

作為性命之學的經學——理學的經典詮釋

楊儒賓*

摘 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。「性命之學」延伸到道德領域之外時，即有「全體大用」的論述。「全體大用」依體用論的觀點而來。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。但深層的自我會碰觸到意識與存在的關連問題，因此，體用論的思考會自然升起，體用論也是理學經學的基本概念模組。

關鍵詞：理學、經典詮釋、性命之學、復性、體用論

* 作者為國立清華大學中國文學系教授，E-mail: rbyang@mx.nthu.edu.tw。

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

1. 前言

理學是儒家傳統極重要的一環，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差異，這應當是很明顯的。差異說很容易帶出正當性的詮釋問題，宋明後的經學史的一個主要議題確實也與理學經典詮釋的正當性問題有關，理學家的經學著作常被質疑是否偏離了孔孟的精神？是否有意無意地偷渡到佛老的國度？但本文所謂的兩階段儒學差異說只是現狀的描述，不必然牽涉到正統意識籠罩下的正偏真偽的價值判斷。正統意識與當代學院的文化氣氛不合，清代的漢宋之爭或民國新儒家(如牟宗三先生)的新判教經典詮釋模式，當代學人每視之為無關學術的明日黃花。筆者倒不認為如此，相反的，筆者毋寧認為他們的論辯有相當重要的理論價值，如果經學仍有生命的話，這種哲學詮釋性的工作是必須要與時推移地不斷重作的。但立論不同，言各有當。本文的論點雖然不可能不觸及到理學經典詮釋作品與原典文義的差異之面向，也很難不作價值判斷，但焦點卻是落在理學內部的共相上面，希望由此共相折射出理學家的基本關懷。

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被視為學問的終極價值，這個核心的因素帶動了

¹ 《象山先生全集》(臺北：四部叢刊初編縮本，臺灣商務印書館，1979)，卷34，頁1。

² 熊十力，《讀經示要》(臺北：洪氏出版社，1978)，卷2，頁109。

儒學價值體系全盤的翻轉。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的道路，「復性」成了主要的關懷。連帶的，他們對「聖人」的性格與「經典」的性質也作了相應的解釋。筆者這些解釋卑之無甚高論，可以說是非常主流的詮釋路線，但這條主流的詮釋路線應該還可以再詮釋。同調異曲，即使相同的樂譜都可以演奏出殊相紛紜的樂章的。

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—宗經作為「文之樞紐」，³ 此「文」固可指義文學，但實質上也可指為文化之總稱。巴特(Barth Karl)在《教會教義學》中，宣稱上帝之言有三重：耶穌、《聖經》和宣道。⁴ 耶穌自然可算是耶教的聖人；《聖經》和「宗經」的概念重疊；宣道和「原道」的概念也有近似之處。上帝的三言與劉勰所說的「文之樞紐」可說兩兩相當。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；而僧與經的關係雖有神聖文本(經)與傳播此神聖文本者(僧)之差異，其實質內容仍是相同的，同樣衍繹「佛經」之旨趣。佛教的「三寶」也呼應了劉勰「文之樞紐」的主張。筆者相信：道—聖—經三者一體呈現，不僅中土如此，也不僅上述的世界性宗教如此，恐怕許多的宗教也都如是看待。⁵ 因此，我們探討一代經學風氣之變遷時，由此「樞紐」入手，當可收探驪得珠之效果。

由於宗教的「信仰」特色使然，各大教的道—聖—經三者之內涵都很容易被神祕化，以致於本質化，其論述很容易被視為永恆哲學的福音。儒教的

³ 「文之樞紐」還有緯書以及《離騷》兩項，這兩項與本文的主旨不相干，所以不予討論。

⁴ 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。

⁵ 道—聖—經此格式對一些不具經典或文字地位不太受重視的宗教如西伯利亞的薩滿教或日本的神道教等，當然不適用。本文所用的此一格式之適用範圍是有限制的，它大體適用於有教義體系的宗教，筆者無意將它當成「宗教」的本質性定義。

哲學家曾說過：「天不變，道亦不變」；聖人則是「先天而天弗違，後天而奉天時」。⁶ 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，它突顯的意義即更值得重視。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，但認為其聖人人選應當是「孔顏」而非「孔孟」，箇中問題應可再細論。

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」現象的效應所致。「正典化」大概是許多大教都發生過的文化現象，儒家也不例外。儒家自從在戰國時期編成六經之後，經的範圍不斷擴大，先後有「七經」、「九經」、「十三經」之目。在儒門這些為數極夥的典籍中，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的。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。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」可以說是本文討論的前提，「新五經」取代「舊五經」，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變。

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，乃因作為普遍性原理的「道」的內涵發生了質的異變。儒家的經典基本上在先秦時期已經建構完成，漢代以後的儒學活動可以說集中在

⁶ 「天不變，道亦不變」出自《漢書·董仲舒傳》（臺北：四部備要本，中華書局），卷 56，頁 14-15。「先天而天弗違，後天而奉天時」出自《易·繫辭傳》。兩說同樣是永恆論的語言。

對原始儒典的整理與重詁。⁷ 漢代以後的經學史是條複雜的歷史動脈，曲徑支道不少。方便說來，我們可以分成漢唐儒學模式與宋明理學模式兩種。漢唐儒學與宋明理學兩者同樣是儒學的分支，因此自然具足了共同的象徵符號，也分享了相似的內容。但筆者認為在唐宋之際，儒學發生了一場天道性命觀的革命性變化，此後，儒典的意義就轉變了。兩階段的經解活動在結構上，不能說沒有重疊之處：漢唐儒者的經解模式很注重文化的問題，但也有其氣化宇宙論與氣化人性論的形上關懷；理學家的經解風格不同，但同樣關懷形上與文化領域的事事物物。兩者的差異在於：理學家轉換了這種形上關懷的理論基礎，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。儒家經典的文字之票面價值雖一如其舊，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，複音重唱，互文衍義，它自然有許多的詮釋面向可談。但筆者認為：新正典(《四書》加上《易經》)的興起、新聖人典範(孔顏與堯舜)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。從經典詮釋史的角度著眼，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。理學文化中常見到的理論烽火幾乎沒有燒到孔顏、堯舜的象徵地位，也幾乎沒有質疑過《四書》與《易經》的經典本質，理學家擁有共同的詮釋間架。相對於理學內部的共享結構，理學家的經典詮釋間架與漢唐儒者所理解者卻大不相同，也與後來的清儒所理解者頗異其趣。理學經典詮釋的爭議面與共享面其實同樣的重要，但自 19 世紀末，從西方引進的大學、學報等新的學術機制建立之後，學院內學者的儒學研究常側重理學內部的差異面，「理學的經學」此大共名的共享成分遂被稀釋掉了。本文將轉個方向，轉而探索理學家共同分享的詮釋成分，希望多少能見證儒學史上的此段大事因緣。

⁷ 馮友蘭的《中國哲學史》(臺北：臺灣商務印書館，1993)稱呼漢代以後的哲學活動為「經學」期，其說有合理的一面。

2. 性命之學的興起

近代西洋思潮的轉變，往往起源於對當時主流思潮、尤其是宗教的批判。理學的興起，情況與之類似，它既批判舊儒學，也批判當令的佛老之學。理學的重要語彙背後，幾乎每個詞語都有相對應的佛老概念與之角力，也有它繼承的前代語彙作為再創造的資源。理學文化的形成是條艱鉅的奮鬥歷程，從兩漢到五代的千年間，除了極少數的豪傑之士外，一般的儒者已不會使用儒家的語彙思索人生終極關懷的問題。理學家就在這片既熟悉又陌生的土地上，憑藉理論爭辯的連綿烽火，連續奮鬥好幾代，才在東亞大陸上重新樹立起儒家的赤幟。

本文上一節提到理學核心思想的「道」、「聖」、「經」諸概念與前儒理解者大異其趣，如果我們要找出造成此差異的核心因素的話，筆者認為莫過於「性命」兩字。「性命」是帶有特殊的中國思想風土性格的詞語，其內涵涵蓋身心兩面，也涵蓋從形上到形下的領域。這麼重要的核心概念如何被帶進理學的論述，很難三言兩語論定。如要簡單的勾勒其主軸，我們不妨說：理學家將聖人詮釋成充分體現此「性命」的人格，將儒家的經典詮釋為「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」。理學內容多端，但最顯著的要點，也是它和其他儒學派別最容易區隔的特點，同時也是和佛老思想爭鋒最激烈的焦點，當在此「性命之學」的思想上面。萬流歸宗，理學的經典詮釋可以說是圍繞著此一核心而展開的連續性之精神運動。

「性命」一詞溯源甚古，它挾歷史長河而下的語義積澱當然也很複雜。魏晉之後，它可說是三教共享的語彙，是韓愈所說的「虛義」。但理學的性命之學是有本有源的，它最重要的經典依據當是《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》所說的這些話語，誠然是

儒家思想史上非常重要的文獻，然而，這些文獻該如何解釋，並非沒有歧異。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，他們也有氣化論模式的「性命之學」之關懷。但依據理學家後出轉精的理解，前儒的解釋終究落在氣邊事，智不窮源。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，其內容更符合他們理想的世界秩序。這套學問並非藏之於名山，就像許多新興宗教的創始者發現聖典的傳奇一般。相反的，儒門的性命之學乃眾所共見，它就存在於儒家原有的經典當中。只是經典僵化了，儒家「性命之學」的生機被遺忘了，它有待後儒為之招魂，乃得重生。

