

# 二程對《四書》的繼承與轉化 ——以「敬」為中心的考察

張莞苓\*

〔摘要〕

《四書》作為宋代儒者的重要經典，為宋儒提供哲學思想的養分，其義理內涵也在宋儒手中有了相當大的發揮。宋儒對《四書》中「敬」的概念有所承繼，亦有更加深入而精細的理論建構，尤以二程開其端緒。通過對《四書》中「敬」概念的考察，以及二程關於「敬」的思想討論，一方面顯現二者的同異之處，一方面也能更清晰地看見宋儒對於《四書》的繼承與轉化情形。本文分為兩部分：第一，探討《四書》中「敬」的使用狀況與意義，逐步對《論語》、《孟子》、《中庸》、《大學》進行考察，並指出其作為宋儒義理的基礎與底蘊部分；第二，研究二程的「敬」思想，呈現他們與《四書》之間的連結關係，並看見作為宋代理學大家的二程，如何進一步發展「敬」的理論，深化《四書》義理並賦予新的生命。

關鍵詞：四書、二程、敬

---

\*醒吾科技大學通識教育中心兼任講師

收稿日期：2014年7月24日，審查通過日期：2015年6月8日

## 一、前言

《四書》在宋代確立了其經典意涵與價值，一方面是為宋代儒者所表彰確立，一方面也提供了宋代儒者建構其思想體系的養分。<sup>1</sup>宋儒通過對於《四書》的理解與重視，重新發見儒家思想的內涵與價值，從而建構更深入而精細的學說，並反過來重新詮釋經典。因此，對於《四書》與宋儒的關係進行考察，不但可見彼此的同異之處，亦可見宋儒如何吸收《四書》義理，並加以發展，建構出更為深刻而完整的理論，又回頭賦予經典新生命的過程，可謂具有深刻的研究價值。

在宋儒思想中，「敬」是一相當重要的概念。「敬」在《詩經》、《尚書》、《易經》等經典中已然可見，<sup>2</sup>於《四書》中亦不缺乏，但未有複雜的理論體系與詳細描述，且多出現於對於人事倫常間恭敬行誼的表述與德行的要求。<sup>3</sup>在傳統儒家思想發展的過程中，「敬」一直不是討論的焦點與中心，卻在宋代時被儒者挖掘出來，其地位與價值有了明顯的抬升，並在義理上有了相當大的發揮。宋代儒者對於「敬」的討論益發複雜嚴密，使得「敬」轉向一種更細緻的工夫理論，並確立了其源自道德本體的形上價值，具有較為明晰的意涵層次，「敬」的思想也就大放光彩。<sup>4</sup>而《四書》作為宋儒建構理論體系的重要來源與指標，其中「敬」

<sup>1</sup> 關於《四書》在宋代的重要性與地位，已有多位學者討論。如可見錢穆：《朱子新學案》第4冊（臺北：三民書局，1982年），頁180-181；或陳逢源：《朱熹與《四書章句集注》》（臺北：里仁書局，2006年），頁3。

<sup>2</sup> 如《詩·大雅》：「穆穆文王，於緝熙敬止。」（〔清〕阮元校：《十三經注疏（8）》，臺北：藝文印書館，1955年，重刊宋本附校刊記，頁471）《尚書·洪範》：「敬用五事。」（《十三經注疏（2）》，頁168）《易·坤》：「敬以直內，義以方外。」（《十三經注疏（1）》，頁20）

<sup>3</sup> 如《論語·里仁》：「又敬不違。」（《十三經注疏（13）》，頁37）《論語·公治長》：「其事上也敬。」（《十三經注疏（13）》，頁44）《孟子·離婁上》：「禮人不答反其敬。」（《十三經注疏（14）》，頁126）詳細後文將有論述。

<sup>4</sup> 二程及朱熹在「敬」上多有著墨與發揮，如程顥「誠敬存之」（〔宋〕程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集·程氏遺書》，卷2上〈二先生語二上〉，北京：中華書局，1981年，頁16）、「敬以直內，義以方外」（《二程集·程氏遺書》，卷11〈明道先生語一〉，頁120）；程頤「主一無適，敬以直內」（《二程集·程氏遺書》，卷22上〈伊川先生語八上〉，頁168-169）、「動容貌、整思慮，則是自然生敬。」（《二程集·程氏遺書》，卷15〈伊川先生語一〉，頁149）；朱熹：「敬，只是一個畏字。」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》卷12，

的概念必對宋代儒學有相當的影響力，論其根源，不能不返回《四書》進行考察，二者間的同異與各自偏向所在，是研究宋代理學中「敬」思想的重要切入點。

宋代儒者對「敬」的重視，尤以二程為先，<sup>5</sup>朱熹承接其後，如《二程粹言》：「入德必自敬始。」<sup>6</sup>《朱子語類》：「『敬』字工夫，乃聖門第一義，徹頭徹尾，不可頃刻間斷。」<sup>7</sup>二程與朱子確立了「敬」作為入德法門與工夫，給予「敬」前所未有的重視，並且較為細緻而深入地去討論「敬」的意涵，將它嵌入本體論、工夫論之中，成為其哲學建構中不可或缺的一環。因此，要論宋代「敬」的思想，不能不從二程與朱子下手。又，朱熹作為推動宋代《四書》學的關鍵人物，在「敬」的思想上有豐富的討論，受到前儒影響頗深，尤其是二程的理論，從而奠定了宋代「敬」的學說，因此二程具有從《四書》到朱子間一個承先啓後的地位；雖然朱子將二程對「敬」的討論整合起來，並加以系統化，形構為一更完備的學說，但要進入朱子之前，必然要針對二程的思想做探討，才能看見《四書》中的「敬」如何在二程的手中被凸顯出來，開始有了更細緻的說明與思想傾向的轉變，進一步才能看見朱子與二程的同異所在。而二程與朱子對「敬」的討論，已不全然是《四書》中原始的樣貌，卻又不違背《四書》的宏旨，可謂從《四書》中找到理論的根據，又透過嚴謹的理論建構，給予《四書》更豐富多元的哲學意義，彼此是一雙向的互動關係。於是，從《四書》中「敬」的意義與二程對「敬」的討論中，便可看見宋代儒者對《四書》的承繼與轉化情形，是筆者欲處理的重心所在。<sup>8</sup>

北京：中華書局，1996年6月，第4刷，頁211）又可見杜保瑞：《南宋儒學》：「『敬』概念在先秦時期即是儒家談做工夫的方法中常出現的概念，常與『誠』字或『義』字一起出現，為『誠敬』、為『敬義』，以敬說工夫的進路，在北宋時則是有程頤之特別強調，而朱熹則承之，從此幾乎成為朱熹談做工夫的方法中最重要的概念……」文中指出程頤至朱熹發展「敬」的過程，後並認為朱熹之「敬」是作用在心上的本體工夫。（臺北：臺灣商務印書館，2010年，頁417-148）

<sup>5</sup> 陳淳曾言：「敬之一字，從前經書說處盡多，只把做閑慢說過，到二程方捻出來，就學者做工夫處說，見得這道理尤緊切，所關最大。」（〔宋〕陳淳著，熊國禎、高流水點校：《北溪字義》，卷下〈敬〉，北京：中華書局，1983年，頁35）

<sup>6</sup> 《二程集·二程粹言》，卷2〈論學篇〉，頁1194。

<sup>7</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷12，頁210。

<sup>8</sup> 北宋二程時尚未編為《四書》，故本文題為：二程對《四書》的繼承與轉化，似乎具有語病。但本文使用《四書》而非「四書」，主要是以自宋儒建構開展的《四書》意義為主，

歷來對於儒家思想中「敬」的研究，主要分散在對個別思想家的工夫論或某些概念的論述中，如談到朱熹工夫論，便討論其對「敬」的論述，包括「涵養用敬」、「格物窮理」的思想，或是比較「主敬」、「主靜」的差異等；<sup>9</sup>談到「戒慎恐懼」，便討論其與「敬畏」感受、「憂患意識」的關聯。<sup>10</sup>專就《四書》中針對「敬」的研究不多，有少部份論文討論到《論語》、《孟子》中「敬」字的意涵，<sup>11</sup>而《中庸》、《大學》部份與「敬」相關的，則多是聚焦在對天命的「敬畏」及「慎獨」的概念。<sup>12</sup>其中未見統合《四書》之「敬」做專一討論的學術成果，可能與「敬」的概念在《四書》中未有明確定義與體系，其間也難見統一連貫的關係有關；又，「敬」在《四書》中，與仁義禮智、天道性命、格致誠正等主要學術思想相較下，亦非義理著重焦點，歷來研究便相對缺少許多。除了未有統一《四書》之「敬」來做討論的研究，宋代儒者如何繼承與發展傳統儒家「敬」的思想，學者在根源上的討論與新舊上的比較也稍顯模糊。<sup>13</sup>專論二程與朱子之「敬」的學術成果，多半是將「主敬涵養」與其「格物窮理」工夫並舉分析，或單純進行理

也就是強調，宋儒注意到此四本書整體連貫的價值，並有意識地強化此四書的聯繫。即使當時並未有編輯的《四書》刊物出現，但筆者認為二程對於此四書的看法，並不僅是「四本書」，而是《四書》。此為筆者以《四書》為題之用意，也感謝匿名審查人的建議與指正，於此補充說明。

<sup>9</sup> 前者如陳來：《朱子哲學研究》（臺北：文津出版社，1990年），〈致知與涵養〉章節，頁294-300；付長珍：《宋儒境界論》（上海：上海三聯書店，2008年），〈居敬與窮理：兩種傾向的綜合拓展〉章節，頁144-153。後者如楊儒賓：〈主敬與主靜〉，《臺灣宗教研究》第9卷第1期（2010年6月），頁1-27。

<sup>10</sup> 如徐復觀、牟宗三、李澤厚等人，將「敬」與周人「憂患意識」、「對鬼神的敬畏」、「戒慎恐懼」相連接。參見徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁15-35、牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1973年），頁14-18、李澤厚：《論語今讀》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004年3月），頁32。

<sup>11</sup> 如肖連奇：《《論語》中「敬」的多重意蘊探析》（上海：華東師範大學哲學系碩士論文，2008年）；孫豔麗：〈《論語》《孟子》中「敬」的分析〉，《安徽文學》2009年第11期，頁284。

<sup>12</sup> 如陳郁梅：《《中庸》哲學思想研究》（嘉義：南華大學哲學系碩士論文，2011年）；劉述先：〈先秦儒家之宗教性〉，《哲學與文化》第39卷第5期（2012年5月），頁5-20。

<sup>13</sup> 如秦家懿著，曹劍波譯：《朱熹的宗教思想》：「這個字的用法可以追溯到包括《尚書》在內的各種儒家經典……這個詞在四書中較少出現……四書討論行動中的『敬』，《易經》則談論更內在的敬。」（廈門：廈門大學出版社，2010年，頁164）

論的整理與詮釋，也未明確與《四書》做出連結。<sup>14</sup>而論及宋儒的《四書》學，學者多從宏觀角度切入，彰顯宋儒對《四書》的重視；對於「敬」的思想從《四書》到宋儒之間有甚麼樣的轉變過程，討論便較為簡略。<sup>15</sup>

筆者認為，《四書》中「敬」的概念尚未被當時思想家有意識地建構，確實很難見及一個明確的意涵體系，且多偏向於人事應用與倫常規範的德行表現，但於此便可見宋代理學的轉向、發展情形；同時宋代理學偏向形上建構、本體價值與工夫體系的探求，也能夠從《四書》中找到一些端倪，其中也有一貫性的思想脈絡可循。<sup>16</sup>筆者欲由對《四書》中「敬」的研究，進一步進入到二程對「敬」的發揚，一方面看見前後階段「敬」思想的差異，一方面也能更細微地看見宋儒對於《四書》的繼承與改造。於是，本文分成兩大部分：首先處理《四書》中「敬」的意涵，依序整理統整《論語》、《孟子》、《中庸》、《大學》中「敬」字的

<sup>14</sup> 專對二程、朱子之「敬」的研究多以義理分析為主，不從「敬」來探討二程、朱子與《四書》之間的聯繫。如簡淑慧：〈程頤主敬說之研究〉，《孔孟月刊》第25卷第11期（1987年7月），頁19-27；黃明喜：〈二程「敬義夾持」修養方法略論〉，《孔孟月刊》第35卷第8期（1997年4月），頁32-38；鍾彩鈞：〈二程道德論與工夫論述要〉，《中國文哲研究集刊》第4期（1994年3月），頁441-476；陳來：《朱子哲學研究》，〈致知與涵養〉章節，頁294-300；杜保瑞：《南宋儒學》，第八章第四節〈以純粹化主體意志的活動形式說的本體工夫〉論朱熹之「敬」，頁417-454；蒙培元：《朱熹哲學十論》，第八章〈有無宗教精神——敬的學說〉（北京：中國人民大學出版社，2010年10月），頁149-174。

<sup>15</sup> 如張理峰：〈二程經學思想簡析〉（收錄於蔡方鹿主編：《經學與中國哲學》，上海：華東師範大學出版社，2009年，頁339-347）提到二程推崇《四書》，以其取代「六經」訓詁之學成為經學的主體，但未進一步討論其《四書》學細部的內容。又如朱漢民、肖永明：《宋代《四書》學與理學》（北京：中華書局，2009年12月）提到二程之學與《四書》學，用了少量的篇幅談論程頤從《中庸》中已發未發的體悟中，提出以敬「涵養」的學說（頁129）；談到朱熹的《四書》學時，兩次簡略提及其「居敬」學說（頁308、316-317），一次提及其「敬」與《四書》的關聯，以及朱熹「敬」的思想（頁340-345）。

<sup>16</sup> 「敬」的概念在《四書》中，主要是指稱嚴肅恭謹的態度，也作為一種德目、德行以及修養工夫，具有豐富的意涵層次。整體而言，《四書》之「敬」較偏向於人倫日用上的實際討論，尚未有詳細的定義說明，或完整的理論體系，也少牽涉形上思維。但從考察中可發現，《四書》中之「敬」已在「天道性命相貫」之意義下，呈顯由對「天命」，到對「道德」的「敬畏」，並且可推出其「內在於心」的根源與價值。關於此，以下將有詳細討論。

意涵，<sup>17</sup>並擴及雖未有「敬」字出現，卻有「敬」之意味的部份做出討論。本文重點不在精微剖析《四書》中用「敬」的各個條目以發明其間義理，只在突顯《四書》中「敬」的意涵使用及偏向，以期發見其與宋儒之「敬」間的不同，並找出宋儒對《四書》之「敬」繼承、轉化的根源所在。其次，如前所述，要討論宋代「敬」的學說，必從二程入手，因此筆者在第二部分，將依次討論程顥、程頤二人關於「敬」的學說，<sup>18</sup>企圖發見其與《四書》之間的關係，顯現其同異，以及逐步形上化、理論化的傾向。一方面見及「敬」如何具有內在的根源價值，並成爲工夫的核心；一方面也凸顯二程如何從《四書》中獲取養分，形構宋代《四書》學的嶄新樣貌，成爲朱熹學說的一大基石。

