

朱注《孟子》歷史思惟探賾 ——以經學方法論為考察對象*

陳逢源**

〔摘要〕

孟子為堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子之傳，又是孔、曾、思、孟心法所繫。而相較於過往從哲學、歷史、文獻、出土文獻不同學科，乃至於康德哲學、現象學、詮釋學、身體觀等不同思潮，甚至東亞視域、全球視野，多維並進眼光當中，發展多元詮釋成果，然而回歸於歷史脈絡，開展聖人系譜考察，發掘歷史文化「正形」，則又有另一層歷史意義。《孟子》成為儒家要籍乃是朱熹建構的結果，經典緣由必須回歸於宋代儒學復興背景，以及朱熹思想當中考察。朱熹《孟子集注》不僅化解政治觀點的歧出，確立性理義理內涵，孟子是在聖人系譜中開顯義理，《孟子》是在四書體系定位完成，群聖之統與民性秉彝全然歸之於「道」，由此可見朱熹深化脈絡的思考，也可作為經學研究方法參考之例。

關鍵詞：孟子、朱熹、道統、經學、方法論

* 本篇論文乃是參加文哲所經學文獻組經學研究方法座談會報告內容，以及執行科技部「明代四書學中朱學系譜——以蔡清《四書蒙引》、陳琛《四書淺說》、林希元《四書存疑》為核心之考察」計畫所獲得之部分成果，計畫編號 MOST 109-2410-H-004-145-MY3，與會學人的指導，匿名審查人寶貴的意見，以及助理李松駿、吳凱雯同學的協助，在此一併致謝。

** 國立政治大學中國文學系特聘教授。

一、前言

《孟子》作為儒家要籍，人所共知，孟子（372-289 B.C.）承堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子（551-479 B.C.）之傳，為孔、曾、思、孟心法所繫，成為經典的緣由，必須回歸於宋代儒學復興背景，以及朱熹（1130-1200）思想中考察，地位提升以及義理內涵討論，乃是彼此相關之事，近人黃俊傑教授認為東亞儒學文化交流活動，存在「去脈絡化」（de-contextualization）與「再脈絡化」（re-contextualization）的現象，¹其實這一現象也存在於經典建構過程當中。《孟子》從儒家之「子」學範圍，成為四書經籍要典，同樣也經歷一種「去脈絡化」與「再脈絡化」的工作，由「子」入「經」涉及定位的轉變，周予同先生稱為「孟子升格」，²徐洪興進一步撰成〈論唐宋間的「孟子升格運動」〉，³討論其中表彰過程，孟子地位調整關乎詮釋角度的改變，促發義理更進一步的思考。事實上，自漢趙岐（108-201）〈孟子題辭〉標舉孟子為「命世亞聖之大才者也」，云：

七十子之疇會集夫子所言以為《論語》，《論語》者五經之館鑄，六藝之喉衿也。《孟子》之書則而象之，……孟子既沒之後，大道遂絀，逮至亡秦，焚滅經術，坑戮儒生，孟子徒黨盡矣，其書號為諸子，故篇籍得不泯絕。漢興，除秦虐禁，開延道德，孝文皇帝欲廣遊學之路，《論語》、《孝經》、《孟子》、《爾雅》皆置博士，後罷傳記博士，獨立五經而已，訖今諸經通義得引《孟子》以明事，謂之博文。⁴

《孟子》是依仿《論語》之作，只是孟子之後，其道已微，徒黨已盡，雖然書傳

¹ 黃俊傑：《東亞儒家仁學史論·導論》（臺北：臺大出版中心，2017年），頁45。另外，黃俊傑：《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》（臺北：臺大出版中心，2016年）則是將其置於區域史當中，其中還有共同趨向，所以有「脈絡性轉向」問題，頁19。

² 周予同：《群經概論》（高雄：復文書局，1986年），頁112。

³ 徐洪興：〈論唐宋間的「孟子升格運動」〉（上），《孔孟月刊》第32卷第3期（1993年11月），頁9-16；〈論唐宋間的「孟子升格運動」〉（下），《孔孟月刊》第32卷第4期（1993年12月），頁36-44。

⁴ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：〈孟子注疏題辭解〉，《孟子注疏》（新北：藝文印書館，1985年，《十三經注疏》本），頁6-7。

於世，但漢代僅為「博文」之用，意義並未彰顯，尤其後人對於孟子性善說法，更是存在不相應，不理解的問題，董仲舒（179-104 B.C.）《春秋繁露》言「孟子以為萬民性皆能當之，過矣。」⁵王充（27-97）言「自孟子以下，至劉子政，鴻儒博生，聞見多矣，然而論情性竟無定是。」⁶後人取用參證，作為博文參考，但缺乏地位肯認，也就難有深入核義理心的了解，《孟子》既然不是研究主體，觀察往往片斷，討論也不夠深入，成為了解《孟子》的侷限所在。然而至唐代韓愈〈原道〉一篇，以道之所傳，建立孟子地位，云：

斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。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。軻死後不得其傳焉。⁷

韓愈（768-824）援取《孟子》聖賢相傳說法，揭示堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子，至孟子絕其傳的聖賢系譜，提出重估孟子地位的主張，建構出儒家以道相傳的歷史史觀，也開啟後世新儒學思考，可以推想韓愈以「斥異端」作為「排佛老」的依據，從《孟子》汲取昂揚氣魄，氣質相契，為千古以下的知音，也指引後儒延續思考方向。影響之下，前輩學人對於《孟子》研究有豐碩的成果，董洪利先生《孟子研究》就包括了歷代《孟子》學研究兩部分，⁸李峻岫先生《漢唐孟子學述論》則是漢、唐兩代《孟子》研究的考察，⁹劉瑾輝先生《清代孟子學研究》、¹⁰李暢然先生《清代孟子學史大綱》以整理為基礎的學術形態分析，提供實證材料發掘成果，¹¹晚近更由於出土文獻的發掘，思、孟學派成為新的觀察方向。

⁵ [漢]董仲舒撰，蘇輿撰，鍾哲點校：〈實性〉，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），頁311。

⁶ [漢]王充撰，黃暉點校：〈本性篇〉，《論衡校釋》第1冊（北京：中華書局，1990年），頁141。

⁷ [唐]韓愈：〈原道〉，《韓昌黎全集》第2冊（臺北：新文豐出版社，1977年），卷11，頁58。

⁸ 董洪利：《孟子研究》（南京：江蘇古籍出版社，1997年）。

⁹ 李峻岫：〈導論〉，《漢唐孟子學述論》（濟南：齊魯書社，2010年），頁4-8。

¹⁰ 劉瑾輝：《清代《孟子》學研究》（北京：社會科學文獻出版社，2007年）。

¹¹ 李暢然：〈前言〉，《清代孟子學史大綱》（北京：北京大學出版社，2011年），頁5。

¹²中研院文哲所於 1993 年 5 月執行「孟子學主題研究計畫」，並於 1995 年 5 月 20、21 日舉行「孟子學國際研討會」，其後由李明輝先生主編《孟子思想的哲學探討》，黃俊傑先生主編《孟子思想的歷史發展》，嘗試從哲學與歷史層面，進行多元的檢討。¹³然而展望未來，梁濤、楊海文〈20 世紀以來孟學史研究〉一文歸納過往成績，在方法論有四項提醒：一、多學科結合，尤其強調文獻學對於其他學科的基礎作用；二、史論給合，尤其強調哲學—觀念史進路對歷史—思想史進路的理論支持；三、宏觀微觀結合，尤其強調宏觀視野對個案研究的整體通觀；四、古今結合，尤其強調傳統資源對當代社會的人文提升，¹⁴強調多元進路的結合。然而無可諱言，黃俊傑先生《孟學思想史論（卷一）》、《孟學思想史論（卷二）》、《孟學思想史論（卷三）》（上、下）論題深入，¹⁵系統宏大乃為當代孟子學深究有成之大作，也以此為基礎對於未來研究提供建議，過往在「內在研究法」與「外在研究法」相互補充下，建立觀察的成果，未來有三個可能方向：一、孟子思想中的身心關係論與修養工夫論；二、東亞孟子學的發展及其思想的同調與異趣；三、全球化時代孟子思想的普世價值。¹⁶對於內在義理工夫的發掘，對於東亞地區發展的考察，以及面對未來全球化思潮的反省，展現孟子學還有許多可以開顯方向，《孟子》因時而變具有歷久彌新的價值，乃是當代學人努力的成果，然而唐以前之缺乏肯認，至宋後乃至於當代的深切闡發，存在躍升的環節，而多元詮釋之餘，又存有不同進路的歧見，溯其根本，朱注既是經典重構關鍵，必須進行一種「自身置入」（transposing ourselves），¹⁷檢視其思考方向，而所謂「再脈絡化」之餘，似

¹² 杜維明主編：《思想·文獻·歷史：思孟學派新探》（北京：北京大學出版社，2008 年）。

¹³ 李明輝主編：《孟子思想的哲學探討》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995 年）。
黃俊傑主編：《孟子思想的歷史發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995 年）。

¹⁴ 梁濤、楊海文：〈20 世紀以來的孟學史研究〉，《文史哲》2012 年第 6 期，頁 134-135。

¹⁵ 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》（臺北：東大圖書公司，1991 年）、《孟學思想史論（卷二）》，增訂新版（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2022 年），以及《孟學思想史論（卷三）》上冊、下冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2022 年）。

¹⁶ 黃俊傑：〈二十一世紀孟子學研究的新展望〉，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺灣大學出版社，2007 年），頁 437。

¹⁷ 〔德〕伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）撰，洪漢鼎譯：《真理與方法》（臺北：時報文化出版公司，1999 年），卷 1 云：「這樣一種自身置入，既不是一個個性移入另一個個性中，也不是使另一個人受制於我們自己的標準，而總是意味著向一個更高的普遍性的提升，這種普遍性不僅克服了我們自己的個別性，而且也克服了那個他人的個別性。『視域』這一概念本身就

乎也必須回歸朱熹本身，觀察其思想背景。筆者以道統為考察線索，撰成〈「治統」與「道統」——朱熹道統觀之淵源考察〉，了解北宋儒者由「政治」而「心性」，由「政」轉於「學」過程¹⁸而做為方法論的反省，似乎得見朱注《孟子》隱然的歷史背景，是以循此方向，梳理宋儒文獻內容，分析其中歷史脈絡，期以有更深入的觀察。

