

論雪廬老人《學》、《庸》詮釋的內涵與特色

吳孟謙^{*}

摘要

《大學》、《中庸》原為《禮記》中的二篇，自宋儒將之與《論語》、《孟子》並尊為《四書》以來，即成為地位崇高的經書，於中國近世學術思想史上，發揮重要的影響。在臺灣開展講學事業的雪廬老人（李炳南居士），畢生弘揚中華文化不遺餘力，其於《學》、《庸》思想的詮釋亦自成系統，頗有創獲發明，然而至今尚未有學者對之進行專門的研究。本文依據雪廬老人所撰作的表注、弟子聽課的筆記等相關文獻，指出《學》、《庸》在雪廬老人儒學體系的建構中，佔有重要地位，其《學》、《庸》詮釋的特點主要有三：一、重視實踐，不廢學問；二、會通儒佛，不落玄虛；三、系統嚴明，因材施教。其所留下的解經與講學範型，對今日有志於習學傳統經典者，依然深具參考價值。

關鍵詞：雪廬老人、大學、中庸、實踐、會通

*中山大學中國文學系助理教授。

論雪廬老人《學》、《庸》詮釋的內涵與特色¹

吳孟謙

一、前言：從《學》、《庸》的歷史命運談起

《大學》、《中庸》為儒家的核心經典，與《論語》、《孟子》合稱《四書》而為今人所熟知。然而《學》、《庸》本不獨立成書，最初只是《小戴禮記》中的二篇而已；即使是《論語》，在《漢書·藝文志》中亦僅附於〈六藝略〉之後，而《孟子》則入於〈諸子略〉中，地位均不能與《五經》比肩。自漢唐以來，這幾部典籍歷經了「由傳升經」、「超子入經」的漫長過程，在宋代紛紛成為儒家的核心經典，其地位甚至凌駕於《五經》之上。北宋理學家程明道（顥，1032-1085）、程伊川（頤，1033-1107）兄弟特別表彰《學》、《庸》，將之與《論》、《孟》並尊，對其義理多所闡述；至南宋大儒朱子（熹，1130-1200），則正式將之集結為《四書》，並竭盡平生精力撰成《四書章句集註》（含《大學章句》、《中庸章句》、《論語集註》、《孟子集註》），背後實寓有「孔子（《論語》）→曾子（《大學》）→子思（《中庸》）→孟子（《孟子》）」四聖相傳的道統觀。他為儒者規劃如下的學習次第：首先以《大學》作為理解聖人之學的總綱；其次依《論語》、《孟子》體察聖賢心志、氣象；最後學習傳遞聖賢道統、

闡述普遍真理的《中庸》。儼然成為一個完整自足的學問體系。元代以後，朱子的經書註解成為科舉取士的標準，《四書》的影響力不斷擴大，自是

1 本文以《學》、《庸》簡稱《大學》、《中庸》。又依宋代以後從《禮記》中脫離而單獨成書的傳統，冠以書名號，以求一致。

不言而喻。²

在《四書》學的發展過程中，《大學》一書所引發的爭論最多，從文本作者、段落次序到經文條目的具體解釋，莫不聚訟紛紜，其發端者厥為二程。蓋有宋一代疑經、改經蔚為風潮，³二程在此時風之中，判定鄭康成（玄，127-200）所註之《禮記·大學》有錯簡與訛字，遂更動其段落，又將原文「在親民」改易為「在新民」。朱子在此基礎之上，進一步將《大學》析為經一章與傳十章，並依三綱領、八條目的架構，認定古本有所脫漏，於是自行撰作「格物補傳」置入其間，藉此申發程朱學派的「即物窮理」思想。⁴這一改本隨著科舉功令而普及，但程朱既已開啟改經先例，則後世儒者若不滿意其思路，重新改動《大學》文本以進行各自的詮釋，似乎也成了理所當然之舉。至明代中葉，王陽明（守仁，1472-1529）心學的崛起與流行，打破以朱子為定準的《四書》學權威，援引佛老思想進行經義解釋，個性洋溢的「新《四書》學」風潮於焉流行。⁵陽明反對朱子對格物致知的解釋，推崇古本《大學》，據以宣說自身思想。中晚明儒者亦紛紛改訂文本次序而標立學說宗旨，甚至出現時人偽造之石經《大學》，風靡一時。而環繞著「格物致知」所展開的義理辨析，尤令人目不暇給。⁶

2 關於《四書》經典地位的形塑過程，可參束景南、王曉華：〈四書升格運動與宋代四書學的興起——漢學向宋學轉型的經典詮釋歷程〉，《歷史研究》2007年第5期，頁76-94。而關於朱子四書學的內涵，參見錢穆：〈朱子之四書學〉，《朱子新學案》（北京：九州出版社，2011年），頁189-242；佐野公治著，張文朝、莊兵譯：《四書學史的研究》（臺北：萬卷樓出版社，2014年），頁41-92。

3 參見屈萬里：〈宋人疑經的風氣〉，《書傭論學集》（臺北：臺灣開明書店，1969年）；葉國良：《宋人疑經改經考》（臺北：國立臺灣大學出版中心，1980年）。

4 格物補傳之原文，參見朱熹：《四書章句集註·大學章句》（北京：中華書局，

6 // 應教木鐸振春風—紀念李炳南先生
往生三十週年學術研討會論文集
2005 年)，頁 6-7。

5 參見荒木見悟：〈四書湖南講について〉，《明代思想研究：明代における儒教と佛教の交流》（東京：創文社，1972 年），頁 292-304；佐野公治著，張文朝、莊兵譯：《四書學史的研究》，頁 311-326。

6 明末大儒劉蕺山（宗周，1578-1645）云：「格物之說，古今聚訟有七十二家。」

與《大學》相較，《中庸》的文本爭議較少，其單獨成書亦遠較《大學》為早，唐代以前即已出現過專門的註解（今皆亡佚）。中唐李習之（翱，774-836）則援用《中庸》、《易傳》的思想資源，寫出中古儒家心性論的名篇〈復性書〉，遙開宋代理學之先河。入宋以後，佛門中有孤山智圓（976-1022）、明教契嵩（1007-1072）二大師先後表彰《中庸》，儒者遂亦受其影響，紛紛關注此書。⁷在儒者討論與闡發《中庸》的過程中，此書的天命、性、道、誠……等觀念，也提供儒者建構形上理論的思想資源，理學的興起與《中庸》在儒門地位的提升，正可謂相攜並進、相得益彰。⁸

然而《學》、《庸》的經典神聖性，在明末清初「去形上化」的學術思潮中，遭受到不小的動搖。陳乾初（確，1604-1677）、姚立方（際恆，1647-1715）等儒者起而批判《學》、《庸》非聖人之書，「四書」之名亦屢屢遭受質疑，因此清代官方雖仍尊奉程朱理學，然而朱子《四書》學背後的道統信仰早已解體，學者的關懷亦由以《四書》為中心的義理探究，

見劉宗周著，戴漣璋、吳光主編：〈大學雜言〉，《劉宗周全集》第1冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年），頁771。關於古今格物說的簡要梳理，可參毛子水：〈「致知在格物」：一句經文說解的略史〉，《毛子水全集·學術論文分冊》（臺北：《毛子水全集》編委會，1992年），頁232-250。宋代以來各種《大學》改本的介紹，可參李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》（臺北：臺灣學生書局，1988年）。而中晚明儒者對《大學》文本的改易及其義理辨析，可參考劉勇：《中晚明時期的講學宗旨、〈大學〉文本與理學學說建構》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第80本第3分（2009年9月），頁403-450；馬曉英：〈文本、宗旨與格物之爭——明代《大學》詮釋的幾個問題〉，《哲學動態》2013年第11期，頁48-56。

7 余英時指出：「《中庸》最早受到重視，是出於佛教徒「格義」或新道家「清談」的需要。宋代儒家專講〈中庸〉之作，以《胡先生中庸義》為最先，但胡瑗（993-1059）已遠在智圓之後。因此我假定〈中庸〉在北宋是從釋家回流而重入儒門的。」其論可據。余英時：《朱熹的歷史世界（上篇）》（臺北：允晨出版社，2003年），頁130。

8 // 應教木鐸振春風—紀念李炳南先生

往生三十週年學術研討會論文集

- 8 相關的討論，參見夏長樸：〈論《中庸》興起與宋代儒學發展的關係〉，《中國經學》第2輯（桂林：廣西師範大學出版社，2007），頁131-187；楊儒賓：〈《中庸》怎樣變成了聖經〉，收入氏著，《從《五經》到《新五經》》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013），頁195-238。

逐漸轉移至對《五經》的文獻考據了。⁹世易時移，清末民初以來，中國的

政治社會秩序在反傳統與西化的浪

潮撞擊之下，可謂左支右絀、步履蹣跚。而科舉、讀經的陸續見廢，更使得《四書》的地位一落千丈，不再是國家培養人才的依據。倒是民間宗教如一貫道等，將《四書》（特別是《學》、《庸》二書）視為孔子渡人得道之聖典。《學》、《庸》語彙意涵的相對不確定性，給予民間教派較大的自由解讀空間，發展出許多宗教式的註釋書，其思想一方面吸收宋明理學的既有資源，一方面結合明清以來民間宗教救劫渡眾的理念，以渡化眾生、回歸本體之明為依歸。¹⁰此外，國共內戰以後陸續浮海來臺的學人，如：李炳南（1891-1986）、錢穆（1895-1990）、愛新覺羅毓鋆（1906-2011）、牟宗三（1909-1995）、南懷瑾（1918-2012）……等，皆各自展開弘道傳學的志業，其治學路向與影響層面各自不同，然而莫不抱有對儒家經典的深厚情感與真切體認，不徒為經師，而兼能為人師。傳統經書的生命在二十世紀的風雨飄搖中，尚得以在臺灣這塊土地上薪火相傳，這批學人為道忘軀的功績誠難抹滅。他們對經書的理解及詮釋脈絡，由於時代環境的差異，自然與前儒有別，而具有各自的獨特性，值得深入玩索體會。

本文嘗試探究的主題是雪廬老人的《學》、《庸》詮釋。雪廬老人，即弟子尊稱為「雪公」的李炳南居士。¹¹居士在臺灣弘揚儒、佛近四十年，

9 此一現象的討論，參見王汎森：〈清初思想中形上玄遠之學的沒落〉，《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態》（臺北：聯經出版社，2013），頁1-40。