## 二、《四書》之「敬」

「敬」的概念在《四書》中，主要是指稱嚴肅恭謹的態度，也作爲一種德目、德行以及修養工夫，具有豐富的意涵層次。整體而言，《四書》之「敬」較偏向於人倫日用上的實際討論，尙未有詳細的定義說明，或完整的理論體系，也少牽涉形上思維。但從考察中可發現，《四書》中之「敬」已在「天道性命相貫」之意義下，呈顯由對「天命」，到對「道德」的「敬畏」，並且可推出其「內在於心」的根源與價值。以下便針對《論語》、《孟子》、《中庸》、《大學》進行分析討論。

### （一）《論語》：日用人倫之敬

《論語》中，「敬」字出現 22 次，分處 20 條中，扣掉 1 次指人名稱呼「孟

<sup>17</sup> 本文之經典排序，不指涉單一體系架構，也與時間先後無關，只就本文論述上的流暢程度加以考量而予以安排。

<sup>18</sup> 筆者選用文獻，二程部分參照《二程集》（中華書局版），並以《二程遺書》為主，由於除了《二程遺書》11-14 卷〈明道先生語〉及 15-25 卷〈伊川先生語〉之外，大部分皆無明確說明出處，雖可用二人哲學義理傾向來分析語錄的歸屬，但爲避免陷於主觀，故筆者在未明確標示明道或伊川語的部分，只參考《宋元學案》的區分做二程之言的分屬判別。另外，二程雖有解經的文字，《四書》部分包括二程改正《大學》，以及《論語解》、《孟子解》、《中庸解》，但因在「敬」部分的討論比較零碎，也較少發揮義理內涵，不如《遺書》完整深刻，因此只作為筆者參考而未錄。

敬子」，尙有 21 次，19 條，條列如下：

篇目	原文
學而	子曰：「道千乘之國：敬事而信，節用而愛人，使民以時。」
爲政	子游問孝。子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」
	季康子問：「使民敬、忠以勸，如之何？」子曰：「臨之以莊則敬，孝慈則忠，舉善而教不能，則勸。」
八佾	子曰：「居上不寬，爲禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？」
里仁	子曰：「事父母幾諫。見志不從，又敬不違，勞而不怨。」
公治長	子謂子產，「有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」
	子曰：「晏平仲善與人交，久而敬之。」
雍也	仲弓問子桑伯子，子曰：「可也簡。」仲弓曰：「居敬而行簡，以臨其民，不亦可乎？居簡而行簡，無乃大簡乎？」子曰：「雍之言然。」
	樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」問仁。曰：「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」
先進	子曰：「由之瑟奚爲於丘之門？」門人不敬子路。子曰：「由也升堂矣，未入於室也。」
顏淵	司馬牛憂曰：「人皆有兄弟，我獨亡。」子夏曰：「商聞之矣：死生有命，富貴在天。君子敬而無失，與人恭而有禮。四海之內，皆兄弟也。君子何患乎無兄弟也？」
子路	樊遲請學稼，子曰：「吾不如老農。」請學爲圃。曰：「吾不如老圃。」樊遲出。子曰：「小人哉，樊須也！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。夫如是，則四方之民襁負其子而至矣，焉用稼？」
	樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。」
憲問	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！」

衛靈公	子張問行。子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣；言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？立，則見其參於前也；在輿，則見其倚於衡也。夫然後行。」子張書諸紳。
	子曰：「知及之，仁不能守之；雖得之，必失之。知及之，仁能守之。不莊以涖之，則民不敬。知及之，仁能守之，莊以涖之。動之不以禮，未善也。」
	子曰：「事君，敬其事而後其食。」
季氏	孔子曰：「君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」
子張	子張曰：「士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。」

19 條中，「敬」字的用法大致皆指向一種尊敬、敬謹的態度與行爲，且多半有對象性，包括對上下從屬之間、父母子女之間、朋友同儕之間，甚而到個人對待事物、禮節、祭祀等方面，都與生活日用、人事倫常分離不開。部分文獻中，「敬」也指向爲一種德行，在爲人處事間展現出來，與道德有了緊密的連結；同時「敬」是一種普遍的道德要求，要達到這個要求必要下工夫，故開始有了作爲道德修養工夫的意涵。

首先，上位者與民的關係，如〈爲政〉：「季康子問使民：『敬、忠以勸，如之何？』子曰：『臨之以莊則敬，孝慈則忠，舉善而教不能，則勸。』」<sup>19</sup>季康子向孔子請問：「如何使人民做到恭敬、盡孝以及互相勸勉行善？」孔子以爲，君主面對人民時，如果言行能夠莊重，人民自然會產生恭敬；此處的敬，一方面是人民對君主的尊重、尊敬，一方面也顯現人民所生的德行。此尊重、莊重、敬慎的德行出現是在人與人相對的關係中培養起來的，也是自然而然所產生的，見孔子言：「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。夫如是，則四方之民襁負其子而至矣，焉用稼？」<sup>20</sup>如果君主本身能夠恭敬行禮，以禮教人，那麼雖不是用嚴厲的刑罰約束之，人民卻仍能「莫敢不敬」，意味著風行草偃，人民自然好禮，養成恭敬的態度與行爲，培養出敬的氣象，四方之民也將聞風而至，自發地歸附。在君臣之間，〈公治長〉：「子謂子產，『有

<sup>19</sup> 《論語》（《十三經注疏（13）》），頁 18-19。

<sup>20</sup> 同前註，頁 166。

君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」<sup>21</sup>此處的「敬」是指對上位者的尊敬態度，並且歸屬於君子之道；以恭謹的態度侍奉君主，已經脫離純粹的態度行為表述，更與恭、慧、義對舉，成爲一種德行，以及道德修養的要求，隱含了一種工夫修爲意義。

其次，子女對待父母的「孝」，也在「敬」上做了要求。如子曰：「事父母幾諫。見志不從，又敬不違，勞而不怨。」<sup>22</sup>子女侍奉父母，當父母不能採納建議時，以恭敬態度對之，不能違背父母之意，或強迫、怨懟之，當有無比耐心進行勸諫。其三，朋友同儕間的「敬」，如「晏平仲善與人交，久而敬之。」<sup>23</sup>此處之「敬」表現爲他人對晏子的敬意，也指向朋友雙方交流平等下，自然而然所生之尊敬意識與態度行為；又如「門人不敬子路。」<sup>24</sup>表現爲孔子門人對於子路的不尊敬，純粹指向爲一種恭敬態度。

其四，在處事、對待禮儀上而言，如「道千乘之國：敬事而信，節用而愛人，使民以時。」<sup>25</sup>「君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」<sup>26</sup>「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。」<sup>27</sup>「言忠信，行篤敬。」<sup>28</sup>「居上不寬，爲禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？」<sup>29</sup>子張曰：「士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。」<sup>30</sup>在處理事物之上，必要以恭謹、敬慎的態度爲之；爲禮之時，也要以恭敬的態度對待；舉行祭祀時，必要有恭敬之行儀。此處之「敬」除了是對待事物、禮文、儀式時的恭敬態度表現，更深刻地傳達出平日道德修養的原則，於事於禮於祭要以「敬」處之，並培養「敬」的態度行為，具有作爲一種德行、修養工夫的意涵。如「居處恭，執事敬，與人忠」以及「言忠信，行篤敬」便相當明顯，「敬」除

<sup>21</sup> 同前註，頁 44。

<sup>22</sup> 同前註，頁 37。

<sup>23</sup> 同前註，頁 44。

<sup>24</sup> 同前註，頁 98。

<sup>25</sup> 同前註，頁 6。

<sup>26</sup> 同前註，頁 149。

<sup>27</sup> 同前註，頁 118。

<sup>28</sup> 同前註，頁 137。

<sup>29</sup> 同前註，頁 32。

<sup>30</sup> 同前註，頁 171。

了指涉為對事物恭敬的態度外，也成爲一種處事時的道德標準，並且隱含朝此標準邁進的修養工夫意義。

另外，無向外的對象性，而爲普遍個人對於自我道德修養要求的原則部分，包括「居敬而行簡」、<sup>31</sup>「君子敬而無失」，<sup>32</sup>是修己時所需注意養成，且應該把持、表現的德行。而〈憲問〉中的一段話，深切傳達了「敬」作爲「修己」一環的重要性：

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！」<sup>33</sup>

子路詢問孔子甚麼是君子。孔子以「修己以敬」、「修己以安百姓」來回答，展現出君子之道以「修己」爲起點，修養自身以達「敬」，進而「安百姓」的過程，可謂儒家「內聖外王」的思想展現，而此理想是連聖王堯舜都畢生追求的。此處的「敬」，是「修己」所能達到的目標，指向一種「境界」意義，可見「敬」除了是道德的表現，是一種工夫、修己的方式，更是修養工夫所要達到的境地。

通過以上大略的整理，我們可以發現，《論語》中談到「敬」的部分，指涉爲一種尊敬、敬謹的態度，且多有對象性，是緊依著人倫日用之際而說的，未有精深的剖析或完整的理論體系。但根據部分文句仍可看出一些不同的面向，包含「敬」是一種道德的表現，是爲人處事、待人接物的重要標準，是修養道德的方式，也是修養的目的，可見「敬」分屬不同層次的多元涵義。《論語》中的「敬」作爲一種境界與目的，雖可見宋儒發展端倪，但其與道德本體的關係並不明朗，是否即是道德本體本然的狀態，或只是完滿道德後的一種表現，都有待進一步考察，與宋儒的討論尚有差距。

較少涉及形上思想建構或道德本心本性根源意義的論述，而以實際操作、應用的層次爲重，是《論語》所展現的特色，與宋代儒學走向之差異明顯可見，但其中也有能與宋儒接榫之處可循。除了上述「敬」有目的、境界意涵外，《論語》

<sup>31</sup> 《論語》（《十三經注疏（13）》），頁 51。此處出現宋儒強調的「居敬」一詞，但尚未明確成爲一個工夫論指向的詞組，只是作爲一個個人修養的提點要求。

<sup>32</sup> 同前註，頁 106。

<sup>33</sup> 同前註，頁 131。

也有討論到「敬」的內在性與「敬畏」的概念，是可供發想之處。先見以下一段文字：

子游問孝。子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」<sup>34</sup>

此是孔子談論到「孝」的一個重要段落。孔子所謂之「孝」，並非停止在「養」父母的階段，因為養犬馬也是養，養父母也是養，若只是養，如何分別出父母與犬馬之異？父母生養子女，此親情倫常至為重要，父母與犬馬之異不容諱言，因此人對父母自當有不僅只於「養」的行為，而當以「敬」展現出對父母之「孝」。此「敬」有兩種可能指向，一為恭敬的表現，二為恭敬的內心；此條未見確意，但若比照孔子講「孝」的其他條目，可以大致推測其中心意旨。〈為政〉：「父母唯其疾之憂。」<sup>35</sup>子女對於父母，永遠擔心他們的身體健康與否，此擔憂絕非只是表面上做出來的模樣，必是發自內心的真誠情感。又，曾子有疾，言「啓予足！啓予手！詩云：『戰戰兢兢，如履薄冰。』」<sup>36</sup>即是對於父母給予的生命、父母對於子女親愛之情的一種重視與回報，此敬謹的態度出自於內心，不是一種表面上的態度自是無疑。因此，此處孔子所謂之「敬」，表示對於父母之「孝」，不僅只是表面上恭敬，或是做出符合禮儀的事情，而是發自於心中的，從心中敬重、敬愛父母，才會有「見志不從，又敬不違，勞而不怨」的表現，若沒有這個基礎，再怎麼要求尊敬的行為與態度都沒有內在的動力，自然很難實行。李澤厚在《論語今讀》中亦指出，此處「敬」有兩種解釋：對父母的尊敬、敬愛以及對道德律令的敬重，而儒學本義的「敬」仍指前者，即人子對父母的敬愛。<sup>37</sup>所謂「敬愛」，是以內在感情為基礎的尊敬，因此其解讀也指向了「敬」的內在價值。當然，整部《論語》中，並未深入解釋「敬」是否來自於內心，但此條目提示我們「敬」父母與「養」父母的差異，透過子女對父母健康的憂慮與戒懼，我們便可肯定孔子對於「敬」的體認，是根源於內在之心，符應人自然之情的，「敬」的內在性由此而立。此內在性意義到了《孟子》有更明確的說明，在宋儒手中則加以體系化，除了可以看

<sup>34</sup> 《論語》（《十三經注疏（13）》），頁 17。

<sup>35</sup> 同前註。

<sup>36</sup> 同前註，頁 70。

<sup>37</sup> 李澤厚：《論語今讀》，頁 56-57。

見其中發展狀況，也能發見「敬」之內在意涵的根源，已在《論語》中展現出來。

38

《論語》中另一個關於「敬」的重點，表現在「敬畏」意識上。我們可看以下一段記載：

樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」<sup>39</sup>

《論語》中，孔子甚少談及鬼神，以為「未能事人，焉能事鬼」，<sup>40</sup>可以看出孔子對於人事的重視，但這不代表孔子輕忽鬼神的地位，反而相當強調祭祀的尊敬與禮節，故言「祭思敬」。此條認為人要與鬼神保持距離，劃歸出人與鬼神之間的不同範域，並以一種「敬畏」的方式對待之。《禮記·表記》有言：「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮」，<sup>41</sup>在周代以前，人民尊神、尚鬼，天帝、地祇或種種神明靈魂具有未知的人格神力量，人對於鬼神是有著想像與敬畏的。李澤厚認為「敬」源起於巫術禮儀中對上帝鬼神的尊敬畏懼」；<sup>42</sup>徐復觀先生也認為，「殷人的精神生活，還未脫離原始狀態……當時他們的行為，似乎是通過卜辭而完全決定於外在的神——祖宗神、自然神、及上帝」，那時對於原始宗教的恐懼感受，仍是一種幽暗世界中的行動，周人則由對吉凶成敗與人之作為的關聯產生了憂患意識，而使得敬畏轉向表現為本身的謹慎與努力。<sup>43</sup>可知在轉性化之前，「敬」的原始意義，是一種在巫文化中對於鬼神等超越性存在的敬畏意識，之後漸漸朝向對於自身作為的一種戒謹。孔子雖少言鬼神，卻簡言扼要地點出鬼神與人之間存在差異，鬼

<sup>38</sup> 在《論語》中尚有一些未出現「敬」字，但或具有「敬」義的文字。比如〈八佾〉「林放問禮之本」條，與〈陽貨〉「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉」條，指向「禮」的中心價值不在於外在的儀文，而在於內心是否有真實的感情，此或包含愛敬之情。筆者肯認此些條目或能輔助對於「敬」之內在性的理解，但因本文主要以有出現「敬」字條目作為討論範疇，而這些條目主要牽涉「禮」與內心情感的關係，未能直接指涉為「敬」，或更清楚見及「敬」的詳細內容，故非本文討論重點，不錄以免過於龐雜。後文關於另三書的討論亦是如此，於此補充說明，感謝匿名審查人的建議。

<sup>39</sup> 《論語》（《十三經注疏（13）》），頁 54。

<sup>40</sup> 同前註，頁 97。

<sup>41</sup> 《禮記》（《十三經注疏（8）》），頁 915。

<sup>42</sup> 李澤厚：《論語今讀》，頁 32。

<sup>43</sup> 見徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 15-35。

神象徵了一個未知的超越世界，甚而帶有人格化的地位，是我們無法掌控與認知的，因此我們自然而然會有敬畏。此敬畏除了是對於超越存有發自內心的自然反應，孔子也將之導向人事的層次，要求祭祀的尊敬循禮，於是「不語怪，力，亂，神」、「敬鬼神而遠之」帶有了新的人文精神與理性化意識，對父母生前之敬愛，也與對鬼神的敬畏相結合，進入到祭祀的尊敬、合宜態度當中，延續、擴展了道德的價值，具有相當深刻的意義。

