

拉曼大學

中華研究院

中文系

朱熹之孟子詮釋

科目編號： ULSZ 3068

學生姓名： 林偉漢

學位名稱： 文學士（榮譽）學位

指導老師： 方美富 先生

呈交日期： 二〇一二年四月六日，星期五

壬辰龍年三月十六

本論文為獲取文學士榮譽學位（中文）的部分條件

目 次

題目	-----	甲
宣誓	-----	乙
摘要	-----	丙
緒論	-----	1
第一章	孟學流變與朱孟交匯	8
第一節	先秦至唐代之孟學流變	9
第二節	宋代之孟學流變	17
第三節	朱子之釋孟歷程	29
第二章	朱子對孟子道德思想之繼承	34
第一節	孟子之「性善論」	34
第二節	朱子「內聖」之「性說」與「心說」	37
第三節	朱子「內聖」之「仁說」	47
第三章	朱子對孟子「外王」之發揮	54
第一節	「內聖」通「外王」	54
第二節	朱子之「外王」理念： 正君心；仁心至仁政；民本論	60
第三節	「外王」局限	64
結論	-----	69
參考書目	-----	71
附錄	-----	79

朱熹之孟子詮釋

宣 誓

僅此宣誓：此論文由本人獨立完成，凡論文中引用資料或參考他人著作，
無論是書面文字或是電子資訊，皆已於註釋中具體註明出處，並詳列參考書目。

簽名：

姓名： 林偉漢

學號： 09AAB07535

日期： 二〇一二年四月六日，星期五

壬辰龍年三月十六

摘 要

李唐一朝自韓昌黎「道統」中認可孟軻，肇此一段而孟學大興於趙宋，政治界思想界之孟學，瓜熟蒂落，或分或合，此猶張橫渠所言之政學二途，花開兩朵，各表一枝。至南宋「非孟」之聲漸息，「尊孟」之聲愈盛，乃與「理學」之興密切交關，此為思想史一大關節處。「理學」不談孟學無首，孟學不談「理學」無尾。宋儒論學非得由此而入，若常山之蛇首尾俱至。孟軻之「非由外鑠我也，我固有之也」及「王道」仁政之主軸思想，演變出理學家們之「脩身」及「平天下」之理念，此為「內聖」與「外王」之謂。朱熹於「內聖」之繼承、「外王」之發揮，多少投射了孟軻古魂之理想。然完善「內聖」與「外王」理論體系之建構，仍以北宋五子為主要養分，滋長其學，不解此則斷難釐清有宋以降思想之面貌，學人之精神。「內聖」「外王」之名實之關節，邏輯巧妙，引《大學》為聖工夫之活水，貫徹於「外王」界。孟軻內心之悲，朱熹困境之苦，道出了中國傳統政治形態的終極局限。「王」與「不王」，僅能在形而上之界，想像千古。

關鍵詞：孟子；朱子；「內聖」；「外王」；「理學」

緒 論

孔子（前五五一——前四七九）與朱子（一一三〇——一二〇〇）在中國文化史上同樣占有重要的地位，兩者皆是「集文化之大成者」，其精神之深度，學說之豐富，促進和刺激了中國學術史之發展和文化史之內容^壹，於後世文化、學術世界產生鉅大影響。孔子繼承的是周公所整理的上古文化精華^貳，如禮、樂等等的制度典禮之傳統，爾後^參孔子門人「七十子」將學說發揚^肆，影響孟子（約前三七二——前二八九）、荀子（前二九八——前二三八）等等後世的儒者，開創了「儒家」。而朱子則繼承了往後一千六百餘年的文化養份，內容更是成熟和豐富。極推崇孔孟的朱子，站在北宋儒學復興的基礎上，與一羣宋儒逐步發展出「理學」。這裏的「理學」是以廣義說，泛指宋元之整體的主流學術，如：張載（一〇二〇——一〇七七）為代表的「氣學」、邵雍（一〇一一——一〇七七）為代表的「數學」、程（程顥（一〇三二——一〇八五）；程頤（一〇三三——一一〇七））朱為代表的「理學」及陸王（陸九淵（一一三九——一一九三；王陽明（一四七二——一五二九））為代表的「心學」。狹

^壹近人學者錢賓四先生（一八九五——一九九〇）曾言：「孔子集前者古學術思想之大成，開創儒學，成爲中國文化傳統中一主要骨幹。北宋理學興起，乃儒學之重光。朱子崛起南宋，不僅能集北宋以來理學之大成，並亦可謂其乃集孔子以下學術思想之大成，此兩人，先後矗立，皆能匯納羣流，歸之一趨」（錢穆：《朱子學提綱》，北京：三聯書店，二〇〇二年，頁一。）。中國文化史源遠流長，其中自有許多不可被忽視、又可獨樹一幟的思想家、文化者，星光璀璨，但如孔子與朱子般，長時間受大量人、研究者的註視與著重（或批判），卻是少之又少。他們既可代表部份的中國文化傳統，也能代表儒學的中心骨幹。

^貳「周人一統之策，實存於是。此種制度，固亦由時勢之所趨，然手定此者，實惟周公。」（參考自王國維著；謝維揚，房鑫亮主編；謝維揚，莊輝明，黃愛梅分卷主編：《王國維全集·觀堂集林·殷周制度論》卷十，第八卷，杭州：浙江教育，二〇〇九年，頁三一六。），殷周之易，周公所手定者，含括「立子以嫡」、「封建子弟」、「宗法」等等之制度。這當中「禮」、「樂」思想相隨。

^參孔子學問傳授，重點開始側在「仁」：以「仁」及「禮」。余英時著：《人文與民主·中國思想史研究綜述——中國思想史上四次突破·從「禮壞樂崩」到「道爲天下裂」》，臺北：時報文化，二〇一〇年，頁一四七——一五七，有多例子證明其時代在中國思想史上，是一種「突破」。簡言之，是由「巫」轉爲「心」。

^肆【漢】班固著：《漢書·藝文志》卷三十，第六冊，北京：中華書局，一九六二年，頁一七〇一：「昔仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖」。

義來看，如上，「理學」可便作程朱流派稱，以別陸王之「心學」。另二個容易引起混淆的近義名稱是「道學」與「新儒家（學）」。^一，雖「道學」與「理學」所指，在學術形態上並無大異，但本文不以「道學」稱，主要因為在政治史上有貶義，容易引起誤解^伍。而且「理學」之名在南宋時代也已正式成立，雖然現代學者田浩（Hoyt Cleveland Tillman）先生對此二名詞之混用頗有微詞^陸，但「理學」一詞總已成通行最廣的觀念。^二，「新儒家（學）」（Neo-Confucianism）一詞為西方漢學研究者用來別於先秦時期的（孔孟）傳統儒家所作，因宋代儒學性質已有不同（主要為義理之學）。但若以「新儒家（學）」貫穿全文，引起的詬病^柒不免如田浩先生所責：歷史描繪上完全沒有用詞語，當不適合用於代表當時的儒學形態。

孔子以降，最接近、最衛道及最推崇孔子之「大儒」者，該孟子無疑。孟子對孔子之「仁說」等等理念，繼續發揮、擴充，乃至有「性善」、「知性」、「德治」、「仁政」等思想觀念之產生，並將之融入進了：生活之態度、人格之追求、為政之理想等等。以朱子之「道統觀」而言，他對孟子極力肯定，曾在《四書章句集註·孟子序說》言：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，

^伍參考自余英時著：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究·緒說》下篇，臺北：允晨文化，二〇〇三年，頁一二一一三。又：「道學」範疇比「理學」來得小，原先是狹義「理學」的稱號，過後逐漸變成廣義的「理學」，即：主導宋明元清的學術體系，參考自陳來著：《宋明理學》二版，上海：華東師範大學出版社，二〇〇三年，頁九。

^陸主要見於【美】田浩著《余英時：〈朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化研究〉》，朱傑人、嚴文儒主編：《〈朱子全書〉與朱子學二〇〇三年國際學術討論會論文集》，上海：華東師範大學出版社，二〇〇四年，頁二〇八一—二一八。他指出陳來先生注意到了（研究「道學」的）《諸儒鳴道集》早於《近思錄》，認為《近思錄》的出現是要取代和糾正《諸儒鳴道集》廣泛的「道學」觀念。

^柒參考自劉述先著：《論儒家哲學的三個大時代·宋（元）明儒學·「新儒家」的名稱與道統源流的建構》，香港：中文大學出版社，二〇〇八年，頁七二—一七七。

軻之死不得其傳焉。」^捌。孟子承孔子所「傳」之「道」，身份不可被低估。因此朱子從中吸取很多精華，發揮得更精微細緻。孟子的「內聖」與「外王」是朱子的寶庫，如「性說」、「心說」、「仁說」、「脩身」、仁政、民本思想等等之「道德」與「政治」所涉及之領域^玖。如同孟子，朱子是以道德態度做為根基的。對孟朱來說，「道德政治」是「內聖」與「外王」最理想的結合體及「聖」之境界。

孟學與朱子學研究頗盛，但就專論朱子之孟子學則少。自《孟子》問世，註者、研究者一直都有：漢代趙岐（一〇八——二〇一）《孟子章句》、唐代韓愈（七六八——八二四）與北宋王安石（一〇二一——一〇八六）之「尊孟」思想、北宋孫奭（九六二——一〇三三）《孟子註疏》、南宋朱子《孟子集註》、明代王陽明孟子心學、明末清初黃宗羲（一六一〇——一六九五）《孟子師說》、清代戴震（一七二四——一七七七）《孟子字義疏證》、宋翔鳳（一七七七——一八六〇）《孟子趙註補正》、焦循（一七六三——一八二〇）《孟子正義》、康有為（一八五八——一九二七）《孟子微》、以及現代的思想研究學者：馮友蘭先生（一八九五——一九九〇）、牟宗三先生（一九〇九——一九九五）、勞思光先生、黃俊傑先生、楊澤波先生、董洪利先生等等的著述詮釋，能一觀孟學之重要發展。朱子學亦然。朱子逝世前後，其學遭禁，但總壓不住朱子該有的歷史影響，如元朝朱子大作《四書章句集註》盛起，以

^捌【宋】朱熹著：《四書章句集註·孟子集註·序》，北京：中華書局，一九八三年，頁一九八。

^玖朱子本身是個豐富學者，其涵蓋之學說，上自天文，下至地理，而《孟子》學，則僅是其中一個部份，但這一部份正成了其潛在的、不可或缺的思想底蘊。

此試士。中國文化裏頭，朱子對政治、教育、道德修養以至於民族風情等等之領域都很有影響^{壹拾}，這樣朱子學便承傳不斷。

專論「朱子論孟子」者並非沒有，但數量為少，尤其對「內聖」與「外王」的繼承、孟學和「理學」的相互發展、和兩者之間的內在關係。這份研究面貌並無特別凸出，所涉及的不過是占孟子學、朱子學的其中一部份。千餘年的釋孟史低迷後成熟，朱子《四書章句集註》一成，則成孟學之新的里程碑，故擇朱子為孟子之重要詮釋者是本文的方嚮。另外，也因為朱子學富五車、學識一身豐富，廣納百家，所以在詮釋能力上有一定的創見、和邏輯力，研究範疇無所不包，所以本文當不放過有如此影響力、可發揮孟子「內聖」、「外王」的詮釋者——朱子。

本文第一章論述數個要點：第一，孟子學史的流變，先秦至唐代的《孟子》都僅附於儒家經典之外，直至宋代纔較凸出；第二，宋代孟學的分期，有初形期、興盛期及成熟期的發展與演變，這裏涉及到政治的論辯與思想的詮釋史；第三，朱子一生的釋孟簡況及其各期著述，與日精進的理學思考使他對孟子的理解不斷進步。第二章主要談論朱子對孟子「內聖」思想的繼承與發揮：第一，介紹孟子的思想核心——性善論、四端說，以比較朱子的心說、性說；第二，再確舉朱子的「性說」與「心說」之間的關係，即討論人之本性與心之作用；第三再論「內聖」中第三重要的元素——「仁說」；當對朱子的「性」、「心」與「仁」有了基本理解後，當入「外王」之政治範疇。第三章主要探討朱子「外王」觀：第一，「內聖」借由各種工夫論通嚮「外王」，如《大學》是主

^{壹拾}參考自鄒永賢主編：《朱子學研究·前言》，福建：廈門大學出版社，一九八九年，頁一。

要參考；第二，朱子的「外王」理念與孟子近似，如「正君心」、「仁心仁政」、「民本論」等等；第三，雖有「工夫論」之達「外王」之階梯，但「外王」始終有其局限性與障礙，中國的政治體系歡迎的是與「理學」不一樣的流派，自然導致（被「理學」化了的）《孟子》，在理論上停滯。

本文參考資料分爲三種類，第一古籍類，如《四部要籍註疏叢刊：孟子》、《朱子全書》、《晦庵先生朱文公文集》、《朱子語類》、《四書章句集註》、《朱熹年譜》爲主，并以電子文本檢索方式全面網羅《朱子語類》中對「孟」字眼的出現（臺灣中央研究院的互聯網——「漢籍電子文獻」檢索系統）。第二專書類，以研究孟子朱子有成者之專著爲主，如黃俊傑先生《孟學思想史論》、董洪利先生《孟子研究》、錢賓四先生（一八九五——一九九〇）《朱子新學案》、《朱子學提綱》、陳榮捷先生（一九〇一——一九九四）《朱子新探索》、《朱子門人》、劉述先先生《朱子哲學的發展與完成》、余英時先生《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》、田浩先生《朱熹的思維世界》、牟宗三先生《心體與性體》、金春峯先生《朱熹哲學思想》、張立文先生《朱熹思想研究》等等。第三論文類，如夏長樸《尊孟與非孟——試論宋代孟子學之發展及其意義》、林美惠《朱子的政治禮攝系統》、陳增輝《朱子民本論》、姚瀛艇《宋儒關於《孟子》的爭議》、陳逢源著：《從「政治實踐」到「心性體證」朱熹註《孟子》的歷史脈絡》等等。另有相似题目的論文雖未全有引用，但作爲次要參考，如：盧淑敏《朱熹的孟子詮釋》、洪翠屏《朱熹孟子學外王思想研究》、陳怡帆《朱熹詮釋孟子道德哲學及其社會價值研究》、李鋒《朱熹政治哲學研究》、蔡幸好《朱子釋《孟》要義前後演變探析》等等。

黃俊傑先生曾說，研究歷史與探究過去真相的先決條件，是不能抽離於其歷史的時空條件之外，而用己身所處之時代之標準去衡量^{壹拾壹}，北宋孟學論戰總有這種詬病，如「尊王」與否是，如「王霸之辯」是。論文瘋寫當不適以批判式地、個人介入歷史似地投入。複次，經典文本與詮釋者之間總有緊張性，中國思想家在為經典注解的時候，「解釋的張力」總難避免，他們以自己的思想叩撞經典作者的心靈。一方面繼承他們的思想，一方面又得受著己身所處之世之環境之各種影響和波動。對此，黃俊傑先生認為可以在經典文本與詮釋者中，獲致動態的平衡^{壹拾貳}，消解張力，方法便是：進入古人的心魂——「對話的」經典詮釋法；以及，進入古人時空情境，溫故知新——「歷史的」解釋法。對詮釋朱子對孟子的思想，這樣的方法有相當適合的借鑒之處。缺此，難顯歷史真貌。此其一。

第二，研究二子先哲須多重中國思想之形而上學之特質^{壹拾參}，如「道」、「天」、「理」、「陰陽」等等概念，這樣才能把握得住他們把宇宙界和人生界聯繫起來的思想觀與思路，例如孟子人性之本善、朱子之性即理等等背後所存在的思想世界。缺此，難明其所以為。此其二。第三，中國思想不像西洋哲學般容易獨立於其他文化而單論之，中國倫理、政治、社會文化很難將思想分割出來，如季羨林先生（一九一一——二〇〇九）所提出的「東方文化是綜合

^{壹拾壹} 參考自黃俊傑著：《孟學思想史論·序論》卷二，臺北：中研院文哲所，二〇〇六年，頁四五一—四八。

^{壹拾貳} 黃俊傑著：《論經典詮釋與哲學建構之關係——以朱子對《四書》的解釋為中心》，《南京大學學報》（哲學·人文科學·社會科學），二〇〇七年，第二期。

^{壹拾參} 唐君毅著：《畧論作中國哲學史應持之態度及其分期》，韋政通編：《中國思想史方法論文選集》，臺北：大林出版社，一九八一年，頁一一〇——一一一。

模式，西方文化是分析模式」^{壹拾肆}的概念相似。故思想研究之法也應當注重思想與其他學術文化交互影響的關鍵^{壹拾伍}。余英時先生的《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》也將思想文獻與政治文獻互證，從文化與思想、政治上分析、綜合。缺此，難以掌握整體。此其三。

第四，既然思想不能獨立，當與政治高度結合，我們在研究思想和政治的關聯時，所涉之視角，離不開三種特徵^{壹拾陸}，即現實主義、理想主義、超越主義，這是以日本學者旁觀中國思想所得，認為具有人生觀、世界觀和社會觀。如現實主義是功利派、事功派的主張，與孟子、朱子這些以性善、「內聖」為主要的思想家相對峙。當然，這並不完全能明確分辨二者分別，中間必有模糊地帶，但現實與理想的人生觀、社會觀之對峙還是不難見到的。超越主義就涉及到了類似宗教、形而上學等等的世界觀，如孟子之「心」、「性」、「天」；朱子之「太極」、「陰陽」、「理」等等一種超越現實的精神資源，三者主義不全能套在本文論述，但模式總有相似的味道。缺此，難明其所以然。此其四。綜合以上研究動機、材料以及方法，本文嘗試將朱子對孟子的詮釋，細細琢磨。

^{壹拾肆}季羨林先生對東西文化思維模式的解釋，可見於季羨林編著：《季羨林文集：中國文化與東方文化》第六卷，江西：江西教育出版社，一九九六年，的《再談東方文化》頁三八五—三八九、《「模糊」、「分析」與「綜合」》頁四二〇—四二二，等等。又及，季羨林著：《談國學·「天人合一」新解》，北京：華藝出版社，二〇〇七年，頁一七一—三二。

^{壹拾伍}唐君毅著：《畧論作中國哲學史應持之態度及其分期》，韋政通編：《中國思想史方法論文選集》，頁一一一—一一二。

^{壹拾陸}詳見於【日】岡田武彥著；李今山，孔慧穎譯：《中國哲學的課題及其意義》，朱文章編《日本學者論中國哲學史》，臺北：駱駝出版社，一九八七年，頁一一二—五。

第一章 孟學流變與朱孟交匯

據黃俊傑先生言，歷來對孟子學的研究可分為「哲學/觀念史的研究進路」與「歷史/思想史的研究進路」，前者將《孟子》視為與社會政治經濟變遷無關的哲學文獻，後者則將孟子放在歷史或文化史脈絡中加以考慮^{壹拾柒}，但兩者相輔相成。本文所論傾嚮後者，《孟子》從先秦至宋代，前部份的千餘年都在沉潛狀態，最重要的變化是在宋代。尤其南宋朱子將《孟子》列為四書之一，在學術整理與歷史總結中做出了極大的貢獻。這裏不可避免地牽涉到宋代理學的興起與蓬勃發展、被韓愈提出來的「道統」概念、孟子作為心性說的創始人、承載著繼孔子後身為大儒的歷史意義，配合宋代不少人的「尊孟」與「非孟」熱潮，終於使孟子在思想史上佔有一席之地。傳統儒家轉變成「理學」（即西方視角之「新儒家（學）」），與孟子的歷史意義有莫大關係。

