

論孟或六經——近世東亞儒家思想史上 兩種類型的回歸經典運動

楊儒賓

清華大學中文系

摘 要

近世東亞儒學史上，日本的古學與中國的氣學俱有明顯的特色，它們面對同樣的問題，這兩派共同的論敵是理學的天道性命之說。它們擁有共同的文化遺產，這樣共通的問題意識與內在資源使得它們提出來的解決方案竟然也頗多近似之處。本文將探討古學與氣學儒者因為訴諸不同的先秦儒家經典，所以他們的思想雖然同樣在古學——氣學的大脈絡下定位，他們也有一些共同的主張，但我們仍可從中區分出兩種不同的類型。第一種以伊藤仁齋及戴東原為代表，他們主張回歸哲學突破時期形成的經典《論》、《孟》，他們提出的思想是種「間主體性」的道德觀與存在論。第二種以顏元及荻生徂徠為代表，他們主張回歸中華文明發軔期形成的六經，六經代表的是皇極的傳統，他們認為人的本質在於他們自身存在之外的社會規範——禮。

關鍵詞：古學，氣學，間主體性，禮，皇極

一、問題的背景

本文所說的兩種復古是放在理學的脈絡下定位的，說得更清楚些，它們是程朱學派的反命題。

理學的興起是東亞思想史上的一大事因緣，如果我們以韓愈的〈原道〉與李翱的〈復性書〉作為理學的先聲的話，那麼，朱子編成《四書集注》，此事可以視為理學體系的完成者，就它所發揮的影響以及它所涵蓋的思想議題而言，朱子也可視為理學的集大成。有關從韓、李，到宋初三先生，再接著而來的周、張、二程，以至於道南一脈的楊龜山—羅豫章—李延平，終至於朱子，這當中總總思

想的曲折，有關的通論及專論著作業已不少，本文無需再一一檢證。

理學從韓、李到朱子，流程既遠，流域復廣，主流雖可見出，但曲港支河亦復不少。我們如果要以三言兩語涵蓋理學整體的面貌，絕無可能。但如果說理學沒有一些明顯的特色，這樣的設想也不合理。筆者認為宋明理學最大的特色，乃是它是種「性命之學」。「性命之學」這個辭語不管是否來自佛老，理學家有個特定的用法，簡單的說，他們將「性命」這兩個字變成超越的概念。不同的理學家體系不同，他們所理解的「性命」的真實內涵自然也不會一樣，但只要是主流的理學家，不管是周、張、二程或是朱、陸、陳、王，他們理解這個語辭的層面都是同層的，都將它往上提。理學的派別當中，影響後世最深遠、引發的反彈最激烈的當是程朱學派，底下我們不妨看程朱學派學者對「性命」所作最具代表性又最簡要的解釋：

性即理也。何以不謂之理而謂之性？蓋理是汎言天地間人物公共之理，

性是在我之理。只這道理受於天而為我所有，故謂之性。（註1）

命一字有二義，有以理言者，有以氣言者。……如「天命之謂性」「五十知天命」「窮理盡性至於命」，此等命字皆是專指理而言。天命即天道之流行而賦予物者，就元亨利貞之理而言，則謂之天道。即此道之流行賦予於物者而言，則謂之天命。（註2）

其實何止「命」有二義，一以理言，一以氣言。我們可以說：依程朱思想體系，重要的儒家義理概念幾乎都有二義，至少都有兩個截然不同的層面。「命」如此，「性」曷嘗沒有「性即理」之「性」以及「性落在氣中的氣質之性」的提法；「理」曷嘗沒有「理即太極」及「理氣相合之理」的關聯。

「性命之學」的設計是體系性的，它不只是語彙的調整而已。首先，此學乃是配合著工夫論而來。理學家論性命，他們的出發點絕不只是出自理論的興趣，他們最基本的關懷是出自「安身立命」的要求，這種要求與人的存在息息相關，但「安身立命」的要求在根本的意義上又和本體論的關懷脫離不了關係。如果要

1. 陳淳，《北溪字義》《惜陰軒叢書》（台北：藝文印書館，無出版日期），卷上，「性」，頁7。

2. 陳淳，《北溪字義》，卷上，「命」，頁1-2。

類比的話，理學家此套學問動機大抵出自死生之感、存在的意義這類的「終極焦慮」，由「終極的焦慮」乃有「終極的關懷」。但理學傳統與耶教傳統不同，他們的終極關懷不是靠信仰解決，而是依賴另一套體證超越層的性（太極、本體、道體）之學問。大致說來，這樣的學問有兩途，一種是「逆覺」的途徑，另一種是「擴充」的途徑。有關工夫論的問題，筆者已撰文論述，此處暫且擱置勿論。

從儒家詮釋學的角度來看，性命之學帶來的巨大影響，乃是它對儒家的經典與聖人的性格作了全新的解釋，這樣的解釋當然配合著性命之學的學問格局而來。就最直接的字面的淵源而言，他們的解釋是很有依據的，因為《中庸》的「天命之謂性」、《易經》的「窮理盡性以至於命」、《孟子》的「盡其心者知其性，知其性則知天矣……夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也」，這些文獻都可被理解為已經具有這樣的涵義。但這幾段重要的語言是否不能作其他的解釋，恐怕就見仁見智了，這樣的問題為爾後古學——氣學派的詮釋爭辯埋下了伏筆。

理學家重新詮釋經典，如果他們的工作僅侷限在局部的字辭解釋，他們引發的波浪就不會那麼大，事實卻非如此。理學家最晚自周敦頤以下，已經形成了一種完整的世界觀，這個世界觀認為宇宙是誠明所現，亦即它是本體論意義下絕對的真實，因為誠明就是道體。道體貫穿了歷史的行程，人世間的一切存在及存在始終的過程都是價值的開顯。而經書所述，就是「道」具體的展現。我們都知道：關於經書的性質及其編纂過程，歷代雖有不同的解釋，但經書是重要的文化財，它代表三代文化極重要的成果，這應當是種共識，沒得爭議。理學家也可以這樣承認，但他們認為：經書所記載的一切的文化之展現，其價值不只是前人所認定的那般平面，因為這些文化的展現，詩書禮樂射御等等，它們無一不是道之開顯。道即體即用，即一即多，所以同樣的一種現象，它可以有平面與立體的解讀兩種，理學家體用論的解釋是種立體的詮釋模式。

理學家經學觀最重要的代表是朱子，恰好古學、氣學所反對的核心人物也是朱子，因此，我們不妨舉朱子為例，看他如何界定經書。

朱子是位思想性格極複雜的人物，他對經書所作的實證性或經驗性的研究，在理學家當中，無疑是佼佼者。我們如果將他與清儒相比，其成績也可以說毫不遜色。他自己也認為：比起前代儒者，他作的注解工作是最客觀的了。但儘管如此，我們看他理解「經」這樣的概念，始終有個詮釋的觀點，即朱子認為「經」

乃是載道之書，載道者何？天理之展現也。因此，我們看朱子解經書，尤其是《四書》，乃是將書中所有的德目視為「理」，比如「仁是心之德，愛之理」，義是「仁之斷制」，禮是「仁之節文」，智是「仁之分別」，它們是「性之大目，皆是形而上者」。^(註3)換言之，原本為文化活動中的道德概念全被提升到超越的理世界之項目。更進一步，這總總的德目，其實只是同一種的太極分殊性的展現，這就是理一分殊。

配合著道德概念的轉變，朱子進一步將《四書》所述，解作每一個人成德的指導書。而個人的成德，正如大家所知的，乃是要透過格物窮理與主敬的過程，雙管齊下，最後回到理想的原初的狀態，亦即回到本體論意義上的始源狀態。我們看朱子解四書，萬變不離其宗，「格物窮理」、「性即理」、「復其初」的想法始終貫穿其間。說到「復其初」，我們發現到一個有趣的平行現象，此即朱子注解《大學》、《中庸》、《論語》的首章時，都提到學者的目的乃是要「復其初」。我們如何從〈學而篇〉「學而時習之」，知道孔子的目的是要人「復其初」呢？我們又如何知道「大學之道，在明明德」，這樣的概念蘊含了一種先驗的而且圓滿具足的「明德」，所以學者要「復其初」呢？但朱子因為對儒學整個體系已經有了宏觀而一致的看法，所以他毫不遲疑的將「性即理」、「心統性情」、「格物窮理」、「主敬」這類的概念引進經書的解釋當中。

朱子要完成儒學的重建工作，除了思想體系需要再詮釋外，他徹底的轉變了經書的性格。他眼中的經書與漢唐儒者眼中的經書，絕對是指涉（reference）相同，而意義（sense）迥然不同。從這樣的觀點看，我們不妨說儒家的經典到了理學家（尤其是朱子）有種性理學的轉折，這種轉折意味著典範的徹底轉換。典範轉換了，連帶地，聖人的性格也改變了。

