

國立政治大學中國文學系國文教學碩士學位班

九十八學年度第二學期碩士學位論文

指導教授：陳逢源教授



研究生：林雨潔

中華民國九十九年七月

摘要

陸隴其品行端正，性格謹嚴，致力於《四書》，畢生以承繼聖學聖道為己任。學術路徑尊崇朱熹步履，依實探求聖賢本意，對《四書》的闡釋採取經世致用的求實理解，歸納出可力行實踐的為學進程。在明末清初特殊的學術氛圍中，陸隴其對陽明心學流弊做出徹底檢討，亦從儒家道統觀延續的角度提出「朱子之學即為孔子之學」的看法，而其於《四書》學裡尊崇朱注、罷黜陸王的嚴格態度，奠定了「朱學正脈守護者」身分，對朱子羽翼衛道之功甚大。陸隴其結合學問和生活，倡導實學實行，將《四書》與朱子理解所注重的抽象道德思維，化為現實環境中修己治人的參考，把所學真正實踐於所行，提出「道不離人身」的日用踐履工夫，凡事必求之於「實」。這種肯定和注重現實的經世精神，強調後天的人為努力，在《四書》學上的開展，承接朱熹格物致知、居敬窮理想法，兼融「尊德性、道問學」二者，講求內外動靜兼具的存養工夫，以「立志、居敬、窮理、躬行」為實踐《四書》的義理進程，日益擴充，積累做熟，下學上達，進而建立天下有道的理想世界。本文經由探究陸隴其《四書》學內涵、特色和影響，從其對朱子《四書》學的承繼與開展歸納出陸隴其在《四書》學上的貢獻，並且從生活中踐履的新定義，為《四書》帶來詮釋深度及廣度，期以對陸隴其《四書》學擁有更客觀公允的了解。

關鍵詞：陸隴其、四書、朱熹、王陽明、經世致用

陸隴其《四書》學研究

目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究範圍與方法.....	8
第三節 前人文獻探討.....	11
第四節 論文推論架構.....	12
第二章 生平與學術淵源.....	15
第一節 生平事蹟與治學態度.....	15
一、家世生平和官場經歷.....	15
二、學術主張與治民態度.....	24
第二節 明末清初的重要學術背景.....	31
一、實學思潮興起.....	31
二、康熙尊崇朱學.....	37
第三章 經世致用與朱學回歸.....	45
第一節 經世致用的《四書》理解.....	45
一、求實的回歸.....	45
二、強調讀書學習.....	51
(一) 身體力行.....	52
(二) 循序漸進.....	54
(三) 學教合一.....	56
三、道德和道統觀.....	58
(一) 道德認識.....	59
(二) 道統觀.....	61
第二節 回歸朱學正統.....	65
一、篤信朱注.....	66

二、力黜陸王.....	70
三、實學實行.....	77
(一) 致知.....	78
(二) 實行.....	82
第四章 《四書》學的承繼開展與影響.....	87
第一節 對朱子《四書》學的承繼.....	87
一、奉朱學為正宗.....	87
二、落實儒家思想.....	94
第二節 《四書》學的開展.....	101
一、傳統學術的轉型.....	102
二、內外本末交相養的工夫.....	106
三、篤行實踐的檢證過程.....	112
第三節 學術論定和影響.....	119
第五章 結論.....	127
參考書目.....	137
一、陸隴其專著.....	137
二、其他古籍（依經史子集排列）.....	137
經部.....	137
史部.....	138
子部及文集之著作.....	139
三、近人專著（依姓氏筆畫排列）.....	140
四、單篇論文與期刊（依姓氏筆畫排列）.....	143
五、學位論文（依日期排序）.....	146
六、外文專書.....	147
附錄：陸隴其簡譜.....	149

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

《四書》之中，《論語》紀錄了孔子言行，出於孔子弟子與再傳弟子；《孟子》是弟子記述孟子言之書，由孟子潤飾而成；至於《大學》、《中庸》則為《小戴禮記》中的兩節，宋以前各自分立，直到朱熹（1130-1200）承繼二程遺緒，投注畢生心力，彙整古今諸儒說解，思索體會後，完成《論孟集注》、《學庸章句》，並結集成《四書章句集注》一書，於南宋淳熙九年（1182）刊刻於婺州，《四書》之名正式成立。¹論其學術，乃集宋學之大成，正如陳鐵凡（1912-）先生言：

《四書集注》徵引諸家解說，共計為九二三條。而漢、魏、梁、唐四代學者的解說，共只引了七十五條。（漢六十條、魏四條、梁一條、唐十條）；其餘八四八條，皆為宋儒之說。而在這八四八條中，二程夫子之說計為三〇四條，程門高第呂大臨、楊時、謝良佐、游酢、尹焞之說二五六條，兩共五六〇條，已占全數三分之二以上。其餘亦皆程門有關學者，或二程之再傳、三傳弟子之說。其他諸家的徵引，不過是點綴而已。所以我說，《四書集注》不只集宋學之大成，而且是傳伊洛一家之學。這從張子只引三十餘條，周子只引一條，就可以推知了。²

朱熹在書中徵引諸家解說，包括漢、魏、梁、唐、宋五代學者說法，但佔最大部分的，還是宋儒程門一派及相關學者之說，故陳鐵凡先生說「《四書集注》不只集宋學之大成，而且是傳伊洛一家之學」。然而日人大槻信良撰成《朱子四書集註典據考》³一書，提出不同看法，後更撰成〈四書集注章句論朱子為學的態度〉⁴一文，認為朱熹取諸古注的比例並不少，《四書章句集注》乃是祖述漢唐諸儒注疏傳統。筆者以為，此書並重二者，是融鑄「義理」和「訓詁」之作，⁵在義

¹ 束景南：《朱熹年譜長編》卷上（上海：華東師範大學出版社，2001年9月），頁731。

² 陳鐵凡：〈四書章句集注考源〉，收入錢穆等著《論孟論文集》（台北：黎明文化事業公司，1982年10月），頁68。

³ 大槻信良：《朱子四書集註典據考》（台北：台灣學生書局，1976年4月）。

⁴ 參考大槻信良著，黃俊傑譯：〈從四書集注章句論朱子為學的態度〉，《大陸雜誌》第60卷第6期（1980年6月），頁274-281。

⁵ 參考董金裕：〈朱熹與四書集注〉，《國立政治大學學報——人文科學類》70期上（1995年6月），頁2-4。

理部份彙整宋儒講學，偶援古義；在訓詁部份則援據漢唐舊解，間採新說，若僅憑徵引數量推斷朱熹是傾向於宋人或是學古態度明顯，皆各得一偏，未可為全論。朱熹《四書章句集注》固然反映出北宋儒學講論的內容，但以其撰作歷程，內容築基於義理而及於訓詁，回歸經典的詮釋主軸，乃是反省自漢以下的儒學議題，是一種學術重整鎔鑄的歷程，也是對儒學的全然反省之作。⁶

之後，即使在異族統治下的元代，朱子學說在其門人⁷和書院傳播下大興，《四書》地位也日趨重要。元仁宗皇慶二年（1313），朝廷將宋儒邵雍（1011-1077）、周敦頤（1017-1073）、司馬光（1019-1086）、張載（1020-1077）、程顥（1032-1085）、程頤（1033-1107）、朱熹、張栻（1133-1180）、呂祖謙（1137-1181）及故中書省左丞許衡（1209-1281）從祀孔子廟廷，⁸朱熹的《四書章句集注》及經學著作被定為科舉程試。自南宋以來逐漸受到重視的朱子經學⁹於官學上確立了地位，成為取士標準，影響延及至明清科舉，成為影響數百年讀書人最重要典籍。全祖望（1705-1755）曾謂：「有元立國，無可稱者，惟學術尚未替，上雖賤之，下自趨之，是則洛閩之沾溉者宏也」。¹⁰可知元代知識份子雖不再能左右政治，在朝廷的種族歧視政策下也缺乏施展的機會，但卻能仰賴書院繼續教學研究，使學術得以繼續，這是元代最值得稱道的地方，其中尤以程、朱一派影響沾溉最大。

⁶ 參考陳逢源：《朱熹與四書章句集注》（台北：里仁書局，2006年9月），頁326-329。

⁷ 參考陳榮捷：〈朱門之特色及其意義〉，《朱學論集》中提及：「然朱子學系之能在元明清大樹旗幟者，固非幸運而實有其因素也。因素不一，而門人乃極其重要者。」又說：「朱學之隆，……而能滿播全國，則無數門人之力也。門人大都以傳道為職志。繼朱子而教學者大有其人，且從遊以數百計者，有柴中行、陳埴、楊履正，其門徒之眾，可以想見。彼等或築書院、或掌教、或會講。當時書院林立，只《朱子實紀》所述與朱子有關之書院已有二十有七。《大明一統志》幾每縣有之，朱子之徒實專其利，結果朱子之徒盈天下。於是在上有經筵之設，在中有考試制度，在下有書院之宣教，皆以朱子所訂《四書》及其《集注》為基礎。朱子之學完整齊全。體用兼顧，誠明並重。由太極而陰陽理氣而至於中正仁義修齊治平。學子一人，未必能傳其全面。故蔡元定專呂律象數，陳淳專字義，黃榦則重道統與居理窮敬。朱子之學，獨手難繼，故非全體之力不可。」（台北：台灣學生書局，1988年4月），分見頁290和頁291-292。

⁸ 參考宋濂等著：〈仁宗本紀〉，《元史》（台北：鼎文書局排印本，1992年7月）卷二十四，頁540。

⁹ 參考狄百瑞著，施寄錦譯：〈元代新儒家正統思想的興起（上）〉提及：「西元1230年，宋室固然重新恢復了朱學的地位，但這麼做只不過為了挽救朝廷令譽，除虛榮之外，並不能提高朱子甚或朝廷的聲望。南宋理宗在位之初，雖曾將朱子與其他新儒家從祀於孔廟之內定期祭奠，並曾提倡教育、獎勵學術，卻因後來終日享樂不理朝政而終致亡國。至於宋室將朱學訂為科舉取士的標準，似屬確立朱學正統地位的必要措施，但此類促使朱學制度化的辦法，在朝廷日益衰落的情況下，不過是虛有其表，徒具形式，對朱學本身毫無裨益。」台北《思與言》第21卷第1期（1983年5月），頁43。

¹⁰ 黃宗羲等撰：〈蕭同諸儒學案〉，《宋元學案》（四）（台北：正中書局，1954年5月）卷八十八，頁1136。

到了明代，永樂十二年（1414），明成祖命翰林學士胡廣、侍講楊榮等人編纂《四書大全》，此書在內容上主要承接朱熹《四書章句集注》而來，魏裔介（1616-1686）言：

《集注》者，《四書》之孝子忠臣，而《大全》者，又《集注》之孝子忠臣也。後之欲窺聖人之道，非《集注》由何進？非《大全》，則《集注》之微言奧義亦幾不明。¹¹

《四書》成為知識份子最重視的典籍，不但可求取外在功名，獲得生活保障，亦可經由內在理解《四書》而幫助自身修養的提昇，「居仁由義」以達成德成聖境界。因此，在朱子學和官方正統劃上等號之後，明代讀書人思想幾乎全為程朱學所主宰，¹²尤其中葉以前的《四書》作品也多依附在朱子《四書集注》義理架構之中。直到陽明心學的出現，提倡「六經皆具於吾心」¹³觀點，以「致良知」為中心，強調個人良知與自我人格的完成，於是出現大量棄程朱而以陽明學詮釋《四書》的宗王著作，晚明儒家的經典詮釋才有不同風貌。但隨著明清政權更替，清初學者將明朝滅亡之責歸罪於陽明學，認為陽明學空疏虛誕，破壞學風，清廷官修《四庫全書》中所收錄的明代《四書》學著作，多為「朱學」或「漢學」之作。

可以說明末清初之際，中國的社會結構和學術思潮歷經一場改革性的轉變，外在環境如西學傳入的刺激、社會經濟結構的改變，以及改朝換代的亡國之思，¹⁴驅使明朝遺老對宋明理學產生內在的質疑、反思、修正與檢討。錢穆（1895-1990）即謂：

言神州學風者，莫尚於清初。上承宋明理學之緒，下啟乾嘉樸學之端。有

¹¹ 魏裔介：〈四書大全纂要序〉，《兼濟堂文集》（北京：中華書局，2007年8月）卷三，頁63。

¹² 參考容肇祖：《明代思想史》有言：「明初尊崇朱學，所定考試制度，及永樂敕撰的《五經大全》、《四書大全》、《性理大全》，幾乎是要把讀書人的思想，統治在程朱學之下。」（台北：開明書店，1982年7月），頁34。

¹³ 參考王陽明：《王陽明全集》中提到：「君子之于《六經》也，求之吾心之陰陽消息而時行焉，所以尊《易》也；求之吾心之紀綱政事而時施焉，所以尊《書》也；求之吾心之歌詠性情而時發焉，所以尊《詩》也；求之吾心之條理節文而時著焉，所以尊《禮》也；求之吾心之欣喜和平而時生焉，所以尊《樂》也；求之吾心之誠偽邪正而時辯焉，所以尊《春秋》也。……蓋昔者聖人之扶人極，憂後世，而述《六經》也，猶之富家者之父祖慮其產業庫藏之積，其子孫者或至於遺忘散失，卒困窮而無以自全也，而記籍其家之所有以貽之，使之世守其產業庫藏之積而享用焉，以免於困窮之患。故《六經》者，吾心之記籍也，而《六經》之實則具於吾心。」（上海：上海古籍出版社，2006年4月）卷七，頁254。

¹⁴ 參考張允熠、張瑞濤：〈論中國近代主流文化轉型的幾個特徵〉提到：「縱觀晚明至五四以來三百年的中國學術思想史，其學派的紛呈，思潮的疊出，可以說前無先例。……清初學術和社會思潮的蛻變，乃基於明亡之鑑。」《安徽史學》第1期（2003年），頁37。

理學家之躬行實踐，而無其空疏；有樸學家之博聞廣覽，而無其瑣碎。宋明諸儒，專重為入之道，而乾嘉諸儒則只講讀書之法。道德、經濟、學問，兼而有之，惟清初諸儒而已。¹⁵

稱清初諸儒「厲實行、濟實用」；梁啟超（1873-1929）亦提出此時的學術思潮是「厭倦主觀冥想而傾向於客觀考察」、「排斥理論，提倡實踐」。¹⁶此兩位學者皆以明末清初做為其近世思想三百年的起點，可見明末清初這段時間，確實具有理論上生發意義的關鍵性地位。此時的思想家們，即使有尊朱、尊王的差異，但在普遍的經世致用實學思潮中，回歸了《四書》原典，他們都企圖去修正、改變，融合經學和生活，重新追求經典中更具體、更貼近生活且更實際的踐履方法，而程朱理學於此尤為明顯。蕭一山（1902-1978）在《清代通史》中如此描述當時的學術狀況：

清初之學術，幾無一不為明學之反動，故其時之理學家，亦大抵力排明季學風者也。而其時承姚江餘緒，為之收拾殘局者，尚有孫奇逢、李顥及姚江書院一派。……奇逢重實用，李顥重踐履，教人切己反躬，注意日課，其學與明人已大不同，不過對於陽明不張反對之幟耳。若奇逢門人湯斌、耿介、張沐等，則於程朱且日趨接近矣。……此清初王學之大勢也。此外學者，除王夫之與顏元二派外，則多自託於程朱之徒者也。……足以徵清初之談理學者，已日趨於篤實矣。此外以恪遵程朱名者，則有張履祥、陸世儀、陸隴其、李光地諸人。履祥嘗從劉宗周問學，其後始宗程朱，深重踐履；世儀之學，以格、致、正、誠、修、齊、治、平為程式，以居敬窮理、省察克治為工夫，而致用之思想亦盛。陸隴其攻擊王學不遺餘力，衛道之精神極熾，清代言程朱之學者宗焉。……至其時置身顯宦而兼以理學名者，湯斌、光地外，更有魏象樞、魏裔介、熊賜履、張伯行諸人。魏等皆深於「道統」觀念，而以程朱為宗，居權要之地位而提倡之，程朱學之復盛於清初，雖由於明學之反動，魏等實亦與有力焉。……總之，清初學者，力挽明季之學風以返於宋，其尊程朱者十之八九，不尊程朱者十之一二而已。¹⁷

可看出清初思想雖然複雜，但整體說來，具有一種復歸程朱理學的總趨勢，各派學者不約而同被「致用」思想影響，重篤實躬行和省察工夫，即使有部份王學承

¹⁵ 錢穆：《中國學術思想史論叢》（五）（台北：聯經文化出版社，1998年），頁1。

¹⁶ 參考梁啟超：《中國近三百學術史》（台北：正大出版社，1974年10月），頁1-2。

¹⁷ 蕭一山：《清代通史》（台北：台灣商務印書館，1962年2月），頁993-994。

接了「姚江餘緒」，卻也皆為「明學之反動」而與程朱思想日趨接近；無論民間或官方，朱學一門皆力排明季學風而多所發展。¹⁸

然而細察其中，雖然學者明顯表現出復歸程朱理學的趨勢，但《四書》學在清初顯然並非只是宋代程朱理學的重複而已，即使無法完全跳脫其所延伸的框架，但學者們卻賦予《四書》另一種態度和模式。他們所追求的，不再是南宋到晚明之間那種形而上的路徑，而是重新探討具有經典實踐可能的朱子學；他們所開創引發的，是一種新的入世精神，重讀書、證據，將實用概念灌注到《四書》之中，尋求新的《四書》表現型態。這反而促發了經學的回歸，開創出新的《四書》學道路，對上能承接宋明理學餘韻，對下則能開啟清代學術新面貌，梁啟超就說：

這三百年學術界所指向的路，我認為是不錯的——是對從前很有特色而且有進步的，只可惜全部精神未能貫徹。以後憑藉這點成績，擴充蛻變，再開出一個更切實、更偉大的時代。¹⁹

在朱熹《四書集注》廣為流行後，《四書》研究的相關著作源源不絕。當然，其之所以會受到歷代學者的重視，跟中國淵遠流長且根深蒂固的儒家思想有深厚關係，仁義思想、安貧樂道、君子立德等皆可作為人生立身處世的原則和價值觀標準，對社會具有啟發性的正面引導作用，給予社會一股安定力量，也因此從宋元明清直到民國期間，都有眾多學者致力於此，留下豐富的研究成果。²⁰

既然《四書》對歷代政治、文化、士人和社會具有如此深遠的影響，清初時期又在學術思想發展中處於極特殊地位，筆者便特別關注有關議題，蒐集清初的《四書》學研究資料。在閱讀過程中，發現清初時期的官方朱子學實有一特殊地位，卻在學術研究上少被人提及，因而引發筆者興趣。清初此時，正是康熙改變高壓手段轉為懷柔政策的時期，不但薦舉山林隱逸、博學鴻詞科，還開明史館大修明史，多次命臣子編撰經書，提倡程朱理學，大力宣導《四書》。朝廷內有不

¹⁸ 參考林國標：《清初朱子學研究——對一種經世理學的解讀》（長沙：湖南人民出版社，2004年9月），頁4。

¹⁹ 梁啟超：《中國近三百學術史》，頁2。

²⁰ 參考國立編譯館：《新集四書註解群書提要附古今四書總目（上冊）》（台北：華泰文化公司，2000年5月），目錄。根據統計，各代有關《四書》與《論語》的著作（尚不包括《大學》、《中庸》與《孟子》三類），共有二千九百六十四種。目前可見《四書》與《論語》著作之「存書」則有一千一百餘種，其中《四書》類宋代有八種，元代有十八種，明代有二百三十五種，清代有一百八十五種，民國有一百一十一種。而《明史·藝文志》經部特立《四書》一門，清人的《四庫全書》經部也別立《四書類》，此亦可說明自明代開始，「四書學」研究已佔重要地位。

少學者亦為恢復理學正統而努力，配合統治者政策，搖旗吶喊，遂成為御用理論的鼓吹者，這派學者，我們不妨稱其為「理學正宗派」²¹或是「官方朱子學派」。

22

大陸學者王俊才、葛榮晉在《陸世儀評傳》中提及：

在清初最高統治者的大力扶植下，從官方到民間，遂形成了一股復興「朱學」的社會思潮。……從理學家的社會地位看，朱子學家可分為「官方朱學」與「民間朱學」。「官方朱學」的主要代表人物有魏裔介、魏象樞、湯斌、熊賜履、李光地、張伯行、張烈、陸隴其等人；「民間朱學」的主要代表人物有刁包、張履祥、呂留良、党成、陸世儀等人。²³

其中，陸隴其（1630-1693）在清世宗雍正二年（1724）得以入祀孔廟，是清代第一位從祀文廟的儒者，錢穆撰〈陸稼書學述〉時也提及清初朝廷顯貴之尊朱者，仰承帝王意旨，其制行多為人指摘；唯獨陸隴其風骨獨特，與當時朝貴尊朱者頗有不同，²⁴《四庫全書》在《三魚堂文集·提要》中稱其「操履純正」，²⁵徐世昌（1855-1939）《清儒學案》也指出：

明季講學家多宗陽明，清初尚承其緒，夏峰、梨洲壇坫門牆極一時之盛。清獻（陸隴其）端居獨學，以濂洛關閩為聖學正軌，身體力行，排斥陽明尤不遺餘力。李文貞、張清恪達而在上闡揚擴大，康、雍間講學必奉程朱為準，清獻其尤粹者也。²⁶

陸隴其為身體力行的程朱學實踐者，論學篤信朱子，畢生精力盡於《四書章句集注》，被後人視為正統朱學傳人。其地位與影響，被視為清初朱學復興代表人物，成為朝廷內外共同尊仰的對象。陸隴其，本名龍其，字稼書，浙江平湖人，生於

²¹ 參考朱華忠：《清代論語學》（四川：巴蜀書社，2008年2月），頁67。

²² 譯自山井湧：〈宋學之本質及其思想上的意義〉，《明清思想史的研究》中提及：「朱子學中常說的嚴格主義、權威主義、擁護君主絕對主義等，是朱子學成為官學，得以君臨思想界的重大原因。特別強調朱子學權威主義性質的仁井田陞，他認為朱子學『在元明兩代，也被當成是科舉的金科玉律，並奠定了權威主義的基礎，同時權威主義也擁護了朱子學。』仁井田氏的說法，還是著眼於朱子學做為官學的層面。朱子學之所以成為官學，是因為朱子本身的學說一定具有該成為官學的因素在。」（東京：東京大學，1980年），頁3-21。

²³ 王俊才、葛榮晉：《陸世儀評傳》（南京：南京大學出版社，2006年3月），頁9。

²⁴ 錢穆：〈陸稼書學述〉，《中國學術思想史論叢》（五），頁187。

²⁵ 紀昀等：《三魚堂文集》，提要：2a（影印《四庫全書》本，台北：台灣商務印書館，1983年），集部264，第1325冊，頁1325-2。

²⁶ 徐世昌：〈三魚學述〉，《清儒學案》（一）（台北：世界書局，1966年），10：1a。

明思宗崇禎三年（1630），卒於清聖祖康熙三十一年（1693），²⁷享年六十三歲。他為康熙九年（1670）進士，歷官江蘇嘉定、直隸靈壽知縣，被薦行取為四川道試監察御史，因個性剛直敢言，常與長官意見不合，又一再上疏痛斥捐納保舉之非，遭朝臣怨嫉，多次被參劾，故一生仕宦不算如意。但生平清正廉潔，治民極有政聲，十分受百姓愛戴，去官時曾有人讚曰：「有官貧過無官日，去任榮於到任時」。²⁸他學崇程朱，服膺朱熹，反對王陽明「致良知」說，被清廷譽為「本朝理學儒臣第一」，並與陸世儀合稱「二陸」，於清世宗雍正二年（1724）從祀孔廟，清高宗乾隆元年（1736）追諡「清獻」，並贈內閣學士兼禮部侍郎。²⁹

陸隴其著作豐富，計有《古文尚書考》一卷、《讀禮志疑》六卷、《禮經會元疏釋》四卷、《三魚堂文集》十二卷、《三魚堂外集》六卷、《三魚堂賸言》十二卷、《三魚堂外集附錄》一卷、《三魚堂日記》十卷、《三魚堂四書大全》四十卷、《四書講義困勉錄》三十七卷、《續困勉錄》六卷、《松陽講義》十二卷、《松陽鈔存》二卷、《問學錄》四卷、《學術辨》、《讀朱隨筆》四卷、《讀呻吟語疑》、《衛濱日鈔》、《戰國策去毒》二卷、《治家格言》一卷、《蒞賓遺跡》一卷、《靈壽縣志》十卷等並行於世。³⁰其中四書類著作有《三魚堂四書大全》、《四書講義困勉錄》、《續困勉錄》、《松陽講義》和《松陽鈔存》。

論述既豐，學行皆具典型，為清初朱學代表，只是針對其學術，後人卻評價不一，錢穆認為陸隴其不能廣集眾長，僅「一意欲求朱子之正脈，於朱學乃不見有發明」，雖循規蹈矩卻毫無創新見解，門戶之見特深，是「理學中一鄉愿」、「依傍門戶以自高」；³¹梁啟超也說他「天分不高，性情又失之狹狹」，³²於此並未給予肯定評價。影響之下，後學遂多採此說法，認為清初官方朱子學和《四書》學只是威權下君主箝制與操弄思想的工具，陸隴其學說並無太大實質上的意義和貢獻。但事實上，正因為清初君王大力提倡，進而促使程朱理學復興，此時《四

²⁷ 參考唐錫倫：〈陸隴其卒年訂誤〉中提到：「從公曆紀年與中國歷史對照的絕對年份來看，公元1692年12月31日相當於清聖祖康熙三十一年十一月二十四日，也就是說陸氏卒於康熙三十一年十二月二十七日，當為公元1693年2月1日（據方詩銘等編著《中國史曆日和中西日對照表》，上海辭書出版社1987年版）。推算上的異同是個誤區，歷史人物生年或卒年處於歲初年末時，公曆紀年與我國歷史紀年有個誤差，如果被疏漏，不加稽考，或推算上誤導，就會出現差錯。」《蘇州大學學報——哲學社會科學版》，1994年第3期，頁76。

²⁸ 汪師韓撰：〈右行狀書後〉，《國朝耆獻類徵初編》（十六）（台北：明文書局，1970年）卷五十五，頁142-052。

²⁹ 參考趙爾巽、柯劭忞等編：〈陸隴其傳〉，《清史稿》（四）（台北：博愛出版社，1983年）卷二百七十一，列傳52：4a，頁2570。

³⁰ 吳雁南、秦學頌、李禹階主編：《中國經學史》（台北：五南圖書公司，2005年8月），頁393。

³¹ 參考錢穆：〈陸稼書學述〉，《中國學術思想史論叢》（五），頁206、211。

³² 梁啟超：《中國近三百學術史》，頁109。

書》學當然不只是君主箝制學者的工具，在苦讀、鑽研、思索與領悟《四書》的進程中，學者藉由彼此觀點的往來辯駁，激盪出不同角度的理解體會，陸隴其正是在此反思、檢討中，釐清自己對《四書》學的認知及想法，獲致尊朱的心得。

舉凡各種學術或思想上的更替、轉變和修正，都是反省之後的再體現。在明末清初這樣顛覆又複雜的時代，陸隴其能夠重新批判前期學說，即使是限於門戶之見的偏狹理論，也代表陸隴其心中回應前代的想法。陸隴其一生為官、講學、處事皆展現出重視實踐的精神與態度，這樣的精神態度反映在他的《四書》學思想內涵當中，提供清初朝廷尊崇朱學的典型。陸隴其從生活中踐履《四書》學，運用了與以往不太相同的思考和表達方式，表現了《四書》學的實踐層面，煥發出某種新生氣息。於此仍不得不承認其具有新創之發展，未可一筆抹煞，因為其官學傾向而排斥，想無法見其時代之影響，以新異角度評價其思考不多，則未能得見其價值。回歸於歷史的真實，必須以客觀的角度重新建構清初朱子學的觀察。

因此，筆者企圖重新探討，在學術發展上，陸隴其對自己生平致力最深的《四書》學有什麼發揮？他怎麼樣看待《四書》？他的《四書》學特色是什麼？又是如何跟隨朱子的腳步來詮釋《四書》？在《四書》上對朱子有怎樣的承繼和開展？而在明末清初特別的學術思想氛圍中，陸隴其身為一個朱子《四書》學的繼承者，對清代《四書》學產生了什麼樣的影響？這些問題，都相當值得我們加以深究瞭解，也是筆者研究陸隴其《四書》學的動機所在。

第二節 研究範圍與方法

陸隴其著作中《古文尚書考》、《讀禮志疑》與《禮經會元疏釋》彙為《陸清獻公全書》。《三魚堂四書大全》則是取胡廣《四書大全》，去其煩複，又採《蒙引》、《存疑》、《淺說》之要附於其間，晚年輯《困勉錄》時即取此書相互參考；《四書講義困勉錄》至隴其辭世時未能全部定稿，後靠其族人公穆、門人席永恂為之刊板；《續困勉錄》為《困勉錄》續篇，多採時文評語，疑為應試之作。《戰國策去毒》，是以儒者觀點評斷《戰國策》機變巧詐足以壞人心術之作；《松陽講義》和《松陽鈔存》為官靈壽知縣時與諸生講論而作；《讀朱隨筆》是陸隴其讀《朱子大全集》的隨筆，羽翼朱子，專門闢異說；《問學錄》力闢姚江之學以尊朱子，《四庫全書總目》認為陸隴其已自摘此書之要語入於《松陽鈔存》中，「則所未摘取者，雖不存可也」。³³《三魚堂文集》（包含《學術辨》、《讀呻吟語疑》）、

³³ 永瑤等撰：〈問學錄四卷提要〉，《四庫全書總目》上冊（北京：中華書局，2003年8月）卷九十七，子部，儒家類存目三，頁826。

《外集》和《附錄》，為其門人侯銓所編，從子禮徵於《文集》跋中有言：

先生雖晚年道明德立，終不敢著書以自表見，若詩古文詞，尤不屑為也，故每以世之濫刻文集者為戒，……。故易簣時，篋中並無遺稿。³⁴

故《四庫全書總目》亦云「康熙辛巳禮徵乃旁搜廣輯彙成是編，而屬銓分類編次之，蓋隴其沒後九年此集乃出也」，³⁵《四庫全書總目》認為此非陸隴其所手定，其中或有未定或有不欲自存者，殊失隴其之意。《三魚堂賸言》，為其甥金山陳濟排次成編；《三魚堂日記》寫平日生活雜感；《衛濱日鈔》、《治家格言》和《蒞賓遺跡》為任官嘉定時治民教民的紀錄，皆已佚其半；另有《靈壽縣志》十卷。³⁶

本論文以研究陸隴其《四書》學著作為主，故範圍為其《四書》相關著作，間以其他資料參考佐證。因其一生致力於《四書》，又從祀孔廟，其學被清代官方重視，地位名著一時，《四庫全書》收錄其《四書》著作完整，坊間相關研究亦均使用《四庫》本，故筆者以台北商務印書館於1983年印行的《文淵閣四庫全書》為文本探究。內容包括《四書講義困勉錄》三十七卷：含《大學》一卷、《中庸》兩卷、《論語》二十卷和《孟子》十四卷；《四書講義困勉錄》續篇之《續困勉錄》六卷：內有《大學》一卷、《中庸》一卷、《論語》二卷和《孟子》二卷，以及《松陽鈔存》二卷。³⁷《讀朱隨筆》四卷亦參考《四庫》本，博取鄭、孔諸家注疏，折衷於朱子之書，被《四庫全書總目》譽為「近代儒林所罕見」的《讀禮志疑》，則使用台北新文豐書局版本。³⁸《三魚堂四書大全》四十卷，使用漢學研究中心據日本內閣大庫藏清康熙戊寅（1698）刊本影印本。其任靈壽知縣時講論的《松陽講義》十二卷，將使用《四庫》本並參照光緒戊子正月涇陽柏經正堂開雕刊本。另外尚有上海掃葉山房石印板的《三魚堂文集》³⁹十二卷、《外集》六卷、《附錄》一卷和其甥金山陳濟排次成編的《三魚堂賸言》十二卷（其中五、

³⁴ 陸隴其：《三魚堂外集》（上海：掃葉山房，1925年）〈跋〉，頁3。

³⁵ 紀昀等編：《三魚堂文集》，提要：1b，集部264，第1325冊，頁1325-1。

³⁶ 吳雁南、秦學頌、李禹階主編：《中國經學史》，頁393。

³⁷ 《四書講義困勉錄》、《續困勉錄》僅有《四庫》版本，《四庫全書》中的《松陽鈔存》使用的是金山楊開基重編本。陸百憲：《松陽鈔存》中云：「先王父之宰靈壽也，靈壽別名松陽，又為衛水所經，故當時與諸生講學之書名松陽講義，而鈔存舊名衛濱日鈔，亦名松陽鈔存，蓋靈壽簿書之暇所定，故咸冠以松陽誌其地。」跋：1a，子部31，第725冊，頁725-659。

³⁸ 《讀朱隨筆》《讀禮志疑》另有清同治五年（西元1866年）夏月，福州正誼書院重校開雕所刊之正誼堂全書本，內含《松陽抄存》、《問學錄》、《讀朱隨筆》《讀禮志疑》和《陸稼書先生文集》，因金山楊開基和稼書之孫申憲均認為張伯行刊刻只有《讀禮志疑》和《讀朱隨筆》為足本，其他則刪節失真。

³⁹ 《三魚堂文集》除上海掃葉山房石印板外，還有《四庫》本與清康熙辛巳年間的平湖陸氏家刻本，本文引用時將參考對照各版本。

六兩卷皆說《四書》），亦和《四庫》本互相參看。⁴⁰若以著作數量的角度來看，陸隴其確實對《四書》情有獨鍾，探討朱子《四書》學說與相關論述之篇章不可謂不豐。

從研究動機和問題意識中，本文有三個研究重心，一者是從文本出發，分析陸隴其的《四書》學特色和主張；二者是進一步詮釋和比較，分析其《四書》學和朱子的關係；三者是從時人論述和近人論著中，尋求新線索，歸納出陸隴其《四書》學的價值與影響。

所有的思想分析必然要有一「系統性」，理論架構的系統化，源於勞思光（1927-）先生提出的「基源問題研究方法」：

一切個人或學派的思想理論，根本上必是對某一問題的答覆或解答。我們如果找到了這個問題，我們即可以掌握這一部分理論的總脈絡。反過來說，這個理論的一切內容實際上皆是這個問題為基源。理論上一步步的工作，不過是對那個問題提供解答的過程，這樣，我們就稱這個問題為基源問題了。⁴¹

也就是說，要先掌握到基源問題，將它當作系統理論建構的根本，配合文獻的分析詮釋，明白基源問題該如何表述。在推論開展的過程中，一個基源問題必會引出許多次級問題，每一個問題皆有一個解答，形成系統理論的一部分，而每部份理論又層層相砌，組成一個系統性的理論架構。⁴²本論文的基源問題是「陸隴其《四書》學內涵」，再從中開展出其他次級問題，如「陸隴其《四書》學的特色」、「陸隴其《四書》學與朱子學的關係」、「陸隴其《四書》學的地位與影響」等，一層層逐步架構出本文的理論系統，而關注核心，則是清初朱子學復興的樣態。

研究思想學說必須「回歸文本」，即以原著文獻為本，進行解讀和還原工夫，以期更貼近陸隴其思想學說的真實面貌。筆者蒐集文獻，從陸隴其眾多著作裡篩選出有關《四書》的論述為主要研究範圍，運用文本分析法，嘗試自原典出發，進行縝密閱讀，尋析陸隴其的思想脈絡，將分析結果參酌目前可蒐集到的資料，藉此分析發掘其呈現的《四書》學內涵和特色，以及意圖傳遞的思想理論和體系。

其次，為求進一步釐清陸隴其《四書》學與朱子的關係，檢視其經典詮釋，事實上，詮釋過程即為自我和文本的對話，在對話過程中，每一個詮釋都是對文

⁴⁰ 參考王基西：〈理學家小傳（六十八）——陸隴其〉，《中國語文》（2006年6月），頁101-106。

⁴¹ 參考勞思光：《中國哲學史》（香港九龍：香港中文大學出版），序言，1980年。

⁴² 參考李蕙如：《陳淳研究》，私立東吳大學中國文學研究所碩士論文，2006年6月，頁7。

本的再思考，也蘊含著自我對文本的前理解，以及對文本的重建與創造，誠如高柏園言：

詮釋不僅僅是一種被動的認識，而同時含有主動的理解與創造。很顯然的，「詮釋」實際上是另一種形式的重建。換言之，吾人在表彰出詮釋對象的某些內容與意義時，往往是將隱藏在內容中的意義或可能性加以展示，是以其詮釋必較實際對象所直接呈現給吾人之意義為多。因此，詮釋也就包含著重建與創造。⁴³

可以說對文本的詮釋，是另一種形式的重建與創造。因此比較是找出一個共同且有意義的重點，探求其間的相同處、相異處及產生變異的原因，以期從更全面性的視角說明其背後意義。本文在分析陸隴其《四書》學內涵和特色之後，透過對文本的詮釋，將進一步和朱子《四書》學作一追溯的比較，探討其對朱子《四書》學的繼承、開展，藉此釐清其對後世產生的影響。

所以，在基源問題建立之後，便須從文本中爬梳，重新詮釋、比較，歸納出共有的原則作出結論，模式為「發掘問題 → 蒐集同類資料 → 相互比較 → 歸納共有原則 → 結論」，建立新的觀點及立論，在文末歸結出陸隴其在清初《四書》學上的歷史地位和應有評價，藉以提供了解清初《四書》學發展為人所疏忽的環節。

第三節 前人文獻探討

前人研究針對清代《四書》學所進行的專論並不多，關於陸隴其的《四書》學研究並無專門著述，唯其生平事蹟可參考北京中華書局發行的《陸隴其年譜》。⁴⁴錢穆在《中國學術思想史論叢》中有〈陸稼書學述〉，梁啟超著作《中國近三百年學術史》也有一小段敘述是關於陸隴其生平和思想大要。近人朱華忠有《清代論語學》一書，專門探討清代《論語》注疏所反映出來的思想特徵及其與時代的學風特色，特挑選出七位學者進行分析，呈現清代《論語》學發展大勢，⁴⁵其中第五章即為「陸隴其的《論語》研究」，內容主要是對《四書講義困勉錄》中

⁴³ 高柏園：《中庸形上思想》（台北：東大圖書出版社，1988年），頁56。

⁴⁴ 《陸隴其年譜》（北京：中華書局，2006年6月）一書中，包括吳光西重輯，郭麟增補的《陸稼書先生年譜》，陸禮徵、陸宸徵初本，周梁修訂的《長泖陸子年譜》和附錄三個部份。《陸稼書先生年譜》對其政治、學術生涯記述較詳，經多人先後推敲訂正，雍正六年時刊定，編纂謹嚴慎重，郭麟增補《三魚堂文集》原文附於定本相關正文之後。周梁為陸隴其好友，相交甚深，所定《長泖陸子年譜》比較信實，可和定本相互參閱。

⁴⁵ 參考朱華忠：《清代論語學》，頁3。

《論語》二十卷和《松陽講義》十二卷進行綜合分析，歸結出陸隴其《論語》學的特點，逐漸開啟了觀察的方向。

至於其他專書，提及陸隴其部份，多站在一種學術思想史的角度來檢討，如陳來在《中國近世思想史研究》中有〈陸隴其實學思想〉一章，介紹其生平、學思和影響，認為他屬於清初理學內部的實踐派，對早期程朱理學進行了改造，是實學思潮在理學內部的反響。⁴⁶另有林國標《清初朱子學研究——對一種經世理學的解讀》一書，從清初儒學沿革看清初朱子學的復興，認為程朱理學到清初經歷了一次轉變，成為新型態的朱子學，更將清初朱子學分為「遺民期」、「重塑期」、「官學期」三個階段，而陸隴其正是重塑期代表人物之一，是完成清代理學意識形態重建工作的重要人物。⁴⁷

期刊或單篇論文提及陸隴其的有：葛榮晉〈宋明理學對明清實學觀念的影響〉論其實學，林國標〈清初理學與宋明理學的差異〉中言其理氣論，武才娃〈試論清初理學的特色〉說其尊朱，史革新〈清前期理學評議〉、王鍾翰〈康熙與理學〉、林國標〈陸隴其理學思想評議〉、晉聖斌〈陸隴其理學思想述評〉、朱修春〈論清初四書學中的經世思想〉、朱修春〈論清初四書學者群體“格物致知”思想的特色與意義〉均強調陸隴其《四書》著述中的經世致用思想，莊進宗〈清初的官方朱學派與陸世儀〉、余龍生〈陸隴其、陸世儀朱子學思想比較初探〉論述陸隴其和陸世儀的學術思想差異，唐明貴〈從《松陽講義》看陸隴其的《論語》學特點〉評析其論語學特點，唐錫倫〈陸隴其卒年訂誤〉考訂其生卒年，李強〈清正廉潔，以民為本——清代名臣陸隴其政績評述〉、余龍生〈清初理學家陸隴其法律思想探析〉探討其法治觀念，王基西〈理學家小傳（六十八）——陸隴其〉概略介紹陸隴其生平事蹟。上述篇章雖然種類繁多，卻均未針對陸隴其《四書》學特色及其影響多加著墨，做更深入的探討，實為可惜之處。

第四節 論文推論架構

明末清初的學者由陽明學末流的弊病進而反觀陽明心學理論的缺陷，並殷切以求好之心加以修正、調整，期能重建新的理學意識型態，恰如梁啟超所言：

凡一個有價值的學派，已經成立而且風行，斷無驟然消滅之理，但到了末流，流弊當然相緣而生，繼起的人，往往對於該學派內容有所修正，給他

⁴⁶ 參考陳來：《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2004年12月），頁304。

⁴⁷ 參考林國標：《清初朱子學研究——對一種經世理學的解讀》。

一種新生命，然後可以維持於不敝。⁴⁸

陸隴其身處的清初學術環境正值檢討、反省前學之時，嘗試在復歸朱子學之途走出自己的想法步調。

筆者希望藉由本篇論文對陸隴其《四書》學深入探討，以提供清初學術史上更全面的觀察視角，從文本分析進一步歸納出陸隴其《四書》學的特色，勾勒出其對《四書》學的看法與邏輯，瞭解他並非只是朱子《四書》學的復誦者，而能將清初實學和經世致用思想融入《四書》學的實踐之中，開創出新的《四書》學道路，並且藉由自身的實踐，形塑其官學之地位，對於清代實學發展實有深切的貢獻，期以給予陸隴其《四書》學一個更客觀的學術定位。

本論文分為五個章節。第一章緒論，概述筆者研究陸隴其《四書》學的動機和目的，將現存前行學者對陸隴其的文獻探討作一梳理，並說明本文陸隴其《四書》原典的研究範圍，與待釐清問題的處理方式。第二章探討陸隴其身處的時代氛圍及生平事蹟，個人思想無法脫離現實存在，陸隴其對《四書》學的認知，貫串其為官態度和待人處世，明清之際的實學思潮讓陸隴其更重視《四書》中「實」的層面，康熙尊崇朱學和陸隴其捍衛朱子的堅持不謀而合，亦使其成為士人尊崇的典範。第三章歸納陸隴其《四書》學經世致用、朱學回歸的內涵和特色，他解字義自明，強調學習，並尊崇朱熹、罷黜陸王，以辯駁異己、發揚聖學聖道為職志，畢生倡導實學實行。第四章分析其對朱子《四書》學的承繼和發展，為避免識見不清，陸隴其提出「立教之弊」和「末學之弊」的學術源流辨別方法，認為尊德性和道問學實應並重，其《四書》學概念於是跟隨朱子腳步，順著立志、居敬、窮理與踐履一路開展，因而在《四書》學史上實有重要之影響及價值。第五章為結論。

⁴⁸ 梁啟超：《中國近三百年學術史》（台北：東方出版社，1996年），頁47。



第二章 生平與學術淵源

一個人在思想上若能對前朝學術有所思考、轉變和修正，必是在鑽研領悟之後再體現的結果，而這種進程，亦與其本身成長背景、學術師承和性格息息相關。本章首先針對陸隴其家世淵源、官場經歷、生平事蹟和性格進行探究和分析。其次則從明末清初的特殊學術思想氛圍著眼，檢討當時盛行的經世實學思潮，以及康熙時期提倡程朱理學的因素，此二者對陸隴其思想和其《四書》學有相應影響。

第一節 生平事蹟與治學態度

陸隴其個性嚴謹，勤學不倦，父親陸元從小對他切實教導的身教模範可說是影響甚遠。從他的生平事蹟和官場經歷能看出其有為有守、不畏強權的個性特質，而懂得堅持原則，實事求是，不輕易妥協的行事方法，也透露出他為學和治民的崇實態度，其一生所為所行，深受《四書》之潛移默化。

一、家世生平和官場經歷

陸隴其，其家系出唐宰相宣公，¹為唐朝著名政治家陸贄（754-805）之後。宋末元初時，先祖陸正以學行聞名，隱居著書，不願仕出。陸正曾孫陸宗秀為明朝賢良，陸宗秀之子陸珪曾出穀千數以賑飢者。家族世有德聲，陸隴其六世祖陸東，遷居到泖口附近顧書堵，築堂名「三魚」。²後來世世代代都居於浙江當湖，因明代當湖又析出平湖縣，該地約在平湖縣東北方四十里處，故後來學者稱陸隴其為「當湖」或「平湖」。³

父親陸元，年輕時家道殷盛，長兄顯仕，卻淡然處之，不喜虛名。後因明末政治社會動亂頻繁，道業逐漸中落，終至簞瓢屢空，家徒四壁，卻也絲毫不以為意，在武塘授書為生，安之若素。改朝換代後，更名為陸標錫，因元配鍾氏早逝，繼室曹氏生下陸隴其。陸元的性情寬和，真誠仁厚，生平「未嘗有疾言遽色，雖

¹ 參考陸隴其：〈先府君墳記〉，《三魚堂文集》，11：10b（影印《四庫全書》本，台北：台灣商務印書館，1983年），集部264，第1325冊，頁1325-178。

² 陸溥為豐城丞，曾夜半時督運過采石，船舟漏水，陸溥下跪祈禱，言「舟中一錢非法，願葬魚腹！」漏水下沉的情況突然停止，靠岸檢視，才發現漏水之處被水草包裹的三條魚堵住，人們言陸溥有盛德，所以老天庇佑顯現神蹟，故陸東後築堂取名曰「三魚」。

³ 參考陳來：《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2004年12月），頁281。

嘗有橫逆相加者，絕不芥蒂於胸中。好坦直，不喜為城府」，⁴內外表裡如一，坦蕩光明，不矯飾欺世，亦不特立自異。雖從未擔當官府要職，卻以天下蒼生為念，每每告誡子弟「貪與酷皆居官大戒」，故為官時務必謹慎，絕對不可以貪婪嚴苛，行事亦須廉謹，但切勿以廉謹之行沽名釣譽，有云「若自恃廉謹而刻以懲人，人慕其風節，競相仿效，禍不可言矣」，⁵其品行於此可見。

陸隴其家學淵博，根基深厚，自五世祖以下皆以儒術揚名。⁶家學薰陶之下，自幼舉止沉靜，聰穎過人，不好與其他年齡相仿的兄弟們追逐嬉戲，外祖謂「異日必成廉泉讓水之名」，⁷六歲入小學，塾師彭元瑞見其端重，以大器目之。父親每日傍晚回家後，會詳細指示《左傳》與六經子史的內容，隴其每每挑燈夜讀，不久便能上口成誦，不漏一字。加上其父手錄古文授讀，親自講解，務期精熟，故其為文融會貫通，醇而後肆，儕輩莫不傾服。⁸十二歲時，塾師朱雲貞見其德器不凡，介紹朱公亮女兒與之訂姻，稍長更勵志聖賢之學，求濂、洛、關、閩諸書讀之，且遍考宋、元、明諸儒著述。十四歲喪母，次年明亡。泃濱地界，盜賊尤多，兵荒馬亂之際，與父親、弟弟相依為命，四處避難奔逃，陸元篤實務本的言行舉止和「讀書必究極原委」⁹的求學態度對陸隴其影響甚大，即使倉皇顛仆，父子二人仍讀書不輟。

陸隴其未任官前，因為家貧，大部分時間以在外館授課為主，二十一歲到三十一歲間在嘉善附近以教授子弟為生。因伯父陸燦在濟南守城時遭受清兵殺害，故抱持著終身隱居教書之意，但父親好友周永瞻一直鼓勵他參加考試。順治十四年（1657）二十八歲應鄉試，落榜後更發憤讀書，將《四書大全》諸書，反覆閱讀，得其要領，謂「大丈夫生世豈應落落？攬轡澄清，豈異人任？今日之憂，豈為溫飽哉？此身此際，其責大，其憂深」。¹⁰二十九歲作銘自誓，誓以天下之民苦樂為苦樂，言「生者待汝養，死者待汝葬，天下後世待汝治，汝無或輕爾身以徇無涯之欲而喪厥志」¹¹自勵，此間並開始著手《增訂四書大全》，以《舊本四書大全》為底，兼採《蒙引》、《存疑》、《淺說》諸書精要附於其間。三十二歲作〈告子陽明辨〉，講明理學。康熙二年（1663）三十三歲，完成了歷時六年的《增訂

⁴ 陸隴其：〈先府君墳記〉，《三魚堂文集》，11：11a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-178。

⁵ 陸隴其：〈先府君墳記〉，《三魚堂文集》，11：11b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-178。

⁶ 參考陸隴其：〈先府君墳記〉，《三魚堂文集》，11：10b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-178。

⁷ 陸隴其：〈越凡曹公傳〉，《三魚堂文集》，11：17a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-181。

⁸ 參考吳光西：《陸稼書先生年譜》卷上，收錄於《陸隴其年譜》（北京：中華書局，2006 年 2 月），頁 14。

⁹ 陸隴其：〈先府君墳記〉，《三魚堂文集》，11：11b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-178。

¹⁰ 周梁：《長泃陸子年譜》，收錄於《陸隴其年譜》（北京：中華書局，2006 年 2 月），頁 225-226。

¹¹ 陸隴其：〈座右銘〉，《三魚堂文集》，4：40b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-59。

四書大全》，¹²《增訂四書大全》間有發明義理或有待辨駁者，則錄入《四書講義》；¹³後應聘至倪吉甫館教書。

三十五歲彙編《性理》諸書，¹⁴康熙五年（1666）三十七歲時舉鄉試，北上入京，康熙六年（1667）春會試不第，又回到倪氏繼館續教書，前後共待在倪館七年。直到康熙九年（1670）四十一歲時二月會試，中第三十五名，三月初一在太和殿前殿試，為二甲第七名進士。¹⁵康熙十年（1671）輯《四書講義續編》，¹⁶多取呂石門¹⁷（1629-1683）之說。康熙十一年（1672）參訪呂留良（1629-1683），兩人皆崇朱子，暢談學術之道，陸隴其亦言己之捍衛程朱皆因「先生從容指示，我志始堅，不可復變」，¹⁸呂留良可說是他的心靈導師，風起英賢，猶恨相見太晚。此年，為求天下學者不被邪說所惑，輯成《問學錄》，¹⁹於此可見，陸隴其於入仕之前，對於程朱學術已經情有所鍾，鑽研既深，未可以依附朝廷而輕薄之。康熙十二年（1673）四十四歲，為教授長子定徵，故手錄選擇《戰國策》五十篇，以編年排序，論定後名為《戰國策去毒》，以儒術觀點評述《戰國策》縱橫家之機巧足以壞人心術，大有關於世道。

康熙十三年（1674）因子將習舉業，自己又曾蹉跎不少時間於舉業應試，故訂《一隅集》，選錄了數十篇時文。專門指點淺深虛實、賓主反正、提挈照應等作時文規矩，希望習舉業的學子們不用再為應舉憚精敝神，因為「窮年累月，只

¹² 此書雖歷經六年而成，但陸隴其晚年認為從前僅粗知讀書之門戶，去取間未能盡當，每欲棄之，又念及曾用數年之力於此，故不忍棄置，櫝而藏之，不敢以示人。參考陸隴其：〈舊本四書大全序〉，《三魚堂文集》，8：1b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-1322。

¹³ 陸隴其常言此書所收甚褻，若胸中無定見，閱之易惑。尤不輕易示人，為未定之書也。參考吳光西：《陸稼書先生年譜》卷上，收錄於《陸隴其年譜》，頁 24。

¹⁴ 參取《性理大全》、《文獻通考》、《大學衍義補》、《治平略》等書，分門聚類彙成一編。古今得失異同，瞭如指掌，非僅空言，可資實用。參考吳光西：《陸稼書先生年譜》卷上，收錄於《陸隴其年譜》，頁 24。

¹⁵ 參考吳光西：《陸稼書先生年譜》卷上，收錄於《陸隴其年譜》，頁 24-27。

¹⁶ 屬未定之書，後刻為《續困勉錄》六卷。參考吳光西：《陸稼書先生年譜》卷上，收錄於《陸隴其年譜》，頁 29。

¹⁷ 呂留良，一名光輪，字用晦，又字莊生，號晚村，浙江崇德人，生於明崇禎二年（1629），卒於清康熙二十二年（1683），享年五十五歲，為清初浙江著名的黜王尊朱學者，在清代學術史、政治史上都產生過影響。晚年削髮為僧，名耐可，字不昧，號何求。因明朝遺民身份不肯與清廷合作，過世後，於雍正年間為文字冤獄禍及，被清世宗斥為「千古罪人」而戮屍梟首，乾隆間其遺著又遭清廷盡行禁毀，因之雍乾及爾後學者，對呂留良學行罕有論及。參考陳祖武：〈呂留良散論〉，《清史論叢》（七）（北京：新華書店，2005 年）。

¹⁸ 陸隴其：〈祭呂晚村先生文〉，《三魚堂集》（中國古籍庫電子資源，清康熙刻本，合肥：黃山書社，2008 年）卷十二，頁 152。

¹⁹ 嘉、隆以來陽儒陰釋之學，悉挾其疑似而剖其是非，遁辭知窮，而學者得不惑於邪說矣。參考吳光西：《陸稼書先生年譜》卷上，收錄於《陸隴其年譜》，頁 30。

知用力時文」，而無心力細讀經史。則會導致「學無根本，而士風日陋」，²⁰於此可見陸隴其學術觀點。應該以學習經史為本，於前人經典中體切真實道理，所謂「時文則在筵席之饌也，一切經史，則在庖之梁肉山珍海錯也」，²¹熟悉經史和作時文之法，應舉如探囊取物，不用為此事終日煩憂，故能「有餘力讀天下應讀之書，得從容講究聖賢全學，亦可稍救俗學之失」。²²

康熙十四年（1675）四月，陸隴其選授江南嘉定縣知縣，七月赴任。嘉定是瀕海大縣，盛產鹽鐵，資源豐富，夙有豐饒之名。許多經商致富的鉅室散居市鎮，慣於鋪張浪費，民間習俗武斷暴橫，所謂「富者競奢麗，貧者舞刀筆，喜事健訟」，²³加上旅客往來如織，圖潤行囊，衙役土豪又相互奸利，導致貧富日益懸殊，素為難治之地。此處產米少，民以木棉紡績為業，卻因是江南大縣而賦稅征收多，徵銀、徵糧皆倍於他縣，故一般百姓廣為繁雜稅收所苦，大都「入不輸賦，大抵以貧」。故陸隴其以「興利除害、移風易俗」為己任，抑制豪強，整頓胥役，更從自身做起，守約持儉，努力推行善政，務求「以德化民」，政令果然大和。