唐代中葉後的李翱，即是首位成功扮演招經典之魂的儒者，他作〈復性書〉，從「性命之學」的角度界定儒家經典的本質。〈復性書〉的理路因為借徑蔥嶺，因此，其論點難免受到後儒譏彈。但這篇文章所顯現的大方向，同代學者，未之能先；後世儒者，也鮮少能偏離其徑。在〈復性書·上〉，李翱即提到「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」提升到後來儒者所說的「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》、《中庸》、《大學》、《孟子》本來就是性命之學的主要來源。可惜這種傳統斷掉了，大家視而不見，直待千百年之後有李翱其人者興起，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。」⁸ 李翱因此發憤撰寫〈復性書〉，以證明儒家原本有性命之學，這套學問即見之於作為性命之學的儒典上。〈復性書〉的呼籲是有代表性的，我們不妨說：李翱長歎的「嗚呼」一聲，預啓了後世理學家共同的呼喚；李翱看待經書的眼光，也

⁸ 《李文公集》（臺北：四部叢刊初編縮本，臺灣商務印書館，1979），卷2，頁8。

開拓了後世儒者看待儒家經典的眼界。

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，彼此思想的異同未嘗不可再分，佛道兩教在歷史上的相處並不總是愉快的。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位階上。對理學家說來，儒家價值體系被設定在「方內」已夠難堪，更糟的是，這種劃分還被許多第一流的儒家知識分子所接受。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的，只是他們不認為所謂的「方外」之學獨佔真理的成分而已。但從李翱以下，這種宗教秩序的安排逐漸受到挑戰。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了。

從宋儒的眼光來看，李翱的思想帶有太多佛教的色彩，仍需要批判。但這是後出轉精後的嚴格眼光之所見，如論思維模式，李翱所說的「性命之學」及「性命之書」所展現的架構，其實是很清楚的為後來的理學家所繼承。在張載與程伊川著作中，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，理學的人性論才完整的展開。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。⁹ 至於兩種「命」，一是以氣言之「命」，凡作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」。¹⁰ 朱子所說的「性命」，重點當然都落在以理言之的詞目。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」的原始意義是作動詞用，其字義本身沒有具體的內容，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」是程伊川提出的著名命題，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」。¹¹ 後來的陸王學派對此一格言作了改造，「心即理」取代了「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。筆者很難不同意「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角所致。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的，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。

「性即理」與「心即理」共同分享的核心在「理」此一因素，「理」雖是中國傳統古老的語彙，但到了理學家手中，它才搖身一變，具備了超越性的本體之意。理學家認定在人的本質的最深處，也可以說在世界的最根源處，有一最根源性的規範或秩序。理不是建構的，更不是外加的，它是內在於世界與內在於行為的規範因。我們如果將「理」與佛教的「空」或道教的「無」作一對照，即可曉得不管理學的那一派，他們都堅持世界的「誠明」，

⁹ 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，參見楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996），頁 364-365。

¹⁰ 參見陳淳，《北溪字義》（臺北：藝文印書館，1966），卷上，頁 1-13。

¹¹ 黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1994），卷 59，頁 1387。

他們從《中庸》借來的這個語彙意味著一種本體論意義的真實無妄。

另一共同分享的核心要素在於程朱—陸王的心性論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「心」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，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。如果「心」只是一般的「氣」，它如何達到「天理流行」的境界，此事真費猜疑。朱子學中的「氣之靈」與超越的心(道心)之關係，歷代儒者爭議的關鍵在此「理」是否能動，此問題關連甚大，本文無暇處理。但可以肯定的是：朱子的心不能視為心理學的或認識論型的，它至少有準超越的地位。¹²

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成是以自我本性的體認作為最高的目的，自我本性乃是一種終極性的存在與規範之原理。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，其實仍是仁義內在說的一種次型。¹³ 程朱的「格物窮理」說常被批判為「求理於外」，「求理於外」的真實意思也就是異端標籤極明顯的「義外」之說。但筆者認為如果我

¹² 唐君毅先生非常重視朱子心性論系統下的「心與氣」之殊異性，他主張：「氣之靈」只是朱子言心的一個面向，另一個面向如「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，但其說的澄清力道不足，如要為朱子的心性論爭地位，其論證仍可再補充。如果我們引進朝鮮性理學中李退溪的「理發」或任聖周的氣論，朱子學中的「理」之性格未必沒有一種動而無動的動能，牟宗三先生對朱子之理所下的「存有而不活動」的著名論斷或可有再討論的空間。唐君毅先生之說參見《中國哲學原論·原性篇》(香港：新亞研究所，1968)，頁378-384。

¹³ 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」的標籤，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，不能只是返身自證。但理遍一切，它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。

們不贊成程朱的格物論，最多我們只能批評其說「已費轉手」，不能說其心性論本身不能提供實踐性的氣之動能。

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」說也是帶有很強的佛老氣息的哲學語彙，顧名思義，我們很容易聯想到老子「吾以觀復」或莊子「復其初」的韻味。然而，「復」不見得是一種逆返的復，理學家很容易指出《易經》有名的〈復卦〉就不是這樣的主張，〈復卦〉強調：象徵萬物之初的一爻並非寂靜虛無，而是一種純陽之動。此純陽之動會逐步，亦即一爻一爻地向上體現，動能越來越強，它會轉化生為個體必然不可免的「陰」之侷限(氣質之私欲)，最後達到圓滿的結果。¹⁴「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」提升到理論的核心宗旨之地位。如實說來，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。諸家的「復性說」誠然不會一致，因為理學既有分系，理學各系內的「復性說」就不可能沒有分歧。朱子的「復性」要建立在「格物窮理」的歷程上，江右學者則主張「歸虛一守寂」，兩者的出入即極大，但這無礙於他們的「復性說」都指向了一種本體論意義的圓滿人性之回歸。江戶中期大儒伊藤東涯批判理學，其主要切入點即落在「復性說」上。¹⁵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選擇的切入點是很恰當的——雖然其批判的論點能否成立，總是會有爭議的。

如果我們把性命之學——「復性說」作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

¹⁴ 此程伊川所以說：「人說：『復其見天地之心』，皆以謂至靜能見天地之心，非也。〈復〉之卦下面一畫，便是動也，安得謂之靜？自古儒者皆言靜見天地之心，惟某言動而見天地之心。」參見《河南程氏遺書》，《二程集》（北京：中華書局，1981），冊1，卷18，頁201。類似的思想也見於程伊川對〈復卦〉「復其見天地之心乎！」的注解，參見《周易程氏傳》，《二程集》，冊3，卷2，頁819。

¹⁵ 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。

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都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」¹⁶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,則相對的粗淺。簡言之,漢唐儒者雖然也有氣化論的天道性命之關懷,但智不窮源,他們從來不問「性即理」、或「盡心知性」之類的問題,他們的道德實踐焦點不在於對自我的本質作超越的體證,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。不同的途徑不一定相反,也不一定不相干,相反的,兩者的關係可能極密切。但這無礙於我們可把漢唐與理學模式當作兩種理想類型,而這兩種理想類型是建立在本體論的區分上的。理學的經典詮釋最顯著的特質即在於它作了心性論的轉向,此心性論轉向包含了程朱學的性理學轉向與陸王學的本心(良知)學轉向。由於有了心性論的轉向,儒家的經典從此可以成為儒者追求安身立命之學的經典依據。經典跨越了方內一方外的界限,重新恢復了「究天人之際、通幽明之故」的固有版圖。

3. 體用論的思考

我們上節將漢唐儒學的經學與宋明理學的經學當成兩種理想類型,前者是歷史文化導向,後者是心性形上學導向。兩者取徑不一,性質也可以說大不相同,兩者未嘗不可視為兩套不同價值取向的學問。事實上,傳統的儒學

¹⁶ 〈原道〉,《朱文公校昌黎先生文集》(臺北:四部叢刊初編縮本,臺灣商務印書館,1979),卷11,頁3。

中人看待這兩套學問時，因所嚮不同，他們往往即將對方的儒學貶得很低。在朱子學者眼中，永嘉—永康的功利之學或世俗儒學的學問不但微不足道，它們應該是妨礙了道，其偏差與佛老相同，世俗儒學與佛老這兩種取徑截然不同的學問同樣有異端的嫌疑。¹⁷ 而在反理學的儒者眼中，理學不折不扣是陽儒陰釋或陽儒陰道的思想，它根本就是異端，所以不該隸屬儒學的範圍。中國的氣學與日本的古學在這點上的立場非常鮮明。然而，上述「漢唐儒學」與「宋明理學」兩種理想類型的學問之差異與其說在有無心性形上學或歷史文化的因素，還不如說：其差異乃在這兩種因素的性質以及彼此間關係之結構，而不是有無的問題，因為至少理學從來不缺乏對政教倫理的關懷。

眾所共知，理學極鮮明的規定，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，幾乎毫無例外的，理學各宗派都主張社會文化的層面也屬於性命之學的內涵。從孔孟以下，儒家成德的概念即包含了對社會文化價值的證成，這是儒家核心的價值，群儒共信的理念。理學家的工作是將性命之學與倫理教化的關係，解作一種內在的連續性之互相涵攝之關係。所謂的互相涵攝，意指性命之學的內涵要在倫理教化事件中顯現，而倫理教化事件的本質也要在性命之學當中體現。倫理事件是有厚度的，性命之學不是作為倫理教化的後設說明，倫理教化也不是僅作為性命之學用以證成的「方內」事件，而是兩者本不可分。道遍內外，作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互滲性。

