

國立臺灣大學文學院中國文學所
碩士論文

Department or Graduate Institute of Literature

College of Chinese Literature

National Taiwan University

master thesis

呂大臨天人思想研究

Man-Heaven Thought of Darling Lu

楊治平 R95121013

Jr Ping Yang

指導教授：鍾彩鈞 博

中華民國九十八年五月

2009.5

國立臺灣大學
中國文學所

碩士論文

呂大臨天人思想研究

楊治平
撰

95
1

目 錄

前言	3
第一章 〈中庸〉思想的發展	8
第一節、〈中庸解〉的版本問題	8
第二節、〈初本解〉之大意	10
(1) 由常道而至道的中庸架構	11
(2) 常道與本心	14
(3) 誠一反本	19
第三節、〈中庸後解〉內容大要	25
(1) 本心為先王禮法的根據	26
(2) 庸：經久不變的倫理常道	34
(3) 知崇禮卑，與天地同流	40
第四節、〈初本解〉與〈後解〉比較	46
(1) 前後解的共通觀念	46
(2) 〈後解〉的新發展	49
(3) 結論	59
第二章 《禮記解》的禮學基礎	60
第一節、〈禮記解·曲禮〉：敬為禮之本意	60
(1) 〈曲禮〉是《禮記》之總序	60
(2) 人事之敬：敬別的禮教涵養	62
(3) 鬼神之敬：祭祀與卜筮	67
第二節、經禮：《禮記解》〈冠義〉、〈昏義〉、〈鄉飲酒義〉、〈射義〉	72
(1) 宋代的禮制施行狀況	73
(2) 古禮制度陶養人之性情	76
(3) 古禮器制的宗教象徵意義：	82
第三節、《禮記解》〈表記〉、〈大學〉篇中的仁義思想及心性工夫：	85
(1) 仁：寬裕有容的心之量	85
(2) 義：類族辨物之知	93
(3) 心性工夫：反求諸己擴充心量	100
第三章 呂氏天人思想的定位	108
第一節、對張載的承繼與詮釋	110
(1) 以禮教為本詮釋張載的天道觀	110
(2) 由禮法之神聖詮釋道體的超越性	118
(3) 以知行漸進詮釋張載大心工夫	123
(4) 小結：	134
第二節、二程之說的啓迪發明	135
(1) 窮理盡性以至於命：	135
(2) 仁者以天下為一身：	138
(3) 時中：必然與隨時	142
(4) 反身而誠及未發之中	148

第三節、呂大臨對朱子的影響	158
(1) 一本與萬殊並存：	159
(2) 「庸」為日用常行：	163
(3) 「理一」觀念的不同	166
(4) 心體觀念與工夫差異：	170
第四章 結論	177
參考書目	180



論文摘要

本論文的寫作，探究宋人呂大臨的天人思想，希望能釐清呂大臨在思想史上的位置，補充或修正前人研究缺漏之處。第一章中，以其〈中庸〉前、後版本相比較，以見其晚期所發展的重禮思想，由〈初本解〉重視個人德性涵養，擴充為〈中庸後解〉中以虛明廣大的禮法秩序為本的禮教規模。第二章則以呂大臨《禮記解》《論語解》《孟子解》的思想與〈中庸後解〉相參照，分析呂大臨的知崇禮卑、擴充心量的心性工夫，以及對古禮的觀點。第三章，分析張載、二程、朱子思想與呂大臨的異同，以見出呂大臨對其師二程、張載的繼承與轉化，以及對朱子的影響。本文由呂氏重禮的角度觀察，對呂大臨在當代思想史研究中「心學先聲」的形象有所修正。

關鍵詞：呂大臨、禮記、中庸、張載、關學、二程、朱子



Abstract

The thesis focuses on the thoughts of heaven and of man in the philosophy of Darling Lu, hoping to give a clearer view on the research of Chinese history of philosophy. In the first chapter, I compared two copies of Lu's commentary on 'Doctrine of the Mean, trying to figure out his mature thoughts which give more emphasis on Rites (Li 禮). And in the second chapter, the outcome of the first chapter was compared and referenced with other writings of Lu, (including his commentary on 'Book of Rites, 'The Analects of Confucius, 'Mencius,) to analyse Lu's concept of cultivation. In the last chapter, the thoughts of Ch'eng Brothers and Chang-tsai, which are resources of Lu's thoughts, is compared with Lu's to see what did Lu get from his teachers. And Lu's thoughts of the Doctrine of Mean had great influence on Chu Hsi, the last part of this thesis also mae efforts to analyse Chu's comments on the 'Commentary on Doctrine of the Mean, written by Lu.

Keyword: Darling Lu, Rites, Chu His, Chang tsai, Ch'eng I, Ch,eng hao



前言

1. 研究動機：

自清末以來，宋儒與明儒的心性之學逐漸地受到學者的重視，尤其乘民國初期「整理國故」的思潮激盪，許多大學者紛紛從事哲學史的整理，以新的方法重新審視我國的思想源流與演變，如錢穆先生、勞思光先生、牟宗三先生、馮友蘭先生等的哲學史著作，已經成爲民國以後學者治思想史所必備的基礎觀念。

前賢粲然豐碩的研究成果對於後人而言，一方面是可貴的研究資源，一方面也或多或少地限制了後人開拓研究領域的眼光。身處諸位大師之後，思想史的研究，究竟應該如何前進？什麼樣的研究才是有學術價值的研究？如何才能承先啓後，從事有意義的研究？

要解決這樣的難題，若非有重要的新資料，便是要有新的方法、新的創見，才能爲思想史的研究提供有新的養分，使之承續。在這方面，幸運的是近年來宋人、明人的文集陸續被整理出來，這些文集或許在思想史的重要性上，遠不如前賢所注意的幾位大思想家如朱子、陽明等等，然而對補充、修正前人的研究成果來說，仍然是不容忽視的關鍵人物。

因此，在選擇研究題材上，筆者選擇了近期整理出的文集——浙江大學的陳俊民先生整理的《藍田呂氏遺著輯校》¹。此集雖名爲「藍田呂氏」，收錄北宋呂大臨兄弟（大忠、大防、大鈞、大臨）的著作，然而除呂大臨以外，所留存者皆甚少。呂大臨身爲張橫渠與二程的弟子，在思想史上有一定的重要性，在北宋四子到朱子的傳承中，呂大臨是有相當的影響。呂大臨中庸的思想，一度被認爲是程明道的作品；而〈論中書〉一文，與程伊川論中庸「未發之中」，更因影響了朱子中和新說的提出，而成爲歷來學者關注的焦點。此外，呂氏兄弟共同制作的呂氏鄉約，雖然簡短，但也反映了理學發展初期與社群倫理的重整密不可分的現象。

¹ [宋]呂大臨等著，陳俊民輯校，《藍田呂氏遺著輯校》，北京，中華書局，1993。以下簡稱《遺著輯校》。

之所以選擇呂大臨作為研究的對象，原因已如上述。運用新的資料，可以補充或修正前賢所定下的思想史架構，使之更為精確、更為完整，這是目前筆者的學力所可以做出的貢獻。然而除了新的資料以外，思想史研究的推進，更需要新的方法，乃至於新的創見，筆者認為這樣的創見，應該是在理學、經學與禮學的結合上。前代學者的研究，由於整理舊學、學科分類的需要，將哲學、經學、史學盡量地區分清楚，以求能夠專精深入各不同的領域，適應現代的學門研究。這樣的方法，自然是劃時代的創見，為後人留下寶貴的資源，然而站在前人的研究成果上，我們仍然需注意到「國學」之為一個整體，與現代西方治學方法不同的特殊性質。即使學科劃分可以更專精於某一領域，然而思想家的整體性卻不能夠被割裂，因此，我們身為後學，應該要在前人的基礎上融會貫通，在單一領域的深入之外，也要盡可能地恢復思想家經學、禮學、理學共構的「國學」原貌。

呂大臨師事張載及二程，在理學上有一定的造詣，晚年講學太學，在經學上也有所成就。同時身處重視禮俗的關中地區，與兄弟共制鄉約，也展現了對社群、倫理重整運動的用心。因此，他的學問在禮學、經學、理學三個領域中，可以說是平均並重、三者兼具，研究呂大臨，正可以窺見宋初理學未專精化時的整體性，因此除了新資料可以補充前人所未明之外，同時也可以由更具整體性的眼光來審視理學的發展，這是選擇呂大臨作為研究題材的第二個原因。

2. 前人研究成果：

目前研究呂大臨思想，在大陸方面，最深入有成果者，應是浙江大學的陳俊民先生。陳俊民先生整理呂大臨散佚的經解，以及文集、鄉約等留存的著作，輯成《遺著輯校》一書，並且針對其中易章句一部份的思想展開研究，有〈呂大臨易學思想及關學與洛學之關係〉²，對呂大臨易學思想、關學洛學源流有深入的研究。陳俊民先生之後，又有武漢大學的文碧方先生，以哲學的角度探究呂大臨思想在朱子與陽明之間的定位，著有〈論儒家倫理道德的普遍性與特殊性——以北

²《浙江學刊》1991.02、1991.03。又收錄於《遺著輯校》〈關於藍田呂氏遺著的輯校及其《易章句》之思想〉一文中（頁25-60）

宋理學家呂大臨的思想的個案分析為例》³、〈理心之間——關於呂大臨思想的定位問題〉⁴等文章，對呂大臨思想有精微而深入的分析。此外，復旦大學的郭曉東先生，分析朱子《中庸章句》引用呂氏的說法，有〈論朱子在詮釋《中庸》過程中受呂與叔之影響及對呂氏之批評〉⁵一文，從經學與思想的角度探究呂大臨對朱子的啓發。在學位論文的部分，則有南昌大學的石磊先生的碩士論文《呂大臨學術思想研究》⁶，以《遺著輯校》一書中易章句與禮記解的部分為主，探究呂大臨的學思歷程。

在台灣方面，對呂大臨的研究相對較少，期刊論文的部分，有王基西先生整理呂大臨的生平，著有〈呂藍田生卒考〉⁷、〈理學家小傳——藍田先生呂大臨〉⁸二文。近年來又有王楷先生以哲學的觀點探究呂大臨的中庸思想，有〈呂大臨「時中」說新探——一種《中庸》詮釋學視域下的考察〉⁹。至於在學位論文部分，則有楊玉成先生的《二程弟子研究》¹⁰，分別就心性論、涵養論、窮理說三方面探究呂大臨思想在關洛源流間的影響。

綜合兩岸對呂大臨研究的成果來看，可略分為兩大類。其一是以思想史源流的角度，探討呂大臨對關、洛學風的抉擇，如陳俊民先生、楊玉成先生的研究；再一類是就哲學的觀點，討論呂大臨的中庸思想，以界定其心性說究竟偏向心學或理學，如文碧方先生與石磊先生的研究。

3.研究方法及展望：

呂大臨相關著作的整理，使思想的研究有新的資料，開展了研究的廣度，然而對於了解呂大臨本人思想的完整性而言，目前所有的資料仍然不甚充分。《遺著

³ 《孔子研究》，2005.01。

⁴ 《人文雜誌》2005.04。

⁵ 郭曉東先生之論文收錄於《中國學術》第十三輯，劉東主編（北京：商務印書館，2003），頁229~251

⁶ 南昌大學碩士論文，2007。

⁷ 《中國語文》，2001.04。

⁸ 《中國語文》2001.03。

⁹ 《文明探索叢刊》2007.04。

¹⁰ 國立政治大學碩士論文，1986。

輯校》，雖然盡可能地輯錄了文集佚存以及《論孟精義》、《通志堂經解》¹¹中所可以見到的呂氏經解，然而這些畢竟只是呂大臨著作當中的一小部分而已。據《郡齋讀書志》藍田呂氏遺著提要，呂大臨的著作有《易章句》、《芸閣禮記解》、《編禮》、《論語解》、《老子注》、《考古圖》、文集《玉溪集》、《玉溪別集》¹²等數種，而目前所能見到與理學思想相關的著作，卻只有散見於各種經解集成中的部分經解而已。從這些僅存的散見資料當中，要完整地瞭解呂大臨的思想與學思歷程，畢竟比直接閱讀文集或著作來得困難一些。幸運的是，呂大臨畢生用力最專在於禮學，而目前所見〈禮記解〉中大部分的篇章是完整保留的，其中在當時已獨立成書的〈中庸〉、〈大學〉二篇，更是瞭解呂大臨思想的重要資料。從〈禮記解〉中重要觀念的比較，再加上宋人留存下來關於呂氏著作版本的言詞紀錄，依舊可以拼湊出呂大臨的學說概貌。

本文之作，便是以《遺著輯校》為主要資料，首先探究呂大臨的中庸思想，藉由比較中庸解前後兩個版本的不同，整理出呂大臨成熟時期的觀念。接著自同期著作《禮記解》中的相關觀念，補充、完整呂大臨思想的內涵，而《遺著輯校》中其它部分如《論語解》、《孟子解》、《易章句》，雖然寫作時間相對不確定，但由於觀念相近，在需要時亦加引用。透過呂大臨的遺作整理出其思想重心之後，上溯二程與張載，比較重要觀念的異同，檢視呂大臨對關、洛學說的繼承與發展，以期更瞭解呂大臨學思的核心。最後，從朱子的《中庸章句》、《中庸輯略》、〈中庸或問〉中對呂大臨的引用與批評，探究呂大臨對朱子思想的影響。

這樣的研究方法，事實上仍然是以義理、思想的分析為主，除了第二章探討禮學思想及當代制度之外，論文的大部分是以中庸思想的形成、發展為主要線索。雖然呂大臨本身的思想在經學、禮學、理學三個面向間，可說是並重不偏，具有相當的整體性，但受限於學力，如鄉約所關係到的家族、宗法制度，禮記、易經解所關係到的經學觀念，皆未能在現階段加以討論。未來在鄉約制度的演變、影響上，在考古圖所代表的禮學意義上，都有再加研究的空間。下面便由呂大臨的〈中庸〉思想開始，探討他的學說。

¹¹ 關於呂氏經解的輯校，詳見陳俊民〈關於藍田呂氏遺著的輯校及其《易章句》之思想〉一文，《遺著輯校》頁 1~60。

¹² 《遺著輯校》附錄，頁 628。



第一章 〈中庸〉思想的發展

第一節、〈中庸解〉的版本問題

呂大臨思想中最爲人所熟知的，便是〈論中書〉中以赤子之心爲喜怒哀樂未發之中的說法。之所以能就「中」及「已發」、「未發」等題目與伊川往復討論，實是因爲呂大臨對於〈中庸〉的專精與深造。在《遺著輯校》中，與禮記中庸篇相關的著作有〈禮記·中庸解〉、〈中庸解〉與〈論中書〉，除此之外，禮記與論語、孟子的經解中，也處處可以見到呂大臨中庸的思想。〈中庸〉一篇文字，可以說是呂大臨畢生用力最深者，也是他學說的骨架，故本文將先從呂大臨的中庸思想開始，盡可能地探究其人其說，以補上思想史上遺落的環節。在進入中庸思想的探討之前，先對〈中庸解〉的版本問題作一交代。

據南宋成書的《郡齋讀書志》所載，呂大臨專精於禮，其中用力最深的〈大學〉與〈中庸〉兩篇，在當時便已經有獨立刊行的傳本：

右皇朝呂大臨字與叔，汲公季弟也。登進士第。嘗歷太學博士、秘書省正字。從程正叔、張厚之學，通六經，尤精於禮，解中庸、大學等篇行於世。

13

然而〈中庸〉一篇卻有兩個版本，而其中一本在南北宋之交時，已有被誤認爲程明道著作的混淆情況，胡宏的〈題呂與叔中庸解〉載之甚詳：

靖康元年，河南門人河東侯仲良師聖自三山避亂來荊州，某兄弟得從之遊，議論聖學必以《中庸》為至，有張燾者攜所藏明道先生《中庸解》以示之，師聖笑曰：「何傳之誤？此呂與叔晚年所為也。」燾亦笑曰：「燾得之江濤家，其子弟云然。」……後十年，某兄弟奉親南止衡山，大梁向沈又出所傳明道先生《解》，有瑩中陳公所記，亦云此書得之燾。某反覆究觀詞氣，大類橫渠《正蒙書》。而與叔乃橫渠門人之肖者，徵往日師聖之言，信以今

¹³ 《遺著輯校》頁 630。

日己之所見，此書與叔所著無可疑明甚。¹⁴

呂大臨卒於哲宗元祐七年（西元 1092），到了宋欽宗靖康元年（西元 1126），其中經過三十餘年的時間與國家動亂，引文中的《中庸解》作者已不復確定，甚至被人誤認為程明道所作。幸而經由胡宏的辨析與判定，確認了該本《中庸解》屬於呂大臨的著作。然而再過了近五十年，到了朱子講學的時代，呂氏《中庸解》仍有兩個版本，何以如此？是否皆為呂大臨之作？卻仍是眾說紛紜，在《朱子語類》中，有如下的記載：

向見劉致中說，今世傳明道《中庸義》是與叔初本，後為博士演為講義。先生又云：「尚恐今解是初著，後掇其要為解也。」¹⁵

根據朱子語錄的記載，當時流傳於世的呂大臨《中庸解》有兩本。一本是被誤傳為明道所作的《中庸義》，而一本是「今解」，即當時通行的呂大臨《中庸解》。至於為何呂大臨對〈中庸〉做了兩次疏解？劉致中¹⁶的說法是呂大臨在哲宗元祐元年

年到七年逝世為止的七年間任太學博士，為博士生講解中庸，故鋪演初本為講義，成為當時流傳的呂氏《中庸解》，而初本則因不再刊行而湮沒，以至於被誤認為明道所作。然而朱子的看法卻是恰好相反的，他認為當時所看到的呂氏《中庸解》才是原本的著作，而被誤為明道所作的《中庸義》才是後來呂大臨精簡提要而成。

從今天所能見到的呂氏文集佚存中，有一篇名為〈中庸後解序〉的文字，既名為「後解」，證實了呂大臨對中庸作過先後兩次的疏解。而從〈中庸後解序〉中「今日為諸君強言之」、「諸君有意乎今日之講」等句，可以見出所謂的「後解」確實是呂大臨為朝廷「建學設官」、「取天下之士」所作的講義。故前文引用《朱子語類》中對呂氏中庸解兩個版本的成書經過，實應以劉致中之說為準。至於朱子以何標準認為文字較簡的明道《中庸義》是刪訂文繁之通行本而成的精要？我

¹⁴ 同前書，頁 22。

¹⁵ [宋] 黎靖德編，《朱子語類》（四），（北京，中華書局 2007）頁 1485。據書前朱子語錄姓氏索引，此條應為門人楊方（字子直，汀州人）於孝宗乾道庚寅六年（1171）所記。

¹⁶ 劉致中即劉勉之，號白水先生，與胡原仲、劉彥仲三人共同扶養朱子成人。劉致中又嫁其女與朱子，為朱子之丈人。

想可能是朱子比較兩本的重要觀念，認為以文字較簡的版本為長，故說是「掇其要」而成。這便涉及了兩解思想觀念的不同，後文將細加剖析，在此之前，先將本文所用的文字材料作一交代。

本文研究呂大臨思想所用的材料皆出自陳俊民先生編著的《藍田呂氏遺著輯校》。該書中收錄了兩個版本的《中庸解》，所謂明道所作的《中庸義》是由《二程集》中錄出獨立成篇，以下簡稱〈初本解〉；另一篇則是由南宋衛湜於寧宗開禧、嘉定年間（西元 1205~1224）所編的《禮記集說》中輯錄而出，列於〈禮記解·中庸第三十一〉，以下簡稱〈中庸後解〉。由《禮記集說》中輯錄出的〈中庸後解〉，雖然以宋代通行的呂氏《中庸解》為主，但其實攙雜了部分〈初本解〉的內容。這是因為衛湜在蒐集禮記諸解時，將所見到呂大臨的中庸解說列於每章的「呂氏」項下，若該章所見到有二說，則以「一本云」或「又曰」另起一段，對二說的版本未加以標明。陳俊民先生沿用衛湜此例，並刪去「一本云」與「又曰」，故其《遺著輯校》中〈禮記解·中庸第三十一〉所錄，乃是以為博士生講解的《中庸解》為主，而雜有部分為誤認為明道所作《中庸義》的內容。為比較〈初本解〉與〈中庸後解〉的異同，下文將以陳書中的〈初本解〉為初本的全部內容¹⁷，而以〈禮記解·中庸第三十一〉中視初本有所增改的段落為《中庸後解》。

第二節、〈初本解〉之大意

前文已經釐清了呂大臨兩本《中庸解》的先後順序與成書歷程。本章便依成書的先後順序先討論〈初本解〉，也就是被誤會為明道作品的《中庸義》。首先是〈初本解〉的成書時間：《後解》既為博士生講義，故其寫定時間應在哲宗元祐元年（1086）呂大臨任「文學之職」以後，如此便可起碼地推斷〈初本解〉的寫定

¹⁷ 陳俊民先生〈中庸解〉（本文簡稱〈初本解〉）從〈二程集·中庸解〉中輯校而出。但該版本也有脫落文字與雜入〈禮記集說·中庸第三十一〉內容的情形。如解釋第二十七章（分章以朱子校定《中庸章句》為準）「國有道其言足以興，國無道其默足以容」一段文字僅錄：「國有道，不知言之足興，知藏而不知行」；而〈禮記集說·中庸第三十一〉中作「國有道，不知言之足興，知藏而不知行，國無道，不知默之足容，知行而不知藏者也」。則〈二程集·中庸解〉顯然是脫落了後句「國無道，不知默之足容，知行而不知藏者也」。又〈二程集·中庸解〉第二十五章「誠者自成也」從「理義者，人心之所同然者也」到「安有物我之異，內外之別哉？」一整段文字，〈禮記集說·中庸第三十一〉中以「一本云」另起一段，可以判定應是〈禮記集說·中庸第三十一〉的文字而雜入了該版本中。

時間應是在元祐元年以前，即呂大臨四十歲以前的作品。

接著，便進入〈初本解〉的內容探討。〈初本解〉有三點特色，第一是對中庸架構有其特殊的安排；第二是「本心」與「中庸」的觀念；第三是「誠」與「天德」的定義。

(1) 由常道而至道的中庸架構

先論中庸架構的安排。呂大臨對於中庸篇有獨特的解讀方法，他將首章¹⁸「天命之謂性」至「君子之道費而隱」以前的十一段文字視作對「中」的解釋與鋪陳；「君子費而隱」一段則專論「常道之終始」；而自「君子費而隱」之後至「凡為天下國家有九經」共九段文字，演述庸行的實踐。最後，由「凡事豫則立」至篇終「詩曰衣錦尚絅」的十六段文字，則是討論「誠」的觀念。

呂大臨對中庸的分章有上述的安排，是有其特別的用意的。由「中」以至於「常道之終始」，再至於「庸行之實踐」，最後是「誠」，除了依照中庸原文的脈絡作解釋之外，也是在闡述自己的一套成德的說法。這樣的用意，從「君子之道費而隱」一章的解釋中可以見出梗概。茲列全章解於下，以分析出呂大臨解讀中庸的架構：

2.1.1 此以上論中，此以下論庸。此章言常道之終始。費，用之廣也。隱，微密也。聖人有所不知不能，所謂隱也。費則常道，隱則至道。惟能盡常道，乃所以為至道。天地之大，亦有所不能，故人猶有憾，況聖人乎？天地之大猶有憾，語大者也。有憾於天地，則大於天地矣，此所以天下莫能載。愚不肖所常行，雖聖人亦有不可廢，此所謂天下莫能破。上至乎天地所不能，下至於愚不肖之所能，則至道備矣。自夫婦之能，至察乎天地，則常道盡矣。¹⁹

¹⁸為方便討論，本文論及中庸節次段落時，皆依朱子《中庸章句》分章所編定者為準。

¹⁹《遺著輯校》〈中庸解〉，頁 483~484。

我們可以將上段文字分爲三個段落來讀。第一段先說至道與常道的關係是「惟能盡常道，乃所以爲至道」。從人的德性實踐來說，由淺而深以至於德性境界造極時，其隱密深微，非常人所能知，即便是聖人對德境之極也不能完全掌握，所以說「至道」是聖人亦有所不知不能。相對於隱微不可知的至道來說，常道便是常人都能知易行的淺近德行。雖然不比隱微的至道來得深奧，但卻不能因爲其中看似沒有精妙的至理而輕視忽略，認爲不值得加以用心實踐，畢竟普通的常道正是造極於至道的基礎。故總結以「惟能盡常道，乃所以爲至道」，說明了難知難行者需自易知易行處做起。

尋常可見的普通德行既是精深至道的基礎，便不是如表象所見到的如此簡單、淺近，第二段便解釋常道之終始。先以「天下莫能載」解常道之終：聖人猶有憾是因爲常道實踐至極，德性造境極高，其隱微難言處，連聖人也有所不知不能。換句話說，常道之終便是至道，只要能就尋常德行努力實踐，便可造於精微隱密的深奧至德。下句「天下莫能破」是解常道之始。愚不肖所常行雖然看似簡單淺近的普通德行，但卻是德性修爲的起點，不從這些普通的孝弟倫常開始，便不能進至於德性高深的境界。這一段的意思是在表明常道始則至淺，而終則極高，故要進於至道，對於看似淺近的常道就不可以有所輕忽怠廢。

最後一段再回到至道與常道的實踐關係。至道是高妙精微的，連天地之大猶有不能，但僅有精微玄妙而沒有德行的實踐爲基礎，那麼所謂的至道便流於空虛而不備，至道需下及於愚不肖之所能，才算完備。而常道雖然是愚不肖夫婦能知常行的淺近德行，其中似乎沒有深奧的道理，但用心不已造之於極，尋常的德行便能進於精妙的至道，故常道實踐的造境需上及於察乎天地才是盡其終，不再只是其始的平易簡單而已。

呂大臨以常道與至道貫串了這一章的解釋，並且說「此以上論中，此以下論庸」，表示「君子之道費而隱」前面的幾章都在論較爲玄妙的性命之理，而之後的幾章則在討論比較具體可見的倫理實踐，且二者皆不能有所偏廢。如此至道與常道之間是不是有體用的關係呢？在〈初本解〉中並未提到體用的觀念，但從呂大臨早期的一段言談紀錄卻可以看出一些端倪，簡述於下。

伊川有一篇名為〈雍行錄〉²⁰的文字，是伊川記載神宗元豐庚申三年（1080）與關西學者西行至關中雍、華間的一段遺事。在旅途中，伊川遺失了一袋銀錢，僕夫認為應該是涉水時掉落在河中，伊川便當場嘆息說「千錢可惜」，在座其他從者有三人回應了伊川的嘆息。第一人說「千錢亡去，甚可惜也」，第二人則說「千錢微物，何足為意？」，最後一人說「水中囊中，可以一視。人亡人得，又何歎乎？」，伊川聽了第三人的看法，便重新解釋自己感嘆的原因：「使人得之，乃非亡也。吾歎夫有用之物，若沈水中，則不復為用矣。」抵達了關中後，伊川向呂大臨轉述了上面的談話，認為同行的數人當中器識頗有高下之差，呂大臨便問伊川心目中認為三人中何者器識最高？伊川答「最後者善」，呂大臨便說：「誠善矣。然觀先生之言，則見其有體而無用也。」

在討論呂大臨「有體而無用」之說前，先簡單地分析〈雍行錄〉中的對答。第一人的回答是常人的觀點，失去本有的財物，當然是可惜的。第二人則比較灑脫，但依舊沒有離開常識的觀點，也許千錢在當時已是不小的數目，但畢竟失去之並不危及身家性命，故轉念一想，也可以說是小事，何足掛意。最後一人的回答才是跳脫了一般的得失觀念，他沒有從一人對錢財的所有權來看失錢這件事，轉而從超越私我的觀點來說千錢並沒有不見，它只是在水裡而已，既然如此，又有什麼好嘆息的呢？

第三人的見解看似已經十分高超，他把錢幣的存在事實獨立起來，而不從人對錢財的運用、執有來說得與失。若跳脫了一己之私來看天地萬物，則物自物、我自我，一切順任自然，豈有得失可言？然而伊川卻覺得第三人的回答有需要修正，雖然人不應該受縛於私利的觀點，但一物有一物之用，如果這些錢為他人拾去，則依然能保有本身的貨幣價值，但若因掉落水中而平白無故地失去了本有的價值，怎麼能不可惜呢？

再回到呂大臨「有體而無用」的評論來看，便可以了解呂大臨的意思為何。

²⁰ 《遺著輯校》附錄，頁 617~618。

呂大臨同意第三人超越私我、物我同一的觀點，但認為這是有體而無用，蓋天地生物原不為我而生，而是令其各得其所，故這樣的超脫只是體而已，未及於各得其所之用。換言之，第三人的觀點眼高手低，有知巧之士窺測道體一二，卻不能實有諸己的意思，伊川「有用之物不復為用」之說，才是體用兼及的說法。

〈雍行錄〉所載之事在呂大臨三十三歲該年，這可以印證呂大臨是有體用的觀念的²¹，無論後來是不是加以發揮，至少在其心中認為高妙超越者是體，而落於物物差殊者則是用。如此，在〈初本解〉中所說的「此以上論中，此以下論庸」，其常道與至道的關係便可以與〈雍行錄〉相參照，而有體不能廢用，用不能無體的意思。

由中／庸、至道／常道的比較關係可以看出呂大臨有初步的體用觀念。然而這樣的體用關係，並非「形上實體--形下現象」或是「本體--發用」的形式，比較接近於從「下學」以至「上達」的說法。物物分殊、各有其用的層次，屬於下學的倫理常行，累積、實踐這樣的常行，便是精深至妙、物我合一的上達至道。故呂大臨〈初本解〉的架構，雖然中與庸的關係有體用的意味，徵諸〈雍行錄〉也有「有體而無用」之語，但其心目中的體用並不像程朱將「體」提煉為超越的理，而是比較初步的「下學--上達」的體用觀念。

(2) 常道與本心

由上一節「至道」與「常道」的關係來看，呂大臨認為人我一體、超越私我的至道，就在人世尋常的倫理之中，「惟有盡常道，乃所以為至道」，說明了「中庸」的實義：精深微密的至道就在愚夫愚婦的常道之中，「中」不在「庸」之外，下學自可上達。

²¹ 據《郡齋讀書志》載呂大臨曾作二卷老子注：「其意以老氏之學，合『有』『無』謂之玄，以為道之所由出，蓋至於命矣。其言道體，非獨智之見，孰能臻此？求之終篇，繆於聖人者蓋寡，但不當以聖知仁義為可棄絕爾。」（《遺著輯校》附錄，頁 629）。〈東見錄〉中，二程亦說與叔「昔亦有雜學」並修習道家養氣的工夫。（《遺著輯校》〈東見錄〉第 93 條，頁 512）可見呂大臨早年頗浸潤於道家，初本中庸解中將玄妙的性命至理視之為超越的道體，而以形下可見的倫理常行為道體之用，應該也是受到早年親近道家思想的影響。

中庸是人世的常理，也是天下的正道，表現在人，即是孝弟敬長、安常務實。〈初本解〉重視「守常」的觀念，要人將目光放在眼前治己、治人、修身、齊家的人世倫理中，不外求高遠無徵的玄妙之道，也不爭名逐利而自甘卑陋：

2.2.1 言治己治人之常道。苟非其人，道不虛行。人能弘道，非道弘人。故道而遠人，是為外物。人之一身，而具有天地之道，遠而古今，大而天下，同之是理，無毫釐之差。故君子之治人，治其不及人者使及人而已。將欲治人，必先治己，故以忠恕自治。責子之孝，而自知乎未能事父；責臣、責弟、責朋友，皆然。故惟安常守中務實，是乃治己之務。²²

這是〈初本解〉對〈中庸〉第十三章「道不遠人」一段的解釋。天道不待外求，就在眼前治人治己的尋常德性中，蓋天道就是人世常道，若無人的實踐，亦無天道可言。因此，呂大臨將天道置於人間倫理中，認為看似尋常的自我修養，便是達至天道的起點，盡本分、守常道，由治己推而治人，才是「道」的真意。

第十四章「君子素其位而行」的解釋，意思也是一樣的：

2.2.2 此章言安土順命，乃所以守常。素其位，不援上，不陵下，不怨天，不尤人，居易俟命，自邇自卑，皆安土順命之道。²³

在這一章的解釋中，呂大臨將「素其位」解釋為「守常」，認為依循自身的本分事，自尋常之處實踐，不外求於天、人，才是君子之道。對照於上一章中所說的治己治人常道來看，「安土順命」所指的應該也是人世的本務與修養，譬如宗族的合諧、盡職於本份等等。在人世社會的本務之外，若他求名利，或是求於虛玄，便非中庸之常，亦不是天命的正理。

由上可知，「中庸」作為人事的正理，乃是指一般的社會事務，包括了修己治人、孝悌敬長、安土順命等等，這也是呂大臨在〈初本解〉中所強調的「常道」，

²² 《遺著輯校》〈中庸解〉，頁 484。

²³ 《遺著輯校》〈中庸解〉，頁 484。

唯有盡常道，才可能進於至道，呼應了〈雍行錄〉中體用兼備的觀點。常道不僅是客觀的人世之理而已，同時也根源於人的本性，引文 2.2.1 中所說「人之一身，而具有天地之道，遠而古今，大而天下，同之是理，無毫釐之差」，便是說明道本在人，故不假外求，治人與治己同屬一理。在〈初本解〉中，道的內在根源便是人的「性」與「本心」，是實踐常道的基礎，「性」是天對人的賦予，說明了倫理常行乃是天命必行之理，而「本心」則是具體的理義準則，提供了實踐常道的根據，下面分述之。

首先看「性」的天命意義。「性」是與生俱來的本質，可以說是先天的賦予，也因此是無法改易的天命，猶如內在於人的指令，使人依天道而行：

2.2.3 性與天道，一也。天道降而在人，故謂之性。性者，生生之所固有也。循是而之焉，莫非道也。²⁴

2.2.4 道之在我，猶飲食居處之不可去，可去皆外物也。²⁵

第一條引文說的是人的本性與天的密切關係：性是與生俱來的，非學習矯揉而來，因此性可以說是天對人的賦予，人自天的稟受，循著本性而行，便是循著天道而行。第二條引文說人性的固有不可去：天命流行在人便是「道之在我」，亦即是性。性天生於我，無法改易，俗語說江山易改本性難移，人自天的稟受也是如此根固於人、不可移易。由此可見，性指的是天與人之間的賦予與稟受，說明了天命是必行的，依循天道是人的本分。

性是天道與人的連結，從賦予與稟受的關係上來看，性是人具有天地之德的根據。然而實際上來看，人之生必有氣稟的影響，故有氣質強柔的分別。因此所賦受的天德在實際上來講是不能完整體現的，然而人因為受天地之中而生，氣稟清明，能體天德之全，故其本心具備理義判斷的標準，可以有依循天道的實踐工夫。換句話說，性是天命所賦，然而要超越氣稟的限制與影響，實踐工夫則須歸

²⁴ 《遺著輯校》〈中庸解〉，頁 481。解第一章「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教」

²⁵ 《遺著輯校》〈中庸解〉解「道也者，不可須臾離也」，頁 481。

結到作為「思之官」的心。本心共通的理義標準，才是工夫的依據：

2.2.5 人受天地之中，其生也，具有天地之德，柔強昏明之質雖異，其心之所然者皆同。特蔽有深淺，故別而為昏明；稟有多寡，故分而為強柔；至於理之所同然，雖聖愚有所不異。²⁶

「具有天地之德」說的是人性稟受與天地同德，此德的表現因「蔽有深淺」、「稟有多寡」而表現程度各異，在氣稟的影響中，心卻能超越氣稟的差異，有著共通的理義標準，故說「柔強昏明之質雖異，其心之所然者皆同」。〈孟子·告子上〉說：「心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」，故「心之所同然」，蓋指共同的德、理義、仁義。引文中雖沒有說明，但心之所以能超越氣稟造成的差異，而有共通的理義，當是因為耳目之官主視聽觀感，而心則主理性的判別，是五官之中最靈者，因此能超越氣稟限制，具有「理之所同然」。

心雖然能夠超越氣稟造成的差異，但並不表示不受到氣稟的影響，上面引文中雖說「心之所同然」，然而所謂「心」，其實應是「本心」的意思。只有未受喜怒哀樂情緒擾動的本心，才具備共通的理義，而一旦發為情緒，則會受到個人氣質的影響，而產生隨個體不同的差別。因此，能夠作為理義標準的，確切來說應是「本心」而不是「心」，只有本心才能不受氣稟的影響，完整體現天賦的共通理義：

2.2.6 情之未發，乃其本心。本心元無過與不及，所謂「物皆然，心為甚」，所取準則以為中者，本心而已。由是而出，無有不合，故謂之和。非中不立，非和不行。所出所由，未嘗離此大本根也。達道，眾所出入之道。極吾中以盡天地之中，極吾和以盡天地之和，天地以此立，化育以此行。²⁷

²⁶ 《遺著輯校》〈中庸解〉解第二十二章「唯天下至誠為能盡其性」，頁 488。「其心之所然者皆同」初本中庸解原文作「其心之所同者皆然」，似乎不通，故依中庸後解所錄該段文字改為「心之所然者皆同」。

²⁷ 《遺著輯校》〈中庸解〉解第一章「喜怒哀樂未發謂之中」至「萬物育焉」一段。頁 481。

在這段說明「喜怒哀樂未發之中」的文字中，呂大臨明確指出，只有「情之未發」時的本心，才是「所取以為中者」。本心尚未為情所動，氣稟的偏蔽隱而不顯，故保有本性中的天地之德，能依共通的理義標準來思考，做出無過與不及的合宜判斷。〈中庸〉第十二章中所說的至道、常道，以及「中」、「庸」，也統合於本心，蓋本心能夠體知天命的共通理義，上通於隱微之「中」，而作為人理性判別的思之官而言，又是外在的孝悌常道實踐的依據，亦即「庸」道的根柢，因此呂大臨說本心是「大本根」，中與和都統合於本心，透過本心的實踐，才有參贊化育的常道。

本心具有共通的理義標準，是「所取準則以為中者」，除了在「過」與「不及」之間，擇取中庸之道而守之之外，也包含著因時地條件而衡量調整，作出隨時適宜的「時中」表現。〈初本解〉所說的「時中」，便指本心理義在境中隨宜的表現：

2.2.7 時中者，當其可而已，猶冬飲湯、夏飲水而已之謂。無忌憚，以無所取則也，不中不常，妄行而已。²⁸

2.2.8 兩端，過與不及也。執其兩端，乃所以用其時中，猶持權衡而稱物輕重，皆得其平。²⁹

第一條說時中是「當其可」，意思指本心的理義經權衡判斷而為時地之中，故冬飲湯、夏飲水，本心能在不同的境地隨時有中節的合宜表現。至於小人不中不常的妄行是因為「無所取則」，意思便是指小人行事不反之於「所取準則以為中者」的本心，故「無忌憚」---沒有經過本心理義的權衡判斷，所為便只是隨意的妄行而已。第二條一樣說到了時中的問題。兩端是過與不及，若以本心之中為準則，於境中隨時處宜，便猶如持權衡稱物之輕重，去重就輕，使物物皆得其平。前文說情之未發的本心是「所取準則以為中」，能體知天命的共通理義標準，此處所說的時中，便是指以本心的理義為標準而權衡判斷，於境中隨時處宜，以符合時地

²⁸ 《遺著輯校》〈中庸解〉解第二章「君子中庸，小人反中庸」，頁 482。

²⁹ 《遺著輯校》〈中庸解〉解第六章「舜其大知也歟……執其兩端，用其中於民」，頁 482。

之中。

綜上所述，呂大臨認為中庸之道即在人世之中，因此強調安土順命、忠恕自治的常道實踐。同時，中庸之道也是天命所在，內在於人性中，透過對本心的把握，便可以超越氣稟的限制，依循天命共通的理義準則而行。〈初本解〉以常道的實踐為主軸，重視本心對天道的體現，認為在尋常日用中敬守忠孝本份，才是體知天道的方法。茲舉〈初本解〉中的一段文字，說明中庸的實踐：

2.2.9 祖述堯舜，善有所尊；憲章文武，善有所徵。上律天時，如祖述堯舜；下襲水土，如憲章文武。蓋稱堯舜者以道言之，天時者道之所由出也；稱文武者以政事言之，水土者人之所有事也。律之言法，襲之言服也。此言仲尼之中庸如是之大，如是之備，故譬言天地之大也。其博厚，足以任天下；其高明，足以冒天下；其化循環而無窮，達消息之理也；其用照鑒而不可已，達晝夜之道也。……禮儀三百，威儀三千，此小德所以川流；洋洋乎發育峻極於天，此大德所以敦化也。³⁰

呂大臨將道分為「天時」與「政事」，所謂的天時是道之所由出，而水土則是人之所有事。這樣的對道的區分，正對應了第一節所論呂大臨「下學以至達」的體用觀念。天時高遠玄妙的至道，是道之所由出，也是本性的天地之德及本心共通的理義，是中庸之「中」。至於政事是具體的人事實踐，是可見且易於掌握的庸。然而不管是天時還是政事，仍需要人的實踐才能體現，因此文末仍然歸結到聖人德性的完備，無論是具體的常道，如禮儀威儀，或是隱微難知的至道，如天地人物之生，都是聖人德性的展現。唯有透過德性的修養實踐，才能體現中庸之道，這樣的實踐，便須歸結到本心的理義，因此，在〈中庸〉的第三部份，呂大臨說明「誠」的反本工夫，下節討論之。

(3) 誠一反本

³⁰ 《遺著輯校》〈中庸解〉解第三十章「仲尼祖述堯舜」，頁492。

呂大臨以本心為實踐中庸之道的依據，透過對本心共通理義的把握，擇乎中庸，守而不失，才能循天命之性而行，為天下之達道。本心能超越氣稟的限制，把握天命共通的理義準則，是中和所由出的大本根，然而人應如何把握本心呢？靠的便是誠一的工夫，呂大臨在「凡為天下國家有九經」一章中說「一以貫九者誠也」，旨意便在於此。同時，呂大臨也認為從二十章第四節「凡事豫則立」起，到最末章「衣錦尚絅」主要討論的是誠一的工夫與境界³¹，這一節中，先討論本心與誠的關係，再論誠的境界，最後解釋「不誠無物」的意思。

1. 誠以為己不欺其心

心尚未受氣稟影響、未發為喜怒哀樂之際，便稱之為本心，也是心作為思之官的本質，能夠體知天命共通的理義。換言之，心是靈動的，主掌人的思考與判斷，本來能夠依循天命的理義準則而行，因此，在心的思考判斷上，應當要把握心的本質，不被氣質情緒的偏蔽影響，才能依循共通的理義，這也就是〈初本解〉中「誠」的意義。在「道也者不可須臾離也」一段的解釋中，可以看出誠的意涵：

2.3.1 此章明道之要，不可不誠。道之在我，猶飲食居處之不可去，可去皆外物也。誠以為己，故不欺其心。人心至靈，一萌于思，善與不善，莫不知之。他人雖明，有所不與也。故慎其獨者，知為己而已。³²

「人心至靈」，指的是心能超越氣稟的影響，把握天命的共通理義，故又說「善與不善，莫不知之」，說明了若能掌握心的本質，則心之發用是否合乎理義，皆能明察昭著。因此，在思考判斷上，應當要隨時謹慎，不受到氣稟的偏蔽影響，這也就是「誠以為己，不欺其心」的意義——慎於思考，把握本心的理義，以保有本性的天德。心是至靈之物，透過誠與慎獨的工夫，可以保有天命的共通理義，在最末章關於君子成德的解釋中，也有說明：

³¹ 第二十章第三節「凡為天下國家有九經」一段解釋最末句「一以貫九者誠也，故其下論誠」（《遺著輯校》〈中庸解〉，頁 486），下節「凡事豫則立」呂大臨解「此章論在事之誠」，再下一節「在下位不獲乎上」則解「此章論在身之誠」，足見〈初本解〉認為〈中庸〉在「凡為天下國家有九經」一段後，主要在闡述誠的意義。

³² 《遺著輯校》〈中庸解〉，頁 481。

2.3.2 故君子之學，將以求其本心，本心之微，非聲色臭味之可得，此不可得而致力焉，唯循本以趨之，是乃入德之要……心之精微，至隱至妙，無聲無臭，然其理明達暴著，若懸日月，其知微之顯歟！凡德之本，不越是矣。如此，則入德其幾矣。反本之要，吾心誠然而已。心誠然之，豈係乎人之見與不見？惟內省不疚可矣。³³

引文說明君子成德的方法在於反求本心。「心之精微，至隱至妙，無聲無臭，然其理明達暴著，若懸日月」，意思與引文 2.3.1 「人心至靈，善與不善，一萌于思，莫不知之」一樣，都在說明心是至靈之物，能夠超越氣質、情緒的影響，掌握天命的理義。故君子入德，首先需要把握本心，依自己本心的理義而行，不受外在的毀譽影響，「吾心誠然」、「內省不疚」也就是慎獨、誠以為己的意思。

由上可知，誠一反本，把握本心以依循理義，是成德工夫之本。因此，「誠」也就是「實理」的工夫，即透過實踐體現天賦之理，以人的德性工夫實現天道：

2.3.3 誠者，實有是理也。反而求之，理之所固有而不可易者，是謂庸，體其所固有之義，則經綸至矣。理之所自出而不可易者，是謂之中，尊其所自出，則立之至矣。理之所不得已者，是謂化育，明其所不得已之機，則知之至矣。³⁴

這段文字的意思是：人反諸本心所得者只有一理，該理表現為固有的倫常，故為庸；從心自出不自外來，故為中；積漸不息如不得已，故為化育。誠便是使此理實有諸己，體之尊之明之，使本心的共通理義能實踐朗現。前文曾說呂大臨將性視為是天德的根據，而本心是實踐的依據，故本心是中和所由出的「大本根」。此處說「誠者，實有是理」，也是由於理不能自行，人才有實踐的能力，唯有誠以為己，依循本心，才能體現天道。因此〈初本解〉又有「道不虛行，必待人而後行。

³³ 《遺著輯校》〈中庸解〉，頁 493。

³⁴ 《遺著輯校》〈中庸解〉解第三十二章「惟天下至誠，為能經綸天下之大經」，頁 492。

故必有人而行，然後可名之道也」³⁵之說，表示唯有誠一反本才能體現天理。

2. 與天地同德

誠一反本是把握本心理義、體現天理的成德工夫，累積之久，便能超越氣稟的限制，順心所欲皆是依循天理，達到至誠的境界。在至誠的境界中，聖人體現本性的天地之德，不再有形軀的隔限，天地人我皆為一體，亦即在〈雍行錄〉中所說視萬物為一、超越私己的「體」。關於至誠境界，引文說明如下：

2.3.4 天下萬古，人心物理，皆所同然，有一無二，雖前聖後聖，若合符節，是乃所謂誠，誠即天道也。天道無思無勉，然其中自得，自然而已。聖人誠一於天，天即聖人，聖人即天。由仁義行，何思勉之有？故從容中道而不迫。³⁶

2.3.5 誠一於理，無所閒雜，則天地人物、古今後世，融徹洞達，一體而已。興亡之兆，今之有思慮，如有萌焉，無不前知。蓋有方所，則有彼此先後之別，既無方所，彼即我也，先即後也，未嘗分別隔礙，自將達乎神明，非特前知而已。³⁷

2.3.6 天大無外，造化發育，皆在其間，自無內外，人有是形，而為形所汨，故有內外生焉。性生內外之別，故與天地不相似。若性命之德，自合乎內外，故具仁與知，無己無物，誠一以貫之，合大德而施化育，故能時措之宜也。³⁸

第一條說天道是無思無勉的，因為天地生物不是有意為之，只是順任自然而已，這樣的自然之中，萬物造化發育皆能各得其所。呂大臨採這個意思來解釋至誠的境界，如果人能夠如天地生物一般毫無私意己見，一切依照本心的理義而為，

³⁵ 《遺著輯校》〈中庸解〉解第二十七章「苟不至德，至道不凝」，頁 491。

³⁶ 《遺著輯校》〈中庸解〉解第二十章第六節「誠者天之道也」，頁 487。

³⁷ 《遺著輯校》〈中庸解〉解第二十四章「至誠之道可以前知」，頁 489。

³⁸ 《遺著輯校》〈中庸解〉解第二十五章「誠者自成也」，頁 489。

便是至誠。由於沒有私意的隔限，在至誠的境界中聖人視物我為一、古今皆同，人與天道無二致，故說「誠即天道也」。

第二條引文說明至誠之所以能夠前知的道理，至誠者超越了氣稟的限制，與天地同德，起心動念都是依循著本心共通的理義，視天地、古今、人我為一，不因私己的立場有所偏曲。既能超越形軀的隔限，則思慮之萌便不再受到氣質的限制而有彼此方所，自然能夠神明而前知。

第三條引文說明至誠可以反回本性中的天地之德。「天大無外，造化發育，皆在其間」是天命予人的本性，若非氣稟的影響，則人本來不會有彼此之分，亦不因私我起念。然而人生在世必有形軀之生，不得不有物我之分，因此需要以誠的工夫反歸天命的理義，才能體知本性的天德，達到無己無物、與天地相似的本性。一言之，誠的工夫是返回自己的本性，本性與天地同德，至誠者與天同一，自然能夠以一體的宏觀來看世界。

3. 不誠無物：

誠一反本之工夫，是慎守本心的理義準則，循之而行，以期能反歸本性的天地之德。由此可見，本心是體道工夫的本根，透過本心的實踐，才能參贊天地化育，實現天道。本心、性、中庸及誠的工夫都已說明如上，最後說明在〈初本解〉中一段較難解釋的文字，即〈中庸〉第二十五章「不誠無物」的說法。呂大臨對該章的解釋如下：

2.3.7 誠不為己，則誠為外物，道不自道，則其道虛行。既曰成矣，苟不自成就，如何致力？既曰道矣，非己所自行，誰與行乎？實有是理，乃有是物，有所從來，有以致之，物之始也；有所從亡，有以喪之，物之終也。皆無是理，雖有物象接於耳目，耳目猶不可信，謂之非物可也。³⁹

³⁹ 《遺著輯校》〈中庸解〉，頁 489。

這段文字的意思並不是很清楚，以「有所從來」、「有所從亡」來說「不誠無物」，是以天理為物存在的依據呢？還是說有始有終工夫才會收效呢？所幸「雖有物象接於耳目，耳目猶不可信」一句，〈東見錄〉中有一條語錄可以參考：

2.3.8 古之言鬼神，不過著於祭祀，亦只是言如聞歎息之聲，亦不曾道聞如何言語，亦不曾道見如何形狀。如漢武帝之見李夫人，只為道士先說與在甚處，使端目其地，故想出也。然武帝作詩，亦曰「是耶非耶」。嘗問好談鬼神者，皆所未曾聞見，皆是見說，燭理不明，便傳以為信也。假使實所聞見，亦未足信，或是心病，或是目病。如孔子言人之所信者目，目亦有不足信者耶。此言極善。⁴⁰

「耳目猶不可信」典出自〈呂氏春秋·審分覽〉。原文敘述孔子窺見顏回私下吃了濟急的糧食，猶疑試探之後，才發現是由於米食受到煤炭沾污，顏回不願丟棄，故食用污食。孔子於是感嘆：「所信者目也，而目猶不可信；所恃者心也，而心猶不足恃。弟子記之，知人固不易矣。」⁴¹。《呂氏春秋》這一段故事，原意是要人再未經心的判斷思考前，不可因耳目所見的事實對人物驟下評判。〈東見錄〉此處引伸該意來談論鬼神存在的問題，鬼神之存在常是人云亦云，真正說到所聞所見的細節，往往付之闕如，若將所聽說的鬼神故事以理性思考判斷，便能知道只是傳聞而已，於是引用《呂氏春秋》孔子之言，以強調人心分辨判斷的理性能力。

再對照呂大臨「不誠無物」一段的解釋，便可以看出「實有是理，乃有是物」的意思。呂大臨認為即便耳目確實感知到事物，但反求本心，若理不合有此物，則此物也未見得是真實存在，必得合乎本心的理義判斷，物之來去都有理可尋，才可以說真有此物。因此，「不誠無物」在〈初本解〉中指的是一種理性的實踐：

⁴⁰ 《遺著輯校》〈東見錄·附東見錄後〉，頁 537。

⁴¹ 〈審分覽〉原文如下：孔子窮乎陳、蔡之間，藜羹不斟，七日不嘗粒，晝寢。顏回索米，得而爨之，幾熟，孔子望見顏回攪其甑中而食之。選間，食熟，謁孔子而進食，孔子佯為不見之。孔子起曰：「今者夢見先君，食潔而後饋。」顏回對曰：「不可。嚮者煤室入甑中，棄食不祥，回攪而飯之。」孔子歎曰：「所信者目也，而目猶不可信；所恃者心也，而心猶不足恃。弟子記之，知人固不易矣。」故知非難也，孔子之所以知人難也。（[秦]呂不韋編，林品石註譯，《呂氏春秋今註今譯》（台北市：台灣商務，1985），頁 521。）

如果順隨耳目所感，不對眼前所感知的事物加以思考判斷，便不能確實得知事物的真相，流於人云亦云的傳說臆斷，故凡事都應確實依本心的理義加以思考判斷。引文 2.3.7 前段說「誠不爲己，則誠爲外物」，意思也是在強調反求本心理義的重要性，一切皆應依循本心的判斷而爲，實踐工夫才有意義可言。

第三節、〈中庸後解〉內容大要

〈初本解〉重視下學的實踐，以本心理義爲實踐的依據，透過誠一反本的工夫，可以把握本心的理義，擇中庸而守之，達到至誠與天地同德的境界。現在再來看〈中庸後解〉。後解之作是爲了博士生講解，故寫成時間應在呂大臨四十歲到四十七歲「居文學之職」一段期間。與〈初本解〉獨立成篇不同，在《遺著輯校》中，〈中庸後解〉與其它三十篇禮記篇目同列於《禮記解》一部份。在這些篇目中，若內容保留完整者⁴²，篇首皆如後解一樣，有一段接近序的文字，說明該篇得名之因或旨意大要⁴³。足見當時呂大臨爲博士生講解而作之講義，應包括禮記各篇，並非只有後解一篇文字而已。郡齋讀書志載呂大臨「通六經，尤精於禮，解中庸、大學等篇行於世」，應是指在各篇當中擇〈中庸〉、〈大學〉二篇獨立刊行。

《禮記解》各篇雖由輯錄而成，但視諸體例，應皆爲博士生所作之講義，即便非一時之作，至少也是在這段期間爲講授而陸續寫成，故各篇間是有共通的觀念與主旨的。呂大臨認爲《儀禮》所載是「經禮」，也就是祭祀、朝聘、燕饗、冠昏等等重大的禮制，而《禮記》所載者乃是「經禮之變節」，亦即在經禮的綱要下，因地制宜的實行細節，以及其所以如此的成因。⁴⁴因此《禮記解》諸篇以解釋禮文背後的意義爲主，亦即先王制禮之本意。後解列於其中，亦以釋禮意爲立說的出發點，與初本從個人德性修爲立說的角度不甚相同。〈初本解〉重視日常的德性實踐，而〈中庸後解〉則將〈初本解〉的個人德性實踐加以擴充發展，以全體禮法

