

解經系譜與主體之建構 ——再探朱熹集結《四書》之立意

詹秉叡*

摘 要

朱熹《四書章句集注》出，頗有凌駕既存六經之勢。論者或將其與《易》合為「新五經」，或視為「典範轉移」，洵是不刊之論。而進一步細究朱熹所述，四書學的立意，當非取代既存經典，亦非廓除過往經注。朱子仍注重六經，其不僅為四書之補充。準此，「四書」與「六經」於其學術當中的關係，當有再次釐清的必要。本文持如下立場：「四書」確為朱熹學術的核心，「修身」亦為理學的基點；但若將此視為全貌，朱子學的內涵便容易被內聖方案所框限。然而，朱熹對三代盛世懷有強烈憧憬，誠如余英時言朱子學術應為「內聖外王連續體」。至於內聖／外王如何產生有機聯結？本文將指出：朱子的經學成就，並非別開生面之舉，而與其理學系統相輔弼——「解經主體」與「經書義理」的媒合，恰為朱子闢論之關要——於此視野下，筆者認為：朱熹集結四子書的立意，當與解經系譜與解經主體的建構，息息相關。

關鍵詞：四書、心、理、道統、六經

* 文藻外語大學應用華語文系兼任講師。

Construction of Theoretical Lineage and Subjectivity: A Further Study on Zhu Xi's Compiling of the *Four Books*

Chan, Ping-Jui

Adjunct Lecturer, Department of Applied Chinese,
Wenzao Ursuline University of Languages

Abstract

Zhu Xi's *Collected Commentaries on the Four Books by Chapter and Verse* gained much more momentum than the existing Six Classics. Scholars combined it with *Yi* as "New Five Classics" and viewed it as a paradigm shift. The purpose of Four Books studies neither to replace the existing classics nor to erase the classics' exegetics. Instead, it is viewing as supplements. Therefore, it is necessary to clarify the academic relationship between the "Four Books" and the "Six Classics". This paper takes the stance that the "Four Books" is the core of Zhu Xi's theoretical system and that cultivation (修身) plays a crucial role in Neo-Confucianism (理學). Zhu Xi's studies could limit it to the concept of "Inner Sage-hood" (內聖). Yu Ying-shih once said, "Zhu Xi studies should be considered the continuum of the concept of 'Inner Sage-hood' and 'Outer Kingliness' (內聖外王)." This paper suggests that Zhu Xi's achievement in Chinese classics is not a solely distinctive move; it perfectly complements his Neo-Confucianism system. Zhu Xi's theory's essence lies in the subjects of classics interpretation intertwined with the classics' doctrines. From this perspective, this paper aims to point out that Zhu Xi compiled the "Four Books" may be closely related to the construction of the theoretical lineage and methodology.

Keywords: *Four Books*, Mind, Logic, Orthodoxy, Six Classics

解經系譜與主體之建構

——再探朱熹集結《四書》之立意*

詹秉叡

一、前言

《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》四書並重，始於程子，而正式集結於朱熹。¹自此之後，凡儒者所學，必先由《四書》入而旁及經籍。對此，錢穆先生有頗為精當的描述：

朱子平日教人，必教其先致力於《四書》，而五經轉非所急。……亦可謂宋代理學，本重《四書》過於五經，及朱子而為之發揮盡致。²

於既往儒學視域中，經籍乃一切意義的泉源，亦是治世之士求學的關要。自朱熹集結《四書》後，竟引發後儒學術重心的移轉，影響甚鉅。楊儒賓便指出朱子編成的《四書》與「舊」群經首之《易》相合，而為一「新五經」³；此外，陳逢源更稱此關乎「儒學典範的轉移」⁴，皆能掘發朱子以降學術之趨勢與內涵。

論者指出《四書》為朱子學的核心，此洵是不爭之論。不過，若僅拈出朱子學術中《四書》之優位，則似乎意味經書僅是朱子學的備位或補充。然而，朱子重視經書亦乃不爭的事實，那麼要如何釐定朱子學術中《四書》與既存經典的關係？頗

* 承蒙兩位匿名審查老師提供寶貴意見，謹致謝忱。

¹ 錢穆：《朱子新學案》，收入錢賓四先生全集編委會編：《錢賓四先生全集》第14冊（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1998），頁201-202。

² 錢穆：《朱子新學案》，頁180-181。

³ 楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013），頁11-13。

⁴ 陳逢源：《「融鑄」與「進程」：朱熹《四書章句集注》之歷史思維》（臺北：國立政治大學，2013），頁263。

令人費解。日人佐野公治即在承認朱子「把五經定位於《四書》之上」的認識上，復指出朱子「承認其價值，同時有如『敬而遠之』般地把牠置之高閣，反之，重新把四書置於核心」。猶有進者，更直言「正因將焦點放在《四書》，所以《五經》實質上被定位為《四書》的補充」，甚至作出「視《四書》為完整的學問世界的朱子學是『四書五經學』，同時可以說其實質上的核心是在四書學」的判定⁵，儼然視「四書學」為朱子學術的整體。不過，佐野氏既已明確指出朱子承認「五經定位於《四書》之上」，又為何束之高閣，重以《四書》為核心？若未能澄清此問題，便逕視二者為相互取代的關係，當有失於整全。

筆者認為，朱子學中《四書》與既存經書的關係應當重新釐定。於探討此一問題之前，我們可以先觀察朱熹為何既重視六經，同時又對六經表達出消極態度的原因。見《語類》載：

問：「孔子六經之書，盡是說道理內實事故，便覺得此道大。自孟子以下，如程張之門，多指說道之精微，學之要領，與夫下手處，雖甚親切易見，然被他開了四至，便覺規模狹了，不如孔子六經氣象大。」曰：「後來緣急欲人曉得，故不得不然，然亦無他不得。若無他說破，則六經雖大，學者從何處入頭？」⁶

時人問及朱熹六經之學，值得注意的是，他們二人皆是在「六經氣象大」的前提下進行討論的。若六經真那麼重要，那麼為什麼不直接讀六經便可？朱子的回應饒具意味：其承認六經之大，然而或許正因其氣象恢弘，我們要如何纔能掌握其精髓？對朱熹而言，「入頭」即在論說「道之精微，學之要領」的下手處上。正如朱熹嘗指出「六經浩渺，乍難盡曉。且見得路逕後，各自立得一箇門庭」；所謂「門庭」，也就是「讀書之法」。⁷讀六經是需要方法的，換言之，倉皇進入六經之中與墮五里霧無異，若未有讀經之方的建構，我們很難從六經有所獲得。這也是為什麼朱熹稱《易》、

⁵〔日〕佐野公治（Sano Kouji）著，張文朝、莊兵譯：《四書學史的研究》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，2014），頁87-88。

⁶宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986），頁2363。

⁷宋·黎靖德：《朱子語類》，頁2460。

《詩》如「雞肋」的緣故，其言「某平生也費了些精神理會《易》與《詩》，然其得力則未若《語》、《孟》之多也。《易》與《詩》中所得，似雞肋焉」⁸，朱子以雞肋譬經書，並非是質疑經書的價值，認定其索然無味；而是其味難以理會，必須有一細品之方、循序漸進始可得。準此，朱熹雖然認為六經難讀，但並未採取束之高閣、棄而不顧的態度，而是認為必須另尋一起點，始能探入經書之中的奧秘。至於起點何在？筆者將指出，朱子所建構的四書學，其「親切易見」之特性，正是闡發既存經書義理的指引。

以下，本文將先釐定朱熹學術中《四書》與六經的關係。一旦我們拈出六經於朱子學當中的特殊性與重要性，可發現《四書》與六經之間，存在著解經方法與經書義理的有機聯繫。在此視域下，《四書》仍是最關鍵的核心學問（道學）無疑，惟其意義的開顯，須與六經所揭櫫的盛世（道）一併理會，始能呈顯朱子學的完整圖像。復次，本文將以朱熹所慣稱的「四子」為切入點，指出朱子集結四子之書，乃為對抗既往儒者以荀子作為傳經、解經系譜起點的論述。因此，朱子以孟子思想為軸，上溯孔子、曾參、子思，下啟周、張、二程等理學家之「道統」意識，實蘊含著重構「解經系譜」的用心。最後，本文將進一步指出，有別於荀子將修身與經書的意義收攝於禮制之中，朱子則在孟子性善論的基礎上挺立解經者之「本」，作為學者進入經典前的修身指向，是為「解經主體」的建立。

二、朱子學中《四書》／六經之關係

朱熹對於六經抱持崇高的敬意，乃不爭的事實。其曾著〈讀唐志〉一文，有感於歐陽脩在《新唐書·禮樂志》首句「三代而上，治出於一而禮樂達於天下」的見解，朱子接著說道：

⁸ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 2614。

聖賢之心，既有是精明純粹之實以旁薄充塞乎其內，則其著見於外者，亦必自然條理分明，光輝發越而不可揜蓋，不必託於言語、著於簡冊，而後謂之文，但自一身接於萬事，凡其語默動靜，人所可得而見者，無所適而非文也。姑舉其最而言，則《易》之卦畫、《詩》之詠歌、《書》之記言、《春秋》之述事，與夫禮之威儀、樂之節奏，皆已列於《六經》而垂萬世，其文之盛，後世固莫能及。⁹

朱熹指明：聖賢之心的存在已足夠充份，可視為個體修身完滿之狀態。惟聖賢一旦進入日用倫常之中，其「心」受到觸發，便會外顯為卦畫、詠歌、言、事與威儀和節奏，此即「六經」內涵。對朱子而言，六經不僅僅是歷時的文獻而已，而是「聖賢之心」實然參與世界流行後的產物，其中有真理的普遍性，故可「垂萬世」，且後世文章「莫能及」，由此足見朱熹對於既存經典的崇尚。

除此之外，對朱子而言，六經更是「道」的載體。見《語類》載：

道者，文之根本；文者，道之枝葉。惟其根本乎道，所以發之於文，皆道也。

三代聖賢文章，皆從此心寫出，文便是道。¹⁰

承前文，既言「三代」，則此處所謂「聖賢文章」，當即指涉「六經」而來。朱熹屢屢聲明六經乃聖賢之「心」的產物，已無可疑。於此，朱子進而直指六經之文即是「道」。對朱子而言，「道」有玄密之處，可以「道體」稱之；不過，道體仍是要落實於世的，故若就現象層面來看，「道」又是「居其位而修己治人之術」¹¹，而「六經」正可視為三代聖賢以「居其位」的視角「窮理—正心—修己—治人」的具現。¹²要言之，在朱子的視域下，「道」始終坐落在儒門經籍之中，若身為道學群體一員的朱熹真盼望「道」能夠落實於世；那麼，「如何實踐」這些六經政典，當纔是其學術的核心問題意識。¹³

⁹ 宋·朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第23冊（上海：上海古籍出版社，2010），頁3374。

¹⁰ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁3319。

¹¹ 宋·朱熹：《四書章句集注》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016），頁17。

¹² 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁1。

¹³ 陳志信嘗明指朱熹之尊經思維，頗具啟發。惟陳氏所謂之「經」泛指六經與《四書》，並援此證成朱

惟如此言，那麼「四書」的重要性與特殊性何在呢？我們可先藉由兩章句之序文，一窺朱熹眼中「道」與「四書」之關聯。〈中庸章句序〉載：

夫堯、舜、禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖，行天下之大事，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此。則天下之理，豈有以加於此哉？自是以來，聖聖相承：若成湯、文、武之為君，皋陶、伊、傅、周、召之為臣，既皆以此而接夫道統之傳，若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯舜者。¹⁴

