臺大歷史學報第24期
1999年12月，頁29-66

BIBLID1012-8514(1999)24p.29-66

《中庸》、《大學》變成經典的歷程
——從性命之書的觀點立論※

楊儒賓*

提　要

《大學》與《中庸》原為《禮記》中的兩篇，唐代以前，這兩本典籍並不顯得特別重要[1]，《大學》一書受到的青睞更少。唐中葉後，韓愈、李翺才擷取這兩書的重要論點，著論立說，《大學》、《中庸》乃自《禮記》中脫穎而出，慢慢的具備了經典的架勢。理學興起後，《中庸》、《大學》的地位終於沖天而起，儼然與群經並列排座。到了朱子，《大學》、《中庸》終於得和《論語》、《孟子》並列，成為儒家經典的核心，《四書》之名從此定了下來；而曾子與子思亦成為儒門道統中的關鍵人物。本文想探討《大學》與《中庸》到底提供了什麼樣的思想資源？理學家又如何從這兩本書汲取了思想的養分？它們才得以從「記」的地位躍升為儒家重要的典籍。本文初步認定其間最重要的轉捩點乃是這兩本典籍變成了「性命之書」，儒者性命之學的需求與這兩本典籍隱藏的心性論資源會合之後，這兩本典籍的性格脫胎換骨，記遂蟬蛻為經。底下，我們即探討它們「性命化」的過程。

關鍵詞：大學　中庸　經典　性命之書

＊作者係清華大學中國文學系教授。

※本文初稿曾在台大文學院主辦之「中國經典的詮釋傳統」會議上發表，與會學者對拙

臺灣大學學術期刊資料庫

一、《中庸》的天道性命

《中庸》具有豐富的心性形上學思想，目前這已是普遍被接受的事實。《中庸》和《禮記》其他篇章不太一樣的地方，乃在此書很早即以單篇形式行世。秦漢時已有人著《中庸說》二篇[2]；六朝時，戴顒、梁武帝等人皆曾注解《中庸》[3]，可惜這些注釋現都已散佚。然而，唐朝

作多所訂正，謹致謝意。筆者也要感謝兩分評審書的詳細指正，本文做了一些文字上的調整。第一分評審書因為與筆者的觀點差距過大，拙作不便更動。筆者相信：體用論是宋明理學最根源的論述，此體雖不離用，但它不是後者的述詞，而是根源性的本體。而且，在理學家追求性天相通的終極關懷下，不管程朱陸王，對此本體皆須有所證悟。理學系統雖然複雜，但主流理學派別對先天的本體之肯定及性天相通境界之追求，大概不會有什麼出入。他們所提出的重要命題，基本上是為體用論做注腳，這是貫穿理學思想史的大本大宗。第一分評審書的意見大概集中在這個層面上，拙作與評審書觀點的差異顯然不是改文增字，或增加文獻加以說明，即可解決的。至於拙作是否己意太多，或受西洋哲學影響太大，這是個很難從形式上論斷的問題。筆者當然同意陳寅恪先生的警訓，但詮釋學上最詭譎的現象，莫過於主觀／客觀、詮釋／理解之間的複雜關係。儒家經典詮釋史一再顯示：最能理解原始經典旨趣的思想家，往往是最以己意、最以另類語彙詮釋的哲人，朱子、陽明、船山莫不如此。相反的，使用相同語彙、相同表達方式的人不見得就能理解經典的「原意」，此亦一述朱，彼亦一述朱，朱學的內涵可能就此被述掉了。但相反的例子確實也是存在的，很難一概而論，所以問題的關鍵大概還是在詮釋深入與否，拙作的論點當然也要接受行家的評判。存一家之量者不足成家，筆者認為拙作的限制倒很可能是它仍太傳統了，它的解釋架構預設了月印萬川的本體概念以及直到先天未晝前的逆覺體證，這些概念來自理學，而非希臘或德國惟心論傳統，拙作是在這個框架裏論述。由於第一分評審書論點牽涉到對朱子及宋明理學根本概念不同的理解，也牽涉到普遍的詮釋問題，此評審書如能隨文刊出，或可收攻錯之效。

1 《大學》、《中庸》原為《禮記》內的兩篇，但本文是從《四書》的觀點立論，所以冠以書名號，單位名稱也用「本」，而不用「篇」或「卷」。

2 參見《漢書。藝文志》（台北：鼎文書局，1983年版；中華書局，第六冊，卷30，頁1709。）《中庸說》已逸，武內義雄〈子思子考〉（此文收入江俠庵編譯《先秦經籍考》，上海文藝出版社影印上海商務印書館1931年版，1990），卷22，頁106~131，認為《中庸》首章及二十章以下可能即是《中庸說》遺文，此解釋可備一說。

3 《隋書。經籍志》（台北：鼎文書局，1983年），卷32，頁923。有關《中庸》一書在

臺灣大學學術期刊資料庫

以前，正統儒者鮮少注意此書，戴顒、梁武帝書的內涵不可知，但由兩人歸宗佛教的觀點看來，他們注解《中庸》，恐怕還是受到了佛教的啓示。戴、蕭兩人的注疏提供了一個很值得深玩的線索：唐代以前的佛子反而比儒者更容易走進《中庸》的世界。《中庸》和佛教思想對比之下，也更容易顯現它的精神。

儒者較早注意到《中庸》此書價值，而且其理論具有思想深度者，不能不首推李翺[4]。李翺的〈復性書〉被視爲理學的先聲，在這篇重要的著作中，李翺提到：學者因情惑性，迷失本真；治療之道惟有復性之明，重得整全。〈復性書〉的立場當然是想興儒反佛，但李翺反佛和前儒不一樣的地方，乃是他入室操戈，直入佛教勝場的心性論範圍內，和僧侶辯論起性與道的問題。李翺用來辯護儒家人性論的理論，即取自《中庸》與《易傳》。《易傳》原本即是性命之書，此書傳承不斷，歷來都受到重視，此書內涵我們在此姑且不論，特別值得注意的是《中庸》此書扮演的角色。《中庸》一書最具心性形上學成分的篇章當在第一章論人性及中和的部分，以及第廿章以後論「誠」的論述。李翺對「中和」之說較少涉及，但對人性及誠的部分則著墨甚深。

〈復性書〉的結構相當清楚，李翺首先將性與天道結合而論：天道爲誠，人性則善，天人同源，由此建立價值之源。其次，人所以不能常與其性相合，乃因「情」字作祟。情出於性，卻又遮蔽了性，七情循環，往來無端，學者終在情感熾肆中，失去了自我。最後，學者既知病源，根治之道，惟有無私無慮，諸情不起，復歸其性，這才是學問究竟。《中庸》這部書之所以成爲性命之書，最根本的原因在於上述的第一點，〈復性書〉上說道：

> 誠者，聖人性之也，寂然不動，廣大清明，照乎天地，感而遂通天

兩宋前的流佈情形，參見朱彝尊《經義考》（京都：中文出版社，1978），卷151及152。本文重點不在此書的歷史流傳，故下文不再涉及此事。

4 李翺之前自然也有少數的學者注意到《中庸》，比如權德輿、梁肅等人。權、梁與李翺有些思想上的關聯，但就現存資料看來，兩人對《中庸》的解釋都是點到為止，不但不成體系，甚至不成段落。兩人對李翺的影響，恐怕不是那麼直接。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 下之故，行止語默，無不處於極也。復其性者，賢人循之而不已者也，不已則能歸其源矣！[5]
>
> 道者，至誠也，誠而不息則虛，虛而不息則明，明而不息則照天地而無遺。非他也，此盡性命之道也。[6]

李翺將誠視爲超越的性體，聖人之所以爲聖人，就像〈復性書〉破題所言，乃是「性也」，聖人是性體的體現者，他廣大清明，深入性天交界之奧。李翺在上述兩節引文中，都運用了光明的意象。用光明形容悟道或性體，這是體道者最喜歡用來形容悟道經驗的狀詞，儒、釋、道皆然，[7]李翺也分享了這個傳統，但他和傳統佛道不一樣的地方，乃是他視此性體爲最真實的存有，它是絕對的無，但卻又是絕對的實，所以稱之爲「誠」。宋明儒喜從存有論的觀點著眼，給自然世界及人文秩序一種超越的保障，這種存有論的渴望似虛似幻，但它卻又是人存在最根源的需求。我們發現：宋明儒作的存有論重建之工作，李翺其實已經孤明先發。李翺在前述第一條引文下，更援引《易傳》：「夫聖人者，與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時。」及《中庸》：「惟天下至誠爲能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣！」李翺援引這兩段話，只輕鬆下一轉語：「此非自外得者也，能盡其性而已矣！」李翺看到的聖人明顯的與荀子及漢唐儒者重視的「盡倫」、「盡制」的聖人性格大不相同，因爲李翺的「聖人」體現了天命之性的境界。李翺重視的是一種內在窮本極源的實踐，此種實踐最後會導致某種心行路絕、不可思議的境界，這就叫做「盡性」；學者回歸到這種超越的向度，這就叫做「復

---

5 《李文公集》（台北：商務印書館，文淵閣四庫全書本）卷2，頁2。

6 《李文公集》（台北：商務印書館，文淵閣四庫全書本）卷2，頁3。

7 光明意象與悟道或道體的關係參見印順〈解脫者之境界〉，《佛學三要》（台北：正聞出版社，民76），頁206。拙作〈先秦思想的明暗象徵〉，《中國文化與世界》第六輯，上海，1998。M. Eliade, "Experiences of the Mystic light," in *The Two and the One,* trans J. M. Cohen, Chicago: University of Chicago Press, 1962.