- 10 // 應教木鐸振春風—紀念李炳南先生
往生三十週年學術研討會論文集
- 10 鍾雲鶯所撰寫的《民國以來民間教派大學中庸思想之研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2008年）一書，在這方面有較細緻的討論。
- 11 李炳南，諱豔，字炳南，號雪廬，法名德明，以字行。來臺後長期擔任「大成至聖先師奉祀官府」秘書，公餘則從事中華文化與佛法的弘化事業，為眾多教育、慈善機構的創辦人。其生平事蹟可參〈李炳南老居士年表〉、〈雪廬老人事略〉、《雪廬風誼》等文獻。今均已數位化，詳見「李炳南教化作品與生活紀錄典藏計畫」網站。網址為：http://140.120.49.138/index_welcome.php。

以文化保守主義者的姿態，力圖在一意西化的時代洪流中，維繫斯文命脈。筆者曾撰文指出，雪公之弘揚中華文化，相異於學界的著述立說、考據思辨；也相異於政府的意識型態宣傳；而是面向社會，以身作則，重視實踐與受用，走出一條獨特的道路。他的中華文化觀與教化理念，均可謂自成一家之言。¹² 雪公發揚儒學，講述最勤者殆屬《論語》與《禮記》（包含《大學》、《中庸》）。其於十三經中首重《論語》，¹³ 對眾闡講不輟，晚年更特設「論語講習班」，以九十一歲的高齡親自授課三年餘（1980年8月-1983年12月）。至於《禮記》，雪公亦曾在臺中蓮社國文補習班、慈光圖書館、中興大學等處多次闡演，¹⁴ 而雪公平日講經開示，常可見其引用《學》、《庸》文句；乃至發揮《論語》經義時，亦援《學》、《庸》思想而貫通之（詳見下文）。職是，在雪公儒學思想體系的建構中，《學》、《庸》實扮演著重要的角色。近十年來，關於雪公其人其學的研究成果日益豐碩，專門論述其儒學思想者也已有多種。¹⁵ 然而探討其如何詮釋與發明《學》、

12 詳見吳孟謙：〈匡世有心培後進——論雪廬老人的中華文化觀及其教化理念〉，收入《李炳南先生教化作品與生活紀錄數位典藏學術研討會論文集》（台中：青蓮出版社，2013），頁282-323。

13 雪公主張研究儒經，若於十三經之廣研感到力有未逮，則當以《論語》為先務，參見明倫月刊社：〈明倫采掇·四科舉要〉，《明倫月刊》第89期（1979年9月），頁48。

14 參見李炳南老居士全集編輯委員會：〈李炳南老居士年表〉，收入《李炳南老居士全集》總目冊（臺中：青蓮出版社，2007年三版），頁162、166、181、183。（按：《李炳南老居士全集》，以下凡引述皆簡稱《全集》）

15 關於雪公的儒學思想，通論性的著作如陳雍澤：《雪廬老人儒佛融會思想研究》（臺中：青蓮出版社，2006年），第四章〈雪廬老人的儒學思想〉，頁287-382。《論語》學方面的專論則有鍾清泉：〈雪廬老人弘傳《論語》析探〉，收入陳器文主編，國立中興大學中國文系編輯：《紀念李炳南教授往生20週年學術研討會論文集》（臺中：青蓮出版社，2006年），頁269-314；張崑將：〈正統與異端：李炳南與南懷瑾的《論語》詮釋比較〉，收入黃俊傑主編：《東亞

12 // 應教木鐸振春風—紀念李炳南先生

往生三十週年學術研討會論文集

論語學：中國篇》（臺北：臺灣大學出版中心，2009年），頁553-597；謝智光：〈雪廬老人《論語講要》研究〉（臺中：東海大學中文系碩士論文，2010年）；徐隆華：〈李炳南闡發《論語》成學四要之研究〉（臺中：逢甲大學中文系碩士論文，2012年）。至於《禮記》方面的專論，目前僅有洪錦淳：〈雪廬老人《禮記》

《庸》者，至今尚未之見。本文擇定此主題，做一拋轉引玉的嘗試，期望一方面充實對雪公其人其學的認識，一方面亦開顯《學》、《庸》文本之豐富性與詮釋上之可能性。

行文次第的安排上，首先將說明本論文文獻依據；其次討論雪公如何把握《學》、《庸》主旨、如何評判前人論點、又如何詮解二書中的重要觀念。最後，歸納雪公《學》、《庸》詮釋的特色，並做出總結。

二、文獻依據略介

雪公生平弘法，喜製作綱舉目張的講表，從不預撰講稿，亦不重視著述。¹⁶ 因此雖多次講授《學》、《庸》，僅留下在中興大學授課時編寫之〈大學表注〉與〈中庸表注〉，二表注前并附有具備題解性質的〈介言〉或〈講前小言〉，交代學術源流與重要相關知識。表注本身則是透過講表的形式進行文脈梳理與文意疏釋。如今皆收錄在《禮記選講》一書之中，¹⁷ 是研究雪公《學》、《庸》詮釋的基礎文獻。然而表注甚為簡略，要進行較深入的研究，不能不進一步蒐集相關文獻以資補充。茲將本文所參考的主要文獻，依其性質分項說明如下。

（一）根據錄音整理之講記

雪公講述《大學》，有兩種已整理並刊行的文獻可供參考：其一、〈大

選講特色及其所涵蘊的價值〉，收入《紀念李炳南教授往生 20 週年學術研討會

14// 應教木鐸振春風—紀念李炳南先生
往生三十週年學術研討會論文集
論文集》，頁 317-357。

16 雪廬老人的弟子曾謂其師「重講說而輕著述，概冀口講指畫，當下感悟人心，而不計其名山之業、千載之功。」吳聰敏：〈雪廬老人學術思想與貢獻（中）〉，《明倫月刊》第 268 期（1996 年 10 月），頁 18。又《全集》之〈編輯例言〉有云：「先師講經，不寫講稿，只編講表，或就經本加以眉注，以及經文之旁加以小注。」
《全集》總目冊，頁 6。

17 《全集》第 12 冊，頁 197-319。

學首章解》。¹⁸此篇講於 1983 年 12 月 15 日，當時弟子董正之先生（1909-1989）來訪臺中蓮社，雪公特為闡發《大學》首章之義理。其二、〈新元講席貢言——世出世法，本立道生〉。¹⁹此篇講於 1984 年新春，為《華嚴》講座開講前的開示，兼及世間法與出世間法的修學要義，其中「甲二」一表，專門闡述《大學》「格、致、誠、正、修、齊、治、平」八條目。這兩篇文字皆是根據錄音加以整理，內容完整，且為雪公辭世前二、三年所講，可視為其《大學》詮釋的晚年定論。²⁰

（二）匯集講學要旨之語錄

徐醒民先生長年在雪廬老人座下聽講，他將雪公闡演儒佛之學的精華撰成短文，凡一百九十則，皆冠以簡短標題，其部分內容曾刊載於明倫月刊，後輯成《雪廬述學語錄》一書。²¹其中可發現不少直接闡釋《大學》、《中庸》思想的條目（尤以《中庸》為夥），諸如：「大學示要」、「天人合一」、「中和」、「時中」、「三達德」、「中庸密義」、「論許由」、「不見知而不悔」、「栽培傾覆」、「自誠明與自明誠」、「道自道也」……等，甚便於掌握雪公關於《學》、《庸》的重要論點。這些語錄雖為徐氏根據筆記整理而成，並非錄音或逐字稿，然而其內容均經過雪公本人過目認可，無異於雪公親撰，自無走作師意之虞。

¹⁸ 連載於《明倫月刊》第 386 期（2008 年 7-8 月），頁 42-46；第 387 期（2008 年 9 月），頁 42-45；第 388 期（2008 年 10 月），頁 38-41。

16// 應教木鐸振春風—紀念李炳南先生

往生三十週年學術研討會論文集

19 收入李炳南：《修學法要》，《全集》第 9 冊，頁 387-562。

20 洪錦淳曾考察雪公在臺講授《禮記》的概況，指出〈中庸〉、〈大學〉二篇重複次數甚多，但都集中在 1977 年以前，此後未再講述。參見氏著：〈雪廬老人《禮記》選講特色及其所涵蘊的價值〉，頁 322-323。若特就《禮記》選講的情形而言，洪氏所述無誤。然而在《禮記》課堂以外單獨闡發《學》、《庸》義理者，則不在此限。如上文所列出的兩次開示，都在 1977 年以後。

21 《全集》第 10 冊，頁 1-207。

(三) 弟子隨堂聽課之筆記

雪公在臺講學多年，曾經聆聽其《學》、《庸》課程的學生為數眾多，但過去並未經過有計畫、有系統的蒐集與整理，如今較完整地保留下來的筆記究有多少？實不得而知。目前已公開者，有徐醒民先生於 1965 年聽講《中庸》、1967 年聽講《大學》的筆記，經明倫月刊社鍾清泉先生初步整理，以「禮記大學講記」和「禮記中庸講記」之名，上傳至「明倫月刊資訊網」，尚未正式刊行。²² 值得一提的是，該網站中尚有根據多位「論語講習班」弟子之筆記整理而成的「論語講記」，為雪公晚年（1980.10-1983.12）講授《論語》的翔實記錄，不僅包含許多旁及《學》、《庸》的論點，也不時體現著雪公的學術史觀與治學理念，故本文一併參考。²³

另外，筆者亦取得吳聰敏先生於 1972 至 1973 年間聽講於中興大學中文系的一份《大學》筆記；²⁴ 以及 1971 年聽講於臺中蓮社、1972 年聽講於中興大學的兩份《中庸》筆記。²⁵ 這三份筆記皆為原稿（書影參見本文附錄二），尚未整理刊行或上網公開。

以上數種筆記，皆是隨堂抄寫記錄，自不若錄音檔完整，且不能完全排除錯聽、誤記的可能性，故昔賢在編纂朱子語錄時，曾提出「記錄之語，

22 李炳南講，徐醒民記，鍾清泉整理：「禮記大學講記」，<http://www.minlun.org.tw/1pt/1pt-17-1/17-1.htm>；李炳南講，徐醒民記，鍾清泉整理：「禮記中庸講記」，<http://www.minlun.org.tw/1pt/1pt-18-1/18-1.htm>。

