

性命之書的轉折：理學的經典詮釋

學苟知本，六經皆我注腳。¹——陸九淵

宗經之儒，雖宗依經旨，而實自有創發，自成一家之學。²——熊十力

楊儒賓*

提 要

以理學內涵為主的宋代經學發生了一場典範的革命，理學的經學觀和漢唐的迥異。它們的特色就形式而言，在於「四書」的地位取代「五經」，「孔顏」的地位取代「周孔」。就實質內涵而言，則在於「性命之學」的介入，「性命之學」一詞意味著一種超越的人性論，落實到工夫論上，即有「復性」的主張。本文從教義（道）、聖人、經典三種新典範的形成，探討理學的經典詮釋之特色。本文的結論為理學的聖人與經典基本上是性命之學的體現，兩者皆強調「人與深層自我的關係」在道德實踐上居有優先性。

關鍵詞：經典詮釋、性命之學、復性、原道、徵聖、宗經

* 清華大學中國文學系教授

1 《象山先生全集》（台北：台灣商務印書館，四部叢刊本），卷34，頁1。

2 熊十力：《讀經示要》（台北：洪氏出版社，1978），卷2，頁109。

- 一、前言
- 二、性命之學的興起
- 三、徵新聖
- 四、宗新經
- 五、結論

一、前言

理學無疑地是儒家傳統極重要的一環，它構成了千年來東亞諸國的主要思潮。理學講的學問自然以先秦儒學為宗，他們很自覺的想恢復先秦孔孟思想的精髓，這是毫無異議的。但即使對宋明理學最友善的學者也很難否認：宋明理學與先秦儒學之間，仍有相當明顯的差異，這種差異說是調適而上遂的發展也好，說是「陽儒陰釋」或「受佛老刺激」也好，先秦與宋明兩個階段間的儒學氣味頗有不同，這應當是很明顯的。差異說只是現狀的描述，不必然存在正偏真偽的價值判斷之問題，筆者認為造成先秦與宋明兩階段儒學的風格頗有差異的原因固然多端，但主要的原因當是從宋代後，一種強調「天道性命」的觀點被引了進來，一種體現先天的普遍性人性成為學問的終極價值所致。環繞著「天道性命」以及其家族概念，理學家在工夫論上也走向了不同（不一定相反）的道路，他們對「聖人」的性格與「經典」的性質也作了相應的解釋。

本文將分別從教義、人格（所謂聖人）以及經典典範的轉移入手，探索理學家注解經典的特色。本文所以選擇教義、聖人以及經典三個概念下手討論，乃因筆者相信教義—聖人—經典三位一體，這樣的構造是有相當的普遍性的，不僅一家一派為然。劉勰《文心雕龍》以原道—徵聖—宗經做為「文之樞紐」，此「文」固可指義文學，但實質上也可指為文化之總稱。巴特在《教會教義學》中，宣稱上帝之言有三重：耶穌、《聖經》和宣道。³耶穌自然可算是耶教的聖人，《聖經》和「宗經」的概念、宣道和「原道」的概念，也可說兩兩相當。上帝的三言與劉勰所說的：「文之樞紐」有近似之處。佛教也有所謂的三寶：佛、法、僧。佛者，固為佛教之聖人也；法則可視為佛教之道；而法與僧的關係雖有法與傳法

3 參見巴特(Barth, Karl)，何亞將、朱雁冰譯：《教會教義學(精選本)》(香港：香港三聯，1996)，第1、2兩章。

者（僧）之差異，其實質內容仍是相同的，同樣衍繹「佛經」之旨趣。道—聖—經三者一體呈現，不僅中土如是，恐怕許多的宗教也如是看待。因此，我們探討一代經學風氣之變遷時，由此「樞紐」入手，當可得探驪得珠之妙。

大教的道—聖—經三者很容易被神祕化，以致於本質化，其論述很容易被視為永恆哲學的福音。但就史實觀察，事實卻大不然，任何大教的道—聖—經的地位與內容常是起伏不定的，儒家亦不例外。表面上看，儒家之為「教」，其性格和一般的體系性的世界大教不太一樣，因此，它的「聖人」如何算，不像世界性宗教的創教者那般明確。但也正因為如此，所以儒家的聖人典範如有轉移，它背後凸顯的意義即更加值得重視。一般認為從「周孔」到「孔孟」的典範轉移，乃是宋代儒學的一大特色，筆者基本上同意此觀察的視角，但認為其聖人人選似可再細論。

聖人的地位不是一成不變的，經典地位也不是一成不變的，它的升降乃是所謂的「正典化」現象的必然效應。「正典化」是所有大教都發生過的文化現象，儒家也不例外。在儒門為數極夥的典籍中，何者為主，何者為輔，何者為了義，何者為不了義，每個時代的判準不會相同。籠統說來，宋代以前，儒家的正典是《五經》；宋代以後，《五經》的地位則被《四書》所取代。《四書》取代《五經》，此事不僅關聯儒家經典地位的競爭而已，它事實上代表了一種價值觀極大的轉彎。誠如前文所說，筆者認為箇中要因主要是理學的基本價值理念介入的結果。

經典和聖人可視為具體性原理的體現，這種具體性的象徵所以會發生典範轉移的現象，乃因做為普遍性原理的「道」的內涵發生了質的異變。理學和漢唐儒學同樣是儒學的分支，它們自然具足了共同的象徵符號，也分享了相似的內容。但筆者認為無可否認的，在唐宋之際，儒學發生了一場天道性命觀的革命性變化，一種以「復性」為核心的性命之學正式躍上了歷史舞台。這樣的性命之學介入了儒家的經典詮釋，造成了舊瓶裝新酒的效果。儒家經典的文字層次雖一如其舊，但它的內涵卻是不折不扣的新創造。

理學是個複雜的思想體系，它的經典詮釋自然充滿了許多異質性的因素，但筆者認為：新正典（四書加上《易經》）的興起、新聖人典範（孔顏）的形成、新義理（復性說）的介入，這是理學家經典詮釋活動共同接受的架構。換言之，理學家雖然彼此間常有思想爭議，但他們對儒家經典的共同想像卻相當強，他們擁有共同詮釋的參考間架。這種詮釋間架基本上與漢唐儒者所理解者大不相同，也與後來的清儒所理解者頗異其趣，本文即要探索此一共同分享的詮釋現象。

二、性命之學的興起

理學家的道、聖、經的概念與前儒理解者大異其趣，簡單的說，他們將聖人詮釋成充分體現「性命」的人格，將經書詮釋為「性命之書」。而「聖」與「經」所以可以如此理解，乃因「聖」與「經」被視為一種「性命之學」的具體體現，「性命之學」可以說是一種新的「道」。

「性命」一辭最重要的經典依據當然是《易經》的「窮理盡性以至於命」、《中庸》的「天命之謂性」、以及《孟子》所說的：「盡其心者，知其性，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也；夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」。《易經》、《中庸》與《孟子》所說，誠然是儒家思想史上非常重要的文句，然而，這些語句該如何解釋，並非沒有歧異。簡單的說，理學興起前，漢唐諸儒解釋這些所謂「性命之學」的語句，大體依循氣化宇宙論的模式解之。氣化宇宙論對於人的性命問題雖有解釋，但依據理學家後出轉精的理解，這樣的解釋終究落在氣邊事，智不窮源。理學興起後，理學家不滿意這種素樸的自然主義的解釋模式。他們覺得儒門原本即有一套安身立命之學，這套學問和以往佛老所擅長的心性——形上學領域重疊，但儒門提供更完美的圖像，更符合他們理想的世界秩序。這套學問並非藏之於名山，它就存在於儒家的經典當中。