陸隴其凡事秉公處理，不姑息富者或有權勢者。到任之初，即曉諭「人無不可自新，苟為善，即善矣。平日所為，我知之。若毋犯我，自新未晚」，²⁴從此，土豪胥役皆收斂。對於桀傲難馴與事親不孝者，多親自委婉勸諭，重申忠、信、孝、悌等至情相感，並以身作則。遇爭訟則旨歸於寬厚，多交付鄉里耆老和宗族長輩調解治辦，曾以「如有一事，吾固無理耶，固當開心見誠，自認不是。吾固有理耶，退讓一步，愈見高雅。與其爭些小之利，何如享安靜之福？」²⁵告諭人民，因此遂得善政，《論語·顏淵》子曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎」，²⁶可見聽訟不難，使民無訟才難，陸隴其亦云：「無訟，乃是平其氣祛其蔽，相感以理，相與以誠，曲者不得以亂直，偽者不得以亂真，崔鼠之獄不至於廷」，²⁷深知使民無訟之因，且真能做到此種地步。²⁸

²⁰ 陸隴其：〈申直隸學院文〉，《三魚堂外集》，5：14a（影印《四庫全書》本，台北：台灣商務印書館，1983年），集部264，第1325冊，頁1325-262。

²¹ 陸隴其：〈一隅集序〉，《三魚堂文集》，9：14a，集部264，第1325冊，頁1325-148。

²² 陸隴其：〈一隅集序〉，《三魚堂文集》，9：13b，集部264，第1325冊，頁1325-147。

²³ 柯崇樸：〈清故文林郎四川道監察御史陸先生行狀〉，《三魚堂外集》，附錄：3a，集部264，第1325冊，頁1325-282。

²⁴ 柯崇樸：〈清故文林郎四川道監察御史陸先生行狀〉，《三魚堂外集》，附錄：4a，集部264，第1325冊，頁1325-283。

²⁵ 陸隴其：〈息訟示〉，《三魚堂外集》，5：22b，集部264，第1325冊，頁1325-266。

²⁶ 朱熹：《論語集注》卷六，《四書章句集注》（北京：中華書局，1996年9月），頁137。

²⁷ 陸隴其：〈子曰聽訟吾猶人也章〉，《松楊講義》1：21a（影印《四庫全書》本，台北：台灣商務印書館，1983年），經部203，第209冊，頁209-851。

²⁸ 柯崇樸：〈清故文林郎四川道監察御史陸先生行狀〉，《三魚堂外集》，附錄：5a，集部264，第

嘉定原有侈靡之風，「婚喪皆盛鼓吹，酒食稠疊，以多費相誇勝」，市井子弟多喜好博奕，遨遊街肆，以布衣為恥。陸隴其以身作則，提倡簡樸，懇切教戒，使其「稍知禮法，賤惰游」，若「遇士子，則勉其勤學以希聖賢；遇農夫，則勸其力耕以資事育；值百工，則告以技術知宜專；逢商賈，則諭以貨賄之無壅」，²⁹欲以廉恥挽救頹敗習俗。在實心實政之下，仁名遠播，官吏和人民皆紛起仿效，於是貪贓枉法的奸巧者減少，民風漸趨淳樸，生產亦得以迅速發展。

康熙十五年（1676）春，魏象樞（1617-1687）聽聞陸隴其治行，以詩遙贈：

近聞陸嘉定，平生志清貧。下車甫一載，惠政獨循循。歡聲動萬戶，累績傾朝紳。江南財賦地，知爾勞心神。³⁰

時在朝當官者，多以苛刻為能，無暇關心民生疾苦，層層剝削，窮民皮骨幾盡。惟陸隴其懂得以百姓為本，苦民所苦，事事思與民休養生息，嚴管吏屬，慎選執行者，不讓他們壓榨人民。在徵收方式上亦彈性調整，若遇真有困難者非但不會強勢催繳，還改變方式讓他們繳納別項物品替代，安定民生，不盡竭民力，貧者感激涕零。

後福建按察使出缺，康熙令九卿推舉賢能愛民之官，可不拘常例擢用，因陸隴其為官清廉在朝廷內頗有盛名，左都御史魏象樞保舉，江蘇巡撫慕天顏（-1696）上疏請求施行繁簡不同的各州縣長官更調法。康熙十六年（1677）二月，刑部以陸隴其不報盜為罪，免去其職。三月離任當日，街道棚架張燈結綵，九鄉二十都萬餘名縣民捻香攜酒為其送行，官府胥吏亦涕泗沾襟，陸隴其只帶走圖書數卷和妻子織布機等物，百歲民言「自我為民，不知幾甲子矣，未見有如令君者也」。³¹遠鄉之民為了紀念他，刻木為位，旌幢鼓吹，並建立生祠，四方人士競為詩文以傳之，³²持續讚揚歌頌陸隴其事蹟直到清末也不停止。

康熙十七年（1678），魏象樞上呈〈吏治漸壞公道宜彰疏〉，反對慕天顏評斷陸隴其「德有餘而才不足」說法，直稱「縣令中有此廉介愛民之官，正當為群僚作榜樣，為百姓作慈母。今之有司，惟守與德為難耳！既知其守與德矣，何不即

1325 冊，頁 1325-283。

²⁹ 吳光西：《陸稼書先生年譜》卷上，收錄於《陸隴其年譜》，頁 45。

³⁰ 魏象樞：〈聞嘉定令陸稼書有賢聲心竊敬之與陸武園侍御〉，《寒松堂全集》（北京：中華書局，1996 年 8 月），頁 295。

³¹ 陳廷敬：〈監察御史陸君墓誌銘〉，《午亭文編》，44：29a（影印《四庫全書》本，台北：台灣商務印書館，1983 年），集部 255，第 1316 冊，頁 1316-639。

³² 參考李元度：〈陸清獻公事略〉，《國朝先正事略》（台北：文海出版社，1967 年）卷九名臣，頁 448。

留以長養百姓」。³³陸隴其後因博學鴻詞科被薦舉，起程入都在京城候試，等候期間作了有功於後學的〈理氣論〉和繼往開來的〈學術辨〉。

康熙十八年（1679），因父喪居家，解《儀禮》、《周禮》、《禮記》中喪記服制等篇，取古疏和通解集說相互參證，因而有所領悟，隨筆集結成《讀禮志疑》。³⁴十月，聖祖告諭廷臣，希望薦舉操守清廉的官員，左都御史魏象樞舉薦陸隴其，言其「清操飲冰，愛民如子」，³⁵「因詿誤被革，萬民怨恫，未去而皇皇罷市」，卸任僅「與妻同駕一舟，惟有圖書數卷，其妻織機一張而已」，³⁶因命陸隴其守喪期滿可用為知縣。康熙十九年（1680）間，陸隴其摘取數百條《朱子文集》中語意精深或較易被異學假托者，將其意闡發清楚，寫成《讀朱隨筆》。

康熙二十一年（1682）九月，長子定徵去世。陸定徵個性穩重，聰明勤奮，自小跟隨父親腳步規劃學習，廣讀經書。除《四書》本經外，也依次熟讀《詩》、《書》、《春秋》、《三禮》、《國語》、《國策》、《史記》、《漢書》，韓、柳、歐、蘇之文，亦涉獵《資治通鑑》、《綱目書法》、《性理大全》等，³⁷從中可知其家學淵源和學習路徑。三十一歲得子的陸隴其對定徵期望很深，一心欲領其邁向聖賢門路，常互相討論，自言「汝助吾學亦不淺矣」。³⁸但他卻英年早逝，陸隴其每次見到舊房內書籍器物，都「觸目傷心，不能自己」，禁不住悲嘆道：「房闔如舊，幃帳依然，而物是人非，心非木石，豈能堪此！」³⁹

康熙二十三年（1684）六月，巡撫格爾古德薦舉陸隴其，稱其愛民如子，「清操素著，愷悌為心，履任方始，而聲教已洽輿情」。⁴⁰康熙二十四年（1685）因佟機爾渾泰來問太極之義而作〈太極論〉，闡明「萬物皆太極，太極全體實備乎吾身」之理，認為學者應擇善固執，盡心修養己身。三月，靈壽縣收成不佳，發生飢荒，陸隴其設法多方賑濟，民賴以安。又與鄉民講解修齊治平之旨，「冀其漸摩於仁義，而自遠於刑罰」，⁴¹諄諄於義利邪正之辨，對於所有的質疑問難，皆抱持鼓勵發問態度，務求讓鄉民和諸生辨析明白，正所謂「憤而後啟，悱而後發」，

³³ 魏象樞：〈吏治漸壞公道宜彰疏〉，《三魚堂外集》，奏疏：2a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-295。

³⁴ 後由張伯行刊行。參考吳光西：《陸稼書先生年譜》卷上，收錄於《陸隴其年譜》，頁 75。

³⁵ 魏象樞：〈吏治漸壞公道宜彰疏〉，《三魚堂外集》，奏疏：1b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-294。

³⁶ 魏象樞：〈遵諭舉廉以惜人才以勵官方疏〉，《三魚堂外集》奏疏：7a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-297。

³⁷ 參考陸隴其：〈一隅集序〉，《三魚堂文集》，9：13b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-147。

³⁸ 陸隴其：〈告長子定徵文〉，《三魚堂文集》，12：20a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-192。

³⁹ 陸隴其：〈告長子定徵文〉，《三魚堂文集》，12：21b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-193。

⁴⁰ 柯崇樸：〈清故文林郎四川道監察御史陸先生行狀〉，《三魚堂外集》，附錄：14a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-288。

⁴¹ 陸隴其：〈六論集解序〉，《三魚堂文集》，8：20a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-132。

在問答和研討過程中能更加深眾人思考的深度廣度，對疑義處亦有更清晰、系統性的瞭解，此為《松陽講義》所自始。

陸隴其潔己愛民，被譽為「天下第一清廉」，仇兆鰲（1638-1717）贈詩：「陸子聲名天下屬，憶在西泠相往復」，稱其品行為「廷推第一流」。⁴²在靈壽任內期間，不但親自到各鄉講解《四書》，亦言「畏心，原民所固有，無以導之則錮蔽，有以導之則發見。其發見者雖在民，而引導者則在上」，⁴³勸百姓聽進聖賢道理，使人人能發高山景行之思，知善之所當為。並將其躬行實踐於生活中，求見賢思齊之效。還以興水利為急務，研究衛河源流求疏濬之功，認為「與其捐賑於既荒之後，何如講求水利於未荒之前？」⁴⁴又感靈壽縣無專屬志書，現存文獻疏漏，故在為政之餘修寫《靈壽縣志》，對《忻州志》、《南皮縣志》、《武功縣志》等作了評價之文，闡述修志的看法和理念，於康熙二十五年（1686）三月完成《靈壽縣志》。陸隴其涉獵廣博，關心民生大計，將所學所知實際運用於生活的特點，受當時實學思潮影響頗深。後呈〈時務六條〉與巡撫于成龍（1617-1684），分述緩徵宜請、墾荒宜勸、水利當興、積穀宜廣、存留宜酌復、審丁不宜求溢額等事，條條對症下藥，皆為長久籌畫之謀，可見其對施政研究透徹，見解有獨到之處。

康熙二十六年（1687），摘〈問學錄〉、〈隨記〉中有關學術及先儒所未闡發的部份，彙成《衛濱日鈔》一編以供後學參考。康熙二十八年（1689）九月，因感現今學者多浮慕躐等，不知終身為學之序而失根本，刊刻元儒程畏齋著作《讀書分年日程》，並為之作跋。《讀書分年日程》元代時曾頒行學校，明初諸儒讀書也大抵奉為準繩。此書依《朱子讀書法》修成，以朱子言為綱，盡詳其目，特言其切而要者，欲使學者知需致力於經史，學有本源後自然真才可出。其中所論讀書法，不僅是朱子之法，更是孔、孟以來教人讀書之法，可謂「本末具而體用備」，假使「誠由其法而用力焉，內聖外王之學在其中矣」。⁴⁵

康熙二十九年（1690），皇帝下詔九卿舉薦學問優異之人，陳廷敬（1638-1712）推薦陸隴其，調任京官。離任靈壽時，行李僅有書籍數篋和鋪蓋，道路兩旁百姓扶老攜幼，攀附馬車哭泣著為他送行，久久不肯離去。⁴⁶更為文誌之：

靈邑數萬垂死之飢民，一一從公恩勤鬻閔中，特與以更生再造也。……自

⁴² 汪師韓撰：〈右行狀書後〉，《國朝耆獻類徵初編》（十六）（台北：明文書局，1970年）卷五十五，頁142-085、086。

⁴³ 陸隴其：〈子曰聽訟吾猶人也章〉，《松陽講義》1：21b，經部203，第209冊，頁209-851。

⁴⁴ 陸隴其：〈時務條陳六款〉，《三魚堂外集》，1：16b，集部264，第1325冊，頁1325-202。

⁴⁵ 陸隴其：〈跋讀書分年日程後〉，《三魚堂文集》，4：32a，集部264，第1325冊，頁1325-55。

⁴⁶ 參考李元度：〈陸清獻公事略〉，《國朝先正事略》卷九名臣，頁450。

昔書史所載仁心質行之君子所以推誠御物者，公且博採而兼收之。蓋公賦仁智之性，傳聖賢之學，規劃措置，一出於經術之正，故能專劇肩難，略不以利害奪其志也。⁴⁷

靈壽七年間，陸隴其勤於《四書》講學，被視為聖賢道學的傳承者，而今人為諫官，深受矚目，縣民圖肖公貌奉祀，立石亭於五父之衢，「庶一舉目而若覩公，而後其思稍慰焉」。靈壽的鄰縣阜平縣更為其修墳，縣民陸氏世世代代守之，以陸隴其子孫自稱。⁴⁸

康熙三十年（1691）一月，因出兵征討噶爾丹軍用浩繁，戶部上奏輸運糧草准作貢監與捐納保舉條例。部份朝臣因軍需甚急而力贊之，陸隴其提出「捐納先用之人，大抵皆奔競躁進之人。故多一先用之人，即多一害民之人」。⁴⁹朝廷應隨處培養、挖掘並發現人材，官員亦須秉此原則尋覓賢人志士，自古「未有吏治不清，而民生可安者；未有仕途龐雜，而吏治能清者」。⁵⁰若捐款多者可優先錄用，是間接認同富豪不惜正士，定大開為名利奔走爭競的門路，故捐納保舉應馬上停止，設定三年之限，到任三年後無人薦舉，必須辭官退職即行開缺，畢竟「不肖之員，多因循一日，百姓多受累一日，亦非皇上愛養斯民之意」。⁵¹陸隴其知此言取怨於眾，但力求治本，堅持不退讓，。戶部後以遲誤軍機為由，請求罷陸隴其官職，將之發往奉天安置。皇上鑒其誠，謂「其言以為與朕意合」，⁵²雖議捐納而惹眾怨，特從寬免議。八月，陸隴其任職期滿，都察院擬其不適此職，欲對品外調，陸隴其因而告假還鄉。十一月返鄉，接受席文夏訂師席，「歸田整理書生舊業，與同志之士講求討論，或可追隨先儒之萬一」，⁵³從此兢兢於學術授業，不入京城。

康熙三十一年（1692）正月到席文夏館，注《禮經會元》，吳光西言此書「將《周禮》分門別類，融會貫通，最為有益」，⁵⁴又添〈賢賢易色章〉、〈子禽問於子貢章〉和〈人之所不學而知章〉入《松陽講義》。講學於東洞庭山，在東泖顧書堵建爾菴書院專心著述，許多崇敬他的學者皆群聚其門下，再觀祖亦思慕往之，

⁴⁷ 陸隴其：〈靈壽縣遺愛碑記〉，《三魚堂外集》，碑記：1b-2a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-298。

⁴⁸ 趙爾巽、柯劭忞等編：〈陸隴其傳〉，《清史稿》（四）（台北：博愛出版社，1983 年）卷二百七十一，列傳 52：5a，頁 2570。

⁴⁹ 陸隴其：〈請速停保舉永閉先用疏〉，《三魚堂外集》，1：6a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-197。

⁵⁰ 陸隴其：〈復議捐納保舉〉，《三魚堂外集》，1：12a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-200。

⁵¹ 陸隴其：〈復議捐納保舉〉，《三魚堂外集》，1：11b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-199。

⁵² 李元度：〈陸清獻公事略〉，《國朝先正事略》卷九名臣，頁 452。

⁵³ 陸隴其：《松陽講義》，原序：1b，經部 203，第 209 冊，頁 209-840。

⁵⁴ 吳光西：《陸稼書先生年譜》卷下，收錄於《陸隴其年譜》，頁 190。

讚揚其「出處一無心，言動皆至理，直聲雖震耀，淡然忘譽毀」，自己更「南望洞庭山，寤寐勤仰止」⁵⁵以表崇敬之意。

十二月從席文夏館歸，思輯「困勉錄」以覺後世，思欲將書中體例分為：

學、問、思、辨、行五項，採宋、元諸儒之言，是謂學；採明興以來及近年諸儒之言，是謂問；發先儒之未發，以愚按冠之，是謂思；辨諸說之異同，以愚又按冠之，是謂辨；策勵學者勿徒為空言，以『學者讀此書』五字冠之，是謂行。⁵⁶

但此志未成，⁵⁷二十四日與季弟商議讓次子宸徵回歸己嗣。二十七日腹痛不止，午後仍奮力起身閱讀李光地（1642-1718）書信，終於睡夢中過世，年六十三。康熙三十二年（1693），平湖縣令呂猶龍仰慕陸隴其學術人品醇正，請崇祀鄉賢祠；嘉定縣諸生時圯授等，認為他是千秋理學正宗，官品循良有為，請入名宦祠。⁵⁸

陸隴其清貧，家中無以營葬，適逢邵子昆視學江南，出俸百金讓陸宸徵持歸。康熙三十三年（1694），葬於泖上畫字圩祖墳之西，下葬當天，從四面八方各處聚集而來的陪葬者和瞻仰者無以數計。正月，直隸、江南、浙江學政任滿，上諭曰：「學政關係人才，甚屬緊要。朕觀原任御史陸隴其，學問優長，操守甚善。若以補授，必能秉公考校，破除積弊，有裨士習」，⁵⁹擬旨晉用陸隴其為江南督學，大學士王熙奏報其已故，聖祖嗟歎久之，謂「本朝如此等人，不可多得矣」。⁶⁰其任官期間，力陳己見，多和眾臣齟齬，但康熙兩年後遇事獨念陸隴其，以其忠鯁習行足為世道模範。

康熙五十四年（1715），嘉興郡守吳永芳稱陸隴其「理學深醇，為本朝第一人」，不但居官以正，律己以嚴，一生躬行無絲毫鬆懈，將孔孟學說發揚光大。不但是兩浙完人，更應是值得天下尊仰的賢士，故祈「特疏保題，用崇正學，位列先儒之後，祀從至聖之旁」，⁶¹以慶流百世，供人仰慕。雍正二年（1724），世

⁵⁵ 參考吳光西：《陸稼書先生年譜》卷下，收錄於《陸隴其年譜》，頁 189。

⁵⁶ 陸隴其：《三魚堂膳言》，6：7a-7b（影印《四庫全書本》，台北：台灣商務印書館，1983 年），子部 31，第 725 冊，頁 725-591。

⁵⁷ 參考吳光西：《陸稼書先生年譜》卷下，收錄於《陸隴其年譜》，吳光西按：「先生《隨記》，絕筆於此。方欲著書以覺來世，而有志未成也。今坊間所刊行之《困勉錄》，與先生所敘輯書之例，了不相關。名則是而實則非。」頁 191。

⁵⁸ 李元度：〈陸清獻公事略〉，《國朝先正事略》卷九名臣，頁 452。

⁵⁹ 李桓輯：〈國史館陸隴其本傳〉，《國朝耆獻類徵初編》（十六）（台北：明文書局，1970 年）卷五十五，頁 142-013。

⁶⁰ 李元度：〈陸清獻公事略〉，《國朝先正事略》卷九名臣，頁 452。

⁶¹ 吳光西：《陸稼書先生年譜附錄·有司奉祀》，收錄於《陸隴其年譜》，頁 198。

宗諭「治天下之要，以崇師重道、廣勵學宮為先務」，⁶²禮部認為沐於聖人教化，務本力行，通達於天人性命之「彰彰在人耳目者，當以平湖陸隴其為最」。⁶³陸隴其生平端正，精研程、朱之學，任官時必求以德化民，而且著作如林，故於雍正四年（1726）一月，朝廷舉行了增祀大典，陸隴其附享於孔子廟廷。乾隆元年（1736），追諡清獻，加贈內閣學士兼禮部侍郎頭銜，其學術醇厚，於此可見。

二、學術主張與治民態度

陸隴其恬淡清高，端方正直，人格高潔，行事光明磊落，個性厚道，脾氣溫和，不好談人是非，曾言「士君子當一言當百，不可多言取厭，虛言取薄，輕言取侮」。⁶⁴雖正直敢言，但平日處事不喜與人紛爭，「即當利害得失關頭，只是進以禮、退以義，得之不得曰有命」，⁶⁵認為和平、正直為處世之要，偏執而行就會產生弊病，自云「直而婉，乃處世之善法」，⁶⁶須於其間拿捏剛好分寸。康熙雖重用不少漢人，但血統殊異，滿、漢官員無法調和，陸隴其表裡如一，從不因血統身份不同而對滿臣有所顧忌，凡事務別是非對錯，堅守立場，置個人得失於度外。尤其關於民生之事，每每慷慨陳詞，持論嚴正，僅求為國為民，從不苟且妥協，不做違逆正道之事。即便他人以粗陋待之，陸隴其也時時自我警惕，期許自己能處於仁禮，寬厚應之，所以多愛人以德，立場不同亦和氣婉勸。

行為端正，事無鉅細皆親力親為，以敬誠居常事，亦重躬行，「一言一動皆有法度，坐必端正，立不跛倚，行必正以莊，語必徐以簡。燕居齋如，若對嚴賓」。⁶⁷自我要求甚高，素以清白自勵，保有物外之心，嘗謂「生平最不喜人嘆老嗟貧，老則老耳，何必嘆？貧則貧耳，何必嗟？」⁶⁸可見其方寸泰然，不論進退皆浩然自得、寵辱不驚。加上心性堅定，態度從容，超乎功利，不易被外在環境影響，所謂「賢者處之，自能險易如一」，⁶⁹不管什麼事都毅然持正，堅守己志。

陸隴其為人謙虛，從不覺得自己在政治或學術上有何貢獻，謙言「竊祿一方，

⁶² 吳光西：《陸稼書先生年譜附錄·從祀大典》，收錄於《陸隴其年譜》，頁 199。

⁶³ 吳光西：《陸稼書先生年譜附錄·從祀大典》，收錄於《陸隴其年譜》，頁 199。

⁶⁴ 周梁：《長泖陸子年譜》，收錄於《陸隴其年譜》，頁 227。

⁶⁵ 陸隴其：〈子曰君子無所爭章〉，《松楊講義》，5：22a，經部 203，第 209 冊，頁 209-938。

⁶⁶ 吳光西：《陸稼書先生年譜》卷上，收錄於《陸隴其年譜》，頁 49。

⁶⁷ 柯崇樸：〈清故文林郎四川道監察御史陸先生行狀〉，《三魚堂外集》，附錄：23a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-292。

⁶⁸ 周梁：《長泖陸子年譜》，收錄於《陸隴其年譜》，頁 320。

⁶⁹ 陸隴其：〈與同年柴炯如〉，《三魚堂文集》，7：12b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-102。

無寸績可道」。⁷⁰關於學術見解，自言「念生平，學力疎淺」，為學期望「以閒暇之身，究心古人之學；或稍有進益，不終於昧昧，即為厚幸」。⁷¹在學習中時時自我反省，從不畏懼發現缺失，畢竟「大賢以下鮮有無病者，其所以能不汨於流俗，而卓然為天地間偉人，亦在乎能知其病而已」，⁷²應該用積極誠實的態度去面對不足，能否流芳百世端看對自我的認知，「遮掩覆匿，非切己自治之道也」，⁷³須不斷補強以求更加精進，〈舊本四書大全序〉中言其學術進程云：

然是時，雖粗知讀書之門戶，而程、朱之語錄、文集皆未之見；敬軒、敬齋諸君子之書，皆未知求；嘉、隆以後，陽儒陰釋之徒，改頭換面，似是而非者，猶未盡觸其節。自庚戌以來，乃始悉求諸家之書觀之，然後知向之去取未能盡當。有先儒見到之語，讀之若平淡，而實關學術之得失者，不知取也；有先儒一時之言，讀之若無病，而實開假借之徒者，不知辨也；又有先儒微言奧義，《大全》諸書所不及載，或載而不詳者，則此本亦竟闕如，又有兩說互異，當存疑而輒輕斷，當畫一而務並全，每取而覆視之，輒赧然於心。⁷⁴

其學術得力之處，乃是其思學參詳的結果。

「知其病而呻吟者，治之也易；不知其病而不呻吟者，治之也難」，⁷⁵因此陸隴其強調內自訟，先思己之不足，要瞭解自我缺失才能戰戰兢兢，隨時提點自己力圖改過，方能成就大德，如：

博文約禮，顏子之呻吟也；臨深履薄，曾子之呻吟也；戒慎恐懼，子思之呻吟也；知言養氣，孟子之呻吟也。⁷⁶

仁人志士必須懂得反求諸己，將所學謹記在心，切切惓惓，一發現不足之處就加以改進。看清病處，志向堅定，擁有向上的堅持，則萬事萬物都能向內深入探求，成為品德修養之助力。其求於身之中，則「無天之可怨，無人之可尤」，⁷⁷坦然面對，勇於改善並努力提昇自我，才是真正心性澄明的改變。

⁷⁰ 陸隴其：〈答徐健菴先生書〉，《三魚堂文集》，5：11a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-65。

⁷¹ 陸隴其：〈復房師陳省齋先生〉，《三魚堂文集》，6：8b-9a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-83。

⁷² 陸隴其：〈呻吟語序〉，《三魚堂文集》，8：13 a-13b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-128。

⁷³ 陸隴其：〈上湯潛庵先生書〉，《三魚堂文集》，5：4b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-62。

⁷⁴ 陸隴其：〈舊本四書大全序〉，《三魚堂文集》，8：2a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-123。

⁷⁵ 陸隴其：〈呻吟語序〉，《三魚堂文集》，8：13b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-128。

⁷⁶ 陸隴其：〈呻吟語序〉，《三魚堂文集》，8：13b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-128。

⁷⁷ 陸隴其：《三魚堂日記》卷下（台北：台灣商務印書館，1971 年 2 月），頁 98。

關於治民態度，陸隴其認為法不可完全依恃，「德、教」才是治道根本，要以人心為重，畢竟法律只能約束人的表面，德教卻能教化並深植人心。單以規範條法網綁，強限制定人民，要求其一日盡曉道德之旨，乃是揠苗助長之舉。所謂「車薪之火，非一杯之水能救。斯民之漸漬於薄俗久矣」，⁷⁸冰凍三尺非一日之寒，根深柢固的觀念，又豈是短時間可瞬間改變？要知「天下無不可化之民，而亦無易化之民」，⁷⁹必須先啟其端，循循善誘，「漸以引之，寬以導之」，耐心教導才能「開其知覺而去其壅蔽」。⁸⁰人民未有不治能安者，想求民風厚實，就要寬厚待之，糾正風習，從師道的確立和教導開始，步步往前，即使天下之民愚智不同，不能盡知，只要「浸灌之久，務令知者常多，不知者常少」，⁸¹擴而充之，引而伸之，讓百姓瞭解什麼是真正對他們好的，多方化之，自然能讓他們心服口服，「既動於上之德，而又習於其教，則自相漸以仁，相摩以義，相勉以忠厚，而恥為浮薄；相勸以正直，而恥為邪辟」。⁸²根深柢固後，知覺漸開，人民會慢慢知道什麼該做什麼不該做，自然也不會陽奉陰違，而有君子長者之心，才能在禮法輔佐中走向正統大道。

相對於當時俗吏「惟知考成之是急，不顧民力之難勝」，⁸³本末倒置遮蔽上聽的結果，是人民苦不堪言，日益凋蔽。又倚靠政刑，專在禁令上著力，迫人民順從，但其「未嘗知孝弟忠信之可樂也，未嘗知貪淫詐偽之可恥也」，導致風俗日薄，氣運日衰。⁸⁴陸隴其以此為戒，認為任官首在「立心」，治民務求治「本」，應重德禮，反覆思量，找尋便民途徑，從根本尋求紓困方法，如「錢穀之事，多一番駁詰，則多一番需索；刑名案件，多一番提解，則多一番拖累」，⁸⁵既為民所深苦，實應化繁為簡，朝廷可持守大綱，予各州縣斟酌空間。因「上之搜求於州縣者無餘地，則州縣之搜求於窮民者亦無餘地，不肖者固樂於搜求，賢者亦不能不搜求，而民之塗炭，日增日益矣」，⁸⁶不斷循環日下，對國家無疑雪上加霜。故陸隴其嘗試改變現況，隨處考察，貼近民意，「每出入都門，經行處，必細加相視」，⁸⁷跋涉路途中不忘留心經濟，隨手紀錄水道源流分合、漕運古今異同及名人

⁷⁸ 陸隴其：〈六論集解序〉，《三魚堂文集》，8：20a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-132。

⁷⁹ 陸隴其：〈六論集解序〉，《三魚堂文集》，8：20b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-132。

⁸⁰ 陸隴其：《問學錄》，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一）（台北：世界書局，1966 年），10：18b。

⁸¹ 陸隴其：《問學錄》，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：18b。

⁸² 彭紹升：〈故四川道監察御史陸清獻公事狀〉，《二林居集》（台北：石門出版社，1976 年 7 月）卷十五，頁 11a。

⁸³ 陸隴其：〈畿輔民情疏〉，《三魚堂外集》，1：3a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-195。

⁸⁴ 陸隴其：〈子曰道之以政章〉，《松楊講義》，5：1b-2a，經部 203，第 209 冊，頁 209-928。

⁸⁵ 陸隴其：〈時務條陳六款〉，《三魚堂外集》，1：21b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-204。

⁸⁶ 陸隴其：〈時務條陳六款〉，《三魚堂外集》，1：21a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-204。

⁸⁷ 吳光西：《陸稼書先生年譜》卷上，收錄於《陸隴其年譜》，頁 64。

事蹟等，以冀有助後世。

因此陸隴其待民寬厚，敬直義方，在躬行心得上著力，以《四書》之「仁德」興起人心。曾因不忍貧民離析而捐俸為其贖身，自云「寬一分在州縣，即寬一分在窮民」，認為足民正所以足國，「愛恤窮民，使之充足。逃亡日少，自然國課日增」，⁸⁸深受百姓擁護愛戴，人謂「先生只知有百姓，不知有國計」，⁸⁹可見其仁心仁德、萬物一體的寬闊胸懷。

陸隴其曾任江蘇嘉定、直隸靈壽兩縣知縣，為縣官時，抑制浮靡，崇尚實政，清正廉潔，硜硜自守，認為「清、慎、勤三者不可須臾忘矣」，⁹⁰謂「作縣官，為民斷曲直，職也。而以賄焉，失其職矣」，⁹¹以身作則。為官務求清廉，切忌傲氣，自恃才智過人者，最足以貽禍後世，故云「傲之一字，伏於胸中，而形於四肢」，會不自覺顯現於外，導致「意氣用事而不覺，嗜欲橫行而不悟」，⁹²深陷錮蔽其中還自以為瀟灑。見賢思齊，見不賢而內自省，若縣官不懂得「優禮其賢者，何以激勵其不賢者乎？」⁹³

在為學方面，陸隴其學崇程朱，服膺朱熹，以居敬窮理為要，得其正宗。踐履篤實，對自我要求甚高，於《四書》有一番體認，曾言：

窮理而不居敬，則玩物喪志而失於支離；居敬而不窮理，則將掃見聞、空善惡，其不墮於佛老以至於師心自用而為猖狂恣睢者，鮮矣。⁹⁴

明中葉以後，陽明學興起，蔑禮法廢明教，聖人下學上達之法破壞殆盡，人心民俗亦大壞，所以厭惡陽儒陰釋之徒，認為不宗朱子者，當絕其道勿使復進，畢生皆以闢邪衛道為己任，學術堅實亦勇於承擔，在《松陽講義》自序中言：「今之為世道計者，必自羞乞墮、賤壟斷、闢佛老、黜陽儒陰釋之學始」，⁹⁵又以己闢陽明學比於孟子闢楊墨，衛道之嚴，其切如是。

陸隴其致力於《四書》，《三魚堂膳言》十二卷為平時筭記之文，卷五、卷六專言《四書》，卷七、卷八則探討諸儒得失，有廓清之意。《四書講義困勉錄》三

⁸⁸ 陸隴其：〈覆駁編審詳文〉，《三魚堂外集》，5：10a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-260。

⁸⁹ 倪淑則：〈清故文林郎四川道試監察御史陸先生行狀〉，收錄於《陸隴其年譜》，頁 217。

⁹⁰ 陸隴其：〈書座右〉，《三魚堂文集》，4：41a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-59。

⁹¹ 吳光西：《陸稼書先生年譜》卷上，收錄於《陸隴其年譜》，頁 26。

⁹² 陸隴其：〈活潑潑齋記〉，《三魚堂文集》，10：19b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-170。

⁹³ 吳光西：《陸稼書先生年譜》卷上，收錄於《陸隴其年譜》，頁 29。

⁹⁴ 徐世昌：〈三魚學述〉，《清儒學案》（一）（台北：世界書局，1966 年），10：1b。

⁹⁵ 陸隴其：〈松陽講義序〉，《三魚堂文集》，8：3b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-123。

十七卷專論《四書》，彭定求（1645-1719）稱：「先生一生心力，畢萃於孔、曾、思、孟之書而提躬之，篤行淑世之精誠具見於此」，⁹⁶認為陸隴其輯搜群書，辨析深淺醇疵後才有此融會貫通之作，雖是未定草稿，但族人仍為之繕寫編次，付諸梓行，實因「隴其詳加別擇，舉明末陽儒陰釋、似是而非之說一舉廓清之，而獨取其純粹無疵，可與《集注》相表裡者，洵朱子之功臣」，⁹⁷能見其羽翼《四書集注》之功。《松陽鈔存》二卷是其為靈壽知縣時於簿書之暇所輯，摘《問學錄》與隨記中有關學術人心與先儒未發之語重錄成冊，為晚年手定之書，楊開基言：「夫子，朱子後大儒。……國朝治教昌隆，先生應運而起，其著述所係真有羽翼考亭而維持鄒魯」。⁹⁸《松陽講義》十二卷亦為任職靈壽知縣時與諸生講學之作，多以學時有所觸發的心得與先儒注解示意，希其能擴而充之，探其深而盡其微，將奉教於君子之道與學者共進，《四庫全書總目》亦云：

於閑邪衛道之旨，尤反覆致意焉，其間融貫舊說亦多深切著明，剖析深切。自明代迄今，講四書者醇正精實，罕有能出其右，故數十年來經生家多採其說，以為講習之用。⁹⁹

和一般講學家舊章不同，說理明白，實有助於學者。

陸隴其喜讀書，讀書可以變化氣質，曾云「人能自勉，故不僅在少壯哉」，¹⁰⁰懂得溫故知新，力圖求新求變，從不墨守成規或膠於成見，尤其「於學之同異，必兢兢辨之」，大量蒐羅閱讀資料，再依體會加以統整，訂定勘誤，故言「惟患讀之無法耳，不患其多也」。¹⁰¹又涉獵甚廣，「七畧九流之書，無所不窺；畢方貳負之奇，無所不識」，¹⁰²舉凡曆法、天文、水利、歷史、醫學、經濟、民生之計皆有所博覽，認為學者必兼通事務且體用備具。對於所學所知皆務求踏實，逐漸積累，從不會道聽塗說，人云亦云。

而他認為今日學者病痛多，主要是因為「看得幾句傳注，略見他的皮膚，不曾細去玩味，不曾在自家身上體貼，只要做得文字便罷了」，¹⁰³考試是考通透的學思，並非塗飾耳目之具，讀書人實應瞭解「無負於科目」的道理，否則不免為

⁹⁶ 彭定求：〈四書講義困勉錄原序〉，《四書講義困勉錄》，原序：1a，經部 203，第 209 冊，頁 209-1。

⁹⁷ 紀昀等編纂：《四書講義困勉錄》，目錄：6b，經部 203，第 209 冊，頁 209-5。

⁹⁸ 陸隴其：《松陽鈔存》，序：2a-2b（影印《四庫全書本》，台北：台灣商務印書館，1983 年），子部 31，第 725 冊，頁 725-629。

⁹⁹ 紀昀等編纂：《松陽講義》，提要：1b-2a，經部 203，第 209 冊，頁 209-839、840。

¹⁰⁰ 陸隴其：《三魚堂日記》卷下，頁 90。

¹⁰¹ 陸隴其：〈跋讀書分年日程後〉，《三魚堂文集》，4：35a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-56。

¹⁰² 汪師韓撰：〈右行狀書後〉，《國朝耆獻類徵初編》（十六）卷五十五，頁 142-093。

¹⁰³ 陸隴其：〈子曰由誨女知之乎章〉，《松陽講義》，5：14b，經部 203，第 209 冊，頁 209-934。

俗人，正所謂：

通的秀才，只是做得文字好，其心只是要功名，不曾有為聖為賢的真念頭。此等人根腳不正，一旦得志在仕途上，為害無窮。自古敗壞天下的小人，多在極通秀才內出來。¹⁰⁴

許多「束髮讀書，揣摩當世之好尚」¹⁰⁵者，徒以致身科舉為榮，汲於名利而不擇手段。讀書不該僅是為了考試，求取富貴，而是要從閱讀中瞭解自己該往什麼方向前進和努力，藉此明白聖賢道理，以端正流俗之弊，畢竟「士所當為者非他，孔、孟、程、朱之道而已」。¹⁰⁶在讀聖賢經傳的同時，當對所學用功，將注釋訓誡時時銘記在心，寧可學成未遇，也不能存有僥倖。

讀書「必以精熟為貴」，¹⁰⁷態度務求精實，要再三省思，當求入其奧堂，字句皆須反覆斟酌，用心體會，以求反躬己身。〈舊本四書大全序〉云：

依朱子讀書法，每讀一句，必反覆玩味，俟其貫通，然後及於下句。或思索未定，遇有他事當應酬，應畢，輒復思此。嘗有一字一句，盤桓於胸中，數日而後止。自戊戌至癸卯，用力六年而始畢。¹⁰⁸

對聖賢經傳皆求熟讀，反覆省思、理解，無絲毫放鬆，「一息勿敢懈也，一言一動勿敢慢也」，¹⁰⁹循序漸進必至通達其意、豁然開朗才可。從無疑者看到有疑，有疑者看到無疑，經過思考後的內化吸收成為自我思考體系的一部分，聖賢言語才會越讀越有味，聰明自然日生，而聖賢之道路亦不遠矣。

對陸隴其來說，讀書和思考相輔相成。若只求快速草草略讀，未留時間咀嚼玩味，則無法體察書中深意。「世俗子弟所以多壞，只緣父兄性急，一完經書，便令作文，空疎杜撰，不識經史為何物」，¹¹⁰故云「欲速是讀書第一大病」，¹¹¹是「終身不能成功之道」，學問若不能長進，必當求思讀之功，從實行切入，不要急求其明。循序漸進不欲速，且具體實行於自身，成就自然不可限量，否則即使僥倖中取功名，也僅為無法持久之俗學，「讀書不深求，風俗亦壞」，對世間人心

¹⁰⁴ 吳光西：《陸稼書先生年譜》卷下，收錄於《陸隴其年譜》，頁144。

¹⁰⁵ 陸隴其：〈談念菴總稿序〉，《三魚堂文集》，9：16b，集部264，第1325冊，頁1325-149。

¹⁰⁶ 汪師韓撰：〈右行狀書後〉，《國朝耆獻類徵初編》（十六）卷五十五，頁142-094。

¹⁰⁷ 陸隴其：〈示大兒定徵〉，《三魚堂文集》，6：10b，集部264，第1325冊，頁1325-84。

¹⁰⁸ 陸隴其：〈舊本四書大全序〉，《三魚堂文集》，8：1b，集部264，第1325冊，頁1325-122。

¹⁰⁹ 陸隴其：〈書四書惜陰錄後〉，《三魚堂文集》，4：36a，集部264，第1325冊，頁1325-57。

¹¹⁰ 陸隴其：〈復席治齋虞部〉，《三魚堂文集》，6：16a，集部264，第1325冊，頁1325-87。

¹¹¹ 陸隴其：〈示大兒定徵〉，《三魚堂文集》，6：10b，集部264，第1325冊，頁1325-84。

影響甚大。而讀書既不可速成，其「工夫只在繇密不間斷」，持之以恆自可收廣博之效，「能不間斷，則一日所讀雖不多，日積月累，自然充足」。¹¹²另外，學問本當互相發明，故應「勇於從善」。從善，即可祛除褊狹之見，開闊己心，於是所見所知將更顯遼闊，氣能抗萬乘之威，力足以却紛華靡麗之習。除了增廣視野外，讀書學習也很重視質疑討論，讓自我理路在回答中愈見清晰。所以他時常鼓勵學生有不同意見時要勤於發問，畢竟「古人得力，多在辨難之中」，¹¹³經過不斷地質正、詢問和討論，才能釐清疑難之處，激發更多想法，若僅蓄疑不問，終究難學得清楚。

綜觀其一生，陸隴其處世人品和為學態度深受父親陸元影響，務實簡樸的言行性格成為其仿效對象，所謂「衣足以蔽體，食足以充腹，不辨美惡」。¹¹⁴康熙十一年（1672）和呂留良暢談學術之道後，其誦法朱子立場益發鮮明，畢生尊崇《四書》，以繼承儒家聖學道統為己任，舉凡言行、講學、文章著述等皆務求符合「仁義」原則，認為「為學只是潛修於內，並無一念及於祿」，¹¹⁵崇敬聖門賢儒，對其行蹟如數家珍。又撰〈學術辨〉論判學術是非，對毀壞禮教人心的陽明心學深惡痛絕，將之視為決裂規矩準繩的邪說。而在明清之際的實學思潮盛況中，陸隴其涉獵不同領域，力圖結合生活與學問，將知識廣泛應用於治民途徑，將心比心，以百姓需求為重。

陸隴其謙和誠正，清廉有守，雖仕途不順，學行卻頗受康熙重視，彭定求（1645-1719）稱其「粹質清明，造履甚苦，律己服官。一介不取以貞其操，直道而事以遂其志。凜然樹乞墾壟斷之防，泊然守陋巷簞瓢之素」。¹¹⁶學思並重，廣博求知，將《四書》仁義實踐於為官治民，因此錢穆撰〈陸稼書學述〉時提及清初朝廷顯貴之尊朱者，仰承帝王意旨，其制行多為人指摘；唯獨陸隴其風骨獨特，與當時朝貴尊朱者頗有不同，¹¹⁷洵為有識。事實上，陸隴其一生未居顯宦，學術宗旨於入仕前皆已確立，宗主程朱之學自不可以仰承朝廷、趨附風勢而概之。錢氏之見，足可為其平復，然根源所在，乃是陸隴其人格之修養與學術之主張，實醇厚而深刻。後世學者均稱所學入程朱之室，為自明薛敬軒、胡敬齋之後唯一

¹¹² 陸隴其：〈示大兒定徵〉，《三魚堂文集》，6：10b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-84。

¹¹³ 吳光西：《陸稼書先生年譜》卷下，收錄於《陸隴其年譜》，頁 144。

¹¹⁴ 柯崇樸：〈清故文林郎四川道監察御史陸先生行狀〉，《三魚堂外集》，附錄：23a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-292。

¹¹⁵ 陸隴其：〈子張學干祿章〉，《松楊講義》，5：16b，經部 203，第 209 冊，頁 209-935。

¹¹⁶ 彭定求：〈四書講義困勉錄原序〉，《四書講義困勉錄》，原序：3a，經部 203，第 209 冊，頁 209-2。

¹¹⁷ 參考錢穆：〈陸稼書學述〉，《中國學術思想史論叢》（五）（台北：聯經文化出版社，1998 年），頁 187。

「程、朱之統」¹¹⁸的學者，推崇至極。

第二節 明末清初的重要學術背景

明末清初諸儒經歷了天崩地坼的家國顛覆，江山易主迫使關心世事的學者回頭省思前朝學術的不足與空疏，經世實學於是應之興起，返回朱子成為學術主流。而滿清從皇太極開始推行的文教政策，在康熙親政後逐步擴大，藉由提倡朱學宣示明君形象，以達懷柔撫民之功，堅定君王皇權天授的正統思想，這種表彰朱子的態度，更是對朱學廣泛流傳有推波助瀾之效。

一、實學思潮興起

明末學者歷經政治上改朝換代，翻天覆地的震撼，「寇橫於外，盜起於內」，¹¹⁹面臨身世上的窮途末路，對他們而言，不論根本上是宗朱還是宗王，都具備一種亡國遺民的低沉和哀戚，故對宋明理學產生內在的質疑和反思，嘗試掙脫封建束縛，走出不同路數，錢穆即言：

在晚明諸老心中，藏有兩大問題：一是宋明儒的心學，愈走愈向裏，愈逼愈渺茫，結果不得轉身向外來重新找天地，這是學術上的窮途。另一則是身世上的窮途。晚明不比北宋中期，……他們是亡國之餘，子遺的黎民，他們對中國傳統文化政治教育各方面都想從頭有一番仔細的認識，到底哪些是有真正價值確可保存或發揚的？哪些是要不得的？當前大禍，究竟由何招致？……晚明諸遺老在途窮路絕之際，重回頭來仔細審量與考察，他們的心情常是理智的、社會的與史學的。¹²⁰

於是，不滿意異族統治的漢族知識份子如黃宗羲（1610-1695）、顧炎武（1613-1682）、王夫之（1619-1692）等，便以「撥亂世、反諸正」為己任，不仕清朝，隱姓埋名，只是當他們的雄心壯志隨著清朝統治逐漸穩固，也唯有利用講學、著書繼續宣傳民族大義，激發文化意識，於此氛圍刺激學者更務實思考學術風氣。

¹¹⁸ 李元度：〈陸清獻公事略〉，《國朝先正事略》卷九名臣，頁452-453。

¹¹⁹ 陸隴其：〈中憲大夫江南布政使司參議分守蘇松常道加三級方公墓表〉，《三魚堂文集》，11：2a，集部264，第1325冊，頁1325-174。

¹²⁰ 錢穆：〈略述乾嘉清儒思想〉，《中國學術思想史論叢》（五），頁5-6。

由於亡國之痛，清初諸儒不約而同都在思考明朝何以衰、何以亡的問題，所以一致反對脫離現實而空談心性，攻擊晚明以來陽明學末流的空疏和禍國殃民。不切實際的清談和輕視修養工夫的結果，倫常敗壞，顧炎武直批其是「以明心見性之空言，代修己治人之實學」。¹²¹主要即是批判陽明學強調良知是當下即是之物，棄實學而重冥思，到了陽明學後期，泰州、浙中兩派勢力最大，影響更大。輕視讀書功效的結果，就是浙中派陶望齡（-1609）等人援佛入儒，高談佛老玄虛之理；泰州派王艮（1483-1541）的現成良知說以無念為宗，主張頓悟，而兩者皆求心性領悟，否定學與思的作用，視名教於無物，使原本講究修養的道學因而墮入玄虛禪學，晚明學風一片消極，成為清儒批判所在，王夫之即斥陽明為「陽儒陰釋誣聖之邪說」。¹²²對此，陸隴其亦從實用角度厲言批評：

王氏之學徧天下，幾以為聖人復起；而古先聖賢下學上達之遺法，滅裂無餘。學術壞而風俗隨之，其弊也。至於蕩軼禮法，蔑視倫常。天下之人，恣睢橫肆，不復自安於規矩繩墨之內，而百病交作。¹²³

在「朝廟無一可倚之臣，天下無復為事之官」¹²⁴情況下，民生凋敝，國政大壞，作官不問國計民生、典章制度，學術界不究經史而聚眾講習，也難怪會「風俗愈壞，禮義掃地，以至於不可收拾」。¹²⁵

從現實狀況來說，明朝滅亡當然有很多因素。制度、黨爭、流寇、財政拮据、國勢積弱不振等都是原由，¹²⁶所以欲將此完全歸於陽明學實在不太公平。但也因為對於晚明陽明學空虛放蕩的疏弊有所反省，才能在歷史的改變與學術消長中，讓前車之鑑給予後人反省和借鏡的機會，在錯誤中不斷改變躍進，所以「夫有明末之空疏，始有清初之敦實；有明末之蔑視讀書，始有清初之提倡經術；有明末之輕忽踐履，始有清初之注重躬行」。¹²⁷這種「實」字，梁啟超認為是「學風全趨向客觀的或實踐的」。¹²⁸所謂客觀的，是指心智的活動，由內向性的心性問題，

¹²¹ 顧炎武：〈夫子之言性與天道〉條，《日知錄》（上海：上海古籍出版社，2006年12月）卷七，頁402。

¹²² 王夫之：〈張子正蒙注序論〉，《船山全書》（十二）（長沙：嶽麓書社，1996年），頁10。

¹²³ 陸隴其：〈學術辨上〉，《三魚堂文集》，2：2a-2b，集部264，第1325冊，頁1325-15。

¹²⁴ 李恕谷：〈與方靈皋書〉，《顏李叢書·恕谷後集》，4：4b（台北：廣文書局，1989年11月），頁1261。

¹²⁵ 陸隴其：〈中憲大夫江南布政使司參議分守蘇松常道加三級方公墓表〉，《三魚堂文集》，11：2a，集部264，第1325冊，頁1325-174。

¹²⁶ 參考裴大洋主編：《中國哲學史便覽》（北京：青海人民出版社，1988年），頁450。

¹²⁷ 蕭一山：《清代通史》（台北：台灣商務印書館，1962年），頁941。

¹²⁸ 梁啟超：〈明清之交中國思想界及其代表人物〉，《近代學術史論叢》（台北：中華書局，1978年），頁4。

轉到外向性的知識問題；所謂實踐的，則是指外王事功或經世致用。¹²⁹正因為反思明亡的深刻教訓，明末清初諸儒因而發出「天下興亡，匹夫有責」的吶喊，進入了新學術的探索和開創，他們不再空談心性，而是倡導由虛返實，主張考察和力行，避免純粹專注於個人道德修養的思想或學術，而逐漸拓墾出另一種經世致用的實學路徑。

而實學「崇實黜虛、實事求是」的精神，反映出知識份子具體實現其經世致用價值觀和道德理想的內在精神，也是明末清初的時代特色。社會進步思潮的興起，促使研究範圍和內涵較以往的學術更為擴大，表現在當時許多層面上，舉凡政治、經濟、習俗、教育、歷史、地理、天文曆算、農田水利、朝廷掌故、學術思想等領域，都可看到清初諸儒用心於經世思想的痕跡。

陽明學末流之弊讓清初諸儒從觀念上有所轉變，特別重視讀書和正確知識的重要性，認為士人不通經學，又從何了解治國安邦、經世濟民的學問。清初學者錢謙益（1582-1664）以漢人為宗，結合經學與史學的經學主張，又有李顥（1627-1705）提出「道學即儒學，非於儒學之外別有所謂道學也」¹³⁰的看法。費密（1625-1701）認為「聖人之道，必以經文為準。不合於經虛僻曉譁，自鳴有得，其誰信之？經傳，則道傳也」，¹³¹顧炎武亦高舉好古大旗以「復古作維新」，試圖以經學濟理學之窮，提倡通經致用之學，¹³²誠如梁啟超所說：

清朝學術思想的潮流，是在對宋明理學的一大反動，復古是他們所追求的理想。¹³³

「尊經」為此時一大趨勢。而「博聞」則是此時的學術特點，顧炎武直言「聖人之道者，博學於文」，¹³⁴強調廣博聞見的重要，從個人身性到天下國家，皆是可學之事。一切知識既來自於見聞，如果不學不聽不看，外物無從啟其心，所以明

¹²⁹ 韋政通：《中國思想史》（台北：水牛出版社，2004年），頁1268。

¹³⁰ 李二曲：〈周至答問〉，《李二曲先生全集》（台北：華文出版社，1970年）卷十四，頁415。

¹³¹ 費密：〈道譜脈論〉，《弘道書》（中國古籍庫電子資源，民國九年怡蘭堂刻本，合肥：黃山書社，2008年）卷上，頁10。

¹³² 參考余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》中言：「根據一般的說法，這個論點起於顧炎武（1613-1682）所提出的『經學即理學』的口號。」又提及：「以觀念的最初出現而言，經學即理學之說已始於十六世紀的歸有光（1507-1571）。」（台北：聯經出版社，1995年12月），分見頁411和頁413。

¹³³ 王壽南主編：《顧炎武、王夫之、李顥、顏元》，《中國歷代思想家》（十五）（台北：台灣商務印書館，1999年），頁145-146。

¹³⁴ 顧亭林：〈與友人論學書〉，《新校顧亭林詩文集》（台北：世界書局，1963年）文集卷之三，頁44。

末清初學者留心之學問範圍廣博，刻苦鑽研，往往從博通群經而旁及諸子百家，涉獵與著述豐富。再者，他們認為聖人之學除了內在修養身性，還必須進一步關心社會民生，以求兼利天下，故顧炎武言聖人之道即謂：

其用之身，在出處、辭受、取與；其施之天下，在政令、教化、刑法；其所著之書，皆以為撥亂反正，移風易俗，以馴致乎治平之用，而無益者不談。¹³⁵

改變了以往空淨面貌轉向到現實樣態，道已經不再是虛無飄渺的單純言談，而是於身、於天下都能有深切實行之功。而在不尚虛談，學貴實效的訴求裡，他們試圖跳脫出抽象的義理規範，憑藉更堅實易懂、符合人情的具體事證來規範所學所行，以求學以致用。

因此，學術鄙棄空談而貴實行，凡事皆須從「切用於世，針對現實」的角度出發，認為君子為學目的就是明道救世，只有如此才可矯正之前致良知不諳實務的弊病，所以他們認為能具體實踐的學術才有存在的價值。何佑森（1931-2008）先生認為：

清代學者將「理」和「事物」結合為一，認為只有事物中的理才是實理，離開事物鑿空臆斷的理是虛理。清初和清中葉學者特別強調的大都是這個觀點。……理在事物，是清代經學和史學的理论基礎。清儒所以重視經史，是由於他們把經史視為實事實物，在他們的觀念中，認為唯有依據經史，用「實事求是」的工夫，講明其中典章制度，便是實學；如果空無依傍，只能說是空虛之學。¹³⁶

