

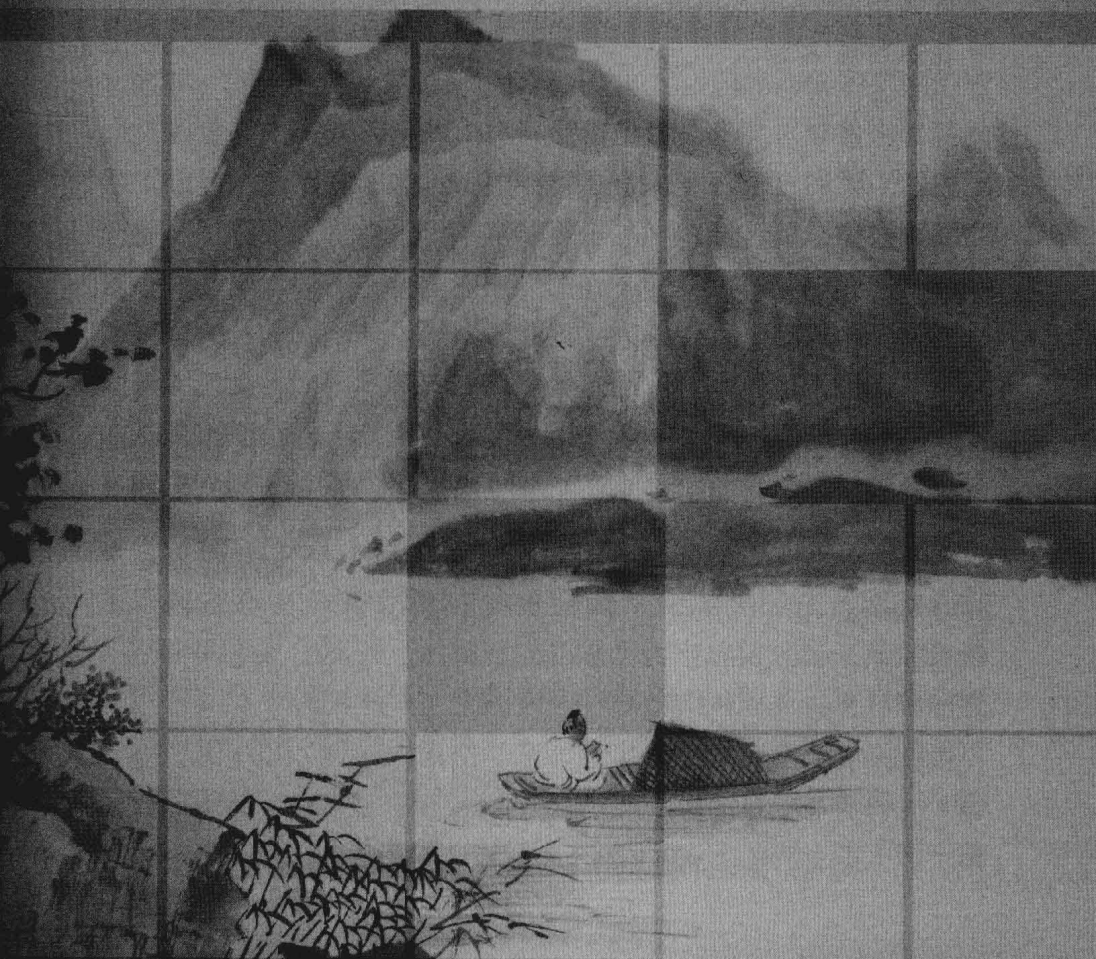
經學、道學與經典詮釋

郭曉東◎著



經學、道學與經典詮釋

郭曉東◎著



國家圖書館出版品預行編目資料

經學、道學與經典詮釋／郭曉東著。

--初版--臺北市：國立臺灣大學出版中心 2011〔民100〕

341面；15*21公分。(東亞文明研究叢書；93)

含名詞索引及人名索引

ISBN: 978-986-02-8080-7 (精裝)

1 儒學 2.經學 3.理學 4.詮釋學

121.2

10009912

統一編號 1010001942

東亞文明研究叢書 93 主編：黃俊傑 執行編輯：蔡振豐、陳昭瑛

經學、道學與經典詮釋

著者：郭曉東

策劃者：國立臺灣大學人文社會高等研究院

「東亞經典與文化」研究計畫 (<http://www.eastasia.ntu.edu.tw>)