從「性命之學」的角度界定儒家經典的思想家應當始於唐代的李翱，李翱作〈復性書〉，其理路因為借徑蔥嶺，論點也有不夠嚴謹之處，因此，難免受到後儒譏彈。但這篇文章所顯現的大方向，同代學者，未之能先。在〈復性書上〉，李翱提到「性者，天之命也」、「誠者，聖人性之也，寂然不動，廣大清明」云云，這種論點在今日看來已成常談，但在當日，卻是破天荒之談，李翱顯然將「性」提昇到後來儒者所說的「天地之性」或「義理之性」的層次。這種論點在以往的儒家傳統中能不能找到源頭呢？李翱認為是可以的，不但如此，他還認定儒家的《易經》與《中庸》本來就是性命之學的主要來源。可惜這種傳統斷掉了，千多年之後有李翱興起，乃重新恢復這種極珍貴的文化遺產。天下滔滔，吾誰與歸！李翱感慨道：「嗚呼！性命之書雖存，學者莫能明，是故皆入於莊、列、老、釋。不知者謂夫子之徒不足以窮性命之道，信之者皆是也。」⁴李翱因此發憤撰寫〈復性書〉，以證明儒家原本有性命之學，這套學問即見之於做為性命之書的《中庸》與《易經》上。〈復性書〉的呼籲是有代表性的，我們不妨

4《李文公集》（台北：台灣商務印書館，四部叢刊本），卷2，頁8。

說：李翱長歎的「嗚呼」一聲，預先敲響了後世所有宋明理學家共同的呼喚；李翱看待經書的眼光，宋明儒者一樣也是使用這樣的眼睛來看待儒家的經典。

在宋代理學興起之前，儒教雖然與佛老並稱為三教，但儒與佛老大體上有種不言自喻的分工模式，亦即儒家（或儒教）扮演維持世間倫理的角色，而佛老則擔負起和安身立命有關的宗教義務。這種分工通常以「內—外」對舉的形式表現出來。內外如果以區域劃分，則此世界之內者為儒學，此世之外者為佛老。所以儒是「方內」，佛老是「方外」；儒是「世間法」，佛教則是「出世間法」。如果以性質分，則反而身心之內者為佛老，而身心之外者為儒學，所以佛老為內學，儒為外學。這種分工也常以聖俗或真俗對分的情況顯現，依此劃分，則佛老為聖學或聖諦，儒學為俗學或俗諦。

佛老兩者如再細辨，未嘗不可再分，但對照於儒家所居的位置，它們都自認為自家站在一種獨擁宗教性真理的高階上。對理學家說來，更糟的是，這種劃分還被許多第一流的知識分子所接受。即便歷代反佛的著名儒者，從傅奕到韓愈，他們反佛的立場事實上還是站在這種業已先入為主的內外之別上。但從李翱以下，當儒者不再滿意這種劃分，也不認為佛老所居的「內學」或「方外」位置真能窮盡「性命之學」的真理時，他們就要介入佛老一向擅長的學問領域內了。

從宋儒的眼光來看，李翱的思想帶有太多佛老色彩，需要批判。但這是後出轉精後的嚴格眼光之視角所見，如論思維模式，李翱所說的「性命之學」及「性命之書」這樣的語彙，其實是很清楚地為後來的理學家所繼承。在張載與程頤著作中，我們已可看到他們在現實的氣質之性之外，另立超越的人性之論述。但在朱子之前，「性命」云云，儒者並沒有作出太多的解釋。南宋後，我們知道依據典型的朱子學的理解，性有兩種，命也有兩種。性有兩種，乃是一以氣言，一以理言，這兩種性在張載的用法中，即是天地之性與氣質之性；在後代朱子學者的用法，即是義理之性與氣質之性的分別。⁵至於兩種「命」，一是以氣言之「命」，凡做為不可避免的限制性因素通常隸屬此種「命」；但朱子說：還有一種以理言之「命」，如「天命之謂性」的「命」⁶。朱子所說的「性命」，重點當然都落在以理言之的詞目上面。而以理言之的「性命」兩字，更細分的話，其重點無疑落在「性」字上面。因為「命」的原始意義是動作詞，其字義本身沒有具體

5 義理之性與氣質之性這組典型的劃分當始於朱子門人陳埴，參見拙作，《儒家身體觀》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1996），頁364-365。

6 參見陳淳：《北溪字義》（台北：藝文出版社，1966），卷上，頁1-13。

的內容，具體的內容在「性」字。依朱子義，「性」表示人之所以為人的超越性本質，所謂「性即理」也，所以性命之學意指一種對人的本質的自我認識。

「性即理」是程頤提出的著名命題，朱子對此一命題有極高的評價，認為其說「顛撲不破」，「從古無人敢如此道」。⁷後來的陸王學派對此一格言作了改造，我們知道陸王學派以「心即理」取代「性即理」之說。有關「性即理」與「心即理」之間的差別，學者言之者多矣，到了牟宗三先生手中，這兩者間的實質差異被作了最徹底的檢證。筆者自然同意「性即理」與「心即理」兩說間有極大的差異，否則王陽明力反朱子的格物窮理模式，而以致良知之說取代之，其作用即會變得無著落。

但當我們強調兩者間的差異時，不宜忘掉：這是從理學系統內部衡量的視野。他們的差異性是建立在他們彼此擁有共同核心的關懷之前提上面，而這樣的共同核心卻是理學系統外的其他儒家學派所沒有的。程朱—陸王的心性論不管其差異有多大，這些概念指的都是一種超越的、或準超越的源頭，此事斷無可疑。即便程朱是從「氣」的角度界定「心」，但這樣的「氣」畢竟是極特殊、極靈敏的氣，它是心性論而非一般的理氣論的架構下的語彙，⁸心性論架構下的心才稱得上「氣之靈也」。「氣之靈」的心可以「統性情」，工夫的極致也可達到「天理流行」的境界。總而言之，「性即理」及其修正類型「心即理」的提出，在儒家思想史上具有劃時代的意義，因為這顯示儒學的修養論變得是以自我本性的體認做為最高的目的。而自我本性的體認之動力不是來自於本性之外的源頭，而是本性自己提供，這種道德內在的動力論在王學系統中，固然最明顯。即使程朱所述，其實也是仁義內在說的一種次型，⁹最多我們只能批評其說「已費轉手」，但不能說其心性本身不能提供實踐性的氣之動能。

7 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1994），卷59，頁1387。

8 唐君毅先生非常重視朱子心性論系統下的「氣」之殊異性，主張：「氣之靈」只是朱子言心的一個面相，另一個面相如「所覺者知之理」不宜忽略不講，兩者至少合觀，才算完整。筆者認為唐先生的觀察很值得重視。參見《中國哲學原論·原性篇》（香港：新亞研究所，1968），頁378-384。

9 這個問題和「自律道德」「他律道德」的解釋模式有近似之處，自律—他律的解釋模式出自康德，牟先生援之以判朱學系統的屬性。筆者對自律—他律道德之說不能讚一詞，但至少從朱子學的觀點來看，他們不但不能接受對方陣營所下的「義外」的判斷，他們實質上也反對「義外」的理論觀點。主要的理由在於：不管「窮理」的過程是否需「即物」而得，但理的本質乃在內也在外，所以沒有「求外」的問題，這是朱子學的特殊規定。在羅欽順與王陽明的著名辯論中，羅欽順已一再提及此義。

