

作為樂道者的孔子—— 論理學家對孔子形象的建構及其思想史意義

林永勝*

摘要

漢晉儒者心中的孔子（551-479 B.C.），是一玄聖素王的形象，儒者由此一聖人理解出發而研讀五經，故著重探討經典中的微言大義，而其實踐場域則集中在人倫關係的建立與政治參與等面向上。佛教傳入中國後，提出內外二教的區分，並將儒家判為外教，孔子的聖人地位亦受到質疑。佛教提出了另一種實踐的思考，即以心性的證悟為主要實踐場域。宋代興起的理學，為了能在內教領域與佛教爭勝，開始對孔子的形象進行改造，通過尋孔顏樂處、觀聖賢氣象，以及四書的建構等方式，將孔子的形象由傳統的玄聖素王，轉變為無入而不自得的樂道者，至於實踐方式，則必須兼重心性的證顯與人倫日用的參與，方能合內外之道。此一孔子形象的建立，影響了近世儒者對儒家之道的理解，也改變了其對儒家經典的解讀方向，甚至讓近世儒者的實踐方式，與漢晉儒者相比，產生了明顯的變化。

關鍵詞：孔子、聖人觀、形象、佛教、理學、樂

* 國立臺灣大學中國文學系副教授。

一、前言

孔子的思想及著作，對古代至中世的中國文化，以及近世的東亞文化而言，具有強烈的形塑作用，因此在歷史上可以看到一個現象，即中國與東亞世界在進行政治、思想或文化的變革時，常必須藉由對孔子思想與著作的詮釋，來強化其合法性基礎。但由於孔子思想與著作所涵蓋的面向十分廣泛，學者因其才性不同，對於孔子的理解也不會完全一致，即使是親炙孔子的弟子，也有德行、言語、政事、文學的差異，因此顏淵（521-481 B.C.）、季路（542-480 B.C.）、子貢（520-446 B.C.）、子夏（507-420 ? B.C.）所理解的孔子，應該是有其差異的，這也是韓非子（281-233 B.C.）會在〈顯學〉篇中認為孔子死後、儒分為八的主要原因。而若將時代拉長，則不同時代的學者受到各自時代背景、所屬學派的影響，則還會產生更多的差異，由此也塑造出孔子在歷代的許多不同形象。

所謂形象，是對一個人的行事、思想、精神面貌、人格型態等進行總合後所獲得的結果。但當一個人的某種形象建立後，學者卻常用這種形象反過來去解釋該人的行事與思想等，故二者其實具有互相建構的關係。而當學者對孔子的行事、思想、精神面貌等進行總合時，還不可避免的會受到某種前理解的影響，此種前理解即是所謂的聖人觀。聖人觀是各學派、宗教對神聖者或理想人格的理解，當學者對聖人的理解不同時，即使是同樣一件行事，也會建構出不一樣的形象。如孔子周遊列國一事，在儒家以孔子為聖人的觀念下，就會認為這是具體的行道表現；而在道家「聖人無名」的脈絡下，孔子就被理解成一位被名所束縛而無法自拔的人，所謂「天之戮民」，或「人之君子、天之小人」；至於在墨家以尊天事鬼為聖王標準的視野下，孔子則成

了心懷不軌、在各國不斷掀起動亂的「孔某」了。¹

當然，以上所說是不同學派，因為基於不同的聖人觀，以此去理解孔子，從而建構出的迥異形象。但在儒門內部，雖然孔子被視為聖人的認知始終未曾改變，但不同時代對於聖人的理解卻是所有變化的，由此也造成孔子形象的改異。具體來說，春秋至隋唐的孔子形象，與宋以後的孔子形象，即有非常明顯的差異。這種差異是如何產生的？此形象轉變的目的為何？此種轉變又造成何種文化上的影響？本文即以此為主題進行探討。

二、早期的聖人理解與孔子形象

現今對孔子的一些主要理解，如打破階級隔閡的第一位平民教師，充滿仁心、予人春陽時雨般感受的長者，有政治抱負，但更懂得用行舍藏的君子，樂學不倦、無入而不自得的智者等，這其實都是宋代理學家逐漸建構出來的孔子形象。從這種理解出發，再去看漢儒對孔子的主要理解時，則會認為漢儒頗有迷信之處，例如以孔子為黑龍之精所感生、為萬世立法的素王，甚至以孔子編纂的五經來應事施政，並尋求其中的微言大義等。² 但所謂的「迷信」，常常只是因為自身已深受某一文化傳統之影響，因此無法、也不願意去瞭解另一文

¹ 《墨子·非儒下》：「孔某之齊見景公，景公說，欲封之以尼谿，以告晏子。晏子曰：『不可……孔某盛容脩飾以蠱世，弦歌鼓舞以聚徒……』公曰：『善！』於是厚其禮，留其封，敬見而不問其道。孔某乃恚，怒於景公與晏子，乃樹鵠夷子皮於田常之門，告南郭惠子以所欲為，歸於魯。有頃，聞齊將伐魯，告子貢曰：『賜乎！舉大事於今之時矣！』乃遣子貢之齊，因南郭惠子以見田常，勸之伐吳，以教高、國、鮑、晏，使毋得害田常之亂，勸越伐吳。三年之內，齊、吳破國之難，伏尸以言術數，孔某之誅也。」見〔清〕孫詒讓，《墨子閒詁》（臺北：華正書局，1995年），頁271-274。

² 有關漢儒所理解或建構的孔子形象，可參考徐興無，〈作為匹夫的玄聖素王：讖緯文獻中的孔子形象與思想〉，收入黃俊傑編，《東亞論語學：中國編》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年），頁139-168。

化傳統時的託詞。因此，在討論理學家對孔子形象的建構之前，仍有必要對宋以前的孔子形象進行初步檢討，以釐清中間轉變的脈絡。

孔子是聖人，這當然是儒門的共識，但孔子何以可被稱為聖人，在不同時代卻有不同的理解。「聖」此一概念早在孔子之前就已經出現，而孔子正是因為符合聖所需要的條件，因此當他在世時，已經被許多人稱之為聖。如當時一位太宰即發出疑問：「夫子聖者歟？何其多能也。」而子貢則回答道：「固天縱之將聖，又多能也。」³ 而這種以孔子為聖的傳言，孔子應該頗有聽聞，故他也曾自謙云：「若聖與仁，則吾豈敢？」⁴ 但所謂聖人必須具備的條件，主要為何？

根據學者的研究，聖的甲骨文作，其形體象一站立之人，頭部以一碩大耳朵來取代，亦即象徵一聽覺特別敏銳的人。聖字在甲骨卜辭中，與聽、聲這幾個字是可以互相通假的，⁵ 聖是聽覺敏銳之人，聽是其張耳聆聽的動作，聲則是其所接收到的內容，而此內容是一般凡人無法聽聞的上天的聲音。⁶ 亦即，聖是上天所揀選的特殊人物（天縱），這種特殊人物是人與神溝通的媒介，因此在商代以前，聖通常是具有巫覡的身份，⁷ 周代以後，聖即使不一定就是指巫覡，但仍具有人神溝通的特質與能力。因此不僅孔子，在東周時仍有若干人曾被稱之為聖，如管仲（725-645 B.C.）、淳于髡（生卒年不詳）等，⁸ 而

³ 〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏，《論語注疏》（臺北：臺灣古籍出版社，2001年），頁127。

⁴ 同前註，頁108。

⁵ 見高亨、董治安編，《古字通假會典》（濟南：齊魯書社，1997年），頁56、62。

⁶ 參考秦家懿，〈「聖」在中國思想史內的多重異義〉，《清華學報》新17卷1、2期合刊（1985年12月），頁15-26。

⁷ 《國語·楚語下》：「古者民神不雜。民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男曰覡，在女曰巫。」見徐元誥，《國語集解》（北京：中華書局，2002年），頁512-513。

⁸ 管子被稱為聖的記載可參見〔清〕戴望，《管子校正》（臺北：世界書局，1990年），頁181-182；淳于髡的部分可見〔日〕瀧川龜太郎，《史記會注考證·孟荀列傳》（臺北：藝文印書館，1972年），頁921。

他們都是因為具有預知的表現，這種表現被認為是聆聽到了上天的音聲，故而被稱之為聖。而與孔子同時代的人發現，孔子下自錢穀、畜牧、園藝，上自軍事、古史、祭祀、音樂、政治等，各種知識無所不通，所謂「博學無所成名」，也就是「多能」。這些知識與技術能通其一已屬難能，而孔子不是出身自良好家庭環境（生而無父），其地位也不是真能接觸到各種王官書籍；而且這些知識絕非如現今一樣的流通，何以能夠瞭解如此多的內容？依照當時對聖人的理解，就會認為孔子這些天縱的才能，是直接得自於上天，故會將其視為聖人。

在古代政治與文化中，作為各氏族共主的王，擁有祭祀天地的權力，故而也具有人神溝通者的身份。但不是所有的王，都能夠，或願意聆聽上天的聲音（如桀、紂等），只有一些卓越的王者（通常是氏族的建立者，如契、后稷，或朝代的開創者，如湯、武等），好像特別能夠掌握到上天的意旨，故即使其土地人民有限，但其行事卻會無往不利，從而能夠開創出新的時代，並讓天地順暢、萬民和穆。這種兼有王者的地位，與聖人之稟賦者，即是所謂的聖王，如堯、舜、禹、湯、文、武等即是。孔子雖謙稱不敢為聖，但他確實是有這種自我認知的，而孔子的弟子、同時代的許多人亦將其視為聖人。從前述這種聖人可以為王的認識出發，再加上春秋後期周天子已經失去其權威，人們期待新的王者出現的背景下，就產生了孔子在政治上的抱負與實踐。

理學家對孔子形象的建構，大體來自《論語》一書的內容。在理學家眼中，《論語》以記言的形式記錄孔子與弟子的問答，在在可顯出孔子親切之處，而理學家確實是將《論語》視為一本語錄來進行討論的。理學家會有這種理解，是因為晚唐以後禪門語錄流行（理學家自身也很重視語錄的體裁），而《論語》的形式與此頗為類似，故而有此類比。但在春秋時期書寫工具並不方便，而且本來就不存在這種語錄的形式，則弟子何以會將師弟間的對話記錄下來？更何況，《論

語》中如〈鄉黨〉、〈堯曰〉等篇，顯然也不是語錄形式。亦即，先秦一些書籍編纂的原因與目的，可能與後世的理解不完全相同。朱曉海先生從先秦時期「聖人＝王者」這樣的觀念出發，重新梳理早期對孔子理解的相關文獻，對春秋至漢代儒者眼中的孔子形象進行了較完整的重構。⁹ 朱氏認為，在孔子弟子眼中，孔子是聖中之聖，具有王者的身份，而古代對於天子是「動則左史書之，言則右史書之」，故弟子聞孔子之言則予以紀錄，正是在進行這種記言記事，以為後世法的動作。而如〈鄉黨〉記錄孔子日常生活，更是類似後世帝王起居注的形式；〈堯曰〉則將孔子論政言語次於堯、舜、禹、湯、周武王之後，顯然也是以孔子為聖王的繼承者，故《論語》其實是為聖人撰寫的史傳，而與語錄的形式與目的截然不同。