於該序文中，朱熹泛論了堯、舜、禹、湯、文、武等「聖聖相承」，直指其是「道統之傳」。不過，三代前聖聖之間的傳授，到孔子之時產生了變化。序文特意指出孔子「不得其位」，由此窺見至東周時，一向與政教難分的道，已出現了延續的危機。儘管如此，孔子仍「繼往聖」。但不得其位的孔子何以為之？原來，孔子正是在政統之外，以「開來學」的方式別繼道統——過往賢聖在其政位所施展的治世之方，已為孔子所提取、接納並傳播——換言之，原先由統治階層所寡占的「道」，藉孔子的教導，成為了可供學者操作、學習並參與其中的知識。朱熹眼中孔子地位的描述與認定，亦可在〈大學章句序〉中得見：

夫以學校之設，其廣如此，教之之術，其次第節目之詳又如此，而其所以為教，則又皆本之人君躬行心得之餘，不待求之民生日用彝倫之外，是以當世之人無不學。其學焉者，無不有以知其性分之所固有，職分之所當為，而各俛焉以盡其力。……及周之衰，聖賢之君不作，學校之政不修，教化陵夷，風俗頹敗，時則有若孔子之聖，而不得君師之位以行其政教，於是獨取先王之法，誦而傳之以詔後世。¹⁵

朱熹指出：於三代之前，政與教、君與民兩端皆達成有機的協作關係。須注意的是，

熹以「經學事業作為個人修身的指引」和以「經學事業作為傳續道統與教化世代的通道」。見陳志信：《朱熹經學志業的形成與實踐》（臺北：臺灣學生書局，2003），頁172-194。四子書於朱子眼中確實可躋身於經，惟於其學術中，四子書與三代聖賢所作的政典六經中就有異。而如下文所述，讀四子書、六經有其次序，研習兩者之預期效應亦不相類，當須進一步辨別。

¹⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁20。

¹⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁1-2。

其中三代時人「無不學」、「無不有以知其性分」等語，人民之學與知，乃是隨著統治階層「躬行心得」之效應而來的處世道理，係指涉日常生活中的規範與技術，即「民生日用彝倫」，而與人君的治理知識無涉。不過自周衰後，統治階層的政教殞落了；孔子雖出卻不得其位，亦無法施行政教，其所能作的，便只能將歷代賢聖的治理知識——「先王之法」——抽繹而出，並傳之於後世，讓後世之輩得以從中提取先王治世之方。

堯舜以降至於三王、周公，是朱子心心念念的黃金時代，孔子不得其位而承擔先王之道，「道」便抽離了其可實踐的語境；然而正因如此，經孔子手的先王治世之方，成為人人皆可契會實踐的知識。於朱熹兩章句序文的史觀構設下，孔子之教成為了芸芸眾生能理解先王治世之方的機緣。換言之，雖然「居其位而修己治人之術」的「道」無法在孔子時落實於世，但「道學」於焉獲致成立。先王之道自此「誦而傳之以詔後世」，故不獨天縱聖賢，任何人皆可前去取法，此當朱子稱孔子「其功反有賢於堯舜」的主要原因。朱熹既以「先聖之統」（道統）自任，便是期許後學能正視自孔子始揭橥的「學道之方」——依余英時所述，即「孔子所『繼』的是『堯、舜、禹相傳之密旨』，所『開』的則是闡明此『密旨』的『道學』」。¹⁶準此，道／道學兩者是必須詳加分辨的，其中更重要的是，兩者分別指涉了六經／四書不同性質的典籍——如天火般的「道」蘊含在「六經」之內，後人若欲解密，便須依循孔子所傳授的「道學」而行；而對朱子而言，道學正落在始乎孔子所傳，終乎孟子所繼的《四書》之中。

依循上述脈絡，「道」與「道學」之間，應為一「目的／方法」的關係，此適表現在朱子論「六經」與「四書」彼此間的關聯上。對朱子而言，「四書」是後世學者得以實踐並實現「六經」所須先備的知識¹⁷，所謂：

¹⁶ 余英時：《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2004），頁45。

¹⁷ 此處所稱的「知識」，非指一套由邏輯分析而構成的知識論。誠如黃進興認為朱熹主張的窮理具有規範性意義，而非現代經驗論意義下的描述性之理。見黃進興：〈朱陸異同：一個哲學的詮釋〉，《優入聖域：權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1994），頁347。

《近思錄》，《四子》之階梯；《四子》，《六經》之階梯。¹⁸

須先說明的是，此處所言「四子」，或謂指周敦頤、張載與二程，而非四書。然而，陳淳已將這段話理解為「若所謂《近思錄》，又四書之階梯也」¹⁹，又，朱熹曾於〈答楊子直書〉中提及「四子」，且與《大學》、《論語》和《孟子》密切相關²⁰；再者，《語類》所載述的此一思路，在朱子〈書臨漳所刊四子後〉文中表達得更為清楚，毫無模糊的空間：

聖人作經，以詔後世，將使讀者誦其文，思其義……然去聖既遠，講誦失傳……是亦安能遽有以得其大指要歸也哉！故河南程夫子之教人，必先使之用力乎《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》之書，然後及乎六經，蓋其難易、遠近、大小之序固如此而不可亂也。²¹

朱熹明白指出後學在進入先王政典之前，須先研習「四書」；惟有如此，始能步入「六經」堂奧。無獨有偶，於他處亦可見朱熹屢屢強調「由四書而諸經」的學習進程，如「讀此四書，便知人之所以不可不學底道理，與其為學之次序，然後更看《詩》、《書》、禮樂。」²²以及「待讀此四書精透，然後去讀他經，卻易為力。」²³除此之外，若「四子」為周、張、二程亦可怪，因為《近思錄》就已經是周、張、二程思想的匯編，朱子實無須贅言。準此，朱子所言「四子」即指涉《四書》，是毫無疑問的。朱熹務使學者先研習《四書》，再旁及六經，論者多據此指出朱熹以四書為優位，六經則淪為備位。然而筆者認為，《四書》固然是朱熹學術思想的首要重心無疑，惟若與上述併觀，我們應理解為：四子書（道學）是返向先王六經（道）的不二法門；四子之撰作，便是盼望後學能藉其教以落實經典，藉以重返三代的治道情境。於此視野下，《四書》仍是朱熹學術中最為核心的存在；但其內涵須與六經之間的關聯一併理會，才能得見全貌。

¹⁸ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 2629。

¹⁹ 宋·陳淳：〈答梁伯翔一〉，《北溪大全集》（臺北：臺灣商務印書館，1973），卷 30，頁 7b。

²⁰ 宋·朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》第 22 冊，頁 2073-2074。

²¹ 宋·朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》第 24 冊，頁 3895。

²² 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 1658。

²³ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 2778。

須進而探討的是，「四書」與「六經」之間的有機連結何在？論者或謂《四書》之立意，在排除漢唐儒者在經典上所作的訓詁注疏，使學者在檢覈六經時能夠有更明白的理解。《語類》有載：

漢儒一向尋求訓詁，更不看聖人意思，所以二程先生不得不發明道理開示學者，使激昂向上，求聖人用心處，故放得稍高。²⁴

有見漢儒以降轉相注疏的支離，程顥、程頤只好越過這些注疏，自行「發明道理開示學者」。不過，朱熹對於二程先生的「發明」亦非全盤接受，故有「放得稍高」之嫌。其嘗言「程先生《經解》，理在解語內」，更指涉程子解經已有脫離經文之弊。那麼要如何才能做到只是「發明其辭」？²⁵筆者認為，既存經注仍為朱熹所重。其於〈記解經〉便言：

竊謂須只似漢儒毛孔之流，略釋訓詁名物及文義理致尤難明者，而其易明處，更不須貼句相續，乃為得體。蓋如此，則讀者看注即知其非經外之文，卻須將注再就經上體會，自然思慮歸一。²⁶

清儒皮錫瑞曾批評「自宋末元、明，專用宋儒之書取士，註疏且束高閣」，但提及朱子，則贊其論疏「稱《周禮》而下《易》、《書》，非於諸疏功力甚深，何能斷得如此確鑿」²⁷，顯見朱熹對於歷代注疏用功之至，亦可知當朱熹在解讀《四書》、並以《四書》之學作為研習「六經」的前置作業時，應無意完全取代這些訓詁注疏。陳繼昌撰寫〈朱子不廢古訓說序〉指出後儒往往未見「朱子於漢儒訓詁多沿其舊」²⁸，亦可得見，以舊訓詁注疏的存廢作為贊成或反對《四書》之學的對話起點，不見得可以達成有效的溝通。

²⁴ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 2748。

²⁵ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 438。朱熹於此以注解《論語》為例。對朱子而言，四書亦極具崇高性而可與「經」並肩，這點毫無疑問。再者，四書亦為文獻，也有著「詮釋」的空間。學者由四書而入六經，自須先對四書之文有所理解和體會；其與呂祖謙合編的《近思錄》即是學者研讀四書前的先備文本。惟仍須辨別的是，學者研讀四書、六經，兩者先後有別，不可混淆；且其所指向的效應與目的亦不相同，後文還會提及。

²⁶ 宋·朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》第 24 冊，頁 3581。

²⁷ 清·皮錫瑞撰，周予同注釋：《經學歷史》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁 283。

²⁸ 宋·朱熹：〈序跋〉，收入《朱子全書》第 27 冊，頁 816。

初步排除了《四書》與聖賢經典、後儒經注的取代關係，我們須進而追問的是：朱熹是如何要學者透過《四書》來面對經典、經注的？面對漢唐以降龐大雜蕪的注疏，朱子確實有所不滿。不過，面對此窘境，朱熹實有提出相應的解決之道。欲探究朱子如何解經，須先瞭解其如何看待六經的性質——前文已述，朱子認為六經是「治世之文」²⁹，也是三代聖賢之心的具現。除此之外，朱熹更抬舉六經的位階至超越領域，直謂其是「天理」的彰顯：

六經是三代以上之書，曾經聖人手，全是天理。三代以下文字有得失，然而天理卻在這邊自若也。³⁰

朱熹以六經為「道」，乃從歷史文化傳承的角度立說，視六經為包蘊三代盛世的載體。於此，朱子則由六經的形上價值立說，視六經為聖人依「天理」而撰成的創作。朱子極其重視「天理」，自不待言——筆者認為，朱熹拈出六經中的「天理」，乃是為了提供後學解經的指引，見《語類》所載：

讀六經時，只如未有六經，只就自家身上討道理，其理便易曉。³¹

於此，朱熹闡明「六經」的道理即於「自家身上」；經之「理」看似深奧，但不乏領悟之方，因為它始終可透過「自家身上」發掘而出。而所謂「自家身上」，即指涉了吾人的內「心」，朱熹於〈答陳明仲〉書中有更為明確的表達：

大抵讀書當擇先儒舊說之當於理者，反復玩味，朝夕涵泳，便與本經正言之意通貫浹洽於胸中，然後有益。不必段段立說，徒為觀美而實未必深有得於心也。講學正要反復研窮，方見義理歸宿處。³²

基於朱熹的立場，過往的經典注疏繁雜，流於美觀作文而不明義理。今之學者若要讀經，便須突破層層屏障，揀擇出「當於理者」。學者不必再糾纏、停留於前儒的注疏迷霧之中，而可透過文字向上一機，使「理」成為學者與六經交會的場域。至於，