臺灣大學學術期刊資料庫

性」。提供盡性、復性理論的儒門典籍是《孟子》、《易傳》、《中庸》，《中庸》因爲強調天人之際莫非誠體流行，所以它更是性命之書中的性命之書。

作爲性命之書的《中庸》在晚唐被接受的程度絕對和宋明以後的情況大不一樣，所以李翺不得不一再解釋《中庸》的旨趣。繼「誠」的理論之後，〈復性書．中〉再度強調《中庸》所言「天命之謂性」、「率性之謂道」、「修道之謂教」各是何義，李翺對這些理論的詮釋大抵如同前論所說。但在此文中，李翺強調「誠」是「定也，不動也」，變遷不已的世界中的定者、不動者，這指的當是性體[8]。至於所謂的「慎獨」，它指的就是謹慎安居於此不動之境，李翺進一步說明道：

不睹之睹，見莫大焉。不聞之聞，聞莫甚焉。

不睹之睹、不聞之聞，可視爲性體之內涵，因爲性體不能用變化意義的「動」字形容。但嚴格說來，它也不能用「靜」字形容，因爲性體超乎動靜。但由於李翺視情爲惡，所以性與情是本體論意義的斷層。學者所走的路是永恆回歸的單行道，他必須不斷由情返性，由動返靜。誠體從源頭說是超動靜，但實際上源頭卻下不來，〈復性書〉返本之論帶來的偏空滯寂傾向是相當明顯的[9]。李翺對情的解釋明顯的違反孔孟傳統，也與〈復性書〉想肯定世間倫理價值之想法有了差距。性與情如何調和？此事後來成爲二程、湖湘學派及朱子關心的議題。李翺對《中庸》性命之學的再詮釋，無疑地使《中庸》的地位完全不一樣。宋明儒者對李翺有意見者不乏其人，李翺偏空滯寂傾向引發的疑慮尤多[10]。但宋明儒看

8 李翺的理論很容易令我們聯想到程頤《定性書》以「定」釋「性」的論點。

9 〈復性書〉與佛老的關係，參見陳弱水詳細的檢證，〈復性書思想淵源再探〉，《中研院史語所集刊》，第69本，第3分，1998。

10 朱子即批判道：「李翺復性則是，云“滅情以復性”則非。情如何可滅？此乃釋氏之說，陷於其中不自知。」《朱子語類》（台北：漢京出版社影印明成化本，1980）卷59，頁6。如果論者認為朱子判教意味強，那麼，我們不妨看朱子的老師劉子翬是怎麼批評李翺：「唐李翺自謂得子思《中庸》之學，著〈復性〉三篇，會理者稱其卓絕。然差之毫釐，異乎吾所聞矣！其說曰：『人之所以惑其性者，情也。喜怒哀懼愛惡欲皆情之所為也……情者，妄也、邪也。妄情息滅，本性清明。』又曰：『循理而動，所以

臺灣大學學術期刊資料庫

待《中庸》的圖像，其實大部分是經過〈復性書〉的定位所反射出來的。

李翺對《中庸》的解釋其實已經相當顯豁，但孤明先發畢竟是孤明先發，理論仍然不夠徹底。他帶來了思潮轉變的訊息，可惜此訊息及身爲止，後繼無人。宋儒繼起，情況大不相同，「《中庸》作爲貫穿天人的性命之書」，此義正式確立。而確立此義的巨匠，我們不得不首推理學開山之祖的周敦頤。

就學術史的立場看，周敦頤之前，北宋已有些了不起的知識份子，他們面對唐末五代惡劣的政治社會局勢，又面臨華族心靈幾乎被佛教義理佔盡，在此雙重刺激下，他們或透過書院教育，或透過文體改革，或參與政治維新，他們從各種不同的管道思求重建理想秩序，復興頹毀多年的儒學。他們對當時社會的影響不見得小於周敦頤，但就思想之自成體系、深入骨髓而言，周敦頤的成就確實無人可及。前人認爲他一無所憑，默契道妙，此種讚美絕非無故。周敦頤「默契道妙」，道是怎麼被他默契的呢？黃宗羲說：

> 周子之學，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。化吉凶悔吝之途，而反覆其不善之動，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。千載不傳之秘，固在是矣。[11]

教人忘嗜欲，歸性命之道也。』跡其推衍，大約皆以滅情為言，其言非不高妙，然非子思《中庸》之學也。《中庸》之學未嘗滅情也，夫情與生俱來，果可滅耶？即情可滅，性可滅矣……善養性者不汩於情，亦不滅情；不流於喜怒哀樂，亦不去喜怒哀樂。子思所謂中也，即喜怒哀樂以為中，不可離喜怒哀樂以為中。亦不可如金石之有聲，如飲食之有味。非合非離，中即契焉。故喜怒哀樂未發謂之中，子思姑約此以明中，非舍此而中可得也。李翺滅情之論，是并聖人於木石之倫，棲學者於枯槁之地，非子思所謂中也。中契則性自復，七情之生如臂運指，如將將兵，惟吾是使，莫敢肆逸。」《屏山集》（台北：商務印書館，四庫全書本）卷一，頁23~24。劉子翬頗受禪學影響，他絕不是儒家基教主義者，而其言若是，可見從理學家的眼光看來，李翺的滅情論偏離儒門的軌道不知有多遠！

11 黃宗羲等，《宋元學案》（台北：河洛圖書公司，民64年）卷12，〈濂溪學案。下〉，頁133。

臺灣大學學術期刊資料庫

黃宗羲的解釋非常扼要，「誠」是《中庸》的核心綱領，「寂然不動」是《易傳》的重要思想，「主靜」則是周敦頤最重要的工夫論觀念。周敦頤思想的特色乃是結合誠體與道體，亦即融合了《易傳》與《中庸》的旨趣，他比李翺更突顯誠體的創生意義。《中庸》在理學開山祖的身上，又發揮了主導性的力量。或者說：理學開山祖的周敦頤繼李翺之後，他又雄辯的塑造出《中庸》性命之書的性格。《通書》第一章，周敦頤說道：

> 誠者，聖人之本。「大哉乾元，萬物資始」，誠之源也。「乾道變化，各正性命」，誠斯立焉，純粹至善者也。故曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」元亨，誠之通；利貞，誠之復。大哉易也，性命之源乎！[12]

誠是絕對的真實，《中庸》用「誠」字表天道之德與聖人之德。就天道之絕對真實而言，它是種永恆而普遍的創造，所以說：「誠者，物之終始。不誠，無物。」（廿五章）「至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也……悠久無疆……天地之道可一言而盡也，其爲物不二，則其生物不測。」（廿六章）上述所說的誠體，指的是一種宇宙性的本體，因爲它帶著創造的歷程，所以我們也可稱之爲道體。道體至誠，生生不已，這是典型的儒家體用論語言。說到體用論，我們自然不能略過《易傳》不談。《易傳》一再強調「生生之謂易」，「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」道體是絕對的真實，它所創造的萬物自然也有本體論意義的保障，所以說：「天下雷行，物與無妄」，「乾道變化，各正性命」。就字詞的票面價值而言，《中庸》與《易傳》所用者不同，兩者是否有直接的師承關係，蓋亦難言。但就義理模式而言，兩者無疑的可以被解釋成是同一系統。兩者都強調宇宙生生、真實、神聖，道外無物，物外無道。「本體宇宙論的肯定」乃是《中庸》與《易傳》的共同承諾，這也是先秦儒學思想的高峰。但很奇怪的，李翺、周

12 同上，頁96。

臺灣大學學術期刊資料庫

敦頤之前，儒家學者幾乎沒有人注意到《中庸》可以和《易傳》聯手，形成儒家一種遼闊堅實的宇宙觀。等到周敦頤鋪陳出兩者的關係，爾後的儒家學者幾乎無人不能論述這兩本「性命之書」的義理內涵。

宋明儒者對周敦頤的評價極高，他們認爲他跳躍了秦漢、六朝、隋唐一千年的時代鴻溝，直接上承孔孟，復活了原始儒家的真智慧。宋明儒這種評價其實不太周延，因爲晚唐的李翺其實已經結合《中庸》、《易傳》，而且突顯它們代表的「性命之源」的意義。只是〈復性書〉禪佛的氣味仍然濃了一點，難免給人一些聯想。但我們如放寬鬆一點講，而且先將李翺與周敦頤兩人的差異點擱置不論，我們不能不承認李、周兩人在《中庸》詮釋史上，具有舉足輕重的地位。說的更乾脆些，他們的詮釋是革命性質的。李、周以後的理學家看到的《中庸》與其前的儒者看到的《中庸》，文字載體是一樣的，其思想卻是異質的，他們實質上是看到兩本不同的典籍。〈復性書。中〉已經透露了這個消息：

> 問曰：昔之注解《中庸》者，與生之言皆不同，何也？曰：彼以事解者也，我以心通者也。[13]

李翺的用語很含蓄，「以事解」其實是說：前人的注解只注意到現象，但《中庸》這樣的一本書不是依文注解即可了事。它是性命之書，學者只有體證本心，或者至少瞭解「體證本心」到底何義，他才能領略箇中三昧，這就是「以心通」和「以事解」的不同。

前儒如何看待《中庸》此書呢？我們不妨看代表正統觀點的鄭玄如何解釋「天命之謂性」這句最重要的綱領：

> 天命，謂天所命生人者也，是謂性命。木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則信，土神則知。孝經說曰：性者，生之質。命，人所稟受度也。[14]

鄭玄的注解是徹底的「用氣爲性」的思想，它比一般的氣性理論還要機械。就字面意義而言，天所命生人者，它含有物質性的向度，此義不是

13 《李文公集》（台北：商務印書館，文淵閣四庫全書本）卷2，頁7。

14 《十三經注疏。禮記注疏》（台北：藝文印書館），冊四，卷52，頁1。

臺灣大學學術期刊資料庫

不能談。「性者，生之質」換個詞語來說，即是「生之謂性」，這是中國人性論者傳統的說法，理學家後來也都承認有「氣質之性」這一回事。但如果從「氣命」的角度看待天人關係，如果道德意識詞目的仁、義、禮、智、信完全可以被化約成自然哲學的金、木、水、火、土之子目，那麼，道德即不好談，所有超越的天道性命之事也都不能成立。

我們且再看「惟天下至誠爲能盡其性……可以參贊天地之化育，則可以與天地參矣」這段描述聖人化境的名文，鄭玄到底怎麼注的：

> 盡性者，謂順理之，使不失其所也。育，生也。助天地之化生，謂聖人受命在王位，致太平。[15]

鄭玄此處理解的聖人其實就是聖王，聖王的事業包括內聖外王之業，但鄭玄認爲《中庸》此處的觀點乃是就聖王之事功立論，所以「盡性」不是孟子所說的「盡心知性」，而是「順理百姓之性」。如果性是超越之性，它只能自得自證，那麼，聖王如何能順理之呢？顯然，鄭玄所說的性只能解作內含生命之質的氣命之性。同樣的，「參贊天地之化育」也不再是「知性知天」或「上下與天地同流」之事，而是天子代天行事，平治天下之謂。

鄭玄的理解自然有個理路，學者只要站在儒家的立場，不管他是孟荀鄭王，或是周張程朱，誰能脫離活生生的現實之文化世界，別求其他的實踐管道？「至誠」者還能有什麼選擇？他當然要作政治社會的實踐，使斯民齊登太平之境。儒家即使發展出微妙玄遠的形上學，它仍然不能出此矩矱。因爲儒家典型的形上學是體用一如的生生形上學，它強調自然界之道不離氣，亦強調人文世界之道不離器。人文世界裏的典章文化、風土習尚被視爲道的載體，因此，學者當介入此世理想秩序之建構。《中庸》第二十章「哀公問政」，所說即是一連串的政經措施。但誠體可體用如一的圓融而談，亦可超越的就其自身概念而談。就後者而論，「誠」是性體，則「至誠盡性」當是心性論的語言，盡性之境亦是體悟證悟之事。鄭玄解來解去，卻解到「聖人受命在王位，致太平。」