從這個角度，就比較容易理解漢儒所塑造的孔子形象，其來源為何。緯書以孔子為玄聖、為黑龍之精感生，這是從孔子生而無父這種古代聖人常會具備的條件，再增益以五德終始說而來。以孔子為素王、以其弟子為素臣，則是從孔子一生的政治實踐及其結果來講的，孔子被認為是獲得天命的聖人，他對自己的政治實踐能力亦有自信，但終其一生並未獲得封土，因此無法如文王一樣以百里興起，¹⁰ 只能藉由修《春秋》以行王者之事，故曰素王。至於學者欲從五經中探尋孔子為後世所立之法，則與戰國秦漢以來對於「道一聖一經」三位一體的理解是一致的。如《漢書·翼奉傳》云：

⁹ 朱曉海，〈孔子的一個早期形象〉，《清華學報》新 32 卷第 1 期（2002 年 6 月），頁 1-30。

¹⁰ 即使是叛臣如公山不狃以費召、佛肸以中牟召，孔子也都躍躍欲試，云：「蓋周文、武起豐、鎬而王，今費雖小，儼庶幾乎！」此由可見孔子對於自己由聖而王的期待。而當時人也擔心具有聖人資質的孔子獲得尺土，因此孔子至楚，楚昭王欲以七百里封孔子，令尹子西諫之曰：「夫文王在豐，武王在鎬，百里之君卒王天下。今孔丘得據土壤，賢弟子為佐，非楚之福也。」以上材料參見〔日〕瀧川龜太郎，《史記會注考證·孔子世家》（臺北：藝文印書館，1972 年），頁 731、740。

臣聞之於師曰：「天地設位，懸日月，布星辰，分陰陽，定四時，列五行，以視聖人，名之曰道。聖人見道，然後知王治之象，故畫州土，建君臣，立律歷，陳成敗，以視賢者，名之曰經。賢者見經，然後知人道之務，則詩、書、易、春秋、禮、樂是也。」¹¹

天地設位，萬物運行，這是天道的流行，但唯有具半人半神資質的聖人，才能窺見天道的內容。聖人治民，以建立人道的綱紀，使之不違天道，並將其從天道（或神）所獲得的內容或述或作，以為後世之法，此即是經。¹² 故後世學者通過探索經典內容可見聖人之志，通過聖人之志則可見天道，而這也是漢儒會以五經內容來決事斷獄，並試圖探求其微言大義的主要原因。

從戰國到漢唐儒者所認識的孔子，其主形象就是一個雖受命但又未得位的聖人，而此一孔子所呈現出來的精神情態，常是帶著一種哀嘆、感傷的情調，如哀嘆鳳鳥不至、感傷麟出非時；悲嘆子路與顏淵之死、哀傷己命之終結等。¹³ 而所謂的「知命」，也會被學者詮釋為，孔子瞭解到自己終究無法得位，故刪訂五經，以俟後世之類。¹⁴ 而由

¹¹ 〔漢〕班固，《漢書》（北京：中華書局，1962年），頁3172。

¹² 不管是《尚書》中諸聖王的言行、《易經》中諸聖王的推演等，此即古代認為「作者謂聖」的原因。

¹³ 《論語·子罕》子曰：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！」〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏，《論語注疏》，頁129。《公羊傳》載：「春，西狩獲麟。……麟者，仁獸也。有王者則至，無王者則不至。……孔子曰：『孰為來哉？孰為來哉？』反袂拭面，涕沾袍。顏淵死，子曰：『噫！天喪予。』子路死，子曰：『噫！天祝予。』西狩獲麟，孔子曰：『吾道窮矣！』」見〔漢〕何休注，〔唐〕徐彥疏，《春秋公羊傳注疏》（北京：北京大學出版社，1999年），頁618-624。這是因為顏淵、子路被視為孔子在政治實踐時的左右二相之故，故《公羊》次於獲麟之前。而孔子去世時，自詠歌辭云：「泰山其頽乎！梁木其壞乎！哲人其萎乎！」泰山對應於宇宙山、梁木可對應於宇宙樹，而哲人即是半人神，這三者都是天人溝通的橋樑。參考〔清〕孫希旦，《禮記集解·檀弓上》（臺北：文史哲出版社，1990年），頁195。

¹⁴ 《晉書·儒林傳》云：「夫子……嘆鳳鳥之不至，傷麟出之非時，於是乃刪詩書，訂禮樂，

此一形象與生命情調出發，再去理解孔子的行事，或閱讀孔子的著述時，就常會呈現出一種偏向政治性，甚至宗教性的解讀。

觀察《論語·先進》〈子路、曾皙、冉有、公西華侍坐〉一章的詮解，正可以看出漢、宋儒者心中孔子形象的差異。此章孔子令弟子各言其志，子路、冉有（522-? B.C.）、公西華（509?-? B.C.）先言，而曾皙（生卒年不詳）舍瑟而後言。在漢唐的各種經說中，鄭玄（127-200）只註解了公西華之言，云：「我非自言能也，願學為之。宗廟之事，為祭祀也。諸侯時見曰會，殷見曰同。端，玄端也。衣玄端冠章甫，諸侯日視朝之服也。小相，謂相君禮者。」¹⁵ 其他的部分，似乎不覺有註解的必要。而東漢苞氏《章句》，對前段的詮解是：「為國以禮，禮道貴讓，子路言不讓，故笑之也。」而對後段的解釋則是：「暮春者，季春三月也。春服既成者，單袷之時也。我欲得冠者五六人童子六七人，浴於沂水之上，風涼於舞雩之下，歌詠先王之道，歸夫子之門也。」¹⁶ 亦即「孔子與點」的原因是，此言合於先王（聖王）之道。苞氏的論點並非獨見，對於孔子與點的原因，東漢王充（27-97）在《論衡·明雩篇》中指出：

孔子曰：「吾與點也」，善點之言，欲以雩祭調和陰陽，故與之也。使雩失正，點欲為之，孔子宜非，不當與也。¹⁷

一向喜歡挑古人毛病的王充，直接指出曾點的志向，是「以雩祭調和陰陽」這種巫覡工作，而夫子「與點」，表示這也正是孔子之志。王充所挑出的問題只在於，此志向並非曾點這種凡夫所能完成，因為他

贊易道，修春秋，載籍逸而復存，風雅變而還正。」〔唐〕房玄齡等撰，《晉書》（北京：中華書局，1974年），頁2345。

¹⁵ 〔魏〕何晏集解，〔梁〕皇侃義疏，〔清〕鮑廷博校，《論語集解義疏》（臺北：藝文印書館，1966年影印知不足齋叢書本），卷6，頁18。

¹⁶ 同前註，頁19。

¹⁷ 〔漢〕王充，《論衡》（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年），卷15，頁676。

不具備聖的資質，故認為孔子應該加以批評，此尤可見王充對孔子的理解為何。至於南朝梁的皇侃（488-545）在《論語義疏》中則說：

云夫子喟然歎曰「吾與點也」者，孔子聞點之願，是以喟然而歎也。既歎而云吾與點也，言我志與點同也。所以與同者，當時道消世亂，馳競者眾，故諸弟子皆以仕進為心，唯點獨識時變，故與之也。¹⁸

這種理解脈絡甚至一直到中唐的李翱（774-836），仍指出：「仲尼與點，蓋美其樂王道也。餘人則志在諸侯，故仲尼不取。」¹⁹

以上就是所謂的偏向政治性（以王道政治為解釋脈絡），甚至宗教性（如欲以雩祭調和陰陽之類）的註解。這種註解方向，若熟讀朱熹（1130-1200）《四書章句集注》者，大概會覺得頗有扞隔之處，但若瞭解漢唐儒者心中的孔子，就是一位可以溝通天人的聖者，是受命的新王，則就較容易理解這種解釋脈絡出現的原因。但是在二程、朱子的解釋中，基本上是不談王道、不談雩祭，反而焦點是集中在原文未曾出現的「樂」這個概念上。這種詮釋上的巨大差異，是如何產生的？

三、佛教的聖人可學說與二教論

兩漢以前的聖人觀，是在古代政教合一（政治上的領袖，同時也獨佔著與上天溝通的權力）的觀念下產生的。一個氏族，如何能打敗原本的共主，並享國久遠，這會引起所有有識之士的好奇，而在古代，這往往會被歸因於該氏族領袖所擁有的特殊稟賦，以及上天的揀選，

¹⁸ [魏]何晏集解，[梁]皇侃義疏，[清]鮑廷博校，《論語集解義疏》，頁21。

¹⁹ [唐]韓愈、李翱，《論語筆解》（臺北：藝文印書館，1966年影印知不足齋叢書本），卷下，頁4。

故而開國君主往往就被賦予「聖」這樣的名號。而當一個朝代已走向衰落，人們當然也會依照前例，思考是否已有新的聖人出現，並期待他成為新王，以開創一個新的時代。而孔子生於衰周之際，自然就被賦予了這樣的身份。而這樣的聖人，既然是上天所揀選，具有人神溝通的能力、有先知先覺的表現、有高度的才智與能力，甚至應該會成為政治領袖，那顯然就不會是一般人所能企及的。依照奧托（Rudolf Otto, 1869-1937）在《神聖者的觀念》一書中對神聖者的界定：信徒對神聖者會感受到絕對的距離感，但也會產生絕對的嚮往。²⁰ 而從孔子弟子對孔子的態度來看，孔子是符合宗教上的神聖者這種資格的。²¹

依照中國古代的觀念，天授聖、聖授賢，而聖賢之間有一條絕對的鴻溝。凡夫通過修身可以成為大賢，但不可能成為聖人，因為那是天命的賦予。孔子言「性近習遠」，這是指凡夫所稟受的性，可以通過學習修養，而有為善為惡的趨向。但孔子也說「上智下愚不移」，上智是聖人稟受的性，此聖人之性與凡夫不同，是不會移易的。同樣的觀點，在大部分漢儒的人性論中，都可以看得到，如董仲舒區分聖人、中民與斗筭之性，²² 就是從孔子之言推演而來。依照何晏（?-249）《論語注疏》的定義，性是「人之所受以生者」，因此當「所受」不同時，就會成為不同的存在（性）。而聖人與中民的稟受是不同的，也注定著中民不管再怎麼努力，也不可能成為聖人，但這不免有一種命定論的色彩。

古代中國的聖人兼有政治領袖與宗教教主的身份，孔子即使未得

²⁰ 詳見〔德〕魯道夫·奧托著，丁建波譯，《神聖者的觀念》（北京：中國社會科學出版社，2009）。

²¹ 有人會認為如子路對孔子偶有批評，但這正是因為子路認為孔子是聖人，故對於孔子的一些行為會提出疑問，這是為了維護孔子的神聖者形象而有的動作，如孔子亦言：「自吾得由，惡言不聞於耳。」

