18，頁2a，2b；元史，卷158，頁3727—3728。

33 明史，卷50，頁1297。

34 全上，卷50，頁1299—1300。

35 穆堂初稿（1831），卷24，頁9b。此論原先發自謝鐸，後為張聰所用。又見明史，卷163，頁4432；卷50，頁1298—1300。

李紱則力爲吳澄辯護，他認爲吳澄並非熱衷名利之徒。縱使處於南宋，亦在祖父催促之下，才出去應舉，更不可能會在另個朝代追求功名。況且吳澄雖曾舉鄉薦，却從未在南宋擔任官職，因此他與宋朝並無君臣之義<sup>36</sup>。他之仕宦元朝實爲當時特殊的政治環境所促成，這在維繫漢文化方面實功不可沒；卽令如此，吳澄亦是在一再推託之後，才勉強就任教職。

另一方面，李紱援用春秋公羊傳的「內諸夏而外四裔」來辯解種族的區分並非是政治合法性的依據<sup>37</sup>。他將「內」、「外」、「諸夏」、「四裔」解釋爲地理上的遠近，別具弦外之音。倘若將他爲吳澄的辯詞與上述引言相對照，則李紱意圖爲清代政權與漢人服仕異族王朝作辯解的動機則變得十分明顯。例如他說：

「公（吳澄）之在宋也，雖膺鄉薦，未沾一命，猶韋布士耳。身無文謝之官，不得責以夷齊之節。至於天下歸元已久，率土皆臣……，其於進退夫復何憾。」<sup>38</sup>

他發揮「內諸夏而外四裔」的文義爲：

「謂居中撫外不得不有親疏遠邇之殊，若既爲中國之共主，卽中國矣。舜，東夷之人；文王，西夷之人；得志行乎中國，不聞以此貶聖。元既撫有中國，踐其土、食其毛者必推其從出之地，絀而外之，去將焉往；聖人素位之學豈如是哉？」<sup>39</sup>

這與當時雍正頒布大義覺迷錄以合法化清人政權是上下呼應的<sup>40</sup>。

照傳統的法，舜是東夷，文王是西夷，二者在入主中國之後，却都帶來歷史上的盛世，以後的儒者亦從未因舜及文王來自蠻夷之邦而加以非議。作爲儒家的成員，李紱是很熟悉這套象徵系統的意義的，他巧妙地援用舜及文王的例子來爲吳澄辯解。元代固然並非盛世，但基本上已經維持相當穩定的政治秩序，如果在吳澄的時代，硬要將蒙古人驅逐，不免要大傷民命，何況蒙古人已逐漸接受漢文化。李紱的說詞，令人聯想到他自身的處境，他之同情吳澄實基於二者經驗之雷同：既同爲少數的陸王學者，又仕吏於異族王朝

36 穆堂初稿（1831），卷24，頁10b。

37 全上，卷24，頁11b。

38 全上，卷24，頁10b。

39 全上，卷24，頁11b。在原來公羊傳的用字本爲「內諸夏而外夷狄」，見春秋公羊傳（中華書局 四部備要），卷18，頁5b。

40 比較雍正，大義覺迷錄（台北 文海出版社），卷1。



。乾隆二年（1737），吳澄終於復祀孔廟，李紱的呼籲也是部分的原因<sup>41</sup>。

有趣的是另一位陸王學者，又同時為李紱密友的全祖望（1705—1755），對吳澄思想的論斷則與李紱有相當的差距。全祖望在宋元學案的「草廬學案」之前有如此的按語：

「草廬（吳澄）出於雙峯，固朱學也。其後亦兼主陸學，蓋草廬又師程氏紹開，程氏常築道一書院，思和會兩家；然草廬之著書，則終近乎朱。」<sup>42</sup>

全祖望之論定吳澄之著書則「終近乎朱」，他和李紱對吳澄評價的出入反映了兩件事情：在個例上涉及他們對吳澄思想理解的不同；在整體上，則隱含了對何者為陸學學者的基本判準的差異。全祖望曾指出陸子學譜一書中所列名的某些學者如，蔡幼學、呂祖儉、項安世、戴公溪等，無論如何不能算是陸門學者或象山弟子<sup>43</sup>。以全祖望之見，李紱若只慮及人數的多寡，而不精審陸學學者，則不免「譜系紊而宗傳混，適所以為陸學之累」<sup>44</sup>；而或終將如考亭淵源錄著者之失，將「凡係朱子同時講學之人，行輩稍次，輒稱為弟子，其意以夸其門牆之盛，而不知諸儒所不受，亦朱子所不敢居也」<sup>45</sup>。