二、歷史重構

韓愈援取《孟子》聖賢相繼說法，建構儒學有傳的歷史情懷，成為宋儒思考基礎，從韓愈至朱熹之間題稱的發展，也就值得深入考察。事實上，堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子，真正相接只有堯、舜、禹，其他聖人隔代相繼，未必能有繼承線索，但是以道之所傳，則又有超乎時間的志懷，讓人無限懷想，韓愈彰顯道來自聖賢，也彰顯道至孟子而絕的困境，延至宋初文人，檢索連綴聖賢使用習慣，往往出現在政令詔告當中，用以證成得位緣由。建隆元年（960）陶穀（903-970）〈太祖登極赦文〉云：

洎虞舜陟方，翊嗣君而篡位。……昔湯武革命，發大號以順人。¹⁹

堯、舜「禪讓」，湯、武「革命」，聖聖相承，繼位雖然方式不同，但無礙於成為聖人，宋儒列舉聖賢系譜，既是登極繼統依據，也有對於帝王的期勉，相同句子也出現在趙普（922-992）〈皇朝龍飛記〉，云：

夏、商之居杞、宋，周、隋之啟介、嵩，古先哲王，實用茲道。……詔曰：「有虞氏禘黃帝而郊嚳，祖顓頊而宗堯。祀不止于本朝，義必尊於有德。」……洎虞舜陟方，翊嗣君而篡位。……昔湯武革命，發大號以順人。²⁰

表示了這一點。」頁 399。

¹⁸ 陳逢源：〈「治統」與「道統」——朱熹道統觀之淵源考察〉，《「融鑄」與「進程」：朱熹《四書章句集注》之歷史思維》（臺北：政大出版社，2013年），頁 107。

¹⁹ 〔宋〕陶穀：〈太祖登極赦文〉，見李攸《宋朝事實》，卷 2，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第 2 冊（上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006年），卷 11，頁 8。

²⁰ 〔宋〕趙普：〈皇朝龍飛記〉，見《國朝二百家名賢文粹》，卷 115，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第 3 冊，卷 44，頁 97。

強調聖人之德，歌詠盛世之主，聖人相承成為皇朝成立緣由，重點在於取法前賢，以為將來之則，黃袍加身固然事出突然，但諸儒以聖賢繼起作為論述內容，遂有天命所在的依據，聖聖相承成為朝堂慣用語彙，包括宋太宗趙炅（939-997）〈霖雨河決德音〉、〈宰相等表乞封太山答詔〉，²¹引據堯、舜、禹、湯，作為施政準則，而太宗、真宗朝名臣田錫（940-1004）更經常列舉聖賢，提醒國君於軍政、救災之時應遵奉聖賢教訓，²²從聖賢相繼當中歸納出「道」、「德」的崇高價值，朝堂君臣以此為依歸，為治之道也就有其遵循的方向，君王以堯、舜自許，成為與士大夫共治天下的理論基礎，宋代重文風尚，即是在此主張中逐漸形成。此外，北宋之初聖賢系譜也存在其他運用情形，宋鸞撰〈道德經篇玄頌序〉云：

千戈起堯舜之前，尚循正道；弔伐見湯武之際，竟薄真風。²³

聖人代表歷史不同階段，各有不同風氣，頗有風俗澆薄的感慨。趙普撰〈秘藏通玄變化六陰洞微遁甲真經進經表〉云：

黃帝得，伐殺蚩尤于阪泉之野，藏之天府。厥後授之堯、舜、禹、湯、文、武。戰國失之，秦皇獨得焉，驅神陰助。既統海內，復以無道失之。迨秦歷漢，或諸侯得之，散落四海者多矣。²⁴

言自黃帝以來，聖人所傳其實是道教祕籍，內容頗涉神祕，反映儒、釋、道三教思想混雜摻和情形。相同主張，宋真宗趙恆（968-1022）〈崇釋論〉云：「釋氏戒律

²¹ [宋]趙炅：〈霖雨河決德音〉、〈宰相等表乞封太山答詔〉，見《太宗皇帝實錄》，卷 26、29，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第 4 冊，卷 67，頁 129、卷 68，頁 150。

²² [宋]田錫：《咸平集》，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第 5 冊，〈上太宗應詔論火災〉，卷 84，頁 86、〈上真宗進經史子集要語〉，卷 85，頁 104、〈上真宗乞賑給河北飢民〉，卷 85，頁 106、〈進文集表〉，卷 88，頁 138、〈進河清頌表〉，卷 88，頁 139、〈賀田重進奏捷表〉一，卷 88，頁 151、〈開封府試守在四夷論〉，卷 94，頁 258、〈御試登講武臺觀兵習戰論〉，卷 94，頁 258、〈天機論〉，卷 95，頁 264、〈相箴〉并序，卷 97，頁 284、〈武有七德頌〉并序，卷 98，頁 313。

²³ [宋]宋鸞：〈道德經篇章玄頌〉，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第 2 冊，卷 12，頁 29。

²⁴ [宋]趙普：〈秘藏通玄變化六陰洞微遁甲真經〉，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第 3 冊，卷 43，頁 76。

之書，與周、孔、荀、孟迹異而道同，大指勸人之善，禁人之惡。」²⁵宋徽宗趙佶（1082-1135）〈天下學校諸生添治內經等御筆手詔〉云：「由漢以來，析而異之，黃老之學遂與堯、舜、周、孔之道不同。……朕作而新之，究其本始，使黃帝、老子、堯、舜、周、孔之教偕行于今日。」²⁶皆出於帝王詔命，內容都涉於佛、老，北宋對於堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子聖賢系譜的理解其實是相當開放，「道」之所傳，儒、釋、道兼有，「政教」求善而已，內涵遠不僅止於儒家。釋智圓（976-1022）《閑居編》有諸多聖賢系譜的討論，〈送庶幾序〉自稱：「然吾于學佛外，考周、孔遺文，究揚、孟之言，或得微旨。」²⁷聖賢系譜成為釋、道信徒印證的材料，反映宋代多元思想，釋契嵩（1007-1072）〈文中子碑〉云：「堯、舜，聖人之道也；禹、湯、文、武、周公，得聖人之才者也；斯兼二者，得於聖人孔子仲尼者也。故曰夫子賢於堯、舜遠矣。」²⁸標舉孔子地位賢於堯、舜，雖出於釋者之言，卻是純乎儒者情懷，樂史（930-1007）〈太平寰宇記自序〉云：

人心之危，人欲之萌；道心之微，天理之奧。既有理欲之界，始有邪正之名。致知惟精，斯居正而審差；力行惟一，斯黜異而反同。不使旦晝之所為，梏亡仁義之良心；勿令過不及之偏，踰亂中庸之正道。²⁹

內容甚至幾與朱熹「道統」十六字心傳相同，而「理欲」、「仁義」、「中庸」正是朱熹一生關注議題。另外，還有曾旼〈宋杭州南山慧因教院晉水法師碑〉云：

²⁵ [宋]趙佶：〈崇釋論〉，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第13冊，卷262，頁144。

²⁶ [宋]趙佶：〈天下學校諸生添治內經等御筆手詔政和八年八月二十一日〉，《宋大詔令集》，卷224，又見《通鑑長篇記事本末》，卷127，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第165冊，卷3601，頁289。

²⁷ [宋]釋智圓：《閑居編》，卷29，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第15冊，卷308，頁190。

²⁸ [宋]釋契嵩：〈文中子碑〉，《鐔津文集》，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第36冊，卷780，頁375。

²⁹ [宋]樂史：〈太平寰宇記自序〉，見同治《宜黃縣志》，卷45，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第3冊，卷52，頁253。

蓋「人心惟危，道心惟微，唯精唯一，允執厥中」，堯以授舜，舜以授禹者也。「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與」，孟子受之子思，子思受之曾子，曾子受之孔子者也。³⁰

孔子、曾子(505-435 B.C.)、子思、孟子聖賢授受，已具論述體系，「十六字心傳」完整呈現，卻是用以闡釋華嚴境界，可見北宋對於聖賢相傳議題討論已久，堯、舜、禹、湯典型所在，後世難以企及，然而斯民有望，天命所在，宋代君臣有意在聖賢相繼系譜中尋求治平之道，終能有「聲明文物之治，道德仁義之風，宋於漢、唐，蓋無讓焉」的成就。³¹古聖先王具有指導現實政治的作用，來自於後人風慕嚮往，儒、釋、道三者同重的思考，既是北宋思想普遍的形態，也是朱熹論述反省思考的背景，宋代斥佛老而歸之於儒，學術更加純粹，景祐五年(1038)孔子四十五世孫孔道輔(986-1039)出知兗州，於鄒縣四墓山找到孟子墓，以孔子後代子孫尋得孟子之墓，極具象徵意義，北宋士大夫間引起諸多討論，孫復(992-1057)〈兗州鄒縣建孟廟記〉言其始末，云：

故孟子慨然奮起，大陳堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子之法驅除之，以絕其後，拔天下之民於夷狄之中，而復置之中國，俾我聖人之道炳焉不墜。故揚子雲有言曰：「古者楊、墨塞路，孟子辭而闢之，廓如也。」韓退之有言曰：「孟子之功，予以謂不在禹下。」然子雲述孟子之功不若退之之言深且至也，何哉？洛水橫流，大禹不作，則天下之民魚鱉矣；楊、墨暴行，孟子不作，則天下之民禽獸矣，諸謂此也。……聖人之後，以恢張大教，興復斯文為己任，嘗謂諸儒之有大功於聖門者，無先於孟子。……復學孔而希孟者也，……嘻！子雲能述孟子之功而不能盡之，退之能盡之而不能祀之。³²

孟子傳承堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子聖人精神，斥異端、從而得以「恢

³⁰ [宋]曾旼：〈宋杭州南山慧因教院晉水法師碑〉，《慧因寺志》，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第102冊，卷2236，頁282。

³¹ [元]脫脫等：〈太祖本紀〉，《宋史》（北京：中華書局，1985年），卷3，頁51。

³² [宋]孫復：〈兗州鄒縣建孟廟記〉，《孫明復小集》，收入《文淵閣四庫全書》第1090冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁174-175。