儒家的聖人典範在宋初有個巨大的轉變，此即從周孔演變為孔孟，這樣的方向是很清楚的。另外一個值得注意的現象乃是顏回的地位大為提高，顏回在儒門的地位當然一向不低，但我們看從宋儒開始，顏回的性格有個極明顯的特色，此即他被視為體道之士，而「道」乃是本體之謂。和聖人（孔子）相比，顏回的地位雖然相去一間，但一間也就是細微的差異而已。理學家如何看聖人呢？我們知

3. 《朱子語類》（北京：中華書局，1994），卷6，頁107。

道周濂溪有一著名的定義：「聖可學乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有，一爲要。」周敦頤此處所說的「一」當然不是泛泛之論，他是相信學者經過長期的「主靜」，即可「立人極」，亦即「體一」，亦即逆覺的重新體證「無極而太極」的宇宙生化之歷程。顏回的地位所以不低，乃因他的個性「有若無，實若虛」，最像體道之士。至於孔子像「太和元氣」，堯「似天」，其性格極接近自然流行，而遠離了社會的性質，他們事實上是「本體」的體現。聖人由文化世界的概念變爲準宗教的「道成肉身」，筆者認爲這樣的圖像是宋儒塑造出來的。

朱子對聖人的理解自然比周敦頤複雜，朱子一再強調一與多、無與有、體與用、上達與下學、一貫與日常不可間斷，最高的境界一定只能從最基層的地方作起，而且一定要流貫於日常行爲當中。但如果說聖人的實踐不離倫理日用，這不表示他的性格就是人倫日用，恰好相反，核心的概念仍是聖人體現了本體的價值。歷代的聖人堯、舜、禹、湯、文武、周公、孔子，他們的共同特色乃因他們皆體證了本心，他們的人格層次皆達到了天理流行的境地，而聖人之傳聖人，乃是「傳心」。簡言之，聖人的定義是依性命之學的體用論觀點下的，而不是荀子意義下的文化世界裡的「盡倫」、「盡制」之概念。

朱子和其他理學家相比之下，他的體系最完整，其學說也最具文化的內涵。但和其他理學家相比之下，他劃分的形上與形下之斷層也更形嚴重，超越的理世界的圖像自然更加清楚。但不管是朱子，或是伊川，或是陸王，他們的學說都是環繞「此心惟覺性天通」的性命之學展開的，這點卻毫無兩樣。

二、伊藤仁齋論人倫與活物

我們所以特別突顯朱子改造儒學的圖像，乃因後來的古學或氣學思想家，他們往往在年輕時候有段「朱子時期」，但等到發現朱子的思想與他們所理解的儒家圖像有差距的時候，他們即毅然拋棄朱子學的思考模式，回到他們認可的經典的傳統，比如說：伊藤仁齋即是。

伊藤仁齋的求道歷程令人動容，他曾依朱子的方法格物窮理、主敬、靜坐，他甚至連佛教的白骨觀都嘗試過了，而且，大概小有成就。然而，或因缺乏明師導引，或因不得其法，他在年輕時候即罹患類似今天所說的嚴重的身心官能症。

仁齋的經歷，很容易令我們聯想到羅近溪的例子，他們兩人都曾因為強制身心以追求超越的境界，結果反而將自己逼到絕境。他們後來所以都強調具體的實踐，無疑地與他們自己年輕時候的經驗有關。只是羅近溪的具體乃是心學意義下的具體，他強調現在良知的流行感通，這仍是意識哲學的立場。伊藤仁齋的具體則是對理學整體的意識哲學之反動，他不承認道德可以在孤立的主體中體證。

仁齋認為理學最大的問題乃是他們所談的道德都是抽象的，都是在孤離的意識中產生的，而孤離的意識恰好與意識的本質對反，因為意識是活動的，它的本質要求它必然要在人際中生產出自己。理學家的「明鏡止水」的修養方式恰好相反，仁齋說：這樣的語言表示此種修養方式乃是死物，「非啻引喻失當，必以邪為正，認西為東。」仁齋甚至認為「理學」以「理」名家，這也是此學的大不幸，因為「理字本死字，謂玉石之文理可以形容事物之條理，而不足以形容天地生生化化之妙也。」生生化化之妙是意識的本性，但它要在人倫中才能表現出來。

仁齋理解的道是人倫之道，亦即所有的價值是在間主體性中產生的，這是他的學說最大的特色，這就是所謂的「人外無道，道外無人」，我們且看他底下這段話：

孟子曰：「夫道一而已矣。」若夫欲外人倫而求道者，猶捕風捉影，必不可得也……子必想外耳目之所見聞，更有至貴至高、光明閃爍、可驚可樂之理，非矣。天地之間，唯一實理而已矣，更無奇特。自有生民以來，有君臣、有父子、有夫婦、有昆弟、有朋友，相親相愛，相從相聚。善者以為善，惡者以為惡，是者以為是，非者以為非。萬古之前如此，萬古之後亦如此。子能孝弟忠信，修身務業，夙夜匪懈，自合於天道，和於人倫，不至失所以為人也。《詩》曰：「永思配命，自求多福。」或有人以至貴至高、光明閃爍、可驚可樂之理說與汝者，若非野狐山鬼魅汝，必是邪說之魅也。（註4）

這段話非常生動，它針對的理論對手無疑是朱子，顯然，仁齋年輕時候經歷的慘

4. 語出《童子問》。因版本不同，文字亦頗有出入。各種版本文字參見子安宣邦，《伊藤仁齋》（東京：東京大學出版會，1982），頁144-167。本文用「林本」最終形態本。

痛教訓，使得他對道德有翻新的體悟。依據這翻新的體悟，君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友這五倫是「自有生民以來」就存在的倫類，隨著這五種倫類就有相應的孝弟忠信等倫理。如果我們問：「生民以前」是否有道德呢？仁齋可能會回答：沒有。但更可能的回答是：這樣的提問不能成立，因為依據「人」的定義，他一定就是倫類之人。一種沒有倫理的關係，或者廣義的說，一種沒有社會性的生物，不管依據生物學的定義，它是否可歸類為「智人」此種屬，依據人的本質而論，他決不能稱呼為「人」。只要人還是人，不管時間如何流變，他必然都要具備人倫之道於其身，仁齋由此界定道德判斷應有的普遍性與必然性。（註5）

如果道就是人倫之道，那麼，體現人倫之道最重要的典籍是什麼呢？仁齋認為是《論語》，其次是《孟子》。然而，《論》、《孟》兩書雖然經文昭然，不難理解，但因朱子的《四書集注》已成了權威，他的性理觀模型的《四書》成了孔孟在德川日本時期的固定形象。為了還原《四書》的面貌，仁齋不得不打破朱子注解《四書》最基本的預設，朱子將所有的德目完全上升為理，它們都是永恆的太極在不同位階或場合的顯象。仁齋則將這些德目再由超越的「理」往下降，讓它們全回到人倫日用的世界裡來，他說：

仁義禮智四者，皆道德之名，而非性之名。道德者，以徧達於天下而言，非一人之所有也。性者，以專有於己而言，非天下之所該也。[……] 伊川始以仁義禮智為性之名，而以性為理。自此而學者皆以仁義禮智為理為性，而徒理會其義，不復用力於仁義禮智之德。至於其功夫受用，則別立持敬、主靜、致良知等條目，而不復徇孔氏之法，此予所以深辨痛論，繁詞累言，聊罄愚衷，以不能自己者，實為此也。（註6）

仁齋在此將「道德」與「性」作一區分，這樣的區分很有意義。依據此區分，原本被程朱定調為同質同層的概念，遂一變而為異質的：「道德」是公共的，「性」

5. 仁齋特別提醒讀者：「讀聖人之書，必有字眼。『天下』二字，是聖人書中字眼。凡讀孔孟之書，遇有『天下』二字處，必須著眼看，勿草草。」《童子問》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編，《日本倫理彙編・古學派の部（中）》（東京：育成會，1901），上冊，卷中，頁109。「天下」一詞意指普遍性，普天之下皆為有效之意。

6. 參見吉川幸次郎、清水茂著，《伊藤仁齋・伊藤東涯》（東京：岩波書店，1971），頁129。引文中的「徇」字無誤。

則是私人的，而且是先天的。仁齋豈好辯哉？他不得已也。因為一旦「仁義禮智」被視為「性」的範疇時，學者求道，自然只會透過凝聚心氣的種種工夫如主靜、持敬等，迴向更深層的自我（「性」），事實上就是向性天相通的超越境界回歸。然而，回到《論語》發聲的現場，仁齋認為「仁義禮智」指的是人際之間互動產生的道德，它的本質即是種公共性的，而且全是在人倫的世界裡展開的公共性。