黃宗羲力以躬行為主，主張「學貴適用」，盡力於實踐經籍之道，嘗試「以實踐力行的生活樣態改正與落實理論傳承中所可能產生的弊病」，¹³⁷試圖結合學問與事功以救國家之急難。王夫之史學經世，認為言天者證於人，言心者證於事，言古者證於今。生活周遭處處能發現可實證的學問，並強調行是知的基礎。費密溯源周孔，以六藝的身體力行代替空談，提出「見諸日用常行之謂實」¹³⁸的見解；孫奇逢（1585-1675）希望所學能觀照人生經驗，在客觀的現實活動中明體達用，

¹³⁵ 顧亭林：〈答友人論學書〉，《新校顧亭林詩文集》文集卷之六補遺，頁142。

¹³⁶ 何佑森：〈明末清初的實學〉，《清代學術思潮》（台北：國立台灣大學出版中心，2009年4月），頁75註二。

¹³⁷ 祝平次：《朱子學與明初理學的發展》（台北：台灣學生書局，1994年2月），頁180。

¹³⁸ 費密：《吾道述》，《弘道書》（中國古籍庫電子資源，民國九年怡蘭堂刻本，合肥：黃山書社，2008年）卷中，頁52。

提出「日用間，凡行一事、接一人，無有不當理、中情之處，此所謂道也，即所謂學也」¹³⁹看法，講求實功實學。顧炎武確立實踐重行的思想，覺得從己身開始以至於推及天下國家都是可學可行之事。陸隴其亦致力分辨實虛，以實為本，提出「予謂惟實能生虛，虛安能生實？謂虛能生實者，此佛老之見也」¹⁴⁰主張，認為《四書》承繼的聖人之道乃是實用之學，佛老釋道和陽明心學都為立根不實的虛學，故云：

聖人所謂心、所謂理，是從萬殊處精煉來，是極實的，不是空虛的，所以便能貫盡萬事萬物。¹⁴¹

強調做學問或為道並無範圍，只要能將所學具體實踐於日常生活的體驗中，終身謹言慎行，孜孜不倦，立身處世就有規矩繩墨。另外，尤其必須克服後天環境對性格與學術的影響，應以實念做實事，務求克己改惡。¹⁴²

清儒治學嚴謹，事必證實，言必切理，堅持注經必倚實據，嚴謹而不尚空談，倡行懷疑和實證的精神以追根究柢。其中，顧炎武走經典研究路數，《日知錄》中自述：「承問《日知錄》又成幾卷？……而某自別來一載，早夜誦讀，反覆尋究，僅得十餘條」。¹⁴³遇到疑義必反覆參訂，這種崇尚篤實，務求本源的治學門徑，「論一事必舉證，尤不以孤證自足，必取之甚博，證備然後自表其所信」¹⁴⁴的態度，對後來典籍與文獻考證有很大影響；「讀九經自考文始，考文自知音始」¹⁴⁵的訓詁治經方式，也讓後人逐步走上博稽經史的考據學道路。在實學思潮的影響下，書信往返成為清儒學術交流的重要方式，彼此書札往來以相互激發，陸隴其在《三魚堂文集》有諸多與友人問學答辯之作，所謂「有疑必問，有問必審，反覆論辯，不厭其詳」，¹⁴⁶也都展現剖析務明，不尚虛談的態度。梁啟超說明當時狀況：

清儒既不喜效宋、明人聚徒講學，又非如今歐、美有種種學會、學校為聚集講習之所，則其交換智識的機會，自不免缺乏，其賴以補之者，則函札

¹³⁹ 孫奇逢：〈語錄·諸子集成〉續編七，《夏峰先生語錄》（成都：四川人民出版社，1998年1月）卷二，頁490。

¹⁴⁰ 陸隴其：《三魚堂膳言》，6：2a，子部31，第725冊，頁725-588。

¹⁴¹ 陸隴其：〈女以予為多學章〉，《松楊講義》，9：27b，經部203，第209冊，頁209-1008。

¹⁴² 參考羅光：《中國哲學思想史——清代篇》（台北：台灣學生書局，1981年），頁3-4。

¹⁴³ 顧亭林：〈與人書〉十，《新校顧亭林詩文集》文集卷之四，頁980。

¹⁴⁴ 梁啟超：〈顧炎武與清學的黎明運動〉，《清代學術概論》（台灣：中華書局，1959年3月），頁10。

¹⁴⁵ 顧亭林：〈答李子德書〉，《新校顧亭林詩文集》文集卷之四，頁76。

¹⁴⁶ 陸隴其：〈子曰吾與回言終日章〉，《松楊講義》，5：8a，經部203，第209冊，頁209-931。

也。後輩之謁先輩，率以問書學為贄（有著述者則賸以著述），先輩視其可教者，必報書，釋其疑滯而獎進之。平輩亦然，每得一義，輒馳書其共學之友相商榷，答者未嘗不盡其詞。凡著一書成，必經摯友數輩嚴勘得失，乃以問世。而其勘也，皆以函札。¹⁴⁷

所謂「人之為學，不日進則日退，獨學無友，則孤陋而難成」，¹⁴⁸無論理念相合或相異，這種反覆詰難與思辨的過程，可讓己身學問在切磋、討論，甚至爭辯中精進，彼此相得益彰，故陸隴其亦云「學亦深習益熟，則朋來又進而不已焉，學愈深習愈熟」，¹⁴⁹正足以見其為學態度。

整體說來，清初學術要求與事功相互結合。經學以經世應務的詮釋方向，在學術與現實社會刺激學者更深刻的思考，藉著「通經致用」成為治人之書，在生活中呈現另一種「實」的樣態。從自身切實求之，直接於身心體認，陸隴其言「天下無實行之人則不成世道」，¹⁵⁰學問與日用的結合，既可恢復儒學傳統中「外王」的經學之實，又有緊密與社會大眾結合的應用之實，所以在明末清初的儒者，是藉由實學躬行來施展治國、平天下的偉大抱負和高遠理想，在儒者自覺下，這時的經學就是以大眾為主，講求實行實治的實學。¹⁵¹

人無法離開現實生活，必須學習面對客觀存有的外在事物，接受實際生活的世界，學會關注社會人生，而不僅是在心性領域中固守執著。因此，注重實體、講求事功的實學思潮是時代的產物，如陸隴其解釋〈子貢問賜也何如章〉，認為「器」是夫子對天下有才用者的稱美之辭：

子貢雖未至於不器，其亦器之貴者歟？一抑一揚，原重在揚一邊，大抵天下之人才，最怕是無用，不但庸陋而無用。……故這一個器字，亦是最難得的人，到了器的地位，便是天地間一個有用之人了。子貢問曰：「賜也何如？」而子曰：「汝器也。」這原是喜他的口氣，夫子說這一個器字，便欲救正許多人才，人若會得這個器字，自然天資學問不敢亂用了。¹⁵²

子貢可使四方、接待賓客，多為正誼明道作用，非功利誇詐者，故孔子云其符合

¹⁴⁷ 梁啟超：《清代學術概論》十七，與《中國近三百年學術史》合編（台北：正大出版社，1974年10月），頁55。

¹⁴⁸ 顧亭林：〈與人書〉一，《顧亭林詩文集》（台北：漢京文化，1984年3月）文集卷之四，頁90。

¹⁴⁹ 陸隴其：〈有朋自遠方來節〉，《四書講義困勉錄》，4：8b（影印《四庫全書本》，台北：台灣商務印書館，1983年），經部203，第209冊，頁209-182。

¹⁵⁰ 陸隴其：〈子夏曰賢賢易色章〉，《松楊講義》，4：18a-18b，經部203，第209冊，頁209-918。

¹⁵¹ 參考張麗珠：《清代義理學新貌》（台北：里仁書局，1999年），頁36-41。

¹⁵² 陸隴其：〈子貢問賜也何如章〉，《松楊講義》，6：1b-2a，經部203，第209冊，頁209-949、950。

「器」而未達「不器」境界。此處陸隴其謂孔子言「器」正可見聖門之「實學」，只要「窮理則識進，集義則氣定，臨事自不疑不懼，便是有用之器。而皆本於正誼明道之心，無一毫徇外為人之意，便是瑚璉之器。這個工夫不息，不要自足，到得熟了便能不器」，¹⁵³是將《四書》和運用之實相互聯繫，以「實」貫穿聖門學問，認為居敬窮理、臨事不懼便是「有用之器」。¹⁵⁴清初學者多具有強烈的家國責任之感，運用了形而下的現實價值觀，去批判檢討形而上的空疏學問，試圖將形上的境界和形下的實踐結合。也就是說，明清實學有外顯的特性，入世的憂患意識，改變了儒家原本強調內聖的修身方式，並以經世應務的根本精神，將經世視為儒者修身之法，致力於實事求是的為學風氣，且為實踐理想，經由政治與學術著述提高己身的事功能力。而他們對現實的反思批判，從主觀冥想轉到客觀的研究方法，回到傳統經學中尋找實行依據，將以往學術的積弊進行反省與釐清，使學術呈現活潑生機，不但對明末清初的整體學術演變有著積極推動作用，¹⁵⁵也為之後乾嘉考證學派鋪上了堅實的基礎。

二、康熙尊崇朱學

從宋末到明初，研究《四書》以治朱學為一大趨勢，明代永樂時編《性理大全》與《四書大全》，可謂集宋代理學大成，尤其朱子學和考試制度劃上了等號，讀書人思想幾全被其統治。明代中葉之後，陽明心學「致良知」說法盛行，講學之風興起，黃宗羲評為「明人講學，襲語錄糟粕，不以六經為根柢，束書而從事於游談」，¹⁵⁶一時出現大量以心學詮釋《四書》的宗王著作，講求道問學的程朱《四書》學相對較被忽視，導致「學校廢弛，家自為教，人自為學」¹⁵⁷的現象。

清初，官方學術主張尚不明確，輔政大臣鰲拜（1610-1669）為首的滿州貴族單純從自身利益出發，輕視文教，排斥漢族，力主回歸舊制，對漢族士人及百姓實施高壓統治，文化上全面倒退，引發民族對立，使康熙的初期文化政策沾染上

¹⁵³ 陸隴其：〈子貢問賜也何如章〉，《松楊講義》，6：3a，經部 203，第 209 冊，頁 209-950。

¹⁵⁴ 何佑森：〈明末清初的實學〉，《清代學術思潮》中提及：「清初學者比較看重歷史和制度，喜歡談『器體』，認為歷史上的人事和制度都是器，道就隱藏在器體裡，沒有器就沒有道。清初的『實學』，實質上是器，不是道。……實學的興起，和重視『器』的觀念，以及抬高歷史文化的價值有關。清初顧炎武提出『經學即理學』，意思是說，經學是器，理學是道，理學和經學的關係，就是道和器的關係。從兩者不可分的關係上說，理學的『道』就在經學的器之中，沒有『器』，也就沒有『道』，沒有『經學』，也就無所謂『理學』。」頁 78-79。

¹⁵⁵ 參考王俊義、黃愛平：《清代學術文化史論》（台北：文津出版社，1999 年 11 月），頁 94。

¹⁵⁶ 全祖望：〈梨州先生神道碑文〉，《鮚埼亭集》（影印《四部叢刊正編》本，台北：台灣商務印書館，1979 年 11 月）卷十一，頁 130。

¹⁵⁷ 陸隴其：〈跋讀書分年日程後〉，《三魚堂文集》，4：32a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-55。

濃厚血腥味。康熙六年（1667），熊賜履（-1709）奏明士人多揣摩舉業，醉心功名，「具不知讀書講學，求聖賢理道之歸」，聖上應「統率士子，講明正學，特簡儒臣，使司成均，則道術以明，教化大行，人才日出矣」，¹⁵⁸提出「敷政出治之本」在「考諸六經之文，監於歷代之迹，實體諸身心」，¹⁵⁹為康熙提倡儒學指點出一條可行之路，¹⁶⁰也確定了程朱學的官學地位。

康熙八年（1669），逐漸剔除舊臣勢力，撥亂反正，¹⁶¹將之前的高壓手段轉變為懷柔政策，尊重漢族的文化傳統，言「帝王勤求治理，必稽古典學，以資啟沃之功」，¹⁶²並且接納漢官建議，親至太學祀孔，行三跪六叩首之禮，以「表彰經學，尊重儒先」作為文化政策，將代表國家意志和正統觀念的儒學傳統意識結合，頒行〈上諭十六條〉，¹⁶³強調自己欲效法古帝王，正人心，厚風俗，以教化為先的訴求，曾云：

自古一代之典，必有博學鴻儒，振起文運，闡發經史，潤色詞章，以備顧問著作之選。朕萬機餘暇，游心文翰，思得博學之士，用資典學。我朝定鼎以來，崇儒重道，培養人材，四海之廣，豈無奇才碩彥，學問淵博，文藻瑰麗，可以追蹤前哲者？¹⁶⁴

以傳統文化塑造自己地位的正統性，¹⁶⁵「每念厚風俗，必先正人心，正人心，必

¹⁵⁸ 趙爾巽、柯劭忞等編：〈熊賜履傳〉，《清史稿》（四）（台北：博愛出版社，1983年）卷二百六十二，列傳49：4a，頁2556。

¹⁵⁹ 趙爾巽、柯劭忞等編：〈熊賜履傳〉，《清史稿》（四）中提到：「妙選天下英俊，使之陪侍法從，朝夕獻納。毋徒事講幄之虛文，毋徒應經筵之故事，毋以寒暑有輟，毋以晨夕有間。於是考諸六經之文，監於歷代之迹，實體諸身心，以為敷政出治之本。」卷二百六十二，列傳49：4a，頁2556。

¹⁶⁰ 參考王鍾翰：〈康熙和理學〉，《歷史研究》第3期（1994年），頁117。

¹⁶¹ 費劫：〈試論康熙的文化政策〉，《江漢論壇》（1998年2月），頁45。

¹⁶² 清聖祖御製，張玉書等奉敕編：〈聖學〉，《聖祖仁皇帝聖訓》，5：1a（影印《四庫全書》本，台北：台灣商務印書館，1983年），史部169，第411冊，頁411-200。

¹⁶³ 覺羅勒德洪等奉敕撰：《大清聖祖仁皇帝實錄》中提及〈上諭十六條〉：「朕惟至治之世，不以法令為亟，而以教化為先。其時人心醇良，風俗樸厚，刑措不用，比屋可封，長治久安，茂登上理。蓋法令禁於一時，而教化維於可久。若徒恃法令，而教化不先，是言本而務末也。朕今欲法古帝王，尚德緩刑，化民成俗。舉凡敦孝悌以重人倫，篤宗教以昭雍睦，和鄉黨以息爭訟，重桑農以足衣食，尚節儉以惜財用，隆學校以端士習，黜異端以崇正學，講法律以儆愚頑，明禮讓以厚風俗，務本業以定民志，訓子弟以禁非為，息誣告以全良善，誠竊逃以免株連，究錢糧以省催科，聯保甲以弭盜賊，解仇恨以重身命。」（台北：華聯出版社，1964年1月）卷三十四，頁10-11。

¹⁶⁴ 覺羅勒德洪等奉敕撰：《大清聖祖仁皇帝實錄》卷七十一，頁11。

¹⁶⁵ 參考戶華為：〈從布衣寒士到孔門聖賢——張履祥「由凡入聖」的塑造歷程〉，《清史研究》第1期（2005年2月），頁24。

先明學術。……究先聖之微言，則以此為化民成俗之方」，¹⁶⁶於是將儒家思想視為學術發展重心。

事實上，康熙幼承庭訓，云：「朕自幼喜讀《性理大全》。《性理》一書，千言萬語，不外一『敬』字。人君治天下，但能居敬，終身行之足矣」。¹⁶⁷受祖母孝莊文皇后教誨，十分關注程朱之學，曾言「朕自五齡即知讀書，八齡踐祚，輒以《學》、《庸》訓誥詢之左右，求得大意而後愉快」。¹⁶⁸為了改正明末陽明學空談誤國，康熙認為程朱理學具有治理國家的功效。程朱學將天子視作天道的體現，言「君德即天德也」、「君道即天道也」，¹⁶⁹故君臣父子、三綱五常、上下尊卑都無可改變，臣民忠於君主為天理的體現，¹⁷⁰於此有助於鞏固倫常秩序。

同年，下詔科舉考試題目從理學諸書中選取。¹⁷¹康熙十年（1671）起，開始提倡程朱理學，把其視作立身根本，陸隴其即言之：「國家尊崇正學，諸不在朱子之術者，皆擯不得進，而羽翼朱學之書，以次漸行」。¹⁷²康熙二十九年（1690），論題除《孝經》外，兼用《性理大全》、《太極圖說》、《通書》、《西銘》、《蒙引》等著作。到了康熙五十七年（1718），廢除選題《孝經》，令考題專用《性理大全》，¹⁷³通過對開科取士的各種限定，加強提倡理學的力道，程朱的理學著作因而成為選擇、考核官吏的重要指標。康熙並努力刊刻程朱理學著作，在理學名臣李光地、熊賜履長期努力下，完成刊刻的有：《性理大全》、《朱子全書》、《周易折中》、《性理精義》等，其中康熙更親自參與《朱子全書》的校對編訂，言「發揮聖道者，莫詳於有宋諸儒」，¹⁷⁴並為《性理大全》寫序，文中指出：

朕常加翻閱，見其窮天地陰陽之蘊，明性命仁義之旨，揭主敬存誠之要。微而律數之精意，顯而道統之源流，以至君德聖學，政教綱紀，靡不大小

¹⁶⁶ 清聖祖御製，張玉書等奉敕編：〈日講四書解義序〉，《聖祖仁皇帝御製文第一集》，19：4b-5a（影印《四庫全書本》，台北：台灣商務印書館，1983年），集部 237，第 1298 冊，頁 1298-185、186。

¹⁶⁷ 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》第三冊（北京：中華書局，1984年8月），頁 2465。

¹⁶⁸ 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》第二冊，頁 1249。

¹⁶⁹ 程頤、程顥：《二程集》（北京：中華書局，1981年），頁 117-118。

¹⁷⁰ 周明初：〈理學的二重性與乾隆帝對代理學的心態〉，《杭州大學學報》第 24 卷第 1 期（1994年3月），頁 73。

¹⁷¹ 陳利華、楊家林：〈康熙崇理、學理、用理方略淺析〉，《朱子研究》第 2 期、第 3 期（2004年），頁 121。

¹⁷² 陸隴其：〈跋讀書分年日程後〉，《三魚堂文集》，4：32a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-55。

¹⁷³ 陳利華、楊家林：〈康熙崇理、學理、用理方略淺析〉，《朱子研究》第 2 期、第 3 期（2004年），頁 121。

¹⁷⁴ 清聖祖御製，張玉書等奉敕編：〈性理大全序〉，《聖祖仁皇帝御製文第一集》，19：1b，集部 237，第 1298 冊，頁 1298-184。

兼該，而表裡咸貫，洵道學之淵藪，致治之準繩也。¹⁷⁵

可見他對這件事的重視，以及對朱熹的推崇備至。另外，康熙也下令抬升朱熹在儒學傳人中的地位，從孔廟東廡「先賢」之列升格到大成殿「十哲」之中，¹⁷⁶稱其「集大成而繼千百年絕傳之學，開愚蒙而立傳萬世一定之規，究理以致其知，反躬以踐其實」，¹⁷⁷將之視為儒學典範，並多次頒賜匾額至程朱祠堂，賜予書籍於其講學書院。¹⁷⁸

除了表示對程朱學術的表彰外，康熙也修養自身品德，自云「人主居四海臣民之上，所關甚巨。然代天理物，端在躬行；致治興化，必先修己」。¹⁷⁹試圖從程朱理學中汲取治國經驗：

釋《大學》則有次第，由致知而平天下，自明德而止於至善，無不開發後人，而教來者也……至於忠君愛國之誠，動靜語默之敬，文章言談之中，全是天地之正氣，宇宙之大道。¹⁸⁰

企圖藉著儒家思想和程朱學的認同與推崇工作，向漢族士大夫進行忠君愛國的教育，有「言不合於朱子，率鳴鼓而攻之」，增加漢族士人對他的親切感與文化認同，陸隴其稱揚康熙改變士風之舉，認為「今朝廷尊崇正學，士非程朱之言弗敢道」，¹⁸¹這種關於個人修養的說服，顯然具有強化秩序和既有倫理規範的作用。

康熙勤學勤思，視野宏觀，閒暇之餘「書冊翰墨之外無他嗜好，端居乾清宮，取六經之書發而讀之」，¹⁸²求學從不間斷，學術路徑原就接近朱學。除外出征戰、巡視時間外，每天都規定朝臣當日講官，陪他論學問對，曾自云：「朕政事之暇，惟好讀書，始與熊賜履講論經史，有疑必問，樂此不倦。繼而張英、陳廷敬以次

¹⁷⁵ 清聖祖御製，張玉書等奉敕編：〈性理大全序〉，《聖祖仁皇帝御製文第一集》，19：2a，集部 237，第 1298 冊，頁 1298-184。

¹⁷⁶ 劉佩芝：〈康熙帝對朱熹治國思想的繼承〉，《華僑大學學報——人文社科版》，2001 年第 4 期，頁 113。

¹⁷⁷ 清聖祖御製，張玉書等奉敕編：〈朱子全書序〉，《聖祖仁皇帝御製文第四集》，21：6b，集部 238，第 1299 冊，頁 1299-534。

¹⁷⁸ 陳利華、楊家林：〈康熙崇理、學理、用理方略淺析〉，《朱子研究》第 2 期、第 3 期（2004 年），頁 122。

¹⁷⁹ 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》第一冊，頁 82。

¹⁸⁰ 李光地、熊賜履等奉敕編：《御纂朱子全書》，御製序：2b-3a（影印《四庫全書》本，台北：台灣商務印書館，1983 年），子部 26，第 720 冊，頁 720-2。

¹⁸¹ 陸隴其：〈靜中吟序〉，《三魚堂文集》，8：22b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-133。

¹⁸² 清聖祖御製，張玉書等奉敕編：〈乾清宮讀書記〉，《聖祖仁皇帝御製文第一集》，20：2a，集部 237，第 1298 冊，頁 1298-190。

進講，於朕大有裨益」。¹⁸³尤好《性理》、《五經》、《四書》，認為「《四書》屢經講讀，朕心並已熟曉，每觀《通鑒》，事關前代得失，甚有裨於治道，應與《四書》參講」，¹⁸⁴對《四書》、《通鑒》等書的通曉熟悉，可說是名符其實的程朱派學者。康熙承繼了程朱的理本體論，同意格物窮理說，思想務實，提出知來源於行，知必見諸行的看法，認為切實的學問可以幫助治道，「朕平日讀書窮理，總是要講求治道，見諸實行，不徒空談耳」，¹⁸⁵聖學之真惟體於力行，不能僅是空談，務求躬行實踐，學以致用，才能把平日所學造福於百姓，為國家人民作出不朽貢獻。

所以，康熙很重視言行，認為「道學之士，必務躬行心得」：¹⁸⁶

朕見言行不相符者甚多。終日講理學，而所行之事全與其言悖謬，豈可謂之理學？若口雖不講，而行事皆與道理符合，此即真理學也。¹⁸⁷

學問無窮，為道不在徒言，惟當躬行實踐，言行一致，方能益於所學，也才是真理學，故曾謂：「廉靜之言，立身行己之大端，制事理物之要道」。¹⁸⁸任官清廉者謹守本分，不為利欲動心，亦不取不義之財，因而無從費心花巧，盡全力於黎民，陸隴其云：

察吏考成之法，向惟重乎錢穀盜案，今則兼重乎興廉，夫使天下皆廉吏，則自能撫字以厚民生，而錢糧可以無缺；敷教以善民俗，而盜案可以永清。故興獎廉吏，即所以為錢糧盜案計，法誠善也。¹⁸⁹

因此康熙薦舉孝廉和博學鴻詞科，讓學有專精卻被遺漏的儒者有機會為國效力，也希望從中尋找一些操守清高、孝行兼具的卓越人才，貢獻於國家：

道德、文章原非二事，能文之士必須能明理，而學道之人亦貴能文章。朕觀周、程、張、朱諸子之書，雖主於明道，不尚詞華，而其著作體裁簡要，

¹⁸³ 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》第二冊，頁 1624-1625。

¹⁸⁴ 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》第一冊，頁 278。

¹⁸⁵ 清聖祖御製，張玉書等奉敕編：〈聖學〉，《聖祖仁皇帝聖訓》，5：5b，史部 169，第 411 冊，頁 411-202。

¹⁸⁶ 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》第二冊，頁 879。

¹⁸⁷ 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》第二冊，頁 1089。

¹⁸⁸ 清聖祖御製，張玉書等奉敕編：〈廉靜論〉，《聖祖仁皇帝御製文第二集》，30：6a，集部 237，第 1298 冊，頁 1298-625。

¹⁸⁹ 陸隴其：〈策·察吏〉，《三魚堂外集》，2：20a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-215。

晰理精深，何嘗不文質耀然，令人神解意釋。¹⁹⁰

內心存正者，發乎心表乎情溢於文辭，必正當有守。

康熙十六年（1677），設立了全由漢人組成的內廷機構「南書房」，成為親信漢官單獨進言的理想場所。其中以熊賜履，魏裔介，以及李光地為著；其他如湯斌、魏象樞、張伯行（1651-1725）、高士奇（1644-1703）、陳廷敬等人也都是南書房出身。康熙十七年（1678）特設博學鴻詞科，¹⁹¹延攬了朱彝尊（1629-1709）、毛奇齡（1623-1716）、陳維崧（1625-1682）等多位知名學者。康熙將滿漢官員品級劃一，並且聽取李光地等人建議，從統治者身份轉變為道統的守護者，強調修己愛民，為政以德，甚至「博施於民，而能濟眾」的寬厚作為，用帝王的「治統」統合程朱對抗政治權力的「道統」，¹⁹²藉由帝王在政治行為上具備的道德標榜作用，塑造出符合儒家思想與人民期待的明君賢主形象。¹⁹³

康熙對理學的重視和提倡，造成一股無法抑制的風潮，也就鼓勵了朝廷中不少崇尚程朱的學者，他們竭盡己力，為恢復理學正統而努力，對新朝寄予厚望，在維繫傳統學術上深有貢獻。於是朝廷倡於上，眾諸臣應之於下，一時蔚為美談，陸隴其即云：

誠盡乎鼓舞之時，則雖中人且知自勵矣，況其本能精白者乎？誠盡乎精白之心，則雖中主且必感動矣，況其本能鼓舞者乎？……皇上孜孜圖治，與諸臣講求治理，可謂有鼓舞之實矣，在廷諸臣啟沃獻替定大議決大疑，可謂有精白之心矣，然生以為鼓舞之道無窮，精白之心亦無盡。¹⁹⁴

肯定康熙對臣子的鼓舞功效。雖然康熙統一與尊崇的方式讓學術失去了發展的多元化空間，梁啟超也說：「清初程朱之盛，只怕不但是學術界的不幸，還是程朱的不幸哩！」¹⁹⁵但不可否認的，康熙在理學（尤其程朱學）上所做的努力確實營造出非常濃厚的學術氛圍，有利於滿漢文化融合，對清初程朱學廣泛流傳有推波

¹⁹⁰ 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》第二冊，頁1313。

¹⁹¹ 趙爾巽、柯劭忞等編：《聖祖本紀》，《清史稿》（一）中提到康熙十七年乙未，詔曰：「一代之興，必有博學鴻儒振起文運，闡發經史，以備顧問。朕萬幾餘暇，思得博通之士，用資典學。其有學行兼優、文詞卓越之士，勿論已仕未仕，中外臣工各舉所知，朕將親試焉。」卷六，本紀6：15b，頁55。

¹⁹² 參考葛兆光：《中國思想史》（上海：復旦大學出版社，2002年），頁389-393。

¹⁹³ 參考黃進興：〈清初政權意識形態之研究：政治化的「道統觀」〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第58本第1分（1987年3月），頁105-121。

¹⁹⁴ 陸隴其：《表策·保泰》，《三魚堂外集》，2：17a-17b，集部264，第1325冊，頁1325-213。

¹⁹⁵ 梁啟超：《中國近三百年學術史》，頁108。

助瀾之效，昭榘（1776-1833）云康熙朝「宋學昌明，世多醇儒耆學，風俗淳厚，非後所能及也」，¹⁹⁶而陸隴其學術正與此思潮相應，也同時證明其學術背景的影響。

從學術思想觀之，陸隴其致畢生精力崇朱，著述立場鮮明，所作多關乎世道人心，其《四書》學宣示了儒家道統，以返復聖學為己任，曾言：

《四書》、《五經》之註，故學者所當奉以為式，不敢稍叛矣，而凡《太極圖》、《通書》、《東西銘》、《皇極經世》諸書，為朱子所表章者，皆列於學宮，俾學者肆而習之。而又選敦厚有道術者為之師表，使之不惟誦其言且法其行。如是則天下曉然知宋儒之學為天下之正學。¹⁹⁷

此正和康熙大力推崇程朱學及儒家思想的態度不謀而合。而從人品行性觀之，陸隴其清高寬厚，沉穩篤實，將《四書》中心思想之仁德，具體化為治民時的仁心德政，並以忠、恕、孝、廉等生活實踐表現於外在，這亦與康熙重視言行一致，力求躬行實踐的持敬想法相呼應。¹⁹⁸因此，陸隴其純正不慕榮利之性行，即使未身居顯宦，康熙仍能從朝廷漢官的推舉奏疏裡略有所聞，故忠臣盡誠，賢君賞識，兩人自有默契，誠如陳廷敬所言：

觀上之所以知君，與君之所以獲上之知者，不可謂非天下之厚幸也。雖不究其用，而一時端人正士，感發奮興，爭思有所樹立，以答主知；而裨國事，其於世道人心所關者，豈非以君之故而有所激勵也哉？¹⁹⁹

二人間的知惜，顯然鼓勵當時不少仁人志士發憤興起，上行下效，對國家助益甚深，無怪乎孟森（1868-1938）讚嘆：

道學絕不負人國家，讀陸隴其、湯斌、張伯行諸人傳狀，其德量、操守、政事，皆足令人神往，其餘縱不如是純粹，而奇特或更過之，如于成龍諸人皆是。一時公卿，儒雅謹厚，布在朝列，不可數計，此皆所謂薰德而善良者。²⁰⁰

¹⁹⁶ 昭榘：《嘯亭雜錄》（北京：中華書局，1980年12月），頁6。

¹⁹⁷ 陸隴其：〈策·道統〉，《三魚堂外集》，4：9a-9b，集部264，第1325冊，頁1325-242。

¹⁹⁸ 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》第二冊中提及：「凡為臣子，必須才德兼全，若有才無德，不如無才。」頁1607。

¹⁹⁹ 陳廷敬：〈監察御史陸君墓誌銘〉，《午亭文編》，44：33b-34a，集部255，第1316冊，頁1316-641、642。

²⁰⁰ 孟森：《明清史講義》（台北：台灣古籍出版社，2006年3月），頁12。

明清之際，代表了一個新時代、新學術思想的開展，清初諸儒因外在環境的劇烈改變，經歷反省、批判，甚至思想上重新定義、再塑造的過程，也因此他們所表現出來的思想精神、人格氣魄與經世致用的想法和作為，都與之前流行的理學路數大不相同，雖然他們大多數人整體思想的根源仍與朱學或王學相聯繫，但因強調經世致用，給予了學術新的衍生意義。他們在言語和想法之間，充滿了人道情懷的熱情，澎湃高昂，自有一股輒人氣勢，可惜處於滿清異族的統治之下，影響力實在有限，僅能見其蒼涼悲壯的情懷而已。

學術是一種緩慢的漸進過程，在既定的經書典籍與道理之上，自會有每個人不同的體悟和闡發，所以學風會有延續有承繼，也會有改革有創新。這種循環、反覆、檢視後再重新追求定義的過程，造就了各個時期不同樣貌的盛行學風，如《四庫全書總目》講到朱、陸之爭時曾說：

朱、陸二派，在宋已分。洎乎明代，宏治（1488）以前，則朱勝陸，久而患朱學之拘。正德（1506）以後，則朱、陸爭詬。隆慶（1567）以後，則陸竟勝朱。又久而厭陸學之放，則仍申朱而絀陸。講學之士亦各隨風氣以投時好。²⁰¹

不同學派或學說的影響力會隨著時間和外在環境改變而有所消長增減，也可能會相互攻詰、融合再分化出各種新的樣貌，所以學術始終緩慢不間斷地進步成長著，我們也能隨著瞭解愈多，益發驚喜。明末清初的學術思想氛圍，不論是民間實學思潮的興起，或是康熙（朝廷）對程朱學的重視與提倡，²⁰²都或多或少對陸隴其《四書》學產生了鮮明影響，使其《四書》學在內涵和特色上遵循朱熹的腳步前進，著重《四書》字義解釋，重視學習跟生活的結合，彰顯儒家思想特色，並宣示承繼的道統觀。

²⁰¹ 永瑤等撰：〈朱子聖學考略十卷提要〉，《四庫全書總目》上冊（北京：中華書局，2003年8月）卷九十七，子部，儒家類存目三，頁824。

²⁰² 參考林國標：《清初朱子學研究——對一種經世理學的解讀》中提到：「清初朱子學是一種思潮，也是一種思想學術的重建運動，即以復古的形態、以否定之否定的手段，主張由程朱理學來取代陸王心學在思想界的地位，以填補思想意識形態的真空的思想運動。因此清初朱子學與純學術有所不同，它具有『官學』的身份，它不僅是一種思想理論，還是一種意識形態。」頁27。

第三章 經世致用與朱學回歸

經學是中國自秦漢以來最主要的學術形式，千百年來，思想根源都與經學有著極親密關係，透過對經典的詮釋而產生不同的學術流派。朱熹《四書章句集注》，申明仁、義、禮、智、信和超越性的天道內涵，並透過知識、道德的修養與實踐等途徑可以更貼近天道之理，¹而貫乎《四書》內的仁愛、忠孝、禮義等規範倡導，不但可修身治己，亦可延伸德政而治人。陸隴其一心以重返聖學聖道為己任，對《四書》推崇備至，曾謂「聖賢之書，上足以明心見性，次足以匡時濟重，下足以獲爵取榮」，²一語道盡《四書》的具體實用功能，不論對於內在修養或外在事功都能有所助益，於人心世風的貢獻和影響自然不可小覷。故他以承繼為己任，希望藉由對《四書》的理解，「直造其巔，直窮其源，使古學之不絕於縷，復昭昭於天壤」，³彰顯聖賢道理，端正風俗民心，以造世道之福。

第一節 經世致用的《四書》理解

身處明清之際特殊的學術思想氛圍裡，陸隴其的《四書》學內涵亦和實學相關，不做任何空泛講論。其對《四書》內容的理解，主要顯示在經文義理的闡釋和掌握之中，他順著朱熹步調回歸經典原文，依實探悉聖學本意，著重字義理解，以求更精密深入地掌握聖學要點。並藉由聖賢重視讀書學習之言，釐清學習步調，從從小學為根基起論，推言至為學該有的態度、最終目的乃是對社會民心產生實質作用及影響，歸結出學習求道實可至快樂自得境界。最後則論述陸隴其《四書》中所呈現的道德認識和道統觀，以彰顯其對聖道聖學的承繼本意。

一、求實的回歸

學者有時會因過於強調對經義的主觀體認與自由闡釋，導致無法全面顧及本義而自立新說，甚至本末倒置，反以聖人經典來印證自己的體道發明，故朱熹認

¹ 參考朱漢民：〈儒家人文信仰的完成——朱熹《四書集注》的思想信仰分析〉，《湖南大學學報——社會科學版》第18卷第5期（2004年9月），頁13。

² 柯崇樸：〈清故文林郎四川道監察御史陸先生行狀〉，《三魚堂外集》，附錄：24a，集部264，第1325冊，頁1325-293。

³ 陸隴其：〈答崑山丘近夫〉，《三魚堂文集》，6：8a（影印《四庫全書本》，台北：台灣商務印書館，1983年），集部264，第1325冊，頁1325-83。

為讀書要虛心平氣，隨他文義體當，萬不可先立己意，作勢硬說，如此只成杜撰，不見聖賢本意。⁴附加新意的穿鑿附會當然無法獲得聖賢真意，讓注解從屬原本經典而非凌駕於其上，實應「惟本文本義是求」，才可得聖賢之旨。「經典原是聖人之道的載體，對經典的理解，務必要從闡發其中義理著力」，⁵才能真正有助於後學的進德體道。所以陸隴其跟隨朱熹「學者之於經，未有不得於辭而能通其意者」⁶的步伐，嘗試重新釐清《四書》原文字義，在簡單注釋後使用自己的理解分析，尋找出最合適的解釋，以加深對《四書》義理的實質把握。

陸隴其對經文的解釋和闡發方式，可見其對《四書》的理解實和躬行相關。講〈冉子退朝章〉首重正名定分，朱熹注：「季氏專魯，其於國政，蓋有不與同列議於公朝，而獨與家臣謀於私室者。故夫子為不知者而言，此必季氏之家事耳」。⁷是將國事和家事區分清楚，國政不可議於私門。陸隴其認為孔子在意的是其他臣子和學生冉有恬然不以為怪的態度：「此恬然之意漸不可長，故夫子故意顯白言之，不獨警季氏、悟冉有，亦欲使此義不晦於天地間閒耳，此便是作《春秋》心事」，⁸「名分」不正則是非不明，⁹君臣父子皆有「名」，也有對應名之「分」，端正名分才能辨別是非善惡，所以陸隴其云：「正政之名，則為君之分；正事之明，則為臣之分，是看『名分』二字甚分明」。¹⁰

名分雖定，但世間紛亂多出於好爭心態，雖然平時於外表不見得有所影響，但遇到可爭之事時，隱藏於胸中的勢利之念與矜傲之氣便會直接發出，導致壞風敗俗。陸隴其認為：

爭有兩樣：有用力爭是一種粗暴的人，有用智爭是一種機詐的人。所爭亦有兩樣：有趨勢競利之爭，有矜己傲物之爭。¹¹

⁴ 參考朱熹撰，陳俊明校編：〈答呂子約〉，《朱子文集》（五）（台北：德富文教基金會，2000年2月）卷四十八，頁2164-2206。

⁵ 參考尚永明：〈朱熹《四書》學的治學特點〉，《湖南大學學報——社會科學版》第18卷第1期（2004年1月），頁18。

⁶ 朱熹撰，郭齊、尹波點校：〈書中庸後〉，《朱熹集》（四川：四川教育出版社，1996年10月）卷八十一，頁4175-4176。

⁷ 朱熹：《論語集注》卷七，《四書章句集注》（北京：中華書局，1996年9月），頁145。

⁸ 陸隴其：〈冉子退朝章〉，《四書講義困勉錄》，16：16b-17a（影印《四庫全書本》，台北：台灣商務印書館，1983年），經部203，第209冊，頁209-397。

⁹ 朱熹：《論語集注》卷七，《四書章句集注》中提及：「名不正，則言不順；言不順，則事不成。」頁142。

¹⁰ 陸隴其：《三魚堂膳言》，5：10a（影印《四庫全書》本，台北：台灣商務印書館，1983年），子部31，第725冊，頁725-586。

¹¹ 陸隴其：〈子曰君子無所爭章〉，《松楊講義》，5：22b（影印《四庫全書本》，台北：台灣商務

不管何種爭，都是其認為要斬盡根除的習性，非恭遜君子該為之事，若凡事相爭蔚為風俗，則「君子與君子必以學術相勝負，小人與小人必以意氣為倚伏，一切貨殖游俠、異端之徒將雜出於天下」，¹²世必多紛亂。另外，陸隴其以為若處於宗廟之中而禮制不習，亦會出現「爭」，此跟上述所謂「好強爭奪」相異，「宗廟之中，安得有爭？凡一切禮文，習之不熟，呼而不應，必待再三而後動，這便是爭」。

13

君子不爭，即使遇到可爭之事，也雍容揖遜，顯見其內外兼治的修養工夫，陸隴其以為「孟子養氣即制外養中之法，先立乎大，是內外本末交相培養」，¹⁴可知「立」字工夫不只是專對持志而言，而是兼持志、養氣二者並行，為內外交互涵養之意。於內是「誠」，陸隴其認為《大學》中「正心」、「誠意」是內在不可偏擇的求「實」修身工夫：

誠字有以實心實氣言者，有以實理言者。以實心實氣言者，則當訓曰誠實也；以實理言者，則當訓曰誠者真實無妄之謂。¹⁵

事事皆實心實意做出便是「誠」，《中庸》知仁勇三達德能行亦憑藉「誠」字。有立誠工夫的擇善固執，則「實心素存，實理素具，德可脩，道可行，經亦可舉」，¹⁶仁義禮智信皆統歸於誠，可見誠是立德行道的根本，是物之終始，凡事須以「誠敬」為先，誠於中、心必寬平而後能形於外，故「誠以心言本也，道以理言用也，蓋心在是道即隨之」，¹⁷若人心不實就無法行道，故誠之工夫不可有所間斷，須日積月累，方「真積力久，到至誠地位，則三達德五達道一以貫之矣」。¹⁸

陸隴其亦注重主敬的專一，論及《論語》中所謂「蕩」時，朱子言蕩是「窮高極廣而無所止」¹⁹陸隴其則以為蕩不必專當荒唐無度解釋：

蕩與主一無適正相反，臨事而思慮散亂、不能專一是之謂蕩，非必荒淫放佚然後為蕩也。然以為盈而蕩者，則又何故？夫思慮散亂之人，必隱然有

印書館，1983年），經部203，第209冊，頁209-938。

¹² 陸隴其：〈子適衛章〉，《松楊講義》，9：2a，經部203，第209冊，頁209-996。

¹³ 陸隴其：《三魚堂日記》卷下，頁113。

¹⁴ 陸隴其：《三魚堂膳言》，6：3b，子部31，第725冊，頁725-589。

¹⁵ 陸隴其：〈夫微之顯節〉，《四書講義困勉錄》，2：82b，經部203，第209冊，頁209-96。

¹⁶ 陸隴其：〈凡事豫則立節〉，《四書講義困勉錄》，3：23b，經部203，第209冊，頁209-119。

¹⁷ 陸隴其：〈誠者物之終始節〉，《四書講義困勉錄》，3：54a，經部203，第209冊，頁209-135。

¹⁸ 陸隴其：〈鬼神之為德章〉，《松楊講義》，2：46b，經部203，第209冊，頁209-884。

¹⁹ 朱熹：《論語集注》卷九，《四書章句集注》，頁178。

段自滿之意，若以目前之事為不難，而旁思橫想浸淫，至於不可收拾。²⁰

遇事擾心時，蕩就是不敬、無法專一之態，以不敬之心行事，自然易流於散佚。在《論語·季氏》子曰：「益者三樂，損者三樂。」尹氏注云：「君子之於好樂，可不謹哉？」²¹陸隴其謂心敬能謹，「謹」字有省察克治之意，此章正是要人謹其所好樂：

謹之於念慮之初，則有以遏其源；謹之於臨事之際，則有以挽其流；謹之於損益交至之候，則有以清其介；謹之於有益無損之時，則有以堅其志。

²²

好樂乃人之常情，為避免流於疏放，態度必須「謹」，才能時時提點自己，遇事思慮省察，能克己而不踰矩。陸隴其謂「克己」二字云：

「己」能入於視聽言動，亦能入於喜怒哀樂、子臣、弟友、禮樂、刑政。能急能緩，能顯能隱，有剛有柔，有克伐怨欲，意必故我，或生於氣質，或生於習俗，千邊萬化，而總名之曰「己」。²³

但同時也是：

己字最可怕，這個己生於氣質，成於習染，為意必故我，為克伐怨欲，入於視聽言動則為非禮，入於喜怒哀樂則為乖戾，入於子臣、弟友、仕止、久速、禮樂、刑政到處成病痛。大綱不正，萬目不舉皆是這個作怪！²⁴

水能載舟亦能覆舟，如何定「己」為善甚為重要，故又曰「克己」。朱熹在《大學》中《康誥》「克明德」一句，解「克」為能，陸隴其解釋「朱子曰人莫不知德之當明而欲明之，然氣稟拘之於前，物欲蔽之於後，是以雖明之而有不克也」。²⁵文王有治天下國家之責，無氣稟物欲之偏蔽，遭遇與行事不同，直言「明」足可，但《康誥》帝典加上「克」字，可見人雖知此德欲明，卻明者恆少，故強調克之「能」意。而後「顧諟天之明命」，朱熹解「顧」為「常目在之」，即「無時

²⁰ 陸隴其：《三魚堂日記》卷上，頁36。

²¹ 朱熹：《論語集注》卷八，《四書章句集注》，頁172。

²² 陸隴其：〈益者三樂章〉，《松楊講義》，10：12a，經部203，第209冊，頁209-1017。

²³ 陸隴其：《三魚堂膳言》，5：8a-8b，子部31，第725冊，頁725-585。

²⁴ 陸隴其：〈為學〉，《松陽鈔存》，卷上：13a（影印《四庫全書本》，台北：台灣商務印書館，1983年），子部31，第725冊，頁725-635。

²⁵ 陸隴其：〈康誥曰節〉，《四書講義困勉錄》，1：22b，經部203，第209冊，頁209-16。

不明」，陸隴其言此為「敬」意，無時不明就是心常主敬，謂：

在日用動靜語默之間，仁敬孝慈信是此德之名目，身心意知物是此德之所寓，格致誠正修是此德之所以明。²⁶

道不可須臾離之，格致誠正已在其中。

《論語·學而》曰「過則無憚改」，朱熹注云：「勿，亦禁止之辭。憚，畏難也。自治不勇，則惡自長，故有過則當速改，不可畏難而苟安也」。²⁷從始學到成德，唯「改過」最急，陸隴其思其義，將「勿憚」釋為破釜沈舟的決心，並將此與「克己」相接，言：

克己工夫全在勿憚，斬釘截鐵用力，無一毫姑息放過之意，如吝者執之，怠者安之，皆憚也。²⁸

克是「能」，是為應為該為之事，戰得勝方才能立，而「克己」正需要「勿憚」的決心與勇氣，若怕難或苟安而無法抱持改過的堅決意念，則是以無心之過成有心之惡，必不能成事。

於外，則是堅持不懈、精益求精的致知精神，如朱熹解釋「止於至善」之「止」是「必至於是而不遷」，²⁹陸隴其認為要成至善，必先求事物定理，不能將「善」離事理懸空看之，所以「止」為致知的當然工夫。又云：

《中庸》所以行之者一也，此「一」字與一貫之「一」本同，但一貫之「一」是功夫熟後得手處，此「一」字起手，即要是徹始徹終者。³⁰

說明在《中庸》裡，強調自始至終的堅持才是行事正道，而《論語》「一以貫之」的「一」，則是針對致力於不間斷學習，積累日久後的融會貫通工夫，二者雖重點不同，但在具體實踐的行為上，都仍然強調行事持之以恆的重要性。

《中庸》「致中和」之「致」，朱子釋為「推而極之也」，陸隴其言「這一個致字，不是戒懼慎獨便叫做致，要於戒懼慎獨中做到積累純熟極盡處，纔叫做致，有多少次第」，³¹將「致」解作有守無適，僅是戒慎恐懼尚不能算「致」，要做到

²⁶ 陸隴其：〈康誥曰克明德章〉，《松楊講義》，1：11a，經部 203，第 209 冊，頁 209-846。

²⁷ 朱熹：《論語集注》卷一，《四書章句集注》，頁 50。

²⁸ 陸隴其：〈過則無憚改節〉，《四書講義困勉錄》，4：22a，經部 203，第 209 冊，頁 209-189。

²⁹ 朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁 3。

³⁰ 陸隴其：《三魚堂膳言》，6：3a，子部 31，第 725 冊，頁 725-589。

³¹ 陸隴其：〈致中和節〉，《四書講義困勉錄》，2：16a，經部 203，第 209 冊，頁 209-63。

純熟至極才能稱為「致」。而論「致和」則云「致和工夫，其要雖在慎獨，然《大學》之八條目，《中庸》之學、問、思、辨、行，皆是致和事」，³²從自身動處到天下國家，兄友弟恭、父慈子孝、君臣國家、文禮制度等皆包含之，認為只要「致」能做到純熟極盡，就不會被氣稟物欲所主，可讓周圍事物「致和」，以達致中境界。而「《大學》曰又日新，《孟子》曰又從而振德之。此兩又字最有味，凡為學教人，俱不可不知此又字」。³³此謂求學進德，一天也不可鬆懈怠慢，「又」有更進一步、精益求精之意，將此字時時提點於心，能促使自己有更多發展空間，不會滿足於現狀。聖人之學重在每日求新，省察自身不足而更求精進，不恃已知驕矜，畢竟無時不是進步時，必致力具眾人之善，以造於純粹之地。

至於為人主體的心和仁，陸隴其也特地做了一番釐清，認為雖然朱、陸皆以鏡喻心，但孟子萬物兼備是以萬物之理言，陸九淵（1139-1193）論萬物兼備是指萬物之影像言，則一是真明鏡，一為含糊之境：

朱子《大學或問》中，有鑑空衡平之說，論顏子明睿所照，亦以明鏡言之，皆只是言心。至象山論孟子萬物兼備，而以鏡中看花言之，則是以鏡喻性。

³⁴

程子在物為理，處物為義及性即理之說，應以此和《大學或問》中云「心雖主乎一身，而其體之空靈，足以管乎天下之理；雖理散在萬事，而其用之微妙，實不外于一人之心」兩句合看，即知仁義禮智，皆心之管乎天下之理者也。³⁵

仁，乃人之心。……如講習討論、玩索涵養、持守踐行、擴充克治皆是，其所以如此者，非有他也，不過求吾所失之仁也而已，此乃學問之道。³⁶

陸隴其認為孔子提出的「仁」看起來抽象難解，但其實指的就是「人心」，所以能從不同層面加以理解，故孟子言放其心，程子曰敬以直內，都是因為學習、涵養仁心的方法本來就不只一個，實際上持養踐行、克治玩索皆是為了求取失去之仁，學問之道本以仁為己任，故其對《四書》的義理掌握，是求實的回歸以詮釋經文，不但認為「居敬」、「窮理」二者不能有所偏廢，強調「敬」的重要，並主張《大學》的「格物致知」和《中庸》戒慎恐懼的「慎獨」工夫應該緊密結合。

³² 陸隴其：〈致中和節〉，《松楊講義》，2：10a，經部 203，第 209 冊，頁 209-866。

³³ 陸隴其：《三魚堂日記》卷上（台北：台灣商務印書館，1971 年 2 月），頁 27。

³⁴ 陸隴其：《三魚堂謄言》，8：6b，子部 31，第 725 冊，頁 725-601。

³⁵ 周梁：《長泖陸子年譜》，收錄於《陸隴其年譜》（北京：中華書局，2006 年 2 月），頁 296。

³⁶ 陸隴其：《三魚堂日記》卷上，頁 19。

這種內外交相養的積極實踐作為，是從具體生活中實踐聖人之道，經世致用之意，參此則更明。

陸隴其認為，對經書的解釋和體認就是聖賢學問的講明和發散，若從闡釋學觀點切入，經典與闡釋者之間實存在著一種互動聯繫，經典的意義即架構在闡釋者的詮釋活動中而能與其達到和諧相融的平衡。³⁷所以陸隴其《四書》學內涵所具備的「尊重經典原文，力求聖賢本意」特點，是以己身作為解釋主體所參與架構出來的理解。相同的字在不同文本中或許有解釋上的殊異，則何者為正？朱熹即云：「虛心平看，且勿遽增他說，只以訓詁字義，隨句略解，然後反求諸心，以驗其本體之實為如何」。³⁸理解之後，仍須擁有反躬實踐的驗證，才可明白自己的詮釋正確與否。當然，這種對經典文本的理解，不一定剛開始就會明確清楚，而是在不斷調和取捨的過程中，擁有新的觸發和體會，誠如林國標評斷清初朱子學時曾說：

希望一字一句不違背聖人的旨意，更多地注重了字句和形式上的吻合。然而僅僅形式上的吻合，不一定精確地把握了原來的思想，相反，往往陷入語義模糊、思想歧異的境地。而正是在這種對傳統思想的模糊把握中，不自覺地開出新的思想向路，從而使他的思想也包含了某種進步的因素。³⁹

在重新的解釋、領悟裡，能再次檢視自我認知與經典的合適與否，因而從原本略為模糊的雛型概念中衍生出新的意念和想法，反倒讓思想能有更進一步的發揮。

二、強調讀書學習

在朱熹《四書》學中，有重視讀書學習、研察事物以窮究萬物之理的傳統，表現出重視知識積累的理性主義，故聖賢之學首重「學習」，學習人倫事物之理，學習博學、審問、慎思、明辨、篤行之道，學習達仁之法。孔子說自己十有五而志於學，正可見其對「學」的重視，沒有人天生就直接具備知識與智慧，所以需要「學」以求知，孔子也說：「吾非生而知之者，好古，敏以求之者也」。⁴⁰人不但要立志於學習，還要熱衷於學習：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之

³⁷ 參考尚永明：〈朱熹《四書》學的治學特點〉，《湖南大學學報——社會科學版》第18卷第1期（2004年1月），頁21。

³⁸ 朱熹撰，陳俊明校編：〈答呂子約第十一書〉，《朱子文集》（五）卷四十八，頁2181。

³⁹ 林國標：《清初朱子學研究——對一種經世理學的解讀》（長沙：湖南人民出版社，2004年9月），頁33。

⁴⁰ 朱熹：《論語集注》卷四，《四書章句集注》，頁98。

好學也」。⁴¹陸隴其認為學習是無窮盡的必行之事：「學是心之求通於理者，這個學，日日講越覺有未講處，亦是無窮無盡的」，⁴²學可盡其性，有才有節之君子必從學問做成，所以「人不可以不學。大抵人能學，雖天資平常，所造自不可限量；不能學則天資雖好，所造亦有限」，⁴³所以應竭盡心力精進所學，以求至中。

（一）身體力行

在學習的理解和根本工夫上，陸隴其承繼朱熹，重視內外兼修，故其所力行的學問，是從經書中紮穩基礎，「要將聖賢有用之書為本」，⁴⁴透過讀經的根本工夫，從中思考人要如何融會貫通，以從廣博知識裡體察醒悟，並將之實踐的學問。尤其，陸隴其承傳朱熹的主張，視小學為立正根腳之書。小學本為三代學校制度，⁴⁵當世之人無不學，朱熹〈大學章句序〉言：

及周之衰，賢聖之君不作，學校之政不修，教化陵夷，風俗頹敗，時則有若孔子之聖，而不得君師之位以行其政教，於是獨取先王之法，誦而傳之以詔後世。若〈曲禮〉、〈少儀〉、〈內則〉、〈弟子職〉諸篇，固小學之支流餘裔。而此篇者，則因小學之成功，以著《大學》之明法，外有以極其規模之大，而內有以盡其節目之詳者也。⁴⁶

內外兼具，在民生日用中認知躬行心得，是將小學視為《大學》根基。陸隴其認為小學愈讀愈覺有味，曾說：「外孫能讀書最可喜，尤當教看《小學》以正其根腳」。⁴⁷為學先有所依據，才能站定向上追尋，朱熹在《小學》自序中云：