出版者：國立臺灣大學出版中心

發行人：李嗣涔

發行所：國立臺灣大學出版中心 (<http://www.press.ntu.edu.tw>)

法律顧問：賴文智律師

展售處：國立臺灣大學出版中心、

10617 臺北市羅斯福路四段1號

電話：02-23659286 傳真：02-23636905

E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw

國家書店松江門市 電話：(02) 2518-0207

國家網路書店 <http://www.govbooks.com.tw>

五南文化廣場 電話：(04) 2226-0330

責任編輯：林紫軒

封面設計：申朗企業有限公司(<http://lyonfish.myweb.hinet.net>)

出版時間：2011年6月初版

定價：新臺幣350元整

GPN: 1010001942

ISBN: 978-986-02-8080-7 (精裝)

著作權所有·翻印必究

序言

2001年1月，筆者有幸應邀參加台灣大學「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」第9次研討會，並提交了論文〈善與至善：論朱子對《大學》詮釋的一個向度〉；2002年6月，筆者又參加了台大「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」第11次研討會，提交了論文〈論朱子在詮釋《中庸》過程中受呂與叔之影響及其對呂氏之批評〉。後來這兩文都收入了黃俊傑先生所主編的《中日四書詮釋傳統初探》（台灣大學出版中心，2004年）一書。這兩次會議是筆者與台灣大學學術結緣的開始，也正是從此開始，「儒學中的經典詮釋傳統」開始引起筆者的關注，並將筆者逐漸引入到儒家經學的領域。

毫不誇張地說，「經典詮釋」是近兩千年來中國思想表達最基本的方式。馮芝生先生在其《中國哲學史》中，將秦漢之後稱為中國思想的「經學時期」，這可以認為是一個非常到位的表述。當然，這裡的「經學」一詞，大體相當於我們今天講的「經典詮釋」，這是比較泛義的用法，亦即章太炎所謂的「達名」。「經學」一詞作為「類名」而言，則專指秦漢以後儒家學者對先秦儒家經典的詮釋。漢興，鑒於秦火之後學術的斷裂，一批儒家學者遂致力於傳統經典的恢復與詮釋，於是就有了儒家之「經學」。漢武獨尊儒術之後，儒家經學也就隨之成了漢唐以來近千年的學術主流與思想主導。然而，其後宋儒頗不滿於漢唐之經學，伊川曾質疑

「漢之經學安用」(《二程遺書》卷 18)，朱子則批評漢儒「惟知章句訓詁之爲事，而不知復求聖人之意，以明夫性命道德之歸。」(朱子〈中庸集解序〉)從此遂有道學(或理學)之名，而與漢唐經學相區別開來。明亡之後，儒者又以宋明之學爲空疏，清儒標榜漢學之名，於是又有漢學、宋學之對立。宋元明清四代，儒家學術基本上處於割裂爲二的格局，其一是宋明儒所稱之道學、理學及清儒所謂之宋學，其二則是與之相對的經學或漢學，這裡所謂的「經學」，是最狹義的用法，可謂是其「私名」。

然而，儒家學術本整全之一體，「經學」與「道學」之割裂，雖涉及到兩造判教立場之不同，但同時不能不說多少有門戶之見與意氣之爭的成分在內。就「經學」而言，不論是訓詁考據還是追尋微言大義，對經典文本的探究與詮釋，不外乎還是要獲得聖人之「道」；而對「道學」來說，要承先聖之道統，明儒家之道德性命之學，卻也離不開對「經」之詮釋作爲依託。因此，「經學」與「道學」，實儒學一體之兩面，就儒學研究而言，雙方都有不容忽視的重要性。從現代學術來說，雖然說隨著專業化程度越來越高，可謂術業有專攻，但作爲研究者而言，對於上述二者恐怕更是需要有兼容並包的視野。而事實上，兩者之間亦有其最大公約數，那就是現代學術中的「經典詮釋」一詞，不論是「經學」還是「道學」，事實上都是在面向先秦儒學中的思想資源，並在此基礎上進行詮釋與重建。職是之故，本書題名爲《經學、道學與經典詮釋》。

