

衰、夢與修身-----

宋代思想史上《論語·甚矣章》的闡釋及其意義¹

張錫輝

臺北醫學大學通識教育中心副教授

摘要：

「甚矣章」是《論語·述而篇》的一章，透過宋儒的解釋活動，「甚矣章」在宋代思想史上發展出獨特的修身理論，並深刻地影響了後世的儒者。宋儒主要從「衰」與「夢」這兩字，作為解析「甚矣章」的詮釋脈絡。就「夢」這個字而言，宋代學者發展出的夢與主體修身的理論有兩個方向：一、以「夢」卜所學之淺深二、以「夢」檢測心的誠偽。就「衰」這個字而言，宋儒從「衰」字帶出了一種不為疾病、衰老、死亡所恐嚇的生命人格，這種人格秉持著，雖然血氣有時而衰，「聖人之志氣無時而衰」的態度，戮力於「致君行道」的嘗試中。透過宋儒的解釋活動，「衰」與「夢」已從對描繪人類生理現象的日常語意中，並且拔高到學作聖賢之主體在進行修養時，必須有的基本認知與方法取徑。本文透過探析其在宋代思想史上被詮解的歷程，並且試圖將此一詮解的歷程，置入宋代的思想環境當中予以考察，以理解經典如何在身、心、行動方面，作為指引人們進行價值取舍的根源，發揮經典的文化意義。最終本文希望透過此一專題研究，能夠有助於釐清新文化運動以來，是否應閱讀經典之爭議，重新思考經典與人生、文化、社會發展的關聯性。

關鍵字：甚矣章、夢、衰、經典

¹本文是發表於《中央人文學報》第 44 期〈經典與意義建構-----從《論語》「甚矣章」的說解論「詮釋脈絡」在經典闡釋中的作用〉一文之後續研究。



一、前言

「甚矣章」是《論語·述而篇》的一章，在中國文化史上「甚矣章」以「夢周公」這個典故為人所知。除了「夢周公」在修辭方面成為中文裡知名的隱喻外，「甚矣章」經由宋儒的詮解，發展出了與主體修身有關的理論，從而成為後代儒者建構主體的根據。從修身層次觀之，宋儒對「甚矣章」的詮釋，重心放在經文中的「衰」與「夢」這兩字上，並且隨著詮解之展開，「甚矣章」的詮釋，從「衰」字與「夢」字上面，開展出兩條不同脈絡的修身理論。宋代學者從二字的詮解上面，將「衰」與「夢」這兩個概念提昇至存有論的層次進行論述，因而，從生命人格的價值挺立著眼，「甚矣章」對於我們的意義，已不只是在描繪人類的生理現象，或只是對孔子晚年生活的記述，而是拔高到學作聖賢之主體，在進行修養時，必須有的基本認知。同時，這兩個層次理論的開展，也在一定意義之上，與宋代儒者的思想環境產生了強烈的互動，宋儒依照其從「衰」與「夢」建立的存有論介入世界，以此自許或許人。可以說，「甚矣章」在思想史上的意義，除了為後人樹立「夢」與主體修身的相關論述之外，也為我們展現了經典的文化意義，展現了經典如何在身、心、行動方面，作為指引人們進行實踐的典範；同時，從「甚矣章」的詮釋，到宋儒據此建立一套關於「衰」、「夢」的修身理論，也為後人展示著經典如何作為中國文化系統的價值根源，影響儒學理論的建構。就此而論，「甚矣章」的詮釋，除了在宋代學術思想史的發展歷程具有深刻的意義外，更攸關於辨明在現代閱讀中國經典是否必要，此一深具文化意義的問題。

從清末以來，隨著社會體制的改變，經典作為中國文化值根源的傳統認知，開始遇到挑戰。即：經典不是中國文化的價值根源，也不是作為指引華人文化實踐背後的價值系統，只是古代在文化上、政治上佔統治地位的階層緣飾門面的幌子，因此經典只能隨著古典中國的消逝，成為「文化遺產」，而無法與現代生活產生任何交集。於這種挑戰觀點的攻擊下，在現代生活中閱讀經典是否有用？遂成為學界、文化界聚訟不休的問題。

在眾多的反對理由當中，傅斯年在 1935 年曾經論述了一個觀點，挑戰了經典作為文化思想根源的傳統觀念，他認為各時代所謂的經學，其實都只是每個時代的哲學罷了。由於經典之為經典，總是因為人們相信經典具有永恆性的價值，因此這個說法其實暗示著時間性的侷限。以故，傅斯年此說的破壞性，顯然在於：既然經學只是每個時代的哲學，那麼現今這個時代理應有自己的哲學，而不需要繼續讀經了。其次，傅斯年的另一個重點，在於論述經學與哲學的先後關係，他指出歷代都是哲學的發展在先，再將自己的想法傳會到經文上面，所以「宋朝的經學是宋朝的哲學，自孫復、石介以下每人都是先有其哲學，再以經文傳會之。」¹傅斯年的看法後來為胡適所引用，成為反對在現代閱讀經典的一個堅實理由。²

¹參見傅斯年，〈論學校讀經〉，《傅斯年全集》，第六冊（臺北：聯經，1980），頁 54。

²參見胡適，〈讀經平議〉，《胡適文集》，第十一冊（北京：北京大學出版社，1998），頁 758。



在新文化運動將近百年之後的今日，我們重新反省傅斯年、胡適的觀點，姑且不論他們以西方學科「哲學」的概念，格義式地比擬中國義理之學之是非，他們的觀點也與清代以來認為「古之所謂理學者，經學也」的學術傳統不同。³ 傅斯年、胡適的新觀點極力貶抑經典的文化價值，將經典視為思想家敷衍門面的工具，而非其思想之根源。傅斯年、胡適這個說法的目的，無非想要否定經典作為中國文化價值根源的傳統解釋，並且想要藉著這樣的否定，擺脫傳統文化的干擾，以便迎接現代性，展開新文化的建構。⁴ 這樣子的思考，帶著強烈的工具價值傾向，放在新文化運動時期的思想環境，自有其時代的合理性。然而，就文化系統與個體行動的關連來看，剝除經典在中國文化價值系統中的核心地位，這樣的思考在文化層面可能產生的危機，也不容忽視。一個文化系統的核心價值假如空掉了，那麼這個空白造成的無意義的衝擊，揆諸百年來華人歷史、社會的發展，應該值得今人以嚴肅的態度加以正視與反省。⁵ 就此而論，在中國文化的價值系統中，經典是否一直只是歷代思想家緣飾門面的工具？宋代儒者是否先有自己的哲學，再以經文傳會之？傅斯年此說是否正確？經典與儒家思想之間具有怎樣的關係？這些問題都與現代的生活息息相關，而不只是對過往歷史的追問而已。當然，這些問題涉及的文化層面頗廣，自不是本文有限的字數，足以道盡底蘊的。但我認為這些問題的釐清，無法如傅斯年、胡適一樣，僅從宏觀的角度來觀察、立論，而是必須對於相關問題作專題式的研究，在積累了一定量的研究成果後，方可下定論。故本文希望藉由探索「甚矣章」在宋代儒學史上的詮釋與思想上的發展此一專題研究，開始步上思索上述問題的道路，希望藉由本文的研究，釐清宋代儒學理論與經典的內在聯繫，並以此作為對傅斯年、胡適觀點的回應與反思。同時為了突顯宋代儒者如何將經典應用在自身進退出處的特殊情境中，並從此生命實踐之需要而發展儒學理論，本文將採用思想史的研究徑路，一方面梳理北宋以來對於夢與修身理論的傳統，一方面從思想家對其環境的意識反應著手，以解決上述的提問。