《論語》的性格確立了，《孟子》因為被視為詮釋孔子的思想，所以此書的性格也就這樣定調了：「孔門之大宗嫡派也，其學以仁義為宗，而所謂王道者，亦由仁義而行，非外仁義而有所謂王道者矣！」^(註7)道即人道即仁義之道，這是仁齋思想成熟以後一貫的立場。然而，孟子不是道性善嗎？而「性善」一義是理學的奠基石，不管是程朱從「性即理」的立場界定性善，或是陸王從「本心」、「良知」詮釋孟子的「性」，他們都認為只有從超越論著眼，道德才有真正的善可言。仁齋對著心性論色彩這般濃厚的典籍，他如何鋪陳他的觀點呢？

仁齋說：還是要回到孟子的原本，回到孟子的原本後，我們發現孟子的性善論完全不是宋儒所解釋的那般：

性，生也，人其所生，而無加損也……孟子又謂之善者，蓋以人之生質，雖有萬不同，然其善善惡惡，則無古今，無聖愚，一也，非離於氣質而言之也。孔子曰：「性相近也，習相遠也。」此萬世論性之根本準則也。而孟子宗孔子，而願學之，其旨豈有二也乎哉？^(註8)

孟子的性善論不是理學家所說的本體論的原初之善，它反而近似「向善論」。仁齋的前提很清楚：沒有離開氣質而言的性。但他還有一句話沒說出來：也沒有即體即用、即理即氣的性（如王學所述）。仁齋解釋《孟子》其他重要的章節，完全扣緊在這種具體哲學的基礎上面，他既反程朱，也反陸王。

仁齋透過重新詮釋《論》、《孟》，他賦予儒家的道德強烈的間主體性的性格，孔孟之道再度回到人倫日用的大道上。仁齋這樣的思想無疑帶有濃厚的社會人之蘊味，然而，我們不宜忘了：仁齋從來沒有解消掉主體的動能。「仁」當然是人倫

7. 伊藤仁齋，《孟子古義》，收入關儀一郎編，《日本名家四書注釋全書》（東京：鳳出版，1973），卷9，孟子部一，頁3。

8. 《語孟字義》，《日本倫理彙編・古學派の部（中）》，上冊，卷上，「心」，頁33-34。

性的，但「仁」也是「愛」。仁齋一再強調：孟子對「仁」的理解最恰當，「惻隱之心」意味著人性自然蘊含著與他人繫聯在一起的同情之感。所以一件完整的「仁」之事件，它應當是個人的主體感受與社會性的客體之同時完成。

如果人性仍然向善，那麼，人的動能哪裡來呢？仁齋有沒有形上學的立場？事實上還是有的，我們且看他的元氣論：

蓋天地之間，一元氣而已。或為陰，或為陽，兩者只管盈虛消長，往來感應於兩間，未嘗止息，此即是天道之全體自然之氣機。萬化從此出，品彙由此生。(註9)

「元氣」這個詞語很容易令我們想到漢儒的語彙，事實上，仁齋的元氣論思想恐怕就是漢儒氣化宇宙論的典型。元氣既然是首出的，則理只能是氣之理，而不是宋儒所說的「理先氣後、理氣不離不雜」的關係。而人既然可追溯到元氣的凝聚於個體，所以每個人的本質即蘊含了動能的、交感為一體的作用，這樣的作用奠立了人的間主體性更深的基礎，此義可簡易推論而知。

仁齋的古學是種「間主體性的倫理學」的進路，他用這樣的視野一一瓦解宋儒超越的性理世界，聖人與經書的性格也被他再度拉到人倫世界來，潔淨空闊底理世界不見了。

三、戴震論血氣心知與理

戴震與仁齋兩人分居大海東西，年代又不相及，然而兩人的思想卻分外的相近，筆者認為這兩人的思想可以代表反正統理學的一種類型，這種類型的思想可稱之為「間主體性」的思想，亦即他們主張道德是在主體與主體間的互動產生的。

戴震與伊藤仁齋以及後頭我們還要探討的荻生徂徠及顏元有一點很不相同，此即戴震一生似乎沒有特別明顯的「朱子期」。根據年譜記載，他大概從年輕開始即對理學的學風相當不滿。年譜的作者段玉裁與戴震關係匪淺，其說非無據。然而，戴震年譜的記載稍嫌簡略，而且傳統的年譜通常見不出譜主個人的經歷所反

9. 《語孟字義》，卷上，「天道」，頁11。

映出的精神向度，所以年譜沒記載戴震的思想轉折歷程，這不表示戴震沒經過「幡然改悟」這一關。由一些跡象看來，^(註 10)戴震恐怕還是有經歷過朱子期，只是他當時的奉行沒有像仁齋年輕時那般深，所以改宗的軌道也就沒那麼明顯。

不管戴震個人自己與朱子學會面的經歷如何，有一點很清楚的，此即思想成熟期以後的戴震對於朱子學超越的性理觀所帶來的災害，感覺非常的敏銳。朱子設立了超越的理世界，如果學者依據他的整體思想去實踐，朱子相信：原則上，超越的理世界是可以被體驗到的。但戴震所看到的真實圖像絕非此事，他發現到：朱子學所論之理，沒有一樣是可以檢證的。那麼，「理」的實質內涵如何確定？這種不可定義的事情自然有待於掌握解釋權的有力人物來補充。當道德不是以人人可以接受、也可以理解的公共規範來制定，而是依個人之好惡，而且此私人之好惡還假借了普遍性的倫理規範——理——來定位時，這樣的道德事實上已走到孔孟的對立面，戴震稱呼這樣的道德行為為「意見」。

意見之為害，不在它是私人的，而是它因私害公，而且冠上了公共性的「理」的頭銜。戴震反對程朱的「理」的觀念，旗幟極為鮮明，他自認為平生最重要的代表作《孟子字義疏證》以及相關著作如《原善》、《緒言》、《孟子私淑錄》等書，反來覆去的一個主要論點，即是要打破「理」的超越的性格。研究戴震的學者大體都將戴震對「理」的解釋視為他極重要的貢獻，筆者也同意這種解釋。但筆者認為戴震這種選擇，反映他想追求的是一種道德的正當性，而這樣的正當性是要建立在可檢驗的公共性上的。

理的公共性是可以檢證的，但如何檢證，此間有些詮釋的空間。《孟子字義疏證》破題即言：「理者，察之而幾微必區以別之名也，是故謂之分理；在物之質，曰肌理，曰腠理，曰文理；得其分則有條不紊，謂之條理。^(註 11)」理不是實體，它是附掛在實體上的法則。理不在心，它依附在客體上。「理」既然與主體脫鉤，它即有超出每個人「意見」之外的客觀性。身為乾嘉考據學的代表人物，戴震對

10. 戴震 35 歲前後數年寫成的《經考》與《經考附錄》二書的理學立場極堅定，對程朱及新安理學家拳拳服膺弗失。戴東原晚年給段玉裁寫的那封有名的信，提到他自十七歲即已認定通經必先通文字、制度、名物，「宋儒譏訓詁之學，輕語言文字，是猶渡江河而棄舟楫，欲登高而無階梯也。」《戴東原集》（台北：藝文印書館，1971），附遺書一卷，頁 7。我們不必懷疑戴震的誠信，但這封信是事後三十餘年的追憶，它也許更能反映戴震晚年的立場，我們都知道人的回憶有時難免有選擇性。

11. 《孟子字義疏證》，卷上，《戴震全書》（安徽：黃山書社，1995），冊六，頁 151。

「客觀性」的嗅覺是特別敏感的。

在常被提及的〈題惠定宇先生受經圖〉一文中，戴震強調訓故、理義與典章制度之三合一：「聖人賢人之理義非它，存乎典章制度者是也……理義不存乎典章制度，勢必流入異學曲說而不自知。」^(註 12)典章制度的總稱可名之曰禮，戴震重禮，重典章制度，這樣的特色也是相當清楚的。不管是理或是禮，戴震都強調它們的客觀性，標準依附在事物本身，它不隨人的意志而轉移。加上戴震本人很重視心的認知能力，主客兩兩相互對勘，所謂的戴震的「科學精神」愈發突顯。^(註 13)

然而，戴震思想的特質不在他重視禮，或重視客觀性，而在於他重視人倫的相互主體性，而這樣的相互主體性首先就表現在他對「情」的重視。《孟子字義疏證》論「理」有十五條，比重佔全書三分之一強，由此可見，戴震對「理」如何看重。然而，戴震所重視的「理」從來不是客觀的物理法則，而是一種通乎人情的客觀性。他面對「古人之言天理，何謂也」的問題時，回答道：

理也者，情之不爽失也，未有情不得而理得者也。

所謂「情之不爽失」也者，乃是「以我之情絜人之情，而無不得其平是也。」戴震所重視的「理」是種「情理」，它是建立在人與人之間的共通情感之上而得其平的一種「理」。戴震這種觀點非常強烈，而且始終一致，比如說：「在己與人，皆謂之情，無過情不及情之謂理。」「人倫日用，聖人以通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽，是謂理。」他甚至說：「舍情求理，其所謂理無非意見也。」對喜歡突顯戴震為科學的學風之奠立者的人而言，這種情理觀確實刺眼，^(註 14)但不管他們多討厭戴震這種軟心腸，「情理」是戴震「理」思想之第一義，這是確切無疑的。