古者，小學教人以灑掃、應對、進退之節，愛親、敬長、隆師、親友之道，皆所以為修身、齊家、治國、平天下之本。而必使其講而習之於幼穉之時，

⁴¹ 朱熹：《論語集注》卷三，《四書章句集注》，頁 83。

⁴² 陸隴其：〈子曰德之不脩章〉，《松楊講義》，7：13a，經部 203，第 209 冊，頁 209-971。

⁴³ 陸隴其：〈子張問善人章〉，《松楊講義》，8：6a，經部 203，第 209 冊，頁 209-984。

⁴⁴ 陸隴其：〈示大兒定徵〉，《三魚堂文集》，6：11a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-84。

⁴⁵ 朱熹：〈大學章句序〉，《四書章句集注》提及：「三代之隆，其法寢備，然後王宮、國都以及閭巷，莫不有學。人生八歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學，而教之以灑掃、應對、進退之節，禮樂、射御、書數之文；及其十有五年，則自天子之元子、眾子，以至公、卿、大夫、元士之適子，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理、正心、修己、治人之道。此又學校之教、大小之節所以分也。」頁 1。

⁴⁶ 朱熹：〈大學章句序〉，《四書章句集注》，頁 1-2。

⁴⁷ 陸隴其：〈寄曹星佑婿〉，《三魚堂文集》，7：35a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-113。

欲其習與智長，化與心成，而無扞格不勝之患也。⁴⁸

小學是修養體道根本，不學小學則浸染於世俗而日趨就下，⁴⁹所以陸隴其很重視朱子《小學》的推行，認為人品壞俗，皆因《小學》不講，故言：

灑掃應對何等正大，所以朱子特地編成《小學》一書，教人先做了《小學》工夫，然後做《大學》工夫一節，喫緊為人之意。⁵⁰

承繼朱熹以《小學》連結《大學》之意，是鼓勵人從生活中具體體驗所學之道。他提倡教育要從幼即始，幼學就要立好定性，否則從小習壞了，長大即使費盡氣力悔改也未必有所得，「人才所以日衰，皆由蒙學之道失也」。⁵¹

陸隴其生平教學必以《小學》為基址，以此最關係風俗民心，行之則天下人才皆範圍於規矩準繩中，故無時無處不倦倦以《小學》叮囑為言，希望學子們學習應從《小學》入手，進而身體力行，他認為：

欲為聖人須從《小學》做起，《小學》工夫不曾做到，則道雖若大路，然亦體認不出，即能窺見一二終不濟事。⁵²

能將《小學》熟讀精思，不僅可為聖為賢，尚可保身保家，學術一而風俗淳。所以從小就該立定根基和志向，多以濂、洛、關、閩之書為閱讀根本，以先王渾醇原樸之文為表率，讓小孩自然沉浸在仁義中正裡，思讀皆仿古有德行者，文章不期正而自正，風俗不期厚而自厚，透過持續而不間斷地學習和模仿，可收見賢思齊之功，必有浩然之氣於胸懷。

人們之所以求知學習，就是為了讓自己堅守正道正心，不被外物及異學迷惑。一旦對學問言行有所疑惑而不去書籍經傳中追根究底，則識見不明，最後終因異學紛起的迷惑亂了本心，如陽明以致良知為學，凡事只求於心，也就無法瞭解內外並行以求精進之道。所以天下事應以學為先，心為本，「亦有許多事須學而能，此緣在致知格物後，故只重一點誠心說」，⁵³要能分辨誠偽，心性明澄，所學才可清晰，發乎端、終於極皆為至誠無偽之「心」，才不會被異學雜說混淆而感無所適從。故陸隴其認為凡事皆須懂得辨別誠偽，尤其是「求學」和「律己」

⁴⁸ 朱熹輯、陳選集註：《小學集註·原序》（台北：中華書局，1971年），頁1。

⁴⁹ 參考李紀祥：《明末清初儒學之發展》（台北：文津出版社，1992年12月），頁248-150。

⁵⁰ 陸隴其：〈大學之道章〉，《松楊講義》，1：2a，經部203，第209冊，頁209-842。

⁵¹ 陸隴其：〈子曰弟子入則孝章〉，《松楊講義》，4：15b，經部203，第209冊，頁209-916。

⁵² 陸隴其：〈人皆可以為堯舜章〉，《松楊講義》，12：16a，經部203，第209冊，頁209-1033。

⁵³ 陸隴其：《三魚堂日記》卷下，頁101。

二者，所謂「律己而不辨誠偽，則無由進道」，⁵⁴連自己做的事情、尊崇的想法都無法分辨是非，如何能貼近正道？

孔子主忠信徙義，《孝經·事君章》中云「進思盡忠，退思補過」，正是求辨別之意，陸隴其論《四書》內的忠，也說「忠者衷也，由衷不欺之意也，若不盡心，便是自家欺瞞了信者」，⁵⁵信是說到做到的誠信，為避免光說不練、心尚虛浮者的存在，故聖賢說信必和忠連接一起：

不是只怕人信而不忠，蓋亦怕人忠而不信。世有一等人，心實無私，而力量未足，外面反或遺漏。⁵⁶

所謂忠到熟時自無不信，忠信實為外在內裡並行之事。若人人可存至誠無偽之心，主忠信合於義，又能擁有不間斷、不停止的向上毅力，則必在雙管齊下中增長德行，以達到仁的體現與實踐，「進而而有為，可謂忠矣。然其間輕重緩急，過差而不合於義者儘多，故進思盡忠者，必退思補過」。⁵⁷忠是外在的進取表現，是隨事之誠，於情急裡難免顧此失彼，陸隴其以為《孝經》所言極是，忠不可盲目衝動，過後亦需要內在的省思和檢討，才能達到辨別是非對錯之效，正所謂「篤信而不好學，則所信非其正也」，⁵⁸若不知深思一味聽從，自然不知何為正學，心中無主，則易輕信他人而被蒙蔽。

(二) 循序漸進

為了發揚人本具有之性，「性本人人固有，亦人人能盡，雖不能一時即盡，無不可漸次而盡」，⁵⁹所以用力著重於循序漸進，依次而行，為學並非一蹴可及之事，必須按部就班，採漸進方式達到設定目標。陸隴其有言：「孔子非不可學，但學之當有序耳」，⁶⁰學習最忌諱躁進躐等，求欲速者往往心志不專，對書籍文義僅能囫圇吞棗、含糊理解，自然無法深思求得道理，孔子從志學到從心不踰矩之間，步步有次序，教顏淵博文約禮亦循循善誘，而後方能有所立，可見天下沒有無次序的學問。首先應立志，廣博汲取各方知識，再格物致知，加深對所學的認

⁵⁴ 陸隴其：〈問學錄〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一）（台北：世界書局，1966年），10：17a。

⁵⁵ 陸隴其：〈是故君子有大節章〉，《四書講義困勉錄》，1：90b，經部 203，第 209 冊，頁 209-50。

⁵⁶ 陸隴其：《三魚堂日記》，卷上，頁 46。

⁵⁷ 陸隴其：《三魚堂膳言》，8：8a，子部 31，第 725 冊，頁 725-602。

⁵⁸ 陸隴其：《三魚堂日記》卷上，頁 25。

⁵⁹ 陸隴其：〈其次致曲節〉，《四書講義困勉錄》，3：39b，經部 203，第 209 冊，頁 209-127。

⁶⁰ 陸隴其：《三魚堂日記》卷上，頁 33。

識瞭解，一般說來，「學者胸中先知有讀書規模，然後以漸加功」，⁶¹有順序概念，才能在學習中慢慢調整自己的步伐，進而求熟讀精思。「古人之教，必防之於未然，必使之以漸進，所以教無不成」，⁶²由淺而深、由生而熟，愈進而愈妙，精益求精者皆循照切磋琢磨的順序進程，所謂「聖經賢傳，熟讀精思，身體力行，循序漸進止」，⁶³努力把握琢磨工夫，以漸而進學。從文章日用之博學、審問、慎思、明辨、篤行等下學的切實工夫著力，講求其理，省察於身，等到積累日久，熟精而豁然貫通，才能理會性與天道並一以貫之至上達，亦可領悟漸進以學的重要。

為學除了必須有漸進以行的次序觀念外，求知態度也是陸隴其十分重視的，因為求實，他強調為學的虛心和細心：

學問不可不虛心，不虛心則自以為是而不能集益，又不可不細心，不細心則漫無主張而不能揀擇。⁶⁴

為學態度謙虛，即能知己所不足而廣博採閱；研究方式細膩，才可心有定見而去蕪存菁。聖人時常會有歉然不足之思而戒慎恐懼，故時時求省察，人也應該懂得誠實面對自己，瞭解自己不足並勇敢面對，所謂「知之為知之，不知為不知，是知也」。⁶⁵肯正視問題就會有進步的空間，知道自我缺失才能更加盡力去提昇與改進，能夠深切明白何為不知，即代表有足夠能力和認知去掌握已知的部份，這顯然是一種擇守工夫，要在氣稟物欲的阻撓中堅守己身，不為外在所誘惑，便必須不間斷時時習之，讓心與理相互涵養，使知者益精，身與事能相安，則無事可動其固有心性，無論順境逆境皆安然視之。陸隴其認為效法先覺的致知力行就是「學」，孔子曰：「古者言之不出，恥躬之不逮也」，⁶⁶子夏也說：「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣」，⁶⁷正是強調學習的重要和方法態度。不但要致力求知，勤於思考領會，更要能身體力行，徹底實踐，不因驕矜而自畫，亦不因怠惰而荒廢。透過仁在內心中的發動，表現於外就是有禮好學的實踐行為，在實踐中，我們更能體會到仁的具體本意，又可將此歸於內並和品德相互闡發，循環不斷的良性作用自然使心常保悅擇自得之勢。所以學習不僅是單純為了知識探求，還必須連同見識一起提昇自我思想品質和道德情操，更進而把所學所知內化後再具體實踐於外，以作為世道的規範與楷模。

⁶¹ 陸隴其：〈寄曹星佑壻〉，《三魚堂文集》，7：32b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-112。

⁶² 陸隴其：《三魚堂日記》卷上，頁 59。

⁶³ 陸隴其：〈子貢曰貧而無諂章〉，《松楊講義》，4：35b，經部 203，第 209 冊，頁 209-926。

⁶⁴ 陸隴其：〈舜其大知也與章〉，《松楊講義》，2：20a，經部 203，第 209 冊，頁 209-871。

⁶⁵ 朱熹：《論語集注》卷一，《四書章句集注》，頁 58。

⁶⁶ 朱熹：《論語集注》卷二，《四書章句集注》，頁 74。

⁶⁷ 朱熹：《論語集注》卷十，《四書章句集注》，頁 189。

擁有學習的基礎、目的、方法和態度之後，陸隴其再依實用功能重新定義了學與教之間的關係，認為道學和儒者合一才能有相同審量標準，如此可避免妄言四起。陸隴其認為《中庸》裡「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教」⁶⁸三句，都包括在《大學》首節「明德」二字內，兩書重點其實相互貫穿：

不明性、道、教，則不知《中庸》之源委。知性然後知《中庸》所自來，知道然後知《中庸》之所在，知教然後知《中庸》所自全。⁶⁹

性就是天原本賦予人的仁義禮智性之全理，道是本性固有、該依循遵照的大中至正之路，而不使性道被氣稟物欲所蔽，施行禮樂刑政以使之無過不及之差者為教。而既然性道本出於天命不可更動，道亦充斥在萬物之中須臾不離，所以教就有了功能性的積極作用，可以回復並彰顯上天賦予的澄明德性，故此三者「蓋分言之則是三件，合言之則一道而已矣」。⁷⁰孟子曰善政不如善教，陸隴其則謂人應該教，但「教」應引之義理，不可從功利名祿起見，才能將人品養得中正純粹。

(三) 學教合一

孔子懂得因材施教，因學生特質各異而調整最適當的教學之道，必以其能切身實行為主，是以「聖門設教，必視其氣質之偏而裁成之，無一定之法」。⁷¹裁成有因度衡量之意，孔子之教不僅依循聖學正道，還注重其教是否能應用於學生本體的實際運作層面，故陸隴其以為孔子之教：

此「教」字不是耳提面命之教，乃主張世道之教，達而在上則堯、舜、禹、湯、文、武是也，窮而在下則孔子是也。⁷²

而是通上下的聖賢正道之教。陽明學興起後，陽儒陰釋之說盛行，學者多假託孔孟意而於文字上故弄花巧，所以陸隴其強調學教本為一體：「既曰非孔子之教，又可謂孔子之學乎？學與教有二道乎？」⁷³由教而入者，始所發端終之所極皆為心，聖賢所崇尚論述之道，透過其著述和言談流傳後世，為眾人表率，以讓門生學習效法。故教者思緒脈絡皆須清楚明白，慎辨源流，才能彰顯正道；學者受到

⁶⁸ 朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 17。

⁶⁹ 陸隴其：〈天命之謂性節〉，《松楊講義》，2：3a，經部 203，第 209 冊，頁 209-863。

⁷⁰ 陸隴其：〈道也者節〉，《松楊講義》，2：4a，經部 203，第 209 冊，頁 209-863。

⁷¹ 陸隴其：〈子路問聞斯行章〉，《松楊講義》，8：10a，經部 203，第 209 冊，頁 209-986。

⁷² 陸隴其：〈天命之謂性節〉，《四書講義困勉錄》，2：5b，經部 203，第 209 冊，頁 209-57。

⁷³ 陸隴其：〈王學質疑序〉，《三魚堂文集》，8：15a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-129。

教者的提點激發後，須勤用心力鑽研學問，在理解體驗中，更要能辨識路徑以求貼近教者的聖學正道，教與學在運作中相輔相成，即能為社會風氣帶來正面成效，故云：「天下人品何常？但看教者與學者之力量何如耳！」⁷⁴而站在教學合一的立場，陸隴其認為儒者修道是當然工夫：

道者天理之當然，人人所當學也。既為儒者，未有可不知道學；不知道學，便不可為儒者。自儒林與道學分，而世之儒者，以為道學之外，別有一途可以自處。雖自外於道，猶不失為儒。遂有儼然自命為儒，詆毀道學而不顧者。⁷⁵

儒者、道學本為一，也應該合一，不但正其名實，又可避免天下急欲自成一家的好作不好述之徒妄言以自立：

若道學、儒者合而一之，使人知道學之外，別無儒者，於以提醒人心，功亦不少。尊道學於儒林之上，所以定儒之宗；歸道學於儒林之內，所以正儒之實。⁷⁶

學習是快樂的事，《論語·學而》有云：「學而時習之，不亦說乎？」⁷⁷喜悅因學而起，在求學讀書的殿堂中無一毫欠缺，每有領會便「發憤忘食，樂以忘憂」，不將學習視為勞苦繁雜之事，故能樂在其中。陸隴其曰：「君子所以為學者，所憂在道耳，非憂貧而學也」，⁷⁸道為人本固有，有道持之，則外在事物於心又有何加有何損？良知良能亦為人本來不學而能不學而慮者，則學習追求後變化氣質，掃除物欲，復還其本然面目，不是值得快樂之事？在《論語·雍也》中，孔子稱讚顏回是賢者，曰：「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂」，⁷⁹陸隴其引申言之：

樂，只是得我性體耳，我輩學道，須是打疊，叫心下快活，故曰無悶，曰不愠，曰樂則生矣，曰樂莫大焉。夫子有曲肱飲水之樂，顏子有陋巷簞瓢之樂，曾點有浴沂詠歸之樂，曾參有履穿時見、歌若金石之樂，周程有愛蓮觀草、弄月吟風之樂。學道而至於樂，方能真有所得。大概於世間一切

⁷⁴ 陸隴其：〈見善如不及章〉，《松楊講義》，10：16a，經部 203，第 209 冊，頁 209-1019。

⁷⁵ 陸隴其：〈答徐健菴先生書〉，《三魚堂文集》，5：12b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-66。

⁷⁶ 陸隴其：〈答徐健菴先生書〉，《三魚堂文集》，5：12b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-66。

⁷⁷ 朱熹：《論語集注》卷一，《四書章句集注》，頁 47。

⁷⁸ 陸隴其：〈君子謀道章〉，《松楊講義》，10：6b，經部 203，第 209 冊，頁 209-1014。

⁷⁹ 朱熹：《論語集注》卷三，《四書章句集注》，頁 87。

嗜好，洗得盡，看得破，然後快活意思，方自此生。⁸⁰

樂是心中快活自適，洗滌世俗塵務的悠閒狀態，當所有困擾都能悟清和看透，處理事物自然得心應手，內心的悠閒雅適亦會給予身心另一種快樂能量。以學習求道為樂，將心靈提升到超脫生活貧富的層次，掙脫塵世的眼界與束縛，就能讓純粹的學習保持在最良好狀態，任何嗜好都可以用心體會，從中領會而有所得，所以孔子言「好之者不如樂之者」，⁸¹顏淵始終不改其樂，皆因「於益者之樂，能擴充之愈樂愈益，以至於不可限量」，⁸²也唯有從容自得之樂方者才能進步，是真正的讀書人，朱熹云：

既學矣，又必以時習之，則其心與理相涵而所知者益精，身與事相安而所能者益固，從容於朝夕俯仰之中，凡其所學而知且能者，必有自得於心而不能以語人者，是其中心油然悅懌之味。⁸³

陸隴其《四書》學所強調的，正是樂於讀書學習，自得以治學的君子體道詮釋。

84

三、道德和道統觀

西周文、武二王明教化，修法度，得以大治，到了春秋之際，道德淪喪，諸侯力政。戰國時更是權謀狡詐充斥，各國謀士為求生存提出多種學說，眾學派紛陳而行，曾鞏曾加分析，至為精當：

論詐之便，而諱其敗；言戰之善，而蔽其患。其相率而為之者，莫不有利焉，而不勝其害也；有得焉，而不勝其失也。⁸⁵

仁義之路塞而天下大亂，為世之大禍。而唯有孔、孟之道，昭明仁義才能回歸正道。孔子言仁，曰「苟志於仁矣，無惡也」，⁸⁶立志於仁者一生必行事合宜，「仁

⁸⁰ 陸隴其：〈賢哉回也章〉，《四書講義困勉錄》，9：9b-10a，經部 203，第 209 冊，頁 209-268。

⁸¹ 朱熹：《論語集注》卷三，《四書章句集注》，頁 89。

⁸² 陸隴其：〈益者三樂章〉，《松楊講義》，10：14a，經部 203，第 209 冊，頁 209-1018。

⁸³ 陸隴其：《論語大全·學而》，《三魚堂四書大全》（據日本內閣大庫藏清康熙戊寅刊本影印，台北：漢學研究中心，1990 年），1：5a。

⁸⁴ 陸隴其：《論語大全·學而》，《三魚堂四書大全》中提及：「朱子曰：『惟樂後方能進步，不樂，則何足以為君子？』」1：9a。

⁸⁵ 曾鞏：〈戰國策序〉，《南豐曾子固先生集》（北京：中華書局，1985 年），20：1b。

⁸⁶ 朱熹：《論語集注》卷二，《四書章句集注》，頁 70。

者愛人」說明仁是一種發自內心的善性自覺。孟子論知言養氣，崇仁義、賤功利，思路也是認為「君子亦仁而已矣」。⁸⁷

(一) 道德認識

倫理道德是儒家思想的基本核心，《四書》中一脈貫穿，陸隴其《四書》學對道德的認識，亦以仁為中心開展出義、禮、智，從己身推之於外，架構出忠、孝、信、恭等完整體系，即著重孔子仁學，並聯繫孟子的心性與修身工夫，進而體現《大學》與《中庸》的大義。孔子的中心思想為「仁」，以仁體事則無不存，認為道德對個人或國家都是必須的存在，若從個人角度言之，高尚的道德修養是立身處世的基礎，有助於自我品格提昇；若從社會或國家的角度言之，具有高尚道德修養的君子能以仁為本，懂得愛人，並身當楷模育化人心，則國家自然太平，誠如牟宗三（1909-1995）先生云：

人能肫肫其仁，自能淵淵其淵，浩浩其天。人能順道德的實踐之心而健行不息，自能證實（實踐地證實）此人天所同之道之為「仁」，仁為宇宙萬物之本體。在宇宙萬物方面且不說，人的一切活動，一切實踐，皆不能離此道德的實踐之仁心而別有其本。⁸⁸

孟子亦認為「修身是一切的根本，每個人尤其是統治者的道德修養，可以影響國家的治亂興衰」。⁸⁹《大學》直接點明主旨「修身、齊家、治國、平天下」，顯然這種脈絡相傳的思想，已將關鍵的仁心修養向外推展。這種以仁為基本中心概念的延伸，可解釋並逐步架構出整個中國傳統人倫思想，甚至是忠信、孝悌、寬恕、恭、敏、惠、義等各種倫理道德規範，所謂君君、臣臣、父父、子子，既然「仁」無所不包，能成為在上位者跟在下位者皆可使用的共通法則，自然也就變成社會秩序安定的一種系統規範，所以《四書》反應了從孔子、曾子、子思到孟子，不斷被繼承發展，顯現儒學仁政和德治學說思想的演進過程。

仁是抽象的境界，所以孔子提出「禮」來作為實踐仁的行為規範，認為「克己復禮」就是仁的具體表現，並將其視為道德教育的重要內容。人如果於內沒有仁心，等於視禮為無物，禮僅能算是形式上的虛文，所以當顏淵問為仁之道時，孔子回答「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」⁹⁰四點來說明「行為合

⁸⁷ 朱熹：《孟子集注》卷十二，《四書章句集注》，頁 342。

⁸⁸ 牟宗三：〈理性的理想主義〉，《道德的理想主義》（台北：台灣學生書局，1982 年 1 月），頁 15。

⁸⁹ 劉娟娟：〈《四書》思想理論探微〉，《文學解讀》第 24 期（2005 年），頁 105。

⁹⁰ 朱熹：《論語集注》卷六，《四書章句集注》，頁 132。

乎禮」才是仁道。這種觀念點出了「禮」具有的規範意義，《論語》提出孝順信義、溫良恭儉、智勇忠恕等各種道德判斷標準，《大學》謂「誠意、正心」，《中庸》說「允執其中」，《孟子》倡導卑尊之別和長幼有序的五倫關係，皆與禮對個人積極作用相關，其將於內在跟外在同時發生影響。陸隴其承《四書》概念，將「禮」視為繁簡得宜的制度，可範圍民心，化德成知善之當為，是「有規矩準繩之可據，有蕩平正直之可由」，⁹¹能使風俗淳厚，氣運昌隆。另一方面，他也將禮解釋為「安」的人心狀態：

禮雖至嚴，然皆本乎人之性，發乎人之情，所謂天秩、天敘也。故其為用，必從容而不迫，不待驅之而始就，不待誘之而始從，如對君親而拜跪，對賓友而揖讓，至嚴也。然如此則安，不如此則不安。⁹²

認為禮實超脫出規範束縛，是不違背心之所安，心安便是和，和可為樂之本。⁹³

因此，心有仁德者，外在表現就會是守禮之人，一個人若能克己，節制本能慾望，也就能遵行倫理規範，不會以自我為中心，企圖隨意破壞，將自身放在規矩準繩之中，規矩能從旁輔助行為。陸隴其認為「義禮智者，德之一端，而仁者，德之全體，以仁能包四者」，⁹⁴《四書》是以仁為本，從中發散義禮智三者：

仁義禮智四者各用體用，而以其流行之序言之，仁初發只是一點萌芽，及其盛則為禮，及其成則為義，既成而藏則為知，孟子所以指仁為人心，義為人路，其實仁義禮智皆在心，皆發出在外。⁹⁵

也正因主體是心，故人之所以和禽獸不同，就是懂得「求放失之心」，在格物致知中求寡欲，知天理人欲之分始可行克治之功，進而修養品德，精益求精，以求如堯舜等聖人境界。孟子曰「性善」，認為人沒有不善的，猶如水性之就下，此性善「非由外鑠我也，我固有之也」，⁹⁶本發於內，毋需經由外在學習而得，所以「人皆有不忍人之心」，⁹⁷《孟子·公孫丑》云：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其

⁹¹ 陸隴其：〈子曰道之以政章〉，《松楊講義》，5：2a，經部 203，第 209 冊，頁 209-928。

⁹² 陸隴其：〈有子曰禮之用章〉，《松楊講義》，4：27a，經部 203，第 209 冊，頁 209-922。

⁹³ 陸隴其：《論語大全·學而》，《三魚堂四書大全》中提及：「和便有樂的意思，故和是樂之本。禮如此之嚴，分毫不可犯，何處有箇和？須知道吾心安處便是和。」1：38a。

⁹⁴ 陸隴其：《論語大全·學而》，《三魚堂四書大全》，1：11a。

⁹⁵ 陸隴其：《三魚堂謄言》，6：5a，子部 31，第 725 冊，頁 725-590。

⁹⁶ 朱熹：《孟子集注》卷十一，《四書章句集注》，頁 328。

⁹⁷ 朱熹：《孟子集注》卷三，《四書章句集注》，頁 237。

聲而然也」。⁹⁸上天賦予的良知、良能和仁、義、禮、智等道德意識都是與生俱有的，若肯發揚此性善本念，並以「求放心」克服外在誘惑對本體道德所產生的不良影響，那麼即可喚醒善心，而道體本具，所以陸隴其認為「論道體不分大小賢不賢」，⁹⁹只要有心提高修養，人人皆可成為堯舜。

能懂得深思理解，即可從《四書》中領悟到不少深刻義理和經世致用之道。《大學》的三綱八目、《論語》講仁德、孟子論「性善」、《中庸》則云「誠」，到朱熹詮釋《四書》闡發的天理人欲之學，陸隴其順著這樣的規律延伸統合，認為「人人平等，求放心、修養、發揚性善，以成聖賢於天下」。¹⁰⁰簡單地說，《四書》中的道德觀雖以仁為本體，但其進德、學習修業的最終目標實是治國安邦，而力行實學正為陸氏特色，是故陸隴其又云：

今天下以《四書》課士，使天下士浸灌於孔、孟之言，以培其德而閑其心，斯固教化之本而治平之原也。¹⁰¹

可見其所理解的《四書》學影響甚廣，不但和科舉考試取士有關，也跟道德修養、倫理教化相關，甚至能有助於國家平治。《大學》首章提出的「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」正可為此作最佳註腳，凡事皆以修養自身品德為根基發展，在政治上達到平天下的最高理想，在道德上則求進入聖人、賢者的至善境界。這種道德觀，重視人主觀能動性的積極作用，強調人必須要自覺性控制身心各種欲望，並加以嚴格要求和規範，時時反省，在內尋求心靈的寧靜和超越，喚醒人的道德自覺，增強個人價值實現的社會意義，在外則求身心的端正善純，注重人的自律表現，將之實踐於安民治國、經濟自期的理想。可見《四書》之間不但具有先後遞接和推進發展的內在關係，¹⁰²而且講修養治國，明心見性，處處為生民而作，故孔、孟之學如果從施行層面與訴求析之，實為一種實學。

(二) 道統觀

關於道統，陸隴其認為「天下之盛衰自道統之明晦始，君子之欲維持世教者，亦必自辨道統始」，¹⁰³道統不明，在上位者無法有臨民出政之本，在下位者亦不

⁹⁸ 朱熹：《孟子集注》卷三，《四書章句集注》，頁 237。

⁹⁹ 陸隴其：〈問學錄〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：17b。

¹⁰⁰ 陸隴其：〈問學錄〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：16b。

¹⁰¹ 陸隴其：〈周永瞻先生四書斷序〉，《三魚堂文集》，8：4a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-124。

¹⁰² 參考陳逢源：《朱熹與四書章句集注》（台北：里仁書局，2006 年 9 月），頁 142-148。

¹⁰³ 陸隴其：〈策·道統〉，《三魚堂外集》，4：6b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-240。

知立身行己之方。孔子有鑑於春秋時君臣不分，禮倫敗壞，人道晦而人心惑，故寫《春秋》以正名，「一部《春秋》尤可見直道之發見，拳拳言之，其望人直道之意亦深切矣」。¹⁰⁴直道乃由鑑空衡平之心體中發出，定天下之邪正，以禮樂征伐歸天子，三綱五常歸人心，自述承接堯、舜、憲章、文武，憑藉有德君王盛世的仁治營造出儒家特別的正統地位，於是陸隴其認為「《春秋》作，而《易》、《書》、《禮》皆明矣」。¹⁰⁵其上律下襲學貫古今，陸隴其以為孔子於《論語·述而》中言「是吾憂也」，¹⁰⁶此「憂」即是傳承聖人道統之「憂」：

直接千古帝王之道統。憂不是空憂，便有苟日新、日日新、又日新工夫在內。……這個憂亦是無有了期的，吾挑的擔無一日可弛，則此憂無一日可去；吾走的路無一日可住，則此憂無一日可寬。¹⁰⁷

無論憤樂、下學上達時皆憂，才可自我警惕，成「為天地立心，為百姓立命，為萬世開太平」之功，故「《春秋》也，孔子作之即舜、禹、湯、文武、周公作之也，孔子之心一舜、禹、湯、文武、周公之心也」。¹⁰⁸

孟子在戰國百家爭鳴的環境裡，將此道統觀發揚光大，《孟子·盡心下》云：

由堯、舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皋陶則見而知之，若湯則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱則見而知之，若文王則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生則見而知之，若孔子則聞而知之。由孔子而來，至於今百有餘歲，去聖人之世若此其未遠也；近聖人之居若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾。¹⁰⁹

有承擔孔子之意，陸隴其即言「孟子一生學術亦俱本於此，七篇之中無非《春秋》之旨」。¹¹⁰孟子未曾授業於孔子，但其學習聖人卻是能夠究其精髓，可以「由其流而溯其源，去其疵而得其醇，遂直接孔子之統」，¹¹¹直接將堯、舜、禹、湯、文、武、周公和孔子，用儒家定義君子的孝悌忠信等特質串連起來，宣示了平治天下、捨我其誰的自信和魄力，是以孔子為指標：

¹⁰⁴ 陸隴其：〈吾之於人也章〉，《松楊講義》，10：5a，經部 203，第 209 冊，頁 209-1013。

¹⁰⁵ 陸隴其：〈王者之迹章〉，《松楊講義》，12：2a，經部 203，第 209 冊，頁 209-1026。

¹⁰⁶ 朱熹：《論語集注》卷四，《四書章句集注》，頁 93。

¹⁰⁷ 陸隴其：〈子曰德之不脩章〉，《松楊講義》，7：15a-15b，經部 203，第 209 冊，頁 209-972。

¹⁰⁸ 陸隴其：〈王者之迹章〉，《松楊講義》，12：3a，經部 203，第 209 冊，頁 209-1027。

¹⁰⁹ 朱熹：《孟子集注》卷十四，《四書章句集注》，頁 376-377。

¹¹⁰ 陸隴其：〈王者之迹章〉，《松楊講義》，12：4b，經部 203，第 209 冊，頁 209-1027。

¹¹¹ 陸隴其：〈君子之澤章〉，《松楊講義》，12：7a，經部 203，第 209 冊，頁 209-1029。

隱然見孔子之道萃在一身，舜、禹、湯、文武、周公之道萃在一身，其自任之意亦至矣。¹¹²

認為儒家道統乃思想之基礎。循其線索，溯至唐代，韓愈（768-824）以孟子繼承者自居，將孟子斥楊、墨主張轉為〈原道〉一文排黜佛老的依據，高舉儒學道統使命，云：

吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也，堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死不得其傳焉，荀與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳。¹¹³

以聖賢相傳提出「道統」觀念，其學術風行深深影響了北宋初期學者，蘇軾（1037-1101）稱為「文起八代之衰，道濟天下之溺」。¹¹⁴

宋代的二程和朱熹奉此為宗，程頤（1033-1107）在程顥（1032-1085）墓碑題序言：

孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治；學不傳，千載無真儒。……無真儒，則天下貿貿焉莫知所之，人欲肆而天理滅矣。先生生乎千四百年之後，得不傳之學於遺經，以興起斯文為己任。辨異端、闢邪說，使聖人之道渙然復明於世。蓋自孟子之後，一人而已。¹¹⁵

朱熹遠承孟子、韓愈，申明「堯、舜相授」、「惟精惟一，允執厥中」之論，¹¹⁶〈中庸章句序〉言「蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣」，¹¹⁷以聖賢相承的歷史情懷，揭示儒家道統觀，宣示《四書》的核心價值，自云：

堯、舜、禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖，行天下之大事，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此。則天下之理，豈有以加於此哉？自是以來，聖聖相承，若成湯、文、武之為君，皋陶、伊、傅、周、召之為臣，既皆以此而接夫道統之傳，若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯、舜者。然當是時，見而知之者，

¹¹² 陸隴其：〈君子之澤章〉，《松楊講義》，12：7b，經部 203，第 209 冊，頁 209-1029。

¹¹³ 韓愈：〈原道〉，《韓昌黎全集》（二）（台北：新文豐出版公司，1977 年）卷十一，頁 58。

¹¹⁴ 蘇軾撰，孔凡禮校編：〈潮州韓文公廟碑〉，《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986 年 3 月）卷十七，碑，頁 509。

¹¹⁵ 朱熹：《孟子集注》卷十四，《四書章句集注》，頁 377。

¹¹⁶ 朱熹撰，陳俊明校編：〈癸未垂拱奏劄一〉，《朱子文集》（二）卷十三，頁 409。

¹¹⁷ 朱熹：〈中庸章句序〉，《四書章句集注》，頁 14。

惟顏氏、曾氏之傳得其宗。及曾氏之再傳，而復得夫子之孫子思，則去聖遠而異端起矣。子思懼夫愈久而愈失其真也，於是推本堯、舜以來相傳之意，質以平日所聞父師之言，更互演繹，作為此書，以詔後之學者。……歷選前聖之書，所以提挈綱維、開示蘊奧，未有若是之明且盡者也。自是而又再傳以得孟氏，為能推明是書，以承先聖之統，及其沒而遂失其傳焉。則吾道之所寄不越乎言語文字之間，而異端之說日新月盛，以至於老、佛之徒出，則彌近理而大亂真矣。然而尚幸此書之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以續夫千載不傳之緒，得有所據，以斥夫二家似是之非。蓋子思之功於是為大，而微程夫子，則亦莫能因其說而得其心也。¹¹⁸

陸隴其承繼朱熹，道統觀亦明確與此一脈相承，自言：「所傳者，天下之正道，天下之正學，我能尊所聞而行所知方」。¹¹⁹漢朝董仲舒雖正誼明道卻雜取陰陽五行，韓愈知道德佛老之辨卻昧於性善，故「非周、程、張、邵、朱六子者崛起於宋室，則道統或幾乎息」，¹²⁰六子實為繼孟子而私淑孔子。朱子主敬，乃聚周、程、張四先生之要語，所以：

非周、程、張、邵，則洙泗之學不明，非朱子則周、程、張、邵不明，故生以為漢之世當尊孔子，而今之世當尊朱子，朱子者，周、程、張、邵所自發明，而孔子之道所自傳也，尊朱子即所以尊周、程、張、邵，即所以尊孔子。¹²¹

將朱熹視為周、程、張、邵之學的統合，周、程、張、邵又可上溯至孔子，承繼關係明確。也就是說：

自堯舜而後群聖輩出，集群聖之大成者孔子也。自秦漢而後諸儒輩出，集諸儒之大成者朱子也。朱子之學即孔子之學。¹²²

直接將朱熹作為孔子、孟子之後的聖學繼道者，甚至把朱子之學視作孔子之學：

孟子之後至朱子，知之已極其明，言之已極其詳，後之學者更不必他求，

¹¹⁸ 朱熹：〈中庸章句序〉，《四書章句集注》，頁 14-15。

¹¹⁹ 陸隴其：〈曾子曰吾日三省吾身章〉，《松楊講義》，4：10a，經部 203，第 209 冊，頁 209-914。

¹²⁰ 陸隴其：〈策·道統〉，《三魚堂外集》，4：9a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-242。

¹²¹ 陸隴其：〈策·道統〉，《三魚堂外集》，4：9a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-242。

¹²² 陸隴其：〈策·經學〉，《三魚堂外集》，4：5b-6a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-240。

惟即其所言而熟察之、身體之。¹²³

認為後起學者若想領略聖道，只需熟讀、躬行朱熹學說即可，正所謂：「吾輩今日學問只是尊朱子，朱子之意即聖人之意，非朱子之意即非聖人之意，斷斷不可錯認了」。¹²⁴道統明，則濂、洛、關、閩之儒方能再現於世，聖道聖學盛行，不僅有助於人民風俗，國家無疆之休亦從此出矣。

誠如彭定求所言，《四書》是「聖賢立言，所以傳心明道，顯之為日用彝倫，微之為性命神化。約以一二言而可以振挈綱維，擴以千百言而可以兼綜條貫」，¹²⁵陸隴其一心承繼聖學，並期許發揚光大以端正世風。而重視讀書學習的態度，強調以仁為萬事發端的道德認識，亦將實學實行和《四書》義理緊密相接。

第二節 回歸朱學正統

「回歸原典」是明末清初主要思潮，而在清初重視國計民生的實學氛圍影響下，「經世致用」成為清初《四書》學一個鮮明而普遍的特色，¹²⁶外在環境的紛擾複雜，使清初學者為了逐漸穩固的知識階層社會，考慮經書和現實的調和面，在反省批判中亦將焦點轉向社會中現實問題的解決，所以他們竭力張揚儒學中原本具有卻較隱而不晦的實學傳統。陸隴其也因為受到當時經世致用的崇實風氣影響，以決然堅持的態度面對傳統經典，並秉持著「尊崇朱子、罷黜陸王」¹²⁷的原則完成了《四書》相關著作。此外，他亦運用勤勉不懈的性格特質來研究學問，大肆蒐羅資料，全心投入，就怕稍微閃失會有任何去取未當、條例未善之處。即使陸隴其過於偏重朱子的立場，在追求盡善盡美的過程中不免有些許先天上的缺憾，但他盡力將所學所知內化成自我一部分，務求具體實踐於人格修養、日常生活，甚至是在官場、在治民之中。這種倡導實學實行的實質努力成果，確實能給予後人不少啟發和幫助。

¹²³ 陸隴其：〈答某〉，《三魚堂文集》，6：19b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-88。

¹²⁴ 陸隴其：〈大學之道章〉，《松楊講義》，1：2b，經部 203，第 209 冊，頁 209-842。

¹²⁵ 彭定求：〈四書講義困勉錄原序〉，《四書講義困勉錄》，原序：1b，經部 203，第 209 冊，頁 209-1。

¹²⁶ 何佑森：〈明清之際學術風氣的轉變及其發展〉，《清代學術思潮》中提及：「清初學者以改變明末學風作為他們共同的目標，他們心中只有一個孔子，以為要挽救風俗人心必須先要講明孔子之學，於是他們特提《論語》中下學而上達的工夫，教人以實濟虛，以工夫明本體，不要將工夫與本體分為兩截。……要學為聖人，學做孔子，這是清初學者表現在治學上的唯一不變的態度。」（台北：國立台灣大學出版中心，2009 年 4 月），頁 56。

¹²⁷ 參考朱華忠：《清代論語學》中提及陸隴其《論語》研究有「篤信朱注、力駁陸王、倡導實學」等特點。（四川：巴蜀書社，2008 年 2 月），頁 127-139。

一、篤信朱注

陸隴其認為為學首重「辨別」，應該保有據理而辯的精神以捍衛正道，故云「辨別是非者，又學者之急務也」。¹²⁸雖然，每種學術或思想都可能帶給很多人不同的啟發和體悟，但如何從學說紛雜的環境裡找到正道，端看學習中認知和詳加辨別的歷程。該以什麼樣的態度為學？又該怎麼樣去分辨思想的對錯？若不深加體會明辨，僅是「姑辨之，姑言之，發為議論，可以悅人耳目而已」，¹²⁹那就失去了為學思考的意義。不說、不辯，世人在懵懂中無法得知學術全貌，勢必無法分別路徑，而是非混淆，一知半解的結果，將導致源流倒置而本末取捨失當，如此，後世學者恐怕無法在對的施加點上用力，甚至誤入荊棘叢野尚不自知。能辨所學之所從生，才能推之至於其所終極，若想實用其力，則一開始就要辨明路徑，而引領學者進入聖道的學問基礎，正是朱子之學，陸隴其有言「孔、孟之道，至朱子而大明」，¹³⁰可見朱子對孔、孟學問著力最深，影響甚巨。

對陸隴其來說，「朱子之學，孔、孟之門戶也。學孔、孟而不由朱子，是入室而不由戶也」，¹³¹他十分尊崇朱子，認為朱子開啟了聖賢路徑，是世間的真正救星，認為「今之學者，必自尊朱子黜陽明始」，¹³²不尊朱子，所學便無從開始，務求步蹈其後才能分清學術是非。更直言明代前期的穩定強盛皆因尊程朱之故，而晚明亂世的崩潰和衰頹則因詆毀程朱、尊奉陽明心學而起：

考有明一代盛衰之故，其盛也，學術一而風俗淳，則尊程朱明效也。其衰也，學術歧而風俗壞，則詆毀程朱之效也。每論啟、禎喪亂之事而追原禍始，未嘗不嘆息痛恨於姚江，故斷然以為今之學非尊程朱黜陽明不可。¹³³

要尊崇程朱學問，才能回溯並重建出原有社會道德倫理和價值觀念，人心自正，風俗將明，盛世樣貌也當可逐漸描繪而出。

從經世致用的角度來看，陽明學末流的不拘禮法與狂妄自傲，鬆動了傳統士人自覺性的道德標準。在內聖所追求的道德楷模境界中，士人必須嚴格要求自

¹²⁸ 陸隴其：〈上湯潛庵先生書〉，《三魚堂文集》，5：4a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-62。

¹²⁹ 陸隴其：〈書四書惜陰錄後〉，《三魚堂文集》，4：36a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-57。

¹³⁰ 陸隴其：〈上湯潛庵先生書〉，《三魚堂文集》，5：4b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-62。

¹³¹ 陸隴其：〈答嘉善李子喬書〉，《三魚堂文集》，5：3b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-61。

¹³² 柯崇樸：〈清故文林郎四川道監察御史陸先生行狀〉，《三魚堂外集》，附錄：22a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-292。

¹³³ 陸隴其：〈周雲虬先生四書集義序〉，《三魚堂文集》，8：8a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-126。

己，修養身性，以求將儒家原本抽象的正道實現於外，甚至能藉此樣貌影響君王和百姓，帶動整個社會結構，促進道德倫理風氣的形成，而達到最終王道之治的高遠理想目標。陽明學末流所講求的佛道融入和現成良知，重體悟輕踐履，正好為被傳統禮教束縛、壓抑許久的知識份子找到了宣洩出口，於是不用再勤讀書勤修養，一心以天下國家為己任；也不需要再被名教倫理綑綁，立即頓悟後出現了滿街聖賢降低原本士人所追求的人生價值。被視作楷模的崇高道德被廣泛普通的良知即成代替，連作為標竿的知識份子們都已經淪陷，沉溺在放蕩不羈的空疏言談裡，更遑論上行下效的市井小民。

陸隴其終身追慕朱熹，以朱熹的是非為是非。《中庸》曰：「仲尼祖述堯舜，憲章文武」。朱熹注云：「祖述者，遠宗其道，憲章者，盡守其法」。¹³⁴陸隴其言之：

堯舜遠而法不盡傳，故言遠宗其道；文武近而無法不備，故言近守其法。其實祖述者法在其中，憲章者道在其中。¹³⁵

將憲釋為遵守，認為祖述或憲章之意兼合法道二者。《論語·為政》子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」朱熹注云：「不求諸心，故昏而無得。不習其事，故危而不安」。程子認為：「博學、審問、慎思、明辨、篤行五者，廢其一，非學也」。¹³⁶陸隴其認為程子將「學」字泛說，朱注將學與思對看，單指「學習」，是為了強調「學思二者不可偏廢，然其實不思也叫不得學，不學也叫不得思」。¹³⁷對於朱注，學思對舉以深化學之深刻，更貼近於道裡。

《論語·雍也》子曰：「知者樂水，仁者樂山」。朱熹注云：「知者達於事理而周流無滯，有似於水，故樂水；仁者安於義理而厚重不遷，有似於山，故樂山」。¹³⁸陸隴其細釋朱子之意，謂知者樂水是明於理，仁者樂山是安於理：

知者惟明於理，其胸中周流無滯，一切疑難之事都阻他不住，如水之活潑一般，故以知者而遇水猶以知，遇知如何不樂？所以樂水。仁者惟安於理，其胸中厚重不遷，一切嗜欲之類都引他不動，如山之凝重一般，故以仁者

¹³⁴ 朱熹：《中庸章句》右第二十九章，《四書章句集注》，頁 37。

¹³⁵ 陸隴其：〈仲尼祖述堯舜節〉，《四書講義困勉錄》，3：100a，經部 203，第 209 冊，頁 209-158。

¹³⁶ 朱熹：《論語集注》卷一，《四書章句集注》，頁 57。

¹³⁷ 陸隴其：〈子曰學而不思章〉，《松楊講義》，5：12b，經部 203，第 209 冊，頁 209-933。

¹³⁸ 朱熹：《論語集注》卷三，《四書章句集注》，頁 90。

而遇山猶以仁，遇仁如何不樂？¹³⁹

標舉天理流行之境界，可見其全然尊崇朱注之見。在《論語·為政》，子曰：「君子周而不比，小人比而不周」。朱熹注云：「周，普遍也；比，偏黨也。皆與人親厚之意，但周公而比私耳。君子小人所為不同，如陰陽晝夜，每每相反。然究其所以分，則在公私之際，毫釐之差耳。故聖人於周比、和同、驕泰之屬，常對舉而互言之，欲學者察乎兩閒，而審其取舍之幾也」。¹⁴⁰陸隴其認為周為「普愛」之意，並順著朱熹注解繼續延伸云：

君子則親疏善惡之必分而不失為周，小人則不分親疏不分善惡而適成其比。周比從接物上見，和同從共事上見，驕泰從處己上見。朱子論周以好善兼惡惡，論比以黨惡兼傷善，析理最為精切。¹⁴¹

從君子、小人之情態，分出「周」與「比」之不同，故稱朱熹解釋深，最得精妙。

《論語·先進》：「季路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事鬼？』」「敢問死？」曰：『未知生，焉知死？』」朱熹注云：

問事鬼神，蓋求所以奉祭祀之意。而死者人之所必有，不可不知，皆切問也。然非誠敬足以事人，則必不能事神；非原始而知所以生，則必不能反終而知所以死。蓋幽明始終，初無二理，但學之有序，不可躐等，故夫子告知如此。¹⁴²

子路問的事情與現實生活緊密相關，問事鬼神其實就是在問祭祀之法，孔子回歸人事層面應答，認為要先有誠敬事人的基本，才能再談及事鬼神。朱熹從中申引出人鬼生死「初無二理」，並強調做事學習必須循序漸進，不可越次。程子對此篇說法為：「晝夜者，死生之道也。知生之道，則知死之道；盡事人之道，則盡事鬼之道。死生人鬼，一而二，二而一者也」。¹⁴³將死生人鬼視為不可分離之物，如同晝夜交替，皆是自然規律的循環反覆，看來不同的事物中其實擁有相同的規律法則，所以能知生則知死，能事人則事鬼。而陸隴其則認為：

就道理上看，則理一而分殊，分殊而理則一。就學者說，則由明而幽，由

¹³⁹ 陸隴其：〈子曰知者樂水章〉，《松楊講義》，7：4b-5a，經部 203，第 209 冊，頁 209-966、967。

¹⁴⁰ 朱熹：《論語集注》卷一，《四書章句集注》，頁 57。

¹⁴¹ 陸隴其：〈君子周而不比章〉，《四書講義困勉錄》，5：20a，經部 203，第 209 冊，頁 209-204。

¹⁴² 朱熹：《論語集注》卷六，《四書章句集注》，頁 125。

¹⁴³ 朱熹：《論語集注》卷六，《四書章句集注》，頁 125。

始而終者，學之序，盡事人之道，則盡事鬼神之道；知生之道，則知死之道。學之一，各兼兩項。朱子意重有序邊，程注專就合一處說，故在圈外。……畢竟以朱子解為妥。¹⁴⁴

程朱學路數近似，在學術思想上可謂朱不離程，程不離朱，但當二者見解出現差異時，即能明顯看出陸隴其對朱學的偏好與喜愛，他完全接受了朱熹「學之有序」的延伸，沒有任何質疑，也顯見陸隴其捍衛朱學之力。

又如《論語·公冶長》為孔子稱讚甯武子處世之法：「甯武子，邦有道，則知；邦無道，則愚。其知可及也，其愚不可及也」，認為甯武子在國家有道和無道之時，懂得呈現出不同的處世特色。而朱熹釋曰：

按《春秋傳》：武子仕衛，當文公、成公之時。文公有道，而武子無事可見，此其知之可及也。成公無道，至於失國，而武子周旋其間，盡心竭力，不避艱險。凡其所處，皆智巧之士所深避而不肯為者，而能卒保其身以濟其君，此其愚之不可及也。¹⁴⁵

照朱熹所說，甯武子的愚不可及，是在國家發生動盪後的挺身而出，為國君竭盡心力，解難分憂，擁有一般智謀之士所缺乏的忠貞氣概。而程子論此篇則跟朱熹看法頗不相同，認為：「邦無道，能沈晦以免患，故曰不可及也。亦有不當愚者，比干是也」。¹⁴⁶拿比干直言進諫，不知收斂而招致殺身之禍的例子說明「不當愚者」的下場，可見他覺得孔子之所以會稱讚甯武子在國家失道後的處世表現，重點不該在忠貞愛國，而在見機行事，深藏不露的明哲保身。這種「愚不可及」，也正好符合孔子《論語·泰伯》中所謂「危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱」¹⁴⁷的為道思想，應是較符合孔子原意。但陸隴其卻說：

這一章，圈內朱子註是一樣意思，圈外程子註又是一樣意思。今只當依朱子講。……在武子，只是一個忠而已。當國家無事時宜乎安靜，則以能鎮定為忠；當國家有事時須用扶持，則以能冒險為忠。¹⁴⁸

認為此章所謂知愚是世俗從自身得失利害上去評斷的，所以甯武子百折不磨的擔當，世人謂之為愚。既然連程朱相比時，陸隴其都能毅然捨棄程學而認同朱學，

¹⁴⁴ 陸隴其：〈季路問事鬼神章〉，《四書講義困勉錄》，14：9a，經部 203，第 209 冊，頁 209-354。

¹⁴⁵ 朱熹：《論語集注》卷三，《四書章句集注》，頁 81。

¹⁴⁶ 朱熹：《論語集注》卷三，《四書章句集注》，頁 81。

¹⁴⁷ 朱熹：《論語集注》卷四，《四書章句集注》，頁 106。

¹⁴⁸ 陸隴其：〈子曰甯武子邦有道則知章〉，《松楊講義》，6：14b-15a，經部 203，第 209 冊，頁 209-956。

更遑論其他和朱子相異的學說流派，而這種「朱子獨大」的尊朱邏輯正是陸隴其《四書》學第一個顯著特色，曾云：「本註皆是依經文說，無一字閒慢無來歷，讀者須仔細把注字一一體貼經文看，不要作剩字放過，此是讀朱子書之法」。¹⁴⁹而從所謂「愚」之中，得出士人的堅持，也可看出陸隴其於士大夫身份職責的思考。

值得注意的是，對任何一種學術或思想篤信之餘易流於輕忽，被自我主觀智識的理解蒙蔽，而對事物本義或求學之道產生誤解。不多方廣博探求後予以檢討修正，勢必會越行越偏，最後可能本末倒置，所謂「篤信而不好學，則所信或非其正」。¹⁵⁰陸隴其對朱子的佩服和篤信並非來自盲目崇拜，而是建立在廣大的閱讀、學習與思考之後。筆者以為，陸隴其運用了蒐羅統整的方式，參照各家說法，先架構出邏輯概念，並將之用在對朱注的接受和解釋上，於是在逐步辨思的過程裡，經歷一場思想洗禮，因而更堅定尊朱立場與看法。

二、力黜陸王

對陸隴其來說，陸王心學是導致明末人心渙散、社會動亂的主要原因，所謂：

尊程、朱而陰篡之者，莫甚於明之中葉王氏之學，遍天下而風俗隨之，故民之亡不亡於寇盜、朋黨，而亡於學術，所以釀成寇盜、朋黨之禍也。¹⁵¹

學術對世俗人心影響之大，當時「天下靡然響應，皆放棄規矩而師心自用。學術壞而風俗氣運隨之」，¹⁵²故直指陽明學應為明朝滅亡負起責任。地位低者沉迷於功利，地位高者心惑於佛老，導致聖學不彰，生民塗炭，「紀綱盡廢，人不復知有廉恥」，¹⁵³虛無放蕩之病始成，云：

以《六經》為聖人糟粕者，猶以虛無之見置在《六經》外；以《六經》為我註腳者，直以虛無之見置在《六經》內。故王弼之《易》、何晏之《論語》，猶有可取，而象山之解經，必不可從也。¹⁵⁴

¹⁴⁹ 陸隴其：《論語大全·學而》，《三魚堂四書大全》，1：33b。

¹⁵⁰ 朱熹：《論語集注》卷四，《四書章句集注》，頁106。

¹⁵¹ 陸隴其：〈學術辨上〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一）（台北：世界書局，1966年），10：5a-5b。

¹⁵² 陸隴其：〈上湯潛庵先生書〉，《三魚堂文集》，5：5a，集部264，第1325冊，頁1325-62。

¹⁵³ 陸隴其：〈中憲大夫江南布政使司參議分守蘇松常道加三級方公墓表〉，《三魚堂文集》，11：2a，集部264，第1325冊，頁1325-174。

¹⁵⁴ 陸隴其：《三魚堂臆言》，8：6b，子部31，第725冊，頁725-601。

一語道破對陸九淵解經的看法，教人大多專往虛靜一路走，既然立足點已經不對，之後所延伸出來的學問又有什麼信度可言？世俗者無法分辨，導致其言行成為天下禍患的根源，這種「以意捉志」實是危害不淺。

陸隴其認為，陽明學盛行原因是：

今以朱子之昌明正學，而陽明指之為楊、墨，詆之為洪水猛獸，顛倒其中晚之年，使天下盡廢其書，而獨持其所謂良知。¹⁵⁵

他認為陽明的致良知說，是把原本外在的倫常秩序轉為內心良知，和佛教如出一轍，是「以禪之實而託於儒，其流害固不可勝言矣」，¹⁵⁶因此虛化了倫常秩序，使流於空虛寂滅。佛道儒三者根基、立場、追求目的和修養方法的本質都截然不同，應該要壁壘分明，不能「援儒入釋」，藉牽強附會的結果，顛倒儒學的純粹，所以他對陸王學說攻擊不遺餘力，即使其病既深，救之也難、「遺毒之潛伏隱藏於肺腑者，不知其幾也」，¹⁵⁷仍然執著行之，只因抱持著「德之不孤，而道之不可終晦」¹⁵⁸的信念。而且，心學不講格物窮理，只講本心任情，很容易心思流蕩無所歸附而狂妄言行。加上盛行的學說實在對人心影響甚大，「陽明之說浸淫於人心，雖有大賢不免猶蹈其弊」，¹⁵⁹更別說是一般天資普通的世人和百姓：