³參見[清]顧炎武，〈與施愚山書〉，《顧亭林文集》，卷三(上海：上海古籍出版社·續修四庫全書版，1996)，頁98。

⁴參見胡適，〈新思潮的意義〉，《胡適文存》(臺北：遠東圖書，1983)，第一冊，頁736。胡適面對傳統文化的態度，在這篇文章中可以清楚地看到，他說：「新思潮的精神是一種評判的態度。新思潮的手段是研究問題與輸入學理。新思潮的將來趨勢，依我個人的私見看來，應該是注重研究人生社會的切要問題，應該於研究問題之中做介紹學理的事業。新思潮對於舊文化的態度，在消極一方面是反對盲從，是反對調和；在積極一方面，是用科學的方法來作整理的工夫。新思潮的唯一目的是什麼呢？是再造文明。」

⁵這種衝擊造成的影響，是中國現代思想史上深刻而宏大的議題，非本文有限之篇幅所能道及，然新儒家學者熊十力在民初的一段證言，以見證者的角度描述其觀察結果，揆諸民國以來的歷史，讓我們不得不深思這個衝擊的影響。熊十力嘗指出：「吾自少至老，眼見清末以來，國人一意自卑，而自毀其固有。六經既視同糞土，而吾民族數千年來，依據經學所建立之一切信條，皆破壞盡淨，西化之真，無從移植得來。固有之長，早以捨棄無餘。人皆以其浮淺雜亂之知識，高自矜炫，莫肯反省為切己之學。何以維繫身心？何以充實生活？而舉世習焉安之，曾不一悟。貪汙、昏暗、猜忍、諂曲、卑靡、偷賤之風，日益熾盛，而不成為人。」參見熊十力，《讀經示要》(北京：中國人民出版社，2006)，頁130。



二、夢與主體修身的關聯

歷來闡釋「甚矣章」的文字，大抵皆將詮釋重心標定在「夢」字上面。從觀念史的立場考察儒學思想體系中，「夢」這個觀念的發展歷程，我們可以發現，在北宋儒學復興之前，儒學思想體系對於夢與主體修身的關連鮮少著墨，同時其闡釋「夢」的經典根據，主要是以《周禮·春官》、《左傳》為主，比較偏於夢兆、占夢這方面的闡述。儒學史上，第一個闡述夢與主體修身關係的思想家，首推荀子，荀子在〈解蔽篇〉中提到求道者的主體修養必須要「虛壹而靜」，而所謂「靜」就是保持心的清明，要保持心的清明，按荀子的說法，必須「不以夢劇亂知」。荀子從認知作用定義「心」，因此「夢」被荀子看成清明之心的走作。⁶ 荀子雖然論及夢與主體修身的關係，但並未深化這方面的理論，儒學史上對於夢與修身關係深入地闡述，必須等到北宋儒學復興運動開始重視主體修身的內聖之學，才能開展開來。之所以如此，與宋代新儒學復興運動的基本走向與風格有絕對地關係。⁷

宋代是中國文化思想發展的高峰時期，宋代思想史上對夢與主體修身的討論，因而繼承了中國文化史上對於夢的種種討論，例如莊子「真人無夢」的觀點，以及樂令的夢生於「想」、「因」的理論，⁸ 但從儒學思想的發展來看，宋代思想史上對於夢與主體修身理論的深造，除了繼承自中國文化傳統的論述之外，其理論根源與經典依據，主要來自對「甚矣章」的闡釋與討論。經由宋代儒學思想的開展，夢與主體修身的關係，開始在內聖之學中占據了一席之地，因此，宋代之後的儒者在進行心性修養的時候，「夢」不再只是日常生活中，眾多自然的生理活動之一，而是提升到存有論的層次，成為修道者進行心性修養時，必須自覺地反觀省察的存在活動。宋代對於「甚矣章」的闡釋，進一步在理論上，建構了「夢」在心性修養歷程扮演的的方法取徑，並為後世的儒者所繼承，成為中國近代儒學的重要理論。此一方法取徑展現在兩個方面：(一) 以「夢」卜所學之淺深：夢作為檢驗心定不定的準據；(二) 以「夢」檢測心的誠偽：夢成為心之鑑，可以照見自身之誠偽。⁹ 在主體修身理論的開展上，夢具有的兩層方法取徑，都可以在宋代

⁶荀子在《解蔽篇》當中指出：「心，臥則夢，偷則自行，使之則謀，故心未嘗不動也；然而有所謂靜，不以夢劇亂知謂之靜。」參見[唐]楊倞注，[清]王先謙集解，《荀子集解》(臺北：世界書局，2000)，頁 365、366。

⁷此一基本走向，即牟宗三對「新儒學」「新」這個字的解釋：「對漢人以傳經為儒而為新，此則直接以孔子為標準，直就孔子之生命智慧之方向而言成德之教以為儒學，或直相應孔孟之生命智慧而以自覺地作道德實踐以清澈自己之生命，以發展其德性人格，為儒學。」參見牟宗三，《心體與性體》(臺中：正中書局，1985)，頁 13。

⁸參見《世說新語》。呂祖謙在《左氏博議》中評論夢生於「想」、「因」的理論，認為樂令的說法施之於《左傳》關於夢的敘事，「談常夢則合，談非常之夢則敗」。參見[宋]呂祖謙，《左氏博議》收入《呂祖謙全集》第六冊(杭州：浙江古籍出版社，2008)，頁 372-374。

⁹宋代儒者從「甚矣章」對「夢」與主體修身的解釋，演繹出的理論線索不外乎上述二點。除此之外，張載率合《論語·為政》「吾十五而志於學章」以解釋孔子不復夢見周公為「不夢，欲不踰矩也，不願乎外也，順之至也，老而安死也，故曰『吾衰也久矣』。」(參見[清]黃宗羲、全祖



關於「甚矣章」的討論中找到相應的論述。因此雖然「甚矣章」只是《論語》中的一章，但透過對其經文的闡釋，宋代的儒者卻據此開展出豐富的意義世界。以下，我們就這兩個層面的方法取徑，分別討論之。

(一) 以「夢」卜所學之淺深

從夢與修身的角度詮解「甚矣章」，並將夢提昇到存有論層次加以關注者，首推北宋朝的程伊川。然在論述伊川對「甚矣章」的詮解前，我們必須先清楚伊川解經的基本態度，而要清楚伊川解經的基本態度，又必須先理解伊川對學術的基本看法是甚麼。宋代儒學的基本方向，是回歸於先秦孔孟的聖賢之學，而將儒學帶往回歸先秦孔孟聖賢之學，並下開南宋道學的代表人物，就是二程子，二程的學風深刻地影響了中國近世儒學的基本走向。¹⁰ 此一基本走向即是重視德行修養，規模聖賢氣象，以「學作聖賢」作為讀書窮理的目標，誠如伊川所指出的：「人皆可以至聖人，而君子之學必至於聖人而後已。不至於聖人而後已者，皆自棄也。」¹¹ 伊川的這段話，基本上可視作宋明儒者在詮釋經典時的主要目的。在宋儒的意識當中，「學作聖賢」雖是君子之學的問題目標，但是作為理想人格的聖人，卻不是君子這個階層所專有，而是作為所有人類祈嚮之生命境界，即所謂「人皆可以至聖人」。這樣的認知，將「學作聖賢」提昇到普遍意義的層次，將「學作聖賢」視為人類在其存在歷程，向此目標奮鬥不懈，努力去存在的理想的生命藍圖。就此而論，「學作聖賢」不只是儒者治學之目標，也應是具普遍意義的人類，存在之目標。