理學家說的對人的自我本質的體證，實即為對本性的回歸，這樣的工夫論即是所謂的「復性」。「復性」的「復」不見得是一種逆返的復，它可被視為一種體現，亦即被視為轉化生為個體必然不可免的「氣」之局限（氣質與私欲）的圓滿結果。「復性」可以說是理學工夫論中的核心概念，明中葉後，江右、東林、蕺山諸學派皆將「復性說」提到理論的宗旨之地位。何止王學後學如此，王陽明本人未嘗不是如此。也不只王陽明及其後學堅信復性說，朱子思想的整體結構也可以說建立在「復性說」的基礎上。江戶中期大儒伊藤東涯批判理學，其主要切入點即為「復性說」。¹⁰ 衡量「復性說」在理學工夫論中的核心位置，我們不得不承認伊藤東涯這樣的切入點是很恰當的。

如果我們把性命之學——「復性說」做為理學的核心議題的話，那麼，它與漢唐儒者的關懷之差異，即不難想像而知。我們從司馬談〈論六家要旨〉、班固《漢書·藝文志》以迄韓愈的〈原道〉篇，可以看出這幾位有代表性的大儒認為儒家之要義在於社會倫理與文化價值體系，也就是落在以三綱五常與禮樂教化所展開的文化世界上面。韓愈所謂：「其文《詩》、《書》、《易》、《春秋》，其法禮樂刑政，其民士農工賈，其位君臣父子師友賓主昆弟夫婦，其服麻絲，其居宮室」¹¹是也。換言之，「文」的展現也就是「道」的展開。文、道的關係在理學家的論述中，可以很複雜，但漢唐儒者所論，則相當粗顯。簡言之，漢唐儒者從來不問「性即理」、或「盡心知性」的問題，他們的道德實踐焦點不在於對自我本質的超越體證，而是在一種由文化傳統所體現的世界中作倫理的奉獻。

我們把理學的性命之學的實踐稱作心性論的模式，而把漢唐儒者的模式稱作社會文化的實踐模式，這是兩種不同價值抉擇的途徑。但雖然取徑不一，性質也可以說大不相同，兩者並不構成一般所謂的對反的構造。因為理學家的性命之學的一個極鮮明的規定，乃是其「性命」不能孤守虛靈，理學的心性不會是孤立的城堡。恰恰相反，理學的性命之學幾乎毫無例外的，都預設了社會文化的層面也屬於性命之學的內涵。性命之學與倫理教化的關係，不是性命之學做為倫理教化的後設說明，而是道遍內外，做為人的本質的性理在一種超越的視野籠罩下，它與萬物的本質有種詭譎的同一的關係。用傳統的術語講，「內聖」與「外王」的「內」「外」不是語詞表面的指涉那般，可在空間的格局中一刀兩斷，而是「外」當做為「內」的一種內在關係來處理，它是「內」在另一個時空切面的變

10 參見〈復性辨〉一卷，此文收入井上哲次郎、蟹江義丸共編：《日本倫理彙編·古學派の部·中》（東京：育成會，1908），卷5，頁210-215。

11 〈原道〉，《朱文公校昌黎先生文集》（台北：台灣商務印書館，四部叢刊本），卷11，頁3。

形。因此，嚴格說來，沒有外於內聖的外王之領域可言，所有的實踐原則上都是己分內事。¹²

對外王的關懷是儒學的核心價值，漢儒、宋儒在這點上不會有爭議，但宋儒會嘗試尋找外王的依據，也就是前儒所說的「源頭活水」，源頭活水的學問即是所謂的性命之學。源頭活水不會離開它流過的水域，性命之學因此也可以說遍布在各種學問領域當中。但「內聖」與「外王」實際存在的不雜不離，與理論位階的先後關係，兩者並不衝突。換言之，在各種學問當中，性命之學居有最高的位階，因為一切的學問被視為只有附掛在這種學問的架構下，才可以得到它們存在的保證。性命之學與其他學問的關係，可以用「體」與「用」解釋之，這就是所謂的「全體大用」之學。也可以用「一」與「分」描述之，這就是「理一分殊」的架構。

理學的性命之學可以說是理學家所開發出來的「道」，它的實質內涵當在「復性說」與「全體大用之學」，這是種在人間世奮鬥的超越論的思想體系，它使得儒家原本重視的社會文化價值體系從此有了「本體論」的意義，程朱陸王在這點上是沒有異議的。另一方面，由於禮樂倫理從此有了本體的保證，因此，理學家在此世的奮鬥，從此就變成了一種立體的承體起用之事業，再也不能用「外學」或「方內之事」界定之。

三、徵新聖

道可道，非常道。在東方的思想體系中，「道不可見」的論點一直佔有極顯著的位置。理學的性命之學扎根於「天道性命」，亦即心性形上學的領域之上，因此，性命之學當然充滿了濃厚的超越論的意涵。然而，相對於漢儒的「知天道即知聖人」，理學家反過來主張「知聖人則知天道」。準此，則道非不可見，因聖而可見。當道的內容改變時，聖的內涵自然而然也就跟著改變了。

「聖」這個詞語的語義是與時變化的，從巫史時代到諸子時代，其內涵頗有變遷。但至少「儒家」成家時期，「聖」早已是儒門最高的人格概念，孔、

12 陸象山的名言：「宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事」。參見〈年譜〉「紹興二十一年辛未先生十三歲」條，《象山先生全集》，卷36，頁5。劉宗周的〈體認親切法〉：「通天地萬物為一心，更無中外可言」，（台北：中央研究院中國文哲研究所，1996），冊2，頁463。其旨義皆可從此點切入。

孟、荀諸大儒對此皆有所敘述。但正因為其人格位階最高，其實質內容反而最難描述。比較之下，荀子敘述的情況較好談，荀子的道德觀與政治關係特別密切，他理解的聖人充滿了理性的秩序建構之精神。他說的聖人其實相當接近聖王，聖王要「盡倫」兼「盡制」，亦即「聖王」是在倫理關係與政治秩序意義上，兩者皆可被充分體現其體系本質的完美人格。孔子論及聖人的性格的篇章不算多，但我們知道他理想中的聖人乃是堯舜這樣傳說中的聖王，他們的道德實踐與政治秩序及倫理關係應該有相當密切的關係，亦即「盡倫」與「盡制」仍是他們人格極明顯的特質。但我們不能否認「聖」此概念也含有更深層的道德意識之反思或流行之義，亦即所謂的「內在面」仍構成「聖」的內涵的重要成分。孟子的心性論對宋明儒的影響，人所共知。他的「大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神」、「堯舜性之者也，湯武反之者也」諸說，無疑給理學家相當大的啓示。孟子的整體思想與宋明儒確實關聯甚深，大體而言，「聖」的資格與人性論問題，或者說：「成聖」與「體現本性」之間的關聯，雖由孟子發軔，卻由宋明儒堅實的建立起來，但兩者之間不能說沒有偏重之異同。

孔、孟、荀的聖人典範中，我們看到「堯舜」佔有極崇高的位置。「堯舜」其人為何？是神話人物？或真有史實依據？此事看來恐怕還有得爭，而且這種爭議大概永難平息。但至少對先秦儒家來說，「堯舜」一直被視為在政治領域及道德領域皆登峰造極之人，他們既是禪讓政治的體現者，也是「內在的」道德涵養及人倫實踐之楷模。這種政治與道德領域雙重完美的人格圖像，如果落實在「歷史」中定位的話，周公則是一位常被舉證的案例。事實上，不管在那一個朝代的儒家聖人之傳承繫譜，堯舜和周孔總是被視為一脈相承的。周公被視為繼承堯舜的事業，孔子則被視為對此一事業的偉大詮釋者。在漢唐儒者的心目中，儒家聖人的代表可以說是堯舜周公。但堯舜的人格特質隱微飄渺，他們基本上成了道德政治的象徵，因此，道統實際上是以周孔為代表。周孔所代表的儒家聖人基本上是以倫理——文化的範圍做為實踐的領域。