邪說詖行從而惑之乎？即使幸而未變，亦將拘牽附會，不勝其弊，至於積重難返而不得不變。¹⁶⁰

故只要非正統學說存在一日，就會在牽強附會中蠱惑人心，對社會民心產生不好的影響，連高攀龍（1562-1626）如此好學篤行的學者都仍「溺其餘習，未能自脫」，更遑論對於世間識見、性格未定的年輕學子們，接觸後不為之漸染的人實在很少。

學術的面貌會隨著時間或外在環境而改變，陸隴其認為：

姚江一派學術，日異而月不同。正、嘉之際其詞詖；嘉、隆之際其詞淫；萬曆以後其詞邪；至今日其詞遁。¹⁶¹

¹⁵⁵ 陸隴其：〈答山西范彪西進士書〉，《三魚堂文集》，5：18b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-69。

¹⁵⁶ 陸隴其：〈學術辨中〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：6a。

¹⁵⁷ 陸隴其：〈王學質疑序〉，《三魚堂文集》，8：16a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-130。

¹⁵⁸ 吳光西：《陸稼書先生年譜》卷上，收錄於《陸隴其年譜》（北京：中華書局，2006 年 2 月），頁 92。

¹⁵⁹ 陸隴其：〈學術辨中〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：7b。

¹⁶⁰ 陸隴其：〈問學錄〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：18a。

¹⁶¹ 陸隴其：《三魚堂臆言》，8：8a-8b，子部 31，第 725 冊，頁 725-602。

而這些改變顯然是學術不正的結果，於是其便有「以讀書為支離，是固近年以來陽儒陰釋之學，非我所敢知也」¹⁶²的悲嘆言語。明末清初學者因國家易主之痛而多反陸王，即使在大方向相同的立場根基下，仍會出現許多相異的說法，有仍然堅信陸王稍微調整步調的，有提倡朱陸兩方調停折衷說的，亦有表面依附程朱但骨子實為陸王思想的。所以陸隴其以為即使是頗有聰敏才智的人，為學之初若不慎源頭，混是非而不辨，則所見所學自然就有未盡當處，如當時有部份學派實講程朱之學，其中又雜取了九淵、陽明之說：

今之回護姚江者有二：一則以程、朱之意解姚江之語，此不過欲寬姚江其病猶小；一則以姚江之意解程、朱之語，此則直欲誣程、朱，其罪大。¹⁶³

這種對所學認識不清的結果，往往本身亦不自覺，卻對後學影響甚巨。又如高攀龍、顧憲成（1550-1612）雖然守道甚篤，衛道頗嚴，自謂承接程朱，畢生闢陽明學說不遺餘力，但若談到「善」，卻也走不出虛寂一途：

景逸、涇陽，病痛尤多，其於陽明雖毅然闢之，不少假借，然究其實，則有未能盡脫其藩籬者。其所深惡於陽明者，無善無惡一語，而究其所謂善，仍不出虛寂一途。言有言無，名異實同。¹⁶⁴

雖然兩人不同意陽明提出的無善無惡之說，但所提出的善之有無，卻和陽明名異實同，導致：

偏重於靜，則窮之未必能盡其精微，而不免於過不及。是故以理為外，而欲以心籠罩之者，陽明之學也；以理為內，而欲以心籠罩之者，高、顧之學也。陽明之病在認心為性，高、顧之病在惡動求靜。¹⁶⁵

顯然，高攀龍、顧憲成在攻訐陽明學術的同時，仍有太多實質悟道和作法無法脫離陽明學的影響，故陸隴其評論為：

大抵象山、陽明、景逸、念臺皆是收拾精神一路工夫。但象山主靜，陽明則不分動靜；景逸主靜，念臺則分動靜。象山、陽明都不要讀書窮理，景

¹⁶² 陸隴其：〈跋讀書分年日程後〉，《三魚堂文集》，4：35a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-56。

¹⁶³ 陸隴其：《三魚堂日記》卷下，頁 95。

¹⁶⁴ 陸隴其：〈答徐健菴先生書〉，《三魚堂文集》，5：13a-13b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-66。

¹⁶⁵ 陸隴其：〈學術辨中〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：7a。

逸、念臺則略及於讀書窮理；象山、陽明則指理在心外；景逸、念臺則指理在心內。究竟則一轍。¹⁶⁶

可見他們在修養方法和認知、實踐上或多或少都有陽明學存心主張的影響。

又如講到力行工夫，張烈（1622-1685）曾云：「力行工夫，總以『致良知』三字盡之，雖是透脫，恐學者竟走入空寂一邊」。¹⁶⁷良知無實體實像，是全然求之於內的工夫，「力行」盡在致良知三字，則導致空談不行、好高騖遠的弊病。且「陽明之所謂『良知』，即無善無不善之謂也。是佛、老之糟粕也，非孟子之『良知』」，¹⁶⁸陽明之知是離物之知，不是格物日久的豁然貫通之知，根本既已不同，光講「致良知」三字就太過抽象，無法具體實行。良知本在心內，太過向內追求心性則飄渺無憑據，甚至偏向禪釋之途，更何況僅求明心而不致力求學，自然善惡不分見聞不廣，《詩》、《書》、《禮》、《樂》等經典皆被忽略輕視，傳統思想規範終究會支離破碎，聖人之道不明，所以陸隴其認為「今之人心大壞至於此，極皆陽明之教之流毒也」。¹⁶⁹即使這些學者品格高潔，對學習汲汲營營，富有熱忱動力，卻因不夠虛心細心而無法入聖人之境，甚至因提倡之道不明，所學亦非，天下學者多人歧途，故「有不可調停者，風俗之壞，實始姚江非盡其徒之咎也」。¹⁷⁰

至於陽明學蓬勃發展，陸隴其推求兩種可能：一為「其學者可以縱肆自適，非若程、朱之履繩蹈矩不可假借者也」，¹⁷¹既然是崇知覺崇心，心學的自由無拘束當然比程、朱的苦思苦學來得討好，畢竟，真正要提昇自己的性靈氣質很難，但憑依心學論述而放蕩無羈容易許多，所以不肖不賢者，找到正當歸附而肆恣放縱。一為「其學專以知覺為主，謂人身有生死而知覺無生死，故其視天下一切皆幻而惟此為真」，¹⁷²人生苦短，如果能看破外物追求本心，即可超越悲歡離合之恨怨，託於知覺，目空一切，終至無生無死，因此眾人前仆後繼，群趨而不能舍。而事實上：

縱肆之不可易明，至於無生死之說，則真禪家之妄耳。學者取程、朱陰陽屈伸往來之論，潛心熟玩焉，其理亦彰彰矣。奈何不此之學，惟彼之是惑

¹⁶⁶ 陸隴其：〈讀象山對朱濟道語〉，《三魚堂文集》，4：6a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-42。

¹⁶⁷ 陸隴其：〈三魚堂膳言〉，7：10a，子部 31，第 725 冊，頁 725-597。

¹⁶⁸ 陸隴其：〈王學質疑序〉，《三魚堂文集》，8：15a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-129。

¹⁶⁹ 陸隴其：〈辨學術〉，《松陽鈔存》，卷下：16a，子部 31，第 725 冊，頁 725-652。

¹⁷⁰ 陸隴其：〈答同年臧介子書〉，《三魚堂文集》，5：20b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-70。

¹⁷¹ 陸隴其：〈學術辨中〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：7b。

¹⁷² 陸隴其：〈學術辨中〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：7b。

乎？¹⁷³

所以，陸隴其對陽明學展開了毫不留情的批判和辯駁，直言：

宋儒之學為天下之正學，為洙泗之真傳，而向之嘉、隆以來之學，得罪於聖教，得罪於國家。有君國子民蒞官臨政之志者，當擯而絕之，不可稍有入焉者也。¹⁷⁴

足見其對陸王心學的堅定排黜。在陸隴其看來，陸王心學敗壞世風腐化人心，讓百姓、士人有所依託而不肯致力於窮理致知，為社會禍亂之根。

《論語·公冶長》孟武伯問子路、冉求、公西赤三子仁乎？子曰：「由也，千乘之國，可使治其賦也，不知其仁也。」「求也，千室之邑，百乘之家，可使為之宰也，不知其仁也。」「赤也，束帶立於朝，可使賓客言也，不知其仁也」。¹⁷⁵陸隴其以為此三人雖守正義明道之學，必從天理上走，且子路不詐、冉求不陋、公西赤不淺，但孔子所謂仁道至大精深，非全體不息者不足以當之，所以此三子是求仁卻尚未能仁者，以此言鼓勵後學持續精進，無絲毫之鬆懈，終可至「我欲仁，斯仁至矣」¹⁷⁶的境界，云：

明季講章謂此章稱才不稱仁者，蓋以武伯有用人之責，只宜掄材而器使，何必問仁？此說大謬！三個可使字正是言三子之不用才，其治賦、為宰、對賓客皆是天理上作用，但未可謂仁耳，絕不是世俗所謂才。……此章只是論仁並無器使意，後世天下敗壞，皆由不論天理只管要用才，使貪使炸才愈多而天下愈亂，如何反將此等議論混入聖人論仁之意？¹⁷⁷

稱才不稱仁的明季講章，實在模糊了孔子論仁焦點和鼓舞後進行仁之勉勵意義。

《論語·為政》子曰：「由，誨女知之乎！知之為知之，不知為不知，是知也」。朱熹注云：

子路好勇，蓋有強其所不知以為知者，故夫子告之曰：「我教女以知之之道乎！」但所知者則以為知，所不知者則以為不知。如此則雖或不能盡知，

¹⁷³ 陸隴其：〈學術辨中〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：7b-8a。

¹⁷⁴ 陸隴其：〈策·道統〉，《三魚堂外集》，4：9b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-242。

¹⁷⁵ 朱熹：《論語集注》卷三，《四書章句集注》，頁 77。

¹⁷⁶ 朱熹：《論語集注》卷四，《四書章句集注》，頁 100。

¹⁷⁷ 陸隴其：〈孟武伯問子路仁乎章〉，《松楊講義》，5：5b-6a，經部 203，第 209 冊，頁 209-951、952。

而無自欺之蔽，亦不害其為知矣。況由此而求之，又有可知之理乎？¹⁷⁸

陸隴其以為朱子此注所謂自欺之蔽主要是針對「致知」工夫來說。《大學》中的自欺之蔽以誠意為出發點，是指能知而不能行，子路的性格忠信果決，此處自欺之蔽應為致知格物工夫不夠純精，所以不明白處仍誤以為自己清楚，因此，重點不僅是「知」這個部份，還要用清楚的心去做致知格物工夫的部份，但：

自明季王陽明一脈學問興，都謂真知之外更別無知，此自夫子欲掃去聞見話頭，而反以朱注為支離。此等邪說，今日學者不可染一毫在胸中。¹⁷⁹

陽明致良知說法出現後，朱子踏實的致知工夫反被誤為支離，陸隴其因此斥其為「邪說」，直指「王陽明謂至善是心之本體，又曰至善只求諸心，心即理也，只心為善，更屬亂道不足論矣」。¹⁸⁰陽明之學，固然有其精彩，但陸隴其批判之力，正足見其護衛朱子之心。

《孟子·盡心章句上》孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也」。程子注云：「良知良能，皆無所由；乃出於天，不繫於人」。¹⁸¹孟子所謂良知良能之所以可不學不慮而有，是如同「性善」般本為人性所固有，不須經由外鑠而成，只可惜多半被氣稟所囿，物欲所蔽，故必須經由「學」來復其知能，云：

自姚江之學興，借此章良知二字作宗旨，因借不學不慮字樣便欲掃除學慮，而孟子之旨盡晦。不知孟子所謂良知，是指愛親敬長之心言，陽明所謂良知，乃指一點昭昭靈靈之心言，天淵不同。孟子言不學不慮，只是就人之本心自然發見者言，非以學慮為不好而必欲掃除之也。此種議論真是亂道，將程朱之書細細玩味，自知其謬。¹⁸²

孟子是以發自本心不假外求的仁義為良知良能，陽明則以本心良知良能來推做仁義，立足根本不同，若僅自識良心則易墮入空虛之言。《論語·公冶長》子謂子貢曰：「女與回也孰愈？」對曰：「賜也何敢望回。回也聞一以知十，賜也聞一以知二」。朱子注云：「一，數之始；十，數之終。二者，一之對也。顏子明睿所照，

¹⁷⁸ 朱熹：《論語集注》卷一，《四書章句集注》，頁 58。

¹⁷⁹ 陸隴其：〈子曰由誨女知之乎章〉，《松楊講義》，5：14a-14b，經部 203，第 209 冊，頁 209-934。

¹⁸⁰ 陸隴其：〈大學首節〉，《松楊講義》，1：5a，經部 203，第 209 冊，頁 209-843。

¹⁸¹ 朱熹：《孟子集注》卷十三，《四書章句集注》，頁 353。

¹⁸² 陸隴其：〈孟子曰人之不學而能者章〉，《松楊講義》，12：19b-20a，經部 203，第 209 冊，頁 209-1035。

即始而見終，子貢推測而知，因此而識彼」。¹⁸³陸隴其以為子貢平日在多聞多見處用功，顏子亦在博學於文裡努力，故子貢不如顏子處只在天資學力，因天資有高明深淺之分，學力有涵養窮理之敏鈍，顏子天資聰敏，窮理工夫密，故領悟較快，但明季以來講章家皆言子貢平日工夫錯做了，此誤皆因：

姚江之學興，謂聖門自有一派直捷工夫，故每將顏子、子貢看作兩條路上。人謂顏子在心地上用功，子貢只在知見上著力，真謬論也。¹⁸⁴

將顏回視為尊德性，子貢則是道問學，學術兩分，反而割裂儒學之整體，事實上多聞多見本聖門必行工夫，居敬、窮理二者，聖門弟子必須用功並進，並非分做兩樣工夫。

《論語·述而》子曰：「蓋有不知而作之者，我無是也。多聞，擇其善者而從之，多見而識之，知之次也」，¹⁸⁵孔子是以自身為例，鼓勵人們要先努力求知，知之後再求行，陸隴其認為某些學者自以為聰明而提倡理在心內，不用求知於外，導致學術偏頗敗壞：

自明季姚江之學興，謂良知不由聞見，而有由聞見而有者。落在第二義中，將聖賢切實工夫，一筆掃去，率天下而為虛無寂滅之學，使天下聰明之士，盡變為不知妄作之士，道術滅裂，風俗頹弊，具為世禍，不可勝言。¹⁸⁶

切實工夫不行，則風俗淪喪，為害甚大。《論語·里仁》孔子說君子的處事態度為：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比」。¹⁸⁷陸隴其認為人之所以會適、會莫是因為對義辨明不清，但君子就不同了，君子為事端憑義理之所在，該做的合義之事就算大家都反對也必須要做，不該做的不合義之事就算大家都贊成他也不會動心去做，沒有一絲鬆懈，云：

明季講家謂適、莫不是是非上差錯，只為添著意思。依此說，則不論理而只論心，無適莫便是義了。此正謝註所謂佛老之學，自謂心無所住者也。其說甚謬，又這比義工夫，全在平日居敬窮理，然臨事亦不可不省察。明

¹⁸³ 朱熹：《論語集注》卷三，《四書章句集注》，頁 77。

¹⁸⁴ 陸隴其：〈子謂子貢曰女與回也孰愈章〉，《松楊講義》，6：7b，經部 203，第 209 冊，頁 209-952。

¹⁸⁵ 朱熹：《論語集注》卷四，《四書章句集注》，頁 99。

¹⁸⁶ 陸隴其：〈子曰蓋有不知而作之者章〉，《松楊講義》，7：18b，經部 203，第 209 冊，頁 209-973。

¹⁸⁷ 朱熹：《論語集注》卷二，《四書章句集注》，頁 71。

季講家謂比是從心流出，自然合符。此是良知家話頭，皆謬說也。¹⁸⁸

陽明學說會誤導大眾，顯見義理之辨仍須謹慎。

陸隴其有強烈的責任心，秉持「賢者弭變於無形」的態度固其本，¹⁸⁹即使身處江湖也時時不忘廟廊。正因憂心天下，才堅持捍衛正統之學，毅然以闢陽明為己任，自言「陽明之學不熄，則朱子之學不尊」，¹⁹⁰力辨王學之非，云「學術之誤人，則不可以不辨」，¹⁹¹認為「一時學術之僻，禍及萬世」，¹⁹²故急欲向天下闡明異說之缺失，因此對陸九淵（1139-1193）、陳獻章（1428-1500）、王陽明（1472-1528）三人從祀孔廟之事也十分反對，認為「三先生雖皆一時賢者，然學近於禪，與孔門之旨，不免莛楹」。¹⁹³用意所在，乃是希望當世者及後世明白這些學說不能遵從服行，若輕易嘗試，即使短時間或許可以得其利益，日後也必嚐苦果，誠如林國標所說：

清初朱子學者對王學的否定，表面上是針對王學空疏的學風，實際上是對王學毀棄道德原則的激烈批判。因為毀棄了道德原則也就毀棄了基本的理性精神，毀棄社會基本制度和基本秩序，也是對儒學基本價值觀的背離。所以對王學的矯正就是恢復對人類理性精神的追求，恢復對社會倫理原則的認可。¹⁹⁴

陸隴其不遺餘力地攻擊陸王，正是希望天下學者能明白陽明之學非聖人之道，而漸漸認知清楚朱學之究竟，回歸聖學，以重新建立社會價值與倫理規範。

三、實學實行

在《松陽講義·子曰學而時習之章》裡，陸隴其認為必須從《大學》八條目和朱子《章句》、《或問》中細細體認才能知何為「學」：

¹⁸⁸ 陸隴其：〈子曰君子之於天下章〉，《松陽講義》，5：39b，經部 203，第 209 冊，頁 209-946。

¹⁸⁹ 陸隴其：〈中憲大夫江南布政使司參議分守蘇松常道加三級方公墓表〉，《三魚堂文集》中提及：「賢者弭變於無形，撫輯殘黎，固結人心，使腹內安堵，而後將帥之臣得以成功於外。譬之治病然，披堅執銳，從事疆場者，治其標者也；正己率屬，潛消禍變者，固其本者也。本不固則外病未除，而內病雜作，雖有良醫豈能為治？」11：2b-3a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-174。

¹⁹⁰ 陸隴其：〈上湯潛菴先生書〉，《三魚堂文集》，5：5b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-62。

¹⁹¹ 陸隴其：〈答秦定叟書〉，《三魚堂文集》，5：28a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-74。

¹⁹² 陸隴其：〈上湯潛菴先生書〉，《三魚堂文集》，5：5b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-62。

¹⁹³ 陸隴其：〈靈壽志論右論從祀〉，《三魚堂文集》，3：15b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-30。

¹⁹⁴ 林國標：《清初朱子學研究——對一種經世理學的解讀》，頁 76。

大抵學也者，博學、審問、慎思、明辨、篤行是也。所學者人倫事物之理，本於天命之性是也。¹⁹⁵

重新闡釋了「學」的意義，說明學習要懂得廣博求知、思考辨別和篤實體行，所以「致知」和「力行」都是「學」的一部分，「以字義言之，則己之未知未能而效夫知之能之之謂也；以事理言之，則凡未至而求之者皆謂之學」，¹⁹⁶層層向上推進，直達到誠正君子境界才可停止。另外，陸隴其也定義了「實」，認為學習要「著實」，說明：

實也，以實不浮之意也，若不循理，便是虛浮不實落。¹⁹⁷

又「自道工夫全在實心，心有不實，則雖有所為亦如無有，是不可在外面假借的」，¹⁹⁸故所謂實學實行，就是用具體的方法學習，以求為學踏實，並依循其事理落實於生活日用之中。

(一) 致知

為學和修德都是《四書》中很重視的問題，雖然君子必須兼顧讀書與修養品德，朱、陸二人亦因「道問學」或「尊德性」孰先孰後而有意見上的分歧，但林國標之言提出一個思考點：

在理論上談有體有用之學，談德與業的統一，但在實際認識活動中，總是不自覺地偏向了「德性」，即具有重「內事」而輕「外事」的傾向。那麼怎樣處理「尊德性」與「道問學」的關係是「格物致知」之學中一個重要問題，它決定了為學的基本方向。¹⁹⁹

《大學》言知在格物，即說明學術知識存於外在客觀環境，需外求後才能獲得。朱熹也認為領會世間萬物道理必須先格物，格物後才能致知，陸隴其即言：

格物工夫緊接小學，小學之後知識漸開亦漸濬，故格物者，所以擴充其聰明、範圍其聰明者也。豈無生知？而生知不恆有，豈無良知？而良知不可

¹⁹⁵ 陸隴其：〈子曰學而時習之章〉，《松楊講義》，4：3a-3b，經部 203，第 209 冊，頁 209-910。

¹⁹⁶ 陸隴其：《論語大全·學而》，《三魚堂四書大全》，1：1b。

¹⁹⁷ 陸隴其：〈是故君子有大道節〉，《四書講義困勉錄》，1：90b，經部 203，第 209 冊，頁 209-50。

¹⁹⁸ 陸隴其：〈誠者自成也章〉，《松楊講義》3：16b，經部 203，第 209 冊，頁 209-894。

¹⁹⁹ 林國標：〈清初理學與宋明理學的差異〉，《湖南文理學院學報——社會科學版》第 30 卷第 3 期（2005 年 5 月），頁 33。

恃也。故格物工夫，似偏而不厭其偏，似渙而不厭其渙，循其緩急輕重，審其難易淺深，由其當然以及其所以然，由勉而之安此，所以為小學之終而大學之始也。²⁰⁰

知識不會生下來就存在，通透一定要憑藉格物之力，才可在學問思辨中致知，故陸隴其批評了致良知者以為己生已知之妄：「夫格物可以致知，猶食可以飽也，今不格物而自謂有知，則其知者妄也，不食而自以為飽，則其飽者病也」。²⁰¹正說明了格物與致知無法切割的因果關係，人們為學需要格物窮理，畢竟道問學能包含尊德性，但僅尊德性卻無法解決知識必須外求的道問學，所以陸隴其有云：「君子知道體之大，非淺陋之胸襟所能容，必尊德性以全夫心體之本然；知道體之細非粗疎之識見所能悉，必由問學以極夫事理之當然」，²⁰²即提倡「道問學」與「尊德性」皆是修身凝道之重要工夫。

要格物，才能藉由對事物的實際觀察與認識把握住真正的「理」，依朱子用力實行的格物致知法行之：「考之事為之著，或察之念慮之微，或求之文字之中，或索之講論之際」，²⁰³四者中都有學問思辨的道理。陸隴其在此擴大了格物範圍，將其延伸至萬物，不再侷限於經典舊學。如之前聖門四教中，本以「文」居其一，所以《易》有云「修辭立其誠」，文筆的修養自然不容偏廢，不能以為文容易而忽略之。格物可以致知，幫助自己對認知事物有更深透的瞭解，之後所言所論才較能切中事理，剖析益發精微。陸隴其就說：

辭章之學，雖非儒者所尚，然篇章句子，各有其法，亦格物之功所不可少。看程、朱之文法，何等精妙！文冗弱而不振者，亦是格物之功未至。²⁰⁴

正說明格物精微、體悟深刻即可提昇文辭功力，可見他將格物作用推及發展到生活其他層面，提倡在人倫日用間皆可格物致知以窮理。

《大學》中標舉「格物、致知」為修身起點，《中庸》提及「惟精」二字，陸隴其亦將其視為格物致知工夫，說明了道德實踐本身不能離開外在客觀知識，所以強調致知就要「格事物之理」，這種擴展到事物的理，當然指的是「實理」。

²⁰⁰ 陸隴其：〈古之欲明明德於天下者節〉，《四書講義困勉錄》，1：19b，經部 203，第 209 冊，頁 209-15。

²⁰¹ 陸隴其：〈古之欲明節〉，《松楊講義》，1：8a，經部 203，第 209 冊，頁 209-845。

²⁰² 陸隴其：〈大哉聖人之道章〉，《松楊講義》，3：24b，經部 203，第 209 冊，頁 209-898。

²⁰³ 陸隴其：〈三魚堂膳言〉，5：2b，子部 31，第 725 冊，頁 725-582。

²⁰⁴ 柯崇樸：〈清故文林郎四川道監察御史陸先生行狀〉，《三魚堂外集》，附錄：22a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-292。

清初瀰漫一片實學風氣，不好虛無空談之學，所以求事物之實，致知不應離於物：

以理言之，則天地之理至實而無一息之妄，故自古及今，無一物之不實，而一物之中自始至終皆實理之所為也。²⁰⁵

於是，陸隴其認為萬事萬物都具備理，將儒家一切認識和實踐活動的落腳點建立在「事理」上，²⁰⁶從平日待人接物落實所學，發現正心、誠意工夫以潤身，故云：

朱子〈白鹿洞學規〉無誠意、正心之目，而以處事接物易之，其發明《大學》之意可謂深切著明矣。蓋所謂誠意、正心者，非外事物而為誠正，亦就處事接物之際而誠之正之焉耳。故傳釋至善而以仁敬孝慈信為目，仁敬孝慈信皆因處事接物而見者也。聖賢千言萬語，欲人之心意範圍於義理之中而已，而義理不離事物。²⁰⁷

正心、誠意即事接物，無法脫離外在現實事物獨立存在，既然義理蘊含在事物之中，不能脫離現實世界，而是人物共同擁有、實實在在每日發生著作用的東西，倘若要歸於實踐，那麼實踐對象自然就是充滿理而生生不息的萬事萬物。理不能懸空理解，止於至善要不離事物地實止實行，同樣正心、誠意若不想流於空疏，就不能僅致良知，必須建立在實際生活中的待人接物上，從人情世故裡求體認。

除了格物致知，勤讀勤思的態度也是為學不二法門。陸隴其閱讀廣博，就算是平常講學者不常拿來作講義的漢注唐疏，也多加翻讀，研思探索。書，只要肯勤讀，必能在一讀再讀的咀嚼玩味中，擁有不同的觸發體會，甚至是發現更高遠的遼闊視野，正如朱子云：

書只貴讀。讀多自然曉。今只思量得，寫在紙上底也不濟事，終非我有，只貴乎讀。這箇不知如何，自然心與氣合，舒暢發越，自是記得牢。縱饒熟看過，心裡思量過，也不如讀。²⁰⁸

書要熟看，更要重複不停地讀，把不懂的讀到懂，把原本粗淺的理解提昇到益發精密細緻的境界，「讀來讀去，少間曉不得的，自然曉得。已曉得者，越有滋味」，

²⁰⁵ 陸隴其：〈誠者自成也章〉，《松楊講義》，3：18b，經部 203，第 209 冊，頁 209-895。

²⁰⁶ 參考林國標：〈清初理學與宋明理學的差異〉，《湖南文理學院學報——社會科學版》第 30 卷第 3 期（2005 年 5 月），頁 31。

²⁰⁷ 陸隴其：〈讀朱子白鹿洞學規〉，《三魚堂文集》，4：4a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-41。

²⁰⁸ 朱熹：〈讀書法上〉，收錄於黎靖德編：《朱子語類》（台北：正中書局，1970 年）卷第十，學四，頁 269。

在不斷地循環省思中釐清思考脈絡，更有助於學識的吸收，如「某舊苦記文字不得，後來只是讀。今之記得者，皆讀之功也」。²⁰⁹可見勤讀為實學第一步，求學踏實，身親力為，才能有良好的立學根基，個人的聰明智慧，如果缺少知識學問的啟發和琢磨，就無法將潛能發揮到淋漓盡致，荒蕪久了，甚至會連原本的聰明智慧都逐漸被磨滅，也因此讀書學習之事是很重要的。若成天坐著空想，只知思考而不願勤讀，導致「思之功多，讀之功少，所以學問不能長進」，²¹⁰既費心力又無所得，直可謂得不償失。

人不能不讀書，但也不可以死讀書，讀書並不是隨便應付了事的日常功課，勤讀後還需要精思。深度的思考能幫助我們將知識加以分類整理，系統化後吸收，轉變為自己習慣的模式和理路，讓所學融會貫通。所以思與讀二者皆不可偏廢，過於偏重任何一方都將有弊病隨之而來。勤讀而不思考，讀進的便是刻板知識與空泛理論，不能貫通實用於生活；只思考卻不勤讀，想法便沒有正確基礎，易流於天馬行空而漫無邊際，無法合乎正道，故孔子《論語·為政》有云「學而不思則罔，思而不學則殆」。²¹¹

懂得思考才有推敲反省的空間，陸隴其認為不好的社會風氣之所以形成，非正道的學說之所以流行，是因為大多數百姓跟士人認知不清，固守某種特定的行為規範或章法，卻不知道自己究竟為什麼要這麼做，於是遇到誘惑後，很容易態度動搖，易被說服，甚至「風靡俗頹，法出而奸生，令下而詐起」，²¹²若「能知其所以然，則雖或誘之使不遵而不能不然」。²¹³知所以然才能持久不變而行，不會在似是而非、牽強附會的學說中迷失本性跟自我，也不會對政策命令搖擺不定，一下服從一下又想抗議，造成陽奉陰違的結果。進一步來說，要先知道「為甚麼需要這麼做」，自我內化成認同感，就會出現想要去做的念頭。擴而充之，在「因為這麼做得到好處後」，於心中衍生「確實需要這麼做」的穩固想法，那麼即使之後再碰到外來誘惑，也能堅持立場不動搖，甚至權衡得失後全身而退，這樣的理解，平實而可行，足見陸隴其的思考方向。

陸隴其認為實行必由乎實學，曾云：

天下無實行之人則不成世道，然實行必由乎實學。若不學而徒言行，則所謂行者豈能絲毫無歉，或反做成病痛；故自古篤行之人皆好學之人，未有

²⁰⁹ 陸隴其：《三魚堂膳言》，12：1a，子部 31，第 725 冊，頁 725-620。

²¹⁰ 陸隴其：《三魚堂膳言》，12：1a，子部 31，第 725 冊，頁 725-620。

²¹¹ 朱熹：《論語集注》卷一，《四書章句集注》，頁 57。

²¹² 陸隴其：〈問學錄〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：18b。

²¹³ 陸隴其：〈問學錄〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：18a。

不窮理不讀書而能篤行，篤行而一無病痛者也。²¹⁴

強調學習是行的根本，可將其當作平時生活和行動的指南，若不廣泛學習，行為將無所立基，必須學以致用，將學習到的事物具體落實到日常倫理與應對，真正實驗於身心才能有實際效果。既然實行必由乎實學，陸隴其便致力於結合學問與生活，提倡將所學到的《四書》知識實際運用在日用周遭。

(二) 實行

當然，從實踐層面思考朱學價值之餘，更須及於儒學本體形上之討論，古之君子，知「道」之無所不在也，道存於萬物中，欲頃刻離之而不可得也，因此他們會從生活中體驗學問，能「息有養，瞬有存。貌則思恭，言則思從，視則思明，聽則思聰」，²¹⁵切實而用力。許多事都經過學習而來，所謂一代通儒，持論應具有本末，不會空言誠敬而屏棄《詩》、《書》，甚至不求學習還洋洋得意，炫耀自己通曉聖賢心法。所以若想真正在道德、人格、知識上有所發展，就必須將聖賢傳遞的道理和生活相互結合，從人情世故和對現實的考察中領悟所學道理，若僅「視聖賢之書不過為干祿之具，而不實體之身心，不實驗之人情世變，竊其皮膚潤色為文章」，²¹⁶把讀書當作晉升工具，並且認為可取富貴而驕傲，那就違背了聖賢教人讀書之本意，反倒不如不讀書者。

經典不應該只是經典而已，任何經典，若無法融入生活，勢必只會是僵化的成年舊編，始終和現實存在一道牢不可破的高牆，所以陸隴其一生倡導實學實行，企圖融合經典與生活，認為沒有完全獨立於身心之外的知識，「不拘何書，句句欲引入身心上去」，²¹⁷茲茲念念意將書我合一，才能貫通道理，試圖重新用心追求更具體實際的踐履方法，如〈與趙生魚裳旂公書〉中言：

此時，雖舉業止不得不著力，但必使所寫字字從身心上體貼出來，則舉業無非聖學矣！²¹⁸

謂應舉所讀之書不該僅思考中舉業而已，其實應與經世致用相結合。君子和小人的最大差別，就是所學所思都可以化做君子內心正道，具體表現於外，而不像小

²¹⁴ 陸隴其：〈子夏曰賢賢易色章〉，《松楊講義》，4：18a-18b，經部 203，第 209 冊，頁 209-918。

²¹⁵ 陸隴其：〈活潑潑齋記〉，《三魚堂文集》，10：19b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-170。

²¹⁶ 陸隴其：〈謙守齋記〉，《三魚堂文集》，10：15b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-168。

²¹⁷ 陸隴其：〈寄趙生魚裳旂公〉，《三魚堂文集》，7：26b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-109。

²¹⁸ 陸隴其：〈與趙生魚裳旂公〉，《三魚堂文集》，6：18a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-88。

人僅求外在的虛偽表面之功。在〈子曰君子懷德章〉云：

即就舉業論之，今日大家讀書，還是要講求聖賢義理，身體力行。上之繼往開來，次之免於刑戮乎？抑只要苟且悅人，求保門戶，求取功名富貴乎？若只是從保門戶起見，便是懷土。若只從取功名富貴起見，便是懷惠，是終日讀書，終日只做得小人工夫，這個念頭熟了，一旦功名富貴到手，不是將書本盡情拋卻，徹內徹外做個小人；便是將聖賢道理外面粉飾，欺世罔人。敗壞世道病根，都是從習舉業時做起的，豈不可歎！²¹⁹

從思想念頭上點明了學問和生活無法實際切合之處，乃是一心僅為求功名利祿，就算讀遍聖賢義理也不會用心去消化吸收，更不可能具體實踐！導致生活歸生活，學問是學問，學習再多禮義廉恥都只依然是空泛虛無之理，無法切實行知，則所承載領悟之道即紛雜詭譎，見不得純粹義理。「從事於聖賢之道而勿務空知」，²²⁰聖賢說的話要句句在身上體認發揮，身體力行，從日常作為中進一步去理解體察，以收實踐之效，如此不但讀書會更加用心，所學亦不致流於俗學。在〈子曰甯武子邦有道則知章〉中陸隴其即云：

看這一章書，便要思讀書人當有以天下自任的胸襟，不可專效世間佔便宜的人，除分外之事不可做，若職分之所當為，便當勇往直前，不為利害得失所牽制，方成得一個人品。²²¹

以天下國家為己任，操守持正超然物外，頗有眾人皆醉我獨醒的豪氣。人往往會在追逐功名富貴的旅途中迷失自我，把讀書考試視為一種外在名利工具，無法將所學所思徹底實行於日常生活中，當道理和思想沒有立場著根而內化成自發性行為時，一切都只是強行輸入的單向結果，一旦達到了目標、功成名就後，外在動力消失，所學正道也同時益發薄弱淡化，甚至讓人棄若敝屣，也難怪陸隴其會有「遇益隆而行益污，位益尊而品愈卑」²²²的感慨。又如孔子在《論語·公冶長》裡回答子貢「孔文子何以謂之文」的時候，說他「敏而好學，不恥下問」，²²³所以諡號為文。陸隴其認為這個「文」所包含的學問層面很廣，並不是單指記誦詞章的疏淺學問，亦概括其對社會做出的「實行」貢獻，故言：

²¹⁹ 陸隴其：〈子曰君子懷德章〉，《松楊講義》，5：43a-43b，經部 203，第 209 冊，頁 209-948。

²²⁰ 陸隴其：〈書四書惜陰錄後〉，《三魚堂文集》，4：35b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-56。

²²¹ 陸隴其：〈子曰甯武子邦有道則知章〉，《松楊講義》，6：15a，經部 203，第 209 冊，頁 209-956。

²²² 陸隴其：〈談念菴總稿序〉，《三魚堂文集》，9：18a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-150。

²²³ 朱熹：《論語集注》卷三，《四書章句集注》，頁 79。

孔文子這一種學問，當日必有實現之政事。衛國之社稷，賴以匡持；衛國之風俗，賴以轉移者，非徒記誦詞章之學問也。故雖有疵行，聖人猶有取焉。若如後世風雲月露之學問，亦何足取耶？²²⁴

證明聖人所在意而企圖張揚的部份，不是前無古人後無來者的傲世學問，而是學問能在生活中具體有所作為甚至發揮影響力的這個部份。《論語·學而》子夏曰：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣」。²²⁵言為學之本重在與做人之道相互結合，陸隴其認為子夏主在強調實行之人應思實學之重，故實行和實學二者緊密相關：

須知吾人不可不敦者，實行；不可不務者，實學。若不從實行上著力，雖終日講學，與不學者何異？與誇多鬥靡之學何異？然或但知實行而不知實學，或反以實學為支離，則又不免走入荊棘中去，須是以實學去做實行，方得宇宙間全人。²²⁶

脫離學習的行為會流於疏放，不具體履行的學習又會偏向虛無，僅窮理或僅力行都會有流弊衍生，所以實行必從實學始，而實學須依實行終，要將所學結合生活，學以致用，才可將空談玄思引導向現實，把自己確信的真理和道德在日用中體現。

陸隴其曾在騾背上作文，在船舟上留心水利與河道源流，不放過任何一點將思考所學與現況相互結合參證的機會：

聖賢之學，隨知隨行。若知而不行，雖盡讀《十三經》、《二十一史》，徒敝精神，其光陰可惜也。²²⁷

僅知識淵博卻不懂得實行，光吸收僵滯的學問但不知道要應用於現實，只剩下表面看起來似乎充實飽滿的虛偽精神，根本是在浪費生命！隨時、隨地、隨事皆有當然之理，平時讀書，應隨手紀錄以資見聞，隨時在生活裡體認聖賢真意，連騎乘渡船的瑣碎時間亦可善加運用，或許在經歷後能有更深領悟，激盪出不同生命火花。聖人之學本不脫離經世致用，要從學問中去發現經世濟民之道，因而「學顏子之學，志伊尹之志」，²²⁸當正道內化成自發性的思想行為時，人所表現出來

²²⁴ 陸隴其：〈孔文子何以謂之文也章〉，《四書講義困勉錄》，8：19b-20a，經部 203，第 209 冊，頁 209-254。

²²⁵ 朱熹：《論語集注》卷一，《四書章句集注》，頁 51。

²²⁶ 陸隴其：〈子夏曰賢賢易色章〉，《松楊講義》4：20a，經部 203，第 209 冊，頁 209-919。

²²⁷ 陸隴其：〈書四書惜陰錄後〉，《三魚堂文集》，4：35b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-56。

²²⁸ 陸隴其：《三魚堂臆言》，7：11b，子部 31，第 725 冊，頁 725-598。

的言行舉止將會更符合聖學，這種感化人心的力量，對世間大眾自有正面助益。

於此可見，陸隴其重視現實人生，肯定人本身存在的價值，亦重視後天學習與修養實踐。如讀聖賢經傳，先賢儒者風範栩栩立於眼前，激發人們見賢思齊的向上動力，期許自己亦可達到相同高度，千萬不能劃地自限，限制潛力發展的可能。天資聰穎者，力學不倦可使學問更加精進；資質駑鈍者，亦可靠刻苦自勵進入柳暗花明之境。陸隴其認為古昔聖賢本非天授，亦是靠人力為之，故言：

賢者非難齊者也。考其實，不過居敬窮理，循序深造。而至乎其域者耳，又非高遠難行之事。²²⁹

不是聖人不可學，也不是一般人天資不夠，而是學問不如、努力不夠，故他特別強調「苦學、努力」的後天工夫，這邊所謂「工夫」，是指持著本體道德和外在事物相連接的努力經歷，即：

道德心在具體情境中的展開過程，而不是一種客觀而抽象的推理過程。……古代儒家強調人要隨時隨地自我提升，在這種「工夫」實踐完成之後，才会有對這種「工夫」境界的體認與描述。²³⁰

不管人本身的先天稟賦如何，或許資質天生就有好壞、氣質亦有昏明之分，但「人只患學不力，不患聖不可到仲尼」，²³¹天下無不可學的聖道，後天的力學工夫仍應該被需要、被重視。只要肯致力學習，專心於《六經》、《論語》、《孟子》、程朱等書，博學審問慎思明辨而篤實行之，不斷用心精進，經過長久積累，人人皆可進於正道，都有機會成為承繼洛、閩的大儒，正面肯定了力行不倦之功，強調人必須要自我努力。在努力中，懂得隨時改變及進取也是很重要的：

人無賢不肖，其欲使人謂己善人則一也。當其迷時，以惡為善，賢者或不免。及其悟，則不肖者，亦可以為君子，患上失其道耳。²³²

思不足可激勵心志，求在不良積習中改變習性。而這種努力工夫須盡到十分，才能達到無過不及的至中、至平、至正之善道，也就是說「只怕知不透、行不盡，

²²⁹ 陸隴其：〈文廟考略序〉，《三魚堂文集》，8：11a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-127。

²³⁰ 黃俊杰：《東亞儒學史的新視野》（台北：喜瑪拉雅基金會出版，2001 年），頁 412。

²³¹ 陸隴其：〈仲尼祖述堯舜章〉，《松楊講義》3：31a，經部 203，第 209 冊，頁 209-901。

²³² 柯崇樸：〈清故文林郎四川道監察御史陸先生行狀〉，《三魚堂外集》，附錄：4b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-283。

工夫欠一分，這至善便虧一分，不是至善不可到，仍是自暴自棄耳」。²³³陸隴其不以先天之性定論資質優劣，肯定了後天苦學的積極功用，強調力行工夫須不間斷做到最極致處，則至善終可明。

由上述可知陸隴其「崇朱黜王」，主要根據陽明學對明末社會造成的不良影響切入，實際上也就是將學問從空疏引回篤實層面，重新發揮朱學中實學思想，這正是實學思潮中所謂「崇實黜虛」。他主張所有的求學為學方向，無論內聖或外王，都要跟現實環境和人的身心修養結合起來，不可脫離生活日用而獨立存在，誠如林啟屏先生所言：

基本上，一個「實踐」活動之可能，可以從兩個方向來切入。一是指往「內在領域」(inner realm) 深入的企慕活動，完成的是一種「為己之學」。一是導向「外在領域」(outer realm) 的社會或政治實踐之途，完成的可說是「外王事功」。這兩點幾乎是歷代儒者在與「經典」相濡以沫之後，所必然導出的「實踐」意欲。也就是說，在「經典」的「召喚」下，歷代儒者透過「經典」與往聖先賢同聲相應，同氣相求，於是「經典」中，聖賢於己於人之要求，俱內化於詮解者的心靈中。此時，「經典」不復是一「文本」而已，而是一幅生命的共感結構。「經典」、「聖賢形象」(立基於普遍真理或普遍人性)、「詮解者」三者共舞一境，三者共融於一域。²³⁴

陸隴其取《四書》中聖賢提倡的道德要求為己之行為實踐標準，而原本《四書》偏向理想說教的形式和性質，到陸隴其時顯然已經更密切地與日常生活實行了有了關係，故其亦自云：

不顯地位雖極高極遠，卻不過從為己之心、謹獨戒懼之功便可做到。可見上達只在下學之中，人只患不下學不患不上達。²³⁵

認為成聖道首重「下學」，故其不但將實學實行展現在自我道德的約束修養上，也在為官時將之推廣於百姓，施行德政化育民生，可說是以身體力行倡導實學實行的最佳典範，而朱熹《四書》學之價值，亦於此可見。

²³³ 陸隴其：〈淇澳二節〉，《松楊講義》，1：19a，經部 203，第 209 冊，頁 209-850。

²³⁴ 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（台北：國立台灣大學出版中心，2007 年 7 月），頁 387。

²³⁵ 陸隴其：〈衣錦尚絅章〉，《松楊講義》，3：43a，經部 203，第 209 冊，頁 209-907。

第四章 《四書》學的承繼開展與影響

清初，重新回歸經典再從傳統儒學出發，造成一種對成聖成賢之學的文化復歸理念。朱子學因而在鑑於明訓的「學者反王」和服務朝廷的「官方加持」這兩種力量匯合下，進行了一場全面性的綜合文化復興運動。它既可發揮為統治者服務的工具性功能，建立穩定的社會制度和倫理秩序；又可屬於個體道德信念和嚴謹道德踐履的行為指標，¹在本身具備雙重特性和思想政治化的影響之下，迅速普及並統合了官方和民間。然而兩者必須分別而觀，對陽明學的反省，乃是深入儒學究竟的思考；官學的表彰，是政治場域的問題，不能反而掩沒陸隴其思考的價值，尤其陸隴其跟隨朱子腳步，亦步亦趨的謹慎態度可從其《四書》學相關著作中看出，他對朱子《四書》學的承繼和延展、發揚之功，也顯現在後學對其的評價與地位肯定。

第一節 對朱子《四書》學的承繼

陸隴其認為朱子《四書》學最能體現孔孟真精神，透過對經典的學習與務實踐履，才能更接近孔、孟，以符合其所倡導的儒學精神，云：

欲明程、朱之道者，當心程、朱之心，學程、朱之學，窮理必極其精，居敬必極其至，喜怒哀樂必求中節，視聽言動必求合禮，子臣弟友必求盡分，久之人心咸孚，聲應自眾，即篤信陽明者，亦曉然知聖學之有真也，而翻然從之。²

一肩擔負起道學傳承責任，強調要徹底篤行程朱學，日久即可收教化感染之力。

一、奉朱學為正宗

陸隴其身處明清交替，對明亡有切身之痛，故對陽明學末流之弊有諸多反省。他認為明末之所以有諸多社會亂象，甚至終走上滅亡一途，皆與「紫陽之道

¹ 參考林國標：《清初朱子學研究——對一種經世理學的解讀》（長沙：湖南人民出版社，2004年9月），頁78-79。

² 陸隴其：〈上湯潛菴先生書〉，《三魚堂文集》，5：10a-10b（影印《四庫全書本》，台北：台灣商務印書館，1983年），集部264，第1325冊，頁1325-65。

微、陽明之道盛行」有很大關係，故謂：

明之衰，陽明之道行也。自嘉、隆以來，秉國鈞、作民牧者，孰非浸淫於其教者乎？始也，倡之於下；繼也，遂持之以上。始也為議論、為聲氣，繼也遂為政事、為風俗。禮法於是而弛，名教於是而輕，政刑於是而柔，邪僻詭異之行於是而生，縱肆輕狂之習於是而成。雖曰喪亂之故不由於此，吾不信也。³

陽明學興起後禮法名教廢弛，倫理綱常失去了約束能力，人的自覺亦晦暗不明，導致社會與國家混亂，陷入空前危機。這種用學術好壞來當作社會甚至整個國家的發展決定力量顯然是太過主觀，但從某個角度來說，這也有肯定思想學術會對道德倫理秩序的穩定和社會結構發生巨大的作用。所以陸隴其力主朱子之學即明道之學，「今日起敝扶衰，惟在力尊紫陽」，⁴須奮己身於衛道之力，使世間回到將紫陽學誦而法之的年代，回到「其盛時，師無異教，人無異論，道德一而風俗淳」的美好境界。故「今之學者，必尊朱子而黜陽明，然後是非明而學術一」，⁵只有彰顯朱學，才人心可正，風俗可淳，正所謂：

有宋之興，程朱大儒繼出而正學始明……。其道雖未盡行於宋，而明興尊而奉之，以為規矩準繩。洪、永、成、弘之間，上非此不以為教，下非此不以為學，天下之言有不出於程朱者，如怪物焉，不待禁令而眾共棄之。學術正而耳目一，是故朝多純德之彥，野皆方正之儒，治化之隆，幾比三代，有由然也。⁶

懇切說明了程朱學對世道的影響與助益。而且「孔、孟之道，至朱子而大明」，⁷朱子無論在行事、言語、為學方法或領略上，皆可作為孔、孟學問的最佳詮釋與實踐者，凡經其考訂的經傳書籍，也都是渾然天成盡善盡美，所以「學者舍是而欲求孔、孟之道，猶舍規矩準繩而欲成室也」。⁸因此強調學習時應重朱子之學：

今日學者有志行道，捨聞見擇識無下手處。須將朱子《大學·格致補傳》及《或問》反覆玩味，依其節目講習討論，造乎知之之域，然後推而行之，

³ 陸隴其：〈學術辨下〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一）（台北：世界書局，1966年），10：8a。

⁴ 陸隴其：〈答秦定叟書〉，《三魚堂文集》，5：28b，集部264，第1325冊，頁1325-74。

⁵ 陸隴其：〈上湯潛庵先生書〉，《三魚堂文集》，5：5b，集部264，第1325冊，頁1325-62。

⁶ 陸隴其：〈周永瞻先生四書斷序〉，《三魚堂文集》，8：5a-5b，集部264，第1325冊，頁1325-124。

⁷ 陸隴其：〈上湯潛庵先生書〉，《三魚堂文集》，5：4b，集部264，第1325冊，頁1325-62。

⁸ 陸隴其：〈上湯潛庵先生書〉，《三魚堂文集》，5：4b，集部264，第1325冊，頁1325-62。

庶幾免於妄作也夫。⁹

陸隴其自己關於《四書》的著作裡，雖徵引了諸家之說，但在比較綜合後以朱子說法作為最終評斷，並將各家不合朱子的說法都再加以檢討，以求回歸朱學正統。

梁啟超認為清朝講理學者共推他為正統，從祀孔廟第一位便是他，這都是因他盡力衛道之功：

他是要把朱子做成思想界的專制君主，凡和朱學稍持異同的都認為叛逆，他不惟攻擊陸王，乃至高景逸、顧涇陽學風介在朱王之間者也不肯饒恕。

¹⁰

的確，因奉朱學為正宗，陸隴其門戶之見最深最嚴，自云：

今之論學者無他，亦宗朱子而已。宗朱子為正學，不宗朱子即非正學，漢儒云乎：「諸不在六藝之科、孔子之術者，皆絕其道，勿使並進，然後統紀可一而法度可明。」今有不宗朱子之學者，亦當絕其道，勿使並進。¹¹

奉朱學為正宗，主觀意識非常強烈，認為其學雖百世守護亦可。對於學術分辨既嚴，認為不宗程朱者皆一無可取，其他學說和流派都一律視為旁門左道，曾言：「近日文人如魏冰叔，汪荅文，顧寧人，可謂卓然矣。而皆不免傲僻之病，以其原不從程、朱入也。呂石門從程、朱矣，而亦不免此者，則消融未盡也」。¹²魏禧（1624-1681）、汪琬（1624-1691）、顧炎武性格高傲僻靜，只因起學錯了源頭，甚至連啟蒙陸隴其的呂留良，也因體認未足而不能免於被批評。

這種折衷調停之說也無法接受，非黑即白的強烈門戶觀念，乃是藉由排斥的手段釐清自我思考，進而歸納出原則和趨向，為已經瞭解的所學尋找一種新定位，筆者以為，這可以說是陸隴其澄清朱子學的認知與學習方法。所以，他會在辨駁中不斷思考朱子和陽明學的實質同異之處，認為「朱子之學，原與陽明迥然不同。其言有時相近者，其實乃大相遠」，舉例說明之：

若取朱子〈觀心說〉，及《大學》、《中庸》首章、《或問》讀之，則其異同

⁹ 陸隴其：〈子曰蓋有不知而作之者章〉，《松楊講義》，7：18b（影印《四庫全書本》，台北：台灣商務印書館，1983年），經部203，第209冊，頁209-973。

¹⁰ 梁啟超：《中國近三百學術史》（台北：正大出版社，1974年10月），頁111。

¹¹ 陸隴其：〈策·經學〉，《三魚堂外集》，4：6a-6b（影印《四庫全書本》，台北：台灣商務印書館，1983年），集部264，第1325冊，頁1325-240。

¹² 陸隴其：《三魚堂日記》卷上（台北：台灣商務印書館，1971年2月），頁45。

不待辨而知。若就其近似者以見其不影響，則恐反不免於「援儒入墨」之病也。¹³

學問有時會有某些近似處，畢竟立論點基礎相同，一旦根本認識不清就極容易被混淆，出現似是而非的觀點，故言「若其學術之誤人，則不可不辨」。¹⁴同樣的，若接受了調停中和之說，恐怕自我學術立場不夠明確，造成後學疑惑，甚至導致天下學者皆不清不楚，所以陸隴其認為應該要致力辨析不同學說之分，務求刻劃清楚：

願高明奮其衛道之力，必使考亭、姚江如黑白之不同，勿有所調停其間，則大指得而世道其庶幾矣。¹⁵

為避免學者立基不穩，源流不辨，陸隴其在〈學術辨上〉特別提出學術源流辨別的方法，首先就是要區分「立教之弊」和「末學之弊」：

夫天下有立教之弊，有末學之弊。末學之弊如源清而流濁也，立教之弊如源濁而流亦濁也。學程朱而偏執固滯是末學之弊也，若夫陽明之所以為教，則其源先已病矣，是豈可徒咎其末學哉！¹⁶

所謂「立教之弊」，是學說開創者本身即有的弊病，其立論基礎原先就有矛盾或盲點，導致後學者不論怎麼體悟和解釋都無法回歸正道正學，這就是源濁流亦濁。而「末學之弊」是學說開創者本身觀點圓融完整，沒有弊病，但卻因後學對其認識不清瞭解不深，無法正確理解學說開創者的思想精華，最後陷入了膠著拘泥的支離迂腐中不能脫身，這就是源清流濁。筆者以為，站在任何學術思想的起點上，都要在認知通透後才能謹慎選擇，如果遇到思想歧異的交叉路口，更應該審慎考量，辨別學術的源流本末，才終能走上符合原本想法的康莊大道。陸隴其憂心邪說誣人正道不明，再三以「立教之弊大，末流之弊小」提醒世人在學術起始時即須懂得分辨源流，這種實事求是的憂道精神至為強烈。

除了辨別學術的源流之外，陸隴其也提出關於學習者本身的看法，認為學習者依天生類型的不同，可分為「天資之病」和「學術之病」，其中天資指的是天生稟賦之才，學術則是指後天努力之功，當然，最好的狀態是學習者才學兼備，云：

¹³ 陸隴其：〈答秦定叟書〉，《三魚堂文集》，5：29a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-74。

¹⁴ 陸隴其：《三魚堂日記》卷下，頁 93。

¹⁵ 陸隴其：〈答秦定叟書〉，《三魚堂文集》，5：29b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-74。

¹⁶ 陸隴其：〈學術辨上〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：5b-6a。

楊慈湖知溫州，自奉最菲。常曰：『吾敢以赤子膏血自肥乎？』陸象山知荊門軍時曰：『簿書目數之間，此姦貪寢食出沒之處。』故於錢穀事綜核不遺。張子韶僉書鎮東判官，大書於壁曰：『此身苟一日之間，百姓罹無涯之苦。』讀此三言，可悚然於清、慎、勤之不可須臾忘矣。是三先生學術，皆偏僻不可為訓，而其居官乃能如是。學程、朱者，其可不知愧哉？書之壁間，朝夕自誓。又當思三先生天資如是之美，所以不能入聖人之室者，則以其不善學也。仕優而學，又居官者，所當汲汲哉！¹⁷

像楊簡（1141-1226）、陸九淵和張九成（1092-1159）三人為官期間體民恤民，清高慎行又勤勞的行為，品德操守都應該足以作為後學表率，但陸隴其卻僅說他們天資純正，實並不能入聖人之室，只因學術偏僻所宗不善，故「豈可以小醇而并取其大疵？」¹⁸