張大教，興復斯文」，孫氏特別表彰孟子的貢獻，其後揚雄（53-18 B.C.）繼之，韓愈承之，皆有其功，然而以其影響層面，無有過於孟子者。按覈孫復〈上孔給事書〉所載，孔道輔家廟原就祀有孟子、荀子、揚雄、王通（584-617）、韓愈五賢之像，強調「彼五賢者，天俾夾輔於夫子者也」，³³由孔子以下，尋求儒者相傳線索，堯、舜、禹、湯、文、武、周公等聖人為孔學淵源，孟子、荀子、揚雄、王通、韓愈五賢為孔學習翼，以賢輔聖，聖賢相繼，儒學一脈相傳，孔子地位得以不墜，儒學得以傳承，來自於歷史上諸儒的表彰。孔家尊祀崇敬，孫復表而彰之，極具意義，自許「學孔而希孟」，北宋諸儒間無疑深具引領作用，循此而論，孟子、荀子、揚雄、王通、韓愈五賢成為經常列舉的詞彙，聖賢相承，成為儒者精神依歸，儒者要有斥異端、復絕學，身膺其任的氣魄。歐陽脩（1007-1072）〈與張秀才斐第二書〉云：「孔子之後，惟孟軻最知道。」³⁴以文集列舉孟子情況觀察，已經逐漸脫離與荀子、揚雄、王通、韓愈並列情形，諸儒思考儒學在現實社會當中意義，無數士人投身理想政治的實踐，變法氛圍當中，王安石（1021-1086）以道自任，以孟子自許無疑是最為關鍵人物，〈孟子〉一詩：「何妨舉世嫌迂闊，故有斯人慰寂寥。」³⁵勇於承擔氣魄給予個人永恆的慰藉，落實於政策當中，包括熙寧四年（1071）二月，《孟子》列入科舉；熙寧七年（1074）判國子監常秩請立孟軻像於廟廷；元豐六年（1083）十月詔封孟子為「鄒國公」；元豐七年（1084）五月孟子配享孔廟；政和五年（1115）政府承認兗州鄒縣孟廟，詔以樂正子配享，公孫丑等七人從祀；宣和年間《孟子》刻入石經，³⁶陸長愈請求孟子配享等，³⁷尊孟活

³³ [宋]孫復：《孫明復小集·上孔給事書》，頁172-173。

³⁴ [宋]歐陽脩：〈與張秀才斐第二書〉，《歐陽脩全集》（北京：中華書局，2001年），卷67，頁979。

³⁵ [宋]王安石：〈孟子〉，《王安石全集》（上海：上海古籍出版社，1999年），卷73，頁558。

³⁶ 徐洪興：〈論唐宋間的「孟子升格運動」〉（上），頁14。並參見[宋]晁公武：《郡齋讀書志》（京都：中文出版社，1984年），卷10，「《石經孟子》十四卷」條，頁169。

³⁷ [元]脫脫等：《宋史》，卷105，頁2549：〈禮〉載：「晉州州學教授陸長愈請春秋釋奠，孟子宜與顏子並配。議者以謂凡配享、從祀，皆孔子同時之人，今以孟軻並配，非是。禮官言『……孟子於孔門當在顏子之列，至於荀況、揚雄、韓愈皆發明先聖之道，有益學者，久未配食，誠闕典也。請自今春秋釋奠，以孟子配食，荀況、揚雄、韓愈並加封爵，以世次先後，從祀於左丘明二十一賢之間。自國子監及天下學廟，皆塑鄒國公像，……』詔如禮部議。」孟子地位高於荀子、揚雄、韓愈，配享孔廟，雖出於陸長愈之議，但以禮部力陳主張，廓清疑慮，朝廷風向由此可知。

動於新黨主政時期一一完成，朱熹直言「孟子配享，乃荆公請之」，³⁸撰〈孟子序說〉以四則韓愈言論證成孟子地位，所謂「苟與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳」、「苟與揚，大醇而小疵」、「自孔子沒，獨孟軻氏之傳得其宗」，³⁹朱熹採用韓愈意見以尊孟，然而由韓而及孟，孟子遂有獨傳儒宗的地位。按覈北宋諸儒題稱習慣，可以了解此乃北宋諸儒逐漸形成的意見，引程子說法云：「韓子此語，非是蹈襲前人，又非鑿空撰得出，必有所見。若無所見，不知言所傳者何事。」⁴⁰疑似之間，朱熹援取二程為立論基礎，以考據角度而言，說法或許缺乏實證支持，但流傳既久，早已建立「話語」的力量，成為諸儒思考依據，⁴¹堯、舜、禹、湯提供聖賢相承的歷史懷想，朝堂當中論述已久，從聖君賢臣的期待，到儒學得傳的訴求，朱熹援取聖聖相承脈絡，結合五賢傳儒學之線索，建構儒學傳續議題，最終歸之於孔孟之傳的思考，遂有「道統」論述基礎，此乃過往未及考見之事情，卻是文獻當中卻可以清楚得見的事實，宋儒建構儒者欣慕追尋的永恆典型，乃是循歷史發展的結果。

三、義理深究

王安石變法乃是北宋最重要政治運動，得君行道乃是儒者世代追尋的目標，外王事業終於有實現的機會，但高舉儒學理想，卻未能平治天下，反而造成人心離散，關鍵之處，恐是對於孟子學術未有深切的體會。新黨人物關注《孟子》，王安石撰《孟子解》十四卷，其子王雱（1044-1076）有《孟子解》十四卷，連襟

³⁸ [宋]黎靖德編：《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年），卷90，「禮七」，頁2294。

³⁹ [宋]朱熹：〈孟子序說〉，《四書章句集注》（臺北：長安出版社，1991年），頁198。

⁴⁰ 同前註。

⁴¹ 王德威〈「考掘學」與「宗譜學」——再論傳科的歷史文化觀〉云：「所謂話語指的是一個社會團體根據某些成規以將其意義傳播確立於社會中，並為其他團體所認識、交會的過程。」、「『聲明』之間具有『累積性』（accumulation）而沒有始源性。『聲明』是不斷的處於相互消長、重疊、競存的過程裡；我們接觸的每一『聲明』都是由這一過程暫時淘洗過濾出來的結果，也將註定再回歸到這一過程中。」〔法〕米歇·傅柯（Michel Foucault）撰，王德威譯：〈導讀二〉，《知識的考掘》（臺北：麥田出版公司，1993年），頁45、48。朱熹從纂輯二程弟子言論，完成《集義》，又擴而及於北宋諸儒言論，完成《集注》，對於前賢言論之重視，從《四書章句集注》徵引情況可以證明，而北宋以來諸儒題稱聖賢「話語」的觀察，對於了解朱熹思考，極具啟發作用，則又是比對當中可以清楚得見。

王令（1032-1059）有《孟子講義》五卷，門人龔原（1043-1110）有《孟子解》十卷，許允成有《孟子新義》十四卷，多數作品今已亡佚，⁴²但以其集中在王安石門人，孟子於新黨具有指標意義由此可見，然而作為尊仰對象，但王安石對於「性善」問題，看法卻是頗為游移，云：

古之善言性者，莫如仲尼，仲尼，聖之粹者也。仲尼而下，莫如子思，子思，學仲尼者也。其次莫如孟軻，孟軻，學子思者也。仲尼之言，載於《論語》。子思、孟軻之說，著於《中庸》而明於七篇。……故曰：仲尼、子思、孟軻之言，有才性之異，而荀卿亂之。揚雄、韓愈惑乎上智下愚之說，混才與性而言之。⁴³

王安石以孔子言性為標準，鋪排孔子、子思、孟子銜接線索，從而剔除荀子、揚雄、韓愈混才與性的說法，已有形上的思考，立場似乎在性善一方，但〈原性〉一篇云：「孟子言人之性善，荀子言人之性惡。……性生乎情，有情然後善惡形焉，而性不可以善惡言也。此吾所以異於二子。」⁴⁴主張性不可言善惡，有意將性形上化、本體化，超越無對之性，甚至有意立異於孟、荀，自成一家，但言「孟、揚之道未嘗不同，二子之說非有異也，此孔子所謂言豈一端而已，各有所當者也」，⁴⁵則又是採取綜合立場，立場似乎並不堅定，王安石表彰孟子，將性論引入聖賢系譜中，固然有其貢獻，⁴⁶但重視孟子與強調性善之間，似乎仍有距離，對於「新學」

⁴² [清]朱彝尊：《經義考》（臺北：臺灣中華書局，1979年），卷233，頁4-7；卷234，頁1。

⁴³ [宋]王安石：〈性論〉，《臨川先生文集》，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第65冊，卷1406，頁21。

⁴⁴ [宋]王安石：〈原性〉，《臨川先生文集》，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第64冊，卷1404，頁361。

⁴⁵ [宋]王安石：〈性論〉，《臨川先生文集》，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第64冊，卷1400，頁301。

⁴⁶ 按：王安石引性論證成孟子的成就，似乎已成為新黨主張，例如王令〈孟子講義自序〉云：「故學者必慎其所道，求觀聖人之道，必自《孟子》始，雖愈斯言則然，今其書具存而可考，其他亦多與《孟子》不合。然則愈之視楊、墨，以排釋、老，此愈之得於《孟子》者也。至於性命之際、出處致身之大要，則愈之於《孟子》異者多矣。故王通力學而不知道，荀卿言道而不知要，韓愈立言而不及德，獨雄其庶乎，夫學亦難矣哉。」引自[清]朱彝尊：《經義考》，卷23，頁5。《孟子》可以得見聖人之道，韓愈得《孟子》以斥佛、老，但性命與出處，未達

進一步反省，尤其深入剖析心性，在孔子、曾子、子思、孟子間，思索聖人傳道內容，顯然有待二程深入的探討，云：

先生嘗語王介甫曰：「公之談道，正如說十三級塔上相輪，對望而談曰：『相輪者如此如此，極是分明。』某則慙直不能如此，直入塔中，上尋相輪，辛勤登攀，邈迤而上，直至十三極，時雖猶未見相輪能如公之言，然某卻實在塔中，去相輪漸近，要之須可以至也，至相輪中坐時，依舊見公對塔談說此相輪如此如此。介甫只是說道云：『我知道有箇道如此如此。』只佗說道時，已與道離。佗不知道，只說道時，便不是道也。」⁴⁷

此則為明道之言，直指王安石論道，如同對塔說相輪，推之愈精，隔閡愈深，「相輪」作為佛的象徵，只有直入塔中，雖不見相輪，但拾階而上，逐步攀登，終能到達，但如果將道對象化的結果，對望不及於心、不及於身的結果，缺乏實感滋味，也就難以達道，儒學不是知識學問，而是心知的醒豁，未能實際操持，也就難以登堂入室，唯有回歸心之所在，切身體察，才能得見義理精彩，儒學要義，於茲而顯，云：

浮屠之術，最善化誘，故人多向之。然其術所以化眾人也，故人亦有向，有不向者。如介甫之學，佗便只是去人主心術處加功，故今日靡然而同，無有異者，所謂一正君而國定也，此學極有害，以介甫才辨，遽施之，學者誰能出其右，始則且以利而從其說，久而遂安其學，今天下之新法害事處，但只消一日除了便沒事，其學化革了人心，為害最甚，其如之何？故天下只是一箇風，風如是，則靡然無不向也。⁴⁸

二程批評王安石從「人主心術」下功夫，以「利」誘之的結果，最終風氣大壞，「新政」之弊不是政策制度的破壞，而是人心的墮落，對此深刻的反省，指出儒學最為核心的價值，必須分判義利，重新思索儒學進程，儒者必須導人君於修德之途。