全祖望對李紱陸子學譜的批評的確一針見血，點出了李紱內心想和程朱學派抗衡的動機。李紱確實是想以陸學門人的多寡作為朱陸頡頏的一環，在「陸子弟子」這個章節的前言，李紱把此一企圖表現得最淋漓盡致：

「孔門弟子三千，身通六藝者七十二人。見於史記列傳者，多五人而已。陸子倡道南宋，弟子亦以數千計，今考其姓名，卓然見於史冊地志者，亦七十餘人，其論議姓字，見於陸子文集而門閥官階無可考者，尚不下百人。……可謂盛矣。」<sup>46</sup>

全謝山於李紱的批評正可證明塑造陸學傳承之困難。以同為陸學的擁護者，全、李意見尚且分歧至此，更遑論說服外人了。

41 龐鍾璐，文廟祀典考，卷1，頁14b。吳澄復祀為從兵部尚書甘汝來之請。從甘汝來上疏的內容極可能採自李紱之文，卷49，頁9b，10b。

42 宋元學案，卷92，頁5。

43 全祖望，鮚埼亭集（台北 1977），外編，卷44，頁1322—1323。

44 全上，外編，卷44，頁1323。

45 全上，外編，卷44，頁1323。

46 李紱，陸子學譜，卷6，頁6a。

實際上，陸學歷史的間斷性遠較連續性為顯著。而李紱陸子學譜最大的意義即在於反映那個時代的學術風尚，即以歷史編纂的形式來建立思想宗派的傳承。在這方面，程朱與陸王皆無例外。樹立「學承」的風尚主要導源於陽明學派的興起，陸學在陽明的時代是十分式微。這從陽明因感歎朱學「既已若日星之章明於天下，而象山獨蒙無實之誣，於今且四百年，莫有為之一洗者」，至於他決心「欲冒天下之譏，以為象山一暴其說，雖以此得罪無恨」之仗義直言，可以獲知<sup>47</sup>。本來王學與陸學的發展並無內在的關聯，但由於陽明力為象山申辯，加上二者學說的相似性大於他們的共同敵人——朱學；導致後人把陸、王聯想一起。因此王學的發展也就被解釋為陸學的再興，朱陸之爭也就演變成程朱與陸王之爭了。

程朱與陸王之爭是在各個層面進行的，除了哲學上的爭辯，亦涉及政治與社會實質利益的衝突；陳建<sup>48</sup>、顧炎武<sup>49</sup>、呂留良<sup>50</sup>等都注意到兩派思想上的論辯甚至成為科舉的試題與答案，例如於「朱陸異同」的解釋，依不同學派則有不同的看法，考官往往因其哲學立場或時下風尚來取舍考生的試卷，結果不免影響程朱與陸王學派在政治舞臺勢力的消長。顧炎武等的抗議可以反映其時宗派鬥爭影響之所及<sup>51</sup>。

由於科名之獲得與個人富貴息息相關，己身所持之「道」又繫乎宗派之認同，這些利害衝突之匯聚，使雙方皆意識到維持己方思想合法及純正的必要；在此脈絡之中，清楚交待己方「思想淵源」變得非常切要，雙方也因此亟於樹立自己的學承。

這種以「思想傳承」來爭取正統地位，有可能間受佛教宗派傳承的啓示。佛教門徒藉修史來爭取正統地位，自有其長遠的歷史<sup>52</sup>，宋代的景德傳燈

47 王陽明，王陽明全書（台北 1978），卷21，頁395。

48 陳建，學鄣通辨，叢書集成初編，卷3，頁25。

49 顧炎武，原抄本日知錄（台北 1979），卷20，頁530—532，539。

50 呂留良，呂用晦文集，國粹叢書（1908），卷5，頁176。

51 同註48, 49, 50。

52 這種以「思想傳承」來爭取正統地位，可能亦間受佛教宗派傳承的啓示。關於佛教宗派藉修史來爭取正統地位，可參閱曹仕邦的「論佛祖統紀對紀傳體裁的運用」，新亞學報，9卷1期，頁121—180；與其「論釋門正統對紀傳體裁的運用」，新亞學報，11卷1期，頁149—198。另外，宋代的景德傳燈錄，明代的水月齋指月錄皆是佛教塑立傳承的作品。清初的佛教教派鬥爭，則請參閱陳垣，清初僧諍記（1944）。