⁴² 陳書所列《禮記解》乃是節錄宋衛湜《禮記集解》中「呂氏」項下而成，故各篇或完整保留、或僅存數條、或如中庸後解雜有其它版本，總之各篇體例不盡相同。

⁴³ 如〈禮記解·儒行〉：「此先儒所以存於篇，今日講解，所以不敢廢也。」又〈禮記解·聘義〉：「儀禮所載聘禮，鄰國聘交之禮也；聘義者，所以是其所載聘禮之義也。」（《遺著輯校》頁 360、412）

⁴⁴ 見〈禮記解·曲禮上〉篇首序，《遺著輯校》頁 187。

社會為立說基礎。德性修養有賴於對本心共通理義的把握，內省反求的每一步，都須確實依循本心的理義；而禮法社會則有具體的規範制度，其實踐雖然有賴於主體的德性修養，但仍然保留了遵循外在禮儀的客觀性。因此，後解處理的問題比較多，規模也比較廣，此外，〈初本解〉一些重要觀念在〈中庸後解〉中也有轉變與發展。下面，我們先就〈後解〉本身來看它的宗旨，依序討論本心、庸、工夫等三部分，再與〈初本解〉作重要觀念異同的比較。

(1) 本心為先王禮法的根據

I 以禮為立說基礎：

〈後解〉列於《禮記解》中，所說明的是「禮之所以為禮」，亦即禮儀之道的根據與意義。禮並非喪、祭、冠、昏、燕、射、朝、聘等重要場合的儀式而已，舉凡平日的應答、飲食、服制、稱謂、名份等等都在禮的規範之中。禮法是普世的，擲節個人情感，規範社會交際，使人物皆有各自應當的職分，共構成一個和諧的整體。禮法，可以說是人倫世界的綱紀。

禮法是普世的，天地萬物在其中都有應盡的職分，成為一個秩序化了的世界。所謂的「禮儀三百，威儀三千」之所以能並行不悖，乃是因為「一體」的事實。呂大臨認為在具體的儀文禮節是基礎於天地一氣、人我一體的事實。因為天地一氣，故禮法能適用於天地萬物，事事物物無不在禮法的節度之下；又因為通同一體，故禮法是無私中正的，人物雖各有職分，卻不會相互衝突。我們可以說，呂大臨將禮分為「禮之文」與「禮之實」兩個層次，繁多的儀文制度，是禮法可見之「文」，而一體、一氣的事實便是禮法之「實」，也就是禮法的基礎。後解便著重說明廣大虛明的禮之實，以見先王制禮所據之本。下面引文說明之。

3.1.1 祖述者，推其本意。憲章者，循守其法。川流者，如百川派別。敦化者，如天地一氣。五行之氣，紛錯於太虛之中，並行而不相悖也。然一物之感，無不具有五行之氣，特多寡不常爾。一人之身，亦無不具有五行之

德，故百理差殊，亦並行而不相悖。⁴⁵

3.1.2 夫天大無外，造化發育，皆在其間，自無內外之別。人有是形，而為形所梏，故有內外生焉。內外一生，則物自物、己自己，與天地不相似矣。反乎性之德，則安有物我之異，內外之別哉？⁴⁶

第一條說明仲尼祖述堯舜、憲章文武，以定立禮法制度。禮儀三百威儀三千是「小德川流」，也就是具體可以見到、可資遵循的禮文；繁多的禮文之所以能「並行不相悖」，便是因為其有「敦化一氣」的事實，亦即莫隱莫顯、體物不遺的禮之實。天地間人物雖然各個不同，但是從氣化流行的角度來看，物感以五行之氣，而人體以五行之德，其實是共享一理、共享一氣的。禮法因此而出，故能順應萬物，從而共構成一個有秩序的世界。

第二條說的是性與天道。前條以氣化客觀的角度來說人我的通同，這一條則是落實到人物的天性來講一體的事實。天道造育萬物，無所偏私，物種相資相藉，共成和諧的宇宙。人與萬物原本不分彼此，共享一理共享一氣，這樣本然的狀態就是人所稟受的天性。然而受到形質的影響，人物之間才氣各殊，便失卻了本性無物我之分的廣大虛明。先王制禮，便是要規範擗節氣稟形質造成的過與不及，使人物皆能反乎性之德，盡其應有的職分。

綜上，可以清楚地看出來後解立說的基礎。普世的禮法是人倫世界的綱紀，使人物處於其間能共構一個和諧的整體。先王法天制禮，故禮法是天道秩序在人間的體現，如天道一般無私公正而廣覆萬物。禮是結合人與天的樞紐，〈後解〉說中、誠、性、心、天都是從上述「禮」的基礎發展出來，這是理解〈後解〉意旨時，首先需注意的一點。

II 本心為禮文的內蘊

⁴⁵ 〈禮記解·中庸〉解第三十章「道並行而不相悖」，《遺著輯校》頁 306。

⁴⁶ 〈禮記解·中庸〉解第二十五章「性之德也，合外內之道」，《遺著輯校》頁 300。

由於沒有明確的體用區分，呂大臨時常以中字表示發用的中節，而沒有中與和的分別，因此，中字在後解中同時有本心及中節兩層意思。第一層自本而言，是指與物同體的本心，由於前所說一氣流行、物我合一的事實，本心也即是天道、本性，心、性、天沒有區別。第二層從發用上說，指中節之和，即先王制禮無過不及的合宜處。本心所發，本來必然中節，但由於氣稟形質的影響，往往有小過小不及。先王是先得人心所同然者，不受到氣稟偏蔽的影響，所制訂的禮樂制度就是客觀的標準--中節。如此，自本而言，本心指喜怒哀樂未發之中，是從人的主觀內求做虛以通天地的工夫；而從發用上看，禮制之中節，是從禮儀的客觀標準去調整自己順心而發的行為舉止，以去除形質氣稟的影響。中從主觀來說是本心，從客觀來看則發用為合宜的禮制，即和。分述如下。

1. 喜怒哀樂未發之中：

前面曾說廣大虛明、物我不分的一體，是天地間一氣流行之事實，先王以此為基礎制訂禮樂，故能化成人倫社會。這樣無私、同體的本然是人物所共通，表現為與生俱來的天性，故禮樂雖然一方面是先王聖賢的制訂，但一方面也是出於內在於我、與物同體的本性。性與才氣對言，才氣來自於形質的影響，隨個體不同而有或多或少的稟受；而性是天的賦予，超越形體的限制，以天德一體為內容，故不論人物所受皆同：

3.1.3 所謂中者，性與天道也。謂之有物，則不得於言；謂之無物，則必有事焉。不得於言者，視之不見，聽之不聞，無聲形接乎耳目而可以道也；必有事焉者，莫見乎隱，莫顯乎微，體物而不可遺者也。⁴⁷

3.1.4 蓋中者，天道也、天德也，降而在人，是之謂性。書曰：「惟皇上帝，降衷於下民。」傳曰：「民受天地之中以生。」此人性所以必善，故曰：「天命之謂性」。⁴⁸

⁴⁷ 〈禮記解·中庸〉解首章「莫見乎隱莫顯乎微」，《遺著輯校》頁 272。

⁴⁸ 〈禮記解·中庸〉解首章「天命之謂性」，《遺著輯校》頁 271。

中是廣大虛明的天之德，是具體可見的禮儀所以制訂的基礎，是禮法不可見的隱微層次。故第一條說其「無聲形接乎耳目而可以道」又「體物而不可遺」。由於人我是一體的，天地之間是一氣流行的，故天之德也即是人之性，沒有彼此之分，也沒有內容的差異，故第二條說天道降而在人便謂之性。性與天道，指的就是前文所說的「禮之實」，是差別萬殊的人倫世界背後一理、一氣的事實，亦是禮法所以制訂的基礎、原則。

〈後解〉以兩種角度來看人倫世界，第一種是就具體的、分殊的禮節來看社會整體。如此，人物之間的名份、稱謂，酬答進退應有的規矩、方式等等在禮法中都各有相應的位置。在繁多又和諧的儀文中，各守本分各盡職責，共同構成一個有秩序的人倫世界。第二種角度是比較超越的，超越具體分殊的禮文，直就禮的根據來看人倫社會，亦即所謂的性與天道。禮法經天劃地、無私而且中正，不偏愛任何事物，故從超越的角度就禮之為禮查其本意，看到禮文背後隱微深密之處，便是物我一體、天地一氣的禮之本。禮之本與禮之文是人倫世界一顯一隱的兩個面向，隱的層次中，只有一氣的屈伸往來，沒有人我之別，人即天即人，只是一體而已。這樣的一體寂然不動，感而遂通，內在於人便是情之未發的本心：

3.1.5 喜怒哀樂未發之前，反求吾心，果為何乎？易曰：「寂然不動，感而遂通天下之故。」語曰：「子絕四：毋意，毋必，毋故，毋我。」孟子曰：「大人者，不失其赤子之心。」此言皆何謂也？「回也其庶乎，屢空」，唯空然後可以見乎中，空非中也，必有事焉。喜怒哀樂之未發，無私意小知撓乎其間，乃所謂空，由空然後見乎中，實則不見也。⁴⁹

喜怒哀樂是心受到了外境的牽引，而有的情緒反應，是心之動，而在情緒未發的時候，就是心的本然。引文 3.1.3 說中是性與天道，此處又以喜怒哀樂未發來說中，可見在呂大臨而言，本心與性是同一的，而人我通同的基礎也就在於本心的寂然與感通。從引文所引用易、論、孟之語，可以看出本心或中是泯除人我界

⁴⁹ 〈禮記解·中庸〉解首章「喜怒哀樂未發謂之中」，《遺著輯校》頁 274。

線的一體，在這一層次來說，人與天是一，本心即是天德，故本心的寂然不動感而遂通，便為中節之和，自然形成節次謹然的禮法制度。人所要作的工夫，便是克除形質所造成的偏蔽，反乎性之德，回復本心人我一體的寂然感通，亦即引文「唯空然後可以見乎中」的意思。本心即天，故其自然發用，即是擗節有度的禮文：

3.1.6 在物之分，則有彼我之殊；在性之分，則合乎內外，一體而已；是皆人心所同然，乃吾性之所固有。隨喜怒哀樂之所發，則愛必有差等，敬必有節文；所感者重，其應也亦重；所感者輕，其應也亦輕。自斬至總，喪服異等，而九族之情無所憾；自王公至皂隸，儀章異制，而上下之分莫敢爭，非出於性之所有，安能致是乎？⁵⁰

從禮之本的超越角度來看，人我一體、天地一氣，這就是所謂的「在性之分」。此時的本心沒有形體的限制，與天地萬物為一，是絕對公正無偏私的，故其情緒之發也自然與先王依「人心所同然」所制定的禮法一致，而隨其感應輕重，便自然形成殊異繁多的洋洋禮節。套用到禮之本與禮之文的模式來看，中/性/本心是禮之本，隨其喜怒哀樂之所發，便與先王禮法相應一致，即是禮之文。

2.中節：以義節之

再看和即「中節」的意思。本心與中是禮法的基礎，也是人倫秩序超越的一面。然而在實踐上不能不考慮到人生而有的氣稟不同，本心的發用往往會受到才氣程度上的影響，雖然大致上能中節，卻不能隨氣質而有小過小不及。故主觀上可以依循本心而行，卻仍然需要外在、客觀的先王禮法作為規範。因為先王是先得人心所同然者，依此而制訂的禮法，便是要擗節尚未擺脫氣稟偏蔽者的過與不及，使之能夠完全合乎禮度。無過與不及，指的就是無氣稟影響的偏差，在禮法上中節，就是在虛明以「反乎性之德」的內求工夫外，調節行為舉止以求合乎先王禮制的客觀工夫。下引原文詳之。

⁵⁰ 〈禮記解·中庸〉解首章「率性之謂道」，《遺著輯校》頁 271。

3.1.7 循性而行，無物撓之，雖無不中節，然人稟於天者，不能無厚薄昏明，則應於物者，亦不能無小過小不及……閔子除喪而見孔子，予之琴而彈之，切切而哀，曰：「先王制禮，不敢過也。」子夏除喪而見孔子，予之琴而彈之，侃侃而樂，曰：「先王制禮，不敢不及也。」故心誠求之，雖不中不遠矣。然將達之天下，傳之後世，慮其所終，稽其所敝，則其小過小不及者，不可以不脩。⁵¹

3.1.8 賢者常處其厚，不肖者常處其薄。曾子執親之喪，水漿不入口者七日，高柴泣血三年，未嘗見齒，雖本於厚，而滅性傷身，無義以節之也……二者所行，一過一不及，天下欲擇乎中庸而不得，此道之所以不明也。

先王依中道制禮，禮無過與不及。樂音本來主樂，故依禮彈琴應有適樂之意。閔子說「不敢過也」意思是不敢過哀，蓋閔子本身氣稟至孝，雖已除喪，卻哀淒不減，故需克制心中的哀傷，以合於先王之禮。而子夏說「不敢不及」意思是不敢不及禮，雖早已忘哀，彈琴「侃侃而樂」，乃依禮制服完喪期。後解引用這段出自禮記檀弓的故事⁵²，說明心誠求之，喜怒哀樂雖然大致上不會悖離天道或中，但是仍應該經過客觀禮義的調節，以達到本心發用時的中節。如此，中之為道，並不完全是虛明與天地合的內求工夫可以達至，在氣稟的限制之下，依然有客觀的禮制應當遵循。

過與不及專指氣稟的偏蔽，去除氣稟的偏蔽以達到依乎本心的中節，除了內在的虛明工夫以外，從外在的遵循禮制調節，也是必要的工夫。因為在現實上來說，人人都或多或少有氣質之偏，良心所發不免受到形氣的干擾而有偏差。從這樣的角度來看，欲達到中，就不完全是喜怒哀樂未發時反求的本心而已，從發用上的無過與不及來說，中是理義之中節，也有客觀標準的意思。引文 3.1.8 就是從

⁵¹ 〈禮記解·中庸〉解首章「脩道之謂教」，《遺著輯校》頁 271~272。

⁵² 但〈禮記·檀弓〉中，閔子之角色實為子夏，而子夏之角色則為子張：子夏既除喪而見，予之琴，和之而不和，彈之而成聲。作而曰：「哀未忘也。先王制禮，而弗敢過也。」子張既除喪而見，予之琴，和之而和，彈之而成聲，作而曰：「先王制禮不敢不至焉。」

治喪之禮的制訂來看「中」。此處的中是發用層次的中節，從賢者與不肖者服喪的過與不及而對比出來⁵³，是先王制禮之合宜處。未達聖人以前，凡人之良心不能與天地合流，需要以禮節度方能得中，中便是禮制的中節。

上面所說中兩個層面的意思，可以對應到第一節「禮之實」、「禮之文」的模式來看。中只是一個中，從超越的角度見其隱微，是天地一氣、物我同體的本，也是人心不受情緒、氣質干擾時的虛明廣大；而從具體可見處視之，中也是先王禮文的合宜處，因為先王能克除形氣之蔽，先得人心之所同然。因此在工夫上來說，內在的反求與外在的尊禮，都是必要的。

III 本心的超越性：

前面已經說明在禮的基礎下，後解本心、中節的觀念。中是本心，也是虛明廣大、物我為一的禮之實。從發用的層次來看，先王之禮文無氣稟過與不及的影響，能完全中節，以之為行為的節度，中也有客觀標準的意思。這一節中，要說明的是本心的超越性。

從一體的隱微層次來看禮法的世界，天地萬物只是一氣流行，其屈伸往來的作用會合為人物之消長，沒有個體的分限，只是化育之整體。這樣的境界，內在於所有人的本心，也廣在於天地萬物之本性，隱微又普遍，後解以鬼神的作用來說之，加之以祭祀之誠心，頗有宗教式的超越意味：

3.1.9 鬼神者無形，故視之而不見；無聲，故聽之而不聞。然萬物之生，莫不有氣，氣也者，神之盛也；莫不有魄，魄也者，鬼之盛也，故人亦鬼神之會爾。此體物而不可遺者也。鬼神者，周流天地之間，無所不在，雖寂然不動，而有感必通，雖無形無聲，而有所謂昭昭不可欺者，故「如在其上，如在其左右」也。弗見弗聞，可謂「微」矣；然體物而不可遺，此之謂「顯」；周流天地之間，昭昭而不可欺，可謂「誠」矣；然因感而必通，

⁵³ 〈後解〉說「此章言行之所以求乎中」、「此章言強之中」，也是從「中節」的意思來說在發用層次的中，故常與過不及對言。

此之謂「不可揜」。⁵⁴

3.1.10 至誠與天地同德，與天地同德，則其氣化運行，與天地同流矣。興亡之兆，禍福之來，感於吾心，動於吾氣，如有萌焉，無不前知。況乎誠心之至，求乎著龜而著龜告，察乎四體而四體應，所謂莫見乎隱，莫顯乎微者也。此至誠所以達神而無間，故曰「至誠如神」。⁵⁵

第一條引文中的鬼神，指的是一氣的屈伸消息兩種作用，氣之伸為神，故說「氣也者，神之盛也」；氣之歸為鬼，故說「魄也者，鬼之盛也」。天地之間一氣往來並不是物理的事實而已，而是禮法秩序之根本，故有道德宗教的意思。氣的作用周遍廣大，在其感通中萬物是一個整體，亦即本心虛明，無意必固我時的本然狀態。此時無人我古今可言，萬物都在虛明本心感通體知的範圍內，故說「如在其上，如在其左右」、「體物而不可遺」。心即天即心，無私的道德意識雖然不是耳目可以聞見，但其存在事實一樣真切不可欺，並涵容廣覆天地萬有，無一物遺漏，猶如全能的上帝載育萬物、無所不知，故說「不可揜」。

第二條說的是本心的感通。氣之流行一體不是外於我的超越存在，因為人也是鬼神之會、一氣消息往來的一部份。喜怒哀樂未發之本心，至大至廣，與天地同流，故誠心之至，可以預知禍福興亡之兆，與神明合德無間，此時人即天即人，在氣化的流行與感通中，本心即天德，沒有彼此、內外之別。

綜上，本心是感通一體的超越境界，其中已經沒有個人私我的存在，天地萬物是一個超越的整體。故後解言及實踐工夫時，往往說「性命之理，出於天道自然，非人私知所能為」⁵⁶、「理本如是，非人私知所能為」⁵⁷，這是因為本心超越現實我，與天地同流，知鬼神通萬物，對現實的小我來說，本心幾乎是難以測知的崇高主宰，上至性命道德之本，下至禮儀威儀之繁，無不在本心的感通範圍中。

⁵⁴ 〈禮記解·中庸〉解第十六章「鬼神之為德」，《遺著輯校》頁 284。

⁵⁵ 〈禮記解·中庸〉解第二十四章「至誠如神」，《遺著輯校》頁 300。

⁵⁶ 〈禮記解·中庸〉，《遺著輯校》頁 274。

⁵⁷ 〈禮記解·中庸〉，《遺著輯校》頁 295。

(2) 庸：經久不變的倫理常道

I 人倫之大分：

前面已經說明了〈後解〉「中」字的意思，〈後解〉將中視作禮之本，是具體可見的禮儀威儀隱微不可知的超越面。從超越面來看，沒有人我之分，天即人人即天，萬物渾是一體，亦即是人生而俱有、未受氣稟影響的本性。本性實際的表現，就是喜怒哀樂未發的本心，本心虛明廣大，與天地同流、鬼神同運，隨感之輕重發而為親愛的差等，自能中節，與先王所制禮儀不謀而合。因此，人所需要做的工夫便是向內反求本心之廣大，同時外在地以禮制儀節調和身心，以求作為中節，最後與天同德，從心所欲而不逾矩。

現在再來看庸的意思。〈後解〉以禮為關鍵字，以廣大、一體的本心作為禮文普世的基礎，與本心的隱微深密相對應，庸道代表的就是具體可見的常道，亦即構成倫理社會的綱維。一體微妙的禮之實，不是一般人都能知能行的，唯有先王、聖人才能體會繁多的禮儀是基礎於天人一體、物我同一的性命天道。而庸作為常道則是禮法的原則，易知易行、恆常普遍，如人心惻隱羞惡的表現、人性中君臣父子人倫之別、乃至視聽飲食等共通之事實，都是此世禮法之經緯，故〈後解〉中說「庸者，常道也」⁵⁸，又「庸者人道也」⁵⁹，指的就是人世間這些普遍可見的恆常事實。這些人性皆有的表現發自於本心，故古今異地皆然，經久不變，是禮法社會的基本原則，其中，又以人倫之別最為重要，後解說庸，也最重此意，詳見如下。

前面曾經說明禮的意義，禮不僅是重要場合的儀式而已，更是人類社會生活的普世規範，舉凡飲食、稱謂、服制，禮法都有相應的規定，以規範調節群體生活，令天地萬物能共成一個和諧的整體。然而，禮儀節文雖多，仍有其制定之原則，這原則便是人們「良心所發」的倫理秩序。禮法的制訂，便是要保證、落實

⁵⁸ 〈禮記解·中庸〉解第十二章「君子之道費而隱」及第十三章「庸德之行庸言之謹」，《遺著輯校》頁 280、281。

⁵⁹ 〈禮記解·中庸〉解第二十章第一節「人道敏政」，《遺著輯校》頁 289。

人性中的倫理層別能自然發展⁶⁰。在禮法的制定上，人倫猶如法律中的憲法，是種種儀節、規範的綱領，庸作為人倫常道，最重要者便是君臣父子等人倫大分。下面便引後解的文字以說明之。

3.2.1 大經，天理也，所謂庸也。……反而求之，理之所固有而不可易者，是為庸，親親、長長、貴貴、尊賢是已，體其所固有之義，廣充於天下，則經綸至矣。⁶¹

3.2.2 庸者，常道也。事父孝，事君忠，事兄弟，交朋友信，庸德也，必行而已。有問有答，有唱有和，不越乎此者，庸言也，無易而已。⁶²

第一條說的是天下之大經。人倫作為禮法制定的原則，乃是順情適性，固有於我之本心，故以之為綱領所制禮法才能行於天下而無違。人要依循禮法，除了外在地遵守客觀的儀式、禮節以外，更要向內自求本心的倫理，知道君臣父子等人倫大分都是我心所發、不可移易，方能挺立倫理價值，使禮法推行廣於天下。

人倫除了固有之意以外，也是普遍而且必然的。第二條說庸德庸言，便是以必然性來解釋庸。事父孝，事君忠，事兄弟，交朋友信，是依本心倫理自然而有的表現，也是每一個人都能知能行的天性，是人間普遍的事實。君子修身，不外乎修此五倫；立言，不外乎以倫常教人，蓋人心皆有的倫理之別，乃是禮法秩序所以制定的根本原則，能夠體認掌握本心的倫常等差，便能體知禮意，行度中節。

綜上，庸是常道，亦即禮法的綱緯，是普遍顯著的人性事實，如四端五倫、飲食視聽等是。其中又以君臣、上下、父子、夫婦、尊賢、貴貴等人倫關係最為

⁶⁰ 關於人倫與禮法的關係，《禮記解》其他篇有可資參考者。〈禮記解·曲禮上〉：君臣上下，父子兄弟，人之大倫，由禮而後定也。故冠昏、喪祭、射鄉、朝聘，所以明者人倫而已。（《遺著輯校》頁 191）又〈禮記解·冠義〉：先王制禮，其本出於君臣、父子、尊卑、長幼之間，其詳見於儀章、度數、周旋、曲折之際，皆義理之所當然。（《遺著輯校》頁 382）

⁶¹ 〈禮記解·中庸〉解第三十二章「唯天下至誠，為能經綸天下之大經」，《遺著輯校》頁 307。「體其所固有之義」陳本作「謂其所固有之義」，似不若〈初本解〉原句「體」字義長，故從〈出本解〉作「體」。

⁶² 〈禮記解·中庸〉解第十三章「庸德之行庸言之謹」，《遺著輯校》頁 282。

基本，倫理為本心固有，先王以之為原則制定禮法，目的在於順情達性，保證人倫之廣遍，使群體關係不因個人氣質的偏蔽而產生衝突，以致於窒礙難行。故庸作為人倫之大分，是禮法所以制定的原則，猶如法律中的憲法，是天下之大經。

II 君子之道反經而已：

庸是人倫常道，雖然人人皆有、易知易行，但從社會禮法的推行上來看，明人倫、察庶物則是君子許以自任的職責所在。禮是君子的德位，君子明禮之本，循禮之道，外境的貧富貴賤都不能移易君子守德之恒心。〈後解〉從禮法的推行著眼，故每每以「君子之道」來說庸道的實踐：

3.2.3 君子修身，庸行而已。事親者，庸行之本也，不察乎人倫，則不足以盡事親之道，故人倫者，天下之大經，人心之所同然者也。人心之所同然，則百世以俟聖人而不惑矣，知人者也；人心之所同然者，天地之經也，順天地之經而不違，則質諸鬼神而無疑矣，知天者也。⁶³

從上一段引文中，可以看出庸道作為禮法之大經，與中一樣是有著超越的意義的。在尋常易知的五倫常道以外，庸道也因其普遍的事實（人心之所同然）上同天地鬼神，故君子以庸行修身，並不只是遵守表面的倫理規定而已，更有明達人倫超越意義的高深層次。君子以庸道自守，與愚夫愚婦日用常行不同，蓋君子由明而誠，對人倫的價值、意義皆能得於心，故其自守之外，更有為範天下的作用。君子以庸道修身，又見於下條：

3.2.4 君子反經而已矣，經正則庶民興。所謂經者，百世不易之常道。大經者，親親、長長、貴貴、尊賢而已。正經之道，必如舜盡事親之道，而瞽叟底豫，然後親親之經正；必如王者父事三老，兄事五更，然後長長之經正；必如國君臣諸父兄弟，大夫降其兄弟之服，然後貴貴之經正；必如堯饗舜迭為賓主，湯於伊尹學焉而後臣之，然後尊賢之經正。⁶⁴

⁶³ 〈禮記解·中庸〉解第二十章第一節「故君子不可以不修身」，《遺著輯校》頁 290。

⁶⁴ 〈禮記解·中庸〉解第三十二章「經綸天下之大經」，《遺著輯校》頁 307。

人倫雖然是愚夫愚婦能知易行的常道，但一般人之實踐，總是會受到氣質、外境等條件的影響，或者半途而廢，或者有過有不及。所謂「經正」的意思，指的就是君子體認倫理的必然與超越，以倫理自許，在實踐上超越人爲氣質的影響，無一絲自欺、一毫苟且，令倫常如其「人心之所同然」的本質挺立於世間。倫常的價值一旦確立，順人倫之別而生的種種應對、周旋、進退的細節，如網在綱，自然能明著而爲人奉行。君子之反經，一方面是體認人倫之道的超越性，明瞭與天同德的一體之實，一方面也是因此使人倫作爲天下之大經的意義昭著於天下，故又說「人倫之至，通乎神明，光于四海」。

君子以禮法自任，故能不爲窮困富貴所影響，持守禮法，等於是君子的德位。從治理國家的角度來看，君子之道也就是以禮法治國，達成禮樂德治的仁政理想。在〈後解〉中，君子的角色是突出的，君子責己深、任己重，對眾人則以恕道體諒，擔負著立人道的職責，可以說是禮法的執行者。關於君子以德自尊、恕以待人，舉〈後解〉一段文字於下以說明之：

3.2.5 愛人不親反其仁，治人不治反其智，此在上位，所以不陵下也。彼以其富，我以吾仁，彼以其爵，我以吾義，吾何慊乎哉？此在下位，所以不援上也……庸德之行，庸言之謹，「居易」者也，國有道，不變塞焉，國無道，至死不變，心逸日休，行其所無事，如子從父命，無所往而不受，「俟命」者也。……故君子正己而不求於人，如射而已。射之不中，由吾巧之不至也，故失諸正鵠者，未有不反求諸身，則德之不進豈吾憂哉？⁶⁵

之所以不援上不陵下，便是因爲君子心中有德位之尊。因爲以德自守，故不受到外在身分地位的高下所動，謹守庸德庸言，以敦化人倫定立禮法爲職責。君子之德上達於天，能知天命所在，所作所爲一出於性分之當然，故「心逸日休」、「行其所無事」。這樣的德性是獨就君子而言的，並不是如心性工夫般可以適用在對所有人的要求上，「愛人不親反其親」、「治人不治反其智」是客觀就君子治人的

⁶⁵ 〈禮記解·中庸〉解第十四章「在上位不陵下」，《遺著輯校》頁 283。

事實來說，君子之外，並非人人都應以此要求自己。故〈後解〉又有「君子推是心也，其治眾人也，以眾人之道而已。以眾人之所及知，責其所知；以眾人之所可行，責其所行，改而後止，不厚望也」⁶⁶之說，大體而言，忘己任道的君子形象在〈後解〉中是相當明確的。

III 廣大無外而普遍不移：

與中的超越性相對應，庸的實踐到了至極之處，則是舉世無違，普遍於天下所有人物。庸為禮文的綱領，與禮之本一樣，應該是廣大而無所不合的：

3.2.6 妙道精義，常存乎君臣、父子、夫婦、朋友之間，不離乎交際、酬酢、應對之末，皆人心之所同然，未有不出於天者也。若絕乎人倫，外乎世務，窮其所不可知，議其所不可及，則有天人之分、內外之別，非所謂大而無外，一以貫之，安在其為道也與？⁶⁷

人倫與世務是此世的，但也同時是普遍的、無外的，因為在此世的倫理價值就是絕對的。禮之本天人一體、物我不分，發之為人倫之別，自然也是普世無違，鬼神天地所共認。佛老是過高者，求道於天地之外，則其道便有內外、世出世之分，而非普世之大道。故此，君子之道亦必然以廣遍天下為極則，無所不合而後已：

3.2.7 行有成德，則富貴不憂乎能淫，貧賤不憂乎能移，威武不憂乎能屈也；道有成理，則徵諸庶民，考諸三王，質諸鬼神，百世以俟聖人，不憂其不合也。⁶⁸

君子之道是可以徵驗的普遍法則，無論古今、天地，都與此道若合符節，足證此道不二，而這也是〈後解〉說「庸」的一個重要面向：庸作為禮法制定的原

⁶⁶ 〈禮記解·中庸〉解第十三章「以人治人改而止」，《遺著輯校》頁 282。

⁶⁷ 〈禮記解·中庸〉解第十三章「道不遠人」。《遺著輯校》頁 282。

⁶⁸ 〈禮記解·中庸〉解第二十章第四節「道前定則不窮」，《遺著輯校》頁 294。

則是廣遍且恆久於天地間，放諸四海皆準的。從禮法的普遍性來看，大至君子治道，小至百工專技，但凡構成人倫社會所需，皆不可廢。〈後解〉解「君子之道費而隱」一章，所說「天下莫能破」、「天下莫能載」一段，最能見禮法之道大而無外、經緯天地的普遍性：

3.2.8 聖人亦有所不知，語小者也。知音知味，為農為圃，雖小道也，專心致意，亦能貫乎至理，造於精微，周天下之用而不可闕，此「天下莫能破」也。聖人亦有所不能，語大者也。天地之大，人猶有所憾，則道固大於天地矣。聖人盡道，財成輔相，以贊天地之化育，合乎天地人而無間，此所謂「天下莫能載」也。⁶⁹

小至為農為圃，大至博施濟眾，舉凡構成人倫社會的種種事業，都是禮法世界的必要元素，皆在常道的範圍之中，庸道的普遍性由此可見一斑。而禮法並不止於可見的、經常的庸道而已，亦有超越的一面，即在論中一節所說的禮之本。禮之本通達天地，無物我之分，要之仍是由人人易知能行的庸道深造而至，常道「盡」之後方能「成」至道。故中與庸一經一緯，從普世經常深造擴充，以至於超越精妙的天道，所表明的正是禮法之道的常與至，此意亦見於〈後解〉「費而隱」一章之解釋中：

3.2.9 鳶飛於上，魚躍於下，上下察之至者也。愚不肖之夫婦，可以與知、可以能行，則常道盡矣，此所以謂「造端乎夫婦」者也。孝弟之至，通乎神明，光乎四海，無所不通，則至道成矣，此所謂「及其至也，察乎天地」者也。⁷⁰

綜上，〈後解〉以「常道」解釋「庸」，其意義有三個面向。一是禮法制作的原則，即本性中的人倫之別，猶如法律中之憲法，是禮儀威儀成立的綱領。其二，後解以君子之道來看庸道的實踐，君子能體知禮法人倫的真意，並且以之修身自

⁶⁹ 〈禮記解·中庸〉，《遺著輯校》頁281。

⁷⁰ 同前註。

任，禮法猶如君子的德位，故君子無論處於貧富貴賤皆以仁恕行道，無所移易。第三，庸道是普遍而且無外的，舉凡構成人倫社會之所需，都在常道的範圍之內。中與庸，一為禮法之道隱微不可見的層次，一為禮法易知常行的綱領原則，由易知易行的常道實踐深造，以達於禮之本高妙精深的層次，表明了禮法世界的廣大無外與崇高超越。

(3) 知崇禮卑，與天地同流

前面已經說明了中與庸在〈後解〉的意義為何，〈後解〉以禮為架構，中是禮之本，隱微而且超越，在中的境界中，天地人物都是一體的，不分彼此，依之發為禮樂制度，則自有等差且無私不偏，使萬物在禮樂的秩序下共成一個和諧的整體。而庸是禮之經，禮的制度節文規範了全體生活的細節，至繁至多，然而其中仍有經常不變的大原則，即人倫之別、社會人際等等自古皆有的常道。這些原則固有於人性，不需要明文規定，卻是具體繁瑣的禮文制度所據的基礎，反過來說，禮文制度也保證了人倫、社會等天性能通暢順適地發展。中與庸是禮文制度超越普遍的基礎，由普遍的庸道實踐推至於極，便是超越而一體的中道。這一節中，便將說明由常道進於至道的工夫——誠。

I 誠的境界：與天地同流

〈後解〉認為禮文制度是一體兩面的，一是常人皆知的具體面，即禮儀三百威儀三千，一是造道精微者能見到的隱微面，即天地一氣不分彼此的一體之實。禮文與心是對應的，故從人心來看，心發為喜怒哀樂，隨其等差為禮樂節文，而喜怒哀樂未發前的本心，便是天地同流人我一體的禮之實。誠之所指，便是超越私我的一體境界：

3.3.1 誠者，理之實，致一而不可易者也，大而天下，遠而萬古，求之人情，參之物理，皆所同然，有一無二，雖前聖後聖，若合符節，理本如是，非人私知之所能為，此之謂誠，誠即天道也。天道自然，何勉何思，莫非性命之理而已，故「誠者天之道」，性之者也；「誠之者，人之道」，反之者也。

誠是虛明廣大、人我合一的實理，亦即是本心的境界及禮文的基礎。前文曾經提及本心的感通與天地同流，人我之間沒有界限，這樣的境界已超越了形軀認知的自我，有道德宗教的意思。故〈後解〉中說誠，著重在「天道自然」、「非人私知所能為」，因為本心知鬼神、參天地的作用中已無個人私我可言，其往來不息、虛明廣大實非個人的認知我可以概括。認知我要體知本心的境界，需要積漸的工夫，逐漸地變化氣質，使就本心的中正廣大，積累至久，方能臻於化境，回復到不思不勉自然中節的性命之理。這樣的工夫過程，又見於下列二條引文：

3.3.2 至誠者，與天地參，則無間矣。致曲者，人之稟受存焉，未能與天地相似者也……如致力於所偏，用心不二，亦能即所偏而成德……變者，復之初，復於故，則一於理。圓神無滯，不知其所以然，與至誠者同之，故曰「變則化」。唯天下至誠為能化。⁷²

3.3.3 變者，如病始愈，以愈為樂，如迷始悟，以悟為得。及其久，則愈者安然無憂，不知其所以為樂；悟者沛然自如，不知所以為得。故能純一不雜，混混一體，無形色可求，無物我可對，然後可以謂之化。⁷³

誠指完全的以本心為德，不以私我認知謀慮，回復到性命之理，亦即所謂的「復於故，一於理」。復於本心是長久積累的過程，自本身氣稟的偏曲開始變化氣質，以趨進中和，由致曲而形、著、明、通，尚在誠而有偽、「反之者」⁷⁴的學習階段，也就是說在積久日熟臻於化境以前，私我還是有作用的，一切合度中節的行為，或多或少還是來自於勉強，直到完全化去習成之迹，不再有氣稟偏曲的認

⁷¹ 〈禮記解·中庸〉解第二十章第六節「誠者天之道」，《遺著輯校》頁 299。

⁷² 〈禮記解·中庸〉解第二十三章「其次致曲，曲能有誠，誠則形，刑則著，著則明，明則動，動則變，變則化」，《遺著輯校》頁 295。

⁷³ 〈禮記解·中庸〉解第二十三條「唯天下至誠為能化」，頁 299。

⁷⁴ 〈禮記解·中庸〉解第二十章第六節「反之者，求復乎性而未至，雖誠而猶雜之偽，雖行而未能無息」，《遺著輯校》頁 296），所謂的有「偽」，並非指自欺或詐偽，其偽字接近荀子〈禮論〉「性偽合而天下治」之意，指透過外在標準的習成（偽者，文理盛隆也）。反之者透過外在禮樂的薰陶、遵循，方能行為中節，尚不能抵達本心由仁義行的虛明廣大。

知我的限制，才是「純一不雜，混混一體，無形色可求，無物我可對」的本心境界，一切由本心自然發用，不復有遵守禮制以陶成氣質的外在工夫。

由此可知，〈後解〉以本心境界來說誠，誠是沒有私我，與天地同流、鬼神同運的超越境界，也就是前文所說的禮之本。因為崇高且普在，有道德宗教的意思，個人私知的謀慮營不能與之相提並論，故後解談誠著重在它自然、非人爲的超越性，如引文 3.3.1 的「非人私知之所能爲」，又解第二十六章「至誠無息」也說「非使之也，機自動耳」⁷⁵。物我一體是禮文超越而隱密的精深層面，唯其如此，禮文之制定方可中正不偏，成爲倫理社會必然的公秩序，至誠者以本心爲德，其境界自然無形色可求、無物我可對。然而誠的境界至爲高深，唯有天生聖人方爲「性之」，聖人以下，凡人莫不有氣質的偏曲，即便賢人也只是「反之」而已，故誠在氣稟的限制中，便表現爲工夫的積漸努力，下段論之。

II 誠的工夫：知禮成性

聖人之所以能夠制定禮法，是因為聖人的本心沒有受到氣質的影響，虛明廣大，發之自然爲等差節文，在其中天地萬物能共成一個和諧的整體。聖人以下，連賢人亦不免有或清或和的氣質偏曲，在行爲節度上，便各依氣質有小過小不及，因此常人都需要有變化氣質的工夫，方能夠明著性分本有的人倫，發展出的上下各守其分的禮樂社會。

在〈後解〉中，對於變化氣質的工夫有明確且具體的說明，即知禮成性---透過對先王禮法的遵守，陶成中正不偏的氣質⁷⁶，以達於本心化境。更確切地說，即恢復先王古禮，如鄉射婚冠等生活儀式、品節⁷⁷，藉由明著古禮、實踐古禮，不僅尋常百姓能養成如三代時純樸恭敬的氣質品性，君子賢人內外交養，由明而誠，

⁷⁵ 〈禮記解·中庸〉，《遺著輯校》頁 302

⁷⁶ 呂大臨認爲鄉射婚喪等古禮都有先王養人氣質的功用，換言之，禮樂的施行乃是品節涵養民性，使不知不覺中自能依乎本心的等差而行。如〈禮記解·射義〉云：「聖人憂之，故常謹於繁文末節以養人於無所事之時，使其習之而不憚煩，則不遜之行亦無自而作，至于久而安之，則非法不行，無所往而非義矣。君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤，則不疑其所行矣。故發不中節者，常生乎不敬，所存乎內者敬，則所以形乎外者莊矣，內外交修，則發乎事者中矣。」

⁷⁷ 宋初三禮所載的儀式禮節多半已不行。見蕭公彥《禮學之內涵與北宋禮學的發展》第二章。台大歷史所碩士論文，民 76。

更能上通禮文之本，達於本心至誠之德。故在君子的工夫而言，誠就是知與行的內外交養，將所聞所見的先王典籍古意，一一體貼於己：

3.3.4 反之者，求復乎性而未至，雖誠而猶雜之偽，雖行而未能無息，則善不可不思而擇，德不可不勉而執，不如是，猶不足以至乎誠。故學問思辨，皆所以求之也；行，所以至之也……學以聚之，聚不博則約不可得，博學而詳說之，將以反說約也。為學之道，造約為功，約即誠也。不能至是，則多聞多見，徒足以飾口耳而已，語誠則未也。⁷⁸

從上面引文可知，復乎性(誠)是學問思辨行所求的造境，其中學、問、思、辨是博學多聞的工夫，雖然未必能立即體貼到身心的力行，但卻是復性的基礎。畢竟人皆有氣質的偏曲，先王的禮文制度對普通人而言，實屬一外在的客觀標準，博學多聞，便是要從知識的基礎上對先王之禮法有恰當的理解，亦可能指對禮書及古制的研讀學習，至於「行」則是指將所習得之聞見之事體諸身心，並且力行實踐。知與行皆備，其誠意雖然雜有氣稟之影響而「猶有偽」，但已經在修己治人的成德之路上，積漸而去，便能上達於本心之誠。

因此誠的工夫，便是透過知禮與行禮，達到變化氣質以至中正的過程，故後解說知崇禮卑，又說知禮成性：

3.3.5 四者（學問思辨），致知之道，而未及乎行也。學而行之，則由是以至於誠，無疑矣。知崇者，所以致吾知也，禮卑者，所以篤吾行也。⁷⁹

3.3.6 溫故知新，將以進吾知也，敦厚崇禮，將以實吾行也，知崇禮卑，至於成性，則道義皆從此出矣。⁸⁰

成性者上達於禮之本，故行為可以自然中節，隨心所欲而「道義皆從此出」，

⁷⁸ 〈禮記解·中庸〉解第二十章第六節「誠之者，擇善而固執之者也」，《遺著輯校》頁 295。

⁷⁹ 〈禮記解·中庸〉解第二十章第六節「博學之審問之慎思之明辨之篤行之」，《遺著輯校》頁 297。

⁸⁰ 〈禮記解·中庸〉解第二十七章「溫故而知新敦厚以崇禮」，《遺著輯校》頁 304。

然而一般人總是隨者自身的氣質所偏或過或不及，因此需要研習先王留下的禮法，陶冶一己的性情。薰陶之久，本身的氣質偏蔽漸漸消融，行爲舉止愈來愈能從容合禮，內外交養的知行工夫也愈來愈不勉強，直到最後禮與己合爲一，喜怒哀樂之發自然中節，與性之者一樣行其所無事，一舉一動皆是禮法，知與行的積漸才算成熟。

III 誠之德：積漸不息

誠在「性之者」身上，表現爲與天地同流的境界，而在「反之者」身上，則是知崇禮卑的實行工夫，貫串二者的，便是誠的「不息」。天地生物亙古至今無有中斷，因此萬有能夠延續不斷，本心虛明廣大與天地同德，其感通化成萬物，自然也是無一刻停息。而反之者「反其同而變其異」，其知行的工夫自也應當積累不息，下面引文說明之。

3.3.7 天地所以生物不測者，至誠不貳者也，天地所以成者，積之無疆者也。如使天地為物而貳，則其行有息，其積有限，昭昭撮土之微，將下同乎眾物，又焉有載物、覆物、成物之功哉？……其所以高明博厚，神明不測者，積之多而已。⁸¹

3.3.8 九經雖曰治天下之常道，無誠以行之，則道為虛矣，雖終日從事而功不立也，人不信也，此不誠所以無物也。故曰：「凡為天下國家有九經，所以行之者一也」，一即誠也。⁸²

第一條引文以積漸不息爲天之德，亦即所謂「至誠不貳」。一物的生命有生死的區間，天地萬物生生相續卻無終始可言，萬有自古及今的存續不斷，又非某人某物有意爲之，只是自然如此，猶如有一神明不測之造物主默運天地，使之相續不絕。造化的默運不息，便是天地至誠，本心的境界與天地同流，其參贊天地、

⁸¹ 〈禮記解·中庸〉解第二十六章「天地之道：博也，厚也，高也，明也，悠也，久也」，《遺著輯校》頁 303。

⁸² 〈禮記解·中庸〉解二十章第三節「凡為天下國家有九經」，《遺著輯校》頁 294。

窮神知化的作用自然也是日新不息，故〈後解〉該章最末也說「天之所以爲天，不已其命而已。聖人之所以爲聖，不已其德而已」，這是從「性之者」的天德來說誠之不息。

第二條引文則比較接近由「反之者」的工夫來說誠。九經是倫理社會最根本的人際關係，也就是上一節討論庸道時所說的「常道」，常道的實踐不外是知禮行禮，以求行爲合度中節，然而這樣的知行工夫若「無誠以行之」，則無效果可言。此處「誠」所指的就是在習禮的工夫上能真實地體貼身心，同時不因氣稟的限制而懈怠，即不要如引文 3.3.4 所說的「誠而猶雜之僞，雖行而未能無息」，如此誠的工夫才能日積月累而得效。後解從這樣的角度來說「不誠無物」：工夫有始有終，不半途而廢，才有成果可言，引文參照如下：

3.3.9 夫誠者，實而已矣。實有是理，故實有是物；實有是物，故實有是用；實有是用，故實有是心，故實有是事。……所謂「誠者物之終始，不誠無物」也。故君子必明乎善，知至則意誠矣。既有惻怛之誠意，乃能竭不倦之強力；竭不倦之強力，然後有可見之功。苟不如是，雖博聞多見，舉歸於虛而已。是誠之所以爲貴也。⁸³

由致知求理開始，以及於物、用、心、事的力行實踐，工夫過程一步步都要實用心力，不可一毫苟且。從知禮成性的角度來看，先王的禮法是客觀的規章制度，研習禮法若不實際地體貼身心，則只是章句訓詁而已，既無從上達於禮之實，更無從推行實踐於社會上，唯有求之於自家身心，其知其行才是體現斯文，能有真感受、真用功，於是有「可見之功」。⁸⁴

綜上，知禮成性是後解說誠的主要架構。誠是聖人的境界，亦是人受於天的

⁸³ 〈禮記解·中庸〉解第二十五章「誠者物之終始，不誠無物」，《遺著輯校》頁 301。

⁸⁴ 在〈禮記解·緇衣〉篇中，呂大臨解「苟有車，必見其軾；苟有衣，必見其敝；人苟或言之，必聞其聲；苟或行之，必見其成」一句，也用了上述不誠無物的說法：「此章言有是物必有是事，有是事乃有是物，不可虛也。故君子之學，自本及末，無非其實，亦由致一而不二，故可久而無窮也。」（《遺著輯校》頁 351）這句的意思是，君子之學的每一步都是用心下工夫的，無一步是苟且自欺（自欺即虛），故能積漸有功。足見誠的不息之德在「反之者」的工夫來說，即表現爲強力不倦的積累用功。

本性，放諸四海皆準。在此境界中，天地同流、物我合一，沒有氣稟形質所致的過與不及。然而聖人以下，凡人無不有因形質而產生的氣質偏曲，故需要做變化氣質的工夫，才能回復本性的廣大中正，變化氣質具體而言，便是知禮行禮的實踐。如此，反之者用功不息，以臻於性之者化育參贊、不已其德的境界，誠貫串著知禮成性的每一步，將普遍的庸道推極為超越的中道。

第四節、〈初本解〉與〈後解〉比較

〈初本解〉與〈後解〉的主旨已如前述，這一節中，將比較二者的異同，以確定呂大臨在「居文學之職」的晚年時期發展出的重要觀念有哪些。

前文曾經提及〈初本解〉寫作的時間應當在呂大臨任太學博士之前，即四十歲以前，而〈後解〉則作於任職的四十~四十七歲之間。〈後解〉之作，乃是「為博士生講解」而演為講義，擴充〈初本解〉而成。依此，〈後解〉與〈初本解〉的基本觀念應當差不甚遠，二者不同之處，應該只在寫成條件、立說對象的不同而各有偏重而已。〈初本解〉與〈後解〉確實在中庸的架構以及概念上有共通的基礎，如重視人之本心、強調去除偏蔽以合天等等，這些都是自〈初本解〉一直保留到〈後解〉的重要觀念，故〈後解〉雖然對〈初本解〉有所增改，但仍相當程度地保留了〈初本解〉的文字。然而在二者共通的基礎下，就〈後解〉的增改與〈初本解〉仔細對照，仍舊可以看出二者的不同並不只是偏重的差異而已，在思想、觀念上，〈後解〉確實有新的發展，而這也是比較前後解的意義所在----在中庸解前後版本的對照下，更切要地看出呂大臨〈中庸〉思想的核心所在。下面，先敘述前後解共通的基礎，再分項討論二者的差異。

（1）前後解的共通觀念

從〈初本解〉保留到〈後解〉的幾個基本觀念，可以說是呂大臨〈中庸〉思想的元素，本段略分為三點述之：1. 中--庸的關係 2. 天地一體的境界 3. 反求本心的工夫。

I 中--庸的關係：

在中與庸的關係上，〈後解〉與〈初本解〉都採取了一樣的架構，即以中為超越、精微的道體，而庸是具體可見的實行。由庸的實踐以至於中，即由常道以進於至道，則有賴於誠的工夫。

深造常道，即為至道，超越的道體離不開日用實踐，唯有自尋常倫理著手力行，才能進於精妙的性命之源。常道推到極點便是至道，故〈初本解〉說「上至乎天地所不能，下至於愚不肖之所能，則至道備矣。自夫婦之能，至察乎天地，則常道盡矣」⁸⁵，而後解也說「愚不肖之夫婦，可以與知、可以能行，則常道盡矣，此所以謂「造端乎夫婦」者也。孝弟之至，通乎神明，光乎四海，無所不通，則至道成矣，此所謂「及其至也，察乎天地」者也」。⁸⁶孝弟是人盡皆知的普通常行，然而卻包含了深妙的性命之理，就孝弟深造方能達於察乎天地的境界。

中與庸的基本架構代表了呂大臨中庸思想肯定現世的用意。站在與佛老抗衡的立場，將玄妙的性命之理拉回具體可見的倫理實踐，是呂大臨中庸思想的主旨。故在中庸序中，說「聖人之德，中庸而已，中則過與不及皆非道，庸則父子、兄弟、夫婦、君臣、朋友之常道」⁸⁷，意思即在指出，深奧究竟的性命之理不在人世之外，亦非可藉悟解湊泊，只有就具體尋常的孝弟德行實踐，才能下學而上達。

II 天地一體的境界：

除了由庸以及中的架構之外，誠的境界---致一不二、與天地同德，也是自〈初本解〉就已經確定的。誠是本心天德的體現，人受天地之中而生，能有天地生生之全德，誠一之至，便可以超越形體的限制而「合乎內外」，回復到天地生物廓然大公、無私的本然。視天地為一個整體，以其不斷的存續為無思無勉的生生之道，

⁸⁵ 〈中庸解〉解第十二章，君子之道費而隱，《遺著輯校》頁 483~484

⁸⁶ 〈禮記解·中庸〉，《遺著輯校》頁 281。

⁸⁷ 〈禮記解·中庸〉序，《遺著輯校》頁 270。〈禮記解·中庸〉所列序有兩段，第二段方與文集佚存所錄〈中庸後解序〉相同。觀二段之體例，皆以「中庸之書」開頭，疑第一段為另一版本，即〈初本解〉之序。

若能完全依循本心的理義而行，則能達到與天同德的至誠境界，因此，聖人是先得我心之同然者，這是前後解共同的立說基礎。故前後解描述聖人至誠的境界，都說「天道自然，無勉無思」、「前聖後聖，若合符節」⁸⁸，同時〈後解〉也完整保留了〈初本解〉第二十二章「唯天下至誠，為能盡其性」一章對於人物之性的解釋⁸⁹，足見泯除形體的界限、以天地一體為本性，是呂大臨中庸思想中十分重要的元素。

萬物一體在理學是共通的觀念，呂大臨從學於張載、二程，於〈西銘〉、〈識仁〉之說，自然耳熟能詳，其中庸思想以此為基礎概念，並非創見。然而從呂大臨解誠的文字中，可以看出他特別重視「同」、「一」的觀念，如〈初本解〉二十章第二節「天下之達道」說「天下古今之所共，謂之達」，而達道達德為天下古今之所「共行、共有」⁹⁰；又解第二十二章人物之性處，亦說「心之所然者皆同」、「理之所同然，雖聖愚有所不異」、「物之性與人異者幾希」⁹¹，又謂誠者乃是「致一而不可易」⁹²。將同、一的觀念與前文中--庸的關係合觀，便可以見出呂大臨體用概念的輪廓：若無個體形軀的限制，則天地可以視作一個公共的大我，這個公共的大我接近於「體」的觀念，較日用的、分殊的世事更高一層，在〈初本解〉中，是本心理義的來源，而在〈後解〉中，則是有形有色的具體事為之本。

III 反求本心的工夫：

前面曾經提及〈初本解〉重視日常的德性實踐，而〈後解〉則將〈初本解〉加以擴充發展，以全體禮法社會為立說的基礎，故更加重視外在禮法的遵循。然而反求本心的工夫則是前後解所共許的，在〈初本解〉中，本心能體知天命的共通理義，乃是中和所由出的大本根，誠一反本，便是依循本心理義而行；而〈後解〉雖然以禮為立說的基礎，然而此禮並非客觀標準而已，虛明廣大的本心才是

⁸⁸ 〈禮記解·中庸〉解二十章第六節，《遺著輯校》頁 295。

⁸⁹ 該段已引用於引文 2.3.4 中（參見本文頁 18），摘其要如下：「人受天地之中，其生也，具有天地之德。柔強昏明之質雖異，其心之所然者皆同。特必有淺深，故別而為昏明，稟有多寡，故分而為強柔，至於理之所同然，雖聖愚有所不異。盡己之性，則天下之性皆然，故能盡人之性。」

⁹⁰ 〈禮記解·中庸〉，頁 485。

⁹¹ 〈禮記解·中庸〉頁 488、〈禮記中庸解〉298。此章解釋，後解沒有改動，故與初本解相同。

⁹² 〈禮記解·中庸〉解二十章第六節，頁 487。

禮的來源，故工夫仍以反本爲要。因此，〈初本解〉以情之未發的本心爲「大本根」，而〈後解〉亦要人「喜怒哀樂未發之前，反求吾心」⁹³。在前後解中，本心都等同於性，屬於天地一體的聖人境界，所謂誠的工夫，亦不外乎是反本而已。