「性命」帶有很濃的意識哲學的涵義，倫理教化則常被當作政治社會學的領域。由於身體在空間感的定位作用中扮演關鍵性的角色，身體之內者常逕稱為「內」，身體之外者為「外」，所以意識性與社會性很容易被劃歸為人

¹⁷ 在朱子學者眼中，儒門的敵人有二，一是佛老心學這類虛無的學問，象山之學包含在內；一是世俗的功名利祿之學，其中包含科舉與永嘉永康學派的主張。所謂：「海內學術之弊不過兩說：江西頓悟，永嘉事功。若不極力爭辨，此道無由得明。」所說即是此意。引文參見李幼武編纂，《宋名臣言行錄外集》（臺北：景印文淵閣四庫全書，臺灣商務印書館，1983），卷12，頁13。從朱子以下，此學派中人雙線作戰的模式已成傳統。

的內與外的範圍。如用傳統的術語講，性命之學可當作「內聖」領域的事務，倫理教化則可當作「外王」領域的事務。然而，從理學家承繼的理氣論世界觀來看，「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，分得一清二楚，因為兩者不是空間語彙。「外」當作「內」的一種內在關係來處理，它是內在於「內」的另一個面向。因此，嚴格說來，沒有外於內聖的外王領域可言，所有的實踐原則上都是己分內事。¹⁸

對外王的關懷是儒學的核心價值，籠統說來，漢唐與宋明儒者在這點上不會有爭議。爭議在於宋明儒者會嘗試尋找外王的依據，此依據即為前儒所說作為「源頭活水」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要遍佈在各種學問領域當中。性命之學與其他學問的關係，理學家常用「體」與「用」這組概念解釋之，「性命之學」是體，其他學問是用，體與用不可分，因此，一切學問原則上都是體之展現。「體一用」是存有論意義上的客觀存在的結構，學者如果能朗現之，此學即是「明體達用」之學；至於能充分實踐出來的體用之學就是所謂的「全體大用」之學。¹⁹「體用論」是理學經典詮釋的基本原則，抽離掉此一主軸，理學的經學世界即破碎不成片段。

「性命」與「體用」都是理學文獻中的核心概念，大體說來，前者偏向從個體性發言，後者則從存有論著眼。由「性命」引申而來的「性命之學」帶有很濃的修煉氣息，「體用之學」則偏向於一種本體論式的解說。性命之學原本用以解釋人何以存在以及應該如何存在，但人的存在之說明很容易踏入萬物存在的性天交界的玄秘領域，所以此學的範圍遂大幅突破，不再為三界之內所拘囿。當「性命之學」由個人的安身立命向世界的本源之領域擴散

¹⁸ 陸象山有名言如下：「宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事」。其言參見〈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〉亦有言曰：「通天地萬物為一心，更無中外可言」，（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996），冊2，頁463。兩說的旨義皆可從此點切入。

¹⁹ 「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。

時，我們馬上發現原來作為超越主體內涵的學問會發生質的變化，亦即「性命之學」變成了超主體性的學問，它的領域和本體論的範圍重疊了，而且不多也不少。這樣的學問可稱作「體用之學」，「體用之學」的「體」字有心體、性體、道體的涵義。雖然理學家常主張：根本上說來，本體唯一，無二無三。但落到現實世界來講，不同的學派側重之「體」不同。陸王重心體，程朱重性體，北宋儒者重道體，筆者認為體用論的核心內涵當是道體。道體創造，遂有萬物之繁盛，此中即有「全體大用」之學。

「體一用」也是一組隱喻，心體、性體、道體的「體」字都是從「個體」引申而來的。心體、性體、道體這些具備玄秘的存在是有其作用的，就像任何個體皆有其用。依一般的思考，我們不會將「用」視為「體」的內在因素，但這樣的思考是必要的。體用論的「用」字可解為「功用」、「屬性」，我們如用海德格(Martin Heidegger)的話講，不妨說：所有的器物都有「利向性 in-order-to」的構造，物之「用」乃內在於物性者。沒有抽象的無利向性的關係之物，他說：「屬於用具的存在的一項總是一個用具整體。只有在這個用具整體中那件用具才能夠是它所是的東西。用具本質上是一種“為了作……之用的東西”。有用、有益、合用、方便等等都是“為了作……之用”的方式，這各種各樣的方式就組成了用具的整體性。」²⁰早期中國典籍如《易經》、《荀子》等處所用的「體」或「用」大體類似這種用法，²¹朱子論「體用」關係時，也時常提及器物及其利向性。這樣的解釋雖是常識，但很有說服力。理學傳統已觸及「物」與利向性的關係之議題，但竊以為此議題要到明末，其義理才顯現得更為清晰，茲不細論。

至於典型的玄學性的體用論的思維模式當起源於魏晉之際，它變成理學的重要觀念則始於北宋諸儒，尤其是程伊川。體用論的語言在此際的表現大體見於兩個領域，一是政教領域，一是心性形上學領域。前者見於胡瑗授學，

²⁰ 參見海德格(Martin Heidegger)著，陳嘉映、王慶節合譯，《存在與時間》(北京：三聯書店，1987)，頁 85。

²¹ 參見蔣年豐，〈從海德格與沙特的器具哲學到《易傳》器具世界的形上結構〉，此文收入《清華學報》，新第 19 卷，1 期，1989 年，6 月，頁 39-49。

講究明體達用之學，而其「體」指的是人倫、禮樂之義；「用」則指政教措施。此一用法在後世未曾斷絕，明清兩代的《經世文編》所說的體用，即有此內涵——理學家通常也會將政教領域意義的體用當作一種次要的類型。但本文所說的體用論不屬於此類型，本文所說的體用論屬於正統理學家所說的「超越性本體及其展現」意義的學問。

如果「性命之學」與「體用之學」的超越依據相同，而前者偏向個體，後者遍於一切存在界的話，我們可以了解：為什麼在理學經典詮釋的範圍內，「體用之學」的重要性會逐漸趕上「性命之學」，至少兩者的意義渾不可分。因為儒家依人倫價值與文化價值起家，作為價值體系載體的五經原本即是文化世界事物的總集結。《詩經》展開的是文學的世界；《書經》展開的是政治世界；《三禮》展開的是宗教精神的世界；《易經》展開的是精緻的玄理世界；《春秋》顯現的則是歷史的世界；如果再加上業已散亡的《樂經》，圖像就更清楚了，因為此經展現的是藝術的世界。儒家的六經之實質內涵可以說是文化世界的縮影，此縮影的文化世界之意義為何，前賢能予以合理說明有機會並不多，體用論的思維模式帶進來後，六經的意義遂產生了質的突破。六經作為文化世界的總集之地位仍然不變，但它們爾後有了超越的依據，它們被視為是道體在此世不同領域的展現。

北宋時期的張載、邵雍都表達過形上學體用論的意思，但論點最重要、影響也最深遠的當是程伊川所說。他在〈易傳序〉中所說的：「體用一源，顯微無間」，²²更可視為理學體用論的經典名句。而程伊川此段話所以會成為經典性的名句，最根本的原因乃是朱子介入，大力闡釋的結果。朱子的體用論與理氣論是孿生兄弟，同一思維下的產物，體一用與理一氣都是不雜不離的結構：「體用一源者，自理而觀，則理為體，象為用，而理中有象，是一源也。顯微無間者，自象而觀，則象為顯，理為微，而象中有理，是無間也。先生後答，語意甚明，子細消詳，便見歸著，且既曰：『有理而後有象』，則理象便非一物，故伊川但言其一源與無間耳，其實體用顯微之分，則不能

²² 《周易程氏傳》，《二程集》，冊3，頁689。

無也。」²³類似的語言在其著作與語錄中不斷出現，其頻率之高，恐遠遠超出前代的任何思想家。從朱子後，理學家思考問題，已很難擺脫體用論的架構。陳榮捷先生將體用論視為新儒學的「思維型範」，²⁴良有以也。

回到經典詮釋與體用論思維的關係，我們發現此思維模式首先暢發於對《易經》的解釋，此首發不是偶然的。因為六經當中，《易經》此書的構造最具符號哲學的意味。這一本書以八個自然意象、兩兩重疊，組成一瀰天蓋地的象徵系統，用以解釋天地萬物。而此八個自然意象又被視為與作為本源的「太極」、「乾元」、「道」有化生或衍生的關係，所以整部《易經》很容易視為表現「體用一源」的經典。

不只《易經》的詮釋依體用論模式展開，我們看到兩宋後的理學家解釋經典時，大體都採用了類似的詮釋模式。我們且以王陽明之說為例，他說：「禮」是天理之節文，人事之儀則，是構成社會生活的規範因，所以《三禮》乃是「志吾心之條理節文者也」。《春秋》記載歷代興亡之史，善善惡惡，微旨甚繁，所以其書當然可設為表現了「全體大用」之學：「《春秋》也者，志吾心之誠偽邪正者也」。《尚書》起自唐虞，下至春秋，國之典謨，俱見此書，所以「書也者，志吾心之紀綱政事者也」。《詩經》所述一國之事，乃繫乎人心之本，此書豐富的情感表述，也是有本有源的：「《詩》也者，志吾心之歌詠性情者也」。六經表現了文化，但卻是心體展現的文化，所以王陽明總結道：「六經者非他，吾心之常道也。」²⁵王陽明于理學體系中隸屬心學，所以將六經義理內收到「吾心」。如屬於「性即理」一系者，通常即會以「性理」代替「吾心」，但他們背後依循的詮釋原則是一致的。