錄，明代的水月齋指月錄皆是禪宗塑立傳承的作品。即使就構成儒家傳授淵源的核心觀念的「道統」而言，陳寅恪亦曾旁證乃因禪宗「教外別傳」之說所造成<sup>53</sup>。但對明代中葉儒家內部之爭執而言，佛教宗派之傳承只是間接的啓示。雖然儒者不免借用佛教傳承的用語，（例如：下文即將引用黃昌衢的「傳燈」觀念或黃宗羲對儒家學派和佛門「分宗別派」的比附。）但他們論辯的問題却是衍發自程朱與陸王之爭。而且儒、釋二家的「宗傳」觀念產生的時代遠較明代中期爲早，却未爲儒者重視而加以系統性地應用。就史實而言，程朱與陸王學派用建立宗傳的方式來爭取正統地位又略早於明末禪門宗派之論，一如黃宗羲所說，在萬曆之前，佛門正處於「宗風衰息」的狀態<sup>54</sup>。但萬曆之後，儒、釋二家建立宗傳的風氣，却有相互激盪的可能。

然而樹立「宗傳」、「學承」只是程朱與陸王學者鬥爭的一個層面，另一層面即試圖破除及解消對方所宣稱的傳承。康熙二十一年（1682），當時的一位程朱學者黃昌衢即把彼此的交鋒表達得最透徹，他說：

「竊聞之孔孟之道至濂雒而復著，而伊雒之學至南渡後而漸畸，或捫其外、或竄其中……我朱子錄伊雒淵源以正之，何其謹嚴也。自此以後，黃、蔡親承之，眞、魏續肩之，迨由宋入元而王、何、金、許遞衍之，於是雒閩一燈顯於明初，號爲統一。迺曾未百載而異學繁興，侈然欲悉祧宋儒而直禱孔子，即曾、孟亦若在所不屑，既而理窮辭遁，則又岐程朱而二之，曰：朱失程意。且岐二程而二之，曰：伊川戾於明道不及遠甚。噫！竟判閩於雒而絕雒閩于洙泗矣。」<sup>55</sup>

「判閩於雒而絕雒閩于洙泗」是陸王學派分化程朱學以達到摧毀程朱權威的目的。黃昌衢的抗議透露了陸王學者對程朱學派的剖析實源於彼此思想衝突的深刻化。長期的爭辯，使程朱與陸王皆企圖分離對方的思想源流，以解消對方所宣稱的正統地位。

王學的興起與朱學之反擊，把原來的朱陸之爭，擴大爲程朱與陸王之爭，此實爲「學承」建立的導火線。我們可以發現在陽明的時代之後，諸如「陸子學譜」的著作如雨後春筍般出現。舉例而言，程朱學派方面，有謝鐸（

53 陳寅恪，陳寅恪先生文史論集，上卷（香港 1972），頁9—11。

54 黃宗羲，黃梨洲文集（中華書局 1959），頁287。

55 黃昌衢的序則於張夏的雒閩淵源錄（1682），頁2a—2b。

1435~1510)的伊洛淵源續錄<sup>56</sup>，有程瞳序於1508年的新安學系錄<sup>57</sup>，二者皆是陽明(1472~1529)的同時人。稍後有宋端宜的考亭淵源錄<sup>58</sup>。在李紱的時代，程朱學派方面亦有張夏的雒閩源流錄<sup>59</sup>、熊賜履的學統<sup>60</sup>、張伯行的道統錄<sup>61</sup>、朱衡的道南源委<sup>62</sup>和李清馥的閩中理學淵源考<sup>63</sup>，其中李紱曾特別批評考亭淵源錄和雒閩源流錄，這表示他對這方面的著作是相當熟悉的<sup>64</sup>。

而在陸子學譜之前，陸王學派方面有金賁亨的臺學源流<sup>65</sup>、周汝登的聖學宗傳及孫奇逢的理學宗傳<sup>66</sup>。以上所述僅是舉其大要，必然有更多的著作現已佚失，或為筆者所未見<sup>67</sup>。

以上所列名舉的著作，在體裁上與李紱的陸子學譜大同小異，形式上包括有：總序，章節序文，案主，選文式語錄節要，間或加按語。總序敘述全書要旨與宗派源流，章節序文則交待各個綱目以發揮連結學術傳承的功能。案主則包括其生平歷史與思想論斷。其中當然詳略有異。

在這些著作之中都預設著兩個基本的指導理念；即「道的發現」與「道的傳承」。<sup>68</sup> 朱熹的「伊洛淵源錄」可以說是這些著作的共同靈感，但朱熹強調的是「儒道」的再發現，這種過程是「跳躍的」，而非「持續的」。在