前後解共許反求本心的工夫，於最末章的解釋亦可見一斑。最末章解「知遠之近，知風之自，知微之顯，可與入德矣」一句，〈初本解〉作「故君子之學，將以求其本心之微，非聲色臭味之得比，不可得而致力焉。唯循本以趨之，是乃入德之要」⁹⁴，認爲君子之學不外反求本心而已，並將「知遠之近，知風之自，知微之顯」皆解作本心精微，至隱至妙的表現。後解解此段頗有改動，「知遠之近」等三句，未從本心的精微解之，改說工夫之慎始，認爲「君子之學，視其所至而得其所起，循其末而見其所本，即其著而明其至微」，故工夫需自細處用心。這一改動可以見出後解知禮成性、內外交養的工夫特色，然而反求本心作爲工夫之始的意義，卻仍沒有改變，故後解接下來仍說「三者，皆出乎心術而已。……君子之學，求其本心者也，本心之微，非聲色臭味之比，不可得而致力焉。唯循本以趨之，是乃入德之要也」⁹⁵，可以說是完全保留了〈初本解〉重本心的意思。

上述的三點，若統而言之，即是天人關係。本心、一體，以及常道至道的關係，是從〈初本解〉就已經確定的，〈後解〉雖然有所發展，但是基本的架構卻沒有偏離。呂大臨的中庸思想，以天地一體爲超越的根據，並肯定人的本心與天同德，聖人爲先得我心之同然而已。又以日用倫常爲上達的實踐基礎，常道與至道之說嚴守了儒學的立場。總的來說，呂大臨中庸思想以肯定人世爲基調，故在天人關係上，就天地萬物的融徹貫通肯定爲超越的實理，又以本心爲實踐的根據、倫理常行爲上達的基礎，將有超越意味的實理、道體與現實人生緊密的結合了起來。

(2) 〈後解〉的新發展

⁹³ 〈禮記解·中庸〉解第一章第三節，《遺著輯校》頁 275。

⁹⁴ 《遺著輯校》〈中庸解〉頁 493。其中「將以求其本心之微」一句，疑當如後解作「將以求其本心，『本心』之微……」較爲通順。初本解文字脫誤情形較嚴重，蓋其在南宋便有誤傳爲明道之作的情形，足見〈初本解〉的流傳不如後解廣佈，在文字校正上，出錯的可能也比較高。

⁹⁵ 本段引文皆見於〈禮記解·中庸〉解第三十三章，《遺著輯校》頁 309。

在上一節中，已經整理出中庸思想的基本架構，亦即從〈初本解〉就已經確定，並且於〈後解〉中也一直保留的天人關係。在這個以肯定現世爲主旨的天人架構中，天、地、人、物是一個沒有彼此之分的整體，人的本心不受私己意志、形軀的限制，能夠完整體現廓然無私的天地之德，故在成德的工夫上，以反求本心爲入德之要，並且不離於日用人倫。〈初本解〉與〈後解〉都以這樣的天人關係爲架構來解說中、庸、誠等觀念，肯定現世是前後解的相同之處，也是貫通呂大臨中庸思想的基調。在這一節中，我將以〈後解〉爲主，與〈初本解〉相較，看在相同的架構下，〈後解〉有什麼新的發展。這些新的發展代表了呂大臨中庸思想最後的定論，以這些新出的觀念爲基準點，與《遺著輯校》其他篇章相互參照，除了可以對寫定時間有初步的推測外，更可以有效釐清許多重要觀點，這也是下一節研究的目標。現在先就〈後解〉的發展來分析。

I 倡導禮法的社會背景：

〈後解〉以「禮」爲主要架構，有道德宗教意味的禮法社會，是〈後解〉立說的基點。故在開始分析〈後解〉之增改前，我將先對禮儀的意義做大致的介紹，以期對〈後解〉以禮爲本的中心思想有更精確的理解。

首先值得注意的是，呂大臨以三禮之記載爲理想社會的具體規範，⁹⁶然而三禮所載的儀文其實在北宋大部份已經不再施行，蓋三禮成書不會晚於漢初，其中關於官制、祭祀、禮儀的規定，自然隨著社會與政治的變遷或廢或改。直到北宋，無論朝廷或民間，在重要慶典或歲時祭儀上，所實施者早已相當程度地爲俗所化，甚至攙入了許多外來民族、宗教的影響。

古代禮制爲民俗所浸透，乃至受到佛教傳入的影響，從社會學的角度視之，

⁹⁶ 此處討論雖以《禮記》爲主，但呂大臨對《周禮》、《儀禮》也一樣重視，故〈藍田語要〉有云：「周禮直欲無一物不得其所，其書無一言而非仁」（《遺著輯校》頁 561），而儀禮內容與禮記相關，皆以冠、昏、喪、祭、朝、聘等爲主，〈禮記解·冠義〉序云：「儀禮所載，謂之禮者，禮之經也；禮記所載，謂之義者，訓其經之義也。」（《遺著輯校》頁 382）《郡齋讀書志》謂呂大臨「禮學甚精博」，又載其著錄有《編禮》三卷，重訂凶禮，足見呂大臨對於禮學典籍都有研究。（《遺著輯校》附錄，頁 628）

原是自然不過之演化過程。然而從士大夫階級來看，首先是成文禮與風俗習慣之間有雅俗文質之別，民間所行，有因誇富貴而失隆重，或因陋俗而變質，如喪禮的鋪張或私奔為夫妻等等，較典籍所載的正式成文禮而言，失卻了良風善俗的教化意義，這便是呂大臨倡導「先王古禮」的箇中意旨：在傳統的變遷過程中，以知識份子的成文禮導正民間風俗，使不成文的風俗習慣經成文禮的調節，不至於變質而有過與不及⁹⁷。

除了以成文禮導正民俗的意義外，倡導禮文的意義又與政治風氣相關。如前所述，三禮所載，大部份乃是施行於秦代以前的古禮，秦代以後，中央集權的政治體制帶來法家與黃老的刑名治術，自此以後，君主治理國家往往依靠吏治律令與賞罰制度，於是禮文德治與刑名法令間，在政治風氣上便形成一種儒家與法家思想的對立關係。關於禮與法之間的根本差異，瞿同祖先生在《中國法律與中國社會》一書中，有精闢的見解。他認為儒家理想的社會秩序基礎於差異性，這差異性以宗族社會的貴賤尊卑為本，人人因其才能性情、輩分地位而各司其職，才能達成理想的社會秩序⁹⁸；而法家雖不反對貴賤尊卑長幼親疏的差異性，但更注重賞罰分明的公平性，以達到法律之前人人平等的治國目的，倫理的差異性不僅無益於社會秩序的維持，甚至往往妨礙了法律的施行，故常被法家人物所不許⁹⁹。

呂大臨的壯年時期正值熙寧新政，新法之推行，在王安石的主導下，往往操之過急而違於人情傳統，而為人譏為明儒暗法。呂大臨師事舊黨人物橫渠與二程，其中程明道就曾經對王安石的新法如此評論：「智者若禹之行水，行所無事。自古興治立事，未有中外人情交謂不可，而能有成者。就使徼倖小成，而興利之臣日進，尚德之風浸衰，尤非朝廷之福」¹⁰⁰，足見新政的嚴令與舊制傳統間確實有德治與法治的對立空氣。呂大臨在這樣的背景下倡導先王古禮，自然也有維護儒家政治理想的意思在其中。

⁹⁷ 王貴民著，《中國禮俗史》（台北：文津，1993）第一章緒論，頁 1~33、第四章：宋元明清—禮俗的繁化與蛻變時期，頁 222~329。

⁹⁸ 瞿同祖著，《中國法律與中國社會》（台北：里仁書局，1984），頁 361~362。

⁹⁹ 同前書，頁 368。

¹⁰⁰ [清]黃宗羲原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》第一冊（北京，中華書局 2007），明道學案上，頁 538。

綜上所述，呂大臨重視禮學，倡導恢復先王禮法，一方面是要以先王古制導正當時漸漸變質的不成文禮，一方面是在新舊黨對立的空氣下，嚴守儒家德治的立場。以此為背景來了解〈後解〉重禮的觀念，或許能更精確地在其思想的座標上找出定位點。

II 〈後解〉的發展：

呂大臨一生未曾在朝為官，只在過世前七年擔任太學博士，可以說是一以著述問學為主要活動的理學人物。因此，呂大臨倡導禮法，在實際的社會運動之外¹⁰¹，更在理學思想中奠定了禮法的形上基礎。〈後解〉之作，便是呂大臨結合理學與禮學的結果。下面分析〈後解〉的增改，並略分為三個面向：1. 超越的宗教意味 2. 「庸」之轉變 3. 虛心反本。

1. 超越的宗教意味：

無內外之別、與天地相似的廓然一體，是呂大臨中庸思想中的聖人境界，也是天人架構中的超越根據。然而〈初本解〉與〈後解〉對於「一體」的描述卻有所不同，先看〈初本解〉的一體。〈初本解〉從超越物我的宏觀來說一體的融徹貫通：喜怒哀樂未發之際，心不受氣稟之影響，能體知至公無偏的天命理義，反本而誠，依循本心之理義，慎以守之，就能符合至公的天理。故反求本心即得理義，循之而行便能中節。

再來看〈後解〉的一體境界。〈後解〉與〈初本解〉一樣，以天地一體為超越根據，故保留前解「性生內外之別，故與天地不相似」¹⁰²的說法。然而細究之，則可以發現後解添入了幾分神秘虛靈的宗教意味，如從鬼神之作用與氣化流行來說感通，並且對祭祀、卜筮等溝通神靈的作用也都予以肯定。相較之下，〈初本解〉由無私的宏觀來說一體，乃是以本心共通的理義為準則，強調修身行事需反求本

¹⁰¹ 呂氏兄弟（大忠、大防、大鈞、大臨）以大鈞為主導，共同制定了藍田地區的鄉約與鄉儀。見宋史呂大防列傳及范育撰之呂和叔墓表。（《遺著輯校》附錄，頁 603~610、611~613。）

¹⁰² 解第二十五章「性之德也，合內外之道」，見《遺著輯校》頁 300（〈後解〉）、頁 489（〈初本解〉）。

心，較〈後解〉平實。以第二十四章「至誠之道，可以前知」的解釋為例，最可以見出二者的不同：

〈初本解〉：誠一於理，無所間雜，則天地人物、古今後世，融徹洞達，一體而已。興亡之兆，今之有思慮，如有萌焉，無不前知。蓋有方所，則有彼此先後之別，既無方所，彼即我也，先即後也，未嘗分別隔礙，自將達乎神明，非特前知而已。¹⁰³

〈後解〉：至誠與天地同德，與天地同德，則其氣化運行，與天地同流矣。興亡之兆，禍福之來，感於吾心，動於吾氣，如有萌焉，無不前知。況乎誠心之至，求乎蓍龜而蓍龜告，察乎四體而四體應，所謂莫見乎隱，莫顯乎微者也。此至誠所以達神明而無間，故曰「至誠如神」。¹⁰⁴

前後解並列觀之，便可以很清楚地看出來二者的不同。〈初本解〉認為前知是因為廓除形體限制之後，此心不再為個人的情志與私欲所蔽，故「無方所」、「彼即我」、「先即後」，在聖人至公不偏的境界中，視天地萬物如一，燭理之明，乃能前知興亡之兆，參贊天地化育。〈後解〉的「至誠與天地同德」，從氣化運行說，而此氣化又不完全是天地生物的往來之理而已，此氣是與神靈感通的，至誠達天的聖人不僅是能夠至公不偏而已，還參知神秘的氣運，能知人所不知，一舉一動都默契於天地之化，故「求乎蓍龜而蓍龜告，察乎四體而四體應」。在神秘的氣運感通中，聖人參知造化，猶如道德宗教的上帝。¹⁰⁵

從上面的比較中，可以見出〈初本解〉仍然守著修身成德的範圍立說，至誠前知，是因為實理原本大公不偏，由「未嘗分別隔礙」一句，可知〈初本解〉的重點在公與私的對比。而〈後解〉對一體之說加入了鬼神、氣化、卜筮等觀念，

¹⁰³ 《遺著輯校》〈中庸解〉，頁 489。

¹⁰⁴ 〈禮記解·中庸〉，《遺著輯校》頁 300。

¹⁰⁵ 〈後解〉中的「神明」、「鬼神」一方面有氣化消息、屈伸往來的作用意思，然而一方面透過祭祀、卜筮的活動，鬼神也有實指他在世界神靈的神秘意思，如〈禮記解·表記〉中「明則敬於人」、「幽則敬於鬼神」（《遺著輯校》，頁 336），以幽明區分人界與鬼神界，則鬼神當不只是二氣屈伸往來的作用而已，亦有不可知的神靈之意。在下一節討論《禮記解》思想時將再補充說明。

其說較〈初本解〉更富含宗教意味。

〈初本解〉以至公不偏的天地之德來解釋天道一體，到了〈後解〉，則將原本德性、實理的意思，攙入了超越的宗教性。從這樣的轉變中，我以為可以看到的正是呂大臨將理與禮融合的用意。從公與私的比照來說聖人之德的普遍、一體，是理學通行的說法，也是前後解共通的觀點，呂大臨以此為基礎，融合自己對禮的獨特體會，與〈初本解〉就已經奠定的天人架構結合：禮是社會性的道德規範，從人倫出發，規定每個人應盡的職份，使社會和諧運作。〈後解〉將〈初本解〉的德性境界擴充，加入感通的神祕要素，將社會性的禮上升為超越的天道，禮不僅是道德的、社會的，也是授自於天的神聖法則與秩序。因此在〈初本解〉中，個人反求本心能夠使自己處事中節，而在〈後解〉中，由於本心的虛靈感通，反本工夫更可以體知天所命的神聖禮法，因儀節的教化感通，達成天下大治的理想。原本以主觀修養為主的德性境界，便擴充且收攝了占卜祭祀等禮法實踐的神祕元素，使其帶有道德宗教的神聖意味。

2. 「庸」的轉變：

在前述呂大臨中庸思想基本的天人架構中，庸代表的是日常的、具體的人倫實踐，是達到超越的聖人境界--「中」的實踐基礎。前後解對於庸的解釋大致不離人倫日用的基本前提，然而同一人倫日用，二者的解釋又不盡相同。初本解的庸，是從與中的比較中突顯出來，中是超越的，是玄妙精微的性命之理，而庸相對於中來說，則是平常的、人人皆知的。一言之，〈初本解〉乃是以下學上達的觀點來看人倫日用，故側重在人倫日用的平實與普通，下面引數語證之：

愚不肖之夫婦所常行，語小者也，愚不肖所常行，雖聖人亦有不可廢，此所謂天下莫能破。(解第十二章「天下莫能破」)

將欲治人，必先治己，故以忠恕自治。責子之孝，而自知乎未能事父，責臣、責弟、責朋友皆然。故惟安常守中務實，是乃治己之務。(解第十三章「君子之道四」)

此章言安土順命乃所以守常。素其位，不援上，不陵下，不怨天，不尤人，居易俟命，自邇自卑，皆安土順命之道。(解第十四章「君子居易以俟命」)

第一條引文說「雖聖人亦有不可廢」的常行，指的就是庸道。聖人的境界玄妙精微，但起始也是從夫婦皆能的修身孝悌做起，故常行作為下學的基礎，強調其平實與踐行的特色。第二條與第三條繼續發明常行的意義，以「安常守中務實」為所以修身之法，又云君子當「自邇自卑，安土順命」。由上述可知，〈初本解〉將庸道解釋為下學的基礎，目的在肯定人間常行與超越天道的關連，認為上達的天道固然精微玄妙，但不可以缺少人世常行的實踐基礎。從與佛老抗衡的角度視之，猶云彼所謂性命之源固然超越且深奧，但真要達到該境界，亦須從平凡無奇的倫理常行做起。

〈初本解〉對庸道的解釋如上，下面再看〈後解〉對庸道的觀念有怎樣的轉變。為突顯前後解之不同，再舉〈後解〉同章解釋於下：

聖人亦有所不知，語小者也。知音知味，為農為圃，雖小道也，專心致意，亦能貫乎至理，造於精微，周天下之用而不可闕，此「天下莫能破」也。(解十二章「天下莫能破」)

事父、事君、事兄、先施之朋友，皆眾人之所能盡，人倫之至，通乎神明，光于四海。有性焉，君子不謂之命，則雖聖人亦自謂「未能」，此舜所以盡事親之道，必至瞽叟底豫者也。……庸者，常道也，事父孝、事君忠、事兄弟、交朋友信，庸德也，必行而已；有問有答，有唱有和，不越乎此者，庸言也，無易而已。(解十三章「君子之道四」)

庸德之行，庸言之謹，「居易」者也。國有道，不變塞焉；國無道，至死不變，心逸日休，行其所無事，如子從父命，無所往而不受，「俟命」者也。(解第十四章「君子居易以俟命」)

上面分別是〈後解〉對十二、十三、十四章的解釋。與前面所列〈初本解〉的解釋相比對，便可以見出〈後解〉的方向是有所轉變的。先看十二章解「天下莫能破」一段的文字，「聖人亦有所不知」在此處指農圃之類的技藝小道，這些匠工技能雖然與主觀的德性修為無關，但是以禮樂教化的治世規模觀之，卻是「周天下之用而不可闕」。這是因為一個和諧完備的人倫社會猶如一塊肥沃的土壤，應能滋養各種各樣的植物，使其皆得繁茂成長。故舉凡為農為圃、知音知味等小技能，皆與君子修身之學一樣，造之精深便能上達於至道。在〈後解〉中，常道--至道的關係不再是君子之學的下學上達，由常道以進於至道比較接近同一事的由粗轉精，若以先王之禮無過不及的觀點來理解之，學藝未精、瞽矇饗人皆能知音知味的層次，如同愚不肖之事親，因氣質有過與不及；而專心致意、造於精微後，到了師曠、易牙的層次，便如同舜之盡孝，至於瞽叟底豫，是完全地中節。

從第十二章的解釋，已經可以看出庸的意思不再指平實的下學工夫，而擴大指全體禮教社會的具體構成元素，由常道以進於至道，也從〈初本解〉的倫理工夫上達於性命天道，轉為深造同一事而由粗轉精。再看第十三章與第十四章的解釋。解第十三章「君子之道四，丘未能一焉」，〈初本解〉的意思是下學工夫平實不玄遠，責人應先責己，因為修身才是最根本的，而〈後解〉則將事父、事君、事兄、先施之朋友客觀化為必行的庸德，為君子以禮樂化成社會的根本，是任重道遠的職責，故說「有性焉，君子不謂之命」。第十四章解「君子居易以俟命」的意思是一樣的，庸德庸行為禮樂人倫之教，是天道秩序在人間的體現，君子以天命為己任，倡導禮樂之教，無論外在際遇如何，皆守之不變，故「如子從父命，無所往而不受」，從〈初本解〉「守常」、「安土順命」強調平實常行的意思一轉為以天命自任的君子之道。

從上面的比較中，可以看出庸道的轉變有兩個面向。其一，是庸的內容擴大了，從主觀修德擴充為整個禮樂社會的構成元素。其二，是庸的位置抬高了，在〈初本解〉中，庸與中相對，以平實踐行為義；而在〈後解〉中，庸則指必然的人倫關係，是禮教社會的綱領，本身就是天道秩序的體現，也是君子化成社會的天命所在。如此，前後解由常道以進於至道的天人架構雖然沒有改變，但庸道意

義的轉變，卻拉近了常道至道的距離，有從「下學上達」走向「體在用中」的意思。

3.虛心反本：

〈後解〉對〈初本解〉的增改，除了上述加入宗教意味的神秘性，與擴充抬高庸的內涵之外，尚有一點值得注意之處。由於〈後解〉擴充了〈初本解〉德性修養的觀念，以全體禮法社會的實現為立說基礎，故〈後解〉中的本心，加入了虛明廣大的意思，能夠容納萬事萬物，是禮法秩序的根本，因此有「虛心」、「由空見中」的說法，與〈初本解〉的意旨不盡相同。下面引首章「喜怒哀樂之未發」之解釋以說明之。

〈初本解〉：情之未發，乃其本心。本心元無過與不及，所謂「物皆然，心為甚」，所取準則以為中者，本心而已。由是而出，無有不合，故謂之和。非中不立，非和不行。所出所由，未嘗離此大本根也。

〈後解〉：喜怒哀樂未發之前，反求吾心，果為何乎？易曰：「寂然不動，感而遂通天下之故。」語曰：「子絕四：毋意，毋必，毋故，毋我。」孟子曰：「大人者，不失其赤子之心。」此言皆何謂也？「回也其庶乎，屢空」，唯空然後可以見乎中，空非中也，必有事焉。喜怒哀樂之未發，無私意小知撓乎其間，乃所謂空，由空然後見乎中，實則不見也。

本心能夠體知天命，是前後解所共許的。但是就細微的心地工夫而言，〈初本解〉認為本心具共通的理義標準，故工夫上應時時反求本心，使所作所為皆能符合時地之中，故說「所取準則以為中者，本心而已」。〈後解〉的本心不僅是理義之中，也是虛明廣大的超越道體，故說寂然不動，感而遂通、庶乎屢空、毋意必固我，以表示本心與天地為一，無形色物我可求的超越性。如此一來，求本心的工夫也就變成了虛心以合天的過程，故說「由空然後見乎中，實則不見也」。

〈後解〉反本工夫的轉向，套在知禮成性的架構下，最可見出意旨。本心是受於天的稟賦，即同氣同體的禮之實，在這層次中，沒有物我形色的區分，天地萬物只是一體，也沒有個人意志我的存在可言。禮之實的具體面便是先王的禮文制度，而從具體的層次來看，正因為人在形質的桎梏中，有氣稟的影響，不免有過與不及的產生，故需要遵守禮文，以調節、導正這些偏差，使回到本心的虛明廣大、中正不偏，如此，禮教秩序方不會因氣質之偏而無法完全實現。故虛心反本，指的便是透過禮法的陶冶，消融氣質的掛礙與影響，回到先王禮教所本的禮之實。下面再舉前後解首章「故君子必慎其獨」，以明二者的區別。

〈初本解〉：誠以為己，故不欺其心。人心至靈，一萌于思，善與不善，莫不知之。他人雖明，有所不與也。

〈後解〉：學者見乎此，則庶乎能擇中庸而執之，隱微之間，不可求之於耳目，不可道之於言語，然有所謂昭昭而不可欺，感之而能應者，正惟虛心以求之，則庶乎見之，故曰「莫見乎隱，莫顯乎微」。

戒慎恐懼的心地工夫，在〈初本解〉中，是誠一反本，以求把握本心共通的理義標準，本心體知天命之理義，隨其衡判，則因外在條件的不同而有時地之中。誠以為己，便是依循本心理義的衡判，故能隨事中節。而在〈後解〉中，本心之德乃是沒有形體桎梏的虛明天德，反本的工夫自然應以消融氣質、擴充心量為要。引文中的「昭昭不可欺」、「感之而能應」，指虛明廣大的超越本心，是先王禮制的超越層次，透過禮文陶冶氣質的偏差，使愈趨廣大中正，「擇中庸而執之」，正是虛心反本之要。再次，後解中反求本心的工夫也更有虛己見體的意思。在〈初本解〉中，本心能體知理義之同然，誠心是反求本心的理義標準，故可以自知善惡；而在〈後解〉中，本心的地位更超越，與具體的事為有體用的區分，反求本心的工夫也就有明體達用的意思，故說「見乎此」、「庶乎見之」，與〈初本解〉平實的修身自省不同。

綜上，〈後解〉的反求本心走向虛心、由空以見中的工夫，與第一點所言超越的宗教意味互為表裡，本心作為禮之實，是參知鬼神氣運的感通一體，其中沒有

個人我可言，故工夫上也就轉向消融氣稟偏差的虛心工夫，以廓除形體限制、廣充心量，達於一體之德。

(3) 結論

前面已經略述了呂大臨重視先王之禮可能的社會背景：以雅化俗，以成文禮導正已經衰蔽變質的當代禮俗，以及在新舊黨對立的政治氣氛中，站在傳統的角度，嚴守儒家德治的理想。呂大臨在這樣的背景下，將社會性的禮學與講究天人性命的理學結合，其結果便是〈後解〉發展的幾個新觀念。首先，本心的德性境界加入了祭祀卜筮等感通要素，從本來平實的內省修養，擴充包含了禮法教化的神聖秩序；第二，庸代表禮教社會的必要元素，由原本平庸下學的意思抬高為天道秩序，並以此為君子之任；最後，與宗教意味相為表裡，本心是虛明廣大、無形色物我可求的禮之實，故工夫上要達到反本求中，便以消融氣質、擴充心量為要，而有虛己見體的意思。〈初本解〉著重主觀德性的提升，而〈後解〉就之又融合以禮樂為神聖秩序的理想社會觀，並以君子為教化成治的實踐者。從這樣的角度來看，〈後解〉訴諸於宗教意味的天道以及君子治世之責，客觀性較〈初本解〉強。在〈後解〉超越性的禮教規模下，中是禮之實，庸是禮之經，心是禮之原，在主觀德性修養之外，更有普遍客觀的教化意涵。

第二章 《禮記解》的禮學基礎

在前一章中，已經說明了中庸前後解的異同。前後解有一樣的天人架構：以肯定人世爲主旨，一方面肯定倫常庸行是實踐的基礎，一方面也肯定人性、本心具有天德，故常道實踐至極便是至道，性命之理不在倫常人心之外。在這樣的架構下，〈後解〉又加入了禮的理論作爲基礎，擴充發展了中庸的觀念，故〈後解〉較〈初本解〉更有宗教意味，也更有教化、治世的客觀意義。一言之，〈初本解〉以主觀的德性修養爲立說範圍，而〈後解〉則以有神聖意義的禮法爲立說基礎，故內涵更廣，超越性與普遍性也更強。

這一章中，我將以《禮記解》其它篇內容爲範圍，探究其中的重要觀念，以對〈後解〉發展的禮學有更進一步的說明。在《遺著輯校》中，《禮記解》共收錄三十二篇，其中內容完整的有〈曲禮上〉、〈曲禮下〉、〈表記〉、〈緇衣〉、〈孔子閒居〉、〈儒行〉、〈大學〉、〈中庸〉，及冠、昏、鄉飲、射等十七篇。在內容上，除了已經討論過的中庸一篇之外，我將之分爲三部分，第一部份以〈曲禮〉上下爲主，這兩篇以記載禮文變節爲主，對於具體的禮節其意義、本質有較多的說明，是了解後解禮學思想的重要材料。第二部分爲〈冠義〉、〈昏義〉、〈鄉飲酒義〉爲主，這些篇章主要記載成年、婚禮、賓主等重要典禮儀式，從中可以了解禮儀教化的功能。第三部分爲〈表記〉、〈大學〉、〈緇衣〉等篇，內容與實質的禮節規定無關，以君子之學與治世之道爲主。從這些篇章中對於「仁」、「義」的說明，可以見出呂大臨禮學中修養的特色。下面便由第一部份的〈曲禮〉開始，探究《禮記解》的禮學思想。

第一節、〈禮記解·曲禮〉：敬爲禮之本意

(1) 〈曲禮〉是《禮記》之總序

〈曲禮〉之名，乃是相對於冠、昏、鄉、射、燕、聘等經禮而言。冠昏鄉射是有特定場合、參與者、舉行方式的儀式，譬如冠禮是成人禮，以年滿二十的男

子爲參與者，舉行方式包括「已冠而字之」、「玄冠玄端，奠摯於君」¹等等；又如鄉飲酒禮爲「鄉人以時會聚飲酒之禮」、「三年一行，諸侯之鄉大夫、貢士於其君」²。這些有特定場合、方式的禮儀，規範著社群的交際以及自我的修養，是重大且典型的禮儀，呂大臨視之爲「天下之達禮」，是禮的主要項目，各有特定規範的人倫關係，故說「禮始於冠者，童子所以成人也；本於昏者，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣也；重於喪祭者，人道之所終也；尊於朝聘者，所以明君臣之義也；和於鄉射者，所以和人情之權也。八者備，然後禮備，故曰禮之體也」³。

冠昏喪祭是重要的儀式，規範著特定的人倫關係，所謂的「天下之達禮」，對應著〈後解〉的「天下之大經」，是明人倫、立教化的禮文綱目。然而在此綱目之外，平時日常生活的出處進退、飲食起居之間，雖然看似細瑣不重要，其中人與人的交際也一樣是構成倫理生活的一環，如「奉者當心，提者當帶」⁴、「男女不雜坐，不同櫛枷，不同巾櫛，不親授」⁵等規矩，不限於特定的場合，也無舉行的時間，而是在日常生活的每一日皆須加以儆醒留意。這些瑣碎的禮文加總起來，可以說是倫理社會的教化基礎，是禮的平日涵養，《禮記》將之雜收入〈曲禮上〉、〈曲禮下〉兩篇，同時也對禮的意義加以說明，以明這些看似瑣屑的細節所代表的意涵。呂大臨在〈曲禮上〉的序中，如此說明經禮與曲禮的關係：

1.1.1 曲禮，禮之細也。禮云：「經禮三百，曲禮三千，其致一也。」中庸云：「禮儀三百，威儀三千，待其人而後行。」然則曲禮者，威儀之謂，皆禮之細也。布帛之有經，一成而不可變者也，故經禮象之。經禮三百，蓋若祭祀、朝聘、燕饗、冠昏、鄉射、喪紀之禮，其節文之不可變者，有三百也。布帛之有緯，其文曲折有變，而不可常者也，故曲禮象之。曲禮三千，蓋大小尊卑，親疏長幼，並行兼舉，屈伸損益之不可常者，有三千也。

¹ 見〈禮記解·冠禮〉序，《遺著輯校》頁384。

² 〈禮記解·鄉飲酒義〉序，《遺著輯校》頁392。

³ 〈禮記解·昏義〉，解「夫禮始於冠，本於昏，重於喪祭，尊於朝聘，和於鄉射，此禮之大體也。」《遺著輯校》頁389。

⁴ 〈禮記解·曲禮下〉，《遺著輯校》頁326。

⁵ 〈禮記解·曲禮上〉《遺著輯校》頁205。

引文中所說的「經禮」，指的就是冠昏喪祭之類的重要儀式，它們是禮儀的主要項目，在特定的場合，由特定的人舉行。其施行之節是經久不變的，是禮法的框架，不會因時因地有權宜。至於曲禮，指的就是〈曲禮上〉、〈曲禮下〉兩篇中所記載出處進退的生活細節。生活中隨時面臨各式各樣的情況，曲禮之為禮之細，也就是規範、指導著在這些日常的情況中，人應該如何自處、如何待人。故禮之細文「曲折有變」，需要隨時隨地有所權宜，「屈伸損益之不可常」。

上面所述經禮與曲禮的區分，提供了認識呂大臨禮學思想的方法。〈曲禮〉是「不可常」的禮之變節，其中種種細目如何訂定、如何權變，非通達禮意者不能為之。〈論語·子罕〉有「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權」的說法，為了解釋禮節的權變，在〈曲禮〉的解釋中，有不少對禮的本質、意義加以說明的文字。而冠、昏、喪、祭等經禮，各有特定規範的人倫關係，如鄉飲酒禮旨在明長幼之序，聘禮旨在明賓主敬讓之意，這些針對特定關係的儀式規範，可以說是制禮本意的應用⁷。如此，〈曲禮〉總說禮意，再透過〈冠義〉、〈昏義〉、〈喪義〉、〈鄉飲酒義〉等討論經禮的篇目反觀禮意的應用，總別互觀，便可以勾勒出呂大臨的禮學思想及要旨。下面便先看〈曲禮〉中所探討禮的本質與意義。

(2) 人事之敬：敬別的禮教涵養

〈曲禮〉上下所見的禮儀細節，其所規範的人倫範圍，從一家之內的父子夫婦，到一鄉的長幼、一國的君臣皆包括在內；而所涉及的儀式項目，舉凡昏、喪、祭、饗的細目、變節都在其中。⁸〈曲禮〉所記範圍既廣、項目又繁，在這些看似

⁶ 〈禮記解·曲禮上〉，序，《遺著輯校》頁 187。

⁷ 〈禮記解·喪服四制〉解「禮之所由生」：「先王制禮之意，象法天地，以達天下之情而已。書曰：「天敘有典」，體也，人倫之謂也；「天秩有禮」，用也，冠、昏、喪、祭、射、鄉、朝、聘之類也；二者皆本於天，此禮之所由生也。」便是以先王制禮之意與經禮為體用，故經禮可以說是「禮意」應用在各種特定人倫關係中的具體規範，《遺著輯校》頁 419。

⁸ 〈曲禮〉內容甚雜，呂大臨也認為曲禮所記載的是不能以類相從的「曲折之文」（《遺著輯校》〈禮記解·曲禮上〉頁 189：「特以此篇名「曲禮」者，蓋他篇稍各以類相從，此篇雜記諸禮曲折之文者也」），曲禮所記的除了一般平日生活的禮儀通則，如「貧者不以貨財為禮」、「父子不同席」（同

無相關，甚至於繁瑣無意義的規定中，其中必有一以貫之的共通原則，這便是呂大臨解〈曲禮〉篇的用心所在：在雜錄的繁瑣規定中，抽繹整理出禮的本質，以見出這些規定所以制定的根本原因。

這個貫通生活各個領域，指導著人的容貌、舉止的通則究竟是什麼呢？呂大臨以「敬」來總括禮文背後的意涵，在曲禮的解釋中，不只一次地提到禮與敬的關係：

1.2.1 禮者，敬而已矣，敬者，禮之常也。「禮時為大」，時者，禮之變也。

「坐如尸，立如齊」，盡其敬也。⁹

1.2.2 禮者，敬而已矣。君子恭敬，所以明禮之實也；禮，節文乎仁義者也，君子撙節，所以明禮之文也；辭遜之心，禮之端也，君子退遜，所以明禮之用也。¹⁰

第一條解釋君子平居「坐如尸，立如齊」的意義。尸指祭祀時的主祭者，而齊指祭祀前的收斂心志，在平時的坐立之間，要求以祭祀時的誠敬標準，便是要涵養平時的「坐容莊」、「立容端」。所說「敬者，禮之常」的意義，便是指禮文的制定以敬為總原則，在沒有例外的情況下，不論有事無事，皆應該以容止之齊整嚴肅要求自己。

第二條以恭敬、撙節、退遜來解釋禮之敬。恭敬與退遜，在此處並沒有針對特定的對象，其意義與上一條的「坐如尸，立如齊」一樣，是在形容君子端莊謙遜的容貌舉止。禮之實是敬，故君子心中的恭敬之意可以明禮之實；禮又見於節文之間，故君子撙節，可以明禮之文；最後，辭遜之心是孟子所說四端中的禮之端，故君子與人交往時的退讓謙遜，是此心之發用，可以明禮之用。

書，頁 206) 等，也包括了經禮舉行的變節或細目，如「居喪之禮，頭有創則沐」(同書，頁 216)、「支子不祭，祭必告于宗子」(同書，頁 247) 等。曲禮的內容由於不限在特定的禮儀場合，可以視作是對「禮」的總說，呂大臨解〈曲禮〉多及於禮之本質、意義，其故在此。

⁹ 〈禮記解·曲禮上〉「若夫坐如尸，立如齊；禮從宜，使從俗」，《遺著輯校》頁 189。

¹⁰ 〈禮記解·曲禮上〉「是以君子恭敬撙節，退讓以明禮」，《遺著輯校》頁 192。

從上面二條引文中，可以看出敬是禮文總體的意涵。在禮文的秩序之中，無論是名謂、進退、舉止、容貌等等，其規矩之制定，都以敬為基本方向。敬不是針對特定的人物，也不是就社會的上下階層之別而言¹¹，敬是一種不放任自己的態度，坐立端莊、言行辭遜，就是時時儆醒自我不流於怠惰傲慢。因此，敬也可以說是一種自我要求。

敬作為自我要求，又與「別」的觀念相關。所謂的別，指天地間人物彼此份位上的別異，如君在君位，以仁為德，而臣在臣位，以忠為德，父子、夫婦、朋友之間也都有相對應的應當職分，隨其客觀名位的不同，所克盡的職責也有所不同。這隨客觀名位而定的職份，便是別的意義。因此，別是理性秩序，不僅是客觀的綱常，也是與生俱來的理義天性，禮之敬是由於有別，而別也定立於禮之敬。下面舉呂大臨解釋〈曲禮〉的文字說明之。

1.2.3 人之血氣、嗜慾、視聽、食息與禽獸異者幾希，特禽獸之言與人異耳。然猩猩、鸚鵡亦或能之。是則所以貴於萬物者，蓋有理義存焉。聖人因理義之同然，而制為禮，然後父子有親、君臣有義、男女有別，人道所以立，而與天地參也。¹²

1.2.4 禮之所先，貴乎別也。不當別而別，則文勝質，文勝質則史；當別而不別，則質勝文，質勝文則野。故尊卑無等，親疏長幼無差，視聽言動不中於節，雖心在於敬而直情徑行，野人戎狄之道，君子不為也。¹³

聖人因人心的理義同然而制作禮法，定立了父子、君臣、男女之間彼此的份位，

¹¹ 〈禮記解·曲禮下〉解「國君不名卿老世婦」一條：「君之使臣，臣之事君，尊卑之勢雖殊，其所以相敬之道一也」（《遺著輯校》頁 227），指就君上臣下的倫理關係而言，固然是君尊臣卑，但是彼此的相敬並不因尊卑之勢而有不同，故國君應敬重臣與妾之貴者，而不以名乎之（古者幼名，及長字之）。由這一條的解釋中，可以明顯地看出所謂的「禮者，敬而已矣」並不是指倫理關係中的下對上、卑對尊而言，而是一種有所尊重、不放任自我的態度。

¹² 〈禮記解·曲禮上〉解「是故聖人作，為禮以教人，使人以有禮，知自別於禽獸」，《遺著輯校》頁 192。

¹³ 〈禮記解·曲禮下〉解「天子視不上於袷，不下於帶；國君，綏視；大夫，衡視；士視五步。凡視：上於面則敖，下於帶則憂，傾則姦」，《遺著輯校》頁 250~251。

以及各應盡的職責。足見人心同具的理義是禮法之根據，是倫理的區別能力，因為天性中的倫理之別，才能形成人類的社群關係，並且傳之久遠。別又不限於君臣父子等綱常要目而已，五倫關係屬倫理之別，是禮法的大綱，即〈中庸後解〉所說的「天下之大經」，除此之外，在生活的視、聽、言、動各方面而言，禮法都有相應的規矩，故別可以說是一種秩序感，約束著人的視聽言行，從而發展為禮樂洋洋的社群文化。第二條引文便是從眼神的合宜說到禮之別，天子與國君、大夫、士的份位不同，其平日眼神之高低遠近，也應隨之不同。之所以不厭其煩地詳盡視聽之別，便是因為天性中的秩序感是先王制禮的基礎，也是敬的依據，故說「禮之所先，貴乎別也」。禮之行主乎敬，故君子應容止端正，不可怠惰傲慢，而此敬的來源便是天命的秩序感，使人之為人不僅是情欲氣性而已，更應自正於一己的社群份位。

別作為禮義秩序，不僅是客觀的外在規範而已，更是一種發自內心、本性的自我認同。在人倫關係上來說，呂大臨肯定愛親敬長是人的天性，只需要以先王的禮法調節，使不為氣所偏蔽即為人倫之正。別是內在自發的倫理心與秩序感，面對不一樣的職分與地位，人自然會調整自己的作為與態度，這也是引文 1.2.3 中「聖人因理義之同然，而制為禮」的意思。下面再引〈曲禮〉解的內容說明別自我認同的意義。

1.2.5 名者，人治之大，不可以不正也。君子之有是名，必有是事，非守空名以示人也。一人之身，而名有異者，內外尊卑，人神死生之際，不可以無別也。¹⁴

1.2.6 尊者之容重，卑者之容輕，尊者之容舒，卑者之容遽，其勢然也。¹⁵

1.2.5 條引文說明天子在朝、祭、內外事的不同場合有不同的自稱，而言及「名」的意義。就生存事實來說，人只是一人而已，然而在禮義化成的人文世界中，一

¹⁴ 〈禮記解·曲禮下〉解「君天下，曰天子。朝諸侯，分職授政任功，曰予一人。踐阼臨祭祀：內事曰孝王某，外事曰嗣王某。臨諸侯，眡於鬼神，曰有天王某甫」，《遺著輯校》頁 235。

¹⁵ 〈禮記解·曲禮下〉解「天子穆穆，諸侯皇皇」，《遺著輯校》頁 242。

人的稱謂隨著內外尊卑、人神死生有種種不同，這便是由於「不可以無別」。君王朝諸侯自稱「予一人」，君天下時自稱「天子」，祭祀內事時自稱「孝王某」，祭祀外事則自稱「嗣王某」，名之不同反映的是君主隨場合而轉換的職份，如內事祭祖上，雖貴為天子，但仍應以孝子自居，故自稱「孝王」而非天子。因此，名謂的分別表示了對社群秩序的敬重，以及對職份的自我認同。

1.2.6 條說明天子、諸侯、士、庶民的不同容貌、氣質。認為地位尊貴的天子、諸侯應當有莊重舒緩的大人氣度，而地位較卑下的士庶，無官位在身，不需以容止的嚴肅自我要求，故相對於大人而言，氣質則偏向輕揚自由。容貌氣質關乎一個人的內心，並不是外在的客觀標準可以加以規定的，然而此處對天子、諸侯、庶民的不同氣度做了區別，並說是「勢使然也」，便說明了別不僅是外在的規範，更是一種由內心理義同然而發的認同感。

綜上所述，敬與別是禮所以成立的本質。從外在的禮法規範來看，敬是對容貌、舉止的自我要求，端整嚴肅即是敬，而禮文的制定與權宜也以此為原則。而別是倫理社群關係中的種種職份不同，隨著禮儀條件的改變，如祭祀與朝覲場合的不同，便應當對自己的倫理身分有所轉換調整，以達到理義的秩序。然而敬與別又不是單純的外在規範而已，也是人發自本心、天性的倫理心與秩序感，由先王制作為具體的禮儀規章，以協調人人氣質的偏蔽與可能的衝突，從而達到可以行之久遠的社群秩序。因此敬與別作為禮的本質，可以說是合主觀的本性與客觀的禮文而言，在完成社群秩序的同時，也明達定立了本心的理義特質。從〈中庸後解〉已發中節的觀念來看，敬與別是本心與禮文的共通基礎，也就是禮之實與具體禮文的核心意涵。在〈曲禮〉中，便有一段與〈中庸後解〉相似的文字：

1.2.7 兼天下而體之之謂「仁」，理之所當然之謂「義」，由仁義而之焉之謂「道」，有仁義於己之謂「德」，節文乎仁義之謂「禮」。仁、義、道、德皆其性之所固有，本於是而行之，雖不中不遠矣。然無節無文，則過與不及害之，以至於道之不明且不行，此所以「非禮不成」也。¹⁶

¹⁶ 〈禮記解·曲禮〉上，解「道德仁義，非禮不成，教訓正俗，非禮不備。分爭辨訟，非禮不決。君臣上下父子兄弟，非禮不定」，《遺著輯校》頁191。

仁義道德即理義之同然，隨之而發自然是有和諧秩序的倫理社會，故說「理之所當然之謂「義」，由仁義而之焉之謂「道」，亦即「別」的意思。理義是人之所以貴於禽獸之處，由於有仁義的本性，使人時時儆醒，不會流於傲慢恣肆的血氣私意，故說「有仁義於己之謂「德」，這便是「敬」的意思。敬與別是本性仁義道德的發揮，先王依敬別之意制為具體的禮文，即成為外在的社會規範，但其本質仍為人的天性，故可以說是本心與禮文的共通基礎。

(3) 鬼神之敬：祭祀與卜筮

敬與別作為禮文的基本意涵，在道德、社會的層面，指的是人的涵養自持，以及倫理的秩序。但禮法的秩序並不僅在世俗層次的進退之節而已，還包括了與鬼神溝通的祭祀與卜筮活動，範圍涵蓋了幽明鬼神兩端。敬鬼神之敬與上面所說的涵養自持略有不同，較接近於宗教意義的虔敬、精誠。涵養自持，是人慎重於理義的秩序，有以禮文調節自我氣性使不怠惰的意思，而虔敬則施於天地神明，天地神明是禮法秩序的源頭，也是絕對的保證，故這樣的敬，較涵養、自重之敬有更多宗教的意思。下面便從祭祀卜筮的觀念來看禮記解的宗教意涵。

先看鬼神的定義。在前面所說的「天下之達禮」---祭祀、朝聘、燕饗、冠昏、鄉射、喪紀中，祭祀列於最先也是最重要者，也是敬最首要的項目，祭祀的對象主要是祖宗、帝、天，然後是四時之祭，呂大臨並沒有以天地妙用、二氣往來的觀念來看祭祀中鬼神感通的道理，其鬼神之意比較具體，指過世的祖先與不可見的四方神靈，舉例言之：

1.3.1 始入於廟曰「帝」者，同於天神，生事畢而鬼事始也。鬼神莫尊於帝，以「帝」名之，言其德主以配天也。¹⁷

1.3.2 主人之事尸，以子事父也，然獻酢拜跪，禮無不答，猶賓之也。父母

¹⁷ <禮記解·曲禮下>，解「措之廟，立之主，曰『帝』」，《遺著輯校》頁 235。

而賓客之，自殯于西階始，此事人事鬼之所以異也。尸必筮之，求於神而不敢專也。¹⁸

引文 1.3.1 說生事畢而鬼事始，可以見出人死為鬼是呂大臨鬼神觀念的基本前提。鬼神屬於死後的幽冥世界，過世的祖先入於宗廟受饗，便是由人文威儀的人間社會進入不可知的神靈世界。故引文 1.3.2 說祭父之禮如對待賓客，即是由於生死幽明之不同，故親如父子若陰陽兩隔，禮節上應當由親走向尊，以見生死人鬼之別。由此可以見出鬼神的意義並不是二氣的消息往來，而是實指亡者或不可測知的神祕力量。鬼神與人都在禮的規範中，這表示了禮法秩序的範圍是橫跨幽明生死的，天命的秩序不僅適用於生者的社群交際，也包括了人與鬼神的幽明關係，而鬼神天地屬於超人文的自然界，是禮法絕對的保證，故在敬鬼神之外，也重天地四時之祭。舉冬夏的歲時祭祀與年終的腊祭為例：

1.3.3 大饗，冬日至祀天，夏日至祭地也。因天地陰陽之至，日月素定，故「不問卜」。至敬不壇，埽地而祭，牲用犢，酌用陶匏，席用蒿秸，視天下之物，無以稱其德，以少為貴焉，故「不饒富」。記云「饗帝于郊」，又曰「聖人為能饗帝」，則祀天亦可稱「饗」，均祀天地，冬夏之日至為大，故曰「大饗」。若他饗，則問卜。如啟蟄而郊，郊用辛之類，及大宰祀五帝，率執事而卜日是也。¹⁹

1.3.4 蜡，索祭也。歲十二月，歲將終矣，百物成矣。凡物之神，苟有功於人，無不舉而祭之，故司嗇也、百種也、農也、郵表啜也、貓也、虎也、坊也、水也，謂之八蜡。祭之道至于蜡，則報之禮備矣。故曰仁之至，義之盡也。自秋成至于十二月有百日，在百日中索是鬼神以修蜡禮，故曰「百日之蜡」。至于十二月乃祭，祭而遂息田夫，故曰「一日之澤」²⁰

¹⁸ <禮記解·曲禮上>解「子言之：「：「君子抱孫不抱子。」此言孫可以為王父尸，子不可以為父尸。為君尸者，大夫士見之，則下之。君知所以為尸者，則自下之，尸必式。乘必以几。齊者不樂不弔。」，《遺著輯校》頁 216。

¹⁹ <禮記解·曲禮下>解「大饗不問卜，不饒富」，《遺著輯校》頁 252。

²⁰ <禮記解·雜記下>，解「子貢觀於蜡」，《遺著輯校》頁 263。

冬夏至的大饗之祭與歲終的蜡祭，屬於歲時祭儀，與宗廟祭祖不同，沒有特定受饗的鬼神。然而從上面兩條引文中，一樣可以看到對於天地秩序的崇敬。冬至與夏至是日月之至者，即天地之經，是天地亙古恆常的自然運轉，較君臣、父子、夫婦等人倫大份而言更為根本，故其祭稱為「大饗」，祭祀舉行的日期也是固定不變的，不須加以卜問。

1.3.4 條引文所說的是十二月的蜡祭，其意義在歲末酬神。所祭八蜡中的項目，有動物、有工具、有水土，包含了有生命與無生命的物件。雖然未必是泛靈信仰，但卻表示了一種萬物有靈的世界觀。八蜡之物在平時視之，不過是常見的普通之物，然而這些不起眼的動物、工具，卻是春生、夏長、秋成、冬藏的四時秩序之一環，祭至於細瑣之物，可說是對於縹緲不可知的神靈界盡其尊敬之意，故說「祭之道至于蜡，則報之禮備矣」。

從大饗與蜡祭的意義可以看出，對鬼神之崇敬與前文所說的別中之敬是不太相同的，別之敬來自於對理義倫理的自持、自重，是涵養的，沒有特定的施敬對象；而對鬼神的崇敬，則是尊崇不可知的鬼神以及根本的天地大經，它們是秩序之源，也是禮法的保證，這樣的敬比較有宗教意味。

敬鬼神之所以有宗教的意味，是由於禮法的廣大與無所不覆，禮法不僅是人間的、道德的，也是超人文的天地自然。亙古不變的天地法則，較人文化成的世界更具根源性，因此天地神明是人文禮儀價值的保證，事鬼神、祭宗廟因此有宗教的虔敬意思，故呂大臨說「以事鬼神之敬敬之，敬之至也」²¹。下面便從卜筮來看禮法廣大、無不覆的意思。

如果說祭祀是告饗鬼神的活動，卜筮就是求問鬼神的活動。祭祀有特殊的場合與舉行的儀式，而卜筮則是有疑時卜之。呂大臨歸納有疑而卜筮的情況有二種：

1.3.5 凡事有二則疑：人謀不能決，必求之鬼神，此所以問卜筮也。然有疑

²¹ <禮記解·表記>解「君子敬則用祭器，是以不廢日月，不違龜筮，以敬事其君長」，《遺著輯校》頁339。

而莫適從者，如立君，或曰某可立，或曰某不可立，其位均也、其親均也、其賢均也；戰者，或曰可戰，或曰不可戰，其義均也、其利均也，如此則一聽於神，以定其吉凶也。有疑而不敢專者，如建都邑，地利便矣、人居便矣，擇而居之可矣；如時日者，祭必用是時、葬必用是月，諏而用之可矣，然即其中以求之神，蓋有所尊也。²²

之所以不由人謀決定而有疑，情況有兩種。一是「有疑而莫適從」的兩難情形：如立君或戰事，以人心理義的標準——位、親、賢、義、利等等來審定，兩種選擇都有相同的客觀條件，故無法以人謀來決定。「明」者不能決，此時便求之於禮法世界中「幽」的一邊。第二種情形是「有疑而不敢專」：所問的疑難其客觀條件可以用理義判斷，如擇都邑以地利、人居之便，祭祀喪葬依禮所宜的日期等，雖然如此，卻仍然卜筮以定之²³，便是由於「不敢專」、「有所尊」，以示慎重之意。

「有疑莫適從」而敬問鬼神，是可以想像的。故〈禮記解·緇衣〉討論「人而無恒，不可以為卜筮」一段，呂大臨認為恒指卜者的精誠專一，惟其有齋戒之敬、無私之誠，方能得鬼神之應²⁴。而「有疑不敢專」的情形，則特別顯示了禮法秩序廣大的特色。古禮的規定中，凡有大事必卜之，如〈禮記解·表記〉中言郊祀之禮，必就舉行的日期、奉獻的牲禮而卜之於鬼神，呂大臨認為這樣的規定原因在「不敢以私褻事之」²⁵。私指的就是專與必，人謀的決定未必出自私心，然而郊祀是祭天的重大典禮，以己意而定之，無異於無視禮法秩序的廣大普遍，非禮義之正，故是褻瀆不敬。禮法的範圍涵蓋了一己的舉止、宗族的規範、國家諸侯的交際，乃至於天地四時的運作、鬼神不可測的作用，故個人判斷不足以決定與

²² 〈禮記解·曲禮上〉，《遺著輯校》頁 222。

²³ 就〈禮記解·曲禮上〉的內容來看，大事卜之並不是一個形式而已，以誠敬的原則視之，即使卜筮的結果與理義的判斷不合，也應當依結果實行，故有「既曰卜筮矣，則惟卜筮之為聽，不可二也」的說法（《遺著輯校》頁 224）。呂大臨的觀點是從禮法秩序的權威出發的，若與朱子的說法比較，朱子以義理為最高的標準，人的判斷若出於義理，則卜筮也出於義理，故結果不會相去太遠（朱子之說如「如義理合當做底事，卻又疑惑，只管去問於卜筮，亦不能遠也」，《朱子語類》（三），頁 817），然而呂大臨則是以禮法秩序的絕對正確來保證卜筮的結果，故無論人謀與之相同與否，皆應實行之。

²⁴ 〈禮記解·緇衣〉：「巫之禱、卜筮之占，皆求諸鬼神。鬼神之理，至虛而善應，齊戒絜誠，虛心以求之，猶有不應，將以二三不定之私意，瀆而求之，其可得乎？」《遺著輯校》頁 352。

²⁵ 〈禮記解·表記〉：「郊所以祀上帝，卜日而用之，不敢必其期也；卜牲而養之，不敢必其物也。其敬如是，是乃所以不敢以私褻事之也」，《遺著輯校》頁 336

天地神明相交的重大祭儀，應將自己的判斷質正於眾人之所同²⁶，並「於身、於民、於古、於天地、於鬼神、於後，無所不合」²⁷，才不流於自專，且絕對無私不偏，合乎禮法之廣大公正。

綜上，事鬼神之敬與禮法秩序的廣大特性相關，因為禮法是包括幽明人神兩端的，天地萬物都在其規律之中，故敬之所至，應當質諸鬼神、天地無所不合。天地鬼神與人間倫理不同，它是根源性的價值保證，故敬鬼神的崇敬不是涵養、自重而已，而是虛心合天之敬，下面引禮記解中關於齋戒、精誠的文字說明之。

1.3.6 巫之禱、卜筮之占，皆求諸鬼神。鬼神之理，至虛而善應，齊戒絜誠，虛心以求之，猶有不應，將以二三不定之私意，瀆而求之，其可得乎？醫之治疾，必察其好惡，原其哀樂喜怒，則知疾之所由生，苟用心而無恆，又安得而求之？「我龜既厭，不我告猶」，所謂瀆則不告。²⁸

1.3.7 極敬者，誠意至也；極辨者，節文明也。祭者竭吾誠意以求乎神，猶恐未盡也，故齊三日，必見其所祭者。立而誦，進而愉，退立如受命，已撤而退，敬齊之色不絕於面，如是，則然後可以饗親。苟至於樂，則敬弛，弛則忘之矣。²⁹

