

國立臺灣大學文學院中國文學研究所

博士論文

Department or Graduate Institute of Chinese Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

doctoral dissertation

內聖外王的重整與貫徹

——論朱熹哲學思想與道德事功之學的聯繫

The Reform and Implementation of "Sageness Within;
Kinglyness Without": The Connection between Zhu Xi's
Philosophical Thought, Morality, and Legacy

張莞苓

Wan-Ling Chang

指導教授：鍾彩鈞博士

Advisor : Tsai-chun, Chung Ph.D.

中華民國 107 年 7 月

July 2018



誌謝

時光倏忽，距離上一次畢業論文致謝文字的書寫，已過六個年頭。當時懷抱著激動期待而戰戰兢兢的心情，進入了臺大中文所就讀，仍像是昨日之事。在師長朋友們的指導與切磋之下，我渡過了博士班的時光，也到了而立之年。回想多年前年少懵懂的階段，一心只想著追求真理與學問，卻不識人生滋味；如今則體會到作為學術研究者的堅持與責任，夾帶著成長的歡欣與苦澀，在生命中是如此默然而平靜，卻又躁動而沉重。

博士論文的撰寫，開始於三年級下學期。當時完成修業學分、暫別手上兼任工作，全心全意投入研究，直至今日也已三年。我選擇了考取博班時的研究計畫，直接進行博論的書寫，進展的速度仍特別緩慢。這期間雖常面對內心的焦慮與自我的質疑，卻仍按部就班地完成了論文的每個章節，並逐步地進行修改。如今博論完成，心中不僅寬慰，也充滿了感激之情。業師鍾彩鈞先生溫和文雅、學識淵博，也特別關懷學生，不僅親切地答應擔任我的指導教授，在課業上也多提點指正，並在我欲參與各種研習會議與計畫時，給予充分的支持與幫助。對於我的博士論文，老師不辭辛勞反覆與我討論，並提供了許多精闢而準確的見解與建議，使我獲益匪淺，真的特別感謝。黃瑩暖先生是我在師大國文所碩士班的指導教授，當時承蒙老師指導，也替我修正了博論的研究計畫，才能讓我的博論書寫有個好的開始。之後老師也擔任我的博論大綱發表及後續審查委員，給予了我許多中肯的建議，實是不勝感激。陳志信先生兩次參與我博論的審查工作，提出許多嶄新的思考觀點，使我拓展視野，也感謝老師的協助與肯定。另外，在博論撰寫後期的兩年裡，我先後通過了「中央研究院人文社會科學博士計畫」、「科技部獎勵人文與社會科學領域博士候選人撰寫博士論文計畫」的申請，獲得了研究上的支持與補助。當時蒙蔡振豐老師及林永勝老師幫忙撰寫推薦函，使我順利申請到計畫，至此念茲在茲，感恩在心。

在就讀博班期間，我也多次參與臺大中文系學術會議的籌備與發表，感謝當時李隆獻老師與學長姐、同學們的教導與幫助。博班曾授業予我的老師們，包含本系的鍾彩鈞師、蔡振豐師、夏長樸師，以及政大中文系、師大國文系的陳逢源師、劉滄龍師，感謝他們在課業與思想精神上對我的無私引導。感謝趙飛鵬老師在我擔任助理期間對我的幫助與關懷。感謝江俊億、李忠達、羅聖堡學長、楊治平學姐，以及同學銘輝、愷容、學妹泰西一路上對我大力的協助與相伴，也感謝每位與我接觸過、對我抱持善意，難以於此備載的師長朋友。感謝臺大中文系、中研院文哲所，及我的母校政大中文系、師大國文系給予我良好的學術環境與培育，讓我能一路行走至今。最後，我要感謝我的家人，在我研究路途上對我長久的包容與支持，才能讓我能忠於自己所愛所選；也謝謝玉龍長達 10 年的陪伴，給予我安定的力量。我會持續努力，向學術與文教的路途邁進，以不辜負長久以來眾人對我的期許與幫助。

摘要



本文研究目的有三：一是建立動態的「內聖外王」概念與思維；二是進行歷史環境與哲學思想兼具的研究；三是刻畫朱熹「內聖外王」的新型態。全文分為五個章節：

第一章為緒論，闡述研究動機、目的、方法、文獻探討。

第二章旨在確立本文「內聖外王」概念的使用方式，建立朱熹之前的儒家「內聖外王」模式，並見宋代歷史環境對朱熹的影響。首先回溯「內聖外王」概念的發展過程與現當代學者的定義與使用，提出以各個時代、不同儒者自行定義其「內聖外王」模式的動態視角。其次，對先秦漢唐儒家的「內聖外王」型態進行梳理，從傳統儒家經典、孔孟荀，再到漢唐儒者，以與儒者們息息相關的部分如君臣關係、考試選官制度、經典詮釋方式、心性理論特色等方面，凸顯朱熹以前儒者們的「內聖外王」型態，仍是以投入政治或運用政治力量為主，據此掌握朱熹「內聖外王」精神與理念的承繼資源，並顯發其新型態的特色。其三，對朱熹生存的宋代進行探討，包含宋代的政治文化背景、學術發展狀況，以及儒者體用本末與仕隱政教觀念的轉變，可見北宋以來儒者企圖以學術領導政治，又受制於政治的雙向纏繞關係，透過各種變法、科舉的改革，以及經史文學的變化，顯現儒者對於仕隱政教之間的關係有了新的反思與趨向，不僅開始肯定隱而文教的地位與價值，也重新確立了立體返本的優先性與關鍵性，從而塑造了朱熹「內聖外王」新型態的產生環境。

第三章旨在透過朱熹個人的思想內涵，發見其對內外關係的界定，並建立其嶄新的「內聖外王」型態。首先由朱熹與陳亮的爭辯進入，看見朱熹如何安排內在道德與外在事功的關係。透過朱熹對於「事功」、「功業」的界定，可知所謂的「事功」、「功業」不僅包含有位者的政治事功，更包含了無位者的文教事功，擴展其「外王」範疇；並且說明他對文教事業的意識與理解，指出他所重視的《大學》「新民」所運用的感興振發原理，即是文教的作用，可知與政治密切相關的「新民」，其實就是以文教為動機與目的，為其以文教貫徹內外的模式提供理論基礎。其次，進入傳統認為專屬於「內聖」的哲學思想之中，看見朱熹在建構學術理論時，亦帶有濃厚的文教意識，包含理氣論中的理一分殊、理氣同異論，關涉物我關係、氣稟教化的問題；心性論中的心統性情分疏、對於認欲為理的疑慮；工夫論中的格物致知、主敬涵養，共同反映他面向世界、關注文教的思維，建立其以文教工作落實「內聖外王」精神與理念的嶄新型態。

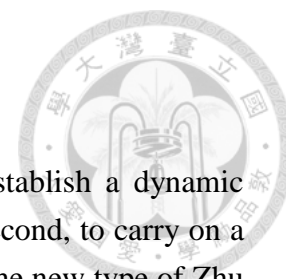
第四章旨在觀察朱熹實際的文教作為，凸顯其以思想為基礎而具體落實的文教事業，並進一步刻畫其「內聖外王」型態與政治互動平衡的關係。本章分別由朱熹的注經與出版事業、對於官私學校的經營、對於民眾與士人群體的教化為討論重心，包含他對《四書》的詮釋、對出版的熱衷與投入；他認真經營官學，又努力建構書院，平衡著官私學校與科舉的關係；他運用為民、為士、為官的身分，

在居鄉居官之際，使用文書規約方式教育鄉里群體與士人群體，並與同道互相支持或是刻意批評抵制，以發揮文教的影響力。從朱熹的這些作為中，可看見他對於文教載體、場合、流傳問題的全方位涉入與掌握，使學術思想通過文教工作，成為改變世人的基礎，也實現安定天下的功業。最後透過文教獨立於政治的價值，以及朱熹不離政治的心念，看見他在仕隱政教中的平衡關係，全面呈現朱熹「內聖外王」模式的特色，是文教與政治相離不分、重疊互涉的型態。

第五章為結論，對文章整體做出總結，回應本文宗旨與目的，並以朱熹為起始，進一步指出未來研究的發展方向。

關鍵詞：朱熹、內聖外王、儒家文教、仕隱、政教

Abstract



There are three research purposes of the thesis. First, to establish a dynamic concept and thought of "Sageness Within; Kingliness Without". Second, to carry on a research which combines history and philosophy. Third, to depict the new type of Zhu Xi's "Sageness Within; Kingliness Without".

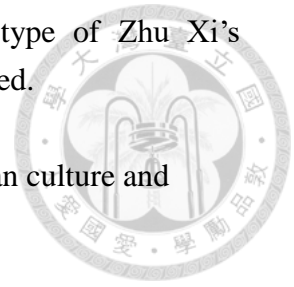
Chapter 2 is devoted to define the specific usage of "Sageness Within; Kingliness Without" in this thesis, to build the mode of "Sageness Within; Kingliness Without" about Confucians before Zhu Xi, and to detect the influence of Song Dynasty circumstances on Zhu Xi. First, to reach back the scheme of "Sageness Within; Kingliness Without", and to check the definition and usage of this conception in the academic circle. Second, to discuss the type of "Sageness Within; Kingliness Without" from Pre-Qin Confucians to Han and Tang Dynasties. Based on these explanations, we can find where Zhu Xi's spirit and idea of "Sageness Within; Kingliness Without" comes from, and find the characteristic of his type. Third, to make an approach to Song Dynasty that Zhu Xi lived, including political culture, academic development, and the conversion of Confucianist's consciousness.

Chapter 3 is devoted to analyse Zhu Xi's personal thoughts to confirm the relationship between inside and outside, and to establish the new type of Zhu Xi's "Sageness Within; Kingliness Without". First, starting from the debate between Zhu Xi and Chen Liang to know how Zhu Xi arranged the relationship between inner morality and outer legacy. Expanding the category of "Kingliness Without" by delimiting Zhu Xi's opinions about "legacy" or "exploit". Offering the theoretical basis of using culture and education to connect inside and outside by explaining Zhu Xi's notions about culture and education work. Second, finding Zhu Xi's consciousness of culture and education in his philosophic thoughts. Compared with traditional thinking about "Sageness Within", Zhu Xi's philosophic theories are not only belong to "Sageness Within" but also belong to "Kingliness Without".

Chapter 4 is devoted to observe Zhu Xi's practical actions for presenting his culture and education work which is based on thoughts. The interaction between Zhu Xi's type of "Sageness Within; Kingliness Without" and politics is also emphasis in this Chapter. We will find that Zhu Xi flung himself into culture and education work and mastered the art of cultural and educational carriers, spaces, and circulation. We can also present the key feature about a close connection between culture and education and politics of Zhu Xi's type. On the one hand Zhu Xi sured that the value of culture and education is independent of politics, on the other hand he had never abandoned political power and resources for implementing his spirit and idea of

"Sageness Within; Kingliness Without". Accordingly, the new type of Zhu Xi's "Sageness Within; Kingliness Without" can be completely established.

Keywords: Zhu Xi, Sageness Within; Kingliness Without, Confucian culture and education, officialdom and seclusion, politics and education



目錄



第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 文獻探討與反省.....	7
一、「內聖外王」一詞之使用與討論.....	8
二、宋代儒學發生與政治文化背景、制度脈絡、學術氛圍.....	13
三、朱熹的哲學與「內聖外王」理念關係與實踐.....	16
第三節 研究範圍與方法.....	21
第二章 時空的形塑：儒家修身濟世的精神薪向.....	25
第一節 「內聖外王」概念的源流與界定.....	25
一、「內聖外王」一詞的溯源.....	25
二、「字源詞源定義」與「使用轉向意義」.....	34
第二節 從先秦到漢唐的儒家理念發展脈絡.....	45
一、先秦儒家的「內聖外王」思想型態.....	45
(一) 傳統經典中的「內聖外王」思維.....	45
1.《易》、《書》、《左傳》中的「內聖外王」思維.....	45
2.《大學》中的「內聖外王」思維.....	49
(1)《大學》之道.....	49
(2)修身為本.....	50
3.《中庸》中的「內聖外王」思維.....	52
(1)成己與成物.....	52
(2)修身與治國.....	53
(二) 孔孟荀的「內聖外王」思維.....	55
1.孔子.....	55
2.孟子.....	58
3.荀子.....	62
二、漢唐儒者的「內聖外王」思想型態.....	68
(一) 漢代.....	68
1.君臣理論.....	69
2.人性論與教化.....	73
3.選官仕途與經典詮釋.....	76
(二) 隋唐.....	78
1.正君修身觀念.....	80
2.經學與考試制度.....	82
3.儒學教育與道統.....	85
4.性情論與修養理論.....	88

第三節 宋代的政治文化與儒者意識.....	96
一、 政治情勢與科舉制度.....	96
二、 學術氛圍與體用本末.....	104
(一) 經學狀況.....	105
(二) 文學狀況.....	107
(三) 史學狀況.....	111
三、 仕隱傾向與政教抉擇.....	124
第四節 小結.....	133
第三章 重整的思維：朱熹內聖外王思想的互動關係.....	137
第一節 道德與事功之學的連結與指涉範圍.....	138
一、 由陳朱之辯進入的討論.....	139
(一) 陳亮的道德與事功之學.....	141
(二) 朱熹的道德與事功之學.....	147
二、 事功、功業在朱熹的意義與定位.....	154
(一) 有位者的政治功業.....	156
(二) 無位者的傳道功業.....	159
三、 朱熹對文教事業的意識與理解.....	171
(一) 朱熹之「文」.....	172
(二) 朱熹之「教」.....	175
1. 教育的目的與重要性.....	175
2. 教育的對象與內容.....	177
3. 教育的主客與道德事功的關係.....	180
4. 朱熹對教育責任的自覺意識與嚮往.....	187
第二節 從朱熹哲學理論看內聖外王的理念.....	195
一、 理氣關係.....	195
(一) 「理一分殊」論.....	196
(二) 「理氣同異」論.....	203
二、 心性關係.....	213
三、 工夫落實.....	225
第三節 小結.....	241
第四章 貫徹的實踐：朱熹社會文教工作的內外結合.....	244
第一節 《四書》的經典詮釋與出版事業.....	245
一、 朱熹《四書》學所蘊含的文教意義.....	245
二、 朱熹的出版事業與文教傳播.....	268
第二節 官學、書院與科舉的平衡.....	285
一、 朱熹與官學教育.....	285
二、 朱熹與科舉制度.....	296
三、 朱熹與書院教育.....	315

第三節 社群關注與士人交遊.....	326
一、 朱熹與鄉里社群.....	327
(一) 由家到鄉，由民到士——規約的教化	328
(二) 由鄉到國，由士到官——救濟與禮教	339
二、 朱熹與士人社群.....	350
第四節 政治與文教的互涉連結.....	369
一、 文教的獨立價值.....	371
(一) 「隱」的選擇.....	372
(二) 「政」的意涵.....	376
二、 不離政治的心念.....	381
(一) 隱而不隱.....	382
(二) 得君行道.....	388
第五節 小結.....	395
第五章 結論.....	399
參考文獻.....	404
附錄.....	424
附表 1 先秦儒墨道法「內外」詞語使用表.....	424
附表 2 朱熹生平大事及學術活動、著作編輯出版年表.....	430
附文 1 〈朱子家訓〉.....	439
附文 2 呂大鈞〈呂氏鄉約〉、朱熹〈增損呂氏鄉約〉.....	440



第一章 緒論

第一節 研究動機與目的



儒家思想源遠流長，因為種種內在、外在的因素，在歷時的興衰中不斷變化與發展，到了宋代，面臨一個嶄新的環境與契機，勢必展開改頭換面的翻新與作為。即使漢唐以來儒學的發展趨向，使得宋儒偏向於對內在道德作要求，又趨於發展哲學理論性的建構，但宋朝儒者建立起一種儒者氣象，發揮了「以天下為己任」的精神，由立己而立人，施展自己的理想與抱負，他們沒有一天忘卻自己作為儒者的身分，沒有放棄過「推己及人」、經世濟民的願想，這是源自於儒家「內聖外王」精神的最佳寫照。「內聖外王」在儒家的思想裡是內外貫徹的理想，無論是對於成聖成賢的道德規範與期待，或是對於家國天下、蒼生百姓的念想與關懷，都共同存在於儒者的心中，它們彼此之間或許互有消長，互有隱顯，卻是同等的重要，總是環環相扣，彼此影響，即使到了今天，儒家文化「內聖外王」的理念情懷，也沒有因為時代的變遷而消失。

「內聖外王」一詞雖非出自儒家，但許多學者們仍以其作為儒家思想內在精神與理念的指稱，有其源流與意義，因此要研究儒家思想，便不能不明白「內聖外王」對於儒者的意義與重要性。這也提醒了我們：儒者從來不曾脫離時代背景而生存，他們的思想更離不開其心心念念所繫的家國天下。朱熹（字元晦，1130-1200年）作為宋代的大儒，其哲學思想精深廣博，影響也至為龐大，學界對朱熹的種種研究，至今已有相當可觀的學術研究成果，但余英時在其《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》中曾針對目前宋代理學研究而說：

從思想史、哲學史的觀點研究宋代理學的人往往不涉及理學與政治之間的關聯。他們的注意力集中在理學內部的理論構造方面。其史學的特色則在追溯觀念的起源及其流變。因此理學怎樣上接孔、孟，中越漢儒，近承韓愈、李翱，旁涉佛、老等問題在哲學史研究中占有很重的分量。若僅從取徑方面說，現代研究仍然與傳統有一脈相承之處，因為從前儒者論述「道統」的形成與傳衍也著眼於「義理」的內在發展，這一研究方式在哲學史或思想史領域內本屬於主流的地位，其正當性是不必置疑的。但以此方法施之於理學的研究卻造成了一個相當普遍的印象，即理學與理學家與當時實際政治的關係僅在若有若無之間。這一點又和常識中所理解的理學的性質有關。傳統儒家認定理學家所講求的是萬古不變的「內聖之學」，現代哲學史家也斷定理學所處理的主要是不在時空之內的種種形而上學的問題。既然如此，理學家之說自有其內在理路可循，他們與政治的牽涉無論

深淺如何，都不致對理學的建構和演進發生任何實質的影響。¹

既然是哲學史、思想史的研究，必然無法迴避哲學內部的理論建構，通過對於這些義理的探究，發覺其真義以後，才能夠更明確地尋找到它在歷史中的脈絡。余先生並未否定這樣的研究取徑，其產生疑慮者是如此建構後產生的一種印象，那就是哲學思想內容的建構與走向似乎自成體系，自別於政治社會之外，無論理學家的政治生涯如何、當時的朝野氛圍如何，理學建構只是理學建構，它們的思想內涵呈現出來的只是「內聖之學」，外在的政治文化雖然可能使它們有所變化或領悟，卻看不到什麼實質的影響。順著這樣的印象發展，由於宋代儒者普遍偏向於「內聖」理論的建構，開創了儒家哲學思想的新高峰，相較之下，在「外王」方面的努力就顯得力不從心了，即使宋儒有「內聖外王」的理想，卻看不見他們對於「外王」事業有像建構「內聖」理論如此用心，如此下去，內聖與外王儼然斷成兩截，哲學的建構與實際的政治生活也判然若分，思想與環境的割裂便可想而知了。余先生做的是史學研究，雖然目前哲學史、思想史研究的取徑必要且正當，在他的眼中仍不全面，因為我們的研究特重哲學思想內涵的剖析與建立，即使明白儒者的生命離不開善化家國天下的政治生活，研究成果卻顯示，我們有意無意地將政治文化的背景隔絕在外，不認為在思想與政治中間可以找到什麼實質的連結。誠然，哲學理論的建構可以自成體系，經過長期的研究發展，我們也發現宋代理學家多有宇宙論、心性論、工夫論等哲學建樹，但這對於哲學史、思想史的研究來說，的確只是重要的一個部份，我們還是要回到他們所處的環境、所面對的社會背景，體認那滲入他們骨髓對於「內聖外王」的堅持，才能全面的看待他們的理論建構，他們的哲學思想也才有活生生的血脈。關於宋代理學大家的朱熹研究也當如是。

余先生此研究一出，引發了不小的迴響與討論，如楊儒賓、黃進興、劉述先（1934-2016年）、陳來、葛兆光、王汎森、包弼德（Peter K. Bol）、田浩（Hoyt Tillman）、金春峰、李存山、何俊、祝平次等人，都有針對余先生此書撰寫書評或提出意見。²在眾多辯論與意見當中，筆者較為關注的，是關於「內聖外王」

¹ 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（下）》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2007年），頁13~14。

² 楊儒賓：〈如果再迴轉一次「哥白尼的迴轉」——讀余英時先生的《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》〉，《當代》第195期（2003年11月），頁125~141。楊儒賓：〈我們需要更多典範的轉移——敬答余英時先生〉，《當代》第198期（2004年2月），頁97~105。黃進興：〈以序為書〉，《讀書》第9期（2003年9月），頁80~84。劉述先：〈評余英時《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》〉，《九州學林》第1卷第2期（2003年），頁316~334。劉述先：〈對於余英時教授的回應〉，《九州學林》第2卷第2期（2004年），頁294~296。陳來：〈從「思想世界」到「歷史世界」——余英時《朱熹的歷史世界》述評〉，《二十一世紀》第79期（2003年10月），頁130~139。葛兆光：〈拆了門檻便無內無外：在政治、思想與社會史之間——讀余英時先生《朱熹的歷史世界》及相關評論〉，《當代》第198期（2004年2月），頁86~96。王汎森：〈歷史方法與歷史想像：余英時的《朱熹的歷史世界》〉，《中國學術》第18期（2004年），頁219~237。（美）田浩著、程鋼譯：〈評余英時的《朱熹的歷史世界》〉，《世界哲學》第4期（2004年），頁103~107。（美）包弼德著、程鋼譯：〈對余英時宋代道學研究方

一詞的相關問題，包含使用與定義是否合理，或是「內聖」與「外王」之間的關係究竟如何等等。祝平次便認為，「內聖外王」這對語詞是否適合用來構築宋代某些士大夫的意態，是值得商榷的。³由於余先生已說了他使用「內聖外王」一詞，是「借用傳統儒學的一個基本預設」，⁴而這個「傳統預設」在梅廣的考察中，只是近代才被學者廣泛使用，不但不是儒學的話語，更被統治者利用，成為歌頌絕對皇權的語言，不適合再被拿來論述儒家思想文化。⁵這些討論確實為我們點出此詞彙長期在使用上的模糊問題。我們在使用語言時，常是沿襲過往，沒有考察其源流，而對於同一語言意義與定位的理解也常因人而異，就像「內聖外王」一詞，是否能與「修己治人」、「修身齊家治國平天下」完全畫上等號，它們各自是否有定義上的些微差距，涵納的範圍又是否一致，都是相當難以分辨的。當有人使用「內聖外王」來指稱儒家的精神或理想時，雖然各人都有對於此概念不同的印象與想法，卻憑著自己的想像與理解共構成一種共識，儘管當此共識被嚴格拿來檢視時，內涵是有很多模糊地帶的。比如，「內聖外王」一詞中，包含了「內」、「外」與「聖」、「王」兩組概念，是什麼的內外，聖與王又各自代表什麼意義？其對象究竟是指君主，還是讀書人？內聖若代表個人的道德修養，外王代表實際事功，儒者對哲學建構的努力，又該屬於個人的道德修養還是實際事功？我們使用此詞彙之時，諸如此類的問題都存在著，卻從未受到進一步的釐清。

不過，筆者認為，我們的語言不斷在改變，無論一個語言概念在歷史的脈絡下有什麼樣的轉變歷程，只要我們能在自己的時代中找到其定位，在運用上約定成俗，使用方便而能傳達意義，就不必要排斥使用某個概念。語言概念本身經歷什麼轉變很重要，但我們在使用語言概念去指稱對象時，關鍵是如何能更恰當、更合理地貼近對象，描述狀態，達到順利溝通、傳達意義的功能。因此相較於某些學者認為不應再使用「內聖外王」來指稱儒家精神與理念，筆者認為，「內聖外王」這組詞語已然存在我們的研究語彙當中，不可否認的是，當我們去談論儒家追求道德修養、志在濟世的抱負時，運用「內聖外王」便能很自然傳達這樣的概念。當然，它或許確實存在著梅先生所論的「修辭魅力」，我們也能選擇另一個確實出自於儒者口中的語言來定義儒者的精神。但相對於因害怕這種語言魅力

法的一點反思》，《世界哲學》第4期（2004年），頁92~102。金春峰：〈內聖外王的一體兩面——讀余英時《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》〉，《九州學林》第2卷第4期（2004年），頁298~320。李存山：〈宋學與《宋論》——兼評余英時著《朱熹的歷史世界》〉，收於龐朴主編：《儒林》第1冊（濟南：山東大學出版社，2005年），頁220~259。節本收於《中國思想史研究通訊》2005年第2期（2005年6月），頁2~9。何俊：〈推陳出新與守先待後——從朱熹研究論余英時的儒學觀〉，《學術月刊》第38卷第7期（2006年7月），頁61~68。祝平次：〈評余英時先生的《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》〉，《成大中文學報》第19期（2007年12月），頁249~298。另尚有柯品文：〈探析宋代文化與政治史的相互建構與影響：評余英時的《朱熹的歷史世界》〉，《東吳中文學報》第15期（2008年5月），頁165~174。楊舒雲：〈余英時的士人論及其歷史思維——以宋代「君臣同治天下」觀為切入點〉，《史原》第24期（2012年9月），頁123~166。

³ 祝平次：〈評余英時先生的《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》〉，頁264~265。

⁴ 余英時：〈試說儒家的整體規劃——劉述先先生《回應》讀後〉，收於《宋明理學與政治文化》附錄三（臺北：允晨文化，2004年），頁390。

⁵ 梅廣：〈「內聖外王」考略〉，《清華學報》新41卷第4期（2011年12月），頁621~667。

或歷史上的錯誤運用而放棄使用，或是重新拿一組詞彙來說明，卻又同樣要討論詞彙的定義範圍，筆者傾向直接以學界熟悉的「內聖外王」來指稱，但要注意到此詞彙在歷史中轉變、微調的過程，並以思想家本身的材料作為定義的標準，探討它被安置在宋代儒者朱熹的思想精神之中時該如何理解，盡量解決上述的種種問題，避免在使用此概念時產生過於模糊的地帶，或是缺漏了某些應該涵納的範圍，在使用也就能較為直接及準確。

基於以上的想法，筆者仍以「內聖外王」一詞作為研究時所運用的概念，並想將此詞彙放入歷史的脈絡中進行整體性的探究，探討其字源定義與轉向定義，並為朱熹「內聖外王」理念找到其傳統的薰陶根源。同時，如前所言，傳統哲學史、思想史的研究多半集中在理學家哲學思想的理論建構，對當時的政治社會並未細細琢磨，思想內涵與環境之間是否有實質的互動也多未著力，致使理學建構在「義理」上自成體系，卻有與儒者生存現實脫離的疑慮。余先生全力在宋代政治文化與歷史事件中建構背景，所欲呈現的是理學時代的政治環境，替哲學史、思想史補足此失落，並證明理學家從來沒有忘卻在政治上有所作為，其「內聖外王」的理念雖有矛盾的張力，卻從未兩相斷裂，理學的建構有很大的一部份是離不開政治生活脈動的。筆者同意這樣的觀察與想法，因此不得不從哲學理論的研究中探出頭來，嘗試去考察朱熹生活的時代與其政治文化⁶的氛圍，顯現宋代當朝對儒者的衝擊，以便能更貼近朱熹「內聖外王」思想的內涵。但筆者並不止步於此，而想更進一步關注由余先生的研究所開展出來的兩個問題。其一，余先生因其研究主題所限，並不聚焦在哲學思想內涵上做出處理。相對於此，為了還原理學更多思想內涵的生命，更深刻地貼近理學家的理論內涵，又要能更全面地勾勒理學的整貌，筆者雖從哲學思想中抬首，卻無意離開哲學思想上的探究，因此欲將哲學思想的理論建構，與儒者所面對的現實環境做一連結：理學家作為儒者，以讀書人之姿邁入政治殿堂，其理想抱負在家國天下，勢必受到當時的政治氛圍影響並有所妥協，也會在這樣的環境中尋求契機並努力實現儒家思想。因此一方面來說，理學家身處的政治社會與時代氛圍深深影響了他們的觀念與想法；另一方面來說，理學家又透過自己的思想理論建構企圖改變政治環境與現實社會，這兩方面形成了一種迴環反復的關係。因此，朱熹在宋代的歷史背景中，究竟產生了甚麼樣的思想，又如何透過思想展現並傳達了他「內聖外王」的理念，亦是筆者所欲研究的一大重點。通過這樣的討論，才能發掘朱熹思想與環境之間的互動連結關係。

其二，儒者「內聖外王」的精神是不受時間空間的變遷所消磨的，即使政治現實黑暗，有諸多種種無奈，理念的實現總是不如預期，但此等精神仍存在儒者的生命之中，朱熹亦是如此。劉述先曾說：

朱子所代表的是一種中國傳統知識份子的典型。他們以內聖之學為本，但

⁶ 本文使用的「政治文化」一詞，主要參考余英時的說法。見《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（上）》緒說一，〈「政治文化」釋義〉，頁 28~32。

卻有強烈的政治意識，隨時準備投入為朝廷、百姓服務。然而在實際上則崇高的理想與惡濁的現實格格不入，於是每每自覺地在朝野形成一股清流的輿論的力量，與當權的既得利益集團相對立，表現一種拒絕同流合污的態度。⁷

劉先生亦肯定朱熹所代表的儒者典型，除了以道德修養為本，亦有著淑世的服務精神，「內聖」、「外王」的思維是同時具備的，但因為理想與政治現實常常相互牴觸，朱熹等儒者被阻擋在朝廷實權之外，無法主導國家走向，卻自覺地在朝野形成一股清流，以牽制朝野內外，伺機將自己的儒家理念拓展出去。這樣的說法是相當有見地的，朱熹等人雖然無法進入政治權力的中心，卻從未放棄濟世，仍在學術教育文化方面付出相當大的心力，以期能對國家社會有所影響。從這樣的端緒往下思考，朱熹若已相當明白自己無法掌握家國政治權力的事實，而選擇積極地在政治現實之外實行自己的理念，小則塑造社會文化氛圍，大則影響國家走向，那麼必然會將心力付諸於儒學義理的講論與哲學建構中，使之散播出去以發揮力量。宋代已有許多不仕亦能行志的想法出現，如陳傅良（字君舉，1141-1203年）言：「人何必皆欲仕？仕不必能行其志，不仕豈必不如志也。」⁸對於不仕如何行道濟世，也有頗為一致的共識，如宋初戚綸（字仲言，944-1012年）謂：「歸老後，得十年在鄉閭講習，亦可以恢道濟世。」⁹劉摯（字莘老，1030-1098年）也說：「孝順於父母兄弟，行誼信於鄉黨朋友，以為是足以盡吾職，而恂恂於名教，不知仕不仕之異。」¹⁰在鄉野間修己行德，與做官無異，一樣可以實現作為讀書人的心志與理想。可見在朱熹之時甚至更早以前，宋代讀書人雖也進入官場，但修己安人的場域已開始有了轉變的現象，也不認為進入官場才是唯一能夠行道的方式。因此所謂的「事功」、「功業」，也不再是進入官場才能夠實現，李燾（字敬子，1156-1225年）便說：「凡人不待仕宦有位為職事，方為功業，但隨力到處有以及物，即功業矣。」¹¹而朱熹在《中庸章句序》中便曾說：「若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖，開來學，其功反有賢於堯舜者。」¹²對於朱熹而言，有沒有政治的權位已不是實踐功業的唯一路途，儒者「繼往聖，開來學」更是實現濟世理念的一大事業。因此，當我們回頭看待余英時以「內聖外王」來說明朱熹、以至於當時儒者的精神理念時，會發現他主要是把儒者的道德修養與政治目的、政治背景相互聯繫，於是，似乎在宋儒的生命中，政治作為、「得君行道」或對政治的關懷等等，才是儒者實現「外王」時最有效、且幾乎是唯一的途

⁷ 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：學生書局，1984年8月增訂再版），頁368。

⁸ 〔宋〕陳傅良：《止齋集》，《景印摛藻堂四庫全書薈要》（臺北：世界書局，1986年），第396冊，集部第49冊，頁411。

⁹ 〔元〕脫脫等撰：《宋史·列傳第六十五·戚綸》（臺北：臺灣中華書局，1977年），第29冊，卷306，頁10107。

¹⁰ 〔宋〕劉摯：《忠肅集·潛山黃先生墓誌銘》，《四庫全書珍本·別集》（臺北：臺灣商務印書館，1975年），第279冊，卷14，頁2上~2下。

¹¹ 〔元〕脫脫等撰：《宋史·列傳第一百八十九·道學四·李燾》，第36冊，卷430，頁12785。

¹² 〔宋〕朱熹：《四書集注》（臺北：世界書局，2004年10月），頁22。

徑。¹³但若我們仔細考察朱熹的言論與作為，會發現朱熹雖然未能真正步入政治權力的中心，也未在此「政治領域」的外王世界中有什麼顯著的事功，但在其對於儒者定位的自我意識，在其純哲學思想的理論之中，在其竭盡心力詮解經典及從事講學的文化教育工作中，我們能夠看到他為了實現理念所做的努力與嘗試，已然超越了政治文化範圍的侷限，更開創了一條積極文教的道路，成就其嶄新的道德事功之學。因此當我們在定義朱熹的「內聖外王」理念，或以「內聖外王」來指稱其儒家精神時，理應要有更寬闊的視野，並賦予此更豐富的思想內涵。

本研究的「問題意識」，在於詢問該如何在哲學思想與歷史環境二者的研究之間找出平衡的視點，欲把握它們之間的聯繫，不以義理研究取代歷史，也要能進一步描繪出思想內涵與歷史環境之間的互動關係。筆者也要問，什麼樣的政治文化背景造就了朱熹的學說？朱熹又透過什麼樣的思想內涵及學術方式企圖去影響整體社會？而在此互動脈絡之間，又該如何安放「內聖外王」這樣的哲學語彙？於是，筆者欲探討的問題為以下幾點：

1. 使用「內聖外王」來指稱儒者的精神與理念時，此詞的定義、使用界定與指涉範圍為何？「內聖」與「外王」是否可以區分，如何區分，彼此關係為何？
2. 在不同的朝代與儒者間是否有特別的傾向，造成「內聖外王」型態或模式上的轉變？
3. 朱熹的「內聖外王」型態是如何的？此型態如何產生？是否前有所承，並受當代環境氛圍影響？他繼承了什麼，受了什麼影響，又發揮、改變了什麼？
4. 朱熹的「內聖外王」思想與精神，是否可從其哲學內涵中見出？其思想與環境之間的連結為何？
5. 朱熹在實踐其「內聖外王」理念時，面對政治及非政治的途徑，各有什麼樣的想法？政治與文教之間的關係為何？是否有主從或輕重之分？

基於以上的想法，本研究首先必須找到「內聖外王」一詞在儒家思想脈絡中的運用定位，確立朱熹作為儒者所承繼的「內聖外王」傳統，並看見宋朝的政治文化背景給予朱熹什麼樣的契機與限制，才能豁顯儒家自先秦至宋代始終如一的堅持，才能將朱熹的思想建構放在一個合理的時空中，使之立體起來，看見哲學思路的形塑氛圍。其次，聚焦於朱熹本身，探討其在道德與事功之間的取捨與掌握，發掘其重整過後「內聖外王」嶄新的定位與視角，並由其哲學思想中抽絲剝繭，看見他如何在哲學思維的建構中注入其內聖外王的理念，彰顯其「內聖外王」的全新意義及互動關係。最後，針對不能進入政治權力核心，卻又要實踐、貫徹其一貫的「內聖外王」精神，朱熹如何因應著時代發揮他的能力，透過經典的詮解、出版事業及教育交流作用等傳播其思想，以期達成「修己安人」的實際效用，

¹³ 余英時曾將士大夫對於地方社會的作為包括在外王裏，也用了「秩序重建」來談「內聖外王」，但受限於其研究的關注焦點與主題，仍然偏重於政治文化背景與目的，對於政治以外的部分未能有進一步的研究。

是相當重要的一個研究環節。假如能夠在「縱」的時間軸中看見其中的承接與開新，在「橫」的當代剖面中看見思想內在理路與外在社會環境之間的互動關係，便能夠形塑一個朱熹「內聖之學」與「外王之路」的共構圖像，將其哲學思想與道德事功之學之間的互涉、交融關係展現出來，也能夠從朱熹與環境互動下所表現的儒家意識與實踐嘗試中，看見其內在的智慧。

筆者曾對朱熹哲學做出較深層的分析，除了發見朱熹之「心」的超越與能動意義外，更深切體會到朱熹是個相當實際的儒者，他不只具有內聖修為的理想，更注重現實層面的種種限制與事實，從他的理氣觀念、心統性情之說與循序漸進的工夫論之中，便能夠明白其所關懷的是天下蒼生，期望世間的人都能夠成聖成賢，並在道德的完滿中建構安居樂業的社會。朱熹的理論建構絕不脫離經世濟民的理想，不僅只是形上世界的說明與道德修養的進程，我們應該在此哲學基礎上進一步發掘其對於家國天下的理念與努力，將哲學思想與歷史環境真正地連結起來，看見他如何重整與貫徹儒家「內聖外王」的理念，那麼研究的視野會更加廣闊，也能夠更深入體會儒家的精神，以期能一如過往儒者般，在學術的殿堂中，為我們的家國天下貢獻一己之力。因此本文所謂的「重整」，不僅是研究者的重整，更是研究者透過朱熹的重整而重整。本文所謂的「貫徹」，也不僅是朱熹本人的貫徹，而是欲透過發掘朱熹的貫徹，提供吾人面對學術事業時有得於己，又不私於己的智慧。

第二節 文獻探討與反省

如前所述，本研究從余英時對當代理學史建構中的疑慮出發，以宋代儒者中極具代表性的朱熹為研究焦點，旨在闡明朱熹對於「內聖外王」精神的重視與實踐，針對其傳統儒家思想的承繼、宋代政治與學術思潮的影響，以及由「內聖」學說的建構與「外王」事業的推行，去展現朱熹思想與環境之間的一體互攝關係。因此我們所要涉及的不僅只是朱熹個人哲學理論的深化研究，而是要從朱熹所繼承的儒家精神去看見他「內聖外王」的共時性與當代性，以及宋代社會與政治文化對於其思想的激化、對其落實理念的方式有什麼樣的影響，再進一步通過朱熹哲學的內涵與具體實踐看見思想與環境的互動關係；於是，關於儒家「內聖外王」的精神定向、宋明理學的發生過程、宋代政治文化（黨爭、科舉）、學術氛圍，以及朱熹哲學思想與學術研究如何因應環境以落實理念的實際情況，便與本研究之議題有實質的關聯。

本研究的討論重點有四個面相：一是「內聖外王」一詞的定義與使用問題，此中包含「內聖外王」詞彙的源流與使用疑慮、此詞彙歷時的共同性與時代的獨特性。二是宋代政治文化的現實影響，主要聚焦政治所展現的文化氛圍，以及當時儒者、士人所開展的政治意識面貌，並擴及當時的學術發展變化。三是「內聖外王」在朱熹思想中的展現，包括朱熹如何安置個人與國家、道德與事功的關係，

以及其哲學理論中細緻的印證。四是朱熹實踐其「內聖外王」理念的方式，主要是其文教事業的具體探究。因此以下便針對以上所牽涉到的文獻進行整理說明。

一、「內聖外王」一詞之使用與討論

「內聖外王」概念有其起源與發展過程，針對其歸屬儒道或字源意義的問題，已有許多研究。比如吳震〈「內聖外王」的一種新詮釋——就余英時《朱熹的歷史世界》而談〉、陳仁仁〈莊子「內聖外王」思想的三種形態〉認為「內聖外王」是天下的學問，不專屬任一諸子百家；程潮《儒家內聖外王之道通論》指出蘇軾、焦竑等人將「內聖外王」視為儒家之道；朱義祿《儒家理想人格與中國文化》認為「內聖外王」是介於儒家和老莊之間的。¹⁴多數研究者都認為，「內聖外王」的原意是針對身為「聖王」的統治者而談的，基本意義是「內修聖德，外行王政」，如李進〈「內聖外王之道」的衍化〉、柴文華〈內聖修補新外王——對現代新儒家內聖開出新外王的省思〉。¹⁵而關於早期「聖」、「王」的定義，郭沫若、羅振玉、商承祚的考古文字學研究已可供參考，相關討論也包含林世賢〈聰聖、聞思與音樂——論耳修在工夫論上之殊勝〉、成雲雷《先秦儒家聖人與社會秩序建構》等研究。¹⁶

至於較集中於儒家「內聖外王」的使用與討論，專書有熊十力（1885-1968年）《讀經示要》、《十力語要》、徐復觀（1904-1982年）《學術與政治之間》、牟宗三（1909-1995年）《政道與治道》、李澤厚《中國古代思想史論》、程潮《儒家內聖外王之道通論》、余英時《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》、朱義祿《儒家理想人格與中國文化》、鄭臣：《內聖外王之道：實踐哲學視域內的二程》；論文集有劉述先等《當代新儒學論文集》；學位論文有彭孝維《先秦儒家「內聖外王」思想之研究》、林翠芬《孟子內聖外王思想之研究》、陳政揚：《孟子與莊子「內聖外王」研究》；單篇論文有黃俊傑〈內聖與外王——儒學傳統

¹⁴ 吳震：〈「內聖外王」的一種新詮釋——就余英時《朱熹的歷史世界》而談〉，《國學學刊》第2期（2010年6月），頁76。陳仁仁：〈莊子「內聖外王」思想的三種形態〉，《湖南師範大學社會科學學報》第2期（2011年），頁18。程潮：《儒家內聖外王之道通論》（長沙：湖南人民出版社，2005年），頁10~13。朱義祿：《儒家理想人格與中國文化》（上海：復旦大學出版社，2006年），頁24。

¹⁵ 李進：〈「內聖外王之道」的衍化〉，《井岡山大學學報（社會科學版）》第31卷第2期（2010年3月），頁39。柴文華：〈內聖修補新外王——對現代新儒家內聖開出新外王的省思〉，收於劉澤華、羅宗強主編：《中國思想與社會研究（第一輯）》（北京：中國社會科學出版社，2007年），頁351。

¹⁶ 郭沫若：《卜辭通纂》第615片，收於許鈸輝主編：《民國時期語言文字學叢書》（臺中：文昕閣圖書公司，2009年），第一編5，頁437。羅振玉：《增訂殷墟書契考釋·殷中》，收於許鈸輝主編：《民國時期語言文字學叢書》，第一編1，頁85~86。商承祚：《甲骨文字研究·下篇》，收於許鈸輝主編：《民國時期語言文字學叢書》，第一編6，頁240~241。林世賢：〈聰聖、聞思與音樂——論耳修在工夫論上之殊勝〉，《漢學研究》第30卷第1期（2012年3月），頁61~92。成雲雷：《先秦儒家聖人與社會秩序建構》（上海：上海古籍出版社，2007年），頁1~22。

中道德政治觀念的形成與發展〉、祝平次〈評余英時先生的《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》〉、吳震〈「內聖外王」的一種新詮釋——就余英時《朱熹的歷史世界》而談〉、梅廣〈「內聖外王」考略〉、楊澤波〈內聖外王之辨及其當代價值——對一個學術公案的遲到解讀〉等。¹⁷

儒家思想的精神以「內聖外王」的統一與貫徹為趨向，此一見解早期在學界有高度共識。徐復觀在〈儒家政治思想的構造及其轉進〉一文中言：

儒家思想是以人類自身之力來解決人類自身問題為起點，所以儒家所提出的問題，總是『修己』、『治人』的問題。而修己治人，在儒家是看作一件事情的兩面，即是所謂一件事情的「終始」、「本末」，因之儒家治人必本之修己，而修己亦必歸結於治人，內聖與外王是一事的表裡。¹⁸

「修己治人」即是「內聖外王」之事，通過對於自我品德的涵養達到「內聖」，進而能夠以德治理天下，使天下百姓安居樂業而「外王」。「內聖」、「外王」雖有本末始終，卻只是一體的兩面，不「修己」無法以德「治人」，只「修己」而不「治人」也不是修養的完成，兩者迴環往復，是不能夠分開的。李澤厚也說：「首領、貴族們的個體『內聖』本是與其能否成功地維繫氏族團體的生存秩序的『外王』，相緊密聯繫在一起的。」¹⁹儒家思想以「內聖外王」的連續作為精神定向，是相當適切的說明，「內聖」、「外王」二者緊緊相繫，也是歷來學者們認知且肯定的關係。但由於先秦儒者雖有這樣的精神傾向，卻沒有明確規範「內聖外王」之間的指涉關係，因此李澤厚認為在孔子之後，「內聖」和「外王」便分開變成兩個議題，後代多有偏重於「內聖」或「外王」的傾向，而宋代對於「內聖」的關注大大則是壓過了對於「外王」的重視，如牟宗三所言：

宋明儒學傾向「內聖」這一面，而「內聖」理想落實在個人身上；「外王」理想反而落實在政治領域上，但是，宋明理學在這方面做的工夫「不夠」，

¹⁷ 熊十力：《讀經示要》（臺北：廣文書局，1984年）。熊十力：《十力語要》（臺北：廣文書局，1989年）。徐復觀：《學術與政治之間》（上海：華東師範大學出版社，2009年）。牟宗三：《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，2003年）。李澤厚：《中國古代思想史論》（臺北：漢京文化事業有限公司，1987年）。鄭臣：《內聖外王之道：實踐哲學視域內的二程》（上海：上海人民出版社，2015年）。劉述先等著：《當代新儒學論文集外王篇》（臺北：文津出版社，1991年）。彭孝維：《先秦儒家「內聖外王」思想之研究》（臺北：政治大學政治所碩士論文，1991年）。林翠芬：《孟子內聖外王思想之研究》（臺南：成功大學歷史語言所碩士論文，1991年）。陳政揚：《孟子與莊子「內聖外王」研究》（臺中：東海大學哲學系博士論文，2003年。）黃俊傑：〈內聖與外王——儒學傳統中道德政治觀念的形成與發展〉，收於黃俊傑、劉岱主編：《天道與人道》（臺北：聯經出版社，1989年），頁243~283。祝平次：〈評余英時先生的《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》〉，《成大中文學報》第19期（2007年12月），頁264~265。吳震：〈「內聖外王」的一種新詮釋——就余英時《朱熹的歷史世界》而談〉，頁76~85。楊澤波：〈內聖外王之辨及其當代價值——對一個學術公案的遲到解讀〉，《河北學刊》第32卷第4期（2012年7月），頁23~29。

¹⁸ 徐復觀：《學術與政治之間》，頁8。

¹⁹ 李澤厚：《中國古代思想史論》，頁257。

導致新儒家提出「新外王」之另類理論框架來彌補傳統儒學的缺陷。²⁰

牟先生認為宋明儒學的發展傾向於「內聖」，也就是對個人修養的完善要求，而關於政治領域的「外王」方面，就顯得有所不足。仔細思索之，宋明儒學在「內聖之學」方面的建構相當豐富，使儒家思想有了顯著的成果，對於國家的治理方面卻少有建樹，也並未使人君完滿德行，施展仁德於家國百姓；宋明儒者對於形上思想的理論相當感興趣，多朝天道性命心性上探究，也注重個人修養的工夫，相對於政治方面的理論而言，確實是壓倒性的大勝，牟先生此論是有其根據在的。這樣的看法影響了部分研究，學界隱隱然瀰漫著一股印象，也就是宋代儒學的發展以「內聖」多於「外王」，進而言之，無論理學家如何強調「內聖外王」的一貫，但卻多致力於哲學思想的發展，「內聖」學說儼然獨立於「外王」理想而存在，他們對於「外王」是否有所堅持與貢獻已不是重點，因為這些不影響其「內聖」學說的發展與研究，連帶著理學家所處的政治世界也與思想之間斷裂開來，沒有實質上的關聯。

前已有言，余英時在《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》中，指出了目前哲學史、思想史研究存在著這樣的傾向，認為這是有所偏狹的，其言：

在一般哲學史或理學史的論述中，我們通常祇看到關於心、性、理、氣等等觀念的分析與解說。至於道學家的政治思想與政治活動，則哲學史家往往置之不論，即使在涉及他們的生平時也是如此……但這一現代觀點在有意無意之間也造成了一個相當普遍的印象，即儒學進入南宋以後便轉而向內了。用傳統的語言說，南宋儒學的重點在「內聖」而不在「外王」。此中關鍵在於理學是不是可以概括南宋儒學的全部？……他們對儒學的不朽貢獻雖然毫無疑問是在「內聖」方面，但是他們生前念茲在茲的仍然是追求「外王」的實現。更重要的，他們轉向「內聖」主要是為「外王」的實現作準備的，因此他們深信「外王」首先必須建立在「內聖」的基礎之上。²¹

從這段文字我們可以知道，即使宋代理學家在「內聖」學說上大放異彩，遠遠勝過對於「外王」理想的實踐，卻不代表理學家忽略了「外王」的實現，或是把「內聖外王」割裂開來，使哲學思想的建構脫離政治文化的背景，反之，「內聖外王」的連續關係，在儒家的思想中從未改變，對於宋代儒者亦是如此，「外王」事業的蕭條，正反映了當代環境給予儒者的影響，而此理想則是透過「內聖」學說的建立去貫徹的，從這個角度看來，「外王」理想的落實才有了積極的意義。余先生全書致力在討論朱熹的歷史世界，嘗試梳理理學與宋代政治文化的關係，其中著重的是重建宋代士大夫的整體意識、當時的政治氛圍，特別是在國是與黨爭的

²⁰ 牟宗三：《政道與治道》，頁 10~11。

²¹ 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（上）》，頁 22。

部份做了詳細的考察，把儒者實現外王理想的政治場域描繪出來，並進一步呈現了理學家在權力與君主間的交涉過程，使得宋代儒者的「外王」理念與努力一展無遺，可說是打破了宋代儒者不重「外王」的迷思。

余先生為宋代儒者由「內聖」通「外王」的堅持做了最好的注腳，這是無庸置疑的，但他處理的多半是歷史問題，從環境背景來呈現宋代儒者的道德意識與政治生活樣態，但限於問題意識與研究走向，他對於「內聖外王」的儒學傳統並未做出處理，在朱熹思想內涵與「外王」理念的落實關係上、與環境的互動上，也說明得有限，只在其理氣論、君道思想以及「得君行道」部份有所碰觸，²²這與其重在史學研究也有關係。由於余先生未多加發揮的這兩部份正是筆者欲處理的區塊，故仍需進一步考察此方面的研究。

關於儒家「內聖外王」源流與定義的研究，海內外已有相當豐富的成果，如黃俊傑在〈內聖與外王——儒學傳統中道德政治觀念的形成與發展〉一文中，對先秦至南宋儒家思想中「道德」與「政治」的關係做了觀察，已明確指出儒家「內聖外王」緊密的關係，其曰：

從思想史上所表現的事實來看，我們可以說，中國儒學傳統未嘗離事而言理，儒家常把屬於「內聖」範疇的知識與德行的問題置於「外王」（即「用」、即權力的運作）的脈絡中來反省。……儒者要使他們的信念「見諸行事」，則必須把「知識」與「道德」和「權力」三者緊密接隼始有可能。因此之故，「知識」、「道德」和「政治」在儒學傳統中就緊密地結合為一。而由這種結合之中也具體地反映出儒學的根本特質在於成已成物不二、體用不二、內聖外王不二。²³

黃先生認為在儒學傳統中，「知識」、「道德」和「政治」是連貫不分的，「內聖」與「外王」、「德」與「位」（勢）是緊密相關的，儒者一方面要求道德人格的養成，一方面也要求實際落實在政治層面，以平治天下為最終目的。他也進一步考察了先秦至南宋「道德」和「政治」之間的消長關係與轉折關鍵，也看到儒家秉持「內聖外王」理念面對現實時的矛盾衝突與共生關係，對於朱熹進《四書》退《五經》的意義亦有所注意。黃先生的文章主要是做一思想上的變遷探討，對於未明確地分析「內聖外王」的不同涵義與指涉對象，也並未針對政治情勢、文化氛圍做深入的討論，是本文可以再發揮的地方。另又有程潮〈儒家「內聖外王」的源流及內涵新探〉、梅廣〈「內聖外王」考略〉等期刊論文論述，針對「內聖外王」的起源與流變做了整合的交代。如程潮對儒家「內聖外王」的涵義則區分為三：成已成物（人格意義）、修己治人（政治意義）、明體達用（學術意義），將「內聖外王」多元的層次展現出來。梅廣則指出近代以來學者使用「內聖外王」

²² 見余英時：〈朱熹的「君道」及其理學結構〉（《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》上冊〈緒說之五〉，頁 238~251），〈「得君行道」——朱熹與陸九淵〉（下冊第八章，頁 54~80）。

²³ 黃俊傑：〈內聖與外王——儒學傳統中道德政治觀念的形成與發展〉，頁 249~250。

一詞的問題，對「內聖外王」做出溯源式的考察，並認為不應再使用「內聖外王」來指稱宋代儒者以至於整體儒家的理念與精神。

統整以上研究可知，關於儒者「內聖外王」的討論，前期強調「內聖外王」代表了儒家思想的精神，「內聖」與「外王」是一貫的，但宋儒有偏向於「內聖」的傾向。余英時先生的研究則認為，宋儒在實現「外王」理念的政治場域中，仍有積極的意識與作為，且更多透過「內聖」來達到「外王」的落實，打破以往宋儒「內聖」多於「外王」的印象。而因余先生的研究引發了更多人重視「內聖外王」的問題，近幾年來針對「內聖外王」一詞的討論漸漸增加，也開啟討論「內聖外王」一詞是否適用、或二者關係是否連續等問題。而針對個別人物與時代的「內聖外王」考察，由於研究者談論的多半是儒家自先秦孔孟荀時代所展現的「內聖外王」思想，以至目前學界所認識的「內聖外王」意義，進而統言「內聖外王」的界定與定義，不但缺乏先秦之後諸如漢唐的討論，也少在時代變遷中看到，雖然在不同時空下「內聖外王」的精神價值一致，但對象與意涵寬窄都應有不同的轉化與指涉。先秦儒的傳統是什麼，漢唐儒的變化是什麼，宋代儒者又有什麼自己的特色，這些差異都在細微之中，若只是概化籠統言之，只是思想上的統攝，無法呈現先秦以至宋儒「內聖外王」精神與現實環境的互動關係。另外，關長龍《兩宋道學命運的歷史考察》中深切地討論到儒學無法真正實現的幾項因素，除了帝王意志的制約，也特別強調了儒者內部的參差，以及政治爭奪的後果，提供我們看待儒家「內聖外王」理想實踐的難度與悲劇性質更多的思考面向。²⁴

除了「內聖外王」的早期定義與衍伸界定問題，本文為建構朱熹之前儒家「內聖外王」的發展脈絡，探討從先秦到漢唐時代，儒者與時代背景互動下的傳統資源與表現特色，聚焦在與儒者思想與意識較為相關的部分進行取材，關於儒者思維部分多半回歸原典，以避免繁複與不夠集中。但本文仍借助、參考學界對於歷史的研究，以及部分說明儒學發展情況的看法。比如陳瑛主編之《中國古代道德生活史》對漢、唐時期君臣中的政治道德與互動情況有所說明；閻步克《士大夫政治演生史稿》指出漢代對於教化相當重視，反映在各級學校的建立，與地方官員對於教化工作的參與，更舉出漢代選官制度與儒家知識份子仕宦之途與政治、治世之間的緊密連結；李軍《士權與君權：上古漢魏六朝政治權力分析》與劉澤華、葛荃主編的《中國古代政治思想史（修訂本）》中，指出魏晉南北朝郭象的「內聖外王」思維，已非儒家型態；程方平《隋唐五代的儒學——前理學教育思想研究》詳細說明了隋唐時期的經學與考試制度，包含了帝王對經學的態度、進士科對治經入仕的影響、儒家知識份子要求科舉及考科的改良、對於經書本身的反省等等。²⁵關於歷史的研究繁不及載，但以上這些研究較為切中本文所論議題，

²⁴ 見關長龍：《兩宋道學命運的歷史考察》（上海：學林出版社，2001年）。

²⁵ 陳瑛主編：《中國古代道德生活史》（北京：中國社會科學出版社，2012年），頁161~163、250~254。閻步克：《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大學出版社，2003年），頁337~339、448。李軍：《士權與君權：上古漢魏六朝政治權力分析》（廣西：廣西師範大學出版社，2001年），頁

標舉出與儒者相關的君臣關係、考試與仕宦、儒學教育之情況，對本文之歷史背景建構、儒者與環境的互動呈顯有所助益，故為筆者所借鏡。



二、宋代儒學發生與政治文化背景、制度脈絡、學術氛圍

關於宋代的儒學的發生過程與政治文化背景，不包含專門治史的研究，而是與儒學有較直接相關討論的，專書有徐洪興《思想的轉型——理學發生過程研究》、關長龍《兩宋道學命運的歷史考察》、勞思光（1927-2012年）《中國哲學史新編（三上）》、楊渭生《宋代文化新觀察》、余英時《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》、羅家祥《朋黨之爭與北宋政治》、沈松勤《南宋文人與黨爭》；學位論文有林漢文《士論與道理：試由宋代士人政治之發展解釋理學的興起脈絡》；單篇論文有陳俊民〈「道學、政術」之間——論宋代道學之原型及其真精神〉；日本研究有諸橋轍次《儒學之目的與宋儒慶曆至慶元百六十年間之活動》、土田健次《道學之形成》等。²⁶

多數哲學史專書都指出宋代儒學是因應著思想內部的需求與外部社會的激化應運而生的，如勞思光《中國哲學史》中以唐末思想之趨勢（佛道二教的刺激與儒學復興嘗試）作為內部原因，以宋代皇室對文人的重視、群眾的冀望心理、面對外族侵擾的救亡意識、文人自身的責任感做為外部原因；²⁷徐洪興《思想的轉型——理學發生過程研究》中則將宋代理學的興起歸因為三方面：漢唐儒生「破碎大義」的章句訓詁之學、佛道二教的「異端邪說」、「文以害道」的四六美文。²⁸以上在儒學發生的討論上雖對歷史環境略有提及，相對於思想內部需求的討論卻是遠遠不及，如同日本學者土田健次郎所說：「中國社會極具政治性，政治與社會對思想的約束力甚強。但是，在敘述中國思想史的時候，除了王朝的興亡、交替之外，政治性、社會性的事象經常被忽略，此種敘述傳統至今依然根深蒂固。」²⁹這裡點出了宋明理學史的發展記敘經常性地忽略歷史政治的環節，這與余英時的觀點有相當程度的一致性，但土田氏並未真正涉及歷史的環境考察，只在讀書人的言論中進行討論。楊渭生在《宋代文化新觀察》一書中，針對宋代的文化發

212~218。劉澤華、葛荃主編：《中國古代政治思想史（修訂本）》（天津：開南大學出版社，2001年6月第2版），頁311~313。程方平：《隋唐五代的儒學——前理學教育思想研究》（雲南：雲南教育出版社，1991年），頁86~90、207~211、217、224。

²⁶ 徐洪興：《思想的轉型——理學發生過程研究》（上海：上海人民出版社，1996年）。勞思光：《中國哲學史新編（三上）》（臺北：三民書局，2007年）。楊渭生：《宋代文化新觀察》（保定：河北大學出版社，2007年）。羅家祥：《朋黨之爭與北宋政治》（武漢：華中師範大學出版社，2002年）。林漢文：《士論與道理：試由宋代士人政治之發展解釋理學的興起脈絡》（臺北：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，2009年）。陳俊民：〈「道學、政術」之間——論宋代道學之原型及其真精神〉，《哲學與文化》第29卷第5期（2002年5月），頁409~425、485~486。（日）諸橋轍次：《儒學之目的與宋儒慶曆至慶元百六十年間之活動》（南京：首都女子學術研究會，1937年）。（日）土田健次郎著，朱剛譯：《道學之形成》（上海：上海古籍出版社，2010年）。

²⁷ 勞思光：《中國哲學史新編（三上）》，頁15~37、70~72。

²⁸ 徐洪興：《思想的轉型——理學發生過程研究》，頁14~15。

²⁹ （日）土田健次郎著，朱剛譯：《道學之形成》，頁1。

展形勢有較為廣泛的討論，包括宋朝的文治政策、對科舉的改革、注重典籍與讀書，指出新儒學發展的社會環境正因應了政治需求、社會的變動與文化教育的風尚，是值得參考的研究方向，但由於文章眼光放在宋代的整體文化，包含宗教、史地、娛樂、科技、外交，故於思想及環境的互動關係上未有更詳細的討論。陳俊民〈「道學、政術」之間——論宋代道學之原型及其真精神〉認為濂關洛閩五子創立了一道學體系，在學術與政治之間的衝突中尋求調和，文中說明元祐、慶元「道難」是學、政衝突尖銳化的表現，注意到學術思想與政治事件之間的關係，並認為雖然理學相當程度地哲學化，卻從未改變理學家「以天下為己任」、積極進取的政治抱負與現實性格，可謂注意到宋代理學家貫徹「內聖外王」的真精神。

由此可知，要全面地談論宋代儒學的發展，不可避免地要注意到政治環境與其所塑造的文化，余英時便對其時「國是」的出現所引發的士大夫黨爭進行論述，把宋代士人的政治地位、契機與限制做了很清楚的討論，認為宋代君主對於士人相當尊敬，不斬殺讀書人，儒者又以道自任，有強烈的憂患意識，要求與君主「共治天下」，於是才会有「國是」的出現，這樣的機會使得儒者結黨，爭相進入權力中心，期望自我理念的落實。³⁰針對「國是」，余先生認為，「不通過『國是』便無法徹底認識朱熹的歷史世界……但據我瀏覽所及，這個重要的政治現象，尚未見有人做過系統的討論。」³¹因此，他便針對兩宋的「國是」變遷進行考證，史料使用豐富，確實呈現了當時「國是」支配影響讀書人與政治走向的現實；又通過「國是」看待複雜的「黨爭」問題，使得宋代的政治情勢有了清楚的表述。³²由於余先生不是研究思想的學者，自然著重在歷史的陳述，此政治文化的背景研究提供我們極豐富的資訊，對於理解宋代儒者為實現「內聖外王」理念與現實環境的互動軌跡與方式侷限頗有助益。陳榮照《范仲淹研究》針對范仲淹的變法始末進行說明；湯承葉《范仲淹研究》則指出，范仲淹新政企圖以學術推動政治、振士氣、開風氣的主張，可證儒者在學術與政治之間的關係；何忠禮《宋代政治史》中分析范仲淹與王安石變法與新政過程，也歸結新政失敗的原因。³³羅家祥則於《朋黨之爭與北宋政治》一書中，針對北宋的黨爭有一較詳細的考察，認為北宋政治的朋黨在苟安與改革中產生，又通過台諫與統治者厭惡朋黨的心理激化起來，可看見當時黨爭與政治之間混亂的交涉關係，此考察可輔助我們對宋代黨爭與政治情勢有更深入的了解。沈松勤《南宋文人與黨爭》則詳細說明了南宋長期的政治與黨爭狀況，並認為黨爭是南宋文人參政的主要表現形態，並決定了當時文人的文化表現與性格，為理解南宋的政治情形提供了完整的分析，但書中後半主要以文學變化作為書寫主體，對於當時學術思想發展的脈絡並未觸及，儒學

³⁰ 見余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（上）》，第五章〈「國是」考〉，頁340~387。

³¹ 同上註，頁340。

³² 見同上註第五章與第七章，頁340~387、424~510。

³³ 陳榮照：《范仲淹研究》（香港：三聯書店香港分店，1987年）。湯承葉：《范仲淹研究》（臺北：國立編譯館中華叢書編輯委員會，1977年），頁255~272、241~302。何忠禮：《宋代政治史》（杭州：浙江大學出版社，2007年），頁146~158、171~204。

與政治的關係討論得較為薄弱。

另外，與政治社會相關的一個議題，是所謂的科舉制度。關於宋代科舉與社會的研究，專書有吳萬居《宋代書院與宋代學術之關係》、劉復生《北宋中期儒學復興運動》、賈志揚《宋代科舉》、劉海峰《科舉考試的教育視角》、李弘祺《宋代官學教育與科舉》、何忠禮《科舉與宋代社會》、吳錚強《科舉理學化——均田制崩潰以來的軍民整合》、馮用軍《多學科視野的科舉學研究——大規模考試視角》；海外研究有 Peter K. Bol《歷史上的理學》等。³⁴

宋代科舉給予讀書人一個晉升官場的機會，也就提供了他們實踐理念的路徑，科舉考試所要求的考試定本、科目與範圍都影響了士子的所學與未來官員的人才類型與人格特質。關於宋代的科舉制度，何忠禮對於宋代的科舉考試有所討論，但只概略性地提到科舉與宋學的發展關係，未明確地將科舉與讀書人思想的轉變之間聯繫起來。Peter K. Bol 於《歷史上的理學》一書中以政治、社會、文化之間的實際互動關係作為進路，對於唐宋之際的科舉制度與轉變有所討論，注意到經典的義理詮釋、作文的書寫、文章內涵的要求對於科舉制度的革新，³⁵可見當時儒家以「德」為取士標準，注重對於「道」的維護與追求，企圖轉變學風與選考制度的樣態。劉海峰則對中國科舉的發展變化有所考察，也注意到科舉與教育的緊密連結，針對宋代學校與書院而有討論，指出教育與考試制度之間的相依相存關係。李弘祺也考察了宋代科舉與教育的體制，指出宋代知識份子在教育與科舉間的兩難，一方面要求教育為科舉作準備，一方面也反對科舉對教育的限制，但無論如何，都可以看出科舉人才是透過教育而培養的，而通過科舉才有入仕的可能，因此教育就成了儒者實現理念的一大致力環節；通過教育，讀書人的思想才能有所轉變，進而才能影響治國者與人民社會，因此宋代特別的書院制度便成了理學家實行抱負的勝場，也由「書院官學化」的過程展現出理學家爭取學術領導地位的努力。³⁶馮用軍《多學科視野的科舉學研究——大規模考試視角》中，特別地提到了科舉制度與中國哲學之間的聯繫，認為中國科舉以儒家哲學作為基礎，除了考試範圍與內容是儒家經典，其制度的目標與精神也以儒家「內聖外王」為標準；科舉制度也深深影響中國哲學，比如篩選的人才服膺於儒家思想，讀書人學習了儒家義理作為考試的依據，也透過科舉促進了哲學的創新與發展變化。³⁷由此探討中可以發現科舉與宋代儒者是相依相存的，科舉影響了讀書人，讀書人

³⁴ 吳萬居：《宋代書院與宋代學術之關係》（臺北：文史哲出版社，1991年）。劉復生：《北宋中期儒學復興運動》（臺北：文津出版社，1991年）。賈志揚：《宋代科舉》（臺北：東大圖書股份有限公司，1995年）。劉海峰：《科舉考試的教育視角》（漢口：湖北教育出版社，1996年）。李弘祺：《宋代官學教育與科舉》（臺北：聯經出版社，2004年）。何忠禮：《科舉與宋代社會》（北京：商務印書館，2006年）。吳錚強：《科舉理學化——均田制崩潰以來的軍民整合》（上海：華東師範大學出版社，2008年）。馮用軍：《多學科視野的科舉學研究——大規模考試視角》（雲南：雲南出版集團公司、雲南人民出版社，2010年）。（美）Peter K. Bol 著，王昌偉譯：《歷史上的理學》（杭州：浙江大學出版社，2009年）。

³⁵ 見（美）Peter K. Bol 著，王昌偉譯：《歷史上的理學》，頁 40~51。

³⁶ 見李弘祺：《宋代官學教育與科舉》，頁 308~311。

³⁷ 見馮用軍：《多學科視野的科舉學研究——大規模考試視角》，第三章。

也由此影響科舉，進而影響政治社會及國家走向，這對我們探討朱熹「內聖外王」的思想與實踐是有所啟發的。

至於宋代學術狀況與發展傾向，在范立舟《理學的產生及其歷史命運》一書中，說明了北宋時期經學與文學的發展狀況，也指出北宋時期許多人對於理學說法的不滿，呈現當時關注議題是如何將學術應用到實際的政治社會之中。吳國武《經術與性理——北宋儒學轉型考論》指出北宋儒臣引經治政，以經典指導國家的思維與做法，顯現儒者將經典學術運用到現實政治之上的風氣；他也提到至北宋中後期，經學的理學化情形益發明確，揭露理學精神對於學術的影響，以及儒者對於治經看法正在逐步轉變的傾向。劉復生《北宋中期儒學復興運動》中論述了北宋中期經學、文學、史學的發展狀況與特色，也指出宋代前後期學術逐漸向道德義理靠攏的情形。羅炳良〈宋代義理史學再評價〉一文則指出，宋代史學出現理學化現象。³⁸這些研究協助筆者建構朱熹時代學術氛圍的大體發展與傾向，刻畫出北宋與南宋的不同，以及各個領域朝向強調理學思維、說理議論的整體脈絡，此過程並非是理學家單獨的推倡所造成，而關涉著宋代儒者們關注焦點與關懷意識的逐步轉變，此歷史環境的具體氛圍，對於朱熹以至南宋理學家重視向內求索的原因可有所啟發。

三、朱熹的哲學與「內聖外王」理念關係與實踐

關於朱熹哲學理論與「修己安人」連續精神的互動關係，歷來研究不多，多數是點到為止，與學術界聚焦於心性理氣的哲學義理研究有關，如當代新儒家學者唐君毅（1909-1978年）、牟宗三的研究，當然從這些討論中可以擷取出關於朱熹如何談論內外、體用、本末的看法，但將之與朱熹「內聖外王」型態連結的頗為缺乏。李幸玲〈略論先秦兩漢的「本末」觀〉說明了早期「本末」概念的指涉與關係，提供我們掌握朱熹「本末」概念的傳統根據；胡元玲〈宋代理學體用論探討〉論述了中國「體用」觀的發展過程，指出到了宋代「體用」概念的廣泛、靈活使用，為朱熹「本末」概念奠基；許滄《全體大用：朱子道學之基本構成方式》，指出體用概念伴隨著南北朝形神關係的討論，而成為一組明確的概念，並專用於本體方面的問題，更認為朱熹經常以體用概念解經、闡發義理，將體用視為一種哲學方法或思維方式。³⁹

³⁸ 范立舟：《理學的產生及其歷史命運》（陝西：陝西人民出版社，2001年），頁27~34、65~76、164~168。吳國武：《經術與性理——北宋儒學轉型考論》（北京：學苑出版社），頁33~39、59~64。劉復生：《北宋中期儒學復興運動》，頁19~20、61~86、106~112、117~120。羅炳良：〈宋代義理史學再評價〉，收於鄧小南主編：《宋史研究論文集》（昆明：雲南大學出版社，2009年），頁504~519。

³⁹ 李幸玲：〈略論先秦兩漢的「本末」觀〉，《中國學術年刊》第20期（1993年3月），頁173~212。胡元玲：〈宋代理學體用論探討〉，《中國文化月刊》第263期（2002年2月），頁18~37。許滄：《全體大用：朱子道學之基本構成方式》（臺北：國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，

而關於朱熹「內聖外王」的討論，可重探其對道德與事功關係的看法，此部分牽涉到與陳亮（字同甫，1143-1194 年）爭論義利的問題，相關研究如專書有錢穆《中國學術思想史論叢》、吳春山《陳同甫的思想》、田浩《功利主義儒家——陳亮對朱熹的挑戰》、董平、劉宏章《陳亮評傳》；學位論文有林海霞〈醇儒與英雄——朱熹陳亮辯論研究〉；論文集論文有黃開國〈陳亮重事功的功利思想〉、陳立驤〈朱子與陳亮的歷史評論——以「漢唐之爭」為中心的探討〉；單篇論文有簡貴雀〈陳亮與朱熹之辨論〉、鄭吉雄〈陳亮的事功之學〉、葉世昌、馬新愛〈陳亮主張「義利雙行」說質疑——兼論陳亮、朱熹在義利觀上的分歧〉、鄭伊庭〈「成人」與「醇儒」——論陳、朱之辯中儒學理想的分歧〉、李美惠〈陳亮主張「義利雙行」之商榷〉等。⁴⁰這些研究基本上已能看出陳亮與朱熹在義利之辯上立場並不衝突，陳亮主「事功」，卻不反對「道德」，朱熹主「道德」，也不反對「事功」。而筆者認為，陳亮與朱熹的討論，不僅只停留在「義利」、「王霸」的問題，而涉及了「內聖外王」的層次，從這樣的端緒，可以重新定位朱熹的「事功」，是怎麼樣的一個內涵，幫助我們重新發見朱熹新的「外王」範疇。可惜諸多研究多環繞在義利王霸及漢唐評價之中，並未延伸至「內聖外王」層次進行討論。另外如前所述，余英時於朱熹的思想內涵部份涉獵不多，只在其理氣論、君道思想以及「得君行道」部份有所簡略處理，而朱熹的哲學理論基調中，有許多反映出其內外、物我關係的部分，是我們可以加以發揮的地方。

朱熹在文教事業上的實踐，包含了多種面相。有關經典詮釋與朱熹《四書》學的先行研究眾多，包括陸建猷《四書集注與南宋四書學》、陳志信《朱熹經學志業的形成與實踐》、〈論《四書章句集注》對聖賢授受語境的承繼與開展〉。蔡方鹿《朱熹經學與中國經學》、陳逢源〈道統的建構——重論朱熹四書編次〉、《朱熹與四書章句集注》、《「融鑄」與「進程」：朱熹《四書章句集注》之歷史思維》、林維杰《朱熹與經典詮釋》、朱漢民、肖永明《宋代《四書》學與理學》；論文集有李明輝編《中國經典詮釋傳統（二）儒學篇》、《儒家經典詮釋方法》；學位論

2015 年)。

⁴⁰ 錢穆：《中國學術思想史論叢》（臺北：東大圖書公司，1976 年），第 5 冊。吳春山：《陳同甫的思想》，《國立臺灣大學文史叢刊》（臺北：國立臺灣大學文學院，1971 年），第 35 冊。(美) 田浩：《功利主義儒家——陳亮對朱熹的挑戰》（根據哈佛大學出版社 1982 年版譯出，南京：江蘇人民出版社，1997 年。）董平、劉宏章：《陳亮評傳》（南京：南京大學出版社，1996 年）。林海霞：〈醇儒與英雄——朱熹陳亮辯論研究〉（江蘇：蘇州大學中國哲學系碩士論文，2009 年）。黃開國：〈陳亮重事功的功利思想〉、陳立驤：〈朱子與陳亮的歷史評論——以「漢唐之爭」為中心的探討〉兩篇，皆收於盧敦基、陳承革主編：《陳亮研究：永康學派與浙江精神》（上海：上海古籍出版社，2005 年 12 月）。簡貴雀：〈陳亮與朱熹之辨論〉，《國立臺灣師範大學國文研究所集刊》第 28 期（1984 年 6 月），頁 407~538。鄭吉雄：〈陳亮的事功之學〉，《臺大中文學報》第 6 期（1994 年 6 月），頁 257~289。葉世昌、馬新愛：〈陳亮主張「義利雙行」說質疑——兼論陳亮、朱熹在義利觀上的分歧〉，《孔孟月刊》第 35 卷第 8 期（1997 年 4 月），頁 28~31。鄭伊庭：〈「成人」與「醇儒」——論陳、朱之辯中儒學理想的分歧〉，《有鳳初鳴年刊》第 5 期（2009 年 10 月），頁 395~398。李美惠：〈陳亮主張「義利雙行」之商榷〉，《崇右學報》第 16 卷第 1 期（2010 年 5 月），頁 209~228。

文有高荻華《朱熹《四書章句集注》解經研究》、柯玫妃《朱熹《四書章句集注》研究——以詮釋傳意方法分析》等。⁴¹

朱熹對經典的詮釋，傾注了極大的心力，陸建猷《四書集注與南宋四書學》的第二章與第四章，討論了《四書》在宋代的興起與地位抬升的狀況，也討論了朱熹選擇《四書》作為經典詮釋的原因，以及其與南宋《四書》的發展關係。蔡方鹿《朱熹經學與中國經學》的第五章〈朱熹的「四書」學〉，討論了朱熹《四書》學的發生與內涵，以及朱熹以《四書》推展道統、兼顧義理與訓詁的詮釋方式。陳逢源對朱熹的《四書》學進行全方面的研究，從其價值到與歷史環境的互動，包含〈四書集注〉的起源、編次、詮釋方法、格式、內容、義理，再擴及孔孟、二程、湖湘的繼承與改變，可謂深入而精到，其中關於道統傳承、為學次第以及政治的訴求觀點，對於筆者有頗大啟發。陳志信《朱熹經學志業的形成與實踐》一書中說明了朱熹對於經學的體會與重視，討論他如何在學術之中選擇經學作為志業的發展過程，並指出注經解經對於朱熹的意義遠勝於從政，是傳道、教育、經世濟民的具體作為。對於「內聖外王」思想有最直接討論的《大學》，是研究朱熹時相當重要的材料，由他對於《大學》的重視，以及相關的注解，顯示了他如何實現「內聖外王」理念的重要關鍵；而《四書集注》的出現，象徵了《五經》到《四書》的轉化，這樣新的經典詮釋典範，在在注入了朱熹哲學的意涵，透過其義理化的解釋，為儒家經典改頭換面，也要讓天下的讀書人在無形中潛移默化。哲學思想與經典詮釋，擴大到教育、科舉考試之間的聯結關係，是一體成形，朱熹在宋代的政治環境中，如何一步步實踐其「內聖外王」的理念，其思想及作為的互動脈絡是相當重要的。朱漢民、尚永明著的《宋代《四書》學與理學》考察了過往相關的《四書》與理學研究，指出對於《四書》的重新詮釋、利用、發揮是理學思想體系建構的基礎，也特別針對朱熹《四書集注》的詮解方式思想進行研究，特別指出《四書》在理學家的特別處理下，對於統治集團與士人的傳播與滲透力量。

出版工作是朱熹文教事業的重要一環。宋代出版事業蓬勃，章宏偉《出版文化史論》、周寶榮《宋代出版史研究》、楊玲《宋代出版文化》中，都論述了宋代

⁴¹ 陸建猷：《四書集注與南宋四書學》（陝西：陝西人民出版社，2002年）。陳志信：《朱熹經學志業的形成與實踐》（臺北：臺灣學生書局，2003年）。陳志信：〈論《四書章句集注》對聖賢授受語境的承繼與開展〉，《政大中文學報》第22期（2014年12月），頁183~214。蔡方鹿：《朱熹經學與中國經學》（北京：人民出版社，2004年）。陳逢源：〈道統的建構——重論朱熹四書編次〉，《東華漢學》第3期（2005年5月），頁223~254。陳逢源：《朱熹與四書章句集注》（臺北：里仁書局，2006年）。陳逢源：《「融鑄」與「進程」：朱熹《四書章句集注》之歷史思維》（臺北：國立政治大學，2013年）。林維杰：《朱熹與經典詮釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008年）。李明輝編：《中國經典詮釋傳統（二）儒學篇》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年）。李明輝編：《儒家經典詮釋方法》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年）。高荻華：《朱熹《四書章句集注》解經研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文所博士論文，2007年）。柯玫妃：《朱熹《四書章句集注》研究——以詮釋傳意方法分析》（高雄：高雄師範大學國文所博士論文，2007年）。

出版業發達的原因、圖書市場的活躍與獲益、兩宋的刻書系統概況。而朱熹生存的南宋時代，福建地區刻書活動興盛，黃怡婷《宋代刊刻集部典籍之研究》也討論了其因。至於朱熹的出版書籍，束景南《朱熹年譜長編》已有考證與羅列，方彥壽《朱熹學派與閩台書院刻書的傳承和發展》也針對朱熹在福建刻書的活動進行研究，也討論了其協助出版人物、經營模式等內容，對於理解朱熹的出版工作有所幫助。⁴²

至於宋代教育狀況、朱熹與官學、書院、科舉的研究，有劉伯驥《宋代政教史》、袁征《宋代教育：中國古代教育的歷史性轉折》、苗春德主編《宋代教育》、楊渭生《兩宋文化史》、李弘祺《宋代教育散論》、《宋代官學教育與科舉》、吳萬居《宋代書院與宋代學術之關係》、樊克政《中國書院史》、鄧洪波《中國書院史》、李才棟《中國書院研究》、方彥壽《朱熹書院門人考》、孟淑慧《朱熹及其門人的教化理念與實踐》、陳雯怡《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》、李兵《書院教育與科舉關係研究》、甯慧如《南宋儒者的入仕與教學——特別關注道學家的雙重實踐》、方旭東《應舉與修身——道學的身心治療之術》、比利時學者魏希德《義旨之爭：南宋科舉規範之折沖》、美國學者田浩《旁觀朱子學：略論宋代與現代的經濟、教育、文化、哲學》等。⁴³

劉海峰的研究指出，書院教育在南宋時期蔚為風尚，書院往往成為學術活動的中心，也對科舉考試的內容與文風造成影響，⁴⁴可見理學家以書院為中心，確實由自我思想的建構、教育的傳播與科舉考試的作用展現了他們的學術影響力。李兵對與宋代書院發展與興衰過程進行討論，深入分析了書院與政府、官學、科

⁴² 章宏偉：《出版文化史論》（北京：華文出版社，2002年）。周寶榮：《宋代出版史研究》（鄭州：中州古籍出版社，2003年）。楊玲：《宋代出版文化》（北京：文物出版社，2012年）。黃怡婷：《宋代刊刻集部典籍之研究》（宜蘭：佛光大學文學系博士論文，2013年）。束景南：《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001年）。方彥壽：《朱熹學派與閩台書院刻書的傳承和發展》（福建：福建教育出版社，2015年）。

⁴³ 劉伯驥：《宋代政教史（下冊）》（臺北：臺灣中華書局，1971年）。袁征：《宋代教育：中國古代教育的歷史性轉折》（廣東：廣東高等教育社，1991年）。苗春德主編：《宋代教育》（河南：河南大學出版社，1992年）。楊渭生等著：《兩宋文化史》（杭州：浙江大學出版社，2008年），頁384~394。李弘祺：《宋代教育散論》（臺北：東昇出版社，1980年）。樊克政：《中國書院史》（臺北：文津出版社，1995年）。鄧洪波：《中國書院史》（上海：東方出版中心，2004年）。李才棟：《中國書院研究》（江西：江西高校出版社，2005年）。方彥壽：《朱熹書院門人考》（上海：華東師範大學出版社，2000年）。劉海峰等著：《中國考試發展史》（武昌：華中師範大學出版社，2002年）。孟淑慧：《朱熹及其門人的教化理念與實踐》，《國立臺灣大學文史叢刊》（臺北：臺灣大學出版社，2003年8月），第122冊。陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》（臺北：聯經出版社，2004年）。李兵：《書院教育與科舉關係研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年）。甯慧如：《南宋儒者的入仕與教學——特別關注道學家的雙重實踐》（嘉義：國立中正大學歷史所博士論文，2005年）。方旭東：《應舉與修身——道學的身心治療之術》，收於吳震主編：《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，2009年），頁374~393。（比利時）魏希德著，胡永光譯：《義旨之爭：南宋科舉規範之折沖》，收於彭國翔主編：《海外中國思想史研究前沿譯叢》（杭州：浙江大學出版社，2015年）。（美）田浩：《旁觀朱子學：略論宋代與現代的經濟、教育、文化、哲學》（上海：華東師範大學出版社，2011年）。

⁴⁴ 見劉海峰：《科舉考試的教育視角》，頁198。

舉制度、讀書人之間的互動關係。方彥壽《朱熹書院門人考》詳細考證了朱熹建造、復興、講學的書院數量與地點，也分別羅列在各個時期、各個書院從學朱熹的學生，是研究朱熹書院情形的有力資料。魏希德在《義旨之爭：南宋科舉規範之折沖》中，針對南宋科舉與儒家學者之間的關係進行探討，特別是關於朱熹對與時文、事功學派之古文教學法的意見，可謂理解朱熹文教意識一個較為特別的切入點。孟淑慧全面考查朱熹的教化，從儒家的德治思想到朱熹的理念與實踐，再到朱熹門人的繼承發展，指出朱熹透過教育來化人的濟世熱忱與努力，使朱子學後人秉持相同的精神進行淑世的工作，影響深遠。陳雯怡則全面考查宋代官學到書院的變遷，將兩宋士人在適應科舉制度下，教育思維與方式的轉化，充分展現出來，這對我們考查朱熹集中在書院模式從事教育活動的理解有很大幫助；陳先生也指出，教學志業的崇高成為宋代士人在政治活動之外的一種價值，⁴⁵與筆者的想法不謀而合，而筆者認為，這是在做朱熹「內聖外王」研究時，仍然缺乏完整體系建構或被相應理解的部分，理當在哲學與史料之間，進行更全面而深入的處理。甯慧如在《南宋儒者的入仕與教學——特別關注道學家的雙重實踐》文中，詳述南宋儒者們對於政治與教育的心念與努力，指出南宋儒者雖不仕卻不忘治世的共同傾向，呈現了一種政與教之間的兼顧關係，為朱熹「內聖外王」新型態的政教平衡特色提供了佐證。

最後，朱熹面對鄉里社群與士人社群所進行的文教工作，諸如家禮、鄉約、社倉與士人交流的材料，包含師瓊珮《朱子〈家禮〉對家的理解——以祠堂為探討中心》、張雪紅《傳播與轉型：走向生活世界的宋代社會教化研究》、張經科〈朱熹《家禮》及其《儀禮經傳通解》之〈家禮〉辨異〉、科大衛〈祠堂與家廟——從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉、劉敏《家國之間——從家訓、義莊和鄉約現象看宋代士大夫的精神世界》、劉欣《宋代家訓與社會整合研究》、周揚波《宋代士紳結社研究》、翟秀娟《宋代鄉約制度研究——兼與中古英國鄉村共同體比較》、呂建康《宋代鄉約組織社會職能研究》、楊博淳《損有餘補不足：宋朝義倉研究》、梁庚堯〈南宋的社倉〉、《中國社會史》、朱倍儀《宋代士人之義行》、方健《北宋士人交遊錄》、田浩《旁觀朱子學：略論宋代與現代的經濟、教育、文化、哲學》、《朱熹的思維世界》等。⁴⁶

⁴⁵ 見陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，頁 374。

⁴⁶ 師瓊珮：《朱子〈家禮〉對家的理解——以祠堂為探討中心》（臺北：中國文化大學史學所碩士論文，2002 年）。張雪紅：《傳播與轉型：走向生活世界的宋代社會教化研究》（上海：華東師範大學教育學系博士論文，2010 年）。張經科：〈朱熹《家禮》及其《儀禮經傳通解》之〈家禮〉辨異〉，收於劉昭明主編：《第十一屆兩岸中山大學中國文學學術研討會論文集》（高雄：國立中山大學中文系，2014 年）。科大衛：〈祠堂與家廟——從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉，《歷史人類學學刊》第 1 卷第 2 期（2003 年 10 月），頁 1~20。劉敏：《家國之間——從家訓、義莊和鄉約現象看宋代士大夫的精神世界》（河北：河北師範大學歷史文化學系碩士論文，2002 年）。劉欣：《宋代家訓與社會整合研究》（雲南：雲南大學出版社，2015 年）。周揚波：《宋代士紳結社研究》（北京：中華書局，2008 年）。翟秀娟：《宋代鄉約制度研究——兼與中古英國鄉村共同體比較》（山東：山東師範大學法學院碩士論文，2012 年）。呂建康：《宋代鄉約組織

師瓊珮《朱子《家禮》對家的理解—以祠堂為探討中心》、張雪紅《傳播與轉型：走向生活世界的宋代社會教化研究》、科大衛〈祠堂與家廟——從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉的研究，都能注意到朱子《家禮》適用階層包含了士庶民階層，因此能發見朱熹對與一般士民進行禮儀提點與教化的用心。劉敏《家國之間——從家訓、義莊和鄉約現象看宋代士大夫的精神世界》、朱倍儀《宋代士人之義行》兩篇論文皆關注士大夫對於鄉村建設的投入，也能點出土大夫在鄉里間的角色與定位。呂建康《宋代鄉約組織社會職能研究》則強調地方士紳位於政府與鄉村之間的中間地位，並認為士紳在鄉間的種種鄉約、結社活動，隱約反映出他們與政府爭奪自治權與抗衡意圖；筆者則認為，以朱熹而言，鄉約或社倉之義行，並不代表他要與政府爭權或者對抗，只是扮演一居中協調、與政、民上下一體的角色。而田浩《朱熹的思維世界》一書，考查了與朱熹有相關的當代學者，如張栻（字欽夫，1133-1180年）、呂祖謙（字伯恭，1137-1181年）等人，對於朱熹與同道儒者間的交流互動的關係，學說的形成與散播過程，都有很大的研究助益。從這些研究中我們可以看到，朱熹的哲學思想透過了《四書集注》呈顯出來，其思想配合新的經典詮釋與出版，經由他致力於官學、書院、精舍、鄉約教育等不斷講學的過程，並結合科舉制度與士人交遊逐漸散播出去，這個力量是不容小覷的，也可以看見他努力實踐「內聖外王」理念的用心。

第三節 研究範圍與方法

本研究從儒家的「內聖外王」精神出發，以朱熹作為研究焦點，目的小則在於聯繫朱熹「內聖」之理論建構與「外王」之理念抱負，大則藉此成果呈現思想與歷史之間互動不分的緊密關係，不但要由士人實現「外王」之政治、社會領域回向思想形塑，更要從「內聖」思想理論的意涵體現儒者的濟世關懷。因此一方面要在縱貫的時間軸中尋找朱熹作為儒者所承繼的傳統精神，必然要上溯先秦儒家，以至漢唐兩宋之間「內聖外王」的根由與消長關係，以此確立朱熹的儒家思想定向；一方面將研究時空定於朱熹生活的宋代，考察宋代的政治文化對於儒者有何契機與侷限，並從朱熹的哲學思想輔以史料言論進入，考察其新的「外王」場域，加以體現朱熹「內聖外王」思想的互動關係與實踐努力。討論分三個路徑：一是針對先秦以來儒家「內聖外王」思想的考察，在思想內涵與流變趨勢中證明儒家精神的趨向，重新定位並考察「內聖外王」一詞應當的使用範疇與轉變過程，

社會職能研究》(陝西：陝西師範大學歷史學院碩士論文，2014年)。楊博淳：《損有餘補不足：宋朝義倉研究》(嘉義：國立中正大學歷史學所碩士論文，2012年)。梁庚堯：〈南宋的社倉〉，收入氏著：《宋代社會經濟史論集》(臺北：允晨文化，1997年)，頁427-473。梁庚堯：《中國社會史》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年)。朱倍儀：《宋代士人之義行》(臺中：東海大學歷史系碩士論文，2003年)。方健：《北宋士人交遊錄》(上海：上海世紀出版股份有限公司上海書店出版社，2013年)。(美)田浩：《朱熹的思維世界(增訂版)》(臺北：允晨文化，2008年)。

此必須拈出歷代「內聖外王」一詞出現的段落，以及能夠呈現各朝「內聖外王」型態的材料。在傳統溯源結束後，也要考察宋代歷史與相關研究，聚焦於社會變動、制度文化、政治氛圍，以彰顯朱熹所處時空背景對儒者的影響，並要廣泛蒐羅北宋以至朱熹朝時士人的言論與事蹟，呈現宋代「內聖外王」的新型態。二是鎖定於《朱子文集》、《朱子語類》、《四書集注》等朱熹言論，並參考相關朱熹研究，於思想脈絡中尋找朱熹「內聖」與「外王」間的交相共構關係，重整道德與事功的意義範疇；三是針對朱熹的文教事業進行探究，參考王懋竑《朱子年譜》、束景南《朱熹年譜長編》、《朱子大傳》、陳來《朱子書信編年考證》之考證成果，⁴⁷對於其學術文教事業之發展過程與繫年進行梳理，掌握朱熹注經、出版書籍、書院建構、從遊講學等相關歷史材料，以見其「內聖外王」的具體實踐。

以下，便依序說明本研究之方法進路與章節規劃，全文分五章，主要內容自第二至四章，由傳統的溯源、當朝的影響，到朱熹的思想與外在作為，各有攸屬，卻又緊密不分：

〈第二章 時空的形塑：儒家修身濟世的精神蘊向〉首要目的在確立朱熹「內聖外王」思想的儒家傳統，但「內聖外王」一詞非出自儒家，經過時代的變遷，在範圍與意義上各有窄狹，只是籠統稱「內聖外王」，不足以看出朱熹之前到朱熹所處之時的細微變化，必須更清楚地對「內聖外王」在不同脈絡下使用的同異做出分析研究，故本章將對此做出梳理：孔孟荀思想中如何體現了「內聖外王」的精神，後世儒者又如何賦予其新的意涵，到了宋儒又是如何繼承與開新，現代學者又怎麼看待，都必須有更詳細的交代，此中包含使用「內聖外王」時的定義問題，並重在呈現各個時代「內聖外王」型態的差異。其次要進入宋代政治文化的討論與考察，呈現宋儒一如朱熹所處的政治形勢。宋代文官輩出，士子備受禮遇，儒家思想大盛，這個時候的儒者具有與其它朝代不同的命運與身份，有更多的機會，也有更多的責任。讀書人雖然有更多的契機與理念，但內部卻有思想理論的紛歧，爭奪權力的競賽也不曾停歇，國是與黨爭的出現，深深影響當朝儒者的命運；外部有科舉制度的限制，儒者必須因應考試以進入權力中心，又要在入朝為官後能落實理念，可說是舉步維艱。但科舉作為讀書人進仕的管道，不但大大影響士人的思想，也成為儒者實現理想的路徑。同時，宋代政治與黨爭在文人之間的分歧，又與各學派之間的學術傾向有密切關聯，但文史哲領域前後經歷了一種體用本末的意識形構與輕重轉移。並且，當時文人對於政治與仕宦的看法也開始有所轉變，呈現一種入朝與不仕之間價值的拉扯。在這樣的環境與氛圍下，宋代儒者承先啟後，在複雜的政治環境中形塑了一個嶄新的文人意識，「內聖外王」的型態自與以往有所不同，而這正深深影響朱熹的想法與學說，亦是本章所欲著力之處。

⁴⁷ [清]王懋竑：《朱子年譜》（臺北：世界書局，1962年）。束景南：《朱子大傳》（福建：福建教育出版社，1992年）。陳來：《朱子書信編年考證》（北京：三聯書店，2007年）。

〈第三章 重整的思維：朱熹內聖外王思想的互動關係〉邁入朱熹哲學的殿堂，欲意挖掘朱熹思想中「內聖外王」思想的連結關係，除了要在朱熹哲學建構中看見環境如何影響思想，也要看見朱熹如何以思想的建構去表達、實現理想。本章以朱熹之「內外」、「本末」、「體用」概念所反映出的兩端關係與原則為基準，針對朱熹對於內在道德與外在事功之間的連結關係，考察其是否存在主從、先後、輕重的順序或取捨；此將借助朱熹與陳亮在義利問題上的討論，進入到道德與事功的關係考察，重整朱熹所謂的功業、事功的指涉範圍，從歷來文人實現「外王」的政治領域中跨越出去，彰顯於文教事業對於實現「外王」的重要意義。同時，正視朱熹對於「文教」的理解與理論基礎，重新定位朱熹的「內聖外王」型態，梳理如何從文化教育事業貫徹內與外、物與我，連結道德與事功。本章也將展現歷來作為朱熹「內聖」修養的哲學理論——理氣論、心性論、工夫論架構，與「外王」事業之間的滲透與互動脈絡，包含朱熹深切認識到的氣質稟賦問題、觀心所導致的認欲為理問題、與現實環境密切結合的格物致知的工夫問題等等。朱熹身處世界、心繫天下的現實性格，將在其道德理論中深切嶄露，也彰顯朱熹欲由「內聖」開「外王」，而「外王」已在「內聖」之中的企圖與面貌。

〈第四章 貫徹的實踐：朱熹社會文教工作的內外結合〉聚焦於朱熹的實際作為，見其對於文教事業的努力，展現其經過重新定向的「外王」實踐。「文教」包含了文書、文化、教育、教化多層次的意涵，故含納朱熹的種種創作、教學活動、鄉里教化工作。此中，朱熹對於《四書》的重新詮解，將自我的哲學理論傾注，創造了新的儒學典範，為經典注入新的生命，透過在官學的教學、書院的經營與出版的進行，進一步影響了廣大的讀書人、甚至一般鄉里社群，也影響了科舉考試，由科舉的限制到順應科舉做出改變，進而反向嵌入制度之中，雙向的關係耐人尋味。內在學術透過注經、出版、教育、講學、士子交流活動，與外在事為也呈現一體不分的交融關係。其對民間社會的關注，包含社倉的設立、鄉約的撰寫、移易風俗的作為，也深切反映其濟世教化理念。政治與文教之間的交互權衡與影響，難分難捨的矛盾關係，也在朱熹的思維中形塑出來，亦是本章欲展現的部分。即使被排除在權力核心之外，在傳統的「外王」事功上看似沒有實際的成效，朱熹也在環境的限制下，找到了一條出路，學術文化教育的伏流，隱藏在其「內聖」理論建構的消極面下，開創了積極的意義，透過與環境的互動，朱熹以自己的方式，尋求「內聖外王」的貫徹與統一，這樣的精神與力量不容輕忽。

本研究既然討論環境與思想之間的關係，便不能只偏向某一隅，對於政治文化的時代氛圍重在點出提供儒者行道的環境，不在整體歷史的考究；對於哲學思想的建構部份重在「內聖外王」的連結關係，不在全面的哲學分析；對於文教事業的實踐方面則重在呈現朱熹新的道德事功之學，不在細密的史料羅列。因此，相較於純歷史研究的全面性資料梳理，筆者則集中揀選於與儒者及朱熹密切相關的部分進行討論，並著重於儒者內部意識的特色與轉變；相較於純哲學研究的深

人性理論分析，筆者則注重發見歷史環境與思維之間的連結，以及思想中所蘊含的「內聖外王」精神；相較於以既有的「內聖外王」定位與內涵開展研究，筆者則通過儒者自身來呈現其「內聖外王」的內涵與型態，且重點在描繪朱熹「內聖外王」模式的一體連結關係，也就是指出朱熹通過文教，「即內聖即外王」的獨特意義，而非如傳統研究嚴格去區分「內聖」與「外王」的實際指涉，或是從各個方面去填滿其「內聖」與「外王」的內涵。筆者曾對朱熹的理論建構部份進行考察，但純哲學的研究不是朱熹生命的全部，朱熹曾針對〈大學章句序〉解釋：

所謂規模之大，凡人為學，便當以「明明德，新民，止於至善」，及「明明德於天下」為事，不成只要獨善其身便了。須是志於天下，所謂「志伊尹之所志，學顏子之所學也」。所以大學第二句便說「在新民」。⁴⁸

「明明德」是人為學的基礎，通過漸明此內心光澈明亮的本有德性，便能使道德完滿，但道德的完滿不是修己而已，而是要「志於天下」，為天下付出一己之力，人的「明德」才能夠真的「明」，人的道德才算是真的完滿。朱熹這樣重視「兼善天下」的道德完滿，怎麼可能滿足於「內聖之學」的哲學性建構呢？他仕宦之情不濃厚，對於學術與教育，確實下了很大的心力，其學術研究，也確實體系龐大，自成一格，但這些都無法掩蓋他對於貫徹「內聖外王」的那份心意與努力，他的學術研究，在懷抱著「兼善天下」的理念下，已不純然是學術的興趣，而帶著實現理想的滿腔熱血，就像歷代學者們兢兢業業，對學術事業嘔心瀝血，也從來就不只是一己之滿足，如何透過學術教育的力量對天下人有所貢獻，成為一個潛伏的夢，在這個時刻，我們與家國天下已緊緊相連。那麼通過朱熹思想與歷史環境的交涉中，我們看見朱熹「內聖外王」的精神已然統一起來，也能夠給予我們更多智慧與效法的空間。

⁴⁸ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》卷 14〈大學一〉（臺北：文津出版社，1986 年），頁 260。

第二章 時空的形塑：儒家修身濟世的精神蘊向

以往對於朱熹（字元晦，1130-1200年）的研究，常直接分析朱熹思想的內容，觀察他如何開創並改造儒學理論，展現其哲學價值與意義。但筆者認為，每個人的想法與作為，都離不開時空環境的薰陶。作為一個儒者，朱熹必然吸收、並繼承了以往儒家的精義與特色，並受當時社會環境的氛圍影響，從而形構了其哲學理論架構，決定他如何面對所處時空的種種狀況。因此想要更深入而準確地去理解朱熹的思想，必須先了解他在什麼樣的時空背景之中生存，這個時空又給予了他什麼樣的養分與衝擊。本研究欲探討哲學思想與社會環境的關係，自然不專就朱熹哲學的分析而止步。由於筆者以朱熹「內聖外王」的精神與理念作為討論焦點，因此本章的主要任務，是看見朱熹如何在縱的時間進程，與橫的空間架構中，形塑了其「內聖外王」的思想。而既然本研究要使用「內聖外王」一詞來指稱儒者包括朱熹的理念精神，也就需要先釐清並界定「內聖外王」的定義問題與運用方式。於是，本章分為三個部份：首先，處理關於「內聖外王」一詞的爭議，討論此概念的源流，並將字源詞源定義與使用轉向意義區分開來，以界定本文「內聖外王」的使用指向。其次，以本文所界定的意義，考察儒家由先秦到漢唐的「內聖外王」理念，並見及各朝代、各學者之間「內聖外王」的不同型態。最後，進入朱熹所處的時代背景，檢視北宋以來朝野間的政治文化氛圍，看見宋儒面對新時空時的個人與群體意識，發見「內聖外王」在宋儒手中的繼承與轉化情形。

第一節 「內聖外王」概念的源流與界定

一、「內聖外王」一詞的溯源

「內聖外王」一詞首見於《莊子·天下》一篇：

天下之治方術者多矣，皆以其有為不可加矣。古之所謂道術者，果惡乎在？曰：「無乎不在。」曰：「神何由降？明何由出？」「聖有所生，王有所成，皆原於一。」……古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。其明而在數度者，舊法世傳之史尚多有之。其在於《詩》、《書》、《禮》、《樂》者，鄒、魯之士、搢紳先生多能明之。《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能

相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不徧，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。¹

此段文字指出一種古之「道術」，是作者所讚嘆肯定的，此「道術」是「聖有所生，王有所成」的根據，具體表現為「配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在」。但作者認為，當時諸子百家眾說紛紜，自持「方術」以為是，因此導致「內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發」，再也見不到古人之「道術」。由此可見，作者所嚮往的「道術」，即是「內聖外王」之道，也就是「生聖」、「成王」的道，它包含的作用是使古人參贊天地、明乎本末、和澤百姓。同時，此段中也指出，此道在「六經」中是可見的。

由於就字面意義上來看，這個「內聖外王」之道，無論是否屬於儒家，都確實在儒家經典中被記錄，因此，歷來針對此篇所提出的「內聖外王」便有了許多爭議：一種是將此篇的「內聖外王」解釋為「儒家及諸子百家等在內的共同信奉」；²一種是解釋為「儒家之道」；³一種是解釋為「介於儒家和老莊之間的」；⁴一種是解釋為「道、儒、法三家合流的產物，具有濃厚的黃老學色彩」。⁵這些說法中自然也牽涉著學者對於〈天下〉篇作者是為否莊子（名周，約前 369-前 286 年）的疑慮，但無論如何，目前較多的研究認為，〈天下〉篇的「內聖外王」之道，主要是針對「聖王」來說的，⁶基本意義為「內修聖人之德，外行王者之政」。⁷當

¹ [清]王先謙：《莊子集解·雜篇·天下》（北京：中華書局，1988 年），卷 8，頁 287~280。

² 見吳震：〈「內聖外王」的一種新詮釋——就余英時《朱熹的歷史世界》而談〉，《國學學刊》第 2 期（2010 年 6 月），頁 76。或如陳仁仁：〈莊子「內聖外王」思想的三種形態〉：「『內聖外王』之『道術』曾經是天下唯一的學問，後來的諸子百家是對它的割裂」。（《湖南師範大學社會科學學報》第 2 期，2011 年，頁 18。）

³ 如蘇軾、焦竑、吳坤等人的看法。可見程潮：《儒家內聖外王之道通論》（長沙：湖南人民出版社，2005 年），頁 10~13。又如熊十力便認為，〈天下篇〉是「以內聖外王稱孔子」（熊十力：《原儒·原學統》上卷，臺北：史地教育出版社，1974 年，頁 16）、「以內聖外王言儒者之道」（熊十力：《十力語要·答牟宗三》，臺北：明文書局，1989 年，頁 412）。

⁴ 見朱義祿：《儒家理想人格與中國文化》（上海：復旦大學出版社，2006 年），頁 24。

⁵ 程潮：《儒家內聖外王之道通論》，頁 8。

⁶ 如朱義祿認為，「內聖外王之道就是探索理想的君主人格的問題。」（朱義祿：《儒家理想人格與中國文化》，頁 26。）吳震認為「內聖外王」是針對「聖有所生，王有所成」的聖王而言。（吳震：〈「內聖外王」的一種新詮釋——就余英時《朱熹的歷史世界》而談〉，頁 76。）李進以為「『內聖外王之道』主要針對統治者尤其是最高統治者立論。」（李進：〈「內聖外王之道」的衍化〉，《井岡山大學學報（社會科學版）》第 31 卷第 2 期，2010 年 3 月，頁 39。）陳仁仁以為「內聖外王」是「一種帝王統治術」或「個體人格精神境界」（陳仁仁：〈莊子「內聖外王」思想的三種形態〉，頁 18~19）。梅廣把「內聖外王」理解為「聖王內外之道」（梅廣：〈「內聖外王」考略〉，《清華學報》新 41 卷第 4 期，2011 年 12 月，頁 631）。

⁷ 見程潮：《儒家內聖外王之道通論》，頁 10。或見柴文華：〈內聖修補新外王——對現代新儒家內聖開出新外王的省思〉，收於劉澤華、羅宗強主編：《中國思想與社會研究（第一輯）》（北京：

然，這個聖德與王政，究竟是儒家型態的還是道家型態的，也根據學者們對〈天下〉篇的理解而有所不同。⁸但我們可以得知，大致上對於〈天下〉篇中「內聖外王」一詞的解釋，當不離人之修養自身，並推行政治之意，而這個人當是一位有聖德的君主。

〈天下〉篇中所指的「內聖外王」之道，何以是指稱或期待有德的君主？我們可考察早期在使用「內」、「外」、「聖」、「王」字詞時的概念。首先，「內」與「外」相對使用的情況，據先秦諸子典籍中的條目統整，⁹雖有部分字句並不能準確界定其意，但仍大致可見，莊子當時或前後使用「內外」一組概念，主要指一種空間的內外或事物的內外。如家國、宮城、屋、牆、位置、範圍等空間的裡外，或心靈、一己之身、禮的內在或外在。前者指涉的是具體的人事物，如家門之內的親屬，與家門之外的其他人；¹⁰後者多半指涉為較為抽象的範疇，如禮的內在根據與外在表現、法的規範之內外。¹¹可以注意的是，在《莊子》中，大量出現「身、心之內外」的意義，也就是一己之身內的精神意識，與一己之身外、心外的其他人事物，如「內保之而外不蕩」、「凡外重者內拙」、「外不觀乎宇宙，內不知乎太初」¹²，彰顯的是如何面對自己的內心與外物的意義。這個使用方式也屢屢在其它典籍中出現，如《孟子》中引淳于髡（約前 386-前 310 年）之言：「有諸內必形諸外」，指內心如何，必會表現在外之義；告子說「仁內義外」的內外，是仁是來自於自我內心，而義是來自於自我以外的他者之義；《荀子》中亦有如「小人不誠於內而求之於外」，即是稱小人不能真實面對內在心靈，而向外求取之義；《墨子》也說，「內膠外閉」，即指內心固執膠著，外在感官也閉塞不通之義。¹³可見當「內外」這組概念用在人之一身時，內指的是人之內在心識，外指的是相對於內心的外在世界，包含感官所能接觸的種種人事物，也就是自我與他者的關係。因此，《莊子》的「內聖外王」之道，便可解釋為「人在內在心

中國社會科學出版社，2007 年），頁 351。或李進：「統治者以德性修養為出發點，憑藉自身『聖』之德力悅服、取信於人，進而『王』天下。」（李進：〈「內聖外王之道」的衍化〉，頁 39。）

⁸ 比如柴文華便認為，此處的聖人是道家型態的，王政也是順其自然、無為而治的道家本色。（〈內聖修補新外王——對現代新儒家內聖開出新外王的省思〉，頁 351。）

⁹ 筆者取材對象為《孟子》、《荀子》、《墨子》、《莊子》、《韓非子》，主要以春秋戰國時代之先秦諸子為範圍，並以較有思想性論述的作品為主，若無內外相對而出的文字，或有較明確偽作疑慮的也暫且不取。統整條目可見附錄 1。

¹⁰ 如《荀子·性惡》：「內不可以知父子之義，外不可以知君臣之正。」（〔清〕王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1988 年，頁 443。）《墨子·非命中》：「內之不能善事其親戚，外之不能善事其君長。」（吳毓江：《墨子校注》，北京：中華書局，1993 年，卷 9，頁 407。）《韓非子·說疑》：「內舉不避親，外舉不避讐。」（〔清〕王先謙：《韓非子集解》，北京：中華書局，1998 年，卷 17，頁 405。）

¹¹ 如《荀子·禮論》：「文理、情用相為內外表裏。」（〔清〕王先謙：《荀子集解》，頁 357。）《韓非子·有度》：「明主使其羣臣不遊意於法之外，不為惠於法之內，動無非法。」（〔清〕王先謙：《韓非子集解》，卷 2，頁 37。）

¹² 見〈內篇·德充符〉、〈外篇·達生〉、〈外篇·知北遊〉（〔清〕王先謙：《莊子集解》，卷 2、5、6，頁 53、159、192）。

¹³ 以上所引分別見於《孟子·告子下》、《孟子·告子上》（〔宋〕朱熹：《四書集注》，臺北：世界書局，2004 年，頁 383、363）。《荀子·大略》（〔清〕王先謙：《荀子集解》，頁 506）。《墨子·小取》（吳毓江：《墨子校注》，卷 11，頁 629）。

靈做到『聖』，在外在世界做到『王』的「實際作為義」，或「人之內在心靈是『聖』，同時在外在世界是『王』」的「現象描述義」兩種。如此看來，「內聖外王」該是單一個主體內外同時滿足的作為或狀態。¹⁴

那麼，什麼是「聖」呢？許慎（字叔重，約 58-約 147 年）《說文解字》中將「聖」解釋為「通也」。又引應劭（字仲瑗，?-?年）的《風俗通》說：「聖者，聲也。言聞聲知情，故曰聖。」¹⁵在《文子·道德》篇中，也有一段文字：

文子問聖智。老子曰：「聞而知之，聖也。見而知之，智也。聖人常聞禍福所生而擇其道，智者常見禍福成形而擇其行。聖人知天道吉凶，故知禍福所生。智者先見成形，故知禍福之門。聞未生，聖也。先見成形，智也。無聞見者愚迷。」¹⁶

綜上所述，可見「聖」是一種「聞而知之」的能力，「聖人」能夠透過聲音明瞭通曉情感，也就是通過五官感觸外在事物，而通達於事物的內在與根本。甚至，聖人在事物未成形之前，便能知道禍福吉凶，從而擇道而行，可見此「聞」亦可能是超越經驗界之能力。¹⁷據成雲雷的研究指出，殷商時期的「聖」，是一種通天的能力，即能聽見並通達超自然者的命令與意志；而西周至春秋戰國，「聖」與「聖人」的說法，指向了治理天下、建構秩序之德、智、能，以及具有這些能力的人；在先秦儒家中，「聖人」則具體指向某些歷史或傳說中的人物，多半為古代有德的王者，具有創造人類物質文明、精神文明的功業。「聖」的意義，在這個階段中，體現了由宗教色彩進入人文意義的過程；而在這過程中，「聖」與統治者、政治都脫離不了關係，都指涉為能夠體認天意，通達人情，具有統治天下、建立社會秩序的智慧與才德。¹⁸

至於所謂的「王」，在甲骨文中，字形之解尚有爭議，但王國維（1877-1927年）、羅振玉（1866-1940年）與商承祚（1902-1991年）皆認為「王」即為「火」字，表地中有火，「其氣盛也，火盛曰王，德盛亦曰王」。¹⁹後人對於「王」的解釋，據阮元（字伯元，1764-1849年）《經籍纂詁》中所錄，可見「王」有「往」

¹⁴ 筆者所謂「同時」，並非指嚴格、固定時間點的當下，而是指在做內聖之事時，也一併面對並涉入外王之事，而非只做內聖或只做外王；或是指要達到內聖之境界，是在外王境界達成時才能同步完滿，反之亦然。

¹⁵ 〔漢〕許慎著、〔清〕段玉裁注：《說文解字》（臺北：萬卷樓圖書，2005年9月再版），頁598。

¹⁶ 王利器：《文子疏義·道德》（北京：中華書局，2009年3月第2版），卷5，頁218。

¹⁷ 郭沫若研究即指出，古聽、聲、聖是同一字，從耳從口，可見「聖」與聲音及聽聞有直接關係，見郭沫若：《卜辭通纂》第615片，收於許鏐輝主編：《民國時期語言文字學叢書》（臺中：文叢閣圖書公司，2009年），第一編5，頁437。關於將聖與聞相連，探討耳根在五官中的殊勝之處，可見林世賢：〈聰聖、聞思與音樂——論耳修在工夫論上之殊勝〉，《漢學研究》第30卷第1期（2012年3月），頁61-92。

¹⁸ 詳見成雲雷：《先秦儒家聖人與社會秩序建構》（上海：上海古籍出版社，2007年），頁1-22。

¹⁹ 見羅振玉：《增訂殷墟書契考釋·殷中》，收於許鏐輝主編：《民國時期語言文字學叢書》，第一編1，頁85-86。商承祚：《甲骨文字研究·下篇》，收於許鏐輝主編：《民國時期語言文字學叢書》，第一編6，頁240-241。

意，也就是天下歸往、民之所往之意；有「匡」、「方」之意，也就是規範、輔助、方正之意；有天下所法、「盡制者」之意；有能專利害、制生殺之意；有直指「皇」、「君」、「天子」之意；有德合仁義、仁義所生之意；有通天地人之道之意。²⁰又，《易·繫辭下》有言：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。作結繩而為罔罟，以佃以漁，蓋取諸離。」²¹可知「王」字亦可作動詞，伏羲之所以「王天下」，是由對天地萬物的觀察，作八卦、製作漁網，不僅通達天地，也符應萬物之情。同時，譙周（字允南，201-270年）《古史考》亦記載「伏羲制嫁娶，以儷皮為禮，作琴瑟以為樂」²²，伏羲不僅使人類脫離結繩記事時代，也創造了禮樂。由此統整可知，在古人眼中，所謂的「王」不僅具有通天地人三才之能力，也制禮作樂、開啟人類文明，既有盛德，亦有規範引領他者之為，除了是眾人所歸附、依循的對象外，也引申為人文政治意義上的君主、統治者。這也與「聖」之涵義有相符應之處。

就文獻來看，「聖」與「王」或「人」連用的情況多得不勝枚舉，便是用來形容有這種德、智、能的人或君主。而在許多時候，「聖人」其實也就指向所謂的「聖王」，也就是君主的身分。如《國語·周語中》：「王其勿賜。若貪陵之人來而盈其愿，是不賞善也，且財不給。故聖人之施舍也議之，其喜怒取與亦議之。是以不主寬惠，亦不主猛毅，主德義而已。」²³此「聖人」的指涉對象是人主，要求人主具聖德，主德義。又如《易傳·說卦傳》：「聖人南面而聽天下，向明而治，蓋取諸此也。」²⁴特別指出聖人是能夠「聽」天下、南面而治者。在這些例子當中，「聖人」與「聖王」並無實質差別。另外，除了「聖王」以外，像「內聖外王」一詞般，同時使用「聖」與「王」構詞的，如《墨子》有「明王聖人」²⁵之說，《莊子》也有「玄聖素王」之說。²⁶可以推測，「聖」用來形容人在政治上的德與智能，在當時是比較直接與統治者、君主聯繫在一起的，反映當時人對於理想君主的崇拜與期待。

「聖」作為一種通達天聽、洞曉人情的能力，本就是「王」者所具有的，因此提及「聖」，就自然地會與「王」連在一起。不過，假如「聖」原先就是用來形容「王」的，在《莊子》中與「內外」結合之後，就產生一些疑惑。「聖」本就是一個形容詞，與「王」不能分開，但一但把「聖」歸於「內」，「王」歸於「外」，

²⁰ [清]阮元：《經籍纂詁》（臺北：宏業書局，1986年），頁299。

²¹ [魏]王弼、〔晉〕韓康伯注、〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1955年），第1冊，卷8，頁166。

²² [蜀漢]譙周：《古史考》，《筆記小說大觀》（臺北：新興書局，1987年），第二十四編，頁64。

²³ 上海師範大學古籍整理組校點：《國語·周語中·王孫說請勿賜叔孫僑如》（上海：上海古籍出版社，1998年），卷2，頁79。

²⁴ [魏]王弼、〔晉〕韓康伯注、〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》，《十三經注疏》，第1冊，卷9，頁184。

²⁵ 吳毓江：《墨子校注·節用中》，卷6，頁249。

²⁶ [清]王先謙：《莊子集解·外篇·天道》，卷4，頁114。

就好像「聖」是獨立於「王」的另外一種情況，是不合於原本語法的。²⁷但無論此字源根據如何，《莊子》中確實出現了「內聖外王」這樣的說法，依照其修辭便確實能夠產生更大的詮釋空間。理論上來說，依照其「內外」相對的構詞來做分析，在「內聖外王」中，「聖」與「王」的詞性應當相同。因此產生了幾種可能：第一，兩者同做名詞——於內是聖人，於外是王者。第二，兩者同做形容詞——於內是有政德、才能、智慧的，於外是像王者的。第三，兩者同做動詞——於內去完滿聖德，於外去推行王政。前兩種便是筆者所謂的「現象描述義」，後一種便是「實際作為義」。²⁸無論這樣的構詞是否符合原意，但這些可能意涵確實成為後來學者在使用此詞時的思考方式，也因此，「內聖外王」一詞的指稱對象，開始不限於「王」，可以是其他「像王者」、「行王政」的人物，擴大了「聖」在使用上的範圍。這是「內聖外王」一詞出現後所造成的一種詮釋效應。

以「聖」具有濃厚政治意涵，又經常拿來修飾「王」來說，「內聖外王」一詞原先指涉為「聖王」，是「聖王內外之道」²⁹，在詞源意義上確實是比較可靠的。畢竟，能做到「王」於天下，又是天下之「王」的人，首先指向的自然是君主。但先秦之後，此方式構詞的多種詮釋便逐步產生。先秦之後到宋代之前，「內聖外王」一詞出現的次數很少，在支遁〈上書告辭哀帝〉一文中有被提到：「法出佛之聖，彫純反樸，絕欲歸宗。游虛玄之肆，守內聖之則；佩五戒之貞，毗外王之化。」³⁰支遁（字道林，314-366年）提出佛教的「內聖外王」之義來符應中國傳統之道，並將內聖與「則」、外王與「化」聯繫在一起。此或與支遁面對皇權、企圖為佛教爭取傳教空間有關，也不見得能代表當時佛教的想法，但無論如何，仍可見當時支遁所理解的內聖是一在內的律則規範，外王則與向外推行化育有關，內聖與外王已未相連，而是被分開表述，且指稱的對象並非是君王，而是一般佛教中人。到了宋代，「內聖外王」開始較廣泛地被使用，有名的是《宋史》中記載了程顥（字伯淳，1032-1085年）評價邵雍（字堯夫，1011-1077年）的話：「堯夫，內聖外王之學也。」³¹此句評價過短，提供的訊息有限，程子何

²⁷ 梅廣亦有言：「聖王這個詞的『聖』是用來修飾『王』的。聖這個概念根本無所謂內外，亦非與王的概念對立，因此內聖外王之道這個說法本是不通的。」（〈「內聖外王」考略〉，頁 631。）因此，梅先生以「聖王內外之道」來理解《莊子》「內聖外王」一詞，雖點出「聖王」的字詞根源，卻未解釋聖王的「內外」之道是什麼「內外」。筆者依據前後文意，推斷梅先生所理解的聖王「內外」，在他稱為「修辭伎倆」（同前，頁 632），該只是一種虛指，就是泛指「聖王之道」，而內外代表的是「全體」、「整體」、「裡裡外外」之類的意思。而筆者接受這樣的說法，也認為《莊子》的「內聖外王」本就是指涉聖王，但對此「內外」之義持保留開放態度，畢竟《莊子》中出現的「內外」概念頗多，且多指「一己身（心）之內外」，即便不能將聖王以內外拆開，但從「聖王之道」衍伸為「聖王一己內外之道」仍是可能的。

²⁸ 當然，前後內外也可能是以名詞、形容詞、動詞交錯的情況而被理解，但不比前後詞性一致來得有邏輯性與修辭合理性。

²⁹ 梅廣：〈「內聖外王」考略〉，頁 631。

³⁰ 〔清〕嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文·釋氏一·上書告辭哀帝》（河北：河北教育出版社，1997年），卷 157，頁 1646。

³¹ 〔元〕脫脫等撰：《宋史·列傳第一百八十六·道學一·邵雍》（臺北：臺灣中華書局，1977年），第 36 冊，卷 427，頁 12728。

以稱邵雍的學問是「內聖外王之學」不得而知，宋代大儒之間也幾乎不用「內聖外王之學」來稱呼儒家學問，因此，我們無法據此作為儒者以「內聖外王」指稱儒家思想精神的證明。³²但從此，以「內聖外王」來品評人物的例子便層出不窮，如王安石（字介甫，1021-1086年）³³、李元綱³⁴、陳傅良（字君舉，1141-1203年）³⁵、劉基（字伯溫，1311-1375年）³⁶、陸賈（前240-前170年）³⁷等人都得到過這樣的評價。細部分析他們擔起「內聖外王」一詞，各有其因：王安石傳聖人之經、闡性命、合道德，亦因時制宜，創法施政。王介稱許「為己而學，為人而仕」的修身兼善之學，強調「脩其天爵而人爵從之」之道，稱李元綱以存心養性為本，並具弘揚此道的用心。陳傅良倡經世致用之學，不僅循法聖人之德，更注重治世實業。劉基「經文緯武」，是因應濟世之君的名世之臣。陸賈通詩書，在漢初開百年文學之先，為高祖皇帝講述治天下之理，是為經學之儒。這些評價的時代雖跨越宋至清，原因卻具有共通點：一是這些人都稟承儒家孔孟之學，二是這些人都有經世之抱負、企圖、才能或功業，三是這些人都不是君主，身分有權傾一時之臣，亦有普通官員或讀書人。

於是，若說程顥時並不用「內聖外王」指稱儒家根本的精神或理想，當時儒者也尚未普遍使用這個詞彙，或許是可以肯定的。但在此後，「內聖外王」一詞

³² 梅廣便認為，邵雍是個雜家，介乎儒道之間，所以程子以「內聖外王之學」稱之，呼應「內聖外王」出於《莊子》的事實，只是一種好聽的說法，並不是真的指稱儒家聖人之學便是「內聖外王之學」，筆者以為這樣的想法也是合理的。見〈「內聖外王」考略〉，頁632。

³³ 〈故荊國公王安石配饗孔子廟廷詔〉：「由先覺之聖，傳聖人之經，闡性命之幽，合道德之散，訓釋奧義，開明士心，總其萬殊，會於一理……其施於有政，則相我神考，力追唐虞三代之隆，因時制宜，創法垂後，大小精粗，靡有遺餘，內聖外王，無乎不備。」（〔宋〕宋綬、宋敏求同編：《宋大詔令集·政事九·褒崇先聖》，臺北：鼎文書局，1972年，卷156，頁584。）

³⁴ 〔宋〕王介：〈聖門事業後序〉：「友人李國紀……力學不倦，操履益堅，雖處困窮，怡然自得，不為外物之所奪，不為異端之所誘。其學以存心養性為本，所造必欲至於通晝夜之道、明屈伸之理而後已。日就月將，撰成十圖，俾後學之所趨向，其志亦大矣，仍集內聖外王之道。三先生西銘解、厚德錄言行，編數書，版行於世，亦可謂知所用心也。」（〔宋〕左圭輯刊：《百川學海·丙集》，《百部叢書集成·百川學海5》，臺北：藝文印書館，1965年，第7冊。）

³⁵ 〔宋〕葉適：〈寶謨閣待制中書舍人陳公墓誌銘〉：「銘曰：『嗚呼！陳公未壯而興，群士驚奔，來師來承，三代統紀，漢唐制度，百世雖遠，一二以數，事研於終，德復於初，發為詞華，乃學之餘，內聖外王，本末洪纖。』」（〔宋〕葉適：《水心先生文集》，收於王雲五主編：《四部叢刊正編》，臺北：臺灣商務印書館，1979年，第59冊，卷16，頁185~186。）

³⁶ 〈誠意伯劉基從祀疏〉：「竊謂有濟世之君，必有名世之臣。……太祖高皇帝順天應人，攘夷安夏，濟世之君也。誠意伯劉基內聖外王，經文緯武，名世之臣也。……心悟性理，學通天人，志不遂而棄官，功屢成而辭賞也。建登仕途，聞士大夫談本朝之有功業文章者，必曰劉伯溫。」（〔明〕佚名編：《嘉靖祀典考》，收於劉錚雲主編：《傅斯年圖書館藏未刊稿鈔本史部》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2015年，第22冊，卷8，頁524~525。）

³⁷ 〔清〕余嘉錫：《四庫提要辨證·子部一·儒家類一·新語》：「要之，賈在漢初，粹然儒者，於《詩》、《書》煨燼之餘，獨能誦法孔氏，開有漢數百年文學之先，較之董為尤難，其功不在浮邱伯、伏生以下。故班固、王充皆亟稱之。漢高以馬上得天下，不知重儒，賈獨為之稱說《詩》、《書》，陳述仁義。本傳言其每奏一篇，高帝未嘗不稱善。《論衡·書解篇》云：『高祖既得天下，馬上之計未敗，陸賈造《新語》，高祖粗納采。』《後漢書·儒林謝該傳》載孔融上書薦該曰：『臣聞高祖創業，陸賈、叔孫通進說《詩》、《書》。』則漢初之撥亂反正，賈有力焉。融以賈與叔孫通、範升、衛宏並言，亦以賈為經學之儒也。然賈實具內聖外王之學，非叔孫通輩陋儒所敢望，惜乎未盡其用，否則經術之興，不待漢武時也。」（北京：中華書局，1985年，第2冊，頁535~536。）

為人使用得更加頻繁，除了用來評價人物，也開始明確與儒家之學連結，成為一種被許多人遵奉的學問與追尋的理念。如元代鄭介夫（字以居，?-?年）曾言任官之道：

今中外百官，悉出於吏。觀其進身之初，不辨賢愚，不問齒德，夤緣勢援，互相梯引。有力者趨前，無力者居後。口方脫乳，已入公門；目不識丁，即親案牘。區區簿書期會之末尚不通習，其視內聖外王之學為何物，治國平天下之道為何事？苟圖俸考，爭先品級，以致臨政懵無所知。《傳》曰：「仕而優則學，學而優則仕。」不知為學，豈知為仕，心術既差，氣節何在？今隨朝吏員通儒明吏者，十無二三。天下好官盡使此輩為之，甚可為朝廷名器惜也。夫吏之與儒，可相有而不可相無，儒不通吏，則為腐儒；吏不通儒，則為俗吏，必儒吏兼通，而後可以蒞政臨民。《漢書》稱儒術飾吏治，正謂此也。今吟一篇詩，習半行字，即名為儒，何嘗造學業之深奧？檢舉式例，會計出入，即名為吏，何嘗知經國之大體？吏則指儒為不識時務之書生，儒則指吏為不通古今之俗子。儒自儒，吏自吏，本出一途，析為二事，遂致人物之冗，莫甚於此時也。³⁸

此處主張為官者，應由學入仕，由儒而吏，具有循序漸進的次第。但當時為官者，出身小吏，未嘗通儒，更非明吏，於是目不識丁，心術氣節皆差，簿書、期會等文書工作也都不通習，如何能為好官？因此，鄭介夫主張，先學儒道，再通吏事，儒吏兼通後，才能明內聖外王之學、治國平天下之道。他也批評了只學了皮毛的儒或吏，都不足以為官，只知儒或只知吏，也不能蒞政臨民。儒吏皆需學習，且儒吏「本出一途」，不該析分，而該兼學、互相輔助。在鄭氏的看法中，「內聖外王」之學，是儒吏兼具的學問，如《漢書》稱「儒術飾吏治」，通過掌握儒家經典義理，通古今、明事理，進一步學吏事，明白局勢與為官根本細則，才能內外兼備。這個「內聖外王」之學，與儒家已緊密結合。又如虞集（字伯生，1272-1348年）言：

嗚呼！自孔子孟子沒，豪傑各以其資奮，而內聖外王之學，千數百年無能道之者，生民況得被其澤乎？宋儒始有以遠接其端緒，而朱子為能集其書之大成。³⁹

此文明確指出，「內聖外王」之學，自孔孟後無人能道，宋儒才能上接端緒，而特標舉出朱子集大成之功。此反映了當時朱子學影響元代學術的狀況，但更重要

³⁸ [元]鄭介夫：〈上奏一綱二十目〉，收於陳得芝、邱樹森、何兆吉輯點：《元代奏議集錄下》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），頁56。

³⁹ [元]虞集：〈張氏新堊記〉，收於[元]蘇天爵編：《國朝文類》，《日本宮內廳書陵部藏宋元版漢籍選刊》（上海：上海古籍出版社，2012年），第168冊，第30卷，頁524。

的是，當時學者已確實將儒家學問視為「內聖外王」之學，儒者是傳「內聖外王」之道的重要管道。其他如明世宗之策問言：「後之論治者有言：『盡天道，則可以行王道。』又謂：『有內聖之德，則有外王之業。』又謂：『必有父母天下之心，乃為王道』當以何者為不易之論歟？朕聞王者之民勞之而不怨，利之而不庸，遷善敏德而不知其功，相安相養而莫識其力，士讓于朝，民和于野，萬物並育，各得其所，朕甚樂之、甚慕之，何施何為而可以臻此？」⁴⁰這裡討論如何施行「王道」的問題，其中，論者將「內聖之德」與「外王之業」共提，而此德是儒家盡天道、有父母天下之心之德，此業是推行儒家王道於政之功業，是相當清楚的，可見「內聖外王」與儒家的關係已然是密不可分。

如前所述，自宋以後，「內聖外王」一詞的意義，與儒家緊密結合在一起，同時包含以儒家道德為宗，以及平治天下的理念與作為。但在宋代之後，這必須共同滿足的兩者之間，開始出現更細密的區分與偏重。若看前引評價人物之例，獲得「內聖外王」評價者，雖說皆循孔孟之道，但不見得會強調其內在修養如何；於此同時，卻一定會指出其濟世、經世的心思與作為。比如葉適（字正則，1150-1223年）作為事功學派學者，當他評價陳傅良時，也特別重視在經世致用的實質功業，特別點出其精研三代漢唐治法制度，給予「內聖外王」之盛讚，自然偏重於外在推展出去的治國大業。陸賈之學得到「內聖外王」的讚美，但整段文字只說了他通詩書，而以其通經之術為主，呈現對於通經致用之才的重視，其個人道德修養如何則隻字未提。相反而言，王介在評價李元綱時，則著重於他「聖」的一面，認為其通晝夜之道，明屈伸之理，這與早期「聖」作為一種掌握天意的能力相合，便是指人有通貫天地性命，盡心知性、存心養性的智慧。為己之學是首出的，學能為己，必有為人之仕，若不能明此，學只是為功名利祿，仕也只是為富貴通達。因此，向內修養是相當重要的，有了內在的修養，能掌握性命，才能真正善治天下。朱熹門人陳淳（字安卿，1159-1223年）也曾說過，若能通讀《四書》，融會貫通，進而研讀諸經，便能豁然無疑，面對天下之事，自有分寸而不紊亂，「而後可與言內聖外王之道，而致開物成務之功用」⁴¹。陳淳承繼朱熹說法，認為《四書》是進道階梯，通過《四書》進一步讀懂經典，便能掌握先聖先賢之道，是非了然於心，應事接物，自然就能有開物成務的實功。因此，講內聖外王之道，有為學的本末先後該遵循，確立內在的義理，才能有外在事功的順勢開展，明顯突出對於「內聖」的重視。

這樣的現象，顯示自宋以後，對於「內聖外王」的理解，開始有了內在道德修養與外在治國事功的區分。原先「內聖外王」只是強調「聖王」或「聖人」在政治上的能力及表現，但由於「聖王」與「內外」結合之後，「聖」不再侷限於特定的君王或人物，而成為一種評價人物的話語，或人們追求的一種狀態與作為時，學者便開始思考所謂的「聖」究竟擁有什麼樣的德，又該如何去修養達致這

⁴⁰ 中央研究院歷史語言研究所校勘：《明實錄·明世宗實錄·嘉靖五年三月》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1964~1966年），第73冊，頁1445。

⁴¹ 〔宋〕陳淳：《北溪字義·嚴陵講義·讀書次第》，《文淵閣四庫全書·子部·儒家類15》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第709冊，頁30~61。

樣的德，內與外間的關係是否連貫一致等問題，從而產生了「內聖」與「外王」的分化現象。雖說在理論上，遵循孔孟之道而能經世濟民者，內在本就該有完善的道德，內在擁有完善道德者，也自能有經世濟民之功。但由這些例子便可發現，學者開始注意到實質功業有時並不來自於真實的內在修養，或者講性命之學者不一定能有實質的治世功勞。因此雖然儒家孔孟之道、「內聖外王」之學是大家肯定的，內外皆當同時完滿，但內外之間的差距仍然產生了，這是相對內外同時完滿的聖王、聖人而言，學者本身內外並未完滿所導致的一種距離。

至此，「內聖外王」的指涉內容與範圍對象，因著這組內外構詞的多元詮釋而有了更廣闊的發展。但可以注意的是，特別以「內聖外王」稱讚君主、期待君主，或君主自許「內聖外王」之道的文字，亦是多次出現。⁴²「內聖外王」運用在君主身上，逐漸成為支持皇權的一種附屬品或專利品，這樣的發展確實給予我們一個警醒：我們很容易對一個語言習以為常，但語言在長久的歷史脈絡中，是不斷在變化的，通過多次的借用與詮釋，其內涵在不同人的手中轉變，使用時也可能帶來負面的效果與影響。但當我們弄清楚「內聖外王」的多面詮釋意義之後，就能明白此詞不僅只屬於帝王，特別是在帝制的時代過去了之後，我們更能看清楚這個詞彙在歷史中的走向，看見它內在的潛能，並深切體認到此發展過程的意義。以事實來看，目前學界習慣使用「內聖外王」一詞來指稱儒家精神理念，讀者看見「內聖外王」一詞時，也能自然地掌握儒家精神理念的基本樣態，可知「內聖外王」正在發揮其作為語言概念的作用。雖然目前學者們對「內聖外王」的理解並不符合原意，但它的內外相對構詞，確實產生相應的詮釋理解空間，並逐步在歷史發展中與儒家聯繫在一起，學者們也並不認為它只屬於帝王，可知「內聖外王」的定義與使用是持續在發展轉化的，彰顯了它的語言概念活力。現如今，我們究竟要如何更恰當地使用這個詞彙，如何更好地去理解與詮釋它，使它發揮表述、溝通的語言效果，才是筆者關注的焦點所在。於是，本文下個部份，將提出對於「內聖外王」的意義區分，重新確定使用此詞彙時可以採取的定位與角度。

二、「字源詞源定義」與「使用轉向意義」

從前文的討論中，我們可以看見，「內聖外王」一詞雖然不是出自於儒家，卻在漫長的歲月進程之中，逐步劃歸於儒家的範疇之內。這個劃歸，不意味著「內聖外王」只能拿來代表儒家，但講到孔孟之學、儒家之道時，卻很自然地會連結到「內聖外王」。同時，「內聖外王」一詞當中，包含了內聖與外王兩種向度與要求，實際指涉對象也包含了王者或非王者。可見，「內聖外王」一詞從早期表述「聖王」之內外——上達天聽、下遂民情的統治能力與王者身分之字詞原義，轉

⁴² 可參見梅廣：〈「內聖外王」考略〉，頁 636~646。梅廣針對此現象認為，「內聖外王」一詞擁有巨大的語言魅力，逐步成為對帝王之學的諛詞，皇帝也以此自許，至乾隆朝甚至成為帝王的專利，剝奪了儒家把持的道統優勢，而用它摧毀了理學。因此，他主張學者要搞清楚「內聖外王」一詞的底細，不再使用這個有害於儒學的詞彙（同前，頁 645~646）。

化為「一己」之內外——修養己德至聖、推行王道於民之轉化意義。這個字詞原義與轉化意義雖不盡相同，卻有承續關係。比如「聖」作為王的一種形容，是對於天意有所體察，使己身通於天，而有施政於百姓的能力；與「內」相結合後，強化了向一身之內著力的方向性，而身之內在正是人的心靈，用力於己心之德的養成，就這樣展開了。而「王」作為一個統治者的身分，重點放在施政治理；與「外」相結合後，強化了向一身之外著力的方向性，而身之外正是外界的人事物，用力於處理人際關係、與人相關的公共事務，統治管理人民，也就順理成章。因此對於字詞原義的釐清，有助於我們理解轉向意義的根據源由，也能深刻體會其詮釋方式的變化，兩者並非是悖反的關係。但是，若我們拘泥於「內聖外王」一詞的字詞原意，就很容易在使用或閱讀此詞時產生障礙，也會忽視轉化意義所開展出來的詮釋空間。

因此，筆者認為，在探討「內聖外王」一詞時，首要任務是將「字源詞源定義」與「使用轉向意義」做出區分。「字源詞源定義」是僅就「內聖外王」一詞字面上的涵義來做理解，包含每個字的意義梳理，以及原意的探究，這個定義有助於我們在使用此詞時有更清楚的認知，就如同前面我們所做的溯源工作。「使用轉向意義」則是就截至今日眾人在使用此詞時所賦予的指涉意義，它奠基於字詞原意，但不侷限於字面上的解釋，而通往其他更多可互換使用的字詞，其所涵納的範圍更廣，詮釋的空間更大。對於「使用轉向意義」的釐清，是在大多數人接受並使用此詞的狀況下，消除模糊定義的必要方式。就「內聖外王」一詞來說，其「字源詞源定義」與「使用轉向意義」最大的差別，是指稱對象範圍的擴大，與相應而來德、政內容的變化：由出自《莊子》的聖王，到宋以後奉行儒家思想的人物；由聖王一己的聖德與王政，到眾人一己之德與平治天下之功。因此，若單純就「字源詞源定義」而言，「內聖外王」只適用於指涉王者的內外之道，且不見得是儒家的聖王。而就「使用轉向意義」而言，「內聖外王」適用於所有人，包含統治者，而擁有儒家情懷與作為者，都可以含納在此詞的指稱對象中。

關於「內聖外王」的使用，本文所採取的是「使用轉向意義」。但「使用轉向意義」是存在歷時轉變過程的，雖有一貫脈絡，卻不能草率處理。比如在《莊子》中的「內聖外王」，雖然所謂的「內外」可能並非實指，但已然使最初的「聖王之道」，從字面上變成「聖王一己內外之道」，為著重於內外區別、賦予聖與王更多意義的後代詮釋開啟了先機。而在宋代以後，從程子單純品評人物的讚語，到與儒家思想相結合的表述，又有偏重於實際事功或內在道德的不同，甚至到專門對於統治者的稱頌或理想，在這轉變過程中，具有大大小小的差異，不能籠統視之。尤有甚者，「內聖外王」的「使用轉向意義」，已然擴及於各種同義相關的詞彙，我們在探討其演變過程時，也就不能止步於「內聖外王」一詞出現的部分，其中的複雜程度也就可想而知。「內聖外王」一詞逐步發展到今天，某些意義被保留、淘汰，也有新的意義產生，變成我們習用的研究語彙，這是「使用轉向意義」的必經過程。今日我們對於「內聖外王」一詞的定義，是長久發展以來對於儒家文化的鎔鑄成果，不因字詞原意的不同，或使用上的前後差別，而喪失使用

意義與效果。對此問題進行探究，能夠深刻明瞭此詞的發展脈絡，也能更清楚如何運用此詞。因此，筆者要做的工作，是重整目前學界使用「內聖外王」一詞時的「使用轉向意義」，並以此定義重新去考察宋代以前至宋代的思想傳統與轉變，以確定如何更準確地用「內聖外王」一詞去界定朱熹的思想與作為。

現今研究者對於「內聖外王」一詞的慣性使用，基本上來自於清末以後學者們對於「內聖外王」的提倡與重視。曾國藩（字伯涵，1811-1872年）〈致諸弟·明師益友虛心請教〉中便說：「君子之立志也，有民胞物與之量，有內聖外王之業，而後不忝於父母之所生，不愧為天地之完人。」⁴³可見「內聖外王」在當時，並不只用於皇帝，曾氏將其用來勉勵所謂的「君子」，且是與「民胞物與」、「業」相關的一種詞彙，可見「內聖外王」離不開天下百姓與實質作為。康有為（字廣廈，1858-1927年）稱孔子（名丘，字仲尼，前551-前479年）之道是「內聖外王」。⁴⁴梁啟超（字卓如，1873-1929年）則言：「內聖外王之道一語包舉中國學術之全部……其旨歸在於內足以資修養而外足以經世。」⁴⁵另外也說：

儒家哲學，範圍廣博。概括起來，其用功所在，可以《論語》「修己安人」一語括之。其學問最高目的，可以《莊子》「內聖外王」一語括之。⁴⁶

可見在清末時期，用「內聖外王」來指稱孔孟儒學之道，確然無疑。且較之於以往，論者更明確點出其義，是修養在內、經世在外，也就是孔子所說的「修己安人」，並將中國學術全體都納入「內聖外王」之中，對此詞的推崇可見一斑。這樣的想法前有所承，是自宋以後發展起來的一種使用方式與定義，並不是這些人的自創。同時，在歷史進程中，這樣的定義與使用並不是唯一的，如同前述，它還有可能只是一種對人的讚語，或是帝王的專屬。但是這種定義與用法被清末以後的文人揀選出來，不斷地使用與強調，不但成功地使「內聖外王」成為一種時人慣用的學術用語，也強化了這個定義與用法的影響力。

不過，我們雖然已經明白「內聖外王」與儒家理念的緊密結合，但對於其內涵似乎只能掌握到所謂的「修己安人」這樣籠統的印象。這其中存在著許多問題，包含內聖與外王具體的內容是什麼、內聖外王的主體或對象是誰、內聖與外王的關係如何等。因此，我們要更細緻地去看現當代「內聖外王」一詞的使用狀況。馮友蘭（1895-1990年）在《新原道》緒論與第十章〈新統〉說：

在中國哲學中，無論哪一派哪一家，都自以為是講「內聖外王之道」。

⁴³ [清]曾國藩著、趙煥禎校注：《曾國藩家書》（武漢：崇文書局，2007年），頁4。

⁴⁴ [清]康有為：〈大學注序〉：「戊戌之難，舊注盡失，逋亡多暇，補寫舊義。僻在絕國，文獻無徵，聊復發明，庶幾孔子內聖外王之道，太平之理，復得光於天下云爾。」（姜義華、張榮華編校：《康有為全集》第6集，北京：中國人民大學出版社，2007年，頁355。）

⁴⁵ [清]梁啟超：《莊子天下篇釋義》，收於嚴靈峯編：《老列莊三子集成補編》（臺北：成文出版社，1982年），第55冊，頁4。

⁴⁶ [清]梁啟超：《儒家哲學》（北京：北京大學出版社，2010年），頁1。

所以聖人，專憑其是聖人，最宜於作王。如果聖人最宜於作王，而哲學所講底又是使人成為聖人之道，所以哲學所講底，就是所謂「內聖外王之道」。

47

馮先生認為，中國哲學就是講「內聖外王之道」的，這是因為中國哲學講的是要人成為聖人、如何成為聖人之道，而聖人又最適合做王者。由此推論，「內聖」便是做聖人，「外王」便是做聖王。就這個說法而言，基本上符合原意，但除了指出聖人與聖人為王的身份，並不能提供我們太多線索。

新儒家學者則開始關注到內聖與外王的內容與關係，熊十力(1885-1968年)說：「昔吾夫子之學，內聖外王。」⁴⁸又說：

孔子之道，內聖外王。其說具在《易》、《春秋》二經。餘經（《詩經》、《書經》、《禮經》、《樂經》即〈樂記〉）皆此二經之羽翼。《易》經備明內聖之道，而外王賅焉；《春秋》備明外王之道，而內聖賅焉。⁴⁹

熊先生以孔子之道是「內聖外王」，並指出六經便是反映此道的作品，以《易》、《春秋》二經為主，前者談「內聖」，卻兼含「外王」，後者談「外王」，卻兼含「內聖」。可以推測，《易》作為一卜筮之書，教人掌握大化運行變易之道，以參贊天地化育，是「內聖」之道，並由內及外；《春秋》作為一史事記錄，使人通過君主國家之興衰榮辱，明瞭人事變遷歷史脈絡的規律，是「外王」之道，並由外及內。他又說：

莊生稱孔子以內聖外王，意固是，而辭不甚洽。王船山每以天德王道總括六經之理要，修辭較精。⁵⁰

莊子以內聖外王言儒者之道，其說當本之《大學》。然內外二字，但是順俗為言，不可泥執。《大學》經文，只說本末，不言內外。

無論從未說到本，或從本說到末，總是一個推擴不已的整體，不可橫分內外。⁵¹

儒學總包內聖外王……聖人作《易》創明內聖外王之道，而內聖實為外王

⁴⁷ 兩條引文分別見馮友蘭《新原道》，《民國叢書》（上海：上海書店，1996年），第五編14，頁1與頁123。

⁴⁸ 熊十力：《十力語要·復性書院開講示諸生》，卷2，頁241。

⁴⁹ 熊十力：《讀經示要》（臺北：明文書局，1984年），第三講，頁774。

⁵⁰ 同上註，第一講，頁117~118。

⁵¹ 以上兩段見熊十力：《十力語要·答牟宗三》，卷3，頁412~413。

之體。

熊先生雖然用「內聖外王」一詞指稱孔子之學，但他也發現「內聖外王」一詞存在著內外的問題，就字面意義來套用，便有些不浹洽。這是因為，他認為莊子用「內聖外王」的根據來自於《大學》，但《大學》只談本末，不談內外。用內外來講本末，只是一種順俗用法，不當拘泥於字面理解。而《大學》所謂的本末，當指「物有本末，事有終始」之道，以「修身」為本，「齊家治國平天下」為末之主從。而不論是由本至末，或由末至本，只是一個完全的整體，而非在空間、方向上二分內外的兩端。不過，即使如此，熊先生仍使用「內聖外王」一詞，因此我們在理解上，應將此內外視為一體關係，而此一體有本末體用，以內為本為體，以外為末為用。同時，熊先生稱王夫之（字而農，1619-1692年）的「天德王道」較「內聖外王」修詞更精確，⁵²可知其「內聖外王」指的就是所謂的「天德王道」。至此，熊先生對於「內聖外王」的理解已然明瞭，它是《大學》之道，即於己身修養天所賦予之德，於身外家國天下推行王道之治，前後是所謂的「內聖」與「外王」，是一種本末體用關係。這樣的看法也為後來學者們所主張，如徐復觀（1904-1982年）便說：

儒家思想是以人類自身之力來解決人類自身問題為起點，所以儒家所提出的問題，總是「修己」、「治人」的問題。而修己治人，在儒家是看作一件事情的兩面，即是所謂一件事情的「終始」、「本末」，因之儒家治人必本之修己，而修己亦必歸結於治人，內聖與外王是一事的表裡。⁵³

「內聖外王」即是「修己治人」，而它們只是一件事情的始終本末，修己必要治人，治人則以修己為本。不過，在這裡我們無法看出，儒家所講的「內聖外王」的指涉、要求對象是否全面包含王者與一般人，畢竟身份不同，推行王道的實際作為也會有異。

熊先生另有一段評價宋儒的話語，可彰顯他所謂「內聖外王」一詞適用的對象與內容：

宋儒於事功方面，自是無足稱者。《論語》記曾點諸子言志一章，夫子於由、求、赤等，一一以為邦許之，可見孔門師弟精神，非如後儒忽略事功。而《朱子集註》釋此章，乃獨許曾點，而謂三子規規於事為之末。朱子此種意思，完全代表宋明理家。非特為其一人之見而已。孔子內聖外王的精神，此非我輩今日之殷鑑邪！⁵⁴

⁵² 見熊十力：《原儒·原內聖》，下卷，頁119~120。

⁵³ 徐復觀：《學術與政治之間》（上海：華東師範大學出版社，2009年），頁8。

⁵⁴ 熊十力：《十力語要·與賀昌群》，卷2，頁261。按熊先生學術有前後期轉變，宋儒缺乏事功的看法，雖不能代表其固定想法，也帶著他對政體之深切關注與時代問題，但他對於宋儒的

此段認為，孔子及其弟子門人，仍重視為邦事為，但朱熹在注釋諸子言志一章時，獨獨讚許曾點（字子皙，？-？年）之志向，反視子由（仲由，字子路，前 542-前 480 年）、冉求（字子有，前 522-？年）、公西赤（字子華，？-？年）之志為末，而這正代表了宋代儒者在為邦事為上的輕忽，因此他們在實際的事功上的表現也就沒有什麼可以稱道的。熊先生進一步指出孔子「內聖外王」的重要性，也就意味著宋儒因不重視事功，所以並未完滿「內聖外王」之精神。仔細分析可見，熊先生認為宋儒未達「內聖外王」，可知其對象並非只是王者，而可用來指涉或要求一般儒者。同時，他所認為的「事功」，指的是為邦、治理國家之實際功業，明確指向了政治事功。就此，牟宗三（1909-1995 年）也說道：

儒家的學問原講「內聖外王」，宋明儒則特重「內聖」這一面。「內聖」是個老名詞，用現代的話說，即是內在於每一個人都要通過道德的實踐做聖賢的工夫。說到聖賢，一般人感覺高不可攀，甚至心生畏懼；實則道德實踐的目標即是要挺立自己的道德人格、道德人品，這是很平易近人的，沒有什麼可怕。我們對「內聖」一詞作一確定的了解，即是落在個人身上，每一個人都要通過道德的實踐，建立自己的道德人格，挺立自己的道德人品。這一方面就是理學家講學的重心。可是儒家原先還有「外王」的一面，這是落在政治上行王道之事。內聖外王原是儒家的全體大用、全幅規模，大學中的格致誠正修齊治平即同時包括了內聖外王；理學家偏重於內聖一面，故外王一面就不很夠，甚至弘揚不夠。這並不是說理學家根本沒有外王，或根本不重視外王，實則他們亦照顧到外王，只是不夠罷了。⁵⁵

這裡講得更清楚了。「內聖外王」是儒家的全體學問與規模，所謂的「內聖」，就是個人做內在道德的實踐，挺立道德人格；所謂的「外王」，就是在政治上行王道之事。這包含了未完成前的動態實踐，以及完成後的狀態描述：做道德實踐、行王道政治，是動態工夫；挺立了道德、實現了王道功業，是目標境界。因此，「內聖外王」在這裡一方面是做聖人、行王政，一方面也是即聖人、即王者。此「即」並非代表身分上的必然，而是就像聖人、聖王一般。因此它適用於每一個人，只要在動態過程中實踐，都能達到與聖人一般的境界，都能做到與聖王一般的王政功業。而牟先生同樣認為，宋明理學家偏重於「內聖」，雖也有「外王」、重視「外王」，但做得不夠、弘揚也不夠。而這個不夠，是宋明儒在政治上的不足，也就是他們沒有足夠的政治功業，也沒有全面去推行、強調王道政治的意思。

56

評價確實形成，恐也對其學生牟宗三之見產生影響。

⁵⁵ 牟宗三：《政道與治道·新版序 從儒家的當前使命說中國文化的現代意義》（臺北：臺灣學生書局，2003 年），頁 10~11。

⁵⁶ 雖然牟先生於後文也提到，不能將這個責任全歸給理學家，但他確實認定在事實狀況上，宋明理學家於「外王」的不足。見牟宗三：《政道與治道·新版序 從儒家的當前使命說中國文

於是，在牟先生以後，「內聖外王」的定義似乎非常明確了。多數學者在運用「內聖外王」一詞時，也都是採取這樣的定義。比如黃俊傑便說：

從思想史上所表現的事實來看，我們可以說，中國儒學傳統未嘗離事而言理，儒家常把屬於「內聖」範疇的知識與德行的問題置於「外王」（即「用」、即權力的運作）的脈絡中來反省。……因此之故，「知識」、「道德」和「政治」在儒學傳統中就緊密地結合為一。而由這種結合之中也具體地反映出儒學的根本特質在於成已成物不二、體用不二、內聖外王不二。⁵⁷

黃先生把知識、道德定調為「內聖」，把「政治」定調為「外王」，而這些內容是緊密結合在一起的，「內聖外王」不二，也就是成已成物不二、體用不二。於是，中國儒學傳統的「內聖」不僅包含道德，也包含知識，也就是我們所認知的道理，甚至我們所建構的學術。「外王」則是「權力的運作」，而這個權力指向為政治層面。林繼平也將儒者的「內聖外王」之學分為「人格之展現」與「事功之期許」，稱「宋明理學家畢生所期冀的，就是實現內聖外王之道。前述人格之展現，即是內聖一面的修養；事功之期許，則是外王事業的建立」⁵⁸，並認為宋明理學家所追求不待於外的內在修養與個人道德本體的學說，鑄成了內聖之學，但除王陽明以外，宋明理學家們在外王事業上都不顯著，⁵⁹以陽明有位高權重的官位與平亂之實際功勞，而稱其功業煊赫。可見在林先生的想法中，「內聖」與個人的治心修養及理論學說有關，而「外王」則指向時政致用與政治上的建樹。這樣的說法，其實是根據於「內聖外王」一詞原意與字面意義開展而來的。最早「內聖外王」的主體即是聖王，王者主要的任務，便是施行政治，管理臣民，使國家井然有序。為儒學所採用之後，這個聖王成為儒家意義下的聖王，其所施行的王政，也就是王道政治。又因為話語詮釋的多元性，「內聖外王」的主體擴充為任何持有儒家修身以進於治國平天下理念的人物，雖不再具有王者身分，卻仍扣緊輔佐君王、進入官場為吏，處理政事，照顧百姓的意義。這些都是「使用轉化意義」在歷史進程中的變化，自然是前有所承。以這樣的定義去看待宋儒時，會得出宋儒重「內聖」而「外王」不足的結論，也是合理的推斷。

不過，余英時曾質疑宋儒在「外王」政治方面不足的論斷，於是有了《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》一書，極力證明宋儒在政治方面的心念與建樹，企圖重新凸顯宋儒「內聖外王」的一貫。⁶⁰余先生在對於「內聖外王」

化的現代意義》，頁 11。

⁵⁷ 黃俊傑：〈內聖與外王——儒學傳統中道德政治觀念的形成與發展〉，收於黃俊傑、劉岱主編：《天道與人道》（臺北：聯經出版社，1989年），頁 243~283。

⁵⁸ 林繼平：《宋學探微（上冊）》（臺北：蘭臺出版社，2002年），頁 112。

⁵⁹ 見同上註，頁 107~120。

⁶⁰ 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（上）（下）》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2007年）。

的定義上，基本上仍是沿用了清末以來儒學研究者的看法。⁶¹也因根據這樣的定義，余先生從政治角度去反駁學界對宋儒「外王」不足的評價問題，才顯得直接有效。不過，若我們前前後後仔細閱讀余先生對於「內聖外王」的理解，會發現他的定義仍然存在模糊地帶：

長期以來，在道統「大敘事」的浸潤之下，我們早已不知不覺地將道學或理學理解為專講心、性、理、氣之類的「內聖」之學。至於「推明治道」的「外王」之學，雖非全不相干，但在道學或理學中則處於非常邊緣的位置。……本書斷定宋代儒學的整體動向是秩序重建，而「治道」——政治秩序——則是其始點。道學雖然以「內聖」顯其特色，但「內聖」的終極目的不是人人都成聖成賢，而仍然是合理的人間秩序的重建。用原始儒家的語言來表達，便是變「天下無道」為「天下有道」。⁶²

從這段文字我們可以得知，余先生所謂的「內聖」之學，是講心性理氣這類哲學分析的學問，因此理學家們所進行的哲學研究與辨析動作，都包含在內；而理學家之所以進行哲學研究，是為了彰顯人之道德的重要，因此對於道德修養、成德之學的要求自也都包含在「內聖」的範疇中，這與以往的定義相較並無出入。至於「外王」，是講「推明治道」的，而余先生特別提到「治道」就是「政治秩序」，因此，「外王」是「推明治道」、「推明政治秩序」的，它是「合理的人間秩序重建」的始點。而「合理的人間秩序重建」就是變「天下無道」為「天下有道」的意思，這是理學家真正的目標與理想。就以上的文字看來，「內聖外王」的要求是重建人間秩序，因此「內聖」或「外王」都只是重建的一環而不是全部。既然如此，「內聖外王」就只是一個達到「秩序重建」的過程，而不該是理學家或儒者念茲在茲的理念與目標指稱，因為「外王」局限在所謂的「政治秩序重建」，而不是整體「人間秩序重建」。余先生在書中似乎沒有特別注意到這個問題，因此全書都是以這樣的定義來梳理，在後面他花了很大的心力去區分「道統」跟「道學」的差別，指出在朱熹看來，上古三王是「內聖」與「外王」統一的「道統」階段，周公以後，「內聖」與「外王」分裂，是孔子開創的「道學」階段，⁶³就是以政治上的有位或無位作為基本的區分定義。包含第八章談「內聖」與「外王」的緊張性時，他指出南宋理學家將「外王」不能實現的原因，歸於「內聖」尚未完成，因此投身「學術和教育工作」⁶⁴，就是一種反求「內聖」的路子。而談到

⁶¹ 余英時說：「用傳統的語言說，南宋儒學的重點在『內聖』而不在『外王』。……從政治文化的角度來說，我祇想指出下面這一重要的事實：即以最有代表性的理學家如朱熹和陸九淵兩人而言，他們對儒學的不朽貢獻雖然毫無疑問是在『內聖』方面，但是他們生前念茲在茲的仍然是追求『外王』的實現。」（《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（上）·自序二》，頁 22。）余先生即沿用此「傳統的語言」來定義「內聖外王」。

⁶² 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（上）·緒說》，頁 170。

⁶³ 詳見余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（上）·緒說二、道學、道統與「政治文化」》，頁 32~67。

⁶⁴ 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（下）·理學家與政治取向》，頁 26。

「外王」時，雖以儒者「用世」的心意來談，⁶⁵而這個「用世」仍與是否參與政治中的事務、是否有實際政治效用、是否做官聯繫在一起。於是，「內聖」被界定為理學家所經營的學術、教育、修養的心念與努力，「外王」則被界定在政治秩序重建的範疇。

但余先生在後來與學者的幾次辯論當中，卻重新解釋了這個意思，吳震曾統整說：

余先生指出「內聖外王連續體」這一概念構架主要含有兩層意思：「一、儒家的『內聖外王』為一不可分的連續體，歸宿於秩序重建。二、所謂『秩序重建』並不專指政治秩序（『治道』），人一生下來便置身於重重秩序之中，因此秩序重建可以從最近的『家』開始。」這一說明非常重要，對於容易引起誤解的「外王」概念做了澄清，消除了「外王」等於外在秩序的重建而將修身齊家剔除在外的誤解。他指出應這樣理解內聖外王的有機聯繫：「『內聖』的『外王化』可以在大大小小任何生活圈子中展開……但『秩序重建』決不可等同於『外王』，而是『內聖外王』的統一實現。」⁶⁶

秩序重建可以包含各種秩序，而所謂的政治秩序重建只是其中一種，而「『內聖』的『外王化』可以在大大小小任何生活圈子中展開」。看起來，所謂的「外王」不再單純指向政治秩序，而是將「內聖」在生活中全方面「外王化」的意思，這裡面可包含政治秩序，也可以包含家庭、社會的種種秩序的實現。「人間秩序的重建」，是「內聖」與「外王」的一併實現，二者缺一不可，所以吳震解釋說：「內聖可以指正心誠意等修身實踐，但外王卻並不能簡單歸結於秩序重建，而應當說『內聖外王連續體』共同指向秩序重建，因為外王實踐離不開內聖工夫，而內聖工夫也必然指向外王的實現。」⁶⁷因此，「內聖外王」又重新合理地成為儒家理念與目標的代名詞。既然如此，余先生在書中的論述恐怕都需要修正，包括了定義、舉例，也要宣稱他所做的「政治文化」，只能代表「內聖外王」的其中一個面相，而不該籠統地套用「內聖外王」一詞。

祝平次也注意到這個問題，因此對於余先生後來的解釋提出了他的疑惑：

在後來對幾篇書評的回覆裏，作者利用傳統內、外的分法，將士大夫對於地方社會的作為也包括在外王裏，然而這樣一來就模糊了作者在本書所欲突顯的「政治關懷」與「政治文化」的問題。作者在書中，同時也用了「秩序重建」一個概念，然而還是沒有解明社會秩序的重建與政治秩序的重建之間的關係為何。⁶⁸

⁶⁵ 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（下）·理學家與政治取向》，頁 26。

⁶⁶ 吳震：〈對「內聖外王」的一種新詮釋——就余英時《朱熹的歷史世界》而談〉，頁 79。

⁶⁷ 同上註，頁 84。

⁶⁸ 祝平次：〈評余英時先生的《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》〉《成大中文學報》

這也便是筆者前面所談的，余先生關注的焦點是「政治文化」，並且使用了「內聖外王」的概念去說明它。就傳統的區分定義來看，「內聖」指向儒者修身的所作所為，包含學術研究、教學工作、道德修養，基本上是確定的。但是「外王」若只指向在「政治」方面的思維、努力，經過細密的思考之後，便會顯得不夠周全。但余先生採取的方式，主要是針對清末以來學者的立論而來的，就像本文前面所呈現的那樣，會稱宋儒偏於「內聖」而「外王」不足，原因本來就在於「政治」上的表現缺乏。余先生同樣是順著這個脈絡來定義，只是相對於以往把「外王」的不足指向為沒有做官、沒有進入到政治權力中心、沒有實質的統治事功，余先生轉向討論除了實質的官位、功業以外，宋儒在政治上仍有堅定的心念與實際作為。因此，這個問題不是余先生個人的，而是長期以來我們理解「內聖外王」時的一個非常細微，但也非常關鍵的問題。目前大部分的學者在界定「內聖外王」時使用的「轉向定義」，是儒家的「修己安人」、「修身濟世」之意，修己、修身比較好理解，暫且不論，但安人、濟世就有定義上寬或窄的不同，也因此造成「外王」定義的不同。在儒家經典中，包含孔、孟、荀、《大學》、《中庸》等，皆首先指向政治場域，這是可以肯定的。⁶⁹儒者若非君主，也要能輔佐君主施行仁政，才是最理想的狀況。因此儒者在看待這個意義時，很容易把它與政治聯繫在一起，畢竟對於中國古代的讀書人而言，學而優則仕，是天經地義，也是能最有效、全面照顧到天下人的方式。

但是，所謂的「安人」、「濟世」，是否只能透過政治途徑達到？在儒者的眼中，要「安人」、「濟世」，難道沒有除了政治一途以外的方式嗎？若從這個角度來思考，「修己安人」、「修身濟世」是涵義廣闊的，這其實也是目前學者理解「內聖外王」最基本的意思。但在這個基本的認知之下，學者又經常囿於政治方面的要求，這當然是觀察到古代儒者們本身的理念與要求所致，不能說沒有根據，更蘊含了學者建構、發展學術，並力求面對當代政治環境的一種企圖。⁷⁰但我們很容易因此侷限了自己的視野，一方面承認「內聖外王」就是「修己安人」、「修身濟世」的原則，一方面又限定了「修己安人」、「修身濟世」必須要跟政治連結在一起，甚至因此反過來為各個時代的儒者定型，做出「內聖」不足或「外王」不足的評價。既然目前學界使用「內聖外王」一詞本就是一種借用，「使用轉向定義」是使用者的意義賦予，它就容許了合理的轉化空間。而筆者希望「使用轉向

第 19 期（2007 年 12 月），頁 265。

⁶⁹ 如《論語·憲問》：「修己以安百姓。」（〔宋〕朱熹：《四書集注》，頁 164。）指出此為堯舜事業。《孟子·離婁上》：「不忍人之政。」（同前，頁 300。）要求由一己善性，施行仁政於天下。《中庸》：「知斯三者，則知所以修身；知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。」（同前，頁 40。）修身、治人以至天下國家是一貫徹的理想。《大學》：「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。」（同前，頁 6。）由修身到平天下，循序漸進。《荀子·解蔽》：「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者，足以為天下極矣。」（〔清〕王先謙：《荀子集解》，頁 407。）聖王盡倫盡制，滿足道德與政治之道。

⁷⁰ 如牟宗三以科學民主界定「新外王」之見。見牟宗三：《政道與治道·新版序》，頁 12。

定義」更為彈性化，讓概念先回復到儒家最基本而寬廣的意義，並由各個時代自行定義，在大脈絡下進行更細部的梳理，以凸顯「內聖外王」在不同時空背景與人物中各具特色的思想模式與表現方式。

因此，余先生前後的不同表達與修正，不但開啟了目前學界對於「內聖外王」的討論，也呈現了長期以來學者們使用「內聖外王」一詞時的盲點。余先生已然注意到這樣的界定過於狹隘，但是他的書已經寫成，在祝先生看來，當原先「外王」的定義從政治領域放寬，包含了社會方方面面的作為，就模糊了此書要凸顯的「政治關懷」與「政治文化」的用意。祝先生也問，社會秩序重建與政治秩序重建的關係又是如何？筆者認為，此中癥結點在於，若「外王」包含了對於社會秩序與政治秩序方方面面的努力，且與「內聖」的努力一同達成人間秩序的重建，那麼儒者自己是怎麼看待社會秩序與政治秩序，又是怎麼實現「內聖」與「外王」的平衡與一貫？筆者也想進一步引伸出一個問題：若「內聖」與「外王」是一連續體的關係，有本末體用，卻一併達成人間秩序的重建，那「內聖」與「外王」仍是各有攸屬的範疇，還是做「內聖」的同時，已然是「外王」的實現，或是做「外王」的同時，已然是「內聖」的充實？「內聖外王」雖有內外聖王的區別，卻是難以分割、同時涵攝的一個狀態或理念？

以上的問題便留待後文。總而言之，余英時的討論讓我們注意到「內聖外王」一詞使用時的問題，但至今，研究者有的能夠察覺到「內聖外王」需要有更細緻的處理與定位，⁷¹有的仍然沿襲長期以來對「內聖外王」的定義，⁷²可見我們必須要更有意識地去研究與釐清「內聖外王」的問題。本文已花了許多篇幅呈現目前學界對於「內聖外王」的基本詮釋與理解，這個詮釋與理解不同於原始的「字詞字源定義」，指涉範圍與對象都更為廣闊，屬於現當代的「使用轉向定義」，而且是奠基於宋以後長期發展演變而來的，歷經淘汰與揀選的過程，也前有所承。當我們重新檢視「內聖外王」的使用歷程時，首先要將「字詞字源定義」與「使用轉向定義」區分開來，接受一個概念在使用上是會變化的；並且檢討目前的「使用轉向定義」，是否在定義與使用上有模糊或侷限之處；然後我們要回到各個時代、不同人物之間，看待「內聖外王」一詞是否有不同的指涉型態或範圍寬窄。據此，才能開展一活化而動態的視野與操作角度，使「內聖外王」概念能恰如其分地被理解與使用，並建立不同時代、不同儒者的「內聖外王」型態。

⁷¹ 如程潮對儒家「內聖外王」的涵義則區分為三：成己成物（人格意義）、修己治人（政治意義）、明體達用（學術意義）。詳見程潮：〈儒家「內聖外王」的源流及內涵新探〉，《嘉慶大學學報（社會科學版）》第2期（1997年），頁5~9。在其後作中，將此三涵義發展為三章論述，見氏著：《儒家內聖外王之道通論》第5~7章，頁172~328。

⁷² 如楊澤波：「雖說心性之學是政治之學的學理基礎，政治之學是心性之學的理論目的，但如果只談心性之學，不談政治之學，把政治之學棄為第二義，那麼，再好的心性之學也沒有意義。余英時的研究告訴我們，儒家首先是政治之學，其最終目的是人間秩序的重建，這才是它的『第一序』原則。這可能是這部著作給予我們的最大教益。」對於儒學仍首先講「政治」，並未看見更多的面向。詳見楊澤波：〈內聖外王之辨及其當代價值——對一個學術公案的遲到解讀〉，《河北學刊》第32卷第4期（2012年7月），頁23~29。

第二節 從先秦到漢唐的儒家理念發展脈絡



一、先秦儒家的「內聖外王」思想型態

在確定了本文「內聖外王」的定位與使用方式之後，本節將進入儒家思想脈絡，呈現先秦至漢唐、各個時段儒家的「內聖外王」模式。筆者的目的在於論述宋代朱熹「內聖外王」精神與作為以前，先建構朱熹所繼承的思想資源，並比較不同時期「內聖外王」的模式，以顯出朱熹的轉化意義。關於儒家「內聖外王」的精神，多半為先秦儒者所奠定、漢唐儒者所發揮；但先秦以至漢唐的儒者，卻是根基於三代聖賢之言行資源與紀錄，並加以繼承、詮釋、闡發，因此從傳統經典文字中，便可見及儒家「內聖外王」的思維，比如《易》、《書》、《左傳》、《禮記》等。⁷³其中，《大學》、《中庸》為本節討論重點，因二書為宋儒特別重視，於此著重分析，可對於宋代「內聖外王」精神、思想的影響有更清晰的理解。又，先秦孔孟荀作為儒家思想發展的濫觴，具體而微地呈現了「內聖外王」的精神與關懷，考察他們的言論，並建立其「內聖外王」型態，將能在對比中，凸顯朱熹之「內聖外王」模式之承繼與開展。

(一) 傳統經典中的「內聖外王」思維

1. 《易》、《書》、《左傳》中的「內聖外王」思維

《周易》作為卜筮之書，本是預示災禍貞吉的。但《易》傳在解釋卦爻辭時，經常將人的禍福與德行聯繫在一起，有德者效天地，無往不利，也能逢凶化吉。因此，在《易》中時時見到對於個人之德的要求。比如「君子以反身修德」⁷⁴、「君子以恐懼脩省」⁷⁵，將對於反省自身、謹慎恐懼以修養道德的重視，非常明確地表達出來。在〈象〉傳中也說：「不遠之復，以修身也。」⁷⁶在解釋復卦時，將「不遠之復」這個動作與行為，說成是「修身」，也就將道德修養與復返的工夫連結起來，而「復」什麼，如何「復」，也就成為後來內修道德理論不斷討論的議題，成為「內聖」思想的一大材料。但只有個人的道德修養並不完整，人的

⁷³ 這些經典的作者與成書時間多少有些爭議，比如漢人偽作的問題，但目前學界一般認為孔子編撰六經，左丘明、曾子或子思也都屬於先秦時人，觀察其內容，大體也是三代聖賢、君臣與孔子之事蹟與言論，更是後來漢代學者所加以詮解的基礎，對於後人理解先秦時候的儒家思維仍具有效力，故而將之歸屬於先秦部分進行論述。

⁷⁴ 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注、〔唐〕孔穎達疏：《周易正義·蹇·象傳》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1955年），第1冊，卷4，頁92。

⁷⁵ 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注、〔唐〕孔穎達疏：《周易正義·震·象傳》，《十三經注疏》，第1冊，卷5，頁114。

⁷⁶ 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注、〔唐〕孔穎達疏：《周易正義·復·象傳》，《十三經注疏》，第1冊，卷3，頁65。

一生該是內外兼備的，因此〈文言〉言：「君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。」⁷⁷面對一身的內外，有不同的原則，以「敬」可以「直內」，以「義」可以「方外」，修養道德，並不是只要不斷向內要求即可，而是要面對整個世界，並以正確合宜的方式應對外在的人事物，如此內外兼備，才能稱得上是「德不孤」，道德才是真正的完滿，可見〈文言〉所透露出來的，是一種由個人主體內在的挺立，到與萬事萬物接觸互動的順適，標示了人的道德必須在人世間落實。〈象〉傳中則談到君子要學坤道的「厚德載物」⁷⁸，就像大地的柔軟深厚廣闊，能夠承載萬物一般，人有坤德，不僅有著承載萬物的能力，也有生養、延續、愛護萬物的責任。可見作為一個君子，是不能關起門來自我修養而不問蒼生的，而是要有深厚的德性以承載、包容天下。於是，〈繫辭〉傳便提到，君子該效法天地乾坤之德「易知」、「易從」，則能「有親」、「有功」，則會「可久」、「可大」，此為「賢人之德」、「賢人之業」。⁷⁹賢人德業，表現在本身的平易純簡不造作，也表現在與他人的親愛與長久德澤，在事物的建立、廣大功業的維繫之上。因此，有德有業，「崇德而廣業」⁸⁰，便是聖人、君子崇天法地的目標，「進德脩業」也就成了君子「終日乾乾」不懈怠的工夫。⁸¹德與業，根基於天地，包含對於人一身內外關係的理解與要求，是《易》所展現的「內聖外王」思維特色。

《尚書》所錄，為虞夏商周各代典、謨、訓、誥、誓、命等文獻，因此內容與君臣、政治有密切的關係。但《尚書》中無論是君主或臣子，都反覆強調「德」的重要，雖然書中之「德」不見得只指向道德涵義，有時強調一種為政的能力，但含納道德意義並不衝突。在全書中，無論是君主自許、稱頌先王、期勉臣下或是勸諫君王等言論中，都常提到修「德」，「明德」之說也出現了多次，如「克明德慎罰」⁸²、「克慎明德」⁸³、「恭明德」⁸⁴，將德賦予一「明」的特質，且是要努

⁷⁷ 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注、〔唐〕孔穎達疏：《周易正義·坤·文言》，《十三經注疏》，第1冊，卷1，頁20。

⁷⁸ 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注、〔唐〕孔穎達疏：《周易正義·坤·象傳》，《十三經注疏》，第1冊，卷1，頁18。

⁷⁹ 《易·繫辭上》：「乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡，而天下之理得矣；天下之理得，而成位乎其中矣。」（〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注、〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》，《十三經注疏》，第1冊，卷7，頁144。）

⁸⁰ 同上註，頁150。

⁸¹ 《易·乾·文言》：「九三曰：『君子終日乾乾，夕惕若、厲、无咎』。何謂也？子曰：『君子進德脩業，忠信，所以進德也，脩辭立其誠，所以居業也。知至至之，可與幾也，知終終之，可與存義也。是故居上位而不驕，在下位而不憂，故乾乾因其時而惕，雖危无咎矣。』」（〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注、〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》，《十三經注疏》，第1冊，卷1，頁14。）此進德脩業與「誠信」有非常密切的關係，誠信作為內在之德，亦表現為在外的「辭」，由內而發於外，由外而豁顯內，是內外一致共修的意義。關於「脩辭立其誠」的解釋，可參考潘亮君：《〈易傳〉與《中庸》、《大學》「誠」思想研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，2009年），頁25-32。

⁸² 〔漢〕孔安國撰、〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義·康誥第十一》，《十三經注疏》，第2冊，卷14，頁201。

⁸³ 〔漢〕孔安國撰、〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義·文侯之命第三十》，《十三經注疏》，第2冊，卷20，頁309。

力謹慎恭敬對待、修養的。〈周官〉言：「恭儉惟德，無載爾偽。作德，心逸日休；作偽，心勞日拙。」⁸⁵德與偽相比對而言，強調勤儉真誠，以德使心不放棄勞拙，可見對於修養德的重視。伊尹也說：「天位艱哉！德惟治，否德亂。與治同道，罔不興；與亂同事，罔不亡。」⁸⁶告誡君主君位的持守不易，想要有平和興盛而無戰亂的天下，必要以德治理，反德必亡，可見《尚書》對於君德的要求。而君德、臣德是要施於政治的，儒家所強調的「為政以德」，以民為統治依歸的思想在《尚書》中也有明顯表示。皋陶言：「好生之德，洽于民心。」⁸⁷君主的賞要多、罰要輕，不隨意殺害無辜者，應有好生之德，愛護百姓人民之心意，施行德政之意十分明朗。於是，禹曾向舜言：「德惟善政，政在養民。水、火、金、木、土、穀，惟修；正德、利用、厚生、惟和。」⁸⁸為政者不但要內修德性，尚要外行德政。「正德」不僅是正己之德，更要正物之德，上行下效；「利用」是透過對於眾物的了解，使德發用於外無不順適，萬物也發揮其最大的價值；「厚生」秉持前面所談的「好生之德」，不但能厚載萬物，對於百姓也寬大包容，使之得以安生榮和。所謂「正德、利用、厚生」，正是德與政的完美狀態，因此，《尚書》中多有「敬德」⁸⁹、「慎德」⁹⁰、「保民」⁹¹、「安民」⁹²、「施實德于民」⁹³等說法，呈現了《尚書》聚焦在政治上的「內聖外王」思想特色，正是要求君主修德，以德施行於天下，教化於天下，相感於天下，嘉惠百姓、愛護人民，使百姓獲得安穩的生活。

《左傳》中談論「德」處亦多，多與為政有密切關連。如子產（名喬，？-前 522 年）言：「德，國家之基也……有德則樂，樂則能久。」⁹⁴將德看成是國家得以穩固的基礎，德與樂相連，有德則人民安樂，國家才能長長久久。所謂「以

⁸⁴ 〔漢〕孔安國撰、〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義·君奭第十八》，《十三經注疏》，第 2 冊，卷 18，頁 245。

⁸⁵ 《書·周官》：「嗚呼！凡我有官君子，欽乃攸司，慎乃出令，令出惟行，弗惟反。……戒爾卿士，功崇惟志，業廣惟勤，惟克果斷，乃罔後艱。位不期驕，祿不期侈。恭儉惟德，無載爾偽。作德，心逸日休；作偽，心勞日拙。」〔漢〕孔安國撰、〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》，《十三經注疏》，第 2 冊，卷 18，頁 271~272。）

⁸⁶ 〔漢〕孔安國撰、〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義·太甲下》，《十三經注疏》，第 2 冊，卷 8，頁 119。

⁸⁷ 〔漢〕孔安國撰、〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義·大禹謨》，《十三經注疏》，第 2 冊，卷 4，頁 55。

⁸⁸ 同上註，頁 53。

⁸⁹ 如《書·召誥》：「王其疾敬德！」「王敬作所，不可不敬德。」〔漢〕孔安國撰、〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》，《十三經注疏》，第 2 冊，卷 15，頁 221、222。）

⁹⁰ 如《書·旅獒》：「明王慎德。」〔漢〕孔安國撰、〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》，《十三經注疏》，第 2 冊，卷 13，頁 183。）

⁹¹ 如《書·康誥》：「用康保民。」〈梓材〉：「子子孫孫永保民。」〔漢〕孔安國撰、〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》，《十三經注疏》，第 2 冊，卷 14，頁 201、213。）

⁹² 如《書·皋陶謨》：「在知人，在安民。……知人則哲，能官人安民則惠。」〔漢〕孔安國撰、〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》，《十三經注疏》，第 2 冊，卷 5，頁 60。）

⁹³ 〔漢〕孔安國撰、〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義·盤庚上》，《十三經注疏》，第 2 冊，卷 9，頁 128。

⁹⁴ 〔西晉〕杜預注、〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳正義·襄公二十四年》，《十三經注疏》，第 10 冊，卷 35，頁 610。

德和民，不聞以亂」⁹⁵，要使國家安定，必以德政施於民，而不是以戰爭攻伐加諸於人。人民的重要性，在《左傳》中可見一般，得民心者得天下，而民心之依歸，是以德為趨向的：「鬼神非人實親，惟德是依，故《周書》曰：『皇天無親，惟德是輔。』又曰：『黍稷非馨，明德惟馨。』，又曰：『民不易物，惟德絜物。』如是則非德，民不和，神不享矣。」⁹⁶宮之奇意圖阻止晉借虞道伐虢，引用了《周書》之言，強調天意與民意都在於德，有德者才能得天下之依附，百姓之愛戴。因此，「修德」⁹⁷、「內省德」⁹⁸、「明德」⁹⁹之言也多次見於《左傳》言論中，可見當時人們對於德行與政治興衰的影響，是有清楚的認識與主張的。其中，申叔對《尚書》的「正德、利用、厚生」有所發揮：「德，刑，詳，義，禮，信，戰之器也，德以施惠，刑以正邪，詳以事神，義以建利，禮以順時，信以守物，民生厚而德正，用利而事節，時順而物成，上下和睦，周旋不逆，求無不具，各知其極。」¹⁰⁰這裡將德、刑、義、禮等概念聯繫在一起，強調只要妥善處理與人民、萬物、神明之間的關係，正德、德正，使民生厚、事節、時順、物成，則不但能使天下祥和，也能在萬事萬物間動容周旋，無不順適。德與世界、政與人民，在這裡都有著千絲萬縷的關係，象徵了內在修養與外在德政的相持相依。另外叔孫豹（名豹，？-約前 538 年）提出了「三不朽」之說法：「大上有立德，其次有立功，其次有立言。雖久不廢，此之謂不朽。若夫保姓受氏，以守宗祚，世不絕祀，無國無之，祿之大者，不可謂不朽。」¹⁰¹此段話指明了人生在事，只是繼承了先祖姓氏，傳宗接代，不斷香火，有著利祿官位，並不足以顯現其不朽價值。要能於人世間走一遭，卻死而不朽，首先是要能建立道德，這是相當個人的修養，卻關涉到身邊的人事物，作為有德者，能成為他人楷模以及精神指標，其影響力是廣大而無邊的，可見出「內聖」的重要性。除了立德，尚有建立功業，也就是做出實際有益於家國社會、人民百姓的事為，此貢獻亦可為後世稱誦，可見出「外王」的意義。最有意思的，是所謂的「立言」，留下能夠傳世的文章著作，即使身歿，也依然能讓個人的思想精神在世世代代讀者心中開花結果，勝過個人家族的傳承，是一種超越時空限制的不朽。這種說法，成為《左傳》中「內聖外王」

⁹⁵ [西晉]杜預注、[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義·隱公四年》，《十三經注疏》，第 9 冊，卷 3，頁 56。

⁹⁶ [西晉]杜預注、[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義·僖公五年》，《十三經注疏》，第 9 冊，卷 12，頁 208。

⁹⁷ 《左傳·莊公八年》：「脩德以待時。」（[西晉]杜預注、[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義》，《十三經注疏》，第 9 冊，卷 8，頁 143。）

⁹⁸ 《左傳·僖公十九年》：「盍姑內省德乎？無闕而後動。」（[西晉]杜預注、[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義》，《十三經注疏》，第 9 冊，卷 14，頁 240。）

⁹⁹ 如《左傳·襄公十九年》：「昭明德而懲無禮也。」《襄公二十四年》：「夫恕，思以明德。」（[西晉]杜預注、[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義》，《十三經注疏》，第 10 冊，卷 34、35，頁 585、610。）

¹⁰⁰ [西晉]杜預注、[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義·成公十六年》，《十三經注疏》，第 9 冊，卷 28，頁 473。

¹⁰¹ [西晉]杜預注、[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義·襄公二十四年》，《十三經注疏》，第 10 冊，卷 38，頁 609。

思想一種特別的資源，因為道德、功業、著作，正是儒者們在追求理念時，相當重視、不斷努力嘗試的三個面向。而在分屬上，道德雖屬「內聖」，功業雖屬「外王」，但若論「安人」，立德與立言的影響力，是否亦是一種在潛移默化中的「安人」呢？立了軍事或政治功業，卻沒有真正的道德，不曾「修己」，其功業是否能夠長久而真正不朽呢？這些都是相當耐人尋味的，也因此成為後來儒者不斷在思索的問題。

2. 《大學》中的「內聖外王」思維

《大學》一直是討論儒家「內聖外王」思想的重要材料。因為它第一次將個人修養與治國行道的過程做了說明，為各個階段提供了明確的安排，並極力凸顯道德與政治的緊密連結。在後世雖然對於《大學》有大大小小不同的爭議，但儒者對於其中修身以至平天下的志向與精神不曾懷疑，只是在個人道德與政治功業間有著本末輕重的安排。以下就兩點進行分疏：

(1) 《大學》之道

所謂「大學」，是與「小學」相對的教學機構。《禮記》中言：「天子命之教然後為學。小學在公宮南之左，大學在郊。」¹⁰²按周制，皇宮貴族之子八歲入小學，十五歲入大學，故朱熹在〈大學章句序〉中便言：

人生八歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學，而教之以灑掃、應對、進退之節，禮樂、射御、書數之文；及其十有五年，則自天子之元子、眾子，以至公、卿、大夫、元士之適子，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理、正心、修己、治人之道。¹⁰³

小學中所教所學，為灑掃應對進退之節，禮樂射御書數之文；大學中所教所學，則是窮理正心、修己治人之道。因此，〈學記〉中言，大學之道，是「足以化民易俗，近者說服，而遠者懷之」¹⁰⁴的，可見，《大學》一書，原本就是教授為政之道的，是使為政者能夠教化人民、改變風俗，使天下心悅臣服，受到感召之學。因此，《大學》之道，自然與政治有實質的關係。

《大學》中談三綱領、八德目，也非常直接地表達了其政治意義。「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」¹⁰⁵「明明德」，不只是明自我之德，而

¹⁰² 〔漢〕鄭玄注、〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義·王制第五》，《十三經注疏》，第7冊，卷12，頁236。

¹⁰³ 〔宋〕朱熹：《四書集注·大學章句》（臺北：世界書局，2004年），頁1。

¹⁰⁴ 〔漢〕鄭玄注、〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義·學記第十八》，《十三經注疏》，第8冊，卷36，頁649。

¹⁰⁵ 〔宋〕朱熹：《四書集注·大學章句》，頁5。

是要「明明德於天下」¹⁰⁶。從這句話中透露，《大學》的目的，不只是個人，而是天下百姓。因此，《大學》在解釋「新民」時，特別引了「日新又新」、「新民」等句，¹⁰⁷以「新」釋「親」，顯示為政者不只是去親愛人民，更具有「使之新」、化民易俗之意。而「止於至善」，《大學》則言：「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。」¹⁰⁸揭示了人生存在政治環境之中，具有不同的身分，處在不同的人際關係之中，應該要有什麼樣的分際，因此「至善」，便不只是抽象的至德，而是有實質具體的指向，要求人落實生命現況中的道德人倫，以使政治環境得以穩定安固。至於八德目，從格物、致知到治國、平天下，已經揭示《大學》要人學習的，不只是個人的認識問題、修養問題，還包括家國天下的平治問題，一步一步，強調其進程與本末，正反映了《大學》期待人能鞏固根本，以確保成就最終平治天下的目的。

《大學》最後還特地談了如何得眾、得財、得國的方法，要人修德、秉持仁心，施行仁政，舉賢先賢，退惡遠惡，以義為利，¹⁰⁹正反映《大學》之道的目的，在於提供為政者統治天下的原則。所謂的「絜矩之道」¹¹⁰，也就是有國者面對人民百姓時，將心比心，不「拂人之性」¹¹¹的統治之道。於此，《大學》本身的定位已經非常明確了，它本就是一篇教人如何為政、統治天下的文字，反映出早期學者聚焦於政治意義，期待創造一個清明而穩定的政治環境之企圖。這是「安人」思維在《大學》中最清晰的展現，也符合早期「內聖外王」意義指向統治者、政治場域的傾向。

(2) 修身為本

《大學》的目的雖是政治用途，但整篇特別重視道德修養，反覆提到「本末」，強調知本的重要。「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」¹¹²，此即標示了全篇的中心思想與原則，是要人近道，而近道的方式，是要明白本末之所在，行事之先後，以凸顯根本的重要性，以及由起點至終點的進程。此起點與終點，並非是一種固定不變的位點，而是行為本就落在時間之中，作為必有先後，完成的過程也有階段性，只是強調由本貫末、循序漸進以至的一種原則。

既然如此，《大學》的根本為何？「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。」¹¹³這裡很明確地指出，無論是君或臣或民，每一個人，都應該將修身當作最基本的要求與工夫，也彰顯了《大學》一文的道德性是相當濃厚的。「物格而後知至，