56 謝鐸，伊洛淵源續錄（台北中央圖書館膠卷）。

57 程瞳，新安學系錄，安徽叢書第一輯，序於1508年，頁3a。

58 宋端宜，考亭淵源錄（台北中央圖書館膠卷 存六卷）。徐階序於1569年。

59 張夏，雒閩源流錄（彝岐堂），序於1682。

60 熊賜履，學統，（序於1685）叢書集成初編，序於1685。

61 張伯行，道統錄（1708），叢書集成初編，1708。

62 朱衡，道南源委，由張伯行續成，序於1709。

63 李清馥，閩中理學淵源考，四庫全書珍本二集，序於1749，但從1728開始編纂。

64 李穆堂，陸子學譜，卷一，頁22a—22b，59b；穆堂初稿，1740年版，卷四十五，頁16a—17b。

65 僅見諸四庫全書總目提要，商務，頁1346。

66 周汝登，聖學宗傳，序於1605。孫奇逢，理學宗傳，（台北藝文印書館）。序於1666。

67 李清馥在閩中理學淵源考的序可以支持我的揣測，頁1a—5a。此外另有竇克勤的理學正宗，序於1687年，屬於程朱系。范彪西的廣理學備考，序於1684年，偏向陸王系。

68 狄百瑞教授在不同的脈絡亦曾討論了這兩個觀念。請參數 Wm. Theodore de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind and Heart* (New York, 1981), pp. 9—13。

北宋的時候，周、程固然曾經將湮沒一千多年的「道」重新顯現，而後因不得正傳，「儒道」瞬即隱晦了。在追悼張南軒時，朱熹有如此的感概：

「自孔孟之云遠，聖學絕而莫繼，得周翁與程子，道乃抗而不墜，然微言之輟響，今未及乎百歲，士各私其所聞，已不勝其乖異。」<sup>69</sup>

當然，於朱熹而言，周、程之後，只有南軒和他又進窺儒道之正途。而對朱熹之門人，他們主要的任務却是將朱熹所再發現的「儒道」善為保存以傳諸後人。朱熹的大弟子黃筮齋（1152~1221）表達以上的看法。他說：

「道之在天下未嘗亡也，而統之相傳，苟非其人，則不得而與。自孟子沒，千有餘年，而後周程張子出焉；歷時未久，寔失其真，及先生出，而後合濂洛之正傳，紹鄒魯之墜緒，前聖後賢之道，該徧全備，其亦可謂盛矣。」<sup>70</sup>

這種「道之正統待人而後傳」的觀念，實為「學承」著作的原則<sup>71</sup>；在此要求之下，交待己方學術或思想的來龍去脈變得格外重要。

「道的傳承」即意味著「道統」的建立。唐代韓愈已提出這個觀念的雛形；但在1189年，朱熹才於「中庸章句序」正式論及「道統」這個觀念<sup>72</sup>；甚至稍早在1170年，朱門學者李元綱已在其「聖門事業圖」以圖表顯示道之傳承，始自堯舜，終及二程<sup>73</sup>。至元代初葉，又有趙復制作「傳道圖」與「師友圖」<sup>74</sup>。「師友圖」將朱門弟子視為同一門派或團體，此與「學承」體裁有理論上的關聯，因為必須先產生「門派」或「學派」的概念，「學譜」式的著作方有可能。

李紱等的「學譜」或「淵源錄」式的著作顯然受各自哲學立場的約制，但其風格與元代趙復的「傳道圖」有很大的差別。李紱等的著作並非簡單的圖式，它們不僅具有歷史著作的形式，而且富有實質內容。其組織原則又和宋代理學家的作品不同，例如朱熹的伊洛淵源錄強調的是「道」的再發現；「道的傳承」則非他的著眼點，「學譜」則反之。

然而即因為「學譜」等帶有極強烈的宗派色彩，不免因宣揚己方的哲學

69 朱熹，晦庵先生朱文公文集，四部備要，改名為朱子大全，卷87，頁9b。

70 見諸朱子年譜，卷4下，頁240。

71 全上，卷4下，頁235。

72 朱熹，晦庵先生朱文公文集，卷76，頁21a—23a。

73 李元綱，聖門事業圖，收在百川學海（台北），頁999—1001。

74 元史，卷189，頁4314。

觀點或強立門戶過甚，而損及歷史的客觀性。黃宗羲即宣稱他的「學案」是針對上述的缺失而制作，他在明儒學案的「凡例」中說得很清楚：

「從來理學之書，前有周海門（汝登）聖學宗傳，近有孫鍾元（奇逢）理學宗傳，諸儒之說頗備；……（且）各家自有宗旨，而海門主張禪學，擾金銀銅鐵爲一器，是海門一人之宗旨，非各家之宗旨也。鍾元雜收，不復甄別，其批註所及，未必得其要領，而其聞見亦猶之海門也。學者觀義是書，而後知兩家之疏略。」<sup>75</sup>

