

《人文學報》
第廿一卷一期合刊(88/12-89/6), pp. 97-132
國立中央大學文學系

水月與記籍

—理學家如何詮釋經典

楊 儒 賓*

大 綱

壹、《四書》的理世界

貳、月印萬川

參、六經記籍說

肆、結論：經典有無獨立的價值

*國立清華大學中文系教授

摘 要

本文比較朱子與陸王對儒家經典的解釋，並希望由經典詮釋的角度著手，突顯兩派思想的差異。朱子注經，號稱嚴謹，他亦自許最能客觀從事。但我們抽樣性的分析《四書》每一書的首篇的首章，發現朱子都將「理」的概念帶進詮釋的場域，《四書》所記載的所有德行、德性，全化為超越的「理」展開之世界。更進一步分析，我們發現朱子不只將《四書》的德目、德行皆解釋成「理」，他更強調它們還是「理一分殊」之展現，朱子使用「月印萬川」這個著名的隱喻解釋理的架構。他認為所有的道德都來自於同一的太極，太極也必然顯現為千殊萬差的具體之理，這是「差異中同一」的秩序，而且，「同一」只能由「差異」，亦即「上達」只能由「下學」的過程中體現出來。

相對之下，陸王因為強調「明本心」，「本心」是一切價值的總根源。所以「經典」在現實的事物中，固然價值最大，但它本質上就是中介性質的東西，王陽明說：經典是良知的「記籍」，是「階梯」，所以比較上它是不好中最好的導體，不佳中最佳的工具，不真中最真的模本，但經典本身不具有內在的價值。朱子是經學大家，而陸王幾乎沒有獨立的經學可言，我們由他們詮釋經典依循的準則，即可略見一斑。

關鍵字：儒家詮釋學、經典、理、記籍

理學興起，經學風氣轉變為其先兆^[註 1]；理學分派，注經理論不同導其前路。本文認為朱子解經，採用的是「月印萬川」的模式，經典體現了階層性的、但又層層相攝的理世界，我們認為朱子使用的是「水月」的隱喻；陸王重「明本心」，他們使用了許多隱喻，表達經典之於良知，就像登記簿（記籍）之於實際的財產，經典只是過渡性、工具性的價值而已。本文擬藉著探討朱子與陸王兩派解經的方式，突顯其經學與思想體系間的關係，並希望從另一種角度評估他們思想所帶來的文化衝擊。

壹、《四書》的理世界

朱子解經，號稱嚴密，他自己本人對此亦相當自信。然而，朱子的詮釋其實是種再創造，朱子是站在當時的儒學思想達到的最高水平，重新反省儒家思想的規模所致。就主觀的意願而言，朱子自然相信他的解釋是對原典的回歸，「某之解經，只是順聖賢語意，看其血脈通貫處，為之解釋，不敢自以己意說道理。^[註 2]」他對前賢解經多有不滿，即使對他最尊崇的程頤，朱子也認為其解經未免己意稍多^[註 3]。因為經書文字原本文從字順，容易了解，但前賢求好心切，牽合過甚，反而將經書旨意弄迷糊了，朱子認為他有義務校正此一學風。但歷史一再顯示一項弔詭的真理，此即最能發揚原始經典精神的學者，往往也是最具原創性的學者，而尋行數墨者不與焉，朱子正是最好的例子。

為突顯朱子注經的特色，我們將選擇《四書》每一書的首章解釋，再拿《十三經注疏》中的古注與朱注作一對照，並參照相關的篇章。我們這樣的作法應該是很公平的，因為我們選擇的都是《四書》的首章，體例一致。而且，我們拿來對照的兩組思想雖然系統互異，但很有代表性。藉著這種對照，或許我們可以看出朱注背後的統一原則。底下，我

們不妨先看《論語》首篇〈學而篇〉第一章的第一句話：「學而時習之，不亦樂乎？」該如何解釋。我們知道這是孔子論學的平易語，何晏引王注曰：

時者，學者時誦習之。誦習以時，學無廢業，所以為說懌。^(註 4)

朱子則注曰：

學之為言效也，人性皆善而覺有先後，後覺者必效先覺之所為，乃可以明善而復其初也。^(註 5)

同樣注解一段平易的文字，王注簡易明了，朱注乍看亦清淺可解，但其理路其實曲折多了。「人性皆善」這是孟子的性善論，《論語》無此說法。朱子說：學問的目的為的是「明善，而復其初」，這樣的注解顯然也不是小學訓誥之事，而是一種哲學的詮釋學，它背後預設了思想史上的一大事因緣。宋儒喜歡談「復性」理論，復性論主張人性本善，但因氣質之性或「情」必然會帶來人性的異化，所以學者當透過還滅或變化氣質、主敬的工夫，以期復原先天之本性。這種理論成為儒門的主要議題的時間應該不會太早，恐怕要晚至中晚唐的李翱才告成熟，孔子並無此說。很明顯的，就訓誥的立場而言，朱注是增義解經—雖然他增的義相當的深刻。

〈學而篇〉第三章記載有子的話語：「其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣，不好犯上而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生，孝弟也者，其為仁之本與！」我們且看何晏與朱子如何注解「君子務本」以下的話語：

本，基也。基立而後可大成。

先能事父兄，然後仁道可大成。(何晏《集解》，卷1，頁1。)

務，專力也。本，猶根也。仁者，愛之理，心之德也。(朱注，卷1，頁7。)

兩者的注釋都很簡明，何晏注釋固然平實；朱子釋「務」、釋「本」，簡潔扼要，也不太會引起異議。但「仁者，愛之理，心之德也。」這種注解恐怕不是依上下文的文義，也不是「逐句逐字與我理會，著實做將去，少間白見」即可解釋的。如果學者不先具有「性即理」及「仁者，天地生物之心，而人物之所得以爲心」的概念，朱子這種注解是無法理解的。

《孟子》一書比起《論語》來，心性之語特多，比較費解。但《孟子》首篇〈梁惠王篇〉的首章「孟子見梁惠王。王曰：『叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？』」云云，並不難解。孟子的回答：「王何必曰利？亦將有仁義而已矣！」亦不難解，但朱子的注解恐怕就不是那麼好了解了。我們不妨對照趙岐與朱子兩人的觀點：

王何以利為名乎？亦有仁義之道可以為名。以利為名，則有不利之患矣！因為王陳之。(趙岐注，卷1，頁1。)

仁者，心之德，愛之理。義者，心之制，事之宜也。(朱注，卷1，頁1)

趙岐的注解無甚理趣，但平順易懂。相形之下，朱注卻不好解，問題還是出在我們如果不了解「性即理」之說，朱子這些話語即成了有字天書，不得其門而入。朱子更進一步說此章的大義是：「此章言仁義根於人心之固有，天理之公也。利心生於物我之相形，人欲之私也。循天理則不求利，而自無不利。循人欲則求利未得，而害已隨之，所謂毫釐之差，千里之謬，此孟子之書所以造端託始之深意。」這種注解看似平順，其實

「深意」深矣，我們如欲了解此注所說，恐怕非得先了解「天理」與「人欲」何所起不可。然而，依朱子思想，天理與人欲的問題又牽涉到天地化成、個體如何形成的問題，每一個體人格上面的天理／人欲之交戰，背後都有宇宙性的理氣因素糾結其中，這樣的注釋恐怕還是哲學的詮釋，它超出了《孟子》原文的文義之外。

《大學》被朱子視為初學者入門之書，它講究的是為學次第與學問規模，原則上，它的內容應該很平實，前賢及朱子也都如此認定。我們都知道此書破題的三綱領為「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」我們不妨看鄭玄及朱子如何解釋第一條綱領「在明明德」，兩人之注語如下：