¹⁰⁶ [宋]朱熹：《四書集注·大學章句》，頁5。

¹⁰⁷ 《大學》言：「湯之盤銘曰：『苟日新，日日新，又日新。』《康誥》曰：『作新民。』《詩》曰：『周雖舊邦，其命惟新。』是故君子無所不用其極。」（同上註，頁7。）

¹⁰⁸ 同上註，頁8。

¹⁰⁹ 見同上註，頁15~18。

¹¹⁰ 同上註，頁15。

¹¹¹ 同上註，頁17。

¹¹² 同上註，頁5。

¹¹³ 同上註，頁6。

知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修。」¹¹⁴《大學》也給予修身一條明確的道路，要達到「身修」，需要格物、致知、誠意、正心，而所謂的「誠意」、「正心」，也有具體的描述，包括對於「毋自欺」、「慎其獨」的說明，忿懣、恐懼、好樂、憂患之情對於心的影響，¹¹⁵使修養的理論更為詳細深入。至於「格物」、「致知」，雖作為修身的基本要義，卻未有解釋，引發後來的種種爭議。但細看《大學》本文，「致知」在「格物」，「物格」然後「知至」，可見「致知」與「知至」是同一意義，一個主於動態之「致」，一個主於靜態之「至」。故《大學》曾言：「其本亂而未治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！此謂知本，此謂知之至也。」¹¹⁶所謂的知本與知至，知的是同一件事，即是知以修身為本，並致力於明本治末、由本至末。因此，「致知」當不離此本末之事，而此本末之事，即是修養道德以至於平天下之道，與將道德推行於政治有密切關係，它並非僅只是獲取一般知識的涵意。於是，通往「知至」的「格物」，無論物如何格，物是一般的物，還是所謂的事，可以確定的是，它都不當只是一般的認識意義。

如同前言，身修之後，能夠齊家、治國、平天下，並非是說身未修，就不能去齊家、治國、平天下，而是指出一種本末進程的原則。因此，無論是齊家、治國或是平天下，《大學》的討論都仍帶有濃厚的道德意味。比如因所親愛、所賤惡、所畏敬、所哀矜、所敖惰而辟，是心未能正，身未能修，因而有所偏失，那麼面對家內的人事物，也會因為自我的愛惡而有所偏頗。¹¹⁷在家孝悌慈，在外面對朝堂人群，往上能事君、事長，往下能使眾，能以自身之德貢獻於政治事務。同時，《大學》又特別強調了「教化」、上行下效的重要，能以己身之德將家庭安頓的人，是對家庭內部的一種「教」，因此出了家庭，也能以此德使百姓有所感化學習，¹¹⁸通過明德而使人效法而變化的意義十分明確。至於能治國者，秉持著所謂的「絜矩之道」，「所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上」¹¹⁹，即是一種儒家恕道的展現。人能因己之愛惡，體諒他人之愛惡，因此人民百姓之欣喜，是為政者的欣喜，人民百姓之苦痛，是為政者的苦痛，把人民百姓當成自己的子女，把仁政推行出去，不只是一國，天下之人都將歸附。可見即使是談己身之外的家國天下，也與個人的道德有分不開的關係，充分體現「修身為本」的意義。只有注重道德的培養，才有可能完成政治上的安治目的，而這個道德培養，是要從一己之身推擴出去的，也是每個人都能夠做的。「修己」在《大學》中被立為從政行道的基礎，雖強調從為政者到庶民的教化意義，卻也彰顯了眾人皆能修養道德的價值。

從以上的討論可見，《大學》的「內聖外王」之道，充分展現了儒家思想中

¹¹⁴ 〔宋〕朱熹：《四書集注·大學章句》，頁6。

¹¹⁵ 同上註，頁10~12。

¹¹⁶ 同上註，頁6。

¹¹⁷ 見同上註，頁12。

¹¹⁸ 見同上註，頁13~14。

¹¹⁹ 見同上註，頁14。

以道德為重，逐步開展安定政治的理念與構想。「修己」與「安人」，在《大學》中被緊密地連結，反映了儒家強調向內的自我修養，以及將道德落實在世間的一貫想法。也就是說，雖然《大學》是一篇教育為政者的文字，但卻處處以道德作為主軸；雖然以修身作為根本，最終卻仍要導向天下的太平安穩。「修己」與「安人」雖在工夫進程中有階段性差別，要做的事情也不盡相同，¹²⁰但二者缺一不可，因為它是一個整體過程，若只取其中之一，都是不盡《大學》之道。這樣的思維，與儒者們的基本認識吻合，也與儒者不斷通過政治方式行道一致。透過對於《大學》「內聖外王」模式的重新檢視，也能更準確地理解它對於後代儒者以至於朱熹的影響。

3. 《中庸》中的「內聖外王」思維

《中庸》作為《禮記》中的一篇，談論了許多形而上的思想，且特別地詳細，是宋代特別重視的天道、心性理論根據。但它不只是談形而上的概念，也有許多修身治國的道理，可反映「內聖外王」的精神與思維。以下亦以兩點進行討論：

(1) 成己與成物

《中庸》中有一段話，明確地點出了儒家「修己安人」的思維：

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。誠者自成也，而道自道也。誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。故至誠無息。不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。¹²¹

此段有幾個重點：其一，「誠」是人之性，由誠而明，是通過本性所開展出來的結果；「明」是人之工夫，由明而誠，是通過教與學努力而達致的結果。因此說：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」¹²²又，「誠」是物之始終，無誠便無

¹²⁰ 《大學》中不見齊家、治國、平天下的具體指導，卻只以道德作為依歸，但可想見，家庭事務、政治事業自有其餘需要的客觀知識，與個人修養之知不同。《大學》之所以不提這些具體作法，不是因為為政只需要道德，而是因為它是一篇以「修身為本」宗旨為主的為政之文，相對於認為其過於理想化而不足以治世，筆者反而認為，此足以顯示其主旨的明確與一貫，《大學》的價值也正正在於此。

¹²¹ 〔宋〕朱熹：《四書集注·中庸章句》，頁46。

¹²² 同上註，頁42。

物，故誠具有本體意義。其二，誠，是本體；誠之，是工夫。於是，誠是人之所以誠的根據，也是人所需明的境界，更是達到誠的工夫。其三，至誠表現為博厚、高明、悠久，故能載物、覆物、成物。此為君子之所不懈者，至誠者能盡人物之性，能載物、覆物、成物，參贊天地化育。故誠者誠之，不只是為了自成，尚要成物，此為性之德；性之德，本就是合內外之道、應時措之宜的。

就此可知，誠是萬物的本性、本體，君子稟誠而誠之，追求的是至誠，至誠者能盡己之性，更能盡己之外的眾人、眾物之性，是面向世界，負載、保全、成就萬物的，因此君子以誠為宗，不只是成就自己，更要能成就萬物。《中庸》用「誠」將人生在世的理想與目標刻畫出來，不僅賦予人形上的價值本體，也提示了追求此本體完滿的工夫至關重要，只有努力做到至誠，才能妥善地安放人之內外關係，適時適宜地應對萬事萬物。因此《中庸》開宗明義便說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」¹²³人性是天命，順性而為則是道，努力修為達致此性此道則是教，與「自誠明」、「自明誠」之語相呼應。作為誠者，具有自天賦予的性，不僅代表人有成己的能力與責任，理應率性、盡性，做誠的工夫，也象徵了人有成物之始終的能力與責任，此為盡性的必然與應然。此反映了儒家思想中對人的理解，始終是不離開整體世界的，個人的性與天地萬物相通，盡性的同時，正是步上通往天地萬物的路，個體的生命既是個人的，又是萬物的，它是私與公的共構。因此，盡性致誠，不只個人的事情，若只追求個人的成就，卻對萬物不聞不問，那麼不可能真正盡性致誠，這是整全一體的脈絡。於是，《中庸》「成己成物」為儒家「修己安人」的精神，建構了更深刻而理論化的意涵，正是「內聖外王」思維的最佳展現。不過，「成己成物」並未特別聚焦在社會人群之上，而是將視野放至天地萬物，較之「修己安人」或「內聖外王」兩組概念少了些政治意涵，但因社會人群亦包含在天地萬物之中，因此能擴充儒家「內聖外王」的精神內涵。

（2）修身與治國

「成己成物」將「誠」的宗旨標舉出來，雖不聚焦在政治上，但《中庸》中仍有許多與政治有實質關聯的說法：

在下位不獲乎上，民不可得而治矣。獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道：反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。¹²⁴

此段文字點出，作為一個政治體制中的臣子，假如不能得到上位者的重用，那麼要治理百姓則是很困難的事情。要能夠得位，或得政治權力、君主的信任，必須

¹²³ [宋]朱熹：《四書集注·中庸章句》，頁25。

¹²⁴ 同上註，頁42。

要從自身做起，明善、誠身、信於友、順於親，這些都是修養道德的方式。對於善惡有所明辨，反省自身是否問心無愧、真實無偽，行親情倫理之道，具五倫之德，都是修養個人道德的方法。所謂的「誠身」，其實也就是「修身」之意，不過因與《中庸》的「誠」相貫，特別點出「誠」作為「修身」的指導原則，要求的是透過自身之「誠」進行「誠之」的工夫。因此，在《中庸》，盡性、誠之一事，與治理人民仍有千絲萬縷的關係。

這樣的說法，與《大學》透過修身以進於治國平天下的脈絡一致，以修身為本的概念也相同，如《中庸》引孔子言：「為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。……故君子不可以不修身。」¹²⁵以儒家仁道修身，是政治清明的前提，因為進行政治的主體是人，選拔道德良善者為官，才能建立好的政治，推行仁政。因此修身是相當重要的，不修身，不足以立於朝、治國安民。而修身的方式，是對於五達道及三達德的通曉，¹²⁶可見《中庸》注重個人德性的培養與日用人倫的落實。另外，修身與治國平天下的關係，也可以在此處見及：

知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。凡為天下國家有九經，曰：修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。修身則道立，尊賢則不惑，親親則諸父昆弟不怨，敬大臣則不眩，體群臣則士之報禮重，子庶民則百姓勸，來百工則財用足，柔遠人則四方歸之，懷諸侯則天下畏之。……凡為天下國家有九經，所以行之者一也。¹²⁷

修身是治人、治天下國家的基礎。統治天下國家的九經，首位就是修身，因為政治的主體是人，人既是為政的根本，就需先從每人的個體開始鞏固起來。從一己之身的道德修養，到外在的種種人際關係，由近及遠，循序漸進，直到天下得治，與《大學》如出一轍。其中，特別重要的是，九經雖這樣繁雜，但「所以行之者一也」。這句話也出現在前述五達道、三達德處，表示細部區分時，有各種不同，但能夠做到只有一個原則。這個原則，可如朱熹所解，就是《中庸》宗旨「誠」，¹²⁸一有不誠，則再多的具體分析都沒有實質意義。但此「一」亦可結合前述分析，引申出更深刻的意涵：面對三種道德德目、五種人際關係、九種治國平天下的道理，只是落實個人與群體的一體，修身與治國的一體，道德與世界的一體，所以行之，只是秉持著自我與天地萬物相通的性，盡性致誠而已。因此，《中庸》不僅與《大學》一般，將修身與政治事業聯繫起來，更為這樣的連結提供了根源性的解釋，使修己安人的意義更為豐富而深刻。

¹²⁵ [宋]朱熹：《四書集注·中庸章句》，頁38~39。

¹²⁶ 「故君子不可以不修身；思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。天下之達道五，所以行之者三。曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。知仁勇三者，天下之達德也，所以行之者一也。」（同上註，頁39。）

¹²⁷ 同上註，頁40~42。

¹²⁸ 見同上註，頁39、42。

另外，必須說明的是，雖然《中庸》談了許多形上的概念，對於「內聖」的修養部分提供了許多材料，但其「外王」的政治意涵仍是濃厚的。從以上的討論便能看見，《中庸》無論是談「成己成物」或是「修身治國」，都講求一體連貫性，可見在《中庸》，德與政之間是一種整體關係。我們在概念的分析上，雖可將「成己」、「成物」分開，將「修身」、「治國平天下」分開，但在實際的整體上，卻是談「成己」就關聯著「成物」，談「修身」就關聯著「治國平天下」，沒有離開世界萬物的個體，也沒有離開政治關係的修養。所以《中庸》引孔子的話說：「大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。」¹²⁹這段話雖是讚美舜的，但卻將道德與政治權位看成是普遍的一貫，有德者為聖人，必是受天命以得位，治理天下百姓，滋美天地生物。可見《中庸》談道德修養，仍是聚焦於政治抱負的實現來說，治國平天下或成物，也是具體指向政治方面的作為，考慮其時代背景與儒者抱負，這樣的傾向也當是可以理解的。無論如何，《中庸》的這些說法，無疑對後代儒者的「內聖外王」思想與精神具有深刻的影響，是我們研究時不能忽視的對象。

（二）孔孟荀的「內聖外王」思維

1. 孔子

經過上節討論，我們已經確定目前學界使用「內聖外王」一詞，是所謂的「使用轉向定義」，基本意義是所謂的「修己安人」。而此詞是出自於《論語》中孔子的言論：

子路問君子。子曰：「脩己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安百姓。脩己以安百姓，堯舜其猶病諸！」¹³⁰

孔子心目中的君子，要修己以敬、修己以安人、修己以安百姓，而且做到修己以安百姓，已是連堯舜聖王都企盼的，可見這是一個很高的境界，也並不容易做到。這修己、敬、安人、安百姓，成為這一段話中的關鍵字詞，也成為儒家道德人格的重要追求，而無論是敬、安人或安百姓，都與修己有最密切的關係，中間放個「以」字，呈現了修己與這三者之間的關係，有以修己作為根本憑藉的意義存在。而由敬到安人到安百姓，是從自身出發面對外在人事物的逐步擴充。所以，從自身起居行事，到身邊的親朋好友，再到天下黎民，首先由恭敬謹慎的心來面對，並進一步使人們、天下都能有所安頓。若能夠使全天下人民都得其所，安居樂業，便是有道的社會，這正是一個君子所追求的，更是一個聖明的君主應該要努力去

¹²⁹ [宋]朱熹：《四書集注·中庸章句》，頁35~36。

¹³⁰ [宋]朱熹：《四書集注·論語集注·憲問》，頁164。

做的。雖然在安人與安百姓之間，是有對象與範圍的小大之別，但因「人」可以代稱廣泛的群體，後來解釋「內聖外王」的學者，都取用了這句話的工整構詞，以「修己」作為「內聖」，以「安人」作為「外王」，使「修己以安人」成為「內聖而外王」最貼切的意義內涵。

孔子在這段話中充份表明了他以為道德人格的理想狀態，是以修己為主，並做到使全天下百姓能夠安樂。可見修己雖說是君子的基本要求，卻不能停止在此而毫無作為，無論是敬、安人、安百姓，都與外界有著密不可分的關係。因此修己安人並提，正是「內聖外王」關係的寫照，這是非常重要的。但這裡孔子也點出相當現實的狀況，修己安人、安百姓，是連堯舜這樣的統治者都可能無法完全達成的，可見安人、安百姓這件事，平常人更是難以達到，它存在著對於聖王的期待，以及濃厚的政治關懷。下面這段話也是一樣：

子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」¹³¹

這裡再次提到「堯舜其猶病諸」，可見「堯舜其猶病諸」者能夠「修己以安百姓」，也就是「博施濟眾」的意思。孔子所謂的「仁」，是能夠推己及人，但「聖」，卻是根基於此，進而能博施濟眾，這當是堯舜此類統治者的功業，但也是堯舜不斷在努力做的。所以堯舜不一定能當起「聖」之名，假若他們能稱為「聖」，便是因為他們能照顧到人民，能夠廣施恩德、榮澤於民，使百姓過得富足安樂，與一般「仁」人仍然具有層次上的不同。也就是說，有「仁」德是有內修之力，並在外界中實踐，但若能有更上一層的實功，真正「安百姓」，才能稱得上是「聖」，這也是孔子心心念念期盼的理想修為。由此可知，孔子在談修己安人這類話語時，給予「外王」極高的地位，有沒有對百姓實質的照應，是他相當重視的，這是因為「外王」的實際達成並不容易，也因此這個理想相當崇高，成為儒家念茲在茲的內在精神。

從孔子對於「聖」的理解，符合也證實了早期「聖」的意義，它與統治者的德行與能力有直接密切的關連。統治者能夠修己並且安人，便是「內聖外王」的統一。於是，孔子將此安人、安百姓、博施濟眾的功業劃歸於政治秩序的一環，是很自然的。所以，孔子的很多話語，集中在提醒為政者修德，才能施行利民、保民的政治，使仁德自然推擴出去，以達到修己安人的要求。比如他主張「為政以德」¹³²，要求君主身正，並推行仁義之政，凸出其上行下效的作用，¹³³就是認

¹³¹ 〔宋〕朱熹：《四書集注·論語集注·雍也》，頁 100。

¹³² 〔宋〕朱熹：《四書集注·論語集注·為政》，頁 66。

¹³³ 如《論語·子路》：「上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。」（〔宋〕朱熹：《四書集注》，頁 147~148。）「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」（頁 148。）「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」（同前，頁 149。）《論語·顏淵》：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」（同前，頁 143。）《論語·為政》：

為統治者必須要修己，在治理國家方面才能達到真正的仁德實功，也就是使百姓安樂之結果。相反的，統治者若不修己，便不能施行仁政，那麼即使擁有政權，也不能有孔子所企盼的、百姓長久安樂的統治結果。對孔子來說，一個統治者主宰了政治的走向，可以直接影響人民的整體發展與禍福榮辱，當是能否「安百姓」的關鍵人物，而他能否真正做到「安百姓」，則取決於他是否能「修己」。可見，孔子一方面強調「聖」的功業，一方面也強調「德」的基礎，彼此相需，共同構成「內聖外王」的根本基調。

從這裡我們可以發現，孔子談修己安人的「內聖外王」思想，首先是對統治者的要求與理念，因為君主是最能夠安天下的人物。但孔子並非就以為一般人就毋須修己安人，否則，孔子也就不需要不斷教人要做君子了，而君子要做到的，就是修己以敬、以安人、以安百姓。「內聖外王」可以是對統治者的期待，也可以是對所有人的期待。只不過，統治者因為有身為統治者的身分地位，在政治上是能夠有更順理成章的作為，同樣也有更直接的職責，因此要求統治者做到安人、安百姓，是理所當然的。而非君主的個人，雖然也要力求修己之德，但要負的政治責任，與君主自然不同。這是根據於孔子在意的「位」而定，「不在其位，不謀其政」¹³⁴，孔子重視名份，談「正名」¹³⁵，正是他重視政治社會秩序的最好證明。君、臣、父、子各正名份，有了名份，知道自己的位置在何處，也就知道自己的權力與責任為何，能夠做哪些事，行哪些禮，講哪些話，影響哪些人，一清二楚，不會徬徨失措，也不會踰矩侵權。因此，對於不是統治者的大眾來說，孔子不會拿「聖」王的標準來要求，但一樣是可談修己安人的。對於孔子而言，在國家的政治體制之中，有相應的份位，便能有施展仁政的可能，作為臣子，在他應當的份位內，將己身之德發揮出來，做到他可以做到的政績，當然是修己安人精神的貫徹，只是他不一定能成為孔子讚許的「聖」，不見得能照顧到天下的所有人。

但是，假如自己並不得位，並沒有政治實權，還能不能修己安人呢？孔子曾稱讚蘧伯玉（名瑗，？-？年）是為君子，「邦有道則仕，邦無道則可卷而懷之」¹³⁶，君子的出處進退，有一定的原則，取決於國家是否有道。若自身的抱負在現實環境無法伸展，要「卷而懷之」。不出仕是「卷」，向內收斂，但並非無所事事，而是要有所「懷」，懷藏著自身的才德、抱負、理念與精神。而在這「卷而懷之」的時刻，不為官，不從政，卻仍可有一「卷而懷之」的作為：

或謂孔子曰：「子奚不為政？」子曰：「《書》云：『孝乎惟孝、友于兄弟，施於有政。』是亦為政，奚其為為政？」¹³⁷

「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（同前，頁 67。）

¹³⁴ 〔宋〕朱熹：《四書集注·論語集注·泰伯》，頁 113。

¹³⁵ 〔宋〕朱熹：《四書集注·論語集注·子路》，頁 146~147。

¹³⁶ 〔宋〕朱熹：《四書集注·論語集注·衛靈公》，頁 167。

¹³⁷ 〔宋〕朱熹：《四書集注·論語集注·為政》，頁 71。

孔子在回答自己為何不從政的時候說到，所謂的為政，不是一定要有官職，或一定要進入國家政治體制之中，在家修養己德，在日用倫常間貫徹，孝親友弟，實踐仁德，無形之中，便會產生一定的影響力。這個影響力，有可能是從自己本身推擴出去的感染力，可能是口耳稱訟的傳播力，可能是端正風氣的教化力，從一人到一家，從一家到一鄉，從一鄉到一國，對於朝政的影響力也未可知。這樣的說法，或許是孔子為不出仕，不受重用的託辭，但也反映了孔子無論在朝或在野，都不放棄修己安人的心念，即使是不在官場的一般人，也能在自己一方之地，修養德性並達於四方，與入朝從政一樣，都需要努力，也同樣具有能實現修己安人的希望。

通過以上的討論，可以見及孔子的「內聖外王」思想，落在「修己安人」的要求與理念上，並且集中在政治體制中建立政治秩序，主要是對於統治者的期待，也包含對於入朝為政者的指點。可以說，孔子所建立的「內聖外王」，是一扣緊了「聖王」，並與政治密不可分的型態。同時，當孔子談到「修己安人」時，會特別凸顯「安人」、「安百姓」的實功與難度，可見在這種語脈中，是比較傾向於強調「外王」層面的。但重視的傾向不代表對另一端的忽視，修己安人是一身內外的共同滿足，孔子雖強調「外王」的偉大與困難，但面對統治者時，已把它視為其不可迴避的責任，此時便會特別轉向強調「內聖」的重要，已然可見修己安人之間無法切斷的聯繫。而對於一般人而言，只要順著自己的定位加以修養並推擴出去，發揮仁德之力，無論有位無位，都是一種為政，都能有實際的政功，多多少少也能達到安人的作用。

2. 孟子

孟子（名軻，前 372-前 289 年）承繼著孔子「內聖外王」的精神，對於統治者也特別期待。但相對於孔子的溫文之言，孟子對統治者的要求都相當直白且嚴厲，這是因為孟子特別注意到聖王不再的事實，想要通過統治者達到「內聖外王」本是理所當然，但在當時卻面臨更大的險阻，需要下更多苦心。因此他不斷強調「正君」、「仁政」的重要性。「君仁莫不仁，君義莫不義」，這句話在《孟子》中出現了兩次，¹³⁸也就是孔子「子帥以正，孰敢不正」的一貫主張。君主本身是否有德，是建立統治秩序的關鍵性因素，只有君主修己，才能將仁政推行出去，得到安人的效果。因此孟子不斷宣揚仁政所能收到的效果，是「行仁政而王，莫之能禦也」¹³⁹、「保民而王，莫之能禦也」¹⁴⁰、「仁者無敵」¹⁴¹，民心所向仁政，就如同「水之就下」¹⁴²，因此行仁政王道的統治者，是沒有人能抵擋的，百姓會自

¹³⁸ 〔宋〕朱熹：《四書集注·孟子集注·離婁上》，頁 311、〈離婁下〉，頁 317。

¹³⁹ 〔宋〕朱熹：《四書集注·孟子集注·公孫丑上》，頁 239。

¹⁴⁰ 〔宋〕朱熹：《四書集注·孟子集注·梁惠王上》，頁 212~213。

¹⁴¹ 同上註，頁 211。

¹⁴² 〔宋〕朱熹：《四書集注·孟子集注·離婁上》，頁 306。

動歸附。這是因為比起以武力強迫人民而有的大國來說，「以德服人者，中心悅而誠服也」¹⁴³，百姓發自內心真正服從，便願意成為君主的子民，願意接受君主的規範，也願意捍衛自己的國家，那麼長治久安便是可以預期的。

那麼，統治者何以能行仁政，仁政又何以能夠使人民心悅誠服呢？孟子提出了「四端之心」作為「性善」的根據，也為仁政的推行提供了基礎。

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。¹⁴⁴

人都有一顆「不忍人之心」，這個惻隱之心，是性善的保證，是仁德的端點，也是人與人之間得以互相包容、體諒、照顧的根據。因此統治者能夠以自己的仁心來行政，推己及人，正好是契合了百姓的仁心，行仁政，才有可能使百姓歸附，使天下太平。所以，統治者以自身的仁心為根據，修養自身的仁德，才能推擴到政治上，以對百姓的不忍為念，真實地感受百姓的情感與己相應，使天下百姓都得以安身立命，成就仁政王道。這是標準的「內聖外王」思路，將君主何以要行仁政，人民何以會有所感召的原因，歸結到每個人的本心本性，充實了統治者「修己安人」精神理想的內在意義。「性善」說重在「內聖」層面，說明了統治者「修己」的根據，這是可以肯定的。但統治者之所以能夠「安人」，百姓之所以能夠「心悅誠服」，都與「性善」說有緊密的聯繫。所以，若全面地去思考，孟子不僅強化了「內聖」的理論基礎，也使「外王」得以實現提供了更完整的解釋，「內聖外王」千絲萬縷的關係，在這裡也就展示得更為清楚了。

「內聖外王」有了理論基礎，更要有實際下手工夫。修養己德的方式，孟子講擴充四端、反身而誠、知言養氣等等，歷來已討論許多，茲不贅述。而安百姓的方式，孟子也講得更為具體，要明君「省刑罰，薄稅斂」¹⁴⁵、「制民之產」¹⁴⁶，在經濟民生上加以整頓分配，先滿足人民存活的條件，讓他們可以吃飽穿暖。其次更要有「善教」¹⁴⁷，設立學校以明人倫，透過教育來啟發、感化人民。同時，孟子也說：

離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方員；師曠之聰，不以六律，不能正五音；堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。故曰，徒善不足以為政，徒法不能以自行。《詩》云：『不愆不忘，率由舊章。』遵先王之法而過者，未之有也。聖人既竭目力焉，繼之以規矩準繩，以為方員平直，不可勝用也；既竭耳力焉，繼之以六律，正五音，不可勝用也；既竭心思焉，繼之

¹⁴³ 〔宋〕朱熹：《四書集注·孟子集注·公孫丑上》，頁 247。

¹⁴⁴ 同上註，頁 250。

¹⁴⁵ 〔宋〕朱熹：《四書集注·孟子集注·梁惠王上》，頁 211。

¹⁴⁶ 同上註，頁 218~219。

¹⁴⁷ 〔宋〕朱熹：《四書集注·孟子集注·盡心上》，頁 395~396。

以不忍人之政，而仁覆天下矣。¹⁴⁸

所謂「徒善不足以為政，徒法不能以自行」，顯示孟子注意到，一位有仁心的統治者，不能滿足於自身之善，止步於自身修養，他不但要修養自己的道德，更要實際地施政，達到使人、使百姓安居樂業的效果。而行先王之道，也需尊先王之法，以規矩成方員，內外兼備，這樣有個人修養，有行仁政之心，有先王之法依循，才能真正達到治平的結果。孟子可謂由內而外、由理論根據到理論工夫，為儒家的統治者實現「內聖外王」提供了更為具體的指引、更豐富而深入的內涵。

值得特別指出的是，由於孔子把「聖」推到一個能夠「博施濟眾」、全面「安百姓」的境界，孔子其實並未實指「聖」是哪些人，自己不居於「聖」，堯舜也只是或許為「聖」。在孔子的想法中，「安百姓」作為「聖」的功業，多半是落在統治者之上來談的，恐怕與一般人能做到的「安人」仍有範圍上與境界上的差距。不過在孟子，已經將許多特定的人物納入「聖」的行業，比如堯、舜、禹、湯、文、武一類的王者，周公（姬旦，?-?年）、伯夷、柳下惠（字禽，前 720-前 621 年）、伊尹（名摯，前 1649 年-約前 1549 年）此類輔政賢臣能人，更將孔子也列於「聖」人之中。¹⁴⁹對於孟子而言，「聖」或「聖人」不一定直接指向「聖王」，而包含的範圍更廣，亦可指稱其他人物，因為他所認為的「聖人」，是「人倫之至」¹⁵⁰、「百世之師」¹⁵¹，他們與民同類，但能「出於其類，拔乎其萃」¹⁵²，可以「踐形」¹⁵³，又是能「大而化之」¹⁵⁴者。因此堯舜憂民，治水驅獸，教民莊稼人倫，讓天下安定、百姓富足，又施以教化，是標準的聖人作為王者。而輔助聖王推行仁政、治理百姓，甚至推行教化的人，也符合了「聖」的標準，如同周公、伊尹、孔子、伯夷、柳下惠。無論是「聖王」或「聖人」，與人民百姓都是一樣的，只是比常人「先得我心之所同然」¹⁵⁵，此即是孟子通過「性善」來談聖人自我修養的模式。同時，他們彰顯了理義在人心的價值，能夠將人倫體現出來，更代表了人文教化的貫徹者，從他們身上可以看見道德的光輝，使人得其風而有所興發感悟，也透過他們的努力，讓人民受教，天下歸仁，百姓安定和樂。因此，聖王與聖人，都具有穩定政治、社會秩序的功勞，差別只在於是否有統治者的身份而已。

¹⁴⁸ [宋]朱熹：《四書集注·孟子集注·離婁上》，頁 299~300。

¹⁴⁹ 如〈盡心下〉：「由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皋陶，則見而知之；若湯，則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱則見而知之；若文王，則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生，則見而知之；若孔子，則聞而知之。由孔子而來至於今，百有餘歲，去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾。」（[宋]朱熹：《四書集注》，頁 422~423。）又如〈萬章下〉：「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。」（同前，頁 346。）

¹⁵⁰ [宋]朱熹：《四書集注·孟子集注·離婁上》，頁 301。

¹⁵¹ [宋]朱熹：《四書集注·孟子集注·盡心下》，頁 412。

¹⁵² 孟子引有若之言讚孔子。見[宋]朱熹：《四書集注·孟子集注·公孫丑上》，頁 246。

¹⁵³ [宋]朱熹：《四書集注·孟子集注·盡心上》，頁 405。

¹⁵⁴ [宋]朱熹：《四書集注·孟子集注·盡心下》，頁 415。

¹⁵⁵ [宋]朱熹：《四書集注·孟子集注·告子上》，頁 368。

於是，當我們談孟子的「內聖外王」思想時，除了看見他繼承孔子、強調統治者本身的努力之外，也要注意到他更多地談到統治者以外、能夠修己明善的「聖人」們。這些「聖人」完美體現了「內聖外王」的精神，於內能見其本心，擴充其四端，於外能憂國憂民，此包含了政治上的輔助治理，更多地指涉為對於人倫、理義言傳身教的作為。而「聖人」與我們的區別，只在於我們未能「得我心知所同然」，而「聖人」能，因此，要達到「聖人」「內聖外王」的境界，便不是遙不可及的。在孔子，非統治者的大眾即使做到「君子」，都可能還無法達到「聖王」博施濟眾的功業，但在孟子，「聖人」不僅只是「聖王」，他們與一般人的差別並非是本質上的，於是，全體大眾要實現「內聖外王」的境界，其可能性便相對提升，其正向的力道也就豁顯出來。因此，作為一個人臣，應當盡全力輔佐君王施行仁政，要法舜之道事君，正君心之非，引君當道，¹⁵⁶因為一個「聖王」的存在，在孔孟的眼中，本就是「內聖外王」得以實現的最直接管道。但人臣之所以能夠如此，正是因為他能以先王之道事君，能以仁者之心愛民，當他能真正輔助君主去成為「聖王」，已是走上通往「聖人」修己安人的道路之上。

又，假如自己並不能投身政治之位，就近輔佐君主，也不妨礙貫徹「內聖外王」的精神與實功。孟子有「天爵」與「人爵」之說，要人「仁義忠信，樂善不倦」，修此「天爵」，「公卿大夫」之「人爵」便會隨之而來。¹⁵⁷政治場中的位置，是儒者所企盼的，但重點在於得到此位，是能夠輔佐君王施行仁政最直接的方式，而不是為了功名利祿。在「人爵」尚未到來之前，「天爵」不可不修；在「人爵」到來之後，「天爵」更不能間斷。修己的工夫，是一生的，不因有位無位而改變，只有這樣，才能真正做到「內聖」，也才能因此而「外王」。故曰「修其身而天下平」¹⁵⁸，君子要時時刻刻以修身為志，無論福禍順逆壽夭，外在環境如何變化，時運命運如何，「修身以俟之」¹⁵⁹，平靜無畏地接受、等待之中，都不可忘了修身，可見修身是平天下的根基，也是儒者一生的志業。得志，從政得位，自然是貫徹「內聖外王」的一條道路，但不得志，並非就灰心喪志，或關起門來毫無作為：

尊德樂義，則可以鬻鬻矣。故士窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得己焉；達不離道，故民不失望焉。古之人，得志，澤加於民；不得志，脩身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。¹⁶⁰

是焉得為大丈夫乎？……居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。

¹⁵⁶ 見〈離婁上〉：「不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也。」〔宋〕朱熹：《四書集注》，頁 301。〕
「惟大人為能格君心之非。」（頁 311。）〈告子下〉：「君子之事君也，務引其君以當道，志於仁而已。」（同前，頁 387。）

¹⁵⁷ 〔宋〕朱熹：《四書集注·孟子集注·告子上》，頁 375。

¹⁵⁸ 〔宋〕朱熹：《四書集注·孟子集注·盡心下》，頁 418。

¹⁵⁹ 〔宋〕朱熹：《四書集注·孟子集注·盡心上》，頁 392。

¹⁶⁰ 同上註，頁 394。

得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。此之謂大丈夫。¹⁶¹

天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道。¹⁶²



以上三條引文，是在討論孟子面對出處進退問題時的材料，歷來也把這些文字看成是儒者「內聖外王」精神的表徵。但多數的解釋方式，都把窮、不得志歸屬於「內聖」，達、得志歸屬於「外王」，因為乍看之下，達、得志即是處於一個有道的統治中，人們得以有位，輔佐君主，將已德推展至天下，實踐「外王」；相反的，窮、不得志即是不得其位，不能進入政治體制之中推行其道，便只能推行「內聖」。但根據前面的討論，無論得不得位，「內聖」修養都不可間斷，因此得位實現「外王」之時，「內聖」並非已經停止，或與「內聖」毫無關係，這樣的區分已顯得不夠適切。同時，若我們進一步細看孟子文字，可發現當人不得位，無法通過政治一途實現「外王」之時，仍要「修身」，並且「見於世」、「行其道」、「以身殉道」，雖然是「獨」，但不意味著與廣大的百姓或世界脫離，而是即使只有自己守著道義，也要將此獨立的一身投入到世界之中，以求此道能行、能進入到世界之中，終身不渝。可見即使是不得位，孟子也未曾放棄「外王」的可能，雖然他未清楚地告訴我們除了「修身」，還能透過什麼樣的方式來行道，但從他定義「聖人」功業之處，我們便能推測，像孔子如此勤勉不已修德，又努力不懈地教育世人，已然實現了「內聖外王」的精神與境界，這便是不得位的儒者「見世」、「行道」、「殉身」的最好證明。那麼只將窮、不得志歸結為「內聖」，也就顯得不夠完善了。

至此，孟子「內聖外王」的思想型態，已然清晰明白。孟子對於孔子的繼承，即是聚焦於「聖王」的要求與期待，但他充實並深化了「內聖外王」的理論內涵，也將非統治者的一般人堂堂正正領入「內聖外王」的殿堂，使一般人都有實踐「內聖外王」的根據與動力，也不輕視無位者可能達到的志道功業。雖然孟子並未明確指出外於政治而實踐「外王」的路徑為何，也多半強調聖王以及輔佐聖王、進入政治體制的作為，但從其整體言論中，已然顯現了「內聖外王」的多義性與可能性，為後來儒者去實現「內聖外王」提供了更正面的激勵與更多元的發展方向。

3. 荀子

歷來皆知，荀子（名況，字卿，約前 316-前 237 年）在與孟子在人性論上的看法並不相同，既主張「性惡」論，又不排斥軍事武力與法律，強調尊君。但荀子之所以仍歸屬於儒家，不僅是因為他尊重道德規範，強調儒者的意義與作用，在「內聖外王」的思想上，荀子也秉持著孔子以來的傳統，要求修身與用世。考

¹⁶¹ [宋]朱熹：《四書集注·孟子集注·滕文公下》，頁 285~286。

¹⁶² [宋]朱熹：《四書集注·孟子集注·盡心上》，頁 406~407。

查《荀子》全文可見，荀子特別重視國家的運作理論與方法，討論了國家制度、王霸方針、君道臣道、富國強兵等議題，這是孔孟都未嘗清楚談論的部分，可見荀子的思想性格與關注層面。也因此，荀子的「內聖外王」型態，多半是扣緊君主、政治、禮法等方面而建構起來的。

若我們以「修己安人」的角度來看荀子的「內聖外王」思想，是離不開禮義法治的，因為對於荀子來說，人之所以不會犯上作亂，百姓之所以能安居樂業，國家社會之所以能夠穩定發展，都取決於禮義法治的制定與推行。而禮義法治的制定與推行者，首先集中指向了古代的聖王：

古者聖王以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，是以為之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也，始皆出於治，合於道者也。¹⁶³

古代聖王是禮義法度的制定者，用來矯正人偏險不正的情性，導引人民合於道。這是與「性惡」說相互聯繫的聖王說法，因為若人性本善，天下自當正理平治，又何需聖王或禮義呢？就是因為人性偏險，天下悖亂，所以古代的聖人「為之立君上之執以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善」¹⁶⁴，聖王確立了，禮義法治施行了，人性才得以「偽」，天下國家才得以平治合善。因此，聖人「化性起偽」，創生了「禮義法治」，並推行之，證明了禮義並非人之本性，而是透過後天的努力與創造而來的，聖人與所有人相同的是「性」，不同的是「偽」，因為聖人是「性偽合」的人，所以才能成就聖人之名、平治天下之功。¹⁶⁵

在這裡，古代的「聖人」便是「聖王」，兩者並沒有區別。不過，荀子曾這麼界定聖與王的關係：

聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者，足以為天下極矣。故學者，以聖王為師，案以聖王之制為法，法其法，以求其統類，以務象效其人。¹⁶⁶

所謂「聖」，是能完盡道德人倫者；所謂「王」，是能完盡禮法制度者。因此所謂

¹⁶³ 〔清〕王先謙：《荀子集解·性惡》（北京：中華書局，2010年），頁435。

¹⁶⁴ 同上註，頁440。

¹⁶⁵ 見〈性惡〉：「故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度；然則禮義法度者，是聖人之所生也。故聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也；所以異而過眾者，偽也。」（同上註，頁438。）「凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。」（同前，頁437。）〈禮論〉：「性者、本始材朴也；偽者、文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。性偽合，然後聖人之名一。天下之功於是就也。故曰：天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治。天能生物，不能辨物也；地能載人，不能治人也；宇中萬物、生人之屬，待聖人然後分也。」（〔清〕王先謙：《荀子集解》，頁366。）

¹⁶⁶ 〔清〕王先謙：《荀子集解·解蔽》，頁407。

「聖王」，便是同時兼賅兩者的人，不僅道德充實完滿、奉效倫常，也能推行禮法、引導國家，成為學者師法的對象。這麼看來，「聖」與「王」應是有所區分的。就荀子認為「非聖人莫之能王」¹⁶⁷來看，聖人是「至彊」、「至辨」、「至明」的，才能擔得起天下與百姓；假如君主不是聖人，那麼他便缺少了道德人倫的修養，也撐不起天下。可以推論，王者之所以能「盡制」，是因為他在國家領導人的位置上，是制定推行政令制度的中心人物。但據前言，即便聖人不是王，仍是能創生「禮義法治」的人，只是他不能如同王般「盡制」，直接推行「禮義法治」，並達到最大的效果。因此，荀子在這裡必然也注意到當時的君主有可能不是「聖王」的現實，「聖」與「王」在先王的身上統一，是德與位的統一，是歷來儒家知識份子所盼望的，但假如君主並非聖人，那麼他只是擁有「盡制」的權力與方便，卻不一定能有「盡倫」的實質，更不能擔當起天下。因此荀子對於人君本身的修養也是相當重視的：

請問為國？曰：聞修身，未嘗聞為國也。君者，儀也，儀正而景正；君者，槃也，槃圓而水圓。君者，盂也，盂方而水方。君射則臣決。楚莊王好細腰，故朝有餓人。故曰：聞修身，未嘗聞為國也。¹⁶⁸

荀子強調君主個人的修養，因此要君王「修身」，「修身」即是「為國」之道，因為君正，則臣正、民正，君主本身的修養與作為，深深影響國家的興衰走向，否則就像楚莊王好美色享受，而百姓無所溫飽一般，君不正，天下自無安康。因此，君主要做聖王，盡倫盡制，內修外施，才能真正達到平治的功效。

君主要做聖王，達到「修己安人」之境界，是孔孟荀從政治角度出發的一貫期待。但荀子也特別詳細而細膩地去說明君主之道：

道者，何也？曰：君之所道也。君者，何也？曰：能羣也。能羣也者何也？曰：善生養人者也，善班治人者也，善顯設人者也，善藩飾人者也。善生養人者人親之，善班治人者人安之，善顯設人者人樂之，善藩飾人者人榮之。四統者俱而天下歸之，夫是之謂能羣。不能生養人者，人不親也；不能班治人者，人不安也；不能顯設人者，人不樂也；不能藩飾人者，人不榮也。四統者亡而天下去之，夫是之謂匹夫。故曰：道存則國存，道亡則國亡。省工賈，眾農夫，禁盜賊，除姦邪，是所以生養之也。天子三公，諸侯一相，大夫擅官，士保職，莫不法度而公，是所以班治之也。論德而定次，量能而授官，皆使人載其事而各得其所宜，上賢使之為三公，次賢使之為諸侯，下賢使之為士大夫，是所以顯設之也。修冠弁、衣裳、黼黻、文章、

¹⁶⁷ 〈正論〉：「故天子唯其人。天下者，至重也，非至彊莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至眾也，非至明莫之能和。此三至者，非聖人莫之能盡。故非聖人莫之能王。聖人備道全美者也，是縣天下之權稱也。」〔清〕王先謙：《荀子集解》，頁 324~325。）

¹⁶⁸ 〔清〕王先謙：《荀子集解·君道》，頁 234。

瑠琢、刻鏤，皆有等差，是所以藩飾之也。故由天子至於庶人也，莫不騁其能，得其志，安樂其事，是所同也。衣煖而食充，居安而游樂，事時制明而用足，是又所同也。¹⁶⁹

荀子認為，君主是奉行道的人。這個道是能「群」，即「善生養人」、「善班治人」、「善顯設人」、「善藩飾人」，使人親、安、樂、榮。這是君主治國時，面對臣民時的具體作法方針，包含了保障農夫的生計，懲治盜惡奸邪之人，以及禮法制度的確立施行、依德能任官、制定衣冠用度的等級。君主若能真正做到這些，則天下之人皆能安樂，達到真正「安人」的作用。在這當中，可以見及荀子針對政治制度的具體考量，多半是對於禮法的重視，希望由禮儀制度與法律規範來使朝野各得其位，各安其事，符合荀子對於聖王的定義與要求。同時，從這段文字中，我們可以發現，荀子對於人民百姓有一「生養」的主張，這個想法，在其他地方也能看到：

聖王之制也，草木榮華滋碩之時則斧斤不入山林，不夭其生，不絕其長也；龜鼈、魚鱉、鰕鱉孕別之時，罔罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也；春耕、夏耘、秋收、冬藏四者不失時，故五穀不絕而百姓有餘食也；汙池、淵沼、川澤謹其時禁，故魚鱉優多而百姓有餘用也；斬伐養長不失其時，故山林不童而百姓有餘材也。¹⁷⁰

此段與《孟子·梁惠王》中「不違農時」¹⁷¹一段如出一轍，孟子表達了王道精神面對生態與時序的依順，以及對於百姓的照顧。而此段荀子之言出於〈王制〉，自然不離制度層面的考量，但依然透露出荀子面對自然環境與萬物時，抱持著儒家重視生命，尊重天道的生生不息，並以此道對待萬物的態度。這是王道精神的顯發，是統治者愛民、體恤百姓，希望人民都得以安養而長久的心念，荀子對此肯認不疑。因此〈王制〉往下，又稱聖王能「上察於天，下錯於地，塞備天地之間，加施萬物之上」¹⁷²，作為聖王，具有參贊天地萬物之德，仁心不已，施及於人，「兼而覆之，兼而愛之，兼而制之，歲雖凶敗水旱，使百姓無凍餒之患」¹⁷³，如天地般負載、照顧、愛惜、治理百姓，使百姓生養無礙，是荀子心目中「聖王」內有德，外有功的表現，也可見及其「修己治人」的理念型態。

「聖王」內有德，外有功，即是「盡倫盡制」。但若不是王者身分，是否仍能實現「修己安人」的理想？關於此，荀子有「臣論」，提出了「聖臣」之見，認為「聖臣」是「上則能尊君，下則能愛民，政令教化，刑下如影，應卒遇變，

¹⁶⁹ 〔清〕王先謙：《荀子集解·君道》，頁 237~238。

¹⁷⁰ 〔清〕王先謙：《荀子集解·王制》，頁 165。

¹⁷¹ 〔宋〕朱熹：《四書集注》，頁 208。

¹⁷² 〔清〕王先謙：《荀子集解·王制》，頁 165。

¹⁷³ 〔清〕王先謙：《荀子集解·富國》，頁 184。

齊給如響，推類接響，以待無方，曲成制象」¹⁷⁴，統治者能用「聖臣」，則能成王。因此，荀子心目中的「聖」，可以是「王」，也可以是「臣」，這些人是創造、制定、推行禮義法度的人，也再三強調他們在禮方面的通透與作為，比如他說聖人是在禮之中能思慮、能不易者，¹⁷⁵是能審禮的人，¹⁷⁶可見禮義法度在荀子心目中的地位。不過，荀子也說，聖人與一般人有著同樣的性，只是因為他能「化性起偽」，所以學者仍然是有可能成為聖人的，這就與荀子重視的學習有了關連。聖是人「積善而全盡」¹⁷⁷之後成就的，學習的最終，是要成為聖人的：

學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人。真積力久則入，學至乎沒而後止也。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之，人也；舍之，禽獸也。¹⁷⁸

學習的道路不能停止，從一個讀書人誦經開始，最終要成為能通禮的聖人，如果不如此，便與禽獸相似。這條通往聖人的道路，與禮有密切的關係，也表達了儒者努力成聖的念想，聖人並非遙不可及，實現「內聖外王」也就不是與其他人毫無關係的事情。因此，學者可以通過學習成聖，而成聖的意義，是要能通禮、審禮、制禮、行禮於天下，只有通過這條路徑，才可以修正導引人性，達到長治久安的結果。而無論是作為王者，或是臣子，都是在政治體制中的一個角色，可以推測，若要達到「修己安人」的境界，或許只有通過政治一途才得以全面完成。

但假如學者尚未得志之時，並不在政治環境中，又該抱持什麼樣的態度，做些什麼努力呢？荀子說，君子「窮則不隱，通則大明」¹⁷⁹，聖人「窮則必有名，達則必有功」¹⁸⁰，若是通達得志，自然是要做出平治天下的功業來的，但若是困窮之時，卻仍是「不隱」、「有名」，可見荀子肯認君子或聖人即使不在位，也不是毫無作為，而沒沒無聞。可惜荀子並未清楚說明，在困窮之時何以能「不隱」、「有名」，除了與自身的修德有關以外，是否還能與他們在朝政之外的學行有關，確實耐人尋味。另外，可以特別注意的是，荀子曾談到關於「師」的問題：

禮者，所以正身也；師者，所以正禮也。無禮何以正身？無師，吾安知禮

¹⁷⁴ 〔清〕王先謙：《荀子集解·臣道》，頁 248。

¹⁷⁵ 〈禮論〉：「禮之理誠深矣，『堅白』『同異』之察入焉而溺；其理誠大矣，擅作典制辟陋之說入焉而喪；其理誠高矣，暴慢、恣睢、輕俗以為高之屬入焉而隊。……禮之中焉能思索，謂之能慮；禮之中焉能勿易，謂之能固。能慮能固，加好者焉，斯聖人矣。」〔清〕王先謙：《荀子集解》，頁 356~357。）

¹⁷⁶ 〈君道〉：「古者先王審禮以方皇周浹於天下，動無不當也。……是故窮則必有名，達則必有功，仁厚兼覆天下而不閔，明達用天地、理萬變而不疑，血氣和平，志意廣大，行義塞於天地之間，仁知之極也。夫是之謂聖人。審之禮也。」〔清〕王先謙：《荀子集解》，頁 233~234。）

¹⁷⁷ 〔清〕王先謙：《荀子集解·儒效》，頁 144。

¹⁷⁸ 〔清〕王先謙：《荀子集解·勸學》，頁 11。

¹⁷⁹ 〔清〕王先謙：《荀子集解·榮辱》，頁 61。

¹⁸⁰ 〔清〕王先謙：《荀子集解·君道》，頁 234。

之為是也？禮然而然，則是情安禮也；師云而云，則是知若師也。情安禮，知若師，則是聖人也。¹⁸¹

荀子雖然特別標舉出創生禮法作為聖人的根據，卻也強調聖人本身的道德修養與能力。他認為，聖人秉持儒家之道，「本仁義，當是非，齊言行，不失豪釐」¹⁸²。而「禮」，是用來「正身」的，它既是聖人所創造的結晶，也是一種修養的工具，與修己脫離不了關係。學者要學禮、尊禮、明禮，正是要以禮調節自己的情，使之中節合宜，而這個過程中，老師是很重要的角色。師者對禮有所知，因而教育學者，以達到端正禮儀風俗的作用，學者學禮行禮，是一種修養自身的過程，若能通達禮，並安於禮，即是前面所謂在禮之中能慮、能固，就與聖人無異。那麼作為老師，與禮便有極密切的關係，他是知禮的人，又是傳禮的人物，與聖人的能力與作為有很大的重疊性。畢竟聖人可以是老師，荀子也有法先王、後王之說，¹⁸³或許這正是荀子特別重視師法的原因。雖然荀子所謂的師者，有很大的可能性是指涉為聖人或聖王，而這些人物，在荀子眼中都是與政治生命息息相關的。但由知禮傳禮這個面向來看，假若師者並不是一個具有政治權位的角色，師者的能力與社會責任仍是被荀子所肯定的，也給予一種對修身行道更寬闊的思考空間。

在重新考察了孔孟荀的言論後，我們可以發現，先秦儒者所提供的「內聖外王」材料，是扣緊孔子「修己安人」思維而展開的，此與政治有相當密切的關係，且直指「聖王」，也就是統治者的角色。「聖王」是學者學習效法的對象，學者即使不是統治者，卻能成為「聖人」，在政治上協助君主施仁政，制定推行禮法，愛護教化百姓。如同孔子重視「兼濟天下」的實功，先秦儒者的「內聖外王」型態，是特別強調「外王」一面的，但無論是孔孟荀，都把「修身」當作「安天下」的基礎，它是「聖王」與「聖人」的道德修養，也是學者要努力做的，「內聖」與「外王」關係連貫。此奠定了儒者的精神基底與理想抱負，也與現當代界定「內聖外王」時的定義與內涵相近，在指稱與定義上是比較符合的。不過，孔孟荀都討論到儒者不得志的問題，在不得位之時，並非抱持一個只內修而不論蒼生的態度，這個修養必然要在自我的周邊產生效力，包含對家庭、鄰里的影響，或是在民間有一定的學行與名聲。同時，對於像孔子這樣不得位的儒者，或一個教導禮義的老師，孟荀也抱持著相當的尊敬與重視，可知他們體悟到聖人或能行先王之法的人物，在位必有仁政，但假如不在位，也絲毫不影響他們在世界中的價值與份量，因為他們透過了自己的方式，實踐並貫徹著「修己安人」的精神與理念。在此觀察下，先秦儒者「內聖外王」的思想，雖主要落在政治型態與關懷上，但我們也能看見在政治領域以外，那雖然隱微卻堅定的光芒。

¹⁸¹ 〔清〕王先謙：《荀子集解·修身》，頁 33。

¹⁸² 〔清〕王先謙：《荀子集解·儒效》，頁 142。

¹⁸³ 關於荀子法先王、後王之討論，可見王健文：《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》，《國立臺灣大學文史叢刊》（臺北：國立臺灣大學文學院，1987年），第 76 冊，頁 105~113。

二、漢唐儒者的「內聖外王」思想型態

兩漢至宋以前，跨越的時間非常長，思想變化也豐富多彩。整個時段過於漫長，包含的資訊內容過於龐大，歷來對於這段時期的歷史與思想文化都已有大大小小的論述。因此本章雖以朝代為論述區塊，但重點在於勾畫「內聖外王」在漢至唐的儒者手中所開展出來的主要型態，並不採取全面分析每個儒者思想內涵的方式，而是以當時主流或代表性的言論與想法，作為觀察的對象與分析的依據，呈現先秦到宋代之間一個整體的發展脈絡與傾向，以此界定「內聖外王」在漢唐之際的應用範圍與模式，也為宋儒在「內聖外王」思想與精神上所繼承的內涵或反對的面相，提供一個較為合理而清晰的背景建構。為求論述內容的明朗，以下將以漢代、隋唐兩個部份作為組織架構。

（一）漢代

自陸賈與漢高祖劉邦（字季，前 247-前 195 年）辯「馬上得治天下」，¹⁸⁴到漢武帝獨尊儒術，儒家思想第一次堂而皇之進入政治場域當中，昭示了它作為國家統治的領導地位。但漢代統治者與儒者內心其實都相當清楚，政治與儒家思想的關係是一種因應環境的實際結合。統治者一方面尊儒家思想、起用儒者，一方面又運用法家治術、操賞罰二柄；儒者一方面力主仁義、以道自尊，一方面又竭誠鞏固君權、順應統治。前者，可從漢宣帝的話語中窺見一二，當時漢元帝作為太子，數度向宣帝進言多用儒家道德教化，但宣帝卻說：「漢家自有制度，本以霸王道雜之，奈何純任德教，用周政乎？」¹⁸⁵可見漢代統治者本就不完全以儒家思想為唯一治國方針，在宣帝之前是如此，之後亦是如此，即便在異帝之間，儒家勢力多多少少有所消長，但王霸相雜，已是不爭事實。後者，可從歷漢以來眾多儒者的思想中見及，從陸賈、賈誼（前 200-前 168 年）、董仲舒（前 179-前 104 年），到揚雄（字子雲，前 53-18 年）、王符（字節信，83-170 年）等人，思想內容都相當駁雜，不純用儒家之說，其中包含道家思想、天人感應等學說，也多強化君臣綱常，調合儒家與統治者之間的關係，並以能穩定國家、解決政治問題為學問的重要取向。

由此可知，漢代的統治者與儒者，都為了追求長治久安，極力地互相協調、妥協，儒者也在堅守道義與權衡利害之間尋找平衡點。這是儒家知識份子努力把握踏入政治權力之機會的表現，並藉此種模式，開展傳統儒家修己安人的思想精神與理念抱負，展現出漢代儒家「內聖外王」濃厚的政治傾向。因此，要談漢代儒者「內聖外王」的思想模式，離不開他們在各個方面所反映出來的這種駁雜而權衡的思維，以下我們可從幾個面相來進行分析：君臣理論、人性論與教化、選

¹⁸⁴ 〔漢〕司馬遷：《史記·酈生陸賈列傳第三十七·陸賈》，《二十四史（縮印本）》（北京：中華書局，1997 年），第 1 冊，卷 97，頁 683。

¹⁸⁵ 〔漢〕班固：《漢書·元帝紀第九》，《二十四史（縮印本）》，第 2 冊，卷 9，頁 79。

官仕途與經典詮釋。

1. 君臣理論

漢代儒者如同先秦孔孟荀一般，都對聖王有所崇拜，聖人為王，具仁義之性，治禮行道，愛民如子，並有安百姓之功。如賈誼說：「道者，聖王之行也；文者，聖王之辭也；恭敬者，聖王之容也；忠信者，聖王之教也。聖人也者，賢智之師也。仁義者，明君之性也。」¹⁸⁶聖王明君，具有仁義之性，行道從文，恭敬忠信，不只標舉出聖王之善性，也彰顯王者本身的修養道德。他也曾引周成王與粥子之對話，明言聖王不僅只內修德行，而是有實際愛民保民之實功的。粥子如此說：

政曰：聖王在上位，則天下不死軍兵之事，故諸侯不私相攻，而民不私相鬪鬪，不私相煞也。故聖王在上位，則民免於一死而得一生矣。聖王在上位，則君積於道，而吏積於德，而民積於用力。故婦人為其所衣，丈夫為其所食，則民無凍餒矣。故聖王在上，則民免於二死而得二生矣。聖王在上，則君積於仁，而吏積於愛，而民積於順，則刑罰廢矣，而民無天過之誅。故聖王在上，則民免於三死而得三生矣。聖王在上，則使民有時，而用之有節，則民無厲疾。故聖王在上，則民免於四死而得四生矣。聖王在上，則使盈境內興賢良，以禁邪惡。故賢人必用而不肖人不作，則已得其命矣。故夫富且壽者，聖王之功也。¹⁸⁷

聖人在位為王，有仁義之心，臣民亦能積道德仁愛，不爭鬥而修養道德。君主使民有時，用度有節，養民保民。用賢人、禁邪惡，政治清明，王道遍佈，有愛民之作為，教化之實功，百姓得以保全生命，並且擁有更穩定而富庶的經濟生活，正是聖王安人的真實作用。東漢王符對聖王亦是推崇倍至，「聖王養民，愛之如子，憂之如家，危者安之，亡者存之，救其災患，除其禍亂」¹⁸⁸，也凸顯了聖王對百姓的愛護之心與照顧之行。可見漢代儒者對於聖王的「內聖外王」看法，與先秦儒者是一致的。

儒者對於聖王的推崇，反映了他們對於當今統治者的期待。漢代儒者對於君主，呈現一種矛盾的心情，一方面給予君主合理性的地位，鞏固君權，要求臣下盡忠職守，尊君臣之義；一方面又希望君主自身能修德，施行仁政。董仲舒便是關鍵性的人物，他用天人之間的關係，將君王推到了極為高明的位置，卻又用天譴說限制君權，期待君主符應天給予他的權力。王者既然是「天之所予」¹⁸⁹，那麼王者，包括了漢代的君主，都是天意所歸，因此，君與民如同心與身體的概念，

¹⁸⁶ 閻振益、鍾夏校注：《新書校注·大政上》（北京：中華書局，2010年），卷9，頁341。

¹⁸⁷ 閻振益、鍾夏校注：《新書校注·脩政語下》，頁372~373。

¹⁸⁸ 彭鐸校正：《潛夫論箋校正·救邊第二十二》（北京：中華書局，2010年），卷5，頁266。

¹⁸⁹ 〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證·堯舜不擅移·湯武不專殺第二十九》（北京：中華書局，2010年），頁220。

「心之所好，體必安之；君之所好，民必從之」¹⁹⁰，君與臣如同天與地的概念，「臣之義比於地，故為人臣者，視地之事天也」¹⁹¹，臣民必須遵從此天意權威。但「其德足以安樂民者，天子之；其惡足以賊害民者，天奪之」¹⁹²，君主若無德，不能以百姓安樂為志，從天而來的地位權力，也能由天回收，因此君主要如聖人一般「副天之所行為政」¹⁹³，否則必有災異示警。而正因天有仁德，故逐步示警，而非直接毀滅。君主也當內自省，外觀事，¹⁹⁴修養己德，以行於天下。¹⁹⁵此是董仲舒藉由天人相副、感應而來的大一統思想，運用最高權威的天提供專權君主合理的位置，以此穩固王朝、安放君臣分際；又以天心為仁，要求君主也具有仁德，並行仁政。君主透過與天相副之資，與天感應之能，稟受天並效法天，修德安人，以成聖王，正是董仲舒盼望君主做到「內聖外王」的思想樣態。

王者若為聖人，那麼安人之業自然能達成，於是漢代儒者強調君主本身的修養，並主張施行仁政，期待君王成為聖主明君。如賈誼言：「明君而君子乎，聞善而行之如爭，聞惡而改之如讎，然後禍菑可離，然後保福也。」¹⁹⁶明君面對是非善惡，要能真實抉擇，明善去惡，才有福德。「射而不中者，不求之鵠，而反脩之於己。」¹⁹⁷為君之道，重在自身的反省與修養。因此，賈誼也特別重視君主的教育問題，而有〈傳職〉、〈保傳〉二篇，專論太子師該如何教育、培養、輔佐未來的君王，¹⁹⁸可見及儒者作為帝王師，以儒經、儒道加諸於帝王，以此作為施政的心念與原則，也是儒者參與政治的一種責任與自視。儒者們也強調君主聖明，才能上行下效，而有忠臣。陸賈言：「上明而下清，君聖而臣忠。」¹⁹⁹王符也說：

《易》曰：「王明，並受其福。」是以忠臣必待明君乃能顯其節，良吏必得察主乃能成其功。君不明，則大臣隱下而過忠，又群司舍法而阿貴。夫忠言所以為安也，不貢必危；法禁所以為治也，不奉必亂。忠之貢與不貢，法之奉與不奉，其秉皆在於君，非臣下之所能為也。是故聖人求之於己，不以責下。凡為人上，法術明而賞罰必者，雖無言語而勢自治。」²⁰⁰

君主本身是否明，決定了臣下是否忠，吏法是否得治。這裡也不難看出，君主「求之於己」，所追求的清明聖德，也參雜了對於法術權勢的適當利用，一面要求君主本身的修養，一方面也強化了君主的專制權力。「人君思正以出令，而貴賤賢

¹⁹⁰ 〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證·為人者天第四十一》，頁 320。

¹⁹¹ 〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證·陽尊陰卑第四十三》，頁 326。

¹⁹² 〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證·堯舜不擅移·湯武不專殺第二十九》，頁 220。

¹⁹³ 〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證·四時之副第五十五》，頁 353。

¹⁹⁴ 〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證·必仁且智第三十》，頁 260。

¹⁹⁵ 〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證·五行變救第六十三》，頁 385。

¹⁹⁶ 閻振益、鍾夏校注：《新書校注·大政上》，卷 9，頁 339。

¹⁹⁷ 閻振益、鍾夏校注：《新書校注·君道》，卷 7，頁 288。

¹⁹⁸ 閻振益、鍾夏校注：《新書校注》，卷 5，頁 172~197。

¹⁹⁹ 王利器：《新語校注·術事第二》（北京：中華書局，2010 年），卷上，頁 47。

²⁰⁰ 彭鐸校正：《潛夫論箋校正·明忠第三十一》，卷 8，頁 262~263。

愚莫得違也」²⁰¹，臣民百姓該對君主唯命是從，不得違背。就像董仲舒用陰陽關係界定了君臣父子夫婦的上下順逆之別，²⁰²雖穩固了階級制度，卻也強化了君父的權力。這也反映出漢代儒者進入到政治權力的中心，在面對統治者與自我的關係上，形成了一種微妙的張力，「君明，臣蒙其功，若心之神，體得以全；臣賢，君蒙其恩，若形體之靜而心得以安。……是故君臣之禮，若心之與體，心不可以不堅，君不可以不賢；體不可以不順，臣不可以不忠」²⁰³，君要自我要求，做一聖賢之主，臣子也要順從忠心，如同心與體的關係，互相依恃彰顯。君在上，「則明而光其下」，臣在下，「則順而安其上」，²⁰⁴在在都顯出漢代儒者對於明君忠臣的要求。

此處應注意到，漢代儒者對於君主「聖」、「明」特質之定義有所混用，不特別區分「聖」、「明」之間的差異，經常於仁義之外雜入其餘思想，如法家，與早期先秦儒者純粹強調道德修養與王道之治之傾向不同。在修德的要求上，雖同早期儒者以仁義為宗，卻也只是一種原則性的指點，反而更著重在細部的識人舉賢，²⁰⁵或處無為之位、操賞罰權威上。²⁰⁶同時，漢代儒者對於臣子在「忠」的意識上，也顯現了一種拉扯。漢代特別重視「忠」在政治生活中的意義，透過大量對忠君之道的解釋、以獎懲方式使忠成為臣民普遍接受的政治道德、提倡忠孝一體，以孝勸忠，²⁰⁷忠臣觀在內在的思想建構與外在的政治環境中逐步地被強調。但臣子一方面要順從君主，服從君主的意旨，一方面又標舉著「從道不從君」的忠誠，這與漢代儒者大量入仕為臣有關。作為儒家知識份子，進入政治體制當中，企圖輔佐聖王推行仁政，自然要先建立一個在統治者與儒者之間的平衡。臣子盡「忠」，首要是作為臣子身分忠於君王的職責義務，但同時作為儒者，則必須要以忠於仁義道德、勸諫輔佐君主成為聖王、施行仁政為念。因此漢代的儒者，雖然共同鞏固了君權，將臣子定位在較為卑屈的地位，卻仍凸顯了以士道挑戰皇權的決心。賈山便說：「忠臣之事君也，言切直則不用而身危，不切直則不可以明道，故切直之言，明主所欲急聞，忠臣之所以蒙死而竭知也。」²⁰⁸所謂的忠臣，擁有忠諫直言的責任，即使冒犯了君王，有殺身之可能，卻仍為了明道而挺身而出。東漢士人的氣節，也正是儒家士人在面對黑暗政治時，捍衛道義，清明政治，拯救萬

²⁰¹ 彭鐸校正：《潛夫論箋校正·衰制第二十》，卷5，頁239。

²⁰² 〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證·陽尊陰卑第四十三》，頁323~328。

²⁰³ 〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證·天地之行第七十八》，頁461。

²⁰⁴ 汪榮寶：《法言義疏十九·孝至卷第十三》（北京：中華書局，2010年），頁538。

²⁰⁵ 如〔漢〕賈誼言《新書·大政上》：「君以知賢為明。」（閻振益、鍾夏校注：《新書校注·大政上》，卷9，頁340。）

²⁰⁶ 如〔漢〕董仲舒言：「故為人君者，固守其德，以附其民；固執其權，以正其臣。……居無為之位，行不言之教，寂而無聲，靜而無形，執一無端，為國源泉。因國以為身，因臣以為心。……故為君虛心靜處，聰聽其響，明視其影，以行賞罰之象。其行賞罰也，響清則生清者榮，響濁則生濁者辱，影正則生正者進，影枉則生枉者絀。擊名考質，以參其實。賞不空施，罰不虛出。」（〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證·保衛權第二十》，頁175~176。）

²⁰⁷ 陳瑛主編：《中國古代道德生活史》（北京：中國社會科學出版社，2012年），頁161~163。

²⁰⁸ 〔漢〕班固：《漢書·賈鄒枚路傳第二十一·賈山》，《二十四史（縮印本）》，第2冊，卷51，頁595。

民於水火的精神表現。

漢代儒者表現出很強的人世態度，因此就多數漢儒文獻中，有許多篇章在討論為君、為政的原則與制度。如陸賈呈高祖《新語》12篇，反省秦政弊端，教導君王以仁義為治；²⁰⁹賈誼《新書》超過一半的章節在討論政治利弊與主張；²¹⁰董仲舒《春秋繁露》借用春秋之學，立王制，談陰陽天數相符、君主地位及權勢；²¹¹揚雄《法言·先知》為政之道與稅制、法律等具體制度；²¹²桓譚（字君山，前23-56年）《新論》現編16卷，2至6卷都在談論為政的方法與原則；²¹³徐幹（字偉長，前171-218年）《中論》有一部分專談為君之道；²¹⁴王符《潛夫論》多談為君之道及政治制度。²¹⁵可以見及漢代儒者的內在精神有一大半是面向當世君主、朝政、現實問題的，對於國家政治有高度的關懷，相形之下，在道德修養方面的討論比重便較少，內容也多闡釋先秦儒家聖賢之意，或原則性的指點。此雖不影響儒者抱持著「修己」的原則，但也呈現出漢儒偏重的面向或興趣所在。也可以說，道德的修養在當時儒者的思維中，已是一種基本的要求與認識，而作為臣子，除了引導君主與學者以外，自己如何運用一身之德，給與實際的施政方針，以實踐「安人」的理想，才是更為關鍵的問題意識。因此，漢儒面對仕隱問題也顯得更為積極，如陸賈以為「懷道而避世則不忠」²¹⁶，即使「君子居亂世」，也要「合道德，采微善，絕纖惡，脩父子之禮，以及君臣之序」、「藏之於身，優遊待時」，²¹⁷可見及其志向絕不在隱逸，要求順勢順時，並待時機以盡君臣之道。因此，面對君主或個人，以及君臣之間的份際，漢代儒者都特別地注重，也是可以理解的。

由上述討論可見，若要論漢代儒者的「內聖外王」，首要見及他們在政治權力與儒者道德之間的權衡關係。對於聖王本身的期待與對君主的要求，顯現他們面對修己安人的關懷與理念，仍離不開統治者個人，依然將君主視為實現此理想

²⁰⁹ 如〔漢〕陸賈：《新語·道基》：「君以仁治，臣以義平」（王利器：《新語校注》，卷上，頁30。）〈輔政〉：「杖聖者帝，杖賢者王，杖仁者霸，杖義者強，杖讒者滅，杖賊者亡。」（同前，頁51。）〈至德〉：「夫欲富國強威，闢地服遠者，必得之於民。」（同前，卷下，頁116。）〈懷慮〉：「聖人執一政以繩百姓，持一繫以等萬民，所以同一治而明一統也。」（同前，頁132。）

²¹⁰ 如〔漢〕賈誼《新書》之〈過秦論〉談秦滅亡原因，提出為政主張。〈宗首〉、〈藩疆〉、〈權重〉指出君主與諸侯之間權力的消長問題。〈銅布〉、〈鑄錢〉討論貨幣問題。〈大政〉、〈脩政〉討論以民為本，以德為治的指點。可見閻振益、鍾夏校注：《新書校注》諸篇。

²¹¹ 如〔漢〕董仲舒：《春秋繁露》中〈楚莊王〉、〈王道〉、〈正貫〉等多篇談春秋之旨；〈保權位〉、〈考功名〉、〈通國身〉等多篇討論治國之法；〈五行之義〉、〈人副天數〉、〈天地陰陽〉等多篇闡明天人相應之道。可見〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證》諸篇。

²¹² 汪榮寶：《法言義疏十二·先知卷第九》，頁283-308。

²¹³ 卷2至卷6分別為〈王霸〉、〈求輔〉、〈言體〉、〈見微〉、〈譴非〉。見〔漢〕桓譚撰、朱謙之校輯：《新輯本桓譚新論》（北京：中華書局，2009年），頁3-25。

²¹⁴ 如〈務本〉以後諸篇：〈審大臣〉、〈慎所從〉、〈亡國〉、〈賞罰〉、〈民數〉。見〔漢〕徐幹：《中論》（上海：泰東圖書局，1929年），頁67-85。

²¹⁵ 如〈務本〉談為國以富民、正學為要務。〈賢難〉談求賢之要。〈明闇〉談明君該如何識人察言。〈衰制〉談君行吏法。〈邊議〉談邊防處理問題。〈德化〉談為君以民為本，施德政之重要。可見彭鐸校正：《潛夫論箋校正》諸篇。

²¹⁶ 王利器：《新語校注·慎微第六》，卷上，頁96。

²¹⁷ 同上註，頁97、98。

的關鍵性人物，因此，君主本身要修養德性，並以儒家仁義道德為施政宗旨，愛民保民養民化民，與先秦儒者的想法一致。較為不同的是，君主的聖明之德，已然滲入各家學說的影響，施政時的要求，也是主德輔刑，甚至多談君主權術運用。而統治者以外的儒者，因在漢代有了與政治場域更為接近的機會，多以進入政治體制為主要行道的方式，志在輔佐聖王，實踐忠臣之職責，更不得忘卻身為儒者的氣節，堅守士道，「見人之善，懼我之不能脩也」²¹⁸，「守道以立名，修身以俟時」²¹⁹，「修身慎行」、「憂君哀民」²²⁰，以「愛民為忠」²²¹，以實際的政治官位與實權，為百姓謀福利。儒者入仕，為士亦為仕的雙重身分，給予他們更多權力，雖使他們在君權與政治制度之間有所權衡，卻依然堅持自我的道德修養，身兼導正君主、輔佐王政，與從政愛民、照顧百姓的任務。

2. 人性論與教化

通過以上討論可見，漢代儒者的「內聖外王」的思想型態，集中表現在政治方面，包含聖王與儒臣修己安人的理想及作為。但較之先秦儒者，漢代「內聖外王」的內涵是否有更多內涵，又是否有偏重「內聖」或「外王」的傾向呢？關於此，我們可以由漢代的人性論與教化理論來討論。前文曾經指出，孟子的「性善論」為聖人、君主、臣民都提供了「內聖外王」的依據，一方面充實了「內聖」的理論基礎與工夫根據，一方面也提供「外王」事業、施行仁政更為理所當然的保證。荀子的「性惡論」，則主要是從人本有之生理情欲而來的，其主要關懷是強調禮義法制對於人性有實質的引導作用，強化聖王行仁政、以禮義教化百姓的必要性，指出大眾習禮義、化性起偽的重要性，以達君主「內聖外王」的事業。而漢代的人性論，根據現實狀況與氣化概念，習慣將善惡平鋪於人性之上，並區分人在性上的品級，如董仲舒、揚雄與王充（字仲任，27-約 91 年）、王符、荀悅（字仲豫，148-209 年）等人，但這些性論的主張與孟子大異其趣，與荀子較為接近，卻也不甚相同。董仲舒以為，「聖人之性不可以名性，斗筭之性又不可以名性」²²²，聖人或斗筭之人，其性位於善惡兩極，卻是社會中極為少數的一群，不該列於性的立論範疇之內，因此中人才是他討論的對象。「性者，天質之樸也；善者，王教之化也」²²³，中人之性，是繼天而來的原始樣貌，善則是透過後天的教化才產生的，「性雖出善，而性未可謂善也」²²⁴，因此中人之性中雖有善質，卻仍不是善，不能說性善。董氏所言性的善質，是符應於天的，「身之名，取諸

²¹⁸ 〔漢〕徐幹：《中論·脩本》，頁 10。

²¹⁹ 王利器：《鹽鐵論校注·地廣》（北京：中華書局，2010 年），卷 4，頁 209。

²²⁰ 彭鐸校正：《潛夫論箋校正·實貢第十四》，卷 3，頁 157。

²²¹ 如〔漢〕賈誼言：「吏以愛民為忠。」（閻振益、鍾夏校注：《新書校注·大政上》，卷 9，頁 340。）

²²² 〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證·實性第三十六》，頁 311。

²²³ 同上註，頁 313。

²²⁴ 同上註，頁 311。

天。天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性」²²⁵，「仁貪之氣，兩在於身」²²⁶，人有仁性與貪性，是受氣而來的，如同天有陰陽。因此人性雖有仁質，卻還不能稱作善，人雖有貪質，也不得稱作惡。因此董氏雖同孟子稱人有為善之資，同荀子稱人有為惡之資，卻不以此名性之善惡。相對於董仲舒，揚雄提出「善惡混」之說：「人之性也，善惡混。修其善則為善人，修其惡則為惡人。氣也者，所以適善惡之馬也與？」²²⁷將由氣而來的性指為善性或惡性，而善性或惡性是同具於人身的。人有惡性無妨，只要修善性，仍可成為善人；但反過來說，人即使有善性，若隨了惡性，那麼仍會成為惡人。

東漢王充曾統整了前人的性論而提出自己對人性善惡的看法。他反駁董仲舒之見，認為既然情性稟於天之陰陽，性或情便不可能只有純陽或純陰，不從董氏將惡質歸於情，將善質歸於性。董氏不以善質稱性善，王充也不同，認為性中本來就有善有惡。²²⁸這麼看來，應當每個人都同具善惡之性。但王充認為，性有善惡，就如同命有貴賤、才有高低，是天生自然的，所以孟子、荀子、揚雄各自針對的是中人以上、中人以下以及中人而言。²²⁹可見，在王充的眼中，依然是有中人以上、中人與中人以下不同性的區別，而中人以上是性善，中人以下是性惡，中人則是善惡混的。這前後看來是有些矛盾，究竟是所有的人都是善有善惡，還是依照不同的人而有不同呢？王充說：「人之善惡，共一元氣。氣有少多，故性有賢愚。」²³⁰稟氣有厚泊，故性有善惡也。」²³¹氣的厚薄多寡影響人的善惡賢愚，性善者自能善，性惡者則需要導正，²³¹但即使是不善之人，也都含有五常之性，仍有改正的可能，²³²可見王充已經肯定所有人都是有善性的，只是他並沒有說清楚中人以上或以下者究竟稟得多少善性或惡性。除以上所論以外，將人分為三類的，尚有王符上智、中庸、下愚之說，²³³荀悅三品之說。²³⁴

從這些儒者的言論可以看出，漢代的人性觀是根據天地氣化的思維而來的，反映出他們對於現實狀況的一種思考。但更重要的是，這些性論正視現實有善有惡的狀況，將人分成三種性，無論位於兩極的上下之人是否亦是善惡共有，聖人是否有惡性，斗筭之民是否有善性，這些思想家都將視野焦點放在了廣大的中間之民。中民之性有善有惡，能夠從善治惡，毫無爭議，更是聖王君主之所以施以教化的原因。因此，漢代儒者無一不強調教化與學習的重要，這一點與荀子便相當接近。正因眾人之性有善質，有惡質，人民修養德行有善質之根據，用王政禮義進善抑惡亦有其必要與可能，基本上是統合了孟子與荀子的想法，進一步將「內

²²⁵ [清]蘇輿：《春秋繁露義證·深察名號第三十五》，頁 296。

²²⁶ 同上註，頁 294。

²²⁷ 汪榮寶：《法言義疏五·修身卷第三》，頁 85。

²²⁸ 黃暉：《論衡校釋·本性第十三》（北京：中華書局，2009年），第1冊，第3卷，頁139~140。

²²⁹ 同上註，頁142~143。

²³⁰ 黃暉：《論衡校釋·率性第八》，第1冊，第2卷，頁81、80。

²³¹ 同上註，頁68。

²³² 同上註，頁74~78。

²³³ 彭鐸校正：《潛夫論箋校正·德化第三十三》，卷8，頁378。

²³⁴ 孫啟治校補：《申鑒注校補·雜言下》（北京：中華書局，2012年），頁198~199。

聖外王」的內涵統整了起來。而此教化，施為者依然是聖主明君，受教者便是此中人之民或以下。董仲舒便以為，中民之性「待教而為善」²³⁵，明主賢君要肅慎三本，一是天本，即郊祀致敬；二是地本，即開墾足衣食；三是人本，「立闢雍庠序，修孝悌敬讓，明以教化，感以禮樂」。²³⁶《春秋繁露》中也載：

傳曰：政有三端：父子不親，則致其愛慈；大臣不和，則敬順其禮；百姓不安，則力其孝弟。孝弟者，所以安百姓也。力者，勉行之身以化之。天地之數，不能獨以寒暑成歲，必有春夏秋冬。聖人之道，不能獨以威勢成政，必有教化。故曰：先之以博愛，教以仁也；難得者，君子不貴，教以義也。雖天子必有尊也，教以孝也；必有先也，教以弟也。教化之功不大乎？²³⁷

為政要照顧到三端，一是父子，二是大臣，三是百姓。要有安百姓的為政之功，是要施行教化，以仁義孝弟為教化的內容，這是儒家仁政王道的一貫口吻。能夠做到以儒家之道教化百姓，使人民力行孝弟，互敬互愛，盡人倫之序，便是仁德流佈的王道實功。因此君主對百姓的教化，是政治的一大要求，也是安人的必要條件。王符說：「聖深知之，皆務正己以為表，明禮義以為教。」²³⁸正己是修己，明禮義教化便是安人。賈誼則言：

夫民者，諸侯之本也；教者，政之本也；道者，教之本也。有道，然後教也；有教，然後政治也；政治，然後民勸之；民勸之，然後國豐富也。故國豐且富，然後君樂也。忠，臣之功也；臣之忠者，君之明也。臣忠君明，此之謂政之綱也。²³⁹

以道為教本，以教為政本，施行於民，則民安定向道，國豐富、君樂，因此所謂的德政，與德教是習習相關的。賈誼也提到，這不僅是明君之為，也是忠臣之功。因此，實行道德教化於民，穩定政治朝綱，實踐安百姓之外王功業，是君臣要一併努力的。統治者修德安人，臣下也當修德安人，角色不同，職務不同，但所行之事與宗旨卻是一致的。漢代對於教化的重視，反映在中央官學到地方郡縣學的大量設立，私學也益發繁榮，各地官員也肩負教化民眾、宣揚王道的任務。²⁴⁰當然，這裡的教化仍然是屬於政治意涵的，即使是民間私學，也由朝廷引領風尚，崇尚儒經，以入仕為官作為習儒的一大依歸。從這些地方也可見，通過對於人性善惡的重整，教化的意義被漢代的儒者特別的強調，並為聖王忠臣提供一條安人

²³⁵ 〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證·深察名號第三十五》，頁300。

²³⁶ 〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證·立元神第十九》，頁169。

²³⁷ 〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證·為人者天第四十一》，頁319~320。

²³⁸ 彭鐸校正：《潛夫論箋校正·德化第三十三》，卷8，頁375。

²³⁹ 閻振益、鍾夏校注：《新書校注·大政上》，卷9，頁349。

²⁴⁰ 閻步克：《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大學出版社，2003年），頁337~339。

的道路。對於中人之民來說，修養雖是通往聖道一途，卻也是以符應聖王忠臣統治下的作為。所以，從人性論到教化的意義來說，其中反映的「內聖外王」思維仍是屬於政治統治的範疇，其與人性論相關的「內聖」修養理論，也帶有為了君主教化，實現「外王」功業的傾向。

3. 選官仕途與經典詮釋

既然漢代儒者實現其「內聖外王」的理念與抱負離不開政治場域，就不得不看見他們與政治制度上相需又相制的關係。漢代建立選官制度，自武帝確立固定的孝廉察舉，設太學，立五經博士與博士弟子課試制度，²⁴¹宣揚儒家禮樂教化，²⁴²到漢元帝、漢光武帝皆尊儒崇儒，²⁴³儒生仕進之途大開。揚雄便說，「鄉使上世之士處庠今，策非甲科，行非孝廉，舉非方正，獨可抗疏，時道是非，高得待詔，下觸聞罷，又安得青紫？」²⁴⁴當時的讀書人若不從孝廉察舉入仕，幾乎就沒有得以上疏為官的機會。可見到揚雄時，察舉已成為選取人才的主要制度。從以「孝」、「廉」為名取官，便可看出選用人材的標準是要以有德者為優先的，那麼個人的修養操守便相當重要，這使人益發注重自身是否能修德，符應了儒家對於道德的重視。而在西漢，有許多治經的大家也被以孝廉之名察舉，如京房（字君名，前 77-前 37 年）、師丹（字仲公，?-? 年）等人，可見擁有善治儒經及儒家文化水平的讀書人，雖不一定是以道德聞名，也可因此得到舉薦。²⁴⁵至於博士作為儒生，並非專事治經，也負擔起行政公事，是可以參政的，具有治理國家的責任與職權。²⁴⁶因此對於儒家知識份子而言，政府的選官制度與對儒學的重視，確實提供了較之以往都友善的施政環境。

雖然漢代君王德刑並用，喜「以經術潤飾吏事」²⁴⁷，不純用儒家經術，選官的主導權也仍是在皇帝，使國家對於讀書人進行了更有效的掌握，其中也牽涉到以利祿作為誘因的複雜因素。但對於漢代儒者來說，兼學吏事，透過政府建立的選官制度進入官場，仍是他們主動落實儒家思想與理念的一大機會。因此王充曾說：

²⁴¹ 李軍：《士權與君權：上古漢魏六朝政治權力分析》（廣西：廣西師範大學出版社，2001 年），頁 96~97。

²⁴² 見元朔五年夏六月詔：「導民以禮，風之以樂。」（〔漢〕班固：《漢書·武帝紀第六》，《二十四史（縮印本）》，第 2 冊，卷 6，頁 52。）元朔元年冬十一月詔：「公卿大夫，所使總方略，壹統類，廣教化，美風俗也。」（同前，頁 51。）

²⁴³ 劉澤華、葛荃主編：《中國古代政治思想史（修訂本）》（天津：開南大學出版社，2001 年 6 月第 2 版），頁 203~205、238~239。

²⁴⁴ 〔漢〕班固：《漢書·揚雄傳第五十七下》，《二十四史（縮印本）》，第 2 冊，卷 87 下，頁 907。

²⁴⁵ 〔漢〕班固：《漢書·睦兩夏侯京翼李傳第四十五·京房》：「治易……以孝廉為郎。」（《二十四史（縮印本）》，第 2 冊，卷 75，頁 804。）《漢書·何武王嘉師丹傳第五十六·師丹傳》：「治詩，事匡衡，舉孝廉為郎。」（同前，卷 86，頁 890。）

²⁴⁶ 閻步克：《士大夫政治演生史稿》，頁 448。

²⁴⁷ 〔漢〕班固：《漢書·循吏傳第五十九》，《二十四史（縮印本）》，第 2 冊，卷 89，頁 920。

是以世俗學問者，不肯竟經明學，深知古今，急欲成一家章句。義理略具，同超學史書，讀律諷令，治作情奏，習對向，滑習跪拜，家成室就，召署輒能。²⁴⁸

東漢時讀書人一方面以成一家章句為主，但稍通義禮，便又兼學史書、法度律令，以便得到任用，這充分反映儒者學吏事，以符應當時政治環境而入仕的一種趨向。

國家大量取用儒者為官，又以儒家經典作為國家教科書與政治指導典範，儒家知識份子修養自身，有德行聞名，通過選官制度，得以堂堂正正進入政治領域，運用儒家經典學問，作為治政方針，指導朝政。《漢書·儒林傳》便言：「六藝者，王教之典籍，先聖所以明天道，正人倫，致至治之成法也。」²⁴⁹漢代上下不僅將儒家六經視為彰明天道人倫之書，更是與政治治道直接相關的，因此漢代儒者習經注經，多半為了踏入政治做準備，也為了進入政治能運用。使用經典處理政事，決斷公務，「以《禹貢》治河，以《洪範》察變，以《春秋》決獄，以三百五篇當諫書」²⁵⁰，是漢代官員習以為常的方式，象徵了以儒經作為真理權威的意義，也象徵儒者擁有引用表述經典的權力，儒者透過引用經典字句、化用經典智慧，便足以為處理政事時提供依據，並引導政治走向，甚至拿來約束皇權。同時，經典既是政治方針，那麼對於經典如何詮釋，也就成為儒家知識份子錙銖必較的一門學問，若能提供一套更為合理的解釋，就能增強經典的可信程度，便能更廣泛地被眾人接受，並順勢地為政治所採用。

漢代的儒者正是透過這樣的方式與政治領域緊密相連，一方面受制於國家制度，一方面也透過國家制度表達他們的聲音，對於儒家經典的引用與闡釋，是儒者在政治環境中努力實現「內聖外王」的另一個面向。當時必然產生了許多被利祿馴化的讀書人，也毋須誇大儒者在當時所能產生的政治作用，但儒者必然意識到他們個人的道德修養，以及對於儒家經典的掌握，擁有讓他們進入到政治體制、創造儒家治政環境的力道，也是儒者面對有限制的政治之門時，唯一貨真價實得以與君主權力相抗衡的文化主導力量。此認知成為往後儒家知識份子的基本要務，無論為官與否，儒者都離不開進德，離不開對於經典的運用與詮釋，並力求自己的理解與詮釋有更多的接受者與更大的影響力，成為眾人理解世界的圖像、修德的依據、治世的憑證。當然，在漢代儒者這裡，修養道德、奉守人倫綱常，以及對於經典的掌握，可以使他們直接而有效地進入政治權力中心，以儒家思想為政治主導，輔佐君主施行仁政，走的仍是政治權力一途，也以實際治理國家為主要

²⁴⁸ 黃暉：《論衡校釋·程材第三十四》，第2冊，第12卷，頁538。

²⁴⁹ 〔漢〕班固：《漢書·儒林傳第五十八》，《二十四史（縮印本）》，第2冊，卷88，頁912。所謂「六藝」，在此當指六經，如賈誼《新書·六術》便言：「是以先王為天下設教，因人所有，以之為訓；道人之情，以之為真。是故內法六法，外體六行，以與《書》、《詩》、《易》、《春秋》、《禮》、《樂》六者之術以為大義，謂之六藝。」（閻振益、鍾夏校注：《新書校注》，卷8，頁316。）可見漢代有將六經視為「六藝」之說。

²⁵⁰ 〔清〕皮錫瑞：《經學歷史·經學昌明時代》（北京：中華書局，1959年），頁90。

趨向。因此，漢代儒者修身、治經之作為，仍以進入官場、要求君主成為聖王、以文化真理力量主導政治並限制皇權、以官學之力推行並落實儒家理念為主要依歸，尚未在政治之外另闢蹊徑，教師的身分與自恃，也與政治權位與政教責任有密不可分的關係。但漢代儒者在面對選官制度與經典時的權衡與努力，成為其「內聖外王」思想型態的一大特色，也為後代儒者實踐「內聖外王」提供了借鑒的資源。

（二）隋唐

在討論隋唐儒者「內聖外王」的型態之前，必須簡單說明何以略過魏晉南北朝階段。筆者並非認為魏晉南北朝沒有儒者，或當時儒者沒有「內聖外王」的精神。而是此時期大行之學術風氣是玄學道家之見，士人多半在理想與現實之間接納了這樣的思想，以求得個人生命與家國的平衡關係，此包括肉體的生命，也包括精神的生命。儒家式的「內聖外王」在此時不得彰顯，較之於漢代，其內涵也並無獨特之處。

自東漢中後期始至魏晉南北朝，儒家知識份子的個人意識大大提升，面對統治者，表現為一種聖王期待的幻滅，強調以自身才德從政濟民，如李固（字子堅，93-147年）向黃瓊（字世英，86-164年）言：「若當輔政濟民，今其時也。自生民以來，善政少而亂俗多，必待堯舜之君，此為志士終無時也。」²⁵¹若一味等待聖賢之君，等待良好的出仕之時，那麼幾乎是不可能入仕的，因為聖王不再，善政卻仍要施行，因此，讀書人只要有濟世的志向，就當義無反顧，不當一等再等，置身政外。相對的，在現實上雖沒有聖王，但對聖人的討論仍層出不窮。徐幹便說：「疏神達思，怡情理性，聖人之上務也。」²⁵²「聰明惟聖人能盡之。」²⁵³「聖人貴才智之特能立功立事，益於世矣。」²⁵⁴可見聖人擁有過人的智慧，通達性情，能盡聰明，具備才能，更能立功益世。而且，聖人若能擁有權位，才能真正行道：

《易》曰：「聖人之大寶曰位。」何以為聖人之大寶曰位？位也者，立德之機也；勢也者、行義之杼也。聖人蹈機握杼，織成天下之化；使萬物順焉，人倫正焉，六合之內，各竟其願；其為大寶，不亦宜乎！故聖人以無勢位為窮，百工以無器用為困；困則其資亡，窮則其道廢。²⁵⁵

位與勢，是聖人立德行義的關鍵。假如聖人能居位得勢，便能有效施展其道，若無此位勢，就像各行各業失去手中的工具，無法將其道推行出去，因此困窮。徐

²⁵¹ [南朝]范曄撰、[唐]李賢等注：《後漢書·左周黃列傳第五十一·黃瓊》（北京：中華書局，1965年），卷61，頁2032。

²⁵² [漢]徐幹：《中論·治學》，頁1。

²⁵³ [漢]徐幹：《中論·智行》，頁33。

²⁵⁴ 同上註，頁35。

²⁵⁵ [漢]徐幹：《中論·爵祿》，頁40。

幹希望聖人在位為王的心念是昭然若揭的，這與過往的儒者並無不同。不過，在這可以看出，聖人的特質，已不再特別強調仁德，反而傾向於聰明才智與相關能力。劉劭（字孔才，約 170-約 245 年）《人物志》也多談聖人之特質，能察性情之理，「聰明者，陰陽之精。陰陽清和，則中睿外明；聖人淳耀，能兼二美。知微知章，自非聖人，莫能兩遂」²⁵⁶。聖人是「明智之極明」²⁵⁷者，通陰陽之精細，大小顯隱皆能有所洞察知悉，睿智而明聰。而聖人「兼德」，是所謂的「中庸」，其質為「無名」，²⁵⁸無過與不及，順勢變化，能夠如此變化應節，又因其有「中和之質」，平淡無味，故能應世變化，無有偏頗。²⁵⁹可知，魏晉時期的聖人，除了仁德以外，更著重於其中和平淡之資質，以及聰明睿智之才德，這樣的轉化頗有意味。

這樣的聖人觀，反映在郭象（字子玄，252-312 年）在「自然」與「名教」之間的協調與統合之上。自何晏（字平叔，約 195-249 年）、王弼（字輔嗣，約 226-249 年）、阮籍（字嗣宗，約 210-263 年）、稽康（字叔夜，約 226-約 263 年）到裴頠（字逸民，約 267-300 年），無一不在「自然」與「名教」之間找尋平衡，而各有偏重，也各有宗旨，是歷來哲學史、思想史論述的重點所在。而郭象〈莊子序〉則是再次將「內聖外王」一詞重提的關鍵文獻。關於〈莊子序〉是否為郭象所作多有爭議，²⁶⁰但因爭端未決，且無論作者是否為郭象，以郭象的理論來說明當時「內聖外王」的觀點也是合理，因此，筆者由郭象之見來顯示，當時所謂的「聖人」或「聖王」在內與外的抉擇上，已非儒家式的思維。²⁶¹簡單來說，郭象所提供給士人的，是一種聖人「弘內遊外」、「內外相冥」的啟發。其內雖仍是一種個人修養，但追求的是內在精神的超脫，能適應世界變化的智慧，如同上段所言及的聖人特質；其外雖仍鎖定在政治朝堂、社會名教事務之上，但卻非一種德推萬物、濟世救民的心志，而是人之自然表現與趨向。看似兼融儒道，精神實質則以莊子思想為內涵，從其聖人觀及面對「自然」與「名教」的態度來看，當時士人從面對個人與國家、「自然」與「名教」之間困難的抉擇取捨，轉而建構出一套能使自己在公與私之間、心靈與現實之間，都能兼顧、安頓的理路，也成為魏晉南北朝的一種「內聖外王」型態。

另外，雖然時局紛亂，儒家思想並非主流，但仍有不少統治者與儒臣希望能矯正風氣，穩定局勢，實行儒家的統治策略，可惜也都不出漢代以來的主張與作為，如強調王權、君臣關係、以儒家仁德治國、要求舉用賢人、制定考選制度、推行禮教法治等，²⁶²這與朝代快速更迭有密切關係，也與當時玄道氛圍為主流有

²⁵⁶ 〔漢〕劉劭：《人物志·九徵一》（臺灣：中華書局，1988 年），上卷，頁 1 下。

²⁵⁷ 〔漢〕劉劭：《人物志·八觀九》，中卷，頁 13 下。

²⁵⁸ 〔漢〕劉劭：《人物志·九徵一》，上卷，頁 3 上~4 上。〈體別二〉，頁 4 上。

²⁵⁹ 〔漢〕劉劭：《人物志·九徵一》，上卷，頁 1 上~1 下。

²⁶⁰ 見姜龍翔：〈郭象〈莊子序〉真偽問題續探〉，《國文學報》第 48 期（2010 年 12 月），頁 35~64。

²⁶¹ 如李軍：《土權與君權：上古漢魏六朝政治權力分析》，頁 212~218。劉澤華、葛荃主編：《中國古代政治思想史（修訂本）》，頁 311~313。兩篇都以「內聖外王」為題說明郭象的思想，也能點出此非儒家型態的「內聖外王」。

²⁶² 劉澤華、葛荃主編：《中國古代政治思想史（修訂本）》，頁 313~334。

關。而本章的重點在於儒家「內聖外王」的型態，魏晉南北朝對於聖人的想法，到讀書人的出處，到主流思想的薰陶，都發生了很大轉變，與傳統儒家型態有異。雖仍運用儒家政治，卻也是因襲過往，在亂世中難見其效果與發展，因此筆者也不再細說。至此，我們可以轉入隋唐進行考察。

結束了長時間的動盪分裂，隋唐再度統一天下，在各方面都有較大的格局與長遠的規畫。尤其是唐代，在儒家思想方面，既有繼承，亦有開新，雖然佛教盛行，影響了學術的發展，卻也與儒家思想展開互動，儒者的「內聖外王」精神，在唐代亦反映出一些特色。本節將分別從正君修身觀念、經學與考試制度、儒學教育與道統、性情論與修養理論五點，來形塑隋唐時代儒者「內聖外王」的型態。

1. 正君修身觀念

正君與修身，是歷來儒者都不斷著重與堅持的面相。君主與臣民，一樣都需要修身，而輔佐君主修身，亦是作為儒者的一大責任。在君王，修德、行善政，是造福百姓、穩定朝政的根本認識；在儒者，修身，進入政治場覓得官職，上可以透過臣子職責輔佐君主，下可通過實際政行照顧人民。因此，隋唐儒者，甚至是許多君主，也都抱持一樣的想法，以儒家修德仁政思想作為潛在原則，多有復興儒學的主張與作為。隋文帝（楊堅，541-604年）實行德政，關注民生，「欲使生人從化，以德代刑」²⁶³，又崇尚節儉，以身作責，是以仁德修身、以百姓為念的君主。唐太宗（李世民，598-649年）也論君道「必需先存百姓」²⁶⁴，強調君民一體。儒者針對君主之道亦多有言論，如孔穎達（字衝遠，574-648年）在《五經正義》中以為：「聖人之王天下，道德仁義及禮並蘊於心。」²⁶⁵聖人之所以能行王道於天下，是秉持著仁義禮精神的。而「人君當兢兢然戒慎，業業然危懼」²⁶⁶，時時刻刻不忘戒慎恐懼，修養自身。王通（字仲淹，584-617年）也說：「仁義其教之本乎？先王以是繼道德而興禮樂者也。」²⁶⁷要求君主效法先王，以道德仁義為個人行為指導，施行仁政、禮樂之教，又「願君侯正身以統天下」²⁶⁸，要求統治者自我約束、修養德行的思想，象徵了儒者盼望君主修正道德的一貫態度。晚唐皮日休（字逸少，約838-約883年）也大談君主政治理念，認為「聖人務安民，不先置不仁，以見其仁焉；不先用不德，以見其德焉」²⁶⁹，一個好的君主或

²⁶³ 〔唐〕魏徵等：《隋書·帝紀第一·高祖上》（北京：中華書局，1973年），卷1，開皇三年十一月己酉詔，頁20。

²⁶⁴ 〔唐〕吳兢編著：《貞觀政要·君道第一》（上海：上海古籍出版社，1978年），卷1，頁1。

²⁶⁵ 〔漢〕鄭玄注、〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義·禮記·疏》，《十三經注疏》，第7冊，卷1，頁110。

²⁶⁶ 〔漢〕孔安國撰、〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義·皋陶謨第四·疏》，《十三經注疏》，第2冊，卷4，頁62。

²⁶⁷ 張浦：《中說校注·禮樂》（北京：中華書局，2013年），卷6，頁164。

²⁶⁸ 同上註，卷3〈事君〉，頁72。

²⁶⁹ 〔唐〕皮日休：《皮子文藪·秦穆謚謬論》（北京：中華書局，1959年），卷5，頁52。

統治階層，重在能夠使天下得以安穩太平，使人民安居樂業，因此仁義道德最是重要，無論是個人的操守，或是用人的揀選，都以是否有仁德為尊奉依據。羅隱（字昭諫，833-910年）也主張君主貴在道德，而不是權位或身分的高低：「處君長之位，非不貴矣；雖蒞力有餘，而無德可稱，則其貴不足貴也。」²⁷⁰從君主自身或儒者對君主的要求中可見，隋唐時代仍以最高統治者作為實現儒家「內聖外王」思想的關鍵性人物。

除了君主以外，隋唐儒者的「內聖外王」思想也反映在對於臣子的要求上。唐代特別重視忠臣，但除了守君臣分際、固守忠義、建功立業以外，儒家的仁德宗旨、對於百姓愛護、導正君主的意義也特別凸出。如唐代的《勵忠節鈔》中便說：

夫忠臣者，卑身賤體，唯賢是進，稱古帝明王聖主立德行道之事以勵主心，使百姓安寧，而海內無事，思（斯）可謂忠臣也！

為臣不能慈惠於百姓，而曰忠正與其君者，斯非至忠也。²⁷¹

所謂的忠臣，輔佐君主，必須激勵君主以儒家稱頌、奉行道德的聖王為效法對象，目的在於使「百姓安寧」。如果臣子不能勸諫君主仁愛，自身面對百姓也無慈惠之心，那麼不能稱為忠臣。可見唐代儒者「內聖外王」的精神，不僅表現在對於君主的想法上，也表現在對於臣子的要求上。施仁政、安天下、使百姓生活穩固安寧，是君臣需一同努力的，並非單單領薪俸、來往交際、立於朝堂之上即可。同時，唐代特別看重臣子對於君主的進諫。王通說：「君子之於君，贊其美而匡其失也。所以進善不暇，天下有不安哉？」²⁷²安天下是有道的，此道在於作為君子，面對君主要能贊其美、匡其失，指出君主言行舉止的善惡好壞之處，使君主得以日日進善，改正錯誤，修身進德。他又說：「古之明王，詎能無過？從諫而已矣。故忠臣之事君也，盡忠補過。君失於上，則臣補於下；臣諫於下，則君從於上。此王道所以不跌也。」²⁷³王道政治之所以能推行於天下，在於臣能勇於進諫，君能虛心納諫，君臣之間相輔相成，成就明王忠臣，唐太宗與魏徵（字玄成，580-643年）的互動即是一個引領唐代忠諫、納諫風氣的模範。²⁷⁴儒者對於臣德的要求，除了反映了當時理想君臣的關係，也得見儒者作為官員時對自己的期許。顏之推（字介，531-591年）便說：「士君子之處世，貴能有益於物耳，不徒高談虛論，左琴右書，以費人君祿位也。」²⁷⁵一個讀書人在朝為官，有祿有位，不能只知空談放逸，而要能應世經務，具有益於政，益於百性的實際作為。由此可知，

²⁷⁰ 〔唐〕羅隱：《兩同書·貴賤第一》（北京：中華書局，1985年），上卷，頁1。

²⁷¹ 屈直敏：《敦煌寫本類書〈勵忠節鈔〉研究》（北京：民族出版社，2007年），頁117~119。

²⁷² 張沛：《中說校注·問易》，卷5，頁131。

²⁷³ 同上註，頁133。

²⁷⁴ 可見陳瑛主編：《中國古代道德生活史》（北京：中國社會科學出版社，2012年），頁250~254。

²⁷⁵ 王利器：《顏氏家訓集解·涉務第十一》（北京：中華書局，2010年），卷4，頁315。

隋唐時代的君主與儒者，都秉持著以儒家「修己安人」的理念施政、輔政，對於人民百姓的重要性有很高的自覺，也力求修養自身、施行仁政，是「內聖外王」在唐代政治之中，君主與儒者自身所表現出來的一種狀態。



2. 經學與考試制度

儒者力圖實現「內聖外王」的理想，還表現在唐代以經學致仕的制度之中。自隋統一天下之後，君主便積極地以政府的力量統一經學、提倡經學，隋唐間好幾位君主都曾刻石經以正經學，²⁷⁶唐代孔穎達奉詔編修《五經正義》，也是統治者以儒家思想作為指導國家風氣與學術的一大證明。以官方的力量推動經學的流行，也反映在取士選官的制度上。如同漢代，隋唐時期的考試亦以經學作為科目，或以通經為錄取標準，《五經正義》更是唐代考試的重點，因而流傳於全國各級學校和民間，「自唐至宋，明經取士，皆遵此本」²⁷⁷，可以見及其影響力。因此，唐代儒者欲通過政治權位來實現其「修己安人」理念，當不離開此通經取士的管道，這與漢代是類似的。但與漢代不同的是，隋唐以來採用了科舉制度，逐漸取代舉薦這類以德為主要依規的選官方式，以求盡量公平並大量地選拔人才。在唐一代，科舉雖然科目眾多，但以明經、進士兩科為主，都與儒家經典有關，因此，研讀儒經自然是儒者進入官場的一大方向。但，唐代明經科經劉思立的建議之後，先帖經後試策，帖經「以所習經掩其兩端，中間開惟一行，裁紙為帖，凡帖三字，隨時增損，可否不一，或得四、得五，得六者為通」²⁷⁸，專以記憶經文、背誦注疏為取向，應試者專事「孤經絕句」²⁷⁹，不讀正經，大義不明。加上武則天開始，不重視儒家經典，而特重進士科，大開制舉，要求考有益於國家的時務策。進士科考帖經名存實亡，雜文、對策成為重點，之後更有逐漸重視文詞的現象，造成明經科地位下降，「從玄宗時起在政治舞台上一蹶不振，終唐沒有變化」²⁸⁰，進士科成為選才的主要管道，²⁸¹這都大大減低了儒者進入官場、發明儒學的可能性。

但唐代儒者並未放棄通過經學振興儒學的路途，除了不斷要求改革考試制度以外，也強調研讀經典與進入官場、管理國家的連結性。代宗時楊綰（字公權，約 718-約 778 年）便曾力諫：

²⁷⁶ 可見程方平：《隋唐五代的儒學——前理學教育思想研究》（雲南：雲南教育出版社，1991 年），頁 207~211。

²⁷⁷ 〔清〕皮錫瑞：《經學歷史·經學統一時代》，頁 198。

²⁷⁸ 〔唐〕杜佑：《通典·選舉三·歷代制下》（北京：中華書局，1988 年），卷 15，開元八年七月，頁 356。

²⁷⁹ 〔宋〕王溥：《唐會要·帖經條例》：「國子祭酒楊瑒奏：『今之舉明經者，主司不詳其述作之意。每至帖試，必取年頭月尾，孤經絕句。』」（收於王雲五主編：《萬有文庫》第 2 集，上海：商務印書館，1935 年，卷 75，頁 1376。）

²⁸⁰ 吳宗國：《唐代科舉制度研究》（瀋陽：遼寧大學出版社，1997 年），頁 173。

²⁸¹ 可見程方平：《隋唐五代的儒學——前理學教育思想研究》，頁 86~90。吳宗國：《唐代科舉制度研究》，頁 147、184~199。

國之選士，必藉賢良。蓋取孝友純備，言行敦實，居常育德，動不違仁。體忠信之資，履謙恭之操，藏器則未嘗自伐，虛心而所應必誠。夫如是，故能率己從政，化人鎮俗者也。……近煬帝始置進士之科，當時猶試策而已。至高宗朝，劉思立為考功員外郎，又奏進士加雜文，明經加帖經，從此積弊寢而成俗。幼能就學，皆誦當代之詩；長而博文，不越諸家之集。遞相黨與，用致虛聲，六經則未嘗開卷，三史則皆同掛壁，況復徵以孔門之道，責其君子之儒者哉！……望請依古制，縣令察孝廉，審知在鄉閭有孝悌及信義廉恥之行，加以經業才堪策試者，以孝廉為名，薦之於州。……其明經比試帖經，殊非古義，皆誦帖括，冀圖僥幸。並近有道舉，亦非理國之體，望請與明經進士並停。……所冀數年之間，人倫一變，既歸實學，當識大猷。居家者自修德業，從政者皆知廉恥，浮競自止，敦龐自勸，教人之本，實在茲焉。²⁸²

此奏說明選士要的是賢良者，有仁德忠信之操守，才能從政化民，表達了儒家對於為政者的一貫要求：內修德，外安民。楊綰力批當時明經、進士之弊端，造成經書不開，孔門之道斷絕，因此要求停止以此取士，而改如漢代以孝廉的方式舉薦人才，要求德才兼備，通經務實入朝為官。如此則能使人修養道德，施用於政治之上，也能以德為本，運用其真才實學。此說受到賈至（字幼鄰，約 717-772 年）、李栖筠（字貞一，約 719-776 年）等人的同意與附和。²⁸³ 德宗至憲宗年間，反省科舉制度與振興儒學的呼聲頗為活躍，柳冕（字敬叔，？-？年）與權德輿（字載之，約 759-818 年）都對此發表了意見，反對以背誦章句的方式面對經典學問與考試：

自頃有司試明經，奏請每經問義十道，五道全寫疏，五道全寫注。其有明聖人之道，盡六經之義，而不能誦疏與注，一切棄之。恐清識之士，無由而進；腐儒之生，比肩登第，不亦失乎？……其有明六經之義，合先王之道者，以為第一等……且明六經之義，合先王之道，君子之儒，教之本也；明六經之注與六經之疏，小人之儒，教之末也。今者先章句之儒，後君子之儒，以求清識之士，不亦難乎？²⁸⁴

柳冕向權德輿表達了他對於考試制度的不滿，認為面對儒家經典，重在得其大義，合儒家先王之道，若只知背誦章句注疏，只能稱為小人儒，甚至是腐儒，明經科通過考試的都是這些腐儒，又怎麼能求得清識之士呢？權德輿與柳冕一樣，也反

²⁸² 〔唐〕楊綰：〈條奏貢舉疏〉，收於〔清〕董誥：《全唐文》，第 3 冊，卷 331，頁 1995~1996。

²⁸³ 可見程方平：《隋唐五代的儒學——前理學教育思想研究》，頁 224。

²⁸⁴ 〔唐〕柳冕：〈與權侍郎書〉，收於〔清〕董誥：《全唐文》（太原：山西教育，2002 年），第 4 冊，卷 527，頁 3167。

對章句儒，力圖科舉改革。²⁸⁵另外，趙匡（字伯循，？-？年）〈舉選議〉與〈舉人條例〉二文相當具有代表性，除了批判科考制度，也提出一系列改革方式。更重要的是，他舉出當時明經科「勤苦已甚，既口問義，又誦疏文。徒竭其精華，習不急之業。而其當代禮法，無不面墻，及臨民決事，取辦胥吏之口而已。所謂所習非所用，所用非所習者也」²⁸⁶。背誦疏文，費時耗力，卻「變實為虛，無益於政」²⁸⁷，於當官處理政事毫無用處，無法將所學運用在為政上。所以考試「但令直書事義，解釋分明，不用空寫疏文，及務華飾」²⁸⁸，重點在於了解經義與時務，標舉個人的體察與辨析，以及實際處理事為的能力，而不重背寫注疏或藻飾文詞。一時之間，要求改革科舉制度的說法不斷出現，正反映了唐代儒者仍究希望通過儒家經典與考試，進入政治體制以推行儒家之道的心志。柳宗元（字子厚，773-819年）曾說：

得位而以《詩》、《禮》、《春秋》之道施於事，及於物，思不負孔子之筆舌。能如是，然後可以為儒，儒可以說讀為哉！²⁸⁹

此處對於「儒」者的界定，即是能將儒家經典之道施用於現實的人，而非墨守章句者，這反映了唐代中後期以來，眾多反省考試制度與儒者通經意義的思潮。同時，我們也可以看見，在柳宗元的心中，是以「得位」作為儒者治經而施用於天下的當然原則，可以反映當時儒者仍將進入政治，看成是行道的主要管道，該是十分明朗的。

除了科舉考試的改革以外，隋唐許多儒者開始注意到經學本身的問題。雖然隋唐五代的經學風氣是以官方注疏或整理為主，整體不太活躍，但仍有許多儒者對經典及注疏重新思考、反省。早在漢魏六朝時期，就有不少勇於懷疑、批判經典的儒者，比如王充、許慎、馬融（字季長，79-166年）、王肅（字子雍，195-256年）等人。²⁹⁰到了隋代，也有《質疑》、《五經析疑》這類著作。²⁹¹唐代孔穎達編《五經正義》，著重實際，不盲從附會，曾對於南北朝皇甫侃、熊安生（字植之，？-？年）兩家《禮記》注疏本稱「不可因循」²⁹²。後來也有馬嘉運（？-645年）針對《五經正義》進行修正，以及李鼎祚《周易集解》、陸淳（字伯沖，？-805年）《春秋集傳纂例》等書，可見唐代經學家也並未完全受限於官方注疏。²⁹³而

²⁸⁵ 張躍：《唐代後期儒學的新趨向》（臺北：文津出版社，1993年），頁39~41。

²⁸⁶ 〔唐〕趙匡：〈舉選議〉，收於〔清〕董誥：《全唐文》，第3冊，卷355，頁2136。

²⁸⁷ 〔唐〕趙匡：〈舉人條例〉，收於〔唐〕趙匡：〈舉選議〉，收於〔清〕董誥：《全唐文》，第3冊，卷355，頁2136。

²⁸⁸ 同上註。

²⁸⁹ 〔唐〕柳宗元：〈送徐從事北遊序〉，收於〔清〕董誥：《全唐文》，第4冊，卷579，頁3455。

²⁹⁰ 王充有《論衡》之〈問孔〉、〈刺孟〉。許慎有《五經異議》。馬融有《三傳異同》。王肅有《尚書駁議》、《毛詩義駁》。

²⁹¹ 樊文深《質疑》、邯鄲綽《五經析疑》，可見《隋書·志第二十七·經籍一》，卷32，頁938。

²⁹² 〔漢〕鄭玄注、〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義·禮記正義序》，《十三經注疏》，第7冊，頁3。

²⁹³ 詳細可見程方平：《隋唐五代的儒學——前理學教育思想研究》（雲南：雲南教育出版社，1991

唐代疑經者亦是不少，多有以己意闡發經文的傾向，如唐代晚期的春秋學趨勢，²⁹⁴啖助（字叔佐，724-770年）便批評三傳「已失經旨」，注傳者又「不盡傳意」²⁹⁵；韓愈（字退之，768-824年）、李翱（字習之，772-841年）著《論語筆解》，多處否定以往的權威性注解，以自身的理解，指出《論語》不合孔子之意的傳抄錯誤處。²⁹⁶可見漢代以來以官方主導的經學注疏，在隋唐已受到不少質疑。延續對於考試制度的要求，儒者們在面對經典時，也具有注重經文大義，反對繁瑣章句、墨守成規的想法。這些想法雖不是主流，但反映了當時儒者聚焦在經典，企圖通過儒家經典的改造、檢討、教育與傳播，來影響讀書人的思維，進而達到影響國家治理方向的作用。當然，這些與當時的政治環境、國家學術、考試制度有密切關係，也是儒者面對社會時，為實現修己安人理想，兼顧內外，從制度面向與經典面向雙管齊下的嘗試，這也是在研究隋唐儒者「內聖外王」的思想特色時，一個頗具意義的觀察點。宋代疑經改經的風氣，或可謂從這些儒者身上得到資源，要討論朱熹在經典上的努力，於此也可以有很好的啟發。

3. 儒學教育與道統

要推行仁政，自古以來，都需要通過教化。隋唐時代雖有治有亂，但在對於儒家思想的推廣與教育上，仍具有一定的活躍度，尊儒、興學、培養選拔人才等想法，不斷被君主或儒者們提出。隋唐許多帝王推崇儒學、重視儒術，獎勵儒者士人，興辦學校，以儒經作為教學內容與考試科目。²⁹⁷如唐太宗時，辦國學，令博士講論，給予通經儒者官職，濟濟儒者會於京師，「儒學之盛，古昔未之有也」。²⁹⁸不過，《五經正義》的官方定義、科舉明經的衰弱僵化、君主的個人取向與戰爭影響等因素，仍漸漸造成唐代儒學教育失去生氣。因此，唐代許多儒者仍大力疾呼儒學教育的必要性，企圖振興儒學。如李絳（字深之，764-830年）在〈請崇國學疏〉中便認為，當時變亂的原因是「國學廢講論之禮，儒者靡師資之訓」²⁹⁹。元稹（字微之，779-831年）也曾上疏言：「有國之君議教化者，莫不以興廉舉孝、設學崇儒為意。」³⁰⁰認為尊崇儒學、興儒家之道德教化、廣設學校以立教，是為政者的要務。正由於唐代後期教育幾乎成為科舉的附庸，唐代儒者開始強調

年），頁 217。

²⁹⁴ 可見張躍：《唐代後期儒學的新趨向》（臺北：文津出版社，1993年），頁 50~58。

²⁹⁵ 〔唐〕陸淳：《春秋集傳纂例·啖氏集傳集注義第三》《中國經學史基本叢書》（上海：上海書店，2012年），第 2 冊，卷 1，頁 161。

²⁹⁶ 如在〈子罕第九〉「可與共學」條，載有「韓曰：孔注猶失其義。夫學而之道者，豈不能立耶？權者，經權之權，豈輕重之權耶？吾謂正文傳寫錯倒，當云：可與共學，未可與立。可與適道，未可與權。如此則理通矣。」〔唐〕韓愈、李翱：《論語筆解》，北京：中華書局，1991年，卷上，頁 12。）

²⁹⁷ 劉澤華、葛荃主編：《中國古代政治思想史（修訂本）》，頁 367~368。

²⁹⁸ 〔後晉〕劉昫：《舊唐書·儒學上》，《二十四史（縮印本）》（北京：中華書局，1997年），第 10 冊，卷 189 上，頁 1262。

²⁹⁹ 〔唐〕李絳：〈請崇國學疏〉，收於〔清〕董誥：《全唐文》，第 5 冊，卷 645，頁 3853。

³⁰⁰ 〔唐〕元稹：〈論教本書〉，收於〔清〕董誥：《全唐文》，第 5 冊，卷 650，頁 3895。

教育或考試選才的根本，在於掌握先王之道，而不是背誦章句或華麗的文藻。白居易（字樂天，772-846年）曾回應唐憲宗（李純，778-820年）說：「漢元優游於儒學，而盛業竟衰者，非儒學之過也，學之不得其道也。」³⁰¹明確指出以儒學作為立朝大綱並沒有錯，錯的是學儒治經，卻不明儒家之道。元稹更明確指出，尚儒術，但「通經者，又不過於覆射數字，明義者才至於辨析章條」、「工文自試者，則不過於雕詞鏤句之才，搜摘絕離之學」³⁰²，背誦經文、辨析章句，或是力求雕琢之字句、奇異之學問，那並非是真儒術。真正的儒術，是要能掌握經典的義理內涵，通貫儒家大道，因此，他要求考試取才，經學應取「環貫大義而與道合符者」，詩賦文論應取「經緯古今，理中是非者」，³⁰³可看出其重在儒家是非善惡之辨別、仁義禮智之彰顯。

而這個需要加以復興的「道」，在韓愈那裡，終於被有系統地說明了。〈原道〉一篇說：

夫所謂先王之教者，何也？博愛之謂仁；行而宜之之謂義；由是而之之謂道；足乎己無待於外之謂德。其文《詩》、《書》、《易》、《春秋》，其法禮樂刑政，其民士農工賈，其位君臣、父子、師友、賓主、昆弟、夫婦，其服麻絲，其居宮室，其食粟米果蔬魚肉：其為道易明，而其為教易行也。

304

先王之教，是明仁義之道，使家國天下都有序地運作。從儒家經典、禮法制度，到人倫綱常，都是聖人教以人民的大道，若我們能在日用人倫之間行此道，則世界是祥和公平、井然有序的。同時，這個道並非佛道之道，韓愈引用《大學》之言，說明正心、誠意，是「將以有為也」，而非「外天下國家」，³⁰⁵一己之修養與家國天下息息相關，儒家先王之道，不是個人的學問，而是強調人與人休戚與共、緊密相連的關係，不能拋下自然而然的人倫情感與這份與世界的連結。而韓愈更明確地將儒家先王之道的道統系譜刻畫出來：

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。荀與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳。由周公而上，上而為君，故其事行；由周公而下，下而為臣，故其說長。³⁰⁶

³⁰¹ [唐]白居易：〈對才識兼茂明於體用策〉，收於〔清〕董誥：《全唐文》，第5冊，卷669，頁4019。

³⁰² [唐]元稹：〈對才識兼茂明於體用策〉，收於〔清〕董誥：《全唐文》，第5冊，卷652，頁3909。

³⁰³ 同上註。

³⁰⁴ [唐]韓愈著、〔清〕馬其昶校注：《韓昌黎文集校注·原道》（上海：上海古籍出版社，1987年），第1冊，卷1，頁18。

³⁰⁵ 同上註，頁17。

³⁰⁶ 同上註，頁18。

堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、孟子的一脈相承，是此道得以傳世的原因，而孟子後，包括荀子、揚雄，都未能準確地掌握此道。這些聖王或聖人雖一直是儒家體系中不斷被追奉稱頌的人物，但韓愈首度將他們清楚列於傳道的行列之中，並且標舉了孟子，剔除了孟子以後的儒家學者，可見韓愈心中清楚展示了他心目中的儒家先王之道，是孔孟一脈的學問，漢唐儒事經典的章句之學，自然就不能劃歸為真正的儒道。這裡韓愈也點出，周公以上的聖王，有道亦有君位，因此能依其政而行道；周公以下的聖人，有道而為臣，甚至沒有政治權位，因此運用了個人學說，將道流傳下去。而韓愈本身所要恢復而大力傳承的，也就是這樣的道，他自覺地擔負起傳道的責任，言下之意，便是要當孟子後，以「說」傳道的儒者。

既然「傳道」是一件相當重要的事，那麼教育就顯得意義非凡。而儒者教育英才，教人修身治人之道，以輔國政的重要價值，也為儒者自身意識到而挺立起來。在韓愈以前的儒者，不能說不重視教育，但儒學教育的內容，經歷了漢唐長時間建立起來的經學、考試傳統，開始變得駁雜而混亂。唐代的王通曾感嘆道之不行，以為「悠悠素餐者天下皆是，王道從何而興」³⁰⁷，以推行「王道」為己任，故言：

吾視千載已上，聖人在上者，未有若周公焉，其道則一而經制大備，後之為政，有所持循。吾視千載而下，未有若仲尼焉，其道則一而述作大明，後之修文者，有所折中矣。千載而下，有申周公之事者，吾不得而見也。千載而下，有紹宣尼之業者，吾不得而讓也。³⁰⁸

此處明言王通心目中的聖人，是周公與孔子，他一面感慨周孔之後，沒有人申明周孔之道，一面又宣告，自己將繼承孔子之志業，傳述聖人的大道。因此王通決意不仕後，效法孔子著書立說，興學育人，傳講儒學。王通的不出仕，雖然是受到朝政腐敗的打擊，但不仕後不輟於傳道，而非歸隱山林，不問世事，顯見他對於自身作為儒者，雖不在其位，仍能有一番作為的自覺。他曾嘆孔子之學千載不被採用，仇璋便問他，既然如此，何以還要勤勉的著述，他說道：「先師之職也，不敢廢。焉知後之不能用也？」³⁰⁹先師之職，成為王通之職，他自願地背起這個職責，重點在於，這樣勤勉地著書立說，是相信終有一天此學會被採用，如今所做的著述教學行為，正是把大道傳下去的最好方式。因此，他的學生薛收（字伯褒，591-624年）面對房玄齡（名喬，579-648年）「道之不行也必矣。夫子何營營乎」之質疑，便做出如下回應：

天子失道則諸侯修之，諸侯失道則大夫修之，大夫失道則士修之，士失道

³⁰⁷ 張沛：《中說校注·王道》，卷1，頁31。

³⁰⁸ 張沛：《中說校注·天地》，卷2，頁58。

³⁰⁹ 張沛：《中說校注·關朗》，卷10，頁257。

則庶人修之。修之之道：從師無常，誨而不倦，窮而不濫，死而後已；得時則行，失時則蟠。此先王之道所以續而不墜也，古者謂之繼時。《詩》不云乎：「縱我不往，子寧不嗣音？」如之何以不行而廢也？³¹⁰

上位者失道，臣民百姓更應當修道。王通與其學生都積極地為保存、傳頌此道而勉力而行，即使自己未有官職，即使道未能被採用，但先王之道之所以不消失而能存續下去，正是因為儒者修之、從之、傳之的心念與作為，它具有無比正面的價值，也豁顯了儒者從事文教工作的積極意義。

而韓愈的〈師說〉也明確地指出，作為一個老師，首要的工作與原則是「傳道」，因此，老師不能只是傳授章句知識，而要教育學生儒家仁義之道、人倫之序，以及修德治國的心念。³¹¹因此，韓愈的〈師說〉不僅是為了提升老師的地位，與佛道相抗衡，更挺立了作為儒家教育者傳道、維持先王之道不墜的責任與能力，肯定儒者從事教育事業的力量。因此他相當重視教育：「孟子曰：『君子有三樂，王天下不與存焉。』其一曰：『樂得天下之英才而教育之。』此皆聖人賢士之所極言至論，古今之所宜法者也。」³¹²君子何以樂得教育英才，何以聖人賢士都是如此，何以韓愈將此視為至論呢？作為一個儒者，若傳道是不可推卸的責任義務，也是一生的理想抱負，那麼教育當是自孔孟就指出的一條明路，通過教育的方式，能讓此道生生不息。韓愈的學生李翱也說：「仲尼、孟軻，沒千餘歲矣，吾不及見其人，能知其聖且賢者，以吾讀其辭而得之者也。後來者不可期，安知其讀吾辭者而不知吾心之所存乎？」³¹³學習古人的智慧，體察古人的心志，是透過讀前人聖賢書而來的，通過這些辭語，得以學到聖賢之道。反過來說，要將聖賢之道傳下去，自然可通過著書立說教育學生，提供後人參考，儒者也就能通過教育、學術著作的方式傳道了。儒者致力教育與著書立說，與無法進入政治權力中心雖有關係，但與得位與否並無直接衝突。教育雖然是政治中的一環，著書立說也是為了有朝一日能被君主採用，行道於天下，但從這些言論中，可以看見唐代儒者第一次正面地強調了獨立於政治之外的儒者價值，通過傳道而標舉出來的文教精神，也開始有了特別的光彩。這是「內聖外王」精神的一大突破，一旦儒者的個人價值不再只能通過朝堂來實現，傳道理想也不再侷限於政治一途，那麼「修己安人」的理念，也就有了更大的發揮空間，這是考察唐代儒者「內聖外王」思想型態時必須注意到的特色。

4. 性情論與修養理論

自先秦孔孟以來，人性論與修養論就是學術論述的一環。前文討論時曾見及，

³¹⁰ 張沛：《中說校注·立命》，卷9，頁245~246。

³¹¹ 〔唐〕韓愈著、〔清〕馬其昶校注：《韓昌黎文集校注·師說》，卷1，頁42。

³¹² 〔唐〕韓愈著、〔清〕馬其昶校注：《韓昌黎文集校注·上宰相書》，卷3，頁154。

³¹³ 〔唐〕王定保：《唐摭言·得失以道》（上海：上海古籍出版社，1978年），卷2，頁20。

漢代儒者將人性分為三品，以此為教化及修養提供基礎，但並未深入解析性情關係，修養理論也顯得平泛。到了隋唐時期，儒者也談人性問題，並有漸漸深化心性理論的傾向，對於修養的方式也討論得更深刻、豐富。從隋唐時期儒家的心性論與修養工夫論來看，當時儒者的關懷面向正在轉移。被動來說，是面對佛道影響的反應；主動來說，則是儒者企圖重新建構儒家本身的理論基礎，欲將心靈精神層面與社會倫理層面緊密結合，使人之內外貫通無礙，以達內修德、外行道的努力。

隋代及唐代初期人性論的基本看法，可從顏之推《顏氏家訓》與孔穎達《五經正義》觀其大概。顏之推是南朝到隋代的人物，其《顏氏家訓》雖是針對家族而寫，思想也包容釋道，但其人性論仍站在儒家傳統教育的立場，強調可以教育成化的人性：「上智不教而成，下愚雖教無益，中庸之人，不教不知也。」³¹⁴上智、下愚、中庸之人的分法，是顏之推繼承董仲舒的性論而來的，而對上智與下愚來說，前者不需教化，後者不能教化，因此教育的對象指向了中庸之人。中庸之人通過教化，才能了解是非善惡，明白如何妥善控制自身的情感欲望而往善的一面發展。《五經正義》中也顯現了同樣的區分：「上智不肯為非，下愚戒之無益，故中人之性可上可下。」³¹⁵以上智、下愚、中人三個等級將人性區分開來，並使中人具有教化的可能性與必要性，為王道教化提供了基礎。可注意的是，《禮記·樂記》有「人生而靜，天之性也；感物而動，性之欲也」之語，《禮記正義》在解釋時發揮了其意義：

「人生而靜，天之性也」。正義曰：「言人初生，未有情慾，是其靜稟於自然，是天性也。」「感於物而動，性之欲也」者，其心本雖靜，感於外物，而心遂動，是性之所貪慾也。自然謂之性，貪慾謂之情，是情、性別矣。……人既化物，逐而遷之，恣其情慾，故滅其天生清靜之性，而窮極人所貪嗜欲也。³¹⁶

在這裡，人生來是靜，此即是性，與外物相感之後，心有了動，有了貪慾，此即是情。人放縱情慾跟隨外物而動，則會使清淨之性覆滅。心、性、情的關係，在《禮記正義》中已初步被解釋，制情慾、復天性的說法也在此見及雛形。因此，〈禮記正義序〉中也說：

人生而靜，天之性也；感物而動，性之欲也。喜怒哀樂之志，於是乎生；動靜愛惡之心，於是乎在。精粹者雖復凝然不動，浮躁者實亦無所不為。是以古先聖王鑒其若此，欲保之以正直，納之於德義。猶襄陵之浸，修堤

³¹⁴ 王利器：《顏氏家訓集解·教子第二》，卷1，頁8。

³¹⁵ 〔漢〕孔安國撰、〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義·無逸第十七·疏》，《十三經注疏》，第2冊，卷16，頁240。

³¹⁶ 〔漢〕鄭玄注、〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義·樂記第十九》，《十三經注疏》，第7冊，卷37，頁666-667。

防以制之；要方用切駕之馬，設銜策以驅之。³¹⁷

人既有性，亦有情，有動有靜，有愛有惡，「精粹者」、「浮躁者」是共存的。因此先王教育的目的，不僅是要保存「精粹」之性，更要防制、引導驅策「浮躁」之情慾。而人初生之性，是所謂的「五常之性」：「天生烝民，與之五常之性，使有仁義禮智信，是天降善於下民也。」³¹⁸人之性是天所賦予的，因此人都有善良的本性，都有仁義禮智信五種德性。這麼說來，人皆有精粹的五常善性，下愚者理當亦有善性，何以不可能教化移易呢？這是性三品論與天賦善性說，兩種性論體系並行時所可能面臨的問題，在《五經正義》中並未解決此疑慮。整體來說，隋代到唐代前期，人性論仍是繼承漢代的說法，心性關係雖有論及，但談得比較粗略，也並非是討論的重點。

唐代自安史之亂以後，上下皆尋求振興國家的方法。除了儒學復興的呼聲益發高漲以外，儒者也開始正視到心性理論薄弱的問題。一時之間，儒者又開始強調個人自身的道德修養是行事的根本，如何修養心性、盡性、誠明關係等，成為了儒者關注的焦點。比如劉禹錫（字夢得，772-842年）便曾說：「太史公云：『身修者官未嘗亂也。』然則修身而不能及治者有矣，未有不自己而能及民者。」³¹⁹雖說做道德修養不見得就能完全通曉政務，但不做道德修養則是全然不可能治理百姓的，因為未修身，不懂得推己及人的道理，又如何做一個照顧人民的好官呢？唐德宗時的陸贄（字敬輿，754-805年）便通過《中庸》，要求君主能修養至誠以盡性：「唯天下至誠為能盡其性；能盡其性則能盡人之性。若不盡於己而望盡於人，眾必給而不從矣；不誠於前而曰誠於後，眾必疑而不信矣。」³²⁰陸贄大談誠的重要，認為君主要能治理國家，盡物之性，得眾望眾信，要先能盡己之性，而盡性的方式，是要能至誠。歐陽詹（字行周，755-800年）也詳細解釋了「自性而誠」、「自明而誠」的差別，將文武周孔列為「自性而誠」者，將其於多數的人都列為「自明而誠」者，³²¹除了反映了人性差別論，也標舉了眾人努力修養，自明至誠的道路。同時，歐陽詹也強調了自明而誠與外界的關係：

既明且誠，施之身，可以正百行而通神明；處之家，可以事父母而親弟兄；遊於鄉，可以睦閭裏而寧訟爭；行於國，可以輯群臣而子黎甿；立於朝，

³¹⁷ 〔漢〕鄭玄注、〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義·禮記正義序》，《十三經注疏》，第7冊，頁3。

³¹⁸ 〔漢〕孔安國撰、〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義·湯誥第三·疏》，《十三經注疏》，第2冊，卷8，頁112。

³¹⁹ 〔唐〕劉禹錫：〈答饒州元使君書〉，收於〔清〕董誥：《全唐文》第4冊，卷604，頁3603。

³²⁰ 〔唐〕陸贄：〈奉天請數對群臣兼許論事狀〉，收於〔清〕董誥：《全唐文》，第4冊，卷468，頁2837。

³²¹ 見〔唐〕歐陽詹：〈自明誠論〉：「自性達物曰誠，自學達誠曰明。上聖述誠以啓明，其次考明以得誠。苟非將聖，未有不由明而致誠者。文、武、周、孔，自性而誠者也。無其性，不可得而及矣。……明之於誠，猶玉待琢，器用於是乎成。故曰『玉不琢不成器；人不學不知道』。器者，隱於不琢而見於琢者也。誠者，隱於不明而見乎明者也。無有琢玉而成器，用明而不至誠焉。」（收於〔清〕董誥：《全唐文》，第4冊，卷598，頁3569。）

可以上下序；據於天下，可以教化乎。明之於誠，所恨不誠也。苟誠也，蹈水火其罔害，彌天地而必答，豈止君臣鄉黨之間乎？父子兄弟之際乎？

322

由明而誠，不僅只是自己的道德培養起來，而是能以這樣的誠面對各種人事變化，因此從己身推到家、鄉、國、朝，以至於天下，都是無往不利的，內修德，外行道，甚而通天地神明。這些說法雖然未能深入分析性與誠的關係，也未提出由明到誠的實際工夫，但卻重新挺立了「內聖」的價值，並將之列於「外王」事業的基礎，秉持著「內可以守，外可以行其道」³²³的理念與要求，重新讓人之內外、道德心性與國家世界接軌起來。隋唐以前的儒者雖亦建構人性論，但不像唐代儒者這般，真正地正視到釐清心性問題的重要性，也未如唐代儒者般，自覺地將人的心性與修德工夫，通貫到個人治國平天下的脈絡中去，而不僅只是由上對下的教化意義。

既然內在道德修養如此重要，心性的說明就成為當務之急。柳宗元就曾說：「夫性豈異物耶？孰能為余鑿大昏之墉，闢靈照之戶，廣應物之軒者，吾將與為徒。」³²⁴對於柳宗元來說，心性的問題解決不了，自己就像在一個沒有光亮，不見外景的房間，若有誰能提供他一套關於心性的理論，使其疑惑頓釋，便如鑿開牆，引光入戶，應物無礙，那麼他就跟隨之、信及之。而當時的他，只找到了佛教的論述能夠滿足他的需求，自然不排斥佛言。這不但反映了柳宗元想要解決心性問題的迫切心境，也反映了當時儒家心性理論不夠完善的困窘。直到韓愈與李翱師生，對於心性的討論才又立體了起來。前已提及，韓愈面對佛道，是聚焦於儒家「治心」卻不「外天下國家」的價值，心性修養與家國天下的緊密聯繫，在韓愈是確定無疑的。而儒者要治國，需要治心，因此，他提出了一篇關於心性的專論〈原性〉：

性也者，與生俱生也；情也者，接於物而生也。性之品有三，而其所以為性者五；情之品有三，而其所以為情者七。曰：何也？曰：性之品有上、中、下三。上焉者，善焉而已矣；中焉者，可導而上下也；下焉者，惡焉而已矣。其所以為性者五：曰仁、曰禮、曰信、曰義、曰智。上焉者之於五也，主於一而行於四；中焉者之於五也，一不少有焉，則少反焉，其於四也混；下焉者之於五也，反於一而悖於四。性之於情視其品。情之品有上、中、下三，其所以為情者七：曰喜、曰怒、曰哀、曰懼、曰愛、曰惡、曰欲。上焉者之於七也，動而處其中；中焉者之於七也，有所甚，有所亡，然而求合其中者也；下焉者之於七也，亡與甚，直情而行者也。情之於性

³²² 〔唐〕歐陽詹：〈自明誠論〉，收於〔清〕董誥：《全唐文》，第4冊，卷598，頁。

³²³ 〔唐〕柳宗元：〈與楊晦之疏解車義第二書〉，收於〔清〕董誥：《全唐文》，第4冊，卷575，頁3431。

³²⁴ 〔唐〕柳宗元：〈永州龍興寺西軒記〉，收於〔清〕董誥：《全唐文》，第4冊，卷581，頁3465。

視其品。³²⁵

這段文字討論了幾個重點：一，定義了性與情。二，論及了三種人性在性情上的分配。就性與情的定義來看，韓愈並未超出以往的論述，指出性是與生俱來的，情則是應物而生的。就三種人性來看，韓愈也繼承了董仲舒以來的三品論，將人性分為上中下，除了中人可上可下以外，上品者只是善，下品者只是惡。但無論上中下品，都具有五種性：仁義禮智信，只是在表現上會有順應與悖反的差別。而人有七種情：喜怒哀懼愛惡欲，相應於性的上中下三品，情也表現為上中下三品，在表現上有處中與縱情的差別。韓愈是第一個把情做了更細緻分析的儒者，也第一次把性三品與七種情相搭配，討論他們相應的狀況，是心性理論的一大突破。不過，韓愈說：「上之性，就學而易明；下之性，畏威而寡罪。是故上者可教，而下者可制也。其品則孔子謂不移也。」³²⁶上品與下品不移，下品只能用威勢、懲罰加以控制，卻無法用教化導正，依然沒有解決下品之人既有五德性，何以不能表現、只會悖離這些德性的問題，一方面繼承了《孟子》、《中庸》的天賦善性說，肯定了所有人為善的可能性，一方面又依著現實情況，取消了下品之人成善的可能。但無論如何，韓愈仍然在心性理論上做出了一番貢獻。

韓愈的弟子李翱，則從《中庸》、《樂記》的性論基礎展開大談「復性」：

人之所以為聖人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，七者皆情之所為也。情既昏，性斯匿矣，非性之過也，七者循環而交來，故性不能充也。水之渾也，其流不清；火之煙也，其光不明；非水、火清明之過，沙不渾，流斯清矣；煙不鬱，光斯明矣；情不作，性斯充矣。性與情不相無也，雖然無性則情無所生矣，是情由性而生；情不自情，因性而情；性不自性，由情以明。性者，天之命也，聖人得之而不惑者也；情者，性之動也，百姓溺之而不能知其本者也。聖人者豈無其情邪？聖人者，寂然不動，不往而到，不言而神，不耀而光，制作參乎天地，變化合乎陰陽，雖有情也，未嘗有情也。然則百姓者豈無性者邪？百姓之性，與聖人之性弗差也，雖然情之所昏，交相攻伐，未始有窮，故雖終身而不自覩其性焉。……是故誠者，聖人性之也；寂然不動，廣大清明，照乎天地，感而遂通天下之故，行止語默，無不處於極也。復其性者，賢人循之而不已者也，不已則能歸其源矣。……聖人知人之性皆善，可以循之不息而至於聖也，故制禮以節之，作樂以和之……³²⁷

此段有幾個重點：第一，李翱繼承韓愈對情的敘述，但加強說明了情與性之間的

³²⁵ [唐]韓愈著、[清]馬其昶校注：《韓昌黎文集校注·原性》：《韓昌黎文集》，卷1，頁20。

³²⁶ 同上註，頁22。

³²⁷ [唐]李翱：《李文公集·文三首·復性書上》，《四部叢刊初編·集部》（臺北：臺灣商務印書館，1965年），第159冊，卷2，頁8。

關係：性是人得以成聖的根據，情是性之所以昏惑不明的原因。性是天之命，情是性之動。但無性，則情無所生；無情，性無所明。第二，無論聖凡，都有性，也有情，但聖人能不為情所惑，凡人卻因情而昏昧，終生不能見及自己與聖人無異的善良本性。第三，人需要復性，只要使情不作，不因情蔽性，終能復返根源之性。而聖人制禮作樂，正是為了教人循禮法而動，回歸性命之道。這些已將〈復性書〉的宗旨講得非常明白，我們也看出李翱與韓愈在人性論上的不同，正是他重新強調作為人行善、向善、修養道德的內在根據，正是每個人都天生具有的善性。因此，他雖然與以往的儒者一般，由上往下，指出了聖人教化的重要性，將性論與教化、管控意義扣在一起；但也由下往上，凸出了個人努力進德以復性的主動意義，而不只是消極地被教育或被控管。李翱也談論了「復性」的方式：「弗慮弗思，情則不生；情既不生，乃為正思；正思者，無慮無思也。」³²⁸此即透過「閑邪存誠」，使心「寂然不動」，正心正思，使性自明，可見李翱講心性論的同時，也有具體的工夫論。同時，人若能復性盡性，則可如《中庸》所言，盡人物之性，參贊天地之化育；也可如《大學》所言，心正、身修、家齊、國治、天下平。³²⁹可知李翱不只解釋了情與性的關係，標舉人人皆有的善性根據，更要求個體與外界的連結、道德與整體社會的交涉，由內而外，以內在心性修養為基礎，由心性理論到實際事業，正是儒者修己安人理念的明確表徵。不過，李翱的性情理論未能解釋何以情出於性，卻不能照著善性而動，他的修養工夫也多借鑒佛教的說法，³³⁰因而遭受後人的質疑。³³¹

唐代中晚期與儒家有關，而討論了人性與性情的，尚有皇甫湜（字持正，777-835年）、杜牧（字牧之，803-852年）、陸希聲（字鴻聲，?-895年）、皮日休等人。皇甫湜有〈孟荀言性論〉，主張的仍是性三品的論述。³³²杜牧則有〈三子言性辯〉，除了將性區分成君子、中人、小人三種，又進一步認為，情出於性，而七情中的愛、怒，是「性之根，惡之端」³³³。陸希聲則通過儒道的互相借鏡，以「治情」作為儒家宗旨，以「復性」作為道家宗旨，大談性情關係。比較重要的是，陸希聲以為「人之性大同，而其情則異」，「人之所謂美惡，皆生於情」，認為人性都相同，要求復性化情，並把「性」與「天地之心」、「天理」結合起來，³³⁴使天地之心、天地之理成為人性的根源。陸希聲也把性情論與世界連結：

聖人之為治也，必推其身心以及於天下。故當食而思天下之饑，當衣而思

³²⁸ [唐]李翱：《李文公集·文三首·復性書中》，《四部叢刊初編·集部》，第159冊，卷2，頁9。

³²⁹ 可見[唐]李翱：《李文公集·復性書上》、〈復性書中〉，《四部叢刊初編·集部》，第159冊，卷2，頁8~9、11。

³³⁰ 關於李翱工夫論受佛教影響，可見張躍：《唐代後期儒學的新趨向》，頁156~158。

³³¹ 如朱熹便評李翱「只是從佛中來」、「只是粗迹。至說道理，卻類佛。」（[宋]黎靖德編：《朱子語類·戰國漢唐諸子》，臺北：文津出版社，1986年，卷137，頁3276。）

³³² [唐]皇甫湜：〈孟子荀子言性論〉，收於[清]董誥：《全唐文》，第5冊，卷686，頁4148~4149。

³³³ [唐]杜牧：〈三子言性辯〉，收於[清]董誥：《全唐文》，第5冊，卷754，頁4605。

³³⁴ [唐]陸希聲：《道德真經傳》，《正統道藏·洞神部7·玉訣類》（臺北：藝文印書館，1962年，影印民國十二年上海涵芬樓重印本），卷1，頁3上~3下、15上。

天下之寒，愛其親以及天下之老，愛其子以及天下之幼。夫如此不俟出戶，而天下可知矣。夫聖人之治也，必反諸身心以合於天道。己好生則知天道之生萬物也，己成務則知天道之成四時也，己樂善則知天道之與善人也。

335

以自身之心，推己及人，以至於天下，是儒家仁愛與修己安人的基本思維。此處更將人與天道相合，天生萬物、成四時，故人好生成務；人也通過復返本性的方式，體證天道之善。陸希聲的說法，雖是有道家思想的因素，但也使儒家的心性理論與形而上的建構連繫起來。至於皮日休則以為，上善、大惡都是出自於性，只有中庸的人，善惡是從其後天的變化而表現，可從善，亦可從惡。³³⁶似乎注意到善惡價值付諸本性與表現時的差別，上善、大惡之善惡取決於本性，但中庸之人的善惡取決於後天教化的影響，本性則不是關鍵因素。從這些討論可見，隋代與唐代的人性論，仍是依循著漢代性三品論的模式前進的，不過在性情方面的討論顯得更為仔細，討論得也更為深入。同時，在李翱或陸希聲那裡，「復性」說法與性的天賦形上意義，也成為宋代儒學的先聲，對於後來的儒學發展，不可謂沒有影響。

另外，隋唐時期儒者對於心性理論的重視，也反映在他們所選取的經典材料上。《大學》、《中庸》及《孟子》，因應著儒者對於內在道德的重視，日漸受到重視。其中，《大學》、《中庸》本是《禮記》中的文章，雖說一直是列於經典之中，但以往討論的，仍比較集中在禮制上。前文所提到的許多儒者，在上疏奏表、文章著作中，經常引用了這些經典。如陸贄、歐陽詹討論《中庸》的「誠」，權德輿在明經考試策問中推舉了《大學》、《中庸》的重要性，³³⁷韓愈、李翱、陸希聲也多引《大學》、《中庸》。至於《孟子》，自韓愈將其列於道統之中，象徵了此書作為儒者傳道的指標，因此包括柳宗元、杜牧、皮日休等人，對於《孟子》也有所推崇。³³⁸從這些經典被提出來論述或引用，甚至為其爭取納入國家考試科目，³³⁹可以見及這幾部的內涵，與儒者當時所重視的思想有相通之處，可以拿來論證其理論、支持學術的建構，而此相通之處，便是在心性理論上的說法。宋儒重視四書，也是在唐代早早有了端倪，並是長期累積起來的結果。四書地位的提升與內在道德心性、外在世界的關連，正呈現了儒者嘗試在建構的哲學義理與思維模式。因此，我們在考察此時期儒者的「內聖外王」理念時，自不能忽略了此現象與意義。

最後，隋唐儒者逐漸重視心性理論，也開始有了更精細的相應工夫。內在的修養既是安人的基礎，除了為個人尋找到修養的心性基礎外，實際的工夫也不可

³³⁵ [唐]陸希聲：《道德真經傳》，《正統道藏·洞神部7·玉訣類》，卷3，頁12下~12上。

³³⁶ [唐]皮日休：〈相解〉，收於[清]董誥：《全唐文》，第6冊，卷799，頁4937。

³³⁷ 見[唐]權德輿：「《大學》有明德之道，《中庸》有盡性之術，闕裏弘教，微言在茲。」（〈明經策問七道〉，收於[清]董誥：《全唐文》，第4冊，卷483，頁2928。）

³³⁸ 可見李申：《隋唐三教哲學》（成都：四川出版集團巴蜀書社，2007年），頁306~311。

³³⁹ 皮日休曾上〈請《孟子》為學科書〉，收於[清]董誥：《全唐文》，第6冊，卷796，頁4917。

缺少。早在顏之推的《家訓》中，就可看見許多具體的修養原則與方式，比如以禮為本，勤學，少欲知足等等。³⁴⁰王通則重視「盡性」之學，多次提到「盡性」的重要。他曾嘆：「以性制情者鮮矣。」³⁴¹雖然王通並未對性情做出深入的分析，只說過性是「五常之本」³⁴²，但他看重性是明朗的。於是他說：

大哉，周公！遠則冥諸心也，心者非他也，窮理者也，故悉本於天；推神於天，蓋尊而遠之也。故以祀禮接焉。近則求諸己也，己者非他也，盡性者也。³⁴³

王通讚美周公，稱其遠冥諸心，近求諸己，即是「窮理」、「盡性」。「窮理」、「盡性」出自於《易》，因此王通稱「《易》以窮理，知命而後及也」、「知命則申之以《易》，於是乎可與盡性」³⁴⁴，可知王通以為，天性與天命息息相關，透過知命以窮理盡性，窮天地神明之理，盡己身天命之性，便是人相當重要的工夫。因此他多次強調此：「樂天知命，吾何憂？窮理盡性，吾何疑？」³⁴⁵人之盡性，是一個明白天命、上達天理的過程。同時，王通也提出許多更具體的工夫，比如「正心」、「誠」、「靜」、「敬慎」等，³⁴⁶與宋儒強調的相當一致，雖說是對經典既有的說法進行發揮，但確實使儒家在修養方面的理論活絡了起來。韓愈也相當重視道德修養，要求人反省自身，以責己為重，³⁴⁷同時，他認為道德修養並非是與外界毫無關係的，重點在於能運用於世，因此他稱讚孟子與荀子「吐辭為經，舉足為法」，批評當時讀書人「文雖奇而不濟於用，行雖修而不顯於眾」之病，³⁴⁸可見其反省自身，並求用世的「內聖外王」心志。至於李翱，前文已談到他提出以「弗慮弗思」來「復性」，主張「心寂然不動，邪思自息」³⁴⁹，又認為「復性」工夫不可止息，「止而不息必誠，誠而不息必明」³⁵⁰。李翱也肯定「慎獨」的必要性，要求在不睹不聞之時更要戒懼，若「心一動，是不睹之睹，不聞之聞也。其復之不遠矣。」³⁵¹從這些討論中可見，隋唐儒者對於內在道德修養的工夫，從經典中找尋資源，以符合他們心性論述的方式，豐富了「內聖」的工夫論。通過以上的討論，我們也能確定，這個工夫不只是為了個人修養而已，儒者們並未放棄治世

³⁴⁰ 可見〔隋〕顏之推：《顏氏家訓》中〈教子〉、〈勉學〉、〈止足〉篇（王利器：《顏氏家訓集解》卷1、3、5，頁8、143、343。）

³⁴¹ 張沛：《中說校注·立命》，卷9，頁240。

³⁴² 張沛：《中說校注·述史》，卷7，頁186。

³⁴³ 張沛：《中說校注·立命》，卷9，頁242。

³⁴⁴ 同上註，頁232、233。

³⁴⁵ 張沛：《中說校注·問易》，卷5，頁127。

³⁴⁶ 見〔唐〕王通稱化人之道在「正其心」（張沛：《中說校注·事君》，卷3，頁70）。「靜以思道」（同前，卷4，〈周公〉，頁110）。「古之明王敬慎所未見，悚懼所未聞。」（同前，卷6，〈禮樂〉，頁158。）

³⁴⁷ 〔唐〕韓愈著、〔清〕馬其昶校注：《韓昌黎文集校注·原毀》，卷1，頁23~25。

³⁴⁸ 〔唐〕韓愈著、〔清〕馬其昶校注：《韓昌黎文集校注·進學解》，卷1，頁48。

³⁴⁹ 〔唐〕李翱：《李文公集·復性書中》，《四部叢刊初編·集部》，第159冊，卷2，頁9。

³⁵⁰ 同上註，頁10。

³⁵¹ 同上註。

行道的可能與要求，內外的關係是連續不斷的，通過復性，從盡人性到盡物性，從正心到平天下，隋唐儒者為個體與群體、道德與世界的關係尋找到經典的根據，雖還未能集中並大量地分析說明，卻已奠定後代儒者更深刻論述的基礎。

於此，隋唐儒家的「內聖外王」型態已然明朗，儒者的理想與作為雖與政治密不可分，卻也開始豁顯在政治之外的獨特意義。從對於漢代的繼承發揮，經學的固守與僵化，一致的君臣理論，到考試制度的不斷檢討，教育與老師的責任強調，儒道的重新確立，以及心性理論的悄然建構，也能看出儒者重新平衡內外關係的企圖與努力，以及逐漸轉向鞏固內在修養理論、下啟宋代理學的痕跡。

第三節 宋代的政治文化與儒者意識

宋代是朱熹生存的年代，對於朱熹的思想與作為，有最為直接而深刻的影響，因此在進入朱熹「內聖外王」思想與理念的探討之前，必須對於宋代的歷史背景有較為清楚的認識，特別是北宋到朱熹以前的區段。本節的重點，不在全面分析宋代歷史，而在於梳理宋代政治文化³⁵²狀態與儒者心理意識之關係，因此將聚焦於與儒家知識份子有密切關聯的部分進行討論，包括外向的政治情勢與科舉制度、內向的學術氛圍與其本末變化，以及由內外交織而成的儒者仕隱傾向與政教抉擇。相對於以往研究，本節欲彰顯儒者面對宋代政治制度時的想法與作為，以及追求理想時的觀念變化，以呈現宋代儒者對於「內聖外王」精神的繼承與轉化特色。

一、政治情勢與科舉制度

宋代立國之初，便以崇文為主，宋史有言：「藝祖革命，首用文吏而奪武臣之權，宋之尚文，端本乎此。」³⁵³宋太祖趙匡胤（927-976年）一方面採用趙普（字則平，922-992年）「削奪其權，制其錢穀，收其精兵」³⁵⁴之建議，以著名的「杯酒釋兵權」，防止武將專權與藩鎮割據；一方面則是力推文治，選拔文人，其言：「王者雖以武功克敵，終須以文德致治。」³⁵⁵「今之武臣欲盡令讀書，貴知為治之道。」³⁵⁶可見其欲興文息武，推廣文教以治國的方針。而大量取用文人治國的目的，也是在文官與武官的利弊權衡下的決定，帶有明確的工具性意義。

³⁵² 根據余英時的定義，「政治文化」是政治與文化兩個領域發展互動下，而產生的政治思維方式與政治行動風格。可見《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（上）》緒說一，〈「政治文化」釋義〉，頁 28~32。

³⁵³ 〔元〕脫脫等撰：《宋史·列傳第一百九十八·文苑一·序》（臺北：臺灣中華書局，1977年），第 37 冊，卷 439，頁 12997。

³⁵⁴ 〔宋〕李燾：《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，1979年），卷 2，太祖建隆二年秋七月，頁 49。

³⁵⁵ 〔宋〕李攸：《宋朝事實·聖學》（北京：中華書局，1985年），卷 3，頁 37。

³⁵⁶ 〔宋〕李燾：《續資治通鑑長編》，卷 3，太祖建隆三年二月壬寅，頁 62。

³⁵⁷但無論如何，宋代以文為尚的方向已奠立，對於讀書人有特別的禮遇與重視，同時，科舉選官制度的重整、「不殺大臣及言事官」的家法、朝野間對於讀書人的期待等，都使士階層地位有了明顯的提升。³⁵⁸

在宋初以文立國的風尚之中，儒學並不是唯一被抬舉出來的學問，只能說是在文治方針中得益的其中一支，因此，文學、經學、哲學、史學等各種類別都駁雜而出。自太祖到仁宗之間，文風仍以唐末五代以來流行的詩賦為主，³⁵⁹考試也以進士科為主，因此，「天下之士，知為詩賦以取科第，不知其他」³⁶⁰。思想方面，三教並行，對於儒釋道一律尊崇，經學則多守漢唐注疏之學。³⁶¹不過，儒學仍在這樣的契機中慢慢復興、發展起來，這與宋代讀書人「兼濟天下」的精神有密切的關聯。

關於宋代士階層的興起討論已有許多，筆者不需詳述。但要說明宋代儒者「內聖外王」精神的發展，便不能忽視宋代讀書人的自視與抱負。宋代文人在當朝推展文治的潮流中，自外而內都有與前朝不一樣的變化。朝廷重用文人，並以科舉考試取才，打破門閥等第，通過科舉入朝的讀書人，本身就與政治有密不可分的關係，他們的政治意識高漲，除了明白讀書與入朝的緊密關係，也察覺了自身在朝堂之上的力度，面對國家的種種問題也開始有許多具體的想法。朱熹曾讚范仲淹（字希文，989-1052年）「以天下國家為己任」³⁶²，「大厲名節，振作士氣，故振作士大夫之功為多。」³⁶³朱熹對范仲淹有如此稱許與尊崇，可見他也同意范氏對於士人的要求及砥礪，將天下國家當作自身的責任，這樣的稱讚也絕不只是朱熹個人的意見而已。³⁶⁴范仲淹秉持「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的精神，以道自任，對家國百姓有著強烈的道德責任，剛健耿介，敢於直諫，於國家大事前不為外在壓力而妥協，並強調讀書人的「氣節」與忠義之風，建立了儒者的良好典範，企圖以學風、士風指導政風。³⁶⁵個人的名節與道德修養相關，以天下為己任與安天下相應，從此，對於內在道德的要求，以及政治事業的努力，成為整體宋代知識份子的一種共識，范仲淹的大聲疾呼，正符應儒者「內聖外王」的精

³⁵⁷ 如宋太祖：「五代方鎮殘虐，民受其禍，朕令選儒臣幹事者百餘，分治大藩，縱皆貪濁，亦未及武臣一人也。」（〔宋〕李燾：《續資治通鑑長編》，卷 13，太祖開寶五年十二月乙卯，頁 293。）

³⁵⁸ 可見余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（上）》第二章，〈宋代「士」的政治地位〉，頁 272~285。

³⁵⁹ 宋初楊億、劉筠、錢惟演等人推行西崑體便是明證。

³⁶⁰ 〔宋〕蘇轍：《龍川別志》（北京：中華書局，1982年），卷上，頁 81。

³⁶¹ 可見徐洪興：《思想的轉型——理學發生過程研究》（上海：上海人民出版社，1996年），頁 170~173。

³⁶² 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·本朝三·自國初至熙寧人物》（臺北：文津出版社，1986年），卷 129，頁 3087。

³⁶³ 同上註，頁 3086。

³⁶⁴ 可見〔宋〕范仲淹：《范文正公集·別集·附目·諸賢贊頌論疏》，收於王雲五主編：《萬有文庫叢書四百種》（上海：商務印書館，1937年），頁 611~631。

³⁶⁵ 關於范仲淹的相關討論，可見湯承葉：《范仲淹研究》（臺北：國立編譯館中華叢書編輯委員會，1977年）、陳榮照：《范仲淹研究》（香港：三聯書店香港分店，1987年）。以學術推動政治、振士氣開風氣的主張，可見湯氏《范仲淹研究》，頁 255~272、241~302。

神。范仲淹所開啟的慶曆學風，不僅奠定了宋代讀書人崇尚氣節、以天下為己任的傾向，其實也反映了宋代知識份子的心理，³⁶⁶是對於自身政治地位的提升有明確的體會，並帶有相應的氣度與抱負。宋代讀書人因為擁有新的政治地位與契機，造就其思想精神宏闊且高遠，不以一己生存榮辱為唯一追求，而是以天下家國之興衰、人民百姓之福祉為念，此精神也成為儒學「內聖外王」思想的內在底蘊與形塑動力，故要談宋代「內聖外王」的思想模式，不能離開政治。不過可以注意的是，宋代讀書人雖同有「兼濟天下」的精神與抱負，但實現此精神與抱負所採取的方法與表現的形式卻是各異。雖然這些人對於「修己安人」理念有一致的認同，對儒家經典與文化有所肯定，因此大部分可稱為儒者，但由於他們的學術背景、喜好才幹都不相同，對於如何修己、如何安人有不一樣的想法，也有各自偏重修己或安人的傾向，關於道德的內涵與本質也有認知上的模糊地帶，使得宋代「內聖外王」的型態多變。學術看法上的不同是內在的因素，當宋代儒者欲以學術指導政治時，權力的鬥爭與政治力量的反向纏繞，就成為外在的因素，多次黨爭就是最好的證明。

關於北宋黨爭的討論研究頗多，如余英時便對其時「國是」的出現所引發的士大夫黨爭進行論述，³⁶⁷筆者無意重述，但此處想要特別點出宋代學術與政治的交互關係。北宋時期有兩次變法，一次是以范仲淹為首的慶曆新政，一次是以王安石為首的熙寧變法。兩次變法都出自士人對於政治勵精圖治的改革心念，卻都以失敗告終，以黨爭—景祐黨爭與元祐黨爭—為主要因素，其影響甚至蔓延到南宋，而有崇寧黨禁與慶元黨禁。范仲淹的慶曆變法涵蓋了多方面的改革，包括政治、經濟、軍事、文化等方面，其中以整頓宋代吏治為一大重點，並以革新科舉制度、教育體制為主要方式，此又與范仲淹對於文風、士風、政風的看法有很大的關係，帶著儒者以學術領導政治，以士風引導政風的企圖。范仲淹想通過嶄新的學術主導政治的風氣與改革，耿介進諫，批評權貴，遭到呂夷簡的「朋黨」抨擊影響而罷，一時之間議論「朋黨」之見四起，包含石介（字守道，1005-1045年）、歐陽修（字永叔，1007-1072年）等人皆受牽連，慶曆新政也因此告結。³⁶⁸新政失敗的原因很多，³⁶⁹但此景祐黨爭的癥結並不在朋黨間誰是君子，誰是小人，也不在慶曆學風不為眾人所接受，而在於政治權力的爭奪。慶曆學風所開啟的士風、政風，被視為互相勾結、干預朝政的一種學術，可見當儒者欲通過學術引導

³⁶⁶ 此在余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（上）》第三章，〈「同治天下」——政治主體意識的顯現〉中有分析，主要是以士人與皇帝「同治」或「共治」天下之觀念，來證明當時讀書人普遍具有「以天下為己任」的想法，頁 288~312。

³⁶⁷ 見余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（上）》第五章與第七章，頁 340~387、424~510。又如羅家祥：《北宋黨爭研究》（臺北：文津出版社，1993年）；沈松勤：《北宋文人與黨爭——中國士大夫群體研究之一》（北京：人民出版社，1998年）。

³⁶⁸ 關於范仲淹慶曆新政變法始末及分析，可見陳榮照：《范仲淹研究》第四章〈范仲淹的新政〉，頁 125~185、何忠禮：《宋代政治史》（杭州：浙江大學出版社，2007年），頁 146~158。

³⁶⁹ 如何忠禮便歸整原因為四：改革操之過急，新政有些措施失當；改革損害大貴族、官僚、貪官汙吏的利益；仁宗態度的轉變（受朋黨論影響）；新政內容有侷限性。見《宋代政治史》（杭州：浙江大學出版社，2007年），頁 154~158。

政治之時，學術常常變成政治利用的對象，捲入政治鬥爭的漩渦當中，遭到政治力量的反噬。無論是君主本身的喜好或利益考量，官員們間的權力角逐，都對學術的發展造成決定性的影響。「慶曆新政」正式地開啟了宋代黨爭，整個宋代都在新舊黨派的爭端中不斷沉浮，學術的發展也在這樣的政治局勢中扭曲前進，有時被利用，有時被汙蔑，學術本身的樣貌已然在鬥爭中被消磨。

王安石受神宗重用，啟動熙寧變法，是宋代政治與學術史上的大事件。其後新舊黨的爭鬥，更是影響了宋代整體的發展。³⁷⁰筆者想透過《宋元學案》中的〈元祐黨案〉與〈慶元黨案〉，來分析宋代儒者之學術與政治的關係。《宋元學案》中的〈元祐黨案〉、〈慶元黨案〉兩個部分，是黃宗羲（字太冲，1610-1695年）原本所無，由全祖望（字紹衣，1705-1755年）所增補的。³⁷¹全祖望此舉，意在凸顯宋代學術的發展與政治的緊密連結。首先，就〈黨案〉之名而言，已象徵其與所謂的〈學案〉不同：後者列舉從屬學派的相關人物及其學術思想內容，前者卻記載了學術發展演變為政治事件的始末與過程。其次，全祖望除了增補此二黨案以外，也增立第44卷的〈趙張諸儒學案〉，³⁷²在其序錄中便明言，趙鼎（字元鎮，1085-1147年）與張浚（字德遠，1097-1164年）立朝為相，對伊洛之學抱有善意，多次提拔伊洛學者，使道學得以發展；其後張浚與趙鼎產生嫌隙，利用陳公輔（字國佐，約1077-約1142年）毀謗道學，是政治上對趙方勢力的打擊，卻也使道學發展受到限制，可見處於政治核心者及其力量對於學術發展的直接影響。³⁷³其三，全祖望在兩黨案的序錄中提到，從元祐到紹興、紹興到慶元之間，學術在當政者的禁弛之中起伏，是「兩宋治亂存亡之所關」³⁷⁴；政治對學術的提倡與打壓，不只是學術本身的興廢問題，更造成政局的不穩定，進而影響整體國勢。又，全祖望稱此二黨案以李心傳（字微之，1167-1244年）《道命錄》為底本，李氏在此書序中便明確指出，考察宋代道學的興廢，實關涉到家國天下的整體發展，並取決於當朝為相者及其支持者的意向與權力鬥爭，實與政治息息相關。³⁷⁵可見〈元祐黨案〉、〈慶元黨案〉的出現，正意味著宋代學術發展與政治環境，實是一體兩面；由學術指導政治，由政治干涉學術，展現了循環不已的關係。

全祖望立〈元祐黨案〉、〈慶元黨案〉的意義，展現為學術與政治的纏繞關係，或可進一步考察元祐、慶元黨爭的實質內容作為證實。元祐之學起於高太后對舊黨勢力的支持，以司馬光（字君實，1019-1086年）為首，展開對王安石新法的全面禁絕。但若說新、舊黨的爭執，只是學術上的意見分歧，恐不能直指其核心。

³⁷⁰ 關於王安石變法始末及分析，可見何忠禮：《宋代政治史》，頁171~204。其後的元祐黨爭、蔡京立元祐黨人碑、韓侂胄與趙汝愚鬥爭下的理學被禁，相關討論可見《宋代政治史》，頁205~212、221~229、451~455；沈松勤：《南宋文人與黨爭》（北京：人民出版社，2005年）。

³⁷¹ 〔明〕黃宗羲撰、〔清〕全祖望補修：《宋元學案》（北京：中華書局，1986年），卷96、97，頁3149~3234。

³⁷² 同上註，頁1409~1436。

³⁷³ 同上註，頁1411。

³⁷⁴ 〔明〕黃宗羲撰、〔清〕全祖望補修：《宋元學案》，頁3153。以下所討論黨爭事件，請詳見〈元祐黨案〉、〈慶元黨案〉，後文不再標註。

³⁷⁵ 〔宋〕李心傳：《道命錄·序》（北京：中華書局，1985年），頁1~2。

無論是新黨或舊黨，他們內部的成員都有不同的學術背景，如《邵氏聞見錄》中，便將當時舊黨的派別區分為「洛、蜀、朔」三黨，³⁷⁶他們在學術思想與主張都有很大的差別；將他們聚集起來的，是對王安石新政的反對，可見新舊黨之間的爭端，本來就是關涉於政治的。有趣的是，舊黨內部雖然都一致打擊新黨勢力，但卻不是所有人都反對新法的所有內容，即使是朔黨中，亦有認為某些新法不該斷然廢棄的聲音，但他們卻常將新黨視為「小人」，一概排斥與打擊，這反映了即使在政策上有可相容的地方，但政治權力無法被分享，政局走向也不能為他人所主導。

因此，在哲宗主政之後，新黨勢力反撲，就像當時舊黨對新黨的打壓一樣，從紹聖到崇寧，從「朋黨營私」到「黨禁」，元祐黨人無論生卒，甚至是其後人，都受到嚴厲的對待，最後更演變為全面性的「學禁」。蔡京（字元長，1047-1126年）在「崇寧黨禁」期間，主持立了三次「元祐姦黨碑」，最後列出309位黨人姓名，以「永為萬世臣子之戒」。若細究其成員，除了反對新法、參加「元祐更化」的司馬光、蘇轍（字子由，1039-1112年）等人，還包括向氏主政時不滿紹聖之政的官僚如韓忠彥（字師朴，1038-1109年），能公允評斷熙豐、元祐、紹聖之政得失者如陸佃（字農師，1042-1102年），甚至有本屬新黨卻列為「元祐黨姦」的人如曾布（字子宣，1036-1107年），可見此時對於「元祐黨人」的禁絕，已經變成蔡京掃除異己的手段。同時，蔡京將「元祐黨人」的學術斥為邪說，不許學者私聚生徒，也不得教授經史子書以外的文字，全面把關學制，避免學生接觸「元祐之學」，對元祐學術造成極大的迫害。自學術派系到政治派系，再到政治派系間的互相傾軋，以至對於學術的打壓，是宋代學術與政治嵌合後的發展脈絡，也正是「元祐黨禁」所反映出來的深刻意義。

「崇寧黨禁」後，在「慶元黨禁」之前，以二程為宗的理學與主王安石新學者不斷較勁，如趙鼎尊伊洛學，秦檜（字會之，1091-1155年）主王安石新學，兩派勢力便在宰相轉移之間消長。秦檜逝後，元祐黨人聲勢開始強大，朱熹尊二程之學，學術影響力逐步擴展，至紹熙趙汝愚（字子直，1040-1196年）為相，大力支持理學發展，亦引薦朱熹為經筵。後趙汝愚為韓侂胄（字節夫，1052-1207年）所忌，對其勢力進行掃蕩，至慶元時期，先對趙氏進行誹謗，後將「道學」視為「偽學」，展開一連串的「學禁」，最後甚至開出黨人名單，演變為如元祐時期的「黨禁」。從「元祐之學」到「道學」，再到「偽學」，以至「慶元黨禁」，是一個累積演變的過程：高宗紹興時秦檜主「新學」以對抗趙鼎勢力，打擊干涉「議和」政策者，其中以二程門人為主要波及對象，程學也遭禁絕，所謂與「新學」相對的「元祐之學」，已漸聚焦於伊洛學術。孝宗朝，朱熹等人反對近習，在政治上也反對「議和」，而有鄭丙（字少融，1121-1294年）、陳賈反「道學」，並斥之為「偽學」之事，已為後來「慶元黨禁」的先聲。

在此歷史發展脈絡中可見：其一，「元祐之學」與「新學」的鬥爭，變成南

³⁷⁶ [宋]邵伯溫：《邵氏聞見錄》（北京：中華書局，1983年），卷13，頁146。

宋黨爭的利用對象，權臣因為政治主張的不同，或是為把持政治權力，透過學術的主張作為利器，以集結黨眾，打擊異己，但如范仲淹或王安石等人，欲以學術主導政治的意思已名存實亡。其二，由於朱熹以二程學術上承先秦孔孟之道，稱此為「道學」，立基於其學術，又積極參與政策的討論，抨擊權臣外戚，充分展現個人學術思想到家國天下的一致性。但也因此，使之無法避免政治上的鬥爭，不但被劃分黨派，學術也被禁止，這與黨禁對象的學術性格，本就離不開政治意義有實質的關聯。其三，所謂的「道學」，雖主要指向朱熹一派，但考察黨人名單，除了包合理學，其餘如心學、永嘉學、趙汝愚一派，甚至不能劃歸為以上任何一派的人都名列其中。這些人不但學術背景有所差異，許多也並不從事此類學術活動，可知他們被列為黨人並不是因為從屬「道學」，只因政治主張與「道學」學者一致，或不能站在當權者一側，便成為攻擊的目標，夾帶著強烈政治意義的操作，與「元祐黨碑」有異曲同工之妙。其四，「道學」被斥為「偽學」，是「慶元黨禁」中打壓黨派勢力的方式。朱熹被誣告六大罪名，成為妖言惑眾的人，其學術活動受到打壓，發展受到限制，這是因為當時朱熹一派的學者及門人，確實通過科舉逐漸佔據官場，對於非「道學」一派的官員來說，是相當大的壓迫，其政治利益不但受到剝奪，更可能受到排擠。只要將「道學」斥為「偽」，便有十足理由「禁」之，使其學不得發展，降低其在官場中的影響力。

通過上述考察，全祖望列〈元祐黨案〉、〈慶元黨案〉，所觀察、凸顯的學術意義可謂相當合理。宋代士人積極在政治上的參與，致使他們的學術無法與政治脫勾，也成為政治上利用的對象。所謂的「黨」，已不純然是學術意義上的劃分，也不是「君子／小人」的區分，最主要的是政治勢力角逐的結果。宋代學術的發展，有很大一部分取決於政治力量的操作，也影響宋代治亂大勢；它雖是政治的內容，但若失去政治力量的支持，很快便成為政治鬥爭下的犧牲品。這是中國歷來學術發展的態勢，透過此二黨案，便能清楚看見這樣的學術意義與價值，也足以為現代學術與政治的關係做一借鏡。

最後，筆者要說明一下朱熹以前宋代科舉的狀況。科舉本就是朝廷招攬人才、利用文人治政的方式。唐太宗便曾在見新進士時喜言：「天下英雄入吾彀中矣。」³⁷⁷宋太祖也曾言：「朕欲求俊彥於科場中，非敢望拔十得五，只得一二，亦可為致治之具矣。」³⁷⁸可見科舉考試本身就是為政治服務的，這在君主或應試者的理解中，都是沒有疑義的。前面已經提過，宋代的讀書人抱持著「以天下為己任」的氣魄與心志，與當時重用文人的政策方針有十分密切的關係，由於君主禮遇文士，相較於以往傳統文人，立於朝堂之上，甚至能直接主導施政的可能性，在宋代也大大增加。不過，雖然朝廷提供了這樣的環境，但想要真正進入這個環境，絕大部分的文人都要通過科舉制度的篩選。於是，科舉通往入朝，入朝通往施政，施政通往實現安天下的理念，變成當時讀書人認知中最基本的流程，是主要努力

³⁷⁷ 〔五代〕王定保：《唐摭言·述進士上篇》（上海：上海古籍出版社，1978年），卷1，頁3。

³⁷⁸ 〔元〕脫脫等撰：《宋史·志第一百〇八·選舉一》，第11冊，卷155，頁3607。

的目標。但，讀書人通過科舉，一方面能入朝為官，得到施展抱負、服務百姓的機會，一方面卻也仰仗著官位及俸祿，得到生活需求上的保障，以及身分、地位、名望的鞏固與加強。因此，科舉本身作為一種政治制度，代表著理想實現的管道與利祿的吸引力，已然帶著君主控制人民、官員的企圖，以及讀書人充滿矛盾的期待。李弘祺也提到，假如一個人虔誠的希望能成為真正的「讀書人」而施展抱負，那麼科舉就只是一個手段而不是目的，通往目的是最重要的，這個手段是否不端似乎也就可以被原諒了。³⁷⁹既然如此，科舉制度就帶著強烈的工具性與預設目的，與利益也脫離不了關係，此正與宋代讀書人重視的道德產生了衝突。不通過科舉難以入朝為官，進入不了能夠施展抱負的環境，但科舉制度又帶著無法割捨的功利性質，於是就產生了這樣的疑問：讀書人是否能為了「以天下為己任」的理想違背道德原則？又或者違背了道德原則所選出來的官員，是否真能「以天下為己任」呢？

科舉制度的矛盾與隱憂，在宋代知識份子的眼中，一直是一個難以解決的困境。如何能真正有效地選拔出真正能內修己、外安人的官員，成為最重要的考慮方向，一者是找到替代科舉制度的選官方式，一者是改革科舉制度。因此，自北宋開始，便有不少的文人對科舉制度提出批評或改革的意見，基本上都以能盡量選出擁有道德品行，並有利於治國的官員為考量方向。北宋初期科舉取士名額增加，制度更為嚴謹，但內容基本上沿襲唐代，在考科方面分為「進士」與包含九經、明法等科的「諸科」。「進士」科內考詩賦、策論，偶考墨義；「諸科」內含多科，但不是考帖經，就是墨義。³⁸⁰雖然進士科相較於諸科入選人數少，但也因此使通過進士科的人名聲大噪，更受尊崇，而進士科中又以詩賦為重，使得唐代以來重詩賦的風氣延續下來。而諸科中雖考經典、法律，但由於是以背誦記憶的帖經墨義為考試題型，解經也不得與注疏相異，考生毋須有自己的想法，也沒有靈活發揮的空間，不如進士科詩賦、策論那樣可以彰顯才學也是很明顯的事實了。³⁸¹因此重詩賦、守注疏的偏向，便是早期科舉考試最受批評之處。比如王禹偁（字元之，954-1001年）認為，君子為學在乎道義，不是修身垂教，便是從政惠民，但科考重文學，文學又不本於六經，則選不出適合的人才。³⁸²真宗時的魯宗道（字貫之，966-1029年）也說：「進士所試詩賦，不近治道。諸科對義，但以念誦為工，罔究大義。」³⁸³點出了詩賦與治理國家無直接關係，無益於治道，諸科又只講背誦，使人不明經典義理的問題。

於是，真宗、仁宗時期開始，出現了大量改革科舉的方案，包括范仲淹、程頤（字正叔，1033-1107年）、司馬光、王安石等人，都對科舉取士提供了意見，

³⁷⁹ 李弘祺：《宋代官學教育與科舉》（臺北：聯經出版社，1993年），頁192~193。

³⁸⁰ 關於考科內容，可參考李弘祺：《宋代官學教育與科舉》表八，頁161。

³⁸¹ 北宋初期科舉制度情形可見劉復生：《北宋中期儒學復興運動》（臺北：文津出版社，1991年），頁190~192。

³⁸² [宋]王禹偁：《小畜集·序·送譚堯叟序》，《國學基本叢書》（長沙：商務印書館，1938年），下冊，卷19，頁269。

³⁸³ [宋]李燾：《續資治通鑑長編》，卷90，真宗天禧元年九月癸亥，頁2082。

科舉制度也因此有一些變化。³⁸⁴在這些意見與變化當中，顯現出幾點特色：第一，漸重與國家策略、時勢相關的策論。第二，儒家經典不斷被強調，反對只是記憶背誦經典注疏，以能闡發義理、觸類旁通為主。第三，詩賦不要求聲病，甚至一度被罷考，雖至南宋正式被恢復，但地位與重要性遠不如唐代。第四，科舉與教育的關係不斷被討論，有主張先以官學或各地學校培養人才，再行科考選拔的；也有主張以中央或地方學校直接選拔官員，以直接取代科考的；也有主張由科舉與學校培養選拔人才同時並進的。以上特點反映出一個傾向，如何選出真正有德的官員，成為當時文人改革科舉的思考重心，一部份的儒者想盡辦法改變科舉內容及方式，反映在詩賦的衰落與經典地位的大興、義理的看重，以至與學校教育搭配等；一部份的儒者又意識到科舉制度本就難以選出有德者，想直接從教育入手。

但無論如何，到了朱熹的時代，科舉考試已然穩固地成為國家取士的主要管道，而且即使經歷了長時間的修改，科舉仍然不能達到以德取士的要求，官學甚至變成為學生準備科舉的教育基地，各地學生因利祿引誘，為了考試奔波，經年累月計較得失，至少在朱熹眼中就是這樣的情況。³⁸⁵這與科舉的利益取向與工具性質有密切的關係，正如前文所指出，因為制度本身就帶著功利性，自然就與道德原則不能完全相容。因此在南宋時期，多數人對於科舉制度與道德的連結已不再抱持希望，也甚少提出改革措施，反而是對於書院教育有濃厚的興趣，³⁸⁶但這並不代表儒者不再願意通過科舉進入官場，以實現其抱負。儒者透過科舉制度進入官場，是施展「安人」理念最直接的管道，但它卻無法滿足「修己」的要求，反而造就了以利益為取向的讀書人與官員，毀壞了「安人」理念的本質。在無法廢除科舉的同時，儒者希望讓進入政府的官員，仍能秉持對於道德的體認與修養要求，這正反映「內聖外王」思想的一體關係。因此，書院教育成為儒者自覺著力的區塊，通過不以科舉利益為主導的教育，以安頓自我與他人的道德生命，這種安頓，也成為儒者實現理念的寄託與另類場域，它不僅是傳道的志業，更是實現修己安人理念的一種選擇，這是我們在研究朱熹「內聖外王」思想時很重要的背景理解。只有明白了宋代科舉的發展過程，以及它與政治、儒者理念之間的關係，才能更好地去理解南宋儒者以至朱熹「內聖外王」的思想型態。此「內聖外

³⁸⁴ 詳見劉復生：《北宋中期儒學復興運動》，頁 193~206。或見李弘祺：《宋代官學教育與科舉》，頁 267~279。

³⁸⁵ 朱熹〈學校貢舉私議〉有言：「古者學校選舉之法，始於鄉黨，而達於國都，教之以德行道藝，而興其賢者能者。蓋其所以居之者無異處，所以官之者無異術，所以取之者無異路，是以士有定志而無外慕，蚤夜孜孜，唯懼德業之不脩，而不憂爵祿之未至。……今之為法不然，雖有鄉舉，而其取人之額不均，又設太學利誘之一塗，監試、漕試、附試詐冒之捷徑，以啓其奔趨流浪之意，其所以教者，既不本於德行之實，而所謂藝者，又皆無用之空言；至於甚弊，則其所謂空言者，又皆怪妄無稽，而適足以敗壞學者之心志。……而今州郡之學錢糧有限，將廣其額，則食不足；將仍其舊，則其勢之偏，選之艱，而塗之狹，又將有甚於前日解額少，而無所容也。正使有以處之，然使游其間者，校計得失於旦暮錙銖之間，不得寧息，是又不惟無益，而損莫大焉。」〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著五》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年），第7冊，卷69，頁3477~3478。

³⁸⁶ 關於南宋對於科舉的看法，可參考李弘祺：《宋代官學教育與科舉》，頁 284~293。

王」的型態是本文的主要關懷，在後面的章節中會再進行詳細的討論。

通過以上討論可見，宋代政府對讀書人較為看重，提供了文人較為良好的政治環境與較多的從政機會，讀書人也擁有比較高的治世意識，多半具修養自身並報效家國天下的心念與氣度，與儒家「修己安人」的思想精神相互呼應。但，宋代許多儒者在對於道德的認知、修養的方式、治國的方案上都有許多出入，當儒者想要以學術引導政治時，內在學術理論是否被認同，外在政治權力是否被肯定，都成為環環相扣的問題，常使自我的學術被冠上汙名，阻礙了改革，更演變成政治權位的鬥爭，國力在黨爭之間互相消耗，儒者的理念仍無法確切落實。另外，科舉制度是儒者進入官場的正式途徑，卻成了朝廷利誘文人的工具，以德取士的方針無法全面推行，也取代不了科舉，教育也因此成為科舉的附庸。因此，宋代儒者雖然擁有政治機會與地位，也有貫徹「內聖外王」理念的決心，卻仍面臨了多次的變法失敗、黨派角力，以及科舉與教育的功利化。朱熹正是生存在這樣的時代背景之中，擁有著宋代士人在政治領域的自信，繼承著宋代儒者的氣節與抱負，卻也觀察到長久以來儒者欲意主導政權、改革制度，卻多次失敗的困窘，塑造了朱熹面對政治及學術教育時的想法。到了朱熹，宋代儒者「內聖外王」的精神，才終於從政治上的不斷變法、多次科舉改革之中解脫出來，進行了更為基礎卻深層的轉化，在教育文化的領域大放異彩，創造了「內聖外王」的新範式，也體現了儒者為貫徹理念，那不懈的精神與變通的智慧。宋代政治情勢與制度，正是催化此轉變的主要因素之一。

二、學術氛圍與體用本末

北宋重用文人，儒者也受禮遇，但以初期的思想狀況來說，曾一度流行黃老，佛道勢力重新復甦；³⁸⁷文學與經學方面，文章重辭藻格律，解經不出漢唐舊注，基本上仍未脫離唐末以來的風氣。「本朝以儒立國，而儒道之振，獨優於前代」³⁸⁸這樣的說法，很容易使人以為，宋代初期便以儒學作為唯一立國方針，但此說法只是針對宋太祖以文易武，多數作為文人的儒者得以受用，而與唐代比較之下的客觀結果，因此並不能準確的說明宋初的學術情況。正因宋初文人治學多紛雜，儒學雖在其中，卻未能在佛道盛行、重視華美文學的風氣中有所突出，或得到特別的重視，故宋初有許多儒者，已經開始復興儒學的努力：

有宋真仁二宗之際，儒林之草昧也。當時濂洛之徒，方萌芽而未出。而睢陽戚氏在宋，泰山孫氏在齊，安定胡氏在吳，相與講明正學，自拔於塵俗之中，亦會值賢者在朝，安陽韓忠獻公（琦）、高平范文正公（仲淹）、樂安歐陽文忠公（脩），皆卓然有見於道之大槩。左提右挈，於是學校遍於四方，師儒之道以立。而李挺之、邵古叟輩，共以經術和之，說者以為濂

³⁸⁷ 可見范立舟：《理學的產生及其歷史命運》（陝西：陝西人民出版社，2001年），頁27~34。

³⁸⁸ 〔元〕脫脫等撰：《宋史·列傳第一百九十五·儒林六·陳亮》，第37冊，卷436，頁12940。

洛之前茅也。³⁸⁹

文中列舉了戚舜賓、孫復(字明復, 992-1057年)、胡瑗(字翼之, 993-1059年)、韓琦(字稚圭, 1008-1075年)、范仲淹、歐陽修、李挺之、邵古諸人, 包含了主持書院者、居朝廷要職者、以《易》學聞名者。這些人「卓然有見於道之大概」, 互相提攜, 立學校、「師儒之道」, 或為「濂洛之前茅」, 已呈現儒者們致力於儒道發展的現象。到了慶曆前後, 「學統四起」³⁹⁰, 儒者們的努力漸漸產生影響, 改變了唐末以來的學術風氣, 陳傅良便說: 「宋興七十餘載, 百度修矣。論卑氣弱, 儒士猶病之。及乎慶曆, 始以通經學古為高, 救時行道為賢, 犯顏納說為忠。」³⁹¹可見當時的儒者推動儒學, 形成了一股風潮, 以經典為宗、以古代聖賢為典範, 以匡正時局、推行儒道、照顧天下百姓為念, 以剛正諫言、直道進諫為職, 直至范仲淹的慶曆學風, 都是延續發展了此儒學復興運動的精神。宋代的經學、文學、史學領域都反映了儒學復興運動的影響, 且具有一明顯的趨向, 便是「明道」。所謂的「道」, 是古代儒家聖賢之道, 是仁義道德之道, 也就是修身治國、修己安人之道, 秉持此道, 是儒者之所以為儒者的關鍵因素。以下便透過經學、文學、史學三個學術面向的說明, 來呈現朱熹以前宋代的學術氛圍。

(一) 經學狀況

儒家經典是儒者發明聖賢之道的媒介, 歷來經學便是儒者努力的學術場域。但宋初的經學仍遵循漢唐舊注, 從前文所論科舉考試諸科的帖經墨義中便可見, 當時政府用記憶背誦的方式來作為經書考試的方式, 對於經典的想法或教育, 是較為呆板生硬的, 其中, 若捨注疏立異論者, 都不為所取。³⁹²由於宋代興起重振儒學的風氣, 因此對於經學的改造, 集中在於對於漢唐經學與經典本身的反思, 力圖改造沿襲舊注的現象, 提倡闡發經典大義。對於宋代儒者來說, 漢唐時期雖以儒家為宗, 也不乏經學大家, 但儒學仍衰弱下去, 原因已在韓愈、李翱口中說明了,³⁹³即是三代孔孟之儒家經義, 在秦火之後, 「諸儒因得措其異說」³⁹⁴, 長

³⁸⁹ [清]全祖望:《鮚埼亭集·外編·記一·慶曆五先生書院記》, 收於王雲五主編:《萬有文庫》第2集(上海:商務印書館, 1936年), 卷16, 頁865。

³⁹⁰ [明]黃宗羲撰、[清]全祖望補修:《宋元學案·士劉諸儒學案·序錄》, 卷6, 頁251。

³⁹¹ [宋]陳傅良:《止齋集》, 《景印摛藻堂四庫全書薈要》(臺北:世界書局, 1986年), 第396冊, 集部第49冊, 頁362。

³⁹² 見如:「參知政事王旦議落韻者, 失於不詳審耳; 捨舊注而立異論, 輒不可許, 恐士子從今放蕩無所準的。」([宋]李燾:《續資治通鑑長編》, 卷59, 真宗景德二年三月甲寅, 頁1322。)

³⁹³ [唐]韓愈:〈與孟尚書書〉:「楊墨行, 正道廢。且將數百年, 以至於秦, 卒滅先王之法, 燒除其經, 坑殺學士……漢氏以來, 羣儒區區修補, 百孔千瘡, 隨亂隨失。」([唐]韓愈著、[清]馬其昶校注:《韓昌黎文集校注》, 上海:上海古籍出版社, 1987年, 卷3, 頁214~215。)

[唐]李翱:〈復性書上〉:「遭秦滅書……其教授者, 唯節行文章章句, 威儀擊劍之術相施焉。性命之源, 則吾弗能知其所傳矣。」([唐]李翱:《李文公集·文三首·復性書上》, 《四部叢刊初編·集部》, 臺北:臺灣商務印書館, 1965年, 第159冊, 卷2, 頁9。)