引文第一條說的是卜筮時的精誠專一。所謂的瀆，指一而再、再而三地對同一事卜問，即易所謂「初筮告，再三瀆，瀆則不告」³⁰。此處說瀆是「二三不定之私意」，說明了在求問鬼神的卜筮活動中，應誠敬專一以事神，不可因求問的結果不合己意而再三卜筮，或隨意更改所卜的條件與方向重新卜問，將鬼神視作探路石。我以為「不瀆」的說法接近於自重、涵養之敬，即不放任一己的偏好私念，在卜

²⁶ 〈禮記解·緇衣〉解「君子多聞，質而守之」：「質，正也，不敢信己，質眾人之所同，然後用之者也。」《遺著輯校》頁 350。

²⁷ 〈中庸後解〉，《遺著輯校》頁 305。

²⁸ 〈禮記解·緇衣〉解「子曰：『南人有言曰：『人而無恆，不可以為卜筮。』古之遺言與？龜筮猶不能知也，而況於人乎？《詩》云：『我龜既厭，不我告猶。』」一節，《遺著輯校》頁 352。

²⁹ 〈禮記解·表記〉解「子曰：『祭極敬，不繼之以樂；朝極辨，不繼之以倦』」，《遺著輯校》頁 312。

³⁰ 〈表記〉本文中亦引用《易》「初筮告，再三瀆，瀆則不告」，呂大臨解此句云：「筮之道，貴於初筮，而不敢再三，至敬而不褻者也。」（〈禮記解·表記〉《遺著輯校》頁 314）可與本段相參照。

筮過程中敬以自持，故別中之敬並不因為對越鬼神而有所鬆懈怠緩，無論是事人或事鬼神，自重、涵養都是一樣的，只是由於天地鬼神代表了廣大的禮法秩序的絕對根源，故在祭祀與卜筮的活動中，又額外要有虔敬、虛心的工夫，以求感通禮法秩序不可知的一端。

祭祀、卜筮之前的齋戒，便是虔敬虛心的表現。引文 1.3.6 中提到「鬼神之理，至虛而善應，齊戒絜誠，虛心以求之」，以及引文 1.3.7 中所說「竭吾誠意以求乎神，猶恐未盡也，故齊三日，必見其所祭者」，都是一種宗教式的敬意表現。宗教的虔敬是比較有緊張性的戒慎恐懼，對越崇高的天地神明，卜祭者停止平時的日常活動，專致於精神的齋戒、誠敬，以求「必見其所祭者」，這較一般的自持、涵養更為嚴肅，表現了呂大臨禮學觀念中的宗教面。

從呂大臨對祭祀與卜筮的看法中，可以見出敬與別的範圍並不只是道德、社會的規範而已。人死為鬼的觀念，表示所謂的鬼神並不是二氣往來之理，而有不可知、不可測的神靈意思。而卜筮中「不敢專」的觀念，也說明了禮法的秩序是廣大、無所不覆的天地經緯。禮雖然以人的敬意與份位之別為主，然而也包括了不可知的鬼神界。敬的禮學意涵，在道德社會的層次，是從禮教人文的秩序而生的涵養之敬，而在自然、超人文的領域，則是對天地鬼神的尊崇與虔誠。對照到中庸後解中所發展的禮學觀念來看，「庸」由平實下學提升為天下之大經，是人文價值的絕對化，可由禮教秩序的涵養之敬來說明；而「中」的一體觀念，由天地生生的無私之德發展為宗教意味的鬼神感應，更是超越價值的絕對化，由祭祀卜筮中的虔敬可以得到證明。下面，再藉由對冠、昏、喪、鄉、射、聘等特定儀式的討論，說明呂大臨禮學思想中的教化意義。

第二節、經禮：《禮記解》〈冠義〉、〈昏義〉、〈鄉飲酒義〉、〈射義〉

在〈禮記解·曲禮〉中，呂大臨認為「敬」是禮的本質，在人事的領域，由於人與人之間的理義之別，即長幼、君臣、夫婦等倫理區分，故禮之制作以自持涵養為要，目的在使內在氣質以至於外在的容貌舉止皆能恭而不慢，不流於無理義之別的禽獸。而在祭祀、卜筮場合，敬的對象則是相對不可知的鬼神界，此時

之敬具備有戒慎恐懼的宗教意涵，如祭祀之前的齋戒、卜問的誠敬等等。涵養之敬是道德的、人事的，而戒慎恐懼之敬，則是對越天地鬼神的虔誠之敬，透過對敬的分析，可以看出來呂大臨的禮學既是社會的規範--庸，也是宗教的法則--中，與中庸後解發展的觀念相呼應。

這一節中，將從經禮---《禮記解》〈冠義〉、〈昏義〉、〈鄉飲酒義〉、〈射義〉中等篇目，來看呂大臨提倡古禮的用意所在。從經禮的解釋中，可以見出呂大臨認為具體的禮儀一方面是透過繁多的節文規定陶養民心，使歸趨於敬讓不爭，人人皆能夠體現、明著本心的理義、人倫；一方面這些經禮也具有象徵意義，無論是制度、器具的規定都取法天地自然之像，故人世的賓主、君臣之道，猶如天地秩序的微型縮影。綜言之，化民成俗雖是教化的，卻有法象天地的理論根據，呂大臨推崇古禮，還是由理學家本心、天性的超越觀點言之。下面，先簡述宋代禮制實際的施行狀況，以見出呂大臨提倡古禮的背景，再就《禮記解》〈冠義〉、〈昏義〉、〈鄉飲酒義〉、〈射義〉等篇的觀點，說明其中教化與象徵的意義。

(1) 宋代的禮制施行狀況：

欲了解前朝的禮儀制度，可見的資料通常有兩種，其一是官方記載的史書禮志以及會要，其二是時人小說雜記、文集著作中所提及的婚喪風俗。官方的記載，以朝廷制度、皇室規範為主，這些重大場合如祭祀、朝會的規定，是政府運作的憑據，故每朝開國之初，往往需要一段時間就前朝遺制作損益調整，最後奠定本朝的規章制度。由上可知，正史的禮志、會要，所能夠看到的是朝廷皇室的官方制度，與一般民間婚喪喜慶的風俗頗有不同，後者由於無正式的記載，往往只能在當代各種著作的相關敘述中尋得蛛絲馬跡，因此，民間所行的禮儀、風俗並無專門著述，在研究上也就比較困難。

本節中要簡述宋代的禮制，希望能就《禮記》中所列〈冠義〉、〈昏義〉、〈鄉飲酒義〉、〈射義〉等篇中的禮制，了解其在當代實際施行的情形，以了解呂大臨在北宋神宗、哲宗二朝間提倡古禮的背景為何。下面先看歐陽修所著《新唐書》〈禮

樂志總序》³¹中對禮樂制度的觀念，以見出北宋士人對前朝、本朝的制度的觀察。

在〈新唐書·禮樂志總序〉中，歐陽修申論三代禮樂與秦漢以降的不同處，在於前者能夠真正地深入民間的教化，達到化民成俗的成果，而後者只是例行的虛名制度而已。所謂的虛名制度，指的就是正史記載的官方制度，通常由各朝因襲前朝的規章，視當代的實際情形就之增損。而以教化為主的三代之治，則是「凡民之事，莫不一出於禮，由之以教其民為孝慈友悌、忠信仁義者，常不出於居處動作、衣服飲食之間」，是與生活息息相關的：

2.1.1 及三代已亡，遭秦變古，後之有天下者，自天子百官名號位序、國家制度、宮車服器一切用秦，其間雖有欲治之主，思所改作，不能超然遠復三代之上，而牽其時俗，稍即以損益，大抵安於苟簡而已。其朝夕從事，則以簿書、獄訟、兵食為急，曰：「此為政也，所以治民。」至於三代禮樂，具其名物而藏於有司，時出而用之郊廟、朝廷，曰：「此為禮也，所以教民。」此所謂治出於二，而禮樂為虛名。故自漢以來，史官所記事物名數、降登揖讓、拜俛伏興之節，皆有司之事爾，所謂禮之末節也。然用之郊廟、朝廷，自搢紳、大夫從事其間者，皆莫能曉習，而天下之人至於老死未嘗見也，況欲識禮樂之盛，曉然諭其意而被其教化以成俗乎？嗚呼！習其器而不知其意，忘其本而存其末，又不能備具，所謂朝覲、聘問、射鄉、食饗、師田、學校、冠婚、喪葬之禮在者幾何？³²

從上面的文字中，可以對當時的禮樂施行情況歸納出兩點。第一，禮制主要是由官方制訂，範圍及於皇室、朝廷的活動儀節，對民間風俗不加以規範，並不是全面的教化政策。第二，不論是廟堂的官方制度，或是民間隨俗不同的禮儀，都不是古籍如三禮中所記載的規定，古禮的器制只是「有司之事」，存之備查而已。

從唐、宋的官方禮書來看，二者皆以唐朝奠定的五禮---吉、凶、軍、嘉、賓為主要項目，規定政府活動如朝會、閱兵、祭祀各方面的施行制度³³。這些官方禮

³¹以歐陽修這篇文章為資料，參考自蕭公彥《禮學之內涵與北宋禮學的發展》第四章第一節「北宋諸儒重建禮樂的理想」，（台大歷史所碩士論文，1988。）

³² [宋] 歐陽修等撰，《二十五史·唐書》（臺北：台灣開明，1962）卷十一，禮樂志第一，頁 153。

³³ 仁宗慶曆年間，由歐陽修主領修訂的《太常因革禮》，即是由《開元禮》沿革損益而成。神宗元

制主要以沿襲前代規範、並且因時損益為制訂原則，故歐陽修認為是「虛名」，並不是士大夫心目中理想的古制。至於民間禮俗的情形如何？就禮樂志總序來看，民間所行的昏、喪、祭等禮儀活動，也與禮經的古制不同，故說「天下之人至於老死未嘗見也」、「所謂朝覲、聘問、射鄉、食饗、師田、學校、冠婚、喪葬之禮在者幾何」。民間對於冠、婚、喪、射的古制規定相當陌生，由呂大臨所撰的〈橫渠先生行狀〉的二則紀錄，亦可得到印證：

2.1.2 近世喪祭無法，喪惟致隆三年，自期以下，未始有衰麻之變；祭先之禮，一用流俗節序，燕褻不嚴。先生繼遭期功之喪，始治喪服，輕重如禮；家祭始行四時之薦，曲盡誠潔。聞者始或疑笑，終乃信而從之，一變從古者甚眾，皆先生倡之。³⁴

2.1.3 及至都，公卿聞風慕之，然未有深知先生者，以所欲言嘗試於人，多未之信。會有言者欲請行冠婚喪祭之禮，詔下禮官。禮官安習故常，以古今異俗為說，先生獨以為可行，且謂「稱不可非儒生博士所宜」，眾莫能奪，然議卒不決。郊廟之禮，禮官預焉。先生見禮不致嚴，亟欲正之，而眾莫之助，先生益不悅。³⁵

引文第一條提及橫渠依古禮服喪，而「聞者始或疑笑」，可以見得當時民間的喪禮與古制是相當不同的，只是隨著「流俗節序」，自有一套治喪的制度。橫渠依古籍中所載的禮節服喪，在當時是駭怪可笑之事。第二條則是神宗熙寧十年，橫渠起復舊職，入朝參與朝廷制禮的情形。由「禮官安習故常，以古今異俗為說」而以爲禮經中冠昏喪祭之禮不可復行的記載，可以見出神宗時雖然有復古的聲浪，但

豐年間，開始了宋代禮制以復古為方向的改革，最後的結果是徽宗政和年間的《五禮新儀》，雖然一樣以五禮為主要項目，但規範對象擴及於士人、庶民，可以說是宋朝官方修禮的特色。此處討論的是呂大臨活動的神宗、仁宗二朝，當時官方正以「國朝大率皆循唐故，至於壇壝神位、法駕輿輦、仗儀物，亦兼用歷代之制，其間情文訛舛，多戾於古，蓋有規摹苟略，因仍既久，而重於改作者；有出於一時之儀，而不足以為法者」([元]脫脫等撰，《二十五史·宋史》卷九十八〈禮志一〉(臺北：台灣開明，1962)，頁1188)為由，對五禮的詳細規範作修訂，以符合禮經中所記載的器物制度，民間士大夫如張載、程頤、司馬光也就士大夫、庶民的禮儀作了考訂，但並沒有大規模的推行。(參考楊渭生等著，《兩宋文化史》(杭州：浙江大學出版社，2008)，頁234)

³⁴ 〈橫渠先生行狀〉，《遺著輯校》，頁588。

³⁵ 〈橫渠先生行狀〉，《遺著輯校》，頁590。

古禮的施行在時人眼中誠屬不合時宜，只有部分學者、士大夫等倡導者，為古禮的修訂做出努力。

就《宋史》〈禮志〉所記載宋代禮制的沿革過程視之，宋朝對於禮制的修訂，較前朝唐代更為用心，修訂次數也更多。唐代自玄宗開元年間訂定《大唐開元禮》後，大致沒有更動，而《開元禮》本身，也是因襲舊制折衷損益，去其廢置不用者而已³⁶。到了北宋期間，幾乎歷任皇帝都有修訂官方禮制之舉，而修訂的方向，也從一開始的因襲舊制，走向大規模的考訂古制，以至於最後更將施行範圍由朝廷擴充到民間庶人，「刊本給天下使悉知禮意，其不奉行者論罪」³⁷。大體言之，唐宋間社會型態不同，為因應新的社會型態，宋代面臨體制修訂的課題，也因此禮制的修訂上更為用心。呂大臨身處北宋神宗、哲宗二朝，正是士大夫倡導古禮的初期，無論是在朝廷或民間，禮經中記載的古禮都是陌生且不實際的。在這樣的背景下，呂大臨討論冠、昏、喪、祭、鄉飲酒等禮節，實是三代以後就已失傳的古制，沒有實行的基礎，只是就純粹的理想秩序言之而已³⁸。

(2) 古禮制度陶養人之性情

從上面所述宋代的禮制施行情形，可以看出在呂大臨身處的神宗、哲宗二朝，士大夫恢復古禮的風氣方興未艾，無論是朝廷民間，禮制的意義都只是特定場合的例行公事而已，奉行者不過「行禮如儀」，全未措意其中。對於倡導古禮的士人而言，古禮是教化的，從化民成俗的角度制訂，每一細節都有先王遺意；而今禮則是官方制度的，徒存名號器具而已，沒有深刻的意義。

以教化成俗定義古禮而提倡之，在歐陽修的〈新唐書·禮樂志總序〉一文中，

³⁶ 〈新唐書·禮樂志〉卷十一。

³⁷ [元] 脫脫等撰，《宋史》卷九十八〈禮志一〉，頁 1188。

³⁸ 宋代士人恢復古禮的努力，在一次次禮制修訂中，逐漸取得成果，高宗紹興十三年，禮部修定鄉飲酒禮，遍下各地推行，便是一例（參見楊渭生等著《兩宋文化史》頁 239）。我以為冠、昏、鄉、射之禮或許自始便只是秦漢儒生托言三代的理想制度而已，藉西人 Peter Bol 在 "This culture of ours": intellectual transitions in T'ang and Sung China (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1992) 一書中的觀點視之，宋人的「復古」，其實可以看成是北宋官僚菁英的正統化，即將過去以門第貴族為中心的禮制轉型，走向以士人、學術官僚為中心的新體制。而禮經中所記載的古禮，正是新士人階層的自我認同，故所謂的復古，其實本質上是新士人階層主政的革新。

已經有這樣的觀點，與歐陽修同時的李觀，以及較晚的蘇轍，也都有近似的看法³⁹。禮樂作為先王教化之具，因人民的飲食、交際、喪葬等等活動予以規範，使之遵守禮節，從而導善防亂，養成良善純樸的民風，這是北宋士大夫恢復古禮的基本觀點。然而呂大臨解說冠、昏、喪、祭等古禮中的教化意義，與上述諸人相較，確有其特殊之處。我以為這不同之處即在於呂大臨說到了比較細微的人心的層次，如上一節中提到的敬與誠心，禮樂教化之所以可能，乃是由於本心、天性中的理義，使人知所別、有所敬。故如冠、昏、喪、祭之類的具體禮文，它們的教化意義並不在於外在良善風俗的結果，反而是在尊禮守禮過程中，逐漸導正、反本的人心。下面便引文說明之。

2.2.1 蓋君子之於天下，必無所不中節，然後成德，必力行而後有功。其四肢欲安佚也，苟恭敬之心不勝，則怠惰傲慢之氣生；怠惰傲慢之氣生，則動容周旋不能中乎節，體雖佚而心亦為之不安；於其所不安，則手足不知其所措，故放肆邪侈，逾分犯上，將無所不至，天下之亂自此始矣。聖人憂之，故常謹於繁文末節以養人於無所事之時，使其習之而不憚煩，則不遜之行亦無自而作，至于久而安之，則非法不行，無所往而非義矣。君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤，則不疑其所行矣。故發不中節者，常生乎不敬，所存乎內者敬，則所以形乎外者莊矣，內外交修，則發乎事者中矣。⁴⁰

2.2.2 容體者，動乎四體之容者也；顏色者，生色見乎面目者也；辭令者，發乎語言而有章者也。三者，修身之要，必學而後成，必成人而後備。童

³⁹蘇轍〈河南府進士策問三首〉「今自祖宗創業，百有餘年。法令修明，上下相維，四方無虞。求之前世，為有治安若今之久者。然而儒者論其禮樂，常以為不若三代。此豈誠不若耶？為習其名而未稽其實也。」又歐陽修〈新唐書·禮樂志總序〉一文中，言三代禮樂亦說「由之以教其民為孝慈、友悌、忠信、仁義者，常不出於居處、動作、衣服、飲食之間。蓋其朝夕從事者，無非此也。」也是以教化與否區別古禮今制。李觀討論禮的文章較多，也較深入，著有〈禮論〉七篇，然其論大抵也以先王禮法為教化工具，以調節民心人情，如說「夫婦不正，則男女無別。父子不親，則人無所本。長幼不分，則強弱相犯。於是為之婚姻，以正夫婦；為之左右奉養，以親父子；為之伯仲叔季，以分長幼」，亦是以禮文為聖王教化的工具。（參考蕭公彥《禮學之內涵與北宋禮學的發展》，頁98～125）。

⁴⁰〈禮記解·射義〉解「故射者，進退周還必中禮，內志正，外體直，然後持弓矢審固；持弓矢審固，然後可以言中，此可以觀德行矣。」一段，《遺著輯校》頁400。

子，為成人者也，於斯三者，不可以不學。……養之久則安，安則成，故至於二十，則三者備矣，然後可以責成人之事矣。……故唯備此三者，然後可以明人倫，人倫明，然後禮義立，而可以為成人；成人，然後可以有冠有裳而服備。故冠禮者，所以成人之禮。禮之成人，而行禮義自此始矣，故曰「冠者禮之始也」。⁴¹

第一條引文說的是射禮制訂的原因，將射禮中「進退周還必中禮，內志正，外體直」的射者容貌，以及「持弓矢審固，然後可以言中」的選士標準，與君子成德的工夫相結合。內志正、外體直，本來指的是射者步趨、舉弓都需進退中禮，精神需專一、形貌需端正，方能中鵠。而呂大臨則將射禮這樣的規矩，以君子成德的工夫來解釋，認為在比射的規矩中，可以逐漸養成君子的恭敬之心，使其動容周旋中節。最後更將射之中鵠與行事中節相提並論，認為射與君子之道皆是內外交修的德性工夫，透過外在禮樂規矩的陶養，引發內心的專一恭敬，而內心之敬，又形於外在的容貌，射禮之制訂，意義便在於藉比射的繁文末節涵養君子成德。如此，先王制定禮樂的教化意義對呂大臨而言，並不在風俗、民情等外在的結果，反而是導向內心的陶養，成德才是教化需要的結果。

第二條引文則是說冠禮之意義。正容體、齊顏色、順辭令三者，是成年前的童子之學，意思接近於灑掃應對的小學。小學工夫的養成，是為了成人以後要承擔倫理的責任，故容體、顏色、辭令，是行禮義的基礎，有此三者，方能「明人倫、禮義立」。這樣的工夫節次，說明了呂大臨認為冠禮的意義在於區別成人與童子之學，以養成具有為人子、為人弟、為人臣資格的成人。故在〈禮記解·冠義〉的序中，呂大臨又說「然弟不弟，在於徐行、疾行之間，皆所以養童子之道，不可不慎也。冠禮一廢，童子與先生並行，恥弟於長者也」⁴²，足見冠禮作為成年的標識，其意義是透過成年未成年之別，陶養人心的遜悌，使童子以事長者為事，謹於小學工夫，而有了小學的基礎，成年後課以倫理之責方能敬慎。

⁴¹ 〈禮記解·冠義〉「凡人之所以為人者，禮義也。禮義之始，在於正容體、齊顏色、順辭令。容體正，顏色齊，辭令順，而后禮義備。以正君臣、親父子、和長幼。君臣正，父子親，長幼和，而后禮義立。故冠而后服備，服備而后容體正、顏色齊、辭令順。故曰：冠者，禮之始也。是故古者聖王重冠」一段，《遺著輯校》頁 383~384。

⁴² 《遺著輯校》，頁 383。

從上述射禮與冠禮的例子，可以看出呂大臨重視古禮的教化意義，並不在於外在的風俗結果，反而是在個人內心的陶養。透過外在禮節的規範，引發內心的敬重自持，在昏禮、鄉飲酒禮亦然，如昏禮有納采、問名、納吉、納徵等諸般規定，是由於「敬則不苟，別則致詳」⁴³，而鄉飲酒禮中賓主拜讓之節，則是由於「君子之相接，尊讓絜敬，如此之至，雖有爭慢之心，無從生矣」⁴⁴，所有禮節的制訂，都是要讓人在進退的規矩中，達到自重於倫理身分的誠敬之心。若我們引用一段歐陽修〈本論〉中對禮樂教化意義的文字與〈禮記解·燕義〉之說相比較，便更能看出二者的差異：

2.2.3 昔堯舜三代之為政，設為井田之法，……使天下之人，力皆盡於南畝，而不暇乎其他。然又懼其勞且怠而入於邪僻也，於是為制牲牢酒醴以養其體，弦匏俎豆以悅其耳目，於其不耕休力之時，而教之以禮。故因其田獵而為蒐狩之禮，因其嫁娶而為婚姻之禮，因其死葬而為喪祭之禮，因其飲食群聚而為鄉射之禮。非徒以防其亂，又因而教之，使知尊卑長幼，凡人之大倫也。故凡養生送死之道，皆因其欲而為之制。飾之物采而文焉，所以悅之，使其易趣也。順其情性而節焉，所以防之，使其不過也。⁴⁵

2.2.4 天下之理，未有不交而成者也。故天地交而萬物通，上下交而其志同，此所以君臣和、禮義行也。君臣、父子、長幼、夫婦之倫，吾性之所固有也，君子之所以學，先王之所以教，一出於是而已。故舜明於庶物，察於人倫，三代之學皆所以明人倫也。人倫之大分，謂之「經」，其屈伸、進退、周旋、曲折之變，謂之「紀」。大德敦化，經也；小德川流，紀也。禮儀三

⁴³ 〈禮記解·昏義〉解「是以昏禮納采、問名、納吉、納徵、請期，皆主人筵几於廟，而拜迎於門外，入，揖讓而升，聽命於廟，所以敬慎重正昏禮也」一段，《遺著輯校》頁 387。

⁴⁴ 〈禮記解·鄉飲酒義〉解「尊讓絜敬也者，君子之所以相接也」一段，《遺著輯校》頁 393。此段下文是「尊讓絜敬之禮行，則尊讓絜敬之俗成；禮行而至於成俗，則天下之人皆將遠於鬥辯而免於人禍，則先王制禮也有道，非苟為繁文飾貌，升降之末者也」，足見呂大臨並不是只重內心的涵養而已，而是要由每個人內心的敬讓推而成俗，使天下皆能敬讓不爭。我認為禮行成俗的一部份，是北宋士人都注意到的，但呂大臨又特別深入了禮節對人心的影響。

⁴⁵ 〈本論中〉，[宋] 歐陽修著，李安逸點校，《歐陽修全集》（北京：中華書局，2001），頁 289。

百，經也；威儀三千，紀也。⁴⁶

2.2.3 出自於歐陽修所著的〈本論〉，言堯舜制作三代禮樂的用意。禮樂是「因其欲而爲之制」的教化工具，聖王因人民各種領域的活動制作相應的規範，故嫁娶有婚姻之禮、死葬有喪祭之禮，這是「非徒以防其亂，又因而教之，使知尊卑長幼，凡人之大倫也」。透過禮樂制度的規範，可以使人類的社群生活和諧不爭，並且導向人人知孝悌敬長的良善風俗。古禮的教化意義，就在於它是因應人民的種種活動而制作，可以導向倫理的和諧社會，而不是官方的例行制度而已。

2.2.4 則是呂大臨在〈禮記解·燕義〉一篇的解釋中提到的禮樂之道。與歐陽修不同的是，人之大倫不只是先王所以教民而已，更是「吾性之所固有」；同時，堯舜制作三代禮樂的用意，除了「君臣和，禮義行」的社會成果以外，更重要的是「明人倫」。由於人倫乃是吾性所固有，因此明人倫不只是建立倫理的生活而已，更是實現人人本性中的理義之別。禮樂的條文規定，不僅是先王教化的工具而已，更是本性理義的實現及具體化，最終仍然收歸到德性的充養，故說「大德敦化，經也；小德川流，紀也」，經禮與曲禮都是德性的表現。

將兩段文字相比較，便可以看出來呂大臨論禮樂教化意義的特別之處。由於提出了倫理的根據---本性，古禮的教化意義也從外在的風俗深化爲人心的涵養。婚姻、喪祭、鄉射等等禮制，在歐陽修是爲風俗服務的教化工具，和諧的倫理社群生活才是最終的目的；而在呂大臨則認爲婚喪禮制是天性的具體化，本身就具有德性的超越意義，守禮而陶養氣質，人人皆歸返本性，才是教化的目的。在這樣的意義上來說，古禮的教化既是客觀的社會規範，爲社群而服務，同時也是修身的方法，能使主觀的德性純正，與上一節中敬與別既是客觀綱常、又是本性理義的意義相呼應。

古禮的教化意義，在呂大臨而言，以知崇禮卑的功夫來解釋，應最能得其要

⁴⁶ 〈燕義〉解「君舉旅於賓，及君所賜爵，皆降再拜稽首，升成拜，明臣禮也；君答拜之，禮無不答，明君上之禮也。臣下竭力盡能以立功於國，君必報之以爵祿，故臣下皆務竭力盡能以立功，是以國安而君寧。禮無不答，言上之不虛取於下也。」一段，《遺著輯校》頁 411。

旨。由於理義是人的天性，而禮文制度是天性的具體化，故回歸本性的工夫是雙向的，一方面內向體悟超越的性命之理，一方面由外在的禮儀事為漸次陶養氣質，最終才能合知之崇、禮之卑，回到本性的廣大中正。下面引文說明之。

2.2.5 知崇禮卑，崇效天，卑法地。故知禮者，人之天地也，未有天地不具，而能有物者也，此人之所以為人，必在乎禮義也。知生乎思，思則得之，故盡致思之功，然後可以達乎高明；禮主乎行，行則致之，故盡躬責之實，然後可以極乎密察。此禮義之始，所以必在乎正容體、齊顏色、順辭令也。

47

2.2.6 有貴賤隆殺之別，則有別矣，有別，則有禮也；和樂而不流，安燕而不亂，則有節矣，有節，義也；弟長而無遺則均，均則仁矣。仁義而且有禮，行乎一鄉，達乎一國，所謂正身安國矣。舉斯術也，達之天下，則天下安矣。故由一鄉而知王道之可行於天下，此禮是也。⁴⁸

引文第一條說明何以成人的基礎在童子時「正容體、齊顏色、順辭令」之學。天地的運行有天尊地卑之分，人處於其中行乎禮義，故有知崇禮卑的工夫。所謂的知崇，即如中庸後解的「中」，是超越的性命之理，亦是禮之實，內求反本方能極高明。然而超越的本性乃是以普遍的世間倫常為基礎，故需有禮卑的實踐功夫，亦即「庸」，遵守禮法變化氣質，方能道中庸。因此在工夫的進程上，禮卑的躬責實踐必自童子的灑掃應對—容體、顏色、辭令之教養開始，及其成人，方能教以人倫，以行禮義、立人道。

第二條引文則是從仁義、禮來說成性的工夫。「貴賤明，隆殺辨，和樂而不流，弟長而無遺，安燕而不亂」，是《禮記》〈鄉飲酒義〉篇中所說五個移風易俗的教化原則，呂大臨將之分為仁、義、禮三個範疇，並說「仁義且有禮，行乎一鄉，達

⁴⁷ 〈禮記解·冠義〉解「凡人之所以為人者，禮義也。禮義之始，在於正容體、齊顏色、順辭令」，《遺著輯校》頁 383。

⁴⁸ 〈禮記解·鄉飲酒義〉解「貴賤明，隆殺辨，和樂而不流，弟長而無遺，安燕而不亂，此五行者，足以正身安國矣。彼國安而天下安。故曰：『吾觀於鄉，而知王道之易易也。』」《遺著輯校》頁 397。

乎一國，所謂正身安國矣……故由一鄉而知王道之可行於天下，此禮是也」，仁和義是本心的親與尊，禮則是透過節文的規範，實踐體現本心的仁義之德。內外交修的實踐，即知崇禮卑的工夫，由此而滌除氣質的偏蔽，漸次回到本心之同然。心之同然四海皆同，故由一鄉可以達之一國、乃至於天下，無非此術。由此言之，教化之意義，即在禮樂的陶養能使人在進退應對之間，無形中汰去氣質之偏，在知禮守禮的過程中，最後達到本心同然、廣大中正的境界。

綜上，北宋士人開始提倡恢復古禮，認為古禮與今制不同，是在於今制只是虛名，而古禮能真正從民間的生活規範中，逐漸導正民風，達到教化的效果。呂大臨處於這樣的風氣中，提出了本心同然的理義基礎，作為教化的目標與根據，亦即透過知崇禮卑的守禮工夫，漸次滌除氣質之偏，回到廣大中正的本心境界。因此，冠、昏、喪、祭等古禮對呂大臨而言，並不只是先王教化的工具而已，更接近於一種修身反本的方法：本性是禮之實，與禮文是一體兩面，故主觀成德的同時，也達到了禮文制度的本源。故古禮的教化，在呂大臨而言，與其說是社群的規範，反而更接近於宗教的神聖秩序。下面便說明禮文法象天地的象徵性，以見出古禮在呂大臨學說中的特殊意義。

(3) 古禮器制的宗教象徵意義：

古禮的教化意義不僅在於導正社群風俗，更是天地秩序在人間的體現，有超越的意義。引文 2.2.5 中，說知、禮於人，猶如天、地之於萬物，是人或物存在的先決條件，因此冠昏喪等古禮的規定，也等於是天地秩序的微型縮影，以範圍曲成人事。換言之，行古禮時的種種規範，乃是法象天地秩序而成，以綱紀人間的社群生活。下面引文說明之：

2.3.1 主人居東方者，禮之所由出，由東方之產萬物也。「一生二，二生三，三生萬物」，三者，物之所由致，是故禮有三讓，賓有三賓，國有三卿，上法於月，則三日成魄，三月成時，政教所本，禮之所以法也。⁴⁹

⁴⁹ 〈禮記解·鄉飲酒禮〉解「主人必居東方，東方者春，春之為言蠢也，產萬物者也；主人者造之，產萬物者也。月者三日則成魄，三月則成時，是以禮有三讓，建國必立三卿。三賓者，政教之

2.3.2 婦從乎夫，女卑於男，人之大倫也。昏禮下達自納采至於親迎，皆男先女者，天地之義存焉。天氣降而下，地氣應而上，則天地交而陰陽和、萬物生；上以禮求下，下以誠應上，則上下交、君臣和、萬化成。男女之際，非特有所下也，別疑遠恥，且以成婦之正順，以為事宗廟、繼後世之重也。⁵⁰

引文第一條說明在鄉飲酒禮中賓主敬讓的規定，主人之所以必居於東方，是因為東方為春氣所發，能育產萬物，如主人以酒餽宴請賓客，代表了禮節中先行的一方；而主人迎賓「三揖而後至階，三讓而後升」⁵¹的規定，呂大臨則以《老子》中「一生二，二生三，三生萬物」來解釋之⁵²，認為三這個數字象徵了天地秩序的綱紀，故在天地的運行而言，月三日而成魄；以人事治國而言，則建國必有三卿；而鄉飲酒禮中，賓主的揖讓之節，便是天地運行秩序的縮影，故三揖三讓而後升。

引文第二條則是解釋昏禮何以在日落後舉行。呂大臨以天地交陰陽和、上下交君臣和的關係，對應到昏禮當中男方對女方的禮敬之儀，認為「昏禮下達自納采至於親迎，皆男先女者，天地之義存焉」。呂大臨對昏儀的解釋，一樣採取了以天地運行解釋人事之禮的方法，昏禮中男先施敬於女，等同於是天氣地氣相交的道理，是天地秩序的微型縮影。

本，禮之大參也」，《遺著輯校》頁 398。

⁵⁰ 〈禮記解·昏義〉解「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也。故君子重之。是以昏禮納采、問名、納吉、納徵、請期，皆主人筵几於廟，而拜迎於門外，入，揖讓而升，聽命於廟，所以敬慎重正昏禮也」一段，《遺著輯校》頁 388。

⁵¹ 〈禮記解·鄉飲酒義〉，《遺著輯校》頁 396。

⁵² 呂大臨引用《老子》書中生成萬物的過程來解說禮記重視「三」的意義，或許也表明了呂大臨對道家的形上思想，如萬物之生成、天地運行之理等等是肯定的。在〈禮記解·曲禮上〉解釋「太上貴德，其次務施報。禮尚往來。往而不來，非禮也；來而不往，亦非禮也」一句說「太上者，大道之行、天下為公之時也。其治也，文不勝質，務存其實，直情徑行，無所事於禮。故禮有不答，而人不非也，後聖有作，通其變，使民不倦，由是交際之道興焉」（《遺著輯校》頁 193）也頗有《老子》書中「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」（38 章）、「太上，下知有之」（17 章）的意味。由此視之，我認為呂大臨的天人關係尚未定型在純粹的理學，雖屬於由程明道代表的內在生機論的類型，但亦留有儒道調和論的影子。（參見鍾彩鈞老師《The Development of the Concepts of Heaven and of Man in the Philosophy of Chu Hsi》第一章 Five Types of Metaphysics，（中研院文哲所，民 82，頁 45））

由上視之，人間禮儀的種種制度，都是法象天地而成，天地有陰陽二氣，禮文便有禮敬誠應之道；天地之運行以三為綱紀，賓主揖讓亦以三次成禮，具體的禮文制度實是天地秩序在人間的象徵。由此視之，古禮如冠、昏、喪、祭、鄉、射、聘等並不是各自對應成年、婚姻、死亡等等人生的領域，然後加總而成社會的倫理教化⁵³，而是更為宗教性的觀點，認為每一具體的禮文中都象徵了天地秩序的全體。如〈禮記解·鄉飲酒義〉中「政教之立，必有經、有紀、有參，然後可行。故飲酒之禮必有賓主、介僎、三賓，然後可行。故曰『政教之本也』」⁵⁴，又〈禮記解·射禮〉中「何以射者，體之所動，不在乎他也；何以聽者，耳之所司，不在乎他也，是謂用志不分，不過乎物。推是道也，將無入而不自得，況於射乎！」⁵⁵，都可以見出個別的禮不僅是擔任某一特定的教化功能而已，由於古禮的象徵性，每一禮都是天地秩序的縮影，具體而微地象徵了秩序的全體。故呂大臨有「一祭之間，大經以正，至恩以宣，天下之事盡矣」⁵⁶、「一飲食之間，可以化民成俗」⁵⁷之語，透過禮文的象徵性，每一禮都代表了秩序的全體，所陶養人心的敬讓之意，也是放諸四海皆然的理義之同然。古禮在呂大臨的學說中，已經超越了社會性的教育規範，而更接近宗教意味的神聖秩序⁵⁸。

綜上，禮記解中的「天下之達禮」，如冠、昏、喪、祭、鄉、射、聘等古禮，在北宋時，無論朝廷或是民間都未曾施行，甚至民眾聞之猶感到駭怪可笑。士大夫在禮樂改制的風氣中，主導恢復古禮的運動，認為古禮深入民眾教化，可以導正善良風俗，與僵化的今制不同。呂大臨處於改革的發端，提出本心之同然為教

⁵³ 如歐陽修〈本論〉一文中所說的「因其嫁娶而為婚姻之禮，因其死葬而為喪祭之禮，因其飲食群聚而為鄉射之禮。非徒以防其亂，又因而教之……」便是以不同的社會功能來定義個別單一的古禮，這樣的觀點，是從社群教育的角度來看先王制作禮樂的用意，而呂大臨則是以法象天地的象徵來看古禮，故古禮並不是各自有各自的社會功能，加總而成一個和諧的社群，而是更為宗教性的觀點，認為每一禮都象徵了秩序的全體。

⁵⁴ 〈禮記解·鄉飲酒義〉解「鄉飲酒之義：立賓以象天，立主以象地，設介僎以象日月，立三賓以象三光。古之制禮也，經之以天地，紀之以日月，參之以三光，政教之本也」，《遺著輯校》頁 398。

⁵⁵ 〈禮記解·射義〉解「孔子曰：『射者何以射？何以聽？循聲而發，發而不失正鵠者，其唯賢者乎！若夫不肖之人，則彼將安能以中？』」，《遺著輯校》頁 407。

⁵⁶ 〈中庸後解〉，《遺著輯校》頁 289。

⁵⁷ 〈禮記解·鄉飲酒義〉解「先禮而後財，則民作敬讓而不爭矣。」，《遺著輯校》頁 395。

⁵⁸ 在〈考古圖後記〉一文中，呂大臨亦有「所謂古者，雖先王之陳跡，稽之好之者，必求其所以跡也。制度法象之所寓，聖人之精義存焉，有古今之所同然、百代所不得變者，豈芻狗輪扁之謂哉！」之說（《遺著輯校》頁 591），意思便是指舉凡古禮記載的制度、器具，雖是具體的形制，但卻蘊含了超越、古今皆同的禮之實。

化的基礎，故其說古禮的教化，著重在人心的陶養、氣質的純化。禮文制度也是天地秩序在人間的縮影，有形的制度、器具，都蘊含了古今皆同的聖王精義，故古禮是天地綱紀在人間的體現，具有超越、宗教的意涵。古禮具有兩個層面，由具體的禮文制度視之，是陶養民心的客觀秩序，而由人心同然的理義視之，禮乃是超越、天人一體的本心境界。下一節中，討論《禮記解》中「仁」、「義」之德的觀點，可以見出禮法秩序在心性層次的意義。

第三節、《禮記解》〈表記〉、〈大學〉篇中的仁義思想及心性工夫：

在第一節中，已經就〈禮記解·曲禮〉說明了禮文以敬為本，其中又有人事上持重之敬與事鬼神時的虛心之敬；第二節中，則就《禮記解》〈冠義〉、〈昏義〉、〈鄉飲酒義〉、〈射義〉等篇目說明了禮文的教化與象徵意義。由上二節可知，《禮記解》中先王古禮代表的既是理想的社會秩序，同時也是天賦本心的理義同然，同時具有主觀與客觀的層面，外在的天地、禮法秩序便是本心理義的具體化，知禮守禮同時也是內求反本⁵⁹。禮法乃是天地萬物的理想秩序，在其中物物各得其所，故相應到本心的德性來說，本心亦具有仁與義二德，仁則寬裕有容、體物不遺，而義則時措物宜令各得其所。在《禮記解》中所呈現的仁、義之德，與禮法政教的基礎相結合，而反本的工夫便以合內外、範圍萬物的大心為要，因為在仁心的廣大寬裕中，萬物才能各得其分。這一節中，便探討《禮記解》〈表記〉〈大學〉等篇中的仁義思想與心性工夫，下面依序討論仁、義之要旨，最後總結〈大學〉、《孟子解》⁶⁰中言及的大心工夫。

(1) 仁：寬裕有容的心之量

⁵⁹ 在〈禮記解·孔子閒居〉一篇中，呂大臨解「禮樂之原」說「禮樂之原，在於一心，致五至，行三無，以橫於天下，乃一心之用也。人心其神矣乎？四方有敗，必先知之，所以為神也，君子之樂而易者，蓋以此也，是故能為民之父母」（《遺著輯校》頁 265），又同篇解「無聲之樂、無體之禮、無服之喪」：「蓋樂必有聲，其無聲者，非樂之器，乃樂之道也；禮必有體，其無體者，非禮之文，乃禮之本也；喪必有服，其無服者，非喪之事，乃喪之理也，則此三者，行之在心，外無形狀可知也」（《遺著輯校》頁 266），都很清楚地說明了超越形體限制的本心就是具體禮樂所以出的基礎。

⁶⁰ 《遺著輯校》中〈孟子解〉一篇乃是由《論孟精義》一書輯佚而成，寫成背景及內容等資料不完整。但其中如「非其招不往」（〈孟子解·萬章下〉，《遺著輯校》頁 477）、「大德必受命」（〈孟子解·盡心上〉，《遺著輯校》頁 479）等說法，亦見於《禮記解》〈儒行〉、〈中庸〉等篇，在沒有反證的情況下，將《孟子解》與《禮記解》視為同時之作相互參考，應不至於有差誤。

在馮從吾的《關學編》中，記載呂大臨的從學經歷說「少從橫渠張先生游，橫渠歿，乃東見二程先生卒業焉。與謝良佐、游酢、楊時在程門號『四先生』。純公語之以『識仁』，先生默識深契豁如也，作克己銘以見意」⁶¹，馮從吾的論斷，可能是就呂大臨所記二程語錄〈東見錄〉中「學者需先識仁」條與〈克己銘〉一文之意旨而言。〈識仁篇〉說「仁者，渾然與物同體」⁶²，而〈克己銘〉則說仁者的境界是「皇皇四達，洞然八荒，皆在我闢」⁶³，仁可以說是無私、與物無對的一體境界。

在〈中庸後解〉中，呂大臨認為禮之實是天、地、物、我一氣流行的一體，與〈克己銘〉或〈識仁篇〉中的仁意思十分相近，都是以無私、一體為定義。然而若參考《禮記解》中其它篇對仁的觀點加以補充，卻可以看出在「一體」之外，仁還有更豐富的意涵。再以〈識仁篇〉、〈克己銘〉二篇與之相較，更可以看出其中細微的不同，並且〈克己銘〉較〈識仁篇〉與《禮記解》的觀點更為接近。下面便先從〈禮記解·表記〉的內容開始，探討呂大臨禮學思想中仁的意義。

I 「觀過知仁」及「仁有數」：

呂大臨在〈禮記解·表記〉中有數段討論仁的文字，先看觀過知仁之說：

3.1.1 仁者安仁，無欲而好仁，無畏而惡不仁者也；知者利仁，有欲而好仁者也；畏罪者強仁，有畏而惡不仁者也。三者之功歸於仁，而其情則異。此堯舜性之，湯武身之，五霸假之，所以異也。功者，人所貪也，假之者有之。故齊桓公九合諸侯，一匡天下；湯武之舉，不過乎是，而其情則不同，故其仁未可知也。過者，人所避也，有不幸而致焉。故周公使管叔監殷，管叔以殷畔，過於愛兄而已；孔子對陳司敗問昭公之禮，過於諱君而已。皆出乎情而無偽，故其仁可知。⁶⁴

⁶¹ 《遺著輯校》附錄，頁 624。

⁶² 《遺著輯校》〈東見錄〉，頁 502。

⁶³ 《遺著輯校》〈克己銘〉，頁 591。

⁶⁴ 〈禮記解·表記〉解「子曰：『仁有三，與仁同功而異情。與仁同功，其仁未可知也；與仁同過，

引文中說仁者、知者與畏罪者之仁。仁者之仁是由性所發，故說無欲無畏，其仁發乎心形乎外，不是因為外在條件而起；知者因之仁為有益而行仁，仁在知者而言，仍是有對之物，故說有欲而好仁；最後是畏罪者「有畏而惡不仁」，畏罪者對於仁沒有體會，只是因為規避刑罰而行仁義之法。從外在的結果視之，三者都遵守仁的法則，但「其情則異」---在對仁的體會上，有性之、身之、假之的不同：安仁者性仁而真能體天下之公，利仁者好仁而尚有物我之對，強仁者對仁則毫無體會，只是畏法懼刑而假仁行之。

從外在行仁的功業來看，無論是性之、身之、假之，得到的結果是一樣的，無法見出行仁者的實情，故說「其仁未可知」。要知道行仁者對仁體會的程度，應自其過失視之，因為「過者，人所避也，有不幸而致焉」，如周公由於兄弟之愛而忽略了管叔的品性，造成管叔以殷畔的過失，這樣的差錯不會是有意為之，故「皆出乎情而無偽」而「其仁可知」。人會貪功業表現而勉力行仁，但卻不會故意造成過失，故從過失的情況可以見到人的真心，如周公是過於愛兄，而孔子為昭公諱，則是過於愛君，雖然有過，但仍不失其仁。類似的說法，又見於〈論語解·里仁〉「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣」一章：

3.1.2 仁道之大，貴於類族辨物，以通天下之志，如不分其黨，持一法以平物，則物必有窮，仁術狹矣。君子有君子之過，小人有小人之過，各於其黨，以觀其過，則物物得其所，而仁術弘矣。惟弘所以為仁，故因觀過，然後知仁之所以然。功者，人之所勉；過者，非人之所欲為。故求其誠心，視功不若視過也。⁶⁵

將引文 3.1.1「出乎情而無偽，故其仁可知」與 3.1.2 觀過知仁的說法合觀，便可以知道「仁」在呂大臨的思想中，接近於心的意思，過失中能見人之真心，故說觀過可以「知仁」。引文 3.1.2 則以「類族辨物」來說心的寬厚有容，解「人之過各於

然後其仁可知也。仁者安仁，知者利仁，畏罪者強仁。」，《遺著輯校》頁 315。

⁶⁵ 《遺著輯校》頁 434。類族「辨」物，《遺著輯校》作「辦」，疑為誤字，故改為較通順的「辨」。

其黨」，說君子小人各有其過，不應以一樣的高標準要求之，即不應「持一法以平物」，而是依其氣質、德性各予其融通的同情，使「物物得其所」。以 3.1.1 中周公的例子來看，周公使管叔監殷，是仁心無私的表現，但其氣質之偏過於愛而無視於管叔的不適任。若因此而不許其仁，便失卻了「惟弘所以為仁」的本意。因為仁之所以為仁，乃是貴於其寬裕有容，能通天下之志，無論是君子小人，都能範圍曲成，使各得其正。

觀過知仁的說法，表示了呂大臨思想中很重要的特色：仁是寬厚有容的本心，以包容廣納為德。故無論是安仁、利仁、強仁、君子之過、或小人之過，都屬於仁心的表現，只是由於氣質的純正、偏蔽，使其仁心有大小之分而體會不同而已，並不礙其為仁的事實。「仁有數」的說法，便是在說明由於氣質與外在條件，仁有程度不同的表現：

3.1.3 仁有數者，仁為器重，為道遠，隨其所舉之多寡，所至之遠近，皆可以謂之仁。故管仲之功，微子之去，箕子之囚，比干之死，皆得仁之名。語人之盡，則堯舜其猶病諸，此仁所以取數之多也。中心慳怛，仁發於性者也；率法而強之，外鑠於仁者也。發於性者，誠心感動，無待於外鑠也。外鑠者，循仁之跡而勉焉者也。以其誠心愛人，故曰「愛人之仁」；以其有取於外，故曰「資仁」，此所發淺深之數也。「數世之仁」、「終身之仁」，此所施遠近之數也，故曰「仁有數」。⁶⁶

在上段引文中，說明管仲、微子、箕子、比干等賢人，雖然未能如堯舜之聖，盡仁心之全部，但亦皆可以得仁之名。如管仲雖然不知禮，亦未能有宏大的器度⁶⁷，但其相桓公、合諸侯，使中國不為夷狄所侵，故孔子仍許其為仁⁶⁸；而微子、箕子、

⁶⁶ 〈禮記解·表記〉解「子言之：『仁有數，義有長短小大。中心慳怛，愛人之仁也；率法而強之，資仁者也。』《詩》云：『豐水有芑，武王豈不仕！詒厥孫謀，以燕翼子，武王烝哉！』數世之仁也。國風曰：『我今不閱，皇恤我後。』終身之仁也。」，〈遺著輯校〉頁 315~316。

⁶⁷ 〈論語·八佾〉：「子曰：『管仲之器小哉！』」或曰：『管仲儉乎？』曰：『管氏有三歸，官事不攝，焉得儉？』『然則管仲知禮乎？』曰：『邦君樹塞門，管氏亦樹塞門；邦君為兩君之好，有反玷，管氏亦有反玷。管氏而知禮，孰不知禮？』

⁶⁸ 〈論語·憲問〉：「子貢曰：『管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。』」子曰：『管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣！豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆而莫之知也。』」又「子路曰：『桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。曰：未仁乎？』」

比干，同為反對紂王的暴政，因其氣質之不同，有忠而死諫、有隱而去之，皆不害其為仁，故孔子亦稱「殷有三仁焉」⁶⁹。仁以廣大寬容為德，寬厚之至，則天下萬物無論美醜善惡，都在仁心的涵覆之中，「仁有數」所說的便是仁心的寬厚廣覆。雖然隨能力、氣質的不同，所發有遠近深淺，但仁心之量廣大無外，故無論是發自內心的愛人之仁，或是率法強行的資仁也好，都屬於仁的一部份，只是所舉未能盡仁之量而已。

綜上，從觀過知仁與仁有數的說法來看，呂大臨是以寬厚有容、體物無遺來定義仁，特別強調仁的表現隨能力、氣質所至，可以有種種不同。仁之為仁，正因為其兼容並蓄的廣大之量。這樣的觀點，與〈中庸後解〉發展的禮學基礎有關。在禮法的政教規模中，天地萬物各盡職份，共成一個和諧有序的宇宙，仁心相應於禮法的規模，是以仁政之仁來規定。萬物無論美醜好惡，在仁政的教化規模中，都有相應的職分，猶如仁心之量隨氣質、能力可以有種種不同的表現，但皆不害其為仁。下面舉例說明此意。

3.1.4 天生人物，流形雖異，同一氣耳。人者，合一氣以為體，本無物我之別，故孺子將入井，人皆有怵惕惻隱之心，非自外鑠也。天下無一物非我，故天下無一物不愛，我體或傷，心則慄怛，理之自然，非人私智所能為也。人而不仁，非無是心，喪是心爾。故大人自任以天下之重，匹夫匹婦有不被堯舜之澤，若已推而納之溝中，豈勉強之所能為也？為人君止於仁，則君人者之於是也，舍仁曷以哉？⁷⁰

3.1.5 君子責人以恕，而成人有道，則仁不難成矣，故曰「唯君子能之」，君子固賢於眾人矣。君子之所能，眾人必有不能者矣。使眾人倣己之所能，則病矣；使眾人自彰其不能，則愧矣。故聖人制行以立教，必與天下共之，以天下之所能行者為之法，所以為達道也。曾子執親之喪，水漿不入口者

子曰：『桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！』

⁶⁹ 〈論語·微子〉第一章。

⁷⁰ 〈禮記解·緇衣〉解「子曰：『民以君為心，君以民為體；心莊則體舒，心肅則容敬。心好之，身必安之；君好之，民必欲之。心以體全，亦以體傷；君以民存，亦以民亡』」，《遺著輯校》頁 349。

七日，此曾子之所能也。水漿不入口者三日，此眾人之所能也。故喪以三日為節，則不取乎七日，此所謂「不制以己」也。⁷¹

仁者以天下為一身，是〈禮記解〉中最常出現的關於仁的說法⁷²。引文第一條以「流形雖異，同一氣耳」來說明仁者以天下為一體的根據，大人不喪本心之同然，故視天下之物如己，舉凡疾痛痾癢無不感同身受。仁政之發，亦以此仁心為本，在大人與天地同體的廣大心量中，「匹夫匹婦有不被堯舜之澤，若己推而納之溝中」，引文最後結論到「為人君止於仁」，更可見得仁者所以物我一體、所以感同身受，是發自於範圍萬物的仁政之仁。

引文第二條則從具體的制行立教來看仁政的措施。君子賢於眾人，意思近於引文 3.1.1 中周公過於愛兄、孔子過於諱君之意，故後面又舉曾子執親喪七日水漿不入口為例，說明「唯君子能之」。因此，君子賢於眾人是因為君子之心往往忘己而為人，故執喪有哀傷逾恆，而奔走救世有生不歌，死無服⁷³，然而就仁政的達之天下、體物無遺而言，君子之賢由於不能「與天下共之」，乃是過於孝、過於愛之舉。真正的仁政達道，應該是「以天下之所能行者為之法」，舉眾人皆能達到的常行立法，方能兼容並蓄，行之久遠。

II 與〈東見錄〉識仁思想之不同

由上面的說明可以見出，仁以廣大寬厚為德，使天下各物無論美惡皆得其所，是以禮樂政教的仁政規模為基礎，現在再回到〈克己銘〉與〈識仁篇〉來比較其

⁷¹ 〈禮記解·表記〉解「子曰：『仁之難成久矣，惟君子能之。是故君子不以其所能者病人，不以人之所不能者愧人。是故聖人之制行也，不制以己，使民有所勸勉愧恥，以行其言。禮以節之，信以結之，容貌以文之，衣服以移之，朋友以極之，欲民之有壹也』」，《遺著輯校》頁 319。

⁷² 如〈禮記解·曲禮上〉「兼天下而體之之謂仁」（《遺著輯校》頁 191）、〈禮記解·曲禮下〉「仁者，以天下為一身也，疾痛痾癢，所以感吾憊怛怵惕之心，非有知力與乎其間也」（頁 233）、〈禮記解·緇衣〉「仁者之於天下，無一物非吾體，則無一物忘吾愛，故好仁者子愛百姓，不足道也」（頁 301）、〈禮記解·儒行〉「仁者體天下之公，加之以中心惻怛之意，儒者之學，學此而已爾」（頁 369），上述都在說明仁無私、體天下為一的特質。

⁷³ 〈禮記解·緇衣〉解「故大人不倡游言。可言也，不可行。君子弗言也；可行也，不可言，君子弗行也。則民言不危行，而行不危言矣」一段，以曾子執喪與墨子「生不歌，死不哭」為例，說明「過行者，可行之一時，不可以有繼，可行之於己，不可達之於天下」，《遺著輯校》頁 343）頁 343。