明明德，謂顯明其至德也。(鄭注，卷 60，頁 1)

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。(朱注，頁 1-2。)

鄭玄的注解簡單明了，他對「至德」並沒有特別的界定。比較起來，朱注曲折多了。「明德」為什麼會是「得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者。」單從《大學》本文是看不出來的，朱注顯然不是語意的解釋，而是哲學的發揮。至於「明明德」為什麼會預設「其本體之明有未嘗息者，故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」這從《大學》本文也是看不出來的。我們如要了解朱子的注解，先決條件還得先了解他的「復性」、「心統性情」等等的理論。而這裡的「性」實即「性即理」之「理」，所以「心統性情」，才可以「具眾理而應萬事。」這些理論絕對不見於《大

學》本文，而朱子認為他是順「大學」語義發揮的。

看過明德「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。」我們不免有依稀彷彿之感，這樣的語音似曾見過。我們何不回過頭來，重新反省《論語》首篇首章的朱注到底說了什麼：「人性皆善而覺有先後，後覺者必效先覺者之所為，乃可以明善而復其初也。」原來此注與彼注，不僅面貌雷同，它們的 DNA 也相同。《論語》與《大學》語意不同，語脈不同，但朱子卻看出「學」與「明明德」乃是同一種功夫，《大學》與《論語》二書變成義理可以相互指涉的兩本典籍，這種注解顯然不是文字的訓詁而是哲學的詮釋所致。

《大學》是入門書，《論語》是泛論道德行為之事，它們的首章都被注解成探討「性理」、「復初」之書，我們不難想像：作為《四書》經典中義理最深刻、學者需要按部就班、最後才能讀通的《中庸》，其複雜情況，恐怕更超過前面三書。事實正是如此，《中庸》首章的名言為「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」我們且看鄭玄與朱子怎麼解釋：

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。率，循也，循性行之是謂道。修，治也，治而廣之，人放傲之，是曰：教。（鄭注，卷 52，頁 1。）

命猶令也，性即理也，天以陰陽五行化生萬物，氣以成形而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。率，循也，人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。

脩，品節之也，性道雖同而氣稟或異，故不能無過不及之差。聖人因人物之所當行者而品節之，以為法於天下，則謂之教，若禮樂刑政之屬是也。蓋人之所以為人，道之所以為道，聖人之所以為教，原其所自，無一不本於天而備於我。學者知之，則其於學知所用力而自不能已矣！故子思於此首發明之，讀者宜深體而默識也。（朱注，頁 5-7。）

《論語》、《孟子》、《大學》的首章，漢魏諸儒的注釋都相當平實，殊少哲學氣息。但《中庸》這段話明顯的是講天道性命的道理，所以鄭、朱兩人都將哲學的命題帶進語文的解釋當中。兩人注解的都很詳細，鄭注姑且不論，我們首先發現此段朱注與他平日注重簡明扼要的自我要求不太符合。但注解雖然這麼詳細，我們還是不免狐疑：朱子如何從《中庸》本文推出「天命之性」具有「人物之生，各得其所賦之理，以為健順五常之德」？我們怎麼判斷鄭玄的「性者，生之質」之說是不對的？我們又如何知道「修道之謂教」竟會蘊含「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。」朱子這些注語還是預設了「心統性情」、「人心道心」的理論，如果學者不先了解朱子所說的這一些話語，我們即無從進入他的《中庸章句》之世界。

學者如果不了解朱子思想的根本預設，他不只沒辦法進入《中庸章句》的世界，整體《四書章句》的世界他都沒辦法進入；也不只《四書章句》的世界無法進入，整體朱子注釋的世界他也無法進入。很明顯的，漢唐諸儒注釋《四書》和朱子注釋《四書》，兩者間有嚴重的斷層。這種判斷不是我們下的，而是朱子自己下的。朱子認為漢唐諸儒注疏雖勤，得其體要，但他們其實不懂他們所注的書的核心義理。我們且看他的〈大

學章句序)：

大學之書，古之大學所以教人之法也。蓋自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣，然其氣質之稟或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也……(孔子)獨取先王之法誦而傳之，以詔後世……三千之徒蓋莫不聞其說，而曾氏之傳獨得其宗，於是作為傳義以發其意。及孟子沒而傳泯焉，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……程氏兩夫子出而有以接乎孟氏之傳……然後古者大學教人之法，聖經賢傳之指，粲然復明於世。

此章句說古代大學教法主要在恢復人固有的「仁義禮智之性」，可惜此義自孟子以後無人知曉，直到二程起來，才再度揭開了這根本的義理。

同樣的話也見於〈中庸章句序〉，此序更明白提出「道統」、「傳心」之說，傳心的內容則是人心道心之辨：「人莫不有是形，故雖上智不能無人心，亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。」道統則指堯舜禹湯以來，聖賢相傳的道之統緒。早期的聖人都是聖王，只有孔子例外，他雖不得君位，但他發明義理，功勞反而更大。當時了解此義的只有顏、曾，等到子思、孟子繼起，更互演繹，「及其沒而遂失其傳，則吾道之所寄，不越乎言語文字之間；而異端之說日新月盛，以至於老佛之徒出，則彌近理而大亂真矣！然而尚幸此書之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以續夫千載不傳之緒，得有所據，以斥夫二家似是之非。蓋子思之功於是為大，而微程夫子，則亦莫能因其語而得其心也。」《中庸》一書的根本旨趣和《大學》一樣，都是性命之書，它們都要恢復人先天具有的仁

義禮智兼具之本性。兩書的命運也一樣，自孟子之後即無人了解，直到二程出來，才重新接上義理血脈。換言之，漢唐儒者的注解都只是在言語文字之間遊走，與經典精神完全不相關。

二程出來，情況才完全改觀。二程並稱，其實主要的還是程頤。程頤為什麼會有那麼大的功勞呢？一言以蔽之，即程頤提出了「性即理」之說，且看朱子對此的評價：

伊川性即理也，自孔孟後無人見得到此，亦是從古無人敢如此道。^(註 6)

伊川說話，如今看來，中間寧無小小不同，只是大綱統體說得極善。如「性即理也」一語，直自孔子後惟是伊川說得盡。這一句，更是千萬世說性之根基。^(註 7)

伊川「性即理也」四字，顛撲不破，實自己上見得出來。其後諸公只聽得便說將去，實不曾就已上見得，故多有差處。^(註 8)

程頤的「性即理」之說背後還有一些輔助性的命題，最重要的是：嚴分性情，性是形而上，情是形而下者：「惻隱固是愛也，愛自是情，仁自是性，豈可專以愛為仁？」、「性中只有仁義禮智，幾曾有孝弟來？」等等皆是。經過這樣一分疏，經書中所言及的德性名稱完全脫離了「氣」的痕跡，它成了「所以然之理」。

程頤的這些說法，朱子照單全收，我們現在回頭看《論語·學而篇》：「孝弟也者，其為仁之本與。」朱子為什麼說：「仁者，愛之理，心之德也。」、「孝弟是仁之一事，謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可。蓋仁是性也，孝弟是用也。性中只有箇仁、義、禮、智四者而已，曷嘗有