六經如果是「全體大用」之學，《四書》同樣也是「全體大用」之學，

²³ 朱熹，〈答何叔京·三十〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000），冊5，卷40，頁1475。

²⁴ 陳榮捷，〈新儒家範例：論程朱之異〉，此文收入《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁78-86。

²⁵ 以上引文參見王陽明，〈稽山書院·尊經閣記〉，收入《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），上冊，頁254-256。

理學家眼中的《四書》與六經的本質是一致的。如果有差別的話，乃是《四書》更切於人倫日用，用功少而收效快。換言之，《四書》的性命之學的內涵更濃厚些，所以在實踐程序上，更有優先性。但如論經書的本質，理學家總認為《四書》與六經並無差別。我們閱讀朱子的《四書集注》時，即不難發現「性命之學」與「體用論」互滲互入的情形。比如《論語》展開的是聖人豐富的生活世界，句句皆可法。但朱子注〈學而〉篇第二章，即明言學習乃是為了「復其初」也。如《中庸》「天命之謂性」以下固是「性命之學」的綱領，但此書「放之則彌六合，卷之則退藏於密」，所以仍是不折不扣的體用論之表現。²⁶《大學》的「明德」與「致知」常被視為性命之奧旨，但此書卻是理學家最喜歡強調的「全體大用」之學的典範。孟子的情況亦類似，其性論說與仁政論皆可被詮釋為「性命說」與「體用論」的模型。《四書》雖由四部儒典組成，其內涵卻被視為是同一的本質之展現。

理學的經學內容當然家家不同，但筆者認為其差異中卻有大本大宗。此大本大宗的實質內涵當在「復性說」與「全體大用之學」。前者可視為理學的終極關懷，後者則是體用論此基本「思維型範」的展現。這樣的內涵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。朱子以《四書》為儒門聖經，陸、王也從不懷疑。理學家藉著經典詮釋世界，也轉化世界。禮樂倫理從此有了本體的保證，因此，儒者在此世的奮鬥，就變成了一種立體的承體起用之事業，再也不能用貶義的「外學」或「方內之事」界定之。相反的，理學家認為真正的安身立命之學只能從他們界定的儒典中尋覓其理據，再返身內求，於當下之倫理結構中得之。就像程伊川說他的兄長程明道之悟得真理是從六經中得到的，而這樣的真理之特徵在於「明於庶物，察於人倫。知盡性至命，必本於孝悌；窮神知化，由通於禮樂。」²⁷道化的人倫與文化的世界就是終極意義的世界，此外無他。

²⁶ 「放之」一聯乃程明道語，但朱子引入《中庸章句集注》中，自然是贊成他的觀點。

²⁷ 這是程伊川為其兄程明道所作的行狀中的文字，文收《河南程氏文集》，卷11，引見《二程集》，冊2，頁638。

4. 聖人與道統

理學的經典詮釋扎根於「天道性命」之說，亦即心性形上學的領域之上，性命之學充滿了濃厚的超越論的涵義。然而，人能弘道，非道弘人。在實踐的次序上，人具有萬物無可比擬的優先性，道總要以精神的姿態逐層透顯出來的。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」，聖人是道的體現者。準此，則道非不可見，因聖而可見。反過來說，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。但至少在此「儒家」成家時期，「聖」早已是儒門最高的人格概念，孔、孟、荀諸大儒對此皆有所敘述。孔子之前，文獻不足徵，「聖」字的語義變史較模糊，但漢字是活化石，其字往往保留了最始源的意義。考現行的「聖」字為形聲字，其義符從「口」從「耳」，壬聲。說到「口耳」，我們很容易聯想到荀子的批判之聲：「口耳之間則四寸耳」。荀子論人之為學，當首重其大，因此，他重「心」此一「天君」，而對口耳之學則如此不屑。但這四寸之間的兩個感官在先史時代卻具有極重要的作用，《白虎通德論》云：「聖者，通也，道也，聲也。道無所不通，明無所不照，聞聲知情。與天地合德，日月合明，四時合序，鬼神合吉凶。」²⁸這段話語雖出自漢人之口，但考量先秦典籍及宗教史上薩滿的作用，我們有理由相信：早期的巫即是早期的聖，早期的聖王即是祭政一致的執行者。這種帶著極濃宗教神祕氣息的人，其寧馨兒的資格乃在他有極佳的感通能力。他所感通的對象乃是他界的鬼神，而他憑恃感通的管道首先即是其非凡的聽力；其次，乃是他以口說傳達他界訊息的能力。聖人「聞聲知情」的記載在春秋時期的文獻如《左傳》、《國語》中尚可見到，我們如果了解從堯舜以至文王，他們都可聽到「上帝」的聲音，也有佈達他界奧義的能力，即可了解「聖人」與「聽力」及口說的「發

²⁸ 班固，《白虎通德論》（臺北：四部叢刊初編縮本，臺灣商務印書館，1979），卷6，頁5。

聲」能力是分不開的。²⁹

如果早期的聖人即是祭政一致的大巫，我們可看到他與春秋以後的聖人之異同。東周之後，理性精神抬頭，環繞在巫教時期的一些神祕因素大概再也無法作為推動歷史向前的力量。然而，聖人與超越界聯繫的神祕力量卻始終沒有被排除在外。孟子的主張最明顯，他的「聖」概念含有深層的道德意識之喚醒或流行之義，他說的「大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神」、「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」諸說，無疑給理學家相當大的啓示。至於孔子，他心目中無為而化的聖人，其內涵實與遠古聖顯(hierophany)所鍾的聖人相去不遠，《論語·堯曰》篇的聖人傳授圖像固然可用道德法則解釋，但從「曆數」、「上帝」之言，也可看出其論點的遠古巫教源頭。更值得注意的是孔子本人，孔子自言不語怪力亂神，但他生前，已匯聚眾多神祕傳說於一身，他是中國神話史上不可缺少的一章。³⁰即使看來和神話思維最不可能沾上邊的荀子，情況依然如此。眾所共知，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。³¹然而，我們如觀察他對聖人的形容，他所用的「如天」、「神明」、「如神」之語彙，無不充滿了上古聖王的回響。由以上所述，我們不妨說：儒家聖人不會是泛泛而論的所謂的理性精神的代表，毋寧相反，聖人的神祕感應力量從來沒有脫離儒家的宅第，另立門戶。

先秦儒家的「聖人」觀與原始巫教的聖人觀既有承襲，也有突破的一面，深沈的道德意識、倫理的架構與理性的成分無疑是先秦儒學新加進去的內容。理學家自認其學越過漢唐，直紹孔孟。漢唐的聖人觀可不論，我們如比較宋明與先秦兩階段的聖人觀，不難發現原始儒家所重視的道德意識、倫理

²⁹ 且看郭沫若如何解釋聲音、聽覺與聖人的文字關連：「古聽、聲、聖乃一字，其字即作『耳口』，從口耳會意，言口有所言，耳得之而為聲，其得聲之動作則為聽。聖、聲、聽均後起之字也。聖從耳口，壬聲，傳於耳口之初文，符於聲符而已。」《卜辭通纂·叟遊》（臺北：大通書局，1976），頁489。

³⁰ 參見袁珂，《中國神話史》（上海：上海文藝出版社，1988），頁69-70、157-163。

³¹ 荀子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，兩者皆要充分體現其體系本質的完美人格。

價值與理性的精神，確實為理學家所全盤接受。但因為理學家是身處在玄學、佛學大盛以後的儒教學者，所以他們立下最高的人格典範時，不能不吸收前代佛道精粹的人格模式。他們將主體性的「聖」字與本體界的終極存在(理、太極、道體)作了實質的結合，聖人、性命、天道再也無從分隔。

理學之聖人觀是有共通性的，落實到具體的實踐步驟來講，此聖人觀的前提乃是他們主張一種聖學，一種聖人可學而至的學問。人的道德實踐活動中心從此由外轉內，返身自得。聖人可學，此義現已成為陳說，但在當日發聲的場合卻是石破天驚的。「聖人可學」之說見於《通書》，周敦頤說及此義如下：

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，庶幾乎！³²

《通書》這段話牽涉到兩個子題，一是「學聖」的實踐目的，一是「聖學」的實踐內容。就前者而言，從北宋開始，理學家的共識是聖人可學，學必可至。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」一語非指「聖」低於「天」或「神」，而是「聖即天」。³³ 士一賢一聖一天的架構爾後成為理學工夫論目標的通義，聖人普遍被視為與我輩本質相同、但造詣懸殊的第一等人，聖學普遍被視為所有人生活動中的第一等事。

³² 《周敦頤集》(北京：中華書局，1990)，頁 29-30。

³³ 「聖希天」一語需要加注，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。類似的曖昧例子在古籍並非罕見，比如《老子》有：「人法地，地法天，天法道，道法自然」之說；孟子也有「大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神」的用法。前者並非說：「道」上另有更高層之「自然」，而是說：「道即自然」。後面《孟子》的用法與周敦頤所說的類似，這兩處就語言形式來講，意味著「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：聖即神，聖即天。這種形式上異義、實質上指涉相同的表達方式並非罕見，周敦頤之語當作如是觀。