³⁹⁴ [宋]歐陽修:《歐陽文忠公集·居士集·廖氏文集序》, 《四部叢刊正編·集部》(臺灣:臺灣商務印書館, 1979年), 第44冊, 卷43, 頁320。

期以來儒者捨本逐末，「不知反約窮源」³⁹⁵，只知守章句傳注，因此如孫復批評漢儒注解，歐陽修批評唐代《五經正義》，³⁹⁶充分展現儒者對於舊注的不滿，「世之儒者，以異於注疏為學」³⁹⁷，使宋代經學產生了很大的變化。除了對於漢唐章句注疏的反動，如前所述，唐末五代以來，便有不少人有疑經之作，這個現象在宋代則演變為風潮。陸游（字務觀，1125-1210年）便說：

自慶曆後，諸儒發明經旨，非前人所及，然排《繫辭》，毀《周禮》，疑《孟子》，譏《書》之〈胤征〉、〈顧命〉，黜《詩》之序，不難於議經，況傳注乎！³⁹⁸

宋代注重經文大義，對於經典本身也有所懷疑，多有疑經之舉，這是面對經典時，強調自我理解、體會之下的自然現象，多方面的思考、發揮，必然就會有對文本不合理之處有所懷疑。宋儒面對經典本身尚且不滿，詮釋經典的傳注就更不可信了，因此這兩種現象是緊密相關的。「循守注疏者，謂之腐儒；穿鑿臆說者，謂之精義」³⁹⁹，這樣的風氣在司馬光之時已然成形，利弊得失，各有評斷，此非本文重點，便不再說明。而關於宋儒疑經的現象，歷來闡述頗豐，此處也不再細論。

400

宋人的疑經惑傳，反映出他們既要抬高古代經典地位、重振經典，又要求變古，懷疑他們所要提倡的經典本身以改變經學氛圍，表面上看似矛盾，卻呈現了經典對於宋儒而言的重要性：儒家經典是不容一絲虛偽的，否則將影響經學大義的闡發。而排除偽說只是確立經典真理的第一步，第二步則是根據正確的經典內容，將經義加以闡發。於是，慶曆前後的經學發展，朝著創新立異的方向前進，各經皆有不同發揮，學派林立，諸說紛呈。到了王安石立《三經新義》為官方科考的內容與教科書，罷考墨義、帖經，而考大義，⁴⁰¹標舉以經義取士，象徵了經學的變革，提倡對於經典進行嶄新的理解與發揮，激化了讀書人闡發經義、獨立思考、創造理論的學風。而北宋時期儒者對於經學的重視與發揮，也反映了他們希望夠過經典指導國家，使天下致治的想法，「通經致用」的傾向相當明顯，

³⁹⁵ [宋]張載：《張載集·文集佚存·與趙大觀書》（北京：中華書局，2012年），頁350。

³⁹⁶ 可見[宋]孫復：《孫明復小集·寄范文正書二》，《四庫全書珍本·八集》（臺北：臺灣商務印書館，1978年），第371冊，頁26上~28下。[宋]歐陽修：《歐陽文忠公集·奏議集·論刪去九經正義中讖緯筭子》，《四部叢刊正編·集部》，第45冊，卷16，頁864~865。

³⁹⁷ [宋]李覲：《李覲集·啓·寄周禮致太平論上諸公啓》（北京：中華書局，1981年），卷26，頁276。

³⁹⁸ [宋]王應麟：《困學紀聞·經說》（上海：商務印書館，1959年），卷8，頁774。

³⁹⁹ [宋]司馬光：《司馬文正公傳家集·奏章二十五·論風俗札子》，收於王雲五主編：《萬有文庫叢要四百種》（上海：商務印書館，1937年），卷42，頁539。

⁴⁰⁰ 可見如徐洪興：《思想的轉型——理學發生過程研究》，頁185~186；張躍：《唐代後期儒學的新趨向》，頁191。

⁴⁰¹ 見言：「今定貢舉新制：進士罷詩賦、帖經、墨義，各占治《詩》、《書》、《易》、《周禮》、《禮記》一經，兼以《論語》、《孟子》。每試四場，初本經，次兼經並大義十道，務通義理，不須盡用注疏」（[宋]李燾：《續資治通鑑長編》，卷220，神宗熙寧四年二月丁巳，頁5334。）

顯現經典與政治有著相當緊密的關聯。早在漢代便有引經議政的作法，宋初王禹偁開始便以六經為議政之體，北宋的兩次變法，范氏、王氏也都以儒家經典為主要依循典範，力求改造政治社會。⁴⁰²因此，能夠與國家走向、政治方針有聯繫的儒家經典，如《禮》、《春秋》，就特別地受到重視，故石介說：「《周禮》明王制，《春秋》明王道，可謂盡矣。執二大典以興堯、舜、三代之治，如運諸掌。」⁴⁰³孫復著《春秋尊王發微》、歐陽修有《春秋論》。其餘儒家經典也蓬勃發展，多有創制，《孟子》也有升格的情況。⁴⁰⁴宋儒對於經典與傳注的改造，創新注、立新解，其實便是對於國家政治與社會發展的因應，體現著儒者透過儒經，標舉儒術、彰顯儒道，以經典與學術的力量改變現實、引導政治、教化人民，面對時代的課題。

宋代經學的發展不僅扣合實際需求，也奠定了儒家經典的地位。從疑經惑傳到創立新注、新解、闡發大義，都出自於對於三代孔孟以來「道」的尊崇與恢復心念。排除偽說，鞏固經典，發揮經旨，便是先聖先王之道的傳承與彰顯。於是，胡瑗傳經「必以理勝」⁴⁰⁵，司馬光「不治章句，必求其理」⁴⁰⁶，追求「義理」已成宋代儒者面對經典的中心思想。直至北宋中期以後，經學的理學化現象也愈來愈明確，⁴⁰⁷對於經典的闡釋與見解，已不再只是對於經典本身的重現，同時也是詮釋者本身的學術理念，代表了一家之言。到了這個階段，經學發展已然往理論層次深化，經典一方面成為儒者發明義理的根據，一方面又透過儒者的創造性詮釋得到嶄新的生命，帶有各種學派的風格與特色。經學與治世的關係自此也開始有了不一樣的表現，與儒者對於本末的取捨有關，此將留待後文說明。總而言之，經學在宋代的發展，以復興儒學、恢復三代孔孟之道、體會經典大義為宗旨，以通經致用、指導政治社會為落實，經歷了疑經破注、創建新解、經學子學化的交互生發過程，形塑了宋代經學的獨特樣貌，為朱熹治經提供了土壤，也影響了其經學方向。

（二）文學狀況

宋代的文學發展因應著儒學復興的浪潮，有著名的古文運動。唐代韓愈、柳宗元已重視古文，但唐末五代以來的文學狀況，重視詩賦，要求格律詞藻，文章也流行駢儷，字句雕琢華美。宋初還出現了以應酬唱和為主的「西崑體」，崇尚

⁴⁰² 關於北宋儒臣引經議政之風氣，可參考吳國武：《經術與性理——北宋儒學轉型考論》（北京：學苑出版社，2009年），頁59~64。關於范仲淹與王安石變法經典依據，可見同書頁150~152。

⁴⁰³ 〔宋〕石介：《徂徠石先生文集·雜著五篇·二大典》（北京：中華書局，1984年），卷7，頁77。

⁴⁰⁴ 可見如劉復生：《北宋中期儒學復興運動》，頁19~20；吳國武：《經術與性理——北宋儒學轉型考論》，頁34~39。

⁴⁰⁵ 〔宋〕蔡襄：《端明集·墓誌·太常博士致仕胡君墓誌》，《四庫全書珍本·四集》（臺灣：臺灣商務印書館，1973年），第236冊，卷33，頁8下。

⁴⁰⁶ 〔宋〕司馬光：《司馬文正公傳家集·序二·顏太初雜文序》，收於王雲五主編：《萬有文庫薈要四百種》，卷69，頁851。

⁴⁰⁷ 關於宋代經學前後的變化，可參考吳國武：《經術與性理——北宋儒學轉型考論》，頁33~34。

聲韻對偶，浮華淫靡，⁴⁰⁸引發文人的深切憂慮，古文的推動便成為改造宋代文學走向的主要趨勢。宋代的古文運動從北宋初開始，前後包含了柳開（字仲塗，948-1001年）、王禹偁、穆修（字伯長，979-1032年）、尹洙（字師魯，1001-1047年）、蘇舜欽（字子美，1009-1049年）、石介、范仲淹、李覯（字泰伯，1009-1059年）、歐陽修、王安石、三蘇等人，都致力於古文的提倡與創作，在歐陽修時期達到高峰。⁴⁰⁹整體而言，古文運動有幾個特點：第一，批判、反對唐末以來文風：查看相關資料與言論，我們可以發現，幾乎所有的古文運動者，欲推動古文的最直接原因，是反對宋代的時文西崑體，而西崑體又是承繼唐末五代以來的淫靡華麗文風。如柳開言：「代言文章者，華而不實，取其刻削為工，聲律為能。刻削傷於樸，聲律薄於德。」⁴¹⁰穆修言：「今世士子，習尚淺近，非章句聲偶之辭，不置耳目，浮軌濫輒，相迹而奔，靡有異途。……夫學乎古者，所以為道。學乎今者，所以為名。」⁴¹¹石介言：「雕鏤篆刻傷其本，浮華緣飾喪其真。」⁴¹²這些言論全面的批評當時文風，以為其雕琢於字句，講求聲韻格式，雖然華麗工整，卻失去文章所該有的內涵，喪失質樸真實的本質。范仲淹也感嘆，「五代以還，斯文大剝，悲哀為主，風流不歸……吟詠性情而不顧其分，風賦比興而不觀其時」⁴¹³，時人之文「不追三代之高，而尚六朝之細」⁴¹⁴，對於宋初文學如六朝、五代時期的專事雕琢、無病呻吟，感到非常的無奈，批評這些作者與作品脫離了個體生命與現實，虛偽無用，也不值得效法。此充分顯示，當時的古文運動者重新思考了文學的價值，認為不發自內心真實想法與情感，內容傷春悲秋、貧乏空洞、只注重外在形式的作品，不能彰顯文章的意義。正是為了矯正當時文學的這種華而不實、專事雕琢的風氣，才力推古文這種文體，適宜表達內在思想情感，質樸卻有力。重視文學內容的傾向是古文運動的一大特色，相對於此，專事於文字韻律之形式的作者與作品，自然就失去其吸引力。因此，反對唐末以來的這種形式文學，便成為古文運動的基本表現。

第二，推崇韓愈及其文：既要推行古文，便不得不注意到古文運動的先驅。

⁴⁰⁸ [宋]歐陽修：《歐陽文忠公集·附錄·神宗舊史·歐陽脩傳》：「國朝接唐五代末流，文章專以聲韻對偶為工，剽剝故事，彫刻破碎，甚者若俳優之辭。如楊億、劉筠輩，其學博矣，然其文不能自拔於流俗，反吹波揚瀾，助其氣勢，一時慕效，謂其文為崑體。」（《四部叢刊正編·集部》，第45冊，頁1279。）

⁴⁰⁹ 關於宋代古文運動研究頗多，可參考如劉復生：《北宋中期儒學復興運動》，頁61~86。范立舟：《理學的產生及其歷史命運》，頁65~76。

⁴¹⁰ [宋]柳開：〈上王學士第三書〉，收於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》（上海：上海辭書出版社，2006年），第3冊，卷116，頁582。可見當時連代言詔書這種公文體制都呈現這種華麗的風格。

⁴¹¹ [宋]穆修：《穆參軍集·答喬適書》，《四庫全書珍本·十集》（臺北：臺灣商務印書館，1981年），第482冊，卷中，頁1下~2下。

⁴¹² [宋]石介：《徂徠石先生文集·書五篇·上趙先生書》，卷12，頁136。

⁴¹³ [宋]范仲淹：《范文正公集·序·唐異詩序》，收於王雲五主編：《萬有文庫薈要四百種》，卷6，頁90。

⁴¹⁴ [宋]范仲淹：《范文正公集·書·奏上時務書》，收於王雲五主編：《萬有文庫薈要四百種》，卷7，頁98。

韓愈之前，便有許多人提倡古文，但力度不足，也未成熟。直至韓愈，不但建立了文學理論，也有不少古文作品，因此遺留下來的影響力也較大。韓愈在唐代是個獨特的人物，他在思想上反佛道，在文學上反駢儷，而這些都是當時所盛行的主流，因此，他迎風破浪的改革決心便顯得更為珍貴。宋代古文運動者多數都尊奉韓愈。比如柳開年少便學韓愈文，還改名為「肩愈」。⁴¹⁵歐陽修自得《昌黎先生文集》，便覺喜愛，在當時不流行韓文的情況下，仍志學韓文，後更校定補綴《昌黎集》，力推古文。⁴¹⁶在歐陽修與當時喜好古文的文人相互提攜，古文的風潮大興，古文家輩出，「學者非韓不學，可謂盛矣」⁴¹⁷，我們所熟悉的曾鞏（字子固，1019-1083年）、三蘇、王安石都是推行古文運動的代表人物，韓愈是他們學習的對象，其對於文學的主張，更成為宋代古文家的準則。

第三，強調文以明道、載道：推行古文，反對形式文學，必然重視文學的內容。而在古文家的眼中，古文的內容中，要能承載一貫的精神，那便是三代以來的「道」。此「道」在韓愈那裡已經被提出，《原道》中已經講得很清楚，便是堯舜孔孟以來儒家的仁義道德。而古文正是明此道、傳此道的主要載體，韓愈要「修其辭以明其道」⁴¹⁸，正表明了運用古文使此道得以闡明、傳承的心志。宋代古文運動者，紛紛以發明、傳承此道為職志，因此也多釐清我們所謂的道統傳承。如柳開言：「吾之道，孔子、孟軻、揚雄、韓愈之道；吾之文，孔子、孟軻、揚雄、韓愈之文。」⁴¹⁹孫復言：「斯文之難至也久矣！……至於終始仁義，不叛不雜者，唯董仲舒、揚雄、王通、韓愈而已。」⁴²⁰石介言：「斯文喪，則堯、舜、禹、湯、周公、孔子之道不可見矣。」⁴²¹曾鞏言：「仲尼既沒，析辨詭詞，驪駕塞路。觀聖人之道者，宜莫如孟、荀、揚、韓四君子之書也。」⁴²²這樣主動上溯傳道者的做法，一方面是確立他們心目中的道為何物，一方面也是將自己接在傳道的隊伍當中，表現其肯認此道、傳承此道的心意。無論每人對於道統傳承的系譜看法是否有異，也不論各自是重文還是重道，我們都能看出，當時古文之所以被稱作古文，之所以被提倡，是離不開儒家之道的。文喪的原因，是離了此道之精神與內容；離了此道之精神與內容，文也就因此而喪了。此二者是互為因果的關係，更顯現文人賦與文章極高的道德價值與任務。所以陳襄（字述古，1017-1080年）

⁴¹⁵ 〔宋〕柳開：〈上符興州書〉，收於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第3冊，卷117，頁602。

〔宋〕吳曾：《能改齋漫錄·議論·古文自柳開始》：「因謂文章宜以韓為宗，遂名肩愈。」（北京：中華書局，1985年，卷10，頁245。）

⁴¹⁶ 見〔宋〕歐陽修：《歐陽文忠公集·居士外集·記舊本韓文後》，《四庫叢刊正編·集部》，第44冊，卷23，頁546~547。

⁴¹⁷ 同上註，頁547。

⁴¹⁸ 〔唐〕韓愈：〈爭臣論〉，收於《全唐文》（太原：山西教育，2002年），第4冊，卷557，頁3333。

⁴¹⁹ 〔宋〕柳開：〈應責〉，收於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第3冊，卷122，頁663。

⁴²⁰ 〔宋〕孫復：《孫明復小集·答張洞書》，《四庫全書珍本·八集》，第371冊，頁32下。

⁴²¹ 〔宋〕石介：《徂徠石先生文集·書五篇·上張兵部書》，卷12，頁141。

⁴²² 〔宋〕曾鞏：《元豐類稿·書·上歐陽學士第一書》，收於王雲五主編：《萬有文庫》第2集（上海：商務印書館，1937年），卷15，頁167。

言：「文者，載道之舟。」⁴²³歐陽修言：「我所謂文，必與道俱。」⁴²⁴周敦頤（字茂叔，1017-1073年）：「文所以載道也」。⁴²⁵沒有道作為內容或精神的文章，不是眾人所要推行的古文，古文的價值，是因它能夠明道、載道，使道在古文家的手中發揚、傳佈，在讀者的心中播下種子，開花結果。而這正是古文運動者的一致信念與主張。

第四，要求文學反映現實、有益政教：柳開最早定義了古文的意義：「古作者，非在辭澀言苦，使人難讀誦之，在於古其理，高其意，隨言短長，應變作制，同古人之行事。」⁴²⁶此段話一方面反映出重視文章之內涵，以傳達義理為重；一方面點出古文的創作，就如同於古人之行事，包括古人之道與權變施設。因此，古文既然以儒家之道作為精神與內容，便自然標舉三代聖王與孔孟通過政治力量以教化百姓的傳統，要求文學也要能反映現實、利於風化、有利治道，如聖賢般行事。因此，或批評時文無益於世，「於教化仁義、禮樂刑政，則缺然無髣髴者」⁴²⁷，此其一。或讚美姚鉉（字寶之，967-1020年）《唐文粹》、韓愈之文「必本於教化仁義，根於禮樂刑政，而後為之辭」，此其二。⁴²⁸或主張文的各種功能，如孫復〈答張洞書〉中便以為，所謂的「文」，「或列聖人之微旨，或則明諸子之異端，或則發千古之未寤，或則正一時所失，或則陳仁政之大經，或則斥功利之末術，或則揚賢人之聲烈，或則寫下民之憤歎，或則陳天人之去就，或則述國家之安危，必皆臨事摭實，有感而作」⁴²⁹，要求文章發聖人之旨、辨正邪得失、褒貶善惡，根於內心、依據事實、反映社會，此其三。或分析聖人之道、風俗教化與文的關係，如范仲淹言：「國之文章，應於風化，風化厚薄，見乎文章。是故觀虞夏之書，足以明帝王之道；覽南朝之文，足以知衰靡之化。……敦諭詞臣，興復古道，更延博雅之士，布於臺閣，以救斯文之薄而厚其風化也。」⁴³⁰表達文章反映了社會氛圍，人也從文中得見風俗厚薄；聖賢將道書於文，後人則由文見聖賢之道。文章不僅是反映社會的媒介，也是影響教化的一大原因，因此通過文章敦厚風化便顯得格外重要。歐陽修也說：「治教政令，聖人之所謂文也。」⁴³¹「所

⁴²³ [宋]陳襄：《古靈集·啓·答劉太博啓》，《四庫全書珍本·三集》（臺北：臺灣商務印書館，1972年），第236冊，卷16，頁7下。

⁴²⁴ [宋]蘇軾：〈祭兗國夫人文〉，收於[宋]歐陽修：《歐陽文忠公集·附錄一·祭文》，《四部叢刊正編·集部》，第45冊，頁1248。[宋]呂祖謙編：《皇朝文鑑》（臺灣：臺灣商務印書館，1967年）中收錄題為〈穎州祭歐陽文忠文〉（第2冊，卷134，頁1367）。

⁴²⁵ [宋]周敦頤：《周子通書·文辭第二十八》，《中國名著精華全集》（臺北：遠流出版社，1983年），第9冊，頁15。

⁴²⁶ [宋]柳開：〈應責〉，收於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第3冊，卷122，頁662~663。

⁴²⁷ [宋]石介：《徂徠石先生文集·書五篇·上趙先生書》，卷12，頁136。

⁴²⁸ 同前註，頁135。

⁴²⁹ [宋]孫復：《孫明復小集·答張洞書》，《四庫全書珍本·八集》，第371冊，頁31下~32上。

⁴³⁰ [宋]范仲淹：《范文正公集·書·奏上時務書》，收於王雲五主編：《萬有文庫薈要四百種》，卷7，頁97~98。

⁴³¹ [宋]王安石：《臨川集·與祖擇之書》，《四部備要·集部》（臺北：中華書局，1965年），第565冊，卷77，頁4上。

謂文者，務為有補於世而已矣。」⁴³²文章即是聖人見道而書於策的政治教令，反過來說，要尊聖人之道，行聖人之事，則文必要有益於世，能如古聖先賢般以道為本，推行政教，被澤人民百姓，此其四。這些都表明了古文濃厚的政治風教意涵，其文學藝術是否因此被消亡是一個問題，但從這樣的主張中可見，古文已經成為宋代文人立足朝堂、推行禮樂政令、淳美教化風俗的關鍵，而不只是一種文學體制而已。

（三）史學狀況

宋代的史學發展，從宋仁宗開始，呼應著儒學復興的風氣，與疑經倡理、古文運動相互結合，步入了嶄新而繁榮的階段。其時史學家輩出，如歐陽修、司馬光等人；史學作品也大放異彩，如《新唐書》、《唐鑑》、《資治通鑑》、《太平御覽》、《太平廣記》等書，包含國史、前代史、實錄、稗史等作品。宋代的史學發展基本上有兩個特色。第一，經世致用：通經致用是歷來儒者都強調的，在宋代，儒者面對經典有了疑經惑傳的趨勢，反對漢唐以來對於經典的詮釋，以凸顯聖賢智慧，化為當朝治世根據，反應在史學上也是如此。史學家希望通過歷史或史書，揭示歷代治亂興衰的軌跡，以為治世勸戒或提供指導。如孫甫（字之翰，998-1057年）在《唐史論斷》的序文中說道：「史以紀事，莫大於治亂。」「《尚書》、《春秋》記治亂雖異，其於勸戒，則大意同也。」⁴³³通過歷史記載，後人得以明治亂之道，為君為臣，皆可從中照見自身而得到勸戒，因此史家編撰史籍，自然就要以闡發治亂得失、發明勸戒之意為主要任務。司馬光作《資治通鑑》，從題名便可明白，此書是要使人閱讀後得以「資治」，如其自言：「舉措機要，專取關國家盛衰，繫民生休戚，善可為法，惡可為戒。」⁴³⁴透過歷史的梳理，呈現國家興亡治亂的規律與道理，正邪善惡，一目了然，得失利弊，亦在字裡行間，使人君知治國方針、興衰脈絡，人臣知興教化、明禮樂的治宦方略，肯定了史書與現實生命的緊密連結，特別是與政治的關聯。以史明治亂以致用於政的訴求，表現之一，是對於《春秋》的看重。宋仁宗開始，史家對於《春秋》三傳的關注開始下滑，是對於漢唐以來眾多異說感到不滿的反映。《春秋》作為經典，漸被史學家所重視，出現了如孫復《春秋尊王發微》、歐陽修《春秋論》、劉敞（字原父，1019-1068年）《春秋》五書、孫覺（字莘老，1028-1090年）《春秋經解》、蘇轍《春秋集解》、胡安國（字康侯，1074-1138年）《春秋傳》等書。史家以為《春秋》明治亂、寓褒貶，符合此時史學的要求，如前提之孫甫，以《尚書》、《春秋》為效法典範；《新唐書》、《新五代史》也多學習《春秋》筆法與精神，表現痕跡明顯；⁴³⁵《資

⁴³² [宋]王安石：《臨川集·上人書》，《四部備要·集部》，第565冊，卷77，頁3上。

⁴³³ [宋]孫甫：《唐史論斷·序》，收於王雲五主編：《叢書集成簡編》（臺北：臺灣商務印書館，1965年），第854冊，頁2、1。

⁴³⁴ [宋]司馬光：《司馬文正公傳家集·表·進資治通鑑表》，收於王雲五主編：《萬有文庫薈要四百種》，卷17，頁262。

⁴³⁵ 可見劉復生：《北宋中期儒學復興運動》，頁106-112。

治通鑑》始於春秋之後事，象徵春秋以後之治亂足以資治，亦帶著《春秋》之精神。⁴³⁶以史明治亂以致用於政的訴求，表現之二，是當時史學家對於司馬遷（字子長，前 145-？年）《史記》的批評風氣，如孫甫認為司馬遷「雖貫穿羣書，才力雄俊，於治亂之本，勸戒之道，則雜亂而不明矣」⁴³⁷，曾鞏也說《史記》「明不足以周萬世之理，道不足以適天下之用」⁴³⁸，對於其用紀傳體或內容雜亂提出質疑，原因正在其無法彰顯治亂勸戒的大道，更無法呈現道理以資治世之用。可見宋人對於史學明治亂勸戒的作用有深切體會與期待，希望以此經世致用的心意十分明顯。

第二，道德義理：復興儒學的風氣在宋代史學發展中的明確表現，是對於儒家之道的尊奉與推崇。史學家以為，歷史或史籍之所以要明治亂、行勸戒，是因為以儒家思想為中心。司馬光便說：「史者儒之一端。」⁴³⁹史書如同經典、文章一樣，也該傳達儒家聖賢大道，以儒家的仁義道德、禮樂教化，作為是非善惡的標準與治國的指導原則。要能達到這樣的目標，那麼史籍就要能體現儒家道德義理，此反映為好幾個面向。其一，崇美三代，標舉先聖遺制，如歐陽修認為當時「仁政未成、生民未厚」，便是未能遵循三代古制與古道的緣由。⁴⁴⁰其二，批評不循三代王道之治的時代，以為其雜於他術，混有霸道或私心，貶低漢唐五代，斥其不為正統，如石介有《漢論》、《唐鑑》，對於漢唐不尊三代王道提出批評，要治政者以此為鑑；⁴⁴¹理學家對於漢唐的批駁更多，如朱熹與陳亮（字同甫，1143-1194 年）爭辨三代漢唐的王霸問題，也是這種評價的表現；⁴⁴²歐陽修有《正統論》以三代為正統、批駁其後的朝代；楊傑（字次公，？-？年）也說五代王道衰，非正統。⁴⁴³其三，斥邪說、排佛道。宋代史學家對於歷史中非儒家之道的思想內容，包含了讖緯之說與佛道法術長生、天神崇拜等觀念，都進行了檢討與批駁。如歐陽修的《新唐書》與《新五代史》、司馬光的《資治通鑑》都有這些反駁的內容。⁴⁴⁴其四，史書明道、明理的色彩濃厚。既然史學的目的是以儒家之道為中心，以仁義道德為標準，明治亂興衰之法與治世得失利弊，那麼重義理大

⁴³⁶ 此為唐君毅之見，可見氏著：《中國哲學原論·原教篇》，收於唐君毅全集編委會編：《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1990 年），第 17 冊，頁 17。

⁴³⁷ [宋]孫甫：《唐史論斷·序》，收於王雲五主編：《叢書集成簡編》，第 854 冊，頁 1。

⁴³⁸ [宋]曾鞏：《南齊書目錄序》，收於[梁]蕭子顯：《南齊書》，《二十四史（縮印本）》（北京：中華書局，1997 年），第 5 冊，頁 265。

⁴³⁹ [宋]司馬光：《資治通鑑·宋文帝元嘉十五年十二月·司馬光論》（北京：古籍出版社，1956 年），卷 123，頁 3868。

⁴⁴⁰ 見[宋]歐陽修：《歐陽文忠公集·居士集·問進士策》，《四部叢刊正編·集部》，第 44 冊，卷 48，頁 348。

⁴⁴¹ 見[宋]石介：《徂徠石先生文集·論四篇·漢論》、《序八篇·唐鑑序》，卷 10、18，頁 111~115、210~212。

⁴⁴² 陳亮辯論內容，可見[宋]陳亮著，鄧廣銘點校：《陳亮集（增訂本）》（北京：中華書局，1987 年），下冊，卷 28，頁 337~355、359~369。

⁴⁴³ 見[宋]歐陽修：《歐陽文忠公集·居士集·正統論三首》，《四部叢刊正編·集部》，第 44 冊，卷 16，頁 143~148。[宋]楊傑：《無為集·五代紀元序》，《古逸叢書三編》（北京：中華書局，1991 年，影印宋紹興十三年趙士絜刻本），第 36 函，卷 9，頁 3 上~4 下。

⁴⁴⁴ 可參考陳谷嘉：《宋代理學倫理思想研究》（湖南：湖南大學出版社，2006 年），頁 30~34。

道的傾向便不可能不出現。宋代史學喜議論，說理明道成為重心，如曾鞏言：「史者，所以明夫治天下之道也。」⁴⁴⁵這種主張在理學家之中更為顯見，如伊川便說：「凡讀史，不徒要記事跡，須要識治亂安危興廢存亡之理。」⁴⁴⁶范祖禹（字淳夫，1041-1098年）有《唐鑑》，借史議論，尊奉儒家大道，闡發義理不遺餘力，⁴⁴⁷朱熹還稱其「議論最好」⁴⁴⁸，可見宋代史學發展逐步重明道、說理的特色。

通過以上的梳理，我們對於宋代學術的氛圍已有了基本的認識。經學、文學、史學雖然各有發展，但卻都是符應著儒學復興的風氣展開，中心旨趣是發明、運用、傳承三代聖賢與孔孟之「道」，並有漸重義理思辨的傾向。無論是經學中的破舊注、立新解，文學中說理明道的古文，或是史學中的借史議論，都可以看見當時的學術風氣，是以儒家大道為依歸，重視義理、長於議論，並要求解決現實生命的種種問題，特別是與國家治亂、政治方針、風俗教化有關的議題。這種重視道德，並要求落實於天下家國的傾向，是儒家「內聖外王」精神的表現，是儒者面對學術時，企圖通過儒家經典、文風、史籍的力量，去彰顯儒道理念、主導政治、影響社會、造服百姓的反映。

在朱熹之前，理學並不是主流學術，造成理學發展的原因，除了外緣的政治社會因素以外，學術本身的內在變化也耐人尋味。以理學著稱的儒者們，雖然「內聖外王」的心念不變，卻重新思考了內外的關係，並加重了內在的修養與心性理論的討論，這雖不代表儒者放棄了向外安人的志向，卻經常因此被指責或嘲諷。筆者認為，要理解理學家以至朱熹的「內聖外王」型態，不能停留在重「內聖」或重「外王」的評價上，而要能發掘整體環境給予理學發展的影響，看見宋代學術自然的轉化，以及理學在「內聖外王」的模式中所蘊含的意義。朱熹「內聖外王」的思想模式，反映了北宋以來學術的發展結果。整個學術環境，雖然以儒學復興為主要趨勢，但經過儒者長期的嘗試與改造的過程，才逐步孕育了理學重視內向的修為與心性理論的建構傾向。本文要指出的是，宋代學術逐步轉向理學發展，並不是理學家單打獨鬥的結果，是因宋代儒者開啟了對於體用本末關係的重視，並且，在長久的演變過程中，學術經歷了體用本末的釐清與重心的轉移。這個變化直接導因於一次次的變法失敗與學術鬥爭，是對於佛道力量的回應，與不同儒者對於「道」的理解與定義、「道」與現實社會的關係定位有緊密聯繫，也反映為「經」、「史」、「文」作為「道」之載體的變化消長關係。此為本文接下來所要討論的重心。

北宋佛教僧人契嵩（俗姓李，字仲靈，1007-1072年）曾言：「儒者，聖人之大有為者也；佛者，聖人之大無為者也。有為者以治世，無為者以治心……故治

⁴⁴⁵ [宋]曾鞏：〈南齊書目錄序〉，收於[梁]蕭子顯：《南齊書》，《二十四史（縮印本）》，第5冊，頁265。

⁴⁴⁶ [宋]程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集·河南程氏遺書·伊川先生語四》（北京：中華書局，1981年），卷18，頁232。

⁴⁴⁷ 關於范祖禹《唐鑑》好說理議論的討論，可見劉復生：《北宋中期儒學復興運動》，頁117~120。

⁴⁴⁸ [宋]黎靖德編：《朱子語類·本朝四·自熙寧至靖康用人》，卷130，頁3105。

世者，非儒不可也。治出世，非佛亦不可也。」⁴⁴⁹這表明了當時佛教中人看待儒家學問，賦予了其有為治世的定位；相對的，儒學不能治心，也成為佛儒比較下的一個想法。佛教的心性理論與要求勝於儒家，道教也多談心性修練，提供了安頓心靈的根據與實際作法，也是歷來皆知。宋儒懷抱著「內聖外王」的理念，在治世安人層面自是顯現其心志，但若儒家思想無益於治心內修，提供一個精神定向，這也不會是儒者所願。因此，為了一改漢唐以來儒學的繁複僵化，以及道德淪喪、人心散漫的現象，宋儒不能不去提倡人心的整頓，並且注意佛教的治心傳統，吸收其修道治身心的說法，力求建構自我的心性理論，可說是因應時代的一種自然發展。早在北宋的胡瑗便已有關於人性論的言論，他說：「性者，天所稟之性也。人稟天地之善性，至明而不昏，至正而不邪，至公而不私。」⁴⁵⁰胡瑗指出性是由天之所來，並且是本善、至明至正至公的，是天賦善性的觀點。他也認為，情感欲望是所有人、包含聖人都有的，若能「性其情」，不以外物利誘而遷，便不會流於邪情。⁴⁵¹范仲淹也曾通過對《易》的理解，解釋了理學家的關鍵性概念「理」，⁴⁵²更結合《孟子》與《中庸》談論了心性問題：「道者何？率性之謂也。從者何？由道之謂也。臣則由乎忠，子則由乎孝，行已由乎禮，制事由乎義，保民由乎信，待物由乎仁，此道之端也。子將從之乎，然後可以言國，可以言家，可以言民，可以言物，豈不大哉？若乃誠而明之，中而和之，揖讓乎聖賢，蟠極乎天地，此道之致也。必大成於心，而後可言焉。」⁴⁵³范仲淹談心性問題，以「誠」、「明」、「中」、「和」等概念加以發揮，要求「大成於心」，並且將之與「道」做了聯繫，率性由道，表現為政治社會人倫秩序，仁義忠孝禮信作用其中，便能貫徹到家國天下、百姓萬物。對於心性的修養可致道，也能因此處理好與整體社會之間的種種關係，是「內聖外王」思想的具體反映。另外，司馬光與王安石對於道德性命問題也十分關注。如司馬光言：「大人之道，正其心而已矣。治之養之，以至於精義入神。」⁴⁵⁴「學者之所以求治心也。」⁴⁵⁵「道之要在治方寸之地而已。」

⁴⁴⁹ [宋]契嵩：《鐔津文集·雜著·疾子解》，《四部叢刊三編（六一）·集部》（重印商務印書館1936年版，上海：上海書店，1986年），卷8，頁21左~22右。

⁴⁵⁰ [宋]胡瑗：《周易口義·繫辭上》，《四庫全書珍本·三集》（臺北：臺灣商務印書館，1972年），第3冊，卷11，頁48下~49上。

⁴⁵¹ 見同上註，第1冊，卷1，〈乾〉，頁34下。

⁴⁵² 〈賦·窮神知化賦〉：「惟神也，感而遂通；惟化也，變在其中。究明神而未昧，知至化而無窮。通幽洞微，極萬物盛衰之變；鈞深致遠，明二儀生育之功。大《易》格言，先聖微旨，神則不知不識，化則無終無始，在乎窮之於此，得之於彼，苟精義而入焉，如至誠而感矣。原其不測，識陰陽舒慘之權，察彼無方，得寒暑往來之理，莫不廣生之謂化，妙用之謂神，視其體，則歸於無物，得其理，則謂之聖人。無黨無偏，神之理也。」（〔宋〕范仲淹：《范文正公集·別集》，收於王雲五主編：《萬有文庫薈要四百種》，卷2，頁278~279。）

⁴⁵³ [宋]范仲淹：《范文正公集·述·南京府學生朱從道名述》，收於王雲五主編：《萬有文庫薈要四百種》，卷6，頁84~85。

⁴⁵⁴ [宋]司馬光：《溫公易說·下經·咸·九四·象》，《易學叢書續編》（臺北：廣文書局，1974），卷3，頁122。

⁴⁵⁵ [宋]司馬光：《司馬文正公傳家集·迂書·學要》，收於王雲五主編：《萬有文庫薈要四百種》，卷74，頁910。

⁴⁵⁶此標舉了為學的重點在於「治心」，求「道」的途徑，便是整頓自身之「心」，由此可知他對於內在心性修養的重視。王安石言：「先王之道德，出於性命之理，而性命之理，出於人心。」⁴⁵⁷要講道德，不能不講性命之理，要講性命之理，就不能不關注人心。因此，心性理論是人之道德性命的基礎，不將此理論說明清楚，不能使人治心明心，也不能使人明白道德，那麼「道」無法致，「學」無法成，人倫秩序無法建立，家國社會也失去精神價值，這些學者重視心性議題，強調其根本地位的立場，是相當明確的，更不用說宋代的理學家，對於心性理論的建構付出了極大心力。重視內在道德的修養以及心性理論的闡明，並不是理學家的唯一表現，而是北宋以來不斷被注意到的議題，佛道的影響與人心不古的現實狀況，皆是催化此表現的原因。

雖然北宋以來，學者們便對道德修養與心性問題有所重視，但整體表現確實不同於後來壯大起來的理學。北宋的儒學主流，並不是全然放在道德修養及心性理論上，在這方面的成就也不足以代表當時的學術成果，從較不完整、細緻、尚有爭議的心性理論，或是較多與經世濟民相關的說法與政治作為，我們就可以觀察到這樣的現象。在朱熹之前，強化內在道德只是一個基本共識，而心性理論的地位也只是因此而被些微抬升。儒者們的關注焦點，主要還是放在以儒學指導政治社會，發揮實際的治世作用與效果。最著名的即是歐陽修批評談論心性學說的立場：

夫性，非學者之所急，而聖人之所罕言也。……今之學者，於古聖賢所皇皇汲汲者，學之行之或未至其一二，而好為性說以窮聖賢之所罕言而不究者，執後儒之偏說，事無用之空言，此予之所不暇也。……性者，與身俱生而人之所皆有也。為君子者，修身治人而已，性之善惡不必究也。使性果善邪，身不可以不修，人不可以不治；使性果惡邪，身不可以不修，人不可以不治。……故為君子者，以修身治人為急，而不窮性以為言。⁴⁵⁸

歐陽修在此書信中明確表示，性理問題不是學者當務之急，因為聖賢少言、經典雖言不究，無論人性是善或惡，人都還是要修身治人。所以，討論心性沒有實用處，重點是真正去修身治人，落實於治道、安頓社會才是應該要努力的目標。由此可見，歐陽修雖認為修養道德仍是必須，但對他來說，道德修養與心性理論並沒有必然的連結，人們不論是否明白心性的精微，也還是要修身；更重要的是，修身還要治人，講心性問題只是空言，並不能讓學者更懂得如何去治人。或許，這是歐陽修面對當時佛道大談心性的一種態度，但也反映了當時性理學說的重要

⁴⁵⁶ [宋]司馬光：《司馬文正公傳家集·論一·中和論》，收於王雲五主編：《萬有文庫叢要四百種》，卷 64，頁 794。

⁴⁵⁷ [宋]王安石：《臨川集·虔州學記》，《四部備要·集部》（臺北：中華書局，1965 年），第 565 冊，卷 82，頁 3 上。

⁴⁵⁸ [宋]歐陽修：《歐陽文忠公集·居士集·答李諤第二書》，《四部叢刊正編·集部》，第 44 冊，卷 47，頁 341~342。

性，並不比實際修養治世來得重要，甚至被某些人認為是無用的。其時，以二程開啟的洛學對於心性問題相當重視，卻遭到眾多質疑，也反映了理學思潮初興時的思想傾向。比如司馬光說：「性者，子貢之所不及；命者，孔子之所罕言。」⁴⁵⁹認為性命這類的討論，即使是先秦儒者都沒有說明。又如蘇軾（字子瞻，1037-1101年）對於洛學的情性論感到不滿，反對「存理滅欲」之說，⁴⁶⁰也批評當時大談天人性命的學者：

今之士大夫，其實病此也。仕者莫不談王道，述禮樂，皆欲復三代，追堯舜，終於不可行，而世務因以不舉。學者莫不論天人，推性命，終於不可究，而世教因以不明。自許太高，而措意太廣。太高則無用。太廣則無功。是故賢人君子布於天下，而事不立。⁴⁶¹

談王道、述禮樂、復三代、追堯舜，是當時儒學復興下的現象，在蘇軾的口中，成為不務時務的結果。此並非因為蘇軾反對儒家思想所以如此說，而是他認為提倡儒家思想，不能紙上談兵，在言語理論上較高下以博名聲，而是要有實質致治的作為與結果。因此，包括暢談天人關係、性命理論的作法，對他來說都無益於事，反而落得太高無用、太廣無功，世務不舉、世教不明的下場。這些號稱是賢人、君子的儒者，雖然立於朝堂、布於天下，但家國政事沒有一件辦得成。這樣的批評是比較尖銳的，但確實反映了北宋理學雖然正在發展，卻並非主流思想，並且，當時許多文人比較關注的是：如何將學術應用到實際的政治社會之中。

前面已經說明，北宋儒者是非常強調治世作為的，無論是范仲淹所引領的士大夫氣節，或是學術上通經致用、以史明亂、以文傳道、興教化的趨向，都明確地顯現了宋儒在「安人」上的努力。同時，這個努力與政治有直接的關係，經典、史籍、古文都是當時儒者為應用於政治，推行三代王道，彰顯國家治亂軌跡，通過明道傳道的文字改變政教狀況的表現，象徵了宋代儒者實現「內聖外王」理念時，多半著力於政治的領域。北宋時期的兩次變法，就是儒者欲通過學術領導政治，以政治領導國家的最好證明。這樣的想法在胡瑗的教學理念中，已然可見：

臣聞聖人之道有體、有用、有文。君臣父子、仁義禮樂，歷世不可變者，其體也；《詩》、《書》史傳子集，垂法後世者，文也；舉而措之天下，能潤澤其民，歸於皇極者，其用也。國家累朝取士，不以體用為本，而尚其聲律浮華之詞，是以風俗偷薄。臣師瑗當寶元、明道之間，尤病其失。遂明體用之學，以授諸生，夙夜勤瘁，二十餘年，專切學校，始自蘇湖，終

⁴⁵⁹ [宋]司馬光：《司馬文正公傳家集·奏章二十五·論風俗札子》，收於王雲五主編：《萬有文庫叢書四百種》，卷42，頁539。

⁴⁶⁰ 相關討論可參見范立舟：《理學的產生及其歷史命運》，頁164~168。

⁴⁶¹ [宋]蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集·應制舉上兩制書》（北京：中華書局，1986年），第4冊，卷58，頁1392。

於太學。出其門者無慮二千餘人。故今學者，明夫聖人體用，以為政教之本，皆臣師之功也。⁴⁶²

此段文字為胡瑗弟子劉彝（字執中，1029-1082年）所言，對於其師明「體用之學」以作為「政教之本」，給予極高的讚譽。而關於「體用之學」，劉彝也有解說，也就是「聖人之道」的體用：道德倫常、禮樂制度是歷久不變的「體」；聖賢留下的儒家經史子集，使後人得以取法的「文」；將此體此文加以吸收運用，而推致天下百姓的「用」。細緻地來說，「文」以「道」為「體」，「道」以「文」為「用」；但整體來說，「用」是將道體彰顯、表達出來的表現，「體」則是發用、運用時的根據，這裡包含了兩重的體用關係。簡單來說，便是秉持儒家仁義之道，將之應用、貫徹於現實政治、國家、人民之上的意思，而記載、傳承了儒家思想精神的「文」，則是道的施用載體，我們連貫體用之間的學習對象以及傳承媒介。因此，胡瑗在具體的教學上，設立了「精義」、「治事」兩個學齋，⁴⁶³一方面學經典大義、治己治人的道理；⁴⁶⁴一方面學治理國家、安定人民的實事。有體有用，雙管齊下，將體用之學實際地落實於教學方式上，可見胡瑗對於通經致用、明體達用的原則相當看重。胡瑗實行教學初，正是范仲淹提倡教育、改革科舉之際，也為改革太學出了一份力量，可見北宋儒者不僅講求儒道作為根本，更花了許多心力在將儒道之體發揮出來的致用層面，明確表現為治國平天下、安百姓的實際能力培養及作為，「明體達用」思想正是宋代儒者「內聖外王」精神的具體展現，北宋時期的「外王」領域更是表現得相當活躍。

從胡瑗的教學方式中，我們已經見到「體用」概念的使用，以此概念來說明儒道與文、治世作為之間的關係。在這裡，「體用」一詞雖然並沒有進一步被澄清，但卻成為後來理學家不斷使用的重要概念，這是宋代學術重心往理學轉移的關鍵性因素。在朱熹之前，「文」是一個介於儒家之道與治世致用的重要存在。在胡瑗那裡，「文」象徵著記載、傳承了儒道的作品，包含了六經、史籍、傳注、子學著作等等。而到了如火如荼推廣古文運動的階段，「文」就是就是能傳道、明道、具有教化意義的文學，而較聚焦於古文這種散文文體。當時儒者以「文」作為道體的一種發用，並擁有改變政治社會的力量，是透過「文」，才將「儒道」與「政治」緊密聯繫在一起，使儒道得以進入政府、民間。因此，「文」作為「道」的體現或載體，也具有濃厚的「政治」意義。但是到了理學興盛的時代，「文」的光芒卻漸漸退去，取而代之的是對於經典的一再詮釋，以及理學家的哲學理論，「文」的評價逐漸低下，出現了作文害道的想法。⁴⁶⁵這個狀況也發生在史學的身

⁴⁶² [明]黃宗羲撰、[清]全祖望補修：《宋元學案·安定學案》，卷1，頁25。

⁴⁶³ 見《宋元學案·安定學案》：「立『經義』、『治事』二齋：經義則選擇其心性疏通、有器局、可任大事者，使之講明《六經》。治事則一人各治一事，又兼攝一事，如治民以安其生，講武以御其寇，堰水以利田，算曆以明數是也。」（卷1，頁24。）

⁴⁶⁴ 見[宋]蔡襄：《端明集·太常博士致仕胡君墓誌》，《四庫全書珍本·四集》，第236冊，卷37，頁8下。

⁴⁶⁵ 見[宋]程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集·河南程氏遺書·伊川先生語四》：「問：『作文害道否？』曰：『害也。凡為文，不專意則不工，若專意則志局於此，又安能與天地同其

上，比如朱熹便曾指稱陳亮被「史」壞了。⁴⁶⁶可北宋以來的古文運動者，無一不以儒道為宗，以「修己治人」的精神為念，「內聖外王」的理念應與理學家沒有不同，理學家何以不再重視「文」、「史」，也不再走胡瑗、范仲淹、王安石等人的變法治世一途，而重歸於「經」，並且超出了「經」，給予經典創造性的詮釋，走了要求闡明心性理論、個人修養之路呢？

要解決這個問題，我們可以從外在政治制度改革與內在學術理路來進行分析。以北宋以來諸儒在政治上的努力來說，引發了兩次變法，卻都以失敗告終。理學家對於這個失敗，雖然提供了很多自己的理解，但常歸結到學術本身。以朱熹為例，他曾說：「自范文正以來已有好議論，如山東有孫明復，徂徠有石守道，湖州有胡安定，到後來遂有周子程子張子出。故程子平生不敢忘此數公，依舊尊他。……然數人者皆天資高，知尊王黜霸，明義去利。但只是如此便了，於理未見，故不得中。」⁴⁶⁷朱熹對於理學發展的前驅人物頗有尊崇，包含孫復、石介、胡瑗、范仲淹等人，但卻稱這些人「於理未見，故不得中」。在朱熹的眼中，北宋許多儒者最大的問題，不是不行儒家道義，而是未嘗細緻無誤地掌握到儒道之理，因此他稱范仲淹「雖有欲為之志，然也粗，不精密，失照管處多」⁴⁶⁸，這個粗疏與不精密，便是理學家將學術與宋代其他儒者區分開來的地方。他又讚明道評價王安石言論：「王安石一身尚不能治，何聖人為！」⁴⁶⁹這是理學家的普遍意見，以為王安石未能治己，內在修養都有欠缺，何以能夠治人？朱熹又說王安石「見道理不透徹」，所見有偏，所行亦差，因此就像庸醫不識病亂下藥，變法失敗是自然的。⁴⁷⁰朱熹對於北宋諸儒在儒道推廣上的努力是有肯認的，但是面對長久以來儒者在政治上的挫折，包含變法、黨爭、科舉制度的多次變革，已經使他得出了結論：儒者若要主導政權，首要的任務是本身見理透徹，使學術精純，治人要先治己，治國要先治身。其餘外力的影響，比如君主的意志、權力的鬥爭、制度的弊端，也主宰了儒者的命運，假如因此不能主導政權，就必須嘗試別的路徑，此點在後文也會有進一步的論述。

此處我們該注意，理學家之所以在學術理路上有了不一樣的趨向，原因是他們觀察到體用本末的關係。自從胡瑗提出「明體達用」之後，宋儒使用「體用」的次數變得愈來愈多。張載（字子厚，1020-1077年）、二程等理學家將「體用」概念上升到形上學的理論層次，使「天道性理」成為「體」，「萬物分殊」成為「用」，將天人之間以性理連貫起來，強化了修養的根據與必要性。⁴⁷¹因此，宋儒體用觀

大也？」（卷18，頁239。）

⁴⁶⁶ 見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·陳君舉陳同父葉正則附》：「看史只如看人相打，相打有甚好看處？陳同父一生被史壞了。」（卷123，頁2965。）

⁴⁶⁷ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·本朝三·自國初至熙寧人物》，卷129，頁3089~3090。

⁴⁶⁸ 同上註，頁3085。

⁴⁶⁹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·本朝四·自熙寧至靖康用人》，卷130，頁3097。

⁴⁷⁰ 同上註，頁3097~3098。

⁴⁷¹ 比如張載：「性是體，情是用。」（〔宋〕張載：《張載集·張子語錄·後錄下》，頁339。）伊川：「道是體，義是用。」（〔宋〕程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集·河南程氏遺書·伊川先生語一》，卷15，頁161。）「人皆有是道，唯君子為能體而用之。不能體而用之者，

出現了幾種面向：一是通經致用之體用，二是修己治人之體用，三是天道性理與人事之體用。同時，體用雖是一體兩面，無分先後，卻有本末關係。從前段所論便可見及，理學家認為北宋儒者在政治上之所以失敗的主要原因，是學術的不純正，或是見道不明；見道不明，表現為論理粗疏、未能治己，因此，掌握正確的儒家之道，才是有效治政的根本。而北宋多數的儒者，未能掌握此根本，就在末處用力，那麼自然是無法得到好的結果。在理學家眼中，所謂的「本」，是儒家道體，要能掌握此本，就要闡明心性理論，修養內在道德；所謂的「末」，是彰顯道的存在、順應道的施為，包含了禮義經文史等各種條文規範、文字書寫，或是外在治理國家的作為。強調本末關係，並非要把體用割裂，或是以為體用有實際的先後，而是點出由本至末、由本開末的重要性，若沒有把握住本，或是誤認了本，那麼也不可能有正確的作為或結果。這是宋代理學家與其他儒者不同的最主要原因。

北宋諸儒雖然強調明道、修身，但是對於道的理解多有紛雜，而且闡述的也不甚清楚，對於內在的修養，也多強調與人倫、政治有關的原則，整體較為注意治世的實際作為與作用。如前面所見胡瑗，雖談體用，但其體是「君臣父子、仁義禮樂」，可見作為「體」的儒道，偏重於人倫表現與禮樂規範。這在理學家看來，只是仁義之為，而不是仁義之實，並不能準確地看見「體」本。胡瑗之所以會這麼看道體，是因為他對於儒道的理解仍落在日用之間的倫常表現與仁義施為，並未追溯這些仁義表現與施為的根據是什麼。另外，如孫復說「道」是「治天下經國家大中之道」⁴⁷²，道的意涵仍是著重於經世面向；石介稱孔子之道是「君臣也，父子也，夫婦也，朋友也，長幼也」、「治人之道」⁴⁷³，雖有將「道」視為規律、本體的言論，但多半仍偏重於倫常與治世；歐陽修主張「知古明道」，「所謂道者，乃聖人之道也。此屢之於身施之於事而可得者」、「所謂古者，其事乃君臣上下禮樂刑法之事」，唐虞之道「不過教人樹桑麻、畜雞豚，以謂養生送死，為王道之本」⁴⁷⁴，其所謂之古道，也就是綱常倫理與治理百姓之事。這些都反映了北宋多數儒者心目中的「道」，還是與人事直接相關的內容，並未帶有太多形上的色彩，理學家們是不能滿意於這樣的「道體」的。

與此相關的是，當時儒者們都自覺地建構道統系譜，道統系譜內的人物反映了儒者對於道的體認，⁴⁷⁵但除了三代聖賢與孔孟，荀子、董仲舒、揚雄、韓愈、歐陽修等人，都被理學家排除在道統之外，可見理學家與北宋諸儒對道的理解有根本上的差異。如程頤將其兄程顥列於傳道譜系之中：「周公沒，聖人之道不行；孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治；學不傳，千載無真儒。無善治，

皆自棄也。」（同前，卷 25，〈伊川先生語十一〉，頁 321。）

⁴⁷² 〔宋〕孫復：《孫明復小集·上孔給事書》，《四庫全書珍本·八集》，第 371 冊，頁 29 上。

⁴⁷³ 〔宋〕石介：《徂徠石先生文集·雜著十篇·辨私》，卷 8，頁 88。

⁴⁷⁴ 此處歐陽修言論，皆見〔宋〕歐陽修：《歐陽文忠公集·居士外集·與張秀才第二書》，《四部叢刊正編·集部》，第 44 冊，卷 16，頁 498~499。

⁴⁷⁵ 可見註 417~420。又如蘇軾稱歐陽修：「其學推韓愈，孟子以達於孔氏，著禮樂仁義之實，以合於大道。」（〔宋〕蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集·六一居士集敘》，第 1 冊，第 10 卷，頁 316。）

士猶得以明夫善治之道，以淑諸人，以傳諸後；無真儒，天下貿貿焉莫知所之，人欲肆而天理滅矣。先生生千四百年之後，得不傳之學於遺經，志將以斯道覺斯民。」⁴⁷⁶程頤以為，周公孔孟之後，能夠傳此一脈的是其兄，想見自己也立志於此道的傳承，而沒有包含當時儒者重視的韓愈等人。其中，程頤也闡述了儒者、儒學、儒道、善治的關係：有真儒，才有真學傳承；有真學傳承，儒道才能行世；儒道行世，天下才有善治。因此，儒者的角色相當重要，必須要是「真儒」，擁「真學」，才能將道推行於世間。此言當然不是否定治理國家的重要性，只是特別標舉了儒者作為「真儒」，傳承「真學」的價值，與作為治國的根本地位。由此可見，理學家不僅在傳道與治世之間做了本末定調，更限定了心目中的真儒與真學，有意識地與其他的儒者、儒學區分開來。到了朱熹《中庸章句·序》，正式使用「道統」一詞，明確地建構了這一條傳承的系譜，其中也不列韓愈等人。⁴⁷⁷最後由理學家排除在外的這些儒者，在心性理論上不是說得不夠清楚，就是與理學家所主張的不同，被評為粗疏、不見道。這樣的評價與排除理由，也就代表了理學家對北宋諸儒論道的看法。就像朱熹所說：「國初人便已崇禮義，尊經術，欲復二帝三代，以自勝如唐人，但說未透在。直至二程出，此理始說得透。」⁴⁷⁸他雖然將宋初以來的許多儒者看成是道學的先驅，但真正的儒道傳承，關鍵不在崇禮義、尊經術、復三代的表現，而在把傳承道統的真儒學之理講述得正確而清楚。因此，理學家雖然也肯認宋代眾多儒者的貢獻，但仍要與他們做出區別，行走在不同的道路上，確立了先立體本、以本至末、明體致用的原則。

道的體認不正確，有很多原因，可能是參雜了不屬於儒家的思想內容，也可能是將用看成體，將末看成本。總結來說都是不明體、不見本。因此，除了剔除了不見道的傳道者，理學家更尋求更能明體、見本的傳道方式，古文地位的轉變就是一個很好的證明。關於宋代「文」與「道」之間的爭論，已有許多研究，本文不需重複論述。但古文運動的推行者們，即便在「文」與「道」的關係上有些微不同，卻也只是程度上的差異，而不是立場上的差異。如同前文所言，沒有「道」的「文」，不是當時推廣的古文，而古文就是與「道」一體的文字，就像劉復生所言：

對文道關係的提法或有不同，然而過度強調這些差別乃是無足取的。……從韓愈到歐陽修，古道與古文一般被認作是相與而存的，離道之文不被承認為「古文」……有時「斯文」一詞本身就包含了古道與古文的雙重含意。

479

⁴⁷⁶ 〔宋〕程頤、程頤撰，王孝魚點校：《二程集·河南程氏文集·伊川先生文七·明道先生墓表》，卷11，頁640。

⁴⁷⁷ 見〔宋〕朱熹：《四書集注》（臺北：世界書局，2004年），頁21~23。

⁴⁷⁸ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·本朝三·自國初至熙寧人物》，卷129，頁3085。

⁴⁷⁹ 劉復生：《北宋中期儒學復興運動》，頁76。

無論是認為「道」重於「文」，或「文」「道」並重，以「文」來代表、傳承「道」的立場並沒有什麼不同。古文運動者運用了古文當作推行儒道的載體，甚至認為古文就象徵著儒道本身，宗旨本身就不落於程頤所言，「以博聞強記巧文麗辭為工，榮華其言，鮮有至於道」⁴⁸⁰的批評，因此過度區別他們沒有意義。但是，若說眾人都同樣認為文是明道、傳道的最好方式，宋代的古文運動在南宋或理學大興之時，就應當持續興盛下去，可事實卻不是如此。理學家擅長的是對於經典的詮釋與個人哲學理論的闡發，並不著力於創作古文，古文的地位從北宋逐步興起之後，卻又逐步隱退於傳道的舞臺，這是因為理學家特別重視所謂的本末關係所導致的。

程顥曾說：「禮者，理也，文也。理者，實也，本也。文者，華也，末也。理是一物，文是一物。文過則奢，實過則儉。」⁴⁸¹明道將禮、理、文的關係做了分析，理是內實、是本，相對來說，文就是外飾、是末。禮一方面根基於理，又要透過文來表現，要內外本末都適宜，才能使禮處於合中的定位。既然如此，文就是一種表達理、禮的外在存在，包括外在節儀形式或文字條陳，都不是內在的本。那麼以文字堆砌而成的古文，定位自然也就很清楚了，即便古文創作者不專事華麗的語言文字，古文仍然屬於外在的末。伊川也說：

學也者，使人求於內也。不求於內而求於外，非聖人之學也。何謂不求於內而求於外？以文為主者是也。學也者，使人求於本也。不求於本而求於末，非聖人之學也。何謂不求於本而求於末？考詳略，採同異者是也。是二者皆無益於身，君子弗學。⁴⁸²

以文為主、專作考略採異等事為，都是求於外不求於內、求於末而不求於本的做法。伊川更言明，學是使人求內、求本的，此內在實質的本根，才是學的目的，因此學者是不能以外為內、本末倒置的。就理論上來說，假如古文能表達道理，那麼當是以道為主來書寫；若能不「以文為主」，而以道為主寫作，應當就是合內外本末的了。但理學家都對於作文這件事常有疑慮，如「學者先學文鮮有能至道」⁴⁸³、「作文害道」⁴⁸⁴之說，常被人看做是理學家反對文的證明。筆者認為，理學家並不是反對作文，而是要求明主從、內外、本末之序，任何可能害道、妨礙求道、通往至道、導致本末倒置的作為，都應當小心謹慎，作文正是其中一項。文本本身已是外、是末，若著力創作，很容易醉心於文字格式，就像伊川所言，作文定要專意創作，否則難以成就好的文章，但是一旦專意為文，就限制了自己的

⁴⁸⁰ 〔宋〕程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集·河南程氏文集·伊川先生文四·雜著·顏子所好何學論》，卷 8，頁 578。

⁴⁸¹ 〔宋〕程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集·河南程氏遺書·明道先生語一》，卷 11，頁 125。

⁴⁸² 〔宋〕程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集·河南程氏遺書·伊川先生語十一》，卷 25，頁 319。

⁴⁸³ 〔宋〕程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集·河南程氏外書·傳聞雜記·上蔡語錄》，卷 12，頁 427。

⁴⁸⁴ 見本章註 465。

格局，不能與天地同大，所以才說「作文害道」。並不是說作文一定會導致這樣的結果，但是若本末不明，就很容易落在末流處用力，忘了本而害了道。那麼學者要學什麼呢？伊川早年便已確立了這個思想：「凡學之道，正其心，養其性而已。中正而誠，則聖矣。」⁴⁸⁵學者要做的，是先確立心性之本，正心養性，中正而誠，掌握了正確的道體與根本，才能正確地發用施作。這是理學家一貫的思路。

理學家在面對道、文的想法與北宋多數儒者的不同，已經展現出他們不滿道體有誤不明，以及體用本末關係的錯置。二程對於本末的關係十分重視，嘗言：「天下之害，皆以遠本而末勝也。……文之與質，相須而不可缺也。及夫末勝而本喪，則寧遠浮華，而質樸之為貴耳。」⁴⁸⁶文質彬彬，當應兼顧而不過，但論及二者之害，總是文過遠本為最，寧願去除文末，把握質樸之本，也不能使本末關係失序。朱熹對於本末關係也特別看重，在下面的章節也會有所論述。無論如何，這是理學之所以對於文有所顧忌的原因，我們或許會以為他們過度苛刻，但以當時推崇古文創作、古文風行一時的現象來看，古文不只是一種文體，還是決定了能不能明道、傳道、見道的重要存在，那麼就更不能草率看待。古文運動者們對道的理解與理學家們不完全一致，那麼他們寫出的文章是否能真正傳道，已經是一個很大的問題。更何況為文是有害道可能的，作為本末關係之末的文，永遠不可能喧賓奪主，成為道的本身，過度強調文的重要，要人傾力創作，容易讓人誤末為本，那麼問題就更大。因此，理學家對於文的本末定位，已決定了他們不願意以文為主要明道、傳道載體的傾向，以至往後的學術傾向，專力在能真正傳達聖人之言的儒家經典之上，無論是詮釋注解，或是進行哲理的論述，都與經典有密切的連結。理學家透過經典學習到如何理解儒家的道體，並透過融會貫通與自我詮釋，建構儒家性命之學，以細密的心性分析，掌握真正的儒道，建構天人的關係，為學者提供進道的工夫路徑。

將焦點放在經典之上，來彰顯此本末關係的著名表現，是理學家對四書的推崇。韓愈與李翱時期，已經有部分的儒者注意到四書的思想內容。宋代儒者對於四書有更多的重視，這並不是偶然，而是完全因應著道統與心性理論的需求而來的。⁴⁸⁷「以《大學》、《語》、《孟》、《中庸》為指標，而達於《六經》」⁴⁸⁸，由四書通往六經，以循序漸進掌握聖人大道的意圖明確。其中，《大學》所談的本末關係，更是完全符應了理學家的主張：

〈大學〉曰：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」人之學莫

⁴⁸⁵ 〔宋〕程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集·河南程氏文集·伊川先生文四·雜著·顏子所好何學論》，卷8，頁577。

⁴⁸⁶ 〔宋〕程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集·河南程氏粹言·論道篇》，卷1，頁1170~1171。

⁴⁸⁷ 關於宋代理學家如何推崇四書，從四書中得到什麼資源，可參考陳谷嘉：《宋代理學倫理想研究》，頁66~72。

⁴⁸⁸ 〔元〕脫脫等撰：《宋史·列傳第一百八十六·道學一·程頤》，第36冊，卷427，頁12720。亦見程頤自言：「學者當以《論語》、《孟子》為本。《論語》、《孟子》既治，則《六經》可不治而明矣。」（〔宋〕程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集·河南程氏遺書·伊川先生語十一》，卷25，頁322。）

大於知本末終始。致知在格物，則所謂本也，始也；治天下國家，則所謂末也，終也。治天下國家，必本諸身，其身不正而能治天下國家者無之。格猶窮也，物猶理也，猶曰窮其理而已也。窮其理，然後足以致之，不窮則不能致也。格物者適道之始，欲思格物，則固已近道矣。是何也？以收其心而不放也。⁴⁸⁹

格物窮理以至於治家國天下，有一原則性的本末始終，為學最重要的，是要明白這個本末始終，由一己之身到一家一國，是由內往外、由本及末的道理，本不正而末正是不可能出現的，因此要想一切人事物、外在施為都符合正道，正道的認識與個人的修養是最基本的，其餘都是末事。另外像朱熹真正建構了「四書」體系，使四書不再是單獨的存在，而成為一體學脈，也是對此心性之本、道德之本的最好證明，此為學者所知曉，便不再細論。

總而言之，整個宋代的學術傾向呈現了這樣的轉變：由經學、史學、文學並進，轉為文史隱沒，⁴⁹⁰經學與子學的大興。這也代表了儒者眼中與政治相關的學術象徵，是逐步在變化的。而主導此變化的關鍵，也就是理學家對體用本末關係的界定與選擇。在經過長期儒者們的努力之後，朱熹明確體認到，先前儒者們的問題，在於未明本體，便行末用，體用本末倒置。彰顯道體、真學是傳道的根本，得到正確的認知後，才能使大道推行、社會得治；先安頓了身心，修養自身，才能真正安人、做經世事業。具體做法則是先講求心性理論、闡發經義、修養道德，而不做沒有正確根本的經世工作、沒有正確道體的文學創作；追求內在根本及仁義之實，而不是外在制度或仁義之為。⁴⁹¹經過這樣的梳理，朱熹繼承了宋代以來「兼濟天下」的懷抱，卻選擇了與其之前的儒者不一樣的道路：不將重心放在入朝為官、改革科考、推動古文、發明史學，而積極致力於經典詮釋、心性討論、哲學建構、文教事業，就有了更為合理的認識，對於其「內聖外王」的思想模式也能有更深刻的理解。

許多人都對理學家有所批評，指出他們雖沒有放棄「外王」精神，卻做不出「外王」事業，以為他們偏沉於「內聖」，專在分析心性、建構哲學，而這些努力只有思想上的意義。比如「理學致思路向由外而內的轉折，導致『內聖外王』經世路線的斷裂」⁴⁹²之論斷，將理學看成是只重內省靜思，與外王斷裂的學術。或是較持平地稱「理學家並非不講『外王之道』」，但他們的精神境界與胸懷，都

⁴⁸⁹ 〔宋〕程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集·河南程氏遺書·伊川先生語十一》，卷 25，頁 316。

⁴⁹⁰ 關於宋代史學的理學化現象以及後來的史學發展，可見羅炳良：〈宋代義理史學再評價〉，收於鄧小南主編：《宋史研究論文集》（昆明：雲南大學出版社，2009 年），頁 504~519。

⁴⁹¹ 可見朱子語：「援天下以道。若枉己，便已枉道，則是已失援天下之具矣，更說甚事！自家身既已壞了，如何直人！」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·孟子五·滕文公下·陳代曰不見諸侯章》，卷 55，頁 1314。）又言：「今自家一箇身心，不知安頓去處，而談王說霸，將經世事業，別作一箇伎倆，商量講究，不亦誤乎？」（〔宋〕黎靖德編：《朱子文集·書二十七·知舊門人問答九·答呂子約二十七》，第 5 冊，卷 47，頁 2161。）

⁴⁹² 葛金芳：〈宋代儒學的倫理學轉向及其對傳統社會近代轉型的歷史影響〉，收於張其凡、陸勇強主編：《宋代歷史文化研究》（北京：人民出版社，2001 年），頁 12。

不比范仲淹來得寬廣。⁴⁹³理學確實較為注重「內聖」一面，就事實來看，也確實有許多只知空談心性的人物參雜其中。但說他們斷裂了「內聖外王」之間的聯繫，沒開創什麼經世事業，或是憂國憂民的精神與胸懷都顯得略為狹小，恐怕不是公允的論斷。殊不知理學家之所以選擇這樣的路，正是觀察到長久以來儒者以學術治政時的問題，而欲重建體用的重心，矯正本末的次序，來對治現實的政治社會，所行仍是「外王」事業；其貫徹「內聖外王」的心念與氣度，也只是換了一種形式展現，無所謂大小。無論其結果如何，都不應該將他們與其他時代的儒者對比而加以批評，只有看見當時的歷史現況與發展對他們的決定性影響，理解他們這麼選擇的原因，才能更合理地評價他們的所作所為，確立他們的「內聖外王」思想形態。

三、仕隱傾向與政教抉擇

宋代至南宋朱熹之前，經歷北宋初、中、晚期，到偏安南方的南宋初期高宗年代，儒學的地位雖是逐步穩固，但學術內部學派各立，也多有爭辯傾軋的現象。北宋初到中期，雖以范仲淹、歐陽修等人開啟士風，儒者本身多有勵精圖治之意，但至北宋末期，許多讀書人進入官場後仍衰退腐敗，與利益勾結。因此雖然「以天下為己任」為我們認識宋代讀書人形象的共識，卻無法完全涵納整個宋代的所有讀書人，即便在當時被稱作儒者的人，也可能只是一般為了餬口而讀書仕進的知識份子。因此，宋代儒者雖然普遍有承擔天下的心志，許多人也以政治作為實現安天下抱負的途徑，但進入官場的讀書人不見得都有儒者氣節；反之，未進入官場的讀書人，不代表他不是個儒者。進一步說，宋代讀書人之所以是儒者，並不取決於其是否擁有出仕意願、是否選擇了政治一途，或是否在官宦之位，當他一生奉行儒家之道，以「修己安人」為念，即便選擇歸隱、沒有進入官場，也仍然承受儒者之名。

前面已經提到，在孔子那裡，「修己安人」是帶有濃厚政治意涵的，因此歷來的儒者在落實此理念時，政治永遠都是最直接了當的方式。於是，研究者很容易以是否有政治事為與功業、是否出仕為官等，作為審視儒者實現「內聖外王」理念與否的條件。筆者並不否認宋儒亦以政治作為落實「內聖外王」精神的途徑，這在范仲淹、歐陽修、王安石、司馬光等人的身上，已經看得很清楚了。但在宋儒眼中，落實「內聖外王」精神的途徑，是否真的只有政治？假如不做官，儒者就貫徹不了「內聖外王」的精神、實現不了「內聖外王」的理念？特別是宋代逐漸壯大的理學及其奉行者，我們是否就只能給予他們偏沉內聖、外王空虛的評價呢？我們之所以稱眾多理學家為儒者，莫非只是因為他們讀孔孟聖賢書，專意在自我修養？即便許多理學家沒有什麼顯著的政治事功，開展不出所謂的「外王」事業，但他仍然是一個儒者？那麼許多佛道中人，也讀孔孟經典，也重視內在修

⁴⁹³ 詳見范立舟：《理學的產生及其歷史命運》，頁 104~105。

為，不做官，不走政治一途，他們與儒者究竟有什麼根本差別？儒者之所以作為儒者，不僅只是因為他們學習孔孟之言，更因為他們是貫徹孔孟之學的人物，此貫徹，是包含了「修己」與「安人」的整體貫徹，他們不僅只是抱持著這個理念，用語言文字來表述而已，還是想盡辦法實現這個理念，用具體行動來落實，然後我們方可稱其為儒者。所以當我們發現理學家多重視心性理論建構與內在修養時，發現他們未嘗掌握政治實權、做出政治貢獻時，我們何以還是以儒者稱呼他們？我們以儒者稱呼他們，卻說這些儒者沒有貫徹「內聖外王」，或是偏沉內聖、開不出「外王」，確實是一件頗為矛盾的事情。這不僅是因為對於儒者的定義有模糊之處，也因對於「內聖外王」的定義有侷限性。我們應該思考，所謂的儒者既然是繼承孔孟之道的人，就不可能只是空想著理念，空守著精神。因此，這些理學家既然作為儒者，表示他們不僅沒有放棄「內聖外王」的精神，也力求用具體行動來貫徹、落實此整體理念。在政治之外，理學家們最擅長也最用心之處，是否就代表了他們實現「內聖外王」精神、落實「內聖外王」理念的方式？這樣的方式雖然不同於以往多數儒者所採取的方式，卻不表示他們失去了實現「內聖外王」理念的可能，反而代表了宋儒「內聖外王」思想新型態的誕生。

首先必須釐清的是，宋儒們包含朱熹，並沒有否定從政入仕的意義。可想而知，作為一個儒者，繼承孔子之志，是難以將政治完全排除在外的，至少在當時仍是君主專制的時代是無法辦到的。因此觀察《宋元學案》所錄宋人事蹟，有半數的學者不仕的原因，並不是因為自己不想從政，而是受到外力的影響而放棄，一是為科考不中，二是為改宋入元，三是為避政治禍亂，四是為孝養親人；其餘則是個人志趣偏向，可能因厭倦官場、淡薄名利，可能欲志於學術，或存在著儒者的一貫想法，也就是面對出處進退時的原則問題。比如蕭楚不仕的原因，是將當時專權的蔡京視為漢代王莽，鄙薄其姦。⁴⁹⁴又如詹初（字以元，?-?年）曾上疏請辨君子小人邪正之分，忤韓侂胄（字節夫，1152-1207年），後罷歸入廬山而不仕。⁴⁹⁵宋儒在出處進退的上是有深刻考慮的。首先，張載曾釋《易》之乾初九「潛龍勿用」：「孔子喜弟子之不仕，蓋為德未成則不可以仕，是行而未成者也。」⁴⁹⁶不仕的第一個層面，是無德、未成德不仕。此象徵了儒者面對政治，是非常小心謹慎的，自己若沒有真正的道德修養，從政時便容易受外物影響，偏離正軌，危害是很大的，要能「修己」，有了道德作為內蘊，才能通過政治官位加以「安人」。其次，朱熹曾錄楊時（字中立，1053-1135年）之言，楊氏在評價伊川仕與不仕的問題時曾說：「前日所以不仕者為道也，則今日之仕，須其官足以行道乃可受，不然是苟祿也。然後世道學不明，君子辭受取舍，人鮮知之。」⁴⁹⁷不仕的第二個層面，是完全是依據道的原則，儒者做出辭受官位的決定，都是以能否行道作為取捨標準，假如入仕了，卻無法真正行道，那麼只是苟求俸祿而已，這是儒者不為之事。劉荀也說：「仕宦有益於社稷生靈，其勝獨善一身多矣。……古

⁴⁹⁴ 見〔明〕黃宗羲撰、〔清〕全祖望補修：《宋元學案·范許諸儒學案》，卷45，頁1446。

⁴⁹⁵ 見〔明〕黃宗羲撰、〔清〕全祖望補修：《宋元學案·勉齋學案》，卷63，頁2039。

⁴⁹⁶ 〔宋〕張載：《張載集·橫渠易說·上經·乾》，頁72。

⁴⁹⁷ 〔宋〕程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集·河南程氏遺書·附錄·伊川先生年譜》，頁341。

之人未嘗不欲仕也，惡不由其道爾。」⁴⁹⁸宋代儒者並非不想做官，對他們來說，若能因進入官場而做出有益於家國百姓的事業，自然是比獨善其身的作用大，在選擇上也會毫不遲疑。但現實總是不從人願，在進入官場違道，也做不出一番事業來的時候，入仕就不會是第一首選了，「不由其道」的進入官場，便是儒者最不可能選擇的道路。合併來說，無德而仕也是不由其道的一種作為，更不用說為了功名利祿而為官、用不合道的方式得到官位，任何違背道德的從政，都將影響整體生民的命運，儒者在此點是一以貫之，古今同然的。

因此，朱熹也針對了入仕的抉擇做出了指示：

問：「集注云：『仕所以行君臣之義，故雖知道之不行，而不可廢。』末云：『亦非忘義徇祿也。』此『義』字，似有兩意。」曰：「如何是有兩意？只是一意。纔說義，便是摠去、就都說。道合則從，不合則去，即此是義，非但只說要出仕為義。然道合則從，不合則去，唯是出仕方見得。『不仕無義』，纔說不仕，便都無了這義。」

亞夫問：「集注云：『謂之義，則事之可否，身之去就，誠有不苟然者。』」曰：「舊時人說此段，只說道合出仕纔仕，便是義。殊不知所謂仕，不是埋頭一向只要仕。如孟子說『所就三，所去三』，與『孔子有見行可之仕，有際可之仕，有公養之仕』，雖是未嘗不欲仕，亦未嘗不顧其義之如何。」

499

此段是關於子路（仲由，前 542-前 480 年）「不仕無義」之言的討論。學生針對朱熹《集注》中的說明加以提問，面對道不可行，君臣之義仍不可廢，並非是忘義徇祿之舉，朱熹給予了清楚的說明：行君臣之義、知道不可行仍從仕之義，本就只是一義，此義完全根據於道。這不是說無論道是否能行都要入仕，之所以是義，就是合則從，不合則去，有進退去就的不同選擇。只是，如果完全放棄入仕的心，那麼便永遠無法得知究竟出仕是合道還是不合道了，君臣大義在那一瞬間已然被拋棄，也不可能行使了。因此，儒者從來不像長沮桀溺此類隱者一般，只見「大綱行不得，便去了」⁵⁰⁰，直接放棄了君臣之義，而是抱持著哪一天能行君臣之義的入仕之心，等待並且嘗試。但所謂的仕，不是一味的想著做官，其餘都不管不顧，在大綱之下仍有從有違，不能屈就於權勢、利祿，整體環節中一旦有違道之處，都不該視若無睹，而該做出選擇，使進退去就都合乎道義。朱熹所表現出來的，是儒者在仕與不仕之間的原則。儒者不曾忘卻入仕以行君臣之義，但合道與否是重要的關鍵，其中有許多細節雖小，確關乎大義，絕不能馬虎。

於是，朱熹雖立朝時間短暫，多次辭官，卻不足以代表他無意於政治官職，

⁴⁹⁸ [宋]劉荀：《明本釋·時》（北京：中華書局，1985年），卷下，頁51~52。

⁴⁹⁹ 以上兩段見[宋]黎靖德編：《朱子語類·論語三十·微子篇·子路從而後章》，卷48，頁1197。

⁵⁰⁰ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語三十·微子篇·子路從而後章》，卷48，頁1197。

刻意逃避或有隱逸之心，如同他自己所說，三次請居祠官「亦皆有故，非以辭難就逸而為之也」⁵⁰¹。其對國家政事的熱忱與意見、從政的事蹟、要求正君的想法，充分顯現出他對於政治或官位並不否定，在前輩學者的討論中已經非常明確。⁵⁰²宋代的儒者們也都是抱持著這樣的想法，應是沒有疑義的。不過，我們不能止步於此，而必須進一步思考：假如宋儒包括朱熹本身都沒有完全放棄入朝為官之念，卻又有許多外力干擾，以及原則問題，那麼不入朝為官或辭官，也就是經常可能出現的選擇。對他們來說，不入仕宦之徒而歸隱，又具有什麼樣的意義呢？

前面提到，宋儒的「內聖外王」是一思想的新型態。此新型態，其實是在朱熹手中被奠定起來的。朱熹在朝時間短，有官職時間也短，多次辭退政治之位，致力於學術。許多與理學家相遊之人或門人後學，也多顯現出不仕的傾向，比如黃銖（字子厚，1131-1199年）、方敏中、史伯璿（字文璣，1299-1354年）、劉賁、蔡念成（名元思，?-?年）、嚴世文、余仲敬等人，⁵⁰³可見這是許多理學家作為儒者卻具有的特質，而其中以朱熹學者為多。若不居官，輔佐君主，施政於百姓，要如何才能「修己安人」，如何才稱得上「內聖外王」的統一呢？在朱熹生存前後許多儒者，面對仕宦之路都有不仕的選擇。觀現行《宋元學案》100卷中，記載不喜出仕、或有不仕之意，加上終身不仕的數量並不算多。這些人物不仕的理由也各不相同，包括厭惡科舉的、以孝親辭官的、入元不仕的、有志於學術的，也有先有官職後辭官不仕、本不仕後出任官職的。在學術意向上，這些人也不見得唯一奉行儒家。但整體來看，許多人物在不仕時，所行都與著書立說、講習教育脫離不了關係，比如朱長文（字伯原，1039-1098年）、邵雍、蕭楚等人，⁵⁰⁴廣為人知的理學家如明道、朱熹門人更是如此。可以推測，若作為儒者卻不願入仕，與自身的個性、興趣、志向有密切關係；但若未有固定官俸，卻仍需維持生活開銷，以教學為業是很好的方式。

不過，放棄官位立於鄉黨間，著書、教學，是否只是迫於生計，只具有維持生活所需的意義呢？程頤面對自己作為讀書人不事生產、未有政治功業，曾說：

今農夫祁寒暑雨，深耕易耨，播種五穀，吾得而食之。今百工技藝作為器用，吾得而用之。甲冑之士披堅執銳以守土宇，吾得而安之。卻如此間過

⁵⁰¹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十三·知舊門人問答八·答詹元善一》，第5冊，卷46，頁2081。

⁵⁰² 可見如何佑森：《儒學與思想》（臺北：臺大出版中心，2009年），頁119~123。余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》。孟淑慧：《朱熹及其門人的教化理念與實踐》，《國立臺灣大學文史叢刊》（臺北：臺灣大學出版社，2003年），第122冊，頁200~241。

⁵⁰³ 依次見《宋元學案》卷43〈劉胡諸儒學案〉、卷50〈南軒學案〉、卷65〈木鐘學案〉、卷69〈滄州諸儒學案〉（劉氏、蔡氏、嚴氏）、卷89〈介軒學案〉（〔明〕黃宗羲撰、〔清〕全祖望補修：《宋元學案》，頁1407~1408、1647、2116、2308、2311~2312、2316、2976）。

⁵⁰⁴ 依次見《宋元學案》卷2〈泰山學案〉、卷9〈百源學案（上）〉、卷45〈范許諸儒學案〉（〔明〕黃宗羲撰、〔清〕全祖望補修：《宋元學案》，頁118、365~367、1446）。

了日月，即是天地間一蠹也。功澤又不及民，別事又做不得，惟有補緝聖人遺書，庶幾有補爾。⁵⁰⁵

這是伊川修改《伊川易傳》時所說，言中指出農夫、百工、官兵各有所司，使他得以溫飽、安穩生活，自己若就這樣放過了年歲而沒有任何作為，則對生民無益，只是社會間一蠹蟲。因此，作為儒者，必須要找到可以對社會人民有所貢獻的事業來做，在伊川看來，修補聖人之書，發揚經典之大義，將儒道傳播下去，便是自己可以對社會有所「補」的事情。乍聽起來頗為消極，但當儒者真切地意識到，就像自己取代不了農人、工人、軍人一樣，學術事業是儒者最為擅長，別人也取代不了的事業時，這個責任就顯得特別有意義，且不得不承擔了。宋初戚綸（字仲言，944-1012年）就曾說：「歸老後，得十年在鄉閭講習，亦可以恢道濟世。」⁵⁰⁶沒有官位之時，在鄉黨間講習，將所學傳下去，彰顯了身為儒者的傳道意義，同時，這也是一種「濟世」作為，不同於利用政治力量來治世，講論傳道在戚綸眼中，也是一種得以改變世界、佈澤於民的力量。劉摯（字莘老，1031-1098年）也說：

士之不仕蓋有之矣，或厭濁以遠引，或異學以離世，或求焉而不得，既去而徜徉懣嗟，超脫禮法，誦誕宕之言以為歸。如先生皆不然，仕之志以其子行之，仕之道以其身行之，恭順于父母兄弟，行誼信于鄉黨朋友，以為是足以盡吾職，而恂恂于名教，不知仕不仕之異，非孔子所謂孝乎惟孝友于兄弟，是亦為政者歟？⁵⁰⁷

這是他稱誦黃潛山之言，黃潛山不仕，其子則仕，從仕的志向已由後輩完成，自己雖不出仕，卻是以身行「仕之道」。如何不出仕卻能以身行「仕之道」呢？劉摯認為，不同於某些不仕者放蕩隱逸、超脫禮法、怨天尤人，黃氏在日常生活之中，孝於父母、親於兄弟、信於朋友，始終如一地貫徹著儒家之道，如同孔子之言：「是亦為政者。」這即是「仕之道」，即便沒有仕宦之位，此道也未嘗消失，那麼仕與不仕、有位與無位，就不是最重要的。為政的意義並不是必然通過從政才存在，而是真真切切地根基於自身的日用人倫，使鄉里之間得以受此影響、淳化民風，兄友弟恭、安穩和樂，達到與治政一樣的目的，這豈不是一種為政呢？

由此可見，在宋代的儒者心中，已然出現一種對於不出仕，卻能行道為政的理解，如陳傅良言：「人何必皆欲仕？仕不必能行其志，不仕豈必不如志也。」⁵⁰⁸讀書人為什麼一定要入仕呢？以儒者來說，其志向是「修己安人」，以往都以為，

⁵⁰⁵ 〔宋〕程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集·河南程氏遺書·伊川先生語三》，卷17，頁175。

⁵⁰⁶ 〔元〕脫脫等撰：《宋史·列傳第六十五·戚綸》，第29冊，卷306，頁10107。

⁵⁰⁷ 〔宋〕劉摯：《忠肅集·潛山黃先生墓誌銘》，《四庫全書珍本·別集》（臺北：臺灣商務印書館，1975年），第279冊，卷14，頁2上~2下。

⁵⁰⁸ 〔宋〕陳傅良：《止齋集》，《景印摛藻堂四庫全書薈要》，第396冊，集部第49冊，頁411。

從政是實現此志向的最好辦法，但從現實來看，從政有位不見得能實現其志向。反過來說，不從政而無位，不見得就實現不了此志向。仕宦之路或許是實現此志向的一種辦法，但卻不能保證此法一定成功；而不進入政治可以做的事情、可達到的效果，其實比想像中更寬廣、深刻，通過此法實現志向的可能性是被肯定的。於是，不做官、不從政，也能實現志向、達到與從政一樣的意義，這樣的思維確實成為宋代儒者的一種觀念。並不是說以往儒者沒有這樣的想法，也不是說所有宋儒都贊成這種說法，但真正正面地討論了這個問題、肯定儒者不做官的價值，是在宋代出現的一種現象，它確實成為許多宋代士人心底的一種聲音。李燾（字敬子，1156-1225年）說：「凡人不必待仕宦有位為職事，方為功業，但隨力到處有以及物，即功業矣。」⁵⁰⁹朱熹在《中庸章句序》中也說：「若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖，開來學，其功反有賢於堯舜者。」⁵¹⁰所謂的「功業」，在宋人眼中，已經不再是政治作為的專利，他們開始反省從政的必要性，與不從政的價值，更重要的是，不從政並不是什麼都不做，而是事事反省躬行，並推擴出去，成己成物。孔子無位卻仍具有極大的功業，是通過繼往聖，開來學的方式達成的，那麼儒者以孔子作為典範，若也能做到繼往聖，開來學，即使不從政，也能擁有與從政安民一樣的功業，這便是成己成物的表現。當然，這樣的話不只朱熹一人說過，孔子作為儒家表率，即使是統治者也都加以讚譽，朱熹或儒者們內心是否果真認為，不仕宦的功業可與仕宦的功業相提並論，或許不能以此證明。但我們仍可以確定，在宋儒們如朱熹的心中，仕宦之路不是絕對，隱逸之路也不是消沉，他們正主動地尋找隱逸時落實理念的方式，並給予它正向積極的評價，使它達到與為政同樣的，甚至是更基礎、全面的效果。

這樣的想法之下，仕與隱的關係與界線，開始有了重疊的現象。在先秦儒家那裡，「內聖外王」的思維，仍然是著眼於聖王德位的統一，以及儒臣輔政的政治參與。德與位的理想狀態，是有德亦有位的，有德卻沒有位，隱居起來等待，是一種退而求其次的做法，仕與隱的界線是很清楚的，出仕行道所能完成的事業總是比較被看重。所以，孔子重視政治社會秩序中的權位名份，《中庸》也說：「非天子，不議禮，不制度，不考文。」⁵¹¹「在下位不獲乎上，民不可得而治矣。」⁵¹²沒有政治權位，不能做有政治權位的事情，臣下要通過努力獲取君主的信任，獲得政治名份與權力，才能有治民的可能。荀子也說：「德必稱位，位必稱祿，祿必稱用。」⁵¹³「德不稱位，能不稱官，賞不當功，罰不當罪，不祥莫大焉。」⁵¹⁴德位必然要一致，若有德卻無位，是最不祥的事，災難可能隨之而來，可見其肯定有德者擁有政治權位，而能建構國家社會秩序的重要性。儒者的仕隱抉擇，夾帶著儒家傳統以來對於德位一致的期待與重視，政治對於聖人來說，是實現理

⁵⁰⁹ 〔元〕脫脫等撰：《宋史·列傳第一百八十九·道學四·李燾》，第36冊，卷430，頁12785。

⁵¹⁰ 〔宋〕朱熹：《四書集注·中庸章句》，頁22。

⁵¹¹ 同上註，第28章，頁49。

⁵¹² 同上註，第20章，頁42。

⁵¹³ 〔清〕王先謙：《荀子集解·富國》（北京：中華書局，2010年），頁178。

⁵¹⁴ 〔清〕王先謙：《荀子集解·正論》，頁328。

念、加澤於民的要素，儒者必然追求著有德出仕以用世的結果。如同前述，即使是宋儒，也盼望著德位的統一，出仕一途仍是他們實現「修己安人」理念的選擇，他們同樣渴望著時位降臨，也希望能通過入仕致君利民，建立政治功業。也因此，宋儒對於隱逸行道的重視，也就與以往不同，而顯發出特別的意義了。

必須指出的是，雖然先秦以來儒家特別重視政治的力量、官位名份的有無，但孔子也說：「不患無位，患所以立。」⁵¹⁵先秦儒者以德尊於位，不因「人爵」棄「天爵」；⁵¹⁶「隱居以求其志」⁵¹⁷、「不得志，脩身見於世」⁵¹⁸，儒者也為政治窮達做出了指示，不得志而隱，不是放棄了志向或什麼都不做，而是持續求志並見於世。這些言論提供了宋儒在面對仕隱抉擇與價值定位上很好的資源，歷來儒者對於文教的重視也被繼承，並在宋儒手中再次激化，豁顯出其價值。宋代儒者開始將家居日用間的學習修養、講習教學，與出仕從政展開了比較，在意義上形成了一種比擬作用。喻樛（字子才，?-1180年）有言：

「仕而優則學，學而優則仕」。則者，即也。仕而優便是學，「有民人焉，有社稷焉，何必讀書然後為學」，非仕而優則學乎？學而優便是仕，「孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政，是亦為政」，非學而優則仕乎？⁵¹⁹

「仕而優則學，學而優則仕」被解釋為「仕而優即學，學而優即仕」，在政治上，有權位，妥善照顧百姓社稷，就是所謂的學；在親朋友人之間實踐道德人倫，孝親友愛，內外如一，就是所謂的仕。此「即」雖不是完全沒有差異的等同，卻顯現了仕與不仕兩條道路，都相互蘊含著，兼具有彼此的意義，兩者都是行道的方式，也呈現了儒者之道的價值，是不因仕與不仕而有高低的。林少穎（名之奇，1112-1176年）為陸祐所寫祭文中則言：

嗟嗟先生，仕則不達，壽則不永。亦有以是為先生之恨者，是皆淺之為丈夫也！先生之志，尚友古人于千載之上，蓋已得夫顏、曾之遺風。義理是非之分，辭受進退之節，皎然明白于世，而處常得終以死，在先生無一恨。

520

林氏點出陸祐不因仕宦顯達與否、生死壽命之限而憾恨，因為他的一生志向，在於友古，與顏子（名回，字子淵，前521-前481年）、曾子（名參，字子輿，前

⁵¹⁵ 〔宋〕朱熹：《四書集注·論語集注·里仁》，頁82。

⁵¹⁶ 〔宋〕朱熹：《四書集注·孟子集注·告子上》，頁375。

⁵¹⁷ 〔宋〕朱熹：《四書集注·論語集注·里仁》，頁177。

⁵¹⁸ 〔宋〕朱熹：《四書集注·孟子集注·盡心上》，頁394。

⁵¹⁹ 〔明〕黃宗羲撰、〔清〕全祖望、黃百家補修：《宋元學案·龜山學案·提舉喻湍石先生樛·玉泉語錄》，卷25，頁970。

⁵²⁰ 〔明〕黃宗羲撰、〔清〕全祖望、黃百家補修：《宋元學案·劉胡諸儒學案·教授陸支離先生祐·附錄》，卷43，頁1401。

505-前 435 年) 同道。顏子一簞食，一瓢飲，居陋巷不改其志，雖早亡卻道德永誌；曾子一日三省吾身，樸實堅毅，循道不易，傳孔子之道，不仕卻功業永傳。以顏曾相比，可見其不以仕宦上的得志與否而罣礙於心，而是將道德的完滿、授業傳道的事業看得更重。面對人生的眾多選擇，包含出處進退，無一毫不合於義理，又有什麼憾恨呢？這象徵了儒者面對政治時的通達權變，也凸顯了在政治上不得志時，道德修養與傳道努力的價值絕不遜於得官治民。隱逸之為在宋儒手中逐漸得到了普遍的認可，即便儒者未嘗放棄入仕之路，但隱逸而修身、教學，不再只是一種不得志而為之的結果，而是儒者主動承擔、肯定之下的選擇，更是儒者欲行道、實現志向時，應當也必須要完成的事業。至此可知，這個隱逸不仕卻仍能實現功業的方式，便是宋代理學家在日用人倫之間貫徹的道德修養，以及終其一生熱衷並努力發揚的文教事業。

既然如此，宋儒對於仕與隱的關係，就顯現了一種微妙的關係。不同於以往將入仕看成是得志行道的不二法門，隱居在鄉野間不再是不得以為之的次要選擇，而是與從政具有相同價值的道路。但是在此同時，儒者並沒有放棄從政一途，一面從事著科舉考試、接受官職，一面批評著利祿禍心、考慮進退，這兩者呈現了一種互相結合又拉鋸的張力。居家修養、著書、講習，甚至就是一種「為政」的方式，並不因為沒有政治權位而遠離了政治意義，於是，雖然它獲得與仕途一樣的價值，此價值卻又是在與政治相比擬下而被肯定。就是這種看似矛盾又纏繞的關係，成就了宋儒「內聖外王」思維的新模式，它與過往最大的不同處，在於儒者意識的轉變。在宋儒之前，「內聖外王」的精神與理念在仕與隱的天平上，總是落在仕的一邊，隱一邊的修身、學術、教學只是一種蟄伏，完成不了所謂的「外王」事業，因此要真正達到「內聖外王」的貫徹，入仕是唯一的選擇。到了宋儒眼中，仕的意義沒有消退，但天平開始平衡，因為隱一邊的重量逐漸在加重，無位卻同樣具有仕的意涵，在宋儒那裡被合理化。他們著眼的不再只是政治的具體官位，而是外於政治權位的隱藏性力量。這個力量很可能也具有政治意義，也可能透過具體的政治權位而得以加強，但它自身的存在價值已然被確立，成為宋儒落實「內聖外王」精神的嶄新希望，「內聖外王」的貫徹可在仕，也可在隱，甚至在仕與隱的交錯結合，儒者成就理念的視野突然廣闊起來，內涵也更為錯綜複雜。

由於在宋儒眼中，仕代表著政治權位，隱代表著文教努力，因此筆者也想對政教的關係做一簡單的討論。自古以來，各代君主都致力於教育的推廣，政與教本就具有密切的聯繫。聖王是德與位的集合代表，本身就擁有政治權位與教化責任，所以「教」本來就具有濃厚的政治意義。許慎《說文解字》釋「教」為「上所施，下所效」⁵²¹，也就是上位者施行政教措施，百姓加以遵循仿效，以建立政治社會秩序之意。儒者對於教育寄予厚望，無論是對於君主的教育，或是人民的教育，在儒家那裡都是相當重要的，使君王成聖，施展教化，引導百姓，淳化

⁵²¹ [漢]許慎著、[清]段玉裁注：《說文解字》（臺北：萬卷樓圖書，2005年9月再版三刷），頁128。

民風，是儒者在世間不曾推卻的責任。因此董仲舒就說：「教，政之本也。」⁵²²教育是政治事業的根本，通過道德感化與影響，使百姓的思想改變，國家也才能穩定，長治久安。而這個責任，本身就與政治權位脫離不了關係，可以想見，聖王具德位，建立了禮樂制度，透過政治力量推廣以及百姓的學習過程，是教育的傳統意義，而儒者要輔佐君王推展教育，通過政治力量也是最直接的方法。但教育這件事情，並不是一定要在政治之位上才能做到，在政府有官學，在民間有私學，孔子做為至聖先師，就是私學教育的重要開創者，也給予儒者不仕時最好的榜樣。無論仕與隱，教育都是儒者能力所及，也是責任所在。因此自先秦以來，儒者多從事教育工作，本就是事實。但如同韓愈所指出的，唐代師道蕩然無存，這反映了一個現象，不僅是社會對於老師不尊重，老師也沒有自發地強調傳道這件事情的重要，沒有意識到老師自身正在做一件偉大的事業。宋代讀書人的意識高漲，面對儒道的挺立、學問的傳承有一定的共識，也就重新思考了教育的意義。無論是宋初三先生，到范仲淹、歐陽修，再到各個理學家，都致力於將儒道傳承下去，將學風擴展開來，宋代也因此學派林立，學術發展欣欣向榮。

筆者要說的是，「學而優則仕」，本就是中國知識份子的共識，但若現實不能使其入仕從政，隱而從事教育經常是儒者們的選擇。儒者之所以選擇隱居而教學，雖多是受限於政治之路阻塞而為之，但投身教育事業卻仍然使他們身心飽滿，意氣勃發，這是因為教育本就具有許多意義：一、傳道，將學術傳承下去。二、培養人才。三、化民成俗。而這些意義最終的導向，是作為政治的基石、穩定政治社會治序。因此，如同前文所言，在宋儒眼中，隱逸亦是「為政」，這並非只是不仕的自我安慰，而是真切認識到政教之間千絲萬縷的關係。「以學為政」⁵²³，正是宋儒在面對政教抉擇時，堅決走在教育道路上的一大信念。他們正視了政治之路的現實，從幾次變法的失敗、科舉的改革，終於認識到要用學術影響政治，完全倚靠政治權力是不可行的。而教育，則可以不依靠政治權位來施行，它的意義與影響力，遠比想像中的深刻龐大。就像張載「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」⁵²⁴之心，宋儒成己成物的心念，不因仕宦與否而有改變，正因教育不受限於仕宦與否，能達到處理政事以外的效果，又與政治有實質上的連結，因此隱逸而教育更應該是被肯定的道路。同時，官學與私學並不是截然斷裂的，就像儒者未曾放棄入仕一路，對於政府的政治力量，仍然是有所借重的，因此雖然隱逸未仕只能選擇私學一路，但有官位而興學，或政教合一的方式，也能顯現宋儒在政教的抉擇。可見〈靜明寶封學案〉中的一段文字：

末世處至難仕之時，為至難治之事，不勝掣肘。上下左右，無非陷吾于不義者。所幸山林間通今達古者不少。宜每日平明到縣治事畢，抽暇時往學

⁵²² 〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證·精華第五》（北京：中華書局，1992年），頁94。

⁵²³ 〔宋〕蘇轍：《欒城集·上高縣學記》，《四部叢刊初編·集部》（臺北：臺灣商務印書館，1965年），第208冊，卷23，頁244。

⁵²⁴ 〔宋〕張載：《張載集·張子語錄·語錄中》，頁320。

宮，會集賢士，從容講明政事得失，人物善惡，及將諸簿所書，討論是否，從公議定，庶幾學校有資于政事，政事實出于學校，不致虛文。且親君子之時多，親小人之時少，雖不長坐縣廷，其功多矣。⁵²⁵

之所以題名為「制縣權宜」，就是談到政事及權位並非一如所願，如何才能面對小人、陷己於不義者之間，不偏不倚，維持己志，需要有權宜之策。此段中提到，平日至縣廷處理政事，有空前往學宮，與各通達古今之賢士討論政事、臧否人物、辨明是非，在從學之際去惡向善，也找到處理政事的合宜方法。同時，「學校有資于政事，政事實出于學校」，政教之間的關係是相互牽成，互補互助的，在末世之時，更需要瞭然於心，善於運用。因此，學校教育為政治基石，養成人才得以為政，才能開啟清明政治，政治又是興學的一大助力，政教之間形成一種互動循環的關係。無論仕隱，教育都是應當要重視的區塊，而正因政治路途並非一帆風順，隱逸時從事教育事業就更顯得重要，這也是宋儒之所以正視教育、給予隱逸而教高評價的原因。儒者對於仕隱政教的抉擇，也因政與教之間的互涉連結，而有了更為深刻的意義。以文教事業開啟「內聖外王」思維的新典範，是在朱熹手中被奠定開展的，之後的章節也將聚焦在朱熹本身的想法與實踐上，將其仕隱意識與政教選擇做更清楚的分析。

第四節 小結

本章的主旨在於闡發時空的形塑力道，彰顯歷史背景與生存環境對於思想家的影響，凸顯哲學思想研究與歷時傳統、當代氛圍密不可分的關係。筆者以重整朱熹的「內聖外王」思維模式為操作重心，首先將「內聖外王」概念定位在「使用轉向定義」，檢討並放寬其意義與內涵。其次分別聚焦於宋以前以及宋代（尤其是朱熹以前）進行「內聖外王」型態的考究，顯現不同時代儒者對於「內聖外王」理念的不同思維與作為，建立先秦、漢代、隋唐、宋代「內聖外王」同中有異的表現模式。一方面發見儒家傳統的逐步轉變過程，凸顯儒者「內聖外王」思維的多元意義，建構不同時代、不同儒者的思想模態；一方面為理解朱熹「內聖外王」思想找到可靠的根源與資源，使朱熹在學術建構與文教推廣上的努力立體起來，看見他前有所承，後有所開的意義。

對於儒者「內聖外王」的精神與理念，目前學界大致是以「修己安人」來進行理解。但「修己安人」自孔子所提出，直到宋代，一直與政治意涵有密切的關係，這與「內聖外王」本指統治者之德行與能力，以及儒者期待聖王統治的傳統有關。因此，學者們以一己身心之內外，將「聖」定調為對於道德的充實完滿，將「王」定調為施行安天下的王道政治。但仔細分析「內聖外王」概念，可見其

⁵²⁵ [明]黃宗羲撰、[清]全祖望、黃百家補修：《宋元學案·靜明寶峰學案·隱君趙寶峯先生傳·治縣權宜》，卷93，頁3099。

具有「現象描述義」與「實際作為義」兩義，涵納了統治者與非統治者的不同主體；因應著主體的不同，在歷時的演變當中，「內聖外王」的概念也持續在變化著。可想而知，作為統治者與作為臣民，在實現「內聖外王」時的做法定然不同，尤其作為儒者，永不放棄「內聖外王」理念的追求，無論有位無位，所採取的一切行動，都擴充了「內聖外王」精神的面貌，甚至轉化了「內聖外王」思想的重心，這並非單一的理解模式可以涵蓋。

朱熹作為南宋理學家、一代大儒，在學術與教育方面影響深遠，但在政治領域卻沒有顯著的表現。以目前學界對於「內聖外王」的理解，雖肯定朱熹「內聖外王」的精神，但仍以其現實表現，將其定位為「內聖」學者，給予「外王」不足的評價。此評價針對的不僅是朱熹，而是大多數的宋代理學家，原因正是理學家在心性理論上的卓越貢獻、對於道德修養的堅持、傳道授業解惑的努力，以及沒有政位、政權、政功的事實。認為某些儒者只做到其中一面，未能貫徹「內聖外王」理念的想法，反映了許多人在使用「內聖外王」概念時，經常把「內聖」與「外王」分開，劃分範疇，給予它們不一樣的指定內涵，並沒有意識到在儒者來看，「修己安人」從來就不是斷裂的兩邊，不同的作法與選擇，都只是為了貫徹此理念的過程而已。假如朱熹以至宋代理學家的「外王」事業是失敗的，那麼也不該有完滿的「內聖」，因為「內聖外王」並不是一種各自為政的存在，而只是本末一體、互相支撐的精神與理念。要考察儒者的「內聖外王」理念，或用「內聖外王」來評價儒者，就必須清楚地掌握這個前提，才不至於無法貼近儒者們的思維、契入儒者們的作法。從此端緒進一步思考，儒者的所作所為，若充分反映實現「內聖外王」理念的過程，那麼在內在修德、外在安人的基本共識之下，無論是先秦儒者對於統治者的重視，或是在鄉為政的選擇；無論是漢唐儒者以經入仕的決定，或是堅持傳道的自視；無論是宋代儒者以天下為己任的變法抱負，或是歸隱不仕的文教工作，都該視為實現「內聖外王」理念的一環，都該具有「內聖外王」思想的意義。

程潮曾將儒家內聖外王人格的原型，依照歷史發展區分為三：開物成務型、聖君賢相型、傳道佈教型。其中，所謂的傳道佈教型，即是那些以古代聖賢之學教化天下、救治人心的大儒，雖然德才兼備，卻沒有成為王者，或得到王者的重用，直到後世才被追封賜諡、從祀廟庭，擁有「王」、「公」、「侯」、「伯」等頭銜。⁵²⁶「通過追諡，使得這些大儒在『聖』與『王』之間達到了表面上的合一。但在實際上，『聖』與『王』在他們身上是分離的，『聖』為『王』服務。」⁵²⁷就「聖」與「王」作為實際身份時來說，孔子或許多宋明理學家確實只是「聖」而不是「王」，這樣的說法是合理的。但我們若從不同的角度來定位「聖」與「王」，所謂的「聖」或「王」成為一種形容義或作為義，而不一定代表他的身份，那麼這些人物之所以被列於內聖外王人格的原型之一，就不只是表面上「聖」與「王」的合一。從這裡也可以看出，「內聖外王」一詞從指涉實質的聖王，到不作為王的儒者，確

⁵²⁶ 詳見程潮：《儒家內聖外王之道通論》（長沙：湖南人民出版社，2005年），頁78-97。

⁵²⁷ 同上註，頁97。

實有著發展的過程。既然同用「內聖外王」來稱呼，其內涵與定位也該跟著有相應的轉變，否則不是統治者的其他所有人，都不該再用「內聖外王」一詞，更不需以「表面上的合一」來掩飾。就像朱義祿所言：

漢以後的儒者，能自作主宰的工作，也就是在修身和教化這兩項上，治國平天下的事，要讓給像秦皇漢武這類人物去幹了。在秦皇漢武的統治下，外王問題變成了出仕問題，知識份子所能為者，只是培養自己，等待舉用。

528

當聖人不再是王者，不再能主宰政治走向，能做的就是修身與教化了。但所謂的「外王」就只是「出仕」問題而已？修身與教化，難道就只具有「內聖」意義？若如此，儒者永遠成不了聖，因為他們有許多沒有人仕，或是入仕也主宰不了政治，「外王」是失落的，又談什麼「內聖外王」的統一？又怎能作為「內聖外王」的人格原型呢？既然看見聖王不再、聖人不王的歷史發展，儒者的「內聖外王」也就不能再侷限於王者身分或是政治地位了，當儒者們已經將視野投諸其他事業時，我們卻仍用未轉化的標準加以定義，又能否真正準確地說明儒者們的「內聖外王」精神呢？

雖然從先秦到宋代，儒者都沒有放棄從政致仕一途，但不意味著只有從政致仕才是落實「內聖外王」的唯一途徑，也不該把「內聖外王」精神理念的完成，限定在政治領域之中。所謂的外王，從統治者的「王道」政治，到君子的「安人」作為，再到儒者傳道的事業，經歷了定義與內容的轉變，並一直與內聖的關係緊密難分。以道德作為前提，無論是在政治領域或非政治領域，儒者想為天下人做些什麼的心始終如一，而他們所採取的方式，看似與政治無關，卻與政治相互纏繞，達到的效果也或許更甚政治，因而無法再用單一的政治視野來決定其價值。這在宋代儒者身上已慢慢展現，朱熹正是一個代表性人物。更重要的是，朱熹的「內聖外王」思想型態，並不是無中生有，而是繼承了先秦儒者以來的思想資源，在宋代的政治文化與社會環境中碰撞而來的結果。孔子隱居「為政」的提出、孟子窮時仍求「見於世」的想法、荀子對於師者的肯定、漢唐儒者對於經典的詮釋改造、韓愈對於道統的堅持、宋儒體用本末的轉變與仕隱意識的拉鋸，配合了儒家經典中的提點、儒者心性理論的建構、對於道德修養的要求與重視，都成為形塑朱熹「內聖外王」思想的根據，加之長期以來儒者在政治環境中的種種努力，宋儒多次的變法與黨爭，促使他選擇了文教事業的道路，正式地轉化了「內聖外王」概念的內涵與基調，也已通過本章加以論述展示。此作法甚至在明代表現得更為明顯，⁵²⁹朱熹可說是此風潮的奠基者，因此必然要先針對朱熹的「內聖外王」

⁵²⁸ 朱義祿：《儒家理想人格與中國文化》（上海：復旦大學出版社，2006年），頁171。

⁵²⁹ 余英時曾比較宋、明理學，提出「得君行道」與「覺民行道」兩種類型，並認為王陽明後，「致良知」可逕自由儒者從社會文教入手，此並非是一種「政治運動」，表明獨立於政治的講學文教活動，成為明代儒者實踐「內聖外王」精神與理念的主要型態。詳參氏著：《中國文化史通釋》（紐約：牛津大學出版社，2010年），頁21~42。有相同想法的亦可見張藝曦：《社

型態進行梳理，才能依此型態理解宋至明儒者的選擇。

筆者無意放大儒者的「內聖外王」精神，也並不以為所有儒者都能無條件地為「內聖外王」理念付出全面的努力。但作為一個「儒者」，並不只是「儒學研究者」，就像我們不會稱呼現今研究儒學的學者們是「儒者」一樣。我們之所以稱呼某些人為「儒者」，定然是肯定了其「內聖外王」精神與理念，而此精神與理念也不會只是空話，而是有實際行動與表現加以證實的。因此，在界定「內聖外王」概念時，也該根據儒者們修身濟世的思想表現與實際做法因應變化，給予他們更公允的評價；若不能找到相應的表現與做法加以證實，自然可將他們從儒者名單中剔除，但此標準不該只侷限於政治功業的有無。建構不同時代、不同儒者的「內聖外王」思想模式與體系，取代以單一定義與視野加以限定與評價，或許更能貼近儒者的時代背景與思想脈絡，而有嶄新的研究價值。

群、家族與王學的鄉里實踐——以明中晚期江西吉水、安福兩縣為例》，《國立臺灣大學文史叢刊》（臺北：國立臺灣大學文學院，2006年），第129冊。朱開宇也注意到宋末至明代理學發展與士大夫，逐漸注意基層地方教化及社會風俗的傾向。見氏著：《科舉社會、地域秩序與宗族發展——宋明間的徽州，1100-1644》，《國立臺灣大學文史叢刊》（臺北：國立臺灣大學文學院，2004年），第124冊。

第三章 重整的思維：朱熹內聖外王思想的互動關係

朱熹(字元晦, 1130-1200年)作為宋代大儒, 因為其著作與研究資料豐富, 貢獻與影響也相當巨大, 擁有儒學發展承先啟後的關鍵地位, 是觀察宋代「內聖外王」思想型態的極佳研究主體。他的「內聖外王」思維, 一方面可透過歷史背景與當代環境、政治社會氛圍得見, 一方面則可經由朱熹本身的意識與思想加以建構與證實。經過上一章的討論, 已在時空的縱橫交錯之間, 呈現朱熹「內聖外王」思想的根據與資源。本章的任務與目的, 則是要聚焦於朱熹的相關言論與哲學思維, 將其「內聖外王」思想模式表現出來。因此, 必須界定在朱熹而言的內聖與外王是什麼, 探討他如何看待內聖與外王之間的關係, 並與其哲學理論進行互證。

在界定朱熹「內聖外王」思想內容之前, 必須先指出的是, 綜觀朱熹的相關著作與言論, 未嘗出現「內聖外王」一詞, 因此我們無法透過字面上的使用直接得出結論。以目前學界對於「內聖外王」概念的基本定義, 以及「使用轉向定義」的彈性來定位, 「內聖外王」的內涵, 可以透過其他與其意義相符的詞彙來加以觀察、建構。而在朱熹而言, 這種分屬兩端卻又一貫的概念, 主要以「內外」、「本末」、「體用」為代表, 這些是他經常使用, 並且能幫助研究者界定其「內聖外王」思想及關係的詞彙。朱熹善於運用「內外」、「本末」、「體用」概念, 來說明天人、性情、德業、己物之間, 是一種既分且合、兩端相兼的互涉互動關係。根據這樣的原則來考察界定朱熹「內聖外王」特色, 可無疑地將朱熹「內聖」定位於個體之內的道德完滿, 將「外王」定位於個體之外的他者安定, 此包含自身內在之本性與為外界觸動之情感、個人的道德與展現在現實上的事為、一己的道德成就與世界萬物的共生共榮, 也就是由內而外、由己而他的關係, 而這內外、己他兩端是相互連貫、一體不分的。此與目前學界的認定相同, 筆者便無須重述。

本文關心的, 是朱熹如何實際運用這種一而二、二而一的「內外」、「本末」、「體用」思維, 在其現實生命與哲學體系中展現? 面對傳統儒家「內聖外王」之定位與困境, 以及宋代的政治文化環境, 朱熹在繼承與轉化之中, 是如何使內在道德與外在世界一貫的? 他如何平衡取捨、轉化視角並賦予價值? 其「內聖外王」的思維與模式與過往的儒者有何不同?¹這可從朱熹對於道德與事功想法的轉變,

¹ 本文的問題意識, 在於反省專門將個人內在修養與哲學建構視為「內聖」、將政治事功視為「外王」的既定義義, 以及以此意義去評價各個時代、不同儒者的「內聖外王」傾向所導致的僵化問題。而朱子的「內聖」與「外王」最基本的定義, 已經從上述內外、本末、體用關係中得知, 是個人道德修養、理論建構, 以及外顯之情事、他者之安定, 故而朱熹的「內聖」與「外王」的基本意涵並非問題。有問題的是朱熹在無顯赫政治事功之下, 如何落實「內聖外王」的理念精神。於是本章在探討朱熹的「內聖外王」思維與型態之時, 直接從朱熹對於個體道德、思想理論與外在事功之間如何連貫的討論中, 來豁顯出屬於朱熹的「內聖外王」內涵。標題所謂「重整」、「互動關係」, 也已然標舉出本章的研究焦點與方式, 是在發見朱熹的「內聖外王」思維與前人不同之處, 以及由「內聖」貫通「外王」、內外一體的新型態, 而非說明「內聖」與「外王」各自代表什麼。故而本章聚焦於朱熹的思想意識本身, 一方面擴大其「外王」範疇, 一方

以及其作為「內聖」的哲學義理與「外王」的關係而得見。因此，本章首先討論朱熹對於道德與事功的想法，從道德與事功之間的拉鋸關係進入，分析朱熹與陳亮（字同甫，1143-1194年）辯論的立論基點與觀念，由義利問題進入到德業問題，展示朱熹對於本末關係的處理與一貫的立場；並重新定義朱熹眼中的「事功」意義與指涉範圍，以「文教」事業貫串內外，建構其「內聖外王」思維的新模式。其次，透過其受人矚目的哲學義理架構，包含理氣論、心性論與工夫論，一方面彰顯「內聖外王」關係的全方面滲透，一方面凸顯「內聖外王」思想型態的具體表現，將朱熹哲學思想的現實意義標舉出來，看見內聖與外王之間的一體關係。

第一節 道德與事功之學的連結與指涉範圍

道德與事功，一直是分別「內聖外王」的方式之一。在儒家，德業兼備是被追求的目標與理想，但什麼是德與業？如何斷定一個人有道德或功業？德業之間的關係又是如何？這些看似基本又無須解釋的問題，其實在不同時代、不同人物、不同情境之下，答案都可能有天南地北的差距。若以儒家傳統對聖王的憧憬來看，聖王是最能完滿德業的人物，他們與天地同德，與萬物同輝，修己安人，物我不失，通過政教統治百姓，安頓生民，是其德性的自然展現。於是，歷來儒者著眼於統治者的德業，以為君主是主導並影響天地最根本且關鍵的人物。在這樣的視角當中，一個人是否有德，雖有很多種檢驗的方式，但最直接的方式，是在他所創造的政治功業中來證實。但在現實上，被眾人斷定有道德的人不見得有偉大的政治功業，有政治功業的人在道德上又可能有缺失。這反映了道德與功業之間的一種不連續性，也帶出了各種評判德業的標準。比如最直接的方式，是承認道德與功業之間沒有必然的關係，有德者不一定會有功業，有功業者也不一定會有德。或者以量化的方式來計算，一個人的德有多少，就能成就多大的功業，因此人有德，就會有功業，反之亦然。然而這兩種德業標準，在朱熹那裡都不被承認，他主張德業一致，並以道德為根本優先，不以功業決定道德，因此關於德業的定義與關係，就必然要有所反思。正巧在宋代學術環境之中，存在著崇尚事功的潮流，並成為朱熹批評、力圖矯正的對象，從兩派的辯論切入，可以發現兩邊對於道德及事功的理解不同，也能促使我們重新思考德業的定義與關係，有助於「內聖外王」的場域與範圍的界定。因此本節的重點，在於釐清朱熹對於德業的定義與如何安置德業的關係：首先將以朱熹與陳亮的辯論為切入點，凸顯此辯並不只關涉兩人對於義利王霸的主張，更反映著當時德業問題的爭議。²其次檢視朱熹對於

面打破「內聖」僅只是「內聖」的印象，具體描繪其內外關係與由內通外的可能性，而不用全方位的史料文獻來證明朱熹做了哪些「內聖」工作與「外王」事業，這是在開啟本章討論之前必須強調的。

² 事功學派的代表人物有許多，朱子也不只批評陳亮一人，但他真正與事功學派有正面辯駁並往來交鋒的，唯有陳亮一人，故以往雖對陳朱之辯的討論已有很多，但取陳朱之辯進行討論仍較為直接而具代表性。

事功、功業的看法，分析朱熹作為儒者，在面對君王、百姓時，如何堅持德的優先性，貫徹德業的一致，彰顯將道德落實於政治與社會之間的訴求與作為，以反省其「外王」界域，為朱熹的「內聖外王」模式定調。其三，分析朱熹對於文教事業的想法，說明其意識與目的，並凸出他與過往儒者從事教育的差異，以標舉「內聖外王」在朱熹手中的新型態意義。

一、由陳朱之辯進入的討論

南宋時期的陳亮，曾與朱熹辯論關於「義利」、「王霸」、三代與漢唐、道德與事功等問題。朱熹曾說：「江西之學只是禪，浙學卻專是功利。禪學後來學者摸索一上，無可摸索，自會轉去。若功利，則學者習之，便可見效，此意甚可憂！」³朱熹於此舉出陸學、浙學加以評論，可知對於朱熹而言，當時此二學問流行，造成的影響力與流弊很大，不得不加以辨明。而浙學以呂祖謙、葉適（字正則，1150-1223年）、陳亮等人為代表，⁴提倡「功利」、「事功」之學，學者奉行之，則會因實際效益的吸引力而沉溺其中，較之陸學流入禪學而難以捉摸來說，是更加危險的。因此朱熹也說：「同父在利欲膠漆盆中。」⁵又說其學「可畏」，⁶已然可見朱熹對於陳亮之學的評價；其反覆與陳亮爭辯，也是不得不為，實具矯正學風的用心。

由於朱熹將陳亮之學歸為一種「功利」學說，堅持「義利」、「王霸」之分；陳亮也從不諱言「功利」、「事功」、「欲望」等，並肯定「霸道」之「漢唐」。於是我們容易產生一種印象：陳亮與朱熹，一主「事功」，一主「道德」。這種印象雖反映了兩者的學術傾向，但若只是如此含糊籠統地歸納，便無法看到兩人更為全面而深入的主張。因此我們要思考，陳亮主「事功」，是否便反對「道德」？朱熹主「道德」，是否便反對「事功」？就此問題而言，學界已能正視到其中細微的同異處，為兩人的義利觀找到較為適切的定位，如言：「陳亮肯定義，但認為義要有用，反對無功利內容的義；朱熹不否定利，但只肯定從義出發的利，而否定從利出發的利。」⁷「義」與「利」之間的關係並非絕對不能相容，或只是對立的關係。⁸有些學者們也跳出「義利」的討論，從許多不同角度，指出陳、

³ [宋]黎靖德編：《朱子語類·陳君舉陳同父葉正則附》（臺北：文津出版社，1986年），卷123，頁2967。

⁴ 相較於陳亮或葉適，呂祖謙的學問更為博雜，不以「功利」思想為主要特色，卻也有兼容「功利」之傾向，在此必須明辨。朱熹因呂氏所處地域與學術思想，將其歸為「浙學」，可見[宋]黎靖德編：《朱子語類·呂伯恭》，卷122。

⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類·陳君舉陳同父葉正則附》，卷123，頁2966。

⁶ 見[宋]黎靖德編：《朱子語類·陳君舉陳同父葉正則附》：「陳同父學已行到江西，浙人信向已多。家家談王伯，不說蕭何張良，只說王猛；不說孔孟，只說文中子，可畏！可畏！」（同上註）。

⁷ 葉世昌、馬新愛：〈陳亮主張「義利雙行」說質疑——兼論陳亮、朱熹在義利觀上的分歧〉，《孔孟月刊》第35卷第8期（1997年4月），頁31。

⁸ 另外如黃開國：〈陳亮重事功的功利思想〉曾說：「陳亮與朱熹的王霸義利之辨，並不如某些人所認為的，只是功利與仁義的對立。」（收於盧敦基、陳承革主編：《陳亮研究：永康學派與浙江精神》，上海：上海古籍出版社，2005年12月，頁85。）又李美惠：〈陳亮主張「義利雙行」

朱二人因立論角度不同、思想著重有所差異，於是導致爭辯，但不表示兩人在學說上完全相對。⁹

筆者認為，目前研究多能從不同視角看待陳、朱辯論，也不再侷限單純的二元對立劃分，誠屬可貴。但從「道德」與「事功」的討論，也帶出了更進一步的問題。可以發現，在陳亮等人言論中常出現的「功」，與實質的「事」、「業」產生連結，也離不開所謂的「利」。比如黃宗羲（字太冲，1610-1695年）稱「永嘉之學，教人就事上理會」¹⁰；陳傅良（字君舉，1141-1203年）認為「所貴於儒者，謂其能通世務，以其所學見之事功」¹¹；宋元之際的劉壘（字起潛，1240-1319年）稱陳亮之時「性命之說勝，鼓動一世，皆為微言高論，而以事功為不足道，獨龍川俊豪開擴，務建實蹟」¹²。以上皆可見「功」與實際的事物直接相關，也能見及「事功」一詞在當時學術之間的習用。葉適則說，「後世儒者行董仲舒之論，既無功利，則道義者乃無用之虛語耳」¹³，直揭「功利」之重要。但因「利」帶有正反兩面的意涵，因此「事功」、「事業」、「功業」等詞組與指涉，一旦與「利」牽扯上關係，就無法避免出現無原則追求「利益」、「功利」的質疑。陳亮以及當時浙學所注重的「事功」，在理論上而言，並不全然等同於朱熹所批判的「功利」，而是指向在現實社會中「平治天下」的實際作為與作用，這個訴求不是違背「道德」的，反而是以「道德」為基礎的。那麼，朱熹與陳亮的爭辯，便不只是「義利」、「王霸」的問題，而涉及了「內聖」、「外王」的層次，此為歷來研究成果所未涉。¹⁴當陳亮等人以「事功」挑戰理學家時，正反映了當時理學家給予世人的印象，是在實際作為上的缺乏，那麼理學家們即使不認同，也必然要面對這個質疑。朱熹對於陳亮「事功」的否定，不代表對於「外王」事業的否定，即使朱熹不從「結果」、「成敗」、「利益」出發，卻不反對從「道德」開展出「事功」來，

之商榷）指出陳亮談「利」，不是一種「惡」，而是以「義」為前提的「公利」（《崇右學報》第16卷第1期，2010年5月，頁226~227）。

⁹ 如錢穆以「經學」、「史學」來看待朱、陳二人的分疏。（見《中國學術思想史論叢》，臺北：東大圖書公司，1976年，第5冊，「象山龍川水心一章」，頁270。）吳春山以孟、荀差別來看待朱、陳之辯。（《陳同甫的思想》，《國立臺灣大學文史叢刊》，臺北：國立臺灣大學文學院，1971年，第35冊。）陳立驥深入分析陳、朱二人對歷史評論與架構的不同，導致二人在義利、王霸問題上有所差異。（《朱子與陳亮的歷史評論——以「漢唐之爭」為中心的探討》，收於盧敦基、陳承革主編：《陳亮研究：永康學派與浙江精神》，頁91~98。）田浩則從人物性格、對「政治中的道德」、「歷史中的道」之見解、時代局勢方面加以討論兩人同異。（（美）田浩：《功利主義儒家——陳亮對朱熹的挑戰》，南京：江蘇人民出版社出版，1997年，根據哈佛大學出版社1982年版譯出。）

¹⁰ [明]黃宗羲撰、[清]全祖望補修：《宋元學案·艮齋學案》（北京：中華書局，1986年），卷52，頁1696。

¹¹ [宋]陳傅良：《止齋集·大理寺主簿王寧新知信陽軍劉崇之併除太府寺承》，《景印摛藻堂四庫全書薈要》（臺北：世界書局，1986年），第396冊，集部第49冊，卷14，頁118。

¹² [宋]陳壘：〈隱居通議論陳龍川二則〉，收於[宋]陳亮著，鄧廣銘點校：《陳亮集（增訂本）》（北京：中華書局，1987年），下冊，附錄，頁559。

¹³ [宋]葉適：《習學記言序目·漢書三》（北京：中華書局，1977年），卷23，頁324。

¹⁴ 多數討論陳、朱之辯，都環繞在義利與王霸問題上，並牽涉歷史脈絡下的漢唐評價。見前引著作，或如施忠賢：〈論朱熹、陳亮「漢唐之爭」〉，《文藻學報》第9期（1995年3月），頁1~15。

甚至是必然要開出「事功」來，才符合儒家的一貫理念。因此，朱熹的理想絕對不會是成為陳亮口中所批評的「醇儒」¹⁵，而是必然要內外兼修，「修己治人」¹⁶的。因此，以下先由陳朱之辯進入，並分別討論二人對於道德及事功的看法，梳理二者立論角度與堅持，彰顯此辯論帶出的已不只是單純的義利王霸問題，而是德業如何兼顧、是否有優先次序的問題，並進入到「內聖外王」議題的層次。

（一）陳亮的道德與事功之學

本章的重點，在於重新審視陳亮之所以主張「功利」、「事功」，肯定「漢唐」之「霸道」的原因與思想內涵，為其「道德」與「事功」的關係找到定位，因此將不細究整體辯論過程與始末，而是聚焦陳亮的言論進行分析。《陳亮集》所收陳、朱二人辯論書信，共有 23 封，¹⁷在前幾封書信中，雖可見彼此意趣不同，¹⁸但真正展開辯論，是在朱熹〈寄陳同甫書〉第四書，勸勉陳亮「絀去義利雙行、王霸並用之說，而從事於懲忿窒慾、遷善改過之事，粹然以醇儒之道自律」¹⁹之後，才激起陳亮的澄清反駁。

就此書所言，朱熹稱陳亮有「義利雙行，王霸並用」說法，於是往下二人反覆辯論，皆環繞所謂「義利」、「王霸」的議題展開。也是因為朱熹的評論，使得我們常用這樣的概念來看待陳亮思想。但陳亮在回信中便已嚴正地表示他的立場：

來教乃有義利雙行，王霸並用之說，則前後布列區區，宜其皆未見悉也。……然謂三代以道治天下，漢唐以智力把持天下，其說固已不能使人心服；而近世諸儒，遂謂三代專以天理行，漢唐專以人慾行，其間有與天理暗合者，是以亦能久長。信斯言也，千五百年之間，天地亦是架漏過時，而人心亦是牽補度日，萬物何以阜蕃，而道何以常存乎？故亮以為：漢唐

¹⁵ 見陳亮稱「醇儒」是「氣不足以充其所知，才不足以發其所能，守規矩準繩而不感有一毫走作」，批評他們是僅自律，無能致用，不是才德並行、智勇仁義兼備的「成人」。（見〔宋〕陳亮著，鄧廣銘點校：《陳亮集》，下冊，卷 28，頁 340~341。）朱熹所謂的「醇儒」則不是此義，此處不論，相關討論可見鄭伊庭：〈「成人」與「醇儒」——論陳、朱之辯中儒學理想的分歧〉，《有鳳初鳴年刊》第 5 期（2009 年 10 月），頁 395~398。

¹⁶ 見朱熹：「博學，謂天地萬物之理，修己治人之方，皆所當學。」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·學二·總論為學之方》，卷 8，頁 142。）

¹⁷ 關於陳朱辯、論書信，應多於 23 封，相關年代與說明，學界多有考證。如可參見鄭吉雄：〈陳亮的事功之學〉，《臺大中文學報》第 6 期（1994 年 6 月），頁 267。

¹⁸ 如見朱子讀完陳亮《雜論》5 篇後言：「新論奇偉不常，真所創見。驚魂未定，未敢遽下語。」（〔宋〕陳亮著，鄧廣銘點校：《陳亮集·寄陳同甫書·第二書》，下冊，卷 28，頁 357。）本文陳朱引辯內容皆收於此書下冊卷 28，為免繁瑣，以下二人辯論徵引出處將直書書名、篇名及頁碼。又朱子之回信，可見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書》，第 3 冊，卷 28、第 4 冊，卷 36（臺北：財團法人德富文教基金會，2000 年），頁 1054~1056、1451~1474。因《陳亮集》收此 15 篇書信於陳亮信件之後，按照時間先後編排，內容也無出入，故本文以《陳亮集》為據方便查找對照。

¹⁹ 《陳亮集》，頁 359。

之君本領非不洪大開廓，故能以其國與天地並立，而人物賴以生息。惟其時有轉移，故其間不無滲漏。……謂其雜霸者，其道固本於王也。諸儒自處者曰義曰王，漢唐做得成者曰利曰霸，一頭自如此說，一頭自如彼做；說得雖甚好，做得亦不惡；如此卻是義利雙行，王霸並用。如亮之說，卻是直上直下，只有一箇頭顱做得成耳。²⁰

陳亮此段針對朱熹的評判做出反駁，除了「義利」、「王霸」概念之外，也牽涉「天理人欲」、「三代漢唐」等區分，因此問題變得更為複雜。就事實來說，因為漢唐開創了盛世，所以可以肯定道是存在的；若漢唐無道，人欲橫行，僅以智力把持，其究竟如何可以開創長久盛世，又如何去暗合天理，就難以想像，因此這樣的說法不合理，也沒有說服力。於是陳亮認為，漢唐之時道亦在，漢唐之君本具天理，但因時勢與三代不同，自然「雜霸」，但「其道固本於王」，並不是沒有「義」、沒有「天理」，只有「利」或「人欲」的「霸道」。所以陳亮看三代、漢唐，義利或王霸，只是「一箇頭顱」、「直上直下」；雖說「三代做得盡」、「漢唐做不到盡」，所以稱三代為「王」，漢唐為「霸」，但後者只是「做不到盡」而「三光不能常全」、「寒暑不能常平」、「物生有時而夭闕」、「人性有時而乖戾」，不代表其不本於「王道」，沒有「天理」或「義」。²¹也正是因為如此，漢唐之世、漢唐之君雖不免有些瑕疵滲漏，卻得以開創長久盛世，不能因為他們「雜霸」，便認為他們「全體只在利欲上」，或否定其具照顧天下百姓的真心。²²既然漢唐亦是本於「王道」，與三代便無本質上的不同，所以是「一箇頭顱」、一個「道」；反之，儒者將三代視為義、王，將漢唐視為利、霸，三代之王道行於世，漢唐之霸道卻也行於世，「道」同時容納了截然相反的王霸、義利，才是所謂的「義利雙行，王霸並用」。

陳亮對於「道」的看法，與朱熹有很大不同，學者多有討論，此處不論。²³若就其對「道」的認知來看，他不能同意朱熹一概抹殺漢唐君主的道德與時代價值，是相當合理的。但如朱熹無法一概否定漢唐君主的道德用心一般，陳亮自然也無法從結果斷定漢唐君主確實具有良善的動機。筆者無意評斷二人理論的效力，但回到二人的語境去思考卻是必要的。於是，陳亮何以從漢唐的功業便斷定其價值，又是否如朱熹所言，「立心之本在於功利」²⁴，僅以「事功」、「功利」作為唯一要求，就需要進一步考察。首先，陳亮對漢唐之評價，雖是「以成敗論是非」

²⁰ 《陳亮集·又甲辰秋書》，頁 340。

²¹ 詳見《陳亮集·又乙巳春書之二》，頁 348。陳亮也有以為三代「有本領有工夫」，漢唐「有本領無工夫」之說（《陳亮集·又乙巳秋書》，頁 351。），與「做得盡」、「做不到盡」意思相近，表三代與漢唐本質同，只有程度差異。

²² 詳見同上，頁 349~350。

²³ 朱子之「道」具有超越性與永恆性的形上意義，不同於陳亮在人、事間有所權變的「道」，兩人思想脈絡與層次皆有差異。可見如吳春山：《陳同甫的思想》，頁 193~194；董平、劉宏章：《陳亮評傳》（南京：南京大學出版社，1996年3月），頁 138~146；林海霞：〈醇儒與英雄——朱熹陳亮辯論研究〉（江蘇：蘇州大學中國哲學系碩士論文，2009年），頁 14~16；劉芝慶：〈陳亮經學述義〉，《東華漢學》第 17 期（2013年6月），頁 84~91。

²⁴ 《陳亮集·寄陳同甫書·第八書》，頁 366。

²⁵，卻有其一定的前提及理路。在陳亮而言，所謂的「成—是／敗—非」，並非沒有標準，一味從結果而論是非。前面已經提到，陳亮認為漢唐是本於「王道」的，因為本於「王道」，所以自有功業；如果漢唐不本於「王道」卻有功業，這即是承認義利、王霸的並行並用，所以說：「有公則無私，私則不復有公。王霸可以雜用，則天理人欲可以並行矣。」²⁶他不主張「義利雙行，王霸並用」，因為若如此，表示天理人欲可以並行。在他的思想中，因為有義，才會有利；若沒有義，是不會有利的，這是一種自然的關係，他用所謂的「本末感應」關係加以看待：

本末感應，只是一理。使其田地根本無有是處，安得有來論之所謂小康者乎？只曰「獲禽之多」，而不曰「隨種而收」，恐未免於偏矣。²⁷

朱熹以為漢唐雖不無小康，但效果不是動機；陳亮就漢唐之小康，稱其動機合道，是以「獲禽之多」判其動機之正。²⁸他又說這些英雄豪傑之「田地根本」無有是處，只是利欲之私。²⁹陳亮則回應，本是動機，末是功效，有好的動機，才会有好的功效，是有感有應，一貫之理。漢唐若不本於「王道」，君主沒有道德，則不可能有小康之世；所謂「獲禽之多」，也是因為他「隨種而收」，其「田地根本」必然有可取之處。立基於此，漢唐事功之「成」之所以為是，是因本於「王道」、「道德」；反之，如曹操（字孟德，155-220年）因「專以人慾行」，不本於「王道」、「道德」，所以才「把捉天地不定」而敗，其非也就沒有疑問。³⁰

統整來說，陳亮關於「道」與「功」的關係，應該分成兩個方向來看：第一，有「道」，才会有「功業」，這是「本末感應」一貫的道理；但有「道」也不必然會有「功業」，見其言：

發其誠心，併力一向，前面路頭有曲有直，有高有低，其勢自是難於直撞耳，非有心於避就也。故大略歸於必濟，而不濟亦可歸之於命也。……但平生所學，所謂公私兩字者，要當於此著眼。³¹

人「發其誠心」，表其動機之純正，必然要歸於「濟」，也就是「事功」的完成，若「不濟」也是「命」。可見陳亮也認為，雖然有「道」、「義」，發誠心，動機良正，亦有失敗而無功的時候。第二，有「功業」必是有「道」，如三代、漢唐，雖有「做得盡」、「做不到盡」的差別，但絕對不同於偶有「成」、但終「敗」的

²⁵ 《陳亮集·寄陳同甫書·第六書》，頁361。

²⁶ 《陳亮集·丙午復朱元晦祕書書》，頁353。

²⁷ 《陳亮集·又乙巳春書之二》，頁348~349。

²⁸ 《陳亮集·寄陳同甫書·第六書》，頁361。

²⁹ 《陳亮集·寄陳同甫書·第八書》，頁364~365。

³⁰ 《陳亮集·又甲辰秋書》，頁340。

³¹ 《陳亮集·與石應之》，下冊，卷29，頁396。

曹操之類。可見陳亮認為漢唐盛世之「成」，取決於有「道」，以此定其為「是」，只是符應「本末感應」之理，雖是從結果推斷，但並非不分判其心之「公私」，只重「事功」或「功利」。³²當然，若就朱熹的觀點來看，從漢唐有「事功」這點，便斷定其是本於「王道」，君主動機良善，是沒有根據的。但陳亮以為，「欺人者人常欺之，罔世者人常罔之，烏有欺罔而可以得人長世者乎！」³³專行人欲、不本於「王道」的「霸道」，是難以獲得真正而長久的「事功」的，否則是天理人欲、義利、王霸可以並行，本末感應將斷成兩截。因此，有「事功」者如漢唐，當然不可能只是人欲橫行，君主無道的狀態；朱熹將「小康」之世的產生，解釋為英雄資質美的「暗合」，³⁴也是沒有根據的。

其次，從以上討論可知，陳亮所談的「義利」問題，與漢唐的「王霸」問題緊密結合。他所強調的「事功」、「功利」，是本於「王道」、「義理」的一種效果，並非斷裂相反的兩端，而是本末感應的關係；那麼陳亮追求的「功利」，自然與朱熹所批評的「利」，屬於不同的脈絡，並非一種私利或私欲的擴張。也就是說，陳亮雖講「功利」，卻是一種本於「道德」而來的「功利」，不能夠離開「義」來談其「利」。見其有言：「夫義者，立人之大節。」³⁵重視「義」地位，又贊同孟子「捨身取義」之說，³⁶又言：

禮樂刑政，所以董正天下而君之也；仁義孝悌，所以率先天下而為之師也。二者交脩而並用，則人心有正而無邪，民命有直而無枉，治亂安危之所由以分也。³⁷

以仁義禮樂作為人君治國的大道，以正人心、醇風俗為宗旨，與理學家所強調的如出一轍，可知陳亮對於「道德」仍是相當重視的。因此，他也要求要端正六情，³⁸通過禮制加以控制、導正人的欲望。³⁹如此說來，陳亮重視「功利」，當然不會是提倡一種毫無節制的欲望，或是追求一種不立基於「道德」的「事功」。⁴⁰

至此，陳亮所強調的「功利」、「事功」定位已明，我們便需進一步討論：既然陳亮不反對「道德」，也肯認孟子「義利」之說，其強調的「事功」本於「道

³² 陳亮曾評論王陵與陳平之事，以為若其心皎如日月，則即使失敗也不可誣其心；但若心有不正，即使今天王陵未國破身亡、陳平事成未死，雖有事功，也皆有罪。可見陳亮是以動機來作為評判的標準，並非只據其功成事濟與否而論。（見《陳亮集·復呂子陽》，下冊，卷 27，頁 330。）

³³ 《陳亮集·又乙巳春書之一》，頁 345。

³⁴ 《陳亮集·寄陳同甫書·第九書》，頁 367。

³⁵ 《陳亮集·義士傳序》，下冊，卷 22，頁 238。

³⁶ 見《陳亮集·書趙永豐訓之行錄後》，下冊，卷 25，頁 285。

³⁷ 《陳亮集·廷對》，上冊，卷 11，頁 116。

³⁸ 〈勉強行道大有功〉：「夫道豈有他物哉，喜、怒、哀、樂、愛、惡得其正而已。」（《陳亮集》，上冊，卷 9，頁 101。）

³⁹ 〈問答下〉：「故天下不得自徇其欲也，一切為君長之為聽。君長非能自制其柄也，因其欲惡而為之節而已。敘五典，秩五禮，以與天下共之。」（《陳亮集》，上冊，卷 4，頁 42。）

⁴⁰ 此點學者已有詳細論述，如見註 213。葉世昌、馬新愛：〈陳亮主張「義利雙行」說質疑——兼論陳亮、朱熹在義利觀上的分歧〉，《孔孟月刊》第 35 卷第 8 期（1997 年 4 月），頁 31。

德」、「王道」，那何以不像理學家如朱熹一般，在「道德」本根處下工夫，待「道德」充實起來，即能自然由本而末，由感而應，卻硬是要張大此本於「道德」而來的作用與結果呢？陳亮曾說：

「不失其馳，舍矢如破」，君子不必於得禽也，而非惡於得禽也。範我馳驅而能發必命中者，君子之射也。豈有持弓矢審固而甘心於空返者乎！……至於以位為樂，其情猶可以察者，不得其位，則此心何所從發於仁政哉？以天下為己任，其情猶可察者，不總之於一家，則人心何所底止？自三代聖人固已不諱其為家天下矣。⁴¹

此處陳亮引《孟子·滕文公下》的例子，⁴²用射、御之間的關係，為漢唐君主心正卻仍有滲漏的問題做出解釋。⁴³同時，陳亮指出，聖人不講「事功」，並非不喜歡有「事功」，甚至是希望有「事功」的。就像彎弓射禽者，都希望「獲禽」，沒有人是希望空手而歸的。所以他認為，既然「事功」是本於「道德」的，就不用避諱談論之。陳亮更言，如果漢唐君主沒有政位，徒有「道德」之心，又何以發揮用世，施以仁政？漢唐君主雖有「總之於一家」的實事，也是人心之自然，並不影響他們「以天下為己任」的良善動機，更何況三代聖人也早就不避諱「家天下」之實了，難道就因此判定其有私心？可見君王以得位、家天下為樂，不是什麼足以抹滅其道德的罪過，反而是道德得以大顯於世的必要條件。因此，陳亮認為，雖然「事功」是本於「道德」而有的，卻也是使「道德」得以落實、完成，得以被肯認的關鍵所在，無須避諱對於「事功」的期待與需求，或以人們對於政治地位權勢及家族興替的嚮往，作為批駁他們失去道德的理由。據此也見及，對於陳亮來說，「事功」與得位與否是息息相關的。

陳亮在下一封回給朱熹的信中，又提到了這樣的想法。他以孔子稱讚管仲之言論作為依據，也舉出伊川的解釋來支持自己的論點：

孔子之稱管仲曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁，如其仁。」又曰：「一正天下，民到於今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。」說者以為：孔氏之門，五尺童子皆羞稱五霸；孟子力論霸者以力假仁；而夫子稱之如此，所謂「如其仁」者，蓋曰似之而非也。觀其語脈，決不如說者所云。故伊川所謂「如其仁」者，稱其有仁之功用也。仁人明其道不計其功，夫子亦計人之功乎？若如伊川所云，則亦近於來諭所謂「喜獲禽之多」矣。功用與心不相應，則伊川所謂「心跡元不曾判」者，今亦有時

⁴¹ 《陳亮集·又乙巳春書之一》，頁 345~346。

⁴² [宋]朱熹：《四書集注》（臺北：世界書局，2004年），頁 284~285。

⁴³ 陳亮認為，漢唐君主本領宏大，且用心亦正，本即君子之射；若有君子之御，則如《詩·小雅》所謂「不失其馳，舍矢如破」，駕車有法，則箭出必中。只因身邊小人、臣下非正御者，所以使其有滲漏之處；即使如此，通過漢唐君主「禁暴戢亂」之作為，仍可見其「愛人利物」之心昭昭，即是孟子見孺子入井之心，故不能因御者之不正，便誣射者之皎然正心。

而判乎？……九轉丹砂，點鐵成金，不應學力到後反以銀為鐵也。⁴⁴

歷來儒者多批評「五霸」，否定「霸者」；但孔子卻稱讚管仲的「事功」，稱其「仁」；而伊川解釋孔子稱其「仁」的原因，是因為有「仁之功用」。那麼，孔子似乎不是「不計其功」，反而是根據其「事功」來評判管仲的；伊川似乎亦是肯認管仲「事功」之宏大、「獲禽之多」。可見，兩人其實都不諱言所謂的「功用」、「事功」。伊川也曾討論心、跡之間的關係，稱心與跡猶如形與影，認為不能只看表現不看本心，也不能只看本心而不察見表現。⁴⁵因此，一方面來說，假如有好的「功用」卻不是源於好的「動機」，那麼心、跡便判然二分，這同於前論「本末感應」一貫的道理；另一方面，如果不看「功用」、不求「事功」，完全只看「動機」、以「發心」評斷，那麼心、跡也是判然二分。因此，「功用」既出自於好的道德本心，就不需要將之扭曲、「以銀為鐵」，而該肯定它的價值，並且要求它的存在。

陳亮會如此重視「事功」、「功利」的呈顯，與他批評的現象應有很大的關係：

今世之儒士自以為得正心誠意之學者，皆風痺不知痛癢之人也。舉一世安於君父之讎，而方低頭拱手以談性命，不知何者謂之性命乎！⁴⁶

至於艱難變故之際，書生之智，知議論之當正而不知事功之為何物，知節義之當守而不知形勢之為何用，宛轉於文法之中，而無一人能自拔者。⁴⁷

陳亮對當時盲昧空洞，只知空談心性的儒者、書生，批評是相當嚴厲的，雖不能以偏概全，以此指稱所有的儒者，卻也反映出當時的問題。如果不知道要開創「事功」，也不能夠看清形勢真正去「經世濟民」，只一味講求道德性命，空談義理，是沒有任何用處的。就陳亮看來，「道德」必須透過「事功」、「功利」加以表現、完成，若「擔當開闢不去，則亦何有於仁義哉」⁴⁸？陳亮的主張不僅是強調實踐的重要，更要求極大化地擴展功業，以實現個體的道德價值，否則「不謀不計所導致的就不僅是實際事功的失敗，而且也是道德上的失敗」⁴⁹，此「道德上的失敗」並不是說沒有「道德」，而是指「道德」並未通過實際落實到天下之中而完滿。至此我們便可知，就陳亮在辯論內容中所言，他談的「功利」、「事功」，並非一種「義利雙行，王霸並用」的學說，而是著眼於「外王」事業的完成，追求著「內聖外王」的統一，與儒者的理念一致，他對於朱熹的挑戰，也就進入到更深刻的層次。

⁴⁴ 《陳亮集·又乙巳春書之二》，頁 349。

⁴⁵ [宋]程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集·二程粹言·論道篇》：「曷不以其迹考之？其迹如是，其心何如哉？豈可取其迹而不求其心，探其心而不考其迹也？心迹猶形影，無可判之理。」（北京：中華書局，1981年，卷1，頁1172。）

⁴⁶ 《陳亮集·上孝宗皇帝第一書》，上冊，卷1，頁9。

⁴⁷ 《陳亮集·戊申再上孝宗皇帝書》，上冊，卷1，頁20。

⁴⁸ 《陳亮集·又甲辰秋書》，頁340。

⁴⁹ 董平、劉宏章：《陳亮評傳》，頁315。



(二) 朱熹的道德與事功之學

陳亮將漢唐的「事功」看為道的體現，並將其中的滲漏視為一種因應時代的權變，甚至歸罪於漢唐君主身邊的小人或臣子。相對於此，朱熹肯認漢唐君主亦具有「見孺子入井之心」，但從漢唐君主的所作所為來看，雖有合於道之時，不合於道的卻更多。這在朱熹看來，正是因為其心在利欲上，根本工夫有所欠闕，致使「人心」勝「道心」，「人欲」蔽「天理」。他們憑藉資質才氣，以為做出一番功業、收得效益，偶合道義，便可以不做精一、去欲工夫，這便是最大的問題。也就是說，即使漢唐君主有「道心」，憑藉才力有時也能表現出合乎道義的樣子，也因此有了現實上的「事功」，但其立心動機不純粹，不能著實在此須與間下工夫，便不能夠說他們有真正的「道德」或「事功」，更不能與三代相提並論。⁵⁰於是，朱熹雖同意陳亮之說，認為成敗的關鍵，取決於是否合於天理之道，但他認為，漢唐英雄人物之所以成就功業，只是一種「暗合」⁵¹，而不是在本根處下工夫之「真合」；「暗合」與「真合」雖皆可「事功」，但本質上卻有很大的差異，前者只能說是偶爾「合」道，後者才是真正既「合」道又「得」道，因此不能純就「結果」、「成效」、「事功」等來斷定漢唐是有道的。

朱熹的理路有其邏輯上的合理性，其與陳亮在判斷上有不同的標準，立論的根本、目的也不同，自然無法相容；漢唐究竟是「真合」還是「暗合」，也無法從後設的角度加以證成。但本節所要考察的是，朱熹對於「事功」的態度為何，是否與「道德」相悖呢？從上段的討論可見，朱熹肯定合於「道德」之理才會有「事功」，但是有「道德」是否一定有「事功」呢？見朱熹言：

凡事不可先有箇利心，才說著利，必害於義。聖人做處，只向義邊做。然義未嘗不利，但不可先說道利，不可先有求利之心。⁵²

才說義，乃所以為利。固是義有大利存焉，若行義時便說道有利，則此心只邪向那邊去。固是「未有仁而遺其親，未有義而後其君。」纔於為仁時，便說要不遺其親；為義時，便說要不後其君，則是先有心於為利……仲舒所以分明說「不謀其利，不計其功」。⁵³

首先，朱熹以為，「才說義，乃所以為利」，也就是說之所以有「利」，是「義」的緣故。其次，從「義未嘗不利」、「義有大利存焉」，表示只要有「義」，必然會收到利益及實效。其三，董仲舒（前 179-前 104 年）所謂「不謀其利，不計其功」，正是要人只在「義」上做，不要先抱有一個求「利」的心，否則此心便容易往「利」

⁵⁰ 以上討論詳見《陳亮集·寄陳同甫書·第八書》，頁 363~367。

⁵¹ 《陳亮集·寄陳同甫書·第九書》，頁 367。

⁵² 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·孟子一·梁惠王上·孟子見梁惠王章》，卷 51，頁 1218。

⁵³ 同上註，頁 1218~1219。

邊傾斜，反而違背了「義」。可以看出，朱熹談義利問題，引用董氏之言，將「利」與「功」放在同一層次來論，也不怎麼區別兩者差距，可見義利的關係，在不嚴格的定義下是可以與道德、事功加以轉換的。所以，朱熹舉出「未有仁而遺其親，未有義而後其君」的說法，強調只要有「仁」、「義」，則自然能照顧到所有的親友，自然能夠善加輔佐君主，盡君臣之儀。有仁有義是有德，不遺親、不後君是所收的利與功。若是做「仁」、「義」之事時，同時還想著要達到「不遺其親」、「不後其君」的作用，那存心便傾於「利」，反而不能體現真正的「仁」、「義」，也收不到最大的效果。這也就是朱熹反對陳亮從「事功」判斷「道德」、肯定「功利」價值的關鍵性原因：真正的「道德」不應帶有任何條件，只是因為它應該做而做，一旦先想著利益、效果或是功勞，就不是純粹的道德，也無法有最好的成效，反而會使人往「利」上去，造成嚴重的後果，這與他反對「認欲為理」的主張是一致的。⁵⁴由此可知，朱熹認為「有義必有利」，但不能有「求利之心」。所以古代的聖人治世堅持仁義，不想著要獲得功利，卻擁有豐功偉業，可見道德絕非不切實際的虛語。⁵⁵朱熹也說：「只要去求可成，便不是。聖人做事，那曾不要可，不要成！只是先從這裏理會去，卻不曾恁地計較成敗利害。」⁵⁶聖人不去計較成敗利害，並非不要事可、功成，只是不先有這種求可求成的心罷了。可見，朱熹並不排斥或輕視「事功」，而是反對沒有以真正「道德」作為基礎而來的「事功」。

於是，在朱熹看來，「道德」與「事功」並非一種全然對立的關係，而是由「道德」順成而來的自然關係。更進一步來說，雖然「道德」必然會導致「事功」的完成，但「道德」也是通過「事功」的完成而完滿，彼此是一體不分的關係；不僅是「事功」必須立基於「道德」，真正的「道德」也不能與「事功」斷裂開來。關於此，我們首先可以看到他對於《大學章句序》的說明：

所謂規模之大，凡人為學，便當以「明明德，新民，止於至善」，及「明明德於天下」為事，不成只要獨善其身便了。須是志於天下，所謂「志伊尹之所志，學顏子之所學也」。所以大學第二句便說「在新民」。⁵⁷

「明明德」是人為學的基礎，通過漸明此內心光澈明亮的本有德性，便能使道德完滿，但道德的完滿不是修己而已，而是要「志於天下」，開創實際「事功」，人的「明德」才能夠真的「明」，人的道德才算是真的完滿。朱熹相當重視《大學》，

⁵⁴ 朱子在〈仁說〉中提到：「專言『知覺』者，使人張皇迫躁，而無沈潛之味，其弊或至於認欲為理者有之矣。」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著三》，第7冊，卷67，頁3392。）他反對以「知覺」訓「仁」，因為心之知覺是仁的作用，仁是知覺的本體，在名義上以「知覺」訓仁是沒辦法契合仁之名實的，甚至會有「認欲為理」之弊。把自己的知覺都視為理，卻不能明辨其中參雜了欲望，是朱子所反對的。因此，當「義」中參雜一絲想要得到「利」的念頭，便是「欲」不是「理」；當我們不能夠分辨「義利」，以「義」之名行「利」之實，也就將造成「認欲為理」的弊端。朱子在這裡是非常小心謹慎的，據此也就可以體會他反對陳亮的用心。

⁵⁵ 見（美）田浩：《功利主義儒家——陳亮對朱熹的挑戰》，頁105。

⁵⁶ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子五·論治道》，卷108，頁2687。

⁵⁷ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·大學一·序》，卷14，頁260。

不僅因為它標明了為學的次第，使人為學有規模、下手處，⁵⁸更是因為《大學》揭示了儒者「內聖外王」的精神與理念，能使學者從此立定志向，不只是為滿足一己之德，更是要能「新民」、「治國平天下」。

在朱熹的言論中，其實也多次顯露出這樣的思想端倪。他在《論語·先進》「子路、曾皙、冉有、公西華侍坐」一段，討論到曾點時曾說：

曾點，狂者也，未必能為聖人之事，而能知夫子之志。故曰浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸，言樂而得其所也。孔子之志，……曾點知之，故孔子喟然歎曰「吾與點也。」⁵⁹

他認為，曾點（字子皙，？-？年）是狂者，雖能知孔子的志趣，但「未必能為聖人之事」，因為孔子是要通過實際的作為，才能使「老者安之，朋友信之，少者懷之」，並非僅在沂水邊就能達到。因此，曾點所追求的境界雖同孔子，得到孔子的稱許，卻不見得能夠如孔子般為達此境界而進入到天下蒼生之中努力。而子路（仲由，前 542-前 480 年）、冉有（名求，前 522-？年）與公西華（名赤，？-？年）只是想得到一個權位做事，未能明白夫子之志，所以未得到孔子的讚同，但並不意味孔子便希冀離開政治場域、天下百姓，只是追求在沂水邊的自由生活。於此便可見其所肯認的聖人，該是入於天下，又不滯於天下者：必然要進入到國家人民之中付出，但不為功名利祿，為的是落實己身道德，以達致一個安穩和樂的世界。

另外，我們還可以重新考察朱熹對於「觀心」、「識心」、「存心」等說的想法。關於朱熹誤解張南軒（名栻，字敬夫，1133-1180 年）等人之說，牟宗三（1909-1995 年）已有許多討論。⁶⁰但從朱熹對於「以覺訓仁」、「觀過知人」、「觀心」等說的批評，可見其對於湖湘學者、陸學，甚至是禪學的一貫質疑。朱熹說：

夫心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也，為主而不為客者也，命物而不命於物者也。故以心觀物，則物之理得。今復有物以反觀乎心，則是此心之外，復有一心，而能管乎此心者也。然則所謂心者，為一耶，為二耶？為主耶，為客耶？為命物者耶，為命于物者耶？此亦不待教而審其言之謬矣。……大抵聖人之學，本心以窮理，而順理以應物，如身使臂，如臂使指，其道夷而通，其居廣而安，其理實而行自然。釋氏之學，以心求心，以心使心，如口齧口，如目視目，其機危而迫，其途險而塞，其理虛

⁵⁸ 如〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·大學一·綱領》：「某要人先讀《大學》，以定其規模。」（卷 14，頁 249。）

⁵⁹ 〔宋〕朱熹：《四書集注》，頁 137。

⁶⁰ 牟宗三以為，無論是「以覺訓仁」、「觀過」、「觀心」，都是逆覺一路，先察識此本心仁體，是自覺地做道德工夫之本質關鍵。今朱子全盤誤解「覺」與「觀」之義，使心淪為單純的認知作用，於是不喜反身觀、覺之說。（牟宗三：《心體與性體（三）》，臺北：正中書局，2009 年 10 月臺初版第 14 次印行，頁 276-277、310。）

而其勢逆。⁶¹

此中可見朱熹認為心主於身，只是一心，只要順此心中之理而窮理應物，便是盡心知性、存心養性，而釋氏「觀心」之說是以心求心，其中之謬不審即明。在朱熹看來，心作為「知覺」，並不同於「仁」、「理」，所以只是去「觀心」、「存心」⁶²，說個「反身」，直從心上取證，就了卻所有工夫，是相當危險的。從朱熹指出「認欲為理」之弊端，便可知他不相信人的這種「觀」、「覺」，因為它很難是一悟本心、通徹無礙而純淨自然的，多半就是一種外在的認知作用，也受感情欲望牽制，真正的「觀」、「覺」幾乎是不可能出現，於是他才會認「觀」、「覺」為一種平鋪認知地觀識、知覺。重點在於，朱熹並未否定「逆覺」⁶³的重要性，而是正視人有氣稟限制的現實，他認為人很難不受氣質干擾，「心」的直觀體認常常只是一般的認知，體認到的也經常不是天理，因此他不信任這種屏棄一切作為、只依靠此「心」的當下體認，而要求實際地去下工夫，並提出「涵養用敬」、「格物致知」之說。這似乎意味著，朱熹談所謂的道德工夫，沒有辦法離開整體世界，他與環境的連結性是相當大的；一旦割絕了與外界的聯繫，只「存心」、「觀心」，是沒有辦法真正體會「本心」或實踐道德的。⁶⁴那麼，從朱熹反對「觀心」、「識心」、「存心」等說，以及其對於「工夫」的要求，便很能顯發其現實意義，我們也就很難將他歸類為只求「內觀」，而與現實世界脫節的學者。

朱熹對於「觀心」、「識心」、「存心」等理論的批評與工夫要求，與他面對佛道時的看法有類同之處。朱熹對於佛道都有批評，但對於佛教的不滿更深。他批駁佛教的理空、心與理為二，也質疑由此理論而來的工夫。⁶⁵姑且不論朱熹是否誤解佛教，他對於佛教的批評反映了儒者最為關切的關鍵原因，即是人與外在世界的連結關係。由於朱熹視天理為實，且下貫萬物，因此人與天地萬物就具有一體性，永遠不能脫離世界而存在，只有在與他者的交涉互動之中，才能真正體證天理，這也是道德倫常之所以重要的原因。因此朱熹不滿佛教一味向「內」求索、不在事中格致，廢棄人倫綱常，這些批評直接證實了朱熹並非只關注個人內在修

⁶¹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著·觀心說》，第7冊，卷67，頁3389~3390。

⁶² 見[宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書·答林擇之九》：「比因朋友講論，深究近世學者之病，只是合下欠缺持敬工夫，所以事事滅裂。其言敬者，又只說能存此心，自然中理，至於容貌詞氣，往往全不加工，設使真能如此存得，亦與釋、老何異？（原注：上蔡說便有此病了）又況心慮荒忽，未必真能存得耶！」（第4冊，卷43，頁1888。）

⁶³ 牟宗三有「逆覺」之說，詳見氏著：《心體與性體（第二冊）》，第三章第九節〈逆覺的工夫〉，頁474~484。另筆者對朱子不否認「逆覺」的重要性之見，曾在拙著《朱熹哲學中「心」的意涵研究——對牟宗三論斷之駁議》中說明（頁96~103）。

⁶⁴ 此非意味「觀心」、「存心」等說便脫離現實世界，只是就朱子的理解而論。

⁶⁵ 關於朱子與佛教的關係與關佛的意見，已有豐富的研究成果，可見如劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1984年8月增訂再版），頁397~413。鄧克銘：《宋代理概念之開展》（臺北：文津出版社，1993年），頁83~90。曾春海：《朱熹哲學論叢》（臺北：文津出版社，2001年），頁1~20。熊琬：《宋代理學與佛學之探討》（臺北：文津出版社，2005年），頁145~362。（加）秦家懿著，曹劍波譯：《朱熹的宗教思想》（廈門：廈門大學出版社，2010年），頁230~254。李承貴：〈朱熹儒佛差異論及其檢討〉，收於陳來、朱漢民主編：《傳承與開拓——朱子學新論》（上海：華東師範大學，2014年），頁251~265。

養，而定是要進入世界、與整體社會進行互動的。無論是對佛或道的批評，朱熹都是出於此關懷，就像《語類》中所錄：「佛氏之失，出於自私之厭；老氏之失，出於自私之巧。厭薄世故，而盡欲空了一切者，佛氏之失也；關機巧便，盡天下之術數者，老氏之失也。」⁶⁶所謂「自私」，便是只關心著個體的精神與生命，而追求著出世、長生，並不能體認到個體與他者的一體關係。因此從他對佛道從理論到實踐上的質疑，也就能對比出朱熹與外在世界緊密連結、關懷個體之外的他者，追求體用一貫、內外交融的儒者心志。⁶⁷若綜合他對於陳亮與佛老的批評來看，也正好可見證他既不追逐於外，亦不偏沉於內的想法與定位。

既然朱熹講道德性命之學，從不離開整體社會，也要求「內聖外王」的一體連貫性，那麼「道德」必然要開出「事功」來。陳亮批評當時的儒者，只知空談道德性命、在政治社會中沒有任何利於國家人民之舉措，不能夠概括所有的儒者。朱熹認為，「治道必本於正心、修身」⁶⁸，「成己方能成物，成物在成己之中」⁶⁹，要做事業、統治國家、化成萬物，根本在於「正心」、「修身」，沒有於己做工夫，以「道德」做基礎，是開不出真正的「事功」來的。但對於朱熹來說，只是空講義理，實際上卻沒有真正落實的人，其「道德」也是有所欠缺的，因此也開不出「事功」：

今人只憑一己私意，瞥見些子說話，便立箇主張，硬要去說，便要聖賢從我言語路頭去，如何會有益。此其病只是要說高說妙，將來做箇好看底物事作弄。如人喫飯，方知滋味；如不曾喫，只要攤出在外面與人看，濟人濟己都不得。⁷⁰

此段文字雖帶有對佛教或陸學等講得過於高妙的批評意味，但也可以從中看見，朱熹對於當時學者只是把學問講得漂亮，卻不切實為己的問題，是有所不滿的。他批評空談義理卻無實際作為的人，「道德」與「事功」都無著落，不但無法「濟己」，也無法「濟人」，他本身自不如此。

朱熹一生入朝為官、擁有實權的時間非常短，卻不掩其對於國家事務、政治時局的關心，歷來學者也都能注意到這個面向，如諸橋轍次指出朱熹雖主張修己，卻不是專喜埋頭於治心工夫者；⁷¹何佑森初步考察了朱熹出處進退的原則，以及

⁶⁶ [宋]黎靖德編：《朱子語類·釋氏》，卷 126，頁 3013。

⁶⁷ 由於當時佛道的影響力上至朝堂、下至民間，朱子為抵制佛道的影響，無論是給皇帝的奏表、改革科舉考試的辦法、推動儒家經典註解的用心，或是在地方辦以儒家為宗的學校、立祠廟表彰道德精神等等，都企圖與佛道抗衡，扭轉佛道對於儒家人倫、入世精神的毀壞情況。此非本文重點，故不再進行討論。透過他具體的經世思想與作為，也彰顯其與世界接軌、不離外物的儒者關懷。

⁶⁸ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子五·論治道》，卷 108，頁 2686。

⁶⁹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·學二·總論為學之方》，卷 8，頁 131。

⁷⁰ 同上註，頁 140。

⁷¹ 詳見（日）諸橋轍次：《儒學之目的與宋儒慶曆至慶元百六十年間之活動》（南京：首都女子學術研究會，1937年7月），頁 54~56。

他為官時實際的政績。⁷²余英時則更進一步考察朱熹生存的歷史環境，舉出其「君道」與「理學」之間的關係、國是與黨爭與他的聯繫、其「得君行道」的理念等等，證明朱熹立基於「內聖」，也未嘗放棄「外王」的事業。⁷³余先生點出《文集》書信中的「時事出處」、「問答」類中皆可反映其政治抱負。⁷⁴除此之外，《文集》中收錄了朱熹許多與政事相關的封事、奏劄，⁷⁵可見其對於君主的殷殷期盼、對政治時局的看法等，不難發見朱熹對於國家社會的關懷，此絕不能以其仕途的長短加以衡量，也不能為其龐大的哲學體系而掩蓋。另外，《語類》中亦有載入朱熹討論治道、取士，以及他對於關於兵、官與治民制度的看法，如其言：

先生言論間猶有不滿於五峰論封建井田數事。嘗疏其說以質疑。先生云：「封建井田，乃聖王之制，公天下之法，豈敢以為不然！但在今日恐難下手。設使強做得成，亦恐意外別生弊病，反不如前，則難收拾耳。」⁷⁶

朱熹對於「封建井田」制度在於當時的可行度提出質疑，指出若強行，恐怕會有很多問題產生，可見其因應時局的考量，具有權變的意義。此條前後，也錄了幾則反覆討論此制度的言論，⁷⁷可見朱熹並非對治理國家人民之法度沒有想法，也多討論其中弊病，並提出實際的改革方案。朱熹並非斷絕了與「外王」事業的聯繫，也重視由「道德」為基礎開展出來的實際作為，於此便無有疑義。正如其所言：「聖賢教人為學，非是使人綴輯言語，造作文辭，但為科名爵祿之計，須是格物、致知、誠意、正心、脩身，而推之以至於齊家、治國，可平治天下，方是正當學問。」⁷⁸為學的目的，不是為了功名利祿，也不是僅侷限於「一身之得失榮辱」⁷⁹，而是要使國家「撥亂反正」⁸⁰，由「修己」到「治人」，完滿「道德」與「事功」，才是所謂的「正當學問」。通過朱熹本身在政治上的用心，我們不但能肯定他絕非偏沉於「內聖」者，也能看見他本於「道德」，但不輕「事功」的思想，二者間的連貫性於此而明。

通過以上的討論可見，陳亮與朱熹二人皆要求道德與事功的兼具，也都肯認事功來自於道德，分歧應該不至於無可化解。但陳朱二人雖各有自己的一套理論邏輯，可理論在實踐的過程當中，經常受限於各種人事物的影響，不能前後一致的暢通無礙，因此他們無法真正交流融通，或許與現實情況有極大的關係。以道

⁷² 詳見何佑森：《儒學與思想》，《何佑森先生學術論文集【上冊】》（臺北：臺大出版中心，2009年4月），頁119~124。

⁷³ 詳見余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2007年）。

⁷⁴ 見余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（上）·自序一》，頁24。

⁷⁵ 見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》，第2冊，卷11~21，頁344~774。

⁷⁶ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子五·論治道》卷108，頁2680。

⁷⁷ 同上註，頁2679~2683。

⁷⁸ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著·玉山講義》，第7冊，卷74，頁3732。

⁷⁹ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書·答鄭自明書》，第3冊，卷25，頁961。

⁸⁰ 同上註。

德自詡的人，不一定真能開出此辯論下的「事功」；⁸¹有真正「事功」的人，出發點很有可能是為了私欲及利益，不能保證是出自於純粹的道德目的。不可諱言，當時只會做學問卻提不出任何建設性意見的學者不少，假仁假義的人也很多；極大化功利的同時扭曲了道德的訴求，或是假公濟私的現象亦是存在的。因此陳亮不滿道學家滿口仁義道德，卻毫無實際的治國建樹；朱熹不滿功利之學放大利益、功業的重要性，卻造成假借功業掩飾道德缺陷的茫昧。

不過，若將二人的辯論放回歷史的大環境來看，他們所面對的，是北宋以來文人極力想要參與政治、與統治者共治天下的氛圍，以及南宋在國力、軍事、外交等方面上的種種困境，⁸²儒者既有妥善解決政治問題的迫切要求，又要兼顧道德的面向，經常無法兩全。因此這樣的辯論，反映的正是南宋儒者因應環境變化與社會議題時，在個人道德與政治事業之中尋找平衡的嘗試與努力，也凸顯出當時儒者企圖建構一套能夠滿足己物、德業的學說，以求充實自身、問心無愧，並引導國家的走向、改善人民的生活，它無疑是儒家「內聖外王」精神與思維的展現。同時，本文上章曾討論宋代學術經歷了體用本末的釐清與重心的轉移，這個轉移與政治社會背景及學術發展脈絡有直接的關係，且到朱熹之時，都還在持續進行中。而陳朱兩派的辯論，即證實了宋代學術在體用本末之間的轉移過程及張力。所以，雖然我們無法確定學者們是否真正心繫天下，也無法證實掌權者追求功利是否就出自於道德，但從陳朱二人的討論中，仍可看出時代的意義，以及他們對德業關係的看法。

更重要的是，透過這樣的討論，我們清楚看見朱熹如何在義利之間做選擇，又如何界定道德與功業的關係。無論是在理論邏輯上，或是實際處世表現上，朱熹都把己德放在第一順位，任何期待功利的心念，即使出自於好意，都會破壞道德的純粹性，反而無法獲得正當長久的功業。所以他說：「今自家一箇身心，不知安頓去處，而談王說霸，將經世事業，別作一箇伎倆，商量講究，不亦誤乎？」⁸³不只是如陳亮談功利，包括一切討論如何治世的作為，假如沒有真實無偽的道德，就都只是空話，因為不奠基於道德本心自然開展的經世事業，在朱熹看來都是內外本末體用的斷裂。就像漢唐諸王在治世上有極佳的手段與頭腦，但對朱熹來說卻只是一種「伎倆」，無論他們的政治功業有多宏大，在道德缺失面前都是不值一提。更何況，儒者要做的經世事業是「援天下以道」，「若枉己，便已枉道，則是已失援天下之具，更說甚事！」⁸⁴這就是朱熹的評判與選擇，自己有道，才說得上「援天下以道」，只有真切安頓了身心，才具備了向外濟世成物的資產，才有可能開出正當而長久的事功，在此基礎上，再去考慮有沒有實際事功的問題，

⁸¹ 若單純談義利問題，尚不須界定在政治方面。但陳朱二人的辯論焦點，是扣緊了王霸問題所展開的，因此著眼點自然離不開政治領域，所謂的利或事功，主要也都指向了政治上的實際作為與功業，這是透過兩人字面上的辯論所產生的侷限。

⁸² 可參見本文第二章第三節，以及（日）寺地遵著，劉靜貞、李今芸譯：《南宋初期政治史研究》（臺北：稻禾出版社，1995年7月）。

⁸³ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十四·答呂子約二十七》，第5冊，卷47，頁2161。

⁸⁴ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·孟子五·滕文公下·陳代曰不見諸侯章》，卷55，頁1314。

才是正確的考量次序。

最後要特別指出，在此辯論中，道德與事功雖被侷限於與政治相關的範疇，無法代表陳朱二人對德業的全面性看法，但也直接彰顯了德業與政治的緊密關係。可知直到南宋時期，儒者所關注的焦點仍未嘗離開政治，個人的道德落實於治國平天下的訴求，是持續被肯定並要求的，所謂的利益與事功，也順勢地落在實質的統治施為之上，在陳亮是如此，朱熹亦是如此，否則他們就不會將義利問題與王霸抉擇放在一起談論了。不過，利益與事功一旦脫離了此辯論語境，所能指涉的範圍就更廣泛了，以此轉入下節，進一步討論朱熹對事功、功業的想法。

二、事功、功業在朱熹的意義與定位

從以上的討論可見，單就兩人答辯而論，陳亮與朱熹對於「道德」的肯認該是一致的，只是定義、標準上有寬嚴的不同，側重的面向也有差異。⁸⁵至於「事功」，就陳亮來說，若考察其全面言論，基本上皆指向政治上的功業，如在這幾封與朱熹辯論的書信中，陳亮將「事功」與漢唐君主連說，已展現為濃厚的政治意涵。另外，其〈問皇帝王霸之道〉中，也能發現這種政治意義：

本朝專用儒以治天下，而王道之說始一矣。然而德澤有餘而事功不足，雖老成持重之士猶知病之，而富國強兵之說，於是出為時用，以濟儒道之所不及。……王霸之雜，事功之會，有可以裨王道之闕而出乎富強之外者，願與諸君通古今而論之，以待上之采擇。⁸⁶

陳亮在此策問中，指出儒者所治之「王道」，並不能有好的「事功」，也就是富國強兵的作為，因此他認為所謂的「王霸之雜」，才能夠開「事功」，以為時用。此處所言，並不代表陳亮要求「霸道」的推行；如前所論，在陳亮看來，他所希望的「雜霸」，是不違背「王道」的一種施政方式，並非是儒者所批判的「霸道」。於是，陳亮所謂的「事功」，主要指向一種由君主統治、開展的政治作為與作用，是根基於道德的實際功業，應當是無有疑異的。

陳亮所謂的「事功」，除了表現為對政治的關心與治國平天下的抱負，更要求收到實際的效果，有改變天下局勢的功業，這基本上需進入到政治權力核心，仰賴為官的實權來達到。相較於此，朱熹雖對政治社會有所關心，也抱持著儒者

⁸⁵ 朱子對道德的內涵有一套完整的理氣心性工夫建構，陳亮則無；又如陳傅良對陳亮的理解是「功到成處，便是有德，事到濟處，便是有理」(〔宋〕陳傅良：《止齋集》，卷 36，頁 305)，陳亮本身是否真如其辯論所言那般要求由德而來的功，存有疑慮。因此若嚴格討論陳朱二人對道德的定義，恐是不能相同。但就辯論內容來分析，陳亮與朱子同樣肯認道德，該是無有疑義。

⁸⁶ 《陳亮集·問皇帝王霸之道》，上冊，卷 15，頁 172~173。此為陳亮對於王霸問題的回應，鄧廣銘在前言的版本說明中亦指出：「在〈策問〉當中，就有對其所持王霸義利的論點加以闡發之處，可以同他寫與朱熹的書信互相印證。這些文章卻從來不見有人提及其中的片言隻語。」(《陳亮集·陳龍川文集版本考》，頁 11。)

的共同理念：「修己治人」一體不分的想法；但若從陳亮的角度來審核，即使朱熹不偏沉於「內聖」，但他在政治領域的「事功」卻屈指可數。就前文的討論來看，這豈不是違背了「有義必有利」的預設，不也代表其「道德」的不完滿嗎？

為了解決此問題，必須考察朱熹對於「事功」或「功業」的想法。以陳亮來說，「事功」或「功業」代表著政治事業，指涉與統治有關的建樹與功勞；而在辯論中，朱熹也同樣運用這種理解與定位，以與陳亮進行對話。可知在陳朱二人眼中，「事功」或「功業」與政治聯繫是很自然的事情，甚至也反映了南宋時這種概念的普遍運用範疇。不過，若朱熹認為王道政治是一種「援天下以道」的實現，並且肯認其為「事功」或「功業」，那麼此道是否只能通過君主或有政治實權的人來「援」？又或者說，「援天下以道」的途徑是否只有成為聖王、擁有官職一種，是否只有聖王與百官可能擁有所謂的「事功」或「功業」？假若是如此，那麼宋代多數儒者未有官職，他們在做的事情是否就與「援天下以道」無關？是否就與王道政治無關？是否就永遠與「事功」或「功業」無緣？如果「事功」或「功業」僅只是政治領域的術語，那麼朱熹確實沒有什麼「事功」與「功業」，他所強調的義也將受限於命而開不出利；這也表示儒者一旦沒有政治實權，就等於宣判了他這一生只是著書立說、傳承學脈，算不上有功業，甚至連道德都因為開不出事功而不可能完滿，即是「內聖外王」的斷裂。於是，朱熹對於「事功」或「功業」的看法就變得相當重要，這也是朱熹為儒者建立「內聖外王」氣象、在道德與政治之間立身的關鍵，值得深入討論。

首先，分析「事功」或「功業」詞組可見，「功」是連綴於「事業」上而言的。孔穎達解《易·坤》「君子黃中通理，正位居體，美在其中，而暢于四支，發于事業，美之至也」時說：「所營謂之事，事成謂之業。」⁸⁷可見「功」與實際的事情與人的營為舉措有必然關係，同時還具有完成、成就的意義。這個完成、成就，朱熹也曾在說明「德業」時換一個方式解釋：「德是得之於心，業是事之有頭緒次第者。」⁸⁸相對於德是內在於心的，在面對外在的人事物時做成頭緒、有次第條理，而不只是泛泛的做，便是所謂的事業。〈繫辭上〉中則提到：「形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而措之天下之民謂之事業。」⁸⁹可見早在經典資源中，事業與天下人民的關係就非常緊密。因應道之自然施行舉措，落實於百姓之間，蘊含了以人作為主體，並安天下的訴求，也與朱熹「援天下以道」的心念相符。同時，朱熹也順此語脈進一步提到，聖人舉道而措於民的事業，自然就是所謂「形而下」者。⁹⁰因此，所謂的「功」，既然落在事業之上，則屬於具體可見的層次，有時也帶有濟世安民的意義。

其次，考察朱熹使用「功」字，包括了許多意涵，如屬修身工夫之用功、功

⁸⁷ [魏]王弼、〔晉〕韓康伯注、〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1955年），第1冊，卷1，頁21。

⁸⁸ [宋]黎靖德編：《朱子語類·易十·上繫上》，卷74，頁1883。

⁸⁹ [魏]王弼、〔東晉〕韓康伯注、〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》，卷7，頁158。

⁹⁰ 見[宋]黎靖德編：《朱子語類·易十一·上繫下·右第十一章》：「事物雖大，皆『形而下者』，堯舜之事業是也。理雖小，皆『形而上者』。」（卷75，頁1936。）

夫之意，屬表述作用之功效、功能、功用之意，屬人事評價之功利、功名、功勞之意。其中，以功利、功名、功勞與「事功」或「功業」有最直接的關係。無論是功利、功名、功勞，都是就具體的人事加以評價，並且聚焦於人事的完成與結果而論，但因功利與功名牽涉到名利，朱熹多半在批判逐利之事時使用，而使其帶有負面意義，因此只剩下功勞之意最能與「事功」或「功業」相符。也就是說，所謂的「事功」或「功業」之「功」，雖然包括了伴隨功勞而來的名氣及利益，但為貼近朱熹的使用脈絡，用純粹的功勞之意來理解「事功」或「功業」，或許是較為適切的。

其三，整理朱熹對於「事功」或「功業」的討論，他所肯定的「事功」或「功業」，可以分成兩種：有位者的政治功業、無位者的傳道功業。以下分別討論：

（一）有位者的政治功業

朱熹的「事功」或「功業」，最顯著的指涉為有位者的政治功業，此類人物包含三代聖王、漢唐諸君或管仲等人。比如孔子曾讚堯帝：「大哉堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎！其有成功也；煥乎，其有文章！」朱熹注解曰：「成功，事業也。煥，光明之貌。文章，禮樂法度也。堯之德不可名，其可見者此爾。」⁹¹堯有大德，無法名焉，但此德表現在事業、文章之上，透過有形、可見的巍巍功業，以及建立的禮樂法度，來稱頌堯的道德。⁹²而堯作為君主，其可稱為成功的事業，自然是治世安民的政治作為。另外，朱熹針對《論語》中韶、武之樂美善之見，也曾指出：「舜紹堯致治，武王伐紂救民，其功一也，故其樂皆盡美。」⁹³就兩人的功勞來看，舜承堯意治國，武王伐紂暴政，皆是有功，不分上下；而「韶、武之樂正是聖人一箇影子」⁹⁴、「以樂論之，其聲音節奏與功德相稱」⁹⁵，所以無論是韶樂或武樂，都反映著舜與武王的功業，自然皆是美的。而兩人的功業，乍看之下似乎有政治方面或軍事方面上的不同，但朱熹說：

且如堯之末年，水土之害如此，得舜承當了，天下遂極治。紂之時，天下大亂，得武王仗仁義，誅殘賊，天下遂大治。以二聖人之功業論之，皆可謂盡美矣。⁹⁶

⁹¹ 如〔宋〕朱熹：《四書集注·論語集注·泰伯第八》，頁114。

⁹² 朱子此條後引尹氏語：「天道之大，無為而成。唯堯則之以治天下，故民無得而名焉。所可名者，其功業文章巍然煥然而已。」（同上註。）〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論語十七·泰伯篇·巍巍乎章》亦言：「堯與天為一處，民無能名。所能名者，事業禮樂法度而已。」（卷35，頁943。）

⁹³ 〔宋〕朱熹：《四書集注·論語集注·八佾第三》，頁79。

⁹⁴ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論語七·八佾篇·子謂韶盡美矣章》，卷25，頁634。

⁹⁵ 同上註，頁636。

⁹⁶ 同上註。

舜治水土，天下極治；武王伐紂，天下大治。無論是舜或武王在德上是否有性之、反之的差異，⁹⁷在使天下安定、百姓安居樂業上，兩人都具有一樣的致治功業。可見聖王的功業，雖然奠基於個人道德，但主要是以其能否能給予人民更好的統治與生活而論的，自然擁有濃厚的政治意義。而聖王當然不可能自己一人就完成了事業，而是要有賢臣輔佐，朱熹在解釋孟子「五百年必有王者興，其間必有名世者」時曾說：「自堯舜至湯，自湯至文武，皆五百餘年而聖人出。名世，謂其人德業聞望，可名於一世者，為之輔佐。若皋陶、稷、契、伊尹、萊朱、太公望、散宜生之屬。」⁹⁸名世者，是兼有德業的聖賢，輔佐聖王完成王道事業的人物，在朱熹眼中，諸如皋陶、伊尹這類臣子，便是有德業而得以名世的人。這些輔臣受到聖王重用，有政治權位，由內發德之英華於事業，輔佐君王，實現王道仁政。因此君主在王道政治上的功業，也由輔臣們一同承擔與分享。由此可知，朱熹所言的第一種「事業」、「功業」，是既有德位、行仁義王道，亦有實際治世成就的聖王之業，其主體包含了有德的聖王與臣下。

儒家聖王既有德亦有業，但從上文也隱約可見，只要有治世安民的政治功績，都可以稱得上有「事業」、「功業」。因此，陳亮與朱熹爭議不休的漢唐諸君，也就能擔負「功業」了。這些君主雖行霸道，擁有安天下百姓的政治事功，但就像孟子所言的「以力假仁者」，朱熹稱這些假仁者「本無是心，而借其事以為功者也」、「若齊桓晉文是也」。⁹⁹雖然行霸道的統治者沒有仁德之心，但仍能稱其有「功」，這是朱熹嚴格區分了德與功的結果：

或謂史贊太宗，止言其功烈之盛，至於功德兼隆，則傷夫自古未知有。曰：「恐不然。史臣正贊其功德之美，無貶他意。其意亦謂除隋之亂是功，致治之美是德。自道學不明，故曰功德者如此分別。以聖門言之，則此兩事不過是功，未可謂之德。」¹⁰⁰

關於唐太宗（李世民，598-649年），有人認為史書中讚美的只是他的功勳事業，而不是說他的道德。朱熹則認為，當時史官讚美的，既包含太宗的功，也包含德。在朱熹或多數理學家眼中，道德的純粹性是無法用功業的大小來評判的，但因為當時道學不明，所以史官評價人物的時候對於功德的判斷標準不同，於是太宗掃蕩隋亂有功，致治天下有德，稱其功德兼隆無有疑義。但在朱熹的眼中，無論是軍事上的或政事上的事業，都只能稱為功勞，並不能因此代表其道德。這是朱熹理學所堅持的義利之分，也是與陳亮辯論時毫不退讓的關鍵所在，前文已有討論。但不論朱熹與陳亮或不明道學的史官在觀點上有何差異，從此段文字便可知，朱熹認為唐太宗只有功，沒有德，不因其有功而反推出有德的論斷；而之所以有功，是針對太宗的治平天下而言的，道德的不完滿並不影響其確有功業的事

⁹⁷ 見〔宋〕朱熹：《四書集注·論語集注·八佾第三》，頁79。

⁹⁸ 〔宋〕朱熹：《四書集注·孟子集注·公孫丑下》，頁267。

⁹⁹ 〔宋〕朱熹：《四書集注·孟子集注·公孫丑上》，頁247。

¹⁰⁰ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·歷代三》，卷136，頁3247。

實。

這種關於「事業」、「功業」的理解，也體現在對於管仲的評價上。朱熹曾多次提到關於管仲的功業，主要是針對孔子以「如其仁」稱管仲而開啟的討論。子曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」朱熹注解說道：「蓋管仲雖未得為仁人，而其利澤及人，則有仁之功矣。」¹⁰¹這裡可以分成兩點加以說明：第一，什麼是管仲的仁之功？就此條引文可見，管仲因「利澤於人」，因此有仁之功，而此「利澤於人」，指的是管仲輔佐桓公「九合諸侯，不以兵車」的事蹟：

周衰，王道不振，管仲乃能「九合諸侯，不以兵車」，功被當時，澤流後世，誰得如他之仁！「如其仁」，夫子許其有仁之事功也。¹⁰²

當時中國衰弱、夷狄橫行，缺乏王者，管仲出而定天下，尊王攘夷，避免百姓遭受戰火侵擾無所依歸，也保存了華夏民族的文化精髓，其功業不但造福了當時的人們，對後世也有深遠的影響。因此，管仲的功勞在於政治上的統一與建樹，具體落在對於人民的照顧與所施的恩惠，這是孔子之所以稱許管仲的原因。所謂的「如其仁」讚揚，先具體指向了「仁之功」，並與「仁之事功」等同起來，可見在這個意義上，所謂的「功業」、「功勞」、「事功」其實是同義語。第二，管仲有仁之功，卻為何「未得為仁人」？仁與仁之功有什麼樣的關係？朱熹曾說：「『仁』之一字，以其德而言，則必心無私，而事當理，乃能當之。若其功，則惟利澤及人，有恩有惠，便可稱之，初不計其德之如何也。」¹⁰³在這裡，朱熹很明白地點出德與功的分別，仁從心來看無私、有德，便能夠稱為仁；從事來看有功、利人，亦能稱為仁。因此，孔子稱管仲為仁，是就其功來說的，而管仲無德，並不能抹煞他已然利澤於人的仁者之功，畢竟「匡天下亦仁者之事」¹⁰⁴。由此可見，仁之功業並不一定來自於純然的道德：

管仲資稟極高，故見得天下利害都明白，所以做得許多事。自劉漢而下，高祖太宗亦是如此，都是自智謀功力中做來，不是自聖賢門戶來，不是自自家心地義理中流出。¹⁰⁵

朱熹將管仲無德卻做得仁功，歸因於其資質高，並將之與漢高祖以下的許多有政治事功的君主比附起來，稱他們都是靠才力智謀而成就功業的，與那些有德的聖王內心真實無偽，義理渾然，由內而外做成王道仁功完全不同。因此雖然能將霸

¹⁰¹ [宋]朱熹：《四書集注·論語集注·憲問第十四》，頁158。

¹⁰² [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語二十六·憲問篇·子路曰桓公殺公子糾章》，卷44，頁1127。

¹⁰³ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十七·知舊門人問答二十二·答汪易直一》，第6冊，卷60，頁2946。

¹⁰⁴ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語十五·雍也篇四·子貢曰如有博施於民章》，卷33，頁848。

¹⁰⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語七·八佾篇·管仲之器小哉章》，卷25，頁631。

道之業稱為仁之功，但管仲這些人物「終無拯民塗炭之心，謂之『行仁』則不可」¹⁰⁶，與王道之功業仍然存在差別，具體表現在一種前文所論及的「暗合」，是無法長久而穩定的，所以朱熹也用「詭遇而獲禽」¹⁰⁷一語來形容管仲之功業，與和陳亮辯論時的論調相同。當然，不同於最高為政者，臣下是協助君主實現功業的人物，但如管仲身為輔臣，擁有極高的權位，是桓公十分倚重的對象，其功業雖是輔佐桓公成就霸業，但桓公的功業，也因此與管仲一同分享。從朱熹討論管仲功業之處切入，一方面彰顯了管仲與漢唐諸君行霸道之業的一致性，¹⁰⁸此正取決於朱熹區分德與功，不以功利決定道德的態度。一方面也呈現了朱熹對於「功業」、「事功」的第二種理解，即是一種有位無德，以才智行霸道，卻仍有致治安民事功的霸王功業。