如果我們把明儒學案和理學宗傳、聖學宗傳作一比較，在著作體例上並無顯著的差別，是故可以知曉黃宗羲所謂「學者觀義是書，而後知兩家之疏略」主要意指「內容」方面，其間除了材料收集、徵辨之外，更重要是著作的精神。

黃宗羲認爲有明一代文章、事功皆不及前代，唯獨理學爲前代所不及<sup>76</sup>。他希望屏除宗派觀念，以客觀的原則來鋪陳各家學說，以勾勒有明一代的理學。他處理宗派源流的問題，是本著實事求是的原則，並不爲之強立門戶，他強調：

「儒者之學，不同釋氏之五宗，必要貫串到青源、南嶽；夫子既焉不學，濂溪無待而興，象山不聞所受，然其間程子之至何、王、金、許，數百年之後，猶用高曾之規矩，非如釋氏之附會源流而已。」<sup>77</sup>

他又主張宗派意識固然不可長，但講學貴有宗旨，方有得力處<sup>78</sup>。是故他將有所授受的學者，分爲各案，其特起者則總列諸儒之案；也因此明儒學案所列「有一偏之見，有相反之論」<sup>79</sup>。此外值得一提的，他經常刻意把他的評語和他所欲討論的學者的意見明確地分開來，以免讀者將二者混而爲一，這未嘗不是「學案」意圖客觀化的明證。

黃宗羲在明儒學案的序中，曾特別闡述「學案」制作的哲學基礎，他認爲「盈天地皆心也，變化不測，不能不萬殊」<sup>80</sup>，而「學術之不同，正以見

75 黃宗羲，明儒學案（台北 1974），凡例，頁1。

76 全上，凡例，頁1。

77 全上，凡例，頁1—2。

78 全上，凡例，頁1。

79 全上，凡例，頁2。

80 全上，自序，頁1。

道體之無盡」<sup>81</sup>。他感歎那些處處以宗派為依歸的儒者，謂：

「奈何今之君子，必欲出於一途，剿其成說，以衡量古今，稍有異同，即詆為離經畔道，時風衆勢，不免為黃茅白葦之歸耳。」<sup>82</sup>

儒門宗派爭執的演變，難免產生偏頗的弊端，當時人已有「儒、釋宗傳，可付一笑」之譏<sup>83</sup>；黃宗羲制作「學案」即針對此一弊端而發，他立意釐清學脈以呈現有明一代學術之特色。他期許自己的明儒學案能做到條理分明、議論公平、無所偏袒的要求，正如他所述：

「羲為明儒學案，上下諸先生，深淺各得，醇疵互見，要皆功力所至，竭其心之萬殊者而後成家，未嘗以懵懂精神，冒人糟粕，於是為之分源別派，使其宗旨歷然。由是而之焉，固聖人之耳目也。間有發明，一本之所在（或錄為「先師」），非敢有所增損其間。」<sup>84</sup>

「學案」的撰述固然是黃宗羲首發先河，但黃氏並非第一個意圖以客觀的態度，來整理儒門宗派的學者。響影黃氏甚深的高攀龍（1562~1626）即曾提出如是的眼光。明儒學案中錄有高氏的一段問答，大略謂：自古以來，聖賢成就俱有一個脈絡，濂溪、明道與顏子一脈，陽明、象山與孟子一脈，橫渠、伊川、朱子與曾子一脈，白沙、康節與曾點一脈，敬齋、康齋與尹和靖、子夏一脈。<sup>85</sup>此種見解不僅反映了高氏辨識不同思想形貌的能力，同時又顯示他對歷史上學者之間思想連繫的掌握。因此當有人問他，羅整庵和王陽明俱是儒者，何以議論相反？他回答：「學問俱有一個脈絡，宋之朱、陸亦然。」<sup>86</sup>也就是說，在承認追求「儒學真理」的大前提，問道方式的多樣性並不妨礙「匯歸為一」的終極目標。這種釐清學脈和承認學問多元取向的觀念則為黃宗羲所承繼，而落實到「學案」的著作。是故，謂黃宗羲的明儒學案為衍發自其師劉宗周的皇明道統錄的說法是必須保留的；因為皇明道統錄仍舊強調「道統」的維繫和傳承，基本上和周海門的聖學宗傳與孫鍾元的