孝弟來。」朱子解釋《孟子·梁惠王》首章，他為什麼會說：「義者，心之制。事之宜也。」、「所謂事之宜，方是指事物當然之理。」、「事之宜雖若在外，然所以制其義者則在心也。」^(註 9)因為仁義在此都變成「理」了，它雖統攝在心內，但卻和情、氣隸屬不同的兩層。也不只仁義，任何的道德都成了「理」，具於心中，它可以引發道德事件，但它本身不在道德事件當中。〈大學章句〉所說：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，此具眾理而應萬事者。」、「性是太極渾然之體，本不可以名字言，但其中含具萬理，而綱理之大者有四，故命之曰仁義禮智……凡物必有本根，性之理雖無形，而端的之發最可驗。故由其惻隱，所以必知其有仁。由其羞惡，所以必知其有義。由其恭敬，所以必知其有禮。由其是非，所以必知其有智。使其本無是理於內，則何以有是端於外。由其有是端於外，所以必知有是理於內而不可誣也。」^(註 10)《四書》中所有的德目都齊登法界，它們都是所有事件的所以然。這些德目都是「理」，故稱「萬理」，但大別有四，此即仁義禮智。然不管萬理或四理，朱子說：它們實質上又是同一種理——太極。

從程朱（尤其朱子）開始，《四書》的內容變成是「理」展現的道德世界，更確切的說，是理具體化於人倫世界所展現的理事交融之世界。鄭玄、王肅、何晏、趙岐沒看過甚至看不懂這樣的《四書》。

貳、月印萬川

德目無窮，理亦無窮，但朱子說這些理的本源都是同一個，我們可以稱呼它為同一種性，或同一種理，或同一種太極。有學生問：「《論語》不如《中庸》？」朱子回答：「只是一種理，若看得透，方知無異。《論語》是零碎的，譬如大海也是水，一杓也是水，所說千言萬語也是一理。

須是透得，則推之其他道理皆理。^(註 11)；依照朱子的理解，何止《論語》、《中庸》無別；《四書》參得透，都是一理；群經參得透，也只是此一理。

然而，實理固然如是，朱子強調的卻不是「一理」，他強調的是一理如何落實到個別的事物上來，而又凝聚成個別的具體的所以然之理。朱子反來覆去，特別提醒學者不可以只求理一，而當平平實實，步步考究，在每一具體事物上求其所以然之理，最後才證成這些所以然之理皆是一理之展現。朱子注解《四書》，非常慎重，也非常自信，「如秤上秤來無異，不高些不低些。」、「《集注》增一字不得，減一字不得。」他所以這麼有自信，乃因他認為注解經典當依經解字，不可憑空立論。他說：「自家當如奴僕，只去隨他聖人言語，教住便住，教去便去。」（卷 36）又說自己解經：「只是順聖賢語意，看其血脈通貫處，爲之解釋，不教自以己意說道理。」（卷 52）這是態度的問題，我們由朱子臨終前，尚孜孜矻矻，修改《大學章句》，可信其自我評價之語不虛。陸王學派學者對朱注多不以爲然，嫌其支離，主要的原因當是朱注注重每一章節、甚至每一文字。但就朱子的立場而言，具體的理乃是由各種具體的所以然之理（物物一太極）及其貫通爲一的理（統體一太極）之統一。這樣的立場反映到注經上來，朱子當然認爲聖人的旨意乃是道在人間世全幅的展開，經典即反映了這種具體的普遍之光譜，所以所有的經文原則上都反映具體的道德實踐，學者不可忽略「具體」，只空論「理一」。

然而，朱子這些具體的注釋背後其實有個大原則，這個大原則即是「理一分殊」，「理一分殊」落在實踐上再下一轉語，即是「下學上達」。我們還是效法朱子的注經方式，先看具體事例，再作綜合判斷。首先，我們且看被朱子稱之爲「《論語》中第一章^(註 12)」的「子曰參乎章」（〈里仁篇〉），全文很簡單，孔子告訴曾子說：「吾道一以貫之。」曾子應了一聲。等孔子走出去之後，曾子學生問曾子到底什麼意思？曾子回答：「夫

子之道，忠恕而已矣！」我們看朱子如何解釋曾子的話語：

夫子之一理渾然，而泛應曲當。譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也。自此之外故無餘法，而亦無待於推矣。曾子有見於此而難言之，故借學者盡己推己之目以著明之，欲人之易曉也。蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也。萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實可見矣！

「忠」不管是解作「盡己之謂忠」或「中心為忠」，「恕」不管解作「推己之為恕」，或「如心為恕」，全文未必有「一本萬殊」的關係。但朱子卻看出了這層關係，所以說：「一本是統會處，萬殊是流行處。在天道言之，一本則是元氣之於萬物，有日、月、星辰、昆蟲、草木之不同，而只是一氣之所生。萬殊則是日、月、星辰、昆蟲、草木之所得而生，一箇自是一箇模樣。在人事言之，則一理之於萬事，有君臣、父子、兄弟、朋友，動息灑掃應對之不同，而只是此理之所貫。萬殊則是君臣、父子、兄弟、朋友之所當於道者，一箇是一箇道理，其實只是一本。」^(四一三)換言之，一切道德行為的所以然之理，其實都只是同一個理。但同樣重要的是，朱子提醒學者：「不是一本處難認，是萬殊處難認，如何就萬殊上見得皆有恰好處！」如果只有一本，沒有萬殊，就像只有一條貫穿的線索，但卻無一毛錢可串，結果還是一場空。

〈憲問〉篇：「莫我知也夫」章，記載孔子感慨沒人了解他，子貢問道：為什麼沒有人了解夫子？孔子回答道：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者，其天乎！」朱子看到「下學而上達」，興致就高了，他引程子的話說：「下學上達之語，乃學之要。蓋凡下學人事，便是上達天理。」朱子在《語類》裡，更大肆發揮此段話與精義，他說：

下學只是事，上達便是理。下學上達只要於萬物上見理，使邪正是非各有其辨。若非子細省察，則所謂理者，何從而見之。^(註 14)

全體只是這一件理會得透，那一件又理會得透，積累多便會貫通。不是別有一箇大底上達，又不是下學中便有上達，須是下學方能。今之學者於下學便要求玄妙則不可，灑掃應對從此可到形而上，未便是形而上。^(註 15)

下學沒有特定的範圍，學者必須普遍的專研具體的事物，以期有一天豁然貫通。他不能憑空幻想證成「一個大底上達」——朱子注此語時，可能聯想到佛、老、象山；他也不能躡等冒進，妄想單單某一「下學中便有上達」——朱子此時大概聯想到某種「通於一，萬事畢」的便捷法門。

下學上達，「下學」指的是「下學人事」，此注爭議不大，但「上達」為什麼是「上達天理」呢？我們從上下文或從《論語》一書判斷，實在找不出真正的文獻佐證^(註 16)。然而，程朱卻視此語為論學的法語，是聖人一生行事、教學時遵行的基本規範。簡單的說，朱子用「下學」去鞭打佛、老、象山，用「上達」去敲擊世俗之學，且看朱子〈答沈有開〉所說：

聖賢教人，下學上達，循循有序。故從事其間者，博而有要，約而不孤，無妄意凌躡之弊。今之言學者類多反此。故其高者淪於空幻，卑者溺於見聞，佞佞然未知其將安所歸宿也。^(註 17)

類似的話語一再出現，朱子有時批評「淪於空幻」者毛病較重，有時批評「溺於見聞」者病情較深。依理而言，只重抽象的一本，或只重無本的末節，兩者的病痛同樣不輕，同樣不可忍受。但就應機而言，朱子反

對的對象較集中在佛、老、象山上頭，所以他一再勸學者：是下學上達，不是上達下學。^(註 18)