另外，在朱熹的言論中，也多次運用「事功」一詞來指稱政治功勞、事業與成果，比如「寤寐俊傑，圖起事功」¹⁰⁹、「協圖事功」¹¹⁰、「以圖事功」¹¹¹；又有「圖起治功」¹¹²、「勉赴事功」¹¹³，「正君定國之功」¹¹⁴等言論。這些話語的主體多為統治者，包含君王、丞相或是朱熹自身，有不少出現於朱熹辭免政職之處，已成為一種套語。也因此可見，這些所謂的「功」、「事功」，與驅逐異族、光復國土、正君濟民的政治功業緊密相連，而這些都是仰賴政治地位及官職名分才得以成就的事業。

（二）無位者的傳道功業

朱熹對「事功」、「事業」、「功業」的理解大量表現為政治事業，是一種歷來的沿用，並無太多特異之處。不過，從以上的討論中可見，無論是有德或無德的統治者，當論其功業，並非以其官職多大，做了多少政治事蹟來論，而是以其是

¹⁰⁶ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·孟子三·公孫丑上之下·以力假仁章》，卷 53，頁 1277。

¹⁰⁷ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·孟子五·滕文公下·陳代曰不見諸侯章》，卷 55，頁 1314。

¹⁰⁸ 關於管仲之功與漢唐霸王之功的同類性，亦可見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論語二十六·憲問篇·子路曰桓公殺公子糾章》：「亞夫問：『管仲之心既已不仁，何以有仁者之功？』曰：『如漢高祖唐太宗，未可謂之仁人。然自周室之衰，更春秋戰國以至暴秦，其禍極矣！高祖一旦出來平定天下，至文景時幾致刑措。自東漢以下，更六朝五胡以至於隋，雖曰統一，然煬帝繼之，殘虐尤甚，太宗一旦掃除以致貞觀之治。此二君者，豈非是仁者之功耶！若以其心言之，本自做不得這箇功業。然謂之非仁者之功，可乎？管仲之功，亦猶是也。』」（卷 44，頁 1128。）

¹⁰⁹ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·辭免一·辭免秘書郎狀一丙申七月八日》，第 3 冊，卷 22，頁 790。

¹¹⁰ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·辭免二·辭免召命狀》，第 3 冊，卷 23，頁 857。

¹¹¹ 可見於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書七汪張問答·答汪尚書三》，第 3 冊，卷 30，頁 1137、〈碑二·直祕閣贈朝議大夫范公神道碑〉，第 9 冊，卷 89，頁 4362、〈碑二·中奉大夫直煥章閣王公神道碑銘〉，第 9 冊，卷 89，頁 4375。

¹¹² 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·辭免二·與宰執劄子》，第 3 冊，卷 23，頁 836。

¹¹³ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·辭免二·辭免湖南運使狀一》，第 3 冊，卷 23，頁 846。

¹¹⁴ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書四·時事出處四·答梁丞相書》，第 3 冊，卷 27，頁 1024。

否「利澤於民」來說的，比如舜治水土、武王伐紂、齊桓管仲九合諸侯不以兵車，都是對人民百姓有實質的恩澤，保障了他們的生命與生活。因此，所謂的「功業」、「事功」並不是以有沒有政治權位來考慮，而是取決於有沒有照顧百姓、安定社會的實際努力與效果。因此，可以進一步思考的是，要做到照顧百姓、安定社會的功業，政治權位究竟是不是必須的呢？朱熹在回應學生對於管仲疑問時曾露出端倪：

時舉云：「管仲以正天下正諸侯為莫大之功，卻不知有『行一不義，殺一不辜』底事，更大於此。此所以為小也。」先生曰：「必兼某上面兩句，方見得它器小。蓋奢而犯禮，便是它裏面著不得，見此些小功業，便以為驚天動地，所以肆然犯禮無所忌也。亦緣他只在功利上走，所以施設不過如此。才做到此，便不覺自足矣。古人論王、伯，以為王者兼有天下，伯者能率諸侯。此以位論，固是如此。然使其正天下，正諸侯，皆出於至公，而無一毫之私心，則雖在下位，何害其為王道。惟其『摟諸侯以伐諸侯』，假仁義以為之，欲其功盡歸於己，故四方貢賦皆歸於其國，天下但知有伯而不復知有天子。此其所以為功利之心，而非出於至公也。在學者身上論之，凡日用常行應事接物之際，才有一毫利心，便非王道，便是伯者之習，此不可不省察也。」¹¹⁵

管仲正天下、諸侯而有功業，朱熹卻說這是「小功業」，這是因為他存著功利之心，動機不但不純，更器量狹小，自滿於此功業，以為如此已是驚天動地的成就了，於是王霸之間高下立判。而朱熹更提出，古人論王霸，王者能正天下，霸者能正諸侯，完全是立基於他們擁有君主之位或極高的政治地位來說的，但要真正行王道，即使沒有如聖王或管仲這樣的政治地位，只要存著公心去正天下、正諸侯，王道依然是可成的。以位而論，管仲本就不是君王，他既不是王者也不是霸者，但只要他意念純正，無功利之心，王道依然可成。這就意味著，除了君王以外，一個極小的官員，甚至是無政治權位者，其實也能行王道，行王道並不侷限於政治權位本身。這段話語的最後，朱熹更直接連接到學者身上。論學者，本就只論學習、修養與應用，更無關於政治權位；¹¹⁶而從內心意念之發，到日常應用之際，都可以保有王道的精神、落實王道的訴求。因此如果王道的實現是能真正造福百姓、安定天下的途徑，那麼落實王道即有長久永固的功業；而有無政治權位並不影響任何一個人施行王道或利澤於民，那麼在下位者或無權位者亦能有功業，也是一個合理的推論了。

還有一個更明顯的例子。朱熹注解孟子論王霸中——「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉」一段，曾經這麼說道：

¹¹⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語七·八佾篇·管仲之器小哉章》，卷 25，頁 629。

¹¹⁶ 此論並不是說學者就不用學習政治，或不希望獲得君主重用而得位。只是在朱子等理學家眼中，「學者」此角色的主要任務即是學習聖門之學，落實格致誠正修齊治平，與是否進入官場並非一個脈絡。

君子，聖人之通稱也。所過者化，身所經歷之處，即人無不化，如舜之耕歷山而田者遜畔，陶河濱而器不苦窳也。所存者神，心所存主處便神妙不測，如孔子之立斯立、道斯行、綏斯來、動斯和，莫知其所以然而然也。是其德業之盛，乃與天地之化同運並行，舉一世而甄陶之，非如霸者但小小補塞其罅漏而已。此則王道之所以為大，而學者所當盡心也。¹¹⁷

所謂過化，是無論聖人身處何時何地，都使王道流佈，人民自有道義。朱熹舉了舜耕於歷山之時為例，歷山之人因為舜，沒有不尊敬欽佩於他的，皆謙遜恭良，表現出道德的良善，甚至連器物都因舜而美好無粗陋。而孔子則是存神於心，與時共運，所思所行無有不適切。這時的舜根本還沒有任何政治地位，孔子也沒有權位，但是他們卻具有「德業」，此「德業」表現為「與天地之化同運並行，舉一世而甄陶之」。聖人即使無位，依然順應著天道自然之運，成化世界的人事物，他們有充實的道德，更有感化人心、甄陶一世的功業。與霸者只成就了一時之間的功業不同，王道能夠成化人民，使天下安樂，此功業之大，不分時空，更不分存神過化者的身份地位。

朱熹這麼談王道，表示它的實現可仰賴政治，但基礎還在於人心。王道在人世間落實，除了倚靠聖王以外，更需要所有人的努力，無論是王者、大臣、學者、人民，只要心向王道，便能成就王道。當然，王者之所以為王者，不只是因為他行王道，還因為他是君主，有最高統治者的身分地位，才能直接而有效地利用政治加以推行王道，因此他的功業也會是極大的。而其他人行王道，假如沒有政治力量，究竟能達到什麼樣的功業呢？朱熹在《論語》集注中，對於子貢問「博施濟眾」一條，曾引了程子的話，頗能觸及這個功業的問題。程子先說，仁者以天地萬物為一體，照顧天地萬物就像是照顧自己一樣，所以說「博施濟眾，乃聖人之功用」¹¹⁸，聖人去做博施濟眾的事情，完全就是一種本能，是他照顧天下人的功能與作用，以結果來論則會成為他的功業。後面則說：

論語言『堯舜其猶病諸』者二。夫博施者，豈非聖人之所欲？然必五十乃衣帛，七十乃食肉。聖人之心，非不欲少者亦衣帛食肉也，顧其養有所不贍爾，此病其施之不博也。濟眾者，豈非聖人之所欲？然治不過九州。聖人非不欲四海之外亦兼濟也，顧其治有所不及爾，此病其濟之不眾也。推此以求，脩己以安百姓，則為病可知。苟以吾治已足，則便不是聖人。¹¹⁹

聖王如堯舜，都還擔心自己無法做到博施濟眾，此並不是說沒有博施濟眾的心，而是天下之大，人民之多，聖人永遠憂心有一處沒有普及王道、有一人沒有受到

¹¹⁷ 〔宋〕朱熹：《四書集注·孟子集注·盡心章句上》，頁 395。

¹¹⁸ 〔宋〕朱熹：《四書集注·論語集注·雍也第六》，頁 100。

¹¹⁹ 同上註，頁 100~101。

照顧。因此，聖人從來不覺得自己對天下萬物的照顧已經足夠，也不會自滿於自己的統治功業。可見，像堯舜這樣的聖王，已經有著極大的功業，但仍有更大的功業無法被達成。所以朱熹也說：「子貢所問『博施濟眾』，必有聖人之德，有天子之位，而後可以當此，堯舜恁地尚以為病。」¹²⁰「仁固能博施濟眾，然必得時得位，方做得這事。然堯舜雖得時得位，亦有所不足。」¹²¹聖人有仁德，還要得時得位，如同堯舜此類人物，有天子之位，才有可能成就「博施濟眾」的功業。但即使是堯舜聖王，也不可能完全做到「博施濟眾」功業的完滿，因為在現實上本就很難完全照顧到每一個人。因此，眾人沒有天子之位，甚至可能不得時，連政治權位都沒有，就不用想真正做到完滿的「博施濟眾」功業了。但如同前述程子所言，仁者以天地萬物為一體，沒有仁者會置百姓於不顧，所以，有仁德卻無位者，並非不願做「博施濟眾」的事業，只是難以達到如堯舜那樣順勢又龐大的功業。

因此，從一方面來看，朱熹從來不曾否定政治權位的重要性，也相當鼓勵學者出仕為官：「『中天下而立，定四海之民』，固是人所欲。與其處畎畝之中，孰若進而得行其道，使天下皆被其澤！」¹²²既然想要為家國百姓出力，若有良善的時機與行道機會，與其隱居一世，不如出仕為官，實現心中所想，施王道恩澤於天下百姓。畢竟依照儒家「不在其位，不謀其政」的思想，有相應的政治地位，才能有適切的施展空間，還可以運用政治力量，更順勢而廣泛地創造與自己地位名份相應的功業，比起無權無位者來說，可說是更為方便而坦蕩的一條行道之路。不過，這仍是在得時有位的情況下而言的理想狀態。而從另一方面來看，有仁德欲行王道者，都可以有功業。但功業有大有小，即使是聖王也不能達成王道政治的最大化功業，只是仰賴其權位、依照其能力極大化其功業；那麼不是聖王的其他人，也應當依此仿效，做成符合自己身分地位與能力的王道功業。更重要的是，這也包括了無政治權位的人。

於是，朱熹論事業、功業，就出現了「隨分量做」的論點：

古人只是日夜皇皇汲汲，去理會這箇身心。到得做事業時，只隨自家分量以應之。如由之果，賜之達，冉求之藝，只此便可以從政，不用他求。若是大底功業，便用大聖賢做；小底功業，便用小底賢人做。各隨他分量做出來，如何強得。¹²³

聖門之學的根本在於理會身心，落實在日常之間，才有各種事業可言。而因應事業之時，只是依照自己的分量來做，從而得出相應的功業，就像孔子的學生們各有才華與能耐，從政也能在各方面成就屬於自己分量的功業。這顯示了在朱熹看來，功業有大有小，有聖賢的大功業，也有賢人的小功業，功業依據著自身的分

¹²⁰ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語十五·雍也篇四·子貢曰如有博施於民章》，卷 33，頁 843。

¹²¹ 同上註，頁 845。

¹²² [宋]黎靖德編：《朱子語類·孟子十·盡心上·廣土眾民章》，卷 60，頁 1443。

¹²³ [宋]黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷 13，頁 222。

量而成就。但反過來說，這也意味著，每個人都能依著自身的分量，而開展出所謂的事業或功業，這並非聖王，或是有權位者的專利。因此，對於文人才士，朱熹也指示了相應於其分量的事業如何做成：

學者若得胸中義理明，從此去量度事物，自然泛應曲當。人若有堯舜許多聰明，自做得堯舜許多事業。若要一一理會，則事變無窮，難以逆料，隨機應變，不可預定。今世文人才士，開口便說國家利害，把筆便述時政得失，終濟得甚事！只是講明義理以淑人心，使世間識義理之人多，則何患政治之不舉耶！¹²⁴

朱熹明確說道，要做成堯舜諸多事業，要有如堯舜般的聰明。這個聰明，可以指前述分量上的，也可以指胸中義理洞澈上的。但一般人無論是分量上，或是義理上，都不及於堯舜聖王，因此，當要去理會諸多事業時，就難以一一掌握而成就。一個人的分量或許牽涉到先天才智、能力與時運，無法改變，但義理在內心的明白透徹，卻是能夠努力達致的。所以，聖門學者以至於全體讀書人，論資質不如聖賢，又多無政治權位，唯一跨越資質限制、身分地位而能成就事業，最根本且有效的辦法，就是講明義理，不只讓自身義理透徹，更使他人也義理透徹，使眾人皆能做到「從此去量度事物，自然泛應曲當」，如此堯舜事業就不會是痴人說夢，王道政治也不會是遙不可及。這透露了朱熹對於文人才士的期許，在於充分利用自己的才能與力量，去做到相應於自己分量的功業，比起口誅筆伐地去抨擊時政、空談國家利弊，不如利用自身的學識、口才與文筆，闡明義理，宣揚王道，使人心中清明，是非善惡、道義取舍瞭然於心，那麼無論在朝在野，小至家事，大到國事，都能自然順應，無所不適。這個功業來的雖然不像堯舜聖王得時得位那般直接了當，影響也不是那麼快速與全面，反映了功業的有大有小，但二者的目標與結果卻是一致的，都是堯舜事業的完成，以及王道政治的興起，比起有政治權位者開創的功業，可說是一點也不遜色。

統整上述討論，朱熹所肯定的「事功」或「功業」，具體表現是使天下安定，並「利澤於民」，而王道的推行，則較之霸道來得更長久而穩固。可王道並非有位者才能行使，任何有仁德者，都能因應自己的分量，做出相應的王道事業，也就因此能有相應的「事功」或「功業」。因此，除了有位者的政治功業，本文要談朱熹所肯定的另一種「事功」或「功業」，即是無位者的傳道功業。相對於有位者的功業，無位者的功業主要扣緊了教化，比如前文所提及舜的「過化」、文人才士的「淑人心」，這些功業反映在促使人民百姓的道德覺醒，使王道精神自然流佈，甚至影響從政者施行王道政治。有趣的是，這個教化的意義，其實是聖人王道政治的最根本精神：「問絜矩之道。曰：『能使人興起者，聖人之心也；能遂其人之興起者，聖人之政事也。』」¹²⁵「興，謂興起其善心；遂，謂成遂其事。」

¹²⁴ [宋]黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷 13，頁 237。

¹²⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類·大學三·傳十章·釋治國平天下》，卷 16，頁 362。

¹²⁶聖人的政事，是要行絜矩之道，「以民心為己心」¹²⁷，使百姓「仰足以事父母，俯足以育妻子」¹²⁸，有得以興起其道德善心的條件與環境，然後才能確保百姓興起道德本心後，得以努力向善，為善去惡。可知，聖人政治較為直接的目標，在於以仁恕之道施政，以建立一個公平而穩定的生活環境。而要建立這種環境的背後原因，則在於不剝奪人民去行使其善心的可能，使百姓能夠順利自興。百姓自興，是一種通過教化引導的結果，如同朱熹注《孟子》論王霸時所引豐氏曰：「輔其性之自然，使自得之，故民日遷善而不知誰之所為也。」¹²⁹聖人使人民興起，不是刻意為之，只是讓人「自得」其「性之自然」，而能日日遷善。

這裡可以看出，聖王治世，是政教雙管齊下，在物質生活與精神生活上同步努力，而物質生活又以滿足精神生活為依歸，因為讓百姓興起善心、道德覺醒，才是最終的目的。這樣的政教並行，可以充分反映在朱熹的「君師」之說：

佛經云：「佛為一大事因緣出現於世。」聖人亦是為這一大事出來。這箇道理，雖人所固有，若非聖人，如何得如此光明盛大！你不曉得底，我說在這裏，教你曉得；你不曾做底，我做下樣子在此，與你做。只是要扶持這箇道理，教它常立在世間，上拄天，下拄地，常如此端正。才一日無人維持，便傾倒了。少間腳拄天，頭拄地，顛倒錯亂，便都壞了。所以說：「天佑下民，作之君，作之師，惟其克相上帝，寵綏四方。」天只生得你，付得這道理。你做與不做，卻在你。做得好，也由你；做得不好，也由你。所以又為之立君師以作成之，既撫養你，又教導你，使無一夫不遂其性。如堯舜之時，真箇是「寵綏四方」。只是世間不好底人，不定疊底事，才遇堯舜，都安帖平定了。所以謂之「克相上帝」，蓋助上帝之不及也。自秦漢以來，講學不明。世之人君，固有因其才智做得功業，然無人知明德、新民之事。君道間有得其一二，而師道則絕無矣！¹³⁰

佛為大事現世，聖人也為大事而出。在儒家而言，聖人的大事，是扶持天地人一貫的道理，使天道常立人世。這個天道天理在眾人而言，是天所賦予的固有之性，但面對此理此性，曉與不曉、為與不為都在自身。因此聖人君師之出，就是來幫助眾人成遂其性的，一方面撫養，一方面教導，這即是君與師的使命與作用，也就是政與教的意義，呼應了前述的絜矩與興人。君與師代表著政治權位與教化角色，可以是聖王本身兼具，也可以是君王與師者二方。因此雖說霸者可通過才智建立太平之世，獲得政治功業，看似是提供了百姓遂其善心的環境，但卻不是真的要百姓興起善心，失去了教化的精神，朱熹將之理解為「君道」有得，「師道」則無。朱熹認為，只有「君道」而無「師道」，是秦漢以來的長久現實，因為如

¹²⁶ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·大學三·傳十章·釋治國平天下》，卷 16，頁 362。

¹²⁷ 〔宋〕朱熹：《四書集注·大學章句》，頁 15。

¹²⁸ 同上註。

¹²⁹ 〔宋〕朱熹：《四書集注·孟子集注·盡心章句上》，頁 395。

¹³⁰ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷 13，頁 230。

堯舜這般的聖王不再，也沒有如孔孟這般能夠傳道教化的師者，君主只剩開疆擴土、平定戰亂的功能，雖提供一個相對於亂世更穩定的政治社會與生活環境，但卻無一毫明德、新民之心，如此百姓又怎可能得遂其性，天理又怎可能立於世間？因此所謂的聖人王道政治，君政不可少，但師教也同等重要，師教甚至是君政的施行根本，只有君師政教兼具，才有可能建立如堯舜這般的功業。

另外，朱熹在解釋孟子論滕國「有王者起，必來取法，是為王者師」時曾說：「滕國褊小，雖行仁政，未必能興王業；然為王者師，則雖不有天下，而其澤亦足以及天下矣。」¹³¹如同本文前論，所謂的功業有大有小，此大小取決於自己的分量。堯舜得時得位，有天下，行王政，自能成就王道功業；若無時位，即便在野，仍能過化一世、甄陶世人，成就的也是王道功業。而滕國在戰國時期只是一個小國，無兵無勢，無權無財，要做到堯舜那樣一統天下的王業恐怕是不可能。但是，行王道仁政，並不關涉於權位大小，只要滕國依照自己的分量，以王道治理自己的國家，定能吸引四方仰慕。若有能一統天下的王者出現，自然會前來取法，通過恢宏的氣度與能耐，不但能一統天下，更能全面實施王道政治，從而使王道仁政漸漸遍及天下，這具有教化與學習的深刻意義。於是，滕國雖因自身的分量，成就不了堯舜這般王者的功業，卻能成為王者的老師，間接地將王道的恩澤推擴出去，以這種恩澤於民的功勞來看，豈不就是朱熹所認為的功業嗎？

通過以上從教化到教化主體的討論，傳道之「師」在朱熹眼中，已然具有不可磨滅、不可或缺的地位，他們的教化不僅是政治施為的目的與基礎，更具有恩澤於民的功業。他們不見得能得時得位，在無實質政治權位之時，教化是他們依照自身分量所能成就的事業，教化的影響更是他們所能做到的事功，與從政治力量而來的功業並存不悖。而從朱熹的言論中可見，擁有這些「功業」者具體包含了孔孟聖賢、周子、程子等人。關於孔子，歷來追捧稱讚之語甚多，朱熹亦不例外，但他毫不迴避孔子無位之事實，而力讚其功：「若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖，開來學，其功反有賢於堯舜者。」¹³²此段是朱熹論道統傳承之處，聖人之道從堯舜成湯文武之君，到皋陶、伊、傅、周、召之臣，都是通過具有政治權位的人物而存，但孔子無位，仍承先啟後，將道統傳承下去。朱熹稱其功賢於堯舜，其實前有所承。早在《孟子》中便錄有宰我（名予，前 522-458 年）的話：「以予觀於夫子，賢於堯舜遠矣。」宰我認為孔子賢於堯舜，並未提及其功，因此這個「賢」是就道德而言，還是就功勞而言，或可討論。但朱熹在注解此句時引了程子之言：「語聖則不異，事功則有異。夫子賢於堯舜，語事功也。蓋堯舜治天下，夫子又推其道以垂教萬世。堯舜之道，非得孔子，則後世亦何所據哉？」¹³³程子的意思是，堯舜與孔子都是聖人，就德而言當無高下，因此所謂的「賢於堯舜」，是針對「事功」而說。堯舜的「事功」在於以聖人之道治天下，但若沒有孔子，此道已然斷絕，因此孔子的「事功」即在於傳承了堯舜之道，將其擴充

¹³¹ [宋]朱熹：《四書集注·孟子集注·滕文公章句上》，頁 273。

¹³² [宋]朱熹：《四書集注·中庸章句序》，頁 22。

¹³³ [宋]朱熹：《四書集注·孟子集注·公孫丑章句上》，頁 246。

出去，甚而垂教萬世。「垂教萬世」這點相當重要，因為三代聖王之文獻，後世基本已不存，但孔子所撰集的經典，其個人的言論思想，卻透過文字加以流傳；孔子也積極從事教學，在諸國與民間傳道，透過他對教育的主動意識以及其學生的努力，其影響所及更是普遍久遠。就「垂教萬世」之事功而論，孔子是「賢於堯舜」的。我們可以合理的推斷，朱熹繼承了程子的想法，因此直接談孔子之「功」，也就顯得相當自然。在《語類》的另一處，朱熹也說道：「聖人賢於堯舜處，卻在於收拾累代聖人之典章、禮樂、制度、義理，以垂於世。」¹³⁴這裡很清楚地指出，孔子的功業，在於整理蒐集編纂了聖人一切能夠傳道的材料，使後世得以參酌，繼續傳承聖人之道。此不僅代表了資料的保存與流傳，也具有教育與學習的雙向意義。據此，傳道與教化的重要性，已昭然若揭，無政治力量所能做到的功業，也為朱熹所接受，甚至大為讚許。

除了孔子以外，朱熹也多推崇孟子，以為其有功。朱熹在〈孟子序說〉中，引述了許多前人評價孟子的言論，比如韓愈（字退之，768-824年）之言。韓愈曾說：

揚子雲曰：『古者楊墨塞路，孟子辭而闢之，廓如也。』夫楊墨行，正道廢。孟子雖賢聖，不得位。空言無施，雖切何補。然賴其言，而今之學者尚知宗孔氏，崇仁義，貴王賤霸而已。……然向無孟氏，則皆服左衽而言侏離矣。故愈嘗推尊孟氏，以為功不在禹下者，為此也。¹³⁵

此段提及孟子不得位的事實，並以普遍的印象——無位空言有何益處，作為反思的重點，指出若沒有孟子，楊墨之學將影響巨大，學者不知尊孔崇儒、以王道為宗，也將為異族文化所侵染，忘卻本有的禮樂文化。因此，韓愈推尊孟子，「以為功不在禹下」。這裡可看出與程朱評價孔子一樣的思路，以有位的聖王與無位的傳道者相較，得出傳道千萬世之功勞，是超越了政治事功的這般結論。而朱熹引用韓愈的話，不只是統整前人言語以表達推崇，也暗示了自我的認同。他在《語類》中亦進一步提出自己的看法：

孟子發明四端，乃孔子所未發。人只道孟子有闢楊墨之功，殊不知他就人心上發明大功如此。看來此說那時若行，楊墨亦不攻而自退。闢楊墨，是扞邊境之功；發明四端，是安社稷之功。¹³⁶

朱熹在這裡大方地給予孟子兩種大功：一個是承襲揚雄（字子雲，前53-18年）、韓愈等人對孟子的評價，稱其闢楊墨，「後世卻因其言而知聖人之道為是，知異端之學為非」¹³⁷，守住了聖門道統之學，使儒家思想得以傳承下去，不為外邦異

¹³⁴ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語十八·子罕篇上·太宰問於子貢章》，卷36，頁959。

¹³⁵ [宋]朱熹：《四書集注·孟子序說》，頁202。

¹³⁶ [宋]黎靖德編：《朱子語類·孟子三·公孫丑上之下·人皆有不忍人之心章》，卷53，頁1290。

¹³⁷ [宋]黎靖德編：《朱子語類·孟子五·滕文公下·公都子問好辯章》，卷55，頁1319。

域文化所侵奪，因此是「扞邊境之功」。一個是《孟子》一書中闡明的重要義理，即是指點性善、發明四端，是在孔子的基礎上向前邁進的論述，使人明白自身的稟賦與責任，正人心以安天下，因此是「安社稷之功」。¹³⁸這兩個功業，本是透過軍事與政治力量才能達成的，卻可由孟子拒楊墨、發四端的抽象力量達成，雖是一種比喻，卻也是一種隱伏的真實作用。從這裡便可看出，朱熹重視的傳道力量，不只是消極的批判異端學說，更要積極創建學術理論。而這個學說與道理的傳佈，反而更是抵抗異端學說的根本之道。透過正確的、清晰的、深入的哲學論述，使人得以理解，進而學習實踐，也就充分體現傳道、教化的意義。而傳道者無政治權位卻能有極大功業的想法，也在孟子處被再一次強調。

朱熹認為在孟子之後，一直到北宋時期，才出現了傳道有功的人物，包含了理學前輩：周敦頤、二程、張載等人。如朱熹在〈隆興府學濂溪先生祠記〉中說：

顧孟氏既沒，而諸儒之智不足以及此，是以世之學者茫然莫知所適，高則放於虛無寂滅之外，卑則溺於雜博華靡之中，自以為道固如是，而莫或知其非也。及先生出，始發明之，以傳於程氏，而其流遂及於天下，天下之學者於是始知聖賢之所以相傳之實乃出於此，而有以用其力焉。此先生之教所以繼往聖、開來學，而大有功於斯世也。¹³⁹

此段指出道統在濂溪之前的斷絕，學者不明所宗，失於高蹈或駁雜，直至濂溪出，發明道學，傳於二程，才使此道流佈於天下，其功勞是從「繼往聖、開來學」而言的，可見與孔子之同。細部來看，「繼往聖、開來學」指的是「上接洙泗千歲之統，下啟河洛百世之傳者」，從而使「人欲自是有所制而不得肆，異端自是有所避而不得騁」，而有「興復開創、汛掃平一之功」，這是濂溪闡明道學的主要功勞與效果。¹⁴⁰同時，濂溪「立象著書，闡發幽祕，詞義雖約，而天人性命之微，脩己治人之要，莫不畢舉」，又傳於二程，因此周程三人「有功於當世」。¹⁴¹由此可見傳道的重點，不只有深入的哲學義理，也以「修己治人」作為目標、責任與規模。另外，如同孟子積極闡明孔子之道，發揮了更深入的義理內容，朱熹也稱張載與二程在「發明千古聖賢未盡之意」處頗有功勞，像是張載與二程論性時道出了氣質之說，「甚為有功」；¹⁴²張載提出「心統性情」，「此話有大功」；¹⁴³二程

¹³⁸ 朱子也曾引程子言論：「孟子有功於聖門，不可勝言。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。只此二字，其功甚多。」「孟子有大功於世，以其言性善也。」（〔宋〕朱熹：《四書集注·孟子序說》，頁 202。）程子以為孟子有功，在於提出了義、養氣、性善這些學說，朱子必定也吸收了這樣的評價理路，將孟子闡發心性之學視為一種有益於聖門、世人的功業。

¹³⁹ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記二·隆興府學濂溪先生祠記》，第 8 冊，卷 78，頁 3911~3912。

¹⁴⁰ 以上三段引用見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記三·韶州州學濂溪先生祠記》，第 8 冊，卷 79，頁 3932。

¹⁴¹ 以上兩段引用見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記二·袁州州學三先生祠記》，第 8 冊，卷 78，頁 3903。

¹⁴² 關於張、程言明氣質之性與其功勞，可見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·性理一·人物之性氣

提出「敬」字，教人持敬，「有功於後學」。¹⁴⁴諸如此類，都再次證明了對於朱熹來說，這些無政治事功的人物，在傳道、教化之上卻擁有大功，而這些大功，反映在抨擊異端、稱述儒道、深化義理等方面上，具有承先啟後的傳承與發展意義，其影響則能使天理明、私欲制、異端避退，「下學者知勝私復禮之可以馴致於上達」、「言治者知誠心端身之可以舉而措之於天下」，在天人之間、下學上達之間、修己安人之間，都找到適切的位置。¹⁴⁵

朱熹以文教事業為功，還可以從另外兩個例子得見。他曾在〈信州鉛山縣學記〉中提到：

蔣侯名億，字仲永，材高志遠，平居抵掌論當世事，滾滾不窮。蓋嘗有意答兵萬里，為國家立非常之功者，其辦一邑，固當有餘力，惟其不以壹切治理為功，而汲汲乎化民成俗之先務如此，是則後之君子，亦將有考於斯焉。¹⁴⁶

淳熙己亥年，蔣億至鉛山縣，在整頓政事月餘後，積極興辦鉛山縣學。朱熹應雷霆之請，為鉛山縣學書記，旨在鼓舞鉛山學子立志向道。記中不但提及自己對於時學的擔憂，指點學者事先王之志，文末也稱讚了蔣億的功勞。從文中可知，蔣億曾懷大志，願統兵立功，可見有軍事、政治之長才，但至鉛山縣，卻不只辦政事、不僅以「治理為功」，而力求興學，「汲汲乎化民成俗之先務」，可見政治與文教是並行不悖，且同樣重要的。無論蔣億本人是否真是如此思考，但此足以見得朱熹對於「化民成俗」之事擁有高度的關注與認可，在政治以外，同樣以文教事業為功，才會如此稱讚蔣億。另外，朱熹曾說伯夷與柳下惠（字禽，前 720-前 621 年），「二子之功，誠不為小」，此功之說來自於孟子之言：「聖人，百世之師也，伯夷、柳下惠是也。故聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志；聞柳下惠之風者，鄙夫寬，薄夫敦。奮乎百世之上，百世之下，聞者莫不興起也。」孟子稱二人為聖之清、聖之和者，卻以為他們與孔子不同道而不願學，但朱熹認為兩人志潔行高，對於身邊的人以至於百世之聞者，都起到教化的極大作用，因此孟子一方面說他們不比孔子，一方面卻又稱他們為聖人，表示二人雖不像孔子那般集大成，但功勞仍是很大的。於是往下，朱熹據此稱高登「所學所行，未盡合於孔子，然其志行之卓然，亦足以為賢者之清，而使百世之下聞其風者，有廉頑立懦之操，則其有功於世教」。高登足為聖之清者，在於其學博行高，不畏強權，議論慷慨，忠義凜然，感動人心。¹⁴⁷從個人言行的風教影響力來論其功勞，不只證

質之性》，第 62~64 條，卷 4，頁 70~71。

¹⁴³ [宋]黎靖德編：《朱子語類·性理二·性情心意等名義》，卷 5，頁 91。

¹⁴⁴ [宋]黎靖德編：《朱子語類·學六·持守》，卷 12，頁 210。

¹⁴⁵ 見 [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記三·韶州州學濂溪先生祠記》，第 8 冊，卷 79，頁 3932。

¹⁴⁶ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記二·信州鉛山縣學記》，第 8 冊，卷 78，頁 3916。

¹⁴⁷ 此條可見 [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記三·漳州州學東溪先生高公祠記》，第 8 冊，卷 79，頁 3949~3951。

實了朱熹對教化力量的敬仰與認同，將其視為一大功業，更強化了道德與文教事業之間的連續性。個人的學行合乎道義，正是實踐文教事業的根本基礎，道德與事功之間通過教化的力量，其一貫性也就清楚明朗了。

通過以上的討論，可以梳理出一條脈絡：長久穩定的功業來自於利澤百姓的王道實功，王道實功可透過文教事業達致，而文教事業則包含了身教與言教兩個方面，也就是個人的道德表現與學術活動。這也就類似《左傳》「三不朽」的意義：世祿非不朽，只有德、言、功可不朽。¹⁴⁸而在朱熹那裡，道德表現之「立德」與學術活動之「立言」，其實也就是一種「立功」，與政治功業具有同樣的地位。可見，文教事業本身象徵的是治己與安人的雙向成就——「立德」是內向的治己，但也與外向的「立言」一般擁有安人的意義，如同舜與孔子，德業兩全，正是他們內在道德的充實，才使他們與時俱進，與天地同遊，應事接物無有不適，並透過自身的學行影響他人，傳承王道。而治己永遠是安人事業的根本：一方面是通過修養道德、貫通天理，才能順應事物，開出更多的治人事業；¹⁴⁹一方面則是己德的建立，自能感悟他人，使人興起，擁有風教的作用。¹⁵⁰於是，朱熹以「事業」一詞來指稱個人的修德應事，也就特別有意味了。比如，他曾提到「終身事業」這一個詞：

嘗以熹所聞聖賢之學，則見其心之所存，不離乎日用尋常之近小，而其遠者大者，自不待於他求，初不若是其荒忽放浪，而無所歸宿也。故曰：「下學而上達」，又曰：「學問之道無他，求其放心而已矣。」此聖賢終身事業，熹也少而嘗有志焉，今老且死，尚恨未能有以得其彷彿之萬分也。¹⁵¹

示諭功夫次第，似覺頭緒太多，今且以「敬義」二字，隨處加功夫，久久自當得力。義利之間，只得著力分別，不當預以難辨為憂。聖門只此便是終身事業，亦不須別妄想向上一路也。¹⁵²

¹⁴⁸ 〔西晉〕杜預注、〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳正義·襄公二十四年》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1955年），第10冊，卷35，頁608~609。

¹⁴⁹ 可見朱子言：「夫所以為學者，不外於身心之所固有，而用其一日之力焉，則其德成行脩，而無所疑於天下之理，將無難者。而凡所謂功名事業云者，其本已在是矣。」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記三·瓊州學記》，第8冊，卷79，頁3925。）「二三子循己事而觀之，則曷若慨然反是心以求之，而一用其力於吾之所謂者乎？使吾孝弟忠信、禮義廉恥之行日篤，而身無不脩也，求師取友、頌詩讀書之趣日深，而理無不得也，則自身而家，自家而國，以達於天下，將無所處而不當，固不必求道義功烈之顯於時，而根深末茂，實大聲闐，將有自然不可揜者矣。」（同前，〈漳州龍巖縣學記〉，頁3927~3928。）德成身修、無疑於理，則自身而家國天下，都將順適無礙，德業功績都將自然宏闊、自不可掩，可見修德即是功名事業的根本。

¹⁵⁰ 如前文提及的舜、孔子、蔣億等人。

¹⁵¹ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十二·知舊門人問答十七·答康戶曹》，第6冊，卷55，頁2652~2653。

¹⁵² 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十一·知舊門人問答十六·答毛舜卿》，第6冊，卷54，頁2582。

從這兩段引文看來，朱熹認為的儒者聖賢之學、終身事業，即是在我與物、靜與動之間求心之把持、義理之清晰，也就是時時求放心、用工夫，並在日常切近之事中磨練。標舉出「敬義」，提示了「靜以直內，義以方外」的實功，也代表著朱熹所求的內在道德修養，不是一種純然靜態、與外物斷絕的工夫，而是在事事物物中、待人接物中逐步驗證、養成的過程，這也就是朱熹強調格物窮理、下學上達的一貫意義。¹⁵³

「終身事業」是落在個人道德修養層面的說法，巧妙呼應了前文治己安人的本末議題：一方面，通過內心的澄定、義理的明朗、日常事物上的磨練，才有可能順適無礙地開展各種事業，包括建立治人的功業；一方面，德充理明者又能透過自身的內涵與表現感召他人，給予他人啟蒙影響，成為學習與仿效的典範，具有風教安人的實功。於是，這樣的分析可得出三種意義：第一，以「事業」一詞來指稱個人的修德應事，可謂將一切具體事功聚焦到個人修養上來，凸顯了以道德為根本的意義。第二，這反映了朱熹之心與現實世界的緊密關係，他將抽象的道德與具體的事物結合，也讓治己工夫在治人之事上落實，符應了「事業」一詞的形下性。¹⁵⁴第三，因為修德應事是「終身事業」，故強化了「事業」在個人自始至終、由內而外的一貫性，通過應事無礙與身教意義，當道德「事業」完滿，也就象徵了安人「事業」的完滿，使道德與事功之間產生了意義上的聯繫。因此，道德的樹立不僅是有位者王道政治事功的基礎，也是無位者文教事功的根本，更通過了實際的治人、安人之事得到具體落實，再次證明了朱熹道德與事功之間的本末一貫關係。

統整來說，朱熹所認為的功業、事功，主要以是否利澤於民來考量，包含了政治上的，也包含了文教上的。相對陳亮這樣注重實際政治事功的人物，朱熹並非反對通過政治途徑來建立事功，但他也同樣肯認未能通過政治途徑時，依照自身的分量所能做到的事功。這種事功集中表現於君師政教中的師教上，而嚴格來說，君政的出發點與目標，也都落在師教的實施上，因為雖擁有大片疆土、無軍事上的內憂外患、相對穩定的政治環境，並不能使王道精神長久而全面地被落實，只有從上到下、由內而外地體認到天道賦命的意義與責任，君主才能真正愛民、養民，人民也才能自發地道德覺醒，進而達到王道浸潤下濟世安民的結果。不過，君師政教雖可分開來談，但因政治施為的目的在於遂於人之興起，而人之興起又

¹⁵³ 另外，朱子也曾說：「求其放心，乃為學根本田地，既能如此向上，須更做窮理功夫，方見所存之心、所具之理，不是兩事，隨感即應，自然中節，方是儒者事業。」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十八·知舊門人問答二十三·答曾光祖二》，第6冊，卷61，頁3048。）也證明朱子所謂的儒者「事業」，就是通過窮理印證己心與物、天人之理的一致，使心不放棄悖德，動靜寂感無時不中節。

¹⁵⁴ 可見朱子之言：「若論為學，治己治人，有多少事在，如天文地理、禮樂制度、軍旅刑法，皆是著實有用之事業，無非自己本分內事，古人六藝之教，所以游其心者，正在於此。」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十五·知舊門人問答二十·答謝成之》，第6冊，卷58，頁2797。）為學要學的是治己治人，而具體治人的一切事務，可窮究之理，都是自己的本分事業，可見治己並不離開治人之事，而治人之事的學習亦是個人修養的一部分，如古人游心於六藝。

仰賴於教化，教化又從而影響為政的人，進一步決定了政治施為，所以無位者的傳道教化之行，並不能截然與政治劃分，反而與政治息息相關。於是，朱熹對於文教事業的重視，不僅是個人的興趣，更因為他能理解師教的關鍵性地位，也確信從師教而來的功業是千秋萬世的，才能跳脫於政治權位與事功的侷限，將文教事業推上功業、事功的行列。我們也通過了對於朱熹「事功」、「功業」的重新梳理，擴大了「外王」的實際內容，使「外王」不再專屬於政治領域、統治階層的術語，從而締造了屬於朱熹「內聖外王」理念的一致性，從此只要從修己安人的角度切入，以我與他者、己與物的共同成就為宗旨，無論是君主或臣民、有位或無位，都能夠以學習與教化的角度來落實「內聖外王」的精神，實現「內聖外王」的理念，成就道德與事功的一貫與雙收。

三、朱熹對文教事業的意識與理解

前節所述，在於透過朱熹對於「功業」、「事功」的理解，找到在政治以外的文教事功，以擴大界定朱熹「外王」事業與功勞的領域，並從教化的角度，發見個人道德與外在世界、修己與安人之間的連結關係。本小節則要進一步聚焦於朱熹對於文教事業的想法，深入界定「文教」的內涵及理論基礎，以教者與被教者在道德與文教間的互動關係，建立從「文教」貫通「內聖外王」的理論基礎與架構，充實朱熹修己與安人的「內聖外王」理路，並發見朱熹對儒家文化思想進行建構、發展、傳承、傳播的目的，以及自覺為傳道之師在「內聖外王」事業上的意義。因此本章將說明所謂的「文教」為何，並建構朱熹眼中的「文教」內涵。其中，透過朱熹對「盛德大業」與「明德新民」的理解，分析在個人與他者、道德與事功之間存在的文教意義。並針對朱熹對於義理斟酌、刊刻出版、教育興學等方面的自我意識，凸顯其一生致力於文教事業、注重風教影響的「內聖外王」價值。

「文教」是一個籠統龐大的概念，包含了文化、教育兩方面的意涵。而「文化」一詞本身便帶有人文化成的教育意義存在，從《易》中已可看出端倪，「賁」之彖便有言：「觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。」¹⁵⁵ 可見文化與教育的緊密關聯。而《說苑·指武》中「聖人之治天下也，先文德而後武力。凡武之興，為不服也；文化不改，然後加誅」¹⁵⁶，是「文化」目前可見最早的使用，是以「文」而治理、教化天下的意思。自然，在漢語中，「文」擁有許多含意，比如花紋、紋理、文飾、文字、文章、禮樂文為等，因此，天有文，人亦有文，是從這些不同的含意中展開的。而無論是觀「人文」而化成天下之「文」，或是以「文德」而治化天下之「文」，則都明確指向了以「人」為中心開展的一切活動、表現、創造及行為結果。當代學界所普遍接受的「文化」意義基本等同於這

¹⁵⁵ [魏]王弼、[東晉]韓康伯註、[唐]孔穎達疏：《周易正義》，卷3，頁62。

¹⁵⁶ [漢]劉向撰，向宗魯校證：《說苑校證·指武》（北京：中華書局，1987年），卷15，頁380。

樣的「人文」，¹⁵⁷卻似乎淡化了漢語「文化」一詞中所謂「化成」與「教化」的成分。在中國，尤其是儒家思維當中，「文」的「教化」意義特別突出，如明代宋濂（字景濂，1310-1381年）在〈文說贈王生黻〉一文中說道：「明道之謂文，立教之謂文，可以輔俗化民之謂文。」¹⁵⁸此強調了「文」之明道、立教、轉變風俗民心的作用，是具有教化意義的一種存在。因此毫無疑義的，儒家的「文化」即是以「人文」開展的「教育化成」之意，此「人文」則較為集中指向在儒家聖賢之道浸潤下的種種表徵、言行撰作、制度文為，它基本上便是「文教」之義。但因「文化」一詞在目前的定義下較為寬泛，而「文教」一詞則能較為準確地指出文與教、以文教之的意義，因此本文採用「文教」一詞加以討論朱熹的文化教育，既是避免與當代意義混淆，也能強化欲討論的重心。以下便分述文與教：

（一）朱熹之「文」

如同前述，漢語中「文」的意義眾多，但在儒家思想中牽涉到「教化」的「文」，是一種帶有教化意義的傳道存在，絕不會只是一種無道的呈現或文字內容，這在朱熹的言論中亦是相當明確的。朱熹關於「文」的討論，多半出現於他對《論語》的注解，因為《論語》中有好幾次提到「文」，比如「博文」、「文行忠信」、「文質」、「文章」、「斯文」等。或許也可以說，朱熹對於「文」的理解，基本上也奠定於他對於《論語》之「文」的理解，於是也就不難想見朱熹之「文」的基調。總括來說，所謂的「文」是道的外顯，在「子畏於匡」一段朱熹曾解釋道：「道之顯者謂之文，蓋禮樂制度之謂。」¹⁵⁹孔子繼承了自文王後的「文」，這個「文」是所謂的「禮樂制度」，並且，它是道的表徵與顯發，並非一套隨便的制度，而是三代聖賢所創制並遺留下來、承載著天道與先人智慧的存在。¹⁶⁰道與文的關係緊密，但二者仍有層次上的差異，由於文是道在人世間實質化的代表，相對於不喪的道，就有可能會淪亡：「道只是有廢興，卻喪不得。文如三代禮樂制度，若喪，便掃地。」¹⁶¹可以理解，作為聖賢之道表徵的三代禮文，有可能因為文獻的喪失、時空的變異而被放棄或消失，孔子有志傳之，也因此對「文」的傳承就成為後代儒者的一大責任。

朱熹對於「文」有特別的重視，在工夫論上不放棄學文、博文作為首要進程次序，他說：「文，謂詩書六藝之文。……愚謂力行而不學文，則無以考聖賢之

¹⁵⁷ 關於目前的「文化」界定，可大抵分成物質文化與精神文化，前者包含一切具體物質創造，後者則包含制度與觀念。可見吳新穎：《儒學與中國傳統文化》（北京：中央民族大學出版社，2012年），頁44。

¹⁵⁸ 〔明〕宋濂：《宋濂全集·芝園續集》（杭州：浙江古籍出版社，1999年），第3冊，卷6，頁1568。

¹⁵⁹ 〔宋〕朱熹：《四書集注·論語集注·子罕第九》，頁116。

¹⁶⁰ 另外，朱熹在解釋孔子稱讚堯帝「巍巍乎！其有成功也；煥乎，其有文章」一句時，也將「文章」解為「禮樂法度」。見〔宋〕朱熹：《四書集注·論語集注·泰伯第八》，頁114。

¹⁶¹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論語十八·子罕篇上·子畏於匡章》，卷36，頁958。

成法，識事理之當然，而所行或出於私意，非但失之於野而已。」¹⁶²在這裡可見，朱熹將「文」定位在「詩書六藝」，同時認為學文不但能獲得先聖先賢留下的智慧，得見古代的文為法度，更可以「識事理之當然」，以與道德生命加以連結。所以，「教不以文，無由入。說與事理之類，便是文。小學六藝，皆文也。」¹⁶³所有與事理相關的，能夠表現、傳達道理的都是文，包含小學的灑掃應對、詩書禮樂射御書數，都包含在文的範圍內。從朱熹回應學生的疑問即知：

問：「『博學於文』，文謂《詩》《書》六藝之文否？」曰：「《詩》《書》六藝，固文之顯然者。如眼前理會道理，及於所為所行處審別是否，皆是。」

164

「博文」之「文」，精確地來說，指所有使人明事理、辨是非的學習對象，而詩書六藝即是使我們理解天地之理、聖賢之道的一種管道。所以學習三代聖賢禮樂制度、經典文獻、小學大學之教，乃至於認識人際等差、天下物事，從中體會循環規律、道德倫理、是非善惡，都屬於文的範圍，這也就是朱熹注重的「格物」之學。天下無一物無理，從分殊之理見渾全之道，即是學文、博文的意義，也凸顯了「文」的重要性。當然，明白事理與體現事理仍是有區別的，所以說學文力行、博文約禮，就是從講論知曉，進入到落實的行為模式，也就是從文中體悟，進而承擔、體現天道的過程。

由此可見，禮樂制度作為明文規定，嚴格來說，恐怕只是「文」的其中一種內容。不過整體來看，禮樂制度在很多時候，已象徵性地代表了儒者所欲學習與傳承的「文」，因為它無疑是「道」的豁顯，其精神已貫穿了儒家之「文」的整體。特別是禮，「『禮者，天理之節文』。節謂等差，文謂文采。等差不同，必有文以行之。」¹⁶⁵作為天理的等差品節表現，禮文一方面是具體可供學習流傳的語言文字之文，一方面又是反映著天理的節文。「學禮中也有博文。如講明制度文為，這都是文；那行處方是約禮也。」¹⁶⁶從學禮到行禮，即象徵了分殊之理與渾全天理的一體，也體現了博文約禮工夫的一貫。可知禮樂制度在窮格博文的工夫中佔了相當重要的位置。因此宋代儒者以「興起斯文為己任」¹⁶⁷，這裡的「斯文」有極大的可能是取材於孔子之言，¹⁶⁸而孔子之「斯文」在朱熹的理解中即是三代禮樂制度，可見聖賢的禮樂制度被標上「文」之定位，已為後來的儒者當作「道」的具象化代表，他們不但概括性地提出與使用之，更自覺地擔起興文傳文的責

¹⁶² [宋]朱熹：《四書集注·論語集注·學而第一》，頁 63。

¹⁶³ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語十六·述而篇·子以四教章》，卷 34，頁 895。

¹⁶⁴ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語十五·雍也篇四·君子博學於文章》，卷 33，頁 833。

¹⁶⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語十八·子罕篇上·顏淵喟然嘆章》，卷 36，頁 963。

¹⁶⁶ 同上註，頁 967。

¹⁶⁷ [宋]朱熹：《四書集注·孟子集注·盡心章句下》，朱子引程頤之悼其兄明道之文，頁 423。

¹⁶⁸ 見《論語·子罕》：「子畏於匡。曰：『文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？』」（[宋]朱熹：《四書集注·論語集注·子罕第九》，頁 116。）

任。

既然「文」是「道」的表徵，那麼它便可以不只是一種形式。禮樂制度之所以象徵性地代表了「文」，是因為它來自於聖賢，是聖賢「裁成天地之道，輔相天地之宜」而來的「經天緯地之文」，¹⁶⁹且被具體而清晰地表達出來，成為後人可以學習並仿效的對象，這也就是六經作為文，而為儒者所推崇、希冀傳承下去的原因。在前面關於內外概念的討論中，曾經引用了一段文字：

夫古之聖賢，其文可謂盛矣，然初豈有意學為如是之文哉！有是實於中，則必有是文於外。如天有是氣，則必有日月星辰之光耀；地有是形，則必有山川草木之行列。聖賢之心，既有是精明純粹之實，以旁薄充塞乎其內，則其著見於外者，亦必自然條理分明，光輝發越而不可揜，蓋不必託於言語，著於簡冊，而後謂之文，但自一身接於萬事，凡其語默動靜，人所可得而見者，無所適而非文也。姑舉其最而言，則《易》之卦畫，《詩》之詠歌，《書》之記言，《春秋》之述事，與夫《禮》之威儀，《樂》之節奏，皆已列為《六經》而垂萬世，其文之盛，後世固莫能及；然其所以盛而不可及者，豈無所自來？而世亦莫之識也。……孟軻氏沒，聖學失傳，天下之士背本趨末，不求知道養德，以充其內，而汲汲乎徒以文章為事業。¹⁷⁰

前文引用，在於看見德內文外的關係，此處則應注意朱熹對於「文」或是「文章」的理解。從此段文字中可知，後世對於文的想法，已經受限於文字的表面形式，而失去了對文之所以為文的相應理解。聖賢之文如六經，在後人眼中是相當美好的文章，但它們之所以美好，關鍵不在於語言文字或體制形態，而在於寫作的人。聖賢德充於內，文發於外，六經之為文字，只是聖賢之文的一種表現，除了六經之外，從聖賢外顯出來的種種動作、神態、情緒、言語、決策等，都是所謂的文。這些文，就是聖賢之德的發用，就是承載著天地之道的存在，當然不僅是語言文字可能涵蓋，也不只是一種後世所認為的文章。學者要做的，是從這些可見的文章當中，發見聖賢之德、天地之理。這再次證明了在朱熹的意識中，應當被傳承的「文」，就是「道」的化身，它包含了三代禮文、六經，也包含了各種人事物對道的體現，所以說：「文章，德之見乎外者，威儀文辭皆是也。」¹⁷¹無論是動靜語默之間，或是禮樂法度、經典文辭，都是所謂的「文」，在人為可見之德，在物則為可見之理。於是該學、該傳的「文」，即是這些天道在人在物的顯現；學文傳文的努力，其目的也就在於充內養德、體現天道天理的終身事業。

前文整理了朱熹所肯認的「文」，已清楚明白「文」是「道」的體現。而「文」的教化意義，從朱熹對於孔子的理解便可看出：「諸弟子以夫子之道高深不可幾及，故疑其有隱，而不知聖人作、止、語、默無非教也，故夫子以此言曉之。」

¹⁶⁹ 見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論語十一·公冶長下·子貢問曰孔文子章》，卷 29，頁 730。

¹⁷⁰ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著六·讀唐志》，第 7 冊，卷 70，頁 3497~3498。

¹⁷¹ 〔宋〕朱熹：《四書集注·論語集注·公冶長第五》，頁 88。

¹⁷²對於孔子的無隱，朱熹明白指出，其「作、止、語、默無非教也」，而根據上文，聖人的「作、止、語、默」，其實也就是由內德而發的「文」。朱熹也說：「天道至教，聖人至德，動靜語默之間，無非教人處。」¹⁷³察於天文、人文，獲得天地之理、聖人之道，以成就己德，化成天下，正是原始文化的意義。於是，「文」的教育化成意義就很自然地表現出來。因此在尚未清楚界定朱熹之「教」之前，已可以有個大方向的理解：朱熹的「教」以傳道之「文」為內容，是確然無疑的。

（二）朱熹之「教」

接下來，本文要深入討論朱熹對於「教」的理解與想法，將分為幾個部分進行：

1. 教育的目的與重要性

教育的目的與重要性，完全來自於聖賢立教的本意：

夫道之體用，盈於天地之間，古先聖人既深得之，而慮後世之不能以達此，於是立言垂教，自本至末，所以提撕誨飭於後人者，無所不備。¹⁷⁴

這裡直接提到聖人立言垂教的原因，是因他們深得道之體用，卻怕後來的人沒有辦法得道，所以時時透過文教提醒著後人。如同前述，朱熹有所謂的億兆君師之說，且不只一次提到聖賢為師、設立學校的教學目的，在於復性遂性：

蓋自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣。然其氣質之稟或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聰明睿智能盡其性者出於其間，則天必命之為億兆之君師，使之治而教之，以復其性。此伏羲、神農、黃帝、堯、舜，所以繼天立極，而司徒之職、典樂之官所由設也。¹⁷⁵

天道在人的最好證明，即是仁義禮智之善性。聖賢能盡其善性，故能得道之體用，但多數的人是不能的。不能的原因，在於氣稟的不齊，所以聖賢才成為多數人的君師，有的成為君主，有的成為職官，治理國家並教導百姓，讓眾人亦能得道復性，這就是教育的任務與目的。「人性皆善，而其類有善惡之殊者，氣習之染也。」

¹⁷² [宋]朱熹：《四書集注·論語集注·述而第七》，頁106。

¹⁷³ [宋]黎靖德編：《朱子語類·禮四·小戴禮·禮器》，卷87，頁2244。

¹⁷⁴ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十七·知舊門人問答二十二·答許生》，第6冊，卷60，頁2937。

¹⁷⁵ [宋]朱熹：《四書集注·大學章句序》，頁1。類似的言論可見[宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·講義·經筵講義》，第2冊，卷15，頁474~475；《朱子文集·記一·南劍州尤溪縣學記》，第8冊，卷77，頁3878。

故君子有教，則人皆可以復於善。」¹⁷⁶這是標準的儒家性善論調，善性既是教育的根基，亦是教育的目的。而氣稟的不齊，造成了眾人循性復性的困難，也凸顯了教的重要。根據這樣的論點，朱熹也有更多對於教育目的的精細討論，比如聖人立教是為了救氣強理弱之病，¹⁷⁷要人分辨是非，擇是而行，¹⁷⁸教人遂其性以至光明盛大之類，¹⁷⁹也就是要人不受氣稟之限制，使欲望合理而不過度，以復其善性的一套邏輯。

以教導眾人復性為教之定位，相當符合朱熹對「修道之謂教」的理解。在《中庸》，明確點出了「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的命題，標舉出性、道、教三者之間的連續性。所謂的「教」，則扣緊了「修道」之意而展開。朱熹曾多次說明了「修道之謂教」的意思：

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、政之屬是也。¹⁸⁰

問：「《集解》中以『天命之謂性，率性之謂道』通人物而言。『修道之謂教』，是專就人事上言否？」曰：「道理固是如此。然『修道之謂教』，就物上亦有箇品節。先王所以咸若草木鳥獸，使庶類蕃殖，如《周禮》掌獸、掌山澤各有官，如周公驅虎豹犀象龍蛇，如『草木零落然後入山林，昆蟲未蟄不以火田』之類，各有箇品節，使萬物各得其所，亦所謂教也。」¹⁸¹

問「繼天立極。」曰：「天只生得許多人物，與你許多道理。然天卻自做不得，所以生得聖人為之修道立教，以教化百姓，所謂『裁成天地之道，輔相天地之宜』是也。蓋天做不得底，卻須聖人為他做也。」¹⁸²

第一段引文出自於〈中庸章句序〉，朱熹給予「修道」之「修」一「品節」的注解。因為眾人總會受到氣稟的影響，而有過與不及的現象，可能偏離正軌而歪曲，無法循其自然之善性走上當行的道路，因此聖人施教於天下，目的在使眾人走上正確的道路，完全扣緊了教之復性。同時，朱熹也點出了聖人品節之教，具體的展現為禮樂刑政之類，因此我們也能從禮樂刑政的性質，得出所謂的品節之教，該具有導引、修正、規範、調節的意涵。而聖人建構推行的禮樂刑政，也就是前

¹⁷⁶ [宋]朱熹：《四書集注·論語集注·衛靈公第十五》，頁172。

¹⁷⁷ 見[宋]黎靖德編：《朱子語類·性理一·人物之性氣質之性》，卷4，頁71。

¹⁷⁸ 見[宋]黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷13，頁228。

¹⁷⁹ 見同上註，頁230。

¹⁸⁰ [宋]朱熹：《四書集注·中庸章句》，頁25。

¹⁸¹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·中庸一·第一章》，卷62，頁1495。

¹⁸² [宋]黎靖德編：《朱子語類·大學一·序》，卷14，頁259。

文所提及象徵「道」的禮樂制度。於是，朱熹依照對於「修道之教」的理解，有時直接用「品節」一詞加以說明教育：「古者聖王設為學校，以教其民，由家及國，大小有序，使其民無不入乎其中而受學焉；而其所以教之之具，則皆因其天賦之秉彝，而為之品節，以開導而勸勉之，使其明諸心，修諸身……」¹⁸³此段再次強調聖人教育的復性目的，並指出眾人的天賦善性，以及修道立教的品節之意，可知學校教育正是要以聖人之文加以引導學生，使之循其性而步上正確的道路。第二段引文則指出，「修道之教」雖然主要是針對人性而言，但面對萬物時有所品節，也是一種「修道之教」，「只是所以處之各當其理，且隨他所明處使之」¹⁸⁴，除了控制調節，適性發揮，也體恤生命，與萬物共生，將天地萬物都含納進「教」的範圍。這種使萬物各得其所、各盡其性理的思維，也同於格物、博文那種面向世界、貫全體之理的氣度。第三段引文，將聖人修道立教稱為「繼天立極」，並給予「裁成天地之道，輔相天地之宜」的說明，此於前文已有提及，是朱熹所謂的「經天緯地之文」，聖人「理會得天下事橫者直者各當其處，皆有條理分曉」¹⁸⁵，面對天道加以裁成、輔相，開啟了人文，與天命君師之教貫通。而聖人修道立教於百姓，也就巧妙地連結了「文」與「教」。

2. 教育的對象與內容

朱熹曾說明古代聖王君師之教：

昔者聖王作民君師，設官分職，以長以治，而其教民之目，則曰「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」五者而已。蓋民有是身，則必有是五者，而不能以一日離；有是心，則必有是五者之理，而不可以一日離也。是以聖王之教，因其固有，還以道之，使不忘乎其初；然又慮其由而不知，無以久而不壞也，則為之擇其民之秀者，羣之以學校，而聯之以師儒，開之以《詩》、《書》，而成之以禮樂，凡所以使之明是理，而守之不失，傳是教而施之無窮者，蓋亦莫非因其固有而發明之，而未始有所務於外也。¹⁸⁶

這裡點出了最初聖王教民，重點在於「五倫」。朱熹說：「天生斯人，而予之以仁、義、禮、智之性，而使之有君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友之倫，所謂民彝者也。」¹⁸⁷五倫的根據是仁義禮智之性，是所謂的「民彝」，聖人只是加以引導，使人民在人際互動間符合道德，這即是一種復性的過程。接著，朱熹提到，若只是施以

¹⁸³ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記二·靜江府學記》，第8冊，卷78，頁3901。

¹⁸⁴ [宋]黎靖德編：《朱子語類·中庸三·第二十二章》，卷64，頁1570。

¹⁸⁵ 關於「經天緯地之文」，可見[宋]黎靖德編：《朱子語類·論語十一·公冶長下·子貢問曰孔子文章》，卷29，頁730。

¹⁸⁶ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記三·瓊州學記》，第8冊，卷79，頁3924。

¹⁸⁷ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記一·南劍州尤溪縣學記》，第8冊，卷77，頁3878。

五教，人民就只是依循著聖人的教誨，卻不知為何要遵守，所以為資質好、表現好的俊秀之民擇師設學，教詩書禮樂，使之明理，自發肯認善性倫常，而能長久地符合道德。不過，這個教學過程，具體而言是有分階段性與對象性的，也有實際的內容：

人生八歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學，而教之以灑掃、應對、進退之節，禮樂、射御、書數之文；及其十有五年，則自天子之元子、眾子，以至公、卿、大夫、元士之適子，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理、正心、修己、治人之道。¹⁸⁸

聖王設立學校的目的，是讓天下之人都能受教，學習去順著自己的本性，彰顯五倫之理，所以自八歲始入小學，教導灑掃應對進退及六藝，在生活中自然地學習道德人倫，浸潤於聖人之教；至十五歲，根據氣稟資質的差異，選出能夠進一步加以引導、培養者進入大學，教導格致誠正修齊治平之道，使這批人能夠為進入統治階層，管理、治理百姓與國家做準備。由此得知，讓所有人從小都能入學受教，是朱熹理想的學校教育，無論是王公貴族或是平民，小學階段的教育都是重要且必需的。

不過，小學仍停留在使民「由」的教育，若要使民「知」，則必須進入大學，這部分的人學者就得進行篩選，並不是所有人都適合進入大學的。見朱熹言：

子曰：「民可使由之，不可使知之。」民可使之由於是理之當然，而不能使之知其所以然也。¹⁸⁹

古人初學，只是教他「洒掃應對進退」而已，未便說到天理處。……「民可使由之，不可使知之」，只是要他行矣而著，習矣而察，自理會得。須是「匡之，直之，輔之，翼之，使自得之，然後從而振德之」。今教小兒，若不匡，不直，不輔，不翼，便要振德，只是撮那尖利底教人，非教人之法。¹⁹⁰

「民可使由之，不可使知之」出自於孔子之口。在引文一中，朱熹解釋為，聖人教民是讓他循著天理而行，卻不能讓他明白天理的所以然。在第二段引文中，朱熹明確表示，小孩在初學之時，只是教「洒掃應對進退」這類的事，此即是小學之教，要他在日常言行坐臥之間，自然而然習慣而培養誠敬之心，即是「民可使由之」。待「匡、直、輔、翼」後，孩童有所自得自覺，才能進一步「振德」，可推測即是大學修身治國之教。所以說：

¹⁸⁸ [宋]朱熹：《四書集注·大學章句序》，頁1。

¹⁸⁹ [宋]朱熹：《四書集注·論語集注·泰伯第八》，頁112。

¹⁹⁰ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語三十一·子張篇·子夏之門人小子章》，卷49，頁1206~1207。

蓋民但可使由之耳，至於知之，必待其自覺，非可使也。由之而不知，不害其為循理，及其自覺此理而知之，則沛然矣。必使之知，則人求知之心勝而由之不安，甚者遂不復由，而惟知之為務，其害豈可勝言？¹⁹¹

教育能使民在引導、輔正當中默默依循天理，但這不代表民就能明白事理、驗證本性之所從來、天理為何物，這在資質較佳的學者那裡都還需要「積累涵泳，由之而熟」¹⁹²的努力與過程，對民來說就更困難了。所以對於廣大的民，聖人之教或明確的小學教育已能「使之由」，若是必求「使之知」，反而會有更大的問題。上面獨立引文中提到的弊端，是將心傾注於認識天理，心反而不安，不能專注於循理而動，「前面方推這心去事親，隨手又便去背後尋摸取這箇仁；前面方推此心去事兄，隨手又便著一心去尋摸取這箇義，是二心矣」¹⁹³。當然，朱熹並不是完全否認民知的可能性，只是凸顯了人在氣稟上的差異與教學的合宜進程。所以朱熹也引了程子的話：「聖人設教，非不欲人家喻而戶曉也，然不能使之知，但能使之由之爾。」¹⁹⁴教育的對象，自然是全面不遺漏任何一人的，但現實上就是有資質的等差，若民不能自知自覺，則使他們受小學之教，循天理不違性也已是最適切的了，在教學的方法與進程上是不能揠苗助長的。

由此可知，朱熹以為教育的對象是全體人民，但依照氣稟、資質差異，可分為學習小學之教的民，以及經過小學再向上接受大學之教的學者。而小學大學各有主要的教學內容，以五倫之教、性善之教為主，從灑掃應對進退、六藝的「德行道藝」¹⁹⁵之學，到格致誠正、修齊治平的「修己治人」之學，各有攸屬。自然，這只是概括性的分類，不代表民就一定不能向上修習，也不代表學者就一定能夠遂理復性，進入大學教育也並非就完全不做小學工夫或不學經典，此處便不再細論，但可明白，朱熹是考量了教育的進程與方法而如此構畫的。同時，無論是小學或大學之教，所教的都不只是技藝之學，而是使學者「不失其性，不亂其倫」¹⁹⁶的「為己」之學，¹⁹⁷修身治國的道德取向十分明確，這也是儒家之教的顯著特色。從朱熹著名的〈白鹿洞書院學規〉便可看出朱熹之教的樣態：

父子有親。君臣有義。夫婦有別。長幼有序。朋友有信。

¹⁹¹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十六·知舊門人問答一·答范伯崇一》，第4冊，卷39，頁1663。

¹⁹² [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十六·知舊門人問答一·答范伯崇二》，第4冊，卷39，頁1664。

¹⁹³ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語十七·泰伯篇·民可使由之章》，卷35，頁936。

¹⁹⁴ [宋]朱熹：《四書集注·論語集注·泰伯第八》，頁112。

¹⁹⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類·禮三·周禮·地官》，卷86，頁2218。

¹⁹⁶ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記一·南劍州尤溪縣學記》，第8冊，卷77，頁3878。

¹⁹⁷ 可見如[宋]黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》：「聖人教人，只是為己。」(卷13，頁243。) [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記二·衢州江山縣學記》：「抑先聖之言有之，『古之學者為己，今之學者為人』，二者之分，實人材風俗盛衰厚薄之所繫，而為教者不可以不審焉者也。」(第8冊，卷78，頁3895。)

右五教之目。堯、舜使契為司徒，敬敷五教，即此是也。學者學此而已。而其所以學之之序，亦有五焉，其別如左：

博學之。審問之。謹思之。明辨之。篤行之。

右為學之序。學、問、思、辨四者，所以窮理也。若夫篤行之事，則自修身以至於處事、接物，亦各有要，其別如左：

言忠信。行篤敬。懲忿窒慾。遷善改過。

右修身之要。

正其義，不謀其利。明其道，不計其功。

右處事之要。

己所不欲，勿施於人。行有不得，反求諸己。

右接物之要。

熹竊觀古昔聖賢所以教人為學之意，莫非使之講明義理，以修其身，然後推以及人，非徒欲其務記覽、為詞章，以釣聲名、取利祿而已也。今人之為學者則既反是矣，然聖賢所以教人之法具存於《經》，有志之士，固當熟讀深思而問辨之。¹⁹⁸

從白鹿洞書院的學規內容看，一開頭便舉出五倫，符應了前文朱熹對聖人之五教的肯認，接著羅列學文到力行之序要，包含為學之序、修身、處事、接物之要，內容全是為己之道德學問，彰顯出書院立教的宗旨與氣度。後又清楚說明古代聖賢教學之旨就是要講明義理，使人也明義理、修己治人，教學之法則具存於儒家經典，揭示了教育的意義、內容與參考文獻，可作為朱熹對於文教看法的有力印證。

3. 教育的主客與道德事功的關係

無疑地，教學活動進行時，教育的主體是教者，教育的客體是受教者；前者可能是君主或老師，後者則可能是人民或學生。但「自學，教人，無非是學」¹⁹⁹，教者亦在教的過程中一遍一遍重溫，或從受教者那裡學習，因此反過來說，學生又是老師，老師又是學生，教與學是一種共構且互動、主客體交融的關係。從前述可見，文教工作的進行，強調的是復性與德立，無論是教學的目的、內容及進程，都具有濃厚的道德取向，這是對學生的要求。同時，教者本身的道德也被朱熹所重視：

「道之以德」，是躬行其實，以為民先。如必自盡其孝，而後可以教民孝；自盡其弟，而後可以教民弟，如此類。「宜其家人，而後可以教國人；宜

¹⁹⁸ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著十·白鹿洞書院學規》，第8冊，卷74，頁3730~3731。

¹⁹⁹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·尚書二·說命》，卷79，頁2037。

兄宜弟，而後可以教國人。」²⁰⁰

所謂「躬行其實」，即是一種以身作則、以自己作為表率，而後教導他人的實踐。因此要教民復性立德、為善去惡，教者本身要先能做到道德上的要求，比如自身盡孝，才能教導子女、百姓盡孝，這是儒家以自身為立基點，依照親疏關係逐漸向外發揮影響力的理念。可見，文教活動的進行，無論主體或客體，與道德的關係都是極為緊密的。

既然如此，文教作為一種事業，何以一定要與道德有所牽連，道德與文教之間的關係究竟是如何被建立的呢？當朱熹面對文教活動時，是如何將道德與教業貫串起來，成為實現「內聖外王」理念的途徑呢？其背後的理論依據為何？這些是必須討論的問題。在上節曾簡單透過「終身事業」來確立道德與文教的德業關係，此處將進一步運用「盛德大業」與「明德新民」論來討論內外之間的連繫。「盛德大業」出自於《易·繫辭上》：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。……顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛德。」²⁰¹這是描述道的段落。朱熹在《語類》中解釋了這段：

「『顯諸仁，藏諸用』，二句本只是一事。『藏諸用』，便在那『顯諸仁』裏面，正如昨夜說『一故神，兩故化』相似，只是一事。『顯諸仁』是可見底，『藏諸用』是不可見底；『顯諸仁』是流行發用處，『藏諸用』是流行發見底物；『顯諸仁』是千頭萬緒，『藏諸用』只是一箇物事。……『顯諸仁』如惻隱之心，『藏諸用』似仁也。惻隱、羞惡、辭遜、是非，『顯諸仁』也；仁義禮智，『藏諸用』也。只是這箇惻隱隨事發見，及至成那事時，一事各成一仁，此便是『藏諸用』。其發見時，在這道理中發去；及至成這事時，又只是這箇道理。一事既各成一道理，此便是業。業是事之已成處，事未成時不得謂之業。盛德便是『顯諸仁』處。『顯諸仁』者，德之所以盛；『藏諸用』者，業之所以成。『鼓萬物而不與聖人同憂』，此正是『顯諸仁、藏諸用』底時節。『盛德大業』，便是『顯仁、藏用』成就處也。……一叢禾，他初生時共這一株，結成許多苗葉花實，共成一箇性命；及至收成結實，則一粒各成一箇性命。只管生生不已，所謂『日新』也。『富有之謂大業』，言萬物萬事無非得此理，所謂『富有』也。日新是只管運用流行，生生不已。……正如以穀喻仁，是『藏諸用』也，及發為親親仁民愛物，一事又各自成一仁。『顯諸仁』是用底跡，『藏諸用』是仁底心。」²⁰²

統整這段文字，有幾個重點：第一，「顯諸仁」、「藏諸用」只是一事，一顯一隱，

²⁰⁰ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語五·為政篇上·道之以政章》，卷23，頁547。

²⁰¹ [魏]王弼、〔東晉〕韓康伯注、〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》，卷7，頁148~149。

²⁰² [宋]黎靖德編：《朱子語類·易十·上繫上·右第三章》，卷74，頁1899~1900。

一發用一本體。第二，因為「顯諸仁」所以成就了「盛德」，因為「藏諸用」所以成就了「大業」。第三，「藏諸用」如同仁理，「顯諸仁」如同惻隱之心，當惻隱之心落實到事事物物之上，成就了親親、仁民、愛物等實事，即是所謂的「業」。第四，道之流行生生不已，故稱「日新盛德」；每一事物各有分殊之理，卻無非是「藏諸用」之渾全之理，故稱「富有大業」。從這裡可以看出，所謂的「大業」，是通過天道生生不已的發用流行，使萬事萬物無非此理而成就的事業，由始至終、由隱至顯浸透著仁德的精神，它並非獨立於道德而可完成的，反而是落實道德的結果。因此，有德才有業的論點，根於天道下貫於天地萬物的一體性，「『顯諸仁』便是『繼之者善也』，『藏諸用』便是『成之者性也』」²⁰³，人因天賦性命而有善性仁德，並在面向天地萬物時努力復返天命之性、貫徹仁德精神，發見理一分殊、物我一理的真理，使萬物各得其理，成就富有大業。就此而言，大到博施濟眾之政治功業、傳道授業的文教功業，或是小到一般生活的種種事業，都要根據本身的善性，自內德做起，從本體流行發用直至在人事物上成就，才能真正實現「大業」。朱熹對於德業關係的體用本末定位，由此亦可略見一二。

朱熹對於德業的理解，亦可從下面這條資料加以分析：

德，謂見善必行，聞過必改。能治其身，能治其家，能事父兄，能教子弟，能御童僕，能肅政教，能事長上，能睦親故，能擇交遊，能守廉介，能廣施惠，能受寄託，能救患難，能導人為善，能規人過失，能為人謀事，能為眾集事，能解鬪爭，能決是非，能興利除害，能居官舉職。

業，謂居家則事父兄，教子弟，待妻妾；在外則事長上，接朋友，教後生，御童僕。至于讀書治田，營家濟物，畏法令，謹租賦，好禮樂射御書數之類，皆可為之。非此之類，皆為無益。²⁰⁴

此段出自鄉約，明確分列德與業，可看得出其面向地方人民勸勉進善的意味。而在內容中可發現，德業的相似性是極高的，業的內容多半符應了德在各方面的表現；德強調的是一種道德能力，業則是此道德能力在事為上的實際完成。朱熹在對〈呂氏鄉約〉的修改中保留了〈德業相勸〉一段，表示他的贊同，其中羅列了修身、齊家、治國的各種面向，因此包含了個人道德的修養、居家事長、讀書交遊、居官遵法。可注意到的是，無論德業，都提到了教導子弟、後生的教育層面，表示對於朱熹來說，教育是人一生中的重要任務之一，它象徵了德，也成就了業，與政治共存並行。當然，這個教育並不一定代表著開課授業這類實質的工作，只要是能夠開示引導、勸戒規化，使後學能改過遷善、以道德為依歸及處事標準，就已發揮了教育的作用。

最能夠代表並說明德業關係的，是朱熹特別重視的《大學》之道。從「明明

²⁰³ [宋]黎靖德編：《朱子語類·易十·上繫上·右第三章》，卷74，頁1899。

²⁰⁴ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著十·增損呂氏鄉約·德業相勸》，第8冊，卷74，頁3740。

德」到「新民」，是儒家「內聖外王」精神的重要理據。但以往論述《大學》之道，多半將之定調為儒家知識份子踏上政治的道路，以及統治階層修身治民的進程，並不特別注重其中的文教意義。朱熹對《大學》有自己的一套心得與理解角度，他為《大學》重新安排順序，甚至做了補傳，呈現了他對於《大學》的肯認，也非常深刻地反映了他的哲學理路。尤其朱熹將在對「明明德」與「新民」的討論之中，反映了教育在德業之間的關鍵地位、教化的本質與方法、教者與被教者之間的聯繫，可以顯示出即使《大學》是闡述治國平天下的政治之學，卻仍是必須根基於教化原則與理論才得以發展運作起來的。

「大學者，大人之學也。」²⁰⁵根據前面所論，進入大學以學習大學之道的人，該是通過了小學，已有道德的薰陶基礎者，並且是可以進一步「使知之」的俊秀，因此不一定限於天子、官員，也可能來自於民間。大學的目的，就是要讓這些人成為「大人」。朱熹曾解釋所謂《論語》中提到的「大人」，「不止有位者，是指有位、有齒、有德者，皆謂之『大人』」²⁰⁶，也就是說，「大人」可能是有政治實權的人、年長的人或是有德的人，這也再次證實，雖然《大學》談的是修齊治平、與政治密切相關的學問，但這些能夠做到修齊治平的人物，並不一定需要有政治之位。大人之學在於「大學之道」：即是明明德，親民，止於至善。朱熹解釋道：

程子曰：「親，當作新。」大學者，大人之學也。明，明之也。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。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。新者，革其舊之謂也，言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。止者，必至於是而不遷之意。至善，則事理當然之極也。言明明德、新民，皆當至於至善之地而不遷。²⁰⁷

所謂「明德」，即是人人具有的天賦心性，故其為「明」；但人為氣稟所拘，欲望遮蔽了明亮的德性，因此需要「明明德」，使本有的「明德」得以恢復其明，使其明亮起來。這樣的論調，完全符應於前文第一點所提到的教育目的，就是要使受教者復性。接著，朱熹在注解一開頭便舉出程子之言，直接將「親民」釋為「新民」。這個「新」，是除舊、革除舊有的染污之意，在與「明明德」連貫的語脈中可知，舊有的染污，當指一切遮蔽了明德的習氣、欲望，而「新民」即是使民得以去除這些染污而復其本然善性而「明明德」。「明德為本，新民為末。」²⁰⁸從「明明德」到「新民」，是一個從自身出發，進而推擴至他人的意向與本末次序，自己「明明德」之後，進而讓他人也「明明德」，面對自己、他人人都做到極致至善的地步，這即是大學之道的意義。

需要說明的是，朱熹在論述《大學》「明明德」時，是站在學者本身的角度。

²⁰⁵ [宋]朱熹：《四書集注·大學章句》，頁5。

²⁰⁶ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語二十八·季氏篇·君子有三畏章》，卷46，頁1173。

²⁰⁷ [宋]朱熹：《四書集注·大學章句》，頁5。

²⁰⁸ 同上註，頁5。

但朱熹說：「聖人教人，只在大學第一句『明明德』上。」²⁰⁹聖人教人「明明德」，必是本身已「明明德」，進而使他人也「明明德」，這個「教」，即是「新民」的意涵。因此可以想見，這個學者也就是一個受大學之教的受教者，其上必有傳授大學之教的教者。在學者明其明德之後，他必須推己及人，做到「新民」，使其他人也明其明德，他的角色就從受教者成為了教者。於是往前無限追溯，往後無限延伸，在大學中，多數的教者都曾受教者，而多數的受教者也該成為教者，綿綿不絕的教學意義就產生了。並且，若跳出大學此一教學機構來說，雖然《大學》作為一套學問，是針對能夠知天理之所以然的學者，但這些學者去「新民」時，主體並不限於進入大學裡的學生，而是更廣大的全體人民，即便多數人民可能只能「由」而不能「知」。「問：『新民止於至善，只是要民修身行己，應事接物，無不曲當？』曰：『雖不可使知之，亦當使由之，不出規矩準繩之外。』」²¹⁰也就是說，得以去「新民」的主體，當是明白大學之道的人物，但「新民」的對象，是全體人民，包含了為政者，包含了進入大學的學子，也包含了無法「使知之」的民。其中，有一些受教者能因此「明明德」，真正去理解天道性命之真理，於是他們能進入大學，能進一步「新民」成為教者；有一些則至少能通過小學的教育而「使由之」，不出規矩準繩之外。因此很顯然的，「新民」之教，是一種使人「各明其明德」²¹¹的作為與努力，不只侷限於大學教育，也不侷限於政治領域。

既然如此，教者又是如何透過「新民」之教，使他人也「明明德」呢？先看以下文字：

蜚卿問：「新民，莫是『修道之謂教』，有以新之否？」曰：「『道之以德』，是『明明德』；『齊之以禮』，是以禮新民，也是『修道之謂教』。有禮樂、法度、政刑，使之去舊汙也。」²¹²

關於「道之以德，齊之以禮」，朱熹在《集注》中如此說：「言躬行以率之，則民固有所觀感而興起矣，而其淺深厚薄之不一者，又有禮以一之，則民恥於不善，而又有以至於善也。」²¹³從這裡可以看出，對於人民的引導與教育，有兩個面向：德與禮。在前文已提及，「道之以德」是一種教的方式，教者本身要先有德，然後才能真正教人。而「道之以德」從教者到被教者，即是自先「明明德」，後「新民」——使他人各明其明德的過程，所以朱熹在獨立引文中將之歸為「明明德」，但其實這即是「新民」作為的一環。而「齊之以禮」是「以禮新民」，是因人們有氣稟資質上的差別，接受「新民」之教時，「明明德」的結果也有深淺厚薄的差異，利用禮樂刑政加以教導規範，使民由之，去其染汙，甚至自覺知理，亦是「新民」之教的一種方式。同時，朱熹也連結到「修道之謂教」加以說明，可知

²⁰⁹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·大學一·經上》，卷14，頁261。

²¹⁰ 同上註，頁270。

²¹¹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·大學二·經下》，卷15，頁308。

²¹² [宋]黎靖德編：《朱子語類·大學一·經上》，卷14，頁267。

²¹³ [宋]朱熹：《四書集注·論語集注·為政第二》，頁67。

「齊之以禮」也就是自古以來聖人創制禮樂並加以施行的修道之教，強化了「新民」作為教化一事的理論基礎。而「道之以德，齊之以禮」也就是「新民」之教的基本作法與原則。

而上段引文中曾提到，「道之以德」是以自身之德行為表率，使民「有所觀感而興起」。也就是說，「道之以德」是以一種最純粹而自然的方式來「新民」、教化人民的，這種方式叫做「感興」。朱熹說：「興者，感動奮發之意。……惟上智之資無物欲之蔽，為能無待於教，而自能感發以有為也。」²¹⁴興，就是感動奮發，是一種內心的觸動以至自覺，只有資質特別高的上智者能夠自己興發，無待於師者之教，而其他人都需要興教，所以朱熹很重視教學的「興起開發」²¹⁵。見朱熹之言：

或問：「明德新民，還須自家德十分明後，方可去新民？」曰：「不是自家德未明，便都不管著別人，又不是硬要去新他。若大段新民，須是德十分明，方能如此。若小小效驗，自是自家這裏如此，他人便自觀感。『一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓』，自是如此。」²¹⁶

本在《大學》語脈及朱熹的解釋中，明明德至新民是擁有一個本末先後次序的，因此就容易出現一種量化衡量的問題：是時間上己德已明才能去新民，或是己德要明到極致的時候才能去新民？從朱熹的回應可知，明明德與新民的次序只是一種本末關係，並不是一種完全的時間先後，也不受限於境界完成上的程度大小。人要明明德，但在這個工夫階段當中，不能就只是自掃門前雪。當人之明德尚未全然明亮起來之前，已經可以有新民的作用，朱熹稱之為「小小效驗」，即是我自身的明德自然展現其光輝，並透過他人的觀察，而使他人自然有所感興，而有觸動奮發的效果。所以朱熹說不能都不去新民，但這個新民也不是刻意去行為或要求，而是一種十分順適的教化作用。這再一次顯現出道德的教化意義，以及道德對於教者的必要性。當然，在受教者來說，是得到感興；在教者來說，則是鼓舞，使之振起、有所感興的意思。²¹⁷同樣的，這個鼓舞雖然看來頗為積極主動，但並不是一種特別造作的方式：「『鼓之舞之』，便無所用力，自是聖人教化如此」，且無論政教都可有鼓舞作用，²¹⁸可知鼓舞或感興作為新民的原理，可以是透過自身道德的光輝加以觸動，而人民得以感發；也能是通過禮樂刑政的作用加以振發，使人民興起，只不過後者多半具有於人民興起善心之時，加以修正引導的意義。

²¹⁴ [宋]朱熹：《四書集注·孟子集注·盡心章句上》，頁394。

²¹⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷13，頁235。

²¹⁶ [宋]黎靖德編：《朱子語類·大學一·經上》，卷14，頁267。

²¹⁷ 見[宋]朱熹：《四書集注·大學章句》釋〈康誥〉「作新民」：「鼓之舞之之謂作，言振起其自新之民也。」（頁7。）[宋]黎靖德編：《朱子語類·大學三·傳二章釋新民》：「鼓之舞之之謂作。如擊鼓然，自然使人跳舞踴躍。然民之所以感動者，由其本有此理。上之人既有以自明其明德，時時提撕警策，則下之人觀瞻感發，各有以興起其同然之善心，而不能已耳。」（卷16，頁319。）

²¹⁸ [宋]黎靖德編：《朱子語類·易十一·上繫下·右第十一章》，卷75，頁1933。

²¹⁹所以此段的獨立引文中，提到了德十分明者，能夠「大段新民」，除了自身德行之光輝更為盛大而感動人心之外，或許也就意味著以禮樂刑政加以教導人民，如聖人修禮制樂並加以施教之事，故能具有更全面而積極的效果。

《大學》雖是針對統治階層而言的學問，但其中的鼓舞與感興作為「新民」的教育原理，卻象徵了道德教化的基礎性與普遍性。「一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓」，每個人的天賦稟彝，使人得以在接受到教的時候有所觸動感興。而這個教雖然是針對君主之施來說的，本是一種由上位者階層家庭的安定，再向下治政的齊治平效果，但在理論上來看，其操作與效果並不僅只是從統治者往下的發佈而論，而是可以從每個人自身擴散的。即使是一般的百姓，都需要恰當地處理自己與家庭的關係，只是他們可能無法自覺到自己亦能作為教化的中心，也就很難發揮教化的影響力。但若能自覺明明德，並正視自身道德對他人的觸動，那麼個體的教化作用就會很大了。這使教化的主體超越了許多客觀限制，不談年齡大小、財富多寡、地位高下，凸顯了自身明明德的影響力。於是，作為資質較佳的學者們，可能沒有政治權位，卻比起只能「由」的民眾更能理解天理，所以反而更能體現教化不分身份地位、時空背景的卓然，也更能通過教化的原理去承擔並實踐修己治人的責任與理念。從自己身上做起，「身修於家，雖未嘗出，而教自成於國」²²⁰，先自孝悌禮讓，在家落實人倫，建立秩序，從家人開始影響，這豈不是在家門內的「道之以德，齊之以禮」嗎？自家的教已成，自然地使他人有所觀感學習，落實自己家門的「道之以德，齊之以禮」，並逐漸擴展出去，這豈不是「一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓」嗎？更不用說學者開課受業，傳習講道，以自身道德之明為榜樣，使人習於義理、浸潤於聖人之學，而獲得感興，其教化效果自然也是很大的。因此，《大學》之道雖然是一套針對統治階層的學問，卻蘊涵了儒家道德教育的基本原則與精神。通過對於「明明德」到「新民」之間的鼓舞感興討論，也呈現了朱熹對儒家教化精義的體會，絕對是超出文本作為政治統治學的面向，使道德教育成為影響天下、實現大業的起點與終點、根本與目標。

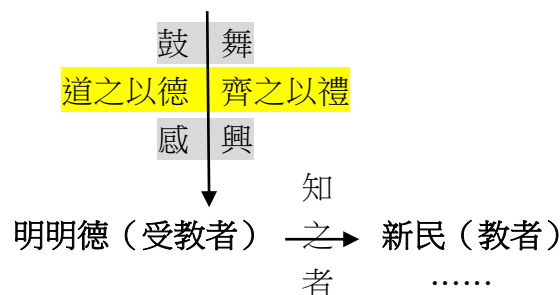
至此，朱熹關於大學之道的教化意義已有具體展現，教者與受教者在德業之間的關係也呼之欲出。以教者來說，明明德是首要任務；能明明德，則必須去新民，通過「道之以德」以及「齊之以禮」的鼓舞，能有大小不同的新民效果，但都能創造與自身道德相符的「新民」教化之業。而以受教者來說，接受了教者教化——包含於觀仰教者之德、依循教者之禮樂制度，得以興發善心，去其染污，明其明德，知曉天道，雖然有過與不及、「由之」或「知之」的差別，但也都能盡量不悖於道德本心。若能知天命之性之所從來，明理近道，則亦能發顯其明德

²¹⁹ 可見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論語五·為政篇上·道之以政章》：「『道之以德』，是以感人之善心；若不著禮以為之規矩，如何齊得它。須以禮齊之，使賢者知所止，不肖者有所及。」（卷 23，頁 547。）「纔說禮，便自有箇中制。賢者可以俯而就之，不肖者便可企而及之。」（同前，頁 548。）可知在人興起善心之後，仍可能有過與不及的狀況，禮的作用就是用來使人民得以適切居中的。

²²⁰ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·大學三·傳九章釋家齊國治》，卷 16，頁 356。

之光輝，落實其「新民」力量，成就教化之業。就如以下的關係圖：

明明德（教者）——→ 新民（教者）



朱熹說：「『道之以德，齊之以禮』，『教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信』，豈不是『使之由』。」²²¹「道之以德，齊之以禮」，或是教之五倫、灑掃應對進退，就是使民有所由，逐漸習熟以至於明理的教育。只是在嚴格的意義下，若民只能停留在「由」的階段，只是循禮樂制度不違理，卻不能自覺察見本然心性與天理的關聯，那麼他也就很難自發地去做明明德的工夫，其明德的光輝可能微弱且不持續，自然也不能進於新民，也無法達到良好的新民效果。因此，在理想的狀態下，君主、為政者、學者、民之俊秀者當是那一群「知之者」，是能夠自覺地去明其明德，且希冀能新民、實際去新民的人物。通過明明德到新民，這些人物進行了身分的轉換，通過教化將儒家聖賢之道持續傳承下去。而這些人物有幸得以自明，見他人同具明德卻陷在染污中而不自知，則「為之惻然而思有以救之」²²²，「君子存心廣大，己有所得，足以及人。若己能之，以教諸人，而人不能，是多少可悶！」²²³能夠明明德，有得於己者，必期望幫助他人亦能明其明德，所謂惻然、可悶，都代表了教者本身認為教育刻不容緩，以及推己及人之心念，這是明明德者對於天地之理與萬物一體的體會。因此能夠明明德而成為教者，教育就是其一生的志業，「『教不倦』，如以他人之事為不切於己，便是倦」²²⁴，因為他人之事切於己身，從而自然而為「新民」之教，就像自己的責任一般，欣然擔之為之，不會停下教育的意念與腳步。所以可想而知，朱熹作為一個無位的學者，教育也就是他不能停下，也不會停下的「新民」事業。

4. 朱熹對教育責任的自覺意識與嚮往

經過前述，朱熹對於「教」的想法已經相當明朗。他理想中的教育是一種由己到人的道德教育，依照人的氣稟資質而有不同的教育階段與對向，目的在使人復性。教化不但是王道政治的基礎，更是學者得以超越身分權位而實際完成的大

²²¹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語十七·泰伯篇·民可使由之章》，卷 35，頁 936。

²²² [宋]朱熹撰，黃珣校點：《四書或問·大學或問上》（上海：上海古籍，2001年），頁 4。

²²³ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語二·學而篇上·學而時習之章》，卷 20，頁 451。

²²⁴ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語十六·述而篇·默而識之章》，卷 34，頁 856。

業。前面提到，「道之以德，齊之以禮」是教化百姓的基本方式，透過教者的鼓舞與被教者的感興，儒家之教得以產生作用。就一能夠明其明德的學者來說，他有責任對他者進行「道之以德，齊之以禮」的新民之教。但「齊之以禮」是一種以禮樂刑政作教的方式，以一個如朱熹這般無政治權位的學者，並不如統治階層具有權力能向百姓施予政教，而統治階層要頒布什麼樣的禮法政令，也不是學者能決定的。因此學者雖能面向家人、學生、鄰里之人「道之以德」，在「齊之以禮」方面似乎就顯得相當無力。若是如此，那麼學者的新民之教不僅不完全，所成就的業也就很難推擴至治國平天下。不過若仔細分析，「齊之以禮」雖包含了禮樂刑政，但禮樂才是最根本關鍵的：

「『道之以德』者，是自身上做出去，使之知所向慕。『齊之以禮』者，是使之知其冠婚喪祭之儀，尊卑小大之別，教人知所趨。既知德禮之善，則有恥而格於善。若道齊之以刑政，則不能化其心，而但使之少革。到得政刑少弛，依舊又不知恥矣。」問：「刑政莫只是伯者之事？」曰：「專用政刑，則是伯者之為矣。」²²⁵

德與禮，是教育的重點，能夠使人真正革除舊弊，達到最大的感興效果。就刑政來說，是在位的政治人物能夠行使的權力，但卻只能擁有很小的鼓舞作用，雖然必要，但若沒有以德禮作為主要的教育方式，就只會是霸者以強力規範限制的統治方式，無法達成「教」化人心、去染污的作用。所以「道之以德」，「資質好底便化」；而「不好底須立箇制度，教人在裏面，件件是禮」，便是「齊之以禮」。²²⁶「有德禮，則政刑在其中」²²⁷，政刑是跟著德禮而來的，德禮刑政共同發揮鼓舞感興的作用，德禮為本，刑政為末。所以真正根本的教育在於德禮，而禮樂制度在學者而言，是可以不需要政治效力加以教化傳播的，因為它就是學者傳道時的聖人之「文」，完全可以通過儒家經典的教學散步出去，使人知等差分際，有所遵循，修正過與不及的表現。

於是從儒學教育者的角度來看，德禮教育是「新民」的原理，是實現王道政治的基礎，除了要求自己的道德、提供觀瞻感興之教以外，透過對聖人經典的解釋、闡發、教學、傳佈之類的作為，也是一個教育的重要面向。這樣的教民方式，與統治階層最大的差別，只在於儒學教育者無法掌握政刑，而政刑也只是「新民」中為末的輔教方式而已。於是在這樣的理解之下，朱熹作為無政治權位者，卻仍能做到根本且大段的「新民」之教與大業。因此，朱熹曾說：

「孟子當楊墨塞道，其害非細。孟子若不明白說破，只理會躬行，教他自化，如何得化！」賀孫問。「此即《大學》明德新民之至否？」曰：「然。」

²²⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語五·為政篇上·道之以政章》，卷23，頁549。

²²⁶ 見同上註，頁548。

²²⁷ 同上註，頁549。

新民必本於明德，而明德所以為新民也。」²²⁸

新民必本於明德，但明德就蘊含了與天下同理之氣魄，不能只顧自己之德而無新民心念與實際作為，在孟子即是如此。孟子見道，若只顧著躬行其德，而未嘗力陳儒學德性之教、建構儒家學術義理、批駁楊墨當道之學，頂多做到局部「道之以德」的自然作用，很難達到全面化民的效果，則無法開出更大的「新民」事業。因此作為儒者，除了明明德之外，尚要積極面對學術的建構與發揚，有力圖矯正風氣、傳承儒道的氣度與作為，才化得了人、開得出儒家教育。朱熹身處的時代，儒者雖受禮遇，但他認為，不明孔孟之道的人比比皆是，為政者與學校教育都是一團私利，學風之墮恐也不下於孟子之時，透過德禮之教，成就儒者在社會中的德業，也就成為朱熹「內聖外王」精神的最好展現、「明德新民」理想的最好實踐。於是，相較於以往，政治之位對於朱熹來說，就變得不是那麼關鍵。他曾在解釋「天將以夫子為木鐸」時引用了一段話：「木鐸所以禰于道路，言天使夫子失位，周流四方以行其教，如木鐸之禰于道路也。」²²⁹孔子失位去國，是天所使然，雖不能得位施教，卻仍周流四方傳儒家之教，就像木鐸之聲瀰漫於道路一般，清晰明朗，無所不在，故朱熹稱之「是亦天命也」²³⁰。天命讓孔子失位，做的是教育事業，與在位施予政教的木鐸無有不同，已然把政治權位的重要性降低。他又說從孟子好辯、拒楊墨，便可見「諸聖賢遭時之變，各行其道」，「救之」、「補得教周全」，誠然擁有「闔闢乾坤之功」，²³¹在任何一個失道的時節，聖賢雖無位，卻定然跳出來補救，而依然有大功。既然孔孟先聖先賢已作好了榜樣，宋代的儒者就算不得位，又有什麼可畏、什麼不能承擔，又何以不能成就功業呢？

也因此，朱熹對於道德的培養及教育的事業，擁有高度的自覺意識與嚮往。孟子曾說君子有三樂：「父母俱存，兄弟無故，一樂也。仰不愧於天，俯不忤於人，二樂也。得天下英才而教育之，三樂也。君子有三樂，而王天下不與存焉。」親友平安健康，本心清澈澄明、俯仰不忤，是令人欣慰而滿足的事。而第三樂，並不是獲得名利聲望權力，而是擁有好的學生，教育後代。王天下不在其列，表示以君主之姿擁有天下，權位在握，並不是君子所樂，展現了儒家對於至高無上的政治權位並不留戀，這些身外之物也不是自我誠心之樂的泉源。而朱熹在解釋時透露了他對教育之樂的理解：

盡得一世明睿之才，而以所樂乎己者教而養之，則斯道之傳得之者眾，而天下後世將無不被其澤矣。聖人之心所願欲者，莫大於此，今既得之，其樂為何如哉？²³²

²²⁸ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·孟子十一·盡心下·萬章問孔子在陳章》，卷 61，頁 1477。

²²⁹ 〔宋〕朱熹：《四書集注·論語集注·八佾第三》，頁 79。

²³⁰ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·大學一·序》，卷 14，頁 259。

²³¹ 見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·孟子五·滕文公下·公都子問好辯章》，卷 55，頁 1317。

²³² 〔宋〕朱熹：《四書集注·孟子集注·盡心章句上》，頁 397。

朱熹清楚揭示了教育的快樂，是落在傳道意義上的。作為一個儒家的聖賢，必然以人民被澤為念，而王道是實現安民的最佳精神，所以他必定會是一個傳道者，而傳道的方式就是透過教育。有了教育，有了能夠被啟發的學生，道的時空影響力才能被燃起、擴大、延續，創造一代代傳承下去的可能。這段注解很好地彰顯了朱熹意識到教育是一種傳道的事業，是一種發自內心的希冀，也是儒者的一種真正快樂。因此擁有政治地位權力並不是重點，重點在於將道傳播出去，進而使百姓蒙受王道之光輝，得到安穩的生活。於是朱熹作為一個儒家之師，以獲得聰慧向道的學生，教育之、培養之，使傳道者眾為樂，就是很容易理解的事了。

朱熹對於教育的願想擺在眼前，他的自覺擔負也相當清晰明顯。在本文第二章第三節處，曾討論過宋代的科舉狀況，至朱熹時代，宋代讀書人與官員已經提出非常多種改革科舉的方式，但最後都沒能真正達到「以德取士」的期待，致使南宋時人對於科舉制度改革的嘗試逐漸減少。這從朱熹討論科舉時的文字就可看出，他雖然多次批評當時的科舉，但更多的是對科舉帶來的學風、教育表達不滿，甚少針對科舉制度提出修改意見，取而代之的是對於官學及教學的反省與建議。最常提及的，是學校從上至下，都以科舉利祿為目的，教的是科舉事，學的也是科舉事，滿場的利祿之心。朱熹在〈衡州石鼓書院記〉中便說：

今郡縣之學官，置博士弟子員，皆未嘗考其德行道義之素，其所受授，又皆世俗之書，進取之業，使人見利而不見義……又以風曉在位，使知今日學校科舉之教，其害將有不可勝言者，不可以是為適然而莫之救也。²³³

無論是中央或地方所設的官學，不但不問學生的德行，師長所教的又都是考試所需，有強烈的功利心，這樣的學校教育將帶來極大的問題。朱熹也非常清楚的點出學校教育的意義：

國家建立學校之官，遍於郡國，蓋所以幸教天下之士，使之知所以脩身、齊家、治國、平天下之道，而待朝廷之用也。此其德意可謂厚矣！然學不素明，法不素備，選用乎上者，以科目詞藝為足以得人；受任乎下者，以規繩課試為足以盡職。蓋在上者不知所以為人師之德，而在下者不知所以為人師之道，是以學校之官雖遍天下，而遊其間者，不過以追時好、取世資為事，至於所謂修身、齊家、治國、平天下之道，則寂乎其未有聞也。是豈國家所為立學教人之本意哉！²³⁴

所謂的官學，有一個重大的任務，是要使天下之士明白修齊治平的道理，這即是前文所論的《大學》教育，要以德禮啟發人們的善性，使他們由修己進入治人，無論是入朝為官或講學授課，都能持續貫徹這樣的教育精神。但當時的官學，老

²³³ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記·衡州石鼓書院記》，第8冊，卷79，頁3948~3949。

²³⁴ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·序一·送李伯諫序》，第8冊，卷75，頁3789~3780。

師學生都不明師德師道，所從事的，不過是美其文章、進其考試而已，因此教者、學者皆以世俗之風為趨向，而不明學校教育的本意。士人因為沒有良好的道德教育，「一旦得高官厚祿，只是危害朝廷，何望其濟事？」²³⁵朱熹對於讀書人的失望與批評躍然紙上。因此對於朱熹而言，重振學校的秩序，建立學校的氣象，改變學校的教學模式與教材，培養師生對於教學的謹慎重視，變成朱熹所致力的一大方向。積極創辦書院私學，就是朱熹著力教育的一大表現，在下一章也會深入的論述。

朱熹對於教育的意識，也表現在對於佛教的批駁上。宋代理學家有許多批判佛教的言論，朱熹亦然，但他特別注重佛教與儒學的不同與對於世教的影響：

世衰道微，異論蠱起，近年以來，乃有假佛釋之似，以亂孔孟之實者，其法首以讀書窮理為大禁，常欲學者注其心於茫昧不可知之地，以僥倖一旦恍然獨見，然後為得。蓋亦有自謂得之者矣，而察其容貌辭氣之間，脩己治人之際，乃與聖賢之學，有大不相似者，左右於此，無乃亦惑其說，而未能忘耶！……若曰儒釋之妙，本自一同，則凡彼之所以賊恩害義，傷風壞教，聖賢之所大不安者。²³⁶

朱熹非常清楚強調儒釋之不同，對於許多混雜了佛釋的意見，都抱有深切的疑慮，像反對讀書窮理、主張直見心性之說，在朱熹看來就是有一種佛教的意味，與儒家之學相當不同，也不符合聖賢之教。若混同儒釋，以為二者妙處一致，就假借儒家之名行佛教之實，是「傷風壞教」，危害特甚，是朱熹不能接受、也竭力分辨制止的。這就如同孟子拒楊墨，面對影響世風教化的異端學說，朱熹也展現了維護儒家之教的積極作為，不僅正面去創造儒道傳承的教育環境，也從反面力圖排拒其他學說，減輕佛道的影響力，站穩儒學的教育主導地位。

另外，朱熹也非常關注對世教有益的事情，強調講學、興學、學校教育、刊刻出版等學術活動的重要性。朱熹重視讀書窮理，是因為讀書窮理是使人明義理的最基本方式。²³⁷在朱熹看來，傳道的過程中，讓人「講明義理」是關鍵的，如同前引〈白鹿洞書院學規〉中所提及，「古昔聖賢所以教人為學之意，莫非使之講明義理，以修其身，然後推以及人」²³⁸，明理以修身，修身以及人，是一個循序漸進的為學次序。因此對於欲給予後生子弟良好教育者，朱熹曾建議，「今勸諭縣之父兄有愛其子弟之心者，其為求明師良友，使之究義理之指歸，而習為孝弟馴謹之行，以誠其身而已」²³⁹，求良師益友，重在使之深究義理、習於合德之

²³⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子六·論取士》，卷 109，頁 2693。

²³⁶ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十七·知舊門人問答二十二·答許生》，第 6 冊，卷 60，頁 2938。

²³⁷ 如 [宋]黎靖德編：《朱子語類·大學二·經下》：「今之學者只說操存，而不知講明義理，則此心憤憤，何事於操存也！」（卷 15，頁 299。）只講操存、直見心性之說，不讀書窮理，則同佛釋一般，離開事物，不明義理，心中昏聩，又如何能操持。

²³⁸ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著十·白鹿洞書院學規》，第 8 冊，卷 74，頁 3731。

²³⁹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著十·補試榜論》，第 8 冊，卷 74，頁 3711。

行，而不在學習如何應試博取功名。反過來說，要學生講明義理以修身，老師就必須講明義理，所以「只是講明義理以淑人心，使世間識義理之人多，則何患政治之不舉耶」²⁴⁰，教育者講明義理的意義，在於淑世之心，讓學者都能透過師者之講而明，而後才能使學者誠身修己以進於人。因此，朱熹非常重視儒學的講習：

今或聞諸生晨起入學，未及日中而各已散去，此豈愛日之意也哉？……然此非士之罪也，教不素明而學不素講也。……使教素明於上，而學素講於下，則士者固將有以用其力，而豈有不勉之患哉？²⁴¹

同安縣學之學生，每天進入學校不到中午就離開了，呈現此學校學生的散漫無紀。但朱熹認為，當時讀書人不知志學之重要，不是他們的過錯，有很大的責任在於其父兄師長的教育。假如能明教於上，講學於下，將義理講明了，一改功利之學，師生共同開啟講學之風，學生自能在師長的引導之下有所目標與用力所在。

講明學問，開示義理，是教育者需要擔負的責任，於是朱熹對於經典的解釋與闡述、學說的建構付出很大的心力，當他進行編寫、出版、刊刻書籍資料的同時，都不僅只出自於自己對經典材料的興趣，而是擁有講明義理、淑世教化的目的，如他在〈大學章句序〉末提到：「顧其為書猶頗放失，是以忘其固陋，采而輯之，間亦竊附己意，補其闕略，以俟後之君子。極知僭踰，無所逃罪，然於國家化民成俗之意、學者修己治人之方，則未必無小補云。」²⁴²朱熹重新編輯《大學》，甚至加上補傳，已然超出經典本來的面貌，但朱熹為了闡明聖賢之義理，以化民成俗，使學者得以修己治人，因此他的處理考量了教化的目的，後人也確實從其《大學章句集注》中發見朱熹心目中的儒家之道。又如他談到關於臨漳刻書：

臨漳所刻諸書十餘種，謾見遠懷，書後各有題跋，見所為刻之意。《近思錄》比舊本增多數條，如「買犢還珠」之論，尤可以警今日學者用心之繆。《家儀》、《鄉儀》亦有補於風教，幸勿以為空言而輕讀之也。²⁴³

朱熹提到閱讀書籍的重點，可從題跋所見，可知作者與出版者之意向，就像前面提到的〈大學章句序〉一樣。他甚至清楚點出書中的某些論點，可以對當時的學者有所警醒，有助於矯正學風，或某些書籍有助於風教。從朱熹的提點中可看出，他對於編輯撰作出版事業相當重視，也意識到這些作品對傳道教育的影響力道，書籍的取捨、書中義理的正确性都成為他相當在意的焦點。所以他也曾標舉《詩》

²⁴⁰ [宋]黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷13，頁237。

²⁴¹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著十·同安縣論學者》，第8冊，卷74，頁3708。

²⁴² [宋]朱熹：《四書集注·大學章句序》，頁2~3。

²⁴³ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十五·知舊門人問答二十·答宋澤之》，第6冊，卷58，頁2824。

的教化作用，²⁴⁴也曾展現他對《左傳》論述的質疑，²⁴⁵當他注解經典時則是字斟句酌，²⁴⁶在在顯示了他對於風教的謹慎與看重。據此，朱熹所建構起來的義理世界，也就具有了極大的教育意義，它不僅是一套學說或個人意見，而是代表著朱熹傳道的自覺意識，並背負著教化的責任。

朱熹對於教化的重視程度極高，不僅表現在他興學、著書立說、出版、辯異端等方面，甚至連自己的出處進退都關乎著教化。

熹狷介之性，矯揉萬方，而終不能回，迂疏之學，用力既深，而自信愈篤，以此自知決不能與時俯仰，以就功名。以故二十年來，自甘退藏，以求己志。所願欲者，不過脩身守道，以終餘年，因其暇日，諷誦遺經，參考舊聞，以求聖賢立言本意之所在。既以自樂，間亦筆之於書，以與學者共之，且以待後世之君子而已，此外實無毫髮餘念也。……夫以熹之狷介迂疏，不能俯仰，世俗固已聞風而疾之矣，獨賴一時賢公名卿或有誤而知之，然聽於下風，考其行事議論之本末，則於鄙意所不能無疑者尚多，今若不辭而冒受，則賓主之間，異同之論，必有所不能免者，無益於治，而適所以為羣小嘲笑之資。且熹之私願所欲就者，亦將汨沒而不得成，其或收之桑榆而幸有所就，人亦必以為已試不驗之書，而不之讀矣。又況今日一出，而前日所以斟酌辭受而不敢苟然之意，亦且黯闇而不能以自明。……且士大夫之辭受出處，又非獨其身之事而已，其所處之得失，乃關風俗之盛衰，故尤不可以不審也。²⁴⁷

朱熹一生辭受官位相當多次，從其文集中辭免文的數量之多便可證明，而其中有許多都是以自謙自遜之言加以推託。但這一封書信，朱熹清楚地表明了自己的志向，以及不願出仕的原因，言詞懇切直接，甚至有一些激動。他提到自己的志願，是修身守道、求聖賢本意，並與學者共享聖道學問，一方面為了自樂，一方面也充滿著傳道的願望，期待後世學者加以承繼並開創。他不願出仕，有幾個原因：第一，不願與時俯仰，為了人情、名利、權位、壓力而違背了自己的心性。第二，擔心自己的個性與作為不被容於朝廷，即使有位也不可能順利施政。第三，自己想成就的文教工作、學問傳承將被荒廢，削弱了其書其言的教育力量。第四，以往都辭免不受，如今卻接受，是前後不一，不願苟然趨就之心就顯得虛偽無實，也無法彰顯自己堅持所在。最後，朱熹也提到了關於風教的問題：每個讀書人的出處進退，不只是自己的選擇這麼簡單，因為它決定的不僅是自己的處境，還可

²⁴⁴ 見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·序二·詩集傳序》，第8冊，卷76，頁3801~3803。

²⁴⁵ 見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十·汪張呂劉問答三·答呂伯恭六》：「向見所與諸生論說左氏之書，極為詳博，然遣詞命意，亦頗傷巧矣。恐後生傳習，益以澆漓，重為心術之害，願亟思所以反之，則學者之幸也。」（第3冊，卷33，頁1284。）

²⁴⁶ 見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·學五·讀書法下》：「某下一字時，直是稱輕等重，方敢寫出！」（卷11，頁192。）

²⁴⁷ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二·時事出處二·筓子一·答韓尚書書》，第3冊，卷25，頁952~953。

能影響整個風氣。朱熹顯然不願意當一個為了功名利祿而忘卻本心、毫無原則的人物；也不願做一個在小人、不同道者的包圍下，有位卻無法施展抱負的從政者；更不願成為一個被後人譏諷嘲笑，甚至帶來負面教育影響的讀書人。朱熹對自己的一言一行都相當謹慎，一是為不違背自己的本心，二是為成就自己的志向，三則是為了樹立一個儒者之師的楷模，以引導、振起讀書人的道德風氣，存在著濃厚的教育意味。可知當面對自古儒者皆希冀的政治權位時，朱熹有更高的標準與更深的考量，他自覺地作為一個傳道者、教育者，即使是政權在前也不能壓過實現文教的原則，因為假如從政並不能比不從政達到更大的教化目的，那麼在文教面前，政治權位是沒有意義的。朱熹辭免不受之處，清晰地呈現了他守道、修身、行教，從自己到他人，對文教始終如一的自覺與嚮往。他欲通過自身的文教努力以達到的事業成就，也串起了內聖與外王，蘊含了內外兼容、物我一體的信念。

通過以上的討論，已可明白朱熹致力推動文教的理想與堅持。朱熹以文為教，所謂的文，就是表現道的載體，它基本上即是道的化身，可以是經典文獻、禮樂制度、學術理論甚至是個人行為表現。而教則針對不同的對象而有不同的進程與教學內容，宗旨是循道復性，原理是鼓舞興發。與以往的儒者不同的是，朱熹意識到，安人安天下並不是君主的專利，即使是一介草民，也有義務與責任去促使天下安定。²⁴⁸而以道自任的朱熹，作為一個儒者，雖沒有政治權位，但較之於多數的百姓而言是能進一步理解天理的人，則更有條件及能力去輔佐君主、興發百姓，而他所找到的最符合自己能耐的方式，就是透過德禮文教來傳道。朱熹自覺地進行教育，並傾注心力，著力於多方面的教學活動，將文教視為安人安天下的有力方式與事業事功，使文教在與政治力量對峙時並不屈居其下，不再把過往儒者的不得位看成是一種無力扭轉的遺憾，反將不得位時的文教工作定位為積極的安人作為。上章曾說明過，宋代儒者已開始興起這種不入仕，依然能行道的思想，但北宋以來，儒者有許多仍倚仗著政治力量來興學或擴展教育，比如范仲淹、王安石、宋初三先生等，教育方向也多強調實用層面，為進入政治領域做準備。但朱熹不同，雖然他也常運用政治力量來協助學校的興辦與擴充，但教育的重要性反而有優先於政治的傾向，其教學內容也都集中於道德心性修養層面，這是體用本末觀念在朱熹手中被強化的一大證明。此雖是對宋代理學先驅的承繼，但朱熹也更多的朝向民間教育發展，除了私人書院，他也積極創作鄉約、家訓等更基層的教化文章，中央政權的色彩更淡薄了，即使是對朱熹影響極大的張載、二程都未有如此集中且活躍的文教表現。²⁴⁹「獨善其身，以明大義於天下，使天下之學者皆知吾道之正而守之，以待上之使令，是乃所以報不報之恩者，亦豈必進為而

²⁴⁸ 見《四書或問·大學或問上》：「天之明命，有生之所同得，非有我之得私也。是以君子之心，豁然大公，其視天下，無一物而非吾心之所當愛，無一事而非吾職之所當為，雖或勢在匹夫之賤，而所以堯、舜其君，堯、舜其民者，亦未嘗不在其分內也。」（〔宋〕朱熹撰，黃坤校點：《四書或問》，頁9。）

²⁴⁹ 關於朱子詳細的教育實踐，將在下一章將進行討論。

撫世哉」²⁵⁰？傳道行教、講明義理的氣魄，使獨善其身就是兼善天下，得位不得位都可撫世。並且，教化不再只能透過政治力量來完成，也不再只是為政的工具與附庸。本節經由對朱熹文教想法的考察，彰顯了文教在傳教者與受教者、道德與事功之間的關鍵性地位，凸出朱熹教化的意識與目的，也就能強化文教事業作為朱熹事功的觀點，並進一步認識、刻畫朱熹「內聖外王」的新型態。

第二節 從朱熹哲學理論看內聖外王的理念

朱熹是宋代理學集大成者，其哲學思想龐大且精細，影響廣泛，研究甚多。可朱熹哲學並不只是一套脫離現實環境的虛設建構，它不僅繼承並發展了長久以來的儒學脈絡，也深切反映了生存在南宋時期的朱熹所欲回應的問題。因此，不僅時空背景決定了朱熹哲學的走向，朱熹也透過哲學理論來為世界提供解答。以往朱熹哲學在「內聖外王」架構中的定位，是歸為「內聖」的範疇，這是因為「內聖」主要是指個人的道德修養甄於完善，而朱熹的哲學理論就是一套使人進德的學問。不過，依照本文的檢視角度，朱熹的哲學經由他對經典的詮釋、講學的內容、學術的討論而呈現出來，即是他文教工作的一大重心。而文教一方面是引導興發他者之明德的方式，一方面也是實現王道政教的根本事業，於是，屬於文教內容的哲學理論，也就成為一種貫串「內聖外王」的存在，它不僅是「內聖」的根據，也是「外王」事業的一環。從而，在朱熹哲學中，包含他深切認識到的氣質稟賦問題、觀心所導致的認欲為理問題、與現實環境密切結合的格物致知的工夫問題等等，都是考量到現實的結果，反映著朱熹面對世界、百姓、萬物時，企圖推動儒學之道於天下的心念，而這些都是其文教意識的展現，三者也剛好對應到朱熹的理氣論、心性論與工夫論。因此，本章將分別從朱熹的理氣關係、心性關係與工夫落實中，揀選出與其「內聖外王」精神息息相關的部分，呈現朱熹哲學並不只是形上理論，且貫串內外德業的意義。一套反映現實、實現文教的哲學，即是一個身處世界、心繫天下的朱熹「內聖外王」思想的最好證明與展現。

一、理氣關係

講明義理是一種傳道的文教途徑，朱熹的哲學思想呈現了他講明義理的努力，也蘊含著他通過哲學解釋與建構來教化世人的企圖。從他的哲學中抽絲剝繭，可發覺他的思想理論不只是面對個人主體，而是面向全世界，也考量到教育的推擴問題。當它的焦點在個體之內時，同時又與廣大之外互動；當它的重心在明德之聖時，同時又隱含著新民之王。這首先從朱熹的「理氣論」被表現出來。

²⁵⁰ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十三·陸陳辯答·答陳同甫十二》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年），第4冊，卷36，頁1472。從「待上之使令」也能看出，朱子並未拒絕進入官場，也仍將得位得志當作自然而然的希望，但不得位時，並不因此頹廢，或無所作為，也不貶低這個時候的化育影響力量，已然是儒者對安人事業的一大思想轉型。

朱熹的理氣論是他認識世界的方式，也是心性論與工夫論的基本架構。在朱熹之前，理氣的定義與關係還沒有被有系統的建構起來，直到朱熹大量談論理氣問題，並且精細地區分了「在物」的實際存有層次，與「在理」的邏輯分析層次，²⁵¹理氣即一即二、即分即合的樣態巧妙地被刻畫出來，其複雜度與深刻度前所未有，成就了朱熹哲學的基調，卻也造成了長期以來學者們的不一褒貶與不同詮釋。筆者無意於再次重申歷來對於朱熹理氣論的種種爭端，本節的重點，在於拈出能夠反映「內聖外王」精神的部分。

理與氣，代表了宋代理學家對於形上、形下概念的理解，在此之前，指稱形上、形下概念有許多種方式，儒釋道都有自己的用法。但在儒家，普遍將理與氣相對起來使用，來代表無形的天道與有形的事象，是始自於宋代的。朱熹對理氣概念做了詳細的討論，從太極、陰陽的關係論理氣，以太極為理，陰陽為氣，進而討論了關於理氣的形上形下、先後、強弱、動靜、一殊、同異、偏全等等問題，並以理氣「不離不雜」的原則貫徹其中。可見朱熹除了解釋世界的根源、生成、構成等本體論、宇宙論問題，也嘗試面對道與器之間的關係，以及現實世界之中的各種不等與分歧。尤其是他對於氣的討論，遠遠超出於先前的儒者，更通過氣來說明萬物的存在與特性，這使得朱熹哲學的規模與視野完全不侷限在人物或是個體本身，而是面向整體世界，並正視個體之間的差異而尋求教化的回應。

（一）「理一分殊」論

朱熹的「理一分殊」說是能夠彰顯朱熹理氣邏輯的重要理論，亦是能夠發見朱熹哲學性格中「內聖外王」精神與思維的重要部分。朱熹的「理一分殊」說法代表了他對世界本體與整體人事物關係的觀察，反映了理氣共構的原則、己物一理的根據與親民愛物的高度。「理一分殊」之說來自於伊川對張載〈西銘〉中「民胞物與」一段的討論，²⁵²是針對儒家之「仁」與墨家「兼愛」之分而做出的進一步分析，強調了儒家一與分的兩全。朱熹繼承了伊川的發創，持續用「理一分殊」來闡釋〈西銘〉，除了做了更深入的討論，並將之與周敦頤〈太極圖〉中的宇宙建構模式加以結合，使「理一分殊」不只停留在日常倫理的範疇，而與其理氣哲學產生聯繫。見朱熹〈西銘解〉言：

天地之間，理一而已。然「乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物」，則其大小之分，親疏之等，至於十百千萬而不能齊也。不有聖賢者出，孰能合其異而會其同哉！〈西銘〉之作，意蓋如此。程子以為明理一而分殊，

²⁵¹ 關於此區分，請見拙作：《朱熹哲學中「心」的意涵研究——對牟宗三論斷之駁議》（臺北：國立臺灣師範大學國文系碩士論文，2012年）第二章第一節，頁18~25。

²⁵² 見〔宋〕程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集·河南程氏文集·伊川先生文五·答楊時論西銘書》：「〈西銘〉明理一而分殊，墨氏則二本而無分。老幼及人，理一也；愛無差等，本二也。分殊之蔽，私勝而失仁；無分之罪，兼愛而無義。分立而推理一，以止私勝之流，仁之方也；無別而迷兼愛，至於無父之極，義之賊也。」（北京：中華書局，1981年，卷9，頁609。）

可謂一言以蔽之矣。蓋以乾為父，坤為母，有生之類，無物不然，所謂「理一」也。而人、物之生，血脈之屬，各親其親，各子其子，則其分亦安得而不殊哉！一統而萬殊，則雖天下一家，中國一人，而不流於兼愛之弊；萬殊而一貫，則雖親疏異情、貴賤異等，而不悞於為我之私。此〈西銘〉之大指也。觀其推親親之厚，以大無我之公，因事親之誠，以明事天之道，蓋無適而非所謂分立而推理一者。夫豈專以民吾同胞、長長幼幼為理一，而必默識於言意之表，然後知其分之殊哉！²⁵³

關於此段，我們可以從幾個角度來說明。第一，此段起首便是從宇宙論調性的解釋開始，提到了構成天地萬物的理與氣，標舉出朱熹與伊川的不同之處，在於將「理一分殊」的概念運用在宇宙建構及本體與發用的存有論問題上。在《語類·周子之書》中，朱熹也充分運用「理一分殊」解釋太極與陰陽的關係，以及濂溪「五殊二實，二本則一。一實萬分，萬一各正，大小有定」之言。朱熹有言，「太極只是一箇『理』字」²⁵⁴，並稱「太極分開只是兩箇陰陽，括盡了天下物事」²⁵⁵、「陰陽只是一氣」²⁵⁶。太極是「理」，陰陽是「氣」，在朱熹是相當明確的指涉。所以他說：

既有理，便有氣；既有氣，則理又在乎氣之中。周子謂：『五殊二實，二本則一。一實萬分，萬一各正，大小有定。』自下推而上去，五行只是二氣，二氣又只是一理。自上推而下來，只是此一箇理，萬物分之以為體，萬物之中又各具一理。²⁵⁷

天地是理氣共構、依存不分的狀態，朱熹將理在氣中的理論，相當自然地與〈太極圖說〉中太極陰陽生成世界的一多關係做了連結：天地只是一個理，化生為陰陽、五行、男女、萬物之分殊，每個分殊都以此理為體，因此萬物中皆具一理，而萬物又根源於此理、莫非是此理。於是從上往下看，是理一而分殊；從下往上看，是分殊而理一。這也就是濂溪〈理性命〉章的意義，所謂「『一實萬分，萬一各正』，便是『理一分殊』處。」²⁵⁸根據這樣的宇宙生發與體用一多關係，朱熹清楚地提出「人人有一太極，物物有一太極」²⁵⁹的說法，並借用華嚴宗「月映萬川」之比喻，稱本是一太極、萬物各具一太極的樣態，「如月在天，只一而已；

²⁵³ 〔宋〕朱熹著，朱傑人等編：《朱子全書》（上海：華東師範大學出版社，2002年），第13冊，頁145~146。

²⁵⁴ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·理氣上·太極天上》（臺北：文津書局，1986年），卷1，頁2。

²⁵⁵ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·周子之書·太極圖》，卷94，頁2365。

²⁵⁶ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·易一·綱領上之上·陰陽》，卷65，頁1602。

²⁵⁷ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·周子之書·太極圖》，卷94，頁2374。

²⁵⁸ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·周子之書·通書·理性命》，卷94，頁2409。

²⁵⁹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·周子之書·太極圖》，卷94，頁2371。

及散在江湖，則隨處而見，不可謂月已分也」²⁶⁰。天理本一，是氣之根據，但無氣則理無所寓，故必有氣之分殊；分殊雖有形氣之別，卻反映著同一月光，呈顯著同一月映，每一個體都稟受了渾全之理。這一方面凸顯了「理一分殊」強調的是萬中有一、多只是一之義，一方面也與其不離不雜、理在氣中的理氣關係接合，加強了理氣論的理論性。太極作為理一，分為陰陽二氣，二氣交感，故而成就萬物之分殊，這種與宇宙論之理氣關係加以結合的說法，是朱熹對「理一分殊」的發展，也是他將「理一分殊」概念融會於自己學說的體現。這裡的理一，是萬物的根源與本體；這裡的分殊，是因氣而來的各種存有分別。就像朱熹直接以「理一分殊」說明理與氣一般，²⁶¹「理一分殊」對朱熹而言，就象徵著世界是理與氣的共構，理氣缺一不可，有理就有氣，有氣就有理，雖一卻萬，雖萬卻一。

第二，「理一分殊」的起源，是伊川回應〈西銘〉「民吾同胞，物吾與也」與墨家「兼愛」的差異問題，它的原義，在於彰顯儒家仁愛雖是一普遍的理，卻仍因應著不同的個體、親疏位分而有分別，因此本就具有倫理學之意義。但伊川不但沒有將之與理氣論合觀，也只強調儒家一本且有別，不致流於自私失仁或泛愛失義的兩極。而朱熹一方面賦予了「理一分殊」理氣論的意涵，也進一步發揮何謂不失仁、不失義的一殊兩全。朱熹解釋說，世間萬物皆是從乾坤二氣而來，乾坤即是天地萬物之父母，以此說一理之同。但除了乾坤，各人各物仍有自己的父母，仍不同於天地乾坤，其中本就存在各種氣化成形後的血氣分殊。所以雖然「自一家言之，父母是一家之父母；自天下言之，天地是天下之父母；通是一氣，初無間隔」²⁶²，但「不可棄了自家父母，卻把乾坤做自家父母看」²⁶³。這也就是說，雖然天地萬物共有相同的理氣，但各自仍有殊別之處，人與人間也有親疏貴賤差別，因其身分、地位與對象會擁有不同的表現，這是自然的。人各親其親，愛自己的父母勝過他人的父母，「至為大君，為宗子，為大臣家相，若理則一，其分未嘗不殊。民吾同胞，物吾黨與，皆是如此」²⁶⁴，「所居之位不同，則其理之用不一。為君須仁，為臣須敬，為子須孝，為父須慈」²⁶⁵，這些都是因著分殊而有的位分，即使愛只是一理，仁敬孝慈同出一原，我與民、與物是同根同類，卻也因此不會流於無等差、無分別的兼愛。這是伊川提出「理一分殊」的宗旨所在。但反過來說，張載在提出「民胞物與」時，確實是要強調天地萬物的一體性，因此朱熹也曾相當清楚地說，〈西銘〉要緊處在「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」二句，因為此二句象徵了個體與天地之間的理一之同，²⁶⁶也就是「吾之體即

²⁶⁰ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·周子之書·通書·理性命》，卷 94，頁 2409。

²⁶¹ 見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·理氣上·太極天地上》：「問理與氣。曰：『伊川說得好，曰：「理一分殊。」合天地萬物而言，只是一箇理；及在人，則又各自有一箇理。』」（卷 1，頁 2。）

²⁶² 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·張子之書一》，卷 98，頁 2520。

²⁶³ 同上註，頁 2524。

²⁶⁴ 同上註，頁 2525。

²⁶⁵ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·大學五或問下·傳五章·獨其所謂格物致知者一段》，卷 18，頁 398。

²⁶⁶ 見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·張子之書一》：「問〈西銘〉之義。曰：『緊要血脈盡在「天

天地之氣」、「吾之性即天地之理」的意義。²⁶⁷也因為這樣的意義，能使我們在眾多的分殊、個體差異、位分不同之中，仍能說「民胞物與」，仍能從親親推至仁民愛物，能由小而大、由私而公，以個體之殊別而明天地萬物之一理，不致限於分殊之間、流於一己私利。既有仁又有義，既是理一又是分殊，不落極端，不相衝突，就是伊川與朱熹透過「理一分殊」所闡釋的〈西銘〉之義。

第三，從上面的討論可以發現，朱熹的「理一分殊」因為結合了理氣論與倫理學的說法，相應產生了兩層涵義。關於「理一」，就本體的角度來看，可說是天地萬物同以太極、陰陽為根源與本體之一，也就是「吾身便是天地之塞，吾性便是天地之帥；許多人物生於天地之間，同此一氣，同此一性」²⁶⁸，人物由氣而來的形體之身，與由天而賦命的性理，就是所謂的「理一」。但就發用的角度來看，人物在與外在世界接觸的動態過程中，做出決定與反應的是同一個心，也就是「如事父孝，也是這一心；事君忠，事長弟，也只是這一心；老者安，少者懷，朋友信，皆是此一心」²⁶⁹，只是一理流行，同樣的仁愛流行，人物因相同的理氣稟受而來的發用原則，就是所謂的「理一」。而關於「分殊」，就本體的角度來看，人物雖由同樣的理氣共構，但因氣質稟賦的差異，將形成各種不同的主體生命，就是所謂的「分殊」；就發用的角度來看，人物之間會分大小等級、親疏遠近，也有仁敬孝慈的各種表現，就是所謂的「分殊」。這從以下一段問答便可證實：

問：「去歲聞先生曰：『只是一箇道理，其分不同。』所謂分者，莫只是理一而其用不同？如君之仁，臣之敬，子之孝，父之慈，與國人交之信之類是也。」曰：「其體已略不同。君臣、父子、國人是體；仁敬慈孝與信是用。」問：「體、用皆異？」曰：「如這片板，只是一箇道理，這一路子恁地去，那一路子恁地去。如一所屋，只是一箇道理，有廳，有堂。如草木，只是一箇道理，有桃，有李。如這眾人，只是一箇道理，有張三，有李四；李四不可為張三，張三不可為李四。如陰陽，〈西銘〉言理一分殊，亦是如此。」²⁷⁰

問者以為所謂的「分殊」，只是仁敬孝慈信之異。但朱熹卻說，君臣父子與國人，不同的主體就是一種分殊，因應分殊的主體，而有了分殊的發用。當然，這裡的體用，是主體與其作用的意思，並不完全等同於本體與發用的關係，但是細看君臣父子國人的差異，正是來自於氣質的不同，氣中有分殊之理，造成了分殊的發用，因此說君臣父子國人是本體，仁敬慈孝信是發用也未嘗不可。朱熹更進一步舉了許多例子，如片板、屋子、草木、眾人，道理只是一個，卻有兩側、廳堂、

地之塞吾其體，天地之帥吾其性」兩句上。」……或問：「此兩句，便是理一處否？」曰：「然。」（卷 98，頁 2520~2521。）

²⁶⁷ 見同上註，頁 2520。

²⁶⁸ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·張子之書一》，卷 98，頁 2526。

²⁶⁹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論語九·里仁篇下·子曰參乎章》，卷 27，頁 686。

²⁷⁰ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·性理三·仁義禮智等名義》，卷 6，頁 102。

桃李、張三李四之別，這已是一種分殊。朱熹也舉陰陽來說，可以推測太極只是一理，卻能分出陰與陽，在他看來這也就是一種分殊。若是更細密地區分，片板、屋子、草木、眾人內部雖有形形色色的差別，但它們彼此之間，也代表著一種血氣形態之分殊。根據此進一步思考，這些不同主體的發用也有不同，比如廳與堂有不同的作用，桃與李有不同的芳香，這又是一種分殊，就如同仁敬慈孝信的不同表現。統而言之，「理一分殊」說在與理氣論與日用倫常結合之下，「理一」有二，「分殊」亦有二，包含從本體根源來說的理氣同一與分殊，以及從發用流行來說的同一與分殊。但它們只是解釋角度的不同所造成的體用兩層涵義，並不是衝突矛盾的關係，因為在本體有一有殊，在發用自然也就有一有殊了。由此可見，朱熹對「理一分殊」的思考並不停留在表層，而是試圖融會形上形下，貫通動靜、己物關係，不但大大超出了伊川的討論，也體現出他所關心的並不是只是個人修養問題，而是欲意包容天下萬物之差異與百態，為天下萬物之別找到一貫的根據，並妥善安排個體與他者的位置。

第四，朱熹的「理一分殊」因著不同的語脈，似乎存在著重「理一」或重「分殊」的差別。就朱熹討論「理一分殊」的材料來看，若是在發揮伊川對於張載「民胞物與」之說與墨家兼愛的不同處，朱熹會較為強調分殊，就像在他的〈西銘解〉中所講的，「夫豈專以民吾同胞，長長幼幼為理一，而必默識於言意之表，然後知其分之殊哉」，分殊具體存在，且是通往理一的起點，以此標舉出儒家在分中不亂而進於一的獨特之處，與無等差的墨家之愛做出區別。所以只要是在這個問題意識之下的談論，朱熹就會特別解釋分殊的意義，如其言：「自天地言之，其中固自有分別；自萬殊觀之，其中亦自有分別。不可認是一理了，只滾做一看，這裏各自有等級差別。且如人之一家，自有等級之別。……且如『民吾同胞』，與自家兄弟同胞，又自別。龜山疑其兼愛，想亦未深曉〈西銘〉之意。」²⁷¹從天地到萬殊中，分別是存在的，所以乾坤父母與自家父母不同，人民同胞與自家兄弟不同，即使是在一家之中，彼此的身分地位與關係也有等級差別。此段又評論龜山（楊時，字中立，1053-1135年）不明〈西銘〉與兼愛不同，可知只要牽涉到對於「民吾同胞」的質疑，朱熹都會特別談分殊之意。但這樣的偏重並不意味著朱熹對於「理一」的輕忽，在強調「分殊」的同時，朱熹也都力求「理一」的平衡，如以下之言：

蓋乾之為父，坤之為母，所謂理一者也。然乾坤者，天下之父母也；父母者，一身之父母也，則其分不得而不殊矣。故以「民為同胞，物為吾與」者，自其天下之父母者言之，所謂理一者也；然謂之「民」，則非真以為吾之同胞，謂之「物」，則非真以為我之同類矣，此自其一身之父母者言之，所謂分殊者也。又況其曰「同胞」、曰「吾與」、曰「宗子」、曰「家相」、曰「老」、曰「幼」、曰「聖」、曰「賢」、曰「顛連而無告」，則於其中間，又有如是差等之殊哉？但其所謂理一者，貫乎分殊之中，而未始相

²⁷¹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·張子之書一》，卷98，頁2524。

離耳。²⁷²

此段開始於「理一」，結束於「理一」，中間詳細說明了「分殊」，是朱熹用「理一分殊」詮解整篇〈西銘〉的結果。朱熹看〈西銘〉，「始末皆是『理一分殊』」²⁷³，所以乾坤為父母、民胞物與、大君大臣、宗子家相，都可見「理一」與「分殊」。²⁷⁴因此，雖然朱熹在繼承伊川解〈西銘〉的語脈下偏向表現「分殊」，卻不該斷定朱熹更為重視「分殊」，或「分殊」比「理一」重要。就像朱熹所說：「言理一而不言分殊，則為墨氏兼愛；言分殊而不言理一，則為楊氏為我。所以言分殊，而見理一底自在那裏；言理一，而分殊底亦在，不相夾雜。」²⁷⁵朱熹對「理一分殊」的理解，正是他所認為儒家哲學不同於兼愛學說與自私主義的關鍵，「理一」與「分殊」是共存共證的關係，不存在高下之分，只要看出朱熹在論述時的問題意識，便能既掌握其討論重心與特色，也不致於陷入偏頗的判斷。

反過來說，當朱熹跳脫分辨〈西銘〉與兼愛語脈而談論「理一分殊」時，則會較多地談論「理一」之意。包括他對濂溪「太極」的說法，²⁷⁶橫渠「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」、「民胞物與」的理解，²⁷⁷以及所謂的「忠恕」議題，朱熹都首要地標舉出「理一」的視野。這些都奠基在朱熹理氣論的架構上而展開，運用著萬殊一理、理在氣中、理氣不離不雜的邏輯，標舉的是為體為本的理，與下貫於人身的性命，又含納著面對萬物、包容他者的實踐面向及格局，與分辨兼愛之重點不同，故而強調了一貫之理以統攝分殊。其中，朱熹以「理一分殊」解「忠恕」的部分可以特別提出來討論以見其特色。朱熹曾謂：「聖賢之言，夫子言『一貫』，曾子言『忠恕』，子思言『小德川流，大德敦化』，張子言『理一分殊』，只是一箇。」²⁷⁸朱熹將孔門之言集合起來，以「理一分殊」加以比附說明，

²⁷² [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十四·前輩平交往復一·與郭冲晦二》，第4冊，卷37，頁1517~1518。

²⁷³ [宋]黎靖德編：《朱子語類·張子之書一》，卷98，頁2523。

²⁷⁴ 同上註。

²⁷⁵ 同上註，頁2521。

²⁷⁶ 如[宋]黎靖德編：《朱子語類·周子之書·通書·理性命》：「體統是一太極，然又一物各具一太極。」(卷94，頁2409。)即是由太極下貫各物之分以言「理一」。或《朱子語類·周子之書·太極圖》：「所謂『乾道變化，各正性命』，然總又只是一箇理。此理處處皆渾淪，如一粒粟生為苗，苗便生花，花便結實，又成粟，還復本形。一穗有百粒，每粒箇箇完全；又將這百粒去種，又各成百粒。生生只管不已，初間只是這一粒分去。物物各有理，總只是一箇理。」(卷94，頁2374。)舉粟生苗花結果復粟、穗生百穗之例以言「理一」。

²⁷⁷ 如[宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十五·知舊門人問答二十·答黃道夫二》：「『天地之塞』，似亦著『擴充』字未得，但謂充滿乎天地之間莫非氣，而吾所得以為形骸者，皆此氣耳；『天地之帥』，則天地之心，而理在其間也。」(第6冊，卷58，頁2799。)以人之氣形、理性與天地之同言「理一」。或如[宋]黎靖德編：《朱子語類·張子之書》：「『繼之者善』便是公共底，『成之者性』便是自家得底。只是一箇道理，不道是這箇是，那箇不是。如水中魚，肚中水便只是外面水。」(卷98，頁2524。)魚肚內外之水之同，比喻人之氣性與天地為同，以言「理一」。又如《朱子語類·張子之書》：「其謂之『兄弟』、『同胞』，乃是此一理與我相為貫通。」(同前。)釋「同胞」以民之氣性與我之氣性根源相同，內理相貫通，以言「理一」。

²⁷⁸ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語九·里仁篇下·子曰參乎章》，卷27，頁692。

看得出他企圖以新的理論詞彙加以融通、詮釋經典的內在思維。孔子所說的「吾道一以貫之」與曾子的「忠恕」，是歷來學者甚為關注的重要議題之一。朱熹除了解釋孔曾之義與辨析孔曾的同異等問題，在這個議題上也多次點出其「理一」的精神：

「禮儀三百，威儀三千」，卻只是這箇道理。千條萬緒，貫通來只是一箇道理。夫子所以說「吾道一以貫之」，曾子曰「忠恕而已矣」，是也。蓋為道理出來處，只是一源。散見事物，都是一箇物事做出底。一草一木，與他夏葛冬裘，渴飲飢食，君臣父子，禮樂器數，都是天理流行，活潑潑地。那一件不是天理中出來！見得透徹後，都是天理。理會不得，則一事各自是一事，一物各自是一物，草木各自是草木，不干自己事。²⁷⁹

此段雖是由解「禮」而來，朱熹卻以眾禮一理的道理，將之與忠恕的討論結合在一起。其中，朱熹強調了萬殊的根源都是天理，這些萬殊既包含了草木、禮樂的個體差別，君臣父子的身分差異，也包含因應生理所需的各種作為，以及面對不同人事物所應擁有的分際與處事原則，從而證實了前言所論，在朱熹那裡，理一分殊包括了本體及發用兩個方面的內容。而這千千萬萬的分殊，無一不是天理的流行與發用。因此孔子說「一貫」，使曾子體悟到「忠恕」，正是看見一貫之理的各种發用，以及萬殊之理的統體根源。假如不能明白各個分殊只是一個道理，那麼就只會將世界萬殊當作外在於己的對象看待，面對人事物時也無法合理地去應對，那麼便無法理會天地之間理氣同體、己物一理的事實，也無法有仁民愛物的忠恕推擴。因此在面對萬千世界時，朱熹會非常強調「理一」，因為這是個體通過恰當認識他者、進而體悟天理的關鍵之處。

朱熹談「忠恕」，雖然以強調「理一」為主要脈絡，卻也並非全然抹煞分殊的重要性，這與偏向「分殊」討論時仍扣緊「理一」相同。比如以下段落：

或問「理一分殊」。曰：「聖人未嘗言理一，多只言分殊。蓋能於分殊中事事物物，頭頭項項，理會得其當然，然後方知理本一貫。不知萬殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何處。聖人千言萬語教人，學者終身從事，只是理會這箇。要得事事物物，頭頭件件，各知其所當然，而得其所當然，只此便是理一矣。如顏子穎悟，『聞一知十』，固不甚費力。曾子之魯，逐件逐事一一根究著落到底。孔子見他用功如此，故告以『吾道一以貫之』。若曾子元不曾理會得萬殊之理，則所謂一貫者，貫箇什麼！蓋曾子知萬事各有一理，而未知萬理本乎一理，故聖人指以語之。曾子是以言下有得，發出『忠恕』二字，太煞分明。²⁸⁰

²⁷⁹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語二十三·顏淵篇上·顏淵問仁章》，卷41，頁1049。

²⁸⁰ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語九·里仁篇下·子曰參乎章》，卷27，頁677~678。

聖人教人、學者所學，只是理會「理一」。但「理一」如何理會？若不通過萬殊，而只是談「理一」，是難以理解「理一」的。尤其是因人有資質上的差異，若如顏子聞一知十，或許可以不用事事物物精察；但如曾子之資，雖已在事事物物上著力，見得萬殊之理，卻仍不明萬理本於一理，而需要孔子的指點。那麼假如曾子不曾理會萬殊之理，就更不可能一點即明一貫之理了。因此朱熹從教學的現實情況指出，即使聖人教人、學者所學的目的，是要去掌握那一貫的道理，但聖人是極少談「理一」的，因為如顏子這般聰穎近道之人少之又少，多數的人都必須先透過認識萬殊，理會不同事物之理，才能從中發見一貫之理。這就顯現出「理一分殊」在朱熹那裡的平衡邏輯：理一是萬殊的根源與根據，但通過萬殊才能見證理一；在理氣共構的世界之中，是無法屏棄任何一方的。若人生存在世界之中，不能正視自身為理氣共構的存在，也無法真正面向現實萬殊，只是冥想著天理或追求個體的完滿，是永遠無法企及「理一」的。因為個體與他者都是理氣共構的分殊，己物一理，若不與萬殊互動，並認識、體會殊別之存在，那麼不但是在原理上拒絕接受分殊之氣，從根本上否定了理氣共構的世界，斷絕了與理的連結；在實踐上也會受限於氣稟，無法真正豁顯道德、上達天理。因此即使談「忠恕」強調的是一貫的道理，朱熹也不忘提點萬殊的必要性。據此，朱熹也就特別重視格物窮理的工夫，從對於分殊之理的窮盡，以體會在分殊中的一貫道理，這正是朱熹「理一分殊」論自然會帶出的結論，也充分顯現出朱熹工夫論與理氣論高度的一致性。關於格物，在往後的章節將會深入討論，此處便不再細說。

朱熹對「理一分殊」的發展，為「己物一理」提供了形上學與倫理學的根據，撐起了「民胞物與」的高度，揭示了他的思想格局絕非是內向的或個體的，而是面向世界的。雖然根據不同的語脈，有偏重「理一」或偏重「分殊」的不同，但朱熹仍自然地維繫著兩端的平衡。他注重超越的天理，所以講理一；重視現實的氣性，所以講分殊。他注重個人的成就，所以講分殊；重視天地萬物的成就，所以講理一。因為分殊，所以朱熹能注意到世間萬物的個體差別，肯定他們的獨立價值；因為理一，所以朱熹能超越個體的侷限，而追求著民物的安置。毫無疑問，「理一分殊」思想就是「內聖外王」在朱熹哲學中的一個縮影。

（二）「理氣同異」論

從「理一分殊」說中的理氣關係，可延伸至朱熹的「理氣同異」論，以及朱熹所重視的氣稟、氣強理弱問題。而關於氣質稟賦的討論，亦是能夠直接反映朱熹「內聖外王」精神性格的關鍵。根據「理一分殊」的原則，世界萬物都是由理氣共構的，每一個體都稟受著天理，也都依據同一氣而生成，因此可謂是「理同」、「氣同」。相對的，每一個體雖有一致根源與本質，卻因分殊而有各種差異，這些差異表現為萬物在稟氣上的偏正厚薄清濁等不同，依照這些不同也產生了各物之理，可謂是「氣異」、「理異」。朱熹曾多次說明「理氣同異」的意思：

論萬物之一原，則理同而氣異；觀萬物之異體，則氣猶相近，而理絕不同也。氣之異者，粹駁之不齊；理之異者，偏全之或異。²⁸¹

「理同氣異」即是「理一分殊」的最直接反映，從根源來說，萬物同來自於一理，卻因稟氣的駁雜不齊而有萬般種分殊，而萬般種分殊又都稟受著渾全之理。但從世界萬物而言，各體都是由陰陽五行之氣構成，以此說「氣相近」，也就是「氣同」之意，這其實也是「理一」說法的根據之一。因此，所謂「理同」、「氣同」、「氣異」都容易理解。比較有問題的是所謂的「理異」，朱熹的多次討論也比較集中在解釋「理異」。因為根據「理一分殊」說，即使萬物分殊，每一個體仍皆稟受著渾全的天理，若說「理異」，是否就與「理一」、「理同」相矛盾了呢？朱熹在這邊提出了理的「偏全」說，但並未進一步解釋。關於這段回覆，後來也開啟了《語類》中進一步的討論：

氣相近，如知寒煖，識饑飽，好生惡死，趨利避害，人與物都一般。理不同，如蜂蟻之君臣，只是他義上有一點子明；虎狼之父子，只是他仁上有一點子明；其他更推不去。恰似鏡子，其他處都暗了，中間只有一兩點子光。大凡物事稟得一邊重，便占了其他底。如慈愛底人少斷制，斷制之人多殘忍。蓋仁多，便遮了義，義多，便遮了那仁。²⁸²

朱熹在這裡指出，「氣相近」的意思，除了萬物同以二五之氣構成的本質意義，還有因為如此而產生的表現意義，也就是餓了飲食、冷了穿衣、好生惡死、趨利避害這類人物皆同的氣性。而「理不同」，也就是前文所謂偏全的意思，表現為萬物在各種特性上的多寡、深淺，以及展現道德之明的程度之別。所以蜂蟻有君臣，虎狼有父子，是因為牠們各自擁有不同的特性，能夠展現不同程度的道理。人也有稟得仁多或義多的差別，故而表現出較為慈愛或較為殘忍的差別。

通過引文可知，「理異」包含了人與人、人與物、物與物之間的這些差異，若深入分析，可知它其實包含了兩種差別：一是因氣稟分殊所造成的個體特性差異，比如人與人或物與物之間因稟氣的不同所造成的個性或特質差別；二是因氣稟分殊所造成的道德表現差異，比如人與物之間可推與不可推的差別。不過朱熹在談論「氣同理異」問題時，主要是聚焦於後者來說的。就人來說，比較慈愛者，雖不容易表現斷制，也可能流於過度包容，但並不影響他呈現義；比較斷制者，雖不容易表現慈愛，也可能流於過度殘忍，但不影響他呈現仁。但物就不同了，蜂蟻能表現君臣之義，卻不能表現父子之仁；虎狼能表現父子之仁，卻不能表現君臣之義，這是因為各物身上只有某些部份明，其餘部分不能「推」的緣故。這個不能「推」，作為人與物最大的不同，取決於物所稟的氣普遍比人偏且濁，所

²⁸¹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十三·知舊門人問答八·答黃商伯四》，第5冊，卷46，頁2075。

²⁸² [宋]黎靖德編：《朱子語類·性理一·人物之性氣質之性》，卷4，頁57。

以也就擁有與氣相應而來偏且濁的理。見以下問答：

問：「人物皆稟天地之理以為性，皆受天地之氣以為形。若人品之不同，固是氣有昏明厚薄之異。若在物言之，不知是所稟之理便有不全耶，亦是緣氣稟之昏蔽故如此耶？」曰：「惟其所受之氣只有許多，故其理亦只有許多。如犬馬，他這形氣如此，故只會得如此事。」又問：「物物具一太極，則是理無不全也。」曰：「謂之全亦可，謂之偏亦可。以理言之，則無不全；以氣言之，士毅錄作『以不能推言之』。則不能無偏。」²⁸³

問者首先分出人與物的差別，確定人皆有渾全天理，其不同來自氣的昏明厚薄。但對於物，不知是氣的昏濁遮蔽，還是本來所稟的理就不全。朱熹非常明白的說，因為物所受的氣就是只有那樣，所以所稟的理也就只有那樣，就像犬馬因著氣稟而成形，因形氣侷限，就只能做到犬馬能做的事，這就是物的「理偏」說。同時朱熹強調，面對「理一分殊」而萬物「理無不全」的預設，說理「全」自然是正當的，但這不影響理「偏」之說。所謂理「全」，是在理上看，世界萬物包含人物皆「理同」、「理一」的意思；而所謂理「偏」，則是在氣上看，物因著分殊之氣而不能「推」，明顯與人不同。所以，就物之不能「推」的原因，是因為物所稟的理本就「偏」；而理之所以「偏」的原因，又是因為稟氣極其偏濁的原因。所以朱熹說：「人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而無所塞；物得其偏，故是理塞而無所知。」²⁸⁴「在人則蔽塞有可通之理；至於禽獸，亦是此性，只被他形體所拘，生得蔽隔之甚，無可通處。」²⁸⁵人與物皆稟承天理，也都有氣的昏濁蔽塞，差別在於人的稟氣較正，物的稟氣較偏，所以面對昏濁遮蔽天理之時，人有可通之理，物卻沒有可通之理。由此可知，物所謂的「理」偏，是針對物的「不可通」之理而說，並不是天理存不存在或存得多寡的問題，而是是否擁有豁顯道德本性的本然能力問題。也就是說，犬馬也與人一般「理同」，也擁有仁義禮智這些道德性，但這些道理不但因氣稟偏濁而遮蔽，也因由不正、不全的偏氣成形，造成了犬馬不能「推」，難以如同人一般能去除昏蔽，在認識並表現仁義禮智上亦十分有限。人與物之間在推通能力上的不同，雖是根源於氣稟的構成，卻成為先天的注定之理，就人「可推」、「可通」的天生能力說「理正」，就物「不可通」、「不能推」的能力限制說「理偏」，這即是所謂的「理異」。

因此請看以下一段文字：

某有疑問呈先生曰：「人物之性，有所謂同者，又有所謂異者。知其所以同，又知其所以異，然後可以論性矣。夫太極動而二氣形，二氣形而萬化

²⁸³ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·性理一·人物之性氣質之性》，卷4，頁57~58。

²⁸⁴ 同上註，頁65。

²⁸⁵ 同上註，頁58。

生。人與物俱本乎此，則是其所謂同者；而二氣五行，絪縕交感，萬變不齊，則是其所謂異者。同者，其理也；異者，其氣也。必得是理，而後有以為人物之性，則其所謂同然者，固不得而異也；必得是氣，而後有以為人物之形，則所謂異者，亦不得而同也。是以先生於《大學或問》因謂『以其理而言之，則萬物一原，固無人物貴賤之殊；以其氣而言之，則得其正且通者為人，得其偏且塞者為物；是以或貴或賤而有所不能齊』者，蓋以此也。然其氣雖有不齊，而得之以有生者，在人物莫不皆有理；雖有所謂同，而得之以為性者，人則獨異於物。故為知覺，為運動者，此氣也；為仁義，為禮智者，此理也。知覺運動，人能之，物亦能之；而仁義禮智，則物固有之，而豈能全之乎！……而先生於《集注》則亦以為：『以氣言之，則知覺運動人物若不異；以理言之，則仁義禮智之稟，非物之所能全也。』於此，則言氣同而理異者，所以見人之為貴，非物之所能並；於彼則言理同而氣異者，所以見太極之無虧欠，而非有我之所得為也。」²⁸⁶

以上洋洋灑灑一段，朱熹認為其論得分明，極有條理，可見朱熹論理氣同異問題的涵義。從天理流行的根源上來說，人物所稟受皆為此太極之理，彼此沒有什麼不同，故曰「理同」；但二五之氣生成萬物，有偏正多寡、清濁駁雜的種種氣質差異，使萬物有所不同，故曰「氣異」。萬物由氣化交感而成後，雖有清濁厚薄之異，但同是二五之氣構作形體，故曰「氣同」；但因萬物氣稟純雜偏全、昏明閉塞有所不齊，人物之間因應不同的氣質各有相應的理，故曰「理異」。所以知覺運動人物皆能，仁義禮智卻只有人才能全面表現。從這邊即可看出，關於「氣同而理異」的說法，主要的重點在於透過人物之「理異」，去彰顯人能夠去除遮蔽、推通天理、實踐道德的寶貴之處。明白了人的天賦異稟之後，才能夠更懂得去把握、珍惜並運用這樣的能力，以免落得比物還不如的境地。所以朱熹也曾再次說明，「若論本原，即有理然後有氣，故理不可以偏全論；若論稟賦，則有是氣，而後理隨以具，故有是氣則有是理，無是氣則無是理，是氣多則是理多，是氣少即是理少，又豈不可以偏全論耶？」²⁸⁷前面曾論，從理來看，理無不全，是因為天地萬物都自理而來，亦呈現著相同渾全的理。在這裡則說不可講偏全，其實是同義，只是講得更嚴謹：既然理先在於萬物，在萬物又無不全，則理無所謂全或偏；但從氣來看，有氣後理隨以具，有什麼樣的氣、多少的氣，就會有什麼樣的理、多少的理，據此而言，理當然是可講偏全的。²⁸⁸而透過講理的偏全，才能說明「理異」，將人物的差異顯現，一方面保證了人實踐道德的可能性，一方面也凸顯人實踐道德的應當性，這是格外重要的。這也就是為何朱熹在說明「理

²⁸⁶ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·性理一·人物之性氣質之性》，卷4，頁59。

²⁸⁷ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十六·知舊門人問答二十一·答趙致道一》，第6冊，卷59，頁2923。

²⁸⁸ 根據這樣的討論可知，朱子講理的「全」，可以是「理同」意義下的萬物之理全，亦可以是「理異」意義下人相對於物而言之理全，具有兩種脈絡。

同氣異」之後，仍要開出「氣同理異」說法的關鍵性原因。²⁸⁹

不過，從朱熹談「理異」問題，仍然可以看出跳脫人物在道德表現能力差異之外的意涵，也就是前文所提及的個體特性差異。由於所謂的「理異」之理，指的是不同物有不同氣質後所呈現的理，這不僅包含了人與物在道德表現的不同，也包含了人與人、人與物、物與物之間的物質性差別。如人有柔弱剛強、慈愛斷制；蜂蟻有君臣、虎狼有父子；「烏之知孝，獼之知祭，犬但能守禦，牛但能耕而已」²⁹⁰；「大黃不可為附子，附子不可為大黃」²⁹¹、「燒甚麼木，則是甚麼氣，亦各不同，這是理元如此」²⁹²、「舟只可行之於水，車只可行之於陸」²⁹³，這些都是氣質構作的特性及物質性之理，而不只人物不同，人人、物物之間也是完全不同的。人與人之間，有個性上的差異，在表現道德時，也有不同的傾向，這就與人物之間能否推通的差別不同。有些動物能展現部分的道德性，比如前述的蜂蟻與虎狼有君臣父子，烏獼或孝或敬，每一物種也都不同；有些則不能表現道德，但他們也有自己的理存在，比如犬能防衛、牛能耕種、馬可鞭乘，彼此也不一致。甚而是植物、無生命之物，也都有屬於自己的特性，比如中藥每樣不同、樹木材質、氣味、紋路不同、舟車各有作用而不能互相對換。這些都展現了世界萬物之間物質性理的差異，也都包含在「理異」的範圍之內。所以雖然「理異」說的重點在於呈現人物之間在表現道德上的能力差別，但仍包含了各人各物之間的實然特性之別。

於是可以看出，朱熹講「理氣同異」，牽涉到了所謂「性」的層面。因為「天命之謂性」，當萬物由氣成形以後，他們身上的種種道德特性、性質都是天理的賦予與展示。因此從「理一分殊」到「理氣同異」，再到「天地氣質之性」，運用的是一套緊密相關的邏輯脈絡，在萬物上講「理同」與「理異」，也就是對「天地之性」與「氣質之性」的指涉。朱熹說：

「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。」蓋本然之性，只是至善。然不以氣質而論之，則莫知其有昏明開塞，剛柔強弱，故有所不備。徒論氣質之性，而不自本原言之，則雖知有昏明開塞、剛柔強弱之不同，而不知至善之源未嘗有異，故其論有所不明。須是合性與氣觀之，然後盡。蓋性即氣，氣即性也。²⁹⁴

萬物皆有本然之性，而本然之性只是善。但若忽略了氣質的影響，就無法呈現萬

²⁸⁹ 比如《四書集注·孟子集注·告子章句上》解孟告「生之謂性」之辯時，談及犬、牛、人之性：「然以氣言之，則知覺運動，人與物若不異也；以理言之，則仁義禮智之稟豈物之所得而全哉？……蓋徒知知覺運動之蠢然者，人與物同；而不知仁義禮智之粹然者，人與物異也。」（臺北：世界書局，2004年，頁362。）就是要彰顯人物之異。

²⁹⁰ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·性理一·人物之性氣質之性》，卷4，頁66。

²⁹¹ 同上註，頁61。

²⁹² 同上註。

²⁹³ 同上註。

²⁹⁴ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·孟子九·告子上·性無善無不善章》，卷59，頁1387~1388。

殊昏明閉塞、剛柔強弱的性質，這樣討論性是不夠完備的。朱熹引程子之言，不僅呈現了世界理氣共構的原則，也帶出了「天地之性」與「氣質之性」的區分。所謂的「本然之性」或「天地之性」，就是言「理同」的根據；所謂的「氣質之性」，就是言「理異」的根據。嚴格說來，人獸同有的「知覺運動」、「知寒煖、識飢飽、好生惡死、趨利避害」，都是當性落在氣上而有的特性，不能不謂之「氣質之性」，這是人物都相同的。但「氣質之性」在萬物也有許多不同，包含了「昏明閉塞」這類與展現道德較為相關的性理差異，也包含了「剛柔強弱」這類與展現物質特性較為相關的性理差異，可證明前文對於「理異」兩義的分析。不過，需要注意的是，所謂的「氣質之性」並不是獨立於「天地之性」的另外一性，這在朱熹亦有明言：「人性本善而已，才墮入氣質中，便薰染得不好了。雖薰染得不好，然本性卻依舊在此，全在學者用力。今人卻言有本性，又有氣質之性，此大害理！」²⁹⁵「氣質之性」是「天地之性」因著氣的關係薰染而成，其本仍是「天地之性」，因此論根源，「天地之性」與「氣質之性」只是同一性。這也很好地解釋了「理同」與「理異」的共存問題，因為天地萬物有「氣質之性」之異，並不影響其「天地之性」之同，「氣質之性」只是「天地之性」在氣質之中、展現了氣稟差異之後的另一個面貌而已。於是見朱熹言：

「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。²⁹⁶

從這段文字便可回證前述：人物皆有「天地之性」，但落在氣質之中時，展現為了「氣質之性」。就「天地之性」而言，無論人物都是這個道理，但當它落於氣質之中，就必然反應了氣稟的影響，造成了人與物的偏正不同、影響道德表現的氣性，以及牛不為馬、馬不為牛的個體物質特性，但無論是哪一種都只是「氣質之性」，也只是「天地之性」在不同氣稟中的差異表現，不影響「天地之性」的全體存在事實。同時，雖然牛只能耕田、馬只能騎乘，蜂蟻只能通義、虎狼只能通仁，無法如人般全面地自覺道德並表現道德，但只要循其生命的特性，能耕田就耕田、能騎乘就騎乘，能通一隙之光的道德就通那道德，那麼這就算是體現了其「天地之性」，道理也就在那裡。這也是朱熹以「不離不雜」原則，貫串「理一分殊」、「理氣同異」與「天地氣質之性」來論理氣、性氣關係的精彩之處。

從以上的討論中可見，「氣」在朱熹哲學中是十分重要的，因為有「氣」，世界才得以成形，理才得以體現，才有各式各樣的分殊，所謂的「理異」也才可能被言說。而朱熹對「氣」的重視，反映了他嘗試去解釋萬物差別，以及追求人人

²⁹⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類·程子之書一》，卷 95，頁 2432。

²⁹⁶ [宋]黎靖德編：《朱子語類·中庸一·第一章》，卷 62，頁 1491。

道德成就的心念。朱熹花了很多心力去說明氣稟清濁厚薄偏全對人物造成的影響：

氣之為物，有偏有正，有通有塞，有清有濁，有純有駁。以生之類而言之，則得其正且通者為人，得其偏且塞者為物；以人之類而言之，則得其清且純者為聖、為賢，得其濁且駁者為愚、為不肖。其得夫氣之偏且塞而為物者，固無以全其所以生之全體矣。惟得其正且通而為人，則其所以生之全體，無不皆備於我，而其方寸之間，虛靈洞徹，萬理粲然，有以應乎事物之變而不昧，是所謂「明德」者也。人之所以為人，而異於禽獸者，以此；而其所以可為堯、舜，而參天地、贊化育者，亦不外乎此也。然又以其所得之氣，有清、濁、純、駁之不齊也，是以極清且純者，氣與理一，而自無物欲之蔽；自其次者而下，則皆已不無氣稟之拘矣。又以拘於氣稟之心，接乎事物無窮之變，則其目之欲色，耳之欲聲，口之欲味，鼻之欲臭，四肢之欲安佚，所以害乎其德者，又豈可勝言也哉？²⁹⁷

關於此段文字，可以分為幾個部分展開討論：第一，人與物的差別。在前文已說明過，人物在氣上有偏正的差異，造成理有偏全的不同，是「理異」說的主要討論重心。在這段獨立引文中，「則得其正且通者為人，得其偏且塞者為物」，可說是朱熹的一種正式說法，在〈或問〉或與他人的問答中也不斷出現。可知，人與物在氣上的根本差別，在於人得正通之氣，物得偏塞之氣，因此人能推通萬理，完滿道德，參贊天地，物卻不行。這樣的差別，朱熹也曾有許多不同的解釋，比如：「惟人得其正，故是理通而無所塞；物得其偏，故是理塞而無所知。」²⁹⁸這裡的「知」，指的是知曉道理，除了知識性的理外，尤其關涉通往天道流行的道德之知。又如：「蓋天之生物，其理固無差別，但人物所稟形氣不同，故其心有明暗之殊，而性有全不全之異耳。……然惟人心至靈，故能全此四德，而發為四端，物則氣偏駁而心昏蔽，固有所不能全矣。」²⁹⁹人氣正且通，其性理全；物氣偏且塞，其性理不全。這裡所謂的性理，並非理一分殊的性善之理，而是根據氣稟而來的「理異」之理。同時，人之所以能全四德之性，物卻不能，是因為人心能去除昏蔽，物卻不能。統整而言，人與物因為稟氣的正與偏，造成理的能否推通、全與不全，也就是能否去除心之障蔽，知曉通達天理的差別。

第二，人與人的差別。氣的影響不只造成了人物差異，也造成了人與人之間的不同。人的稟氣雖相較於物來說是正的，卻仍有清濁純駁的差別。有極清極純者，有極濁極駁者，亦有介於其間者。氣愈清純者，受到物欲的影響小；氣愈濁駁者，則容易受限於氣稟物欲，甚至違背道德本性。這使人可簡單分成三種資質：

²⁹⁷ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·講義·經筵講義》，第2冊，卷15，頁476。

²⁹⁸ [宋]黎靖德編：《朱子語類·性理一·人物之性氣質之性》，卷4，頁65。

²⁹⁹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十五·知舊門人問答二十·答徐子融三》，第6冊，卷58，頁2813。

生知、學知、困知。³⁰⁰依據資質而在道德上呈現的結果，又可分為聖、賢、愚不肖。³⁰¹朱熹並未詳細說明聖、賢、愚不肖與生知、學知、困知之間的關係，但可以確定的是，資質因氣質而來，也對於實踐道德、表現天理、去除欲蔽的結果有所影響。這個影響並不會使人無法推通，但會使人在推通的過程中有程度上的難易。朱熹以寶珠落在清水、濁水中來比喻：「稟氣之清者，為聖為賢，如寶珠在清冷水中；稟氣之濁者，為愚為不肖，如珠在濁水中。所謂『明明德』者，是就濁水中揩拭此珠也。」³⁰²「理者，如一寶珠。在聖賢，則如置在清水中，其輝光自然發見；在愚不肖者，如置在濁水中，須是澄去泥沙，則光方可見。」³⁰³理如寶珠，光輝燦爛，無論聖賢愚不肖皆具；而氣質的差異，使寶珠落入不同的水中，聖賢清澈，愚不肖混濁。寶珠在清水中，無所遮蔽，故自然發見；寶珠在濁水中，遮蔽光芒，故隱而不顯。但只要將濁水中的泥沙撥開、過濾、澄淨，寶珠的光芒則會顯現。使自身本具有的天理明德明亮起來，也就是「明明德」的意思，當然就需要持續不斷的工夫，在愚不肖者那裡尤其是；但只要努力，「及進而不已，則成功一也」³⁰⁴，昏濁的氣稟不會造成愚不肖無法明明德，因為人所能夠推通的能力，是之所以異於禽獸的關鍵。朱熹稟持著儒家「性善」傳統的精神，並將人之所以性善，卻仍無法使之彰顯的現象，做了根源性的追溯，利用「氣」加以安置善惡的位置，一方面正視現實中人與人之間的差異、明白理解他們的限制，一方面也豁顯了人能克服氣稟限制、不同於物的地方，鞏固了人之所以為人的道德價值。

另外，朱熹對於「氣」的描述，除了偏正通塞、清濁純駁的區分，尚有許許多多更為細緻的不同。比如他說：

氣稟之殊，其類不一，非但「清濁」二字而已。今人有聰明通達、事事曉了者，其氣清矣，而所為或未必皆中於理，則是其氣之不醇也；人有謹厚忠信、事事平穩者，其氣醇矣，而所知未必能達於理，則是其氣之不清也。

305

³⁰⁰ 見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·性理一·人物之性氣質之性》：「故上知生知之資，是氣清明純粹，而無一毫昏濁，所以生知安行，不待學而能，如堯舜是也。其次則亞於生知，必學而後知，必行而後至。又其次者，資稟既偏，又有所蔽，須是痛加工夫，『人一己百，人十己千』，然後方能及亞於生知者。」（卷4，頁66。）

³⁰¹ 如上段〈經筵講義〉中所言。另可見朱熹曰：「稟其清明之氣而無物慾之累，則為聖；稟其清明而未純全，則未免微有物慾之累，而能克以去之，則為賢；稟其昏濁之氣，又為物慾之所蔽而不能去，則為愚，為不肖。」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著十·玉山講義》，第8冊，卷74，頁3735。）將聖定位為氣清明不受物欲干擾者，將賢定位為氣清淡不夠純而稍受物欲影響者，將愚不肖定位為氣昏濁又不能除物欲遮蔽者。

³⁰² 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·性理一·人物之性氣質之性》，卷4，頁73。

³⁰³ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·大學四或問上·經一章·此篇所謂在明明德一段》，卷17，頁375。

³⁰⁴ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·性理一·人物之性氣質之性》，卷4，頁66。

³⁰⁵ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十八·知舊門人問答二十三·答歐陽希遜二》，第6冊，卷61，頁3030。

所謂的氣稟清濁，尚有氣清但不醇者，資質聰明通達，卻不能事事中理；氣醇但不清者，表現事事中理，卻不能通達於理。可見即使同樣氣清之人，彼此都仍有各種差異，可想而知氣濁者也當如此了。尤有甚者，朱熹還將命與氣結合在一起看，而有所謂的厚薄說：「人之貧富貴賤壽夭不齊處，都是被氣滾亂了，都沒理會。有清而薄者，有濁而厚者。」³⁰⁶「大凡清濁厚薄之稟，皆命也。所造之有淺有深，所遇之有應有不應，皆由厚薄清濁之分不同。」³⁰⁷人有富有貴，有長壽有短命，朱熹認為這也是氣之使然，像堯舜、孔子、顏回同樣是氣清之人，面對天理道德是清澈通達的，但只有堯舜稟得氣厚，故有福有壽，有名有位；孔子則稟氣薄，只有名且中壽；顏子氣更薄，早早便夭亡了。所以包含壽命長短、福禍際遇、財名權位這類屬於命者，都與稟氣的厚薄有關。他又說：「理固無不善，纔賦於氣質，便有清濁、偏正、剛柔、緩急之不同。」³⁰⁸除了清濁偏正醇駁厚薄之外，人的氣質還有剛柔、緩急的差別，這更觸及到每個人的個性、氣韻、傾向的細微之處。由此可知，朱熹對於人的觀察相當仔細，面對形形色色的人物所呈現出來的現實狀況深有體會，將人與人之間的種種命定差異歸因於氣。雖然氣稟不能由我們決定與改變，但在朱熹那裡，從來不曾貶低氣質昏濁或駁薄者，³⁰⁹反而將自身學問的對象與目標鎖定在這些廣大的人群之上，強調道德之理人人具有的平等，則眾人皆能不卑不亢、順適安然地接受氣稟的安排與限制，並以追求能夠由自己所掌握，也能彰顯自身價值的道德事業為志。

第三，物與物的差別。氣稟的不同不僅造成人與物、人與人之間的不同，也使物與物之間有所差異。

惟人心至靈，故能全此四德，而發為四端，物則氣偏駁而心昏蔽，固有所不能全矣。然其父子之相親，君臣之相統，間亦有僅存而不昧者，然欲其克己復禮以為仁，善善惡惡以為義，則有所不能矣，然不可謂無是性也。若生物之無知覺者，則又其形氣偏中之偏者，故理之在是物者，亦隨其形氣而自為一物之理，雖若不復可論仁義禮智之彷彿，然亦不可謂無是性也。

310

首先，有些物雖氣稟昏濁，卻仍有明亮不昧之處，比如前面所提到的蜂蟻有君臣、虎狼有父子。朱熹同樣用寶珠落在濁水中卻仍有一兩處未被遮蔽之狀，來形容物

³⁰⁶ [宋]黎靖德編：《朱子語類·孟子九·告子上·性無善無不善章》，卷 59，頁 1387。

³⁰⁷ [宋]黎靖德編：《朱子語類·孟子十一·盡心下·口之於味也章》，卷 61，頁 1463。

³⁰⁸ [宋]黎靖德編：《朱子語類·性理一·人物之性氣質之性》，卷 4，頁 71。

³⁰⁹ 筆者所謂的不曾貶低，指的是雖然人人氣稟有異，但朱子不因此以為氣濁駁雜之人就比氣清純正之人低下。他雖然會對於無法去除物欲者有所批評，卻是站在道德角度來評判，而不是從資質來評斷，氣清者亦有不合理之時，氣濁者也能處處合理，並不因為天賦氣稟的差異而決定了任何人無法成善。他甚至因為這樣細膩的觀察與區分，使他的學說更能夠體諒並接受人們時時有物欲干擾的現實，但在他那裡，這干擾從來不會成為做學問、行道德的決定性阻礙。

³¹⁰ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十五·知舊門人問答二十·答徐子融三》，第 6 冊，卷 58，頁 2813。

在道德上的間或明亮，稱有所謂的「仁獸」、「異獸」，包括有君臣父子母子之仁義，還有能報恩、知祭知時、雌雄有別表現，³¹¹都是物亦時有「小清氣」的證明。³¹²因此人與物的差異雖是能推通與否的差別，但這並非全面否定物有道德特性，只是人不只是順著性善而為，還能有意識地下克己復禮工夫，努力克治物欲之影響，推通道德本性以明天理，在這點上物是不能的。因此某些物雖有道德性理，氣也有部分清明處，卻仍「性隨氣轉」³¹³，經常讓物欲主導了行為，無法自覺地屏去遮蔽。其次，物與物之間，除了有知覺的生物以外，尚有無知覺的物體，朱熹稱他們是形氣中的偏中之偏，當然，這些無知覺之物仍具有性理，故有所謂的「枯槁有性」之說。³¹⁴它們同樣秉承著天理，也有各自的特性，但因為沒有知覺，就無法顯現出道德性，更不用說推通了。因此，物與物之間確實存在著許多不同，朱熹也用氣稟來加以說明將它們的差異。

朱熹運用「氣」來解釋世界萬事萬物的種種分歧與差異，表示他的學術性格並非單純重視形上超越之理，而是關注著現實。由於人物受氣稟的影響極大，所以朱熹相當明白的提出「氣強理弱」說，³¹⁵顯現他認為人物雖皆有天理賦命，卻不得不接受現實生命同樣由氣而構造的事實，定然會反映氣的影響，包括資質、命數、個性以及欲望，都是身為理氣構作的萬物不能逃避的，萬物也時時刻刻感受到其強度。或許我們會因此認為朱熹面對氣稟有強烈的命定色彩，但朱熹並非消極的去面對它，而是正視這些因氣而來的現實狀況，理性的了解並冷靜的接受。正因為這樣正面的分析與清楚的認知，朱熹才能針對萬物的氣質稟賦，給予他們成就其性的道路：

盡人性，盡物性，性只一般，人物氣稟不同。人雖稟得氣濁，善底只在那裏，有可開通之理。是以聖人有教化去開通它，使復其善底。物稟得氣偏了，無道理使開通，故無用教化。盡物性，只是所以處之各當其理，且隨

³¹¹ 見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·性理一·人物之性氣質之性》：「物亦有是理，又如寶珠落在至汙濁處，然其所稟亦間有些明處，就上面便自不昧。如虎狼之父子，蜂蟻之君臣，豺獺之報本，雉鳩之有別，曰『仁獸』，曰『義獸』是也。」（卷4，頁73。）《朱子語類·大學四或問上·經一章·此篇所謂在明明德一段》：「至如萬物亦有此理。天何嘗不將此理與他。只為氣昏塞，如置寶珠於濁泥中，不復可見。然物類中亦有知君臣母子，知祭，知時者，亦是其中有一線明處。然而不能如人者，只為他不能克治耳。」（卷17，頁375。）《朱子語類·孟子七·離婁下·人之所以異於禽獸章》：「萬物之心，便包許多道理不過，雖其間有稟得氣稍正者，亦止有一兩路明。如禽獸中有父子相愛，雌雄有別之類，只有一兩路明，其他道理便都不通，便推不去。人之心便虛明，便推得去。」（卷57，頁1347。）

³¹² 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·孟子九·告子上·生之謂性章》：「畜獸稟得昏塞底氣。然間或稟得些小清氣，便也有明處，只是不多。」（卷59，頁1378。）

³¹³ 同上註。

³¹⁴ 見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·性理一·人物之性氣質之性》：「枯槁之物，謂之無生意，則可；謂之無生理，則不可。」（卷4，頁61。）

³¹⁵ 見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·性理一·人物之性氣質之性》：「蓋氣強而理弱，理管攝他不得。如父子本是一氣，子乃父所生；父賢而子不肖，父也管他不得。又如君臣同心一體，臣乃君所命；上欲行而下沮格，上之人亦不能一一去督責得他。」（同上註，頁71。）

他所明處使之。它所明處亦只是這箇善，聖人便是用他善底。如馬悍者，用鞭策亦可乘。然物只到得這裏，此亦是教化，是隨他天理流行發見處使之也。³¹⁶

從之前的討論可知，朱熹認為人與物雖有推通與否的差異，但即使是物，仍能循性顯現自身的「天地之性」。也就是說，依照自身的本性與分量，不忽視氣稟，也不將氣稟視為限制，無論是人是物，有生命或無生命，都能夠發揮自己的能力、體現內在的天理、成就生命的價值。那麼既然人有比物更全正的氣稟，當然要充分發揮並體現那推通道德的能力與道理。即使人與人之間擁有氣稟資質的差異，在表現明德之際，非聖者會持續受到氣稟物欲的干擾，在克服時也頗為困難，但正因如此，才更應該下工夫，持續不懈的努力。當然，朱熹對於理氣論的建構，並非只是為了教化才完成，而是對於過往理學發展與當時氣論的繼承與回應，³¹⁷ 具有其歷時性與共時性。但由於朱熹面對世界具有如此細膩的觀察，才能運用「氣」的理論，詳盡地將人物、人人、物物之間的個體差異性凸顯出來，於是依照自身的分量與能力加以學習，根據不同的對象進行教化引導，便意義重大。正因世間的萬物都反映著氣質的影響，所以在盡人性、盡物性的道路上，才需要聖人的教化力量。而作為儒師的教化意義，也就在理氣關係的架構下展現出極其重要的價值。透過這樣的視角，我們便能更貼近朱熹，體會他花了這麼多的心力去解釋理氣關係的一個重要原因，也確立了朱熹理氣論與文教事業之間的聯繫關係。

二、心性關係

朱熹不僅透過理氣論來說明天地生成的宇宙觀，也透過理氣論來建構世界萬物的樣態。由於人是由理氣共構的個體，必然要呈現理氣共構的特色與痕跡，心性論就是非常明顯的反映。心性論包含了心、性、情、欲等內容，關涉了人成聖的根據、善惡的原因、工夫的著力點，也是支持教化理論的哲學架構。其中，性理、情欲以及心的關係，一直是歷來研究所關注的焦點。本文不再全面分析其心性論內容，旨在凸顯朱熹心性理論的實際層面，呈現氣論在心性論中的重大影響，以及朱熹的對治與重視，發見其中的文教意義。因此，此部分將聚焦於理氣論在心性論上的貫徹，以及與心性理論息息相關的「認欲為理」問題來展開討論。

「性」是萬物稟受天理而有的，《朱子語類》云：

「繼之者善，成之者性。」這箇理在天地間時只是善，無有不善者。生物得來，方始名曰「性」。只是這理，在天則曰「命」，在人則曰「性」。³¹⁸

³¹⁶ [宋]黎靖德編：《朱子語類·中庸三·第二十二章》，卷 64，頁 1570。

³¹⁷ 筆者此處所謂「氣論」，並非現代學術嚴格定義的「氣論」，而單純為「關於氣的理論」之意。

³¹⁸ [宋]黎靖德編：《朱子語類·性理二·性情心意等名義》，卷 5，頁 83。

理在天地之間是純善的，當它落實在人物身上時，便喚做性了，於是內在於人的性正是此天地之理。因此朱熹又說：「性即理也。在心喚作性，在事喚作理。」³¹⁹

「性即理」是朱熹承繼伊川之言，認為它是「千萬世說性之根基」³²⁰，性就是那生生不絕、於穆不已、超越形象、動靜之天理的內在化，天地萬物都稟受著這樣的理，因而有此性。這個天之命，即是人的明德，是人得以明明德、親民、止於至善的根據。但前面已說，世界是理氣共構的，因此人不只有由理而來的性，還有因氣而生的心，以及意念情欲等表現；即使是天命之性本身，也因落在氣之中而成為氣質之性，性氣是不分的。因此，朱熹對心性的理解，完全貫徹著理氣論的精神，不只建立了性理的超越性，也真實地呈現氣論的影響力道。朱熹所謂的「心」，是「氣之精爽」³²¹，相對於性理的形上超越性質，它是生物成形之後的產物，必然是由形下之「氣」所構成的。同時，它還是一個虛靈知覺：「心官至靈，藏往知來。」³²²作為氣中至精至靈者，心具有知覺的能力：「理未知覺，氣聚成形，理與氣合，便能知覺。」³²³「所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。」³²⁴這個知覺能力來自於性理，並因氣化成心而活動起來，可知心雖是一氣，卻也反映著理氣共構的痕跡。「蓋心之所以具是理者，以有性故也。」³²⁵理落在氣中而有性，此性即是氣心具理的原因，也因為「理便在心之中」³²⁶，所以心虛明靈覺，使人可以認識天地萬物之理以印證豁顯心中之理，也得以主宰自己的意識、情感與作為。

朱熹說「心」之虛靈知覺與主宰，有著名的「心統性情」論：

性者，理也。性是體，情是用。性情皆出於心，故心能統之。統，如統兵之「統」，言有以主之也。且如仁義禮智是性也，孟子曰：「仁義禮智根於心。」惻隱、羞惡、辭遜、是非，本是情也，孟子曰：「惻隱之心，羞惡之心，辭遜之心，是非之心。」以此言之，則見得心可以統性情。一心之中自有動靜，靜者性也，動者情也。³²⁷

心之全體湛然虛明，萬理具足，無一毫私欲之間；其流行該徧，貫乎動靜，而妙用又無不在焉。故以其未發而全體者言之，則性也；以其已發而妙用者言之，則情也。然「心統性情」，只就渾淪一物之中，指其已發、未發而為言爾；非是性是一箇地頭，心是一箇地頭，情又是一箇地頭，如此懸

³¹⁹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·性理二·性情心意等名義》，卷5，頁82。

³²⁰ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·孔孟周程張子》，卷93，頁2360。

³²¹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·性理二·性情心意等名義》，卷5，頁85。

³²² 同上註。

³²³ 同上註。

³²⁴ 同上註。

³²⁵ 同上註，頁89。

³²⁶ 同上註，頁85。

³²⁷ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·張子之書一》，卷98，頁2513。

隔也。³²⁸

從上述兩段引文中可見，朱熹繼承了孟子「四端」說、張載「心統性情」說、《中庸》「已發未發」之論，並結合體用、動靜概念，將心性情關係建構為一套邏輯嚴密而龐大的哲學系統。「心統性情」的重點，在於巧妙安排性情的位置，並強調「心」的主體能動性，充分反映了「心」作為理氣共構之體的樣態。「心」既具性理，又是一靈氣，必然要反映出兩面特徵，因此未發之時只是性理之體，已發之時則有情欲之用，³²⁹無論體用動靜性情，都只是一心，故「心」能由體發用，主宰動靜，一「統」性情。

不過，「心」雖因理氣而本虛靈、有知覺，卻不代表此虛靈在表現上永遠湛然虛明，或此知覺永遠只追隨性理而動。「心」既是理氣共構，在具有性理根據之外，也須承擔氣稟的影響。所以朱熹有所謂「道心人心」之說：

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。……人莫不有是形，故雖上智不能無人心。亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。³³⁰

人心是此身有知覺，有嗜欲者，如所謂「我欲仁」，「從心所欲」，「性之欲也，感於物而動」，此豈能無！但為物誘而至於陷溺，則為害爾。故聖人以為此人心，有知覺嗜欲，然無所主宰，則流而忘反，不可據以為安，故曰危。道心則是義理之心，可以為人心之主宰，而人心據以為準者也。……故當使人心每聽道心之區處，方可。³³¹

道心人心只是一心，聖凡皆具，當此虛靈之心知覺性命之正則是道心，知覺形氣之私則是人心，心對性與氣兩面的知覺本是自然。當人心感物而動時，情欲會產生，包含四端道德之情欲，也包含飲食生存之情欲，但若此時沒有依照性理而動，完全放任情欲而為，那麼就會產生過與不及的狀況，從而陷溺於外物，成為一種私欲。³³²因此不只是吃飽穿暖這種情欲會導致惡，即使是「欲仁」之道德情欲，也可能流於惡。只有當人心聽命於性理，才能使情欲中節，此時的心便稱為道心，並不是在人心之外尋找一個獨立的道心。依照性理而動，也就是以心做主宰的意思，此心也就被稱為道心。於是「心統性情」的意義，就是要求時時以性理為依據，時時為道心。如果心不能做主，不明性理，只是知覺著形氣的需求，讓情欲

³²⁸ [宋]黎靖德編：《朱子語類·性理二·性情心意等名義》，卷5，頁94。

³²⁹ 見言：「欲是情發出來底。心如水，性猶水之靜，情則水之流，欲則水之波瀾。」（同上註，頁93。）

³³⁰ [宋]朱熹：《四書集注·中庸章句序》，頁21。

³³¹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·中庸一·章句序》，卷62，頁1488。

³³² 見[宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書九·汪張呂劉問答二·問張敬夫六》：「感於物者，心也，其動者，情也。情根乎性而宰乎心，心為之宰，則其動也無不中節矣，何人欲之有？惟心不宰而情自動，是以流於人欲，而每不得其正也。」（第3冊，卷32，頁1245。）

自動至流而忘返，那麼虛靈之心也將被遮蔽，而無法發揮其明覺。

由此可知，「心」雖是人得以成聖的根據與主體，但朱熹仍相當清楚地意識到它是一氣的事實。對於朱熹來說，在「心統性情」的架構中，性、情雖只是一心的體用動靜，但在概念上，心性情卻不能含糊地等同，絕不能簡單地說「心即理」，因為「心」不只會呈顯性理，還會有情欲的表現，甚至會有性理被遮蔽的時候，這是「心」作為理氣共構存在的證明。只有當「心」知覺了性命之正，以道心作主宰，依理而動，不跟隨著情感物欲迷失自我時，才能稱此狀態是「心即理」。假如只看到性理在「心」，或過於相信「心」的趨向，就很容易產生流弊，這個流弊可從朱熹「認欲為理」的批評中得到證明。「認欲為理」是朱熹的一種憂心，反映了當時學者及學說中的問題，可以呈現朱熹對於心性理論的關注焦點與問題意識。在《語類》中，朱熹曾針對楊龜山「飢食渴飲，手持足行，便是道」一語所衍伸出來的問題進行反駁：

桀紂亦會手持足履，目視耳聽，如何便喚做道！若便以為道，是認欲為理也。伊川云：「夏葛冬裘，飢食渴飲，若著些私吝心，便是廢天職。」須看「著些私吝心」字。³³³

朱熹反對將「飢食渴飲，手持足行」這些行為直接看成是道，包括對於飲食飽暖的生理需求與感知，手能持物、腳能行走、眼能視物、耳能聞聲的行為能力，雖是因著理而有，卻不能直接稱為理，因為這些只是人有形體之後的氣性。滿足飲食穿衣之需、順從手足耳目之為，雖是氣性之自然，沒有什麼善惡，卻還不足以稱為道，除非在做這些行為的時候，完全依據天理，以道心為主宰，沒有任何私欲之心，中節而無過與不及，這樣才能稱為道。不然，桀紂也有飲食渴飲之需、手足耳目之能，但在滿足或依循氣性之時，卻帶著私心、跟隨物欲，這又如何能說就是道呢？若如此草率地指稱這些因氣而來的需求與能力為道，不但是把氣看成是理，混淆了概念攸屬，也把滿足氣性的私欲看成是天理之自然、率性之道，造成「認欲為理」的問題。理論上來說，這些生理需求與能力本就是理落於氣上的自然特性表現，龜山也只是強調道無所不在，無須外求，即在人行處坐默的日常之間，這些朱熹當是不會反對的。但朱熹仍不滿意這樣的一句話，是因為它不夠嚴謹，甚至會造成許多誤解，帶來後續的問題，可知朱熹在建構學術與哲學理論之時十分小心，特別是在理氣性情之間的概念界定上非常嚴格，道德性理的超越純粹容不下一絲一毫的模糊與侵奪。³³⁴氣性及情欲既參雜了氣的因素，就不能