「內聖」與「外王」，是在南宋的成熟期的討論主題，雖然「內聖」的工夫論未必一致，但是「外王」的趨嚮基本並無不同。「外王」的實踐，可概括為「王道」。「王道」是儒家的理想政治，一則解為「先王之道」；二則解為「王天下之道/為王之道」。先秦儒家把「王道」當成是完好的政治制度，其中的成份包括了君王的道德修養，此概念最早出現於《尚書·洪范》：「無偏無黨，王道蕩蕩，無黨無偏，王道平平，無反無側，王道正直」^{壹拾捌}。至北宋，孟子的討論掀起熱潮，王安石的「尊孟」惹來反對黨的排斥與攻擊。所涉及到的問題，畧而述之的有：孟子之尊王與否、王與霸之辯、君臣之關係等等。南宋

^{壹拾柒}參考自黃俊傑著：《孟學思想史論·序論》卷二，頁九。

^{壹拾捌}【清】阮元校刻：《十三經註疏》第一冊，北京：中華書局，一九八〇年，頁一九〇。

的朱子，正是承著最接近他時代的「尊孟」「非孟」課題，加上他的家世文化淵源、理學時代背景，致使他對孟子的詮釋，是有「理學」性的存在的，也有「開來學」的重大意義。

第一節 先秦至唐代之孟學流變

自孟子死，其後學沉寂了千餘年，過後在北宋振興，一直到南宋纔完全「成熟」。這「成熟」之意，並不完全指對「孟子思想」的「詮釋」，而是指《孟子》在中國文化、儒家精神上的定位與影響——功德圓滿。《孟子》初時以微弱氣息越過漢、魏晉、隋唐，雖稱之為「沉寂」，但也仍然流傳下來，因為各時代仍有儒者對孟子進行研究，儘管微量。北宋時期，因王安石對孟子的鍾愛及大力推崇，因此在釋孟的歷史進程上有一定的助力。也因此，掀起了「尊孟」與「非孟」（跨時代）的論戰風潮，前所未有地刺激了孟學史的意義。最後，南宋朱子終於為《孟子》作出了歷史總結。此節簡述各時代一些重要人物對孟子的詮釋，來看「歷史的《孟子》」如何一步一步走到朱子的面前。

一、戰國時期：荀子的「非孟」

同是先秦儒者，孟子言性善，荀子言性惡，且荀子批孟子「不遺餘力」，以《荀子·非十二子》篇來看，荀子對孟子的批判是「思孟五行說」^{壹拾玖}：

壹拾玖 參考自黃俊傑著；傅偉勳，韋政通主編：《世界哲學家叢書：孟子》，臺北：東大圖書公司，一九九三年，頁一六七。

畧法先王而不知其統，猶然而猶材劇誌大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之，曰：「此真先君子之言也。」子思唱之，孟軻和之。世俗之溝猶瞽儒、嚶嚶然不知其所非也，遂受而傳之，以為仲尼子游為茲厚於後世，是則子思孟軻之罪也。^{貳拾}

所謂「思孟五行說」就是「仁、義、禮、智、聖」。孟子與荀子的直接對立與衝突，是在他們對「心」和「道」概念的理解不一^{貳拾壹}。概念本質的不同，自然無法認同被顯化出來的「五行說」思想。第一，孟子的「心」比較抽象化，其價值意識可以縱躍於宇宙之間，例如「知心」乃至「知命」、「知天」^{貳拾貳}等等（為後世提供了「心性」之學）。荀子的「心」比較現實，是屬於人間經驗的「認知心」，對荀子來說，「心」只是意義的接受者。所以，儘管《荀子》當中也有使用「仁、義、禮、智、聖」，但意義的本質本就不同，故批評「僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」。第二、孟子的「道」傾嚮哲學性，「人之道」（生活的當然）可以借由「天之道」（宇宙的本然）的吸納與轉化。而荀子的「道」傾嚮人間性的，唐君毅先生就曾說荀子思想中的「道」是「在人文歷史之事物中，所發現之普遍法則或規律」^{貳拾參}，荀子畢竟是現實派的，故較註重人生在世的「道」。

^{貳拾}【清】王先謙著、沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解·非十二子》篇六，北京：中華書局，一九八八年，頁九四一九五。

^{貳拾壹}黃俊傑著；傅偉勛，韋政通主編：《世界哲學家叢書：孟子》，頁一六九一一七四。

^{貳拾貳}詳見【東漢】趙岐等著：《四部要籍註疏叢刊：孟子·盡心·上》，北京：中華書局，一九九八年，頁一〇五。

^{貳拾參}參考自唐君毅著：《原道篇第一·荀子成人文統類之道·荀子言「心」與「道」之關係辨義》，香港：新亞研究所，一九七八年，頁四四二一四五三。

二、漢代唯一碩果：趙岐《孟子章句》

進入漢代，《孟子》地位升降不定，據《孟子題辭》，《孟子》一書在漢文帝時曾一度立於學官，設置博士稱為傳記博士：

漢興，除秦虐禁，開延道德，孝文皇帝欲廣遊學之路，《論語》、
《孝經》、《孟子》、《爾雅》皆置博士，後罷傳記博士，獨立五經
而已。^{貳拾肆}

傳記是經書的「附庸」，處於「經」與「子」之間的地位。過後漢武帝（前一五六——前八七）的「罷黜百家，表章六經」之下，《孟子》地位下跌，處於「子」部的地位。接近東漢時代，獨尊儒術的政策在統治階級內部已經鞏固了起來，儒學的研究得到充分的發展，雖然《孟子》沒有列入經典，但是它也還屬於經典以外的重要著作^{貳拾伍}，自然很容易隨著崇儒的浪潮，得到被「註解」的風光。還有一個原因，就是東漢學風的轉變：西漢嚴守師法，專於一經；而東漢治經不專一師，廣泛涉獵^{貳拾陸}，所以前者少有機會主動關注孟子，後者就逐漸多有機會涉獵、接觸^{貳拾柒}。

^{貳拾肆}【東漢】趙岐等著：《四部要籍註疏叢刊：孟子·孟子題辭》，頁三。

^{貳拾伍}詳見董洪利著：《孟子研究》，南京：江蘇古籍出版社，一九九七年，頁一六五。

^{貳拾陸}參考自洪利著：《孟子研究》，頁一六五。

^{貳拾柒}見【清】皮錫瑞著：《經學歷史》，北京：中華書局，一九八一年，頁七七：「漢人最懂師法。師之所傳，弟之所受。一字母敢出入；背師說即不用。師法之嚴如此」；又，頁八九一九〇：「前漢今文說，專明大義微言；後漢雜古文，多詳章句訓詁」。

東漢時期，為《孟子》作註的有程曾（生卒不詳）《孟子章句》、鄭玄（一二七一—二〇〇）《孟子註》、高誘（生卒不詳）《孟子章句》、劉熙（？—一三二九）《孟子註》及趙岐《孟子章句》^{貳拾捌}。但只有趙岐的《孟子章句》流傳下來，其他都已亡佚。

趙岐的《孟子章句》注重古事、人名、地方及字義等，雖然後世儒者不滿意。譬如朱子曾言：「趙岐孟子拙而不明」^{貳拾玖}，但卻也有他的貢獻。趙岐所處時代接近比較孟子，故比後世人瞭解古代的習語、成語^{參拾}，二個例子：

為長者折枝，與人曰，我不能。是不為也，非不能也。^{參拾壹}

「折枝」的意思是指按摩等解除疲勞的動作^{參拾貳}，而朱子沿用了唐代陸善經（生卒不詳）的錯誤，解釋為「折草木之枝」^{參拾參}，是誤。而趙岐註為：「按摩折手節、解罷枝也」^{參拾肆}，這就正確。

此非君子之言，齊東野人之語也。^{參拾伍}

^{貳拾捌} 見周予同著：《羣經概論》，北京：中國書籍出版社，二〇〇六年，頁一六四—一六五：「漢代治《孟子》，的始於楊雄。雄註《孟子》見於《中興藝文志》，然旨意淺近，當時已疑為依託。後漢註孟子的，有程曾（見《後漢書·儒林傳》）、高誘（見《呂氏春秋·敘》）、鄭玄、劉熙（都見《隋書·經籍志》），但都已亡佚。」

^{貳拾玖} 【宋】朱熹著：《朱子語類》卷五十一，《朱子全書》第一五冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育，二〇〇二年，頁一六八〇。

^{參拾} 參考自董洪利著：《孟子研究》，頁一六七。

^{參拾壹} 【東漢】趙岐等註：《四部要籍註疏叢刊：孟子·梁惠王·上》，頁九。

^{參拾貳} 參考自董洪利：〈前言〉，【東漢】趙岐等註：《孟子》，北京：中華書局，一九九八年，頁三。

^{參拾參} 【宋】朱熹著：《四書章句集註·梁惠王·上》，《朱子全書》第六冊，頁二五五—二五六。

^{參拾肆} 【東漢】趙岐等註：《四部要籍註疏叢刊：孟子·梁惠王·上》，頁九。

^{參拾伍} 【東漢】趙岐等註：《四部要籍註疏叢刊：孟子·萬章句·上》，頁七五。

孟子的意思是泛指鄉下田野之人，趙岐註為：「東野，東作田野之人」^{參拾陸}，是正。而朱子將「齊東」連讀，註為：「齊國之東鄙也」^{參拾柒}，這就錯誤。

趙岐註孟子有其時代之特色，可以從兩個面嚮來看：一，「陰陽五行學說」的思想氛圍；二，透露政治取向的觀點^{參拾捌}。第一，漢初因有董仲舒（前一七九——前一〇四）集大成的《春秋繁露》，使「陰陽五行學說」滲透經學，一直到東漢末年，趙岐不免仍受思潮影響。例，《孟子·公孫丑·上》：「其為氣也，配義與道；無是，餒也」^{參拾玖}，這段孟子在形容「浩然之氣」。但趙岐註為：「道，謂陰陽大道，無形而生有形，舒之則彌六合，卷之不盈握，包落天地，稟授羣生者也。」^{肆拾}。第二，政治的取向，例如《孟子·離婁·下》中：「大人者，不失其赤子心者也」，趙岐註為：「大人謂君，國君視民當如赤子，不失其民心之謂也」。趙岐認為「大人」是國君。但孟子的「大人」并不一定是限於政治上的領袖，在孟子的心目中，應是與「義」的實踐相連在一起的「德行完美之君子」^{肆拾壹}。

趙岐的註也有缺陷，例如對哲學思想所知甚淺，及有些字義的可議之處。

^{肆拾貳}舉例，《孟子·盡心·上》：「形色，天性也；惟聖人然後可以踐形」^{肆拾叁}。孟子的意思是人的形體容貌，是人的天性的體現，只有盡人之性的聖人纔能把人的天性體現在形體上。而趙岐註為：「形，謂君子體貌尊嚴也……色，謂婦

^{參拾陸}【東漢】趙岐等註：《四部要籍註疏叢刊：孟子·萬章句·上》，頁七五。

^{參拾柒}【宋】朱熹著：《四書章句集註·萬章句·上》，《朱子全書》第六冊，頁三七三。

^{參拾捌}詳見於黃俊傑著；傅偉勛，韋政通主編：《世界哲學家叢書：孟子》，頁一八七——一九〇。

^{參拾玖}【東漢】趙岐等註：《四部要籍註疏叢刊：孟子·公孫丑·上》，頁二四。

^{肆拾}【東漢】趙岐等註：《四部要籍註疏叢刊：孟子·公孫丑·上》，頁二四。

^{肆拾壹}參考自黃俊傑著；傅偉勛，韋政通主編：《世界哲學家叢書：孟子》，頁一九〇。

^{肆拾貳}參考自董洪利：〈前言〉，【東漢】趙岐等註：《孟子》，頁五一六。

^{肆拾叁}【東漢】趙岐等註：《四部要籍註疏叢刊：孟子·盡心·上》，頁一一三。

人妖力之容……聖人內外文明，然後能以正道履居此美形。不言居色，主名尊尊陽抑陰之義也。」^{肆拾肆}這些「容貌、尊嚴、美醜、男女」和孟子的意思毫無瓜葛，不足取。還有一些字義的可議之處，如《孟子·告子·下》：「孫叔敖舉於海」，趙岐註為：「孫叔敖隱處耕於海濱」。孟子的「海」表示邊遠之地，並非「海濱」。趙岐《孟子章句》是最早、也是漢代唯一可見的《孟子》註本，史料價值極高，文獻不足的情況下，也只有它能作時代的代表。

三、唐代：韓愈帶來的曙光

進入唐代之前的魏、晉、南北朝、隋朝，孟學無多大改善，註者極少，只有晉人綦毋邃（生卒不詳）的《孟子》註^{肆拾伍}，這和時代思潮不無關係。《孟子》受註目與否是附在儒學的「生命狀態」，三國魏晉的政局動亂，人們對儒家信仰大跌；南北朝的經學皆無進步，固守舊說，《孟子》自是低調流動。其時，玄學佛學是動亂時期的良藥及避世之地，固比儒學更受青睞，儒學再難立足。隨著隋至唐的統一，儒家作為能夠為統治者鞏固政權的學說，致使有了發展空間，這便是微量的「儒學復興」，但《孟子》的地位不見得有提高，畢竟就算註《孟子》者多了^{肆拾陸}，也只是沾了「儒學復興」之光。

唐代於《孟子》流動有助益、值得一提的有三人：楊綰（？——七七七）、皮日休（八三四或八四〇——八八三）及韓愈。清代趙翼（一七二七——一八

^{肆拾肆}【東漢】趙岐等註：《四部要籍註疏叢刊：孟子·告子·下》，頁一〇四。

^{肆拾伍}詳見董洪利著：《孟子研究》，頁一七五——一七六。

^{肆拾陸}參考自周子同著：《羣經概論》，頁一六五——一六六，註者有：陸善經《孟子註》、張鑑《孟子音義》、丁公著《孟子手音》，但皆亡佚。

一四) 曾言：「宋人之尊孟，其端發於楊綰、韓愈，其說暢於日休也」^{肆拾柒}。三人可以以「政治」、「學術」範疇分之，楊綰與皮日休的舉動屬於政治範疇；韓愈則屬後者。楊綰上疏建議把《孟子》列為經書^{肆拾捌}，皮日休在《請孟子為學科書》也提議作為科舉考試科目，未能成功。反倒是時代處於二人之間的韓愈，成功將儒家第一人——孔子和不受重視的孟子銜接起來，以致為孟學開了條康莊大道。

韓愈的尊孟，主要見於《原道》與《與孟尚書書》，此二篇多有提及孟子的貢獻與重要，如：

堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。^{肆拾玖}

韓愈把堯帝「連接」至孟子，就成了一脈相承的「道統」觀。這「道統」具體的內涵其實就是儒家的「仁義道德」，就是韓愈說的「博愛之謂仁，行而宜之之謂義。由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德」^{伍拾}。韓愈為何「崇孟」？原因有二：第一，文學史的末路；第二，與孟子背景相仿。所謂「末路」，是站在韓愈的角度來看，六朝以來，文學風氣過於注重形式、專事雕琢

^{肆拾柒}【清】趙翼著：《陔餘叢考·尊孟子》，北京：中華書局，一九六三年，頁七九。

^{肆拾捌}【宋】歐陽脩、【宋】宋祁著：《新唐書·選舉志》，北京：中華書局，一九七五年，頁一一六五—一一六七。

^{肆拾玖}【唐】韓愈著，馬其昶校註、馬茂元整理：《韓昌黎文集校註·原道》，上海：上海古籍出版社，一九八六年，頁一八。

^{伍拾}【唐】韓愈著，馬其昶校註、馬茂元整理：《韓昌黎文集校註·原道》，頁一三。

的唯美學風^{伍拾壹}，韓愈認為這已不能夠符合儒家的濟世要求，這便是「文起八代之衰」^{伍拾貳}以致要「文以載道」^{伍拾叁}的情況了。另外，韓愈處於各種學說分庭抗禮的狀態，如同戰國時代的各家各派之爭。唐代儒學經學雖然有「復興」，但相同的，唐代佛教亦蓬勃生機，所以信奉儒家的韓愈自然扛起「排佛」的使命來。陳寅恪先生（一八九〇—一九六九）的《論韓愈》也有說明：「……然則退之道統之說表面上雖由孟子卒章之言所啟發，實際上乃因禪宗教外別傳之說所造成，禪學於退之之影響亦大矣哉！宋儒僅執退之後來與大顛之關係，以為破獲臟據，欲奪取其道統者，似於退之一生經歷與其學說之原委猶未達一間也。」^{伍拾肆}。孟子的「拒楊墨」（楊朱（生卒年不詳）；墨子（約前四七九—前三八一））就給了韓愈充分的榜樣和楷模。韓愈在《與孟尚書書》曰：

釋老之害過於楊墨；韓愈之賢不及孟子。孟子不能救之於未亡之前，而韓愈乃欲全之於已壞之後，嗚呼，其亦不量其力，且見其身之危，莫之救以死也。雖然，使其道由愈而粗傳，雖滅死萬萬無恨！^{伍拾伍}

這就是韓愈效法當年孟子辟楊墨的態度^{伍拾陸}。捍衛儒家，是韓愈和孟子共同點。由於韓愈是很有影響力的文壇人物，所以在提倡孟子學說時，自然比楊綰

^{伍拾壹}參考自夏長樸：《尊孟與非孟——試論宋代孟子學之發展及其意義》，姜廣輝主編：《經學今詮三編》，遼寧：遼寧教育出版社，二〇〇二年，頁五六一。

^{伍拾貳}【宋】蘇軾著、孔凡禮點校：《蘇軾文集·潮州韓文公廟碑》第二冊，北京：中華書局，一九八六年，頁五〇八。清代學者劉熙載曰：「韓文起八代之衰，實集八代之成，蓋惟善用古者能變古，以無所不包，故能無所不掃也。」參考於【清】劉熙載著；薛正興點校：《劉熙載文集·藝概·文概》卷一，南京：江蘇古籍出版社，二〇〇〇年，頁七〇。無論是衰是成，韓愈「約六經之旨而成文」的文以載道之心是顯而易見的。