理解了伊川讀書窮理背後蘊設的目標後，我們才能真正清楚伊川詮釋經典時所採取的角度。伊川所代表的重視主體修身的讀經角度，基本上是宋代理學集團學者們的共識，此一共識讓他們清楚、自覺地立異於注重文字訓詁的漢魏儒者，¹² 將詮釋的重心設定在經典與主體修身的互相詮釋上面。此一立場，明顯地不是將經典視作認知對象，予以閱讀，讀經的目的，在於從經文的指示作切己的體會，以發明聖道，從而「學作聖賢」。我們必須注意到宋儒這種以德行為本的知識性格，而不應從近代學科知識的概念架構，對其進行比附性地理解。唯有理解伊川解經的目標，不在於追求「哲學」知識架構的掌握，才能明白他以下的

望，〈橫渠學案〉上《宋元學案》(臺北：華世出版社，1987)，卷十七，頁721)的解釋另闢蹊徑，獨具一格。然在解釋上似乎過於牽強，因此朱熹批評張載的解釋「是它自立一說，竟理會不得。」(參見[南宋]黎靖德，〈論語五·為政篇上·吾十有五而志於學章〉，《朱子語類》(北京：中華書局，1999)，卷第二十三，頁560)以故，張載的解釋在南宋以後，基本上沒有進一步發展，所以，本文僅附註於此，未設專章以討論之。

¹⁰對此，朱熹嘗指出：「然自秦漢以來，儒者類皆不足以與聞斯道之傳……宋興百年，河洛之間有二程先生者出，然後斯道之傳有繼。」參見[南宋]朱熹，〈論孟精義自序〉，《朱子全書集》(上海：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002)，頁11。

¹¹參見[宋]程灝、程頤，《二程集》(臺北：里仁書局，1982)，頁318。

¹²朱熹以下的這段談話，可視為這種自覺態度的最佳註腳，「王子充問學。曰：『聖人教人，只是箇《論語》。漢魏諸儒只是訓詁，《論語》須是玩味。今人讀書傷快，須是熟方得。』」參見[南宋]黎靖德，〈語孟綱領〉，《朱子語類》，卷第十九，頁434。



這段話語：「古之人得其師傳，故因經以明道。後世失其師傳，故非明道，不能以知經。」¹³

這段話明白揭示出宋儒的知識關懷落在主體修身上面。這種主體修身類型的知識傳承，與現代人文學科學者熟悉的論述性的敘事知識不一樣，敘事知識只要掌握正確的邏輯推理，任何有理性的人皆能掌握它。主體修身類型的知識，則特別需要師徒之間的教導來進行，傳承者必須因材施教，根據學生特殊的生命進境、氣質，以隨機指引的方式，指示學生進德修業之途。《論語》這本經典記載的孔子及其弟子之活動，就是反映這種知識傳承的模式。伊川顯然認為，在先秦儒家當中，這種師弟相傳的知識傳承尚在延續當中，經典閱讀者熟知主體修身的知識背景，故可以「因經以明道」。但是到了宋代，中間歷經偏重字義訓詁的漢魏諸儒，聖人之道早已不傳，讀經的角度已經偏差，故首要的工作，反而應該先撥亂反正，回歸到注重「明道」的角度，才能正確地閱讀經典，發明經典中蘊含的「義理」。就宋儒的角度來看，這一「回歸」，標誌著揚棄漢魏諸儒偏重字義訓詁的解經方式，回歸到先秦孔孟重視修身的傳統。這種解經觀念，促使伊川在詮解經典時，依賴《論語》、《孟子》的義理系統去通貫其他經典。在其著作中，伊川屢次自言《論》、《孟》的義理是閱讀其他經典的基礎，例如：

問：「聖人之經旨如何窮得？」曰：「以理義去推索可也。學者須先讀《論》、《孟》。窮得《論》、《孟》，自有簡要約處，以此觀他經，甚省力。」¹⁴

以及：

嘗語學者，且先讀《論語》《孟子》，更讀一經，然後看《春秋》。先識得個義理，方可看《春秋》。¹⁵

從伊川的話語當中，我們可以看到伊川銓解經典有其根源，並非隨意以自己的哲學附會於經文之上。並且從「學作聖賢」的問學目標來看，伊川在閱讀經典時所關心的「明道」，主要是從主體修身的立場去關懷經文背後的聖人本旨，而不是從語意學層次來研析經文的語意。

清楚了伊川閱讀經典的基本態度之後，我們方可進一步說明伊川詮釋「夢」與主體修身的基本思路。對於「吾不復夢見周公」這段經文，伊川其實將詮釋的重心，放在「夢」字所引發的思考：

又問：「『吾不復夢見周公』，如何？」曰：「孔子初欲行周公之道，至於夢寐不忘；及晚年不遇、哲人將萎之時，自謂不復夢見周公矣。」因此說夢便可致思，思聖人與眾人之夢如何？夢是何物？¹⁶

¹³參見[宋]程灝、程頤，《二程集》，頁 165。

¹⁴參見[宋]程灝、程頤，《二程集》，頁 205。

¹⁵參見[宋]程灝、程頤，《二程集》，頁 164。

¹⁶參見[宋]程灝、程頤，《二程集》，頁 289。



「致思」是宋代儒者聯繫經典與主體修身的方法，伊川嘗指出：「有求為聖人之志，然後可與共學，學而善思，然後可與適道，思而有所得，則可與立，立而化之，則可與權。」¹⁷「致思」的目標指向了「明道」。因此，伊川詮釋「甚矣章」的方向，不是導向於章句字義的說解上面，而是希望透過對於「夢」本質的「致思」，來區辨聖人之夢與眾人之夢的差別。此處之區辨，並不是知識上的分辨而已，從「學作聖賢」的問學徑路來看，更具有實踐方面的強烈意圖，希望藉由這種對比，好突顯聖人的特質，方便進行超凡入聖的主體修身。伊川主張對「夢」本質的「致思」，將「夢」從生理活動，提昇到觀測力圖學作聖賢的人的修為深淺。至於「夢」為何具有這種可能性？就必須進一步理解伊川如何解釋夢的生成原理。

同時順著上述的解釋，我們也才可再進一步，去理解伊川如何解釋「夢」的生成原理，而不致於偏移了關注之重心，將焦點從夢與修身地關聯上面轉移開來。對於「夢」的生成原理，伊川主要是從感應來說解的，認為夢是人心與外物相感而發的：

問：「日中所不欲之事，夜多見于夢，此何故也？」曰：「只是心不定。今人所夢見事，豈特一日之間所有之事，亦有數十年前之事。夢見之者，只為心中舊有此事，平日忽有事與此事相感，或氣相感，然後發出來。故雖白日所憎惡者，亦有時見于夢也。譬如水為風激而成浪，風既息，波猶洶湧未已也。若存養久的人，自不如此。聖賢則無這箇夢，只有朕兆，便形于夢也。人有氣清無夢者，亦有氣昏無夢者。聖人無夢，氣清也。若人困甚時，更無夢，只是昏氣蔽隔，夢不得也。若孔子夢周公之事，與常人夢別。人于夢寐間，亦可以卜所學之淺深。如夢寐顛倒，是心志不定，操守不固。」¹⁸

雖然在這段話中，伊川對「夢是何物？」的心理活動進行說解，但其論述之主線，並不在於解釋「夢」的心理活動，而是想要據以導出常人與聖人這兩種存在樣式。常人的「夢」所帶出的存在樣式，顯示一種「心不定」，容易走作的主體生命。之所以容易走作，緣於未曾存養心志，以致於心容易為氣機相感所牽引。藉由「夢」所帶出的常人的存在樣式，顯示常人的問題，在於心志為血氣身體所制約。假如說，常人的夢是志不勝氣的結果，那麼聖人藉由「夢」所帶出存在樣式，則顯示出心志不為血氣身體所役使的主體修養，以故，伊川遂指出「聖賢則無這箇夢」，否定了聖人的存在樣式如同常人一樣，也是志不勝氣。就伊川的看法「聖人之心，如鏡，如止水。」¹⁹聖人之心志修養，不應受到氣類感應的牽引，就這層意義來講，伊川認為「聖賢則無這箇夢」。就這樣，「夢」成為了一個