15 同上，卷53，頁2。

臺灣大學學術期刊資料庫

鄭玄的注解永遠沒有超越的心體、性體、道體這一回事。

我們現在看鄭玄注，總覺得其義理甚爲詭異，因爲我們現在不太容易接受從「氣命」的角度界定人性的核心價值，更不容易接受「聖人受命」的神秘觀點。但鄭玄的注解其實代表一千年的主流價值看法，《中庸》當時就是這樣被理解的。李翺、周敦頤出來了，他們認爲《中庸》該是「窮理盡性以至於命」的重要典籍，所以《中庸》就變成了與每個人的終極關懷以及宇宙的終極實相相關的典籍。他們的解釋得到了認同，更得到後儒代代相續的詮釋、再詮釋，《中庸》終於向「經」的地位跨邁了一大步。

二、參中和的問題

宇宙是誠體的展現，《中庸》這個面相被解碼出來了，它向「經」的地位跨邁了一大步，但還沒到達終點。如果《中庸》是性命之書，它除了提出性命之學的綱領外，它對如何達成「誠」此一境界當有所說明。簡言之，鳶飛魚躍的境界怎麼可能體現？學者如何做工夫？

李翺、周敦頤甚至包括張載在內，他們從《中庸》獲得啓示，知道：道體心體是唯一的；也知道：道體無始無終，永恆創造；他們還知道：性天相通，人人皆可成聖。他們反過來，又用這套理論去加強《中庸》性命之書的性格。底下的問題很明顯的就浮上來了：如何體證「誠」之境界？由李翺反覆論性與情之對反，以及由周敦頤論「主靜」、「無欲」，我們很容易想到：如何從現象意義的情之流行中，體證超越的性體？關鍵大概就在這個地方。「反情入性」這種關懷是主體的關懷，它施用的範圍即在人的生命本身。恰好《中庸》首章論及性、道、教的理論，在首章後半，《中庸》更入室操戈，逕然宣稱：「喜怒哀樂未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」「大本」一說很容易令人想到「本體」的概念。學者「致中和」，即可體證「天地位焉，萬物育焉」，這樣的

臺灣大學學術期刊資料庫

論述也很容易令人聯想到這是證體之果地風光。既然是果地風光，此處無工夫可作。可以作工夫的，乃落在從「喜怒哀樂未發」到「大本」間的空白地帶，以及從「未發」到「已發中節」之間如何過渡，二程、程門高弟及朱子對這個問題下的工夫極深。《中庸》是有鮮明的工夫論色彩，但其論意賅言簡，綱舉而目不張，它的具體內容有待程門師弟將它體現並論述出來。

「已發」、「未發」、「中和」、「大本」這些是心性論的格言，它們的實質意義必須落實在學者的身心結構上求解。我們理解《中庸》這些格言最好的線索，莫過於從理學最重要的工夫論命題「觀喜怒哀樂未發前之氣象」入手。

「觀喜怒哀樂未發前之氣象」此法門當是二程首創，二程將它傳給楊時（龜山），楊時傳羅從彥（豫章），羅從彥傳李侗（延平），李侗再傳給朱子。這個法門可謂瓣香不斷，法乳孳衍。底下，我們不妨看楊時如何解釋此法門：

> 《中庸》曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」學者當以喜怒哀樂未發之際，以心體之，則中之義自見。執而勿失，無人欲之私焉，發必中節矣。發而中節，中固未嘗忘也。孔子之慟，孟子之喜，因其可慟可喜而已，於孔孟何有哉！其慟也，其喜也，中固自若也。鑑之照物，因物而異形，而鑑之明未嘗異也。莊生所謂「出怒不怒，則怒出於不怒；出為無為，則為出於不為」，亦此意也。若聖人而無喜怒哀樂，則天下之達道廢矣！[16]

楊時強調學者要「以心體之」，這當是一種涵養的態度。他的名言：「至道之歸，故非筆舌能盡也，要以身體之，心驗之，雍容自盡於燕閒靜一之中」[17]，所說亦是此事。但楊時強調：學者之涵養要有所歸，其歸處乃是要證得一種「未嘗忘」「固自若」「未嘗異」的「中」。無疑的，這是本體的概念，它是現實事物存有的根基。所以不管它表現出來時呈

16 〈答學者〉《楊龜山先生全集》（台北：台灣學生書局，1974）卷21，頁2。

17 《豫章延平學案．宋元學案》，（台北：廣文書局，民60年）卷39，頁17。

臺灣大學學術期刊資料庫

現何種面相，或喜或慟，其本質固自在自若。比照「性體」、「心體」之說，我們不妨稱之爲「中體」。學者以身體之，以心驗之，最後即是要異質性的跳躍到存在深淵的中體之處。

楊時說：「未發」之境非筆舌所能盡，這是沒錯的。學者要隨時身體心驗，這也是對的。楊時強調「觀喜怒哀樂未發前之氣象」，最後必須達到喜慟自若，動靜一如，這更是工夫所歸之境界——筆者認爲程顥有名的〈定性書〉，其內容與此所說，乃是同一件事。換言之，「定性」與「觀喜怒哀樂未發前之氣象」根本是同一套工夫的不同說辭而已[18]。然而，更落實來講，程門一系傳此法門時，它是和「靜坐」、「養氣」等方法結合在一起的。李侗傳達這個消息，傳達得特別清楚：

> 某曩時從羅先生學問，終日相對靜坐。只說文字，未嘗及一雜語。先生極好靜坐，某時未有知，退入室中，亦只靜坐而已。羅先生令靜中看喜怒哀樂未發之謂中，未發時作何氣象。此意不唯于進學有方，兼亦是養心之要。元晦偶有心恙，不可思索。更于此一句內求之靜坐看如何，往往不能無補也。[19]

羅從彥極好靜坐，但他靜坐是有旨歸的，他要觀未發前究竟有何氣象。什麼樣的氣象呢？羅從彥報導他個人靜坐體驗的文字極少，追蹤起來較難，所以我們不妨參考他嫡傳學生的論點。李侗說：至少要達到「不見所謂氣，所謂心，渾然一體流浹也」，也就是意識主體要與形氣合一，成爲身體主體。心氣既已合一，所以表現在行爲或情感態度上，即有瀟灑、內外瑩淨之感，李侗稱呼這樣的現象爲「洒落」。「洒落」與「心氣合一」乃是一體的兩面，所以說：

> 某嘗以謂遇事若能無毫髮固滯便是洒落。即此心廓然大公，無彼己之偏倚，庶幾於理道一貫。若見事不澈，中心未免微有偏倚，即涉固滯，皆不可也。未審元晦以為如何？為此說者，非理道明，心與

18 參見拙著〈宋儒的靜坐說〉，此文發表於東吳大學哲學系主辦「理論與實踐學術研討會」，1999年5月29日。

19 《李延平先生文集》（台北：藝文印書館，百部叢書集成，正誼堂叢書本），卷2，頁16。

臺灣大學學術期刊資料庫

氣合，未易可以言此。不然，只是說也。[20]

我們觀察李侗這些話語，再配合前面楊時的引文，程門這些理學家所理解的《中庸》工夫論之圖像已大抵可見：這是種內斂逆覺的工夫。學者一方面要達到心氣同流，身體主體化；另一方面，他同時要體證到超越的「中」之境界。而且，此「中」將變成爾後一切意識及行爲的依據，永遠自若。

楊時、李侗理解的「中」、「工夫」，乃是超越的「本心」，但程朱兩人對此卻另生異解，尤其朱子苦參中和，反覆參悟後，他卻參出另外一番景象出來。我們且先看程頤的例子。

程頤與呂大臨及蘇季明論中和，這是理學史上一段有名的公案，「中和」成爲儒門的重要論題，當起源於程頤與呂、蘇兩人的討論。程頤〈與呂與叔論中和書〉，文中收錄呂大臨與程頤之對話。對話從呂大臨說：「中者，道之所由出」開始談起，接著程頤即不斷的修正呂大臨的話語。程頤的話語頗繳繞，其思想立場不太容易看出來。但呂大臨的觀點卻很清楚，他答辯道：「既云『率性之謂道』，則循性而行莫非道，此非『性』中別有『道』也。中即性也，在天爲命，在人爲性。由中而出者莫非道，所以言『道之所由出』也。與『率性之謂道』之義同，亦非道中別有『中』也。」又說：「聖人之學以中爲大本。雖堯、舜相授以天下，亦云『允執厥中』。中者無過不及之謂也。何所準則而知過不及乎？求之此心而已。此心之動出入無時，何從而求之乎？求之於喜怒哀樂未發之際而已。當是時也，此心即赤子之心，（原自注：純一無僞）即天地之心，（原自注：神明不測），即孔子之絕四（原自注：四者有一物存乎其間，則不得其中），即孟子所謂『物皆然，心爲甚』，（原自注：心無偏倚，則至明至平，其察物甚於權度之審）即《易》所謂『寂然不動，感而遂通天下之故』。此心所發純是義理，與天下之所同然，安得不和？」無疑的，呂大臨將「中」視爲「大本」，它即是「天地之心」。天地之心換成現代的詞語講，實即「宇宙心」。此心的實質內涵即是性，即是命，

20 同上，卷2，頁17。

臺灣大學學術期刊資料庫

即是道。值得注意的是，呂大臨認爲上述這些說法乃得自「先生君子之教」，而他「拳拳服膺，不敎失墮」、「反求諸己，若有所自得」。換言之，上述所說乃是體驗有得之境界語言，它不是出自理論的興趣。比較令人匪夷所思的，乃是呂大臨認爲他的觀點得自程頤，程頤卻不斷的糾正他。

程頤的立場在〈與蘇季明論中和〉處表現的較爲清楚，程頤反對學者「求之於喜怒哀樂未發之前」，因爲既有「求」，即有「思」，工夫即非究意。程頤不是反對在「喜怒哀樂未發前」下工夫，但他主張：此時只宜「存養」、「涵養」、「涵養久，則喜怒哀樂發自中節。」至於涵養的具體內涵或具體徵兆爲何？程頤沒有說明，但我們從李侗的例子大概也可推知：學者當達到「心氣一體」、「洒落從容」，如此，才可「發自中節」。如果程頤論「中和」，其論點只是反對「求中」，主張「涵養」，那麼，其主張大體可爲理學各家各派接受。然而，事情不止於此。當蘇季明向他請教：「當中之時，耳無聞，目無見否？」程頤答道：