「第一等人」、「第一等事」是理學文獻中常見的話語，早在理學第一代人物的文集中，即有這類的話語。程伊川將學者不肯立志為聖人，「將第一等讓於別人，且作第二等」者，視為「自暴自棄」。³⁴ 邵雍更有詩〈一等吟〉誦道：「欲出第一等言，須有第一等意。欲為第一等人，須作第一等事」。³⁵ 隨著學聖的道德信念不斷加深，理學的逐漸普遍化，我們看到理學家以第一等人自許、以第一等事自勵的載錄不斷出現。明儒從王陽明以下，「第一等」意志的記錄更是絡繹不絕。「第一等」是理學文化的特殊概念，它具有特定的內涵。借用孟子的術語說，相對於人世間所有的「人爵」，作為道德價值隱喻的「天爵」是無可取代的，它是無上命令，價值最高。程明道以「雖堯舜之事亦只是如太虛中一點浮雲過目」勉人；楊繼盛以「本來面目頻頻照，恐落園中第二人」自勉；王陽明、羅洪先藐視當時士子夢寐以求的「狀元」，³⁶ 而認為更有第一等事在，這樣的逸事在理學社會中不斷出現，絕不是偶然的。

周敦頤的聖可學可至之說，在他之後，成了儒林共識；在他之前，則是早被遺忘的遠古神話。我們前文論及從孔孟之前到孔孟階段，最高人格的型態是有連續性的，但其突破也是很明顯的。突破點中之最大者莫過於最高人格的資格是對所有人開放的。孟子在中國思想史上最大的貢獻無疑是性善說，此一理論將成聖的資格安置在超出一切偶然性的人性結構上，而此人性結構是人人皆備，「堯舜與人同耳」。當代新儒家學者強調孟子的性善說乃主張一種理性的事實，³⁷ 先驗的必然，這樣的判斷是有道理的。「性善說」無疑是孟子的新說，但就要求人人皆具有成聖的資格，這種精神的要求應當是先秦儒學共同的呼喚。荀子主張：「塗之人可以為禹」，孔子說：「為仁由己」，兩人的呼喚與孟子實無不同，差別在其成聖的依據不同或明不明說而已。三

³⁴ 《河南程氏遺書》，《二程集》，冊1，卷18，頁189。

³⁵ 邵雍，《擊壤全書》（臺北：廣文書局，1972），卷19，頁5b。

³⁶ 程明道之語見於《河南程氏遺書》，《二程集》，冊1，卷3，頁61。王陽明不以「登第」為第一等事，參見〈年譜〉十一歲條；羅洪先不以中狀元為喜，認為更有事在，參見黃宗羲，《明儒學案》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷18，頁1。

³⁷ 參見李明輝，《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1989），頁3-5。

人之間的「聖人」內涵與依據，要論其異，固亦可說彼此相差得天遙地遠。但要論其同，我們也有理由宣稱：這無礙於他們都將聖人的資格開放給「人」，這才是儒學的大本大宗。

以周敦頤為代表的理學家之聖人觀的重大意義，我們從他們上繼先秦儒學的傳統此視角下觀察，可以清楚地顯現出來。「上繼」云云，乃是理學家的哲學史觀之語言，我們所以繼承其說，同意從北宋上越漢唐，跨越千年，直承三代，其間有一隔代返祖的統緒，乃因他們這種自白是有道理的。中國哲學史家大抵認為從漢代以後，「聖人」是被壟斷的，他普遍被視為上天情有獨鍾的特殊人物，氣成命定，聖哲天選。就好一點的哲學立場而言，聖人被視為是氣化流行中獨得中和之氣的特殊人物，其性質不與人共；就宗教觀點考量，聖人乃應感聖物而生，他或感星、感虹、感天、感氣，甚或感巨人足跡而生。所感不同，但總要因在他本質之外的某一聖物而感，下界的選民才能分享其本質而成聖。從董仲舒到劉劭到孔穎達、韓愈，「聖人」基本上都是被視為不可及的。就「成聖」的資格而論，漢唐儒者的觀點是相當一致的，漢唐儒學中的聖人與其他的人有種本體論的斷層，他是不與人共的「聖物」。就像「神木」與其他的樹木之關係，就像「靈石」與其他石頭的關係。千千萬萬棵樹木中，唯有一巨樹成「神」，可得膜拜；千千萬萬顆石頭中，唯有一巨石顯靈，可成為信仰中心的萬應公。漢唐的「聖人」亦然，這樣的觀點反映了太古的神話思維模式。³⁸理學家扭轉了這種走向，由太古返回孔孟，但賦予了不同的哲學基礎，新的學聖意志要有新的聖學內容與之配合。

「學聖」的道德意志之承擔是要建立在特定內容的「聖學」上面的。其內容按《通書》的說法是：「一為要，一者，無欲也。」這句話是聖學的關鍵，後代的江右、東林、蕺山諸派對此論點頗有發揮。相對之下，反宋明理學的儒者對此句通常十分不滿，溢於言表：儒家怎麼可能講「無欲」？周敦頤沒有機會回應後世學者的批判，他對「欲」一字也沒有詳加注釋，但宋明

³⁸ 太古神話思維模式意味著「太古存有論」(archaic ontology) 的前提，詳情參見 M.Eliade，楊儒賓譯，《宇宙與歷史》(臺北：聯經出版公司，2000)，頁 1-159。

儒使用的「欲」字基本上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，而這樣的「陷溺」可以是極為隱微的。³⁹周敦頤的用法如此，朱子「存天理，去人欲」的「欲」字也是這個意思。更精確的講，王艮所說「心有所向便是欲」，⁴⁰ 這句話可視為理學的通義，因此，其語年代雖晚，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「已發一未發」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的先天—後天或超越—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」早已不是所謂的「後天」的苦學層次，而是一種化境。他說的「無欲」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」境實是化境，也是理境，極難契及。如落實在工夫論上講的話，「無欲」可說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「天」也可，說是「無」⁴¹ 亦未嘗不可。

「無」、「無欲」的議題牽涉到儒佛義理的分際此敏感神經，儒家是重「有」的哲學，雖然有個別的理學家重視「無」，但其「無」當高看，他們的「無」不能違背「有」之根本義旨。我們不妨說：「聖人本天，釋氏本心」，⁴²這是程伊川分別儒佛界限的名言。這句話稍有語病，因為儒家的聖人既是本天，

³⁹ 劉宗周在《人譜》中論及「微過」之病根在「妄」時說：「『妄』字最難解……無面目，只一點浮氣所中，如履霜之象，微乎！微乎！」此毛病是「從無過中看出過來」，此定義雖然特別嚴格，很劉宗周式的意味。但視為共法，也講得通。《人譜·記過格》，收入《劉宗周全集》，冊2，頁11。

⁴⁰ 參見〈與俞淳夫〉《王心齋全集》（臺北：廣文書局，1987），卷5，頁3a。

⁴¹ 「無」或「無欲」可融入理學體系，不必避諱。我們且看周敦頤所作〈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。

⁴² 參見《河南程氏遺書》，《二程集》，冊1，卷21下，頁274。

也是本心。儒佛之別不當在本不本心，而是所本之心的類型不同。儒家的「心」側重其規範因的作用，不管是「性即理」之說或是「心即理」之說，心總是要在最根源處，以「即」或「合」的方式與理合一的，這就是所謂的「從渾沌中立根基」。⁴³「根基」是隱喻，如論其規範性，則可稱作「理」；論其絕對與客觀性，則可用「太極」或「天」形容之。因此，程伊川此一法語雖易引發爭議，但作為方便用語，也有好處，所以我們不妨借這句話理解理學家（尤其是周敦頤）理解聖人的模式：「聖人」的首要性格乃是他被視為天道性命的體現，他的主體建構中孕育著造化之真機。周敦頤所以被視為得孔孟「千載不傳之祕」的代表人物，他的學說所以被認為「一回萬古之光明，如日歷天」。⁴⁴其原因即在此玄秘的關鍵點上。

聖人的人格被定位在「性天相通」上，這種觀點可說是理學家的共識，周敦頤如是看待，程、朱、陸、王如是看待，爾後的主流理學家也無一不是這樣看待。由此，我們將進入理學家主要命題之一的「道統說」，「道統說」可以視為聖人觀的擴大。眾所共知，「道統」是經由朱子之手，才大顯於世的。朱子不是發明「道統」一詞的人，⁴⁵但他卻實質上豐富了道統的內涵。他的觀點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》被朱子提升到經的地位，其重要性可以和《論》、《孟》二書比埒，其序的意義自然非同小可。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「道統」是什麼呢？一方面，它代表的是一種心學，理學一向有「傳心」之說，「傳心」意味著所傳者不是歷史的法統，也不是文化財的印記，而是在某種精神層面上的前後呼應。「傳心」之語禪佛氣息甚濃，因此，引發的批判風潮當然不會

⁴³ 這是王龍溪的語言，連王龍溪這般契近禪、道風格的儒者都強調渾沌與根基的合一，由此可見儒學的「理」、「有」之承諾有多重。

⁴⁴ 胡五峰〈周子通書序〉中語，參見《胡宏集》（北京：中華書局，1987），頁161。

⁴⁵ 今人多以朱子首立「道統」概念，葉國良先生考證：唐代蓋暢曾著《道統》，顯示其時此語已流傳，參見其文〈唐代墓誌考釋八則〉，《臺大中文學報》，第7期，1995年，頁51-76。

太小。但「傳心」之語實有理據，就經文的依據而言，即是有名的「人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中」之說。就理據而言，朱子認為人心緣於人欲之私，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。⁴⁶