此對鬼神的「敬畏」，也可以從孔子講天命處來看：

孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」<sup>44</sup>

孔子對於「天命」是帶有「畏」的，此「畏」不只是恐懼，而帶有「尊敬」的意思在。與對鬼神同然，天是超越的存在，是人所不能掌握的，天所命於人者為「天命」，也是人無法掌握的。子曰：「道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也。」<sup>45</sup>可見孔子所理解的「命」，意謂人的壽夭禍福、時運際遇等等人力無法扭轉、決定之客觀現實，具有神秘的主宰力及外在必然性。故君子知「天命」，首先表現在對於人的客觀限制所有明白，並因其不受自我意識決定而發自內心去敬畏之。此中雖帶有「命定論」的疑慮，但孔子的論述重點在於，人之主體實踐應以此客觀限定為前提，對於不能掌握的部分不應有所強求與怨懟，並用力於我們能夠掌握的道德生命，才能在天地間立足，成就有價值的人生。於此，「天命」也隱含了一種對於道德的要求：人必須戒謹地對自己的行為負責，否則順遂的禍福際遇亦將不存，如牟宗三所說：「無常的天命，取決於人類自身敬德與明德。如果墮落了，不能敬德、明德，天命必然亦隨之撤銷。」<sup>46</sup>對於天命的敬畏也就表現在對於道德的敬畏上，是由客觀限制中翻出自我決定意義。而通過了解「天命」，也就能體會天道運行之間的規律所在，於此便有了與天相貫通的形上意涵。

孔子對於鬼神、天命的「敬畏」思想，具有一定的宗教意味。而鬼神與天作為一種超越的存在，由其「敬畏」開啓了人與天之間的連結關係，由人出發去祭

<sup>44</sup> 《論語》（《十三經注疏（13）》），頁 149。

<sup>45</sup> 同前註，頁 129。

<sup>46</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 16。

祀、去知命，已象徵一種人文主義的精神。在《論語》中的「天命」雖然尚未明確帶有「天命賦性於人」的意涵，卻也提供了「天賦命數於人」的概念；同時，人要戒謹地遵從包含客觀規律與道德要求的「天命」，對於無法掌控的客觀現實能平心以待，對於自己的行為也要負責。後來儒者將「天命」的涵義擴大而深化，進而從敬畏天命到敬畏性命道德，於此也找到可能的根源。而《論語》中「敬」的思想，雖偏向人倫日用之間的德行表現，卻不乏對鬼神、天命的「敬畏」意識，亦是自然而然發自於內心的尊敬感受，可見其中具有相當豐富的意涵。

## (二)《孟子》：內在本有之敬

《孟子》中的「敬」字出現 43 次，分處 16 段中，條列如下：

篇目	原文
公孫丑下	景子曰：「內則父子，外則君臣，人之大倫也。父子主恩，君臣主敬。丑見王之敬子也，未見所以敬王也。」 曰：「惡！是何言也！齊人無以仁義與王言者，豈以仁義為不美也？其心曰『是何足與言仁義也』云爾，則不敬莫大乎是。我非堯舜之道，不敢以陳於王前，故齊人莫如我敬王也。」
滕文公下	孟子曰：「是焉得為大丈夫乎？子未學禮乎？丈夫之冠也，父命之；女子之嫁也，母命之，往送之門，戒之曰：『往之女家，必敬必戒，無違夫子！』以順為正者，妾婦之道也。」
離婁上	孟子曰：「……故曰，城郭不完，兵甲不多，非國之災也；田野不辟，貨財不聚，非國之害也。上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣。……事君無義，進退無禮，言則非先王之道者，猶沓沓也。故曰：責難於君謂之恭，陳善閉邪謂之敬，吾君不能謂之賊。」 孟子曰：「規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。欲為君盡君道，欲為臣盡臣道，二者皆法堯舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也；不以堯之所以治民治民，賊其民者也。」
離婁下	孟子曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。」

	<p>仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。」</p> <p>曾子居武城，有越寇。或曰：「寇至，盍去諸？」曰：「無寓人於我室，毀傷其薪木。」寇退，則曰：「修我牆屋，我將反。」寇退，曾子反。左右曰：「待先生，如此其忠且敬也。寇至則先去以為民望，寇退則反，殆於不可。」沈猶行曰：「是非汝所知也。昔沈猶有負芻之禍，從先生者七十人，未有與焉。」</p>
萬章上	<p>孟子曰：「……舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久。啓賢，能敬承繼禹之道。」</p>
萬章下	<p>孟子曰：「……舜尚見帝，帝館甥于貳室，亦饗舜，迭為賓主，是天子而友匹夫也。用下敬上，謂之貴貴；用上敬下，謂之尊賢。貴貴、尊賢，其義一也。」</p>
告子上	<p>孟季子問公都子曰：「何以謂義內也？」曰：「行吾敬，故謂之內也。」</p> <p>「鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？」曰：「敬兄。」「酌則誰先？」曰：「先酌鄉人。」「所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。」</p> <p>公都子不能答，以告孟子。孟子曰：「敬叔父乎？敬弟乎？彼將曰『敬叔父』。曰：『弟為尸，則誰敬？』彼將曰『敬弟』。子曰：『惡在其敬叔父也？』彼將曰『在位故也』。子亦曰：『在位故也』。庸敬在兄，斯須之敬在鄉人。」季子聞之曰：「敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也。」</p> <p>公都子曰：「冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也？」</p> <p>孟子曰：「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」</p>
告子下	<p>孟子曰：「……葵丘之會諸侯，束牲、載書而不敵血。初命曰：『誅不孝，無易樹子，無以妾為妻。』再命曰：『尊賢育才，以彰有德。』三命曰：『敬老慈幼，無忘賓旅。』」</p> <p>陳子曰：「古之君子何如則仕？」</p> <p>孟子曰：「所就三，所去三。迎之致敬以有禮，言將行其言也，則就之；禮貌未衰，言弗行也，則去之。其次，雖未行其言也，迎之致敬以有禮，則就之；禮貌衰，則去之。其下，朝不食，夕不食，飢餓不能出門戶。」</p>

	君聞之曰：『吾大者不能行其道，又不能從其言也，使飢餓於我土地，吾恥之。』周之，亦可受也，免死而已矣。」
盡心上	孟子曰：「古之賢王好善而忘勢，古之賢士何獨不然？樂其道而忘人之勢。故王公不致敬盡禮，則不得亟見之。見且由不得亟，而況得而臣之乎？」
	孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」
	孟子曰：「食而弗愛，豕交之也；愛而不敬，獸畜之也。恭敬者，幣之未將者也。恭敬而無實，君子不可虛拘。」

與《論語》類似，16 條中，多半顯示為一種恭敬的態度與行為，且有對象性，包括君臣上下之間、長輩晚輩之間、個人與他人之間，並擴及對聖王之道的態度。同時，有些部分也指點為一種日常人際間的道德要求與原則性意義，具有作為一種德行與工夫的意涵。表現出恭敬態度與德行修養是一雙向關係，互有重疊交織之處，更應注意的是，在《孟子》中，「敬」的態度、德行與修養工夫，開始明確地具有內在性的意義，即發自所謂的良知良能。

首先，君臣關係如下對上之「不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也」，<sup>47</sup>上對下之「故王公不致敬盡禮，則不得亟見之。」<sup>48</sup>以及上下相對之「丑見王之敬子也，未見所以敬王也。」<sup>49</sup>「用下敬上，謂之貴貴；用上敬下，謂之尊賢。」<sup>50</sup>等等，皆代表著臣子對君主，或君主對臣下的尊敬態度。其次，對長輩有所謂「敬老慈幼」<sup>51</sup>之「敬」；又如「及其長也，無不知敬其兄也」<sup>52</sup>是對兄長的恭敬；「敬叔父乎？敬弟乎？」<sup>53</sup>是對長輩與晚輩的恭敬。其三，個人與他人之間，如「仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。」<sup>54</sup>是我對他人，及他人

<sup>47</sup> 《孟子》(《十三經注疏(14)》)，頁 126。

<sup>48</sup> 同前註，頁 230。

<sup>49</sup> 同前註，頁 73。

<sup>50</sup> 同前註，頁 180。

<sup>51</sup> 同前註，頁 218。

<sup>52</sup> 同前註，頁 232。

<sup>53</sup> 同前註，頁 194。

<sup>54</sup> 同前註，頁 153。

對我的恭敬，也指點出禮與敬之間的緊密關係：敬作為一種德行，是有禮的表現，亦是培養禮的一種工夫；而敬亦是在人際關係中互相對待、自然出現的平等表現。最後，「啓賢，能敬承繼禹之道」<sup>55</sup>是對聖王大道敬謹繼承的態度。

另外，《孟子》中的「敬」同樣有象徵普遍道德原則的文句，未有明確對象性，如「往之女家，必敬必戒，無違夫子！」<sup>56</sup>指個人應有恭敬謹慎的德行與修己要求。又如「愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬。」<sup>57</sup>認為他人若不能以禮待我，我必須反求諸身，檢討自己是否恭敬地對待他人。此段具有三層涵意：一是反省己身、修己之德的重要性；二是我若能恭敬地對待他人，他人必當恭敬地對待我，表示於相對的關係中可產生自然的恭敬反應，是道德本於普遍的人心中，可在人倫日用間展現的證明；三是禮若沒有敬作為內容與本質，將只是虛文，無法得到他人相同的禮敬。於此可見，《孟子》對於道德具有更為深切的要求，對於如何運用「敬」來修養道德也有了大略的工夫論意識。

我們可以發現，《孟子》亦相當重視「敬」在人際間的實踐運用，表現為一種恭敬對待人事物的態度與行為，這與《論語》是一致的。值得注意的是，《孟子》提出「性善」的觀念：

孟子曰：「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。」<sup>58</sup>

孟子以為，仁義禮智為人之本然善性，由人有惻隱、羞惡、恭敬、是非之心便可證明。人對弱小有同情，對違背道德之事有不安感受，能夠依禮而行、尊敬君上父兄，對於道德上的是非善惡有分辨的能力，這些都是自然而然、出自內心的表現，故曰「孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也」<sup>59</sup>是所謂的「不學而能、不慮而知」的良能良知。人的道德向內收攝至本心本性，也建構出

<sup>55</sup> 同前註，頁 169。

<sup>56</sup> 同前註，頁 108。

<sup>57</sup> 同前註，頁 126。

<sup>58</sup> 《孟子》（《十三經注疏（14）》），頁 195。

<sup>59</sup> 同前註，頁 232。

人人皆有道德、皆能行道德的思想，並通過「盡心知性知天」<sup>60</sup>的方式，找到形上的根源。此歷來學者論述頗多，此處不多贅述。<sup>61</sup>而「恭敬之心」為禮的發端與表現，來自於人之道德主體本身，其內在性被真正地確立起來，「敬」的意涵與地位，便明確有了超出人倫日用間的內在根源與形上價值，也是宋代儒者所肯定、發揮所在。

〈告子上〉有一段討論義內義外的文字，更明確地彰顯「敬」的內在性：

孟季子問公都子曰：「何以謂義內也？」曰：「行吾敬，故謂之內也。」  
 「鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？」曰：「敬兄。」「酌則誰先？」曰：「先酌鄉人。」  
 「所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。」公都子不能答，以告孟子。孟子曰：「敬叔父乎？敬弟乎？彼將曰『敬叔父』。曰：『弟為尸，則誰敬？』彼將曰『敬弟。』子曰：『惡在其敬叔父也？』彼將曰『在位故也。』子亦曰：『在位故也。庸敬在兄，斯須之敬在鄉人。』」  
 季子聞之曰：「敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也。」公都子曰：「冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也？」<sup>62</sup>

孟季子以為，雖敬兄，卻先酌長於兄一歲之鄉人；雖敬叔父，但若弟為受祭代理人時，卻要敬弟，那麼敬是根據外在情形而改變的，是在外而非取決於內。但公都子所謂「行吾敬」，表示恭敬是人自身所本有，甚麼時候當敬不當敬取決於自己，並非取決於外在客觀環境。雖然敬會因為對方的位置身分、長幼尊卑等客觀條件所有先後的的不同，但先酌鄉人不代表不敬兄，先敬弟也不代表不敬叔父，只是根據環境之變而有禮上的不同要求，而人之所以會「敬」的根源，仍是來自於道德內在的，如同冬天飲湯，夏天飲水，是人根據不同時間而有不同的飲食選擇，但飲食選擇非飲食能力本身，「敬」的先後選擇也並非「敬」的能力本身，在層次上

<sup>60</sup> 同前註，頁 228。

<sup>61</sup> 可參見唐君毅論孟子「興起一切人之心志，以自下升高，而向上植立之道」。（《中國哲學原論·原道篇（卷一）》，收錄於《唐君毅全集》，卷 14，臺北：臺灣學生書局，1991 年，頁 214）牟宗三論孟子「內在道德性」說法。（《從陸象山到劉戴山》，臺北：臺灣學生書局，1979 年，頁 216-217）徐復觀論孟子「由四端的擴充以言盡心、知性、知天」。（《中國人性論史·先秦篇》，頁 182）

<sup>62</sup> 《孟子》（《十三經注疏（14）》），頁 194。

是有差異的。故孟子言：「由仁義行，非行仁義。」<sup>63</sup>強調人本具仁義的道德能力，能夠做仁義的判斷與行爲，且有道德上的仁義要求，故能為滿足道德要求自然而行，且並非只是去遵循符應外在的仁義而已，突出仁義的內在性。「仁義」內在，透過「敬」表現出來，此「敬」自然也就是來自於內的，其根源於道德主體心性，絕非只是外在的表現與要求，於此可明。而《孟子》對「敬」的討論也較《論語》更為細膩，並且將《論語》之「敬」所蘊含的內在性意義深化，成為宋儒建構「敬」概念的一個重要根據。

### （三）《中庸》：戒慎恐懼之敬

《中庸》的篇幅不大，「敬」只出現 6 次，見於 4 條中，條列如下：

章目	原文
19	子曰：「武王、周公，其達孝矣乎！……踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」
21	子曰：「……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。」
32	唯天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。
33	唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？肫肫其仁！淵淵其淵！浩浩其天！苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？……《詩》云：「相在爾室，尚不愧于屋漏。」故君子不動而敬，不言而信。

此 4 條中，「敬」的用法不出《論語》、《孟子》，皆為一種尊敬、恭敬之態度，並且具有對象性。如武王、周公之孝表現在對於尊長之「敬」，親人之愛，以及祭祀行禮皆敬謹慎合宜。君主治天下國家，修養自身、待賢者以尊重、親愛親族、「禮敬」大臣、體恤群臣、愛民如子、招徠百工、以德感召四方各國，「敬」表現為對