^{伍拾叁}【宋】周懋頤著：《周濂溪集·通書·文辭》卷六，上海：商務印書館，一九三六年，頁一一七。

^{伍拾肆}陳寅恪著：《陳寅恪集·金明館叢稿初編·論韓愈》，北京：三聯書店，二〇〇一年，頁三二一。

^{伍拾伍}【唐】韓愈著，馬其昶校註、馬茂元整理：《韓昌黎文集校註·原道》，頁二一五。

^{伍拾陸}董洪利著：《孟子研究》，頁一八三。

與皮日休來得有力量。後世宋儒大多「尊韓」乃至「尊孟」，可以說是韓愈的影響力，給孟學帶來了曙光。

第二節 宋代之孟學流變

宋代孟學大放異彩，所談論之份量比前千餘年的總合來得高，故以新節別之，另作討論。孟學興盛原因有三：一，隋唐五代遺留下來的華艷頹靡文風，無益於國勢的危機，致使不得不變得「崇道抑文」、尊經等等儒家之基本傳統理念。二，孟子成爲對抗佛老學說的重要元素。三，改革家王安石極力推崇^{伍拾柒}。又，宋代孟學興「理學」的醞釀期相互配合、發展^{伍拾捌}。「理學」不談孟學無首，孟學不談理學無尾。前文提到，楊綰、皮日休及韓愈的「學術」、「政治」區域之分別，而宋代儒者王安石、司馬光（一〇一九——一〇八六）、范仲淹（九八九——一〇五二）、歐陽脩（一〇〇七——一〇七二）、宋初三先生：胡瑗（九九三——一〇五九）、孫復（九九二——一〇五七）、石介（一〇〇五——一〇四五）；北宋五子：周惲頤（一〇一七——一〇七三）、張載、邵雍、程顥、程頤、等人也可做「思想」、「政治」的分類。這是依他們的活躍範疇傾嚮而畧作分別，實則「思想」與「政治」（思想家與政治家）一直都該是同體，即：「思想」的體現逐步往政治領域實踐，而「政治」所用本源，起自儒家的思想。這便是「士」的意義，他們掌握了精英羣體的話語權，無論在政治、思想或文化都是。然再細論，如此分之亦是因爲：一，北宋的理學還在初始的基本輪廓，並未達成成熟的「內聖」、「外王」之（連貫）成熟狀態；

^{伍拾柒}詳見於夏長樸：《尊孟與非孟——試論宋代孟子學之發展及其意義》，姜廣輝主編：《經學今詮三編》，頁五六三一五八三。

^{伍拾捌}洪利著：《孟子研究》，頁一九四有說到：理學的勃興帶動了孟子研究的發展。

二，王安石、司馬光等人的「尊孟」、「非孟」是政黨之爭而已，因此「思想」與「政治」的孟子並無密切關係。

周予同先生把《孟子》在宋代的流變稱爲「升格運動」^{伍拾玖}，但無多發揮。本文以爲《孟子》的「升格運動」時期除去先秦至唐代的話，可以分爲「初形期」、「興盛期」及「成熟期」，這樣歸類考慮到將兩種形態的流變，即「政治」（議論）上的孟子，與「思想」（思辨）上的孟子——雙管齊下。孟子研究的發展、流傳，和未來的定型，很適合用梁啟超（一八七三—一九二九）先生所曰的「而經前期醞釀培灌之結果，思想內容，日以充實；研究方法，亦日以精密。」^{陸拾}來形容。孟子之學，日益充實、精密。

一、《孟子》升格運動的「初形期」

在「孟子升格」運動的初形期，我們可以舉例幾個重要的人物，并作出這樣的區分，即：范仲淹、歐陽脩活躍於政壇上的，鼓動了孟子熱；而「宋初三先生」胡瑗、孫復及石介傾嚮於純學術、思想的，啟動了「理學」開端。慶曆之際，伴隨著政治的求變呼聲的高漲和「新政」的一度施行，社會領袖人物范仲淹、歐陽脩帶領了各式各樣的思想風潮，「尊孟」是其中之一。例如范仲淹

^{伍拾玖}案：徐洪興先生的《思想的轉型：理學發生的研究過程》一書做了更詳細的發揮。分爲四個階段：一、中唐至唐末爲濫觴期；二、北宋慶曆前後爲初興期；三、北宋熙、豐前後爲勃興期；南宋中葉及稍後爲完成期。

^{陸拾}梁啟超著；朱維鈞導讀：《清代學術概論》，上海：上海古籍出版社，一九九八年，頁二。

發揮孟子「樂以天下，憂以天下」的思想，標舉「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的理想人格風範。歐陽脩也說「孔子之後，唯孟子最知道」^{陸拾壹}。^{陸拾貳}

而北宋三子對「尊孟」也很明顯，孫復在《兗州鄒縣建孟廟記》提到：

孔子既沒，千古之下，攘邪怪之說，夷奇險之行，夾輔我聖人之道者，多矣，而孟子爲之首。故其功鉅，昔者二豎去孔子之世未百年也，以無父無君之教行於天下。天下惑而歸之，嗟乎，君君、臣臣、父父、子子，君國之大經也，人倫之大本也，不可斯須去矣，而彼皆無之，是毆天下之民，舍中國，之夷狄也，禍孰甚焉，非孟子莫能救之。故孟子慨然奮起，大陳堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子之法驅除之，以絕其後，拔天下之民於夷狄之中，而復置之中國，俾我聖人之道炳焉不墜。^{陸拾叁}

這是對孟子的肯定，而也進而影響了弟子石介，從石介《徂徠集》的《讀原道》、《尊韓》、《答歐陽永叔書》能看到：

^{陸拾壹}【宋】歐陽脩著、李逸安點校：《歐陽脩全集·居士外·與張秀才第二書》第二冊，卷三十三，北京：中華書局，二〇〇一年，頁四八二。

^{陸拾貳}參考自徐洪興著：《思想的轉型：理學發生的研究過程》，上海：上海人民出版社，一九九六年，頁一〇一—一〇二。

^{陸拾叁}【宋】孫復著：《孫明復小集·兗州鄒縣建孟廟記》，【清】永瑤，【清】紀昀等編纂：《文淵閣四庫全書》第一〇九〇冊，上海：上海書局，二〇〇三年，頁一七四—一七五。

深惟箕子、周公、孔子、孟軻之功，則吏部不為少矣！余不敢廁吏部於二大聖人之間，若箕子、孟軻，則余不敢後吏部。^{陸拾肆}

孔子為聖人之至，噫！孟軻氏、荀況氏、揚雄氏、王通氏、韓愈氏五賢人，吏部為賢人之卓。不知更幾千萬億年，復有孔子，不知更幾千數百年復有吏部。^{陸拾伍}

古之聖人，莫如周公、孔子，古之大儒，莫如孟軻楊雄，……古之聖人大儒，有周公、有孔子、有孟軻、有荀卿、有楊雄、有文中子、有韓吏部，……與諸生相講論，堯、舜、禹、湯、文王、周公、孔子之道不嘗離於口也，三才九疇，五常之教，不嘗違諸身也。^{陸拾陸}

除此，在歐陽脩為石介寫的墓誌銘，也有引到石介曾說的「吾道固如是，吾勇過孟軻矣！」^{陸拾柒}，石介在《與土建中秀才書》也說：「孟子既沒，微言遂絕。楊、墨之徒，榛塞正路，孟子正人心，息邪說，距波行，放淫辭，以辟楊、墨明經。說齊宣、梁惠王七國之君，以行仁義」^{陸拾捌}。前文提到，《孟子》的勃興與「理學」的發展配合發展，儘管如此，他們還不完全算是有「理學」基礎

^{陸拾肆}【宋】石介著、陳植鏗點校：《讀原道》，《徂徠集》卷七，北京：中華書局，一九八四年，頁七八。

^{陸拾伍}【宋】石介著、陳植鏗點校：《尊韓》，《徂徠集》卷七，頁七九。

^{陸拾陸}【宋】石介著、陳植鏗點校：《答歐陽永叔書》，《徂徠集》卷十五，頁一七四。

^{陸拾柒}【宋】歐陽脩著、李逸安點校：《歐陽脩全集·徂徠石先生墓誌銘》第二冊，卷三十四，頁五〇六一—五〇八。

^{陸拾捌}【宋】石介著、陳植鏗點校：《與土建中秀才書》，《徂徠集》卷十四，頁一六二—一六三。

的奠基人，但此處列入是因為他們對文化生命的復甦、文化意識的覺醒、重建道統的呼聲以及恢復師道的尊嚴^{陸拾玖}有著啓發性的作用以及歷史任務。

二、《孟子》升格運動的「興盛期」

直到「孟子升格」運動的興盛期，各可代表「政治」領域、「思想」範疇的分別是王安石及司馬光，周惲頤、張載、程顥及程頤等等。此時北宋的兩種領域之狀況很似張載所言：「朝廷以道學、政術爲二事，此正自古可憂者」^{柒拾}。篇幅所限，這裏取王安石、司馬光；程顥、程頤四人，來勾勒出「政治」上的孟學與「思想」上的孟學之概況。

王安石引孟子爲「知己」，並以孟子爲精神支柱，他曾經說：「慾傳道義心猶在，強學文章力已窮，他日若能窺孟子，終身何敢望韓公」^{柒拾壹}，大力推崇孟子的學說，真正地在政治上實踐孟子的「升格」。例如：一，熙寧四年（一〇七一年）二月，《孟子》一書第一次被列入科舉考試的科目之中^{柒拾貳}；二，熙寧七年（一〇七四年），王安石變法的著名經學家、判國子監常秩，請立孟軻像於朝廷^{柒拾參}；三，元豐七年（一〇八四年）五月官方首次批准，允許孟子配享

^{陸拾玖}參考自蔡仁厚著：《中國哲學史大綱》，吉林：吉林出版集團，二〇〇九年，頁一八七。

^{柒拾}【宋】張載著；章錫琛點校：《張載集·文集佚存·答范巽之書》，北京：中華書局，一九七八年，頁三四九。

^{柒拾壹}【宋】王安石著：《奉酬永叔見贈》，《王安石全集》，上海：上海古籍出版社，一九九九年，頁四四九，這首詩的意思，似乎孟子還在韓愈之下，可以瞭解王安石以孟子自比，而以韓愈比擬歐陽脩，申明謙遜之意。（參考自陳逢源著：《從「政治實踐」到「心性體證」朱熹註《孟子》的歷史脈絡》，《東吳中文學報》，二〇一〇年十一月，第二十期，頁一三三—一六四。）

^{柒拾貳}【宋】李燾著：《續資治通鑑長編》第十六冊，卷二百二十，北京：中華書局，一九九五年，頁五三三四—一五三三五。

^{柒拾參}【元】脫脫等著：《宋史·禮八》第八冊，卷一〇五，北京：中華書局，一九七七年，頁二五四—二五四九。

孔廟^{柒拾肆}，等等受官方註重的「升格」傾嚮。他的《淮南雜說》也很可以表明以孟子的精神。

一派得意一派反擊，纔算政治常態。當時反對新法的對立派領導人司馬光，表達對王安石的在「尊孟」之不滿，其中，可以從《起請科場劄子》與長篇大論的《疑孟》二文看出：

王安石不當以一家之私學欲掩蓋先儒……令天下學官講解及科場程試，同己者取，異己者黜。^{柒拾伍}

疑曰：孔子聖人也，定、哀庸君也，然定、哀召孔子，孔子不俟駕而行。過位，色勃如也，足躩如也。過虛位，且不敢不恭，況召之，有不往而他適乎？孟子學孔子者也，其道豈異乎？夫君臣之義，人之大倫也。孟子之德，孰與周公？其齒之長，孰與周公周公之於成王，成王幼，周公負之以朝諸侯；及長，而歸政，北面稽首畏事之，與事文、武無異也。豈得云彼有爵，我有德、齒，可慢彼哉？^{柒拾陸}

這裏司馬光以孟子不尊王、對君權之挑戰、藐視軍權的態度，來「疑」他，因為他認為孟子根本和孔子的理念不相符，也違背了孔子「正名」的想法、謹

^{柒拾肆} 《續資治通鑒長編》第二三冊，卷三百四十五，頁八二九〇—八二九一。

^{柒拾伍} 【宋】司馬光著，李之亮箋註：《司馬溫公集編年箋註·起請科場劄子》第四冊，四川：巴蜀書社，二〇〇八年，頁二七三。

^{柒拾陸} 【宋】司馬光著：《司馬溫公集編年箋註·疑孟·孟子將朝王》第五冊，頁四二一。

守君君、臣臣、父父、子子之基本主張。且不論以上是否意氣之爭，但司馬光註重名份倒是不假，在《資治通鑒》可見：「臣聞天子之職莫大於禮，禮莫大於分，分莫大於名。何謂禮？紀綱是也。何謂分？君臣是也。何謂名？公、侯、卿、大夫是也。夫以四海之廣，兆民之眾，受制於一人，雖有絕倫之力，高世之智，莫敢不奔走而服役者，豈非以禮爲之綱紀哉！」^{柒拾柒}總的來說，司馬光的「疑孟」之此二因，當然未必有矛盾，可以兼容。

宋代政治家之間的「尊孟」與「非孟」，無非環繞在三個問題：一，君臣之分的「正名」問題；二，王霸之辯的「理想、現實」問題；三，孔子所傳的「道」，是「君臣之道」還是「仁義之道」的問題^{柒拾捌}。例子顯而易見，王安石與司馬光是針對著尊王與否的。孟子不尊周王這問題已有不少人談過，是時代不同使然^{柒拾玖}。還有其他宋儒也「非孟」例如，李覲（一〇〇九——一〇五九）《常語》、蘇軾（一〇三七——一一〇一）《論語說》、陳次公（生卒年不詳）《述常語》、傅野之（生卒年不詳）《述常語》等等^{捌拾}。

在「思想」範疇上，我們只談程顥和程頤，因爲周惲頤、邵雍及張載等還未意識到自己是理學家，理學史上將周惲頤、邵雍、張載定位在「道統」譜上，

^{柒拾柒}【宋】司馬光編著，【元】胡三省音註：《資治通鑒》，北京：中華書局，一九五六年，頁二。

^{柒拾捌}黃俊傑先生在黃俊傑著：《孟學思想史論·序論》卷二，頁四七一四九，有詳談到這問題，並對之整理了這三個方向。

^{柒拾玖}蕭公權著：《中國政治思想史》，遼寧：遼寧教育出版社，一九九八年，頁八八有說到：「孔子欲君子之以德致位，孟子則以德抗位。二子之異，殆亦時代使然。」

^{捌拾}整理自姚瀛艇：《宋儒關於《孟子》的爭議》，鄧廣銘、漆俠主編：《中日宋史研討會中方論文選編》，河北：河北大學出版社，一九九一年，頁三一五一三一八。

只是因為朱子之想法與安排。除了「道統」元素，還有「心性」學說^{捌拾壹}。事實上周惲頤雖然是二程的家庭教師，但未曾極力推崇，例：

吾學雖有所受，天理二字卻是自家體貼出來。^{捌拾貳}

「理學」上的自信態度，就在上例。而在對孟子的態度，則推崇備至：

聖人有功於道，為萬世之師。^{捌拾參}

鄧文孚問：「孟子還可以為聖人否？」曰：「未敢便道他是聖人，然學已到至處。」^{捌拾肆}

「理學」的發展與孟學息息相關，「道統」論及「心性」學說必不可缺：

孔子沒，傳孔子之道者，曾子而已。曾子傳之子思，子思傳之孟子。孟子死，不得其傳。至孟子而聖人之道益尊。^{捌拾伍}

孟子之後，傳聖人之道者，一人而已。^{捌拾陸}

^{捌拾壹}案：朱子認為周惲頤的《太極圖說》，張載的《西銘》（理一分殊概念）等等皆有資格讓他們進入「道統譜」。

^{捌拾貳}【宋】程顥、程頤著、王孝魚點校：《二程集·河南程氏外書·傳聞雜記·上蔡語錄》卷十二，北京：中華書局，一九八一年，頁四二四。

^{捌拾參}《二程集·河南程氏遺書》卷五，頁七六。

^{捌拾肆}《二程集·河南程氏遺書》卷十九，頁二五五。

^{捌拾伍}《二程集·河南程氏遺書》卷二十五，頁三二七。

^{捌拾陸}《二程集·河南程氏文集》卷十一，頁六三九。

程顥有數篇篇章值得一提，很可以見到孟子之思想痕跡，例如《識仁篇》：
「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也。……孟子言
「萬物皆備於我」，須反身而誠，乃為大樂。……蓋良知良能元不喪失，以昔
日習心未除，卻須存習此心，舊則可奪舊習……」^{捌拾柒}於此，使後來南宋的陸九
淵在他的基礎上提出了「發明本心」的主張^{捌拾捌}。程頤在這領域上多加發揮：

凡學之道，正其心，養其性而已。中正而誠，則聖矣……孟子曰：

「充實而有光輝之謂大，大而化之謂聖，聖而不可知之謂神」……^{捌拾玖}

又如，程頤認為人們雖在做那些「理」之所在的事物，但是他們這樣做並沒有認識到「理」的統一，為了保持與「理」的合一，人們一定要養心，使「心」受到控制^{玖拾}。孟子的思想體系與理學的思想體系是一脈相承的，宋儒從孔子那裏繼承的東西遠不如從孟子那裏繼承的多，原因是孔子的思想體系較少有理學家認為很重要的思辨性思想範疇，特別是理學的核心「性與天理、天道」的問題。^{玖拾壹}於是我們可以看到，在興盛期，「政治」上討論孟子的，和在「思想」上談論孟子的，已經開始明顯分化。政治史與思想史總有關聯，若以孟子為討論點，則可看出二種「史」之分合與發展。

^{捌拾柒}詳見《二程集·河南程氏遺書》卷二上，頁一三一—一四八。

^{捌拾捌}參考自周谷城主編、姜廣輝著：《理學與中國文化》，上海：上海人民出版社，頁一九九四年，頁九九—一〇二。

^{捌拾玖}《二程集·河南程氏文集·顏子所好何學論》卷八，五七七—五七八。

^{玖拾}【美】包弼德（Peter Bol）著：《斯文：唐宋思想的轉型》，南京：江蘇人民出版社，二〇〇〇年，頁三三〇—三三一。「不動心有二：有造道而不動者，有以義制心而不動者。此義也，此不義也，義吾所當取，不義吾所當捨，此以義制心者也。義在我，由而行之，從容自中，非所有制也，此不動之異」（《二程集·河南程氏遺書》卷第二十一下，頁二七三）。

^{玖拾壹}參考自董洪利著：《孟子研究》，頁二〇〇。

三、《孟子》升格運動的「成熟期」

宋代南渡，王安石「新法」、政黨上的《孟子》爭議，已往事如煙。儘管如此，南宋「尊孟」的還有張九成（一〇九二——一一五九）、虞允文（一一〇一——一一七四）、朱子等人；「非孟」的有葉適（一一五〇——一二二三）、鄭厚（生卒年不詳）等。「思想」上的孟子詮釋，一直發熱下去，往內探索、尋求非現實的，對孟子的討論自更往「內聖」發掘。因此，南宋時期我們已經不能單看孟子或《孟子》，還要配合「理學」各方面的發展，纔不造成探索朱子對孟子詮釋的困難和出現障礙。由於內在的轉化，「內聖」和「外王」在連貫上開始有了明顯的差距，和緊張關係。^{玖拾貳}，內外側重有所偏差。

「尊孟」成了南宋的流行學術，朱子為閩派主要發揚者，一生有多個論述孟子的著作，尤其《四書章句集註》著得最為用心（下節詳談）。與他治學理念的反對派，棋逢敵手的「心學」大師陸九淵，同樣受孟子影響極深；如此當可以二人為主要代表「尊孟」的面貌。

有人問陸九淵：「先生之學亦有所受乎？」陸九淵答：「因讀《孟子》而自得之」^{玖拾參}這樣的表態再明確也沒有了。陸九淵有時被後世研究者稱為儒家另闢的派別（近乎全傾「心學」、「近禪」），但陸九淵的「心學」還是屬於儒家的，是在孟子的「心性」、「性善」等等的思想基礎上，發揮極致而演變，

^{玖拾貳}參見余英時著：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究·「內聖」與「外王」之間的緊張》下篇，頁二六一—三六。