《孟子》要義，王通學而不知道，荀子言道而不知要，韓愈立言不及德，只有揚雄稍得見其成果，孟子地位由中可見。

⁴⁷ [宋]朱熹編，程顥、程頤原撰：《二程全書》（京都：中文出版社，1979年），卷1，頁29。

⁴⁸ [宋]朱熹編，程顥、程頤原撰：《二程全書》，卷3，「遺書」，頁58。

二程「性論」討論既多，就以後人熟知之〈定性書〉（〈答橫渠張子厚先生書〉）云：「承教論以定性未能不動，猶累於外物，此賢者慮之熟矣」，⁴⁹「性論」已從知識推究作業，轉為心中體證，無疑是對「說道」最深切的反省，雖然寫作時間尚有爭議，但為其成熟之作，應無可疑，⁵⁰而從「政治」導回於「心性」，「性」成為伊洛學術核心，必須置於北宋以來儒學自覺思潮當中考察，成就有待朱熹的肯認，則又是後人不可不留意之處。⁵¹

梳理文獻，可以發覺北宋諸儒一方面循聖賢系譜而關注儒學之傳，強化儒學內涵的了解；另一方面重視《孟子》價值，深化義理思考。然而並不是所有人都認同孟子，檢覈其中，可以發覺「尊孟」與「疑孟」形成新的學術論題，李觀直指《孟子》有違君臣上下之分，無疑是極具指標人物，云：

堯傳之舜，舜傳之禹，禹傳之湯，湯傳之文、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。如何曰孔子死不得其傳矣？彼孟子者，名學孔子而實背之者也，焉能傳？……曰：孔子之道，君君臣臣也；孟子之道，人皆可以為君也。天下無王霸，言偽而辯者不殺，諸子得以行其意，孫、吳之智，蘇、張之詐，孟子之仁義，其原不同，其所以亂天下一也。

吾以為孟子者，五霸之罪人也。五霸率諸侯事天子，孟子勸諸侯為天子。苟有人性者，必知其逆順耳矣。孟子當周顯王時，其後尚且百年而秦并之。嗚呼！孟子忍人也，其視周室如無有也。⁵²

⁴⁹ [宋]朱熹編，程顥、程頤原撰：〈答橫渠張子厚先生書〉，《二程全書》，卷 56，頁 493。

⁵⁰ 牟宗三：《心體與性體》第 2 冊（臺北：正中書局，1968 年），頁 238 云：「明道此答書，朱子謂是『二十二三時作』（見《語類》卷第九十三），此恐未必。近人似有考其為二十七八時作，此或較可信。……總之，明道成熟相當早，此書總是成熟之作。」

⁵¹ 陳逢源：〈「政治」與「心性」——朱熹注《孟子》的歷史脈絡〉，《「融鑄」與「進程」：朱熹《四書章句集注》之歷史思維》，頁 116。

⁵² 所引文字見 [宋]邵博：《邵氏聞見後錄》（北京：中華書局，1983 年），卷 12 所錄《常語》，頁 92。亦見於 [宋]余允文：《尊孟辨》，收入《文淵閣四庫全書》第 196 冊（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），卷中，頁 529-530。今本李觀：《李泰伯先生全集》（臺北：文海出版公司，1971 年）並未收錄本段文字，[清]紀昀：《四庫全書總目》（臺北：臺灣商務印書館，1985 年），卷 153，頁 3208：「《盱江集》三十七卷、《年譜》一卷、《外集》三卷」提要云：「此集為明南城左贊所編，……宋人多稱觀不喜《孟子》，余允文《尊孟辨》中載觀《常語》

認為孟子勸諸侯為天子，有違君臣分際，其罪更甚於五霸，因此不足以代表孔子之學，應該嚴加批判。其後門人陳次公、傅野皆有《述常語》之作。⁵³相同見意也包括司馬光（1019-1086），云：

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

或曰：孟子之志，欲以懼齊王也。是又不然。齊王若聞孟子之言而懼，則將愈忌惡其貴戚，聞諫而誅之；貴戚聞孟子之言，又將起而蹈之，則孟子之言，不足以格驕君之非，而適足以為篡亂之資也。其可乎？⁵⁴

司馬氏以孔子的行為，對比孟子作為，批判甚力，孟子以德輕慢君主，實在難以得到認同，不僅無法格去君心之驕氣，反而助長臣下篡亂野心，近人夏長樸（1047-2021）先生歸納北宋非孟論點，包括：一、孟子矯激之言亂君臣大義；二、孟子蔑視周天子，勸諸侯為王；三、孟子鄙視對周室有功之齊桓管仲為鄙夫，而與尊王之義不相合；四、孟子主張暴君放伐論，有紊亂名分之虞，⁵⁵主要對於孟子「政治」主張有所疑慮；另外，黃俊傑先生分析北宋有關孟子爭議，從「不尊周王」議題化後，形成三個重要問題：一、王霸之辨；二、君臣關係；三、尊孔問題，⁵⁶彼此複雜糾結，學者因為不喜孟子政治主張，進而反對其孔子繼承地位，於是產生諸多批判，邵博《邵氏聞見後錄》並且輯錄各家質疑言論，除《荀子》「非

十七條，而此集所載，僅『仲尼之徒無道桓文之事』，及『伊尹廢太甲』、『周公封魯』三條，蓋贊諱而刪之。」今本未見，乃是後人刪略。

⁵³ [宋]邵博：《邵氏聞見後錄》，卷13，頁100-101。

⁵⁴ [宋]司馬光：《傳家集》，《疑孟》，收入《文淵閣四庫全書》第1094冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），卷73，「齊宣王問卿」，頁665-666。

⁵⁵ 夏長樸：〈尊孟與非孟——試論宋代孟子學之發展及其意義〉，《經學今詮三編》，收入《中國哲學》第24輯（瀋陽：遼寧教育出版社，2002年），頁591。

⁵⁶ 黃俊傑：《中國孟學詮釋史論》（北京：社會科學文獻出版社，2004年），頁125。

十二子」外，包括司馬光《疑孟》、蘇軾（1037-1101）《論語說》、李覯（1009-1059）《常語》、陳次公《述常語》、傅野《述常語》、劉敞（1019-1068）〈明舜〉、張俞〈諭韓愈稱孟子功不在禹下〉、劉道原（1032-1078）〈資治通鑑外紀〉、晁說之（1059-1129）〈奏審皇太子讀孟子〉等共九家，云：

大賢如孟子，其可議，有或非、或疑、或辯、或黜者，何也？予不敢知。具列其說於下方，學者其折衷之。後漢王充有〈刺孟〉，近代何涉有《刪孟》，文繁不錄。王充〈刺孟〉出《論衡》，韓退之贊其「閉門潛思，《論衡》以修」矣。則退之於孟子「醇乎醇」之論，亦或不然也。⁵⁷

邵博（？-1158）為邵雍（1012-1077）之孫，邵伯溫（1057-1134）次子，依《宋史》「伯溫入聞父教，出則事司馬光」⁵⁸的說法，明顯屬於舊黨人物，存錄宋儒批判孟子意見，從而質疑韓愈說法，孟子思想並不醇，批駁孟子並非出於偶然。然而與之相反，余允文撰《尊孟辨》，列舉司馬光《疑孟》、李覯《常語》、鄭厚（1100-1160）《藝圃折衷》、蘇軾《論語說》，以及王充《論衡》等，予以反駁，於是反駁與贊成，各具立場，複雜因素相互牽扯，面對「尊孟」、「疑孟」紛擾不休，朱熹也有深入的思考，〈讀余隱之尊孟辨〉逐條討論余氏說法，批判有未到位之處，甚至是錯誤的澄清，觀察所及直指「疑歐陽氏、王氏、蘇氏未得為真知孟子者，亦隨其所見之淺深，志焉而樂道之爾」，⁵⁹支持與反對兩造當中，支持者未必真知孟子，反對者未必不正確，是中有非，非中有是，必須回歸文本，尋求正確的了解，才能真正評斷是非。余允文表彰孟子有功，但心態也未必可取，南宋之初，涉及新舊黨爭，以及家國之痛，諸儒對於孟子的討論，涉及個人學思識見，自然更為紛雜，朱熹對於北宋以來儒學脈絡所在，爭論所在，不僅關心，也知之甚詳，反省也就更具意義，朱熹對此之關注，乃是回歸於《孟子》尋求正確的了解，嘗試在王霸、君臣問題，甚至皇權問題提供解決方案，從而在北宋尊孟、疑孟分歧當中，在政治與心性思考當中，確認性理為儒學要義，真正解決紛擾問題，確定孟子得孔子之傳，朱注《孟子》細節以及建構儒學體系，正是在此歷史脈絡當中思考完成。

⁵⁷ [宋]邵博：《邵氏聞見後錄》，卷11，頁81。

⁵⁸ [元]脫脫等：〈邵伯溫〉，《宋史》，卷433，頁12851。

⁵⁹ [宋]朱熹撰，陳俊民校編：〈讀余隱之尊孟辨〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年），卷73，頁3653、3655、3690。

四、朱注思考

朱熹承繼以往，確立儒學主軸，稱宋學為「新儒學」，牟宗三（1909-1995）先生有明確的定義，所謂之「新」乃是對先秦龐雜集團、齊頭並列，並無一確定傳法之統系而確定出一個統系，藉以決定儒家生命智慧基本方向，因而為新；也是相對漢人以傳經為儒而為新，⁶⁰對於孔子所傳系統以及所傳內容的再次確認，成為宋學之所以為「新」的關鍵，而孟子地位提昇，以及性善為儒學要義緣由所在，正是朱熹思考重點。檢覈朱熹《論語集注·序說》引《史記·孔子世家》，於「弟子蓋三千焉，身通六藝者七十二人」下注云：「弟子顏回最賢，蚤死，後惟曾參得傳孔子之道。」於「伯魚生伋，字子思，作《中庸》」下注云：「子思學於曾子，而孟子受業子思之門人。」⁶¹孔子弟子三千人中，曾子得傳道心法，孔子、曾子、子思、孟子，一脈相承，朱熹《孟子集注》回應歷來分歧看法，得見細膩的思考。

（一）釐清政治主張

孟子主張民貴君輕，無疑是超越時代的看法，宋儒對此並無異議，朱注《孟子·盡心下》「民為貴」章云：「蓋國以民為本，社稷之為民而立，而君之尊，又係於二者之存亡，故其輕重如此。」⁶²以民為貴，乃是儒家共識，尊王問題才是分歧所在，朱注《孟子·梁惠王上》「寡人之於國也」章引程子之言：