「聖人」的定義既然不依經驗性的因素，而是落在先天的心體、性體之上，所以任何人證此心性，即可與前賢往聖同等，「傳心」之說並無不可理解之處。

聖人最本質的定義在於「復性」。「復性」的「性」字有各種變貌，隨各理學家的體系而定。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。」⁴⁷「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」。⁴⁸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，不可能脫離「格物窮理」的過程。因此，當聖人最後能「盡性」時，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」。⁴⁹不管是性、良知、意根或其他的語彙，理

⁴⁶ 依據朱子的解說，聖人已欲立而立人，「復性」的範圍不能僅止於己身，聖人成聖後，另有使命，其使命乃是「天命之以為億兆之君師，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」。

⁴⁷ 〈傳習錄·下〉，《王文成公全書》（臺北：四部叢刊初編縮本，臺灣商務印書館，1979），卷3，頁135。

⁴⁸ 〈學言·下〉，〈語類·十四〉，《劉宗周全集》，冊2，頁535-536。

⁴⁹ 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，則守定那裏底虛靜，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。

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。就具體人物而言，孔子或孔、顏是歷史上曾出現過的體現者之代表，堯舜則是傳說中的典範人物。孔顏與堯舜的內涵是相同的，但就在歷史上的展現之意義而言，我們可以將孔顏傳統與堯舜傳統當作理學聖人觀的兩翼。

孔顏與堯舜的內涵相同，此義早見於孟子所說的「禹稷顏回同道」。理學上說來，儒家的聖人總要有主體之德與政教倫理兩面的成就。理學家繼承了這個傳統，但更將此「同道」建立在超越性的心性基礎上。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，三無差別，這就是所謂的「心法」的本質成分。

然而，分開來看，孔顏可以說代表一種心性形上學層面的聖人圖像，理學家有著名的「觀聖人氣象」之說，他們所擬定的孔顏形象如「元氣」、「天地」、「和風慶雲」、「春生」，皆是假借宇宙性的語詞描述人格的高度。筆者另有專文論「孔顏」代表的意義，茲不贅敘。

堯舜當然也是如同「元氣」、「天地」，他們的象徵意義與孔顏是高度重疊的。但作為《尚書》中傳說的聖人，他們也可以有另外的「皇極」之象徵意義，事實上，「堯舜」也確實發揮了這樣的作用。朱子的道統說以「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，恰恰相反，這種層次的重要性是無從否認，也不可否認的。理學家的主要任務正是要賦予社會文化領域活動一種終極性的價值，這是對社會文化最高規格的肯定。在道德與存在的終極處有規範因的理(太極)，此太極為世界一切規範的超越來源，這是朱子與理學家共同的堅持。朱子與陸象山「無極一太極」之辯，陽明後學「四有一四無」之辯，可以說是在此共同基礎上的精微調撥，此共同基礎比爭辯的論點更重要。就體用一如的終極關懷而言，文化領域的事物乃是本體中的顯相部分，它是本體所不可缺者，因此，其存在也有本體論上自足的意義。由文化領域、聖人、本體的關懷著眼，我們可重估以堯舜為代表的道統說之重要意義。

「太極」、「理」、「道體」這些語言所指示者是不可見的，但作為終極的真實，它們又要在人世中體現，道成肉身。道成肉身中之最顯現者，當是「堯

舜」。「堯舜」一直是儒家最重要的政治秩序之代表，是儒家君王觀的典範人物。理學家將堯舜視為性體之具象化，人倫秩序的體現者，其層次之高，高到無以復加，因為堯舜是理念型人物，不受塵埃半點侵。這種理念型人物落實到現實的政治領域來，即是堯舜與現實人君的對照，即是理想秩序與現實秩序的對比。堯舜論述一直是理學家用以抗衡現實政治權力的理論武器，周敦頤、張載論三代之治，邵雍論皇霸事業，已見此義。此義講得最徹底但也最易引起誤解者，當是朱子與陳亮論三代漢唐之治。

在朱子與陳亮的這場著名辯論中，陳亮為漢唐明主爭地位的用心，實有理論基礎：「古今異宜，聖賢之事，不可盡以為法」。有豪傑之士出來，其行事雖不合聖賢法度，但有心，有力，有功，其作為自是英雄之舉。漢唐明主的道德用心雖不必可問，其政績卻大有裨益於國計民生，這就是「義利雙舉，王霸並行」的主張。如果三代以下，真是無道之治，中國的歷史也未免太悲慘了，陳亮所謂的「使千五百年之間成一大空闕」，這樣的感慨不能說不真切。但朱子所以力反俗說，獨排眾議，認為堯舜三代之治從來沒有一日實行於人間，其著眼點更高。朱子自少飽經憂患，嫻熟世情冷暖。他對政治現實也熟，很有政治才幹，為官時日雖短，政績卻頗可觀。朱子絕非袖手談心性之輩，他對陳亮的論點也了然於胸，並無曲解其說之處。朱子事實上對政治論述作了哥白尼式革命的觀點之轉移，他立足在其時生命力正方興未艾的性理學說之基礎上，以理念規範現實，以應然指導實然，他從不可思議的精神高度俯視當日現實的歷史行程，也判決了過去的歷史行程，不但如此，他還要指導未來的歷史行程。

朱子與陳亮的判斷是不同類型的判斷，朱子的判斷雖然不符合「歷史判斷」，⁵⁰ 也常無法得到當代專家的首肯，⁵¹ 但他那種來自悠遠的宇宙性意識，從潔淨空闊的理世界規範人類歷史行程的眼光，卻具有無比重要的意義。朱

⁵⁰ 「歷史判斷」是和「道德判斷」作區隔的，其說出自牟宗三先生。

⁵¹ 即使通人如蕭公權先生亦不能有同情的了解，蕭公權對陳、朱兩人的評騭參見《中國政治思想史》（臺北：聯經出版公司，1982），冊上，頁493-497。

子應該是國史上首位樹立明確的性理政治論體系的儒者，他將儒家一貫支持的道德政治安置在不受任何經驗性因素腐蝕的性理觀基磐上。他的道統論無疑的是種先驗哲學的論述，卻不能說是反歷史的論述，最多我們只能說：其歷史論述是先驗哲學論述的延長。我們如果將道統論放到帝王時期的政治環境考察，不難發現：凡支持道統論或理世界的儒者，他們在政治上大概都支持「公天下」，對「家天下」都不以為然，只是他們不見得找得到支持「公天下」理念的政治制度而已。⁵² 在理學的世界中，「公天下」的政治理念與理的絕對性及「道統論」的歷史敘述間，是有本質性的關連的。

「道統」一詞在後世經過政客與俗儒不斷的搬弄，其語義的正面功能已消耗殆盡。然而，朱子的道統論不管對他或對理學中人，都具有非凡的意義。事實上，正因為這種來自理世界的另類歷史敘述使得儒者有種超越於現實政治秩序以外的立足點，使他可以建構普遍的必然的另類秩序，因而可以對現世產生強烈的批判作用。「堯舜」本來就是先秦儒家政治哲學最重要的符號，孔孟時期的「堯舜」基本上是與《尚書·堯典》等書的聖人形象相疊合的。到了宋代後，除了原先的內涵外，堯舜的內涵又和「道心」、「本心」同化，變成了理世界的代言人。它也成為理學家不斷拿來與世間皇權相抗衡的精神武器，構成了國史上連綿不絕的堯舜傳統。不誇張地說，從宋代後，一部堯舜的論述史可以說即是儒者與皇權爭權的奮鬥史。

道統論光譜中的聖人名字雖多，其實是月印萬川，一體多相。但所有的聖人的作用基本上都是「聖」的兩重屬性的折射所致，所有聖人的名號基本上也可歸納到「孔顏」與「堯舜」兩個大的名目下。更進一步依體用論的思考模式而論，儒家的聖人不可能只有內聖作用，也不可能只有外王作用，孔顏與堯舜在聖人的資格此面向上不可能分隔開來。堯舜當是政治化、歷史化的孔、顏；孔、顏則是另一個面向的堯舜。堯舜孔顏合構成了理學聖人系譜中的聖人圖像。這種圖像當然是非史實的，堯舜如此，孔顏也是如此。但從

⁵² 參見張亨先生，〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，《思文之際論集》（臺北：允晨文化公司，1997），頁 285-349。

精神象徵的角度著眼，這種非史實卻可以透露更深刻的真實，它顯現儒家的聖人是內外融合，缺一不可的。理學的道統觀可以說為建立一種理想的聖人觀，也可以說理想的人觀，所作的悲壯的理論設計。

5. 理一分殊的「新五經」

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，《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，扮演驗收工程的總工程師的角色。《四書》加上《易經》可合稱為「新五經」，「新五經」是理學家的新聖經。新五經的任一經一般說來都是受到重視的，但每位理學家重視的經典卻不太一樣。筆者將以周敦頤—張載、程伊川—朱子、陸象山—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。周、張重視《易經》，《易經》代表道本論；程、朱重視《大學》，《大學》被詮釋為理本論的經典；陸、王重視《孟子》，《孟子》自是心本論的理論淵源。從道本論到理本論到心本論，這樣的過程可以詮釋為具有哲學進步的意義。⁵³ 筆者則傾向於類型說，認為三種途徑各有其理據，個中義理牽涉到哲學論證的問題，非本文所能及，茲不論述。

本文重點不放在理學各分系所著重經典之面向，相反的，筆者想異中求同，儘量在理學家的經典詮釋實踐中尋得共通的運作法則。因為儘管不同學派的理學家偏重的經典與主導的核心概念有別，但他們會同樣運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，所有儒家的經典都成為他們的學說之宗旨之展現。這種詮釋模式明顯的受到體用論，也可以說受到「理一分殊」思維的影響。在此思維影響下，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