²² 《春秋繁露·實性三十六》云：「聖人之性，不可以名性。斗筭之性，又不可以名性。名性者，中民之性。」〔漢〕董仲舒，《春秋繁露》（上海：上海古籍出版社，1989年），頁63。

位，但仍可以其留下的經典，影響歷代的政治舉措，而他同時也是儒者的精神依歸，故一直被視為最後一位聖人。²³ 但佛教興起後，孔子的宗教教主位置，開始遭到了挑戰。中國古代思想的關心重點在人道與天道的關連性，而聖人是天、人溝通的橋樑。但在佛教的世界觀中，人、天不過都是六道之一，受煩惱、業力的影響，而處於輪迴序列中。但佛教提供了各種具體的實踐方式（如十二因緣觀、數息觀、五門禪等），通過觀世界的實相，以解消無明，從而超出六道輪迴，遂能由俗諦入於真諦，而得真正解脫。但這種成聖的過程，是否有條件的限制？佛教指出，除資質良好的人如釋迦摩尼（565-486 B.C.）可以成佛外，一般的凡夫，甚至一闍提（類似中國的下愚或斗筲）皆可以成佛，佛教提供了三乘（聲聞、緣覺、菩薩）、五乘（天、人、聲聞、緣覺、菩薩）之說，讓不同根性的人都能證得佛法，而得解脫。亦即佛教所講的聖人是可學（有具體方法）也可至（人人皆有成佛之可能）的，這對多數人而言具有很大的吸引力，而使佛教從南北朝開始有席卷中國之勢。而從這種觀點出發，佛教也開始對孔子的聖人地位提出了質疑。

北周的釋道安（312-385），曾撰《二教論》區別儒、釋的價值，而以佛教為內教之首，儒家為外教之首：

有化有生，人之聚也。聚雖一體，而形神兩異。……故救形之教，教稱為外。濟神之典，典號為內。是以《智度》有內外兩經，《仁王》辯內外二論，《方等》明內外兩律，《百論》言內外二道。若通論內外，則該彼華夷。若局命此方，則可云儒釋。釋教為內，儒教為外。……教唯有二，寧得有三？²⁴

²³ 雖然王莽在漢末時被當時許多儒者視為新聖人，但隨著新朝的滅亡，這種身份也宣告消失。

²⁴ 〔唐〕道宣輯，《廣弘明集》，收入《大正新脩大藏經》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），冊 52，頁 136。

北周時有三教優劣之爭，而釋道安認為只有內、外二教之別，而無儒、釋、道三教之分。內學與外學的區分，在漢晉時已經流行，如《淮南子》分內外篇，內篇言養生，外篇言人事；而葛洪（284-363）的《抱朴子》亦為分內外，內篇言金丹神仙之學，外篇言政治倫理之事。²⁵ 南北朝的佛教徒吸收了這樣的判教方式，而將其稱之為內教與外教，並對內外的意涵有重新界定。釋道安認為，不管是儒家講修身、道家講養生或神仙之術，其修養的對象僅及於此一形軀，故稱之為救形之教，而僅有救形不能稱之為內。內教要處理的問題，是本體、本性、本心這些超越形體的領域，而這些內容在漢晉的儒家或道家處，談到的很少，但這是為佛教的專長。釋道安指出，外教的内容是：

昔玄古朴素，墳典之誥未弘。淳風稍離，丘索之文乃著。故包論七典，統括九流，咸為治國之謀，並是修身之術。故《藝文志》曰：「儒之流，蓋出於司徒之官，助人君、順陰陽、明教化者也。」遊文於六經之中，留意於五德之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，其道最高者也。²⁶

所謂外教，就是中國古代的「道一聖一經」系譜，聖人的代表是堯舜、文武以至於仲尼，經典則以七典（五經與《論語》、《孝經》，此係兩漢的核心經典）為主，由聖人與經典，又衍生出不同的治國之術，即《藝文志》所著錄的「九流」，故道家與儒家一樣，屬於九流之一，咸屬外教，其功能都在人倫、政治之事，即所謂救形之教。至於內教，釋道安指出：

佛教者，窮理盡性之格言，出世入真之軌轍。……近超生死，

²⁵ 有關漢晉的內學之討論，可參考〔日〕藤原高男，〈內解、內明、內學について〉，收入吉岡義豐博士還曆記念論集刊行會編，《吉岡博士還曆記念：道教研究論集》（東京：國書刊行會，1977年）。

²⁶ 〔唐〕道宣輯，《廣弘明集》，頁136。

遠證泥洹。播闢五乘，接群機之深淺。該明六道，辯善惡之昇沈。冀期出世而理無不周，邇比王化而事無不盡。能博能要，不質不文。自非天下之至慮，孰能與斯教哉？雖復儒道千家，墨農百氏，取捨驅馳，未及其度者也。²⁷

外教境界再高，處理的也不過是六道之中的人道問題，而作為內教的佛教，則是要窮理盡性、超越生死、脫出六道、得證涅槃。而且佛教的教法可以讓五乘之人皆得成佛，這是儒、道等外教所不及之處。從這種內教為外教之根本的立場，釋道安進一步剝奪了孔子的聖人身份：

昔商大宰問於孔丘曰：「夫子聖人歟？」對曰：「丘博識強記，非聖人也。」又問：「三王聖人歟？」對曰：「三王善用智勇，聖非丘所知。」又問：「五帝聖人歟？」對曰：「五帝善用仁信，聖非丘所知。」大宰大駭曰：「然則孰者為聖？」孔子動容有間曰：「西方之人，有聖者焉。不治而不亂，不言而自信，不化而自行。蕩蕩乎！民無能名焉。」²⁸

這段話雖是對《論語》中孔子之言曲解並擴充而來，但仍可見出佛教的觀點。原本的聖人系譜（五帝、三王、仲尼）不再被認為是聖人，唯有釋氏才是聖者。因為釋氏之學，即使不依靠外教，亦可不言而信，不化而行。而孔氏只有外教意義，其根本未立，故無法稱之為聖。亦即由內可以通外，具內教意義者方可謂聖，此已開爾後理學家內聖外王說之先河。

簡言之，孔子的聖人身份，原本兼有政治、宗教之宗主的形象，但在佛教對內外二教的重新界定下，缺乏心性修養內涵的儒家，其教

²⁷ 同前註，頁 137。

²⁸ 同前註，頁 139。

主孔子就只剩下政治領袖的形象，而宗教教主的形象，則為釋氏所獨佔。這種內外二教之分，在南北朝時期又更加盛行，而道教徒比較早意識到自身在內教上的欠缺，因此在長期參與佛、道論辨的重玄派道士手上，先製作了若干以「內教」為名的道經；²⁹ 至於修養方法上，捨棄原本以養生延命為主的工夫，改以心性修養為主，³⁰ 同時改造老子的形象，³¹ 從而讓道教在外教的功能外，也產生了內教的意義；但儒家此時尚未完成此一變革。有學者曾分析隋唐士人的行事與心態，指出當時士人的精神世界多半呈現為「外儒內釋」或「外儒內道」的結構，也就是在人倫及政治場域上，依靠的是儒家的外教內容，而在心性修養與終極關懷上，則以佛教或道教這種具內教意義者為信仰。³² 即使是一般被視為是儒者的王通（584-617）等人，其內心也是這樣的結構，儒家始終不被認為有內教的功能。

中唐的韓愈（768-824）、李翱等儒學復興運動者，撰寫了〈原道〉、〈原性〉、〈復性書〉等著作，希望藉由對儒家道體、心性之說的闡釋，賦予儒家內教的地位。但他們理解的孔子形象，與兩漢以來並沒有太大的差別，因此在經典詮釋上，也沒有辦法賦予太多的新意。一直到宋代的理學家處，這種情形才有所轉變。周敦頤（1017-1073）在《通書》中云：「聖可學，一為要。」肯定了凡夫學至聖人的可能性，而

²⁹ 如《昇玄內教經》等。

³⁰ 故道教重玄派建構出道體、道性、道心之說，其工夫是以雙遣兼忘為主，修養目標是入於重玄之域，而這些內容的建構，就是為了能與佛教在內教場域爭勝。

³¹ 老子在先秦兩漢的形象，與孔子其實頗類似，都具有聖人的形象，亦即老子一方面有很多神奇的傳說，世世見之，一方面其著作被認為是在談論帝王南面之術，故在兩漢政治中佔有一定的影響力。

³² 有關隋唐士人的「外儒內釋」或「外儒內道」傾向，可參考陳弱水，〈柳宗元與中唐儒家復興〉，《新史學》第5卷第1期（1994年3月），頁1-49；陳弱水，〈思想史中的杜甫〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第69本第1分（1998年3月），頁1-43；陳弱水，〈〈復性書〉思想淵源再探——漢唐心性觀念史之一章〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第69本第3分（1998年9月），頁423-482。

程頤（1033-1107）則撰寫〈顏子所好何學論〉，提出了學至聖人的方法。這是一種新的聖人觀，從這種聖人觀出發，理學家重新去閱讀儒家經典時，就產生了一個不同於以往的孔子形象。

四、理學的內聖外王之道與新聖人觀

佛教從南北朝時期開始席卷中國，並佔據了國人的主要精神世界，如對世界的解釋、對心性的理解、由凡入聖的修養方式等，至於沒有完全佔據的部份，則是由道教所瓜分。儒家的經典雖然在倫理、政治上仍被應用，但由於沒能在內教的領域提出自己的說法，並與二氏進行論辯，因此幾乎沒有多少士人認為儒具有內教功能；而這也造成「儒門淡薄，收拾不住」的局面，³³ 直到北宋中期的理學興起。理學又被稱為新儒學，因為其關懷的問題、使用的概念、修養的方法等，都與先秦兩漢儒學有很明顯的差別，這是受到二氏的刺激與影響所產生的。佛教通過長時間的翻譯工作，創造了大量的譯語，引入許多原本在中土並不具備的概念，從而建構了一套完整的世界觀。而當儒家想要在內教領域與佛教爭勝時，就必須使用已經流行的概念及語彙，對儒家的經典進行新的詮釋，以說明儒家本有內教的功能，而且較佛教更顯優勝之處。在這種古典新詮的脈絡下，理學家對儒家的「道一聖一經」此一系譜，也都進行了一種新的詮釋，而在這種詮釋下，新的孔子形象也得以完成。本節先從道與聖的轉變脈絡進行檢討。

先秦儒家較少談內外之分，而多言天人、上下之別。《論語》中

³³ 「王荊公，一日問張文定公曰：『孔子去世百年，生孟子亞聖，後絕無人。何也？』文定公曰：『豈無人？亦有過孔孟者。』公曰：『誰？』文定曰：『江西馬大師、坦然禪師、汾陽無業禪師、雪峰、岩頭、丹霞、雲門。』荊公聞舉，意不甚解，乃問曰：『何謂也？』文定曰：『儒門淡薄，收拾不住，皆歸釋氏焉。』公欣然嘆服」參考〔宋〕陳善，《捫蝨新話》，收入〔宋〕俞鼎同、孫經同輯，《儒學警悟》（臺北：藝文印書館，1966年《百部叢書集成》影印民國八年〔1919〕武進陶氏校刊本），卷34，頁1b-2a。