〈子張篇〉：「子夏之門人」又是一章爭議性很強的章節，此章記載子游有天批評子夏之門人小子：「當灑掃、應對、進退則可矣，抑末也，本之則無如之何！」子夏聽到了，他回應道：「噫！游言過矣！君子之道孰先傳焉？孰後倦焉？譬諸草木區以別矣！君子之道焉可誣也！有始有卒者，其惟聖人乎！」這一章無疑牽涉到學問價值位階及入手工夫先後的問題，說重要固然重要，但朱子因為帶著體用論論述的眼光看待此一章節，所以這一章的意義較諸前人的理解，越發顯得不凡。

朱子先以己意注解此章，指出君子教人因材施教，不可一概而論，此注偏重的是教法的問題，爭議不大。但接著又連引五段程頤的話語，述而不作，但朱子假借程頤的「重言」，其分量事實上更重。程頤之言如下：

程子曰：「君子教人有序，先傳以小者、近者，而後教以大者、遠者。」非先傳以近小，而後不教以遠大也。^(註 19)

又曰：「灑掃應對便是形而上者，理無大小故也，故君子只在謹獨。」^(註 20)

又曰：「聖人之道更無精粗，從灑掃應對與精義入神，貫通只一理，雖灑掃應對只看所以然如何。」^(註 21)

又曰：「凡物有本末，不可分本末為兩段事。灑掃應對是其然，必有所以然。」^(註 22)

又曰：「自灑掃應對上，便可以到聖人事。」^(註 23)

連引五段話證成一義，可見朱子對此章如何重視。第一章論教法，其解最符合經文語義，但朱子非得把後面四條帶進來不可，因為「其後四條皆以明精粗本末，其分雖殊，而理則一。學者當循序而漸進，不可厭末而求本，蓋與第一條之意實相表裡，非謂末即是本，但學其末而本便在此也。」^(註 24)

〈子張篇〉此章經二程提出體／用、本／末、形而上／形而下的聯繫以後，它即變成了理學工夫論中極重要的章節。朱子對此亦曾反覆推敲，就引文來看，朱子顯然贊成本末一理，始終一貫，灑掃應對與精義入神之「所以然」顯然是同一的，不可強分。但朱子的意思恐怕不僅於此，我們且看下面這兩條資料：

問：「灑掃應對與盡性至命是一統的底事，無有本末精粗。在理固無本末精粗，而事須有本末精粗否？」曰：「然！」^(註 25)

事有小大，理卻無小大。合當理會處，便用與他理會，故君子只在謹獨。不問大事小事精粗巨細，盡用照管，盡用理會。不可說箇是粗底事不理會，只理會那精底。既是合用做底事，便用做去。又不可說灑掃應對便是精義入神。灑掃應對只是粗底，精義入神自是精底。然道理都一般，須是從粗底小底理會起，方漸而至於精者大者。^(註 26)

「灑掃應對與精義入神，貫通只一理。」這是理學家共法，程、朱、陸、王皆共享此義。朱子學的特色乃是強調「理之一致」與「程序之差異」，兩者不可偏廢。「灑掃應對與精義入神一理」，這是從「理」或「化境」的觀點來看；如果我們從「事」的觀點來看，或從「理氣結合」，或從「觀萬物之異體」的觀點來看，兩者實際上又有本末輕重的差異。

「理一分殊」／「下學上達」乃是朱注《論語》最基本的原則，這個原則如用《大學》的話語講，即是格物致知。我們都知道朱子一生精力盡瘁於集注《四書》，其中《大學》一書的注釋，朱子最是看重。《大學》諸章中，朱子對所謂遺佚的「格物說」下的工夫尤深。此章節雖甚著名，知者已多，但我們不妨再羅列其文如下：

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，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。^(註 27)

「格物致知」也是理一分殊的問題。格物到了極處，可以「豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，吾心之全體大用無不明。」這是理一的境界。但到達「理一」，不可冥行獨契，朱子說：學者必須「即物而窮其理」，物不可省，格物是通往致知的唯一大道。格物當然要窮其理，但前賢所以重格物，少說窮理，朱子說：乃因「理無形而難知，物有跡而易睹，故因是物以求之。」「事物可見，而其理難知，即事即物，便要見得此理。《大學》……只是使人就實處窮究事事物物上有許多道理。^(註 28)」物，泛指事物，它是理的聚焦處，在實踐程序上，「格物」優先於「窮理」。學者只要即每一事物而窮究其所以然之理，則時時刻刻，工夫皆有著落。

「格物致知」經過朱子這麼一解說，它的實質內涵就變成爲學程序的「下學上達」，變成存有秩序的「理一分殊」，朱子認爲他這種解釋是繼承程頤的觀點而來。值得玩索的是：程門高弟似乎不這麼認爲，他們

的「格物說」恰好不是朱子〈格物補傳〉所描述的那種面貌，它們毋寧都強調某種「先立其大，一了百了」的工夫，這是種「證本心」的路線。本心一證，則「一處通而一切通」、「天下之物無不在我者」，朱子當然大不以為然。^(註 29)他認為這種學問乃是「上達下學」，禪佛的氣思又滲入儒家的經典來了。

我們舉朱子注《論語》「莫我知也夫」、「吾道一以貫之」、「子夏之門人」諸章以及《大學》的〈格物補傳〉作解，勾勒出朱子注經的基本立場：注重特殊中最終的同一（太極、理），但同樣注重太極落在具體事物中顯現出的具體之理，具體之理一定是差異的。「萬理雖只是一理，學者且要去萬理中千頭萬緒都理會，四面湊合來，自見得是一理。不去理會那萬理，只管去理會那一理，只是空想像。^(註 30)」，「理」固如此。「『顯諸仁』、『藏諸用』二句本只是一事，『藏諸用』便在那『顯諸仁』裡面；『顯諸仁』是流行發用處，『藏諸用』是流行發見底物。『顯諸仁』是千頭萬緒，『藏諸用』只是一個物事。『藏諸用』是『顯諸仁』底骨子。譬如一樹花，皆是『顯諸仁』。及至此花結實，則一花自成一實。方眾花開時，共此一樹，共一箇性命。及至結實，成熟後，一實又自成一箇性命。如子在魚腹中時，與母共是一箇性命。及子既成，則一子自成一性命。『顯諸仁』，千變萬化。『藏諸用』，則只是一箇事物，一定而不可易。^(註 31)」

「仁」亦如是。「義又自有義之體用。『心之制』是就義之全體處說；『事之宜』是就千條萬緒各有所宜處說。」「義」亦如此。推之千德萬德，莫不如此。朱子的「理世界」乃是「統體一太極」滲透到各種層次的「所以然之理」，一／多、同／異交融的世界。

如果說哲學體系皆有根本喻根的話，朱子「理一分殊」、「下學上達」的注釋原則之喻根乃是「月印萬川」，千江有水千江月，月雖惟一，然千水之月亦各有不同的模態^(註 32)。朱子的作品是種特殊的《指月錄》，它

遊走在這一與分殊的兩極間，其張力比其他各宗各派論理事真融的關係要強多了。

參、六經記籍說

朱子讀書仔細，注解精詳，這是眾所公認的事。陸象山當然不是不讀書，恰好相反，陸象山讀書之刻苦，其情景相當令人難忘^(註 33)。他也不是要學生不讀書，實情恰好也是相反，他勸「後生看經書，須著看注疏及先儒解釋，不然，執己見議論，恐入自是之域，便輕視古人。」^(註 34)《語錄》中類此循循善誘之言，所在多有。陸象山與門生朋友論學書，如文集所收〈與劉深父〉、〈與張輔之〉、〈與曹立之〉，其言多親切有味，頗可與朱子讀書法相發明。然而，陸象山本人的讀書與教法是一回事，陸象山對「讀書」、「注釋」的看法是另一回事。陸象山認為朱子泰山喬嶽，但他所做的學問大半是「支離事業轉浮沈」，枉費功夫。相形之下，陸象山本人的學問是「易簡工夫終久大」，陸象山曾下過這樣的判斷，這是事實^(註 35)。環繞在朱、陸兩人的許多是非，其間固有誤解，但兩人的思想確有差異，反映在對經典的態度上很難有交集，這大概也很難否認。