¹⁷參見[宋]朱熹，《近思錄》四庫全書版，卷二。朱熹在注解這段話時指出：「學原於思，善於致思，然後能通乎道」，可見「致思」的目的在於「明道」。

¹⁸參見[宋]程灝、程頤，《二程集》，頁 202。

¹⁹參見[宋]程灝、程頤，《二程集》，頁 202。



可以觀看自身存在狀態的切入點，「可以卜所學之淺深」，故夢寐顛倒被看作放失心志的表現。以此之故，伊川主張聖人不曾夢見周公：

問：「夫子曰：『吾不復夢見周公』，聖人固嘗夢見周公乎？」曰：「不曾。孔子昔嘗寤寐間思周公，後不復思爾。若謂夢見周公，大段害事，即不是聖人也。」又曰：「聖人果無夢乎？」曰：「有。夫眾人日有所思，夜則成夢，設或不思而夢，亦是舊習氣類相應。若是聖人，夢又別。如高宗夢傳說，真個有傳說在傳嚴也。」²⁰

然而，「甚矣章」的經文明白地書寫「吾不復夢見周公」，伊川卻認為聖人不曾夢見周公，這點是否有曲解經文，將自己的哲學附會經文之嫌？事實上，伊川聖人不曾夢見周公的解釋，確實引起部分學者的疑慮。²¹細檢伊川的言論，我們可以發現上述的疑慮，主要是語詞形容上的問題。伊川所否定的，其實是日常語境下對「夢」的認知，是常人日有所思，夜有所夢，或為習氣感應引發的「夢」，這種「夢」代表著作夢的主體心神不定，伊川的「聖人無夢」是從這個語義底下進行否定的，因此他說：「若謂夢見周公，大段害事，即不是聖人也。」

從「甚矣章」的例子看來，伊川解經的確有一個傾向，即重視通貫經文的義理勝於體貼經文的字句，但這不代表伊川是先有自己的哲學，再附會到經文上面，伊川通貫經文的義理，主要還是順著經文的義理脈絡在進行的。伊川這種解經的傾向，朱熹嘗明白指出來：「程先生《經解》，理在解語內。某集注《論語》，只是發明其辭，使人玩味經文，理皆在經文內。」²² 因此，南宋的朱熹在注解四書時，一方面繼承伊川對「甚矣章」的詮釋脈絡，一方面因著自身「理皆在經文內」的方法，將聖人不曾夢見周公修改成「如或見之」。²³ 當然，朱熹的修改不

²⁰參見[宋]程灝、程頤，《二程集》，頁 307。

²¹南宋的朱熹在與學生的問答中，顯示了朱熹及其學生對伊川說法的疑慮：「問：『此章曰，孔子未衰以前，常夢見周公矣。伊川卻言不曾夢見，何也？』曰：『聖人不應日間思量底事，夜間便夢見。如高宗夢傳說，卻是分明有箇傳說在那裏，高宗不知。所以夢見，亦是朕兆先見者如此。孔子夢奠兩楹事，豈是思慮後方夢見。此說甚精微。但於此一章上說不行，今且得從程子說。』」參見[南宋]黎靖德，〈述而篇·甚矣吾衰章〉，《朱子語類》，卷第三十四，頁 863。

²²參見[南宋]黎靖德，〈語孟綱領〉，《朱子語類》，卷第十九，頁 438。

²³參見[南宋]朱熹，《四書集注》（台北：世界書局 1995），頁 176。朱熹的態度，亦可見於朱熹及其門人的對答中：「問：『伊川以為不是夢見人，只是夢寐常存行周公之道耳。《集注》則以為如或見之。不知果是如何？』曰：『想是有時而夢見。既分明說『夢見周公』，全道不見，恐亦未安。』」參見[南宋]黎靖德，〈述而篇·甚矣吾衰章〉，《朱子語類》，卷第三十四，頁 863。雖然《四書集注》日後成為影響東亞儒學的經典著作，但朱熹對伊川說法的修改，並不代表宋代理學集團的共識，同時代的理學家張栻即曾作書朱熹反對這個修改：「『不復夢見周公章』，恐只當從程子之說，夢寐之間，亦思念周公之事，如見其人，然猶云見堯羹牆之類也。若謂真見周公於夢，周公不可見而見之，夢而有妄，恐非聖人之心也。若傳說，却是世上真有箇傳說，非妄也。」參見[南宋]張栻，〈答朱元晦書〉《南軒集》四庫全書版，卷二十二。[清]胡宗懋，《張宣公年譜》（北京：北京圖書館出版社，2005），頁 358，繫此信於孝宗乾道七年（1171 年），是年朱子 42 歲，當時集注已經成形，並且呈之於張栻觀看，張栻不同意「如或見之」，故此處所論乃當日張、朱二人往返論學之事。透過張栻與朱熹的往返問學，我們也可以看到宋代學者在治學方面的謹慎，以及經典詮釋與學術社群間的交互關係。



只是字義訓詁方面的更動而已。朱熹的更動，是在伊川義理系統的基礎上，進一步完善伊川的說法，其關鍵之處在於「思」這個觀念。²⁴ 由於作夢是心動的表現，伊川因為想要避免在詮釋上落入聖人亦會「心不定」之矛盾，所以將「吾不復夢見周公」解釋成：「孔子昔嘗寤寐間思周公，後不復思爾」。朱熹則一方面體貼經文本身，將「夢」解成「如或見之」，一方面否定「夢」與「思」的區分標準，在於「心動」與「心不動」，故在回答門人的提問時，指出「思」也是心之動處：

問：「夢周公，是真夢否？」曰：「當初思欲行周公之道時，必亦是曾夢見。」
 曰：「恐涉於心動否？」曰：「心本是箇動物，怎教它不動。夜之夢，猶寤之思也。思亦是心之動處，但無邪思，可矣。夢得其正，何害！心存這事，便夢這事。常人便胡夢了。」²⁵

既然「思」也是心之動處，那麼以「夢」來卜所學之淺深的重點，便不在於「心動」，而在於起心動念處是否「得其正」，所謂「夢得其正，何害」。至於何謂「正夢」？朱熹承繼伊川的觀念，主要是以「徵兆」作為「夢」之正或不正的判斷依據，無「徵兆」入夢，屬於常人的「胡夢」，這種「胡夢」正是心性不定的表徵。伊川對於夢與修身的理論，經過朱子的修正，以「夢」來卜所學之淺深這個理論，便大致底定了。

(二) 以「夢」檢測心的誠偽

中國近代儒學關於「夢」與修身的另一種理論，不是從生命境界的深淺來談論「夢」，而是將「夢」視為心之鑑，誠實無偽地扮演著良知的鏡子，照見主體良知的誠偽。在近世儒學史上，這種詮釋角度，非常受到心學陣營的歡迎。明代的劉戡山在注解「甚矣章」時，就繼承這種詮釋角度，說道：

象山語門人曰：『晝觀諸妻子，夜卜諸夢寐，兩無所愧，然後可以言學。』
 愚謂此兩言，非孔子不足以盡之。觀此章，及上章可見。²⁶

劉戡山將「晝觀諸妻子，夜卜諸夢寐，兩無所愧，然後可以言學。」歸諸於陸象山，事實上這段話原文並不出於陸象山，而是出於沈煥，《宋史·沈煥傳》云：「煥人品高明，而其中未安，不苟自恕，常曰晝觀諸妻子，夜卜諸夢寐，兩者無愧，始可以言學。」

²⁴清代學者陸隴其早已注意到，朱子是在伊川的基礎之上，進一步完善「甚矣章」的詮釋，所以陸隴其說：「程朱解夢字不同，朱註似兼得程註之意。」參見[清]陸隴其，《四書講義困勉錄》，卷十(台北：台灣商務印書館·四庫全書珍本四集，1986)，頁5。