言「道」之處頗多，但這些道指的多是倫理、政治之事，即所謂「人道」。子貢曾說：「夫子之言性與天道，不可得而聞也」，這講的是天道，子貢不可得而聞的原因在於，只有受命於天的聖人，方能掌握天道的內容。³⁴ 至於《易傳》所說的「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，這裡的道應該也是天道之義。聖人修身行道，以俟天命，這是先秦之古誼，但儒家講的這種天道與人道，在佛教的分判中，都被歸入外教的領域（因為天、人都是六道之一），因此當理學家欲在內教領域與佛教爭勝，就必須證明儒家思想中也有關於心性、本體的內容。北宋的理學家在《周易》經傳中找到「窮理盡性以至於命」的說法，在《大學》中找到「格致誠正」之說，在《中庸》中找到「已發未發」之論，及「人心道心之分」的口訣；而在《孟子》中則找到性善之論，及「盡心知性知天」的說法，這些都可以被詮釋為是內教之內容。而在理學家的詮釋中，《易傳》是孔子所作、而曾子（505-436 B.C.）述《大學》以授子思（482?-402 B.C.），子思撰《中庸》以授孟子（372-289 B.C.），孟子則撰述其書，以傳於學者，則這些內教的內容，就變成孔門相傳之心法，而不是擅長言語的子貢，或長於五經的游、夏這些弟子所能領會的，因此也不被漢儒所重視或理解。

從佛教的內外之分出發，理學家試圖證明儒家是兼有內教與外教的，並對古典文獻進行詮釋，以為證明。如程顥（1032-1085）在與邵雍（1011-1077）相談後時，稱讚其學為「內聖外王之道」。³⁵ 「內聖外王」之說，出自《莊子·天下》，³⁶ 但其實並沒有引起太多的詮

³⁴ 其他類似的例子如孔子對子路言：「未能事人，焉能事鬼？」又曰：「天何言哉？」這都表示孔子其實並不願意與弟子討論天道的內容。而道家則集中在對天道的討論上，並認為人道應遵循天道，這也是荀子會批評道家為「蔽於天而不知人」的原因。

³⁵ 「二程先生侍太中公，訪康節於天津之廬……。純明曰：『所言如何？』明道曰：『內聖外王之道也。』」〔宋〕程顥、程頤，《二程集》（北京：中華書局，2004年），頁673。

³⁶ 「聖有所生，王有所成，皆原於一。……以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。……天下大亂，賢聖不明，道德不一。……天下多得一察焉以自好。是故內聖外

釋，而且莊子（369?-286 B.C.）所說的內聖外王，仍是先秦脈絡下的聖人觀，即生而為聖人、便能成就王業這樣的觀點。事實上，在先秦的聖人觀中，聖就是睿智的王者，本不需要有內、外之分（這是內外之說在先秦並不凸顯的原因）。但在佛教的內外教之分，及以能通內教者為聖人這種觀念的影響下，理學家開始區別出修養心性、而能體證本體的聖人，以及在政治上能有所建樹的聖王，以此對應於內教與外教。而理學家之所以接受內教、外教之分，並辛苦的建構儒家的內教內容，其原因在於，內教本是佛教之勝場，若無法在此領域與佛教辯論，則儒家不會獲得話語權，只能讓自己繼續侷限於外教的領域上。另一方面，儒家的勝場是外教領域，若能證明儒家亦有內教內容，則佛教只有內教，而儒家兼有內外，就可以顯出儒家的優勝之處。

當然，內聖外王之說出自《莊子》，故理學家使用上也較謹慎，理學家更常使用的是《周易·坤卦》中出現的「君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤」一語。「敬以直內，義以方外」，剛好也談到內與外，而且此語又出自孔子之著作，故可當作孔子兼論內外的佐證。二程對此條文字有很多的討論：

彼釋氏之學，於「敬以直內」則有之矣，「義以方外」則未之有也。故滯固者入於枯槁，疏通者歸於恣肆，此佛之教所以為隘也。吾道則不然，率性而已。斯理也，聖人於《易》備言之。³⁷

「敬以直內，義以方外」，合內外之道也。釋氏，內外之道不備者也。³⁸

佗（禪宗）有一個覺之理，可以敬以直內矣，然無義以方外。

王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方」錢穆，《莊子纂箋》（臺北：東大圖書公司，2003年），頁274-275。

³⁷ 〔宋〕程顥、程頤，《二程集》，頁74。

³⁸ 同前註，頁118。

其直內者，要之其本亦不是。³⁹

「敬以直內」是指內在的修養，二程用主敬、涵養之說以詮釋之，這是內教的部份；「義以方外」是指倫理、政治之事，二程另外提出窮理之說，這是外教的部份。而佛教的問題在於其只有內教而無外教，連帶造成其內教亦有產生問題，如枯槁、恣肆之類。儒家之學兼有內外，兩者互相印證支援，故其學可大可久。而從這個角度出發，二程遂在其著作、語錄中大量談到「合內外」的重要性，認為內外的相合，是儒門之道的重心，如「誠者合內外之道，不誠無物」⁴⁰、「此內外交相養之道也」⁴¹之類。

簡而言之，先秦經典中所說的道，在佛教內外之分的影響下，被理學家重新界定為內聖之道（敬以直內）與外王之道（義以方外）。而聖人是道的闡明者，因此當道的內容有所轉變時，對於聖人的理解也會隨之改變。先秦所理解的聖人，是具有卓越事功的王者，這些王者的事功非一般人所能為；因此被認為其能理解天命或天道，並將之傳授給一般人，而成人道，亦即聖人是天道與人道的中介者。但在理學家內外之分的視野下，有卓越事功者是外王，有心性修養者是內聖，而內聖的重要性高於外王，二程指出：

顏子作得禹、稷、湯、武事功，若德則別論。⁴²

人須學顏子。有顏子之德，則孟子之事功自有。孟子者，禹、稷之事功也。⁴³

³⁹ 同前註，頁 24。

⁴⁰ 同前註，頁 9。

⁴¹ 同前註，頁 34。

⁴² 同前註，頁 78。

⁴³ 同前註，頁 130。

若以先秦的標準而言，沒有預知能力、也沒有什麼事功表現的顏回，應該無法稱為聖人，孔子也是讚其好學而已，禹稷湯武等才是聖人。但在理學家處，聖人觀卻被反轉，具有良好內在修養的顏回，二程認為其可以作得禹稷湯武這些外王的事功，但其內聖之處則超越湯武，因此較湯武等王者更接近於聖人。而孟子辨異端、闡明性善的行動，被二程視為與禹稷同功，即外王事業，但其內聖部分仍不及顏回，故若要成為聖人，則須學顏回。而外王的重要性之所以被削減，仍與內外之分有關，在「敬以直內，義以方外」的視野下，只要行事符合天理倫常，盡人之所當為，就是義以方外了，而先秦那種充滿神秘性、與一般人為異質存在的聖王，對理學家而言反而就不那麼重要了，如二程云：

聖人之所為，人所當為也。盡其所當為，則吾之勳業，亦周公之勳業也。凡人之弗能為者，聖人弗為。⁴⁴

亦即隨著理學家提出「內聖外王之分」的同時，只要內在修養臻於化境，就可以是聖人，至於有外王事功但內在修養仍有一間未達者，則無法被稱之為聖；而在其提出「敬內義外之分」的同時，能夠義以方外就可以是聖人了，就是有事功了，不見得一定要有王者的身份或行事。故在這種內外之道的區分下，儒家聖人觀中原有的「王」之意涵逐漸隱退，而唯有具內在修養者才可稱之為聖。

在先秦兩漢的聖人理解中，凡夫與聖人是不同位階的存在，凡夫通過學習，可以達到大賢的位階，但不可能成為聖人，因為聖人是天生而成的。但隨著南朝時佛性論的引入與竺道生（355-434）對一闡提成佛之說的闡揚，使聖凡之間的鴻溝得以弭平，因此從隋代到盛唐時期的道教徒開始出現有關「神仙可學」的討論，⁴⁵ 北宋時周敦頤則

⁴⁴ 同前註，頁319。

⁴⁵ 早期的道教徒並不認為神仙是可通過「學」而獲致的，相關討論可參考林永勝，〈從才性自

提出「聖可學，一為要」的說法。而到了程頤處，遂將聖人區分為「生知」與「學知」二種，⁴⁶ 有些聖人天質醇美，不假於學，如堯舜之類，這是「生而知之」的聖人；但有若干人，則是通過後天的學習與修養，復其性而成為聖人，如禹、湯之類，這是「學而知之」的聖人。但要如何才能學至聖人？對二程而言，關鍵在孔子與顏回身上。孔子雖然謙稱自己非生而知之者，但實際上仍可被視為生知的聖人，但由於他授徒教誨弟子，而其教育的目的是讓弟子能躋於聖人之位，故而孔子其實提出了學知的方法，即所謂聖人之學。而其弟子中，被孔子認為最好學則是顏回（此種學，當然是被二程詮釋為聖人之學的），因此程頤年輕時即撰寫〈顏子所好何學論〉，藉由分析孔顏的師弟對話，探討聖人之學的主要內容為何。而在這種聖人可學而至的新思維底下，北宋理學家對於孔子的理解、及對其形象的建構，也開始有了不同以往的方向。

五、作為樂道者的孔子——孔子新形象的建立及其目的

先秦兩漢的儒者在論及聖人時，會有一固定的序列，即「堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子」，孔子被認為是最後一位的聖人，之後就不再有早期定義下聖人出現了，因此孔子留下的著作才顯得更加

然到道性自然——六朝至初唐道教自然說的興起與轉折》，《臺大文史哲學報》第 71 期（2009 年 11 月），頁 1-35。

⁴⁶ 生知、學知之說雖出於《中庸》，但二程有更細緻的發揮。如伊川言：「氣清則才善，氣濁則才惡。稟得至清之氣生者為聖人，稟得至濁之氣生者為愚人。……然此論生知之聖人。若夫學而知之，氣無清濁，皆可至於善而復性之本。所謂堯舜性之，是生知也；湯武反之，是學而知之也。」〈顏子所好何學論〉亦云：「孟子曰：『堯、舜，性之也；湯、武，反之也。』性之者，生而知之者也；反之者，學而知之者也。又曰：孔子則生而知也，孟子則學而知也。後人不達，以謂『聖本生知，非學可至』，而為學之道遂失。」〔宋〕程顥、程頤，《二程集》，頁 292、578。