<sup>63</sup> 同前註，頁 145。

自我德性的修養、對於賢人的敬重、對於父母兄長的敬愛、對於群臣的尊敬，是有不同對象性的。至聖君子參贊天地之化育，體天下之誠，以仁德通天道，因此即使不有任何外在的動作表現，也使人之「尊敬」油然而生，不需要有甚麼承諾的言語，也使人信任。他們以聰明智慧，而能居上位、統治國家；以寬大的肚量和溫柔的性情，而能包容萬有的事情；有奮發的志向、剛毅自強的態度，才能擔任大事；能身心清靜，嚴肅而莊嚴，中正不偏不倚，才能養成「敬」的氣象，於事物上「敬慎嚴謹」；能夠條理文句儀文，處事細密不亂，詳細考察明辨，才能夠辨別是非曲直。《中庸》之「敬」皆在提示聖王、聖賢的德行，以及君主治理天下家國時以德服人的方式，與「敬人者，人恆敬之」的原則。

綜觀《中庸》，其意旨在彰顯天道性命之貫通，以及致中和之道，並未多在「敬」字上著墨，故有明確出現「敬」字的篇章，相對於《論》、《孟》來說是少得多，並且未脫離人事倫常間的運作與道德要求。但《中庸》中未以「敬」字表示，卻深有「敬」字意涵的部分，主要在於所謂的「戒慎恐懼」之「慎獨」。朱子〈答林擇之二十〉有言：

《中庸》徹頭徹尾，說箇謹獨工夫，即所謂「敬而無失，平日涵養」之意；……惟其戒謹恐懼，不敢須臾離，然後中和可致，而大本達道，乃在我矣。<sup>64</sup>

朱子講《中庸》，認為重點在於戒慎恐懼之慎獨工夫，並且指稱為「敬而無失，平日涵養」的意思，通過慎獨的工夫，才能致中和，達大本之道。由此可見，朱熹體系中「敬」的思想，有很大一部分是從《中庸》「戒懼慎獨」中而來的，並且與「涵養」相連結，建構出工夫論的一個理論面向。於是要從《中庸》中找「敬」的線索，自然不能放過「戒懼慎獨」。

《中庸》首段即點出「戒慎恐懼」：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和；中也

<sup>64</sup> [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），第4冊，第12卷，頁1900。

者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。<sup>65</sup>

此段首明「天道性命」的關係，以及「率性」、「修道」的工夫，一方面彰顯人之性的根源，一方面指出透過率性、修道可與天道相貫通的工夫，此是一雙向的關係。其次指出大道隱微，故君子必要慎其獨，在他人不睹不聞處永生戒慎恐懼之心。最後從喜怒哀樂已發未發談論中和之大本達道，彰顯人能由「致中和」以通向天道的意涵。「戒慎恐懼」與「慎獨」，在前後兩意之間，象徵其與「天道性命」的關係尤其緊密，連貫上下文來看，正是因為人與天之間有著由承繼到復返的連續關係，因此對於天所賦予的性命，人必然要謹慎地存養，而此性命正指向「喜怒哀樂」已發未發之際皆中節的道德要求。此正式地將道德視為天命之性，並由對天道的「戒慎恐懼」，自然地下貫到對於天命之性的「戒慎恐懼」，由此時刻戒懼之「慎獨」工夫，在喜怒哀樂之已發未發間求得中和，也就是道德上的完滿，去發見道德生命中隱微的大道，也才能使性命上通天道，復返本源。唐君毅先生曾說：

《中庸》慎獨工夫上承天命之性，而可上達天德，則有如對越上帝上天。……《中庸》之戒慎恐懼，乃一既知道、行道、合道之道德心（即《中庸》之性德）恆自懼其或將陷於非道之情。故戒慎恐懼，乃一能合於道之德性心的自保自持。唯此心之能自保自持，方見此心之自身之為一真正之獨。<sup>66</sup>

唐先生以為，「戒慎恐懼」是一源自於道德心的一種自然情感，此道德心能知「道」之所在，也有合「道」的要求，因此能行使道德。正因為如此，所以道德心自出一戒慎恐懼之情，時刻關切著是否違背大道。當人能時刻「戒慎恐懼」，才能保持、存養此知道、合道、行道之道德心，才是《中庸》所強調「慎獨」的意涵。由此可明，「戒慎恐懼」之「慎獨」源自於天道性命，具有形上的價值地位與內在性根

<sup>65</sup> 《中庸》（《十三經注疏（8）》），頁 879。

<sup>66</sup> 唐君毅：《中國哲學原論——導論篇》（收錄於《唐君毅全集》，卷 12，臺北：臺灣學生書局，1986 年），頁 153。

源，同時也是復此天道性命的重要工夫。

那麼「戒慎恐懼」的「慎獨」工夫與「敬」的關係又是如何呢？所謂「戒慎恐懼」，指人在喜怒哀樂之已發未發間警惕謹慎、害怕違背道德，此中含有一「敬畏」的意思在。如前所述，「敬」發端於古代人民對於鬼神、上天等未知而超越的存有，抱持一種自然而然的「敬畏」意識，到了周人手中，開始有理性化的色彩，明白「惟命不于常」，<sup>67</sup>人應以德配天，「克明德慎罰」，<sup>68</sup>產生了「敬德」、「明德」的憂患意識，如孔子雖將未知的存在與人事間做了一範域的歸類，卻也通過對於祭祀的恭敬態度與禮儀規範，轉化了人對於鬼神的茫然敬畏，成為對於人倫世界中事天的恭謹，延續了對於父母祖先的孝道與尊重，深化了道德的價值意涵。牟宗三先生則認為：「憂患的初步表現便是『臨事而懼』的負責認真的態度，從負責認真引發出來的是戒慎恐懼的『敬』之觀念。」<sup>69</sup>牟先生所謂「臨事而懼」的戒慎恐懼，具有一定的主體能動意涵，是人從對於鬼神的敬畏，到對「天命」的敬畏，再到對「為人處事」、「道德性命」的敬畏中，逐步彰顯人之自發能動力的轉化過程。而從《中庸》中談到的「戒慎恐懼」便可很清楚的看見，既然人對於超越的天道具有自然而然的「敬畏」，那麼對於天所賦命於人的道德性命，自然也是有「敬畏」的，因此人不敢違背道德，以求符應於天道，才會顯現出一種「戒慎恐懼」的態度以及「慎獨」的要求；而這樣的要求一方面豁顯了人之道德性命的形上根源，也確立了完滿道德性命的實踐工夫。

《中庸》中所談的「戒慎恐懼」雖未明確與「敬」字連接，但行文中卻無時不透顯出一種恭敬、敬畏的態度與實踐工夫的進路，如末章引詩「衣錦尚絀」，曰：「惡其文之著也。」<sup>70</sup>君子雖然穿上華麗的衣服，外面仍要罩上麻制的衣物，不喜華服向外顯露，是內在道德的一種隱然要求。「詩曰：『潛雖伏矣，亦孔之昭！』故君子內省不疚，無惡於志。君子所不可及者，其唯人之所不見乎！」<sup>71</sup>君子經常省察自己，在別人看不見的地方都能夠時時刻刻修養、小心謹慎。「《詩》云：『相在爾室，尚不愧于屋漏。』故君子不動而敬，不言而信。」<sup>72</sup>即使在家中

<sup>67</sup> 《尚書》(《十三經注疏(2)》)，頁206。

<sup>68</sup> 同前註，頁201。

<sup>69</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁15。

<sup>70</sup> 《中庸》(《十三經注疏(8)》)，頁900。

<sup>71</sup> 同前註。

<sup>72</sup> 同前註。

也感覺像有他人注視著一樣謹慎，內外如一，自然而然會受到敬重。「《詩》曰：『奏假無言，時靡有爭。』」<sup>73</sup>誠實恭敬地祭祀祖先，雖然默默無言，但內心誠敬，就不會引起爭執。以上文字都彰顯了「慎獨」的重要性，「戒慎恐懼」的敬畏、恭謹態度與要求溢於言表。宋儒對於「敬」的重視與建構，於此便見契合之處。

#### （四）《大學》：慎獨誠意之敬

《大學》中「敬」字出現得更少，分布在 2 條中，共有 3 次，條列如下：

章目	原文
7	《詩》云：「邦畿千里，惟民所止。」《詩》云：「緡蠻黃鳥，止于丘隅。」子曰：「於止，知其所止，可以人而不如鳥乎？」《詩》云：「穆穆文王，於緡熙敬止！」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。
10	所謂齊其家在修其身者：人之其所親愛而辟焉，之其所賤惡而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣！故諺有之曰：「人莫知其子之惡，莫知其苗之碩。」此謂身不修不可以齊其家。

《大學》引《詩》云：「穆穆文王，於緡熙敬止！」<sup>74</sup>此處之「敬」指向兩層涵意，一是以恭敬的態度修養自身以達到該止之處，二是該止之處即是敬，具有工夫與境界雙重意義。故後言「為人臣，止於敬」，<sup>75</sup>作為臣子，該依敬侍奉君主，並持續修養達至敬的境地。至於「之其所畏敬而辟焉」，<sup>76</sup>指向人對於所畏懼、肅然起敬的對象，在表現上會有所偏差，也就是經常有過與不及的現象，因此諸如天命道德、禮儀規範等等使人敬畏之事，人常無法面對、貫徹之，而趨向滿足欲望喜好，因此努力修身才更加重要。《大學》所用「敬」字兩條，有作為一種道德態度、德行、境界的多元意涵，且與人不能持續下工夫的原因做了連結，有了統攝、

<sup>73</sup> 同前註。

<sup>74</sup> 《大學》（《十三經注疏（8）》），頁 984。

<sup>75</sup> 同前註。

<sup>76</sup> 同前註，頁 986。

克制喜好欲望之限度的意義，開展了工夫論的理論架構。

若單就《大學》「敬」字出現條目來看，宋儒繼承的部分似乎有限，但《大學》同《中庸》，其中出現了所謂「慎獨」的說法，而此「慎獨」不與「戒慎恐懼」連說，而與「誠意」連說，見原文：

所謂誠其意者，毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也！小人閑居為不善，無所不至，見君子而後厭然，掩其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣！此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。曾子曰：「十目所視，十手所指，其嚴乎！」富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意。<sup>77</sup>

「誠」是《中庸》中發揮得相當多的概念，它既是天道之本體，也是天道生生不已之德，更是人要達到的境界與工夫，所謂「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」<sup>78</sup>表明誠作為天道，人作為實現天道主體，以進誠為工夫之意。「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。」<sup>79</sup>因誠明而性，因明誠而教，彰顯誠作為人之明性，以及通過明誠工夫以盡性的修道路徑，以上皆彰顯了「誠」作為天道、道德本體、作用，以及工夫的哲學意涵。在《中庸》中，「誠」是人得以「戒慎恐懼」之根據，通過戒懼慎獨工夫，在隱微之處也求合於道德，事事念念都以誠為標準，才能達致誠之境界。而《大學》中則將「誠」與「意」合說，以「誠意」作為一修身的工夫，指向「毋自欺」，要求人在起心動念之處都能不自我欺騙；而且這種工夫是為自我滿足的，若不能如惡惡臭、好好色一般自然地對待道德之是非善惡，即是不能正視自我對於道德的要求與喜好，故稱為自欺。這裡點出了道德的內在性，是因人皆有對於道德的要求與能力，能自發地行使道德，亦能辨別意念善惡，若不能滿足本心對於道德的要求，是意不誠，因此通過「誠意」的工夫，進而達致「意誠」的狀態，是《大學》所要強調的重點。

<sup>77</sup> 同前註，頁 983。

<sup>78</sup> 《中庸》（《十三經注疏（8）》），頁 894。

<sup>79</sup> 同前註，頁 42。

爲了達到「意誠」的狀態，「慎獨」的工夫最爲要緊，「慎獨」也就是「誠意」的方式。由於道德修養難在表裡如一，持續貫徹，因此「慎獨」要求的是時時刻刻對自己的道德有反省的動作，即使是在隱微之意念處，也不能輕易放過。於是「小人閒居爲不善」，指出了小人無法不分時地的貫徹道德，是君子所應當要特別警惕的。通過「慎獨」的工夫，一方面使意得以誠，一方面也滿足自身對於道德的要求，「誠中形外」，內不欺己，外不詐人，是《大學》扣合「慎獨」講「誠意」的目的所在。後來儒者對於「獨」字多有不同的看法，認爲「獨」不應只是「獨居」而已，如朱熹所謂「獨者，人所不知而已所獨知之地」、<sup>80</sup>劉戡山「獨體」之說，<sup>81</sup>是對《中庸》、《大學》「慎獨」之意的發展，具有其合理處；但若單就《大學》本文看，「慎獨」僅只出現在論誠意一條，且未多做說明，只與誠意之意念處相關，以及「閒居」處相對應，於此也可看出《大學》中「慎獨」的原始樣態，可與後來的繼承與發展做一比照。

《大學》講「誠意」扣合「慎獨」來說，但放到更大的理論脈絡中，「誠意」是修身齊家治國平天下之階段工夫的一環，因此，「慎獨」作爲一個達到「誠意」的方式，已嵌入「修己治人」、「內聖外王」的工夫論中。此處「慎獨」未如《中庸》指向一形上誠體，也未與「戒慎恐懼」連說；而朱子則將「敬」與「戒慎恐懼」合說，並討論「敬」與「誠」的關係，言：「『敬』是竦然如有所畏之意，『誠』是真實無妄之名，意思不同。『誠而後能敬』者，意誠而後心正也。『敬而後能誠』者，意雖未誠，而能常若有畏，則當不敢自欺而進於誠矣。」<sup>82</sup>朱子比較了誠與敬的差別，有工夫先後程序與工夫完成義的分判，又以「若有畏」之敬畏、「不敢自欺」，以及「意誠後心正」來說明，即可見其與《大學》之間的緊密關係。

### 三、二程之「敬」

#### (一) 程顥之「敬」：誠敬和樂之識仁工夫

<sup>80</sup> [宋]朱熹：《四書集注》（臺北：世界書局，2004年），頁10。

<sup>81</sup> 可見[明]劉宗周：《劉子遺書》（收錄於《劉宗周全集》，臺北：中研院文哲所，1996-1997年）。

<sup>82</sup> 《朱子文集·答胡季隨十三》，第5冊，卷53，頁2528。

程顥之學為歷來學者所肯定，以其思想為一圓融之論，境界高妙，如牟宗三便多有稱許之語：

明道畢竟猶處于濂溪橫渠北宋開始時先著眼於《中庸》《易傳》之學風，故明道究非純以《論》《孟》為提綱者也。天道性命客觀面之提綱猶十分飽滿而無虛歉，此則為象山所不及，而妙在主客觀兩面之提綱同樣飽滿而無虛歉，而以圓頓之智慧成其「一本」之論，此明道之所以為大，而為圓頓之教之型範也。<sup>83</sup>

眾所皆知，牟先生以陸王一路作為孔孟儒學思想傳承的正宗，肯定陸象山之學，而此處稱許明道，以為象山不及，可見其對程顥的推崇。牟先生以程顥之學為圓頓的「一本」之論，是因為他綜合了《論》《孟》及《中庸》《易傳》主客雙向路徑，可由人至天，亦可由天至人，規模宏大飽滿。於此我們可知，程顥的學說當具有宏闊氣象，其對於《四書》之學也必然有所涵融。針對程顥「敬」的思想，以下分為幾個部分討論，以見其清晰脈絡：

### 1. 仁與誠敬

程顥有所謂「識仁」之學，可說是其立論的宗旨，歷來受學界重視。其以為學者須先「識仁」，並以「誠敬」存之，以達與物無對、與萬物一體的境界：

學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。義、禮、知、信，皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。……此道與物無對，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言「萬物皆備於我」，須反身而誠，乃為大樂。……「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長」，未嘗致纖毫之力，此其存之之道。若存得，便合有得。<sup>84</sup>