⁵³ 典型的觀點參見勞思光，《中國哲學史》（臺北：三民書局，1981）。

的重點將落在「同一性」此面向，「分殊性」的問題只會稍微觸及而已。

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。《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！」周敦頤之學常被當代學者定位為本體宇宙論的學問，本體宇宙論固為現代學術語彙，古之所無，但觀其學風，確是如此。至於張載以《易經》的「有」的哲學對治佛老的絕對無，論者已多，不須更論。後世儒者凡站在「氣」、「有」的立場，反對佛老的世界觀者，常援引張載之說以為同調，其援引持之有故，張載之學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升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是首出的，它散佈於其他四經之中。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。

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，唯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 5441 字，佔《正蒙》全部文字 21130 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。⁵⁴ 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，可代表張載的成熟思想，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，我們很難具體的了解他的《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》之〈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》。張載天地之性一氣質之性以及見聞之知一德行之知的有名對分，無疑地也與孟學關聯甚深。然而，觀「天地」與「氣質」之對照，我們不難看出這些概念的本體宇宙論源頭。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道本論的解經，其風格側重歸文於道。

相對於張載、周敦頤等人的詮釋從「道體」著眼，程、朱則從「性即理」的觀點注解，朱子更可說依此法眼，遍注群經。朱子一向被視為理學家當中最重經學、注解最縝密者，他也自認為自己的注解銖兩不差，不敢妄增損聖經一字一句。如果違反了聖人的本意，「天厭之」，朱子甚至曾經發出了如此的重誓。我們且看他如何解經。

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

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。所以他注解「天命之謂性」即云：「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。」注解「修道之謂教」，復云：「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」回歸之需求。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)。

朱子對《中庸》首章的解釋和他對《孟子》全書的定位一模一樣。孟子的性善說被程朱視為其功不在禹之下，而〈知言養氣〉章則被評為大有功於聖門。孟子的性善論及工夫論放在程、朱的架構中，即是理氣論的問題，而理氣哲學的核心即是格物窮理之說。我們僅舉一例，以說明朱子對《孟子》一書的理解。《孟子·盡心》篇首章是《孟子》一書的核心篇章，被視為《孟子》天道性命說的主要依據，尤其破題所說：「盡其心者，知其性；知其性則知天矣」，其旨趣尤為深遠。依孟子義理及漢語的結構，此數句最順暢的解讀乃是「充分體認本心，即可體知本性；體知本性則可體知天道」。但朱子卻將首句解成：「人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮天理而無不知者也。」⁵⁵朱子的解釋雖也可找到文獻的例證，但其語文方面的證據之支持力道總嫌薄弱。但朱子不能不這樣解，因為，如果原文解作「充分體認本心，即可體知本性；體知本性則可體知天道」，那麼，孟子就會和陸、王同道，所以朱子

⁵⁵ 朱熹，《四書章句集注》(臺北：鵝湖出版社，1984)，頁349。

不得不顛倒「盡心」與「知性」的實踐程序，〈盡心〉篇首章因此成了〈格物補傳〉的補傳，《孟子》和《大學》同質化了。

《中庸》與《孟子》同樣涉足心性論並由此觸及性天交際領域，兩者同論，似屬宜然。但朱子解釋最平實的《論語》，手法竟然也相當一致，恐怕不是偶然的。《論語》與《中庸》、《孟子》風格不同，作者不同，但朱子卻認定前聖後聖，其揆一也。如果沒有很強的價值意識之支持，我們很難相信他可以擁有這麼強的詮釋動能。遠者不說，我們看他對《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。他說的「復其初」之「初」乃指《中庸》首章「天命之謂性」的那種「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」亦同此層次。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》的成書目的在勸學者「復其初」，而《論語》中眾多的道德德目更被朱子提升到超越的性理世界。《論語》中主要的一些名詞德目全被視爲「性理」語彙，名目雖然不同，如「仁」是「仁之本體」，義是「仁之斷制」，禮是「仁之節文」，智是「仁之分別」，⁵⁶但它們全是形而上者。⁵⁷至於道德行爲語彙則被視爲氣的表現，這種分法是從程伊川嚴分性情而來的。當道德語彙變成存有論的性理詞語時，如何辨認、體知以實踐之，即成了工夫論的主軸，由此即進入《大學》的領域。

小兒讀書止《論語》，群經之中，《論語》可算是最平之書，但朱子以性

⁵⁶ 參見《朱子語類》，卷6，頁109。

⁵⁷ 朱子云「仁義禮智，性之大目，皆是形而上者，豈可分也。」參見《朱子語類》，卷6，頁107。

命之學解之。與它一樣平實的是《大學》的實踐論，這樣的實踐論免不了需要調整焦距，才可以符合朱子的要求，《大學》變成天道性命之書是要歷經一段發展的過程的，李翱、程伊川已奠定基礎，到了朱子手中，《大學》一書的性格才脫胎換骨，完成了徹底的改造。我們且看朱子如何注解《大學》首句：「大學之道在明明德」：

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。但為氣稟所拘，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。

《大學》被程朱視為「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」為什麼會聯上「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，我們對他注解「止於至善」說：「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。這個補充法則在朱子的〈格物補傳〉中，作了最大膽的發揮，補充法則變成了貫穿《大學》全書的主軸法則。

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，但他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」作為工夫論的主軸，可視為「理本論」的經解的話；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，其經解可視為「心本論」模式。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。王陽明解《春秋》「元年春王正月」，說道：「天下之元在於王，一國之元在於君，君之元在於心」，其說明顯的是以《孟子》義入《春秋》。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。」⁵⁸ 王陽明將經典內在化了。更公平的說，他以自己獨特

⁵⁸ 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。

注經的方式，首先將群經大義《孟子》學化；接著更將《孟子》良知化，王陽明這種化繁為簡的經解傾向極明顯。

最典型的儒家心學詁經風格當是王陽明在〈稽山書院尊經閣記〉所表達的思想，我們在前文已引用過此文的部分文字，此處我們將更對裡面一段有名的話稍作說明，以了心學詮釋公案：

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，志吾心之誠偽邪正者也。⁵⁹

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，經書的本質也不一樣。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〉）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？

問題仍舊要回歸到「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，它不只是道德意識與文化世界的創造者，即使是青山綠水、翠竹黃花，一樣可視同良知的展現。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

⁵⁹ 〈文錄·四〉，《王文成公全書》，卷7，頁249。

它們活動的內在之超越依據都是一樣的，皆是良知之展現。良知的經脈打通後，何止六經統于一心，四部之學、甚至一切學術何嘗不可統于此心。⁶⁰王陽明以後，儒家經典的解釋變得光怪陸離，極為自由，不同的文本可以相互轉譯，如入神通無礙之境，這樣的走向是可以預期得到的。

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「性之本體」，或許表現為良知流行義的「心之本體」。道本論的經學以《易經》為核心，性本論者以《大學》為主幹，心本論者則將《孟子》當成貫穿的主軸。不同學派的理學家大體顯現了以核心概念詮釋一經，以一經定位《四書》，再以《四書》定位群經的作風。他們都使得經書的內容由異質的趨向於同質的，由一般意義的文化世界的概念變為心性論的概念。

「一般意義的文化世界」此概念有些拗口，也易引發誤解。因為經書作為文化世界的載體此一分身可以說貫穿整部儒家思想史的流程，先秦、宋明與清代莫不如此。但在先秦時期，因為缺少主導性的心性形上學論述，經書所含攝的文化成分比較像當代所說的「生活世界」的內涵。宋明時代的經書所含攝文化成分，基本上是依「理一分殊」的方式展開，其文化成分與本體因素乃有機的融為一體。但作為儒家價值體系的載體，宋明時代的經書仍然必須呼應「文化」的需求，也就是呼應「分殊」的需求。在我們所列舉的道本論、理本論與心本論的三種經典詮釋當中，理本論的經學特別注重理一分殊的統一。但如實而論，道本論與心本論之經典詮釋亦不能免。即使陸王心學有反經典的嫌疑，它仍不可能不重視經典在人世間曲折的展開，狂禪式的呵佛罵祖、矢概經典，在儒家傳統內是不易出現的，出現了也不會成為主流。

⁶⁰ 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。參見楊儒賓，〈馬浮「六藝統於一心說」思想析論〉，《鵝湖學誌》，12期，1994年，6月，頁21-55。

6. 結論：另類的經學之意義

到底有沒有一種理學的經學呢？「理學的經學」一詞是否如同 Ryle 所批評的犯了「類型的謬誤」？我們是否成為 Ryle 所指責的那位穿梭在校園內尋找名校的老兄？他走進牛津大學，永遠只看到某個特定的學院建築，看到圖書館，看到餐廳，看到行政辦公室，但尋尋覓覓，就是找不到牛津大學。他找不到是合理的，因為牛津大學是個集合名詞，它的內容由各院系組成。⁶¹同樣的，我們也有可能找不到單一的理學之經典詮釋，「理學的經學」是個分類方便使用的「共名」。實質上來看，我們所看到的只是個別的理學家之經典詮釋，程、朱、陸、王個個不同，我們找不到單一的理學之詮釋。