「孟子之論王道，不過如此，可謂實矣。」又曰：「孔子之時，周室雖微，天下猶知尊周之為義，故《春秋》以尊周為本。至孟子時，七國爭雄，天下不復知有周，而生民之塗炭已極。當是時，諸侯能行王道，則可以王矣。此孟子所以勸齊、梁之君也。蓋王者，天下之義主也。聖賢亦何心哉？視天命之改與未改耳。」⁶³

⁶⁰ 牟宗三：《心體與性體·綜論》，頁13。

⁶¹ [宋]朱熹：〈論語序說〉，《四書章句集注》，頁42-43。

⁶² [宋]朱熹：〈盡心下〉，《孟子集注》，卷14，《四書章句集注》，頁367。

⁶³ [宋]朱熹：〈梁惠王上〉，《孟子集注》，卷1，《四書章句集注》，頁205。

按覈《論孟精義》，本段文字出於伊川（1033-1107），⁶⁴孟子論王道並不高遠複雜，後引文字論及「天命」，明顯溢出詮釋範圍，朱熹引程子之言，指出孔子與孟子時代不同，春秋天下尚能尊周，戰國百姓已不知有周，君臣關係並非膠固不變，天命既改，民心所向才是關鍵，所謂「王道」也者，不僅是百姓生活藍圖而已，更涉及天命觀念，朱熹援據伊川之言，補入時移世改的概念，⁶⁵用意並非闡釋經旨而已，而是回應北宋以來對於孟子不尊周的批評。同樣道理，朱注《孟子·離婁上》「天下有道」章，云：「上帝既命周以天下，則凡此商之孫子，皆臣服于周矣。所以然者，以天命不常，歸于有德故也。」⁶⁶周之有天命，從殷商而來，天命所在，殷商臣服於周，無礙於原本君臣之義；相同道理，周失天命，孟子期待有德者繼起，自然也就沒有違反君臣分際問題。所謂尊周，必須置於時間環節，以天命來了解，也就無怪乎朱熹於此章申明「不能自強，則聽天所命；修德行仁，則天命在我。」⁶⁷封建帝王固然有其威勢，但威勢來自於天命，天命歸諸民心，民心唯德是依，儒者追求的價值也就清楚明白，得見大義所在，遂有儒者的氣魄與識見。但天命所在，並不是要助長陰謀野心之人，孟子放伐觀念乃是違反君臣分際，干犯忌諱的言論，也是令上位者最為不安的主張，朱注《孟子·梁惠王下》「臣弑其君可乎」章，云：「蓋四海歸之，則為天子，天下叛之，則為獨夫。所以深警齊王，垂戒後世也。」⁶⁸強調得民心為天子，失民心為獨夫，道理至為清楚，其後又引王勉之言：

⁶⁴ [宋]朱熹：《論孟精義》（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，《朱子全書》本），頁654。按：孟子陳述養民原則，未見與「君臣之義」有何衝突，只是陳述「王道」對象為「梁惠王」而非周王，才讓人產生不尊周的聯想，朱熹引伊川之言澄清，但也做了些微調整，《孟子集注》刪去了「勸齊之可以王者」，而作「勸齊梁之君也」，回歸於勸勉時君立場，避免不「尊周」的爭議，語氣更為和緩全面。再者，補入「聖賢亦何心哉？視天命之改與未改耳」，以聖賢之心提問，標舉天命概念，強化儒學傳承意義。

⁶⁵ [宋]朱熹：〈孟子序說〉引程子之言：「學者全要識時。若不識時，不足以言學。顏子陋巷自樂，以有孔子在焉。若孟子之時，世既無人，安可不以道自任。」《四書章句集注》，頁199。「時」之不同，聖人有不同思考。

⁶⁶ [宋]朱熹：〈離婁上〉，《孟子集注》，卷7，《四書章句集注》，頁279。

⁶⁷ 同前註，頁280。

⁶⁸ [宋]朱熹：〈梁惠王下〉，《孟子集注》，卷2，《四書章句集注》，頁221。

斯言也，惟在下者有湯、武之仁，而在上者有桀、紂之暴則可。不然，是未免於篡弑之罪也。⁶⁹

王勉事蹟不顯，《建甌縣志》卷十〈選舉志〉紹興二年壬子（1132）有進士王勉，⁷⁰疑即此人，朱熹援引補充，所謂「放伐」並非人人皆可為之，唯有「仁」與「暴」對抗下，主張才能成立，標舉孟子仁義主張，下位者也要有相應的條件，否則高舉「放伐」大旗，反而成為「篡弑」藉口，天下更為混亂，朱熹以此澄清質疑。朱注《孟子·梁惠王下》「諸侯將謀救燕」章，引范祖禹（1041-1098）之言：

孟子事齊、梁之君，論道德則必稱堯、舜，論征伐則必稱湯、武。蓋治民不法堯、舜，則是為暴；行師不法湯、武，則是為亂。豈可謂吾君不能，而舍所學以徇之哉？⁷¹

儒者以聖人為蘄向，「堯、舜」行禪讓，「湯、武」為征伐，聖人相繼乃是孟子為人君立下的典範，治民要效法堯、舜，征伐要效法湯、武，法度所在，不容踰越，否則流於暴亂，同樣道理，人臣要有堅持的理念，要以聖賢典型自我期許，不可放棄輔佐吾君的熱忱而屈從其誤。朱注《孟子·離婁下》「君之視臣如手足」章引楊時（1053-1135）之言：

君臣以義合者。故孟子為齊王深言報施之道，使知為君者不可不以禮遇其臣耳。若君子之自處，則豈處其薄乎？孟子曰「王庶幾改之，予日望之。」君子之言蓋如此。⁷²

君臣以義相合，人君不可不禮遇其臣，從而得見孟子以賓師自處的態度，⁷³君臣倫

⁶⁹ 同前註。

⁷⁰ 詹宜猷、蔡振堅合撰：《建甌縣志》，《中國方志叢書》第95號（臺北：成文出版社，1967年），頁164。

⁷¹ 〔宋〕朱熹：〈梁惠王下〉，《孟子集注》，卷2，《四書章句集注》，頁223。

⁷² 〔宋〕朱熹：〈離婁下〉，《孟子集注》，卷8，《四書章句集注》，頁290-291。

⁷³ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷55，頁1316-1317云：「蓋孟子以賓師自處，諸侯有謀則就之。如孟子一日將見王，王不合使人來道：『我本就見，緣有疾，不可以風，不知可以來見否？』」

常固然無可逃於天地之間，但儒者以道行之，以道自持，君臣轉為賓主，遂有高尚其志，直道而行的自信。朱注《孟子·盡心下》「盡信《書》」章，云：

〈武成〉言武王伐紂，紂之「前徒倒戈，攻于後以北，血流漂杵」。孟子言此則其不可信者。然《書》本意，乃謂商人自相殺，非謂武王殺之也。孟子之設是言，懼後世之惑，且長不仁之心耳。⁷⁴

「放伐」不在於殺人，孟子指出文獻不可盡信，是為免後世誤認征伐必須流血，朱熹直究孟子用心，強調仁心不可違失，給出最符合人道的主張，用意同樣是化解前儒的批評，不殺人才是儒家核心價值。朱注《孟子·梁惠王上》「不嗜殺人者」章引蘇轍（1039-1102）之言：

孟子之言，非苟為大而已。然不深原其意而詳究其實，未有不以為迂者矣。予觀孟子以來，自漢高祖及光武及唐太宗及我太祖皇帝，能一天下者四君，皆以不嗜殺人致之。其餘殺人愈多而天下愈亂。秦、晉及隋，力能合之，而好殺不已，故或合而復分，或遂以亡國。孟子之言，豈偶然而已哉？⁷⁵

「殺人愈多而天下愈亂」乃是至理名言，孟子指出人心共同想望，也標示普世價值，不嗜殺人，才能一天下，才能長治久安，歷史昭昭可證，朱熹釐清儒家政治主張，以天命之轉移，化解不尊周的質疑，以放伐有其條件，避免陷於篡弑的爭議，從而回歸於「仁」為核心的政治理念，孟子並非有異於孔子，其中有一脈相承的理念，有因時而變中的不變，朱注補充展現更為細膩的反省與關懷。朱注《孟子·萬章上》「其義一也」章引尹焞之言：

孟子才聞此語，便不肯去。」

⁷⁴ [宋]朱熹：〈盡心下〉，《孟子集注》，卷14，《四書章句集注》，頁365。

⁷⁵ [宋]朱熹：〈梁惠王上〉，《孟子集注》，卷1，《四書章句集注》，頁207。大槻信良：《朱子四書集註典據考》（臺北：臺灣學生書局，1976年），據金履祥《集注考證》，此言出於蘇轍，頁327。

尹氏曰：「孔子曰：『唐虞禪，夏后、殷、周繼，其義一也。』孟子曰：『天與賢則與賢，天與子則與子。』知前聖之心者，無如孔子，繼孔子者，孟子而已。」⁷⁶

「禪」與「繼」傳位雖有不同，但「天命」所在，「義」之所在，有天命無私意，學者不能守其迹而不知變，所以真正知前聖之心者是孔子，而真正能繼孔子者是孟子，傳心而不襲跡，更能得見儒學要義所在，朱注《孟子·離婁下》「仲尼不為已甚者」章引楊時之言：

言聖人所為，本分之外，不加毫末。非孟子真知孔子，不能以是稱之。⁷⁷

孟子上繼孔子，並不是膠柱鼓瑟，死守不改，而是因時而變，正是因為真正了解聖人精神，朱熹以開闊的心胸，正確的理解，剔除政治疑慮，釐清後人誤解，重新梳理孟子義理所在，從而在北宋諸儒思索與爭議當中，確認孟子得以承繼孔子的價值與意義。

（二）釐清心性問題

對於孟子的質疑，從天命進而及於心性問題，只是諸儒對於性論尚未完全掌握，無法究析根源意義，朱熹於〈孟子序說〉引程子之言：

或問於程子曰：「孟子還可謂聖人否？」程子曰：「未敢便道他是聖人，然學已到至處。」愚按：至字，恐當作聖字。

程子又曰：「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。」

又曰：「孟子有大功於世，以其言性善也。」

又曰：「孟子性善、養氣之論，皆前聖所未發。」⁷⁸

⁷⁶ [宋]朱熹：〈萬章上〉，《孟子集注》，卷9，《四書章句集注》，頁309。

⁷⁷ [宋]朱熹：〈離婁下〉，《孟子集注》，卷8，《四書章句集注》，頁291。

⁷⁸ [宋]朱熹：〈孟子序說〉，《四書章句集注》，頁199。

從孔子言「仁」，孟子言「仁義」，孔子言「志」，孟子言「養氣」，同中有異，細節之間，又可見孟子對於孔子思想的發揮，因此認為孟子「性善」、「養氣」皆是有功於後世之論，但對於孔子、孟子間，卻又認為其中有所差異，二程承認孟子價值，卻又覺得與孔子似乎尚有距離，然而朱注云：「至字，恐當作聖字」，指出孟子實為聖人，可見朱熹承繼二程，但對於孟子地位有更為堅定的態度。王安石表彰孟子，而未達其性論；二程表彰孟子，對於是否為聖人，尚有疑慮，然而朱熹卻是深究其中，分判是非，得見孟子聖人的地位。朱注《孟子·梁惠王上》「孟子見梁惠王」章，云：