81 黃宗羲，黃梨洲文集，頁380。

82 全上，頁380。

83 鍾始聲，宗論，轉節引自陳垣，清初僧諍記，頁12b。

84 黃宗羲，明儒學案，自序，頁1。此處文義略有出入，據明儒學案所附之序為「一本之所在」；據黃梨洲文集則記為「一本之先師」，頁380。

85 明儒學案，卷58，頁94。

86 全上，卷58，頁94。

理學宗傳在著作精神上並無顯著的差別。<sup>87</sup>

在明儒學案中，黃宗羲確實相當注意及不同學派的發展，亦儘可能做到面面兼顧，而少加以好、惡直接的評斷，以免影響材料的取捨和鋪陳。因此，明初的程朱學者固然受到應有的重視，明中葉王學分化後的各個流派亦不因爲黃氏本身的哲學立場而遭到忽略。

「公正」、「客觀」、「詳備」誠然是黃宗羲自我期許的目標，但黃氏的哲學觀點不免影響他對不同學派或各別學者的評估。他對「學脈」一詞之應用有時與「道統」混而爲一，例如他於稱頌陽明之貢獻時，不禁說道：「（故）無姚江則古來之學脈絕矣。」<sup>88</sup>這在程朱學者聽來，簡直是聳人聽聞；因此清代的一位程朱學者反譏他的明儒學案「袒護師說，主張姚江門戶，攬金銀銅鐵爲一器，猶夫海門、夏峯也。」<sup>89</sup>尤有甚者，唐鑑在他的國朝學案小識更進一步於黃宗羲加以道德的貶抑，唐謂：

「（黃氏）輯有宋儒學案、元儒學案、明儒學案，數百年來醇者、駁者、是者、非者、正者、偏者合併於此三編中。學者喜其采之廣而言之辨，以爲天下之虛無怪誕無非是學，而不知千古學術之統紀由是而亂，後世人心之害陷，由是而益深也。」<sup>90</sup>

「千古統紀由是而亂」是唐鑑站在程朱宗派立場而發的，他對宗羲的貶詞，固然表示了程朱學者的憤慨和不滿，却又無意中透露黃氏學案兼容並蓄的實情。至於黃宗羲偏袒王學的論斷，連李慈銘在稱贊明儒學案爲「儒林淵鑑」之餘，都不免說：

「（然）陽明功業文章，自足照耀千古……要成其爲一家之言則可，標以爲千聖之的則不可。」<sup>91</sup>

87 姚名達認爲黃宗羲之撰述明儒學案實源於劉宗周的皇明道統錄而加以擴充之。見姚名達，劉戡山先生年譜（上海 1934），頁 125。黃宗羲把「師說」冠於明儒學案卷首，究其用意僅在尊崇其師，非以「師說」爲全書編纂之指引。此可參較陳榮捷教授的論明儒學案之師說，刊於幼獅月刊，48卷，第一期，頁 6—8。按「師說」與學案中之評斷多有不合之處。譬如：「師說」論陳白沙爲「識趣近濂溪，而窮理不逮，學術類康節，而受用太早，質之聖門，難免欲速見小之疾者也。似禪非禪，不論矣。」（見明儒學案頁 4）；黃宗羲則謂「有明之學至白沙始入精微」。（見明儒學案頁 47）其相異之處，顯而易見。

88 明儒學案，卷 10，頁 53。

89 見沈維鏞序國朝學案小識，四部備要本，頁 1b。

90 全上，卷 12，頁 1a—1b。

91 李慈銘，越縵堂讀書記（台北 1961），頁 53。



另一方面，即使在王學陣容裏，黃氏亦依自己的師承和觀點加以評斷，例如，他認為「姚江之學，惟江右得其傳」<sup>92</sup>，而「天臺之派（楚中王門）雖盛，反多破壞良知學脈」<sup>93</sup>。黃氏之否認左派王學為陽明的嫡系終導致他獲得如下的結論：陽明之學「有泰州（王良）、龍溪（王畿）而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳」。<sup>94</sup>

黃氏這種門戶的執著，連對他推崇備至的全祖望都不免要疵護他——黨人習氣未盡，門戶之見深入不可猝去，非無我之學；又說他——患文人之習，以正誼明道之餘技，猶留連於枝葉之末。<sup>95</sup> 全祖望的批評為從黃宗羲學問的整體著眼，其中並無殊指。而紀昀在四庫全書總目提要對明儒學案的評語，則可充為全祖望評斷的一個例證。紀昀謂：

「宗羲生於姚江，欲抑王（陽明）尊薛（瑄）則不甘，欲抑薛尊王則不敢，故於薛之徒陽為引重，而陰致微詞，於王之徒外示擊排，而中存調護。夫二家之學，各有得失，及其末流之弊，議論多而是非起，是非起而朋黨立，恩讎膠轕，毀譽糾紛，正（德）、嘉（靖）以還，賢者不免。宗羲此書，猶勝國門戶之餘風，非專為講學設也。」<sup>96</sup>