筆者本從事兩宋思想的研習，近年來對儒家之《春秋》學亦頗有措意，故本書所收的六篇短論，即圍繞著這兩個主題展開，

分上下兩篇，上篇以宋代的道學及與道學相關的經典詮釋為主題，下篇主要以清代《春秋》學為主要研討對象，其具體篇次如下：

第一篇論文〈從「性」「氣」關係看張載、二程工夫論之異同〉，宣讀於2007年11月台灣大學「東亞經典與文化研究計畫」主辦的「東亞儒學中的身體論述」國際學術研討會，後發表於《台灣東亞文明研究學刊》第6卷第1期(2009年6月)。「性」與「氣」都是中國傳統思想的核心語彙，漢唐諸儒主流的觀點是從「氣」的立場來界定「性」，而宋代道學興起之後，道學家雖將儒學引入心性論的方向，但他們並沒有回避漢唐儒者所關注的「氣性」，於是，如何在心性論的大方向上安頓「氣性」，遂成爲一個非常重要的問題。北宋道學三個代表人物，即張載與二程，在對先秦《中庸》、《易傳》與《孟子》的重新詮釋的基礎上，無不對此做了相當深入的探討。大程明道主張即氣稟而說本然之性，但本然之性與氣稟之間則不能截然分立爲二；而橫渠與伊川則更強調「性」「氣」之對分，一方面有「本體」之性，另一方面則有表現在個體身上的「氣質之性」，而後者則被視爲人性中的負面因素與成德路上的制約因素。因此，對於橫渠與伊川來說，學者的工夫主要就是爲了對治人身上的這一「氣質之性」，因此，他們的工夫都有消極治身與治心的一面，可以認爲是一種後天的工夫。而明道則不同。對於明道來說，「性」固然離不開「氣」，但「性」與「氣」既非截然割裂爲二，因此工夫本身實際上並不需要直接針對「氣稟」，而是直接以體認本體作爲下手工夫，即本體即是工夫，這可說是一種先天的工夫。

第二篇〈司馬光對《中庸》詮釋的再考察：從經學史與道學史的雙重視域出發〉，曾報告於台灣大學人文社會高等研究院第22次「台大儒學研討會」（2009年12月），部分內容發表於《復旦學報》2010年第5期與《陝西師範大學學報》2010年第4期。司馬光是宋代《中庸》詮釋的儒家先行者之一，但其《中庸廣義》一書佚失已久，學者鮮能了解到其具體的詮釋思想與理論特色。然而，幸運的是，南宋衛湜的《禮記集說》為我們保留相當多司馬光詮釋《中庸》的資料，它們與司馬光《文集》中的相關材料相結合，使我們進一步具體地探討司馬光《中庸》詮釋的基本思想有了可能。本文首先從道學史的視角出發，針對宋代《中庸》詮釋中最核心的三個問題，即「天命之性」的問題、「中和」問題與「誠」的問題，來考察司馬光的相關詮釋，並從道學的立場來衡定其意義與局限。進而本文從經學史的視域出發，討論了司馬光《中庸》詮釋的經學特徵及其在經學意義上對後儒的影響。最後，在上述的基礎上，本文認為，不論是義理上還是經術上，司馬光一方面承接著漢唐之舊傳統，另一方面雖指向了宋明之新風氣，但又尚未達到窮深極微、洞徹心性本體的境界。就此而言，我們可以說，司馬光是宋代《中庸》詮釋的承上啓下者。

第三篇〈論楊龜山對《中庸》的詮釋及朱子的批評〉，宣讀於2008年10月復旦大學哲學學院主辦的「宋代新儒學的精神世界——以朱子學為中心」國際學術研討會，後收入吳震主編：《宋代新儒學的精神世界——以朱子學為中心》（華東師大出版社，2009年）。楊時在程門以傳承二程《中庸》學而著稱，其《中庸》詮釋是朱子重要的理論先驅。然而，在朱子《中庸》詮釋定於一

尊之後，北宋諸儒之學盡廢，楊氏與其它程門諸子一樣，基本上為學界所淡忘，從而使得程朱之間的學術過渡晦而不明。本文也是據衛湜《禮記集說》輯出的資料，與《龜山集》中有關《中庸》詮釋的內容，一起鉤畫出楊時《中庸》學說的大概，以期恢復《中庸》學說史上這段失落的記憶。同時，通過朱子對龜山《中庸》說的批評，我們可以看到朱子對以龜山為代表的程門的《中庸》說繼承、反思與批判，並從而進一步了解朱子在注釋《中庸》時的道學思想取向以及其《中庸》學說之特色。