> 雖耳無聞，目無見，然見聞之理在始得。

蘇季明後來再問道：「先生于喜怒哀樂未發之前下動字？下靜字？」程頤答道：

> 謂之靜則可，然靜中須有物始得，這裏便是難處。學者莫若且先理會得敬。能敬，則自知此矣！

「靜中有物」有何難處？根據程頤答呂大臨的話，我們知道：只要「知」有物、「察」有物、「思」有物，即不是靜，即遠離大本。但如果只是「靜」，而不知「有物」，這亦非工夫究竟。「物」爲何？明顯的就是理。通觀程頤前後答語，我們大致理解他要求的中和工夫乃是學者必須心靈永保湛純（所謂「主一」），這就是「敬」。敬的工夫作久了，心氣交融，靈台湛明，它可呈現理。至於呈現理時的心是形氣心或亦可有宇宙心之概念，從答語中仍看不出來。換言之，「大本」一定落在超越層講。但程頤說「心，一也。有指體而言者，寂然不動是也。」這樣的心是本心，還是「至虛至靈，涵具萬理之心」，其義並不清楚。

臺灣大學學術期刊資料庫

由程頤與呂大臨、蘇季明論中和，以及楊時、李侗等人論「觀喜怒哀樂未發前氣象」，我們發現《中庸》首章「參中和」的路途分岔了。在路途的前半，大家都贊成：學者當內斂體氣，惺惺主一，「靜坐」這個法門尤其被廣泛使用[21]。至此爲止，程門和佛、道兩教分享了逆覺的工夫。但一旦論到涵養有得以後，如何「天地位，萬物育」？兩者的差異性就出來了。程頤顯然認爲在心性究竟處，必須有「理」，而且此理還要下貫到已發的「心」中，時時指導他的行爲。其他的理學家則認爲，參透中和，可以異質性由「在中」的未發狀態跳躍到「中體」之中，中體亦是「天地之心」。此「天地之心」可以下貫到一切情感的表現，使學者之行爲、表現皆得其正，亦即皆「在己而對己的」知道這些都是「中體」的展現，「中體」由潛存變爲存在。程頤與呂大臨論中和，兩人語言處處窒礙，極難溝通。根本的原因恐怕在於心與理的關係，以及「本體之心」與「發用之心」到底能否同一的問題上，兩者的理解有了出入。程頤雖然說的不夠顯豁，攤牌的時間還沒到，但分道揚鑣的姿勢已經擺出來了。

兩條路線的歧異在朱子參中和的過程中，又重演了一遍。但對朱子而言，這兩條路線不是平行的，價值更不是相等的。恰好相反，這樣的工夫是一正一誤。他參中和，前後參了三年。四十歲時，偶然和蔡季通談論此事，「問辨之際，予忽自疑」?，他懷疑：爲什麼他理解中和，竟然解得這麼複雜，別人再怎麼努力聽，聽的仍是冥迷而難喻？他再取出程頤著作，反覆參較，從此，走上了另一條路。我們且看他「中和舊說」的主要意思：

> 人自有生，即有知識。事物交來，應接不暇。念念遷革，以致於死。其間初無頃刻停息，舉世皆然也。然聖賢之言，則有所謂未發之中，寂然不動者。夫豈以日用流行者為已發，而指夫暫而休息，不與事接之際，為未發時耶？嘗試以此求之，則泯然無覺之中，邪暗鬱塞，似非虛明應物之體。而幾微之際，一有覺焉，則又便為已發，而非

21 前揭拙作〈宋儒的靜坐說〉有較詳細的討論，請參看。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 寂然之謂。蓋愈求而愈不可見。於是對而驗之於日用之間，則凡感之而通，觸之而覺，蓋有渾然全體應物而不窮者，是乃天命流行，生生不已之機。雖一日之間，萬起萬滅，而其寂然之本體，則未嘗不寂然也。所謂未發，如是而已！夫豈別有一物，限於一時，拘於一處，而可以謂之中哉？然則天理本真，隨處發見，不少停息者，其體用固如是，而豈物欲之私所能壅遏而梏亡之哉？故雖汩於物欲流蕩之中，而其良心萌蘖亦未嘗不因事而發見。學者於是致察而操存之，則庶乎可以貫乎大本達道之全體而復其初矣。[22]

朱子的中和舊說其實有個理路：首先，他認爲「未發」不是指「暫而休息，不與事接」的狀態，亦即不是程頤所說的「在中」，而是指「寂然之本體」。其次，此「寂然之本體」乃時時發用，處處發用，不少停息。第三，本體雖可一時汩沒，但它不會梏亡，「良心萌蘖未嘗不因事而發見」。中既超越，又生生不已，而且永不汩沒。朱熹這裏明顯的是以孟子良知義解《中庸》的中和理論[23]，呂大臨理解的中和理論也是如此。

朱子這種解釋言之成理，它也符合理學大宗的理解，但朱子後來反省此書信內容時，卻大不以爲然。我們現在所以還能讀到此信，只因他想「存之以見議論本末耳」。中和的議論之始如上，乾道己丑之春，朱子四十歲，他的思想忽然有了異質性的大轉變，於是有中和新說。我們且看朱子如何理解中和的問題，在〈已發未發說〉中，朱子大量引用程頤的文字，最後下按語道：

> 右，據此諸說，皆以思慮未萌、事物未至之時，為喜怒哀樂之未發。當此之時，即是心體流行，寂然不動之處，而天命之性體段具焉。以其無過不及，不偏不倚，故謂之中。然已是就心體流行處見，故直謂之性則不可。未發之中，本體自然，不須窮索。但當此之時，敬以持之，使此氣象常存而不失，則自此而發者，其必中節矣。此

22 《朱子文集》（台北：商務印書館，四部叢刊本）卷三十，〈與張欽夫書〉，頁82。

23 參見牟宗三先生《心體與性體》（台北：正中書局，民68年）第三冊，頁72~75。

臺灣大學學術期刊資料庫

日用之際本領工夫。[24]

〈與湖南諸公論中和第一書〉中，朱子批判自己以前論中和之書，不但於心於性理解不當，而且「工夫全無本領，蓋所失不但文義之間而已。」他解釋正確的理解如下：

> 按文集遺書諸說，似皆以思慮未萌，事物未至之時，為喜怒哀樂之未發。當此之時，卻是此心寂然不動之體，而天命之性當體具焉。以其無過不及，不偏不倚，故謂之中。及其感而遂通天下之故，則喜怒哀樂之情發焉，而心之用可見。以其無不中節，無所乖戾，故謂之和。此則人心之正，而性情之德然也。
>
> 然未發之前不可尋覓，已發之心不容安排。但平日莊敬涵養之功至，而無人欲之私以亂之，則其未發也，鏡明水止；而其發也，無不中節矣。此是日用本領工夫。至於隨事省察，即物推明，亦必以是為本。[25]

朱子中和新說大量引用程頤的話，面對楊時、李侗等人的論點則間有微詞，顯然他是以程頤的繼承人自任。事實上，程頤中和理論中模糊地帶確實也被朱子澄清了——至少朱子強而有力的將它導向新的方向。我們看這種新的中和理論具有如下明顯的特色：

(一) 未發之際，心性合一。此際，最靈敏的「氣之靈」之心也可視爲一種「體」，但它與陸王「本心」之爲「本體」大不相同。此際的心呈現性理，但不是心即理。以上兩段引文皆強調「天命之性體段具焉」、「天命之性當體具焉」，這是中和新說最大的轉向。

(二) 日用工夫，重涵養，不重識「大本」，事實上也無「本心」意義的大本可識。「涵養」的內涵即是主敬專一，收斂體氣。此一工夫與「立其大」、「察端倪」、「先察識」等強調先識本體的法門大異其趣。

「主敬」原可上下其講，但因朱子對「中和」、「已發未發」已有新釋，

24 《文集》，前揭書，卷67，頁98。

25 《文集》，前揭書，卷64，頁104。

臺灣大學學術期刊資料庫

性無動力，心性也不能同一，所以「主敬」的工夫與「體悟大本」（牟宗三先生所謂的超越的體證）遂不得不分歧爲二。

我們看宋儒苦參中和的記載，很難不感受到他們爲證得本心，一往無前的氣慨。程門從楊時、羅從彥、李侗以下，無人不在自己身心內部的心氣、性天交界處反覆參究；呂大臨與程頤論中和，動機亦緣於自家性命之要求，兩人答問之一言一語，無一不反映著向上一機之步步艱難。程、朱兩人從《中庸》首章讀出「寂然不動之心映現天命之性當體具焉」，他們這些話語一樣都是出自他們的親身體驗。我們不會忘掉：朱子的工夫細密與沈潛好思同樣令人難忘，他的艱苦卓絕往往還給他的老師帶來道德的壓力。他在中和問題上反覆推敲，最後才轉到以「理氣二分，心統性情」定位中和問題，我們不難想像：朱子在理智及身心鍛鍊上花了多少的工夫。

至朱子時，理學系統內的「中和」問題已大體確立，學者不管走的是參「超越的體證」一路，或是參「主敬的對越」一路，「已發」、「未發」、「大本」、「達道」總會牽涉到性天的層次，這是存在之奧秘處。但唐代以前的儒者是這樣看問題的嗎？我們且看主流的詮釋觀點爲何，鄭玄解曰：

> 中為大本者，以其含喜怒哀樂，禮之所由生，政教自此出也。

我們再看孔穎達如何疏解：

> 喜怒哀樂之未發謂之中者，言喜怒哀樂緣事而生。未發之時澹然虛靜，心無所慮，而當於理，故謂之中。發而皆中節謂之和者，不能寂靜而有喜怒哀樂之情，雖復動發，皆中節限。猶如鹽梅相得，性行和諧，故云謂之和。中也者天下之大本也者，言情慾未發是人性初本，故曰天下之大本也。和也者天下之達道也者，言情慾雖發，而能和合道理，可通達流行，故曰天下之達道也。致中和天地位焉萬物育焉，致、至也；位、正也；育、生長也。言人君所能，至極中和，使陰陽不錯，則天地得其正位焉。生成得理，故萬物其養育

臺灣大學學術期刊資料庫

焉。[26]