如果連「理」的第一義都是「情理」，理的合法性都要建立在情與情的感通，「而無不得其平」的話，我們可以推測：戴震其他重要的思想恐怕也都蘊含「情理」

12. 《戴氏雜錄》，《戴震全書》，冊六，頁 505。

13. 胡適，《戴東原哲學》（台北：台灣商務印書館，1996）一書是此觀點典型的代表，類似的語句在爾後的戴震研究之論文及專書中一再出現，族繁不及備載。

14. 胡適認為戴震「以情絜情」之類的文字很有問題，這是他「自託於說經，故往往受經文的束縛，他把自己的精義反蒙蔽了。」（《戴東原哲學》，頁 63）。容肇祖也有類似的說法，參見〈戴震說的理及求理的方法〉，《國學季刊》，第 2 卷第 1 號，1925 年。爾後學界述胡述容之說者大有人在，筆者認為戴震一定非常反對胡適與容肇祖所作的這種判斷。

這類的涵義。我們不妨看戴震如何解釋「天道性命」的問題：

道，猶行也；氣化流行，生生不息，是故謂之道。……《大戴禮記》曰：「分於道謂之命，形於一謂之性。」言分於陰陽五行以有人物，而人物各限於所分以成其性。陰陽五行，道之實體也；血氣心知，性之實體也。有實體，故可分；惟分也，故不齊。古人言性惟本於天道如是。(註15)

對戴震而言，「天道性命」是同一個問題，因為人性源自天道。他時常引用《大戴禮記》「分於道謂之命，形於一謂之性」此一聯語，作為性命之學的最高指示。《大戴禮記》這組詞語對「性命」下了定義，但這樣的定義是否在理論系統上有所決定，筆者認為恐仍有討論的空間。但戴震是從「氣化流行，生生不息」的觀點解釋它的，換言之，他採取了「氣論」的立場。

戴震的「氣論」事實上即是「元氣論」，對照於宋明理學的超越之性理觀或本性觀，戴震的氣論思想可以說是創舉，但這種創舉乃是返祖現象的開創，它的源頭無疑來自秦漢思想大宗的元氣論。這種元氣論成立的時期當然還可以再往上溯源，但在《淮南子》、《春秋繁露》及緯書中，我們可以找到最典型的敘述。元氣論一方面用來解釋萬物，亦即差異性的個體之存在，所謂：「凡有生，即不隔於天地之氣化。陰陽五行之運而不已，天地之氣化也，人物之生生本乎是，由其分而有之不齊，是以成性各殊。」(註16)但另一方面，它還是有種一體的需求，它設定宇宙的一切存在有種內在共同交感的符碼，這就是氣之感應。戴震與漢儒不同之處，乃在於他的元氣論沒有後者那種神祕的天人交感之訊息，相反的，戴震將感應的主要發動者放到人的身上來，因為人具血氣心知，他在一切的氣化之產物當中，具足最靈敏的感應能力。透過了這種原始的感應能力以及由此發展出來的認知能力，人的自我不斷擴大，他與同胞以及周遭事物形成了一體交感之感，這種同體之感同時保住了每一個體的生命連續性以及每一個體都有的差異性，氣化交感下的人不會像理學家設想的那樣被溶入無涯的超越之一體中，戴震要的就是這樣的保證。

15. 《孟子字義疏證》，卷中，《戴震全書》，冊六，頁175。

16. 《孟子字義疏證》，卷中，《戴震全書》，冊六，頁182。

如果說儒門的道德是理學家所說的天道性命相貫通的道德，那麼，就票面價值而論，戴震倒可以接受這樣的論述，但他所理解的心性不是超越的性理世界意義下的心性，而是具體的「血氣心知」下的心性。簡言之，他認定儒門的道德不能建立在所謂的「義理之性」上，而只能建立在「氣質之性」上。因為依據戴震的想法，義理之性與氣質之性的劃分乃是子虛烏有之事。即使像朱子堅持世上只有一種性，沒有與氣質之性對照的天地之性，氣質之性只能被解作「性落於氣質」。戴震仍然認為這樣的解釋是不合法的，因為朱子所說的任何現實存在的性一定是超越的性與氣的結合，它仍是理氣二元的結構。戴震不能接受「淨潔空闊」的「理」之概念，他能接受的只有一種經驗性格的性，這樣的性就是「血氣心知」的氣質之性。

戴震的「血氣心知」之概念可粗分為兩個層面，一是「血氣」，一是「心知」。「血氣」意指人是感性的人，感性所含的情欲、情感乃是道德存在的基礎，這是「自然」。「自然」狀態下的情感如果不得其展，當然易滋流弊，但人是感性的人，而戴震理解的感性之人，他本身的性質必然具有感通、擴充的性格，亦即他的本性使他不曾封閉在自我的圈子裡，他會走出去，隨時調整他的感性生命的內涵，使我之感受與他人同，使人人皆得其平，這就是「必然」。由「血氣心知」出發，這樣的進路必然會碰到欲望的問題，戴震認為「飲食男女，生養之道也，天地之所以生生也……遂己之欲，亦思遂人之欲，而仁不可勝用矣！」（註 17）所以問題不在欲望的有無，而是如何使欲望合情中肯，所以絜己之道是必要的。在這種調整的過程中，當然也需要「心知」的幫助。簡言之，「血氣」的感通性格加上「心知」的認知性格，兩者使得道德有合法性的基礎。戴震的欲望論極具理趣，其內涵俟諸他日再予細論。（註 18）

陰陽氣化構成了人最原始的與物交感之能力，血氣心知構成了人與人交感的構造，這兩層是人之所以為人的括弧，人的文化現象都是在這樣的括弧下展現的。因此，就本質的定義而言，每個人的意識都是與他者共在的意識。也就在這兩者

17. 《原善》，卷下，《戴震全書》，冊六，頁 27。

18. 簡單的說，欲望是血氣心知的具體內涵，每個人的欲望如果多能因感通而各得其所遂，此中即有道德。戴震此一理路帶有非常濃厚的「近代」訊息，此後，道德不必上推至上天或人的良知，而是在群體生活的「共識」中產生。

的基礎上，戴震給他的儒家道德找到存在的安宅：

就人倫日用而語於仁，語於禮義。舍人倫日用，無所謂仁、所謂義、所謂禮也。血氣心知者，分於陰陽五行而成性者也，故曰「天命之謂性」；人倫日用，皆血氣心知所有事，故曰「率性之謂道」。(註19)

我們如果把戴震所說和陳淳的《北溪字義》作一比較，其差異立刻顯現出來。且再看戴震以下這則材料：

古聖賢之所謂道，人倫日用而已矣，於是而求其無失，則仁義禮之名因之而生。非仁義禮有加於道也，於人倫日用行之無失，如是之謂仁，如是之謂義，如是之謂禮而已矣。宋儒合仁義禮而統謂之理，視之「如有物焉，得於天而具於心」，因以此為「形而上」，為「冲漠無朕」；以人倫日用為「形而下」，為「萬象紛羅」。蓋由老、莊、釋氏之舍人倫日用而別有（貴）〔謂〕道，遂轉之以言夫理。(註20)

戴震的意思夠清楚了，仁義禮是在人倫與血氣心知上產生的。最重要的，他看「禮」，從來不是顏元、凌廷堪那樣的從外在的「禮樂」之「禮」來看；當然也不是採取理學家的看法；而是從「人倫」，也就是從人與人之間的正當性關係看出。戴震這種「中立而不倚」的抉擇是耐人尋味的。

我們不會忘掉：戴震論仁、義、禮、智永遠有兩項要素，一是它行於人倫之間，用於通天下之情，無人倫即無仁義禮智。其次，仁義禮智出於血氣心知，仁義禮智是通感（或言普遍性、必然性）的欲望。仁、義、禮、智是狀詞，它附掛在血氣心知的實體上。綜合這兩點，戴震學問的旨歸非常清楚，他追求的是種建立在感性生命上的間主體性之道德，這樣的道德非內非外，而是在兩者之間。我們看他論「禮」，重點總是放在禮的通於人際及內在性，這樣的解釋最足以將戴震本人的立場徹底揭露出來。

戴震是清朝首屈一指的考據大家，他又是清儒少數足以提出一家之言的反朱

19. 《孟子字義疏證》，卷中，《戴震全書》，冊六，頁208。

20. 《孟子字義疏證》，卷下，《戴震全書》，冊六，頁202-203。

學者，因此，自然而然地，他往往被後世學者歸類到反朱的陣營去，與顏元、李塉、凌廷堪、焦循等人並排同坐。然而，筆者認為：他被劃歸到反朱子的陣地去，這樣的劃分是合理的。至於說他與顏、李、凌、焦等人同一隊伍，這樣的判斷卻是失了準頭。真實的情況是他們雖屬於廣義的同一陣營，但步伐不一，旗幟不同，方向也不見得一致，我們最好還是把他們區別為同一陣營的兩組人馬。往制度論方向走的人，他們搭乘「六經」此一載體；往間主體性方向走的人，他們搭上「論孟」此一班車。左右分治，各就各位。