³³³ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·中庸一·第一章》，卷 62，頁 1498。

³³⁴ 筆者在文章中特別強調這點，並非以為朱熹在哲學上較當時其他哲學家更加精細，也並非如朱熹般認為這些哲學理論都有錯誤。而是因為今日所見朱熹建構心性的理論，有多數都是從他與湖湘學者切磋論學下的產物，就無法迴避朱子對於「知覺」、「觀過」、「觀心」等議題，更無法無視朱子這般堅持批判對方的根本原因，是「認欲為理」在儒學教育當中的巨大影響。此關涉文教傳佈的問題，就絕非理論建構這麼簡單，筆者於下一章「朱熹與士人社群」中便

直接視為天道性理，必須謹慎對待，才能杜絕在氣性與情欲上打著率性之名的種種私心作為。

於是，朱熹在「認欲為理」的問題意識下，面對當時圍繞著「心」展開卻不夠嚴謹的論述，開啟了大量的討論與批評。「心」作為理氣共構之道德主體，地位相當特殊，是成聖的關鍵，但它既是氣，就不可能不呈現出氣的影響，在概念上也不能與性理混為一談。因此，對於過度信任「心」的知覺、直觀能力等言論，都為朱熹所不喜，並集中反映在「以覺訓仁」、「觀過知仁」的討論中。朱熹肯定「心」作為一虛靈明覺，是擁有「知覺」作用的，但他反對用「知覺」直接指稱或定義性理。朱熹講得很明白，「靈處只是心，不是性」³³⁵，「所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也」³³⁶，心性有為氣為理的不同，性是心之所以靈、之所以覺的根據，但所謂的靈、覺都不是性，性只是理。性理是形上超越的概念，與形下之萬物不同，它是心之所以靈覺的源頭，卻不是靈覺所能侷限或涵納的。同時，真正展現出此靈此覺的是心，若心沒有依氣成形，那麼性理是無顯現空間的。因此，靈覺在概念上就是屬於心的，用來詮釋氣心頗為恰當，卻不能用靈覺回頭詮釋性理，否則是以心為性，以氣為理。

朱熹對於心性的理解承繼於理氣關係，在彼此的概念上一貫地做清楚的分疏，因此當程門後學混淆了心性的分野，朱熹必然會堅定地反對。據〈仁說〉可見，當時程門對於「仁」的解釋有兩種說法：一是「謂愛非仁而以『萬物與我為一』為仁之體」，二是「謂愛非仁而以『心有知覺』釋仁之名」。朱熹肯認程子「愛情仁性」之區別，但他不願意「離愛而言仁」，因此他採用「愛之理」這樣的說法來論「仁」，既點出愛情、仁性的不同，也扣緊愛與仁的聯繫。³³⁷相對的，朱熹認為程門後學直接拋棄了以愛言仁的想法，而用「萬物一體」與「心有知覺」來說明「仁」，反使「仁」更無安頓。³³⁸他明確地點出問題：

彼謂「物我為一」者，可以見仁之無不愛矣，而非仁之所以為體之真也；彼謂「心有知覺」者，可以見仁之包乎智乎，而非仁之所以得名之實也。……抑泛言「同體」者，使人含糊昏緩，而無警切之功，其弊或至於認物為己者有之矣；專言「知覺」者，使人張皇迫躁，而無沉潛之味，其弊或至於認欲為理者有之矣。³³⁹

首先，「物我為一」、「萬物一體」泯除物我差異，是仁體無不愛的作用與結果，而不是仁的本體，體用有別。故朱熹有言：「蓋仁只是愛之理，人皆有之，然人

有更明白的指涉，讀者可參。

³³⁵ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·性理二·性情心意等名義》，卷5，頁85。

³³⁶ 同上註。

³³⁷ 詳細可見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著三·仁說》，第7冊，卷67，頁3391~3392。

³³⁸ 朱子曾說：「以『知覺言仁』，只說得仁之用而猶有所未盡，不若『愛』字却說得仁之用平正周徧也。」（《朱子文集·書十七·知舊門人問答二·答何叔京十八》，第4冊，卷40，頁1731。）

³³⁹ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著三·仁說》，第7冊，卷67，頁3392。

或不公，則於其所當愛者，反有所不愛；惟公，則視天地萬物皆為一體，而無所不愛矣。若愛之理，則是自然本有之理，不必為天地萬物同體而後有。」³⁴⁰人能「公」，故能愛萬物，視萬物為一體，必然是人有仁理、愛之理的關係；但仁理並非是人能「公」之後才有，它從未消亡，只是透過人之「公」而展現出來，那麼仁與公是體用的關係，用不是體，二者有別，儘管人因有此仁而能公，但「公」是無法直指仁體的。若泛言之，則容易讓人誤解，而有「認物為己」的疑慮。其二，人有知覺，是因為仁包智的關係，仁包智，故有知覺分別的作用。也就是說，知覺是智的作用，智的作用是包於仁的，故知覺便是仁的作用，仁則是心之知覺的本體。故「謂『仁者心有知覺』則可，謂『心有知覺謂之仁』則不可」³⁴¹，仁與知覺分屬體用，體用之間的關係是要區分清楚的，否則以知覺訓仁，便如同仁者必有勇，因勇而有仁用，但仁用卻不是仁體，而人卻「以勇為仁」³⁴²一樣，是混淆了彼此的關係。尤有甚者，人心作為氣之靈而能知覺，知覺是稟著性理來的，此知覺除了代表心體本身的虛靈明覺能感受本具之性理，能發純善道德之情，但「知覺亦有深淺」³⁴³，心的知覺也包括其能接受、學習的認知功能，因此人除了能知覺仁義禮智這樣的道德價值，也能接收到客觀知識與寒暖飽饑等種種思想欲望，此類知覺只是一般認知作用，更非即是仁，「認此知覺為極至，則豈特有病而已」³⁴⁴，若把識得寒暖饑飽當作是仁，將這些欲望之知認為仁體，豈不是認賊作父，直以口腹之欲的滿足為仁的滿足？因此，心有知覺，此知覺是仁的作用，仁是知覺的本體，以「知覺」訓仁不僅沒辦法契合仁之名實，甚至會有「認欲為理」之弊，這在朱熹看來是不能不辨清的。

從朱熹針對這兩種「仁」說的批評可見，他關注的是性理與心知的分別，也就是理與氣的分別。以「公」與「知覺」訓仁，同樣都用仁理的作用來指稱仁理本體，本就犯了以用為體的錯誤。這種在哲學理論說法上的以用為體，造成的不僅只是學術概念的混淆，更容易產生實質的實踐錯誤，妨礙學者知覺到真實的天理。學說看似輕巧，但造成的影響卻是極大的，一旦牽涉到教育的大業，朱熹便不能隨易看待。而他的批評對象，就是帶起此議論的二程後學與湖湘學派，較多內容針對謝良佐（字顯道，1050-1103年）之言，也包含前面提到的楊時，以及師事楊時之胡宏（字仁仲，1102-1161年）、師事胡宏的張栻等人。這些程子後學對「仁」的定義費盡心思，喜談心的知覺、觀識等，重視一種對於道德心體直接的觸動與體證，而這又來自於程子以醫家識痛癢與知覺義理比附之例。於是可以看到朱熹懷疑並辨清謝上蔡「知覺」的言論：

³⁴⁰ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書九·汪張呂劉問答二·答張敬夫又論仁說十五》，第3冊，卷32，頁1267。

³⁴¹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書九·汪張呂劉問答二·答張敬夫又論仁說十四》，第3冊，卷32，頁1266。

³⁴² 同上註。

³⁴³ [明]黃宗羲撰、[清]全祖望補修：《宋元學案·五峯學案·五峯家學·伯逢問答》（北京：中華書局，1986年），卷42，頁1386。

³⁴⁴ 同上註。

上蔡說仁，只從知覺上說，不就為仁處說。聖人分明說『克己復禮為仁』，不曾說知覺底意。上蔡一變。³⁴⁵

問：「《遺書》中取醫家言仁。又一段云：『醫家以不識痛癢為不仁。』又以不知覺、不認義理為不仁，又卻從知覺上說。」曰：「覺是覺於理。」問：「與上蔡說同異？」曰：「異。上蔡說覺，纔見此心耳。」問：「南軒云：『上蔡說覺，與佛家不同。』如何？」曰：「上蔡云：『自此心中流出。』與佛亦不大段異。今說知痛癢，能知覺，皆好。只是說得第二節，說得用。須當看，如何識痛癢？血脈從何而出？知覺從何而至？」³⁴⁶

上蔡以知覺言仁。只知覺得那應事接物底，如何便喚做仁！須是知覺那理，方是。且如一件事是合做與不合做，覺得這箇，方是仁。喚著便應，挾著便痛，這是心之流注在血氣上底。覺得那理之是非，這方是流注在理上底。喚著不應，挾著不痛，這箇是死人，固是不仁。喚得應，挾著痛，只這便是仁，則誰箇不會如此？須是分作三截看：那不關痛癢底，是不仁；只覺得痛癢，不覺得理底，雖會於那一等，也不便是仁；須是覺這理，方是。

347

在第一條引文中可見，朱熹認為關於「仁」的說法，從孔子開始講的都是「為仁處」，不曾從「知覺」來談仁，但自上蔡就改變了，因此他可說是以「知覺」言仁的始作俑者。而朱熹在意的，是大談「知覺」所造成的學術影響，他曾說：「『憤驕險薄』，豈敢輒指上蔡而言，但謂學者不識『仁』之名義，又不知所以存養，而張眉努眼，說知說覺者，必至此耳。如上蔡詞氣之間，亦微覺少些小溫粹，恐亦未必不坐此也。」³⁴⁸雖然朱熹未堂而皇之稱上蔡「憤驕險薄」，只說若學者不明白「仁」為何物，也不下工夫，只是講知覺，就會導致這樣的後果，但自己又以小註提到上蔡詞氣少溫粹，恐正巧反映了這種「憤驕險薄」的特質，對上蔡此說的疑慮與不滿其實已非常明顯。在第二、三條引文中，都點出了上蔡「知覺」說的根源，可能來自於二程《遺書》中提到的「醫家不識痛癢」論。朱熹不反對《遺書》是從「知覺」上來說，但知覺到的是「理」，與上蔡只知覺到「心」不同，明指上蔡與程子所言的「知覺」層次有異。無論上蔡對「知覺」的真實想法為何，朱熹所理解的上蔡「知覺」，是人在應事接物時的直觀感受，也就是感受到痛癢、知道自己痛癢、「喚得應，挾著痛」這類知覺與反應，但這些感受與反應都只是「仁」的作用，人之所以會痛癢、有知覺感受的根據與原因，才是仁理本體。人能知覺痛癢，表示他不是個死人，但僅此就說是「仁」，仍是不準確的，因為任何有正

³⁴⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語二·學而篇上·有子曰其為人也孝弟章》，卷 20，頁 478。

³⁴⁶ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語十五·雍也篇四·子貢曰如有博施於民章》，卷 33，頁 851。

³⁴⁷ [宋]黎靖德編：《朱子語類·程子門人·謝顯道》，卷 101，頁 2562~2563。

³⁴⁸ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十九·知舊門人問答四·答胡廣仲五》，第 4 冊，卷 42，頁 1813。

常生理機能的人都會知覺痛癢。要能夠稱「仁」，是要知覺到「理」，也就是自己何以會痛癢，知覺從哪裡來，並覺知理之是非。所以「知覺」並不是與「仁」毫無干涉，但它是仁理落在心上，擁有血氣之後的發用，不能代表「仁」的本身，這與前述之〈仁說〉是一致的。朱熹甚至以佛教加以比附，認為佛教「亦只是認知覺作用為性」³⁴⁹，「只認那能視、能聽、能言、能思、能動底，便是性」³⁵⁰，而不明知覺運動、視聽言動背後有理，也能夠證實朱熹對於上蔡「知覺」的理解，僅只是一種認知、感覺生理變化與需求的作用，也就是「知寒暖飽飢之類」³⁵¹，「乃心之用，而知之端也」。³⁵²

從以上討論也可知，朱熹認為程門後學所言的「知覺」本身不即是理，因為「知覺」雖根於性理，卻從屬於心氣，在名義上本就不能與性理畫上等號；同時，「知覺」有分層次，有一般「知寒暖飽飢」的認知感受，也有「覺得那理之是非」的道德覺情。見朱熹言：「真知是知得真箇如此，不只是聽得人說，便喚做知。覺，則是忽然心中自有所覺悟，曉得道理是如此。」³⁵³可見朱熹就像程子一樣，並非不講「知覺」，但所謂的「真知」、「真覺」，定然不只是單純的認知作用。單純的認知作用，包含了對飢寒保暖的知覺，也包含對道德義理的認識。而朱熹所認可的知覺，是即使知覺到義理，也不只是單純得聞而知，而是真正知是知非、有所覺悟的。只有在這種意義下的「真知」、「真覺」，才能稱得上是「仁」。因此，單單以「知覺」訓「仁」，不但在名義概念上不契，也忽略了其中深刻的層次，容易造成混淆、誤解與操作上的錯誤。

若說對上蔡只是質疑，朱熹面對湖湘學者「知覺訓仁」說的抨擊，則是更為直接明顯。對於此說法所造成的問題，朱熹曾用「麒麟做獅子」來比喻：

湖南學者說仁，舊來都是深空說出一片。頃見王日休解《孟子》云：「麒麟者，獅子也。」仁本是惻隱溫厚底物事，卻被他們說得抬虛打險，瞪眉弩眼，卻似說麒麟做獅子，有吞伏百獸之狀，蓋自「知覺」之說起之。麒麟不食生肉，不食生草；獅子則百獸聞之而腦裂。³⁵⁴

湖南諸公以知覺做仁，說得來張大可怕！某嘗見人解「麒麟之於走獸」云：「麒麟，獅子也。」某嘗以為似湖南諸公言仁。且麒麟是不踐生草，不食生物，多少仁厚！他卻喚做獅子，卻是可怕。³⁵⁵

³⁴⁹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·程子之書一》，卷 95，頁 2427。

³⁵⁰ [宋]黎靖德編：《朱子語類·釋氏》，卷 126，頁 3020。

³⁵¹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書九·汪張呂劉問答二·答張敬夫又論仁說十四》，第 3 冊，卷 32，頁 1266。

³⁵² [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十九·知舊門人問答四·答胡廣仲五》，第 4 冊，卷 42，頁 1812。

³⁵³ [宋]黎靖德編：《朱子語類·大學四或問上·經一章·此篇所謂在明明德一段》，卷 17，頁 376。

³⁵⁴ [宋]黎靖德編：《朱子語類·性理三·仁義禮智等名義》，卷 6，頁 120。

³⁵⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語八·里仁篇上·人之過也章》，卷 26，頁 658。

麒麟全體是仁，不吃生肉生草，即使是草也捨不得踐踏；獅子卻血盆大口，凶狠異常，怎麼樣也不該把這兩者等同起來。今日湖南學者們以「知覺訓仁」，是把溫厚的仁說得「抬虛打險，瞠眉弩眼」，就像以獅子來說明麒麟一般，沒注意到其本質的異層，特別「可畏」。這個「可畏」，不只是如「麒麟做獅子」在詮釋上的荒誕，更造成了前述「認欲為理」的問題。從朱熹種種的批判言談中隱隱可見，「知覺」說的不夠嚴謹準確，造成了學者建構學說時張皇急促、不夠溫粹的傾向，與「仁」的特性背道而馳，這還只是詮釋上的不浹洽。更嚴重的是學者以此為是，過度自信知覺卻夾雜私心，直以單純的認知感受為標準，還自以為見道，這就從學術本身進入到實踐場域，其影響也就不是個人觀點這麼簡單了。這也就是朱熹面對以「知覺訓仁」或過度信任心之「知覺」者，堅守其戰場陣線而不退讓，且砲火猛烈的重要原因。

另外一個與「知覺訓仁」有關的，是所謂的「觀過知仁」說。朱熹曾有〈觀過說〉，也與胡伯逢（字大時，?-?年）有關於「觀過知仁」的辯論書信。而在胡宏那裡，則有所謂「人能內觀其過，深自省焉，則有所覺矣」之說，與胡伯逢之說法相同。³⁵⁶於是可知，朱熹對於「觀過知仁」的批評，與湖湘學派仍有緊密關係，不但可以理解何以朱熹辯「知覺訓仁」與「觀過知仁」的時間非常相近，³⁵⁷也可推斷朱熹是帶著類似的問題意識，並運用著類似的思維在看待這兩個說法的。

「觀過知仁」來自於孔子《論語·里仁》中的「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」在《論語集注》中，朱熹也曾引程子之解：「人之過也，各於其類。君子常失於厚，小人常失於薄；君子過於愛，小人過於忍。」³⁵⁸根據先聖先賢的說法，朱熹將「觀過知仁」理解為以下兩點：第一，觀過是針對他人之過而言，通過觀他人之過，知他人仁與不仁。朱熹說：「此是就人有過失處觀之。謂如一人有過失，或做錯了事，便觀其是過於厚，是過於薄。過於厚底，雖是不是，然可恕，亦是仁者之類。過於薄底，便不得，便是不仁了。知仁，只是知其仁與不仁而已。」³⁵⁹朱熹結合程子之言，指出觀他人之過，觀的是厚薄愛忍之間的過與不及，假如這個人過於厚過於愛，雖有過，但還不至於不仁；反之，若過於薄與忍，不但有過，更是失了仁。於此，可以通過觀過處得知此人之仁或不仁。第二，觀過所知之仁，是慈愛義，而不是本體義。朱熹說：「『觀過知仁』之『仁』，只是就仁愛上說。故程先生尹先生皆只將『厚、薄』，『愛、忍』字說，便見只是慈

³⁵⁶ 見〔宋〕胡宏著，吳仁華點校：《胡宏集·論語指南》（北京：中華書局，1987年），頁304。

³⁵⁷ 關於此二辯的時間考證問題，可見沈享民：〈朱熹批判「觀過知仁」與「知覺為仁」之探討——對比於程明道與謝上蔡的詮釋進路〉，《國立臺灣大學哲學論評》第45期（2013年3月），頁43，註1與註3。

³⁵⁸ 〔宋〕朱熹：《四書集注·論語集注·里仁》，頁81。

³⁵⁹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論語八·里仁篇上·人之過也章》，卷26，頁657。

愛底仁。」³⁶⁰「先儒說得仁來大了。學者只管逐句愛說深，不知此『仁』字說較淺，不是『仁者安仁』之『仁』。」³⁶¹「觀人之過，足知夫仁之所存也。若於此而欲求仁之體，則失聖人本意矣。」³⁶²通過觀過而知得的「仁」，說得比較淺，不是「仁」之本體義，而只是如厚薄愛忍這類慈愛義，也就是「仁」之本體的發用表現。

而胡伯逢的「觀過知仁」說，則完全與朱熹的理解相悖。從目前《朱子文集》中所錄書信，可簡單得到胡伯逢對於「觀過知仁」的想法。見朱熹言：

竊觀來教所謂：「苟能自省其偏，則善端已萌。」此聖人指示其方，使人自得，必有所覺知，然後有地可以施功而為仁者，亦可謂非聖賢之本意，而義理亦有不通矣。³⁶³

朱熹對胡伯逢「觀過知仁」論的理解，也有兩個重點：其一，觀過是針對自己的過失反省。其二，通過觀過，人可有所「覺知」自得，也就能施為仁之功，朱熹在書信後文則說胡氏的這個「覺知」似乎是「自得於仁之謂」³⁶⁴，可見此說與胡宏之論一致。但此說既不是針對他人而觀過，所觀、知所得之仁竟也不淺，而直指仁之本體，因此朱熹自然反對這樣的說法，認為這不但不是經典本義，義理也不通。首先，朱熹舉明道「於怒時遽忘其怒，而觀理之是非」之例為言，認為若如胡伯逢所說，「觀過知仁」是在自己有過的時候反觀自身而有所自得，那麼意味著人明明還在憤怒、過度的情緒之中，當下卻能「即夫怒而觀夫怒」，根本不需要忘其怒，就可以觀事理是非，與明道之說不符。³⁶⁵其次，觀己過，過已成，不但覆水難收，又讓人有悔吝之心，活在無限的追悔之中，「反為心害，而非所以養心」。³⁶⁶其三，覺知有深淺，朱熹認為，在淺的覺知當中，最多是發現到自己的過錯，察見天理人欲之分；定當從此覺處下克己復禮工夫，用力於為仁，才有可能獲得深刻的「真知」、「真覺」。但若就胡伯逢的「觀過知仁」說來看，此時透過「觀」而「覺」者，是已經自得於仁者，不可謂不深，但明明自己都還在失控的情緒之中，過錯都還未改，還沒有下任何的工夫，又如何能自得於仁、覺知到深刻的仁呢？³⁶⁷其四，「心一而已，所謂覺者，亦心也」³⁶⁸，若是以心觀己心之過，然後有所覺知，表示有一個過心，又有一個心觀此過心，再有一個心知

³⁶⁰ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論語八·里仁篇上·人之過也章》，卷 26，頁 657。

³⁶¹ 同上註。

³⁶² 同上註，頁 658。

³⁶³ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十三·知舊門人問答八·答胡伯逢三》，第 5 冊，卷 46，頁 2098。

³⁶⁴ 同上註，頁 2099。

³⁶⁵ 見同上註，頁 2098~2099。

³⁶⁶ 見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著·觀過說》，第 7 冊，卷 67，頁 3381。

³⁶⁷ 見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十三·知舊門人問答八·答胡伯逢三》，第 5 冊，卷 46，頁 2099。

³⁶⁸ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十二·知舊門人問答七·答游誠之一》，第 5 冊，卷 45，頁 1996。

此觀過之心為仁，則有三心之病。故曰：「若以為有此三物，遞相看觀，則紛紜雜擾，不成道理；若謂止是一心，則頃刻之間，有此三用，不亦匆遽急迫之甚乎？」³⁶⁹三心三用在理論上根本不通。最後，朱熹堅持「觀過知仁」之「觀」是一普通認知之「觀」，所「知」是一普通認知之「知」，只是「智之端」，就是心智的「知覺」作用，也就是包容四德之仁的作用，並非是「仁之體」。因此，他批評胡伯逢之論「『知之者甚難而未必是』，又以『知』與『為』為兩事」³⁷⁰，一方面有三心疑慮，知覺之路本就「崎嶇切促，不勝其勞」³⁷¹，所得又不是「仁之體」，一方面只是覺知過錯，未嘗改過、下克復工夫，就還需另求一為仁之方。相對於此，朱熹指示了以「愛之理」言仁的勝出之處，「先當大概且識此名義氣象之彷彿，與其為之之方，然後就此慤實下功，尊聞行知，以踐其實，則所知愈深，而所存益熟矣」³⁷²，既分仁愛之體用名義，又不離愛而見仁之發用氣象，並下實際工夫，在日用之間磨練，「自然本心不昧，隨物感通，不待致覺而無不覺矣」³⁷³。

從以上的討論中，可見朱熹不信任「心」的「知覺」，此包含了「知」、「覺」、「觀」、「識」等類似的認知作用。因此又延伸到了所謂的「識心」、「觀心」這類議題。朱熹使用了相同的邏輯思維去面對這些說法，認為「觀」、「識」是一種運用感官而來的認知作用，且犯了以心觀心的理論錯誤：

夫心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也，為主而不為客者也，命物而不命於物者也。故以心觀物，則物之理得。今復有物以反觀乎心，則是此心之外，復有一心，而能管乎此心也。然則所謂心者，為一耶，為二耶？為主耶，為客耶？為命物者耶，為命於物者耶？此亦不待教而審其言之謬矣。……大抵聖人之學，本心以窮理，而順理以應物，如身使臂，如臂使指，其道夷而通，其居廣而安，其理實而行自然。釋氏之學，以心求心，以心使心，如口齧口，如目視目，其機危而迫，其途險而塞，其理虛而其勢逆。³⁷⁴

「觀」是心的作用，心能觀物，得物之理。觀者之心是主，被觀者之物是客。若言「觀心」，表示心成為被觀之客體，另有一心為主體而「觀」，那麼就造成主客混亂、心分為二的邏輯矛盾。從這裡可看出，朱熹把「觀」理解為心物之間、觀者與被觀者主客能所的關係，也就是一種平鋪地從旁觀識的認知作用。這個〈觀

³⁶⁹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十九·知舊門人問答四·答吳晦叔六》，第4冊，卷42，頁1822。

³⁷⁰ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十三·知舊門人問答八·答胡伯逢四》，第5冊，卷46，頁2101。

³⁷¹ 同上註。

³⁷² 同上註，頁2102。

³⁷³ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十二·知舊門人問答七·答游誠之一》，第5冊，卷45，頁1996。

³⁷⁴ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著三·觀心說》，第7冊，卷67，頁3389~3390。

心論)是朱熹反駁佛教的文獻，其以心求心的批判邏輯卻與「觀過」三心說一致，顯示在朱熹的眼中，湖南學者的「觀」、「識」、「知覺」與佛教之論幾乎相同：

湖南五峰多說「人要識心」。心自是箇識底，卻又把甚底去識此心！且如人眼自是見物，卻如何見得眼！故學者只要去其物欲之蔽，此心便明。如人用藥以治眼，然後眼明。³⁷⁵

由此可知胡宏之「識心」說，如同胡伯逢的「觀過」說，也就類似於佛教的「觀心」說，所謂的「觀」、「識」，都是以心為主體的認知作用，無法讓自己身為主體又成為客體而被觀覺，就如同眼能見物，卻不能自見眼一般，否則是犯了以心識心、以心觀心、三心遞相看觀的理論毛病。於是，程門後學、湖湘學派關於「心」與「仁」的說法，在朱熹看來，已落入了佛教的窠臼，視「觀」、「識」、「知覺」等認知作用為心之本體，又以為其所「觀」、「識」、「知覺」到的即是性理，理氣不分，主客混淆，缺乏工夫，認欲為理，疑慮是非常大的。從以上兩段引文亦可見，朱熹認為心主於身，只是一心，只要去心之蔽，順此心中之理而窮理應物，便是盡心知性、存心養性，「本心不昧，隨物感通，不待致覺而無不覺矣」³⁷⁶，所以重點在於使心「明」的工夫，而非單純平鋪的「觀」、「識」、「知覺」，顯現朱熹學說中篤實的性格，以及欲更加清晰有效地指導實際工夫的意向。

從「知覺訓仁」與「觀過知仁」，到「識心」、「觀心」，明顯地反映了朱熹對於理氣心性的概念界定有嚴格的要求，這個要求不只代表他個人喜愛並擅長分解的性格傾向，也呈現出他對於現實世界的深切體察與文教意識。人既是理氣共構體，心具理又是氣，就不可能只會呈現性理特質。而屬於氣的那些部分，既不容忽視，也斷不可與性理混雜，因為失之毫釐，謬以千里，造成的影響將會是非常巨大且關鍵的。因為這樣，朱熹不願意過度自信，面對「心」非常小心翼翼。就像他的「心統性情」論一般，性與情分屬體用而有不同，「仁理」本體自然也與「知覺」作用不同。雖然「知覺」有深者，能夠貫通「仁理」本體，但此「知覺」並非一蹴可幾的，若在學說與教法上只是簡略而草率地呈現，不去分析其中體用、名義的差別，廣大的一般人恐無法明白箇中奧妙，既在哲學理解上含糊籠統而有所混淆，認氣為理；在實踐工夫上也不明所以而過於輕忽，認欲為理。到了這個階段，哲學理論就不再只是個人紙上談兵的學問，它所形成的問題也就不只是名象概念的混淆這麼簡單了。於是，論「心」不能只談寂然不動的本體，也不能只談感而遂通的情欲，更不能只談虛靈知覺的靈動。朱熹心性論中的虛靈知覺奠定了「心」的規模與主動性，卻也呈顯出其複雜與危殆性，它給予人心無上的主宰權力，卻開啟了光明與黑暗的兩種可能空間。人有成善的根據，卻也有為惡的可

³⁷⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語二·學而篇上·有子曰其為人也孝弟章》，卷20，頁477。

³⁷⁶ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十二·知舊門人問答七·答游誠之一》，第5冊，卷45，頁1996。

能，知覺天理之正或人欲之私，只在一念之間，凸顯人在氣質稟賦之中的能耐與侷限，也凸顯個人選擇與努力用功的可貴。只有在明白了道德根據與選擇權在我的同時，也真正去認清「心」的危殆與侷限，才不會好高騖遠、過於相信自己的資質與能力、不去分辨性情理欲的差別，從而根據自己的分量，腳踏實地去修養自己。

朱熹曾說明他改定〈仁說〉的目的：「只是祖述伊川仁、性、愛、情之說，但別得名義稍分界分，脈絡有條理，免得學者枉費心神，胡亂揣摸，喚東作西爾。」³⁷⁷朱熹反對「知覺訓仁」，以及相關的「觀」、「識」說法，又點出了「認欲為理」的弊端，就是不想學者不明理氣性情之分，依據錯誤的說法而走了冤枉路。因此，他堅持著仁性愛情的體用分際，將仁理與知覺作用、饑飽暖渴等作為分開，具有著通過學術討論、分析辯論以正確施教的文教意識。據此，我們得以發見朱熹心性理論中理氣論的痕跡、他對於現實、氣性、資質一貫且深切的觀察與體認，以及企圖通過哲學理論的建構，貼合整體世界、創造修道可能、糾正學術歪風、完善教育內容、改變教育對象的努力與心念。圍繞著朱熹「認欲為理」的問題意識，透過他針對「知覺」、「觀」、「識」等說法反覆論證、批駁辯論的努力，凸顯了文教不能誤的決心，其心性理論的文教意義也就顯露無遺。

三、工夫落實

朱熹的工夫論，以格物致知與主敬涵養相輔相成，並與其理氣論、心性論有高度一貫性，可見其哲學體系之完整嚴密。其中，格物致知的工夫，本是《大學》中通往為政道路的次第，在程子那裡被特別強調，成為一種修養的窮理工夫；朱熹將之繼承下來，並成為其哲學中最具代表性的學說之一。而朱熹的格致窮理，完全貼合其理氣關係，反映著理一分殊的設定與氣稟資質的影響：一方面展現出朱熹的工夫論不只是個體修養的內在學問，而是帶著面向外部世界、與萬物緊密相關、物我共同成就的特質與心念；另一方面，朱熹的格物致知論尤其與氣稟差異及物欲影響有直接的關聯，符合個人的資質以施展教育的意識反覆出現，文教意味是相當濃厚的。

要考察朱熹工夫論的這些特色，可直接從〈經筵講義〉入手。朱熹在解《大學》「格物致知」時，曾引用程子的話：

如曰：「學莫先於正心誠意，然欲正心誠意，必先致知；而欲致知，又在格物。致，盡也；格，至也。凡有一物，必有一理，窮而至之，所謂格物者也。然而格物亦非一端，如或讀書講明道義，或論古今人物而別其是非，或應接事物而處其當否，皆窮理也。但能今日格一件，明日又格一件，積習既多，然後脫然有貫通處。」又曰：「窮理者，非謂必盡窮天下之理，

³⁷⁷ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十·汪張呂劉問答三·答呂伯恭二十四》，第3冊，卷33，頁1300。

又非謂止窮得一理便到。但自一身之中，以至萬物之理，理會得多，自當脫然有悟處。」又曰：「格物非欲盡窮天下之物，但於一事上窮盡，其他可以類推。至於言孝，則當求其所以為孝者如何。若一事上窮不得，且別窮一事。或先其易者，或先其難者，各隨人淺深。譬如千蹊萬徑，皆可以適國，但得一道而入，則可以推類而通其餘矣。蓋萬物各具一理，而萬理同出一原，此所以可推而無不通也。」至於論其所以用力之本，則其言又曰：「學道以知為先，致知以敬為本。」又曰：「涵養須是敬，進學則在致知。」又曰：「致知在乎所養，養知莫過於寡欲。」³⁷⁸

此段中解釋了格致之先、格致之字義、格致之對象、格致之原則。其中，程子提到關於「類推」一事，除了表明格物窮理不是要格窮所有天下物事，也提出了隨人資質與體悟差異進行調整的方法。最重要的是，朱熹引了能夠指出「類推而通其餘」之根據的關鍵字句，在於「萬物各具一理，而萬理同出一原」，這符合了「理一分殊」的表述。朱熹不厭其煩的羅列了程子之言，表示其認同，這些基本與他自己的說法無異，可見朱熹繼承痕跡。天理為一，化於萬殊，因此天地萬物皆有理，並且是同樣而整全的天理，通過對天地萬物之理的窮格，便是對天理的窮格，於是能藉此同源同體的事物之理，互相理解印證，並與己身之理類推而通。

朱熹接下去的說明，則能凸顯出他對「格物致知」說的發展與理論特色：

所謂理也，外而至於人，則人之理不異於己也；遠而至於物，則物之理不異於人也。是乃《書》所謂「降衷」，《詩》所謂「秉彝」，劉子所謂「天地之中」，子思所謂「天命之性」，孟子所謂「仁義之心」，程氏所謂「天然自有之中」，張載所謂「萬物之一原」，邵雍所謂「道之形體」者。但其氣質有清濁偏正之殊，物欲有淺深厚薄之異，是以聖之與愚、人之與物，相與殊絕，而不能同耳。以其理之同，故以一人之心，而於天下萬物之理無不能知；以其稟之異，故於其理或有所不能窮也。理有未窮，故其知有不盡；知有不盡，則其心之所發，必不能純於義理而無雜乎物欲之私，此其所以意有不誠、心有不正、身有不脩，而天下國家不可得而治也。³⁷⁹

秉著「理一分殊」的理論，雖然天地萬物紛雜，朱熹仍先肯定了人物之理無有不同，此即「天命之謂性」、「萬物之一原」。因為人與物之理同，因此人心在知覺萬事萬物之理時能類推而通，從而極盡心理、豁顯心知。不過朱熹指出，人與物、人與人雖理同性同，但彼此卻仍有眾多紛歧，有不能或難以推通的現象，原因是他極為重視的氣稟資質影響。前面曾論述過，朱熹認為，人與物之間，是氣質偏正所導致的差異；人與人之間，則存在著氣質清濁純駁厚薄的種種不同。因此，雖然人人皆有性理，也比物能夠推通，但其中仍存在許多氣稟不佳者，經常受到

³⁷⁸ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·講義·經筵講義》，第2冊，卷15，頁491~492。

³⁷⁹ 同上註，頁493。

物欲的影響，從而難以見理，或在推通上有所困難。而格物窮理以致知的工夫，就是這些氣稟不佳者入道的方法，只有透過不斷格物的工夫，才能在事物之間揀別是非善惡、類推其理，才能對治氣稟、克去己私、極盡己心之知。在這段之後，朱熹則述古人由小學主敬涵養以進大學格致之教。³⁸⁰

根據本節宗旨，筆者將從〈經筵講義〉這部分文字中捻出幾個重點：第一，「理一分殊」之說巧妙成為「格物致知」的理論根據。雖然朱熹並未嚴格地區分，但從他的相關論述中，仍可將格物所窮的事物之理分為兩種：一種是單純的知識性之理，如「事親事君之禮，鐘鼓鏗鏘之節，進退揖遜之儀」³⁸¹乃至「天地鬼神，日月陰陽，草木鳥獸之理」³⁸²；一種是仁義禮智這種道德之理，如「事事物物上各有箇是，有箇非，……就事物上看，是底定是是，非底定是非。」³⁸³因此整體來說，格物致知所窮之理包括一般知識性之理以及道德是非之理。但即使所格窮的是一般知識性之理，其目的不是外在的，其所得也不是外在的，而是照見內在渾然天理、達致本有心知之明。見其有言：

問：「格物須合內外始得？」曰：「他內外未嘗不合。自家知得物之理如此，則因其理之自然而應之，便見合內外之理。目前事事物物，皆有至理。如一草一木，一禽一獸，皆有理。草木春生秋殺，好生惡死。『仲夏斬陽木，仲冬斬陰木』，皆是順陰陽道理。砥錄作『皆是自然底道理』。自家知得萬物均氣同體，『見生不忍見死，聞聲不忍食肉』，非其時不伐一木，不殺一獸，『不殺胎，不夭夭，不覆巢』，此便是合內外之理。」³⁸⁴

對客觀外在事物知識的認知，既不能觸動本心道德良知，所得又只是外在知識，一直以來是對格物致知說的根本質疑。但朱熹在這裡說得相當明白，對於一草一木、一禽一獸、春夏秋冬變化的觀察理解，都不只是一種外在的認知，也不是強拿外理與內心相合，因為「內外未嘗不合」。「內外未嘗不合」，是朱熹對世界萬物之理與己心之理關係的認定。細究之，「理一分殊」就是其潛藏的背景原因。由於天地萬物都是理氣共構的產物，就其根源與本質來說，人物並無不同，天地萬物無一不承載著天理、呈顯著天理，也表現著氣質的影響，人心之理與外物之理本就相合。當人觀察認知世界萬物之時，皆可於草木春夏生長，秋冬凋零，各種生物好生惡死的種種事物之間，見及天理流行、陰陽變化的規律，以及氣稟分殊所造成的種種差異，若人格得盡，便能明白人與萬物都是同理同氣，一而萬殊，萬殊為一的道理。既然萬物都是同一理氣的構作，人便能夠發揮不忍之仁心，以同理心對待世界萬物，不但不為滿足己欲而傷害他者，也能夠順應著流行在萬物之中的天理而行。如此便是見得「合內外」之理，也是應「內外未嘗不合」之實。

³⁸⁰ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·講義·經筵講義》，第2冊，卷15，頁493~495。

³⁸¹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·大學二·經下》，卷15，頁286~287。

³⁸² 同上註，頁287。

³⁸³ 同上註，頁285。

³⁸⁴ 同上註，頁296。

這也直接證實了格致的目的絕非僅只累積外在知識。

進一步說，因為「理一分殊」，所以天下萬物雖分殊，但人物皆有同一之天理，故「內外未嘗不合」。又，此同一天理，是隨著分殊之氣成形而本具於萬物之心的。因為天理本具於心中，所以當人面對事物之時，看似是客觀認取外物之理，實質是內心對外物之理的「自然應之」：

又須知如何是格物。許多道理，自家從來合有，不合有。定是合有。定是人人都有。人之心便具許多道理：見之於身，便見身上有許多道理；行之於家，便是一家之中有許多道理；施之於國，便是一國之中有許多道理；施之於天下，便是天下有許多道理。「格物」兩字，只是指箇路頭，須是自去格那物始得。只就紙上說千千萬萬，不濟事。³⁸⁵

道理是心所本有的，當人去應事接物時，見得許許多多道理，其實都是自心之理。所以當人去窮格事事物物之理時，是己心對物的「自然應之」，也就是發明自心之理、讓外物之理與自心之理相印證的過程，並不是單純知覺外在的道理知識，再放到心裡累積。就此引文來說，與身、家、國、天下相關之理本是外在客觀之理，但因「理一分殊」，故這些理本具於內心之中，與外理本就相合，所以當人去認知外理的時候，一方面是以心自應，一方面也推致心知之明，可知格致的所得不是客觀知識的累積，而是自身之理的呈現。

「理一分殊」說作為格物窮理以致知的基石，所顯發的意義是十分鮮明的。面對理氣共構的天下，沒有一件事物不本具著天理，外理與人心之理亦無不同。同時，因為天理透過分殊下貫而本具於心，因此當人去格窮物理時，是內外相合之理的自然感應，理論上不存在客觀認知的外馳之病。正因有此保證，透過格窮外物以豁顯心知、達致心理才成為可能。筆者想要指出的是，因為根基於「理一分殊」，格物窮理以致知的工夫所面對的，是芸芸眾生、千萬事物。人從這些分殊事物之中，體證心理、發揮心知，並與分殊之物在天理流行之中共存共榮，已經使其工夫與現實緊密結合；工夫修養的主體雖是個人，眼光卻不只關注著個人，而同樣面向外界、與萬事萬物一脈相連，接受並平衡著世界的變動。因此，此工夫的成就不只是個體道德的完滿，而是整體生物與世界的安穩平和。可以說，格致窮理與現實環境的直接接觸與內外共同成就之念，彰顯了個體道德生命與整體世界的一貫性與緊密連結，在實際的碰撞中充分體現了萬物一體、一理的信念，這不是只談直證本心或追求頓悟之工夫論所能表現的，據此便可凸顯朱熹格物致知工夫中蘊含的「內聖外王」特色與意義。

第二，「格物致知」的重要性，在於對治氣稟資質的差別，氣稟差者無法自證心知，格致工夫可提供他們實際的下手方式，也能避免恍惚自視、論調過高的弊端。綜觀朱熹工夫論，其實充斥著「資質」的考量。朱熹非常注重因材施教，強調學習者因著自己的資質有工夫上的繁簡與進程的遲速，因此教學者則須根據

³⁸⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類·大學一·綱領》，卷14，頁255。

不同人的資質能力予以不同的教法，不能含糊籠統、以同樣一套工夫進行教學。朱熹曾回答時人只教「踐履」的問題：

如人行路，不見，便如何行。今人多教人踐履，皆是自立標致去教人。自有一般資質好底人，便不須窮理、格物、致知。聖人作箇《大學》，便使人齊入於聖賢之域。³⁸⁶

朱熹堅持要用格物窮理致知的工夫、先知後行的原則，否則就像連路都看不見、方向也不確定，就想啟程前行一般困難重重。在這裡可以看見，朱熹肯定有一種「資質好」的人不用格致窮理。相對來說，「資質不好」的人當然就需要格致窮理了。因此朱熹點出《大學》講格物致知至平天下的修養進程，是要讓天下人都能夠成聖成賢的，也就是除了資質好的人，資質差的人也能夠透過這套學問由知而行，成就道德。前面曾提及，依據人的資質可分為生知、學知、困知三種，這種區分來自於《論語》，朱熹進一步將之與氣質稟賦結合，強化了根源性。而這種資質的差異，成為朱熹思考工夫論時的一大考量。在朱熹眼中，「生知之聖，不待學而自至」³⁸⁷，所謂的生知者，生來便知曉道理，無須如學知、困知者這樣竭力於下學、百般求索，但這些人少之又少：「下學之功，誠當如此。其資質之高明者，自應不在此限，但我未之見耳。」³⁸⁸下學之工無頃刻間斷，朱熹一方面稱資質高明的人或許不需要如此嚴謹的下學過程，一方面又說他從未見到資質高明不須下學的人，就可以知道在他的認定中，學習或格致窮理是一套普遍且必須的工夫，因為「堯、舜、孔子」這類生知者難得一見，即使是禹稷顏回都還是學知者，³⁸⁹那麼後世又有幾個人能自稱是生知之人呢？所以朱熹說：

天下後世之人，自非生知之聖，則必由是以窮其理，然後知有所至，而力行以終之，固未有飽食安坐，無所猷為，而忽然知之，兀然得之者也。³⁹⁰

「若非生知，須要學問。學問之先，止是致知」³⁹¹，既然不是生知之人，就必須下學，就必須下格物窮理致知工夫，不可能呆坐在原地，無所作為，憑空臆想，就能忽然頓悟、得以明知、成就道德。所以格物窮理以致知的工夫論，基本上是一套針對全體大眾的工夫論，雖不能說天下再無生知之人，但卻極其稀少，以至

³⁸⁶ [宋]黎靖德編：《朱子語類·學三·論知行》，卷9，頁152。

³⁸⁷ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十三·訓門人四》，卷116，頁2793。

³⁸⁸ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十七·知舊門人問答十二·答周舜弼十》，第5冊，卷50，頁2324。

³⁸⁹ 可見〈困學恐聞編序〉：「夫生知者，堯、舜、孔子也。學知者，禹、稷、顏回也。困也者，行有不得之謂也。」（[宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·序一·困學恐聞編序》，第8冊，卷75，頁3766。）

³⁹⁰ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記二·徽州婺源縣學藏書閣記》，第8冊，卷78，頁3893。

³⁹¹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十三·訓門人四》，卷116，頁2793。

於這套原則幾乎是全體人們適用的。

尤有甚者，朱熹雖說有資質好的人可以不用做格致窮理工夫，但又說即使是生知之聖也要學，³⁹²也做《大學》工夫。比如：「凡人便是生知之資，也須下困學、勉行底工夫，方得。」³⁹³「便是生知、安行底資質，亦用下困知、勉行工夫。」³⁹⁴「所謂《大學》之道，雖古之大聖人生而知之，亦未有不學乎此者。」³⁹⁵已是生知安行者，為何仍需學，為何也下困知勉行、格物致知之工？朱熹曾有進一步的說明：

陳問：「《大學》次序，在聖人言之，合下便都能如此，還亦須從致知格物做起？但他義理昭明，做得來恐易。」曰：「也如此學。只是聖人合下體段已具，義理都曉得，略略恁地勘驗一過。其實大本處都盡了，不用學，只是學那沒緊要底。如《中庸》言：『及其至也，雖聖人有所不知不能焉。』人多以至為道之精妙處。若是道之精妙處有所不知不能，便與庸人無異，何足以為聖人！這至，只是道之盡處，所不知不能，是沒緊要底事。他大本大根元無欠闕，只是古今事變，禮樂制度，便也須學。」³⁹⁶

聖人面對《大學》次序，是否能跳過格物致知工夫？朱熹認為，聖人生來體段已具，義理明曉，大本處已盡。但即便如此，聖人仍不是全知全能；其所不知不能的，雖是不甚要緊的事，但聖人仍需略略勘驗過。比如古今事變、禮樂制度，聖人並非生來就知曉，卻是聖人治世、推展仁德的必要知識，所以仍去學習，也通過這種學習與生知之理相印證。也就是說，世界上仍有很多事物是需要學習的，生知聖人並非不去格物窮理，只不過格窮之時並非是如一般人般未立大本。這表示了生知者雖有資質，卻並非不下工夫，反而在生知的基礎上，更廣泛地學習，勘驗各種事理。如此說來，生知聖人在工夫的操作與落實上，與一般人的差距就縮小了，朱熹便說，「生知、安行者，只是不似他人勉強耳。……如千里馬也須使四腳行，駑駘也是使四腳行，不成說千里馬都不用動腳便到千里！只是他行得較快爾。」³⁹⁷生知者生來明事理，知大本，但仍下格致工夫，並順著大本而行，他們與一般人在工夫上的差別，就是格致時已具大本，落實道德之行較為順適，就像千里馬的資質好，走得較快，卻也是以四腳行走，也是要行走才會到達目的地，與一般的馬匹沒有不同。所以雖然說，「有資質甚高者，一了一切了，即不

³⁹² 朱子經常性地舉孔子為例，如說：「聖人只是理會下學，而自然上達。……下學者，下學此事；上達者，上達此理。……聖人雖是生知，亦何嘗不學。如『入太廟，每事問』，『吾十有五而志於學』，便是學也。」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論語二十六·憲問篇·莫我知也夫章》，卷 44，頁 1139。）又說：「且看孔子雖曰生知，事事去問人，若問禮、問喪於老聃之類甚多。只如官名不曉得，莫也無害，聖人亦汲汲去問郟子。蓋是不識底，須是去問人，始得。」（《朱子語類·朱子十五·訓門人六》，卷 118，頁 2581。）

³⁹³ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·學二·總論為學之方》，卷 8，頁 135。

³⁹⁴ 同上註，頁 135~136。

³⁹⁵ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·奏劄一·癸未垂拱奏劄一》，第 2 冊，卷 13，頁 409。

³⁹⁶ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·大學二·經下》，卷 15，頁 295。

³⁹⁷ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·中庸二·第六章》，卷 63，頁 1527。

須節節用工」³⁹⁸，但不需「節節用工」，不代表不需「用工」，或不需下困學勉行工夫，他們還是要有工夫的實踐。相反的，若仗著有生知之質，就不去學習修德，極容易流於所謂的「狂」。³⁹⁹於是，格物窮理以致知的工夫不只適用於一般人，即便是大本已立的生知者，也念茲在茲地理會下學，對大大小小的事物進行格窮，努力落實道德，朱熹格物致知的適用範圍也就更為全面而普遍了。

既然生知者都下格致工夫，學知以下就更不用說了。自孔子有上智、下愚、中人，生知、學知、困知，賢、不肖的各種說法後，關於資質的討論便逐漸縝密複雜。在朱熹的理解中，生知者多半與上智者連說，比如「上知生知之資，是氣清明純粹，而無一毫昏濁，所以生知安行，不待學而能」⁴⁰⁰。但在生知到學知，學知到困知之中，有更為細密的區別。比如顏子，《論語集注》中曾引胡氏之言：「聞一知十，上知之資，生知之亞也。聞一知二，中人以上之資，學而知之之才也。」⁴⁰¹此將顏子「聞一知十」列在「上智」，卻稱為「生知之亞」，將子貢「聞一知二」列在「中人以上」，並稱為「學知之才」。朱熹引用，表示其認同。他在《語類》中解此段時也說，「顏子是真箇見得徹頭徹尾。子貢只是暗度想像，恰似將一物來比並相似，只能聞一知二。顏子雖是資質純粹，亦得學力，所以見得道理分明。」⁴⁰²又說：「顏子聰明，事事了了。子貢聰明，工夫粗，故有闕處。」⁴⁰³又說：「顏子乃生知之次。」⁴⁰⁴或許可以推測，朱熹認為顏子資質很好，屬於上智者，不用特別著力，就能見得事事徹底，但是他並非「生知」，所以仍努力學習下工夫，也因為資質與學力的雙管齊下，所以雖是「生知之次」，卻仍能有真實的體悟。朱熹有時也將聖賢、上智中人混在一起談：「若是上智聖人底資質，不用著力，自然存天理而行，不流於人欲。若賢人資質次於聖人者，到得遇事時固不會錯，只是先也用分別教是而後行之。若是中人之資質，須大段著力，無一時一刻不照管克治，始得。」⁴⁰⁵可知，上智、中人、下愚與生知、學知、困知，以至於聖賢愚不肖並非一對一的指涉，而是具有彈性的模糊地帶，生知者定是上智之資，但學知者亦可能有上智之資。同理可證，中人之資也不只對應於學知者，也應涵蓋一部分的困知者。而中人以下的下愚之資者則較多指向困知者。又，上智聖人安於天理而行，可稱生知。在上智聖人與中人之間，還存在著賢人，賢人可能擁有上智之資，遇事不會錯，卻不是聖人資質，故也先知後行，下學習工夫，可稱學知。中人至以下，沒有聖賢之資，需要持續不間斷的工夫，可稱學知與困

³⁹⁸ [宋]黎靖德編：《朱子語類·學二·總論為學之方》，卷 8，頁 142。

³⁹⁹ 可見[宋]黎靖德編：《朱子語類·大學四或問上·傳三章·復引淇澳之詩一段》：「聖人也不是插手掉臂做到那處，也須學始得。如孔子所謂：『德之不脩，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。』此有甚緊要？聖人卻憂者，何故？惟其憂之，所以為聖人。所謂『生而知之者』，便只是知得此而已。故曰：『惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖。』」（卷 17，頁 388。）

⁴⁰⁰ [宋]黎靖德編：《朱子語類·性理一·人物之性氣質之性》，卷 4，頁 66。

⁴⁰¹ [宋]朱熹：《四書集注·論語集注·公冶長》，頁 87。

⁴⁰² [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語十·公冶長上·子謂子貢曰章》，卷 28，頁 721。

⁴⁰³ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語九·里仁篇下·子曰參乎章》，卷 27，頁 678。

⁴⁰⁴ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語六·為政篇下·吾與回言章》，卷 24，頁 566。

⁴⁰⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十三·訓門人四》，卷 116，頁 2800。同出《朱子語類·朱子十六·訓門人七》，卷 119，頁 2875~2876。

知。

從以上的討論便可見及，人雖有大致上的資質區分，但朱熹並未制式化地去區別，也並未如同他一貫嚴密的哲學性格操作，層層疊疊去分解概念、一對一的劃歸範疇。或許這是因為，即使是生知之聖如孔子，在理論上不需要學習用功；生知之亞如顏子，在理論上也不需要大段用功，但他們都沒有不學習、不下工夫。那麼，生知、學知、困知以至於上中下、聖賢愚不肖的資質差距，都在需要學習與做工夫之間被弭平，這種概念區分也就無需過於嚴謹。即使是聖人，都時時刻刻理會著世界中的萬事萬物，分分秒秒格物致知：「自古無不曉事情底聖賢，亦無不通變底聖賢，亦無關門獨坐底聖賢，聖賢無所不通，無所不能，那箇事理會不得？……聖人雖是生知，然也事事理會過，無一之不講。……於一事一義上，欲窺聖人之用心，非上智不能也。須撒開心胸去理會。」⁴⁰⁶若只知守靜抱虛、兀然對著自己，或是只見一事一義便企求能通貫大道，是不可能達到的，除非是上智之資，如同孔子顏回一般，一事通，萬事通。更何況孔子作為生知者，也事事理會，從來不曾關門獨坐、不曉事理、不知變通；顏回作為生知之次，也絲毫不敢懈怠，持續用功，在萬物之間學習體會，這揭示了朱熹所欲追求的境界，是與現世持續互動的。聖賢無一不在格物致知，非聖賢資質的大眾，又有何理由不去格物致知？又有何能耐能夠不下學、不做工夫就達至聖賢境界呢？所以朱熹雖然重視氣稟資質的分別，但清楚表明了格致工夫跨越資質限制的必要性與普遍性，無論是上智、中人、下愚，或生知、學知、困知，或聖、賢、愚、不肖資質，都要下格物致知工夫，資質的侷限也就不是悲觀的命定，反而是使人們繼續向前的動力。

通過格物致知而超越資質侷限的，有一個著名的例子，即是曾子：

曾子魯，卻肯逐一用工捱去。捱得這一件去，便這一件是他底，又捱一件去。捱來推去，事事曉得，被孔子一下喚醒云：「吾道一以貫之」，他便醒得。蓋他平日事理，每每被他看破，事事到頭做，便曉得一貫之語是實說也。大學致知、格物等說，便是這工夫，非虛謾也。⁴⁰⁷

朱熹以為，曾子的資質魯鈍，無法一點即通，但他卻下了比他人更多的努力，毫不懈怠地學習，在面對每一件事情時都下格致工夫，才能由夫子的「一以貫之」通達，最終也由分殊到達理一，由多及一，由用及體。曾子的資質正是現今許多學者的寫照，但學者們卻不願意下曾子格致的工夫，只是想像：

如今學者只是想像籠罩得是如此，也想像得箇萬殊之所以一本，一本之所以萬殊。如之源之水，流出為萬派；一根之木，生為許多枝葉。然只是想

⁴⁰⁶ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十四·訓門人五》，卷117，頁2830~2831。

⁴⁰⁷ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語九·里仁篇下·子曰參乎章》，卷27，頁678~679。

像得箇意思如此，其實不曾見得。⁴⁰⁸

學者們有幸見得孔子之言，以及後世詮釋者眾多解說，知有大本一貫之理，但只是一朦朧的想像。因為不曾真正做去，實下格物致知工夫，所以即使說體說用，想像萬殊一本，一本萬殊之理，仍非真正見得此理。只有如同曾子這般真正格物致知，實際理會各種分殊事物，才能獲得理一分殊的真知。所以朱熹批評當今的學者，「本是困知、勉行底資質，卻要學他生知、安行底工夫」⁴⁰⁹，不實下工夫，永遠都只是抓著一個想像，得不到真知，又怎麼可能如生知般安行。這種躡等之事，就是無法認清自我的資質，也體察不到格致工夫的必要性所造成的。

除了正面說明格致工夫的重要以外，朱熹也從反面分析不格致的結果。這包含了資質好的人，也包含了資質差的人。資質好的人，可能仗著自己的天賦不去格物；資質差的人，可能不知要格物，甚至自以為資質好不用格物。若仗著自己資質好，或自以為資質好，就可以不用格致工夫，問題是很大的。比如朱熹曾解所謂的「善人」，是資質好的，所行自然為善，但也只是不為惡的「暗合」而已，因為不曾格物致知、明白道理，從不明白為何要為善，也不明白天理為何物，離聖人境界自然是很遠的。⁴¹⁰可見就算資質好，能夠「偶合天淵」⁴¹¹，但不做格致工夫也是枉然。另外還有一種人，「只說我自理會得了，其餘事皆截斷，不必理會，自會做得；更不解商量，更不解講究，到做出都不合義理。……若說自家資質恁地好，只消恁地做去，更不解理會其他道理，也不消問別人，這倒是夾雜，倒是私意。」⁴¹²這種人自以為資質好，不需要格物致知，認為只要順著自己的心意自能做得，朱熹直稱此是「私意」。一方面，自己是否真的資質好並不能確定，假如資質並不如想像中的那樣好，那麼不理會事物，以自我為中心的思考，確實容易流於私意，是名符其實的「既無這資質，又無這工夫，所以日趨於下流」⁴¹³；一方面，即使自己確實擁有好資質，但不格致，仍然將落於前述的困境，有資質卻無工夫，不但不同於孔顏，也可能只是「暗合」道理。

於是，朱熹大力批評不用格物致知工夫的學者，也批評不講格致的學說，而這些完全離不開資質的考量：

今之學者則不然，蓋未明一理，而已傲然自處以上智生知之流，視聖賢平日指示學者入德之門至親切處，例以為鈍根小子之學，無足留意，其平居道說，無非子貢所謂「不可得而聞」者，往往務為險怪懸絕之言以相高，

⁴⁰⁸ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語九·里仁篇下·子曰參乎章》，卷27，頁676~677。

⁴⁰⁹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·學二·總論為學之方》，卷8，頁135。

⁴¹⁰ 可見[宋]黎靖德編：《朱子語類·論語十六·述而篇·聖人吾不得而見之章》，第2、3條，卷34，頁896；《朱子語類·論語二十一·先進篇上·子張問善人之道章》，第1、4條，卷39，頁1020~1021。

⁴¹¹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·大學五·或問下·傳五章·然則吾子之意亦可得而悉聞一段》，卷18，頁412。

⁴¹² [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十七·訓門人八》，卷120，頁2893。

⁴¹³ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語十四·雍也篇三·中人以上章》，卷32，頁815。

甚者至於周行却立，瞬目揚眉，內以自欺，外以惑眾。此風肆行，日以益甚，使聖賢至誠善誘之教，反為荒幻險薄之資，仁義充塞，甚可懼也。⁴¹⁴

孔子少言天道性命，指點學生總是就就近樸實處而論，是因天下少有上智生知之流，教學要以最適合其資質的格致涵養入手。但朱熹指出，當時許多學者自視甚高，以為自己天資聰穎，將這些樸實親切的工夫看成是給愚鈍者的學問，而不願意從此下工夫，並大談「險怪懸絕」的言論，而將格致涵養工夫拋諸腦後。在朱熹看來，這些學者不但不可能得天理，更造成了教育上的極壞影響。因此，朱熹極其重視資質在教育中的位置，並將批判的矛頭指向一切只講悟、講覺、講本心、講大本、只主敬而不格物的學者。他積極分析了這些學說對不同資質學者所造成的不良影響，凸顯出他作為一個傳道的教育者，清楚意識到自身言行與哲學理論的正確與否及影響力道，從而堅持格致為最適合普遍大眾的教法。比如他說：

近世語道者，務為高妙直截，既無博文之功，而所以約之者，又非有復禮之實；其工於記誦文詞之習者，則又未嘗反求諸身，而囂然遽以判斷古今，高談治體自任，是皆使人迷於入德之序，而陷於空虛博雜之中。其資質敦篤慤實，可以為善；而智識或不逮人者，往往尤被其害，此不可不察也。

415

朱熹指出當時講道流行高妙直截，沒有實際的博文約禮工夫；即使對文詞章句多聞多誦，也是泛然駁雜，重視記憶背誦，不知向內反求。資質敦厚者若學了這套學問，或許還能為善；資質差一些的人，恐怕就被學問所害了。朱熹並未說明是如何被害，但從他的言論中可推測，學說講得虛無飄渺，使人過度自任自信、不實下格致之工，所導致的後果即是空虛博雜，尤其是資質不好的人，掌握不了那過於高蹈之學，又缺乏實際下手處，恐如前文所言，將流入想像臆測，自我私意。

又如其言：

今人只管說治心、修身。若不見這箇理，心是如何地治？身是如何地修？若如此說，資質好底便養得成，只是箇無能底人；資質不好，便都執縛不住了。（夔孫）

若是不致知、格物，便要誠意、正心、修身；氣質純底，將來只便成一箇無見識底獸人。若是意思高廣底，將來過不下，便都顛了，如劉淳叟之徒。

（義剛）⁴¹⁶

⁴¹⁴ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十五·前輩平交往復二·答林謙之》，第4冊，卷38，頁1584。

⁴¹⁵ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十六·知舊門人問答十一·答林伯和》，第5冊，卷49，頁2231。

⁴¹⁶ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·學三·論知行》，卷9，頁153。

以上出自同條，由不同學生所錄，文字上有出入，但大體意思可明，對照下亦可協助理解朱熹之意。朱熹以為，講誠意、正心、修身，卻不講格物致知，於不同資質的學者會有大小不一的問題產生。資質好的就心上治、就身上修，或許還有點成果，只是「無能」、「無見識」；資質不好的，反而會收拾不住。「無能」、「無見識」的「獸人」，可能如「善人」這般不明為善所以，也可能無法像孔顏這般努力下學以反求諸身，無論是哪一種，都不是最好的結果。而所謂「資質不好」的，在義剛錄中以「劉淳叟」為例。據《宋元學案》所錄，謝山《奉臨川帖子二》中提及，劉氏最早師事象山之兄庸齋，可知是陸門學者，象山（陸九淵，字子靜，1139-1193年）曾論門下之士，以劉淳叟知過最早，但最後劉氏卻大批象山，叛離陸門，學禪為僧，朱熹還曾責備之。⁴¹⁷就此點來說，其人或不能說是資質不佳，說不定還是資質較好的人。但所謂「執縛不住」、「意思高廣底，將來遏不下，便都顛了」，揭示了不講格致、過於高蹈的言論，讓學者走不近儒道，反入空虛癡狂之境。以此來說，劉氏的資質恐怕還不夠好，不足以讓他直接從象山的直證本心體悟天理，走偏的弊病也就產生了。由此可知，所謂的「資質不好」，或許是在這樣的意義上談的，即便如劉氏這般資質已經比多數學者高出許多的人，面對過於高廣的學說仍無法真正無誤地接收，又遑論資質不好的人呢？因此，朱熹說來論去，重點只有一個，無論面對哪一種資質的學者，格物致知的學說絕不能廢，否則，資質佳者運氣好，則偶合天淵、成一個無見識的人，運氣不好的，則束縛不住、愈走愈玄妙、淪於空想或私意，更不用說資質差的人將會如何無所適從、弊端百生了。

朱熹反對不講格致的學說，除了泛說當時學風，也有實際的批判對象，包含了陸象山、楊時、呂大臨（字與叔，1040-1092年）、謝上蔡、胡宏、釋氏。朱熹哲學與陸九淵不合眾所皆知，根據《語類》中所記，朱熹批評陸氏之學也從多次從資質角度入手。比如他認為陸氏說「良知良能」、「四端」沒有錯，但只說這些，以為不假修為存養就能自然做到，就像一個旅人沒有旅費回家，你卻說他有田有房，為何不回家？或是一個人脾胃差不能飲食，你卻不問能否，硬塞飯菜給他一樣，是過於急率，也未考慮到個人的狀況。「若是一頓便理會得，亦豈不好？然非生知安行者，豈有此理？便是生知安行，也須用學。」⁴¹⁸朱熹也希望如陸氏這樣直截簡單，但學者在資質上不是生知者，就是無法「一頓便理會」，更何況生知者也沒有不學。他也批評陸氏只重內而不管外，直將一切對外在的理解接受學習都視為義外，沒有考慮到每個人資質的差異，非生知者不能一時見道，透過他人指點、對外在事物的格致，才能反過來見之於心，此時有真知真行，豈可謂非內？因此朱熹稱陸氏「只是專主『生知、安行』，而『學知』以下，一切皆廢」⁴¹⁹，

⁴¹⁷ 以上詳見〔明〕黃宗羲撰、〔清〕全祖望補修：《宋元學案·槐堂諸儒學案·通判劉淳叟堯夫》，卷 77，頁 2603。

⁴¹⁸ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·陸氏》，卷 124，頁 2970。

⁴¹⁹ 同上註，頁 2976。另亦可見同卷第 27 條：「聖賢教人有定本，如『博學、審問、慎思、明辨、篤行』是也。其人資質剛柔敏鈍，不可一概論，其教則不易。……聖賢之教無內外本末上下，今子靜卻要理會內，不管外面，卻無此理。」（頁 2974。）展示由格致學習以進的教法自古

清楚揭示不講格致工夫，就是站在生知資質的角度講學，不見他人資質的侷限，教學就不可能有效。另評程子門人，說呂大臨、楊時講大本，其實就在事事物物之中，格物窮理便是要知此大本，若單講大本，只是釋老之學。⁴²⁰說謝良佐在四端發見處識心，只是一時的醒覺，此非大覺，若在覺後才用功，則永無大覺之日。一日之間，內心可能有無數次醒覺，所以人平日便要格致，當覺發時不僅要識得，還要操持充養，在大覺之前持續格致涵養，否則一時之覺只如擊時之火，可能消逝，必須要擴充之，才能有真知真覺。⁴²¹說胡宏只論立志持敬而不論格物，言語深顯急迫，不夠顯然明白。⁴²²又，朱熹批判釋氏以悟為則，「一聞千悟，一超直入」、「聞聲悟道，見色明心」，以見聞為餘事，患事務之紛擾，理事為二，非儒家聖賢之學。⁴²³諸如對不同學者學說的批判，都反映了朱熹不喜一切過於空虛高道、輕信自心、過度自信的言論，因為在朱熹看來，沒有幾個學者有那麼高的資質，能夠如生知聖人一般，瞬間徹悟見本心，他們有氣稟資質的限制，有物欲雜念的干擾，只能透過格致工夫，漸進地達至真知真覺地步。所以說，「格得來是覺，格不得只是夢」⁴²⁴，格物格不盡，只是夢而無覺，不用格物工夫，所見所覺也只是霎時光影，⁴²⁵永遠是夢一場。學者們的學說，已不只是個人的哲學體悟而已，還要考量到從學的學者，以及學說的廣泛影響力。若是以為教學只要講大本、頓悟，說空說妙，一切工夫都如此簡單，一套學問就能讓全天下的人都成就，那聖人又何必講學問思辨、格物致知？更何況這樣直截高深、艱險急迫的說法，所造成的流弊不小，不只無法達到教學效果，反而使學者摸不著頭緒，淪於空想，甚至流於私意，在朱熹是絕對不能同意的。由此可證實，朱熹提出格物致知的工夫論，帶著他對氣稟資質的理解與正視，也充斥著教育的考量。

第三，格致工夫要與主敬涵養加以搭配，內外動靜相輔相成。格致窮理與主敬涵養的相互搭配、缺一不可，在程子那裡已被點出，朱熹則奉行不二，並更積極地討論這兩種工夫的必須與配合。關於格致涵養的關係，朱熹曾以車之兩輪、雙翼、⁴²⁶行走之左右足、懸空之物的左右揚抑來形容比喻，⁴²⁷說得極分明，歷來也有相當豐富的討論與研究，故不再討論。此處要點出的是，格致窮理並非一獨行的外求工夫，它的根本與目的，都是以敬為主。敬由內而發外，由外而堅內，

即是，才是對治不同資質的普遍教法。

⁴²⁰ 見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·大學二·經下》，卷 15，頁 290。

⁴²¹ 見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·大學四或問上·經一章·此篇所謂在明明德一段》，卷 17，頁 376。

⁴²² 見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·大學五或問下·傳五章·近世大儒有為格物致知之說一段》，第 17、19、20、22 條，卷 18，頁 419~422。

⁴²³ 見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著八·雜學辨·呂氏大學解》，第 7 冊，卷 72，頁 3629~3632。

⁴²⁴ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·大學二·經下》，卷 15，頁 298。

⁴²⁵ 見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十七·知舊門人問答十二·答潘文叔一》：「《大學》所謂『格物致知』，乃是即事物上窮得本來自然當然之理，而本心知覺之體，光明洞達，無所不照耳；非是回頭向壁隙間窺取一霎時間己心光影，便為天命全體也。」（第 5 冊，卷 50，頁 2260~2261。）

⁴²⁶ 見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·學三·論知行》，卷 9，頁 150。

⁴²⁷ 見同上註。

貫未發之靜與已發之動。敬「只是謂我自有一箇明底物事在這裏」⁴²⁸，「只是此心自做主宰處」⁴²⁹，表明了其與明德本性與本心的直接關係，並且，它是一種「悚然如有所畏」的意思，對天理、天命的認識體認之深，則「不容於不畏」⁴³⁰，可見這謹慎莊嚴的畏懼之心，並非是一般的恐懼，而是來自內心自然真實的觸動。於是，當格致窮理工夫以主敬為根本與目的的同時，就象徵了朱熹工夫論的基調，完全是一套道德自律工夫，絕非僅只是對一般知識性的理解，或通過外在的限制而壓抑自我。

主敬與格致工夫不分先後，相需而行，這種貫徹內外動靜，互相纏繞難分的說法，在朱熹的言論中俯首即是。但有一點非常重要，雖然主敬工夫是格致工夫的根本，但論工夫卻不能只談主敬。⁴³¹筆者認為原因有四：其一，在朱熹心統性情的脈絡中，心有已發未發的動靜之時，靜時無法格致，只能涵養，動時與外物相接，則用格致窮理工夫。當然，因為敬貫動靜，主敬工夫無論已發未發，都是要做的，但是靜時卻只能用主敬工夫，格致工夫只能用在動時，於是朱熹多次說明靜時涵養，動時省察，「涵養於未發見之先，窮格於已發見之後」⁴³²，此區別在概念上是必須的。其二，由於靜時只能用主敬涵養工夫，因此許多人專意在靜時用敬，但無法僅依此便通透、識大本，造成接物時反而顛倒混亂，無法把持。比如有人說「主敬」是「此心不放動」，朱熹卻反對此說，認為「人心活物，吾學非比釋氏，須是窮理」⁴³³，假如不做格致窮理的工夫，一味守靜，則心只在虛寂中不活動，「及其應事，卻七顛八倒，到了，又牽動他寂然底」⁴³⁴。他反對胡宏只講居敬持志，也是很好的證明。⁴³⁵其三，主敬涵養與格致窮理的工夫，多半是你中有我、我中有你的狀態，所謂「涵養中自有窮理工夫，窮其所養之理；窮理中自有涵養工夫，養其所窮之理，兩項都不相離」⁴³⁶，涵養時就是在窮理，窮理時也就是在涵養。同時，「若不能以敬養在這裏，如何會去致得知。若不能致知，又如何成得這敬」⁴³⁷，格致窮理不通過主敬涵養，物理無法窮格，知無法得致；主敬涵養若不通過格致窮理，敬之境界也無法完成。在此意義下，講主敬涵養，就不可能離開格致窮理工夫，反之亦然。其四，朱熹工夫論的目標，不只是自我道德的完滿，而是《大學》治己治人的共同成就：

⁴²⁸ [宋]黎靖德編：《朱子語類·學六·持守》，卷 12，頁 207。

⁴²⁹ 同上註，頁 210。

⁴³⁰ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語二十八·君子有三畏章》，卷 46，頁 1173。

⁴³¹ 比如朱子說：「聖人須說『博學』，如何不教人便從慎獨處做？須是說『禮儀三百，威儀三千』，始得。」可見慎獨雖然重要，但外界之理亦是關鍵，工夫也必須落實在日常人事當中。（[宋]黎靖德編：《朱子語類·胡氏門人·張敬夫》，卷 103，頁 2606。）

⁴³² [宋]黎靖德編：《朱子語類·大學五或問下·傳五章·獨其所謂格物致知者一段》，卷 18，頁 403。

⁴³³ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十六·訓門人七》，卷 119，頁 2879。

⁴³⁴ [宋]黎靖德編：《朱子語類·大學二·經下》，卷 15，頁 287。

⁴³⁵ 見[宋]黎靖德編：《朱子語類·大學五或問下·傳五章·近世大儒有為格物致知之說一段》，第 17、19、20、22 條，卷 18，頁 419~422。

⁴³⁶ [宋]黎靖德編：《朱子語類·學三·論知行》，卷 9，頁 149。

⁴³⁷ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語二十七·衛靈公篇·子貢問有一言可以終身行之章》，卷 45，頁 1162。



《大學》之書，雖以格物、致知為用力之始，然非謂初不涵養踐履，而直從事於此也；又非謂物未格、知未至，則意可以不誠、心可以不正、身可以不脩、家可以不齊也。但以為必知之至，然後以治己治人者，始有以盡其道耳。⁴³⁸

格物致知《大學》工夫之始，但古人在此之前已有《小學》涵養工夫，只是在當時《小學》失傳，學者們多無涵養打底。因此朱熹認為，格致工夫雖為先，但不意味涵養工夫為後。同時，格致工夫是條漫長的道路，在物未格、知未至的同時，並非就不誠意正心修身齊家了，涵養踐履的工夫一樣不能少，當與格致同時並進。不過，主敬工夫的完滿，不只是滿足自身，而在於與萬事萬物相接之時，能妥善應對，並照顧到他者，而這是在格致工夫完滿的同時一併達成的。格致工夫不能缺少主敬涵養為根本與配合，但假如格致工夫未盡，人依然無法合理順適地面對現實間的事物，無法真正在動態的世界中發掘真知，無法安頓個人與外物的關係、實現萬物一體的公平與成就，那麼無法盡道，主敬涵養也是不完全的。唯有靜時主敬涵養，動時格致窮理加主敬涵養，在互輔互助的情況下，一同達到物格、知致、意誠、心正的地步，並且能推至家國天下，治己並治人，才是朱熹格致工夫不能被取消的重要意義與最終目的。而這正顯現出朱熹工夫論面向世界、關懷他者、追求世界一體的「內聖外王」深刻意義。

本節論述朱熹的工夫論，雖主要將焦點放在「格物致知」論上，以凸顯朱熹重視氣稟資質與心性差異的一貫脈絡。但從朱熹的「主敬涵養」工夫深入分析，亦可見其不偏沉於靜、對治空疏的想法，故而在本節的最後，也要特別點出「主敬涵養」之文教意義。前面已經提到，朱熹的工夫論以「格物致知」與「主敬涵養」共進為主要內容，而「主敬涵養」貫徹動靜，是「格物致知」工夫的基礎。朱熹的這個想法具體成形於〈中和新說〉，肇因於他對於程門師承在工夫上的反思，以及與湖湘學者反覆討論之後的改造：

按《文集》、《遺書》諸說，似皆以思慮未萌、事物未至之時，為喜怒哀樂之未發，當此之時，即是此心寂然不動之體，而天命之性，當體具焉，以其無過不及，不偏不倚，故謂之「中」；及其感而遂通天下之故，則喜怒哀樂之性發焉，而心之用可見，以其無不中節，無所乖戾，故謂之「和」，此則人心之正，而情性之德然也。然未發之前，不可尋覓，已覺之後，不容安排，但平日莊敬涵養之功至，而無人欲之私以亂之，則其未發也鏡明水止，而其發也無不中節矣，此是日用本領工夫，至於隨事省察，即物推明，亦必以是為本，而於已發之際觀之，則其具於未發之前者，固可默識。

⁴³⁸ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十九·知舊門人問答四·答吳晦叔九》，第4冊，卷42，頁1826。

前面已經提過，朱熹對於楊時、上蔡等人的心性混同及直觀工夫頗為不滿，其實這與程門「觀喜怒哀樂未發前氣象」的說法也有密切關聯。朱熹對於「未發」之「靜」有特別反省，對於他來說，「未發」之前或之時是不容一點造作的，因為那是一種喜怒哀樂或思慮都尚未萌發的階段及狀態，在談論工夫時也很容易流於空虛，所以他對於楊時、李侗等人在「觀喜怒哀樂未發前氣象」偶有微詞，如說：「那『體驗』字是有箇思量了，便是已發。若觀時恁著意看，便也是已發。」⁴⁴⁰又說：「若一向這裏，又差從釋氏去。」⁴⁴¹從這裡便可發現兩個重點：一是朱熹有明確關於「未發」無法著意思量的想法，二是朱熹擔心專在「未發」下工夫卻淪於佛教之「靜」的問題。因此在上面的獨立引文中，朱熹結合了「性情」、「已發為發」、「中和」、「寂感動靜」與工夫，特別指出「未發之前，不可尋覓」，故要「平日莊敬涵養」，使未發不偏不倚，已發無不中節，而此即是「日用本領工夫」，並作為隨事省察之本。

「平日莊敬涵養」就是朱熹貫徹動靜的「主敬」工夫。但既然「未發」之時根本不能著力，那麼所謂的「涵養於未發」⁴⁴²究竟是怎麼辦到的呢？朱熹在《中庸章句》中有言：

自戒懼而約之，以至於至靜之中，無少偏倚，而其守不失，則極其中而天地位矣。自謹獨而精之，以至於應物之處，無少差謬，而無適不然，則極其和而萬物育矣。⁴⁴³

從「戒懼」而「約」以至於「至靜」，從「謹獨」而「精」以至於「應物」，極其精微地解釋了「主敬」工夫的操作。「戒懼」是一種畏謹的持敬工夫，在嚴格意義上來說，它當是一種有所動的狀態，但朱熹稱此「謂之有物則不可，然靜中須有箇覺處」⁴⁴⁴：

涵養於喜怒哀樂未發之前，只是「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，全未有一箇動綻。大綱且約住執持在這裏，到慎獨處，便是發了。「莫見乎隱，莫顯乎微」，雖未大投發出，便已有一毫一分見了，便就這處分別從善去惡。「雖耳無聞，目無見，然見聞之理在始得。」雖是耳無聞，目無見，然須是常有箇主宰執持底在這裏，始得。不是一向放倒，又不是一

⁴³⁹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·知舊門人問答二十六·與湖南諸公論中和第一書》，第7冊，卷64，頁3229。

⁴⁴⁰ [宋]黎靖德編：《朱子語類·羅氏門人·李愿中》，卷103，頁2604。

⁴⁴¹ 同上註。

⁴⁴² [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十·訓門人一》，卷113，頁2739。

⁴⁴³ [宋]朱熹：《四書集注·中庸章句》，頁26。

⁴⁴⁴ [宋]黎靖德編：《朱子語類·程子之書二》，卷96，頁2469。

向空寂了。⁴⁴⁵

雖是耳無聞，目無見，但在此不睹不聞之間，仍有一戒慎恐懼之持守，與「慎獨」落於已發仍有纖毫不同，可見朱熹把這個戒懼於未發、謹獨於已發的工夫分析得極為細膩。其中特別關鍵的是，至靜之中本不能著力，卻仍可用戒懼持守之工夫去涵養，因此所謂的「涵養於未發」，是在戒懼持守下內含眾理的一種狀態。這表示至靜之中不是全然空寂，而是有個理序與覺處；同時，所謂的戒懼工夫也並不是在思慮情感上做些甚麼，只是去守此「靜則萬理具在」⁴⁴⁶的狀態而已，故曰「全未有一箇動綻」。這也就是「未發之前，不可尋覓」，故要「平日莊敬涵養」的深意。

這豁顯了朱熹的「覺」，與專在靜中追索而落於虛寂之「覺」，有著極其重要的差異，其「主敬」工夫與傳統「主靜」也有著具體的不同。楊儒賓曾指出朱熹「白的虛靜」之意義，是一種蘊含先驗理則、有思量分別的豁然貫通，即使在朱熹談靜坐工夫時，也從來沒有要人斷絕思慮、進入一種絕然虛空的狀態，已然點明朱熹「主敬」說法的特色，並不受動靜關係之束縛。⁴⁴⁷楊先生論理精到準確，筆者無須復談。但從朱熹的「主敬」理論可知，他確實對以往的工夫論進行了反省，為避免學者沉溺於黑漫漫的虛靜，又應事錯亂，⁴⁴⁸所以提出了「主敬涵養」學說，從戒懼狀態上的持守、意識上的澄定專一、行為表現上的嚴肅恭謹，再到應事接物上的敬義夾持，他強調的是靜時不空，動時不亂，不斷思繹，不離萬理，才能使個體與外物緊密連接，進入整體世界之中。如此「主敬涵養」才能成為「格物致知」的基礎，學者也能一方面持守身心，一方面體察萬物，在動靜之間相得益彰。這即是朱熹反省自我師承與程門後學之工夫論而來的改造，他突破了傳統「主靜」工夫淪於虛靜之侷限，也以有理之心擺脫了直任心氣的弊端，反映了其文教意識，與其不離世界萬物的思維模式。⁴⁴⁹

本節通過對朱熹哲學中為人稱道的理氣論、心性論、工夫論重新檢視，呈現朱熹在其義理分析之中注入的「內聖外王」精神與訴求，不只反應其個人生命的實踐，也是對於整體世界的企盼。筆者從朱熹哲學中，揀選出其面對世界的視角與傾向、對於人之資質差異的強烈重視，以及理論學說在社會中所可能帶來各種影響的意識，一而再、再而三地證明，朱熹清楚地明白儒者作為一名文教主體在

⁴⁴⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類·程子之書二》，卷 96，頁 2469。

⁴⁴⁶ [宋]黎靖德編：《朱子語類·學六·持守》，卷 12，頁 210。

⁴⁴⁷ 詳論述請參楊儒賓：〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉，收於鍾彩鈞主編，《朱子學的開展——學術篇》（臺北：漢學研究中心，2002年），頁 219~246；〈主敬與主靜〉，收於楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德編：《東亞的靜坐傳統》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年），頁 129~159。

⁴⁴⁸ 見 [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十八·訓門人九》，卷 121，頁 2937。

⁴⁴⁹ 朱子曾說：「孟子言存心、養性，便說得虛。至孔子教人『居處恭，執事敬，與人忠』等語，則就實行處做功夫。」（[宋]黎靖德編：《朱子語類·論語一·語孟綱領》19，卷 19，頁 430。）敬的工夫必要落實在日常人事之中，因此相對於存心、養性等較為容易流於虛浮之論，朱子更讚賞孔子之言，可證朱子談「主敬」，實是面向世界、不淪虛靜。

世界中的位置與價值。他的哲學理論，反映著他對於整體存有的關懷、對於個人與他者互動關係的考察、對於教育及學習在方法及成效上的重視，以至於其理論學說，不只是個人意見的文字堆砌，也不是教人如何自我成就而已。他的哲學，就代表著「內聖外王」的精神理念，以及他持續不斷、面面俱到的實踐。因此，朱熹的哲學，不只是理氣心性的形上分析，而是對眾生的觀察體會，體現著文教思路；不只是個人道德修養的學說，而是與世界萬物並存共榮的構畫；不只是象徵「內聖」，也代表著「外王」。於是，我們不應再將朱熹的學說簡單劃歸為「內聖」，而要注意到其中的「外王」意義、企圖，更應發覺儒者如朱熹，在文教上的一言一行，都不只代表著他自己，而代表著儒道「內聖外王」的一貫精神。

第三節 小結

本章深入探討朱熹的哲學思想，以其內外、本末、體用概念的原則，針對道德與事功的定位、理氣論、心性論、工夫論進行檢視，從抽象形上的理論分析中，抽繹出儒者所關懷的面向與意圖，以及學說與世界之間的緊密關係，使其從平面立體起來，不再是冰冷的字面邏輯。朱熹的內外、本末、體用概念，呈現了朱熹對於一己之性情、道德與事業、個人與他者之間的看法。根據這樣的原則來考察界定朱熹「內聖外王」特色，可無疑地將朱熹「內聖」定位於個體之內的道德完滿，將「外王」定位於個體之外的他者安定，此包含自身內在之本性與為外界觸動之情感、個人的道德與展現在現實上的事為、一己的道德成就與世界萬物的共生共榮，也就是由內而外、由己而他的關係，而這內外、己他兩端是相互連貫、一體不分的。

朱熹之「內聖」定位在個體的道德完滿，其內涵豐富，包含了個人在道德生命上的各種努力，以至於對於天道天理的體會、心性義理的探究、格致涵養的工夫，都屬於此範疇。但「內聖」的完成是在「外王」完成時才一併完成的，假如種種對於自身道德的理解、探討與工夫，都沒有帶著與外界接觸、在世上磨練、與他者一體成就的心念而為，那麼內外是斷裂的，也不是朱熹所稱道的「內聖」。因此朱熹對道德心性的義理研究，並不僅只是對個體道德生命的關注，而帶著傳道、成就他者的文教意識，不全然能為個人所限。可知個體的「內聖」要在世界萬物的完滿中才得以成就，已帶著「外王」的意義與心念。同樣的，朱熹之「外王」定位於他者的安定成全，其範疇廣大，包含了傳統儒者及文人在政治事業上的努力，也包含了一切根據自身份量促使世界更加美好的事功。但「外王」是奠基在「內聖」的修養上而展開的，假如一切的所作所為、開展的功績，只是為了利益，與道德毫無干涉，都沒有回到自身去衡量，那麼內外亦是斷裂的，也不是朱熹所稱道的「外王」。因此政治事業是以個體的修養為根本的，以道德為本所開啟的事功也不只聚焦在政治之上，就如朱熹相信即使無位，透過文教的影響力，也能創造不亞於政治的安人事業。可知「安人」的實際作為與心念，根源於「內

聖」，亦人人可有可為，不只是擁有政治實權地位者的專利。這麼說來，我們雖能在概念上將朱熹的「內聖」與「外王」用內外、己他加以區分，實際上卻無法完全將兩者切割。「內聖」蘊含「外王」、「外王」根於「內聖」，透過與陳亮的比較、對朱熹「事功」概念與文教意識的分析，以及其哲學所蘊含面向世界萬物、重視教與學的意義，就能得到很好的證實。

陳亮與朱熹都要求道德與事功的兼具，但陳亮注重道德的實踐以及功業的極大化，朱熹卻重視事業成就的良善動機與道德根據，兩人都有自己的一套理論邏輯，故而無法相容。但兩人的辯論反映了道德與事功難兩全的困境，以及當時儒者因應社會環境時，在個人道德與政治事業中尋找平衡、滿足己物、德業兩端的努力與嘗試，是「內聖外王」意識的展現。不過，陳亮所謂的「事功」，集中指向了政治作為與成就，而朱熹的「事功」涵義卻擴大。朱熹對於功業、事功的理解，主要以是否利澤於民為考量，他肯定有位者的政治功業，卻也賦予無位傳道者實功，使人們無論有位無位，都能依照自己的分量與能力來達成自己的事功。從孔孟到北宋儒者，朱熹確立了傳道之師由自身的合道學行，向外推行「文教」以落實功業的模式，跳脫了政治權位與傳統事功定義的局限，也決定了朱熹「外王」的轉變，與「內聖外王」模式的嶄新之處。

傳道之師之所以有功業，是透過「文教」的方式實現的，此包含個人的學行、建構的學術，以及教學的實際作為，因此本文又進一步討論了朱熹的「文教」內容與意識。在朱熹而言，所謂的「文」，是聖賢之道的外顯，它具體表現在三代的禮樂制度、詩書六藝之上，也表現在一個充滿道德之人的身上，故而是被儒者傳承的載體與學習的對象。筆者也通過「教」之目的、對象、主客體與道德事功的關係、教育責任的自覺嚮往來說明朱熹之「教」，體現朱熹對於教育的重視與深切思考。其中以《大學》「新民」理論的普遍感興原則為主軸，確立了朱熹作為傳道之師，修養己德、建構學術、講明義理、端正學風、批評異端之「文教」，正是一種「新民」事業的落實。

最後，本章重新探討了朱熹的理氣論、心性論、工夫論，發見朱熹哲學理論雖是「內聖」的一環，實是面向著外在世界，充斥著文教之思考與關懷的「外王」精神。通過氣稟資質，朱熹呈現了人與人、物與物、人與物之間的個體差異性，點出了人的能力與侷限，強化了教學的必要性與重要性；透過心統性情的建立，朱熹顯現了將仁理與知覺作用、生理行為區分的堅持，帶著強烈糾正學術脈絡、講明義理以正確施教的文教意識；透過格致涵養的搭配，朱熹扣合了其理氣、心性的哲學理解，帶著面向外界、與萬物緊密相關、物我共同成就的特質與心念，也反映了根據氣稟資質加以施教的文教意味。

在重新定位了朱熹的「事功」意義之後，我們清楚見及他對無位者施行文教的推崇與重視，也經由其抽象的哲學發掘到朱熹絲毫不間斷的文教考量。於是本屬「內聖」的哲學理論，已不僅是個人修養的一套學說，本身便是朱熹實踐「外王」的至佳途徑，帶著濃厚的「外王」意識；而其「外王」領域，也因此擴大，不再受限於政治範疇，並由實踐文教的朱熹哲學、教學活動所貫徹。透過其文教

意念與努力，朱熹欲由「內聖」開「外王」，而「內聖」蘊含「外王」、「外王」已在「內聖」之中的企圖與面貌，已大大彰著，不僅勾劃出其「內聖」與「外王」的關係，也形塑了朱熹「內聖外王」精神與理念的新型態。它是朱熹繼承著傳統儒者心念、因應著當時社會環境的表現與反應，象徵了朱熹對於自身傳道任務的高度肯定與自覺，正式在政治之外給予文教獨立而輝煌的意義，也顯現朱熹尋求「內聖外王」的順暢連結及真正落實的意圖。於是當我們使用「內聖外王」加以評價朱熹時，應見及其新模式與型態，以給予他更公允的評價與更合理的定位；也能由朱熹回見自身，認清現實與自我，在實踐內外價值之時獲得更多的啟發與鼓舞，一如朱熹踏著堅定而沉穩的步伐。

第四章 貫徹的實踐：朱熹社會文教工作的內外結合

朱熹（字元晦，1130-1200年）的文教意識與落實，在其哲學思想及理論中嶄露無遺。但哲學思想的正確、完善與否，雖是文教事業的根本，卻也只是實踐的第一步。「文教」包含了文書、文化、教育、教化多層次的意涵，此中除了教學的內容，還牽涉了教學的載體與管道、主體與客體、場合與氛圍、流動與傳承等面向，並非個人式地建構思想理論即可完成。因此朱熹的種種創作、教學活動，都該被視為考察朱熹文教意識與作為的範疇。此中，朱熹有意注解《四書》，對刊刻出版書籍尤為重視，對於學校事務有極大參與，竭力推展書院，並到處訪學交流、講學辯論、收納學生，交織出朱熹以「文教」貫串內外、己他的精采面貌。同時，看似為私人事業的文教工作，卻未真正與政治力量脫鉤，也呈現朱熹以「文教」來修己安人的「內聖外王」新型態，並非直接放棄了與政治相關的因素，而是與官方力量展開一種若即若離的微妙互動，呈現了此新型態承先啟後、處於過渡的特色。於是，本章將從四個部分加以論述：其一，討論朱熹對於《四書》的經典詮釋與出版事業。朱熹的《四書》學，從選材到注釋，無一不充斥朱熹哲學思維與文教意念；朱熹也熱衷於出版，無論是自己的或他人的編輯著作，他都頗為重視，對於出版事業的運用，有高度自視，毫不馬虎，反映朱熹對文教推廣的載體與管道有清楚的把握。其二，針對朱熹對於官學、書院與科舉之間的關係進行探討。朱熹帶起南宋復興書院的風潮，對私學的創建與推廣有極佳的助益與成效，他有組織、章程，面對官方學校事務也仍真切謹慎，在為改變科舉弊端的出發點上，對官學進行改造，對私學進行推廣，顯見朱熹努力創造文教場域與氛圍的用心。其三，梳理朱熹對於鄉里社群的關注與從遊講學之努力。朱熹好多聞涉獵，年輕時便廣泛閱讀學習，終其一生不停與其他學者、學派交遊互動，重視各地學風的正偽，可知朱熹自覺要做到文教事業的推廣與流行，不能不與知識份子互動，在各種切磋與學術活動中成長與傳佈。朱熹也重視社會鄉里之間的風俗移易問題，顯示朱熹意識到文教的對象除了讀書人以外，也含納廣大民間群體。最後，探討朱熹在「文教」與「政治」間的取捨、平衡關係，彰顯朱熹的「內聖外王」型態雖是一不受限於「政治」權位的嶄新模式，卻仍蘊含著儒者對於「政治」的傳統心念，以及妥善運用「政治」力量的工具性考量，更帶著影響「政治」的目的性傾向，體現朱熹「內聖外王」新型態的深刻之處與價值定位。¹

¹ 本章承繼上章研究宗旨與方法，重點在於刻畫朱熹「內聖外王」型態之特色，以及內外貫徹之可能。因此上章聚焦於朱子內在思維與哲學義理，發見其以內通外之理論依據；本章則聚焦於朱子外在事為與實際工作，發見其以內通外之具體落實。不論是從內還是外進入，都可發現其「內聖外王」模式，具有以「文教」彰顯「內外一體」之精神，並貫徹「即內即外」的深刻意義。但此不意謂「內聖」中只有思想理論，或「外王」中只有文教工作，而是因為本文旨在建構朱熹「內聖外王」型態之特色，而非說明「內聖」、「外王」分別的詳細內容，故而為扣合文章旨要並避免焦點模糊，並不聚焦在朱熹的個人思維意識之外來討論朱熹的「內聖」，也不著重於朱熹的政治思想或事業來說明朱熹的「外王」，這是在開啟本章之前必須說明的。

第一節 《四書》的經典詮釋與出版事業



在文教工作的環節中，除了教學的主客體外，教學必須有內容，有內容才得以傳遞授受。而要表達教學內容，除了口授以外，最直接的方式即是文書。廣義的教學文書載體，可以包含教學者的一切著作；狹義的教學文書載體，則可專指教學者有意識為教學準備的教科書。朱熹很早便有教學意識，曾經編纂撰寫過許多教科書，其中，對於《四書》的研究與注釋，是他花費最長時間與心力的所在，其道統傳承與教學用意昭然若揭。又，為讓教學文書載體能廣泛流傳與被閱讀，朱熹投入了印刷事業，他不僅妥善運用了南宋當時流行的印刷技術，還對於印刷的內容、過程進行相當程度的把關，此中反映了他對擴充文教影響力方式的把握與重視。透過對於朱熹注解《四書》與他在印刷工作上的投入考察，是掌握朱熹文教實踐的第一步。因此，本節分為兩部分：第一部分為「朱熹《四書》學所蘊含的文教意義」，討論朱熹的選材、《四書》的排序、注解的方式、他反覆修訂的態度與對《大學》的重視，將其文教意義加以呈顯。第二部分為「朱熹的出版事業與文教傳播」，從朱熹對於印刷出版的了解與投入，凸顯他在施行文教工作時，對於傳播影響的清晰意識，以及發展文教工作的決心。

一、朱熹《四書》學所蘊含的文教意義

朱熹一生著述頗豐，對象包含個人或他人的作品，內容也擴及經史子集各類書籍的撰寫、注解、編輯、出版。據束景南統計，朱熹著作有 144 種，四書類便佔有 15 種，在經學類別中為最多。²《語類》140 卷當中，從第 14 卷的〈大學一〉到 64 卷的〈中庸三〉，總共有 51 卷之多；其餘儒家經典從第 65 卷到 91 卷，包含了《易》、《詩》、《書》、《孝經》、《春秋》、《禮》六經，也只有 26 卷。這樣的統計結果，象徵了朱熹的學術重心與致力傾向，顯示了他的興趣、考量、選擇所在。在朱熹之前，四書雖有逐漸被重視的趨向，但並未正式被抬升到可與五經相提並論的地位，也並未形成一個緊密相連的體系。但朱熹在儒家的眾多文獻之中，選擇了這四部作品，並全力注解、推廣它們，可見他對於《四書》具有主觀的意見、清楚的意識，想要掌握《四書》詮釋的話語權，並通過《四書》達到一定的作用。³本文欲指出，既然朱熹要透過文教路徑開展新的「內聖外王」型態，則必然需考量教學的主體、教學的宗旨、內容、載體、方法等種種問題。而從朱熹的選材、《四書》的排序、注解的方式，到他反覆修訂的作為與對《大學》的格外重視，就都能夠反映朱熹對於這些問題的思考，也呈現了他面向世界、以文教貫徹「內聖外王」的型態特色。因此本節的第一部分，將針對朱熹《四書》的經

² 詳見束景南：〈朱熹著述考略〉，收於《朱熹年譜長編（卷下）》（上海：華東師範大學出版社，2001 年），頁 1441~1465。

³ 本文使用「《四書》」時，旨在指涉以《學》、《論》、《庸》、《孟》為一連貫體系的綜合性概念，與「四書」單純指涉這四本書的總合不同。

典詮釋進行討論，從其具體的文教事業中，發見其理念與精神的落實。

首先，朱熹選擇這四部書的原因，不外乎：承二程之學問、傳聖學之道統、揚心性之學說之類，歷來學者皆已指出，⁴本文無須重述。但根據本文宗旨，筆者將從嶄新的視角切入，重新檢視這些理由，以呈現朱熹在選擇《四書》時深層的文教意義。

第一，自唐代以來，經《孟子》的升格、韓愈（字退之，768-824年）、李翱（字習之，772-841年）師生對《大學》、《中庸》的注目，四書逐漸被重視。至宋代，有宋仁宗、高宗御賜《學》、《庸》予新第、司馬光（字君實，1019-1086年）作《學》、《庸》廣義、張載（字子厚，1020-1077年）將四書並列等事件累積，至二程，不但改正《大學》，為其餘三書作解，又稱四書為治經之本，四書的價值被凸顯，地位被肯定。⁵朱熹推展《四書》，單從表面上來看，是繼承了二程學術的表現，但從朱熹作為一個教育者的角度來考察，教育者本身的從學經歷也是其施展教育的深層背景。據朱熹自述，「自卯讀四書」、「向卯角讀論孟」⁶，可見其從讀小學的年紀，便已接觸四書，除了《孝經》以外，朱熹對四書的全面接觸恐更早於其餘儒家經典。⁷此或與其父朱松（字喬年，1097-1143年）喜二程學問有直接的關係，在當時伊洛之學為禁的時代，確實是相當可貴的。但無論如何，朱熹接觸四書的時間極長，從5、6歲起，至其生命終結，他精心研讀，反覆思考，一生不曾將目光從四書上移開，從他27、28歲開始作《孟子集解》、《論語集解》，到他死前一天仍在修改《大學章句》，⁸就是最好的證明。父親的教育，加上童年記憶中的接觸，促使他與二程學問的相合；又因他對二程學術的肯認，擴展為對四書的肯定與推展，這是一種前後雙向交織的互動結果，絕非單純繼承二程學術如此簡單。教育者本身在接受教育的過程中，四書即是起點，又通過了他長期以來的反省驗證，這使朱熹在教學意識上對四書有著獨特的情感，所以當他在思考建構教學活動時，便不可能離開自身成學經驗，從而促使他揀選了四書作為教學的重點。

第二，朱熹在他的《四書》學當中，清楚直接地點明「道統」，又反覆描述道統的傳承，成為他推展《四書》的內在旨趣。⁹朱熹用《四書》標舉了孔子（名

⁴ 如陸建猷：《四書集注與南宋四書學》（陝西：陝西人民出版社，2002年）第二章與第四章；蔡方鹿：《朱熹經學與中國經學》（北京：人民出版社，2004年）第五章；陳逢源：《朱熹與四書章句集注》（臺北：里仁書局，2006年）；陳志信：〈論《四書章句集注》對聖賢授受語境的承繼與開展〉，《政大中文學報》第22期（2014年12月），頁183~214。

⁵ 以上可見陸建猷：《四書集注與南宋四書學》，頁40~49；蔡方鹿：《朱熹經學與中國經學》，頁244~247；陳逢源：《朱熹與四書章句集注》，頁30~38、48~49。

⁶ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子一·自論為學工夫》（臺北：文津出版社，1986年），第1、3條，卷104，頁2611。

⁷ 據束景南：《朱熹年譜長編（卷上）》（頁30~33）所繫，朱熹5歲入小學，始讀《孝經》，始讀四書亦繫於此年。本文對朱熹之生平事件先後繫年，皆取自氏著此書與其《朱子大傳》（福建：福建教育出版社，1992年），詳細請參，為論述流暢，以下再提及歲數便不再附註頁碼。

⁸ 事見〔宋〕蔡沈：〈朱文公夢奠記〉，收於〔明〕蔡有鵬、蔡重輯：《蔡氏九儒書·九峯公集》，《四庫全書存目叢書·集部》（臺南縣：莊嚴文化事業公司，1997年），第346冊，卷6，頁793。

⁹ 可見蔡方鹿：《朱熹經學與中國經學》，頁270~280；陳逢源：《朱熹與四書章句集注》，頁120~123、

丘，字仲尼，前 551-前 479 年)、曾子(名參，字子輿，前 505-前 435 年)、子思(孔伋，483-402 年)、孟子(名軻，前 372-前 289 年)「四子」的聖學傳道系譜，¹⁰一方面確立《四書》作為聖聖相傳之經典地位，一方面也由注解《四書》，表明自己上接「四子」、二程而續傳道統之決心，此確然無疑。但在這傳道的宗旨之中，其實存在著教學者定位與教學方式的隱藏意涵。「四子」的身分，是傳道之師，而他們都有一共通點，是「無位」。¹¹在政治上沒有適切的位置，也就意味著沒有政治實權，無法直接主導施政，這相對於傳統聖王行「內聖外王」之施，是有巨大差異的。對於朱熹來說，「內聖外王」的新型態毋須立基於政治權位，因此「四子」的無位身分，正象徵了新型態教育者的身分，由此印證自身作為一傳道的教育主體，不需要通過政治來證成與保證。於是選定《四書》，不只是對道統的傳承，更揭示了朱熹通過反思而標舉的教育者定位。

同時，朱熹不斷強調「四子」之「傳」，此「傳」的具體作為，即是《四書》的完成，這包含了「四子」對聖賢之言、經的紀錄，也包含了「四子」自己的詮釋及發揮。比如〈大學章句序〉云：

時則有若孔子之聖，而不得君師之位，以行其政教，於是獨取先王之法，誦而傳之以詔後世。……三千之徒，蓋莫不聞其說，而曾氏之傳，獨得其宗，於是作為傳義以發其意。及孟子沒而其傳泯焉，則其書雖存，而知者鮮矣！……河南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳。實始尊信此篇，而表章之，既又為之次其簡編，發其歸趣，然後古者大學教人之法、聖經賢傳之指，粲然復明於世。¹²

此段中可見，朱熹強調《大學》是孔子對「先王之法」之「傳」、曾子對孔子之說之「傳」、孟子對孔、曾之「傳」、二程對孟子之「傳」，這是明確提點道統傳承之處，絕非偶然。並且，若說孔子是對先王之法「誦而傳之」，那曾子則是「作傳發意」，二程更是「次其簡編」，可見傳道之人不僅是將聖人所遺照抄搬錄，還會進行詮釋、甚至改本的工作，協助後學理解經典材料。又如〈中庸章句序〉云：

中庸何為而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。……夫堯、舜、禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖，行天下之大事，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此。……自是以來，聖聖相承：若成湯、

164~182。陳志信：〈論《四書章句集注》對聖賢授受語境的承繼與開展〉，頁 192~199。

¹⁰ 朱子曾在紹熙元年(1190 年)於漳州刻印「四經」(易、詩、書、春秋)與「四子」(學、語、庸、孟)。朱子將《四書》逕稱為「四子」，可見如〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十六·知舊門人問答十一·答滕德章七》(臺北：財團法人德富文教基金會，2000 年)，第 5 冊，卷 49，頁 2251。即可知《四書》在朱子眼中即象徵並包含著孔、曾、思、孟「四子」。

¹¹ 朱熹在〈大學章句序〉與〈中庸章句序〉中，皆刻意提及孔子「不得君師之位」、「不得其位」，〈孟子序說〉中，亦引韓愈之言孟子「不得位」，可見朱子充分意識到傳道者的身分問題。(〔宋〕朱熹：《四書集注》，臺北：世界書局，2004 年，頁 2、22、202。)

¹² 〔宋〕朱熹：《四書集注》，頁 2。

文、武之為君，皋陶、伊、傅、周、召之為臣，既皆以此而接夫道統之傳，若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯舜者。然當是時，見而知之者，惟顏氏、曾氏之傳得其宗。及曾氏之再傳，而復得夫子之孫子思，則去聖遠而異端起矣。子思懼夫愈久而愈失其真也，於是推本堯舜以來相傳之意，質以平日所聞父師之言，更互演繹，作為此書，以詔後之學者。蓋其憂之也深，故其言之也切；其慮之也遠，故其說之也詳。……自是而又再傳以得孟氏，為能推明是書，以承先聖之統，及其沒而遂失其傳焉。則吾道之所寄不越乎言語文字之間……尚幸此書之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以續夫千載不傳之緒。¹³

此段說明，古代聖聖「授受之際，丁寧告戒」的道統之傳，為孔子所「繼」、顏子（名回，字子淵，前 521-前 481 年）、曾子所「傳」，子思承此作《中庸》，再「傳」孟子，二程以「續」。並且，子思作《中庸》，是「推本堯舜以來相傳之意，質以平日所聞父師之言，更互演繹」，表示《中庸》並非僅將聖賢之「丁寧告戒」錄下，而是由「推本」聖賢之意、據父師之言「演繹」而來，包含了紀錄詮釋、推衍建構的過程。而至孟子，也曾於《孟子·離婁上》引《中庸》孔子言「誠」，¹⁴其融會貫通與運用發明之意，躍然紙上，已通過自身的消化與再詮釋階段。至於二程，除傳考《中庸》本，今《二程集·河南程氏經說》中亦錄有〈中庸解〉，¹⁵不僅顯示二程視《中庸》為經典，也見其試圖詮解以傳承之意。可以特別注意的是，此中點出道統之傳，在於「言語文字之間」，表明朱熹非常明白，透過對聖賢語言文字的紀錄、闡釋、發揮，正是傳道者傳道的正統方式。¹⁶

另如《論語》，朱熹於《集注》中引程子：「成於有子曾子之門人。」¹⁷楊氏：「論語之書，皆聖人微言，而其徒傳守之，以明斯道者也。」¹⁸二引標明孔子的微言大義，是由門徒所傳，如有子、曾子，並非孔子自著，帶有以語言文字加以記錄傳承的用意。且既是問答筆記，就有個人創造性詮釋的空間。又朱熹在〈孟子序說〉中引《史記》：「退而與萬章之徒序詩書，述仲尼之意，作孟子七篇。」¹⁹或引韓愈之言：「孔子傳之孟軻」、「自孔子沒，獨孟軻氏之傳得其宗」²⁰；於孟子自述「予私淑諸人」處，稱「孟子言予雖未得親受業於孔子之門，然聖人之澤尚存，猶有能傳其學者」²¹；於《孟子》末章注曰：「……憂後世遂失其傳……」

¹³ [宋]朱熹：《四書集注》，頁 21~22。

¹⁴ 同上註，頁 307~308。

¹⁵ [宋]程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集·河南程氏經說》卷八（北京市：中華書局，1981 年），頁 1152~1165。

¹⁶ 關於朱熹在《四書》中揭示的語言文字作用，陳志信曾有論述，可見〈論《四書章句集注》對聖賢授受語境的承繼與開展〉，頁 195~199。

¹⁷ [宋]朱熹：《四書集注·論語集注·論語序說》，頁 59。

¹⁸ [宋]朱熹：《四書集注·論語集注·堯曰二十》，頁 197。

¹⁹ [宋]朱熹：《四書集注》，頁 201。

²⁰ 同上註，頁 201、202。

²¹ [宋]朱熹：《四書集注·孟子集注·離婁下》，頁 321。

故於篇終，歷序群聖之統，而終之以此，所以明其傳之有在……。」²²並引程頤（字正叔，1033-1107年）所贊程顥（字伯淳，1032-1085年）之言：「周公歿，聖人之道不行；孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治；學不傳，千載無真儒。……先生生乎千四百年之後，得不傳之學於遺經，以興起斯文為己任。」²³這些都強調《孟子》一書的道統之「傳」，是孟子承孔子，二程承孟子。尤有甚者，孟子既未能受業孔門，卻能以《孟子》傳道統，可知其為領先聖之意再加以發揮、闡明。二程收《孟子》遺經，要「興起斯文」，此「文」雖然是道統的化身，卻也清楚標示了語言文字作為一種道的載體，正是傳道者的用力所在，其有〈孟子解〉的詮說遺留，²⁴也證明了傳道者對於經典的保存以及再造，無法離開語言文字的詮釋性組織。凡此種種，都證明了朱熹清楚意識到《四書》本身的紀錄、詮釋、創作性質，對於聖賢之語言文字或經典，指示教育者可運用記載保存、注釋詮解、闡明大意的的方式，以將大道流傳，這不僅是對於傳道責任的宣誓，更是朱熹決定與聲明其教學載體、傳佈方法的明顯展示。

第三，朱熹選擇注解《四書》，是對於天道性命、心性義理之學的闡揚。孔、曾、思、孟一系著作的特色，在於將視角聚焦於人，彰顯天人之關係、人之道德價值，並對個體心性隱微處進行討論。因此，相較於其餘經典，對於《四書》的理解與詮釋，更能直接接收天道心性之大義、掌握聖人傳道授教宗旨，朱熹透過注解《四書》來闡發心性之道，是非常明顯且確然無疑的事實。²⁵不過追其緣由，不僅只是朱熹個人對義理性命之學的興趣所致，而是前文所曾提及、關於宋代理學家所注重的體用本末問題的深切影響。重體返本，是理學家面對長期以來的政治情勢、社會制度、學術氛圍，所找到的關鍵解藥，這集中表現於由學術引領政治，由內在修養引領外在事為，由經學、史學、文學並進轉為文史隱沒，由經典訓詁轉為義理闡發。²⁶南宋的朱熹，堅信未明本體，便行末用，體用本末倒置，就是北宋以來儒者們種種失敗的根本原因，只有先安頓了身心，才能鞏固外向的施為，保證政治社會的清明，這正是朱熹在觀察了眾多先輩經驗之後的深切領會。此重體返本於道德心性的具體做法，就是先講求心性理論、闡發經義、力行修養。由政治回到學術，由文史支持經典，由經典深入義理，由義理浸潤心性，由心性體證修養，由修養培固道德，由道德引領正行，由正行開展世治，即是返本溯源、以體開用的邏輯理路。朱熹深思熟慮，因應時代疾病而開出了藥方，這個藥方，在於導正並深化學術，通過教育工作的推廣來達到藥效。因此，選取《四書》，並為之注解，即是為社會選取最佳的教材，提供符合聖道、切中心性的教學內容，以確保內在道德在義理的薰陶下得到體現，這也就是朱熹重體返本精神的證明。

²² [宋]朱熹：《四書集注·孟子集注·盡心下》，頁423。

²³ 同上註。

²⁴ 可見[宋]程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集·河南程氏經說》，卷7，頁1151。僅有存目。

²⁵ 朱熹在《四書集注》中特別強調心性之道，可見如陳志信：〈論《四書章句集注》對聖賢授受語境的承繼與開展〉，頁205~209。

²⁶ 詳細討論請見本文第二章第三節第二部分〈學術氛圍與體用本末〉。

由此可知，朱熹提倡《四書》之心性義理，不僅不是一種脫離現實的形上思辨或哲學建構，反而是身處社會之中、回應世界脈動的教育實踐，正體現著他以文教工作落實「內聖外王」時先回歸「體」、「本」的傾向特色。

第四，《四書》是通往其餘儒家經典的階梯。朱熹肯定所有儒家經典，理論上來講，學者在學習儒家之道時，是不該偏廢任何經典的。但無論是在篇幅上、文字上，或是內容上，《四書》都比其他儒家經典更容易閱讀與理解，也更為集中地勾畫出聖人道旨，因此除了朱熹自己在從學過程中較早接觸四書以外，他也希望後學能先從《四書》進入，而不是其他學問。在這點上，朱熹多次明確表示，並從正面、反面申述其理由：

(一)

河南程夫子之教人，必先使之用力乎《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》之書，然後及乎六經，蓋其難易、遠近、大小之序，固如此而不可亂也。²⁷

先生之學，以《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》為標指，而達于《六經》，使人讀書窮理，以誠其意，正其心，脩其身，而自家而國，以及於天下。²⁸

(二)

又問：「初學當讀何書？」曰：「六經《語》《孟》皆聖賢遺書，皆當讀，但初學且須知緩急。《大學》《語》《孟》最是聖賢為人切要處。」²⁹
語孟用三二年工夫看，亦須兼看《大學》及《書》《詩》，所謂「興於詩」。諸經諸史，大抵皆不可不讀。³⁰
每日看一經外，《大學》《論語》《孟子》《中庸》四書，自依次序循環看。然史亦不可不看。³¹

(三)

四子，六經之階梯。³²
《語》《孟》工夫少，得效多；六經工夫多，得效少。³³
《語》《孟》《中庸》《大學》是熟飯，看其它經，是打禾為飯。³⁴
讀書，且從易曉易解處去讀。如《大學》《中庸》《語》《孟》四書，道理粲然。人只是不去看。若理會得此四書，何書不可讀！何理不可究！何事

²⁷ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·跋二·書臨漳所刊四子後》，第8冊，卷82，頁4079。

²⁸ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記四·黃州州學二程先生祠記》，第8冊，卷80，頁3962。

²⁹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷13，頁244。

³⁰ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語一·語孟綱領》，卷19，頁428。

³¹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十四·訓門人五》，卷117，頁2813。

³² [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子二·論自著書·近思錄》，卷105，頁2926。

³³ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語一·語孟綱領》，卷19，頁428。

³⁴ 同上註，頁429。

不可處！³⁵

先看《大學》，次《語》《孟》，次《中庸》。……若果看此數書，他書可一見而決矣。³⁶

(四)

某嘗歎息，以為此數人者，但求文字言語聲響之工，用了許多功夫，費了許多精力，甚可惜也！……其能言者，不過敷演己說，與聖人言語初不相干，是濟甚事！今請歸家正襟危坐，取《大學》《論語》《中庸》《孟子》，逐句逐字分曉精切，求聖賢之意，切己體察，著己踐履，虛心體究。³⁷

熹嘗聞之師友，《大學》一篇，乃入德之門戶，學者當先講習，知得為學次第規模，乃可讀《語》、《孟》、《中庸》，究見義理根原、體用之大略，然後徐考諸經，以極其趣，庶幾有得。蓋諸經條制不同，功夫浩博，若不先讀《大學》、《論》、《孟》、《中庸》，令胸中開明，自有主宰，未易可遽求也。為學之初，尤當深以貪多躐等、好高尚異為戒耳。³⁸

嘗竊私怪彼中朋友不肯於《論語》、《孟子》、《中庸》、《大學》深下功夫，而泛觀博取於一時議論之間，所以頭緒多而眼目少，規模廣而意味不長。³⁹

大抵諸經文字，有古今之殊，又為傳注障礙，若非理明義精，卒難決擇。不如且讀《論》、《孟》、《大學》、《中庸》平易明白，而意自深遠，只要人玩味尋繹，目下便可踐履也。⁴⁰

所謂「秦、漢把持天下，有不由智力」者，乃是明招堂上陳同甫說底，平日正疑渠此論未安，不謂子約亦作此見，為此論也。……子約何不試取《論語》、《孟子》、《中庸》、《大學》等書讀之，觀其光明正大、簡易明白之氣象，又豈有如此之狡獪切害處耶？⁴¹

以上分四區塊引用朱熹文獻。首看（一）中兩段引文，朱熹述二程已對《四書》青睞有加，並指示其教人學習次序，必先《四書》而後六經，且此序不可亂，可知朱熹一方面是繼承二程之見，一方面也是透過二程之見加強此教法的可信度與有效性。次看（二）中引文，朱熹明白說道，學者要先從《四書》始，但在讀書求學過程中，六經與史書也皆需看。而且在看《四書》時，要兼讀經書、史書，反過來，讀經之時，也要兼讀《四書》、史書，可知朱熹雖指示《四書》作為初

³⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類·大學一·綱領》，卷14，頁249。

³⁶ 同上註。

³⁷ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十八·訓門人九》，卷121，頁1918。

³⁸ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三·時事出處三·筭子二·與陳丞相別紙二》，第3冊，卷26，頁1010。

³⁹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十三·知舊門人問答八·答潘叔昌四》，第5冊，卷46，頁2090。

⁴⁰ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十六·知舊門人問答十一·答陳虜仲一》，第5冊，卷49，頁2234。

⁴¹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十四·知舊門人問答九·答呂子約二十三》，第5冊，卷47，頁2151。

學之書，但漸進之後，經史亦不可廢，且彼此要迴還反覆、互相搭配並行閱讀。此中可以注意，初學時先讀《四書》，是知「緩急」，此「緩急」之說凸顯了《四書》兩方面的意涵：起步之簡易、意旨之深重。故再看（三）中引文，朱熹進一步解釋了《四書》與其他經典的關係，稱《四書》是通往六經的階梯，表示先經由閱讀《四書》的積累，便能進一步觸及並理解六經。同時，他也解釋了其中緣由，在於閱讀《四書》「工夫少，成效多」，表明了其之所以「急」，是從過程與結果兩面來看的：所謂的「工夫少」，指涉《四書》的簡易明白、易解易曉；所謂的「成效多」，指涉《四書》道理燦然、直指經旨。相比之下，六經就困難許多，龐大複雜，要花上更多時間精力，還不一定能夠掌握聖賢之意。朱熹還用生米與熟飯來比喻六經與《四書》，即可知其間何以為緩，何以為急。由正面闡述了《四書》為先的看法後，朱熹也從反面呈現不先專注讀《四書》的弊病，此見（二）中引文，包含批評時人說話寫文「與聖人言語初不相干」、「貪多躐等、好高尚異」、「頭緒多而眼目少，規模廣而意味不長」，又指稱光讀經史「有古今之殊，又為傳注障礙」、甚有「狡獪切害處」。⁴²從而相對映出先專讀《四書》的好處，包含能「求聖賢之意」、「知得為學次第規模」、「究見義理根原、體用之大略」、「令胸中開明，自有主宰」、「平易明白，而意自深遠」、「光明正大、簡易明白」，正可避免並解決這些弊端。通過這些皆可驗證，在朱熹看來，《四書》正是因為「平易明白」、「意自深遠」，因此為學要想通讀經史、掌握事理大要，先讀《四書》是必要且無可疑義的。這是朱熹以自身求學經驗為證，站在學習者的角度為他們考慮的結果，⁴³一方面衡量各書的難易程度，也拈出最能彰顯聖道的部分，一方面也從現實發生的弊病來回證選擇教材與讀書次序的重要性。因此，朱熹選擇《四書》並傾力注解，顯現了他對於儒家經典性質與內容有清楚的掌握，也帶著他在教與學雙向行為、方式上，由簡入難、向內返本、向外推擴的考量。《四

⁴² 朱子針對其他經典有許多閱讀上的心得與評價，最多與《四書》擺在一起比較的，是《易》、《詩》、《春秋》。如其言：「《易》本為卜筮設。……故曰：『《易》者，難讀之書也。不若且從《大學》做工夫，然後循序讀《論》《孟》《中庸》，庶幾切己有益也。』」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·易二·綱領上之下·卜筮》，卷 66，頁 1633。）「《易》自是別是一箇道理，不是教人底書。……某嘗謂上古之書莫尊於《易》，中古後書莫大於《春秋》，然此兩書皆未易看。今人才理會二書，便入於鑿。」（同前，〈易三·綱領下·讀易之法〉，卷 67，頁 1658~1659。）「若未讀徹《語》《孟》《中庸》《大學》便去看史，胸中無一箇權衡，多為所惑。」（同前，〈學五·讀書法下〉，卷 11，頁 195。）「《易》與《詩》中所得，似雞肋焉。」（同前，〈朱子一·自論為學工夫〉，卷 104，頁 2614。）「《詩》《書》是隔一重兩重說，《易》《春秋》是隔三重四重說。《春秋》義例、《易》爻象，雖是聖人立下，今說者用之，各信己見，然於人倫大綱皆通，但未知曾得聖人當初本意否。」（同前。）「問看《易》。曰：『未好看，《易》自難看。《易》本因卜筮而設，推原陰陽消長之理，吉凶悔吝之道。先儒講解，失聖人意處多。待用心力去求，是費多少時光！不如且先讀《論語》。』又問讀《詩》。曰：『《詩》固可以興，然亦自難。先儒之說，亦多失之。』」（同前，〈朱子十二·訓門人三〉，卷 115，頁 2778。）六經中僅《禮》未在負評之中，或與朱子重禮有直接關係。

⁴³ 如其言：「某平生也費了些精神理會《易》與《詩》，然其得力則未若《語》《孟》之多也。」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子一·自論為學工夫》，卷 104，頁 2614。）「《詩》固可以興，然亦自難。先儒之說，亦多失之。某枉費許多年工夫，近來於《詩》《易》略得聖人之意。今學者不如且看《大學》《語》《孟》《中庸》四書，且就見成道理精心細求，自應有得。」（同前，〈朱子十二·訓門人三〉，卷 115，頁 2778。）

《書集注》正是朱熹作為一個教學者，細心為受教者精選並打造的從學教材，他以此引導學者入聖道之門，循序漸進、修身養性，以開事為、達天下之教學意識，以及「內聖外王」新型態的思路，清晰無疑。

其次，《四書》既有四部，便有排序問題。關於《四書》的排序，在朱熹而言並非小事，亦灌注著文教意義的考量。綜觀朱熹相關言論，會發現《四書》並提共列時的先後次序有著紛雜互異現象，就《朱子語類》與《朱子文集》來統計，可見有 8 種排序，以「學論孟庸」及「學論庸孟」兩種順序最常出現，分別為 17 次、8 次。另外包含 5 次的「論孟庸學」、2 次的「論孟學庸」、「學庸論孟」；以及 1 次的「論庸學孟」、「論學庸孟」、「庸學論孟」：

四書次序		朱子語類（條）	朱子文集（卷）
學論孟庸	明指為學次序	〈學七·力行〉（142）、〈大學一·綱領〉（1、3、4、5、6）、〈論與一·語孟綱領〉（3）、〈中庸一·綱領〉（4）、〈易二·綱領上之下·卜筮〉（26）、〈朱子十四·訓門人五〉（23）	〈與陳丞相別紙二〉（26）、〈答吳伯豐二〉（52）、〈答郭希呂五〉（54）
	單純並列之序	〈易三·綱領下·讀易之法〉（5）、〈朱子十二·訓門人三〉（30）、〈朱子十五·訓門人六〉（30）	〈答胡季隨十二〉（53）、〈答王晉輔四〉（62）、〈答黎季忱〉（62）
學論庸孟		〈朱子十八〉（7）	〈答郭希呂四〉（54）、〈答胡平一〉（58）、〈答曹元可〉（59）、〈學校貢舉私議〉（69）、〈滄洲精舍論學者〉（74）、〈黃州州學二程先生祠記〉（80）、〈書臨漳所刊四子後〉（82）
論孟庸學		〈朱子十七〉（18）	〈答潘叔昌四〉（46）、〈答呂子約一〉（47）、〈答呂子約二十三〉（47）、〈答羅參議〉（續集 5）
論孟學庸			〈答陳膚仲一〉（49）、〈答胡季隨二〉（53）
論庸學孟			〈隆興府學濂溪先生祠記〉（78）

論學庸孟		〈潘氏婦墓誌銘〉（92）
學庸論孟	〈朱子一·自論為學工夫〉 （45）	〈答潘恭叔四〉（50）
庸學論孟	〈朱子二·論自著書·近思錄〉（6）	

其中，出現頻率最高的「學論孟庸」及「學論庸孟」，即是學者提及的「學習進程」與「道統傳承」。⁴⁴「學論孟庸」順序為朱熹面對學子時多次要求的《四書》讀序，他也明確指出此序，是由簡入難、從定規模到求微妙的學習方式，⁴⁵其教學意識是最為清楚濃厚的，故而朱熹此排序方式之旨趣與意義無有疑義。而「學論庸孟」之序，8 條資料中，有 4 條屬於較正式的文字：〈學校貢舉私議〉、〈滄洲精舍論學者〉、〈黃州州學二程先生祠記〉、〈書臨漳所刊四子後〉，後兩篇的排序以二程作為證明，最末者更出現「蓋其難易、遠近、大小之序，固如此而不可亂也」⁴⁶之指示；另〈答曹元可〉一篇雖是私人書信，文中排序卻是提及在臨漳刊四子之事，也有「復刻此四書，以先後其說」⁴⁷之句。這反映了此序列並非朱熹毫無意識的安排，以此彰顯孔子、孔子弟子、子思、孟子的道統傳承，更以二程相續，不失為一合理的推斷。⁴⁸除此二序列之外，其他排序方式都只是並列而出，朱熹並未言明其為固定次序或有特別用意，極有可能是隨意言語之序，或《語錄》謄寫之不齊所造成，也有可能是根據不同對象、語境而為之。比如出現次數位列第三、以「論孟」為首的《四書》次序，多半出現於朱熹勸戒他人改正弊病之處，包括指點工夫、矯正未能博文守約之閱讀行為，且多次提示《四書》之簡明意深，⁴⁹可以推測由《論》、《孟》而入之次序，雖有可能是未定之論，但確實

⁴⁴ 詳見陳逢源：《朱熹與四書章句集注》，頁 153~186。關於朱熹對於《四書》的排列次數統計，陳先生亦曾整理，但僅限《朱子文集》，可見同前，頁 150~151。

⁴⁵ 見朱子言：「某要人先讀《大學》，以定其規模；次讀《論語》，以立其根本；次讀《孟子》，以觀其發越；次讀《中庸》，以求古人之微妙處。《大學》一篇有等級次第，總作一處，易曉，宜先看。《論語》卻實，但言語散見，初看亦難。《孟子》有感激興發人心處。《中庸》亦難讀，看三書後，方宜讀之。」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·大學一·綱領》，卷 14，頁 249。）可見朱子從語言文字、內容結構、宗旨成效等方面探討《四書》的難易程度與閱讀進程，充分展現其對《四書》的了解，以及對教學作法、成效的掌握。關於直接指示此列序的資料頗多，學者亦多有論述，便不再做過多論述。

⁴⁶ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·跋二·書臨漳所刊四子後》，第 8 冊，卷 82，頁 4079。

⁴⁷ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十六·知舊門人問答二十一·答曹元可》，第 6 冊，卷 59，頁 2862。

⁴⁸ 陳逢源指出，朱子以為《大學》乃孔子遺書、曾子傳述，《論語》為孔門弟子之作，《中庸》為子思所撰，《孟子》出自孟子一人，此乃歷史定位之道統傳承，與一般認為孔、曾、思、孟的《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》並不衝突。（《朱熹與四書章句集注》，頁 160~164。）

⁴⁹ 如言：「見行底便是路，那裏有別底路來？道理星散在事物上，卻無總在一處底。而今只得且將《論》《孟》《中庸》《大學》熟看。」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子十七·訓門人八》，卷 120，頁 2886。）「不如且讀《論》、《孟》、《大學》、《中庸》平易明白，而意自深遠，只要人玩味尋繹，目下便可踐履也。」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十六·知舊門人問答十一·答陳虜仲一》，第 5 冊，卷 49，頁 2234。）「嘗竊私怪彼中朋友不肯於《論語》、《孟子》、《中庸》、《大學》深下功夫，而泛觀博取於一時議論之間，所以頭緒多而眼目少，

帶著以淺易近身之語錄體，以教人在日常生活中用功踐履之意。可知朱熹對於《四書》的排序，帶有因時空、對象、文體之不同而有不同的考量，但無論是為學進程的指示，或是道統傳承的宣稱，或是日用工夫的提點，都離不開朱熹的教育意圖。即使就文獻所見，有許多排序是無意為之的，但當朱熹有意為《四書》列序時，他便企圖通過這樣的排序，以達到一定的教學意義傳播，則是非常明朗的。

本文還想從另一個角度考察朱熹《四書》次序的文教意義。如同前述，「學論孟庸」及「學論庸孟」兩種序列，蘊含了朱熹對「學習進程」與「道統傳承」的想法與宣揚用意，這也直接表現在他所整理、注解並刊刻的「四子」與《四書章句集注》之上。朱熹在 61 歲至臨漳赴任時，曾先後刊刻了四經與四子，「四子」作為史上第一次將《四書》並列刻印的產物，朱熹慎重其事，不僅列入新本《學》、《庸》，也為二章句序定，並有〈書臨漳所刊四子後〉一文做紀錄，裡面提到：

故河南程夫子之教人，必先使之用力乎《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》之書，然後及乎六經，蓋其難易、遠近、大小之序，固如此而不可亂也。故今刻四古經，而遂及乎此四書者以先後之。⁵⁰

此段說明自己承繼二程之教學法，從《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》再到六經，是有「不可亂」的次序的，所以既然刻印了四經，自然也要刻印《四書》，才能讓學者由四書到六經，循序漸進地閱讀，以符應二程的教學方式。所謂的「先後之」，雖然指涉由《四書》到六經之先後，恐也包含了《四書》本身四部書的先後。在他與楊方的書信中，也提到了關於「四子」排序的問題：

且如今書「四子」之說，極荷見教。然此書之目，只是一時偶見，《大學》太薄，裝不成冊，難作標題。故如此寫，亦欲見得《四書》次第，免被後人移易顛倒。只如《大學》，據程先生說，乃是孔氏遺書，而謂其他莫如《論》、《孟》，則其尊之，固在《論語》之右，非熹之私說矣。⁵¹

在此文中，朱熹提到書目次序，是因為《大學》太薄，難以單獨裝訂，標題也難以寫入，所以才如此安排，這是出版上刻印裝訂的問題。但朱熹同時又說，這樣的書目安排，是為了讓後人明白《四書》正確的順序，而不會自做聰明、顛來倒去、隨便更動移易，這表示朱熹相當重視「四子」在所出刻印本上的先後排列次序。而這個序列，是以《大學》為孔子遺書，應放在《論語》之前這樣的觀點來安排的，可見朱熹的「四子」次序，當是依照孔子、孔子門人、子思、孟子，也就是《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》這樣的道統傳承序列。同時，此段雖未

規模廣而意味不長。」（《朱子文集·書二十三·知舊門人問答八·答潘叔昌四》，第 5 冊，卷 46，頁 2090。）

⁵⁰ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·跋二·書臨漳所刊四子後》，第 8 冊，卷 82，頁 4079。

⁵¹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十二·知舊門人問答七·答楊子直二》，第 5 冊，卷 45，頁 2011。

列《中庸》，但既言「四子」，該是針對臨漳出版刊刻《四書》的問題，也就能與〈書臨漳所刊四子後〉中「四子」排列情況互證。「四子」的出版，象徵的是經典新典範的產生，新典範需要透過學者的認識與肯定，使之被接受與傳播，所以朱熹在排序上，選擇了能展現道統傳承的排序，使讀者在閱讀《四書》的時候，不再是過往無次序、無體系的個體認識，而是將之當成一個新典範來看待，並吸收新典範所傳達的意義與宗旨，使《四書》的道統觀被注意到並發揚出去，進而達到掌握聖賢之道的文教風化效果。比較有趣的是，在說明完「四子」次序之後，朱熹在〈書臨漳所刊四子後〉的最後，又多說了一句話：「抑嘗妄謂《中庸》雖《七篇》之所自出，然讀者不先於《孟子》而遽及之，則亦非所以為入道之漸也。」⁵²《七篇》即是《孟子》，朱熹指出自己雖然說《孟子》是對子思《中庸》之道的繼承與發明，但是為了「入道之漸」，不能先於《孟子》閱讀《中庸》。這也就是說，朱熹清楚意識到《四書》排序有二，且代表不同的意義，並指示學者，「四子」雖是這樣印，但是閱讀時，仍有入道的為學次第，要自行調換次序。於是這篇〈書臨漳所刊四子後〉，同時傳達了朱熹對於《四書》次序的兩種看法與思考角度，一次將「道統傳承」與「為學進程」開示給學子，可見朱熹一方面寓意道統之傳，一方面又關切學者學習過程的深切用心。

相對於「四子」本文的出版，朱熹傾其一生所作的《四書章句集注》，在《四書》的排序上則呈現另外一番風景。目前所見《四書章句集注》，較常見到《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》這樣的排序。但《四庫全書》中所收朱熹《四書章句集注》，卻是《大學》、《論語》、《孟子》、《中庸》之序。據《四庫全書總目》提要所言：

定著四書之名，則自朱子始耳。原本首大學，次論語，次孟子，次中庸。書肆刊本，以大學中庸篇頁無多，併為一冊，遂移中庸於論語前。⁵³

由此可知，朱熹最早刻印《四書章句集注》時，採用的書目之序，應為「學論孟庸」，這直接反映了朱熹欲透過《四書章句集注》傳達「學習進程」的用意。與《四書》本文不同，《四書章句集注》是朱熹序定、注解經典的作品，其本身就帶著引導閱讀、協助學習的特性，整體定位就是一本學者教材。朱熹除了重新編排章句內容、為之序定之外，也將字音意訓詁、他人注解、個人想法注入其中，才使得它不只帶有傳統教材的意義，而富含朱熹哲學思想的價值。由於《四書章句集注》蘊含著朱熹協助、教育後學的心意，因此在編排《四書》次第的時候，便要符應學習者的閱讀進程，而採用了「學論孟庸」之序，這是相當直接且自然的考量。不過，提要中提及，書商因篇幅的關係，將《學》、《庸》併成一冊，列於《論》、《孟》之前，形成了「學庸論孟」的《四書》次序，並且成為最為普及

⁵² [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·跋二·書臨漳所刊四子後》，第8冊，卷82，頁4079。

⁵³ [清]永瑤、紀昀撰：《四庫全書總目·經部·四書類一·大學章句一卷論語集註十卷孟子集註七卷中庸章句一卷》（北京：中華書局，1965年），卷35，頁293。

的版本。此刊本最早出現時間不明，不知朱熹是否見及，也未嘗見他對此種書商排序有何回應。朱熹言論中以「學庸論孟」順序排列《四書》的只有 2 則，2 則皆屬自述，但也並未說明此序列有何意義。假如朱熹時已有這樣的刊本，且並未對此有任何不滿言論，或可表明朱熹對於根據篇帙大小編冊出版的現象並不排斥，如同前文給楊方的書信中，亦有提及《大學》太薄的裝訂出版問題，因此對朱熹來說，為出刊需要而移動書目次序，恐並非稀奇的事。陳逢源曾說，「《大學》、《中庸》卷帙雖少，卻有關鍵地位；《論語》、《孟子》篇幅雖多，卻是屬於對應承接的位置」⁵⁴，據此來說明「學論庸孟」的道統傳承次序。筆者則認為，若從「篇帙少」卻「關鍵」來看，列《學》、《庸》於《論》、《孟》之前，倒是一方面符應了出版的裝訂考量，又提示了《學》、《庸》的關鍵意義，更何況朱熹又僅為《學》、《庸》作序，因此若他默許「學庸論孟」的《四書》次序，也是可以理解的，這樣的考量反而大大嵌合了學習與出版傳播的雙向需求。因此，無論朱熹《四書章句集注》採用的是「學論孟庸」或「學庸論孟」的順序，都可彰顯朱熹的教學意識與文教意義。另外，雖然在《四書章句集注》中，「學論孟庸」之序是以落實「學習進程」為考量，與刻印《四書》時以彰顯「道統傳承」不同，但整部《四書章句集注》都不斷在提示道統之傳，包括《學》、《庸》之序、《論》、《孟》之末章，亦是一併傳達了「學習進程」之步驟與「道統傳承」之宗旨，與「四子」刊印相對呼應，都是以其中一面向為主，並兼顧另一面向，其考量可謂深切而全面。至此，朱熹的文教意圖與努力，也就充分地由《四書》的次序安排展現無疑。

其三，朱熹對《四書》的注解，是兼具訓詁與義理的。⁵⁵朱熹曾在給張栻（字敬夫，1133-1180 年）的書信中，檢討自己解經的問題，認為自己雖自視是個守章句之人，仍有過度推衍文義、自做文字、造成支離的問題，因此肯定漢儒解經只做訓詁的功用。更因此悟重新修改了對於《四書》的注解。⁵⁶此或出於鵝湖之會後對已學受斥支離的檢討反省，但也奠定了朱熹《四書章句集注》的注解原則與風格。書信中所謂「不過只說訓詁，使人以此訓詁玩索經文，訓詁經文不相離異」，雖是對漢儒解經的評點，此法卻也被朱熹運用，並且期待讀者的「玩索」，揭示了通過訓詁，扣緊經文，且意在彰顯經旨的用心。所以朱熹自言：「某解《語》《孟》，訓詁皆存。」⁵⁷「某所集注《論語》，至於訓詁皆子細者，蓋要人字字與

⁵⁴ 陳逢源：《朱熹與四書章句集注》，頁 163~164。

⁵⁵ 此為學界一般共識，可見蔡方鹿：《朱熹經學與中國經學》，頁 288~289；陳逢源：《朱熹與四書章句集注》，頁 117~120。

⁵⁶ 見朱子言：「至於文字之間，亦覺向來病痛不少，蓋平日解經最為守章句者，然亦多是推衍文義，自做一片文字，非惟屋下架屋，說得意味淡薄，且是使人看者，將注與經作兩項功夫做了，下稍看得支離，至於本旨，全不相照。以此方知漢儒可謂善說經者，不過只說訓詁，使人以此訓詁玩索經文，訓詁經文不相離異，只做一道看了，直是意味深長也。《中庸》、《大學章句》，緣此略修一過，再錄上呈，然覺其間更有合刪處。《論語》亦如此，草定一本，未暇脫藁。《孟子》則方欲為之，而日力未及也。」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書八·汪張呂劉問答一·答張敬夫十八》，第 3 冊，卷 31，頁 1196~1197。）

⁵⁷ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·學五·讀書法下》，卷 11，頁 184。

某著意看，字字思索到，莫要只作等閑看過了。」⁵⁸說明他注解經典時，對於訓詁工作仍是很注重的，而將訓詁保存，除了避免注解散漫支離以外，更要人從訓詁的字字句句中，貼合經文思索其意，絕非僅只字面理解或背誦記憶這般等閒之事。所以朱熹說：「某解書，如訓詁一二字等處，多有不必要解處，只是解書之法如此；亦要教人知得，看文字不可忽略。」⁵⁹雖然朱熹重視訓詁，但並非計較經文中字字句句，而是挑選關鍵重要處解說，用意在於體貼經文，一方面要讀者仔細對待章句文字，一方面也要讀者藉由這樣的方式回歸到經文上，卻不拘泥於訓詁，真切體會到經文之意。這是對自己的反省，也是對於宋代以來注經現象的省視與問題的對治。⁶⁰就「程先生《經解》，理在解語內。某集注《論語》，只是發明其辭，使人玩味經文，理皆在經文內」⁶¹一句，便可看出朱熹企圖調整二程以來的解經方式，此並非認為二程注經發明道理有誤，但為防止他人解經依照此法，卻落得高蹈虛懸，朱熹兼採訓詁，要人回到經文本身，注解只是輔助指點。而所謂的「玩味」，自不可能是固守訓詁之意，而是就經求「理」，扣合經典而使「理」能彰顯，才是朱熹注經的重點所在。

於是，朱熹注經採用訓詁，看似是向漢儒的靠近，卻是一種改造，經典中的「義理」，才是注經所指。經文、義理、注經者、讀經者之間，存在著千絲萬縷的聯繫，朱熹是看得很清楚的。朱熹重視格物，而「讀書」是格物重要的一環，這是因為聖賢之道透過經文流傳下來，透過讀書，就能夠掌握「義理」，而此「義理」，只是吾人身心自有。故言：「聖人之言坦易明白，因言以明道，正欲使天下後世由此求之。……若其義理精奧處，人所未曉，自是其所見未到耳。學者須玩味深思，久之自可見。」⁶²「某要得人只就讀書上體認義理。」⁶³「義理身心所自有，失而不知所以復之。」⁶⁴聖賢之所以留下經文，是為了喚醒人人本有之義理，因此經文是義理的化身，只是透過了文字加以呈現；當後人閱讀經文之時，是一種「體認」的過程，因此仔細分辨經典文句是必要的，但不該拘泥於文字本身，而是要與自身義理相貼合。只是聖賢時代益遠，經文益發難解，後人注釋的訓詁工作只是為了明白文意，不能代表經文的全部，畢竟語言文字僅只是道的載體，解析了語言文字也只是第一步。所以朱熹明確表示：

⁵⁸ [宋]黎靖德編：《朱子語類·學五·讀書法下》，卷 11，頁 191。

⁵⁹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子二·論自注書·總論》，卷 105，頁 2626。

⁶⁰ 見朱子言：「只看《論語》一書，何嘗有懸空說底話？只為漢儒一向尋求訓詁，更不看聖賢意思，所以二程先生不得不發明道理，開示學者，使激昂向上，求聖人用心處，故放得稍高。不期今日學者乃捨近求遠，處下窺高，一向懸空說了，扛得兩腳都不著地！其為害，反甚於向者之未知尋求道理，依舊在大路上行。」（[宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十·訓門人一》，卷 113，頁 2748。）可知面對只知訓詁不看聖賢意思，與只懸空說道過於虛懸之兩端，朱子都不願取，但考量後者問題更甚，因此採取折衷之法，仍使用訓詁解經，但絕非單板生硬、死守章句，而是有取決深意。

⁶¹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語一·語孟綱領》，卷 19，頁 438。

⁶² [宋]黎靖德編：《朱子語類·論文上》，卷 139，頁 3318。

⁶³ [宋]黎靖德編：《朱子語類·學五·讀書法下》，卷 11，頁 176。

⁶⁴ [宋]黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷 13，頁 225。

道者，文之根本；文者，道之枝葉。惟其根本乎道，所以發之於文，皆道也。三代聖賢文章，皆從此心寫出，文便是道。⁶⁵

這文皆是從道中流出，豈有文反能貫道之理？文是文，道是道，文只如喫飯時下飯耳。若以文貫道，卻是把本為末。以末為本，可乎？其後作文者皆是如此。⁶⁶

「道」與「文」，本末體用、根本枝葉關係是非常明朗的。聖人根於義理，滿心為道，心發為經，經文便承載著道。但文是從道中流出的，終究是末，並非道之本身，透過讀經是為了得道，而非得文，若把配飯的菜當成是主體，那就本末倒置了。所以讀經、注經或是為文，都要把語言文字與道的關係拿捏清楚，不能限心於文。

據此，朱熹不但批評那些專在文字上用功的人，讀經、注經當以得義理為宗也是他一生所求。如同他說：「某舊年思量義理未透，直是不能睡。初看子夏『先傳後倦』一章，凡三四夜，窮究到明，徹夜聞杜鵑聲。」⁶⁷不僅他自己讀經，未解義理，則反覆難眠，注經時也特別要彰顯義理所在：「解說聖賢之言，要義理相接去，如水相接去，則水流不礙。」⁶⁸更不滿教學時不講明義理的現象：「今之學者只說操存，而不知講明義理，則此心憤憤，何事於操存也！」⁶⁹由此種種便知，朱熹在教學事業上，面對經典本身、注經之文、講學之法，是以其哲學思想相貫通的。朱熹相信義理自在人心，也相信透過讀書能夠使人體認此義理，所以所讀之書、所注之文，就帶著自聖賢以來的傳道教化之意，當然不能草率視之。因此，在《四書章句集注》中，朱熹一方面以訓詁體貼經文，一方面又想盡辦法引導讀者掌握經典義理，比如說解引用大量的宋儒言論、常有義理性的指點，甚至調整了《大學》的經傳順序與補充內容，⁷⁰充分顯現他對於義理的重視。朱熹的《四書章句集注》，以訓詁對經典文字負責，以義理對聖人與學子負責，以這種種的讀經、注經行為對自己負責，因此透過《四書章句集注》，經典、注文、注經者與讀經者，彼此形成了一種循環交錯的連結，成就的不僅是聖人與經典，也是學子與朱熹本身。以現代學術的眼光來看，朱熹的《四書章句集注》所傳播的是自身的哲學思想，但以朱熹的角度而言，他所做的注解，無論是訓詁的展示

⁶⁵ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論文上》，卷 139，頁 3319。

⁶⁶ 同上註，頁 3305。

⁶⁷ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子一·自論為學工夫》，卷 104，頁 2615。

⁶⁸ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論語一·語孟綱領》，卷 19，頁 437。

⁶⁹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子十四·訓門人五》，卷 117，頁 2810。

⁷⁰ 以上可見陳逢源：《朱熹與四書章句集注》，頁 118~119、193~195、219~242、257~329；蔡方鹿：《朱熹經學與中國經學》，頁 508~509。學者或對於朱熹徵引是否完全偏向古人或學古態度明顯有所疑慮，或以闡發義理為朱熹治經的最高目標。筆者無意決斷其中是非，畢竟徵引龐雜，更有許多難定出處或偏向，朱熹闡發義理也是為了求經典本義，兩者無法比較衡量。只單純就朱子清楚標明出處的引用數量為準，而宋儒言論以義理講論為多，適於注者哲學性的指點與讀者義理性的思考。對《大學》的改動原則，也顯現了朱子思考經旨時以義理為據的現象。

或是義理的指點，都是對聖人之道的闡釋與發揚，是同聖人一般通過對語言文字的運用來傳達義理的事業，對於義理的講求與傳播，就是朱熹注解《四書》的教育主軸。

其四，朱熹對《四書章句集注》的教育用心，也直接反映在他長久以來多次修改其注解之事上。朱熹 5 歲入小學，接觸四書，27、28 歲開始作《論語集解》、《孟子集解》，43 歲草成《大學章句》、《中庸章句》，經歷了「集解」、「要義」、「集說」、「精義」、「集義」等階段，才有了《四書章句集注》與《四書或問》的形成，而後《四書章句集注》也不斷經過修改，才形成了最後的樣子，直至朱熹死前，都還在修正《大學章句》。⁷¹可見朱熹接觸四書之學極早，更用了大半生的時光來注解、修訂之。若不是在時光的推進中，他的學問逐步在進展變化，對《四書》的體認益發深刻，否則定然不會想要一改再改其《四書》著作。尤其在長久的教學活動中，朱熹對於《四書》讀本與教材有了迫切的需要，因此《四書章句集注》正是在其謹慎挑選材料、精簡流暢文字、發揮豁顯義理下的產物。朱熹曾說明注解的用意：「聖人言語本自明白，不須解說。只為學者看不見，所以做出注解與學者省一半力。若注解上更看不出，卻如何看得聖人意出！」⁷²聖人之言就是金玉良言，明白妥貼，本不需要注解。假如學者們能夠掌握經典之旨、聖人之意，注解無用，可惜學者看不出。因此這裡明確指出，注解的目的是為了「學者省一半力」，本來就是教學意義下的產物。而朱熹之集注，是將眾多紛雜的解說加以篩選而來：

前輩解說，恐後學難曉，故《集注》盡撮其要，已說盡了，不須更去注腳外又添一段說話。⁷³

讀書須是自肯下工夫始得。某向得之甚難，故不敢輕說與人。至於不得已而為注釋者，亦是博採諸先生及前輩之精微寫出與人看，極是簡要，省了多少工夫。學者又自輕看了，依舊不得力。⁷⁴

某舊時看文字甚費力。如《論》《孟》，諸家解有一箱，每看一段，必檢許多，各就諸說上推尋意脈，各見得落著，然後斷其是非。是底都抄出，一兩字好亦抄出。雖未如今《集注》簡盡，然大綱已定。今《集注》只是就那上刪來，但人不著心，守見成說，只草草看了。今試將《精義》來參看一兩段，所以去取底是如何，便自見得。⁷⁵

朱熹明言，自己讀書是下了苦工夫的，才能在眾多解經言論中推敲，確定經典之

⁷¹ 關於朱熹此著作過程，可參見東景南：《朱熹年譜長編》所考。

⁷² 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論語一·語孟綱領》，卷 19，頁 440。

⁷³ 同上註，頁 438。

⁷⁴ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子十八·訓門人九》，卷 121，頁 2939~2940。

⁷⁵ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子十七·訓門人八》，卷 120，頁 2886。

意旨。因此，對於學者面對前輩學者之解說，常會有難以理解揀選之現象，朱熹有深切體會，他將以往蒐集整理的材料篩選淘汰，提出精簡而重要之處，那麼學者在閱讀時，自然就方便省力許多。可以想見，諸多解經言論，常有不合經旨、隔靴搔癢的，亦有兩兩矛盾、互相衝突的，朱熹將無關宏旨的、前後不一的淘汰，將直指宗要、深有啟發的留下，他所做的工作，正是經過他多年思考體會，並設身處地為學子著想的編輯創作。他稱此為「不得已」，是因為經典文字本不需旁人解說，且無論注解多麼完整精良，也都需要學者本身努力的學習、下工夫。但朱熹為了學者能更簡易省力地掌握聖賢經典，願意分享自身經過消化吸收後的經驗成果，提供讀者一個便捷簡要的閱讀教材，這「不得已」反成「最必要」。

同時，對於自己所提供的這套教學材料，朱熹是相當有自信的，不僅認為其收錄的注解已將經旨說盡，也讓人去《論孟精義》中比較，檢視其選擇原因，⁷⁶更要人細看自己的注解，不能草率輕忽。就如其所言：「某《語孟集注》，添一字不得，減一字不得，公子細看。」⁷⁷「某於《論》《孟》，四十餘年理會，中間逐字稱等，不教偏些子。學者將注處，宜子細看。」⁷⁸所謂「添一字不得，減一字不得」、「逐字稱等，不教偏些子」，呈現朱熹對於自己注解的高度肯定與信心。《四書章句集注》一字一句都出自於朱熹的精心考量，含有無窮深切意義，「要人看無一字閑」⁷⁹。要做到這樣的程度，可說是花費了他大半生的心力，經過他無數次的修訂改正才成就的。他提到修改《四書》，《文集》中便至少出現了5次，其改正的原因大小深淺不一：有推本道統傳承、檢討注經方式而改，有對《論語》「葉公、子路、曾皙之志」、「知我其天」等處之改，也有對《大學》「格物」、「絜矩」章之改。⁸⁰於《語類》中，也多次出現學生請教改變注解，而朱熹提出解釋的條目。今舉一例可觀：

問：「先生舊解，以三者為『修身之驗，為政之本，非其平日莊敬誠實存省之功積之有素，則不能也』，專是做效驗說。如此，則『動、正、出』三字，只是閑字。後來改本以『驗』為『要』，『非其』以下，改為『學者所當操存省察，而不可有造次頃刻之違者也』。如此，則工夫卻在『動、正、出』三字上，如上蔡之說，而不可以效驗言矣。某疑『動、正、出』三字，不可以為做工夫字。『正』字尚可說。『動』字、『出』字，豈可以

⁷⁶ 朱子自言：「《集注》乃《集義》之精髓。」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論語一·語孟綱領》，卷19，頁439。）《論》、《孟》集注的前身是《論孟精義》，此書後又改名為《論孟要義》、《論孟集義》。（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·序一·語孟集義序》，第8冊，卷75，頁3781。）

⁷⁷ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論語一·語孟綱領》，卷19，頁437。

⁷⁸ 同上註。

⁷⁹ 同上註。

⁸⁰ 見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三·時事出處三·筍子二·與陳丞相別紙二》，第3冊，卷26，頁1010；《朱子文集·書四·時事出處四·答詹帥書三》，第3冊，卷27，頁1037；《朱子文集·書八·汪張呂劉問答一·答張敬夫十八》，第3冊，卷31，頁1197；《朱子文集·書二十七·知舊門人問答十二·答潘端叔二》，第5冊，卷50，頁2264；《朱子文集·續集·答黃直卿》，第10冊，卷1，頁4894~4895。

為工夫耶？」曰：「這三字雖不是做工夫底字，然便是做工夫處。正如著衣喫飯，其著其喫，雖不是做工夫，然便是做工夫處。此意所爭，只是絲髮之間，要人自認得。舊來解以為效驗，語似有病，故改從今說。蓋若專以為平日莊敬持養，方能如此，則不成未莊敬持養底人，便不要『遠暴慢，近信，遠鄙倍』！便是舊說『效驗』字太深，有病。」⁸¹

此段是針對《論語·泰伯篇》「曾子有疾孟敬子問之」一章中，「君子所貴乎道者三：動容貌，斯遠暴慢矣；正顏色，斯近信矣；出辭氣，斯遠鄙倍矣」一段所做的注解。從學生的提問中可見，舊本解此段三事時之注為：「修身之驗，為政之本，非其平日莊敬誠實存省之功積之有素，則不能也。」後卻改為今本之注：「脩身之要，為政之本，學者所當操存省察，而不可有造次顛沛之違者也。」此差別在於「效驗」與「工夫」處。朱熹認為，若以動容貌、正顏色、出辭氣是平日莊敬持養的修身之後，才能得到的效驗，那麼在尚未莊敬持養之前，人的一身，從面容到語言，豈不都遠不了暴慢，近不了信，遠不了鄙倍？因此強調動容貌、正顏色、出辭氣就是做工夫處，也就是修身處，也就是平日莊敬涵養不間斷處，不僅解消「效驗」說造成的邏輯問題，也指示了日常工夫所在，較舊注更為順理而深刻。

朱熹就在這短短的字句之間轉換，其所爭雖只在毫髮之間，卻是極為關鍵之處，無法苟且放過。而這也是向聖人學習而來的：「聖賢下語，一字是一字，不似今人作文字，用這箇字也得，改做那一字也得。」⁸²聖賢做文字，每一字都精準無比，具有無可取代替換的地位，朱熹因此積極向聖賢看齊，雖嘆「解文字，下字最難。某解書所以未定，常常更改者，只為無那恰好底字子。把來看，又見不穩當，又著改幾字」⁸³，但也彰顯了他為了讓注語精細適切，不惜一再改定語言的原因。就像他所說：「某釋經，每下一字，直是稱等輕重，方敢寫出！」⁸⁴「某所改經文字者，必有意，不是輕改，當觀所以改之之意。」⁸⁵解釋經典，本無關乎恐懼與否，但朱熹對待經典，恭敬小心，也看重注解經典所帶來的詮釋效果，所謂不敢，透露其慎之又慎、認真對待經文、注文的心意，因此對於經文本身以至於自注，都衡量再三，並改之又改，生怕無法對經典之旨、聖賢之意負責，誤了後學，也對不起自己。經注成形，所見雖是最後改定的結果，但朱熹也提示了改經改注的有意，此「改之之意」不能輕看，從其改動前後之別、內容之異，反而更能見及朱熹思考的理路與用意。由此可見，朱熹改正注語，一切的增補刪減，都力求使注解更貼近原典，使義理暢通，給予讀者啟發，也在無形之中，注入了引導讀者進入其思想脈絡的教育意圖。

⁸¹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語十七·泰伯篇·曾子有疾孟敬子問之章》，卷 35，頁 919~920。

⁸² [宋]黎靖德編：《朱子語類·大學二·經下》，卷 15，頁 305。

⁸³ [宋]黎靖德編：《朱子語類·大學一·綱領》，卷 14，頁 258。

⁸⁴ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子二·論自注書·總論》，卷 105，頁 2626。

⁸⁵ 同上註。

朱熹學生方伯謨不認同朱熹以《四書集注》教學，⁸⁶也曾勸朱熹不要著意於注書：

方伯謨勸先生少著書。曰：「在世間喫了飯後，全不做得些子事，無道理。」
伯謨曰：「但發大綱。」曰：「那箇毫釐不到，便有差錯，如何可但發大綱！」

87

據《語類》記載以觀，方氏兩次針對朱熹的教學方式提出質疑，原因雖難確定，但可推敲是希望朱熹的教法能更簡易直截。⁸⁸重點在於朱熹的回應。朱熹先指出，人生在世，必要做些什麼事，不能飽食終日，無所事事。而朱熹則將人生獻付於注書寫文，就是他所找到的人生大事。面對學生要求更簡單直接的大綱教學法，朱熹點出了他的深切疑慮：擔心過於簡易，說明不切，造成差錯誤解。要避免這個問題，自然不能簡單地點撥學子，而是要透過詳盡的解說、正確的展示，解消模稜兩可的模糊地帶，斬斷過多想像的誤解空間，引導學子步上不偏不倚的道路，這又與朱熹關心的「認欲為理」問題相印合。因此作注寫文就相當重要，不能草率、空乏，而要嚴整以待，這不僅是使學問不疏漏的方式，也是避免學術流弊的踏實辦法。可見朱熹花了大半生注經著書，並反覆斟酌字句、修改不已，是對於聖賢經典的敬畏、學子的殷切期盼，也是對於自我教學意識與學術責任的擔負。

最後，在《四書》之中，朱熹對於《大學》尤為重視。單從事實面來看，無論是要彰顯為學次第或傳道系譜，朱熹都將《大學》列於《四書》之首；以朱熹如此重視經典考證之人，竟調整《大學》經傳順序，為之作補傳；至死前都還對《大學章句》修改不已，這些都可以證實朱熹對《大學》的喜愛、信服與用心。可以確定，《大學章句》作為《四書章句集注》的首位，必然帶有指標性的意義，可以確立朱熹賦予《四書章句集注》的宗旨與期望。朱熹要人先讀《大學》，以「定其規模」⁸⁹、「提綱挈領」⁹⁰，要人反覆讀熟、讀透徹，在此之前，不可驟進

⁸⁶ 見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子十八·訓門人九》：「方伯謨以先生教人讀集注為不然。蔡季通丈亦有此語，且謂『四方從學之士稍自負者，皆不得其門而入，去者亦多』。某因從容侍坐，見先生舉以與學者云：『讀書須是自肯下工夫始得。某向得之甚難，故不敢輕說與人。至於不得已而為注釋者，亦是博採諸先生及前輩之精微寫出與人看，極是簡要，省了多少工夫。學者又自輕看了，依舊不得力。』蓋是時先生方獨任斯道之責，如〈西銘〉《通書》《易象》諸書方出，四方辨詰紛然。而江西一種學問，又自善鼓扇學者，其於聖賢精義皆不暇深考；學者樂於簡易，甘於詭僻，和之者亦眾，然終不可與人堯舜之道。故先生教人，專以主敬、窮理為主；欲使學者自去窮究，見得道理如此，便自能立，不待辨說而明。此引而不發之意，其為學者之心蓋甚切，學者可不深味此意乎！」（卷 121，頁 2939~2940。）

⁸⁷ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子二·論自注書·總論》，卷 105，頁 2626。

⁸⁸ 《朱子語類·朱子十八·訓門人九》第 80 條的紀錄者，曾說當時學者喜歡簡易，不喜讀書、深考聖賢意旨，方伯謨在此情況下給朱子建議，可推測其心意在於精簡學問，吸引學子，取代《集注》教學法，這才有朱熹訓示讀書工夫之語（卷 121，頁 2939~2940）。〈朱子二·論自注書·總論〉第 7 條，方伯謨勸朱子少著書，只需「發大綱」，則知其希望老師能以提點關鍵處為教學方式，而非注書以供學者刻苦學習之法（卷 105，頁 2626）。

⁸⁹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·大學一·綱領》，卷 14，頁 249。

去讀《論語》。⁹¹所謂「規模」、「綱領」，指的就是架構與大綱，《大學》堪稱是學者學問的骨幹，除了為學進程的難易考量，也意味著它將給予學聖賢之人正確的方向、寬廣的格局與有力的支撐。

《大學》之所以能達到這樣的效果，可從幾個部分來說明。首先，「大學」本身就是一個教育機構，作為「小學」的進階，「大學」是俊秀之人學習窮理、正心、修己、治人之道的學校。而《大學》就是「大學」的「教人之法」⁹²，這在朱熹的〈大學章句序〉一開頭便已明示，其教育意義是無庸置疑的。同時，朱熹特於此灌注其氣稟之說，以為人人「氣質之稟或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也」⁹³，將經典之意與其哲學理論相結合，強化了《大學》之教的合理性與必要性。上章已說明，朱熹的氣質稟賦論，凸顯了他對於人物差異的細緻觀察，證實他是一不脫離世界的學者。關鍵的是，所謂的氣質稟賦因個體人物而不同，造就了每個人在接觸大道時有學習體認上的難易差別，所以才顯現了教育的重要性，才證實了古人之教由「小學」而入「大學」的根據性與合理性。那麼以《大學》作為《四書》之首，已然奠定了《四書章句集注》的基調，即要給予學者一套「大人之學」，要學者跨越氣稟之間的差異與侷限，以「大人之學」為規模、骨架，作為學習聖賢之道的開端，再融會《論》、《孟》之精微以極於《中庸》之妙，整個《四書章句集注》就象徵著教與學的推進與成長過程，朱熹之教育用心可謂昭然若揭。

其次，《大學》中有所謂「格物致知」之說，而此正是朱熹哲學中極為重要的一環。朱熹花了最多的心力研讀《大學》，也花最多時間修改經注，見其言：「某於《大學》用工甚多。……《論》《孟》《中庸》，卻不費力。」⁹⁴「《中庸解》每番看過，不甚有疑。《大學》則一面看，一面疑，未甚愜意，所以改削不已。」⁹⁵就在這長久注入時間精力的用功之下，《大學》成為形塑朱熹哲學理論的主力，朱熹也用其哲學理解加以重塑《大學》。其格物窮理的工夫論，也可說是從他對《大學》的理解與驗證中同步建構的。進一步來看，「格物致知」之說是由《大學》而來，且列於「八德目」之首，這符應了朱熹工夫論即事物窮理的想法，也支持了其「格物致知」論的發展。尤其，朱熹為《大學》補傳，補的就是「格物致知」之義，證實了他對《大學》的想像，是少不了「格物致知」的，使他不惜增刪變更經典文字以求其大義，也呈現了他對於「格物致知」的理解與詮釋：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學

⁹⁰ [宋]黃榦：《勉齋集》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第1168冊，集部第107冊，卷36，頁426。

⁹¹ 見[宋]黎靖德編：《朱子語類·大學一·綱領》，第35、36條，卷14，頁254。

⁹² [宋]朱熹：《四書集注·大學章句序》，頁1。

⁹³ 同上註。

⁹⁴ [宋]黎靖德編：《朱子語類·大學一·綱領》，卷14，頁258。

⁹⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語一·語孟綱領》，卷19，頁437。

始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。⁹⁶

在這段補傳文字中，將物與我的對象關係、心與理的內外涵攝、格致窮極的工夫用力都包含在內，背後是由朱熹「理一分殊」所貫穿的理氣論、心性論與工夫論架構所支撐。當「格物致知」之義在《大學》中形成之後，朱熹所建構的《大學章句》就不再只是君主為政之學，它代表著個體與世界的緊密聯繫，通過與世界萬物接觸，人才能超越氣質所帶來的影響，以明心之全體大用，並為下一傳的「誠意正心」打下厚實的基礎，所以說，「第五章乃明善之要，第六章乃誠身之本，在初學尤為當務之急，讀者不可以其近而忽之也」⁹⁷，格致補傳作為「明善之要」，是學者的當務之急，絕對不能遺漏。這豁顯出朱熹對學習過程的深切體會，是從人與人的氣質差異、人與物的緊密連結、心與理的喚醒積累觀察而來，當它放在《大學》中，它是為學的第一步，也是通往天下國家、聖賢大道的實踐下手處，若越過「格物致知」，則是無見於人的現實侷限、忽視了人在天地之間與他者的連繫，既打亂了《大學》之道的進程，也無益於修身治國。因此，朱熹從不諱言「格物」即是《大學》的關鍵，「此一書之間，要緊只在『格物』兩字，認得這裏看，則許多說自是閑了。」⁹⁸格物以致知，是朱熹對這個世界的深刻觀察與體認，是對人學習下手處與過程的反覆檢視，作為《四書章句集注》之首《大學》的緊要之理，正標舉了朱熹指示學者做實際工夫以超越個體氣質侷限，並以與萬物不離的胸襟進入世界，是朱熹特別重視《大學》的具體緣由。只有通過對《四書章句集注》系統的學習，才能從《大學》「格物致知」入手，踏實而仔細地落實工夫，為聖賢之學建立骨幹、打下基礎，其教學之意自是深之又深、重之又重。

其三，《大學》一文直接且毫無保留地彰顯了儒家「內聖外王」的精神與理念，朱熹將之放在《四書》之首，透露其欲傳達之真實心念。朱熹在〈大學章句序〉中已明言，自己重新為《大學》編目注解，是相信能有補於「國家化民成俗之意、學者修己治人之方」⁹⁹，點出了《大學章句》所期許的兩種對象，一是國家的統治者，一是讀《大學》之道的學者，而這兩種人都應抱有「化民成俗」、「修己治人」的心念與理想，「修」、「治」、「化」之言，包含了個體與他者的雙邊主體，也包含了「政治」與「教化」的雙面施為。唯有通過自己之「修養」，才能運用「政治」與「教化」將「內聖外王」之理念落實於民，是再清楚不過的。因此《大學章句》的宗旨，是要避免「其君子不幸而不得聞大道之要，其小人不幸而不得蒙至治之澤」¹⁰⁰，讓統治者與學者擔起此修治之道，讓百姓人民能夠浸沐王道的庇蔭與光澤。而朱熹將《大學》放在《四書章句集注》之首，並寫了序文

⁹⁶ 〔宋〕朱熹：《四書集注·大學章句》，頁 10。

⁹⁷ 同上註，頁 19。

⁹⁸ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·大學一·綱領》，卷 14，頁 255。

⁹⁹ 〔宋〕朱熹：《四書集注》，頁 3。

¹⁰⁰ 同上註，頁 2。

明示此意，也就證明他的關懷是落實儒家「內聖外王」之道，且念茲在茲，希望學者們都能先由此確立儒者的心胸與氣度，無論其才能、境遇、政治情勢、所學所悟如何，只要將此精神與理念放在心中，並努力不懈地實踐它，就確立了為學的根基與宗旨，這是儒家教育中最為重要且優先的。所以朱熹特別重視《大學》，並將之規劃在《四書章句集注》的系統之中，其意義也就可以明瞭了。

以往，對《大學》的理解，多將之視為君主修身為政之學，朱熹多次上疏給君王，都反覆申述《大學》之義理，甚至入朝任帝王師，也仍講《大學》。¹⁰¹但《大學》中與政治直接相關的治國平天下，被朱熹歸屬於「新民」，¹⁰²而「新民」是朱熹所改，¹⁰³是先自新以新人、使民鼓舞而興發，較之舊本之「親民」，除了推己及人之意外，教化意涵更為凸出。¹⁰⁴且就《大學章句》來看，治國平天下之傳反覆只談一件事，即是「絜矩」，朱熹解「絜矩」：「如不欲上之無禮於我，則必以此度下之心，而亦不敢以此無禮使之。不欲下之不忠於我，則必以此度上之心，而亦不敢以此不忠事之。至於前後左右，無不皆然，則身之所處，上下、四旁、長短、廣狹，彼此如一，而無不方矣。彼同有是心而興起焉者，又豈有一夫之不獲哉。」¹⁰⁵由此可見，「絜矩」之道使用的是為他人著想的同理心，此同理心是以相對上下左右前後的換位思考而顯現，對象並非只指君主，而是普遍有上下左右關係之人。君主「想像」自己為下位者面對上位者的換位思考，與「本有」上位者而面對下位者之換位思考，兩者並不完全相同。尤其朱熹言「彼同有是心而興起」，同有此心的，包含了君主、官員、學者、百姓；「豈有一夫之不獲」，也包含了整體之人。既然同有此心，又皆能興起，豈不能自新以新人？所以《大學》文脈本是集中針對統治者而發，¹⁰⁶在朱熹的解釋下，從與民同好惡，擴充為與君民同好惡，其對象與施行主體被延展到廣大的學者、人民身上。¹⁰⁷同時，治國平天下一段講「絜矩」，不斷提到「利」的問題，雖可視為是針對民生之實際

¹⁰¹ 關於朱熹入朝奏事內容以《大學》為主，陳逢源已有整理。見氏著《朱熹與四書章句集注》，頁 368~371。

¹⁰² 《大學章句》：「齊家以下，新民之事也。」（〔宋〕朱熹：《四書集注》，頁 6。）

¹⁰³ 朱熹對《大學》之更改，見李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁 64。

¹⁰⁴ 關於「新民」的教育意義，本文有詳細討論，請見第三章第二節中〈教育的主客與道德事功的關係〉部分。

¹⁰⁵ 〔宋〕朱熹：《四書集注》，頁 15。

¹⁰⁶ 《大學》傳十章本文首言「上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也」，後言「詩云：『樂只君子，民之父母。』民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。詩云：『節彼南山，維石巖巖，赫赫師尹，民具爾瞻。』有國者不可以不慎，辟則為天下僂矣」，明顯以統治者為君子，教以有國者為國之道。因此前後間插入一段解「絜矩」之言曰：「所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右：此之謂絜矩之道。」本是針對統治階層而發，並未進入朱子的普遍意義之下。（〔宋〕朱熹：《四書集注》，頁 14~15。）

¹⁰⁷ 當然，就學習的限制而言，「大學」僅是天下人民中的俊秀才能進入的機構，《大學》之道也並非是全民皆可研習或接觸，朱子的期待也放在統治階層與學者身上。但就「絜矩」之理論，推廣「絜矩」之道用的是天下人皆有的仁心，只要有上下左右前後之關係者，都能通過相對的換位思考理解並施行，並非侷限於讀了《大學》的君主、官員或讀書人，因此自新新明的教育理念，是能過擴及全民，並從全民加以操作並反饋的。

為政操作指示，但卻直接蘊含了以「義」為先的自新新人意義。不與民爭利、以義為利的「絜矩」之道，即是自新以新人之道：從以同理換位思考、義以修己，到推己及人，從而使人領略續推「絜矩」而自新，形成了一條迴還往復的教育鎖鏈。可以說，《大學章句》不僅是為君主或在位的統治階層而設，而是包含了任何有上下左右關係的人物，以求自新而新人。從君主的化民，到學者的鼓舞振興，到人民的自新，治國平天下本該是政治專有之領域，於此放大至教學化育之規模。而在〈大學章句序〉中，朱熹便曾提到，自孟子之後《大學》不傳，「其他權謀術數，一切以就功名之說，與夫百家眾技之流，所以惑世誣民、充塞仁義者，又紛然雜出乎其間」¹⁰⁸，因此《大學》治國平天下之言，切中義利之辨以談「絜矩」之道，又導入朱熹新民教化之深意，可說是針對學術流弊最好的對治之法。以義利之辨痛擊一切權謀術數、功名利祿之學，從上到下，從統治階層到學者再到百姓，都被嵌入這教化之網，每人都運用「絜矩」之道自新新人，所謂的「治人」、「治國平天下」，也就成了教育學習的過程。據此，朱熹透過《大學章句》，也就將其新型態的「內聖外王」理念貫徹下去。

朱熹欲透過《大學章句》貫徹並發揚其「內聖外王」理念，亦可從《大學或問》中明白得見：

今大學之教，乃例以明明德於天下為言，豈不為思出其位，犯非其分，而何以得為為己之學哉？曰：天之明命，有生之所同得，非有我之得私也。是以君子之心，豁然大公，其視天下，無一物而非吾心之所當愛，無一事而非吾職之所當為，雖或勢在匹夫之賤，而所以堯、舜其君，堯、舜其民者，亦未嘗不在其分內也。¹⁰⁹

《大學》講「明明德」，推擴至天下，以君主而言自然名正言順；但若沒有實際的政治位分與權力，卻想著如聖王一般做到廣施恩澤於民，名不正言不順，如何是為己之學？這樣的疑問，或許是千百年來儒者在得位與不得位之間實現「內聖外王」時的矛盾，政治的位分歸於命，無法控制，但面對天下百姓卻無法不管不顧。朱熹的回應，胸襟開闊而公心燦然，道德本心以「天之明命」而言，超越命運氣數所決定的位分，因為天下之生與我相同，皆是大道之化、明命所在，我與天下共有此理此德，因此沒有一人不是我的責任，沒有一事物不是我所關心。即使無權無位，只是一介匹夫，天下人、天下事也與我息息相關，也依然是我分內之事，不因身分地位、外在限制而改變。因此所謂的「為己」之學，只求自己德行之修並不完整，而是在成就天下時己德才共同成就。這便呼應了《大學章句》中的「新民」之說，其教育主體與對象，是公共而普遍的，不因人與人的氣稟差異、身分地位而不同，無論是否有政治權位，是君主、大臣或學者、百姓，都有責任與義務自新而新人，天下永遠都是分內之事。因此，在以天下為己任的心念

¹⁰⁸ [宋]朱熹：《四書集注》，頁2。

¹⁰⁹ [宋]朱熹撰，黃坤校點：《四書或問·大學或問上》（上海：上海古籍，2001年），頁9。

下，有權位而行使政治事務是「為己」，無權位而仍關懷、照顧人民亦是「為己」，而朱熹正是透過文教來實現身為學者的「為己」之學，也就是他的「內聖外王」之學。《大學章句》由明明德、新民以極於至善的「為己」之學，正是朱熹推展文教的最好教材，其新型態的「內聖外王」意義也因此大放光彩。

作為朱熹貫徹並傳達「內聖外王」精神理念的文教事業，《四書章句集注》是他所選定的教學媒介，從形式到內容，都必須符合朱熹心目中的聖道與傳道宗旨，還要考量在教學過程中不同學生的資質，加強教材的被接受度與傳播度。因此從朱熹選擇《四書》的原因、《四書》的排序、注解方式，到他不斷修改《四書章句集注》，以及對《大學》的重視，都彰顯著朱熹強烈的文教意識。由於朱熹決定以文教的方式來落實「內聖外王」，並選擇回歸經典，因此他對於經典的詮釋意義，便與過往學者的注經活動不同。注經者不再是單純的從事訓誥工作，讀經者也不是單純為了科舉考試而讀，經典詮釋成為注者與讀者、教者與學者共享天之明命、聖賢之學的管道，將己德與天下、學術與事業、內與外聯繫起來，不僅是教者實現「內聖外王」的具體表現，也是學者建立「內聖外王」精神的基礎。這即是朱熹透過《四書章句集注》所建構的文教模式與深刻用意。

二、朱熹的出版事業與文教傳播

朱熹選定經典材料做注解，創造能夠直接負載、傳達聖道與其思想心念的教材，已然是透過語言文字而為。而語言文字要能夠保存，並擴大其閱讀群眾，不能被書面化，以及更大量的複製。早期書籍文字的複製，只能用傳抄的方式，唐代雕版印刷術開始被運用，但尚在嘗試發展階段，並未普及。自宋代開始，因政治與社會的相對安定富裕、政府對文化士風的重視、讀書人在科舉制度下倍數成長，加上紙、墨、刻印的水平都大大提升，使得刻版印刷圖書益發普遍。¹¹⁰由於印刷出版技術獲得高程度的發展，不僅省時、省力，獲益也十分驚人，¹¹¹從官方到民間，刻印圖書資料已成一種平易的流行，¹¹²使書籍取得更為便利，活化了整體社會知識資訊的流動，印刷出版儼然成為傳播訊息、思想的主要管道之一。朱熹所身處的南宋，經過北宋以來的積累過程，正是雕版印刷活絡的時代。其一生除了至江西、浙江、湖南任官的3年多時光，其餘時間幾乎都生活在福建地區，而南宋的福建地區，已成印刷中心之一，¹¹³從朱熹對於印刷出版的了解與投入，

¹¹⁰ 關於宋代出版發達的原因，可見楊玲：《宋代出版文化》（北京：文物出版社，2012年）第一章第一節，頁34~57。

¹¹¹ 關於宋代圖書市場的活躍與獲益，可見章宏偉：《出版文化史論》（北京：華文出版社，2002年），頁164~165。

¹¹² 關於兩宋刻書系統，學著們區分小有出入，但大抵有官方的中央與地方機構（包含官方書院），以及民間的書坊、私家、私人書院或宗教機構。可見章宏偉：《出版文化史論》，頁143~149；周寶榮：《宋代出版史研究》（鄭州：中州古籍出版社，2003年），頁58~90；楊玲：《宋代出版文化》，頁58~105。

¹¹³ 南宋時，閏刻數量居全國之首，可見章宏偉：《出版文化史論》，頁150。另關於南宋福建地

反映了環境對他的影響，也證實了他有意識地運用這種管道，以作為推展其文教事業重要的一環。

由於朱熹自己當時刻印出版的許多書籍已佚，因此只能根據朱熹之書信、當時記載的刻書資料，來得知朱熹所刻之書與刻書的情形。依照束景南《朱熹年譜長編》的考證以及相關學者研究來進行整理統計，¹¹⁴朱熹從乾道年間開始有刻書活動，幾乎每一兩年便有由他主導或參與出版的書籍刻印。雖然有部分無法確定哪些是朱熹本人負責刻印、哪些是委託他人刻印，以及那些是由書坊、書院或私人印書等印刷，但仍可看出基本訊息：朱熹任官期間，所印圖書主要交由地方官學進行，書籍印在官學，基本上也用在官學之教學。¹¹⁵若是在福建地區，部分與友人合作、交由友人出版書籍，會以出版者所在地區與可運用資源刻印；¹¹⁶部分與地方官員合作，由政府機關或官學刻印；¹¹⁷其餘則多為自印，主要為學生或家人負責刻印，可能出於私人精舍或書院。¹¹⁸費用部分，除屬於官學用書之外，朱熹會以自己出資為原則，¹¹⁹也從中獲取「文字錢」¹²⁰。

區出版事業的興盛原因，可見黃怡婷：《宋代刊刻集部典籍之研究》（宜蘭：佛光大學文學系博士論文，2013年），頁103~108。

¹¹⁴ 相關研究可見如方彥壽：《朱熹學派與閩台書院刻書的傳承和發展》（福建：福建教育出版社，2015年），頁25~28。本文以下出版書籍之舉例，依據束景南《朱熹年譜長編》與相關學者研究之成果而整理，此些研究已由《朱子文集》、陳振孫《直齋書錄解題》、趙希弁《郡齋讀書附志》等文獻舉證，確立各書出版書籍之繫年、刻印人物、刻印地點等資訊，故本文不再重複羅列。

¹¹⁵ 如淳熙6年到8年間，朱熹在南康軍刻印了周敦頤《太極通書》（南康軍官學本）、張載《橫渠集》（江西隆興府學本）、《語孟要義》（江西隆興府學本）。淳熙9年，朱熹在浙江婺州刻印了《四書集注》、呂祖謙《古周易》、史游《急就篇》。

¹¹⁶ 如乾道2年，朱熹在福建，由表叔汪應辰在四川刻印了《張載集》。乾道9年，朱熹在福建，由弟子劉清之在江西贛州刻印了《說文解字》，由友人呂祖謙在浙江婺州刻印了《程氏易傳》。

¹¹⁷ 如乾道2年，朱熹刻印了《論語要義》（福建邵武府學本）。淳熙元年，朱熹刻印了《弟子職》、《女誡》（福建漕司刻印）。

¹¹⁸ 朱子有大半生的時間都待在福建，在福建刻印的書籍最多，其中曾有鄭伯熊、蔡元定及其子蔡淵協助印書（鄭伯熊曾為朱子印《程氏遺書》、《程氏文集》、《程氏經說》、《古今家祭禮》；蔡元定曾為朱子印《詩集傳》；蔡淵曾為朱子印《周易參同契考異》）。另經學者考證，朱子在建陽有私人的刻書工廠，刻書事宜交託給女婿劉學古、季子朱、門人林擇之處理，見方彥壽：《朱熹學派與閩台書院刻書的傳承和發展》，頁28~30。

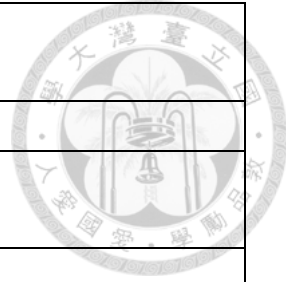
¹¹⁹ 方彥壽以朱熹力抨唐仲友用官帑刻書盈利、中飽私囊之事，以及反對詹儀之以官錢刻印《四書集注》一事，認為朱熹任官期間所刻之書，也該是出於己錢，見《朱熹學派與閩台書院刻書的傳承和發展》，頁24~25。筆者以為此推論有合理性，不過無法完證實。朱子反對唐仲友者，為用公家財產謀自身利益；反對詹儀之刻印的理由，也不只用官錢印己書一條，最後在反覆修訂後付之出版，同年亦將新本《四書集注》付在四川任官之趙汝愚刻印。由此可知癥結點並不全然在於利用官錢印書一事。（見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書四·時事出處四·答詹帥書》第二至四書，第3冊，卷27，頁1031~1038。另見束景南：《朱熹年譜長編（卷下）》，頁846~848。）朱子任官期間所印圖書，以學官或書院為主要刻印單位，亦有非朱熹自著作品出版，具有提供教育單位教學使用之用意，可見其選擇教學材料的考量。因此無論朱熹是否用官帑印書，目的本不在自我盈利，與其批評者並不相同，只是以官錢刻印己書有受人誤解之嫌，故朱熹對以官帑印書有所疑慮，但不代表他從不運用官帑出版有益於教學的書籍。或朱子對出版事宜相當重視，是否使用官錢印書需要經過反覆考量，也牽扯到是否為自著書的因素，故不在其主持下、並運用他人任官資源之出版更需慎重。

¹²⁰ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·別集·書六·林擇之七》，第10冊，卷6，頁5221。

朱熹的著述頗多，¹²¹但在其有生之年當中，並未全部出版；所出版的作品中，也並非全部都是朱熹本人的著作。今將朱熹在世時參與出版的書籍資訊整理如下：

西元年	年號	年齡	出版書籍	備註
1165	乾道元年	36		1165~1173 期間，亦刻印《游氏妙旨》、《庭聞稿錄》、《五臣解》
1166	乾道 2 年	37	《通書》、《張載集》、《論語要義》	
1168	乾道 4 年	39	《程氏遺書》	
1169	乾道 5 年	40	《太極通書》	
1170	乾道 6 年	41	《程氏遺書》、《程氏文集》、《程氏經說》	
1172	乾道 8 年	43	《語孟精義》、《八朝名臣言行錄》	
1173	乾道 9 年	44	《說文解字》、《程氏易傳》	
1174	淳熙元年	45	《弟子職》、《女誡》、新本《大學》與《中庸》	
1175	淳熙 2 年	46	《近思錄》	
1176	淳熙 3 年	47	《四家禮範》	
1179	淳熙 6 年	50	《太極通書》、《橫渠集》、胡寅《敘古千文》	
1180	淳熙 7 年	51	《語孟要義》、朱松《韋齋集》、包拯《包孝肅詩》、尹焞《和靖帖》、程伊川《伊川先生帖》、方元案《方道輔帖》	
1181	淳熙 8 年	52	朱棫《玉瀾集》、《古今家祭禮》	
1182	淳熙 9 年	53	《四書集注》、呂祖謙所定《古周易》、史游《急就篇》	
1184	淳熙 11 年	55	張栻《張南軒文集》、呂祖謙《大事記》	
1186	淳熙 13 年	57	《詩集傳》、《四書集注》	
1187	淳熙 14 年	58	《小學》	
1190	紹熙元年	61	《四經》（易、詩、書、春秋）、《四子》（學、論、孟、庸）、《大學章句》、《近思錄》、《小學》、《家儀》、《鄉儀》、蔡襄《獻壽儀》、《永城學記》、《楚辭協韻》、《禮記解》	1190~1193 期間，亦刻印《古易》、《音訓》

¹²¹ 可見東景南：《朱熹年譜長編·附錄·朱熹著述考略》，頁 1441~1465。

1192	紹熙 3 年	63	《四書集注》	
1193	紹熙 4 年	64	張載《橫渠帖》	
1194	紹熙 5 年	65	《祭儀》、司馬光《稽古錄》	
1197	慶元 3 年	68	《河圖》、《洛書》、《先天圖》、 《韓文考異》、《周易參同契考異》	
1199	慶元 5 年	70	《周易參同契考異》	

朱熹接觸刻印出版事宜，是從乾道年間開始。由以上統整可見，朱熹出版作品，可分為幾類：第一，經典古籍的文本，如《四經》、《河圖》、《洛書》、《先天圖》。第二，對經典的改定、注解，如新本《四子》、《四書集注》、《詩集傳》、《禮記解》。第三，以主題式對多位人物作品的搜羅、編輯、考定，如《八朝名臣言行錄》、《四家禮範》、《古今家祭禮》之類。第四，單一先輩名家作品的集結、校訂、考異，如《韓文考異》、《周易參同契考異》、包拯（字希仁，999-1062 年）《包孝肅詩》、司馬光《稽古錄》，或以理學及理學家為主的周敦頤（字茂叔，1017-1073 年）《通書》、張載《張載集》、二程相關集子、《近思錄》等。第五，親友作品的編輯出版，如朱松《韋齋集》、朱棣（字逢年，?-? 年）《玉瀾集》、張栻《張南軒文集》、呂祖謙（字伯恭，1137-1181 年）《大事記》。第六，帶有較明確工具性意義之書籍，如字書《說文解字》、書法尹焞（字彥明，1071-1142 年）《和靖帖》、張載《橫渠帖》，或有童蒙、家教之用的管子《弟子職》、班昭（字惠班，45-117 年）《女誡》、史游《急就篇》、胡寅（字明仲，1098-1156 年）《敘古千文》、《小學》等。據《朱子文集》中所錄可見，朱熹多次提及編著出版這些書籍的目的，在於有益於後學、有補於世教，如《近思錄》「學者之幸」¹²²、《八朝名臣言行錄》「有補於世教」¹²³、《家儀》與《鄉儀》「有補於風教」¹²⁴、《大事記》「有益於學者，有補於世教」¹²⁵、《小學》「庶便童習」¹²⁶、《弟子職》與《女誡》「輔成世教」¹²⁷、「深有補於世教」¹²⁸、「教化善俗」¹²⁹、《敘古千文》「庶幾其有補」¹³⁰等。同時，從朱熹任官期間，有許多書籍刻印在學官；¹³¹非任官期間，所印圖書或刻於書院，

¹²² [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書九·汪張呂劉問答二·答張敬夫二》，第 3 冊，卷 32，頁 1241。

¹²³ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·序一·八朝名臣言行錄序》，第 8 冊，卷 75，頁 3785。

¹²⁴ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十五·知舊門人問答二十·答宋澤之》，第 6 冊，卷 58，頁 2824。

¹²⁵ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十·知舊門人問答十五·答沈叔晦一》，第 5 冊，卷 53，頁 2535~2536。

¹²⁶ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十二·汪張呂劉問答五·與劉子澄十一》，第 4 冊，卷 35，頁 1418。

¹²⁷ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二·時事出處二·筭子一·與建寧傅守筭子》，第 3 冊，卷 25，頁 945。

¹²⁸ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十·汪張呂劉問答三·答呂伯恭三十一》，第 3 冊，卷 33，頁 1309。

¹²⁹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·別集·書三·劉子澄二》，第 10 冊，卷 3，頁 5161。

¹³⁰ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·跋一·跋敘古千文》，第 8 冊，卷 81，頁 4016。

¹³¹ 可見註 114。另任漳守期間，刊刻《四經》（易、詩、書、春秋）、《四子》、《大學章句》、《近

或刻於個人印書工廠，多供書院或精舍及從學學子使用。¹³²可證朱熹出版書籍，既為了傳承儒家經典、發揚周張二程理學與個人學思，亦有引導眾人學習、輔助風俗教化的教育目的。

另外，關於朱熹刻書的收益問題，歷來討論的並不多，近年來才漸受到關注。這一方面可能肇因於資料不足，一方面也恐是長期以來學者們對刻書營利之事的隱晦態度。在張栻給朱熹的信件中曾說：「比聞刊小書板以自助，得來論乃敢信。想是用度大段逼迫。」¹³³朱熹也曾說道：「欽夫頗以刊書為不然，却云『別為小小生計却無害』，此殊不可曉，別營生計，顧恐益猥下耳。」¹³⁴從南軒「乃敢信」之語可知，他對於刊印小板書籍以販賣賺錢之事，應帶著鄙視之心態，這在朱熹之言中亦可證實。可見當時學者對於出版圖書的想法，本是視為一種崇高的事業，一旦與賺錢牟利之事牽扯在一起，就不夠純粹，這也恐非一時一人之見。但經營出版不可能不過問金錢，首先就要有資金購買材料、製作模板、雇員，才有可能進行下去。同時，賣書所得之金錢，也不可能不問流向，定得來再做利用。從朱熹的語氣中可知，他不認為刊印書籍以得金錢是卑下的事，它雖是商業的一種，卻隱然與其他商業活動不同，也不同於他口中的「別營」。因此，重點不在朱熹利用刻書販賣賺錢，而在於他賺錢的動機與目的，以及運用的方式與供給對象。朱熹透過出版書籍以「自助」，表其賣書所得金錢確實用來補貼生計。朱熹一生清貧，生活困窘是可以理解的，既由自己投資出版，而有正當收益後，回歸自我生活，並無什麼不妥或低下之處。又，朱熹曾向林擇之提到「文字錢」的運用：

深父遂死客中，深為悲歎，其弟已為了後事，過此無以助之，又此數時，艱窘不可言，向來府中之餽，自正月以來辭之矣。百事節省，尚無以給，旦暮欲致薄禮，比亦出手不得。已與其弟說擇之處有文字錢，可就彼兌錢一千，官省并已有狀及香茶，在其弟處，煩為於其靈前焚香點茶，致此微意……

