

※文哲譯粹※

四書學之成立——朱子的經書學構造

佐野公治*著 張文朝**譯

一、表裏精粗無不到

朱子（朱熹，建炎四年—慶元六年，1130-1200）攝取佛教及老莊道家思想的批判性，以繼承北宋以來形而上學的思索為立場，把南宋當時所有的學問領域和政治上、社會上的課題收入其觀點；並從自然和人類相關的經驗觀察開始，到提升邏輯性，樹立了被稱為理氣二元的嚴密且高度思想的體系。總而言之，自然學和人類學被新創出來，符合被稱為新儒教的宋明理學。朱子的思想基礎在於儒教思想，發掘孔、孟以來的道統，集中心力在此一繼承上，對儒教的古典，亦即經書，從新的觀點再評價，施以創造性的解釋，並為了確立思想性而奉獻了大半生的學問營為。以前《五經》或九經及《論語》、《孟子》二子是主要經典，相對於此，他從《五經》之一的《禮記》中取出〈大學篇〉、〈中庸篇〉，給予經書的獨立地位，與《論》、《孟》並列為《四書》（四子）。透過其改編與新解釋，在經書的世界中，得到了學說的論據。《四書》體系性的研究成果彙集在《大學章句》、《論語集注》、《孟子集注》、《中庸章句》。由於朱子的四書學，使得儒教的教理史，亦即儒學史，形成一個新階段，四書學的繼承與展開，便成為南宋以後儒學史上的一大潮流。

朱子的四書學世界到底有甚麼樣的內容？具有甚麼樣的特徵？在他那龐大的著述中，隨處可以看到以《四書》為中心的討論與思索的痕跡。如他所言：「某自卯讀《四書》，甚辛苦。」（《朱子語類》，卷 104，第 1 條。以下簡稱為《語類》，條

本文譯自佐野公治：《四書學史の研究》（東京：創文社，1974年），第1章，頁45-102。

* 佐野公治，名古屋大學名譽教授。

** 張文朝，本所助研究員。

數是暫時算出的)¹ 讀《四書》是從年少時就開始了，一面蒐集編纂先儒的學說，一面撰寫《或問》、《章句》、《集注》。他不斷地刪添《章句》、《集注》，甚至在臨終的前幾天，還在修訂《大學章句》，成爲一則很有名的故事。如果綜觀通其一生重新建構的四書學說的形成過程，必然是一個很好的研究課題。但是，我認爲想要以朱子四書學爲四書學史的起點而加以理解時，如能透過《章句集注》，或編輯《章句集注》與《或問》、《語類》中的四書學說而成的《四書大全》等，思考朱子四書學說是以一個完整的體系爲後世所繼承，或是爲後世所批判，以《章句》、《集注》爲中心，彙集整體，藉由《語類》中的議論而理解其內幕的同時，整體地掌握其學說，是一個有效的方法。

在此，作爲進入廣泛的註釋體系的一個線索，我想分析在《大學章句》〈補傳〉中「表裏精粗無不到」的這句話，取出其中的邏輯與思考方法，以明此邏輯與思考方法在思想體系中，也一貫流通，理解經書註釋與思想體系的相關性，論述朱子的經書註釋方法與內容、四書學的本質。

朱子認爲《大學》經文有錯簡而大幅度地改訂經文編次，在朱子所謂的「大學新本」中，他認爲缺漏了解釋「格物致知」之義的傳文，而新增了「取程氏之意」補之的〈補傳〉。作爲表示朱子學的經驗知識論而受重視的這則〈補傳〉中的一節，如下所說：

《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。（以下，經文與《章句集注》是根據《漢文大系》本《四書大全》）

由已知的道理所引導，進而透過窮究事物而豁然貫通，可以獲得與所有事物有關的知識，因此可以使吾心清明。認爲明確客觀的事物知識與吾心之體用是學問的完成。這乍看之下，確實是段明快文章，但是「眾物之表裏精粗」到底是在說些甚麼呢？

在漢語文章表現中經常使用合成相對立或關連的二個觀念，而成二字、四字的詞彙。筆者試著從《四書》的經文與《章句集注》中歸納，就有「深、淺，始、終」，「上、下」，「長、短，廣、狹」，「小、大，厚、薄」，「內、外」，「本、末」，「語、

¹ [宋] 黎靖德編，岡田武彥校：《朱子語類》（京都：中文出版社，1983年）。

默，動、靜」，「高、下」等多例。「表裏精粗」也是重組反義語，雖然大致上可以理解為完全周詳對象之意的表現技巧，但不僅僅如此而已。

所謂的表裏是程明道「盡己之謂忠，以實之謂信。發己自盡為忠，循物無違謂信，表裏之義也」（《二程遺書》，卷 11，「明道語」）等先提出來的，所謂的精粗是程明道（請參考之後所引《論語·子夏章》集注）或謝上蔡「仁者心無內外遠近精粗之間」（《論語精義》，卷 2 下所引）等先提出來的。朱子經常用這些詞彙來解釋經文，而門人也不斷地重複討論。

上文明道所說的「表裏」是就《論語·學而篇》「曾子三省」章的「忠信」所發的。朱子所編纂的《論語精義·學而篇》「曾子三省」章中，收錄了明道這句話的同時，也收錄了程伊川「盡己之謂忠，以實之謂信。忠信，內外也」之語。但是現行的《集注》「盡己之謂忠，以實之謂信」的忠信雖然是根據程子而定義的，卻沒有收錄包含「表裏」、「內外」等程子所說的這些話。大概正如錢穆在《朱子新學案》（第 4 冊《朱子與二程解經相違上》）所說，這是解釋曾子用心於內省，而故意不強調忠與信的區別，認為如此可以更加符合經旨。但是《朱子語類》（卷 21）在以這則經文為中心的討論上，肯定是把忠信視為內外、表裏的。又從謝上蔡「無內外之間，是如何」之問，及「表裏如一」（《語類》，卷 26，第 14 條）的回答，可以知道他們認為表裏含有與內外共通的語義。

關於忠信，如下所說：

忠信只是一事，只是就這一物上見有兩端。如人問自家這件事是否，此事本是，則答之以是，則是發己自盡，此之謂忠。其事本是，自家答之以是，則是循物無違，是之謂信。不忠不信者，反是。只是發於己者既忠，則見於物者便信，一事而有兩端之義也。（《語類》，卷 21，第 45 條）

這是在說就某事物而言，人類本體的主觀判斷得到客觀的妥當性，忠是內在的主觀面，而信則是外在的客觀面。換言之，可說事物的兩端就是表裏。我來舉個表裏的例子：

表便是外面理會得底，裏便是就自家身上至親至切、至隱至密、貼骨貼肉處。（《語類》，卷 16，第 51 條）

表者，人物之所共由；裏者，吾心之所獨得。表者，如父慈子孝，雖九夷八蠻，也出這道理不得。裏者，乃是至隱至微，至親至切，切要處。（《語類》，卷 16，第 56 條）

所謂的表是指在知識方面如何掌握事物實態的客觀面，而在實踐方面遵從道德規範的實踐而言；所謂的裏是指在知識方面如何從本體主動性發出的主觀面，而在實踐方面遵從道德規範的實踐主動性而言。

關於表裏更用在廣泛的意義，含有表層和深奧的語義。

大凡爲學，須是四方八面都理會教通曉，仍更理會向裏來。譬如喫果子一般：先去其皮殼，然後食其肉，又更和那中間核子都咬破，始得。若不咬破，又恐裏頭別有多滋味在。若是不去其皮殼，固不可；若只去其皮殼了，不管裏面核子，亦不可，……須是內外本末，隱顯精粗，一一周遍，方是儒者之學。（《語類》，卷 18，第 94 條）

窮理須窮究得盡。得其皮膚，是表也；見得深奧，是裏也。知其粗不曉其精，皆不可謂之格。故云：表裏精粗，無所不盡。（《語類》，卷 18，第 95 條）說水果的表皮爲表，果核爲裏，這是常識性的語義，就成了表是表層，裏是深奧。在這個意義上的表裏，則如下文所見，與精粗重疊。

理固自有表裏精粗，人見得亦自有高低淺深。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，都不就中間細下工夫，這喚做知得裏，知得精。二者都是偏。（《語類》，卷 16，第 54 條）

而這裏則成了表粗是面向具體事物的形而下的個別知識，裏精是面向形而上的普遍知識。兩者雖有高低深淺，但缺任何一方就是偏向。有人說儒者之學是兩者兼備的，如果從這句話來說的話，作爲面對存在雙方的知識兩面，二者就成了沒有優劣。就某種意義而言，可以說是等值，或說表裏是沒有價值的概念。

但是，不可否認的是，精與粗有精純精緻與粗惡粗雜的語義。人得氣之正且通者，物得氣之偏且塞者，所以說：「人物之生，有精粗之不同。」（《語類》，卷 4，第 41 條）與人有關的，如說管仲之仁粗，顏子之仁精（《語類》，卷 16，第 58 條），如此，精粗多意味著價值上的優劣。如用朱子的專門用語，可以代換成表粗是屬氣者，裏精是屬理者，認爲「理精一，故純；氣粗，故雜」（《語類》，卷 59，第 40 條），所以理（精）與氣（雜）是有其價值上的優劣。雖然表裏精粗，特別是表裏爲主觀與客觀時被視爲等值，但是價值意識總是纏附在這裏，有必要預先注意。

根據以上所述，就成了表粗是形而下的、氣的東西；裏精是形而上的、理的東西。可以說表與粗、裏與精互相重疊，同時表裏也兼備主客、內外的語義。因此所

謂的「眾物表裏精粗無不到」就意味著「事物」。不管是就知識主體的觀點，或是就知識對象的觀點，還有從表層到深奧，從形而下的一面到形而上的一面，完全究明了。

與這個表裏精粗有關的討論中，可以看到甚麼樣的想法？我再舉一個例子。

問表裏精粗。

曰：須是表裏精粗無不到。有一種人只就皮殼上做工夫，卻於理之所以然者全無是處。又有一種人思慮向裏去，又嫌眼前道理粗，於事物上都不理會。

此乃談玄說妙之病，其流必入於異端。（《語類》，卷 16，第 55 條）

先前水果的比喻也是說咬碎表皮之後達於果核的事。雖說達於果核可以嚐到好滋味，但是如果不處理表皮的話，也無法達於果核。若不就形而下現象的多樣性，「不就事物去完全理解」的話，將會陷入「談玄說妙」之病。如果「道有大小精粗。大者、精者，固道也；小者、粗者，亦道也」（《語類》，卷 34，第 160 條）的話，則如先前所言，也可以說精粗無價值上的優劣。於是粗近的學習首先被提起，「未要做遠底，且就近底做；未要做精底，且就粗底做」（《語類》，卷 26，第 15 條）。在此有對形而下日常世界的熱切關心及對形而下個別事象的多樣關心，可以說是朱子學的一個基本論調。

雖說要咬碎表皮，但如果沒有達於果核，嚐到好滋味，則不可以說是吃了水果。一般認為如果對形而下的個別知識，沒有達到對形而上的普遍知識，則無法達到極致。認為應該要追尋從個別到普遍、從形而下到形而上的過程。這種對形而上的普遍性的關心，是朱子學的另一個基調。一如表層與深奧、精與粗伴隨著價值上的優劣的語義般，朱子學以精一的理的世界為終極目標。從這一點來說，表與裏、精與粗雖是各自等值的「二」，但同時也收縮為終極的「一」。所謂的雖是二，但同時也是一，如果用漢語來表現的話，可以說是「二而一」。