此章言仁義根於人心之固有，天理之公也。利心生於物我之相形，人欲之私也。循天理，則不求利而自無不利；徇人欲，則求利未得而害已隨之。所謂毫釐之差，千里之繆。此《孟子》之書所以造端託始之深意，學者所宜精察而明辨也。⁷⁹

「天理」與「人欲」之辨，使政治議題轉為道德論述，「人心」是一切的關鍵，朱熹對於性善的肯定，較之前儒更為精準，也更具信心，會有「毫釐之差，千里之繆」的感慨，無疑是對北宋政治實踐反省的結果，朱熹既確認孟子地位，又深究孟子性善內涵。朱注《孟子·滕文公上》「孟子道性善，言必稱堯舜」章云：

性者，人所稟於天以生之理也，渾然至善，未嘗有惡。人與堯舜初無少異，但眾人汨於私欲而失之，堯舜則無私欲之蔽，而能充其性爾。故孟子與世子言，每道性善，而必稱堯舜以實之。欲其知仁義不假外求，聖人可學而至，而不懈於用力也。門人不能悉記其辭，而撮其大旨如此。程子曰：「性即理也。天下之理，原其所自，未有不善。喜、怒、哀、樂未發，何嘗不善。發而中節，即無往而不善；發不中節，然後為不善。故凡言善惡，皆先善而後惡；言吉凶，皆先言吉而後凶；言是非，皆先是而後非。」⁸⁰

朱熹於此言之詳盡，性乃人稟之於天所生之理，渾然至善，堯、舜與人皆有相同

⁷⁹ [宋]朱熹：〈梁惠王上〉，《孟子集注》，卷1，《四書章句集注》，頁202。

⁸⁰ [宋]朱熹：〈滕文公上〉，《孟子集注》，卷5，《四書章句集注》，頁251。

之性，仁義不假外求，性善成為理解堯舜聖賢事業的關鍵詞彙，堯舜成為性善具體實例，性既著於心，而不遠於人，存在聖聖相及的歷史印記當中，天命之性，人人所同，「未發」為性，「已發」為情，「已發」、「未發」不是心、性之分，而是情、性之分，細節之中，朱熹參悟「道南」、「湖湘」學脈，融通「靜」、「敬」法門，性無所偏便是「中」，情若中節便是「和」，「中和」之辨乃是朱熹學術重要進程。⁸¹二程揭示「性善」之價值，成為了解聖賢所傳的關鍵，也成為理解《孟子》義理重要內容，孟子地位來自於繼承孔子，更由於揭示堯舜以下聖聖相承心法，堯舜所傳終於明朗，「性善」為儒學核心，再無疑義，朱熹於後按語云：

愚按：孟子之言性善，始見於此，而詳具於〈告子〉之篇。然默識而旁通之，則七篇之中，無非此理。其所以擴前聖之未發，而有功於聖人之門，程子之言信矣。⁸²

孟子言「性善」，抉發前聖所傳而未言明之處，大有功於聖人之門，「性善」彰顯聖人價值，也是《孟子》要義所在。朱注《孟子·離婁下》「天下之言性也」章云：

性者，人物所以生之理也。故者，其已然之迹，若所謂天下之故者也。利，猶順也，語其自然勢也。言事物之理，雖若無形而難知；然其已發見之已然，則必有迹而易見。故天下之言性者，但言其故而理自明，猶所謂善言天者必有驗於人也。然其所謂故者，又必本其自然之勢；如人之善，水之下，非有所矯揉造作然者也。若人之為惡、水之在山，則非自然之故矣。⁸³

「性」不僅具有形上義涵，更是人上達天德的關鍵，性出於天而有驗於人，所以是活活潑潑確實的存在，矯揉造作，皆非自然，朱熹強調「性善」乃是天道人倫得以會通之處，儒學義理貫通天人，愛究其理，心著其德，⁸⁴「性」是人得以上究

⁸¹ 陳逢源：〈「道南」與「湖湘」——朱熹義理進程之檢討〉，《「融鑄」與「進程」：朱熹《四書章句集注》之歷史思維》，頁 209。

⁸² 〔宋〕朱熹：〈滕文公上〉，《孟子集注》，卷 5，《四書章句集注》，頁 252。

⁸³ 〔宋〕朱熹：〈離婁下〉，《孟子集注》，卷 8，《四書章句集注》，頁 297。

⁸⁴ 陳逢源：〈從「中和」到「仁說」——朱熹《四書章句集注》「愛之理，心之德」之義理進程

聖王成德之教，擴充於天人之間的所在。窮其本體以標示工夫，以此證成窮理盡性的修養進路，朱熹確認「性」之內涵，也解決過往「性論」爭議，從而更將孟子與告子性論之辯，轉化為一場學術發展史的觀察，朱注《孟子·告子上》「性，猶杞柳也」章云：

性者，人生所稟之天理也。……告子言人性本無仁義，必待矯揉而後成，如荀子性惡之說也。……言如此，則天下之人皆以仁義為害性而不肯為，是因子之言而為仁義之禍也。⁸⁵

「杞柳」與「栝菴」之喻，揭示「仁義」外在，仁義必須害性為之，必須矯揉得成，扭曲的結果，反而有礙於成德之教，使人畏而不肯為，朱熹直指此近於荀子「性惡」說。朱注《孟子·告子上》「性猶湍水也」章云：

告子因前說而小變之，近於揚子善惡混之說。……言水誠不分東西矣，然豈不分上下乎？性即天理，未有不善者也。……此章言性本善，故順之而無不善；本無惡，故反之而後為惡，非本無定體，而可以無所不為也。⁸⁶

「湍水」之喻，所見是勢而非實，水固然決諸東則東流，決諸西則西流，但這是外在形勢所造成的結果，水流就下才是原來的本性，朱熹言告子乃因前說而變，從善在性外，到性也可以為善，立場已有鬆動，朱熹指出此近於揚雄「善惡混」之說。朱注《孟子·告子上》「生之謂性」章云：

生，指人物之所以知覺運動者而言。告子論性，前後四章，語雖不同，然其大指不外乎此，與近世佛氏所謂作用是性者略相似。……孟子又言若果如此，則犬牛與人皆有知覺，皆能運動，其性皆無以異矣，於是告子自知其說之非而不能對也。⁸⁷

考察》，《東吳中文學報》第 29 期（2015 年 5 月），頁 15。

⁸⁵ [宋]朱熹：〈告子下〉，《孟子集注》，卷 11，《四書章句集注》，頁 325。

⁸⁶ 同前註，頁 325-326。

⁸⁷ 同前註，頁 326。

以生喻「性」，則人與禽獸無別，告子以「食色，性也」來證成其說，然而朱熹言其混淆形上與形下，混同人性與物性，觀點偏差，並非了解「性」的正確方式，朱熹言此近於佛氏作用是性說。藉由孟子與告子的論辯，朱熹完成一項學術史分判工程：一方面，善由外而漸入於內，告子漸失立場，性善之說，終無可易；另一方面，朱熹從孟子辯駁之中，先秦荀子自然性論、漢代材質論性、隋唐佛教作用為性，層層而進，無不澄清，得見儒學性論真正內涵。於是孟子與告子論性之辯，也成為朱熹檢討自孟子以下性論分歧，最終得以剔除自荀子以下性論謬誤，而證成孟子性善真確不移的依據，於此乃是回歸經典思考，又及於歷史發展的考察的結果，可見朱熹深具歷史脈絡的學術性格。朱熹詮釋使孟子與告子之辯，充滿學術分判意義，又有歷代學術反省趣味，既是詮釋又是判教，脈絡清晰，立論嚴明，從先秦、兩漢、隋唐性論迷而不返，鋪排宋儒昂然繼起的線索，也完成孟子義理高度的觀察，至於告子屢屈屢變，正代表說法未得其正，未能循情得實，未能切中關鍵，朱熹檢討孟子與告子之辯，釐清自荀子以下的偏差，也回應當代性論的疑誤，朱注《孟子·告子上》「公都子曰」章，針對「性無善無不善也」云：「此亦『生之謂性、食色性也』之意，近世蘇氏、胡氏之說蓋如此。」針對「性可以為善，可以為不善」云：「此即湍水之說也。」針對「有性善，有性不善」云：「韓子性有三品之說蓋如此。」⁸⁸於是從韓愈以下，諸儒言性之失，回歸於《孟子》原典得其分判，云：

愚按：性者，人之所得於天之理也；生者，人之所得於天之氣也。性，形而上者也；氣，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺運動，人與物若不異也；以理以言，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉？此人之性所以無不善，而為萬物之靈也。告子不知性之為理，而以所謂氣者當之，是以杞柳湍水之喻，食色無善無不善之說，縱橫繆戾，紛紜舛錯，而此章之誤乃其本根。所以然者，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。孟子以是折之，其義精矣。⁸⁹

⁸⁸ 以上所引皆出於〔宋〕朱熹：〈告子下〉，《孟子集注》，卷11，《四書章句集注》，頁328。

⁸⁹ 同前註，頁326。

朱熹以理氣二分概念，建立觀察方向，理氣同出於天，同具於人，而言氣則人與物可以為同，言理則人與物殊異，⁹⁰由分殊以見理一，義理之間，有不得不辨者，朱熹以理氣分判其中，遂能清楚釐清孟子與告子說法差異所在，知覺運動之蠢然，紛雜舛錯，有善有惡，乃是形而下者，至於仁義禮智四端，純然為善，性之粹然在焉，乃人之所以為萬物之靈的關鍵，孟子於氣得理，遂能清晰得見仁義內在，承孔子而上繼堯舜相傳之道，擴及天人之間，於穆不已之德，得出人價值所在。

（三）確立道統之傳

朱熹澄清對於《孟子》的誤解，也確立性善在儒學當中價值，巧妙結合「道統」與「性善」，確立儒者可長可久志業，從而回歸於聖人之傳得見其有以承擔的氣魄，朱熹綜合《孟子·離婁下》「舜明於庶物」、「禹惡旨酒而好善言」、「王者之迹熄」、「予未得為孔子徒也，予私淑諸人也」諸章，一抒觀察，云：