23 李炳南講，論語班弟子記，鍾清泉整理：「論語講記」，<http://www.minlun.org>。

18// 應教木鐸振春風—紀念李炳南先生
往生三十週年學術研討會論文集
tw/1pt/1pt-4-3/index-00.htm。

24 李炳南講，吳聰敏記：「大學筆記」（1972年12月4日-1973年2月26日）。

25 李炳南講，吳聰敏記：「中庸筆記（一）」（1971年5月14日-1971年11月12日）；李炳南講，吳聰敏記：「中庸筆記（二）」（1972年4月15日-1972年6月）。前者記於臺中蓮社，後者記於中興大學中文系，下文引述僅以「中庸筆記（一）」、「中庸筆記（二）」區隔之，不重複說明。

未必盡得師傳之本旨」的警告。²⁶但在雪公本人著述文字有限的情況下，這類對於雪公講學內容的直接記錄，仍是最重要的第一手文獻。當然，本於多聞闕疑的原則，若資料中有文字過簡或語意不明的情形，本文皆不予引用。

（四）弟子演述師說之著作

徐醒民先生撰有《儒學簡說》一書，²⁷書中所收諸文，有多篇專論《學》、《庸》之義理，如：〈天命之謂性〉、〈率性修道〉、〈道不可離〉、〈戒懼隱微〉、〈中和之用〉、〈誠者誠之者〉、〈唯誠得道〉、〈致中和〉、〈格物說〉、〈再說格物〉、〈大學之道〉、〈性相近習相遠〉……等，其見解大抵皆忠實紹繼師說，作者於書序中自言「不足以言著作，堪曰述聞而已」，可見一斑。又徐氏曾於蓮社講述《中庸》首章；於慈光圖書館所屬之雪儒講習堂，開設《大學》與《中庸》系列講座。其講學內容，均已由相關人士根據錄音整理為逐字稿梓行。²⁸凡此皆屬徐氏演述師門宗旨的具體成果，可以作為認識雪公思想的輔助資料。唯本文所引用者，仍將以雪公之表注及前述三類講記為主。

三、雪廬老人的《大學》詮釋

前文已提及，《大學》、《中庸》在漢學傳統中，乃是《禮記》中之二篇，在宋學傳統中則成為《四書》中之二籍。雪廬老人講授儒經，一貫的態度

20 // 應教木鐸振春風—紀念李炳南先生

往生三十週年學術研討會論文集

26 此語出於朱子學生黃勉齋（榦，1152-1221）的〈池州刊朱子語錄後序〉，參見宋・黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1999年），序頁2。

27 徐醒民：《儒學簡說》（臺中：臺中市佛教蓮社，2015年）。

28 參見徐醒民：〈中庸第一章研讀〉，《述學講演集》（臺中：臺中蓮社，2011年），頁26-43（原連載於明倫月刊404-407期）；徐醒民講述：《儒學講座之一：大學筆記》（臺中：慈光圖書館，2009年）；徐醒民講述：《儒學講座之二：中庸筆記》（臺中：慈光圖書館，2013年）。

是不偏主漢、宋註解，掃除門戶之見。²⁹ 因此他一方面將《學》、《庸》放在《禮記》中講授，一方面也參用朱子所編定的章句。雪公云：「蓋古人注《大學》、《中庸》者，固漢、宋互異，即宋儒之間，亦多異也。故吾講時，視其適於時代者用焉。」³⁰ 其所謂適於時代，即是能夠在現代生活中實際運用。因此在講述《禮記》時，雪公很明白地指出自己的講學目的，「偏重於尊德性，而不專在道問學」³¹、「重微言大義，略文句訓詁」，目標則在「期行其事」。³² 故云：

學多少則行多少，知行求合。今政府知此而不得其要，提倡喊喊而貼標語耳，此無用處也。孔子曰：「學而時習之」，「時習之」重要！³³

他批評政府雖提倡王陽明的「知行合一」之說，卻只是喊喊口號而已。蓋將經教所學真正落實於日用所行，始終是雪公講經的基本原則。

本節將先討論雪公的《大學》詮釋，下節再分析其《中庸》詮釋。篇幅所限，同時為便聚焦，筆者不擬全面引述雪公對《學》、《庸》經文的觀點，僅擇取最能凸顯其思想特色的部分加以說明。以下分為「宗旨」、「章句與綱目」、「格物說」、「修學次第」四段論之。

29 雪公云：「吾無門戶之見，確信那一種說法與聖人之言接近，孔子在書中也有說過的，便採取這種注解。……不偏漢，也不偏宋，舉例或許會用佛學，如此

22// 應教木鐸振春風—紀念李炳南先生
往生三十週年學術研討會論文集

而已。」見李炳南講，論語班弟子記，鍾清泉整理：「論語講記・論語講前介言」。

30 李炳南講，吳聰敏記：「中庸筆記（一）」（1971年6月11日）。

31 參見李炳南：〈介言〉，《禮記選講•曲禮》，《全集》第12冊，頁35。此雖特就〈曲禮〉課程而言，卻足以概括雪公平生講學的基本取向。

32 李炳南：《禮記選講・曲禮講述筆記》，《全集》第12冊，頁38，（丙）表。

33 李炳南講，吳聰敏：「中庸筆記（一）」（1961年8月20日）。

(一) 宗旨

雪公時常強調研究經典貴在得其要旨，³⁴ 得旨方能應用。他在〈大學表注〉的第一表即並列鄭注與朱注，說明「大學」的意義。鄭注偏重在博學以為政，朱注則強調與天地合德的「大人之學」。³⁵ 雖然鄭注較簡、朱注較繁，但都主張《大學》在政治上的施用。雪公認為，《大學》講究的是「辦大事」的學問，而非僅是訓詁、辭章之道。³⁶

如何能夠辦大事？必須不為環境所轉移，《大學》提供了一套「按系統改變心理」的方法。³⁷ 而「明明德」的心性工夫是其要領。雪公云：

明德即《中庸》所謂之性，宋儒謂「得天之虛靈不昧」也。虛者無所不包，靈者無所不覺也。若析明德二字言之，德具眾理，體也；明應萬事，用也。是性也，明德也，人皆有之，故云人皆可以為堯舜也。然人皆未為堯舜者，惟蔽於物欲也。雖蔽於物欲，而明德未失。猶光之在鏡，雖蒙於塵，而光未失。大學之道，首在教人明此明德，故云明明德也。欲明明德，須去其物欲，猶之欲顯鏡光，須去其塵也。³⁸

雪公解釋「明明德」，重在去除物欲的遮蔽，以恢復本性的光明，「明德」即是本性。他此處引用的宋儒說法，出於朱子的《四書章句集註》，原文謂：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。」

24// 應教木鐸振春風—紀念李炳南先生

往生三十週年學術研討會論文集

34 其晚年所辦「內典研究班」班訓的第一條即是「研經貴在得旨」。參見智果：〈修學法要——淺釋內典研究班班訓〉，《明倫月刊》第 173 期（1987 年 4 月），頁 6-12。

35 李炳南：《禮記選講·大學表注》，《全集》第 12 冊，頁 301。

36 李炳南講，徐醒民記，鍾清泉整理：「禮記大學講記」。

37 李炳南講，徐醒民記，鍾清泉整理：「禮記大學講記」。

38 李炳南：〈大學示要〉，《雪廬述學語錄》，《全集》第 10 冊，頁 52-53。

故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」³⁹ 初步看來，雪公的思路與朱子並無二致。然而在朱子的思想中，「虛靈不昧」四字主要強調的是心認識事物的能力，而心所具的「眾理」則是性，心、性二者不可混同。雪公則以「無不包」、「無不覺」解釋「虛靈不昧」⁴⁰，如此一來，心不僅是知覺能力，更具有本體意義，與性體無別。雪公對性的解說如下：

性為無限大，盡虛空皆包於中；各位或奇吾性誠如是大乎？是也，即如是之大。故虛空中所容萬物，皆吾性所包，故吾人皆當知之。各位！無論如何，記住此語！⁴¹

這一描述很容易令人想到《楞嚴經》中的經文：「當知虛空生汝心內，猶如片雲點太清裏，況諸世界在虛空耶！」⁴² 因此雪公闡述「明明德」的思想基底，與其說近於宋儒，毋寧說源自佛學的如來藏思想。

綜而言之，雪公主張《大學》的主旨在於應事，而應事之學又當以系統的心性工夫為根基。

（二）章句與綱目

朱子在《大學章句》中，將《大學》分為經一章、傳十章，並以「在明明德」、「在親（新）民」、「在止於至善」為三綱領；以「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」為八條目。其經傳之分與三綱八目之說，影響後世至為深遠。

關於朱子的經、傳之分，雪公有以下評論：

39 朱熹：《四書章句集註·大學章句》，頁3。

40 參見李炳南：《禮記選講·大學表注》，《全集》第12冊，頁298。

41 李炳南講，吳聰敏筆記：「大學筆記」（1972年12月8日）。

42 般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》第19冊（東京：大正一切經刊行會，1924-1935），卷9，頁147b。

禮記載者，章句難讀，謂是錯簡，古書每有之，或可疑也。而朱子所編，顯非原式，是無可疑者。而漢唐諸儒疏而未改，朱子移易，亦見仁見智之不同耳，固不必定左右也。惟朱子分此書，有經有傳，細繹文理，確有獨到。⁴³

曾經引起聚訟紛紜的《大學》版本之爭，雪公主張不必論其高下，視為見仁見智之說即可。而朱子所編定的版本，雖不符合古書原貌，但其所定的章次，在文理疏通上確實有獨到之處。蓋雪公講經極重視文理，認為古書之難，每在於句法、章法難讀，所以章句之學很要緊，他特別指出清初大儒王船山（夫之，1619-1692）《禮記章句》一書章句清楚，是其優點。⁴⁴今觀船山所採用的《大學》文本，實取自朱子，他認為朱子之章句「意得而理順」，足以發明《大學》的本旨。⁴⁵雪公既然肯定船山之書，自然也不會反對朱子的經傳之分。因此《禮記選講》中所收錄的《大學》原文，除不錄朱子的「格物補傳」以外，大抵採用朱子編定的章次。但雪公在講述的過程中不忘強調：「那一條傳釋那一條經文，漢儒宋儒的意見不一。研究方法要以經為主，傳文解釋那一經文都可以。」⁴⁶換言之，經傳之間的對應不可執著。