^{玖拾參}【宋】陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，一九八〇年，頁四七一。

所以很難說他和儒家沒有一脈相承的關係。「發明本心」一論，很可以看到他和孟子的一致性，例如：《孟子》原文言道：

……由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。^{玖拾肆}

陸九淵曰：「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。孟子就四段上指示人，豈是人心只有這四端而已。又就「乍見孺子入井，皆有怵惕惻隱之心」一端指示人，又得此心昭然，但能充此心足」^{玖拾伍}這個「此心」就是惻隱、羞惡、辭讓、是非四端來指示本體。又稱「本心」，說明是本來就有的，是內在的。一切道德義理皆自「本心」流出，人同此心，心同此理，此心即「仁義之心」，此理即「仁義之理」，因此陸九淵得出「心即理」的命題^{玖拾陸}：

^{玖拾肆}【東漢】趙岐等著：《四部要籍註疏叢刊：孟子·公孫丑·上》，頁二八一—二九。

^{玖拾伍}【宋】陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，頁四二三。

^{玖拾陸}參考自周谷城主編、姜廣輝著：《理學與中國文化》，頁二〇五—二〇六。

四端者，即此心也。天之所以與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。^{玖拾柒}

陸九淵曾曰：「近有議吾者雲：『除了先乎其大者一句，全無伎倆。』」吾聞之曰：『誠然。』」^{玖拾捌}，陸九淵較注重以「心」為主軸的學問方嚮，不像千載以來的儒生為經註所累。當朱陸交鋒，陸對朱最基本的批評是「支離、模擬」；朱對陸最基本的批評是「近禪」^{玖拾玖}。至於陸九淵之「近禪」是否表示他是信奉禪者？張君勳先生（一八八七——一九六九）給了一個清楚的解說，在現實中陸九淵不是信佛者，但在思想上的影響未必可滌除殆盡：

在思想上，陸九淵是不是信奉禪者？雖然不能說他是佛者，但事實上他的確受了禪家本心說之影響。我認為陸九淵可以說是一個僅在方法上的禪家思想信奉者。陸九淵生當禪宗盛行之時，而禪宗又的確不重讀書和文字工夫，只注重內心的頓悟。陸九淵不得不受這種觀念的影響。不過，他棄絕禪宗的出世態度，只保持其內求本心的方法。他在方法上應用禪家的技巧，在道德生活的完成與儒家思想的展開上直接訴諸本心。在這個意義上，我同意朱熹的看法即認為陸九淵為一

^{玖拾柒}【宋】陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集·書·與李宰》卷十一，頁一四九。

^{玖拾捌}【宋】陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集·語錄·上》卷三四，頁四〇〇。

^{玖拾玖}參考自金春峯著：《朱熹哲學思想》，臺北：東大圖書公司，一九九八年，頁二八一。又，雙方曾在鵝湖之會論辯三天，未達統一，陸九淵與其弟陸九齡（一一三二——一一八〇）主張發明本心，加以博覽，認為本心千古不變；朱子則主張通過問學致知的方法，先博覽而後歸之約。參考自劉宗賢著：《陸王心學研究》，山東：山東人民出版社，一九九七年，頁八七。

禪者，不過，我要聲明，這種方法的運用與普通所謂的佛者或禪者毫無關係。^{壹佰}

因此陸九淵在「心學」的發展基礎中，除了有孟子的心性學說為泉源，也有用「禪」之技巧。除了「支離、模擬」與「近禪」之外，主要的不同也在於：前者較注重內在的孟子（內聖、性善），後者較注重外在的孟子（外王、王道）。

第三節 朱子之釋孟歷程

朱子多部《孟子》「註」作，以《孟子集註》為最高。那是附在《四書章句集註》裏的精品，因此把握整體來看，朱子註《四書章句集註》的歷程多少也牽涉到《孟子集註》的變化^{壹佰零壹}，這裏主要談朱子釋《孟子》的歷程。南宋孟學是流行著的學術，有這樣的研究背景、文化養份，當提供了朱子對孟子研究的幫助。朱子的釋孟，與孟子的「結緣」，可追溯至年幼時期：

^{壹佰}張君勳著：《新儒家思想史》，北京：中國人民大學出版社，二〇〇六年，頁二〇六。

^{壹佰零壹}朱熹註解《四書章句集註》可分成三階段：第一，南宋孝宗隆興元年（一一六三）；第二，從孝宗乾道八年至孝宗淳熙七年（一一七二——一一八〇）；第三，孝宗淳熙四年至寧宗慶元六年朱子臨終前（一一七七——一二〇〇）。詳見董金裕著：《朱熹學術考論》，臺北：里仁書局，二〇〇八年，頁八六一—九三。

某八九歲時讀孟子到此，未嘗不慨然奮發，以為為學須如此做功夫！當初便有這個意思如此，只是未知得那棋是如何著，是如何做功夫。自後更不肯休，一向要去做功夫。^{壹佰零貳}

某十數歲時讀《孟子》言「聖人與我同類者」，喜不可言！以為聖人易做。今方覺得難。^{壹佰零叁}

此後朱子一生有數個專論孟子的著述，從年少的「初探」到晚年的「扼要」。以年齡順序，其著述：《孟子集解》（廿七歲）、《孟子精義》（卅三歲）、《孟子集註》（卅八歲）、《孟子或問》（卅八歲）以及《孟子要畧》（六十三歲）^{壹佰零肆}。因為對孟子的理解一直加深、趨嚮成熟及不同的釋孟方式，朱子一生都不斷刪訂、脩定，甚至臨終前數日仍在刪訂《四書章句集註》。

《孟子集解》今已亡佚，僅可從與他人書信交流中瞭解一二，如：「近集諸公孟子說為一書，已就稿」^{壹佰零伍}，又如「《孟子集解》先切錄要切處一二事，如論養氣、論性之類。」^{壹佰零陸}廿七歲這年，是朱子正式釋孟的起步，尤其對「養氣、論性」起了興趣：

^{壹佰零貳}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷一百二十一，《朱子全書》第一八冊，頁三八一六。

^{壹佰零叁}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷一百四，《朱子全書》第一七冊，頁三四二七。

^{壹佰零肆}著作年份詳見於【清】王懋竑、何忠禮點校：《朱熹年譜》，北京：中華書局，一九九八年，頁五五七—五五八。

^{壹佰零伍}【宋】朱熹著：《朱子全書·晦庵先生朱文公文集·答程允夫》第二十五冊，頁四八七九。

^{壹佰零陸}【宋】朱熹著：《朱子全書·晦庵先生朱文公文集·答何叔京》第二十二冊，頁一八五九。

後官滿，在郡中等批書，已遣行李，無文字看，於館人處借得孟子一冊熟讀，方曉得「養氣」一章語脈。當時亦不暇寫，只逐段以紙簽簽之，云此是如此說。簽了便看得更分明。^{壹佰零柒}

因其時尚年輕，對《孟子》的理解未達成熟之境，固不大有信心，與程允夫書：「《孟子集解》，雖已具稟，然尚多所疑，無人商榷，此二義尤難明，豈敢輕爲之說而妄以示人乎！來書謂此二義爲甚切處」^{壹佰零捌}，而且，又自認「句句是病，不堪拈出」^{壹佰零玖}。畢竟《孟子集解》本來只是朱子想用來自備遺忘的（草稿）而已。

《孟子精義》是朱子卅三歲所作，初名「精義」，後來刻版於豫章郡，改名「要義」^{壹佰壹拾}，最後改名爲「集義」^{壹佰壹拾壹}。此著以二程註解《論語》、《孟子》爲主，附以張載、范祖禹（一〇四一——一〇九八）、呂希哲（約一〇三六——一一一四）、呂大臨（一〇四四——一〇九一）、謝良佐（一〇五〇——一一一〇三）、楊時（一〇五三——一一三五）、侯仲良（聖尊不詳）、尹焞（一〇六一——一一三二）九家之說，彙集所長。雖然幾乎全是他人所言，但也算是以另一方式來表達自己的思路和理解。朱子曰：「自託於程氏，而竊其近似之言」^{壹佰壹拾貳}，其意便是。

^{壹佰零柒}【清】王懋竑、何忠禮點校：《朱熹年譜》，頁一四。

^{壹佰零捌}【宋】朱熹著：《朱子全書·晦庵先生朱文公文集·答何叔京》第二十二冊，頁一八五九。

^{壹佰零玖}【宋】朱熹著：《朱子全書·晦庵先生朱文公文集·答何叔京》第二十二冊，頁一八〇二。

^{壹佰壹拾}【清】王懋竑、何忠禮點校：《朱熹年譜》，頁五二一五三：「豫章郡文學南康、黃某、商伯見而悅之，既以刻於其學，又慮夫讀者疑於詳畧之不同也，屬熹書於前序之左，且更定其故號『精義』者曰『要義』云」。

^{壹佰壹拾壹}參考自邵懿辰著、邵章續錄：《增訂四庫簡明目錄標註》，上海：上海古籍出版社，一九七九年，頁一四二。

^{壹佰壹拾貳}【宋】朱熹著：《朱子全書·論孟精義·自序》第二十五冊，頁一二。

朱子卅八歲完成《四書章句集註》與《四書或問》，但不忘之前的「精義」，朱子曰：「《集註乃《集義》之精髓」^{壹佰壹拾叁}；又：「今讀《語》、《孟》，不可便道《精義》都不是，都廢了。須借它做階梯去尋求，將來自見道理」^{壹佰壹拾肆}。雖有更好的《集註》，但仍然強調《精義》的不可廢。除了「精髓」之別，朱子認為兩者有還有「難易」之分，以至於建議「先後」之分：

諸朋友若先看集義，恐未易分別得，又費工夫。不如看集註，又恐太容易了。這是難說。不奈何，且須看集註教熟了，可更看集義……方始無疑。^{壹佰壹拾伍}

相較之下，《或問》於朱子不甚滿意。《或問》是一種以問答的方式，讓讀者理解，以「是當辨」或「不足辨」來刪訂而見「正意」。^{壹佰壹拾陸}。《集註》脩定日益進步，《或問》卻無暇修改，最後朱子自己也不願刊出^{壹佰壹拾柒}，友人亦委婉地告知：「或問之書，大抵故不可易之論，但某意謂此書卻未須出。」^{壹佰壹拾捌}。可見朱子已棄《或問》而取《集註》、《精義》了。此後隨著朱子對理

^{壹佰壹拾叁}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷十九，《朱子全書》第一四冊，頁六五七。

^{壹佰壹拾肆}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷十九，《朱子全書》第一四冊，頁六六〇。

^{壹佰壹拾伍}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷十九，《朱子全書》第一四冊，頁六五七—六五八。

^{壹佰壹拾陸}參考自【宋】朱熹著：《朱子語類》卷一二一，《朱子全書》第一八冊，頁三八二四，曰：「蓋欲學者試取正意。觀此書者，當於其中見得此是當辨，此不足辨，刪其不足辨者，令正意愈明白可也」。

^{壹佰壹拾柒}【宋】朱熹著：《朱子全書·晦庵先生朱文公文集·答張元德書》第一三冊，卷六十二，頁二九八八；張元德問：「《語孟或問》丁酉本，後來改定如何？」朱答云：「《論孟集註》後來改定處甚多，遂與《或問》不甚相應，又無功夫脩改《或問》，不曾傳出」；又，【宋】朱熹著：《朱子語類》卷一一六，《朱子全書》第一八冊，頁三六七—三六七二：「某弟子問：『何以不刊行《或問》？』朱子答云：『便是不必如此。文字盡多，學者愈不將做事了，只看得《集註》儘得。』」。

^{壹佰壹拾捌}【宋】張拭著，朱傑人、嚴佐之、劉永祥主編：《朱子全書外編·南軒先生文集·答朱元晦》第四冊卷二十四，上海：華東師範大學出版社，二〇一〇年，頁三六八。

學思想、及對孟子理解的加深，仍不斷脩定《集註》，「添一字不得，減一字不得」，自信名符。

《孟子要畧》^{壹佰壹拾玖}是在六十三歲所作，此書原本亡佚，但清劉棻雲傳從金履祥（一二三二——一三〇三）《孟子集註考證》中輯錄出。《孟子要畧》是累積想法然後再提煉出來的「要指」如同束景南先生所言，《要畧》主要是以袖珍概括，來作為學子的一部入門之書^{壹佰貳拾}。《集註》是畢生精要，《要畧》是扼其所要；若說《集註》是求其全體，那麼《要畧》便是把握意蘊的「玩味」。朱子曰：

因整《要畧》，謂：「孟子發明許多道理都盡，自此外更無別法。

思惟這個先從性看。看的這個事物破了，然後看入裏面去，終不甚費力。」^{壹佰貳拾壹}

朱子一生的釋孟，在理解、方式有變化，這與日夜思索、日益精進的理學思想不無關係。理學以「天理」、「性氣」作為思想主導，固朱子便這般注重孟子的「論心、論性」（也對唐宋以降的釋孟爭辯作出總結）。於此，朱子借孟子之學，發展出更有系統性的「內聖」之學，然後再轉嚮「外王」之道。

^{壹佰壹拾玖}【宋】朱熹著：《朱子全書·孟子要畧·輯錄說明》第二十六冊，頁六十一。

^{壹佰貳拾}參考自束景南著：《朱子大傳》，北京：商務印書館，二〇〇三年，頁九〇五一—九〇六。

^{壹佰貳拾壹}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷一二〇，《朱子全書》第一七冊，頁三四五三。

第二章 朱子對孟子道德思想之繼承

宏觀地看，理學家把道德權威從政治體系抽離，然後轉移到個人身上，同時賦予「自我」一個全新的意義，使「自我」成為社會與政治的道德基礎^{壹佰貳拾貳}，簡言之，就是發展「內聖」成德之教。「自我」便是脩身、是本。微觀地看，朱子對孟子的吸收和發揮可以分為：嚮內的「內聖」，以及嚮外的「外王」。換句話說，「內聖」與「思想」能劃上等號，「外王」和「政治」也正相當。本章主要談嚮內的「內聖」，即：朱子對孟子的「性善論」、「仁義四端」等等之道德本質的吸收、改造與發展。其實朱子和韓愈一樣^{壹佰貳拾叁}，為排佛而大力借孟子學說為主要泉源，孟子是他們辟異端的先導、榜樣。他們的道德思想及「道統」觀，是可以用來作於與佛老學說相抗衡的元素。有鑑於此，我們先帶出孟子性善論的基本概述，再把朱子的道德思想如心性論之「性善說」、「道心人心說」、「仁說」等等帶出來互相對照，看出朱子對孟子的發揮、發展，與繼承。

第一節 孟子之「性善論」

孟子身處戰國時代，戰火連天、周文疲弊、禮壞樂崩的狀況，致使他尋求救世的學說。孔子便是他的榜樣，他曾言：「乃所願，則學孔子也」^{壹佰貳拾肆}。孔

^{壹佰貳拾貳}【美】包弼德（Peter Bol）；【新】王昌偉譯：《歷史上的理學·導論》，杭州：浙江大學，二〇〇九年，頁四。

^{壹佰貳拾叁}方俊吉著：《孟子學說及其在宋代之振興》，臺北：文史哲出版社，一九九三年，頁一七三：「北宋前期釋道盛行，激發有識之士效法中唐韓愈排斥佛老以維護儒家『道統』之精神。而孟子既是排斥『異端』之先導，又為『道統』之主要傳承者，當此之時其學術思想自然倍受學界所推崇」。

^{壹佰貳拾肆}【東漢】趙岐等著：《四部要籍註疏叢刊：孟子·公孫丑·上》，頁二六。

子自說了「性相近，習相遠也」後，便無繼續申論「性之本質」是什麼^{壹佰貳拾伍}，孟子則替孔子繼續發揮。縱觀兩子，孔子只是講人「應」仁；而孟子講的是心「有」仁（「性本善」），也借朱子引程子之語曰：「仲尼只說一箇仁字，孟子開口便說仁義，仲尼只說一箇志，孟子便說許多養氣出來。」^{壹佰貳拾陸}。孟子的「性本善」是直覺式的開創，是屬形而上學的範疇。

若說孔子是將各種「禮」推嚮「仁」作為源頭的，那孟子則是再將「仁」往「人心」推，作為更早的根源。孟子曰：「仁，人心也；義，仁路也。」^{壹佰貳拾柒}。「義」，在此可視為「達仁」之路，孟子也是因「仁」不足以抗楊朱的為我（個人主義）和墨子的兼愛（無差別的博愛主義）、非禮的理論根據，所以提出「義」的主張^{壹佰貳拾捌}。孟子也認定，人心（最初的本性）是「善」的，他舉例：

所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。^{壹佰貳拾玖}

這是有力的證據^{壹佰叁拾}。見一孩童掉入井內，心急而去救并非其他原因，而是人的內心本有一個潛在的、嵌住了的「內在道德」或「良知精神」在催化著。

^{壹佰貳拾伍} 參考自董洪利著：《孟子研究》，頁八〇。

^{壹佰貳拾陸} 【宋】朱熹著：《四書章句集註·孟子集註》，頁一九九。

^{壹佰貳拾柒} 【宋】朱熹著：《四書章句集註·孟子集註·告子·上》，頁三三三。

^{壹佰貳拾捌} 【日】廣常人世著：《儒家的主要人物·孟子》，【日】宇野精一主編；洪順隆譯：《中國思想之研究》儒家思想（一），臺北：幼獅文化事業公司，一九七九年，頁八四。

^{壹佰貳拾玖} 【宋】朱熹著：《四書章句集註·孟子集註·公孫丑·上》，頁二三七。

然后孟子再從這一個自我的「內在善性」細談，他認為這個「內在善性」有著四種特性——「四心」，即：「惻隱之心」、「羞惡之心」、「辭讓（恭敬）之心」與「是非之心」。人不得不擁有這「四心」否則「非人也」，四者缺一不可，而四端的歸結出是在「不忍」的善心。

由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。壹佰叁拾壹

孟子從這「內在善性」應有的四種特性（四心），用了四個較具體的字眼來表達，作為導引四心明確去嚮的作用，即「四端」：「仁、義、禮、智」。這「四端」說便是人性本善的基礎。

惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：‘求則得之，舍則失之。’或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。壹佰叁拾貳

壹佰叁拾壹案：雖說如此，其實這只能說是受過教育都會有的普遍反應。真正影響人之「善」乎「惡」乎的，該是教育與環境無疑。

壹佰叁拾壹【宋】朱熹著：《四書章句集註·孟子集註·公孫丑·上》，頁二三七。

壹佰叁拾貳【宋】朱熹著：《四書章句集註·孟子集註·告子·上》，頁三二八。

惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。^{壹佰叁拾叁}

以上的「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」很可以表達「良心、善心」是「實然始點」^{壹佰叁拾肆}，非外加之物。除了表達「四端」作為本心與善性的性質外，亦強調「四端」如四體也。由此可見，孟子將之當成了人性本善的特性和基礎。孟子先從「仁」入「心」，爾后再折返出去，套以自己的學說與創造擴展出「四心」、「四端」，所以孟子曰「仁義禮智根於心」^{壹佰叁拾伍}，即一切人性之善皆根於心，「性善」是在內心的自然之狀態，因此「心」就是人性本善最根本的（使用）泉源。

第二節 朱子內聖之「性說」與「心說」

論朱子之「心性」則「理氣」不可不談。朱子思想裏，「理」從宇宙界轉來人生界成「性」；「心」則屬「氣」。錢穆先生認為，在宇宙界「理」之重要性重於「氣」；在人生界「心」之重要性重於「性」，因此宇宙界與人間界有側重分，有輕重分，但總還有一個共同的方嚮：回歸於「理」。「理」雖先於「氣」，但二者不可分開來談：如果有「理」而無「氣」，那此「理」便無安頓處；如果無「理」則有「氣」，則「氣」無精神指標。如朱子曰：「性只