珍貴，必須以之為萬世之法。若聖人的範圍再縮限一些，則孔子常與周公放在一起而稱「周孔」。放在一起討論的聖人，學者就會去思考其異同之處，而周公與孔子的共同之處在於二人皆為天道與人道的溝通者，也都為後世建立全新的法度之類；而相異之處在於，孔子最終沒有得位，而由這樣的聖人理解，遂塑造出兩漢以來作為素王的孔子形象。但到了理學家處，孔子雖然仍偶有與堯舜等古代聖王放在一起討論，但學者並不會認為孔子之後就沒有聖人出現，這是受到新聖人觀的影響。同時，「周／孔」這樣的提法在理學家處已不復見，取而代之的是「孔／顏」。而在比較對象不同的視域下，學者也會進一步去反思，孔顏的異同之處為何。

自宋代以來，顏回在儒門中的地位越來越高，並非在先秦兩漢時顏回地位不高，但在古代聖人觀的理解下，顏回是無法與聖人並列的。但在佛教的影響之下，人人皆可成佛的觀念被普遍接受，因此從理學開始，儒家也正式提出聖人可學之論，而代表人物就是孔／顏。孔子與顏回的共同之處是「好學」，而此處的學當然指的是成聖之學，而且二人也都「樂」於其所學，所相異之處在於，二人在學的醇熟度上仍有不同，孔子已入化境而為聖人，而顏回則越過大賢之境而入聖域，但仍未入化境。⁴⁷ 故藉由觀察顏子所好何學，及孔顏的異同之處（尤其是兩人之樂的差別），可以讓學者思考聖學的內容為何。將孔顏並稱且系統化的討論此種聖人之學，始自周敦頤，在《通書·聖學第二十》，濂溪指出「聖人可學」，而其關鍵在於「無欲」，⁴⁸ 而孔門弟子中最能符合無欲之標準的，自然以顏回為代表。〈志學第十〉中，

⁴⁷ 如孔子對聖學是「樂在其中」，顏回對聖學則是「不改其樂」。孔子是以仁存心，顏回是三月不違仁。這表示孔子與聖學、仁已融為一體，故可稱為聖人，而顏回是用「守」的方式來實踐，故仍有一間未達。

⁴⁸ 周敦頤：「聖可學乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有。請聞焉。曰：一為要。一者，無欲也。無欲則靜虛動直。」見〔宋〕朱熹，《通書注》，收入朱傑人等編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），冊13，頁115-116。

濂溪則要學者「學顏子之所學」；⁴⁹ 而〈聖蘊第二十九〉中，濂溪認為顏子具有發聖人（孔子）之蘊的地位，⁵⁰ 而也因為顏淵以聖學為目標，而此學是可樂的，因此即使簞食瓢飲亦不改其樂，如〈顏子第二十三〉所云。⁵¹

將孔顏同視，則孔顏都好聖人之學，也樂於其所學，這是一種不同於以往的孔子理解。因此濂溪開始以孔／顏並稱，並進一步凸顯孔子作為樂道者這樣的形象。當然，孔／顏共通處還有好學，但較難只藉由好學來重塑孔子形象，因為孔子本來就有此形象了，而且所好之學也可以被解釋為王道之學。唯有先確立其「樂」的形象，此形象確立後，再去檢視孔子所追求的學是什麼，就會有與以往不同的理解。因此正如二程所說：「昔受學於周茂叔，每令尋顏子、仲尼樂處，所樂何事？」⁵² 二程雖不完全承認自己的學問是得自濂溪，但其思想的關鍵處，確實有許多是受到濂溪的啟發，如對聖人可學的理解，及尋孔顏樂處皆是。當濂溪要二程去思考孔顏所樂何事時，二程在腦海中會先建立起孔子是「樂」這樣的形象，然後也會去經典中尋求哪些文字代表著孔顏之樂。而在對孔子不同形像的理解下，對經典的解讀也會有所不同，因此伊川撰寫〈顏子所好何學論〉，搜檢儒家經典中涉及成聖之學的內容，並加以論述。此文讓考官胡瑗大為驚嘆，驚嘆的

⁴⁹ 周敦頤：「顏淵不遷怒，不貳過，三月不違仁。志伊尹之所志，學顏子之所學。過則聖，及則賢，不及則亦不失於令名。」同前註，頁 107。

⁵⁰ 周敦頤：「然則聖人之蘊，微顏子殆不可見。發聖人之蘊，教萬世無窮者，顏子也。」同前註，頁 123。

⁵¹ 周敦頤：「顏子一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，而不改其樂。夫富貴，人所愛也。顏子不愛不求，而樂乎貧者，獨何心哉？天地間有至貴至愛，可求而異乎彼者，見其大而忘其小焉爾。見其大則心泰，心泰則無不足，無不足，則富貴貧賤，處之一也。處之一，則能化而齊，故顏子亞聖。」同前註，頁 117-118。

⁵² 〔宋〕程顥、程頤，《二程集》，頁 16。關於理學家對孔顏之樂討論的相關研究，可參考楊儒賓，〈孔顏樂處與曾點情趣——《論語》的人格世界〉，《從《五經》到《新五經》》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013 年），頁 99-126。

原因在於，以往並無儒者這樣去解釋孔顏之學，而伊川會這樣立論，當然是受到新的孔子形象之影響。而明道亦言：

昔受學於周茂叔，每令尋顏子、仲尼樂處，所樂何事。

顥常曰：「自見周茂叔後，吟風弄月以歸，有『吾與點也』之意。」⁵³

對於經典的詮釋，並非只依賴訓詁即可（如清儒所言「小學明而後義理明」），而是要進一步闡發思想家的意旨及用心，而這種意指與用心，則必須建立在對此一思想家的理解上。因此對思想家的形象理解不同，則對經典旨意的詮釋也會全然不同。本文第二節提到，《論語·先進》〈子路、曾皙、冉有、公西華侍坐〉一章，在漢唐以來的註解中，都被解釋成對政治的討論，甚至「風乎舞雩」也被解釋成是要調和陰陽；這些經典解釋，當然是建立在兩漢以來視孔子為素王這樣的形象上的。但濂溪與二程對孔子形象的理解已經不同了，因此當二程日常皆在思考孔子所樂何事時，再去閱讀經典，就會有不一樣的解讀。曾點所說的「風乎舞雩，詠而歸」云云，並沒有談到樂，但由於孔子嘆曰「吾與點也」，而明道認為孔子是樂的，因此每次見過濂溪，感受到濂溪光風霽月的人格型態，暢談彼此對聖人心志的理解後，在吟風弄月以歸的同時，就會想起孔子「吾與點也」一語，並認為這大概就是孔子所感受到的那種樂吧！而伊川對此章的解釋則是：

三子皆欲得國而治之，故夫子不取。曾點，狂者也，未必能為聖人之事，而能知夫子之志。故曰浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸，言樂而得其所也。孔子之志，在於老者安之，朋友信之，少者懷之，使萬物莫不遂其性。曾點知之，故孔子喟然歎曰：「吾

⁵³ 〔宋〕程顥、程頤，《二程集》，頁16、59。

與點也。」又曰：「曾點、漆雕開，已見大意。」⁵⁴

原本漢唐諸儒所強調的政治之事，在伊川眼中變成了「夫子不取」。⁵⁵而曾點行為雖有不掩，但其才高故能知孔子之志，因此伊川遂藉曾點之言，開始暢談自己所理解的孔子之志為何，並認為其志是讓萬物各遂其性，故其心境是樂的，因此用「樂而得其所」來進行解釋。這當然也是在對孔子新形象的理解下，所產生的經典解讀。

尋孔顏樂處，是濂溪傳授給二程的探求聖學之下手處，而這也繼續成為程門引領弟子入於聖門的教法。如游酢（1053-1123）年二十甫通過鄉薦時，初識伊川，伊川認為游酢有適道之質，因此以孔顏之樂為題目與語，激發游酢的反省，遂使游酢有志於聖學。⁵⁶而從這種以孔子為樂道者的理解出發，二程也將這種尋孔顏樂處的思考，帶入對《論語》的詮釋中。如「飯疏食飲水」一章，漢儒註解的重心在蔬食的內容與曲肱的動作為何，而伊川則解釋到：

「非樂疏食飲水也，雖疏食飲水，不能改其樂也。不義之富貴，視之輕如浮雲然。」又曰：「須知所樂者何事。」⁵⁷

至於「賢哉回也」一章，漢儒的註解重點在簞與瓢的形制，這對重視禮樂制度的漢儒而言是重要的問題，但伊川對此不再關心，而是指出：

「顏子之樂，非樂簞瓢陋巷也，不以貧窶累其心而改其所樂

⁵⁴ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁131。

⁵⁵ 因此，子路、冉有、公西華這些追求政治參與的弟子，在二程的眼中被認為無法瞭解孔子的心志，而曾點、漆雕開這些不仕者，則被認為「已見大意」，這也顯示對孔子理解的整體性翻轉。

⁵⁶ 《程氏外書·游氏錄拾遺》：「初見先生，次日先生復禮，因問安下飯食穩便。因謂君子食無求飽，居無求安，顏子簞瓢陋巷，不改其樂。簞瓢陋巷何足樂？蓋別有所樂以勝之耳。」〔宋〕程顥、程頤，《二程集》，頁399。

⁵⁷ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，頁97。

也，故夫子稱其賢。」又曰：「簞瓢陋巷非可樂，蓋自有其樂爾。其字當玩味，自有深意。」⁵⁸

這當然也是由孔子的樂道者形象出發，所做的詮解。也因為從這種樂道者形象去理解孔子，因此伊川會將《論語》中涉及樂的文字都集合在一起，共同思考孔顏之樂的內容，如伊川言：

「樂莫大焉」「樂在其中」「不改其樂」，須知所樂者何事。⁵⁹

何以濂溪、二程在建立孔子樂道者形象的同時，特別強調要思考「所樂何事」？此涉及的是三教之辨的問題。對樂的追求，可以說是人的通性，但對於何者可樂，不同人會有不同理解，如莊子將五官接物而生的樂視為俗樂，而不接物而生的樂才是至樂，因此追求上與造物者遊，故能無事而得至樂。⁶⁰ 而孔子在《論語》雖然也有談到學習之樂，但由於兩漢以來孔子的素王形象過於鮮明，而此一素王形象是帶有一種危苦之感的，學者對孔子懷抱著尊崇與敬意，但會少了親近之感。因此當儒家影響力漸減時，魏晉士人遂開始興起任誕之風，欲突破儒家所立下的規範，以追求至樂。如樂廣（？-304）對當時脫衣裸形的士人，曾批評到：「名教中自有樂地，何為乃爾？」⁶¹ 但這反而可以看到，當時士人追求道家思想是因為覺得名教的壓力太大，並無樂處可尋，所以樂廣才要強調名教中有樂處，但實際上他也沒能舉出什麼例子。而佛教進入中國後，又引入另一種對樂的理解。佛教追求「離苦得樂」，而莊子所說的與造物者遊、任誕之士的脫衣裸形，對佛教

⁵⁸ 同前註，頁 87。

⁵⁹ 〔宋〕程顥、程頤，《二程集》，頁 78。

⁶⁰ 關於《莊子》一書對樂的思考與方法，較詳細的討論可參考蕭裕民，《遊心於「道」和「世」之間——以「樂」為起點之《莊子》思想研究》（新竹：國立清華大學中國文學系博士論文，2004 年）。