至於朱子的「三綱八目」之說，雪公則易之以「二綱八目」，他說：

先儒分綱析目，於目咸條為八，而於綱所見不同，或主三，或主二。前者以「大學之道」，統「在明明德，在親民，在止於至善」。後者以「大學之道」，統「在明明德，在親民」，復以「在止於至善」

43 參見李炳南：〈講前小言〉，《禮記選講·大學表注》，《全集》第12冊，頁295。

44 李炳南講，徐醒民記，鍾清泉整理：「禮記大學講記」。

45 參見王夫之：《禮記章句》，《船山全書》第4冊（長沙：岳麓書社，2011年），卷42〈大學〉，頁1467。

46 李炳南講，徐醒民記，鍾清泉整理：「禮記大學講記」。

為結。歷來儒者多主前說，然明明德一綱之下，可領「格、致、誠、正」四目，親民一綱可領「修、齊、治、平」四目，而止於至善無所領，是以三綱不若二綱之可從也。⁴⁷

雪公根據以「綱」領「目」的原則，以「明明德」與「親民」各領四目，「止於至善」則屬二綱的歸結，不需別為一綱。這一分判，他自謂受佛法啟發：

程朱不懂《大學》、《中庸》，以為《大學》有三綱。吾依佛法的科判主張有二綱，八目配二綱，「格致誠正」配內在的明德，「修齊治平」是外在的新民，兩綱是自行、化他。⁴⁸

大乘佛法兼重自行與化他，二者相互增上，做到極致即是覺行圓滿而成佛。以此反觀《大學》，二綱與止於至善的關係亦復如是。民初國學家錢基博（1887-1957）先生也曾說：「在明明德者，自覺也。在親民者，覺他也，在止於至善者，覺行圓滿也。」與雪公之見不謀而合。⁴⁹ 此外，二綱中的「在親民」，程朱根據傳文中的「作新民」，主張易「親」為「新」；而尊崇古本《大學》的王陽明則反對之，認為仍當作親民。對此，雪公認為兩者可以折衷，因為「親民的目的在新民，新民必須親民。」⁵⁰ 但他更傾向於「親民」之說。⁵¹

值得注意的是，雪公晚年對於程朱《大學》詮釋的批評轉為嚴厲。在論語講習班的課堂上，他對宋儒妄改經典之非提出抨擊：

30 // 應教木鐸振春風—紀念李炳南先生
往生三十週年學術研討會論文集

47 李炳南：〈大學示要〉，《雪廬述學語錄》，《全集》第10冊，頁52。

48 李炳南講，論語班弟子記，鍾清泉整理：「論語講記・學而第一」，第19章。

49 錢基博：《四書解題及其讀法》（臺北：臺灣商務印書館，1996），頁3。

50 李炳南講，徐醒民記，鍾清泉整理：「禮記大學講記」。

51 雪公云：「程朱改親民為新民，其實不如親民好。《中庸》云：『仁者，人也，親親為大。』先在父母身上親厚，親吾之親，再親人之親，正合仁字。」李炳南講，論語班弟子記，鍾清泉整理：「論語講記・述而第七」，第6章。

宋儒講孔子的內容，錯解百出。例如《大學》三綱的說法，這是一件；又竄改經典，把大學的次第都弄亂了，這是第二件；格物致知為二件事，宋儒併為一件事，這是第三點；程朱又補釋「格物致知」的錯謬，這是第四點。⁵²

這裡所舉出的四點中，第一點是對三綱之說的不認可，這本是雪公一貫的主張；而後兩點是關於格物致知的義理詮釋，可待後文再論；至於第二點，即是不滿於程朱之「竄改經典」，亦即以己意調動經文次序。這與他在〈大學表注〉中對朱子章句文理的肯定頗有不同。雪公在同樣講於晚年的〈大學首章解〉中亦說：

朱子注經有他的毛病，很害人！... 他尊重儒家，但儒家的書他也改，這是最大的毛病。開了這一個端，以後佛家才有敢改經的。他沒開這端，還沒有敢的，可以說妄作到所以然處。⁵³

很顯然，雪公晚年這類激烈的批評，是特就改經之舉所引發的流弊而發，彼時雪公講述的對象皆是蓮社的學佛弟子，他的用意在於提醒弟子們以恭敬心面對經典，切勿妄作聰明。而〈大學表注〉則是他在中興大學上課時所撰作的講義，對象為中文系學生，因此較偏重從學術的客觀性討論文理。此兩者乃是應機而發，並非自相矛盾。⁵⁴

（三）格物說

宋明以來關於《大學》義理的闡釋，以八目中的「格物」所引發的爭論與歧見最多。雪公在〈大學表注〉中介紹前賢的格物說，選取漢儒鄭康

52 李炳南講，論語班弟子記，鍾清泉整理：「論語講記・述而第七」，第6章。

53 李炳南講，鍾清泉整理：〈大學首章解（上）〉，《明倫月刊》第386期，頁42。

54 根據雪門弟子吳聰敏口述，〈大學表注〉僅在中興大學講課時使用，在臺中蓮社講述時則往往不用表注，而是直接就原典加以發揮。此亦是應機施教的例證。

成、宋儒司馬溫公（光，1519-1086）與朱子、明儒王陽明等四種說法為代表。⁵⁵ 鄭康成釋「格物」為「來事」，即善惡吉凶隨人之行為而來應；司馬溫公釋「格物」為「扞物欲」，即懲忿窒欲的修養工夫；朱子釋「格物」為「至事」，即窮至事物的道理，欲其極處無所不到；王陽明釋「格物」為「正物」，即在意念所發之處推擴良知以為善去惡，令其不正者悉歸於正。這四種詮釋各有理致，雪公也並不固執一解，他說：

大學最難處理者，在此「格物」二字，為全篇樞紐。鄭注固講通，餘皆然。何者對？言之成理即可。⁵⁶

但若進一步析別，他的看法如下：

如果不悟二綱八目，及「物有本末，事有終始」的統系，以司馬光的注最容易講，也容易實用。為了有統系，當以漢儒注為佳。...
朱子「物理極處，無不到也」，這個說法不如司馬溫公，因為人辦不到。⁵⁷

雪公認為司馬光「扞物欲」的工夫較容易理解與實踐，但鄭康成「來事」之說，更能圓融解釋《大學》全文。至於朱子窮理之說則有實行上的困難。他曾舉《中庸》「君子之道費而隱，夫婦之愚，可以與知焉；及其至也，雖聖人亦有所不知焉」的經文為例，批評朱子教人窮極物理的說法靠不住。⁵⁸

以上是雪公對先儒之說的取捨，實則對於「格物」的義理，他另有自己的一番創見。雪公雖認同鄭康成之釋「格」為「來」，但認為「物」應

解釋為「微幾之相」，所謂「格物」，即是微幾初動的意思，而「致知」

55 參見李炳南：《禮記選講·大學表注》，《全集》第12冊，頁305。

56 李炳南講，吳聰敏記：「大學筆記」（1972年12月18日）。

57 李炳南講，徐醒民記，鍾清泉整理：「禮記大學講記」。

58 李炳南講，徐醒民記，鍾清泉整理：「禮記中庸講記」。

則是對此微幾有所覺察，如同《易經·繫辭傳》所說的「知幾其神乎」。

雪公云：

想著要覺悟，若什麼境界也沒有，你覺悟個什麼？所以「致知在格物」，機一動你就覺悟了，全在這個動機上。⁵⁹

此一微幾之相，雪公以佛學加以詮釋，認為其根源即是《大乘起信論》所說的「三細相」。⁶⁰ 如此一來，格物之物就是指自心妄動的無明煩惱，而非外來的事物。徐醒民先生對雪公此說有詳盡的闡發，其文云：

古注物字，皆從外來，其實是由自心而起。自心每起一念，即含無窮的事物，這些事物與生俱來即在心念之中。吾人心念中何以有這些事物，如以《周易》的原理解釋，即由人人本具的太極生出兩儀之後，便有時間空間的假相，再由時空假相幻生一切事物，所以一切事物皆在心內，而非外來。太極、明德，名異而實同，都是指自心不動的理體而言，原為通體光明，本無一物，太極之生兩儀，明德之有物，都是幻生幻有，雖然一切是幻，但人人皆以為真實。以幻為真，這是人的通病。《大學》「致知在格物」一語，就是教希聖希賢的學者瞭解自心動念就是來物，當下看破，知為幻有。念念如此觀察，便是念念致知在格物的功夫。⁶¹

徐氏這段文字，將雪公格物說的思路做了簡要明白的梳理。很顯然，這一格物說的思想依據是佛學由真起幻、萬法唯心的世界觀。

59 李炳南講，鍾清泉整理：〈大學首章解（下）〉，《明倫月刊》第 388 期，頁

36// 應教木鐸振春風—紀念李炳南先生
往生三十週年學術研討會論文集
40。

60 詳見李炳南講，鍾清泉整理：〈大學首章解（中）〉。按：依據《大乘起信論》，眾生因無明不覺而現出種種生滅流轉之妄法，其相狀可分為三細與六粗。其中之三細即「無明業相」、「能見相」與「境界相」。此三相無心王、心所之分，其相微細難測。見馬鳴菩薩造，真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》第32冊，卷1，頁577a。

61 徐醒民：〈格物說〉，《儒學簡說》，頁81。

雪公獨樹一幟的格物說，並未在學院授課的場合中提及，而僅對蓮社的學佛弟子宣說。蓋雪公面對一般人講解儒經，通常順著儒經自身的脈絡講解，以求其純粹，且避免未學佛者的批評與誤解；⁶² 但面對志求佛道的弟子，他便常強調「學了佛才能以懂儒家，念了儒家的書才懂佛學」⁶³、「《大學》、《中庸》難懂，必得研究佛學方懂」⁶⁴，這都是因應聽者的特性而隨機調整。此處可再舉「物有本末，事有終始」的解釋為例證。雪公在〈大學表注〉中，以「明明德」為「本」，以「親民」為「末」，其說甚為平實；然而在〈大學首章解〉之中則以無明「微幾一動」為本，此下生出的一切分別見為末，與〈表注〉的說法迥別。⁶⁵ 由此可知，雪公講學善於觀機逗教，其說有權有實，學者貴在善自體會，不應執泥於此是彼非。