但是話又說回來，如果專注於終極的「一」，則會陷於「談空玄妙之病」。其一是要經常回到形而下的世界來掌握（對談空玄妙之病的批判，成為朱子最集中精力批判佛教老、莊的觀點）。最終的形而上之理，要由理和氣所構成的事物中來掌握。在這個意義上，雖是「一」，卻也是「二」。換言之，就成了「一而二」。形而上與形而下、理與氣便在這種「二而一，一而二」的不即不離之關係中。在這樣思考時，我們認為所謂的「表裏精粗無不到」是總括由理與氣所構成的世界中，尋求理的朱子學之「二而一，一而二」邏輯的表現。

以上稍微衝過頭了，現在再回到注釋上。朱子以忠信爲一物的兩端；換句話說，朱子視此爲表裏。此表裏的觀點無疑是成爲朱子註釋《四書》的有力觀點。而在此可以明白地看出「二而一，一而二」的邏輯。

《論語·子張篇》中有一章提及子夏反駁子游批評子夏門人。

子游曰：「子夏之門人小子，當洒掃、應對、進退，則可矣。抑末也，本之則無。如之何？」子夏聞之曰：「噫！言游（謂子游）過矣！君子之道，孰先傳焉？孰後倦焉？譬諸草木，區（《集注》『區猶類也』）以別矣。君子之道，焉可誣也？有始有卒者，其惟聖人乎！」

朱子從二十四歲起的四年間，爲泉州同安縣主簿，就行政職時，已經對此〈子游曰〉章一再思索，此記憶在之後也經常地被喚醒，而與門人多次討論此章。這事錢穆在《朱子新學案》中有詳細的敘述，而三浦國雄《朱子集》²中也翻譯出一部分相關資料。讀了這些就可以知道朱子的思索是如何體會程子對本章所說的重點，其最終的見解顯示在現行《集注》本裏。《集注》在闡明經意之後，緊接著在圈外註（關於此語請參照本文第四節）記載了五條程子的說法，加上了朱子的評論。

1. 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。」
2. 又曰：「洒掃、應對，便是形而上者，理無大、小，故也。故君子只在慎獨。」
3. 又曰：「聖人之道，更無精粗。從洒掃、應對，與精義入神貫通只一理。雖洒掃、應對，只看所以然如何。」
4. 又曰：「凡物有本末，不可分本末爲兩段事。洒掃、應對是其然，必有所以然。」
5. 又曰：「自洒掃、應對上，便可到聖人事。」

愚按：程子第一條說此章文意，最爲詳盡。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，實相表裏。非謂末即是本，但學其末而本便在此也。

程子的第一條認爲：子游批判子夏之門人即使熟習洒掃、應對等近小的末事，如果止於此，則將會缺少遠大的根本。相對於此，子夏反駁說，教育有從近小到遠大的

² 吉川幸次郎、三浦國雄：《朱子集》（東京：朝日新聞社，1972年）。

順序，即使洒掃、應對是近小的末事，但並不是不教以遠大。此處說明了就近小的形而下的事象與遠大的形而上的理而言，從形而下階段性地上升到形而上，是經文的旨意。相對於此，其他四條則是在說，形而下的近、小、粗、末就是形而上的遠、大、精、本；本、末、精、粗的區別根本就不存在，形而上與形而下是一理。可以說朱子是如此地理解程子說法的。亦即就某種意義上而言，朱子認為第一條是建立形而上、下的區別，視此為階段性的「二」。相對於此，其他四條則是在說相即的「一」。

如同朱子自己所認為的，第一條最適切於經文的旨意，那麼，為什麼朱子還要把其他的四條也一併載在《集注》中呢？可以說其中的一個理由，正如把《論語》註釋弄成「集注」的形態所顯示的，在註釋經書時，尊重既成的學說是無疑的，這種繼承「述而不作」的傳統精神，是一種祖述主義。因此也把其他四條，當作一說保存下來。但是，朱子在其後附加了長文的評論，論說兩者的表裏關係，這或許有甚麼理由。

在以〈子游曰〉章為中心的眾多討論中，有一則是回顧他年輕時的想法。

問「子夏之門人小子洒掃應對進退」章。

曰：「某少時都看不出，將謂無本末，無大小。雖如此看，又自疑文義不是如此。後來在同安作簿時，因睡不著，忽然思得，乃知卻是有本末小大。然不得明道說『君子教人有序』四五句，也無緣看得出。」（《語類》，卷49，第42條）

由此可知，朱子的思考是以經文與程子說為中心而進行的。朱子說他雖然起初採用其他四條使形而上、下相即的見解，但是後來傾向於分別看待形而上、下的見解。但是我們認為，是要分別看待形而上、下而重視其階段性的上升呢？還是要把形而上、下視為「一」的相即呢？這是關於本章與門人討論中，共通的問題點。

沈僩所記傳達了朱子六十九歲以後，晚年時期的問答，這記錄與《集注》有相通的內容。

須是就事上理會道理，非事何以識理？洒掃、應對，末也；精義入神，本也。不可說這箇是末，不足理會，只理會那本，這便不得。又不可說這末便是本，但學其末，則本便在此也。（《語類》，卷49，第45條）

雖然事與理、末與本，完全是為「二」，末不是本，但是從可以在事末求得理本這一點而言，本與末卻又是「一」。形而上與形而下雖為「二」，卻又是「一」，如果

借用《集注》的用語，則是在於表裏之關係。這裏可以看到「二而一，一而二」的邏輯。我們認為正是因為思索該把形而上、下視為「二」或者「一」，所以〈子游曰〉章的經文與程子的說法才會不斷地出現在朱子的腦裏。我們認為朱子之所以會在《集注》中，一邊說程子第一條最符合經意，但一邊卻又並載了其他四條，把兩者當作表裏，這是因為要保存祖述經說的同時，對於如何思考這一事與理、形而上、下關係的關心是很強烈的。而《集注》所言就是朱子關於〈子游曰〉章的晚年定論，事與理、形而上、下雖是「二」，卻又是「一」的這件事，就成了在學習順序上，從洒掃、應對進入精義入神，從「事」邁進到「理」的過程，而從「理」來看，則是原本為「一」者的表裏。

如果透過程子第一條，把〈子游曰〉章的經旨作為階段性的學習法，同時把其他四條的洒掃、應對與精義入神視為「一」的內容，則經文就不止於在說形而下的日常性的事物，而是成了論說其中形而上學的哲理。經由導入一物的兩端、表裏的觀點，經書大概會轉變成深奧的思想書吧！

所謂的表裏是根據上述程子以忠信為表裏之事，朱子也把忠信視為一物上的兩端。如果忠信是一物的兩端的話，則說忠或信的一端時，表現在語言表面上一端的背面，總是隱藏著另一端。

問：「有說信字，又不說忠字，如何？」

曰：「便兼表裏而言。」

問：「有說忠字而不說信字，如何？」

曰：「信非忠不能，忠則必信矣。」（《語類》，卷 21，第 56 條）

言表上說著忠信的一方時，其背面隱藏著另一方，這就成了忠的概念內含了信，信的概念也內含了忠。根據這種「二而一」的表裏邏輯，概念的外延被擴大，而內含則多重化。讓我們來看個註釋上所表現的具體例子。

《論語·公冶長篇》有一章是在說孔子評南容：「邦有道不廢，邦無道免於刑戮。」以其兄之子妻之。《集注》謂：「不廢，言必見用也。以其謹於言行，故能見用於治朝，免禍於亂世也。」此註是根據舊注《論語集解》王肅註中的「不廢，言見用」而來，進而根據〈先進篇·南容三復白圭〉章孔安國註「是其心慎言也」以解釋南容慎言。這裏可以看到朱子盡量地包容舊注的態度，但是只要根據經文或《集解》就沒有《集注》第二句所說的「其謹於言行」，不只是「言」而已，也謹於「行」的明證。關於這一點有學生質疑。

問：「『子謂南容』章，《集注》云：『以其謹於言行。』如其三復白圭，固見其謹於言矣。謹於行處雖未見，然言行實相表裏，能謹於言，必能謹於行矣。」

曰：「然。」（《語類》，卷 28，第 3 條）

朱子之所以動不動就對門人給予嚴厲的叱責，且多雄辯，這大概正如三浦國雄所指出的，是來自於朱子屬於「粘液性質的人」³所致。還有，如果從朱子很多時候都要教導提問者，所敘述的事物的另一面來說的話，他要讓學生洞悉形而上、下的二面的想法，也是原因之一。但在此他卻表示完全同意，而回答「然」。我們可以知道記錄中明確的南容謹言的背後，《集注》的解釋是以表裏來看謹行。由於是從表裏的觀點來解釋，所以南容就被塑造成一個不只在語言上，就連行動也很謹慎、言行一致、清高的人。可以說經文的旨意變得深奧而被擴大解釋了。

上文論述了以《大學》〈補傳〉為線索，尋求朱子的邏輯特徵，而這特徵也被投射在經文解釋上。雖然不太清楚，卻知道這個「二而一」的表裏邏輯與朱子基礎範疇的理氣性格也有關係。因此，讓我們再進一步地思考這個邏輯在朱子學構造中所擁有的意義。

二、朱子學的邏輯

「二而一，一而二」之語，本來是程子所用的。

子曰：晝夜者死生之道也。知生之道，則知死；盡人之道，則能事鬼。死生人鬼，「二而一，一而二」者也。（《二程粹言》，卷 1）

這大概是在說，將生與死、人與鬼作為事物的現象的話，雖然是不同的「二」，但是作為道理的話，卻是相同的「一」。《論語集注·先進篇》〈季路問事鬼神〉章的圈外註修正刊載了這段文章。《語類》中可以看到以下的說明：

蓋幽明始終，固無二理。然既是人，便與神自是各一箇道理，既是生，便與死各自一箇道理，所以程先生云：「一而二，二而一也。」（《語類》，卷 96，第 82 條）

此處是就「一」者的太極之理與「二」者的分殊個別之理而言。說理是「一而二，

³ 三浦國雄：《朱子》（東京：講談社，1979年），頁 184。

二而二」。如後所述，氣與陰陽也被視為是「二」，同時又是「一」氣。

還有，也可以看到底下的質疑：

問：「伊川謂『死生人鬼，一而二，二而一』，是兼氣與理言之否？」

曰：「有是理，則有是氣；有是氣，則有是理。氣則二，理則一。」（《語類》，卷 39，第 21 條）

這裏是在說氣雖然會產生死與生、人與鬼的不同的二種現象，但是道理卻是只有一個。把氣二而理一兩者相即說成「一而二，二而一」。

這個邏輯也可以用在理的東西與氣的東西之關係論上。

性猶太極也，心猶陰陽也。太極只在陰陽之中，非能離陰陽也。然至論太極，自是太極；陰陽自是陰陽。惟性與心亦然。所謂「一而二，二而一」也。（《語類》，卷 5，第 43 條）

太極（性）與陰陽（心）互為擁有獨立性質的不即之「二」，同時，就存在而言，卻又要依賴對方才能存在的不離之「一」，就是因為這一點而被說成了「一而二，二而一」。這裏是就太極（理）與陰陽（氣）的關係而言。

這樣的「一而二，二而一」就理本身、氣本身的性格、「二」者氣與「一」者理的理氣性格之對比，甚或理氣之關係而言，其說法各自不同。但不管怎樣都被視為理或氣、或者理氣互有「一而二，二而一」的性格、關係。總之，朱子的思索是指向含有不即的、對立的「二」與不離的「一」，如果把這個思索邏輯加以建構的話，就成了「一而二，二而一」了。

在錢穆前揭書中，常常指出這個「一而二，二而一」是朱子的邏輯特徵。雖然近年來馬克思的觀點依然存在著，但是可以感覺到，在討論宋明思想的實證性風氣持續高漲的中國，以綜合性研究朱子而最受矚目的張立文《朱熹思想研究》中，可以看到他以樸素辯證法對立與統一來理解朱熹的思想。「一而二，二而一」成為宇宙生成論，他論述說：「朱熹哲學的唯心主義性質被暴露出來。」⁴我受惠於錢氏指出此邏輯的重要性，只是朱子學體系中所擁有的這個邏輯意義並不見得被闡明。就張氏而言，這個邏輯並不是止於宇宙生成論。是否為唯心論、是否為樸素辯證法的論點，這對與西歐思想性格、發展過程不同的中國思想而言，不能說是有效的東西。此處，我把對形而上、下的關心分為二個基調，只是在綜合追求自然界與人類