²⁵參見[南宋]黎靖德，〈述而篇·甚矣吾衰章〉，《朱子語類》，卷第三十四，頁861。

²⁶參見[明]劉宗周，〈甚矣章〉，《論語學案》四庫全書版，卷四。劉戡山在注解〈為政篇〉「視其所以章」時，也引用了同一理論，他說：「人心自有安處，是平日志向所決，積漸慣熟，安頓其中而不自知者，須晝觀妻子，夜卜夢寐始得，然此不以造詣說，只論真偽之品。」(卷一)。



《宋史》說沈煥：「字叔晦，定海人。試入太學，始與臨川陸九齡為友，從而學焉。」由此可知，沈煥乃陸九齡的弟子，因此沈煥的理論帶有象山學派的影子，是可以理解的。沈煥對於夢與主體修身的觀點，與伊川主張以「夢」來卜所學之淺深的理論不同，在伊川那裡，「夢」被用來觀測自身心志之定與不定，以判斷主體存在狀態造詣之深淺，從而對自己所學進行修正；但在沈煥這裡，「夢」成為檢測人心是否自欺的一面鏡子，從而可以反省主體修身過程可能產生的偏差。從人意識活動的開展來看，「夢」讓人尋根溯源地，意識到自身的存在狀態，「夢」將人自身之存在狀態從隱微幽暗中帶出來，成為可供人意識反省的對象。就此而論，「夢」成為進行修身時的一種特殊工夫，可以將人在日常生活中，隱而不顯的存在狀態展開來，讓主體暴露在意識反思的監控之中。以故，「夢」成為主體進行修身時，教化主體的理想切入點。這種以「夢」檢測心之誠偽的修身工夫，對後世影響頗大。

到清代末年為止，以「夢」來檢測心之誠偽，仍然是許多儒者在日常生活中，心性修養的重點，例如清末的理學家倭仁，便在其《日記》中紀錄了大量自我省察夢寐的文字。其《日記》在「庚戌以後」中有一則記載說道：「夜夢氣暴，根伏於晝，雖強制於一時，而仍發於夢寐，不及持之，地存養功疏，於此可驗。」²⁷

夢在此處被視為持志養氣工夫中，檢驗身心誠偽的準據。這種專意於琢磨自己一念之發的反觀省察，基本上是倭仁每日必進行的日課。同時代的理學家吳廷棟即稱讚倭仁：「其人篤實力行，專以慎獨為工夫，有日記，一念之發，必時檢點……一念不整肅則以為放心，自朝至暮，內而念慮，及應事接物，並夜而考之夢寐，皆不放過，而一一記出以自責，其嚴密如此。」²⁸

可見倭仁從心性修養的立場，對於夢寐進行反省檢討的工夫，頗受時人的讚賞。表面上看來，倭仁修身的主要宗旨淵源於心學的「慎獨」工夫，實則其理論根源與宋代儒學發展的「以『夢』檢測心的誠偽」的修身工夫，有絕對的關係。

然而以夢為心鑑的理論，並非沈煥所獨創的，而且也不是淵源於象山學派，反而脫胎自伊川。在文獻上，比沈煥更早提出這個理論的學者，還可追溯到南宋初期的李楠。李楠，字和伯，福建侯官人。與其弟李樗齊名，均受教於呂居仁，遂從呂居仁得伊洛之傳。可見李楠的學術背景，屬於二程子「洛學」這個傳承系統。《宋元學案》介紹其問學之宗旨，說李楠主張：「夢者，心之鑑。人之善，或以矜持矯飾為之，至夢寐間，則毫髮不可揜。君子以夢為鑑，自知心之誠偽。」²⁹

李楠的觀點明顯與沈煥是一路的，皆是主張以「夢」檢測心的誠偽。沈煥的觀點是否受到李楠的影響？還是這是宋代理學士大夫集團的共識？目前尚難判

²⁷ 參見[清]倭仁，《倭文端公遺書》（臺北：成文出版社，清末民初史料叢書，1968），卷五，頁 426。

²⁸ 參見[清]吳廷棟，〈庚子都中與執夫、子垣兩弟書〉，《拙修集》六安求我齋刻本，卷十。

²⁹ 參見[清]黃宗義、全祖望，〈紫微學案〉，《宋元學案》，卷三十六，頁 1246。



定。然而稽考文獻，以「夢」檢測心的誠偽的理論，關鍵性的人物就是李楠，這點必須追溯至李楠的師承。

李楠是呂居仁入閩以後所傳的門人，而呂居仁的師承，根據《宋元學案》的記載，說呂居仁：「先生少從游定夫、楊龜山、尹和靖遊，而于和靖尤久。」³⁰

游定夫、楊龜山、尹和靖都是伊川的門人，故呂居仁屬於伊川的再傳弟子。李楠的理論，其最初來源應該與這個傳承系統有關。順著這個傳統系統往上追溯，我們可以發現，比沈煥更早提出「晝觀諸妻子，夜卜諸夢寐」這個修身工夫的人，其實是北宋的游執中，游執中與楊龜山交遊甚密，又是游定夫的族父，³¹《宋元學案》說：「龜山誌游執中曰：嘗以晝驗之妻子，以觀其行之篤與否也；夜考之夢寐，以卜其志之定與未也。」³²

因此游執中雖未直接受教於伊川，但透過其交遊狀況，我們可以知道他也是屬於理學士大夫集團的學者，透過游定夫、楊龜山的中介，很可能在思想上受到了伊川的影響。最重要的是，游執中雖然提出貌似沈煥「晝觀諸妻子，夜卜諸夢寐」的理論，但他說：「夜考之夢寐，以卜其志之定與未也」，仍然走的是伊川以「夢」來卜所學之淺深的老路，由此可知，游執中的治學宗旨，基本上未脫離伊川的軌範。雖然文獻不足，但從宋代儒者的學脈譜系看來，我們可以合理地推論，游執中的修身工夫很可能是透過游定夫、楊龜山二人，為呂居仁所知悉，再從呂居仁處傳給了李楠。雖然這之間，夢與修身理論發展的痕跡不很清晰，並且由於李楠未有文集傳世，今日已經無法推敲他在心性之學方面，是否有了新的看法，但我們確知，從游執中到李楠，這套夢與修身的工夫有了新的轉折。在李楠這裡，「夢」不再作為測度主體心志定不定的觀測點，而是成為了「心之鑑」。從游執中經過李楠到沈煥，以「夢」檢測心之誠偽的理論，才終於發展完成

在宋代思想史上，不管是「以『夢』卜所學之淺深」，或是「以『夢』檢測心之誠偽」，這兩個儒學理論的完成，均有其經典上的依據、根源與學術傳承，從「甚矣章」的詮釋到夢與主體修身理論的完成，經典並不是扮演著歷代思想家緣飾門面的工具角色，反而是其思想之根源。

三、「聖人之志氣無時而衰」的生命情調

「甚矣章」在宋代思想史上的討論，除了開展了夢與修身關係的理論之外，另有其他層次的理論開展，這個層次就是從「衰」字的闡釋所引發的討論。從「衰」字的討論引發的重點，除了在修身方面具有意義之外，在宋代政治史與文學史也具有一定的影響力。

³⁰ 參見[清]黃宗羲、全祖望，〈紫微學案〉，《宋元學案》，卷三十六，頁 1234。

³¹ 參見[清]黃宗羲、全祖望，〈龜山學案〉，《宋元學案》，卷二十五，頁 958。「游復，字執中，建陽人，定夫族父，與龜山為忘年友。先生總角已知經學，既壯，學益富，行益修，鄉里旁郡多遣子弟從之遊。其學以中庸為宗，以誠意為主，以閉邪寡慾為入德之途。」