（四）修學次第

對於大學八目由內而外環環相扣的修學次第，雪公在〈新元講席貢言——世出世法，本立道生〉的講演中有扼要的闡述。⁶⁶ 他首先指出八目有內與外、體與用之分：格致誠正為內、為體；修齊治平為外、為用。一如

62 雪公云：「講解儒經，經文以外的東西少談，就著經文說便可以了。有時依佛學的道理來解釋，容易讓人聽懂，但是難免羶雜，所以解釋儒經時，仍不以佛學解釋為妥。」參見明倫月刊社：〈師訓集錦・儒佛並存〉，《明倫月刊》第265期（1996年8月），頁41。又雪門弟子弘安（黃潔儀）在〈雪公與明倫〉一文中提到：「雖然明倫是佛儒雙弘的刊物，然雪公不主張佛儒加雜。所以對明倫文稿或圖稿中，有儒佛加雜的情況，老人家也一再指正。如孔學廣播稿中的插畫，雪公便指示免畫僧像。對插畫中人物，連鞋子的疏失，也被一一更正。」該文收入《明倫月刊》第300期（1999年12月），頁24。

63 李炳南講，鍾清泉整理：〈大學首章解（下）〉，《明倫月刊》第388期，頁41。

38// 應教木鐸振春風—紀念李炳南先生
往生三十週年學術研討會論文集

64 李炳南講，論語班弟子記，鍾清泉整理：「論語講記・學而第一」，第3章。

65 李炳南講，鍾清泉整理：〈大學首章解（中）〉，《明倫月刊》第387期，頁45。

66 李炳南講，鍾清泉整理：〈新元講席貢言——世出世法，本立道生〉，《修學法要》，《全集》第9冊，頁401-403。以下引用本文的段落皆出於此，不一一註明。

大乘佛法，以明心見性為體，以廣度眾生為用。接著他詳細解釋大學八目的次第，首先論前四目：

格物的「格」是「來」的意思，《詩經》云：「神之格思」，祭祀時神來了。吾人本性如如不動，忽然間動了，一動就是來了。致知，「知」是覺知的意思，心動時立刻察覺知道，不怕念起，就怕覺遲，只要一覺悟，就了不得了。我們一般人是念起不覺，動了念頭也渾然不覺，致知的工夫是念頭一動就知道了。知道了還得要趕緊觀察它，看它動的是對還是不對，是正還是不正，再仔細去考察，別叫它來回跑，這叫「誠意」。誠是忠誠，一點假也沒有，在儒家《中庸》云：「誠者，天之道也」，天很忠誠，一點都不作假。吾人壞就壞在意識亂七八糟，喜歡打壞主意，意識一誠，心就正了，這是內裡的功夫。

格物是念頭之發動、到來；致知是對微細念頭的觀照覺察；誠意是令意識真實無偽；正心則是令此心回復本然。綜觀此四目「轉迷為覺」的用功關鍵，惟在「致知」一目。而雪公以致知做為觀照念頭的工夫，事實上與王陽明致良知之說頗為接近，儘管雪公並未特別援用陽明思想，但精神上卻與之若合符契。雪公又發揮後四目曰：

內裡格物、致知、誠意、正心，再向外起作用，第一步要「修身」，身三業不殺生、不偷盜、不邪淫。口四業，不妄語、不惡口、不綺語、不兩舌。凡是壞事一點都不許做，身修到這個樣子，才能「齊家」整齊家庭。自己若是亂七八糟的人，不幹一點好事，在家裡要管誰？

只是多出些太保子弟，所以自身沒有毛病才能齊家。政府提倡「齊家報國」，現在誰齊家了？齊了家再往外當國家的公務員，才能乾乾淨淨地拿出良心來給百姓辦事，才可以「治國」。身不修、家不齊，出來當公務員也是圖賄，擾亂天下。把國家治理得整整齊齊安定以後，別國的人看見你這國家整齊安定，再去「平天下」治理別的國家。自己的國家都亂七八糟，還能去治理別人的國家嗎？人家肯聽

嗎？修身、齊家、治國、平天下這是對外的功夫。

此四目歷來沒有爭論，雪公此處亦僅是配合現實環境略做引伸而已。然而比較明德四目與親民四目，不禁使人產生一疑惑，即明德四目的心地工夫境界甚高，類同於佛家之斷惑證真，很可能窮一生之力也未必能夠辦到，若是如此，親民四目豈有實現的可能？又或者說，親民四目果真需要如此深細的心性工夫為基礎嗎？這是在講解修學次第時，不能不面對的問題。

要回答此問題，就須論及雪公心目中的儒學體系，此體系具見於其所編撰之「中華文化總綱」講表中。⁶⁷講表以《論語·述而》「志於道，據於德，依於仁，游於藝」四語做為總綱，並融合《大學》、《中庸》及《大乘起信論》的思想，以經證經、相互發明。大體而言，雪公認為「道」是寂照湛然的本心，「志於道」是為學目標的確立。由於本心昏昧不覺，遂生三細六粗之相，因此必須通過「明明德」的觀省工夫以恢復本性，以「格、致、誠、正」四目為具體工夫，這就是「據於德」。然而「道」與「德」涉及較深細的心性照察，未必為一般人所能驟然領悟，因此孔子學說以「仁」為本，《大學》也說「壹是皆以修身為本」，皆教人由自身出發，能近取譬，重視人與人之間的親厚和諧，「修、齊、治、平」四目遂由此開展，此即「依於仁」。雪公主張，學者須以「仁」為總則來駕馭百工技術（「藝」），成辦一切世間事業。若能在「仁」與「藝」上行得圓滿，「道」與「德」也就運乎其中了。⁶⁸故雪公云：

67 參見本文「附錄一」。

68 雪公對中華文化總綱的義理闡發，已有多篇論文做過探討，如謝嘉峰：〈雪廬老人為中華文化提綱及闡釋〉（上）（下），連載於《明倫月刊》第 268-269 期（1996 年 10-11 月），頁 46-51、48-52；謝智光：〈雪廬老人《論語講要》研究〉第五章；鍾清泉：〈雪廬老人弘傳《論語》析探〉；吳孟謙：〈匡世有心培後進—論雪廬老人的中華文化觀及其教化理念〉……等，可以參看，此處僅撮述大意。

「自天子以至庶人皆以修身為本」，為什麼不以格、致為本？因為內的難講，所以先講外，外好懂。如佛說四諦法，先講果後講因，使人易懂。... .. 格，來了事物事情，《大學》中也沒有解釋。格物是動了妄念，致知是不怕念起，只怕覺遲。物來，一下覺悟了，這無法說。所謂「向上一著，千聖不傳」，只可自己去悟，佛家的三細六粗，三細也難以說明白，所以《大學》只在誠意上講。⁶⁹

若依據這樣的思路，「明德四目」的心性工夫固然是「親民四目」的根本，在理論上具有優先性；然而在實際的運用上，卻又不妨先從外在的人倫關係著手，更為切實可行。故雪公極重視禮，所謂「學道德仁藝，必自學禮始。學禮必以學習敦倫修睦辭讓為根基。」⁷⁰ 正因如此，學者才不至於落入執理廢事、重內輕外之偏。蓋宋明儒者因深究內聖之學，末流不免空談性理，為清初以降重視經世實學的儒者所譏。而雪公講述明明德的工夫，雖然不避援引佛學，深入抉發心性之奧義，但在其內外兼重的儒學整體架構下，《大學》八目的實踐遂能更具靈活性與圓融性。

四、雪廬老人的《中庸》詮釋

雪公講解《中庸》，亦撰有〈中庸表注〉，所引述的前賢見解以鄭注、朱注為主，他在〈介言〉中析論「中庸」之義曰：

中庸二字之義，漢鄭康成釋為中和之為用也。庸作動辭，宋程伊川釋為不偏之謂中，不易之謂庸。其意中則不過與不及，亦不偏於左右。即認出事理中正重心，堅立不移，庸則平實自然，而無素隱行怪，即踏上事理平實之路，恆久不息。兩者雖異其言，而義未嘗不

69 李炳南講，論語班弟子記，鍾清泉整理：「論語講記・學而第一」，第2章。

70 李炳南：《論語講要・述而第七》，《全集》第11冊，頁271。

71 李炳南：〈介言〉，《禮記選講・中庸表注》，《全集》第12冊，頁236。

顯現出他一貫的漢宋兼採立場。而在疏釋各章時，雪公亦廣引司馬溫公、王荊公（安石，1021-1086）、游定夫（酢，1053-1123）、蘇東坡（軾，1037-1101）、顧太初（起元，1565-1628年）、王伯申（引之，1766—1834）等人之說做為補充。例如解釋「君子胡不慥慥爾」一句，雪公云：

慥慥二字，有三種講法。鄭康成注「守實」。朱子注「篤實」，較守實加深一層。《經義述聞》引《廣雅》作「蹙急」。都有根據，前二者，辭靜些，後一者，辭較活動。⁷²

又如講「壹戎衣而有天下」一句，雪公謂朱子讀「壹戎衣」，是取「一著戎衣以伐紂」之意。但若依據鄭注與清人考證，則當解為「殪大殷」，即滅了大殷之意。二說相較，「壹戎衣」為其因，「殪大殷」言其果，雪公認為講學者宜兩面兼講，並勉人應當博學始不落於孤陋寡聞。⁷³由此可以看出雪公在「道問學」上的用功。然而如同上一節開頭所說，雪公講授儒經的基本態度畢竟是「偏重於尊德性」，因此他也強調《中庸》不可當一般文章來讀：