理學家的聖人典範很難說和漢唐是斷裂的，因為理學家也推崇堯舜周公。在政治領域上，堯舜的典範地位更可以說從未被撼動過。但如果我們仔細省察，不難發現理學家更重視的是孔顏的形象，其人格內涵也有相當不同的規定。基本上，理學家是以「內在面的體現」界定孔顏的地位，再以孔顏的性格界定堯舜，心一聖一眾生，三者無差別，這就是所謂的「心法」。底下，我們將舉周敦頤為例，探討理學家聖人觀的內涵。接著再以程顥為例，指出理學家具體的聖人形象落在孔顏身上。這樣的聖人圖像具有極顯著的理學風味，漢唐儒者與清儒基本上

不這樣看。

談起聖人的性格，我們將從宋明理學的開山祖周敦頤談起。我們所以選擇周敦頤，不只是因為他年代早，而是他的論點頗有代表性。尤其自從朱子大力表揚其學以後，周敦頤的影響力更是急遽地激增。周敦頤闡釋人格層次的高低時，提出一段極著名的話語：「聖希天，賢希聖，士希賢」。「聖希天」一語也許需要加個轉注，因為儒家的人品位階當中，很難想像還有比「聖」階更高的頭銜。學者看周敦頤此類的用語時，需要小心理解，一不小心，容易落入陷阱。類似周敦頤此類的語言所在都有，比如孟子也有「大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神」的用法，這兩處皆提到就語言形式來講，「聖」上還有更高一層的天或神，但其實質意義並非指「聖」低於「天」或「神」一層，它指的乃是「聖」之化境。¹³士一賢一聖一天的架構並不是特別，這無寧是儒家通義，問題是：「聖」的性格為何？與「天」究竟有何關聯？

在《通書》中，周敦頤有一名言說及此義如下：

聖可學乎？曰：可。有要乎？曰：有。請問焉，曰：一為要。一者，無欲也。無欲則靜，靜虛動直。虛則明，明則通；動直則公，公則溥。明通公溥，庶矣乎！¹⁴

「一為要，一者，無欲也。」這句話是聖學的關鍵，後代的江右、東林、蕺山諸派對此頗有發揮。相對之下，反宋明儒的儒者對此句通常十分不滿，溢於言表。周敦頤對「欲」一字沒有詳加注釋，但宋明儒使用的「欲」字往往不是生理學或生物學的概念，而是心性學意義下本心有沒有陷溺的意義。更精確的講，王艮所說「心有所向便是欲」，¹⁵這句話可視為理學的通義，因此，其年代雖晚，其義卻通，筆者認為應當可移到此處來使用。但怎麼樣判斷心有沒有所向？此問題很容易令我們聯想到理學有名的工夫論之法語「觀喜怒哀樂未發前氣象」或「已發—未發」的問題。在理學傳統中，只要語及心上作工夫，很難避免會牽涉到所謂先天—後天或超越一經驗的架構。周敦頤說「一為要，一者，無欲也」，我們如果對理學工夫論不陌生的話，大概可以確定：這裡的「無欲」早已不是後

13 這種形式上異義、實質上指涉相同的表達方式並非罕見，《老子》云：「人法地，地法天，天法道，道法自然」的「道」與「自然」的關係，亦可作如是觀。

14 《周敦頤集》（北京：中華書局，1990），頁29-30。

15 參見〈與俞淳夫〉《王心齋全集》（台北：廣文書局，1987），卷5，頁3A。

天的層次，他說的乃是此心作一異質的跳躍，體證先天的「一」之境界，事實上也就是躍到「無」的境界。「無欲」是對身心層次的氣質之性之轉化，轉化到心氣一如，即氣即理，再無渣質。這樣的層次說是「一」固可，說是「無」¹⁶亦未嘗不可。

聖人的「希天」實即希此「一」、希此「無」，我們的斷語可從周敦頤的文獻中找到相當多的佐證。《通書》破題即言：「誠者，聖人之本。」「聖人」的人格乃建立在對「誠」的體現上面，但什麼是「誠」呢？周敦頤說：「大哉乾元，萬物資始，誠之源也。乾道變化，各正性命，誠斯立焉。」誠是「乾道」、「乾元」，一種負責宇宙生化的創造性。無可否認的，周敦頤思想中的「誠」飛龍在天，它指的早已不是行為態度或內在心理狀態的真實之義，而是真實創造的先天之道體。聖人承此道體以為性，性是本體論意義之真實，這就是「誠」。《中庸》雖早已說過：「誠者，天之道也」，但周敦頤恐怕是首位將《中庸》的「誠」與《易經》的「太極」及孟子的心性論相提並論，相互詮釋，並熔為一體的儒者。至少是他最早使它顯題化，道德意識從此變得也是一種天道的展現。「聖人本天，釋氏本心」，¹⁷這是程頤分別儒佛界限的名言，我們不妨藉這句話理解理學家（尤其是周敦頤）理解聖人的模式。在理學系統中，「聖人」的首要性格乃是他被視為天道性命的體現。

「聖」與天道的關係也見於周敦頤的《太極圖說》，此文是理學傳統的大文章，不管今人依現代哲學的眼光，對它有多大的批判，但此文曾引起儒者極大的迴響，這是不容否認的。此文的内容是標準的「天道性命相貫通」的論述，周敦頤先從宇宙開闢談起，「無極而太極」，而終至於萬物生生，變化無窮。聖人生在渾沌鑿破的世界，他當逆反宇宙生化的歷程，「定之以中正仁義，主靜立人極焉。」中正仁義自是儒家的用語，它的意義也許可以解作倫理學的詞彙，但「主靜立人極」這麼重要的語彙所指涉者更深，此語後來事實上成為理學「修行以證體」的工夫論之主要來源。簡單的說，「主靜立人極」乃是透過「逆」、「復」的方法，通常還要藉著靜坐的形式，最後證悟人的本性，而且此一本性是超越的，「人極」的極至實即為「無極而太極」的道體之流行。

16 周敦頤作〈養心亭說〉，其論點可相互印證。文中有言：「孟子曰，養心莫善於寡欲，其為人也寡欲，雖有不存焉者寡矣。其為人也多欲，雖有存焉者寡矣。予謂養心不止於寡焉而存爾，蓋寡焉以至於無，無則誠立明通。誠立，賢也；明通，聖也，是聖賢非性生，必養心而至之，養心之善，有大焉如此，存乎其人而已。」《周敦頤集》，頁50。

17 參見《二程集》（北京：中華書局，1981），冊1，卷21下，頁274。

周敦頤的思想一向被視為得孔孟「千載不傳之祕」，「一回萬古之光明，如日歷天」。¹⁸到底這種「千載不傳之祕」是什麼呢？黃宗羲說周敦頤之學乃是「以誠為本，從寂然不動處，握誠之本。故曰：主靜立人極，本立而道生，千變萬化，皆從此出……是主靜真得力處。靜妙於動，動即是靜。無動無靜，神也。一之至也，天之道也。千載不傳之祕，固在是矣。」黃宗羲的解釋很道地，¹⁹聖人就是掌握「一之至也，天之道也」的至上人格型態。

聖人的人格被定位在「性天相通」上，這種觀點不僅見於周敦頤，這幾乎是理學家的共識，不必細表。底下，我們轉一個方向從具體的聖人形象考量。此處我們不再援引周敦頤的論點，而是看與周敦頤並世而生的程顥如何看待聖人：