是故，黃宗羲本身哲學立場影響及明儒學案之處實顯而易見。評估明儒學案的客觀成就誠然極具意義，但與本文主旨直接相關却是黃氏如何利用現成的「學譜」體裁，轉化出「學案」的史學體例；我們必須強調的是又不能僅因為形式體裁的雷同，即把「學案」和「學譜」、「學統」的著作混為一談。至少在意識層面，黃宗羲所希冀完成的目標與李紱是很不相同的。後者關心的毋寧是「傳承」或「學統」的建立；換言之，歷史編纂的形式不過是表達哲學觀點的手段而已，「學譜」式的著作並非意在描述各個學派在歷史上的演化，「樹立宗派」、「標榜立場」才是他們真正的用心所在。

討論「學案」體裁的產生，當以黃宗羲的明儒學案為最直接的材料，但是黃氏在「學案」的「凡例」裏，開宗明義即貶抑周海門的聖學宗傳和孫鍾元的理學宗傳，難免令人以為「學案」的制作為「嶄新史學體例的誕生」，究其實則不然。衡諸史實，黃宗羲的「學案」在著作原則及精神，固屬創舉

92 明儒學案，卷16，頁52。

93 全上，卷28，頁1。

94 全上，32卷，頁62。

95 全祖望，鮚埼亭集，外編，卷44，頁1331。

96 紀昀，四庫全書總目提要，卷58，頁1286。

，但在體例上却是承襲「學譜」式的史著而來。因為黃氏本身爲了矯正宗派意識，反而對制作「學案」的思想語焉不詳，導致後人忽略其中的思想糾結。是故，我們只得借用李紱的陸子學譜來彰顯原有的歷史意義，從而烘托黃氏制作「學案」的思想淵源。

李紱陸子學譜的刊行固然晚於明儒學案約四十年<sup>97</sup>，但二者體例的雷同，可由全祖望弟子——董秉純——逕稱陸子學譜爲陸氏學案獲得佐證<sup>98</sup>。而繼黃宗羲續修宋元學案的全祖望亦稱許陸子學譜「其中搜羅潛逸，較姚江黃徵君學案數倍過之，後世追原道脈者，可以無憾。」<sup>99</sup>由於李紱強烈鮮明的宗派意識，便於追溯「學案」體裁產生的源由，因此從對陸子學譜剖析的過程反而易於呈現一件久被遺忘的歷史事實：建立「學統」實爲王學興起以後，程朱與陸王學者對抗的一環，此種風氣在清代仍然十分盛行；「學案體裁」則是順應此一需要逐漸發展下來。依著作原則及精神來區分，則可大致分爲黃宗羲的「學案」和李紱的「學譜」兩類。

李紱爲清初的陸王健將，其涉及朱、陸門戶之爭，不言而喻。甚至高明如章學誠都不免塑造「浙東學派」的史學傳統，以和戴震爲代表的浙西經學研究相抗衡。究其實，建立「浙東學派」的困難並不下於李紱建立「陸王一系」的傳承。章學誠之所以塑造「浙東學派」的緣由誠如余英時師指出，實源於章氏對抗戴震的心理癥結<sup>100</sup>。而在當時學術風尚影響之下，章氏選擇樹立學派的路子是可以理解的。

誠然，樹立學派並不是理學家的專利品。當清代考據學家要起來反抗理學的思潮，他們毫不遲疑「以子之矛攻子之盾」。他們一方面攻擊理學家「道喪千載」之說，以之貶抑宋明理學，又推崇與他們志趣相投的漢、唐經師，認爲他們去古未遠，護經有功，「道未嘗亡」<sup>101</sup>。他們之抨擊「理學宗傳」、「學按」、「學統」諸書實屬意料中事<sup>102</sup>。另一方面，他們並效仿理學家的「宗派」觀念，建立起自己的漢學傳統和學派，以之和理學對抗，陳

97 黃宗羲於康熙十五年（1676）完成明儒學案，康熙三十一年（1692）始完全刊行，序則作於次年（1693）。見黃梨洲先生年譜，收入梨洲遺著彙刊，首卷，頁35b，40b。