此等德育之文，決不可當文章講也。以此種文，無有人能學之者，即韓昌黎比之，亦成油腔滑調者。當文章講，白費心力。吾講此書，莫不望諸位希聖希賢也。⁷⁴

故知勸勉弟子會歸實踐，終究是雪公講學的主要用意所在。以下依次分為「宗旨」、「天命之性」、「中和與誠明」、「人道敏政」四段，略論其《中庸》詮釋的內涵。

72 李炳南講，徐醒民記，鍾清泉整理：「禮記中庸講記」。

73 李炳南講，吳聰敏記：「中庸筆記（二）」（1972年4月22日）。

74 李炳南講，吳聰敏記：「中庸筆記（二）」（1972年5-6月間）。

（一）宗旨

《中庸》的宗旨為何？雪公云：

中庸之旨，在闡明人天之道相通。天道至誠無息，化育萬物。人道本亦如之，後為物欲所蔽，失其高明，故應法天，以復其本，始能並育不害，悠久無疆。⁷⁵

此處明確指出，天人合一是《中庸》的中心思想。然而如何體認天道、如何復還其本？牽涉到甚深的性命義理。雪公認為《中庸》首章所說的「天命之謂性」，即同於《大學》首章的「明德」，「講《大學》《中庸》，不懂明德本性，如買珠取盒棄珠。」⁷⁶此明德本性，在雪公看來，即通於佛性，只是《學》、《庸》本身並未詳加闡說而已，故曰：「佛的出世法是了義經，儒的出世法為不了義經，不明說的原故，如《大學》、《中庸》就是出世法，不明說。」⁷⁷

除了性命之學以外，做為儒家經典的《中庸》也談為政之道。雪公謂：「《中庸》研究分兩大部分，一為性命之學，講性與天，這部分難講。另一為政治之學，就在〈哀公問政〉這一章。」⁷⁸他在蓮社對學佛弟子講《中庸》時強調：

中國文化，即在《大學》、《中庸》，此甚要。於世間為人治事大有益，其目的在平天下，平天下即普度眾生也。說法不同，意義則同，範圍或有大有小耳。... ..聽佛經與學《中庸》等，於彼不能了，則學此亦可... ..誠實言，若不受五戒，而真能循乎《中庸》而行，

75 李炳南：〈介言〉，《禮記選講·中庸表注》，《全集》第12冊，頁237。

76 李炳南講，徐醒民記，鍾清泉整理：「禮記大學講記」。

77 李炳南講，論語班弟子記，鍾清泉整理：「論語講記·憲問第十四」，第12章。

78 李炳南講，徐醒民記，鍾清泉整理：「禮記中庸講記」。

則必得乎人天小果。⁷⁹

由此即可見雪公對《中庸》的重視。

(二) 天命之性

《中庸》經首云：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，文字雖簡，卻拋出了「性、道、教」三個核心觀念，因為文簡之故，義理詮釋空間相對較大，歷代註家遂得以在此處大做文章。雪公在〈中庸表注〉中，對此三者做出明確的定義：「性」是天（自然）所賦予的五行、五常之德，「木火金水土」與「仁禮義信智」相配；「道」如大路，行必由之，此處專指性理，能率性（順著性理）而行即是道；「教」則是因人的稟賦有厚有薄、物欲之蔽有淺有深，為使其明理合道、不悖於性天之本，故需施設教化。⁸⁰

上述說法，雖未標明依據，但五行配五常之說，實由鄭康成而來；⁸¹而就整體之敘述看來，則與朱子的觀點頗為接近。朱註曰：

性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。脩，品節之也。性道雖同，而氣稟或異，故不能無過不及之差，聖人因人物之所當行者而品節之，以為法於天下，則謂之教，若禮、樂、刑、政之屬

79 李炳南講，吳聰敏記：「中庸筆記（一）」（1971年9月17日）。

80 李炳南：《禮記選講·中庸表注》，《全集》第12冊，頁239。另可參看李炳南講，徐醒民記，鍾清泉整理：「禮記中庸講記」。

81 鄭康成曰：「天命，謂天所命生人者也，是謂性命。木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則信，土神則知。」鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1976年），卷52，頁1。

是也。⁸²

朱子此段註解蘊含其理氣論的世界觀在其中，雪公並未涉及，然而就其定義兩相比較，差異似不太大。但需注意的是，〈中庸表注〉同於〈大學表注〉，皆是雪公在中興大學授課時所編，偏重依循古註，較少個人論點的申發，他特別在論「天命之性」的講表上標明「講儒言儒，他家雖善不採」⁸³。因而僅據講表所言，尚不足以充分體現雪公對性的看法。

前文其實已經指出，雪公認為《中庸》的天命之性即是《大學》的明德，是無所不包、無所不覺的真心本性。故五形、五常之性只是權說，並未直闡了義。以下這段文字，始能看出其真正見地，雪公云：

讀《中庸》，當致意於性，性為人人本具之理體，無相無作，妙用無窮，不可以善惡名。曰善曰惡，皆流為情，去性遠矣。⁸⁴

在雪公看來，性是本體，無相無作、無善無惡，唯情始可名善惡。這一番意思，在其解釋《論語》「性相近」一章時，發明最詳。雪公依《大乘起信論》體（本體）、相（現象）、用（作用）的觀念加以分析，認為體與相皆無善惡，作用處方有善惡。以《周易·繫辭傳》為例，傳文：「神無方，而易無體」、「不可為典要，唯變所適」之句，指的正是寂然不動的真空之體；而「在天成象，在地成形」，變化出種種卦爻，皆屬於相；至於「盛德大業至矣」、「繼之者善」，則是由本體而開展的作用，必至於此處才能名之為善。因此，後儒如孟子主性善、荀子主性惡、揚雄主性善惡混，都不及孔子之知性。雪公認為「孔子說性，與佛說性，無二無別。」

因此學佛者不應輕視孔子，學儒者也未可毀謗佛法。⁸⁵

82 朱熹：《四書章句集註·中庸章句》，頁 17。

83 李炳南：《禮記選講·中庸表注》，《全集》第 12 冊，頁 239。

84 李炳南：〈中庸密義〉，《雪廬述學語錄》，《全集》第 10 冊，頁 114。

85 相關論述詳參李炳南：《論語講要·陽貨第七》，《全集》第 11 冊，頁 710-

在雪公看來，此天命之性雖是無善無惡，但又具有無窮的妙用與德能，因此順著本性而行即是道。這種會通儒釋的性體詮釋，實與漢、宋儒者有相當的差異，而較近於陽明心學。前文曾經提過，雪公以觀照念頭詮釋「致知在格物」，和陽明的致良知工夫有相似處；而此處以「無善無惡」論性，與主張「無善無惡心之體」的陽明學也顯然意趣相通。⁸⁶ 因此雪公在解釋《中庸》「尊德性」之時說：「德性者，本性也，此為本具自然之善與能，亦即陽明所謂良知良能。」⁸⁷ 嚴格來說，雪公所論之性實為佛家的真如本性，與陽明的良知心體仍有區別，⁸⁸ 但以良知為例說明本性，確實有講說與理解上的方便。

（三）中和與誠明

《中庸》提出許多重要的修養觀念，「中和」是其中最重要的一對。「中」是「喜怒哀樂之未發」，「和」是「發而皆中節」。雪公解釋道：

「喜怒哀樂之未發，謂之中。」情仍循性，仍守其正，叫「中」。中是天下的大本。... ..「發而皆中節，謂之和」，禮是一定的方圓規矩，情感雖發動了，仍然知禮，叫「發乎情，止乎禮」，這就是和。能和，雖是情，卻離道不遠了。如陶淵明所說的「實迷途其未遠」。⁸⁹

716；李炳南講，論語班弟子記，鍾清泉整理：「論語講記・陽貨第十七」，第2章。

86 關於陽明心性思想的分析，可參陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991年）一書。

87 李炳南講，吳聰敏記：《中庸筆記（一）》（1971年10月1日）。

34// 應教木鐸振春風—紀念李炳南先生
往生三十週年學術研討會論文集

88 明末高僧雲棲株宏（1535-1615）即曾指出良知與佛性有別，謂：「新建創良知之說，是其識見學力深造所到，非強立標幟以張大其門庭者也。然好同儒釋者，謂即是佛說之真知，則未可。……所知愛敬涉妄已久，豈真常寂照之謂哉？」見株宏：〈良知〉，《竹窗隨筆》，《蓮池大師全集》第3冊（上海：上海古籍出版社，2011），頁1396-1397。

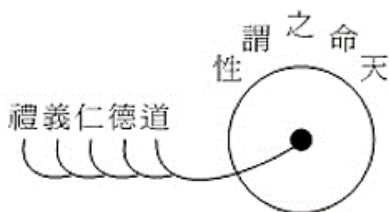
89 李炳南講，徐醒民記，鍾清泉整理：「禮記中庸講記」。

又說：

太上無情，此是「天命之謂性」，如天之春夏秋冬、陰晴風雨，毫無偏私。聖人守「中」，但「中」仍有七情。「和」之一字，是不妨害於人，這是賢人君子的境界。讀書在教人能「和」，如此即可治國平天下。若必求復其本性，非人人之所能為。⁹⁰

「太上無情」，乃是天道無私的境界，「中」與「和」則分別代表聖人與賢人君子的修養。人皆有七情，但聖人能制情於中，不發於外；賢人君子之七情則不能不外顯，但是懂得以禮節之，故亦違道不遠。雪公認為無法強求人人皆恢復天命之性，即使是制情守中都不容易，因此重點在教之以「和」，節之以禮。

雪公這一思維，與「中華文化總綱」強調從仁、禮、修身入手，而非直接從格致誠正等據於德的工夫入手，正可謂如出一轍，都是即用以顯體、下學而上達的修學進路。換句話說，雪公一方面說明禮的根源在天命之性，所謂「禮者理也，理者何，性起之理也」⁹¹，確立禮的形而上基礎；另一方面又強調道德仁義皆本於禮，重視具體的日用實踐。其有圖示如下：



90 李炳南講，吳聰敏記：《中庸筆記（一）》（1971年5月4日）。

91 李炳南：〈介言〉，《禮記選講·曲禮》，《全集》第12冊，頁33。

圖中天命之性為形上根源，道、德、仁、義、禮皆由此出，而愈後者愈具體外顯。禮雖是圖中最粗顯者，重要性卻不因此而減殺，可謂本末內外兼顧。

除了「中和」以外，「誠明」是另一對重要觀念，《中庸》云：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教」。雪公在〈表注〉中加以解釋，指出「自誠明」是從性體出發，自然明理，誠是體，明是用；而「自明誠」則是性體有蔽，須透過學習、實踐的工夫才能恢復誠之本體。⁹²雪公進一步結合佛法加以分析：