鄭玄、孔穎達談已發、未發，採取的是一般的心理學的立場。情感因境而起，所以叫已發；未發之前，則諸情沈寂。鄭、孔的注解就文字而言，其實也文從字順，沒有什麼說不過去的。但他們的觀點不止於此，他們解「大本」：「以其含喜怒哀樂，禮之所由生」、「情慾未發，是人性初本，故曰天下之大本也。」「大本」根本不含「本心」、「性體」之義，它完全沒有超越向度，鄭、孔的注解其實已跨進形上學的領域，它不是那麼的「樸學」。宋明以後的儒者很難接受一種經驗性、心理學性質的心靈居然可以作爲大本，他們認爲：沒有「本體」的概念，「本」如何建立起來？但唐代以前的儒者卻不這樣看，他們將《中庸》首章這段重要的工夫論安置在經驗性的人性論上。鄭、孔等人認爲：正因人是感性的存在，所以才會有文化表現的「禮」由之而生，而「政教」的措施才得以成立。他們的推論大概是這樣的：感性人蘊含的七情六欲提供了文明建構所需的材料因及動力因，所以這樣的心境可視爲文明展現的胚胎，亦即它可解釋成「天下之大本」。總而言之，鄭、孔等漢唐儒者看「未發」、「大本」、「中」，不會將它們看成逆覺的心性論詞語，而是將它們看成經驗性心靈的表現性語言，感性的人惟有透過感性的外顯，文化表現才可以成立。鄭、孔等人只舉禮、政教爲例，其實他們的意思應當包含詩書禮樂的展現，無不如此。

《中庸》此書最重要的內容當在首章及廿章以後，但以唐宋爲界，前後儒者對它們的理解卻非常不一樣。漢唐諸儒不相信這當中有什麼超越的向度，他們認爲《中庸》說的就是氣化宇宙論、氣化人性論的內涵。宇宙固然真實，但其真實乃因「氣」爲真實：物有生長消亡，氣則是永恆流行，只有變化，沒有消毀，這難道不是徹底的真實嗎？他們從來沒有想到體用一源、顯微無間的「本體論之無妄」之義。

「中」、「大本」云云亦然，漢唐儒者認爲這些概念指的也是心理學意義情感未起的始源、蘊含狀態，此處完全沒有「超越的體證本心」

26 《禮記注疏》，前揭書，卷52，頁3。

臺灣大學學術期刊資料庫

之義。也不僅僅止於此處，嚴格說來，漢唐諸儒根本沒有證體／體證的工夫論語言，他們理解的「心靈」乃是「氣化人性論」下的一個學問分支。宋儒對此看法不同，從李翺到周敦頤、張載，他們看出《中庸》言「誠」，其中有個本體宇宙論的向度，宇宙皆是誠體之外顯。從二程到朱子，他們看「中和」問題，其觀點雖有出入，但他們一致認爲「大本」、「中」有超越的性理向度。而且，此超越的向度可因學者的逆覺、主敬，不斷在身心上面下工夫，最後內在的、而且具體的與意識合而爲一。問題只在：此種「合一」究竟是心具備性理而體現它？或是心性同一而已？《中庸》是彰顯宇宙與個人存在奧秘的性命之書，這是理學家共同的看法，唐朝以前的儒者不這樣看。

三、《大學》格物說的爭辯

《大學》的情況與《中庸》類似。程頤說：「《大學》，孔氏之遺書，而初學入德之門也。[27]」朱子編《四書》，也將《大學》置於卷首，他視此書爲基礎之書。但程朱所謂的「入德之門」還是有基本的規定的，事實上，程朱兩人對《大學》幾處核心概念的解釋，絕不是初階者所能理會的，它與程朱兩人核心的性理思想息息相關。宋朝以後，儒門典籍中幾乎沒有一本書或沒有一篇文章像《大學》這般引起多方的爭議。《大學》一書在唐宋以前和以後的命運也是大不相同，在唐宋之前，它的命運比《中庸》還要孤獨，它幾乎埋沒在儒家的典籍之海中，很少引起人的注意，更沒有抽離出來，單獨刊行過[28]。到了儒學的先驅韓愈、李翺之時，情況才稍有改變。韓愈作〈原道〉，引《大學》「古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者；先齊其家；欲齊其家者，先修其身；

27 引自趙順孫編《大學纂疏》，《四書纂疏》（台北：新興書局影印復性書院刻板，民61年），頁1。

28 北宋仁宗天聖八年，曾賜進士王拱辰《大學》一軸，這是《大學》最早脫離《禮記》，單獨流行的記載。

臺灣大學學術期刊資料庫

欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意」之說，以破佛老「治心而外天下國家」之非。我們如用後來儒家成熟的義理衡定〈原道〉之論，天下國家與正心誠意的關係可以談到體用論的層次，但是體用論的議題韓愈是不能談的。真正將〈大學〉性命之書化的學者，我們不得不首推李翺。李翺看上《大學》可以具有深奧的性命的旨趣，他看上的部分恰恰好也就是後儒爭執不休的「格物致知」說：

> 問曰：本無有思，動靜皆離。然則聲之來也，其不聞乎？物之形也，其不見乎？曰：不睹不聞，是非人也。視聽昭昭而不起於見聞者，斯可矣。無不知也，無弗為也，其心寂然，光照天地，是誠之明也。《大學》曰：「致知在格物。」《易》曰：「易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此？」曰：敢問「致知在格物」何謂也？曰：物者，萬物也。格者，來也，至也。物至之時，其心昭昭然，明辨焉而不著於物者，是致知也，是知之至也。

李翺此處將《大學》一書《中庸》化。「格」字釋「來」或「至」，訓詁上非不可通，但「致知在格物」解成「物至之時，其心昭昭然，明辨焉而不著于物者，是致知也。[29]」這種解釋恐怕是李翺自創的。李翺將「格物致知」，解成性體與萬物的關係。性體明照，其照非認知義，「致知」的「知」也不是知識之義。〈復性書・上〉有言：「廣大清明，照乎天地，感而遂通天下之故」，這大概就是李翺所說的「格物」。性體明照中的萬物並非以「對象」義呈現在性體前，而是「萬物皆爲性體所貫穿」。性之與物，正如體之於用。這樣的「格物致知」基本上是境界語，「格物」是境界所至的自然產物，它沒有獨立的意義，學者根本不必做「格物」的工夫。因爲事物最後能不能「明辨焉而不著于物」，關鍵不在「物」，而在觀者的心靈能否達到「誠」的層次。換言之，觀者只要「復性」，他就可以「格物致知」。反之，物必不格，知必不致。

---

29 原文「不著于物」作「不應于物」，其義難通。《佛祖歷代通載》引作「著」，其義較勝。

臺灣大學學術期刊資料庫

李翺的「格物致知」說也反映在程顥的論點上，我們且看底下兩則資料：

> 「致知在格物」。格、至也。窮理而至于物，則物理盡。[30]
>
> 「致知在格物」。物來則知起，物各付物，不役其知，則意誠不動。意誠自定，則心正，始學之事也。[31]

第二條與李翺所說如出一轍，「物來則知起，物各付物，不役其知」，這樣的「格物」完全和認知沒有關係，它也是「其心昭昭然，明辨焉而不著于物者也」。物非「對象」，心非「認知」。心與物的關係是本心在全體朗照中，它滲入物之中；或者說：「物」分享了本心的存有之功能，一切存在皆參與了本心的作用。程顥〈定性書〉云：「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。故君子之學莫若廓然而大公，物來而順應。」學者以其心普萬物而無心，物來而順應，這也就是以物付物。〈定性書〉又從反面講一般人的應物方式：「人之情各有所蔽，故不能適道。大率患在于自私而用智。自私，則不能以有爲爲應跡；用智，則不能以明覺爲自然。」程顥這裏說的「自私用智」不見得是一般的心理學的用法，而是現象學意義一般人的意識構造。因爲我們的心覺知萬物時，萬物很難是「自然」「應跡」的模態，它多少是要被「決定」的。

第一條言「窮理而至于物，則物理盡」，其語較爲晦澀。但如果我們認爲程顥所重視的理乃是他「自家體貼出來」的那種「天理」，「天理」是超越的真實，它是道體的存有論之肯定。萬物可得此「天理」以爲超越之性，所以就映現於萬物而言，它是多，但就天理之自體而言，它是一。程顥云：「所謂萬物一體者，皆有此理，只爲從哪裏來。『生生之謂易』，生則一時生，皆完此理。」又云：「萬物皆備于我，不獨

30 《二程全書》、《遺書》第二上、二先生語二上。呂與叔見二先生語。未定誰語。《宋元學案》列入〈明道學案〉，牟宗三先生亦以為當是程顥語。

31 《二程全書》、《遺書》第六、二先生語六。未定誰語。牟宗三先生認為此當是明道語。

臺灣大學學術期刊資料庫

人爾，物皆然，都自這裏出去。」這兩段話中的「理」都是道體之稱，它用以著重道體存有論的意義。準此，「窮理而至于物，則物理盡」與「所謂萬物一體者，皆有此理」，表達的意思正自相同。

簡單的說，李翺和程顥所說的「格物」和「致知」乃是互爲條件，同時生起。他們說的理非認知之理，物非對象之物，「格」不具備窮究之功能，「致」沒有知識累積之涵義。他們的「格物致知」強調萬物在天理之潤澤中如如呈現，它的實質內涵就是《中庸》所說的「體物而不可遺」，它完全是種境界語，強調存有之肯定，這種肯定與認知活動完全沾不上邊。程顥了解李翺到什麼程度，此事難言。但無疑的，程顥的格物致知說和李翺所說的是同一路線，兩者大體近似，和程頤、朱子的解釋卻大不相干。

朱子一生的學問盡瘁於《大學》一書，《大學》一書中，他尤其注重「格物致知」的概念。他認爲這個概念太重要了，而《大學》原文所說太簡，因爲中間有些重要段落，業已脫落，後人不得握其樞要。因此，他揣摩前賢原義，作〈格物補傳〉，匡濟其事：

> 間嘗竊取程子之意以補之曰：所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣！此謂物格，此謂知之至也。

〈格物補傳〉的重點強調：（一）即物而窮其理。（二）最後要豁然貫通，使眾物表裏精粗無不到，吾心全體大用無不明。問題是：什麼叫「即物窮其理」？物的範圍有多大？理的內容爲何？什麼叫「豁然貫通」？

朱子認爲〈格物補傳〉所說，乃承襲程頤思想而來。事實正是如此，他在《文集》、《語類》、《集注》中，多方引程頤的話語解釋其事。如底下引文所說：

> 致、盡也。格、至也。凡有一物，必有一理。窮而至之，所謂格物者也。然而格物亦非一端，如或讀書講明道義；或論古今人物而別

臺灣大學學術期刊資料庫

其是非；或應接事物而處其當否，皆窮理也。曰格物者，必物物而格之耶？將只格一物而萬理皆通耶？曰一物格而萬理通，雖顏子亦未至此。唯今日而格一物焉，明日又格一物焉，積習既多，然後脫然有貫通處耳。[32]