四、顏元的鄉之三物與學、教、治一致

顏元對理學的厭惡和戴震沒有兩樣，他也和戴震一樣提出一套反對理學的思想體系。兩人同樣反對超越的性理觀，兩人同樣將人性奠定在血氣心知（或者說：氣質之性）的基礎上，兩人同樣也重視「禮」。「禮」與「性」被重新界定，這是近代東亞思想史反程朱之學者明顯的特色，顏元更是這方面極重要的先鋒。事實上，歷代學者認為顏元影響了戴震思想者不乏其人^{（註 21）}。然而，細觀之下，兩者仍然有別。

我們前面見到的反朱學都是要將朱子學的超越世界往下拉，顏元亦然。顏元年輕時曾依朱子主敬、靜坐法用功，曾經彷彿有所見，但最後卻惡之已甚。就這點而言，他的情況與王陽明相似，但王陽明反朱，他是在理學的命題範圍內，提出一套更足以打破超越與內在隔圍的工夫路線，顏元卻將超越的一面打散掉了。顏元的立場很清楚，他既不肯定也不否定有性天相通的境界，我們從他早年對王陽明仍有某種程度的喜好，即可略窺箇中消息。但雖然不肯定也不否定，他對此卻毫無興趣，顏元的想法是這樣的：這種性天相通的學問根本不是儒家的學問，宋儒所講靜坐、主敬、變化氣質，這一系列的工夫只會將儒學導引到佛老的軌道上去。

顏元反朱學，但他是在儒學的傳統下反朱學，所以他首要的工作就是重新詮

21. 戴望，《顏氏學記》（台北：台灣商務印書館，1970），頁 4，即有是言。近代學者如梁啟超，《戴東原》（台北：中華書局，1971），頁 21-22；胡適，《戴東原的哲學》（台北：台灣商務印書館，1963），頁 22-26 亦言及此義。

釋朱學所依託的經典。朱子以《四書》取代《六經》，《四書》中，他首重的其實是《大學》。顏元解構朱學，就從此下手：

《大學》首四句，吾奉為古聖真傳。所學無二理，亦無二事，祇此仁、義、禮、智之德，子、臣、弟、友之行，《詩》、《書》、《禮》、《樂》之文，以之修身，則為明德；以之齊治，則為親民。（註22）

我們都知道，朱子對「明德」，對「止於至善」云云，有一套典型的性理學的解釋。他設定了一種先驗的完美人性，這種最初的完美人性是「具眾理而應萬事」者，但人因為有了氣質，所以他成長的過程必然是逐漸脫離原初的完美人性的歷程。為學之道無它，就是要「復其初」，也就是要「明明德」而已。（註23）顏元完全拋棄了朱子學的進路，我們看他論大人之學，從來不是在學者的內心裡立論，而是將個人的修身與「齊治」同論。這是個很值得注意的轉折，顏元很明顯的將「明德」、「至善」的概念從心性學的辭彙轉譯成為倫理——政治學的辭彙。道德不再是種無法化約成為其他領域的價值項目，相反的，道德與社會性的倫理及政治性的政教是同質的，他在重要代表作的〈存學編〉破題處即言：

聖人學、教、治皆一也。

「學」是自我學習之事，「教」是「師」之事，「治」是「君」之事，在顏元的系統內，「學」為虛，「教」與「治」為實，亦即：人格是由外在的師法與君王塑造而成的，他這個宣誓揭舉了另外看待人性與道德的視野。

顏元與朱子的差別，我們還可從兩人理解「格物」一辭南轅北轍看出。朱子解釋「格物」，這是他相當重要的論點，我們知道他最後希望達到的是「眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」，顏元提出的對策是：

知無體，以物為體。猶之目無體，以形色為體也……吾斷以為，物即三

22. 〈存學編卷一〉「明親」，《顏元集》上（北京：中華書局，1987），頁42。

23. 朱子注「明明德」云：「明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏，然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」《大學纂疏》，《四書纂疏》（台北：新興書局，1972），卷1，頁1至2。

物之物，格即手格猛獸之格。(註 24)

「知無體，以物爲體」可以有各種的解法，王陽明可以用「良知至虛至實，是乾坤萬有基」的觀點解之，顏元當然不會站在王陽明這邊。他說出這樣的話語，其意即在強調「物」之客觀性、優越性。顏元說：「格物」之「物」爲《周禮》大司徒所言之「三物」，此「三物」雖有道德（六德）、道德行爲（六行）、文化財產（六藝）之分，表面上看來，「三物」兼攝由內至外的道德展現。但誠如顏元的大弟子李塉所說：顏元說的格物，其實即「學習禮樂射御書數之物」(註 25)，這裡說的六藝之禮仍只是狹義的用法。若就統天下之理而言，則《周禮》之三物皆可該攝於「禮」此一字中。(註 26) 透過了字義的轉換，「格物」的目標從洞見本體、天理流行的層次，轉到「行禮」這樣日常經驗中的實踐來了。顏元以「禮」釋「格物」，戴震則從「絜矩之道」解「格物」，入手不同，反朱則一。兩相對照，其義理系統之差異殊爲昭然。

我們舉《大學》爲例，即可略窺顏元的《四書正誤》會正多少朱夫子的誤了。顏元所正朱子之誤中，最重要者厥爲「禮」的概念，「禮」之一字，乃是顏元大不同於正統理學以及伊藤仁齋、戴震諸人之處。我們若單就字面來看，儒者是不可能不重禮的，因爲不管六經的傳統也罷，《論》《孟》的傳統也罷，「禮」的價值都是倍受肯定的。然而，如語及實質內涵，彼此的了解卻相去甚遠。顏元說：孔門的禮含義甚廣，「大而冠婚、喪祭、宗廟、會同，小而飲食、起居、衣服、男女、問老聃、習大樹下」，無一非禮，此《中庸》所以有「禮儀三百，威儀三千」之說，這種語言顯然是以「三千三百爲至道」。換言之，禮是社會規範的總稱，它的性質必然是社會性的，而且必然是曲折性的、實踐性的知識。而「程朱之約禮，則惟曰內而無二無適，寂然不動，外而儼然肅然，若對神明而已。」(註 27) 顏元此處所批，乃是就「約禮」而言。如果就程朱「性即理」的根本義來說，顏元一定反對將「禮」視爲形而上之理。

顏元反對程朱所說的「禮」，因爲他所說的禮即是三千三百之禮，即是先王傳

24. 〈四書正誤卷一〉「戴本大學」，《顏元集》下（北京：中華書局，1987），頁 159。

25. 戴望，《顏氏學記》，卷 7，頁 65。

26. 《顏氏學記》，卷 4，頁 93。

27. 上述所說，參見〈存學編〉，《顏元集》上，頁 80。

統所說的「禮樂」之「禮」，他反對「內在」意義的禮，因此，顏元對禮的理解不僅不同於程朱陸王，他也不同於仁齋、戴震。然而，他在〈存性編〉卷二不是有〈性圖〉之作，而且提出他形而上學的人性論嗎？根據〈性圖〉所說，宇宙是由陰陽二氣及元亨利貞四德作用而成，元亨利貞四德降於身即爲仁、義、禮、智，這樣的人之四德即是人之性，「人之性即天之道也」。顏元的「性圖」確實是極特殊的例子，根據此圖所說，「禮」確可視爲內在的人性的一種特質。而且，「人之性即天之道」的展現方式，和戴震所述，恐怕也可劃歸爲同一種思考模式。

依據〈性圖〉所示，顏元的「禮」不是沒有內在性的一面。然而，筆者認爲顏元所說「人之性即天之道」之說，依他的思想體系衡量，這種說法是虛的。「人之性即天之道」之說可以有本體宇宙論的提法（如周敦頤、張載），也可以有元氣論的提法（如仁齋、戴震）。大致說來，中國思想家論及天道性命，不管他的思想屬於什麼形態，只要一言及創造、變化、生成之事，其間總有「氣」的元素。所以異同之間如何檢別，殊非易事。顏元的「性圖」所示無疑是元氣論的模式，其結構與仁齋、戴震相似。然而，顏元這裡所說的內容是虛的，因爲除此之外，我們看到顏元其他的著作，甚至整體顏李學派的風格，禮都是指第三世界的文化價值規範之義。我們都知道：儒學的傳統內，「禮」這個字既可指「禮樂」之「禮」，也可指內在的道德性，亦即辭讓之心之端的「禮」，這種雙義性當然是由孟子將它顯題化的。顏元既然自認爲自己接受的是孔孟的真傳，他當然不太可能跳過「禮爲內在」這樣的論點，但他事實上沒有解決禮的雙義性所帶來的難題，他在這一點上和仁齋、戴震非常不一樣。依據顏元的理路，他應當在孟荀之間重新作抉擇，對於禮的性質也宜作更精詳的規定，可惜，習齋終究是習齋，他對理論的細部問題興趣不大，解決的能力恐亦不足。我們觀他畫完〈性圖〉，作完解釋以後，最後仍下按語道：圖不重要，性命天道的理論也不重要，重要的是「言乎性道之作用」，「體乎性道之功力」，也就是實踐六德、六行、六藝那一套。