第四篇〈略論莊存與的經學思想：以莊氏《春秋》學為討論中心〉，宣讀於2006年8月復旦大學思想史研究中心主辦的第一屆思想史論壇，後刊於《思想史研究》第三輯（上海人民出版社，2007年）。現代學術史家雖然視莊存與為清代今文經學的啓蒙者，但就其經學形態而言，往往混雜今古，不分漢宋，並沒有明確的今文經學之意識。其學雖以闡「微言大義」而著稱，但其「微言大義」並非後世今文經學那種狹義的用法，莊存與力圖闡扶之「微言大義」，只不過是要使對經典的理解「歸諸至當」而已，而「至當」標準則是一以經世為指歸。這一點在莊氏《春秋》學上表現得尤其明顯。雖然莊氏之《春秋》學被認為是清代《公羊》學之濫觴，但且不論其雜揉三傳、出入漢宋，就其選擇《公羊》學以及董、何的註釋而言，恐怕更多地是出於《公羊》學以及董、何的理論更切近人事，從而能夠更好地為他的總體性的經世理想服務。由此我們可以看到，清代《公羊》學從一開始，就已經具有現實的需要大於學統的沿承的這一基本特徵，這一點在下面兩篇討論戴望與蘇輿的論文中同樣也表現得非常的明顯。

第五篇論文〈述《公羊》以贊《論語》：《戴氏注論語》研究〉，宣讀於2006年10月復旦大學哲學學院主辦之第二屆「兩岸四地中青年哲學家論壇」，後來做了較大程度的修改與增訂，並刊於《哲學與宗教》第五輯（上海人民出版社，2011年）。從劉逢祿開始，以《公羊》義釋《論語》成為清代今文經學《論語》詮釋的一個最基本的特點，戴望對《論語》的詮釋，就是這一經學思潮的重要代表。從經學上說，戴望之學基本承接了劉逢祿、宋翔鳳之緒餘，但事實上，戴氏所論之《公羊》學，重在夷夏之辨，重在「新王」之「改制」，重在對未來「太平世」的展望，無不表達了其於現狀之不滿與對未來變革的期待，因而其學說有了更多切於時政的經世意義，並不是劉、宋所能範圍。也因為如此，戴氏之學，對晚清無論是改良家還是革命家，都可以從其隱藏在貌似拘泥於師法的經學背後的思想中獲得理論上的支持。

第六篇論文〈正學以翼教：論《春秋繁露義證》的經學觀與政治觀〉，宣讀於2008年10月復旦大學思想史研究中心主辦的第三屆思想史論壇，並刊於《思想史研究》第七輯（上海人民出版社，2009年）。晚清的改良家試圖以《公羊》學作為政治變革的思想武器，而作為保守派的蘇輿則試圖通過對《公羊》學內部進行正本清源而證明其說之非法，即通過「正學」以「翼教」。因此，蘇輿《春秋繁露義證》一書與其他經典注疏的著作表現出完全兩樣的特點，儘管該書試圖盡量以客觀而冷靜的方式來表現出一種清儒學術的風範，但其貌似客觀而冷靜的文字背後，卻無時無刻都在流露出一種強烈的政治傾向性。蘇輿認為，在董仲舒那裡，雖然有《春秋》之「微言」、「改制」諸說，但其以為，「微言」並

不具有康有為所以為的那種神聖性與神秘性，而「改制」之說，不過是漢儒「時務」之言，而不是發明聖道的「高論」，這樣，也就以「入室操戈」的方式，抽掉了康有為整個學說的理論基礎。然而，蘇輿之學並不具有專門性，因而這種「入室操戈」的作法，嚴格地說是非常有限度的，而欲以此與康有為相抗行，則仍未必能夠完全折服康有為。不過，對蘇輿而言，學術本身似乎並不是終極目的，「翼教」才是根本所在，就現實的需求大於學統的沿承而言，蘇輿雖不是今文學者，然其學術與今文家實是有異曲同工之妙。