朱子最厭惡學生說總括話，在他看來，總括話就是籠統話，「詩三百，一言以蔽之，曰：詩無邪。」這句話孔子可以講，因為孔子讀過許多詩，他的總括語是建立在對《詩經》許多首詩的理解上面，才下這個總括性的判斷。一般人詩沒讀幾首，他有什麼資格說「一言以蔽之」？學者讀《孟子》，不可只道：「萬物皆備於我矣！」；讀《論語》，不可只理會「吾道一以貫之。」^(註 36)因為依據朱子的學規，豁然貫通的理解「統體一太極」，這是學問終點，它必須建立在曲曲折折的窮究具體事物中的「理」的基礎上，久而久之，才可會而為一。

陸象山剛好相反，他的總括語特多，如言：「聖人讚易，卻只是箇『簡易』字道了。」「《尚書》一部，只是說德。」「《孝經》十八章，孔子於曾子踐履實地中說出來，非虛言也。」「《大禹謨》一篇要領，只在“克難”兩字上。」我們且再看他與他的學生李伯敏的對談，學生問他：「如何是盡心？性、才、心、情如何分別？」陸象山回答道：

如吾友此言，又是枝葉。雖然，此非吾友之過，蓋舉世之弊。今之學者讀書，只是解字，更不求血脈。且如情、性、心、才，都只是一般物事，言偶不同耳。」伯敏云：「莫是同出而異名否？」先生曰：「不須得說，說著便不是，將來只是騰口說，為人不為己。若理會得自家實處，他日自明。若必欲說時，則在天者為性，在人者為心。此蓋隨吾友而言，其實不須如此。只是要盡去為心之累者，如吾友適意時，即今便是。」^(註 37)

陸象山此處的回答還算是溫和的，根本上說來，陸九淵對經文內容為何，並沒有多大的興趣。因為陸門的宗旨乃在明本心，本心又稱作「理」，陸象山千言萬語，只是要求學者先體證自己的本心。朱子「觀萬物之異體，則氣猶相近而理絕不同」之類的話語，我們在陸象山的詩文或語錄裡從來沒有過一「明本心」的陸王除非應物上的需要，否則，他們對「觀萬物之異體」，大概都興趣缺缺。

陸象山認為學者如果不先明自家本心，經典不見得能看得懂，他說：

《論語》中多有無頭柄的說話，如「知及之，仁不能守之」之類，不知所及，所守著何事；如「學而時習之」，不知時習者何事。非學有本領，未易讀也。苟學有本領，則知之

所及者，及此也；仁之所守者，守此也；時習之，習此也。
說者說此，樂者樂此，如高屋之上建瓴水矣。學苟知本，《六
經》皆我注腳。^(註 38)

《論語》是聖經，而陸象山的判語如是。「此也」、「此也」乃是陸象山特殊的用語習慣，此語表示本心呈現，當下即是，直截了當，經文對道德的判斷幾乎沒有什麼幫助，所以無需瓜葛一番。

「此也」是個頗堪玩味的詞彙，它背後預設著「去語言化、直接觀面相照」的意涵。「此也」可以用「這箇」一詞代替。有位學者終日聽講，後來突然提出問題道：「如何是窮理盡性以至於命？」陸象山批評道：「吾友是泛然問，老夫卻不是泛然答」：

老夫凡今所與吾友說，皆是理也。窮理是窮這箇理，盡性
是盡這箇性，至命是至這箇命。^(註 39)

陸象山的回答簡直是同語反覆，沒有增添新的內容。但他一向主張：學問本來就不是要增加經驗性內容，越是簡易越好。簡易至極，肯定語都不必用了，陸象山以疑問句代之。《語錄》記載有位名叫徐仲誠的學者向陸象山請教學問，開始先問到孟子，後來又問：《中庸》以何為要語？象山不悅，道：「我與汝說內，汝只管說外。」他的兄長陸梭山接著道：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之，此是要語。」陸象山接著回應道：

未知學，博學箇甚麼？審問箇甚麼？明辨箇甚麼？篤行箇
甚麼？^(註 40)

「甚麼」、「甚麼」是「此也」、「此也」、「這箇」、「這箇」的疑問語，但陸象山的用意是相同的：經文不重要，重要的是呈顯本心。為了避免學者執著名相，死於概念，他乾脆用指示詞「這」、「此」或疑問詞「甚麼」

打斷學者的日常思維習慣。這樣的指示詞必須當下體驗，它是「此心此理」語言化傷害最小的代稱。

進一步論，學問的宗旨既然在「此心此理」，經典的內容自然也是「此心此理」的具體化而已，陸象山在〈武陵路學記〉一文中，宣稱道：

所謂格物致知者，格此物致此知也，故能明明德於天下。

《易》之窮理，窮此理也，故能盡性至命。《孟子》之盡心，盡此心也，故能知性知天。^(註 41)

換言之，《大學》、《易經》、《孟子》的指歸，皆歸向同一源頭的「此心此理」。《大學》、《易經》、《孟子》三書遂失掉彼此的差異性，因為此三書與本心已經同化了。何止三書，六經亦然，要不然怎麼可以六經注我，我注六經。^(註 42)

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透明化而被轉化掉了。六經原本是卡爾波普所說的第三世界的產物，它是文化傳統的載體；但當它一旦與此心此理同化後，它實質上已變成了第二世界的成員，它實質上由「文化」的概念變為「心性」的概念，所以說：「若某則不識一箇字，亦須還我堂堂地作箇人。^(註 43)」，「堯舜之前，何書可讀。^(註 44)」

陸象山將六經與此心此理同化，原則上，六經已經失去它原有的性格。但陸象山因為強調一種強烈動能的道德意志，見父自然知孝，見兄自然知弟，道德意志基本上還是在人倫界展開，所以六經的心性化還沒達到絕對的同一化。陸象山只是開了路，啓了頭，走到底的是他的學生楊簡（慈湖）^(註 45)。

楊簡將六經心性化，最著名的例子當是〈己易〉一文所說。〈己易〉此篇可能是楊簡著作中最長的一篇文章，也是最足以見其思想特色的著作，魚龍曼衍，不可方物。我們且看破題所書：

易者，己也，非有他也。以易為書，不以易為己，不可也。以易為天地之變化，不以易為己之變化，不可也。天地，我之天地；變化，我之變化，非他物也。私者裂之，私者自小也。包犧氏欲形容易是己不可得，畫而為一。於戲，是可以形容吾體之似矣！又謂是雖足以形容吾體，而吾體之中，又有變化之殊焉，又無以形容之，畫而為--。一者，吾之一也。--者，吾之--也。可畫而不可言也，可以默識，而不可以加知也。一者，吾之全也。--者，吾之分也。全即分也，分即全也。^(註 46)

《易經》的內容被提煉成陽（一）陰（--）二爻，陽陰二爻的內容又昇華成「吾體」與「變化」，其實也就是體用兩者，而此處的體用論又落在心性上立論。從此《易經》成了「我」的代名詞，它完全喪失掉作為文化載體的特性。不只《易經》如此，楊簡認為《六經》無不如此。且看底下所述：