由上言可探悉其思想脈絡，對於重視實踐履行的陸隴其來說，天生資質、致力的學術和表現出來的言行舉止並不一定是完全相等，〈學術辨下〉即云：

自陽明之學興，從其學者，流蕩放佚，固有之矣。亦往往有大賢君子出於其間，其功業足以潤澤生民，其名節足以維持風俗。今日陽明之學非正學也，然則彼皆非歟？¹⁹

即說明陽明學雖非正道，但奉行陽明學者仍會出現君子賢人，全都是因為天資氣質不同所造成的，又怎麼可以依憑所學就說他們的行為一定是錯的呢？這正是天資和學術之辨。一個人的行為表現是由天資與學術交互作用而成就的，所以陸隴其說：

蓋天下有天資之病，有學術之病。有天資僻而學術正者，有學術僻而天資美者。恒視其勝負之數，以為其人之高下。²⁰

端視天資、學術何者影響較多而判定其人品高下。如：

告子不能知言養氣，則心不能應事，故自覺有不得處。雖覺有不得，終固守其心，絕不從言與事上照管。迨其久，則亦不自覺有不得，而冥然悍然

¹⁷ 陸隴其：〈書座右〉，《三魚堂文集》，4：41a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-59。

¹⁸ 陸隴其：〈答山西范彪西進士書〉，《三魚堂文集》，5：15b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-67。

¹⁹ 陸隴其：〈學術辨下〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：8a。

²⁰ 陸隴其：〈學術辨下〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：8b。

而已。²¹

陸隴其認為不養氣不踐履，固守一心以為應物之本容易流於放蕩，但告子卻無空疏之病。但同樣崇尚心學，有人能應事，有人執拗，亦有人委靡，全是因為天資高低不同所致：

陽明天資高，故但守其心亦能應事。告子天資不如陽明，則遂為介甫之執拗。又告子天資高強，故成執拗，若天資柔弱者，又為委靡矣。²²

可見天生稟賦對人的影響很大。陸隴其又提及唐朝顏真卿（709-785）、宋朝富弼（1004-1082）和趙抃（1008-1084）之例，此三人均沉迷神仙浮屠之說，卻志向端正，功業顯赫，為唐、宋明臣，他們的志行功業，顯然並非是依賴神仙浮屠之說而成，其所學雖不善，但因「天資勝其學術」而功勳彪炳，卓然立身。不過陸隴其認為，人之向學，還是應清楚源流本末，切勿頭尾倒置，從開始就亂了根基，導致終身難踏回正途。

今自陽明之教盛行，天下靡然從之，其天資純粹，不勝其學術之僻，流蕩忘返者，不知凡幾矣！間有卓越之士，雖從其學，而修身勵行，不愧古人。是非其學之無弊也，蓋其天資之美，而學術不能盡蔽之。²³

不同的學術流派會出現許多天賦不同，卻表現值得稱頌的代表人物，但以陸隴其的觀點來說，倘若是像顏真卿、富弼和趙抃那樣的聰慧天資，不溺於異學而崇尚正學，其成就必將更不可限量，明代諸儒亦是如此。

也正因為學習者本身的天資高低有別，所以後天的努力學習就益發重要，如果才和學僅可擇一，寧可「以學勝才」，用正向積極的學習態度與後天努力去彌補先天資質才情上的不足。一個人若是學術不辨源流，無法悟出異學之非，則畢生將亂了方向，即使是天資純清，品高篤行的卓然君子，亦終究無法成就聖學之偉大功業以留名後世。或許在當時陽明之學已經遍及天下，激發陸隴其日以尊朱黜王為能事：

明季諸儒，為王氏之學者，亦有大賢君子出其間，而不知向使其悉尊程、朱遺法，不談良知，不言無善無惡，不指心為性，不偏於靜坐，不以一貫

²¹ 陸隴其：〈辨學術〉，《松陽鈔存》，卷下：14b（影印《四庫全書本》，台北：台灣商務印書館，1983年），子部31，第725冊，頁725-651。

²² 陸隴其：〈辨學術〉，《松陽鈔存》，卷下：14b，子部31，第725冊，頁725-651。

²³ 陸隴其：〈學術辨下〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：8b-9a。

盡心為入門，不以物格為知本，則其造詣，亦豈僅如是而已耶？²⁴

在言談中，流露出對許多人才未慎其始，沒選擇走向朱子正學的悲嘆。學術之害，往往開始的發端輕微到讓人忽視，但後續衍伸的禍患卻強烈而難以改易。

筆者以為，陸隴其之所以對崇陽明學者大肆撻伐，除了以天下為己任的情懷，更多是對士人和天下沉溺淪落的不捨，在久遠的學術潮流中，能深自體悟成一家之學者少，一知半解隨聲附和者很多，故「世之溺於陽明而終不能自振拔者多矣」。²⁵正因為太多有作為或可能有作為者迷失於陽明學中，為學剛開始便失了路徑，導致明末風氣一蹶不振，敗亂頹廢，亡國之悲激起了陸隴其的批判，其所言愈厲，其心愈痛，也難怪會沉重地發出批判性的呼喊：「嗚呼！正學不明，人才陷溺，中人以下，既汨沒而不出，而大賢者，亦不能自盡其才，可勝歎哉！」²⁶企圖奮力扭轉世俗看法，羽翼程朱改變時局。此種憂國憂民的懷抱，堅強無所畏懼的精神，與孔子絕異端、斥隱怪，孟子距楊、墨，放淫辭有異曲同工之意，實為後人應加以肯定之處。

《四庫全書總目》云：「朱子一生之精力盡於《四書》，隴其一生之精力盡於《章句》、《集註》，²⁷他謹守朱學，竭力以提倡朱子為一生職志，認為「繼孔子而明六藝者，朱子也。非孔子之道者皆當絕，則非朱子之道者皆當絕」，²⁸只有如此才可彰顯聖道。亦要求學生將朱子著作當作入道門戶，玩味熟讀並力行之，不求間斷：

古人之跡，具在《四書》、《五經》、《小學》、《近思錄》、《通鑑綱目》上。無論質美不美，皆當由之以入講求，而力行之。已精欲益求其精，已密欲益求其密，不肯自截斷，一定要做向上去。²⁹

也因陸隴其勤勉不懈、精益求精的向上精神，對朱子學術孜孜矻矻的誦讀與倡導，一有觸發總不忘隨手記錄，從一字一句間，體會儒學之精華，也希望延伸這些想法，在某些因緣際會中啟發後學。其對《四書》的閱讀理解，結合學問、生活的實行態度，在生活中具體落實了儒家思想。

²⁴ 陸隴其：〈學術辨下〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：9a。

²⁵ 陸隴其：〈答秦定叟書〉，《三魚堂文集》，5：29a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-74。

²⁶ 陸隴其：〈學術辨下〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：9a。

²⁷ 永瑤等撰：〈松陽講義十二卷提要〉，《四庫全書總目》上冊（北京：中華書局，2003 年 8 月）卷三十六，經部，四書類二，頁 304。

²⁸ 陸隴其：〈周雲虬先生四書集義序〉，《三魚堂文集》，8：8b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-126。

²⁹ 陸隴其：〈子張問善人章〉，《松陽講義》，8：9a，經部 203，第 209 冊，頁 209-985。

二、落實儒家思想

儒家所謂的「道」是價值之原、萬物之原，只是沒有任何外在客觀的具體形式，所以籠統地稱之為「天」，這部份「保留了西周思想文化中的宗教概念，傳承著最高主宰者『天』的信仰」。³⁰天命即道，聖道實踐主要表現在「敦人倫，美教化」的政治模式上，除了必須盡力協助君主實行政策上的仁道德政之外，跟一般人民或讀書人最息息相關的，就是自我道德的內在修養。陸隴其言：「君子平常只是於天理上立得腳定，便成為成德之人，繼往開來，使正統不絕於當世者，必歸此等人」，³¹當「外王」這部份遇到實際作為上的困難，儒者只能選擇轉向反求「內聖」的修養實踐，既然道的傳遞跟繼承要由士人或知識份子一肩承擔及彰顯，儒家便直接以倫理思想和維持人間秩序作為其宣揚理念，強調個人心中自然推廣出來的價值自覺會架構出社會的人倫秩序，³²而這種人心的價值自覺能力可依賴「修養」得到。

雖然道的抽象加深了儒者追尋道的不易，但他們仍企圖以獨立自主的道德新天地，去證明「道」的真實存在。於是各種經典都不斷諄諄告誡世人和君子修養的重要性，加強道德、涵養良知成為行事基礎，若沒有內在高自覺性的自律精神，再多的外在規範也只徒具形式，《中庸》有云「脩身則道立」，³³不正闡釋了修養身心也是儒者追求道、實踐道的一種方式？這種「內聖外王」理想境界，將尊德性與道問學二者合一，也將個人身心的修養完善直接與家、國、天下等政治事務統一起來。《大學》中提到「脩、齊、治、平」³⁴即明確揭示了儒學行進的方向，點明若想齊家、治國、平天下，皆必須要從最基本的修身講起，《中庸》也說「知所以脩身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣」。³⁵所以，儒家思想就以個人修養為基本中心，再逐漸推至展現於外的表現行為，故陸隴其認為天下無難事：

將這個大規模存在胸中，卻先從卑邇處做起，由順父母、宜兄弟、和妻子

³⁰ 朱漢民：〈儒家人文信仰的完成——朱熹《四書集注》的思想信仰分析〉，《湖南大學學報——社會科學版》第18卷第5期（2004年9月），頁15。

³¹ 陸隴其：〈子路問強章〉，《松陽講義》，2：29a，經部203，第209冊，頁209-876。

³² 參考余英時：《中國思想史傳統的現代詮釋》（台北：聯經出版社，1987年），頁30。

³³ 朱熹：《中庸章句》右第十九章，《四書章句集注》（北京：中華書局，1996年9月），頁30。

³⁴ 朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》中云：「心正而后身脩，身脩而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」頁4。

³⁵ 朱熹：《中庸章句》右第十九章，《四書章句集注》，頁29。

漸漸擴充，去不到極至地位，絕不肯歇手！³⁶

只要能從自身做起，因而孝順父母、尊敬長上、忠於國家、信於朋友等，而最終的治國、平天下、達道大和目標，顯然成為君子人生價值的實現路徑跟表現手段。

推溯其根源，二程跟朱熹將天道之理和人間三綱五常的倫理規範相互結合，有云「人倫者，天理也」，³⁷藉由符合人情邏輯的適當行為規範以闡釋高遠玄虛的天道，認為「天理只是仁、義、禮、智之總名，仁、義、禮、智便是天理之件數」，³⁸表現於外的行為準則就是天理的具體實現。人心很容易被世俗情欲迷惑束縛，然而道心則可維持清靜並恪守仁義禮智這些倫理道德規範，所以程朱學主張若想要保有天理，即應多加修習，滅卻人欲。簡單地說，朱熹《四書》學是一個復歸性善本初的思想體系，確立「先讀《大學》，以定其規模；次讀《論語》，以立其根本；次讀《孟子》，以觀其發越；次讀《中庸》，以求古人之微妙處」³⁹的邏輯順序，將持敬養心、格物致知、存理滅情相互結合運用，以結合修養與知識的共同實現。陸隴其認識《四書》的道德思想後，欲將其落實於生活日用，因此廣為人知的仁、忠、孝、恕、義等就成為具體闡釋實作方式的最佳代表。

《論語》以「仁」為最高道德意識，⁴⁰在跟弟子們的對話中，孔子隨時從不同角度闡發「仁」的豐富涵義，以求通過仁認識「人」，並提出「禮」作為實踐仁的行為規範，認為「克己復禮」就是仁的具體表現。承此，陸隴其說「在動靜語默間，舉一念必在天理上，行一事必在天理上，便是不違仁了」，⁴¹可見修道以仁是《四書》的中心思想，生活中事事念念都有「仁」流通貫串。為仁本由己，故仁者隨所往而皆安於仁，約樂不能移之，「安仁利仁而處約，即所謂貧而樂；安仁利仁而處樂，即所謂富而好禮」。⁴²仁能成就人品，因此聖門之學以求仁為要，喜怒哀樂之人情、視聽言動之人事、君臣父子之人倫只要合乎仁即為道，倘若「舍仁而言道，不入於浮薄則入於煩苛，不溺於虛無則遁於寂滅，是異端曲學之所謂

³⁶ 陸隴其：〈武王周公章〉，《松楊講義》，3：8b-9a，經部 203，第 209 冊，頁 209-890。

³⁷ 程頤、程顥：《二程集》（北京：中華書局，1981 年），頁 394。

³⁸ 朱熹撰、陳俊明校編：〈答何叔京第二十八書〉，《朱子文集》（台北：德富文教基金會，2000 年 2 月）卷四十，頁 1741。

³⁹ 朱熹：〈綱領〉，收錄於黎靖德編：《朱子語類》（台北：文津出版社，1986 年 12 月）卷十四，頁 249。

⁴⁰ 陸隴其：《論語大全·學而》，《三魚堂四書大全》中提及：「聖門之學，以求仁為要，語其所以為之者，……欲學者知仁之急，而識其所以當務與其所可戒也。」（據日本內閣大庫藏清康熙戊寅刊本影印，台北：漢學研究中心，1990 年），1：16a。

⁴¹ 陸隴其：〈子曰富貴是人之所欲章〉，《松楊講義》，5：30a，經部 203，第 209 冊，頁 209-942。

⁴² 陸隴其：〈子曰不仁者不可以久處約章〉，《松楊講義》，5：28a，經部 203，第 209 冊，頁 209-941。

道，非聖賢所謂道也」，⁴³所以離乎仁則不成其為人，亦不成其為道。

將仁向外擴展就是推己及人，萬物一體無不盡之心，將民物休戚直如己手足之痛，故「己立而人不立，猶己未立也；己達而人不達，猶己未達也」，⁴⁴正說明一種以仁為基礎而能「人飢己飢，人溺己溺」的寬容奉獻胸懷。將自己和他人感受相互連結，能近取譬而「己所不欲，勿施於人」，不欲勿施而所欲之當推可知矣，自己追求的境界別人或許也想追求，所以該用同理心的「恕」對等看待並理解，以達老安、友信、少懷的大同境地。

忠恕是「仁」進一步的發揮與體現，是「愛人」思想的引申和發展，亦是廣泛推行仁德的基本方法。⁴⁵陸隴其指出朱子曰忠恕二字離不得，行恕時忠亦在其中，無忠即做恕不得，⁴⁶孔子云吾道一以貫之，陸隴其則認為「忠恕」就是孔子的「一貫」，可貫天下之道，正所謂「一貫之心，不過忠恕之熟焉者耳，孰謂聖賢授受有外於下學哉？」⁴⁷以忠為內，表現於外的恕就能變幻出多種樣貌，如「父子君臣，天下之定理，無所逃於天地之間」⁴⁸的君臣、長幼關係之忠，與朋友交而不信乎的誠信之忠，或是為人謀而不忠乎的同伴相處之忠，皆必須是真心實意的表現，誠如程子所言：「忠者天理，恕者人道。忠者無妄，恕者所以行乎忠也。忠者體，恕者用，大本達道也」。⁴⁹忠恕即為體用本末，互相表裡，做得熟了則為忠亦能恕，所以論道則以忠恕貫之，子臣弟友皆相貫通，可見此是儒門重視的理想人格特質之一，崇尚朱學的康熙亦曾云：

古之講道學者甚多，尤好非議人，彼亦徒能言之，而言行相符者蓋寡，是以朕不尚空言，斷不肯非議古人。何以言之？蓋人各有長短，棄短取長始能盡人之材，若必求全責備，稍有欠缺即行指摘，此非忠恕之道也。⁵⁰

康熙之言雖是為政者的忠恕之道，但其不非議人又尊重各人所長的態度，呈現設想周到的寬懷仁恕，跟陸隴其生平溫和寬厚又不喜與人爭的性格頗為相似，似乎

⁴³ 陸隴其：〈仁也者人也節〉，《松楊講義》，12：27a，經部 203，第 209 冊，頁 209-1039。

⁴⁴ 陸隴其：〈子貢曰如有博施於民章〉，《松楊講義》，7：7b，經部 203，第 209 冊，頁 209-968。

⁴⁵ 趙朝霞：〈《四書》的核心理論及其現實意義〉，《北京大學學報——哲學研究》（2001 年），頁 33。

⁴⁶ 陸隴其：〈忠恕違道不遠節〉，《四書講義困勉錄》，2：60b，經部 203，第 209 冊，頁 209-85。

⁴⁷ 陸隴其：《三魚堂日記》卷上，頁 14。

⁴⁸ 程頤、程顥：《河南程氏遺書卷》卷第五，《二程集》（台北：漢京出版社，1983 年 9 月），頁 77。

⁴⁹ 程頤、程顥：《河南程氏遺書卷》卷第十一，《二程集》，頁 124。

⁵⁰ 清聖祖御製，張玉書等奉敕編：〈聖學〉，《聖祖仁皇帝聖訓》，5：16a（影印《四庫全書》本，台北：台灣商務印書館，1983 年），史部 169，第 411 冊，頁 411-207。

也足見《四書》學內涵之影響。在為人處事間要忠誠磊落，任職工作崗位時要盡忠職守，更要擁有律己嚴、待人寬的忠恕精神，並具備捨己為人的寬大懷抱。

《論語·學而》：「與朋友交而不信乎？」⁵¹此處之信，為真實無偽的「誠信」，陸隴其即云：

信字之義甚廣，言行相顧是信，心口相符是信，內外如一是信，始終如一是信，總是循物無違總是以實。⁵²

故凡發自內心，行事以實，在道理上真實以對而無為、無所欺瞞者皆為信。信跟忠為內外相應之事，不可互離，「忠是一心之誠信，是隨事之誠，忠到熟時自無不信」，⁵³內心的懇切建立在真實無欺上，所以「忠為實心，信為實事，合之則誠也。學之事無窮，總以誠為主。忠信則一動一靜，一言一行皆是實心實行」。⁵⁴以此見之，信為實的代表，可當作內心穩當，為學遇事皆不必自欺的慎獨工夫，無論何時何處都坦然自得，故陸隴其以為任何事情「自始至終又必信以成之，使一言一動莫非實心、實理之流行」。⁵⁵

百行莫先於「孝」，孔子和曾子將天下之理歸於孝，有子視孝為仁的本質，曾在《論語·學而》中言「孝弟也者，其為仁之本歟？」⁵⁶將孝順父母和敬愛兄長作為推及泛愛眾人的起點。陸隴其亦云：

仁之用皆從此起。或行道於上，而立愛自親始，立敬自長始，萬物一體之恩，必由孝弟推之；或行道於下，而忠可移於君，順可移於長，天下為公之量，亦必由孝弟推之。被四表，格上下，皆孝弟所推也；位天地，育萬物，亦孝弟所推也。⁵⁷

得見孝弟作用之廣和影響之大，能孝悌者心中誠善，「使事親從兄得宜者，行義之本也；事親從兄有節文者，行禮之本也；知事親從兄所以然者，智之本也」，⁵⁸

⁵¹ 朱熹：《論語集注》卷一，《四書章句集注》，頁 48。

⁵² 陸隴其：〈吾日三省吾身章〉，《四書講義困勉錄》，4：15b-16a，經部 203，第 209 冊，頁 209-185、186。

⁵³ 陸隴其：《三魚堂膳言》，5：6a（影印《四庫全書本》，台北：台灣商務印書館，1983 年），子部 31，第 725 冊，頁 725-584。

⁵⁴ 陸隴其：〈子曰君子不重章〉，《松楊講義》，4：22b，經部 203，第 209 冊，頁 209-920。

⁵⁵ 陸隴其：〈君子義以為質章〉，《松楊講義》，10：2b，經部 203，第 209 冊，頁 209-1012。

⁵⁶ 朱熹：《論語集注》卷一，《四書章句集注》，頁 48。

⁵⁷ 陸隴其：〈有子曰其為人也孝弟章〉，《松楊講義》，4：7a-7b，經部 203，第 209 冊，頁 209-912。

⁵⁸ 陸隴其：《論語大全·學而》，《三魚堂四書大全》，1：13a。

自有對禮儀的認知和裁度，所以必定可遵守社會規範與秩序，在有情義、可自律的狀況下亦不會犯上作亂，做出危害社會整體平和安定的擾亂行為，實能弭平大禍，以建天下大業。

陸隴其認為「孝弟是從仁裡面發出來的，乃推行仁道之本」，⁵⁹對孝尤其重視，不論教書、治民，總以入孝出悌為念，諄諄於「真孝真悌」、「教孝教悌」之事，曾謂「孝弟慈之藹然者謂之仁，孝弟慈之秩然者謂之讓」，⁶⁰把孝弟慈視為仁的行為表現，求仁必須從此基本循序漸進，切實以行。在事親敬長、衣服言行之間皆務求不離孝弟，「孝弟之道既盡，則其心和順，以和順之心觀天下之理觸處可見，不必負笈從師而無處非師」，⁶¹行則知天下之理，可見孝弟二字務必身體力行才能固其本，通達後自可觀照萬物。陸隴其侍親至孝，每天都恭敬陪侍，晨昏定省，事必躬親，亦常探望請安，對其呵護備至，實踐《四書》之孝甚力。

義是事之宜，是為事之所當然，孔子將義當作個人處世的標準，認為心中有義才能從根本上遏止人們在誘惑下不分事理、誤入歧途，使社會的安穩局面得以維持，《論語·陽貨》即言「君子義以為上。君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜」，⁶²可見義可引導人們往適當正路而行，不摻雜任何功利與疏忽。陸隴其有言：「由仁而行之得宜便是義，由仁而行之有節文便是禮」，⁶³各事有各事之義，故義中含許多條理，以禮行義，使有節文而無太過不及之弊；以遜出義，使去驕矜而有從容和順之美，在上行之則為王道，在下行之則為正學。

而在義的作用裡，君子即使遇利也能區分義利之辨，並以此省察自身，懂得見義勇為，將得失念頭置之度外，「義之所安即為利，…義則財恆足，而發身而不悖出」，⁶⁴所以生活中只要能符合義，不論貧富貴賤都可坦然處之。《論語·述而》曾云「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲」。⁶⁵義是判斷事物是否合乎正道的規矩，君子的快樂即建構在合於義的基礎上，與義不合之道都是君子不願意接受的，誠如《論語·里仁》說：

富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所惡也，

⁵⁹ 陸隴其：〈君子務本節〉，《四書講義困勉錄》，4：12b，經部 203，第 209 冊，頁 209-184。

⁶⁰ 陸隴其：〈一家仁節〉，《四書講義困勉錄》，1：65b，經部 203，第 209 冊，頁 209-38。

⁶¹ 陸隴其：〈人皆可以為堯舜章〉，《松楊講義》，12：16a，經部 203，第 209 冊，頁 209-1033。

⁶² 朱熹：《論語集注》卷九，《四書章句集注》，頁 182。

⁶³ 陸隴其：〈仁者人也節〉，《四書講義困勉錄》，3：3b-4a，經部 203，第 209 冊，頁 209-109、110。

⁶⁴ 陸隴其：〈生財有大道節〉，《四書講義困勉錄》，1：93a，經部 203，第 209 冊，頁 209-52。

⁶⁵ 朱熹：《論語集注》卷四，《四書章句集注》，頁 97。

不以其道得之，不去也。⁶⁶

僅求利不求仁的欲望盈心者，在汲汲營營中失去坦蕩本性，反倒容易患得患失，無法體驗真正的生活快樂。即便如此，但自古以來能用是否合義當作考量，而將富貴名利視為浮雲、貧賤低陋視為無物的真君子又有幾人？就連子夏都曾被富麗堂皇迷惑，內心還陷入了天人交戰：「出，見紛華靡麗而悅；入，聞夫子之道而樂。二者心戰，未能自決」。⁶⁷陸隴其也認為富貴貧賤為入道最初兩關，要單純憑義為準，將心情調適到超脫貧富而悠然自適是非常困難的事，畢竟「與紛華靡麗戰猶易，與貧窮困厄戰卻難」。⁶⁸要長期處於貧賤環境卻能不怨天尤人、坦然以對，便須在此處勘破、爭個勝負，真正體悟合義之道的精髓，才能達到「無為所不為，無欲所不欲」⁶⁹以進於仁者之界。

儒家思想所傳所行不出仁義範圍，牟宗三先生說：

仁義並建，自孔子而已然。惟孔子《論語》中言仁，就日常生活而言之，《春秋》中言義，就當時之政治社會生活而言之，不似孟子之直就人性言仁義而道性善也。惟仁義俱是生命充沛之所發，人性中神性之流露，故仁不離義，義必根仁。⁷⁰

無論顯達窮困，強調個人品德和修身養性之功，所以仁民愛物的經世思想成為士人安身立命的終極信條，亦於中包含了忠、孝、義、信、仁、慈等儒門一脈相承的要求，故顏淵簞食瓢飲仍能持守正道而自得其樂。修己治人是治國平天下的關鍵，窮則獨善其身，達則兼善天下，若是有從政濟世的機會，士人即把握孔、孟思想，以天下國家為己任，不論私人欲利，而務求仁民愛物，忠君愛國。陸隴其有云：

以孔、孟之言，為範圍身心之資，而勿視為爵祿之寶；以程、朱之解，為指點行道而設，勿視為作文而設。⁷¹

尤其要堅持自我原則，拒絕同流合污，讓百姓安居樂業，以獲得天下人心之歸附，

⁶⁶ 朱熹：《論語集注》卷二，《四書章句集注》，頁70。

⁶⁷ 陸隴其：〈問學錄〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：17a。

⁶⁸ 陸隴其：〈問學錄〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：17a。

⁶⁹ 陸隴其：〈問學錄〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：17b。

⁷⁰ 牟宗三：〈儒家學術之發展及其使命〉，《道德的理想主義》（台北：台灣學生書局，1982年1月），頁5。

⁷¹ 陸隴其：〈書四書惜陰錄後〉，《三魚堂文集》，4：35b-36a，集部264，第1325冊，頁1325-56-57。

成聖德聖道之業。

學者日以行之兼顧動靜，才能對一貫之旨通徹瞭解，有下學上達之功。《中庸》言「天命之謂性，率性之謂道」，⁷²稱道是統合天命之性的理。《大學》講明德，《論語》中將德視作內心優良的道德意識，給予肯定性的價值概念，用德統帥社會一切活動。《孟子》論性善，仁義禮智四大善端都是「天所以與我」⁷³的本性，所以「知其性則知天矣」。⁷⁴陸隴其則認為道、德皆是性命，可相互貫穿：

在物為理即達道也，處物為義即達德也，達到達德俱是性，亦俱是命。《中庸》首章言道不言德者，蓋道與德分言之則為二，專言之則言德可以包道，言道可以包德。⁷⁵

可見道德是立身處世的關鍵，必求以涵養自身。

儒家經典裡，《四書》的運用層面和範圍皆廣，不但可以修養身心，當作探討個人心理、身體和性情關係的心理學；還能用於日常實踐，作為強調個體踐履的道德倫理學；更能幫助君王塑造形象，成為講求治道的政策運用學，實在具有廣泛的適應性和多方面功能。⁷⁶若依據《四書》，則從始學到成德皆將合乎正道，行之於天下，萬事萬物各得其所，能參贊天地化育，就如同《中庸》之「中」，以無過亦無不及的方式，把握住本體思想。簡單地說，陸隴其所承繼朱子《四書》學的部份，是將原本《四書》學裡更多儒家傳統思想具體定義後再加以延伸，將倫理道德意義闡發並嘗試與生活實行相互結合，所謂：

莊、孝、慈、舉、教這幾個字都要求其根本節目，若只空講，也不中用，根本則在一個誠字，夫子所謂主忠信也。莊字節目則須將《曲禮》、《玉藻》諸篇細，玩古人容貌、顏色、辭氣之妙。孝字則要將《孝經》反覆玩味。慈也、舉也、教也，則須把《周禮》一書熟，考其教養之方與夫用人取士之制。方纔這幾個字，都見實際有下手處。⁷⁷

「實學」最重要的一個含義是屬於道德層次的，⁷⁸陸隴其從生活中找尋抽象概念的依據，從所學所知中提供更實體的施力方法，不說抽象的形上思維，而將《四

⁷² 朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 17。

⁷³ 朱熹：《孟子集注》卷十一，《四書章句集注》，頁 335。

⁷⁴ 朱熹：《孟子集注》卷十三，《四書章句集注》，頁 349。

⁷⁵ 陸隴其：《三魚堂膳言》，6：2a，子部 31，第 725 冊，頁 725-588。

⁷⁶ 參考林國標：《清初朱子學研究——對一種經世理學的解讀》，頁 262。

⁷⁷ 陸隴其：〈季康子問使民敬章〉，《松楊講義》，5：11a，經部 203，第 209 冊，頁 209-938。

⁷⁸ 何佑森：〈明末清初的實學〉，《清代學術思潮》，頁 83。

書》真正當作修己治人的輔佐參助，把所學真正地實踐於所行，筆者以為這即是具體「落實儒家思想」的方法。

陸隴其與朱子一脈相承，將其理闡發至盡至微，《四庫全書》稱：

隴其傳朱子之學，為國朝醇儒第一。……其於朱陸異同，非不委曲詳明，剖析疑似，而詞氣和平，使人自領。亦未嘗堅分壁壘，以詬厲相爭。蓋諸儒所得者淺，故爭其名而不足；隴其所得者深，故務其實而有餘。⁷⁹

陸隴其發揚前代聖賢的理念，成為歷史潮流的推動者，將「《大學》主講德，《論語》主講仁，《孟子》主講心，《中庸》主講理」⁸⁰作更進一步發揮，並從中尋找內聖外王的指導依據。他不但是能習經書、掌握文化知識的讀書人，更是抱有極大理想和熱忱，要將《四書》學傳承發揚以改變社會現實風氣的改革者。

除了對朱子《四書》學的繼承，陸隴其也擁有自己對《四書》的領悟步調，這可從其看待尊德性和道問學兩者關係中得知：

蓋尊德性而不道問學，便是禪學；道問學而不尊德性，便是俗學。故朱子把存心、致知分屬，亦只是要分別與學者看，不肯作渾淪說話耳。⁸¹

直言尊德性雖是本領工夫，但道問學亦須理會尊德性，朱子將此作二事只為求分論清楚，⁸²故陸隴其認為尊德性和道問學實應並重，不可有所偏廢，所以其對《四書》學的開展，也以此為中心，講求內心的居敬存養、格物的窮理致知與踐履的身體力行。

第二節 《四書》學的開展

陸隴其《四書》學上的貢獻，乃是結合了原本朱熹對《四書》的詮釋而來。

⁷⁹ 紀昀等編纂：〈目錄〉，《三魚堂膳言》，目錄：3a-3b，子部 31，第 725 冊，頁 725-562。

⁸⁰ 范立舟：〈博綜深究著意精微——評《四書集注與南宋四書學》〉，《江漢論壇》（2005 年 2 月），頁 143。

⁸¹ 陸隴其：〈故君子尊德性而道問學節〉，《四書講義困勉錄》，3：76a，經部 203，第 209 冊，頁 209-146。

⁸² 朱熹：《中庸章句》右第二十六章，《四書章句集注》中言：「尊德性，所以存心而極乎道體之大也。道問學，所以致知而盡乎道體之細也。二者修德凝道之大端也。不以一毫私意自蔽，不以一毫私欲自累，涵泳乎其所已知，敦篤乎其所已能，此皆存心之屬也。析理則不使有毫釐之差，處事則不使有過不及之謬，理義則日知其所未知，節文則日謹其所未謹，此皆致知之屬也。蓋非存心無以致知，而存心者又不可以不致知。」可見朱子僅將二者分述，卻未特別強調存心、致知應孰輕孰重。頁 35。

朱熹對《四書》的詮釋架構出一個以天理為中心的體系，用理來統一天命與性，並透過知識的認識跟以生命為體驗的修身養性來運用《四書》。也就是說，其以「講學窮理為務，而尤以涵養本原、收拾放心為先」。⁸³陸隴其以朱熹的想法概念為根基，承接了原本格物致知、居敬窮理和實踐工夫等想法，再繼續向外延伸，發展出自己的《四書》學概念，至交李光地言：

立志所以端其本也，居敬所以持其志也，窮理所以致其知也，躬行所以蹈其實也。⁸⁴

正可做一系統性的解釋。陸隴其《四書》學結合了立志、居敬、窮理、躬行四者為一：立志是行事的根本，志不立而事不成；居敬是為事的專一態度，窮理是增廣見聞的修養方法，躬行則是所有學問具體的實踐。他顯然更注重行動力上的邏輯思考，擁有具體攝取知識的實行步驟和方法，並嘗試透過這些路徑建立自己的認識，所以對於《四書》學的詮釋，亦繼朱熹腳步而有新的轉變跟開展。

一、傳統學術的轉型

凡事不該一成不變，讀書亦該求靈活變通。對傳統經典的理解，不能失其本意，但可因應外在環境的變化和遭遇作權衡及修正。在不同的時代背景下，面臨的問題和狀況不相同，自然解決之道與作法亦相異，這種權衡及修正，可說是一種學術上的轉型。經歷過前朝的散亂，陸隴其試圖進行思想意識形態上的重建工作，透過跟以往些微不同的詮釋與發揮，向舊有框架灌注了實際和經世致用元素，再次恢復程朱理學在思想上的地位，而程朱學內涵也已轉變成更貼近實際生活的學問。

首先，在理氣論方面，二程以為世間萬事萬物的規律都是理，理是事物本原，所以理有規則性的秩序性意義，是一種主宰（理氣相依不相離）。朱熹云：

天地之間，有理有氣，理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形

⁸³ 陸隴其：〈大哉聖人之道章〉，《松楊講義》，3：27a，經部 203，第 209 冊，頁 209-899。

⁸⁴ 參考李光地：《榕村語錄》中提及：「立志以端其本，居敬以持其志。」云：「居敬以窮理云者，猶言用心以讀書致知。」又云：「躬行只要實在。」（影印《四庫全書本》，台北：台灣商務印書館，1983 年），子部 31，第 725 冊。分見卷一，頁 725-8、卷二十三，頁 725-363、卷二十四，頁 725-370。

而下之器也，生物之具也。⁸⁵

認為理先氣後，理是根本，氣是依本而生的形態，故理為本而氣為末。理既是事物的本質和必然規律，又不受時空上限制，沒有外在於具體對象。只是這種將理從萬物本體向上延伸、形上化的結果，使學術觀念呈現追求難言天理的虛無空闊，而忽視了人們具體生活的客觀物質世界。

然而清初經世致用想法的影響，學者不再把理視為超驗實體，雖然仍講理氣論，但重點已然轉移，林國標說：

清初理學採取一種「避虛就實」的辦法，即承認理的規則意義而弱化它的創生和本原意義，提升氣的地位，把氣看作與理一樣是構成世界的本原，從而對程朱理學的理氣論所討論的重點進行了悄悄的轉移。⁸⁶

虛幌一下理的旗幟，將原本形而上部份暫時擱置不談，轉而發掘理偏向倫理的秩序意識，並和氣結合，「強調理氣的相依，強調氣中有理，虛化理的創生性功能」。⁸⁷將重點放在理氣兩者必須相輔相成，不可互離，也無法獨立存在，算是繼承了朱熹的理氣思想並加以發展延伸。陸隴其提出：

天下一氣而已，天下之氣一理而已，氣不能離理，而理亦不能離氣，天得之而為天者，人得之而為心。古今聖賢之所以發明者，不越此理氣，不越此理氣之在天地與理氣之在人心者耳。⁸⁸

認為宇宙萬物都是由氣所構成，天下之氣的規則就是理，氣之中有理，理亦依託氣而顯現出來，故二者無先後本末之分，亦不能獨立存在，都是形成萬物的必要因素，須理氣結合之後才更能顯現理的作用，由氣說理，顯示出清人特殊的義理思維。

陸隴其亦從孟子言論中尋找積極證據，謂「《書》言人心道心，《易》言形上形下，孟子浩然之氣，四字都括盡。氣而曰『浩然』，便已理氣合一」。⁸⁹氣充滿在天地之間，凝聚為物，有實際的內容，理氣既然相依不分，就虛化了理的形上

⁸⁵ 朱熹：〈答黃道夫〉，《晦庵先生朱文公文集》卷五十八，收錄於劉永翔等編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年12月），頁2755。

⁸⁶ 林國標：〈清初理學與宋明理學的差異〉，《湖南文理學院學報——社會科學版》第30卷第3期（2005年5月），頁31。

⁸⁷ 林國標：《清初朱子學研究——對一種經世理學的解讀》，頁79。

⁸⁸ 陸隴其：〈策·理氣〉，《三魚堂外集》，2：7a，集部264，第1325冊，頁1325-208。

⁸⁹ 陸隴其：《三魚堂謄言》，6：9b，子部31，第725冊，頁725-592。

功能，認為從氣質中即能探析天理，因而把氣提升到和理同等重要的地位。可看出陸隴其在實學思潮影響下，更重視人本身的問題，也非常注重對現實生活的理解與把握，將原本理論中偏向形上部份的見解重新拉回到生活周圍的現象世界。氣是人的表現，理則是應該要遵照符合的做人該有的姿態和作為，所以應該反求諸身，將其運用到人倫實踐之中。

同樣的，從重氣概念觸及到心性論層面時，相對於朱熹所提倡天理與人心二分的看法，陸隴其亦提出一種不同於以往的觀察角度。認為理氣能從整體自然觀上的天地言之，亦能從個體的人心切入言之。而不管天地或人心，又可以再分從「混合」與「散殊」兩種角度去觀察，所以言：

子思之言未發，孔孟之言心，張子所謂合虛與氣、合性與知覺，邵子所謂心為太極，此就人心而言其理氣者也。其無思無為而卷之退藏於密者，人心之理氣之渾淪；其隨感隨應而放之則彌六合者，人心之理氣之散殊。⁹⁰

觀察角度細分出來之後，區別更精微，不再是單一而籠統的形上言論，也因此才能從對學術、萬物的理解之中，具體掌握到更能實施的行為準則。從人心的理氣混合層面來看，或許有助於解釋宇宙萬物的起源和本體理論，但在日常生活中，畢竟人心才是處世最重要的關鍵，確實必須從其理氣散殊層面開始著手，並朝著具體化的生活層次切入。在論及天理和人情間的關係時，陸隴其也將朱熹之前提出「存天理，去人欲」的說法加以修正，認為天理和人情應該二者並重：「言天言人雖分，而天之所以為天，人之所以為人，未嘗不合也」，⁹¹天與人相依，是既分又合、既二又一的，所以：

情與理必相準。天理內之人情，乃是真人情；人情內之天理，乃是真天理。天理外之人情，非人情也；人情外之天理，非天理也。⁹²

人有仁義禮智等德行，也有人情欲望和才智。符合人情的天理才是真天理，符合天理的人情才是真人情，在原本極具權威性、至高無上的天理中為現實人情安插位置，是肯定了人情和人欲存在的必要性。何佑森先生說：

明清之際學者所提出的觀點，都是從《五經》中提煉而出。他們於《五經》之外特重《論語》，於聖學中特尊孔子，這也可說是當時學術的一個特色。他們所以重視《論語》，因為《論語》也是經學的一部分，其中的思想涉

⁹⁰ 陸隴其：〈策·理氣〉，《三魚堂外集》，2：7b-8a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-208、209。

⁹¹ 陸隴其：〈策·理氣〉，《三魚堂外集》，2：8a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-209。

⁹² 陸隴其：〈父為子隱節〉，《四書講義困勉錄》，16：21b，經部 203，第 209 冊，頁 209-399。

及許多人生實際的問題，尤其是孔子及其門弟子，對一個「理」字，分析得十分透徹而切於實用。明清學者的治學方向，從宇宙論轉移到人生論，從形而上轉移到形而下，從理轉移到氣，從道轉移到器，從理轉移到欲，從《易經》轉移到《論語》研究。⁹³

可見實事求是的外在環境亦在某種程度上明顯影響到陸隴其的學術思考。原本在朱熹闡釋《四書》的理氣論過於強調理的控制作用，「一方面肯定道德修養的意義和價值，另一方面又以天理的絕對和必須消解掉個體道德踐履的主體性，亦從而消解了道德修養的意義和價值」⁹⁴忽略了人本身自發性後天努力的積極意義。但陸隴其卻珍重後天之「身」，云：

「身」要看得極大，為天地立心，為生民立命，都是這個「身」；又要看得極危，為聖為賢者此身，為禽為獸者亦此身。⁹⁵

存於天理之中，不被氣稟物欲所蔽，就需要擁有自發性的省察行為，即內外合一的修身行為。所以陸隴其對《四書》學的詮釋和理解，在明末清初經世致用的實學特質影響下，回歸於本身，呈現出一種實事求是的時代精神，認為天地之間充塞的道理是至顯至實的，不必求之高深，凡事皆求之於實：

自古及今，無一物之不實，而一物之中自始至終皆實理之所為也。以心言之，則聖人之心亦至實而無一息之妄，故從生至死，無一事之不實，而一事之中自始至終皆實心之所為也。單說實理，實心包在內了。⁹⁶

處處以「實」為出發點，故將理氣之間的關係做了些微調整，由觀念論趨向實在論，⁹⁷以更注重實際生活的作用。這種正視現實、肯定人情的態度，承認了人本身主體自覺性的行動力，不但使傳統實學與現代實事求是的思想間擁有相通性跟契合點，亦具有肯定後天實質努力的積極意義。

⁹³ 何佑森：〈明清之際學術風氣的轉變及其發展〉，《清代學術思潮》（台北：國立台灣大學出版中心，2009年4月），頁73。

⁹⁴ 參考林國標：《清初朱子學研究——對一種經世理學的解讀》，頁43。

⁹⁵ 陸隴其：〈曾子曰吾日三省吾身章〉，《松楊講義》，4：8b-9a，經部203，第209冊，頁209-913。

⁹⁶ 陸隴其：〈誠者自成也章〉，《松楊講義》，3：18b-19a，經部203，第209冊，頁209-895。

⁹⁷ 參考林聰舜：《明清之際儒家思想的變遷與發展》中提及：「明清之際的儒者在突出『器』與『氣』的地位，反對『理』或『道』存在於『氣』或『萬物』之外的反觀念論立場上是一致的。這種主張反映出他們對宇宙間具體對象的重視，對現實存在的真實性肯定，也表現出他們的心思已由玄虛的『理』世界落實到具體的形色世界或事物世界。」（台北：台灣學生書局，1990年10月），頁289。

二、內外本末交相養的工夫

無論求學或是處世為人，首重立志。志是人們獨立人格和自由意志的體現，正因為有「志」的作用，人們在自己的生命活動歷程和對道德理想的追求中才能表現出獨立性、堅持性、意志力和自律能力。朱子謂「志」字最有力，陸隴其延伸說「志是憤忘食、樂忘憂的起頭處」，⁹⁸可知有理想才有向上動力，有志才會欲罷不能。人若立志不專，則無法成就大事以達聖人之境，所以凡事都要從根本做起，從己之立心始，不可好高騖遠，即使如孔子之聖，也是立志為先，《論語·為政》即言「吾十有五而志於學」，⁹⁹可見「志」為孔子成聖的方向所在，也因為對仁的堅持不疑，在任何時間與特殊狀況下，都能獲得巨大的精神能量：

孔子從心所欲不踰矩，緊要在志學一節上。……惟起頭所志者，果能專心一意於聖人之學。¹⁰⁰

當起頭時立志堅定，從此就能心誠意正，專心致力於聖人之學，朱子言「四通八達，須實地上安腳更好」¹⁰¹正說明腳踏實地的重要性，為立定根本的最佳註腳。

腳踏實地，根基務求紮實，之後才能立穩，以求更高遠的前程和視野。「學如築室，須堅其基址，然後可起樓閣」，¹⁰²程子亦云：「須是大其心使開闢，譬如九層之臺，須大做腳使得」，¹⁰³倘若心志不明，根基不實，就容易被外在影響，如隨風飄盪的亂草、隨波逐流的浮萍般搖擺無定：

志不立，甘為庸愚，拘於氣，囿於習，迫於飢寒，陷於功利，溺於異端，蕩於辭章，學術愈卑，人品愈下。¹⁰⁴

在根本不確定自己追求什麼、持有什麼的情況下，腳跟不著實，則終日惶惶無所安，即使學識堆疊地再多再高，心靈無根本可以依附，躊躇之間很容易被外在束縛，深陷欲望枷鎖，就像蓋在鬆沙上的危樓，不知道哪一天會突然超載傾倒，所以「為學緊要處，最是立志之初。所當謹審決定，此正是分路頭處，纔志於義，

⁹⁸ 陸隴其：〈子曰吾十有五章〉，《松楊講義》，5：5a，經部 203，第 209 冊，頁 209-929。

⁹⁹ 朱熹：《論語集注》卷一，《四書章句集注》，頁 54。

¹⁰⁰ 陳淳撰，王雋編，顧秀虎補遺：《北溪字義》（台北：世界書局，1959 年），頁 15。

¹⁰¹ 陸隴其：《三魚堂日記》卷上，頁 57。

¹⁰² 陸隴其：〈復席治齋虞部〉，《三魚堂外集》，6：16b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-87。

¹⁰³ 陸隴其：《三魚堂膳言》，7：9b，子部 31，第 725 冊，頁 725-597。

¹⁰⁴ 陸隴其：〈季考示〉，《三魚堂外集》，5：15a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-262。

便入君子路；纔志於利，便入小人路」。¹⁰⁵立志在為學根本上是非常重要的，起腳不差才能由乎正路，所以立志的義利取向便成為君子和小人的分水嶺，自然要審慎決定方向才能往聖人境界不斷精進，守定「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」¹⁰⁶的態度，就能不惑於事物。《論語·子罕》有言：「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也」。¹⁰⁷為學一旦立定志向和心意後，便應盡全力養其根，堅持朝目標與理想追求邁進，不可妄自菲薄，也不能僥倖隨意，被物欲奪意，因而阻礙了心性發展。畢竟「士果有志，則何事不可為？以豪傑自期，則豪傑矣；以聖賢自期，則聖賢矣」，¹⁰⁸凡事必須留心根本，熟讀經典，深入領會，還要立志高遠，力圖效法聖賢自期，根基實而後才有空間求下學上達，成為大器。

立志後，則是居敬窮理的工夫。陸隴其認為《大學》中雖未言明敬字，但卻隱含於各章之中，《中庸》則揭示「敬」為綱領，其後知、仁、勇都是從敬做出。敬者，無他，心常存且無間斷矣；居敬者，主一無適之謂，所以「敬」是一種高度集中、心無旁騖的精神狀態；「居敬」即是指涵養本心，擁有專注於道德修養和求知工夫的學習規範意義。平日以敬持心就是持志基本工夫，面對任何事物皆應專注而無分心，如果做了一件事，就僅僅參與這一件，不會再參插第二件、第三件。專心主於一事，就是不同樣時間用心在別件事身上，¹⁰⁹思想集中，即不會胡思亂想或渙散，自然可從本體內在散發出虔敬精神而收斂此心，不被私欲牽引，故為政為學都當致力體認。當此種態度表現於外在動靜行為之間時，就是做任何事情皆能專注敬誠、全力以赴，故透過主敬這種尊德性的工夫，能將儒家經典的精深義理具體化為現實中道德實踐的行為，故陸隴其云：

敬字若淺看，只是一身上工夫；就一身上看，亦只是一件工夫。若深看，則這敬字只怕充積未盛耳，充積到盛時，則敬字外別無學問，亦別無經濟，內聖外王之事，無不在其中矣。¹¹⁰

而持敬的方式，必須透過敬義夾持，在靜動間取得權衡。¹¹¹《朱子語類》中有云：

¹⁰⁵ 陳淳撰，王雋編，顧秀虎補遺：《北溪字義》，頁 15。

¹⁰⁶ 朱熹：《孟子集注》卷六，《四書章句集注》，頁 266。

¹⁰⁷ 朱熹：《論語集注》卷五，《四書章句集注》，頁 115。

¹⁰⁸ 陸隴其：〈季考示〉，《三魚堂外集》，5：15a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-262。

¹⁰⁹ 參見陳淳撰，王雋編，顧秀虎補遺：《北溪字義》中提到：「主一，只是心主這個事，便不把別箇事來參插。」頁 28。

¹¹⁰ 陸隴其：〈子路問君子章〉，《松陽講義》，9：25a，經部 203，第 209 冊，頁 209-1007。

¹¹¹ 參考王惠雯：〈朱熹的「居敬」概念與菩薩戒的「發心」之對觀——淺論道德實踐的基礎〉，《第一次儒佛會通學術研討會論文集》（台北：華梵大學哲學系，1997 年 2 月），頁 37。

敬有死敬，有活敬。若只守著主一之敬，遇事不濟之義，辨其是非，則不活。若熟後，敬便有義。靜則察其敬與不敬，動則察其義與不義。……須敬義夾持，循環無端，則內外透徹。¹¹²

可見敬並不強調完全靜態的專坐，而是求一種心境的凝斂，即「無事之時，其心收斂，不他適而已」，¹¹³即使朱子提到敬時皆謂以靜為本，但也說不用特地將「靜坐」看成專門工夫，不一定要做到像佛家坐禪般那樣了結塵緣，謝卻周遭全部人事物而專求之寂滅，故陸隴其云：

高景逸乃專力於靜，甚至坐必七日，名為涵養大本，而不覺入於釋氏之寂滅，亦異乎朱子所謂靜矣。¹¹⁴

所謂活敬，就是「敬義夾持」、內外兼顧的持敬工夫，可貫乎動靜語默之間，無一息之間斷；以及收斂此心，莫令走作閒思慮。¹¹⁵不論遇到任何事，都「不要看得容易，須要在事勢牽制中放出力量來」，¹¹⁶內心要能符合敬義，以達隨事而應、內外透徹的的湛然境界，不論閒靜無事、待人接物、內心修養、外動作為等，都必須以「敬」貫穿，不可須臾離之：

學者用力，則又只是一個敬字，戒懼、慎獨皆是主敬工夫，能敬，則性道中和，一以貫之矣。¹¹⁷

從初頭做到末稍皆無任何間斷，最終方可了萬理森然於心，專一無適，達到《中庸》所謂性道中和、不偏不倚之境。

在居敬窮理的關係上，陸隴其反對陽明的即物窮理，承繼程頤「涵養須用敬，進學則在致知」的思想，認為兩者皆不可有所偏廢，云：

居敬窮理，如太極之有兩儀，不可偏有輕重。故曰涵養莫如敬，進學則在致知。未有致知而可不居敬者，亦未有居敬而可不致知者。故朱子平日雖說敬不離口，而於《大學補傳》，則又諄諄教人窮理，又於《或問》中反

¹¹² 朱熹：〈持守〉，收錄於黎靖德編：《朱子語類》（台北：正中書局，1970年）卷十二，學六，頁344。

¹¹³ 陸隴其：〈答秦定叟書〉，《三魚堂文集》，5：26b，集部264，第1325冊，頁1325-73。

¹¹⁴ 陸隴其：〈答秦定叟書〉，《三魚堂文集》，5：27a，集部264，第1325冊，頁1325-73。

¹¹⁵ 參考侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1984年），頁405。

¹¹⁶ 陸隴其：〈問學錄〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一）（台北：世界書局，1966年），10：17a。

¹¹⁷ 陸隴其：〈天命之謂性章總旨〉，《松陽講義》，2：3b，經部203，第209冊，頁209-56。

覆推明。朱子所以有功萬世者在此，所以異於姚江者在此。¹¹⁸

窮理能藉由觀察增加見聞及對外物的理解，肯定人們學習知識和研究外部事物的重要性，亦可加強分辨能力：

所謂不逆詐，不億不信，而先覺者也。這個造詣不是一日可至，必平日居敬窮理之功至精至密，方能有此定識定力。¹¹⁹

只要經過循序漸進的積累，再加以持敬認真的專注態度，即可由二者的相互發用而開展聖學聖道的實踐之路，「必有居敬窮理之功，然後能行無毀無譽之直道」。¹²⁰可以說君王無此不能治天下，儒者無此不能成德業，只有將居敬窮理細細體認，才能領略超脫物外、任何事無毀於心的灑脫，才能真正達到「敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤」，¹²¹臨事無懼無疑的聖賢境地。

居敬窮理之外，陸隴其也有不同於朱熹的知行觀。知與行的問題，從《尚書·說命》：「非知之艱，行之惟艱」¹²²提出，在宋以前卻一直沒有儒者對其有更進一步的闡發與說明。《論語·學而》中「行有餘力，則以學文」¹²³一句，推測孔子或許具有「行重於知」的思想；也可從《中庸》裡「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」¹²⁴看出其有「知行並重」的一面，但宋以前諸儒未直接明白地提出具體有關「知與行」的主張或論述。直到宋儒倡導新儒學，嘗試結合經典與現實生活，知與行的問題因而被重視。程頤根據《尚書》「非知之艱，行之惟艱」提出了「知先行後」說；認為不但行難，知亦是難事，謂「後世非無美材能力行者，然鮮能明道，蓋知之者難也」，¹²⁵如果無法明道，無法知，就算有能力行，也會面臨無法做到之窘境，所以必須先知而後才能行。朱熹則承繼了程頤的知先行後思想，¹²⁶又接受儒家重視踐履的態度，認為道德的認識和實踐十分重要，從自家身心上去理會推究的學問才能真正有所貫通與體會。

儒家所謂的知行觀，即是探討道德認知、修養與日常生活裡的道德實踐、體

¹¹⁸ 陸隴其：〈答秦定叟書〉，《三魚堂文集》，5：25b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-72。

¹¹⁹ 陸隴其：〈論語子張問明章〉，《松陽講義》，8：23a，經部 203，第 209 冊，頁 209-992。

¹²⁰ 陸隴其：〈吾之於人也章〉，《松陽講義》，10：6a，經部 203，第 209 冊，頁 209-1014。

¹²¹ 程頤、程顥：《河南程氏遺書卷》卷第十一，《二程集》，頁 117。

¹²² 孔安國：《尚書孔傳·說命中第十三》（台北：新興書局，1981 年）卷五，頁 31。

¹²³ 朱熹：《論語集注》卷一，《四書章句集注》，頁 49。

¹²⁴ 朱熹：《中庸章句》右第十九章，《四書章句集注》，頁 31。

¹²⁵ 程頤、程顥：〈論學篇〉，《河南程氏粹言》卷一，《二程集》，頁 1192。

¹²⁶ 參考朱熹：《朱熹全集·答吳晦書》中云：「今就其一事之中而論之，則先知後行，固各有其序矣。」（台北：光復書局）卷四十二，頁 18。

驗等問題，所以陸隴其對於知與行的看法，除了繼承朱熹「知先行後、知行並進」的思想之外，也有新的發揚和修正。他把知行兼舉，認為若知而不能行就是自欺，故言「蓋行必本於知，知行原不相離也」，¹²⁷未有欲行而可不求知者，知是行的指導原則，見聞知識對德性有所助益；又謂「能行方是真知，知行工夫不相離也」，¹²⁸行是知的驗證，在行動中可加深對知的理解。他先把知行相互聯繫後再加以細分，認為聖賢所謂的知行關係，可分「知與行無先後」、「知在行先」、「知在行後」三種類型。¹²⁹如子思「尊德性道問學」，程頤「涵養須用敬，進學則在致知」的論點，重在尊德性、道問學和涵養、致知間的相互闡發關係，代表知與行二者缺一不可，彼此皆需要推動牽引以求更加精進，才能趨向圓滿完整，所以此處的知行為同時存在並無先後之分，是所謂「與行無先後之知」。又云：