^{壹佰叁拾叁}【宋】朱熹著：《四書章句集註·孟子集註·公孫丑·上》，頁二三八。

^{壹佰叁拾肆}關鍵詞取自勞思光著：《新編中國哲學史》一卷，桂林：廣西師範大學出版社，二〇〇五年，頁一二〇。

^{壹佰叁拾伍}【宋】朱熹著：《四書章句集註·孟子集註·盡心·上》，頁三五五。

是理，然無那天氣地質則此理沒安頓處」^{壹佰叁拾陸}及「才有天命，便有氣質，不能相離。若闕一則生物不得。既有天命，須是有此氣方能承當得此理」^{壹佰叁拾柒}。

「理」與「氣」於現象和整體來說無先後之分，但在邏輯上來說，卻有先後之別。陳來先生把朱子的「理」先「氣」後解釋為二者雖無時間上的先後，但卻也不是平行的，該當區分第一性和第二性的不同^{壹佰叁拾捌}。理氣論是朱子核心思想，但這裏直接側重談心性論，以彰顯朱子對孟子的「內聖」繼承和思想關聯，從「性」談至「心」。

一、「性善」說

朱子對孟子的「性善」是認可的，並將孟子的性善基礎多加發揮，從《朱子語類》朱子回答學生的話提到，孟子的「乃若其情，則可以為善」對「性」與「情」多加解釋，他說：「性不可說，情却可說，所以告子問性，孟子却答他情。蓋謂情可為善，則性無有不善。所謂四端者，皆情也。仁是性，惻隱是情。惻隱是仁發出來底端芽，如一箇穀種相似。穀之性是性，發為萌芽是情。所謂性，只是那仁義禮智四者而已。四件無不善，發出來則有不善，何故？殘忍便是那惻隱反底，冒昧便是那羞惡反底。」^{壹佰叁拾玖}意即：「情」從「性」發來，「情」即顯善，則「性」本無不善。雖然朱子認可孟子之「大本處」，不過卻

^{壹佰叁拾陸}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷四，《朱子全書》第一四冊，頁一九五。

^{壹佰叁拾柒}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷四，《朱子全書》第一四冊，頁一九二—一九三。

^{壹佰叁拾捌}詳見陳來著：《朱子哲學研究》，上海：華東師範大學出版社，二〇〇〇年，頁九六一—九七。

^{壹佰叁拾玖}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷五十九，《朱子全書》第一六冊，頁一八八一。

批評孟子說得不夠「細碎」，他是從程頤所曰的「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明」^{壹佰肆拾}發展而來。即承認孟子的性善學說處於「不備」之狀。他說：

如孟子說性善，是「論性不論氣」也。但只認說性善，雖說得好，
終是欠了下面一截。^{壹佰肆拾壹}

又曰：

孟子終是「未備」，所以不能杜絕荀揚之口^{壹佰肆拾貳}

又曰：

孟子說性善，只見得大本處，未說到氣質之性細碎處^{壹佰肆拾參}

朱子對孟子「性善」是毋庸置疑的。例如剛纔所提之「氣質之性」便是朱子的創造力之現。仔細來談，「氣」有「清、濁、厚、薄」以致「得其全」還是「得其偏」之分，故性善得以彰顯與否，主要是看所稟之「氣」的情況為何。朱子固然有把「氣之全偏」作為人與物之別^{壹佰肆拾肆}，亦也作人之「不一」，朱子曰：「人性雖同，而氣稟或異……善端所發，隨其所稟之厚薄，或仁或義或孝

^{壹佰肆拾}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷五十九，《朱子全書》第一六冊，頁一八八五。

^{壹佰肆拾壹}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷五十九，《朱子全書》第一六冊，頁一三八八。

^{壹佰肆拾貳}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷五十九，《朱子全書》第一六冊，頁一八九〇。

^{壹佰肆拾參}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷五十九，《朱子全書》第一六冊，頁一八九一。

^{壹佰肆拾肆}朱子曰：「氣有清濁，故稟有偏與正，惟人得其正，……物得其偏，故雖具此理而不自知」（【宋】朱熹著：《延平答問》，《朱子全書》第一三冊，頁三三五。）

或悌，而不能同矣」^{壹佰肆拾伍}，這樣朱子就為我們解答了一個千古謎題，雖然打底認定人性都是一樣（善）的，但終於解決了為何還是有人會有善有惡之異、有賢有愚之分。據朱子解，「氣質之性」有別於「天地之性」（又稱「天命之性」、「本然之性」）。從以下引文，可歸納出「天地之性」之特點：

論天地之性，則專指理言。^{壹佰肆拾陸}

天地之性是理也，才到有陰陽五行處，便有氣質之性。^{壹佰肆拾柒}

天命之謂性，是專言理，雖氣亦包在其中，然說理意較多。^{壹佰肆拾捌}

由是觀之，「天地之性」與「氣質之性」如果可以分為「宇宙界」和「人生界」兩種「性」之所在地，就相當恰當，就如，「理」在宇宙界，降來人生界為「性」的邏輯關係一樣，一上一下，一重一輕，一前一後。「氣質之性」是從「天地之性」遇陰陽而有，就如「性即理（陰陽）」之理。

朱子的「氣質之說」不是憑空而來，他是在為宋代理學家們所關心的一個課題所作出的總結，也為完善孟子的性善學說。有道夫問：「氣質之說，始於何人？」，朱子回答：「此起於張程。某以為極有功於聖門，有補於後學，讀

^{壹佰肆拾伍} 【宋】朱熹著：《朱子四書或問·中庸或問》，《朱子全書》第六冊，頁五九六。

^{壹佰肆拾陸} 【宋】朱熹著：《朱子語類》卷四，《朱子全書》第一四冊，頁一九六。

^{壹佰肆拾柒} 【宋】朱熹著：《朱子語類》卷九十四，《朱子全書》第一七冊，頁三一三四。

^{壹佰肆拾捌} 【宋】朱熹著：《朱子語類》卷六十二，《朱子全書》第一六，頁二〇一六。

之使人深有感於張程，前此未曾有人說到此」^{壹佰肆拾玖}。事實上在《朱子語類》卷五十九我們又可以發現到一些二程之「氣質之性」來源之蛛絲馬跡，如「兼性與氣說方盡，此論蓋自濂溪太極言陰陽五行有不齊處，二程因其說推出氣質之性來。」^{壹佰伍拾}般有跡可循。先是張載區分兩種層面的人性：善良的天性和物理性質。物理性質（「才」）有可能是「惡」的，所以人纔有可能為善或為惡；然後程頤接受張載的「才」說，曰：

性出於天，才出於氣，氣清則才清，氣濁則才濁……才則有善與不善，性則無不善^{壹佰伍拾壹}

如此，張載與二程便給了朱子的「天地之性」、「氣質之性」借鑒之處。這裏要繼續為「性」作個澄清和解釋，「性」雖然有「天地」和「氣質」之分，但不代表（每物之）「性」便有兩種「性質」。就人來說，人不可能有善惡二種「人性」，簡言之，人不可能兼有「善性」和「惡性」。然，有「天地」與「氣質」之別，是因為其「性」之所在地有「界」之分、有狀態之分。朱子對人只有性善而絕無性惡的態度相當激烈堅定，曾言：

「生之謂性」一條難說，須子細看。此一條，伊川說得亦未甚盡。

「生之謂性」，是生下來喚做性底，便有氣吞夾雜，便不是理底性了。

^{壹佰肆拾玖}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷四，《朱子全書》第一四冊，頁一九九。不過卻被現代學者張立文先生指出，朱子把「發明權」歸於張、程（案：可能）不符合歷史事實，佛教的「佛性說」，就是講人性有善有惡。與張、程同時的道士張伯瑞也有「氣質之性」之論，詳見於張立文著：《朱熹思想研究》，江西：中國社科學術文庫出版社，二〇〇一年，頁三五七—三五八。

^{壹佰伍拾}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷五十九，《朱子全書》第一六冊，頁一八八八。

^{壹佰伍拾壹}《二程集·河南程氏遺書》卷第十九，頁二五二。

前輩說甚「性惡」，「善惡混」，都是不曾識性。到伊川說「性即理也」，無人道得到這處。理便是天理，又那得有惡！孟子說「性善」，便都是說理善；雖是就發處說，然亦就理之發處說。^{壹佰伍拾貳}

性有「偏」有「全」之可能可謂之「氣質之性」，性之本體本然可謂之「天地之性」，孟子所言之「性」可以和朱子之「天地之性」（「本然之性」）劃上等號，可將數個要句羅列以證：

性之本體，理而已矣。^{壹佰伍拾叁}

性之本體便是仁義禮智之實。^{壹佰伍拾肆}

孟子言性之本體以爲善者也。^{壹佰伍拾伍}

本然之性——無不善、且是仁義禮智之實，可見孟子性善說對朱子有很大的影響，根深蒂固。從「本然之性」的「性善」延伸至「仁義禮智」的「仁說」，這是從宇宙界走嚮人生界的趨嚮，再如朱子曰：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也；仁義禮智，性也；心，統性情也」^{壹佰伍拾陸}。在還未正式進入「仁說」討論範疇之前，不應輕易跳過的另一元素：「心」。

^{壹佰伍拾貳}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷九十五，《朱子全書》第十七冊，頁三一九一。

^{壹佰伍拾叁}【宋】朱熹著：《四書或問·孟子或問》卷十一，《朱子全書》第六冊，頁九八一。

^{壹佰伍拾肆}【宋】朱熹著：《答林德久》卷六十一，《朱子全書》第二十三冊，頁二九三五。

^{壹佰伍拾伍}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷四，《朱子全書》第一四冊，頁一九七。

^{壹佰伍拾陸}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷五十三，《朱子全書》第一五冊，頁一七六二。

二、「道心」「人心」說

從「性善」延伸至「仁義禮智」的「仁說」，還有一個天與人之間的關鍵「利器」——「心」。「心」是到的關卡，是作為凡人或是聖人的一大關鍵。余英時先生提出過朱子之論「心」與陸九淵之論「心」不一樣，陸九淵認為「道」可在「心心相傳」中得，但朱子認為「心」的本質是一個「認知的心」，一個人的最高期望就是使他的「心」昇升到聖人之「心」的脩養水平^{壹佰伍拾柒}。換言之，朱子的「心」是返回「天」（理）的關鍵。「心」，又是對人生外界的「知覺」，所以「心」是宇宙界與人生界的中心處理處。以現代術語來比喻：「心」就像「電腦處理核心」（Processor），即處理著外界和內部之間的交匯與運作，也處理著兩者的互動關係。朱子曰：故「心」是「理」所會之地，又是人之神明，所以具眾理而應萬事^{壹佰伍拾捌}。除外，朱子論「心」有二義，即「道心」與「人心」。這是朱子從《中庸》的解說而來，將「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」^{壹佰伍拾玖}配合孟子「心」說的發展，兩者一起論述。朱子對曰：

^{壹佰伍拾柒}余英時著；江湄譯：《朱熹哲學體系中的道德與知識》，【美】田浩（Hoyt Cleveland Tillman）編；楊立華，吳豔紅等譯；姜長蘇等校：《宋代思想史論》，北京：社會科學文獻出版社，二〇〇三年，頁二七六。

^{壹佰伍拾捌}【宋】朱熹著：《四書章句集註·孟子集註·盡心·上》，頁三四九。

^{壹佰伍拾玖}【宋】朱熹著：《四書章句集註·中庸章句·序》，頁一四。

心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。^{壹佰陸拾}

又曰：

饑寒痛癢，此人心也；惻隱、羞惡、是非、辭遜，此道心也。

^{壹佰陸拾壹}

「心」只有一個，「道心」是指未經過污染的純淨之心（聖人就是具備此心），而「人心」是有人之欲望之心（凡夫俗子之心）。朱子曰：「「道心惟微」，是微妙，亦是微味。若說道心天理，人心人欲，卻是有兩個心！人只有一個心，但知覺得道理底是道心，知覺得聲色臭味底是人心，不爭得多。」

^{壹佰陸拾貳}朱子對「道心」「人心」之區別說，巧妙運用了孟子與告子之間的話題來論證。告子說「食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」^{壹佰陸拾參}，而孟子反駁：「然則嗜炙亦有外與？」^{壹佰陸拾肆}。朱子運用這一「食色本性」來形容他的學說——「道心」「人心」：

^{壹佰陸拾}【宋】朱熹著：《四書章句集註·中庸章句·序》，頁一四。

^{壹佰陸拾壹}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷六十二，《朱子全書》第十六冊，頁二〇一三。

^{壹佰陸拾貳}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷七十八，《朱子全書》一六冊，頁二六六四。

^{壹佰陸拾參}【宋】朱熹著：《四書章句集註·孟子集註·告子·上》，頁三二六。

^{壹佰陸拾肆}【宋】朱熹著：《四書章句集註·孟子集註·告子·上》，頁三二八。

……如其達性命之理，則雖人心之用，而無非道心，孟子所以指形色爲天性者以此。若不明踐形之義，則與告子「食、色」之言又何以異？「操之則存，捨之則亡」，心安有存亡？此正人心、道心交界之辨，而孟子特指以示學者。可學以爲必有道心，而後可以用人心，而於人心之中，又當識道心。若專用人心而不知道心，則固流入於放僻邪侈之域；若只守道心，而欲屏去人心，則是判性命爲二物，而所謂道心者，空虛無有，將流於釋老之學，而非虞書之所指者。未知然否？^{壹佰陸拾伍}

「道心」是出於天理或「性命之正」^{壹佰陸拾陸}，「道心者，天理也，精者，精微也」^{壹佰陸拾柒}、「道心生於天理；人心可以爲善，可以爲不善，而道心則全是天理矣。」^{壹佰陸拾捌}、「道心是本來稟受得仁義禮智之心」^{壹佰陸拾玖}等等證明這是未經任何物色慾利之燻陶的「心」，這個和「性善」的立論觀點一樣，未經「濁氣」之遮蔽，「性」就是純淨之性（理）。朱子的邏輯觀念可見於此。

「人心」便是「道心」在人生界的化身。朱子曰：「知覺從耳目之慾上去，便是人心」^{壹佰柒拾}，又借孟子之言來表達出「道心」「人心」之辨別：

^{壹佰陸拾伍}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷六十二，《朱子全書》第一六冊，頁二〇一三一—二〇一四。

^{壹佰陸拾陸}參考自張立文著：《朱熹思想研究》，頁三七三—三七四。

^{壹佰陸拾柒}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷七十八，《朱子全書》第一六冊，頁二六七三。

^{壹佰陸拾捌}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷六十二，《朱子全書》地一六冊，頁二〇一四。

^{壹佰陸拾玖}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷七十八，《朱子全書》第一六冊，頁二六七四。

^{壹佰柒拾}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷七十八，《朱子全書》第一六冊，頁二六六三。

人心如孟子言「耳目之官不思」，道心如言「心之官則思」，故貴「先立乎其大者」。人心只見那邊利害情欲之私，道心只見這邊道理之公。有道心，則人心為所節制，人心皆道心也。^{壹佰柒拾壹}

如果是「耳目之官」那麼就降了一個層次，相對於「心之官」的話。張立文先生就有說「性命之正等於道心，形氣之私等於人心」^{壹佰柒拾貳}。「心」固僅有一個，而朱熹用「道、人」別之，是因為「心」處在不同的狀態而言之：完全純淨的、應該追求的，自然是「道心」；處於現狀被蒙蔽了的凡夫俗子之心，就是「人心」。「人心」還要繼續努力發見「道心」，「人心」無不以「道心」為目標。這份繼續努力，嚴格來說便是「工夫論」，準備往兩個方嚮和目標去，第一：上通至宇宙界成「道心」、得「天理」、歸「純性」，意即往更深的「內聖」鑽去，鞏固化、強化自己人身修養境界。第二：通嚮人生外界的實踐，格物致知以致治國平天下，達「外王」之道。當中「仁說」自不能畧論。此點下節詳談。

無論「道心」或「人心」，「心」都有一種具體意識，是知（其）覺之物，可以感應外界、主宰思想、思考，故朱子曰：「心是神明之舍，為一身之主宰」^{壹佰柒拾參}。「心」不像「性」只有善，因為「心」具有體驗主宰之能，故朱子又說：「心是動底事物，自然有善惡」^{壹佰柒拾肆}。「心」不但是「理」所會之地、「身」

^{壹佰柒拾壹}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷七十八，《朱子全書》第一六冊，頁二六六六。

^{壹佰柒拾貳}參考自張立文著：《朱熹思想研究》，頁三七八。

^{壹佰柒拾參}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷九十八，《朱子全書》第一七冊，頁三三〇五。

^{壹佰柒拾肆}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷五，《朱子全書》第一四冊，頁二二〇。

之主宰，也是包含「性」（天理）之物，故和「性善」有密切關係。「心」與「性」之間便有一個很重要的關鍵：「仁」。

第三節 朱子「內聖」之「仁說」

從本然之性的「性善」衍生至「仁義禮智」的「仁說」是從宇宙界到人生界的趨嚮，然後不可或缺的「心」之元素補足了可以繼續討論「仁說」之條件。這是「性」、「心」、「仁」三大要點的綜合說。將「仁說」作為「內聖」的最後一個小結，纔有足夠的可能和條件接觸另一塊作為實踐範疇的「外王」，因為朱子的政治理想是「仁政」、「德治」。我們明白了「仁說」，從某種意義上來說，就可把握住內聖的整體觀念，提綱挈領。

朱子對「仁」的理解主要見於與張拭（一一三三——一一八〇）論辯的《仁說》，與謝良佐、胡廣仲（生卒年不詳）等學者的論辯、批評也促進、加深了對「仁」的理論詮釋。朱子《論仁》主要段落如下：

天地以生物為心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。……蓋天地之心，其德有四，曰元亨利貞，而元無不統；其運行焉，則為春夏秋冬之序，而春生之氣無所不通。故人之為心其德亦有四，曰仁義禮智，而仁無不包；其發用焉，則為愛恭宜別之情，而惻隱之心無所不貫。故論天地之心者，則曰乾元、坤元，則四德之體

用不待悉數而足；論人心之妙者，則曰「仁，人心也」，則四德之體

用亦不待遍舉而該。^{壹佰柒拾伍}

朱子以天地之心之四德「元亨利貞」喻人心之四德「仁義禮智」。「元亨利貞」首位之「元」無不統；四時「春夏秋冬」首位之「春生之氣」無所不通；人心亦有四德「仁義禮智」，首位之「仁」無不包。又說發用之時的「愛恭宜別」之情，「惻隱之心」無所不貫。我們可以配合《朱子語類》之說：「惻隱之心，頭尾都是惻隱。三者則頭是惻隱，尾是羞惡、辭遜、是非。若不是惻隱，則三者都是死物。蓋惻隱是箇頭子，羞惡、辭遜、是非須從這裏發來。」^{壹佰柒拾陸}

四德中「惻隱之心」（仁）是主導地位，故稱「仁」為「心之德」。田浩先生指出，朱子認為天地、人心都有體用兩面，由體用的關係，天地的本體在「元」起時，就涵蓋其中，人心中的所有德行也可以用「仁」統攝^{壹佰柒拾柒}。除了「心」，朱子還把「愛」和「仁」聯繫一起，又曰：