筆者不認為本文犯了「類型的謬誤」，筆者相信貫穿各個理學派別的共同因素是存在的，「理學的經典詮釋」此說是足以成立的。如果我們將「理學的經典詮釋」當成一種理想類型，我們發現它代表在宋明時期的中國以及近世的東亞一種獨特的文化型態。這種類型的經解活動強調經典、聖人、義理與心性經驗之間的同質化，經解活動所涉及的道德論述往往意味著其說背後有種心性經驗作為支柱——道德論述與心性經驗是一體兩面的表裡關係；而這樣的心性經驗與經解模式並非自我作古，理學家相信早在太古時期，即已被古聖王實踐過。⁶² 透過了這種經典一聖人人格一道一心性的同構化，理學家將社會性的經解活動變為心性論的事件，也將歷史性的經典變為與人當下存在同構的「準聖人」。而這樣的結果所以能夠產生，乃因經典被視為聖顯的見證。這種經典詮釋具有強烈的理學風格，在歷代的經解活動、或他教的經解活動中，都是少見的。作為奠基於特定時期的教化土壤上之集體活動，理學家「天道性命相貫通」的思想特色是很清楚的，理學的經解也是存在的。

⁶¹ 吉爾伯特·賴爾(Gilbert Ryle)著，徐大建譯，《心的概念》(北京：商務印書館，1992)，頁9-11。

⁶² 臺灣大學哲學系以前發生過韓國留學生質疑老師「堯舜為中國哲學的黃金時代」之說，因而被退學之事。當事者之教師的論點與反應顯然不合學術的規範，但不能說其言沒有理路。

理學的經典詮釋在後世遭受到很大的批判，從王廷相、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的框位、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。從他們的觀點看來，儒典講究日用平常，從來沒有這類內學、心學的思想。經學當中雖然有義理的成分，但它有的是另一種的義理，此義理與歷史、社會、血氣的真實相關，這是種政教倫理與身體理性的「理」，儒家的經典討論的就是這種的理。依他們的標準，宋明時期稱不上是經學昌明的時代，反而是孔孟思想闡伏不彰的千年，理學家的經學詮釋恰恰好被當作一種「以竊取代替詮釋」的最佳範例。

然而，站在同情的立場考量，我們不能不指出：清儒對理學家經學成績的評價往往過低，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。如果學者站在「內在理路」的觀點考量，他更有理由相信：清代的客觀考據之風相當程度內是由理學的系統轉化而成的。⁶³無疑地，理學的經典詮釋具有強烈的哲學立場，它們將一部儒典或所有的儒典視作本體在世界的次第展現。但除了這種基本的哲學立場外，它們往往會考量經典文字本身的語義指涉。「理一分殊」此條準則落實在經學上，原本即有反對懸空玄想，著重所有具體事件的意義之功能。比起後儒鉅釘堆砌、漫無所歸的學風，理學家的經解成績不見得更空疏。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(也包括朝鮮的「實學」與日本的古學派學者)等人對理學的經典詮釋之評價並不公允，這不表示說：理學的經典詮釋真的與前儒所作

⁶³ 參見余英時先生的兩篇文章〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉、〈清代思想史的一個新解釋〉，兩文收入《歷史與思想》(臺北：聯經出版公司，1977)，頁 87-156。

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、或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，道通天地有形外；朱子可以一路的以「性理觀」重新詮釋《四書》、五經，讓儒典成為「格物窮理」說的載體；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，六經成了當下良知的說明書。我們即不難了解：理學的新經學運動不管是多麼的考量到經典文字的客觀指涉，它的整體風格卻是極富想像空間的。他們作的詮釋，鄭玄、孔穎達恐怕是看不太懂的。⁶⁴

這種後儒看不懂或不願看得懂的理學的經學文字到底還有沒有意義呢？一種作為一代思想風潮的表徵是否會隨著思潮東去而不再回呢？筆者不認為。如果我們認為意義的追求是人生活動中很根源的成分，而意義感的結構與神聖感是高度重疊的，那麼，文化體系當中的「神聖帷幕」(sacred canopy)所扮演的構成角色恐怕是不可或缺的，⁶⁵「神聖帷幕」使得人間社會的內外活動都可以在聖界的臨照下，成為意義體系中的環節。經學與儒學是命運共同體，只要儒家的價值體系仍被承認有價值，而且是意義賦予者的價值的話，那麼，理學的經解活動即不會失掉作用。

事實上，理學家的經典詮釋之意義可能比一般想像的還要深，他的「性命之學」的詮釋路線有個很根源性的洞見：人格與世界的本質即具有意義的形式，而這樣的本質如要呈現，必須經由主體的朗現。這種主體主義可以說是超主體的，理學家所說的「性即理」或「心即理」的奧義在此。它的另一種洞見見之於理學家以「理一分殊」的思維方式展開「全體大用」的經解活動，我們可以從中看出他們將全體世界神聖化的悲心大願。「理一分殊」即是前文所說的理學化的「神聖帷幕」，只是它的作用更需要學者自覺的運用，

⁶⁴ 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。

⁶⁵ Peter Berger 著，高師寧譯，《神聖的帷幕》(上海：上海人民出版社，1991)。

將之體現於行住坐臥之間。理學的經學運動不管在文獻學意義上犯了多少的錯誤，它的存在即是中國思想史上極偉大的精神冒險，振古耀今，它是《易經》所說的真正的「事業」。⁶⁶

⁶⁶ 《易傳》解釋「事業」道：「形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行人謂之通，舉而措之天下之民謂之事業。」《易傳》這段話說的其實就是「全體大用」的意思，「舉而措之天下之民」的事業乃是「大用」的極致。

參考文獻

- 漢·班固，《白虎通德論》，臺北：臺灣商務印書館，1979，四部叢刊初編縮本。
- 唐·李翱，《李文公集》，臺北：臺灣商務印書館，1979，四部叢刊初編縮本。
- 宋·邵雍，《擊壤全書》，臺北：廣文書局，1972。
- 宋·周敦頤，《周敦頤集》，北京：中華書局，1990。
- 宋·程頤、程顥，《二程集》，北京：中華書局，1981。
- 宋·胡五峰，《胡宏集》，北京：中華書局，1987。
- 宋·朱熹，《朱文公校昌黎先生文集》，臺北：臺灣商務印書館，1979，四部叢刊初編縮本。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北：鵝湖出版社，1984。
- 宋·朱熹，《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000。
- 宋·陸九淵，《象山先生全集》，臺北：臺灣商務印書館，1979，四部叢刊初編縮本。
- 宋·陳淳，《北溪字義》，臺北：藝文印書館，1966。
- 宋·黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，1994。
- 宋·李幼武編，《宋名臣言行錄外集》，臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書。
- 明·王陽明，《王文成公全書》，臺北：臺灣商務印書館，1979，四部叢刊初編縮本。
- 明·王陽明，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。
- 明·王畿，《王心齋全集》，臺北：廣文書局，1987。
- 明·劉宗周，《劉宗周全集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996。
- 清·黃宗羲，《明儒學案》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 巴特(Barth Karl)著，何亞將譯，(1996)，《教會教義學(精選本)》，香港：香港三聯。

- 伊立亞德(M.Eliade)著，楊儒賓譯，(2000)，《宇宙與歷史》，臺北：聯經出版公司。
- 吉爾伯特·賴爾(Gilbert Ryle)著，徐大建譯，(1992)，《心的概念》，北京：商務印書館。
- 李明輝 (1989)，《儒家與康德》，臺北：聯經出版公司。
- 余英時 (1977)，《歷史與思想》，臺北：聯經出版公司。
- 彼得·貝格爾(Peter Berger)著，高師寧譯，(1991)，《神聖的帷幕》，上海：上海人民出版社。
- 胡元玲 (2004)，《張載易學與道學》，臺北：臺灣學生書局。
- 袁珂 (1988)，《中國神話史》，上海：上海文藝出版社。
- 唐君毅 (1968)，《中國哲學原論·原性篇》，香港：新亞研究所。
- 海德格(Martin Heidegger)著，陳嘉映譯，(1987)，《存在與時間》，北京：三聯書店。
- 張亨 (1997)，〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，《思文之際論集》，頁 285-349，臺北：允晨文化公司。
- 郭沫若 (1976)，《卜辭通纂·畋遊》，臺北：大通書局。
- 陳榮捷 (1988)，《朱學論集》，臺北：臺灣學生書局。
- 馮友蘭 (1993)，《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館。
- 勞思光 (1981)，《中國哲學史》，臺北：三民書局。
- 葉國良 (1995)，〈唐代墓誌考釋八則〉，《臺大中文學報》，7，頁 51-76。
- 楊儒賓 (1994)，〈馬浮「六藝統於一心說」思想析論〉，《鵝湖學誌》，12，頁 21-55。
- 楊儒賓 (1996)，《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所。
- 熊十力 (1978)，《讀經示要》，臺北：洪氏出版社。
- 蔣年豐 (1989)，〈從海德格與沙特的器具哲學到《易傳》器具世界的形上結構〉，《清華學報》，新 19(1)，頁 39-49。
- 蕭公權 (1982)，《中國政治思想史》，臺北：聯經出版公司。
- 井上哲次郎編 (1908)，《日本倫理彙編·古學派の部》，東京：育成會。

Classics as the Manifestation of Books of Nature and Destiny--On Neo-Confucian Philosophy of Classics

Rur-Bin Yang*

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. In addition to the theory of human nature, Neo-Confucians also held the theory of essence and function. 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. One of the moral needs was the requirement of metaphysical concerns, therefore, the exegesis of classics was also emphasized by Neo-Confucianism.

Keywords: Neo-Confucianism, Exegesis of Classics, Doctrines of Nature and Destiny, Restoration of Human Nature, Doctrines of Essence and Function

* Professor, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University, E-mail: rbyang@mx.nthu.edu.tw.