²⁹ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 3297。

³⁰ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 190。

³¹ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 188。

³² 宋·朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》第 22 冊，頁 1945。

學者要如何才能作出「當於理者」的判斷呢？依引文可知，朱熹毋寧是在宣告：六經之「理」，是可以在吾人的「心」中得到充分驗證的，故謂「有得於心」。換言之，朱熹將「解經」的判準，收攝於人的心中。

須注意的是，學者若要以吾人之「心」來掘發經書之「理」，聖賢之心是不可避免的中介。朱子本有「聖人之心純乎天理」之見³³，若我們想要體會天理，學習如何契入聖賢之心，或許更是正途，故朱子頗強調「心心一符」、「其揆一也」。³⁴不過得說明的是，朱子並非是站在佛氏傳心的立場³⁵，而是指涉聖心能與吾心共享「天理」的秘密。於此視域下，「全是天理」的六經及其傳承，實成為學者若欲向上一機不可斷然拔除的根柢——陳榮捷曾指出道學中的「道統」觀念與佛法傳燈論無涉，日人土田健次郎據此指出道學家「道統論」與禪宗「傳燈論」的差異：

禪宗的傳燈論是一點斷絕也不能容許的，但道學的道統論卻時時出現空缺，兩者在這一點上有根本性的差異。道學即便「無傳」，隔了許久以後仍有可能繼承絕學，其理由在於儒學所具備的公開性。支持著這種公開性的，就是經書的權威，以及只要是人類就必定具有的「道心」的普遍性。³⁶

此論極具啟發——是「經書」的存在，保障了傳承的延續性；同時也是人類必定具有的「道心」，保證了傳承的可行性。因此，與其說聖人「傳心」，不如理解為每一人皆有契入聖賢之心的本事。六經的存在提供了我們得以交會的場域，我們要作的，就只是不要自絕於六經中的聖賢言語之外，切實體會：

若捨六經之外，求所謂玄妙之說，則無之。近世儒者不將聖賢言語為切己之事，必於上面求新奇可喜之論，屈曲纏繞，詭秘變怪，不知聖賢之心本不如此。³⁷

對朱子而言，六經是最為精準的測量儀，同時也是儒者學習進程的最後一道里程碑，

³³ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁1470、1795。

³⁴ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁411、770。宋·朱熹：《四書章句集注》，頁405。

³⁵ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁2623。

³⁶ 〔日〕土田健次郎(Tsuchida Kenjiro)著，朱剛譯：《道學之形成》（上海：上海古籍出版社，2010），頁469。

³⁷ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁2756-2757。

捨此則毫無判准。因此，朱子雖然有「傳聖賢之心」的說法³⁸，但我們可以確定：自外於經典的傳心論述，朱子想必是不喜的。

尚須追問的是：學者要如何在進入六經之前作足準備，才不致「錯認」經典中的聖賢之心？於此，朱子拈出「收斂此心」之要。其續言：

今且說那營營底心會與道理相入否？會與聖賢之心相契否？今求此心，正為要立箇基址，得此心光明，有箇存主處，然後為學，便有歸着不錯。³⁹

求聖賢之心前，須先收斂己心，此即朱子念茲在茲的「持敬」工夫，故言「只是要收斂此心，莫要走作，走作便是不敬，須要持敬」。⁴⁰朱子重視持敬是不消多說的，惟筆者要指出的是，朱子更視「敬」為理會經典的核心意識，故言：

今人皆無此等禮數可以講習，只靠先聖遺經自去推究，所以要人格物主敬，便將此心去體會古人道理，循而行之。⁴¹

主「敬」是契入先聖遺經的必由之路。我們知道主「敬」是朱子標誌，更是朱子四書學的核心意旨。如朱子言《大學》「修身，齊家，治國，平天下，都少箇敬不得」⁴²，復指《中庸》「當於喜怒哀樂未發，加持敬工夫」⁴³，更謂「孔孟只教人求仁；求仁只是『主敬』，『求放心』」。⁴⁴除此之外，朱子更以「心法」稱之，見朱熹於《中庸章句》內文序句所載：

此篇乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。⁴⁵

朱子言「心法」，必指原出於遺經《書·大禹謨》的「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」四句，指涉堯舜相傳的持敬密訣。我們可以發現朱子視持敬之心為「四書」與「六經」之間的內在聯繫；六經中的聖賢心法，是可以在《四書》中率

³⁸ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁46。

³⁹ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁217。

⁴⁰ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁2854。

⁴¹ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁287。

⁴² 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁208。

⁴³ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁1308。

⁴⁴ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁113。

⁴⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁22。

先體察，並憑藉此工夫轉化自身的。也就是說，學習《四書》是優先揣摩、理會聖賢之心的前沿戰場，從而使學者持衡己心，以作為契入聖心的預備。

進一步探討朱子對論、孟的看法，或能有更深入的瞭解。論、孟可以說是朱子四書學的關要。於《四書》中，《中庸》過於深奧，所以「看三書後，方宜讀之」，「初學者未當理會」⁴⁶；相較於此，「《大學》、《語》、《孟》最是聖賢為人切要處」。⁴⁷其中，論、孟更是《大學》中的「肉菜」⁴⁸，足為代表。至於學習論、孟的效果為何？朱熹嘗引程子言：

學者當以論語孟子為本。論語孟子既治，則六經可不治而明矣。讀書者當觀聖人所以作經之意，與聖人所以用心，聖人之所以至於聖人，而吾之所以未至者，所以未得者。⁴⁹

治《論語》、《孟子》者，竟可致使六經「不治而明」，此話頗有以論、孟取代六經之意。程子解經頗由己意，有「放得稍高」的嫌疑，前文已略提及。就朱子立場而論，不妨將此句理解為：論、孟之學，是研讀六經之學的必經階梯。因此關鍵在於末句——如前所述，《四書》為孔門抽繹六經而來的聖賢「心法」——朱熹務使後學研讀論、孟，當即是試圖藉孔門所萃取的聖賢之心，以規範學者之心。換言之，習論、孟者，便可明瞭吾心與聖心的關聯與差距，從而照見「吾」之未竟處，進一步警醒、淬礪己心，所謂「聖賢千言萬語，無非只說此事。須是策勵此心，勇猛奮發，拔出心肝與他去做」⁵⁰，即是如此。

陳逢源嘗指出，「如何切近聖人」乃儒者共有之焦慮，而朱熹四書學則以聖人心性為準，為儒者提供成聖之基礎與方向，頗具啟發。⁵¹進一步論，《四書》中的聖賢

⁴⁶ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 1479。

⁴⁷ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 244。

⁴⁸ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 428。

⁴⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 59。

⁵⁰ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 137。

⁵¹ 陳逢源：〈從五經到四書：儒學「典範」的轉移與改易〉，《朱熹與四書章句集注》（臺北：里仁書局，2006），頁 38-58。

心法，更是解讀六經的關鍵，同時也是切近聖人的不二法門。⁵²對於朱子而言，六經蘊含著「道」，且「全是天理」。直面「道」與「理」想必是不易領會的，故朱子評六經「難看」。⁵³但這並不妨礙我們轉移視角，因為除了道與天理，六經更是「聖賢之心」參與世界流行的具現，而聖心乃是吾人可學而至的境界；因此，若要理解六經，便可由其聖賢「心法」著手。在這一點上，習《四書》者與六經中的訓詁注疏呈現了「操綱領以整毛目」的關係，惟此「綱領」並非外在可執持的客觀知識，而是落於解經者的「心」之上。

除此之外，上述朱子言六經「難看」，亦因經書傳世，難免有後人穿鑿附會之嫌，所謂「聖人有郢書，後世多燕說」⁵⁴；可知朱子實相信存在著一「六經」範本，直是聖人所出，由此反窺六經在朱子心目中的崇高地位。職是之故，朱子即便「疑經」，非是為了取消六經的神聖性，所以才會有「《書》中可疑諸篇，若一齊不信，恐倒了六經」的顧慮⁵⁵；而應理解是為了契入聖人之意，對既有文本所進行的萃取、提煉與鎔鑄。楊儒賓嘗謂朱熹治經「字字考究，步步體認」，與陸王強調學者「以體證『本心』不類」⁵⁶，當可與上述併論；朱熹治學兼融訓詁與義理、並以義理衡諸訓詁的關要處，由此可見一斑。⁵⁷

⁵² 林維杰嘗言「朱子總認為經典文本乃聖人之言語，瞭解經典即是瞭解聖人之意」，頗契此意。見林維杰：〈朱陸異同的詮釋學轉向〉，《中國文哲研究集刊》31（2007.9），頁248。

⁵³ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁1982。

⁵⁴ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁1982。

⁵⁵ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁2052。

⁵⁶ 楊儒賓：〈水月與記籍：理學家如何詮釋經典〉，收入李明輝編：《中國經典詮釋傳統（二）儒學篇》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004），頁191。

⁵⁷ 錢穆言朱熹治經：「除經之本文外，必兼羅漢唐以下迄於宋代諸家說而會通求之，以期歸於一是」，可相併參。見錢穆：《朱子學提綱》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002），頁181-182。

三、朱熹四書學與傳經系譜的建構

不將朱熹之四書學擺放在經書或經注的學術定位，除能彰顯其性質外，其所要對話的對象亦能更為清晰。依上述，「訓詁注疏」關乎經典詮釋之外部操作，而「四書之學」則著重解經者對自身知行能力的理解。對朱熹而言，後者更是關鍵，因其為「解經者自身之價值觀與立場」所決定——筆者認為，朱熹集結《四書》所要對話、甚且廓清的對象，與其說是既存的舊經注家，不如說更是直指他們解經意識中所共持的價值觀與立場——歷代解經者背後是否真有一鮮明的價值觀與立場？猶可申論；不過，一旦朱熹自身的解經「立場」明確，作為朱子的對立面，其立場亦會在朱熹的意識下主題化，而成為一對話的對象。

且看朱子的立場是什麼。本於「孔一孟」，毫無疑問是朱熹的堅定信仰。即便如此，朱熹仍指出孟子的未完備處。理由在孟子的性善論述，未能將萬物所共有的濁「氣」納入討論，故導致如下後果：

只緣孟子不曾說到氣上，覺得此段話無結殺，故有後來荀揚許多議論出。韓文公亦見得人有不同處，然亦不知是氣稟之異，不妨有百千般樣不同，故不敢大段說開，只說「性有三品」。不知氣稟不同，豈三品所能盡耶！⁵⁸

朱熹雖信仰孟子，然而亦感孟子性善理論的未及論「氣」的缺陷，才有後代諸子產生許多偏狹的論述，是「孟子終是未備，所以不能杜絕荀揚之口」。⁵⁹而理學持論之目的，當在補充、完善孟子的理論，以杜絕其他諸子的見解：

孟子說性善，但說得本原處，下面卻不曾說得氣質之性，所以亦費分疏。諸子說性惡與善惡混。使張程之說早出，則這許多說話自不用紛爭。故張程之說立，則諸子之說泯矣。⁶⁰

孟子未言「氣」，後儒面對因人氣質所衍生的諸種問題，遂不可解，故而錯認自身之性。先有荀卿「性惡」說首開其先，復有揚雄順而續言「無可得說，只得說箇『善

⁵⁸ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁1383。

⁵⁹ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁1388。

⁶⁰ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁70。

惡混』」⁶¹，自此貽誤諸子。自張載、程子起，始能依循孟子的立場，將其言有未盡處得以釐清，由此識性——更重要的是：明白自身「性」的價值義，關乎學者能否立其「大本」——相較於荀揚以降的儒者皆是「論氣而不論性」，朱熹則直指：