就作為一部專書來講，本書的內容與形式都略顯鬆散，事實上本書不過就是若干論文的結集而已。不過，既然將這六篇論文結集出版，筆者還是認為它具有一定的內在理路，那就是從經典詮釋的視角來看傳統儒學中經學與道學這兩個面向的兼容性與互補性。前三篇論文圍繞著宋代道學而展開，從中我們固然可以看出宋代道學家對經典的創造性詮釋及其所體現出的與傳統漢唐儒學完全不同的那種鞭辟進裡的特色，但同時我們也可以看到，道學在成立的過程中，依然離不開對經典的詮釋，特別是到作為道學之集大成者的朱子那裡，依然追求一種對經典詮釋的客觀性與正確性。事實上，道學家對漢唐經學雖有所批評，但其所要批評的，只是認為傳統經學不能傳承被視為是儒學內在精神的道。就此而言，儒學從漢唐到宋明的轉型，亦或可以認為不過只是一種經學範式的轉變而已。後三篇論文圍繞著清代《春秋》學而展開。就有清一代的經學而言，取得最高成績的無疑是以戴震等人為代表的乾嘉考據學。然而，就所具有的思想活力而言，則當以清代

的《春秋》學爲首。這三篇論文分別以莊存與、戴望和蘇輿爲例，對清代《春秋》學作了不同面向的考察，從中讓我們清楚地看到，儘管學術立場與政治立場各異，但清代以公羊學爲中心的《春秋》學，無不以通經致用爲職志，努力地將經術與政事挽合爲一體。這樣，如果進而將上述諸篇作一總體性考察，我們則可以認爲：如果說宋明道學致力於傳「道」的話，那麼其中所體現出來的經學視角亦表明其並不廢「學」；如果說宋明道學致力於明「體」的話，那麼，以清代《春秋》學爲代表的經學則充分地表現出儒學達「用」之面向。因此，「經學」與「道學」並非截然無所關涉，對於理解儒學之全體來講，它們必須兼容並包，必須相互補充，才可能真正溶道、學、政於一體，而不致_於與_道所偏頗。

2009年8月至2010年1月，筆者^於非常榮幸地應台灣大學人文社會高等研究院黃俊傑院長的邀請，在台大高研院進行了爲期半年的訪問研究。本書就是筆者在台大高研院擔任訪問學者期間，將近幾年的研究成果整理而成的。在台大訪學期間，高研院的黃俊傑院長，文學院的葉國良院長，中文系的陳昭瑛教授、蔡振豐教授等人，無論是在學術上還是在生活上，都予與了無微不至的關照，一堂師友之深情厚意，讓人感激難名，如同那一縷縈繞心頭的椰林風情，歷時愈久而愈濃。

庚寅仲春，霞浦郭曉東於海上寓所

宋代篇

《經學、道學與經典詮釋》

目次

| | |
|---------|---|
| 序言..... | I |
|---------|---|

〔宋代篇〕

| | |
|--|-----|
| 壹、從「性」「氣」關係看張載、二程工夫論之異同..... | 1 |
| 一、張橫渠：「天地之性」與「氣質之性」的對分及其「變化氣質」之「成性」工夫..... | 2 |
| 二、程伊川：「性即理」涵攝下的「性」「氣」分設及涵養用敬、進學致知之工夫..... | 20 |
| 三、程明道：「性即氣、氣即性」與識仁、定性之體認本體的工夫..... | 37 |
| 四、小結..... | 48 |
| 貳、司馬光對《中庸》詮釋的再考察：從經學史與道學史的雙重視域出發..... | 55 |
| 一、引言..... | 55 |
| 二、對「天命之謂性」的詮釋及其存在的問題..... | 59 |
| 三、司馬光「中和」學說及其在道學史上的意義與局限..... | 73 |
| 四、對「誠」的詮釋及其與道學詮釋之不同..... | 91 |
| 五、司馬光的《中庸》詮釋的經學特色及其影響..... | 98 |
| 六、小結：北宋《中庸》學說史上的承上啟下者..... | 114 |

| | |
|---------------------------|-----|
| 參、論楊龜山對《中庸》的詮釋及朱子的批評..... | 119 |
| 一、引言..... | 119 |
| 二、楊時的《中庸》詮釋..... | 126 |
| 三、朱子對龜山《中庸》說的批評..... | 146 |