程子之所訶，以愛之發而名仁者也；吾之所論，以愛之理而名仁者也。蓋所謂情性者，雖其分域之不同，然其脈絡之通，各有攸屬者，則曷嘗判然離絕而不相管哉。^{壹佰柒拾捌}

^{壹佰柒拾伍}【宋】朱熹著：《晦庵先生朱文公文集》卷六十七，《朱子全書》第二三冊，頁三二七九—三二八〇。

^{壹佰柒拾陸}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷五十三，《朱子全書》第一五冊，頁一七六二。

^{壹佰柒拾柒}【美】田浩著：《朱熹的思維世界》（增訂版），南京：江蘇人民出版社，二〇〇九年，頁六九。

^{壹佰柒拾捌}【宋】朱熹著：《晦庵先生朱文公文集》卷六十七，《朱子全書》第二三冊，頁三二八〇。

這裏朱子自言自己與二程所論之「仁與愛」的關係有些不同，但其實並無本質上的差別。分域不同可謂敘述角度不一；脈絡之通可謂本質不二。程子所論是「愛之發」，換句話說，是以仁爲性，以愛爲情。「情」從「性」來，則「愛」所發的便是「仁」的本性。如曰：「仁是體，愛是用。又曰：愛之理，愛自仁出也。然亦不可離了愛去說仁」^{壹佰柒拾玖}。朱子說的「仁」是「愛之理」是指：「仁」是「愛」的原則、是「愛」的本質、是「愛」的泉源。那麼這個「愛」（情）自然是從「仁」（性）來。因此，學者秦家懿也認爲，對朱子來說，仁是愛的泉源，即使「愛」的概念，作爲一種情緒，但沒有排除仁的意義^{壹佰捌拾}。故和朱子所說的「愛之理」無矛盾。另一個會引起的誤會的差異是，程頤說的是：「愛」不是「仁」，朱子說的是：「仁」不是「愛」的本身^{壹佰捌拾壹}，但其實兩人沒有本質的衝突與矛盾。除此，也說：「仁者，愛之理，理是根，愛是苗。仁之愛，如糖之甜，醋之酸，愛是那滋味。」^{壹佰捌拾貳}

又曰：

曰：愛之理，心之德。曰：理便是性。緣裏面有這愛之理，所以發出來無不愛。程子曰：心如穀種，其生之性乃仁也，生之性便是愛之理。^{壹佰捌拾叁}

以下述得更精準，曰：

^{壹佰柒拾玖}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷二十，《朱子全書》第一四冊，頁六九〇。

^{壹佰捌拾}【加】秦家懿著，曹劍波譯：《朱熹的宗教思想》，福建：廈門大學出版社，二〇一〇年，頁一四一。

^{壹佰捌拾壹}【美】田浩著：《朱熹的思維世界》（增訂版），頁六九。

^{壹佰捌拾貳}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷二十，《朱子全書》第一四冊，頁六九〇。

^{壹佰捌拾叁}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷二十，《朱子全書》第一四冊，頁六九六。

所謂心之德者，即程先生穀種之說，所謂愛之理者，則正謂仁是未發之愛，愛是已發之仁爾。^{壹佰捌拾肆}

還有：

仁是根，愛是苗，不可便喚苗作根。然而這個苗，卻定是從那根上來。^{壹佰捌拾伍}

仁是未發，愛是已發。^{壹佰捌拾陸}

以上皆是把「愛」與「仁」的關係拉起來。我們可以做這樣的聯繫，仁在性中，性即理，理無處不在，故無處不愛。總的來說，朱子對仁的詮釋，就是「仁者，心之德，愛之理」^{壹佰捌拾柒}。朱子對「心之德」與「愛之理」的關係，劉述先先生有這樣的看法：「說仁是心之德，只是虛說，意謂心當具此仁德，但說仁是愛之理，卻是坐實來說，故嚴格言之，仁乃是性之德……」^{壹佰捌拾捌}一虛一實，一體兩面把「仁」的意思說得「立體」化了。並用另一說來作為相等的形容——「性之德」。趙鋒先生在《朱熹的終極關懷》的《《仁說》與仁》篇曰：「仁是心的根本屬性，指仁而得心之全體，這就是『仁是心之德』的基本意思」

^{壹佰捌拾肆}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷二十，《朱子全書》第一四冊，頁六九七。

^{壹佰捌拾伍}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷二十，《朱子全書》第一四冊，頁六九〇。

^{壹佰捌拾陸}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷二十，《朱子全書》第一四冊，頁六九〇。

^{壹佰捌拾柒}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷五十一，《朱子全書》第一五冊，頁一六八一。

^{壹佰捌拾捌}劉述先著：《朱子哲學的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，一九八四年，頁一五二。

壹佰捌拾玖。雖然，言：仁是心的根本屬性，則可；而言：指仁而得心之全體，則不可，仁是性的一種性質（其中一德），心是鼓動之、知覺之、覺其德之物，而不是被「仁」所影響之物。故言「指仁而得心之全體」，應存疑之。

除了劉述先先生的一虛一實之釋，我們再回到原文看朱子的解說：

心之德是統言。愛之理是就仁義禮智上分說。如義便是宜之理，禮便是別之理，智便是知之理。但理會得愛之理，便理會心之德。又曰：愛雖是情，愛之理是仁也。仁者愛之理，愛者，仁之事。仁者愛之體，愛者，仁之用。壹佰玖拾

以上的引文可以為「心之德」與「愛之理」的討論做個小結，也是朱子最後的定見，這是楊道夫錄己酉朱子年六十以後所聞壹佰玖拾壹。下圖嘗試表達本文對「性」、「心」、「仁」關係的理解。

壹佰捌拾玖 趙鋒著：《朱熹的終極關懷》，上海：華東師範大學出版社，二〇〇四年，頁一九八。

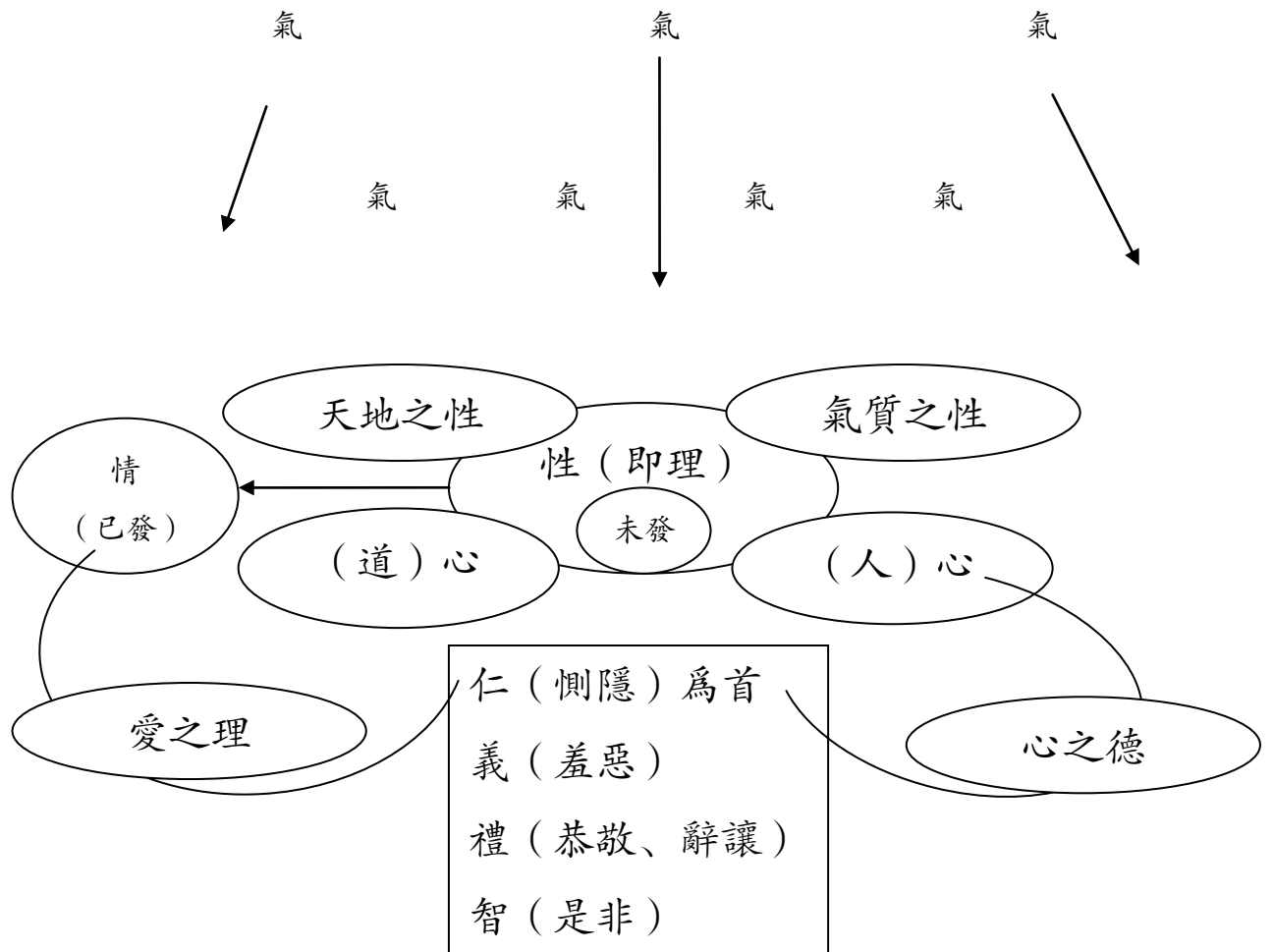
壹佰玖拾 【宋】朱熹著：《朱子語類》卷二十，《朱子全書》第一四冊，頁六九二。

壹佰玖拾壹 參考自劉述先著：《朱子哲學的發展與完成》，頁一九〇。

「內聖」之宇宙界：



「內聖」之人生界：



「內聖」與「外王」之分界限：脩身

在朱子的「內聖」架構裏，我們很少再看到清晰的孟子面貌，更多的是周
懋頤、程顥、程頤、張載等等學說的名詞術語、邏輯結構。孟子則像是個起點。
「內聖」後續的發揮、創造，朱子不再只從孟子取材。唯有可以見到有聯繫的
是「天地之性」等同於孟子的「本然之性」、認定「性」之根本為「善」、
「心」能知覺如同心之官則思、「仁、義、禮、智」四德，等等之繼承。總的
來說，隨著朱子所處時代之學術進步，及對他家學說的融合貫通、精思博會，
孟子的角色在朱子的「內聖」論中，越顯單薄，不占主流，最有價值的亦不過
是作為源頭與起始點而已。

第三章 朱子對孟子「外王」之發揮

朱子除了從孟子處取「內聖」為泉源之外，在「外王」的理念和措辭也經常引孟子為依據。「內聖」通嚮「外王」需有一番工夫方能達到。這一番工夫主要在《大學》可見，即「格物」至「平天下」之為聖之路。「內聖」和「外王」間也會引起孰輕孰重的問題。而孟子和朱子的工夫論不全一樣，但頗有相似對等之關係。朱子「外王」之理念也一樣受孟子影響，例如正君心、仁心至仁政及民本論，想以「推己及人」之仁心仁術貫徹。但理想之精神與具體之實踐總有距離，會受外在的客觀影響、太注重「內聖」的學問，導致讓人以為流於空談。此章嘗試討論「內聖」與「外王」之間的關係、孟朱之「外王」理念，以及「外王」之障礙。

第一節 「內聖」通「外王」

以朱子理解，「內聖」達至「外王」的工夫主要是以「心」為重點，心是做工夫處，以心開始格物。「仁」是「心之德」，故在通達「外王」之時，也把「德」、「仁」貫徹在外脩之業，作為一種實踐。直言之，是貫徹在政治的理想理念。《大學》是作為工夫論的主要依據，《大學》篇曰：

……古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；
欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠
其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而後知至；知至而

後意誠；意誠而後心正；心正而後身修；身修而後家齊；家齊而後國治；國治而後天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。其本亂而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！^{壹佰玖拾貳}

脩身以上爲明明德工夫——「格物、致知、誠意、正心」；脩身以下爲新民工夫——「齊家、治國、平天下」。用知行的想法來說，內聖就如「知」，外王就如「行」，是「欲行必先知」之意。「脩身」是將「道德思想」實踐化的唯一途徑。從以上的層層遞進、層層依據來看，朱子是借《大學》此篇作爲通往聖人王道的道路。如《朱子語類》載：

問：《大學》一書，皆以脩身爲本。正心、誠意、致知、格物，皆是脩身內事。曰：「此四者成就那脩身。脩身推出，做許多事」。

^{壹佰玖拾叁}

孟子的「窮則獨善其身，達則兼善天下」^{壹佰玖拾肆}也和「內聖」至「外王」有很相似的概念。《大學》從《禮記》抽出，不是始於朱子，但將《大學》分經和傳，補傳的缺脫，則是朱子的見解。提出「三綱領八條目」的也是朱子的意見。雖然二程也有改定《禮記》原文之錯簡，但朱子的看法與之不同^{壹佰玖拾伍}。朱

^{壹佰玖拾貳}【宋】朱熹著：《四書章句集註·大學章句》，頁三一四。

^{壹佰玖拾叁}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷十四，《朱子全書》第一四冊，頁四二三。

^{壹佰玖拾肆}【宋】朱熹著：《四書章句集註·孟子集註·盡心·上》，頁三五—。

^{壹佰玖拾伍}【日】安井小太郎等講述，林慶彰、連清吉譯：《經學史·朱子的解經》，臺北：萬卷樓，一九九六年，頁二五〇。

子曾曰：「《大學》是脩身治人底規模。如人起屋相似，須先打個地盤，地盤既成，則可舉而行之矣」^{壹佰玖拾陸}，脩身治人，便是推己及人之意。

我們可以這樣說，孟子以「性善」為根基；以「仁政」為道德思想的實踐之依歸；朱子以「天理」、「心、性、仁」為根基；以「齊家、治國、平天下」為實踐之依歸。這兩種是雙嚮的，第一，內在道德的智識和修養，有外在的實踐纔不會流於空談。第二，外在的社會、政治制度，有內在堅固的哲學理論依據立場纔不會不穩。我們可能會因此而衍生出另一個問題，究竟誰主誰從，抑或兩者都為重？「內聖」「外王」真正所重的地方在哪裏？這問題在余英時先生與劉述先先生有過反復的爭辯^{壹佰玖拾柒}，但，其實倆人頗有共同之處，只是因「異」而加強了所談所偏重的問題。他們對「內聖」「外王」的共同看法可為此論作個代表性的解釋。余英時先生曰：

「內聖」之學確是他們的精神源泉，至少他們是如此這般深信不疑的。他們不但持此為安身立命之所在，而且也相信這一精神源泉足以滌盪他們的胸襟，不斷改善他們做人做事的能力。從這一角度看，

「內聖」之學的宗教性格是很明顯的。^{壹佰玖拾捌}

又曰：

^{壹佰玖拾陸}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷十四，《朱子全書》第一四冊，頁四二〇—四二一。

^{壹佰玖拾柒}余英時先生與劉述先先生對「內聖」和「外王」的看法不同。劉述先先生不同意余英時先生的「哥白尼式的回轉」，即雙向的來回。余英時先生爾後的回應強調「秩序重建」是儒家的最終歸宿；劉述先先生則言「內聖外王」是整體，但仍以「內聖」為主，「外王」為從。

^{壹佰玖拾捌}余英時著：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，頁三五。

只有在「內聖」之學大明以後，「外王」之道纔有充分實現的可能。^{壹佰玖拾玖}

又曰：

「內聖」之學有誤，則「外王」無從實現。^{貳佰}

我們再拿劉述先先生的話來看：

……這說明宋儒以為只有歷史、文化、政治、社會、經濟的關注是不夠的，必回返心性的源頭，纔能夠擔承道統。由此可見，對宋儒來說，儘管內聖——外王是連續體，在實際上無法切割，互為先後，但就根源來說，必定是內聖為主，外王為從……^{貳佰零壹}

「內聖」和「外王」孰本孰末、孰重孰輕可以由以上幾段引文看出，自然不能減弱「內聖」之迫切需要性。對宋儒來說「內聖」是脩己，只有脩己身，方能擴及天下。《朱子語類》有載：「李從之問：『「壹是皆以脩身為本」，何故只言脩身？』曰：『脩身是對天下國家說。脩身是本，天下國家是末。凡前面許多事，便是理會脩身。』」^{貳佰零貳}除外，朱子也借《孟子》的意思，曰：

^{壹佰玖拾玖}余英時著：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，頁三八。

^{貳佰}余英時著：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，頁五三。

^{貳佰零壹}劉述先著：《宋明理學的精神世界——以朱子為中心》，吳震主編：《宋代新儒學的精神世界：以朱子學為中心》，上海：華東師範大學出版社，二〇〇九年，頁四。

^{貳佰零貳}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷一五，《朱子全書》地一四冊，頁四九一。

問：「『古之欲明明德於天下者』至『致知在格物』，詳其文勢，似皆是有爲而後爲者。」曰：「皆是合當爲者。經文既自明德說至新民，止於至善。下文又却反復辨明，以見正人者必先正己。孟子曰：『天下之本在國，國之本在家，家之本在身，家之本在身』亦是此意。」^{貳佰零叁}

《大學》除了是入德之門，也是爲聖人、爲仁政之工夫次第之主要依據。孟子和朱子的「工夫論」有互相對等之象，所謂「工夫」，也就是「實踐」的意思。孟子的「工夫」主要繼續往「內聖」挖掘而達「知天」，曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」^{貳佰零肆}而朱子在爲其作註時曰：「以大學之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。」^{貳佰零伍}。我們可以做個比較對照：「知性」是「格物」；「盡心」是「知至」。雖然朱子和孟子的順序不一樣，但是主要表達了孟子的工夫論有朱子借鑒之處。又，盡心該何如？牟宗三先生有給一些詳細的解釋：「此條『可盡』與『可不盡』是『心之理』與『心之事』對言。依朱子，『心之理』即是心知之靈（或明）所可能地認知地該攝之理。心之事無窮無盡，永遠作不完。但心知之靈之認知地窮究事物之理，至一旦豁然貫通而至太極，則便可以盡得完。如屬於經驗之理，如實然本身之曲曲折折之相，亦盡不完。『盡吾心之理』意即盡吾心知之靈所可能地認知地該攝之理。如此盡得此心，便就是知性知天。」

^{貳佰零叁} 【宋】朱熹著：《朱子語類》卷十四，《朱子全書》第一四冊，頁四九八。

^{貳佰零肆} 【宋】朱熹著：《四書章句集註·孟子·盡心·上》，頁三四九。

^{貳佰零伍} 【宋】朱熹著：《四書章句集註·孟子·盡心·上》，頁三四九。

蓋盡中即已包含有格物致知之功矣」^{貳佰零陸}。此為牟宗三先生之正見，朱子格物致知的新思再解，當從孟子盡心知性知天來。除外，孟子還有「養氣」擴充之、「求其放心」、「存心」等方法；朱子也有「主敬」、「持敬」、「力行」等諸說。朱子教人格物都是從切己處、近處、小處、粗處、眼前公共處、淺處、分明易理會處、常處、正經處^{貳佰零柒}著手，其言並非取彼捨（大處遠處）此，乃是先後之別也。