⁶¹ 徐震堦，《世說新語校箋》（臺北：文史哲出版社，1989 年），頁 14。

來說還不是真正的樂，因為這仍是受到形軀的束縛。佛教主張通過各種修養方式，擺脫煩惑之染污，瞭解諸法皆無自性、故能覺悟而入於涅槃之境。而入於涅槃，方能獲得真正的樂（涅槃四德為常、樂、我、淨）。南北朝隋唐的儒者，其實一直講不出儒家、名教的樂地到底在哪裡，以及這些樂處何以能夠勝過二氏所講的樂處，因此也造成第三節所說的，隋唐士人的世界觀呈現為「外儒內釋」或「外儒內道」的格局，因為沒有士人覺得可以將自己的身心性命完全寄放在儒家的世界中。

理學成立的目的就是要重建儒家的內教領域，讓學者覺得儒學亦有樂處可尋，才會願意將自身性命的完成寄託於儒家，因此首要工作就是改造教主的形象。通過對經典的重新詮釋，塑造出孔子「樂在其中」的形象，並以「尋孔顏樂處」為題，讓後學在心中自己重構孔子的樂形象。而在確立孔子是快樂的聖人之後，接下來就是要區別三教對樂的追求何在，要思考孔子與顏回的樂是從因何而生，這就是濂溪、二程都要強調「所樂何事」的原因。不過濂溪與二程始終都不曾明言，孔顏所樂究竟何事，他們只會指出哪些不是孔顏之所樂，例如：

鮮于侁問伊川曰：「顏子何以能不改其樂？」正叔曰：「顏子所樂者何事？」侁對曰：「樂道而已。」伊川曰：「使顏子而樂道，不為顏子矣。」⁶²

何以「樂道便不是」？這條對話在後來引起很多討論，而朱子則認為說樂道亦無不可。但若從三教之辨的角度來看，就比較容易理解程頤此說的原因。漢儒對顏回不改其樂，本就有安貧樂道的解釋，但只以孔顏之樂為樂道，理學家會認為說得淺了。先秦兩漢儒者所追求的道，在理學家處已經被理／氣、體／用這樣的概念所取代，因此二程

⁶² [宋]程顥、程頤，《二程集》，頁395。

認為孔顏之樂，是感受到天理的流行，體用之一源，鳶飛魚躍，一切充滿生機。朱子對孔顏之樂的解釋頗為詳盡，例如：

問：「周子令程子尋顏子所樂何事，而周子、程子終不言。不審先生以為所樂何事。」曰：「人之所以不樂者，有私意耳。克己之私，則樂矣。」⁶³

問：「顏子『不改其樂』，是私欲既去，一心之中渾是天理流行，無有止息。此乃至富至貴之理，舉天下之物無以尚之，豈不大有可樂！」曰：「……只是私欲未去，如口之於味，耳之於聲，皆是欲。得其欲，即是私欲，反為所累，何足樂！若不得其欲，只管求之，於心亦不樂。惟是私欲既去，天理流行，動靜語默日用之間無非天理，胸中廓然，豈不可樂！此與貧窶自不相干，故不以此而害其樂。」⁶⁴

聖人之樂，且粗言之，人之生，各具此理。但是人不見此理，這裏都黑窅窅地。如貓子狗兒相似，飢便求食，困便思睡。一得富貴，便極聲色之娛，窮四體之奉；一遇貧賤，則憂戚無聊。所謂樂者，非其所可樂；所謂憂者，非其所可憂也。聖人之心，直是表裏精粗，無不昭徹，方其有所思，都是這裏流出，所謂德盛仁熟，『從心所欲，不踰矩』，莊子所謂『人貌而天』。蓋形骸雖是人，其實是一塊天理，又焉得而不樂！又曰：「聖人便是一片赤骨立底天理。顏子早是有箇物包裹了，但其皮薄，剝去容易。聖人一為指出這是天理，這是人欲，他便洞然都得了。」⁶⁵

⁶³ 〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1999年），卷31，頁798。

⁶⁴ 同前註，頁796。

⁶⁵ 同前註，頁797-798。

一般人所追求的樂，是感官在接物所獲得的滿足感，但只以此為樂，會讓個體沈溺在對情感及物欲的追求上，反而會產生更多的限制。三教談到樂，前提都在於克制自己的私欲，以發掘更高一層，而且是更具自由性的樂，但其肯定的對象仍有不同。以理學家的觀點而言，佛教的樂，是只見到了萬物共通之理，但卻否定了萬物殊別之理，故其涅槃之境是藉由抖落「物」的價值而證得的，這是二程批判其只有敬內而無義外的原因。至於道家所講的道，雖然仍包含著萬物，但其樂是藉由無事於外、保持自身精神的完足而獲得的，因此不鼓勵任何的認知活動、道德行為等，因為這會減損自身精神的完足；但這種無事的方式，一開始可能會讓人感受到自由，但久之，則有人可能會入於枯槁、有人可能會流於狂恣，而無法完全管理自身的情氣。

但理學家認為，認知活動與道德行為其實仍可以是管理自身情氣的重要方式。當個體的私欲淨竟，則在觀察自身時，會感受到本性的自然呈現；在觀察萬物時，也會感受到一切都是天理的流行，而自我與萬物之間，有著無窮的關連性。當感受到此種經驗時，精神會有一種滿足感，但這種滿足感並非接物所獲得的，因此是一種恬然的樂。但對樂的追求若只停留在這一層，則與道家無異（此係程頤所說：只言樂道便不是），因為這種滿足感仍會枯竭，於是學者可能反而去追求、複製這種樂。理學家認為，在瞭解天理之流行後，還要將此種狀態施之於道德行為上，一方面能成己成物，使自我、萬物與世界的獨立價值都能夠被實踐；一方面在完成一件道德行為的同時，體內會湧現出源源不絕的道德動能，個體的精神會飽滿完足，觀看萬物時也覺得充滿生機，同時感到自我與萬物之間充滿了無窮的關連性與啟示，然後又能懷抱著這種意義感、神聖感，進一步投入下一個道德行為。而這種持續性、具道德意蘊的樂，才是理學家要追求的。

六、體認孔子新形象的方法：觀聖賢氣象與四書之成立

理學家要追求的是一種新的道，從先秦兩漢儒者追求的通天、人之道，轉變為受佛教影響後產生的合內、外之道。而由於聖人是道的體現者，故要理解這種新的道之前提，是必須對孔子的言行志意有一全新認識，故孔子的形象遂從先秦兩漢儒者所認識的略帶危苦的玄聖素王，轉變為理學家所建構的無入而不自得的樂道者。要認識此種樂道者形象的孔子，理學家的方式是「尋孔顏樂處」，濂溪以此教二程，二程以此教弟子，遂成為理學家探求聖學的下手處。

所謂下手處，是指學者欲進行學習或修養時，最先開始的方式，而這之後還有許多進一步的修養、學習方式，也就是所謂的「工夫」。如佛教為了達到證悟此一目標，其下手處通常是結跏趺坐，以息止一切紛雜的思慮，然後遂能在靜定中開始進行後續的工夫，即各種觀想之法，如數息觀、白骨觀、不淨觀、十二因緣觀等。通過這些觀想工夫，逐步離於息、身、意、或十二因緣等各種限制性條件，然後遂得解悟。理學家的思考方式與此接近，但方法則有較明顯的區隔。濂溪、二程以「尋孔顏樂處」指示學者入道的門徑，但這裡沒有提出具體的方法，亦即不涉及工夫。當學者困於心衡慮而不得時，二程才會指示學生以工夫，此工夫同樣也是觀想之法，但觀想的內容則與佛教大異其趣，乃以「天地生物氣象」及「聖賢氣象」為觀想對象。⁶⁶

要找到孔子談論樂道的相關文字，即使在《論語》中亦不多見，遑論五經，孔子著作中談到政治的文字是其大宗，則學者要由何處尋得孔顏樂處？對此，二程提出了「觀聖賢氣象」之法，也就是超越經書字面上的意涵，而是藉由體會發言者的情態、樣貌、口吻、語氣等，

⁶⁶ 有關理學家「觀聖賢氣象」之說的更詳細討論，可參考楊儒賓，〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》第19卷第1期（2001年6月），頁103-136。

來感受其內在的精神與修養境界。如《論語·公冶長》〈顏淵、季路侍〉一章，子路、顏淵與孔子各言其志，在漢唐儒者處，基本上就會直接從孔子的「老者安之、朋友信之、少者懷之」等語，思考其政治上的理想了，但伊川觀察的重點則是聖賢氣象：

凡看文字，非只是要理會語言，要識得聖賢氣象。如孔子曰：「盍各言爾志。」而由曰：「願車馬、衣輕裘，與朋友共。敝之而無憾。」顏淵曰：「願無伐善，無施勞。」孔子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」觀此數句，便見聖賢氣象大段不同。⁶⁷

先觀子路、顏淵之言，後觀聖人之言，分明聖人是天地氣象。⁶⁸

不同的時代，有著不同的政治環境，適用於周代的政治舉措，是否仍適用於宋代，二程常抱持著懷疑的態度。但聖人既然是修養上的最高位階者（這裡指的是理學家的聖人觀），則古今的聖人其用心即是相通的。因此閱讀經書，重點不在於字句中所隱藏的微言大義，而是字句中所體現的聖賢之氣象，由聖賢所展露的氣象，遂可進一步感受聖賢之用心，如伊川云：

學者當以《論語》、《孟子》為本。《論語》、《孟子》既治，則六經可不治而明矣。讀書者當觀聖人所以作經之意，與聖人所以用心，聖人所以至聖人，而吾之所以未至者，所以未得者，……則聖人之意見矣。⁶⁹

以往被認為是由孔子所刪述，最能代表孔子之意的六經，在理學家處

⁶⁷ 〔宋〕程顥、程頤，《二程集》，頁284。

⁶⁸ 同前註，頁288。

⁶⁹ 同前註，頁322。

的順位被《論語》《孟子》所取代，因為在《論》／《孟》中才能見到孔子、顏回與孟子等人的氣象，也才能夠真正體察孔子等聖賢的用心。所謂的氣象，天地萬物包括人皆有之，這是在氣論的世界觀下所形成的萬物理解方式。事物的內在本質縹不可見，但若內在充實而有光輝，則會以氣的形式透顯於外，所謂「有諸中則形諸外」，古代的觀人、望氣之說大概都是類似的思考。北宋的周、張、二程等理學家似乎多有類似的觀人技術，也將此種技術應用於聖學之上，認為即使無法親見古代聖賢，但仍可以藉由觀察書中言語、行動、舉止等外在表徵，以見出一個人的內在修養境界，因此如二程說：