中的異同。兩篇內容節錄如下：

〈克己銘〉：凡厥有生，均氣同體。胡為不仁？我則有己。立己與物，私為町畦。勝心橫生，擾擾不齊。大人存誠，心見帝則。……方其未克，窘我室廬，婦姑勃蹊，安取厥餘。亦既克之，皇皇四達。洞然八荒，皆在我闡。孰曰天下，不歸吾仁？痒癢疾痛，舉切吾身。一日至之，莫非吾事。⁷⁴

〈識仁篇〉：學者須先識仁。仁者，渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。若心懈，則有防；心苟不懈，何防之有！理有未得，故須窮索；存久自明，安待窮索！此道與物無對，「大」不足以明之。天地之用，皆我之用。孟子言「萬物皆備于我」，須「反身而誠」，乃為大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂！……此理至約，惟患不能守。既能體之而樂，亦不患不能守也。⁷⁵

從兩篇的內容來看，〈克己銘〉說「均氣同體」、「洞然八荒，皆在我闡」，是以規模之大來定義仁心。仁者的境界是同氣同體的一，而沒有物我的形體界限，萬物猶如一體之四肢，疾痛皆如身受。一言之，沒有私意隔限的仁心與天地同德，能夠廣覆包容形形色色的萬物。〈識仁篇〉對仁的定義，也是渾然與物同體的無私境界，但是其無私不是以包容之廣來說，而是更重在天理的超越與無對，故說「此道與物無對，『大』不足以明之」，不以規模之大來定義之；又說「以己合彼，終未有之」，強調自得於「理」。兩相較之，〈克己銘〉重視的對萬物疾痛感同身受的博愛、無私，故以包容之廣來定義仁體；而〈識仁篇〉重視的則是對天理的體認與自得，故強調實有諸己、與物無對，方能應用自如。二篇雖然都以無私、一體來定義仁體，但所注重的方向確實有不同之處。下面再以〈論語解·雍也〉中對「博施濟眾」的解釋，參照〈東見錄〉中「仁」的說法，以見出〈東見錄〉中識

⁷⁴ 《遺著輯校》，頁 590~591。

⁷⁵ 《遺著輯校》，頁 502。

仁的觀念與後來禮學基礎下的仁有何不同⁷⁶：

3.1.6 博施於民，仁之事；能濟眾，聖之事也。苟非其人，道不虛行。博施濟眾，乃聖人之事，堯舜猶病，非子貢所及。子貢有志於仁，徒事高遠，未知其方，孔子教以於己，取之庶近而可入，是乃為仁之方，雖博施濟眾，亦由此進。⁷⁷

3.1.7 醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物為一體，莫非己也。認得為己，何所不至。若不有諸己，自與己不相干，如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。故博施濟眾，乃聖人之功用。仁至難言，故曰：「己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」欲令如是觀仁，可以得仁之體。⁷⁸

引文 3.1.6 解釋〈論語·雍也〉中子貢問博施濟眾可否謂仁一章。呂大臨的解釋中，認為仁與聖（「己欲立而立人，己欲達而達人」與「博施濟眾」）之間的差異在於所進深淺。立己立人、達己達人是推己及人的第一步，透過實踐的累積，心所含的範圍增廣了，憐憫疾痛切如身受的範圍，也由「近取譬」擴充，直到最後能「盡至公之全體」。仁心之廣達到聖人與天地相似的境界，方能說博施而濟眾。3.1.7〈東見錄〉的引文中說明仁與聖的分別，則是採取體用的觀點。仁之體是天地萬物為一的境界，由於仁者體貼天理，對一體之實真有體會，故萬物的疾痛猶如己身所受。仁的境界難以言說，故從立己立人、達己達人來指點，使人能體會其中無私的仁意，之後誠敬存之，直至與物無對的境界，方能有聖人博施濟眾的功用。

綜上，〈東見錄〉中識仁的宗旨與呂大臨禮學思想中的仁，雖然皆以無私、一體為仁的定義，但所偏重的部分卻有所不同。在〈克己銘〉、《禮記解》、《論語解》

⁷⁶ 《論語解》雖自《論孟精義》中輯錄而成，但其中多篇解釋與《禮記解》一致，如前文〈論語解·里仁〉「觀過知仁」之說與〈禮記解·表記〉接近，又如《禮記解》〈表記〉、〈儒行〉中以君子的出處有度解釋論語「色斯舉矣，翔而後集」，亦與〈禮記解·鄉黨〉所解一致（見《遺著輯校》頁 331、362、450）。以《論語解》為參考資料解釋《禮記解》中「仁」的觀念，應不至有誤。

⁷⁷ 〈論語解·里仁〉，《遺著輯校》頁 442。

⁷⁸ 《遺著輯校》〈東見錄〉頁 501。同篇又一條云：「『博施濟眾』云『必也聖乎』者，非謂仁不足以及此，言『博施濟眾』者乃功用也。」意思一樣將博施濟眾與「仁之體」區分開來，視作識仁以後應用自如，即「功用」之謂。

這些晚期的著作中，呂大臨重視的是仁心包容之廣、覆育之眾，以惻怛感通之心開始實踐，愛人如己直至最後完全泯除物我之別，盡至公之全體，故有「觀過知仁」、「仁有數」的說法。〈東見錄〉中則是以仁者對天理的體貼、無對來說一體，強調實有諸己、識得仁體方有功用。二者相較之下，可以見出以禮學仁政為基礎的仁，其觀念更近於博愛、寬厚的大愛⁷⁹，是心量的廣充之極，與〈東見錄〉中的識仁之說有所不同。呂大臨仁說的特色，也影響了「義」的思想，下面便討論「義」在呂大臨禮學中的意義。

(2) 義：類族辨物之知

I 仁與義的關係：

在呂大臨的禮學思想中，是以仁政之仁來定義仁，因此強調仁心之量，並以寬厚有容為德。仁心推至於極，與天地相似，在其廣大心量的惻怛博愛中，萬物無論美醜好惡各得其所。仁指的是禮法覆育天地的規模，其中物物各有其份的秩序，即為「義」。有寬厚為人的仁心，方有萬物井然之序，因仁而有義，猶如君主仁政必以不忍人之心為先，有子愛天下之民的仁心，自然會去安排刑名度數之所宜，使人人皆能安居樂業。因此，義是仁心規模中本有的理義，以知性的裁斷輔助仁心之愛，使物物皆能得其所宜，義與仁的關係，引文說明如下：

3.2.1 兼天下而體之之謂「仁」，理之所當然之謂「義」，由仁義而之焉之謂「道」，有仁義於己之謂「德」節文乎仁義之謂「禮」。⁸⁰

⁷⁹ 〈中庸後解〉解「君子以人治人，改而止」一句云：「若夫治己治人之道，於己取之，不必睨視之勞，而自得於此矣。故君子推是心也，其治眾人也，以眾人之道而已，以眾人之所及知，責其所知，以眾人之所能行，責其所行，改而後止，不厚望也」、又「以眾人望人則易從」（《遺著輯校》頁 282），便是禮學基礎下仁心的表現，君子責己不責人，寬以待人。在〈禮記解·儒行〉篇的序中，亦說「此篇之說有矜大勝人之氣，少雍容深厚之風，似與不知者力爭於一旦。竊意末世儒者，將以自尊其教，有道者不為也」（同書，頁 360），都是以惻怛之心為起點的寬厚仁愛。朱子在語類中認為「以眾人望人」之說「未穩」（《朱子語類》（四）「問：『以眾人望人則易從』，此語如何？」曰：『此語似亦未穩。』」頁 1543），可以見得呂大臨仁的思想與後來洛學的發展是有歧異的，這在與〈東見錄〉的比較中已可見出端倪。

⁸⁰ 〈禮記解·曲禮上〉，解「道德仁義，非禮不成，教訓正俗，非禮不備。分爭辨訟，非禮不決。君臣上下父子兄弟，非禮不定」，《遺著輯校》頁 191。

3.2.2 親親而仁民，仁民而愛物，愛雖無間而有等差，則親親大矣。所大者，行仁之本也，故曰「仁者人也，親親為大」。行仁之道，時措之宜，則有義也；天下所宜為者，莫非義也，而尊賢大矣；知尊賢為大而先之，是亦義也，故曰「義者宜也，尊賢為大」。親親之中，父子，首足也；夫妻，判合也；昆弟，四體也，其情不能無殺也。尊賢之中，有師也，有友也，有事我者也，其待之不能無等也。因是等殺之別，節文所由生，禮之謂也。故曰「親親之殺，尊賢之等，禮所生也」。⁸¹

引文 3.2.1 說道德仁義與禮的關係。仁與義是天性所有，其中仁主「兼天下而體之」，是惻怛寬厚之愛；而義主「理之所當然」，是知性的裁斷；禮文則是先王依仁義本性所制作的客觀制度，以調節氣稟的過與不及。從這條引文來看，禮之實是人的天性，其中有仁--感同身受的惻隱之愛，與義--裁斷所宜的理義當然兩個層面。天性由於氣稟的影響，有過與不及的問題，故需藉由具體化的客觀制度來調節，使之中正，故說「節文乎仁義之謂禮」。推而言之，禮法制度與人的天性相對應，也有仁與義兩個層面，故其規模包含萬物，而其中又秩序井然，使各得其所。從此條引文中，可以見出仁與義是禮法天性的兩大端，互為輔助，使天地萬物共為一秩序的全體。

仁與義是禮法、天性的兩大端，一主愛、一主智。但順序上仍以全體之愛為先，而等次之別在後，猶如仁政子愛天下之民，必先有令百姓萬物安居正命的仁心，才會區別制作，使各守其份位。引文 3.2.2 便說明了仁與義的先後關係。親親、尊賢，是禮法的仁義兩端，其中親親是親族的倫理之愛，順天性所發有父子、夫婦、兄弟之別；而尊賢則是社會群體的身份之別，隨裁斷而有對師、對友的不同，二者之等差節文，便是具體的禮文制度。尊賢之義又因親親之仁而有，「行仁之道，時措之宜，則有義也」說明了知性裁斷乃是實踐仁道的處事之宜。親親的倫理之愛是基本的「行仁之本」，當仁心之量由對內的血緣、倫理推展擴充，到了仁民愛物、子愛天下，便包含了對外的社會群體交際。此時為使天下萬物各得其所，仁

⁸¹ 〈中庸後解〉，解第二十章第一節「仁者人也，親親為大；義者宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也」，《遺著輯校》頁 290。

心的實踐自然需要有「時措之宜」，使所包含覆育的萬物皆有所安。

仁與義的關係如上所述，二者雖然各主天性中惻隱與理義兩端，但仁民愛物的惻隱之心實在理義裁斷之先，因此可以說義是仁心實踐過程中必然會有的發展，仁的完成包含了義的裁斷。如天地雖以生物為德，然而其春生的溫厚到了秋冬，必然需要轉變為嚴凝肅殺，如此四時循環方能成就生物之仁⁸²，故說「君子之仁，兼乎尊親，然後可以為民父母」⁸³，又「仁者人之體也，將有為也，將有行也，非仁不可也……仁至於不可行，不可不節，則理有所不得已，以助人之所不及者，義也」⁸⁴。理義的裁斷是由於仁心覆育萬物而有，親親之仁必然要發展出尊賢之義，才能成就子愛天下的禮樂仁政。

綜上，可以見出仁與義並不是體用的關係。由於呂大臨重視的是仁心之量的廣大，仁的實踐是在於擴充仁心惻隱所及的範圍，而不是先識仁體，然後於事上時措其宜。因此，理義裁斷是應仁心實踐的需要而有，與擴充仁心是同時並進的工夫，二者相輔相成，方能達到「皇皇八荒，皆在我闡」的聖人全德。

II 理義的判斷抉擇

義是仁心實踐的過程中需有的裁斷，如此仁之惻隱方不至因過於愛而流於亂分、失序，故義於仁而言，猶如天地之氣由春轉秋，同為生生之德但作用不同，是寬厚仁心之所以不失序的智性判斷。在仁心的實踐過程中，有理分的衝突、氣

⁸²在〈禮記解·鄉飲酒義〉中，呂大臨解「仁義接，賓主有事，俎豆有數曰聖，聖立而將之以敬曰禮，禮以體長幼曰德」一段，說「東北至於東南，生氣也，生氣溫厚而主人（筆者按：疑通「仁」），故自孟春至於孟夏，生氣之所行，萬物之所發生，天之盛德氣也。……西南至於西北，殺氣也，殺氣嚴凝而主義，故自孟秋至於孟冬，殺氣之所行，萬物之所以收斂，天之尊嚴氣也。……飲酒之義，所以致主之養而尊賓，故賓主以『仁義接，賓主有事，俎豆有數』，天下之理義存焉。天下之理義，無所不通，聖之謂也」（《遺著輯校》頁394），仁即萬物發生的生氣，在生生的循環中，必然走向收斂的嚴凝之氣，故天下理義無所不通的聖人境界必應仁義相接而成，可以說仁心發展到仁義兼備的境界才是完成。

⁸³〈禮記解·表記〉解「子言之：『君子之所謂仁者其難乎！《詩》云：『凱弟君子，民之父母。』凱以強教之；弟以說安之。樂而毋荒，有禮而親，威莊而安，孝慈而敬。使民有父之尊，有母之親。如此而后可以為民父母矣，非至德其孰能如此乎？」，《遺著輯校》頁322。

⁸⁴〈禮記解·表記〉解「仁者右也，道者左也。仁者人也，道者義也。厚於仁者薄於義，親而不尊；厚於義者薄於仁，尊而不親」，《遺著輯校》頁316。此段解釋又云「右者，人所有事；左者，居於不用之地，而助右之所不及也」，可以見出仁與義的從屬關係，實以仁為主要，而義輔助之。

稟條件的限制等等具體的問題，往往需要理義的判斷抉擇，以作出適當的決定，如〈論語解·述而〉篇解「丘也幸，苟有過，人必知之」一條說：

3.2.3 此與「以微罪行」同義。黨君之過小，彰君之惡其過大，乃所以為義。

85

在論語述而篇這一章中，記載陳司敗問孔子魯昭公知禮與否一事。陳司敗之問，意指魯昭公娶同姓女一事為不知禮，而孔子明知陳司敗此問之意，但仍避諱此事而答以昭公知禮。⁸⁶如孔子依昭公娶同姓女之事誠實以告，雖然沒有為君飾過之罪，但為臣之義在忠君，在陳司敗的明知故問下直言不諱，等於是坐魯君於非禮之名；反過來說，若孔子為昭公隱諱而答以知禮，則自己雖受黨君之醜名，卻不致彰顯君主過失而有違君臣之義。呂大臨認為「黨君之過小，彰君之惡過大」，在孔子面臨情況中，無論答以知禮或不知禮，都不能免過，然而運用理義之知，判斷過之大小，權其宜者為之，便是義的表現⁸⁷

由上面的例子，可以看出理義的裁斷是用以輔助仁心的實踐，亦是仁心實踐面臨兩難時所必須的決定。仁心包容至廣，小過、微罪雖然未能盡善盡美，但亦不失為仁的權宜表現。理義的裁斷並不是判定仁與不仁，以決定應為與否，而是在兩害之中權其過之大小，將仁的表現分門別類、各有從屬，如此仁心的實踐既保有寬厚之量，同時亦不流於失序亂份。在「仁之數是亦義也」一說中，亦說明了這樣的意思：

3.2.4 「義有短長大小」者，義無定體，唯其所宜而已，宜長則長，宜短則短，宜大則大，宜小則小。如孔子可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，

⁸⁵ 《遺著輯校》，頁 444。

⁸⁶ 〈論語·述而〉：陳司敗問：「昭公知禮乎？」孔子曰：「知禮。」孔子退，揖巫馬期而進之，曰：「吾聞君子不黨，君子亦黨乎？君取於吳為同姓，謂之吳孟子。君而知禮，孰不知禮？」巫馬期以告。子曰：「丘也幸，苟有過，人必知之。」

⁸⁷ 「以微罪行」出自〈孟子·告子下〉：「孔子為魯司寇，不用，從而祭，燔肉不至，不稅冕而行。不知者以為為肉也；其知者以為為無禮也。乃孔子則欲以微罪行，不欲為苟去。君子之所為，眾人固不識也」，魯君由於昏淫不用孔子，孔子本欲去國，但卻擇以郊祀燔肉不至的時機，以無禮為名而去之。在魯君昏淫的大罪與郊祀失禮的微罪間，擇後者為去國之名，以免坐君主於荒淫之名，即是一種理義的裁斷，故呂大臨認為與〈論語·述而〉篇該章同義。

可以速則速；禮有以高為貴者。有以下為貴者，有以大為貴者，有以小為貴者之類是也，故曰「義有長短大小」。此章論仁而及義者，蓋仁之數是亦義也。⁸⁸

此段前面說明「仁有數」，隨著氣稟之異能力不同，仁的實踐所發有深淺、遠近之數，然而「隨其所舉之多寡，所至之遠近，皆可以謂之仁」⁸⁹。而義之有短長大小，是由於理義的裁斷因環境、條件而隨時調整，如孔子出處的決定隨時調整，仕、止、久、速並無一定。義與仁一樣，沒有一定的標準，隨氣稟能力或是環境條件有種種不同的表現，故仁有數而義有短長大小。引文最後說「仁有數是亦義也」，將仁的兼容並蓄視作一種義的表現，可以見得所謂理義的裁斷，除了兩難的權宜之外，仁的寬厚有容、高下兼有也是一種理義的權宜。

綜上所述，義可以看做是仁心中智性的裁斷，使廣大心量中兼容並蓄的萬物各得其份、不失其序，故在小過、大過中權其輕者為之，又使仁有淺深遠近的類別。「仁有數」是由於仁以寬厚有容為德，而其廣納萬物之數，若無理義的裁斷、權宜，便會流於失序亂分。在引文 3.1.2 中「仁道之大，貴於類族辨物」之說，便是指仁心所覆之眾，故需含有理義裁斷之知，方能使資質不齊的萬物各得其所。「仁有數」的說法，既表明了仁心的廣大，也表明了仁心中涵有的理義裁斷，仁義兼備，才能成就仁心廣大之量。

III 君子進退出處之義：

仁與義的關係已說明如上，先有仁心寬厚之量覆育萬物，然後理義的裁斷便應運而生，使萬物不失序亂分。義是時措之宜，能夠以理義為原則，在特定條件下做出適當的決定。《禮記解》中又多以君子的出處進退來說義的表現，之所以特別重視君子進退之義，是由於呂大臨以禮樂教化為思想的基礎，認為君子之職在於知禮守禮、教化天下，故以德位自尊，而進退惟義之所守。從君子進退的抉擇

⁸⁸ 〈禮記解·表記〉解「仁有數，義有長短大小」一段。《遺著輯校》頁 317。

⁸⁹ 詳細說明見本節「觀過知仁及仁有數」一段。

中，便特別可以見出義的原則。下面舉例說明之：

3.2.5 儒者未嘗無意乎天下之用，然非其義也，祿之以天下弗顧也。辭其大者，若自尊以驕人，然非自尊也，尊道也；辭其小者，若矯飾而不出於情，然非矯飾也，欲由禮也。由尊道而不屈於世，若有所威；由禮而不犯非禮，若有所愧，此儒者所以貴於天下也。⁹⁰

儒者是知禮守禮之人，其職責在於以禮化成天下，故說「未嘗無意乎天下之用」。儒者之尊，在於其德位，故即使貴如君王，在尊道的理分上言，也需禮賢下士，不可以祿用之。引文中說儒者「辭其大者，若自尊以驕人」，指的便是不因重祿而事君，蓋君子用世原非鬻道求售；「辭其小者，若矯飾而不出於情」，便是指儒者惟禮法之所守，雖然貌若有愧，實則無論尊卑皆一於理義而已。故儒者之貴，正在於其出處動作能由義由禮，有任道者的德位。

儒者以道自尊，表現在出處進退之節上，雖然不為祿而仕，但卻有為貧而仕之理：

3.2.6 儒者之仕，將以事道也，然有時乎為貧食其力，以求免死而已。辭尊居卑，辭富居貧，抱關擊柝，乘田委吏，無所往而不可也。故為貧者非事道，事道者不為貧，二者不可亂也。……上苟不知，則我知以力事人，求其食以免死者也，不輕進以求合也，君不知而自獻其身，君不問而自告其謀，枉尋直尺，強聒而不舍，人謂之不諂不信也，蓋為貧者非事道也。⁹¹

為貧而仕出自於〈孟子·萬章下〉，指君子之仕本為用世，然而有時不得已，明知不能行道於天下，但為養親或困窘為貧而仕，如此則應居卑居貧、不求表現，因為「位卑而言高，罪也；立乎人之本朝，而道不行，恥也」⁹²。在3.2.6引文中，將

⁹⁰ 〈禮記解·儒行〉解「儒有衣冠中，動作慎，其大讓如慢，小讓如偽，大則如威，小則如愧，其難進而易退也，粥粥若無能也。其容貌有如此者」，《遺著輯校》頁361。

⁹¹ 〈禮記解·儒行〉解「儒有一畝之宮，環堵之室，簞門圭窬，蓬戶甕牖；易衣而出，并日而食，上答之不敢以疑，上不答不敢以諂。其仕有如此者」，《遺著輯校》頁364。

⁹² 〈孟子·萬章下〉孟子曰：「仕非為貧也，而有時乎為貧；娶妻非為養也，而有時乎為養。為貧者，辭尊居卑，辭富居貧。辭尊居卑，辭富居貧，惡乎宜乎？抱關擊柝。孔子嘗為委吏矣，曰：『會計當而已矣。』嘗為乘田矣，曰：『牛羊茁壯，長而已矣。』位卑而言高，罪也。立乎人之本朝而

儒者之仕分爲事貧與事道二途。事道者君主已知其賢，如不以禮事之則應求去，即引文 3.2.5 所說「尊道而不屈於世」；而事貧者既已知不能有所用，則應謹守其分，卑下有所不辭，抱關擊柝、乘田委吏，皆盡職責爲之。蓋職卑者不居官位，行道諫君不是其本分，若輕進求合，則無異於鬻道求貴。同樣的說法，又見於「非其招不往」一說：

3.2.7 往役，義也；往見，不義也。人不我知，則賤當役貴，君子不恥役，而世人恥之；人知我，則不肖當事賢，君子恥見之，而世人不恥也。⁹³

上段引文解釋〈孟子·萬章下〉中庶人不見諸侯之義。庶人是沒有授職的平民，沒有士人輔助治理國家的職責，對君主國家只有勞役的義務。若君主召之以役，庶人理當前往，但若君主以士職召見之，欲與之商論天下大事，應召往見則爲非禮不義之事。庶人與君主間以貴賤別之，故往役可也，然而若君主已知其賢，欲向其請教國是，則理當以不肖事賢、小德役大德，君主以庶人召之便不應往見。

由上可知，君子出處之義以尊道守禮爲原則，這是由於君子之職在以教化成治，其本分是知禮守禮，故應以道自尊，然而若君主不知其賢，或雖知而不任用之，則時不我與，便應依所在之職敬事其責，如孔子嘗爲委吏，則曰「會計當而已」；嘗爲乘田，則曰「牛羊茁壯，長而已」⁹⁴。尊道守禮便是不亂分，呂大臨認爲事君有三亂：「易進而難退則亂也者，亂於賢不肖者也；不可使爲亂者，亂於理義者也；處其位而不履其事則亂也者，亂於名實者也」⁹⁵，賢不肖不可亂，故應以道自尊，不可以大賢役於小賢；理義不可亂，故臣雖然有事君之義，「東西南北，唯命之從」⁹⁶，然而若君主之命不出於理義，則爲臣者即應逆命不從；最後，名實之不可亂，在其位則應盡其責，不辭卑下、亦不位卑言高。一言之，若君主以賢待之，則應以道自尊，召見不往、非禮則去；若君主以民使之，則應敬守其職，不逾份越舉。

道不行，恥也。」

⁹³ 〈孟子解·萬章下〉解「萬章曰：『敢問不見諸侯』章」，《遺著輯校》頁 477。

⁹⁴ 見〈孟子·萬章下〉「仕非爲貧也」章。

⁹⁵ 〈禮記解·表記〉解「子曰：『事君難進而易退』」一段，《遺著輯校》頁 332。

⁹⁶ 同前註。

仁、義的要旨已說明如上，仁指的是寬厚有容的博愛之量，故能廣納資質各異的萬物；而義是應運而生的理義裁斷，使仁心所涵能各從類屬，不 disorder 亂分，仁義兼備，方能成就化成天下的仁心全德。仁以寬厚為德，故觀過可以知其仁，小過、微罪皆為仁的權宜；義以智性類族辨物，使禮法秩序井然，表現在君子的出處上，便是尊道守禮的原則。下面，以《大學解》的格物說，以及《孟子解》中義命的觀念，探討呂大臨禮學思想中的心性工夫。

(3) 心性工夫：反求諸己擴充心量

在第一章第三節中，曾經以知禮成性說明後解「誠」的工夫，誠者的境界與天地同流的一體，然一般人有氣質的偏蔽，因此透過知禮成性的工夫，積漸不息以變化氣質使趨中正。具體而言，便是透過禮文的陶養以及反求本性的工夫，內外交修、漸次地去除氣稟私意的限制，以復與天地同流的本性。

知禮成性的工夫，所重視的是內外交修，一方面藉由禮文的遵守陶養氣質，一方面反求於自己的本性，「知所以名仁，知所以名義，反之於我何事也」⁹⁷，知崇禮卑，由明而誠，方能成性。「誠之者」透過知禮成性的工夫，以達到「誠者」與天地同流的境界，同時也是一種擴充心量的過程，因此中庸後解中亦強調「充其良心」的工夫：

3.3.1 雖天之高，昭昭之多而已；雖地之廣，撮土之多而已。山之一卷，水之一勺，亦猶是矣。其所以高明博厚、神明不測者，積之之多而已。今夫人之有良心也，莫非受天地之中，是為可欲之善。不充之，則不能與天地相似而至乎大；大而不化，則不能不勉不思，與天地合德而至於聖。然所以至於聖者，充其良心，德性純熟而後爾也。⁹⁸

人之有良心是天性所稟，然而受到氣稟形質的限制，故還需要積漸不息的工夫，

⁹⁷ 〈中庸後解〉，《遺著輯校》頁 297。

⁹⁸ 〈中庸後解〉，《遺著輯校》頁 303。

才能去除私意的隔限、擴充良心之量，達到與天地相似、大而化之的聖人境界。若將「充其良心」的工夫與仁心有容的觀念一起看，便可以更精確地了解「不充之，則不能與天地相似而至乎大」的意義：一般人的心量由於私意、氣稟之影響，所容有限，唯有經過積漸不息、擴充心量的工夫，所容才能漸廣漸眾，最後達到「仁有數」的寬裕心量。因此，知崇禮卑、變化氣質的工夫過程，從比較細微的心地層次而言，就是擴充良心所容之量，而擴充的方法，就在於遇人遇事皆反求諸己。一切責成於己，所任愈重，自然所容愈廣，下面便由〈禮記解·大學〉篇的格物之說開始，探討反求諸己的工夫。

I 反求諸己：格物窮理合內外之道

〈禮記解·大學〉篇由致知至於修身，再及於治天下國家，是「聖人所以教人之大者，其序如此」⁹⁹，在為學之序中，首重者便是格物窮理，格天下之物至於一：

3.3.2 「致知在格物」，格之為言至也，致知，窮理也。窮理者，必窮萬物之理，同至於一而已，所謂「格物」也。合內外之道，則天人物我為一；通晝夜之道，則生死幽明為一；達哀樂好惡之情，則人與鳥獸魚鱉為一；求屈伸消長之變，則天地山川草木人物為一。¹⁰⁰

上段引文說明格物的工夫。「格之為言至也」的意思，指的是使萬物皆至於一，即皆歸於自己的性分之內。合內外、通晝夜、達哀樂好惡，便是將種種相對、分殊的範疇通同為一，容納到本性寬厚廣大的心量之中。視生死幽明為一，便去除了幽明兩端的分別別；視人與禽獸如一，便去除了形體的隔限。將相對的兩端等而視之就是一種超越與包涵，故心量亦隨之而擴充。萬物雖然有種種不同的樣貌，但從體道者的境界觀之，萬物的本質乃是同氣同理的一體，故能夠包容、超越表面上的不同，視之為一。而萬物一體，又是大人性分之所固有：

⁹⁹ 〈禮記解·大學〉序，《遺著輯校》頁 370。

¹⁰⁰ 〈禮記解·大學〉解「致知在格物」，《遺著輯校》頁 373。

3.3.3 大學者，大人之學也，窮理盡性而已。性者，合內外之道，以天地萬物為一體者也。人倫、物理，皆吾分之所固有；居仁、由義，皆吾事之所必然，物雖殊類，所以體之則一，事雖多變，所以用之則一。¹⁰¹

引文中「人倫、物理，皆吾分之所固有；居仁、由義，皆吾事之所必然」，便是指大人性分廣大，對殊別的萬物一視同仁，在其包涵之中，皆視作天性、本分之當然。在廣大的心量中，萬物無論美惡，皆予其適當的份位，不因其美而羨之，亦不因其惡而去之。因此，萬物一體的大人境界，並不是消除、抹滅了萬物的差別，而求其超越的一體之實，而是包涵、容納萬物的種種差別，將萬物一視同仁、各予其所，故〈大學解〉有至善殊類的說法：

3.3.4 「在止於至善」者，所謂誠也，善之至者，無以加於此也。為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信。所止者，皆善之至者也，所居之位不同，則所止之善不一，其所以止於至善，則一也。¹⁰²

誠是善之至者，然而至善的表現卻是多樣的，隨著所處的境地、身分之不同，便各有所止。這樣的說法，正可以與「仁之數是亦義也」之說相對照，義無定體，唯其所宜而已，隨著所處境地條件之不同，義的時措之宜便是仁之數。故引文 3.3.4 解「止於至善」，認為至善的表現是就君臣父子的份位而各有不同的，與「仁有數」的說法一樣在強調至善或仁心的容納性，故仁心中萬物能隨條件與能力各得其所，皆不害其為仁；而至善隨君臣父子之關係不同，則各有所止¹⁰³。

擴充心量的工夫，在於格物致知，窮天下萬物之理同至於一，亦即包容與超

¹⁰¹ 〈禮記解·大學〉，《遺著輯校》頁 371。

¹⁰² 〈禮記解·大學〉解「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」，《遺著輯校》頁 371。

¹⁰³ 在〈禮記解·表記〉「仁有數」的說法中，說「隨其所學之多寡，所至之遠近，皆可以謂之仁」（《遺著輯校》，頁 316），是以氣稟條件的限制來說仁有不同的表現，此處說至善隨所居之位不同，則「所止之善不一」，則是以時地之中來說至善的不同表現。二者看似有所不同，但在呂大臨以寬厚有容為德的仁心思想中，氣稟限制與時措之宜都是廣大仁心中的等差、節次，即氣稟的差別也屬於時措之宜的一種，故說「仁之數是亦義」也，而〈孟子解·萬章上〉解孔子「進以禮，退以義，得之不得曰『有命』」，亦有義命正合為時中的說法（「二者義命，有正合之理，時中而已焉」同書，頁 476）。足見仁之數包含了隨時處宜以及氣稟命限所造成的不同，是一種綜合義與命的時中。

越萬物之別，將之視作自己性份本然，令萬物各得其所。故「格之爲言至也」的「至」有「化」的意思：以事物表面的美惡不同視之，萬物是與我不同的個體；然而若超越萬物表面的不同，將所遇的事物超化爲性分之當然，則外物便歸於心量之中，不再有內外之別。這樣的工夫，具體來說便是責成自我。事物之來，無論美惡，首先便是反求諸己，見賢思齊、見不賢而內自省，如此，在責成自我的過程中，所任愈重、心量便愈廣。下面舉例說明之。

3.3.5 所謂親愛，德厚者也；所謂賤惡，德薄者也；畏敬，賢於己者也；哀矜，無所知能者也；敖惰，不率教者也。見賢思齊，則之其所親愛、畏敬而辟焉；見不賢而內自省，則之其所賤惡、哀矜、敖惰而辟焉。眾人之情，察於人而蔽於己，如以人之賢不肖反求諸己，則己可得而察也。好而不知其惡，惡而不知其美，情亂之也。子溺於私愛，故不能察其有惡；苗求其實利，故唯恐其不碩，皆非好惡之正也。家人之象，君子以言有物而行有恒，之其所愛敬而修其言行，則人亦將愛敬之；之其所賤惡而去其不善，則人不可得而賤惡之。¹⁰⁴

上一段引文解釋〈禮記·大學〉中修身一節，原文說人之其所親愛、賤惡、畏敬、哀矜、敖惰而辟焉，一般多解「辟」爲私意之偏蔽，使好不知其惡、惡而不知其美。而此處呂大臨解「辟」，則是「反求諸己」的意思，故說見賢思齊是於其所親愛而辟焉、見不賢而內自省是於其所賤惡、哀矜、敖惰而辟焉。面對善惡不齊的人物，不因私意而有偏愛或嫌惡，一概以心量容納之，見所愛敬便反躬自修，使我亦有使人愛敬之處；見所賤惡亦內省檢討，使我無此令人賤惡之處。如此，透過反躬自求的責成工夫，心量便可廣大，容納善惡不齊的事物，所謂的「好惡之正」，指的便是將善惡不齊的事物都視作我性份中之事，故不對事物有特殊的偏愛或嫌惡，一概反躬責成自我，見賢思齊，心量便向所敬愛者擴充一步；見不賢而內自省，心量便向所賤惡者擴充一步。

¹⁰⁴ 〈禮記解·大學〉解「所謂齊其家在修其身者：人之其所親愛而辟焉，之其所賤惡而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣！」，《遺著輯校》頁 377~378。

由上可知，格物致知的心地工夫，在於遇事物之來不以其惡而去之，亦不以其善而偏愛之，一概以反躬自求的責成內省，善則思齊、不善則思自正。如此在反求諸己的責成中，外物的善惡皆化歸自我心量之中，這便是「至於一」的意義。事物之至，無論美惡，首先皆反求諸己，心量自然擴充有容。關於自反與擴充心量的關係，下面再舉例說明之。

3.3.6 為己之至，則好學不厭。人之有惡，己必怒之，不使可怒之怒，反遷諸己而為人之所怒，是謂「不遷怒」。有不善未嘗不知，知之未嘗復行，是謂「不貳過」。皆為己之至者也。¹⁰⁵

3.3.7 仁者之道，不怨天，不尤人，行有不至，反求諸己而已，蓋以人為己任，無待於外也。……射者正己而後發，發而不中，知反求諸己，而不怨勝己者，知所以中不中，莫不在於己，非人之罪也。至於愛人不親，治人不治，禮人不答，則反尤諸人，蓋不以為己任，不知其類者也。君子無所不用其學，故於射也，得反己之道焉。¹⁰⁶

第一條解顏子不遷怒、不貳過的意思。不遷怒的意義與 3.3.5 條見不賢而內自省的意思是一樣的，「不使可怒之怒，反遷諸己而為人所怒」，見有可怒之人，不因其惡而去之，而應反躬自責，使己身無此可怒之處，方能擴充心量包容可怒之人，故為「為己之至」。這樣為己的工夫，即是一種自我的責成，天下萬物美惡好醜都反求、容受為一己的心量，使自己能容之廣、任之重。

第二條說明了反己與仁者之道的關係。反求諸己便是因為以仁為己任，故責己以天下為任，愛人、治人、禮人有所不答，皆需反躬自省，蓋天下萬物皆在我仁心所覆，故遇有不中無怪罪他人之理。在〈論語解·憲問〉中解「仁者必有勇，不勇則不至」說「仁者推愛，不勇則不至」¹⁰⁷，而〈中庸後解〉「子路問強」一篇，

¹⁰⁵ 〈論語解·雍也〉解「不遷怒，不貳過」一章，《遺著輯校》頁 438。

¹⁰⁶ 〈禮記解·射義〉解「射者，仁之道也。射求正諸己，己正然後發，發而不中，則不怨勝己者，反求諸己而已矣」，《遺著輯校》頁 406。

¹⁰⁷ 《遺著輯校》頁 457。

亦認為君子所當強應是「以己之強力矯其偏以就中者」¹⁰⁸，達到仁及中的聖人境界之所以需要勇與強力，便是因為君子自任重、自責嚴，若沒有勇力推愛，則不能廣納含受天下萬物。

綜上，格物致知在於責成自我的反省工夫，使心量因反求諸己而擴充，能容受美惡不齊的萬物。因為自任以天下之廣，故凡事皆歸責於一己的德性。心量擴充之極，便能與天地相似而性命合一，下面便說明《孟子解》中「有命無必」的觀念，以見仁心擴充之極的聖人境界。

II 廣充之極，有命無必：

前面曾經說明義是仁心實踐應運而生的理義裁斷，能類族辨物使萬物各得其分。君子任教化成治之責，故君子出處進退以尊道守禮為原則，唯義之所守。然而君子出處在義的決斷之外，得不得尚有命份的限制，在現存的《孟子解》中，呂大臨便著重討論義與命的問題。如：

3.3.8 孟子言伊尹聖之任，匹夫匹婦有不被其澤，若己推而納諸溝中。其自任以天下之重如此。然猶未及聖人之大成者，豈非聖人之憂天下不如是乎？蓋亦有命無必而已，如五就湯桀，孔子之所以不為。今學者任道之心，不可不如伊尹，視天下不得其所與失其性，若有疾痛在身，未有不求其所以治者；其得志不得志，則亦有命，如疾不可不治，愈不愈則有命存焉。¹⁰⁹

伊尹是聖之任者，故以天下萬物的疾痛為己任。桀雖為昏庸君主，然湯進用伊尹於桀，伊尹五度不被桀所用，明知其人自暴自棄不可有為，仍力圖輔佐，足見伊尹救世之誠。呂大臨解釋此章，卻認為伊尹五就暴君是仁有餘而義不足，故未及聖人之大成者。聖人之大成者如孔子，應能時措之宜，尊道守禮，所謂「事君數，

¹⁰⁸ 《遺著輯校》頁 279。

¹⁰⁹ 〈孟子解·萬章上〉解「孔子於衛主癰疽」一章，《遺著輯校》頁 476。

斯辱矣」，君子事君不可亂於理義，故雖不願為，仍以道去君¹¹⁰。五就湯桀，孔子之所以不為，便是由於孔子不偏於任天下之仁，亦不偏於裁斷之義，而是兼仁義之全德，與天地同流，故能上知天命而「有命無必」。命是外力的機運限制，如得志與否、疾癒與否之類，不在君子的理義決斷範圍之內。然而兼有仁義全德的聖人與天地相似，心量廣大無外，外力的機運對聖人而言亦是性份內之事，故雖以天下疾痛為己任，但由於知天命所在道不可行¹¹¹，而無明知不可為而為之「必」。

聖人之心量廣大無外，乃至有命而無必，這並不是指聖人大德足以改變命限的禍福壽夭，而是指聖人能順受天命的一切，無論是仁義的內在道德要求，或是死生的外力命限，凡天所命者，一概視之為職分之當然，故無命限可言。因此，順受命限也可說是一種反求諸己的格物工夫，亦即遇到了不可移易的時勢命限，亦不怨天尤人，而是反躬自責、坦然順受。下面再引文說明「順命」以廣充心量的工夫。

3.3.9 天道性命，自道觀之則一，自物觀之則異。自道觀者，上達至於不可名，下達至於物，皆天道也。「乾道變化，各正性命」，彼所謂性者，猶吾以職授之而已，或偏或正，惟其所受；彼所謂命者，猶吾以令使之而已，死生壽夭，惟令是從。自物觀者，犬異於牛，牛異於人，皆謂之性；不得於仁義禮智，與桎梏而死，皆謂之命。¹¹²

3.3.10 仁義，德也；禮，德之法也……德出於性，則法行于己者安，則得乎天者，盡如是，則天命之至，我何與哉？亦順受之而已。法由此立，命由此出，聖人也；行法以俟命，君子也。聖人性之，君子所以復其性。¹¹³

第一條引文中將命分為「自道觀之」與「自物觀之」兩個層次。自道觀之也就是

¹¹⁰ 〈禮記解·表記〉解事君不可使為亂，詳見上一節言君子出處部分。

¹¹¹ 呂大臨言天命乃是包含著機運、命限而言，如〈論語解·雍也〉篇「子見南子」一章「予所否者，天厭之」，呂大臨解之曰「孔子以為使我不得賢小君而見之，天厭乎吾道也」，便是以機運的否泰來解「予所否者」，故天命不只是內在於人的道德指令而已，亦包含了外在的造化、機運等人力不可知的因素。

¹¹² 〈孟子解·盡心上〉解「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」一章，《遺著輯校》頁 478~479。

¹¹³ 〈孟子解·盡心下〉解「堯、舜，性者也；湯、武，反之也……君子行法，以俟命而已矣」一章，《遺著輯校》頁 480。

聖人體物無遺的境界，其心量無外，與天地同流，無論是氣稟形質的偏蔽，或是死生壽夭的命份限制，都視作是吾份之當然而順受之，不將之看作一種外力因素。然而若從一般的物的觀點視之，人、物的心量有限，所能察照亦有限，故其見性則有犬、牛、人等先天條件的差異；而見際遇則有得不得志、正不正命等不可決定的機運命限。而這些差異、命限卻是聖人視作理所當然而「惟其所受」、「惟令是從」的，一言之，聖人之心量能與天為一，故無外；而常人之心未能擴充之極，故於道德實踐中尚有不可抗力的外力因素可言。在〈孟子解·告子上〉「捨生取義」一章中，呂大臨說「孟子謂『舍生取義者』，乃喻未知者爾。義在生則生，義在死則死；我之所知者義也，何生死之擇哉？」¹¹⁴正可與此條相對照，未知者指未能通達天命之人，心量無外，則生死不過是性分當然而已，自無舍生取義之擇可言。

第二條引文由仁義、禮法，以至於天命說明心量擴充的過程。仁義是本性內發的德性，而禮法是先王制作的外在規範，仁義若不能完全由性而發，便需藉由外在禮法的規範逐步內化為己，直到「德出於性，則法行于己者安」。這是第一步的擴充心量，達於君子賢人的境界，禮法與內心的仁義之德已經完全合一，還尚有不可變易的死生命限，故說「行法以俟命，君子也」，若能超越之，將命限視作自己的性份，則天命之至，惟順受之而已，這是擴充心量的第二步。此時心量無外，禮法、命限，皆是己分內之事，故說「法由此立，命由此出，聖人也」。

綜上，由於呂大臨以寬裕有容為仁心之德，故有反求諸己的格物工夫，事物之來，無論美惡皆反躬自責，化歸於以一己的心量，使所任重、所容廣。心量擴充之極，與天地同流而體物無遺，故一般視作外在不可抗力因素的命限，如得不得志、死生壽夭等，也在心量所容，視為性份當然而順受之，故有孔子「有命無必」之說。這樣擴充心量的工夫，與中庸後解知禮成性的工夫是互為表裡的，知禮成性強調內外交修，陶養氣質以趨中正；而反求諸己、格物窮理便是此工夫去私意以廣容萬物的心地層次。仁義的內涵以及相應的工夫，為呂大臨禮學思想中關鍵的特色。

¹¹⁴ 《遺著輯校》頁 478。

第三章 呂氏天人思想的定位

在前二章的討論中，先由〈初本解〉與〈後解〉比較，見出了呂大臨成熟時期發展出的禮學思想，並由《禮記解》中其它篇章相參照，對呂大臨禮學思想的內容——祭祀鬼神、涵養教化、仁心理義等等都有概要的說明。大概言之，呂大臨肯定倫理、禮法秩序為終極價值，並以性命天道賦予其絕對之根據，以冠昏喪祭等禮文為其具體表現，建構以禮法為神聖秩序的儒學理想。

呂大臨曾經師事張載與二程。從學張載約在呂大臨二十五歲到三十二歲這段期間¹，熙寧三年（1070），張載因議新政與王安石不合，便托疾西歸，居於橫渠，呂氏兄弟等以呂大鈞（和叔）為首，皆「往執弟子禮問焉」²。直到熙寧十年（1077），張載復召還館，同知太常禮院，同年因議事不合，謁告西歸，在歸途中不幸病故，此後呂氏兄弟便師事二程，即呂大臨三十二歲到四十七歲病故這段期間。

呂大臨先從學於張載約七年的時間，後從學二程達十五年之久，然而從前幾章的討論中，仍然可以看得出來重視禮學的呂大臨，其思想受到張載影響較多，故言工夫講求擴充心量，言天道性命則以氣化言一體，在《禮記解》、《易章句》及《論孟解》中，也都保留了許多張載的見解³。朱子在《伊洛淵源錄》中，便記載了二程對呂大臨的評斷：

呂與叔守橫渠學甚固，每橫渠無說處皆相從，纔有說了，更不肯回。⁴

呂大臨之所以固守張載學說，除了個人氣質的內在因素之外，在外緣因素部分，呂氏家族深耕關中推行禮教，與張載恢復先王井田封建的理想一致。呂氏家族〈鄉約〉、〈鄉儀〉的社會運動，是由呂大鈞（和叔）為主，與其兄大忠（進伯）、大防（汲郡公）相互參訂而成。〈呂氏鄉約〉成於熙寧九年（1076），篇末落款「汲郡

¹ 見陳俊民〈關於藍田呂氏遺著的輯校及其《易章句》之思想〉，《遺著輯校》頁6。

² 〈宋文鑑呂和叔墓表〉，《遺著輯校》附錄，頁611。

³ 如〈易章句·繫辭上〉「天地合德，日月合明，然後無方體；無方體，然後無我」（《遺著輯校》，頁178）之說，來自〈正蒙·至當〉，又如〈中庸後解〉中「極其大則中可求」（《遺著輯校》，頁278）、「以眾人望人則易從」（《遺著輯校》，頁282）之說皆出自於張載《正蒙》一書。其它保留張載之說處尚多，不一一列舉。

⁴ 引自《遺著輯校》附錄，頁620。

呂大忠」，然卻見載於呂大鈞文集，文集中亦有與友人、兄弟討論鄉約制訂的書信，朱子認為「爲和叔所定不疑」⁵。另外，宋史呂大防列傳載「與大忠及弟大臨同居，相切磋論道考禮，冠昏喪祭一本於古，關中言禮學者推呂氏。嘗爲鄉約曰：『凡同約者，德業相勸，過失相規，禮俗相交，患難相卹，有善則書于籍，有過若違約者亦書之，三犯而行罰，不悛者絕之。』」⁶。可見呂大忠、大防、大鈞、大臨四人在鄉約鄉儀的制訂上，皆實際地參與討論及推行。雖然呂大臨生於 1046 年，與大忠、大防、大鈞⁷等至少有十五歲以上的年齡差距，在鄉約的制訂上未必能有主導的位置，然而鄉約的制訂約在呂大臨二十五到三十歲的青年時期，對呂大臨的思想發生影響，則是可想見的。下面再列舉呂氏家族與張載在關中推行禮教的記載：

正叔謂：「洛俗恐難化於秦俗。」子厚謂：「秦俗之化，亦先自和叔有力焉，亦是士人敦厚，東方亦恐難向風。」⁸

大鈞從張載學，能守其師說而踐履之。居父喪，衰麻葬祭，一本於禮。後乃行於冠昏、膳飲、慶弔之間，節文粲然可觀，關中化之。尤喜講明井田兵制，謂治道必自此始，悉撰次為圖籍，可見於用。雖皆本於載，而能自信力行，載每歎其勇為不可及⁹。

從第一條記載可以見出，呂氏兄弟推行鄉約，確實對關中一帶的風俗造成了影響，以至當時便有「秦俗之化」之說。第二條中則可以見出呂氏兄弟推行古禮運動，是承自於張載的學說，其居父喪、講明井田兵制，皆是張載曾身體力行之事。¹⁰因此，在關中地區推行禮俗的實際經驗，應該是形成呂大臨思想的重要外緣因素，故雖然在張載過世後師事二程長達十五年之久，但張載重氣化、倡古禮的關學色彩

⁵ 〈呂氏鄉約相儀〉，《遺著輯校》頁 569、570。

⁶ 〈宋史呂大防列傳〉《遺著輯校》附錄，頁 607。

⁷ 三人中呂大鈞排行最小，據〈宋文鑑呂和叔墓表〉載其享年五十有二，卒於元豐五年（1082），則其出生約於 1030 年，較呂大臨年長許多。

⁸ 〈伊洛淵源錄〉藍田呂氏兄弟，引自《遺著輯校》附錄，頁 619。

⁹ 〈宋史呂大防列傳〉，《遺著輯校》附錄，頁 609-610。

¹⁰ 張載曾自述依古禮服喪之經歷：「某始持期喪，恐人非笑，己亦自若羞恥，自後雖大功小功亦服之，人亦以爲熟，己亦熟之。」又呂大臨所撰張載行狀亦有張載推行井田及奉行古禮之事，在本文第二章第二節〈宋代的禮制施行狀況〉已有討論。

仍然是呂大臨思想中最基本的元素。在這一章中，首先將以中庸思想為主軸，比較張載與呂大臨的異同，以見出呂大臨對張載學說的承繼與發展。接著，再看呂大臨在張載的架構下吸收了二程哪些方面的觀念，以了解呂大臨思想演變的過程。

第一節、對張載的承繼與詮釋

朱建民先生在《張載思想研究》一書中，對張載的學說有這樣的論斷：「張載一生的學思用心，可歸結為四句話：『為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。』……張載在為往聖繼絕學的正面工作中，除了義理系統之建構與闡發外，尚重視典章制度之訂立與推行。後者之宗旨當在『為萬世開太平』，前者又可分為天道論與心性論兩方面。天道論之宗旨在於『為天地立心』，心性論之宗旨在於『為生民立命』」¹¹，呂大臨承繼張載的學說，以禮法秩序為基礎，建構性命天道以及古禮教化之說，可以說是著重發展張載「為萬世開太平」一部份外王思想的理論基礎。呂大臨以鬼神感通、一氣流行論性命天道，直接以帶有宗教意味的絕對性，將「一體」視為倫理秩序的根源，雖然在架構上繼承了張載之說，但除了以同氣同體之實賦予其權威性之外，未對中及天道有更多理論的說明，與張載《正蒙》「思參造化」的苦心力索相較，呂大臨《中庸後解》中直接以「一體」、「同然」為絕對價值的方式，帶有漢儒神秘天道的意味，相對地在理學內涵上便顯得單薄而簡單，而強調的重點也與張載有不同之處。下面，便依中庸的架構，依次探討二者在 1. 中：性命天道論 2. 庸：道物關係 3. 誠：成德工夫的異同。

(1) 以禮教為本詮釋張載的天道觀

I 張載：通一無二，大中至正

呂大臨《中庸後解》以禮學為基礎建立的思想，已經在前章中有所說明，故在這一節中，先討論張載之說，再羅列呂大臨學說中相對應的部分加以比較。

張載言天道，目的在以通有無顯隱的易道變化來對抗佛老的虛、空，因此有

¹¹ 朱建民著，《張載思想研究》（台北：文津出版社，1989），頁 126。

兩個重點，其一是天道的通一無二，此故能夠顯出佛老執於虛空一偏之不足；其二，是天道即氣即用，清通虛空不能離形色萬物而言，以突顯儒者用世的情懷。一言之，張載的天道是直就萬物的虛實往返、變動周流而立論，超越的天道即在天地萬物的循環往復中顯見。引文說明如下：

1.1.1 知虛空即氣，則有無隱顯神化性命通一無二。顧聚散出入，形不形，能推本所從來，則深於易者也。若謂虛能生氣，則虛無窮、氣有限，體用殊絕，入老氏有生於無自然之論，不識有無混一之常；若謂萬象為太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形、性自性，形性天人不相待，而有陷於浮屠以山河大地為見病之說。此道不明，正由懵者略知體虛空為性，不知本天道為用，反以人見之小，因緣天地。明有不盡，則誣世界乾坤為幻化，幽明不能舉其要，遂妄意而然，不悟一陰一陽範圍天地，通乎晝夜三極大中之矩。¹²

上面的引文可以說是張載天道觀的基本觀念，其中可以分為兩個重點。第一點，易道通有無而不滯，故說「有無隱顯神化性命通一無二」，出入、形不形是氣化作用的兩端，儒者的正道不執一偏，故是「有無混一之常」。第二點，由於天道通達有無兩端，因此佛老所執以為體的虛、空，必然有其「用」。既是「有無混一之常」，則物與虛相資、體用不殊絕，故山河大地、形色萬物就是清通神化的天道。張載觀察萬物的循環往復，賦予現世超越的意義，道不在寂滅虛空，而在陰陽乾坤之中，因此「大中之矩」乃是「一陰一陽範圍天地，通乎晝夜三極」，超越有與無的區別，通變達化、不執不偏，現世便是天道，不必另覓虛空。張載由通有無兩端的易道而言天道，故特重其神化不測的意義，更由神化不測而及於虛通廣大之義。下面引文說明之。

1.1.2 富有者，大無外也；日新者，久無窮也。顯其聚也，隱其散也。顯且隱，幽明所以存乎象；聚且散，推盪所以妙乎神。¹³

¹² 〈正蒙·太和〉，《張載集》，[宋]張載著，章錫琛點校（北京：中華書局，2006）

¹³ 〈正蒙·大易〉，《張載集》頁54。

1.1.3 至虛之實，實而不固；至靜之動，動而不窮。實而不固，則一而散；動而不窮，則往且來。¹⁴

第一條解釋周易繫辭傳「富有之謂大業，日新之謂盛德」一節。易道神化妙用，通達有無兩端，在其神用中，萬物應運而生，隨氣運有顯有隱、有聚有散。天地萬物都在易道的妙運中，故以不偏狹、滯泥於兩端的通變神化而言，易道普施萬物，有虛明廣大的意思，即引文中所說的「富有者，大無外也；日新者，久無窮」。第二條引文說明易道的變化，至虛故能實、至靜故能動，由於易道不滯於物化之一端，能超越游氣紛擾而妙運萬物，故由其不滯而言虛，由其不紛擾而言靜。易道的虛靜又非玄學意味的超越道體，而是直就萬物的氣運變化而肯定承認的天理本然，故說「實而不固，則一而散；動而不窮，則往且來」，在萬物的聚散往來中，只要不滯亂於一偏，則自能見出其中虛明神妙的易理。

綜上，張載言天道，以通變達化為主，天道妙運萬物，不執不滯於陰陽、有無、虛實兩端，故有神化不測、虛明廣大的意思，所謂的「大中之矩」指的便是虛通不偏的易道。因此，易道不是天地之外一個靜定的、超越的天理，而是就萬物的變化、氣運的虛實往返而呈顯的天地本然，這也便是張載言「一物兩體，氣也。一故神，兩故化，此天之所以為參也」¹⁵的意思：易道通有無虛實的神妙，正由動態的氣化顯現，無氣化之運，則不可言易道變化之神，而無易道之神，氣化之運也滯固不通。由兩見一的易道、天理表現在人身上，便是人的天性，即人對天的稟受。下面便引文說明性的意義。