既謂之大本，只是理善而已。才說人欲，便是氣也，亦安得無本！但大本中元無此耳。⁶²

明本，便是明白自己的性理純善而已。也因此，朱熹〈讀唐志〉言「孟軻氏沒，聖學失傳」後，緊接著說：

天下之士背本趨末，不求知道養德以充於內，而汲汲乎徒以文章為事業。然在戰國之時，若申、商、孫、吳之術，蘇、張、范、蔡之辯，列禦寇、莊周、荀況之言，屈平之賦，以至秦漢之間韓非、李斯、陸生、賈傳、董相、史遷、劉向、班固，下至嚴安、徐樂之流，猶皆先有其實，而後託之於言。唯其無本而不能一出於道，是以君子猶或羞之。⁶³

孟子性善之說無以為繼，後學「知道養德以充於內」的修身進路便無法建立。若根據這些諸子的立場，則其解經所得到的成效，也只能是「文章事業」罷了，故而「夫禍亂既平，正合修明治道，求復三代之規模，卻只便休了」。⁶⁴

孟子之後，聖學就此失傳，「蓋自孟子之後，荀卿諸公皆不能及」。⁶⁵取而代之的是諸子之言汨濫於世。這些背本之學，正是朱熹的眼中釘與心頭刺。而在這些諸子之中，傳說「聖人經旨」的儒者顯然應當負起更大的責任：

某嘗說，自孔、孟滅後，諸儒不子細讀得聖人之書，曉得聖人之旨，只是自說他一副當道理。說得卻也好看，只是非聖人之意，硬將聖人經旨說從他道理上來。⁶⁶

宋史於〈儒林傳〉外別列〈道學傳〉，由此窺見道學與既存儒學之間殊然有別。

⁶¹ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 3261。

⁶² 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 68。

⁶³ 宋·朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》第 23 冊，頁 3374。

⁶⁴ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 1832。

⁶⁵ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 369。

⁶⁶ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 3258。

道學的時代特殊性，〈道學傳序〉有概要描述，其雖出於史家脫脫之手，惟清儒多已指出其與朱熹所著《伊洛淵源錄》的關係。林保全於此認識基礎上，進一步甄別《淵源錄》與《道學傳》之異同，並指出「前者實際上是扮演著為後者預備史料的功能，而後者則是將前者理學群體獨立於其他學術群體的觀念，具體呈現出來。」⁶⁷洵為的論。《語類》載有「戰國漢唐諸子」一章，記載了朱熹對於歷代諸子的評價，當可一窺所謂「其他學術群體」指涉為何。其中可以發現，雖言「諸子」，絕大部分的篇章皆措意於「諸儒」，理推這些「儒者」才是朱熹首要的對話對象——而對話之目的，正是在釐清「俗儒」與「異端」之間的關聯性——其於〈大學章句序〉便言：

及孟子沒而其傳泯焉，則其書雖存，而知者鮮矣！自是以來，俗儒記誦詞章之習，其功倍於小學而無用；異端虛無寂滅之教，其高過於大學而無實。⁶⁸

自孟子以降，儒者之學未見明朗，在朱熹看來，這些儒者僅是記誦詞章之徒，倍於「小學」而無法撐起「大學」之要。因此，儒者之大學僅能讓位給無實的「異端」之學。可見異端佛學之盛，與既往儒學的失能有不小關係，前儒可謂難辭其咎。朱熹將異端流衍歸咎於前儒，亦可在其〈中庸章句序〉找到蹤跡：

自是而又再傳以得孟氏，為能推明是書，以承先聖之統，及其沒而遂失其傳焉。則吾道之所寄不越乎言語文字之間，而異端之說日新越盛，以至於老佛之徒出，則彌近理而大亂真矣。⁶⁹

與〈大學章句序〉相同，〈中庸章句序〉亦蘊含了朱熹的「道統」傳承意識。正因孟子之後「先聖之統」不傳，故有異端之說的產生與流衍，以至有佛老學之氾濫。其中，猶可注意此序文中「異端之說」與「老佛之徒」相並列，可推敲朱熹言「異端」，已非專指佛、老而來，更可能是連同孟子後不夠純粹的儒學一併指責。朱子曾言：「天下只是這一箇道理，緣人心不正，則流於邪說。習於彼，必害於此；既入於邪，

⁶⁷ 林保全：〈從「言行錄」到「正史」：試論《伊洛淵源錄》與《宋史·道學傳》對學術史建構的歧異〉，《成大中文學報》52（2016.3），頁115。

⁶⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁2。

⁶⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁20。

必害於正。異端不止是楊墨佛老，這箇是異端之大者。」⁷⁰可窺見其直將「異端」的範圍擴至「入於邪」且「害於正」者；既然朱子的標準如此嚴苛，那麼道學以外的學術皆可能被朱子視為異端了。

準此，清代四庫館臣指出有別於「儒林」的「道學」是「非惟文章之士、記誦之才，不得列之於儒，即自漢以來傳先聖之遺經，亦幾幾乎不得列於儒」，頗切朱熹意旨——其特意指認「異端」，尤其是儒門中的異端，便是為了樹立儒學的「正統」——在朱熹眼裏，道學群體的重要性遠高於其它儒者，是「百世道術淵源之所繫」。⁷¹故而在其潛台詞中，其它儒者是老佛之學的間接幫兇，不可謂之真儒，頗有針鋒相對之姿。

其中猶可注意朱熹對於荀子的態度——儒者尊孟意識的發端，便是由孟、荀之間的爭勝所展開的——自中唐以降，尊孟意識愈加強烈，韓愈〈讀荀〉中便指出「孟氏，醇乎純者也。荀與揚，大醇而小疵」，是將揚雄歸於荀子一類，並與孟子拉出對抗的張力。韓愈之論為朱熹所接受，亦將孟子定位於道統中斷前的最後人選。一旦突顯「孟軻氏沒，聖學失傳」的傳道地位，那麼孟子的價值自然便高過舊儒許多；不過，朱熹的孟／荀之辨，猶在這股意識之上。如朱熹面對韓愈論及孟、荀差異的言論，亦認定其有論述不精處：

問：「……荀子乃言其惡，它莫只是要人修身，故立此說？」先生曰：「不須理會荀卿，且理會孟子性善。渠分明不識道理。如天下之物，有黑有白，此是黑，彼是白，又何須辨？荀揚不惟說性不是，從頭到尾皆不識。當時未有明道之士，被他說用於世千餘年。韓退之謂荀揚『大醇而小疵』。伊川曰：『韓子責人甚恕。』自今觀之，他不是責人恕，乃是看人不破。今且於自己上作工夫，立得本。」⁷²

韓愈建構出道統的系譜，而朱熹則更明確地將「孟軻之下，聖學不傳」的責任歸咎於荀子，荀學於焉成為異端之濫觴，「被他說用於世千餘年」。也因此，在朱熹眼中，

⁷⁰ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 586。

⁷¹ 宋·朱熹：〈記濂溪傳〉，《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》第 24 冊，頁 3410。

⁷² 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 3254。

孟、荀彼此之間並不只有醇／疵的文字風格與思想義理落差而已。面對韓愈將「孟軻與數子同論」，朱熹便直批其「無見識，都不成議論」。⁷³

再者，朱熹所以務求孟／荀之辨，最核心的原因，頗有爭奪「道」——「六經」——解釋權的意味。對朱子而言，孟子性善論與荀子性惡論之間，有不容妥協的根本矛盾之處，以致不能共處於「修身」這一集合之內。因為，若依前文所述，吾人可知朱子將解經求道，視為學者契入聖心、直抵義理的過程，而此過程須以「性善」為理論依據，始能「於自己上作工夫，立得本」。朱子毋寧認為：若持性惡，要怎麼「於自己上作工夫」？故引程顥言「荀子只一句『性惡』，大本已失」。⁷⁴不明「本」，則經典的內涵便缺乏深究的動能。後儒若受到這些論調影響，即便面對經典，也無有體會的可能：

三代之書誥詔令，皆是根源學問，發明義理，所以燦然可為後世法。如秦漢以下詔令繼得甚事？緣他都不曾將心子細去讀聖人之書，只是要依他箇模子。⁷⁵

孔子後若無箇孟子，也未有分曉。……今看來漢唐以下諸儒說道理見在方策者，便直是說夢！⁷⁶

然自孔子以後，得孔子之心者，惟曾子子思孟子而已。後來非無能言之士，如揚子雲法言模倣論語，王仲淹中說亦模倣論語，言愈似而去道愈遠。⁷⁷

所謂「三代之書誥詔令」的「聖人之書」，當即六經政典。六經中義理有著跨越時空的普遍性，足為後世法，只是後學須憑著「心」切身理會罷了。因此，「說道理見在方策」此種「離其自己」的解經模式，在朱子來看注定只能「去『道』愈遠」。

北宋一朝理學時興；其發軔之初，就吳國武的看法：「所據仍以傳統的經傳為起點，又能兼取各家，特別尊崇師門、同調之著作。」⁷⁸筆者認為朱熹於孟子之前串起

⁷³ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 3255。

⁷⁴ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 3273。

⁷⁵ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 3258。

⁷⁶ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 2350。

⁷⁷ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 2356。

⁷⁸ 吳國武：《經術與性理：北宋儒學轉型考論》（北京：學苑出版社，2009），頁 53、55。

子思、曾子溯至孔子的心傳關係，藉以與「漢唐以下諸儒」相抗，當蘊含「傳經系譜」的再建構意識。朱熹所編《近思錄》引程顥之說可為指引：

傳經為難，如聖人之後纔百年，傳之已差。聖人之學，若非子思孟子，則幾乎息矣。⁷⁹

此言「聖人之學」，清儒張伯行解「孔子刪定六經，述往訓，示來者」，即視孔子乃至孟子為傳經之士。依此見，若非四子心法，則六經必然是晦暗不彰的。言下之意表明：即便經傳至宋已有漫長歲月與豐碩成績，但這些經解並不能真正闡明六經要旨。饒具興味的是，荀子於傳經、說經上的功勞，在唐代時得到頗為清晰的建立。陸德明便言：

徐整云「子夏授高行子，高行子授薛倉子，薛倉子授帛妙子，帛妙子授河間人大毛公。毛公為《詩詁訓傳》於家，以授趙人小毛公。」一云：「子夏傳曾申，申傳魏人李克，克傳魯人孟仲子，孟仲子傳根牟子，根牟子傳趙人孫卿子，孫卿子傳魯人大毛公。」

左邱明作傳以受曾申，申傳魏人吳起，起傳其子期，期傳楚人鐸椒，椒傳趙人虞卿，卿傳同郡荀卿名況，況傳武威張蒼，蒼傳洛陽賈誼。⁸⁰

荀子與儒門經典之授受系譜，由漢至唐，頗有甚囂塵上之勢。曾曄傑嘗質疑陸氏記載的真實性，指出「這麼清晰的傳承系譜為何出現在唐代？而幾乎不見於唐代以前的文獻之中？這樣的陳述是否應該存疑？畢竟唐代亦是現今所知最早的《荀子》注本出現的年代」。⁸¹其疑頗切。拋開真實性與否的問題，可窺見彼時學者已進行荀子為首的傳經系譜之建構，為荀子書作注的楊倞也表達了相似的看法：

孟軻闡其前，荀卿振其後。觀其立言指事，根極理要，敷陳往古，掎挈當世，撥亂興理，易如反掌，真名世之士，王者之師。又其書亦所以羽翼六經，增光孔氏，非徒諸子之言也。⁸²