仁者，渾然與物同體；識得此理，持續存之，則毋須防檢窮索，自明此仁體。此處「誠敬」並提，可見程顥認為「誠」與「敬」有密切的關係。「誠」在《四書》

<sup>83</sup> 牟宗三：《心體與性體（二）》（新北：正中書局，2006年3月），頁18。

<sup>84</sup> 《二程集·程氏遺書》，卷2上〈二先生語二上〉，頁16-17。

中多次出現。《孟子》言：「是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。」<sup>85</sup>將「誠」視為天道，人則應「思誠」以達致天道。又曰：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」<sup>86</sup>以為「誠」道便在人本身，不需勉強而行，只要反身體「誠」，便達「萬物皆備於我」之「仁」的境界。《中庸》談「誠」最多，所謂「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」<sup>87</sup>以「誠」作為天道流行之體，及人達致道的狀態與工夫，具有相當高的地位。宋儒周敦頤也非常重視「誠」，以為它是「五常之本，百行之源」，<sup>88</sup>賦予其道德本體的地位。程顥此處吸收了《孟子》、《中庸》中「誠」的思想，又以宋代先儒論「誠」的成果做基礎，將「誠」作為天道流行之體、人之道德本體、境界狀態以及工夫，同時將之與「仁」相貫通，作為其「識仁」論的思想根底。

「誠」是人之道德本體，因此人亦能有「誠」的作用，於是「識仁」必以「誠」為根據，並以「誠」的作用達致「仁」的境界；而「誠敬」並舉，可見程顥將「敬」定位到與「誠」相同的高度。「必有事焉而勿助勿忘」，是因為人以「誠敬」為體，所以不需「致纖毫之力」，只要持續用「誠敬」作為工夫，便能達「誠敬」之狀態，也就是「仁」的境界。在這裡，「敬」已脫離傳統《四書》依於人倫日用的實際德目德行與狀態，上升到本體、境界的層次，與「誠」、「仁」有了緊密的連結，並且成為一不可或缺的體道工夫。因此，程顥也說：「學要在敬也、誠也，中間便有箇仁。」<sup>89</sup>通過「誠敬」之學，「仁」便能夠顯現。而所謂的「誠敬」，也就是持續無間斷之意：

「天地設位而易行乎其中」，只是敬也。敬則無間斷，體物而不可遺者，誠敬而已矣，不誠則無物也。《詩》曰：「維天之命，於穆不已，於乎不顯，文王之德之純」，「純亦不已」，純則無間斷。<sup>90</sup>

<sup>85</sup> [宋]朱熹：《四書集注》，頁307。

<sup>86</sup> 同前註，頁393。

<sup>87</sup> 同前註，頁42。

<sup>88</sup> [宋]周敦頤撰，王雲五主編：《周子全書·通書·誠下》（臺北：臺灣商務印書館，1978年），頁123。

<sup>89</sup> 《二程集·程氏遺書》，卷14〈明道先生語四〉，頁141。

<sup>90</sup> 同前註，卷11〈明道先生語一〉，頁118。

天命於穆不已即是「敬」、「誠」，落在人上，表現為德之純而無間斷，展現天與人之間的連續一體性。文王能夠使道德持續不間斷，因而比擬為於穆不已之天命。人若能持續不間斷地「誠敬」，便能體物、與萬物一體，達致「仁」的境界，也就是體現天道之於穆不已之「誠敬」。在這裡，程顥將「敬」的性質定位為「不間斷」，並上溯其根源至天道；於是，人因為與天道相貫通，自然本有「敬」的特質，也只有通過「敬」，才能使道德持續不間斷而完滿，上臻天道。

「敬」與「誠」在程顥的「識仁」學說中，似乎是同一個層次的概念。但考察程顥的其他言論，可發現他又進一步去區分了「誠」、「敬」：

誠者天之道，敬者人事之本。（原注：敬者用也。）敬則誠。<sup>91</sup>

程顥以為「誠」是天之道，而「敬」是人事之本，將「誠」、「敬」分屬天、人，可見其中差別；又言「敬則誠」，意謂先「敬」而後才能達致「誠」，前者是工夫，而後者是境界。程顥將「誠」、「敬」分出體用關係，闡明「誠」是天道之體，所謂的「敬」，則是天道之「用」，已帶有從天到人的意思；因此由人之「敬」的完成，便能通達致「誠」的天道本體狀態，是由人至天，由用達體。程顥將「誠」與「敬」以體用關係分別，旨在明「敬」是作為人修養中重要的工夫，或許是因為講「誠」難以體會，但講「敬」較能實際掌握，於是當「敬」與「誠」相對應而深入分析時，便將「敬」歸屬於人事層面。因此錢穆認為：「惟依字面看，誠字偏於體段方面者多，敬字偏於工夫方面者多。」<sup>92</sup>當程顥細緻地去比較「誠」、「敬」關係時，便產生了體段與工夫的歸屬偏向。雖如此，從上段討論得知，「敬」與「誠」皆可視為天道本體的狀態，亦是人修養道德的工夫，因此將「誠」與「敬」區分開來，並不代表「誠」不是人的工夫，或「敬」不是天道的狀態。只是當「敬」與「誠」相對應時，「誠」指涉為天道本體，「敬」則偏向於人的道德本體，論根源無非不是天道，但天人之間有體用關係；又，「誠」是天道流行不間斷，人雖有「敬」作為道德本體，是根源於天道之體的，但卻仍需下「敬」工夫，以達到天德流行的狀態，才可稱之為「誠」。由此，「敬」的定位便相當特殊，它一方面是

<sup>91</sup> 同前註，頁 127。

<sup>92</sup> 錢穆：〈二程學術評述〉（收錄於《中國學術思想史論叢（五）》，臺北：東大圖書公司，1976年，頁 116）。

天道本體的特徵、人的道德本體及工夫完滿的境界，一方面又是天道之「誠」在人身上的發用，是人實際的修養工夫。「敬」既是道德本體又是工夫，<sup>93</sup>既是天道的發用又不離天道的多重關係，正是宋代儒者所建構出來的「敬」的樣態，可說是來自《四書》中「敬」、「誠」關係的素樸思想，<sup>94</sup>又更加清楚地確立了「敬」的定位，將其所處範域及層次劃歸出來。

## 2. 敬義與動靜

在程顥論「敬」時，多提到「敬以直內，義以方外」之語，亦是宋儒論「敬」相當重要的議題。「敬以直內，義以方外」出自於《易·坤》：

「直」其正也，「方」其義也。君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。「直、方、大、不習無不利」，則不疑其所行也。<sup>95</sup>

此處以「敬」、「義」對舉，正內方外，內外兼備，則無往不利，而為宋儒闡發「敬」思想的重要根源所在。二程與朱子於此皆有論述，但義理偏向與發展實有不同，是比較三人學術脈絡差異的一個切入點所在。程顥說：

孟子曰：「仁也者人也，合而言之道也。」《中庸》所謂「率性之謂道」是也。仁者，人此者也。「敬以直內，義以方外」，仁也。若以敬直內，則便不直矣。行仁義豈有直乎？「必有事焉而勿正」則直也。夫能「敬以直內，義以方外」，則與物同矣。故曰：「敬義立而德不孤。」是以仁者無對，放之東海而準，放之西海而準，放之南海而準，放之北海而準。<sup>96</sup>

<sup>93</sup> 牟宗三稱之為「即本體即工夫」。(見牟宗三：《心體與性體(二)》，頁229)

<sup>94</sup> 如《論語》中之「敬」作為修德工夫，更以「畏天命」使「敬」嵌入天人關係，找到其內在性與根源性；《孟子》以「恭敬之心」作為「性善」的一個證明，將「敬」的內在本有性確立起來，使其成為道德性體的本然面貌；《中庸》中以「戒慎恐懼」之「敬」確立實踐工夫，指向形上「誠」體根源；《大學》中將「慎獨」之「敬」與「誠意」連說，「慎獨」是「誠意」的工夫。《四書》中的「敬」已來自天道，又作為一種復返天道的工夫，並帶有作為道德性體本然狀態的意味，只是其具體內容尚不明確，只為一種恭謹、戒懼的態度與表現，如何實際操作未有詳細的說明，也未有一形上理論的建構。

<sup>95</sup> [清]阮元校：《十三經注疏(1)》，頁20。

<sup>96</sup> 《二程集·程氏遺書》，卷11〈明道先生語一〉，頁120。

此段有幾個涵義。首先，由於《中庸》言「天命之謂性」，天命於人而有性，人身自然能展現天道之仁，而人「敬以直內，義以方外」就是「率性」，即是體道體仁的方式。可見其承接「識仁」說，並將天人之間的關係明白地展示出來。其次，程顥指出，是「敬以直內」非「以敬直內」，即同於《孟子》所謂「由仁義行」非「行仁義」，於是我們亦可以類推為「義以方外」而非「以義方外」。此表明敬、義、仁皆是內在本有的，它們是道德的本體，同時因為人本有敬、義、仁，所以能順勢而行，以進入敬、義、仁的境界。其三，《孟子》的「必有事焉而勿正」，被程顥指稱為「敬」的工夫，以此便能達致「直」，呼應前面所提，因為「敬」是本有的，所以雖然「必有事焉」，卻不需「助長」，只是自然而然，否則落於「以敬直內」、「以義方外」、「行仁義」的困境，是所謂「不直」。第四，「敬」與「義」是缺一不可的工夫，「敬」、「義」立才能「德不孤」，所謂「不孤」，表進入「仁者無對」的境界，與物同體，因此「不孤」。

宋儒以「敬以直內，義以方外」建構「敬」思想，充實了《四書》中「敬」的涵意與內容，並開展出一套對治內外的工夫，使「敬」有了較為具體的工夫著力點，在與「義」並舉之下，也有了更細緻的概念分別。在「敬」與「義」的關係上，程顥曾說：「『敬以直內，義以方外』，合內外之道也。（原注：釋氏，內外之道不備者也。）」<sup>97</sup>代表程顥認為，要內外兼具，才是儒者所宗，否則將落於釋氏。由此看來，只專注於「敬」而無「義」的工夫是不行的。他又說：「『敬以直內』，則『義以方外』」。<sup>98</sup>所謂「敬以直內」則「義以方外」，表明若能「敬以直內」，那麼必然能夠「義以方外」，強調了「敬」立於內的重要性，以及達到「敬」的完滿之後，應事自然能合「義」的順適無礙。程顥也曾將「敬」與喜怒哀樂已發未發看法做結合，提到《中庸》之言而論：「『中者，天下之大本。』天地之間，亭亭當當，直上直下之正理，出則不是，唯敬而無失最盡。」<sup>99</sup>其中，《中庸》之「中」是喜怒哀樂未發的狀態，程顥以為要「敬而無失」才能達到。而「敬而無失」出自於《論語》：「君子敬而無失，與人恭而有禮。」<sup>100</sup>只是作為君子的一種德行，程顥則拿來當作達到「中」的工夫，於是「敬」似乎指向了未發的靜時。通過以上三則的分析，我們可以發現，程顥「敬」、「義」的思想，

<sup>97</sup> 同前註，頁 118。

<sup>98</sup> 同前註，頁 127。

<sup>99</sup> 同前註，頁 132。

<sup>100</sup> 《四書集注》，頁 139。

只點出了內外皆要有工夫的綱領，並且以為「敬以直內」能自然「義以方外」；而「義」的具體內容是什麼，已發之時是否用「義」，「敬」、「義」之間動靜內外的運作關係又是如何，程顥都沒有進一步的闡發，其留下的空間則為程頤加以發揮，將在後文有所論述。總而言之，程顥使「敬」貫通天人，又明確點出「敬」的內在根源性，是據於《四書》的一大躍進；其「敬」「義」關係主張順適自然，由內而外，又不專主於內，但卻沒有進一步在「義」上多做著墨，也未深入解析「敬」、「義」與動靜的連結，是值得留意之處。

### 3. 境界與工夫

另外較之《四書》，對於「敬」作為一種修養工夫，程顥也有更多的說明。他說：「敬勝百邪。」<sup>101</sup>又說「『毋不敬』，可以對越上帝。」<sup>102</sup>也就是說，用「敬」的工夫，即可對治一切邪思妄念，無有不善，達到通徹是「敬」的地步，則是體現天德。如此「敬」作為修養工夫的效果已可通達天道，與其他工夫相比絲毫不遜色，甚至成為一個總體修養工夫的原則。他又說：「操約者，敬而已矣。」<sup>103</sup>所謂操約，指的是對於道德本心本性的操持存守具有要點。《孟子·告子上》曾引孔子的話說：「孔子曰：『操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與？」<sup>104</sup>心之神明出入無時，靈妙不已，無有定處，若不操守此心，存養此心，則頃刻失之，可見操存心的重要性。那如何操存此心呢？程顥此處明確地說「敬而已矣」，「敬」不但是「操約」的工夫，也是「操約」的對象與目標，透過「敬」的工夫把持本有之「敬」，最終達致「敬」的境界，如此心不放棄。而所謂的「操約」，也就是「涵養」之意：

籲問：「每常遇事，即能知操存之意，無事時，如何存養得熟？」曰：「古之人，耳之於樂，目之於禮，左右起居，盤盂幾杖，有銘有戒，動息皆有所養。……但存此涵養意，久則自熟矣。敬以直內是涵養意。言不莊不敬，則鄙詐之心生矣；貌不莊不敬，則怠慢之心生矣。」<sup>105</sup>

<sup>101</sup> 《二程集·程氏遺書》，卷 11〈明道先生語一〉，頁 119。

<sup>102</sup> 同前註，頁 118。

<sup>103</sup> 同前註，頁 126。

<sup>104</sup> 《四書集注》，頁 369。

<sup>105</sup> 《二程集·程氏遺書》，卷 1〈二先生語一〉，頁 7。

或問遇事之時實下可操存，但無事時則飄渺茫然無從下手，程顥以為，應當動靜皆有涵養工夫。「敬以直內」便是涵養的意思，因此無事時用「敬」，有事時也要用「敬」，故若在言貌上不求「敬」，則生鄙詐怠慢之心。由內而外，由外而內，涵養純熟，則貫通有事無事。此處可見，程顥已提出「涵養」的概念，此「涵養」是貫徹動靜、有事無事的，也就是無時無刻不操存此心；無事時涵養，有事時也求復返內心之「敬」，那麼，「敬以直內」似乎可作為貫徹動靜的一個工夫。同前所言，明道雖以「敬」作為通貫動靜者，卻沒有進一步交代「敬以直內，義以方外」並提的意思，此處「涵養」也尚未與「格物致知」的部分相連。於是動靜內外的工夫，雖以「敬」之「涵養」貫穿，又不能不區分出「義」的工夫，那麼「敬以直內，義以方外」在「敬」的統攝中該是什麼樣的互動情形，所謂的「義」又該有甚麼樣實際的內容，是程顥未及處理的部分。