思錄》、《小學》、《家儀》、《鄉儀》、蔡襄《獻壽儀》、《永城學記》、《楚辭協韻》、《禮記解》。¹³²比如包拯《包孝肅詩》、尹焞《和靖帖》皆刻於白鹿洞書院，見〈跋所刻包孝肅詩〉、〈跋所刻和靖帖〉（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·別集·題跋》，第10冊，卷7，頁5268）。又其餘刊刻書籍，多出現在《語類》朱子與學生問答之中，如「『近看《論語精義》，不知讀之當有何法？』曰：『別無方法，但虛心熟讀而審擇之耳。』」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論語一·語孟綱領》，卷19，頁440。）「又問：『習，鳥數飛也』，如何是數飛之義？」曰：『此是《說文》「習」字從「羽」。《月令》：「鷹乃學習。」只是飛來飛去也。』（同前，〈論語二·學而篇上·學而時習之章〉，卷20，頁449。）「過曰：『正如程子《易傳》云：「正不必中，中重於正」之意。』曰：『固是。既君子，又須時中；彼既小人矣，又無忌憚。』」（同前，〈有子曰其為人也孝弟章〉，頁471。）「唐傑問：『《近思錄》既載「鬼神者造化之跡」，又載「鬼神者二氣之良能」，似乎重了。』曰：『造化之跡是日月星辰風雨之屬，二氣良能是屈伸往來之理。』（同前，〈程子之書一〉，卷95，頁2419~2420。）「無後之祭，伊川說在《古今家祭禮》中。」（同前，〈禮七·祭〉，卷90，頁2320。）「王德修曰：『六經惟《詩》最分明。』曰：『《詩》本易明，只被前面〈序〉作梗。〈序〉出於漢儒，反亂《詩》本意。且只將四字成句底詩讀，卻自分曉。見作《詩集傳》，待取《詩》令編排放前面，驅逐過後面，自作一處。』（同前，〈詩一·綱領〉，卷80，頁2074。）

¹³³〔宋〕張栻著，鄧洪波點校：《張栻集·南軒文集》（長沙：岳麓書社，2010年），卷21，頁689。

¹³⁴〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·別集·書六·林擇之七》，第10冊，卷6，頁5222。

文字錢除前日發來者外，更有幾何在彼？擇之為帶得幾何？過古田千萬早示一數於建寧城下，轉托晉叔寄來為幸。或已去手，能為收拾，專雇一穩當人送來尤便，此中束手以俟，此物之來，然後可以接續印造，不然，便成間斷費力也，千萬早留意為妙。¹³⁵

從此段看出，朱熹在「艱窘不可言」、「百事節省，尚無以給」的狀態下，連友人喪禮的補助、奠儀都拿不出，因此向林擇之要求，拿出放在他那裡的文字錢一千，以用來喪禮致意。而後朱熹又詢問文字錢剩下的金額，以方便「接續印造」，可見朱熹正在進行刻印工作，卻已無錢可用，因此等待之前印書留下的文字錢，以妥善安排刻印書籍的後續事宜。由此可以得出幾個結論：第一，朱熹在生計有困難之時，仍持續刻書。第二，關於朱熹對於刻印出版圖書的獲益，可能用來補貼個人家計，也包含喪儀禮金此類。第三，文字錢的使用，主要仍是運用在後續刻書出版的事業上，並未讓自己過得富裕舒服。因此，朱熹雖以刻書出版事業獲得金錢，但並非為了賣錢致富，而是為了維持出版書籍的事業，即使回歸自用，也只是稍微補貼困窘的生活。此中並無非法金錢的流動，也不帶著謀取文化財的市儈動機，所以對於朱熹來說，出版事業的金錢獲益，只是推行文教工作的一個正常運作過程，並不是什麼汙點。若將朱熹從事出版印刷之獲利，看成是一種不法或低下的證明，甚至為朱熹隱瞞，都是不必要的，因為此中沒有什麼不良的謀利因子，也不該因此曲解了朱熹從事出版事業的努力與意義。

要體現朱熹對於出版事業的用心，除了考察朱熹所處的時空背景、出版的地點與方式、出版書籍之類型與數量、出版的動機與目的、出版資金的運用以外，還需要深入其實際的工作內容。一本書籍的出版工作，過程其實相當繁複，從寫作到編輯再到校勘，最後才能刻印出版。出版者若是只為印書賺錢，那麼只需有要出版的內容，將之刻板後即可印刷。但朱熹卻更為在意印刷出來作品的質量，因此無論是自著或他著，都相當注重內容，在印刷之前，總是小心翼翼，反覆思量、選擇、修改、校正、勘誤，甚至考量到印刷出來的形式對讀者的影響力與流傳效果。統整《語類》與《文集》，朱熹對自己作品不夠完善但卻付梓出版，曾多次表達疑慮與不滿，如言：

《論語集注》蓋某十年前本，為朋友間傳去，鄉人遂不告而刊。及知覺，則已分裂四出，而不可收矣。其間多所未穩，然誤看讀。¹³⁶

《論孟解》，乃為建陽眾人不相關白而輒刊行，方此追毀，然聞鬻書者已持其本四出矣，問之當可得。然乃是靜江本之未脩者，亦不足觀也。近為

¹³⁵ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·別集·書六·林擇之七》，第10冊，卷6，頁5221。

¹³⁶ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語一·語孟綱領》，卷19，頁439。



此事所撓，甚悔傳出之太早也。¹³⁷

裒集程門諸公行事，頃年亦嘗為之而未就，今邵武印本所謂《淵源錄》者是也。當時編集未成，而為後生傳出，致此流布，心甚恨之，不知曾見之否？¹³⁸

諸儒之言象數者，例皆穿鑿；言義理者，又太汗漫，故其書為難讀，此《本義》、《啟蒙》所以作也。然《本義》未能成書，而為人竊出，再行模印，有誤觀覽。¹³⁹

某之謬說，本未成書，往時為人竊出印賣，更加錯誤，殊不可讀，不謂流傳已到几間，更自不足觀也。¹⁴⁰

據這些文字得知，朱熹有許多作品的出版並非由他自己授意主導，而是被他人傳看、盜竊而刊。朱熹之所以不滿的原因，不僅是未經他同意而刊刻，而是這些書籍都還不夠完善，有的還沒完成，有的還有不穩妥之處需要修改，並不適合出版。因他人的盜印，導致未竟之書向外流傳，讓錯誤的知識、觀念、說法散播出去，造成極壞的影響，是朱熹悔恨的主要原因。所以朱熹對於盜印的書商極度怨懟，也經常向他人追毀自己的未竟之書。¹⁴¹在這些紀錄中，朱熹皆提及書籍內容不甚完善穩當，需要再修改之事，並且強調刻印或持續散佈這些書籍所可能造成的後果，包含了「亂道誤人」¹⁴²、「或誤後人」¹⁴³、「失聖賢本指，誤學者眼目處」¹⁴⁴、「未能有補於世教」¹⁴⁵、「中心實未有自得處，不可流傳，以誤後學」¹⁴⁶、「未能

¹³⁷ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十二·知舊門人問答十七·答蘇晉叟二》，第6冊，卷55，頁2658。

¹³⁸ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十六·知舊門人問答二十一·答吳斗南三》，第6冊，卷59，頁2891。

¹³⁹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十七·知舊門人問答二十二·答劉君房二》，第6冊，卷60，頁2950。

¹⁴⁰ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·別集·書六·楊伯起》，第10冊，卷6，頁5243~5244。

¹⁴¹ 如見其言：「麻沙所刻呂兄文字，真偽相半，書坊嗜利，非閑人所能禁，在位者恬然不可告語，但能為之太息而已。」（[宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十·知舊門人問答十五·答沈叔晦一》，第5冊，卷53，頁2535。）此為針對福建麻沙書商刻印呂祖謙之書的抱怨，可看出朱子對於坊間盜印書籍之事相當無奈，也顯現朱子不僅在意自己的未竟之作被流出，也擔心他人作品的影響力。又如：「《中庸》等書未敢刻，聞有盜印者，方此追究未定，甚以為撓也。」（[宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十一·知舊門人問答十六·答應仁仲二》，第6冊，卷54，頁2558。）朱子追討盜印之本，定是困難重重，偶有成功追討者，但多半應是難以回收，可見其心中憂煩。

¹⁴² [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十·知舊門人問答十五·答沈叔晦一》，第5冊，卷53，頁2535。

¹⁴³ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三·時事出處三·荀子二·與楊教授書》，第3冊，卷26，頁968。

¹⁴⁴ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書四·時事出處四·答詹帥書二》，第3冊，卷27，頁1031~1032。

¹⁴⁵ 同上註。

有補於斯道斯民而反為之禍」¹⁴⁷等等。這滿滿的擔憂文字可證，朱熹清楚意識到書籍經過刻印出版之後，對於後人、學者、人民會有長久的影響，如同他說：

蓋此書一成，便為永遠傳布……尤不可雜置異端邪說於其間也。¹⁴⁸

蓋此刻之金石，傳之無窮，不比一時之間，為一兩人東說西話，隨宜說法，應病與藥也。¹⁴⁹

書籍一旦付之刻印，大量出版，則永為流傳，與隨意說話、寫作的權宜性質不同，白紙黑字、板上定釘、清楚明瞭、無法更動，它的文教意義與影響力道是直接確實且廣大深遠的。因此要出版書籍之前，必須要審慎以對，不能雜有異端邪說，也要勘刻仔細，以啟發後學、補於世教為念，至少要做到心中自得不愧，不禍害後學。

由於書籍的出版具有傳佈正道的功能，更因其實體化、複製化，較之口耳相傳的侷限性，更擴大其在時間、空間中的影響力道，所以對於朱熹而言，將書籍做到盡善盡美之後才出版，是作者、出版者的責任：

正以非其一時苟作之文，是以謹之重之，而不敢輕出；而平日每見朋友輕出其未成之書，使人摹印流傳而不之禁者，未嘗不病其自任之不重而自期之不遠也。¹⁵⁰

作品若要出版，定要傾注十二萬分的心血，謹慎面對，不能隨意付梓。正是因為自己付出了極大的心力，絕非苟作，則更不能讓一時的輕忽出版，毀了長久以來的用心，定要達致盡善盡美處才能刻印流傳。朱熹不僅對自己如此，對於他人的書籍出版也相當嚴苛，證實了朱熹最為在意的並非自己的名譽或出版權，而是書籍通過出版之後所產生的作用。¹⁵¹作者與出版者必須「自重自期」，以確保出版

¹⁴⁶ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書四·時事出處四·答詹帥書二》，第3冊，卷27，頁1034~1035。

¹⁴⁷ 同上註，頁1035。

¹⁴⁸ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十一·汪張呂劉問答四·答呂伯恭七》，第4冊，卷34，頁1339。

¹⁴⁹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十一·汪張呂劉問答四·與東萊論白鹿書院記》，第4冊，卷34，頁1367。

¹⁵⁰ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三·時事出處三·筴子二·與楊教授書》，第3冊，卷26，頁969。

¹⁵¹ 朱熹對他人之作不夠完善卻出版的憂慮亦處處可見，如言：「又劉子澄前日過此，說高安所刊《太極說》見今印造，近亦有在延平見之者，不知尊兄以其書為如何？如有未安，恐須且收藏之，以俟考訂而後出之也。言仁之書，恐亦當且住印，俟更討論，如何？」（[宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書九·汪張呂劉問答二·答欽夫仁疑問十六》，第3冊，卷32，頁1271。）「敬夫『未發』之云，乃其初年議論，後覺其誤，即已改之，但舊說已傳，學者又不之察，便加模刻，為害不細。往時常別為編次，正為此耳，然誤本先行，此本後出，遂不復售，甚可恨也。」（[宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十三·知舊門人問答十

作用的正確無誤，擔負其宏大光輝之傳道重任、發揮其千秋萬世之教育實效，即是所謂的「任重」、「期遠」。

於是，朱熹對於出版之事特別關注，不論是面對自著或他著，從內容到形式，都相當用心投入，不輕易放過任何一個環節。在《文集》中，朱熹有許多的書信內容都討論了關於書籍出版的事宜，此中包含了改定內容、版本選擇、編輯、校勘，以及書法字體、刻本材質、刻工等刻印細節，可知朱熹積極參與書籍出版前的流程工序，對出版工作相當了解，涉足頗深，也根據一定的原則與方法對書籍進行不斷的添補修正，態度嚴謹。朱熹曾說：「若欲立言示訓，則須契勘教子細，庶不悖於古人！」¹⁵²可知朱熹認為，要著書立言，在文字內容上絕不能馬虎，修改、比對、校正等工夫要仔細為之。這表現為兩個方面：一是對於書籍內容的反覆思量、修改增補，包括自己的說法與見解；一是對於文獻內容與文字的反覆勘正、校訂比對，包括書寫至刻版的脫誤出入。

關於第一點，朱熹自乾道年間開始接觸出版事業的近 10 年時光，所刻印的多數圖書，在往後都進行了增添修改並重新出版，比如乾道 2 年曾出版《通書》、《張載集》、乾道 8 年曾出版《語孟精義》，卻又於乾道 5 年、淳熙 6 年重刻《通書》，淳熙 6 年重刻《橫渠集》，淳熙 7 年重刻《語孟要義》。見朱熹之序言：

熹頃年編次此書，鈐版建陽，學者傳之久矣。後細考之，程、張諸先生說，尚或時有所遺脫，既加補塞，又得毗陵周氏說四篇，有半於建陽陳焯明仲，復以附于本章。豫章郡文學南康黃某商伯見而悅之，既以刻于其學，又慮夫讀者疑於詳略之不同也，屬熹書于前序之左，且更定其故號「精義」者曰「要義」云。¹⁵³

此紀錄了朱熹改定《語孟精義》之原委，主要是補充遺漏的諸先生說法，為黃商伯刻版於學官而序，並更其名，可見其為出版書籍更為完善而補充修改的用心。另外尚有乾道 4 年出版的《程氏遺書》，也在乾道 6 年重新修訂後再次出版。乾道後所出版的許多書籍，在出版前便已幾度增刪修改，如《四書》、《小學》。前文已示，朱熹對於《四書》尤為重視，不僅從小接觸，開始書寫編輯《四書》相關著作的時間也很早，持續修改創作的時間更長。朱熹到了淳熙 9 年才刻印了《四書集注》，在此之前，已有《精義》、《要義》、《集義》、《集說》、《集解》等積累，以及淳熙 4 年對《四書集注》的序定。又，朱熹於紹熙元年知南康軍時才刻印了

八·答方賓王五》，第 6 冊，卷 56，頁 2691。）「程《集》近復借得蜀本，初恐有所是正，然看一兩處，乃是長沙初刊時印本，流傳誤人，如此可恨。」〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·續集·答蔡季通一》，第 10 冊，卷 2，頁 4922。）面對擁有負面影響的出版書籍，朱子也給予批評，如言：「近見建陽印一小冊，名《精騎》，云出於賢者之手，不知是否？此書流傳，恐誤後生輩讀書愈不成片段也。雖是學文，恐亦當就全篇中考其節目關鍵，又諸家之格轍不同，左右采獲，文勢反戾，亦恐不能完粹耳。」〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十·汪張呂劉問答三·答呂伯恭二十六》，第 3 冊，卷 33，頁 1303。）

¹⁵² 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·性理二·性情心意等名義》，卷 5，頁 90。

¹⁵³ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·跋一·書語孟要義序後》，第 8 冊，卷 81，頁 4022。

《四書》，在刻印之前，淳熙元年也已先編定刻印過新本《大學》與《中庸》。往後，朱熹也持續對《四書》相關著作進行反思考察：

南康《語》、《孟》，是後來所定本，然比讀之，尚有合改定處，未及下手。義理無窮，玩之愈久，愈覺有說不到處，然又只是目前事，人自當面蹉過也。《大學》亦有刪定數處，未暇錄去。¹⁵⁴

朱熹在此自言，先聖先賢之義理無窮，愈是精研，愈覺得難以言說，因此對經典義理的感觸與想法，是持續在變動、擴充、深化的，所以即便以往曾有定本，過了一個階段又會有新的思緒與看法，不得不持續增刪改定。因此不僅對《四書》文本不斷修正，朱熹在刻印過《四書集注》之後，又有淳熙 13 年的編定刻印、淳熙 16 年對《大學章句》、《中庸章句》的重新序定、紹熙 3 年的再修訂刻印。另外，朱熹特別補作了《小學》，對於編輯改定之事也十分用心：

所刻之書皆有益；但《小學》惜乎太遽，又不蒙潤色耳。近略修改，每章之首加以本書或本人名字，又別為題詞韻語，庶便童習。¹⁵⁵

關於《小學》的修改，反映了朱熹對於教育的考量，盡量以學童學習之便利、簡易為主，可知其修改的原則與方向。這些書籍在出版前後，都經過朱熹嚴格並反覆的增補、刪改、修正，可證其面對出版之書十分小心謹慎，終其一生都沒有忘卻對於出版作品的重新檢視。

關於第二點，表現為對於文獻真實性、準確性的掌握。朱熹對於校勘十分重視，在進行編輯工作時，從版本的選擇、考異到文本的校訂，朱熹都思考再三、反覆為之，在〈書韓文考異前〉中，朱熹提到其校勘的原則與方式：

悉考眾本之同異，而一以文勢義理及他書之可驗者決之。苟是矣，則雖民間近出小本不敢違。有所未安，則雖官本、古本、石本不敢信。又各詳著其所以然者，以為《考異》十卷，庶幾去取之未善者，覽者得以參伍而筆削焉。¹⁵⁶

從這裡可以看出，朱熹蒐羅的版本很多，包含了官本、古本這類權威版本，也包含了民間坊本，呈現其盡量博取公正之意；當版本間有出入時，是以「文勢義理及他書之可驗者」加以決斷，反映其兼採哲學與經學的研究方法；同時，朱熹附上「考異」，保留各種版本的材料，告知讀者自己是如何取捨，一方面給予讀者

¹⁵⁴ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書四十·知舊門人問答二十五·答孫敬甫四》，第 7 冊，卷 63，頁 3156。

¹⁵⁵ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十二·汪張呂劉問答五·與劉子澄十一》，第 4 冊，卷 35，頁 1418。

¹⁵⁶ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·序二·書韓文考異前》，第 8 冊，卷 76，頁 3838。

自行判斷的機會，一方面也傳達了自己選擇去取的宗旨大義。

朱熹的這種校勘原則與方法，同樣也表現在其《考異》作品中，比如《陰符經考異》、《周易參同契考異》，更重要的是，它也反映在朱熹面對各類經典文獻與編輯出版時的態度上。首先，對於欲出版書籍底本的各種版本，朱熹要有相當的了解。舉例來說，朱熹曾申請頒刻禮書於州縣臣民：

契勘王公以下冠昏喪祭之禮，鄂州見有印本，但恐其間或有謬誤，只乞行下取索，精加校勘，印造給降，不須別行鏤版。其州縣祭禮及壇壝器服制度，即乞檢會，抄寫圖畫，別為一本，鏤版行下。¹⁵⁷

朱熹明確指出鄂州刻印版本可使用，但須校刊，去除謬誤；需要另行刻版的部分也給予指示。可知朱熹對於出版之事，有什麼樣的本子適合使用，是否要修正，都親身了解清楚。在寫定《周易參同契考異》時，朱熹也蒐羅了各種版本：

《參同契考異》，方寫得了，亦未暇再看過。今附壽朋納去，并此中寫本一冊，袁本一冊，濟本二冊，煩逐一對過，有合改處，並貼出，仔細批注寄來。容再看修定，方可寫白刊行。丘本不甚佳，然豈相類，篇首却得刪了四字，遂可讀。改得一字，遂叶韻。亦不為無助，可試檢看。以此知讀書不可不博考也。¹⁵⁸

此段可見，《周易參同契考異》的文本，除寫本外，還要與袁本、濟本、丘本相比對。朱熹指示改正時用「貼」的，¹⁵⁹還要求另寄詳細的批注，待朱熹再修定後才能刻印出版。關於「丘本」，朱熹雖給予「不甚佳」的評價，卻也提到「篇首刪四字」、「改一字」的修正法，充分看出朱熹對不同版本內容的熟稔掌握。「讀書不可不博考」，一方面點出參酌各種版本的廣博，一方面也彰顯處理版本問題時所需的知識。這不僅是朱熹寫作出版時的感嘆，也是他做學問以至出版、教學的一貫宗旨。

其次，面對眾多版本或諸多材料，朱熹有自己的揀選考量，相對於《考異》系列，朱熹也寫出了《或問》系列，即是說明《四書集注》對於諸說的去取之意，〈中庸章句序〉便有言：

且記所嘗論辯取捨之意，別為或問，以附其後，然後此書之旨，支分節解，脈絡貫通，詳細相同，巨細畢舉。而凡諸說之同異得失，亦得同曲暢旁通，而各極其趣。¹⁶⁰

¹⁵⁷ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·申請一·乞頒降禮書狀·小貼子》，第2冊，卷20，頁730。

¹⁵⁸ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·續集·答蔡伯靜》，第10冊，卷3，頁4965。

¹⁵⁹ 關於「剪貼」一事，後文將有進一步說明。

¹⁶⁰ 〔宋〕朱熹：《四書集注》，頁23。

朱熹的《考異》、《或問》這類表明去取原因、評論材料的作法，除了是對文本負責以外，主要還是在於展示自己的思路，標舉出他認為最符合文本的宗旨。朱熹在增添張載語入《近思錄》時說道：「或更得數字，說破增添之意尤佳。」¹⁶¹當時閩、浙本已流行，證明朱熹即使在書籍出版之後，仍持續進行添補修正；而特別點出「說破增添之意」，表明了朱熹在意的是讓讀者接收到資料與版本變異的原因，凸出此中意趣。這展示了朱熹對於出版作品的反省檢視，並將之視為整個文教工作的一部分。

其三，校勘工作除了對資料進行比對、去取之外，主要指向了對於文字的校讎。朱熹對於字句的校對工作非常在意，在許多書信中都囑咐了負責出版事務的對象要精校仔細。在刻印《古今家祭禮》時，他便吩咐道：「寫校須令精審無誤，然後刻版，免致將來更改費力為佳。或未刻間，且并寫定上版真本寄示，容與諸生詳勘，納上尤便也。」¹⁶²寫校並須要仔細，然後才進行刻版動作，否則版刻成之後還要再修改，就更為麻煩費力了。朱熹還提供了更方便快速的方法，是將尚未刻印的寫版寄來，讓朱熹與學生以多人一同校勘的方式處理，比起一個人檢查更容易發現漏網之魚。朱熹在給好友呂祖謙的書信中，也曾指示別的校勘法：「大抵須兩人互讎乃審耳。兩人一誦一聽看，如此一過，又易置之。」¹⁶³一個人唸，一個人邊聽邊檢查，一遍之後，兩個人再交換聽讀工作，等於是校正兩次，但又大大減少同一人校正多遍卻仍可能漏掉某些地方的問題。朱熹如此重視校勘文字，是因為校正動作看似簡單，卻很難達到完全精準無誤。他曾提到一個經驗：「校書極難，共父刻程《集》於長沙，欽夫為校，比送得來，乃無板不錯字，方盡寫寄之，不知今改正未也。」¹⁶⁴當時刻印二程集子，張栻雖已校正寫版，但送至朱熹處時，卻仍舊「無板不錯字」，因此朱熹有「校書極難」的感慨。在他刻印四經、四子之時也曾說：

鄉在彼刊得四經、《四子》，當時校勘自謂甚子細，今觀其間，乃猶有誤字。如《書·禹貢》「厥貢羽毛」之「羽」，誤作「禹」字；《詩》〈下武〉「三后在天」之「三」誤作「王」字。今不能盡記，或因過目遇有此類，幸令匠人隨手改正也。《古易》、《音訓》最後數版，有欲改易處，今寫去，所欲全換者兩版，并第三十四版之末行五字，此已是依元版大小及行字疎密寫定，今但只令人依此寫過，看令不錯誤，然後分付匠人改之為佳。¹⁶⁵

¹⁶¹ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書九·汪張呂劉問答二·答張敬夫二》，第3冊，卷32，頁1241。

¹⁶² 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十四·前輩平交往復一·答鄭景望四》，第4冊，卷37，頁1508。

¹⁶³ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十·汪張呂劉問答三·答呂伯恭二十七》，第3冊，卷33，頁1304~1305。

¹⁶⁴ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·續集·答羅參議》，第10冊，卷5，頁5002。

¹⁶⁵ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十六·知舊門人問答十一·答滕德章七》，第5冊，卷49，頁2251。

刻印時雖已自認反覆校勘，但之後再讀，仍能發現錯字，如「羽」誤作「禹」、「三」誤作「王」，可知除了字形相類之誤寫之外，也有可能因音讀相似而誤。這證實了「校書極難」之事，也看見朱熹對於校勘的確是相當嚴格。匠人若能隨手改正，表示這些負責刻印的工匠，也會處理精校的工作，並且對於文字的敏感度與素質也要有一定程度。同時，通過朱熹對《古易》、《音訓》的改易指示，可以發現在處理刻版的更改問題時，朱熹不只是校正文字，也全面掌握了出版書籍的整體形式，才能指示換掉哪幾版，也才能按照原刻版的字體大小及各字疏密程度，寫成新的版樣，既減少了以原版形式重新抄寫時可能造成的錯誤，也方便匠人刻印，可謂是用心良苦。

於此，可以延伸討論到朱熹對於出版事業細節的了解，以豁顯他對於出版之事的投入與精通。關於一本書籍從無到有的出版流程，除了內容以外，還需要考慮書籍的形式，此包括書版的大小、紙質、用墨、字體、排版等等細節，以及刻印的人力、財力問題。若是純粹的編者或作者，將書籍內容交給出版方後，便很少參與到選材或決定形式的步驟，刻工、匠人之事也並不受其管轄。像是書坊之書，便有許多粗製濫造的作品，純粹是為賣錢，並不考慮是否精校、字體美觀與否或是流傳保存的問題。但朱熹顯然除了是作者與編者以外，還是出資者，也積極參與刻書的流程。首先，由於書籍從創作到修正，不免文字的集綴、改易過程，因此對於書籍如何編輯、版面如何寫定，朱熹都有自己的一套方法：

更拾遺《外書》、《記善錄》、《龜山上蔡錄》、游氏妙旨、《庭聞稿錄》、《五臣解》，取范、呂二說。各自抄出，每段空一行，未要寫經文，且以細書起止寫之，俟畢集，却剪下粘聚也。每章只作一段，章內諸說只依次序列之，不必重出經文矣。兩匠在此，略刊得數行矣，字畫頗可觀，未可印，未得寄去也。但此間獨力，深恐校讎不精，為後日之累耳。¹⁶⁶

由此段看出，朱熹在處理文中這些書籍的編輯出版時，先把資料抄出，用小字上下均勻寫定，每段空一行，然後再以「剪貼」的方式聚合排版。前文也曾提到，若有改正是用「貼」的方式處理，可知當時在寫定書版之時，經常性使用剪下黏貼紙張的方式，處理文字、段落的連綴、改正問題，此一方面可增加書版編輯工作的靈活性，一方面也避免重寫一版的耗時耗力。若補綴或改正之處實在太多，則需另外刻版或換版：

汪丈寄橫渠三書來此，為校補其多，勢須刊作一本乃佳，蓋補綴不好看也。大抵集中脫誤，盡在第二至第五卷中，只換却此四卷亦得也。第七卷中有一〈論邊事狀〉，却只於卷末添版便得，恐汪丈事多，告請出為點對，付

¹⁶⁶ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·續集·答蔡季通一》，第10冊，卷2，頁4946。

之工人。¹⁶⁷

若需補校的地方太多，無論是在原版上增刪文字或黏貼，都會影響版面美觀，不如另外寫定刊本。同時，朱熹也考量到需要改補之處，多在第 2~5 卷，因此指示重新寫定這 4 卷即可；第 7 卷增加一篇〈論邊事狀〉，則在此卷卷末多添一版即可。由此可證，朱熹對於出版事宜相當了解，從剪貼的手法、換版的方式，朱熹都細膩地考慮並參與，在編輯改正工作上，絕非只侷限在抄寫完成、交付工匠的階段而已。

其二，朱熹對於出版之字體也有要求。朱熹本身對於書法也有愛好，平生收集了不少書法帖本，刻石出版，¹⁶⁸也為之寫跋序。¹⁶⁹之所以稱頌並流傳保存這些帖子，除了書帖內容良善以外，¹⁷⁰也包含字體優美富氣象的因素。¹⁷¹因此，當著作要向外釋出或出版流傳之時，朱熹便特別在意其字體的表現。如他在給詹儀之（字體仁，1123-1189 年）的書信中表示：

又嘗略識古人書法，不敢信手胡寫，以孤見屬之意，勉強為之，終是不能成字。今既無收殺，只得封納，可用與否，更在高明財之也。補貼處不入行道，須得善工識字體者儻那取正，其墨水寢漬，不見元筆路處，并令照應修減乃佳。……但本文一二處未穩，別紙具呈，望更詳酌，恐可略脩定，庶可傳久遠耳。¹⁷²

¹⁶⁷ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·續集·答羅參議》，第 10 冊，卷 5，頁 5002。

¹⁶⁸ 如淳熙 7 年朱熹在白鹿洞書院刻了尹焞、程伊川、方元案之帖。事見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十四·前輩平交往復一·與郭冲晦一》，第 4 冊，卷 37，頁 1513~1514；《朱子文集·跋一·跋伊川與方道輔帖》，第 8 冊，卷 81，頁 4020；《朱子文集·跋二·書伊川先生與方道輔帖後》，第 8 冊，卷 82，頁 4069。

¹⁶⁹ 如〈跋陳簡齋帖〉（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·跋一》，第 8 冊，卷 81，頁 4025）、〈跋東坡與林子中帖〉二篇（《朱子文集·跋二》，第 8 冊，卷 82，頁 4035~4036）。

¹⁷⁰ 如〈跋陳了翁責沈〉所言：「陳忠肅公剛方正直之操，得之天姿，而其燭理之益精，陳義之益切，則學問之功，有不可誣者。觀於此帖，其克己尊賢、虛心服善之意，尚可識也。……今縣丞黃東始復就摹墨蹟，礪石刻之縣學祠堂，以為此邑之人百世之下，猶當復有聞風而興起者，其志遠矣。至於心畫之妙，刊勒尤精，其凜然不可犯之色，尚足以為激貪立懦之助。」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·跋二》，第 8 冊，卷 82，頁 4062~4063。）朱子稱頌此帖表現陳公之德，書法亦有凜然之色，有助於風教之興發警醒。

¹⁷¹ 如〈跋朱喻二公法帖〉：「書學莫盛於唐，然人各以其所長自見，而漢、魏之楷法遂廢。入本朝來，名勝相傳，亦不過以唐人為法，至於黃、米，而敬傾側媚、狂怪怒張之勢極矣。近歲朱鴻臚、喻工部者出，乃能超然遠覽，追跡元常於千載之上，斯已奇矣，故嘗集其墨刻以為此卷，而尤以《樂毅書》、《相鶴經》為絕倫，不知鑒賞之士以為如何也？」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·跋二》，第 8 冊，卷 82，頁 4044~4045。）以朱、喻二人之書法超然迥於漢魏，不似仿唐末流之側媚張狂。又如〈跋十七帖〉：「此本馬莊甫所摹刻也，玩其筆意，從容衍裕，而氣象超然，不與法縛，不求法脫，真所謂一一從自己胸襟流出者。」（《朱子文集·跋四》，第 8 冊，卷 84，頁 4149。）以為馬氏摹刻之元本〈十七帖〉筆法從容、氣象超然。

¹⁷² 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書四·時事出處四·答詹帥書一》，第 3 冊，卷 27，頁 1029~1030。

朱熹說自己對古人書法有一些研究，正因如此反而不敢隨便寫之，還要求識書法字體的工匠幫忙修正，言語之間謙遜再三、謹慎萬分，可見朱熹對於即將刻印的作品，大到文章內容，小到書法字體，都極為在意，生怕一經流傳，就造成負面的影響。另外，朱熹在給蔡淵（字伯靜，1156-1236年）的書信中，曾經批評建陽書坊所刻圖書字體難看：

書白字畫不方正，努胸坵肚，甚刺人眼，然已寫了，無如之何？不知鄉里如何似此一向不識好字，豈不見浙中書冊只如時文省傍，雖極草草，然其字體亦不至如此得人憎也。……《考異》俟更仔細看，且令刻正經，此更一兩日納去未晚也。浙中字樣，宅上書籍中須多有之，如古本《廣韻》寫得最好，相傳是唐時仙女吳彩鸞日寫十本者，雖未必然，要可法也。¹⁷³

朱熹抱怨鄉里間都不懂得欣賞好字，從書坊到讀者，都接受當時不方正、歪倒刺眼的字體。無論建陽地區書籍所用書法是否差強人意，也無論書商與讀者是否意識到字體的問題，這至少反映了那些字體並不能入朱熹之眼，也顯現他對於書籍字體的看重。朱熹舉浙中圖書所用字體為例，稱即使是隨意的時文，其字體也都順眼好看，相比之下，建陽地區之書籍字體就「得人憎」了。因此他要求蔡淵刻印《周異參同契考異》時，要參考宅中書籍，比如《廣韻》的浙中字體。這便呈現朱熹在刻印圖書時，對於字體也是極為講究的。

其三，書籍刊刻時，版樣有各種大小與形式，刻版本身也有材質選擇問題。朱熹曾提及：「如此間程集似亦可作小本流布，蓋版在官中，終是不能廣也。」¹⁷⁴朱熹認為，書籍若只有官方版本，刻印的時機與數量不可控制，流通的方便與否也有疑慮，若能自行刻成小本，想見其成本少，售價低，方便攜帶，刻印的數量與購買的人數也就能夠相應衝高。這證明了朱熹注意到版本形式與流傳效果的關係，也彰顯朱熹極為注重有益於世的書籍出版狀況，企圖將之推廣出去，以獲得更多的讀者與影響力。另外，朱熹曾對新刻的《責沈文字畫》刻本有很高評價，他說：「沙縣寄到新刻《責沈文字畫》，精神非桂本之比。此書流傳，足使世之聾盲者有所警覺，稍知觸淨，非小補也。但恐木本或不耐久耳。」¹⁷⁵此再一次彰顯朱熹對於出版有補於世教的肯定。同時，朱熹提到了木本不耐久的問題，可見朱熹不僅對刻版流程、刻版形式有深入理解，對於刻版的材質也有所考量。宋代盛行雕版印刷，雕版的材質以除木板以外，尚有石板、銅版，以保存期來看，木板較之石、銅確實較容易損壞腐敗，而朱熹竟考量到這一點，可知其對於書籍雕版有一定的認識。朱熹擔心雕版損壞無法長久保存，也多少反映了他期待有益於世教之書版能永遠留存、持續印刷、影響久遠的心念。

¹⁷³ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·續集·答蔡伯靜》，第10冊，卷3，頁4966~4967。

¹⁷⁴ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十·汪張呂劉問答三·答呂伯恭二十七》，第3冊，卷33，頁1305。

¹⁷⁵ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十·知舊門人問答十五·與陳伯堅》，第5冊，卷53，頁2506。

其四，朱熹對於出版事業如此了解，是因為他自己本身實際去觀察、參與的原因，親身實踐的成果也展現在與書工們密切的交流上：

《楚詞》當俟面議，元本字亦不小，可便以小竹紙草印一本，攜以見示。此間匠者工於剪貼，若只就此訂正，將來便可上板，不須再寫，又生一重脫誤，亦省事也。¹⁷⁶

此段中提到剪貼工作，即是前文所提及之剪粘修正方式，朱熹特別指出當地的書匠對於修正剪貼特別在行，因此付之訂正，則不需要再重寫一版，直接可以刻版印刷。若朱熹沒有實地去關心出版狀況與人員，又如何得知書匠擅長甚麼？可知他對於出版極為投入，在書籍出版過程中，積極參與，對書匠們有所認識互動。他甚至寫了一首〈贈書工〉：

平生久要毛錐子，歲晚相看兩禿翁。卻笑孟嘗門下士，祇能彈鋏傲西風。¹⁷⁷

朱熹引用了《戰國策》中〈馮諼客孟嘗君〉的典故，以馮諼初期只知彈劍鋏高歌，來反襯自家書工的才能。相比於孟嘗君（田文，？-前 279 年）得馮諼而成就其齊相之功業，對朱熹來說，能夠擁有一批書匠們為他工作，支持他的刻印出版事業，使他能更廣泛而深入地進行教育工作，或許是更為重要且值得歡快的事情。

最後，朱熹刻印書籍之時，全面掌握手上資源，能夠清晰有條理地分配材料：

少懇有紙萬張，欲印經子及《近思》、《小學》、二《儀》，然比板樣，為經子則不足，為《四書》則有餘，竟欲先取印經子分數，以其幅之太半印之，而以其餘少半者印它書，似亦差便，但紙尚有四千未到，今先發六千幅，便煩一面印造，仍點對，勿令脫版乃佳，餘者亦不過三五日可遣也。……工墨之費，有諸卒借請，已懇高丈送左右，可就支給，仍別借兩人送至此為幸。……所印書，但以萬幅之太半印經子，其餘分印諸書，平分看得幾本，此無版數，見不得多少也。臨行時令庫中刻一書目，如已了，幸寄來也。¹⁷⁸

朱熹欲印經子、《近思錄》、《小學》等書，但紙只有一萬張，光印經子就已不夠，所以必須平均分配。因此朱熹指示，拿五千張印經子，剩下五千平分給其他書籍。朱熹能夠知道經子與《四書》的「版樣」，可知他有特別計算過書版的數量，所以才能大概預估它們所需花費的紙張數。從他仔細交代紙張數量的分配來看，朱

¹⁷⁶ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書四十一·知舊門人問答二十六·答鞏仲至二十》，第 7 冊，卷 64，頁 3207。

¹⁷⁷ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·詩十·贈書工》，第 2 冊，卷 10，頁 326。

¹⁷⁸ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·別集·書五·葉學古二》，第 10 冊，卷 5，頁 5196。

熹對於刻印圖書事宜相當熟稔，也十分用心，並未全權交託親友辦理，即使這些事項瑣碎複雜，資金運作上已捉襟見肘，甚至有賠本的風險，但朱熹仍樂此不疲，積極參與刻印圖書的工作。以其經常無錢可支，卻仍如此投入於出版事業的情形來看，朱熹內心必有一強大的信念在支撐著他。排除為賺取那少得可憐的文字錢，也就只剩下他不斷在強調的「有益於風教」、「有補於世教」這樣的目的了。而這看似虛無飄渺的目的，卻切合了朱熹實踐其文教工作的心意，他相信透過書籍出版的力量，可以警醒世人、教化百姓、扭轉世教、醇化世風，所以從上到下地去了解並實踐出版之事，並不斷改善出版內容與形式，通過自己以至親友、書匠們的努力，極盡所能地將文教的推廣力道擴展出去，並將其影響極大化。

通過上述的討論，朱熹出版事業的狀況已然明瞭。從對朱熹所處的時空背景、出版的地點與方式、出版書籍之類型與數量、出版的動機與目的、出版資金的運用進行考察，到呈現朱熹反覆改定內容、選擇版本、編輯校勘，以及書法字體、刻本材質、刻工等刻印細節，我們可知朱熹在雕版印刷盛行、私人刻書普遍的南宋，又大半生待在福建，有家人、學生、朋友幫忙，進行刻書印刷工作可謂天時、地利與人和的搭配。他積極利用了這樣的背景、技術與成果，不僅親身涉入出版行業，更要求出版物的品質，從內容到形式、書寫到流傳，每一個步驟與細節他都仔細琢磨。他曾經說：「理卻是心之骨，這骨子不端正，少間萬事一齊都差了！如一箇印刊得不端正，看印在甚麼所在，千箇萬箇都歪斜。」¹⁷⁹理作為心骨，必須要端正合宜，才能使人行事穩當不差，就像印墨，若印得不正，整體也都將受到影響。此雖不是針對刻書印刷之事而言，但從刊印的比喻來看，小至蓋印，大至印刷，對於朱熹來說，印得穩妥端正，就象徵了人之內心的正理，只有骨幹堅實直正，才能從頭至尾、由本至末都順適正當而不傾斜，因此刻印出版圖書之事當然不能馬虎對待。從人心到刻印，不僅將道德人事的內外關係聯繫起來，也是朱熹將其哲學理論實踐到生活之中，內外本末一體貫徹的極好證明。尤其即使朱熹經濟拮据，即使從事出版甚至為他造成虧損，但他卻沒有放慢出版圖書的腳步，代表了出版圖書對於朱熹來說有著非凡的價值與意義，是即便生活困難也需要持續下去的。這個意義與價值，表現在他對書籍方方面面的要求與期待上，反映了他對書籍出版所能造成的文教影響有極高意識。由於私人出版有資金、人力即可操作，無須經過官方政府，也不受限於政治權位與力量的有無，朱熹有較大的自由選擇他認為最適宜被出版的作品，也能在作品上進行改易更動。相對於政府出版品，民間及私人刻印之書籍擁有較大的豐富性與差異性，不但補充了知識所需，更傳達了作者與出版者的意識與信念，在這個意義下，印刷出版可說是儒者施展文教影響的一個極為靈活且有力的管道。朱熹熱衷於出版事業 30 餘年，正是明確掌握了這種文教的傳播方式，並通過對出版的投入來實踐並擴大自己的文教力量，因此若要考察朱熹的文教工作模式，必不能忽略他在出版事業上的努力經營，本節內容便是對此積極的展示。

¹⁷⁹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子三·外任·漳州》，卷 106，頁 2647。



第二節 官學、書院與科舉的平衡

文教工作除了確立了教學內容及教科書、掌握流通的模式之外，教者本身在進行教學時還需要一個實際的場域。讀者對於書籍的閱讀，是一種接受、學習教師意識、精神與知識的活動，可以視為一種間接的教學活動。而教師透過與學生面對面接觸、傳授心知的教學作為，則是最為直接的教學活動。而這個直接的教學活動所發生的場域，自然是所謂的學校。朱熹時代的學校，可以簡單分為官學與私學兩種，但在這兩種學校之間，從發展過程、地位功能、師生情形，到與科舉、仕宦的關連，都相當錯綜複雜。有幸關於南宋時期的教育，已有許多歷史研究成果，不論是太學、地方官學或書院，從歷史發展到內部規制，都有詳細的研究，此中也包含對於朱熹教育工作的討論。¹⁸⁰有鑒於此，筆者無意重新考察或全面重述南宋時期的學校狀況，本節的宗旨在於呈現朱熹在實踐其學校教育時，面對既有的制度、教學場域及士子風氣，他是如何思考、應對的，並藉此更全面而深刻地描繪出其「內聖外王」的型態。筆者認為，朱熹企圖在書院與官學、科舉之間尋求施教的平衡點，之所以稱為「平衡」，是因為朱熹雖批評科舉卻不主張推翻科舉、不滿官學卻用力於官學教育、推動書院卻尋求朝廷認可，這種種現象看似矛盾，卻可發見朱熹心中的官與私、教育與政治之間那不即不離的關係，也特別能豁顯朱熹以「文教」作為其貫徹「內聖外王」理念的模式，並非是如過往傾向倚賴政治，也非是全面導向放棄政治，而是一種肯定獨立於政治的文教力量，卻又期盼契入政治、受到朝廷認可的轉型模態。因此，本節第一部分為「朱熹與官學教育」，簡要說明朱熹時代官學教育的狀況，並討論朱熹對於官學的想法與作為，彰顯朱熹在官學上既批判又投入的情形。第二部分為「朱熹與科舉制度」，簡要說明在南宋與官學體制相聯繫的科舉制度，並討論朱熹對於科舉的改革意見與評價，彰顯朱熹對於科舉既不滿又兼容之的態度。第三部分為「朱熹與書院教育」，簡要說明朱熹在修復、建設書院、精舍上的情形，討論其對於書院定位與私學意義的想法，彰顯朱熹在官私之間、政教之間的抉擇。透過這三個部分的論述，除了能呈現朱熹教學工作的樣態、實踐文教的一個重要面向，也能顯發其「內聖外王」型態的獨特之處。

一、朱熹與官學教育

¹⁸⁰ 如劉伯驥：《宋代政教史（下冊）》（臺北：臺灣中華書局，1971年），頁791~842；袁征：《宋代教育：中國古代教育的歷史性轉折》（廣東：廣東高等教育社，1991年）；苗春德主編：《宋代教育》（河南：河南大學出版社，1992年）；李弘祺：《宋代教育散論》（臺北：東昇出版社，1980年）；李弘祺：《宋代官學教育與科舉》（臺北：聯經出版社，1993年）；陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》（臺北：聯經出版社，2004年）；楊渭生等著：《兩宋文化史》（杭州：浙江大學出版社，2008年），頁384~394。

在第二章第三節中，筆者在對科舉制度進行說明時，曾簡要提及宋代官學教育的改革。在那裡，主要是點出宋代學校教育與科舉選官之間是存在關連的，並沒有進一步介紹宋代的學校教育，但已可知道，有宋一朝的教育體制在幾次改革、討論之中不斷改易，呈現相當複雜的變化。宋代的官學，簡而言之就是由國家官方政府建立的學校，可區分為國子學、太學與地方學校（如州縣學），也就是京城中心與京城以外各地區的官辦學校。到了南宋時期，官學主要已經過了范仲淹（字希文，989-1052年）、王安石（字介甫，1021-1086年）、司馬光、蔡京（字元長，1047-1126年）等人的改革，不僅使太學成為獨立於國子學的教育機構，也與地方官學建構了學生來源的聯繫，反映的是用學校教育補充或取代科舉制度選官的傾向。但由於幾次改革都未能全面成功，南宋國子學、太學與地方官學之間的關係並未有一固定的聯繫模式，反而存在許多模糊地帶，也未能僅透過官學體制便取代科舉制度。不過無論如何，南宋時國子學與太學基本上並無巨大差異，學生身分為貴族子弟或一般官員、平民子弟的區分不再是二者嚴格分界，官學學生由地方官學畢業生或通過鄉試者組成，大量的士子雖無顯赫家世或身分，亦可進入太學就讀。由於太學存在比較完整的考核升遷制度，學生甚至擁有在科舉中免考解試的某些特權，因此進入太學就讀對學生未來的仕途而言，看似有比較直接的幫助。而地方官學學生因為擁有通過推薦或考試而能進入太學就讀的優先機會，自然也就相當自然地與太學聯繫成一個整體。¹⁸¹

關於宋代太學與地方官學的研究並非本文的研究焦點，但對南宋時期官學狀況的基礎認識，能幫助我們理解朱熹對於官學的看法。雖然南宋通往仕宦的路途並非只有科舉一條，但由於科舉基本上是向全民開放，原則是公平取才，較大地解除了出身、人脈、地域等外緣因素的限制。¹⁸²因此當進入官學有利於科舉考試時，對於想要通過科考的士人來說，自然是具有一定的誘因的。況且一般來說，進入官學不但有食住之補助，甚至有減免賦稅徭役的特權，太學生的社會地位與聲望也較高，還可以比較直接地參與政治活動。¹⁸³在與科考之便相搭配之下，其吸引力也就可想而知。¹⁸⁴不過，既然學子就讀官學的目的主要是為了通過科舉以致仕，那麼其功利性質就無法避免，包含官學的教育定位、教官、教學內容與學生的心態都是如此，進而塑造了官學與其子弟的競利風氣。筆者不願以腐敗等字眼過度評價南宋時的官學，因為我們也很難斷定當時所有官學、教官與士子都肯認這樣的一種功利價值。但無可迴避的是，雖然官學教育的根本目的是培養得以進入朝廷、官場、輔佐君主、統治百姓的人才，卻始終無法直接跨過科舉考試一

¹⁸¹ 以上關於南宋官學與考試制度的背景研究，可參見李弘祺：《宋代官學教育與科舉》，第四章至第七章，頁 59~222。

¹⁸² 筆者說「基本上」、「原則」、「較大地」，也就代表科舉制度只是相對於以往的官員選拔制度來說，較為開放並追求普遍的公正性，並非認為它完全開放公正或沒有弊端。

¹⁸³ 可參見李弘祺：《宋代官學教育與科舉》，頁 73、81、140~144。

¹⁸⁴ 筆者認為南宋官學學生的考量，主要還是進入太學可免解試一事。這也就是朱熹不斷提及的太學解額，後文將會提及。由於宋代科舉分為州縣的解試、京城的省試、朝廷的殿試，有些學生與官學學生花費一樣的年歲，但卻連解試都無法通過，進入官學受教之後，則能擁有通過解試舉人的資格，此對學子的仕宦之路自然更加有利。

環。那麼從學校教育到仕宦之間，多了科舉一道門檻，而科舉又具有許多變因，學校教育自然會為跨過科舉到達仕宦，做出相應的改變。¹⁸⁵這個改變一旦成立，學校就很難在入仕教育與應付考試之間做出平衡，也很難要求教官與士子不趨向應付考試的目的來教學，所以官學的功利性質與競利風氣的出現，也是無可奈何的事。

因此，朱熹針對官學教育有許多不滿與批評，雖不能完全代表當時官學的全面樣態，我們也不能據此便以為南宋官學極其腐壞，但它卻依然真切反映了當時官學教育無法解決的問題面向。朱熹對官學的批評，主要也分為學校定位、教官素質、學生風氣三個方面。他在〈送李伯諫序〉中言：

國家建立學校之官，遍於郡國，蓋所以幸教天下之士，使之知所以脩身、齊家、治國、平天下之道，而待朝廷之用也。此其德意可謂厚矣！然學不素明，法不素備，選用乎上者，以科目詞藝為足以得人；受任乎下者，以規繩課試為足以盡職。蓋在上者不知所以為人師之德，而在下者不知所以為人師之道，是以學校之官雖遍天下，而遊其間者，不過以追時好、取世資為事，至於所謂修身、齊家、治國、平天下之道，則寂乎其未有聞也。是豈國家所為立學教人之本意哉！¹⁸⁶

此段雖是針對官學教官而言，但也直接間接地點出了官學的問題：第一，官學的作用，是提供天下之士學習修齊治平之道德經世學問，以提供國家治政之用。但當時選官學教師之時，標準是「科目詞藝」，這其實就是指南宋學官多由科舉勝出者擔任的現象。擔任學官的教師，以為自己的職責僅是「規繩課試」，只知規範、考核學生，反映的是官學內部的分級選舍制度或是科舉教育。於是官學教人不依道德之教，選官時以科舉文字為依歸，教學內容也不以修齊治平之學為準，學校之定位已失立學教人本意。第二，由於教官是科場出身，又沒有應教授學生道德之學的自視，所以整日「追時好、取世資」，只知訓練學生學習時文以通過科舉考試。第三，學生無論是奔著這樣的教育而來，或是在這樣的教育之下，無法在道德之學下受薰染，被迫向著上位者、教授所習以為常的科舉時文前進，都使修齊治平之道在官學之中「寂乎其未有聞」。士子學習風氣已然如此，違背國家立學校的本意，又何以能待朝廷之用？

以上是就官學的普遍現象而談了，這在官學的中央組織「太學」中，則表現得更為明顯且具有代表性。在朱熹有名的〈學校貢舉私議〉中，便有一段直接點

¹⁸⁵ 當然，若採取以教育全面取代科舉之制（如蔡京三舍法），在官學就讀者，要進入仕宦之途之前，仍須經過種種考核與選拔，才有晉身官場的可能。但官學就讀名額本就有限，與應考科舉的人數相比，機會相對大得多，也不會受限於科舉而調整教育方向與內容，即使仍有為進入官場不可避免的競爭，但少了為科舉考試而學習之因素，教育意義與價值也不會相同。不過，宋代以學校教育全面取代科舉的方法，仍存在著許多其他的問題，諸如名額不足、財政不足的困窘，終究無法取代科舉，才造就了與科舉並行的官學教育。

¹⁸⁶ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·序一·送李伯諫序》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年），第8冊，卷75，頁3789-3790。

出了官學一連串的弊病：

古之太學，主於教人，而因以取士，故士之來者，為義而不為利，且以本朝之事言之，如李薦所記元祐侍講呂希哲之言曰：「仁宗之時，太學之法寬簡，國子先生必求天下賢士、真可為人師者，就其中又擇其尤賢者，如胡翼之之徒，使專教導規矩之事。故當是時，天下之士，不遠萬里來就師之，其游太學者，端為道藝；稱弟子者，中心說而誠服之，蓋猶有古法之遺意也。」熙寧以來，此法浸壞，所謂太學者，但為聲利之場；而掌其教事者，不過取其善為科舉之文，而嘗得雋於場屋者耳。士之有志於義理者，既無所求於學，其奔趨輻湊而來者，不過為解額之濫，舍選之私而已。師生相視，漠然如行路之人，間相與言，亦未嘗開之以德行道藝之實，而月書季考者，又祇以促其嗜利苟得、冒昧無恥之心，殊非國家之所以立學教人之本意也。¹⁸⁷

〈學校貢舉私議〉內容很長，舉出了科舉制度、官學教育、教師與學生各方面的問題，也提出了相應的改革方法。此段為檢討太學現況的文字，相當具體地指出太學性質與定位、教師與學生三方面的弊病。首先，朱熹引用呂希哲（字原明，1036-1114年）論宋仁宗之時太學樣貌，標舉出太學本該是教育士人道藝規矩之所在，與熙寧後以至當時的太學一相對照，就顯出「為義而不為利」與「聲利之場」的巨大差別。其次，仁宗時太學擇師，求賢中之賢、堪為人師者，而後的太學教師，則不過是善為科舉時文、特別會考科舉的人物，呼應了〈送李伯諫序〉中所說的「科目詞藝」。這些教師與學生疏離，不知要督輔學生之德行道藝，月書季考的效果，只是「促其嗜利苟得、冒昧無恥之心」，可知其所教之內容、所出作業、考題，都不根基於道藝德行之學，而是科舉時文之類的內容，使學生一心奔向競利，呼應了〈送李伯諫序〉中所說的「規繩課試」。其三，學生有志於道藝之學者，於太學無可學，其餘進入太學者皆是為了太學的「解額之濫，舍選之私」，可知國家給予太學學生免考解試的資格，還有層層選拔至仕宦的機會，這也就意味著士子只要能進太學，花費一定的年限，與有限的學生競爭，就可以免除與好幾倍以上的解試考生爭搶名額的機會，甚至有在經歷官學生涯後被選拔直接進入官場的可能，這造成許多學子為了這些福利爭相進入太學，不但不真心尊敬太學教官，也將一門心思放在科舉考試之中，無論是自我的學習或太學的學習，都帶著功利心，太學生活只是他們通過科舉的一個踏板與捷徑。從太學的定位與制度，到選擇教師、教學內容，再到學生的學風，就可以看到學校教育從上到下的負面連動關係。

綜觀朱熹全面言論，朱熹針對官學教育，主要批評其守科舉、做時文、任老佛之道，敗壞人心風俗。¹⁸⁸對於太學最常提出改革建議，主要是減損解額人數，

¹⁸⁷ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著五·學校貢舉私議》，第7冊，卷69，頁3485。

¹⁸⁸ 如言：「有國家者雖隆重儒學，而選舉之制，學校之法，施設注措之方，既不出於文字言語之

平均分配給郡縣。¹⁸⁹針對學官，朱熹秉持學生爭利、不明道德，是為教官之罪的看法，對當時的學官批評甚力，主要說他們本身年紀輕，不見得有學識道德，只知教科舉時文、計資考試，更沒有教學的遠見。因此要求派遣選拔學官時，人選年紀應過 40，以當地之士為佳，本身亦要端正，不應只教時文，而要有義理教養之實，使學生知本分事業。¹⁹⁰針對官學學生，則認為他們專為科舉而學習，只知模擬時文，見利不見義，這不僅只是官學學生的問題，而是當時士子的普遍學

工；而又以道之要妙無越於釋老之中，而崇重隆奉，反在於彼。至於二帝三王述天理、順人心、治世教民、厚典庸禮之大法，一切不復有行之者。」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·釋氏》，臺北：文津出版社，1986年，卷126，頁3009。）從此看出，國家之政，不離教育，並由科舉制度加以連結，所以討論問題時，政、教、科舉制度總是牽連在一起。國家雖禮重儒學，卻未識儒學精神，只知符應科舉時文，崇尚新奇，故高妙虛無之道具有吸引力，佛老之道反而凸出，儒家修身治世、崇禮順理之見反而隱沒，隱而未顯的即是國家政教、科舉士風之競利與佛老之私心的同質之處。又如言：「學校之政，名存實亡，徒以陷溺人心，敗壞風俗，不若無之為愈。」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十·汪張呂劉問答三·答呂伯恭六》，第3冊，卷33，頁1284。）

¹⁸⁹ 如言：「欲革奔競之弊，則均諸州解額，稍損太學之額。」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子六·論取士》，卷109，頁2698。）「要得不冗，將太學解額減損，分布於諸州軍解額少處。如此，則人皆只就本州軍試，又何苦就補試也！」（同前。）「常說均解額，只將逐州三舉終場人數，用其最多為額，每百人取幾人，太學許多濫恩一齊省了。元在學者，聽依舊恩例。諸路牒試皆罷了，士人如何也只要鄉舉。如何自家卻立箇物事，引誘人來奔趨！下面又恁地促窄，無人身處。」（同前，頁2702。）「然又須思量，所以致得四方士人苦死都要來赴太學試，為甚麼？這是箇弊端，須從根本理會去。某與子直書曾云，若怕人都來赴太學試，須思量士人所以都要來做甚麼。皆是秀才，皆非有古人教養之實，而仕進之途如此其易。正試既優，又有舍選，恩數厚，較之諸州或五六百人解送一人，何其不平至於此！自是做得病痛如此。不就這處醫治，卻只去理會其末！」（同前，頁2703。）由此可知太學在科舉考試上的解額優渥，以及舍選數恩，造成士人競赴太學之事，是當時相當嚴重的問題，才讓朱子一再提出批評改革意見。

¹⁹⁰ 參見：「凡事須有規模。且如太學，亦當用一好人，使之自立繩墨，遲之十年，日與之磨煉，方可。今日學官只是計資考選用，又學識短淺，學者亦不尊尚。」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子六·論取士》，卷109，頁2692。）「怪它不得，上之所以教者不過如此。然上之人曾不思量，時文一件，學子自是著急，何用更要你教！你設學校，卻好教他理會本分事業。」（同前，頁2700。）「『某嘗經歷諸州，教官都是許多小兒子，未生髭鬚；入學底多是老大底人，如何服得他；某思量，須是立箇定制，非四十以上不得任教官。』又云：『須是罷了堂除，及注授教官，卻請本州鄉先生為之。如福州，便教林少穎這般人做，士子也歸心，他教也必不苟。』……又曰：『今教授之職，只教人做科舉時文。若科舉時文，他心心念念要爭功名，若不教他，你道他自做不做？何待設官置吏，費廩祿教他做？也須是當職底人怕道人不曉義理，須是要教人識些。如今全然無此意，如何恁地！』」（同前，頁2700~2701。）「近日諸處教官，亦有肯留意教導者，然其所習不過科舉之業，伎倆愈精，心術愈壞，蓋不如不教，猶足以全其純愚之為愈也。」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書四·時事出處四·答詹帥書三》，第3冊，卷27，頁1037。）「自學絕而道喪，至今千有餘年，學校之官，有教養之名，而無教之養之之實，學者挾筴而相與嬉其間，其傑然者，乃知以干祿蹈利為事。至於語聖賢之餘旨，究學問之本原，則罔乎莫知所以用其心者，其規為動息，舉無以異於凡民，而有甚者焉。嗚呼！此教者過也，而豈學者之罪哉！」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著十·論諸生》，第8冊，卷74，頁3709。）「諸生蒙被教養之日久矣，而行誼不能有以信於人，豈專法制之不善哉？亦諸君子未嘗以禮義教告之也。夫教告之而不從，則學者之罪，苟為未嘗有以開導教率之，則彼亦何所趨而興於行哉？故今增修講問之法，諸君子其專心致思，務有以漸摩之，無牽於章句，無滯於舊聞，要使之知所以正心誠意於飲食起居之間，而由之以入於聖賢之域，不但為舉子而已，豈不美哉！然法制之不可後者，亦既議而起之矣，惟諸君子相與堅守而力持之，使義理有以博其心，規矩有以約其外。」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著十·論諸職事》，第8冊，卷74，頁3710。）

風問題，且主要還是受限於科舉制度與官學教官教育的影響，所以朱熹對官學學生雖有批評或勉勵勸戒，態度相對較為寬容，也只能要學生不為科舉奪志而已。

191

從朱熹的抨擊來看，他的不滿頗為強烈。這是因為朱熹理想中的國家官方學校，是「政事之本，道德之歸」，是從小到大、從家到國的普遍性道德修養教育，學生從國家學校提供的教育發明天性、認識自我、實踐於群，最後依照自我的道德與能力，得以配與相應的職務，使朝政、社會得以穩定運轉。而後世學校雖也如此設立，但師生之教學無不「忘本逐末，懷利去義」，「學校為虛文，而無所與於道德政理之實」。¹⁹²我們無法斷言官學淪為科舉考試的準備場合，在功利性的學習目的下，就使得南宋官學學生都成為了利慾薰心的大臣，因為畢竟對許多士子來說，太學只是一種工具性的存在，他們也並不覺得自己進入了太學便喪失了道德。但假如太學已經被定位為一種為科舉而服務的學校，那麼宋代以來的學校教育改革不僅失敗，儒者們心目中的國家教育也將因此崩潰。在朱熹眼中，國家的官方學校若提供不了士子道德政理之教，老師是為考試而教育、學生是為爭利而學習，那麼就不可能培養出有道德、明政理的人才，國家社會也不能安定穩健地發展。因為有志於道德政理的學生，無法從太學中獲得資源；想藉太學之優勢進入官場的學生，也很難不受功利之心影響。這樣的國家教育，無異於宣稱國家不重視道德，更贊成滿懷功利心的士子成為官員，與儒家思想精神完全相牴觸。所以朱熹多次批評官學教育，完全是可以理解的。

朱熹不滿當時的官學教育，但對於官學教育仍有超乎想像的注重。這包含了他在有實權之官職的短暫時光中對官學的付出，¹⁹³也就是指他對同安縣學、南康軍及所屬縣學、永嘉縣學、漳州州學及所屬縣學、潭州州學及所屬縣學的管理整頓；或是未任官職時對官學的幫忙，此表現為其為官學而書寫的各種記文。朱熹擔任地方官員，除了處理政事以外，一定會關注教化工作，而官學就是他著力的首要之處。統整來看，朱熹除了會抽空親自到官學授課講學之外，也積極整頓學校風氣，有勸戒教官、學生的文字，甚至有處罰學生的紀錄；建立教學模式與制

¹⁹¹ 見如：「林擇之曰：『今士人所聚多處，風俗便不好。故太學不如州學，州學不如縣學，縣學不如鄉學。』」曰：「太學真箇無益，於國家教化之意何在？向見陳魏公說，亦以為可罷。」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子六·論取士》，卷 109，頁 2692。）「近世以來，乃有所謂科舉之業者，以奪其志，士子相從於學校庠塾之間，無一日不讀書，然問其所讀，則舉非向之所謂者。」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記二·建寧府建陽縣學藏書記》，第 8 冊，卷 78，頁 3905。）「國家建立學官，周遍海內，其所以望於天下之士者，豈不亦若先王之志？而學者無以識其指意之所在，於其日用之間，既誕謾恣睢，而不知所以學，其羣居講習之際，又不過於割裂裝綴以為能，而莫或知其終之無所用也。是以其趨日以卑陋，而惟利祿之知……」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記二·信州鉛山縣學記》，第 8 冊，卷 78，頁 3915。）

¹⁹² 以上所述請見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記二·靜江府學記》，第 8 冊，卷 78，頁 3901。

¹⁹³ 筆者所謂「實權之官職」，不包括居鄉奉祠之間職。因此具體指向朱子五次擔任地方官員的經驗：同安縣主簿、知南康、提舉兩浙東路常平茶鹽公事、知漳州、知潭州。

度、頒定學規、編印教材；勸進地方學子入官學就讀，也推薦延請適合的人選擔任官學學官；爭取學錢、請書、擴充圖書收藏規模；修整建造官學祠堂、確立學校祭孔釋奠禮儀。¹⁹⁴從這些事蹟中可知，朱熹整頓官學不遺餘力，從經濟、祭祀、藏書，到師生、教學、風氣，可說是內外兼顧、面面俱到。且從他年輕時擔任同安主簿兼學事開始，基本上就已經有這些教學意識與作法，表示朱熹早就對教學事業有理念、認知、想法，並充分認可其價值。他對教官、學生或殷殷勸勉，或深沉痛斥，讓人感受到他對於官學教育的期許；他對官學的改造、監督、推進，展現了經營學校的宏闊格局與深遠眼光，也證實了他對官方教育仍抱有期待並積極投入。

至於朱熹在未有實權官職時，雖未能掌握官學治理權，也對官學教育有所關注。他總共做了 17 篇祠記，有 16 篇是為官學中祠廟所寫；還做了 9 篇學記，其中有 7 篇是記錄官學重建的文字；另有 10 篇與學校有關的記文，則都是記錄官學內部之事。¹⁹⁵這些記文數量之多，大都是朱熹應不同人物所邀約請求所撰，除了紹興 20 年（1150 年）之〈泉州同安縣學官書後記〉、¹⁹⁶紹興 25 年（1155 年）之〈蘇丞相祠記〉、¹⁹⁷淳熙 6 年（1179 年）之〈隆興府學濂溪先生祠記〉、¹⁹⁸淳熙 7 年（1180 年）之〈信州鉛山縣學記〉，¹⁹⁹主要與朱熹所任官職與職權有比較直接的相關，其餘祠記、學記都是朱熹未有實權官職時，或在非屬他管轄範圍狀況下而寫。依據這些記文內容，可知朱熹所寫祠記，一方面是肯認立祠請文者之心意，使後人得以效法，一方面是凸顯奉祠對象的道德學行，以此使官學師生有以興慕仿效，導正學風；朱熹所寫學記，一方面肯認修學興學之官員對教育的信念與付出，一方面也強調辦學之目的、提供正確的學習態度與方法；朱熹所寫關於學教之記文，凸顯官學教授的領導地位與作用、引發教授之自許與學子之尊師，強調讀書之重要、宣揚讀聖賢書求為己之學，支持將佛寺田產收為縣學學田之闢佛崇儒做法等。同時，無論是祠記、學記或與學校教育有關的紀文，他在正面提出看法之際，也指出反面的學校現象與師生學風加以對比批評，在相比之下就更能顯發這些立祠、立學或與教育相關之事的珍貴與重要，值得加以記錄提倡，將其理念宗旨與精神留下，以供後人學習效法。²⁰⁰

¹⁹⁴ 關於朱子在官學作為的詳細討論，可見孟淑慧：《朱熹及其門人的教化理念與實踐》，《國立臺灣大學文史叢刊》（臺北：臺灣大學出版社，2003 年），第 122 冊，頁 242~257。

¹⁹⁵ 關於朱子的祠記、學記，可見同上註，頁 272~277，文中有分類並舉例討論各項內容；頁 426~429 之〈附錄三〉~〈附錄五〉亦針對朱熹祠記、學記有清楚表格統整羅列。但就孟先生所錄與學校相關之記文，只統計為 9 篇，未收入〈泉州同安縣學官書後記〉，此篇為朱熹記錄他為同安縣學向連方請書之事，故筆者納入此篇，統計為 10 篇。

¹⁹⁶ 此為朱熹自作，為同安縣學書籍之後記，其時朱熹為同安主簿兼學事。

¹⁹⁷ 此為朱熹自作，蘇丞相祠為朱熹在同安縣學內所立之祠堂，其時朱熹為同安主簿兼學事。

¹⁹⁸ 此為朱熹應隆興府學教授兼朱熹門人黃灝所作，隆興府轄區在江南西路，其時朱熹知南康軍，與隆興府雖分屬江南東、西路，但同在江西，朱熹此階段有許多出版品也都交由隆興府學刊印。

¹⁹⁹ 此為朱熹應信州鉛山縣的僚屬雷霆所作，其時朱熹知南康軍，信州為江南東路之行政區，與江南東路之南康軍同轄區。

²⁰⁰ 比如其言：「今之為政者，固已不遑於學校之事，其或及之，而不知所以教，則徒以祿利誘人，而納之卑洿淺陋之域，是乃賊之，而於教何有？」〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·

無論朱熹是否為官，是否擁有對於官學的主導權，朱熹在官學教育上的努力都是顯著的。這麼說來，朱熹對於官學雖然有非常嚴厲的抨擊，但我們可以確定朱熹從來沒有放棄過官學，當他批評的時候，並非想著要推翻官方教育，或是認為官學毫無用處、不應該存在，反而是藉由批評指出問題，凸顯出改革的重要性，並且提出導正的方式，豁顯他與眾多官員與教授努力改變官學的必要與意義。就朱熹來看，官學教育最基本的問題在於科舉制度，從而影響了官學的定位及師生的教學風氣。本論文曾討論過宋代教育改革的幾次失敗，已經造成南宋儒者與士人不再冀望能改變科舉與學校教育之間的關係。²⁰¹朱熹在與學生、友人討論時，曾經提出許多自己的改革想法，也有相當具代表性的〈學校貢舉私議〉一文，但既是私下討論，就代表他無力將這樣的想法透過政治力量全面實現。因此現實情況就是，官學教育離不開科舉，它的基本問題無法解決。在這樣的情況下，朱熹想從事教育的改革，就只有兩條路：第一，放棄官學教育，另闢蹊徑。第二，在無法排除科舉的情況下，進行與科舉制度並容卻能改善官學的改革方式。²⁰²假如朱熹真的因為官學教育的失敗而放棄官學教育，在他為官之時，應當全面不理會官學興廢；在他無官之時，也無須為官學寫記撰文。因此朱熹對官學的態度是相當明顯的，他在無法改變官學與科舉結合現狀的同時，選擇了努力讓官學不致於完全科舉化的一條路。當然，他的努力是否成功是一回事，重要的是，朱熹在實踐其文教事業時，並未退出官學的教學場域。這與他沒有完全排斥做官有關，他依然利用官職的權限來改造官學，代表他仍然肯定用官方政治的力量推行教育的方式，甚至要將這樣的權限發揮到最大來改造官方學校。並且，儘管他閒居之時從事私人教育，也依然關心著官學的改革，建議、協助政府與地方官員改善官學，可知官方教育與私人教育在朱熹心中是可以並行而不衝突的。應該說，官學的難以改造，雖然促成朱熹更努力構建書院教育，但並沒有讓他放棄改造官學的念頭，即使朱熹在私人教育當中更能實現他的教育理念，但引導、推動官方學校的變化，仍是他文教事業中極為重要的一環。

記一·建寧府崇安縣學二公祠記》，第 8 冊，卷 77，頁 3867。）」自漢以來，千有餘歲，學校之政與時盛衰，而其所以為教者，類皆不知出此，至於所以勸勉懲督之者，又多不得其方；甚者至或使之重失其性，益亂其倫而不悟，是不亦可悲也哉！」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記一·南劍州尤溪縣學記》，第 8 冊，卷 77，頁 3878。）」自聖學不傳，世之為士者，不知學之有本，而唯書之讀，則其所以求於書，不越乎記誦、訓詁、文詞之間，以釣聲名、干祿利而已。是以天下之書愈多而理愈昧，學者之事愈勤而心愈放；詞章愈麗，論議愈高，而其德業事功之實愈無以逮乎古人。然非書之罪也，讀者不知學之有本而無以為之地也。」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記四·福州州學經史閣記》，第 8 冊，卷 80，頁 3979~3980。）」

²⁰¹ 學者亦曾指出：「學校育才和科舉取士之間，既有統一性又存在著矛盾性，因為學校和科舉各有其自身的社會功能，企圖用學校教育來代替科舉考試，或只重視科舉考試而無視學校存在，都會導致人們不願意看到的後果。」（劉海峰等著：《中國考試發展史》，武昌：華中師範大學出版社，2002 年，頁 99。）」

²⁰² 如學者亦曾指出：「在學校取士制度失敗而科舉不能去的前提下，如何為學校爭取相對獨立的地位從而發揮其教育功能，是南宋理學家必須考慮的問題。」（吳錚強：《科舉理學化——均田制崩潰以來的君民整合》，上海：上海辭書出版社，2008 年，頁 255。）」

可以特別提出討論的是，既然無法改變官學受國家政策與科舉制度影響的現實，那麼在官學教育中唯一可以企望的關鍵人物，就是教師了。由於學生在學校中所受的教育與規範、表現出來的學風與行為，都與官學主事者息息相關，那麼身為官學的教授、學官，就背負著極大的責任。「天下事不是從中做起，須得結子頭是當，然後從上梳理下來，方見次序」²⁰³，這是一種上行下效、本末一貫的關係，就學校教育的整體關係來看，教師就是本、是首，教師本身不端正，學校教育的起始便已不正，又如何指望學校整體的運作以至於學子會端正？就教師本身來看，教師象徵的是文教事業的根本，他是「內聖外王」精神得以實踐的主體，只有個體內在之德充實飽滿，才能促成其外在之為正當適切；他本身即是活體之「文」，也是形式之「文」的來源，他對學校的統理、教學，就是將這些「文」加以外顯、流布、傳播的「教」，也就是實踐「內聖外王」的過程。因此在朱熹心目中，理想學校的教師應給予德行學識兼備的人才擔任，文教主體本身「文」采煥然，學生自會慕名而來。但「自熙寧設置教官之後，學者不復得自擇師，是以學校之正，名存實亡，而人才之出，不復如當日之盛」²⁰⁴，當政府以官方力量指派教官，而教師的道藝德行不再是唯一擇師標準，問題就產生了。因為學校與學生都失去自己選擇教師的權力，而官方擇師又以科舉為標準時，教師本身沒有符合「內聖外王」精神的「文」，也就不可能實現「內聖外王」精神之「教」。這從朱熹對熙寧、崇觀實行學校教改的批評中即可得到驗證：

今之〈學規〉，非胡安定所撰者。……大抵本朝經王氏及蔡京用事後，舊章蕩然，可勝歎哉！²⁰⁵

熙寧三舍法，李定所定。崇觀三舍法，蔡京所定。胡德輝堙嘗作記。學者，所以學為忠與孝也。今欲訓天下士以忠孝，而學校之制乃出於不忠不孝之人，不亦難乎！²⁰⁶

王氏即王安石，當時熙寧時期推三舍法，主要由李定（字資深，？-1087年）倡導執行；蔡京於崇觀年間，也推行三舍法。朱熹在這裡批評李定、蔡京改革學校制度，有趣的是，朱熹並未直接反對三舍法，因為朱熹基本贊成二程之意見，²⁰⁷而程顥主張直接從官學學生中選拔官員，與三舍法的基本精神也無相悖；程頤雖

²⁰³ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子六·論取士》，卷109，頁2691。

²⁰⁴ 以上所述請見[宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十五·前輩平交往復二·答薛士龍一》，第4冊，卷38，頁1581~1582。

²⁰⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類·本朝二·法制》，卷128，頁3079。

²⁰⁶ 同上註，頁3080。

²⁰⁷ 可見：「李燾：『燾謂後世人才不振，士風不美，在於科舉之法，然使使用明道賓興之論，伊川看詳之制，則今之任學校者，皆由科舉而出，亦豈能遽變而至道哉？』朱熹：『明道所言，始終本末，次序甚明，伊川立法，姑以為之兆耳。然欲變今而從古，亦不過從此規模，以漸為之，其初不能不費力矯揉，久之成熟，則自然丕變矣。』」（[宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十九·知舊門人問答二十四·答李敬子余國秀》，第6冊，卷62，頁3110。）

質疑直接從官學中選官的制度，卻也沒有強烈反對。²⁰⁸但朱熹仍然說王安石、蔡京的教育改革是學校教育禍患的根源，可知他反對的並非三舍法制度本身，而是「經由王氏、李氏、蔡氏所推行」的三舍法。他直接批評李氏、蔡氏為不忠不孝之人，當不忠不孝之人主導了學校的制度與走向，那麼學校要有好的規模與氣象是不可能的。這充分反映了學校主事之人的內在道德，即是文教事業在學校中建立的基礎，無內聖之文，就不能實踐外王之教，這是相當明確的邏輯關係。

官學教官無內德作為根基，就無法實踐朱熹的文教事業，也就成就不了儒家的「內聖外王」。這也是朱熹在南宋如此困窘的官學型態之下，對學校教官要求極高的原因，就像他大罵漳州官學教授、學官之言：

教授受朝廷之命，分教一邦，其責任不為不重，合當自行規矩。而今卻容許多無行之人、爭訟職事人在學，枉請官錢，都不成學校！士人先要識箇廉退之節。禮義廉恥，是謂四維。若寡廉鮮恥，雖能文要何用！²⁰⁹

朱熹如此氣憤，是因學官無德無行，而官學中人員還對他汰換學正之事加以阻攔，可知朱熹無法容忍教官不能以身作則、只知官官相護、成為敗壞學校教育的蠹蟲。朱熹還點出，寡廉鮮恥，則要「文」無用，此無德無行之教官所展現之「文」，只是訴諸文字的為文能力，諸如寫作科舉時文，並非能實踐「內聖外王」的文教主體之「文」。朱熹甚至嘲諷地說：

某嘗勸人，不如做縣丞，隨事猶可以及物。做教官沒意思，說義理人不信，又須隨分做課試，方是鬧熱。²¹⁰

這裡可以看出，對於朱熹來說，透過官方的政職，是可以達到「及物」、「及人」的這種向外推擴內德的事業，這包括了掌管縣政之縣丞，也包含了主導學政之教官。但朱熹說做教官不如做縣丞，因為縣丞可以「及物」。那麼反過來說，教官是不是就不能夠「及物」了呢？見朱熹曾說：「杜門讀書，固為可樂，而人居學校，又可推以及人，想賢者於此，亦不憚應接之煩也。」²¹¹這裡清楚看到朱熹的內心意識，在讀書、累積學問的自我修身，與教學、推擴學行的教育事業之間，他同樣給予肯定並具有熱忱，而進入學校教育學子能夠「及人」之想法，已是相當明確了。由此可知，朱熹說做教官不如做縣丞的原因，並不是因為做官學教官

²⁰⁸ 二程對於官學教育的意見，主要的精神是希望以學校教育取代科舉制度，這與三舍法並無不同。不同在於三舍法以月書季考的方式考核學生，二程則認為重點在於精選教師，並通過教師舉薦學生，避免學生養成在分數上計較之心。關於二程對學校改革意見之討論，可參見陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，頁 85~88；李弘祺：《宋代官學教育與科舉》，頁 70、273~274。

²⁰⁹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子三·外任·漳州》，卷 106，頁 2645~2646。

²¹⁰ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十五·訓門人六》，卷 118，頁 2843。

²¹¹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十六·知舊門人問答二十一·答何巨元》，第 6 冊，卷 59，頁 2873。

在本質上不能「及物」、「及人」，而是在現實上「及物」、「及人」的阻撓與困難。就官學教官來說，為符應國家政策與學子期待，他們必須「隨分做課試」，為學校分級制度與科舉考試做準備工作，假如教官完全不理會學校制度與科舉，談及儒家義理之學時，卻又沒有人願意理會。「說義理人不信」，是朱熹沉痛又憤慨的現實，學生不知道德義理的重要，反存功利心、一心向著科舉考試，則學校教官所能做到的「及物」、「及人」事業，就相當有限了。所以，並不是做官學教師不能「及物」、「及人」，而是受限於現實狀況，在官學中實踐朱熹儒家式的「內聖外王」確實困難重重。但朱熹這裡還是帶著一種反諷口氣的，即使教官難為，朱熹仍然將希望寄託在教官身上，所以才會對教官們殷殷期許以至動怒，他企圖改變教官，喚醒他們的道德文教意識，嘗試在這樣困頓的教學環境中，引導、創造出更好的官學氛圍。

於是，朱熹一面批評官學，又一面投入官學的現象，就是他在現實與理想之中尋找平衡的一種表現模式。因為國家教育與考試制度的結合已成事實，在無法改變大環境的情況下，朱熹選擇了與科舉制度共融的方式來改造官學。他一方面將極大的希望與責任放在學官的身上，一方面也直接面對了科舉之學與道德之學共進的教學模式：

學校固不免為舉子文，然亦須告以聖學門庭，令士子略知修己治人之實，庶幾於中或有興起，作將來種子。²¹²

這裡可以看出，朱熹明白官方學校不能不教科舉之文，因為這是國家政策、學校教育與選拔人才之間結合的方向，從上到下，從教官到學生，都無法閃躲、迴避這樣的態勢，因此朱熹雖然批評這樣的現象，但不再強勢地要求把它去除。朱熹的重點在於，官學不能全面淪為科舉的附庸，除了科舉之文，教官到其教學內容再到學生，仍需有道德之浸潤與涵養，當學子準備科舉考試的同時，也明白修己治人之大道不可廢。另外，針對官學擇選教官，朱熹曾提出參錯「依本分、識道理、能作舉業」之輩，共同誘進學子這樣的建議，²¹³說明朱熹的官學教育並非只要求道德學識，也包容科舉之學以多方面幫助士子。不過朱熹在後文也說：「但此須緩緩子細圖之，恐其間有趨向不同，反能為害，則不濟事也。」²¹⁴可知朱熹也非常仔細全面地思考過官學教育幾個方向是否相容的問題，證明朱熹也明白科舉制度對學校教育及學生的影響不可能完全去除，在與之妥協的情況下，企圖找到一個平衡點，一方面避免官學全面科舉化，一方面也容納科舉之學。在這樣改造官學之後，「種子」才能發芽茁壯，往外擴散出去，以形塑影響。在前面給予孫季和的書信中，非常明顯地展現了朱熹以「文教」實踐「內聖外王」的經營理

²¹² 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十一·知舊門人問答十六·答孫季和二》，第6冊，卷54，頁2545。

²¹³ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十九·知舊門人問答二十四·答常鄭卿》，第6冊，卷62，頁3091~3092。

²¹⁴ 同上註，頁3092。

念，是一「興起」的「種子」說，完全符合前面所論的「新民」教育論。他相信「明明德者」能作教，以使「明德者」自我興發，所有人都是能被興發的客體，也能夠成為興發他者的主體；被興發者是一種子，當種子成長之後會開花、結果、繁衍，從一株小草成長成一片草地，從一朵小花漫延成一片花海，生生不息。而在官學教育中，教官該做那「明明德者」以啟發學生，使其興發本有之「明德」，然後成為下一個「明明德者」。當學生未來成就，無論是進入官場或是教職，都能繼續擔任興發他人的主體，做「及物」、「及人」的事業，「內聖外王」的精神也會在不斷的文教實踐過程中傳承下去。

本節已簡要說明了朱熹的官學教育狀況，並呈現朱熹在實踐文教工作時，既不滿官學又企圖改造官學的樣態。針對這種看似矛盾的態度，若考察其整體言論與行為，會發覺朱熹依然肯定通過官方力量進行教育的可能性，並且對身為實踐「內聖外王」主體的教官有極高期待與要求，企圖通過官學主事者、為師者的個人醒悟與自覺，以身作則，在兼容科舉學的情況下教授道德義理之學，避免官學全面被科舉學佔據侵蝕，在滿足學生科舉考試需求同時，引導學生思索道德義理學問，灌溉學生之心靈種子，以求長遠的傳承。從教師本身的內外實踐來看，是一落實「內聖外王」理念的證明；從學生受教到未來居官、傳學來看，是「內聖外王」精神的發揮與傳播。這充分彰顯了朱熹以「文教」貫徹「內聖外王」的模式，也揭示了朱熹在平衡科舉與官方教育關係上的用心。朱熹雖然批判官學，也花了很多心力從事私學教育，但他未曾放棄通過官學實踐文教事業一途，即便改造官學的效果並不直接或顯著，甚至困難重重，但朱熹很清楚，「欲變今而從古，亦不過從此規模，以漸為之，其初不能不費力矯揉，久之成熟，則自然丕變矣」²¹⁵，官學教育的改造並非一蹴可幾，教育的傳承及影響力道也不在短期之內可見，除了循序漸進地堅持下去，就別無他法，自然心急不得。此亦可證實，朱熹以「文教」貫徹「內聖外王」的模式，雖有其獨立於政治力量的意義與價值，但絕非與政治截然切割、毫無關係，通過對朱熹與官學教育關係的探究，也就可以掌握其轉型階段的複雜特色。

二、朱熹與科舉制度

透過上述討論可知，南宋官學的種種問題、朱熹對於官學的批判與檢討，都根源於學校教育與科舉的結合。科舉制度既然是罪魁禍首，那麼朱熹對與科舉制度應當持全面抨擊態度。但本論文第二章曾簡單討論過宋代的科舉改革，指出南宋時期科舉制度在經過幾次改革後，仍未能被學校體制全面取代，科舉制度成為國家取才的重要管道、無法被推翻已成既定事實。因此朱熹雖然不滿科舉制度，也提過以學校教育或鄉舉里選方式擇才的意見，但與當時的許多人一樣，多數時

²¹⁵ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十九·知舊門人問答二十四·答李敬子余國秀》，第6冊，卷62，頁3110。

候都不再想著取消科舉制度，而是在接受科舉制度的情況下，尋求制度內部的改善，或提供士人在面對科舉時該有的心態與方針。於是，朱熹對科舉的態度，既批評又不反對，呈現了一種包容下的平衡，充分彰顯出他與國家政策、官方力量之間的巧妙依違關係，也是朱熹的「內聖外王」精神型態並未排斥或放棄政治一途的證明。

關於南宋時期的科舉制度，相關研究頗多，²¹⁶在第二章第三節處也已有討論，此處便不再重複論述。朱熹的科舉意見，學者們也多有論述，詳細可參。²¹⁷本文為求形塑朱熹的「內聖外王」型態，將揀選能夠呈現其在官私之間平衡力道的材料進行論點推衍。就相關文獻與二手研究共識來看，朱熹對科舉的想法有幾個基本表現：第一，朱熹不滿科舉制度，多次批評科舉弊端。第二，朱熹曾提出改革科舉的具體想法，並不以推翻科舉為主要訴求。第三，朱熹不反對學生或士子學科舉之學或去應舉。以下便針對此三點進一步說明。首先，朱熹指出科舉有弊：「科舉是法弊……雖有良有司，亦無如之何。」²¹⁸科舉制度作為一個選拔人才的制度，本身是有問題的，所以就算執行的人物、官員優良，也無法不產生弊病。他甚至曾極端的說：「今上自朝廷，下至百司、庶府，外而州縣，其法無一不弊，學校科舉尤甚。」²¹⁹「周宣幹有一言極好：『朝廷若要恢復中原，須要罷三十年科舉，始得！』」²²⁰在眾多有弊的制度當中，學校科舉之弊是最為嚴重的，還將南宋無法恢復中原的責任歸咎於科舉制度。那麼科舉之法弊究竟造成了什麼樣實際的弊端呢？朱熹言：「舉業壞了多少人！」²²¹「科舉累人不淺，人多為此所奪。」²²²「大抵科舉之學，誤人知見，壞人心術，其技愈精，其害愈甚。」²²³科舉害人、奪人、壞人，是朱熹在評價科舉時經常提到的。其所害、所奪、所壞者，是人向道之心志、聖學之知見，造成的後果直接表現在士大夫的士風、官風之上：

近世學者氣輕質薄，不耐持久，每以欲速之心，懷徼幸躐等之望，又有科舉世俗之學以奪其志，所以常若有所驅脅迫逐，而不暇從容以及乎有成也。

²¹⁶ 相關研究可參見如劉伯驥：《宋代政教史（下冊）》，頁 912~1055；李弘祺：《宋代官學教育與科舉》第六章〈科舉考試〉，頁 155~193；賈志揚：《宋代科舉》（臺北：東大圖書，1995 年）；劉海峰等著：《中國考試發展史》第三章〈宋代考試的繁榮〉，頁 75~106；李兵：《書院教育與科舉關係研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005 年）第四章〈南宋書院教育與科舉關係研究〉，頁 88~137；楊渭生等著：《兩宋文化史》，頁 365~384。

²¹⁷ 如范壽康：《朱子及其哲學》（臺北：開明書店，1964 年），頁 185~187；李兵：《書院教育與科舉關係研究》，頁 112~128；甯慧如：《南宋儒者的人仕與教學——特別關注道學家的雙重實踐》（嘉義：國立中正大學歷史所博士論文，2005 年），頁 129~134；方旭東：〈應舉與修身——道學的身心治療之術〉，收於吳震主編：《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，2009 年），頁 374~393。

²¹⁸ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子六·論取士》，卷 109，頁 2700。

²¹⁹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子五·論治道》，卷 108，頁 2683。

²²⁰ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子十五·訓門人六》，卷 118，頁 2859。

²²¹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷 13，頁 243。

²²² 同上註，頁 246。

²²³ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十五·知舊門人問答二十·答宋容之》，第 6 冊，卷 58，頁 2822。



商鞅論人不可多學為士人，廢了耕戰。此無道之言。然以今觀之，士人千人萬人，不知理會甚事，真所謂游手！只是恁地底人，一旦得高官厚祿，只是為害朝廷，何望其濟事？真是可憂！²²⁵

今世士大夫惟以苟且逐旋挨去為事，挨得過時且過。上下相咻以勿生事，不要十分分明理會事，且恁鶻突。才理會得分明，便做官不得。……風俗如此，可畏！可畏！²²⁶

人材日衰，風俗日薄，朝廷州縣，每有一事之可疑，則公卿大夫、官人百吏，愕眙相顧而不知所出，是亦可驗其為教之得失矣。²²⁷

士子一心投入科舉，「先學作文干祿，使心不寧靜，不暇深究義理，故於古今之學、義利之間，不復能察其界限分別之際，而無以知其輕重取捨之所宜」²²⁸，為其所累，「雖做得官，貴窮公相，也只是箇沒見識底人」²²⁹。從上面的四條獨立引文中可見，朱熹批評當時的讀書人欲速躁進、急功好利，不曾下扎實工夫，義理不明、學問輕浮不說，在是非道義面前更是沒有原則，不但無事生產，更整日遊手好閒，遇事慌張推託、互相迴護、因循苟且。這昏聩無能的士大夫形象，當真應了商鞅（前 395-前 338 年）貶低讀書人之論，讓朱熹甚為痛心，也驗證了以科舉制度來選拔人才的結果流弊叢生，即使不能稱之為失敗的制度，卻也是禍亂的根由。

其次，朱熹理想的政府官員選人之法，是所謂的「鄉舉里選」，這種選才的標準，在於個人的道德、學行、能力，經由推薦者平日的觀察，而後才得以被選中推薦，較為符合「以德取士」的原則，雖然有包庇親貴之嫌，但與科舉考試僅以文章優劣來評比分數不同：

漢室之初，尚有遺法，其選舉之目，必以敬長上，順鄉里，肅政教，出入不悖所聞為稱首。魏晉以來，雖不及古，然其九品中正之法，猶為近之。及至隋唐，遂專以文詞取士，而尚德之舉，不復見矣。積至于今，流弊已

²²⁴ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十五·知舊門人問答二十·答宋深之五》，第 6 冊，卷 58，頁 2819。

²²⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子六·論取士》，卷 109，頁 2693。

²²⁶ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子五·論治道》，卷 108，頁 2686。

²²⁷ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著五·學校貢舉私議》，第 7 冊，卷 69，頁 3477。

²²⁸ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十五·知舊門人問答二十·答宋澤之》，第 6 冊，卷 58，頁 2823。

²²⁹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十八·訓門人九》，卷 121，頁 2943。

極，其勢不可以不變，而欲變之，又不可不以其漸。²³⁰

在隋唐以前，選拔人才的方式還多少有一些「鄉舉里選」的精神與實質表現，但自此之後科舉制誕生，以文詞取士成為標準，再也無從評判士子們的道德、能力，造成流弊叢生。所以朱熹不只一次提到過他支持「鄉舉里選」，而批評「科舉」制度，如言：「今科舉之弊極矣！鄉舉里選之法是第一義，今不能行。」²³¹「自鄉舉里選之法廢，取士者先文藝，後材實，於是野多遺賢，朝多曠位，而治具民俗，每不能無愧於前世。」²³²可是「鄉舉里選」的時代確實已經過去，在「科舉」制度作為國家選才的方式已成定局後，朱熹對於「鄉舉里選」的欽慕、推崇也只停留在口頭言語上，並未主張以「鄉舉里選」來推翻科舉，而是針對科舉制度提出具體的修正方案，這證實朱熹是在接受科舉制度的情況下，企圖修正科舉。

〈學校貢舉私議〉是朱熹最為清晰的科舉改正方案，文中除了有針對官學教育的意見，已於前文討論過，其餘則皆針對科舉制提出：

立德行之科，以厚其本；罷去詞賦，而分諸經、子、史、時務之年，以齊其業。又使治經者必守家法，命題者必依章句，答義者必通貫經文，條舉眾說，而斷以己意。……至於制科、詞科、武舉之屬，亦皆究其利病，而頗更其制，則有定志而無奔競之風，有實行而無空言之弊，有實學而無不可用之材矣，此其大略也。²³³

上述主張可見，朱熹對科舉改正的意見分為三個面向：改變考科、制定考科與年份的規律搭配、改變書寫依規及批閱標準。在其後，朱熹非常詳細且具體地分述這幾項主張的內容與執行方式。比如「改變考科」，首先是增加「德行」科，將經過重新分配的州縣解額數的四分之一一定為「德行」科，由各地官員加以搜訪舉薦，在兩三年內讓這些人物擔任大小差事進行考察，並與官學、考試結合，優異的人才得保省試，學行不良者給予處罰；其次是取消「詞賦」科，若無法立即罷考，可酌情遞減每次科考「詞賦」科的錄取人數，以至於完全罷考。又如「制定考科與年份的規律搭配」，將十三經分為三科、諸子分為四科、諸史分為四科、時務分為四科，每次科都考經、史、子、時務四種，但皆只取各類的其中一科考試，而《四書》每次都考，並詳訂各科之義（解釋經書）、論（評論時局）、策（解決時弊）的考題數量。²³⁴再如「改變書寫依規及批閱標準」，治經者必守家法，

²³⁰ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著五·學校貢舉私議》，第7冊，卷69，頁3479。

²³¹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子六·論取士》，卷109，頁2698。

²³² [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·跋四·書萬君行事後》，第8冊，卷84，頁4143。

²³³ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著五·學校貢舉私議》，第7冊，卷69，頁3478。

²³⁴ 關於考試分科、分年之見，朱子提及相當多次，如言：「聞虜中科舉罷，即曉示云，後舉於某經某史命題，仰士子各習此業。使人心有所定止，專心看一經一史，不過數舉，則經史皆通。此法甚好。」（[宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子六·論取士》，卷109，頁2694。）「如科舉後便下詔，今番科舉第一場出題目在甚經內；論題出在甚史內，如《史記》《漢書》等，廣說二書；策只出一二件事。庶幾三年之間，專心去看得一書。得底固是好，不得底也逐番

訂下各經各家注疏，讓舉子應舉時至少寫出兩家之解，並辨其是非；命題者必依章句，讓主司命題者勿出不合章句之題，所出命題應受檢視，不合應罰，否則也要允許應舉人依經作答、駁題之謬。制科、詞科、武舉也都要稍更其制，不取背誦記憶、誇大雕刻之言，考其實行、取其能辨時務者。朱熹針對科舉制度本身、命題者到應舉者，都做了相當的思考與建議，其了解之精深、思慮之整密、改革之用心，於此可見一斑，可證其絕非排斥、反對科舉或是為批評而批評之人。

朱熹的這些意見，有學者稱之為「科舉理學化」²³⁵，也就是依照理學精神與標準改造科舉，使科舉為理學所運用。筆者同意這樣的說法，因為以朱熹對這些改革科舉的意見來看，他確實排斥文詞取士、以儒經為最重要的內容，又企圖透過考科、經典比重與書寫風格，來改變科舉時文競利之風，全面反映了以理學價值主導科舉的特色。透過科舉制度的理學化，進一步達到舉子、官員、政治的理學化，可說是朱熹〈學校貢舉私議〉的一大思考方向。但「理學化」一詞，仍過於寬泛，其內涵籠統而模糊，因此我們可以更深入分析朱熹在科舉制度改造上所豁顯的思想宗旨：第一，盡量增加科舉以德取士的可能，以道德為重要依歸。第二，重視實際學養與作為，不滿詩賦駢儷、記誦空言無益治政。第三，要求舉子兼修經、史、子、時務，但特重儒經，更重《四書》，並考量所治內容龐大，分年分科，使舉子能在短期間集中研讀固定科目，並在幾次科考之後累積各類各科研讀量，以達質量兼具之目的。第四，要求治經不能憑空臆測、自說自話，或是專學科舉時文、模仿妄論，而必尊聖賢之言，但也不據守一家，而是在多方閱讀參照下，辨別是非，反求己身。出題不能務求新奇而切割章句，阻礙舉子據經陳述，破壞科考風氣。這些意見充分反映了朱熹的哲學思想、學術特點與文教特色，包括朱熹主張德本文末、文以載道；博文約禮、學行相輔；重視儒家經典、解經回歸經文；以《四書》為主要教材等等。但若將朱熹的想法坐實為爭奪學術話語權的證據，筆者則持保守意見；朱熹有意識地用自己的理學思維與精神改造科舉，卻不代表他有意識地要用科舉爭奪自己的學術地位。想要擴大自己的學術影響力雖是朱熹所願，但那是他文教精神的自然趨向，並未進入到算計的層次，更何況朱熹想要改造科舉，是力求科舉制度成為國家選拔真正人才的有效方式，並不是希望科舉制度成為理學的工具。只能說，朱熹心目中的「真正人才」是符合理學標準的，他也相信將理學精神貫注於科舉之中，確實能使士子受理學浸潤，而達到理學化的作用。所以，雖然可以說朱熹希望科舉理學化，卻不能斷言朱熹

看得一般書子細。」〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子六·論取士》，卷 109，頁 2699。）

「『立科取人，以《易》《詩》《書》為一類，三《禮》為一類，《春秋》三傳為一類。如子年以《易》《詩》《書》取人，則以前三年舉天下皆理會此三經；卯年以三《禮》取人，則以前三年舉天下皆理會此三《禮》；午年以《春秋》三傳取人，則以前三年舉天下皆理會此《春秋》三傳。如《易》《詩》《書》稍易理會，故先用此一類取人。如是周而復始，其每舉所出策論，皆有定所。如某書出論，某書出策，如天文、地理、樂律之類，皆指定令學者習，而用以為題。』賀孫云：『此法若行，但恐卒未有考官。』曰：『須先令考官習之。』」（同前。）可見朱子贊成預先告知所考書籍，使舉子準備有方向，能夠專心致志；經過幾次科考之後，學者便能通數經數史子時務。當然這樣的做法是需要命題者的學識相搭配的，所以朱子也要求命題者自己先通經史數書。

²³⁵ 吳錚強：《科舉理學化——均田制崩潰以來的君民整合》。

賦予了科舉功利性的意義。於是為避免誤會，所謂的「科舉理學化」，應界定為以理學思維與精神改造科舉，進而改造國家之意，而非以科舉爭奪理學戰場、擴大學術影響力之意。

另外，朱熹對科舉的改革意見，除了重視道德與儒家經典之外，有一個十分突出的特點，是他對「時文」的批評。說朱熹反科舉，還不如說他反時文來得準確。所謂的「時文」，魏希德曾給予頗為明白的說明：

字面上而言，「時文」指的是「當代的文章」、「當下的文章」。儘管這個詞指的不是某一種文體或寫作風格，該詞從北宋開始就與科舉密不可分。它被用來指代考場中的作文，尤其是最近考試過關的文章。這些文章的重要性在於它們體現了對歷史、政策和訓誥問題的解讀，也反映出考官鍾愛的寫作風格，它們作為範文有效地使用了舉業課程和指南中教導的修辭手法。「時文」一詞往往帶有輕蔑的貶義，因為大多數考場作文被認為僅有短暫、有限的價值。大多數考場作文僅在當場考試之後有限的時間裡對備考考生有用。²³⁶

這段話語點出了幾個重點：第一，在宋代，「時文」是「考場作文」，包含應舉時所作的文章，或是已通過考試的文章。第二，「時文」具體反映出應試者、命題者共同塑造的一種寫作範式及風格，也與舉業課程息息相關。第三，「時文」帶有貶義，被視為一種通過科考的工具，只有短暫有限的價值。簡單來說，「時文」是科舉制度下的產物，為考官、考生、教師所共構出來，具有濃厚的工具性意義與目的。考官出題，學生應考，於是創造時文；歷年題目與通過文章成為考古題與範例，其出題模式與寫作手法變成參考依據，於是有學生學習，有老師教授，再寫出練習時文；學生到考場應考，依照練習時文寫出考場時文，符合考官口味，成功中舉，其時文成為下一次的範例，從而塑造了類似的模擬題目與相同的寫作模式。

準確來說，朱熹所批評的「時文」，並不包含「詞賦」科之作品，如其言：「今為經義者，又不若為詞賦；詞賦不過工於對偶，不敢如治經者之亂說也。」²³⁷朱熹建議廢考詞賦科，是因為詞賦不牽涉經義，也與時務沒有直接關聯，只能展現修辭與文采，但也正因如此，詞賦科之作品，即使追求華麗排偶，也不如其他時文來得悖亂。同時，朱熹也曾批評制科之賢良科文章，說「其所作策論，更讀不得」，²³⁸其中所存問題，與朱熹批評時文時類似，可知朱熹所批評者，當指涉為義、論、策屬「文」之體式，涉及經史子時務各方面的文章，而解經之義更為其批判「時文」之焦點。科舉全然以舉子文章作為評分依據，因此時文已是「取者

²³⁶ (比利時)魏希德著，胡永光譯：《義旨之爭：南宋科舉規範之折沖》，收於彭國翔主編：《海外中國思想史研究前沿譯叢》(杭州：浙江大學出版社，2015年)，頁183。

²³⁷ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子六·論取士》，卷109，頁2694。

²³⁸ 同上註，頁2701。

不問其能，應者亦不必其能，只是盈紙便可得」²³⁹，與朱熹選官重真實道德學行之第一義已相去甚遠，只能要求時文貼合經典，企盼從中選出有道德之人，才不致與聖賢之學太相悖。因此假如科舉命題與時文都符合經典，即便成為一種範式，恐也不會成為朱熹所反對的對象。但當時時文所呈現出來的狀況，是朱熹完全無法認可的，因此當不合經典的時文範式出現，甚至成為專門教授的一門學問時，就引發了朱熹的強烈質疑與不滿。

朱熹對時文的批評，可從內容與形式兩方面來分析。關於內容，批評的重心在於不合經義、不明事理，癥結點在於只知追求「新奇」，見朱熹言：

近年以來，習俗苟偷，學無宗主，治經者不復讀其經之本文，與夫先儒之傳注，但取近時科舉中選之文，諷誦摹倣，擇取經中可為題目之句，以意扭捏，妄作主張，明知不是經意，但取便於行文，不暇恤也。蓋諸經皆然，而《春秋》為尤甚，主司不惟不知其繆，乃反以為工，而置之高等，習以成風，轉相祖述，慢侮聖言，日以益甚，名為治經，而實為經學之賊，號為作文，而實為文字之妖，不可坐視而不之正也。……主司命題，又多為新奇，以求出於舉子之所不意，於所當斷而反連之，於所當連而反斷之，大抵務欲無理可解，無說可通，以觀其倉卒之間，趨附離合之巧。其始蓋出於省試「上天之載，無聲無臭，儀刑文王」之一題，然而當時傳聞，猶以為怪，及今數年，則無題不然，而人亦不之怪矣。主司既以此倡之，舉子亦以此和之，平居講習，專務裁剪經文，巧為鬪釘，以求合乎主司之意，其為經學賊中之賊，文字妖中之妖，又不止於家法之不立而已也。²⁴⁰

文中指出，時文追求新奇的現象，是由主考官或命題者與考生共同顯現的。朱熹指出，舉子治經，不看經典本文，也不看先如傳注，只是取歷年時文加以模擬仿效，自己找經典中可能可以當作考題的句子練習，不依當句經文之義論述，甚至拿來運用在其他的經義解釋上，只是牽合附會，完全不符本義。可主考官卻也完全不論其文是否合於經義，以為這樣的解釋與看法新鮮奇巧，給予這些時文極高的評價。據朱熹認為，這種風氣始於前些年省試的一道考題：「上天之載，無聲無臭，儀刑文王」。這段話源自《詩經》，只取原句「上天之載，無聲無臭。儀刑文王，萬邦作孚」的前三句，並未完整，也因此在解釋上創造更多模糊的空間。朱熹說當時人們還覺得出題不佳，後來卻帶起依樣畫葫蘆的風潮，命題者都出類似破碎奇險之題，為了追求出題出奇不意，讓舉子無法依本義書寫，以使他們在倉促之間附會他說，造成新穎、怪異的言論出現。²⁴¹就此來看，命題者故意碎裂

²³⁹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子六·論取士》，卷 109，頁 2693。

²⁴⁰ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著五·學校貢舉私議》，第 7 冊，卷 69，頁 3482~3483。此段在《語類》中也有類似的說法，見 [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子六·論取士》：「今人為經義者，全不顧經文……可慮！可慮！」（卷 109，頁 2693~2694。）

²⁴¹ 另亦見朱子言：「方試官命此題，已欲其立奇說矣。又，出題目定不肯依經文成片段，都是斷章牽合，是甚麼義理！……今為主司者，務出隱僻題目，以乘人之所不知，使人弊精神於檢

經文、專出生冷顯僻之題，造成考生不顧經文，自顧自說，而主考事者又給予高分，使得後來考生模仿效法，主司的傾向及包容，與考生的競利心態與模仿作為之間，形成一種循環關係，因果相依，助長了這類時文的興盛。

或許是為了避免考題的僵化呆版，又或是要揀選更有創造性、個人思考能力的人才，無論出於什麼樣的企圖與目的，在朱熹眼中，追求「新奇」的科舉時文風氣確實造成了不良的影響。題目本身便割裂冷僻，主司認可杜撰胡說，於是舉子「讀書，只要科舉用」²⁴²，「全不顧經文，務自立說，心粗膽大，敢為新奇詭異之論」²⁴³，「違背經旨，爭為新奇，迎合主司之意，長浮競薄」²⁴⁴、「時文日趨於弱，日趨於巧小，將士人這些志氣都消削得盡」²⁴⁵。表現在文章上的割裂經文、違背經義，導因於讀書心態及方式的缺失，如他曾認為宋深之對「格物致知」的理解偏差，是「從平日科舉之學壞了心術，致得如此」²⁴⁶，故未能仔細看得經文與傳注；又以為宋容之「讀書未能有疑」，是因為「平日讀書，只為科舉之計，貪多務得，不暇子細，慣得意思長時忙迫，凡看文字，不問精粗，一例只作如此涉獵」²⁴⁷。讀書不仔細，不理會經典本文，所以工夫不扎實，自然寫不出合乎經典義理的文章，表現為違背經旨、務求詭論的時文，而這又肇因於科舉時文追奇的取向，個人學識、文章表現、時文傾向三方面形成一種惡性循環，環環相扣。時文「太狗時好，然務為奇險，反使詞義俱不通暢」²⁴⁸，且「最可憂者，不是說秀才做文字不好，這事大關世變。東晉之末，其文一切含糊，是非都沒理會」²⁴⁹，務求新奇之文不僅使詞義不暢，這樣的文章還顯現出亡國的徵兆，就像東晉末年之文含糊，不辨是非，反映出當時的時局衰弱，不明事理，而今時文內容空洞、務求新奇險怪，士子無真才實學，也呈顯整體國家社會的虛浮變化。

至於形式，包含了結構與修辭兩方面，與時文內容雖屬不同面向，但也與追求新奇的傾向緊密相連。見朱熹言：

蓋今日經學之難，不在於治經，而難於作義，大抵不問題之小大長短，而必欲分為兩段，仍作兩句對偶破題，又須借用他語，以暗貼題中之字，必極於工巧而後已；其後多者三二千言，別無他意，不過止是反復敷衍，破

閱，茫然無所向方，是果何法也！」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子六·論取士》，卷 109，頁 2693~2694。）「今人卻務出暗僻難曉底題目，以乘人之所不知，卻如何教他不杜撰，不胡說得！」（同前，頁 2694。）

²⁴² 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·學五·讀書法下》，卷 11，頁 182。

²⁴³ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子六·論取士》，卷 109，頁 2693。

²⁴⁴ 同上註，頁 2694。

²⁴⁵ 同上註，頁 2702。

²⁴⁶ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十五·知舊門人問答二十·答宋深之六》，第 6 冊，卷 58，頁 2820。

²⁴⁷ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十五·知舊門人問答二十·答宋容之》，第 6 冊，卷 58，頁 2821。

²⁴⁸ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十二·知舊門人問答七·答嚴居厚》，第 5 冊，卷 45，頁 2000。

²⁴⁹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子六·論取士》，卷 109，頁 2700。

題兩句之說而已。如此，不唯不成經學，亦復不成文字，而使學者卒歲窮年，枉費日力，以從事於其間，甚可惜也。²⁵⁰

朱熹觀察到，當時舉子所做解經時文，在結構與修辭上出現了一種套路：無論題目的長短，時文會先將其分為兩個部分，開頭的破題固定會用兩句對偶句，又引用他句呼應題目，後文極盡反覆論述兩偶句。這種以偶句開頭破題，用大篇幅散文加以解釋偶句的結構，以及使用偶句、引用的修辭運用，讓題意在一開頭便被點破，不僅直接，也因其費心工巧，可彰顯文採用心。本來寫作文章就可以有各種技巧，但對於朱熹來說，文章只是傳達義理的一種表現，所以比起鑽研文字或格式，內容更為重要：

如今人說人文字辭太多。不是辭多，自緣意少。若據某所見，「義內」即是「行有不慊於心則餒」，便自見得義在內。若徹頭徹尾一篇說得此理明，便是吾人日用事，豈特一篇時文而已！²⁵¹

「意少」，是時文的一大問題，假如解經時精準確實，闡述義理清楚明白，這篇文章的意義絕非僅只是文字排列，而是反映了人生日用之道理。文章是義理的載體，傳達了事理是非，那麼修辭是否精巧、文句是否優美、字數是多是少，都無關緊要。因此，舉子費盡心思破題句子，利用排偶彰顯文采，追求立意的新奇巧妙、句子的工整優美，但卻不依經典文本解經，是非不分、義理破碎，那麼簡直是枉費力氣。尤其當時文的「分段、破題、對偶、敷衍」結構與修辭成為一種固定模式，文章顯得單一、僵化，不僅無法體現經旨，也扼殺了文章的生命力。所以朱熹曾批評：「只看如今秤斤注兩，作兩句破頭，如此是多少衰氣！」²⁵²不在經典本義與內容上用力，卻對格式、修辭錙銖必較，侷限在破題的偶句之中，文字與文氣自然就漸趨卑弱了。朱熹曾提出他心中較好的時文寫作模式：首先將題目的原文上下文整段寫下，回到經文的整體語脈與語境；其次詮解、分析整段經文之義理旨趣；其三羅列聖賢傳注及時人說法，呈現不同意見，辨明是非對錯；最後要直書經義與體證其實，讓經典與個人產生共鳴連結，字數超過六百字左右，不多不少，精簡準確即可。²⁵³

從上可知，時文在結構、修辭上以極盡工巧為準，企圖讓考官接收到個人的創意與文采，仍與時文追求「新奇」有關。考官本身也支持這樣單一的寫作方式，因為如此方便批閱，也能用同一套標準評分，還能欣賞到各種精心設計的對偶句

²⁵⁰ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著五·學校貢舉私議》，第7冊，卷69，頁3484。

²⁵¹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十·訓門人一》，卷113，頁2749。

²⁵² [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子六·論取士》，卷109，頁2702。

²⁵³ 可見此段：「欲更其弊，當更寫卷之式，明著問目之文，而疏其上下文，通約三十字以上；次列所治之說，而論其意；又次旁列他說，而以己意反復辯析，以求至當之歸。但令直論聖賢本意，與其施用之實，不必如今日經義分段、破題、對偶、敷衍之體，每道止限五、六百字以上，則雖多增所治之經，而答義不至枉費辭說，日力亦有餘矣。」（[宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著五·學校貢舉私議》，第7冊，卷69，頁3484。）

與新鮮奇妙的論調。魏希德曾指出，這種時文的標準化結構與修辭要求，反映了「古文」在當時文人寫作時的地位，透過古文的流行，催化了舉子重視文章結構與修辭，這又與永嘉教師推廣古文寫作法有密切的關係，且朱熹清楚地意識到這點。²⁵⁴魏先生此處所謂「永嘉」，主要舉出陳傅良（字君舉，1141-1203年）為代表，但也用大量篇幅說明了朱熹與呂祖謙在古文教學意見上的不同。事實上，永嘉學派陳傅良與金華學派呂祖謙，皆主張或涵容「事功」與「功利」之學，他們對於經典的解讀與文章的寫作，看法都與朱熹有所不同，因此朱熹不但反對永嘉解經的方式，也不滿古文教學，這與朱熹反對「事功」、「功利」主義是有根本上連結的。

當時以蘇文作為時文標準的情況，從下面這個例子可見：

先生問壽昌：「近日教誨讀甚書？」壽昌對以方伯謨教他午前即理論語，仍聽講，曉些義理；午後即念些蘇文之類，庶學作時文。」先生笑曰：「早間一服木附湯，午後又一服清涼散。」復正色云：「只教讀詩書便好。」²⁵⁵

此記載中顯示了一種讀書法：上午讀論語，下午讀時文，時文是「蘇文之類」。此反映了即使身為朱熹學生，也未放棄做時文的學習，而蘇文正是時文的一種寫作楷模。同時，朱熹對於這樣的讀書法帶有嘲諷，也嚴肅地回應讀詩書就好，表明了他對蘇文的態度。朱熹不否定古文、蘇文的優點及價值，但從不高看它們的地位，尤其當文人們將之奉為圭臬，醉心於其文章結構與修辭，甚至將這些帶入教學與考試之中時，朱熹都表達了深切的懷疑與不認同。²⁵⁶而其中原因，一方面是蘇氏等古文內容的虛無與事理的不清，一方面是一味學習古文、蘇文時顛倒了文章內容與形式的本末關係。「蘇氏之學，喜於縱恣疏蕩」²⁵⁷、二蘇說話多是「鶻突」²⁵⁸，「到得東坡，便傷於巧，議論有不正當處。……自三蘇文出，學者始日趨於巧。」²⁵⁹三蘇之文開始要求文字的工巧，但由於道理本身的不明，文章內容也就不能切中事理，形成文氣雖宏、文字雖美，但道理不正確、模糊的現象。以最多人學的蘇軾（字子瞻，1037-1101年）古文來看，朱熹雖然也肯認蘇軾之文有其好處，但經常批評其解經議論不合於理，有所錯誤。²⁶⁰蘇軾文章之所以有這

²⁵⁴ 見（比利時）魏希德著，胡永光譯：《義旨之爭：南宋科舉規範之折沖》，頁 182~185。

²⁵⁵ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子十五·訓門人六》，卷 118，頁 2859。

²⁵⁶ 比如朱子曾向張栻抱怨呂祖謙留意科舉文字、喜蘇文之事：「渠又為留意科舉文字之久，出入蘇氏父子波瀾，新巧之外更求新巧，壞了心路，遂一向不以蘇學為非，左遮右攔，陽擠陰助，此尤使人不滿意。」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書八·汪張呂劉問答一·與張敬夫四》，第 3 冊，卷 31，頁 1178。）

²⁵⁷ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·禮三·周禮·地官》，卷 86，頁 2221。

²⁵⁸ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·中庸一·綱領》，卷 62，頁 1485。

²⁵⁹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論文上》，卷 139，頁 3309。

²⁶⁰ 如言：「東坡天資高明，其議論文詞自有人不到處。如《論語》說亦煞有好處，但中間須有些漏綻出來。如作〈歐公文集序〉，先說得許多天來底大，恁地好了，到結末處卻只如此，蓋不止龍頭蛇尾矣！」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·本朝四·自熙寧至靖康用人》，卷 130，頁 3113。）「東坡〈刑賞論〉大意好，然意闊疏，說不甚透。」（同前，頁 3114。）「今東坡

樣的毛病，是因為學之不正，道義有缺，不以道為文的根本：

道者，文之根本；文者，道之枝葉。惟其根本乎道，所以發之於文，皆道也。三代聖賢文章，皆從此心寫出，文便是道。今東坡之言曰：「吾所謂文，必與道俱。」則是文自文而道自道，待作文時，旋去討箇道來入放裏面，此是它大病處。只是它每常文字華妙，包籠將去，到此不覺漏逗。說出他本根病痛所以然處，緣他都是因作文，卻漸漸說上道理來；不是先理會得道理了，方作文，所以大本都差。²⁶¹

文是道的化身，文若無道則失去為文的價值，道與文的關係，是根本枝葉的本末一體關係，這在朱熹那裡是很明確的。依據蘇軾之言「文與道俱」，朱熹認為蘇軾之文不是先理會道理才成文，而是先有文才以道理依附，文並非以道作為根本，文道非一本，故而斷成兩截。但由於蘇軾才氣高，文章行雲流水，字句華妙，掩蓋了其道理不明不實的短處，但其大本有缺仍是事實，不能成為朱熹肯認的道義之文。因此，蘇文本身把文道分離，用文章之華妙包裝掩藏其道理有缺，源頭已經不正，當時人一味模仿學習這些蘇氏古文的時候，又只醉心於文章形式與字句的工巧，更不及蘇文見識與才氣，自然產生了內容與形式本末倒置的問題。²⁶²又如朱熹曾言：「今人讀書，只要科舉用；已及第，則為雜文用；其高者，則為古文用，皆做外面看。」²⁶³當時的人讀書，是為了科舉、寫雜文、寫古文，這些都是為外不為內，而不是返本切己的學問。古文與科舉同屬外於己身的學問，正是因為眾人皆只醉心於文章的結構與修辭，內容空乏，道義有缺，文道斷裂，不能切合自身學行，故而學習蘇氏一類古文的弊病也就浮現了。

永嘉學者、呂祖謙等人與蘇氏一類古文的聯繫，在於他們是運用並推動古文的關鍵人物，並且深切影響到科舉時文的風格。在朱熹眼中，蘇氏古文根本有缺、說理不明，卻以華妙工巧文字包裝的特點，與永嘉學者行文之追求與特色具有同質性。比如他稱永嘉陳傅良「只是他稍理會得，便自要說，又說得不著。如東坡子由見得箇道理，更不成道理，又卻便開心見膽，說教人理會得」²⁶⁴，陳氏與蘇氏的文章同樣具有見理不明卻硬要說的問題存在。東坡雖見理不明，但文章工巧、引人入勝，掩蓋了內容上的問題；而永嘉學者效法之，益發追求新奇纖巧，並影

經解雖不甚純，然好處亦自多，其議論亦有長處。但他只從尾梢處學，所以只能如此。」（同前，頁 3120。）

²⁶¹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論文上》，卷 139，頁 3319。

²⁶² 如言：「東坡說話固多不是，就他一套中間又自有精處。如說《易》，說甚性命，全然惡模樣。如說《書》，卻有好處。如說帝王之興，受命之祥，如《河圖》、《洛書》、《玄鳥》、《生民》之詩，固有是理，然非以是為先。恨學者推之過詳，流入讖緯；後人舉從而廢之，亦過矣。這是他說得好處，公卻不記得這般所在，亦是自家本領不明。若理會得原頭正，到得看那許多，方有辨別。」（[宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十七·訓門人八》，卷 120，頁 2898-2899。）
「時遊其門者，雖苦心極力，學得他文詞言語，濟得甚事！如見識議論，自是遠不及。」（[宋]黎靖德編：《朱子語類·本朝四·自熙寧至靖康用人》，卷 130，頁 3120。）

²⁶³ [宋]黎靖德編：《朱子語類·學五·讀書法》，卷 11，頁 182。

²⁶⁴ [宋]黎靖德編：《朱子語類·呂伯恭》，卷 122，頁 2960。

響到了科舉時文：

科舉文字，固不可廢，然近年翻弄得鬼怪百出，都無誠實正當意思，一味穿穴旁支曲徑，以為新奇，最是永嘉浮偽纖巧，不美尤甚，而後生輩多宗師之，此是今日莫大之弊。²⁶⁵



科舉作為選拔人才的主要方式，已是不爭的事實，而文字是科舉取士的依據，因此文章的好壞變成了具有決定性的因素。可嘆的是，當時流行的科舉時文，追求新奇工巧，不僅在考場中具有較大的優勢，也是後輩學生向永嘉學派學習來的結果。朱熹批評這些文章的穿鑿附會、雕琢形式，內容不正、道理不明，弊病尤其嚴重。這些文章不只表現在解經之上，也表現在時務策論之中：

今來最是喚做賢良者，其所作策論，更讀不得。……既無可得話，又只管要新。最切害處，是輕德行，毀名節，崇智術，尚變詐，讀之使人痛心疾首。不知是甚世變到這裏，可畏！可畏！這都是不祥之兆，隆興以來不恁地。自隆興以後有恢復之說，都要來說功名，初不曾濟得些事。今看來，反把許多元氣都耗卻。管子、孔門所不道，而其言猶曰「禮義廉恥，是謂四維」。如今將禮義廉恥一切掃除了，卻來說事功！²⁶⁶

賢良科即是制科，是由皇帝舉行，臨時不定期的取才考試，在南宋，考過者若本無官職可授予官職，本有官職者可晉升，本意在於取忠直有德、具有實際才幹者，能夠直言進諫、可為將相、才學兼具者，因此與時政有比較密切的關聯，與時務相關的策論是必考形式。但相較解經尚有經典依據來說，制科反更天馬行空、追求新意，甚至屏棄道德，崇尚智術詐變，講求利益事功，這完全扣緊了永嘉學派的訴求。可以說，科舉時文中追求立意新奇、雕琢文句，而凌駕於道德價值、文章內容之上，是永嘉學派追求事功的具體表現。這種以事功、功利為主導的思維，在蘇軾為文中也能顯現出來：「東坡平時為文論利害，如主意在那一邊利處，只管說那利。其間有害處，亦都知，只藏匿不肯說，欲其說之必行。」²⁶⁷以利益為主導，而掩藏負面害處，企圖遮蓋事實，達到以文章惑人的目的，正與永嘉學派之路數相合。據此也就能理解，永嘉學者何以能選蘇文為科舉時文標準，朱熹又何以將科舉時文、永嘉學者、蘇氏之文放在一起批評的原因了。

除了永嘉學者，呂祖謙雖作為朱熹的好友，卻也因與永嘉學者有所融通而遭到朱熹非議。呂祖謙曾做《古文關鍵》一書，推倡古文的結構與修辭法，教導學生學習古文以應考科舉。²⁶⁸但朱熹不只一次批評呂祖謙「教人看文字也粗」²⁶⁹、

²⁶⁵ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十六·知舊門人問答十一·答陳廣仲三》，第5冊，卷49，頁2236。

²⁶⁶ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子六·論取士》，卷109，頁2701。

²⁶⁷ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·本朝四·自熙寧至靖康用人》，卷130，頁3113~3114。

²⁶⁸ 關於呂祖謙古文教學的討論，可見（比利時）魏希德著，胡永光譯：《義旨之爭：南宋科舉規

「解說文字太尖巧」²⁷⁰、「做得文字卻似箇輕儇底人」²⁷¹，也對其所編文集有所異議，總體評價有所保留。²⁷²他也將科舉時文的弊端與呂祖謙連繫在一起：

近日真箇讀書人少，也緣科舉時文之弊也，纔把書來讀，便先立箇意思，要討新奇，都不理會他本意著實。纔討得新奇，便準擬作時文使，下梢弄得熟，只是這箇將來使。雖是朝廷甚麼大典禮，也胡亂信手捻合出來使，不知一撞百碎。前輩也是讀書。某曾見大東萊呂居仁。之兄，他於六經三傳皆通，親手點注，並用小圈點。注所不足者，並將疏楷書，用朱點。無點畫草。某只見他《禮記》如此，他經皆如此。諸呂從來富貴，雖有官，多是不赴銓，亦得安樂讀書。他家這法度卻是到伯恭打破了。自後既弄時文，少有肯如此讀書者。²⁷³

朱熹批評當時的讀書人只知讀科舉時文，即使真正讀書，也不認真理會書中內容，而是思考、追求新奇的意思，以便拿來用在時文的寫作上。接著，朱熹說他讚賞呂居仁兄的讀書法，六經三傳親手點注、反覆閱讀，可謂下足工夫，安於讀書。可是這種質樸勤勉的讀書家法，到了呂祖謙卻被打破，其後子弟都只知擺弄時文，再也不著實看書了。從這段文字便可知，在朱熹看來，呂祖謙是助長科舉時文之弊的人物之一。呂祖謙熱衷古文教學，也將古文寫作法當作一種通過科舉的有用方式，科舉時文對他來說具有濃厚的工具性質，運用古文的結構與修辭法，能夠寫出具有說服力的文章，在立意、文句上新巧，博得考官的喜愛，那麼內容如何、是否合於題日本義都不重要。面對科舉這樣的功利性制度，賦予經典、文章功利性的價值，在呂祖謙看來是相當正常的，可這種以功利為主的傾向，大大違背了朱熹的教育、選才原則。朱熹曾與呂祖謙合編《近思錄》，書中收錄了三條與科舉有關的程子語錄，頗為精準地呈現程朱理學對於科舉的態度。²⁷⁴不過，當初要選入此三條科舉議論之前，呂祖謙曾表示反對意見，原因不明。但朱熹曾在給時子雲的書信中自述此事，將此根由歸於呂祖謙抱持功利之心：

義理何自而來？利欲何從而而有？二者於人，孰親孰疎？孰輕孰重？必不得已，孰取孰舍？孰緩孰急？初看時似無滋味，久之須自見得合剖判處，則自然放得下矣。……向編《近思錄》，欲入數段說科舉壞人心術處，而伯

範之折沖》，頁 184~185。另外吳承學認為，呂祖謙在《古文關鍵》中的評點，重點在分析文章結構形式、用筆，基本不涉及內容，與當時文以載道、文以明道的主流風氣明顯不同，詳見氏著：〈現存評點第一書——論《古文關鍵》的編選、評點及其影響〉，《文學遺產》第 4 期（2003 年），頁 79。

²⁶⁹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·呂伯恭》，卷 122，頁 2949。

²⁷⁰ 同上註，頁 2953。

²⁷¹ 同上註。

²⁷² 同上註，第 25~30 條，頁 2954。

²⁷³ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·學四·讀書法上》，卷 10，頁 175。

²⁷⁴ 相關討論可見方旭東：〈應舉與修身——道學的身心治療之術〉，頁 375~381。

恭不肯，今日乃知此箇病根，從彼時便已栽種培養得在心田裏了，令人痛恨也。²⁷⁵

朱熹在此信中勸誡時子雲注重「義利」之分，不要把功名利益看得太重，為利而壞了義、侵奪了道德。並且，他指出當時編《近思錄》，呂祖謙不肯列入科舉壞人心術條目，直至後來他才明白，正是因為伯恭心中利欲扎根，無法站守義利之辨，故而受科舉的功利性質吸引，才不同意收錄批評科舉的言論。通過朱熹痛心疾首之言，彰顯出在朱熹眼中，呂祖謙對科舉的贊同、對時文、古文的努力經營與教學，正是與永嘉學者一般，跳脫不了功利、事功之心所導致。²⁷⁶這也正是朱熹反對科舉時文敗壞人心的最根本原因。

時文與永嘉學者或呂祖謙等人寫作風格及教學的流行，反映的是朝廷的支持與學子的競利，顯示從當政者到整體社會與利益的相互掛勾。朱熹對時文及永嘉諸人或呂祖謙等人的不滿，正是注意到他們作為學子的教學者，本身具有教導學子、引導學風的重要責任；同時，他們還確立了教科書，不論是對經典的注疏或文章的編纂，都是文教工作中重要的一環。可是這些教師本身的學術與所作教科書的宗旨，都朝向了利益與事功，又與政府、科舉加以結合，形成了極其龐大的教育效應。因此朱熹強烈反對並批評他們的時文教學，就如同強烈抨擊他們的學術傾向一般，是充分意識到文教施行者本身與其文教工作的影響力道。朱熹一方面反對永嘉派的讀經選擇與注經內容，一方面也提供簡約精準的書單及研讀方式，²⁷⁷ 欲意解消永嘉學派等教師的影響力，改變學術風氣與學子志趣，才得以落實以道德之學為宗旨的文教事業，正是其關注文教力量、企圖以此加以貫徹「內聖外王」的一大證明。

最後，朱熹不反對學生、士子學舉業或去應舉，這些主張與說法在朱熹的言論中俯首即是，現當代研究也都能指出這點。我們可以重新梳理一下脈絡：朱熹對科舉制度多有批評，但科舉已無法被推翻或取代，於是朱熹提出改革的想法；朱熹提出改革的想法，但並不能上達朝政，科舉並不能按著他的改革方案修正。所以，在完全無法改變的科舉現狀之中，朱熹即刻必須面對的問題是，如何指導學生在道德之學與科舉之學間做抉擇。若朱熹教育學生不要去應舉，便可以確定他反對科舉制度，認為舉業與道德有實質的衝突。但朱熹並不這麼告訴學生，反而多次勸說學生前去應舉，甚至開導他們在準備科舉與學習聖賢之學間的矛盾心情。這已表明朱熹的選擇並非排斥、放棄科舉一路，而是在修習道德之學的情況

²⁷⁵ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十一·知舊門人問答十六·答時子雲》，第6冊，卷54，頁2582。

²⁷⁶ 相同的尚有當時浙中學者以及陳亮撰文的風格，見其言：「今浙中人卻是計利害太甚，做成回互耳，其弊至於可以得利者無不為。」（[宋]黎靖德編：《朱子語類·呂伯恭》，卷122，頁2958。）「近日浙中一項議論，盡是白空撰出，覺全捉摸不著。」（同前。）「又有陳同父一輩說又必求異者。」（同前。）

²⁷⁷ 相關討論可見(比利時)魏希德著，胡永光譯：《義旨之爭：南宋科舉規範之折沖》，頁178~182。

下兼容科舉，應舉與儒家之學並不是衝突的關係。

就朱熹本身來說，他 18、19 歲就通過科舉，從而獲得進士身分與地位，得以被授予官職或是申請祠官俸祿；對於子女孫兒，也未禁止他們學時文、赴科舉；他的弟子門人也有不少通過科舉考試。²⁷⁸朱熹曾自述，年輕時只是做了 15、16 篇義，就通過了科舉考試，當時甚至是拿著佛家的一套說法去應考，所以對朱熹而言，學習如何作文雖是一項技能，但恐怕不是非常重要的一件事情，況且科舉考試也並不能考出真才實學。對於把科舉時文當作一項學業傾全力學習的人，朱熹無法肯認；他也不把心思放在科考上，認為「若是第一等人，它定不肯就」，也沒有打算若落榜後還繼續赴考。²⁷⁹不過不能否認的是，朱熹自己也並未完全不考科舉，也是因為通過科舉才讓自己有為官的可能與基本的薪俸。因此對於學生是否應舉這件事，他認為是個人選擇，誰都無法幫忙做決定。但是如果自己有現實上的需求與考量，則不能不有應考的準備。這個現實上的需求與考量，分為兩個原因：生計需要與父母責望，而此二者有基本連結。關於生計，曾有學生想要棄考科舉，朱熹說：「今之士大夫應舉干祿，以為仰事俯育之計，亦不能免。」²⁸⁰讀書人之所以應舉求官，最基本的理由是為了生活下去。學生以為自己尚可應付生計問題，朱熹則要他「更須自酌量」²⁸¹，「如人飢飽寒煖，須自知之，他人如何說得」²⁸²，既要他再多思量，也無逼迫勉強，態度很是開放。只要生活能過得下去，若學生不願從事科舉，朱熹也認為沒有什麼不可。相反的，若士子為了生計而應舉，朱熹也認為是「不能免」的，不覺得有什麼可恥。至於父母責望，則是朱熹更常勸學生應考科舉的理由：「但有父母在，仰事俯育，不得不資於此，故不可不勉爾。」²⁸³「既是家貧親老，未免應舉，亦當好與他做舉業。」²⁸⁴「父母責望，不可不應舉。」²⁸⁵「科舉是無可奈何，一以門戶，一以父兄在上責望。」²⁸⁶生計要求的仰事俯育，包含了對父母與家庭的養育照顧，因此與父母責望有連

²⁷⁸ 相關材料及研究可見甯慧如：《南宋儒者的人仕與教學——特別關注道學家的雙重實踐》，頁 131~132。

²⁷⁹ 以上具證詳見朱子言：「某年十五六時，亦嘗留心於此。一日在病翁所會一僧，與之語。其僧只相應和了說，也不說是不是；卻與劉說，某也理會得箇昭昭靈靈底禪。劉後說與某，某遂疑此僧更有要妙處在，遂去扣問他，見他說得也煞好。及去赴試時，便用他意思去胡說。是時文字不似而今細密，由人粗說，試官為某說動了，遂得舉。時年十九。」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子一·自論為學工夫》，卷 104，頁 2620。）「某少年時只做得十五六篇義，後來只是如此發舉及第。人但不可不會作文字。及其得，也只是如此。今人卻要求為必得，豈有此理！」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子四·內任·丙辰後》，卷 107，頁 2671。）「因言科舉之學，問：『若有大賢居今之時，不知當如何？』曰：『若是第一等人，它定不肯就。』又問：『先生少年省試報罷時如何？』曰：『某是時已自斷定，若那番不過省，定不復應舉矣。』」（同前，〈雜記言行〉，頁 2672。）「某於科舉，自小便見得輕。」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷 13，頁 246。）

²⁸⁰ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子十五·訓門人六》，卷 118，頁 2837。

²⁸¹ 同上註。

²⁸² 同上註。

²⁸³ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷 13，頁 246。

²⁸⁴ 同上註，頁 247。

²⁸⁵ 同上註。

²⁸⁶ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論文上》，卷 139，頁 3319。

結關係。讀書人前去應舉，通過後一方面有基本的薪俸，能讓父母過得安穩，一方面也得以自立、有聲名，能滿足父母的期待責望。因此無論是生理或心理上的，都屬於對父母盡孝的一部分，應舉便具有了正當性。所以朱熹曾勸黃直卿（名榘，1152-1221年）：「聞今歲便欲不應科舉，何其勇也。然親闈責望，此事恐未得自專，更入思慮如何？」²⁸⁷在一個科舉當道、眾人應舉的時代，能夠決定不考科舉，是一件相當勇敢的事情，所以朱熹佩服直卿的勇氣。但他也指出，是否應舉不只是能否維持生計的問題，也包括了能否符應父母親人期待的問題，因此不該專斷地違逆了父母的心意，還要多加思慮。

那麼問題就出現了。朱熹批評科舉制度不健全，時文取向又朝向獵奇、功利，那麼為了生計或父母去應考，豈不是讓學生違背自己的心意，逕往華而不實、利欲之學前行？見朱熹曾有言：

非是科舉累人，自是人累科舉。若高見遠識之士，讀聖賢之書，據吾所見而為文以應之，得失利害置之度外，雖日日應舉，亦不累也。居今之世，使孔子復生，也不免應舉，然豈能累孔子邪！²⁸⁸

此段非常明確地表現了幾個重點。「孔子復生，也不免應舉」，表示科舉雖不盡人意，但在一個科舉當道的時代，孔子也不會排斥、反對參加科舉，為了前述的生計需要與父母責望，是理所應當的。這是時代與命數的必然，就像「諸葛武侯未遇先主，只得退藏，一向休了，也沒奈何。孔子弟子不免事季氏，亦事勢不得不然，捨此則無以自活。如今世之科舉亦然」²⁸⁹，要仕要隱，有時取決於時勢與時命，孔子弟子事季氏，雖心中明白其惡，但不事之不得活，定不能與之對抗。而不事科舉便不得活，亦是無可奈何之事，也是同樣的道理。重點是自己的內心，是否為季氏所同化、為科舉所牽累。科舉雖是一競爭趨利的性質與風格，但它畢竟是國家正式的選官制度，也以公平選拔為原則，應考也是通往官場、解決生計、符應父母期望的方式。只要自己不為科舉所遷，不將得失利害放於心中、不以權衡利益為考量，則能不被考試的性質與風格所主導，正當地通過自己的努力取得進士資格與官職。朱熹還曾用程子解《易》時「君子以同而異」之語，與士人應舉互詮：「不能大同者，亂常拂理之人也；不能獨異者，隨俗習非之人也。要在同而能異爾……如士人應科舉，則同也；不曲學以阿世，則異矣。」²⁹⁰讀書人應科舉，是應當世之常理，即是同；應科舉卻不迎合科舉之亂象，即是異。不能與人同者，被視為離經叛道；但不能在同中獨異者，則是順隨惡俗之人。所以既能與世界相和，又能堅持自我品德節操、不為外物所遷，才是面對科舉時最讓人讚賞的態度。

在科舉上「同而獨異」的具體表現方式，便是既能應舉，卻不以得失為心，

²⁸⁷ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·續集·答黃直卿》，第10冊，卷1，頁4918。

²⁸⁸ [宋]黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷13，頁246。

²⁸⁹ 同上註。

²⁹⁰ [宋]黎靖德編：《朱子語類·易八·睽》，卷72，頁1829-1830。

不為科舉所累，既能「讀聖賢之書」，為學反之於身，又能「據吾所見而為文以應之」。這究竟是如何辦到的呢？朱熹認為，做科舉與為己之學並沒有實質的衝突。人之所以認為科舉妨礙求道求學，是因為被應科舉的得失利害之心奪了志，沒有把它看成是為己之學：「以科舉為為親，而不為為己之學，只是無志。以舉業為妨實學，不知曾妨飲食否，只是無志也。」²⁹¹雖說赴科舉的基本原因是為家庭謀生計、應父母期許，但其實科舉之學也能是為己之學，並不只是為親。這是因為科舉所讀之書，亦是儒家經典，「未嘗不談孝弟忠信，但用之非爾。若舉而反之於身，見於日用，則安矣。」²⁹²科舉之學之所以被人所詬病，是讀書人將科舉考試視為一種求利的工具，沒有踏實地閱讀經書，也未能深入理解其中義理，更不能回歸自身做出實踐，一心只想著通過考試、求得功名，於是便追隨著容易通過考試的模式加以練習、迎合考場所好，造成所學與自己的道德生命毫不相干，所花費的心力都無益於實學。「然既讀聖人書，當反身而求可也」²⁹³，科舉所學亦是聖人經典，所談亦是孝弟忠信，與實學無異，那麼唯一的差別就只在於個人為功名得失奪了志、不能反身而求罷了。所以朱熹多次說道：「舉業做不妨，只是先以得失橫置胸中，卻害道。」²⁹⁴「舉業亦不害為學。前輩何嘗不應舉。只緣今人把心不定，所以有害。才以得失為心，理會文字，意思都別了。」²⁹⁵假如能將得失之心放下，「得箇入處，却隨時游心，自不相妨，雖應科舉，亦自不為科舉所累也」²⁹⁶。

據此，朱熹要求士子在準備科舉與應考時，不要把是否能通過考試的考量放在心中，而把它當成為己的實學來看待，則能不計得失、不迫時好，「遇試則入去，據己見寫了出來」²⁹⁷，而不專在文字、內容上求新鮮奇巧，只為迎合考官心意與考場氛圍，如此則能回歸自身，發揮義理，不僅讓科考不再違背自己的心意，也能一反考試風氣。因此，對於朱熹來說，科舉之學與儒家之學並無相悖之處，雖然科舉有弊端，時文有競利之風，但「做舉業不妨，只是把他格式，彙括自家道理，都無那追逐時好、回避、忌諱底意思，便好」²⁹⁸，不為考試而讀書，不屈從於利益得失，應舉時直抒己見，不為通過科舉而違背自己的內心虛以委蛇、諂媚奉承，那麼就不愧對己學，亦不愧對己心，科舉與道德也不相衝突。當然有人會說，若照朱熹的方式準備科舉、赴考科舉，通過的機會一定很低，但朱熹也有他的道理：

看今人心下自成兩樣。如何卻專向功名利祿底心去，卻全背了這箇心，不

²⁹¹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷13，頁246。

²⁹² 同上註，頁243~244。

²⁹³ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十七·訓門人八》，卷120，頁2891。

²⁹⁴ [宋]黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷13，頁247。

²⁹⁵ 同上註，頁246。

²⁹⁶ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十六·知舊門人問答二十一·答劉履之》，第6冊，卷59，頁2880。

²⁹⁷ [宋]黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷13，頁247。

²⁹⁸ 同上註。

向道理邊來？公今赴科舉是幾年？公文字想不為不精。以公之專一理會做時文，宜若一舉便中高科，登顯仕都了。到今又卻不得，亦可自見得失不可必如此。若只管沒溺在裏面，都出頭不得，下梢只管衰弱。若將這箇自在一邊，須要去理會道理是要緊，待去取功名，卻未必不得。²⁹⁹

一心準備時文，是沉溺於利欲之心，枉送了自己的實學。假若已如此了，還依然無法通過科舉，何其可憐可悲？朱熹告訴學生，準備科舉多年，一心撲在時文上，卻依然年年考不過科舉，難道是因為自己寫不出好時文嗎？由此可知科舉是否能通過，時文的精美程度不是唯一的因素，也不是最關鍵的因素，而是因得失有命，富貴在天，個人努力並不能保證通過的必然。那麼與其違背本心、枉送實學，不如踏實地理會經典義理，修養自身，如此去考科舉，還未必不能通過，這是標準儒家「修其天爵，而人爵從之」的原則。³⁰⁰朱熹確實看見了科舉考試對讀書人的影響，非常理性且根於現實地分析了狀況，「得失有命，似不必太徇時好」³⁰¹、「循理安命，不迫時好，則心地恬愉，自無怵迫之累」³⁰²，就是朱熹提供給讀書人的良方。不論這樣的說法是否過於消極，但在朱熹眼中，應舉卻不迫時好，才不致與道德之學相悖，也才是一個讀書人應當做到的「同而獨異」。個人的學行不為任何形式的欲望、得失利益所扭曲、遷從，是讀書人的第一義，超越了科舉時文的誘惑，才能在科舉與道德之間得到平衡，既入於世又不濁於世。

另外，可以特別注意的是，朱熹雖反對時文，批評古文、蘇文的弊病，要求學子直書義理，不迎合時好，但也並非完全反對寫作技巧。朱熹曾經提供他人寫作時文的方法：

向所寄論，筆勢甚可觀，但少主宰。著眼目多被題目轉却，已是大病，又多用莊子語，虛浮無骨肋。試取孟、韓子、班、馬書大議論處熟讀之，及後世歐、曾、老蘇文字，亦當細考，乃見為文用力處。今人多見出莊子題目，便用莊子語，殊不知此正是千人一律文章。若出莊子題目，自家却從別處做將來，方是出眾文字也。老鈍久不為文，如此主張未知是否，更思之，更思之！抑人之為學，亦不專為科舉而已，不審吾友比來於為己之學，亦嘗致意否？³⁰³

²⁹⁹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷 13，頁 244。

³⁰⁰ 朱子確實曾引孟子此句來說明舉業之學與道德之學的關係：「『舉業與這箇道理，一似箇藏子。做舉業，只見那一邊。若將此心推轉看這一邊，極易。孟子云：『古人修其天爵，而人爵從之；今人修其天爵，以要人爵。』』又將起扇子云：『公只是將那頭放重，這頭放輕了，便得。若兩頭平，也不得。』」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子十五·訓門人六》，卷 118，頁 2854。）

³⁰¹ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·續集·答丘子服》，第 10 冊，卷 7，頁 5026。

³⁰² 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十六·知舊門人問答二十一·答嚴居厚》，第 5 冊，卷 45，頁 2000。

³⁰³ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十六·知舊門人問答一·答王近思一》，第 4 冊，卷 39，頁 1652~1653。

這是朱熹指點王近思做時文練習時的建議。文末朱熹一貫地提示了為己之學，避免對方專為科舉而學。但前段文字非常實際地點出王氏作文的問題，在於專意在迎合題目，雖有筆勢，卻無個人主見。他還多方地提供了參考的對象，除了孟、韓等議論文字，還包含古文家歐陽修、曾鞏、蘇洵的文章。尤有甚者，他還指點要有別出心裁的回答法，避免跟隨題目轉繞，與他人相同了無新意，才得以出眾。由此可證，朱熹也會具體而細微地教導學生寫作時文，並非以為時文不須練習，也並非以為完全讀聖賢書即可。³⁰⁴如他曾說做時文該「略用體式，而櫟括以至理」³⁰⁵，時文也有「體式」，也需要學生先掌握，可知朱熹並未反對時文有格式、有規模。在古文寫作上，朱熹也從不諱言各家的好處，如他便曾讚蘇軾、蘇洵、歐陽修、曾鞏、韓愈之文，說「豈可不看」？³⁰⁶因此可知朱熹所在意的是，把時文的格式看得太重，專用一套模式，而忽略了內容，不僅不能直書義理，反而翻出各種新奇的詭論，違背了儒家學問。這些問題反映在某些古文之中，又成為時文的單一標準與模式，才成為他反對的對象。

於是，朱熹批評科舉、反對時文，其對象並非科舉制度或時文本身，而是由利欲充斥交織而成的科舉時文亂象，與科舉的舉行及讀書人應舉沒有根本上的衝突。假如讀書人將科舉所學當成是為己修身之學，在應考時也都能依照自己的道德本心作答，不悖己學，不趨時好，則不但不會沉溺於時文亂象，更不會助長時文之弊，成為扭曲科舉的根由之一。因此，朱熹不反對應舉，不僅尊重學生應考的意願，更會規勸不想參加科舉的學生應考，與其厭棄、逃避這種制度與現象，顯現自我的無志向與不堅定，不如順應天命，磨勵自我的心志，做那個改變競利風氣的一份子。雖然個人無法決定他人的想法，也無法決定時命、機運，卻能夠決定自己的想法，甚至對他人漸漸產生影響。朱熹的方法雖不能保障學生通過科舉，卻能保障學生在從事科舉之學的時不違背自我，不致被科舉時文之風氣所同化、淪為科舉時文利欲場中的道德犧牲品，也能在應舉的個體中種下改變風氣的種子，這也反映了朱熹不以功利、成效作為根本考量的中心思想，以及他所肯認的教育力量。而朱熹既批評科舉又不反對科舉的態度，企圖入於科舉又不染於科舉的操作方式，顯現他雖不滿官方制度與其所造成的風氣，仍通過對自我求學、修養要求上的強化，來契入官方所提供的科舉制度，而非全面放棄或反對官方制

³⁰⁴ 朱子曾勸黃謙：「日則習舉業，夜則看此書，自不相妨……讀書是讀甚底？舉業亦有何相妨？一句便做五日修舉業，亦有五日得暇及此。若說踐履涵養，舉業儘無相妨。」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷 13，頁 247。）一天分日夜、十日分五五，可見舉業仍與一般讀書不同，有需要特別學習與練習的部分，應是指科舉所考、跳脫自己讀書進程的書籍、時務，以及時文寫作技巧。但此不同並不是指共同該閱讀的經典或一致的涵養功夫。朱子雖認為讀書與舉業並不相妨，但也並未將舉業與道學混為一談，同樣意見也可見（比利時）魏希德著，胡永光譯：《義旨之爭：南宋科舉規範之折沖》，頁 187。

³⁰⁵ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷 13，頁 247。

³⁰⁶ 「東坡文字明快。老蘇文雄渾，儘有好處。如歐公曾南豐韓昌黎之文，豈可不看？柳文雖不全好，亦當擇。合數家之文擇之，無二百篇。下此則不須看，恐低了人手段。但採他好處以為議論，足矣。若班馬孟子，則是大底文字。」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論文上》，卷 139，頁 3306。）

度或政治力量。透過本節對朱熹科舉意見的深入反思，可看見他如何教育學生面對官方制度與力量，如何在滿足個人道德的同時去兼融入仕問題，如何由個體進入群體、又不喪失個體的獨立價值，這樣的處理方式與教學意識，頗能呈現他的文教模式在官私之間、內外之間、個人與他者之間巧妙的平衡關係。

三、朱熹與書院教育

朱熹的教育事業最為人所津津樂道的，是所謂的書院教育。書院從唐代開始出現，至唐末五代漸奠定了名師聚山講學收徒的基調。北宋初期為滿足教育需求，民間書院漸興，又受到政府的鼓勵與支持，因而有了各種三書院、四書院名揚天下的說法，直至慶曆全方面興學之後，書院表面雖漸沉寂，但私下的發展仍是很蓬勃的。南宋時期書院建立的速度與興起的範圍，較之北宋有了頗為顯著的發展，其復興由理學家們開始，前有北宋書院的輝煌歷史作為前鑑，後有理學被禁、科舉教育的亂象，理學家們對書院寄予厚望，不僅透過書院維生、培養學脈，也透過師生講學與道德修養的奮起人心、移風易俗，達到隱性的淑世效果。³⁰⁷而朱熹即是推動書院復興、建立的一大功臣，以書院教育的文教力量對文人士子以至整體社會產生影響，是他實踐「內聖外王」理念的重要方式。

朱熹一生未有實質官職的時間較長，因此在教育上，相較於官學活動，對於書院的付出與活動紀錄可說是更為豐富。據方彥壽統計，與朱熹相關的書院共 67 所，包含他所主持創建的 4 所、復興的 3 所，僅讀書講學（包含後人創建）的 47 所，有撰記、題詩、提詞、提額的 13 所，³⁰⁸可見朱熹對於書院教育的熱衷。較為著名的是朱熹未任官職時，居家講學之寒泉精舍、武夷精舍、竹林精舍（即後來的滄州精舍、考亭書院），以及知南康、潭州時復興的白鹿洞書院、嶽麓書院。其中有稱「書院」，有稱「精舍」，從本質上來看，朱熹並未嚴格區分兩種名稱，皆指讀書講學之所。³⁰⁹但從官私角度來看，私人講學之精舍本就不應與官方力量介入之書院混淆。³¹⁰這也顯示朱熹在進行書院教育時，面對官與私之間的差

³⁰⁷ 關於唐宋書院歷史與發展的研究，可參見如吳萬居：《宋代書院與宋代學術之關係》（臺北：文史哲出版社，1991 年），頁 24~70；樊克政：《中國書院史》（臺北：文津出版社，1995 年），頁 1~62；鄧洪波：《中國書院史》（上海：東方出版中心，2004 年），頁 1~136；李才棟：《中國書院研究》（江西：江西高校出版社，2005 年），頁 92~98。關於宋代書院對於國家社會的功勞，可見吳萬居：《宋代書院與宋代學術之關係》，頁 292。

³⁰⁸ 方彥壽：《朱熹書院門人考》（上海：華東師範大學出版社，2000 年），頁 1~35。

³⁰⁹ 可參見陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，第二章註 50，頁 48~59。

³¹⁰ 以朱子主導創建或興復的部分來說，其私人講學處都命名為「精舍」，但朱熹亦有稱之為「書院」之時。有官方力量介入興復者都命名為「書院」，但這是白鹿洞書院與嶽麓書院的原名，興復沿用也屬正常。不過，朱子曾表示：「適聞崇安宰丞同到精舍，云被使檄有所營造，不知果然否？此是私家齋舍，不當恩煩官司。」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書四·時事出處四·與趙帥書二》，第 3 冊，卷 27，頁 1015。）此說除了有公款建私人之堂的道德問題，還包含了被人做文章、攻擊誹謗的考量。因此筆者認為，朱熹或許有意識在命名時，以「精舍」與「書院」的名稱分別私人或官方、個人或遺跡之所，但在讀書、講學、收徒的性質上二者並不同，故皆可統稱「書院」，代表其作為讀書教學場域的意義。

別分際是有所掌握的，是否運用官方力量也是有所考量。檢視朱熹的生平，從小朱熹便在私塾中就讀，受私人讀書講學之風薰陶；在 41 歲建寒泉精舍之前，已在同安縣學經營過官學，對於學校的規制有基礎的了解，也曾至嶽麓書院與張栻共同討論、講學；在 50 歲知南康前，共有 9 年在寒泉精舍的時光，此時的寒泉精舍尚未有良好的規制、固定的人員或講學方式；50 歲於南康軍，不僅大修官學，更對白鹿洞書院進行修復；54 歲建武夷精舍，並支持石鼓書院的興復，至 61 歲前有 7 年的居家講學時光；65 歲時知潭州，修復嶽麓書院，離官後歸考亭，建竹林精舍，講學論道以至於 71 歲卒，即便是為避禍離開竹林精舍，也是至鄰近的書院進行講學。由此可知，朱熹居家在私人精舍時間超過 20 年，居官期間則對前朝書院著手進行修復，無論是否有官職在身，皆不離開書院教育。同時，朱熹多數的理學著作與編印工作也都在此中完成，³¹¹可知其文教工作與書院的相輔相成。私塾之過往、官學之經驗、朱張會講於嶽麓書院的印象，致使朱熹認識並掌握了私人、官方、以及官私相伴的三種學校教育模式。因此朱熹既能經營官辦學校，也能創建私人講學空間，有時又積極修復官民相輔的書院，三種模式運用自如，不相衝突矛盾，從而創造了朱熹教育事業的多樣性面貌。

如同上述，官、私、官私相輔的三種學校模式，同時出現在朱熹的教學事業訴求之中，不過當朱熹在面對它們的時候，區別只在是否有官方力量介入。當朱熹未有官職之時，以其所在地與相從學生、友人的需求，發展出一讀書講學的教學場所，此與官府無關，自然不當接受官方的協助、補助；當朱熹擁有政治實權時，以地方首長之職權興文教理所應當，管理官學、興復書院時，自然能運用政治權力與資金加以支持。除了資金來源的差別外，官學有政府指派的主事、學官，而書院與精舍主要以朱熹為主導；官學的學生通常是當地的士人，而書院與精舍則不限地區，廣待各地遊學之士；官學有月書季考，與政策、科舉有直接的關聯，不能完全依照朱熹的教學內容而定，而書院與精舍則有較大的自由及彈性，可按照朱熹的想法制定教學進程。但無論是哪一種學校，其內部的規制與教學內容都是極為相仿的。基本上，朱熹的私人精舍較為簡樸，不及官學有規模，從寒泉到武夷、竹林精舍亦有漸由鬆散到組織化的變化，但大抵具備講學、居住、祭祀的功能。³¹²官學則有比較明確的規制，從教學、藏書、刻書到祭祀、居住、學田，一應俱全，³¹³朱熹所復興的白鹿洞書院與嶽麓書院，也都極力依照這樣的規制進行建造。³¹⁴在教學內容、方式與宗旨上，朱熹知南康時，在官學「略為說《大學》」、

³¹¹ 關於朱熹居家講學時完成的理學著作，可見鄧洪波：《中國書院史》，頁 143~144。

³¹² 關於朱熹三所私人精舍的狀況，可參見甯慧如：《南宋儒者的人仕與教學——特別關注道學家的雙重實踐》，頁 109~112；孟淑慧：《朱熹及其門人的教化理念與實踐》，頁 264~265；陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，頁 108~114。

³¹³ 雖然某些地方官學限於財力，不一定能容納所有學生居住，或是缺乏藏書等等，但基本的組織架構都還是存在的。關於官學的組織，可參見李弘祺：《宋代官學教育與科舉》，頁 120~125、142。

³¹⁴ 兩所書院的復興工作研究，可參見甯慧如：《南宋儒者的人仕與教學——特別關注道學家的雙重實踐》，頁 112~114；孟淑慧：《朱熹及其門人的教化理念與實踐》，頁 258~262；陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，頁 43~47。南宋書院的發展與

「令教官挑覆所授《論語》」³¹⁵；知漳州時，在官學刊印四經、《四書》，使「學者得以覽」³¹⁶；知潭州時，朱熹至州學指導，讓每齋一人「出位講《大學》一章」³¹⁷可見朱熹在官學所教內容，主要為《四書》，而首先是講《大學》、《論語》，完全符合《四書》為六經階梯、「學論孟庸」的教學次序；進行模式除師長講論外，也採取讓學生講論章節，老師再加以統整指點的方式。朱熹在嶽麓書院時，「請二士人講《大學》」³¹⁸，可知在非官學的書院當中，朱熹也從《大學》開始，在教法上亦與官學無異。尤有甚者，他還要「教授諸職事共商量一規程，將來參定，發下兩學」³¹⁹，表示他對「兩學」——官學與書院的教導指示，基本上是相同的。即使是在非正式的私人精舍，朱熹的態度也相當嚴謹，不僅每日早起升堂祭祀、師生相拜，也讓學生按照規矩講論；據《語類》中卷目與內容來看，朱熹在精舍的教育著重於《四書》、六經、北宋理學家之言，³²⁰證明無論在官學或私學，朱熹對學校的經營理念與教學態度都是一致的。只不過朱熹擔任官職時間少，進入官學或主導白鹿洞、嶽麓書院的時間也相當短暫，想來無法全面貫徹其教學進程，在紀錄上便只能看見《大學》以至《論語》的教學，不像朱熹在精舍教學時的多元豐富，也是理所當然。

既然朱熹兼事官學、書院、精舍三種教學，而除了官方力量介入與否之外，朱熹面對這三種學校的教學宗旨與方式並無不同，就不得不面臨一個問題：既已有官學，何須再設立書院及精舍呢？此點朱熹有明示，學者們亦多有討論而有定見：私人教育是為補官方學校之不足、不及。此又包含了幾個面向：第一，官學有限，有名額與地域限制，無法接納廣大的學生群體。第二，官學教育淪為科舉附庸。第三，儒家道德之學在官學之不可得。³²¹朱熹極力貫徹自己的教學理念於三種學校，但官學就是因有官方力量介入，國家政策的引導仍是以科舉之學為宗，當時政府對於道學的排斥也依然存在，³²²因此他雖在任官期間內獲得短暫主導官

基本規制，可見鄧洪波：《中國書院史·書院制度的建立》，第三章第四節，頁 153~188。

³¹⁵ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十一·汪張呂劉問答四·答呂伯恭二十》，第 4 冊，卷 34，頁 1350。

³¹⁶ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·跋二·書臨漳所刊四子後》，第 8 冊，卷 82，頁 4079。

³¹⁷ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子三·外任·潭州》，卷 106，頁 2654。

³¹⁸ 同上註，頁 2655。

³¹⁹ 同上註。

³²⁰ 朱子在私人精舍之生活與教學狀況，學者已有統整說明，見孟淑慧：《朱熹及其門人的教化理念與實踐》，頁 266~269。

³²¹ 朱熹在〈衡州石鼓書院記〉中明言：「抑今郡縣之學官，置博士弟子員，皆未嘗考其德行道藝之素，其所受授，又皆世俗之書，進取之業，使人見利而不見義，士之有志於為己者，蓋羞言之，是以常欲別求燕閒清曠之地，以共講其所聞，而不可得。……毋以今日學校科舉之意亂焉；又以風曉在位，使知今日學校科舉之教，其害將有不可勝言者，不可以是為適然而莫之救也。」([宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記三·衡州石鼓書院記》，第 8 冊，卷 79，頁 3948~3949。)朱熹在嶽麓書院給予學生訓示時亦明言：「前人建書院，本以待四方士友，相與講學，非止為科舉計。」([宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子三·外任·潭州》，卷 106，頁 2655。)另可見樊克政：《中國書院史》，頁 64；陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，頁 201~206、280~289。

³²² 關於朱熹時代南宋政府對道學的態度，可參李兵：《書院教育與科舉關係研究》，頁 97~103。

學的權力，但無力改變官學性質，改革上也曾受阻，³²³在落實其文教工作時不如非官方的書院與精舍來得容易。綜合言之，朱熹具有政治實權的時間少，且即便有實權也很難改變官學的性質，因此以私學來貫徹並落實教學理念誠屬應當。那麼，朱熹的私學當要能滿足一切官學之不足，拒絕官方力量，並剔除科舉影響，但是情況卻並非如此。從經營模式到教學定位來看，朱熹的這種私學，雖是從官學、科舉的反省而來，卻不是一種反對官學、科舉的存在，它直接地呈現了朱熹在官私之間、個人與群體之間的抉擇與權衡，以及政治與教育之間的平衡關係。前文曾從朱熹對官學的付出、贊成赴考科舉的態度，指出他在官私之間的平衡關係；以下則會扣緊朱熹的私學教育，看見他在書院、精舍之中所灌注的思想精神，並體現其容納科舉並注入官方力量的企圖與深意。

朱熹著名的〈白鹿洞書院學規〉雖然簡短，卻標明了他的學術內涵、興學宗旨及對學子的引導與期待，可以作為朱熹私學思想精神的代表：

父子有親。君臣有義。夫婦有別。長幼有序。朋友有信。

右五教之目。堯、舜使契為司徒，敬敷五教，即此是也。學者學此而已。而其所以學之之序，亦有五焉，其別如左：

博學之。審問之。謹思之。明辨之。篤行之。

右為學之序。學、問、思、辨四者，所以窮理也。若夫篤行之事，則自修身以至於處事、接物，亦各有要，其別如左：

言忠信。行篤敬。懲忿窒慾。遷善改過。

右修身之要。

正其義，不謀其利。明其道，不計其功。

右處事之要。

己所不欲，勿施於人。行有不得，反求諸己。

右接物之要。

熹竊觀古昔聖賢所以教人為學之意，莫非使之講明義理，以修其身，然後推以及人，非徒欲其務記覽、為詞章，以釣聲名、取利祿而已也。今人之為學者則既反是矣，然聖賢所以教人之法具存於《經》，有志之士，固當熟讀深思而問辨之。³²⁴

在本文第三章第二節已對此學規進行說明。首立「五倫」作為聖人所行「五教」，揭示了書院教育正是接承聖人之教以教導學生。接著詳示由學至行、由己至物的進程，含納朱熹窮理涵養之學思，標舉義利之辨。最後在說明文字當中，朱熹明指聖賢教學宗旨，不在教人學習科舉時文利祿功名之學，而是要人讀聖賢經典，

³²³ 從現有材料來看，朱子在南康軍學與漳州州學進行整頓時曾有所不快，可參見孟淑慧：《朱熹及其門人的教化理念與實踐》，頁 247~248、254~255。

³²⁴ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著十·白鹿洞書院學規》，第 8 冊，卷 74，頁 3730~3731。

深明義理，修身以安人。整篇學規雖提及讀書窮理，卻無深論其中詳細義理與工夫，無論是開頭「五教」，或後文之篤行（修身、處事、接物），都與實際道德修養與外在人事物有直接的關係，顯示朱熹的教育精神與書院教學宗旨，是以道德為己之學、修己安人理念為指導原則。這不僅確立了朱熹的書院教育與當世科舉之學的距離，也展露了朱熹「內聖外王」的精神，證實了朱熹企圖通過書院行使其文教工作、推擴其「內聖外王」思想的教育意圖。

朱熹的書院教育既然表明與官學、科舉之學不同，相對於在官學亦推行儒家道德學問卻無法去除科舉教學，私學所營造的教學環境與氛圍，該以儒家道學為宗，要求學生熟讀經書、講明義理，並修己及人，理應全面排除科舉之學的影響。但前文已經指出，朱熹並不反對讀書人準備科舉，曾多次勸說學生應考科舉，私下在教導學生時，也接受他們讀科舉之學：「諸友相聚，作何功夫？一日之間，須著一兩時辰，作科舉外功夫為佳。」³²⁵這是朱熹給蔡季通的書信中所言，可見當時朱熹的友人、學生們亦多有準備科舉考試的，朱熹只是提醒他們每日除了讀科舉，定要做些聖賢工夫，此工夫可想而知是讀經書、明義理、涵養修身的為己之學。有學者認為，這種看似以舉業為主的說法，是朱熹不得不因應社會、不得已的接受態度。³²⁶筆者認為，說不得已確是合理，畢竟若能沒有科舉的需求，讀書人便能花更多時間在道德之學上。不過朱熹對於科舉的兼容，並不是以嚴格讀書時間的量化來做舉業與道學之間的衡量，即使士子花了更多時間在做舉業工夫，但若其心志並未被科舉時文、利欲之心所奪，也能花心思做修養工夫，那麼朱熹是不會反對的。朱熹曾引程子之言：「程先生有言：『不恐妨功，惟恐奪志。』若一月之間著十日事舉業，亦有二十日修學。若被他移了志，則更無醫處矣！」³²⁷許多人為十日、二十日的天數引導，從而認為在舉業與修學之間，該有付出時間上的多寡差異，但即使在程子的這段話裡，天數的多寡也只是一種舉例，並不是說修學一定要比學舉業時間更多，重點仍在於是否「移志」。所以朱熹說：「士人先要分別科舉與讀書兩件，孰輕孰重。若讀書上有七分志，科舉上有三分，猶自可；若科舉七分，讀書三分，將來必被他勝卻，況此志全是科舉！」³²⁸所謂七分、三分的數量詞，講的是心中抽象的輕重衡量，並不是以具象的時間長短做為比較。朱熹在勸黃謙入郡學、赴科舉時也說：「日則習舉業，夜則看此書，自不相妨……一句便做五日修舉業，亦有五日得暇及此。」³²⁹也是建議以相同比例的時間習舉業、修聖學，可見在朱熹來看，心志在道德為己之學上，並不一定反映在準備時間的長短上，不需要以哪一邊用了更多或更少的時間來限定了朱熹的衡量標準。可以想見，各人資質不同，需要準備科舉的時間不一，其時是否接近科舉考試也會影響讀科舉之學的時間，因此如何安排讀書日程與比例，本就無法單一標準化，所以朱熹在道學教學之中，也不會在是否花了較長時間做舉業工夫的問題上糾

³²⁵ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·續集·答蔡季通一》，第10冊，卷2，頁4930。

³²⁶ 陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，頁220。

³²⁷ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷13，頁246。

³²⁸ 同上註，頁243。

³²⁹ 同上註，頁247。

纏。

尤有甚者，朱熹並不將舉業與道學視為截然相反的兩件事。前面曾提到，朱熹以生計、父母責望作為應當應舉的理由，也用「同而獨異」來調解舉業與道學之間的關係，但這多少與現實環境有所聯繫，並不能說完全跳脫外在因素的干擾。較能夠顯現出個體主宰、自覺意義的，是朱熹將舉業與道學的關係與其哲學脈絡做了連結，讓舉業成為道學修養工夫的一環、科舉與道學成為連繫的一體：

或謂科舉害人。曰：「此特一事耳。若自家工夫到後，那邊自輕。」³³⁰

如今人纔說不赴舉，便把做掀天底大事。某看來，才著心去理會道理，少間於那邊便自沒緊要。不知是如何，看許多富貴榮達都自輕了。³³¹

非是科舉累人，自是人累科舉。……自有天資不累於物，不須多用力以治之者。某於科舉，自小便見得輕，初亦非有所見而輕之也。正如人天資有不好啖酒者，見酒自惡，非知酒之為害如何也。又人有天資不好色者，亦非是有見如何，自是他天資上看見那物事無緊要。若此者，省得工夫去治此一項。今或未能如此，須用力勝治方可。³³²

科舉之所以害人，是因為人陷於必求得功名利祿的欲望，一頭栽進科舉之學、一味迎合時文之好，所以科舉只是一誘惑的名目，關鍵在於人心的私欲。而朱熹最常提出的解決方式，是「做自家工夫」、「著心理會道理」、「用力勝治欲望物累」，然後功名利祿之心、富貴榮達之欲都會變得無足輕重。這就與朱熹在〈中庸章句序〉中人心知覺性命之正與形氣之私的說法類似，性理形氣共存一身，人心道心只是一心，若不能讓道心做為人心的主宰，「天理之公卒無以勝夫人欲之私矣」。³³³是人便有人欲，人欲來自於形氣，與性命之理共構生命，不可能拋棄，也能合理地被滿足，只要人知覺天理，即能克制私欲，不為物遷。朱熹也指出，有些人天資較高，不容易受外物及欲望影響，這與其氣稟資質論相符；假若本身不是這樣的好資質，則必須對治欲望，盡力消泯外物的干擾。

據此，人心若能知覺義理，力行工夫，便能克制私欲，放下富貴榮達之得失心，那麼科舉作為外物便不能對人有所牽累，反而是對人心的一道關卡及磨練。若說「科舉累人」，表示人心未能在科舉人事中不受牽累，仍舊倒向欲望一邊，將功名利祿看得比道德義理為重，那麼終究是修養工夫不夠純粹。於是，舉業及第與治己修身在朱熹成為「一事」，這是因為己與物、個體與群體並不是非此即彼的斷裂關係，如同他說：「舉業亦是本分事。」³³⁴當人在做科舉時文時，不受

³³⁰ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷 13，頁 245。

³³¹ 同上註，頁 245~246。

³³² 同上註，頁 246~247。

³³³ 詳見〔宋〕朱熹：《四書集注·中庸章句》（臺北：世界書局，2004 年），頁 21。

³³⁴ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子十·訓門人一》，卷 113，頁 2749。

名利欲望的干擾，仍以道德義理為依歸，那麼習舉業、做時文的同時，也是在做為己的學問、本分的事業，並不是外於己的。從反面來說，若認為科舉害人而不願做舉業，是因自己無法克勝私欲；從正面來說，舉業即是修學進德道路的一環，與道學只是一事。下面的這段話便更明確地表達了朱熹這種想法：

科舉事業，初無高論，賢者俯就，蓋有餘力，既知有命之說，則日用之間，內外本末，不須作兩截看，必先了此，然後及彼也。³³⁵

學者知科舉有命，中舉與否並非全靠人力可達致，那麼便不需拘泥於此、介懷功名利祿的得失。自做修學工夫，有餘力做舉業、應科舉，正是將所學施於日用，在人事之中磨練，於是修德、應舉，只是內外本末之一事，並非斷成兩截。既是內外本末之一體，道學與舉業自然不相衝突，科舉不但不妨礙修學，還是進德修業的一部分。³³⁶因此朱熹在私學教育中，並不反對學生學習科舉之學，反將之容納到道學的工夫之中，充分彰顯道學與舉業之間的平衡關係。朱熹面對個人為己之學與日常科舉人事的態度，也印證其「內聖外王」精神在政治與教育、官方與私人之間的全面滲透。

朱熹在私人教學中，讓道學兼容科舉，並未將國家政策排除在教育之外，這不僅是對於生存需求的妥協，還隱含了朱熹接受讀書人透過官方管道進入政治場域。也就是說，即便朱熹批評官學、科舉制度以至官場、朝政，也力行自己可以主導的學校教育，企圖用非政治的文教方式實現「內聖外王」精神，但其私學模式與理念並不排斥學生通過科舉、進入官場、參與朝政，證實朱熹肯認私學教育與政治力量的相容性，甚至想透過官方的管道正式地進入政治領域，以在官場中發揮並擴大道學的文教作用，進而影響並改變國家政治的風氣與走向，這一點從他對書院的定位可以得到更明確的驗證。前面已提到，官學因官方力量的介入，必須符合國家政策與規定，朱熹就算有權力管控官學，也不能全面改革其內部制度或教學內容，這包含了官學內部的師生成員、月書季考的固定模式、科舉之學的教授、師生以科舉為宗的風氣等等。而私學之所以能按照朱熹的理念發展，其中關鍵在於學校能夠完全由朱熹作為主事者，因此學校教育要成功，經營時該以理學教師為宗的意識特別濃厚。但反過來說，既然關鍵在於理學教師，書院與精舍雖能更順暢有效地推廣道學的教學理念，卻也會因為理學教師的離開而終止，無人號召、經營，也就無人依附、從學，不如官學有政府力量支撐來得穩固、恆久。正因如此，朱熹理想中的學校教育，該是一種由官方支持，卻由理學教師主

³³⁵ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十五·知舊門人問答二十·答宋深之四》，第6冊，卷58，頁2818。

³³⁶ 陳雯怡在《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》一書中，曾以朱熹以「例」、「厄」之言，判定朱熹將科舉視為外在於生命意義的領域，只有功能性的作用，與真正做人、做學問沒有太大的關聯。（頁215~217。）但筆者認為，科舉制度雖是外在制度，卻作為修學實踐的一環，反而與士人生命密切相關，這正是朱熹將己與物、個體與他者視為本末內外一體的精神展現。

導的模式，如此既能確保學校的長久經營，又不致淪為官方滲透、科舉控制的教學場域。現有的官學無法全由理學教師來主導，而私人書院或精舍才能真正實現朱熹的教學理想，那麼以私學為主，由理學教師領導，並爭取官方的認可與支持，便是唯一的出路。

這種以私學精神為骨、官學地位為皮的學校，是朱熹文教事業的一種獨特的表現，也展現了其「內聖外王」新模式的特色。而在朱熹的私學中，朱熹有意讓曾經在北宋著名、南宋衰退的書院成為這種官私相伴的學校，而不在以他居住地開展的精舍中操作，可見他經過了審慎的考量與選擇。如同前面所提及的，朱熹在命名私人學校之時，或許有意識以「精舍」與「書院」的名稱，來分別私人與官方、個人居所與故有遺跡。即使二者的教學宗旨與教學內容並無不同，但朱熹在私學當中，選擇白鹿洞書院及嶽麓書院作為官私結合的學校，無疑與當時朱熹擁有政治權位有直接關係。因宋初國家無力興學，官學缺乏導致讀書人無所就教，民間私人書院不斷被興建以滿足士子讀書入仕與國家求才之需求，後來書院多受到政府的表揚、資助，包含朝廷賜額、賜書、任命教師、地方政府參與創辦、經營，盛極一時，³³⁷白鹿洞書院及嶽麓書院即位於北宋三、四大書院之列。³³⁸北宋三次興學之後，書院雖持續在民間被興建，也發展出各自獨立的特色，滿足不同類型文人的需求，可是著名的書院們多為官學所吸收，不再得到官方的重視，有的也漸沉寂下來，³³⁹但作為私人學校的楷模，已經開了以民間教師為主導，以官學經費、力量為支持的模式。可以說，當時的許多書院，雖是以民間文人師生所發起、構成，但其地位幾乎被政府視為官學，用以度過政府無心力建學的困窘期。正是這樣的歷史背景與操作模式，讓朱熹擁有一先鑑，得以作為其推動官私相合學校的參考。因此，朱熹有意識地選擇了白鹿洞、嶽麓書院，是根基於它們過往的經營模式與輝煌成果；他既作為地方官吏，可支持書院的興復、創辦，又作為儒學講師，可主導書院的走向、氛圍，正是循此書院之範式、復此書院之規模。而幾所精舍是朱熹私下所建，本身並無歷史緣由，朱熹又無政治權位，無法合理地取得官府的支持，其定位自然也就與書院不同。

不過，雖說朱熹是復興白鹿洞、嶽麓書院，但與北宋時期仍有不同。北宋時書院教學大多兼具才德，培養經世之人，學校教育通往官場，成為國家養士之所，自然科舉緊密結合。³⁴⁰可惜科舉存在弊病，學校教育也跟著變質，官學教育的幾次改革都不成功，直至南宋，既無法以學校教育取代科舉，也無法改變學校淪為科舉之學的附庸。於是朱熹經營書院，雖亦要培養經世濟民的人才，卻極力標舉書院出現的目的「非止為科舉計」³⁴¹，相較於官學「未嘗考其德行道藝之素，其

³³⁷ 可參李兵：《書院教育與科舉關係研究》，頁 36~56。

³³⁸ 可參鄧洪波：《中國書院史》，頁 89~102；樊克政：《中國書院史》，頁 20~26。

³³⁹ 可參李兵：《書院教育與科舉關係研究》，頁 57~74；鄧洪波：《中國書院史》，頁 102~109；樊克政：《中國書院史》，頁 28~36。

³⁴⁰ 北宋書院與科舉的聯繫，可參李兵：《書院教育與科舉關係研究》，頁 50~54；鄧洪波：《中國書院史》，頁 77~80。

³⁴¹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子三·外任·潭州》，卷 106，頁 2655。

所受授，又皆世俗之書，進取之業，使人見利而不見義」³⁴²，書院絕不能只為科舉之學而存在，定要一反官學思維與走向。假如依照當時官學風氣與制度的難以扭轉來看，一旦書院成為官學，就將失去私人講學書院的精神，因此朱熹興復的這些書院，必然要滿足一個條件，就是不能成為另一個當時的官學。依此邏輯，朱熹當讓書院成為獨立於官學的私學，才得以擺脫科舉的全面牽制，可朱熹卻盡全力在爭取官方政府對於書院地位的認可。這是一件非常弔詭的事，卻也因此豁顯出朱熹真正的意圖。

白鹿洞書院作為有歷史淵源的書院，自北宋衰退以後，到朱熹時尚無人重新整頓，成為朱熹第一所主導、並傾力興復、經營的官私結合書院，對於朱熹的意義非凡，也對後來的書院、官學教育產生極大的影響。從《文集》中統整與白鹿洞有關的文字，可見朱熹先是探勘白鹿洞遺址，上狀申修書院，一年內便略具規模、釋菜開講，不但為白鹿洞書院寫詩賦、立學規、敦請堂長、委派學生職事，還託呂祖謙寫記文，反覆仔細討論記中文詞，既作書牒宣告修建書院，又在復建完成時立榜警示過路來人避免不軌之事，諸般種種可說極為用心。³⁴³但朱熹在南康就職僅 2 年，離開南康時，白鹿洞書院的狀況是：「小屋二十餘間，教養生徒一、二十人，節縮經營」³⁴⁴，規模並不算宏大。這期間朱熹不斷上奏，向朝廷請書院匾額、皇帝御書石經、刻版經書，此過程起初並不順遂，直至離職後，他都還不斷關注白鹿洞書院的發展。³⁴⁵從朱熹上奏之狀書來看，他修建白鹿洞書院，並向朝廷請額、請書的原因有二：一是白鹿洞書院在北宋朝有朝廷恩賜褒顯的舊傳統，加以興復得以彰顯先朝崇尚文教之功。二是佛老之寺廟遍布，多於各地郡縣官學，不立書院不足以抗衡異端。³⁴⁶當時有許多人不同意在已有官學的基礎上，還要由朝廷支持興建更多的書院，認為師出無名，於義不合。如洪邁（字景廬，1123-1202 年）言：

及慶曆中，詔諸路州郡皆立學，設官教授，則所謂書院者，當合而為一。今嶽麓、白鹿復營之，各自養士，其所廩給禮貌乃過於郡庠。近者，巴州亦創置，是為一郡而兩學矣。太學、辟雍並置，尚且不可，是於義為不然也。³⁴⁷

³⁴² [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記三·衡州石鼓書院記》，第 8 冊，卷 79，頁 3948。

³⁴³ 可見《朱子文集》中各篇：〈白鹿洞賦〉、〈白鹿洞書院〉、〈辛丑延和奏筭七〉、〈繳納南康任滿合奏稟事件狀〉、〈申修白鹿洞書院狀〉、〈與東萊論白鹿書院記〉、〈白鹿洞書院學規〉、〈白鹿洞牒〉、〈南康軍請洞學堂長帖〉、〈洞學榜〉。

³⁴⁴ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·奏狀一·繳納南康任滿合奏稟事件狀·四》，第 2 冊，卷 16，頁 545。

³⁴⁵ 關於白鹿洞書院復興過程之漫長，可見李才棟：《中國書院研究》，頁 22~24。

³⁴⁶ 可見 [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·奏筭一·辛丑延和奏筭七》，第 2 冊，卷 13，頁 433~434。《朱子文集·奏狀一·繳納南康任滿合奏稟事件狀·四》，第 2 冊，卷 16，頁 544~545。《朱子文集·申請一·申修白鹿洞書院狀》，第 2 冊，卷 20，頁 700~701。

³⁴⁷ [宋]洪邁撰，孔凡禮點校：《容齋隨筆·容齋三筆·州縣書院》（北京：中華書局，2005 年），卷 5，頁 488。

從這段話語中可見，洪邁反對政府在官學之外還設有書院養士，重點在於書院之經營與支持來自於地方政府的補助，等於同一郡縣出現兩個官學，有時書院甚至要比地方官學還受重視。姑且不論此反對意見是否對書院搶占官學資源、學生、甚至造成更大的教育影響有所意識，但可以證實朱熹企圖用官方的力量修建白鹿洞書院，並爭取政府的支持，從出資到書院的定位，都與官學脫不了干係，若朝廷同意朱熹運用地方官職權與資源興復書院，甚至賜額、賜書，那麼等於肯認其合法學校地位，在別人眼中，名義上它與政府支持的官學已相差無幾。

朱熹不會沒有意識到他如此做，是將書院推往官學一途，或是產生一郡兩學的結果，可是面對反對意見與朝廷的忽視，朱熹仍執意並屢次上奏要求朝廷的支持與認可，這顯示了朱熹就是要讓書院變成官學，並且與郡縣地方官學同立。如同前示，白鹿洞書院的規模與制度與官學類似，今又以地方官府資源支持、由朝廷賜予肯定地位，則與正式的官學相當接近。唯一的不同在於，朱熹並不想把主持書院之權交給官府，如他曾自請擔任白鹿洞洞主，³⁴⁸雖然未果，但其意圖已然可見。朱熹欲建立一由官方肯認、支持，卻不由官方主導的學校，它看似是一種官學，卻不同於當時正規的官學。正規官學以實用科舉之學為宗，書院卻以道德為己之學為宗；正規官學體現與國家政治相合的制式化，書院卻呈現師生交遊問學的靈活性。正因官方未真正主導，從學校的設計、收取學生的方式、教學的內容及精神來看，書院其實與私學無異，所以在朱熹生前，白鹿洞書院也從來不算是真正的官學。要讓官方支持進而擁有官學地位，卻又不想讓官方過多干涉內部的營運，對國家來說確實是一件不太合理的事情。朱熹打著先朝文教美意與傳統先例的旗號，表面上看來是頗有理據，但北宋書院之所以能如此，是因當時國家官學尚未普遍，書院也未與科舉分道揚鑣；而朱熹時官學各立，他也標舉書院教學不只為科舉，自然就不能與北宋書院同等視之。不過就是透過這樣的不合理，讓我們得以看見，對於朱熹而言，只有復興這些官私配合的書院，才能與當時的官學對比，從而顯出官學該有的樣子，為國家教育立下楷模；也只有運用這樣的手段，書院才能有長久經營的保障，不僅讓儒家的學問與精神在私學中得以保存，也讓理學在官方體系中持續積極地擴大其文教力量。

至於嶽麓書院，在朱熹之前，已有劉珙（字共父，1122-1178年）以其荆湖南路安撫使身分修復，朱熹也與張栻一同在修復過後的嶽麓書院共遊講學，此經驗給朱熹留下深刻的印象，對其復興白鹿洞書院亦當有助益。因此朱熹知潭州時，嶽麓書院基本上已是由官方主持興復完成的書院，並持續在經營當中，他對嶽麓書院的整頓自然不需要如白鹿洞書院般從頭開始，《文集》中記載的資料也就較

³⁴⁸ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三·時事出處三·筭子二·與丞相別紙二》，第3冊，卷26，頁979。筆者案：此筭中提到將白鹿洞洞主加官之事，並祈祿比祠官，可見朱子有意恢復由官府加官書院主事的前規。若洞主加官，表示書院主事亦是官方的一份子，書院也將被納入官方學校的一部份。但加官洞主，與指派官員為洞主，依然是兩種意思。朱子在〈延和奏筭七〉中提及「太平興國中，常蒙詔賜《九經》，而官其洞主」之事（同前，〈奏筭一〉，第2冊，卷13，頁433），是先有洞主，而後由政府加官。而朱子自請為洞主，並請復加官洞主之言，正是要仿北宋之傳統，全面恢復官皮私骨之經營模式與理念，並非要讓書院成為與地方州縣一樣官派官營的官學。

為稀少。不過，這並不代表朱熹對於嶽麓書院不夠用心。據朱熹〈潭州委教授措置嶽麓書院牒〉可見，他延請講師，調動支給官方經費與糧草於書院，排備桌椅、床榻等器具，又別收四方遊學之士為額外學員，依州學規制給予錢糧，振興士氣，不以小小課試為務。³⁴⁹這證明朱熹仍運用其官方職權與地方官錢重整嶽麓書院，將之列為地方政府支持、補助的學校，但內部的運作卻不依當時官學，包括收取額外遊學的學生，不以科舉之學為宗，充分顯現其官私結合辦學的樣態。

朱熹以「官學形式」加上「私學精神」辦書院，是意圖讓書院成為另一種形式的官方學校，學者多有共識。³⁵⁰這種官私結合的書院，雖看似與北宋書院相仿，實際上卻並不相同，可說是一種特殊形態的學校。它本就是一種私學，卻追求著官方的地位，淺說是為了復先朝之教化制度、與佛老之寺廟相抗、擴大書院的規模、延長書院的壽命；深說是擴大官學的體制、內容，企求國家承認書院的價值與意義。只有當朝廷政府對書院予以重視、支持，將之視為官學的一部份，才能使書院成為國家學校與教育的正統，甚至引發反思，對當時的官學造成影響，衝破官方科舉制度與學校教育的惡性循環，讓文教的力量不只在民間發揮作用，也能堂而皇之地進入朝堂、政治。朱熹的做法在後來得到響應，也獲得君主的支持，國家重視書院，以朱熹的白鹿洞書院為楷模，給予它們官辦的資源與地位，³⁵¹出現了「書院官學化」、「官學書院化」的現象，³⁵²其實就是官學制度與資源進入書院、私學精神與教育進入官學，官私之間互相滲透的結果，可見朱熹的努力是有效果的。但私人書院與官方力量結合後，是否能永遠由理學大師主導、不與科舉掛勾，維持其私學的精神，就不在朱熹的掌控中了。比如地方官員建書院時並不具有真正的教育理念，只是依照慣例與模式而為，³⁵³理學透過官立書院變成制度化的教育，反成讀書人應考科舉的利器，³⁵⁴從主導者的安排到科舉的影響，都未能真正按照朱熹的本意來發展，其結果自然可想而知了。無論朱熹的努力最後是否成功，不可否認的是，朱熹官私結合的書院確實影響了南宋教育的發展。從他經營書院的做法中，也能發覺他在進行文教工作時，充分掌握了私人與官方、民間與政府之間的關係，在教師角色的拿捏與學校的定位上頗有分寸，對於官私的模糊地帶也能巧妙的運用。他一方面對官方制度與學校頗有微詞，標舉與當時科舉及官學相異的辦學宗旨，一方面又利用政府力量使書院得以立足、嵌入官方體

³⁴⁹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·公移二·潭州委教授措置嶽麓書院牒》，第9冊，卷100，頁4872。

³⁵⁰ 可見鄧洪波：《中國書院史》，頁132；陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，頁45~49；李才棟：《中國書院研究》，頁26、98；甯慧如：《南宋儒者的人仕與教學——特別關注道學家的雙重實踐》，頁113~114。

³⁵¹ 可見鄧洪波：《中國書院史》，頁138~140；李才棟：《中國書院研究》，頁26~27；李兵：《書院教育與科舉關係研究》，頁103~107；樊克政：《中國書院史》，頁67。

³⁵² 可見陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，頁183~192；李永卉、趙小勇：〈南宋官學與書院的辦學思想〉，收於龍念主編：《朱子學研究》（安徽：安徽大學出版社，2008年），頁197~199。

³⁵³ 陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，頁183~186。

³⁵⁴ 可見如陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，頁224~226；李才棟：《中國書院研究》，頁27~28、255~256。

制之中，顯現其私人書院與官學的平衡關係。

從朱熹對科舉、官學與書院的態度來看，他批評科舉卻不推翻科舉、不滿官學卻用力於官學教育、推動書院卻尋求朝廷認可，在教育場域中，他出入於官方制度、政治力量之間而各得其分，其依違態度相當一貫，並不矛盾，也正是因為這樣的依違表現，充分證實了朱熹的文教實踐，並非是純粹歸入民間、放棄政治一途，而是企圖含括己與物、私與公、個人與群體、民間與政府的方方面面。也就是說，其文教意識與精神雖不再侷限於政治，不以官家權位為唯一管道，從而挺立其非政治的私學價值，但其文教視野與實踐，並未反對或放棄政治途徑與力量，而是容納並運用之，這其實就是「內聖外王」精神內外本末體用一貫、不離開群體與現實世界的表現。朱熹在私學上的努力具有其正面意義，它凸顯了文教實踐不侷限於仕宦一途的價值、解消「內聖外王」的精神與理念必通過政治一途落實的迷思；但若過於放大朱熹書院在民間的劃時代成就，則不能持平地看見朱熹對政治力量的運用與對政府的期待，更無從豁顯其新型態的「內聖外王」特色。朱熹書院私學與官方科舉、學校的平衡，彰顯了文教事業與政治的既分又合、若即若離的關係，其間的拉鋸與互涉，也就是朱熹轉型的「內聖外王」模式在其文教工作上的清晰展現。從現實政治局勢、官方制度的侷限，到挺立非政治、非官方的文教實踐，又回過頭來運用政治、官方的力量，嘗試融入並改變國家政治的制度與局面，朱熹「內聖外王」的新型態，正是這樣一個認可外於政治之道路、又不脫離政治的文教模式，他對教學場域的選擇與界定、對教學與選官制度的批評與兼容，確實在官私之間存在著微妙的力道與重疊的地帶，卻也豁顯其獨特的轉化、過渡特色。關於朱熹對於政治與文教的看法與意義，本章第四節將有更詳細的討論。以下則將由文教在社會中的展開、群體的選擇、互動，進入文教實踐不可或缺的一環，使其文教工作更為豐富立體，建構出朱熹更為完整的「內聖外王」型態。