《中庸》「自誠明，謂之性。」生而知之者也。「自明誠，謂之教。」學而知之者也。性，天命之謂也。教，修道之謂也。生而知其性，聖也。學而知其性，凡人也。或疑性一也，復何有生知學知之不一也。是需以佛理明之。性具無始無明，乃生諸惑，惑而造業，業復熏染，染益遠乎性。遇緣而聞佛法，隨消舊業，不造新殃，是謂修道。修能近乎性，以至見乎性。一生不濟，生生續之，由是諸惑漸斷，今生而能自明本性，是生而知之，自誠明也。若夫聞法而未斷惑，今生不能自明，是學而知之，自明誠也。儒家了義，捨佛學，非三際，其何以明之哉。⁹³

此處以同樣出於《中庸》的「生而知之」、「學而知之」比配「自誠明」、「自明誠」，而這兩種根器從何而來？何以有此差異？單就今生而言，似難圓滿解釋，因而雪公運用佛法無盡生命的觀念說明之，指出「生而知之」或「自明本性」者也是多生積累而來，一切皆有因緣，並非天生偶然如此。

《中庸》論誠與明，又曰：「至誠之道，可以前知。……禍福將至：

92 李炳南：《禮記選講·中庸表注》，《全集》第12冊，頁259。

93 李炳南：〈自誠明與自明誠〉，《雪廬述學語錄》，《全集》第10冊，頁117。

善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。」雪公認為知天道者，即是懂得吉凶禍福之理，「吉凶是因，禍福是果，而因中有果，果中又有因。此四字隨時皆有，而百人中無一人知者，既不知，則己所造者是吉是凶，乃至果是禍是福，當亦不知，如是，誠迷惑顛倒也。」⁹⁴ 如何能夠合乎至誠之道而明白吉凶禍福呢？徐醒民先生有如下發明：

一般人起念頭即是妄念，中庸學者在獨處時，一起妄念，立刻覺知，立即打消妄念。妄念打消，便是與道相合的誠心出現。慎獨，慎到出現誠心，脩道的工夫就出來了。我們無論自己修行或勸人修行，都要把握一箇「誠」字。愈慎獨，愈能令自己誠實。「誠者天之道也」，誠乃天然之道。「誠則明」，「至誠之道可以前知」，過去未來之事皆能了解。因為至誠，自然心中就明了。有慎獨的工夫，不欺人，不自欺，這是學中庸的要領。⁹⁵

由此可知，慎獨工夫即是觀照念頭、反妄歸真的工夫，亦即是《論語》「據於德」、《大學》「明明德」（含「格致誠正」四目）的工夫。因此，在「中華文化總綱」的講表中，雪公特別在據於德的「明德四目」之下，引用《中庸》「誠者天之道」、「誠之者人之道」的句子，指出前者是未動心之前的性體，後者則是反妄歸真、行道有得。在雪公的儒學體系中，諸經的思想是相互發明的。

（四）人道敏政

如本節開頭所論，《中庸》不僅談性命，亦講政治，有「人道敏政，

40// 應教木鐸振春風—紀念李炳南先生
往生三十週年學術研討會論文集

地道敏樹」之語。雪公平生講學開示，經常引用此語，且另加上「天道敏時」，以說明天地人三才之道。他說：

94 李炳南講，吳聰敏記：《中庸筆記（一）》（1971年10月29日）。

95 徐醒民：〈中庸第一章研讀〉，《述學講演集》，頁37。

中國講天、地、人三才，天有它的道理，「天道敏時」，不能亂了四時；地有它的道理，「地道敏樹」，生長植物，長養萬物；人呢？也有他的道理，「人道敏政」，重要在政治上，人要學政治。「政者，正也」，也就是公公正正替大家辦事，使得大家得到公安。⁹⁶

又說：

人必得懂政治，政治即道，要將社會治理得安安定定，使大家皆得公安，故曰：「有道明君，無道昏君」。道者不可須臾離，辦任何事皆不可離了道，使天下國家皆不得公安。這就是中國文化、孔子思想，此為世間法最高目標。⁹⁷

以正道謀求天下之公安，乃是雪公對儒家政治精神的總括。他又評論中庸之道在政治上的作用云：

「中庸」兩字不可忘，此非學說，而是講政治，可謂政治哲學。政治施於百姓，與便利為善，否則為惡。中國人民講平等，才養不才，智教愚，共存共榮，此為中國原則。平等、共存共榮，即為善政治。辦政治者，... ..自修身至平天下，皆不可離中庸之道。⁹⁸

《中庸》「哀公問政」一章論為政之道，提出「脩身、尊賢、親親、敬大臣、體群臣、子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯」等九條原則，雪公認為其中要義即是「平等、共存共榮」。而此一為政理念背後的精神必須是「誠」，雪公批評當時的兩大強權——美國與蘇聯——終日爾虞我詐，國運將不長久；而英國昔日自稱日不落國，但以帝國主義之霸道欺凌天下，

96 李炳南講，論語班弟子記，鍾清泉整理：「論語講記・學而第一」，開學典禮講話。

97 李炳南：〈念佛班員修學之道〉，《明倫月刊》第 318 期（2001 年 10 月），頁 12。（按：此篇講於 1980 年 3 月 30 日，為雪公在臺中蓮社青蓮念佛班會的開示，由月刊社整理筆記而成）

98 李炳南講，吳聰敏記：《中庸筆記（一）》（1971 年 5 月 21 日）。

其勢力至今何如？⁹⁹ 又《中庸》論「懷諸侯」一條，提出「繼絕世，舉廢國」的思想，雪公指出，這也應是當今聯合國的責任，但是聯合國「說人話，不幹人事」，致使韓、德、越諸國乃至中國均分裂為二，如此背道而馳，終必自食其果。¹⁰⁰ 這都是雪公有感於時事所做的論評。

雪公又特就政治一面，指出儒佛之別，試看以下二則資料：

《中庸》之書重在政治，此與佛學異，不可一而觀。佛學導人為善，如同教育，無強迫性；政治則不然。如言殺生，其灑農藥為政令，佛學則倡不殺生。宗教聽於政治，而政治不妨於宗教。¹⁰¹

人道敏政，人必須有政治維繫人群社會，宗教不能維繫群體社會，宗教只勸人為善，不講刑罰，是另一種作用。政在禮樂上，行不通才用政，再不行才用刑。¹⁰²

佛法做為一種宗教，其功能主要在勸善、教化；而傳統儒家則擔負維繫群體社會的任務，因此在禮樂德化之外尚須有政令刑法之施用。此兩者立場有別，不能一概而論，但是宗教與政治之間則必須相互尊重。由此可以看出，雪公平生講學雖常會通儒佛，然而絕非含混籠統，對各家學術的特性皆能明確析別。¹⁰³

99 李炳南講，吳聰敏記：《中庸筆記（二）》（1972年5月1日）。

100 李炳南講，吳聰敏記：《中庸筆記（一）》（1971年8月27日）。

101 李炳南講，吳聰敏記：《中庸筆記（一）》（1971年5月14日）。

102 李炳南講，論語班弟子記，鍾清泉整理：「論語講記·子路第十三」，第5章。

103 雪公另有一段文字論儒佛之別，甚為精要，附註於此，以供參照。其云：「佛

家之無明，生起山河大地，是說真性不守，幻現妄相。儒家之中和，位育天地萬物，是說情識節制，涵容萬物。佛家此說，如自健康說到發病，儒家此說，如依診病說到調養。此二說事不同、時不同，不必強牽使合。大凡聖人言，有實有權，因時因機，一人一生之言，尚不能盡使圓融……況學異時異者，而必期其處處融合，勢所難能，欲融儒佛，取其大者而已矣。」李炳南：《佛學問答類編（中）·析疑》，《全集》第6冊，頁653。

五、結論

雪廬老人在臺講學數十年，弘揚儒佛之教不遺餘力。在儒經的傳授上，「以道德仁藝為綱，基於倫常禮教，期諸學者樂天知命，修己安人。」¹⁰⁴其儒學思想具有體用內外一以貫之的系統，完整呈現於「中華文化總綱」講表之中。這一思想體系的建立，除了以《論語》「志於道」章為核心以外，《大學》、《中庸》也佔有重要地位。蓋自宋儒表彰《學》、《庸》以來，二經在近世中國學術史上即發揮深遠的影響，通過對二經的反覆詮釋與辯證，不僅儒學的生命力得以活化、開展，甚至民間宗教也往往援之以建立教說。雪公之所以重視《學》、《庸》，自然也與這一學術演化的背景息息相關，而對於二經的義理內涵，則自有其獨特的見地與發明。筆者蒐羅相關文獻，嘗試對雪公的《學》、《庸》詮釋進行考察，綜合本文所論，其特色大抵可以歸納為以下三項：

（一）重視實踐，不廢學問——尊德性而道問學

雪公講授《學》、《庸》，並非依文解義、泛泛述古，而是希望聽者能夠付諸實踐，在生命中得到真實的受用；至於與此無關的名物考證或版本、作者等爭議，則以為非當務之急，往往存而不論，確乎以「尊德性」為依歸。另一方面，雪公雖然不以「道問學」為主要目的，卻也並非任憑己意解經，而置學術的傳統於不顧；相反地，他講經之前必廣參古註，掌握前人的重要說法，力求言必有據，即使有所去取於其間，亦不預存漢宋門戶之見，這是雪公面對學問的嚴謹態度。若用今人的話來說，雪公講學

在重視「生命的學問」之餘，也不偏廢「學問的生命」。¹⁰⁵

104 周家麟、徐醒民：〈李炳南老居士全集序〉，收入《全集》總目冊，頁2。

105 此語借自己故哲學家傅偉勳先生（1933-1996）。其言：「『生命的學問』是規導『學問的生命』發展方向的始點（本源），也是終點（依歸），但決不能無謂干預能促進「學問的生命」發展的純學理性探討或研究。倒過來說，『學

（二）會通儒佛，不落玄虛——極高明而道中庸

《學》、《庸》二經之所以特為宋明儒者所重視，主要原因之一即是提供了許多心性論的思想資源。雪公闡釋二經，亦對於「明明德」、「天命之性」、「格物致知」等觀念詳加闡發，並透過佛學深化其詮釋，認為儒佛在心性本體的見地並無二致。此種會通儒佛的詮釋方式，若從學術思想史上來看，其所承繼的自然不是漢代儒學，亦不是持闢佛立場的宋儒程朱一脈，而較相應於陽明心學影響下的中晚明思想。《居士傳》中云：「越至明之末造，藩籬既撤，華梵交宣，覲彌陀於數仞牆中，謁庖犧於菩提樹下，大同之化，於是為昭然。或徒尚空言，終乖實相，長顛預之習，開閃爍之風，亦識法者所深懼也。」¹⁰⁶雪公在心性論上會通儒佛、「華梵交宣」，確實與明末思想遙相輝映。然而，他也能適時對儒佛做出析別，不尚顛預閃爍之論，且在實踐的入手處，尤其強調平實具體的倫常禮教，避免「徒尚空言」，落於心學末流之玄虛。¹⁰⁷換言之，其在心性闡發上「極高明」；而在修學踐履上「道中庸」。