程顥論「敬」，多從境界上來說，如他講「誠敬」、「敬以直內，義以方外」，都顯現一種人之道德本有的狀態。主體能夠「識仁」，那麼便能「未嘗致纖毫之力」而「誠敬」，此「誠敬」是一個「識仁」後自能發的境界，下一步才指出存「誠敬」而能「識仁」的工夫意義。「敬以直內，義以方外」是表示人已臻至理想的境界，反如「以敬直內，以義方外」都只是初步下手，未達已「敬」的狀態，下一步才點出「敬義立」而「德不孤」的工夫意義。由此可知，程顥談「敬」，著重於「敬」的內在本體根源及境界，是先肯認本體，並重視透過工夫來達到境界，而非把重點放在分析工夫的實際內容。如同杜保瑞說：「程顥論敬義都永遠是執守在識仁、定性、主體境界已達之工夫的幾個基本義理格局中的。」<sup>106</sup>由於程顥走的路徑是由本體、境界出發，也以此作為最後的歸趨所在，將重點放在「敬以直內，義以方外」而「與物同」的境界與狀態，而不是工夫的內容，因此他論「敬」、「義」，不進一步去分析它們的概念，也不在「義」上琢磨。

程顥重視與物同體的「識仁」境界，因此他也有所謂的「和樂」之說：

中心斯須不和不樂，則鄙詐之心入之矣。此與「敬以直內」同理。謂敬為和樂則不可，然敬須和樂，只是中心沒事也。<sup>107</sup>

<sup>106</sup> 杜保瑞：《北宋儒學》（臺北：臺灣商務印書館，2005年），頁202。

<sup>107</sup> 《二程集·程氏遺書》，卷2〈二先生語二上〉，頁31。

做到了「敬以直內」，則心中自然和樂，此和樂是因為沒有鄙詐之心，無適無莫，所以說是「中心沒事」，與所謂「必有事焉」層次不同；「必有事焉」是持續把持「敬」在心中，但要「勿正勿助長」，自然而然沒有私意，所以是「中心沒事」而致「和樂」境界。程顥也指出，有和樂不代表能達「敬」的境界，但是臻入「敬」的境界之後必然和樂，所以說「敬為和樂則不可」，此和樂是在一個工夫完徹的狀態下體現出來的，可見其如同「顏子之樂」，<sup>108</sup>是一種得道的境界。這個和樂的境界，只是一種深有體會的自得，不是靠勉強、逼迫而來的，所以程顥說：

學者須敬守此心，不可急迫。當栽培深厚，涵泳于其間，然後可以自得。但急迫求之，終是私己，終不足以達道。<sup>109</sup>

求一個「敬」的境界，自然要用「敬」的工夫，來守此本有之「敬」心。但這個工夫不能急迫，或是「矜持太過」，<sup>110</sup>否則是已先預設一個想要得到的心，或是帶有私意的強迫為之，流於不自然的狀態，那麼就永遠不能達道。必然是不急著求一個結果，只是持續不間斷地貫徹工夫，將這個本有的「敬」體現出來，久而久之，人才能真正「自得」。《孟子》有言：「君子深造之以道，欲其自得之也。」<sup>111</sup>君子以「道」作為修養學習的根據，期望達到的是一種自我領會。程顥繼承前儒強調的「自得」，進一步強調此「得」是真實的，是不夾雜私欲的，也不是一種刻意用力的結果，由此「自得」見一自然、「中心無事」的「和樂」狀態，如此才是程顥所肯認的「敬」的境界與工夫。

## （二）程頤之「敬」：敬義夾持之內外工夫

在上章的討論中可見，程顥將「敬」正式納入自己的哲學體系中，給予其相當的重視。雖然《四書》中的「敬」，大部分指涉為人倫日用之際的一種態度與德目、德行，但已開展出天人連貫的內在根源性，以及本體形上意涵，指出其作為一種工夫將能通貫天道，並納入修身程序的一環。程顥掌握了這個部分，開始

<sup>108</sup> 《論語·雍也》：「子曰：『賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回不改其樂。賢哉回也！』」（《四書集注》，頁96）

<sup>109</sup> 《二程集·程氏遺書》，卷2〈二先生語二上〉，頁14。

<sup>110</sup> 同前註，卷3〈二先生語三〉，頁61。

<sup>111</sup> 《四書集注》，頁318。

把「敬」的本體義、形上義發展出來，並談論了更多「敬」的工夫意涵，將《四書》中許多未與「敬」連說的思想，以「敬」的意涵解釋之，同時也用其解釋「敬」。從「誠敬」、「敬以直內，義以方外」，到「和樂」與「自得」，程顥吸收了傳統儒家經典中對天人、心性、仁義、修養工夫的看法，發展其「敬」的理論，而較偏向於境界的體現與追求。程頤則與其兄一樣，對「敬」相當重視，更有意識地去建構「敬」的思想，並且在程顥論「敬」的議題上，加強了概念定義與細部的內容討論，特別是在工夫的實際操作上多所著墨，發展出「涵養需用敬，進學則在致知」<sup>112</sup>的雙向命題，形成與程顥不太相同的學術傾向。

程頤對《論語》中的「敬」體會頗深，多所援引並加以闡發。如他曾說：

君子之遇事，無巨細，一於敬而已。……《語》曰：「居處恭，執事敬，雖之夷狄，不可棄也。」然則「執事敬」者，固為仁之端也。推是心而成之，則「篤恭而天下平」矣。<sup>113</sup>

此處以「敬」作為君子待人接物不論大小的準則，並引述《論語》之「執事敬」，以為「敬」即是「仁之端」；他又曾說孔子論「仁」，只是「出門如見大賓，使民如承大祭」，聖人「修己以敬」，推擴此「敬」，主於內而發於外，<sup>114</sup>於是能「安百姓，篤恭而天下平」，以為「惟上一於恭敬，則天地自位，萬物自育，氣無不和，四靈何有不至？」<sup>115</sup>程頤將《論語》中僅作為一處事標準態度的「敬」，看為是「仁」的發端處，並將它抬升為一普遍的原則與工夫，認為由「敬」便能「恭」，以至於安百姓、平天下，通過「敬」，則天地萬物、氣化流行都各得其所，「敬」的重要性自不待言。他又說：「敬則是不私之說也。才不敬，便私欲萬端害於仁。」<sup>116</sup>當人一不「敬」，便多有私欲；相反的，當人把這個「仁之端」推擴出去，而通徹是「敬」的時候，也就能夠達到「不私」而「仁」的境界，此境界與程顥談「仁」實不相違背。程頤又有討論《論語》中「居敬而行簡」的意涵，以為「居敬則自

<sup>112</sup> 《二程集·程氏遺書》，卷 18〈伊川先生語四〉，頁 188。

<sup>113</sup> 同前註，卷 4〈二先生語四〉，頁 73。

<sup>114</sup> 見程頤云：「發於外者謂之恭，有諸中者謂之敬。」（同前註，卷 6〈二先生語六〉，頁 92）

<sup>115</sup> 《二程集·程氏遺書》，卷 6〈二先生語六〉，頁 81。

<sup>116</sup> 同前註，卷 15〈伊川先生語一〉，頁 153。

然行簡」、<sup>117</sup>「居敬則心中無物」，<sup>118</sup>使原本只是道德表現、要求的「居敬」，往境界與工夫的層次上走。另外，對於「克己復禮為仁」<sup>119</sup>的涵義，程頤也與「敬」合併來說，認為「克己」就是「克盡己私」，<sup>120</sup>又說：「敬即便是禮，無己可克。」<sup>121</sup>當已用「敬」工夫而達「敬」境界的時候，私意自然就去除了，那麼也就不需要「克己」了。從以上幾點便可見《論語》中的「敬」在他手中的發展狀況。

程頤也同程顥一般，講「誠敬」、「敬以直內，義以方外」、「自得」等，但他講這些概念時論述更為複雜，帶有對釋氏工夫的反省，又發展出「主一無適」、「閑邪存誠」、「不私」、「集義」、「涵養致知」等思想。見其所言：

學者先務，固在心志。有謂欲屏去聞見知思，則是「絕聖棄智」。有欲屏去思慮，患其紛亂，則是須坐禪入定。如明鑑在此，萬物畢照，是鑑之常，難為使之不照。人心不能不交感萬物，亦難為使之不思慮。若欲免此唯是心有主。如何為主？敬而已矣。有主則虛，虛謂邪不能入。無主則實，實謂物來奪之。……大凡人心，不可二用，用於一事，則他事更不能入者，事為之主也。事為之主，尚無思慮紛擾之患，若主於敬，又焉有此患乎？所謂敬者，主一之謂敬。所謂一者，無適之謂一。且欲涵泳主一之義，一則無二三矣。言敬，無如聖人之言。《易》所謂「敬以直內，義以方外」，須是直內，乃是主一之義。至於不敢欺，不敢慢、尚不愧於屋漏，皆是敬之事也。但存此涵養，久之自然天理明。<sup>122</sup>

此段可說是程頤論「敬」時的精華所在，最為集中地闡述了「敬」與「靜」、「虛」、「主一無適」、「涵養」、「義」等概念的關係。以此段作為基礎，參照程頤其他相關討論，可統整為以下幾點來分析：

<sup>117</sup> 同前註，頁 157。

<sup>118</sup> 同前註，卷 22 上〈伊川先生語八上〉，頁 294。

<sup>119</sup> 《四書集注》，頁 137。

<sup>120</sup> 《二程集·程氏遺書》，卷 22 上〈伊川先生語八上〉，頁 286。

<sup>121</sup> 同前註，卷 15〈伊川先生語一〉，頁 143。

<sup>122</sup> 同前註，頁 168-169。

## 1. 敬與靜

上文一開頭便點出，坐禪入定是要人「絕聖棄智」，<sup>123</sup>將見聞知思一切思慮知覺運動都屏除掉，才能避免其紛亂擾心。但程頤認為，心不可能不與萬物相接，一與萬物相接，便有思慮見聞，就像一面明鏡，物來便照；鏡面對物時，無法不照，就如同人心面對萬物時，無法不思慮一般。今天佛家要人把見聞知覺都屏除掉，是要鏡不照，其難可想而知。既然人心必有見聞思慮，那麼要心不受其紛亂干擾，重點不在把見聞思慮都去除，進入一個沒有思慮的「靜」處，而是以「敬」為心之主；心有主則思慮見聞不侵入心中，那麼心也不會受見聞思慮宰制而紛擾。於是，程頤說：「敬則自虛靜，不可把虛靜喚做敬。」<sup>124</sup>程頤以為「敬」則自然能「靜」，但「靜」卻不是「敬」，因為若只追求「靜」，是與外物無接，流於空寂，此「靜」不是儒者所追求的天理；該是用「敬」的工夫，使心有主，雖有見聞又不滯於見聞，自得虛靜，出入動靜而無礙。

程頤對於「靜」有所疑慮，以為儒家當講「敬」而不講「靜」，一方面是為了避免落入枯槁，一方面也是因為「靜」無法涵蓋「動」時工夫。但值得注意的是，二程卻也都贊同用「靜」的工夫，如明道曾以「且靜坐」指點謝上蔡，<sup>125</sup>而伊川「每見人靜坐，便嘆其善學。」<sup>126</sup>可見二程對於「靜」仍是有所肯定的。若深入來看，明道在「靜」的部分並沒有太多的反省，伊川則比較明確地指出「靜」的問題，但又無法捨棄「靜」作為修養工夫，於是「靜」與「敬」的關係便顯得有些糾結纏繞。由於二程在「動靜」與「敬」的綜合討論上並未完整開展，其門人因著這樣的模糊地帶，有了不一樣的工夫取向，如湖湘與道南學派各有工夫上的偏重，後來也促成了朱熹在學術思想上的一個反省過程，<sup>127</sup>明確以「敬」作為

<sup>123</sup> 《二程集·程氏遺書》卷二十一下〈伊川先生語七下〉：「智出於人之性。人之為智，或入於巧偽，而老、莊之徒遂欲棄智，是豈性之罪也哉？」（頁 275）指出老莊即是棄智之徒，是欲將本於性之智去除。《二程集·二程粹言》亦言：「言靜則老氏之學也。」（頁 1188-1189）可知程頤以為釋老之學皆有偏沉於「靜」的弊端。

<sup>124</sup> 同前註，卷 15〈伊川先生語一〉，頁 157。

<sup>125</sup> 《二程集·程氏外書》，卷 12〈和靖語錄〉，頁 432。

<sup>126</sup> 同前註。

<sup>127</sup> 詳見陳逢源：〈道南與湖湘——朱熹《四書章句集注》義理進程分析〉，《東華漢學》第 15 期（2012 年 6 月），頁 89-129。

統貫動靜的工夫，而將「靜」作為一修養心性的助緣工夫，<sup>128</sup>也就可看出其對二程學思的吸收與轉化的脈絡。

## 2. 有主則虛，必有事焉

程頤要人以「敬」為心之主，以為「有主則虛」，因為「虛」，所以思慮見聞不會主宰心的動向，邪自不能入。雖言「虛」，但是有「主」，即是孟子所言「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也」：

問：「敬還用意否？」「其始安得不用意？若能不用意，卻是都無事了。」  
又問：「敬莫是靜否？」曰：「纔說靜，使人於釋氏之說也。不用靜字，只用敬字。纔說著靜字，便是忘也。孟子曰：『必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。』必有事焉，便是心勿忘，勿正，便是勿助長。」<sup>129</sup>

程頤以為，「敬」是「用意」，即是所謂「必有事焉」；因為「必有事焉」，所以不是「無事」；相反的，若不「用意」，則成「無事」，也就是「忘」了。釋氏說「靜」是「不用意」、「無事」，那麼便是「忘」。程頤用《孟子》之言，以闡明儒家用「敬」、釋氏用「靜」的差別，強調只有講「敬」，才能避免落於「無事」而「忘」，才能收到真正的工夫效果。所以程頤說：「『必有事焉』，須把敬來做件事著。此道最是簡，最是易，又省工夫。為此語，雖近似常人所論，然持之必別。」<sup>130</sup>此處明確說道，所謂的「必有事」，就是把「敬」當作一件事；這是一個形象化的比喻，並不是說真有一個具體的事在心中，而是說心主於「敬」，就好像有個事在心裡一樣。而「勿忘是敬也」，<sup>131</sup>此「勿忘」就是「敬」，也就是「必有事」的意思；「正之之甚，遂至於助長」，<sup>132</sup>表明所謂「勿正」，是不刻意地去強調而流於過分，造成「助長」的缺失。程頤所認為的「敬」，在這裡也隱含了一種既為心之主，又不是一種強迫、帶有私意宰制的意思，這也是所以為「虛」的原因，即「無非僻之心」；<sup>133</sup>

<sup>128</sup> 如朱熹言：「明道延平皆教人靜坐。看來須是靜坐。」（《朱子語類》，卷12，頁210）「靜坐而不能遣思慮，便是靜坐時不曾敬。」（《朱子語類》，卷12，頁214）

<sup>129</sup> 《二程集·程氏遺書》，卷18〈伊川先生語四〉，頁189。

<sup>130</sup> 同前註，卷15〈伊川先生語一〉，頁149。

<sup>131</sup> 同前註，頁171。

<sup>132</sup> 同前註。

<sup>133</sup> 同前註，頁149。

只有「勿忘」，又「勿正」、「勿助長」，才是「敬」真正的意涵。這裡與程顥以「敬」本於內，故自然而然，不流於「以敬直內」的意思相同；但可以看見的是，程頤並不特別去強調「敬」本內在於心，而只是就「敬」作為一種工夫的運作與狀態來論述。