⁴ 張立文：《朱熹思想研究》（北京：中國社會科學出版社，1981年），頁 290。

的各種課題而建構新思維時，查看此邏輯的來源與意義罷了。

其次，在大濱皓博士的《朱子的哲學》究明了朱子針對對立的兩面的思考是緊密地被統一著，以及由此可見的朱子基本思維方法，正是理氣合離的方法。掌握思維方法後，再針對重要的觀念進行精密的概念分析；因為弄清楚對立與統一的思想性格，可以說是成功地重建了朱子哲學。以下的論述是我從昭和三十三年得以參與講筵以來，偶爾接觸到博士的朱子觀，以我的方式消化後，作為基礎，我把它記錄在此。

要進入「一而二，二而一」的邏輯，就得要涉及朱子「對」的思想。宋學「對」的思想，以程明道等的色彩較為濃厚。

天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之也。（《二程遺書》，卷 11）

朱子也強調所有的存在現象都成「對」，說：「天地間物未嘗無相對者。」（《語類》卷 62，第 13 條）「天下事那件無對來？」（《語類》，卷 72，第 15 條）等等，把上文關於程子的話也加起來討論，我來舉個例子。

問：「『天下之理，無獨必有對』。有動必有靜，有陰必有陽，以至屈伸消長盛衰之類，莫不皆然。還是他合下便如此邪？」

曰：「自是他合下來如此，一便對二，形而上便對形而下。然就一言之，一中又自有對。且如眼前一物，便有背有面，有上有下，有內有外。二又各自為對。雖說『無獨必有對』，然獨中又自有對。」（《語類》，卷 95，第 76 條）作為「對」的例子，如陰與陽、動與靜、屈與伸、消與長、盛與衰、一與二、形而上與形而下、上與下、內與外之外，還有高下、小大、清濁、太極無極、太極陰陽（《語類》，卷 95，第 76 條）、東西、晝夜、寒暑、生死（《語類》，卷 62）、物理、君民（《語類》，卷 72）等，相關的或是對立的兩個觀念全都是「對」。朱子學的特徵：對比的兩個範疇，如道心、人心，氣質之性、本然之性，所以然、所當然，天理、人欲，太極、無極等都可以視為「對」。這裏所產生的一個問題是，被賦予先天地而存在性格的理是否有「對」的這一點。

《語類》卷九十五有一則問「沒有對的」理是否為對的例外（《語類》，卷 95，第 74 條）。關於理的太極也說：「太極只是箇一，而無對者。」（《語類》，卷 100，第 31 條）如此地一方面被質問理無對，另一方面因為物與理、形而下與形而上成對，所以以普遍化來說，可以說理與氣成對。這兩種想法也可以認為是因為時間、

場所不同的發言而不一樣；但也可以認為是與擁有先天的絕對性以及與氣相即的相對性的理的存在性格有關。即將在下文所要論述的理氣論問題，也在此顯示出來。

雖然這兩種對比的現象也與清濁、厚薄之類有關，但是朱子學範疇中的天理與人欲等作為，也包含著矛盾的對立。不管如何，對立的存在現象之二端經常被放在腦中，而在這之上思考統一。這點在以「中庸」的語義為中心，加以討論時，很明確地被表現出來。

《中庸章句》的開頭，根據程子的話，為中庸定義為「不偏之謂中，不易之謂庸」，但是在經文第二章「君子中庸，小人反中庸」的《章句》則說：「中庸者，不偏不倚、無過不及，而平常之理。」從下文的質疑來看，這定義就成為中是「不偏不倚、無過不及（之理）」，庸是「平常（之理）」。

「中庸」二字，舊說依程子「不偏不易」之語。今說得是不偏不倚、無過不及而平常之理。似以不偏不倚、無過不及說中，乃是精密切至之語；而以平常說庸，恰似不相粘著。（《語類》，卷 62，第 15 條）

這所謂的舊說如果是指朱子《中庸註》的舊作的話，舊說專依程子來定義中庸，相對地，在寫現行《章句》的時候，序文依程說，經文第二章不依程說而自下新解釋。序文中之所以留程說的定義，也可以認為改訂時沒有改到序文，但是因為在《中庸或問》答「庸字之義，程子以不易言之，而子以為平常，何也」之問時，說：「唯其平常，故可常不可易。若驚世駭俗之事，則暫可而不得為常矣。二說雖殊，其致一也。」所以把程說與己說作為表裏關係而定位的可能性很高。從先前的〈子游曰〉章的解釋也可以看出，以表裏關係中的「二而一」捕捉不同的兩種說法的邏輯，不僅把先儒的經說相對化，而且可以得到將之包容在自己的註釋保存下來的注釋方法。這一點在下一節再做詳論。

在上文的質問，雖然把「不偏不倚、無過不及」普遍的哲理視為「中」，卻又定義「庸」為「平常」——這個卑近的日常性的語義，這是否意味著給了中庸乖離的兩個定義呢？在《或問》中立了同樣的設問，而回答說，正因為是平常，所以才不可易的普遍真理。此處投射出朱子面對形而下的、日常的關心。當然因為接近形而下，而有形而上的真理，所以這個定義裏同時也包含了對形而上的關心。而對中與庸是否不粘著的質問，做了以下的回答：

此其所以粘著。蓋緣處得極精極密，只是如此平常。若有些子咤異，便不是

極精極密，便不是中庸。凡事無不相反以相成。（《語類》，卷 62，第 15 條）
還有關於相同的論題，如下說道：

若看得不相粘，便是相粘了。如今說這物白，這物黑，便是相粘了。……東之與西，上之與下，以至於寒暑、晝夜、生死，皆是相反而相對也。天地間物未嘗無相對者。（《語類》，卷 62，第 13 條）

如果事象必有對，而看起來似乎互相對立、不粘著的東西才有真正的統一、粘著的話，那麼，關於對立事象的各自的兩個側面，不只可以徹底追求，而且這個追求是有其必要的！在朱子來說，針對形而下與形而上之類的對立二面的關心，是同時存在的，以理氣作為統括的範疇，而執拗地追求，正是以此為依據。看透不相粘的「二」，而且把相粘的「一」，亦即對立與統一用「一而二，二而一」加以邏輯化；如果這樣看，則關於對立與統一的「一而二，二而一」的邏輯大概就成了貫通朱子學體系的邏輯了。如果大致區別朱子的學問領域的話，可說主要是由自然學與人類學所構成的，接下來要探討這兩個領域的邏輯地位。

可以看到朱子對這個世界整然的秩序有著很深的信賴感。「事事物物，莫非天理」（《語類》，卷 40，第 36 條）。立足於這個信賴感，就自然界的構成、運動蓄積經驗知識，於是形成了朱子的自然學。在自然學的各領域，以一氣陰陽為共通的範疇建構邏輯。中國特有的氣範疇，在朱子來說，根據山田慶兒所說：「既是物質，同時又是能源，或是內含能源的物質，是構成自然世界的物質基體。那是一種流體，所謂的瓦斯狀、空氣狀的物質，不是原子或粒子般非連接的物質。」⁵ 陰陽是這一氣的兩種性格，乃至運動的兩種形態，例如借用張橫渠的話來說，陰的性質是聚，陽的性質是散，「橫渠言『陰聚之，陽必散之』（《正蒙·參兩篇》）一段，卻見得陰陽之情」（《語類》，卷 99，第 16 條）。因此「陰陽做一箇看亦得，做兩箇看亦得。做兩箇看，是『分陰分陽，兩儀立焉』；做一箇看，只是一箇消長」（《語類》，卷 65，第 2 條），雖是一氣，卻有兩種型態，擁有「一而二，二而一」的性格。因為一氣中蘊涵著陰陽之「對」，所以經由其運動作用而萬物生成流行。於是朱子的自然學全靠一氣陰陽來建構其邏輯。

一元之氣，運轉流通，略無停間，只是生出許多萬物而已。（《語類》，卷 1，第 18 條）

⁵ 山田慶兒：《朱子的自然學》（東京：岩波書店，1978 年），頁 419-420。

透過氣本身的能動作用，而萬物生成。當然氣的生成流行是天的意志，朱子說：「天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉。」（《中庸章句》首章）存在的成立根據是理，理內在於存在而給予法則性。朱子謂：「若無太極，便不斂了天地！」（《語類》，卷 1，第 3 條）這個也被稱為太極的理已浸透到自然學之中。

但是，如果從重視形而下的自然學的觀點來看，太極（理）的超越現象的存在性未必被強調，不但未必被強調，反而甚至有強調現象本身就是太極——太極與現象的一體性。

萬物到秋冬時，各自收斂閉藏，忽然一下春來，各自發越條暢。這只是一氣，一箇消，一箇息。……那箇滿山青黃碧綠，無非是這太極。（《語類》，卷 94，第 110 條）

這裏看似現象（氣）的作用出現在前面，而太極成為森羅萬象的秩序本身的別名。山田氏說：「在自然學的領域方面，有時雖然從認識論的立場使用理這個字，但是對邏輯構成而言，理的概念並非本質的東西，無此也可以記述邏輯體系。」⁶從這個意義來說的話，可以說是「氣強而理弱」。

氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這箇氣，只是氣強理弱。（《語類》，卷 4，第 65 條）

如果日用之運行全靠氣，陰陽、動靜、清濁等，一氣（現象）之對的兩面是生成運行的原動力，此二者各自有其存在的價值，或沒有所謂價值優劣的等值的東西，或者可以說沒價值的東西。

蓋陰之與陽，自是不可相無者。今以四時寒暑而論，若是無陰陽，亦做事不成。（《語類》，卷 70，第 130 條）

在因陰陽之消長而生四時寒暑而言，陰陽是等值的。

但是，一旦到了人類學的領域的話，陰陽立刻轉化成價值概念。接續上文說：

但以善惡及君子小人而論，則聖人直是要消盡了惡，去盡了小人，蓋亦抑陰進陽之義。……某於〈坤卦〉曾略發此意。

此文中所謂「於〈坤卦〉」是指朱子所寫《周易本義·坤卦初六》「履霜堅冰至」的註而言，「夫陰陽者造化之本，不能相無。而消長有常，亦非人所能損益也」。在自然學中，陰陽是等值的，但一旦到了聖人立教，則謂「未嘗不致其扶陽抑陰之意

⁶ 同前註，頁 420。

焉」。到了倫理學，則陰陽成爲價值概念，有必要抑陰扶陽。如果《易》的陰陽有自然學界的陰陽與人類學界的陰陽之分的話，則應該明確地區別兩者。

大抵《易》之言陰陽，有指君子小人而言，有指天理人欲而言，有指動靜之機而言，初不可以一偏而論。如天下皆君子而無小人，皆天理而無人欲，其善無以加。有若動不可以無靜，靜不可以無動，蓋造化不能以獨成。或者見其相資而不可相無，遂以爲天下不可皆君子而無小人，不能皆天理而無人欲，此得其一偏之論。（《語類》，卷 115，第 11 條）

亦即，在自然學界陰陽是等值的「對」，有互相的存在價值。但是在提出陽是君子（天理）、陰是小人（人欲）的人類學界，陽成了受肯定的價值，而陰則成了被否定的反價值。視消盡小人（人欲、惡），實現君子（天理、善）的世界爲當爲，而加以要求。還說：「若論陰陽，則須二氣交感，方成歲功。若論君子小人，則一分陰亦不可；須要去盡那小人，盡用那君子，方能成治。」（《語類》，卷 67，第 132 條）在這裏不得不說自然學與人類學之間產生了很深的裂隙。而我們從這些論調可以知道朱子很明確自覺到這個裂隙。