（三）系統嚴明，因材施教——契理而契機 雪公詮釋《學》、《庸》，

背後有一體用本末一貫的儒學思想體系為

基礎，又善於製作層次井然的講表以輔助教學，因此系統嚴明，主旨清楚，無支離之病。又其所講述之內容，必因應場合與聽眾而彈性調整，例如在

問的生命』雖然有其自由自在的發展，但決不可能祇停留在『價值中立性』的狀態。」參見傅偉動：《學問的生命與生命的學問·自序》（台北：正中書局，

48// 應教木鐸振春風—紀念李炳南先生
往生三十週年學術研討會論文集
1994)。

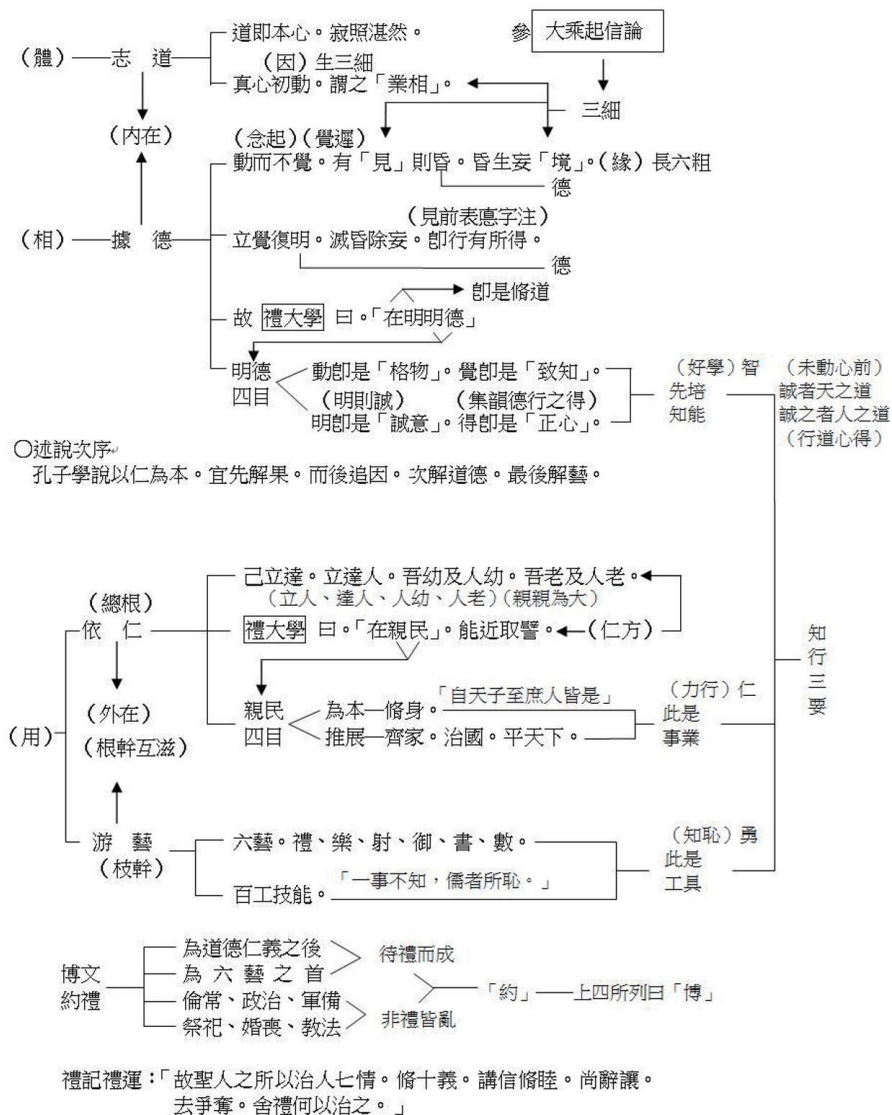
- 106 彭際清：《居士傳》，《叻新纂續藏經》（東京：國書刊行會，1975-1989 年），卷 44，頁 266a。
- 107 據吳聰敏先生之口述，雪公論及清儒時，曾自謂其學若相較於談心論性之儒，實較近於重視實用的顏習齋（元，1635-1704）。參見吳毓純：〈倫常道・菩提心——李炳南居士儒佛思想探析〉（臺北：臺灣大學中文系碩士論文，2013 年），頁 70。

學院授課，則多依循古註，較少援引佛學做延伸之發明；而在道場弘法時，則常借用佛學名相，以幫助弟子理解。此外，雪公於課堂上，亦常引述時事而加以評判，但他也強調這是為了透過實例以助聽者理解經文，為避免事後不明就裡者斷章取義而致誤會，故往往禁止錄音。¹⁰⁸這都體現其因材施教、契機施度的講學風格。

誠如本文前言所述，經典地位的升降，有其曲折複雜的歷史脈絡；經典詮釋的重心，也常因學風的轉換而有所不同。然而變易中有所不變者，即是經典的義蘊在與詮釋者的不斷對話中獲得彰顯，並落實在其人的生命與時代之中，帶來嶄新的意義。唯有如此，經典方成其為經典，也才具有不斷被傳習的價值，此即所謂「人能弘道，非道弘人」。百年來西化思潮當道，傳統文化淒衰淒微、不絕如縷。雪廬老人則終身奉獻於儒學之弘揚，感發學子無數，其大願大力全然植根於對經典的真實體會與受用，因之其所留下的解經與講學範型，依然深具參考價值。目前雪公之全集、手稿等個人檔案，皆已透過數位典藏的方式建置上網，然而因其平生重講說而輕著述，後人往往未能親切瞭解雪公講學之風貌，¹⁰⁹有識者若有計畫地收集相關筆記，陸續整理發表，不僅有裨於雪公學術思想之研究，對今日有志於習學傳統文化者，亦將能帶來深刻啟發。

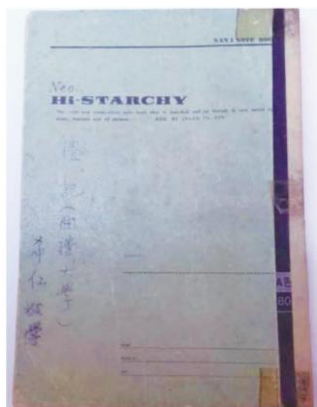
- 108 這當然也與當時仍屬「戒嚴時期」有關。雪公云：「吾講經講書，志在教對方得利益……今日發生的事也不免說說，但是今日的時代應『危行言孫』，這是吾多事，現在講便要現在了結，不可錄音。」李炳南講，論語班弟子記，鍾清泉整理：「論語講記·學而第一」，第8章。
- 109 例如學者張崑將在〈正統與異端：李炳南與南懷瑾的《論語》詮釋比較〉一文中，謂雪公講解《論語》於古註亦步亦趨，風格中規中矩，極為傳統嚴肅。這是因張氏所根據的文獻僅為《論語講要》一書，並未參考較能反映講學實況的「論語講記」，故所得印象較為片面。

附錄一：中華文化總綱¹¹⁰



110 此表原收錄於李炳南：《論語講要·述而第七》，《全集》第11冊，頁274-275。為便讀者參照，茲附錄於此。《論語講要》之原表格為直式，本文之橫式表格取用自謝智光：〈雪廬老人《論語講要》研究〉，頁90-91，特此說明。

附錄二：吳聰敏《學》、《庸》筆記書影



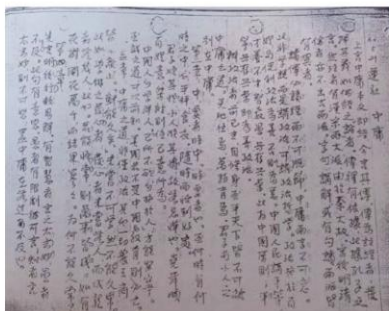
大學筆記（封面）



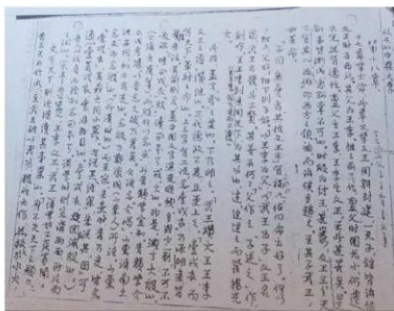
大學筆記（內頁）



中庸筆記二份（封面）



中庸筆記（一）（內頁）



中庸筆記（二）（內頁）

Discussing the Connotation and Features of Old Man Shieu Lu's Interpretation of The Great Learning and The Doctrine of the Mean

Wu Meng-Chien *

Abstract

The Great Learning and The Doctrine of the Mean are two chapters originally from The Book of Rites. Ever since they were included together with the Analects and the Mencius as the Four Books of Confucianism, they have become greatly revered classics that have had a crucial influence throughout the history of modern Chinese academic thought. Old man Shieu Lu (the Buddhist lay Li Bing-nan), who began his lecturing career in Taiwan, dedicated his life to promoting Chinese culture. His interpretation of The Great Learning and The Doctrine of the Mean is a unique school on that poses innovative views; however, no specialized study has been conducted on them to date. The present study examines relevant literature, including the table notes written by old man Shieu Lu and notes written by his disciples, and suggests that The Great Learning and The Doctrine of the Mean play crucial roles in the construction of old man Shieu Lu's system of Confucianism. The three major features of his interpretation

* Assistant professor at the Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University

of The Great Learning and The Doctrine of the Mean are as follows: (1) emphasize practice and never neglect knowledge, (2) integrate Confucianism and Buddhism and never resort to mystery and (3) establish a strict system and provide individualized education. The exegesis and lecturing paradigm left by him still possess immense value to those interested in learning the traditional classics.

Keywords: Old man Shieu Lu, The Great Learning, The Doctrine of the Mean, practice, integration