³² 參見[清]黃宗羲、全祖望，〈龜山學案〉，《宋元學案》，卷二十五，頁 958、959。



與「夢」的解釋一樣，「衰」字的解釋也涉及到聖人生命人格的問題。朱熹在《四書集注》當中，從「血氣」著眼，詮解經文中的「衰」字，指出孔子「志欲行周公之道」，「至其老而不能行也，則無復是心，而亦無復是夢矣，故因此而自歎其衰之甚也。」從前文的討論中，我們已知朱熹解經的方式，是順著經文之文字脈絡說解下來的，用「只是發明其辭，使人玩味經文」的方式，體貼經文。然而仔細推敲《四書集注》的註解，猶有一些問題尚待進一步釐清。首先，既然行周公之道是孔子之「志」，則下文的「至其老而不能行也，則無復是心」，豈非意味著孔子不再存心行聖賢之道？為了避免產生這樣子的誤解，朱熹在下文引述的程伊川的一段話，以闡明聖人行道之心志，不受血氣身體衰老影響的道理：

程子曰：「孔子盛時，寤寐常存行周公之道；其老也，則志慮衰而不可以有為矣。蓋存道者心，無老少之異；而行道者身，老則衰也。」《四書集注》³³

伊川的解釋主要從「心」、「身」的區分立言，伊川意圖透過二者的區分，顯示「衰」者不是心志而是身體。從「甚矣章」本身來看，程伊川「心」、「身」的區分似乎已經妥貼地將經文的意蘊闡釋出來。事實上，這個解釋引發出儒學義理當中另一層次的疑慮。伊川「心」、「身」的區分，指明了聖人的血氣身體會衰老，但行道之心則老少無異，並無衰竭的問題。然而伊川話中的「其老也，則志慮衰而不可以有為矣」，似乎又在暗示聖人血氣身體衰老之後，心志思慮亦隨而衰減。此處衍發出來的疑慮，便是聖人的心志是否會隨血氣身體而衰？假如不會，伊川這裡的話又該如何理解？要解釋上述的問題，便須釐清血氣身體與心志的關係，對此，朱熹曾在〈總論為學之方〉中指出：

學者識得箇脈路正，便須剛決向前。若半青半黃，非惟無益。」因舉酒云：「未嘗見有衰底聖賢」。³⁴

朱熹所說的「未嘗見有衰底聖賢」，並非否定聖人的血氣身體亦會衰老，而是從「心志」方面肯定「未嘗見有衰底聖賢」。雖然，朱熹這段話主要是針對學者「志」於學而立論的，但他所揭示出的價值觀念，指明了宋代儒者對於聖賢生命格局的基本認知。

在儒學義理當中，血氣與志氣的區分，可以勾連到的經典文本，主要是《論語·季氏篇》「君子有三戒章」，朱熹在《四書集注》「君子有三戒章」當中引范祖禹的說法：「范氏曰：『聖人同於人者，血氣也，異於人者，志氣也。血氣有時而衰，志氣則無時而衰也。』」³⁵ 范氏這段話裡面血氣與志氣的區分，為宋明理學家普遍地共識。從修身的角度觀之，重點在於血氣衰時，志氣不得與血氣同衰。按朱熹的講法就是：「血氣雖有盛衰，君子常當隨其偏處警戒，勿為血氣所役也。」

³³ 「蓋存道者心，無老少之異；而行道者身，老則衰也。」之句讀，亦有斷成「蓋存道者，心無老少之異；而行道者，身老則衰也。」參見參見[宋]程灝、程頤，《二程集》，頁 1144。

³⁴ 參見[南宋]黎靖德，〈總論為學之方〉，《朱子語類》，卷第八，頁 138。

³⁵ 參見[南宋]朱熹，《四書集注·季氏篇》，頁 176。



³⁶ 血氣衰而志衰，就心性修養而言，是「無持養之功」的顯現。³⁷ 因此，朱熹在〈自論為學工夫〉中認為：

人之血氣，固有強弱，然志氣則無時而衰。苟常持得這志，縱血氣衰極，也不由他。如某而今如此老病衰極，非不知每日且放晚起以養病，但自是心裏不穩，只交到五更初，目便睡不著了。雖欲勉強睡，然此心已自是箇起來底人，不肯就枕了。以此知，人若能持得這箇志氣定，不會被血氣奪。凡為血氣所移者，皆是自棄自暴之人耳。³⁸

首先，朱熹這段話的重要意義，在於從「衰」字帶出了儒家「天行健，君子以自強不息」的生命觀。這種生命氣度，被設定成作為理想人格的聖賢應具有的存在樣式。這種生命人格，必須具備不為疾病、衰老、死亡所恐嚇的勇氣，以堅持自己的心志，當然，這種堅持生命意志的勇氣，不是情感上的勇敢，而是屬於聖賢人格的生命意志。唯有從存有論層次，看待這種超越疾病、衰老、死亡的心志，我們才能理解，為何朱熹會說：「凡為血氣所移者，皆是自棄自暴之人耳」，因為從這個觀點看來，「為血氣所移者」所呈顯的，不只是一時的恐懼與懦弱，而是放棄「學作聖賢」這條存在道路。

其次，此處的問題在於：既然血氣有時而衰，志氣則無時而衰，那麼伊川所說的「其老也，則志慮衰而不可以有為矣」，豈非違背儒學的基本理路？從伊川「心」、「身」的劃分看來，伊川雖未使用血氣、志氣這樣的語彙，但二者基本的理路卻是一致的。伊川「心」、「身」二分，基本上是就「氣」而言，而非從「心體」的基礎作出判分，因此血氣與志氣，就程朱而言是：「氣一也，主於心者，則為志氣；主於形體者，即為血氣」³⁹，就此而言，伊川的「其老也，則志慮衰而不可以有為矣」並非指志氣為血氣所役，而是就氣機感通而言。此點，朱熹在與學生楊道夫的問答中的解釋較為完善，他說：

「吾不復夢見周公」，自是箇徵兆如此。當聖人志慮未衰，天意難定，八分猶有兩分運轉，故他做得周公事，遂夢見之，非以思慮也。要之，精神血氣與時運相為流通。到鳳不至，圖不出，明王不興，其徵兆自是恁地。胡文定公謂《春秋》絕筆於獲麟，為『志一則動氣』，意思說得也甚好。但以某觀之，生出一箇物事為人所斃，多少是不好，是亦一徵兆也」。道夫問：「設當孔子晚年，時君有能用之，則何如？」曰：「便是不衰，如孔子請討陳恆時，已年七十一，到此也做得箇甚！」又問：「程子謂孔子之

³⁶ 參見[南宋]黎靖德，〈論語·季氏篇·君子有三戒章〉，《朱子語類》，卷第四十六，頁1172。

³⁷ [明]吳與弼在〈居業錄〉上說：「古人老而德愈進者，是持守得定，不與血氣同衰也。今日才氣之人，到老年便衰，是無持養之功也。」參見參見[清]黃宗羲，〈崇仁學案〉《明儒學案》，第二卷。

³⁸ 參見[南宋]黎靖德，〈自論為學工夫〉，《朱子語類》，卷第一〇四，頁2623。此條為沈憫所記，沈憫字杜仲，永嘉人。按《朱子語類目錄》沈憫的記錄是宋寧宗慶元四年戊午(1198)以後所聞。

³⁹ 參見[南宋]朱熹，〈答李晦叔五〉，《朱子文集》第六冊，卷六十二（臺北：德富文教基金會，1999），頁3095。



志，必將正名其罪，上告天子，下告方伯，而率與國以討之。不知天子果能從乎？」曰：「當時惟在下者難告。」問：「果爾，則告命稽違，得無有不及事之悔乎？」曰：「使哀公能從，則聖人必一面行將去，聞於周王，使知之耳。」（道夫）⁴⁰