如果就朱子人類學的主要範疇：天理與人欲、性與心、道心與人心、本然之性與氣質之性、君子與小人、聖賢與凡愚等而言，這些各自的前項被視爲是理想的實踐目標、價值本身，而後項則是應該給予否定的社會惡的來源、反價值的淵源。現在就本然之性、氣質之性來說明：

氣質是陰陽、五行所爲，性即太極之全體。但論氣質之性，則此全體墮在氣質之中耳，非別有一性也。（《朱子文集》，卷 61，〈答嚴時亨〉）

與陰陽在自然學是等值的「對」，但在人類學卻是有價值上的優劣，需要抑陰扶陽一樣，氣爲陰陽五行，性是太極之全體。若是從自然學的觀點來看，未必被視爲價值上優劣的「對」，「但是」作爲人類學領域的問題時，性墮在氣質，被視爲氣質之性，本然之性與氣質之性成了價值上的優劣。由此，讓理念淨化現實人間的實踐倫理學，在人類學的主要課題中突顯出來。

在說「那箇滿山青黃碧綠，無非是這太極」時，對自然的秩序性寄以深厚的信賴感。但是依據經驗理解現實的人類社會後，產生了對現實的昏愚凶狠者的悲觀論調。

性與氣皆出於天。性只是理，氣則已屬於形象。性之善，固人所同，氣便有不齊處。因指天氣而言：「如天氣晴明舒豁，便是好底氣；稟得這般氣，豈

不好！到陰沉黯淡時，便是不好底氣；稟得這般氣，如何會好！畢竟不好底氣常多，好底氣常少。……所以昏愚凶狠底人常多。」（《語類》，卷 59，第 44 條）

如果小人是因自然存在的氣而生，那麼，就有其存在理由。雖然知道這個事實，但同時卻又要靠倫理實踐來實現道德的、善的、聖人君子之世界。因為看準了小人在自然學意義上的存在理由，所以此倫理的要求就變得不得不越加嚴格。眾所周知，朱子的門徒教育、社會教化是以這種人類學（其中也有倫理學的領域）為中心。

以上的例子中，常使自然與人類產生關聯來論述，由此也可以知道：在朱子的倫理學中，他的自然學與人類學的裂隙被隱蔽起來；倫理實踐的根據，把人視為自然的存在，尋求把自然界所見的秩序性回復到人類社會之中。這裏所說的自然，已經站在以陰陽為等值的「對」，把太極視為現象本身的立場而言，而不是自然學意義下的自然。把氣質之性視為墮落，把本然之性視為有價值的人類學觀點被投射出來的、帶有濃厚道德性的、人類學的自然。在那裏，自然＝天，成為主宰人的現實，與氣質之墮落對置的理念，稱之為天理，而賦予超越的性格。《中庸》開頭「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教」，已經可以看到古代儒教的天人合一觀，而附在經文後的章句中，則明確地表達出朱子學的立場是想要從倫理學的觀點來統合自然與人類：

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，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。率，循也。道，猶路也。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。蓋人知己之有性，而不知其出於天；知事之有道，而不知其由於性；知聖人之有教，而不知其因我之所固有者裁之也。（《中庸章句》）

此處說明了：天主宰陰陽五行之氣，生成萬物，理自在於此萬物之中；與構成自然界相同，以理為性而賦予人類。這個天（理）作為本然之性而擁有超越的、主宰的性格。同時，在人類而言，作為理賦予氣的氣質之性，而擁有內在的性格。在「氣質之性是本然之性內在於氣質」這點，雖然作為氣質之「性」，帶有理的性格。但是在「內在於氣質」這點，作為「氣質」之性，則帶有氣的性格。因為氣質有過不

及，所以，以至純地發揮本然之性的聖賢作為實踐目標，要求陶冶氣質。而本然之性是「出於天」之故，所以實踐倫理的方向則被指向與天地自然之秩序合一。

這裏所謂的天不是指那自然學所謂「蒼蒼」的自然界的天。換句話說，不是「氣強理弱」的自然法則性本身。而是帶有濃厚道德作為的性格。從倫理的要求而賦予天道德性，而以天的自然性為依據，合理地給予倫理學根據。至此，自然的範疇轉化成倫理的範疇，成為人類學與自然學在前者為優位之下被統一了。陰陽在自然學上是沒有價值的，但同時轉化成價值概念，有其原因。雖然自然學與人類學的裂隙有被意識到，但是在這個裂隙被統一的地方，我們可以看到「一而二，二而一」的邏輯。

在以上的各例中，讓人類與自然產生關聯而論述，這種使兩者產生關聯，以自然的真理性為根據，論說倫理實踐的做法，不妨說是朱子的常規論法。讓我再舉一個例子。關於《論語·子罕篇》〈子在川上〉章問門人說：

今不知吾之心與天地之化是兩箇物事，是一箇物事？公且思量。……聖人言語，只是發明這箇道理。這箇道理，吾身也在裏面，萬物亦在裏面，天地亦在裏面。通同只是一箇物事，無障蔽，無遮礙。吾之心，即天地之心。……但天命至正，人心便邪；天命至公，人心便私；天命至大，人心便小，所以與天地不相似。而今講學，便要去得與天地不相似處，要與天地相似。（《語類》，卷 36，第 128 條）

冷靜透澈地理解事實的朱子說：「以理言之，則正之勝邪，天理之勝人欲，甚易；而邪之勝正，人慾之勝天理，若甚難。以事言之，則正之勝邪，天理之勝人慾，甚難；而邪之勝正，人慾之勝天理，卻甚易。」（《語類》，卷 59，第 177 條）他知道在現實中邪惡壓過正善。但是這個「氣強理弱」的現實，可以說是附會於理強氣弱的理念。吾心與天地為二的現實，需要透過使吾心與天地之化合一，讓人類從屬於自然，而淨化為理的世界。參天地之化是把對理的要求投射於自然，以賦予理性格的天地自然性為根據，要求實踐倫理。雖然是自然與人類相乖離的「二」，卻又帶來成為「一」的合一，在「二而一」之處有其講學之目的。

就以上看來，在自覺自然學與人類學的裂隙，同時以人類學為優位之下，可以說「一而二，二而一」的邏輯被置於試圖綜合兩者的朱子學邏輯建構的核心。這種根據邏輯與對立，同時試圖統一兩者的想法，也可以在關於自然學、人類學共通基礎範疇的理氣中看到。

眾所周知，朱子的理氣說，例如在「未有天地之先，畢竟是先有此理」（《語類》，卷 1，第 1 條）等可以看到理先在說；在「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理」（《語類》，卷 1，第 6 條）等可以看到理氣相即說的兩面。如果沒有與氣無關的理，那麼就應該不能說由氣所構成的天地出現以前理就已經存在，從邏輯的形式來說的話，這兩種說法中至少有一個是矛盾的。爲了要綜合地理解朱子的思想，這個矛盾被用各種方式說明，例如有：理氣相即說在伴隨理先在說的次要位置，朱子以理爲道德哲學的根據，視爲超越實體的想法是很強烈的，這是理先在說的說明。還有，認爲因爲理先在說集中在《朱子語類》的開頭，所以透過《語類》編纂者對朱子的理解而強調這方面的說明。或者，朱子自己說的「理與氣本無先後之可言。但推上去時，卻如理在先，氣在後相似」（《語類》，卷 1，第 13 條），以及雖然在現實存在方面，理氣相即，但是就邏輯推論來源而言，則理先在。而以決定這兩種說法的位置爲線索，在思想構造中說明爲兩種說法定位的可能性。但是不管做何說明，一定要注意到兩說並存才是朱子思想的特徵。

理因爲一邊擁有超越天地萬物而先在的一元性的性格，同時一邊又與氣相即而內在於各個的萬物之中，所以理氣有二元性的性格。丸山眞男曾經批評這一點說：「朱子學本來就沒有那種非此即彼的範疇。」⁷ 從理氣擁有這兩種性格來看，這則評論只有在此是正確的。但是這兩面並非如丸山氏所說的「即自的（無媒介地）結合」。

在理氣說的另一方面，理、氣被視爲二物，有先天地而在的太極之理。朱子經常把椅子之理先於椅子之形體而存在的比喻掛在嘴邊。這如前面所說的，我們認爲，因爲要求把倫理實踐的依據置於人類自然性格的人類學上，所以就成了賦予理＝性先驗的實在性，但是在另一方面，卻又強調理與氣的相即性。由於物的質料全是氣，所以理與物的質料無關。物由因質料而存在的「有之氣」與因秩序法則而存在的「無之理」所構成。因此理與氣雖爲二，但在物卻可以相即。理與氣的先在和相即、原理和實體、有和無的對立，與統一的思想貫穿理氣論。

周敦頤的《太極圖說》爲構成理氣說的邏輯淵源，所以朱子頗爲重視。但是在《圖說》前頭的「無極而太極」一句，存在著：《易經》中有「太極」之語卻無「無極」之語、受道家宇宙形成論濃厚的影響等問題。但是透過朱子與陸象山等人的論爭，以這五字爲太極的規定，而固執己見之事是眾所周知的。「此（無極而太極）

⁷ 丸山眞男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1983 年），頁 22。

五字添減一字不得」(《語類》，卷 94，第 67 條)。

所謂的「無極而太極」是指「只是說無形而有理」(《語類》，卷 94，第 8 條)而言。又說：「無極是有理而無形。」(《語類》，卷 94，第 15 條)若推其本則是「太極生陰陽」，太極與二氣五行是理與氣之「二」。又從現存的事物來看，「陰陽函太極」(《語類》，卷 72，第 83 條)，在現實的事物方面，陰陽相即而成爲「一」。此時「有的太極」爲「一」，不是被函於「有的陰陽」之一，而是「無的太極(理)」合於「有的陰陽」之一。如果太極是有的「一」，則將爲氣所函，而不能構成物體。因爲在那裏只不過是理(一)與氣(一)爲二而雜存而已。因此不得不說太極是無極。但是如果太極是無的話，則將會失去主宰氣的根據，所以就理而言，從頭到尾不得不是爲有。於是太極既有且無，所以定義爲無極而太極。太極與陰陽五行爲「二」的同時又是「一」，爲「一」的同時又是「二」。因此太極陰陽的這種「一而二，二而一」的性格被定義爲無極而太極。這個定義顯示出朱子所理解的太極根本性格。於是太極其本身蘊涵著有與無的對立、無極與太極之對立，同時以無極而太極而統一。「一而二，二而一」有同時就理本身、氣本身的性格而言，也有就理氣論的邏輯本身而言。如此，朱子的理氣說因對立與統一的一貫思想而被建立起來，可以擁有「一而二，二而一」的邏輯。這裏可以看到的不是丸山氏所說的「即自的」的結合。就對立的、不粘著的範疇，追求粘著的統一之處，才可以看到朱子思想的特徵。

朱子因關心統一的普遍性，而掌握理。可以說從理氣的「二」，面對「一」而建構邏輯，但是卻又想要再度把此理還原於現實的事象之中。朱子的眼光不停地關注在日用現在，而在其上質問如何統一地掌握。因此，首先要做的不是「窮理」，而是把重點放在「格物」。

人多把這道理作一箇懸空底物。《大學》不說窮理，只說箇格物，便是要人就事物上理會，如此方見得實體。(《語類》，卷 15，第 31 條)

格物，不說窮理，卻言格物。蓋言理，則無可捉摸，物有時而離；言物，則理自在，自是離不得。(《語類》，卷 15，第 34 條)