自一身之中，以至萬物之理，理會得多，自當豁然有箇覺處[33]。

格物非欲盡窮天下之物，但於一事上窮盡，其他可以類推。至於言孝，則當求其所以為孝者如何。若一事上窮不得，且別窮一事，或先其易者或先其難者，各隨人淺深。譬如千蹊萬徑皆可以適國，但得一道而入，則可以推類而通其餘矣。蓋萬物各具一理，而萬理同出一原。此所以可推而無不通也。[34]

「格物」不能只格一物，亦不可能格盡天下之物。「一」，不合法；「少」，不可以；「無限」，不可能。我們只能說：「物」的範圍是不確定的，但它一定是雜多的，至於雜多到什麼程度，此事無法確定。學者該作的事，只是不斷的因已知之理而窮究之。程頤當然也強調「格物」還是免不了要有選擇，一種沒選擇的格物行爲是不可理解的，如果我們同意：任何選擇都必然含有詮釋的行爲，任何有意義的活動都是建立在「既成之見」（prejudice）的基礎上，那麼，「格物」的範圍或價值次序不難推想而知，儒者恐怕還是要強調「道德之物」具有實踐的優先性。所以程頤提出警告：「致知之要，當知至善之所在。如父止於慈，子止於孝之類。若不務此，而徒欲汎然以觀萬物之理，則吾恐其如大軍之遊騎，出太遠而無所歸也。」[35]又曰：「格物莫若察之於身，其得之尤切。」[36]

如果格物最好從切身處、而且與倫理價值相關之處格起，那麼，是

32 引自《大學篡疏》，前揭書，頁47~48。

33 同上，頁48。

34 同上，頁48~49。

35 同上，頁50。

36 同上，頁50。

臺灣大學學術期刊資料庫

否可以直接從道德行爲著手，而且只限定在此範圍內呢？程朱的回答都是：不可以。他們舉出的理由有幾個，最簡單的理由是：學者做不到。他們特別舉顏回爲例，質疑道：天底下有幾個人像顏回一樣聰明呢？顏回也不過聞一知十，學者怎麼可能「一理通解，萬理皆通」呢？程朱此處說的不可能似乎是技術的不可能，但更根本的原因恐怕不在此，而是程朱主張：天底下沒有任何事物不通向超越之理，因爲「萬物各具一理，而萬理同出一原」，天下事事物物無一不因「太極」而成立。既然天下的理都是太極之變項，因此，天下的事事物物沒有一樣是不相干的。我們由此再下一轉語：天底下沒有任何一樣事物不是大本大原的「一理」之承載體。如果「體物而不可遺」此語可以只從存有論的觀點立論的話，那麼，程朱的太極也是通於一切存有的，我們沒有理由將任何事物從「終極目的」的範圍內排除出去。

其次，我們還可以舉出實踐的理由用以加強第一點所說的存有論的理由。我們爲什麼不可以僅從與己身關係最切進之處格起，直透先天呢？朱子回答道：

> 未解便如此。只要以類推理，固是一理。然其間曲折甚多，須是把這箇做樣子，卻從這裏推去始得。且如事親固當盡其事之之道，若得於親時是如何，不得於親時又當如何。以此而推之，於事君則知得於君時是如何，不得於君又當如何。推以事長亦是如此，自此推去莫不皆然。[37]

> 萬物皆有此理，理皆同出一原。但所居之位不同，則其理之用不一。如為君須仁，為臣須敬，為子須孝，為父須慈。物物各具此理，而物物各異其用，然莫非一理之流行也。聖人所以窮理盡性而至於命，凡世間所有之物莫不窮極其理，所以處置得物物各得其所，無一事一物不得其宜。[38]

從實踐的過程看，程朱最後不能不承認事情該有輕重緩急。但就實踐的

37 同上，頁49。

38 同上，頁49。

臺灣大學學術期刊資料庫

範圍看，很難說有哪件事是道德上不相干的。最重要的原因是：物物各具此理，而物物各異其用。每一事物都落在具體的情境中，學者處理它時，需要考慮各種不同具體的因素。但同樣重要的乃是學者還要反過來從各種異樣的具體之理中，推拓上去，窮究至極，深思它們同出一源之太極。所以就實踐的觀點看，隔斷紅塵，閉目反思，冥契太極，這樣的途徑是行不通的。即使行的通的話，這樣的道德實踐也不是程朱認可的儒家之道德實踐。「理一分殊」是程朱學一個重要的概念，這個概念不僅適用於本體宇宙論的論述，它還適用於所有的致知格物之活動，它含攝了許多的層次。程朱一再強調：學者不管要體證總體之太極，或分殊性之理，他心理應該先了解：這個太極或理一定有許多的殊相，所以學者一定要窮盡這些殊相，才可以理解「理」之具體內涵。

由實踐的觀點出發，我們可以理解程朱強調「豁然貫通」、「眾物之表裏精粗無不到，吾心之全體大用無不明」之旨趣。程朱和佛老取徑不同，甚至和儒家其他學派重點有異的地方，最明顯的莫過於程朱強調下學—上達、精裏—粗表、純一—雜多、太極—眾理之間的相融。學者格物有成，他非得同時證悟「太極與眾理圓融無礙」的層次不可。如果他只了解統體一太極，這就是著空；如果只知眾理平列，這就是滯末。真正的道德不能偏於一曲，而當理會事事物物之理與總體之太極，兩者乃是差異中之詭譎同一。所以就工夫而言，學者該如何作，答案自然呼之欲出了：

> 一日一件者，格物工夫次第也；脫然貫通者，知至效驗極致也。不循其序而遽責其全則為自罔，但求粗曉而不期貫通則為自畫。[39]
>
> 有人只理會得下面許多，都不見得上面一截，這喚做知得表知得粗。又有人合下便看得大體，都不就中閒細下工夫，這喚做知得裏知得精。二者俱是偏，故大學必欲格物致知到物格知至，則無不盡。[40]

39 同上，頁48。

40 同上，頁44。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 必致知之功到，而吾本然之體皆有以周偏昭晰，本然之用皆無所隔絕閒斷。體常涵用，用不離體，其實非兩截事也。[41]

萬物一定要窮到表裏精粗一貫，吾心一定要致到全體大用皆明。不能跳開過程、雜多、經驗，這是程朱永不放棄的立場；但太極一定要在一一事物中彰顯，這更是程朱永恆的執著。反過來從主體講，吾心一定要一一反映萬物之理，同時此萬物之理也要在心體流行中顯現，這也是程朱始終的堅持。他們認爲：儒家與佛老的界限即在此處。

至於豁然貫通如何可能呢？程朱將此事視爲自明的道理，他們勸學者：不要怕最後不能貫通，只怕學者沒有踏著實地用功。什麼時候可以貫通？學者要達到什麼修養層次，萬理才可通而爲一？程朱認爲「到得豁然處，非人力勉強而至者」，此事急不得。但我們也許可以迂迴前進，嘗試釐清其間的關鍵。我們都知道程朱工夫論的座右銘是「涵養須用敬，進學則在致知」，「主敬」與「致知」似乎是並行的路線，事實不然。朱子〈大學或問〉引用底下兩條程頤語言可以給我們一些線索：

> 入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。
>
> 格物者，通道之始。思欲格物，則固已近道矣！是何也？以收其心而不放也。

以上兩條加上「涵養須用敬，進學則在致知」以及一條論寡欲，一條論誠意的文字，一共五條。朱子說它們有「涵養本原之功，所以爲格物致知之本者也」。朱子的案語很有意思，但也有些模糊。我們引用的三條文字講的都是「主敬」。「敬」是主一，亦即存心常惺惺，不走作。格物要有成，此心必須寧靜，這似乎是自明的道理，不必贅言。但事實恐不僅於此，我們都知道：東方逆覺證體的工夫最根本的要求，乃是收斂身心。身心收斂至極，或可脫然貫通，或有頓悟之事。「敬」不是宴息靜坐，它是貫穿動靜的工夫。但不管於動於靜，學者的心靈總當保持湛然純一，常惺惺然。「敬」是比一般的「靜」更徹底的工夫，它造成身

41 同上，頁44。此條為「陳氏說」。《四書纂疏》〈引用總目〉列出的陳氏有臨漳陳氏（淳）、三山陳氏（孔碩）、永嘉陳氏（埴），此處的陳氏未詳何人。

臺灣大學學術期刊資料庫

心翻轉、豁然貫通的動能應該也比一般的「主靜」工夫來的大。

筆者認爲：「格物」到「豁然貫通」不是直線的，王陽明格竹成病，恰好可以提供我們反面的省思。真正引發學者豁然貫通的心理經驗，其動能不是來自格物致知的餖飣歷程，而是「主敬」的工夫提供了充足的動能。

程朱的格物窮理說頗爲繳繞，但也到該暫時收線的時候了。筆者整理此說概況如下：學者要細細碎碎的窮研天下之理，沈思其所以然。因爲所有的理都是太極的變項，論其體，皆爲同源；論其用，則顯殊相。所以客觀上說，窮研每一事理，原則上都可通向作爲本體之太極。主觀上說，每個人除作格物工夫外，尚須主敬。主敬可以收斂身心，造成異質的跳躍，豁然貫通。貫通後的世界圖像乃是純一與雜多圓融，超越與經驗互入，這就是「眾物表裏精粗無不到，吾心全體大用無不明」的境界。程朱說：這是《大學》的意思，他們發揮的是孔門教學的精義。

與朱子學派並世而生的象山學派大概不會贊成朱子對格物窮理論的解釋，但當時他們反對的風波影響並不大[42]。到了明代的王守仁時，事情就不一樣了。他極不贊成程朱的解釋，他看到了另外一種《大學》，也看到了另外一種「格物」的學說。《大學》在近千年思想史上的意義，直到王陽明出現，才算充分攤現出來。

《大學》內容不多，「格物論」的文字尤其簡單，其簡單簡直簡到不成片段的地步。但王陽明思想成長的歷程，可以說即是不斷與程朱格物說搏鬥的歷史。他年輕時，遍讀朱子之書，還依照他自己理解的朱子格物方法，對著官署中的竹子，不眠不休沈思其理，結果格出一場大病[43]。以後，他就過著精神流浪的生涯，作詩人，煉丹道，出入佛老。三