朱熹從一氣感通的原理，解釋了「志慮衰」是因為「精神血氣與時運相為流通」，因此孔子的「吾不復夢見周公」，如同鳳不至，圖不出一樣，都是「徵兆」。透過「徵兆」聖人知道道不可行。以故朱熹在另一處與學生甘節的答問中，明確地說「不是孔子衰，是時世衰」。⁴¹至此我們可以理解伊川「志慮衰」的說法，是指孔子從己身血氣衰與不復夢見周公的「徵兆」當中，理解了時運之限制。朱熹與楊道夫的問答，除了解釋了伊川語焉不詳的地方外，更重要的是，他們將「甚矣章」的討論焦點轉向了血氣有時而衰，志氣則無時而衰這個焦點之上。所以當楊道夫假設地問：「設當孔子晚年，時君有能用之，則何如？」時，朱熹馬上回答：「便是不衰」。表面上，朱子師徒只是假設一個情境，以引申經文的義理，實則這樣的討論與朱熹當時面臨的情境有關，故爾有其思想背景存在。

朱熹的回答，實際上與南宋的思想環境有關，這一思想環境又與宋代士大夫的傳統有關。宋代的士大夫群體將自己當成政治主體，希望能「致君行道」，以求實現聖人之道，因此宋代儒者對經典的闡釋與主體修身的持養，無非是為外王事業做準備。⁴² 在此一思想背景之下，朱熹及其門人對於「甚矣章」中「衰」這個觀念的討論才可理解。

朱熹晚年常常與弟子討論到「衰」的問題，一方面，這是因為當時政治環境有所需要，另一方面，與朱熹本人面臨的情境有絕對的關聯。楊道夫與朱熹的問答，根據〈朱子語類目錄〉所記，應是宋孝宗淳熙十六年己酉(1189)年以後所錄的，在這之前的戊申年(1188)，朱熹藉入對之便，寫了有名的〈戊申封事〉，上書孝宗。在〈戊申封事〉中，朱熹闡述了「聖人之志氣無時而衰」的道理，勸諫孝宗宜進行政治上的改革，毋為血氣衰老所役，其言曰：

然又竊聞之，今日士夫之論，其與臣不同者非一，及究其實，則皆所謂似是而非者也。蓋其樂因循之無事者，則曰陛下之年寢高，而天下亦幸無事。年寢高，則血氣不能不衰；天下無事，則不宜更為庸人所擾。……蓋樂因循者，知聖人之血氣有時而衰，而不知聖人之志氣無時而衰也；知天下有事之不可以苟安，而不知天下無事之尤不可以少怠也。⁴³

根據余英時的研究，孝宗晚年的政治布局牽涉到理學士大夫集團與官僚集團的政治鬥爭，理學集團的政治傾向，主張「恢復」，要求政治改革與變更國是，

⁴⁰參見[南宋]黎靖德，〈述而篇·甚矣吾衰章〉，《朱子語類》，卷第三十四，頁862。

⁴¹參見[南宋]黎靖德，〈述而篇·甚矣吾衰章〉，《朱子語類》，卷第三十四，頁862。

⁴²參見余英時，《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》(臺北：聯經，2003)，頁27-251。

⁴³參見[南宋]朱熹，〈戊申封事〉，《朱子文集》第二冊，卷十一，頁385、386。



打破因循不變的政治現狀。⁴⁴ 朱熹〈戊申封事〉中的「今日士夫之論」即指官僚集團的主張。作為理學士大夫集團政治上的對立面，官僚集團傾向於維持現狀，因而以孝宗年事已高，血氣已衰，「天下無事，則不宜更為庸人所擾」為由，勸孝宗於政治上毋作更動。面對官僚集團士大夫強大的言論攻勢，朱熹在〈戊申封事〉中，遂應用了「聖人之志氣無時而衰」的道理予以反駁。

朱熹晚年，對「聖人之志氣無時而衰」的注意，除了用以勸諫孝宗進行新政之外，其關懷的重心，顯然更在於一己之進退出處，這才是朱熹與門人討論時所著眼之處。這個關懷顯然與宋代儒者要求內聖而外王以「致君行道」的志業有關。就「致君行道」而言，遇不遇，是時命的問題，志氣無時而衰，則是心性修養的問題。對於朱熹以及理學集團的士大夫群體而言，不斷地積蓄力量，並且永不放棄「致君行道」的機會，才是他們關注的焦點。這種觀點，完全反映在朱熹與門人輔廣的對答中：

或問：「孔子當衰周時，可以有為否？」曰：「聖人無有不可為之事，只恐權柄不入手。若得權柄在手，則兵隨印轉，將逐符行。近溫《左氏傳》，見定哀時煞有可做起事。」問：「固是聖人無不可為之事。聖人有不可為之時否？」曰：「便是聖人無不可為之時。若時節變了，聖人又自處之不同。」又問：「孔子當衰周，豈不知時君必不能用己？」曰：「聖人卻無此心。豈有逆料人君能用我與否？到得後來說『吾不復夢見周公』，與『鳳鳥不至，河不出〈圖〉，吾已矣夫』時，聖人亦自知其不可為矣。但不知此等話是幾時說。據『陳恒弑其君，孔子沐浴而朝請討之』，是獲麟之年，那時聖人猶欲有為也。」（廣）⁴⁵

輔廣字漢卿，其所記之語錄，基本上是宋光宗紹熙五年甲寅(1194)以後所聞。不過這條記載，應該是宋寧宗慶元元年乙卯(1195)所說的。⁴⁶因為三年後，這段對話又延續下去，根據輔廣的筆記，寧宗慶元三年丁巳(1197)朱熹在慶元黨禁危機下與輔廣有一番對答：

先生多有不可為之歎。漢卿曰：「前年侍坐，聞先生云：『天下無不可為之事，兵隨將轉，將逐符行。』今乃謂不可為。」曰：「便是這符不在自家手裏。」⁴⁷

⁴⁴ 參見余英時，《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，頁 27。

⁴⁵ 參見[南宋]黎靖德，〈孔孟周程張子〉，《朱子語類》，卷第九十三，頁 2351。

⁴⁶ 參見[南宋]朱熹，〈答呂子約 19〉，《朱子文集》第五冊，頁 2206 云：「今日輔漢卿忽來，甚不易。渠能自拔，向在臨安相聚，見伯恭舊徒無及之者，說話儘有頭緒，好商量，非德章諸人之比也。」大陸學者陳來繫此信於寧宗慶元三年丁巳 1197 年。則「漢卿曰：『前年侍坐』」云云，宜為 1195 年所說。慶元元年 1195 年二月，趙如愚罷相，迫害道學的文網漸密，到了慶元三年，於是有慶元黨禁之禍。朱熹的感慨，即針對此時境遇而發。參見陳來，《朱子書信編年考證》（北京：生活、讀書、新知三聯書店，2007），頁 434。

⁴⁷ 參見[南宋]黎靖德，〈自論為學工夫〉，《朱子語類》，卷第一〇四卷，頁 2622。



這兩段間隔三年的對話之所以有如此之轉折，完全與朱熹的遭遇有關。寧宗慶元元年(1195)朱熹受宰相趙汝愚的推薦入朝任煥章閣待制兼侍講，以為又有「致君行道」的機會，結果「立朝四十日」便被逐去。⁴⁸ 朱熹在感嘆「權柄不入手」的同時，其與輔廣的討論完全是針對儒者的進退出處來說，從儒者的進退出處言，朱熹之所以特別指出「聖人無不可為之時」，是想凸顯「聖人之志氣無時而衰」的生命情調。面對環境上的不利，與行道之志的挫折，朱熹其實是以「聖人之志氣無時而衰」的生命情調來自許。因此「吾不復夢見周公」在此情境下，被用來當作道不可行時機之徵兆。