聖賢論學，固有從力行說起者，但不是專務力行而不致知。……知在行先者，固無分大小皆須理會。知在行後者，大綱已不差，只是要詳細取其節目。¹³⁰

當明白一個道理，準備要在日用中力行實踐前，必須先瞭解深透，把握住行事的關鍵和原則，所以說「知在行先」。同時，於實踐的過程中，對道理的認識可藉由具體行動不斷去深化加強，因而能在大原則裡更加注意到其細微精密的部份，這是「知在行後」。

《論語·為政》子曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩」。¹³¹是孔子學習體道的進程，陸隴其則謂：「志學是知之始，不惑、知命、耳順是知之至；立是行之始，從心是行之至」，¹³²則知行並進不劃分，未有欲行而可不求知者，尤其隨年紀增長，知行概念是愈久愈積累愈「熟」，日熟一日，自然聰明日開。陸隴其倡導的有知有行，代表僅有致知是不夠的，必須把所學之事運用到生活實踐裡才是真知行：

存心致知便包得力行，蓋存心不專是虛靜工夫。……存心包得力行也，若以致知言之，知即知其所當行者，盡精微，道中庸，知新崇禮皆致知事，

¹²⁷ 陸隴其：〈其次致曲章〉，《松楊講義》，3：12a，經部 203，第 209 冊，頁 209-892。

¹²⁸ 陸隴其：〈誠者自成也章〉，《松楊講義》，3：15b，經部 203，第 209 冊，頁 209-893。

¹²⁹ 參考陸隴其：《松陽鈔存》中提及：「聖賢之言知行，有分先後言者，有不分先後言者，如子思云尊德性道問學，程子云涵養須用敬，進學則在致知，皆不可分先後。」卷上：7b，子部 31，第 725 冊，頁 725-632。

¹³⁰ 陸隴其：《松陽鈔存》，卷上：11b-12a，子部 31，第 725 冊，頁 725-634、635。

¹³¹ 朱熹：《論語集注》卷一，《四書章句集注》，頁 54。

¹³² 陸隴其：〈子曰吾十有五章〉，《松楊講義》，5：6a，經部 203，第 209 冊，頁 209-930。

則皆力行事。《大學》之格、致、誠、正、修，《中庸》之學、問、思、辨、行，分言則二事，合言只是一事，是致知亦可包力行也。¹³³

可見致知和力行應該要緊密結合，所學的「知」是來自於「行」，最終又歸之於「行」的，唯有將知識靈活應用，並能運用其於實際處理或解決日常生活裡的問題，才有成就儒家理想人格的能力。

陸隴其亦強調動靜兼具的存養工夫，《中庸》中提及君子「戒懼慎獨」，陸隴其以為《大學》八條目皆與《中庸》裡「戒慎恐懼」相互貫穿，緊密結合，能隨時作用於人生，所謂「道不可須臾離，則是無時不當戒慎恐懼也」，¹³⁴說明對任何事物都應保有戒慎恭謹的態度，在獨處之時、細微之處必定更惶恐謹慎。此點亦在《大學》明德之「明」字釋義裡有所闡發，欲求顯明就要先求修身，時時保持存養省察之心以端正自我，不能有一毫不實：

喜怒哀樂未發之中，豈不是退藏於密的率性之道？發而中節之和，豈不是放之則彌六合的存養工夫？只是存養此退藏於密的省察工夫，只是省察此放之彌六合的一心之體用。¹³⁵

君子求道須詳慎於獨處，一個人時也不會須臾離之而有絲毫懈怠，必戰戰兢兢，刻刻檢點身心以避免輕浮巧偽，否則存養之功盡棄矣，要有戒懼慎獨工夫，懂得審其時之所宜，才能至中和大本達道。

在陸隴其注重實學實行的觀念中，反對重內輕外的心性修養方法，不認同追求片面主靜而不慎動的方式，居敬與窮理二者不能偏廢，所以主張戒懼慎獨跟致知力行有所聯繫：

蓋戒懼慎獨，不是空空戒懼慎獨，即在致知力行上見，故言戒懼慎獨便包得致知力行。¹³⁶

這樣的態度具體運作在力行實踐裡，故《中庸》、《大學》之意也不外乎知行二字：

存養工夫兼動靜，《大學》八條目不言存養，是接小學來，句句內有存養

¹³³ 陸隴其：〈大哉聖人之道章〉，《松楊講義》，3：25a-25b，經部 203，第 209 冊，頁 209-898。

¹³⁴ 陸隴其：〈道也者兩節〉，《四書講義困勉錄》，2：9a，經部 203，第 209 冊，頁 209-59。

¹³⁵ 陸隴其：〈天命之謂性章總旨〉，《松陽講義》，2：3a-3b，經部 203，第 209 冊，頁 209-56。

¹³⁶ 陸隴其：〈子懷明德節〉，《四書講義困勉錄》，3：139a，經部 203，第 209 冊，頁 209-177。

作腳也。《中庸》言存養，亦便包得擇執工夫。¹³⁷

可見存養亦重知行，具於日用之中，是戒懼慎獨和致知力行的結合。尤其，存養工夫對陸隴其而言不僅是內心涵養之事，也必須注重外在的具體行為表現，這才代表居敬跟窮理的完美結合。在〈讀呻吟語疑〉中，陸隴其看到呂坤對「內外本末交相培養」一句產生質疑，認為除了內與本之外哪有外與末？就說：

此似與孟子持志養氣之論顯背，《易》言「敬以直內，義以方外」亦是交相培養，若輕視外與末，豈程子所謂體用一原者乎？聖賢之學，雖云美在其中則自然暢於四肢，發於事業，然欲其中之充實，非內外本末交相培養不可。¹³⁸

因為反對單純的向內用功，甚至過份舍外而求內的修養方式，故提出孟子跟《易》內外並重的說法為理論依據，認為道德的存養發展必須「裡應外合」，內外本末同時並進，「欲救章句支離之失，莫如理會朱子居敬窮理之學，內外本末，交相培養，自無一病」。¹³⁹聖門之學，本該本末體用兼顧，「戒懼是合動靜工夫，慎獨是動靜之交」，¹⁴⁰所以存養省察皆含動靜，靜能存養，動能省察，則「靜焉而戒慎恐懼，動焉而誠意正心」，¹⁴¹既要向外多廣泛涉獵，從經籍人事上求取學問知識；又要在內存有持敬之心，從根本的基礎態度上育養浩然正氣，如此才能真正做到「內外交相養」¹⁴²這種在社會世事中實踐養心、裡外兼顧的道德修養境界。

三、篤行實踐的檢證過程

對陸隴其來說，經典的理解和融會貫通必須於日常生活踐履，生活中所有的觸發省思都能再度驗證經典所隱含的深刻道理，也就是說，藉由對經典反覆的思考玩味和印證，才能使書中訓誡之道理被體驗琢磨出來。於是，現實中的生命歷練與古老經典互相作用，交錯出火光，不論於外於內，於身心於精神於研究，都將讓人更上一層樓，故他時常反思經典之義，並且以茲作為人生借鏡：

¹³⁷ 陸隴其：《三魚堂膳言》，6：1a，子部 31，第 725 冊，頁 725-588。

¹³⁸ 陸隴其：〈讀呻吟語疑〉，《三魚堂文集》，4：20b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-49。

¹³⁹ 參考吳光西、郭麟、周梁等撰：《陸隴其年譜》（北京：中華書局，2006 年 2 月），頁 162。

¹⁴⁰ 陸隴其：〈道也者兩節〉，《四書講義困勉錄》，2：9a，經部 203，第 209 冊，頁 209-59。

¹⁴¹ 陸隴其：《三魚堂日記》卷上，頁 14。

¹⁴² 參考林國標：《清初朱子學研究——對一種經世理學的解讀》中提到：「內外交相養——居敬窮理說的新包裝。」頁 204。

《春秋》之義，不責下責上，不責小人責君子。大《易》之義，不憂衰而憂盛。以此思之，人生何時可不戒謹？¹⁴³

對儒家學者來說，任重而道遠，無時無刻不是戰戰兢兢，如履薄冰，尤其在世衰道危的時局裡，更須戒懼謹慎，以求內心道德的安穩。子曰「道不同不相為謀」，¹⁴⁴卓然秉正的君子不免要被周遭小人鼓譟訕笑，與其提防小心，還不如離開是非之地，就像孟子看待楊、墨，孔子對待鄉愿那樣。¹⁴⁵於是陸隴其提出「道不可離」的概念，認為學者應明澈本心，不管處於什麼樣的外在環境都要反求諸心，在日用中觀己真見。

學術憑藉著實學實行可彰顯其義，所以陸隴其對於經典的理解是皆以實用角度出發，並將其落實在生活之中。道是無所不在的，就在日用常行之間，事物離開道就不成事物，「道不外人倫日用之間。人之所以為人，全在乎此，不可須臾離也」，¹⁴⁶所有物體運轉的法則皆為道，隨處皆可體認天理，自然不用刻意求諸高遠難行之事。所謂：

道者言信行謹，以求造於篤實之地是也。盡道不外乎忠恕，盡忠述不外於子臣弟友，盡子臣弟友不外於言行篤實。¹⁴⁷

《中庸》之道即日用常行之道，人們要在日常生活中實踐所學，注重人倫，並時時保持存養與省察心意，道既然存在於日常生活人事之中，自然也要從中探究其根源。務求「不使一念之越乎理，不使一事之悖乎理，不使一言一動之踰乎理」，¹⁴⁸生活中每件事由理來貫穿。能砥礪操守，具體把握自己的處世行事，不被習氣所沾染，而在日用裡篤行實踐，從平凡細事中加強修養，讓思緒想法符合理的規範，這就是陸隴其致力的實踐工夫。

日常生活中，只要有心，無時無刻皆可涵養，不分地域，不管外在環境如何，皆能時時關注聖賢精神：

道常昭著於日用常行之間，初無高遠難行之事，若欲離人事而求之高遠，

¹⁴³ 陸隴其：《三魚堂膳言》，8：9a，子部31，第725冊，頁725-603。

¹⁴⁴ 朱熹：《論語集注》卷八，《四書章句集注》，頁169。

¹⁴⁵ 參考吳光西：《陸稼書先生年譜》卷下，收錄於《陸隴其年譜》，頁117。

¹⁴⁶ 陸隴其：〈道不遠人章〉，《松楊講義》，2：40b，經部203，第209冊，頁209-881。

¹⁴⁷ 陸隴其：〈道不遠人章總旨〉，《四書講義困勉錄》，2：57b-58a，經部203，第209冊，頁209-83、84。

¹⁴⁸ 陸隴其：〈太極論〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：3a。

便非所以為道。¹⁴⁹

道在日用間體現，如蘇東坡，貶到黃州乃是其人生最低潮時期，可是他的人格修養、視野廣度和文詞風格都有大幅度的成長精進，因而作出許多千古絕唱。正所謂「讀書樂道之懷，不減在西子湖頭也」，¹⁵⁰只要率自然性情，高遠即寓於卑邇之中，實無往而非道。道既無須臾之離，只心存正念，秉持著正意實踐，自然無入而不自得。一個人的修養、涵養跟度量，在逆境中會更顯澄澈，外在環境的好壞與否只是生命裡隨機的挑戰和試煉，若得失無動於衷，於困境及逆境皆可正向成長，那「身外之境，豈能阻汪汪千頃之度耶？」¹⁵¹發自深處的平和自適，展現於外即是另一種泰山崩於前而色不改的穩定灑脫，所以：

自古豪傑往往從艱貞之時倍加精進，蘇子瞻之文章愈窮愈工，程伊川之學問彌困彌粹，一番否剝焉知非造物主有意玉成大君子耶？¹⁵²

隨時隨處保持體道之心，理自然時時有所闡發。

欲將所學實際切用於世，須將學問和生活相互結合以求實行之功。讀書和做人當成同一件事情看待，所學所知都要具體實踐在生活裡，「將所讀之書，句句體貼到自己身上來，便是做人的法」。¹⁵³在實際作為中體會聖賢本義，才能稱得上讀書人，若無法實踐於生活，僅限於狹隘知識意義裡，「則讀書自讀書，做人自做人，只算做不曾讀書的人」。¹⁵⁴所以讀完聖賢書之後，還必須進一步求諸己身，加以體驗理解，才能不虛偽不欺瞞，深切明白箇中道理，不會被一隅見解侷限，陸隴其說：

未有朱子《章句》、《或問》時，這章書患不明白；既有朱子《章句》、《或問》，這章書不患不明白，只怕在口裡說過了，不曾實在自家身心上體認，則書自書，我自我，何益之有？¹⁵⁵

對朱子之學推崇和理解的重點，並不是要不斷重複或述誦其倡導的理論，而是要將這些道理付諸身體力行之實，使自己在安身立命和品格情操各方面能真正有所

¹⁴⁹ 陸隴其：〈道不遠人章總旨〉，《四書講義困勉錄》，2：56b，經部 203，第 209 冊，頁 209-83。

¹⁵⁰ 陸隴其：〈與同年柴炯如〉，《三魚堂文集》，7：12b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-102。

¹⁵¹ 陸隴其：〈與同年柴炯如〉，《三魚堂文集》，7：12b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-102。

¹⁵² 陸隴其：〈侯井經道李公〉，《三魚堂文集》，7：22a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-107。

¹⁵³ 陸隴其：〈示大兒定徵〉，《三魚堂文集》，6：10a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-84。

¹⁵⁴ 陸隴其：〈示大兒定徵〉，《三魚堂文集》，6：10b，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-84。

¹⁵⁵ 陸隴其：〈大學之道章〉，《松楊講義》1：2b，經部 203，第 209 冊，頁 209-842。

提昇與助益。¹⁵⁶

陸隴其論太極，主張太極在人就是性，顯然已脫離朱熹原先為太極架構的形而上宇宙本體或起源意義，而更注重現實中具體實踐的部份，嘗試將其和人生倫理意義相結合：

論太極者，不在乎明天地之太極，而在乎明人身之太極，明人身之太極，則天地之太極在是矣。¹⁵⁷

既然太極已在自身，天理就該從自身求之，所以他沒有太多關於形而上天道的理論闡釋說明，反而順著人身太極的日用人道邏輯直接切入「實踐」重心：

此理之無物不有，無時不然，雖欲頃刻離之而不可得也。學者徒見先儒之言陰陽、言五行、言天地萬物，廣大精微，而不從吾身切實求之，則豈前賢示人之意哉？¹⁵⁸

先儒說太極為萬物之本，是擔心人們不清楚本原根據，只是說了半天的天地太極又虛遠難據，陸隴其以為重點其實是放在落實到人身的太極，在自己道德意識的培養上切實努力。這種從虛到實的學術導向，與該時代盛行的實學思潮密切相關。也就是說，陸隴其認為欲明太極就應該求諸己身，再高遠再窮深的學問，仍要注重修身實踐，確實躬行，以求達到修身、齊家、治天下國家的人生理想。故云「善言太極者，求之遠不若求之近，求之虛而難據，不若求之實而可循」，¹⁵⁹必須「求之實」才有具體依循的步調，天下事物都有定理，要重視本身和萬事萬物的關係與倫理，並以此作為自己實踐修養的法則。

欲求實學實行必須從平日養成習慣，不可有絲毫疏忽，陸隴其曾云：「恭、寬、信、敏、惠，斯須不可離，反躬而已」。¹⁶⁰道無所不在無可限量，品德隨時會體現於身心，要盡力吸收廣博知識，亦要在人事上有所磨練領會，在實行中下足工夫。所謂「君子無終食之間違仁」，即使在顛仆混亂之際，君子仍能固守仁道，是居敬窮理的力行工夫在生活中體驗磨練出來的，平時做得熟才能在猝然臨之時無疑無懼，駕馭得當。所以又說「為仁工夫最有次第」，¹⁶¹平日仰不愧於天，

¹⁵⁶ 參考陳來：《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2004年12月），頁291。

¹⁵⁷ 陸隴其：〈太極論〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：3a。

¹⁵⁸ 陸隴其：〈太極論〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：3a。

¹⁵⁹ 陸隴其：〈太極論〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：3a。

¹⁶⁰ 陸隴其：《三魚堂日記》卷上，頁2。

¹⁶¹ 陸隴其：〈問學錄〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一），10：16b。

俯不作於人，遭遇事變利害亦能坦蕩蕩無一毫疾病。

一般人都認為應該致力於本體的建立，本體建立後自然可以規律實行，而陸隴其獨認為天下依理而行，綱目建立其實並不難，真正難的是綱目列舉後的實際運作與踐履已知的道德規範，所以曾說「用行更難於體立」。¹⁶²就好比古人的事例典範皆已歷歷在目，深明大義的言語紀錄也都昭然於經史，只要能身體力行、親自踐履，那人人皆能成為天下第一等人，但是真正能實際做到的人又有多少呢？陸隴其明白踐履為一深厚功夫，自云「判斷前人猶易，磨勘身心為難耳」，¹⁶³但他也強調雖然致力於行的工夫最難，「知之非艱，行之惟艱」，¹⁶⁴即使有知，也可能受到物欲牽引而錮亡陷溺，在學問思辨間失之於克伐怨欲中。但倘若真能切行實用，所能得到的改變和影響也最大，即使愚笨，即使不如別人，只要肯認真踏實地努力體證，也可以在力行不輟的工夫裡漸漸走向愈來愈明的道路。所謂：

不躬行之人，妄言何害？何則？人不信也。躬行之人，人將奉為楷模，稍有偏僻，便流弊無窮。¹⁶⁵

幾句話道出虛言無行者的弊病，尚心和實行之間的差異顯矣，可知躬行踐履的難度很高，實行者必須嚴格自律，一有差錯便有很大影響。陸隴其希望世人皆能以躬行實踐為本，只有將道德理性化為道德實踐，成為一個任何事情都說到做到的人，才能以身作則，彰顯聖學，收到感育人心之功。

踐履乃在明人身之太極，因為理隨時隨處都在，故凡事都要注意踐履工夫，「若工夫不到，則雖親有道，亦無可取正者」。¹⁶⁶陸隴其說：

君子之道也，然這個地位不是臨事可以勉強得的，必平日有主敬存誠工夫，臨事方能立得住；平日有精義工夫，臨事方能認得清，若平日工夫一分不到，則臨事便欠缺一分，所以徒義必先主忠信，義以方外，必先敬以直內。¹⁶⁷

與自己身心性命切實相關的倫常道理就該從身心上切實求之，這才是為學的最終目的。而忠實不間斷的踐履代表人懂得權宜取捨，具有體認現實、從中學習改進

¹⁶² 陸隴其：《三魚堂膳言》，6：2b，子部 31，第 725 冊，頁 725-588。

¹⁶³ 陸隴其：〈與趙生魚裳旂公〉，《三魚堂文集》，6：18a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-88。

¹⁶⁴ 陸隴其：〈知及之章〉，《松陽講義》，10：9a，經部 203，第 209 冊，頁 209-1015。

¹⁶⁵ 吳光西：《陸稼書先生年譜》卷下，收錄於《陸隴其年譜》，頁 149-150。

¹⁶⁶ 陸隴其：《論語大全·學而》，《三魚堂四書大全》，1：43b。

¹⁶⁷ 陸隴其：〈君子義以為質章〉，《松陽講義》，10：2b-3a，經部 203，第 209 冊，頁 209-1012。

與把握倫理關係的能力，陸隴其將原本形而上的思考轉向為形而下人本身的具體道德實踐，實是肯定了人在「道德踐履活動中的主觀能動性和主體自覺性」，¹⁶⁸說明一個人若想在學術知識、道德涵養和人格發展上有全方位精進空間，便須將聖賢道理應用於日用人情，並切實體諸於身心。

《大學》中標舉「格物、致知」為修身起點，說明了道德實踐本身不能離開外在的客觀知識，聖賢之學亦可全在日常生活中的踐履體現，正如陸隴其所言：

聖人之道，始乎卑，極乎高；始乎邇，極乎遠。其為道不過君臣、父子、夫婦、長幼、朋友；其教人用力之方，不過學問、思辨、篤行；其修身也，不過忠信篤敬，懲忿窒欲，遷善改過；其處事而接物也，不過曰正其誼不謀其利，明其道不計其功，己所不欲，勿施於人，行有不得，反求諸己。初無高遠難行之事，杳冥昏默不可知之理，而造其極，則可至於位天地育萬物。¹⁶⁹

聖人奉行之道本是日常生活中的尋常基礎，為倫理道德、求學方法、待人接物等各層面所必須要做到的具體實踐工夫，並非無憑無據的空泛理論。若離開生活和社會現實面，學問將流於空疏，再多再廣博的見識也都只是畫在紙上的陣圖，難以有臨場發揮的實效作用，誠如「察之一字，又豈易能哉？必平日有居敬窮理之功，方能辨得天下之善惡」，¹⁷⁰和生活相結合的踐履，才能懂得明察，否則極容易被自我主觀意識蒙蔽，流於偏見，這就是格物致知的工夫。任何一種東西，若沒有實質助益，很快就會被眾人遺忘淘汰，難以久存人心，所以能在生活中隨時隨處踐履的學問，才是貼近人心的學術，自能在浸濡日久後有其實質功效，懂得格、致、誠、正、修等工夫，即可知仁禮、明其德。而原本較偏向形式理想主義的道德理論學，也因在現實中擁有了具體的物質性對象，而成為一種有實功與實質效用的道德實踐學。

每一種思想理論，都是在前人已經具有的成果基礎上形成發展的，汲取了前人經驗所學，依據時勢不同的需求而做出變化，可視為對思想理論的承繼與發揮，這種延伸，並非對原本的理論思想產生背離，而是拉近理論思想跟時代的距離，以衍生出更符合大眾期待並擁有生命和傳承力的思想與學術。葛榮晉(1935-)先生提出：

¹⁶⁸ 林國標：〈清初理學與宋明理學的差異〉，《湖南文理學院學報——社會科學版》第30卷第3期（2005年5月），頁33。

¹⁶⁹ 陸隴其：〈錢子辰字說〉，《三魚堂文集》，3：37a-37b，集部264，第1325冊，頁1325-37。

¹⁷⁰ 陸隴其：〈鄉人皆好之章〉，《松陽講義》，9：4b，經部203，第209冊，頁209-997。

宋代理學倫理思想在實學思潮影響下發生了三方面轉變：即由性二元論向性一元論的轉化，由空悟虛靜之論向實修論（或實功論）的轉化，由道德空談論向道德實踐論的轉化。這些倫理思想的轉變，充滿著由虛返實的時代精神，是明清實學在倫理思想中的具體反映。¹⁷¹

陸隴其對朱子《四書》學有所承繼，因應了社會風氣和現實，保留傳統思想中的有益部份，亦在接受中尋求溫和改良後的開展，云：「仁、敬、孝、慈、信中皆有一定之理，有不定之理。一定之理萬古不易，不定之理因時變化」。¹⁷²任何作為規範的道德標準都不會原地踏步、靜滯不前，即使其內涵中會有普遍穩定的原則統一性，但具體內容和實行應用的方式仍會隨著時空環境而產生不同變化，所以仁、敬、孝、慈、信在不同背景下或許就會有相異的表現內容與解讀方式。這也就是說，陸隴其的《四書》學內涵本質即使仍與朱熹相承接，卻明顯採用了新樣式和形貌，大量注入使之激活的動力元素，亦對儒學的理性原則、入世精神和經世致用等概念進行許多強化，認為：

聖人之道雖說得極大，卻不是不可到底，誠能戒慎恐懼、擇善固執去做尊德性、道問學工夫，做到熟後自然無往不宜，發育峻極。¹⁷³

是以持敬態度致知力行。這種可供實行的《四書》學，以「實踐」工夫貫穿抽象的道德倫理思想，認為「工夫熟後則無所不貫，這就是聖人之一」，¹⁷⁴肯定個人在立志、居敬、窮理、躬行四者的努力功效，則工夫積累極熟後必有所得，豁然貫通自到，即可上達而致中致和。

雖然表面上看來，陸隴其扛著復古旗幟揮舞，但舊框架思維下所隱含的經世精神，使其更加重視現實，注重篤行和實踐工夫，亦對人為努力做出深切肯定。我們可以說，延續下來的《四書》學於此在實質上產生了轉變，不再只是飄浮於雲端的空泛聖賢言論，而是能具體和生活緊密結合的學問。它顯然已從傳統內向修養型的學術中走出，轉變為一種更貼近生活現實，結合知識和踐履的外向體驗型學術，是個人生命通過實踐而對《四書》產生認同的成人、成己實現過程，在致力修己、治人、平天下的「身心實踐中建立一個『天下有道』的理想世界」，¹⁷⁵

¹⁷¹ 葛榮晉：〈明清實學對宋明理學倫理觀念的影響〉，《中國文化研究》總第7期（1995年春之卷），頁12。

¹⁷² 陸隴其：〈穆穆節〉，《松陽講義》，1：16b，經部203，第209冊，頁209-849。

¹⁷³ 陸隴其：〈大哉聖人之道章〉，《松陽講義》，3：26b，經部203，第209冊，頁209-899。

¹⁷⁴ 陸隴其：〈女以予為多學章〉，《松陽講義》，9：28a，經部203，第209冊，頁209-1009。

¹⁷⁵ 參考朱漢民：〈朱熹《四書》學與儒家工夫論〉，《北京大學學報——哲學社會科學版》第42卷第一期（2005年1月），頁12。

並試圖藉此改變社會現況，端正士人習行與民心風俗，以期恢復聖道盛行時民和安樂的淳善境界。

第三節 學術論定和影響

陸隴其去世之後，因敬仰他學術人品者眾多，有司認為其足以表率後世。康熙三十二年（1693）三月，平湖縣令呂猶龍稱其學術人品醇正，學院鄭開極批：

陸宦學本程、朱，政兼召、杜。闡精微於絳帳，典則攸存，布慈惠於花封，謳歌猶在。建議皆關名教，著述具有淵源。允宜俎豆於千秋，以作儀型於百代。¹⁷⁶

准入平湖鄉賢祠。嘉定縣諸生時圯授等人認為陸隴其有官品，又為千秋理學正宗，江南巡撫宋學辨批云：「清嚴一介，操凜四知。理學得濂、洛之宗傳，撫字有龔、黃之遺愛。既立言而立德，亦正己而正人。允愜輿情，如詳復祭」。¹⁷⁷而學院許汝霖亦言：

陸宦性醇學粹，行潔品端。實踐躬行，思希曾、閔；存誠主敬，力紹程、朱。矻矻潛修，早懷先憂後樂之志；優優敷政，悉本正誼明道之心。不剛不柔，惠流化治；有猷有守，吏畏民懷。眾正所以交孚，群賢於以推轂。薦登烏府，素履獨行；遽返白雲，百身莫贖。在聞風猶能興起，矧遺愛自爾難忘。固宜攀轅臥轍於當年，更思崇德報功於後世。斯誠秉彝之好，詎同循例之常。¹⁷⁸

亦准入嘉定名宦祠。康熙五十四年，嘉興郡守吳永芳建議讓陸隴其從祀聖廡，稱：

居官以正，律己以嚴。幼而讀書，不苟嘖笑；長而敬業，惟在躬行。孔、孟之微言，闡揚備至；經傳之奧旨，研究靡疑。微但兩浙之完人，實為四海之賢士。伏祈特疏保題，用崇正學，位列先儒之後，祀從至聖之旁。俾則永千秋，慶流百世。不獨闔省踴躍不已，而天下皆仰慕無窮矣。¹⁷⁹

後因巡撫言「無本朝官員從祀之例」擱置，但吳永芳仍建書院於群庠之左方專祀

¹⁷⁶ 吳光西：《陸稼書先生年譜附錄·有司奉祀》，收錄於《陸隴其年譜》，頁 197-198。

¹⁷⁷ 吳光西：《陸稼書先生年譜附錄·有司奉祀》，收錄於《陸隴其年譜》，頁 198。

¹⁷⁸ 吳光西：《陸稼書先生年譜附錄·有司奉祀》，收錄於《陸隴其年譜》，頁 198。

¹⁷⁹ 吳光西：《陸稼書先生年譜附錄·有司奉祀》，收錄於《陸隴其年譜》，頁 198。

陸隴其。先儒從祀孔廟一事從唐貞觀年代開始，朱鴻林說：

這個制度的重要性，不獨在於向天下昭示了它所認可、支持和鼓勵的學術和信仰的方向和內容。這制度關係所及的，不只是身後或者毀譽不一的個別儒者的歷史地位，也不只是所有生存著的從學待仕的讀書人的學術和價值取向，還有所謂『天下後世』無數未來的知識份子的思想形式和理想行為規範。¹⁸⁰

清代將此推至極致，審核也格外慎重。

筆者以為，以陸隴其在學術方面的貢獻，以及任官的清廉操守，待人處事的溫善執著，為百姓鞠躬盡瘁的無怨無憾，留下端正直言的口碑，就已經有不可動搖的地位。他曾自言：

學者要卓然自立，做一個轉移風俗之人，不要為風俗所轉移之人，平日要將禮樂講究，方看得世俗病痛出；要將禮樂自任，方不為世俗阻撓。當江河日下之時，正賴有聖賢主張，去得一分俗見，便存得一分古道，即令佞巧浮薄之徒，哄然笑為腐儒，亦何損於我哉？¹⁸¹

重新以《四書》中的聖賢正道輔佐世局，去除不好弊端，儒者本以修養身性、觀照天下為首，而陸隴其更以端正風俗、教化人心為目標，在嚴苛時局因為這種由內而外的自然真誠，從心靈深處發散出的體貼和寬厚，堅持自律品格的清高與刻苦，交織出他的君子外貌：

君子無他，能體此中庸而已，靜焉，無所偏倚也；動焉，而無過不及也。平常之理，無少或虧，這便是君子。¹⁸²

其視民如子愛民如傷的慈愛形象，被當代和後人競相仿效。

雍正年間，對孔廟祭祀諸賢進行了一次大調整，二年禮部等議：

隴其自幼以斯道為己任，致力精研程、朱之學。兩任邑令，務以德化民。入官西臺，奏章必抒誠悃。平生端方孝友，笑言不苟，著述實能發前人所

¹⁸⁰ 參考朱鴻林：〈陽明從祀典禮的爭議和挫折〉，《中國文化研究所學報》新第五期（1996年），頁167-182。

¹⁸¹ 陸隴其：〈先進於禮樂章〉，《松楊講義》，8：2b-3a，經部203，第209冊，頁209-982。

¹⁸² 陸隴其：〈仲尼曰君子中庸章〉，《松楊講義》，2：13a，經部203，第209冊，頁209-868。

未發。¹⁸³

陸隴其官僅至御史，卻在清朝開了文職外自布政使以下不予諡號的先例，可看出他頗被重視。乾隆三年（1738）時更御製碑文，稱揚他「研精聖學，做洙泗之干城；辭闢異端，守程、朱之嫡派」，¹⁸⁴正是蔚然一代之純儒。雖然執政者或文官們在考慮從祀與否之事時，應有欲發揚正統程朱官學和勸勉人心風俗的政治考量，但陸隴其遺留下來為官清正的身行典範，仍足以顯喻後世，若將此事視為文官們對執政者偏好的阿諛奉承，實在太忽略陸隴其為堅守道德和實踐修養所付出的努力。

另外，清朝儒臣裡，陸隴其為第一位附於孔子廟廷之列者，自有歷史認知中不可隨便抹滅的實質意義存在。雖然梁啟超說他「天分不高，性情又失之狹狹」；¹⁸⁵錢穆也認為其不能廣集眾長，僅「一意欲求朱子之正脈，於朱學乃不見有發明」，¹⁸⁶認為僅只是循規蹈矩卻毫無任何創新見解，加上門戶之見非常深，實是「理學中一鄉愿」、「依傍門戶以自高」。¹⁸⁷於是後起學者多採此說法，認為清初官方朱子學和《四書》學只是威權下君主箝制與操弄思想的工具產物，並無太大的意義和特殊地位。

然而這種說法顯然並不公允，除了陸隴其端正聖學世風，發揚程朱學不遺餘力之外，所著〈學術論〉三篇，亦讓天下學者重新思考必須詳思明辨，慎選所學源流的重要性，他大聲疾呼：

由洛、閩以溯洙、泗，得孔、孟之心傳，而樹之風聲，俾天下人人知聖賢必可師法，學術以正，風俗以淳，有志者無不可食報於無窮也。先生之道，至是可謂大顯矣。¹⁸⁸

所論皆針對當代人們弊病所發，並非無病呻吟，論談無關痛癢之事，甚至因此而讓許多學者醒悟，「曉然於王氏之不可與入孔、孟之道，而朱子之學，燦然復明，功豈淺顯鮮哉！」¹⁸⁹他在學術跟世道人心上的影響，又豈是草草幾筆可以簡略帶

¹⁸³ 吳光西：《陸稼書先生年譜附錄·從祀大典》，收錄於《陸隴其年譜》，頁 199。

¹⁸⁴ 吳光西、郭麟、周梁等撰：《陸隴其年譜》，頁 2。

¹⁸⁵ 梁啟超：《中國近三百學術史》（台北：正大出版社，1974 年 10 月），頁 109。

¹⁸⁶ 錢穆：〈陸稼書學述〉，《中國學術思想史論叢》（五）（台北：聯經文化出版社，1998 年），頁 206。

¹⁸⁷ 錢穆：〈陸稼書學述〉，《中國學術思想史論叢》（五），頁 211。

¹⁸⁸ 吳光西：《陸稼書先生年譜》卷下，收錄於《陸隴其年譜》，頁 195。

¹⁸⁹ 柯崇樸：〈清故文林郎四川道監察御史陸先生行狀〉，《三魚堂外集》，附錄：22a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-292。

過？

為了捍衛孔、孟、程、朱的聖學正道，知無不言，任何對於所學所知有疑義的信函，不厭其煩地再三為其講解說明，動之以情、說之以理，用「上窺周、孔之奧，下入程、朱之室，以正誼明道為學，以先憂後樂為心」¹⁹⁰鼓勵後學，務求明白清楚，以歸回正學。再者，陸隴其積極於著作，藉由對原典的理解和闡發，讓自己思考邏輯整體性更加完整，亦可將學思流傳於後世，抱持一種「無對不立」的觀點，¹⁹¹試圖在學術和現實應用上斟酌調整，以獲得正確的行進方向。所以雍正時從祀大典的祀文中稱其「著作如林，能發前人之所未發，絲毫不詭於正，足稱昭代醇儒」，¹⁹²誠乃正確之論。

陸隴其具有強烈人文關懷和濟世企圖，對自己堅持的學術脈絡跟定義認知清楚，有承傳聖賢道統的使命感，影響深遠，何桂珍的《續理學正宗》認為理學源流在清初應該「續」上陸隴其、張履祥，因為其可承接胡敬齋、羅欽順。序中有言：

陸稼書能篤守其正，而不失程朱論學之宗。其行己立身，或出或處，事君臨民，著書垂教，咸能擇善固執，真知力踐於孔孟之道，而不為異說所遷移，是皆所謂言可世為天下法，行可世為天下則也。¹⁹³

能「起而昌之，掃蕩群蠹，統歸一是」，實為周、程、張、朱之繼緒者。¹⁹⁴《國朝學案小識》把他列為傳道學案之首，稱其為「使孔、孟、程朱之道晦而復明，廢而復行者」，¹⁹⁵認為從陸隴其堅守正學開始，聖道自宋以後終於擁有了重返光輝的契機。他的提倡及推行，使程朱學在朝廷官方加持下，一躍而居領導地位。林國標也提出「清初朱子學」的看法，認為清初朱子學反映出特定的時代精神，繼承且發展了儒學中理性主義和現實主義的傳統，為程朱學在清代的廣泛普及做了奠基性工作，實不應該忽略在這個特殊時代背景下起過特殊歷史作用的學術思想，他並把陸隴其和熊賜履一同歸為清初朱子學的中期代表，¹⁹⁶認為：

¹⁹⁰ 陸隴其：〈季考示〉，《三魚堂外集》，5：16a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-263。

¹⁹¹ 莊近宗：〈清初的官方朱學派與陸世儀〉，《東方學報》（2003 年 6 月），頁 196。

¹⁹² 吳光西：《陸稼書先生年譜附錄·從祀大典》，收錄於《陸隴其年譜》，頁 199-200。

¹⁹³ 何桂珍：《續理學正宗》，《何文貞公遺書》，序：1b（台北：文海出版社，1974 年），頁 2。

¹⁹⁴ 何桂珍：《續理學正宗》，《何文貞公遺書》，序：1b，頁 2。

¹⁹⁵ 唐鑒：《國朝學案小識》（上海：中華書局，1931 年）卷一，頁 14。

¹⁹⁶ 參考林國標：《清初朱子學研究——對一種經世理學的解讀》中提及：「清初朱子學可分為三個時期：早期（或稱遺民期）、中期（或稱重塑期）、晚期（或稱官學期），此分類主要是根據學術思想本身的演進狀況，而不太注意人物生長的準確年代分類。早期主要由晚明遺民學者所

清初朱子學的中期，也可以被稱為重塑期，即大規模地重述和宣揚程朱理學的時期。清朝統治者在政權已基本穩固、初步確立程朱理學為官方意識型態之後，學者們開始進行塑造程朱理學新樣式，以提供可讓統治者理解和接受，並能適應時代需要的思想樣本時期。¹⁹⁷

將陸隴其劃入一個重複述誦、大力推廣朱子學，並以其為官學思想樣式的學者。

筆者以為，此分類似乎有待斟酌。首先，陸隴其雖為官方朱子學派，但是依照學者社會地位的二分法，被歸為民間朱學代表人物者如刁包（1603-1669）、張履祥（1611-1674）、呂留良、陸世儀（1611-1672）等，大都是隱居不願出仕，或是淡泊名利對功名興致缺缺。陸隴其雖經過了朝臣多次推薦，康熙也非常欣賞他的廉潔人品，但畢竟一生官職不高，端方正直的性格讓他雖然有諫官身份，卻無法像李光地、熊賜履一般官位顯赫，對君主影響力自然有限，就算康熙十分稱許他實學實行的踐履能力，但要說陸隴其的學術步調全是為了配合朝廷政策而刻意塑造出的程朱學新樣貌，未免言過其實。

值得注意的是，當時官方學派因康熙重視理學，頗有重建《四書》官學體系的企圖，魏裔介云：

治道不外於教養，教民必先於教士，則今日纂修《五經四書大全》，誠有不可緩者矣。臣察《經書大全》，乃明季永樂令諸臣所修，因而刻布學宮，為士子所講習，至今因之。但序用前代之君，而列名皆前代之臣，又係前代頒布，其於儀禮考文，奉聖朝之法，而大一統之義，似為未合。請祈敕下該衙門，選取窮經之官，廣求博通之儒，再加考訂，刪其繁蕪，去其小疵。……頒行天下學宮，俾士子永為遵守。¹⁹⁸

希望重新纂修隸屬清代的經書大全，考訂增補，以為治道之模範。陸隴其則因對朱子推崇備至，花費六年心力完成《三魚堂四書大全》一書，訂訛辨析尤多，且經過周纁、趙鳳翔等多位後學門人和姻戚同宗精心校對，¹⁹⁹可補原《四書大全》

構成，所以稱之為遺民期，代表人物有張履祥、陸世儀、呂留良等。中期可以被稱為重塑期，代表人物為陸隴其、熊賜履、張烈等。晚期也可稱為官學期，此時以湯斌、李光地、張伯行等為代表。」頁 31-35。

¹⁹⁷ 參考林國標：《清初朱子學研究——對一種經世理學的解讀》，頁 33、頁 192。

¹⁹⁸ 魏裔介：〈纂修經書大全疏〉，《兼濟堂文集》（北京：中華書局，2007年8月）卷二，頁 55-56。

¹⁹⁹ 席永恂：〈四書大全序〉，收錄於陸隴其：《三魚堂四書大全》（一）中言：「以為欲閑聖道、正人心，惟近取四子之書，人人所講習者而用力焉則莫《大全》若矣。乃一準朱子讀書法，每讀一句必反覆玩味俟其貫通，然後及於下句，蓋用力六年而始卒業。復採明儒之說附益之，遵格致擇善之旨，廣涉旁搜合於朱子者，採之不合者刪之，旁行夾注識以歲月，蓋自通籍以後易寶以前，折衷考訂，未嘗一日廢也於戲。」席序：2a-4b。

據倪士毅（1303-1348）舊本倉促成書之不足，《四庫全書總目》言此書：

是編取胡廣書，除其繁複，刊其舛謬，又採《蒙引》、《存疑》、《淺說》諸書之要，以附益之，自較原本為差勝。²⁰⁰

是欲將陽明以降的經學導回朱子《四書》學體系，雖然朝廷的提倡讓《四書》的確因而成為選擇或考核官吏的重要指標，但成為科舉工具的《四書》也逐漸失去生命力，淪為講章時文，背離了原本朱熹闡明聖道之本旨，正所謂「以講經求科第，支離敷衍。其詞愈美，而經愈荒；以講經立門戶，紛紜辯駁。其說愈詳，而經亦愈荒」。²⁰¹

陸隴其以「朱學正脈的守護者」身分衛道，攻擊陽明學不遺餘力，自然會有部份衛道和宣揚朱學正統性的認知，但出發點僅只是為了發揚聖道聖學，以及苦民所苦的仁道君子胸懷，與政治性學術目的並無明顯關聯。以其所論，家國變色皆因陽明學末流橫肆，影響風俗民心甚巨而起，是失常的倫理秩序加速了國家制度的崩解，是放縱人心的學術思想消融了傳統存在的規範。在憂國憂民的責任心驅動下，陸隴其不忍見世道淪落、禮制泯滅，而欲從聖賢典籍裡重新闡發倫理和道德規範，藉以端正世風，化育天下民心。官場上發達顯赫或是默默無聞，對他來說實為身外之事，所以其對官職從來沒有任何留戀，更何況，官員本為了人民才存在。當官時，陸隴其滿心掛念的都是實施仁政，體恤民，盡力幫人民解決生活中太過嚴苛的壓榨，既然都能為了替百姓爭取權益，不惜多次上疏觸犯上級，又豈會在自己堅決捍衛的學術思想路途上妥協？依照陸隴其端方有守的性格，他只會執著於自己覺得正確之事，不可能因為政治性學術目的而為帝王搖旗吶喊。

尤其，若細析陸隴其的學術思想脈絡，即可發現他雖然為了捍衛朱學，竭力罷黜陸王，但論理之中，仍有自己獨特的思想邏輯系統。也就是說，其《四書》學中心思想並不在鞏固君主權威或傳統封建思想，而是以承繼儒家正統思想並發揚聖道文化為己任。是故他的貢獻應該不僅只是在對程朱學的重塑或定位上，而更應該著眼於其對朱子學的繼承吸收與發揚。在以朱子之學為立本根基的思想中，陸隴其結合了當時盛行的經世致用思想，不但對格物致知有新的體會跟領悟，將格物從知識面向推廣到日常生活；還提昇氣的地位，把理氣視為相依不可分離的理氣觀；亦發揮居敬窮理說，注重經典跟行為相互結合。既然萬事萬物的道理都可以從日用觀察獲得，道德修養當然也應該實踐在日常之中，並且應該隨

²⁰⁰ 永瑤等撰：〈三魚堂四書大全提要〉，《四庫全書總目》上冊，卷三十七，經部，四書類三，頁314。

²⁰¹ 紀昀：《閱微草堂筆記》（台北：新興書局，1959年），頁43。

時保持戒懼而不能有所輕忽，云：

我這個身關係甚重，他日出而任天下國家之責，許多事業皆從這身上起，必身上有了這明德，然後可以做事業。世間有一等人，只管講經濟，不知身是經濟之本，先將這身壞了，置之於禮樂廉恥之外，總有十分經濟，何益於世？²⁰²

強調內外本末的交相培養，並且注重廣博求知和篤實踐履二者之間的互助發用，致力於實事實功的踐履。其嚴謹的為學和實踐態度，為後學做了良好模範，也難怪吳光西為其重輯年譜時亦發出慨嘆，大力稱讚陸隴其的風行人品與學說貢獻，甚至認為他的存在就是經典精神的展現，認為如果「由是誦法先生，一如先生之誦法朱子，則學術正而風俗淳」。²⁰³

陸隴其將傳統學術實踐於日常生活中，這種實事求是的崇實精神，為固有經典注入了活潑特性，在積極進取的行動力下，此時的《四書》學已經不再是單純朱子《四書》學的復歸，而是吸收融合了現世精華，成為一種獨具時代特色和精神的經世《四書》學。余英時（1930-）先生認為「清學正是在尊德性與道問學兩派爭執不決的情形下，儒學發展的必然歸宿，即義理的是非取決於經典」，²⁰⁴從儒學思想的內在邏輯進程解釋清代學風有所轉變的原因。陸隴其的確試圖於明末陸王心學的流弊混亂中理出學術思緒，藉由門戶之見的分離和切割，回溯原本經典裡蒐羅根據，加以揣摩詮釋，以重新釐清思想的脈絡與立場，嘗試塑造出朱子《四書》學本該擁有的樣貌。

這種《四書》學在尊德性與道問學中尋找合理的平衡點，著重於對論點本身的解釋並重視實際生活中的道德實踐力量。不但強調現實，也更注重對人、對社會有效倫理秩序的深化和建立，並將實際經世之學引入「道問學」裡，通過自我思辨體悟後發揮微言大義，再對照現實狀況想辦法將學問和生活加以結合，可謂體用兼備的實踐學派，如仇兆鰲所言：

學不窮經，則無以講明義理而窺聖賢之精微；學不躬行，則無以進脩德業而見聖功之切實，蓋窮理進德事本相須，而俗學之支離淺陋鮮能兼詣之者。²⁰⁵

²⁰² 陸隴其：〈子曰聽訟吾猶人也章〉，《松陽講義》，1：22a-22b，經部 203，第 209 冊，頁 209-852。

²⁰³ 吳光西：《陸稼書先生年譜》卷下，收錄於《陸隴其年譜》，頁 195。

²⁰⁴ 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》（淮安：江蘇人民出版社，1989 年），頁 195。

²⁰⁵ 仇兆鰲：〈四書大全序〉，收錄於陸隴其：《三魚堂四書大全》（一），序：1a-1b。

陸隴其雖以崇尚程朱為形式，但具體實行的內容卻對之前《四書》學做了改造，這可視為對明中期以來學術流弊的反動，也是對明末學者僅講章雜陳卻從不付諸身心實踐的空虛風氣做了一番徹底反省。²⁰⁶正因為新《四書》學是根據現實需要所闡發的經典義理，它貼近日用和理性客觀的特質，既能符合人民生活跟時代需要，亦可被當時統治者理解接納，成功弘揚了儒家基本精神，更合理為之後《四書》學的發展引導出一條經世致用、講求實功的康莊大道！

陸隴其的《四書》學，嘗試將傳統《四書》學和經世實學相互融合，並在此過程中求取新發展，可看出《四書》學在經世致用和批判啟蒙的實用思潮下，有了益發著重「實踐」的傾向出現。這與清代學術思想應有某種本質上的關聯意義，雖然它是否具備了承先啟後的關鍵性作用仍值得我們探索研究，但其對各方專精學問的廣博求知，強調經由日用生活的體悟、倫理規範的實踐而認識道理，這些對現實層面的關注和通經致用的理論邏輯，也與凌廷堪（1755-1809）後來訴求的「以禮代理」有部份聯繫。凌廷堪覺得禮源於性，所以先王用來養情節欲、使性不佚乎情也不會失去其本質的儀節制度就是禮。企圖「通過五倫關係的具體實踐，以重整社會倫常秩序，並經由喪祭等日常典禮的實施」²⁰⁷穩定社會民情，這種注重現實的務實態度，將傳統經典轉向為具體實踐的經世致用學風，可從中看到陸隴其面對《四書》學的想法跟影子。而到了晚清曾國藩（1811-1872）注重實學實用，將各式學問納入孔門學科：

有義理之學，有詞章之學，有經濟之學，有考據之學。義理之學，即宋史所謂道學也，在孔門為德行之科；詞章之學，在孔門為言語之科；經濟之學，在孔門為政事之科；考據之學，即今世所謂漢學也，在孔門為文學之科。此四者缺一不可。²⁰⁸

提倡經濟在義理中，企圖將傳統經典和現實鏈接的意圖明顯，這種同時重視道德倫理實踐和實用事功的學問，亦和陸隴其在清初時倡導《四書》的經世致用概念有遙相呼應之效。

²⁰⁶ 參考陳來：《中國近世思想史研究》，頁 304。

²⁰⁷ 參考林國標：《清初朱子學研究——對一種經世理學的解讀》，頁 279。

²⁰⁸ 曾國藩：〈曾文正公日記〉，《曾文正公全集》（七）（台北：世界書局，1952年）〈問學〉，頁 6。

第五章 結論

在明末清初這種君子進退皇皇不能自主之際，「非其人為之，時為之」的特殊時代背景下，出現許多跟以往歷史或制式印象中不同類型的學者，所學和現實之間存在的矛盾，讓他們各自擁有不同的堅持和生命情調。古時，君子能「俛仰身世，無求而皆給。故當不得志而退也，畢生可以無悶」¹，是頂天立地的坦然，讓他們能堅守正道，俯仰無愧，出則利國家人民，處則利己身修養，於是不論進退，都能有求仁得仁、求義得義的灑脫。尤其，君子面臨到山河變異、家國易主，國破家亡卻無能為力，傳統價值觀的顛覆和重塑之時，都在君子內心深處植下無法抹滅的憤慨，他們無法再擁有原本一笑置之的灑脫，內心深責的愧疚感束縛住他們原本可展翅沖天的生命力，「仰無以養其親，俛無以育其妻子，肌寒之患，迫於肌膚，此其時與古異矣」²。然而使命感仍逼迫他們必須向前走，於是有的人讀書隱居、孑然一生；有的人報效清朝、為民服務；有的人退守為文、獻身教育。

陸隴其遵循朱子步伐，在世風澆薄時致力於發揚《四書》中傳承的儒家思維，並將其具體化作修身治人的信念，為人與品格在清初都堪稱佼佼者，所謂「儒者之道，惟出處兩端，中間更別無路」³，是這種分明的思維，讓他在官場上雖然跌跌撞撞，卻也正是這種孤絕，讓他對學術自有一番獨特體認與堅持，在清初開闢出不同於以往的路徑，給予後世更多思考上的觸發和延續，儒者使命是在歷史之中，傳承孔、孟精神，為民而事君。

經歷了明末陽明心學，清初學者和民間都處在混亂無序之中：

陷溺於道外，孜孜矻矻以聲色為可娛，以勢利為可慕，以辭章為可誇，以虛無寂滅為可樂，或援儒以入墨，或推墨以附儒。⁴

在唯求於心的狀況下，失去了道德操守的規範與依靠，導致人心浮動，世風沉淪。於是學者們嘗試藉由回歸古典經學，來重新檢討自宋以來偏向形上思考的心性之說，急欲跳脫出舊有理學框架，企圖擺脫陽明學末流猖狂肆恣的狂妄，以批判反思的態度面對之前的學術積弊。即使梁啟超認為實學的主張和提倡是對宋明理學

¹ 汪琬：〈送姚六康任石埭序〉，《汪琬全集箋校》（二）（北京：人民文學出版社，2010年1月），頁541。

² 陸隴其：《三魚堂謄言》，11：10b（影印《四庫全書本》，台北：台灣商務印書館，1983年），子部31，第725冊，頁725-618。

³ 陸隴其：〈復房師趙耐孺先生書〉，《三魚堂文集》，5：30b-31a（影印《四庫全書》本，台北：台灣商務印書館，1983年），集部264，第1325冊，頁1325-75。

⁴ 陸隴其：〈書四書惜陰錄後〉，《三魚堂文集》，4：36a-36b，集部264，第1325冊，頁1325-57。

的一種反動，但從中我們可以發現，在思想根源上他們仍然不自覺受到了朱、王影響，只是轉換以往面向，更積極地面對現實人生，將學術實踐於生活並設法解決目前制度上存在已久的問題。在考量和改革現實狀況以求社會進步的思潮下，他們在既有學術思想上求新求變，兼採並融合古今中外各方面知識，深思尋找更多元化的具體實踐表現，此時學者是想要建立出一套說服世人依循的規範和道統，於是在尋思之後仍然選擇走回程朱學道路。

清朝政局此時剛穩定下來不久，正欲確立思想文化的發展方向。康熙因酷愛閱讀，頗好求知，自幼即對儒家典籍有所偏好，所以實際掌權後審度時勢，因政治考量而對程朱學加以提倡。聽取漢官建議，用果斷快速的手法，迅速頒布了開科取士的參考書籍，直接將其塑造為官方正統學術，給予程朱學官學地位，陸隴其亦云「天子敦崇正學，程朱之說復行於世」。⁵試圖藉此彰顯自己的主權正統並削弱士人和民眾的排外反抗之心。若從現實層面來看，康熙的博學鴻詞科大開漢人仕進之途，這種對程朱學的尊重及推崇所塑造出來「以儒治國」的形象，或許可解讀為籠絡人心的政治手腕；但從學術層面的貢獻上來看，毫不吝惜地以身作則，接受漢官每日講學，並將之推廣於滿族高層權貴，利用多項具體措施表明自己對程朱學的支持和鼓勵，處處標誌出漢人知識份子與朝廷的合作無間，並使程朱學得到普遍接受，不能不言其深有意義，陸隴其對康熙此舉大力稱揚：

自古明良相與未有不各盡其心，而能成泰交之盛者也，故在上者必有鼓舞之實而不徒恃乎下之精白，在下者必有精白之心而不徒恃乎上之鼓舞。⁶

也就是因為這樣的用心與堅持，使得程朱學在官方與民間學者支持中迅速躍升為當時學術主流。即使後代學者多評論康熙過度濫用權力，因而窄化了學術思想的自由發展，但若從歷史的進行脈絡中爬梳，就能發現康熙先後三次南巡，迎送他的漢族鄉紳一次比一次多，代表在百姓眼裡他雖是異族統治者，卻也是一位有仁心施厚澤的明君，康熙對程朱學的廣泛流行與普及影響是顯而易見的。

孔子開創儒家思想，於先秦稱世之顯學。而從漢武帝獨尊儒術開始，傳統儒學即經過了上千年和政治相互磨合的歷程，比其他學術累積更豐富的實際操作經驗，從根本上來說原就具備一種作為官方思想學說的特質，其呈現出的意識形態亦有強烈的政治輔助工具性功能，成為中國兩千多年以來封建社會被重視的正統思想。更何況，其中三綱五常的倫理觀念早已深植人心，在混亂世局中作為道德

⁵ 陸隴其：〈周永瞻先生四書斷序〉，《三魚堂文集》，8：6a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-125。

⁶ 陸隴其：〈表策·保泰〉，《三魚堂外集》，2：16b-17a（影印《四庫全書本》，台北：台灣商務印書館，1983 年），集部 264，第 1325 冊，頁 1325-213。