- (1)仲尼，元氣也；顏子，春生也；孟子，并秋殺盡見。仲尼，無所不包；顏子示「不違如愚」之學於後世，有自然之和氣，不言而化者也；孟子則露其才，蓋亦時然一作焉而已。仲尼，天地也；顏子，和風慶雲也；孟子，泰山巖巖之氣象也。觀其言，皆可以見之矣。仲尼無跡，顏子微有跡，孟子其跡著。²⁰
- (2)問：「橫渠之書，有迫切處否？」曰：「子厚謹嚴，纔謹嚴，便有迫切氣象，無寬舒之氣。孟子卻寬舒，只是中間有些英氣，纔有英氣，便有圭角。英氣甚害事。如顏子便渾厚不同。顏子去聖人，只毫髮之間。孟子大賢，亞聖之次也。」或問：「英氣於甚處見？」曰：「但以孔子之言比之，便見。如冰與水精非不光，比之玉，自是有溫潤含蓄氣象，無許多光耀也。」²¹

上面這兩條所述，乃是理學一種極有韻味的工夫論「觀聖賢氣象」。「氣象」一詞頗堪玩味，它是醫學的語彙，也是傳統自然哲學的語言。但在理學的論述中，它一躍而成為人格的外顯。人格的內涵有時不易看見，但人是整體的，他的精神會顯現於他的體表及言行。他的整體的表現會顯現某種祇宜體會、難以言說的向度，這就是「氣象」，聖賢因此有「聖賢氣象」。學者聞風興起，透過體認其氣象，心擬神摩，涵養其義，這就是「觀聖賢氣象」。「觀聖賢氣象」的目的乃

18 胡五峰：〈周子通書序〉中語，參見《胡宏集》（北京：中華書局，1987），頁161。

19 《宋元學案》（台北：河洛圖書公司，1975），卷4，頁133。

20 參見《二程集》，冊1，卷5，頁76。

21 同上，卷18，頁196-197。

是希望學者最後可以提昇自己，達到同樣的人格層次。

程顥品鑒人物極精，其讚賞聖賢人格亦極有味，上述那兩段話如果和「泰山不如平地大」、「泰山爲高矣，然泰山頂上已不屬泰山，雖堯舜之事，亦只是如太虛中一點浮雲過目」這類的語言聯繫起來，程顥所理解的聖人之輪廓，其實已慢慢浮現。但由於他的用語一向圓融無礙，多化境之言，而少解析的展示。因此，內容很容易滑移。然而，我們觀看他的人物品鑒基本上是以孔、孟、顏作對照，孔、顏相差只在一線間，亦即有沒有達到「化境」的差別而已。孟則被視爲不如顏，他與孔並稱是在義理的闡釋上，而不是在人格位階上的斷語。就修養層次而言，真正的「亞聖」是顏回，而非孟子。

論及理學的聖人觀，程顥的觀察是相當有代表性的，單就孔子的性格而言，如果我們記得司馬遷、韓愈等漢唐儒者所理解的「盡倫、盡制」之聖人，不難發現程顥展現的是另一種的面貌。這樣的面貌看似神光離合，乍近乍遠，很難捉摸。但我們只要稍微瀏覽下列這些話語，所謂的孔子「如元氣」、「如天地」，其旨趣究竟爲何，可不言而喻矣！

- (1)天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。
- (2)言體天地之化，已賸一體字。只此便是天地之化，不可對此別有箇天地。

上述的語言皆是程顥的名言，很有代表性的。原來程顥說：孔子如天地，如元氣，這樣的敘述還不是泛泛的類比而已，而是在一個更深層的意義上來說，聖人是天地之道的體現。「天地之道」可稱爲「理」、「體」，它事實上即是本體，所以說「悟則句句皆是這箇，道理已明後，無不是此事也。」這種本體落到意識上來講，即是本心，或簡稱心。「體悟本心」乃是「聖人」一詞的主要定義，本心先天，不生不死，不增不減，所以說：「堯舜知它幾千年，其心至今在」。²²

聖人的性格被提昇到超越的層次，我們上述的周敦頤、程顥兩位如是看待，爾後的主流理學家也無一不是這樣看待。我們最後僅再以朱子爲例，闡釋這位最

22 程顥也將「本心—聖人」的論點用到政治領域，曾勸宋神宗道：「先聖後聖，若合符節，非傳聖人之道，傳聖人之心也。非傳聖人之心也，傳己之心也。己之心，無異聖人之心，廣大無垠，萬善皆備，欲傳聖人之道，擴充此心焉耳。」程顥的話語大概很難入神宗之耳。「致君堯舜上」一向是儒者的政治夢想，但「堯舜」這個詞語的核心意義在理學體系中，指的是一種悟得本心後，「渾然與萬物同體」(《仁說》)，以「天地爲一身，而天地之間品物萬品爲四肢百體」的體道之士。

重要的理學家如何看待「聖人」，其餘不再舉例，以免瓜蔓。

朱子對聖人的性格最清楚的展示莫過於〈中庸章句序〉及〈大學章句序〉二文所說，這兩文所以重要，乃因《大學》、《中庸》被朱子提昇到經的地位，其重要性可以和《論》、《孟》二書比埒。朱子在這兩本書的序文中所表達的意思是一樣的，他認為「上古聖神，繼天立極，而道統之傳有自來矣！」堯、舜、禹、湯、文、武、周公一脈相傳的是什麼呢？是一種心學，就經文而言，即是有名的「人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中」。人心緣於人欲之私，道心緣於人性本善，人心再如何墮落，終有一隙之明可透天理。所謂的聖人乃是「聰明睿智能盡其性」，也就是聖人的本質在於能體現本性。他們成爲聖王後，另有使命，其使命乃是「天命之以爲億兆之君師，使之治而教之以復其性」。聖王最重要的使命不在權力的分配，不在公共議題的推行，而是使天下百姓都能「復其性」。

朱子的聖人觀自然比上述所說還要複雜些，簡單的說，他一定強調聖人成聖，他不可能脫離「格物窮理」的過程。因此，即使他最後能「盡性」，但其性的內容不可能只是佛老般的頓悟，而是「下學」與「上達」要相容，亦即「理一」與「分殊」要互入，這就是「白的虛靜」，而不是「黑的虛靜」。²³朱子在論孔子的「下學上達」、「一貫之道」、「吾與點也」諸章時，特別強調孔子所重視的人格乃是循序漸進者。但不管怎麼說，朱子強調學問的究竟一定是「眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」，這是「盡性」，是「天理流行」，也是「道心」呈顯的境界。這樣的聖人也就是體證太極之「奧妙固難論」的人。「豁然貫通」這個詞語顯示朱子的「聖人觀」不可能脫離先天的「太極」、「性」、「不逐四時凋」這類的語詞立論。後世學者所以常懷疑此一詞語與佛教的頓悟說

23 請參見朱子以下所說：「只要識得那一是一，二是二，便是虛靜也要識得這物事，不虛靜也要識得這物事。如未識得這物事時，則所謂虛靜亦是箇黑底虛靜，不是白淨底虛靜。而今須是要打破那黑底虛靜，換做箇白底虛靜，則八窗玲瓏，無不融通。不然，則守定那裡底虛靜，終身黑淬淬地，莫之通曉也。」《朱子語類》，卷120，頁24-25。請再參見以下這則資料：有學生問他：「覺得意思虛靜時，應接事物少有不中節者。才是意思不虛靜，少間應接事物便都錯亂。」朱子回答道：「然。然公又只是守得那塊然底虛靜，雖是虛靜，裡面黑漫漫地；不曾守得那白底虛靜，濟得甚事！所謂虛靜者，須是將那黑底打開成箇白底，教他裡面東西南北玲瓏透徹，虛明顯敞，如此，方喚做虛靜。若只確守得箇黑底虛靜，何用也？」《朱子語錄》，卷121，頁18。