顏元的「禮」當即「禮樂」之「禮」，而非內在的四端之禮，這是可以確定的。他認爲學者不宜陷入天道性命之討論，這樣的傾向也很明顯。但如果說顏元原無意於正面論述天道性命的話，他最後還是不得不將自己推向他一直想避戰的戰場。原因很簡單，他爲了證成「鄉之三物」的正當性，所以不得不先瓦解掉朱子注的權威，不得不先將朱子的性理思想趕出儒家的國度。他最重要的一篇文章〈存

性編〉即暢論程朱性理思想及工夫論之謬誤，他們視氣質為惡，此事尤為謬誤中之大謬。顏元總結道：

可惜二先生之高明，隱為佛氏六賊之說浸亂，一口兩舌而不自覺。若謂氣惡，則理亦惡；若謂理善，則氣亦善。蓋氣即理之氣，理即氣之理，烏得謂純一善而氣質偏有惡哉！（註28）

顏元對朱子的人性思想之批判是全面性的，舉凡靜坐、明德、變化氣質諸說，顏元一概反對。我們知道顏元所塑造出的理學家的形象乃是種死寂的類型，這樣的形象老是與木偶、八股、冬烘聯結在一起。顏元看不出：這樣的工夫到底要達到什麼目的？他認為：非破一分程朱，即無法明一分孔孟之道。

顏元反對朱子的性命理論，尤其反對「變化氣質」之說，這是必然的。因為顏元既然不承認超越之性的價值內涵，價值已被拉到人世間來，則作為萬物存在之靈的人之創造性必須被肯定，人的創造性即見於人的才質之性，所以說：

不知耳目、口鼻、手足、五臟、六腑、筋骨、血肉、毛髮俱秀且備者，人之質也；雖蠢，猶異於物也。呼吸充周榮潤，運用乎五官百骸，粹且靈者，人之氣也；雖蠢，猶異於物也。故曰：「人為萬物之靈」，故曰：「人皆可以為堯舜」。其靈而能為者，即氣質也，非氣質無以為性，非氣質無以見性也。（註29）

人性就是氣質之性，氣質之性是種生物學的強度的概念，先別說人秉賦與動物不同的道德能力，即使單就類似的生理機能來說，人也比其他的動物強。「人獸有別」、「人為萬物之靈」，這樣的觀點雖然普見於許多哲人的思想，但像顏元這樣強調人的軀體構造即具有無限的能量與內在的價值之哲人，還是比較少見的。

顏元強調自然本身的內在價值，他的立場不是十九世紀以下生命哲學家的看法，他與陳亮、山鹿素行等人強調英雄氣質的殊勝也不一樣。朱子批判陸象山之學「千般萬般病，只在不知有氣稟之雜。」顏元反駁道：

28. 〈存性編卷一〉「駁氣質性惡」，《顏元集》上（北京：中華書局，1987），頁1。

29. 〈存性編卷一〉「駁氣質性惡」，《顏元集》上，頁15。

朱子之學，全不覺其病，只由不知氣質之善。以為學可不自六藝入，正不知六藝即氣質之作用，所以踐形而盡性者也。（註30）

顏元也講「盡性」，這樣的詞語值得留意。理學家論「盡性」，他們的論點不但要預設道德的主體性，而且其主體性之超越尤非達到「直到先天未畫前」的層次不可。然而，顏元「盡性說」的重點卻不在這些德目超越的主體面，也不是在人倫交往中，間主體性的相互深化，主體性與社會性同時建立。顏元一再強調《周禮》之三物，強調生命才氣與先王制度之相互配合，他這樣的選擇不是沒有意義的。因為他既然主張惟一的人性就是氣質之性，而且價值的根源是文化世界的六藝，而不是內在的道德意識，因此，他說的「盡性」和「踐形」根本就是同一個意思，兩義互涵。學者越是充分發揮他的自然生命（踐形），他也就越有能力實踐六藝，也就越能完成他的本性（盡性）。顏元的人性論之內涵乃外在於人性，它本身是空的。它雖然具有成長、擴充的能力，但它成長擴充所吸收的內容與他的主體性的關係如何，顏元一直沒有較完美的交代。

透過了上述的解析，我們將顏元的性一道、內一外作了異質的對舉，「主體性」的概念在他思想體系裡是很曖昧的。如果說仁齋與戴震強調間主體性的「道德情感」是儒家道德的核心義，它不可以化約為政治學或社會學的概念的話，顏元的想法恰落在政教的設計上面，他理想的人是氣質之性健全、其人格具體而微的體現了社會的價值的人物。我們最後且再看一段他較特別的話語：

六行乃吾性設施，六藝乃吾性材具，九容乃吾性發現，九德乃吾性成就；
制禮作樂，變理陰陽，裁成天地，乃吾性舒張；萬物咸若，地平天成，
太和宇宙，乃吾性結果。故謂變化氣質為養性之效則可，如德潤身，晬
面盎背，施於四體類是也；謂變化氣質之惡以復性則不可。（註31）

這樣的語言極壯觀，其內涵頗有陸王「天地我之天地，造化我之造化」的氣慨，事實當然相反。任何設想「心具眾理而應萬事」、「此是乾坤萬有基」或「一法界大總相法門體」，也就是任何「復性」的想法，顏元都是誓死反對的，所以這些語

30. 〈存學編卷三〉，《顏元集》上，頁84。

31. 〈存性編卷一〉「明明德」，《顏元集》上，頁2。

言不可能往超越的境界解釋。顏元在此對照「復性」與「養性」，此事頗堪玩味。他說的「盡性」其實就是「養性」，也就是自然生命的充分展露。他主張的人性是在既有的社會格局中前進、奮鬥，並且具體的在身心結構中呈顯文化的價值體系。他重視的是禮的建構，而不是情性的感通。

五、荻生徂徠論禮樂之道

顏元重六經、重禮樂、重氣質之性的傾向，我們在荻生徂徠身上看到更徹底的發揮。有關荻生徂徠的研究文章幾乎可說是汗牛充棟，但就本文所需，筆者認為徂徠在近世儒學思想史上的位置應當很清楚，他是站在反理學思想的制作論的一翼，而且是最徹底的一翼。近世反理學的思維雖多，但理論意義較強的有兩支，一支重《論》、《孟》，重間主體性展開的道德；另外一支重《六經》，重禮樂刑政下的道德。

我們都知道日本古學派的大家有二，一是仁齋所代表的堀川學派，一是徂徠所代表的護園學派。荻生徂徠和伊藤仁齋雖被後人同列入古學派，但徂徠對仁齋的論點一直不假辭色，筆者認為徂徠對仁齋不管有沒有意氣用事，他的論點是有明確的理路。在經典的依據上，伊藤仁齋以《孟子》解《論語》，以《論》《孟》代替六經，《論語》被視為「無上至極宇宙第一書」。徂徠則大不以為然，他認為「六經，其物也；《禮記》、《論語》其義也。義必屬諸物，而後道定焉。」^(註 32)徂徠這種解釋近於傳統所說經與傳的關係，傳是要來闡釋經的，它的地位附屬在經的身上。《論語》在後世被提昇到經的地位，但依據徂徠的理解，此書原為「門內之教」，它是「孔子之私」，換言之，它是諸子百家中的儒家創始者的論點，它不足以成為天下學問之公共財產。^(註 33)就經學史的觀點來看，徂徠這種論斷是足以自圓其說的。^(註 34)

32. 〈辨道〉，此文收入吉川幸次郎等編，《荻生徂徠》，日本思想大系本（東京：岩波書店，1973），第4條，頁200。

33. 以上論點參見子安宣邦，《事件としての徂徠學》（東京：青土社，1990），頁182-189。

34. 唐君毅先生〈孔子在中國歷史文化的地位之形成〉一文，強調「孔子」的意義是國史上第一流人物長期的歷史詮釋所致，《論語》絕不可視為「門內之教」。此文幾乎可以視為反對徂徠論點的文字，兩相對照，頗堪玩味。《中華人文與當今世界補編》（台北：學生書局：1988），上冊，頁305-339。