此承上章言舜，因歷敘群聖以繼之；而各舉其一事，以見其憂勤惕厲之意。蓋天理之所以常存，而人心之所以不死也。

此又承上章歷敘群聖，因以孔子之事繼之；而孔子之事莫大於《春秋》，故特言之。

此又承上三章，歷敘舜、禹，至於周、孔，而以是終之。其辭雖謙，然其所以自任之重，亦有不得而辭者矣。⁹¹

朱熹留意《孟子》當中歷敘聖人之傳，從聖人相繼各有憂勤惕厲之事，得見孟子慨然承擔的歷史情懷，「自任之重」、「不得而辭」指出君子無可逃於天地的責任，天理常存，人心不死，可以得見儒者應有的自覺，儒者並不是為當世帝王服務，而是要有聖賢相承，身膺其任的氣魄，孟子上承孔子而溯及舜、禹、周公相繼之精神，孟子表彰聖人系譜，更深寓自我期許，北宋聖人系譜用以標舉上位者德業昭著，甚至也有三教會通神祕思惟，雖有推崇之意，內涵卻頗為模糊，回歸於《孟

⁹⁰ 陳逢源：〈韓元震《朱子言論同異考》析論——以《大學》、《中庸》為考察範圍〉，收入《第一屆儒家經典的跨域傳釋國際學術研討會會議論文集》（首爾：成均館大學東亞細亞學術院，2016年），頁137-159。

⁹¹ 〔宋〕朱熹：〈離婁下〉，《孟子集注》，卷8，《四書章句集注》，頁294-295。

子》文本，朱熹得見自舜以下，聖人存君子之心，行仁義之德，夜以繼日，憂勤不已，就算孔子有德無位，卻也不因此喪志，作《春秋》以立百王大法，同樣有繼聖立極的成就，回歸於儒學，聖人系譜所展現的是不同世代、不同行事、不同身分卻始終一貫的行道之志與憂民之心，從而有更為清晰的歷史圖像，以及切近儒家的情懷。朱注《孟子·離婁下》「舜生於諸馮」章引范祖禹之言：

言聖人之生，雖有先後遠近之不同，然其道則一也。⁹²

先後遠近不同，但志懷所在，其道一也，所謂之「道」，成為緝合聖聖相傳的線索，朱注《孟子·離婁下》「禹、稷當平世」章，云：

此章言聖賢心無不同，事則所遭或異；然處之各當其理，是乃所以為同也。尹氏曰：「當其可之謂時，前聖後聖，其心一也，故所遇皆盡善。」⁹³

歷代聖賢遇事多矣，所遭或異，但各當其理，其心一也，相同看法，朱注《孟子·離婁下》「曾子、子思同道」章引孔文仲（1038-1088）之言：

古之聖賢，言行不同，事業亦異，而其道未始不同也。學者知此，則因所遇而應之；若權衡之稱物，低昂屢變，而不害其為同也。⁹⁴

聖賢相繼，言行有異，事業不同，但道無不同，以此確立聖賢系譜內涵，孟子慨然以承聖人系譜，續孔子志業，乃是得於義理辨析的結果，朱注《孟子·滕文公下》云：「能言距楊墨者，聖人之徒也」章引尹焞（1071-1142）之言：

學者於是非之原，毫釐有差，則害流於生民，禍及於後世，故孟子辨邪說如是之嚴，而自以為承三聖之功也。當是時，方且以好辯目之，是以常人之心而度聖賢之心也。⁹⁵

⁹² 同前註，頁 289。

⁹³ 同前註，頁 299。

⁹⁴ 同前註，頁 300。

⁹⁵ [宋]朱熹：〈滕文公下〉，《孟子集注》，卷 6，《四書章句集注》，頁 273。

三聖是指禹、周公、孔子，功績所在，大有助於百姓，孟子承其緒，辨析甚嚴，乃是是非之間，唯恐毫釐之差，禍及後世，朱熹認為孟子有功後世，提供背景的說明。朱熹並且進一步梳理孔子與孟子間傳道線索，朱注《孟子·離婁上》「居下位而不獲於上」章云：

此章述《中庸》孔子之言，是思誠為修身之本，而明善又為思誠之本。乃子思所聞於曾子，而孟子所受乎子思者，亦與《大學》相表裡，學者宜潛心焉。⁹⁶

此段文字亦見於《中庸》第二十章「哀公問政」孔子之言，⁹⁷其中文字稍有不同，思誠為修身之本，明善又為思誠之本，修身為《大學》核心要義，「誠」為《中庸》重要內容，而《孟子》「性善」為要，三者相互聯繫，由精微而深邃，遂能完善孔門心法，可見聖賢相繼，層層而進，蛛絲馬跡存在於經典當中，《中庸》、《大學》、《孟子》彼此相關，義理串貫，朱熹注解絕非隨意之舉，而是從中得見孔子、曾子、子思、孟子相傳線索，逐步建立道統系譜架構。朱熹以孔、曾、思、孟四子之傳與四書建立關聯，回應漢、唐以來學術典範轉移改易，提供後世更切近聖人的經典文本，遂有超乎北宋諸儒歷史視域的影響，則是我們不可不留意之處。⁹⁸朱注《孟子·盡心下》「由堯舜至於湯」章引林之奇（1112-1176）之言，云：

林氏曰：「孟子言孔子至今時未遠，鄒魯相去又近，然而已無有見而知之者矣；則五百餘歲之後，又豈復有聞而知之者乎？」愚按：此言，雖若不敢自謂已得其傳，而憂後世遂失其傳，然乃所以自見其有不得辭者，而又以見夫天理民彝不可泯滅，百世之下，必將有神會而心得之者耳。故於篇終，歷敘群聖之統，而終之於此，所以明其傳之有在，而又以俟後聖於無窮也，其指深哉！⁹⁹

⁹⁶ [宋]朱熹：〈離婁上〉，《孟子集注》，卷7，《四書章句集注》，頁282。

⁹⁷ [宋]朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁31。

⁹⁸ 陳逢源：〈從五經到四書：儒學「典範」的轉移與改易〉，《朱熹與四書章句集注》（臺北：里仁書局，2006年），頁58-60。

⁹⁹ [宋]朱熹：〈盡心下〉，《孟子集注》，卷14，《四書章句集注》，頁377。

孟子思以繼孔子之傳，又憂其道之不傳，無限期盼，寄語後世有以了解，朱熹於按語當中，揭示天理民彝終不可泯，百世以下會有人心領神會，朱熹甚至師其手法，同樣於《孟子·盡心下》末綴以一段文字：

有宋元豐八年，河南程顥伯淳卒。潞公文彥博題其墓曰：「明道先生。」而其弟頤正叔序之曰：「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。無善治，士猶得以明夫善治之道，以淑諸人，以傳諸後；無真儒，則天下貿貿焉莫知所之，人欲肆而天理滅矣。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。辨異端，闢邪說，使聖人之道渙然復明於世。蓋自孟子之後，一人而已。然學者於道不知所向，則孰知斯人之為功？不知所至，則孰知斯名之稱情也哉？」¹⁰⁰

伊川以「明道」標舉兄長志業，堯、舜、禹、湯、文、武、周公，以及孔子、孟子，聖賢系譜分出「道」與「學」不同，「道」不行無善治；「學」不傳無真儒，然而無善治，仍有道之可傳，無真儒則人欲肆而天理滅，「學」比「道」更為核心。¹⁰¹朱熹標示明道得其所傳，聖門心法於茲再現，¹⁰²北宋儒學復興遂有清楚的歷史定位，甚至形成召喚後世有以繼起的情懷，透露對「預期讀者」(intended reader)

¹⁰⁰ 同前註。

¹⁰¹ 按：余英時先生特別留意朱熹「道統」隱藏「道學」與「道統」兩分的思惟，乃是藉以樹立「道」尊於「勢」的價值，事實上，此一思考乃是源於伊川。余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化實業公司，2003年），頁42-44。

¹⁰² 按：比對楊時訂定，張栻編次：《二先生粹言》，收入朱熹編，程顥、程頤原撰：《二程全書》，卷41伊川之言，云：「伯淳既沒，公卿大夫議以明道先生號之，子為之言曰：『周公死，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。無善治士猶得以明夫善治之道，以淑諸人，以傳諸後；無真儒則天下貿貿焉，莫知其所之，人欲肆而天理滅矣。先生千四百年之後，得不傳之學於遺經，天不愆遺，哲人早世，學者於道知所嚮，然後見斯人之為功；知所至，然後見斯名之稱情，山可夷；谷可堙，明道之名，亘萬古而長存也。』」頁370。文字小有不同，刪略「山可夷」以下，卻增加「以興起斯文為己任。辨異端，闢邪說，使聖人之道渙然復明於世。蓋自孟子之後，一人而已」一段文字，強調孟子以下，明道接續，乃是朱熹有意縮合的結果。

的深深期待。¹⁰³朱熹日後於〈中庸章句序〉將「學」納於「道」中，形構更為宏大綿長的歷史圖像，¹⁰⁴群聖之統與民性秉彝全然歸之於「道」，北宋儒學思想成就所在，「明道」訴求下重現孔門心法，遂能給予後世學人無限懷想。

五、結論

經注是追尋聖人的事業，學者向經典尋求處世智慧，然而回歸於經注當中，卻常有古奧繁瑣的困擾，尤其缺乏聖人蘄向，欠缺義理情懷，更是有失經典要旨。朱熹建構四書義理撰成《四書章句集注》，歷時既久，書信往來，資料龐大，梳理內容，遂能一探思考軌跡，筆者得見其中回應歷史的思考，以及個人義理反省成果，既有融鑄北宋復興儒學實踐成果，也有承繼漢、唐以來經學傳統，最終匯流於經典，而回歸於聖人系譜當中的不朽事業，其中反覆修改文本以求至善的進程，歷史脈絡成為觀察《四書章句集注》內在理路重要線索。過往留意朱熹《四書章句集注》融鑄諸儒講論內容，從二程弟子而及於二程，又從二程溯及北宋諸儒，從而在漢、唐訓詁當中，回歸於聖人宏謨懿訓，完成一生思索。¹⁰⁵事實上，對於《孟子》一書的關注，也是如此，同樣也循其歷史發展，開展道統論述，深化性理內涵的思考，甚至更切近北宋儒學政治、心性終極關懷，在新、舊黨爭，疑孟、尊孟論爭當中，朱熹有意建立儒者氣魄，從而在天地之間、古今之間、人倫之間、出處之間提供可以參酌的準則。晚近馬愷之、林維杰編成《主體、工夫與行動：朱熹哲學的新探索》，〈導論〉綜整過往對於朱熹哲學思考的方式，分析朱熹眼中道德主體與語言、社會、歷史的關聯，在「無限心」與「情境心」爭議當中，認為：