在這場討論當中，朱熹連結經典與自身所處的情境，推動著經典所揭示的生命處境，以映照當前的情境，進行主體與經典的互相詮釋。他從經典的討論中，釐清自己的價值取捨，為我們示範了如何從經典的永恆價值中，應用詮釋者當前的情境去進行詮釋。理解了這個前提之後，我們可以看出，朱熹以及輔廣巧妙地結合了當前應有的取捨與經義的討論二事，輔廣所問的：聖人當衰世時可否有為？聖人是否有不可為之時？固然指向儒學義理的探討，也同時指向儒者的生命在面臨朱熹眼前情境應有的自處之道。朱熹藉由「甚矣章」的經義回答輔廣的提問時，並不是順著經文的脈絡在回答，而是站在「有為」與「聖人之志氣無時而衰」的立場，不肯輕易地承認，「吾不復夢見周公」所徵兆的「不可為」之時機已經來臨。

從「衰」字揭示出的血氣有時而衰，志氣則無時而衰的觀點，構成了宋儒者認知中理想的生命態度，因而成為宋儒據以裁量世間的文化人格標準。可以說，宋儒除了以這種生命態度自許外，也以它許人。因此這種生命態度，在宋代思想史上也被應用於藝術批評當中。南宋學者魏了翁在批評文學史上江淹「夢筆」之典故時，即批評地說：

聖人之心，如天之運，純亦不已，如川之逝，不舍晝夜，雖血氣盛衰所不能免，而才壯志堅純終弗貳，曷嘗以老少為銳惰，窮達為榮悴者哉……夫才命於氣，氣稟於志，志立於學者也。此豈一夢之間，他人所得而予乎，窮當益堅，老當益壯，而他人亦可以奪之乎？為此言者，不惟昧先王夢禘之義，亦未知先民志氣之學⁴⁹

魏了翁完全地運用了「甚矣章」所衍發的文化人格標準來批判江淹。從朱熹到魏了翁，我們看到了「甚矣章」的經文，如何在宋代思想史上成為宋儒的價值根源，被靈活地應用到生命當中的各種情境下，同時也被各種情境的詮釋，建構出各層次豐富的意義。透過研析「甚矣章」在宋代思想史上被闡釋的歷程，使我

⁴⁸有關朱熹立朝四十日之事始末，余英時論述甚詳，可參考《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，頁 182-220。

⁴⁹ [南宋]魏了翁，〈浦城夢筆山房記〉，《鶴山集》四庫全書版，卷四十九，頁 11、12。



們清楚的看到「甚矣章」短短的經文，在宋代產生的影響力，我想，這點已充分證明，在宋代經典是作為文化價值根源，而非學者粉飾門面的工具。

四、結論

「甚矣章」只是《論語·述而篇》的一章，本文透過探析其在宋代思想史上被詮解的歷程，並且試圖將此一詮解的歷程，置入宋代的思想環境當中予以考察，以發現圍繞在「甚矣章」周邊的解釋，如何逐步發展，並介入宋儒的思想世界當中。

在深入論述「甚矣章」的詮解過程時，我們可以看到宋儒主要從「衰」與「夢」這兩字，作為解析「甚矣章」的詮釋脈絡。透過宋儒的解釋活動，「衰」與「夢」已從描繪人類生理現象的日常語意中，獲得了提昇，並且拔高到學作聖賢之主體在進行修養時，必須有的基本認知與方法取徑。就「夢」這個字而言，宋代學者發展出的夢與主體修身的理論，主要有兩個方向：一、以「夢」卜所學之淺深：「夢」作為檢驗心定與否的準據，夢寐顛倒被看作放失心志的表現，故「夢」成為了一個可以觀看自身存在狀態的切入點，「可以卜所學之淺深」。二、以「夢」檢測心的誠偽：夢成為心之鑑，可以照見自身之誠偽。「夢」將人自身之存在狀態從隱微幽暗中帶出來，成為可供人意識反省的對象。就此而論，「夢」成為進行修身時的一種特殊工夫，可以將人在日常生活中，隱而不顯的存在狀態展開來，讓主體暴露在意識反思的監控之中。從「夢」這個字的詮解，所衍發的這兩種不同方向的主體修身理論，成為宋代以後，儒者進行修身時重要的修身方法。

就「衰」這個字而言，宋儒從「衰」字帶出了一種不為疾病、衰老、死亡所恐嚇的生命人格，這種人格秉持著，雖然血氣有時而衰，「聖人之志氣無時而衰」的態度，戮力於「致君行道」的嘗試中。宋儒之所以從「甚矣章」，抽繹出這條詮釋脈絡，主要出於自身所處情境的需要。由此需要出發，推動著經典所揭示的生命處境，以映照自身眼前的情境，釐清自己的價值取捨，進行主體與經典的互相詮釋。

「甚矣章」只是《論語·述而篇》的一章，不管是「衰」或「夢」字所發展的修身理論，都是以經典作為價值根源。即此而論，我意欲透過本文的研究，辨明下述的指控，即：經典只不過是歷代思想家裝飾門面的工具，本文認為此一指控應重新加以檢討。其次，透過朱熹及其思想環境的互動這一觀察視角，我們可以看到經典如何在身、心、行動方面，作為指引人們進行價值取捨的根源，就此而論，我們看到了經典的永恆性與詮釋者的時代處境，如何在詮釋時交融在一起，使經典作為經典發揮意義。「甚矣章」只是《論語·述而篇》的一章，然而中國文化的價值系統，正是透過無數、類似「甚矣章」這樣的詮釋活動，不斷地發展、創新，豐富我們的意義世界，在我們進行抉擇時發揮影響力。我認為，這點是今日人們在批判：「經典何用？」此一問題時，必須深思的道理。



徵引文獻

(一) 古籍

- [南宋]朱熹：〈論孟精義自序〉，《朱子全書柒》(上海：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002)。
- [南宋]朱熹：《近思錄》，四庫全書版。
- [南宋]朱熹：《四書集注》(台北：世界書局 1995)。
- [南宋]朱熹：《朱子文集》(臺北：德富文教基金會，1999)。
- [南宋]呂祖謙：《左氏博議》收入《呂祖謙全集》第六冊(杭州：浙江古籍出版社，2008)。
- [清]吳廷棟：《拙修集》，六安求我齋刻本。
- [清]胡宗懋：《張宣公年譜》(北京：北京圖書館出版社，2005)。
- [清]倭仁：《倭文端公遺書》(臺北：成文出版社，清末民初史料叢書，1968)。
- [宋]程灝、程頤：《二程集》(臺北：里仁書局，1982)。
- [清]陸隴其：《四書講義困勉錄》(台北：台灣商務印書館·四庫全書珍本四集，1986)。
- [唐]楊倞注，[清]王先謙集解：《荀子集解》(臺北：世界書局，2000)。
- [清]黃宗羲、全祖望：《宋元學案》(臺北：華世出版社，1987)。
- [清]黃宗羲：《明儒學案》(臺北：里仁書局，1987)。
- [南宋]張栻：《南軒集》，四庫全書版。
- [南宋]黎靖德：《朱子語類》(北京：中華書局，1999)。
- [明]劉宗周：《論語學案》，四庫全書版。
- [南宋]魏了翁：《鶴山集》，四庫全書版。
- [清]顧炎武：《顧亭林文集》(上海：上海古籍出版社·續修四庫全書版，1996)。

(二) 近人論著

- 牟宗三：《心體與性體》(臺中：正中書局，1985)。
- 余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》(臺北：聯經，2003)。
- 胡適：《胡適文集》(北京：北京大學出版社，1998)。
- 胡適：《胡適文存》(臺北：遠東圖書，1983)。
- 傅斯年：〈論學校讀經〉，《傅斯年全集》，第六冊(臺北：聯經，1980)。
- 熊十力：《讀經示要》(北京：中國人民出版社，2006)。