42 程朱確立《大學》的地位後，後儒對他們的詮釋雖不免有所疑慮，但對此書的價值則殊少懷疑。陸門高第楊簡（慈湖）可能是最早、也是極少數挑戰「《大學》聖經說」的學者。楊簡的論點散見《慈湖先生遺書》（濟南：山東友誼書社，1991），比較密集的批評見於此書卷13的〈家記七〉。

43 參見《年譜》弘治五年壬子，先生廿一歲條。《王陽明全集》（上海古籍出版社，1992），頁1223。

臺灣大學學術期刊資料庫

十七歲，他被貶放到窮山惡壤的龍場驛已三年，其地「蛇虺魑魅，蟲毒瘴癘與居，夷人鴃舌難語，可通語者皆中土亡命。」他動心忍性，從千萬艱難中，走出一條活路來，《年譜》記載其事如下：

> 時瑾憾未已，自計得失榮辱，皆能超脫；惟生死一念，尚覺未化。乃為石墎，自誓曰：「吾惟俟命而已。」日夜端居澄默，以求靜一；久之，胸中灑灑。而從者皆病，自析薪取水作糜飼之。又恐其懷抑鬱，則與歌詩；又不悅，復調越曲，雜以詼笑，始能忘其為疾病夷狄患難也。因念聖人處此，更有何道？忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人語之者，不覺呼躍，從者皆驚；始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。乃以默記《五經》之言證之，莫不吻合[44]。

龍場一悟，這是儒家思想史上的一大事因緣。促成此場悟道經驗的機緣，則是王陽明長期與「格物致知」之說的對勘琢磨，苦思焦慮。連寤寐中，彷彿都聽到有人與他對話，我們不難想像：格物之說是如何的深入他思想的骨髓，成爲他人格結構中不可割捨的成分了。

王陽明在龍場驛大悟格物致知的道理，但當時所悟之身心狀態爲何，王陽明沒有特別的描述，此事相當可惜。但王陽明對《大學》始終非常重視，這是事實。他對「格物致知」有一套完整的理論，足以和朱子所說並峙。在〈大學問〉此一名文中，王陽明從「大人者，以天地萬物爲一體者也」破題，洋洋灑灑數千言，他平日的《大學》理念至此宣洩無遺。首先，他將《大學》所說的「知」界定爲良知。王陽明的良知是本心的概念，「是乃天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。」其次，他將「格」視爲「正」。良知靈昭明覺，它在明覺的作用中自然就有存有論意義的匡正功能。第三，他將「物」界定爲意識所在之事謂之物，所以他說的物其實包含了事與物，事尤爲大宗。王陽明良知學中的「物」絕無實在論的意涵，它一定預設著「在良知中呈現」的向度。「知」、「格」、「物」皆已另出新釋，「致」字的意義自然也跟著改

44 同上，正德三年戊辰，先生三十七歲條，頁1228。

臺灣大學學術期刊資料庫

變，它就是擴充、推廣之意[45]。

王陽明的格物致知說有個非常明確的圖像，因爲：「意之所用，必有其物，物即事也。如意用於事親，即事親爲一物；意用於治民，即治民爲一物；意用於讀書，即讀書爲一物；意用於聽訟，即聽訟爲一物。凡意之所用無有無物者，有是意，即有是物。無是意，即無是物矣！」[46]天下的事物皆收歸於心，《大學》的家國天下亦變成了意中物。但良知是隨時的、要作用的，它只要一作用，它即可匡正事物，「吾心之良知即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣！」[47]王陽明的「格物致知」說非常簡要，「致知」就是「致良知」，「格物」就是事事物物皆得其理。既然「格物」所得之理並非物理，而是良知之天理所提供，所以「格物」此語是虛的，此間無工夫，關鍵在能不能「致良知」而已。良知呈顯，物就格；良知隱蔽，物即不格。千頭萬緒，歸於一條，即致良知。

王陽明的格物窮理說和李翺、程頤的說法有類似之處，兩者的「格物論」都是虛的，兩者的「知」也都是「本心的照靈明覺」之意。但李翺、程頤的「格物致知」說強調天理之體物而不可遺，物物自如。這樣的「格物」是果地事，無工夫義。王陽明則強調良知的道德判斷能力，它是是非非，使萬物由不正轉正。這兩種說法與程朱的「即物窮理」說大異其趣，程朱的泛格物論終極上亦要證得本體，但其終點處的心性關係，以及過程中的無窮之窮理工夫，這些都是明道、陽明沒有的，也是他們所不贊成的。

四、性命之書的歷史行程

李翺、程顥、程頤、朱子、陽明解《大學》格物，一說高似一說。

---

45 此文收入卷廿六〈續編一〉，《王陽明全集》，前揭書，頁968~972。

46 《傳習錄》卷中，〈答顧東橋書〉。《王陽明全集》，頁47。

47 同上，頁45。

臺灣大學學術期刊資料庫

但《大學》的「格物致知」是什麼意思呢？是「吾心應物而不著於物」？還是「即物而窮其理」？或是「致吾良知於事事物物，則事事物物各得其正」？很遺憾的，《大學》原文實在過於簡略。我們都知道原文的脈絡是「欲誠其意者，先致其知，致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠。」「自天子以至於庶人，一是皆以修身爲本，其本亂而末治者否矣！其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。」從原文的脈絡，我們不太容易澄清「知」是良知，還是認知心？「物」是對象義的事物，還是意識潤澤的行爲物？近代學者或認爲《大學》一書其實只強調修養工夫的本末先後，平天下—治國—齊家—修身—正心—誠意—致知—格物，八目中的上一德目要奠立在下一德目上，這是種擋修制度，它強調的是程序的問題。[48]或認爲：《大學》著重的是教育的綱領，而不是思想體系的建構，它要學者勤讀詩書，以解聖人之道，其地位、性質、年代皆與《學記》相當。[49]如果我們用嚴格的心性形上學的標準看的話，《大學》一書的性質可以說是不確定的，難怪前人不容易找到大家共同接受的答案。[50]

《大學》原文如是，那麼，漢唐儒者如何看待這部經典呢？我們且看鄭玄如何注「致知在格物」：

> 格，來也；物，猶事也。其知於善深，則來善物；其知於惡深，則來惡物。言事緣人所好來也。[51]

至於「此謂知本，此謂知之至也」句子下，鄭玄更是使用普普通通的三言兩語就此打發，其他句子也不再注解。孔穎達的注解比較詳細，我們看他如何解：

> 致知在格物者，言若能學習，招致所知。格，來也。已有所知則能

48 參見唐君毅《中國哲學原論、原道篇・二》（香港：新亞書院研究所，民62）頁609~615。

49 參見武內義雄，〈學記と大學〉，《武內義雄全集・卷三》（東京：角川書店，昭和54年）頁270~275。

50 牟宗三先生主張如是，其觀點散見各書，《心體與性體》冊一，（台北：正中書局，1979）第一部第一章第二節有一簡要的揀別。

51 《禮記注疏》，前揭書，卷60，頁1。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 在於來物；若知善深則來善物，知惡深則來惡物。言善事隨人行善而來應之，惡事隨人行惡亦來應之。言善惡之來，緣人所好也。
>
> 物格而後知至者，物既來則知其善惡所至。善事來則知其至於善，若惡事來則知其至於惡。既能知至，則行善不行惡也。
>
> 此謂知本此謂知之至也者，本謂身也，既以身為本，若能自知其身，是知本也，是知之至極也。[52]

孔穎達解來解去，還是「善惡之來，緣人之好」、「既能知至，則行善不行惡」這類的話語。鄭、孔兩人看「格物致知」，將它看成一般性的道德格言，認爲它所說僅表示行爲結果與人的認知間有種緊密的關係而已。工夫論、心性論、形上學這些話語都是搭不上邊的，漢唐儒者對引發爾後千年儒者爭吵不休的這件著名公案，態度竟然這般冷漠。

原文很簡略，前人的注解又將格物說注得這般稀鬆平常，《大學》原文及古來注解如是，它何以會變成這麼重要的典籍？此事真是費解。但有一件事情可以確定，《大學》「性命之書」的性格所以會穩定下來，朱子作〈格物補傳〉是最根本的原因。朱子認爲《大學》一書有缺文，它的缺文剛好落在最重要的「格物致知」上面。朱子根據他對經典的理解，以心傳心，填補其文。《大學》一書的空白，恰好成爲容納朱子思想的寶庫。後代的人不管贊成或不贊成朱子對「格物致知」的解釋，他們提出自己的理論時，背後總有朱子「即物窮理」的學說作對照面。但由於《大學》一書的思想走向並不確定，其文過於簡略，朱子的〈補傳〉影響力又大，所以他們提出與朱子不同的主張時，往往也採取類似朱子的手法，或作補傳，或移章句。[53]渾沌的空缺滋養了蔓衍的文字，原始模糊的框架神聖化了以後，它即變成反映注者心態甚於反映「原作者旨趣」的羅斯特試紙。

「性命之書」是我們了解《大學》、《中庸》地位升降最重要的概

---

52 同上，卷60，頁4。

53 最早改編《大學》次序的學者當是程頤，但《朱子》的改本影響最大。朱子之後，代有改者，詳情參見李紀祥，《兩宋以來大學改本之研究》（台北：台灣學生書局，民77）。

臺灣大學學術期刊資料庫

念，我們有必要再度重申此義。前文我們引用鄭玄的注，已指明鄭玄不見得沒有人性論或形上學的理念，但他所理解的天道性命與宋儒所理解者，乃是質的差異。與「性命」、「天道」概念最接近的經典文字當出自《論語》：「夫子之言性與天道，不可得而聞也」，這段話也是《論語》一書中有名的晦澀、偏偏影響又極爲深遠的一段話。鄭玄注解其義如下：

性，謂人受血氣以生，有賢愚吉凶。天道，七政變動之吉。[54]

鄭玄的注完全是氣化宇宙論的概念，「天」與「人」都是自然的產物，「天」與「人」的學問可能是術數之學，或者如同荀子所說的「官人之學」。此間沒有心性論的性命之奧，學者亦沒有逆覺體證的可能。

李翺、周、程、朱、王以來，他們首先要推翻的，就是氣化宇宙論的天道與性命。他們視性命之學爲經典的終極關懷，這是一種與宇宙存有共起共滅的莊嚴追求。他們在每個人的主體上找到一種足以直透先天的轉捩點，而不再受限於氣化命運的限制。從他們眼裏看，漢唐儒者論性命，都只能論氣，而不能論理，向上一機永遠封鎖在氣化的命定的結構中。[55]他們覺得這不符合儒家的義理格局，所以他們重新詮釋《大學》、《中庸》，也重新詮釋《論語》、《孟子》，他們重新找出了儒家思想流變的不變軸心。