強調理先在說，同時理氣相即的理由之一，正是在此。這裏是說理並非因爲抽象的思辯而被尋求的，而是透過事象的經驗觀察，在理氣一體現實之中才可以求得。比抽象的思辯更注重與具象世界息息相關的經驗主義、現實主義的中國傳統思想在此得以存在。從下一節的經書註釋的態度來看可知，與性好思辯的北宋道學者相比，

朱子比這個傳統思想更加忠實。朱子認為回歸事物的學問態度，對人類主體的形成有益。「事物可見，而其理難知。即事即物，便要見得此理，只是如此看。但要真實於事物上見得這箇道理，然後於己有益」（《語類》卷，75，第108條）。由此，成了在教育門人時，令其特重於就事物的「下學」。「先生教人，每令就下學上用功」（《語類》，卷40，第34條）。

理氣本身，或是從理氣互為「二」而求「一」之事，是從「二」到「一」、「二而一」的邏輯提升。但是，由上述可知，這個「一」再度被要求回歸於現實世界。於是朱子的邏輯從「二」提升到「一」、「二而一」，從對立到統一的同時，這個「一」再度地被還原於對立之中，從「一」到「二」，而成為「一而二」。可以說蘊涵這種理念與現實、對立與統一的緊張循環，正是構成朱子學邏輯的核心。

我們看朱子的著述，特別是由門人收集資料所編纂的《語類》，有時被認為是互相矛盾的不同教誨。這很可能來自記錄的誤記、記錄者的記憶不一樣、門人的個性所捕捉的老師的態度異同、還有特別是教誨的時地的不同等等。但是，就面對這個問題的一個觀點而言，有必要考慮以上所說的邏輯。例如，如果太極是理，那麼，與由氣所帶來的自然現象雖是不同的東西，但如前所說的「滿山青黃碧綠」就是太極本身。這看起來雖然矛盾，但是由太極與陰陽所成的事物，若把焦點置於物質的側面，則是陰陽（氣），但若從法則的側面來說，因為太極不可能外於此物，所以也可以謂之太極。所以太極與氣不即不離。當然如果現象本身就是太極的世界的話，把理置於現實的更上一層，透過實踐倫理而想要實現理的世界的倫理學根據將因而喪失，所以如果門人提出強調理與氣相即的問題，往往會遭到嚴厲的否定。但是，從朱子的邏輯可以知道，理氣作為不即不離而綜合地被定位著。

以上我們檢視了朱子學的邏輯。在那裏，有機地結合著對形而上的普遍理解的關心，與對形而下的經驗觀察的關心，人類學與自然學蘊涵了裂隙，卻被綜合在一起。而在人類學的優位上謀求這個綜合，等值的「對」轉換成價值上的優劣，其原因在此。雖然如此地置人類學的倫理論於優位，但在此基底，有對形而上、形而下的兩種關心，則是不可否定的，在這裏可以求得「一而二，二而一」的邏輯來源。而根據這個邏輯，執拗地追求蘊涵裂隙的各領域的課題，建構了統一的思想體系。

三、經書註釋的方法

歸納朱子對經書的態度，即是：想要就經文實證地、客觀地究明經旨的個別性觀點，與想要從經書捕捉普遍的聖賢精神的統一性觀點；如果用朱子的用語，就像一物的表裏般緊密地結合著。一邊依照文意，一邊統一地解釋，是註釋的常用方法，雖說沒有特別提出來，但朱子徹底追求這兩方面，而且盡量依據儒學的傳統——「述而不作」的祖述主義，同時又貫徹冷靜透徹的合理主義、批判主義，進而樹立獨立的註釋體系，還是應該值得特別一提。

朱子再三地說，讀經書首先要拋棄主觀的、隨意的態度，應該要順著文意客觀地理解。

今學者不會看文章，多是先立私意，自主張已說；只借聖人言語做起頭，便自把己意接說將去。病痛專在這上，不可不戒。（《語類》，卷 117，第 14 條）
聖人言語，自家當如奴僕，只去隨他，教住便住，教去便去。今卻如與做師友一般，只去與他校，如何得！（《語類》，卷 36，第 131 條）

古人意思！須得退步者，不要自作意思，只虛此心將古人語言放前面，看他意思倒殺向何處去。如此玩心，方可得古人意，有長進處。（《語類》，卷 11，第 30 條）

如此沒有主觀的讀經書方法就是自己的註釋。

大抵某之解經，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也。（《語類》，卷 52，第 85 條）

這是說，採取奴隸對待主人的態度——沒有自我地順應經書。在這背後，是把經書視為聖典、視為神聖的傳統精神。但同時，如後面所說的，朱子解經時也堅持合理的批判精神。從順應與批判這兩個對抗的立場產生註釋。

就解經的方法而言，他說：「解書，須先還他成句，次還他文義。添無緊要字卻不妨，添重字不得。今人所添者，恰是重字。」（《語類》，卷 11，第 124 條）要明典故，根據文義文勢，添加虛字等不重要的文字鋪陳是無所謂的，但是不可以添加重要的實字、不可以增加沒有出現在經文上的文旨。因為添加實字、增加文旨，是脫離經旨，畫蛇添足，所以要避免。

朱子從對重視語義、文義的確切掌握這一點，而給古註高度的評價。

傳注，惟古注不作文，卻好看。只隨經句分說，不離經意，最好。疏亦然。

(《語類》，卷 11，第 116 條)

我們看《章句集注》中很多字音、字義都是沿用古註，而且經旨也很多是順著古註解釋，在第一節所見〈子謂南容〉章的《集注》就是一例。不只這一例而已，作為註釋方法的表裏觀點、「二而一」的邏輯，我們認為與古注疏的註釋方法論，亦即所謂的體例有深厚的關係。

關注文義文勢會產生把論旨的重點放在對「重要」語句的重視。

看文字當看大意，又看句語中何字是切要。(《語類》，卷 60，第 117 條)

大凡一段中必有緊要處，這(《孟子·離婁上篇》「仁之實」章)一段便是這箇(在敘述事親從兄中的「實」)字緊要。(《語類》，卷 56，第 37 條)

關注語義文勢、重要文字的方法，在後世的註釋中也可以看到。

但是，在明末常有人批判《章句集注》不就文義，且添加蛇足的敷衍陳述。在此之前，王陽明批判朱子的《大學》改訂，把格物致知置於誠意之前，其結果是，因窮理的觀點變成不定，所以在窮理的過程，爲了要保持心的態度，而不得不補足「敬」、「誠」。在《大學古本》首先提到誠意，然後及於格致，所以如果以《大學古本》爲文本，就不需要添加敬、誠等蛇足了(《傳習錄·上》〈察希淵問〉)。明末批判《集注》添加蛇足的敷衍陳述，實是直接淵源於此陽明之流，但是從下面的例子可以知道，這是用朱子的方法來攻擊朱子。

如果注視文義文勢，則將變得就各個的經文個別地進行解經。因此要求逐字逐句地理解，「考論文義，且只據所讀本文，逐句逐字理會教分明。不須旁引外說，枝蔓游衍，反爲無益」(《語類》，卷 52，第 29 條)。其強調以透過精讀熟思、咀嚼字句作爲讀書的方法，正是基於此。因爲透過這樣的讀書方法，可看出各經書的特殊個別文意。

讀《大學》時，心只在《大學》上；讀《論語》時，心只在《論語》上，更不可又去思量別項。這裏一字理會未得，且理會這一字；一句理會未得，且理會這一句。(《語類》，卷 52，第 6 條)

《大學》之說，自是《大學》之意；《論語》之說，自是《論語》之意。《論語》(〈子罕篇〉「吾未見好德如好色」章)只是說過去，尾重則首輕，這一頭低，那一頭昂(謂在批判衛靈公與夫人同乘的經文中著重於後半「好色」之處)。《大學》只將兩句平頭說去，說得尤力(謂關於誠意的「如惡惡臭，如好好色」二句爲同等比重的對句)。如何要合兩處意來做一說得！(《語類》，卷 36，

第 131 條)

視文章在各經書中有其獨自意義內容的觀點，與在前一節所見，對現象之多樣性的熱切關心有關。這樣的解經方法是徹底讀解吸收，如果從這方面來說的話，很容易受解釋者的立場或經書觀所左右。因此儘管主張不要參入自我，但最終還是不得不做出主觀的解釋。但是這個方法，並未立即喪失其做為解釋法的妥當性。使用這個方法，不採用附會哲理的解釋，查明了本為占筮書的《易經》研究；不採用主張道德教訓的《詩序》，而就《詩》之本文解釋的《詩經》研究等，得到很多成果是眾所周知的。

如此理解經文雖是理所當然，但他發現上古典籍的經書中，有很多地方是無法理解的。朱子經常說經書的難解，他說：「然六經亦皆難看。」（《語類》，卷 78，第 17 條）特別是《書經》「便是有費力處，其間用字亦有不可曉處」（《語類》，卷 78，第 7 條）等為難解而困擾著，又說：「古書多至後面便不分曉，《語》、《孟》亦然。」（《語類》，卷 19，第 7 條）

附會引申解釋這些經書並不是不可能。被稱為經學的中國經書解釋學，作為聖典的經書被視為是完全無謬地記載堯、舜、三代的制度文物、聖賢之道的書籍，在透過附會引申試圖理解之處，有其基本的特徵。但是朱子站在合理主義的立場，否定了那樣的解釋。

經書有不可解處，只得闕。若一向去解，便有不通而謬處。（《語類》，卷 11，第 121 條）

《尚書》中〈盤庚〉、〈五誥〉之類，實是難曉。若要添減字硬說將去，儘得。然只是穿鑿，終恐無益耳。（《語類》，卷 78，第 13 條）

他認為，如果貫徹自己的合理精神，則儒學所依據的六經世界，將有因而崩潰的恐懼，所以朱子有著冷靜透徹的眼光。

《春秋》，某煞有不可曉處，不知是聖人真箇說底話否。（《語類》，卷 83，第 131 條）

《書》中可疑諸篇，若一齊不信，恐倒了六經。（《語類》，卷 79，第 118 條）

如後所述，只要是先儒的註釋就想要繼承的朱子，在以龐大的註釋壁壘所堅守的六經（《五經》）的世界裏，要貫通合理精神，統一掌握，他感到極為困難。還有，如果身為儒者不想要讓六經的世界崩潰是理所當然的話，那麼，要把六經註釋體系化就不容易了。在代替六經而把《四書》置於自己的經書學核心的背後，無疑地有了

朱子的合理精神。

朱子認為聖人有異於常人的超人人格是理想的人類。被視為是孔子敘述自己生涯的《論語·學而篇》〈吾十有五〉，「大概聖人元是箇聖人了，……。它底志學，異乎眾人之志學；它底立，異乎眾人底立；它底不惑，異乎眾人之不惑」（《語類》，卷 23，第 110 條）的地方也出現了朱子的聖人觀。但是一旦成了經解，可不一定就會把這種聖人觀推到前面來。

《論語·雍也篇》中有一章說，孔子要去會見因淫行而出名的南子時，看到弟子子路不高興，孔子發誓說：「予所否者，天厭之！天厭之！」在《集注》解釋為：國主夫人南子請見，所以「不得已而見之」，對孔子而言，會見是禮，儘管夫人有不義，但這與孔子無關。然而因為這種事已超乎子路所能理解，所以重言以誓之，讓子路能深思。但是在《語類》則如下所言：

夫子似乎發呪模樣。夫子大故激得來躁，然夫子卻不當如此。古書如此等曉不得處甚多。古注亦云：「可疑。」……大抵後來人講經，只為要道聖人必不如此，須要委曲遷就，做一箇出路，卻不必如此。（《語類》，卷 33，第 42 條）