由於《論語》被視為六經之義疏，六經則是儒門永恆的定心石。那麼，我們如何界定孔子的地位呢？就儒者的立場而言，大概很難有人可以否認孔子至聖的地位；但就徂徠所重視的儒家之道而言，他又很難像孟子一樣，將孔子提升至人格的典範，自有生民以來，未有盛若孔子者也。徂徠在此，採取了一個非常巧妙的立場，他認為聖人的地位很高，其人之境界如何，他不敢妄下斷語。但孔子之前，先王之道的載錄已散在四方，孔子「訪求四方，釐而正之，然後道大集於孔子。」^(註 35)嚴格來講，聖人的定義是依「作者」而下的，亦即惟有制禮作樂的聖王才稱得上「聖」，孔子一生從未得位，因此，也沒有任何的機會推展任何「制作」之事。然而，孔子因為一生所願在學堯舜，而且歷代先聖的制作模本如果沒有經過孔子之手的整理，它們就不可能流傳下來，所以孔子也可以被冠上「聖人」之名。徂徠這種巧妙的論點接近「古文經學」派的立場，我們在章太炎或章學誠等人身上都可見到類似的論點，他們都把孔子視為偉大的文獻編纂者。孔子之聖，乃寄托在「六經」的基礎上，他與「作者之謂聖」的堯舜禹湯仍相去一間。所以孔子之「聖」是虛的，或是衍生的，它不具備本質定義的功用。

孔子被視為文獻的編纂者，《論語》是一家之言，但這樣的一家畢竟是道術為天下裂以後的事，這樣的一家是諸子百家中的儒家者流。因此，「道」不可被置於此種層次的典籍上面，它只能往上追溯，「六經」成了惟一的來源。由此，我們即進入徂徠核心的思想：什麼是道？我們且看徂徠的名文〈辨道〉所示：

1. 孔子之道，先王之道也。先王之道，安天下之道也……六經即先王之道也。
2. 道者，統名也，舉禮樂刑政凡先王所建者，合而命之也。非離禮樂刑政則有所謂道者也。
3. 所命為聖者，取諸創作之一端耳。先王開國，制作禮樂，是雖一端，先王之所以為先王，亦唯是耳。

聖人一六經—禮樂—制作四者環環相扣，整個聖人之道即是禮樂制度的展開。

如果道就在禮樂刑政，那麼，我們一般追問：道德活動往往必需具備的自由

35. 〈辨道〉，《荻生徂徠》，頁 217。

意志、道德的抉擇、人格的獨立等等，到底有何意義？禮樂刑政下的道德不是變成了一種只符合共同體規範的行為，它完全缺乏道德自主性的向度嗎？

徂徠的立場確實反對將「道」與天道性命聯結在一起，說的更清楚些，他的道德不但與「超越性」互不存在，而且與「內在性」有種脫鉤的裂痕。他不是不承認每個人都有修德的能力與需要，但每個人的修德與禮樂刑政是緊密相聯的，徂徠在〈贈長大夫右田君〉此長文中曾慨乎言乎其間的關聯：

脩己者所以安民也，然亦必以安民之道脩之己焉。先王之慮夫天下不安也，於是作為禮樂以教之。……百家爭衡，儒者封己，而內外之辨興焉。徒謂身脩而後措諸事業，而其所以脩己者，或求諸心；或求諸理。剖蠶絲，析牛毛，義勝而仁亡，知盛而德衰。遂忘先王之道為安民之道矣。夫道無內外，豈有二哉？必謂身脩而後措諸事業，不知其所以脩己者為安民之道。則莊周內聖外王之道，豈遠乎哉？其言終無徵耳。（註36）

修己的標準是禮樂，安民的標準也是禮樂，所以修己之道與安民之道乃是一體的兩面，徂徠說：這才是真正的「道無內外」。「道無內外」這樣的狀詞每位儒者都可以用，理學家使用此語時，其論點背後往往預設「本體」的概念，所謂「無將迎，無內外」。徂徠的用法與之不同，筆者認為和他這種說法最接近的當是顏元的「學、教、治」的論點。「修己者所以安民也，然亦必以安民之道脩之己焉」與「學、教、治皆一也」當然都可以稱為「道無內外」，但這樣的「無內外」其實是將內面性的要求取消掉，意識的內容不再是性天相通的超越性內涵，也不再是心氣往返的感通能力，而是一種文化積澱的構造。抽離掉禮樂刑政，即無道可言，亦即無個體的道德意識可言。依徂徠的說法，抽離掉禮樂刑政，泛言仁義道德，這不但在技術上做不到，而且就定義而言，這樣的抽離根本是不可想像的。

依徂徠的解釋，人的本質可化約為社會規範的構造，他批評諸子百家「內外之辨興焉」，這是個墮落的現象——顏元在這點上的態度又和徂徠一樣。嚴格說來，「內外之辨」還不是徂徠真正討厭的，他討厭的其實是任何「內在性」的概念，最足以突顯此點的，莫過於他對「禮」的解釋。凡反對正統理學家的儒者，大體

36. 此文收入《徂徠集》，《荻生徂徠》，頁498。

都有重禮的傾向。仁齋、戴震皆然。然而，徂徠不但反對理學家對「禮」的解釋，他也反對仁齋對「禮」的定義，徂徠認為「禮」的意義非常清楚：「禮者，經所言皆禮樂之禮。程朱以爲性，仁齋以爲德，豈非強乎！」^(註 37)「禮」不是性理學的名詞，也不是主體性的概念；它就是外在而先於主體、而且構成主體內涵的社會規範系統，經書所言的禮樂之禮。

儒門重要的德目「禮」失去了內在的性質。失去內在性的不只「禮」此一德目而已，徂徠推的更遠，他說連「仁」這樣的德目也不可以從內在性著眼。孟子有名的定義：「惻隱之心，仁之端也」，他認為這只是一時方便之語，作不得準。真正的「仁」是：「舉先王之道而體之者，仁也。」^(註 38)而所謂的先王之道，就是安天下之道。所以「仁」的內涵還是在「禮」，只是學者必須「體之」而已。

當道被置於禮樂刑政，人的修養（修己）變成如何吸收禮樂刑政的問題，此時的主體轉化的進路顯然不可能是佛道常用的逆覺體證，也不是孟子系統的擴充本心，在前面的引文裡，我們已看到徂徠對此所作的嚴厲駁斥。學者該做的，反而是當提升自己的生命能量，充分的去吸收禮樂刑政的內容，並思求實踐之，由此即有反變化氣質之說。

「變化氣質」是張載提出來的有名的工夫論命題，後來多爲理學家所繼承，徂徠對此一觀點極爲反感。其理由有二，一是「氣質」出自天性，它能被改變的幅度有限，就像「石膏大寒，附子大熱……石膏雖煨，不損其大寒之性；附子雖煨，不減其大熱之性。」^(註 39)另外一個理由是：天生我材必有用，天下之事非一人所能爲，必須群策群力，乃克有成。氣質不是要用來變化的，它是要用來成事的：「各隨其性所近，以成其德。能保其大者，皆足以爲仁人焉，不器之謂也。」^(註 40)

荻生徂徠的思想往往被視爲「政治優先論」、「制作論」，配合著他對荀子的同情，以及他對宋明理學、甚至伊藤仁齋的抨擊看來，他的思想有個相當明確的傾向，此即超越論與內在論的崩盤。如果說仁齋的古學還強調人倫之間的道德情感之共振的話，徂徠的學問很少帶給我們「主體性」的訊息。他說的道德或主體性

37. 〈答安澹泊書〉，《日本倫理彙編・古學派の部（下）》（東京：育成會，明治四十一年），頁 128。

38. 〈辨道〉，《日本倫理彙編・古學派の部（下）》，頁 15。

39. 〈辨道〉，《日本倫理彙編・古學派の部（下）》，頁 20。

40. 以上說法參見〈辨道〉第 14 條，《荻生徂徠》，頁 204。

一定是附掛在集體性的禮樂制度下的產物，這種道德我們可以視為反理學傳統中的制作論之轉折，它與仁齋、戴震的「間主體性」之轉折，構成了一組明顯的對照。

六、兩種復古的意義

我們先後探討過伊藤仁齋、荻生徂徠、顏元、戴震的相關思想，他們之間的類似性是很清楚的，筆者認為他們思想最大的公約數，乃在他們都反對理學家的思想，包含心性論、理氣論以及相關的工夫論。他們對程朱陸王都很有意見，但比較之下，他們對程朱的意見尤大，因為程朱設定一種理氣不雜不離的世界，事實上，這種理論卻使得「理」昇華到超越界去了，它遂與人的具體生命有種斷層的隔闕。

他們反對理學，因此，對理學所詮釋的儒家傳統自然也不能接受。但仁齋等人既然還是站在儒家的立場，所以他們選擇的方法很自然的是種經典原旨的回歸運動。籠統的說，他們回到先秦的儒家典籍尋找理論依據，再以他們所理解的儒家原典批判程朱的經注，並進一步批判他們的整體思想。仁齋等人大抵不認為孔孟和先前的儒家傳統，或者說：《論》、《孟》與六經是對反的。他們相信從堯舜到孔孟的原始儒家傳統是連續性的，他們才是正統，才是正道，因為這些聖人沒有受到佛老、清談、靜坐等等惡法的影響，他們與程朱陸王是不同文亦不同種。