⁷⁹ 宋·朱熹編，清·張伯行集解：《近思錄集解》（臺北：世界書局，2009），頁329-330。

⁸⁰ 清·汪中著，田漢雲點校：《新編汪中集》（揚州：廣陵書社，2005），頁412。

⁸¹ 曾曄傑：〈想像與嫁接——荀子傳經系統的建構與問題〉，《政大中文學報》26（2016.12），頁197。

⁸² 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：〈荀子序〉，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），頁63。

由此可見唐人已然視荀子為儒學經典授受活動中不可或缺的要角。不過，對朱子而言，不明性善者所解之經，皆只是「說道理見在方策者，便直是說夢」、「無本而不能一出於道」，更遑論直持性惡論的荀子。

前文已述無「本」，吾人之心便失去了轉進「聖賢之心」的餘地，六經「天理」無從收攝其中。因此，朱熹論及司馬遷〈禮書〉便謂「說得頭勢甚大，然下面亦空疏，卻引荀子諸說以足之」⁸³，爾後更接續指出：

聖賢以六經垂訓，炳若丹青，無非仁義道德之說。今求義理不於六經，而反取疏略淺陋之子長，亦惑之甚矣！⁸⁴

必須先澄清，並非過往的儒者都是站在荀子的立場來解經，「被他說用於世千餘年」。以朱子頗重視的《易》為例，其率先面對的便是王弼的注解，而王弼是站在老莊的立場，故朱子言「王弼用老莊解」⁸⁵，看似與荀子毫無關係。不過猶須注意的是：若依循前述，佛老學術所以氾濫的原因，過往儒者的「背本」須負起最主要的責任；正因為無本，經解遂呈現莫衷一是的局面，異端之說才有竄入的空間，所以說「漢儒解經，依經演繹；晉人則不然，捨經則自作文」，「如王弼、郭象輩也」。⁸⁶準此，筆者所謂朱熹視域下的荀學流行，其中不見得有內在理路的必然聯繫，但是，會有這些無端之說，中斷思、孟心傳、持性惡異論的荀子顯然是難辭其咎的。論者指出朱熹的四書學導始於對《五經正義》支離的反感⁸⁷，誠如其言；於此基礎上，筆者認為當朱子言及「俗儒記誦詞章之習」時，心中必定浮現了以「荀子」為首等「諸子」的身影。

朱熹對於荀學流行的排斥，亦可在朱熹的政治活動中窺見。朱熹嘗彈劾唐仲友，其中第四狀「仲友以官錢開荀、揚、文中子、韓文四書」。周密曾謂時人認為該公案

⁸³ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 2951。

⁸⁴ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 2952。

⁸⁵ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 1622。

⁸⁶ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 1675。

⁸⁷ 陳逢源：《朱熹與四書章句集注》，頁 25-27。

的緣故在「呂伯恭嘗與仲友同書會，有隙，朱主呂，故抑唐」⁸⁸，如此則朱熹彈劾的動機是出於意氣之爭。然而，若細究唐仲友「印四子」書之說辭，箇中原因，似乎還涉及學術價值立場的根本差異。見唐仲友於荀子書之序：

卿獨守儒議，兵以仁義，富以儒術，彊以道德之威，旨意與孟子同。見應侯，病秦無儒。昭王謂儒無益人之國，極明儒效。秦併天下以力，意儒果無用，至於坑焚，滅不旋踵；漢奮布衣，終假言以定，卿言不用而後驗。自董仲舒、韓愈皆美卿書，言王道雖不及孟子，抑其流亞，廢於衰世，亦命矣夫！學者病卿，以李斯、韓非。卿老師，學者已眾，二子適見世，晝寢鋪啜，非師之過。⁸⁹

唐仲友試圖調和孟、荀間的差異，並指出荀子論國家之「兵、富、彊」皆本於儒家「仁義」、「道德」旨歸。更點名漢（董仲舒）、唐（韓愈）儒者皆美荀子。基於朱子立場，顯然無法認同此論調。也因此，《宋史》記載此彈劾事件的結果，呈現出其它儒者與「道學」首領朱熹之間的對立與互斥：

朱熹行部至臺州，奏台守唐仲友不法事，宰相王淮芘之。熹章十上。丙雅厚仲友，且迎合宰相意，奏：「近世士大夫有所謂『道學』者，欺世盜名，不宜信用。」蓋指熹也。於是監察御史陳賈奏：「道學之徒，假名以濟其偽，乞擯斥勿用。」⁹⁰

學術爭執，進而引發慶元黨禁；政治間的角力，本與學術間的齟齬有著難分難捨的聯繫。⁹¹陳逢源曾指出北宋儒者原有「五賢」信仰，即孟子、荀子、揚子、文中子、韓子，而朱熹建構「道統系譜」試圖取而代之，頗值供參。⁹²由唐仲友印荀子為首「四

⁸⁸ 宋·周密：《齊東野語》，收入俞綱、王燕華整理：《全宋筆記第七編（十）》（鄭州：大象出版社，2016），頁295。

⁸⁹ 清·王先謙：〈攷證上〉，《荀子集解》，頁9。

⁹⁰ 元·脫脫等撰：《宋史》（北京：中華書局，1997），卷394，「列傳153」，頁12035。

⁹¹ 戴秉泓便謂：「宋朝知識分子之出身背景亦多有其學術淵源，進而在政壇上形成各種學術派別，冀望藉由政治力量來將其學術上的理想施行於天下，學術與政治之間有著緊密的關係。」見戴秉泓：〈《宋元學案·慶元黨案》研究〉，《中國學術研究》40（2015.7），頁92-93。

⁹² 陳逢源：〈從五賢信仰到道統系譜——朱熹《四書章句集注》聖門傳道脈絡之歷史考察〉，《東華漢學》19（2014.6），頁140-141。陳氏謂朱熹此舉為「重構儒學核心」。於此基礎上，筆者認為朱子更蘊含六經授受中解經方法與系譜移轉的意識。

子」書的行動來看，我們可以合理推敲：朱熹於畢生學術用力最深的《四書》，當即本於孟子立場，力抗荀學流行的產物。

進一步言，當唐仲友試圖否定荀子與秦政「坑焚」的關係，朱熹則認為荀子不能免其責任。朱子除有「荀卿則全是申韓」⁹³的價值判定外，更言：

如世人說坑焚之禍起於荀卿。荀卿著書立言，何嘗教人焚書坑儒？只是觀它無所顧藉，敢為異論，則其末流便有坑焚之理。⁹⁴

表面上似為荀子發言，實際上亦認定荀學「末流」所導致的危險。在《宋史·道學傳》中，論者亦直接將「孔、孟之遺言」失傳的起因斷在「顛錯於秦火」。⁹⁵若結合上述朱熹「孟軻沒後，聖學之傳」的道統意識併觀，荀子顯然便要為「道統中斷」負起最大的責任。《語類》便載：

可惜！可惜！正如荀子不睹是，逞快胡罵亂罵，教得個李斯出來，遂至焚書坑儒！若使荀卿不死，見斯所為如此，必須自悔。使子靜今猶在，見後生輩如此顛蹙，亦須自悔其前日之非。⁹⁶

除見朱熹直接將李斯視為荀子之徒，認為荀子必為坑焚之事「自悔」外，還可注意朱子緊接著對陸子靜所下的斷語。朱熹於此文前批評陸氏「都教壞了後生，箇箇不肯去讀書」⁹⁷，卻與荀子教出李斯這件事情牽連在一起，殊為可怪。不過，若明白朱子懷著與荀學流行相抗的用心，則此事的箇中原因，除了是陸子靜講學總要「只管要高去」、「不肯教人讀書」⁹⁸之外，或亦是其嘗肯定荀子性惡之故：

江西士風好為奇論，恥與人同，每立異以求勝。如陸子靜說告子論性強孟子，又說荀子「性惡」之論甚好，使人警發，有鎮密之功。⁹⁹

⁹³ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 3255。

⁹⁴ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 3256。

⁹⁵ 元·脫脫等撰：《宋史·道學傳》，卷 427，「列傳 186」，頁 12710。

⁹⁶ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 2619-2620。

⁹⁷ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 2619。

⁹⁸ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 2619、684。

⁹⁹ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 2971。

荀子持「性惡」異論以抗思、孟，致使後儒不明道¹⁰⁰；而陸氏又「好為奇論」，未經思索即贊許荀子之論，故招致朱子批評，由此窺見朱熹對於儒者內部危言的傳佈頗感焦慮。林啟屏嘗援引韓德森（John B. Henderson）指出秦火事件所造成的「歷史斷層」（historical break），引發後世儒者「評議經義是非」。林氏據此進一步指出後世學者「在這種『古史』難明、『古義』難言、『古聖』難企、『古道』難至的撕裂中」，產生了面對經典的「焦慮感」。值得注意的是，亦是出於此種焦慮感，迫使後世學者「叩問『經典』，以想像力彌縫其間的缺脫，進而索尋學者理想中的真理信仰」。¹⁰¹ 饒具意味的是：於《毛詩正義》與《春秋左傳正義》的序文中便言及秦火事件¹⁰²，毛亨、張蒼成為了秦火後首度傳經之儒；而此描述又儼然將荀子視為「先秦／秦後」此一歷史斷層中，經典、經義得以傳承的要角。朱熹對於荀子的指責，毋寧是指出：荀子的異論，不僅擾亂了聖賢相傳之心法；尤有甚者，其異論所間接導致的秦火之舉，更是讓此聖賢心法中斷、經義不得彰顯的罪魁禍首！準此，甄別孟／荀間內涵的根本差異，並豎立一條有別於荀學流衍、並由孟子上溯的「解經系譜」，以試圖「度越諸子，而上接孟氏」¹⁰³，當是身為道學群體一員的朱熹，其「道統」意識下的關鍵舉措。

¹⁰⁰ 蘇軾於其〈荀卿論〉中便言「荀卿者，喜為異說而不讓，敢為高論而不顧者也。……荀卿獨曰：『亂天下者，子思、孟軻也。』……由是觀之，意其為人必也剛愎不遜，而自許太過。彼李斯者，又特甚者耳。」宋·蘇軾撰，孔凡禮點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1992），頁101。依《語類》所載，可知朱子大抵接受此論調。秦火與道統中斷的連結，本非出自朱熹胸臆，韓愈便有提及。惟須注意的是：朱子是一面接受這些看法，一面又為此作出更為深入的辯證與剖析，並得出一個可能是道學家才會大方接受的結論：在承認道統僅存於「孔—孟」之間的前提下，荀子的「性惡」異論是道統失傳最為根本的因素。

¹⁰¹ 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007），頁356、371。

¹⁰² 分見漢·毛公傳，唐·孔穎達正義：《毛詩正義·序》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001），頁3-4。晉·杜預注，唐·孔穎達正義：《春秋左傳正義·序》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001），頁3-4。

¹⁰³ 元·脫脫等撰：《宋史·道學傳》，卷427，「列傳186」，頁12710。

四、《大學》中修身論述的詮釋轉向與解經主體的成立

依循上文，《語類》載時人嘗以荀子性惡立場問朱熹「荀子乃言其惡，它莫只是要人修身，故立此說？」朱熹但回「不須理會荀卿」。朱子於此迴避了荀子亦強調修身的立場，推敲原因，應是兩者對於「修身」看法大相逕庭之故。朱子重構了儒者的修身論述，聚焦於其轉折處，我們更能發現：此中涉及了解經主體的強調與建立。