所謂的「夫子卻不當如此」，是指孔子應該要像陽貨求見時，巧妙地避開直接面對的逸聞那樣來避開南子才是呢？或是指對天發誓「發呪」一語（發呪是根據孔安國所解釋的呪誓而來）的激昂情況與不為已甚的聖人不符合呢？雖然很難理解，但是不管如何，朱子不是以聖人的神聖性、無謬性為前提，而無理地解經；而是在另一方面持有保留疑惑的合理的態度，這是眾所周知的。而對被列為比孔子低一層的其他各聖人或孟子，更可見其批判性的相對化評價。當然想要像奴僕般地順應經書、把聖人超人化的朱子並未完全脫離經書的束縛，但就各個的解經來看的話，則不可看漏了其到處可見貫徹冷靜透徹的合理眼光。關於可以援用自然科學知識的、作為比較自然論的純度高的記述，經文的適當與否更客觀地可知，所以也有「畢竟古人推究事物，似亦不甚仔細」（《語類》，卷 2，第 7 條）的批判。

雖然如此地展開合理主義的、個別的實證經書研究，卻又從祖述主義的立場集成了先儒的註釋。在此成果之上所著的《章句集注》，先儒之說被編輯到朱子所統一的註釋體系之中。

隆興元年 (1163) 朱子三十四歲時，採用二程及其門人、朋友數家之說，著作了「補輯訂正」《論語要義》（《朱子文集》，卷 75，〈論語要義目錄序〉），進而刪錄

此書，再合諸老先生之說，而著《論語訓蒙口義》（《朱子文集》，卷 75，〈論語訓蒙口義序〉）；乾道八年（1172）四十三歲時，蒐集二程及九家之說，而著《論孟精義》（後改稱《要義》）。承此諸儒之說，集成的成果在四十八歲時，《論孟集注》已大致完成，而六十歲時《學庸章句》也已大致完成，而且也已經寫了序文。關於《學》、《庸》的《章句》與《論》、《孟》的《集注》的不同，將在下一節來敘述。《集注》大量採用諸儒之說，可謂與「集注」名符其實。

先儒之說的編輯與繼承，當然是根據祖述的傳統，但我們認為並不止於此而已，在前面所說的「事事物物莫非天理」，存在現象本身有其價值，所以他有一種想法，認為作為文化遺產的先儒之說裏面自有可以採用者。

大凡人文字皆不可忽。（《語類》，卷 68，第 73 條）

莫據己見，便說前輩說得不是。（《語類》，卷 95，第 53 條）

非若今人自看得不子細，只見於我意不合，便胡罵古人也。（《語類》，卷 20，第 116 條）

大凡看人解經，雖一時有與經意稍遠，然其說底自是一說，自有用處，不可廢也。（《語類》，卷 76，第 11 條）

先儒的經書說，特別是在《四書》說中，北宋諸儒中二程最受重視，這從編纂先儒之說而以二程為中心一事也可以知道。不限於經書說，朱子是北宋諸儒的最佳繼承者。就本文的主題來說，雖然有點成為餘論，但是我想就「性」說來談談這一點。

關於人類學上的基礎範疇——「性」，朱子繼承程伊川的「性即理」說是眾所周知的事。朱子說：「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。」（《語類》，卷 59，第 45 條）他從而對「性即理」說大為讚揚。

「性即理」是就本然之性、天地之性而言。但是，朱子全面地專用這個命題來理解性論。一般認為他的性論是以「性即理」與另一個程明道所說的「性即氣，氣即性」為兩個命題；後者是就氣質（肉體）的現實人性，亦即氣質之性而言。而結合這兩個命題的就是「論性，不論氣，不備；論氣，不論性，不明」（《二程遺書》，卷 6）。也就是說，朱子的性論以為，昏明閉塞、剛柔強弱等多樣的人性是由氣質或氣質之性所構成的，而此人之所以成為人的原理依據，是被賦予了普遍的本然之性（本源之性、天地之性），這被視為氣質之「性」，在作為倫理實踐方面，要把墮落氣質之（本然之）性的作用恢復回本來的狀態，所以著重在陶冶氣質。因為，以本然之性為倫理實踐的根據，所以第一個「性即理」的命題就成了性論的核心，然

而倫理實踐是就氣質的人類而言，所以是根據「氣質」之性與氣質之「性」（本然之性）的「二」所構成的邏輯。這在前一節的論述中已經究明。因為如此地關注於現實的人類，所以第二個命題雖然是從屬於第一個命題，卻也因而成了性論的另一個支柱。

所謂的氣質之性是伊川或張橫渠的用語，朱子把「性即理」與「氣質之性」的思想視為宋學獨有的學說。

孟子辨告子「生之謂性」，亦是說氣質之性。近世被濂溪拈掇出來，而橫渠、二程始有「氣質之性」之說。（《語類》，卷 59，第 43 條）

而朱子利用這「本然之性」、「氣質之性」的兩個概念，把以往的性說定位於相對的位置。

朱子認為孔子所說的「性相近，習相遠」（《論語·陽貨篇》）的「性」是「兼氣質而言者也」（《集注》），認為是說中了氣質之性，且「唯上智與下愚不移」（《論語·陽貨篇》）也是根據氣質之性的發言（《語類》，卷 47，第 4 條、第 9 條）。他還認為這個氣質之性的思想本身早在《書經》等書中可以看到，只是還不到明確地概念化稱為氣質之性（「古人雖不曾說著，考之經典，卻有此意」〔《語類》，卷 59，第 43 條〕）。

他認為本然之性的思想來自於與告子論性的孟子。「性，孟子所言理，告子所言氣」（《語類》，卷 59，第 6 條）。由此承認了告子得氣質之性的相對價值。一旦立於道統的觀念，告子被視為異端之說而完全被捨棄，但從性說的這個邏輯來說，告子的氣質之說，雖是屬於相對的價值，卻是被承認的這件事是不可以被忽視的。當然孟子的性善說相反地得到很高的評價，這是在所謂道統線上對孟子的定位，但是朱子也說，如果只強調本然之性、性善的話，也會產生弊害：

孟子已見得性善，只就大本處理會，更不思量這下面善惡所由起處，有所謂氣稟各不同。後人看不出，所以惹得許多善惡混底說來相炒。（《語類》，卷 59，第 44 條）

所以他才說：「（論性不論氣，不備；論氣不論性，不明），二之則不是，須如此兼性與氣說，方盡此論。」（《語類》，卷 59，第 44 條）亦即朱子認為究明了氣質與性的「二而一」的性德的程子之說「較密」（《語類》，卷 59，第 44 條）。又說：「到周子、程子、張子，方始說到氣上。要之，須兼是（性與氣）二者言之方備。」（《語類》，卷 59，第 41 條）

雖然孔、孟已經達到把握性的本質，但是並沒有明確指示出氣質之性、本然之性的「二而一」的「性」概念（「從古無人敢如此道」）；相對於此，北宋諸儒、程子們則有功於性說的明確化。朱子如下說道：

大抵前聖所說底，後人只管就裏面發得精細。如程子、橫渠所說，多有孔、孟所未說底。伏羲畫卦，只就陰陽以下，孔子又就陰陽上發出太極，康節又道：「須信畫前元有《易》。」濂溪〈太極圖〉又有許多詳備。（《語類》，卷 62，第 97 條）

在此不止是看宋學發掘繼承孔、孟以來的道統而已，而是應該要注意有一種發展史觀。由於性有兩個面向，以往的性說被定位於相對性。而把本然之性與氣質之性統一地概念化後的程子之說，被置於頂點。

因此，在性說方面，朱子特別給二程很高的評價，而有意要繼承他們的學說。但是就解經而言，也經常指出二程之缺點，如「明道說話，亦有說過處，……。伊川較子細，說較無過，然亦有不可理會處」（《語類》，卷 93，第 59 條）之類，不少批判指出，其作為經書之說是有缺陷的。如先前所述，之所以會高度評價古註，是因為在道學方面解釋不足之故，他在提到以古註作解釋很優秀之後，接著又說：「今人解書，且圖要作文，又加辨說，百般生疑。故其文雖可讀，而經意殊遠。程子《易傳》亦成作文，說了又說。」（《語類》，卷 11，第 116 條）對於這些道學者解經不滿的最大理由是，他們加上了隨意的作文、增加註釋篇幅的結果，致使其遠離經旨。

今之談經者，往往有四者之病：本卑也，而抗之使高；本淺也，而鑿之使深；本近也，而推之使遠；本明也，而必使至於晦，此今日談經之大患也。

（《語類》，卷 11，第 122 條）

如此看來，若一方面要保持對先儒的批判意識，一方面又要祖述既成的經書說，則可說朱子在面對經書，大概有祖述與批判兩種態度。

眾所周知，在《大學》方面，大幅地更改編次而作成《大學》新文本，更加上〈補傳〉，作成「初學入德之門」。在此可以看到確立自我立場的批判精神；相對於此，《中庸》只是作修改分節而已，直接使用舊文本。以常識性來尋求其中的理由，可以說這是因為認為《中庸》沒有像《大學》般的錯簡。但是從下文可知，作成《大學》新本的理由之一，是在於此書是沒有被先儒之手垢所污染的新出之書。關於《中庸》的編輯，朱子如下說道：

便是難說。緣前輩諸公說得多了，其間儘有舛處，又不欲盡駁難他底，所以難下手，不比《大學》都未曾有人說。（《語類》，卷 62，第 33 條）

一般認為如果有以往的研究累積的話，將有助於問題的處理。但是在此卻是說既成的學說少，比較容易作成《大學》新解釋、新文本；而《中庸》學說的累積反而造成無視於此的《中庸》編輯困擾。可以知道在《學庸章句》的文本中，也反應出祖述與批判的矛盾。

如上所述，朱子貫徹了既要根據祖述的傳統，而且又要保有批判主義、合理主義的看法；雖然是要個別地註釋經文，但是又要統一理解經文的態度。在前一節已經詳論過朱子學擁有以理氣為基礎範疇的統一體系。朱子對經書也有個別實證的觀點，同時也有統一捕捉聖賢精神的觀點。如果是那樣的話，則這兩種觀點作為註釋方法將會以什麼樣的形式出現？當然因應經文的形態，註釋也會有各式各樣的種類，但是作為註釋方法而完成核心任務的，就是那表裏的觀點——「一而二，二而一」的邏輯。這裏我要舉出《論》、《孟》最重要的觀念——「仁」的解釋，來看解釋方法的特徵。

朱子關於仁概念，以《論孟集注》為資料而言，以說明「心之德，愛之理」或是「愛之理，心之德」的內容為多。這種說明作為朱子的仁的概念縱然是正確的，但作為根據朱子《論》、《孟》的仁解釋的說明，卻不見得有說服力。在此我們深入《集注》來探討。

在《論孟集注》隨著時地而有多樣性的仁的例子，其中就有十幾例，或直接下定義、或以定義為前提而論述。列舉如下：

1. 仁者，愛之理，心之德也。（《論語·學而篇》「其為人也孝弟」章）
2. 本心之德亡矣。（《學而篇》「巧言令色」章）
3. 仁者，心之德。（《雍也篇》「回也其心三月」章）
4. 仁以理言。（《雍也篇》「如有博施於民」章）
5. 仁，則私欲盡去而心德之全也。（《述而篇》「志於道」章）
6. 仁者，心之德。（《述而篇》「仁遠乎哉」章）
7. 仁，則心德之全而人道之備也。（《述而篇》「若聖與仁」章）
8. 仁者，人心之全德。（《泰伯篇》「士不可以不弘毅」章）
9. 仁者，本心之全德。（《顏淵篇》「顏淵問仁」章）
10. 心德全。（《顏淵篇》「仲弓問仁」章）