又及，朱子嘗試將《大學》三綱領中的「新民」政治觀，與孟子聯繫在一起。《朱子語類》有載：

明德新民，皆當止於極好處。止之為言，未到此便住，不可謂止；到得此而不能守，亦不可言止，止者，止於是而不遷之意。或問：「明明德是自己事，可以做得極好處。若新民則在人，如何得她到極好處？」曰：「且教自家先明得盡，然後漸民以仁，摩民以義。如孟子所謂『勞之，來之，匡之，直之，輔之，翼之，又從而振德之』。如此變化他，自然解到極好處。」^{貳佰零捌}

「漸民以仁、摩民以義」和孟子借帝堯之言說要督促人民、糾正、幫助他們的話，有同樣「止於至善」的意義。

^{貳佰零陸}牟宗三著：《心體與性體》下，上海：上海古籍出版社，一九九九年，頁四〇四。

^{貳佰零柒}錢穆著：《朱子新學案》（二），《錢賓四先生全集》，臺北：聯經，一九九八年，頁六七四一六七五。

^{貳佰零捌}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷十四，《朱子全書》第十四冊，頁四四六。

第二節 朱子之「外王」理念

首先簡述孟子的「外王」（「王道」）思想，再看朱子之「外王」理念。方可比較。孟子「外王」特點可分幾點來看：正君心、仁心至仁政以及民本論。第一，孟子曰：「君仁莫不仁，君義莫不義」^{貳佰零玖}，又曰：「君正莫不正，一正君而國定矣」^{貳佰壹拾}，國家主權、政策運籌皆在君王手上，國家之順逆，必在君王之心之正與否。

第二，仁心至仁政，孟子曰：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。^{貳佰壹拾壹}

仁心至仁政是推己及人的形態，如孟子曰：「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可運於掌。」^{貳佰壹拾貳}，又曰：「國君好仁，天下無敵焉。」^{貳佰壹拾參}、「仁者無敵。王請勿疑！」^{貳佰壹拾肆}、「仁則榮，不仁則辱」^{貳佰壹拾伍}；而且孟子又以古代聖王比喻之：「堯舜之道，不以仁政，不能平治天下」、「今有

^{貳佰零玖} 【宋】朱熹著：《四書章句集註》，頁二八五。

^{貳佰壹拾} 【宋】朱熹著：《四書章句集註》，頁二八五。

^{貳佰壹拾壹} 【宋】朱熹著：《四書章句集註》，頁二三七。

^{貳佰壹拾貳} 【宋】朱熹著：《四書章句集註》，頁二〇九。

^{貳佰壹拾參} 【宋】朱熹著：《四書章句集註》，頁三六五。

^{貳佰壹拾肆} 【宋】朱熹著：《四書章句集註》，頁二〇六。

^{貳佰壹拾伍} 【宋】朱熹著：《四書章句集註》，頁二三五。

仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也」^{貳佰壹拾陸}等等，意即
行仁政得先讓君王先瞭解「仁心」之重要性。

第三，民本論，孟子曰：「民爲貴，社稷次之，君爲輕。是故得乎丘民而
爲天子，得乎天子爲諸侯，得乎諸侯爲大夫。」^{貳佰壹拾柒}除外，還稱失去民心，就
是失去天下：

桀紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：

得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：

所欲與之聚之，所惡勿施爾也。^{貳佰壹拾捌}

從而可見，仁政王道必須與廣大「民眾」的利害相連，憂樂相通。^{貳佰壹拾玖}讓
民眾感到與君與國爲一個共同體，曰：「樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂
者，民亦憂其憂。樂以天下，憂以天下，然而不王者，未之有也。」^{貳佰貳拾}可見
「爲民」的思想，就是「以民爲本」。這裏的「以民爲本」可看作：以民爲根
本或以民爲本體，故稱「民本論」。高柏園先生用三種思路對孟子的政治理論
根基進行分析：價值觀、人性論與歷史觀^{貳佰貳拾壹}，是解釋以上三點的另一種視角。
價值觀含括了道德優先、要求的立場；人性論是對人性之善之肯定；歷史觀是
鏈接前聖先王的傳統政治之道，是人類歷史文化之辛勤結晶，也是歷史成果。

^{貳佰壹拾陸}【宋】朱熹著：《四書章句集註》，頁二七五。

^{貳佰壹拾柒}【宋】朱熹著：《四書章句集註》，頁三六七。

^{貳佰壹拾捌}【宋】朱熹著：《四書章句集註》，頁二八〇。

^{貳佰壹拾玖}李澤厚著：《中國古代思想史論》，北京：三聯書店，二〇〇八年，頁三八。

^{貳佰貳拾}【宋】朱熹著：《四書章句集註》，頁二一六。

^{貳佰貳拾壹}參考自高柏園著：《孟子哲學與先秦思想》，臺北：文津出版社，一九九六年，頁六二一八〇。

朱子可有乎？朱子對傳統儒家治國思想有繼承，亦有發展，這可以從朱子對儒家如孔孟之道這一「道統」的界定看出來^{貳佰貳拾貳}。朱子「外王」（政治）思維與主張、理念雖不完全取材於孟子之說，孔子、荀子、二程之治國綱領皆有繼承之，但仍可作出一些聯繫。如朱子在《壬午應詔封事》中所曰：「生民之困悴已極」^{貳佰貳拾參}；《庚子應詔封事》曰：「臣嘗謂天下國家之大務莫大於恤民，而恤民之實在省賦，省賦之實在治軍。若夫治軍省賦以為恤民之本，則又在夫人君正其心術以立紀綱而矣已」^{貳佰貳拾肆}、「為今之計，愆計軍實以紓民力」^{貳佰貳拾伍}等等恤民之證；又，《戊申封事》曰：

蓋天下之大本者，陛下之心也。今日之急務，則輔翼太子、選任大臣、振舉綱維、變化風俗、愛民養力，脩明軍政六者是也……天下之事千變萬化，其端無窮，而無一不本於人主之心者，此自然之理也。故人主之心正，則天下之事無疑不處於正；人主之心不正，則天下之事無一得由於正。^{貳佰貳拾陸}

《孟子集註》註：「惟有大人之德，則能格其君心之不正以歸於正，而國無不治矣」^{貳佰貳拾柒}，《朱子語類》亦載：「正君心是大本」^{貳佰貳拾捌}。正君心十分

^{貳佰貳拾貳} 鄒永賢著：《朱熹對傳統儒家治國思想的繼承與發展》，鄒永賢主編：《朱熹思想叢論》，福建：廈門大學出版社，一九九三年，頁三一三二。

^{貳佰貳拾參} 【宋】朱熹著：《晦庵先生朱文公文集》卷十一，《朱子全書》第二十冊，頁五七一。

^{貳佰貳拾肆} 【宋】朱熹著：《晦庵先生朱文公文集》卷十一，《朱子全書》第二十冊，頁五八一。

^{貳佰貳拾伍} 【宋】朱熹著：《晦庵先生朱文公文集》卷十一，《朱子全書》第二十冊，頁五八四。

^{貳佰貳拾陸} 【宋】朱熹著：《晦庵先生朱文公文集》卷十一，《朱子全書》第二十冊，頁五九〇—五九一。

^{貳佰貳拾柒} 【宋】朱熹著：《四書章句集註·孟子集註·離婁·上》，頁二八五。

^{貳佰貳拾捌} 【宋】朱熹著：《朱子語類》卷一〇八，《朱子全書》第一七冊，頁三五一一。

重要，不能留在空談上，而必須採取具體的措施，關鍵就是要君主平易近民，「平易近民，為政之本」^{貳佰貳拾玖}這樣便可歸類為四點，即愛民如子、取信於民、與民同樂及民富為本^{貳佰叁拾}。正君心相當於心術問題，朱子認為心術直接影響本領，本領即在心術。心術正，本領大；心術不正，本領就小，只有心術正、本領大的君主，才能施仁政，行王道，為堯舜之君，否則雖有智謀、有能力，也只能為管仲、齊桓，為漢祖、唐宗；再者，心術不好，就算有禮樂制度也不能發揮作用^{貳佰叁拾壹}。無論是正君心還是以民為本，朱子與其他理學家一樣，有著弱化皇權的無意識舉動。他們以最高的「理」來「束縛」（正君心）日益增進的皇權、以民為主的理念來強化人民主體性（而不是君王）。葛兆光先生也說：「……希望參與政治的士人，常常以思想的議論來表達自己對政治的看法，這種看法常常又成為士人領袖的行動，於是，『治統』與『道統』之間，也就是政治權利與知識權利之間的權勢重心之爭，就逐漸凸顯出來，并在十一世紀七八十年代形成了政治重心與文化重心的分離，也導致了理學的興起。」^{貳佰叁拾貳}為了有效地控制不斷膨脹的皇權，相權亦相應加強。朱子提倡這些理念，以唯一最至高無上的武器「理」來籠罩一切，與皇權相抗衡，用這種訴求方式來「外王」化。

^{貳佰貳拾玖}【宋】朱熹著：《朱子語類》卷一〇八，《朱子全書》第一七冊，頁三五二五。

^{貳佰叁拾}參考自陳增輝著：《朱子民本論》，祝瑞開主編：《宋明思想和中華文明》，上海：學林出版社，一九九五年，頁三六四—三六六。

^{貳佰叁拾壹}鄒永賢著：《朱熹對傳統儒家治國思想的繼承與發展》，鄒永賢主編：《朱熹思想叢論》，頁三四—三六。

^{貳佰叁拾貳}葛兆光著：《中國思想史》下冊，上海：復旦大學，二〇〇九年，頁一八〇—一八一。

第三節 「外王」局限

朱子「外王」理念和孟子「王道」思想無不合，陳鐘凡先生說：「熹論治道，一循舊說，畧無發明」^{貳佰叁拾叁}，其實亦不說錯。朱子本就集上古之思想精華而為之。然精神可承，具體實踐未必能行。本章第一節就有提出「內聖」與「外王」並重，但仍以「內聖」為根、為本、為始。既然如此，那麼不難發現朱子等理學家始終有「內聖」強而「外王」弱的現象。這種現象可分幾個視角來談：第一，理學家的固執；第二，外在的客觀因素；第三，功利派的挑戰。

理學家在「內聖」理論常固己之見，難容他派之說，處於近乎封閉狀態，看朱子與張拭「仁說」辯、看鵝湖之會之朱陸之辯、看朱子與陳亮王霸義利之辯便是。簡言之，他們對學問的追求、對理學的專注，致使他們不願放棄自己「內聖」成德之教之過程（及法門），這就會形成「內聖」學的「內捲化」，困頓不已、找不著出路。然而，就算有外力激起生機——「得君行道」，也未必能獲認同。地盤不穩，何談起屋。朱子亦如此批評王安石，曰：「顧乃挾以為高，足己自聖，不復知以格物致知、克己復禮為事，而勉求其所未至以增益其所不能」^{貳佰叁拾肆}！朱子一生多在精研講學、著述、思考、脩身，在朝不過四十六日；為官雖有些地方政績，但總的來說，是以強「內聖」、「脩身」為主。朱子和其他理學家們的「通病」也一樣，對自己的為聖理論和為學之方固持己見，雖不達固步自封，但也相當「強人所難」說，例如硬生生將「正君心」之工夫理論，套在帝王身上，不免招來反擊和排斥。又如劉子健先生言：「新儒

^{貳佰叁拾叁}陳鐘凡著：《兩宋思想述評》，北京：東方出版社，一九九六年，頁二四〇。

^{貳佰叁拾肆}朱熹著：《晦庵先生朱文公文集》卷七十，《朱子全書》二三冊，頁三三八〇。

家所尊崇的五位北宋儒家大師都是北方人，雖則自以為是，卻從未排斥其他經解的極端地步，……南宋的新儒家卻聲稱自己是惟一正統，除了對早期思想家還存有一些敬意之外，對任何與該學派意見分歧的理論都不加理會。」^{貳佰叁拾伍}除了強化「內聖」以達理想「外王」的方法，理學家們似乎再也沒有其他選擇，也沒有試圖向體系以外尋找可能改變體系之方，他們始終只是努力在體系內部尋求改進和提高。從長遠的意義來看，他們不是嚴格意義上的保守主義者，但，他們是內向的^{貳佰叁拾陸}。

第二，從歷史意義的宏觀角度來看，「內聖強而外王弱」的其一因素是為臣者「有治道而無政道」。理學家們有「外王」的理論，也並非忽視「外王」的事功，而關鍵在是在如何開出「政道」（君主的政治形態）。中國幾千年的「聖君賢相」、典章制度已經定型，很難再改變，朝代更替、君位繼承、宰相地位形成了中國傳統政治的困局，對皇帝所代表的政權，想不出客觀的法制化軌道來安排它^{貳佰叁拾柒}，也沒有辦法動搖，故「內聖」或「外王」之理論再如何出色，始終要看君王的臉色。朱子一生退卻了多次為官機會之其一之因，可以作這樣的推證，「外王」化始終是個理想的行動和工夫。另外一個「外王」化之困難的原因是：思想的轉型（內在的轉化），致使精神精力往內耗。理學家們都認為王安石得君行道的失敗是在於學術不正，沒有堅強的「內聖」基礎而致。於是認為努力發展「內聖」之學，才能重返「外王」。這樣一來，傾注精神在發展「內聖」的理學家們，就減弱了對「外王」直接進擊的力道與關注；而且，

^{貳佰叁拾伍}【美】劉子健著；趙冬梅譯：《中國轉向內在——兩宋之際的文化內向》，南京：江蘇人民出版社，二〇〇一年，頁四六。

^{貳佰叁拾陸}【美】劉子健著；趙冬梅譯：《中國轉向內在——兩宋之際的文化內向》，頁一四二。

^{貳佰叁拾柒}蔡仁厚著：《儒學的常與變》，臺北：東大圖書公司，一九九〇年，頁一三七—一三八。

在「內聖」中的派別之紛爭，早就耗去了許多精力。「得君行道」是「外王」化的一個機會，雖然在「內聖」時理學家們會激烈爭鬥，但在「外王」有了實踐的機會時，卻會互相幫助。典型代表便是朱子與陸九淵，他們在「內聖」界水火不容，針鋒相對，勢不兩立，但在政治上並沒有衝突，陸九淵對朱子凜凜政治風骨推重，朱子也盼陸九淵的語言能力能打動孝宗^{貳佰叁拾捌}，互相把握對方「得君」的機會^{貳佰叁拾玖}。

上古之孔孟之「外王」局限也相似，只能傾「內聖」。學者林美惠說：

孔孟荀朱與古代的歷史時空條件下，未能對制度（即牟先生所言的「國家法律之精神」）有所政治民主之自覺，使政權成爲君主的專屬物，造成政權、政體、君主合而爲一的情勢，不能跳出「家天下」的藩籬，使周代井田制的「公天下」理想只是境界，畢竟未能於現實中建立制度以實現之。因此內聖外王也只能偏於內聖，而疏於公共架構、客觀制度之法則建設，使儒家政治思維於外王層面常顯不足。

^{貳佰肆拾}

對第二點的小結，可借劉子健先生意思：國家權力始終處於傳統中國舞臺的中心，作爲意識形態中的官方正統，理學家們不管怎麼發展，都無法重塑或

^{貳佰叁拾捌}詳見余英時著：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究·理學家的政治取嚮》下篇，頁七四一七九。

^{貳佰叁拾玖}相關文獻見《晦庵先生朱文公文集·與劉子澄》卷三十五，與《陸九淵集·與陳倅書》卷七。

^{貳佰肆拾}林美惠著：《朱子的政治禮攝系統》，臺南，復文圖書出版社，二〇〇九年，三四二一三四三。

改變這個政治——文化的混合體，或者將權力的亞文化轉變為倫理道德的亞文化^{貳佰肆拾壹}。

第三，宋代的政治思想主流不在理學派，而是與理學相反的事功派。^{貳佰肆拾貳}蕭公權先生曰：「吾人又當注意，孔孟致用，以脩身為治國之先圖。功利家多置此不談，而以富強之策畧為重，則雖明尊孔孟，亦為儒學變態」^{貳佰肆拾參}。其中，以陳亮對朱子的挑戰最具代表性，他們所論辯的，一方傾嚮「理想」，一方傾嚮「現實」；一方強調動機，一方強調結果^{貳佰肆拾肆}；一方主張「王道」、「義」，一方主張「義利雙行」、「王霸並用」。陳亮認為，其時學者個個「玩心於無形之表，以為卓然而有見」^{貳佰肆拾伍}，諷刺理學家。陳亮的立場是「以適用為主」，與「正心誠意」空談天理性命相對立^{貳佰肆拾陸}。陳亮也打破了把三代與漢唐、王與霸、義與利相對的理論依據，陳亮認為「謂之雜霸者，其道果本於王也」^{貳佰肆拾柒}，漢唐「以智力把持天下」的所謂「霸道」，其實也來自「王道」，而且三代中也充滿著征伐！證明很多征伐也是通過霸道來實現王道的，顯示了陳亮「王霸並用」先王後霸的事功學派之理論。陳亮不大認同朱子形而上形而下之分的二層次說之治國理念，對陳亮來說，始終只有一種層次說^{貳佰肆拾捌}，直接進擊現實世界的「事功」。

^{貳佰肆拾壹}【美】劉子健著；趙冬梅譯：《中國轉向內在——兩宋之際的文化內向》，頁一四四。

^{貳佰肆拾貳}蕭公權著：《中國政治思想史》，頁四一六一—四一七。

^{貳佰肆拾參}蕭公權著：《中國政治思想史》，頁四一六一—四一六。

^{貳佰肆拾肆}【美】田浩著；姜長蘇譯：《功利主義儒家——陳亮對朱熹的挑戰》，南京：江蘇人民出版社，一九九七年，頁一。

^{貳佰肆拾伍}【宋】陳亮著；鄧廣銘點校：《陳亮集·與應仲實》（增訂本）卷二十七，北京：中華書局，一九八七年，頁三一—九。

^{貳佰肆拾陸}參考自步近智，張安奇著：《中國學術思想史稿·宋元明清的學術思想》，北京：中國社會科學出版社，二〇〇七年，頁三三五—三三九。

^{貳佰肆拾柒}【宋】陳亮著；鄧廣銘點校：《陳亮集·又甲辰秋書》（增訂本）卷二十八，頁三四〇。

^{貳佰肆拾捌}參考自張君勱著：《新儒家思想史》，頁二二三—二二四。

朱子要達到如孟子般的「外王」思想，早就有其局限性及障礙。理想的道德政治要長時間的付出，現實的功利效果卻可以在在短時間裏看到。君主主權的政治形態始終是一道難關，「行道」的前提是須「得君」，由於傳統的權利結構使然，權源在皇帝手上，若他不發動政治機器的引擎，任何更改都不可能開始^{貳佰肆拾玖}。無形之間，使理學家們僅以可自行的「脩身」為人生目標了。

^{貳佰肆拾玖}參考自余英時著：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究·理學家的政治取嚮》下篇，頁五五。