承前所述，《大學》除給出一理想圖像供予學者實踐的動機外，更有實踐條目的梳理，提供了為學的準則。在學者研習四書的進程中，率先面對「修身」的要求處，即《大學》內「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」一句。修身的重要性固為儒者所共享，但究竟「如何」修身，朱熹的見解與前儒則有不同。至於差異處何在？回到大學文本，無論是「禮記」內的大學，還是「四書」中的大學，「修身」的根源處都落於「致知在格物」一句，上述問題，或可比對前儒與朱熹對此句經旨的詮解落差處，來得到解答。

首先是鄭玄的注解：

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。¹⁰⁴

孔穎達接續鄭玄的注解內容，並旁及下文「物格而後知至」一句，帶出更深入的說明：

己有所知，則能在於來物。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。¹⁰⁵

依此，則漢、唐儒者根據〈大學〉文本所詮釋的修身理論就是：近善行善，則吸引來的人事物皆吉善，反之亦然。因此修身的方法，便是觀察吉凶之來，禍福之至，則可以反推明白自己行為是善或惡，進而從中得知行善遠惡之理。換言之，在漢、

¹⁰⁴ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001），頁1859。

¹⁰⁵ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》，頁1862。

唐儒者的視域下，每個人皆被設想成是趨利避害的個體，故欲說服為政者修身，便須將訴求置於「招福遠禍」的意識上。在日常生活中，每個人必須審慎思慮、戰戰兢兢地觀察、設想自己每一個行為所招致的結果，從而歸納得出最佳的行動。準此，漢、唐儒者看〈大學〉中所致之「知」，指向的便是人類如何生存於世所依賴的客觀經驗法則。

每個人都有歸納事理的能力，然而要如何能夠使自己的行為在一開始便能無有偏差，並正確無礙地獲得「知至」的狀態，〈大學〉原文與後儒注疏並無詳細說明。然而，只要將該文本置入原先所處的《禮記》脈絡之中，或許能得到較為清晰的理解。孔穎達於義序文中便提及「禮」的重要性：

夫禮者，經天地、理人倫，本其所起在天地未分之前，故〈禮運〉云：「夫禮，必本於大一。」是天地未分之前，已有禮也。禮者，理也，其用以治則與天地俱興。¹⁰⁶

禮制的存在，就是上述經驗法則的具現化。在漢、唐儒者的眼中，禮制內含有人倫社群得以運行的「理」。此理在天地未分之前已存，而能為人類所知，進而保存、延續與傳承。也因此，學習、踐履禮制，便可收趨利避害之效，是「禮」仍保有其原始的功利色彩（「禮，履也，所以事神致福也」）。¹⁰⁷故其中利害的原則，便等同於善惡的原則。如此，循禮而行便成為學者修身的不二法門。

漢、唐儒者如此推崇「禮」的重要性，以及「禮」對於為政者「修身」的正面效應。僅僅觀察這些注疏，似乎還不能夠一探究竟。然而，若將這些詮解放在荀子的學理脈絡之中，或許更能明白其中緣由。「禮」作為學者修身的憑藉，本是荀子所念茲在茲、屢屢強調的。於其〈修身〉一篇，荀子便言：

禮者，所以正身也；師者，所以正禮也。無禮何以正身？無師吾安知禮之為是也。¹⁰⁸

¹⁰⁶ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》，頁2。

¹⁰⁷ 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》（杭州：浙江古籍出版社，2007），頁2。

¹⁰⁸ 清·王先謙：《荀子集解》，頁39。

準此，「禮」所蘊含的原則，與「師」扮演教導與傳承的角色，對一個人的修身至關重要。納入上述對於「知」的討論便足窺見：遵循「禮」而行，並從「師」之教導，人類生存於世的經驗法則便可逐步明朗，從而使自身、乃至家國能達至遠害無禍的境界，此亦是荀子「福莫長於無禍」的翻版。¹⁰⁹故其於〈勸學〉一文中，不斷強調「物類之起，必有所始。榮辱之來，必象其德。肉腐出蟲，魚枯生蠹。怠慢忘身，禍災乃作」的遠禍意識。¹¹⁰對荀子而言，君子修身之第一步，正落實在對「身」的保全上。

如此之禮，乍看之下與法家立場所強調的刑、法似乎沒有不同。朱熹便批評其「然其要，卒歸於明法制，執賞罰而已」。然而，若站穩荀子有「禮義文理之所以養情也」的聲明¹¹¹，並與其論禮制起源合觀，則「禮制」有別於「法制」的積極意義或許更能透顯：

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮以分之，以養人之欲，給人之求。使欲不必窮乎物，物不必屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。¹¹²

加以荀子性惡之說，言人皆「好利」、「疾惡」，如果「順人之情，必出於爭奪」的看法。¹¹³我們可以為之申說：人性險悖，進入禮制之中，人類的情性雖然無法得到全面地擴充，然而卻也因此免於彼此爭奪的局面；於是反過來看，禮制又給了自己的情性得以適當發揮的空間。是人一旦進入禮，則個體之利害趨向便能夠在人倫社群的共同利害趨向中得到衡量與調節。換言之，禮既是防止個體情欲過度擴張的節流閥，同時也是保障了個體情欲得以抒發的庇護所。¹¹⁴

¹⁰⁹ 清·王先謙：《荀子集解》，頁4。王先謙於此句並注解為「修身則自無禍，故福莫長也」，可以併觀。

¹¹⁰ 清·王先謙：《荀子集解》，頁7。

¹¹¹ 清·王先謙：《荀子集解》，頁412。

¹¹² 清·王先謙：《荀子集解》，頁409。

¹¹³ 清·王先謙：《荀子集解》，頁514。

¹¹⁴ 曾暉傑亦持此見，並有更深入的論述，參曾暉傑：〈性惡——作為荀子政治論的根據、意義與價值〉，《成大宗教與文化學報》23（2016.12），頁82-83。

陳弱水嘗探討荀子的成聖觀，指出「荀子及其思想追隨者所說的『學』，則偏重於具體規範的理解和實踐，這種學習也會導致心性的轉變，但大體來說，重點在強調學習者行為受到節制，合於禮度」¹¹⁵，洵為的論。進一步言，依循人性固有之「知」衡量行為得失，並依據外在禮制作為憑藉的修身方法，若根據荀子所述，也能夠積漸而明，所謂「好法而行，士也；篤志而體，君子也；齊明而不竭，聖人也」。是人皆須修身，而為政者更應如此，荀子言「君子博學而日參省乎己，則智明而行無過」¹¹⁶，與鄭玄指稱「〈大學〉者，以其記博學，可以為政也」可謂相互發用。¹¹⁷而「君子之學也，以美其身」¹¹⁸，為政者使自己的身體在動靜之間皆合於禮制的規範，便能收到「美身」的效應。相較下，法家刑治則無此「美身」的工夫。再者，為政君子藉由禮制的學習、實踐以修身，其所產生的功效，當為「自天子以至於庶人」所共享，不獨統治階級所寡占，此即荀子「不教無以理民性」的立場。¹¹⁹而法家無教民意識，僅站在統治者的高度，依循趨利避害的人性設定，來管理、役使臣民，此論調荀子想必不會苟同——綜合上述，孔穎達所謂「禮者，理也」，當可與荀子「凡以知，人之性也；可以知，物之理也」之「理」併觀。¹²⁰在這套詮釋系統底下，君子「知之至」，指向的是荀子所言的「大理」¹²¹，為經驗世界的運行法則。而因人皆有「知」，故此法則人人可學，從而使自己的情性與身體安置於禮制之中。

饒具意味的是，對於禮制的重視，正是荀子六經之學的目標。於其〈勸學〉篇中雖然分別敘述了六經的核心功能，惟經典的一切意義，則指向對於禮制的呼應與配合。故其言「學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮」，復強調「學至乎禮而後止矣」。於〈儒效〉篇中，更是指出「隆禮義而殺《詩》、《書》」¹²²，在在

¹¹⁵ 陳弱水：〈〈復性書〉思想淵源再探——漢唐心性觀念史之一章〉，《唐代文士與中國思想的轉型（增訂本）》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016），頁334。

¹¹⁶ 清·王先謙：《荀子集解》，頁2。

¹¹⁷ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》，頁1859。

¹¹⁸ 清·王先謙：《荀子集解》，頁15。

¹¹⁹ 清·王先謙：《荀子集解》，頁589。

¹²⁰ 清·王先謙：《荀子集解》，頁480。

¹²¹ 清·王先謙：《荀子集解》，頁469。

¹²² 清·王先謙：《荀子集解》，頁13、165。

顯示：禮制的建立與維持，是學習六經的最終旨歸。荀子頗視六經為平天下的王制之書¹²³，而其實朱子對於「平天下」一事亦極為關注，不過他顯然會認為荀子的方法錯了：

平天下是一件最大底事，所以推廣說許多。如明德、新民、至善之理極精微。至治國、平天下，只就人情上區處，又極平易，蓋至於平而已耳。後世非無有志於天下國家之人，卻只就末處布置，於本原上全不理會。¹²⁴

對朱子來說，治國、平天下並不難，但前提是要做足自身之「本」。與前文所述併觀：由修身乃至平天下的途徑，皆須以「六經」為媒介，這一點是荀子與朱子的共識。不過，荀子未標舉人性之本就逕以六經為習、復以禮制為約，對朱子來說，也只能是「卒歸於明法制，執賞罰而已」。

前引朱子言「今人皆無此等禮數可以講習，只靠先聖遺經自去推究，所以要人格物主敬，便將此心去體會古人道理」，若要闡發六經而開展禮制，便須先挺立解經者的主體性，此表現於朱子念茲在茲的修身上。對朱子而言，修身所要達成的境界不容妥協，學者方能體會先王政典中所蘊涵的聖心與天理。因此，朱子自然無法接受承認私欲之利、並將此歸屬於人性內涵的論調。朱熹論漢、唐君主「專以人欲行」，或即根據漢、唐儒者之修身觀並加以簡化之認定而來。又朱熹將人欲視作「氣」，與「理」不合，修身須以「明天理，滅人欲」為準。¹²⁵相較漢、唐之君，「三代專以天理行」¹²⁶；無獨有偶，朱熹便言「盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也」作為《大學》所揭櫫的綱領。¹²⁷準此，朱熹必定沒辦法認同漢、唐儒者於「致知在格物」一句所作的詮解；其與之對抗的方式，便是另立一套基於性善論述的新詮釋系統，以補充原經之文，即為「格致補傳」：

¹²³ 伍振勳嘗指出荀子亦懷抱儒者的自我認同與道統意識，重視「儒者如何行道」之課題；並指出荀子視《詩》、《書》為「王制」之書。伍振勳：〈道統意識與德行論述：荀子非難思、孟的旨趣重探〉，《臺大中文學報》35（2011.12），頁55、63-67。

¹²⁴ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁369。

¹²⁵ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁207。

¹²⁶ 宋·陳亮：〈又甲辰秋書〉，《陳亮集》（北京：中華書局，1987），卷28，頁340。

¹²⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁5。

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。¹²⁸

高荻華指出，朱熹對「致知在格物」的詮釋，比起鄭注孔疏多添加了「心」的概念。¹²⁹然而若根據上文將鄭注孔疏之詮釋放於《荀子》的脈絡，則鄭玄、孔穎達所論的〈大學〉之知，同樣涉及「心知」的層面。其中差異應該在於：心所知的究竟是什麼東西？誠如殷慧的觀察：理學家以前的儒者亦有以「理」釋「禮」的論述；惟理學家所言之「理」，已與前儒有所不同。在荀子，「理實際上是指禮中可以曲盡人情的文理和威儀」；而在朱子，則「將人的性理與天理結合在一起，使具有倫理性格之天理統攝倫理、物理、事理和性理等」¹³⁰我們可以發現朱熹所作的「格致補傳」，前面一大部分所說的其實與荀學進路的經驗取向並無二致，然而關鍵在最後一句：當學者格物使自己的「心」能充分認取「理」的同時，竟可發揮己心「全體大用無不明」——穿越表象，洞見事物本質——的能力。亦是在此異質性的凝視之下，「心」遂一併認取了理中之「善」。故而，朱熹詮釋《大學》中修身前提的「致知」，其「心知」的便不再僅是存於經驗界中的客觀知識，而是意向著支撐每一物得以存在、超越界中的至善天理。