### 3. 主一無適，閑邪存誠

「所謂敬者，主一之謂敬。所謂一者，無適之謂一。」程頤強調「心有主」，是「主敬」的意思，其實也就是「主一」，而「一」又是所謂的「無適」。「無適」來自於《論語·里仁》所說：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」<sup>134</sup>所謂「無適」，指沒有專主、一定要這樣的要求；所謂「無莫」，則是沒有一定不肯、不能這樣的要求。也就是說明君子應事接物，不會刻意強求，也不會無故反對，只是根據義為標準。因此，程頤取用此概念，建構了其「主一無適」為「敬」的說法，主「敬」於內就是心中不存私意，沒有固執偏倚，也就是無「意必固我」<sup>135</sup>的弊端，只是「一」而已。此「一」通於《易·繫辭下》：「天下之動，貞夫一者也。」<sup>136</sup>一表示純而不雜而有常之意，<sup>137</sup>所以程頤說「一則無二三」，只是一之純，沒有外於一的他物參雜其中。於是「主一無適」，也就是沒有意欲而來的固執，只是據於理而動，故能「敬以直內」。

在程頤的言論中，反覆強調著「主一無適」的概念；而若達到「一」的狀態，其實也就是「誠」了，故言「敬」而能「誠」：

主一者謂之敬。一者謂之誠。主則有意在。<sup>138</sup>

誠然後能敬，未及誠時，卻須敬而後能誠。<sup>139</sup>

<sup>134</sup> 《四書集注》，頁 82。

<sup>135</sup> 《論語·子罕》：「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。」（《四書集注》，頁 116）

<sup>136</sup> [清] 阮元校：《十三經注疏（1）》，頁 166。

<sup>137</sup> 《周義正義》：「天下之動，貞夫一者也。言天地日月之外，天下萬事之動，皆正乎純一也。若得於純一，則所動遂其性。若失於純一，則所動乖其理。天下之動，得正在一也。」（同前註）

<sup>138</sup> 《二程集·程氏遺書》，卷 24〈伊川先生語十〉，頁 315。

<sup>139</sup> 同前註，卷 6〈二先生語六〉，頁 92。

程頤在這裡將「敬」與「誠」的關係做了說明。第一段文字以為「主一」是敬，能夠達到「一」便是「誠」，而「主」則是「有意」，與前述「敬」是「用意」是一樣的意思。也就是說，通過「主一」所以能「一」，「一」則是「誠」，而人能「一」是因為「誠」的關係，一方面點出由「主一」到「誠」的一個先後性，一方面也點出「誠」作為得以「一」的一個內在本有性。第二段文字則相當明確地點出，「誠」是「敬」的前提，而「敬」是「誠」的工夫，於是講「誠」偏向於本體、境界說，講「敬」則偏向於工夫說。這與程顥以天人去定位「誠」、「敬」關係時相同，但相較之下，程顥仍有將「敬」指稱為本體的意思，而程頤講「敬」的時候，則多半是落在工夫層次上來說的，比較著重「敬」作為一個復返天道本體的實際操作面向，二人的區別已然可見。而程頤說：「不敢欺，不敢慢、尚不愧於屋漏，皆是敬之事也。」「敬」作為「誠」的工夫，從這裡就可以看出。《大學》講「誠意」時，特別點出所謂的「毋自欺」，<sup>140</sup>並與「慎獨」工夫連說，為程頤取用，並且扣緊《中庸》「戒慎恐懼」<sup>141</sup>的意思而說「不敢欺」，加強了「敬」的嚴肅性與自發性；而《中庸》中曾引《詩經》說：「『相在爾室，尚不愧于屋漏。』故君子不動而敬，不言而信。」<sup>142</sup>也深切表示一種「慎獨」的精神。程頤以為這些都是「敬之事」，可見其談「敬」時與「誠」連說，並以為「敬」也包含了「戒慎恐懼」的意思在，是一種對《大學》、《中庸》的吸收與轉化。但程頤並未特別扣緊「戒慎恐懼」來發揮，朱子於此則有比較多的處理，於此暫且不論。

「誠」作為一境界，除了通過「主一」的工夫達致外，程頤另外又提出了「閑邪」的說法：

閑邪則誠自存，不是外面捉一箇誠將來存著。今人外面役役於不善，於不善中尋箇善來存著，如此則豈有入善之理？只是閑邪，則誠自存。故孟子言性善，皆由內出。只為誠便存，閑邪更著甚工夫？但惟是動容貌、整思慮，則自然生敬，敬只是主一也。主一，則既不之東，又不之西，如是則只是中。既不之此，又不之彼，如是則只是內。存此，則自然天理明。學者須是敬以直內，涵養此意，直內是本。<sup>143</sup>

<sup>140</sup> 《四書集注》，頁 10。

<sup>141</sup> 同前註，頁 26。

<sup>142</sup> 同前註，頁 54。

<sup>143</sup> 《二程集·程氏遺書》，卷 15〈伊川先生語一〉，頁 149。

此段有幾個涵義可加以討論。首先，「閑邪則誠自存」，「閑邪」是通往「誠」的工夫。如同《孟子》之「性善」一般，所謂的善性是人內在本有的，不是去外面找一個善來存；因此所謂的存「誠」，也不是去外面找個「誠」來存，它即是內在於人的，故曰「自存」。而程頤也曾說，「閑邪」與「誠」雖是兩事，卻又是一事，閑邪則誠存，就像去惡即是善，不出門就是入，只是一事的兩面。<sup>144</sup>其次，「閑邪」即是「動容貌，整思慮」的意思，也就是莊重自己的言行舉止、整頓容貌思慮，然後自然能生「敬」，因此他也說：「儼然正其衣冠，尊其瞻視，其中自有箇敬處。雖曰無狀，敬自可見。」<sup>145</sup>其三，「敬」是「主一」，「主一」就是不往任何地方去，而只是主於「內」，如此即是所謂的「中」。於是從正面來說，「主一無適」即是專主無私意；從反面來說，即是思慮不走作，不往偏私邪念上走。<sup>146</sup>其四，「主一」就是「敬以直內」，此即是本，「涵養」久則天理明，表明「敬」直達天理的通貫關係。

對於「閑邪」，程頤曾說：「敬是閑邪之道。」<sup>147</sup>而所謂的「敬」又是「主一」。那麼「主一」與「閑邪」的關係是什麼呢？見程頤說：

閑邪則固一矣，然主一則不消言閑邪。有以一為難見，不可下工夫。如何一者，無他，只是整齊嚴肅，則心便一，一則自是無非僻之奸。此意但涵養久之，則天理自然明。<sup>148</sup>

「閑邪」固然能達到「一」，但如果已經「主一」，便不需要用到「閑邪」了。所以直接用「主一」的工夫，也就是「主敬」，才是一個根本的方式。於是，「閑邪」

<sup>144</sup> 見程頤言：「閑邪存其誠，雖是兩事，然亦只是一事。閑邪則誠自存矣。天下有一箇善，一箇惡。去善即是惡，去惡即是善。譬如門，不出便入，豈出入外更別有一事也？」（同前註，卷 18〈伊川先生語四〉，頁 185）

<sup>145</sup> 同前註。

<sup>146</sup> 程頤尚未明確將「主一無適」指向「不走作」，只有「操存」、「動容貌、整思慮」等說法，朱子論「敬」時則大加發揮此對治思慮之工夫。如《朱子語類》卷十二：「敬是涵養操持不走作。」（頁 214）「只收斂此心，莫令走作閑思慮，則此心湛然無事，自然專一。」（頁 141）

<sup>147</sup> 《二程集·程氏遺書》，卷 18〈伊川先生語四〉，頁 185。

<sup>148</sup> 同前註，卷 15〈伊川先生語一〉，頁 150。

與「主一」存在著相當微妙的關係。如前所示，「主一」便是心中無私意，只是純一無雜的工夫，如此心虛有主而「邪不能入」；但程頤未否認「一」是難見的，對於許多人來說，要做到真正的「主一」有相當的難度，於是便要用「閑邪」工夫，也就是透過一種整肅儀容、端正思緒的方式，來使心中不生非僻奸邪，將所有干擾阻絕在外，就像為室修牆以阻絕賊寇一般。<sup>149</sup>於是如果「主一」工夫能持續，自然不用「閑邪」，但「閑邪」卻是能使人達「一」的一種方式。

另外，程頤對於「敬」與「整齊嚴肅」的要求，有進一步的討論，他說：「嚴成儼恪，非敬之道，但致敬須自此入。」<sup>150</sup>所謂「嚴成儼恪」，出自於《禮記·祭義》：「嚴威儼恪，非所以事親也，成人之道也。」<sup>151</sup>以為子女對待父母應要和言悅色，用過於嚴肅的態度不是用來侍奉父母的。而程頤則認為，這種莊重嚴肅的態度，不是「敬之道」，但是要達到「敬」不能不從此處入手。可以想見的是，程頤要求用「整齊嚴肅」、「動容貌，整思慮」的方式入「敬」，但如果只是「整齊嚴肅」、「動容貌，整思慮」，並不是「敬」的真正樣貌，因為所謂的「敬」，該是「忘敬而後無不敬」<sup>152</sup>的狀態，也就是讓「敬」自然而然地顯發，沒有一點勉強，不待思慮而自然「敬」，達到一種「忘敬」的境界。由此可知，程頤所談論的「敬」，並不只於一種外在規範或限制而已，其境界仍是相當高妙的。

### 3. 敬以直內，義以方外

與程顥相同，程頤也相當重視《易》中提及的「敬以直內，義以方外」概念。但「敬」、「義」並列作為工夫論的議題，在二程深入去分析的時候，牽涉到了許多層面的問題，其中包括與內外、動靜、已發未發的關係，由於在不同的脈絡裡可能有不同的側重，所以當這幾組概念相結合之後，義理的內涵便相當複雜。從前述種種看來，可見程頤將所謂的「敬以直內」，指涉為一種「主一」、「閑邪」的「涵養」工夫，這個工夫是對治於「內」的，也就是針對自己的思慮來做

<sup>149</sup> 見程頤言：「閑邪存誠，閑邪則誠自存。如人有室，垣牆不修，不能防寇，寇從東來，逐之則復有自西入，逐得一人，一人復至。不如修其垣牆，則寇自不至，故欲閑邪也。」（《二程集·程氏遺書》，卷 15〈伊川先生語一〉，頁 169）

<sup>150</sup> 同前註，頁 170。

<sup>151</sup> 〔清〕阮元校：《十三經注疏（8）》，頁 412。

<sup>152</sup> 《二程集·程氏遺書》，卷 3〈二先生語三〉，頁 66。

主宰；所以相對的「外」，也就是待人接物的時候，該用「義」來做標準，這是不難理解的。但是「敬」、「義」與已發未發之中和、動靜的關係又是如何呢？

上章曾提及程顥以為「敬而無失」便能達「中」，而所謂的「中」是「天下之大本」，是喜怒哀樂未發之時，那麼「敬」該歸屬於未發時的工夫，但他並未有更詳細的說明。另外，《二程集》中也有一段話：「敬而無失，便是『喜怒哀樂未發之謂中』也。敬不可謂之中，但敬而無失，即所以中也。」<sup>153</sup>亦將「敬而無失」指向了未發，又進一步提點「敬」不是「中」，但「敬而無失」便能「中」，是將工夫與本體境界的概念分別開來，這在程顥或程頤的言論中都能夠看到這樣的區分。程頤也指出「未感」時只能用「敬以直內」的工夫：

有言：「未感時，知如何所寓？」曰：「『操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉』，更怎生尋所寓？只是有操而已。操之之道，敬以直內也。」

154

「未感」也就是在喜怒哀樂未發之時，思慮未萌，無可捉摸，該如何下工夫呢？程頤以為只是用「敬」去操存而已，便是「敬以直內」。程頤也曾認為未發之時可下「靜」字，但是「靜中有物」，也就是在「靜」中應有個「敬」在其中。<sup>155</sup>這麼看來，「敬」該是用於喜怒哀樂未發之時的一種「靜」時工夫。

「敬」是「靜」時工夫，但縱觀「敬」的工夫，似乎又不完全侷限在「靜」時，比如「閑邪」是「動容貌，整思慮」，在此當中雖未與外在接觸，但已經是思慮萌發之後的事了。程頤也說：

人多思慮不能自寧，只是做他心主不定。要作得心主定，惟是止於事，為人君止於仁之類。……有物必有則，須是止於事。<sup>156</sup>

<sup>153</sup> 《二程集·程氏遺書》，卷2上〈二先生語二上〉，頁44。

<sup>154</sup> 同前註，卷15〈伊川先生語一〉，頁151。

<sup>155</sup> 「或曰：『先生於喜怒哀樂未發之前下動字，下靜字？』曰：『謂之靜則可，然靜中須有物始得，這裡便是難處。學者莫若且先理會得敬，能敬則自知此矣。』」（同前註，卷18〈伊川先生語四〉，頁201-202）

<sup>156</sup> 同前註，卷15〈伊川先生語一〉，頁144。

由此段可知，程頤認為心要「主」，必然是需要「止」於事的，也就是根據一事一物之理則來處理，不落於私意。由此可見，程頤所認為的「敬」，是下貫到事物間一個「動」的狀態中去實現的，無論是「靜」或是「動」，都要以「敬」來做一個主於「心」的工夫。這裡已經帶有朱子所謂「敬貫動靜」<sup>157</sup>的意思了，但程頤並沒有明確地指出來，主要也是因為他雖然注意到動靜、已發未發與工夫論的問題，卻還沒有全面地去架構一個心性與動靜之間的關係，因此對於「敬」的討論比較見及於「直內」的「靜」中層次，尙未撐起貫徹動靜的理論說明。從此段我們也可以看到，程頤並不專主於一個「靜」的工夫，所謂的「敬」必然要在「動」中磨練培養，在事物上也貫徹著「敬」的精神，於是，程頤對「動」時的工夫也有相當的重視，也因此較之程顥，程頤對於「義以方外」的部分確實有了更多的討論。

程頤與程顥相同，以為「敬以直內」則必然能「義以方外」，見其言：「有諸中者，必形諸外。惟恐不直內，內直則外必方。」<sup>158</sup>指出「敬以直內」作為綱領的重要性，以及由內而外，自然而然的工夫完滿過程，可見程顥認為「敬以直內」作為修養工夫是必要的，若沒有此基礎，是不可能「方外」的。同時，程頤認為未發之中無法思求，一旦下思慮知覺工夫就流於「動」，因此「靜」中只能用「涵養」工夫，<sup>159</sup>也可見「敬以直內」不可或缺的地位。但是他同時也強調不能單用「敬」的工夫：

<sup>157</sup> 見《朱子文集·答林擇之二十一》：「『敬』字通貫動靜，但未發時則渾然是敬之體，非是知其未發，方下敬底工夫也。既發則隨事省察，而敬之用行焉，然非其體素立，則省察之功，亦無自而施也。」（〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》，第4冊，卷43，頁1902）

<sup>158</sup> 《二程集·程氏遺書》，卷18〈伊川先生語四〉，頁185。

<sup>159</sup> 見與蘇季朋問答：「或曰：『喜怒哀樂未發之前求中，可否？』曰：『不可。既思於喜怒哀樂未發之前求之，又卻是思也。既思即是已發。思與喜怒哀樂一般。纔發便謂之和，不可謂之中也。』又問：『呂學士言：『當求於喜怒哀樂未發之前。』信斯言也，恐無著摸，如之何而可？』曰：『看此語如何地下。若言存養於喜怒哀樂未發之時，則可；若言求中於喜怒哀樂未發之前，則不可。』又問：『學者於喜怒哀樂發時固當勉強裁抑，於未發之前當如何用功？』曰：『於喜怒哀樂未發之前，更怎生求？只平日涵養便是。涵養久，則喜怒哀樂發自中節。』」（同前註，頁200-201）