第三節 社群關注與士人交遊

「社群」是個極為寬泛的詞語，簡單來說指的是「社會群體」。在南宋的社會中，以政治身分與知識水平來分類，大致包含了君、官、士、民四種構成群體，他們涵蓋了國、鄉、家各個範圍單位，也含納了政府與民間的分別。儒家知識份子作為一「士」，居「家」立「鄉」效「國」，既能為「官」，上達「君」王，亦能在野為「民」，其立身於政府與民間的界線，定位最為特殊。具體來看，朱熹領官祿，上可朝天子規諫君王，下可統郡縣治理百姓，即處在君民之間；當他奉祠居鄉，則與官員合作，改善民眾之生活、關注鄉里之教學，亦處在臣民之間。因此無論朱熹居官或居鄉，作為儒家士人，他都在政府與民間之間立足，自覺地承載此多重身分與責任，也全面展開其教化實踐。

政治力量是國家教化的主要推手，但取決於君主之意向與政治之角逐，具有不可控制之因素與特質。相較於從政府到民間的強制性教化，朱熹更傾心於從民間到政府的這種鞏固基礎的教化，除了不受限於政治權限的有無，更能針對民、士進行教育，穩固國家教化的基礎與培養未來的人才，其強度與時效性雖不如政治力量來得直接，卻能發揮更廣大而長遠的影響及效果。因此相較於君、臣之政治群體，朱熹更將教化重心放在民、士群體，特重民間鄉里之風教，也用心維繫士人的凝聚力與學派間的互動關係。於是，本節鎖定朱熹對民與士兩大社群的關注。首先，論述其鄉里教育實踐，分為兩個部分進行討論：第一，從朱熹〈家訓〉、〈家禮〉到鄉約、〈童蒙須知〉到書院學規，發見由家到鄉的文教視域轉移、由民到士的教學進程安排，並點出朱熹運用「規約」體制進行文教工作的一貫性，彰顯其以「文」行「教」的權力掌握，以及作為「士」與「師」的身分定位。第二，從朱熹推行的社倉運動與禮教勸諭榜文，發見由鄉到國的實踐推擴、由士到官的規約運用，並說明朱熹立足於鄉里與國家的交界，積極與官方合作，並善用政治力量，彰顯「士」在民間與政府之間的微妙地位與平衡作用。其次，在著書出版、書院經營等面向知識份子的文教工作之外，討論朱熹與士人師友間之交遊，將分別從朱熹與張栻、呂祖謙、陳傅良及葉適（字正則，1150-1223年）、陳亮（字同甫，1143-1194年）、陸九淵（字子靜，1139-1193年）之交遊與評價，發見他企圖改變、影響湖鄉學、浙學、江西之學的努力，此中包含親臨書院講學、相偕之論學活動與書信往來，顯現朱熹積極吸收他派所長、批評他派理論，一方面讓儒學在互助互證中完善，一方面也避免儒學發展有所偏蔽，證實朱熹對士人群體具有高度的文教關注，並意識到學術真偽、教育傳播與士人交遊之間的密切關係。

一、朱熹與鄉里社群

本文已於前面兩節分述了朱熹文教的內容載體與發生場域，但很明顯的，無論是對《四書》的註解詮釋，對儒家經典、理學著作的出版流傳，或是對官學、書院的經營，其文教對象都是高階的知識份子。這是因為朱熹所做的文教實踐工作，有極大部分是精深的哲學問題建構與教育，他又透過撰著出版、講學問道的方式，藉由書籍印版、從學士子來扎根、傳布，從其文教意圖、載體與對象來看，都明確地面向具有一定學問基礎的讀書人。這些人不外乎是有志於仕宦、經世濟民、研讀理學、修養道德者，對知識道理有一定的認知需求與興趣期待，也具有一定的資質及悟性，才得以研讀經典、深掘理學，進而受用、浸潤身心。不過，若說朱熹只關注士人群體的教育，是不夠公允與全面的。朱熹身為一文教主體，並不侷限教育的對象，也就是說，他持續在對整體社群進行教化工作，特別是廣大的民間群體。不同於對知識階層的教化，朱熹對於百姓民眾的教育集中於鄉間的禮教與互助、童蒙的引導與涵養，特別運用了「規約」形式之「文」進行教化，其中又呈現了家鄉國、民士官之間的緊密聯繫，扣合朱熹哲學架構與教學規畫，

顯示其「內聖外王」思想中由近及遠、從小至大的實踐過程，也呈現朱熹作為儒家知識份子在民間與政府之間的角色與作用，並再次證明朱熹以文教實踐「內聖外王」精神與理念時，與政治力量即分即合的關係。



(一) 由家到鄉，由民到士——規約的教化

《尚書》有言：「契，百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教，在寬。」³⁵⁵此記錄了舜帝命契為司徒以行五教之事，展示了三代君主教化天下百姓之實。朱熹在注解此段時指出，「司徒」是掌教之官，專門向百姓推行教化，教以五倫。教化之事為大事，故態度特別敬謹；五倫之常為本然，故行之待以寬柔。³⁵⁶這成為朱熹確立師教根源與內容的依據，也成為他以師道教化之責自任時的標準與原則，如他多次提到：「一有聰明睿智、能盡其性者出於其間，則天必命之以為億兆之君師，使之治而教之，以復其性，此伏羲、神農、黃帝、堯、舜所以繼天立極，而司徒之職、典樂之官所由設也。」³⁵⁷「昔者聖王作民君師，設官分職，以長以治，而其教民之目，則曰『父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信』五者而已。」³⁵⁸這雖是一種對聖王教化百姓事蹟的追溯，卻也標舉了朱熹作為儒家之道的教育者，向上承接了三代聖王之教化美意，也承擔了該有的責任與教化性質。

五倫的根據為仁義禮智之性，儒家的教化者，對於人民的教育責任與內容，就在於廣布五倫之德教，使人明於人倫、復其本然之性，這其實就是《大學》中「新民」的過程。在第三章第二節處，曾仔細討論過從「明明德」到「新民」的文教意義，它是由「明明德」者進一步興發他人之「明德」的振興過程，是朱熹以文教貫穿德業、實踐「內聖外王」精神的重要根據。故見朱熹言：

德行之於人大矣，然其實則皆人性所固有，人道所當為；以其得之於心，故謂之德；以其行之於身，故謂之行，非固有所作為增益，而欲為觀聽之美也。士誠知用力於此，則不唯可以脩身，而推之可以治人，又可以及夫天下國家。故古之教者，莫不以是為先，若舜之命司徒以敷五教，命典樂以教胥子，皆此意也。³⁵⁹

人性所固有者為「明德」，士人用力於「明明德」，自復此明亮之性，則必求他人之「明明德」，故不只修養己德，更能向外推擴，推己及人於天下國家。這就是

³⁵⁵ [漢]孔安國撰、[唐]孔穎達疏：《尚書正義·舜典第二》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1955年），第2冊，卷3，頁41。

³⁵⁶ 見[宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著一·尚書·舜典》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年），第7冊，卷65，頁3272。

³⁵⁷ [宋]朱熹：《四書集注·大學章句》（臺北：世界書局，2004年），頁1。

³⁵⁸ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記三·瓊州學記》，第8冊，卷79，頁3924。

³⁵⁹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著五·學校貢舉私議》，第7冊，卷69，頁3479。

古代聖王命司徒、典樂之教化本意，正是由「明明德」之「士」作為「師」，通過教化「欲其優游浸漬以漸而入」³⁶⁰，使他人亦「明明德」的事業。

既然司徒施行五教即是「新民」的過程，那麼其具體施教方式與內容就可以從中得到互證。朱熹謂：「『道之以德，齊之以禮』，『教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信』，豈不是『使之由』。」³⁶¹「新民」的方法是「道之以德，齊之以禮」、教以父子、君臣、夫婦、長幼、朋友之倫常，表示「教」的內容，包含了道德的引導與行為的規範，符應了古代聖賢制禮作樂、教化百姓的事蹟，五倫之教也就與禮樂規範有密切的關係。這亦可從朱熹與學生的問答中得證：

問：「《禮書》學禮，首引舜命契為司徒，敷五教；命夔典樂，教胄子兩條。文蔚竊謂，古人教學不出此兩者。契敷五教，是欲使人明於人倫，曉得這道理；夔典樂教胄子，是欲使人養其德性，而實有諸己，此是一篇綱領。」
曰：「固是如此。後面只是明此一意：如大司徒之教，即是契敷教事；大司樂之教，即是夔樂事。」³⁶²

此段藉由學生文蔚之言可見，朱熹編寫禮書時，引用了《尚書》中舜命契為司徒、命夔為典樂的文字，是將古人之教與禮樂緊密相連。作為「新民」的第一步，「使之由」必從禮樂，透過「明德者」的以身作則與禮樂規範，得以引導百姓涵詠德性、依循天理。所以為教者，除了個人之「明德」感召，也掌握禮樂之教的權力，比如在〈大學章句序〉中，朱熹提到孔子不得君師之位，但仍「獨取先王之法，誦而傳之，以詔後世。若〈曲禮〉、〈少儀〉、〈內則〉、〈弟子職〉諸篇，固小學之支流餘裔，而此篇者，則因小學之成功，以著大學之明法」³⁶³，所謂「先王之法」，包含了小學、大學之教學宗旨，其中，〈曲禮〉、〈少儀〉、〈內則〉出自《禮記》，明確標出孔子之教與禮教的直接關係，而〈弟子職〉出於《管子》，是一篇學則，亦是一種禮儀的明文規範。這證明了儒家之師在行教化之時，必然透過一種禮教之「文」作為教材，並且具有條文規範性質，一方面讓百姓有所依循，一方面也約束百姓為惡。因此朱熹說：「教不以文，無由入。說與事理之類，便是文。小學六藝，皆文也。」³⁶⁴「文」能說明事理，比如〈小學〉、六藝，能夠培養人民之道德，若不透過「文」，「教」是難以施展的。在第三章第二節亦討論過朱熹之「禮」與「文」之間的關係，禮樂制度象徵性地代表「文」，也傳遞了「道」，因此禮文制度作為「文」，自然而然就成為「教」的主要內容。

施行教化必從文，尤以具規約性質的禮文作為代表。禮文的制定需要體察聖賢之意、參酌先王之法，並運用文字語言進行條陳，非士不足以為之，意謂著士

³⁶⁰ [宋]黎靖德編：《朱子語類·尚書一·舜典》（臺北：文津出版社，1986年），卷78，頁2004。

³⁶¹ [宋]黎德靖編：《朱子語類·論語十七·泰伯篇·民可使由之章》，卷35，頁936。

³⁶² [宋]黎靖德編：《朱子語類·禮一·論修禮書》，卷84，頁2189。

³⁶³ [宋]朱熹：《四書集注》，頁2。

³⁶⁴ [宋]黎德靖編：《朱子語類·論語十六·述而篇·子以四教章》，卷34，頁895。

人掌握著制定禮文並加以教化群眾的能力與責任。因此，朱熹自覺承擔聖賢教化之任，當清楚意識到自己雖無位，但身為士師，擁有禮文創制之能，該取先聖先賢遺意，並運用禮文加以教化民眾，這明確地表現於朱熹的家訓、家禮、鄉約、童蒙須知、書院學規之上。這些訓文、禮文、規約，是具有規勸訓誡、引導約束性質之「文」，是朱熹在進行家、鄉、民、士之教化工作時一貫運用的方式，充分象徵禮文規約對於朱熹文教事業的重大意義，也反映了朱熹在鄉里間教育的努力，是由己身向外推擴、由家到鄉的教化過程，以及由民到士的教育階段。

朱熹作為士，一生多半都身處故鄉福建，未任擁有實權之官職時居家居鄉，無法藉由政治權位全面地敷教五教，但不代表他喪失了制訂、運用禮文的能力與權力，因此他所身處之家第、鄉里，便成了關注施力之所在。根據孔子推己及人的精神與《大學》修身、齊家以達治國平天下的進程，禮教要從自己開始，由自身向外推擴，於是自己所處的家庭、家族便是第一個需要以禮「齊」之的所在。〈朱子家訓〉本載於《紫陽朱氏宗譜》，是在朱熹家族內部流傳與奉行的家庭訓言，可知禮教對象本就是家門之內的親族。全篇首論君臣、父子、夫婦、兄弟、師友之倫常，次論待人接物、治家處世、讀書修身之準則，³⁶⁵篇幅不長，卻擲地有聲，正面教導、反面禁止皆存，引導並約束的意味明確，是將五倫之教具體化、條列化、規約化的文字。若細看家訓內容，可得出幾個重點：其一，將五倫列在開頭，完全符應《尚書》「敬敷五教」於民的教化主軸。其二，全篇無高深的義理解析，皆為原則性指點，並稱此為「日用常行之道」，可知其教之平易性質。其三，要求讀詩書、知禮義、教子孫、敬斯文、守禮聽命，將斯文禮教的權威性與重要性凸顯出來，也帶著濃厚「使之由」的教化宗旨。由此可知，作為一具有規定約束性質的條文，家訓的要求是日用倫常的遵守與對德禮的敬謹，並未訴諸深化之義理，對象只是門內之小民。

《朱子家禮》是另一個針對一般家庭而具有規約性質的教化禮文。《家禮》是朱熹根據《儀禮》所修訂的禮書，依其〈家禮序〉可知，《家禮》產生的原因，是因古禮已不合於當世，但後人之修訂不得其要，務於為文末流，朱熹為改變士人庶民無禮可用的困窘，在古禮精神與制度的基礎上，參酌當世之禮書與說法，增訂刪減之，拋浮文以求本實。³⁶⁶朱熹晚年致力於《儀禮經傳通解》一書的編寫，其中亦有〈家禮〉部分，但編纂宗旨與收錄內容與《朱子家禮》有具體的差異，³⁶⁷實是考訂古制、編類古禮以進行研究之書，相較之下更顯出原本《家禮》為符

³⁶⁵ 可參武夷山朱熹研究中心、閩北朱子後裔聯誼會合編：《考亭紫陽朱氏總譜》（福建：武夷山朱熹研究中心，2001年），頁566。亦可直參本文〈附錄·附文一〉。

³⁶⁶ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·序一·家禮序》，第8冊，卷75，頁3777。依其內容來看，朱子還參照了司馬光、程頤等人所訂之儀節進行《家禮》的編寫，亦可見〔宋〕楊復：〈家禮序〉，收於〔明〕胡廣等奉敕撰：《性理大全書·家禮二》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第710冊，子部第16冊，頁416。

³⁶⁷ 可參張經科：〈朱熹《家禮》及其《儀禮經傳通解》之〈家禮〉辨異〉，收於劉昭明主編：《第十一屆兩岸中山大學中國文學學術研討會論文集》（高雄：國立中山大學中文系，2014年），頁47~73。

合當代用禮需求、提供一般士庶家庭生活行事之禮文依據的編寫目的。今本《家禮》雖有種種作者上的疑慮，³⁶⁸但因其內容及精神與朱熹〈家禮序〉所陳無有悖離，故仍能反映朱熹《家禮》的文教意圖與意義。就內容來看，《家禮》分為〈通禮〉、〈冠禮〉、〈昏禮〉、〈喪禮〉、〈祭禮〉。³⁶⁹〈通禮〉作為全書的開篇，標為「有家日用之常禮」³⁷⁰，包含祠堂、深衣制度、司馬氏《居家雜儀》三部分，從立家名分、平日常服、家居倫常展開，可見其提供平日居家的每日行儀與基本規範。至於後面四項禮章，則是人之一生會碰到的成年、結婚、喪事、祭拜等環節，非常清楚而詳細地說明在不同階段面臨人生大事之禮儀節文。這些內容能讓人根據不同的禮儀規範與原則來應對家門內的日常生活，使人行之有度，對個人到家庭、家族之間的連結與秩序進行維繫。較之《家訓》的原則性提點，《家禮》著重在禮文的制度化呈現，但就首篇〈通禮〉引用司馬氏《居家雜儀》可見，朱熹仍以家門之內的倫理關係，來作為節文的根本精神與通則，避免「節文雖具，而本實無取」³⁷¹的問題，可見即使《家禮》將禮制條列化、制度化，著重於禮文的規範性，卻不離「敬敷五教」的宗旨與落實。

《家禮》與《家訓》雖同是針對家庭而來的行文規約，但《家訓》主要仍是向朱氏家族進行內部的宣導與規範，《家禮》卻懷抱著超越個人家庭的制定企圖。朱熹作《家禮》，「願得與同志之士熟講而勉行之」³⁷²，可知其目的與對象並不限於給予朱氏家庭所用。同時，《家禮》雖以讀書人仕宦家族為主，³⁷³但並未將未有仕官家世之寒門排除在外，故而亦涉及了庶民階層。朱熹在〈家禮序〉中有言：

自有志好禮之士，猶或不能舉其要，而困於貧窶者，尤患其終不能有以及於禮也。……誠願得與同志之士熟講而勉行之，庶幾古人所以脩身齊家之道，謹終追遠之心，猶可以復見，而於國家所以敦化導民之意，亦或有小補云。³⁷⁴

朱熹編寫《家禮》的原因，不只是想協助有志於禮的讀書人。在此序文中寫得相當清楚，對於貧窮困窘、無法依據繁複古禮加以施行，從而與行禮無緣者，朱熹

³⁶⁸ 比如《家禮》被盜、後人視為偽書之疑，可見孟淑慧：《朱熹及其門人的教化理念與實踐》，《國立臺灣大學文史叢刊》（臺北：臺灣大學出版社，2003年），第122冊，頁185~186；師瓊珮：《朱子〈家禮〉對家的理解—以祠堂為探討中心》（臺北：中國文化大學史學所碩士論文，2002年），頁1~7。

³⁶⁹ 〔宋〕朱熹著，朱傑人等編：《朱子全書》（上海：華東師範大學出版社，2002年），第7冊，頁875~946。

³⁷⁰ 同上註，頁875。

³⁷¹ 〔宋〕朱熹著，朱傑人等編：《朱子全書》，第7冊，頁880。

³⁷² 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·序一·家禮序》，第8冊，卷75，頁3777。

³⁷³ 學者曾以「有家」一詞詞源指涉卿大夫之家，以及〈通禮〉內文中子孫藥物不得委僕、婦人不入庖廚等言，認為《家禮》之「家」是有名分之守的卿大夫之家，《家禮》絕非尋常士庶民之禮。（張經科：〈朱熹《家禮》及其《儀禮傳通解》之〈家禮〉辨異〉，《第十一屆兩岸中山大學中國文學學術研討會論文集》，頁49~50、70~71。）

³⁷⁴ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·序一·家禮序》，第8冊，卷75，頁3777。

也有所關注，可知《家禮》之成，正是希望修改古禮，因應當世，不只是應時，也要應人，提供適合當時社會與龐大貧苦之士的當代之禮。同時，文章最末提到，朱熹希望有志之士採用《家禮》，修身齊家、敦化導民，可知朱熹對《家禮》的期望，不止於仕宦家庭之內的尊禮，而是能引導、教化民眾，使一般大眾也都能受到禮教之浸沐。在〈通禮〉之〈祠堂〉處有言：「古之廟制不見於經，且今士庶人之賤亦有所不得為者，故特以祠堂名之，而其制度亦多用俗禮云。」³⁷⁵此處明確提及因古代廟制已無法得見，以「士庶人」之身分，又無法行廟制，所以改以「祠堂」命之，用俗禮定祠堂之禮，就是要讓一般社會階級較低、貧窮無產的讀書人及平民，得以擁有切近的祠堂之禮可奉行。³⁷⁶在〈昏禮〉處，也曾引用〈宋史〉「士庶人」婚禮之言，³⁷⁷表朱熹不只對於卿士大夫之家有所思量，也對於士庶人之家有所考慮。而讀書人本身雖是士人，其身處之家庭不一定是書香門第，首要身分也是國家之民，所以當士人在家門中進行《家禮》的推動，面對的對象很可能是身為一般民眾的家人、家族，也就自然地能將禮教帶入庶民社會之中。即便家人並非士人，但其受禮教薰陶影響，未來也能不自覺地遵守日用倫常、禮序，朱熹期待的「敦化導民」之意，也就能因此傳布出去。³⁷⁸

朱熹的《家訓》與《家禮》，是對於家庭、家族內部的禮文規約。這種對於「家」的著力，反映了制定者對於自己身處之原生家庭的重視，欲透過自己對於「文」的能力與權力，進行私人範疇的教化，並由修身到齊家，完成士人新民的第一步。在宋代，「家訓」特別盛行，有許多學者認為，宋代「家訓」雖是為家而訓，但為民間社會立法、端正社會風俗的目的十分明確，已走出私門，廣泛瀰散於民間。³⁷⁹筆者認為，就朱熹的《家訓》與《家禮》來看，若論後來的散布與影響力而言，它們確實對民間社會教化造成不小的作用；但若單就朱熹本身編寫這些規約文字的用意而言，《家禮》走出家門，影響民間社會的用意較能被確定，但其主要對象仍是家門之內的親族，只是從出身民間的讀書人身上，擴展了其對

³⁷⁵ [宋]朱熹著，朱傑人等編：《朱子全書》，第7冊，頁875。

³⁷⁶ 張經科於〈朱熹《家禮》及其《儀禮經傳通解》之〈家禮〉辨異〉一文中，認為此處「士庶人之賤，亦有所不得為者」一句，是指士庶民不得以卿士大夫之名分行行古來帝王、諸侯宗廟之禮，以此論證朱熹《家禮》適用階層是以卿士大夫為主。（《第十一屆兩岸中山大學中國文學學術研討會論文集》，頁50。）筆者則持不同理解，據〈家禮序〉及此處文脈來看，朱熹反而是考慮到士庶民階層的需要而論。另如科大衛、師瓊珮、張雪紅也針對朱子《家禮》中的「祠堂」意義作出考察與說明，與筆者意見一致。詳見科大衛：〈祠堂與家廟——從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉，《歷史人類學學刊》第1卷第2期（2003年10月），頁2；師瓊珮：《朱子《家禮》對家的理解——以祠堂為探討中心》，頁46~49；張雪紅：《傳播與轉型：走向生活世界的宋代社會教化研究》（上海：華東師範大學教育學系博士論文，2010年），頁147。

³⁷⁷ [宋]朱熹著，朱傑人等編：《朱子全書》，第7冊，頁901。

³⁷⁸ 當然，《家禮》仍有許多內容是針對仕宦之家庭而言，對於平民讀書人來說，若面對自己的家庭經濟、組織成員，在家中行完整的禮教可能遇到不少阻力。但作為有志於禮教之士，仍可參考《家禮》之條文，辦理日常禮事，而不至於遇事散漫無章、無可依循。

³⁷⁹ 關於宋代家訓的討論，可見如劉敏：《家國之間——從家訓、義莊和鄉約現象看宋代士大夫的精神世界》（河北：河北師範大學歷史文化學系碩士論文，2002年），頁8；劉欣：《宋代家訓與社會整合研究》（雲南：雲南大學出版社，2015年），頁342。

於鄉野之間庶民之家的禮教規約力量，這根基於讀書人為民為士、居家居鄉的身分。因此《朱子家禮》雖將規約教化的觸角伸入了鄉里民間，但從「家」到「鄉」的連接仍是間接而隱微的。

真正能直接看出朱熹對鄉里民眾之教化者，為他特別關注的「鄉約」。北宋的呂大鈞（字和叔，1029-1080年）曾作〈呂氏鄉約〉、〈鄉儀〉，是目前所知中國的第一部鄉約。³⁸⁰此鄉約是作為儒士的呂大鈞，在居家期間為鄉里所訂，並在鄉間百姓間推廣的一種禮教規範。從內容上看，首段「德業相勸」列出日用倫常之準則，完全合乎「敬敷五教」之教化宗旨；推倡鄉人鄰里之間的互濟互助，使地方小民能夠形成良性的互動與自我管理，培養鄉人推己及人之心與仁愛道德之風；制定禮文，齊之以禮，強化鄉里之禮義風教；明示賞罰，禮刑相搭，配合規約的力量，達到引導約束的效果。北宋亡後，〈呂氏鄉約〉、〈鄉儀〉亦散失，朱熹家中卻有藏本。朱熹對〈呂氏鄉約〉的興趣濃厚，特別向好友張栻及呂祖謙提及此文，³⁸¹可見他本有使之流傳、推行的意願；雖然朱熹也認為要讓鄉約在當時的社會施行，確實有現實上的困難，但仍對它做了修訂，使之成為〈增損呂氏鄉約〉一篇，可知〈呂氏鄉約〉對於鄉里百姓的德禮思想與教化價值，實受朱熹所肯認。既名「增損」，便是在〈呂氏鄉約〉的基礎上有增有減，主要包含增加開頭題解序言、結尾的「月旦集會讀約之禮」；將原先的「禮俗相交」內文刪除，放入修改後的〈鄉儀〉；刪除「罰式」，將所有獎懲方式分於「德業相勸」、「過失相規」、「禮俗相交」、「患難相恤」內文之下，並多改為籍書警勵之法。³⁸²

朱熹對〈呂氏鄉約〉的改動，呈現了幾個特色：其一，重整〈鄉約〉文字，開示章節，明定約正標準、人數、月正輪替、籍書數量與種類，清楚明白，較之以往更為詳細與制度化，便於奉行。其二，將日常具體的禮節放入，條文具陳，更為詳細，利於鄉民遵奉依循，此做法會使〈鄉約〉篇幅加大，精簡有力的效果會大打折扣，但朱熹不因冗贅之嫌而卻步，欲以禮文教化、使民由之之意深厚。其三，增加月旦集會的具體做法，詳述鄉民集會之禮，包含集會日期、經費負責、衣著儀容、禮敬相拜、讀約出籍、用食互動，以集會的制度化，確保〈鄉約〉的持續施行與落實；並要求會於鄉校，設孔子像，將鄉里與學校緊密聯繫，透過學校的文化教育性質，讓鄉人集會的氛圍定調。其四，犯錯有失不用罰錢之法，只由同約者規勸，或是書於籍冊，最多逐出約保組織，規諫勸導、鼓勵向善意味濃

³⁸⁰ 關於呂大鈞《呂氏鄉約》的研究頗多，可參見如周揚波：《宋代士紳結社研究》（北京：中華書局，2008年），頁16~23、翟秀娟：《宋代鄉約制度研究——兼與中古英國鄉村共同體比較》（山東：山東師範大學法學院碩士論文，2012年），頁7~9、呂建康：《宋代鄉約組織社會職能研究》（陝西：陝西師範大學歷史學院碩士論文，2014年），頁18~21。

³⁸¹ 事見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書八·汪張呂劉問答一·答張敬夫十八》，第3冊，卷31，頁1198、《朱子文集·書十·汪張呂劉問答三·答呂伯恭三十九》，第3冊，卷33，頁1318。

³⁸² 修改過的〈鄉儀〉刪去原本〈鄉儀〉賓、吉、嘉、凶四禮中的吉禮，賓禮分為尊幼輩行、造請拜揖、請召送迎三部分，嘉禮、凶禮合併為慶吊贈儀。詳細修改原文參見〔宋〕呂大鈞〈呂氏鄉約〉，收於牛銘實：《中國歷代鄉約》（北京：中國社會出版社，2005年），頁131~138；〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著十·增損呂氏鄉約》，第8冊，卷74，頁3739~3750。兩篇文章亦可見本文《附錄·附文二》。另見周揚波：《宋代士紳結社研究》，頁24。

厚，也讓貧窮者亦能參加，特別照顧到普遍鄉里大眾。集會時在眾人面前唱名善籍，使為善者受到褒揚鼓舞、他人興起敬服仿效之心；惡籍傳與鄉人翻看，不唱名使之難堪，卻仍讓有過者為他人所知、心生羞愧悔過之意，他人亦可有所警惕。第五，在「德業相勸」處，朱熹增加了「能肅政教」、「能導人為善」二句為德，標舉了他既作為鄉里的一份子，又身為「士」、「師」，下通家鄉萬民、上通國家君臣的多重身分與定位，凸顯有德者的教化責任，以及由民至國、以教通政的教化力量與效果。他又增加了「畏法令，謹租賦」一句為業，將鄉里與國家緊密連結，使鄉約嵌入整個家國的法治規約體系之中，帶出朱熹新民理念由家到鄉，由鄉到國的連續視角。

朱熹的〈增損呂氏鄉約〉，反映了他對鄉里教化的心念與規劃。在他給張栻的書信中有言，希望〈鄉約〉「使讀者見之，因前輩所以教人善俗者而知自修之目，亦庶乎其小補耳。」³⁸³對呂祖謙也說：「欲脩〈呂氏鄉約〉、〈鄉儀〉及約冠、昏、喪、祭之儀，削去書過行罰之類，為貧富可通行者。」³⁸⁴此證明鄉村百姓確實是朱熹所關注的社群，他的教化嘗試是通過有約束力量之「文」，注入儒家倫理之序、道德仁愛之精神，推倡互助互愛、推己及人的美德；曉之以理、動之以情，啟迪民智，使人振興，不訴諸過於嚴厲之懲罰，期待個體之自覺；無論貧富，齊之以禮，以個人為起點，以日常為鍛鍊，使教化之風在平民家庭、鄉里間擴散。他深切地考量到規約在民間如何有效運作的問題，也確信規約精神對於社會大眾的感召教化，即便不能真正推行於世，依然對於改變社會風俗有益。朱熹居於家，立於鄉，首先是朱氏之人，其次是鄉民的一份子，³⁸⁵他的士人身分使他掌握了文字、禮文的能力，他的儒師身分則使他往內向家、往外至鄉進行規約的教化，因此〈鄉約〉就像是〈家訓〉、《家禮》的延伸，是朱熹在民間社群之間落實文教工作的展示。朱熹也頗能掌握規約於家於鄉的同異。由於〈鄉約〉的對象是鄉里民眾，因此涵蓋範圍較之〈家訓〉、《家禮》更大，進行的方式與禮儀的制定都更為複雜。但就教化精神來看，〈鄉約〉與〈家訓〉、《家禮》並無二致，同樣以五倫之教為教化之先，同樣也重視禮文的規範性質與力量，顯出以禮「齊」家到「齊」鄉的意圖。

從朱熹編定《家禮》與〈鄉約〉的時間來看，朱熹在 46 歲時作〈增損呂氏鄉約〉，同年《家禮》也開始編纂，就完成先後來說，朱熹似乎更早關注鄉里之規約。但朱熹 14 歲遭父喪後，便開始關注祭禮，³⁸⁶18 歲有《諸家祭禮考編》之

³⁸³ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書八·汪張呂劉問答一·答張敬夫十八》，第 3 冊，卷 31，頁 1198。

³⁸⁴ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十·汪張呂劉問答三·答呂伯恭三十九》，第 3 冊，卷 33，頁 1318。

³⁸⁵ 筆者所謂朱熹是「鄉民的一份子」，並非認為他與一般平民百姓無階層差別。就事實來看，朱子通過科舉，有官方授予之銜，已納入國家政治體制，在身份地位上本就不等同於一般平民。但以其居鄉無實質政權之時來看，他並非是能夠下政令指導鄉民之人，而是與鄉民同樣要遵守政令之人，在這個意義上來說，朱熹與鄉民是共同體，也就是鄉民的一部分。

³⁸⁶ 見朱子言：「某自十四歲而孤，十六而免喪。是時祭祀，只依家中舊禮，禮文雖未備，卻甚齊整。先妣執祭事甚虔。及某年十七八，方考訂得諸家禮，禮文稍備。」（[宋]黎德靖編：《朱

作，這正是《家禮》中祭祀之禮的關注，³⁸⁷之後他更多次對於祭禮有所研究。因此雖然《家禮》一書成書時間難以確證，但朱熹對於家庭儀式之禮規的關注可說很早就開始。由於朱熹 46 歲遭母喪，需要家庭喪禮祭祀之禮文，而在編訂〈呂氏鄉約〉時，亦有〈鄉儀〉禮文的參照，可能促發朱熹對於《家禮》編訂的需求與想法，或許正是《家禮》與〈鄉約〉同屬規約、教化精神一致的同質性，使它們在互相琢磨之下，彼此借鏡促成。因此，朱熹對個人家族與鄉里教化的關注，並非一種先家後鄉或先鄉後家的時間概念，而是同時並進的，就像修身、齊家、治國、平天下並不是先完成了前者，才能去做後者一樣。只是在《大學》的先後順序上，是由己至物、由小到大、由近到遠的原則，其中有先後緩急之序，實踐才有進程與次第，但修身要在齊家、治國、平天下中落實完滿，齊家、治國、平天下則奠基於修身的工夫。³⁸⁸「鄉」是由多個「家」所組成，〈鄉約〉的基礎也是從個人修養與家庭倫常展開，因此就風教意識與工夫節次上來看，朱熹的教化工作，確實展開了由「家」到「鄉」的擴張與延續，但在實際運作上，朱熹對「家」與「鄉」的關注卻是齊頭並進的，對「家」與「鄉」的規劃也是相輔相成的。

朱熹對於社會群體的教化關注，透過規約之「文」，不僅標誌了由「家」到「鄉」的連續關係，其實也標誌了由「民」到「士」的教學過程。前面曾談過朱熹為白鹿洞書院作的〈白鹿洞書院學規〉，充分反映朱熹的教育理念與宗旨。由於書院所面向的學生，為有志於聖賢之學、修己治人之讀書人，與官方太學、地方學校作出對比，故而屬於「大學」之教學階段，〈白鹿洞書院學規〉所揭示的，也就正是朱熹對於「大學」教育的期許與要求。此處需要指出的是，〈白鹿洞書院學規〉是朱熹對於「士」群體的教育體現，不偏不倚的也使用了「規約」這樣的為文體制進行訓誡引導，開文便釋五倫以傳「敬敷五教」之教化大旨，完全與〈家訓〉、《家禮》、〈鄉約〉的狀況一致，充分顯現朱熹作為儒家教化者，一貫並熟稔地運用有規範性質的文章作為文教的利器。³⁸⁹並且，朱熹所設計的書院，與官學並立，不論出身，收納四方遊學之士，在地方鄉野之士與一般平民之士的吸收與教育上功不可沒，較之數量有限的官學，書院更能體現對於百姓群體的關注。

子語類·禮七·祭》，卷 90，頁 2316。）

³⁸⁷ 見朱子言：「又欲脩《呂氏鄉約》、《鄉儀》及約冠、昏、喪、祭之儀，削去書過行罰之類，為貧富可通行者。」（同註 383。〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十·汪張呂劉問答三·答呂伯恭三十九》，第 3 冊，卷 33，頁 1318。）

³⁸⁸ 此先後問題，見朱子言：「《大學》自致知以至平天下，許多事雖是節次如此，須要一齊理會。不是說物格後方去致知，意誠後方去正心。若如此說，則是當意未誠，心未正時有家也不去齊，如何得！且如『在下位不獲乎上』數句，意思亦是如此。若未獲乎上，更不去治民，且一向去信朋友；若未信朋友時，且一向去悅親，掉了朋友不管。須是多端理會，方得許多節次。聖人亦是略分箇先後與人知，不是做一件淨盡無餘，方做一件。若如此做，何時得成！」（〔宋〕黎德靖編：《朱子語類·大學二·經下》，卷 15，頁 311。）

³⁸⁹ 陳雯怡曾特別指出「學規」在宋代的意義，認為「學規」代表了朱熹等人新教育理念的具體化與制度化，並對教育理念擴展及傳播具有極大的力量。文中曾提及〈鄉約〉與〈童蒙須知〉，但並未進一步將這幾個規約聯繫起來，做出朱熹文教事業由的具體架構。參見氏著：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》（臺北：聯經出版社，2004 年），頁 56-106。

而依照朱熹對於「大學」教育的考察與規劃：

人生八歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學，而教之以灑掃、應對、進退之節，禮樂、射御、書數之文；及其十有五年，則自天子之元子、眾子，以至公、卿、大夫、元士之適子，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理、正心、修己、治人之道。³⁹⁰

能夠進入「大學」的，是年滿 15 歲，並能夠向上修習格致窮理、修己治人之俊秀，此包含了王公貴族、卿侯大夫，也包含了一般的民眾。在此之前，不分貴族與庶民，都要接受「小學」的教育，學習灑掃應對之節、六藝等文。因此，朱熹的文教對象，納入了一般社會大眾，除了鄉里之間的成人，也包含庶民子女。

朱熹特別重視童蒙教育，因為孩童的教育是為了「大學」教育進行啟蒙、涵養的基礎，若沒有「小學」的教學階段，既無法篩選出適合通往「大學」之材，也缺乏培固之功，無法在格物致知時收到成效。³⁹¹相較於「大學」的「使知之」，「小學」是「使由之」的階段：

「民可使由之，不可使知之」，只是要他行矣而著，習矣而察，自理會得。須是「匡之，直之，輔之，翼之，使自得之，然後從而振德之」。今教小兒，若不匡，不直，不輔，不翼，便要振德，只是撮那尖利底教人，非教人之法。³⁹²

以「小學」教孩童，是由匡正、輔翼的方式，讓他們在平日的行為、慣常的遵循中培養敬慎之心、涵容之氣，而非驟然要求其明理振德，有所自覺，因此仍是「使民由之」的引導訓誡方式，明確點出「小學」與一般民眾教育的關聯。「小學」的教育面向全體民眾子女，當孩童由「小學」中浸潤涵養、嶄露資質並有志於學，從而進入「大學」階段時，便是一由「民」到「士」的轉變過程。這個過程並非脫離「民」身分之意，而是自覺為讀書人，立志踏入儒家聖賢之境，而知修養、天下百姓之重的轉變。換句話說，對於一般民眾孩童的教育，是培養讀書人的第一步，是朱熹對於民間社群教化的一大著力所在。

朱熹的童蒙著作不少，³⁹³對於有助於孩童教育的文字也頗為關注，如為胡寅

³⁹⁰ 〔宋〕朱熹：《四書集注·大學章句序》，頁 1。

³⁹¹ 見朱子言：「今人未嘗一日從事於小學，而曰『必先致其知，然後敬有所施』，則未知其以何為主，而格物以致其知也？」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十九·知舊門人問答四·答胡廣仲一》，第 4 冊，卷 42，頁 1802~1803。）「誠欲因夫小學之成，以進乎大學之始，則非涵養踐履之有素，亦豈能居然以夫雜亂紛糾之心而格物以致其知哉？」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十九·知舊門人問答四·答吳晦叔九》，第 4 冊，卷 42，頁 1826。）

³⁹² 〔宋〕黎德靖編：《朱子語類·論語三十一·子張篇·子夏之門人小子章》，卷 49，頁 1207。

³⁹³ 可參陳俞志：《朱熹童蒙教育思想及其影響之研究》（臺北：國立臺灣師範大學教育學系碩士論文，2007 年），頁 54；何祚璞：《朱熹蒙學研究》（臺北：臺北市立教育大學中國語文學系

《敘千古文》撰寫跋文以其「養正於蒙」³⁹⁴。其中為朱熹未佚自作，又較為明確針對整體孩童所發者，為〈童蒙須知〉與《小學》。³⁹⁵關於此二篇的版本問題、成書過程、內容大意，已有學者研究，此處不復論。³⁹⁶〈童蒙須知〉為一篇類似生活規約文字，共分為「衣服冠履」、「語言步趨」、「灑掃涓潔」、「讀書寫字」、「雜細事宜」，從孩童的衣著儀容、談吐行為、讀書運筆到日常習慣，都給予規範性的指示，通篇要求恭敬端正、謙和有禮，注重倫常。文末有言：「凡此五篇，若能遵守不違，自不失為謹愿之士，必又能讀聖賢之書，恢大此心，進德修業，入於大賢君子之域，無不可者。」³⁹⁷可知此屬「小學」教則，以敬涵養，在日常行為中鞏固培基，下接「大學」，以進格物致知之大賢君子。其以條文式細則陳列，以禮教為宗，明確為朱熹擅用的規約體制，也符合禮文教化之精神。

《小學》為朱熹與劉清之（字子澄，1133-1189年）合編之書，朱熹多次與劉氏書信往來，指示《小學》編纂、催促其成書，³⁹⁸為其寫〈題小學〉與〈小學題解〉，³⁹⁹並認為其「有補於學者」⁴⁰⁰、「此書甚有益也」⁴⁰¹、「有補於風化」⁴⁰²，顯示他在童蒙教育上的用心與期待。朱熹認為，古時童教有《小學》一書，但已散失，散見於傳記，故重新摘選儒家經典文字與歷代賢人之言行，編輯為《小學》，提供孩童學習。⁴⁰³全篇分為〈立教〉、〈明倫〉、〈敬身〉、〈稽古〉、〈嘉言〉、〈善行〉六篇。⁴⁰⁴前三篇為綱領，後三篇為歷代聖賢言行之明證，雖篇幅較大，但各篇條列言語事跡，以此作為依循準則、規範引導之意味濃厚。從前三篇中，清楚可見《小學》與朱熹立教的一貫精神：〈立教〉篇首引《中庸》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，符應君師之教根據人之秉彝而來，並標舉教學的意義；其後引《列女傳》論胎教、引《禮記》、《周禮》論襁褓之教與學校之教，說明童蒙教育的重要；引《弟子職》論弟子事師學則，凸顯規約的性質；引《論語》論涵

碩士論文，2007年），頁53。

³⁹⁴ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·跋一·跋敘千古文》，第8冊，卷81，頁4015。

³⁹⁵ 若為朱熹為他人童蒙作品所寫序跋，如〈跋程董二先生學則〉；或撰寫意圖對象較為小眾，如〈訓子帖〉，皆不計入於此處分類。

³⁹⁶ 如陳俞志：《朱熹童蒙教育思想及其影響之研究》（臺北：國立臺灣師範大學教育學系碩士論文，2007年），頁57~61；何祚璞：《朱熹蒙學研究》（臺北：臺北市立教育大學中國語文學系碩士論文，2007年），頁38~42、54~58；黃婉瑜：《朱熹〈小學〉研究》（新北市：華梵大學東方人文思想所碩士論文，2009年），頁24~63。

³⁹⁷ [宋]朱熹著，朱傑人等編：《朱子全書》，第13冊，頁376。其中「謹愿之士」本做「謹願之士」，原文或誤。

³⁹⁸ 詳見[宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十二·汪張呂劉問答五·答劉子澄》第七、九、十、十一、十二、十四封信件，第4冊，卷35，頁1411~1422、1424。

³⁹⁹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·序二·小學題辭》，第8冊，卷76，頁3824；[宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·序二·題小學》，第8冊，卷76，頁3825。

⁴⁰⁰ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三·時事出處三·筭子二·與陳丞相別紙二》，第3冊，卷26，頁1010~1011。

⁴⁰¹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十七·知舊門人問答十二·答潘恭叔七》，第5冊，卷50，頁2289。

⁴⁰² [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·序二·題小學》，第8冊，卷76，頁3825。

⁴⁰³ 同上註。

⁴⁰⁴ 可見[宋]朱熹著，[清]張伯行集解：《小學集解》（臺北：世界書局，1989年10月第6版）。以下本段關於《小學》內容的說明，不再註解。

養德行、學習《詩》《書》六藝、五倫之教，代表《小學》之教的具體內容。〈明倫〉篇詳述君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友之倫常，引《孟子》、《論語》、《禮記》、《儀禮》、《孝經》等書。〈敬身〉篇論平日衣食起居之行為準則，以禮敬涵養為本，與〈童蒙須知〉相合，引《丹書》、《論語》、《禮記》等書。從這三篇可見，朱熹《小學》之教完全扣合君師教化的宗旨，標舉性善根源、五倫之教，從編纂體制到內文多引禮書，也反映了以禮文規約為教化方式的一貫運用。後三篇舉證歷代聖賢言行，以補充前三篇〈立教〉、〈明倫〉、〈敬身〉理論之實事，引用了各種傳記材料與名人言論，在〈嘉言〉中更收錄了各種家訓、學規、禮文、鄉黨勸諭文，如顏之推（字介，531-591年）《顏氏家訓》、司馬光《居家雜儀》、陳襄（字述古，1017-1080年）〈勸諭文〉、呂本中（字居仁，1084-1145年）《童蒙訓》。另外在〈善行〉之「立教」類中，還收錄了精簡版的〈呂氏鄉約〉。⁴⁰⁵這標誌了《小學》與這些規約文字的同質性，從立教根源、宗旨、內容、形式，都代表著朱熹充分體現聖賢教化的精神、運用身為士師的禮教權力，進行全面的文教工作。而持敬涵養、進以學文，於日常生活中循禮敬謹、積累涵詠的童蒙訓示，也全面建構起朱熹由《小學》通往《大學》，由「民」到「士」的教學進程。

從〈家訓〉、《家禮》到〈增損呂氏鄉約〉，從〈童蒙須知〉、《小學》到〈白鹿洞書院學規〉，這諸篇規約文字與作品，體現了朱熹居家立鄉、作為士師的多重身分，以及對民間社群的教化關注。朱熹妥善運用各種規約之文，以助其教育事業的開展與推動，呈現從「家」到「鄉」的空間擴張性、由「民」到「士」的教學連續性，貼合朱熹由內而外、由德至業的原則，也代表其「內聖外王」精神透過文教事業在民間社群的具體運作與落實。但朱熹的這些規約文字，具有一個統一的特質，即是雖有規範性，卻無強制性，這根源於聖人君師之教的寬柔。《尚書·舜典》中明確揭示，「敬敷五教，在寬」⁴⁰⁶，朱熹曾註解云：

寬者，寬裕以待之也。蓋五者之理，出於人心之本然，非有強而後能者。……欲其優柔浸漬，以漸而入，則其天性之真，自然呈露，不能自己，而無迫切虛偽，免而無恥之患矣。⁴⁰⁷

五倫之理出於天性，不需矯揉造作而成，亦不能硬性強迫，教化之人要做的，是運用德行感召、禮教規範，「只是不急迫，慢慢地養他」⁴⁰⁸，使其自然呈顯。因此，士師所行的禮教規約，只是給予民眾、孩童一個依循的準則，讓他們在耳濡

⁴⁰⁵ 朱熹書信中曾指示劉清之補入〈呂氏鄉約〉、〈鄉儀〉，可證《小學》中〈鄉約〉內容為朱子授意。見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十二·汪張呂劉問答五·與劉子澄十二》，第4冊，卷35，頁1420。

⁴⁰⁶ 〔漢〕孔安國撰、〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義·舜典第二》，《十三經注疏》，第2冊，卷3，頁41。

⁴⁰⁷ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著一·尚書·舜典》，第7冊，卷65，頁3272~3273。

⁴⁰⁸ 〔宋〕黎德靖編：《朱子語類·尚書二·洪範》，卷79，頁2041。

目染之下，養成敬謹之心，並自覺感受到本性與日用倫常的一體，而非過於急迫的強制規定。於是，朱熹以禮教規約進行對於民間社群的教化時，要求的是自我的感發而行，而不是被迫的無奈之舉，這從他將〈呂氏鄉約〉中過於嚴厲的罰則全數刪去便可得見一斑。由於朱熹居家立鄉之時，並不帶著正式官方身分面對民間群體，他所立的規約，也不參雜官方的政治性，從而能符合士師之教的柔漸性質，雖仍帶著朱熹以士人階層之自視，向百姓進行管束教育的教化角度，卻跳脫了政治權力的強制性，而用力於激發民眾的自覺成長，他對民間群體的文教努力也因此豁顯外於政治力量的價值。但規約的非強制性在落實上也有實質的困難，如同朱熹並未能真正在民間推動〈增損呂氏鄉約〉一般，透過規約對民間社群所進行的文教工作，雖然或能在長時間的推廣下得到響應與影響，但並不一定能夠得到立即有效、持久的成果，這取決於推動者的角色與規約的性質，對比出政治力量對於風教的直接影響。朱熹也特別意識到這點，因此對於民間教化的努力，除了嘗試潛移默化的規約制定與推行，他並不完全捨棄政治力量，於此可轉入下節進行分析。

（二）由鄉到國，由士到官——救濟與禮教

朱熹對於民間群體的教育關注，藉由他對從家到鄉、由民到士所擬定的規約體現出來。這些禮教規約並非法律條文，沒有國家政策的強制力，一方面貼合朱熹對於民眾漸進柔性的教育方式，一方面卻也顯露缺乏政治力量的禮約在施行上的無力。無論是家訓、鄉約或是學規，它都只是提供一套禮教規範準則，仍需家庭成員、鄉人、孩童、學生自發地依循遵守，否則便無法發揮它的作用。尤其地方士紳雖在鄉野鄰里間有名望，但相較於父兄、師長對於家中子女、弟子的管控力道，其權威性並不足夠，那麼規約的操作就會產生困難，教化百姓的工作也就很難透過規約進行下去。「鄉約」終宋一代都沒有全面地落實並發展起來，證實了政府與政治力量缺席的影響。⁴⁰⁹因此對於民間社群的教化，不僅要建立一套制度，還要適當使用政治力量，這從朱熹建立鄉里社會救濟組織與制度，以及在任官期間推動民間的禮教、移風易俗、發佈勸諭文便可見及。⁴¹⁰這些反映了朱熹不

⁴⁰⁹ 關於此，大陸研究者多有說法，普遍認為鄉約未能在宋代廣泛推廣，是因「民間自發的基層控制形式與中央集權的君主專制之間的矛盾衝突」（翟秀娟：《宋代鄉約制度研究——兼與中古英國鄉村共同體比較》，頁 20），「終宋一代聽不到來自朝廷的半句聲音，看不到官府的隻字片言」（張雪紅：《傳播與轉型：走向生活世界的宋代社會教化研究》，頁 100）。而宋代以後鄉約組織成為「『官府佔據了強勢地位』的『半官方組織』，可見它的初衷必然首先要以統治者的需求為基本出發點和思考問題的前提」（同前，頁 82）。

⁴¹⁰ 有學者認為，朱熹的〈增損呂氏鄉約〉中，加入「畏法令，謹租賦」六字，是讓鄉約「由原來『完全自治』轉為『專制極權下鄉村統治的附庸』，反映出鄉約力求與國家政令保持一致的特點，也反映出鄉約試圖利用國家政權作為支撐後盾，還反映出地方士紳權力向國家政權的妥協與讓步。」（呂建康：《宋代鄉約組織社會職能研究》，頁 25~26。）如同前述，筆者以為朱熹增加此句，代表了鄉約並非獨立於國家法令的另一種規定，而是與國家法令相輔相成的。也就是說，他認為鄉與國是一連續體概念，並不能證實他想要用國家政治力量作為後盾，因為畢竟當時居鄉的朱子並沒有爭取讓官府來執行鄉約，它始終是一地方自治的規約。筆者

止步於鄉里社群的關注，而向外推擴至整體國家，由近而遠、由小到大、由鄉到國的教化企圖明確，也呈現朱熹立足於民間群體與政治群體之間，居家居鄉、為士為官的多重身分，將人民與國家連接起來，尋求鄉里教育與政治力量的平衡關係。

在宋代，國家對於民間的救濟有很多種方式，其中設倉儲米賑濟的組織，主要有義倉、常平倉、社倉三種。⁴¹¹南宋時，相較於義倉、常平倉為政府主持設立與經營，社倉則來自於南宋士人的推動與操作，朱熹即是創始之一。乾道四年（1168年）建寧府發生災荒與盜亂，當時居崇安縣開耀鄉五夫里之朱熹，受知縣諸葛廷瑞（字麟之，1129-1190年）所託，與鄉人劉如愚一同向地方富人與建寧官府求米賑濟鄉民，暫解鄉里之難。當時得建寧府所撥常平倉穀米600石，至冬天鄉民即全數歸還，得官府指示可留在鄉中，暫分放在民里人家。次年，朱熹與劉如愚提出將穀米借貸給鄉人的做法，透過進出流動避免600石穀米經久腐壞，得到官府同意開始實行，至乾道七年（1171年）在五夫里建立社倉，訂社倉條約，收藏穀米，專行鄉民借貸米穀之事。關於創立社倉，並借貸穀米與民的想法，來自當時朱熹的同門朋友魏掞之（字元履，1116-1173年）與王安石青苗法。朱熹在社倉記文中曾提及，不滿當時常平義倉設在州縣不及鄉，負責之吏又避事畏法，⁴¹²他取法於魏氏10多年前在建寧府建陽縣長灘鋪所立社倉，⁴¹³參考並修正王安石青苗法借貸方式，⁴¹⁴成功讓五夫里社倉穩定經營，行之有年，裨益鄉里。直至淳熙八年（1181年）浙東饑荒，朱熹出任浙東常平公事，奉命震災，上疏奏請全面推廣社倉法、建立社倉，⁴¹⁵起初雖有疑義聲浪與反對意見，反響也不大，但社倉仍在各地漸漸被設立起來，解決一方鄉民因天災人禍所引起的缺糧問題，於此朱熹可謂功不可沒。⁴¹⁶

也不認為這能明確代表朱子作為地方士人已向國家政權妥協或讓步，因為朱子在地方上所做的努力，並沒有與中央政權對抗的意圖，只是嘗試採取由基層扎根而向上影響的教化，與由上而下的政治力量並不衝突，故無所謂妥協或讓步。若要說運用了國家政治力量來推行教化，筆者認為在社倉與禮教勸諭等具體做法之上較能證明，朱子在鄉約上的努力則還不能呈現這點。更遑論以後設角度評價朱子修改的鄉約成為「專制極權的附庸」，在朱子那裡，還未對專制體制有負面反思，其所作所為，只是要讓家、鄉、國、整體社會連繫在一起，能透過規約進行教化浸潤而已。

⁴¹¹ 關於三倉的介紹與比較，可見楊博淳：《損有餘補不足：宋朝義倉研究》（嘉義：國立中正大學歷史學所碩士論文，2012年）。另外尚有舉子倉、惠民倉、廣惠倉、平糶倉、平糴倉等，可見〔明〕解縉等奉敕撰：《永樂大典》（北京：中華書局，1987年），第4冊，卷7510至7516，頁3376~3458。

⁴¹² 詳見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記一·建寧府崇安縣五夫社倉記》，第8冊，卷77，頁3881；《朱子文集·記四·常州宜興縣社倉記》，第8冊，卷80，頁3975。

⁴¹³ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記三·建寧府建陽縣長灘社倉記》，第8冊，卷79，頁3942~3944。

⁴¹⁴ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記三·婺州金華縣社倉記》，第8冊，卷79，頁3941。

⁴¹⁵ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·奏劄一·辛丑延和奏劄四》，第2冊，卷13，頁428~429；《朱子文集·公移一·社倉事目》，第9冊，卷99，頁4835~4844。

⁴¹⁶ 關於宋代與朱熹社倉之研究不少，可參如梁庚堯：〈南宋的社倉〉，收入氏著：《宋代社會經濟史論集》（臺北：允晨文化，1997年），頁427~473；梁庚堯：《中國社會史》（臺北：國立臺

朱熹所創立的社倉，關注焦點即是以家為單位的鄉里，目的是讓最基層的百姓能受到生活上的實際照顧。《宋史·食貨志》曾記錄了當時社倉施行之借貸規定：「凡借貸者，十家為甲，甲推其人為之首；五十家則擇一通曉者為社首。每年正月，告示社首，下都結甲。」⁴¹⁷此即朱熹在〈社倉事目〉中所說：「分委諸部社首保正副。」⁴¹⁸「每十人結為一保，遞相保委。」⁴¹⁸這是運用青苗法在社會基層所落實的保甲制度，來進行的結保借貸規則，朱熹所言十人，每一人就是代表一家一戶，十人也就是十家之意，與《食貨志》所述十家為一甲相同；每十戶結甲，立一保正，每五甲結社，立一社首。可知，所謂的「社」，即是五甲、五十家，以最基層的社會組織為單位，進行鄉里間小單位民家的整合互濟。既如此，則所謂的「社倉」，自然就是為了鄉里之人服務而存在的，如朱熹所追求的「里社有倉」⁴¹⁹，這再次證明朱熹對於鄉里百姓具有極大的關懷。

朱熹在世之時，雖然社倉仍不普遍，但仍有一些地方開始推行社倉制度，朱熹也多應各地之請為社倉撰記，表達其支持、推廣態度，除了〈建寧府崇安縣五夫社倉記〉，《文集》中尚收錄〈建寧府建陽縣長灘社倉記〉、〈建寧府建陽縣大圍社倉記〉、〈婺州金華縣社倉記〉、〈邵武軍光澤縣社倉記〉、〈浦城縣永利倉記〉、〈常州宜興縣社倉記〉、〈建昌軍南城縣吳氏社倉記〉7篇，⁴²⁰多屬福建地區社倉記錄，可知在朱熹人的推廣下，社倉制正以福建為發端逐漸向外擴散。從〈婺州金華縣社倉記〉中的一段文字，透露出朱熹創立、推廣社倉的背後信念與個人責任：

予惟有生之類，莫非同體，惟君子為無有我之私以害之，故其愛人利物之心為無窮，特窮而在下，則禹、稷之事，有非其分之所得為者。然苟其家之有餘，而推之以予鄰里鄉黨，則固吾聖人之所許，而未有有害於不出其位之戒也。⁴²¹

「有生之類，莫非同體」一句，奠基於朱熹本體宇宙論下的理氣哲學，用在說明社倉創建之意，代表朱熹清楚意識到鄉里民眾與個人的一體聯繫，正視鄉民百姓群體的生命，追求著他們的安樂，將民間鄉里視為維持穩定、淳化風教的重點對象，這也是張載〈西銘〉中「民胞物與」精神的繼承與體現。⁴²²朱熹肯定君子的愛人利物之心，超越了政治名分的侷限，從家到鄉的關懷與照顧，是個體生命無法遏止的仁心展現，無礙於有位與否。因此作為一士師，朱熹雖居家居鄉，卻仍

灣大學出版中心，2014年），頁322~324；朱倍儀：《宋代士人之義行》（臺中：東海大學歷史系碩士論文，2003年），頁7~8、16~17、87~88、97~114。

⁴¹⁷ [元]脫脫等撰：《宋史·志第一百三十一·食貨上六》（臺北：臺灣中華書局，1977年），第13冊，卷178，頁4342。此段為陸九淵編：《振恤》中所錄。

⁴¹⁸ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·公移一·社倉事目》，第9冊，卷99，頁4835、4836。

⁴¹⁹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·公移一·社倉事目·跋語》，第9冊，卷99，頁4843。

⁴²⁰ 參見[宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》，第8冊，卷79~80，頁3879~3882、3940~3945、3963~3964、3974~3975、3981~3982。

⁴²¹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記三·婺州金華縣社倉記》，第8冊，卷79，頁3941。

⁴²² 關於社倉與〈西銘〉的關係，可見朱倍儀：《宋代士人之義行》，頁16~17；周揚波：《宋代士紳結社研究》，頁76~77。

有如同禹稷之仁德、責任，亦能在家鄉落實如禹稷之政治事功。這個政治事功，不是傳統君官從上而下的施政安民，而是協助鄉里民眾自我控管、守規，從而達到從下而上的安定政治，它在立意上跨過了政治權位，直接對民間社群進行救濟與改造。雖然朱熹並非宋代首先投身在鄉里群體、體現仁民愛物之心的士人，⁴²³但他創制的社倉，確實進行了對鄉里的安民事業，也具體實踐了「內聖外王」的精神與理念。

若深入分析朱熹社倉的精神內涵與進行方式，可以得到幾個重點，以說明本文之意旨：其一，社倉的目的在於接濟鄉里百姓，但它結合了借貸法，雖首次米糧來源於官府或地方豪民，但其後還清，所留下的穀米都是民眾所借之利息，是從各家收成中所抽出，等於是讓民眾各自拿出一部分的穀糧，進行存儲之事，逐步增益倉中穀糧數量。用鄉里各家儲蓄給予自家鄉里之人借貸應急，取於鄉里而用於鄉里，與官府無涉，根本上是一種讓鄉民彼此經濟互助的方式。這正符應了朱熹〈鄉約〉「患難相恤」的宗旨與要求，也就是根基於生民同體、天德共有的意義，在日常推動從家門到鄰里間的仁心實踐。社倉的運作正是在宣揚這個精神，並在無形間培養、教化鄉里民眾的道德意識與仁善之心。它不僅是朱熹在鄉里間貫徹「內聖外王」的表現，也是〈鄉約〉精神具體落實的嘗試，誠然屬於朱熹文教事業的一環。這也再次證明了朱熹跨越政治權位，以文教實現「內聖外王」的事實。

其二，朱熹所提倡的社倉，除向政府建議獲准，與得到官方首次的經濟支持之外，從想法的發起、內容辦法的擬定、推動運作的成員，到後續管理的人員安排與倉儲的來源，都屬於民間士紳與民眾的功勞，因此社倉可說是一個民間色彩相當濃厚的自助自治組織。其中，士人的角色十分重要，從創立、運作、參議到到推廣的人，幾乎都是讀書人，⁴²⁴包含了居鄉的士大夫、貢士、朱熹理學家友人、門人。這反映了讀書人對於以社倉造福鄉里有強烈的意識，自願擔起責任去參與，也被默認掌握了治理鄉里的能力與權力。這些士人雖不能代表官府，不帶有治理百姓的職權，卻能在官府的支持下進行鄉村自治的工作，顯示國家也認可並同意地方士紳管理、引導鄉民。這凸顯出地方士人處於國家與家鄉之間，是官民的中介，一方面為官方所尊重，一方面為民間所信賴；地方士人本身也向上協助政府管理地方基層，取得了類政治的權力，向下為地方鄉民爭取更好的生存條件與環境，開啟了地方自治的活動，巧妙地運用政治與文教力量，平衡著官私之間的關係。⁴²⁵朱熹在國與鄉、官與民之間，正站穩了這種微妙的定位，因此雖不居官，

⁴²³ 宋代士大夫不僅關注天下，更將視角從天下轉到鄉村，他們在鄉村間的努力，使宋代鄉村地方自治精神突出、發展迅速，可見劉敏：《家國之間——從家訓、義莊和鄉約現象看宋代士大夫的精神世界》，頁 11~18。

⁴²⁴ 朱倍儀曾表列士大夫在社倉中的角色，見氏著：《宋代士人之義行》，頁 96~114。

⁴²⁵ 呂建康認為，政府對於鄉村地區的統治較為無力，故而需要鄉紳作為中間階層。鄉紳「一方面被國家利用，作為中央控制基層社會的管理者；另一方面又作為鄉村利益代言人與政府抗衡，自主地協調、組織鄉村社會各項活動。」（氏著：《宋代鄉約組織社會職能研究》，頁 42~43。）筆者同意政府與地方士紳有各自的考量，但認為將之稱為彼此「利用」或「抗衡」就有疑慮，畢竟國家與士紳的連結關係，並非僅是工具性意義用完即拋棄，或只追求鄉村利益以求與國

卻依然能展開對鄉村的治理，也透過在鄉的救濟事業，進行鄉民仁愛互助的教育，穩定地方鄉里的政治。

其三，朱熹建置社倉、推行社倉制度，是與官方合作、運用政治力量進行的。穀米的來源，是他與劉如愚向建寧府請撥的，建立借貸制度與社倉時，也向知府請示過；在借出、歸還之時，申請由府縣派一官差到場監督。⁴²⁶朱熹向君主上疏時，制定了詳細的社倉置辦經營、穀米收斂辦法，⁴²⁷希望國家立法下放全國：「州縣量支常平米斛，責付本鄉出等人戶主執斂散。」⁴²⁸「差本鄉土居或寄居官員士人有行義者，與本縣官同共出納。」⁴²⁸表示一切依照其在五夫里立社倉之法，先由各州縣支常平米作為貸本，並將權力下放，交付鄉中人士操作，在收斂出納的事宜上，則亦須官員到場，與鄉人共同處理。無論是戶口調查結果、開倉借還之日期與數量、簿書、鑰匙之保存、倉內屋宇器物之點檢、缺乏社首等事宜，都需上告知會官府，由官家審核、參與、指派，可知社倉的運作雖是鄉里自行承擔，但需要官方支持與參與。雖然各地實際實施時，官府介入程度難以知曉，但以朱熹上疏的要求來看，他在社倉之事上積極與官方政府合作，並以此獲得政治力量由上往下的權威性與強制力，使社倉制度化、普遍化。與朱熹〈鄉約〉共同考察可發現，朱熹雖欲在鄉里間行〈鄉約〉，但因缺乏如政令這樣的強制性，最後只刻印出版，並未能真正在民間推行，社倉制度卻得到政府肯認下詔而得以施行。朱熹 39~42 歲之間建立了社倉借貸制度，46 歲作〈增損呂氏鄉約〉，52~53 歲上奏詔立、推行社倉，可見在這 10 多年間，朱熹對民間鄉里群體持續關注。社倉的精神與目的在於穩定人民經濟生活、宣揚鄉里人民互助互濟之仁心，這與〈鄉約〉中的宗旨相同，其中的一貫讓朱熹特別用心於〈鄉約〉的修訂，並從滿足生活所需向德業禮教擴張；由於〈鄉約〉在缺乏強制力道下難以真正落實，讓朱熹進一步訴諸於全國性的政治制度以推動社倉，並運用與〈鄉約〉一樣具體詳細的規約體制，讓社倉法制度化，提高它的可行性。

其四，朱熹的社倉經營，一方面尋求官方的支持，運用其權威與強制力，一方面又將實際規劃、運作的權力交給地方士紳與鄉民，這種官私結合的方式，與其興辦書院的狀況如出一轍。官督民辦、官皮私骨的經營模式，證明朱熹落實文教理念時擁有一貫思路與做法。唯一的差別在於朱熹首建立社倉時居鄉，立書院時居官；但朱熹向君主上奏要求全面建立社倉時，亦已被委以官職，可見社倉與書院的性質仍具有高度同質性。因此可證朱熹如此定位社倉，一方面以官方力量提升社倉制度地位、保障其永久有效，一方面以民間士人與鄉人為主導，讓社倉儲財自足，不讓官方挪用、貪汙，淪於以往賑濟糧倉之困窘。故朱熹有言：

家相抗，而是建立在雙方都欲使國家整體更為安定的目標上。

⁴²⁶ 見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·奏劄一·辛丑延和奏劄四》，第 2 冊，卷 13，頁 428~429。同文節錄收於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·公移一·社倉事目·救命》，第 9 冊，卷 99，頁 4839。

⁴²⁷ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·公移一·社倉事目》，第 9 冊，卷 99，頁 4835~4840。

⁴²⁸ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·奏劄一·辛丑延和奏劄四》，第 2 冊，卷 13，頁 429。

惟後之君子，視其所遭之不易者如此，無計私害公，以取疑於上；而上之人，亦毋以小文拘之，如數公之心焉，則是倉之利，夫豈止於一時，其視而傲之者，亦將不止於一鄉而已也。⁴²⁹

如同書院一般，既然規制、運作、主導者皆不為官府，那麼主持者就必須有德，不能急功近利、因私害公，否則將危害到社倉的性質使之腐敗，落下話柄予官家。官方也不該過多限制主持之人的規劃運作，除掌握社倉基本運行情況以外，不須介入社倉的經營，才能確保社倉制度、鄉里自治的良善根本與純粹性。當然同樣的，當社倉主導者無德或缺乏時，很容易便使社倉經營產生停滯；反過來說，一旦為求長久經營而求諸官府，便很容易被官方吸收而失去其獨立性。

最後，上段獨立引文末「將不止於一鄉而已」一句，點出朱熹對於社倉的理想，並不侷限於單獨的鄉里實踐。從他上奏將社倉法推行全國便可知，朱熹社倉制度雖是對於鄉里人民社群的關注，但他並不是要讓鄉村成為獨立於整體國家的個體，或由自治而擺脫國政的限制。就與官方合作，透過政治力量建立並推展社倉來看，朱熹的社倉理念已從鄉里跨越出去，涵容於國家體制之中，顯示了「由鄉到國」的格局與氣魄。社倉的實踐，象徵朱熹繼「由家到鄉」之後，進一步向更寬廣的國家發展，從而體現了朱熹企圖透過鄉里社倉制度，將民間教化的觸角向外延伸，以整頓整體社會的風氣、深化儒家精神的浸潤，並擴大由基層而整體、由鄉而國的治政影響，勾劃出家、鄉、國一體的視野，不僅符應了《大學》之教旨，也是朱熹對於民間群體關注與教化背後所隱藏的深刻意涵。從另一方面來說，朱熹爭取官府的支持，為官推社倉、修荒政，無論是否在位，皆妥善運用政治力量，平衡著政府與民間的關係，這呼應了朱熹居家居鄉、為士為官的綜合身分，他上接天子、百官，下接百姓、家族，立足於民間與政府之間，從不輕易放棄任何一端。這也凸顯了他「由士到官」的身分轉換與同體運用，顯現朱熹在民間社群間推行文教、落實「內聖外王」精神時，既不侷限於政治權位、肯定非政治的實踐方式，又不排斥對政治力量的運用，再一次呈現朱熹「內聖外王」的新穎與獨特模式。

朱熹對於民間社群的文教關注，還表現在民間禮教的推動上。除了〈家訓〉、〈家禮〉、〈鄉約〉、學規這種規約式的禮教薰染養成，朱熹還積極把握、運用為官的職權，推動禮俗的改善與禮文規範的施行。他曾說：「禮不難行於上，而欲其行於下者，難也。」⁴³⁰對於朝廷來說，因禮文具備，章法井然，官職明列，禮之施行不成問題。但針對地方州縣政府、士大夫、庶民之家，卻沒有一套明確、適合其時的禮文提供臣民奉行。北宋徽宗政和三年，曾刻印頒行《政和五禮新儀》，作為通行天下的禮書，實是欲意推展禮教至民間，但最後並未真正在民間施行。

⁴²⁹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記一·建寧府崇安縣五夫社倉記》，第8冊，卷77，頁3881~3882。

⁴³⁰ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著五·民臣禮議》，第7冊，卷69，頁3473。

⁴³¹直至朱熹的時代，地方政府與民間百姓的禮文仍是一片混亂，這反映也證實了「禮行於下」的困難。但朱熹並不因這樣的困難而放棄對於民間群體的禮文教化，他反而特別努力地研究地方州縣與士庶之家的禮節，並用心改造民間的禮俗風氣。這表現在他對《政和五禮新儀》的申請、考訂、修正，各種勸諭榜文的頒布，以及對忠孝仁義之先輩之祭祀、立祠活動之上。這些也反映了朱熹肯定國家政府教化百姓的權力與責任，不只建立從民間自發、由基層百姓向國家整體擴展的教化模式，也積極運用從政府規範、由上到下的風教力量。

首先，朱熹在任同安主簿之時，已作〈臣民禮議〉一文。在這篇文章中，朱熹建議從《政和五禮新儀》中選取適合州縣臣民的禮制，參以當時制度加以修訂改造，刻版印刷，發予州縣收藏，作為大小禮節儀式標準。並要求州縣官學各立禮官，專門在需要進行禮事時指導。祭器、祭服皆有定制，需精細分別，製造頒降。禮書中若有缺漏不備之處，也要悉數考訂，另繪詳圖頒發。州縣亦需各自摹印禮書，正歲時在市井村落揭示，提供平民百姓之家禮儀遵循。⁴³²由此內容可知，朱熹對於地方州縣、庶民百姓之禮法施行，有一頗為詳盡的構想，從禮儀本身的正誤、適宜性、藏禮地點、禮官設立、禮器禮服，到頒布方法，確實提供朝廷一個向下施行禮教的基本架構。此文雖未真正上奏，卻看出朱熹早在 25、26 歲的年紀，便已對民間禮俗的改造、教育有深切的關懷與思考，希望國家能正視民間禮教的問題，完成對整體社會進行風教的責任與義務。

其次，朱熹擔任官職期間，多次向朝廷禮部申請發下《政和五禮新儀》。比如任同安縣學時，為杜絕當地男女無婚姻禮聘、競相私奔的狀況，朱熹申請發下《政和五禮·士庶婚娶儀式》，以禮典婚姻禮律「別男女，經夫婦，正風俗，而防禍亂之原」。⁴³³又如知南康時，因「州縣，春秋釋奠，祈報社稷，及祀風雨雷師，壇壝器服之度，升降跪起之節，無所據依，循習苟簡；而臣民之家，冠昏喪祭，亦無頒降禮文可以導守，無以仰稱國家欽崇祀典、防範民彝之意」⁴³⁴，請下《政和五禮新儀》。可知朱熹重視國家禮儀，希望遵照禮典明法，給予地方政府與民間百姓一套遵循的標準，包括州縣祭祀天地鬼神、至聖孔子，臣民日常禮事儀節，從而由官府到民間，都能合乎規範，循禮而行，以至淳化風俗、維護人倫秩序。朱熹向政府求禮書的做法，已然揭示他信任國家之禮的正統性、權威性、制度性，並積極爭取將國家之禮遍布到民間，達到引導無知、規範行為的作用，明顯是肯定並運用國家政體的政治力量來進行民間的禮教工作。

其三，朱熹特別重視地方學校的「釋奠禮」，也就是祭祀孔子的儀式。早在同安縣時，朱熹便曾取各禮書編定釋奠儀，行於縣學；⁴³⁵知南康、漳州時都曾向禮部提出修正釋奠儀的要求，可惜都未得到回應；⁴³⁶知潭州時亦整理釋奠禮，行

⁴³¹ 相關討論可見孟淑慧：《朱熹及其門人的教化理念與實踐》，頁 182。

⁴³² 詳見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著五·民臣禮議》，第 7 冊，卷 69，頁 3474~3475。

⁴³³ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·申請一·申嚴昏禮狀》，第 2 冊，卷 20，頁 691。

⁴³⁴ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·申請一·乞頒降禮書狀》，第 2 冊，卷 20，頁 729。

⁴³⁵ 束景南：《朱熹年譜長編（卷上）》（上海：華東師範大學出版社，2001 年），頁 192。

⁴³⁶ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·申請一·乞增修禮書狀》，第 2 冊，卷 20，頁 730~733；

於潭州長沙、湖南路諸州。⁴³⁷朱熹企圖修訂一套正式合宜的釋奠禮，以在地方學校推行，反映了他對於地方學校培養讀書人之事極其重視。祭孔儀式的完整合宜，不僅可使學校禮制更為嚴謹完善，也能讓學生興起敬謹恭肅之心，確立孔門儒家之學在學校的標竿地位，興發向學之意。這些學校的學生尚未為官，雖身為讀書人，卻仍是一般民眾，象徵著由民到士的過程與士在民間的雙重身分。朱熹欲通過學校尊孔、祭祀先聖先賢的儀式，提升士民的禮教涵養，為即將進入官場的讀書人培基，是讓禮教透過身為民之士向國家官場延伸，擴大並延長其教育影響。

其四，從朱熹任官期間發布的諸多勸諭文來看，多半以宣揚孝悌人倫、要求奉禮守法為主。比如知南康時，朱熹曾有〈示俗〉一篇告示，全篇解釋《孝經·庶人》章正文五句，要求百姓終日持誦、思考、遵守，顯示推廣孝道是面對百姓禮教不可缺少的一步。⁴³⁸《文集》中也收錄了幾篇勸農諭耕的文字，⁴³⁹表面上是為應對因旱災糧食短缺的危機，卻蘊含了朱熹重視的孝道。因為依據《孝經》，所謂的庶民之「孝」，是「用天之道，因地之利，謹身節用，以養父母」，朱熹在〈示俗〉中解釋了前兩句為：「依時及節，耕種田土。」⁴⁴⁰可見一般民眾用力於農事，不偷懶怠惰，「方能保守父母產業，不至破壞」⁴⁴¹，這便是孝道的基本要求。所以朱熹在教導百姓耕種細節後說：

右今印榜，勸諭民間，各請體悉前件事理，父兄教誨子弟，子弟遵承教誨，務敦本業，耕耘收斂，以養父母，毋或惰遊賭博喫酒，妨廢農桑。庶幾衣食給足，禮義興行，感召和平，共躋仁壽。⁴⁴²

家中子弟應努力耕種，勿荒淫玩樂而怠惰農事，才能衣食自足，生活無虞，奉養父母，滿足最基本的孝道。也只有在生活所需都不致匱乏的情況下，禮義之教才能進一步推展開來。而父慈子孝、兄友弟恭，也就是人倫之教的基礎。這顯示了朱熹以地方首長之姿，對一般民眾所發行的勸諭文，同樣是以「敬敷五教」的教化宗旨為準則。只是因為這樣的禮教之文，在名義上是出自於官府，故具有較強的執行力與強制力，能夠廣布轄區，收到較為快速而直接的勸諭效果。另外，朱熹知漳州時，也向百姓發布過〈勸諭榜〉、〈曉諭居喪持服遵禮律事〉、〈勸女道還俗榜〉、〈龍巖縣勸諭榜〉等文字，要求民眾遵守人倫孝道、服喪禮節，主男女大義，防通姦、排擊佛教、制止迷信，禁鬥毆、賭博、訴訟交惡、欺弱吞產，要人

《朱子文集·別集·陳請·釋奠申禮部檢狀》，第10冊，卷8，頁5275~5278。

⁴³⁷ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·跋三·書釋奠申明指揮後》，第8冊，卷83，頁4118~4119。

⁴³⁸ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·公移一·示俗》，第9冊，卷99，頁4821。

⁴³⁹ 如〈勸農文〉二篇。([宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·公移一》，第9冊，卷99，頁4823~4827)、〈申諭耕桑榜〉、〈辛丑勸農文〉(《朱子文集·別集·公移一》，第10冊，卷9，頁5284~5285)。

⁴⁴⁰ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·公移一·示俗》，第9冊，卷99，頁4821。

⁴⁴¹ 同上註。

⁴⁴² [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·公移一·勸農文一》，第9冊，卷99，頁4825。

奉公守法、變俗為禮義。⁴⁴³無論是居喪的禮儀、男女的婚姻之禮、孝悌常性之宣揚，或是守法去惡的呼籲、對於佛教的抨擊，都關涉了儒家的人倫秩序與禮義教化，完全符合朱熹教化百姓之宗旨與目的。可知朱熹居官時，極為關注百姓之道德倫常，並企圖通過勸諭榜文的發布，改變地方鄉里間的禮俗風氣、達到「齊之以禮」的效果。

其五，朱熹對百姓士民所發布的勸告榜文中，⁴⁴⁴尚有知南康的〈知南康榜文〉、知漳州的〈揭示古靈先生勸諭文〉兩篇。特別將此二篇提出來討論的原因，是因為榜文內容與朱熹所修訂的〈鄉約〉有極為相似之處。見〈知南康榜文〉之言：

今請管下士民鄉鄰父老，歲時集會，並加教戒，間或因事反復丁寧，使後生子弟，咸知修其孝弟忠信之行，入以事其父兄，出以事其長上，敦厚親族，和睦鄉鄰，有無相通，患難相恤。庶幾風俗之美，不愧古人，有以仰副聖天子敦厚風俗之意。⁴⁴⁵

此段雖簡短，卻仍將〈鄉約〉的實行模式與精神內容概括出來，包括士民鄉親固定的集會、教誨孝悌人倫、推廣鄰里間敦親睦鄰、互通有無、患難相恤，完全就是〈鄉約〉的寫照。另外，朱熹喜愛陳襄〈勸諭文〉，不僅刻印流傳，更特作〈揭示古靈先生勸諭文〉向百姓公布。陳襄〈勸諭文〉中，首揭日常人倫之道，次揭親朋鄰里互助之德，後揭守法奉禮之則，與〈鄉約〉亦是極為相仿，朱熹更在收錄之文後寫道：

同保之人，今仰互相勸戒，孝順父母，恭敬長上；和睦宗姻，周卹鄰里。各依本分，各脩本業。莫作姦盜，莫縱飲博；莫相鬥打，莫相論訴；莫相侵奪，莫相瞞昧；愛身忍事，畏懼王法。保內如有孝子順孫、義夫節婦，事跡顯著，即仰具申，當依條旌賞。其不率教者，亦仰申舉，依法追究。⁴⁴⁶

「同保之人」已揭示，此勸諭文針對的就是民間以家庭為單位的社會基層組織；

⁴⁴³ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·公移二·曉諭居喪持服遵禮律事》，第9冊，卷100，頁4858~4859；《朱子文集·公移二·勸諭榜》，第9冊，卷100，頁4862~4863；《朱子文集·公移二·勸女道還俗榜》，第9冊，卷100，頁4859~4861；《朱子文集·公移二·龍巖縣勸諭榜》，第9冊，卷100，頁4870~4871。

⁴⁴⁴ 在朱熹的榜文中，其對象包含讀書人與一般民眾，並不區分士或民群體，這是因為如同前述，讀書人未有官職之時，也都是居家在鄉，屬於社會民眾的一部分，具有身分上的重疊。故而朱子勸諭的對象，包含士，也包含民。如言「士民鄉鄰父老」([宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·公移一·知南康榜文一》，第9冊，卷99，頁4816)、「以諭士民」(《朱子文集·公移二·曉諭居喪持服遵禮律事》，第9冊，卷100，頁4859)、「勸諭士民」(《朱子文集·公移二·勸諭榜》，第9冊，卷100，頁4863)。

⁴⁴⁵ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·公移一·知南康榜文一》，第9冊，卷99，頁4816。

⁴⁴⁶ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·公移二·揭示古靈先生勸諭文》，第9冊，卷100，頁4862。

要求父慈子孝、兄友弟恭之人倫，由家族到鄉里間的的撫卹互助，進德修業、禁止犯事、畏法守規之訓誡，獎善罰惡之機制，符合「德業相勸」、「過失相規」、「禮俗相交」、「患難相恤」之規範，可說是〈鄉約〉的簡化版。由此可證，朱熹在知南康之前對〈鄉約〉的修正，雖未真正在鄉里間推行，卻對朱熹影響甚鉅。在鄉里間自發的〈鄉約〉，因缺乏長久的領導機制與強制規範力道無法施行，卻在朱熹獲得實際政治力量之後，變相地放入了官方的勸諭榜文中，直接進行推動，大大增加其推廣力道、擴張其影響範圍。雖然其文較為簡略，未如〈鄉約〉那般詳細，但重點精神都有呈現，並符合公告的性質，其雖為「勸諭」，卻強化了依法賞罰的制度，強制力道增加，推行、制約的效果也就能較為明顯。可知朱熹很能分別〈鄉約〉在民間提倡，與〈勸諭文〉由官府落實的差別，其詳略、寬嚴之異，反映出兩者在官民之間的張力，與朱熹對操作模式的微妙掌握，也彰顯出朱熹由士到官之間身分的轉換。

最後，朱熹在民間推行的禮教，還包括了對當地先聖先賢的讚揚追奉，具體表現為找尋遺跡、修復墓地、建立祠廟、祝禱祭祀、請賜廟額。朱熹知南康時，留下相當清楚的材料可證，他遍尋當地忠孝仁義之士，以進行遺跡修整、立祠祭拜等事宜。就〈知南康榜文〉中可見，朱熹將考察出值得褒揚的當地先人遺賢列出，又說：

竊恐本軍更有前代忠臣孝子、義夫節婦，《圖經》文字有失該載，及目今見有似此之人，或山林之間，科舉之外，別有懷材抱藝、守道晦跡之士，亦合廣行詢訪，有無遺逸。……仍榜客位，遍呈寄居過往賢士大夫，恐有知得本軍上件事跡詳細，切幸特賜開諭；及榜示市曹，仰居民知委，如有知得上件事跡詳細之人，仰子細具狀，不拘早晚，赴軍衙申說，切待併行審實，措置施行。⁴⁴⁷

從上述可見，朱熹欲表彰「忠臣孝子、義夫節婦」，只要能夠立倫守節、擁有忠孝大義者，都在尋訪之列。並且，朱熹發榜，以示轄下士人、居民，一方面標舉他作為地方官，對於儒家氣節、道德倫常的重視與嘉許，一方面也讓百姓幫忙舉證通報相關人物遺蹟，促使轄內人民對於賢能有得之人興起尊敬嚮往之心。朱熹不僅在官學之祠祭祀這些鄉里賢人，⁴⁴⁸更前往墓前祭拜，⁴⁴⁹甚至立亭紀念。⁴⁵⁰這些表彰的行為與工作，是朱熹運用其為官之權力加以推動行使的，不論在名義上或財政上，都是來自官方。朱熹還為陶侃向朝廷請加封號、賜廟額，以為此「有

⁴⁴⁷ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·公移一·知南康榜文二》，第9冊，卷99，頁4819。

⁴⁴⁸ 如[宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·祝文·謁李尚書劉屯田祠文》，第8冊，卷86，頁4252；《朱子文集·祝文·謁故侍中太尉長沙陶威公祠文》，第8冊，卷86，頁4252。

⁴⁴⁹ 如[宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·祝文·告熊孝子墓》，第8冊，卷86，頁4253；《朱子文集·祝文·祭屯田劉居士墓文》，第8冊，卷86，頁4253~4254。

⁴⁵⁰ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·記四·壯節亭記》，第8冊，卷80，頁3959~3960。

補名教，理宜褒顯」⁴⁵¹；為晉譙王司馬承及紹興死事之臣共 5 人立祠，請賜廟額，「以慰答忠魂，為天下萬世臣子之勸」⁴⁵²。朱熹向上請封官、賜額，就如同興復白鹿洞書院時向朝廷請書、請額一般，企圖獲得國家政府的肯定與支持，以使祠廟之立獲得正統地位，名氣大噪，長久留存，一是可顯示國家宣揚忠義氣節之意，二是讓當地士民興起崇敬仿效之心。與朱熹在學校內的祠祀作為相較，⁴⁵³學校內祠堂雖也會祭祀當地鄉里有關的人物，但仍以與學校、理學相關的人物為主，較具確立學校精神的意義；而在地方上興建名人祠廟，深入鄉野，是向一般民眾開放的場域，不只屬於讀書人，其追祀紀念前賢，向社會大眾立楷模、宣揚道德的意味明確。尤其是官方與朝廷的政治力量加諸其上，不僅呈現國家向鄉里民眾宣化禮教之意，也可將政府與民間聯繫起來，形成一個禮教的整體。

或許是朱熹擁有實權官職的時間極其短暫，也或許是對朝廷對民眾禮教的不重視，促使朱熹一生花了很多心力在撰寫禮書，想要改定國家禮文的混亂、補足民間禮文的缺乏。⁴⁵⁴但這並不能證明，朱熹不肯定以政治力量或官方身分進行民間的禮教工作。雖說朱熹擁有政治實權的時間不多，民間規約的強制力道也並不足夠，但他從未停止對於民間規約的制定與在鄉里間推動。另一方面來說，雖說朱熹並不熱衷於官場，但他在 65 歲高齡知潭州之時，都沒有放棄在崗位上運用政治力量推廣民間禮教。可知對他來說，推動民間群體的教化，並不分有位無位。也就是說，雖然無政治地位與權勢，但朱熹仍肯定禮文規約在家與鄉之間的教化作用，企圖建立由民間基層而進於國家整體的影響；既有了政治地位與權勢，朱熹也從不放過一切可運用、操作的官方力量，積極推動由上而下的風教。無論是〈家訓〉、〈家禮〉、〈鄉約〉、學規的撰立，或是官方禮文的頒布，它們的宗旨與目的都是一致的，就是在民間穩定人倫秩序、注重道德修養、推動禮教風化。只是從教化活動的起源來看，一個是由民間群體所自發遵守，一個是由政治力量所規範引導，最後都要達到社會的安定。

不過正是因為政治力量的介入，當禮教政令在民間施行，它便具有〈鄉約〉等規約無法具備的強制力，禮文規範的影響也可以比較快速而全面地擴散。因此，朱熹任官期間，多向朝廷申請適合民間禮書的頒訂、發佈勸諭榜文推展禮教、修廟建祠宣揚道德，不放過運用政治職權推動民間群體教化的機會。而朱熹自覺進入官方體制、運用政治力量，是「由士到官」的身分轉換。從士民轉為士官，一方面反映了朱熹居家居鄉到居官的過程，一方面也點出他一生中為民、為士、為官的多重身分。這樣的身分轉換，顯示朱熹站在官私、政府與民間的中介點，企

⁴⁵¹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·申請一·乞加封陶威公狀》，第 2 冊，卷 20，頁 737。

⁴⁵² [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·奏狀四·乞潭州譙王等廟額狀》，第 2 冊，卷 19，頁 687。

⁴⁵³ 關於學校書院的祠祀文化，可參陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，頁 140~154。

⁴⁵⁴ 據束景南〈朱熹著述考略〉統計，朱熹共有 8 部與《禮》相關作品，詳見氏著：《朱熹年譜長編（卷下）》，頁 1443~1444。

圖平衡兩端的關係，也能拿捏自己的身分，充分利用兩端的性質與資源，來進行民間的教育工作。而無論為民或為官，朱熹作為士人，都持續運用規約體制，宣告、引導、勸諭民眾，讓他們學習、依循、道德人倫、禮教規範，顯現朱熹民間文教工作的一貫性。

本節透過朱熹在官場上的禮教勸諭、立祠祭祀等事蹟，呈現他在民間教化中「由士到官」的身分轉換。但進一步分析，其中還有更深層的意義。朱熹作為官員，政治力量的介入與運用，使他在民間的教育工作，從家鄉之內跨越出來，無論是欲運用國家禮制教導地方政府與百姓，或是以官府之姿公告禮教榜文、立祠祭祀，它象徵的是國家政權對民間的掌握與形塑，讓鄉里百姓、地方州縣與國家政府緊密嵌合，開啟朱熹民間文教的廣大格局。由上而下的政治約束力量，反而體現了朱熹對民間群體的關注，不只停留在獨立的鄉里之間，而是站在家國一體的視野與格局來面對民間教化，這使得朱熹在鄉里民間的教育事業跨越小單位的地方自治，而進入到國家體制之中，體現了「由鄉到國」的意義。同時，正因朱熹本身正體現著由民到士、由士到官的轉變，因此也特別關注他人由民到士，由士到官的過程，如同《小學》到《大學》的教育一般，他在官學、書院之中執行釋奠禮，就是想讓讀書人在國家禮制的薰陶下，體會國家與自我的一體關係，確立「由士到官」的身分定位與價值意義。總結來說，由於官方地位與政治力量的介入，無論是朱熹在社會的投入，或是任官所行之禮教工作，都體現了民間教化「由鄉到國」的格局，也體現朱熹本身或對學生「由士到官」的定位與深意。朱熹出入於官與私、政府與民間兩端，相互依存、不相矛盾的文教模式，也再次回應了主題，為朱熹「內聖外王」的特殊型態提供了很好的證明。

二、朱熹與士人社群

本節將所謂的「士人」，定位在有志於學的讀書人。這些讀書人在沒有官職之時，他就是「民」；⁴⁵⁵當有官職之時，他便是「官」。因此「士人」不侷限於政治權位的有無，而以立志鑽研學問、有心於家國天下者為準，有無仕宦並不影響其作為「士」。朱熹屬於「士」的一份子，又賦予「士」以傳道、新民之「師」的文教責任，對於士人群體的教育一直都特別重視。而要與士人群體有直接的接觸，一是建立自己的教學圈、四處講學、收納學生；二是與當時能夠代表、影響儒家學術發展的學派與士人進行交流。因此除了本文已論述過的著書、出版、學校經營、收徒講學以外，朱熹還透過了親臨各地書院講學、與各學派切磋論辯、與師友持續書信往來等方式，一方面強化文教在知識階層間的力道，穩固理學的發展與傳播，一方面也遏止他所認為有誤的學問與有害的學風，擴大自己學術的

⁴⁵⁵ 嚴格意義下，宋代的「士」為「民」，是以其未通過科舉而言。通過科舉之「士」，即使未授與實質官位，但已納入政府體制當中，有職名、官員品級，或擁有免役之特權，與一般「民」具有階級上的不同。但以朱子此類通過科舉，但無實權、仍居鄉野、與「民」關係密切的讀書人來看，他們屬於「官」、「民」中間的「士民」，尤其對政府官員來說，他們雖具有鄉紳之身分，但並算不完全脫離鄉野間受管束之「民」。

影響力，顯現了對於士人群體的文教關注與實踐。而朱熹一生與張栻、呂祖謙交好，與陳亮、陸九淵等人亦有持續的交流，這些儒家學者自成學派，哲學思想與朱熹並不全然一致，造就朱熹與他們既合且分的關係，以及對他們既讚揚又批駁的態度。除共建儒學之外，本節將著重於分析朱熹對於這些儒家學派的批評，發見朱熹所堅持的文教內涵，以及他企圖導正、影響士人群體的心念。

宋代文人交遊頻繁，⁴⁵⁶四處求師訪友之風盛行，⁴⁵⁷朱熹亦然。他從小便轉益多師，喜愛結交朋友，並不耽守一方、自做學問。其生平除與學生講學交流之外，也多方遊歷，認識了許多士人與官員，不僅只是道學同好。⁴⁵⁸不過，由於朱熹之志趣在儒家之學，故與儒家學者最為契合，也花了最多的時間與儒家師友們互動。⁴⁵⁹對於朱熹來說，與師友的切磋交流，一方面是精進學問的重要方式，如其言：「吾友僻在遠方，無師友講明，又不接四方賢士，又不知遠方事情，又不知古今人事之變，這一邊易得暗昧了。」⁴⁶⁰一方面是與同道共建儒學、共興道術的互相砥礪，如其言：「道術衰微，俗學淺陋極矣。振起之任，平日深於吾兄望之。」⁴⁶¹透過持續不斷的師友交遊，不僅能在學術上互相增益，也能共同擔起振興學風、傳承儒道的士師職責，形成士人族群與道學同好的凝聚力。⁴⁶²

在朱熹的生命當中，與張栻、呂祖謙兩位道學同好交流得最為頻繁。朱熹在 34 歲時認識了張栻，至張栻去世為止，彼此交往了約 17 年。在 1163 至 1172 年期間，朱張二人討論了精深的學術問題，促成兩人學問的進益，大抵確立了雙方思想的雛型。朱熹的〈觀過說〉、〈中和新說〉、〈仁說〉等經典主張都在此時完成；同時，在湖南嶽麓書院讀書講學的經歷，使他對湖湘學派的學說與學者有了更深的接觸，也為其復興書院的心念埋下了種子。其後，朱熹與張栻仍維持著良好的友誼，也持續通信。《朱子文集》中所收錄，朱熹給南軒之信共計有 49 封，其中所論涵蓋廣泛，朱熹在給他人的書信裡與教學過程中，也頻繁提及南軒與其說法，可見張栻對朱熹的深切影響與在他心中的地位。兩人亦曾合編《知言疑義》、《四家禮範》，張栻亡後，朱熹也幫忙編纂了《張南軒文集》。朱熹在張栻的祭文中寫道：

自孔孟之云遠，聖學絕而莫繼；得周翁與程子，道乃抗而不墜。然微言之

⁴⁵⁶ 可參方健：《北宋士人交遊錄》（上海：上海世紀出版股份有限公司上海書店出版社，2013 年）。

⁴⁵⁷ 可參陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，頁 319~322。

⁴⁵⁸ 朱熹之交遊廣泛，如見程繼紅、程國棟：〈朱熹與信州文人集團交游考〉，《朱子學刊》總第 14 輯（2004 年），頁 77~86；范春義、閻慧：〈烏州李呂家世及與朱子交遊考略〉，《歷史文獻研究》總第 38 輯（2004 年），頁 112~120。

⁴⁵⁹ 朱熹得益於儒學同道友人及門人，如劉珙、劉清之等人，可見孟淑慧：《朱熹及其門人的教化理念與實踐》，頁 124~130。

⁴⁶⁰ 〔宋〕黎德靖編：《朱子語類·朱子十四·訓門人五》，卷 117，頁 2824。

⁴⁶¹ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書七·汪張問答·與張欽夫五》，第 3 冊，卷 30，頁 1160。

⁴⁶² 陳雯怡有言：「士人之間的往來，這是士人階層具有內在凝聚力的一個重要因素……則使思想、心態有交流溝通的機會，從而互相影響，集聚成一士人文化的共識。」可參氏著：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，頁 326。

輟響，今未及乎百歲，士各私其所聞，已不勝其乖異。嗟惟我之與兄，膺志同而心契，或面講而未窮，又書傳而不置。蓋有我之所是，而兄以為非；亦有兄之所然，而我之所議。又有始所共鄉，而終悟其偏；亦有蚤所同擠，而晚得其味。蓋繳紛往反者幾十餘年，末乃同歸而一致。由是上而天道之微，遠而聖言之秘，近則進脩之方，大則行藏之義，以兄之明，固已洞照而無遺；若我之愚，亦幸竊窺其一二。然兄喬木之故家，而我衡茅之賤士；兄高明而宏博，我狷狹而迂滯。故我嘗謂兄「宜以是而行之當時」，兄亦謂我「盍以是而傳之來裔」。蓋雖隱顯之或殊，實則交須而共濟；不惟相知之甚審，抑亦自靖而無愧。⁴⁶³

此祭文一開頭便追溯道統之系譜，直任張栻與朱熹為傳道之士師，已然讓二人交遊之性質背上崇高的責任。兩人的看法有同有異，有合有分，朱熹認為兩人最後「同歸而一致」，可見他與南軒的契合。無論是面講或是書信往返，經過十幾年的交往，二人在天道聖言、修養之方、行藏之義終有所見，故能互言「宜以是而行之當時」、「盍以是而傳之來裔」，可見二人互托互勉以行道、傳道，共同建構儒家義理、宣揚大道於世的自覺。因此，朱熹與南軒的交遊，是一種身為儒家士師彼此間的扶持合作，一方面尋求儒家義理的洞澈明朗，一方面則以此強化儒道的力量、延續儒道的傳承。

朱熹於 27 歲即見呂祖謙，比認識張栻還早，直至呂祖謙去世，朱呂二人共結識約 25 年。從 1170 年代開始，朱熹大致結束與張栻密集交換意見、討論學術的階段，呂祖謙也逐漸擁有學名，朱熹與呂祖謙的書信往來瞬間大增，交往頻繁。據《朱子文集》所收，朱熹給予呂祖謙的信共有 108 封，是給予張栻的一倍多，內容除了涉及學術、政治，還涉及了家庭事務。朱熹除了在與張栻討論學問期間，兼與呂祖謙交換意見，也與之共同編定《知言疑義》、《近思錄》等書，在呂祖謙亡後，還主持刻印了他的《古周易》、《大事記》。朱熹經常在教學中與學生討論呂祖謙的說法，在給他人的書信中也多有評價呂祖謙學問的文字，可知呂祖謙學術的影響力與朱熹對他的重視。⁴⁶⁴在〈祭呂伯恭著作文〉中，朱熹寫道：

嗚呼哀哉！天降割于斯文，何其酷耶！往歲已奪吾敬夫，今者伯恭，胡為又至於不淑耶？道學將誰使之振？君德將誰使之復？後生將誰使之誨？斯民將誰使之福耶？《經》說將誰使之繼？事記將誰使之續耶？若我之愚，則病將孰為之箴，而過將誰為之督耶？

這裡明確地指出，朱熹將張栻、呂祖謙看成是振興道學、教育後進的同道，當兩人都先他而去，他不僅失去了擔負儒家士師之責的夥伴，也失去能夠規勸、鼓勵

⁴⁶³ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·祭文·又祭張敬夫殿撰文》，第9冊，卷87，頁4294~4295。

⁴⁶⁴ 田浩指出，呂祖謙從 1160 年代晚期開始，便成為當時道學的主要領袖，在其去世前，朱熹的學術影響力也不及呂祖謙。可參（美）田浩：《朱熹的思維世界（增訂版）》（臺北：允晨文化，2008 年），頁 163。

自身的良師益友，他與呂祖謙的友誼，也就同樣象徵著道學建構、傳承的精神與使命。由於呂祖謙的多聞多識與廣大人脈，使朱熹在學術之路上擁有多方面的刺激與機會，一方面釐清自己的思想理路，一方面也掌握了當時儒學發展的狀況，進一步與各個學派交流。相較於張栻專注湖鄉學派的發展，呂祖謙更積極在溝通各派儒家學術，促成儒家精神的凝聚與理論的碰撞交融，朱熹也藉此進行了更廣泛的文教傳播工作。因此，若說張栻是朱熹哲學建構路途上的基石，呂祖謙則是朱熹深化義理、堅定思路、推廣教育的助攻，朱熹與呂祖謙頻繁的交遊，無疑具有共同鞏固儒家學術、強化儒學影響力的意義。

朱熹與陳亮、陸九淵的會面接觸，都是由呂祖謙牽線而成的。朱熹與陳亮的首次會面，是在呂祖謙去世後（1181年），兩人雖很快就顯現思想上的不合，但至陳亮去世都仍維持著友誼。朱陳的交遊本始於道學儒者間的友善交流，同樣帶著修身安民的基本立場，為宣揚儒家道德倫常、利國利民而共同砥礪前行，又由呂祖謙介紹而合，本質即是儒家學問的互相切磋砥礪與文教整合。因此，朱熹對於陳亮起初雖多有微詞，但仍卯足了勁想規勸並改變陳亮的思想與言行，反映了朱熹對於儒家士人、學派的關注。反過來說，若不是因為朱熹視陳亮為儒家士人群體的一份子，則不會花那麼多心思與之辯論，爭取說服陳亮的機會。兩人在爭論過後，都無法改變對方，朱熹從而對陳亮有較為疏離的態度，也拒絕為之寫墓誌銘，似乎不再將之歸為道學體系的一份子，⁴⁶⁵但並沒有因此斷絕與陳亮的往來。如上章所述，朱熹與陳亮的爭辯，反映了當時道德與事功之間的平衡問題，而朱熹已對道德與事功有不同於陳亮的定義，故能跳脫政治力量與現實功利的視角來為自己的理論辯駁，企圖解消陳亮以功利取向引導儒者實現「內聖外王」理念時產生的問題與巨大弊端。依照朱熹對於功利主義的不滿與擔憂來看，朱熹對於陳亮的疏遠態度，正表明了他想要與之劃清界線、遏止其學影響力的企圖。因此朱熹與陳亮的交遊，從前期的數度勸戒到後期的消極對待，都顯現了朱熹與儒家士人進行交遊的重要目的，在於共建儒家的純粹真理、擴展儒家文教的影響力，若要包容陳亮之論、持續表達關心，則無法站穩立場，達到鞏固學脈、消除功利之學的最大作用，這不代表朱熹確實將陳亮從儒家士人群體剔除，或與他反目成仇，只是反映了他對陳亮儒學型態的不認可與抵制態度，不願意將之納入他所認可的儒家文教內涵之中。

朱熹與陸九淵的交遊更顯現了這樣的態度，兩人首次會面是由呂祖謙牽線的鵝湖之會（1175年），朱熹時年46歲。在此之前，朱熹已聽說過陸氏兄弟之學，抱有疑慮卻不甚了解，因此很是期待能與陸九齡與陸九淵見面會談，欲認識對方學思、與儒家派別溝通以求一致之意味濃厚。鵝湖之會的結果眾所皆知，雙方雖不歡而散，卻沒有因此便不相往來，兩邊也都反省了自己的學說與教學方法，因此後來的5、6年間，彼此關係較為融洽平和，陸九淵有些弟子前往師事朱熹，朱熹也為陸九齡寫祭文，知南康時還邀請陸九淵至白鹿洞書院講學，並大讚其義

⁴⁶⁵（美）田浩：《朱熹的思維世界（增訂版）》，頁245。

利之辨。⁴⁶⁶不過 1181 年呂祖謙逝世後，朱熹開始強化他所堅持的儒家正統，多方評價其他學派，陸氏之學也成為他的批評對象，直至 1188 年陸九淵與朱熹辯論周敦頤《太極圖說》，點燃了兩人的戰火，在陸九淵去世之後，朱熹雖前往哭弔，卻未為陸九淵寫祭文，之後對象山之學批評更甚，雙方互不相讓，從而兩派戰火延燒得更為劇烈，朱陸兩邊才成了涇渭分明之勢。朱熹與陸九淵的交遊，也如同陳亮的模式，具有前後期的轉變，雖然兩邊學說無法相合，起初朱熹也並未放棄陸氏之學，或將他們排斥在儒家學術之外，仍持續與之互動交流、交換學生，企圖在互相理解的情況下漸漸相容，這是朱熹與儒家士人交遊的基本訴求與做法。但當朱熹發現無法改變對方，且不能放任其學坐大而衍生出負面問題時，朱熹批評的態度便會變得異常堅定，不僅是宣告自己與對方的不同，且要盡力指出其誤，避免弊端的出現，挽救、遏止文教對士人群體的影響。

從以上的說明中可見，朱熹與士人群體的接觸交遊，一方面吸收各學派之意見充實自我，一方面也指出各學派的問題以求至理，企圖透過士師學派間的互動聯繫，強化彼此的連結，以共建儒學義理，鞏固儒學的地位，並擴展儒家文教對士人的影響力道。為了確立正確的教育宗旨與方針，朱熹積極與他人討論、辯論，甚至不惜犧牲與其他道學學派間的友好關係，從而呈現朱熹對士人群體的文教關注與操作原則。朱熹與當時道學學派士人的交往情形與學術差異，歷來論述頗多，此處不再贅述。⁴⁶⁷不過，從朱熹對湖湘之學、浙東之學、陸氏之學的評論意見中，仍能發現朱熹所堅持的文教內涵與反對的關鍵，具有其一致性，故以下將著重對此進行分析，以更深入地呈現朱熹與儒家學派士人交遊中的文教意義。

朱熹與張栻的學術討論，是閩學與湖湘學的交流。湖湘學派由張栻繼承胡宏（字仁仲，1102-1161 年）之學所發揚，屬於二程後學，與朱熹有相近的學脈。但朱熹與張栻的反覆討論，有很多是對於楊時（楊時，字中立，1053-1135 年）、謝良佐（字顯道，1050-1103 年）、胡宏說法的質疑，以至於挑戰了湖湘學的理論。其中，包括「中和」已發未發、察識涵養、胡宏《知言》疑慮、「知覺訓仁」、「觀過知仁」、「仁說」、「識心」、「觀心」等問題，雖然複雜，卻都根源於朱熹對「心」的看法與定位。朱熹哲學中的「心」，是一理氣共構、統攝性情的存在，因此不僅理在於心，心能依理而行，它同時也是一氣，必然會反映氣的作用。可以說，「心」能夠決定人之成善與否，卻也是成惡的關鍵。因此，朱熹反對過於相信「心」的純粹與能力，也批評一切不能區分理氣、混淆性情的說法，對於湖湘學派的多數質疑也都根基於此，本文在第三章第三節的「心性關係」處已有詳細的分析。簡而言之，朱熹透過對於中和問題的思索，其心性論歸趨於「心統性情」論，不

⁴⁶⁶ 朱熹還特別請陸九淵將講學內容記下為講義。見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·跋一·跋金谿陸主簿白鹿洞書堂講義後》，第 8 冊，卷 81，頁 4027。

⁴⁶⁷ 可見如（美）田浩：《朱熹的思維世界（增訂版）》，頁 69~390；陳谷嘉：《張栻與湖湘學派研究》（湖南：湖南教育出版社，1991 年），頁 139~157；劉樹勛主編：《閩學源流》（福建：福建教育出版社，1993 年），頁 385~401；蔡方鹿：《朱熹與中國文化》（貴州：貴州人民出版社，2000 年），頁 333~370。

將心視為已發，也就不能直接將心的作用與表現—包含了心的知覺、情感、欲望—視為未發性理的自然發用，因此目視耳聽、手持足行不等同於道，只是察識本心、觀覺己心也都不能直指天理，更不用說要以「觀過」、「知覺」來定義作為性理之「仁」了。「心」作為統攝性情的主宰，包含了未發之性，也包含了已發之情，自然不能單純看作是性理，也不能單純視為情氣；反過來說，性理也不可能只用「心」或心之所發來定義。過於高看或確信「心」的意向及表現，不但混淆了理氣、性情之間的分際，也很容易產生「認欲為理」的弊病。若以此進行儒學的教育，是讓士人以為行住坐臥即是道，每日端詳己心卻失卻實際工夫，甚至將自己的情之所往、私欲所向一律看成是性理的發動，以為理所應當。

因此，朱熹最常給予張栻的評價是「過高」，這不僅指涉張栻的義理內涵，也包含他的解說議論，更深切呈現在他的教學結果之上。比如朱熹言：「敬夫太聰明，看道理不子細。」⁴⁶⁸「南軒見處高，如架屋相似，大間架已就，只中間少裝折。」⁴⁶⁹「敬夫看文字甚疏。」⁴⁷⁰「南軒疏略從高處去。」⁴⁷¹朱熹認為張南軒資質高、見識高，所以說話也高，這造成了兩種問題。第一種問題是：

敬夫高明，他將謂人都似他，纔一說時，便更不問人曉會與否，且要說盡他箇。故他門人，敏底祇學得他說話，若資質不逮，依舊無著摸。某則性鈍，說書極是辛苦，故尋常與人言，多不敢為高遠之論。蓋為是身曾親經歷過，故不敢以是責人爾。⁴⁷²

張敬夫為人明快，每與學者說話，一切傾倒說出。此非不可，但學者見未到這裏，見他如此說，便不復致思，亦甚害事。某則不然。非是不與他說，蓋不欲與學者以未至之理耳。⁴⁷³

朱熹在教學上非常看重資質的差異，他展示自己的資質駑鈍，所以特別能體會許多學生的辛苦，假如學生的資質並不突出，在教學上就不能倚賴高遠的論調。可南軒資質高，論調也高，許多學生無法一下子領會，也無法深入思量，這是教學內容與方法並不適合學生資質，導致他們無法真正吸收的問題。第二種問題是：

欽夫見處，卓然不可及，從游之久，反復開益為多。但其天姿明敏，從初不歷階級而得之，故今日語人，亦多失之太高。湘中學子從之游者，遂一例學為虛談，其流弊亦將有害。⁴⁷⁴

⁴⁶⁸ 〔宋〕黎德靖編：《朱子語類·中庸·第一章》，卷 62，頁 1512。

⁴⁶⁹ 〔宋〕黎德靖編：《朱子語類·孔孟周程張子》，卷 93，頁 2359。

⁴⁷⁰ 〔宋〕黎德靖編：《朱子語類·老氏莊列附·莊子書·論修養》，卷 125，頁 3003。

⁴⁷¹ 〔宋〕黎德靖編：《朱子語類·胡氏門人·張敬夫》，卷 103，頁 2604。

⁴⁷² 同上註，頁 2605。

⁴⁷³ 同上註。

⁴⁷⁴ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十九·知舊門人問答四·答石子重五》，第 4 冊，卷 42，頁 1835。

由於南軒的教學並未考量到學生資質的參差，其論調也讓從遊門人善為一些高明空虛的言論，既不談論實理，也脫落實在工夫，養成高蹈疏略的毛病。這個問題朱熹很早就發現了，在他剛到長沙與南軒論學時便曾說：「嶽麓學者漸多，其間亦有氣質醇粹、志趣確實者，只是未知向方，往往騁空言而遠實理，告語之責，敬夫不可辭也。」⁴⁷⁵他當時便已注意到湖湘學者有喜作空疏言論的傾向，且認為南軒是有教學上的責任的。「欽夫言自有弊。諸公只去學他說話，凡說道理，先大拍下。然欽夫後面卻自有說，諸公卻只學得那大拍頭。」⁴⁷⁶雖然朱熹認為湖湘學者並未細看南軒言論的整體，但南軒之言過高，導致後學都學做一種看似高明虛空的論調，南軒是難辭其咎的。這是教學內容與方法影響學生，導致後續文教弊端擴大的問題。

這種「過高」的問題，正來自於南軒對於「心」的體會與信任。即使南軒在與朱熹論學的過程中，逐步改變了他的理論，看似與朱熹漸趨一致，但在「心」的定位及說法上，兩人仍存在一定的距離。南軒對於「心」的重視與肯認，使他不忌諱言「心」與天道性理的一體關係，⁴⁷⁷也喜言在日常生活中察識本心的修養工夫，⁴⁷⁸肯定「人心」與「天地之心」的連結。⁴⁷⁹朱熹對南軒的想法或許有一定的道理，因為南軒資質的高明，能夠見得大體本根，無須緩慢曲折地見道，其學說自然直接了當，不像朱熹這般仔細分疏理氣心性之間的關係。不過這在朱熹看來，在南軒本人或許不構成問題，但對於其他人來說，仍是「過高」的言論，對於文教的負面影響是非常大的。這種負面的影響，與陸氏學派的流弊非常相似：

陸子靜之學，只管說一箇心本來是好底物事，上面著不得一箇字，只是人被私欲遮了。若識得一箇心了，萬法流出，更都無許多事。他卻是實見得箇道理恁地，所以不怕天，不怕地，一向胡叫胡喊。……南軒初年說，卻有些似他。如嶽麓書院記，卻只恁地說。如愛牛，如赤子入井，這箇便是真心。若理會得這箇心了，都無事。⁴⁸⁰

陸九淵也是一個資質高的人物，他「實見得箇道理」，與南軒極其相似。而他只特別看重「心」的論點與說法，就像南軒早年也認為理會個真心即可。朱熹說南軒早期是如此，後來都不這麼說，是張栻在與朱熹反覆論辯之後，說法較為折衷

⁴⁷⁵ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書一·時事出處一·與曹晉叔書》，第3冊，卷24，頁910。

⁴⁷⁶ [宋]黎德靖編：《朱子語類·陳君舉陳同父葉正則附》，卷123，頁2961。

⁴⁷⁷ 如張栻言：「心與理一，不待以己合彼。」([宋]張栻著，鄧洪波點校：《張栻集·孟子說·盡心上》，長沙：岳麓書社，2010年，卷7，頁381。)

⁴⁷⁸ 見朱子言：「近得南軒書，諸說皆相然諾，但『先察識，後涵養』之論，執之尚堅。」([宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十·知舊門人問答五·答林擇之三》，第4冊，卷43，頁1883。)

⁴⁷⁹ 如張栻言：「人之心，天地之心也。其周流而該遍者，本體也。」([宋]張栻著，鄧洪波點校：《張栻集·南軒文集·桂陽軍學記》，卷9，頁564。)

⁴⁸⁰ [宋]黎德靖編：《朱子語類·陸氏》，卷124，頁2981~2982。

的結果，但不代表朱張二人在「心」的看法上就完全一致了。後來朱熹編修《張南軒文集》時，特別刪除了他認為屬於南軒「初年議論」或「未定之論」，⁴⁸¹很可能抹去了許多朱張二人不同之處，其中或許存在南軒一生都不放棄的言論，造成後人研究上的困難，⁴⁸²不過這也顯現了朱熹特別重視儒家之師對士人群體的文教影響與防堵流弊的決心，以及他所堅持的文教內涵。張栻與陸九淵並非混淆了理氣與性心，朱熹也並非反對心與性理的相通，但由於朱熹特別重視概念的分疏，以及氣稟資質、情感欲望的影響，便無法忍受這種看似高明卻造成空疏的言論。由此可知，朱熹對象山之學的不滿，也建立在兩人對「心」看法上的差異，以及朱熹對於教育弊端的認知。

若說張栻代表的湖湘學派在「心」上過高的言論，只是稍稍讓朱熹有些困擾，那麼陸九淵所帶起的江西之學，對於「心」特別直截的主張與說法，則已讓朱熹坐如針氈。朱陸之間從太極、陰陽、理氣、心性，到格窮誠正的工夫都存在理論上的差異，關鍵在於他們對於「心」的定位與理解大相逕庭，這已是眾所皆知的事，無須贅述。朱熹在接觸陸九淵學問初期，就認為他有禪學疑慮，而有「恐誤後生，恨不識之，不得深扣其說」⁴⁸³的急迫心情，可見他對於儒家士師影響力的看重，深怕造成不可挽救的學術弊端。他也曾在與陸九淵辯論過後，開始反省自己的學說與教學：

大抵子思以來，教人之法，惟以「尊德性」、「道問學」兩事為用力之要，今子靜所說，專是「尊德性」之事，而熹平日所論，却是問學上多了。所以為彼學者，多持守可觀，而看得義理全不子細，又別說一種杜撰道理，遮蓋不肯放下；而熹自覺雖於義理上不敢亂說，却於緊要為己為人上，多不得力。今當反身用力，去短集長，庶幾不墮一邊耳。⁴⁸⁴

朱熹自認在問學上花了更多心力，反身向內的工夫卻不得力，因此希望能平衡兩端的關係。但在這段話語中，朱熹也很明白地批判了陸九淵的毛病，雖在持守上多有所得，卻胡亂解義、杜撰道理、自以為是。而陸九淵對於朱熹欲結合二者、平衡兩端的意圖也頗為不以為然：「元晦欲去兩短、合兩長，然吾以為不可。既不知尊德性，焉有所謂道問學。」⁴⁸⁵其立場也表達得很明確。由朱熹的說法中可見，他不想偏廢任何一邊，因為他從不認為「尊德性」能夠在缺乏「道問學」的情況下完成，所以自然不能像陸九淵這般直截地訴諸「心」。

⁴⁸¹ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十三·知舊門人問答十八·答方賓王五》，第6冊，卷56，頁2691。《朱子文集·序二·張南軒文集序》，第8冊，卷76，頁3813。

⁴⁸² 可見如（美）田浩：《朱熹的思維世界（增訂版）》，頁83~84。

⁴⁸³ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十四·知舊門人問答九·答呂子約十七》，第5冊，卷47，頁2146。

⁴⁸⁴ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十一·知舊門人問答十六·答項平父二》，第6冊，卷54，頁2550。

⁴⁸⁵ [宋]陸象山：《象山全集》，《四部備要》（臺北：中華書局，1965年），子部第388冊，卷34，頁五上~五下。

朱陸兩人的哲學自成體系，無須評判優劣，但顯然雙方都不能接受對方的思想，也無法說服對方。由於陸九淵全面肯定「心」的主體性與能動性，將讀書窮理視為第二義，從而完全符合朱熹所擔憂的問題——因過度自信而將認欲為理，說得太高而將脫略工夫的形成條件，其學說力道與後續影響也更甚於湖湘學派。於是愈到後期，朱熹對陸九淵以至於江西學術的批評便愈是嚴厲猛烈，不僅在信件中表示反對，面對學生時也直接陳述陸氏之非，而且還不斷提及此對於後生與儒學的負面影響。總結來看，朱熹的批評有幾個重點：第一，子靜之學是禪，比如他說：「看他意思只是禪。」⁴⁸⁶「他所以不說破，便是禪。」⁴⁸⁶「陸子靜所學，分明是禪。」⁴⁸⁷「江西之學只是禪。」⁴⁸⁸「蓋謂其本是禪學，卻以吾儒說話掩掩。」⁴⁸⁹第二，說法高而籠統，空疏虛幻無工夫，管內不管外，如言：「如陸子靜，天資甚麼高明！卻是不道中庸後，其學便誤人。」⁴⁹⁰「此等議論，恰如小兒則劇一般，只管要高去，聖門何嘗有這般說話！」⁴⁹¹「子靜底是高，只是下面空疏，無物事承當。」⁴⁹²「只是虛。」⁴⁹³「江西學者偏要說甚自得，說甚一貫。看他意思，只是揀一箇籠侗底說話，將來籠罩，其實理會這箇道理不得。」⁴⁹⁴「聖賢之教無內外本末上下，今子靜卻要理會內，不管外面，卻無此理。」⁴⁹⁵第三，好為奇論，高傲狂妄，自以為是，其言：「江西士風好為奇論，恥與人同，每立異以求勝。」⁴⁹⁶「今江西諸公多說甚大志，開口便要說聖說賢，說天說地，傲睨萬物，目視霄漢，更不肯下人。」⁴⁹⁷「志不大則卑陋，心不小則狂妄。江西諸人便是志大而心不小者也。」⁴⁹⁸「其弊自以為是，自以為高，而視先儒之說皆與己不合。」⁴⁹⁹

這些批評包含了理論本身、議論教法、學術風格，無論朱熹之見是否正確，都呈現了陸九淵與江西學派在朱熹心中的印象，而且帶有一貫的邏輯：似禪，相信主體的覺悟，超脫一切道理、外物，也不倚靠其他工夫，議論高明、說法虛空；總以己意解經，標新立異，不喜採納他人意見，也不做讀書窮理工夫。朱熹針對這些一一提出質疑與諷刺，也凸顯他對儒家士人群體教化的重視。首先，朱熹抨擊了陸氏與江西之學自悟、自得、一貫的說法，以為一如一條繩索，一個一個散錢便是要貫串的事物，假如只有繩沒有錢，這一不知如何貫，「若陸氏之學，只是要尋這一條索，卻不知道都無可得穿。且其為說，喫緊是不肯教人讀書，只恁

⁴⁸⁶ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子一·自論為學工夫》，卷 104，頁 2619、2620。

⁴⁸⁷ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子十三·訓門人四》，卷 116，頁 2799。

⁴⁸⁸ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·陳君舉陳同父葉正則附》，卷 123，頁 2967。

⁴⁸⁹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·陸氏》，卷 124，頁 2978。

⁴⁹⁰ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·中庸三·第二十七章》，卷 64，頁 1586。

⁴⁹¹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子一·自論為學工夫》，卷 104，頁 2619。

⁴⁹² 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子十八·訓門人九》，卷 121，頁 2938。

⁴⁹³ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·陸氏》，卷 124，頁 2975。

⁴⁹⁴ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論語九·里仁篇下·子曰參乎章》，卷 27，頁 683。

⁴⁹⁵ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·陸氏》，卷 124，頁 2974。

⁴⁹⁶ 同上註，頁 2971。

⁴⁹⁷ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·大學五或問下·傳五章·近世大儒有為格物致知之說一段》，卷 18，頁 420。

⁴⁹⁸ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·程子之書一》，卷 95，頁 2452。

⁴⁹⁹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·陸氏》，卷 124，頁 2975。

地摸索悟處。……此煞壞學者。」⁵⁰⁰不教人讀書，只是摸索一個悟，在朱熹看來是無法一貫的，「須是窮得理多，然後有貫通處」⁵⁰¹。尤其，陸九淵只教人「合下便是」，完全不符合經書，若真的「合下便是」，那孔子每日為何要對著三千弟子不斷講論，何以要「克己復禮」、「服堯之服，誦堯之言，行堯之行」？何以說「言忠信，行篤敬」、「行有餘力，則以學文」？⁵⁰²曾子顏子又費了多少力氣才達到那萬分之一，如何能說一個心就都是了？⁵⁰³「子靜如今也有許多人來從學，亦自長久相聚，還理會箇甚麼？何故不教他自歸去理會？」⁵⁰⁴可見就算天理完足具在於每一個人，但人表現出來的確實並非「合下便是」，在「合下便是」之前，工夫要做，學亦要講，不是一講孝悌就成堯舜了。⁵⁰⁵還有，朱熹嘲諷所謂的頓悟只是一時有覺，「如陸子靜門人，初見他時，常云有所悟；後來所為，卻更顛倒錯亂。看來所謂『豁然頓悟』者，乃是當時略有所見，覺得果是淨潔快活。然稍久，則卻漸漸淡去了，何嘗倚靠得！」⁵⁰⁶既然當下的覺悟不代表對於大本的全面掌握，那麼這種自覺自悟，便不是究竟之法，也不是該倚靠的工夫。這是對於理論本身的反駁。

其次，承著上面的這種自覺自悟的意見，朱熹認為陸九淵的理論與教學法，忽略了氣稟資質的差異：「陸子靜之學，看他千般萬般病，只在不知有氣稟之雜，把許多粗惡底氣都把做心之妙理，合當恁地自然做將去。……不知初自受得這氣稟不好，今才任意發出，許多不好底，也只都做好商量了。只道這是胸中流出，自然天理；不知氣有不好底夾雜在裏，一齊袞將去，道害事不害事？」⁵⁰⁷朱熹說象山以為人人都是美好的資質，可以通過這種看似漂亮卻虛無飄渺的言論，以及眾人自己當下的本心，直接跨越七情六慾、邪思念想，覺悟到大本。朱熹又說，即使是「生知安行」者，也都依然學習存養，更何況其他非「生知安行」的人呢？⁵⁰⁸就像朱熹認為南軒資質好一樣，陸九淵亦天資高明，⁵⁰⁹或許能直指大本，覺悟本心，所以才無法體察到其他人的氣稟資質差異。而當他統一這麼去教學時，許多人還存在著氣稟之雜，不知除去，就以為當下即是，誤將粗邪習氣、私心欲望

⁵⁰⁰ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語九·里仁篇下·子曰參乎章》，卷 27，頁 684。

⁵⁰¹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十二·訓門人三》，卷 115，頁 2784。

⁵⁰² 見[宋]黎德靖編：《朱子語類·陸氏》，第 51、52 條，卷 124，頁 2980。

⁵⁰³ 見同上註，頁 2982。

⁵⁰⁴ 同上註，頁 2981。

⁵⁰⁵ 當然，陸九淵「合下便是」說法，並非代表人不用下工夫，但在朱子看來，單講「合下便是」，就是一種太高的說法，自然會引發「當下全體就是天理，無須工夫」這樣的疑慮。

⁵⁰⁶ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十一·訓門人二》，卷 114，頁 2763。另見朱子稱江西學者：「今日悟道而明日罵人，不知所修者果何道哉！」（[宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十七·訓門人八》，卷 120，頁 2914。）

⁵⁰⁷ [宋]黎德靖編：《朱子語類·陸氏》，卷 124，頁 2977。

⁵⁰⁸ 「陸子靜說『良知良能』、『四端』等處，且成片舉似經語，不可謂不是。但說人便能如此，不假修為存養，此卻不得。……然非生知安行者，豈有此理？便是生知安行，也須用學。」（[宋]黎德靖編：《朱子語類·陸氏》，卷 124，頁 2970。）又見：「只是專主『生知、安行』，而『學知』以下，一切皆廢。」（同前，頁 2976。）

⁵⁰⁹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·中庸三·第二十七章》，卷 64，頁 1586。

當成是道德本心，恣意為之。⁵¹⁰這就是朱熹一再關注的「認欲為理」問題，其根源就來自於這種聽信本心的學說意見。「聖賢教人有定本，如『博學、審問、慎思、明辨、篤行』是也。其人資質剛柔敏鈍，不可一概論，其教則不易。」⁵¹¹只有如同聖人所教，格物窮理，知行合一，才能面對參差不齊的氣性差異，一方面引導後學去除氣稟之私，一方面避免認欲為理的弊端。這是對於學術弊端的指出。

其三，以陸九淵的哲學理論去教學，帶著「認欲為理」的可能弊端，最終產生了江西學者守心求悟，守約不務博，自命不凡，狂妄不明理的結果。從朱熹學生的說法來看：「江西一種學問，又自善鼓扇學者，其於聖賢精義皆不暇深考；學者樂於簡易，甘於詭僻，和之者亦眾，然終不可與人堯舜之道。」⁵¹²所謂「終不可與人堯舜之道」，已是相當嚴厲的批評，此雖非朱熹之言，卻能反映朱熹向學生教學時的態度，有著認為江西學術流入「異學」，無法傳承儒家大道的傾向，這讓期待儒家士師一同鞏固儒學、施以文教的朱熹很是失望。他多次批感嘆抱怨陸九淵教壞後學：

子靜舊年也不如此，後來弄得直恁地差異！如今都教壞了後生，箇箇不肯去讀書，一味顛蹶沒理會處，可惜！可惜！⁵¹³

自渠好為訶佛罵祖之說，致令其門人「以夫子之道反害夫子」！⁵¹⁴

渠自說有見於理，到得做處，一向任私意做去，全不睹是。人同之則喜，異之則怒。至任喜怒，胡亂便打人罵人。後生纔登其門，便學得不遜無禮，出來極可畏。世道衰微，千變百怪如此，可畏！可畏！⁵¹⁵

其徒都是這樣，才說得幾句，便無大無小，無父無兄，只我胸中流出底是天理，全不著得些工夫。⁵¹⁶

⁵¹⁰ 《語類》錄有朱子的學生曾與象山進行的一段對話：「象山與祖道言：『目能視，耳能聽，鼻能知香臭，口能知味，心能思，手足能運動，如何更要甚存誠持敬，硬要將一物去治一物？須要如此做甚？詠歸舞雩，自是吾子家風。』祖道曰：『是則是有此理，恐非初學者所到地位。』象山曰：『吾子有之，而必欲外鑠以為本，可惜也！』祖道曰：『此恐只是先生見處。今使祖道便要如此，恐成猖狂妄行，蹈乎大方者矣！』象山曰：『纏繞舊習，如落陷阱，卒除不得！』」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子十三·訓門人四》，卷 116，頁 2798~2799。）這裡可見朱子學生向象山提出了資質的問題，從象山的回應來看，他並不認為資質對於照見己心之理有何妨礙，但其說法只是不要外求，而如何通過不外求、詠歸舞雩而不落入猖狂妄行，象山並未正面進行深入的說明與辯論，也就無法消除朱子門人的疑慮。

⁵¹¹ 〔宋〕黎德靖編：《朱子語類·陸氏》，卷 124，頁 2974。

⁵¹² 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子十八·訓門人九》，卷 121，頁 2940。

⁵¹³ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子一·自論為學工夫》，卷 104，頁 2619。

⁵¹⁴ 〔宋〕黎德靖編：《朱子語類·陸氏》，卷 124，頁 2974。

⁵¹⁵ 同上註，頁 2978。

⁵¹⁶ 同上註，頁 2977。

前兩條指出陸象山本身不愛讀書，好為異說，不依經文，挑戰權威，致使其徒也不肯讀書，自紓己意，隨意詆毀聖賢。後兩條稱陸象山教人從心，所見與所行總不一致，又不接受他人之評論，導致後學也以為「胸中流出底是天理」，不下實際工夫，不遵父兄長上，無禮可畏。可見作為儒家之師對於儒家士人的巨大影響力，為朱熹所特別重視。因此他積極想導正象山所開啟的江西學風，不但在江西學者面前直指陸象山的不是，苦口婆心勸告他們要讀書窮理，⁵¹⁷更強硬地抨擊江西學派非聖人之道而為異端，⁵¹⁸就是意在防堵陸氏之學的流弊擴大。這是對於學派流弊的批判與抑制。

朱熹並非否定陸九淵「尊德性」、「立大本」的重要性，他多次強調，「本領上欠了工夫，外面都是閑。須知道大本若立，外面應事接物上道理，都是大本上發出。」⁵¹⁹「是乃天地萬物之大本大根，萬化皆從此出。人若能體察得，方見得聖賢所說道理，皆從自己胸襟流出，不假他求。……人須是於大原本上看得透，自然心胸開闊，見世間事皆瑣瑣不足道矣。」⁵²⁰「為學者不先存此心，雖說要去理會，東東西西，都自無安著處。」⁵²¹這些說法與象山及其類似，但他也說，「若但知收放心，不做工夫，則如近日江西所說，則是守箇死物事」⁵²²，可見他所反對的，並非向內反省、存心、收放心、立得大本一事，而是反對直接將「心」看為理之本然，而逕信本心，只求覺悟的說法。就像他所說：

子靜後來得書，愈甚於前，大抵其學，於心地工夫不為無所見，但便欲恃此陵跨古今，更不下窮理細密功夫，卒并與其所得者而失之，人欲橫流，不自知覺，而高談大論，以為天理盡在是也，則其所謂心地工夫者，又安在哉？⁵²³

朱熹肯定象山對於心是有所見地的，但不能接受他以己為尊，凌駕古今，不讀書窮理的態度，從而認為他不尊聖賢，不依經文，逕自為言，只是私心作祟，卻不覺人欲萌發。而這以「心」挾帶氣稟私欲，並毫無疑問地視為天理之應當，正是朱熹最為擔憂的問題，也是他不能夠直言「心即理」的關鍵原因，更是他與陸氏學派交遊時最大的任務所在。當朱熹發現陸氏學說的問題，且已無法透過溝通而

⁵¹⁷ 可見此段：「因坐中有江西士人問為學，曰：『公們都被陸子靜誤，教莫要讀書，誤公一生！使公到今已老，此心悵悵然，如村愚目盲無知之人，撞牆撞壁，無所知識。使得這心飛揚跳躑，渺渺茫茫，都無所主，若涉大水，浩無津涯，少間便會失心去。』」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·陸氏》，卷 124，頁 2978~2979。）

⁵¹⁸ 可見此段：「此煞壞學者。某老矣，日月無多。方待不說破來，又恐後人錯以某之學亦與他相似。今不奈何，苦口說破。某道他斷然是異端！斷然是曲學！斷然非聖人之道！」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論語九·里仁篇下·子曰參乎章》，卷 27，頁 684。）

⁵¹⁹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子十一·訓門人二》，卷 114，頁 2764。

⁵²⁰ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子十八·訓門人九》，卷 121，頁 2938。

⁵²¹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子一·自論為學工夫》，卷 104，頁 2617。

⁵²² 同上註。

⁵²³ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十三·知舊門人問答十八·答趙子欽四》，第 6 冊，卷 56，頁 2672。

勸說改變，他便開始轉變彼此的和平態度，直接挑戰對方的學問，將批評的話語釋放出去，以求降低江西學問在儒家士人群體之間的影响力，他對士人群體的教育意識，也從他與陸象山學派的交遊中得到很好的證明。

朱熹也在與陸九淵的對比中，凸顯他對於學問真偽的要求，以及教育傳播的謹慎態度。比如他說：

子靜書來，殊無義理，每為閉匿，不敢廣以示人，不謂渠乃自暴揚如此。……大率渠有文字，多即傳播四出，唯恐人不知，此其常態，亦不足深怪。吾人所學，却且要自家識見分明，持守正當，深當以此等氣象舉止為戒耳。

524

朱熹並非不願將己說公布於眾，但假如本身義理不穩，見識不明，說法未定，則當將己說深藏，不能隨意示人，一方面是對自己持守的要求，一方面也是對文教影響力的嚴謹態度。朱熹對於象山隨意散布己說的微詞，隱含了他覺得象山言論不穩、見識不明的意思，也彰顯他作為儒家士師對於自己，與其他士人群體的文教期待及要求。他也說陸九淵「會說得動人，使人都恁地快活，便會使得人都恁地發顛發狂。某也會恁地說，使人便快活，只是不敢，怕壞了人。」⁵²⁵朱熹自己也想像象山一般說得高妙、簡易、直任本心，使人激昂快活，但他有極深的顧慮，不敢如此敗壞後學。可見他不只不同意象山的哲學理論，更不滿象山所開啟的教育弊端，這是他無法容忍，也積極透過學派交流以求改變對方、阻止流弊的根本原因。

朱熹透過與士人群體交遊，以達到共建儒學、拓展文教的目的已無庸置疑。從朱熹對張南軒、陸象山學問與學派的批評意見，也顯現出朱熹在與士人群體交遊時，具有一貫的思想脈絡與文教重點，即是全面降低私欲的氾濫。湖湘學派與江西學派的理論也強調去除私欲，但由於相信「心」的地位與能力，與朱熹嚴分理氣心性不同，在工夫論上也就有所差異，使朱熹對於這種學說產生了質疑。朱熹的「心」是理氣共構的整體，它既本具天理，又能產生情感欲望，因此單說「心即理」或「心即氣」都不算正確。若過於倚賴「心」，則情感欲望亦可能被誤認為天理自然，「認欲為理」的結果，即是以對治私欲之名行滿足私欲之實，最後會造成私欲氾濫，而士人卻渾然不知。不過，誤認欲望為理的問題雖該被正視，卻不及直接肯定追求利益來得卑劣，這表現在朱熹對於浙東學派的嚴厲批評之上。南宋浙東學派包含呂祖謙金華學派、陳傅良與葉適永嘉學派、陳亮永康學派，⁵²⁶

⁵²⁴ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十二·知舊門人問答十七·答邵叔義四》，第6冊，卷55，頁2655。

⁵²⁵ [宋]黎德靖編：《朱子語類·陸氏》，卷124，頁2982。

⁵²⁶ 筆者以現代學術觀點界定南宋「浙東學派」。關於「浙東學派」與「浙東學術」概念，與南宋「浙東學派」範圍，可參見如董平：〈浙東學派及其歷史發展〉，收於浙江師範大學人文學院主編：《呂祖謙與浙東學術研究專輯》，《江南文化研究》第1輯（北京：學苑出版社，2006年），頁25~33；鄭吉雄：《浙東學術研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年），頁8、26、63。

因他們都在浙江發跡或重點發展，追求實用之學，也一定程度地肯定「功利」，朱熹的對他們的批評也就非常相似。

朱熹曾說：「某看近日學問，高者便說做天地之外去，卑者便只管陷溺；高者必入於佛老，卑者必入於管商。」⁵²⁷朱熹這段話道出他所憂慮的學術狀況，也反映了當時兩種最流行的學派。所謂高者入佛老，卑者入管商，指的就是陸九淵帶領的江西之學，以及呂祖謙的浙學，可見下面這段文字：

近年道學，外面被俗人攻擊，裏面被吾黨作壞，婺州自伯恭死後，百怪都出，至如子約，別說一般差異底話，全然不是孔、孟規模，却做管、商見識，令人駭歎。然亦是伯恭自有些拖泥帶水，致得如此，又令人追恨也。子靜一味是禪，却無許多功利術數，目下收斂得學者身心，不為無力，然其下稍無所據依，恐亦未免害事也。⁵²⁸

根據此段可提出幾個重點：第一，朱熹將浙江呂祖謙與江西陸九淵之學，都歸於「道學吾黨」，表示朱熹雖然批評兩家學術，卻不否認他們是傳承儒家之道的正統學派。第二，浙江婺州之學流於管子商子，計較功利、搬弄數術，已非孔孟之學樣貌，故而敗壞了儒家學術；江西象山之學只是禪學，如同佛教虛空，但至少能辨得義利，收斂讀書人精神，可是講論過高、不依經典、無所依據、缺乏工夫，也造成道學內部教育的損害。第三，浙江婺州之學當時的可駭，根源於呂祖謙本身不能截然批判功利，讓功利主義與道德義理並存，致使欲望氾濫。在這段文字中，隱然可看出朱熹對於婺州之學較為不滿，這不只是道德大本立之與否的差別，⁵²⁹還牽涉到後續的教學影響，這指涉了當時浙東地區學術風氣的樣貌：「江西之學只是禪，浙學卻專是功利。禪學後來學者摸索一上，無可摸索，自會轉去。若功利，則學者習之，便可見效，此意甚可憂！」⁵³⁰相對於江西之學的高蹈空疏、無可捉摸，人更容易被實際的效驗吸引，因此浙學中的功利主義若流傳出去，將會造成後學盲目追奉。一旦考量著利益，便將滿心功利，為欲望牽著走，違背道德良知，其影響是更廣大而卑劣的。

呂祖謙作為當時浙學的先導者、引領者，是功利之學盛行的根源。朱熹除了在《詩》、《易》上看法與呂氏有所不同，⁵³¹朱熹最常批評呂祖謙的，是對於史學的過度看重。呂祖謙務博、務實，因此多聞多識、著眼現實，卻也造成學問博雜、不夠專精、學術先史後經的現象。朱熹曾向張南軒說伯恭「只向博雜處用功，却於要約處不曾子細研究，病痛頗多」⁵³²，也曾肯定學生之言：「東萊博學多識則

⁵²⁷ [宋]黎德靖編：《朱子語類·陸氏》，卷124，頁2980。

⁵²⁸ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十二·汪張呂劉問答五·與劉子澄十一》，第4冊，卷35，頁1418。

⁵²⁹ 見[宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十八·訓門人九》，卷121，頁2938~2939。

⁵³⁰ [宋]黎德靖編：《朱子語類·陳君舉陳同父葉正則附》，卷123，頁2967。

⁵³¹ 可見蔡方鹿：《朱熹經學與中國經學》（北京：人民出版社，2004年），頁345~346。

⁵³² [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書八·汪張呂劉問答一·與張敬夫四》，第3冊，卷31，頁1178。

有之矣，守約恐未也。」⁵³³因為呂祖謙務博卻不能守約，做學問無法「虛心平氣熟玩聖賢之言，以求至理之所在」⁵³⁴，從而掌握不了大本。同時，呂祖謙為學務實，較之孔孟經書，更醉心於研究歷史、考證制度，見朱熹說：「呂伯恭向來教人亦云：『《論語》皆虛言，不如論實事。』便要去攷史。」⁵³⁵又說：

器遠言：「少時好讀伊洛諸書。後來見陳先生，卻說只就事上理會，較著實。若只管去理會道理，少間恐流於空虛。」曰：「向見伯恭亦有此意，卻以《語》《孟》為虛著。《語》《孟》開陳許多大本原，多少的實可行，反以為恐流於空虛，卻把《左傳》做實，要人看。殊不知少間自都無主張，只見許多神頭鬼面，一場沒理會，此乃是大不實也！」⁵³⁶

因為好博卻無法返約，又因不喜虛言而追求實事，造成呂祖謙一方面不能體會儒家經典、聖賢之語的精義，一方面認為史書較之經子更值得玩味。可在朱熹眼中，《論》、《孟》絕非空虛之言，其揭示了大本所在，明確可行，反而是史書如《左傳》，瑣碎龐雜，權謀術數充斥，缺乏大本根源，更做不出實事來。因此，朱熹對此感到不滿，也曾多次提醒糾正好友，但總得不到他期望的改變。⁵³⁷他在與學生的對話中，曾抱怨了呂祖謙「於史分外子細，於經卻不甚理會」，甚至語氣嚴厲地批評說：「史甚麼學？只是見得淺。」⁵³⁸可見史書的地位絕對不能凌駕於經典之上。他個人教學時，不用說史書，連經典、《論》、《孟》都不直接讓學者研讀，而是從《大學》開始，可知無論是教學的先後順序或義理所在，都不會是史書排在第一位。而呂祖謙卻堅持著力於史學，不僅個人研究，更讓學生研讀，「勸人看《左傳》遷《史》，令子約諸人抬得司馬遷不知大小，恰比孔子相似」，與朱熹站在完全相反的道路上。⁵³⁹

在朱熹眼中，史書本身與以史學為主的學術最大的問題是：史書中雖有仁義，卻有大量的功利權謀，教人趨利避害；人學了這套趨利避害，反而以此為主，謀利計功，從而掩蓋了仁義道德之本。比如他說：

遷之學，也說仁義，也說詐力，也用權謀，也用功利，然其本意卻只在於權謀功利。……聖賢以六經垂訓，炳若丹青，無非仁義道德之說。今求義

⁵³³ [宋]黎靖德編：《朱子語類·呂伯恭》，卷122，頁2949。

⁵³⁴ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十四·知舊門人問答九·答呂子約十九》，第5冊，卷47，頁2148。

⁵³⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語二十七·衛靈公篇·子曰賜也章》，卷45，頁1149。

⁵³⁶ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十七·訓門人八》，卷120，頁2896。

⁵³⁷ 如朱子言：「某向嘗見呂伯恭愛與學者說《左傳》，某嘗戒之曰：『《語》《孟》六經許多道理不說，恰限說這箇。縱那上有些零碎道理，濟得甚事？』伯恭不信，後來又說到《漢書》。」（[宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十八·訓門人九》，卷121，頁2938。）「伯恭子約宗太史公之學，以為非漢儒所及，某嘗痛與之辨。」（[宋]黎靖德編：《朱子語類·呂伯恭》，卷122，頁2951。）

⁵³⁸ [宋]黎靖德編：《朱子語類·呂伯恭》，卷122，頁2951。

⁵³⁹ 見同上註。

理不於六經，而反取疏略淺陋之子長，亦惑之甚矣！⁵⁴⁰

呂伯恭愛教人看《左傳》，某謂不如教人看《論》《孟》。……人若讀得《左傳》熟，直是會趨利避害。然世間利害，如何被人趨避了！君子只看道理合如何，可則行，不可則止，禍福自有天命。……仲舒云：「仁人正其誼不謀其利，明其道不計其功。」一部《左傳》無此一句。若人人擇利害後，到得臨難死節底事，更有誰做？其間有為國殺身底人，只是枉死了，始得！

541

呂祖謙喜言《史記》以及《左傳》。朱熹稱司馬遷的《史記》本意在於權謀功利，而不是仁義道德，卻為呂祖謙看重；而聖賢六經充斥仁義道德，卻被司馬遷之言凌駕，為呂祖謙所取用，實是本末倒置。而《左傳》中教人趨利避害，全無董仲舒（前 179-前 104 年）所言之「正誼不謀利，明道不計功」之義利之辨，學者專讀《左傳》，則學得滿腹是功利之心，只想著如何獲得利益、遠離災禍，不知福禍有命、天理道德才是行事的標準，從此殺身成仁之人將匿跡，道德不再是為人處世的第一義，也不再與世間事物一體，與之斷成兩截，就像朱熹追溯呂祖謙生前不在外人前道的話語：「仁義道德與度數刑政，介然為兩塗，不可相通。」⁵⁴²如此則道德是道德，制度是制度，道德與實事毫不相干，對於世事沒有幫助，也不成為其標準，從此為了滿足實事，可以不顧仁義道德，做符合仁義道德的行為，也只是表面工夫。

因此假如人沉浸在史學當中，一方面會使人一生找不到大本原，徬徨空疏；⁵⁴³一方面更使人養成功利計較、術數權謀之心，顛倒了是非黑白，破壞了道德之理。如果只是個人的興趣所向還不構成威脅，重點是呂祖謙作為儒家士師，背負著傳道授業、教育後學的責任，當教學內涵與方式擴散出去，則會造成相當嚴重而可怕的後果。「伯恭無恙時愛說史學，身後為後生輩糊塗說出一般惡口小家議論，賤王尊霸，謀利計功，更不可聽。」⁵⁴⁴在呂祖謙生前，朱熹雖表示了他呂祖謙在史學上看法的不同，但並未真正坐實兩人在功利看法上的實質差別，呂祖謙在朱熹面前或許也盡量避免談論這種讓朱熹不滿的言論。不過，呂祖謙去世後，朱熹一直擔心呂氏之學流於功利，⁵⁴⁵也多次把這種功利主義的風氣歸咎於呂祖謙，

⁵⁴⁰ [宋]黎靖德編：《朱子語類·呂伯恭》，卷 122，頁 2952。

⁵⁴¹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·春秋·綱領》，卷 83，頁 2150。

⁵⁴² [宋]黎靖德編：《朱子語類·胡氏門人·張敬夫》，卷 103，頁 2605。

⁵⁴³ 見朱熹說呂祖謙：「又只管教人看史書，後來諸生都衰了。如潘叔度臨死，卻去討佛書看，且是止不得。緣是他那裏都無箇捉摸，卻來尋討這箇。如人乘船，一齊破散了，無奈何，將一片板且守得在這裏。」([宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十七·訓門人八》，卷 120，頁 2896~2897。)因為未掌握大本，如無根浮萍，所以潘氏才會轉看佛書，從中尋得主意。

⁵⁴⁴ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十二·汪張呂劉問答五·與劉子澄十二》，第 4 冊，卷 35，頁 1421。

⁵⁴⁵ 可見如：「聞其託於賓館，必嘗相與講學者，幸有以警之，毋使東萊宗旨轉而為權謀機變之學也。」([宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十三·知舊門人問答八·答潘叔昌九》，第 5 冊，卷 46，頁 2094。)又如勸告呂子約：「但見頃來議論一變，如山移河決，使學者震

⁵⁴⁶甚至說他「卑」、「低」，⁵⁴⁷可見他對於文教影響力與士師本身學術的關聯擁有高度意識，更努力透過與學派群體的辯證交流來防堵流弊擴散。

本章第二節中「朱熹與科舉制度」部分，曾經舉出朱熹批評呂祖謙解經議論過於粗略、尖巧的現象。根據此處的分析，可以知道這與呂祖謙沉迷史學有直接關聯。朱熹說「伯恭之弊，盡在於巧」、「說義理，太多傷巧，未免杜撰」、「教人看文字也粗」、「要無不包羅，只是撲過，都不精」、「解說文字太尖巧」⁵⁴⁸，完全肇因於前述呂祖謙務博務實、重視史學的特色：「東萊聰明，看文理卻不子細。……緣他先讀史多，所以看粗著眼。」⁵⁴⁹因為看得廣而多，又先史後經，所以不但無法看得仔細，也難以掌握儒家大本，對於經典義理含糊不明，從而在解說議論時，有時過於粗疏、瑣碎、不夠精準，更有許多不能切中聖賢大旨、胡亂杜撰之處，甚至符應科舉時文的需求，追求新奇、尖巧，流於功利算計。這些批評直接反映了朱熹對呂祖謙務博不守約、以史學為主的不滿，正是因為無法真正貼合經典、掌握本原，又沉迷於史書的功利權謀，才會導致後學向霸術、利益靠攏。

呂祖謙本身或許尚能掌握其中分際，但只要學說中蘊藏了這樣的因子，又沒有及時遏制，負面的文教影響便會很快產生。這直接反映在浙學之後的發展狀況與學派特徵之上，除了呂祖謙的後學，也包含了陳亮、陳傅良、葉適的主張，都趨向於功利主義，朱熹較多以「浙中」統稱，並給予直接的批評。如給呂祖謙後學陳正己之言：「近來浙中怪論蠱起，令人憂歎，不知伯恭若不死，見此以為如何也！」⁵⁵⁰朱熹表達了對浙中異論的擔憂，也將呂祖謙與浙中學術相連。他在給予黃子耕、方賓王的書信中有所謂「近至浙中，見學者工夫議論多靠一邊」、「浙中士友多立一偏之論」的說法，⁵⁵¹在《語類》中有所闡釋：「往往泥文義者只守

蕩回撓，不問愚智，人人皆有趨時狗勢、馳騖功名之心，令人憂懼，故不得不極言之，蓋非獨為子約惜，實為伯恭惜，又重為正獻、滎陽諸公惜也。……設若接引下根，亦只須略與說破仍是，便須救拔得他跳出功利窠窟，方是聖賢立教本指。今乃深入其中，做造活計，不惟不能救得他人，乃并自己陷入其中而不能出，豈不誤哉！」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十四·知舊門人問答九·答呂子約二十六》，第5冊，卷47，頁2159。）

⁵⁴⁶ 可見如：「浙中近年怪論百出，駭人聞聽，壞人心術，彊者唱，弱者和，淫衍四出，而頗亦自附於伯恭。」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書四·時事出處四·答詹帥書三》，第3冊，卷27，頁1035。）又見朱子評價陳正己：「他資質本自撈攘，後來又去合那陳同父。兼是伯恭教他時，只是教他權數了。」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·朱子十七·訓門人八》，卷120，頁2912。）「陳正己來自建昌，實亦明爽，但全別是一般說話，所謂伯恭之學一傳到此，甚可懼耳。」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·續集·答黃直卿》，第10冊，卷1，頁4903。）

⁵⁴⁷ 如言：「伯恭疏略從卑處去。」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·胡氏門人·張敬夫》，卷103，頁2604。）「若使其在，不知今又說到甚處，想益卑矣，固宜為陸子靜所笑也。子靜底是高，只是下面空疏，無物事承當。伯恭底甚低，如何得似他？」（同前，〈朱子十八·訓門人九〉，卷121，頁2938。）

⁵⁴⁸ 各見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·呂伯恭》，卷122，頁2949~2950、2953。

⁵⁴⁹ 同上註，頁2950。

⁵⁵⁰ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十一·知舊門人問答十六·答陳正己一》，第6冊，卷54，頁2571。

⁵⁵¹ 見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十八·知舊門人問答十三·答黃子耕三》，第5冊，卷51，頁2360；《朱子文集·書三十三·知舊門人問答十八·答方賓王二》，第6冊，卷56，頁2684。

文義，淪虛靜者更不讀書。又有陳同父一輩說又必求異者。」⁵⁵²呂祖謙逝後，其後學紛雜，有只知守書本的，亦有全不讀書的，還有陳亮這種求新求異的，都列於浙中學者當中。

陳亮、陳傅良與葉適都與呂祖謙有交情，也有問學師承關係，三人受呂祖謙影響是必然的。⁵⁵³雖然呂祖謙並不全向事功學派靠攏，但其對歷史、實事的看重與對功利的包容，確實使他們比較相合，彼此影響也是必然。而無論是以陳亮為首的永康學派，或是以陳傅良、葉適為首的永嘉學派，問題都與呂祖謙很類似：一是重實事、史學，不明大本、追求奇巧，如其言：「陸氏之學雖是偏，尚是要去做箇人。若永嘉永康之說，大不成學問，不知何故如此。」⁵⁵⁴「近日浙中一項議論，盡是白空撰出，覺全捉摸不著。恰如自家不曾有基地，卻要起甚樓臺，就上面添一層，又添一層，只是道新奇好看，其實全不濟事。」⁵⁵⁵；二是計較功利、混淆義利，如其言「公浙中一般學，是學為英雄之學，務為跣弛豪縱，全不點檢身心。」⁵⁵⁶「今浙中人卻是計利害太甚，做成回互耳，其弊至於可以得利者無不為。」⁵⁵⁷因此，朱熹曾經用力與浙中學者討論，企圖糾正這樣的學說與風氣，見其自述：

自到浙中，覺得朋友間却別是一種議論，與此不相似，心竊怪之。昨在丹丘見誠之直說義理與利害只是一事，不可分別，此大可駭。當時亦曾辯論，覺得殊未相領，至與孟子、董子之言，例遭排擯。⁵⁵⁸

已前數年見浙中一般議論如此，亦嘗竭其區區之力，欲障其末流，而徒勤無益。不知瞑目以後，又作麼生。可畏！可歎！⁵⁵⁹

當義理與利害只是一事，是從陳亮等人的角度進行詮釋時，就再也無法宣稱義理的第一義地位。當人們可以為了趨利避害而犧牲道德，還稱此為天道義理之正，權衡算計、物欲橫流的世界也就到來了。從此看出朱熹曾經嘗試與浙中士友辯論，卻徒勞無功。亦可知在呂祖謙之後，朱熹仍然積極與浙中學派交流，並力圖扭轉浙學向功利學說流去的弊病，正是對士人群體文教關注的極佳證明。他對浙中學術的評價嚴厲，語氣中透露著厭惡與無奈：「浙間只是權譎功利之淵藪。三二十年後，其風必熾，為害不小。某六七十歲，居此世不久，旦夕便死。只與諸君子

⁵⁵² [宋]黎靖德編：《朱子語類·呂伯恭》，卷 122，頁 2958。

⁵⁵³ 關於呂祖謙對陳亮、陳傅良、葉適的影響，可參杜海軍：〈論呂祖謙對浙東學術的培植和影響〉，收於浙江師範大學人文學院主編：《江南文化研究》第 1 輯《呂祖謙與浙東學術研究專輯》，頁 59~66；。

⁵⁵⁴ [宋]黎靖德編：《朱子語類·呂伯恭》，卷 122，頁 2957。

⁵⁵⁵ 同上註，頁 2958。

⁵⁵⁶ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子十三·訓門人四》，卷 116，頁 2801。

⁵⁵⁷ [宋]黎靖德編：《朱子語類·呂伯恭》，卷 122，頁 2958。

⁵⁵⁸ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十·知舊門人問答十五·答石天民》，第 5 冊，卷 53，頁 2535。

⁵⁵⁹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·易九·鼎》，卷 73，頁 1848~1849。

在此同說，後來必驗。」⁵⁶⁰這種學術的危害，比起陸九淵的江西之學更可駭，是因它陷入了欲望的深淵，直接取消了天理道德的優先性，無法站穩孟子、董仲舒等人所立下的義利之辨，也抵觸了朱熹理學對於欲望的限制。

關於朱熹對陳亮的批評，在第三章第二節「由陳朱之辯進入的討論」已有詳述，此處不論。無論兩人辯論內容與層次如何複雜，但朱熹對陳亮的不滿直指功利與人欲的過度膨脹，這點是非常清楚的。陳朱的辯論明確凸顯朱熹與當時儒家士人的積極交流，並試圖透過書信的往來辯論改變對方乃至於整個學派群體的用心。他在與陳亮辯論之前，便曾抱怨婺州興起宗主陳亮的議論卻假託呂祖謙之學，又憤恨其根源來自呂祖謙，⁵⁶¹甚至與呂子約討論了陳亮所論，反對「秦、漢把持天下，有不由智力」之說，稱「近年此風頗盛，雖純誠厚德之君子，亦往往墮於其中而不自知，所以區區常竊憂之，而不願子約之為之也。」⁵⁶²他也為自己與陳亮辯論提出說明：「〈答陳同父書〉，不知曾細看否？人皆以為此不足深辨，此未察時學之弊者也。區區之意，豈為一人發哉？」⁵⁶³朱熹不遺餘力進行辯駁，不是僅只為了改變陳亮，也不只是作為士人的意氣之爭，而是為了阻止、矯正時學之弊，以免有不可收拾的文教影響。

相較於陳亮，朱熹與陳傅良、葉適的交流就顯得較少，《文集》中所錄之書信寥寥無幾，內容也比較單薄，並未進入深層的學術討論之中。但朱熹對於陳氏、葉氏乃至永嘉學派仍有一貫的批評：說他們心中無所見，所論隨意杜撰、籠統含糊、穿鑿附會、刻意奇巧，貽誤後學；⁵⁶⁴又說他們將理事斷成兩截，只要人就事上施用，卻不問是非正邪、應當與否，不務切己，專事功利。⁵⁶⁵這樣的批評與呂

⁵⁶⁰ [宋]黎靖德編：《朱子語類·周子之書·通書·師友》，卷 94，頁 2410。

⁵⁶¹ 見 [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·續集·答黃直卿》，第 10 冊，卷 1，頁 4900。

⁵⁶² [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十四·知舊門人問答九·答呂子約二十三》，第 5 冊，卷 47，頁 2151。

⁵⁶³ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十七·知舊門人問答十二·答程正思十五》，第 5 冊，卷 50，頁 2307。

⁵⁶⁴ 如言：「永嘉之學，只是要立新巧之說，少間指摘東西，鬪湊零碎，便立說去。縱說得是，也只無益，莫道又未是。」（[宋]黎靖德編：《朱子語類·詩一·論讀詩》，卷 80，頁 2086。）「嘗見蔡行之舉陳君舉說《春秋》云：『須先看聖人所不書處，方見所書之義。』見成所書者更自理會不得，卻又取不書者來理會，少間只是說得奇巧。」（同前，〈詩一·綱領〉，頁 2067。）「如葉正則說，則只是要教人都曉不得。……他不說破，只是籠統恁地說以謾人。及人理會得來都無效驗時，他又說你是未曉到這裏。他自也曉不得。他之說最誤人，世間獸人都被他瞞，不自知。」（同前，〈陳居舉陳同父葉正則附〉，卷 123，頁 2966。）「葉正則說話，只是杜撰。」（同前，頁 2967。）「君舉春間得書，殊不可曉，似都不曾見得實理，只是要得雜博，又不肯分明如此說破，却欲包羅和會眾說，不令相傷，其實都曉不得眾說之是非得失，自有合不得處也。葉正則亦是如此，可歎！可歎！」（[宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三十·知舊門人問答十五·答劉公度五》，第 5 冊，卷 53，頁 2486。）

⁵⁶⁵ 如言：「『陳先生要人就事上理會教實之意，蓋怕下梢用處不足。如司馬公居洛六任，只理會得箇《通鑑》；到元祐出來做事，卻有未盡處，所以激後來之禍。如今須先要較量教盡。』曰：『便是如今都要恁地說話。如溫公所做，今只論是與不是，合當做與不合當做，如何說他激得後禍！這是全把利害去說。……看來，天下事須先論其大處，如分別是非邪正，君子小人，端的是如何了，方好於中間酌量輕重淺深施用。』」（[宋]黎靖德編：《朱子語類·陳居舉陳同父葉正則附》，卷 123，頁 2963~2964。）「君舉先未相識，近復得書，其徒亦有來此者，折其議論，多所未安。最是不務切己，惡行直道，尤為大害。」（[宋]朱熹著，陳俊民

祖謙、陳亮一致。可見雖然兩邊並未如陳朱之辯般明確交鋒，但朱熹仍不斷指責永嘉之學的弊病，特別是在其他學者吸收了永嘉學派觀點與習氣，或學生問及永嘉學派的說法時，他更積極反駁辨別。由此可知，當時的浙學在朱熹眼中具有相同且關鍵的問題，就是不能立大本、以道德為第一義；未先要求「內聖」，就一味追求「外王」實功。浙東學術這般功利取向，將造成人欲橫流、道德淪喪的局面，與朱熹理學精神及文教宗旨大悖，他自然不能放任其發展，必要在交流中展開批判與防堵。

本節考察朱熹對於「民」、「士」兩大社群所進行的社會文教實踐工作，凸顯朱熹立足政治與文教、政府與鄉里、官與民之間，一種居中溝通上下的操作進路。他掌握「士」、「師」的身分、以「文」行「教」的能與權，善用「家訓」、「學規」、「鄉約」、「榜文」等規約體制，以及社倉制度的建立，在民間進行由家到鄉、由鄉到國的實踐推擴，以及由民到士、由士到官的文教進程與身分轉換。作為儒家士師，朱熹居官居鄉，為官為民，在進行文教工作時，他自覺平衡著兩端的關係，不再以政治權位為中心視角，從而體現了對於地方鄉里百姓群體的關懷，在民間扎根，奠定文教的基礎單位；也不完全放棄政治力量的介入，讓民間教育事業獲得更廣闊而長久的發展，再次展現其以文教貫徹「內聖外王」的新型態特色。除了鄉里社群，朱熹一生極力與其他學派學者溝通交流、分辨義理，尋求的就是士師之間的文教整合，以及士人間良善的文教效果，期望共建儒學力道、防堵學術弊端，無論是與士師的相見論學、書信往返，或是私下評論，都充分彰顯他對於士人社群極大的文教關注。從湖湘學派到浙東學派，從對「認欲為理」的疑慮，到對「功利淵藪」的擔憂，反映朱熹當時學術流行的樣貌，也呈現朱熹與道學學派互動交流時，批評遏制對方的文教目的與主軸，是直接面對並接受心氣情欲對於人之影響力，要求個人內在道德的修養化與欲望的合理化，而非把氣質之弊與情欲之私套上天理自然與實際功效的美好包裝，成為滿足個人私欲、不做工夫的障眼法。通過朱熹對於「民」、「士」社群的文教工作展現，既能深化我們對於朱熹以文教貫徹「內聖外王」的理解，也補充了此模式的內涵與操作方式。而此模式之獨特之處，正在朱熹對於政治與文教的統攝關係，既凸顯出它與從前儒者「內聖外王」精神理念在視野與徑路的不同，也呈現了它處在轉型階段的意義。只有看見朱熹在政治與文教間的選擇與定位，才能真正確立朱熹「內聖外王」模式的意義與價值，故自此轉入下節。

第四節 政治與文教的互涉連結

校編：《朱子文集·書三十·知舊門人問答十五·答胡季隨十一》，第5冊，卷53，頁2521。）
「近見永嘉有一兩相識，只管去考制度，卻都不曾理會箇根本。一旦臨利害，那箇都未有用處，卻都不將事。」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論語二十七·衛靈公篇·子曰賜也章》，卷45，頁1149。）

中國傳統的儒者，始終不離政教。在他們眼中理想的昇平之世，聖王內外兼修，秉持王道而行政施教，政教只是一體，不存在分裂或衝突。就廣義的解釋上來看，「當政通過禮樂之道而化民心、同風俗的時候，政就是教；當教以一定的行政措施和命令而加以推行的時候，教亦便是政。教由政行，政以教為本」⁵⁶⁶，政治與文教的關係是相輔相成、互相重疊的。而在春秋戰國之前，禮樂之教是君師、官師合一的王官之學，⁵⁶⁷因此君主官員以禮樂之教作為施政的重點，施政即是行教，政教並不分離，確實反映了這種聖王之世與政教關係。政教的分離，源於王官之學散為諸子百家，自孔子的年代開始，聖王不再，王道政治也不復存在，王政的禮樂之教跟著失落，成為儒者不斷求復的一環。於是，君主行政卻不依禮樂之教，儒者行禮樂之教卻非行政，政治與文教區分了攸屬、產生了距離。政治缺乏了禮樂之教，不「以教為本」，使儒者將王道攢在手心，以行禮樂文教為職志，帶出了「道勢」之爭；禮樂之教缺乏政治力量，無法「教由政行」，造成儒者們的不安，持續爭取著政治地位與權力，帶出了「仕隱」之難。政教分離所開啟的這些議題，持續困擾著儒者，也影響了現今學者對於儒者們的研究。因此朱熹的政治文教關係，也就與這些議題息息相關。

依多數研究趨向來看，宋代理學家以道學自居，主張道尊於勢，以道統限制君王，形成與統治者、政治之間的緊張關係。而朱熹多年不仕，宦情不濃，尊道統、推道學，重內在道德的修養與心性的研究，成就在文教，而缺乏政治參與及事功，即是道勢、政教對抗並反映在仕隱抉擇上的極佳例子。由於宋代政治環境的現實，宋代士人群體重內輕外的傾向已成基本印象，理學家滿足於論學、醉心於文教而無法在政治領域有所建樹，也是常見的說法。比如稱宋代士大夫因「致君堯舜」和「內聖外王」的政治目標遙不可及，「一方面向現實妥協、遷就，另一方面則產生具有代表性的趨同行為：遁縮到或滿足於思想層面的論學行道，探求道德性命的意義，即追求理想人格『聖賢氣象』」。⁵⁶⁸宋代理學家們建立了所謂的「新內聖外王之學」，其之所以為「新」，也是因他們「系統性地解決了宇宙本體、道德主體、認知方式、道義原則與歷史事功誰為優先等一系列的理論難題，從而為五代戰亂之後再次構建整體社會提供了價值思想體系和文化發展方向」。⁵⁶⁹這些說法有意無意地透露出學界對於宋儒的看法，正為內與外、道與勢、仕與不仕等對比關係所化約，而宋代儒者「內聖外王」的實現與否、定位所在，也直接呈現了政治與文教之間的一刀兩斷。

本文認同宋代政文化治環境促使宋代士人與理學家無法在政治上有顯著實質的發揮，但稱之「退縮」或「滿足」於理論建構、個人修養，卻是不夠準確。

⁵⁶⁶ 余述勝、余建福：《中國傳統教育哲學》（江蘇：江蘇教育出版社，1996年），頁187。

⁵⁶⁷ 見余英時：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987年），頁89。

⁵⁶⁸ 見陳峰：〈理想與現實之間——宋代士大夫政治角色的凸顯與現實困頓及精神轉移〉，收於劉澤華、羅宗強主編：《中國思想與社會研究（第一輯）》（北京：中國社會科學出版社，2007年），頁263。

⁵⁶⁹ 見王健：《在現實真實與價值真實之間——朱熹思想研究》（上海：華東師範大學出版社，2007年），頁55。

所謂宋代理學家「內聖外王」之學之「新」，確實直接反映在他們內向的哲學建構與道德優先的內外體用關係上，但其意義卻也並不僅是如此。這些說法未能發見宋儒尤其是朱熹所呈顯的兩個面向：第一，文教的獨立價值。第二，不離政治的心念。朱熹之「內聖外王」型態之所以「新」，正取決於政治與文教之間交錯互涉的關係，既非傳統全然取決於政治權位的政教合一，也非置政治於不顧的文教推廣。本節即針對此二面向進行梳理，以呈現朱熹既分且合的政教關係，為其「內聖外王」的新型態做出較為清晰的定位。

一、文教的獨立價值

唐君毅（1909-1978年）曾說：「吾人之最高之個人道德意識，必包含促進他人及社會之道德之意識。……真正最高之道德活動，應自覺地為社會之道德之促進，而從事文化活動，以實現文化價值。」⁵⁷⁰ 這段話頗能點出歷代儒者「內聖外王」精神的一體性。個人的道德意識與活動，不能只停留在自身，而是以促進社會道德為目標，故而必然從事文化活動。文化活動包含了政治、宗教等內容，皆能幫助社會道德的建立，但其中最直接而根本的活動，是一種個人道德之美體現，而為他人所接收的過程：「當吾之道德意志表現於行為中而合美之原理時，則人體驗吾之行為之美，人即移情於我之行為，而易直接體驗我之道德意志。」⁵⁷¹ 這種道德之美的體現不只表現在人格特質上，也表現在一個人的言語、文字、行為之上，當人自覺地去表現並為他者所感知體驗，其實就是文教實踐的過程，它也就是一種促進社會道德的文化活動。因此，真正最高之道德活動，不僅是自我心靈的提升，而是自覺進行社會文化活動，達到他人體驗感知並共同興起道德意志的結果，而政治活動只是其中的一環。從而，「內聖外王」的實踐可以包含政治活動，卻根基於文教活動的精神，一旦政治活動無法促進社會道德、體現道德意志，它是否仍然必要也就存在疑慮，反而凸顯了道德文教活動的不可或缺。

朱熹以「文教」貫徹「內聖外王」，通過道德之美的展現，為他人所體證，從而促進社會道德的發展，可說是落實著最高之道德意識與活動。他給予文教獨立的價值與意義，使儒者在政治路途之外，依然能夠昂首挺胸地實現「內聖外王」的理想，本文已經通過許多面向加以證實，比如宋代士人的經世意識在政教領域之間的轉變、⁵⁷²朱熹對於功業、事功的看法等等。⁵⁷³ 但朱熹賦予文教獨立的價值與意義，不代表他否定了政治、使文教凌駕於政治之上，或是抹滅了政治與文教之間的界線，而是在離開了政治的權位與力量之後，重新審視了儒者之「隱」的選擇與「政」的意涵，廓清了文教的實質，以下便據此加以分述。

⁵⁷⁰ 唐君毅：《文化意識與道德理性總目》，收於唐君毅全集編委會編：《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1990年），第20冊，頁578。

⁵⁷¹ 同上註，頁580。

⁵⁷² 詳見本文第二章第三節。類同之見亦可參陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》（臺北：聯經出版社，2004年），頁348~353、359~362、374~381。

⁵⁷³ 詳見本文第三章第二節。



(一) 「隱」的選擇

傳統儒家知識份子對於不遇、難以進入仕途，總抱持著一定程度的惋惜與不滿，進入統治階層輔君治民是最終目的與優先考量，只有不得志者才選擇退隱不仕。因此所謂的「隱」，是被政治排擠在外時的退而求其次，是「獨善其身」以待「兼善天下」的隱伏，總是為了仕途得遇之時而準備著。在宋代士人開始肯定隱逸亦能有為的氛圍中，朱熹也呈顯對於隱而不出認的認可，並讓「隱」成為一種認真被考慮的自主選擇，而不只是不得已的接受。

朱熹曾與呂祖謙合編《近思錄》，此書本就為讀書人所立，為讓學者們在閱讀周張二程之書時有所章程，揀選其中大要所編。朱熹曾自論其綱目：

(一) 道體；(二) 為學大要；(三) 格物窮理；(四) 存養；(五) 改過遷善，克己復禮；(六) 齊家之道；(七) 出處、進退、辭受之義；(八) 治國、平天下之道；(九) 制度；(十) 君子處事之方；(十一) 教學之道；(十二) 改過及人心疵病；(十三) 異端之學；(十四) 聖賢氣象。⁵⁷⁴

從這分類與章目排列來看，提供了研究者許多重要的線索。開頭談本體，結尾談境界，整體從內至外、由本至末、由己到人，可看出朱熹依照《大學》次序，循序漸進，由格致誠正，到齊家、治國平天下的為學指點。但在齊家與治國平天下之間，朱熹特別列出了「出處」一節，其開頭題解有言：「蓋身既修，家既齊，則可以仕矣。然去就取舍，惟義之從，所當審處也。」⁵⁷⁵身修家齊之後，讀書人可進入仕途官場，但在進入官場之前，不是沒有應當思索的地方。儒家讀書人不能抱著不仕之心，也不能抱著求仕之心，因為這樣都不符合「義」。「仕則可以行其義，不仕則無以行其義，便無這君臣之義了。」⁵⁷⁶若有不仕之心，便如長沮桀溺之徒，已先放棄了君臣之義。但「所謂仕，不是埋頭一向只要仕」⁵⁷⁷，「道合則從，不合則去，即此是義，非但只說要出仕為義。然道合則從，不合則去，唯是出仕方見得。」⁵⁷⁸因此「雖不潔身以亂倫，亦非忘義以殉祿也」⁵⁷⁹，進退去就以天下是否有道、是否合義為標準，若抱定不仕之心，就已不合君臣之義，可若是為求仕而不論道合與否，則是毀壞了義。所以儒者之出處，極需審慎為之，假如合道從仕，守了君臣之義，卻不能見幾而作，在無道之時隱去，便不符義之標準；假如心中未有不仕之意，但出仕並不合義，卻依然前往就受，亦失卻義之標

⁵⁷⁴ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子二·論自著書·近思錄》(臺北：文津出版社，1986年)，卷105，頁2629。

⁵⁷⁵ [宋]朱熹、呂祖謙編、[清]張伯行集解：《近思錄》(臺北：臺灣商務印書館，1996年)，卷7，頁201。

⁵⁷⁶ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語三十·微子篇·子路從而後章》，卷48，頁1196。

⁵⁷⁷ 同上註，頁1197。

⁵⁷⁸ 同上註。

⁵⁷⁹ [宋]朱熹：《四書集注·論語集注·微子》(臺北：世界書局，2004年)，頁189。

準。如此說來，一開始的隱，不代表永久的隱；一開始的仕，也不代表永久的仕。朱熹面對出處全然以道德為宗，當下的決定也並非就代表永久的合義，而是因應時勢，持續考量著進退的問題。

以義為標準來決定仕宦與否，在儒家脈絡中可說是一種基本原則，並非是朱熹的獨見。但對照朱熹辭受官職的生平選擇來看，這個原則就有相當具體的意義。朱熹有時進，有時退，進時頗有政績，退時亦學教卓著，可見他從未抱有不仕之心，也不以失位為餒。無論是堅持不受時、接受官職時、辭去官職時皆求合於義，因此當朱熹得到官職機會卻屢次辭卻，或許包含了朱熹個人興趣與個性等私人考量，卻也象徵了儒者以道義為尊，主宰自己仕隱身分的主動權。也就是說，不是政治權位決定儒者的得志與否，而是儒者自身決定是否由政治權位得志。這一方面顯示朱熹意識到有政治權位也不見得是為得志的事實，一方面也揭示除了政治權位，還有得志的其他辦法。因此我們必須問，朱熹自主決定不進入官場、隱而不出，究竟抱持什麼樣的心態？這又可以達到什麼樣的結果呢？

朱熹曾在回應孔子並非不欲仕，而是未得時而仕的提問時說道：「聖人無求仕之義。君不見用，只得且恁地做。」⁵⁸⁰孔子心中無有意必，出仕與否全憑道義，並不專求得位入仕；而當未能得位之時，孔子依然「恁地做」。這個「恁地做」究竟是如何做，又做什麼，就十分耐人尋味。最直接的詮釋，或許是指無論是否得位見用，都該秉持仁民愛物之心、依循道德行事。但若深入去思考，不得位時無有官職，「田野之人，不得謀朝廷之政。身在此間，只得守此」⁵⁸¹，既不能謀朝廷之政，那麼實際該做些什麼事，才能守道不違、德澤百姓呢？《易經》乾卦彖傳有言：「大明始終，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。」⁵⁸²朱熹解釋道：

「大明終始」，這一段說聖人之元亨。六位六龍，只與譬喻相似。聖人之六位，如隱顯、進退、行藏。潛龍時便當隱去，見龍時便是他出來。如孔子為魯司寇時，便是他大故顯了。到那獲麟絕筆，便是他亢龍時。這是在下之聖人。然這卦大概是說那聖人得位底。若使聖人在下，亦自有箇元亨利貞。如「首出庶物」，不必在上方如此。如孔子出類拔萃，便是「首出萬物」；著書立言，澤及後世，便是「萬國咸寧」。⁵⁸³

朱熹將此段與孔子連結，稱六位六龍，正是比喻孔子之隱顯、進退、行藏。且此卦該是「說那聖人得位」，故而六位時成、各正性命、首出庶物，萬國咸寧。但朱熹特別補充了「聖人在下」的情況：即使不得位，聖人依然自有元亨利貞，能稱之為首出庶物，萬國咸寧。於己，出類拔萃；於物，澤及後世。如此看來，亦

⁵⁸⁰ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·孔孟周程張子》，卷 93，頁 2351。

⁵⁸¹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論語十七·泰伯篇·不在其位章》，卷 35，頁 942。

⁵⁸² 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注、〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1955 年），第 1 冊，卷 1，頁 10~11。

⁵⁸³ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·易四·乾上》，卷 68，頁 1700。

是內外兼具、己物不遺，與得位時之首出庶物，萬國咸寧，並無高下之分。而不得位卻仍能澤及後世，是「著書立言」的文教事業所致，由此言論可感覺到，朱熹對於無政治權位的看法並不消極。孔子無位卻依然「恁地做」，即是做內外兼修的工作，即是做修己安民的事業。

或許有人會認為，孔子是儒家學者推崇的對象，但囿於孔子之不仕，故而後代儒者都想盡辦法為之美言，才將無位之事實美化，不代表不仕真的能與出仕的功業、價值平等。筆者不否定儒者們對於孔子的推崇及美化心意，但就朱熹來看，這種美化及推崇，並不單純只是對聖人的溢美之詞，而是對己身處境的一種認識與定位；也不意味他企圖消除有位無位的差異，或是企圖以文教功業凌駕政治功業。朱熹曾對「博施濟眾」這件事情提出較為深入的見解，他說：「『博施濟眾』，是無盡底地頭，堯舜也做不了。蓋仁者之心雖無窮，而仁者之事則有限，自是無可了之理。若欲就事上說，便儘無下手處。」⁵⁸⁴所謂「博施濟眾」，是如堯舜聖王這樣既有才德，又有政治權位者才有機會做到的，更何況要讓天下每個角落、生民萬物都得到照顧，幾乎是天方夜譚，連堯舜也不能做到。假使自己並非君主，也沒有政治權位，企圖達到這種透過政治力量而來的極大化功業，是一種超出自己分量的妄想。⁵⁸⁵所以，當我們拿有位的標準來看待無位儒者，並斷定其「內聖外王」的失敗時，是忽視了個人處境與分量的不同。仁心無窮，但人的壽命與能力皆有限，不可能面對並照顧所有人、所有事，唯一能做的，是根據自己的身分與能耐，做出相應的成果。由此可證，朱熹很清楚地知道有位、無位所能做到的並不相同，也清楚它們之間存在的差別，但他並未讓政治權位限制了自身行道濟世的行為或價值，既了解自我的侷限，又不貶低自我能達到的成果，反而確定了二者各自該有的位置，將無位儒者從灰色地帶擺正，給予他們一個更為穩定的地位。

朱熹對於沒有時勢進入政治，具有清晰的意識，對於這種不得位的際遇也會有感嘆。比如朱熹曾謂孔子「無有不可為之事，只恐權柄不入手。若得權柄在手，則兵隨印轉，將逐符行」⁵⁸⁶，也有「不可為之嘆」，稱「這符不在自家手裏」⁵⁸⁷；雖稱「聖人無不可為之時。若時節變了，聖人又自處之不同」⁵⁸⁸，卻也說：「聖人固視天下無不可為之時，然勢不到他做，亦做不得。」⁵⁸⁹可見有沒有時勢權位，仍是能否在政治上有所作為的一大關鍵。但關於此，朱熹也曾相當平和地說過：

天下無不可為之時，苟可以仕則仕，至不可處便止。如今時節，臺諫固不可做，州縣也自做得。到得居位守職，卻教自家枉道廢法，雖一簿尉也做

⁵⁸⁴ [宋]黎靖德編：《朱子語類·論語十五·雍也篇四·子貢曰如有博施於民章》，卷33，頁843。

⁵⁸⁵ 本文第三章第二節〈無位者的傳道功業〉部分，曾詳述朱子對「博施濟眾」以及「隨分量做」的觀點，讀者可參。

⁵⁸⁶ [宋]黎靖德編：《朱子語類·孔孟周程張子》，卷93，頁2351。

⁵⁸⁷ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子一·自論為學工夫》，卷104，頁2622。

⁵⁸⁸ [宋]黎靖德編：《朱子語類·孔孟周程張子》，卷93，頁2351。

⁵⁸⁹ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子五·論治道》，卷108，頁2684。

不得，便著去位。⁵⁹⁰

天下無不可為之時，表示無論時局如何，儒者多半都能夠在政治場域有所作為，即使是非常小的官職，也都能為國家百姓做些什麼。但可仕則仕，不可仕則止，不先抱有不出仕的意念，若時勢真的逼迫自己枉道，不能再仕時便去位。雖說時勢是決定自己是否出仕的重點，但「便止」、「便著去位」，語氣順適，無有勉強，可見當選擇退出官場之時，是自主應當之為，也不帶有怨恨憤悶。

這種對於儒者不仕的心態轉變，亦可從朱熹的評價性言談間顯露。朱熹於〈王氏續經說〉一文中，稱王仲淹有志於聖學，但未深探其本：

若能於此反之於身，以益求其所未至，使明德之方，新民之具，皆足以得其至善而止之，則異時得君行道，安知其卒不逮於古人？政使不幸終無所遇，至於甚不得已而筆之於書，亦必有以發《經》言之餘蘊，而開後學於無窮。⁵⁹¹

反身內修，止於至善，那麼「得君行道」之時，當能有古人功業。若不遇，朱熹雖稱「不幸」、「不得已」，但對於筆之於書、發經餘蘊之作為，也給予極高的肯定，認為此能使學者深思熟講、明晦通塞，裨益後學。可知朱熹仍接受「得君行道」的政治一途，也同傳統說法般有著從政報國的優先考量，但即使未遇無位，所做之事也並非毫無價值，或是低人一等。他也曾勸陳亮求顏淵之樂：

就其不遇，獨善其身，以明大義於天下，使天下之學者皆知吾道之正而守之，以待上之使令，是乃所以報不報之恩者，亦豈必進為而撫世哉？佛者之言曰：「將此身心奉塵刹，是則名為報佛恩。」而杜子美亦云：「四鄰耒耜出，何必吾家操？」此言皆有味也。⁵⁹²

傳統政治上之不遇，正如孟子所言「獨善其身」。但此獨善，並非於社會百姓毫無作為。顏子一簞食、一瓢飲、在陋巷而不改其樂，其所守志節作為後人之楷模，激勵儒者之心志，若「明大義於天下」，使後學守正道，仍充分體現儒者明道濟世之念。其中，朱熹雖仍言「待上之使令」，卻也明白點出此隱退獨善，卻明道於天下之意義正大、價值粲然，不亞於「進而為撫世」。朱熹還舉了佛教之語及杜甫（字子美，712-770年）之詩，呈現自我身心付諸大道，做自己該做也應本分之事，則對時遇與否無需介懷。因此儒者面對時之不遇，選擇隱而不出，仍具有極為正向積極的意義，也表現了朱熹肯定隱而為學、勇於選擇不仕的意念。

⁵⁹⁰ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·孔孟周程張子》，卷 93，頁 2351~2352。

⁵⁹¹ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著三·王氏續經說》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年），第 7 冊，卷 67，頁 3394。

⁵⁹² 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書十三·陸陳辯答·答陳同甫十二》，第 4 冊，卷 36，頁 1472。

最後，我們可再舉兩個例子，來加強我們對於朱熹「隱」之選擇的認識：

問：「『致中和，天地位，萬物育』，此以有位者言。如一介之士，如何得如此？」曰：「若致得一身中和，便充塞一身；致得一家中和，便充塞一家；若致得天下中和，便充塞天下。有此理便有此事，有此事便有此理。如『一日克己復禮，天下歸仁』。如何一日克己於家，便得天下以仁歸之？為有此理故也。」⁵⁹³

《中庸》所言「致中和，天地位焉，萬物育焉」，以德位兼具之聖人來說順適自然，無有疑慮。那麼一介士人，沒有政治之位，是否就無法通過致中和，而使天地位、萬物育呢？學生的疑問反映了許多無政治權位的儒家學者對現實的問題，也直接點出政治失落的自處疑惑。朱熹的回應扣緊了「致中和」一語，因為「致中和」是人人可做，無關乎政治的。一人自身能動靜不失，則使自身致得中和；一人能在面對家門皆能動靜不失，則能使家人在耳濡目染與體認反身中致得中和；一人能在面對國家天下皆能動靜不失，則能使國家天下在學習仿效、感興自發中亦致得中和。無論每個人是何種身分、有否權位，只要從己身向外擴展，在自己可以接觸而致力的對象範圍內克己復禮，各守本分、各司其職，則天下歸仁，指日可待。這很明顯地，是一種透過身體力行、語言文字所達到的道德文教效果，此效果不受限於政治權位，而是由每個人自主自發而能展開的自覺作用。因此，天地位、萬物育的結果，並不是只有聖人在位才做得到，即使是一介士人，仍能透過文教的方式，化育世界，使天理充貫萬事萬物。這誠然是朱熹「內聖外王」精神理念的觀念顯現，證實了朱熹式的「內聖外王」可以不倚靠政治而存在或落實。朱熹更有言：「天下人，不成盡廢之，使不得從政。只當講學，庶得人漸有好者，庶有可以為天下之理。」⁵⁹⁴天下有這麼多人未能得政位、行政事，難道就都無法落實儒家理念了嗎？朱熹鏗然有力地說，通過講學論道，運用文教的力量，使人逐漸明事理、體天道、為善去惡，則世界將漸有進境、終歸有理，還世人一個有道的天下。

從而，我們可以通過朱熹對於不仕之隱亦可為的正面肯定，豁顯朱熹對於「隱」的主動選擇，並不與政治衝突，卻有獨立於政治的積極價值。「隱」的決定並不全然離開政治的因素，卻不再是「不仕」、「不得志」的附庸，而是儒者根據道義的考量，在兩條行道之路中的自覺選擇。通過「隱」時的修德行教，依然能做到天地位、萬物育的事業，這也就是在探討朱熹「內聖外王」新型態時，不可被忽視的重要線索之一。

（二）「政」的意涵

⁵⁹³ [宋]黎靖德編：《朱子語類·中庸一·第一章》，卷62，頁1519。

⁵⁹⁴ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子五·論治道》，卷108，頁2685。

古代中國談到「政」，絕大部分都與君主、制度、統治等觀念相聯繫，因為它是帶領、導正整體國家、全體生民發展走向的實際運作活動，經常與動態管理之「治」或安定狀態之「治」相連用，如《尚書·周書·畢命》的「道洽政治」⁵⁹⁵、《周禮·地官司徒》的「掌其政治禁令」⁵⁹⁶，而古代的統治者及政府官員正被賦予這樣的能力與職責。因此傳統儒家在討論「政」的議題上，也多半與統治者、政府有高度連結。

不過在儒者的眼中，統治者與上位者執行政治，必然要求兩點：一是內充之道德，二是外施之政事，前者為後者的根本。這樣的思維在朱熹那裡也被繼承與發揮。比如朱熹曾說：「蠹國害民，非賊而何！然其要只在於『仁者宜在高位』，所謂『一正君而國定』也。」⁵⁹⁷統治者及官員在高位，擁有政治權力，是否具有仁德相當重要，若有位者有德，則國家安定指日可待，可見個人道德對於統治階層的必要。朱熹在討論《論語》「為政以德」一句時又說：

「為政以德」，不是欲以德去為政，亦不是塊然全無所作為，但德修於己而人自感化。然感化不在政事上，卻在德上。蓋政者，所以正人之不正，豈無所作為。但人所以歸往，乃以其德耳。故不待作為，而天下歸之，如眾星之拱北極也。⁵⁹⁸

此段有三個重點：第一，為政以德，自我修德，他人自然受到感化。第二，所謂「政」，是「正人之不正」，因此「為政以德」並非只要躬身修德即可，仍要有「正」人的政事作為。⁵⁹⁹第三，人之感化歸往，是在內心對於為政者之德的自然觸動嚮往，表示為政者雖有「正」人的政事作為，但使人民真心歸附感化者，唯有道德。從這裡可以很清楚地看出，為政以德的感化正人過程，與朱熹所謂之「新民」一致。見朱熹釋「作新民」：「鼓之舞之之謂作，言振起其自新之民也。」⁶⁰⁰鼓舞之，使民得以自新；民之所以能夠自新，是因「上之人既有以自明其明德，時時提撕警策，則下之人觀瞻感發，各有以興起其同然之善心，而不能已。」⁶⁰¹可見上位者以德感化、興發下位者的一貫之處。又：「問絜矩之道。曰：『能使人興起者，

⁵⁹⁵ 〔漢〕孔安國撰、〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義·畢命第二十六》，《十三經注疏》，第2冊，卷19，頁292。

⁵⁹⁶ 〔漢〕鄭玄注、〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏·地官司徒第二·遂人》，《十三經注疏》，第5冊，卷15，頁235。

⁵⁹⁷ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·孟子六·離婁上·離婁之明章》，卷56，頁1324。

⁵⁹⁸ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論語五·為政篇上·為政以德章》，卷23，頁533~534。

⁵⁹⁹ 《說文解字》中之「政」字，解為「正」，而「正」字則解為「一以止」。（〔漢〕許慎著、〔清〕段玉裁注：《說文解字》，臺北：萬卷樓圖書，2005年9月再版，頁124、70。）《禮記·樂記》中則有言：「禮以道其志，樂以和其聲，政以一其行，刑以防其奸。禮樂刑政，其極一也；所以同民心而出治道也。」（〔漢〕鄭玄注、〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義·樂記第十九》，《十三經注疏》，第8冊，卷37，頁663。）由此可知，朱子對「政」的理解可能受這些文獻所影響，將之看為一種導正人民行止的形式化事為。