《易》、《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》其文則六，其道則一……變化云為，興觀群怨，孰非是心……經禮三百，曲禮三千，皆我所自有而不可亂也……雖學有三者（詩、禮、樂）之序，而心無三者之異，知吾心所自有之，六經則無所不一，無所不通。^(註 47)

《詩》、《書》、《禮》、《春秋》諸經一樣失掉了其原有的文化內涵，同樣

變成心性論的內涵。只因這些經典發揮「天地我之天地，變化我之變化」的義理，不如《易經》一書方便，所以楊簡的用語不像〈己易〉那般河漢漫衍罷了。

楊簡所以會將六經完全等同於心性本身，這和他特殊的體驗有關。

少年聞先大夫之誨，宜時復反觀。某後於循理齋燕坐反觀，忽然見我與天地萬物萬事萬理澄然一片，向者所見萬象森羅，謂是一理通貫爾，疑象與理未融一。今澄然一片，更無象與理之分，更無間斷。不必言象，不必言理，亦不必言萬，亦不必一，自是一片。看喚作甚莫句絕，喚作天亦得，喚作地亦得，喚作人亦得，喚作象亦得，喚作理亦得，喚作萬亦得，喚作一三四皆得。^{〔註 48〕}

楊簡稱這種體驗為「覺」，它大概類似佛老的「頓悟」，或類似西洋的冥契經驗。他深陷此體驗時，覺得一切現象皆已消失不見，「此心此理」乃是世界最終的基礎。「天地人物盡在吾性量之中，而天地人物之變化皆吾性之變化。」^{〔註 49〕}「天地之大，尚且如此，遑論《六經》！」

楊簡「覺」的特殊體驗帶給他一種全新的人生視野，他的著作一而再、再而三的提及此事。此種經驗對於他為何不重視經文的權威，並視經典為本心的外顯化，有相當密切的關係。我們看他在另一個場合裡提到他的「覺」之經驗如下：

（與陸象山）問答之間，忽覺簡心清明，澄然無滓。又有不疾而速，不行而至之神用，此心乃我所自有，未始有間斷。於是知舜曰道心，明心即道。孟子曰：「仁，人心也。」其旨同孔子。又曰：「心之精神是為聖」，簡人人本心，知

皆與堯舜禹湯文武周公孔子同，得聖賢之言為證，以告學子。謂吾心即道，不可更求。^(註 50)

典型的冥契者往往有「萬物一體」的感受，而且知道他所感受到的境界是真實的，而且比日常世界之真實還要真實，它是世界的終極實相^(註 51)。楊簡此處的描述亦是如此，他相信此一體驗的境界即是本心，本心就是道，歷代聖賢所說的「道」之內涵皆收攝於此。既然堯、舜、孔、孟不同的語言所指涉的是同一回事，因此，學者如以明「本心」為終極而且惟一的價值，他自然不需在經典上花工夫，他只需返身而誠，有「覺」以後，群經大義，倏忽自明。

理學家中像楊簡這般津津樂道自己悟道經驗的人殊為少見，但到了明代以後，將六經心性化的學者絕非罕見，王陽明就是其中影響最大的一代宗師。

王陽明對經學態度和陸楊師徒頗有近似之處，因為王陽明也有類似的體驗，王陽明被貶放到貴州龍場驛，受盡打擊，雖然榮華富貴之念業已放開，然生死一念，尚覺未化，乃「日夜端居澄默，以求靜一。久之，胸中灑灑。」三十七歲某晚，忽中夜大悟格物致知之旨。於是，他默記五經之言印證，結果莫不吻合，因著〈五經臆說〉。

〈文集〉現收有〈五經臆說序〉一文，此文破題即說：

得魚而忘筌，醪盡而糟粕棄之。魚醪之未得，而曰是筌與糟粕也，魚與醪終不可得矣！《五經》，聖仁之學具焉。然自其已聞者而言之，其於道也，亦筌與糟粕耳。竊嘗怪夫世之儒者求魚於筌，而謂糟粕之為醪也。夫謂糟粕之為醪，猶近也，糟粕之中而醪存。求魚於筌，則筌與魚遠矣！^(註 52)

此文隱隱然有正始玄學之風^(註 53)，《五經》曾經聖人之手，原具有無限的價值，但和作為「乾坤萬有基」的良知本體相較之下，它只能是「糟粕」。王陽明說：視之為糟粕，恐怕是客氣的比喻，實際上，捨心求經，乃是緣木求魚，連糟粕的一點剩餘價值都沾不上邊。

〈五經臆說序〉寫於大悟徹悟之後，或許論者認為：這只是一時激情之語，作不得準。事實不然，王陽明後來也許不再用糟粕一詞解釋《六經》，但他將《六經》心性化，第三世界的典籍變作第二世界的外在符號，這一點卻從未改變。我們看〈禮記纂言序〉所說：

禮也者，理也；理也者，性也；性也者，命也。「維天之命，於穆不已」，而其在於人也謂之性；其察然而條理也謂之禮；其純然而粹善也謂之仁；其截然而裁制也謂之義；其昭然而明覺也謂之知；其渾然於其性也，則理一而已矣。故仁也者，禮之體也；義也者，禮之宜也；知也者，禮之通也。經禮三百，曲禮三千，無一而非仁也，無一而非性也。^(註 54)

此處因為是替《禮記纂言》作序，所以他將「禮」與「理」等同，「禮」失掉社會文化的性質，它變成了「體」，所以仁、義、知都是「禮」的展現。究竟之論，一切的德目都可收到心性上來解釋，一切德目也可以是某一德目的展現。更徹底的講法見於〈稽山書院尊經閣記〉，王陽明說：

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。^(註 55)

反過來說，學者當如何領會六經呢？「求之吾心之陰陽消息而時行焉，所以尊《易》也；求之吾心之紀綱政事而時施焉，所以尊《書》也，求之吾心之歌詠性情而時發焉，所以尊《詩》也；求之吾心之條理節文而時著焉，所以尊《禮》；求之吾心之欣喜和平而時生焉，所以尊《樂》也；求之吾心之誠僞邪正而時辯焉，所以尊《春秋》也。」此段話說明「經書」與「本心」是一體的兩面，前者是後者的物質化，後者是前者的心靈底本。這兩段文字一捲一舒，相依而起，乃是題中應有之義。王陽明最後下一總結道：

六經者，吾心之記籍也，而六經之實則具於吾心。

「記籍」只是帳簿上的名目而已⁽⁴⁶⁾，它本身沒有獨立的價值，它是索引，是媒介，是種過渡性的工具，實質內涵在有沒有家產（良知）。敗家子沒有了家產（良知），但仍指著帳簿上的名目沾沾自喜，這徒然是場鬧劇而已。王陽明說：今之學者「何以異於是」。

當六經只是記籍，其實質內涵落在作為「乾坤萬有基」的良知，那麼，一個明顯的結果即是經文的虛無化。這樣的傾向在王陽明三十七歲龍場驛大悟後，作〈五經臆說〉一文已可見到，他後來雖不用「糟粕」一詞，但「經文本身沒有獨立的價值」這種想法始終未曾拋棄。王陽明如果不用「記籍」一語，他也可以用「階梯」這樣的意象代替之：「萬理由來吾具足，六經原只是階梯。」（〈林汝樞以二詩寄，次韻爲別〉）「階梯」還是工具性的、過渡性的意思，爬上了高處，階梯就可以拆除，它本身沒有獨立的價值。