11. 愛人，仁之施。(〈顏淵篇〉「樊遲問仁」章)
12. 不啻乎愛之理，而有以全其心之德也。(〈微子篇〉「微子去之」章)
13. 仁者，心之德，愛之理。(《孟子·梁惠王上篇》首章)
14. 仁者天地生物之心，……在人則爲本心全體之德。(〈公孫丑上篇〉「矢人」章)
15. 仁主於愛，而愛莫切於事親。(〈離婁上篇〉「仁之實」章)
16. 仁者，心之德。(〈告子上篇〉「仁人心也」章)
17. 仁者，人之所以爲人之理也。(〈盡心下篇〉「仁也者」章)

對朱子而言，天理宿於心爲性（心之德），但是在現實人間，天理的作用因人欲（私欲）而被遮蔽，所以要以「存天理，去人欲」作爲實踐課題。在仁的解釋，以仁爲「心之德」，要是除去私欲的話，就可以完全發揮仁之德。之所以這麼說，是因為《論》、《孟》的仁說已經指出了這天理人欲重疊論。在第五例很明顯地指出這一點，而在第四例的引文之後也說：「有以勝其人欲之私，而全其天理之公矣。」

但是，仁、義、禮、智、信的五常之中，仁「偏言」則一事，「專言」則包含其他四者，這是程伊川想出來的（《易傳·乾卦註》）。朱子繼承了此說，也認爲除了信之外的仁、義、禮、智四德，偏言的仁是一事，而專言則包含四德。以仁、義、禮、智而言，與義、禮、智並置的仁是偏言的仁，這叫作「愛之理」。包含義、禮、智的仁是專言的仁，這叫作「心之德」。亦即朱子認爲謂之仁、義、禮、智之人之德性是以仁爲代表，所以仁是「心之德」，但是細分的話，「心之德」叫作「愛之理」。「『愛之理』，是『偏言則一事』；『心之德』，是『專言則包四者』」（《易傳》）。故合而言之，則四者皆心之德，而仁爲之主；分而言之，則仁是愛之理，義是宜之理，禮是恭敬、辭遜之理，知是分別是非之理也」（《語類》，卷 20，第 103 條）。

與例一有關的討論，可見如下：

問：①「孝弟爲仁之本」，此是專言之仁？偏言之仁？

曰：此方是偏言之仁，然二者亦都相關。說著偏言底，專言底便在裏面；說專言底，則偏言底便在裏面。雖是相關，又要看得界限分明。如此章所言，只是從愛上說。②如云「惻隱之心仁之端」，正是此類。

至於說③「克己復禮爲仁」，④「仁者其言也訥」，「居處恭，執事敬，與人忠」，⑤「仁，人心也」，此是說專言之仁，又自不同。然雖說專言之仁，所謂偏言之仁亦在裏面。

⑥孟子曰：「仁之實，事親是也。」此便是都相關說，又要人自看得界限分明。（《語類》，卷 20，第 83 條）

（附記）

②是《孟子·公孫丑上篇》第六章開頭的「人皆有不忍人之心」中的一節，《集注》的開頭有「天地以生物爲心，而所生之物因各得夫天地生物之心以爲心，所以人皆有不忍人之心也」，這也與第十三例的定義有關，只是因爲不是直接定義仁的句子，所以這樣的例子並不包含在所舉的例子中。在上面的引用文中①②是被視爲偏言的例子。

關於被視爲偏言的例子的④⑤，在《集注》中沒有與定義有關的記述。

其他舉例中的第二與第九例也指出是爲專言的例子。（《語類》，卷 95，第 8 條）因爲專言的仁的定義是「心之德」，所以第二、三、五、六、七、八、九、十、十六等例子顯然是被視爲專言的仁。但是這些作爲專言的仁的說明，被冠以「本心」、「全德」等形容詞是爲什麼呢？從這裏來說，第九例的「本心之全德」可以說是最懂慎的、重要的定義。這也可以換說成第十四例的「本心全體之德」。當然第九（③）例〈顏淵篇〉首章經文「克己復禮爲仁」在以「去人欲，存天理」爲一大倫理實踐綱領的朱子學中，因其爲此綱領的經書論據，故被視爲極其重要的一章。又當現今論者如對症下藥般地定義出各種各樣《論語》仁的說法之際，從最重視的文章也可以知道是以包括的形式來說仁。朱子也承認與「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」（《論語·雍也篇》）的仁比較的話，更有包含的語義（《語類》，卷 33）。由此可以說，就此仁而言，在所謂的「本心之全德」上放置了最重的比重。果真如此的話，則可以知道，「本心」、「全德」的形容詞是表現對應各個仁的例子的語氣。不過在此之前，經文與註釋文不密切，註釋的形容詞加在各個的經文之上，極端地說，或許會產生是否爲隨便加上去的疑問。但是正如將在下一節所述般，看到朱子自負於自己的《集注》是不許增減一字的完美作品，不得不想到連形容詞都要細心地注意。又，第十三例是根據此包含性的仁的定義，以《四書》之順序，接在《論語》之後，論《孟子》的仁。

就以上可知，在《論》、《孟》中專言的仁有「心之德」→「本心之德」或者「心之全德」→「本心之全德」的微妙差別，而最重要的、包含性的是第七、十四例的仁。雖然朱子祖述了以專言的仁爲「心之德」的程子定義，但這並非一成不變地適用於經文，而應該考慮到例子的多樣性，再進行註釋才是。

一方面，偏言的仁是「愛之理」。因為在《語類》（卷 13，第 76 條）的質疑中可以知道，他認為第四例的經文是在說「愛之理」，所以《集注》「仁以理言」的「理」是「愛之理」的意思。又，因為是在說仁的具體內容，所以到現在仍為人所重視的第十一例，朱子為孔子的這句「愛人」註以「仁之施」是值得注意的。他是否已經注意到這個註如果作為偏言的仁是抽象的話，將被稱為「愛之理」的道德性；但是如果這是作為具體行動的表達的話，就成了「愛人」的實踐呢？亦即他認為所謂「仁之施」是就「愛之理」的「體」顯現於外時的「用」而言。第十五例的「仁主於愛」的註可以認為也是同樣的內容。體與用作為表裏是仁的兩端。這裏可以看到他既要順著所謂「愛之理」的統一定義，同時也要成就個別的經旨的態度。這毋庸置疑是證實了「一而二，二而一」的邏輯。

上述的引文中提到，在經文中說偏言的仁時，專言的仁在其中；說專言的仁時，偏言的仁在其中。也就是說，經文的仁有偏言（專言）、專言（偏言）的語義，偏言、專言經常變成表裏。這在註釋上用以下的形式表現出來。

第一例的「愛之理，心之德」是把此仁解釋為偏言的仁。確實經文是說：「孝悌為仁之本。」所以在朱子看來，可以解釋為，就「愛之理」（這裏是其發用）的孝悌而言「心之德」。亦即雖然「愛之理」出現在前面，但是在其背後有「心之德」。由此而定義為「愛之理，心之德」。同樣地第十三例是孟子對梁惠王說，王者透過具備基於仁義的道德可以實現富國強兵，所以此仁是「心之德」，但因為謂之仁義而與義對稱，所以「愛之理」在其背後。由此而定義為「心之德，愛之理」。這兩例各自是在《論》、《孟》的開頭，此外，因為在那背面的語義比較明確地顯示出來，所以也把背面的意義表現在註釋的文字上，而成了一邊是「心之德，愛之理」，而另一邊是「愛之理，心之德」。各自的前句是表面意義，而後句則是背面意義。其他說「心之德」的例子，背面也都隱藏著「愛之理」，只是不太明顯而已，所以註釋上只以「心之德」表之。亦即仁的多樣性例子可以認為有，心之德——心之德愛之理（以上專言）——愛之理心之德——愛之理（以上偏言）的振幅，而把它表現在註釋上。進而如所論述的那樣冠上形容詞，以表現各個用法的微妙語感。

如此看來，經文的仁，雖然在《論孟集注》祖述程子的定義，卻不是一成不變地適用，而是就多樣的例子個別地把握，而且可以說作為一個仁的多樣性，統一地被解釋著。這個既個別的而且又統一的解釋方法，很明顯就是表裏的觀點，即「一而二，二而一」的邏輯。在此，如果也包括第一節所見，解釋忠信的任何一方出現

在經文時，作為表裏，另一方也一定被隱藏而言的話，可以說這個「一而二，二而一」的邏輯是朱子解經方法的核心。而透過一說之中賦予表裏的雙重內容，仁成為心之德、愛之理的深奧概念，於是透過朱子詳細的解釋，經書變成了新的儒教哲學思想書。

仁另外有第十四例「仁者天地生物之心」的定義。天地生生的功能＝德把自然與人類一貫起來，而賦予人類，成為心之德。亦即把仁視為自然與人類共同的存在性格，這可以說是根據在程明道等顯著可見的生生哲學的想法。第十四例《孟子》經文有「仁，天之尊爵也，人之安宅也」，站在天人合一觀點上而言，這可以視為把《論語》中作為人類道德的仁當作宇宙論的擴大，而擁有能夠與生生哲學結合的內容。朱子之所以會在《章句》中把《中庸》的經文「脩道以仁」註釋為「仁者，天地生物之心，而人得以生者」也是因為在此哲學的分界之故。作為人類道德的仁，從《論語》到《孟子》，進而從《孟子》到《中庸》，被擴大成統合宇宙與人類的概念。如果要問朱子此事的話，他大概還是會說在於表裏的關係吧！開始於「初學入德之門」的《大學》，一度進到了聖賢日常世界的《論》、《孟》，進而到達哲理之書的《中庸》，這樣的《四書》學習途徑，也是從作為人類道德的仁晉升為宇宙人類哲學的仁的途徑。《四書》因朱子哲學而被賦予思想性，因此，新的經書世界於焉誕生。

四、四書學的構想

朱子把他一半以上的生涯精力奉獻給了經學，而他的經學中絕大部分是四書學。《朱子語類》一百四十卷中有五十一卷是分給《四書》的，而且《論語精義》十卷、《孟子精義》十四卷、《中庸輯略》二卷等先儒之說的輯錄、《四書或問》三十九卷、《四書章句集注》十九卷等，只舉專論就已經有龐大的數量了。透過這些工作，確立了《四書》作為擁有體系化內容的經典地位。在取代了以往的五經學，而把四書學置於學問的核心的這件事上，我們可以看出怎樣的意義呢？我先舉出《四書》這個稱呼的問題吧！

把《禮記》中的〈大學篇〉、〈中庸篇〉獨立成一書是在宋代，雖然這已是常識，但此二書與《論》、《孟》合稱《四書》，而成固有名詞的稱呼是甚麼時候？關於這一點，清代的翟灝說：雖然朱子經常把《四書》二字掛在嘴上說，但是並不用於代

替《學》、《論》、《孟》、《庸》的總稱，確立《四書》為書名是元代以降⁸。之後藤塚鄰《論語總說》⁹、近年市川安司〈四書的順序及其意義〉¹⁰等各自重新從不同於翟灝的觀點加以論述，而得到同樣的結果。

《四書》的名稱作為代替《學》、《論》、《孟》、《庸》的固有名詞而得到共識，的確是需要等到朱子學普及，朱子學的學習法一般化之後。因此，元代中期朱子學被學校所採用，在延祐二年(1315)所實施的科舉以《學》、《論》、《孟》、《庸》為科目一事之後，是毫無疑義的。

因此，元代以降《四書》的書名得到共識，朱子及後學把這《四書》當作一獨立的經典來看，加以研究、討論、傳承時，避開列舉四種書名的繁雜，而用《四書》的簡稱是妥當的。在第一節所引用朱子的話中也提到：「某自卯讀《四書》，甚辛苦。」因此從四書學史的觀點來說，可說朱子早已把《四書》當作獨立的經典，而實質上形成了四書學。此後，在其門人後學的文章中也多見「四書」這個語彙，並且還有《四書》的註釋集成陸續完成。從宋末的周密《志雅堂雜鈔》卷上引〈道學批判〉一文中有「其所讀之書止《四書》、《近思錄》、《通書》、《太極圖》、《西銘》、及《語錄》之類」，「為州，為縣，為監司，必須建立書院或道統諸賢之祠，或刊注《四書》，衍緝《近思錄》等文」，因此可知在宋末，一般人已視道學朱子學派是根據《四書》的思想集團。