問：「必有事焉，當用敬否？」曰：「敬只是涵養一事。必有事焉，須當集義。只知用敬，不知集義，卻是都無事也。」又問：「義莫是中理否？」曰：「中理在事，義在心內。苟不主義，浩然之氣從何而生？理只是發而見於外者。且如恭敬，幣之未將也，恭敬雖因幣帛威儀而後發見於外，然須心有此恭敬，然後著見。若心無恭敬，何以能爾？所謂德者得也，須是得於己，然後謂之德也。」問：「敬義何別？」曰：「敬只是持己之道，義便知有是有非。順理而行，是為義也。若只守一箇敬，不知集義，卻是都無事也。且如欲為孝，不成只守著一箇孝字？須是知所以為孝之道，所以侍奉當如何，溫清當如何，然後能盡孝道也。」又問：「義只在事上，如何？」曰：「內外一理，豈特事上求合義也？」<sup>160</sup>

首先，程頤點出「敬」只是「涵養」一事，將其指向一個「未發」時的工夫，那麼相對來說，「已發」時自然也需要一個「集義」的工夫。如果只知「用敬」（也就是「敬以直內」），而不知「集義」（也就是「義以方外」），那麼是「無事」；這裡的「必有事焉」，與前述講「主一」時不同，而是指向「動」時即實際接觸事物之義。其次，所謂的「義」是本於內心的，程頤引了《孟子》做例：「恭敬者，幣之未將者也。」<sup>161</sup>說明恭敬雖然透過外在的威儀展現，但它本就存在心中，如果心中無敬，雖有外在威儀也是無法顯現恭敬的。因此心中有義，故能生浩然之氣，於事事物物上皆能中理。此處程頤也申說了「德」之義，即是「得於己」，也就是「自得」的意思；沒有敬義在心中，不能表現出真實的恭敬與合理的行為，也不能稱之為「德」，呈現了「得於內，形於外」的本末關係。於是程頤也認為義不只是在事上而已，而是「內外一理」的。這裡可說是敬義具有道德本體意味的一段文字。

最後，程頤去區分了「敬」與「義」的不同，以為「敬只是持己之道」，「義便知有是有非」，點出「敬」是一種主宰思慮、向內操存的工夫，而「義」是去明一個是非對錯的道理，順理而行。他也舉出了一個例子：人有欲「孝」的意志，此是以「敬」操存的結果，但是如果不知為孝之道，明白如何侍奉、溫清，並實

<sup>160</sup> 同前註，頁 206。其中，「且如恭敬，幣之未將也，恭敬雖因幣帛威儀而後發見於外」一句，中華書局本中標點為「且如恭敬，幣之未將也恭敬，雖因幣帛威儀而後發見於外」，今改為前之標點，較為順暢合理，感謝匿名審查人之指正。

<sup>161</sup> 《四書集注》，頁 404。

際去操作，就不算是盡了孝道。因此，如果處事時是非不分，不知如何做才是合理，那麼徒有「敬」是無用的，因為其實這樣表示「敬」的工夫未能落實到事物上而「止於事」，自然也不能夠稱作是「敬」了。所以從這裡我們就可以知道，程頤雖然肯定了「敬以直內」的必要性，卻也強調「義以方外」的必需，認為「只將敬，安能便到充塞天地處」，仍需要養氣集義，「積集」久然後生浩然氣象。<sup>162</sup>從這裡也可以看見程頤談「敬」、「義」關係時，對於《孟子》「養氣」說的一個吸收。統合來講，「敬以直內，義以方外」便是由內而外，由外而內，缺一不可的雙向工夫。

程頤談「義」，是「動中求靜」的工夫，也就是「止於事」，依照各事物之理而止，「如人君止於仁，人臣止於敬之類是也」，<sup>163</sup>是歸為一個「已發」後的「動」中工夫。因此，與程顥相比，程頤在「敬」、「義」與「已發未發」的關係上，有了比較明確的定位。同時，他也更進一步去說明「義」的內涵；而「知是知非」的說法，便是所謂的「致知」，開展出「格物窮理」的理論系統，是程頤相當重視的一套工夫論。因此杜保瑞言：「程頤解釋義以方外是進入實踐知識掌握的範疇，也就是他的另一路工夫理論的重點，亦即是進入『格物致知窮理說』的範疇內。」<sup>164</sup>又說：「說敬的工夫時已多處涉及格物致知之學了，這是因為主敬與格致就是程頤論學的兩大重點。」<sup>165</sup>於是，程頤結合了敬義、動靜、已發未發的種種關係，有了「涵養須用敬，進學則在致知」<sup>166</sup>的立論，既說「入道莫如敬，未有能致知而不在敬者」，<sup>167</sup>以「涵養」之「敬」作為達成「致知」的一個前提，又相當強調「致知」在前的次序，說「未致知，便欲誠意，是躐等也」，<sup>168</sup>以為求「誠意」的完成不能不先「致知」，其實就是程頤「敬以直內，義以方外」雙向工夫的另一種闡述模式，是程頤對「敬」思想的一大發展。

從以上討論得知，程頤論「敬」除了從《四書》中找到資源以外，對「敬」也更為重視，在理論上有了豐富的開展。較之程顥之說，程頤雖然也將「敬」向

<sup>162</sup> 見《二程集·程氏遺書》，卷 18〈伊川先生語四〉，頁 207。

<sup>163</sup> 同前註，頁 201。

<sup>164</sup> 杜保瑞：《北宋儒學》，頁 271。

<sup>165</sup> 同前註，頁 273。

<sup>166</sup> 《二程集·程氏遺書》，卷 18〈伊川先生語四〉，頁 188。

<sup>167</sup> 同前註，卷 3〈二先生語三〉，頁 66。

<sup>168</sup> 見同前註，卷 18〈伊川先生語四〉，頁 187。

本體或境界意義上推，但「敬」作為修養工夫的面向才是他積極去處理的重點，不但區分了誠敬關係，也較為明確地去處理「敬義」在已發未發、動靜之間的定位，同時對於「義以方外」的部分更加重視，與其「致知」的理論相扣合，已可見其思想規模。<sup>169</sup>程頤的義理問架對朱子影響頗大，由其「敬貫動靜」與「涵養察識」的說法，便可見其承繼與發展的情形；朱子針對心性、已發未發、動靜的關係與其相應的工夫，都做了更細密的補充與討論，對於「敬」的討論也就更加完備，可說是上承二程理路的發展成果。

#### 四、結語

宋代儒者對於《四書》相當推崇，確立了《四書》新經典的地位，在思想上多有繼承與發揮，其中有超出於本義的闡發，以及偏向於形上理論建構的傾向等等，是與《四書》不同之處。要研究宋儒的《四書》學，必然要回到《四書》本身，見及其與宋儒同異之處，也才能更清楚地掌握到宋代《四書》學的根源與轉化特色。而對於宋儒「敬」的研究，不論是「敬」概念本身，或是各思想家「敬」的學說，光從研究分量來看，就可知道是比較缺乏的；對於《四書》中「敬」的研究亦是如此。

因此，本文首先整理了《四書》文獻中「敬」字出現的章目，並統析了其使用的意涵，見《四書》中之「敬」大部分是扣合日用人倫之間來說的，可知原始儒家思想重視實際人事應用及德行培養的傾向。其中可看出「敬」作為一種恭敬態度，也有作為一種道德標準、德行之意涵，甚而可作為一種工夫與境界，雖未對「敬」有明顯理論建構，卻也可看出其意涵的層次分疏。從《四書》用「敬」的狀況來看，「敬」雖然貫徹在為人處事之中，卻非主要論述的思想重心與討論議題，可見宋儒提升了對於「敬」的重視程度，有意識地處理，並進行理論建構，將其與天道性命連結，深入探究其體用關係及修養工夫，是與《四書》相當不同的。另一方面，雖然《四書》較偏向於在人事應用中談「敬」，卻也可看到與宋

---

<sup>169</sup> 二程對「敬」的發展，有注重境界描述與實際工夫的傾向之異，筆者無法確定地說明何以如此。以筆者淺見，程顥與程頤在個性上本就有別，而文如其人，由二人留下之言論便可見及，程顥氣象舒緩圓融，程頤氣象堅毅剛正，二人所注重面向有所差異，或與性情有密不可分的關聯。於此也感謝匿名審查人的提醒與建議。

儒接軌之處，如對於鬼神天命的敬畏、「敬」的內在性價值、戒慎恐懼、誠意慎獨等等說法，都可看見「敬」的本質與理論化意義，此後宋儒對「敬」有更多的論述，把「敬」融入自己的哲學體系之中，使「敬」的工夫論更加完善，也作為道德本體的作用與境界，亦可在《四書》中找到端倪。

其次，本文呈現二程論「敬」的思想，並企圖由二程對「敬」的討論，發見二人對《四書》的繼承與轉化情形。二程特別去凸顯了「敬」的地位，並對《四書》的文字義理多所融通，不但掌握了「敬」在《四書》中貫通天人的作用，《四書》中未明確與「敬」相連的部分，也被二程運用，以輔助證明他們論「敬」的學說。於是，《四書》預含的哲學基底被二程加以發揮，他們也更明確地將「敬」推向本體、境界的地位，開展了一「即本體即工夫」的哲學意涵，並將其工夫論體系化、詳細化，形成一較為完整的哲學架構。筆者分別論述程顥、程頤對於「敬」的說法，旨在扣緊其對《四書》的繼承以及發展狀況，同時也看見二程對「敬」的思想，雖未有相悖之處，但學術傾向上仍有著細微的差異。程顥注重境界的闡述與掌握，在「敬」的討論上未深入其工夫細目加以開展；程頤則著重於「敬」作為實際操作的工夫，對於動靜、已發未發與「敬」的關係有了比較多的著墨，並且與其「格物致知」論牽合。二程作為開展「敬」思想的發端，多所運用《四書》中的義理與概念，可見宋代儒者對於《四書》的重視與深化情形。而朱子承二程理路，奠定了《四書》作為新經典的地位，在「敬」的思想上也有所發展與突破，更是融會《四書》內涵與前儒的討論，形成一廣博宏闊的學術架構，是於此研究基礎下，可再進一步探討的議題，如此，則能更為深刻地看見《四書》在宋代儒者生命中的價值與轉化過程。

## 引用文獻

- 付長珍：《宋儒境界論》，上海：上海三聯書店，2008年。
- 朱漢民、肖永明：《宋代《四書》學與理學》，北京：中華書局，2009年。
- 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。
- \_\_\_\_\_：《四書集注》，臺北：世界書局，2004年。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1973年。
- \_\_\_\_\_：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1979年。
- \_\_\_\_\_：《心體與性體（二）》，新北：正中書局，2006年。
- 李澤厚：《論語今讀》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004年。
- 杜保瑞：《北宋儒學》，臺北：臺灣商務印書館，2005年。
- \_\_\_\_\_：《南宋儒學》，臺北：臺灣商務印書館，2010年。
- 肖連奇：《《論語》中「敬」的多重意蘊探析》，上海：華東師範大學哲學系碩士論文，2008年。
- 阮元校：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955年，重刊宋本附校刊記。
- 周敦頤撰，王雲五主編：《周子全書》，臺北：臺灣商務印書館，1978年。
- 唐君毅：《中國哲學原論——導論篇》，收錄於《唐君毅全集》，卷12，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- \_\_\_\_\_：《中國哲學原論·原道篇（卷一）》，收錄於《唐君毅全集》，卷14，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 孫豔麗：〈《論語》《孟子》中「敬」的分析〉，《安徽文學》第11期，2009年，頁284。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年。
- 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。
- 陳來：《朱子哲學研究》，臺北：文津出版社，1990年。
- 陳郁梅：《《中庸》哲學思想研究》，嘉義：南華大學哲學系碩士論文，2011年。
- 陳淳著，熊國禎、高流水點校：《北溪字義》，北京：中華書局，1983年。
- 陳逢源：《朱熹與《四書章句集注》》，臺北：里仁書局，2006年。
- \_\_\_\_\_：〈道南與湖湘——朱熹《四書章句集注》義理進程分析〉，《東華漢學》第15期，2012年6月，頁89-129。
- 程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，1981年。

- 黃宗羲：《宋元學案》，收錄於沈善洪、吳光主編：《黃宗羲全集》，第3冊，杭州：浙江古籍出版社，2005年。
- 黃明喜：〈二程「敬義夾持」修養方法略論〉，《孔孟月刊》第35卷第8期，1997年4月，頁32-38。
- 楊儒賓：〈主敬與主靜〉，《臺灣宗教研究》第9卷第1期，2010年6月，頁1-27。
- 蒙培元：《朱熹哲學十論》，北京：中國人民大學出版社，2010年。
- 劉宗周：《劉子遺書》，收錄於《劉宗周全集》，臺北：中研院文哲所，1996-1997年。
- 劉述先：〈先秦儒家之宗教性〉，《哲學與文化》第39卷第5期，2012年5月，頁5-20。
- 蔡方鹿主編：《經學與中國哲學》，上海：華東師範大學出版社，2009年。
- 黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，2004年，第5刷。
- 錢穆：《中國學術思想史論叢（五）》，臺北：東大圖書公司，1976年。
- ：《朱子新學案》，臺北：三民書局，1982年。
- 鍾彩鈞：〈二程道德論與工夫論述要〉，《中國文哲研究集刊》第4期，1994年3月，頁441-476。
- 簡淑慧：〈程頤主敬說之研究〉，《孔孟月刊》第25卷第11期，1987年7月，頁19-27。

# The Continuity and Transformation of *the Four Books* by Cheng's Brother: Focus on "Respect" as the Object of Study

Chang, Wang-ling\*

[Abstract]

As the important classics of Song Dynasty, *the Four Books* expanded the philosophical vision of Song Dynasty Confucianists, and the ideas expressed in *the Four Books* were largely developed by Song Dynasty Confucianists. The Continuity of "Respect" in *the Four Books* by Song Dynasty Confucianists can be traced to Cheng Hao and Cheng Yi. Cheng's Brother also more comprehensively constructed the theory of "Respect". An investigation of the conceptions of "Respect" in *the Four Books* and Cheng's Brother's discussion, reveals not only the similarities and differences between *the Four Books* and Cheng's Brother, but also the Continuity and transformation of *the Four Books* by Song Dynasty Confucianists. In this study, the topic will be approached from two aspects: first, to confer the states of application and meanings of "Respect" in *the Four Books*, including the Confucian Analects, the works of Mencius, The Doctrine of the Mean, and The Great Learning, which form the foundation of the thinking of Confucian scholars of the Song Dynasty, and secondly, to discuss the contents of "Respect" from Cheng's Brother, and to show the connection between *the Four Books* and Cheng's Brother. We can see how Cheng's Brother developed the theory of "Respect", expanding and refining the concepts expressed in *the Four Books*, and giving the work a new lease of life.

**Keywords:** *the Four Books*, Cheng's Brother, Respect

---

\*Adjunct Instructor, General Education Center, Hsing Wu University.