「六經記籍說」及其相似的語意在陽明著作中一再出現，我們且看他於正德甲戌年作的詩「漫道六經皆注腳，還誰一語悟真機。」（〈送劉

伯光))，此詩顯然用了陸象山「學苟知本，六經皆我注腳」的典故。對陸王而言，本心(良知)以外的任何事物都不可能成為道德判斷的標準。我們且再看底下詩句所言：「《詩》妙盡從言外得，《易》微誰見畫前真？」(《寄潘菊山》)「千聖本無心外訣，六經須拂鏡中塵。」(《夜坐》)「從來尼父欲無言，須信無言已躍然。悟到鳶魚飛躍處，工夫原不在陳編。」(《次樂子仁韻送別四首之一》)孔子的六經變成了「陳編」，「陳編」比「模本」還不如，它甚至不如「記籍」、「階梯」，這當然不是含意很友善的語彙。王陽明這種「虛無化經文」的傾向自始至終，沒有改變，我們且舉晚年的兩首詩結尾，一結百結，以應「《詩》妙盡從言外得」：

乾坤有我在，安用他求為？千聖皆過影，良知乃吾師。(《長生》)

爾身各各自天真，不用求人更問人。但致良知成德業，謾從故紙費精神。乾坤是易原非畫，心性何形得有塵？莫道先生學禪語，此言端的為君陳。(《示諸生三首之一》)

肆、結論：經典有無獨立的價值

「朱子的經學」是個容易引發各種不同反應的歷史問題，從清代考據學家的眼光來看，朱子注經是樁不幸的歷史事件，因為朱子將自己的性理觀點注入經書中，而且其注空虛，嚴重違反經書的「本義」。更值得玩味的是：考據學家當中，越是思想深刻者，反朱越甚，戴震就是最明顯的例子。有關漢宋之爭引發的哲學議題，這是另一個值得一探再探的重大課題，本文無暇及此。放在朱子注經的立場考量，我們僅能先簡略的總結道：朱子的注經不是語義學的詮釋學，它是哲學的詮釋學。如果從前者的觀點考量，朱子的注經絕對不合「原義」，朱子自認為自己注解

的作品非常客觀，這樣的自信也經不起檢驗。但如果從哲學的詮釋學考量，朱子確實極注重經典本身的獨立價值，學者該如何讀經？應該使用怎樣的朗誦、記憶的方法？讀經的態度該如何等等，朱子皆有明確的解說，他注解經書的方法也是奠立在「經典具足獨立的價值」這樣的前提上面。我們如果進入朱子經學的世界，也許對朱子為什麼會將自己的經注作品評得那麼高，會有個較同情的理解。

我們讀《四書集注》，完全看不到陸王學派那樣的一超直悟之談。朱子因為強調經書反映聖人完美的言行在世界的展開，而且每一「分殊」都具有獨立的意義，所以他注解經書，一定是銖稱斤量，一毫不走作。因為世界無窮，行為無窮，事物無窮，每一特殊的言行事物都會呈現某種新的義理，它是完整的天理世界中不可或缺的一面（此就「物物一太極」而論）。所以從詞義、段落、篇章以致全書的結構，都具有不同的意義。即使德目如忠、恕、仁、智、敬、義等等，雖說本質上皆是太極（同體之理）之展現，但他們的真實內涵卻又必須在現實世界裡呈現，所以每一德目亦必須有不同的內涵，各種德目在同一的太極之海中反映不同的形式，這是朱子經學相當特別的風格。

陸王學派的解經風格與程朱大不相同，兩者釋義的差異根本上是緣於義理的分歧。朱子有「心統性情」、「理氣不雜不離」、「格物致知」的理論，反映到注經上，即是字字考究，步步體認的模式。陸王因為強調學者以體證「本心」（或「良知」）為主，本心呈現，則世界亦一同誠明，事實世界即刻變成了價值的世界。對陸王說來，儒與佛老的差別，主要在「本體」的體證上不同，而不是落在「分殊」上有無「分殊之理」。陸王不會反對分殊之理具有方便的意義，但它們不是「本質性」的，就如王陽明說的：「良知之於節日時變，猶規矩尺度之於方圓長短也。規矩誠

立，則不可欺以方圓，而天下之方圓不可勝用矣！良知誠致，則不可欺以節目時變，而天下之節目時變不可勝應矣！」（〈答顧東橋書〉《傳習錄·卷中》）學問的究竟，乃在體證一種作為本體的宇宙心，宇宙心是道德與存在的雙重依據，因此，它亦是一切德目之所出，「苟此心之存，則此理自明，當惻隱自惻隱，當羞惡，當辭遜，是非在前，自能辨之。」（《陸九淵集·語錄上》）。

當學者以體究「本心」為終極的價值以後，經書的地位就自然而然地只是「影本」的意義。因為「本心」是亙古如一的，在堯舜不加，在凡夫不減，一念千古，一證超凡，相形之下，經書乃是聖人應世之「跡」而已。「跡」如果完整的話，它即是本心的外顯。但「跡」既然是時間中的存在，它不可能是完整的，所以六經必然變為「陳編」。如果再往下推演，我們不得不推論道：經典的不完整性還不只是它是歷史的產物，更根本的，經典依附的語群必然與心體的體驗有種「質的裂痕」，無法跨越。如此說來，六經就是「糟粕」了。

陸王心目中的經書經過如此的轉換，它原來具有的歷史、文化、語群的向度削弱了許多，更嚴格的講，它的經驗性格基本上被轉化掉了。《論》、《孟》的師生問答背景、三傳三禮的周文化背景都消逝了，這些經書基本上乃是良知最基源的展現之處的外顯化，它的每一章節的支支節節，甚至整部書的章節都同化了。和程朱傳統相較之下，陸王學派對經書相當忽視，陸王本人幾乎沒有清儒傳統意義的經學可言。「學苟知本，六經皆為我注腳」，此何有於經學哉！

註 釋

- 註 1 北宋理學的先驅如胡瑗、孫復、石介、歐陽修等人皆重視經學，尤其注重《春秋》與《易傳》，這是處理理學起源問題時，不容忽視的背景。參見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（香港：新亞研究所，1975年），頁11-17。
- 註 2 黎靖德編，《朱子語類》（台北：漢京文化出版事業公司，民69年），卷52，頁15。
- 註 3 關於朱子與程頤經注之差異，參見錢穆〈朱子與二程解經相異上·下〉，《朱子新學案》第4冊（台北：三民書局，1982年）。
- 註 4 《十三經注疏·論語注疏》（台北：藝文印書館，民86年），卷1，頁1，以下引《十三經注疏》，皆依此版本。
- 註 5 引自《四書纂疏·論語纂疏》（台北：新興書局影印復性書院刻本，民61年），卷1，頁1，以下《四書》朱注引文，皆依此版本。
- 註 6 《語類》，卷59，頁11。
- 註 7 同上，卷93，頁8。
- 註 8 同上，卷59，頁11。
- 註 9 以上兩條引自《孟子纂疏》，卷1，頁2。
- 註 10 〈答陳器之問玉山講義〉，《朱子大全》（台北：中華書局，1965年），卷58，頁20-22。
- 註 11 《朱子語類》，卷19，頁1。
- 註 12 《語類》，卷27，頁1。
- 註 13 引自《論語纂疏》，卷2，頁41。
- 註 14 《語類》，卷44，頁19。
- 註 15 《語類》，卷44，頁20。
- 註 16 劉寶楠引張衡、董仲舒等人的文字，以為「上達者，謂達於佐國理民之道。」何晏《論語集解》引孔安國注云：「下學人事，上達天命。」孔注與朱注似