對朱子而言，瞭解「理善」的存在即是「《中庸》大本」。¹³¹而除可在《大學》與《中庸》尋得建構解經之「本」的理據外，猶可在《論語》與《孟子》中窺見學者轉化自身資質的指引。且看朱熹引程子與楊時所言：

如讀《論語》，未讀時是此等人，讀了後又只是此等人，便是不曾讀。¹³²

《孟子》一書，只是要正人心，……心得其正，然後知性之善。¹³³

¹²⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁9。

¹²⁹ 高荻華：《從鄭玄到朱熹：朱子《四書》詮釋的轉向》（臺北：大安出版社，2015），頁48。

¹³⁰ 殷慧：《禮理雙彰：朱熹禮學思想探微》（北京：中華書局，2019），頁235、237。

¹³¹ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁68。

¹³² 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁58。

¹³³ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁278。

朱子毋寧認為：透過對於論、孟的理解，我們便能洞見每個人的內在本質，從而引發吾人得以轉化、提升的契機。進一步言，率先「正心」的學者，始能見證並且依循「心」所能涵攝的「善」，以形成衡量外在物事的價值判準，故朱熹引程子謂「學者先讀《論語》、《孟子》，如尺度權衡相似，以此去量度事物，自然見得長短輕重」¹³⁴，實可與上述相互發明。朱子毋寧認為：惟轉化吾心以至聖心來與客體進行交涉，客體的存在意義才會向自身開敞——經典亦復如是——學者藉由論、孟之習，使自身化為另一等人；如此一來，心纔能做好與六經中的聖賢之心進行對話的準備，「做好將聖人書讀，見得他意思如當面說話相似」。¹³⁵其與荀子在未能建構解經主體下，便逕將六經的判讀意義收攝於禮制，並務使學者修身以禮制為準等「方法」，是判然有別的。

與漢、唐儒者依循荀子見解所追尋的「禮義化身體」不同¹³⁶，朱熹心目中的修身，更在於學者能否將自身轉化成足以解經、求道的主體。¹³⁷前文已述，朱子認為學者在進入六經時務以「持敬」為準，此一心理狀態，朱子嘗以「惺惺」稱之，即「敬則此心惺惺」。¹³⁸我們可以將「惺惺」理解為現代心理學的「心流」狀態（flow status）：心流是一種「意識秩序」，處在心流狀態中的個體擁有深層的注意力，不管是心思、意念與情感，全都投注在同一個目標上，宛若進入了時空靜止之境。惟此刻並非真的靜止，只是一切動能彷彿不是自己所發出，而有著更高力量的牽引¹³⁹，朱子曾言「靜中有箇覺處，只是常惺惺在這裏」¹⁴⁰，頗契此意。有別於主靜的冥想，

¹³⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 60。

¹³⁵ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 162。

¹³⁶ 須說明的是，筆者並不認為朱熹忽視了以禮修身的重要性，而是認為：即便朱子對於「行禮」一事亦頗為關注，但其踐禮之意識、理論與境界已與荀子有別。此當另文專述。

¹³⁷ 關於朱熹讀書法的深義，王雪卿已有細緻之見，茲不贅述。見王雪卿：〈讀書如何成為一種工夫——朱子讀書法的工夫論研究〉，《清華中文學報》13（2015.6），頁 49-106。本文於此研究基礎上，試圖補充：朱子論讀書法，與其道統觀與經典觀密不可分，其中更涉及四書與六經間的辯證與關聯。

¹³⁸ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 402。

¹³⁹ 〔美〕米哈里·契克森米哈伊（Mihaly Csikszentmihalyi）著，張瓊懿譯：《心流：高手都在研究的最佳體驗心理學》（新北：行路出版社，2019），頁 49-51。

¹⁴⁰ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 1503。

朱子的主敬更強調自心與他者之間的聯繫；面對聖賢經典時，朱子便以「虛心」與「切己」來表示：

學者讀書，須要歛身正坐，緩視微吟，虛心涵泳，切己體察。¹⁴¹

讀書須是虛心切己。虛心方能得聖賢意；切己則聖賢之言不為虛說。¹⁴²

朱熹屢屢強調「虛心」與「切己」為讀書的準則，依陳立勝所述，「這種行為已遠遠超出了普通意義上的讀書之含意，而成了一種讀者和作者（聖賢）直接溝通的行為。」¹⁴³換言之，於讀書的當下，受限於時空的身體早已精神化，而與聖賢神馳某一方外境地。此「精神化身體」的風貌，朱子嘗以「身葬」譬之：

讀書者當將此身葬在此書中，行往坐臥，念念在此，誓以必曉徹為期。看外面有甚事，我也不管，只恁一心在書上，方謂之善讀書。¹⁴⁴

所謂「將此身葬在此書中」，則於讀書之時，身體已純由自「心」所主導。朱子時常告誡學者須以「涵泳」、「浹洽」與「玩味」等姿態來閱讀經籍，在在表明虛靈化的身心是詮解經典的唯一途徑。須注意的是：於此虛化的主體之中並非無物，而有「一心」引渡學者；亦唯有如此，「心心一符」的共鳴始能引發學者的體會與實踐。

對朱子而言，於此套詮經模式中，性善是必得率先確立的理論依據，性若不善，則持敬工夫所引發的資質轉換便無由發生。而無論是性善的肯認，還是持敬的心法，皆為《四書》的主要內涵，作為進一步探詢六經中聖人之心的預備。須注意的是，朱熹談到冥契式的體驗都得以實然的「文本」存在為前提，而與心學不類。此亦是朱子與陸九淵的差異之處，關於後者的六經觀，楊儒賓有頗為精要的說法：

當六經與本心同化，六經的地位一方面是提升了，它成了「道」、「良知」、「此心此理」的代名詞；但另一方面，六經的內容也可以說因載體的透明化而轉

¹⁴¹ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 179。

¹⁴² 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 179。

¹⁴³ 陳立勝：〈朱子讀書法：詮釋與詮釋之外〉，《「身體」與「詮釋」——宋明儒學論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012），頁 196。又，陳氏釋「虛心」為「擱置、清除一己之見」，釋「切己」為「從行為的角度，強調讀書與踐履、身體力行密不可分」，頗為精當。見同書，頁 216。

¹⁴⁴ 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 2805。

化掉了六經。¹⁴⁵

朱子仍重視既存的六經文本，這是其與荀子的最大公約數。不過，一旦聖賢之心被突顯了，且成為後學者解經所欲聚焦的目標，那麼，吾人之心與聖賢之心交會的場域就不會僅在六經文本上，更是在異質異層的理世界中。惟須強調的是，若要契入朱熹所構築的純理世界，經典仍是不可斷然捨棄的指引。

於此，筆者必須回應一個問題：既然朱熹如此看重經典，那麼為何後儒仍有理學／經學的分判？全祖望〈亭林先生神道表〉便言理學「舍經學」，更提出著名的「經學即理學」的命題。謝山之論，是根據顧炎武生前所言而來，但若細究顧氏的說法，則似乎略有出入。亭林於〈與施愚山書〉言：

愚獨以為理學之名，自宋人始有之。古之所謂理學，經學也，非數十年不能通也。……今之所謂理學，禪學也，不取之五經，而但資之語錄，校諸帖括之文而尤易也。¹⁴⁶

顧氏首先提及「理學」自宋代始有，而這原初的理學是與經學離不開的，一直到明末理學才有「不取之五經」的弊病。換言之，顧炎武其實並非不清楚理學的發跡與經學極為密切，錢穆便認為其所謂「古之所謂理學」指宋，因為合於經、同於經，故曰「即經學」，且指出顧炎武在經學方面重視宋儒，尤尊朱子。¹⁴⁷除此之外，董金裕亦有相同的看法，並進一步指出全祖望悖離了顧炎武的本意：

顧炎武所反對的是明代逃禪的理學，而不是宋代依經講論的理學。乃全祖望並未能明察顧炎武對理學所作的這種分別，攏統的以「經學即理學」概括顧炎武的主張，已非顧炎武本意，而後儒傳誦，遂成定論，並且據之以評論顧炎武，就更加偏離事實了。¹⁴⁸

上述二位先生之論頗具啟發——林慶彰曾指出明末清初的儒者有「回歸原典運動」，

¹⁴⁵ 楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》，頁 83。

¹⁴⁶ 明·顧炎武：《顧亭林詩文集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1984），卷 3，頁 58。

¹⁴⁷ 錢穆：《中國近三百年學術史》上冊（臺北：臺灣商務印書館，1994），頁 18-19。

¹⁴⁸ 董金裕：〈顧炎武對理學的態度及其評價〉，收入國立中山大學中國文學系編：《第四屆清代學術研討會論文集》（高雄：國立中山大學中國文學系，1995），頁 147。

其中一項理由，即是時儒有「離經言道」的趨向¹⁴⁹；此應才是「今之理學」的樣貌——朱子對於六經極其重視，明末清初的「回歸原典運動」的第一步便是「辨偽以正經」，以突顯原典範本的神聖性與權威性；依循前文所述，朱子也有相同的思維。再者，「理」存於經書之中，相信朱子本人也沒有否認的道理。那麼仍須探究的是，為什麼理學末流仍有「不取之五經」的弊病？

必須要承認的是，朱子在建構其學術時，確實重視《四書》的「修身」面向多過了六經的「治平」面向。為何如此？筆者認為：朱子重視《四書》，是因其將《四書》視為理解六經的先決條件與不二法門，其中除有解經系譜的確認，更涉及了解經主體的挺立。暫先由此認知出發，則程、朱所謂六經不治而明，並不是說不需要去闡明六經；而是只要嫻熟《四書》，契會聖賢之心，六經中的真理便會向著吾人開敞。所以，與其直接耗費太多時間與心力在六經上，學者更應憑藉著《四書》來立定根本；而在機會成本的考量下，六經反成為暫先被擱置的文本了。朱子並不意以《四書》「取代」六經，然而在其解經方法的脈絡中，六經遂逐漸從儒者的學習視域中淡出。職是之故，筆者認為顧炎武所以反理學，除是反對理學末流「束書不觀」對於經典的輕視外，同時亦是反對朱子對於既存經書的「理解方法」。顧氏對於當時「不取之五經」的理學末流，歸屬於外部批判的範疇，故可直斥其為「禪學」；而對於朱熹本人的質疑，則傾屬為內部批判。顧炎武清楚朱子亦頗重六經，只是無法在其解經進路上予以認可，誠如林聰舜所說「朱子在顧氏的筆下，其實已被二分，他所推崇的，並不是言心言性的朱子，而是能於經學上繼往開來，且能發揮王道的朱子」¹⁵⁰，洵為的論。