1.1.4 有無虛實通為一物者，性也。不能為一，非盡性也。飲食男女皆性也，是烏可滅？然則有無皆性也，是豈無對？莊老浮屠為說久矣，果暢真理乎？

¹⁶

¹⁴ 〈正蒙·乾稱〉，《張載集》頁 64。

¹⁵ 〈正蒙·參兩〉，《張載集》頁 10。

¹⁶ 〈正蒙·乾稱〉，《張載集》，頁 63。

1.1.5 感者性之神，性者感之體，惟屈伸動靜終始之能一也，故所以妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性。¹⁷

第一條引文中言性之量。性的意義與天道一樣，以神妙變化、虛明廣大為德，人之性與天道同德，由其感物不窮而說其量之洪大。「不能為一，非盡性也」，便是指人要從陷於一曲的物性中超脫出來，以通達變化的虛明，肯認有無兩端的循環，才是不偏不滯，盡性之洪大。因此，飲食、男女、有無，都是易道變化必有的現象，盡性者視其為自然、本分，不因蔽於物相而產生執定，如同天道的循環變化一樣，妙運萬物順應自然。

第二條引文則說明性不能外於萬物。性之神要在感物中呈顯，妙、通、體都是就萬事萬物的融通不滯而言，「惟屈伸動靜終始之能一」，便是說明體用不殊絕的意思，神感神化乃是指萬物的運作、妙用，易道需由萬物的循環變化而顯現。因此性之感物，實是一種應物而有的虛明妙用，能通達屈伸終始兩端，在圓通神妙中遍體萬物。

由上可知，人性稟於天，故與天同德。天道通一無二、即氣即用；而人性感物之德，也是不偏滯、即萬物而妙運。天道之大、性量之廣，是由不滯於物而顯現的通同宏大，其廣大是氣象上的廣大，偏重於質的意義。回到〈禮記·中庸〉的觀念來看，張載提出「大中之矩」表示體現在人身上不偏滯、虛明廣大的胸襟，故能感物無端、神妙無方。下面引文說明「大中之矩」中正即廣大的意思：

1.1.6 中正然後貫天下之道，此君子之所以大居正也。蓋得正則得所止，得所止則可以弘而致於大。¹⁸

1.1.7 聖人用中之極，不勉而中；有大之極，不為其大。大人望之，所謂絕

¹⁷〈正蒙·乾稱〉，《張載集》，頁 63~64。

¹⁸〈正蒙·中正〉，《張載集》，頁 26。

塵而奔，峻極於天，不可階而升也。¹⁹

1.1.8 人當平物我、合內外，如是，以身鑑物便偏見，以天理中鑑，則人與己皆見。猶持鏡在此，但可鑑彼於己，莫能見也，以鏡居中，則盡照。只為天理常在，身與物均見，則不自私。²⁰

前二條引文言中道之廣大。第一條說君子「大居正」，意思便是不執、不偏，以通達變化的虛明自守，由之修業進德，便能盡性，即造境於中道之極的聖人境界。第二條說明聖人的宏大中正，中之極、大之極不只是量的廣大而已，更有「不求大而大」的超越意義。「大之極」與「中之極」不是勉為而至，亦不是由少而多、由狹而廣的量的累積，而是大人所不能至的超越意義的「大」，指一種不偏滯、融通無礙的包容性。

第三條引文則說明中正無固滯的意義。如滯於物迹而不能圓通，或是陷於一曲執有執無，便如持鏡在身，僅能透過有限的視域照鑑他方；然而若持君子「大居正」廣通宏大的氣象，則能超越立場的限制，便如將鏡子放在中央，能照應四方。

綜上，張載言天道，以通一無二、即氣即用為要旨，於人之性則言感應、妙運萬物。但能體知有無混一、中正不偏，現世的氣化物用便是清通虛空之神，這便是張載說「大中之矩」、「大居正」的意思。天道之要乃在於不固滯、通有無的易道神化，由兩方能見一，兼體才能盡性，「中」之意義即是大中至正，應物無方。

II 呂大臨：一氣感通的禮教之本

前一節言張載的天道觀以虛明廣大、變化不滯為要旨，並就現世、萬物肯定天道所在。這一小節中，再引呂大臨論中的文字來比照，以見出他繼承張載的部份。呂大臨言天道性命有二個特色，一是以禮法秩序的絕對根源視之，一是取其覆物無遺、廣大不偏為言，下面依此兩點順序討論之。

¹⁹ <正蒙·大易>，《張載集》，頁 50。

²⁰ <經學理窟·學大原>，《張載集》，頁 285。

在本文第一章第三節討論〈中庸後解〉處，已經說明了呂大臨認為性與天道是天地萬物一體的禮之本，而這樣的一體，又是以一氣的流行感通為基礎，故言大德敦化時說「敦化者，如天地一氣。五行之氣，紛錯於太虛之中，並行而不相悖也。然一物之感，無不具有五行之氣，特多寡不常爾。一人之身，亦無不具有五行之德，故百理差殊，亦並行而不相悖」²¹，由於人、物、天、地都是同一氣的運行，故雖然各有質性上五行多寡不常的差別，然而從一氣流行的角度來看，天地萬物仍是一體。

呂大臨強調一氣感通的事實，即是以此為禮文制度的根據。禮文制度經緯天地，上至於節氣、方位，下至於倫理尊卑，都在禮法秩序的規範中，因此，禮教之本必須是萬物通同的一體，才能不偏私，令萬物各得其所。關於禮之本與具體的典章制度的關係，呂大臨於〈中庸後解〉「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」解釋得十分清楚：

1.1.9 性與天道，本無有異……故良心所發，莫非道也。在我者，惻隱、羞惡、辭讓、是非皆道也；在彼者，君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交亦道也。在物之分，則有彼我之殊；在性之分，則合乎內外，一體而已；是皆人心所同然，乃吾性之所固有。隨喜怒哀樂之所發，則愛必有差等，敬必有節文；所感者重，其應也亦重；所感者輕，其應也亦輕。自斬至總，喪服異等，而九族之情無所憾；自王公至皂隸，儀章異制，而上下之分莫敢爭，非出於性之所有，安能致是乎？²²

這段引文中，呂大臨說明先王制禮的根據，將典章制度的根源歸於萬物通同的本然，亦即一氣流行、感通的人物之本。一般人所見到的是彼我的形體差別、人倫關係的等差秩序，而這些具體的秩序與差別背後，即是一氣感通、合乎內外的一體同然，沒有偏私以及物我彼此的分別，故外在的具體秩序能覆育萬物、共成一

²¹ 〈中庸後解〉，《遺著輯校》頁 306。

²² 〈中庸後解〉，《遺著輯校》頁 271。又見本文第一章第三節（1）本心為先王禮法的根據。

個和諧的整體。呂大臨將感通一體的人物之本等同於喜怒哀樂未發之中，隨本心感應的輕重，便形成秩序井然的禮教制度，換言之，禮繁複的內容乃是因時位感應而有，其本則是統一的性與天道，由聖人視之，是一氣同體的禮之本，由常人視之，則是萬殊不同的繁複禮法，一體之本與萬殊之多是一體兩面的關係。性、天道及未發之中，是具體的典章制度、喜怒之情背後隱微的一體之實，其感通一體、虛明廣大保證了典章制度的公正不偏、體物無遺，其作為人物之本，也肯定了禮法是本性的自然表現，具有實踐的必然性。呂大臨解釋「可離非道也」一說，以「絕倫離類，無意乎君臣父子者」與「賊恩害義，不知有君臣父子者」為過與不及，故「不可久行於世」，非受乎天地之中的性命之理，便是以典章制度的必然性規定中道之義，故言可以久行於世者，方為天地之中。

通同一體的人物之本乃是禮教制度的基礎，故呂大臨重視其廣大感通以及體物無遺，如此才能保證禮法制度能適用於天地萬物，令萬物各得其所。由〈中庸後解〉天德「肫肫其仁」之說，最可見出呂大臨通同一體的本意：

1.1.10 夫天之所以無不覆者，不越不倚於物而已。有倚於物，則其覆物也有數矣，由不倚，然後渾然至於純全，故曰「肫肫其仁」，肫肫，純全之義也。至於純全，則深幽而難測，故曰「淵淵其淵」。純全而深幽，其體大矣，不至于天則不已，故曰「浩浩其天」。浩浩如江海之浸，上下與天地同流者，非至誠而達天德，孰能知之？²³

這段形容至誠天德的文字，指出天之所以能化育萬物，乃是因為公正不偏，故能「不越不倚於物」而體物不遺，一旦有所偏倚，便不能普施萬物。渾然、純全、幽深都從天道的無私來說，亦即「上下與天地同流」之意。天道的覆物無遺，也與本文第二章第三節中「仁有數」的觀念一致，皆是以廣容萬物使各得其所而立天道之義。

綜上可知，呂大臨認為中道即是人物一體的本然，以廣大感通、體物不偏為

²³ 〈中庸後解〉，《遺著輯校》頁 307。

德，與張載天道論的神化不測的意思有所不同。我認為呂大臨之說偏於張載天道的最後一個意思，即以天理中鑑，人與己皆見的「平物我、合內外」之說，故強調天德廣容萬物的仁心之量，又言其感通無遺、純全不倚之理。這是因為呂大臨以典章制度為學說的重心，因此以感通、一體為禮教秩序的根源，至於張載所重視的由兩見一、通一無二的神化之理，呂大臨則以萬物一氣的流行感應取代之，下面比照二人對陰陽氣化的解釋，便能見出其不同。

1.1.11 無所不感者，虛也。感即合也、成也。以萬物本一，故一能合異，以其能合異，故謂之感，若非有異則無合，天性乾坤、陰陽也，二端故有感，本一故能合。天地生萬物，所受雖不同，皆無須臾之不感，所謂性即天道也。²⁴

1.1.12 大氣本一，所以為陰陽者，闔闢而已。開門二機，無時止息，則陰陽二氣安得而離？陽極則陰生，陰盛則陽復，消長凌奪，無俄頃之間，此天道所以運行而不息。²⁵

第一條引文出自張載〈正蒙乾稱〉篇。張載說「萬物本一」的意思，是指不偏蔽固滯，以變化之自然，視萬物為一，因此說「一能合異」，合異便是融通不滯、感應萬物的意思。張載從感物不滯來說「一」，正符合了引文 1.1.7「聖人用中之極，不勉而中；有大之極，不為其大。大人望之，所謂絕塵而奔，峻極於天，不可階而升也」以胸襟、氣象之弘大中正說明聖人「中之極」、「大之極」的意義，「一」或「大」不是由少而多、由小而大的量的累積，而是融通感應的弘大無礙。

第二條引文則是出自呂大臨《易章句》。呂大臨由陰陽相須來論感應一氣的道理，陰陽二氣是相資不離的，故雖然看似消長凌奪而相勝，但實際上陰陽的循環只是同一氣的開闔而已。由陰陽往復「消長凌奪，無俄頃之間」無截然二分之時的事實來看，可以見出陰陽本為一氣，因此天道的感應能不息、無間。

²⁴ 〈正蒙·乾稱〉，《張載集》頁 63。

²⁵ 〈易章句·繫辭上〉解「是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾；一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通」。開門二機之「門」字恐應做「闔」，較為通順。《遺著輯校》頁 181~182。

將張載與呂大臨的說法相比較，張載重視動態的、神化的通變之理，其「一」需在有無、陰陽兩端的循環不滯中顯見；而呂大臨則是重視萬物之分殊在根柢上為同一，故由陰陽不離言大氣本一，蓋陰陽消長雖異，但其盈虛無間，卻無法將之截然分為二，既然不離不二，足見陰陽乃是同一氣之感應開闢²⁶。如此，張載與呂大臨雖然都從氣化言天道本一，也皆有虛明廣大之意，然而呂大臨所承繼於張載處，偏向於公正不偏與通同無私，故言一體不說神化不測，而說一氣感應；言廣大不說妙運不窮，而說體物之不遺，兩者相較，呂說顯得較為簡單，並有漢儒天道論的色彩。

綜上，呂大臨承繼張載的天道論，但偏向於一氣感應的公正不偏、體物無遺，以作為典章制度經久必行的絕對根源。下面再探究張載、呂大臨道物關係的說法有何異同，以見出二人學說的分際。

(2) 由禮法之神聖詮釋道體的超越性

在上一小節中，已經探究了呂大臨與張載在天道觀的異同，呂大臨承繼張載以虛明神化言天道的特色，但由於注重典章制度一面，故重視通同一氣及感應不遺，以保證和諧整體的禮教秩序。呂大臨與張載天道觀的差異，也影響了二人成德工夫的不同，成德工夫指以人合天、復返天德，故本節先對呂大臨與張載的道物關係作解析，以見出二者成德工夫的背景有何不同。

I 張載：即物即用的超越道體

張載以神化不測言道體通一無二之意，認為「一故神，兩故化」，道體之一要

²⁶關於陰陽不離故為一氣的說法，又見於呂大臨對復卦的解釋：「復，極而反其本也。自姤至剝，陰日長而陽日消，至於坤，則無陽而陰極矣。陰極則陽反，故彼長則此消，此盈則彼虛。消長盈虛，終則有始，循環無窮，理之必然者也。復，陽始生之卦也，天地之大德曰生，方陽之消，雖理之必然，然非天地之本心，故至陽始生則反，行天地之本心，故謂之復」（〈易章句·復卦〉《遺著輯校》，頁102）此處說陰陽的盈虛循環無窮，是理之必然，表示不必為了表象的不同而否定其同氣同理的事實。又天地之本心乃是以陽復生，這與呂大臨仁心寬厚之說可以相參照，蓋天地本心乃是保育萬物，有仁厚之愛，以至陽始生為天地本心，正乎應了這個意思。

在陰陽兩端的循環不息中呈顯，離陰陽兩端便無道體可言，有無、虛實所以能循環不滯，便是氣清通而神的表現。雖然道體不能離氣化而言，且必在生生不窮的氣化中顯現，然而卻不能說氣之流行即是道體，道體即物而又有超越的意義，物有變，而道長在，故道體實有形上實體的意思，下面引文說明之。

1.2.1 萬物形色，神之糟粕，性與天道云者，易而已矣。心所以萬殊者，感外物為不一也，天大無外，其為感者，網緼兩端而已。²⁷

1.2.2 游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊；其陰陽兩端，循環不已者，立天地之大義。²⁸

上面兩條引文中，可以看出來張載將氣化運行分為兩個層次，一是不變的運行本質，一是萬端不一的人物形色。一氣的運行之所以會有兩個層次，是因為有「游氣紛擾」與「湛一之氣」²⁹的區別，亦即雖然是同一氣，但氣化有循環兩端的清通處，此時不滯而神，是為湛一的氣之本，然而氣運流行，其循環中必有紛雜不一的擾動，這便是人物萬殊的原因。落於人心而言，人心與天同德，因此也有一本與萬殊的兩個層次，感外物時有喜怒哀樂之發，因此不一，然而其「為感者」，亦只是如天地般的兩端循環而已³⁰。

氣運神化有本末兩個層次，清通湛一是本，攻取紛擾是末，本是氣運永恆不變的循環，而末則是不能不隨氣化消散的形質之物。由本與末的永恆與生滅來看，氣之本有形上實體的意思，因此在〈經學理窟·義理〉中有「道德性命是長在不死之物也，己身死，此則常在」³¹之說，表示氣化的妙運是超越有形生命的永恆實體，〈張子語錄〉亦明白地說「金鐵有時而腐，山嶽有時而摧，凡有形之物即易壞，

²⁷ 〈正蒙·太和〉，《張載集》頁10。

²⁸ 〈正蒙·太和〉，《張載集》頁9。

²⁹ 正蒙〈誠明〉篇：「湛一，氣之本；攻取，氣之欲。口腹於飲食，鼻舌於臭味，皆攻取之性也」，湛一的氣之本，便是所謂陰陽兩端循環不已的天地大義。

³⁰ 正蒙〈中正〉篇：「有不知則有知，無不知則無知，是以鄙夫有問，仲尼竭兩端而空空。易無思無為，受命乃如響，聖人一言盡天下之道，雖鄙夫有問，必竭兩端而告之，然問者隨才分各足，未必能兩端之盡也。」（張載集，頁31）便是在說明心的本義是通一無二、神化感應的，因此能竭兩端而不滯，問者或鄙夫則未必能有聖人的通達，滯於氣稟才分的限制不能盡知。

³¹ 〈經學理窟·義理〉，《張載集》頁273。

惟太虛無動搖，故爲至實」³²，太虛即是清通湛一的氣之本，相對於會隨氣化消散的有形之物而言，太虛是永恆不變的至實。

II 呂大臨：同氣同理的本然事實

張載對氣化流行有本末、體用的區別，認爲氣化清通不滯處爲道體，而氣化紛雜萬殊處爲有形質之物。然而呂大臨的道物關係架構卻不如此，下面我們比較呂大臨與張載的說法，以分析其異同。

1.2.3 君子之道達諸天，故聖人有所不能；夫婦之智淆諸物，故大人有所不與³³。

1.2.4 庸者，常道也。費，用也；隱，不用也。用者顯著而易知，不用者微密而難知；易知者易能，難知者難能。蓋易知易能者，常道也；難知難能者，至道也³⁴。

上面兩條引文分別是張載與呂大臨解中庸第十二章的文字。引文第一條中，張載的解釋依本末之說來區分君子與常人，君子之道達諸天，指君子能夠依循虛明感物的本性參贊化育，德性上達於天處，連聖人亦有所不能。³⁵而解釋夫婦之智，則說是「淆諸物」、「大人有所不與」，這並不是否定現實倫常的價值，而是在上述本末的架構下，言滯於物而不神或缺失。在〈正蒙·天道〉中說「存文王則知天載之神，存眾人則知物性之神」³⁶，便是此章解釋的最佳註腳。

引文第二條則是呂大臨的觀點。呂大臨之說前幾章中已有分析，他認爲由人倫、四端等普世常道實踐積累，便能至於萬物感通一體的本然境界，亦即禮文制度的

³² 〈張子語錄·語錄中〉，《張載集》頁 325。

³³ 〈正蒙·至當〉，《張載集》頁 35。

³⁴ 〈中庸後解〉，《遺著輯校》頁 280。

³⁵ 關於天與聖人的區別，張載在解釋易傳「鼓萬物不與聖人同憂」處說明得較爲清楚：「聖人豈有不仁？所患者不仁也。天地則何意於仁？鼓萬物而已。聖人則仁爾，此其爲能弘道也。鼓萬物而不與聖人同憂，天道也，聖而不可知也。無心之妙非有心所及也」（〈橫渠易說·繫辭上〉《張載集》，頁 188~189。）

³⁶ 〈正蒙·天道〉，《張載集》頁 15。

根源。至道即常道實踐之盡極處，其意旨在保證倫常現世的絕對價值，細觀其中架構，至道與常道其實是同一個倫常之道，只是至道高深，故隱密難知；常道普世，故易知易能。將至道與常道的關係與前一小節中的天道觀合看，一氣感應、物我通同的禮之本是至道，而典章制度等倫理規範則是常道，故至道與常道雖然有上達與下達的分別³⁷，然而卻非嚴格的體用關係。取譬言之，猶如一個由多色組成的圓圈，就其色彩之不同而說是有差別而秩序井然的常道；就其共為一圓的事實而說為感應通同的本然一體，亦即至道。至道的一體感應帶有漢儒天道觀的色彩，直接肯定了禮教人倫本身即神聖秩序。

從上述的比較中可以看出來，張載的道物關係有體用之別，故道德性命超越而長存，形質物性則有消散，雖是一氣的感應運化，然而存本則能神，存末則滯而不通。呂大臨則以至道常道來區分道與物，同是一個倫常之道，至與常只是境界所及有淺深之別。故物雖萬殊，但其本然則是一氣的通同感應，就此通同言其一體的事實，有直接肯定禮法為神聖秩序的意思。

呂大臨與張載在道物關係上的不同，其原因乃是因為二人立說的基礎不同，張載重視萬物變化的清通神化處，而呂大臨則重視典章制度的長久必然。因此，張載言氣化最後必歸於湛一清通，言致知則必歸於德性之知，言氣性則必歸於天命之性，而將游氣紛擾、聞見之知、氣質之性視為氣化之用，相對於湛一、德性、天命而言，是氣化過程中的糟粕、渣滓（言糟粕渣滓並無否定的意思，而是指為彰著清通神化的作用，必然而不可免的物性的一端）。至於呂大臨的目的在確立先王禮法、典章制度的絕對性，因此以一氣感應的人物本然為性命天道，禮法本身即是神聖秩序，無體用本末之別。下面比較二人對禮法的觀點以說明之。

1.2.5 庸言庸行，蓋天下之經德達道，大人之德施於是者溥矣，天下之文明於是者著矣。然非窮變化之神以時措之宜，則或陷於非禮之禮，非義之義，

³⁷ <中庸後解>中，呂大臨解第二十九章「上焉者雖善無徵，無徵不信，不信民弗從；下焉者雖善不尊，不尊不信，不信民弗從」云「上焉者，謂上達之事，如性命道德之本，不驗之於民之行事，則徒言而近於荒唐；下焉者，謂下達之事，如刑名度數之末，隨時變易，無所稽考，則臆見而出於穿鑿」（《遺著輯校》頁 305），上達即是至道，而下達即為常道。

此顏子所以求龍德正中，乾乾進德思處其極，未敢以方體之常安吾止也。³⁸

1.2.6 皆乾也。九二之中，君德也；九五之中，天德也。君德使民有所視效，故曰「見」；天德卓越，積盛而至，不可階而升，故曰「飛」。人倫者，天下之常道，百世所不易，大君所先治也。九二，人道之極而位正中，惟人倫之為務，故「庸言之信，庸行之謹」；九二成德，所以常久而不敝，在乎閑邪不伐而已。初「潛」，學也；二「見」，用也；三「乾乾」、四「或躍」，離乎人而未至於天也；五絕群離類，位乎天也；上遇則亢，大成若缺則不至於亢，以有悔也。³⁹

上面兩段文字，分別是張載與呂大臨對〈乾卦·文言傳〉的解釋。對於〈乾·九二〉「利見大人」與〈乾·九五〉「飛龍在天」的差別，在引文 1.2.5 中，張載認為乃是庸言庸行與龍德正中的分別。庸言庸行是禮法的規範，也是聖人代天理物、範圍曲成的成法⁴⁰。然而現成的禮制規範只是禮之末而已，並不能盡「禮」的全部，禮之本仍在聖人通達變化的仁心中。因此必先「窮變化之神以時措之宜」、求「龍德正中」，才不會因滯於禮文末節而陷於一偏。倫常禮制的意義來自於「變化之神」，若無通達變化的虛明仁心為之本，則只是「非禮之禮，非義之義」而已。

在引文 1.2.6 中，呂大臨對於〈乾·九二〉與〈乾·九五〉的差別，則是以君德與天德的分別來解釋。君德是得位者的禮教施化，人倫綱常是「天下之常道，百世所不易」，因此得天下而治者必以人倫為先。如此，禮教的普施對一般百姓而言，指的便是愚夫愚婦易知易能的常道，亦即「庸言之信，庸行之謹」可以有所見、有所法的層次。常道的實踐累積可以進於至道，故自人倫禮法「閑邪不伐」，逐步涵養擴充，便能去私意的限制，由「離乎人而未至於天」到「絕群離類，位乎天也」。「位乎天也」的天德，便是隱密難知的至道，亦即感應通同、萬物一體的事實。

³⁸ 〈正蒙·大易〉，《張載集》頁 51。

³⁹ 〈易章句·乾卦〉《遺著輯校》，頁 63。

⁴⁰ 張載以神化不測、通一無二來建立天道論，因此天、性、心都是以虛明廣大、通變不窮為德，具體的禮法制度便是聖人因天理之時中的制作，故有「天體物不遺，猶仁體事無不在也。『禮儀三百，威儀三千』，無一物而非仁也。『昊天曰明，及爾出王；昊天曰旦，及爾游衍』，無一物之不體也」的說法（〈正蒙·天道〉，《張載集》，頁 13）。

由上述張載與呂大臨對禮制的觀點來看，張載重神化不測，以虛通不窮的天道為本，而聖人曲成制作的具體禮法為末，若無變化之神，典章制度亦只是非禮之禮而已。而呂大臨重視典章制度，故以人倫為百世不易的常道，以物我感通、一氣同體為至道，常道與至道同是一個人倫禮法，只不過未學的愚夫愚婦只在能見易行的常道層次，累積不息、積盛而至，才能體知常道中萬物感通一體的至道。張載先確立了天道神化的超越性，具體的禮文制度也因此神化而有意義，而呂大臨則是先確立了人倫為百世不易的常道，以感應通同的一體為其本然事實，直接保證禮法的必然性與絕對性。張載認為禮制之末需有仁心之本才有意義，顯示了本末體用的區分；呂大臨只有一個人倫之道，故常道與至道只是境界深入與否的區別而已，二者對禮法觀點的差別，正呼應了前面所分析的道物關係。

(3) 以知行漸進詮釋張載大心工夫

在前面二個小節中，已經說明了呂大臨與張載在天道觀、道物關係的異同，大概言之，張載以神化不滯的天道為重，而呂大臨則注重化成萬物的典章制度。由於這樣的差別，呂大臨繼承張載學說的同時也有一些轉化，在天道觀的部分，以感應、通同來解釋虛明廣大的意義，而不說神化不滯的意涵；而在道物關係的部分，就一氣流行、萬物相感的事實為人物之本然，直接肯定禮法為神聖秩序，與張載的體用本末區別不同。上述的差異也影響了成德工夫的內涵，這一小節中，便討論張載與呂大臨的成德工夫。

I 皆以變化氣質為主旨：

呂大臨以變化氣質為成德工夫的主旨，乃是承繼自張載以天地之性、氣質之性區分本性的說法。張載之說，引文說明如下。

1.3.1 形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉，故氣質之性，君子有弗

性者焉。⁴¹

1.3.2 人之有剛柔緩急，有才與不才，氣之偏也。天本參和不偏，養其氣反之本而不偏，則盡性而天矣。⁴²

1.3.3 性者萬物之一源，非有我之得私也，惟大人惟能盡其道。是故立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成，彼自蔽塞而不知順吾理者，則亦未如之何矣。⁴³

前二條引文說明形體是氣質之性的表現，而這些由個別形體產生的差異，如個性的剛柔緩急，才力的敏銳、魯頓並不是性的本意，與天同德、參和不偏的天地之性，才是性之本。故成德工夫即是「善反之」、「養其氣反之本而不偏」，方能夠超越私我的蔽固，盡性合天，與神化萬物的天道同流。第三條引文即在說明天地之性的內涵。天地之性是人受於天的稟賦，不能以形體的欲念、氣質來限制，天地之性虛明廣大、不滯不偏，故能通達變化，神妙萬物而不窮，「立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成」。下面再看呂大臨對張載的繼承。

在本文第二章第三節中，已經討論呂大臨的成德工夫，其要旨在於知崇禮卑、反求諸己以擴充心量。此處再引文說明其工夫的背景：

1.3.4 君子所貴乎學者，為能變化氣質而已。德勝氣質，則柔者可進於強，愚者可進於明；不能勝氣質，則雖有志於善，而柔不能立，愚不能明。蓋均善而無惡者，性也，人所同也；昏明強弱之稟不齊者才也，人所異也；誠之者，反其同而變其異也。⁴⁴

上面這段引文中，呂大臨以「反其同而變其異」來解釋變化氣質的工夫。性是人受於天的相同稟賦，而強弱、昏明的個體差異則是後天的才氣，對照到前一節中

⁴¹ 〈正蒙·誠明篇〉，《張載集》頁 23。

⁴² 〈正蒙·誠明篇〉，《張載集》頁 23。

⁴³ 〈正蒙·誠明篇〉，《張載集》頁 21。

⁴⁴ 〈中庸後解〉，《遺著輯校》頁 297。

所說的道物關係，萬物雖然千差萬別，但其實是由同一氣、同一理所成，變化氣質的工夫，就是藉由知崇禮卑、反求諸己的工夫，逐步地消去形體造成的差別，以期能以萬物一體為心，從容中禮、覆育化成天地萬物。

萬物通同是禮法世界背後的一個事實，雖然有德者方能體知，但並沒有嚴格地形上實體的意思。因此呂大臨言變化氣質的工夫，從頭到尾皆是一個知行工夫，在實踐上由生而熟、由粗轉精，使心量由可欲之善擴充至與天地相似⁴⁵。這也是呂大臨所說「孝弟之至，通乎神明，光乎四海，無所不通，則至道成矣」⁴⁶的意思，同是孝弟之道的實踐，由粗轉精、從常人的順乎親至於大舜瞽叟底豫，即是至道之成。

誠之者變化氣質的工夫，就外在而言是知崇禮卑的人倫實踐，就內在而言，便是反求諸己、擴極心量，亦即「虛心」所指的意思。呂大臨以禮之本為天性本心，故強調其覆育成就萬物的寬厚之量，虛心乃是為廣容萬物，克勝有限的私我，視天地萬物皆如己身，也就是〈克己銘〉中「方其未克，窘我室廬，婦姑勃谿，安取厥餘。亦既克之，皇皇四達，洞然八荒，皆在我闢，孰曰天下，不歸吾仁」⁴⁷的意思，在「反其同變其異」的過程中，外在的行禮愈趨從容自然，而內在的心量也愈廣大有容，直至與天地同流。

綜上，呂大臨言成德工夫，以變化氣質為主旨。就外在的倫理實踐而言，是由明而誠的知行工夫，以求達到從容中禮的境界；而就內在的心地工夫而言，則是以反求諸己的窮理工夫，達到與天地同德、感應萬物的虛明本心。

由上可知，呂大臨認為誠之者的工夫在「反其同而變其異」，乃是承繼自張載天地之性、氣質之性的說法。性之本是虛明廣大、萬物一源的，不能以形體的氣質差異限制之，而成德的工夫也就在超越私我的蔽塞，反歸於同體的本然。張載與呂大臨雖然在同在變化氣質的架構上說成德工夫，然而細究工夫實踐的內容，

⁴⁵ 呂大臨「可欲之善」、「充其良心」之說出自〈中庸後解〉解第二十六章，《遺著輯校》頁303。參考本文第二章第三節中討論反求諸己擴充心量的部份。

⁴⁶ 〈中庸後解〉解「君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地」一章，《遺著輯校》頁281。

⁴⁷ 〈克己銘〉，《遺著輯校》頁591。

張載由氣質之性而復天地之性，有質的轉化、超越的意思；而呂大臨以知行的積漸擴充心量，以達於同氣一體的禮之本，則是注重量的擴充。下面分別就知、行與虛心等三個層面來討論二者的異同。

II 知：大心立本與明善知止

張載與呂大臨在變化氣質的工夫上，首先都重視對性、心的體認，張載有「不尊德性，則學問從而不道；不致廣大，則精微無所立其誠」⁴⁸之說，呂大臨〈中庸後解〉「道之在我者，德性而已，不先貴乎此，則所謂學問者，不免乎口耳爲人之事矣；道之全體者，廣大而已，不先充乎此，則所謂精微者，或偏或隘矣」⁴⁹之說，顯然承張載而來，二者都認爲爲學之先，須先對天道德性有所體認。

然而由於前一節中所述道物關係的不同，二人同說爲學應先有「尊德性」、「致廣大」之知，而意旨卻不盡相同。張載有天命之性/氣質之性的本末區分，對心性本義的體認有異質跳躍的意味，目的在使學者超越聞見之末，以天命德性爲本來進行變化氣質的工夫。而呂大臨以一氣流行之實來說天性、本心，故體認心性不是在積漸的知行工夫之前一個必要的跳躍，而是在知行累積的過程之先，明其所當爲而有以承當之心，方能誠以致之，猶如將遠行之人必先有里程迢遞之心理準備，才耐得住旅途之遙。

先看到張載的說法。張載有天命之性/氣質之性的體用區分，在心知而言，便是德性與聞見的區別，在變化氣質的積漸工夫之前，若未將心知由聞見中超越上來，則所作所爲依然停留在氣質之末，多學只是滯物而已。

1.3.5 人病其以耳目見聞累其心，而不務盡其心，故思盡其心者，必知心所從來而後能。⁵⁰

1.3.6 道要平曠中求其是，虛中求出實，而又博之以文，則彌堅轉誠……存

⁴⁸ 〈正蒙·中正〉，《張載集》頁 28。

⁴⁹ 《遺著輯校》，頁 304。

⁵⁰ 〈正蒙·大心〉，《張載集》頁 25。

心之始，須明知天德，天德即是虛，虛上更有何說也！⁵¹

第一條引文指出若不超出耳目見聞之上，則不能有盡心的工夫可言。盡心，便是盡心之虛通廣大、神而不滯的本然，故應先自耳目聞見中超越，立本於德性之知，對天命之性有所體認，其後盡心之工夫方能不為聞見所累。第二條引文說明存心工夫之始，應先體知心本身具備的天德，即感應不滯的虛明神化，存心以虛、平曠，才能有接下來實及博文的工夫可言。由上面兩條引文可知，張載認為「知心所從來」的體認是一個必要的異質跳躍，雖然立心之後仍應有博文集義的工夫以養其心量，然而若無對德性之知的體認，博文工夫便無意義。

再看呂大臨之說，在本文第二章第三節中，曾經討論過呂大臨知禮成性、擴充心量的格物工夫，然而在知行的積漸累積之外，呂大臨也重視立本的體認，唯其立本乃是為學過程中逐步的累積、紮穩根基的意思，與張載強調由聞見而德性之知的轉進意味不同。下面引〈禮記解·大學〉的文字說明之：

1.3.7「致知在格物」，格之為言，至也，致知窮理也。必窮萬物之理，同至於一而已，所謂「格物」也。……知天下通一氣，萬物通一理，此一也，出於天道之自然，人謀不與焉，故大學之序，必先致知，致知之本，必知萬物同出於一理，然後為至。一物之不至，則不能無疑，疑存乎胸中，欲至于誠，不啻猶天壤之異，千萬里之遠，欲卒歸于道而無惑，難矣！知萬物同出於一理，知之至也，故曰「物格而後知至」⁵²。

在上段引文中，呂大臨解釋〈大學〉八條目，認為所謂「物格而後知至」，指的是一物一物窮格，明瞭每一物皆與我是同氣、同理構成的一體，以此知為本，誠意、正心的工夫才能體貼於一己的心性，不會流於日用而不知的冥行。由此可見，對〈大學〉所揭示的為學八條目，呂大臨也認為當以「知至」為本，然而與其說是一種跳躍式的轉進、超越，不如說是積漸的扎根立本，使所學所行能實有諸己而有基礎，存體萬物不遺之心，才能夠安於禮義人倫的實踐，力行而至于誠。由上

⁵¹ 〈經學理窟·義理〉，《張載集》，頁 277。

⁵² 〈禮記解·大學解〉，頁 373。

可知，八條目中物格而知至、知止而意誠、心正、身修，以至於齊家治國平天下的工夫過程，在呂大臨而言是每一步知崇禮卑的積漸工夫中「明善誠身」的知行順序，是一物一物的窮格、累積，直至天下通一氣的虛明廣大，而非必以天命德性的體認或轉進為先，然後才可擴充心量而不為聞見所累。

綜上，呂大臨與張載皆以變化氣質為工夫架構，也同時注意到學者應有立本或知止的工夫。然而由於道物關係的不同，呂大臨所說的致知，並無異質跳躍的意味，而是在知行積漸的每一步中，皆體貼於一己的心性，方能實有諸己、有根本而力行；而張載認為聞見之知滯於物末，德性之知則神化通變，工夫之始，若不能超越聞見，體認心知虛通神化的本義，則此心永遠只是習俗之心而已，力行、博文亦只是徒然。一言之，呂大臨的致知，是知行相需的知⁵³，致知與力行是並列的關係；而張載致心體之知，知是行的先決條件，力行博文都須在此德性之知的前提之下。二人雖然都強調為學之先應對心性之本有所體認，然而意趣卻是不同的。

III 行：內外兼盡與積漸力行

前面已經說明了在「知」的部分，張載有立本、轉進的意思，而呂大臨則是力行與致知並列，致知取明善、知所往的意思。這一節中，再來看在實踐與行的部分，張載與呂大臨有何不同。

先看張載在立本之後的實踐工夫。去除氣質的影響，返回天地之性的中正，張載所採取的方式是內外交養，去「習俗之心」以達「常心」⁵⁴，而如何去除氣質的偏

⁵³呂大臨的知行關係，又可由〈孟子解·公孫丑上〉「夫子加齊之卿相」一章中「反身而誠，知未必盡，如仲弓是也；致知而明，未必能體，如子貢是也。惟以致知之明誠其意，以反身之誠充其知，則將至于不勉而中、不思而得」之語（《遺著輯校》，頁470）得到說明。明與誠、知與行是平行並列的關係，〈禮記解·大學〉中所謂的「必以致知為先」是指在知崇禮卑的積漸過程中，每一步都應當體貼、反本於一己的心性，所學所行才紮實有根基。

⁵⁴在張載與呂大臨二人的學說中，「心」與「性」有相同的內容。在呂大臨的學說中，本心與性幾乎等同而可以替換，只是在言稟受時以性言之（如天命之謂性），言反求諸己時以心言之（如喜怒哀樂未發之前，反求吾心），而實際上心、性所指的都是萬物同氣同體的本然事實。張載的學說分際則較為清楚，心與性雖然都以清通湛一的太虛為本質意義，然而工夫在主觀的心，而性只是客觀根據，故有「心能盡性，人能弘道也。性不知檢其心，非道弘人也」（〈正蒙·誠明〉，《張載集》頁22。）的說法。這一節中主要討論呂大臨與張載實行工夫的內涵不同，故對心性分際的複雜問題置

蔽？在實踐上，便是存心與博文並進的工夫。下面引文說明之。

1.3.8 天本無心，即其生成萬物，則須歸功於天，曰「此天地之仁也」。仁人則須索做，始則須勉勉，終則復自然。人需常存此心……若能常存而不失，則就上日進，立得此心方是學不錯，然後要學此心之約到無去處也。立本以此心，多識前言往行以畜其德，是亦從此而辨，非亦從此而辨矣，以此存心，則無有不善。⁵⁵

1.3.9 立本既正，然後脩持，脩持之道，既須虛心，又須得禮。內外發明，此合內外之道也。當是畏聖人之言，考前言往行以畜其德，度義擇善而行之。致文於事業而能盡義者，只是要學。曉夕參詳比較，所以盡義。惟博學然後可得以參校磨鍊，學博則轉密察，鑽之彌堅，於實處轉篤實，轉誠轉信，故只是要博學，學愈博則意愈精微。⁵⁶

第一條引文說明天與人的不同之處，在於人有「索做」、「勉勉」的工夫，而天地則無心而生成萬物。人有形質的限制，難免有氣質的偏蔽，由氣質之性復天地之性，達到天地覆育萬物的神化自然，便需要「立本以此心，多識前言往行以畜其德」，換言之，變化氣質的大心工夫是內外兼盡的，虛心是立本，立本之外，尚須要文理之密察，才能涵養心量而成德。第二條引文所說的便是博文密察的工夫。六經是聖人之言，熟習經典考校義理，以明聖人之行事，如此虛明之心才能生道義、措之於事業。養心如種植作物，豐沃的水質土壤是虛心以立本，適時的播種及耕耘則是博文密察的工夫，二者兼備，才有收穫可言。人之心受氣稟形質的限制，不能朗現其合內外同天地的神明之德，此時謂之「習俗之心」。要去習俗而回復天地之心，一方面需涵養存心，故張載有「用心未熟，客慮多而常心少也，習俗之心未去，而實心未全」⁵⁷的說法；而另一方面也需要客觀知識的補充與參考，亦即以博文為原則，度義擇善、參校磨鍊，以充實心的內涵。博文與虛心是交相

而不論，由於心性內容相同，故變化氣質的工夫便直接以心為討論主題。

⁵⁵ 〈經學理窟·氣質〉，《張載集》頁 266。

⁵⁶ 〈經學理窟·氣質〉，《張載集》頁 270。

⁵⁷ 〈經學理窟·學大原〉，《張載集》頁 284。

養、互為表裡的工夫，這也是張載屢言「精義入神以致用，利用安身以成德」的意思⁵⁸：精義入神是內面的虛心，然而卻於物上的致用見其功；利用安身是外面的事業，然而卻可以成就德性的涵養。

由上可知，張載認為成德的工夫是內外並進的，在內應存心虛明，在外則博文考校，久之自然能去習俗之氣，反歸天地常心。這是因為心知廓太虛，本來能體天下之物，然而世人受到聞見的限制不能超出其上，故僅以知識聞見視心知，要回復心之本然、擺脫習俗小智，一方面應讓心涵泳於廣大虛明的本然，另一方面也需借助聖賢之言，博識密察以成德，才能感物無遺措諸事業。關於存心與博文的內外交養，再引文說明於下。

1.3.10 如是心不能存得虛牢固，操則存，捨則亡，道義無由得生，如地之安靜不動，然後可以載物，生長以出萬物。若今學者之心，出入無時，記得時存，記不得時即休，如此道義從何而生。⁵⁹

1.3.11 孟子只言存養而已，此非可以聰明思慮力所能致也。然而得博學於文以求義理，則亦動其心乎？夫思慮不違是心而已……夫屈者所以求伸也，勤學所以脩身也，博文所以崇德也，惟博文則可以力致，人平居又不可以全無思慮，須是考前言往行，觀昔人制節如此，以其行事而已，故動焉而無不中理。⁶⁰

第一條引文說存心的重要性。心須「存虛」，也就是不要被習俗的聞見小知所圍限，以洪放廣大的氣象自處。如此靜心自處，從容中正，再去吸收聖賢六經的義理，自然能生道義。

第二條引文則是解釋博文的工夫。按理心知廓太虛，不應受任何聞見、意念的限制，然而博文所學乃是以聖賢之言為範圍，不能說是落於思慮而失去物我兼體的

⁵⁸ 如〈正蒙·神化〉：「『精義入神』，事豫吾內，求利吾外也。『利用安身』，素利吾外，致養吾內也。」（《張載集》頁17。）

⁵⁹ 〈理窟·氣質〉，《張載集》頁267。

⁶⁰ 〈理窟·氣質〉，《張載集》頁269。

意義。因此張載說「博文所以崇德」、「惟博文可以力致」，人心本來感應萬物，不可能全無思慮，如令其求索聖賢義理，實是輔助長養此心的廣大。綜上，張載的成德工夫是內外並進的，存心立本、博文集義，內外交養此心使洪放廣大，體物無遺。

張載行、實踐的工夫已如上述，現在再看呂大臨的實踐工夫。在變化氣質一小節中，已經說明呂大臨的實踐工夫以知崇禮卑為主，積漸不息以期由粗轉精、通乎天地神明。知崇禮卑即是由明而誠的知行工夫，故中庸後解中有「知及仁守」的說法：

1.3.12 擇乎中庸，可守而不能久，知及而仁不能守之者也。知及之，仁不能守之，自謂之知，安在其為知也歟？雖得之，必失之。故君子之學，自明而誠，明則能擇，誠則能守，能擇知也；能守仁也。⁶¹

引文中所說「自明而誠」的工夫，說明了人倫的實踐是一步步的知行擴充，如知所以為孝、知所以為悌，皆反求諸己，力行不懈，知行積漸不息，最後才能反性之本而從容中禮。換言之，知及並且仁守，才能完成一步實踐，逐步積累，才能充其良心由可欲之善至與天地同流。

將張載的養心之說與呂大臨知行的工夫相較，可以見出二人雖然都以變化氣質達到虛明廣大的本性為工夫的主旨，然而張載以通有無虛實的易道立說，性、心都是神化道體在人的體現，因此虛心與博文，內外交養本心的虛明神化，只要養得實心習熟，自然能感應變化；而呂大臨以典章制度為立說的基礎，無論是本心或天性，都在保證典章制度的絕對性，因此擴充心量與知崇禮卑同是一個知行工夫，最重要的仍是個人對禮法秩序精熟與體會。張載與呂大臨在工夫上的差異，又可從「虛心」的內容來考察，下段論之。

IV 虛心說法的比較：

⁶¹ 〈中庸後解〉，《遺著輯校》頁 278。

先看張載虛心的說法。張載認為虛心與變化氣質相表裡⁶²，而變化氣質的目的，又在超越聞見的限制，以回到通達變化、妙運萬物的常心。因此，虛心以「存虛明，久至德，順變化，達時中」⁶³的涵養為要，蓋心主宰情意、思慮的發動，人平居不能都無思慮，既不能禁斷思慮之生，則所以反本之法便在順以養之，即不使氣、令心洪放自然，存久而明，思慮情意之生就能合於天道，「順變化，達時中」。虛心以洪放自然、不使氣為要，下面引文說明之。

1.3.13 心且寧守之，其發明卻是末事。只常體義理，不須思，更無足疑。天下有事，其何思何慮，自來只以多思慮為害，今且寧守之以攻其惡也。處得安且久，自然文章出、解義明。寧者無事也，只要行其所無事。⁶⁴

1.3.14 不得已當為而為之，雖殺人皆義也；有心為之，雖善，皆意也。正己而物正，大人也，正己而正物，猶不勉有意之累也，有意為善，利之也、假之也；無意為善，性之也、由之也。有意在善，且為未盡，況有意於為善耶？仲尼絕四，自始學至成德，竭兩端之教也。⁶⁵

第一條引文說明讀書求理的方法，讀書、應事之要在心中無事，不在急求道理。但心中無事並非全然無事，而是常涵泳義理，於是應事時自然合義理，以讀書方法而言，便是平心涵泳求知，久之自然文章出、解義明，急求所得反有思慮繁多之病。因此，張載說虛心無事是合於自然的工夫，並非完全放空，其說如「觀書不宜急迫了意思，則都不見，須是大體上求之」、「聞一句語，則起一重心，所以處得心煩，此是心小則百物皆病」⁶⁶，都是在說明讀書、應事應當有虛心、順應的內面涵養，勿因求所得而起偏重、急躁、疑念而使心煩亂，為氣所使，如此方能內外兼盡，回復天地之心的虛明廣大。

⁶² 〈經學理窟·義理〉：「學者先需變化氣質，變化氣質與虛心相表裡。」，《張載集》頁 274。

⁶³ 〈正蒙·神化〉，《張載集》頁 17。

⁶⁴ 〈經學理窟·學大原下〉，《張載集》頁 283。

⁶⁵ 〈正蒙·中正〉，《張載集》頁 28。

⁶⁶ 〈理窟·義理〉，《張載集》頁 276。

第二條引文則是說明心的運用。行爲是否合義，不是外在善與不善的結果可以判定，而是有意與無意的區別。心主宰思慮與情意的發動，以順變化達時中爲德，故此處說「無意」並不是指無思慮，而是指思慮順天理而發，不出自一己求善的意圖。如殺人看似惡行，然而如舜誅四凶，乃是應時順理而爲，在心中並無私己的憎恨或愆忿，這便是「不得已當爲而爲之」的義。「有心爲之，雖善皆意」的意思也是如此，如果心中存一「爲善」之意，無論結果爲何，畢竟皆是出於氣質的偏蔽或私己的意圖，不是出於天理的順應與自然。因此，虛心的意思便是絕意必固我、行其所無事，順應天理時中。綜上，由讀書不急迫求理、應事順應天理兩方面來看，張載的虛心之說，指的是盡量讓心符合所稟受的天地之性而行，亦即不以私意出之、涵泳自然的意思。

再看呂大臨的虛心之說。呂大臨以知行積漸爲主，但其目的在擴充心量，以達到一氣感通、虛明廣大的禮之本，因此在言及本心時，往往以虛、空爲工夫之要：

1.3.15 喜怒哀樂未發之前，反求吾心，果何爲乎？易曰：「寂然不動，感而遂通天下之故。」語曰：「子絕四：毋意毋必毋故毋我。」孟子曰：「大人者，不失赤子之心。」此言何謂也？「回也其庶乎，屢空」，唯空然後可以見乎中，空非中也，必有事焉。喜怒哀樂之未發，無私意小知撓乎其間，乃所謂空，由空然後見乎中，實則不見也。⁶⁷

上面的引文認爲由空可以見乎中，喜怒哀樂未發之前，即是心之本然，也就是感應通同、萬物爲一的天道性命。這樣無私意私我的一體境界，是天命人物的本然，亦是典章制度制作的根據。因此，言赤子之心與未發，都是指未受後天影響的先天本然，「空」的意義，就是克勝私意、回復本來物我一體的感通，疾痛痾癢如出己身，以此自求，則心量自然廣充，以至與天地同流。茲再舉〈論語解·先進〉中解「回也其庶乎，屢空」的文字說明：

⁶⁷ 〈中庸後解〉，《遺著輯校》頁 274。

1.3.16 貨殖之學，聚所聞見，而聞見有數，故從億。億度可以屢中，而不能悉中。空空無知，則無所不達，自得自生，豈見聞之比乎！不受命者，貨殖之學，聚聞見以度物，以己知求中，而不受命於天。空空無知，則未始有己，所以應物如響，一受於天而已，吾何與乎？⁶⁸

「己知」是有限的，只能以聞見億度來計較天命，即便能屢中，卻不能悉中。空空無知，則是反歸萬物通同的一體，無私意小知的偏蔽，以天秩天敘的感應出之，萬物於其中各得其所，故說「未始有己」、「應物如響」。

總而言之，呂大臨說虛心，指的是心、性的本然，也就是典章制度之本，「中也者，道之所由出」的意思。這樣的虛明本心，以體物無遺的廣大之量為本質，更就所容納覆育的萬物各成其所能。在本文第一章第四節中討論〈後解〉的發展，曾經說明呂大臨禮學思想中宗教意味。虛明廣大的本心與天地同流，能化成萬物，是禮法秩序的根源，因此說「一受於天而已，吾何與乎」，表明天道自然，私知不與，有不可知的權威性。虛心的工夫，即是戒慎而敬重，克除私我，以天地為心。與橫渠涵泳義理、自然應事相較，呂大臨有一段「真空」的工夫，虛心並非以「真空」本身目的，而是以「見中」為目的，故〈中庸後解〉以中為性與天道，說「洋洋如在上，如在其左右」，「學者見乎此，則庶乎能擇中庸而執之，隱微之間，不可求之於耳目，不可道之於言語，然有所謂昭昭而不可欺，感之而能應者，正惟虛心以求之」，更說「然所以慎其獨者，苟不見乎此，則何戒慎恐懼之有哉？」⁶⁹，皆在說明虛心的工夫，乃是對越本心的戒慎及敬重。

將呂大臨的虛心之說與張載相較，張載的虛心是涵泳義理、自然應事，而呂大臨則偏向於以「真空」克除私我、回復本心，意趣相當不同。張載的虛心是實踐上讀書、應事的原則，即凡事不以己意求之，但順理自然即可；而呂大臨虛心以見中，則帶有對天地鬼神的崇敬，較有宗教的意味。

(4) 小結：

⁶⁸ 《遺著輯校》頁 452。

⁶⁹ 《遺著輯校》，頁 273。

總結張載與呂大臨的比較，在「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」的學思規模中，張載以天道論為天地立心，以心性論為生民立命，主要的工作在「為往聖繼絕學」；而呂大臨以典章制度立說，重視「為萬世開太平」的領域，故雖然大體承繼了張載的學思規模，然而在天道論與心性論的部份，以宗教意味的感通一體為禮法之實，帶有漢儒天道觀的神秘色彩，理學內涵較為單薄。簡言之，呂大臨承繼張載的學說有兩個方面的轉化，第一點是天道論神化通變的內涵被萬物一體、鬼神感通的宗教性取代，以就典章制度直接賦予其絕對性。第二點是內外兼盡、涵養心體的工夫轉化為知崇禮卑的知行實踐，建立禮教本身就是良心的擴充，從容中禮便是虛明感通，沒有另外的涵養工夫。

綜上，在張載與呂大臨的比較中，呂大臨繼承了張載「思參造化」廣大、神化的學思規模，為肯定現世與佛老之說抗衡，舉凡天道性命以至人倫禮教都在「道」的範圍中。然而於張載內外兼盡的學說規模中，呂大臨又特別重視社會性的倫理秩序，因此對張載的學說有上述兩方面的轉化。下一節中，再比較二程與呂大臨思想的不同，以釐清呂大臨學說的特色。

第二節、二程之說的啓迪發明

在前一節中，已經說明了呂大臨師承張載之處，以及由於重視典章制度所形成的轉化。元豐十年，張載過世之後，呂大臨「東見二程先生卒業」，師事二程達十五年之久，馮從吾在《關學編》中論其所學曰「純公語之以『識仁』，先生默識深契裕如也」⁷⁰，足見呂大臨於二程之學的深入浸潤。下面便先由關、洛學說架構的不同開始，討論呂大臨與二程學說的異同。

(1) 窮理盡性以至於命：

在進入二程與呂大臨的比較之前，先對關學與洛學大致的不同作說明，以確

⁷⁰ 《遺著輯校》頁 264。

定呂大臨學說的位置。前面曾經言及，呂大臨由感應通同的一體之實，說明典章制度的根源，不分物我彼此的人物本然，即「喜怒哀樂未發之前」或「赤子之心」之所指。禮之本既內在於人的天性，禮文的規範便有了必然可久的保證，因此有知崇禮卑以成性的知行工夫。由此觀之，呂大臨以典章制度為本，由變化氣質以盡性，與張載以氣化之神為本，由變化氣質以合天命之性的學說，架構是相同的。禮之本或清通太虛乃是成性之事，而在工夫的一開始，都是「性未成也善惡混」的可欲之善，由之而擴充、力行，才能盡心成性。

二程之說則與呂大臨及張載的架構不同，張、呂藉由客觀的事實建立本性的觀念，本性雖然是天對人的賦予，但是未經過變化氣質的工夫時，本性不能彰顯，當下所有的只是氣質之性。而二程則克就當下生生之事實直接肯定天道，天性道體是本來完具且永恆常在，只是人不能盡份而已。因此，將張呂與二程相較，二程的學說有「自然」、「本有」的意味，工夫也以自得、一本為要：下學便是上達，所差只在熟與不熟，由當下的忠恕培養，便可至於聖賢氣象。

張載呂大臨與二程的不同，又可以程明道對張載「窮理盡性」之說的一段評論來概括：

2.1.1 「窮理、盡性，以至於命」，三事一時並了，元無次序。不可將窮理作知之事。若實窮得理，即性命亦可了。⁷¹

窮理、盡性，以至於命，便是前文所說變化氣質的工夫，窮理是精義入神、知變化之理，亦即知性、心之所從來，而涵養心性使之博大通變，便是盡性以至於命的漸次過程。張載所說「窮理盡性，然後至於命。盡人物之性，然後耳順。與天地參，無意、必、固、我，然後範圍天地之化，從心而不踰矩。老而安死，然後不夢周公」⁷²指的正是變化氣質以擴充心量的次序。程明道則認為窮理、盡性、至命是「三事一時並了，元無次序」，這是因為二程由當下的生生流行直接肯定性命天道，理即性即命，除了當下的生生流行外，沒有另外的太虛或禮之本，故體認