結 論

孟子身上有兩大寶藏，一是性善說，二是王道思想，思接千載，終於在宋代被挖掘和發揮。孟子主要被討論的先是「道統」，韓愈首先敏感地道破這點，後來在朱子的道統觀中把韓愈省去，而以周惲頤、張載、邵雍、程顥、程頤續之。於是「內聖」成德之教、性善說，等等形而上學的內容，逐漸為北宋五子等理學家開發，朱子承著北宋五子的各種思想、著述、學說，用自己的創造力、創見融匯貫通，組構屬於自己的邏輯、理論和思想體系，在學術思想的「集大成」有不可低估的偉大處。借傅偉勳先生研究儒學的意思，在儒家系統中，多數學者只能做到申論他們思想的偉大，而難平心靜氣討論他們的功過^{貳佰伍拾}。此為正見。朱子固有「集大成」之功，但其「後學」不良現象始顯，壟斷學說，妨礙了多元的學術思想及其自由，這固然是後世統治階層的方針，但也是朱子學術「統一」現象之弊端。

「內聖」的發揮豐富已極，例如「性說」、「心說」及「仁說」等等的理論關係。人生界的「性」從宇宙界之「理」下來，「性」本就是善，又有四端：仁義禮智，而以「仁」作為四端之頭腦，四德而仁無不包。「仁」是「愛之理」與「心之德」，故在用「心」做工夫、格物之時，便能逐漸尋得「理」以覆歸最初的性善，不為「氣質之性」的濁氣所隱蔽，而達到「天地之性」；同時「人心」也能夠回到「道心」，在脩身界便能得圓滿之境。朱子對孟子的詮釋有幾種創造性的發揮，第一為人性論的發揮，如天理論、「氣質之性」、「心

^{貳佰伍拾}傅偉勳著：《中國哲學的方法論建構問題》，韋政通編：《中國思想史方法論文選集》，頁三六八。

統性情」等等；第二為認識論的發揮——格物致知^{貳佰伍拾壹}。於是孟子的「內聖」理論逐漸被完善化，但朱子減弱了孟子的形象，孟子只能是起點及雛形，助朱子完善化的精神資源，仍然以北宋五子、其他理學家為主。

除了「內聖」，朱子「外王」的理論也不缺，但缺乏的是「外王」化之機會。雖朱子曾有過「得君行道」，但僅是一閃即逝，道德化的政治理念，始終是難達的理想。理學家之固執、現實之體制、客觀之條件、帝王之心態、政統之障礙，總難兼容，功利主義的儒家如陳亮，反倒是宋代政治的主流。這樣的傾嚮顯示了理學家們只能自說自話，只能在有限的範圍內繼續自己的「內聖」脩身之道、哲學上、形而上學的抽象學問，周而復始，內捲不已。

朱子對孟子的詮釋之二大主題，離不開「內聖」與「外王」，千多年釋孟史占有功德圓滿的成就，雖有介入原典原意的舉動、強注入思想於《孟子》，但也因此促進了《孟子》的學說，不讓六經獨尊於中國傳統學術中。

^{貳佰伍拾壹}朱松美著：《經典詮釋與體系建構——朱熹《孟子集註》的詮釋特色及其時代性分析》，《孔子研究》二〇〇五年第四期。

參考書目

甲 原典古籍

- 一) 【漢】班固著：《漢書》第六冊，北京：中華書局，一九六二年。
- 二) 【宋】陳亮著；鄧廣銘點校：《陳亮集》（增訂本），北京：中華書局，一九八七年。
- 三) 【宋】程顥，程頤著；王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，一九八一年。
- 四) 【唐】韓愈著；馬其昶校註，馬茂元整理：《韓昌黎文集校註》，上海：上海古籍出版社，一九八六年。
- 五) 【宋】李燾著：《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，一九九五年。
- 六) 【清】劉熙載著；薛正興點校：《劉熙載文集》，南京：江蘇古籍出版社，二〇〇〇年。
- 七) 【宋】陸九淵著；鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，一九八〇年。
- 八) 【宋】歐陽脩著；李逸安點校：《歐陽脩全集》，北京：中華書局，二〇〇一年。
- 九) 【宋】歐陽脩，【宋】宋祁著：《新唐書》，北京：中華書局，一九七五年。
- 十) 【清】皮錫瑞著：《經學歷史》，北京：中華書局，一九八一年。
- 十一) 【清】阮元校刻：《十三經註疏》，北京：中華書局，一九八〇年。

- 十二) 【宋】石介著；陳植鏗點校：《徂徠集》，北京：中華書局，一九八四年。
- 十三) 【宋】司馬光編著；【元】胡三省音註：《資治通鑒》，北京：中華書局，一九五六年。
- 十四) 【宋】司馬光著；李之亮箋註：《司馬溫公集編年箋註》，四川：巴蜀書社，二〇〇八年。
- 十五) 【宋】蘇軾著；孔凡禮點校：《蘇軾文集》，北京：中華書局，一九八六年。
- 十六) 【宋】孫復著：《孫明復小集·兗州鄒縣建孟廟記》，【清】永瑤，【清】紀昀等編纂：《文淵閣四庫全書》第一〇九〇冊，上海：上海書局，二〇〇三年。
- 十七) 【元】脫脫等著：《宋史》，北京：中華書局，一九七七年。
- 十八) 【宋】王安石著：《王安石全集》，上海：上海古籍出版社，一九九九年。
- 十九) 【清】王懋竑著；何忠禮點校：《朱熹年譜》，北京：中華書局，一九九八年。
- 二十) 【清】王先謙著；沈嘯寰，王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，一九八八年。
- 二十一) 【宋】張拭著；朱傑人，嚴佐之，劉永祥主編：《朱子全書外編》，上海：華東師範大學出版社，二〇一〇年。
- 二十二) 【宋】張載著；章錫琛點校：《張載集》，北京：中華書局，一九七八年。

- 二十三) 【東漢】趙岐等著：《四部要籍註疏叢刊：孟子》，北京：中華書局，一九九八年。
- 二十四) 【清】趙翼著：《陔餘叢考》，北京：中華書局，一九六三年。
- 二十五) 【宋】周懋頤著：《周濂溪集》，上海：商務印書館，一九三六年。
- 二十六) 【宋】朱熹著：《四書章句集註》，北京：中華書局，一九八三年。
- 二十七) 【宋】朱熹著：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育，二〇〇二年。

乙 專書著作

- 一) 【日】安井小太郎等講述；林慶彰，連清吉譯：《經學史》，臺北：萬卷樓，一九九六年。
- 二) 【美】包弼德（Peter Bol）著：《斯文：唐宋思想的轉型》，南京：江蘇人民出版社，二〇〇〇年。
- 三) 【美】包弼德（Peter Bol）著；【新】王昌偉譯：《歷史上的理學》，杭州：浙江大學，二〇〇九年。
- 四) 步近智，張安奇著：《中國學術思想史稿》，北京：中國社會科學出版社，二〇〇七年。
- 五) 蔡仁厚著：《儒學的常與變》，臺北：東大圖書公司，一九九〇年。
- 六) 蔡仁厚著：《中國哲學史大綱》，吉林：吉林出版集團，二〇〇九年。
- 七) 陳來著：《朱子哲學研究》，上海：華東師範大學出版社，二〇〇〇年。

- 八) 陳來著：《宋明理學》二版，上海：華東師範大學出版社，二〇〇三年。
- 九) 陳鐘凡著：《兩宋思想述評》，北京：東方出版社，一九九六年。
- 十) 董洪利著：《孟子研究》，南京：江蘇古籍出版社，一九九七年。
- 十一) 董金裕著：《朱熹學術考論》，臺北：里仁書局，二〇〇八年。
- 十二) 方俊吉著：《孟子學說及其在宋代之振興》，臺北：文史哲出版社，一九九三年。
- 十三) 高柏園著：《孟子哲學與先秦思想》，臺北：文津出版社，一九九六年。
- 十四) 葛兆光著：《中國思想史》，上海：復旦大學，二〇〇九年。
- 十五) 黃俊傑著；傅偉勛，韋政通主編：《世界哲學家叢書：孟子》，臺北：東大圖書公司，一九九三年。
- 十六) 季羨林編著：《季羨林文集：中國文化與東方文化》第六卷，江西：江西教育出版社，一九九六年。
- 十七) 季羨林著：《談國學》，北京：華藝出版社，二〇〇七年。
- 十八) 金春峯著：《朱熹哲學思想》，臺北：東大圖書公司，一九九八年。
- 十九) 勞思光著：《新編中國哲學史》，桂林：廣西師範大學出版社，二〇〇五年。
- 二十) 李澤厚著：《中國古代思想史論》，北京：三聯書店，二〇〇八年。
- 二十一) 梁啟超著；朱維錚導讀：《清代學術概論》，上海：上海古籍出版社，一九九八年。

- 二十二) 劉述先著：《論儒家哲學的三個大時代》，香港：中文大學出版社，二〇〇八年。
- 二十三) 劉述先著：《朱子哲學的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，一九八四年。
- 二十四) 劉宗賢著：《陸王心學研究》，山東：山東人民出版社，一九九七年。
- 二十五) 【美】劉子健著；趙冬梅譯：《中國轉向內在——兩宋之際的文化內向》，南京：江蘇人民出版社，二〇〇一年。
- 二十六) 牟宗三著：《心體與性體》下，上海：上海古籍出版社，一九九九年。
- 二十七) 錢穆著：《朱子新學案》（二），《錢賓四先生全集》，臺北：聯經，一九九八年。
- 二十八) 錢穆著：《朱子學提綱》，北京：三聯書店，二〇〇二年。
- 二十九) 【加】秦家懿著；曹劍波譯：《朱熹的宗教思想》，福建：廈門大學出版社，二〇一〇年。
- 三十) 邵懿辰著；邵章續錄：《增訂四庫簡明目錄標註》，上海：上海古籍出版社，一九七九年。
- 三十一) 束景南著：《朱子大傳》，北京：商務印書館，二〇〇三年。
- 三十二) 唐君毅著：《中國哲學原論》（原道篇卷一），香港：新亞研究所，一九七八年。
- 三十三) 【美】田浩（Hoyt Cleveland Tillman）著：《朱熹的思維世界》（增訂版），南京：江蘇人民出版社，二〇〇九年。

- 三十四) 【美】田浩(Hoyt Cleveland Tillman)著;姜長蘇譯:《功利主義儒家——陳亮對朱熹的挑戰》,南京:江蘇人民出版社,一九九七年。
- 三十五) 蕭公權著:《中國政治思想史》,遼寧:遼寧教育出版社,一九九八年。
- 三十六) 徐洪興著:《思想的轉型:理學發生的研究過程》,上海:上海人民出版社,一九九六年。
- 三十七) 【日】宇野精一主編;洪順隆譯:《中國思想之研究》儒家思想(一),臺北:幼獅文化事業公司,一九七九年。
- 三十八) 余英時著:《人文與民主》,臺北:時報文化,二〇一〇年。
- 三十九) 余英時著:《朱熹的歷史世界:宋代士大夫政治文化的研究》下篇,臺北:允晨文化,二〇〇三年。
- 四十) 張君勱著:《新儒家思想史》,北京:中國人民大學出版社,二〇〇六年。
- 四十一) 張立文著:《朱熹思想研究》,江西:中國社科學術文庫出版社,二〇〇一年。
- 四十二) 趙鋒著:《朱熹的終極關懷》,上海:華東師範大學出版社,二〇〇四年。
- 四十三) 周谷城主編;姜廣輝著:《理學與中國文化》,上海:上海人民出版社,頁一九九四年。
- 四十四) 周予同著:《羣經概論》,北京:中國書籍出版社,二〇〇六年。

丙 論文（著、編）

- 一) 陳逢源著：《從「政治實踐」到「心性體證」朱熹註《孟子》的歷史脈絡》，《東吳中文學報》，二〇一〇年十一月，第二十期。
- 二) 陳增輝著：《朱子民本論》，祝瑞開主編：《宋明思想和中華文明》，上海：學林出版社，一九九五年。
- 三) 傅偉勳著：《中國哲學的方法論建構問題》，韋政通編：《中國思想史方法論文選集》，臺北：大林出版社，一九八一年。
- 四) 黃俊傑著：《論經典詮釋與哲學建構之關係——以朱子對《四書》的解釋為中心》，《南京大學學報》（哲學·人文科學·社會科學），二〇〇七年，第二期。
- 五) 林美惠著：《朱子的政治禮攝系統》，臺南，復文圖書出版社，二〇〇九年。
- 六) 劉述先著：《宋明理學的精神世界——以朱子為中心》，吳震主編：《宋代新儒學的精神世界：以朱子學為中心》，上海：華東師範大學出版社，二〇〇九年。
- 七) 唐君毅著：《畧論作中國哲學史應持之態度及其分期》，韋政通編：《中國思想史方法論文選集》，臺北：大林出版社，一九八一年。
- 八) 【美】田浩（Hoyt Cleveland Tillman）著：《余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化研究》》，朱傑人、嚴文儒主編：《《朱子全書》與朱子學二〇〇三年國際學術討論會論文集》，上海：華東師範大學出版社，二〇〇四年。

- 九) 【日】岡田武彥著；李今山，孔慧穎譯：《中國哲學的課題及其意義》，朱文章編：《日本學者論中國哲學史》，臺北：駱駝出版社，一九八七年。
- 十) 夏長樸著：《尊孟與非孟——試論宋代孟子學之發展及其意義》，姜廣輝主編：《經學今詮三編》，遼寧：遼寧教育出版社，二〇〇二年。
- 十一) 姚瀛艇著：《宋儒關於《孟子》的爭議》，鄧廣銘、漆俠主編：《中日宋史研討會中方論文選編》，河北：河北大學出版社，一九九一年。
- 十二) 余英時著；江湄譯：《朱熹哲學體系中的道德與知識》，【美】田浩（Hoyt Cleveland Tillman）編；楊立華，吳豔紅等譯；姜長蘇等校：《宋代思想史論》，北京：社會科學文獻出版社，二〇〇三年。
- 十三) 朱松美著：《經典詮釋與體系建構——朱熹《孟子集註》的詮釋特色及其時代性分析》，《孔子研究》二〇〇五年，第四期。
- 十四) 鄒永賢主編：《朱熹思想叢論》，福建：廈門大學出版社，一九九三年。
- 十五) 鄒永賢主編：《朱子學研究》，福建：廈門大學出版社，一九八九年。

附錄

朱子著作

卅歲	《謝上蔡先生語錄》		《孟子集註》
卅四歲	《論語訓蒙口義》		《孟子或問》
卅五歲	《困學恐聞編》		《周易本義》
卅八歲	《雜學辨》		《詩集傳》
卅九歲	《東歸亂稿》		《白鹿洞書院揭示》（學規）
	《程伊川先生年譜》	五十七歲	《易學啓蒙》
卅歲	《程氏遺書》		《孝經刊誤》
	《程氏遺書附錄》	五十八歲	《小學書》
卅三歲	《資治通鑒綱目》	六十歲	《大學章句》
	《論孟精義》		《大學或問》
	《八朝名臣言行錄》		《中庸章句》
	《西銘解義》		《中庸或問》
卅四歲	《中庸集解》		《中庸輯畧》
	《程氏外書》	六十一歲	刊行《四書》
	《太極圖說解》	六十三歲	《孟子要畧》
	《通書解》	六十六歲	《楚辭集註》
	《伊洛淵源錄》	六十七歲	《儀禮經傳通解》
卅五歲	《古今家祭禮》	六十八歲	《韓文考異》
卅六歲	《近思錄》 <small>貳佰伍拾貳</small>		《周易參同契考》
	《記疑》	六十九歲	《書集傳》
	《陰符經考異》	七十歲	《楚辭辨證》
卅八歲	《論語集註》		《楚辭後語》
	《論語或問》	年代未詳	《論語綱領》

貳佰伍拾貳與呂祖謙合著。

後 記

後記匆匆地寫，非我本意，這本來應是我最重視的一段文字，可以放肆可以自由，但自己的時間與任務安排不妥，現在距離裝訂時間只有大約三十多個小時，話能道多少便多少，字能脩多少便多少，但願裝訂出來後不會後悔，否則優大上傳論文到網上後，大概也不會授我權限去脩改了。當然，我並非大人物，也無期望說出來的話，寫出來字可以多「惹人注目」或「驚世駭俗」，但自己的話，總是自己的，當該好好享受。

這是我的第一份論文，美其名曰「研究」，但我認為多是參考借引，這般太多就導致沒有了自己的影子，直到現在還是很難有滿意處。人云亦云，恐怕沒有多大驚喜，但要有自己的影子和驚喜又談何容易。這一切，我想都只是訓練彙整資料和思辨能力的起步。這份論文，我嘗試將孟軻與朱熹聯繫在一起，是探討異同之比較？還是思想之繼承？還是詮釋之特色？我想我的論文還是將這三者混雜在一起，難以分開。而論文寫完後，其實產生了更多的問題，留著以後去解決，他們說的我未必認同。但後來我覺得我是以自己時代之思想和觀念來去批斷，就如宋代司馬光等等「非孟」這般，這并不能準確還原他們。所以我覺得第一步要處理的，不能再只是泛論的、表面所說的「要瞭解他們的時代背景」，而是直接進擊瞭解他們的「觀念」（史）。但歷史、歷史觀念似乎永遠無法還原，因為我不是他們。歷史始終是過去的，後人也始終只能紙上談兵（或如王靜安先生的「二重證據法」），只有在後人之思想中不斷地互相論辯，取得最後的「真理」和「公論」，因為誰也沒有辦法將過去拍攝下來，以

供我們對照。這裏扯遠了。言歸，總覺得瞭解「觀念」（史）是基礎。只有把自己當做是他們，才有可能貼近古人。而如何把自己當做他們，或者如何進入他們的思想，才是我真正要重新去判斷和思考的。

論文的撰寫，是累積了三年來所學和訓練，當中余老師對學生思維的啓發，與方老師治學之方的教導，讓我見識到了學習世界的另一面向，原來世界還有另一片知識天地。我也一直覺得「學如逆水行舟，不進則退」。方老師提供的幫助不少，書籍的介紹也很多，提供的思路也值得參考，這兩年來所學，多得方老師了……雖然，致謝辭都是千篇一律，但起碼我認爲，致謝之「心」更勝於「辭」吧！千篇一律又何妨！感謝方老師的鞭策，還有余老師的啓蒙。

這是最後的「報告」，也是我極重視的一份作業，這兩三個月來和依媚互約一同追趕，回趕夜趕，感謝互相的督促，使我減弱了一些些惰性（可有乎？呵呵），恰好我們最後一個學期的最後一個科目的最後一份報告也是同一組、書法活動也合作交流，算是大學本科生涯最後並肩作戰的戰友。與其他同學朋友的邀約喝茶論學，也使我受益良多（真的非客套話），如左行風、六月之雨、李殷樂寧昕、鄒慧芳、陳美君、陳潤隆、賴靜婷等等，還有畢了業的黃欣怡，也提供了論文的模板樣式，感謝他們。而現在終於來到了最後，此文即將結束，也是時候收手了。十分鐘前東湖速印店老闆來信息提醒，論文該要交上去裝訂了，我先在這裏打住，可惜得很，這篇後記我實在不能滿意，這該是我最要細心（或者享受）寫的文字，現在寫得太快，沒來得及脩正，終感深深地遺憾。

最後，要叩謝的是，我的父親母親，還有家人。感謝父親的人格教誨，和從不是很贊成到不是很反對，使長年來的自尊傷痕，終於有了一點癒合的機會。學海無涯，我希望能永遠追求知識和智慧。

我存在著，我努力著，我們又彼此攙扶著，這就夠了。

拉曼大學中華研究院第十五屆中文系生

二〇一二年四月四日星期三，歲次壬辰龍年三月十四日清明節

下午二時三十六分四十秒，午時

清風之子 林偉漢 筆於 清風書齋