⁶⁰⁰ 〔宋〕朱熹：《四書集注·大學章句》，頁7。

⁶⁰¹ 〔宋〕黎德靖編：《朱子語類·大學三·傳二章釋新民》，卷16，頁319。

聖人之心也；能遂其人之興起者，聖人之政事也。」⁶⁰²《大學》三綱目配合八德目，所謂的「治國平天下」一階段，毫無疑問屬於「親民」事業。而《大學》中特別點出了「絜矩」之道，在朱熹的解釋中，依己與他人之所同而度之，與民同好惡而不專其利，使萬事萬物各得其所，將之明白指向了君主同理心的運用，以及創造公平順適的生存環境。因此，「絜矩」作為「親民」、「新民」之原則，重點在於為政者本身之仁愛之心，以及使他人能夠共興仁愛之心的作為。⁶⁰³所以說，聖人之仁心，是使他人感化興起之根據；聖人之政事，是能協助成就他人之感化興起之政令事為。這也呼應了「為政以德」中，以德化民、以政正民的說法。一面要求內在道德，一面要求實際政事，即是朱熹對於統治階層關於政治的要求。

從以上討論可知，朱熹所企盼的「政」與「新民」之關係極為密切，而且都扣緊了他者受到德「感化」而「興起」的過程。筆者曾經指出，朱熹的「新民」，正是透過了「道之以德，齊之以禮」與「感興」作用而來的教化活動，而且這種教化，是由每個人向外擴散的，並不侷限於統治者身分或政治權位的有無。⁶⁰⁴這也就隱藏了朱熹對於「新民」的一個關鍵意見：統治者「治國平天下」之「政」可屬於「新民」，但「新民」之「政」並不單單指涉為由上位者而來的「治國平天下」。換句話說，既然朱熹眼中的「政」與「新民」，都共同以「感興」的教化作用與活動為內容與原則，而「感興」之主客體並不只是君主或官員，那麼通過「感興」而來的「政」，也就不只是統治階層的專利，而具有更寬廣的意義了。見以下問答：

問：「至誠盡人物之性，是曉得盡否？」曰：「非特曉得盡，亦是要處之盡其道。若凡所以養人教人之政，與夫利萬物之政，皆是也。」⁶⁰⁵

《中庸》中有至誠盡性以至參贊天地化育之言，朱熹解「天下至誠，謂聖人之德之實，天下莫能加也」⁶⁰⁶，可見至誠者必有實德。朱熹認為其之所以能盡人物之性，並不只是明白通曉人物之性，還是能在對待他者之時無所偏私不當，讓人物自盡其性而有所作為，由己向外推擴之意明確。因此盡人物之性與《大學》中之「絜矩」、「新民」一致，都是在己身之德的基礎上，適切地對待、協助他者。文中朱熹對於至誠者對待他人的實際作為，舉出「養人教人之政」、「利萬物之政」兩例為言。這雖根據《中庸》文本指稱聖人之政，但點出了所謂的「政」，包含了教養人民、裨益萬物之內容。而聖人作為至誠者，亦有可能無位，無法通過統治施政於民，是否意味無位聖人就做不了「養人教人之政」與「利萬物之政」呢？

此問題可從下面的問答得到線索：

⁶⁰² [宋]黎靖德編：《朱子語類·大學三·傳十章釋治國平天下》，卷16，頁362。

⁶⁰³ 關於「絜矩」之討論，可參本文第三章第二節〈無位者的傳道功業〉部分。

⁶⁰⁴ 關於「新民」之討論，可參本文第三章第二節〈教育的主客與道德事功的關係〉部分。

⁶⁰⁵ [宋]黎德靖編：《朱子語類·中庸三·第二十二章》，卷64，頁1569。

⁶⁰⁶ [宋]朱熹：《四書集注·中庸章句》，頁44。

敬之問：「『經正則庶民興』，這箇『經正』，還當只是躬行，亦及政事否？」曰：「這箇不通分做兩件說。如堯舜雖是端拱無為，只政事便從這裏做出，那曾恁地便了！……有一家便當理會一家之事，有一國便當理會一國之事。」又曰：「孟子當楊墨塞道，其害非細。孟子若不明白說破，只理會躬行，教他自化，如何得化！」賀孫問。「此即大學明德新民之至否？」曰：「然。新民必本於明德，而明德所以為新民也。」⁶⁰⁷

針對《孟子》「經正則庶民興」之詮釋，朱熹稱「經，常也，萬世不易之常道也。興，興起於善也。」⁶⁰⁸君子復返於常道，使民得以自興向善，不只是自身躬行，求個人道德之復，仍然具有以己德為根據而出之政事，不成都不理會實事，此證前述對於「政」的兩個要求：內充之道德、外施之政事。但朱熹於此點出了「有一家便當理會一家之事，有一國便當理會一國之事」這樣的說法，來呼應所謂的「政事」，可見除了國事以外，家事也包含在政事的範圍。朱熹還進一步舉孟子不僅躬行正身，更勇拒楊墨之例，來解說正經以興庶民的意思。孟子無位，不可能以統治者身為政，但仍被朱熹視為「經正則庶民興」、躬行為政的佐證，其拒楊墨之行為，是努力復常道並教化他者的作為，屬於政之實事。同時，因應賀孫之提問，朱熹一路將孟子聯繫到「明德新民」之上，顯現朱熹對於「政」與「新民」的看法，雖奠基於以德化民、以政正人的原則，卻已然悄悄越出政府朝堂、政治權位與政事法令的範疇，而與民間文教有了實質的嵌合。於此回扣朱熹對「養人教人之政」與「利萬物之政」的說法，可知此雖非針對「政」而討論，卻依然點出「政」的關鍵意涵，是教養人民、利於萬物之實質事為。而文教並非是擁有政治權位者的專利，無論是否有位，都能通過教育感興他人，化育百姓，也就是盡人物之性的極佳證明。在這個意義下，「政」也就不一定要被侷限在統治者或政治制度之中了。

對於「政」的這種觀念，在朱熹的思想中十分隱微，並未正式地被朱熹提出，但以上的例子卻不是孤證，並集中反映在《論語》「是亦為政」的脈絡中。《論語·為政》中有一段文字：「或謂孔子曰：『子奚不為政？』子曰：『書云：『孝乎！惟孝友于兄弟，施於有政。』是亦為政，奚其為為政？』」⁶⁰⁹此文經常被後人拿來作為不出仕的理由，有時亦被視為是無法入仕的自我安慰。朱熹在《集注》中解釋此段時說道：

書言君陳能孝於親，友於兄弟，又能推廣此心，以為一家之政。孔子引之，言如此，則是亦為政矣，何必居位乃為為政乎？蓋孔子之不仕，有難以語或人者，故託此以告之，要之至理亦不外是。⁶¹⁰

⁶⁰⁷ [宋]黎靖德編：《朱子語類·孟子十一·盡心下·萬章問孔子在陳章》，卷 61，頁 1477。

⁶⁰⁸ [宋]朱熹：《四書集注·孟子集注·盡心下》，頁 422。

⁶⁰⁹ [宋]朱熹：《四書集注·論語集注·為政》，頁 71。

⁶¹⁰ 同上註。

孔子在魯定公初年不出仕，是深思熟慮的出處抉擇，在朱熹眼中，這是儒者因應道義之選擇，不代表孔子抱有不仕之意，也未有何可恥。孔子引《尚書》之言孝友，施於一家，亦是為政，解消一定要出仕居位才能為政的印象。朱熹對這段文字，有幾個相當細膩的觀察與想法：第一，《語類》中，學生問此段「『施於有政』，是使一家人皆孝友否？」朱熹曾說：「『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦』，是也。政，一家之事也，固不止是使之皆孝友耳。然孝友為之本也。」⁶¹¹所謂「施於有政」之「政」，專指一家之事，家中包含許多瑣碎之事，絕非只是有孝友即可，但自身有孝悌之心，並孝親敬長、友愛兄弟，則家人見之，感同身受，亦能興發孝悌之心，正所謂「在我者孝，則人皆知孝；在我者弟，則人皆知弟，其政豈不行於一家」⁶¹²。第二，朱熹對於《尚書》「惟孝友于兄弟」，而可以「施於有政」的運作模式，點出「推」作為原理：「此全在『推』字上，言『舉斯心加諸彼』。」⁶¹³所謂「推」，即是同理仁心之運用，以自己之所欲所不欲，見他人之所欲所不欲，故而能善待他人，將自我的孝悌之心推擴出去。第三，朱熹說：「『推廣此心，以為一家之政』，便是齊家。緣下面有一箇『是亦為政』，故不是國政。」⁶¹⁴他將這樣的一家之政與《大學》「齊家」相連，並指出既言此一家之政「是亦為政」，表示與傳統印象中之「國政」並不相同。可知朱熹從未混淆國政之「政」與一家之「政」，所謂「是亦為政」，只是凸顯了非統治之政的價值，並非取代統治國家之政。不過，既然「政」可運用在國政以外的地方，也就可以證實「政」之內涵的轉變與擴大。第四，朱熹清楚意識到孔子當時具有不願出仕之心，但不能向他人明說其原因（如三家專政，無法施展抱負之類），所以此處將孝悌行家看為是一種為政，有很大的因素屬於託言。但朱熹特別點出，雖然孔子此言有假託之意，但「至理亦不外是」，表示他認為以孝悌行於一家即是為政，是為真實無偽至理，不必居官有位才能為政。

「今日吾人之進德修業，乃是異時國家撥亂反正之所繫，非但一身之得失榮辱也。」⁶¹⁵由己身修德，向外推擴，使身邊的人感知變化，共同打造以孝悌為本的家門，運用的正是「新民」的感興推化原理，如此修德自然就不只是關涉自己一身而已，而是國家安定發展的根據，所以才將這樣的作為稱為「政」，不過卻不是專指統治者、官宦所能推行的「政」。從個人的道德展開，使他人感興而化，有家及於家，有國及於國，有天下及於天下，是修身、齊家、治國、平天下的進程，這個進程不只帝王能做，朝野上下的文武百官、平民百姓，每個人都能夠修德，也各自擁有屬於自己能夠接觸到的對象範圍，無論是身在民間只面對親友、鄰里的民眾，或是開設學堂可招攬學生的教師，或是派駐各地治理的地方官員，

⁶¹¹ 〔宋〕黎德靖編：《朱子語類·論語六·為政篇下·或謂子奚不為政章》，卷 24，頁 594。

⁶¹² 同上註。

⁶¹³ 同上註。

⁶¹⁴ 同上註。

⁶¹⁵ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二·時事出處二·答鄭自明書》，第 3 冊，卷 25，頁 961。

或是立於朝堂能與君主進諫之大臣，以至面臨天下國家之君王，都能夠通過自身的道德仁心與具體表現，影響身邊的人，實施屬於自己名分、職權下的「政」。因此雖然「新民」、「治國平天下」本是針對統治階層而發，但其中的感興教化原則與理念卻是普世的，即使不具備政治權位的人，也能在自己的一方天地內為「政」，即使其影響有限，卻依然能夠做到屬於自己的「新民」、「治國平天下」。因此朱熹曾經在給江德功的信件中說：

今必以「治國、平天下」為君相之事而學者無與焉，則內外之道，異本殊歸，與經之本旨正相南北矣。禹、稷、顏回同道，豈必在位乃為為政哉？

616

既然所謂的「政」並非統治階層的專利，那麼只要個人修德，並依此面對外在的人事物，即能使道德之教向外延伸擴散，一傳十，十傳百，全體社會人民，都能在感興教化之中潛移默化，並成為下一個道德修養者、傳教者，遠程來看，其作用與統治階層所為之「政」相同，且更為基本。因此，朱熹積極肯定學者無權位時的文教價值，因為無論是禹、稷或是顏回，都可以做一樣的感興教化之事，那麼即使在野無仕，非君非相，仍是可以為「政」，做「治國平天下」之「新民」事業，落實並完成《大學》之理念與進程。

朱熹對於「政」的嶄新詮解與思維，並非否定傳統經由統治階層所主導的政治之路，也並未以為無待政治權位之「政」就比君相之「政」高級，而是直指政治之道德教化、安定天下之本質，回歸到個體生命的道德與實踐，建立一種由內到外、由己到物、從基層起始擴展的「新民」路徑，與由國家政權向下強制推行的政教不同，發見文教工作的治世功能與價值，給予儒者一條更寬敞的行道之路。就像《近思錄》中〈教學〉一卷之題語所言：「蓋君子進則推斯道以覺天下，退則明斯道以淑其徒，所謂得英才而教育之，即新民之事也。」⁶¹⁷此卷列於治國、平天下之傳統治政進路之後，可知其並不取代傳統政治路徑與意義；但學者隱退不仕，以教學為志，雖無政治權位，卻依然是在做「新民」的事業。於是，文教之事，即是儒者之「政」、儒者之「絜矩」、儒者之「治國平天下」、儒者之「新民」，擺脫了政治權位的束縛，擁有了獨立於傳統政治的地位與毫不遜色的價值，也為建構朱熹「內聖外王」新模式提供了頗為細緻的思想資源。

二、不離政治的心念

朱熹一生在官場任職過同安縣主簿、知江西南康、知浙江、福建漳州、湖南潭州，最後受詔經筵進講，兼實錄院同修撰，5次於地方為官，1次入朝有職，

⁶¹⁶ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十一·知舊門人問答六·答江德功二》，第5冊，卷44，頁1972。

⁶¹⁷ [宋]朱熹、呂祖謙編、〔清〕張伯行集解：《近思錄》，卷11，頁291。

時間加起來竟不超過 10 年。《朱子文集》中卷 22、23 為朱熹關於辭免的奏劄撰狀文書，收錄了共 145 篇。卷 24 至 29 的〈時事出處〉中，亦有許多書信中含有朱熹告知辭免原因的文字。光從辭免的次數與文書數量就可知道，朱熹不是個積極踴躍入仕的儒者，即使任官，無論是自主或被動，也都很快去任。就客觀上來說，若與在民間講學傳道的熱忱相比，朱熹對仕宦的興趣確實不夠濃厚。若再考慮到上述討論，從朱熹對於文教工作的極高肯認與定位來看，既不用進入官場便能新民，也能夠實現身為儒者的「內聖外王」理念，出仕為官對他而言是否已是多餘，確實令人生疑。但從現實上來看，朱熹雖宦情不濃，卻依然考了科舉，幾次任官期間都認真對待，且有具體的政績，也不隱藏自己在政治上的過失。⁶¹⁸即便人的想法會隨著際遇與年齡轉變，但朱熹在經歷幾次為官後，到了 65 歲高齡，仍然願意接受官職，雖一如既往地辭免，卻也沒有持續堅持不就，可見即使到了晚年，朱熹應當更加堅定了民間文教的步伐，卻仍未厭棄進入官場，或否定通過政治管道幫助君主與國家人民的作用。在其隱逸之時，也仍心繫朝堂、針砭時政，表示他雖未出仕，卻仍有對於國政的個人想法及參與感，對於國事之亂無法視若無睹。⁶¹⁹更不用說朱熹確實具有許多對於政治、經濟、時政的想法與探討。⁶²⁰通過這些事實，我們能夠毫無懸念地將朱熹歸為一種隱而不隱，即是與政治不相斷裂、脫離的一種儒者隱逸。無論是朱熹對於君臣之義的重視，或每一次面對出仕機會時選擇隱退的理由，都顯現了與政治之間的糾纏關係。尤有甚者，朱熹有明確的「得君行道」思維，無論是仕是隱，朱熹都有著一貫的正君態度，表明朱熹依然抱有通過統治者與政治力量來改變世道的願望。以下便從朱熹的隱而不隱、得君行道兩個方面，說明朱熹不離政治的心念。

（一）隱而不隱

宋代的隱逸文化，與前代並不相同，「表現為隱逸生活的平民化和職業化」⁶²¹，

⁶¹⁸ 可見如何佑森：《儒學與思想》，《何佑森先生學術論文集》（臺北：臺大出版中心，2009 年），頁 121~123。孟淑慧：《朱熹及其門人的教化理念與實踐》，《國立臺灣大學文史叢刊》（臺北：臺灣大學出版社，2003 年），第 122 冊，頁 233~241、279~319。趙峰：《朱熹的終極關懷》（上海：華東師範大學出版社，2004 年），第三章〈社會理想的執著追求——改造現實的理論與實踐〉，頁 223~320。

⁶¹⁹ 朱子對於經世濟民的心志，可參〔宋〕黃榦：《勉齋集》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），第 1168 冊，集部第 107 冊，卷 36，頁 423；或孟淑慧：《朱熹及其門人的教化理念與實踐》，頁 203~211；或甯慧如：《南宋儒者的人仕與教學——特別關注道學家的雙重實踐》（嘉義：國立中正大學歷史所博士論文，2005 年），頁 75~108。

⁶²⁰ 關於朱子的政治理念與思想學說，歷來已有許多研究，可見如張立文：《朱子思想研究》（中和：谷風出版社，1986 年），第三章〈朱熹的經濟思想〉、第四章〈朱熹的政治學說〉，頁 109~210。朱瑞熙：〈一論朱熹的政治主張〉，收於武夷山朱熹研究中心編：《朱熹與中國文化》（上海：學林出版社，1989 年），頁 128~147。蔡方鹿：《朱熹與中國文化》（貴陽：貴州人民出版社，2000 年），第二章〈朱熹的政治學說和經濟思想〉，頁 24~43。曾春海：《朱熹哲學論叢》（臺北：文津出版社，2001 年），第七章〈朱熹的政治思想〉，頁 159~192。

⁶²¹ 王小藍：《宋代隱逸文人群體研究》（北京：中國社會科學出版社，2013 年），頁 65。

「隱、仕之間的觀念差異已經比隋、唐時代縮小了許多」⁶²²，士人漸漸不將隱逸看為是仕宦的截然對立面，許多文士即使隱遁不仕，也從未忘卻世事。國家對隱士禮遇，隱逸者與政府官員也維持著友好的關係，尤其許多隱逸士人選擇了學術研究與教學，通過學者間的互動切磋，逐漸形成共同的凝聚力與價值觀，也在無形中對國家走向與未來發展形成長久有力的影響。這也就是說，朱熹時代流行起來的隱逸風格，並不是一種全然與國家、朝政完全脫離的山林隱遁，以朱熹的情況來說更是如此。他通過國家科舉制度，有任官的權利，多半申請祠官之職，倚靠政府給予祠祿，若得他人舉薦、君主朝廷賞識，依然能直接被委派官職，因此嚴格來說，他即使沒有政治職權，卻仍然屬於國家政治體系下的一份子。因此他的「隱」，本身性質就不是全然的隱逸；「仕」與「隱」在他那裡，也就不可能截然分開或相反，而是重疊而交融的。

前文曾經討論過，朱熹對於「隱」的看法並不消極，他能夠自主選擇沒有政治權位的生活，並通過文教對天下有所裨益，實現自我的理念與價值，但這並不代表他放棄出仕。相反的，對於朱熹來說，作為儒家知識份子，絕不能預先抱有不仕之心，因為「仕則可以行其義，不仕則無以行其義，便無這君臣之義了」⁶²³、「故雖知道之不行而不可廢」⁶²⁴，作為儒者，絕不能放棄君臣之義。他在解釋孔子於亂世不願歸隱山林的原因時，稱「未須說急於救世，自不可不仕」⁶²⁵，這很明確地彰顯朱熹雖然不積極謀官，卻仍身在政治體系中的原因，因為他從來就沒有想要遏阻任何從政為官的機會。但這並不是一種急於入世或救世的心態，若過度欲求，則會扭曲了入仕為官之理，只需等待時運，時運若到，出仕是必然的，不存在什麼矛盾。「臣之事君，行其所當為而已」⁶²⁶，這不僅是得時得位而行義、為所當為而已，也蘊含了「事君」這件事，本身就是一種為所當為之意。因此朱熹在民間的「隱」，是在看清楚政治情勢之時，不強求入仕的結果，但他從未離開過國家政治體制，也願意在某些時候出仕為官，完全印證了他對於「仕」的看法。這是一種「仕」與「隱」交織而成的人生觀，正是因為朱熹同時肯定了「仕」、「隱」的價值，並因應時勢做出選擇，所以他雖「隱」卻仍身處國家政治制度之中，可說是一種隱而不隱、不離政治的微妙狀態。

就像朱熹之感懷詩句所言：「經濟夙所尚，隱淪非素期。」⁶²⁷朱熹的心志，本就在於經世濟民的朝堂，原也沒有想過自己會如此遠離朝堂隱居大半生。不過「田野之人，不得謀朝廷之政。身在此間，只得守此」⁶²⁸，既然自己沒有實際權位，也就不能干涉朝廷大事，身居鄉野間，也就做符合其身分所能夠做的事，才因此看似遠離了政治。可沒有預料到的隱逸，除了時勢之外，還決定於朱熹自己

⁶²² 王小藍：《宋代隱逸文人群體研究》，頁 57。

⁶²³ 〔宋〕黎德靖編：《朱子語類·論語三十·微子篇·子路從而後章》，卷 48，頁 1196。

⁶²⁴ 〔宋〕朱熹：《四書集注·論語集注·微子》，頁 189。

⁶²⁵ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·孔孟周程張子》，卷 93，頁 2351。

⁶²⁶ 〔宋〕黎德靖編：《朱子語類·論語二十八·季氏篇·見善如不及章》，卷 46，頁 1175。

⁶²⁷ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·詩四·感懷》，第 1 冊，卷 4，頁 144。

⁶²⁸ 〔宋〕黎德靖編：《朱子語類·論語十七·泰伯篇·不在其位章》，卷 35，頁 942。

的選擇。既然朱熹並不反對入仕，也認為儒者理應出仕，那麼朱熹屢次不受官職、任後復辭的原因就必須有清楚考察，⁶²⁹才能證明他的隱逸與政治意識並不相衝突。黃榦的朱熹行狀中有言：「先生之用舍去就，實關世道之隆替，後學之楷式，年月必記，所以著世變；辭受必書，所以明世教。」⁶³⁰可見在朱熹學生的心中，朱熹的每一次辭受出處，都代表著他審時度勢、堅守義理下的選擇，是儒者進退不違道德的最好教科書，所以才必須記載詳細，讓後世學者得以參酌。其所記錄朱熹辭官的原因，總結為小人當道、無可施展、不受尊重、不願同流合污之類。⁶³¹不過黃氏作為學生兼女婿，對於先師或多或少有所美化，因此我們可以再考察朱熹本人的說法。

統整朱熹請辭文字與自述原因，其不出仕與辭官的原因可歸結為幾點：第一，身體因素。⁶³²第二，家庭因素。⁶³³第三，施政過失。⁶³⁴第四，個性與堅持。第五，人為的干擾。第六，出處的身教。第七，文教的心願。以常理判斷，每個人在決定工作時，原因都非常複雜，是在各種因素考量下才能定案的。無論是機會出現要決定是否赴任之時，或是工作一段時間要決定是否繼續之時，原因都不可能是單一的。個人的身體狀況能否應付、是否影響家庭生活、做出的工作成效如何，本就是需要考量的問題。因此前三項較為單純，這種私人因素最能被他人容忍接受，且不與入仕的心念相矛盾；當然，這些原因最容易被拿來當作推託或謙遜之辭，但因無法查證其真實情況，所以也無法以此證明是否與入仕心意衝突。

第四、五、六項關涉到道德上的原則問題，可合併討論。朱熹在辭退文字中，經常提到自己的個性問題，不願隨人事浮沉，因循苟且，失卻本心：「夫以熹之狷介迂疏，不能俯仰」⁶³⁵、「鄙性伉直，不能俯仰」⁶³⁶、「若每事唯唯，緘默隨眾，則其為負益深，又非鄙性所堪」⁶³⁷、「今此身之不可仕，仕路之不見容，已昭然

⁶²⁹ 關於朱子屢次辭官原因，曾有據其生平與依照辭官先後的依序分析研究，可參陳國平：〈朱熹辭官原因考〉，收於朱子學刊編輯部主編：《朱子學刊》（江西：黃山書社，1996年），第8輯，頁201~211。不過此文雖指出原因，卻沒有討論這些原因與朱熹政治意願之間的關係。

⁶³⁰ 〔宋〕黃榦：《勉齋集》，《景印文淵閣四庫全書》，第1168冊，集部第107冊，卷36，頁428。

⁶³¹ 何佑森曾利用黃榦的此篇行狀討論過朱熹出處唯義的問題。可見氏著：《儒學與思想》，頁119~121。

⁶³² 如「目盲聽重，步履艱難」〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·辭免二·辭免煥章閣待制侍講奏狀二》，第3冊，卷23，頁860）、「精神昏憤，兩目生花，白晝對人，往往坐睡，而省閱文案、簽書決遣之際為尤甚」〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三·時事出處三 筭子二·與袁寺丞書》，第3冊，卷26，頁966）。

⁶³³ 如「以一身孤客於此，攜小兒甥在此，無婦女看當，無日不病，熹時又須自視，問其醫藥，家中碎小，想見無人收拾，亦復不成模樣」〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三·時事出處三 筭子二·與袁寺丞書》，第3冊，卷26，頁966）。

⁶³⁴ 如「外則財用耗竭，支遣不行，性本疏拙，不能稽考收拾，恐更一二月，轉見狼狽」〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三·時事出處三 筭子二·與袁寺丞書》，第3冊，卷26，頁966）。

⁶³⁵ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二·時事出處二 筭子一·答韓尚書書》，第3冊，卷25，頁952。

⁶³⁶ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三·時事出處三 筭子二·與袁寺丞書》，第3冊，卷26，頁966。

⁶³⁷ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二·時事出處二 筭子一·與呂伯恭書二》，第3冊，卷25，頁951。

矣……當世之大人君子，至是而失其本心者，踵相尋也。若熹者，又可保其不失耶？」⁶³⁸朱熹多次表示自己個性耿直，不能隨波逐流，對於不道德或不法之事無法視若無睹，也不願為了保住政治權位喪失了自己的本心。他也曾經比較坦白地向呂祖謙說道：

自數年來絕意名宦，凡百世務，人情禮節，一切放倒，今雖作數行書與人，亦覺不入時樣。唯在山林，則可以如此恣意打乖，人不怪責；一日出來作郡，承上接下，豈容如此！又已慣却心性，雖欲勉強，亦恐旋學不成，徒爾發其狂疾。⁶³⁹

表面上看，是因為久不仕宦，懶散隨心慣了，對於人情世故不熟悉，不會那些交際手腕，對於公務處理也較為生疏。不過，人情禮節、為官事務只需進入環境、稍加練習即可上手，自己的懶散恣意也只要收斂一下即可，所以這並非很有說服力的理由，也搬不上檯面，但確實是他自己當時的感受與質疑，才會向好友托出。深入來看，所謂「慣卻心性」、「發其狂疾」，其實是自己個性上的正直嚴峻，無法違背天理良心的結果；那些世務人情，正是讓他無法屈從而深受其擾的官場風氣與政治時局。與老友所論，發自肺腑，當有較為真實的意義，可見他真切意識到自己的個性直率狂妄，他容不下小人，自己更不被時局所容，不願唯唯諾諾、逢迎拍馬，致使從政束手束腳，還扭曲了自己的心性與道德原則。可見朱熹對於出處進退的問題，確實取決於道義之有無，若要背棄自己的道德人格，是萬萬不可的，更何況這件事還關乎風教：「士大夫之辭受出處，又非獨其身之事而已，其所處之得失，乃關風俗之盛衰，故尤不可以不審也。」⁶⁴⁰朱熹自身作為儒家知識份子與教育者，一身的言行都印證著自己的理論，並對後學有所影響，絕不能草率馬虎，因為這個選擇不僅代表著自己，也代表著儒家的精神與原則，是最直接且有力的教育素材。不願違背自己的道德原則，用自身的以義辭受為楷模，表現出來的便是正氣凜然，卻鋒刃俱現，正因如此，若他出仕，則與他人定有摩擦，還會遭受非議與阻礙，「賓主之間，異同之論，必有所不能免者，無益於治」⁶⁴¹。他也在某次辭官時提到自己無法真正掌握政刑的情況：「至於刑獄，最是重事，而一經監司呵問，官吏便欲望風希旨，變異情節，則是此事亦復不得自專。」⁶⁴²他沒有辦法在曲意逢迎、畏首畏尾、見風轉舵的官吏間，順暢地執行自己的命令，反而一再被限制；改善不了吏治，徒在政位卻無有真正治理效果，那繼續為政也

⁶³⁸ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書一·時事出處一·答汪尚書書二》，第3冊，卷24，頁921。

⁶³⁹ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二·時事出處二·劄子一·答呂伯恭書三》，第3冊，卷25，頁959。

⁶⁴⁰ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二·時事出處二·劄子一·答韓尚書書》，第3冊，卷25，頁953。

⁶⁴¹ 同上註。

⁶⁴² 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三·時事出處三·劄子二·與袁寺丞書》，第3冊，卷26，頁966。

就無意義了。無論是個性問題、身教問題，或是他人妨礙因素，都是根據道德上的要求而來，若無天時地利人和，要仕宦，便要犧牲自我道德原則，甚至還收不到安人的效果，那麼還不如不出仕。反過來說，若有在不扭曲道德、不違背自己良知情形下出仕的機會，才能真正有利於政治，朱熹當不會退縮不仕。因此，朱熹因道德因素而做出不仕的決定，並非意味著他決定放棄政治，而是面對時局下的深思熟慮，不能以此斷定他遠離政治。

最後一項關於文教的願望，在辭退文字中也經常出現。朱熹曾自述心願：「平生自知無用，只欲脩葺小文字，以待後世，庶小有補於天地之間，今若一出，此事便做不成。」⁶⁴³簡單來說，朱熹不想出仕的原因，是因為覺得自己在政治中是個無用之人，無法做出什麼政績；同時，他已經在隱退間找到十分有價值的事情，即是文教工作，對於人世有補。所謂「無用」，表面上看起來，是表示自己的無能，但其實朱熹幾次當官，都有實際的政治作為，可知自己並非「無能」之「無用」，而是「無法大用」：

熹狷介之性，矯揉萬方，而終不能回，迂疏之學，用力既深，而自信愈篤，以此自知決不能與時俯仰，以就功名。以故二十年來，自甘退藏，以求己志。所願欲者，不過脩身守道，以終餘年，因其暇日，諷誦遺經，參考舊聞，以求聖賢立言本意之所在。既以自樂，間亦筆之於書，以與學者共之，且以待後世之君子而已，此外實無毫髮餘念也。⁶⁴⁴

此段文字說得非常清楚，自己除了修身守道、求聖賢本意、自樂並留給後學之外，沒有其他的願望了。若是如此，幾乎可以確定朱熹根本沒有興趣在朝堂之上、透過政位施展抱負。但在自述心願之前，朱熹還有一段解釋文字，講的是自己個性與時局不合、不願與時俯仰、為功名而違背本心。因為有這樣的前提，所以才甘願退藏，去做自己想做的文教工作。可證朱熹稱「自知無用」，是清楚意識到當時的政治時局並不能讓他在持守道德之下有所發揮，更不可能無礙地推動政令、達到久治安民的理想，那麼這樣的入仕是「無用」的——是自己的堅持無法在政局下有用，也是政局使得自己的政治理想成為無用。並非朱熹對於從政沒有興趣，也不代表隱退的文教事業比起政治事業更為高尚，只是既然出仕「無用」，那便不用留戀政治權位與官場，這是一種看清時勢之後的決定。

他在給呂祖謙的信中又說：

數年來次輯數書，近方略成頭緒，若得一向無事，數年不死，則區區所懷，可以無憾，而於後學，亦或不為無補。今若出補郡吏，日有簿書期會之勞，送往迎來之擾，將何暇以及此？因循歲月，或為終身之恨，而其為政，又

⁶⁴³ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二·時事出處二 筭子一·與呂伯恭書二》，第3冊，卷25，頁951。

⁶⁴⁴ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二·時事出處二 筭子一·答韓尚書書》，第3冊，卷25，頁952。

未必有以及人；是其一出，乃不過為兒女飢寒之計，而所失殊非細事。此皆未易與外人道，故狀中不敢及之，只欲老兄知之，更為宛轉緩頰，使上不得罪於君相，下不見疑於士大夫足矣。⁶⁴⁵

朱熹表示自己長期以來從事編輯書籍之事，已有心得，需要更長時間的付出投入，才能有所成果，裨益於後學，如此自己也能無憾。假如在這個時候出仕，繁雜政事、交際應酬佔去所有時間，則不得不暫時捨棄這些文教事業，可能就無法有足夠的時間去完成自己的書籍，而將為終身之恨。假如從政能夠真正得到成果，裨益人民百姓，自然是好，但朱熹卻對此相當悲觀，稱此「又未必有以及人」。可見朱熹不僅對於自己無法逢迎之「無用」感到無奈，也確信時局多半會迫使自己「無用」。既然如此，自己出仕只是為了家計、餬口，完全喪失儒者出處進退之義，既背棄本心，又難以及人，還因此虛度了光陰，白白浪費了可以好好從事文教事業的時光。朱熹此封信為給予呂祖謙的私信，將辭退原因說得很細膩，又說這些自白不能在辭免狀紙上書寫，因此應未隱瞞自己的心意，真實性是較大的。他希望呂祖謙能明白自己的苦衷，並委婉為自己向外人解釋，可見當時朱熹辭不就任，不僅要面對朝廷的催促，還要面對士人的不理解，在這樣的情形下，心理壓力是存在的，但朱熹仍表達了自己的辭退之意，可見他對於出處的堅持。

根據以上所述，可將朱熹面對仕政、隱教的關係如此解釋：仕與隱是兩條道路，目的地一致，但何人、何時能走到終點是未知。朱熹有時選擇仕，有時選擇隱，表示他對政教同樣抱持肯定的態度。但出仕需要有適當的時局、政風與機會，限制較多，同時朱熹對於時勢明顯信心不足，他也在幾次出仕的失落與無奈中驗證了自己的想法。考量自己的個性、道德原則與發展可能性，朱熹對於仕宦特別謹慎，多半斟酌再三，於是能夠往仕途上行走的機率也就小了很多。既然出仕是需要等待、考量的，自然得與漫長的隱逸時光相處，在這期間卻不能虛度光陰，而該在隱逸的道路上持續向目的地前進。朱熹本就對於學術研究興趣濃厚，對於教學也有高度熱忱，隱逸時光正好利用於此，不似從政為官難有完整的私人時間。可一旦開始行走這條路，就需要付出大量心力與時間，包括學理的研究、書籍的編輯出版、後進的培養，都需要長期的投入，在未完成之前停止，都將前功盡棄。因此，當朱熹相信入仕注定難從己願，且自己已選擇隱逸文教之路，本就不容荒廢停止之時，即便有從政的機會，卻需要放下自身的文教經營，去就一個無法盡如其意、難有安民及人功業的官位，他自然是不願意的。這就是當仕宦機會降臨，朱熹卻經常拿出文教心願來作辭退原因的關鍵所在。既然朱熹已經選定要走隱逸文教之路，需要耗費巨大時間與心力，本就不該左顧右盼或中途退出，所以朱熹一直不願出仕，或自動請辭，都是不願長久的心血半途而廢或被時光淹沒。但這是在朱熹確信政治路途的困頓、在幾次為官經歷的驗證下，所自覺選擇並益發堅定的決定，而不是反對政治路途或輕視政治功業所造成，因為他並沒有否定出仕

⁶⁴⁵ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二·時事出處二 筓子一·答呂伯恭書三》，第3冊，卷25，頁959。

本身通往終點的功能性與可能性，只是對於自己在政治中的「無用」與文教中的「大用」，他心中已有定論，並做了正常的選擇。這個對比與選擇，也再次凸顯了朱熹的內心已然接受在隱逸之途進行文教的價值，且相信它不比為官從政遜色，才會使他自覺選擇隱逸之途，並走得不亦樂乎。「傳前聖之心，開後學之耳目，實非細事」⁶⁴⁶，這件文教大事若沒有完成，不只朱熹本身抱憾終身，更「成千古之恨，非獨熹不瞑目而已」⁶⁴⁷，可見這不是朱熹獨善其身的決定，而是對天下有長遠影響的事業，在朱熹而言意義巨大，不容擱置或放棄。

考察了以上朱熹不受仕進、辭免官職的幾項原因，可發現這些原因並不能證明朱熹反對政治或無意於從政，卻能幫助讀者了解朱熹對於儒者出仕的要求。在他看來，儒者出仕既是天經地義，就要符合天道義理，不能不明時勢而犧牲自我，也不能為了政治權位而違背道德。他用自己的辭退行動直接呈現了出處進退的原則，以及他政治意識的純粹性：士人雖不可不仕，卻不該忽視了仕宦的初衷，是個體內在道德仁心的自然勃發，為了天下生民之化育而仕，絕不能違背道義、丟失道德之心而仕。這關涉了「內聖外王」是否能通過政治實現，自不能等閒視之。他同時也提供了士人在堅持道義而不能入仕時，另一條可行的道路。為了投入在文教工作之中，朱熹願意放棄出仕的機會，也能夠自豪於這樣的選擇，並將之當作辭免官職的原因之一，象徵文教事業在他心目中的地位。不過朱熹在辭退文字中，多是先預想了仕宦之難，或是遭受官場上的不如意，才決心進行文教，或激起以至堅定他對隱逸行教的掛念與意志，可見朱熹並非直接選擇隱逸文教，而是在考慮過政治情勢後才做的決定。此反映著儒者時時刻刻考量著君臣之義，不是直接放棄，也不只是盲目服從。這也證實了朱熹的隱逸，是一種與政治緊密相關的隱而不隱：當他選擇隱逸時，是他考慮了政治情勢、根據道義所下的決定，並非對仕宦沒有興趣或意念，或只認定了隱逸的文教一途；隱逸之中，朱熹也沒有放棄朝廷的祠祿，以及自己作為朝廷官員候選人的資格，可見朱熹即使隱逸，也不離政治的心念。而隱逸文教雖不能取代仕宦之途對於儒者的意義，卻也能夠達到儒者的理想，就在這樣的衡量中，逐步展現了它的分量與價值。

（二）得君行道

自先秦開始，儒家就期待著聖王的再現，因為聖王能夠實現內聖外王的理想、修德安民的功業。即便聖王不再，歷來儒者也負有重要任務，是要輔佐導正君主，使其修德安民。因為「風行草偃」、「上行下效」的政治文教作用，一直是儒者所堅信而看重的，一國之君正則天下正，對於朱熹而言也是如此。將希望寄託在君主身上，期待他成為聖主，在現在看來頗為荒謬不可靠，但在中國傳統帝制時代中，君主是天意所在，也是能決定國政的發展與走向的關鍵人物，在統治者身上

⁶⁴⁶ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三·時事出處三 筭子二·與袁寺丞書》，第3冊，卷26，頁967。

⁶⁴⁷ 同上註。

施力，本就是無可厚非的。

儒者這種希望得到君主重用，得以端正、協助君主，將己之德學推至天下的意識，可用「得君行道」、「致君行道」來概括與指稱。「得君」、「致君」是傳統語言，並不是儒者專利，但為儒家以「行道」連用時，便具有特定的意義。孟子曾引曾西之言曰：「管仲得君，如彼其專也；行乎國政，如彼其久也；功烈，如彼其卑也。」⁶⁴⁸曾西以為，管仲（名夷吾，前 725-前 645 年）得齊桓公信任，治理國政長久，功德卻是卑劣的。朱熹於此注解道：「桓公獨任管仲四十餘年，是專且久也。管仲不知王道而行霸術，故言功烈之卑也。」⁶⁴⁹此已然點出，曾西、孟子以至朱熹，都認為人臣既能夠「得君」，還要能「行道」——此「道」是「王道」而非「霸道」，才能得君專、行政久，並有功高尚。《潛夫論》亦有言：「屈原得君而椒、蘭搆讒。」⁶⁵⁰屈原（名平，約前 343-約前 278 年）得到君主的賞識，得以立於朝行國政，卻被小人進讒陷害。朱熹自己也使用過這樣的詞彙，比如他評價王安石時稱：「神宗之有志，而公之得君也。」⁶⁵¹王安石得宋神宗之信任，全面啟動新政，是「得君」的具體證明。又言：「聖人憂世之心，固是急欲得君行道。」⁶⁵²稱孔子欲救百姓於水火，也盼望著君主願意採納他的意見，獲得實際權位名分，進入政治行道。於此可知，所謂「得君」，淺言之是臣獲君之知遇而得以治政之意，深言之是臣得一能夠與之同道之君。而儒家意義下的「得君行道」，自然是人臣得一能行王道之君重用，而推展王道政治之意。

至於「致君」，雖與「得君」在字面涵義上有些微差別，但只是意義的寬窄不同，各有重疊，其精神與思想也是一貫的。無論是「得君」、「致君」，主體在於人臣，客體在於君主，但「得君」的取決來自於君主，性質較為被動；「致君」則有人臣主動推擴、影響、改變君主的成分。比如《吳越春秋》中錄大夫皓進之言：「一心齊志，上與等之；下不違令，動從君命；修德履義，守信溫故；臨非決疑，君誤臣諫；直心不撓，舉過列平；不阿親戚，不私於外；推身致君，終始一分：臣之事也。」⁶⁵³由文脈推敲可知，所謂人臣「推身致君」，是將己德向外推擴，以此約束、影響君主，並致使君主受德之感化而與臣一致。杜甫〈奉贈韋左丞丈二十二韻〉也有明顯的儒家情懷：「自謂頗挺出，立登要路津。致君堯舜上，再使風俗淳。」⁶⁵⁴杜甫的志向是以德才立政位，使君主修德以至於堯舜之道，進而讓天下風俗淳化。因此「致君」，具有至於、推及到君主、致使君主轉化向上之意。朱熹自己的使用則見於兩處。《孟子》中萬章曾問《史記》記載伊尹為

⁶⁴⁸ 〔宋〕朱熹：《四書集注·孟子集注·公孫丑上》，頁 237。

⁶⁴⁹ 同上註，頁 237~238。

⁶⁵⁰ 彭鐸校正：《潛夫論箋校正·明閭第六》（北京：中華書局，1985 年），卷 2，頁 60。

⁶⁵¹ 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·跋三·跋王荊公進鄴侯遺事奏稿》，第 8 冊，卷 83，頁 4090。

⁶⁵² 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·論語三十·微子篇·子路從而後章》，卷 48，頁 1197。

⁶⁵³ 〔漢〕趙曄撰：《吳越春秋·勾踐入臣外傳·越王勾踐五年》，《二十五別史》（濟南：齊魯書社出版社，2000 年），第 6 冊，卷 7，頁 65。

⁶⁵⁴ 〔唐〕杜甫著、〔清〕仇兆鰲注：《杜詩詳注》（北京：中華書局，1979 年），第 1 冊，卷 1，頁 74。

出仕，作為陪嫁臣僕以近君主之事，《史記》原文為：「阿衡欲奸湯而無由，乃為有莘氏媵臣，負鼎俎，以滋味說湯，致于王道。」⁶⁵⁵朱熹註解引用時則言：「按《史記》，伊尹欲行道以致君而無由，乃為有莘氏之媵臣，負鼎俎，以滋味說湯，致於王道。」⁶⁵⁶可知朱熹以「欲行道以致君」來指稱伊尹之志，此處的「致君」意義較廣，或是為了行道而求近至於君主，或推己之教至於君主，或獲致君主起用之意。另外，朱熹在自己被罷官返鄉，與政治場無緣之時，還曾叮嚀劉德修：「正遠唯冀以時珍衛，勿忘致君行道之本懷，緝熙光明，以扶廟社，區區至懇。」⁶⁵⁷可見朱熹對於君主社稷的關懷與念想，並不因個人得遇與否而有所改變。若總結前論，「致君」本包含由己推擴、至及君主，致使君主轉化之意，但若能如此而行道，表示亦是「得君」，故亦可延伸為得到君主重視之意。可知無論是「得君行道」或「致君行道」，都是儒者為人臣，希望近於君側、轉化君主為同道人，並得到君王之信任與政治權位，得以行使王道政治的心願與期勉，一方面被動取決於君主的意志，一方面又標舉出作為儒臣努力達致、主動教化的性質。

作為儒者，「得君行道」雖是理想狀態，但從孔孟以來，以至北宋王安石，不是不能得君，就是不能行道，這讓朱熹意識到，比起自我的修養，政治現實的複雜性與不確定性，是更無法由自己掌握並決定的。如同前文所論，他相信當時入仕難以有「大用」，更何況又有先輩反覆嘗試與失敗的經驗為鑒，早已不再將全部的希望寄託在政治之上，促成了他的隱逸與文教事業。可朱熹一生都沒有放下對於君主的期待，也沒有放棄自己作為儒者對於君主的責任。如同他所說：「天下事有大根本，有小根本。正君心是大本。」⁶⁵⁸想要有好的政治，首先就是要正君心，這是治道的根本，也就是一切政事的根本。這種意識超越了個人在政治上的際遇，無論他仕或隱，是否得到君主的重用，都沒有削減他輔正君主的心念。從《朱子文集》中所收之封事、奏劄來看，包含了他所面奏皇帝、上予皇帝、擬上而未上的奏議，總共 19 篇，幾乎每一篇都會出現關注、要求、指責、勸勉皇帝道德與修德的文字，即使是對所行政令、當朝政事的意見，也多與君主的道德有關。⁶⁵⁹這些奏議文書佈於孝宗、光宗、寧宗三位君主之時，⁶⁶⁰且多為新帝初立或朱熹得以進京陳表之時，表示朱熹很能把握朝政新氣象之契機與能夠面聖的機會，以實踐其正君心的念想與責任。尤其，朱熹表文中，有時直指君主過失，批

⁶⁵⁵ [漢]司馬遷：《史記·殷本紀第三》，《二十四史（縮印本）》（北京：中華書局，1997年），第1冊，卷3，頁28。

⁶⁵⁶ [宋]朱熹：《四書集注·孟子集注·萬章上》，頁340。

⁶⁵⁷ [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·別集·書一·時事出處一·劉德脩五》，第10冊，卷1，頁5110。

⁶⁵⁸ [宋]黎靖德編：《朱子語類·朱子五·論治道》，卷108，頁2678。

⁶⁵⁹ 可詳見[宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》，第2冊，卷11~14，頁344~473。其中除〈乞令看詳封事官面奏劄子〉、〈乞修三禮劄子〉中未明確提及君德問題，以及〈乙卯擬上封事〉內文不存無以得見之外，其餘文內都或多或少、直接或間接地進行對於君主道德之勸戒與教育。

⁶⁶⁰ 關於朱子對三位南宋君王的正君奏表討論，可見孟淑慧：《朱熹及其門人的教化理念與實踐》，頁216~233。

評力道強勁，甚至曾因此致使君主憤怒，⁶⁶¹但他在後來的奏議中仍不改勸主進德之言，藉著寧宗時入朝擔任經筵侍講的身分，不斷進劄要求皇帝改正言行，不厭其煩地進行勸誡，終至罷出朝廷。⁶⁶²朱熹不願入仕，擔心自己個性耿直、言詞激烈將不容於官場之情景，於此得到很好的佐證。或許是因朱熹不懂察言觀色、對於觸犯龍顏後知後覺，缺乏教育君主的技巧；又或是朱熹誤認君主願意採納建言、信任禮敬於他，故而放開手腳為之。無論如何，朱熹急切地想要導正君主的心意，是毫無疑問的，或許他明知不該如此義正嚴詞、干涉過多而失了分寸，也明知自己不可能為君主所喜而久立於朝，但正因如此，他才拚盡全力正君，以期警醒君主、不違己心、盡己忠君之責也未可知。

朱熹的「得君行道」意識，並不只是屬於他個人的，而是當時儒家士大夫的一種共識，這與北宋始讀書人與君主「共治天下」的自視有關，即便到了朱熹時代，前輩的努力都未獲得成功，南宋的理學家們也沒有放棄過這個想法。⁶⁶³朱熹自謂「王荊公遇神宗，可謂千載一時」⁶⁶⁴，既然知道這種機會既然千載難逢，自己能夠「得君行道」的希望自然是很小的，因此朱熹大多數的時間遠離了朝堂，選擇不去進入官場，也投入極大的心力做隱逸文教的工作。可就算不能「得君」，朱熹也沒有忘卻這個心念，一但有了近主的機會，就拚搏著做「致君」的嘗試，凸顯了「得」的被動與「致」的主動，既消極又積極。這一點看起來非常矛盾：既然已經知道「得君行道」的可能性微乎其微，也認定了隱逸教化的價值，卻不直接放棄正君意念與為政之路，還把它擺在生命裡一個重要的角落。朱熹甚至在請辭之時，都還不忘要叮嚀君主積極修德、謹慎用人，⁶⁶⁵可見其對於是否進入政治場域雖頗為猶豫，但正君之言行則是直接了當，毫不遲疑。朱熹在兩邊來來去去，該正君即正君，該去職就去職，證明了在朱熹的內心，出仕為政與隱逸為教

⁶⁶¹ 事可見《宋史·佞幸傳》記載：「南康守朱熹應詔上書，其言尤力，有曰：『一二近習之人，蠱惑陛下心志，所謂宰相、師傅、賓友、諫諍之臣，或反出入其門牆，承望其風旨。』疏入，帝怒，諭令分析，丞相趙雄言之，事遂止。」（〔元〕脫脫等撰：《宋史·列傳第二百二十九·佞幸·曾覲》，臺北：臺灣中華書局，1977年，第39冊，卷470，頁13691。）

⁶⁶² 朱熹立朝入講不過40日，所進劄子卻已多達9道。可見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》，第2冊，卷14，頁454-473。

⁶⁶³ 詳細論述可見余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（下）》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2007年），頁54~97。此書宗旨正在強調朱子與當時士大夫的政治意念與作為，論述頗多，本文便不再詳論。

⁶⁶⁴ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·本朝四·自熙寧至靖康用人》，卷130，頁3095。

⁶⁶⁵ 見朱子上奏言：「蓋念臣迂闊無能，分甘閑散，雖自蚤年入仕，而實歷釐務差遣僅及五任，通計不滿九考，前後伏蒙兩朝聖恩除授職名，內自循省，已為過分。所有見帶秘閣修撰，仍是紹熙二年八月祇受，至今僅及三年，其間即無絲髮勞效可錄，資淺望輕，既不足以污侍從之選，加以年齡晚莫，學殖荒落，目盲聽重，步履艱難，其於勸講經幄、出入禁闈，私竊自揆，尤所不堪。所以懇辭皆出情實，即非飾詞備禮、姑應故事而已。不謂螻蟻之誠，不足仰動天聽，聞命踟躕，恐懼益深。又竊惟念，皇帝陛下嗣位之初，方將一新庶政，所宜愛惜名器，不可輕以假人；若使僥倖之門一開，其弊豈可復塞？至於萬機之暇，博延儒臣，早夜孜孜，專意講學，蓋將求所以深得親懼者，為建極導民之本；思所以大振朝綱者，為防微慮遠之圖。顧問之臣，實資輔養，用人或謬，所係非輕。并望聖明，曲垂洞照，亟還虛授，以穆師言。」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·辭免二·辭免煥章閣待制侍講奏狀二》，第3冊，卷23，頁860~861。）

不是一種截然相反、不能相容的兩端，不是只能一次性選擇的非此即彼，而是持續並存、共伴共生的一體生命。所以與其說朱熹對於「能否獲得『君有志』而『士得君』的時代機遇」擁有焦慮，⁶⁶⁶不如說他已跨越焦慮本身，而正面面對時機下的應當與不應當，無論在仕政或隱教中都能順適而存。朱熹「得君行道」的意識與作為，無關於他個人在政治上的得失際遇，也超越於他個人對於仕宦的選擇，無論朱熹隱逸與否，都根於其心、藏於其生，因此當我們在檢視朱熹的文教成就時，也不應忽略或割裂他不離政治的這份心念。

承著「得君行道」的討論餘韻，朱熹「內聖外王」的新型態已益發清晰。余英時在《朱熹的歷史世界》一書中提出「得君行道」議題，為宋代士大夫的政治文化典型加以定調。並且，余先生指出，他們之所以不放棄「得君行道」的意識與活動，是因為「『得君行道』是『外王』領域中事」⁶⁶⁷，是所謂的「平治天下」，而「『平治天下』才是第一義，『成就人才，傳之學者』則是不得已而求其次」⁶⁶⁸。這樣的說法，明確地把政治理念與事業劃歸為「外王」，是宋儒以至朱熹的必要目標。並且也隱然傳達了一個觀點：在宋儒包含朱熹的眼中，文教屬於不得已的次要選擇，其地位遠比政治低下，也不能達到與政治一樣的「外王」功業。他在《中國文化史通釋》的〈從政治生態看宋明兩型理學的異同〉一文中更指出：「儒家自始便有另一預設，即政治秩序是『天下有道』的始點。」⁶⁶⁹基於這樣的預設，他總結而言：

南宋朱子、陸九淵、張栻、呂祖謙四大宗師無一不以政治主體自居而終身致力於「道學」與「政術」的合一，作為秩序全面重建的始點，他們顯然不是追逐權位的世俗士大夫，但是卻不肯放過任何一個「得君行道」的可能機會。⁶⁷⁰

為了人間秩序的重建，宋代理學家一定要始於政治秩序，如同朱熹對於「得君行道」終其一生的堅持，完全證實了這樣的定位。因為朱熹「始終不肯拋棄對於『得君行道』的嚮往」⁶⁷¹，從而與王陽明「放棄了『得君行道』的舊路」⁶⁷²、「找到了一條推動『儒家的整體規劃』的新路」⁶⁷³產生理學形態上的對比，余先生稱之為「得君行道」與「覺民行道」的兩種型態。所謂「覺民行道」，是繞開政治之途，明「致良知」之學於社會大眾，讓平民去其病而自致良知即可「行道」。這與「得君行道」的差別在於，宋儒以至朱熹從不放棄入仕以及教育君主的可能，

⁶⁶⁶ 見王健：《在現實真實與價值真實之間——朱熹思想研究》，頁 11。

⁶⁶⁷ 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（下）》，頁 95。

⁶⁶⁸ 同上註，頁 96。

⁶⁶⁹ 余英時：《中國文化史通釋》（紐約：牛津大學出版社，2010 年），頁 23。

⁶⁷⁰ 同上註，頁 29。

⁶⁷¹ 同上註，頁 35。

⁶⁷² 同上註，頁 38。

⁶⁷³ 同上註，頁 39。

也把政治途徑當作實現「平治天下」的必要方式，而以王陽明為始的明儒多徹底否定了「得君」的可能性，有不仕之念，直接寄望於每個個體生命的覺醒，透過文教覺民來「平治天下」。

余先生所做的宋明理學兩型比較，為朱熹與王陽明的「內聖外王」模式做了定位，凸顯了他們對於政治的不同想法，提供學者很好的對比切入點。但既然是一種分類，就或多或少存在一些模糊地帶是難以被一刀劃分的。就像朱熹理學或王陽明心學不能代表所有宋或明的儒者一樣，「得君行道」與「覺民行道」也無法完全準確地為宋儒如朱熹、明儒如王陽明的「內聖外王」型態定調。宋明儒者對於政治的態度確實有傾向上的差別，這不僅是思想的內在理論差別所致，也受各自整體政治社會狀態、思潮流行、學術發展的不同所影響。我們雖可以將兩者做出思想上的分類，藉此掌握兩者基本的差別，卻也可能因為這樣的分類，忽略了兩者內部細緻、無法被簡單歸類的複雜面。尤其當我們用「得君行道」與「覺民行道」分隔朱熹與王陽明時，就必須回答這樣的問題：朱熹若寄望於「得君行道」，那麼一旦無法「得君行道」，「外王」是否必然無望，他也就無法實現「內聖外王」的理想了？王陽明若寄望於「覺民行道」，認為「外王」無須通過政治，那麼政治一途對他而言是否多餘，君臣之義是否可拋？

本文宗旨在建構朱熹「內聖外王」的新型態，因此對於明儒如王陽明暫不置喙。但從「得君行道」與「覺民行道」的對比，確實能夠讓我們深入思考儒者對政治與文教的定位與選擇問題。朱熹具有「得君行道」的意識與願望，這是無庸置疑的，但他是否不支持「覺民行道」的路線，就需要深入考慮。朱熹的教學成果自然沒有如同明代心學般打入最底層的百姓，他的主要教學對象仍是知識份子，若要在這點上比較「覺民」，自然是成效不彰的。但他的文教並非就沒有「覺民」意識或努力，我們不能忘了他的小學、大學之分，以及「新民」理論，他深知人有資質上的差異，卻沒有放棄一般的平民百姓，要求共進小學之教，在灑掃應對進退之間培基道德，再以教學的鼓舞感興作用，使人自明明德。他在民間講學，所收學生雖是有志於學的知識份子，卻不分家庭背景、政治地位，為一般寒門民眾設教；他還想要在民間推動鄉約，讓社會大眾能自主互助，並做道德人倫的實踐與推廣；他甚至在鄉野間成立社倉，一方面解決災荒困饑，一方面也讓百姓自立自強，懂得儲蓄、分享之美德。這些都可證明他也積極在做「覺民」的文教事業，而非只是企盼著「得君行道」而焦慮等待、無所作為。並且，朱熹多次辭官，長期隱而不出，不只是因為他對於學術研究的興趣，還是因為他明白「得君」之不易，並將希望寄託在隱逸文教上的結果。這也就是說，面對「得君行道」的可能，朱熹並不比王陽明樂觀，即使他在某些時候仍會接受政治之位，也對於君主有規勸之熱忱；面對「覺民行道」的可能，朱熹也不比王陽明悲觀，即使他與陽明的思想理論與工夫實踐並不一致，教育方式與覺民角度也不相同。

這就凸顯了朱熹「內聖外王」型態，不是全然的修德以「得君行道」，也不是單純的修德以「覺民行道」。他一方面因應著時勢實踐著君臣之義，一方面又無意於出仕推動著隱逸文教。當他從政時，沒有忘記隱逸文教的希望與價值；當

他隱逸時，也沒有忘記得君行道的志趣與責任。因此從政時積極行教，正君心、辦官學、編印書籍、淳風俗；隱逸時不離國事，請祠官、針砭時政、把握機會向君主上疏、與官方合作辦學辦社倉。在前面的章節中，已經多次觸及到朱熹在政教之間的選擇與分合關係，比如朱熹大力批評科舉，不喜出仕，但自己考科舉，也不反對學生去應考求得進仕的機會，對於這個將人才嵌進國家政治體系中的制度，以及得君行道的機會，朱熹雖不滿意，卻不要求取消、推翻或無視，這顯現朱熹雖以為科舉腐敗、官場汙濁，卻是盡孝與晉身仕途之法，對於進入國家政治體系、掌握政治權位，擁有基本的支持。再如朱熹經常批評官學，可為官時仍積極辦理官學、刻印圖書、建立學規、導入道德教育；他致力於創辦民間書院與私人學堂，但在興復書院時，卻不斷爭取朝廷的支持與同等於官學的地位，可證他進行文教工作時，多方運用政治力量並要求國家認可，結合官私與政教。又如他建立社倉，與政府官員合作，又上書皇帝，運用政令使其成為國家體制，得以普遍而正式地遍佈民間，可見善於與官方合作，肯定結合政治力量加以推動民間措施的作用。這些都證明了朱熹既不滿國家政治、立足於政府之外，卻又支持進入國家體制、肯定政治力量對於推動民間文教的幫助。他既為「官」又為「士民」，於官私之間、政教之間遊走，已然呈現了他在政治與文教之間的微妙定位，對於他來說，政治理念事業與文教理念事業並非不能相容，而是在他的生命中互相交涉、彼此支撐，既相合又相分。隱不離政、政不離教，正是朱熹「內聖外王」型態的獨特之處，不能純然將政治與文教劃分，或以此分割來歸類其選擇。

朱熹比起過往許多儒者更坦然地選擇了隱逸文教，凸顯了文教之事作為國家政治之根本，可獨立於政治權位之外的意義與價值。但這個「獨立」，不是一種離開政治考量之下的獨立，而是無法從政，或從政無法行道時，依然能達到從政行道結果的一種實現方式。也就是說，雖然透過隱逸的文教事業，就能夠做到從政行道之結果，但若政治時局適合出仕，朱熹仍然會選擇出仕。這不代表隱逸文教是不得已下的選擇，或是政治的附庸，而是因為若時位兼具，不仕就違背了君臣之義，造成道德人倫有缺，自也失去隱逸行教的根本。在朱熹那裡，得君行道本就是最理想的狀態，儒者透過政治一途即可施展文教事業，隱逸文教自然就顯得不必要；但若無法得君行道，進入政治反而違背了義時，隱逸就是必須的，更不用悲傷惆悵，因為即使沒有政治權位，儒者依然能以文教行道，實現自己的理想，它的獨立價值由此而立。也就是說，此獨立不是離開了政治情勢的考量而立，而是離開了政治權位卻仍能成就事業而立。這揭示了朱熹「內聖外王」的思想內涵相當複雜，既包含了傳統得君行道的路線，又包含了隱逸文教的路線，但在當時的政治情勢之下，朱熹主動以義為標準，離開政治，選擇了隱逸文教，並給予它與從政不分軒輊的地位。它不再是傳統隱逸的不得已，也不只是無奈等待政治權位降臨的過程，而是積極正面地向理想邁進的實踐之路，並且，這個選擇不離政治情勢的考量，也不是對從政理想的拋棄。

尤有甚者，隱逸文教雖是一種私人事業，表面上無關乎國家政治，但對國家政治卻有無形而深層的影響：

今世文人才士，開口便說國家利害，把筆便述時政得失，終濟得甚事！只是講明義理以淑人心，使世間識義理之人多，則何患政治之不舉耶！⁶⁷⁴

朱熹面對要求學者理會時政的論調，強調的是從內在根本道德人心的改變做起。這不意味學者不須關心時政，而是在關心時政的同時，個人的道德不能不修、義理不能不明，否則只是空談妄論，對於時政是沒有益處的。而朱熹要學者「講明義理以淑人心，使世間識義理之人多」，便能有益於政治，這樣的說法可能會被批評為迂腐而不切實際，但國政之所以能透過講學而得治，蘊藏著兩個原因：第一，根據朱熹「有一家便當理會一家之事，有一國便當理會一國之事」的「為政」想法，⁶⁷⁵講明義理以淑人心，是從自己本身出發做文教的鼓舞興發，並向外擴及至自己所能接觸的範圍，這是屬於個體的「為政」。而通過自己而被興發的他者，亦能進行自己的「為政」，從民間小單位的安定漸漸擴散出去，進而使國家百姓主體平治，確實能達到朝廷政治所欲管理國家、教化百姓的作用，只不過它是一種由基層向外、甚至向上擴展的文教發展過程。第二，以朱熹為主的學者們，主要的教育對象是讀書人，這些讀書人是能夠深明義理、興發道德而能進一步「新民」的人物，他們也是有望能夠通過科舉考試、進入官場的人物，一旦學術講明，讀書人都能夠以儒家道德精神為宗，也就能自然地透過進入國家政治體制，實現由上至下的教化工作。因此，通過隱逸文教來實踐「內聖外王」的理念，是自政及民、自民返政、雙向的「政治」事業，除了「治政」的效果外，也帶著影響國家「政治」的目的，其與「政治」的關係本就相當緊密。

由朱熹對「隱」與「政」的理解，再次確立了隱逸文教的獨立價值；由「隱而不隱」的仕隱定位，與「得君行道」的心願與努力，也刻畫出朱熹不離政治的心念。政治與文教在朱熹得生命中交融共構，並行共存，一方面開拓了儒者離開政治權位、從事文教的行道之路，一方面也標舉了儒者與政治難以斬斷的因緣。他開啟了「覺民行道」一路的積極意義，又抱持著「得君行道」的盼望與堅持，若與普遍的明代儒者來比較，比較像是處於傳統與開新之間的過渡，正呈現一種轉型的階段特色。正因處在這種承先啟後的階段，直接反映為其內涵的複雜，所以當我們確定了朱熹以文教貫徹「內聖外王」精神與理念，並以此獨立於政治之意義來凸顯其形態之「新」時，並不能將之視為一種與政治斷開、毫不相關的實踐道路，而是要注意到政與教在朱熹「內聖外王」思想中的平衡地位與互涉關係，才能真正勾畫出其「內聖外王」新型態的真實樣貌與獨特之處。

第五節 小結

⁶⁷⁴ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷 13，頁 237。

⁶⁷⁵ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類·孟子十一·盡心下·萬章問孔子在陳章》，卷 61，頁 1477。

本章將焦點放在朱熹的社會文教工作實踐，具體而微地呈現了其內在道德、學術思想，如何與外在世界、他者生命進行連結。由於「文教」需先有主體作為起點，主體之道德言行，就是言教與身教的素材，因此朱熹以「文教」工作來實踐「內聖外王」，便是內在的道德修養與思想義理，向外在展示並進行影響的內外結合與貫徹。要將自身言行當作素材進行教育的推動，需要有實際載體、傳播管道、施教環境、對象客體，包含了教材的編寫、圖書的刻印出版、學校的經營建立、民眾與學派的關注交流，這些都是朱熹將屬於個人的道德理念、思想情感，透過具體的文教工作向他者呈現的實踐方式。從朱熹個人來看，是內外一貫之精神與理念的落實；從文教過程來看，則是由內向外、由己至他、「內聖」與「外王」的雙重實現。以下便精簡總結本章所述文教工作之重點。

第一，關於教材與出版。朱熹立基於儒家經典，選擇了《四書》作為教科書，並竭盡全力進行編纂注解。朱熹選擇四子書，是對於二程的接續與發揚、對於自我教育始點的反饋，標舉了無位傳道者透過經典與經典詮釋，加以傳承大道的責任與方式，也凸顯了立心性之學以重體反本的學術路徑，以及儒家教學進程的先後難易選擇。朱熹對於《四書》的排序，表明了他的文教意圖。最常出現的「學論孟庸」及「學論庸孟」排法，反映朱熹對「學習進程」與「道統傳承」的考量與重視，此二者根據不同書籍的立意與宗旨，而有傾向上的差別，卻沒有並存上的矛盾，比如他對「四子書」與《四書章句集注》的不同排序，便代表了對於「道統傳承」與「為學次第」的不同傾向用意，更結合出版刊印的考量，各自提示了二種意圖並存的重要性。朱熹對於《四書》注解的方式，是訓詁與義理並重的風格，立基於經典文獻，又著重於闡發經典義理，並且反覆修訂，是對於經典的重視、對於傳道責任的堅持，對於文教影響的謹慎所致。朱熹在《四書》中，對《大學》格外重視，將之列在首位，改動經文順序並做補傳，至死仍掛念其中文字，意在先立學者由內而外、由己至人、由個體到天下的志向規模，開示格物致知、窮理盡性之天人工夫。從朱熹選擇《四書》的原因、《四書》的排序、注解方式，到他不斷修改《四書章句集注》，以及對《大學》的重視，都彰顯著朱熹強烈的文教意識與企圖。另外，朱熹善用南宋的刻版印刷技術，深入出版事業，大量刊印對世教有益的圖書。所印書籍有自著，亦有他著，可能印在官學、委託友人或與友人合作刊印，可能與官府合作刊印，亦多有自行刊印出版。所得營收可能貼補家計，亦大量回歸出版所用。他對於出版書籍相當重視，重視作品的質量，從內容到形式，都有所要求，因此在印刷之前，總是小心翼翼，反覆思量、選擇、修改、校正、勘誤，深怕書籍對讀者造成不好的影響，反映了他在意書籍對於讀者的影響力與流傳效果，也深知出版業對於文教的巨大作用，更有意識地掌握並運用之。

第二，關於學校。朱熹面對科舉的弊端，批評官方學校，致力私人書院，積極建立文教的場域，傳承理學思想，改變當時讀書人的功利之心。朱熹針對官學教育，主要批評其守科舉、做時文、任老佛之道，敗壞人心風俗，要求改革太學解額問題，主張學官遴選以道德為先，期許學生不要見利忘義、為科舉而學。但

他在任官期間，仍在同安縣學、南康軍及所屬縣學、永嘉縣學、漳州州學及所屬縣學、潭州州學及所屬縣學進行管理整頓，未任官職時也多为官學而書寫記文。可知朱熹在實踐其文教事業時，並未退出官學的教學場域，並努力讓官學不致於完全科舉化。朱熹抨擊科舉制度，認為此造就了腐敗的士風，要求以德取士，更提出具體的格方式：改變考科、制定考科與年份的規律搭配、改變書寫依規及批閱標準。同時，朱熹集中火力批評時文，反對永嘉學者等人所引導的時文寫作模式，包含了他們的選經讀經與注經內容，表示朱熹意識到作為教師，在教學時的選材與義理傳達正誤與否極為重要。但朱熹並不反對學生、士子學舉業或去應舉，以「同而獨異」面對科舉，要求學生能應舉，卻不以得失為心，不為科舉所累。至於朱熹在官學之外，特別醉心於書院的創建與推廣，此包含以官方力量協助復興的傳統書院，以及以私人居住地開展的精舍，並標舉了與當時官學不同的教學宗旨。但朱熹不排斥書院學生準備科舉或應考，在書院規模制度上也盡量仿官學而立，特別在對待白鹿洞與嶽麓書院時，爭取官方支持與肯認，顯現朱熹掌握了私人、官方、官私結合的多種模式經營學校，企圖在各個層面發揮其文教影響，也證實朱熹的私人教育並不與政治或國家失去聯繫。朱熹雖批評科舉卻不主張推翻科舉、不滿官學卻用力於官學教育、推動書院卻尋求朝廷認可，都呈現了官與私、教育與政治之間那不即不離的關係。

第三，關於教育對象。相對於政治族群，朱熹將更多文教的重心放在民間社會群體，包含了「民」與「士」，也就是基層鄉里的民眾，以及同道學派的學者士人。他重視民間鄉里之風教，也用心維繫士人的凝聚力與學派間的互動關係，企圖運用由民間往國家擴展的方式，達到更為基本而扎實的文教效果。朱熹善於運用規約形式教化鄉里民眾，包含〈家訓〉、〈家禮〉、鄉約、〈童蒙須知〉、書院學規，其對象由小而大、由己而他、由家而鄉、由民而士，完全呼應其「內聖外王」理念與教學進程，也彰顯朱熹作為「士」與「師」，充分掌握以「文」行「教」的權力特徵。他也有效運用政治力量，無官時結合官方推動社會制度，也在任官期間發布各種禮教勸諭榜文，以達到由鄉到國的教育推廣目的，也彰顯朱熹作為「士」與「官」，立足鄉里與國家之間的微妙地位與平衡作用。另外，朱熹積極與其他道學學派交遊，包含張栻湖湘學、呂祖謙浙學、陳傅良及葉適永嘉學、陳亮永康學、陸九淵江西學，從彼此間的討論學問、書院講學到批評辯論，呈現朱熹一方面吸收他派所長、凝聚學者向心力，一方面阻止儒學發展的偏弊、避免文教影響惡化的心思。

第四，關於政教關係。朱熹的文教工作，基本上是在隱逸之中進行的，他開啟了不倚賴政治權位亦能行道之路，卻不代表反對出仕或與政治無關。朱熹的「內聖外王」新形態之所以成立，一方面是因為他賦予了文教獨立的價值，一方面也蘊含著他不離政治的心念。由朱熹對不仕之「隱」亦可有為的肯定，「隱」不再是儒者不得志下不得已的選擇，而是他們根據義理的自主決定，它雖不離政治情勢的考量，卻不是一種痛苦與無奈，具有積極而樂觀的意義與價值。由朱熹對於個體之「政」意涵的建構，「政」不再侷限於傳統政治權位之中或朝堂之上，而

是每個主體自身向外振發感興的結果，這扣緊朱熹對於「新民」的理解，也正是文教事業的根本，成就了儒者之「政」，使政與教的關係在此意義下連結。同時，朱熹從來沒有放棄政治，他應科舉，本為國家政治體制下的一員，雖不愛出仕，卻也未終身不仕，出仕時也都有一定的政績。他從來沒有主張士人「不仕」，反而認為不能先有「不仕」的念頭，否則是放棄了君臣之義，毀棄人倫。在他多次的辭免文字中，強調的是出處辭受之間的道義問題，在與隱逸文教的有益於世相比之下，預料中無法「大用」的出仕，終不會是應該做的選擇，但這不代表他厭棄朝政。尤有甚者，朱熹擁有明確的「得君行道」意識與作為，充分反映他堅信文教能夠通過國家統治者與政治方式成就，天下的安治也與政治密切相關。對於政與教的雙雙肯定，揭示了朱熹「內聖外王」之新型態，是朱熹在政教之間平衡抉擇、政教共存下的產物，不只凸顯了「覺民行道」的特徵，也不離開「得君行道」的意念，可說是在一種轉型過程當中，承先啟後的獨特模式。因此雖以「文教」的獨立價值挺立「內聖外王」之「新」，卻不能無視或排除「政治」對於朱熹的意義，才能較為準確地描繪出朱熹「內聖外王」新模式的樣態。

相對於早期對於「內聖外王」定義的侷限，近年來在反省的聲浪中，概念的定義已然更為靈活，以「文教」為「外王」的說法也並不獨特。但「文教」不只是「外王」事業的一環，它以個人的道德修養與思想義理為根據，並通過實踐向外推擴。因此當個人在做道德的修養與義理的探究時，看似是屬於個體的「內聖」工夫，卻已是具體「文教」事業的一部分；當個人在推動教育事業之時，看似是屬於「外王」的事為，卻只是個人道德言行的「文教」展現。如同朱熹注解《四書》時，是在建構自己的思想義理，屬於「內聖」的範疇，但同時也是在做宣揚道統的「外王」事業；朱熹做書籍的刻印出版時，是對理學思想的發揚，屬於「內聖」的範疇，但同時也是在做有益世道的「外王」工作；朱熹經營學校、建立書院，是在傳布自身學問，屬於「內聖」的範疇，但同時也是在做教育後人的「外王」事為；朱熹與學派互動，是做學術切磋，屬於「內聖」的範疇，但同時也是在做鞏固道學、防堵流弊的「外王」之事。因此「文教」包含了「內聖外王」整體，使「內聖外王」從本至末、真實地連貫起來，不再因為外在因素產生斷裂。只有理解到這層意涵，以「文教」結合內外、貫徹「內聖外王」的說法才能真正立體起來，而不只是一種模糊的印象或口號。尤其，當我們說朱熹以「文教」實踐「外王」事業之時，是否真正明白他們所做的決定所具有的獨立意義？又如何證實他們的「文教」事業與前人不同？它不再是一種「政治」下的附庸，而是不亞於政治之路的行道方式；它與「政治」也不相矛盾，不是單純放下「政治」、遠離朝堂、仕宦的選擇。只有詳細地分析朱熹的文教作為，才能刻畫其實際運作方式、深化其複雜內涵，抽絲剝繭地突出其自主意識，發見其行文教之事的意圖，並證實這樣的路徑能夠成立，這也即是本章立論之研究目的與價值。

第五章 結論



本文的問題意識，最早來自對於「內聖外王」概念的定義與使用反省。由於學界將「內聖外王」視為儒家的精神理念，並在無形之中使它成為儒學研究中慣常的學術用語，即使眾人對於它的看法看似一致卻界定模糊，但「內聖外王」仍在含糊中持續不斷地被使用，並拿來指稱並評價各個時代的不同儒者。關於宋明理學家，學界願意相信他們擁有「內聖外王」的精神與理念，卻不願意肯認他們擁有「內聖外王」的狀態與成就，這是因為傳統將「內聖」定調在個人的道德修養與學術建構，「外王」定調在對於政治事業的付出參與及具體完成，在這樣的理解之中，宋明理學家如朱熹（字元晦，1130-1200年），便是個傾向於「內聖」，卻缺乏「外王」的儒者。於是問題便產生了：儒者具有「內聖外王」的精神與理念，卻不具有「內聖外王」的實踐與完成，其「內聖」與「外王」是斷裂的，那麼他們何以被稱為儒者？又有何資格談此精神與理念？

以上的問題呈顯出了儒學研究在方法與視野上的侷限。因為當我們以「內聖外王」指稱儒者時，所涵納的就不只是儒者的思想本身，還包含了他們在整體世界之中的參與。就像不同儒者的思想內涵具有大大小小的差異，他們參與社會的方式也各有不同；但是我們雖肯定儒者在思想上有所變化，有深度廣度及關注焦點的不同，卻不願意肯定他們用不同的方式進入國家社會，所能達到的是同樣具體不凡的成就。這是因為我們用單一僵化的視角限制了「內聖外王」的意涵，又忽略了儒者與其生存環境的關係，沒有進入到儒者的整體生命當中，去感受他們對「內聖外王」的貫徹與實踐。朱熹作為宋代儒者，長久以來被視為「外王」不足的一份子，但他卻是真實地生存在南宋的政治社會當中，運用著他自己的思維與方式，實踐著屬於他的「內聖外王」精神與價值。透過他的重整與貫徹，也能讓我們有所反思，實現對於「內聖外王」的定位與儒學研究方法的重整與貫徹。

因此本文的研究目的有三：一是建立動態的「內聖外王」概念與思維，二是進行歷史環境與哲學思想結合的研究，三是確立朱熹「內聖外王」的新型態。全文便環繞著上述的問題意識與目的而展開論述。今統整全文之觀點與結論如下：

一、動態的「內聖外王」概念與思維

自《莊子》中第一次出現「內聖外王」一詞，到目前學界使用「內聖外王」來指稱儒家精神理念，經過了非常漫長的發展過程。由於在宋代以前「內聖外王」一詞極少被使用，宋代儒者也幾乎不用「內聖外王」來概括他們自己的思想精神，因此從觀念史的角度來看，「內聖外王」本該屬於道家，將其歸屬於儒家或用其指稱儒家精神，只是一種轉化了內涵的借用。可正是因為這個借用，使「內聖外王」一詞在發展中逐步與儒家連結在一起，並成為當前儒學研究中的慣常用語，發揮了它作為一個概念的作用，這是無可厚非的。因此本文特別區分了「字源詞

源」與「使用轉向」兩種定義，並追溯其定位與使用方式，陳述其發展過程，來釐清「內聖外王」一詞的使用與轉化問題。本文無意否認「內聖外王」有其字詞的根源，但目前學界將之與儒家聯繫起來，進行了定義上的轉化，不僅是因為「內聖外王」在字面上豐富的詮釋可能，也根據於過往長期發展的歷史，可謂事出有因、其來有自。更何況對於目前的儒學研究來說，透過「內聖外王」一詞，便能相當精簡而直接地表達了儒家向內修德、向外安民，內外兼顧的思想特色與實踐狀態，可謂一有效的概念用語，無須因為其字詞根源或歸屬問題，便認定其在發展中的轉向定義為非。

本文所關心的「內聖外王」概念問題，在於學界賦予其儒家「修己安人」的思想精神內涵，卻忽略了不同儒者在發揮並貫徹此思想精神時，並非處在同一個歷史環境背景，也可能有不同的表現形式與實踐方法。從先秦到漢唐的儒者來看，他們重視個體的道德，但將理念寄望在君主與政治途徑之上，本就不是王者的他們，期待著君主本身能修德仁愛、施行王道政治，也期待著自身能受到君主重用、進入仕途，一方面居朝輔佐、導正君王，一方面通過官位職權照顧百姓。他們從思想言論到具體作為，都展現著強烈的正君意向與從政心願；若無幸得位施展抱負，他們也常透露出惋惜與無奈，並持續等待著被啟用、進入仕途的一天。但自宋代以來，儒者們經過了長久的政治參與、變法改革、正君作為、結黨鬥爭，雖仍心繫天下，卻也認清了政治局勢的不可掌握，以及權力欲望的角逐傾軋，不僅不能讓人仕成為實現王道政治的坦途，還因此扭曲了道德人格，內外兩失。於是眾人對於仕隱價值的看法有所轉變，開始正視不通過政治路徑與力量所能做到的事業為何，從而肯定了不仕之隱而進行文教工作的意義與價值。當儒者不能或不願進入仕途之時，他們也並非無所作為，或是灰心喪志，而是滿懷熱忱進行儒家道德之學的文教事業，將之視為安定天下的有效方式。於是，當我們依然用一貫不變的概念定義去看待他們時，便無法發掘這種因應時代環境而改變的細微之處，反而用僵化的思維限定了他們「內聖外王」的內涵，給予他們政治參與不夠、無政治事功的「外王」不足評價。

既然目前的「內聖外王」概念是一種「使用轉向定義」，那麼它就允許轉向的可能與空間，內涵也能更有彈性，那麼相較於用現今學者們的傳統印象進行定義，本文傾向用儒者自己的想法與表現來定義。因此，本文提出「動態」的「內聖外王」概念與思維，是回到各個時代、不同儒者自身，去發掘屬於他們自己的「內聖外王」模式，由他們的思想內涵與表現型態來定義與定位，而不是先預設一固定不變的定義與內涵，再去將他們進行分類或評價。此「動態」的定義方法，並非意味毫無標準的見仁見智，「內聖外王」作為一個概念，必然要有基礎的定義，即是由各個時代的儒者所共有，且目前多數學者也都肯認的儒家式「修己安人」精神與作為，立基於此，再對於其內涵進行特殊性的探究，才能豁顯儒家「內聖外王」的共同精神與歷時變化。通過這樣的方式，我們不但能進入到儒者生存的時代之中，也能掌握不同階段儒者思維意識的轉變，使「內聖外王」概念在「動態」的過程中展現其獨特面貌，取代單一僵化的「靜態」定義，並建立儒家「內

聖外王」的不同型態。

二、「歷史性哲學」及「哲學性歷史」

根據前述的「動態」思維，本研究必然要立基於歷史環境展開「內聖外王」思想精神與表現型態的討論。彭國翔有言：「『思想史』並不是一個很容易從事的領域，好的思想史研究是既有『思想』也有『史』。而壞的思想史則是既無『思想』也無『史』。」¹本文為避免哲學研究脫離環境，採取「思想史」研究路徑，在內容與操作上，都極力將思想與歷史加以結合，不進行離開思想的历史研究，或是離開歷史的思想研究。

因此，本文雖是對朱熹的「內聖外王」思想進行討論，但從「內聖外王」概念本身、朱熹以前的儒家發展脈絡，到朱熹所生存的背景，都進行了歷史性的探究。可在對歷史的討論當中，又不只是文獻資料的陳述，或是漫無目的地展開，而是以儒家「內聖外王」思維作為基準展開。細部來說，比如第二章，為建立先秦以至漢唐儒者的「內聖外王」型態，本文對儒者生存環境進行了歷史建構，但內容都扣緊了與儒者息息相關的部分展開，並以儒者的言論與作為發見他們與環境的互動關係。包含漢唐時期的君臣理論、考試制度、儒學教育，或是宋代的政治文化背景與學術發展狀況，都與儒者有密切關聯。再如第三章，雖進入到朱熹的「內聖外王」思想當中，卻將他放在宋朝的環境當中，看見他如何面對實際的內外一貫問題，以及如何運用學術去傳達對於整體社會的改造意識。包含朱熹與陳亮的爭辯，反映的是當時儒者面對道德無法落實在政治面向上的焦慮，並尋求著內外一致的解決之道；以及朱熹面對當時困境，利用學術建構與教育事業去回應時代、落實個人理念的心意與做法，皆無法與其生存環境分開。又如第四章，雖討論著朱熹實際的文教工作內容，卻從中發掘他的文教意識，凸顯他由內任思想到學術建構，再到文教工作的落實，以及由文教落實，反過來傳佈其哲學理論、文教意識與思維的內外互動關係。包含朱熹的注經與出版事業、對於學校與書院的經營，對於民眾與士人的教育工作，雖是歷史事實的陳述，卻扣緊其文教心念展開說明，表現他在進行這些工作時，充分掌握了文教的載體管道、流動傳承、場合氛圍與主體客體，並凸顯其文教精神與思想；從這些歷史性梳理中，也總結出他在官私、政教、仕隱之間的選擇與運用，發現其政教結合的思維與過渡的型態。

本文以「內聖外王」為題，已標舉出研究不能侷限於思想或歷史單一面向，因為儒者的「內聖外王」，不單單是一種思想精神，還必須在現實環境中操作落實，與天下生民、萬物產生連結，故而兩個面向缺一不可。從時空的形塑對朱熹的影響進入，再由朱熹的文教思維與實踐看見他對傳統的繼承、時代的回應，正是本研究欲透過思想與歷史的交錯融合，所呈現的內外並進、涵容相兼之路。

¹ 彭國翔：〈「思想」與「歷史」之間的「中國思想史」〉，收於彭國翔主編：《海外中國思想史研究前沿譯叢》（杭州：浙江大學出版社，2015年）總序。



三、朱熹的「內聖外王」新型態

本論文為建立朱熹的「內聖外王」型態，首先向前尋找儒家與儒者們的思想資源，確立朱熹以前的「內聖外王」模式，以見及朱熹的繼承與開新之處；也進入朱熹的生存時代，才能看見現實環境如何影響朱熹，並凸顯其轉化的合理性。通過時空的縱橫交錯，使朱熹「內聖外王」型態得以形塑的背景立體起來，之後則要將焦點放置到朱熹本身，從他的思想意識與實際作為當中，抽繹出他對於內外本末關係、道德事功連結、傳道儒者定位、仕隱政教並存的看法，刻畫其「內聖外王」型態。

朱熹「內聖外王」型態的獨特之處，在於他肯認了文教獨立於政治的價值，卻又與政治並存而不衝突。朱熹肯定內在道德為本為體，外在事功為末為用，並與陳亮辯論，極力鞏固此本末體用關係，以避免學者本末倒置、體用錯亂。但他也認為儒者不能只關注於個體的修養，定要進入到世界萬物當中，在萬事萬理中存養體察，追求著他人的安定，才能達到內外一致的結果。而他對於所謂的「事功」、「功業」的看法，包含了政治與文教兩個方面，一方面肯定由政治權位安定天下的功勞，一方面也肯定了隱而傳道的文教事業。對於朱熹而言，「文教」是「政治」的基礎，它就是「新民」說法的根據與原理：德禮教育通過鼓舞感興即可發揮作用，而儒者即使沒有政治權位，亦可通過道德身教與禮文言教加以「新民」，由親而疏，由個體而他者，逐步擴展出去，它有「治政」的效果，也就是一種「政治」。因此作為一個儒者，無須倚靠政治地位與力量，亦能藉由自身的修養與講明義理、推展文教的方式，完成屬於自己分量的「外王事功」，這是朱熹透過文教貫徹「內聖外王」理念與精神的新模式。據此而看朱熹的哲學建構，可見這些理論不僅只是個人意見與腐儒議論，而是蘊藏著朱熹對於整體世界、生民萬物細膩的觀察與深切的關懷，體現著他欲意通過講明義理的方式，以傳達正確的文教內涵、提供學者具體的修習方式。

他也根基於其道德修養與哲學理論，進一步關注其身教與言教如何發揮作用並傳達出去的問題，從而展開全方面的文教實踐，包含了注解經典以提供教科書、投入出版以擴大文教傳佈，經營官學私學以改變科舉考試的負面影響、對於鄉里民眾進行規約禮教與救濟事業、與士人群體反覆互動交流以至批駁遏阻。從這些具體的文教工作當中，我們不但能清楚看見朱熹的文教思維與意識，也能發現他為民為士為官的多重身分，以及居鄉居官的複雜定位。他雖肯定了儒者文教不依靠政治的作用與價值，但從不否定通過政治一途以安天下的有效性，也從未真正放棄正君思想或離開國家政治體制。因此，要說明朱熹的「內聖外王」型態，定要發見其以「文教」貫徹內外之意義與價值，也要明白「文教」與「政治」的平衡、並行關係，才能掌握其型態之「新」，既看見他的承繼與開展，也凸顯其獨特之處與過渡定位。

由於本論文的問題意識來自於現今學界對於「內聖外王」的界定與使用問題，以及由此而來關於宋明儒者「內聖」、「外王」不均或斷裂的疑慮，因此焦點不在於說明朱熹的「內聖」與「外王」各自是什麼或包含哪些，而在於呈現其「內聖」與「外王」的一體性與連結關係。筆者從不否認朱熹以傳統儒家的「修己安人」思想作為其精神理念，也不否認在概念的界定上，「內聖」與「外王」各有攸屬，可將道德修養與心性建構歸於「內聖」，將政治事業與安人實踐歸於「外王」，但這是目前學界都無疑問之事，無須筆者重述。因此本文的關懷在於，朱熹究竟如何在儒家「修己安人」的共識下，通過其新思維來重整並貫徹其「內聖外王」，故全文從論文題目到章節標題，都特別標舉了內外的「聯繫」、「互動」與「結合」，在內容方面也企圖呈現這種關聯與平衡關係。本文尤其想凸出一個關鍵是：道德修養與心性建構，在概念分屬上雖是「內聖」，但以朱熹的「內聖外王」新型態而言，卻亦是所謂的「身教」與「言教」，即在文教實踐的「外王」一環；政治與文教實踐，在概念分屬上雖是「外王」，但以朱熹的「內聖外王」新型態而言，卻是以道德修養與心性建構為內涵與基礎開展，即是文教思維的「內聖」展現。於是通過「文教」，朱熹巧妙地將「內聖」與「外王」貫徹起來，「內聖」即「外王」，「外王」即在「內聖」之中，「內聖」與「外王」一體成形，內外相容、體用相需，這才是本文的立論宗旨。

朱熹的「內聖外王」型態，代表了宋代儒者在面對個體與他者、理想與實踐之間的關係時，在思維意識與操作模式上都已產生了轉變，這是儒者生處於宋代的政治文化環境與學術發展狀況下的一種反應，是一種整體性的趨向與結果，只是為朱熹正式建立並落實。朱熹的新型態建立之後，宋以至明的儒者，對於仕隱政教之間的關係有了更清楚的認知，在能掌握政治權位之時當仁不讓，在不能掌握政治力量之時也多有泰然順適的傾向，傾力於儒家的文教事業，甚至在與出仕相比之下，更醉心於隱逸不仕的「覺民行道」之路。²因此，朱熹作為此典型的開拓與建立者，在儒學研究的發展中具有關鍵性地位，也能依此典型往下進行宋明儒者「內聖外王」模式的比較與梳理，而見儒者在其生存環境中的互動關係，以及儒學發展的轉變過程，是此研究的後續延展方向與發展潛能。而儒者們在政治與文教之間尋找出路、努力實踐「內聖外王」精神理念的樣態，也能為當代學者提供力量，在個體與他者、學術與社會之間，找尋更積極的意義與適切的定位。

² 可見本文第二章註 529，以及第四章第四節「得君行道」部分討論。


參考文獻



一、中文論著

(一) 古籍文獻 (依著、編者朝代排列)

- 〔漢〕孔安國撰、〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1955年），第2冊。
- 〔漢〕司馬遷：《史記》，《二十四史（縮印本）》（北京：中華書局，1997年），第1冊。
- 〔漢〕劉向撰，向宗魯校證：《說苑校證》（北京：中華書局，1987年）。
- 〔漢〕桓譚撰、朱謙之校輯：《新輯本桓譚新論》（北京：中華書局，2009年）。
- 〔漢〕趙曄撰：《吳越春秋》，《二十五別史》（濟南：齊魯書社出版社，2000年），第6冊。
- 〔漢〕班固：《漢書》，《二十四史（縮印本）》（北京：中華書局，1997年），第2冊。
- 〔漢〕許慎著、〔清〕段玉裁注：《說文解字》（臺北：萬卷樓圖書，2005年再版）。
- 〔漢〕鄭玄注、〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1955年），第5冊。
- 〔漢〕鄭玄注、〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1955年），第7、8冊。
- 〔漢〕劉劭：《人物志》（臺灣：中華書局，1988年）。
- 〔漢〕徐幹：《中論》（上海：泰東圖書局，1929年）。
- 〔蜀漢〕譙周：《古史考》，《筆記小說大觀》（臺北：新興書局，1987年），第二十四編。
- 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注、〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1955年），第1冊。
- 〔西晉〕杜預注、〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳正義》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1955年），第9、10冊。
- 〔南朝〕范曄撰、〔唐〕李賢等注：《後漢書》（北京：中華書局，1965年）。
- 〔梁〕蕭子顯：《南齊書》，《二十四史（縮印本）》（北京：中華書局，1997年），第5冊。
- 〔唐〕魏徵等：《隋書》（北京：中華書局，1973年）。
- 〔唐〕吳兢編著：《貞觀政要》（上海：上海古籍出版社，1978年）。
- 〔唐〕杜甫著、〔清〕仇兆鰲注：《杜詩詳注》（北京：中華書局，1979年）。
- 〔唐〕陸淳：《春秋集傳纂例》，《中國經學史基本叢書》（上海：上海書店，2012年），第2冊。

- 
- 〔唐〕杜佑：《通典》（北京：中華書局，1988年）。
- 〔唐〕韓愈著、〔清〕馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》（上海：上海古籍出版社，1987年）。
- 〔唐〕韓愈、李翱：《論語筆解》（北京：中華書局，1991年）。
- 〔唐〕李翱：《李文公集》，《四部叢刊初編·集部》（臺北：臺灣商務印書館，1965年），第159冊。
- 〔唐〕羅隱：《兩同書》（北京：中華書局，1985年）。
- 〔唐〕皮日休：《皮子文藪》（北京：中華書局，1959年）。
- 〔唐〕陸希聲：《道德真經傳》，《正統道藏·洞神部7·玉訣類》（臺北：藝文印書館，1962年，影印民國十二年上海涵芬樓重印本）。
- 〔唐〕王定保：《唐摭言》（上海：上海古籍出版社，1978年）。
- 〔後晉〕劉昫：《舊唐書》，《二十四史（縮印本）》（北京：中華書局，1997年），第10冊。
- 〔宋〕王溥：《唐會要》，收於王雲五主編：《萬有文庫》（上海：商務印書館，1935年），第2集。
- 〔宋〕王禹偁：《小畜集》，《國學基本叢書》（長沙：商務印書館，1938年）。
- 〔宋〕穆修：《穆參軍集》，《四庫全書珍本·十集》（臺北：臺灣商務印書館，1981年），第482冊。
- 〔宋〕范仲淹：《范文正公集》，收於王雲五主編：《萬有文庫薈要四百種》（上海：商務印書館，1937年）。
- 〔宋〕左圭輯刊：《百川學海》，《百部叢書集成·百川學海5》（臺北：藝文印書館，1965年），第7冊。
- 〔宋〕宋綬、宋敏求同編：《宋大詔令集》（臺北：鼎文書局，1972年）。
- 〔宋〕孫復：《孫明復小集》，《四庫全書珍本·八集》（臺北：臺灣商務印書館，1978年），第371冊。
- 〔宋〕胡瑗：《周易口義》，《四庫全書珍本·三集》（臺北：臺灣商務印書館，1972年），第1、3冊。
- 〔宋〕孫甫：《唐史論斷》，收於王雲五主編：《叢書集成簡編》（臺北：臺灣商務印書館，1965年），第854冊。
- 〔宋〕石介：《徂徠石先生文集》（北京：中華書局，1984年）。
- 〔宋〕契嵩：《鐔津文集》，《四部叢刊三編（六一）·集部》（上海：上海書店，1986年，重印商務印書館1936年版）。
- 〔宋〕歐陽脩：《歐陽文忠公集》，《四部叢刊正編·集部》（臺灣：臺灣商務印書館，1979年），第44、45冊。
- 〔宋〕李覲：《李覲集》（北京：中華書局，1981年）。
- 〔宋〕蔡襄：《端明集》，《四庫全書珍本·四集》（臺灣：臺灣商務印書館，1973年），第236冊。
- 〔宋〕周敦頤：《周子通書》，《中國名著精華全集》（臺北：遠流出版社，1983

年)，第9冊。

〔宋〕周敦頤著，陳克明點校：《周敦頤集》（北京：中華書局，2009年）。

〔宋〕張載：《張載集》（北京：中華書局，2012年）。

〔宋〕陳襄：《古靈集》，《四庫全書珍本·三集》（臺北：臺灣商務印書館，1972年），第236冊。

〔宋〕司馬光：《司馬文正公傳家集》，收於王雲五主編：《萬有文庫薈要四百種》（上海：商務印書館，1937年）。

〔宋〕司馬光：《資治通鑑》（北京：古籍出版社，1956年）。

〔宋〕司馬光：《溫公易說》，《易學叢書續編》（臺北：廣文書局，1974）。

〔宋〕曾鞏：《元豐類稿》，收於王雲五主編：《萬有文庫》（上海：商務印書館，1937年），第2集。

〔宋〕王安石：《臨川集》，《四部備要·集部》（臺北：中華書局，1965年），第565冊。

〔宋〕劉摯：《忠肅集》，《四庫全書珍本·別集》（臺北：臺灣商務印書館，1975年），第279冊。

〔宋〕程頤、程顥著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2004年）。

〔宋〕蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986年）。

〔宋〕蘇轍：《龍川別志》（北京：中華書局，1982年）。

〔宋〕蘇轍：《欒城集》，《四部叢刊初編·集部》（臺北：臺灣商務印書館，1965年），第208冊。

〔宋〕邵伯溫：《邵氏聞見錄》（北京：中華書局，1983年）。

〔宋〕楊傑：《無為集》，《古逸叢書三編》（北京：中華書局，1991年，影印宋紹興十三年趙士絜刻本），第36函。

〔宋〕李攸：《宋朝事實》（北京：中華書局，1985年）。

〔宋〕吳曾：《能改齋漫錄》（北京：中華書局，1985年）。

〔宋〕李燾：《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，1979年）。

〔宋〕朱熹著，〔清〕張伯行集解：《小學集解》（臺北：世界書局，1989年10月第6版）。

〔宋〕朱熹、呂祖謙編，〔清〕張伯行集解：《近思錄》（臺北：臺灣商務印書館，1996年）。

〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年）。

〔宋〕朱熹撰，黃坤校點：《四書或問》（上海：上海古籍，2001年）。

〔宋〕朱熹著，朱傑人等編：《朱子全書》（上海：華東師範大學出版社，2002年）。

〔宋〕朱熹：《四書集注》（臺北：世界書局，2004年）。

〔宋〕張栻著，鄧洪波點校：《張栻集》（長沙：岳麓書社，2010年）。

〔宋〕呂祖謙編：《皇朝文鑑》（臺灣：臺灣商務印書館，1967年）。

- [宋] 胡宏著，吳仁華點校：《胡宏集》（北京：中華書局，1987年）。
- [宋] 陸象山：《象山全集》，《四部備要》（臺北：中華書局，1965年），子部第388冊。
- [宋] 洪邁撰，孔凡禮點校：《容齋隨筆》（北京：中華書局，2005年）。
- [宋] 陳傅良：《止齋集》，《景印摛藻堂四庫全書薈要》（臺北：世界書局，1986年），第396冊，集部第49冊。
- [宋] 陳亮著，鄧廣銘點校：《陳亮集（增訂本）》（北京：中華書局，1987年）。
- [宋] 葉適：《水心先生文集》，收於王雲五主編：《四部叢刊正編》（臺北：臺灣商務印書館，1979年），第59冊。
- [宋] 葉適：《習學記言序目》（北京：中華書局，1977年）。
- [宋] 黃榦：《勉齋集》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第1168冊，集部第107冊。
- [宋] 陳淳：《北溪字義》，《文淵閣四庫全書·子部·儒家類 15》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第709冊。
- [宋] 黎靖德編：《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年）。
- [宋] 李心傳：《道命錄》（北京：中華書局，1985年）。
- [宋] 劉荀：《明本釋》（北京：中華書局，1985年）。
- [宋] 王應麟：《困學紀聞》（上海：商務印書館，1959年）。
- [元] 蘇天爵編：《國朝文類》，《日本宮內廳書陵部藏宋元版漢籍選刊》（上海：上海古籍出版社，2012年），第168冊。
- [元] 脫脫：《宋史》（臺北：臺灣中華書局，1977年）。
- [明] 宋濂：《宋濂全集》（杭州：浙江古籍出版社，1999年）。
- [明] 蔡有鷗、蔡重輯：《蔡氏九儒書》，《四庫全書存目叢書·集部》（臺南縣：莊嚴文化事業公司，1997年），第346冊。
- [明] 胡廣等奉敕撰：《性理大全書》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第710冊，子部第16冊。
- [明] 王陽明：《王陽明全書》（臺北：正中書局，1979年）。
- [明] 黃宗羲撰、〔清〕全祖望補修：《宋元學案》（北京：中華書局，1986年）。
- [明] 黃宗羲著，周駿富輯：《明儒學案》（臺北：明文書局，1991年）。
- [明] 佚名編：《嘉靖祀典考》，收於劉錚雲主編：《傅斯年圖書館藏未刊稿鈔本史部》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2015年），第22冊。
- [清] 王懋竑：《朱子年譜》（臺北：世界書局，1962年）。
- [清] 全祖望：《鮚埼亭集》，收於王雲五主編：《萬有文庫》第2集（上海：商務印書館，1936年）。
- [清] 永瑢、紀昀撰：《四庫全書總目》（北京：中華書局，1965年）。
- [清] 阮元：《經籍纂詁》（臺北：宏業書局，1986年）。
- [清] 嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（河北：河北教育出版社，1997年）。



- [清]曾國藩著、趙煥禎校注：《曾國藩家書》（武漢：崇文書局，2007年）。
- [清]王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年）。
- [清]王先謙：《莊子集解》（北京：中華書局，1987年）。
- [清]王先慎：《韓非子集解》（北京：中華書局，1998年）。
- [清]皮錫瑞：《經學歷史》（北京：中華書局，1959年）。
- [清]梁啓超：《莊子天下篇釋義》，收於嚴靈峯編：《老列莊三子集成補編》（臺北：成文出版社，1982年），第55冊。
- [清]梁啓超：《儒家哲學》（北京：北京大學出版社，2010年）。
- [清]蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年）。
- [清]余嘉錫：《四庫提要辯證》（北京：中華書局，1985年）。
- 上海師範大學古籍整理組校點：《國語》（上海：上海古籍出版社，1998年）。
- 中央研究院歷史語言研究所校勘：《明實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1964~1966年）。
- 王利器：《文子疏義》（北京：中華書局，2009年3月第2版）。
- 王利器：《新語校注》（北京：中華書局，1986年）。
- 王利器：《鹽鐵論校注》（北京：中華書局，1992年）。
- 王利器：《顏氏家訓集解》（北京：中華書局，1993年）。
- 江義華、張榮華編校：《康有為全集》（北京：中國人民大學出版社，2007年）。
- 汪榮寶：《法言義疏》（北京：中華書局，1987年）。
- 吳毓江：《墨子校注》（北京：中華書局，1993年）。
- 武夷山朱子研究中心、閩北朱子後裔聯誼會合編：《考亭紫陽朱氏總譜》（福建：武夷山朱子研究中心，2001年）。
- 孫啟治校補：《申鑒注校補》（北京：中華書局，2012年）。
- 黃暉：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年）。
- 張沛：《中說校注》（北京：中華書局，2013年）。
- 陳得芝、邱樹森、何兆吉輯點：《元代奏議集錄》（杭州：浙江古籍出版社，1998年）。
- 彭鐸校正：《潛夫論箋校正》（北京：中華書局，1985年）。
- 閻振益、鍾夏校注：《新書校注》（北京：中華書局，2000年）。


（二）專書論著（依姓氏筆劃排列）

- 王建秋：《宋代太學與太學生》（臺北：中國學術著作獎助委員會，1965年）。
- 王健：《在現實真實與價值真實之間——朱子思想研究》（上海：華東師範大學出版社，2007年）。
- 王健文：《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》，《國立臺灣大學文史叢刊》（臺北：國立臺灣大學文學院，1987年），第76冊。
- 王小藍：《宋代隱逸文人群體研究》（北京：中國社會科學出版社，2013年）。
- 方彥壽：《朱子書院門人考》（上海：華東師範大學出版社，2000年）。

- 方彥壽：《朱子學派與閩台書院刻書的傳承和發展》（福建：福建教育出版社，2015年）。
- 方健：《北宋士人交遊錄》（上海：上海世紀出版股份有限公司上海書店出版社，2013年）。
- 牛銘實：《中國歷代鄉約》（北京：中國社會出版社，2005年）。
- 甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：國立臺灣大學中心，2004年）。
- 朱子學刊編輯部主編：《朱子學刊》（江西：黃山書社，1996年），第8輯。
- 牟宗三：《心體與性體》（一）（臺北：正中書局，2009年）。
- 牟宗三：《心體與性體》（二）（臺北：正中書局，2006年）。
- 牟宗三：《心體與性體》（三）（臺北：正中書局，2008年）。
- 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》（臺北：臺灣學生書局，2000年）。
- 牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》（臺北：聯經書局，2003年7月）。
- 牟宗三：《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，2003年）。
- 成雲雷：《先秦儒家聖人與社會秩序建構》（上海：上海古籍出版社，2007年）。
- 李弘祺：《宋代教育散論》（臺北：東昇出版社，1980年）。
- 李弘祺：《宋代官學教育與科舉》（臺北：聯經出版社，2004年）。
- 李澤厚：《中國古代思想史論》（臺北：漢京文化事業有限公司，1987年2月）。
- 李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》（臺北：臺灣學生書局，1988年）。
- 李軍：《土權與君權：上古漢魏六朝政治權力分析》（廣西：廣西師範大學出版社，2001年）。
- 李兵：《書院教育與科舉關係研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年）。
- 李才棟：《中國書院研究》（江西：江西高校出版社，2005年）。
- 李明輝編：《儒家經典詮釋方法》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年）。
- 李明輝：《中國經典詮釋傳統（二）儒學篇》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年）。
- 李明輝：《儒家視野下的政治思想》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年）。
- 李申：《隋唐三教哲學》（成都：四川出版集團巴蜀書社，2007年）。
- 朱義祿：《儒家理想人格與中國文化》（上海：復旦大學出版社，2006年）。
- 朱漢民、肖永明：《宋代《四書》學與理學》（北京：中華書局，2009年）。
- 余英時：《中國知識階層史論（古代篇）》（臺北：聯經出版社，1980年）。
- 余英時：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987年）。
- 余英時：《中國歷史轉型時期的知識份子》（臺北：聯經出版社，1992年）。
- 余英時：《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2004年）。
- 余英時：《朱子的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（上）（下）》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2007年）。
- 余英時：《中國文化史通釋》（紐約：牛津大學出版社，2010年）。
- 余述勝、余建福：《中國傳統教育哲學》（江蘇：江蘇教育出版社，1996年）。

- 沈松勤：《北宋文人與黨爭——中國士大夫群體研究之一》（北京：人民出版社，1998年）。
- 沈松勤：《南宋文人與黨爭》（北京：人民出版社，2005年）。
- 何忠禮：《科舉與宋代社會》（北京：商務印書館，2006年）。
- 何忠禮：《宋代政治史》（杭州：浙江大學出版社，2007年）。
- 何佑森：《儒學與思想》，《何佑森先生學術論文集》（臺北：臺大出版中心，2009年）。
- 吳春山：《陳同甫的思想》，《國立臺灣大學文史叢刊》（臺北：國立臺灣大學文學院，1971年），第35冊。
- 吳國武：《經術與性理——北宋儒學轉型考論》（北京：學苑出版社，2009年）。
- 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，2009年）。
- 吳新穎：《儒學與中國傳統文化》（北京：中央民族大學出版社，2012年）。
- 杜保瑞：《南宋儒學》（臺北：臺灣商務印書館，2010年）。
- 束景南：《朱子大傳》（福建：福建教育社，1992年）。
- 束景南：《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001年）。
- 束景南：《朱子研究》（北京：人民出版社，2008年）。
- 吳萬居：《宋代書院與宋代學術之關係》（臺北：文史哲出版，1991年）。
- 吳宗國：《唐代科舉制度研究》（瀋陽：遼寧大學出版社，1997年）
- 吳錚強：《科舉理學化——均田制崩潰以來的軍民整合》（上海：華東師範大學出版社，2008年）。
- 武夷山朱熹研究中心編：《朱熹與中國文化》（上海：學林出版社，1989年）。
- 武夷山朱熹研究中心、閩北朱子後裔聯誼會合編：《考亭紫陽朱氏總譜》（福建：武夷山朱熹研究中心，2001年）。
- 林維杰：《朱子與經典詮釋》（臺北：臺大出版中心，2008年10月）。
- 林安梧：《中國近現代思想觀念史論》（臺北：臺灣學生書局，1995年）。
- 林安梧：《當代新儒家哲學史論》（臺北：文海基金會，1996年）。
- 林安梧：《儒學革命論：後新儒家哲學的問題向度》（臺北：臺灣學生書局，1998年）。
- 林安梧：《人文學方法論：詮釋的存有學探源》（新店：讀冊文化，2003年）。
- 林安梧：《儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡》（臺北：臺灣學生書局，2006年）。
- 林啟屏：《儒家思想中的具體性思維》（臺北：臺灣學生書局，2004年）。
- 金春峰：《朱子哲學思想》（臺北：東大出版社，1998年）。
- 金中樞：《宋代的學術和制度研究》（臺北：稻鄉出版社，2009年）。
- 周天令：《朱子道德哲學研究》（臺北：文津出版社，1999年）。
- 周寶榮：《宋代出版史研究》（鄭州：中州古籍出版社，2003年）。
- 周揚波：《宋代士紳結社研究》（北京：中華書局，2008年）。




- 
- 孟淑慧：《朱子及其門人的教化理念與實踐》，《國立臺灣大學文史叢刊》（臺北：臺灣大學出版社，2003年），第122冊。
- 屈直敏：《敦煌寫本類書〈勵忠節鈔〉研究》（北京：民族出版社，2007年）。
- 侯外廬主編：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1959年）。
- 范壽康：《朱子及其哲學》（臺北：開明書店，1964年）。
- 苗春德主編：《宋代教育》（河南：河南大學出版社，1992年）。
- 祝平次：《朱子學與明初理學的發展》（臺北：臺灣學生書局，1994年）。
- 范立舟：《理學的產生及其歷史命運》（陝西：陝西人民出版社，2001年）。
- 韋政通：《中國思想史》（臺北：水牛圖書出版事業有限公司，2005年十三版）。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，收於唐君毅全集編委會編：《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，2006年），第13冊。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，收於唐君毅全集編委會編：《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，2004年），第14~16冊。
- 《中國哲學原論·原教篇》，收於唐君毅全集編委會編：《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1990年），第17冊。
- 唐君毅：《文化意識與道德理性總目》，收於唐君毅全集編委會編：《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1990年），第20冊。
- 袁征：《宋代教育：中國古代教育的歷史性轉折》（廣東：廣東高等教育社，1991年）。
- 徐洪興：《思想的轉型——理學發生過程研究》（上海：上海人民出版社，1996年）。
- 徐復觀：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，2002年）。
- 徐復觀：《學術與政治之間》（上海：華東師範大學出版社，2009年）。
- 徐紅：《北宋初期進士研究》（北京：人民出版社，2009年）。
- 高明士：《中國傳統政治與教育》（臺北：文津出版社，2003年）。
- 浙江師範大學人文學院主編：《呂祖謙與浙東學術研究專輯》，《江南文化研究》第1輯（北京：學苑出版社，2006年）。
- 陳榮捷：《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982年）。
- 陳榮捷：《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988年）。
- 陳榮捷：《朱子》（臺北：東大出版社，1990年）。
- 陳榮捷：《近思錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1992年）。
- 陳榮照：《范仲淹研究》（香港：三聯書店香港分店，1987年）。
- 陳來：《朱子哲學研究》（臺北：文津出版社，1990年）。
- 陳來：《宋明儒學論》（香港：三聯書店，2008年）。
- 陳來：《朱子書信編年考證》（北京：三聯書店，2007年）。
- 陳來主編：《早期道學話語的形成與演變》（合肥：安徽教育出版社，2007年）。
- 陳來、朱漢民主編：《傳承與開拓——朱子學新論》（上海：華東師範大學，2014年）。
- 陳谷嘉：《張栻與湖鄉學派研究》（湖南：湖南教育出版社，1991年）。

- 陳谷嘉：《宋代理學倫理思想研究》（湖南：湖南大學出版社，2006年）。
- 陳志信：《朱子經學志業的形成與實踐》（臺北：臺灣學生書局，2003年）。
- 陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》（臺北：聯經出版社，2004年）。
- 陳逢源：《朱子與四書章句集注》（臺北：里仁書局，2006年）。
- 陳逢源：《「融鑄」與「進程」：朱子《四書章句集注》之歷史思維》（臺北：國立政治大學，2013年）。
- 陳瑛主編：《中國古代道德生活史》（北京：中國社會科學出版社，2012年）。
- 梁庚堯：《宋代社會經濟史論集》（臺北：允晨文化，1997年）。
- 梁庚堯：《中國社會史》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年）。
- 陸建猷：《四書集注與南宋四書學》（陝西：陝西人民出版社，2002年）。
- 章宏偉：《出版文化史論》（北京：華文出版社，2002年）。
- 郭沫若：《卜辭通纂》，收於許鏐輝主編：《民國時期語言文字學叢書》（臺中：文听閣圖書公司，2009年），第一編5。
- 商承祚：《甲骨文字研究》，收於許鏐輝主編：《民國時期語言文字學叢書》（臺中：文听閣圖書公司，2009年），第一編6。
- 張立文：《朱子思想研究》（中和：谷風出版社，1986年）。
- 張立文：《朱子評傳》（南京：南京大學出版社，1998年）。
- 張躍：《唐代後期儒學的新趨向》（臺北：文津出版社，1993年）。
- 張其凡、陸勇強主編：《宋代歷史文化研究》（北京：人民出版社，2001年）。
- 張藝曦：《社群、家族與王學的鄉里實踐——以明中晚期江西吉水、安福兩縣為例》，《國立臺灣大學文史叢刊》（臺北：國立臺灣大學文學院，2006年），第129冊。
- 湯承葉：《范仲淹研究》（臺北：國立編譯館中華叢書編輯委員會，1977年）。
- 彭永康：《朱子陸九淵哲學比較研究》（北京：人民出版社，2002年）。
- 程方平：《隋唐五代的儒學——前理學教育思想研究》（雲南：雲南教育出版社，1991年）。
- 程潮：《儒家內聖外王之道通論》（長沙：湖南人民出版社，2005年）。
- 曾春海：《朱子哲學論叢》（臺北：文津出版社，2001年）。
- 黃俊傑、劉岱主編：《天道與人道》（臺北：聯經出版社，1989年）。
- 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2006年）。
- 黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辨證》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年）。
- 曾昭旭：《道德與道德實踐》（臺北：漢光文化出版社，1985年）。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1988年）。
- 馮友蘭：《新原道》，《民國叢書》（上海：上海書店，1996年），第五編14。
- 馮用軍：《多學科視野的科舉學研究——大規模考試視角》（雲南：雲南出版集團公司、雲南人民出版社，2010年）。
- 勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，2007年1月重印三版）。



- 賈志揚：《宋代科舉》（臺北：東大圖書股份有限公司，1995年）。
- 董平、劉宏章：《陳亮評傳》（南京：南京大學出版社，1996年）。
- 楊祖漢：《中庸義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，1990年四版）。
- 楊祖漢：《儒家的心學傳統》（臺北：文津出版社，1992年）。
- 楊天石：《朱子》（香港：中華書局，2002年）。
- 楊澤波：《牟宗三三系論衡》（上海：復旦大學出版社，2006年）。
- 楊渭生：《宋代文化新觀察》（保定：河北大學出版社，2007年）。
- 楊渭生等著：《兩宋文化史》（杭州：浙江大學出版社，2008年）。
- 楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德編：《東亞的靜坐傳統》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年）。
- 楊玲：《宋代出版文化》（北京：文物出版社，2012年）。
- 葛兆光：《中國思想史》（上海：復旦大學出版社，2009年）。
- 鄒永賢主編：《朱子思想論叢》（廈門：廈門大學出版社，1993年）。
- 熊十力：《原儒》（臺北：史地教育出版社，1974年）。
- 熊十力：《讀經示要》（臺北：明文書局，1984年）。
- 熊十力：《十力語要》（臺北：明文書局，1989年）。
- 熊琬：《宋代理學與佛學之探討》（臺北：文津出版社，2005年）。
- 趙峰：《朱熹的終極關懷》（上海：華東師範大學出版社，2004年）。
- 蒙培元：《朱子哲學十論》（北京：中國人民大學出版社，2010年）。
- 蔡仁厚：《宋明理學》（臺北：臺灣學生書局，1983年）。
- 蔡仁厚：《宋明理學·南宋篇：心體與性體義旨述引》（臺北：臺灣學生書局，1983年）。
- 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》（臺北：文津出版社，1990年）。
- 蔡方鹿：《朱熹與中國文化》（貴陽：貴州人民出版社，2000年）。
- 蔡方鹿：《朱子經學與中國經學》（北京：人民出版社，2004年）。
- 鄧克銘：《宋代理概念之開展》（臺北：文津出版社，1993年）。
- 鄧洪波：《中國書院史》（上海：東方出版中心，2004年）。
- 鄧小南主編：《宋史研究論文集》（昆明：雲南大學出版社，2009年）。
- 樊克政：《中國書院史》（臺北：文津出版社，1995年）。
- 蔣義斌：《宋儒與佛教》（臺北：東大出版社，1997年）。
- 樂愛國：《朱子格物致知論研究》（長沙：岳麓書社，2010年）。
- 劉伯驥：《宋代政教史》（臺北：臺灣中華書局，1971年）。
- 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1984年8月增訂再版）。
- 劉述先等著：《當代新儒學論文集外王篇》（臺北：文津出版社，1991年）。
- 劉述先、楊貞德主編：《理解、詮釋與儒家傳統：理論篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年）。
- 劉復生：《北宋中期儒學復興運動》（臺北：文津出版社，1991年）。

- 
- 劉樹勛主編：《閩學源流》（福建：福建教育出版社，1993年）。
- 劉海峰：《科舉考試的教育視角》（漢口：湖北教育出版社，1996年）。
- 劉海峰等著：《中國考試發展史》（武昌：華中師範大學出版社，2002年）。
- 劉海峰、李兵：《學優則仕：教育與科舉制度》（長春：長春出版社，2004年）。
- 劉澤華、葛荃主編：《中國古代政治思想史（修訂本）》（天津：開南大學出版社，2001年6月第2版）。
- 劉澤華、羅宗強主編：《中國思想與社會研究（第一輯）》（北京：中國社會科學出版社，2007年）。
- 劉學斌：《北宋新舊黨爭與士人政治心態研究》（保定：河北大學出版社，2009年）。
- 劉欣：《宋代家訓與社會整合研究》（雲南：雲南大學出版社，2015年）。
- 鄭臣：《內聖外王之道：實踐哲學視域內的二程》（上海：上海人民出版社，2015年）。
- 鄭吉雄：《浙東學術研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年）。
- 錢穆：《朱子學提綱》（臺北：三民書局，1971年）。
- 錢穆：《中國學術思想史論叢》（臺北：東大圖書公司，1976年）
- 錢穆：《朱子新學案》（臺北：聯經書局，1994年）。
- 閻步克：《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大學出版社，2003年）。
- 盧敦基、陳承革主編：《陳亮研究：永康學派與浙江精神》（上海：上海古籍出版社，2005年12月）。
- 龍念主編：《朱子學研究》（安徽：安徽大學出版社，2008年）。
- 關長龍：《兩宋道學命運的歷史考察》（上海：學林出版社，2001年）。
- 羅家祥：《北宋黨爭研究》（臺北：文津出版社，1993年）。
- 羅家祥：《朋黨之爭與北宋政治》（武漢：華中師範大學出版社，2002年）。
- 羅振玉：《增訂殷墟書契考釋》，收於許鈸輝主編：《民國時期語言文字學叢書》（臺中：文叢閣圖書公司，2009年），第一編1。
- 譚宇權：《中庸哲學研究》（臺北：文津出版社，1995年）。

（三）期刊論文（依姓氏筆劃排列）

- 丁為祥：〈朱子本體意識的裂變及其意義〉，《中國文哲研究通訊》第13卷第2期（2003年6月），頁101~116。
- 方蕙玲：〈朱子的認知哲學〉，《中國文化月刊》第95期（1987年9月），頁95~120。
- 王孺松：〈朱子論性〉，《國文學報》第7期（1978年6月），頁31~55。
- 王孺松：〈朱子論涵養與察識〉，《教學與研究》第5期（1983年6月），頁109~129。
- 王慶光：〈朱子對「誠」的體知、實踐及其當代意義〉，《興大歷史學報》第13期（2002年6月），頁71~98。
- 王汎森：〈歷史方法與歷史想像：余英時的《朱子的歷史世界》〉，《中國學術》第

- 18 期 (2004 年), 頁 219~237。
- 王瑞婷:〈朱子「仁」觀念的再詮釋〉,《哲學與文化》第 65 期 (2005 年 7 月), 頁 1~33。
- 王錕:〈「天地以生物為心」——朱子哲學的「生本論」〉,《中國哲學》第 2 期 (2006 年), 頁 52~56。
- 何孟苓:〈由「心具理」探討朱子哲學中本心的道德實踐性〉,《鵝湖》第 31 卷第 1 期 (2005 年 7 月), 頁 47~55。
- 何俊:〈推陳出新與守先待後——從朱子研究論余英時的儒學觀〉,《學術月刊》第 38 卷第 7 期 (2006 年 7 月), 頁 61~68。
- 杜保瑞:〈書評:劉述先《朱子哲學思想的發展與完成》〉,《哲學與文化》第 31 卷第 8 期 (2004 年 8 月), 頁 127~131。
- 杜保瑞:〈書評:金春峰《朱子哲學思想》〉,《哲學與文化》第 31 卷第 8 期 (2004 年 8 月), 頁 133~138。
- 杜保瑞:〈朱子哲學研究進路〉,《哲學與文化》第 32 卷第 7 期 (2005 年 7 月), 頁 93~110。
- 杜保瑞:〈朱子形上思想的創造意義與當代爭議的解消〉,《臺灣大學哲學論評》第 33 期 (2007 年 3 月), 頁 15~90。
- 杜保瑞:〈對牟宗三批評朱子與程頤依《大學》建立體系的方法論反省〉,《哲學與文化》第 36 卷第 8 期 (2009 年 8 月), 頁 57~75。
- 吳承學:〈現存評點第一書——論《古文關鍵》的編選、評點及其影響〉,《文學遺產》第 4 期 (2003 年), 頁 72~84。
- 吳略余:〈唐君毅之朱子學〉,《鵝湖》第 33 卷第 7 期 (2008 年 1 月), 頁 38~49。
- 吳展良:〈朱子世界觀體系的基本特質〉,《臺大文史哲學報》第 68 期 (2008 年 5 月), 頁 135~167。
- 吳震:〈「內聖外王」的一種新詮釋——就余英時《朱子的歷史世界》而談〉,《國學學刊》第 2 期 (2010 年 6 月), 頁 76~85。
- 李幸玲:〈略論先秦兩漢的「本末」觀〉,《中國學術年刊》第 20 期 (1993 年 3 月), 頁 173~212。
- 李靜:〈論「外王」之學在宋代向「內聖」之學的轉化〉,《重慶師院學報哲社版》第 1 期 (1999 年), 頁 38~47。
- 李存山:〈宋學與《宋論》——兼評余英時著《朱子的歷史世界》〉,收於龐朴主編:《儒林》第 1 冊 (濟南:山東大學出版社,2005 年),頁 220~259。節本收於《中國思想史研究通訊》2005 年第 2 期 (2005 年 6 月),頁 2~9。
- 李瑞全:〈朱子之道德規範根源問題〉,《當代儒學研究》第 4 期 (2008 年 7 月), 頁 23~37。
- 李進:〈「內聖外王之道」的衍化〉,《井岡山大學學報 (社會科學版)》第 31 卷第 2 期 (2010 年 3 月), 頁 39~43。
- 李美惠:〈陳亮主張「義利雙行」之商榷〉,《崇右學報》第 16 卷第 1 期 (2010

年 5 月), 頁 209~228。

沈享民:〈朱子批判「觀過知仁」與「知覺為仁」之探討——對比於程明道與謝上蔡的詮釋進路〉,《國立臺灣大學哲學論評》第 45 期(2013 年 3 月),頁 39~60。

東方朔:〈上達體悟與下學窮理——朱子、南軒仁說之辨所表達的工夫方向〉,《世界中國哲學學報》第 6 期(2002 年 1 月),頁 81、83~106。

林美惠:〈論朱子小學與大學思想之義理根源〉,《鵝湖》第 14 卷第 3 期(1988 年 9 月),頁 23~35。

林正三:〈朱子的格物致知說〉,《德明學報》第 12 期(1993 年 3 月),頁 189~199。

林安梧:〈知識與道德之辯證性結構:對朱子學的一些探討〉,《鵝湖》第 10 卷第 6 期(1984 年 12 月),頁 4~11。

林安梧:〈「繼別為宗」或「橫攝歸縱」:朱子哲學及其詮釋方法論辯疑〉,《哲學與文化》第 1 期(2009 年 3 月),頁 1~28。

林維杰:〈萬物之理與文章之理——朱子哲學中形上學與詮釋學的關連〉,《揭諦》第 4 期(2002 年 7 月),頁 97~131。

林世賢:〈聰聖、聞思與音樂——論耳修在工夫論上之殊勝〉,《漢學研究》第 30 卷第 1 期(2012 年 3 月),頁 61~92。

金春峰:〈內聖外王的一體兩面——讀余英時《朱子的歷史世界:宋代士大夫政治文化的研究》〉,《九州學林》第 2 卷第 4 期(2004 年),頁 298~320。

施忠賢:〈論朱子、陳亮「漢唐之爭」〉,《文藻學報》第 9 期(1995 年 3 月),頁 1~15。

胡元玲:〈宋代理學體用論探討〉,《中國文化月刊》第 263 期(2002 年 2 月),頁 18~37。

科大衛:〈祠堂與家廟——從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉,《歷史人類學學刊》第 1 卷第 2 期(2003 年 10 月),頁 1~20。

范春義、閻慧:〈烏州李呂家世及與朱子交遊考略〉,《歷史文獻研究》總第 38 輯(2004 年),頁 112~120。

柳熙星:〈由「心統性情」省察朱子的「心」義〉,《鵝湖》第 32 卷第 1 期(2006 年 7 月),頁 18~23。

柯品文:〈探析宋代文化與政治史的相互建構與影響:評余英時的《朱子的歷史世界》〉,《東吳中文學報》第 15 期(2008 年 5 月),頁 165~174。

祝平次:〈評余英時先生的《朱子的歷史世界:宋代士大夫政治文化的研究》〉,《成大中文學報》第 19 期(2007 年 12 月),頁 249~298。

馬育良:〈從孟子的「四端」說到朱子的「四端皆情」說〉,《孔孟月刊》第 543 期(2007 年 12 月),頁 19~26。

馬育良:〈朱子「中和新說」、「四端皆情」說及其思想文化史索解〉,《孔孟學報》第 87 期(2009 年 9 月),頁 159~177。

徐信國:〈金春峰《朱子哲學思想》〉,《哲學與文化》第 30 卷第 6 期(2003 年 6 月),頁 121~124。

- 陳榮捷：〈論朱子之仁說〉，《哲學與文化》第 8 卷第 6 期（1981 年 6 月），頁 23~26。
- 陳榮捷：〈朱子之宗教實踐〉，《華學月刊》第 127 期（1982 年 7 月），頁 1~15。
- 陳榮捷：〈朱子的創新〉，《哲學與文化》第 18 卷第 12 期（1991 年 12 月），頁 1058~1066。
- 陳代湘：〈錢穆的朱子心學論評析〉，《中國文化研究》第 33 期（2001 年），頁 74~78。
- 陳俊民：〈「道學、政術」之間——論宋代道學之原型及其真精神〉，《哲學與文化》第 29 卷第 5 期（2002 年 5 月），頁 409~425+485~486。
- 陳逢源：〈道統的建構——重論朱子四書編次〉，《東華漢學》第 3 期（2005 年 5 月），頁 223~254。
- 陳來：〈從「思想世界」到「歷史世界」——余英時《朱子的歷史世界》述評〉，《二十一世紀》第 79 期（2003 年 10 月），頁 130~139。
- 陳仁仁：〈莊子「內聖外王」思想的三種形態〉，《湖南師範大學社會科學學報》第 2 期（2011 年），頁 17~21。
- 陳志信：〈論《四書章句集注》對聖賢授受語境的承繼與開展〉，《政大中文學報》第 22 期（2014 年 12 月），頁 183~214。
- 梅廣：〈「內聖外王」考略〉，《清華學報》第 41 卷第 4 期（2011 年 12 月），頁 621~667。
- 黃甲淵：〈荀子與朱子之「心」論（上）〉，《中國文化月刊》第 139 期（1991 年 5 月），頁 104~116。
- 黃甲淵：〈荀子與朱子之「心」論（下）〉，《中國文化月刊》第 140 期（1991 年 6 月），頁 105~125。
- 黃甲淵：〈朱子「知行」論之實義（上）〉，《中國文化月刊》第 153 期（1992 年 7 月），頁 95~115。
- 黃甲淵：〈朱子「知行」論之實義（下）〉，《中國文化月刊》第 154 期（1992 年 8 月），頁 111~125。
- 黃甲淵：〈朱子「格物致知」工夫論的義理背景與其過程（上）〉，《鵝湖學誌》第 19 卷第 9 期（1994 年 3 月），頁 9~15。
- 黃甲淵：〈朱子「格物致知」工夫論的義理背景與其過程（下）〉，《鵝湖學誌》第 19 卷第 10 期（1994 年 4 月），頁 48~54。
- 黃甲淵：〈從「心具理」觀念看朱子道德哲學的特性〉，《鵝湖學誌》第 23 期（1999 年 12 月），頁 43~70。
- 黃進興：〈以序為書〉，《讀書》第 9 期（2003 年 9 月），頁 80~84。
- 黃瑩暖：〈朱子論《中庸》「未發」之義及其工夫〉，《中興大學中文學報》第 21 期（2007 年 6 月），頁 121~140。
- 黃瑩暖：〈唐、牟論朱子中和新舊說之「心」義〉，《當代儒學研究》第 4 期（2008 年 7 月），頁 147~168。
- 黃瑩暖：〈朱子格物之心性理論與工夫義蘊的再探討〉，《當代儒學研究》第 6 期（2009 年 7 月），頁 35~58。
- 黃瑩暖：〈唐君毅先生論朱子格物致知工夫〉，《國文學報》第 18 期（2010 年 12

- 月), 頁 65~91。
- 黃富峰:〈朱子的道德認識論〉,《齊魯學刊》第 6 期(2009 年), 頁 11~14。
- 張慧芳:〈朱子的心性觀與格物致知〉,《靜宜人文學報》第 8 期(1996 年 7 月), 頁 55~64。
- 張新民:〈朱子「去惡全善」思想的本體論與工夫論〉,《孔子研究》第 4 期(2001 年), 頁 44~53。
- 張子立:〈釋朱子「脫然貫通」說〉,《東吳哲學學報》第 12 期(2005 年 8 月), 頁 99~125。
- 郭齊:〈論小學在朱子思想體系中的地位〉,《中國文化月刊》第 228 期(1999 年 3 月), 頁 61~78。
- 郭淑新:〈朱子的敬畏倫理思想及其現代意蘊〉,《中國哲學史》第 1 期(2009 年), 頁 45~50。
- 葉世昌、馬新愛:〈陳亮主張「義利雙行」說質疑——兼論陳亮、朱子在義利觀上的分歧〉,《孔孟月刊》第 35 卷第 8 期(1997 年 4 月), 頁 28~31。
- 程潮:〈儒家「內聖外王」的源流及內涵新探〉,《嘉慶大學學報(社會科學版)》第 2 期(1997 年), 頁 5~9。
- 程繼紅、程國棟:〈朱子與信州文人集團交游考〉,《朱子學刊》總第 14 輯(2004 年), 頁 77~86。
- 曾春海:〈朱子德性修養論中的「格物致知」教〉,《哲學與文化》,1982 年 3 月) 第 9 卷第 3 期, 頁 20~29。
- 曾昭旭:〈朱子格物之再省察〉,《鵝湖》第 11 卷第 3 期(1985 年 9 月), 頁 10~13。
- 景海峰:〈朱子哲學體用觀發微〉,《深圳大學學報(人文社會科學版)》第 12 卷第 4 期(1995 年 11 月), 頁 38~43。
- 湯建榮:〈朱子「體用一源」思想論析〉,《蘭州學刊》第 7 期(2008 年), 頁 6~10。
- 游騰達:〈唐君毅先生的朱子學詮釋之省察——以心性論為焦點〉,《鵝湖學誌》第 42 期(2009 年 6 月), 頁 31~94。
- 廉永英:〈朱子學之體與用〉,《孔孟月刊》第 26 卷第 6 期(1988 年 2 月), 頁 31~35。
- 賈忠婷:〈朱子談「體驗未發」的可能思考進路〉,《鵝湖》第 29 卷第 5 期(2003 年 11 月), 頁 54~63。
- 葛兆光:〈拆了門檻便無內無外:在政治、思想與社會史之間——讀余英時先生《朱子的歷史世界》及相關評論〉,《當代》第 198 期(2004 年 2 月), 頁 86~96。
- 楊儒賓:〈朱子的格物補傳所衍生的問題〉,《史學評論》第 5 期(1983 年), 頁 133~172。
- 楊儒賓:〈如果再迴轉一次「哥白尼的迴轉」——讀余英時先生的《朱子的歷史世界:宋代士大夫政治文化的研究》〉,《當代》第 195 期(2003 年 11 月), 頁 125~141。
- 楊儒賓:〈我們需要更多典範的轉移——敬答余英時先生〉,《當代》第 198 期(2004 年 2 月), 頁 97~105。
- 楊祖漢:〈退溪與朱子持敬工夫論之涵義〉,《鵝湖》第 21 卷第 10 期(1996 年 4

月), 頁 22~28。

楊祖漢:〈朱子心性工夫論新解〉,《嘉大中文學報》第 1 期(2009 年 3 月), 頁 195~209。

楊雅妃:〈朱子透過「孟子」所闡述的「心性情」三分之義理內涵〉,《興大中文學報》第 22 期(2007 年 12 月), 頁 57~71。

楊澤波:〈內聖外王之辨及其當代價值——對一個學術公案的遲到解讀〉,《河北學刊》第 32 卷第 4 期(2012 年 7 月), 頁 23~29。

楊舒雲:〈余英時的士人論及其歷史思維——以宋代「君臣同治天下」觀為切入點〉,《史原》第 24 期(2012 年 9 月), 頁 123~166。

趙潤昌:〈「致中和」到「格物致知」——朱子《四書》詮釋的「心性論」探微〉,《通識研究集刊》第 13 期(2008 年 6 月), 頁 149~172。

黎建球:〈朱子的形上思想〉,《興大中文學報》第 10 期(1977 年 12 月), 頁 24~75。

黎建球:〈朱子理形論〉,《哲學與文化》第 14 卷第 6 期(1987 年 6 月), 頁 2~12。

潘立勇:〈朱子「心與理一」的人格理想〉,《浙江學刊》第 1 期(2001 年), 頁 170~174。

劉述先:〈朱子的仁說、太極觀念與道統問題的再省察〉,《史學評論》第 5 期(1983 年), 頁 173~188。

劉述先:〈評余英時《朱子的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》〉,《九州學林》第 1 卷第 2 期(2003 年), 頁 316~334。

劉述先:〈對於余英時教授的回應〉,《九州學林》第 2 卷第 2 期(2004 年), 頁 294~296。

劉君燦:〈由價值與理性合一的生態學談起:簡談朱子「格物窮理」說的心態意義〉,《鵝湖》第 9 卷第 7 期(1984 年 1 月), 頁 34~35。

劉承符:〈朱子論性之研究〉,《菩提樹》第 34 卷第 8 期(1986 年 7 月), 頁 20~21。

劉芝慶:〈陳亮經學述義〉,《東華漢學》第 17 期(2013 年 6 月), 頁 81~104。

蔡仁厚:〈朱子學的新反省與新評價〉,《哲學年刊》第 1 期(1981 年 12 月), 頁 48~58。

蔡仁厚:〈朱子論性之研究〉,《東海學報》第 27 期(1986 年 6 月), 頁 59~72。

蔡介裕:〈朱子「仁說」思想大要——中和新說後之思想歸結〉,《中國文化月刊》第 159 期(1993 年 1 月), 頁 51~69。

蔡茂松:〈朱子的四端七情理發氣發問題〉,《中華學苑》第 55 期(2001 年 2 月), 頁 35~59。

蔡家和:〈朱子的性理學——仁義禮智四德由來之考察〉,《東海哲學研究集刊》第 12 期(2007 年 7 月), 頁 140~157。

鄭吉雄:〈陳亮的事功之學〉,《臺大中文學報》第 6 期(1994 年 6 月), 頁 257~289。

鄭伊庭:〈「成人」與「醇儒」——論陳、朱之辯中儒學理想的分歧〉,《有鳳初鳴年刊》第 5 期(2009 年 10 月), 頁 395~398。

蔣昭陽:〈辨析朱子心性論中的「心」〉,《蘭州學刊》第 11 期(2007 年), 頁 18~20。

簡貴雀：〈陳亮與朱子之辨論〉，《國立臺灣師範大學國文研究所集刊》第 28 期（1984 年 6 月），頁 407~538。

龔道運：〈朱子及其心學〉，《國立編譯館館刊》第 8 卷第 1 期（1979 年 6 月），頁 149~172。

龔道運：〈朱子心學的特質〉，《朱子學刊》第 1 輯（1989 年 4 月），頁 149~172。

（四）學位論文（依姓氏筆劃排列）

文炳道：《從道德哲學的觀點論朱子理氣論及心性論》（臺北：國立臺灣大學哲學所碩士論文，1985 年）。

元鍾實：《朱子之心性論》（臺北：國立政治大學中文所碩士論文，1988 年）。

王惠雯：《朱子「心與理一」思想之研究》（臺北：輔仁大學哲學所碩士論文，1992 年）。

朱倍儀：《宋代士人之義行》（臺中：東海大學歷史系碩士論文，2003 年）。

何祚璞：《朱子蒙學研究》（臺北：臺北市立教育大學中國語文學系碩士論文，2007 年）。

呂建康：《宋代鄉約組織社會職能研究》（陝西：陝西師範大學歷史學院碩士論文，2014 年）。

林翠芬：《孟子內聖外王思想之研究》（臺南：成功大學歷史語言所碩士論文，1991 年）。

林漢文：《士論與道理：試由宋代政治之發展解釋理學的興起脈絡》（臺北：國立臺灣大學歷史所碩士論文，2009 年）。

林海霞：《醇儒與英雄——朱子陳亮辯論研究》（江蘇：蘇州大學中國哲學系碩士論文，2009 年）。

胡森永：《朱子思想中道德與知識的關係》（臺北：國立臺灣大學中文所碩士論文，1982 年）。

柯玫妃：《朱子《四書章句集注》研究——以詮釋傳意方法分析》（高雄：高雄師範大學國文所博士論文，2007 年）。

師瓊珮：《朱子《家禮》對家的理解——以祠堂為探討中心》（臺北：中國文化大學史學所碩士論文，2002 年）。

高荻華：《朱子《四書章句集注》解經研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文所博士論文，2007 年）。

黃瑩暖：《朱子對孟子心性觀及工夫論的理解》（臺北：國立臺灣師範大學國文所碩士論文，1994 年）。

黃瑩暖：《朱子所理解的佛教思想——以心性意涵與修持工夫為討論中心》（臺北：國立臺灣師範大學國文所博士論文，2001 年）。

黃麗娟：《朱子的道德世界——存天理、去人欲之研究》（臺南：國立成功大學中國文學所博士論文，2007 年）。

- 黃婉瑜：《朱子《小學》研究》（臺北：華梵大學東方人文思想所碩士論文，2009年）。
- 黃聖傑：《論「心」朱子哲學中的地位與發展》（臺北：國立政治大學哲學所碩士論文，2009年）。
- 黃怡婷：《宋代刊刻集部典籍之研究》（宜蘭：佛光大學文學系博士論文，2013年）。
- 陳代湘：《現代新儒學與朱子學》（天津：南開大學哲學所博士論文，2002年）。
- 陳政揚：《孟子與莊子「內聖外王」研究》（臺中：東海大學哲學系博士論文，2003年）。
- 陳火根：《朱子教化思想研究》（雲南：雲南大學碩士論文，2009年）。
- 張香芸：《朱子存有論研究》（臺北：華梵大學東方人文思想所碩士論文，2007年）。
- 張雪紅：《傳播與轉型：走向生活世界的宋代社會教化研究》（上海：華東師範大學教育學系博士論文，2010年）。
- 張莞苓：《朱子哲學中「心」的意涵研究——對牟宗三論斷之駁議》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，2012年）。
- 陳俞志：《朱子童蒙教育思想及其影響之研究》（臺北：國立臺灣師範大學教育學系碩士論文，2007年）。
- 許滄：《全體大用：朱子道學之基本構成方式》（臺北：國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，2015年）。
- 彭孝維：《先秦儒家「內聖外王」思想之研究》（臺北：政治大學政治所碩士論文，1991年）。
- 甯慧如：《南宋儒者的入仕與教學——特別關注道學家的雙重實踐》（嘉義：國立中正大學歷史所博士論文，2005年）。
- 楊雅婷：《朱子思想中「心」的意義與問題》（臺北：國立臺灣大學中文所碩士論文，1987年）。
- 楊博淳：《損有餘補不足：宋朝義倉研究》（嘉義：國立中正大學歷史學所碩士論文，2012年）。
- 翟秀娟：《宋代鄉約制度研究——兼與中古英國鄉村共同體比較》（山東：山東師範大學法學院碩士論文，2012年）。
- 鄭相峰：《朱子心論研究》（臺北：國立臺灣大學哲學所博士論文，1993年）。
- 劉敏：《家國之間——從家訓、義莊和鄉約現象看宋代士大夫的精神世界》（河北：河北師範大學歷史文化學系碩士論文，2002年）。
- 樊其玲：《朱子《大學》哲學思想之研究》（臺南：國立臺南大學社會科教育學系教學所碩士論文，2008年）。
- 賴賢宗：《康德倫理學「自律」問題研究——兼與朱子「心統性情」比較》（臺北：國立臺灣大學哲學所碩士論文，1992年）。
- 歐陽賜：《朱子心性論研究》（臺北：輔仁大學哲學所碩士論文，1993年）。

盧其薇：《朱子「聖賢氣象」研究》（臺南：國立成功大學中文所博士論文，2005年）。



（五）會議論文集（依姓氏筆劃排列）

劉昭明主編：《第十一屆兩岸中山大學中國文學學術研討會論文集》（高雄：國立中山大學中文系，2014年）。

鍾彩鈞主編：《國際朱子學會會議論文集》上冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年）。

鍾彩鈞主編：《朱子學的開展——學術篇》（臺北：漢學研究中心，2002年）。

二、翻譯論著

（美）Hoyt Cleveland Tillman 編，楊立華、吳豔紅等譯：《宋代思想史論》（北京：社會科學文獻出版社，2003年）。

（美）John King Fairbank 著，郭曉兵等譯：《中國的思想與制度》（北京：世界知識出版社，2008年）。

（美）Peter K. Bol 著，王昌偉譯：《歷史上的理學》（杭州：浙江大學出版社，2009年）。

（美）田浩：《功利主義儒家——陳亮對朱子的挑戰》（根據哈佛大學出版社1982年版譯出，南京：江蘇人民出版社，1997年。）

（美）田浩著、程鋼譯：〈評余英時的《朱子的歷史世界》〉，《世界哲學》第4期（2004年），頁103~107。

（美）田浩：《朱子的思維世界（增訂版）》（臺北：允晨文化，2008年3月）。

（美）田浩：《旁觀朱子學：略論宋代與現代的經濟、教育、文化、哲學》（上海：華東師範大學出版社，2011年4月）。

（美）包弼德著、程鋼譯：〈對余英時宋代道學研究方法的一點反思〉，《世界哲學》第4期（2004年），頁92~102。

（加）秦家懿著，曹劍波譯：《朱熹的宗教思想》（廈門：廈門大學出版社，2010年），頁230~254。

（日）土田健次郎著，朱剛譯：《道學之形成》（上海：上海古籍出版社，2010年）。

（日）寺地遵著，劉靜貞、李今芸譯：《南宋初期政治史研究》（臺北：稻禾出版社，1995年7月）。

（日）諸橋轍次：《儒學之目的與宋儒慶曆至慶元百六十年間之活動》（南京：首都女子學術研究會，1937年7月）。

（日）溝口雄三著，陳耀文譯：《中國前近代思想之曲折與展開》（上海：上海人民出版社，1997年）。

(比利時)魏希德著，胡永光譯：《義旨之爭：南宋科舉規範之折沖》，收於彭國翔主編：《海外中國思想史研究前沿譯叢》(杭州：浙江大學出版社，2015年)。



附錄



附表 1

先秦儒墨道法「內外」詞語使用表

書名	篇目	字句
孟子	梁惠王下	內無怨女，外無曠夫
	公孫丑下	內則父子，外則君臣
	告子上	仁內義外
	告子下	有諸內必形諸外
荀子	脩身	內省而外物輕
	仲尼	內行外事
	儒效	君子務脩其內，而讓之於外
		內不自以誣，外不自以欺
	王霸	內則不憚詐其民，而求小利焉；外則不憚詐其與，而求大利焉
	君道	內不可以阿子弟，外不可以隱遠人
		內以固城，外以拒難
	臣道	內不足使一民，外不足使距難
	議兵	威內而輕外
	疆國	夫義者，內節於人，而外節於萬物者也；上安於主，而下調於民者也；內外上下節者，義之情也
	天論	禮義不脩，內外無別
	正論	內則百姓疾之，外則諸侯叛之
		封內甸服，封外侯服
	禮論	文理情用相為內外表墨
	解蔽	內以自亂，外以惑人
		濁明外景，清明內景
	正名	外重物而不內憂者，無之有也；行離理而不外危者，無之有也；外危而不內恐者，無之有也
	性惡	內不可以知父子之義，外不可以知君臣之正
	成相	外不避仇，內不阿親
	大略	天子外屏，諸侯內屏，禮也
文貌情用，相為內外表裡		
小人不誠於內而求之於外		
法行	無內人之疏而外人之親	

	堯問	忠誠盛於內，賁於外
墨子	七患	民苦於外，府庫單於內
	辭過	內無拘女，外無寡夫
	尚賢中	外有以為皮幣，與四鄰諸侯交接，內有以食飢息勞，將養其萬民。外有以懷天下之賢人。是故上者天鬼富之，外者諸侯與之，內者萬民親之，賢人歸之
	尚同下	千里之內、千里之外
	非攻中	韓、魏自外，趙氏自內
	天志中	內有以潔為酒醴粢盛，以祭祀天鬼；外有以為環璧珠玉，以聘撓四鄰
	明鬼下	使親者受內祀，疏者受外祀
		內者宗族，外者鄉里
	非樂	內治官府，外收斂關市、山林、澤梁之利
	非命上	外無以應待諸侯之賓客，內無以食飢衣寒，將養老弱。
	非命中	外之毆騁田獵畢弋，內沈於酒樂
		內之不能善事其親戚，外不能善事其君長
	經下	鑿位，景一小而易，一大而正，說在中之外內。
	經下	仁義之為內外也，內，說在忤顏。
	經說下	仁：仁，愛也；義，利也。愛利，此也，所愛所利，彼也。愛利不相為內外，所愛利亦不相為內外。其為仁，內也，義，外也，舉愛與所利也，是狂舉也。若左目出，右目入。
	小取	內膠外閉
	備城門	以內堞為外
		馮埴外內
	備梯	內不親民，外不約治
號令	城外令任，城內守任	
	外環隅為之樓，內環為樓	
雜守	有內人者，外人者	
莊子	逍遙遊	且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分
	齊物論 徐無鬼	六合之內外
	人間世	外合而內不訾
		內直而外曲
		徇耳目內通而外於心知
德充符	今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外	

		內保之而外不蕩
大宗師		彼遊方之外者也，而丘游方之內者也。外內不相及
肱篋		內棄其親而外去其主之事
在宥		慎女內，閉女外
天地		治其內，而不治其外
		且夫趣舍聲色以柴其內，皮弁、鷩冠、撻笏、紳修以約其外，內支盈於柴柵，外重纏繳
秋水		若物之外，若物之內
		天在內，人在外
達生		凡外重者內拙
		豹養其內而虎食其外，毅養其外而病攻其內
		不內變，不外從
知北遊		外不觀乎宇宙，內不知乎太初
		古之人，外化而內不化；今之人，內化而外不化。
庚桑楚		夫外躡者不可繁而捉，將內撻；內躡者不可繆而捉，將外撻。外、內躡者，道德不能持，而況放道而行者乎！
		券內者行乎無名，券外者志乎期費。
則陽		除日無歲，無內無外
盜跖		內則疑劫請之賊，外則畏寇盜之害，內周樓疏，外不敢獨行，可謂畏矣。
漁父		外以亂人，內以傷身
		真在內者，神動於外
列御寇		為外刑者，金與木也；為內刑者，動與過也。
天下		至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。
韓非子	初見秦	兵終身暴露於外，士民疲病於內。
		內者量吾謀臣，外者極吾兵力。……內者，吾甲兵頓，士民病，蓄積索，田疇荒，困倉虛；外者、天下皆比意甚固。
	有度	外使諸侯，內耗其國
		明主使其群臣不遊意於法之外，不為惠於法之內，動無非法
	揚權	欲治其內，置而勿親；欲治其外，官置一人；不使自恣，安得移并。
	八姦	為人臣者內事之以金玉玩好，外為之行不法，使之化其主，此之謂在旁。
	令臣以外為制於內，則是君人者亡也	
	內不量力，外恃諸侯，則削國之患也	

十過	若受我幣而假我道，則是寶猶取之內府而藏之外府也，馬猶取之內廄而著之外廄也。
	彼請地於韓，韓與之，今請地於魏，魏弗與，則是魏內自強，而外怒知伯也。如弗予，其措兵於魏必矣，不如予之。
	舜禪天下而傳之於禹，禹作為祭器，墨染其外，而朱畫其內，
	內不量力，外恃諸侯者，則國削之患也
姦劫弑臣	國有無功得賞者，則民不務當敵斬首，內不急力田疾作，皆欲行貨財、事富貴、為私善、立名譽以取尊官厚俸。……故有忠臣者，外無敵國之患，內無亂臣之憂，長安於天下，而名垂後世，所謂忠臣也。
	貴臣相妒，大臣隆盛，外藉敵國，內困百姓，以攻怨讎，而人主弗誅者，可亡也。
三守	鬻寵擅權，矯外以勝內，險言禍福得失之形，以阿主之好惡，人主聽之，卑身輕國以資之。
備內	故日月暈圍於外，其賊在內，備其所憎，禍在所愛。
解老	德者，內也。得者，外也。
	親者內而疏者外
	禮者，外節之所以諭內也
	內有死夭之難，而外無成功之名者，大禍也。
	所謂方者，內外相應也，言行相稱也。
	內無痠疽癰痔之害，而外無刑罰法誅之禍者，其輕恬鬼也甚……民不敢犯法，則上內不用刑罰，而外不事利其產業，上內不用刑罰、而外不事利其產業則民蕃息，民蕃息而畜積盛，民蕃息而畜積盛之謂有德。
	有道之君，外無怨讎於鄰敵，而內有德澤於人民。夫外無怨讎於鄰敵者，其遇諸侯也外有禮義。內有德澤於人民者，其治人事也務本。……凡馬之所以大用者，外供甲兵，而內給淫奢也。今有道之君，外希用甲兵，而內禁淫奢。
	人君者無道，則內暴虐其民，而外侵欺其鄰國。內暴虐則民產絕，外侵欺則兵數起。
	內儲說上
大臣無重則兵弱於外，父兄犯法則政亂於內。兵弱於外、政亂於內，此亡國之本也。	
	內則知昭侯之意，外則有得趙之功
內儲說下	權勢不可以借人，上失其一，臣以為百。故臣得借則力多，力多則內外為用，內外為用則人主壅。

		是以姦臣者，召敵兵以內除，舉外事以眩主，苟成其私利，不顧國患。
		參疑廢置之事，明主絕之於內而施之於外。資其輕者，輔其弱者，此謂廟攻。參伍既用於內，觀聽又行於外，則敵偽得。
		國君好內則太子危，好外則相室危。
外儲說左上		臣閉其外也已遠矣，而守其內也已固矣，雖國小猶不危之也。
外儲說左下		乃令隰朋治內，管仲治外以相參。
		外舉不避讎，內舉不避子
外儲說右上		內閒主之情以告外，外內為重，諸臣百吏以為富，吏不誅則亂法，誅之則君不安，據而有之，此亦國之社鼠也。
		重人者，能行私者也。夫行私者，繩之外也；而疑之所言，法之內也。繩之外與法之內，讎也，不相受也。
外儲說右下		內事屬鮑叔，外事屬管仲
		昔者齊桓公愛管仲，置以為仲父，內事理焉，外事斷焉，舉國而歸之，故一匡天下，九合諸侯。今齊任所愛不均，是以知其亡也。
		內無怨女，外無曠夫
難三		魯哀公有大臣三人，外障距諸侯四鄰之士，內比周而以愚其君。
說疑		內險以賊其外
		援外以撓內
		內舉不避親，外舉不避讎
		故為人臣者破家殘悴，內構黨與，外接巷族以為譽，從陰約結以相固也，虛相與爵祿以相勸也。
		內構黨與，外摠巷族，觀時發事，一舉而取國家。
		內無君臣百官之亂，外無諸侯鄰國之患……內不湮汙池臺榭，外不罽弋田獵……內寵並后，外寵貳政
八說		法明則內無變亂之患，計得則外無死虜之禍。
八經		臣有二因，謂外內也。外曰畏，內曰愛。所畏之求得，所愛之言聽，此亂臣之所因也。外國之置諸吏者，結誅親暱重帑，則外不籍矣。爵祿循功，請者俱罪，則內不因矣。外不籍，內不因，則姦宄塞矣。……廢置之事，生於內則治，生於外則亂。是以明主以功論之內，而以利資之外，故其國治而敵亂。即亂之道，臣憎則起外若眩，臣愛則起內若藥。
		即邇以知其內，疏置以知其外

	五蠹	士民縱恣於內，言談者為勢於外，外內稱惡以待強敵……是故事強則以外權士官於內，救小則以內重求利於外……治強不可責於外，內政之有也。今不行法術於內，而事智於外，則不至於治強矣。……智困於內而政亂於外，則亡不可振也。
	忠孝	故烈士內不為家，亂世絕嗣；而外矯於君，朽骨爛肉，施於土地，流於川谷，不避蹈水火，使天下從而效之，是天下遍死而願夭也，此皆釋世而不治是也。
	制分	王者獨行謂之王，是以三王不務離合而正，五霸不待從橫而察，治內以裁外而已矣。
		虛士立名於內，而談者為略於外

附表 2

朱熹生平大事及學術活動、著作編輯出版年表



西元年	年號	年齡	時代大事與生平	學術發展與活動	編著出版活動
1130	建炎 4 年	1	熹生		
1131	紹興元年	2			
1132	紹興 2 年	3			
1133	紹興 3 年	4			
1134	紹興 4 年	5	熹入小學，就傅	讀《孝經》、讀四書	
1135	紹興 5 年	6			
1136	紹興 6 年	7	復禁伊川學		
1137	紹興 7 年	8			
1138	紹興 8 年	9	熹臨安就傅	讀司馬光《雜儀》等	
1139	紹興 9 年	10			
1140	紹興 10 年	11	朱松罷官 熹隨父居建陽	始作詩文	
1141	紹興 11 年	12			
1142	紹興 12 年	13			
1143	紹興 13 年	14	朱松卒 熹師事武夷三先生，移居潭溪	始讀張載、二程	
1144	紹興 14 年	15		勤攻四書，始讀《周禮》，出入佛老十餘年始	
1145	紹興 15 年	16	劉子翬為熹取字「元晦」	潛研二程理學，出入儒道佛	
1146	紹興 16 年	17	劉子翬卒		
1147	紹興 17 年	18	熹舉建州鄉貢		作《諸家祭禮考編》
1148	紹興 18 年	19	熹娶劉勉之長女，登進士	始讀《曾南豐集》	
1149	紹興 19 年	20	劉勉之卒	全面讀六經、《語》、《孟》	
1150	紹興 20 年	21		讀司馬光《潛虛》、《易說》，始讀史書	
1151	紹興 21 年	22	熹授為同安縣主簿		
1152	紹興 22 年	23		讀周敦頤《太極通書》	作《曾子固年譜》

1153	紹興 23 年	24	熹往見延平李侗，至同安，任主簿、縣學		
1154	紹興 24 年	25	熹整頓同安縣學		
1155	紹興 25 年	26	秦檜死，程學解禁		考定釋奠儀，作《民臣禮議》，編《牧齋淨稿》
1156	紹興 26 年	27	熹秩滿，奉檄走旁郡 始見呂祖謙	讀《上蔡語錄》	始作《孟子集解》，作《校正裨正書》
1157	紹興 27 年	28	熹還同安，罷歸，始以書信從學李侗		始作《論語集解》
1158	紹興 28 年	29	熹往見李侗，請祠，差監潭州南嶽廟		
1159	紹興 29 年	30			始作《詩集解》(《二南說》)，校訂《上蔡先生語錄》，草成《論語集解》
1160	紹興 30 年	31	熹再往見李侗，師事數月始		草成《孟子集解》
1161	紹興 31 年	32			
1162	紹興 32 年	33	胡憲卒 熹祠秩滿，復請祠，應詔上封事(〈壬午應詔封事〉)		
1163	隆興元年	34	熹赴行在奏事 始見張栻 李侗卒		作《論語要義》、《論語訓蒙口義》、《毛詩集解》、《訓蒙絕句》，編《延平答問》
1164	隆興 2 年	35		讀胡宏《知言》	作《雜學辨》、《困學恐聞編》
1165	乾道元年	36			1165~1173 刻印 《游氏妙旨》、《庭聞稿錄》、《五臣解》
1166	乾道 2 年	37		建立中和舊說	編訂刻印周敦頤《通書》(湖南長沙本)、《二程語錄》、《張載集》


					(汪應辰刻印、四川本)，編《雜學辨》，再修訂《孟子集解》，刻印《論語要義》(邵武府學)
1167	乾道3年	38	熹除樞密院編修，待次	朱張會講(嶽麓書院)	集《南嶽唱酬集》、《東歸亂稿》
1168	乾道4年	39	熹於崇安立社倉，奉府檄，行視崇安水災	作〈觀過說〉	再修訂《上蔡先生語錄》，編訂刻印《程氏遺書》(泉州本)
1169	乾道5年	40	熹辭不赴任 呂祖謙與張栻結識	建立中和新說	再修訂周敦頤《太極通書》，(鄭伯熊刻印，建安本)，修訂《祭儀(祭禮)》
1170	乾道6年	41	熹建寒泉精舍		作《太極圖說解》、《西銘解》，校訂《程氏遺書》與《程氏文集》與《程氏經說》(鄭伯熊刻印，建寧本)
1171	乾道7年	42	熹於五夫里建社倉		始定《資治通鑑綱目》凡例，作《知言疑義》(同張栻、呂祖謙合著)
1172	乾道8年	43		作〈仁說〉	編訂刻印《語孟精義》(建陽本)、刻印《八朝名臣言行錄》(建陽本)、編訂《中和舊說》、《論性答稿》、《西銘解》，草成並重修訂《資治通鑑綱目》，草成《大學章句》、《中庸章句》

1173	乾道 9 年	44	熹授為主管台州崇道觀	再修〈仁說〉	草成《伊洛淵源錄》，序定《太極圖說解》，編訂《程氏外書》、《中庸集解》（與石密合著），校訂《說文解字》（劉子澄刻印，贛州本），再校正《程氏易傳》（呂祖謙刻印，浙江婺州本）
1174	淳熙元年	45	熹辭免不許，赴任奉祠	作〈觀心說〉	編訂《弟子職》與《女誡》（福建漕司刻印，建安本）、編訂刻印新本《大學》與《中庸》（建陽本）、編次《古今家祭禮》
1175	淳熙 2 年	46	始見陸九淵兄弟委蔡元定建雲谷晦庵草堂	鵝湖之會 作〈呂氏鄉約〉	編訂刻印《近思錄》（與呂祖謙合編，浙江婺州本），編訂《程子微言（程子格言）》，再修訂《祭儀》，始作《家禮》
1176	淳熙 3 年	47	熹授為主管武夷山冲佑觀		作《潛虛考異》、《四家禮範》（與張栻合著，劉珙刻印，南京建康本）
1177	淳熙 4 年	48			序訂《論孟集注》、《論孟或問》、《大學章句》、《大學或問》、《中庸章句》、《中庸或問》、《中庸輯略》，編訂《易傳》，再編訂《詩集解》
1178	淳熙 5 年	49	熹授知南康，辭免，		始作《詩集傳》

			不許		
1179	淳熙 6 年	50	熹啟行赴任南康，復興白鹿洞書院		再修訂《太極通書》（南康軍官學刻印，江西南康本）、編校《橫渠集》（黃灝刻印，江西隆興府學本）、刻印胡寅《敘古千文》
1180	淳熙 7 年	51	張栻卒 熹應詔上封事（〈庚子應詔封事〉），南康軍旱，大修荒政		補定《語孟精義》，改名《語孟要義》（黃灝刻印，江西隆興府學本）、刻印朱松《韋齋集》及包拯《包孝肅詩》、尹焞《和靖帖》、程伊川《伊川先生帖》、方元棗《方道輔帖》
1181	淳熙 8 年	52	熹請白鹿洞書院御書石經、國子監經書，授為提舉江南西路常平茶鹽公事，待次，東歸 呂祖謙卒 首見陳亮 改授為提舉兩浙東路常平茶鹽公事，拜命，啟赴京奏事（〈辛丑延和奏劄〉）	陸九淵講學於白鹿洞書院	編訂朱棅《玉瀾集》（黃灝刻印，江西隆興府學本）、補定《古今家祭禮》（鄭伯熊刻印，建安本）
1182	淳熙 9 年	53	熹巡歷鎮荒，彈劾唐仲友。改授為江西提刑，辭免，去任歸		刻印《四書集注》（浙江婺州本）、呂祖謙所定《古周易》（浙江婺州本），校訂刻印漢史游撰《急就篇》（浙江婺州本）
1183	淳熙 10 年	54	熹授為主管台州崇道觀，建武夷精舍		修訂《資治通鑑綱目》、作《婺源茶

					院朱氏世譜》，始編《小學》（與劉清之共編）
1184	淳熙 11 年	55		熹與陳亮辯論始	編訂刻印張栻《張南軒文集》（建陽本）、刻印呂祖謙《大事記》（建陽本）
1185	淳熙 12 年	56	熹授為主管華州雲臺觀		
1186	淳熙 13 年	57			作《易學啟蒙》、《著卦考誤》、《孝經刊誤》、作《詩集傳》（蔡元定刻印，建安本），修訂《四書集注》（詹儀之刻印，廣西桂林本；趙汝愚刻印，四川成都本）
1187	淳熙 14 年	58	熹授為主管南京鴻慶宮		修訂刻印《小學》（與蔡元定共修）、作《通書解》
1188	淳熙 15 年	59	奉旨入朝奏事，辭免不許，入都應詔奏事（〈戊申延和奏劄〉），授為兵部郎官，辭免，遭林栗彈劾，依舊職江西提刑，辭免請祠，授為主管西京嵩山崇福宮，再召，再辭，上封事（〈戊申封事〉）	熹與陸九淵辯論始	作《周易本義》
1189	淳熙 16 年	60	熹授為秘閣修撰，仍主管西京嵩山崇福宮，辭免，改授知漳州，辭免不許，拜命		再序定《大學章句》、《中庸章句》
1190	紹熙元年	61	啟赴漳州，頒禮教，		刻印《四經》（易、

			條列畫經界事宜		詩、書、春秋)與《四子》(漳守朱熹刻印,河南漳州本)、《大學章句》、《近思錄》、《小學》、《家儀》、《鄉儀》、蔡襄《獻壽儀》、《永城學記》(漳守朱熹刻印,河南漳州本),作《楚辭協韻》(漳守朱熹接手前漳守傅伯壽刻印,漳州本),編《禮記解》(漳守朱熹刻印,河南漳州本)
1191	紹熙 2 年	62	熹復授為秘閣修撰,主管南京鴻慶宮,去郡歸,再授為湖南轉運副使,辭免		1190~1193 刻印 《古易》、《音訓》
1192	紹熙 3 年	63	熹復辭,請補祠秩,許之,居建陽考亭。又授為淨江府、廣南西路經略安撫使,辭免。 陸九淵卒		再修《四書集注》(知南康曾集刻印,南康本),作《孟子要略》
1193	紹熙 4 年	64	熹復辭,授為主管南京鴻慶宮。又授知潭州、荆湖南路安撫使,辭免		刻印張載《橫渠帖》
1194	紹熙 5 年	65	熹復辭未果,拜命,啟赴潭州。修復岳麓書院、湘西精舍。授為煥章閣待制兼侍講,一面辭免請祠,一面啟行,面聖入對(〈甲寅行宮便殿奏筭〉),受詔經筵進		補訂《祭儀》(疑即刻印),作《紹熙州縣釋奠儀圖》、刻印司馬光《稽古錄》


			講，又兼實錄院同修撰，不久遭逐，離宮歸考亭，授知江陵府、荆湖北路安撫使，辭免，依舊授為煥章閣待制，提舉南京鴻慶宮。建竹林精舍（滄州精舍）。 陳亮卒		
1195	慶元元年	66	熹拜祠命，辭煥章閣待制職名。自號遜翁。依舊授為秘閣修撰，提舉南京鴻慶宮	作〈學校貢舉私議〉	跋《紹熙州縣釋奠儀圖》（邵 _因 刻印，湖南長沙本）、校正並跋郭冲晦《長陽醫書》（福建安撫詹體仁刻印，福州本）
1196	慶元2年	67	黜偽學，熹落職罷祠		草成《韓文考異》（與方士繇合著）、《周易參同契考異》（與蔡元定合著），編《翁季錄》
1197	慶元3年	68	籍偽學黨籍 59 人		刻印《河圖》、《洛書》、《先天圖》（道士甘叔懷刻印，閩皂山精舍本），修訂《韓文考異》（袁子質、鄭文振刻印，潮州本）、《周易參同契考異》（蔡淵刻印，建陽本），考訂《尚書·武成》，草成《儀禮經傳通解》
1198	慶元4年	69	詔禁偽學		再修訂《周易參同契考異》，作《楚

					辭集注》，始作《書傳》
1199	慶元 5 年	70			作《陰符經考異》、《楚辭音考》，再修訂刻印《周易參同契考異》（建陽本）、《大學章句》
1200	慶元 6 年	71	熹卒		

※ 本表依照束景南：《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001年）之考證整理而成。

附文 1

〈朱子家訓〉



君之所貴者，仁也。臣之所貴者，忠也。父之所貴者，慈也。子之所貴者，孝也。兄之所貴者，友也。弟之所貴者，恭也。夫之所貴者，和也。婦之所貴者，柔也。事師長貴乎禮也，交朋友貴乎信也。見老者，敬之；見幼者，愛之。有德者，年雖下於我，我必尊之；不肖者，年雖高於我，我必遠之。慎勿談人之短，切莫矜己之長。仇者以義解之，怨者以直報之，隨所遇而安之。人有小過，含容而忍之；人大過，以理而諭之。勿以善小而不為，勿以惡小而為之。人有惡，則掩之；人有善，則揚之。處世無私仇，治家無私法。勿損人而利己，勿妒賢而嫉能。勿稱忿而報橫逆，勿非禮而害物命。見不義之財勿取，遇合理之事則從。詩書不可不讀，禮義不可不知。子孫不可不教，童僕不可不恤。斯文不可不敬，患難不可不扶。守我之分者，禮也；聽我之命者，天也。人能如是，天必相之。此乃日用常行之道，若衣服之於身體，飲食之於口腹，不可一日無也，可不慎哉！

※ 此文錄於武夷山朱熹研究中心、閩北朱子後裔聯誼會合編：《考亭紫陽朱氏總譜》（福建：武夷山朱熹研究中心，2001年），頁566。

附文 2

呂大鈞〈呂氏鄉約〉



德業相勸

德謂見善必行，聞過必改，能治其身，能齊其家，能事父兄，能教子弟，能御僮僕，能事長上，能睦親故，能擇交遊，能守廉介，能廣施惠，能受寄託，能救患難，能規過失，能為人謀，能為眾集事，能解鬥爭，能決是非，能興利除害，能居官舉職。凡有一善，為眾所推者，皆書於籍，以為善行。業謂居家則事父兄、教子弟、待妻妾，在外則事長上、接朋友、教後生、御僮僕。至於讀書、治田、營家、濟物、好禮樂射御書數之類，皆可為之。非此之物，皆為無益。

過失相規

過失謂犯義之過六，犯約之過四，不修之過五。犯義之過，一曰酗酒鬥訟（酗酒謂恃酒宣競，博謂賭博財物，鬥謂鬥毆罵詈，訟謂告人罪匿意在害人者。若事干負累又為人侵損而訴之者，非）。二曰行止逾違（逾違多端，眾惡皆是）。三曰行不恭遜（侮慢有德有齒者，持人短長及恃強凌犯眾人者，知過不改、聞諫愈甚者）。四曰言不忠信（為人謀事，陷人於不善。與人要約，過即背之。及誣妄百端，皆是）。五曰造言誣毀（誣人過惡，以無為有，以小為大，面是背非，或作嘲詠匿名文書，及發揚人之私隱無狀可求，及喜談人之舊過者）。六曰營私太甚（與人交易傷於掎克者，專務進取不恤餘事者，無故而好干求假貸者，受人寄託而有所欺者）。

犯約之過四，一曰德業不相勸，二曰過失不相規，三曰禮俗不相成，四曰患難不相恤。

不修之過，一曰交非其人（所交不限士庶，但兇惡及游惰無行眾所不齒者，若與之朝夕游從，則為交非其人。若不得已暫往還者，非）。二曰遊戲怠惰（游謂無故出入及謁見人止務閒適者。戲謂戲笑無度及意在侵誨、或馳馬擊鞠之類不賭財物者。怠惰謂不修事業及家事不治、門庭不潔者）。三曰動作無儀（進退太疎野及不恭者，不當言而言、當言而不言者，衣冠太飾及全不完整者，不衣冠入街市者）。四曰臨事不恪（主事廢妄、期會後時、臨事怠慢者）。五曰用度不節（不計家之有無，過為侈費者，不能安貧而非道營求者）。以上不修之過，每犯皆書於籍，三犯則行罰。

禮俗相交

凡有婚姻喪葬葬祀之禮，《禮經》具載，亦當講求。如未能遽行，且從家傳舊儀。甚不經者，當漸去之。

凡與鄉人相接及往還書問，當眾議一法，共行之。

凡遇慶弔，每家只家長一人與同約者皆往。其書問亦如之。若家長有故，或與所慶弔者不相識，則其次者當之。所助之事，所遺之物，亦臨時聚議，各量其力，裁定名物及多少之數。若契分淺深不同，則各從其情之厚薄。

凡遺物，婚姻及慶賀，用幣帛羊酒蠟燭雉兔果實之類，計所直多少，多不過三千，少至一二百。喪葬，始喪則用衣服或衣段以為襚禮，以酒脯為奠禮，計直多不過三千，少不過一二百。至葬則用錢帛為賻禮，用豬羊酒蠟燭為奠禮，計直多不過五千，少至三四百。災患，如水火盜賊疾病刑獄之類，助濟者以錢帛米穀薪炭等物，計直多不過三千，少至二三百。

凡助事，謂助其力所不足者。婚嫁則借助器用，喪葬則又借助人夫及為之營干。

患難相恤

患難之事七，一曰水火（小則遣人救之，大則親往，多率人救之，並吊之）。二曰盜賊（居之近者同力捕之，力不能捕，則告於同約者及白於官司，盡力防捕之）。三曰疾病（小則遣人問之。稍甚，則親為博訪醫藥。貧無資者，助其養疾之費）。四曰死喪（闕人干，則往助其事，闕財，則賻物及與借貸。弔問）。五曰孤弱（孤遺無所依者，若其家有財可以自贍，則為之處理。或聞於官，或擇近親與鄰里可托者主之，無令人欺罔。可教者，為擇人教之，及為求婚姻。無財不能自存者，葉力濟之，無令失所，若為人所欺罔，眾人力與辦理。若稍長而放逸不檢，亦防察約束之，無令陷於不義也）。六曰誣枉（有為誣枉過惡、不能自申者，勢可以聞於官府，則為言之。有方略可以解，則為解之。或其家因而失所者，眾以財濟之）。七曰貧乏（有安貧守分而生計大不足者，眾以財濟之，或為之假貸置產以歲月賞之）。凡同約者，財物器用車馬人仆，皆有無相假。若不急之用及有所妨者，亦不必借。可借而不借，及逾期不還，及損壞借物者，皆有罰。凡事之急者，自遣人遍告同約。事之緩者，所居相近及知者，告於主事，主事遍告之。凡有患難，雖非同約，其所知者，亦當救恤。事重，則率同約者共行之。

罰式

犯義之過，其罰五百（輕者或損至四百三百）。不修之過及犯約之過，其罰一百（重者或增至二百三百）。凡輕過，規之而聽及能自舉者，止書於籍，皆免罰，若再犯者不免。其規之不聽，聽而復為，及過之大者，皆即罰之。其不義已甚，非士論所容者，及累犯，重罰而不悛者，特聚眾議，若決不可容則皆絕之。

聚會

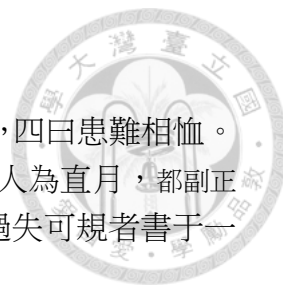
每一月一聚，具食。每一季一會，具酒食。所費率錢，合當事者主之。遇聚會，則書其善惡，行其賞罰。若約有不便之事，共議更易。

主事

約正一人或二人，眾推正直不阿者為之。專主平決賞罰當否。直月一人，同約中不以高下、依長少輪次為之、一月一更，主約中雜事。

人之所賴於鄰里鄉黨者，猶身有手足，家有兄弟。善惡利害皆與之同，不可一日而無之。不然，則秦越其視，何與於我哉。大忠素病於此，但不能勉。願與鄉人共行斯道。懼德未信，動或取咎，敢舉其目先求同志。苟以為可，願書其語，成吾里仁之美，有望於眾君子焉。熙寧九年十二月初五日汲郡呂大忠白。

※ 此文錄於牛銘實：《中國歷代鄉約》（北京：中國社會出版社，2005年），頁131~138。



凡鄉之約四：一曰德業相勸，二曰過失相規，三曰禮俗相交，四曰患難相恤。眾推有齒德者一人為都約正，有學行者二人副之。約中月輪一人為直月，都副正不與。置三籍，凡願入約者書于一籍，德業可勸者書于一籍，過失可規者書于一籍，直月掌之，月終則以告于約正而授于其次。

德業相勸

德，謂見善必行，聞過必改。能治其身，能治其家，能事父兄，能教子弟，能御童僕，能肅政教，能事長上，能睦親故，能擇交遊，能守廉介，能廣施惠，能受寄託，能救患難，能導人為善，能規人過失，能為人謀事，能為眾集事，能解鬪爭，能決是非，能興利除害，能居官舉職。

業，謂居家則事父兄，教子弟，待妻妾；在外則事長上，接朋友，教後生，御童僕。至于讀書治田，營家濟物，畏法令，謹租賦，好禮樂射御書數之類，皆可為之。非此之類，皆為無益。

右件德業，同約之人各自進脩，互相勸勉。會集之日，相與推舉其能者書于籍，以警勵其不能者。

過失相規

過失，謂犯義之過六，犯約之過四，不脩之過五。

犯義之過，一曰酗博鬪訟。「酗」謂縱酒喧競，「博」謂賭博財物，「鬪」謂鬪毆罵詈，「訟」謂告人罪惡，意在害人，誣賴爭訴，得已不已者。若事干負累，及為人侵損而訴之者非。

二曰行止踰違。踰禮違法，眾惡皆是。

三曰行不恭遜。侮慢齒德者，持人短長者，恃強凌人者，知過不改、聞諫愈甚者。

四曰言不忠信。或為人謀事，陷人於惡；或與人要約，退即背之，或妄說事端，熒惑眾聽者。

五曰造言誣毀。誣人過惡，以無為有，以小為大，面是背非；或作嘲詠匿名文書，及發揚人之私隱，無狀可求，及喜談人之舊過者。

六曰營私太甚。與人交易，傷於掊克者，專務進取，不恤餘事者，無故而好干求假貸者，受人寄託而有所欺者。

犯約之過，一曰德業不相勸，二曰過失不相規，三曰禮俗不相成，四曰患難不相恤。

不脩之過，一曰交非其人。所交不限士庶，但凶惡及游惰無行、眾所不齒者，而已朝夕與之遊處，則為交非其人；若不得已而暫往還者非。

二曰游戲怠惰。「游」謂無故出入，及謁見人，止務閑適者。「戲」謂戲笑無度，及意在侵侮，或馳馬擊鞠而不賭財物者。「怠惰」謂不脩事業，及家事不治，門庭不潔者。

三曰動作無儀。謂進退太踈野及不恭者，不當言而言及當言而不言者，衣冠太華飾及全不完整者，不衣冠而入街市者。

四曰臨事不恪。主事廢忘，期會後時，臨事怠慢者。

五曰用度不節。謂不計有無，過為多費者，不能安貧、非道營求者。

右件過失，同約之人各自省察，互相規戒，小則密規之，大則眾戒之，不聽則會集之日，直月以告于約正，約正以義理誨諭之。謝過請改，則書于籍以俟。其爭辨不服，與終不能改者，皆聽其出約。

禮俗相交

禮俗之交，一曰尊幼輩行，二曰造請拜揖，三曰請召送迎，四曰慶弔贈遺。

尊幼輩行凡五等：

曰尊者。謂長於己二十歲以上，在父行者。

曰長者。謂長於己十歲以上，在兄行者。

曰敵者。謂年上下不滿十歲者，長者為稍長，少者為稍少。

曰少者。謂少於己十歲以下者。

曰幼者。謂少於己二十歲以下者。

造請拜揖凡三條：

曰：凡少者幼者於尊者長者，歲首、冬至、四孟月朔，辭見賀謝，皆為禮見。皆具門狀，用幙頭、公服、腰帶、靴笏。無官具名紙，用幙頭襖衫、腰帶、繫鞋，唯四孟通用帽子、皂衫、腰帶。凡當行禮而有恙故，皆先使人白之，或遇雨雪，則尊長先使人諭止來者。此外，候問起居，質疑白事，及赴請召，皆為燕見。深衣、涼衫皆可，尊長令免即去之。尊者，受謁不報。歲首、冬至，具己名膀子，令子弟報之，如其服。長者，歲首、冬至具膀子報之，如其服，餘令子弟以己名膀子代行。凡敵者，歲首、冬至辭見賀謝，相往還。門狀名紙同上，唯止服帽子。凡尊者、長者無事而至少者、幼者之家，唯所服。深衣、涼衫、道服、背子可也，敵者燕見亦然。

曰：凡見尊者、長者，門外下馬，俟於外次，乃通名。凡往見人，入門必問主人食否，有他客否，有他幹否，度無所妨，乃命展刺；有妨則少俟，或且退。後皆放此。主人使將命者先出迎客，客趨入，至廡間，主人出，降階，客趨進，主人揖之升堂。禮見，四拜而後坐；燕見，不拜。旅見則旅拜，少者、幼者自為一列，幼者拜則跪而扶之，少者拜則跪扶而答其半。若尊者、長者齒德殊絕，則少者、幼者堅請納拜，尊者許，則立而受之，長者許，則跪而扶之。拜訖則揖而退，主人命之坐，則致謝訖，揖而坐。退，凡相見，主人語終不更端，則告退。或主人有倦色，或方幹事而有所俟者，皆告退可也。後皆放此。則主人送于廡下，若命之上馬，則三辭，許則揖而退，出大門乃上馬；不許則從其命。凡見敵者，門外下馬，使人通名，俟于廡下或廳側。禮見則再拜，稍少者先拜，旅見則特拜。退則主人請就階上馬。徒行則主人送于門外。凡少者以下，則先遣人通名，主人具衣冠以俟；客入門下馬，則趨出，迎揖升堂。來報禮，則再拜謝。客止之則止。退則就階上馬。客徒行則迎于大門之外，送亦如之，仍隨其行數步，揖之則止，望其

行遠乃入。

曰：凡遇尊長於道，皆徒行，則趨進，揖，尊長與之言則對，否則立於道側以俟，尊長已過，乃揖而行。或皆乘馬，於尊者則回避之，於長者則立馬道側揖之，俟過，乃揖而行。若已徒行而尊長乘馬，則回避之；凡徒行遇所識乘馬，皆放此。若已乘馬而尊長徒行，望見則下馬前揖，已避亦然，過既遠，乃上馬，若尊長令上馬，則固辭。遇敵者，皆乘馬，則分道相揖而過，彼徒行而不及避，則下馬揖之，過則上馬。遇少者以下，皆乘馬，彼不及避，則揖之而過；彼徒行不及避，則下馬揖之。於幼者，則不必下可也。

請召迎送凡四條：

曰：凡請尊長飲食，親往投書，禮薄則不必書，專召他客，則不可兼召尊長。既來赴，明日親往謝之。召敵者以書簡，明日交使相謝。召少者用客目，明日客親往謝。

曰：凡聚會，皆鄉人，則坐以齒。非士類則不。若有親，則別敘；若有他客，有爵者則坐以爵；不相妨者坐以齒。若有異爵者，雖鄉人亦不以齒。「異爵」謂命士大夫以上，今陞朝官是。若特請召或迎勞出餞，皆以專召者為上客；如婚禮，則姻家為上客，皆不以齒爵為序。

曰：凡燕集，初坐，別設卓子於兩楹間，置大盃於其上。主人降席立於卓東，西向，上客亦降席立於卓西，東向，主人取盃親洗，上客辭，主人置盃卓子上，親執酒斟之，以器授執事者，遂執盃以獻上客。上客受之，復置卓子上，主人西向再拜，上客東向再拜。興，取酒東向跪祭，遂飲，以盃授贊者，遂拜，主人答拜。若少者以下為客，飲畢而拜，則主人跪受如常。上客酢主人，如前儀；主人乃獻眾賓，如前儀，唯獻酒不拜。若眾賓中有齒爵者，則特獻如上客之儀，不酢。若婚會，姻家為上客，則雖少亦答其拜。

曰：凡有遠出、遠歸者，則送迎之，少者幼者不過五里，敵者不過三里，各期會於一處，拜揖如禮。有飲食則就飲食之，少者以下，俟其既歸，又至其家省之。

慶弔贈遺凡四條：

曰：凡同約，有吉事則慶之，冠子、生子，預薦、登第、進官之屬，皆可賀。婚禮雖曰「不賀」，然《禮》亦曰「賀娶妻者」，蓋但以物助其賓客之費而已。有凶事則弔之，喪葬水火之類。每家只家長一人與同約者俱往，其書問亦如之。若家長有故，或與所慶弔者不相接，則其次者當之。

曰：凡慶禮如常儀，有贈物，用幣帛、酒食、果實之屬，眾議量力定數，多不過三五千，少至一二百。如情分厚薄不同，則從其厚薄。或其家力有不足，則同約為之借助器用，及為營幹。凡弔禮，聞其初喪，聞喪同。未易服，則率同約者深衣而往哭弔之，凡弔尊者，則為首者致辭而旅拜，敵以下則不拜，主人拜則答之，少者以下則扶之。不識生者則不弔，不識死者則不哭。且助其凡百經營之事。主人既成服，則相率素幘頭、素襪衫、素帶，皆以白生紗絹為之。具酒果食物而往奠之。死者是敵以上，則拜而奠，以下則奠而不拜。主人不易服，則亦不易服；主人不哭，則亦不哭。情重則雖主人不變不哭，亦

變而哭之。賻禮用錢帛，眾議其數如慶禮。及葬，又相率致賻，俟發引，則素服而送之。賻如賻禮，或以酒食犒其役夫，及為之幹事。及卒哭，及小祥，及大祥，皆常服弔之。

曰：凡喪家不可具酒食衣服以待弔客，弔客亦不可受。

曰：凡聞所知之喪，或遠不能往，則遣使致奠，就外次衣弔服，再拜，哭而送之。唯至親篤友為然。過期年則不哭，情重則哭其墓。

右禮俗相交之事，直月主之，有期日者為之期日，當糾集者，督其違慢。凡不如約者，以告于約正而詰之，且書于籍。

患難相恤

患難之事七：

一曰水火。小則遣人救之，甚則親往，多率人救且吊之。

二曰盜賊。近者同力追捕，有力者為告之官司。其家貧，則為之助，出募賞。

三曰疾病。小則遣人問之，甚則為訪醫藥，貧則助其養疾之費。

四曰死喪。闕人則助其幹辦，乏財則賻贈借貸。

五曰孤弱。孤遺無依者，若能自贍，則為之區處，稽其出內，或聞于官司，或擇近親與鄰里可託者主之，無令人欺罔。可教者，為擇人教之，及為求婚姻。貧者協力濟之，無令失所。若有侵欺之者，眾人力為之辦理。若稍長而放逸不檢，亦防察約束之，無令陷於不義。

六曰誣枉。有為人誣枉過惡，不能自伸者，勢可以聞於官府，則為言之；有方略可以救解，則為解之。或其家因而失所者，眾共以財濟之。

七曰貧乏。有安貧守分而生計大不足者，眾以財濟之；或為之假貸置產，以歲月償之。

右患難相恤之事，凡有當救恤者，其家告于約正，急則同約之近者為之告，約正命直月徧告之，且為之糾集而程督之。凡同約者，財物器用、車馬人僕，皆有無相假。若不急之用，及有所妨者，則不必借。可借而不借，及踰期不還，及損壞借物者，論如犯約之過，書于籍。鄰里或有緩急，雖非同約，而先聞知者亦當救助，或不能救助，則為之告于同約而謀之。有能如此者，則亦書其善於籍，以告鄉人。

以上《鄉約》四條，本出藍田呂氏，今取其他書，及附己意，稍增損之，以通于今，而又為月旦集會讀約之禮如左方曰：

凡預約者，月朔皆會，朔日有故，則前期三日別定一日，直月報會者，所居遠者唯赴孟朔，又遠者歲一再至可也。直月率錢具食。每人不過一二百，孟朔具果酒三行，麵飯一會，餘月則去酒果，或直設飯可也。會日，夙興，約正、副正、直月、本家行禮，若會族罷，皆深衣，俟于鄉校，設先聖先師之象于北壁下，無鄉校，則別擇一寬閒處。先以長少敘拜於東序。凡拜，尊者跪而扶之，長者跪而答其半，稍長者俟其俯伏而答之。同約者如其服而至，有故，則先一日使人告于直月，同約之家子弟雖未能入籍，亦許隨眾序拜；未能序拜，亦許侍立觀禮，不與飲食之會，或別率錢略設點心於他處。俟於外次，既集，以齒為序，立於門外，東向北上。約正以下

出門，西向南上，約正與齒最尊者正相向。揖，入門，至庭中北面，皆再拜。約正升堂上香，降，在位者皆再拜，約正升降皆自阼階。揖，東西向立。如門外之位。約正三揖，客三讓，約正先升，客從之，約正以下升自阼階，餘人升自西階。皆北面立。約正以下西上，餘人東上。約正少進，向立，副正、直月次其右，退，直月引尊者東向南上，長者西向南上。皆以約正之年推之，後放此。西向者，其位在約正之右少進，餘人如故。約正再拜，凡在位皆再拜。此拜尊者。尊者受禮如儀，唯以約正之年為受禮之節。退北壁下，南向東上立。直月引長者東面，如初禮，退則立於尊者之西東上。此拜長者，拜時惟尊者不拜。直月又引稍長者東向南上，約正與在位者皆再拜，稍長者答拜，退立于西序，東向北上。此拜稍長者，拜時尊者、長者不拜。直月又引稍少者東面北上，拜約正，約正答之，稍少者退立于稍長者之南，直月以次引少者東北向西北上，拜約正，約正受禮如儀。拜者復位，又引幼者亦如之。既畢，揖，各就次。同列未講禮者，拜於西序如初。頃之，約正揖就坐，約正坐堂東，南向，約中年最尊者坐堂西，南向，副正、直月次約正之東，南向西上，餘人以齒為序，東西相向，以北為上。若有異爵者，則坐於尊者之西，南向東上。直月抗聲讀約一過，副正推說其意，未達者許其質問，於是約中有善者眾推之，有過者直月糾之，約正詢其實狀于眾，無異辭，乃命直月書之。直月遂讀記善籍一過，命執事以記過籍徧呈在坐，各默觀一過，既畢，乃食。食畢少休，復會於堂上，或說書，或習射，講論從容。講論須有益之事，不得輒道神怪邪僻悖亂之言，及私議朝廷州縣政事得失，及揚人過惡；違者，直月糾而書之。至晡乃退。

※ 此文錄於〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著十·增損呂氏鄉約》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年），第8冊，卷74，頁3739~3750。