98 董秉純編，年譜，見鮚埼亭集，頁5。

99 鮚埼亭集，外編，卷44，頁1322。

100 余英時，論戴震與章學誠（香港 1976），頁53—75。

101 陳遇夫，正學續，叢書集成初編，頁1—4，7。

102 全上，頁8。

遇夫的正學續和江藩的漢學師承記即是很好的例子<sup>103</sup>。

若僅論及「學案」體裁的問題，大致可以斷定是依著朱熹伊洛淵源錄逐漸演變下來，而成形於陽明時代之後。在諸多「學譜」、「學統」、「淵源錄」的序或凡例中，幾乎都明言奉朱著為圭臬。雖然它們內容詳略有別，體例各有損益，不能全然一式，但以朱著為範本的痕跡實不可掩。李紱自謂其陸子學譜融合伊洛淵源錄和近思錄為一，即是很好的例證<sup>104</sup>。而黃宗羲的「學案」即是藉著同樣體例轉化而來，它的特徵毋寧是著作的原則及目標，因此與「學承」式著作之間最大區別實為內容的處理，而非體裁，因為在形式上，二者並無顯著的差別。

「學案」的出現並沒有完全取代李紱「學譜」式的著作，因為只要「宗派」觀念還活躍在人們心中，「學譜」的制作都有其服務的對象。即使到二十世紀，仍可發現以環繞宗派為中心的史著，譬如：一九〇八年出版的道學淵源錄和一九二〇年出版的王學淵源錄<sup>105</sup>。可是從史學的觀點而言，「學案」歷經黃宗羲、全祖望等的努力，由於它的著作原則及精神接近現代的「學術史」或「思想史」，其發展的潛力與所獲得的評價應遠在「學承」著作之上<sup>106</sup>。事過境遷，傳統意義下的宗派爭執，已難引起現代學者的共鳴；又由於時間的距離，使得客觀的理解變得比較可行，對欲全盤瞭解傳統思想在歷史上的演變，「學案」至少能夠提供更多而且更可靠的信息。反之，「學譜」只能作為宗派意識成長過程的主體印證。

103 陳遇夫正學續作於1710年之後，成於1718年之前，見正學續，頁2，8。江藩的漢學師承記，成書於1811年前，見漢學師承記，江鈞的「經師經義目錄跋」，叢書集成初編，頁148。

104 李穆堂，穆堂初稿（1831），卷32，頁1a。

105 邵希賢，王學淵源錄（1920）。黃嗣東，道學淵源錄（1908）。

106 參較梁啟超，中國近三百年學術史（台北 1970），頁47—49。錢穆，中國史學名著，P. 286。

## The Emergence of an Historical Genre: the Background to the "Philosophical Records" (*Hsüeh-an*)

HUANG CHIN-SHING

The *Ming-ju hsüeh-an* (Philosophical Records of the Ming Confucianists) by Huang Tsung-hsi has long been thought of as starting a new genre in Chinese historiography. In this essay, I will try to clarify how Huang's work departs from the older, more traditional styles used by historical analysts. Specifically, the *Ming-ju* will be examined from the vantage of precedent--in particular, the degree to which it follows the modes of presentation employed by the "intellectual genealogies" (*hsüeh-pu* or, *yüan-yüan lu*) and, the extent to which it departs from tradition by transforming content rather than form.

For many, the rise of the school of Wang Yang-ming during the sixteenth century signalled not only a revival of the teachings of Lu Hsiang-shan but also rekindled the intense debates of almost forgotten issues previously argued by those who adhered to the school of Chu Hsi and those who held to the theories of Lu Hsiang-shan. From the middle-Ming period onward, however, the conflicts generated by these two schools of thought began to extend well beyond the realm of academic argument. As both Chan Chien and Ku Yen-wu noted, their bickering began to influence such extra-intellectual areas as how the civil-service examinations should be organized. As these conflicts continued to broaden and to deepen, both schools felt impelled to strengthen their philosophical positions and to purify the accounts of their intellectual origins. As such, the construction of an "intellectual genealogy" became a major device used either to undermine the "legitimacy" of the learning

of the opposition or to explain how the contending school had, indeed, inherited the transmission of the true Way.

Since this sort of approach encouraged a strong sense of faction-spirit, it was only a question of time until it would be deemed biased. And, it was precisely because of the unevenness in evaluating issues exhibited by these compilations that Huang Tsung-hsi felt compelled to compose the "Philosophical Records"--a work at once noteworthy for its ability to bring impartiality and objectivity to historical analysis. Yet, if the "Philosophical Records" is juxtaposed against the "genealogies" the difference between these two works tends to pale when one realizes that the compositional style employed by both is, essentially, the same. Here, the "Philosophical Records" can hardly be viewed as presenting one with a radical departure from precedent. Rather, Huang's work derives its import from the refreshing non-partisan approach it brings to the analysis of historical issues. Instead of writing intellectual history with a view toward proving various predetermined value-judgments, the "Philosophical Records" uses exposition to explore the multifarious realms that inform "historical reality" in all its variety and fullness.