⁷¹ 〈河南程氏遺書·卷二〉，[宋]程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，2006），頁15。

⁷² 〈正蒙·三十〉，《張載集》頁40。

生生之理，涵養精熟便是聖人氣象。

回到呂大臨的學說來看，呂大臨有赤子之心、未發之中的說法，似乎肯定反本自得即是盡性至命，然而本心雖為人物的本然，但卻是宗教意味的天心，並非當下自反所得之心。因此工夫架構仍是以人合天，知行交養、擴充心量以盡性至命。下面引呂大臨「窮理盡性」之說以說明之：

2.1.2 窮理盡性，性盡至命，理窮無有不盡性者，所謂未善，但未化。所云入性之始，非盡性而何？正猶驟居富貴之人，富貴已歸，尚未安爾。不已之說，恐未盡至命之義，更願求之。⁷³

這段關於窮理盡性的說明，語意不甚完整，可能是與他人書信的往返，如「不已之說」、「所云入性之始」可能皆是指對方來信所言，然而從其中「理窮無有不盡性者」以及驟居富貴的例子來看，呂大臨認為窮理、盡性、至命雖是一事，然而盡性之後，雖善而未化，故仍需要漸進的涵養工夫，始能安於所到達的境地。在〈中庸後解〉中，呂大臨解致曲之說，有「變者，如病始愈，以愈為樂，如迷始悟，以悟為得。及其久，則愈者安然無憂，不知所以為樂；悟者沛然自如，不知所以為得，故能純一不雜，混混一體，無形色可求，無物我可對，然後可以謂之化」的說法⁷⁴，將「變」與「化」分成兩個階段，「變」已是盡性至命，但要至於「安然無憂」、「沛然自如」的化境，仍需要涵養的積累。由上可知，呂大臨在窮理、盡性、至命的說法上，是統一了二程與張載的說法，一方面以理、性、命為一，肯定天性為禮法之本，然而一方面又強調了積累的涵養工夫，以為若不如此則不能達到與天為一的化境。

綜上所述，呂大臨肯定人有赤子之心、未發之中，但天性的表現仍是在氣質的限制中，因此雖然窮理無有不盡性者(因為本性為理義之同然)，然而窮理、盡性、至命之後，仍然要有漸次的變化氣質的過程，才能由變而化，臻於至誠的化境。因此，論學說架構，呂大臨近張載而遠二程，故所承襲二程處不在天人關係、成

⁷³ <易章句·說卦>，《遺著輯校》頁 184~185。

⁷⁴ <中庸後解>，《遺著輯校》頁 299。

德工夫等大體架構上，而在一體、生生、反本等觀念內涵的啓發，下面便由一體之仁、生生、時中、格物、誠敬等觀念的比較，來看呂大臨與二程的關係。

(2) 仁者以天下爲一身：

呂大臨對二程學說的吸收，最明顯者在於「仁」的觀念，這也是馮從吾在《關學編》中所提到的。呂大臨認爲仁是人我通同、體物無遺的境界，也是人物的本然，與程明道識仁之說尤爲相近⁷⁵，下面引文比較分析之。

2.2.1 人皆有不忍人之心，忍之則憊怛而不安，蓋實傷吾心，非譬之也。然後知天下皆吾體，生物之心皆吾心，彼傷則我傷，謀慮所及，非勉強所能。彼忍人者，蔽固極深，與物隔絕，故其心靈梏於一身，而不達於外爾。⁷⁶

2.2.2 若夫至仁，則天地爲一身，而天地之間品物萬形爲四肢百體。夫人豈有是四肢百體而不愛者哉？聖人，仁之至也，獨能體是心而已，曷嘗支離多端而求之自外乎？⁷⁷

2.2.3 所以謂萬物一體者，皆有此理，只爲從那裡來。「生生之謂易」，生則一時生，皆完此理，人則能推，物則氣昏推不得，不可道他物不與有也。人只爲自私，將自家軀殼上頭起念，故看得道理小了它底。放這身來，都在萬物中一例看，大小大快活。⁷⁸

引文 2.2.1 出自〈孟子解·公孫丑章句上〉解釋「人皆有不忍人之心」一章。呂大臨由人心憊怛不安的感受來看物我通同的本心：人自然而然有同情的能力，見疲癯殘疾者，便生不忍之心，由這樣同情的表現，可以看出超越形軀限隔、虛明感應的本心，故說「蓋實傷吾心，非譬之也」。感應通同是天命於人物的本然，「非

⁷⁵ 關於呂大臨〈克己銘〉與程明道〈識仁篇〉的異同，在第二章第三節章中已有說明，〈克己銘〉強調仁心覆育之廣，而〈識仁篇〉強調體認與自得，在這一節中，再以二程肯定生生流行的學說爲背景，更深入地分析與呂大臨之說的不同。

⁷⁶ 〈孟子解·公孫丑上〉《遺著輯校》，頁 471。

⁷⁷ 〈河南程氏遺書·卷四〉，《二程集》，頁 74。

⁷⁸ 〈河南程氏遺書·卷二〉，《二程集》，頁 29。

勉強所能」而本當如此，人之所以不能皆如此，乃是由於氣稟形質的桔限，能超越形體的隔限，便能通同彼我、感應萬物，視天下為一身。

後兩條引文則是二程之說。2.2.2 說至仁以天地萬物為一身、以品物萬形為四肢百體，與呂大臨之說是一樣的。至於常人何以不能皆如聖人之仁？所差則在能否「體是心」，較呂大臨所說的氣稟限制更為直截。引文 2.2.3 由生生之理解釋萬物一體，便可以見出二程與呂大臨的差異。「只為從那裡來」指的是人、物之生皆是天地生生之德的表現，萬物皆源自天道的生生流行，從生意流行而言，萬物為一體。關於生生與一體的關係，再引文說明：

2.2.4 「天地之大德曰生」「天地絪縕，萬物化醇」「生之謂性」，萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯謂之仁也，人與天地一物也，而人特自小之，何耶？⁷⁹

萬物化醇、生之謂性，是就萬物流行不息的存續肯定天道。天地以生生為德，表現在人物上，萬物也都有生意，故說切脈可以體仁，而觀雞雛可知仁。生意的活潑流行便是仁，在其中萬物各正性命，沒有狹隘的偏私與計較。人物之生，皆完具此天地生生之德，只要「放這身來，都在萬物中一例看」而「體是心」，人與天地便是一物。

將呂大臨與二程之說相較，呂大臨重視惻隱同情之感，由惻隱所及來說仁心的感通、同體，而二程在識仁篇、醫書篇中也亦從感通說仁，然而此感通亦是生生的流行，故強調體認自家的生意，由生意之活潑無私而說人我一體。大概言之，呂大臨重視一體無私，故由感同身受來說人我通同，並由惻隱之自然來保證仁心的本有、必然；而二程在感通之外，亦重視天性的本來完具，故由生意流行來體認萬物同源，而此活潑的仁心便包含了對品物萬形之愛。由上可知，呂大臨雖然承襲二程仁者以天下為一體之說，但只由仁心感應萬物之虛明廣大來說無私、一體，與二程惻隱感通、生生自然並重的意旨不盡相同。

⁷⁹ 〈河南程氏遺書·卷十〉，《二程集》，頁 120。

仁心意旨的不同，也可由二者對陰陽消長、生生不息的觀點來比照。陰陽二氣的消長，是氣化流行的表現。在陰陽的消長之際，最可以見出天地生物之德，因此二程由陰陽的升降、消長而見生生之理。呂大臨承襲此說，由陰陽不能截然為二而說大氣本一⁸⁰，而一氣的開闢不間斷，便是萬物一體的感應。下面先看二程之說。

2.2.5 若謂既返之氣復將為方伸之氣，必資於此，則殊與天地之化不相似。天地之化，自然生生不窮，更何復資於既斃之形，既返之氣，以為造化？近取諸身，其開闢往來，見之鼻息，然不必須假吸復入以為呼。氣則自然生。人氣之生，生於真元，天之氣，亦自然生生不窮……自然能生，往來屈伸只是理也。盛則便有衰，晝則便有夜，往則便有來。天地中如洪鑪，何物不消鑠了？⁸¹

在這一段中，伊川反對道家煉氣養生之說，認為陰陽二氣的流行本來有屈有伸、生生不息，不必將氣的屈伸視作輪迴往返。伊川並舉人的呼吸作用為例，人有呼吸是因為生命的真元自有屈伸，外氣只是涵養真元的作用，猶如天地間的陰陽盛衰是由於理本來生生不窮，不必資借於氣的往返才能運行。天地之理生生不窮，從個體來看，個體自有生滅，從天地說，則天地永遠生生，故說「天地中如洪鑪，何物不消鑠了」，天地之理生生不息，正可由陰陽的屈伸、相繼中顯見。

二程由呼吸作用以見真元生生、由陰陽升降以見天地生生不窮，正是前述「觀生意」、「觀仁」的意思。天地萬物皆有此生意，由陰陽消長、升降之際最能體會之，故於〈復卦〉又言：

2.2.6 近取諸身，百理皆具，屈伸往來之義，只於鼻息之間見之，屈伸往來只是理，不必將既屈之氣，復為方伸之氣。生生之理，自然不息，如復言七日來復，其間元不斷續，陽已復生，物極必返，其理須如此，有生便有

⁸⁰ 見本文第三章第一節中關於張載與呂大臨天道觀的討論。

⁸¹ 〈河南程氏遺書·卷十五〉，《二程集》，頁 148。

死，有始必有終。⁸²

這段引文的意思與上段一樣，「有生便有死，有始必有終」即「天地中如洪鑪，何物不消鑠了」之意，認為屈伸往返只是生生的作用，不必如佛家對之另有安排。引文中又以復卦「七日來復」之說來解釋升降作用，認為剝盡為復，陰陽相掩不截然，便可以見出「元不斷續」的生意流行。二程喜由陰陽之際來體認生生之仁，語錄中載其遊西湖，「在石壇上坐，少頃腳踏處便濕」，於是舉足說「便是天地升降道理」，又見人在火邊燒湯瓶，指之曰「此便是陰陽消長之義」⁸³，生生之理中陰陽自然有升降之節，萬物也各自有消長，如人有真元之氣、水邊土氣潮濕等等，由此便可以見出萬物皆有生意，同為天地一體。

再看到呂大臨的說法。在上一節「中：性命天道」一段，曾經引呂大臨在《易章句》中陰陽相資、大氣本一的觀念與張載「兩端故有感，本一故能合」之說相較⁸⁴，說明了呂大臨以一氣的感通為禮教的根源，與張載神化不滯、通一無二之說不同。下面再引呂大臨《易章句》中陰陽作用之說，以比照與二程的異同：

2.2.7 大氣本一，所以為陰陽者，闔闢而已。氣闔則溫燠發生，闔則收斂肅殺。一體二用，不可以二物分之。分之二用物，則闔闢之機露則布，生生之用息矣！⁸⁵

2.2.8 復，極而反其本也。自姤至剝，陰日長而陽日消，至於坤，則無陽而陰極矣。陰極則陽反，故彼長則此消，此盈則彼虛。消長盈虛，終則有始，循環無窮，理之必然者也。復，陽始生之卦也，天地之大德曰生，方陽之消，雖理之必然，然非天地之本心，故至陽始生則反，行天地之本心，故謂之復……陽自姤而始消，剝盡六陽以為坤，然後復，故七日也……方陽

⁸² 〈河南程氏遺書·卷十五〉，《二程集》，頁167。

⁸³ 〈河南程氏遺書·卷三〉，《二程集》，頁60、61。

⁸⁴ 見本章第一節引文1.1.11、1.1.12。

⁸⁵ 〈易章句·繫辭上〉《遺著輯校》，頁181~182。但「分之二用物，則闔闢之機露則布」一句不可解，可能有缺漏字。

之長，生生無窮，此天地之心也。⁸⁶

上二條引文都由陰陽的消長不間斷來看天道的作用。第一條中認為陰陽闔闢是同一氣的感應，不能因其作用之差別，將陰陽視為二物，正由於本是一氣，故陰陽的作用不會有間斷、天道也才能運行不息。⁸⁷第二條則由一氣的消長來說明生生無窮的天地之心。大氣本一，陰陽作用的盈虛無窮，乃是氣化之感應，然而「陽之消」非天地之本心，「陽之長」才是生生無窮的天地之心。天地之心，指的便是仁者以萬物為一身的覆育之心，故中庸後解有「大本，天心也，所謂中也。化育，天用也，所謂化也」之說，又「理之所不得已者，是為化，氣機開闔是已，窮理盡性，同其所不得已之機，則知之至矣」⁸⁸，天心覆育萬物，是虛明廣大的仁心，表現在人文化成上，是經天緯地的禮文制度，表現在氣化的感應上，便是陰陽氣機的開闔作用。

由呂大臨與二程對陰陽消長的體會，可以見出雙方在「仁者以天下為一身」之說背後，有不一樣的理論背景。二程在陰陽的消長中，所體認的是生意的流行，天地萬物皆各有消息，故生生之仁中，萬物是不分彼此的一體；而呂大臨則由陰陽的相資、不離來說大氣本一，由於萬物都是一氣的流行，故是感應通同的一體，而一氣的流行不已，又是仁心虛明廣大、感應萬物的表現。呂大臨由陰陽的作用見大氣本一，又由仁心的廣大、感應說天下一身，實與二程生生之說意旨不同。

(3) 時中：必然與隨時

在上一段中，由仁者與物同體以及陰陽消息二方面說明了二程與呂大臨的不同。這樣的差異，其實可以歸結到二者關注的基本問題。呂大臨關心的是典章制度的絕對性，仁心作為禮文之本，應當能呼應禮法制度經緯天地、秩序萬物的核

⁸⁶ 〈易章句·復卦〉，《遺著輯校》頁 102。

⁸⁷ 呂大臨又從陰陽的相資不離來說大氣本一，除本章第一節討論張載天道觀一節引文 1.1.12 外，又「陰受陽而成體，陽資於陰而發光。故月得日之陽，然後能成受光之魄，日得月之陰，然後能成發光之質。及合朔望，精魂乃交，故光為之蝕，故曰『日月相推而明生焉』。水不自潤，火蒸而潤；火不自光，益薪而有光，其是之謂歟？」（〈易章句·繫辭下〉，《遺著輯校》頁 184），陰陽、日月、水火都要相資借才能成就其光與潤，故萬物本是一體，不能相離。

⁸⁸ 〈中庸後解〉，《遺著輯校》頁 307。

心價值，因此仁心之仁有仁政的意思，以懼憚同體、子愛百姓為德，而於陰陽作用注重兩端相資以明大氣本一，以見出禮法制度為一和諧整體的特色。二程關注的基本問題，則在於肯定平直自然的現實世界，以與佛教特意求道的造作相對⁸⁹，因此強調萬物本有的生意，以生意活潑流行為仁，直接肯定天地萬有的自然。萬物皆有生意，本來能生，不待外資假借，故於陰陽消息的作用可以體認生生不息。

二程與呂大臨關心不同的基本問題，也表現在時中觀點的差異上。大體而言，時中指應時應機的適宜判斷，這一點是二程與呂大臨都肯定的，然而呂大臨關心典章制度的絕對性，視之為神聖秩序，故時中也以「理義之同然」、「聖賢易地皆然」來定義，注重時中的必然性；而二程注重萬有本來完具、不待假借的自然生理，此生理不需外求，就在萬物本來天性之中，故時中有道體流行「各正性命」的意思，道體就在應時應機的自然表現中。下面先看呂大臨的觀點。

2.3.1 恒，居常而可久也。通於眾，處於無過，守正而不變，其道乃可久也；非常之道，可暫而不久者也，若夫遠而天下久，而萬世無所往而不利，惟常道為然。雷風雖若非常，其所以相與則恒。觀其所恒，則天地萬物之情亦一。「雷以動之，風以散之」，有天地以來，其用未嘗易。君子所立之方，理義有常，亦萬世所莫能易。⁹⁰

上面這段文字說明易經恒卦象傳「雷風，恒；君子以立不易方」。颶風擊雷乃是非常的天氣現象，然而風之起必然隨之有雷擊，可見萬變非常之中皆有不變的常道以主之，故說「觀其所恒，則天地萬物之情亦一」。而君子的出處進退亦有理義之常，唯有依循常久不變且人所同然的法則，才能「萬世無所往而不利」。依長久必然的理義法則，應時地條件做出「萬世所莫能易」的合理判斷，便是呂大臨時中的意思，因此解〈恒九四·象傳〉「久非其位，安得禽也」又說「君子之於天下，可以仕則仕，可以已則已，不居所當居，不事所可事，以是為常，卒於無所獲而

⁸⁹ 〈河南程氏遺書·卷十二〉：「聖人致公，心盡天地萬物之理，各當其分。佛氏總為一己之私，是安得同乎？聖人循理，故平直而易行，異端造作，大小大費力，非自然也，故失之遠。」（《二程集》，頁 142），此段最可以見出二程肯定自然生生之理的用意在闢佛教解脫之說，故當下肯定現實中萬物不齊，而歸結於天地生生之理。

⁹⁰ 〈易章句·恒卦〉，《遺著輯校》，頁 116。

已」⁹¹，君子的仕隱進退，皆依理義同然而判斷，因此可以行之長久；而「不居所當居，不事所可事」的反覆小人，不因理義同然而動，最後必然無所獲。

呂大臨由「恒」來說時中，變易作為恆常的補充，而達到「理義有常，亦萬世所莫能易」，時中不是一心的衡量權變，而是本心必然的條理與節次。在中庸後解「君子中庸，小人反中庸」一章中，呂大臨的解釋正可以補充說明這樣的觀點：

2.3.2「君子之中庸也」，有君子之心，又達乎時中；小人之中庸也，有小人之心，反乎中庸，無所忌憚，而自謂之時中也。時中者，當其可之謂也，時止則止，時行則行，當其可也……曾子、子思易地則皆然；禹、稷、顏回同道，當其可也；舜不告而娶，周公殺管蔡，孔子以微罪行，當其可也。小人見君子之時中，惟變所適，而不知當其可，而欲肆其姦心，濟其私欲，或言不必信，或行不必果，則曰「惟義所在而已」，然實未嘗知義之所在。

92

上面的引文說明君子依理義而行，無論是出處進退的決定，或是仁心實踐的兩難，皆依理做出最適宜的決斷。在本文第二章第三節討論仁義思想的部份，已經說明了義有判斷抉擇、類族辨物的意思；義應仁心而生，其作用在將仁的表現分門別類、各有從屬，如此仁心的實踐既保有寬厚之量，同時亦不流於失序亂份。感應萬物的廣大仁心既是「理義之同然」，其中類族辨物的節次，自然也是長久不移的定分，因此曾子、子思、禹、稷、顏回等聖賢於特定的條件中，依人心之所同然，所做出的決定會是一樣的；而舜、周公、孔子⁹³面臨理份的衝突、兩難，然而依理義的判斷，擇過小者而為之，一樣是千聖皆然的「時中」。

綜上，呂大臨由「理義之同然」說時中，故注重聖賢易地皆然的必然性，時中不僅沒有應時變易的意思，反而是恆久不動的定份。下面再看二程的觀點。

二程意在肯定現實的生，明道直下肯定萬物不齊的天性，而伊川又就萬物

⁹¹ <易章句·恒卦>《遺著輯校》，頁 117。

⁹² 〈中庸後解〉，《遺著輯校》頁 275。

⁹³ 關於孔子以微罪行的討論，見第二章第三節Ⅱ理義的判斷抉擇一段。

生生推得物物各有應然之理⁹⁴，道在品物流行中，故萬物的本然便是時中的表現。更確切地說，中即是時中，道就是自然。

2.3.3 道之外無物，物之外無道，是天地之間無適而非道也。即父子而父子在所親，即君臣而君臣在所嚴，以至為夫婦、為長幼、為朋友，無所為而非道，此道所以不可須臾離也。然則毀人倫、去四大者，其分於道也遠矣。故「君子之於天下也，無適也，無莫也，義與之比」，若有適有莫，則於道為有間，非天地之全也。⁹⁵

道即在品物流行之中，萬事萬物雖然各有不同的表現，但只要是依循本份自然而為，就合於天地生生之全。父子親、君臣嚴，都是順應本份自然而為，故說無適無莫，義與之比，自然不造作，敬守本份，就是義的表現。二程由肯定萬物本然的問題意識來說理義之宜，故又有「識得則事事物物上皆天然有個中在那上，不待人安排也。安排著，則不中矣」⁹⁶的說法，下面再引其時中之說：

2.3.4 然則中者，亦時中耳，地形有高下，無適而不為中，故其中不可定下。譬如楊氏為我，墨氏兼愛，子莫於此二者以執其中，則中者適未足為中也，故曰「執中無權，猶執一也」，若是因地形高下，無適而不為中，則天地之化不可窮也。若定下不易之中，則須有左有右，有前有後，四隅既定，則各有遠近之限，便至百千萬億，亦猶是有數，蓋有數則終有盡處，不知如何為盡也。⁹⁷

⁹⁴ 明道與伊川有不同之處，明道就生生的事實肯定天理存在，有「生之謂性，性即氣，氣即性」（〈河南程氏遺書·卷一〉，《二程集》，頁10。應為明道語）、「天之生物也，有長有短……安可使小者亦大乎？」之說（〈河南程氏遺書·卷一〉，同前書，頁125）；而伊川則就明道的基礎，析論萬物皆有應然之理，道則是萬理本源的形上實體，故說：「沖漠無朕，萬象森然已具，未應不是先，已應不是後」（〈河南程氏遺書·卷十五〉，同前書，頁153），又區分道氣為所然和所以然：「凡物有本末，不可分本末為兩段事。灑掃應對是其然，必有所以然」。關於二程本體論不同的詳論，參見鍾彩鈞老師《二程本體論要旨探究—從自然論向目的論的展開》（中央研究院中國文哲研究集刊 第二期，1992.03），然而明道與伊川的不同並不影響與呂大臨的比較，故此處如無必要則不區分二程的分別，就二人共同之論與呂大臨相較。

⁹⁵ 〈河南程氏遺書·卷四〉，《二程集》，頁73。

⁹⁶ 〈河南程氏遺書·卷十七〉，《二程集》，頁181。

⁹⁷ 〈河南程氏遺書·卷二〉，《二程集》，頁35。

上段引文解釋地之中不可以測景之術計算，中之為中，並非定下兩端而取其中，而是因地形高下之宜為中，因此說「然則中者，亦時中耳」，表示中的意義就是隨時地條件而取其宜，除了萬物時中之外，並沒有一個中的定體，如果執一定體為中，便失去了中之為中隨時處宜的意涵。對應到前面天地之全的說法，萬物的性分雖然各有不同，但無一不是道體生生的表現，道在品物流行中，時中便是中，此外沒有可以執求的定體。引文的最後，析論中不可以規模定之，若執前後左右而取其中，則中便有範圍、限制，即便取數再大，終有窮盡，便是在說明天地間無適而非道，本份自然即是道，不可造作另求⁹⁸。

綜上，二程說時中，以自然、隨宜為其要旨。天下萬事萬物只要順性分而行，自然有個中在其上，不需另外他求。因此時中便是中，有「欲知中庸無如權，須是時而為中」⁹⁹之說，時中即是生生流行中萬物各自的本分，無適無莫、隨時處宜便是時中之道。

最後，舉二程與呂大臨兩段說明中的文字相較，以見出呂大臨雖然承二程時中之說，言應時應機的理義裁斷，然而一重恆久必然的定份，一重順應自然、隨時處宜，意旨其實不同：



2.3.5 季明問：「君子時中，莫是隨時否？」「是也。中字最難識，須是默識心通，且試言一廳則中央為中；一家則廳中非中，而堂為中；言一國則堂非中，而國之中為中，推此類可見矣。且如初寒時，則薄裘為中，如在盛寒而用初寒之裘，則非中也。更如三過其門不入，在禹稷之世為中，若居陋巷則不中矣，居陋巷，在顏子之時為中，若三過其門不入，則非中也。」¹⁰⁰

2.3.6 高明不可窮，博厚不可極，則中道不可識……勉而進之，則既竭吾才

⁹⁸ 〈河南程氏遺書·卷十三〉：「釋氏說道，譬之以管窺天，只務直上去，惟見一偏，不見四旁，故皆不能處事。聖人之道，則如在平野之中，四方莫不見也。」（《二程集》，頁 138）可以參照解釋引文 2.3.4 中「有數則有窮盡處」的說法，聖人肯定平易的現實世界，當下的萬事萬物無不是道，因此心沒有執持，「四方莫不見也」，而異端不見此道的平直自然，反而平地起土堆，由道求道，故惟見一偏，不能處事，猶如中本來隨物而適，由四方上下執定一中，反失其意。

⁹⁹ 〈河南程氏遺書·卷十五〉，《二程集》，頁 164。

¹⁰⁰ 〈河南程氏遺書·卷十八〉，《二程集》，頁 214

而不敢緩，此所以恍惚前後而不可為象，求見聖人之止，欲罷而不能也。一宮之中，則庭為之中矣，指宮而求之一國，則宮或非其中，指國而求之九州，則國或非其中，故極其大則中可求，止其中則大可有，此顏子之志乎！¹⁰¹

引文 2.3.5 是伊川答關中學者蘇季明時中之問。伊川說中字難識，猶云中字不可執定，須體認自家本具的生理，應本份隨時處宜，所發才能中節如理，故又舉廳、堂、家、國為言，說明中不是一個定體，而是隨時地條件自然應機而中。隨事物條件不同，中的表現也有所不同，故中是權變的、在流行的各正性命表現，不可以定體視之。

引文 2.3.6 中，呂大臨解釋中庸「顏子擇乎中庸」一章，也引用了相近的例子。同是中道，但隨庭、宮、國、九州的條件之變，中的意義也有所不同。然而，呂大臨指出中隨條件而不同，卻不是指中有隨時的意思，考諸上下文意，呂大臨所指的是隨個人進德境界不同、心量之大小，所能體會、實踐的中道規模也有所不同，因此說聖人之止之恍惚不可為象，又說極其大則中可求，都是在張載「龍德正中」、「君子大居正」¹⁰²的脈絡下言中道的虛明廣大。中是感應通同、物我為一的禮教之本，唯有積累不息的知行實踐，充極心量至於體物無遺，人才能由曲而誠，克除氣稟的偏蔽，得中道之全德，若德未至聖，表現便難免有其偏曲。

由上可知，呂大臨時中的說法確實受到二程的影響，然而實際上卻在受張載影響的變化氣質、擴充心量的脈絡之下來說，因此雖然以理義的裁斷來說時中，與二程中無定體的說法看似接近，然而其中的意旨卻不相同。大體而言，呂大臨由於重視典章制度的必然性，因此將時中看成禮義秩序的權宜，如黨君之過小、以微罪行等，是在沒有明文規範的兩難情況中，依本心理義之同然作出合義的決

¹⁰¹ 〈中庸後解〉，《遺著輯校》頁 278。

¹⁰² 見本章第一節關於張載與呂大臨天道觀的討論。又〈正蒙·大易〉篇「非窮變化之神以時措之宜，則或陷於非禮之禮、非義之義，此顏子所以求龍德正中，乾乾進德思處其極，未敢以方體之常安吾止」（《張載集》，頁 51）、〈正蒙·中正〉「大中至正之極，文必能致其用，約必能感而通，未至於此，其視聖人恍惚前後不可為之像，此顏子之歎乎！」（《張載集》，頁 27）都較接近呂大臨的解釋。

斷，這樣的決斷由於出自萬物通同的本心，因此聖賢易地皆然，時中有必然的意思。而二程重視生生的自然，萬物各有消長生息，同為天地生生之德，分殊不齊的性分皆為生理之表現。順應性份之本然，便是時中得其所宜，不可執定中體，因此時中有流行、隨時的意思。呂大臨與二程由於關心的基本問題不同，在仁心一體以及時中兩方面都有不同的解釋脈絡，雖然文字看似相近，卻實有不同的意旨。

(4) 反身而誠及未發之中

前幾段中，已經討論了呂大臨時中與仁體的觀念，呂大臨雖然受到二程的啓發而有時中與仁體的說法，然而是以本心的虛明廣大、物我通同為基礎，因此與二程的意旨不同。這一段中，再就「反本自得」與「未發之中」兩方面來看二程在工夫方面對呂大臨的啓發與影響。

明道與伊川的分別，最主要乃是在工夫的部份。明道就平常心、本份事肯定為天理的流行，因此只要反本自得、認得為己，「居處恭，執事敬」便是「徹上徹下語」¹⁰³；而伊川就明道之說發展，將本份事進一步析論為物物皆有的「當然」，由格物窮理的工夫通貫先在的道體，即蘊涵萬理的「所當然」¹⁰⁴。明道重視反本一貫¹⁰⁵、伊川重視窮理致知，工夫的進路雖有不同，但強調體認自得卻是共通的，而這也是二程在工夫上對呂大臨最重要的啓發。下面便分別依明道與伊川對呂大臨的影響說明之。

I 反身而誠萬物備焉：

明道肯定平常心與本份事便是天理流行，天地生生之德貫通於萬事萬物，人物之生皆完具此理，順其自然所行的本分實事，便是純亦不已的生生之德。因此，明

¹⁰³ 〈河南程氏遺書·卷二〉，《二程集》，頁 13。

¹⁰⁴ 有關伊川「理」觀念的發展，參見鍾彩鈞老師〈二程本體論要旨探究〉一文，頁 395~398。

¹⁰⁵ 「一貫」之意，指認得本份事即天理流行，敬守所性的天理如其所發，使天人不二本，因此說「『施諸己而不願，亦勿施於人』『夫子之道忠恕』，非曾子不能知道之要，舍此則不可言。」（〈河南程氏遺書·卷七〉，《二程集》，頁 97，應為明道語）敬守忠恕實事便是如天理之流行，除此之外沒有所謂合天人的工夫。

道常說「萬物皆備於我」、「反身而誠樂莫大焉」，表示生具的本然便通貫萬物、上達於天。

2.4.1 學者先須識仁，仁者，渾然與物同體，義、禮、知、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索，若心懈則有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索，存久自明，安待窮索？此道與物無對，大不足以名之，天地之用皆我之用，孟子言「萬物皆備於我」，須反身而誠，乃為大樂，若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？¹⁰⁶

2.4.2 「不能反躬，天理滅矣」，天理云者，百理具備，元無少欠，故「反身而誠」只是言得己上，更不可道甚道。¹⁰⁷

上面的語錄出自〈河南程氏遺書·卷二〉，為呂大臨所記（即《遺著輯校》中的〈東見錄〉），可以想見對呂大臨是有直接影響的。引文 2.4.1 即明道有名的識仁篇，在篇中明道強調反身自得的重要性，若能於己身有所體認，則自然可以存久而明，蓋天人本不二，不需要考索、防檢的工夫，體認有得，順本性誠敬存之即是天理。明道旨在肯定天性自然，因此以體認自得為工夫的要旨，所說「萬物皆備於我」及「反身而誠，乃為大樂」，即在表明天理完具於此身，如體認能有所得，豈須外求？若無法自得，不能體認自家本份的天理，力索外求亦是徒然而已。第二條引文可以補充〈識仁篇〉的意思，「不能反躬，天理滅矣」說明了天理只在反身自得，除了此身完具的天理之外，更無道可求。明道的意思是很明確的，生生流行便是天理，但凡人物之生，其稟受所得無不「百理具備，元無少欠」，因此反求諸己，體認自家生意而敬守之，便是忠恕一以貫之，上達於天。下面引文說明明道忠恕的工夫：

2.4.3 「博學而篤志，切問而近思」，何以言「仁在其中矣」？學者要思得

¹⁰⁶ 〈河南程氏遺書·卷二〉，《二程集》，頁 16。

¹⁰⁷ 〈河南程氏遺書·卷二〉，《二程集》，頁 32。

之，了此，便是徹上徹下之道。¹⁰⁸

2.4.4 須是合內外之道，一天人，齊上下，下學而上達，極高明而道中庸。

109

第一條引文說致力於博學、切問的下學工夫便可言「仁在其中」，仁是天地生生之理，然而不在他求，就在自家的問學本份中。文末所謂的「徹上徹下之道」便是指理無分大小高低，萬物自然的本份皆是生理，不對之而分上下高低，天理便能一貫，所稟受的生理亦能如其所發。第二條引文中，內、人、下、下學、道中庸是現實世界的實事，而外、天、上、上達、極高明，則是一般認為玄遠高超的性命之理，「合內外」、「一天人」所指的便是體認生理的一貫與徹上下，人之份便是天之道。明道說「學要信與熟」¹¹⁰，信是能有諸己，認得自家的生意，而熟是於敬守實事，貫徹天理。

綜上，明道言萬物皆備與我，又說忠恕實事為徹上徹下的工夫，這都在肯定現實世界中人所當為的份內實事。居處恭執事敬、忠信誠敬是平實的倫理德行，這些實事便是天理的流行，天道只在人事中，舍此不可外求。萬物皆備於我，意思便是要人體認敬守自家道德實踐之實事，只此便是萬物之生理。

呂大臨也重視反本自得的工夫，認為反求諸己，四端五倫無不備焉。下面先看呂大臨所說「知止而後有定」的意思，再從整體的工夫架構來看與明道的異同。呂大臨知止之說，引文說明如下：

2.4.5 人之所以不定者，以其不知所止而已，猶行者之未得舍，則不能不求其他……夫學至於誠，則莫非天道之自然，盛行不加，窮居不損，先聖後聖，若合符節，可以不勉不思，自中於道，豈容人之智力措於其間哉？知此則其心定矣。故曰「知止而後有定」，定則無所事，故能靜，無所事則莫

¹⁰⁸ 〈河南程氏遺書·卷十四〉《二程集》，頁 140。

¹⁰⁹ 〈河南程氏遺書·卷三〉《二程集》，頁 59。

¹¹⁰ 〈河南程氏遺書·卷十一〉《二程集》，頁 119。

非吾分之所固有，吾事之所必然，故能安。¹¹¹

2.4.6 儒者自信之篤，所謂「知止而後有定」也。定而後能靜，靜而後能安，學至於安，則其生不可已，故「博學而不窮」；其德可久，故「篤行而不倦」；窮不失義，故「幽居不淫」；達不動心，故「上通而不困」。¹¹²

上面兩條引文都在說明「知止而後有定」的意思。第一條引文解〈大學〉「知止而後有定」，人初為學不能安於所學，總有雜學異端之惑，之所以如此，乃是因為尚未對至誠天道有所體會，如果能夠體知萬物一體、廣大無私的天道，則對於所當學當致力之處，皆知道是吾份所固有、所當然，自然能夠心安而力行。第二條引文則出自〈儒行篇〉，說明儒者依於義理而行，不因窮達順逆而有動搖。儒者對義理的篤信，便是因為真能體會仁、義、忠、信皆受於天¹¹³，故能止而有定，自信不移。

呂大臨以知止而有定來說明儒者的反本之學，並以「吾份之所固有」的體認為篤信力行所守的依據¹¹⁴，由此可見，體知萬物感通一體的本性，乃是工夫「由明而誠」的「明」，而反本自得的體會，則接近於一種責任的承當，即體知天道自然，人力不可致之，居仁由義是皆我份內所應為，如此方能有力行的誠意。下面再看呂大臨明善誠身的工夫，以了解反身自得在工夫上的意義。

2.4.7 蓋明善則誠，誠則有物，不誠則無物矣。明善者，致知所及也，及乎知至，則所謂善者，乃吾性之所同有，非思勉之所能及也。反求身而萬物皆備，則斯善也知有諸己矣，善而不知有諸己，則雖父子之恩，猶疑出於非性，則所以事乎親者，或幾乎偽矣。¹¹⁵

¹¹¹ 〈禮記解·大學〉，《遺著輯校》頁 372。

¹¹² 〈禮記解·儒行〉解「儒有博學而不窮，篤行而不倦，幽居而不淫，上通而不困」，《遺著輯校》頁 366。

¹¹³ 〈禮記解·儒行〉又有「儒者剛毅不可奪，則所得於天者，可得而保者也。仁義忠信有禮，皆天之授也」（《遺著輯校》頁 364）之語，表示儒者依以自信不移的，即是對本性的體會。

¹¹⁴ 呂大臨關於知止的觀點，又可參見本章第一節（3）成德工夫Ⅱ大心立本與明善知止一小段。

¹¹⁵ 〈孟子解·離婁章句上〉，《遺著輯校》頁 473。吾性所同有，疑應作吾性所固有。

2.4.8 道者，人倫之謂也。非明此人倫，不足以反其身而萬物之備也，故曰「修身以道」；非有惻怛之誠心，盡至公之全體，不足以修人倫而極其至也，故曰「修道以仁」。¹¹⁶

引文 2.4.7 說明明善的重要性。明善即上面所說的「知止」，若對萬物通同為一、皆備於我的本性不能有所體知，則不能將倫理實踐視為應當的本份而力行之，故說「明善則誠」、「不誠無物」。唯有體認本性之虛明廣大、「斯善也知有諸己」，才能誠心實踐，由致知而知至。引文 2.4.8 中的明人倫與 2.4.7 的明善，皆是前文所討論知止的意思，指的是體會萬物為一的人物之本。而修人倫則是誠身、知至至之的工夫，有了反其身萬物皆備的體認，方能有惻怛之誠心，能夠力行實踐，盡心成性。

由上可知，呂大臨承襲明道反身而誠的說法，認為本性中萬物皆備，工夫之要，在於反本自得，認得本分。然而在明道而言，「反身而誠」意在肯定平常實事的道德實踐，認為忠恕下學即是天理流行，捨此別無工夫，因此說「萬物皆備於我」，要人自本份實踐，只此便是天道。而呂大臨說反求諸己的工夫，則是在「由明而誠」的工夫架構下，認為如不能體認倫理實踐皆是性份所當為，則實踐工夫將流離失守，為異端所惑，唯有知本性之虛明廣大，萬物皆備於我，才能以之砥礪而力行。

明道之說對呂大臨的啟發，由〈東見錄〉中，呂大臨所記的一條語錄，可以見出梗概：

2.4.9 凡學之雜者，終只是未有所止，內不自足也。譬之一物，懸在空中，苟無所倚著，則不之東則之西，故須著摸它別道理，只為自家內不足也。譬之家藏良金，不索外求，貧者見人說金，須借他底看。¹¹⁷

在上條引文中，明道說反本自得，所注重的是「不索外求」，指本性的完備、具足。

¹¹⁶ 〈中庸後解〉，《遺著輯校》頁 290。

¹¹⁷ 〈河南程氏遺書·卷二〉，《二程集》，頁 23。

如能體知本份實事即是天理，則以誠敬守之，便是合內外、一天人，徹上徹下的一貫之道，不需另外求索。〈識仁篇〉中所說「不須防檢」「不需窮索」即是此意，即道只在反求自得而已。而呂大臨注重的則是「有所止」、「內自足」的意思，將反本視為「知所止」的明善工夫。體知萬物皆為我之本份，乃是責成自我、承當義理之意，真要達到至誠與天地同流、感通萬物的境界，其關鍵還是在積漸不息的誠身實踐。故呂大臨雖受明道之啓發而說反本自得，但自得乃是明善，工夫則有待誠身，與明道固有不同。

II 喜怒哀樂發之中：

伊川對呂大臨的影響，主要在「思慮紛擾」的問題上。在呂大臨東見二程時，曾向伊川請教「思慮紛擾」的問題¹¹⁸，在〈東見錄〉的記載中，呂大臨過去曾經修習道家的養氣工夫，並認為養氣虛靜可以輔助儒者養心之學¹¹⁹。伊川對此認為養氣求虛靜，乃是已有思慮紛擾之病時，不得已的矯正方式，然而基本上道家的虛靜與儒者之虛一，則是全然不同之事：

2.4.10 前日思慮紛擾，又非義理，又非事故，如是則只是狂妄人耳。懲此以為病，故要得虛靜。其極，欲得如槁木死灰，又卻不是。蓋人活物也，又安得為槁木死灰？既活則須有動作，須有思慮，必欲為槁木死灰，除是死也，忠信所以進德者何也？閑邪則誠自存，誠存斯為忠信也，如何是閑邪？非禮勿視聽言動，邪斯閑矣，以此言之，又幾時要身如枯木、心如死灰？又如絕四後，畢竟如何？又幾時須如枯木死灰？敬以直內，則須君則是君，臣則是臣，凡事如此大小大直截也。¹²⁰

¹¹⁸在〈河南程氏遺書·卷十八〉中，有「昔呂與叔嘗問為思慮紛擾，某答以但為心無主，若主於敬，則自然不紛擾。譬如以一壺水投於水中，壺中既實，雖江湖之水不能入矣。」的記載（《二程集》頁191），故在卷二〈東見錄〉中呂大臨思慮紛擾疑養氣為有助一條，答之以虛靜非槁木死灰之理的，應也是伊川。

¹¹⁹〈河南程氏遺書·卷二〉（即〈東見錄〉）中又有一段記載：「有言養氣可以為養心之助」程子答以「敬則只是敬，敬字上更添不得」、「心裡著兩件物不得」，所記的應該也是呂大臨思慮紛擾之事。（《二程集》，頁26）

¹²⁰〈河南程氏遺書·卷二〉《二程集》，頁26。

呂大臨持養氣虛靜的工夫，以求能息思慮、不紛擾。伊川所持的工夫則是「敬以直內」，蓋伊川認為心為工夫的主體，若令心得正，便為蘊涵萬理之根源，故說「敬以直內，則須君則是君，臣則是臣」，表示心體雖然虛靜無思慮之紛擾，但其中卻蘊涵萬理，「凡事如此大小大直截」。心體本來涵具眾理，因此養氣而求虛靜，不如非禮勿視聽言動，閑邪則誠自存。伊川以寂感說心體，認為心體乃是「沖莫無朕，萬象森然已具」的道理之本原，事物之當然皆蘊涵在心中，只要能存心，遇事應物便能感而遂通。心體既非虛空，存心的工夫也就不在息絕思慮，而是隨時的自持、敬慎。關於伊川涵養心體的工夫，引文說明如下：

2.4.11 人心不能不交感萬物，亦難為使之不思慮，若欲免此，唯是心有主。如何為主？敬而已矣，有主則虛，虛謂邪不能入，無主則實，實謂物來奪之……大凡人心不可二用，用於一事，則他事更不能入者，事為之主也，事為之主，尚無思慮紛擾之患，若主於敬，又焉有此患乎？所謂敬者，主一之謂敬；所謂一者，無適之謂一。且欲涵泳主一之義，一則無二三矣。¹²¹

引文中伊川以「心有主」來說明虛的意思，「有主則虛」看似矛盾之語，然而對應到伊川心體蘊涵萬理的觀念，便可得知其意。心為動作思慮的主體，若得其正，則如明鏡一般能使萬物畢照、應其形而現，所謂有主則虛的意思，意指敬則此心自為主宰，不為外物所牽引。心體本正，故以「直內」說敬，只要心在腔子裡，沒有為思慮牽引而出其位，便是涵養主一之意。故伊川又說「主於內則外不入，敬便心虛故也。必有事焉，不忘，不要施之重，便不好」¹²²，敬以直內的意思，就是不讓心走作而已，心在其位，自然能虛以應物，若以戒謹恐懼執守心體，反而失卻了心體的自然。

伊川心體蘊涵萬理的想法，啟發呂大臨形成了未發之中的觀念。前面提到呂大臨原來為思慮紛擾所困，持守道家養氣的工夫以求虛靜，然而在〈中庸後解〉中養氣虛靜已被「由空見中」、「執中」所取代，形成了未發之中的觀念。〈中庸後解〉關於未發之中的說法，前幾章中已經多次說明：未發之中即萬物通同的人

¹²¹ 二程集卷十五，頁 169。

¹²² 〈河南程氏遺書·卷十五〉《二程集》，頁 154。

物之本，無意、必、固、我等因後天形體而起的區別；此中是禮教之本，隨喜怒哀樂感應的輕重，便形成節次井然的禮法秩序，因此可以「寂然不動，感而遂通」說之。¹²³呂大臨的未發之中是虛明廣大、感應萬物的本心，作為禮教秩序絕對性的保證，有神道設教的宗教意味，與伊川之說雖然不同，但卻是受到伊川心體之說的啓發，下面引文說明之。

2.4.12 與叔、季明以知思聞見為患，某甚喜此論，邂逅卻正語及至要處。¹²⁴

2.4.13 大率玩心未發，可求之平易，勿迂也。若始求太深，恐自茲愈遠。¹²⁵

2.4.14 呂與叔嘗言患思慮多，不能驅除。曰：此正如破屋中禦寇，東面一人來未遂得，西面又一人至矣。左右前後，驅逐不暇，蓋其四面空疏，盜固易入，無緣作得主定，又如虛器入水，水自然入，若以一器實之以水，置之水中，水何能入來？蓋中有主則實，實則外患不能入，自然無事。¹²⁶

從上面三條引文中，可以推測得知呂大臨從學二程時的學問背景。第一條引文出自二程語錄，伊川追憶關中學者「以知思聞見為患」之論，認為語及要處。而第二條則是張載言未發工夫，認為學者於未發當玩心涵泳，不可求之太深。張載以德性之知立心，認為應令心弘放自然，以求不落習氣，若刻意謀心，則反而又滯於聞見，故說「始求太深，恐自茲愈遠」，而語錄又有「所學謀之太迫，則心勞而不虛；質之太煩，則泥文而滋弊」的說法。從上二條紀錄來看，呂大臨、蘇季明等關中學者，繼承張載「以知思聞見為患」的觀點，二程言「甚喜此論」，表示這也成為關學的一個特色，即以弘放立心，不規規於經義文句，養成虛明廣大的平常心。

呂大臨繼承關學的特色，不刻意求心，以玩心未發的順養工夫為要，然而知思

¹²³ 〈中庸後解〉，《遺著輯校》頁 272。

¹²⁴ 〈河南程氏遺書·卷十五〉《二程集》，頁 171。

¹²⁵ 〈張子語錄·語錄中〉，《張載集》頁 324。

¹²⁶ 〈河南程氏遺書·卷一〉《二程集》，頁 8。

聞見不可泥求，心又不可執之太迫，對於思慮紛擾的問題便無相應的解決之道。引文 2.4.14 中，伊川追憶與呂大臨討論「思慮多，不能驅除」的問題，認為以主一無適存心，此「一」指的便是心體之正，心正而外物不入便是虛，故其存養心體的工夫與張載弘放自然的順養不同，乃是整齊嚴肅的自持之意¹²⁷。伊川舉破屋禦寇為例，在破屋之中欲盜賊不入，將防不勝防、疲於應付，然而若修葺門牆，則自然盜賊不能侵入。虛器實之以水的例子更為切近，器中有水則外物自然不入，只要以心為主，自然能定靜，故說「中有主則實，實則外患不能入，自然無事」。

由上視之，我認為伊川心體的觀念與主一的工夫，對呂大臨「喜怒哀樂未發之中」是有所啟發的。在心體的觀念上，伊川認為心體寂然不動、蘊涵眾理，然感而遂通，其中「君則是君，臣則是臣」，這與呂大臨〈中庸後解〉中以未發之中為禮教之本，認為「上下之分」、「九族之情」皆源出本心的感應¹²⁸，都是以心體為事理之源；而在主一的工夫上，伊川以整齊嚴肅涵養心體，使心常在，不因事物之來而走作，與呂大臨以未發之中為「莫見乎隱，莫顯乎微」的性與天道，應戒慎恐懼、必有事焉，得中而執之的工夫¹²⁹，一樣都是講求心體的常在不失。

伊川與呂大臨嘗有〈論中書〉，討論未發之中的觀念，這表示了二者的觀點雖然有異，但卻是在大致相同的基礎上，故有討論的可能。下面從〈論中書〉中呂大臨之說來看他對伊川學說的吸收與轉化。

2.4.15 喜怒哀樂之未發，則赤子之心。當其未發，此心至虛無所偏倚，故謂之中，以此心應萬物之變，無往而非中矣……此心度物，所以甚於權衡之審者，正以至虛無所偏倚故也，有一物存乎其間，則輕重長短皆失其中矣，又安得如權如度乎？故大人不失其赤子之心，乃所謂允執其中也。

¹²⁷ 〈河南程氏遺書·卷十五〉，伊川語錄：「如何一者，無他，只是整齊嚴肅，則心便一，一則自是無非僻之奸。此意但涵養久之，則天理自然明。」（《二程集》，頁 150）說明了心體雖不可以思慮執求，然而其涵養並不是全不著意，而是敬重自持，不使心走作的意思。

¹²⁸ 參見〈中庸後解〉：「隨喜怒哀樂之所發，則愛必有差等，敬必有節文；所感者重，其應也亦重；所感者輕，其應也亦輕。自斬至緦，喪服異等，而九族之情無所憾；自王公至皂隸，儀章異制，而上下之分莫敢爭，非出於性之所有，安能致是乎？」（《遺著輯校》，頁 271。）

¹²⁹ 見〈中庸後解〉，「中也者，性與天道」一段。《遺著輯校》，頁 272。

2.4.16 聖人之學。以中為大本，雖堯舜相授以天下，亦云「允執其中」。中者，無過不及之謂也，何所準則而知過不及乎？求之此心而已，此心之動，出入無時，何從而守之乎？求之於喜怒哀樂未發之際而已。¹³⁰

第一條引文中，呂大臨說明喜怒哀樂未發即是赤子之心，可以權衡審度，應萬物之變，無往而非中。心有權衡度物的能力，能順情應物，使發而中節，這樣的觀點，應是受到伊川寂感之說的啓發。呂大臨在此之前的觀點無從得知，但從張載「氣之蒼蒼，目之所止也，日月星辰，象之著也，當以心求天之虛。大人不失其赤子之心，赤子之心，今可知也，以其虛也」¹³¹的說法，可以推知呂大臨在從學二程以前，其對於赤子之心、未發之中的想法，應當認為是超越物我形色的廣大虛空。而在〈論中書〉中心能權衡應物的觀點，則將心落實到了現實的倫理生活中，視之為禮教之本，更接近於伊川「『寂然不動，感而遂通』者，天理具備，元無少欠，不為堯存，不為桀亡，父子君臣，常理不易，何曾動來？」¹³²之說。

引文 2.4.16 則是呂大臨的執中之說。中為禮法的根源，先王之禮無過與不及，其權衡的依據便在於人物通同的本心。「此心之動，出入無時」或許即是呂大臨過去思慮紛擾的經驗，在此處則就喜怒哀樂未發之際求中，可說是以心為止處，與伊川敬以直內、必有事焉的主一工夫是相近的¹³³。呂大臨在喜怒哀樂未發之際反求諸己，見此心為禮教之本，隨輕重所感，即為禮法秩序，知崇禮卑的工夫便有下手著力之處，雖然工夫以變化氣質為架構，然而「執中」、「求本心」的想法卻是得自伊川的啓發。

綜上，我認為呂大臨的工夫與張載為同一架構，然而卻受到二程反本自得觀念的

¹³⁰ 《遺著輯校》頁 497。

¹³¹ 張載集，語錄。

¹³² 〈河南程氏遺書·卷二〉，《二程集》，頁 43。「天理具備，元無少欠」為明道所喜言，然此條以父子君臣常理不易說心體的寂感，應是伊川之言。

¹³³ 〈河南程氏遺書·卷二十五〉伊川語：「君子之學，在乎意必固我既亡之後，而復於喜怒哀樂未發之前，則學之至也」（《二程集》，頁 317），又「意必固我既亡之後，必有事焉，此學者所宜盡心也。」（同書，頁 321）伊川說意必固我既亡，當是指閑邪與不敢慢的工夫，必有事焉則指主一無適的涵養，但其說實與呂大臨「喜怒哀樂之未發，無私意小知撓乎其間，乃所謂空，由空然後見乎中，實則不見也」（〈中庸後解〉，《遺著輯校》頁 273）之說可以相通。

啓發，有本心萬事皆備，以及存守本心的說法。若詳究其中內涵，則呂大臨以禮教制度爲出發點，本心爲虛明廣大、包容萬物的天心，而非如二程以平常心或個體的理性爲心體的內涵；而呂大臨得中以執之的觀念，又含有敬慎鬼神、天道的宗教意味，也與伊川涵養、主一的理性貞定不同。然而二程肯定天性，重視反本自得的教法，卻使呂大臨在知行工夫中有了向內自反的依據，即於私意未起時，體認本心之物我通同、虛明廣大，知萬物皆爲吾份所固有，以求知止並執守於理義的實踐。

第三節、呂大臨對朱子的影響

朱子集北宋理學大成，在其思想形成的過程中，中和新說的完成，可以說是十分重要的分水嶺。在文集〈已發未發說〉¹³⁴中，以伊川〈與呂大臨論中書〉及與蘇季明的〈未發問答〉爲據，重新整理心性、已發未發的觀點，對心之體用、動靜皆有了確定的看法。朱子於〈中庸〉一書，又最取呂大臨之說，認爲呂說「文滂沛，意浹洽」、「飽滿充實」¹³⁵，足見呂大臨的思想對朱子影響是不小的。下文中，便以朱子〈中庸或問〉與《中庸章句》¹³⁶爲主，分析朱子對呂說的吸收與批評¹³⁷。在討論的次序上，先討論朱子與呂大臨相同之處，再分析同中之異，最後探討朱子對呂大臨的批評。

¹³⁴ 朱子〈已發未發說〉標識著心體觀念的確定，其文曰「中庸未發、已發之義，前此認得此心流行之體，又因程子凡言心者，皆指已發之云，遂目心爲已發，而以性爲未發之中，自以爲安矣」([清]，王懋竑撰《朱熹年譜》卷之一(北京：中華書局，2006)，頁39。〈已發未發說〉繫於孝宗隆興五年四十歲。)便是伊川與呂大臨〈論中書〉中的觀點。

¹³⁵ 《朱子語類》(四)，中庸一綱領，頁1485。

¹³⁶ 朱子〈中庸章句序〉：「熹自蚤歲即嘗受讀而竊疑之(按：指「倍其師說而淫於佛老」的程氏門人之說)，沈潛反覆，蓋亦有年，一旦恍然似有以得其要領者，然後乃敢會眾說而折其中，既爲定著《章句》一篇，以俟後之君子。而一二同志復取石氏書，刪其繁亂，名以輯略，且記所嘗論辯取捨之意，別爲或問，以附其後。然後此書之旨，支分節解、脈絡貫通、詳略相因、鉅細畢舉，而凡諸說之同異得失，亦得以曲暢旁通，而各極其趣。」由此可見，朱子對〈中庸〉的觀點主要在《章句》、〈輯略〉、〈或問〉三種著作中，其中〈或問〉爲〈輯略〉去取原則的說明，《章句》以朱子自己的觀點爲主，最能夠代表朱子的中庸思想，故本章的討論，以〈或問〉爲中心，《章句》及語錄中相關的記錄爲輔，探討呂大臨在〈中庸〉方面對朱子的影響。