或曰：「聖賢氣象，自何見之？」曰：「姑以其言觀之可也。」⁷⁰

仲尼，天地也；顏子，和風慶雲也；孟子，泰山巖巖之氣象也。觀其言，皆可以見之矣。仲尼無跡，顏子微有跡，孟子其跡著。⁷¹

曾子傳聖人學，其德後來不可測，安知其不至聖人？如言「吾得正而斃」，且休理會文字，只看他氣象極好，被他所見處大。後人雖有好言語，只被氣象卑，終不類道。⁷²

二程認為閱讀《論語》、《孟子》，要看的就是聖賢之氣象，而由論／孟中展現的孔子、顏回、曾子、孟子等人言行，則可見出孔子是天地氣象、顏回是春陽氣象、孟子則是泰山氣象等，並由此判斷其境界之高低（無跡、有跡之類）。當然，理學家的觀聖賢氣象之法，與其觀天地間生物氣象之說是互相配合的，從觀庭草、驢鳴、雞雛等隨處可見的事物為下手處（正如同尋孔顏樂處是觀聖賢氣象的下手處），⁷³ 觀

⁷⁰ 同前註，頁 1203。

⁷¹ 同前註，頁 76。

⁷² 同前註，頁 145。

⁷³ 「周茂叔窗前草不除去，問之，云：『與自家意思一般。』子厚觀驢鳴，亦謂如此」；「觀雞

察生物的自然天性與生生之理，由此逐漸擴充到感受鳶飛魚躍，乃至泰山、和風慶雲、甚至天地之氣象。而到此田地，學者會感受到天地萬物與聖賢人物之間的氣象逐漸重疊了，方始發覺聖人就是天地的具現，如：

楊子曰：「觀乎天地，則見聖人。」伊川曰：「不然。觀乎聖人，則見天地。」⁷⁴

聖人之言，沖和之氣也，貫徹上下。⁷⁵

仲尼，元氣也；顏子，春生也；孟子，并秋殺盡見。仲尼，無所不包；顏子示「不違如愚」之學於後世，有自然之和氣，不言而化者也；孟子則露其才，蓋亦時然而已。⁷⁶

而藉由這種觀聖賢氣象工夫，學者所認識到的孔子就不再是帶有神秘感玄聖素王，而是一位親切和藹的長者，如二程言：「孔子言仁，只說出門如見大賓，使民如承大祭，看其氣象，便須心廣體胖，動容周旋中禮自然。」⁷⁷ 也就是二程通過《論語》的言語，教導學者去體會聖人所散發出的溫和氣象，再由此氣象再去體會孔子心廣體胖的修養境界。而從這種對孔子的體認出發，理學家去閱讀《論語》時，就會發現「尋孔顏樂處」的視野陡然間被打開了，在孔子與弟子的問答中，處處都可以發現孔子的恬靜自適的樂境。正如前面引述的《論語·先進》「子路、曾皙、冉有、公西華侍坐」一章，中間並沒有提到樂字，但由曾點所言之境界氣象，及孔子與點的評論，故理學家遂認為浴沂

雛，此可觀仁」；「萬物之生意最可觀，此『元者善之長也』。斯可謂仁也」同前註，頁 60、59、120。

⁷⁴ 同前註，頁 414。

⁷⁵ 同前註，頁 129。

⁷⁶ 同前註，頁 76。

⁷⁷ 同前註，頁 80。

舞雩等語，正可說明聖人之樂處。

觀聖賢氣象之法，是北宋理學家建構孔子新形象的重要方法，但到了南宋的朱子處，似乎逐漸失去其重要性，為何會有此一轉變？觀聖賢氣象之說看似簡易，但是否能達到理想的結果，與學者的才性仍有一定關連。鈍根者難以從經書文字中觀得聖賢氣象，就不免執著於字面上的意涵，繼續追求章句訓詁之學去了。利根之人雖然較容易觀得聖賢氣象，但得此之後可能仍會覺不足，故進一步以己心觀他人之心，而這就會朝向佛教的觀想之法邁進，朱子曾撰〈觀心說〉一文批駁此種由儒門而入於禪者。甚至，即使同樣都能觀聖賢氣象，不同的人所見是否相同，這也是一個疑問，如伊川曾云：「藻鑑人物，自是人才有通悟處，學不得也。張子厚善鑑裁，其弟天祺學之，便錯。」⁷⁸ 人物鑑裁與觀聖賢氣象，其實是相同的技術，但伊川自己都說此事難學，故只適合某些具備才性，又能謹守儒門矩矱者。因此藉由觀聖賢氣象之法，讓學者心中建構出孔子的新形象，對朱子而言就不是一可大可久之法，而朱子所提出的新方向是讀書法。

讀書是為學的根底，對朱子而言更是如此，如其言：「人之為學固是欲得之於心，體之於身。但不讀書，則不知心之所得者何事。」⁷⁹ 而朱子對於讀書之法，也有許多的思考與討論。⁸⁰ 讀書可以形塑認知，認知則可以影響實踐的方向，如受神仙之書影響者，可能會入山採藥精思，受《莊子》影響者，可能會箕踞裸袒之類。而即使同樣讀的是儒門之書，若閱讀的書籍、順序不同，所形塑出的對儒學精蘊、對孔子形象的認知，也會有所差異。以兩漢士人為例，其童蒙時入書館開始求學，讀的是字書以及《孝經》，一方面初步認識儒家的義理，一方面在家庭生活中實踐這些義理，而這些義理大多是以人倫日用為

⁷⁸ 同前註，頁 186。

⁷⁹ 〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》，卷 11，頁 176。

⁸⁰ 有關朱子讀書法的討論可參考〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》，卷 10、卷 11。

主。之後如欲受經，則會進一步研讀《論語》，以為接下來的習經預作準備，而閱讀《論語》時著重的，則是孔子有關修、齊、治、平的討論。⁸¹ 讀完《論語》，對於有德而無位，因此刪述六經以為後世法的孔子，已經產生一個明晰的圖像，以此再去研治經典，就會發現孔子在五經中處處留下的微言大義，並以此做為幹事施政的方針，而這也是兩漢儒者心中的孔子，一直都維持著素王形象的主要原因。亦即，不管是由孔子親自刪述的五經，或是由孔子弟子記錄纂集而成的《論語》、《孝經》，乃至於戰國秦漢時期出現的許多緯書，以及《左氏》、《史記》等史書的記載（《左氏》在漢代不入經），這些文獻都不斷的印證、建構著孔子的素王形象，則理學家如何能夠通過閱讀儒家經典，而扭轉此種孔子形象？

本文第四節提到，北宋理學家試圖建立儒門中的內聖面向，因此對《易經》的〈繫辭傳〉〈文言傳〉、《禮記》中的〈樂記〉、〈中庸〉與〈大學〉、《孟子》等賦予了極大的關心，並對其所涉及心性修養的內容有許多發揮與詮釋。而到了朱子處，則做了一些取捨，取〈大學〉、〈中庸〉、《孟子》三種以與《論語》相搭配，而有四書之彙集，以作為學者入道的門徑。與漢儒由《孝經》而《論語》而五經的閱讀順序不同，四書是先《大學》，次《論語》，再《孟子》，最後則結以《中庸》，至於五經可治可不治。朱子非常強調此閱讀的順序：

學問須以大學為先，次論語，次孟子，次中庸。中庸工夫密，規模大。⁸²

問賀孫：「讀大學如何？」曰：「稍通，方要讀論語。」曰：「且

⁸¹ 參考王國維，〈漢魏博士考〉，《觀堂集林》（北京：中華書局，1959年），卷4，頁179。

⁸² 〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》，卷14，頁249。

未要讀論語。大學稍通，正好著心精讀。」⁸³

諸生看大學未曉，而輒欲看論語者，（朱子）責之曰：「公如喫飯一般，未曾有顆粒到口，如何又要喫這般，喫那般！」⁸⁴

為何以《大學》為治學之先？因為《大學》之首章，一邊言格致誠正，這說明儒家亦有內教之內容；一邊言修齊治平，這表示儒家有二氏不具備的外教之功能。而且由於二氏不具有外教的內容，因此其內教的內容也會產生誤差，故理學家即可以此為出發點，批駁二氏在理論上的侷限性。⁸⁵ 因此朱子對《大學》之義理建構十分著力，視之為一生精力之所繫。⁸⁶ 朱子認為「三綱八目」之說是孔子之言，而為曾子所述，故將《大學》分為經一章與傳十章，由此《大學》就取得了經的地位（而且由於這是孔門心法，故其解釋順位高於五經），並對《大學》的文字有許多置換與增刪，還增加了〈格物補傳〉一條，從而建構出儒家兼貫內聖與外王的工夫體系，而內聖工夫是外王事業的基礎。當學者先閱讀了《大學》，產生了「孔子以內聖為外王之基礎」這樣的前理解後，再去閱讀《論語》，其視點就與漢儒不同了，漢儒所重視的對政治的評論、對禮樂的實踐、對人物的臧否等條目，在朱子學生的眼中其重要性就下降，學生的視野就會集中在「孔子之樂」、「顏子之樂」、「曾點之樂」這些原本並不凸顯的條目，並從中探究這些聖賢內在修養的高低之別。而由此就比較容易理解，朱子為何在學

⁸³ 同前註，頁 254。

⁸⁴ 同前註，頁 254。

⁸⁵ 也就是認為二氏的內教只追求體認萬物共通之理，但卻忽略了對事物殊別之理的探求，故其掌握的共通之理也會有誤差。而朱子認為其格物工夫，可以同時通貫二者，此即朱子在〈格物補傳〉中的格物窮理與豁然貫通之說。

⁸⁶ 「一日，教看《大學》，曰：『我平生精力盡在此書。先須通此，方可讀書。』」；「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。《論》、《孟》、《中庸》，卻不費力」〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》，卷 14，頁 258。

生未讀熟《大學》，不允許其閱讀《論語》的原因了。正如朱子所說：

某要人先讀大學，以定其規模；次讀論語，以立其根本；次讀孟子，以觀其發越；次讀中庸，以求古人之微妙處。大學一篇有等級次第，總作一處，易曉，宜先看。論語卻實，但言語散見，初看亦難。孟子有感激興發人心處。中庸亦難讀，看三書後，方宜讀之。⁸⁷

論、孟、中庸，待大學貫通浹洽，無可得看後方看，乃佳。道學不明，元來不是上面欠卻工夫，乃是下面元無根腳。若信得及，腳踏實地，如此做去，良心自然不放，踐履自然純熟。非但讀書一事也。⁸⁸

如同朱子所說，《論語》內容較散雜，但讀完《大學》後再去閱讀《論語》，學者就會發現，有些條目是根本，必須用心探究（仁、性與天道、孔顏之樂等）；有些條目是枝微末節，根本建立後自然一目可瞭（政治、禮樂之事）。而藉由《大學》瞭解了孔子思想的規模、藉由《論語》建構出孔子的新形象後，以此為前理解再去閱讀《孟子》與《中庸》，學者就會理解到，孔子去世後儒分為八，但只有思孟一派才是得到孔子的真傳。至於其他將孔子視為素王、將五經視為理解孔子思想的最主要材料、以公羊的張三世等說視為孔子最終理想的各派儒者，反而未得其傳，也由此建構出孟子「歿而遂失其傳焉」的道統系譜。