24 〈傳習錄·下〉，《王文成公全書》（台北：台灣商務印書館，1979），卷3，頁135。

有本質上的關聯，可謂事出有因。

聖人最本質的定義在於「復性」。「復性」的「性」如有其他的變貌，如王陽明言「良知」，那麼，聖人的資格即在於體現良知之天理，所謂「聖人無所不知，只是知箇天理；無所不能，只是能箇天理。」²⁴「復性」的「性」在劉宗周即以「意」代替，所謂「意根最微，誠體本天」。劉宗周說：這是「堯舜以來相傳心法」。²⁵不管是性、良知、意根或其他的語彙，理學家這些語彙總是指向一種超越的人之本性，而「聖人」即是這種本性的體現，孔子則是歷史上曾出現過的體現者之代表。

筆者以「復性」界定聖人的本質性定義，並不是否認社會文化實踐的重要性，這種層次的重要性是無從否認起的。但就理論的優先性而言，筆者很難相信大部分的理學家會越過「復性」這條紅線。

談及聖人性格的轉換，「孔子」的象徵意義是個很好的指標，這點應該相當清楚。如果論者還會質疑的話，我們不妨再舉顏回的案例，略進一解。眾所共知，顏回在孔門弟子中，最無事功可言。但在宋明儒者的聖賢系譜中，他幾乎都是佔第二位，僅次於孔子一等。我們上引程顥的兩則文字，明顯地以孔顏並稱。這種並稱的例子在程頤身上，即顯現為〈顏子所好何學論〉此文文；²⁶在周、程等北宋儒者的著作中，即顯現為「尋孔顏樂處」此著名的工夫論主題。顏回不只在北宋理學家的思想中佔有極特殊的位置，他事實上一直構成理學傳統中最值得效法的典範。堯舜太遠了，孔子太崇高了，所以雖然儒者總要師法堯舜孔子，但實際上，卻發現由顏回入手，要方便多了。從劉屏山以至王陽明，我們看到顏回的形象在他們的道德實踐歷程中，起了難以掩抑的吸力作用。²⁷

如果我們要把事功當作成德的首要條件，那麼，恰恰好顏回這位亞聖是毫無事功可言，而且，恐怕他連具體的歷史事蹟都不甚清楚。然而理學家卻幾乎毫無例外的，全被他吸引住了。我們如果從二程以至劉屏山的《聖證論》所述來觀察，不難發現他們理解的顏回是位淡薄世情、獨得心源的體真之士。這樣的顏回固然可在《論語》的「有若無，實若虛」，或「庶乎屢空」這類的句子中見出些彷彿。但筆者認為《易傳》對〈復卦〉意象之解釋，以及《莊子大宗師篇》所說

25 〈學言·下〉，〈語類·十四〉，《劉宗周全集》，冊2，頁535-536。

26 參見《二程集》冊2，頁577-578。

27 王陽明以顏回為人格典範，參見呂妙芬：〈顏子之傳：一個為陽明學爭取正統的聲音〉，《漢學研究》，卷15，1期，（1997年6月），頁73-92。

顏回「墜肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」之說，同樣構成了理學家的顏回形象之主要來源。呂大臨有名詩曰：「獨立孔門無一事，只輸顏氏得心齋」。²⁸ 呂大臨是關學後勁，也是程門高弟，他的話語分量很重。顏回所代表的文化意義，此詩可以說呼之欲出了。

四、宗新經

宋明時代的經學活動在儒學史上最大的變化當是《四書》取代了《五經》，《五經》是三代文化的結晶，《四書》是哲學突破時代的產物；《五經》是文化傳統的共慧，《四書》則是儒學成家後的集結；《五經》的聖人以周公為代表，《四書》則以孔孟為核心。若此諸義，言者已多，本文也同意這種看法。但筆者的討論將以《四書》加上《易經》這五部理學家特別重視的經典為主，這五部經典可以方便的稱作「新五經」。「新五經是新聖經」可以說是本節討論的前提，筆者將尋求理學家詮釋這些新經典時依循的法則。

《四書》結構的完成者是朱子，但眾所共知，從唐代的韓愈、李翱以下，儒者對《四書》的四部經典以及《易經》此書已相當重視，只是並未將它們塑造成嚴整的體系。此一大工程有待朱子出來，扮演總其成的角色。但《四書》、《易經》雖早已受到重視，每位理學家重視的經典卻不太一樣。筆者將以周敦頤一張載、朱子、王陽明為例，指出他們一方面因為思想偏重不同，所以會分別偏重這五部經典中的某一經；但另一方面，他們會同樣用一種性命之學的義理架構貫穿這五部經典的內容，使得儒家的經典同質化，亦即所有儒家的經典都是他們的學說之宗旨之展現。²⁹

北宋初期的理學家周敦頤、張載想到的性命之書主要是《中庸》、《易經》，尤其是《易經》。周、張看待《易經》，乃是將它視為「天地鬼神之奧」，亦即其內容表達了宗教與形上學的真理。我們前引《通書》首章「誠者，聖人之本」，在此章中，周敦頤即將《中庸》的「誠」與《易經》的宇宙論結合起來，視宇宙

28 引自《近思錄》（台北：廣文書局，1977），卷2，頁21。

29 由於受到「理一分殊」、「全體大用」思維的影響，更精確的說，當是儒家的五部經典形成了分殊化與同質化的統一，而不只是無分別的同一性而已。不過，本文的重點落在「同一性」此面相，「分殊性」的問題不再觸及。

之生化為天道生生不息之真機，而且此生化乃是一種存有論的絕對真實，故一切存在皆為誠體之流行。此周敦頤所以讚嘆道：「大哉易也，性命之源乎！」至於張載以《易經》的「有」的哲學對治佛老的絕對無，論者已多，這自然也是性命之學的體現。

就北宋理學家的觀點來看，《易經》的殊勝性不僅在於它被提昇到一種形上學意義的萬物本源之地位，它在經學史上還有另一層面的意義，此即《易經》被視為是其他儒家經典的「源頭」，用理學的思考方式說，也就是其性命之學的旨趣被詮釋到散布於其他四經之中。周、張兩人都很自覺的將變易哲學貫穿到其他經典中，使這些經典脫胎換骨為《易經》一書的注腳。張載《經學理窟》尤其重視體用一貫之說，所謂「只著一義，理都貫卻」。他們從《易經》入，也從《易經》出，因為不管是《新五經》或是《舊五經》，它們全成了《易經》一書的內容展現。

周敦頤的案例因為前文已作過部分的討論，其學與《易學》的關係亦明，所以不再討論。底下，我們僅再舉張載為例，略加討論他如何以《易經》的性命之學為綱領，貫穿他的整體學問，包含經學在內。

張載的《易》學在其體系中所佔的樞紐位置，最明顯可見者，可從《橫渠易說》與《正蒙》的關係見出。《橫渠易說》是目前可見的張載作品中，惟一在名目上與經學相關者。《橫渠易說》是否為完本？殘存多少？目前仍難有定論，但此書值得注意之點當在其內容與張載的代表作《正蒙》之相關處。依據胡元玲先生的統計，《正蒙》與《橫渠易說》相同的總條數為 136 條，佔總數 514 條的 26.5%；文字相同的字數為 5,441 字，佔《正蒙》全部文字 21,130 字的 25.8%。如果再加上《正蒙》與《易經》相關的文字一併統計，則《正蒙》有 42.6% 的文字是與《易經》或《橫渠易說》相關者。³⁰ 相關比例這麼高，而《正蒙》一書雖是由學生所編成者，但此書為張載代表作，可代表張載成熟思想，此事斷無可疑。由此可見《易》學在張載思想中佔有極核心的地位。