相去不遠，然「天命」與「天理」的內涵迥然不同，漢儒的「天命」乃是人格神意志之謂。以上引諸家之說參見《論語正義》（台北：世界書局，1973年），頁322。

- 註 17 《朱子大全》，前揭書，卷53，頁32。
- 註 18 朱子論學，注重程序，他批判禪佛的常用語是：他們「上達而下學。」參見《文集》，卷30〈答汪尚書〉，卷45〈答廖子晦〉等處皆是。
- 註 19 《論語纂疏》卷10，頁8。
- 註 20 同上，卷10，頁9。
- 註 21 同上，卷10，頁10。
- 註 22 同上，卷10，頁10。
- 註 23 同上，卷10，頁11。
- 註 24 同上，卷10，頁11。
- 註 25 《語類》，卷49，頁10。
- 註 26 同上，卷49，頁8-9。
- 註 27 《大學纂疏》，頁43-44。
- 註 28 以上兩段引文，前者出自《文集》，後者出自《語錄》，皆轉引自《大學纂疏》，頁43。
- 註 29 前一句話是謝上蔡的主張，後一句話是楊龜山的論點。程門高弟謝上蔡、楊龜山、尹和靜、呂大臨四家皆有格物說，論點都近於明道，而遠離朱子。尹和靜甚至主張：「今日格一物，明日格一物，非程子之說。」朱子對這些說法都有嚴厲的批判，參見《大學纂疏》，頁59-61。
- 註 30 《語類》，頁133。
- 註 31 《語錄》，卷74，頁20。
- 註 32 「所以謂格得多後自能貫通者，只爲是一理。釋氏云：『一月普現一切水，一切水月一月攝。』這是那釋氏也窺見得這些道理，濂溪《通書》只是說這一事。」《語錄》，卷18，頁8。

- 註 33 《年譜》紹興十九年巳巳，記載：「從幼讀書便著意，未嘗放過。外視雖若閒暇，實勤考索。伯兄總家務，晝夜分起，見先生觀書，或秉燭檢書。」，《陸九淵集》（台北：里仁書局，1981年），頁 482。《語錄·上》亦記載有位名叫吳君玉的明敏君子拜訪象山，兩人相處五日，「每舉書句為問，隨其所問，解釋其疑，然後從其所曉，敷廣其說，每每如此。」吳君玉為之讚嘆不已。見《陸九淵集》，頁 425。陸象山大概知道別人對他有些特別的印象，但他說自己：「何嘗不讀書來？只是比他人讀得別些子。」同上，頁 446。
- 註 34 《語錄·下》收入《陸九淵集》同上，頁 431。
- 註 35 「易簡」的精神貫穿陸象山整體的思想，全集中處處可見此義，如他警戒學生分判「異端」，應該有個原則，不可妄裁臧。孔子時，佛教未入中國，老子學說尚未盛行，何來異端可言？「異端」是就違背「立其大」此易簡精神者而言：「天下之理，將從其簡且易者而學之乎？將欲其繁且難者而學之乎？若繁且難者果足以為道，勞苦而為之可也，其實本不足以為道，學者何苦於繁難之說。簡且易者，又易知易從，又信足以為道，學者何憚而不為簡易之從乎？」，《語錄·上》，《陸九淵集》，頁 423。又如他問臨川某學者「如何守規矩？」此學者答：「伊川易傳，胡氏春秋，上蔡論語，范氏唐鑑。」陸象山呵道：「陋說！」隔日再隨機開示，指「聖人讚易，卻只是箇『簡易』字道了；這方喚作規矩！」同上，頁 429。
- 註 36 參見《語類》，卷 60，頁 13。
- 註 37 《語錄·下》，《陸九淵集》同上，頁 444。
- 註 38 《語錄·上》，《陸九淵集》同上，頁 395。
- 註 39 同上，頁 428。
- 註 40 同上，頁 428。
- 註 41 同上，頁 238。
- 註 42 楊簡祭象山先生文更將「六經」與「陸象山」同化了：「垂象著明者，先生之著明；寒暑變化者，先生之變化。《書》者，先生之政事；《詩》者，先生之詠歌；《禮》者，先生之節文；《春秋》，先生之是非；《易》，先生之變易。」

祭文收入〈年譜〉昭熙四年冬十一月條，前揭書，頁 516。

註 43 同上，頁 447。

註 44 〈年譜〉淳熙二年乙未條，前揭書，頁 491。

註 45 陸九淵曾說自己和楊簡的差別，殊堪體玩，他說：「我只是不說一，若說一，公便愛。平常看人說甚事，只是隨他說，卻只似箇東說西說底人。我不說一，楊敬仲說一，嘗與敬仲說箴他。」《語錄·下》，《陸九淵集》，頁 459。後世陸楊並稱，後儒（如羅整庵）惡楊甚於惡陸，然陸楊的差別，恐怕是教法或為人風格的出入，而不是在「心即理」此大原則上有分歧。楊簡一再津津樂道的「覺」之體悟，陸象山當亦有之，否則他何以開悟學生。

註 46 《慈湖先生遺書》（濟南：山東友誼書社，1991年），卷 7，頁 1。

註 47 〈詩解序〉，《遺書》，卷 1，頁 3-4。

註 48 〈家記 9〉，《遺書》，卷 15，頁 10。

註 49 〈周易解序〉，《遺書》，卷 1，頁 1。

註 50 《遺書》，卷 9，頁 42-43。

註 51 參見 Scharfstein 著，徐進夫譯，《神秘經驗》（台北：天華出版社，1982年）頁 231-262。Stace 著，拙譯，《冥契主義與哲學》（台北：正中書局，1998年）頁 174-198。

註 52 〈外集四〉，《王陽明全集·上》（上海：上海古籍出版社，1992年），頁 876。

註 53 《晉陽秋》引何劭，〈荀粲傳〉荀粲語：六籍雖存，固聖人之糠粃。《魏書·荀彧傳》注引文。陳壽，《三國志》（台北：鼎文書局，1978年），卷 10，頁 319。

註 54 〈文錄·四〉，《全集·上》，頁 243。

註 55 〈文錄·四〉，《全集·上》，頁 254 - 255。

註 56 「記籍」一詞見《漢書·尹韓張兩王列傳》：「翁歸治東海明察，郡中吏民賢不肖，及姦邪罪名盡知之。縣縣各有記籍，自聽其政。有急名則少緩之；吏民小解，輒披籍。」班固，《漢書》（台北：鼎文書局，1979年）卷 76，總頁 3207。

Moons in the Rivers and Account Books : How Neo-Confucians Interpret the Classics

*Rur-Bin Yang**

Abstract

This article compares two modes of classics interpretation in Neo-Confucian intellectual history. Chu Hsi is regarded as an excellent exegetic scholar who can interpret the classics free of prejudice. In fact, Chu Hsi's interpretation was nevertheless an act of recreation. First, He translated the moral terms of classics into transcendental principles. Second, He rearranged the various meanings of principles in a special scheme. According to Chu Hsi, all principles in essence were the manifestation of the same Ultimate. The principles to the Ultimate was as the moons in waters to the moon in the sky. By the arrangement of this great master, the world of Four Books and of all Confucian classics was transformed into that of the Ultimate.

On the contrary, Lu Hsiang Shan and Wang Yang Ming

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

regarded the classics as the means to the ends. Classics itself is like a bridge across the river, an account book registering the acres, a ladder to the roof. Therefore, once students have grasped the meaning of the classics, or have realized the truth, they should throw away the classics. The classics is like an awkward template of the truth.

This article compares this two modes of interpretation, consequently, it reveals the philosophical differences between them.

Keywords: Confucian hermeneutics, Classics, Principles, Account Books