〔清代篇〕

| | |
|-------------------------------------|-----|
| 肆、略論莊存與的經學思想：以莊氏《春秋》學 為討論中心..... | 167 |
| 一、引言：乾隆間經學之別流..... | 167 |
| 二、微言大義與通經致用..... | 171 |
| 三、莊存與的《春秋》學..... | 187 |
| 四、結語..... | 227 |
| 伍、述《公羊》以贊《論語》：《戴氏注論語》研究..... | 231 |
| 一、引言..... | 231 |
| 二、戴望與劉、宋..... | 232 |
| 三、以《公羊》之微言大義證《論語》..... | 239 |
| 四、結語..... | 259 |
| 陸、正學以翼教：論《春秋繁露義證》的經學觀與 政治觀..... | 267 |
| 一、引言..... | 267 |
| 二、「義」證《春秋》..... | 271 |
| 三、「改制」考辨..... | 285 |
| 四、尊君貴民..... | 300 |

| | |
|------------|-----|
| 五、小結 | 312 |
| 徵引文獻 | 317 |
| 人名索引 | 327 |
| 名詞索引 | 335 |

壹、從「性」「氣」關係看張載、 二程工夫論之異同

「性」與「氣」之關係，是宋代道學工夫論的一大關目。「性」與「氣」都是中國傳統思想的核心語彙。自先秦孔、孟以來，儒家後學無不以「性」作為其論述的主要對象之一，以至於對人性的看法聚訟不已。「氣」字亦可追溯到先秦，但直至漢代對「氣」之論述才蔚為大觀。大體上說，在宋以前，除思、孟一系即心言性、從心性論的立場建立儒家的道德主體性之外，從告子、荀子以降，直至漢唐諸儒，大多數是從「氣」的立場來界定「性」，即牟宗三先生所謂的「用氣為性」說。¹至宋以後，張、程諸子才上接孔、孟道統，使儒學重新回到心性論的大方向，但另一面，他們也沒有回避漢唐儒者所關注的「氣性」，於是，如何在心性論的大方向上安頓「氣性」，在宋儒那裡遂成爲一個非常重要的問題。道學初興之際，除周敦頤（茂叔，學者稱濂溪先生，1017-1073）外，張載（字子厚，學者稱橫渠先生，1020-1077）、程顥（字伯淳，學者稱明道先生，1032-1085）與程頤（字正叔，學者稱伊川先生，1033-1107）兄弟，無不對「性」「氣」關係做了相當深入

¹ 參見牟宗三：《才性與玄理》（桂林：廣西師範大學出版社，2006年），頁1-21。牟先生又將這種「用氣為性」之「性」稱為「氣性」、「才性」與「質性」，其特點在於「順氣為性」，以「性」為「才質之性」。前揭書，頁1。

的探討，由此出發，他們各自提出了不同的工夫論主張，並且對後世道學工夫論產了極為深遠的影響。因此，本文即試圖通過對北宋張、程三大家對「性」「氣」關係的不同理解，來考察其不同的工夫論特色。²

一、張橫渠：「天地之性」與「氣質之性」的對分及其「變化氣質」之「成性」工夫

大體上說，張載學術總體上的進路是從天道入手，在確立天道本體之後，再進一步將天道本體與人的性命之理相貫通，從而開出學者的作聖工夫。³因此，橫渠對「性」之理解，首先取諸《中庸》「天命之謂性」之義，從天道本體的立場來理解「性」：

² 本文認為，無論是就「性」「氣」關係還是就工夫論特色來說，橫渠與伊川都相對比較接近，而與明道有較大的不同，因此，本文在敘述的次序上，先討論橫渠，次伊川，最後以橫渠、伊川為參照系來討論明道，與通常慣例先明道次伊川的敘述次序有所不同，故在此特以說明。

³ 從某種意義上說，張載建立天道本體，目的就是為了通向性命之學。在儒家學者看來，講天道的同時必然要講到性命，如果不講性命，那麼所謂的天道就成了懸空的天道，成了與我們的人生日用毫無關係的天道。那種作為西方哲學「宇宙論」意義上的單純的天道，在中國思想傳統中根本擔當不起「天道」這兩個字眼，這一立場可以說是宋明道學共同的立場，橫渠也不例外。當橫渠說「思知人不可以不知天」