《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》定型化有個歷程，但朱子無疑是最關鍵的人物。朱子編定的《四書》後來取代《五經》的地位，成爲影響七八百年來中國及東亞最深遠的著作之一。後人說《四書》如「日星麗天，萬象昭著」，[56]它是萬世永恆的光明之源。但我們如果觀

54 《論語注》，《四部叢書集成・漢魏遺書鈔》本（台北：藝文印書館，1970），不分卷，頁9。

55 「命」字意義頗雜，前賢各有不同之分類，比如漢儒有「三命」之說，理學家論「命」則兼取理與氣二義。他們認為漢唐諸儒只知「氣」意義之「命」，不知「理」亦可被命賦予人。簡要的解釋參見陳淳，《北溪字義》（台北：，商務印書館，文淵閣四庫全書本）卷上，頁1~9。

56 朱彝尊引應俊語，參見《經義考》（京都：中文出版社，1978）卷252，頁7。

臺灣大學學術期刊資料庫

看《四書》形成的歷史，不難發現這些「日星」出現於華夏上空的時代並不一致。《論語》、《孟子》、《禮記》在兩漢時期業已昇空，但當時最燦爛的星辰並不是它們，而是《五經》。《大學》、《中庸》藏於《禮記》書內，其聲光相形之下，愈發黯淡。到了晚唐，《四書》、《五經》的亮度開始轉變，它們在星空上的排序也開始滑移。《五經》中的《易經》更加明亮，傳中的《論語》、《孟子》地位日益提升，《禮記》中的《中庸》與《大學》也逐漸從原有的《禮記》一書中游離出來，附庸蔚爲大國；至於原來掛在鈞天中央的其他經典則慢慢傾斜，成了經生的課業。《中庸》到了周敦頤、張載，經典的地位已鞏固下來；《大學》到了朱子，它的地位也已確立，但它在思想史上的意義，則有待王陽明出來，另提新說以後，其文化內涵才告成熟。籠統說來，朱子雖然不是惟一一位鑄造《四書》體系的學者，但他無疑的是將《四書》體系化、鑄造新的經典傳統的奠基者。

經典地位的昇降和聖人地位的昇降是同時而來的，朱子既然重訂儒家的聖經，儒家聖人的排序自然也就不一樣。從先秦到兩漢，堯、舜、禹、湯、文武、周公、孔子的聖人順位大體是被接受的，這些聖人的真實內涵是「聖王」，他們的特長是「盡倫」、「盡制」，他們的事蹟廣泛的記載於《詩》、《書》，普遍的被春秋的「君子」、史臣所追憶，並載錄於《左傳》等典籍中。現在，學者關心的問題已轉至夫子罕言的「天道性命」的議題，「盡倫」、「盡制」不是不重要，但聖王這些事業現在被認定只有建立在「性命」的基礎上，它們才可以具有更深刻的意義。《詩》、《書》、《左傳》還是重要的經典，但在價值的位階上，它們讓位給了《四書》。同樣的，《詩》、《書》、《左傳》載錄的聖人，也還是理學家眼中的聖人，但他們在「道統」上的位置不得不讓位給新的聖賢傳承表。

「道統」也是在朱子手中建立的，成熟的道統說見之於朱子晚年的言論。朱子的〈中庸章句序〉云：

> 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，惟顏氏、曾氏之傳得其宗。及曾

臺灣大學學術期刊資料庫

> 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。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。

朱子的道統說不管在考據上有什麼問題，但他想在政統之外，另立一個精神的王國，這是相當清楚的。朱子設立道統，其用心絕不只是倫理的興趣，這與他對人性的深刻關懷以及他一生經歷的印證有千絲萬縷的關係。[57]值得注意的是：朱子的道統傳承表的前半部——亦即孔、曾、思、孟的傳承——是普遍被理學家接受的。周、張、二程、陸、王幾乎都接受先秦有個性命之學的傳統，這個傳統體現在孔、曾、思、孟其人其書上。至於原先盡倫、盡制的那些聖人呢？他們還是聖人，但其聖人性格則落在「傳心」的基礎上，有名的十六字真言「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」是其中的奧秘。理學家與漢唐儒者看到的聖人，他們除了名字相同之外，前者的堯舜禹湯與後者的堯舜禹湯一旦相見，恐怕彼此會有撲朔迷離、依稀彷彿之感。

當宋儒選擇性命之書作爲儒家核心的義理時，他們必定要重新選擇或詮釋經典。從《四書》經典化的歷程，我們發現：經典的地位不是固定不變的，《中庸》、《大學》地位的昇降深刻的反映了這個事實。但話說回來，理學家特別挑選《大學》、《中庸》，他們自認爲自己比漢唐儒者更瞭解它們，他們這樣的信心難道是自我吹噓嗎？《大學》、《中庸》的內容難道對注釋者一點約束作用都沒有嗎？

《大學》一書是個比較特殊的例子，此書的內容確實比較含糊，晚明人士宣稱古今學者對《大學》格物理論的注釋有七十二家[58]。此說不管有無誇張，但《大學》注解紛紜不定，這是事實。而由注解號稱有七

---

57 朱子道統論的詳細論證參見張亨先生〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，《思文之際論集》（台北：允晨文化公司，民86），頁285~349。

58 參見劉宗周，〈大學雜言〉，《劉宗周全集．一》（台北：中研院中國文哲所，民86年），頁771。七十二家之說後來成為套語，清儒亦多沿襲其說，徐養原〈格物說〉、謝江〈格物說〉亦採此語。引自《經義叢鈔》，《皇清經解》卷一千三百八十八，頁25~26。

臺灣大學學術期刊資料庫

十二家，但沒有一家真能讓其他人士心服口服，放棄其說，可見注者要從原典中找出足夠的證據支持己說，恐怕是戛戛其難。朱子如何讓人家相信《大學》的核心概念是「一旦豁然貫通，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」呢？王陽明又怎麼確定《大學》說的「知」就是一種具有本體論意義的「良知」呢？《大學》一書的命運實在不是代表「經典具客觀性」的好材料。但自另一方面而言，理學家不管在解釋上出入多大，除了楊簡、陳確少數人之外，他們都相信《大學》一書具有深奧的「微言大義」，只是此書的微言大義，指的是超越的性命之奧，而不是漢人的怪異之談。《大學》一書的不確定性以及宋明儒者共同的精神需求，使得《大學》一書在宋明時期升上了形而上的天空，久久不下。從《大學》一書的例子，我們發現到一個不是太特殊、但學者仍尚未徹底正視的現象，此即：信仰不但會影響研究，它甚至會影響知覺。

隨著現代學術的研究逐漸侵入儒學的領域，我們可以預期：《大學》一書的「性命之學」的成分可能會逐漸蒸發掉，它或許會再度退回到「重要的儒學教育綱領、但對心性形上學的方向是開放的」立場。那麼，《中庸》呢？《中庸》的中和理論及「誠」之學說是否也是被解釋出來的？《中庸》本身的理論有沒有提供約束的架構？筆者認爲：《中庸》的例子不能和《大學》一概而論。《中庸》本身的內涵豐富很多，它不是空白的圖畫可以任人塗抹。其次，《中庸》的性質不能孤立來看，放在戰國時期的學術環境考察，《中庸》與《孟子》、《易傳》是有一致的關係的，和《易傳》相關聯者尤多，而這種「脈絡性」是我們考慮《中庸》一書的性質時，不能不正視的角度。第三，《中庸》的來源也相對清楚許多，《史記》與《孔叢子》皆明言：子思作《中庸》。在廿世紀末，經過出土文獻的一再挑戰，我們對司馬遷的敘述恐怕再也不宜貿然懷疑。

說到出土文獻，我們自然會聯想到馬王堆及郭店楚墓皆出土了散佚已久的子思學派著作《五行篇》。《五行篇》主要談的是「德之行」的問題，此篇重要文獻說：人的道德意識一定連著道德之氣一同升起，仁、

臺灣大學學術期刊資料庫

義、禮、智、聖和仁氣、義氣、禮氣、智氣、聖氣乃是同體的顯隱向度。學者可意識到的仁德與他暫時意識不到的仁氣，兩者乃是一體的兩面，其餘諸德與德之氣的關係亦同。但學者只要深化道德意識，意識底層不可名狀的德之氣即會逐漸的明顯，最後他可體證心氣同流的「聖」之位階。「聖」的意識狀態超越了軀體界限，進入不可名狀之境[59]。我們如果把《五行篇》論道德意識與道德之氣的關係，和宋明儒者「觀喜怒哀樂未發前氣象」或「參中和」的工夫論作一對比，我們很難不訝異：兩者的內容如出一轍。如果我們考慮理學家根本不可能看到《五行篇》的文字，而其理論居然走上同一系統，我們便不得不承認：《中庸》的內涵雖可再解釋，永恆不斷的再解釋，但它本身也提供了對等的詮釋活動者的資源。任何人進入《中庸》的詮釋場，他必須謙虛，不可武斷，他要不斷聆聽《中庸》的聲音。

（責任編輯：張藝曦）

59 《五行篇》的問題參見龐樸，《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980），頁90~123。拙作〈德之行與德之氣〉，《儒家身體觀》（台北：中研院中國文哲研究所，1986），頁253~292。

臺灣大學學術期刊資料庫

How Did *The Great Learning* and the *Doctrine of the Mean* Become Books of Nature and Destiny?

Yang, Rur-bien

Abstract

The Great Learning was seldom mentioned by Confucians in Pre-Tang dynasties because it was regarded as a beginners' book on becoming a Confucian gentleman. *The Doctrine of the Mean* was occasionally mentioned by Buddhists and Taoists, but never by Confucians until the 9th century because it was regarded as a mixture of Confucianism and the Ying Yang school.

Stimulated by Taoism and Buddhism, Neo-Confucians looked for Confucian Classics that could provide a theoretical basis for the idea of the unity of man and Heaven. They found strong support from these two chapters of *The Book of Rites* and made them two of the four new Confucian Classics(the *Four Books*). The canonization of the *Four Books* underwent a long and complicated process. The effort was first made by Han Yu and Li Ao in late Tang Dynasty and the mission was finally completed by Chu Hsi in the 12th century. Chu Hsi reinterpreted the theory of the investigation of things in light of his neo-Confucian philosophy. As a consequence, *The Great Learning* and the *Doctrine of the Mean* become classics unfolding the one principle-many manifestation theory.

Keywords: Canonization, The book of nature and destiny, *The Great Learning*, *The Doctrine of the Mean*, The investigation of things

臺灣大學學術期刊資料庫