規範和重建社會秩序的標準上，儒學實能發揮很大幫助，於是清初程朱學在官方政權的刻意導引下迅速興行，《四書》亦因科考而倍受重視，陸隴其曾以言描述當時注重《四書》的狀況：

今天下以《四書》課士，使天下士浸灌於孔孟之言，以培其德而閑其心，斯固教化之本而治平之原也。⁷

陸隴其致力《四書》甚深，將學術得失直接視為影響世運盛衰的主要原因，此立場確實太過主觀。然而程朱學統合人民意識，讓國家社會重新踏上穩定的倫理秩序，提昇了整體社會的道德水準，成為增加不同民族之間相似點的凝聚性力量，實功不可沒。

學術理論就像時代的鏡子，可以反射出當時的精神特質，亦能反射出當時社會外在的現實面和人們內在的需求面，失序的年代中，極欲追求進步的士人和大眾，推動學術進入了另一個階段的改革。學者對於前朝失敗的原因做出反省跟檢討，極力吸收各種不同範圍的專業知識，企圖在配合現實民生需求的情況下，將不同層面學問加以融合，並思考更能接受及具體運用到生活周圍的學術樣貌。而為了因應不同社會背景的需要，此時程朱《四書》學已不再是原本單純的學術樣貌，經世致用想法逐漸浮升檯面，學者們於是順著實事實功的角度剖析傳統經典，發展學術思想。信奉程朱學的學者也在這股實學風潮中為《四書》加入更多現實考量，將程朱學與經世致用的連結做了一番延伸與詮釋，以求把深遠玄虛的義理和日常生活中的基本踐履工夫結合在一起。

陸隴其的《四書》學思想立基於這樣的外在環境，在明末清初特殊的時代氛圍下，其對改朝換代的檢討完全指向了學術流弊，認為陽明學術盛行後顯然民心日敗，能與之抗衡的唯有朱子學說，故提倡朱子為儒家道統的繼承者。在對《四書》的闡釋和理解中，陸隴其「篤信朱注」，闡揚其理，必以朱子之是為是，朱子之非為非。對陸王一派的《四書》著作則頗多攻擊，認為其實為陷溺人心之禍端，常輔以激烈言語，言：

余謂講章之道不息，孔孟之道不著也，腐爛陳陳，人心厭惡。良知家挾異端之術起而決，其樊籬聰明向上之士翕然歸之。隆、萬以後，遂以背攻朱註為事，而禍害有不忍言者，識者歸咎於禪學，而不知致禪學者之為講章者也。⁸

⁷ 陸隴其：〈周永瞻先生四書斷序〉，《三魚堂文集》，8：4a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-124。

⁸ 陸隴其：〈為學〉，《松陽鈔存》，卷上：15a-15b（影印《四庫全書本》，台北：台灣商務印書館，

破除一般習見，從陳腐之中找尋真義，而在經世致用的實學思想影響中，陸隴其注重學習之「實」，強調《四書》具有「實學實行」之效，講求具體的學習過程和在生活裡的實踐方法，將《四書》落實於生活。

清初，文人盛行以書信往來問學辨難，陸隴其守朱甚嚴，但他認為自己堅守程朱之道，乃是闢邪崇正，甚至分出「作」與「述」之不同，云：

作與述則須有辨。道學未明，創而明之，此作者之事也；道學既明，因而守之，此述者之事也。⁹

程、朱上承千聖，自成卓然一家，能符合「作者」之稱，陸隴其雖然認為自己謹守「述者」之身分，但能因時制宜，嘗試學以致用，希望所學知識能運作在生活日用中，並將學問引導往人的具體道德實踐發展，正所謂：

先人所欲為者謂志，吾不必先人有是志，而據今日之時有道所當志者，雖先人復起不能易也，於是以不繼繼之，乃善於繼也；先人所已為者謂事，吾不必先人有是事，而據今日之時有道所當事者，雖先人復起不能易也，於是以不述述之，乃善於述也。¹⁰

陸隴其的堅持、實踐與行動力，乃是將辨明儒學路徑和傳承當作終身志業躬行踐履，期望能依今日時道調整欲述的志與事，以求更貼近契合生活，「儒學是在知識層次之上的人生社會之『常理、常道』」，¹¹從生活社會實行中發展出的學問模式，能因時救弊，將原本空泛無根的講學注入關注現實的強心劑，在在顯示一種對原有思想重新理解及塑造的過程。

自古以來，儒家皆以行道、行仁為目的，並將其視為畢生職志，《論語·泰伯》曾子云：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」¹²有志之士以民為本，為生民立命，肩上所負擔的重責大任，真是至死方休。儒者以德服人，希望得志之時兼善天下，輔佐明君依正道推行仁政，即使不容於時局，也不會輕易放棄善道，所謂先天下之憂而憂，後天下之樂而樂，只有善心和理義才能真正打動人心。梁啟超言：

儒家哲學，範圍廣博，概括說起來，其功用所在，可以《論語》「修己安

1983年），子部31，第725冊，頁725-636。

⁹ 陸隴其：〈答徐健菴先生書〉，《三魚堂文集》，5：12a，集部264，第1325冊，頁1325-66。

¹⁰ 陸隴其：〈夫孝者節〉，《四書講義困勉錄》，2：95a（影印《四庫全書本》，台北：台灣商務印書館，1983年），經部203，第209冊，頁209-102。

¹¹ 蔡仁厚：《儒學的常與變》（台北：東大圖書公司，1990年10月），頁4。

¹² 朱熹：《論語集注》卷四，《四書章句集注》（北京：中華書局，1996年9月），頁104。

人」一語括之。其學問最高目的，可以《莊子》「內聖外王」一語括之。做修己的功夫，做到極處，就是內聖；做安人的功夫，做到極處，就是外王。¹³

正因為能修養道德，跨越個人的榮辱憂樂，而體民恤民，才能與百姓同心同德，並使其在教導領悟下感化醒悟。陸隴其也是如此，個性謹實，至情至性，依「人生處處要樹立一界限，事事要斟酌一分寸」¹⁴的原則拿捏分處，胸懷灑落，以聖人之志自期，對自我要求甚高，對待他人心存仁厚，寬和大度。尤其陸隴其極具悲時憫世之心，抱持著「人飢己飢、人溺己溺」的精神，懂得以同理心為人民設想，此種待人以寬、律己以嚴的風行，為讓民眾生活更好而不惜賭上官途，甚至只知有百姓的認真，觸動許多百姓和官吏的心靈深處，牟宗三先生曾經說過，政治上的成功仍以品德為先：

要達到合理與調和，必須先從自己的內省修德作起，即是先要培養德性的主體，故此必說『正德』然後才可以說『利用』與『厚生』。中國的聖人，必由德性的實踐，以達政治理想的實踐。¹⁵

陸隴其可為此言作最好的證明，雖然未居朝廷要職，但以《四書》立心，以聖賢道路立德，即使曾與他官多有齟齬，康熙亦評其憨直，但不管離任去職，都有相識不相識者奔赴探視。陸隴其不隘不恭的秉性操守，實如其所自言：

貴為儒者，卓然自立而不染於流俗，安分守己而不屈曲於人，刻勵於中而不肯炫耀於外，其遇與否聽之命焉。¹⁶

堅持讓他成為卓然中庸君子的代表，也因為強調生命的純淨清高，也為後人留下良好典範。原因乃是其窮極一生奉行儒家思想，鑽研《四書》經典，並廣泛閱讀、吸收眾家理論，將程、朱奉為圭臬，認為「慕陶之傲，不如學程朱之活」¹⁷的結果。

陸隴其在憂國憂民的激憤之下，使用過於犀利言語捍衛朱學，打擊異己的風格和態度，被歷代學者評為「門戶之見深」，認為他太過古板守舊，沒有接受「異學」的彈性。但事實上，因為實學思潮的影響，陸隴其並沒有被單一學術桎梏，除了致力於傳統儒家《四書》經典的闡釋發揚之外，對各方學問皆頗有研究，對

¹³ 梁啟超：〈儒家哲學〉，《儒家哲學》（上海：世紀出版集團，2009年12月），頁34。

¹⁴ 陸隴其：《三魚堂膳言》，8：9a，子部31，第725冊，頁725-603。

¹⁵ 牟宗三：《中國哲學的特質》（台北：台灣學生書局，1998年5月），頁15。

¹⁶ 陸隴其：〈與某書〉，《三魚堂文集》，5：35a，集部264，第1325冊，頁1325-77。

¹⁷ 陸隴其：〈活潑潑齋記〉，《三魚堂文集》，10：19a，集部264，第1325冊，頁1325-170。

天文曆算擁有濃厚興趣，與當時朝廷的外國傳教士常有書信往來，討論西方盛行的曆算學問。亦熱衷關於河道源流分合的水利工程，接受許多疏濬新知，其他如歷史、醫學、稅收制度、農物稼收、民生之計等不同專業領域都有所博覽，故《四庫全書》讚其為一代通儒：

於名物訓詁、典章度數，一一精核乃如此，凡漢注唐疏為講學諸家所不道者，亦皆研思探索，多所取裁。可知一代通儒，其持論具有本末，必不空言誠敬，屏棄《詩》《書》，自謂得聖賢之心法。¹⁸

依此可知，一般學者認為他沒有接受「異學」的折衷和彈性，對門戶之見劃分特別嚴格，對所學充滿古板守舊心態的印象，顯然與喜好求知，廣博接納諸學的為學態度大相逕庭。故後世學者所謂不能接受「異學」，對陸隴其來說，只是針對陽明心學而已，所以舉凡一切跟王學有關的論點、學說、衍生出來的流派、甚至是摻雜小部份陽明學特質的理論，陸隴其都直接批判，認為影響到聖學聖道的正常發展。

筆者以為，陸隴其對異學無法容忍的態度，可以嘗試從另外一個角度切入觀察。這樣一位對所學有堅持的學者，在面臨明亡的深切痛苦意識裡，以更具前瞻性的憂患慮深胸襟，投入講學、著述學術文化工作，試圖引領眾人看清國家社會隱於暗微的禍患，正是道濟天下的使命感，讓他臨深履薄的情況下，時時戒慎恐懼，將一生所讀、所學、所深入省思而闡發的道理，竭力實踐於日常生活，用心、用力體驗聖賢之道能夠帶來的觸發，並將之和自我生命歷練相互串連，形成密不可分的鏈結，所謂「用力之久，則義精仁熟，充乎中而達乎外」。¹⁹對陸隴其來說，明聖人之道以修身養性、改變人心世界正是所追求期盼的最終境界，這種為萬世開太平的雄心壯志，是所謂「塞天地，橫四海，而無所礙，活之至也」²⁰的豪情萬丈，因此每次對異學的挑戰和攻訐都只是自我認知的必經過程，一種幫助自己更清楚看見學問立基基礎與學術思考脈絡的過程，深深影響其言行，故云「我有一分念頭，便有一分形迹，都是我自做出在外」，²¹聖賢言語就是陸隴其遵循不逆之道。或許，我們可以說，他對所學的誓死捍衛，除了是一種對頹喪世局發出的怒吼與抗議外，更是一種對自我生命原則的堅守和不退讓。

不可否認的，古往聖賢所留下的經傳之書，至今仍為我們生活帶來許多的感

¹⁸ 紀昀等編纂：《三魚堂膳言》，目錄：3a-3b，子部 31，第 725 冊，頁 725-562。

¹⁹ 陸隴其：〈活潑潑齋記〉，《三魚堂文集》，10：20a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-171。

²⁰ 陸隴其：〈活潑潑齋記〉，《三魚堂文集》，10：20a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-171。

²¹ 陸隴其：〈所謂誠其意章〉，《松陽講義》，1：24a（影印《四庫全書本》，台北：台灣商務印書館，1983 年），經部 203，第 209 冊，頁 209-853。

發，經過時空的變異，或許各代學者的解讀與註記不盡相同，從先秦諸子學開始，歷經了兩漢經學、魏晉玄學、隋唐佛學、宋明理學心學，直到清朝考據學和近代新儒學的發展，都在原經典汲取養分，延伸不同風格與面貌。在朝代更替和外在環境的改變之中，相異的世局背景讓學說各自萌芽茁壯，多樣的、理解、詮釋與發揮，給予後人更千變萬化的繽紛姿態，在各世代開出最燦爛的花朵！《四書》，作為儒家的精神血脈，傳承並發展了孔子思想，歷經無數起伏後自然姿態萬千。從本質特性上而言，《四書》是一種道德倫理學，期以實現「修己安人」的人生理想，以至最終能達成「內聖外王」的聖學境界，故於思想積累演化的過程中，後世學者會經由對《四書》的閱讀和理解，為其形塑新鮮樣貌和可施行的實踐方法，並透過體驗踐履的工夫去印證及把握《四書》本義，這種交互引發、作用的經歷，正是《四書》學能夠不斷創新的原因。

陸隴其凡事以《四書》為本，認為若可將《四書》內容貫通明達，則為人處事，經籍之領略，甚至時文應試皆可勢如破竹，²²其對《四書》的講學內容亦被《四庫全書總目》稱為：

潛心正學，於四子書用力尤勤，立說一以朱子為歸，而凡異論紛呶是非逢起者，皆拒之惟恐不力。²³

可見其《四書》學在有清一代實有特殊貢獻。本論文對陸隴其《四書》學的探析結果，茲分析略述如下：

- 一、陸隴其在《四書》的解釋理解上大致依循朱子腳步，但並非盲目崇拜，而是熟讀精思後的審慎選擇。在實學思潮的背景影響下，廣泛接受並研究各種領域學問，並印證《四書》之義理。錢穆言其依傍門戶自高，梁啟超亦言其欲將朱子做成思想界的專制君主，殊不知陸隴其乃因深感明末陽明學弊端百出，士人皆求之以內，輕視讀書學習之功，故提倡朱學格物致知之道，希望正人心，扭轉學風。
- 二、陸隴其對《四書》學的闡釋方法和朱熹相同，著重釐清原文字義，不另做過多延伸，故有「尊重經典原文、力求聖賢本意」²⁴的求實特點。而在解釋之後，立求諸本心，於反躬實踐中驗證，藉此具體連結起「經典」和「詮釋者」之間關係，並從「行」與「學」兩方的交互作用中衍生出新的觸發和體會，期以對《四書》義理有更深切且實質性的把握。

²² 陸隴其：〈與席生漢翼漢廷〉，《三魚堂文集》，6：30a，集部 264，第 1325 冊，頁 1325-94。

²³ 陸隴其：《松陽講義》，提要：1b，經部 203，第 209 冊，頁 209-839。

²⁴ 此處所謂「尊重經典原文」是指陸隴其對《四書》的義理闡釋多尊重朱熹說法。

- 三、為了和陽明心學相抗衡，陸隴其《四書》學特別重視學術源流的辨別，認為求學應該要懂得區分「立教之弊」和「末學之弊」。陽明學對人心影響甚巨，末流依恃陽儒陰釋盛行於世，欲徹底斷絕其禍，必須致力辨析學說之分別，堅守所學純正，不可接受折衷調停之說。陸隴其將朱子視為儒家道統唯一繼承者，言朱子之學即孔子之學，其《四書》學亦具備「崇尚朱注、罷黜陸王」的鮮明特色，對朱子羽翼衛道之功，不容忽視。
- 四、陸隴其的《四書》學並不是無任何創新，事實上，他對《四書》的重點整理，可謂條理分明、綱舉目張，尤其為學力行之方法，是從《四書》理解中釐清了自己的學習步調，先以小學為根基做起，循序漸進，虛心為學，強調勤讀勤思的學習態度，始於灑掃應對工夫而終於《大學》的窮理盡性，藉由學、教之間相輔相成而達致修德的實質性運作。
- 五、在《四書》的道德認識方面，陸隴其認為「仁」為萬事發端，從而開展出義、禮、智三者，向外推延則架構出各種倫理道德規範，從修己到治人，呈現思想階梯式的架構。所謂「人人平等、求放心、修養、發揚性善、成聖賢於天下」，²⁵步步皆須從自身做起，陸隴其不強調抽象的道德形上思維，而是將《四書》的儒家傳統思想具體實踐於生活日用，以聖賢提倡的道德要求作為己身日常行為的實踐標準。居家時講求事親至孝，為官時實施化育民生的仁政，既然《四書》中進德修業的最終目標為治國安邦，陸隴其就從中找尋內聖外王的行為指導依據。
- 六、陸隴其對《四書》學的開展，乃是認為尊德性、道問學二者實為並重關係，因為講求內外動靜兼具的存養工夫，其《四書》學是結合了「立志、居敬、窮理、躬行」四者。他首重立志，認為志不立事不成，有立志者才有知向上的動力與決心；專一無適，以敬持心的求學態度，可保自己常處戒慎恐懼、憂勤惕勵；格物致知可窮萬物之理，是增廣見聞的修養方法；而身體力行是所學所知的具體實踐。他結合學問與生活，從平日的待人接物中落實所學，將《四書》的踐履活動落實於生活日用的具體事理上，這種切於實踐的學術理路，將書我合一，重視現實人生，肯定個人本身存在的價值與後天努力之功。陸隴其顯然已將《四書》學問從心學之空疏引回篤實層面，進而講求「道不可離」和「明人身之太極」，故無論內聖或外王都必須從生活日用中領悟和實踐，自近而遠，日益擴充，真積日久後則豁然貫通，《四書》在此成為了一種具有實功實用的道德實踐哲學。

²⁵ 陸隴其：〈問學錄〉，收錄於徐世昌：《清儒學案》（一）（台北：世界書局，1966年），10：16b。

七、錢穆認為陸隴其為理學中的鄉愿，繼承朱子而發揚卻並不特出，梁啟超則言其天分不高，性情偏狹。葛榮晉則將陸隴其視為官方朱子學代表人物，認為其《四書》學是康熙威權下箝制思想的工具；依林國標意見，則是將其和熊賜履並列清初朱子學重塑期代表，認為其所宣揚的程朱學術，是提供統治者理解並接受的新思想樣本，前學皆各有批判，但筆者以為這些定義有失公允。其實，陸隴其《四書》學建築在朱熹基礎上，或繼承或開展，其中心思想並不只在鞏固君主威權思想或對朱學的重塑，而是結合了當世的經世致用思想，其《四書》學已經不再是單純的學術概念，而有更多向外延伸的企圖，實具有時代意義和經世精神，故陸隴其對《四書》學的貢獻不可謂不大。

陸隴其在講學著述中闡揚《四書》蘊涵的儒學精神，奉行朱注，以生命去解讀《四書》，在體悟之後付諸實踐，將原本朱熹從《四書》中領略到的天理玄思轉變為對現實生活情況的追求和改造，落實到日用裡的為人、講學和倫理道德的實際踐履，自言：

欲知人，若但求之毀譽，索之語言文字，又或為論心不論述之說，探之於踐履之外。²⁶

認為學問著述和人品行為相互照應，也因為擁有這種將學術和生活結合的態度，陸隴其《四書》學帶進了生活，以身體力行者發其蘊奧。

綜觀其一生為人、著述、言行舉止重視實踐，這樣的態度亦反映於其《四書》學思想內涵中，魏象樞云：「又聞宗閩洛，義利別纖塵。趨向不敢定，踐履惟天真」，²⁷稱陸隴其學術正統，心性醇明，踐履深刻，實為最佳註腳。透過他，筆者看到或接觸到的，不再是沉靜無生氣的哲理，也不再是刻板固定的聖賢樣貌，《四書》跳脫出文字或空談理論的制式框架，變成了脈動活潑的文化生命，成為一種生活中踐履的《四書》學。這個新定義為《四書》帶來了全新深度與廣度，原來聖賢學問，乃是求為人之道：

《大學》之格、致、誠、正、修以至齊治平，《中庸》之學、問、思、辨、行，尊德性而道問學其事多端，這不是好為迂闊，強人以煩苦之事，只是要人復其仁義之本心而已。²⁸

²⁶ 陸隴其：〈子曰視其所以章〉，《松楊講義》，5：9b，經部 203，第 209 冊，頁 209-931。

²⁷ 魏象樞：〈聞嘉定令陸稼書有賢聲心竊敬之與陸武園侍御〉，《寒松堂全集》（北京：中華書局，1996 年 8 月），頁 295。

²⁸ 陸隴其：〈仁人心也章〉，《松楊講義》，12：10a，經部 203，第 209 冊，頁 209-1030。

學者「所以學為人也，學而至於聖人，亦不過盡為人之道而已」，²⁹從經義的理解和實踐中，對自我作更深切的體認和存養工夫，終能在成人成己的實現過程中，建立一個「天下有道」的理想世界。「以踐履本身代替了理論的提昇，以實行代替了口談」，³⁰成為以「自身對生命的體悟」與「在人生中確實踐履」作為立論基礎的生命學問。《四書》隨著時光更迭，它無聲無息卻具體而深刻地影響社會的道德倫理、實踐觀念，成為不可須臾離開的安身立命之本。

本文經由陸隴其《四書》學的探究，從他對朱子《四書》學的承繼與開展中，歸納出其在《四書》學上的貢獻，以期對其學術有較為全面且深入的掌握和瞭解，得知陸隴其在《四書》學史上實有重要之影響及價值。筆者限於學力，分析推論上未盡周延，無法彰顯幽微，懇請學界先進前輩不吝指正教導。



²⁹ 陸隴其：《論語大全·學而》，《三魚堂四書大全》（據日本內閣大庫藏清康熙戊寅刊本影印，台北：漢學研究中心，1990年），1：1b。

³⁰ 林國標：《清初朱子學研究——對一種經世理學的解讀》，頁282。

參考書目

一、陸隴其專著

- 陸隴其：《四書講義困勉錄》，影印文淵閣《四庫全書》本，第 209 冊，台北：台灣商務印書館，1983 年
- 陸隴其：《松陽講義》，影印文淵閣《四庫全書》本，第 209 冊，台北：台灣商務印書館，1983 年
- 陸隴其：《三魚堂四書大全》，據日本內閣大庫藏清康熙戊寅（1698）刊本影印，台北：漢學研究中心，1990 年
- 陸隴其：《讀朱隨筆》，影印文淵閣《四庫全書》本，第 1325 冊，台北：台灣商務印書館，1983 年
- 陸隴其：《松陽鈔存》，影印文淵閣《四庫全書》本，第 1325 冊，台北：台灣商務印書館，1983 年
- 陸隴其：《三魚堂賸言》，影印文淵閣《四庫全書》本，第 1325 冊，台北：台灣商務印書館，1983 年
- 陸隴其：《陸稼書先生問學錄》，福州：正誼書院刊正誼堂全書本，清同治五年，1866 年
- 陸隴其：《三魚堂日記》，台北：台灣商務印書館，1971 年 2 月
- 陸隴其：《讀禮志疑》，台北：新文豐書局，1984 年
- 陸隴其：《三魚堂文集》，影印文淵閣《四庫全書》本，第 1325 冊，台北：台灣商務印書館，1983 年
- 陸隴其：《三魚堂外集》，影印文淵閣《四庫全書》本，第 1325 冊，台北：台灣商務印書館，1983 年
- 陸隴其：《三魚堂外集附錄》，影印文淵閣《四庫全書》本，第 1325 冊，台北：台灣商務印書館，1983 年

二、其他古籍

經部

- 孔安國：《尚書》，台北：新興書局，1981 年
- 趙岐注、孫奭疏：《孟子注疏》，《十三經注疏》本，台北：藝文印書館，2001 年

12月

鄭玄注、孔穎達疏：《禮記注疏》《十三經注疏》本，台北：藝文印書館，2001年12月

何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》，《十三經注疏》本，台北：藝文印書館，2001年12月

朱熹輯、陳選集註：《小學集註》，台北：中華書局，1971年

朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書店，1996年9月5刷

金履祥：《論語集注考證》，影印文淵閣《四庫全書》本，台北：台灣商務印書館，1986年3月

胡廣等撰：《四書大全》，影印文淵閣《四庫全書》本，台北：台灣商務印書館，1986年3月

朱彝尊：《經義考》，台北：中華書局，1979年2月

焦循：《孟子正義》，台北：文津出版社，1988年

劉寶楠：《論語正義》，台北：文史哲出版社，1990年

皮錫瑞：《經學歷史》，台北：學海出版社，1985年9月

史部

宋濂等著：《元史》，台北：鼎文書局排印本，1992年7月

脫脫等著：《宋史》，北京：中華書局，1985年6月

薛應旂：《宋元通鑑》，台北：台灣商務印書館，1973年

黃宗羲編撰：《宋元學案》，台北：正中書局，1954年5月

黃宗羲編撰：《明儒學案》台北：世界書局，1965年4月

王夫之：《讀通鑑論》，台北：世界書局，1979年

張廷玉等著：《明史》，台北：藝文印書館，1955年

覺羅勒德洪等奉敕撰：《大清聖祖仁皇帝實錄》，台北：華聯出版社，1964年1月

永瑤等撰：《四庫全書總目》，北京：中華書局，2003年8月7刷

昭槿：《嘯亭雜錄》，北京：中華書局，1980年12月

唐鑑：《清學案小識》，台北：台灣商務印書館，1969年

唐鑑：《國朝學案小識》，上海：中華書局，1931年

吳光西、郭麟、周梁等撰：《陸隴其年譜》，北京：中華書局，2006年2月2刷

李元度：《國朝先正事略》，台北：文海出版社，1967年

李桓輯：《國朝耆獻類徵初編》，台北：明文書局，1970年

趙爾巽、柯劭忞等：《清史稿》，台北：博愛出版社，1983年

- 徐世昌等編撰：《清儒學案》，台北：世界書局，1966年
中華書局編：《清史列傳》，台北：中華書局，1962年
國立編譯館：《新集四書註解群書提要附古今四書總目（上冊）》，台北：華泰文化公司，2000年5月
中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》，北京：中華書局，1984年8月

子部及文集之著作

- 韓愈：《韓昌黎全集》，台北：新文豐出版公司，1977年9月
曾鞏：《南豐曾子固先生集》，北京：中華書局，1985年
程頤、程顥：《二程集》，台北：漢京文化，1983年9月
蘇軾撰，孔凡禮校編：《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986年3月
朱熹：《近思錄》，台北：台灣商務印書館，1979年3月
朱熹撰、黎靖德編：《朱子語類》，台北：正中書局，1970年
朱熹：《朱子大全》，台北：中華書局，1966年3月
朱熹撰，劉永翔等編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年12月
朱熹撰，李光地、熊賜履等奉敕編：《御纂朱子全書》，影印文淵閣《四庫全書》本，第720冊，台北：台灣商務印書館，1983年
朱熹撰，陳俊民校編：《朱子文集》，台北：德富文教基金會，2000年2月
朱熹撰，郭齊、尹波點校：《朱熹集》，四川：四川教育出版社，1996年10月
陸九淵：《陸九淵集》，台北：里仁書局，1981年1月
陳淳撰、王雋編、顧秀虎補遺：《北溪字義》，台北：世界書局，1959年
王陽明：《王陽明全集》，上海：古籍出版社，2006年4月
呂坤：《呻吟語正宗》，北京：華夏出版社，2007年5月
孫奇逢：《夏峰先生語錄》，成都：四川人民出版社，1998年1月
曹溶：《學海類編》，台北：藝文印書館，1967年
顧炎武：《日知錄》，上海：上海古籍出版社，2006年12月
顧炎武：《新校顧亭林詩文集》，台北：世界書局，1963年
魏裔介：《兼濟堂文集》，北京：中華書局，2007年8月
魏象樞：《寒松堂全集》，北京：中華書局，1996年8月
王夫之：《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1996年
費密：《弘道書》，中國古籍庫電子資源，民國九年怡蘭堂刻本，合肥：黃山書社，2008年
汪琬：《汪琬全集箋校》，北京：人民文學出版社，2010年1月
李顥：《李二曲先生全集》，台北：華文出版社，1970年

- 湯斌：《湯斌集》，河南：中州古籍出版社，2003年
- 陳廷敬：《午亭文編》，影印文淵閣《四庫全書》本，第1316冊，台北：台灣商務印書館，1983年
- 清聖祖御製，張玉書等奉敕編：《聖祖仁皇帝御製文集》，影印文淵閣《四庫全書》本，第1298-1299冊，台北：台灣商務印書館，1983年
- 張伯行：《正誼堂全書》，台北：藝文印書館，1968年
- 李恕谷、顏習齋著：《顏李叢書》，台北：廣文書局，1989年11月2刷
- 全祖望：《鮎埼亭集》，《四部叢刊》本，台北：台灣商務印書館，1979年11月
- 紀昀：《閱微草堂筆記》，台北：新興書局，1959年
- 彭紹升：《二林居集》，台北：石門出版社，1976年7月
- 江藩：《宋學淵源記》，台北：台灣商務印書館，1965年
- 何桂珍：《何文貞公遺書》，台北：文海出版社，1974年
- 曾國藩：《曾文正公全集》，台北：世界書局，1952年

三、近人專著（依姓氏筆畫排列）

- 王俊義、黃愛平：《清代學術文化史論》，台北：文津出版社，1999年11月
- 王俊才、葛榮晉：《陸世儀評傳》，南京：南京大學出版社，2006年3月2刷
- 王家儉：《清史研究論叢》，台北：文史哲出版社，1994年7月
- 王國良：《明清時期儒學核心價值的轉換》，合肥：安徽大學出版社，2002年2月
- 王懋竑：《宋朱子年譜》，台北：台灣商務印書館，1987年8月
- 王壽南主編：《顧炎武、王夫之、李顥、顏元》，《中國歷代思想家》十五，台北：台灣商務印書館，1999年
- 朱誠如、王天有主編：《明清論叢》，北京：紫禁城出版社，2001年4月
- 朱華忠：《清代論語學》，四川：巴蜀書社，2008年2月
- 江希張：《四書新編》，台北：正中書局，1988年
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，2002年8月
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年5月
- 牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》，台北：聯經出版社，2003年12月
- 牟宗三：《道德的理想主義》，台北：台灣學生書局，1982年1月修訂五版
- 任繼愈主編：《中國哲學史》，北京：人民出版社，1999年9月
- 何冠彪：《明末清初學術思想研究》，台北：學生書局，1991年2月
- 余英時：《中國歷史轉型時期的知識份子》，台北：聯經出版社，1992年9月
- 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，台北：聯經出版社，1995年12月

- 余英時：《朱熹的歷史世界》，台北：允晨文化，2003年6月
- 束景南：《朱熹年譜長編》，上海：華東師範大學出版社，2001年9月
- 吳光：《儒家哲學片論》，台北：允晨出版社，1990年6月
- 吳雁南、秦學頌、李禹階主編：《中國經學史》，台北：五南圖書公司，2005年8月
- 李紀祥：《明末清初儒學之發展》，台北：文津出版社，1992年12月
- 何冠彪：《明末清初學術思想研究》，台北：台灣學生書局，1991年2月
- 何佑森：《清代學術思潮》，台北：國立台灣大學出版中心，2009年4月
- 范立舟：《理學的產生及其歷史命運》，西安：陝西人民出版社，2001年2月
- 林聰舜：《明清之際儒家思想的變遷與發展》，台北：台灣學生書局，1990年10月
- 林慶彰：《經學研究論叢》，台北：聖環圖書股份有限公司，1997年
- 林慶彰編：《五十年來的經學研究》，台北：台灣學生書局，2003年5月
- 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，台北：國立台灣大學出版中心，2007年7月
- 林國標：《清初朱子學研究——對一種經世理學的解讀》，長沙：湖南人民出版社，2004年9月
- 孟森：《明清史講義》，台北：台灣古籍出版社，2006年3月
- 周可真：《顧炎武哲學思想研究》，北京：當代中國出版社，1999年
- 邱漢生：《四書集注簡論》，北京：中國社會科學出版社，1980年8月
- 韋政通：《中國思想史》，台北：水牛出版社，2004年9月
- 侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》，北京：人民出版社，1984年
- 侯外廬主編：《中國思想史綱》，台北：五南圖書出版社，1993年9月
- 祝平次：《朱子學與明初理學的發展》，台北：台灣學生書局，1994年2月
- 冒懷辛、楊向奎：《清儒學案新編》，濟南：齊魯書社，1994年3月
- 胡楚生：《清代學術史研究》，台北：台灣學生書局，1988年
- 柳詒徵：《中國文化史》，台北：正中書局，1948年1月
- 馬宗霍：《中國經學史》，台北：台灣商務印書館，1998年
- 高翔：《康雍乾三帝統治思想研究》，北京：中國人民大學出版社，1995年
- 高柏園：《中庸形上思想》，台北：東大圖書出版社，1988年
- 容肇祖：《明代思想史》，台北：開明書店，1982年7月
- 孫開泰、劉文雨、胡偉希：《中國哲學史》，台北：文津出版社，2003年2刷
- 梁啟超：《中國近三百年學術史》，台北：正大出版社，1974年10月
- 梁啟超：《清代學術概論》，台灣：中華書局，1959年3月

- 梁啟超：《近代學術史論叢》，台北：中華書局，1978年
- 梁啟超：〈明清之交中國思想界及其代表人物〉，《近代學術史論叢》，台北：中華書局，1978年
- 梁啟超：〈儒家哲學〉，《儒家哲學》，上海：世紀出版集團，2009年12月
- 陳志信：《朱熹經學志業的形成與實踐》，台北：台灣學生書局，2003年
- 陳來：《朱子學研究》，上海：華東師範大學出版社，2000年
- 陳來：《宋明理學》，台北：洪葉文化事業有限公司，1994年9月
- 陳來：《中國近世思想史研究》，北京：商務印書館，2004年12月2刷
- 陳榮捷：《朱學論集》台北：台灣學生書局，1988年4月
- 陳榮捷：《朱子新探索》台北：台灣學生書局，1988年4月
- 陳逢源：《朱熹與四書章句集注》，台北：里仁書局，2006年9月
- 陳滿銘：《中庸思想研究》，台北：文津出版社，1989年
- 章學誠：《文史通義》，台北：世界書局，1956年
- 陸寶千：《清代思想史》，台北：廣文書局，1983年9月
- 陸建猷：《四書集注與南宋四書學》，西安：陝西人民出版社，2002年8月
- 湯志鈞：《經學史論集》，台北：大安出版社，1995年
- 勞思光：《中國哲學史》，香港九龍：香港中文大學，1980年
- 張越：《中國清代思想史》，北京：人民出版社，1994年
- 張麗珠：《清代新義理學》，台北：里仁書局，2003年1月
- 張麗珠：《清代義理學新貌》，台北：里仁書局，1999年5月
- 張麗珠：《清代的義理學轉型》，台北：里仁書局，2006年
- 張立文：《朱熹思想研究》，台北：谷風出版社，1986年
- 曾春海：《朱熹哲學論叢》，台北：文津出版社，2001年
- 黃建斌：《清代學術發展史》，台北：幼獅文化，1974年
- 黃俊杰：《東亞儒學史的新視野》，台北：喜馬拉雅基金會出版，2001年
- 黃愛平等：《清代學術與文化》遼寧：遼寧出版社，1993年
- 蒙培元：《理學的演變——從朱熹到王夫之戴震》，台北：文津出版社，1985年
- 楊東蓀：《中國學術史講話》（《民國叢書》第二編第二冊），上海：上海書店，1989年
- 葉高樹：《清朝前期的文化政策》，台北：稻香出版社，2002年7月
- 葛榮晉：《中國實學思想史》，北京：首都師範大學出版，1994年9月
- 葛榮晉、陳鼓應等：《明清實學思潮史》，山東濟南：齊魯書社，1989年7月
- 葛兆光：《中國思想史》，上海：復旦大學出版社，2002年
- 趙金昭：《二程洛學與實學研究》，北京：學苑出版社，2005年4月

- 裴大洋主編：《中國哲學史便覽》，北京：青海人民出版社，1988年6月，頁450。
- 蔡方鹿：《朱熹經學與中國經學》，北京：人民出版社，2004年4月
- 蔡仁厚：《儒學的常與變》，台北：東大圖書公司，1990年10月
- 蔡仁厚：《儒學的反思與開展》，台北：台灣學生書局，1998年4月
- 鄭宗義：《明清儒學轉型探析：從劉戡山到戴東原》，香港：中文大學出版社，2009年1月增訂
- 錢穆：《中國學術通義》，台北：素書樓文教基金會，2000年
- 錢穆：《中國學術思想史論叢》，台北：聯經文化出版社，1998年
- 錢穆：《中國近三百年學術史》，台北：聯經文化出版社，1998年
- 錢穆等著：《論孟論文集》，台北：黎明文化事業，1982年10月
- 錢穆：《朱子新學案》，台北：聯經出版公司，1994年
- 錢穆：《論語要略》，台北：台灣商務印書館，1987年
- 錢穆：《四書釋義》，台北：台灣學生書局，1993年8月
- 蕭一山：《清代通史》，台北：台灣商務印書館，1962年2月
- 鍾彩鈞主編：《朱子學的開展——學術篇》，台北：漢學研究中心，2002年6月
- 龍念主編：《朱子學研究》，合肥：安徽大學出版社，2008年7月
- 羅光：《中國哲學思想史——清代篇》，台北：台灣學生書局，1981年

四、單篇論文與期刊（依姓氏筆畫排列）

- 大槻信良著，黃俊傑譯：〈四書集註章句論朱子為學的態度〉，《大陸雜誌》，第60卷第6期，1980年6月
- 王鍾翰：〈康熙與理學〉，《歷史研究》，1994年第3期，頁116-122
- 王基西：〈理學家小傳（六十八）——陸隴其〉，《中國語文》，2006年6月，頁100-109
- 王杰：〈論明清之際的經世實學思潮〉，《文史哲》2001年第4期，頁44-50
- 王家儉：〈由漢宋調合到中體西用——試論晚清儒家思想的演變〉，《國立師範大學歷史學報》第12期，1984年6月
- 王惠雯：〈朱熹的「居敬」概念與菩薩戒的「發心」之對觀——淺論道德實踐的基礎〉，《第一次儒佛會通學術研討會論文集》，1997年2月，頁35-46。
- 戶華為：〈康熙的尚德興廉之道與清官之治——兼論「康熙年間有清官，雍正年間無清官」〉，《中南大學學報——社會科學版》，2004年第6期，頁790-795
- 戶華為：〈從布衣寒士到孔門聖賢——張履祥「由凡入聖」的塑造歷程〉，《清史研究》，2005年2月第1期，頁21-31

- 史革新：〈清前期理學評議〉，《傳統思想的近代轉換》，頁 156-180
- 朱修春：〈論清初四書學中的經世思想〉，《清史研究》第 1 期，2005 年 2 月，頁 86-92
- 朱修春：〈試論清中期四書學研究中的歷史特色〉，《江漢論壇》，2005 年第 3 期，頁 68-70
- 朱修春：〈論清初四書學者群體“格物致知”思想的特色與意義〉，《天府新論》，2008 年第 1 期，頁 27-30+34
- 朱漢民：〈實踐——體驗：朱熹的《四書》詮釋方法〉，《中國哲學史》，第 4 期，2004 年，頁 91-94
- 朱漢民：〈朱熹《四書》學的人文信仰徵特徵〉，《求索》，2004 年 10 月，頁 230-231
- 朱漢民：〈中國知識傳統的審思〉，《船山學刊》，2003 年第 3 期，頁 5-9
- 朱漢民：〈朱熹《四書》學與儒家工夫論〉，《北京大學學報——哲學社會科學版》，第 42 卷第 1 期，2005 年 1 月，頁 12-15
- 朱漢民：〈朱熹《四書》學詮釋的二重進路〉，《求索》2004 年 1 月，頁 150-151+154
- 朱漢民：〈儒家人文信仰的完成——朱熹《四書集注》的思想信仰分析〉，《湖南大學學報——社會科學版》，第 18 卷第 5 期，2004 年 9 月，頁 13-17
- 朱漢民：〈理學、《四書》學與儒家文明〉，《湖南大學學報——社會科學版》，2006 年第 2 期，頁 21-25
- 朱鴻林：〈陽明從祀典禮的爭議和挫折〉，《中國文化研究所學報》，1996 年新第 5 期，頁 167-182
- 尚永明：〈朱熹《四書》學的治學特點〉，《湖南大學學報——社會科學版》，第 18 卷第 1 期，2004 年 1 月，頁 18-21
- 余龍生：〈陸隴其、陸世儀朱子學思想比較初探〉，《江西社會科學》，2009 年 12 月，頁 18-21
- 余龍生、李承紅：〈清初理學家陸隴其法律思想探析〉，《滄桑——法制專題》，2007 年 4 月，頁 89-90
- 李強：〈清正廉潔，以民為本——清代名臣陸隴其政績述評〉，《遼寧大學學報——哲學社會科學版》，2001 年第 2 期，頁 17-19+112
- 李威熊：〈明代經學發展的主流與旁支〉，《明代經學國際研討會論文集》，台北：中研院文哲所，1996 年
- 狄百瑞著，施寄錦譯：〈元代新儒家正統思想的興起（上）〉，《思與言》，第 21 卷第 1 期，1983 年 5 月
- 何佑森：〈明末清初的實學〉，《孔子研究》，1993 年第 2 期，頁 108-114

- 阜東：〈人去名留〉，《文史雜誌》，1997年第6期，頁64
- 武才娃：〈試論清初理學的特色〉，《湖南科技學院學報》第26卷第9期，2005年9月，頁74-76
- 周明初：〈理學的二重性與乾隆地對待理學的心態〉，《杭州大學學報》第24卷第1期，1994年3月，頁73-81
- 林國標：〈陸隴其理學思想評議〉，《孔子研究》，2004年第2期，頁84-91
- 林國標：〈清初理學的研究及其方法〉，《湖南社會科學》，2004年第3期，頁35-37
- 林國標：〈清初理學的世俗化傾向〉，《中南大學學報——社會科學版》，2005年第3期，頁329-334
- 林國標：〈清初理學與宋明理學的差異〉，《湖南文理學院學報——社會科學版》，第30卷第3期，2005年5月，頁31-34
- 范立舟：〈博綜深究著意精微——評《四書集注與南宋四書學》〉，《江漢論壇》，2005年2月，頁142-143
- 唐錫倫：〈陸隴其卒年訂誤〉，《蘇州大學學報——哲學社會科學版》，1994年第3期，頁76-77
- 唐明貴：〈從《松楊講義》看陸隴其的《論語》學特點〉，《社會科學戰線》，2008年04期，頁36-39
- 晉聖斌：〈陸隴其理學思想述評〉，《中州學刊》，1994年第2期，頁75-78
- 莊進宗：〈清初的官方朱學派與陸世儀〉，《東方學報》，2003年6月，頁181-198
- 陳鐵凡：〈四書章句集注考源〉上、下，《孔孟學報》第4、5期，1962年9月，1963年4月
- 陳利華、楊家林：〈康熙崇理、學理、用理方略淺析〉，《朱子研究》，2004年第2、3期，頁121-124
- 陳祖武〈呂留良散論〉，《清史論叢》（七），北京：新華書店，2005年
- 陸建猷：〈《學》《庸》《論》《孟》中的心性義理基礎——朱熹《四書集注》理學思想系列之一〉，《人文雜誌》，2001年第1期，頁111-114
- 董金裕：〈朱熹與四書集注〉，《國立政治大學學報——人文科學類》70期上，1995年6月，頁2-4
- 張允熠、張瑞濤：〈論中國近代主流文化轉型的幾個特徵〉，《安徽史學》，2003年第1期，頁37-41+112
- 張佐良：〈康熙朝理學與理學名臣〉，《平頂山師專學報》，2004年第4期，頁64-66
- 張麗珠：〈紀昀反宋學的思想意義〉，《漢學研究》，第20卷第1期，2002

年6月，頁253-276

張灝：〈宋明以來儒家經世思想試釋〉，《近世中國經世思想研討會論文集》，台北：中央研究院近代史研究所，1984年

黃俊杰：〈論經典詮釋與哲學建構之關係——以朱子對《四書》的解釋為中心〉，《南京大學學報——哲學、人文、科學、社會科學版》，2007年第2期，頁103-112

黃進興：〈清初政權意識形態之研究：政治化的「道統觀」〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第58本第1分，1987年3月

葛榮晉：〈宋明理學對明清實學觀念的影響〉，《中國文化研究》總第7期，1995年春之卷，頁12-18

費劼：〈試論康熙的文化政策〉，《江漢論壇》，1998年2月，頁45-47

趙朝霞：〈《四書》的核心理論及其現實意義〉，《北京大學學報——哲學研究》，2001年，頁32-37

劉娟娟：〈《四書》思想理論探微〉，《文學解讀》第24期，2005年，頁105-107

劉佩芝：〈康熙帝對朱熹治國思想的繼承〉，《華僑大學學報——人文社科版》，2001年第4期，頁111-114

五、學位論文（依日期排序）

傅武光：《四書學考》，師範大學中國文學研究所碩士論文，1973年

史革新：《晚清理學研究》，北京師範大學博士論文，1992年

張錫輝：《清代漢宋之爭的主要問題及其檢討》，東海大學中國文學研究所碩士論文，1995年

陳逢源：《毛西河四書學之研究》，政治大學中國文學研究所博士論文，1996年

曾素貞：《顏元的四書學研究》，政治大學中國文學研究所碩士論文，1996年

張曉生：《郝敬及其四書學研究》，東吳大學中國文學系研究所博士論文，2002年

阮華風：《明末清初學術的轉折——以顏元思想為例》，國立中興大學歷史學系碩士論文，2004年

李蕙如：《陳淳研究》，東吳大學中國文學系研究所碩士論文，2006年6月。

張秋香：《清代儒學系譜之建構》，政治大學國文教學研究所碩士論文，2007年

簡瑞銓：《張岱《四書遇》研究》，東吳大學中國文學系博士論文，2007年

六、外文專書

山井湧：《明清思想史的研究》，東京：東京大學，1980年

佐野公治：《四書學史的研究》，東京：東京創文社，1988年2月

大槻信良：《朱子四書集註典據考》，台北：台灣學生書局，1976年4月





附錄：陸隴其簡譜

年	西元	年歲	事蹟
崇禎3年	1630	1	生於泖濱世居（浙江平湖之泖口坊）。
崇禎8年	1635	6	入家塾讀書，塾師為邑庠生彭元瑞。
崇禎13年	1640	11	讀《左傳》。
崇禎14年	1641	12	訂親於朱氏。
崇禎16年	1643	14	母親曹孺人去世。
順治元年	1644	15	明亡。
順治7年	1650	21	赴嘉善蔣文琢館教授其子。
順治8年	1651	22	嘉善李荊璞館教授其子，作〈告圮樓文〉。
順治9年	1652	23	春娶朱公亮女兒，12月生長女。
順治11年	1654	25	於嘉善李煒館教授其子。
順治13年	1656	27	補平邑博士弟子員。
順治14年	1657	28	應鄉試，下第。不得志於有司，益發憤讀書。 取《四書大全》諸書，反覆參訂，得其要領。 11月生次女。補邑廩膳生。
順治15年	1658	29	以《舊本四書大全》為底，兼採《蒙引》、《存疑》、 《淺說》諸書精要附於其間，著手《增訂四書大全》。
順治17年	1660	31	周孟韜館教授其子。應浙江鄉試。 子定徵生。赴婁邑周夢韜館教授其子。
順治18年	1661	32	作〈告子陽明辨〉。
康熙1年	1664	33	輯《明季四書講義》。
康熙2年	1663	34	赴邑中倪吉甫館教授其子，一教七年。 《增訂四書大全》成。《四書講義》成。
康熙3年	1664	35	參取《性理大全》、《文獻通考》、《大學衍義補》、《治平略》等書，分門聚類，匯成一編，編成《性理》諸書。

康熙 5 年	1666	37	中鄉試，次年春會試不第，回到倪氏館繼續教書。
康熙 7 年	1668	39	倪氏館教書。7 月子宸徵生。
康熙 9 年	1670	41	中會試。 3 月殿試過，賜二甲第七名進士出身。4 月南歸。 5 月過常州，訪同年趙慎旂不遇，跟其父趙繼鼎談仕道。
康熙 10 年	1671	42	輯《四書講義續編》，取呂石門之說居多。
康熙 11 年	1672	43	訪呂石門於禾郡，彼此恨相見之晚。《問學錄》輯成。
康熙 12 年	1673	44	《戰國策去毒》成。
康熙 13 年	1674	45	《一隅集》成。11 月戒酒。
康熙 14 年	1675	46	1 月入都，晤曹邱岳。 3 月至京師赴部謁選；見陳省齋；訪利類思講曆法；劉价人來會。4 月任江南嘉定縣知縣；周紫芝來見；白介玉來會。 7 月赴嘉定任。接父親陸元來署裡同住。 冬遇覃恩，父陸元封文林郎，鍾氏、曹氏俱贈孺人。
康熙 15 年	1676	47	冬，降級調用。
康熙 16 年	1677	48	2 月因盜案解任。3 月離任。 11 月陸翼王來見；隱士諸莊甫來見；至蘇州哭方道臺；李玉如來見。 12 月歸家，蘇眉生邀酌。
康熙 17 年	1678	49	1 月周好生來見。 3 月到常熟席文夏館教書；舉博學鴻辭科。 4 月葉訥菴來見；魏象樞來見。 6 月閱陸桴亭《諸圖說》。7 月閱《性理》書；談孚上、邵靜山來會；作〈理氣論〉、〈學術辨〉。 8 月賀桐意來會；魏象樞疏論部議之非；譚左羽、陸義山來會；摘錄《左傳疏》；訪邵武峰講曆法；與譚祖豫論河。 9 月陸翼王、侯大年來見；會朱彝尊。 10 月施愚山來見；汪苕文來會；重加校訂《學部通

			辨》；《左傳疏摘錄》成；往會葉訥菴、李天生。 11月聞父訃奔喪，返家守制。
康熙18年	1679	50	《讀禮志疑》成。10月魏象樞以疏薦舉，有復職之命。
康熙19年	1680	51	《讀朱隨筆》成。12月葬父於祖墓。
康熙20年	1681	52	2月赴常熟席文夏館教書。 4月宋崑友來見，同訪應嗣寅；仇滄柱來會。
康熙21年	1682	53	1月論仁體。赴席氏館。 9月長子定徵亡。10月長媳曹氏亡。
康熙22年	1683	54	5月入都。 6月到京，赴席文夏館；徐立齋邀酌。 7月湯潛菴來會；萬貞一來見；會見黃俞邵；與萬斯同講理；往會張素存。 8月校訂《考亭淵源錄》；徐聖力來見；為張烈的《王學質疑》作序。9月補授靈壽縣知縣。 10月應嗣寅去世，為文哭之；聞呂晚邨之變，為文哭之。 11月與湯潛菴書；往見魏象樞；閻若璩來會。 12月赴任靈壽縣。
康熙23年	1684	55	1月行鄉飲酒禮；去保定見巡撫格爾古德、吳原萊。 3月與諸生講學。作〈畿輔八郡水道記〉。 6月巡撫格公以疏薦。 7月格公逝世。8月徐健菴來會；往會湯潛菴；作〈活潑潑齋記〉；至保定奠格公。 11月大地震；校論《呂涇野集》。與宸徵講《大學》。
康熙24年	1685	56	1月作〈太極論〉；見巡撫吳公。 2月與諸生講《中庸》。 3月賑飢；〈六論集解〉成。作〈王學質疑序〉。 6月作〈文廟考略序〉。 8月邑大水，借庫銀二十兩為民贖身。11月至府送童生考試。
康熙25年	1686	57	1月見道臺李基和。

			<p>3月《靈壽縣志》成；以〈時務六條〉上于成龍巡撫。</p> <p>5月論井地。7月去保定見巡撫于公。</p> <p>9月與子宸徵行冠禮，就婚保定。</p> <p>12月墾瀾之申得請，為民慶幸者累日。</p>
康熙26年	1687	58	<p>1月前往保定訪魏蓮陸；《衛濱日鈔》成。</p> <p>2月詣學講書。3月編審人丁，補蝗，議均甲。</p> <p>4月去唐城葬郝雪客；《呻吟語質疑》成；請量減田房稅額。</p> <p>6月論《夜行燭》。</p> <p>8月以失盜申報，作〈勸諭監犯文〉；魏象樞去世，為文哭之。刻《王學質疑》並作後序。</p>
康熙27年	1688	59	<p>1月論陸氏解經之非。</p> <p>3月焚蒼巖山進香紙駕於堂。</p> <p>6月訂《綱目書法正誤》之失。</p> <p>7月論《潛確類書》之失；刊刻《一隅集》。</p> <p>9月范彪西以書來，兼寄「理學備考」諸書；論《史記》得失。11月論《本草綱目》。</p>
康熙28年	1689	60	<p>3月呂無黨來見。4月刁再濂來見。6月論《漢書》之失。</p> <p>9月程畏齋《讀書分年日程》刊刻成。</p> <p>12月魏念廷以其家刻書來贈。</p>
康熙29年	1690	61	<p>1月巡撫于成龍至靈壽縣。2月賑飢。</p> <p>5月陳廷敬論薦行取部文至。6月入都，赴部驗到。</p> <p>7月唐濟武來會；梅文鼎來會；張雲先來見。</p> <p>9月李晴崖來見；往見總憲陳廷敬；往見李厚菴；至暢春苑引見；赴部宣補四川道試監察御史，往見總憲于成龍；至乾清宮面奏〈幾輔民情疏〉；奉旨武場監試；作〈松陽講義序〉，《松陽講義》刊刻成。</p> <p>12月送〈論湖南巡撫奪情疏〉至內閣；王公垂來見；周枚寧來執贄；徐爾澣以所著《四書惜陰錄》就正。</p>
康熙30年	1691	62	<p>1月入朝。2月在朝房有橫逆之加；奉會試外監試之命。</p> <p>4月往答李厚菴。5月譚左羽來會；京師旱，獻三議。</p>

			6 月上〈速停保舉先用疏〉。 7 月李厚菴來會；閱《陳北溪集》；命巡視北城。 8 月憲臣劾不稱職，有旨改補。9 月出京；至天津，梅定久來見。 11 月抵家；接受席文夏訂師席。
康熙 31 年	1692	63	1 月到席文夏館，侯銓來受業；注釋《禮經會元》；補三章入《松陽講義》。在東泖顧書堵建爾菴書院。 5 月程儀千來執贄。7 月閱徐健菴刊刻之《經解》。
康熙 32 年	1693	63	康熙 31 年 12 月自席文夏館歸，思輯《困勉錄》；定繼嗣。 12 月 25 日趙魚裳兄弟來見。26 日有疾。27 日亥時過世。 康熙 32 年 3 月入平湖鄉賢祠；入嘉定名宦祠。
康熙 33 年	1694		12 月，葬於祖墳之西。
雍正 2 年	1724		清廷決定增加陸隴其從祀孔廟。
雍正 4 年	1726		舉行從祀大典。
乾隆元年	1736		賜諡清獻，加贈內閣學士兼禮部侍郎。
乾隆 2 年	1737		御賜祭文。
乾隆 3 年	1738		御製碑文。

* 此表參酌汪師韓撰：〈右行狀書後〉、柯劭忞等編：〈陸隴其傳〉、柯崇樸：〈清故文林郎四川道監察御史陸先生行狀〉、陳廷敬：〈監察御史陸君墓誌銘〉、李元度：〈陸清獻公事略〉、李桓輯：〈國史館陸隴其本傳〉、周梁：《長泖陸子年譜》、倪淑則：〈清故文林郎四川道試監察御史陸先生行狀〉等資料製成。