¹³⁷ 大陸學者郭曉東有〈論朱子在詮釋《中庸》過程中受呂與叔之影響及對呂氏之批評〉一文(中國學術第十三輯，劉東編，北京，商務印書館，2003)，將呂大臨對朱子的影響分爲經學與理學兩個層面，《中庸章句》所選取呂大臨的說法，表示朱子在經學層面對呂說的肯定，而或問中批評呂大臨「求中」的說法，則表示在理學層面上對呂說不能贊同。郭曉東的研究與本文觀點不盡相同，可供參照。

(1) 一本與萬殊並存：

呂大臨在〈中庸後解〉中，以虛明廣大、萬物一體的本心為繁複禮法之本，重視禮法制度背後萬物一體的本質。威儀、禮儀等具體的禮法制度與萬物一體的本心，是「禮之本」與「禮之文」的關係。換言之，同是一個禮法秩序，就本質而言是一體，就表現來看是分殊，本心的統一性與制度的分別性是並存的，如同多色組成的圓圈，色彩雖繽紛，仍共在一圓上。而朱子以「理一分殊」來解釋〈中庸〉，在《中庸章句》篇首引述程子「放之則彌六合，卷之則退藏於密」¹³⁸來釋篇名，朱子理一分殊的觀點，所重視的也是統一與分別的並存，即「退藏於密」與「彌六合」同為一理流行，認為天理中本具萬物之殊¹³⁹。關於呂大臨與朱子的觀點，依序引文說明於下。

先看呂大臨的說法。在中庸後解「天命之謂性」一段，呂大臨如此解釋：

3.1.1 良心所發，莫非道也。在我者，惻隱、羞惡、辭讓、是非，皆道也；在彼者，君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交，亦道也。在物之分，則有彼我之殊；在性之分，則合乎內外，一體而已；是皆人心所同然，乃吾性之所固有。隨喜怒哀樂之所發，則愛必有差等，敬必有節文；所感者重，其應也亦重；所感者輕，其應也亦輕。自斬至總，喪服異等，而九族之情無所憾；自王公至皂隸，儀章異制，而上下之分莫敢爭，非出於性之所有，安能致是乎？¹⁴⁰

在上段文字中，呂大臨以「在性之分」與「在物之分」說明了統一與分別的並存。在性之分，指的便是人我一體、虛明廣大的本心，「合乎內外，一體而已」，因此本心作為禮之本說明了繁多的威儀、禮儀何以形成整體和諧的秩序；而在物之分，指的就是繁多的威儀與禮儀，喪服雖異等，儀章雖異制，看似各各不同，但卻皆是由廣大虛明的本心感應而出，「是皆人性所同然，乃吾性之所固有」，分

¹³⁸ [宋] 朱熹著，《四書章句集注》，頁 17。（北京，中華書局，2005）

¹³⁹ 關於統一性與分別性並存的觀點，參考自鍾彩鈞老師〈謝上蔡、李延平與朱子早年思想〉，頁 66~71。（清華學報，2007.06）

¹⁴⁰ 〈中庸後解〉，《遺著輯校》，頁 271。相關說明見第一章第三節。

殊與差別是本心感應的內涵，如「義」是廣大仁心中類族辨物的理序¹⁴¹，使萬物各得其所。由上可知，呂大臨以本心爲一體，以威儀禮儀爲分別，然而一體與分別是同時並存的，一體是分別的本質，而分別是一體感應的內涵。

現在再來看朱子的觀點。朱子對〈中庸〉一篇的看法，可以「本末精粗，無不兼備」來概括。首先，朱子對以賦予與流行來說明理一與分殊：

3.1.2 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，以爲健順五常之德，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。¹⁴²

朱子將「理」分爲賦予與流行兩個層次。就理的賦予而言，人與物具有共同的本源，萬物雖殊，但由整體看，同是一個生生不息，故說「人物之生，因各得其所賦之理，以爲健順五常之德」；而就理的流行而言，個體之間氣稟不一，故雖循性之自然，其表現卻各各不同，故說「其日用事物之間，莫不各有當行之路」。萬物有共同的本源，是理的統一性，此統一性之中本含有「各有當行之路」的分別性。換言之，「理一」的賦予中便含有「分殊」的流行，統一性與分別性同時存在，是朱子解釋〈中庸〉的依據，故言中有「在中」、「時中」的區別：

3.1.3 中，一名而有二義，程子固言之矣。今以其說推之，不偏不倚云者，程子所謂在中之義，未發之前無所偏倚之名也；無過不及者，程子所謂中之道也，見諸行事各得其中之名也。蓋不偏不倚，猶立而不近四旁，心之體、地之中也。無過不及，猶行而不先不後，理之當、事之中也。故於未發之大本，則取不偏不倚之名；於已發而時中，則取過不及之義，語固各有當也。¹⁴³

「無所偏倚」的是未發之中，亦即「在中」，而「無過不及」的是已發之和，亦即

¹⁴¹ 詳見本文第二章第三節關於仁義關係的討論。

¹⁴² 《四書章句集注》，頁 17。

¹⁴³ 《朱子全書》〈中庸或問〉，頁 548。

「時中」或「中之道」。之所以區分「中」為「在中」、「時中」，即是因為理一而分殊，「一」之中本涵有「多」。中是理、是性，渾淪不偏倚，具備萬物之理，隨著氣的流行，表現為萬事萬物各有的當行之道，即是所謂的「已發之和」與「時中」。理氣不離不雜，中與和不可截然分為二物，中只是和之未發，而和只是中之已發，因此朱子又說「方其未發，雖未有無過不及之可名，而所以為無過不及之本體，實在於是；及其發而得中也，雖其所主不能不偏於一事，然其所以無過不及者，是乃無偏倚者之所為，而於一事之中，亦未嘗有所偏倚也」¹⁴⁴。在「理一」的統一性中，本具有「分殊」的差別性，朱子以此確立了儒家之道不離日用事為的正統，與好同惡異、喜大恥小的佛老之說作出區隔。

將呂大臨與朱子之說同看，可以看出朱子以「理一分殊」結合形上道體與日用事為，猶如呂大臨以「禮之本」、「禮之文」為禮法秩序尋求超越根據一樣，其旨都在說明一本與萬殊同時並存，將佛老的「一本」與儒家正統的「分別」結合起來。理一分殊、寂感不二自然伊川早有言之，然而強調統一性與分別性的同時並存，卻是受自呂大臨的影響。朱子以理一分殊來說明萬事萬物皆具備渾然天理，用意在「以見其本皆出乎天，而實不外於我也」¹⁴⁵，與呂大臨以本心、天性為「禮之實」，以說明「禮之文」乃是天性所稟、必然可行，其用意是一致的。下面引文說明之。

3.1.4 蓋天之所以賦與萬物而不能自己者，命也；吾之得乎是命以生而莫非全體者，性也。故以命言之，則曰元、亨、利、貞，而四時五行，庶類萬化，莫不由是而出；以性言之，則曰仁、義、禮、智，而四端五典，萬事萬物之理，無不統於其間。¹⁴⁶

上段引文說明〈中庸〉首章「天命之謂性」一句，朱子認為天賦人、物者「莫非全體」，意指人物皆具備渾然天理，所賦天命不因其氣稟、形質而有差異。以天理的流行來看，元亨利貞渾然備於其中，隨時應物發見而為四時、五行；而以人物

¹⁴⁴同上註。

¹⁴⁵《朱子全書》〈中庸或問〉頁 550。

¹⁴⁶《朱子全書》〈中庸或問〉頁 550~551。

所受的天性來看，仁義禮智渾然統於所受本性之中，隨事物之來而發為四端五倫。朱子的觀點，在強調天賦的「性」與「理」中是有確定內容的，以天言之是四時五行，以人言之，則是四端五典，「一本」中本涵有「萬殊」。而在引文 3.1.1 中，呂大臨以「在物之分」、「在性之分」說明禮法秩序的根本與表現，以禮儀、威儀為本心感應的內容，二者的目的，都在說明日用之間的倫理禮法之中，有天命之本性作為依據，隨其發用而能井然有序、中節不亂。

朱子受到了呂大臨的影響，在〈中庸〉的解釋中，特別重視天理與日用禮法間「一本」、「萬殊」的關係，因此，在〈或問〉中，朱子稱許呂大臨「良心所發」至「安能致是」一節「亦甚精密」¹⁴⁷。而〈或問〉第二十二章「至誠盡性」一段，朱子以「天下之理，未嘗不一，而語其分，則未嘗不殊」來解釋盡己之性者何以便能盡人、盡物之性，又評論諸家之說云：

3.1.5 蓋以理言之，則精粗本末，初無二致，固不容有漸次，當如程子之論；若以其事而言，則其親疏近遠，深淺先後，又不容於無別，當如張子之言也。呂、游、楊說皆善，而呂說尤確實。¹⁴⁸

程子之論，蓋指窮理、盡性、至命三事一時並了之說，而張載之言，則指他對二程的批評：「此義儘有次序，須是窮理，便能盡得己之性，既盡得己之性，則推類又盡人之性，既盡得人之性，須是并萬物之性一齊盡得，如此然後至於天道也」¹⁴⁹。朱子認為程子之說偏重於「理一」，旨在說明「理」的渾然不偏、眾理皆備，因此盡己之性便是盡人、物之性，蓋於理而言，人物彼此殊無二致。而張載的觀點，朱子則認為是偏重事物的分殊來說，蓋理發見於人物上，隨其氣稟、分位而分派為各自當行的條理，故盡人盡物之性實有先後的順序。朱子對張、程的評論，便是出於統一與分別同時並存的觀點。值得注意的是，其中朱子又特別認可了呂大臨的說法「尤確實」，關於呂大臨之說，摘其要者於下：

¹⁴⁷ 〈中庸或問〉，[宋] 朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書》第六冊（上海：上海古籍 合肥：安徽教育，2002），頁 553。

¹⁴⁸ 〈中庸或問〉，《朱子全書》（六），頁 596。

¹⁴⁹ 見《中庸輯略》第二十二章「張子曰」一段。[宋] 石子重編，[宋] 朱熹刪訂，嚴佐之點校《儒藏精華編第一〇四冊》（北京，北京大學出版社，2007），頁 67。

3.1.6 至於理之所同然，雖聖愚有所不異，盡己之性，則天下之性皆然，故能盡人之性。蔽有淺深，故為昏明，蔽有開塞，故為人物；稟有多寡，故為強柔，稟有偏正，故為人物。故物之性與人異者幾希……於人之性，開塞偏正無所不盡，則物之性未有不能盡也。¹⁵⁰

由上面的引文可以看出，朱子之所以特別以呂說為「確實」，是因為呂大臨的說法兼備了上述程子所說的「理一」，即「理之所同然，聖愚有所不異」，以及張載所強調的「分殊」，即「蔽有淺深」、「稟有多寡」二句所言。由偏正昏明不一、氣稟萬殊之中積漸累進，最後得盡人、物之性，得「理之所同然」，便是朱子認可呂說「確實」處¹⁵¹，這便是因為朱子吸收了呂大臨「禮之實」、「禮之文」的一多關係，發展為中庸「本末精粗，無不兼備」的理一分殊模式之故。

(2)「庸」為日用常行：

朱子受呂大臨的影響，特別注重統一性與分別性的並存，這是二者第一個相同點，第二個相同點，則在於他們對「庸」的重視。呂大臨以「庸」為天下之大經，在第一章第三節、第四節中都有說明，此處不再贅述，下面直接看朱子的觀點，再看他對呂大臨的評論。

朱子認為「庸」具有日用常行、下學細事的意思，中庸之所以以此名篇，正是取「庸」字「平常」的意義。在〈中庸或問〉中，朱子答或人問「此篇首章先明中和之義，次章乃及中庸之說，至其名篇，乃不曰中和，而曰中庸者，何哉？」云：

3.2.1 中和之中，其義雖精，而中庸之中，實兼體用。且其所謂庸者，又有

¹⁵⁰ 同前書，頁 68。

¹⁵¹ 由萬物之分殊以至於理之「一」，朱子所採取的是格物窮理，積累之久豁然貫通的方法，而呂大臨則是以知行並進、擴充心量為說，二人的方法是不同的，而各自的理論背景也不同。但就「由多求一」的工夫過程而言，朱子最稱許呂大臨漸近、累積的紮實方式。

平常之意焉，則比之中和，其所該者尤廣，而於一篇大指，精粗本末，無所不盡，此其所以不曰中和，而曰中庸也。¹⁵²

朱子認為中和之「和」，乃是專就喜怒哀樂已發中節而言，不如「庸」字能夠代表日用之間平常細事。換句話說，「和」僅指一人的性情而言，與之相較，「庸」字更能表現天理流行該遍萬事萬物的意義，如此中庸二字連言，才能表示出「理在事中」的意思。程子解釋中庸之名，認為「不易之謂庸」、「庸者，天下之定理」¹⁵³，是以庸來解釋天理之不易，朱子於此稍稍轉變了程子的說法，加重以「平常」、「日用」來解釋庸的意思，可以見出朱子特別重視具體人事、制度的實踐，下面再引文說明之。

3.2.2 惟其平常，故不可易；若非常，則不得久矣。譬如飲食，如五穀是常，自不可易。若是珍羞異味不常得之物，則暫一食之可也，焉能久乎！庸，固是定理，若以為定理，則卻不見那平常底意思。今以平常言，則不易之定理自在其中矣。¹⁵⁴

引文中朱子解釋自己以「平常」代替程子「定理」、「不易」的用意所在，他認為平常便是不可易，「以平常言，則不易之定理自在其中矣」。朱子特重平常之意，目的在指出人倫日用、下學細事中無不有理，故實踐當自日用常行做起，與佛老求道於高遠處不同。他舉飲食為例，五穀米飯雖無甚特殊滋味，卻是餐餐所必須，天理流行亦是如此，就在日用平常的細事中，不在高遠神妙之處。在〈中庸或問〉中，朱子亦說「但謂之不易，則必要於久而後見，不若謂之平常，則直驗於今之無所詭異，而其常久而不可易者可兼舉也」，又「其曰庸德之行，庸言之謹，又以見夫雖細微而不敢忽，則其名篇之義，以不易而為言者，又孰若平常之為切乎！」¹⁵⁵，凡此，都可以看出朱子以平常來解「庸」字，實有注重日用常行、下學實踐的意思在其中。

¹⁵² 〈中庸或問〉，《朱子全書》（六）頁 549。

¹⁵³ 《中庸章句》引程子之言釋篇名：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道，庸者，天下之定理」，《四書章句集注》，頁 17。

¹⁵⁴ 《朱子語類》（四），頁 1481。

¹⁵⁵ 〈中庸或問〉，《朱子全書》（六）頁 549。

朱子對下學、日用工夫的重視，與呂大臨「知崇禮卑」的實踐工夫有相當關係。這一點，從朱子一再肯定呂大臨工夫之細密，可見一斑。略引如下：

3.2.4 某年十五六時，讀《中庸》「人一己百，人十己千」一章，因見呂與叔解得此段痛快；讀之未嘗不竦然警厲奮發！人若有向學之志，須是如此做工夫方得。¹⁵⁶

3.2.5 呂氏之論顏子有曰：「隨其所至，盡其所得，據而守之，則拳拳服膺而不敢失，勉而進之，則既竭吾才而不敢緩，此所以恍惚前後而不可為象，求見聖人之止，欲罷而不能也。」此數言者，乃為親切確實而足以見其深潛縝密之意，學者所宜諷誦而服行也。但「求見聖人之止」一句，文義亦未安耳。¹⁵⁷

引文第一條中朱子肯定呂大臨「人一己百，人十己千」之說，當是指〈中庸後解〉中「君子所貴乎學者，為能變化氣質而已。德勝氣質，則柔者可進於強，愚者可進於明；不能勝氣質，則雖有志於善，而柔不能立，愚不能明……以不美之質，求變而美，非百倍其功，不足以致之」一段，由此可見，呂大臨積漸力行以變化氣質的觀點，在朱子的少年時代就已發生影響。以十五六歲而言，朱子本身的思想當然尚未成熟，因此可以推定呂大臨給予少年朱子的影響，不在理論層次，而在人格典範的作用。〈或問〉中其它對於呂大臨的肯定與讚許，也當是對其人格與造境而言，引文 3.2.5 中評論呂大臨「顏子求聖人之止」一段，說「親切確實」、「深潛縝密」，便是就呂大臨本身的造境來說。呂大臨之說，著重在顏子「隨其所至，盡其所得」、「拳拳服膺不敢失」的戒懼謹慎、積漸力行，這正是朱子肯定呂大臨其人其學之處¹⁵⁸。可以想見，呂大臨力學的典範在朱子少年時期便起了頗大的影響

¹⁵⁶ 《朱子語類》(一)，頁 56。

¹⁵⁷ 〈中庸或問〉，《朱子全書》(六) 頁 567。

¹⁵⁸ 《朱子語類》中評論中庸諸家解，有「與叔卻似行到，他人如登高望」之語(《朱子語類》(四)，頁 1485)，蓋肯定呂大臨工夫之紮實，可以代表朱子對呂氏中庸的整體評價。

¹⁵⁹，故呂大臨中庸解中知崇禮卑的積漸工夫，實影響了朱子以平常、日用解釋「庸」，以落實下學工夫的實踐。

(3)「理一」觀念的不同

在第一段中，已經說明了朱子吸收呂大臨解釋中庸「統一」與「分別」同時並存的觀點，然而對於「一」的內涵，朱子與呂大臨卻有不同，朱子認為「理一」是生生流行的根據，在統一中有仁義禮智、元亨利貞等確定的內涵¹⁶⁰，而呂大臨則以本心為「一體」，是虛明廣大的禮法之本，能應物而中節。換言之，朱子重視「理一」多相涵的本質，而呂大臨則重視本心的通同與感應，下面以二者對中庸「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教」的解釋，說明其差異。

呂大臨之說如下：

3.3.1 性與天道，本無有異，但人雖受天地之中以生，而梏於叢然之形體，常有私意小知，撓乎其間，故與天地不相似……如使所得於天者不喪，則何患不中節乎？

3.3.2 循性而行，無物撓之，雖無不中節，然人稟於天者，不能無厚薄昏明，則應於物者，亦不能無小過小不及……故心誠求之，雖不中不遠矣。然將達之天下，傳之後世，慮其所終，稽其所敝，則其小過小不及者，不可以不脩。此先王所以制禮，故曰「脩道之謂教」。¹⁶¹

第一條引文中，呂大臨說明「率性之謂道」的意義。他認為人受天地之中而生，本應能夠體現天德，如天地發育萬物一般，沒有形體私意的隔限，隨本心之感應，

¹⁵⁹ 蓋朱子亦是苦讀之人，如年譜十七歲下繫語錄之言：「某自十六七時，下工夫讀書。彼時四旁皆無津涯，只自恁地硬著力去做，至今日雖不足道，但當時也是喫了多少辛苦讀書」（《朱熹年譜》，頁6），可以想見朱子少年時代苦讀的風格。

¹⁶⁰ 見引文 3.1.4：「蓋天之所以賦與萬物而不能自己者，命也；吾之得乎是命以生而莫非全體者，性也。故以命言之，則曰元、亨、利、貞，而四時五行，庶類萬化，莫不由是而出；以性言之，則曰仁、義、禮、智，而四端五典，萬事萬物之理，無不統於其間。」

¹⁶¹ 二條引文皆出自《遺著輯校》，頁271~272。

自然能夠合乎禮法，形成秩序井然的倫理社會。然而，人物之生不能沒有軀體的限制，因此必然有私意小知的干擾，因此天命之性雖與天地相似，但要率性而為四端、五倫之道，卻需要有「使所得於天者不喪」的後天工夫。而「率性」的去私工夫，也只能保證「心誠求之，雖不中不遠矣」而已，不能消除與生俱來形質、氣稟的限制，因此第二條引文說明「脩道之謂教」乃是最重要的工夫：循性而行是不夠的，更應該遵循先王所制作的禮法，才能完全無過與不及。

由上可知，呂大臨解釋〈中庸〉首章「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教」，除了肯定本性具足，以之為工夫的根據，也重視性與教的先天性，以及其對常人的規範性。性是人我一體的禮法之本，而教是聖人依虛明廣大本心而制作，性與教為禮法秩序的一體兩面，是天命的、必然的，而常人在天命之性與脩道之教中間（即「一本」與「萬殊」之間），有形質與氣稟的限制，故往上需有「率性」之工夫，往下需有「脩道」之工夫。朱子之說則不然，朱子重視的是理一本來有分殊，統一因差別而成立，因此他對「率性之謂道」、「脩道之謂教」的解釋，乃是以「天命之性」理一而分殊的流行為主，以說明萬事萬物皆有理，從而建立涵養致知的工夫：

3.3.3 問：「『率性之謂道』，率，循也。」此『循』字是就道上說，還是就行道人上說？」曰：「諸家多作行道人上說，以率性便作修為，非也。率性者，只是說循吾本然之性，便自有許多道理。性是箇渾淪底物，道是箇性中分派條理。循性之所有，其許多分派條理即道也。『性』字通人物而言。但人物氣稟有異，不可道物無此理。程子曰：『循性者，牛則為牛之性，又不做馬底性；馬則為馬底性，又不做牛底性。』物物各有這理，只為氣稟遮蔽，故所通有偏正不同。然隨他性之所通，道亦無所不在也。」¹⁶²

3.3.4 問：「明道曰：『道即性也。若道外尋性，性外尋道，便不是。』如此，即性是自然之理，不容加工。揚雄言：『學者，所以修性。』故伊川謂揚雄為不識性。《中庸》卻言『修道之謂教』，如何？」曰：「性不容修，修是摶

¹⁶² 《朱子語類》（四）頁 1491。

苗。道亦是自然之理，聖人於中為之品節以教人耳，誰能便於道上行！」¹⁶³

第一條引文說明「率性之謂道」。朱子認為「率性之謂道」，指的是由「在中」而「時中」的自然發見，天下萬事萬物皆有理，循著涵具眾理的本性，便會自然發見為事物各自的條理，形成井然有序的世界。「率性」而為道是本來如此的，不需要另外的修為工夫，因此「率性」是「就道上說」而不是「就行道人上說」，目的在說明人物表現雖不同，但都是天理流行理一而分殊的結果，不可因牛馬之性與人不同，便說物無此理。

第二條引文則說明「脩道之謂教」。由天命而率性，是理一分殊的自然表現，天地間本來秩序井然，不是人為而成，問者說「即性是自然之理，不容加工」，便得朱子之意。既然如此，聖人制禮作樂、為天下法，又是從何而來呢？朱子從教化的角度來看「脩道之謂教」，由天命而率性，是道理流行本來如此，然而由於氣有清濁昏明，現實中沒有人天生會行道，因此需要「聖人於中為之品節以教人」。

綜上可知，朱子認為本體中「理一」之同與「萬殊」之異並存相涵，由天命而率性，是理一而分殊的本然表現，因此說「性不容修，修是揠苗」，不論是作為流行根據的「理一」，或是萬物品性各異的「分殊」都是本體，而本體是天命自然，非人力加工而成，不能對之有修正，工夫全在「脩教」上。

將呂大臨與朱子的說法相較，簡單歸納為下：

	禮法秩序之本質		具體的禮法秩序
	天命之謂性	率性之謂道/品物流行	脩道之謂教
呂大臨	本心/統一性	←率性 脩道→	禮儀威儀/分別性
朱子	理一/統一性	分殊/分別性	←脩道

理一而分殊

在上表中，呂大臨的統一與分別，都以禮法秩序為內容，統一性是人我一體的本

¹⁶³ 《朱子語類》(四)頁1495。

心，是禮法秩序的本質，故以禮儀威儀之繁多，能共成一和諧的整體；分別性則是具體的禮儀與威儀，是先王依虛明廣大、無彼此之別的本心而制作，等於是本心感應內涵的具體條文。對品物流行呂大臨則強調氣稟形質的限制，因此往上當持守天命的本心，往下當依循先王的禮法。朱子的統一和分別則都是本體的內涵，他所著重說明的是一本之「理」中涵有品物流行的分殊，統一性是整體來看天地生生的根據，而分別性則是牛有牛之性、馬有馬之性的分殊流行。人可以克服氣稟的清濁昏明，得天理的體用之全，因此脩道的工夫便是格窮物理，以明理一分殊的全體大用。

由上可知，朱子與呂大臨都重視統一與分別的同時並存，但是對於其確定的內容，卻是不同的。呂大臨以禮法秩序為立論的基礎，本心是虛明廣大的感應之源，禮法是萬物一體的具體秩序；而朱子則以理一分殊的流行為立論基礎，生生之根據本來涵有品物萬殊的流行。在這樣的差別下，朱子對呂說有下面的批評：

3.3.5 呂氏「良心之發」以下，至「安能致是」一節，亦甚精密，但謂人受天地之中以生，而梏於形體，又為私意小知所撓，故與天地不相似而發不中節，必有以不失其所受乎天者，然後為道，則所謂道者，又在脩為之後，而反由教以得之，非復子思、程子所指人欲未萌自然發見之意矣。¹⁶⁴

3.3.6 呂氏所謂先王制禮，達之天下，傳之後世者，得之。但其本說率性之道處已失其指，而於此又推本之，以為率性而行，雖已中節，而所稟不能無過不及，若能心誠求之，自然不中不遠，但欲達之天下，傳之後世，所以又當脩道而立教焉，則為太繁複而失本文之意耳。¹⁶⁵

引文第一條批評呂大臨「如使所得於天者不喪，則何患不中節」的率性之說。朱子認為由「在中」而「時中」，是天理流行理一分殊的自然表現，不是人力可以加意於上，呂說以「率性」為人為的持守，失去了道體本來涵有品物流形的意義，

¹⁶⁴ 〈中庸或問〉，《朱子全書》（六）頁 553。

¹⁶⁵ 〈中庸或問〉，《朱子全書》（六）頁 553。

故朱子批評其說「反由教以得之，非復子思、程子所指人欲未萌自然發見之意」。引文第二條接續前文所言，認為呂說既然於「率性之謂道」處，已經失去了道體流行的本旨，則在「脩道之謂教」處，自然也偏向於人爲的立教，使得工夫在循守本性之外，又需以先王禮法爲中節的準繩，「則爲太繁複而失本文之意」。

將朱子的批評與上面的簡表同看，呂大臨的「一本」是虛明廣大的本心，其確定的內涵，在聖人依其感應制作的先王禮法上，因此工夫是雙向的，一方面要持守天命之性，一方面要依循具體的禮儀。朱子的「一本」中本來具有品物萬形的流行，以仁義禮智、元亨利貞爲內涵，因此工夫是單向的格物窮理，故朱子對呂說有「繁複」之評。差異影響所及，工夫也自有不同，下面便分析二人對「心」的定義，最後說明其工夫的差異。

(4) 心體觀念與工夫差異：

呂大臨與朱子立論的基礎不同，也影響了各自的工夫觀點。呂大臨的工夫觀點，在第二章已經討論過，他以知崇禮卑爲擴充心量的方法，以求達到感通萬物的至誠境界。這樣的工夫，在具體行爲上來說，是透過對禮文的熟習陶冶性情，在一己的心性來說，則是反求諸己、擴充仁心¹⁶⁶。呂大臨的工夫既以知崇禮卑爲主，在〈論中書〉中所說「赤子之心」、「中者天下之大本」所指又爲何？下面引該書內容說明之：

3.4.1 聖人之學以中為大本，雖堯舜相授以天下，亦云「允執其中」。中者，無過不及之謂也，何所準則而知過不及乎？求之此心而已，此心之動，出入無時，何從而守之乎？求之於喜怒哀樂未發之際而已。當是時也，此心即赤子之心（自註：純一無偽），即天地之心（自註：神明不測），即孔子絕四（自註：四者有一物存乎其間，則不得其中），即孟子所謂「物皆然，心為甚」（自註：心無偏倚，則至明至平，其察物甚於權度之審），即易所謂「寂然不動，感而遂通天下之故」。此心所發，純是義理，與天下之所同

¹⁶⁶ 見本文第二章第三節。

然，安得不和？¹⁶⁷

因為呂大臨在〈論中書〉中的這一段文字，歷來研究者皆以呂大臨為陽明心學之先聲，蓋其中以未發之中為權衡的準則，並肯定赤子之心即是天地之心，有直就人心肯定天理的意思。在上段文字中，呂大臨認為反求本心於喜怒哀樂未發之際，所得者便是天下之大本，是非、準則皆由此心而出，〈論中書〉他段更有「反求諸己，若有所自得，參之前言往行，將無所不合」之語，顯見呂大臨本人確實以未發之本心為理義準則，也有反求本心的心地工夫，凡此，都可以看到呂大臨與後代心學家的相近之處。

然而值得注意的是，呂大臨雖然以本心為理義準則，直就赤子之心而肯定天理所在。但其「本心」的內涵卻不只是能惻隱、知是非的良知而已，在心地工夫的權衡理義之外，本心的意義更接近於禮法秩序的主宰，虛明廣大、涵容萬有，經天緯地使萬物各循其序、各得其所。因此，若將〈論中書〉的內容以呂大臨重禮的思想來檢視，對「赤子之心」、「求之於喜怒哀樂未發之際」的意義將可以獲得更精確的了解。在〈中庸後解〉中，呂大臨一樣提出了「喜怒哀樂之未發，無私意小知撓乎其間，乃所謂空，由空然後見乎中，實則不見也」¹⁶⁸的說法，呂大臨肯定本心的應物能力，但並不將反本求中定義在一己的良知是非而已，而是以本心為禮法秩序的主宰。因此，反求未發之際，指的是見得禮法的先天、超越，並由此知行並進，以擴充心量，達到「與天地相似」的本心，以求參贊化育，使天地萬物各得其所，不只是個人的恢復本心良知以求應事中節而已。因此，呂大臨的「虛心」不限於一己良心的虛明應物，更是對越本源的敬慎戒懼，以求虛明廣大、得禮法之本的意思¹⁶⁹，頗有以本心為禮法秩序之主宰，而本心又與天心甚至鬼神相通，帶有宗教意味。

回到引文 3.4.1 來看，便可以知道「求之於喜怒哀樂未發之際」的確切意思乃是「由空而見乎中」的虛心敬重，而「赤子之心」則取其「本然」、「先天」的意

¹⁶⁷ 〈論中書〉，《遺著輯校》頁 497。

¹⁶⁸ 《遺著輯校》，頁 274。

¹⁶⁹ 詳見第三章第一節，「虛心說法的比較」一段。

思，表示禮法秩序作為天命不可移易的神聖性。呂大臨注重反本求中的工夫，但以禮法秩序為立論基礎，視本心為禮法之超越根源，與心學家的說法相較，呂大臨的本心觀念不以一己的良知是非為限，更是經天緯地、虛明廣大的禮法本源。因此反本求中，指的就是見天命在我，從而力行實踐、積漸不息，中庸後解中「今夫人之有良心也，莫非受天地之中，是為可欲之善，不充之，則不能與天地相似而至乎大」¹⁷⁰一段，便可為呂大臨主張的明證。

再看朱子對心的看法¹⁷¹。在〈中庸或問〉中，朱子論〈中庸〉首章「喜怒哀樂之未發」一節，有下述的觀點：

3.4.2 此推本天命之性，以明由教而入者，其始之所發端，終之所至極，皆不外於吾心也。蓋天命之性，萬理具焉，喜怒哀樂，各有攸當。方其未發，渾然在中，無所偏倚，故謂之中；及其發而皆得其當，無所乖戾，故謂之和。……蓋天命之性，純粹至善，而具於人心者，其體用之全，本皆如此，不以聖愚而有加損也。¹⁷²

朱子認為心是工夫的樞紐，前面在引文 4.2.4 中，朱子有「性不容修」的觀點，性既不容人力加損，心便成為工夫的依據。在本章第一節中，曾經說明朱子視中庸為一理氣的流行，理氣的流行有體有用，方其為體，則渾然一理，及發用而為萬事萬物，則各有當行之理，故《中庸章句》以伊川「始言一理，中散為萬事，未復合為一理」來解釋篇名。而上面的引文中，朱子認為心具天命之性的「體用之全」，人心至靈，其發用與天理流行一樣有體有用，方其未發，則渾然在中，具眾理之全，及其發用為喜怒哀樂，則各有攸當而為「時中」。心為工夫的依據，其體用與天理流行一致，因此「致中和」的工夫也隨心體流行有動靜的分別：

3.4.3 致者，用力推致而極其至之謂。致焉而極其至，至於靜而無一息之不中，則吾心正，而天地之心亦正，故陰陽動靜各止其所，而天地於此乎位

¹⁷⁰ 《遺著輯校》，頁 303。

¹⁷¹ 關於朱子心、性、情的討論相當複雜，本文僅以與中庸相關的材料為討論範圍。

¹⁷² 〈中庸或問〉《朱子全書》（六）頁 559。

矣；動而無一事之不和，則吾氣順，而天地之氣亦順，故充塞無間，驩欣交通，而萬物於此乎育矣。¹⁷³

「靜而無一息之不中」，所指的就是涵養工夫的極效；「動而無一事之不和」，指的則是致知工夫之極效。由此可知，涵養與致知兩段工夫，乃是配合著天理、心體的流行動靜交替、有體有用而提出，其目的在於令心的發用與天理的流行一致，亦即本節第一段所說的「依理」而行。對照到朱子以「率性之謂道」為「只是隨性去，皆是道」¹⁷⁴的觀點，便可以知道涵養致知的心性工夫有自然平實、隨時隨事而為的意思。所謂的自然與隨事，並不是不加著意、任心為之，而是在平時的居處中下紮實而細密的下學工夫，理事不離不雜，心也應即事即物而做工夫。換言之，心雖然是工夫的依據，具天理體用之全，然而並不獨人如此，天地間萬事萬物皆完具此理，只不過不如人心之至靈而已。人心雖至靈，亦須就理事的流行即事即物而為窮理的工夫，故〈中庸或問〉中，朱子批評楊龜山「號物之多至於萬，則物蓋有不可勝窮者，反身而誠，則學天下之物在我矣」說：

3.4.4 蓋反身而誠者，物格知至，而反之於身，則所明之善無不實，有如前所謂如惡惡臭、如好好色者，而其所行自無內外隱顯之殊耳。若知有未至，則反之而不誠者多矣，安得直謂但能反求諸身，則不待求之於外，而萬物之理，皆備於我，而無不誠哉？況格物之功，正在即事即物而各求其理，今乃反欲離去事物而專務求之於身，尤非大學之本意矣。¹⁷⁵

龜山認為道全體在我，外界事物分然萬殊，適足以分散迷失本心而已，不若反之於內，方能得道體之全。這樣的觀點，對朱子而言，正是坐「專於內而遺其外」¹⁷⁶之病，他認為格物的工夫固然應當反之於心，才能實有諸己，使「所明之善無不實」，且言行一致，「無內外隱顯之殊」。然而理的流行乃是一本而萬殊，物物

¹⁷³ 同前註。

¹⁷⁴ 《朱子語類》(四)，頁 1491。

¹⁷⁵ 〈中庸或問〉，《朱子全書》(六)，頁 591。

¹⁷⁶ 〈中庸或問〉評張載致曲之說由明而動、由變而化只專就一心的德性：「蓋進德之序，由中達外，乃理之自然，如上章所說（按：指上章「天下之理，未嘗不一，而語其分，則未嘗不殊，此自然之勢也」之說）」，亦自己而人，自人而物，各有次序，不應專於內而遺其外也。」（《朱子全書》(六)，頁 597。）

皆有此理，不獨心具天理之全而已，若不即事即物而格物窮理，而不能得天理流行之本旨，徒反之於身，又有何益？由上可知，朱子認為工夫應在日常中隨事而為，方能體知理事不離的天道流行，心作為工夫的根據，乃是窮理的主體，一旦「心與理熟」¹⁷⁷，則心的體用與天理流行一致，便是如理之自然，形成井然有序、枝葉相對的理序世界。

呂大臨與朱子的心體觀念已經分述如上，下面，便由朱子對呂大臨「執中」之說的批評，來看二人工夫的差異。

在〈中庸或問〉中，朱子批評呂大臨最多之處，就是針對呂大臨「求中」的工夫方法。這是因為朱子重視本體的流行，認為心是至靈之物，具天理體用之全，與天理一樣有動靜交替的流行，因此心性的工夫應該是隨事隨處，自然為之，方能格物而窮理；而呂大臨則重視禮法秩序的必然性，以本心為超越的禮之本，工夫也以執中不失、知崇禮卑以擴充心量為要。因此，呂大臨「執中」之說，在朱子看來，便成為「條理紊亂，援引乖刺」、「不勝其可疑」，下面引文說明之。

3.4.5 其論天地之中，性與天道一節，最其用意深處。然經文所指不睹不聞隱微之間者，乃欲使人戒懼乎此，而不使人欲之私得以萌動於其間耳，非欲使人虛空其心，反觀於此，以求見夫所謂中者，而遂執之，以為應事之準則也。……至謂隱微之間，有昭昭而不可欺，感之而能應者，則固心之謂矣。而又曰「正惟虛心以求，則庶乎見之」，是又別以一心，而求此一心、見此一心也，豈不誤之甚哉？¹⁷⁸

上面的引文，批評呂大臨〈中庸後解〉「莫見乎隱，莫見乎微」的說法。該段解釋以中為「性與天道」，並謂中道「立則見其參於前，在輿則見其倚於衡」、「昭昭而不可欺，感之而能應者，正惟虛心以求之，則庶乎見之」¹⁷⁹。呂大臨之意，蓋以本心為昭靈不可欺的禮法主宰，學者對越本心，唯有虛心而戒慎，方能持守不失。

¹⁷⁷ 〈中庸或問〉，《朱子全書》（六），頁 594。

¹⁷⁸ 〈中庸或問〉，《朱子全書》（六），頁 557。

¹⁷⁹ 《遺著輯校》，頁 273，相關解釋見本論文第一章第三節。

這樣的觀點在朱子看來，便是失去了心體流行、體用具全的本意。心固然為至靈之物，其感應、發用與天理流行一致，故朱子說「隱微之間，有昭昭而不可欺，感之而能應者，固心之謂矣」，但昭靈感應之心便是此心，不需要更虛心以求之，彷彿另有一在感知之外的本心。工夫之要，當是在日用之間戒懼，隨時令心處正，以明乎天理，「不使人欲之私得以萌動」。朱子與呂大臨對心的定義不同，因此對呂大臨的求中工夫有所批評，〈中庸或問〉中，如引文 4.2.11 的批評頗多，下面略引二處說明之。

3.4.6 且夫未發已發，日用之間固有自然之機，不假人力。方其未發，本自寂然，固無所事於執；及其當發，則又當即事即物，隨感而應，亦安得塊然不動，而執此未發之中耶？¹⁸⁰

3.4.7 學也，問也，得於外者也，若專恃此而不反之心以驗其實，則察之不精，信之不篤而守之不固矣。故必思索以精之，然後心與理熟，而彼此為一。然使其思也或太多而不專，則亦汜濫而無益，或太深而不止，則又過苦而有傷，皆非思之善也。故其思也，又必貴於能謹，非獨為反之於身，知其為何事何物而已也。¹⁸¹

第一條引文批評呂大臨「由空而後見夫中」的說法。朱子認為心體流行在日用之間自有其自然之機，當其寂然未發，便涵養存正，當其發用感應，則隨事物致知，心體、天理流行不息，豈有塊然不動的未發之中可執求？言下之意，頗以為呂大臨求心之說偏於佛老靜坐的工夫。

第二條引文修正呂大臨〈中庸後解〉「學問思辨」一章的說法。呂大臨之解釋為「學也問也，求之於外者也；聞也見也，得之外者；不致吾思以反諸身，則學問聞見，非吾事也。故知所以為性，知所以為命，反之於我何物也；知所以名仁，知所以名義，反之於我何事也。故曰：思則得之，不思則弗得也。慎其所以思，必至於

¹⁸⁰ 〈中庸或問〉，《朱子全書》（六），頁 563。

¹⁸¹ 〈中庸或問〉，《朱子全書》（六），頁 594。

得而後已，則學問聞見，皆非外鑠，是乃所謂誠也」¹⁸²，蓋以誠身為學問聞見之本。朱子則修正呂說，以為反之於心固然是必要的，若不反求諸己，則學問所得將「無以驗其實」，然而天理流行，無物不具此理，於格物窮理下工夫，並驗之於心才是根本，強調格物需一一反本，將所以名性、仁、義一一「反之於我何事」，反而流於在窮理形式上的討論，不是真正的格窮物理。故批評「慎其所以思，必至於得而後已」，其目的是明睿之心確實地物格而致知，「非獨為反之於身，知其為何事何物而已也」。

綜上所述，朱子雖然吸收了呂大臨一本與萬殊的模式，於〈中庸〉特別重視統一性與分別性的同時並存，然而在「理一」的內容上，朱子重視本體的流行，認為性理以仁義禮智、元亨利貞為內涵，而呂大臨重視感通一體的本心，以說明具體禮儀的整體性，從而使二者對於「心」的定義亦有不同，並影響了工夫觀點的差異。朱子於〈中庸或問〉中批評呂大臨「執中」、「以心求心」的說法，便是在這樣的脈絡下為之。朱子對呂大臨有吸收也有批評，但大體而言對呂氏中庸仍然持相當肯定的看法，其主要原因除了上述一本萬殊的模式之外，呂大臨漸進、積累的工夫方式亦是原因之一，故朱子屢評其說「親切而確實」、「深潛縝密」¹⁸³、「切中學者不能固守之病」¹⁸⁴，蓋二者皆注重日用倫常的實踐，工夫上皆持漸次積累的觀點之故。

¹⁸² 《遺著輯校》，頁 296。

¹⁸³ 〈中庸或問〉，評呂大臨「隨其所至，盡其所得，據而守之，則拳拳服膺而不敢失，勉而進之，則既竭吾才而不敢緩」之說。（〈中庸或問〉，《朱子全書》（六），頁 567）

¹⁸⁴ 〈中庸或問〉，評呂大臨「眾人之情，厭常而喜新，質薄而氣弱，雖知不可離，而亦不能久也」之說。（〈中庸或問〉，《朱子全書》（六），頁 566）

第四章 結論

在前三章的討論中，第一章自中庸前後版本的比較出發，討論呂大臨〈中庸〉思想的發展，〈初本解〉以本心共通的理義為中庸的依據，「中」是本心的理性能力，「庸」是下學的實踐。到了〈後解〉，呂大臨擴大了本心的基礎，以普遍、廣大的禮法秩序為本心的內涵，「中」為一氣感通的禮法根源，「庸」為人倫綱常，是禮儀威儀的綱目。第二章中，將〈後解〉的思想與《禮記解》、《論語解》、《孟子解》中的內容相互補充、參照，以見出呂大臨思想的大要。呂大臨以經久必然的典章制度為本，由之而建立了人我通同的形上思想，同時提出了廣充心量、知崇禮卑的工夫，透過君子仁人的涵養、實踐，恢復先王禮法的理想秩序。在第三章中，探討呂大臨從前人的繼承及對後人的影響，以定位前二章中所整理出來的呂氏學說。呂大臨大體繼承張載的學說，但特別偏重典章制度的層面，在天道觀、工夫論等方面都有所轉化；而二程學說的影響不如橫渠之多，但在特定觀念如「仁者與萬物同體」、「時中」、「未發之中」上，卻啟發呂大臨形成自己的一套論點。最後，呂大臨〈中庸後解〉中「統一性」與「分別性」並重，由「一本」的未發之中感應為「萬殊」的禮儀威儀，影響了朱子對〈中庸〉的解讀，然而二者同中有異，呂大臨的「一本」是作為禮法秩序根源的本心，故強調其先天性及規範性；而朱子的「一本」則是涵有萬殊之理的生生根據，強調的是「理」的流行本身便涵有仁、義、禮、智的差別性。經由前述的討論，呂大臨學說的內涵、源流、影響都已經得到概要的說明，可以見出他在思想史中承先啟後的位置。在本章中，便回到思想史上對呂氏思想的討論，作為全文的總結。

呂大臨在宋明理學家中，並非屬於開創性人物，他上承橫渠關學、吸收二程洛學，輔以本身家族重禮的實踐傳統，所建立的是一套以「禮」為核心的理學，理學家所注重的天人之際、道體、心性等論題，呂大臨相對上反而沒有太多的創見，因此不受到特別的注目。宋史將呂大臨與謝良佐、游酢、楊時並稱為「程門四先生」，宋元學案則將呂氏兄弟與范育、蘇季明等關中學者同列於呂范諸儒學案，一直到近代，牟宗三先生著心體與性體一書，在討論伊川心性說一節，分析

文集中〈與呂大臨論中書〉，認為呂大臨的觀點反而較伊川之「膠著別扭」更為「清楚明白」¹，書中又以朱子中和新舊說的轉變，將朱子與伊川歸為「心性二分」一系，為理學中的別宗。牟宗三先生以中和問題為判別理學系統的依據，〈論中書〉於是成為判定伊川、朱子學說型態的重要資料，呂大臨以「赤子之心」致辯伊川，也因此成為心學先聲的代表。

由「程門四先生」到「關中學者」到心學先聲，呂大臨的形象隨時代轉變而不同，有關洛學與關學的分判，在第三章中已經詳細就橫渠、二程的學說作了討論，而當代關於呂大臨的討論，乃是圍繞著理學中的程朱分派而展開，由第三章第三節呂大臨對朱子的影響，以及朱子對呂說的批評，可以回應「心學/理學」的討論。呂大臨重視先王禮教，無論是性命、天道、本心，都以禮法制度為立論的基礎，其目的乃是為禮法秩序建立先天、超越的根據，以保證制度儀文的經久與必然。由關學與洛學的分野來看，呂大臨以虛明廣大、體物不遺為本性，知行並進、知崇禮卑以擴充心量，以達到「反其同而變其異」，變化氣質趨於至誠的境界，是大體承繼了張載的學思規模；而從學二程，則啟發呂大臨以「萬物一體」來詮釋仁者境界以及提出「知所往」的反本、知止工夫，加強了心性修養的論說。呂大臨繼承橫渠學說，資取二程以為啟發，然而重禮法制度的個人主張，還是形成學說最重要的因素。

因此，在程朱分派的問題上，呂大臨與朱子的差別以「理」、「心」的分際來看，或許不完全能得其要旨，蓋呂大臨並非一典型的心學家，他重視禮法制度與倫理實踐，以先王禮教為本，建立本心的觀念，以之為禮文制度的本質，其「本心」的觀念並不以一己的良知是非為限，更是虛明廣大、化育萬物的禮法根源。朱子對其「執中」的工夫有所批評，乃是因為二者對「理一」內涵的定義不同，呂大臨以禮法秩序的本質來看本心，所以注重「一體」的先天性與規範性；而朱子的「理一」則是本來涵具眾理的形上實體，所注重的是天理自然的流行。這樣的差異影響了二者對於心及工夫的看法：由於注重本心的先天性與禮教的規範性，呂大臨以持守執中、知禮守禮為工夫的內涵；而朱子提出涵養致知的工夫，以求格物窮理，明理一分殊體用之全。過去的研究中，對於朱子批評呂氏執中之

¹ 牟宗三著，《心體與性體》（二）（台北：正中書局，1987），頁 357。

說，一直是以〈論中書〉為據，以為呂大臨肯定當下本心的是非判斷，與朱子心、理平行的觀點有異，因此朱子批評執中之說近於異端。現在就朱子呂大臨的異同來看，呂大臨是以本心為禮教的主宰，故求本心、執中，乃是對越天心的敬慎，他重視知行並進的積累，以擴充心量，實非一典型的心學家，反而更接近於朱子重視下學實踐的觀點。因此，朱子雖然對於呂大臨執中之說有所批評，但「他律」或「自律」的分別並不能精確地分判二者的差別，由〈中庸〉的解讀方式來看朱子對呂大臨學說的吸收，更可以準確地看出二者的差異。

由上可知，在理學內部「心」與「理」的分際，並不能精確地解析理學家彼此的差異，若是納入禮學、經學來看理學整體的脈絡，才更能見出彼此的源流與影響。經學的研讀在過去科舉時代乃是士人所必為，因此若忽略經學的基礎，在了解某思想家學說上，必然會有所誤差。尤其理學家往往是關懷世道之人，無論是否在朝為官，對於社會、經濟、政治的關懷，無不密切影響了學說的形成，而關於恢復「先王之治」「三代禮樂」的理想，展現為對於「禮」的關注，更是相當程度地影響了理學的發展。因此，理學不能外於經學與禮學，若有缺忽，便不能得思想之全貌。研究思想史，如果想要透徹地了解前人的學說，便不能不在分科專門之外，更留意其學的「整體性」，即由經學、理學乃至禮學的綜合角度來研究前人思想，方不至於破碎大道、得一察以自好焉，而思想史研究在愈趨窄化研究的當代，也才得以注入活力、延續不斷。

參考書目

一、古籍原典

- [宋] 張載著，章錫琛點校《張載集》，（北京：中華書局，2006）
- [宋] 程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，（北京：中華書局，2006）
- [宋]呂大臨等著，陳俊民輯校《藍田呂氏遺著輯校》（北京：中華書局 1993）
- [宋] 歐陽修等撰，《二十五史·唐書》卷十一，禮樂志第一（臺北：台灣開明，1962）
- [宋]衛湜撰，[清]徐學乾等輯，《禮記集說》（上）（中）（下）（臺北：大通，民 58[1969]，清康熙十九年刻本影印《通志堂經解》第 30~32 冊）
- [宋]朱熹撰，《論孟精義》，（臺北市：臺灣商務，民 72[1983]，景印文淵閣四庫全書 198 冊，）
- [宋]石子重編，[宋]朱熹刪訂，嚴佐之點校《中庸輯略》，（北京，北京大學出版社，2007，《儒藏精華編第一〇四冊》）
- [宋]朱熹著，[宋]黎靖德編，《朱子語類》，（北京：中華書局，2007）
- [宋]朱熹纂集；[清]江永集注，《近思錄》，（台北市：廣文，1967）
- [宋]朱熹著《周易本義》（臺北：大安，1999）
- [宋]朱熹著《四書章句集注》（北京：中華書局 2005）
- [宋]朱熹著，朱傑人等主編《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002 年）
- [宋]朱熹著《四書或問》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2001 年 12 月）
- [元] 脫脫等撰，《二十五史·宋史》卷九十八〈禮志一〉（臺北：台灣開明，1962）
- [清]黃宗羲等著，《明儒學案》（杭州：浙江古籍出版社，1985 年，《黃宗羲全集》第 7-8 冊）
- [清]黃宗羲、全祖望等著，《宋元學案》（一）~（四）冊，（北京：中華書局，2007）
- [清]王懋竑撰，《朱熹年譜》（北京：中華書局，2006）
- [明]王守仁著《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2006 年 4 月）
- [明]呂柟著《宋四子抄釋》（台北：世界書局，1962）

二、近人專書：

Peter Bol, "This culture of ours": intellectual transitions in T'ang and Sung China
（Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1992）

- 王邦雄等著《中國哲學史》(台北：里仁書局，2005)
- 王貴民《中國禮俗史》(台北：文津，1993)
- 朱建民《張載思想研究》(台北：文津出版社，1989)
- 朱瑞熙《宋代社會研究》(臺北市：弘文館，1986)
- 牟宗三《中國哲學十九講》，(台北：台灣學生書局，2002)
- 牟宗三《心體與性體》，(台北：正中書局，1991年)
- 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，(台北：台灣學生書局，2000)
- 余英時《宋明理學與政治文化》(台北：允晨文化實業公司，2004年)
- 韋政通《中國思想史》(上海：上海書店出版社，2003)
- 唐君毅《中國哲學原論·原教篇》，(台北：台灣學生書局，2004)
- 張永雋《二程學管見》(台北：東大，1988)
- 劉述先《朱子哲學思想的發展與完成》(台北：台灣學生書局，1995年8月)
- 勞思光《新編中國哲學史》(桂林：廣西師範大學，2005)
- 馮友蘭著《中國哲學史新編》，(台北：藍燈文化事業，1991。)
- 楊渭生等著《兩宋文化史》(杭州：浙江大學出版社，2008)
- 蔣義斌《宋代儒釋調和論及排佛論之演進---王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王》(台北：台灣商務印書館，1988)
- 蔡仁厚《宋明理學·北宋篇》，(台北：台灣學生書局，1979)
- 錢穆《朱子新學案》(臺北：三民書局，1989。)
- 錢穆《宋明理學概述》，(台北市：學生，1977)
- 鍾彩鈞《The Development of the Concepts of Heaven and of Man in the Philosophy of Chu Hsi》第一章 Five Types of Metaphysics，(中研院文哲所，民82)
- 鍾彩鈞《王陽明思想之進展》(台北市：文史哲，1983)
- 瞿同祖《中國法律與中國社會》(台北市：里仁，1984)
- 三、學位及期刊論文
- 1.學位論文
- 石磊《呂大臨學術思想研究》(南昌大學碩士論文，2007。)
- 高荻華《朱子《四書章句集注》解經研究》(國立師範大學中國文學所博士論文，2008。)

彭文林《程明道與張橫渠入道異徑說》(國立台灣大學哲學研究所碩士論文,1986)

楊玉成《二程弟子研究》(國立政治大學中國文學所碩士論文,1986。)

蕭公彥《禮學之內涵與北宋禮學的發展》(國立台灣大學歷史研究所碩士論文,1987。)

鍾彩鈞《二程聖人學之研究》(碩士論文--國立臺灣大學中國文學研究所 1990)

瞿世芳《二程學庸思想之研究》(國立師範大學中國文學所碩士論文,1995)

2.期刊及會議論文

文碧方〈論儒家倫理道德的普遍性與特殊性——以北宋理學家呂大臨的思想的個案分析為例〉孔子研究,2005.01

〈理心之間——關於呂大臨思想的定位問題〉人文雜誌,2005.04。

王基西〈呂藍田生卒考〉中國語文,2001.04。

〈理學家小傳---藍田先生呂大臨〉,中國語文 2001.03。

王楷〈呂大臨「時中」說新探--一種《中庸》詮釋學視域下的考察〉文明探索叢刊 2007.04。

郭曉東〈論朱子在詮釋《中庸》過程中受呂與叔之影響及對呂氏之批評〉《中國學術》第十三輯,劉東主編(北京:商務印書館,2003),頁 229~251

楊儒賓〈《中庸》、《大學》變成經典的歷程:從性命之書的觀點立論〉,中國經典詮釋傳統(二):儒學篇(台北:財團法人喜馬拉雅研究發展基金會,2002)

鍾彩鈞〈二程本體論要旨探究—從自然論向目的論的展開〉(中央研究院中國文哲研究集刊 第二期,1992.03)

〈二程心性說析論〉(中研院文哲集刊創刊號,1991,03)

〈游酢經學思想〉(蔣秋華、馮曉庭主編,《宋代經學國際研討會論文集》,台北,2006,10)

〈謝上蔡、李延平與朱子早年思想〉(清華學報,2007.06)

嚴佐之〈版本再造的「得而復失」與「失而復得」---以〈中庸集解〉、〈中庸輯略〉為例〉(中國文哲研究通訊 2008, 06)