但我們如再細部區分他們，不難發現他們回歸的經典之重點並不相同，仁齋與戴震是以《論》《孟》為主，兩者不但對孔子有極至的尊重，《論語》一書被視為「無上至極宇宙第一書」，他們對孟子也幾乎同等尊重。相形之下，荻生徂徠與顏元重視的是六經，六經中的《易經》事實上還不在他們核心的範圍內，這樣的對照到底有沒有特殊的涵義呢？

仁齋與戴震所以選擇《論》、《孟》，從他們的眼光看來，這樣的抉擇既符合文獻的解釋，也符合他們所理解的道之真實內涵。筆者稱呼這種思想是種「間主體性」的進路，因為他們認為孔孟所講的道德不是由主體深入到性天交界的逆覺體證，相反的，孔孟所說的道德乃是在人與人之間互動產生的一種意義之共感，亦即道德乃是「倫理」之道德，離開了人與人之間的關係，即沒有道德可言。漢儒

釋「仁」爲「相人偶」，仁齋與戴震從他們的思想體系出發，可以給漢儒的注解一個更深刻的解釋。

「間主體性」的解釋不是去主體性，而是主張主體性只有在人倫的活動中才可以呈顯。而且道德只有在這種交互活動中展現，它才可以由自然狀態進一步提升到必然的狀態，而且不會犯上以理殺人——事實上是以個人意見殺人的後果。道德如何既是普遍的，又是具體的？如何既是規範的，又是愉悅的？這是個普見於各思想家的重大課題。程朱、陸王與仁齋、戴震其實都有處理這個問題，只是從仁齋、戴震的眼光看來，程朱陸王所說的「理」或「良知」之普遍性都缺乏共識的內容，它事實上是抽象的，一落到現實上來用，個人的意見必然會填補「理」的蒼白空間，因此，造成「理」從至公走向至私，從公共規範淪爲私欲的發洩。相反的，如果道德建立在間主體性的人倫架構上，則意識依其定義，它必然是與人群的情感共振的，它的架構自然即具有公共性，它的展向自然也帶有不自覺的、但都具備存有論彰顯的文化詮釋的向度，因此主／客、人／我、情／理的緊張對立可以解消。

仁齋、戴震因爲接受「間主體性」的進路，所以他們的思想仍保住了道德實踐的主體向度。但放在先秦儒家，尤其是孟子學的傳統下考量主體問題，「間主體性」必須作更精密的規定。因爲孟子所說的人的意識必然會切入自然的氣化流行，所謂「志至焉，氣次焉」，所謂「其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間」，道德意識與血氣心知與氣化之天道流行，三者是泯不可分的。氣化無所不在，但在人身上，氣血心知一體呈現，它的作用特強，它可以融攝萬有於個人的主體上。反過來說，天道的氣化流行使得間主體性的道德實踐可以成立，而且還可以將實踐的範圍擴充到一切的存在事物上去。所以仁齋、戴震的間主體性道德，乃是氣化的間主體性道德，他們分享了中國傳統的氣化論身體觀具足的擴充與感通之性能。

顏元與徂萊訴諸儒家的經典是六經，他們的著眼點是政教，而不是主體性的道德意識。《莊子·天下篇》論諸子百家興起前的文化有言曰：「其明而在數度者，舊法世傳之史，尚多有之。其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，搢紳先生，多能明之。《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。」世傳之史與搢紳先生所傳的學問，很可能是種王官之學，它所

反映的是政教不分的時代的文化氣象。南宋的葉適反程朱理學，他要回歸到《詩》《書》所述堯舜禹湯的時代。那是個以禮為中心，以制作為標準的時代，道德是在政教格局下展開的倫理活動，牟宗三先生稱之為「皇極」傳統。^(註 41)顏元、徂萊也是葉適之流的人物，他們的學問也可歸類為「皇極」之學。

皇極之學論學，殊少言及主體之事，他們可以同意儒者的要務在於「格物」，但它們理解的「物」，絕非由「物」證「理」，而且最後要證成心體流行之理，他們理解的物就是周禮的三物：六行、六德、六藝。亦即格物意味著：學者的道德活動必須放在政教制度下展開。

皇極之學不相信理學意義下的人性本善，^(註 42)他們認為主體所下的道德判斷之依據不可能由內在自發，人性的內涵也沒有先驗的「具眾理」之層次。人性即是氣質之性，氣質之性的構造是未確定的，它是有待馴化的，因此，李翱或朱子所說的「復性」這類的概念是不合法的。不但如此，由於人性的內涵是開放的，它需要在經驗世界中成長、吸收、茁壯，所以如何配合自己的才性，找到恰當的發展模式，這變成了成德極大的關鍵。顏元與徂萊都反對變化氣質之說，主張因氣質以成性，他們這種想法是可以理解的。

皇極之學在反理學的路上，走得比仁齋、戴震還要遠，基本上，他們的道德已經相當去主體化，也去形上學化了。他們所理解的人的本質是政治的，是制度的，是禮教的，人格的極至乃是「盡倫」、「盡制」。「盡倫」、「盡制」兩詞與出自荀子，但荀子言及聖人之盡倫、盡制時，他仍強調聖人有「化」的能力，所以其人人格可以如神。顏元與徂萊是徹底的政教主義者，他們砍掉荀子「聖人」性格感通的、神化的面相，取而代之的，乃是種蓄積式的文化心靈。人的心靈內涵是由當時的政教秩序決定的，或者更簡單的說，人（或說：仁）的內涵即是禮，人在此世的展開也是禮。顏元與徂萊的制度（禮）就像涂爾幹的「社會」一樣，是制度（社會）先於個人，^(註 43)決定個人，而不是顛倒過來講。

只要儒家還是有個生命力的思想體系，則回歸經典的文化現象必然是會發生

41. 《心體與性體》（台北：正中書局，1979），冊1，頁225。

42. 顏元等人不一定反性善論說法，但他所以如此說，乃因他要肯定「氣質」的內在價值。其理論依據與程朱陸王皆不相同。

43. 請參見 Herbert Fingarette 那本有趣而爭議不斷的小書 *Confucius: The Secular as Sacred* (New York: Harper and Row, 1972)。

的，說的更清楚些，原道—徵聖—宗經乃是任何新興儒門思潮必然會一再重組的三位一體，包括理學興起，他們其實也是在做復古的工作。他們從儒家經典中選了《論》、《孟》、《學》、《庸》，再加上《易經》，以這五書作為儒門的要籍，這種復古其實是種創造，因為儒門經此復古，它的形貌完全變了，它與漢唐諸儒所理解的道、聖人、法典，字彙的票面價值相似，但內涵大異其趣。

反理學的思想家認為理學家的復古其實是託古改制，是引異端入關，結果請神容易送神難，這些異端被請進中原後，久假不歸，最後完全盤據了儒門原有的領域，所以他們要作堅壁清野的工作。其中一支走向了《論》、《孟》，他們認為間主體性的道德實踐才是儒門可大可久的基礎，道德乃是建立在一種結構化的公共性的血氣心知基礎上之展現；另一支則走向六經，他們認為政教不分時代的儒門經典才是儒家思想的原型，六經指出人的道德是要在群體的規範下才可以具體形成的，人的本質在個體之外的社會，所以不但沒有超越的性天相通這一面，即便間主體性的想法也是不切題的。

（編輯部按：本文實際出版日期為 2003 年 10 月）

Analectics-Mencius Versus Six Classics: Two Types of Classical Hermeneutics in East Asian Confucianism

Ru-bin Yang

Department of Chinese Literature
National Tsing Hua University

ABSTRACT

In the recent history of East Asian Confucianism, the Japanese Kogakuha and the Chinese School of Ch'i have run parallel in many instances. For example, both shared the same cultural legacy (i.e., the Confucian classics of the pre-Chin Period), both confronted the Chen-Chu school's metaphysics and the theory of human nature, and both held some common assertions. Each also split into two subschools. The first subschool, represented by Ito Jinsai and Tai Chen, brought forward the ontology and morality of intersubjectivity by clinging to the Analects and the Mencius, which were formed in the philosophical breakthrough period. The second subschool, represented by Ogyu Sorai and Yen Yuan, asserted that the essence of human beings exists not in themselves but in the social norms li (禮). These scholars held on to Six Classics, which documented early Chinese civilization and stood for the tradition of the Great Center or the Supreme Ultimate (Huang Chi, 皇極). For the latter subschool, ethical problems were the same as social politics. "Analects and Mencius" versus "Six Classics" thus distinguished two kinds of hermeneutical movements of returning to the original Confucian texts.

Key words: Kogakuha, School of Ch'i, li, intersubjectivity, Supreme Ultimate