最後要指出的是，朱子的「經典」／「治世」觀，與當時的科考制度密切關聯，故涵有現實的基礎與回應的意義。是時朝廷舉人應省試必須兼習詩賦、經義兩科，而為防止「學者竟習詞賦，經學寢微」的局面，規定「詩賦不得侵取經義分數」，以鼓勵士人學習經義；因此，明經與否是當時學者能否晉身政府官員的條件。¹⁵¹然而

¹⁴⁹ 林慶彰：《明代經學研究論集》（臺北：文史哲出版社，1994），頁 235-238。

¹⁵⁰ 林聰舜：《明清之際儒家思想的變遷與發展》（臺北：臺灣學生書局，1990），頁 93。

¹⁵¹ 何忠禮：《南宋科舉制度史》（北京：人民出版社，2009），頁 100-127。

朱熹認為時人對於經義並不明瞭，《語類》中〈論取士〉條即載：

今科舉之弊極矣！鄉舉里選之法是第一義，今不能行。只是就科舉法中與之區處，且變著如今經義格子，使天下士子各通五經大義。一舉試春秋，一舉試三禮，一舉試易詩書，禁懷挾。出題目，便寫出注疏與諸家之說，而斷以己意。¹⁵²

時人面對「經義」科考，在毫無中心思想的情況下，常只能搬弄既存注述與諸家之說拼湊作文而成。這些試卷往往是學子「斷以己意」答之，未具備聖心與天理的深刻性和普遍性；以此作為取士標準之一，亦無怪朱子認定「道」難有落實的一日。由此，我們可以暫且下一斷語：學者如何成為合格的「解經主體」，藉以與「經書義理」相伴相應，從而進入公領域以開啟政治的實踐，當即朱子集結四書、樹立道學的核心問題意識。

五、結論

朱熹《四書章句集注》出，頗有凌駕既存六經之勢。論者或將其與《易》合為「新五經」，或視為「典範轉移」，洵是不刊之論。而進一步細究朱熹所述，四書學的立意，當非取代既存經典，亦非廓除過往經注。朱子仍注重六經，其不僅為四書之補充。準此，「四書」與「六經」於其學術當中的關係，當有再次釐清的必要。本文持如下立場：「四書」確為朱熹學術的核心，「修身」亦為理學的基點；但若將此視為全貌，朱子學的內涵便容易被內聖方案所框限。然而，朱熹對三代盛世懷有強烈憧憬，誠如余英時言朱子學術應為「內聖外王連續體」。至於內聖／外王如何產生有機聯結？本文即指出：朱子的經學成就，並非別開生面之舉，而與其理學系統相輔弼——「解經主體」與「經書義理」的媒合，恰為朱子闢論之關要。

於朱熹的理論系統中，四書與六經須互見以成義。朱子嘗於刊定四經、四子後，

¹⁵² 宋·黎靖德：《朱子語類》，頁 2698。

寫下〈刊四經成告先聖文〉，足見慎重。其文言：

熹恭惟六經大訓，炳若日星，垂世作程靡有終極。不幸前遭秦火煨燼之厄，
後罹漢儒穿鑿之繆，不惟微詞奧旨莫得其傳。¹⁵³

於此，朱熹明指道統之傳須回歸至六經之中。朱子將治世之方依託於六經，惟要讓此政典能發揮經世效用，使得倚賴學者對於經書義理的闡發。四書的重要性於此被突顯了，四書既提供了新的解經系譜，藉以廓除不明本之論，更為解經主體的建立提供了依據與指引。

朱子論讀書法，固泛指四書六經之儒門典籍而來；惟於「六經」文字中，更有如天火般的「道」等待學者認取並落實於世。「道」是朱熹念茲在茲的理想境界，惟於朱子的道統系譜建構中可以發現，僅三代能實現「道」；自孔子有德無位後，「道統」遂與「政統」分離，三代之道便僅存於六經政典中蔽而不彰。於朱子眼中，孔子立下的「教統」，便是要求後學者能重新執持經典當中的道，是為「道學」。對朱子而言，經書義理更是聖賢之「心」應事接物後語默動靜的具現，後世學者若欲重新開顯聖經的意義，惟有先行正心，始能己心比聖心地撐開與先王對話的空間。正心者，便明自身的向善潛能，此即孟子書「心得其正，然後知性之善」之效。朱熹以孟子為終，追溯先秦道統系譜；並集結四書，藉以與荀子流衍——不明性、無大本，以及支離的傳經說書者——相抗。準此，四書之學的立意，當在使學者能理解並站穩自身與他者皆為性善的修身立場，進而獲致甄別善、惡的基本道德能力，作為解經的出發點。如此，學者之心始可進一步朝向聖人之心邁進；作為聖心具現，且「全是天理」之六經，纔有被體會與實踐的可能。

¹⁵³ 宋·朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》第24冊，頁4046。

徵引文獻

一、原典文獻

漢·毛公傳，唐·孔穎達正義：《毛詩正義》，臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001。

漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，杭州：浙江古籍出版社，2007。

漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》，臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001。

晉·杜預注，唐·孔穎達正義：《春秋左傳正義》，臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001。

宋·朱熹編，清·張伯行集解：《近思錄集解》，臺北：世界書局，2009。

宋·朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2010。

*宋·朱熹：《四書章句集注》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016。

宋·周密：《齊東野語》，收入俞鋼、王燕華整理：《全宋筆記第七編（十）》，鄭州：大象出版社，2016。

*宋·陳亮：《陳亮集》，北京：中華書局，1987。

*宋·陳淳：《北溪大全集》，臺北：臺灣商務印書館，1973。

宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1986。

宋·蘇軾撰，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，北京：中華書局，1992。

*元·脫脫等撰：《宋史》，北京：中華書局，1997。

明·顧炎武：《顧亭林詩文集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1984。

清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988。

清·皮錫瑞撰，周予同注釋：《經學歷史》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983。

清·汪中著，田漢雲點校：《新編汪中集》，揚州：廣陵書社，2005。

二、近人論著

（一）專書

*余英時：《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2004。

- 吳國武：《經術與性理：北宋儒學轉型考論》，北京：學苑出版社，2009。
- 何忠禮：《南宋科舉制度史》，北京：人民出版社，2009。
- * 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2007。
- 林慶彰：《明代經學研究論集》，臺北：文史哲出版社，1994。
- * 林聰舜：《明清之際儒家思想的變遷與發展》，臺北：臺灣學生書局，1990。
- 高荻華：《從鄭玄到朱熹：朱子《四書》詮釋的轉向》，臺北：大安出版社，2015。
- 殷慧：《禮理雙彰：朱熹禮學思想探微》，北京：中華書局，2019。
- 陳立勝：《「身體」與「詮釋」——宋明儒學論集》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012。
- * 陳志信：《朱熹經學志業的形成與實踐》，臺北：臺灣學生書局，2003。
- 陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型（增訂本）》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016。
- * 陳逢源：《朱熹與四書章句集注》，臺北：里仁書局，2006。
- 陳逢源：《「融鑄」與「進程」：朱熹《四書章句集注》之歷史思維》，臺北：國立政治大學，2013。
- 黃進興：《優入聖域：權力、信仰與正當性》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，1994。
- * 楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013。
- 錢穆：《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣商務印書館，1994。
- 錢穆：《朱子新學案》，收入錢賓四先生全集編委會編：《錢賓四先生全集》第 14 冊，臺北：聯經出版事業股份有限公司，1998。
- 錢穆：《朱子學提綱》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002。
- 〔日〕土田健次郎（Tsuchida Kenjiro）著，朱剛譯：《道學之形成》，上海：上海古籍出版社，2010。
- 〔日〕佐野公治（Sano Kouji）著，張文朝、莊兵譯：《四書學史的研究》，臺北：

萬卷樓圖書有限公司，2014。

〔美〕米哈里·契克森米哈伊（Mihaly Csikszentmihalyi）著，張瓊懿譯：《心流：高手都在研究的最佳體驗心理學》，新北：行路出版社，2019。

（二）論文

王雪卿：〈讀書如何成為一種工夫——朱子讀書法的工夫論研究〉，《清華中文學報》13（2015.6），頁 49-106。

伍振勳：〈道統意識與德行論述：荀子非難思、孟的旨趣重探〉，《臺大中文學報》35（2011.12），頁 43-84。

林保全：〈從「言行錄」到「正史」：試論《伊洛淵源錄》與《宋史·道學傳》對學術史建構的歧異〉，《成大中文學報》52（2016.3），頁 115-153。

林維杰：〈朱陸異同的詮釋學轉向〉，《中國文哲研究集刊》31（2007.9），頁 235-261。

陳逢源：〈從五賢信仰到道統系譜——朱熹《四書章句集注》聖門傳道脈絡之歷史考察〉，《東華漢學》19（2014.6），頁 121-155。

曾曄傑：〈性惡——作為荀子政治論的根據、意義與價值〉，《成大宗教與文化學報》23（2016.12），頁 61-87。

曾曄傑：〈想像與嫁接——荀子傳經系統的建構與問題〉，《政大中文學報》26（2016.12），頁 183-217。

楊儒賓：〈水月與記籍：理學家如何詮釋經典〉，收入李明輝編：《中國經典詮釋傳統（二）儒學篇》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2004，頁 159-192。

董金裕：〈顧炎武對理學的態度及其評價〉，收入國立中山大學中國文學系編：《第四屆清代學術研討會論文集》，高雄：國立中山大學中國文學系，1995，頁 145-158。

戴秉泓：〈《宋元學案·慶元黨案》研究〉，《中國學術研究》40（2015.7），頁 87-136。

（說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- [Song] Chen Chun, *Bei Xi Da Quan Ji* [The Complete Works of Bei Xi] (Taipei: The Commercial Press Ltd., 1973).
- [Song] Chen Liang, *Chen Liang Ji* [Chen Liang Collection] (Beijing: Zhonghua Book Company, 1987).
- Chen Zhi Xin, *Zhu Xi Jing Xue Zhi Ye De Xing Cheng Yu Shi Jian* [The Formation and Practical of Zhu Xi's Classics' Studies] (Taipei: Student Book Co., Ltd., 2003).
- Cheng Feng Yuan, *Zhu Xi Yu Si Shu Zhang Ju Ji Zhu* [Zhu Xi and Collected Commentaries on the Four Books by Chapter and Verse] (Taipei: Liren Bookstores, 2006).
- Lin Qi Ping, *Cong Gu Dian Dao Zheng Dian: Zhong Guo Du Dai Ru Xue Yi Shi Zhi Xing Cheng* [From Classical to Authentic: Formation of Ancient China Confucian Consciousness] (Taipei: National Taiwan University Press, 2007).
- Lin Tsung Shun, *Ming Qing Zhi Ji Ru Jia Si Xiang De Bian Qian Yu Fa Zhan* [The Changes and Development of Confucianism during the Ming and Qing Dynasties] (Taipei: Student Book Company Ltd., 1990).
- [Yuan] Tuo Tuo et al., *Song Shi* [The History of Song] (Beijing: Zhonghua Book Company, 1997).
- Yang Ru Bin, *Cong Wu Jing Dao Xin Wu Jin* [From the Five Classics to the New Five Classics] (Taipei: National Taiwan University Press, 2013).
- Yu Shi Ying, *Song Ming Li Xue Yu Zheng Zhi Wen Hua* [Neo-Confucianism and Political Culture in Song and Ming Dynasties] (Taipei: Asian Culture Publishing Co., Ltd., 2004).
- [Song] Zhu Xi, *Si Shu Zhang Ju Zhu Yi* [Collected Commentaries on the Four Books by Chapter and Verse] (Taipei: National Taiwan University Press, 2016).