在建構四書體系的同時，朱子也對五經進行了新的詮釋，如《詩集傳》之類。漢代不管魯、齊、韓、毛各家詩說，皆認為詩經各章有其美刺，經師們遂致力於發掘其中隱含的微言大義，而這當然是因為

⁸⁷ 同前註，頁 249。

⁸⁸ 同前註，頁 250。

漢儒所認識的孔子為一聖王形象，因此會認為其著作寄託著孔子的政治意圖，由此而生的一種解經方式。但在朱子處，這些蘊含著美刺的詩歌，卻有許多都被詮釋成男女淫奔的歌謠，這大概是漢代經師們較難想像的。朱子對五經的詮釋之所以有這種轉折，一方面固然是朱子有意解消五經在解釋孔子思想時的優先地位（《大學》、《論語》更具優位性）；另一方面，也與孔子新形象的建立有關。亦即，朱子試圖將孔子從充滿神秘感的聖王形象，轉變成一位具體的、可以親近的人，孔子有著豐富的情感與心靈，對於民間男女情愛的詩歌也有欣賞的能力，並以此教導學生。這樣的孔子，會讓人產生一種親近感，甚至學者會覺得自己心靈可以與孔子互相呼應，而會進一步朝著聖學之途邁進。而這當然也是在理學家將孔子轉化為一樂道者的形象後，才逐漸產生的經典詮釋方式。

綜上而言，隨著朱子四書的普及，及五經新詮的完成，孔子新的樂道者形象也進一步得到貞定。學者逐漸將儒家之道理解成內聖外王之道、將孔子理解為一無入而不自得的樂道之人，並以思孟一派為孔子的真傳，並且將儒家思想的實踐場域，由漢儒所重視的政治面向，轉變為以個體的身心為主要實踐對象。而這種對儒家的理解與實踐方式，主宰了整個東亞世界達八百年的時間，對東亞地區的政治、歷史、文化等都產生了顯著的影響，而這種對孔子的理解至今仍未完全消失。

七、結論

理學又被稱為新儒學，被稱為儒學的原因在於其仍維持對孔子的信仰，及「原道—徵聖—宗經」這樣的傳統；但被稱為新的原因在於，其所理解的孔子，及對道、聖、經的詮釋，與先秦兩漢以來的儒家思想相較，已有了典範性的轉移。對道的理解，如第四節所述，先秦儒

學兼言天道與人道，但聖人對天道之內容是不言的，因此學者所追求的，就會集中在人道，也就是所謂的外王之道上；但對理學家而言，道的內容轉為內聖外王之道，而內聖之道是外王之道的根本，有內聖則自然會有外王之事功；因此學者所追求的，就會集中在內聖之道，也就是對於本體、天理的體證上。至於要瞭解孔子之道的核心文本，也就是經，則由孔子親自編輯刪述，並在漢代被立於學官的五經（重點在討論外王之道），轉變為都不是由孔子所撰寫，而是由其弟子所記錄，或再傳弟子所發展而出的四書（重點在討論內聖之道）。至於聖人的代表，則從「周孔」這類天生稟賦不凡，並能為後世創制立法的聖王，轉變「孔顏」這類昭示著一般人要如何通過學以至於聖人的人物。而為了要告訴學者這種新的「道—經—聖」之意義，則對孔子原有的素王形象之改造，就成為重要的工作。當理學家能建構出一種新的孔子形象，便能讓學者藉由這種形象去重新理解，孔子所要追求的道是什麼，以及哪些經典在儒家中是更為核心的。

從這種新的孔子形象出發，理學家再去閱讀、思考儒家經典時，就會產生差異性很大的結果。《論語》中凡是談到樂的文字，都被放大詮釋，如孔子的「樂在其中」、顏回的「不改其樂」，甚至曾點的「風乎舞雩」（這段討論甚至沒有出現樂字），在《朱子語類》中大概都各有上百條的討論，而且朱子還會進一步將這三者的樂進行比較，以釐清彼此境界高低的關鍵何在。亦即，如何可以稱得上是聖人，是可以從其樂的境界來加以判斷的，孔子的「樂在其中」高於顏回的「不改其樂」，而顏回又高於曾點之類。至於《論語》中其他沒有談論到「樂」的文字，理學家也提出觀聖賢氣象的方法，通過觀其辭氣，教導學者去體會聖人所散發出的溫和氣象，想像孔子心廣體胖的姿態。也就是以言語為媒介，去進一步想像聖人的樂，而這也更進一步強化了孔子的樂道者形象。至於漢儒所重視的、涉及素王象徵的一些材料，如鳳鳥不至、西狩獲麟等，朱子及其弟子對此幾乎沒有太大的討論興趣，

如西狩獲麟這件對漢儒十分具有象徵意義的文字，在《語類》中朱子只與弟子談論過一次，而且是一副不置可否、不感興趣的態度：

春秋獲麟，某不敢指定是書成感麟，亦不敢指定是感麟作。大概出非其時，被人殺了，是不祥。⁸⁹

亦即原本漢儒用以建構孔子有德無位之素王形象的核心材料，在理學家認識了新的孔子形象後，就逐漸受到忽視了。

在理學家這種對孔子形象及「道一聖一經」之內容的系統性解釋下，遠看孔子會覺得其心廣體胖，近距離接觸他會感受到春陽時雨般的氛圍；其所作所為會認為符合用行舍藏的標準，對弟子是循循善誘的態度，心中充滿仁心、無入而不自得，亦即他是一位樂道的聖人。這種形象建立後，重塑了士人對儒家思想的認識及實踐方式，亦即，唐以前的儒者會認為，儒學的實踐場域集中在政治與人倫日用之中，但宋代以後的儒學實踐方式，卻是在身心性命處為最主要場域。而這種影響，大概一直到清代反理學思想逐漸興起（經世之學、樸學、公羊學等），才又開始有了轉折。

（責任校對：劉毓靚）

⁸⁹ 同前註，頁 2172。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔漢〕董仲舒，《春秋繁露》，上海：上海古籍出版社，1989年。
- 〔漢〕王充，《論衡》，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年。
- 〔漢〕班固，《漢書》，北京：中華書局，1962年。
- 〔漢〕何休注，〔唐〕徐彥疏，《春秋公羊傳注疏》，北京：北京大學出版社，1999年。
- 〔魏〕何晏集解，〔梁〕皇侃義疏，〔清〕鮑廷博校，《論語集解義疏》，臺北：藝文印書館，1966年影印知不足齋叢書本。
- 〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏，《論語注疏》，臺北：臺灣古籍出版社，2001年。
- 〔唐〕房玄齡等撰，《晉書》，北京：中華書局，1974年。
- 〔唐〕道宣輯，《廣弘明集》，收入《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935年，冊52。
- 〔唐〕韓愈、李翱，《論語筆解》，臺北：藝文印書館，1966年影印知不足齋叢書本。
- 〔宋〕程顥、程頤，《二程集》，北京：中華書局，2004年。
- 〔宋〕陳善，《捫蝨新話》，收入〔宋〕俞鼎同、孫經同輯，《儒學警悟》，臺北：藝文印書館，1966年《百部叢書集成》影印民國八年（1919）武進陶氏校刊本。
- 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年。
- ，《通書注》，收入朱傑人等編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年，冊13。
- 〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，1999年。
- 〔清〕孫希旦，《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990年。

〔清〕戴望，《管子校正》，臺北：世界書局，1990年。

〔清〕孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北：華正書局，1995年。

二、近人論著

王國維，《觀堂集林》，北京：中華書局，1959年。

朱曉海，〈孔子的一個早期形象〉，《清華學報》新32卷第1期，2002年6月，頁1-30。

林永勝，〈從才性自然到道性自然——六朝至初唐道教自然說的興起與轉折〉，《臺大文史哲學報》第71期，2009年11月，頁1-35。

徐元誥，《國語集解》，北京：中華書局，2002年。

徐震堦，《世說新語校箋》，臺北：文史哲出版社，1989年。

徐興無，〈作為匹夫的玄聖素王：識緯文獻中的孔子形象與思想〉，收入黃俊傑編，《東亞論語學：中國編》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年，頁139-168。

秦家懿，〈「聖」在中國思想史內的多重異義〉，《清華學報》新17卷第1、2期合刊，1985年12月，頁15-26。

高亨、董治安編，《古字通假會典》，濟南：齊魯書社，1997年。

陳弱水，〈柳宗元與中唐儒家復興〉，《新史學》第5卷第1期，1994年3月，頁1-49。

_____，〈思想史中的杜甫〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第69本第1分，1998年3月，頁1-43。

_____，〈〈復性書〉思想淵源再探——漢唐心性觀念史之一章〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第69本第3分，1998年9月，頁423-482。

楊儒賓，〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》第19卷第1期，2001年6月，頁103-136。

_____，〈孔顏樂處與曾點情趣——《論語》的人格世界〉，《從《五

經》到《新五經》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013 年，
頁 99-126。

蕭裕民，《遊心於「道」和「世」之間——以「樂」為起點之《莊子》
思想研究》，新竹：國立清華大學中國文學系博士論文，2004 年。

錢穆，《莊子纂箋》，臺北：東大圖書公司，2003 年。

〔日〕瀧川龜太郎，《史記會注考證》，臺北：藝文印書館，1972 年。

〔日〕藤原高男，〈內解、內明、內學について〉，收入吉岡義豐博士
還曆記念論集刊行會編，《吉岡博士還曆記念：道教研究論集》，
東京：國書刊行會，1977 年。

〔德〕魯道夫·奧托（Rudolf Otto）著，丁建波譯，《神聖者的觀念》，
北京：中國社會科學出版社，2009。

Confucius as One Who Finds Joy in the *Dao* 道: On the Neo-Confucian Reinterpretation of Confucius' Image and its Significance for Intellectual History

Yung-sheng Lin*

Abstract

From the perspective of Han Confucians, the image of Confucius (551-479 B.C.) was mainly that of a sacred king, who served to facilitate the understanding of the Five Classics. They emphasized the general implications of the Classics, linking practice to ethical conduct and political participation. Following Buddhism's introduction into China, its followers established a distinction between internal and external teachings, and designated Confucianism as an external teaching. As a result, the practice of promoting Confucius as sacred came to be doubted. Buddhists moreover claimed an alternative understanding of practice, which identified the realization of mind as the primary realm of practice. In an effort to establish itself as an internal teaching, Neo-Confucianism, which emerged in the Song dynasty and flourished thereafter, reinterpreted the image of Confucius from that of sacred king to "one who finds joy in the *dao*." Under such circumstances, their practice focused on the realization of mind and the cultivation of ethical conduct

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University

in daily life. This alternative image of Confucius impacted the understanding of Confucian practice for subsequent generations of Confucians, changing the way they interpreted the Confucian classics, and even shifting their method of practice.

Key words: Confucius, the concept of the sacred, image, Buddhism, Neo-Confucianism, joy