張載另外幾本和經學有關的著作業已散佚，我們很難具體地了解他的《易說》之精神如何貫穿到其他經典裡去。但由一些殘存的資料看來，這些經書的義理大概還是被視為相通者，如《詩經·周南》、〈召南〉被視為「如乾坤」；禮為關學所重，張載對具體的禮儀研究甚詳，但他所推重者，仍在禮之本原，所謂「禮非止著見於外，亦有無體之禮，蓋禮之原在心，禮者聖人之成法也。」其他諸經

30 參見胡元玲，《張載易學與道學》（台北：學生書局，2004），頁 54、65。

要旨，大體亦可略見彷彿。

張載對《論》、《孟》也相當重視，事實上，我們可以說：沒有一位理學家敢不重視《論》、《孟》。張載天地之性 / 氣質之性以及見聞之知 / 德行之知的有名對分，無疑地也與孟學關聯甚深。然而，從道體立論是張載學說的大綱領，太虛、理、氣此道體的概念比起神、心、性等主體的概念更具關學的特色，這是很顯然的。筆者如此對照，並非表示《論》、《孟》在張載的學問光譜中不重要，而是說：張載基本上認為五經的源頭是相通的，而《易經》更具有理論位階的優先性。就像天道性命雖然相通，但由天道下貫者，本體論的關懷較強；由性命上通者，則不免繞著主體的意識開展。所以從道體立論或從主體立論，其體系雖然可以相容，但畢竟架構不同。筆者稱呼周、張注解經典的方式為「歸文於道」。

北宋諸儒的例子我們姑且擱置，不再細論。底下，我們觀察被視為理學家當中最重經學、注解最縝密、他自己也自認為銖兩不差、不敢妄增損一字一句的朱子，我們看他如何解經。

朱子為性理學大師，他注解《中庸》，會將它解為性命之書，此事不難理解。因為此書破題即言「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，這樣的語言當然給他留下了很大的發揮的空間。底下，我們不妨看他如何注解其義：

命猶令也，性即理也，天以陰陽五行化生萬物，氣以成形而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。率，循也，人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。脩，品節之也，性道雖同而氣稟或異，故不能無過不及之差。聖人因人物之所當行者而品節之，以為法於天下，則謂之教，若禮樂刑政之屬是也。

筆者所以不厭其煩的將此注引出，乃因此注具體而微的呈顯了朱子思想的大要。我們在這裡看到了「性即理」及「性道雖同，而氣稟或異」這樣理氣對分的命題。如前所述，「性即理」意味著道德實踐的主軸在於對於自我本性的體證；而「氣稟」之說則意在表述人的差異性以及對人的「本性」之回歸。朱子的注解不見得符合《中庸》的原始文意（meaning），但確有衍生而出的重要理趣（significance）。

接著，我們看他如何解釋最平實的《論語》！《論語》與《中庸》風格不同，作者也很難相信是同一人，但朱子似乎認定前聖後聖，其揆一也。他對《論語》首章首句：「學而時習之，不亦悅乎！」的注解即相當獨特：

學之爲言效也，人性皆善而覺有先後，後覺者必效先覺之所爲乃可以明善，而復其初也。

朱子《論語》首章的注文似曾相識！很明顯的，他所說的「初」絕不可能是時間意義的初，「復其初」更不可能是退回到嬰兒或「高貴的野蠻人」之狀態，它背後非得放到朱子整個思想系統去理解不可。簡單的說，他說的「復其初」之「初」乃指《中庸》首章注的「人物之生，因各得其所賦之理，以爲健順五常之德，所謂性也」的「初」，這是東方心性論常見的論述，佛、老、陸、王的「本覺」、「本心」、「本性」之「本」亦同此義。至於爲什麼要「復其初」，如何「復其初」，《中庸》第一章後半部論「喜怒哀樂已發未發」處，朱子作了更進一步的解釋，此義姑且不論。

《論語》夠平實了吧！但朱子以性命之學解之。與它一樣平實的是《大學》，而《大學》的性格也經過了徹底的改造。我們且看朱子如何注解《大學》首句：「大學之道在明明德，在親民，在止於至善」：

大學者，大人之學也。明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者。但爲氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏，然其本體之明則有未嘗息者，故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。新者革其舊之謂也，言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。止者，必至於是而不遷之意，至善則事理當然之極也。言明明德新民皆當止於至善之地而不遷，蓋必其有以盡夫天理之極而無一毫人欲之私也。此三者大學之綱領也。

《大學》被程朱視爲「初學入德之門」，但這入學之門的門檻並不低。我們如果不了解他的整體思想，即不可能了解「明德」意指「虛靈不昧以具眾理而慮萬事者」，我們如果不了解他對人性在理氣二元的結構下，如何在「本具之善（呈顯性理）」與「人欲之惡（氣質所限）」間的起伏，我們也必然無從了解「明明德」爲什麼會扯上「本體之明」、「以復其初」之類的概念。我們如果不清楚「格物窮理」之說在他的學說體系中的地位，我們對「至善則事理當然之極」的論點也不可能了解得太清楚。一言以蔽之，《大學》首章注文還是復性說的展現，但蘊含了格物窮理的補充法則。

我們試比較朱子的《中庸》、《大學》、《論語》甚至包含《孟子》首章的注，不難發現這四本書無一不變成「性命之書」，其總原則即是「復性」。朱子的

注解雖然總是會照顧到經驗知識的文句解釋與典章制度、名物考釋，但它理解經典的大原則是很清楚的，首先，他透過「然」與「所以然」的對分，《四書》裡的德目如仁、義、禮、智完全變成了形上的理；其次，他透過「理一分殊」的設計，《四書》所有的道德完全是同一的太極落在現實界的展現；第三，他再透過「格物窮理」、「主敬」的原則以及具體的文本解釋，將形上的原理與經驗的知識作緊密的結合。簡言之，小至《四書》，大至儒家經典，它們無一不是太極落在現實世界的開展。這些具體的步驟不再討論，以免滋蔓太甚。

如果說朱子學說的旨趣在「復其初」，而以「格物窮理」做為工夫論的主軸的話，陸王之學的宗旨亦在復其性，而工夫論主軸則在致良知或發明本心。良知與本心的觀念皆可溯源到孟子，陸九淵之學乃不由師授，讀孟子而自得之，此事為陸九淵本人所明言。王陽明的良知之學較曲折，我們都知道王陽明的龍場驛一悟是其一生學問之轉折，而當時的機緣乃因苦思朱子工夫論的「格物致知」之問題無所得，日夜窮探，忽然豁然貫通。而其大悟所得，乃在「良知」說，而不在「格物致知」。王陽明講格物，是「格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也」，格物致知是「致吾良知於事事物物，則事事物物皆得其正」。這樣的「格物致知」完全脫離了程朱學的精神，它徹底的良知化了，《大學》變成了《孟子》的注解書。

陸王之學將經典「性命之學」化，而其性命之學則以孟子的心性論為依歸，此事易明。底下，我們僅舉兩則文字為例，以茲說明。首先，王陽明在龍場驛大悟之後，因感其所悟學說與五經義理若合符契，乃苦思撰成〈五經臆說〉。此文現雖已不全，而且王陽明本人後來對此文也不甚重視，但我們看此殘文恰好反映了他以孟子學融化其他經典的痕跡。如《春秋》「元年春王正月」，王陽明解道：「天下之元在於王，一國之元在於君，君之元在於心」，即是以《孟子》義入《春秋》。又如他解〈晉卦〉之義，道「君子以自昭明德。日之體本無不明也，故謂之大明……心之德本無不明也，故謂之明德。」〈晉卦〉重光明意象，但此明是否可提升到本體之明之境，恐仍有商榷的空間。王陽明注解此卦的意義，可以說是將它心學化了。其餘諸條，心學的痕跡或明或不明，但整體的方向則不能逸出心學軌跡，因為「聖人之學，心學也。」³¹王陽明將經典內在化，更公平的說，他以自己獨特注經的方式，首先將群經大義《孟子》學化；接著更將《孟子》良