朱子認為要從「初學入德之門」的《大學》開始，依照《學》、《論》、《孟》、《庸》的順序來學習《四書》。在市川的論文裏，詳論了這個順序是從易到難的階段。〈書臨漳所刊四子後〉(《文集》，卷82)中說：先學《四書》，後及《五經》(六經)，也是依其難易、遠近、大小之順而定的。

此處的問題在於朱子如何定位《四書》與《五經》？他認為把《四書》當作是易近、近小，把《五經》(六經)說成是難遠、遠大，所以從《四書》到《五經》是從低層次到高層次的向上過程，不難看出他把《五經》定位於《四書》之上。事實上朱子的確有說過那樣的話。

在宋學以前，的確以《五經》為學問的核心，相對地，因為朱子看重《四書》，

⁸ [清] 翟灝：《四書考異·合四書》(臺北：藝文印書館，1959年)，總考卷25。

⁹ 藤塚鄰：《論語總說》(東京：弘文堂，1952年)。

¹⁰ 市川安司：〈四書的順序及其意義〉，《二松學舍大學東洋學研究所集刊》(東京：二松學舍大學東洋學研究所，1972年)，頁45-67。

所以用四書學取代五經學而成爲學問的核心。但是必須注意的是：朱子並沒有只採用《四書》而放棄《五經》。《朱子語類》共計分配五十一卷給《四書》，之後分配二十八卷給《五經》，除了完成《周易本義》、《詩集傳》等之外，努力地繼續研究《書經》、《春秋》、《儀禮》等的《五經》，也有人肯定他在邁向晚年時，反而置重點於《五經》的研究。朱子之所以說先學《四書》，確實是考慮到難易的問題。他說：「《語》、《孟》、《中庸》、《大學》是熟飯，看其它經，是打禾爲飯。」（《語類》，卷 19，第 6 條）因爲《五經》要入口咀嚼之前，需要很多作業程序，所以說：「《語》、《孟》工夫少，得效多；六經工夫多，得效少。」（《語類》，卷 19，第 1 條）

雖說是遠大，但也並非不學《五經》學問就停留在初級的階段，而是承認其價值，同時有如「敬而遠之」般地把它置之於高閣；反之，重新把《四書》置於核心地位。正因將焦點放在《四書》，所以《五經》實質上被定位爲《四書》的補充。下文的敘述可以得知，《四書》本身自成一個完整的學問世界。在此立足於「述而不作」的祖述傳統，因此把經書的權威視爲一個整體，同時也選出適合自己思想立場的經典，而以此爲依據，如實地呈現出中國思想繼承的情形。

如此看來，則建立從《四書》到《五經》的階段，而且視《四書》爲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。

朱子因爲需要得到學說的根據，所以傾注於《四書》的讀解，著作了註釋的《章句集注》。在前一節引用了敘說與《大學》比較之下，研究《中庸》是較難的文章；但與此相反，朱子說：「某於《大學》用工甚多。溫公作《通鑑》，言：『臣平生精力，盡在此書。』某於《大學》亦然。」也說過「《論》、《孟》、《中庸》，卻不費力」（《語類》，卷 14，第 51 條），關於《論》、《孟》，他極爲強調那是他有自信之作：「某《語孟集注》，添一字不得，減一字不得，公子細看。……不多一箇字，不少一箇字。」（《語類》，卷 19，第 59 條）雖然是隨著時空而說法不一樣，但總之，《四書章句集注》是朱子傾注「平生精力」的作品。

據說《四書》的學習順序是《學》、《論》、《孟》、《庸》。

蓋不先乎《大學》，無以提挈綱領，而盡《論》、《孟》之精微；不參之《論》、《孟》，無以融貫會通，而極《中庸》之歸趣。然不會其極於《中庸》，則又何以建立大本，經綸大經，而讀天下之書，論天下之事哉。（《大學或問》）可知朱子是如此認爲：首先透過「初學入德之門」的《大學》而知學問綱領；依據《論》、《孟》而知聖賢「因一時一事而發」，「應機接物之微言」（《大學或問》）；待

其融會貫通，傳授「孔門傳授之法」（〈中庸章句序〉），回歸「聖門傳授極致之言」（《大學或問》）的《中庸》。關於《四書》順序的記述隨處可見，但以上是其大綱。也就是說透過新完成的「大學新本」，而知聖人學問的方向與內容的要點，一度依據《論》、《孟》而進入聖人的具體說教，進而到了直述道德的哲理書《中庸》，而得到普遍性的真理。

《中庸》是「其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理，『放之則彌六合，卷之則退藏於密』（〈中庸章句小引〉）的哲理書，「尤非後學之所易得而聞者」（《大學或問》）。因為是具有深度的內容，所以「須是且著力去看《大學》，又著力去看《論語》，又著力去看《孟子》，其後才可以讀，又說：「看得三書了，這《中庸》半截都了。」（《語類》，卷 62，第 4 條）這是說《四書》的內容有重複，《中庸》的大半在其他三書中都已經有了。在第二節看到了《中庸》的語義，庸被定義為「平常」，但是就《四書》而言，是否想到了在《論》、《孟》的聖賢日常言動上，背面有《中庸》所說的哲理呢？因為我認為《四書》是有機性的。

就以上而言，始於學問的入門，依從形而下的多樣性，而且同時想要得到形而上的一理的朱子學問，在《四書》的世界已經是足夠的了。在此，《五經》早已只是被看作補充的地位而已。朱子的四書學本身自成一個完整的學問體系。在此可以得知，對五經學而言，取而代之的朱子四書學，在經學史上，或是儒教教理史上的意義。

接下來要探討《四書》個別的註釋態度。《學》、《庸》的註釋取名為《章句》，而《論》、《孟》的註釋取名為《集注》。這兩者名稱本身都有先例，但是這名稱的不同，表現出其註釋態度也明顯的不一樣。

在《大學章句》開頭的地方，除了引程子之語、取程子之意附加〈補傳〉之外，在語義音註方面，只引用些許先儒之說而已。《中庸章句》與之比較，註釋中也有引數例先儒之說，但是與《集注》一比，幾乎不能成為問題。亦即兩《章句》有依據朱子的自說而註釋的特徵。相對於此，《集注》，特別是《論語集注》引用多數的先儒之說，甚至偶有嘮叨。有幾個地方看似把註釋的事委託給先儒，而自己始終只做調整的工作。《集注》之名大概是來自於此。他如下地說明，引用先儒之說的理由。

或問：「《集注》有兩存者，何者為長？」

曰：「使某見得長底時，豈復存其短底？只為是二說皆通，故并存之。然必

有一說合得聖人之本意，但不可知爾。」復曰：「大率兩說，前一說勝。」(《語類》，卷 19，第 66 條)

大率意義長者錄在前，有當知而未甚穩者錄在後。(《語類》，卷 25，第 3 條) 由此可見，併記異說雖然有各種的情況，但前說則是比較好的說法。《集注》在註釋之後附有○的圓圈，甚至有記載眾說的例子，一般稱圓圈之前的為圈內說，圓圈之後的為圈外說(全祖望說圈內圈外說的說法，是明、清講章家所言〔《宋元學案·勉齋學案》])。於是就成了圈內說比較好，而圈外說則是參考之說。除了這樣說註文前後有優劣的差別之外，也有前後註釋內容不同的情形。

《集注》中有兩說相似而少異者，亦要相資。有說全別者，是未定也。(《語類》，卷 19，第 65 條)

在第一節所見的〈子游曰〉章圈內根據自說敷衍經旨，圈外載有程子五條，這可以視為此大旨與餘論，或正說與補說的例子。由此可知(〈子游曰〉章程子第一條與自說一致，所以其他四條則是餘論)，這兩說是處於表裏的關係。

《集注》記載了許多先儒之說，在此祖述的精神被有效地運用。在《論語·子張篇》「子夏曰：百工居肆以成其事，君子學以致其道」，《集注》說：

①肆，謂官府造作之處。致，極也。工不居肆，則遷於異物而業不精。君子不學，則奪於外誘而志不篤。

②尹氏曰：「學所以致其道也。百工居肆，必務成其事。君子之於學，可不知所務哉？」

愚按：二說相須，其義始備。

作為經文的解釋，如果參照《語類》(卷 49，第 29 條)，則①是把重點放在前半的「居肆」、「學」，工人居肆，則做得成事情，若不居肆，則做不成事情。同樣地，君子若學則可以致道，不學，則不能致道。②是把重點放在後半，居肆一定要完成其事，學一定要致其道。這樣把重點各自放在前半、後半的兩種解釋，如果說只用一說不充分，而要結合二說的話，以朱子的能力，自己作出完整的解釋，應該是很容易的事，如此一來，根本沒有列記二說的必要。但他不敢如此，而只記述在尹氏之說不足的部分加以補充，這顯示出他尊重先儒之說的態度(「此二說要合為一，又不欲捨先輩之名，故姑載尹氏之本文。」〔《語類》，卷 49，第 30 條〕)。在此若將這兩個學說視為表裏，則可以得知所謂結合這兩說的關鍵在於，這兩說是表裏的關係。經文的旨意只有一個，但透過表裏的二說加以論說，而歸著於一。在此也可看

到「二而一，一而二」的邏輯。由於使用這個邏輯，所以《集注》雖然採用了很多先儒之說，但同時也成爲了朱子自己統一的註釋。

如上所述，始於以自說解釋的《大學章句》，一轉大幅地採用先儒之說，容許這解釋的振幅的同時，達於要究明多樣的、聖賢日常的《論孟集注》。與《論語集注》比較，到《孟子集注》（雖然也有少用先儒之說的情況），架橋渡過先儒之說的引用變得較少，註釋也變得簡潔，只說一理的《中庸》。最後到了《中庸章句》，與最初的一樣，是根據自說來究明聖賢的傳授「心法」。《四書》的註釋，恰似與《中庸》的構成相同，始於一理，散爲萬事，又合於一理，始於單一，及於多歧，再度收斂於單一。朱子的四書學透過其《四書》觀、註釋態度、註釋方法，可以說是擁有一貫體系的完整的學問。

朱子的《章句集注》與他的思想構造緊密地結合在一起，是一個完整的解釋體系。《四書》因朱子而得以確立經書的地位，於是形成四書學。

朱子歿後不久，以朱子爲對象的僞學之禁解除了，朱子學滲透到南宋以降。進入元朝，也傳播到北中國，爲王朝的文教政策所採用，演變成學校、科舉都根據朱子學理念，加以運用。伴隨著朱子學在社會地位的提升，篤實的朱子學者輩出，《章句集注》得到幾乎與經書同等重要的權威，成了金科玉律。但是儘管如此，所謂出奇忠實的追隨者反而會產生思想形式化，這種思想史的諷刺現實也在此出現，不久，朱子學的形式化現象擴而大之。被視爲不許一字增減的《章句集注》在遵奉朱子之說的美名下，從《或問》、《語類》等抽出《四書》說加以增補。甚至添加了門下後學之說的註釋集成書也出籠了。這種作業在明朝永樂年間《四書》、《五經》、《性理》等三《大全》的完成達於最高潮。《四書大全》在《章句集注》中添加很多學說，施以厚厚的濃粧，幾乎達到了面目全非的地步。但是這個壁壘只會更加地促使朱子學《四書》說的形式化。在此情況下，早從南宋時，既已潛藏在伏流而針對朱子《四書》說的批判意識，即將顯現出來。而以時代思想課題爲背景的新四書學於焉誕生。