31 此語出自〈象山文集序〉，王陽明在文中斷言：象山之學為孟子學，絕非禪。我們也可以用王陽明此一評語評斷姚江之學。

知化了，這種傾向極明顯。

我們且再舉王陽明在〈稽山書院尊經閣記〉裡有名的一段話稍作說明：

六經者非他，吾心之常道也。故《易》也者，志吾心之陰陽消息者也；《書》也者，志吾心之紀綱政事者也；《詩》也者，志吾心之歌詠性情者也；《禮》也者，志吾心之條理節文者也；《樂》也者，志吾心之欣喜和平者也；《春秋》也者，志吾心之誠僞邪正者也。³²

王陽明認為六經的本質相同，功能有別。但歷史上的六經似乎不是這麼回事，它們載錄的內容各不同，因此，書的本質也不一樣。莊子說：「詩以道志，書以道事。禮以道行，樂以道和。易以道陰陽，春秋以道名分。」（〈天下篇〉）莊子的話自然是個概括語，但卻極中肯。我們現在一般都同意：六經成形於子學興起之前，它們是三代文明的濃縮，其內容是集體的智慧多於個人的創造，是文化的意義大於哲學的意義，它的「作者」是「作者之謂聖」意義下的「作者」，而非今日強調個體創造性之作者，它們的內容極不相同，這是個極明顯的事實。但王陽明的理解卻要逆反這個事實，將六經都「吾心」化了，何以故？

問題仍舊要歸到「良知」這個概念上來。如前所述，王陽明的「良知」說出自孟子，但意義更擴大了，它不只是一種純粹善的道德意志，它也是草木瓦石的良知，它是一切存在背後的本體。因此，就終極意義而言，不只是文化的創造物，即使是青山綠水、翠竹黃花，我們一樣可視同良知的展現。借用張載的話語，我們不妨說：良知是種「大心」，借用陸象山的話語講，它是個「宇宙心」。宇宙心自然可以顯為一切意識的創造，因為現實上的機緣固然會使得六經的內容有所不同，但它們活動的內在之超越依據都是一樣的，皆是良知之展現。

不管北宋諸儒或是程朱陸王，我們看到他們都把經書性命之學化了。造成這種經學大轉折的原因在於理學有種「性命之學」的追求，他們的思想預設了一種超越而普遍的「性」，這樣的性也叫「本體」，此種本體或許表現為道體的流行，或許表現為心性對位下的「心之本體」，或許表現為良知的流行，但它們都使得經書的內容由異質的趨向於同質的，由文化世界的概念變為心性論的概念。理學家對儒家經典的解釋自楊慈湖，尤其自明代的陳白沙、王陽明以後，所以會顯得極度的自由，不同的文本可以相互轉譯，光怪陸離，龍蛇起陸，如入神通無礙之境。筆者認為：主要是一種先天的本體觀念以及「復性」的要求早已替他們打通

32 〈文錄·四〉，《王文成公全書》，卷7，頁249。

了經脈。北宋啓其源，明季暢其流。經脈通後，何止六經統于一心，四部之學、甚至西洋學術曷嘗不可統于此心。³³

五、結論

理學的經典詮釋在後世遭受到很大的批判，從戴震、焦循等人的眼光看來，理學家的經典詮釋基本上違反了詮釋最基礎的規律，理學家往往不顧文字、章法的架構，自我作古。而其目的，則是想將佛老的觀點偷渡到儒門義海裡來，完成抽樑換柱的工作。

清儒對理學的經學成績往往有過低的評價，清儒中一些同情理學的漢學家其實早已指出了這種評價並不公平。同時，我們現在也慢慢理解，清儒所謂的客觀其實沒有他們想像中的那般站得住腳，戴震、焦循等人的判斷眼光其實是充滿了理論先行的意義的，絕非他們設想的超脫於所有的成見之上。我們事實上還可指出：任何想從詮釋活動中，分離出一種純粹在其自體的客觀的成分，這是種不切實際的幻想。因為，在閱讀的行動中，早已瀰漫了意義的重組、投射，我們的知覺從來就是脈絡化意義的構成者。

筆者指出清儒、或古學派學者等人對理學的經典詮釋之評價不公允，這不表示說：理學的經典詮釋真的與前儒所作者無異，或者它真的符合先秦儒典的旨義。事實絕非如此，筆者認為宋儒的經典詮釋活動其實是對「文本能容納多大的創造性解釋」一個很好的試金石。基本上，筆者覺得理學家已自覺、半自覺的作了極大量化的重塑工作。當周、張可以一路將「道體」的概念引進儒典的注解，朱子可以一路的以「性理觀」重新詮釋《四書》、《五經》，王陽明可以一路無阻的用「良知」的角度全面性的重新詮釋儒典的根本意義，我們即不難了解：理學的新經學運動是多麼的富於想像空間。他們作的詮釋，鄭玄、孔穎達是絕對看不懂的。³⁴

33 馬浮先生有「國學統于六經」、「西洋學術統于六經」之說，此說看起來甚怪，但我們如果知道其理論是建立在「本心」論，亦即本心展現為文化世界這樣的觀點上面，則疑惑自可釋然矣，馬浮的論點其實是心學系統下一種常見的論述。參見拙作〈馬浮「六藝統於一心說」思想析論〉，《鵝湖學誌》，12期，頁21-55。

34 且看熊十力下面的觀察：「宋儒所嚴守者四書，四書誠精要，而宋儒則以己意解四書，不必盡合四書本旨也。宋儒研六經，亦以研四書者研之。」《讀經示要》，卷2，頁103。

相對於現代的詮釋學，我們不免覺得理學的經典詮釋在理論的後設反省上不夠徹底，不但缺少狄爾泰、海德格、加達美那樣的嚴密體系，甚至於，相對之下，連古典時期的士來馬赫等人的聖經解釋學也比大部分理學家的經學著作來得嚴密。然而，表達方式難免有古今東西之異，不同體系間的比價常是「無法共量」的，同情的理解當是詮釋活動的起點。當我們稍微平心靜氣，沉思理學家的經典詮釋作品時，不難發現他們事實上依循「述而不作」的法門，完成了「既述且作」的目的。表面上看，他們的敘述大體依文衍義，注不破經；實際上卻很體系性的完成了重新詮釋儒家教義的工作。宋代以後，儒家的教義、聖人、以及經典的性格已和前代完全不同，它們回應了韓愈、李翱的呼喚，完成了熔鑄新義、挑戰佛老的革命性事業。

Classics as the manifestation of books of Nature and Destiny: On Neo-Confucian Philosophy of Classics

Yang Rur-bin*

Abstract

A paradigm shift occurred in Northern Sung dynasty. The Four Books became more influential than the Five Classics, and Confucius-Yen Hwei (孔顏) became higher valued than Chou-Confucius (周孔). Such a shift was brought up by a new perspective to examine Nature and Destiny. Confucian scholars in Han and Tang dynasties held a naturalist's view of human nature, namely, the Ch'i point of view, which emphasized political and social orders. Whereas the Neo-Confucian scholars in Sung dynasty emphasized a transcendental dimension of human nature, attempting to restore the original nature of human beings. The shift of classics, the shift of sages, and the shift of perspectives held while exploring Nature and Destiny, composed the characteristics of the Neo-Confucianism. All of these kinds of efforts were made in order to realize a deeper Self, and to fulfill more profound moral needs.

Key words: exegesis of classics, doctrines of nature and destiny, restoration of human, nature, following Tao, justification by sage.

* Professor, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University