¹⁰³ 拉比諾維茲 (Peter J. Rabinowitz) 撰，王金凌、廖棟樑譯：〈無盡的迴旋：讀者取向的批評〉，張雙英、黃景進主編：《當代文學理論》(臺北：合森文化事業公司，1991年)，頁141。

¹⁰⁴ 〔宋〕朱熹：〈中庸章句序〉於四書系統中揭示「道統」是「上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。」《四書章句集注》，頁14。

¹⁰⁵ 陳逢源：〈思想史重構——詮釋朱熹《四書章句集注》進路的思索與反省〉，《「融鑄」與「進程」：朱熹《四書章句集注》之歷史思維》，頁272-273。

華語康德主義者毫無疑問是支持李明輝的（這個立場者還需要加上勞思光），而現象學、詮釋學或實用主義陣營的學者，應該比較願意同情地理解楊儒賓的主張。¹⁰⁶

提供當代方法論當中主要思考進路，也補充一個「就朱子論朱子」的分析方法，饒有綜整思考意義，以「心」之考察，可以了解朱熹性理的思考；以「道」之分析，又可見回應歷史脈絡的看法，而本文之作，同樣也是循此而行，期以更深入朱熹思考當中，提供不論是康德主義者，抑或實用主義陣營，可以參酌的材料，經典做為傳統要籍，固然可以有多元詮釋，展現時變之意義，然而溯其根本，則又可見歷史脈絡對於學人深刻的影響，《孟子》從韓愈表彰，至北宋諸儒不同角度，不同立場的思考，從聖賢相承，至心法相傳，最終於朱熹《四書章句集注》當中，澄清疑義，強化性善價值，確立孟子地位，形塑綜整的思考，更進而以回歸於經典，開展儒學要義的考察，遂有更深一層歷史意義，黃俊傑教授分析宋儒對於孟子思想的爭辯中，指出：

中國經典詮釋者並非為詮釋經典而詮釋經典，他們是淑世、經世、乃至救世而詮釋經典。而作為政治學的中國詮釋學傳統中，「是什麼」與「應如何」是如此深刻地合而為一，「事實判斷」（factual judgement）與「價值判斷」（value judgment）也是通貫而為一體，「回顧性的」（retrospective）的經典詮釋行動與「展望性的」（prospective）對未來的提案，也融合為一。更具體地說，作為政治學的中國詮釋學透過回顧「過去」而解釋「現在」，並且展望「未來」。¹⁰⁷

梳理文獻，建立孟學歷史脈絡，有助於朱注內在理路觀察，孟子是在聖人系譜中開顯義理，《孟子》是在四書體系中完成定位，則又可見朱熹深化的思考，而回歸於朱熹詮釋脈絡的考察，再現其歷史思維，有助於展望於未來，既是經典詮釋當中最為特殊樣態，也是本文用意所在。撮舉心得如下：

¹⁰⁶ 馬愷之（Kai Marchal）、林維杰編：〈導論〉，《主體、工夫與行動：朱熹哲學的新探索》（臺北：政大出版社，2019年），頁5。

¹⁰⁷ 黃俊傑：〈作為政治學的孟子詮釋學（1）：宋儒對孟子政治思想的爭辯及其蘊涵的問題〉，《孟學思想史論（卷二）》，增訂新版，頁186。

- 一、《孟子》為儒家要籍，前人從哲學、歷史、文獻、出土文獻等不同學科，或是從康德哲學、現象學、詮釋學、身體觀等不同進路，乃至於東亞視域、全球視等，不同眼光，深入分析，多維並進，展開多元詮釋成果，足證孟子思想歷久彌新。
- 二、《孟子》成為經典，性善成為儒家要義，孟子成為士人典範，始於唐而至宋成形，關鍵在於朱熹融鑄北宋復興儒學的實踐成果，上承漢、唐以來經學傳統，最終回歸於聖人系譜當中完成的結果，歷史脈動促發義理思考，有助於掌握經注當中內在理路。
- 三、朱熹綰合北宋聖賢系譜，以堯、舜、禹、湯、文、武、周公聖人為孔學淵源，孟子、荀子、揚雄、王通、韓愈五賢為孔學羽翼，以孔、曾、思、孟心法之傳，標舉孔、孟為儒學核心，獲致「道統」論述基礎，建構儒者欣慕追尋的永恆典型。
- 四、朱熹在新、舊黨爭餘波中，尊孟、疑孟分歧下，嘗試在王霸、君臣問題，甚至皇權問題中提供解決方案，由政治回歸於心性，在《孟子》本文得其分判，群聖之統與民性秉彝歸之於「道」，心法相傳成為建構四書義理關鍵，給予後世無限懷想。
- 五、相較過往《孟子》思想研究，揭示經、注文本思考細節，以及《孟子》從儒家而成為經典的意義，從而得見聖人蘄向，以及性自命出的思想，由心及物，從而有對應世局變化的思考，以及堅定以行的信念，孟子對儒者意義，斥異端而導之正，可以激昂志氣，遂有君子立身原則。

研究孟子思想者多矣，然而誠如王汎森先生從「執拗的低音」所獲得的啟發，唯有透過類似現象學的還原工作，才能重新掌握歷史文化的「正形」，¹⁰⁸回歸於朱熹，回歸於經典，回歸於《孟子》，深掘其中義理所在，開展當世對話，聖人懿訓宏謨在經注中熠熠生輝，給予人生無窮勇氣與智慧。

¹⁰⁸ 王汎森：《執拗的低音：一些歷史思考方式的反思》（臺北：允晨文化實業公司，2014年），頁7。

徵引書目

〔傳統文獻〕

- 〔漢〕王充撰，黃暉點校：《論衡校釋》，北京：中華書局，1990年。
- 〔漢〕董仲舒撰，蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992年。
- 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，新北：藝文印書館，1985年，《十三經注疏》本。
- 〔南朝〕李翥：《慧因寺志》，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第102冊，上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006年。
- 〔唐〕韓愈：《韓昌黎全集》第2冊，臺北：新文豐出版社，1977年。
- 〔宋〕王安石：《王安石全集》，上海：上海古籍出版社，1999年。
- _____：《臨川先生文集》，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第64冊，上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006年。
- _____：《臨川先生文集》，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第65冊，上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006年。
- 〔宋〕司馬光：《傳家集》，《疑孟》，收入《文淵閣四庫全書》第1094冊，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕朱熹編，程顥、程頤原撰：《二程全書》，京都：中文出版社，1979年。
- _____：《四書章句集注》，臺北：長安出版社，1991年。
- _____撰，陳俊民校編：《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000年。
- _____：《論孟精義》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，《朱子全書》本。
- 〔宋〕田錫：《咸平集》，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第5冊，上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006年。
- 〔宋〕余允文：《尊孟辨》，收入《文淵閣四庫全書》第196冊，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕李攸：《宋朝事實》，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第2冊，上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006年。

- 〔宋〕李覯：《李泰伯先生全集》，臺北：文海出版公司，1971年。
- 〔宋〕孫復：《孫明復小集》，收入《文淵閣四庫全書》第1090冊，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕晁公武：《郡齋讀書志》，京都：中文出版社，1984年。
- 〔宋〕袁樞：《通鑑長篇記事本末》，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第165冊，上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006年。
- 〔宋〕楊時訂定，張栻編次：《二先生粹言》，收入朱熹編，程顥、程頤原撰：《二程全書》，京都：中文出版社，1979年。
- 〔宋〕歐陽脩：《歐陽脩全集》，北京：中華書局，2001年。
- 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986年。
- 〔宋〕錢若水：《太宗皇帝實錄》，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第4冊，上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006年。
- 〔宋〕釋契嵩：《鐔津文集》，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第36冊，上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006年。
- 〔宋〕釋智圓：《閑居編》，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第15冊，上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006年。
- 〔宋〕不著撰人：《國朝二百家名賢文粹》，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第3冊，上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006年。
- 〔宋〕宋綬、宋敏求編：《宋大詔令集》，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第165冊，上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006年。
- 〔元〕脫脫等：《宋史》，北京：中華書局，1985年。
- 〔清〕尤稚章：《宜黃縣志》，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第3冊，上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006年。
- 〔清〕朱彝尊：《經義考》，臺北：臺灣中華書局，1979年。
- 〔清〕紀昀：《四庫全書總目》，臺北：臺灣商務印書館，1985年。

〔近人論著〕

- 王汎森：《執拗的低音：一些歷史思考方式的反思》，臺北：允晨文化實業公司，2014年。
- 牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1968年。

- 余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，臺北：允晨文化實業公司，2003年。
- 李明輝主編：《孟子思想的哲學探討》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年。
- 李峻岫：《漢唐孟子學述論》，濟南：齊魯書社，2010年。
- 李暢然：《清代孟子學史大綱》，北京：北京大學出版社，2011年。
- 杜維明主編：《思想·文獻·歷史：思孟學派新探》，北京：北京大學出版社，2008年。
- 周予同：《群經概論》，高雄：復文書局，1986年。
- 邵博：《邵氏聞見後錄》，北京：中華書局，1983年。
- 夏長樸：〈尊孟與非孟——試論宋代孟子學之發展及其意義〉，《經學今詮三編》，收入《中國哲學》第24輯，瀋陽：遼寧教育出版社，2002年。
- 徐洪興：〈論唐宋間的「孟子升格運動」〉（上），《孔孟月刊》第32卷第3期，1993年11月，頁9-16。
- _____：〈論唐宋間的「孟子升格運動」〉（下），《孔孟月刊》第32卷第4期，1993年12月，頁36-44。
- 梁濤、楊海文：〈20世紀以來的孟學史研究〉，《文史哲》2012年第6期，頁126-135。
- 陳逢源：《朱熹與四書章句集注》，臺北：里仁書局，2006年。
- _____：《「融鑄」與「進程」：朱熹《四書章句集注》之歷史思維》，臺北：政大出版社，2013年。
- _____：〈從「中和」到「仁說」——朱熹《四書章句集注》「愛之理，心之德」之義理進程考察〉，《東吳中文學報》第29期，2015年5月，頁15-32。
- _____：〈韓元震《朱子言論同異考》析論——以《大學》、《中庸》為考察範圍〉，收入《第一屆儒家經典的跨域傳釋國際學術研討會會議論文集》，首爾：成均館大學東亞細亞學術院，2016年，頁137-159。
- 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，臺北：東大圖書公司，1991年。
- _____主編：《孟子思想的歷史發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年。
- _____：《中國孟學詮釋史論》，北京：社會科學文獻出版社，2004年。
- _____：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，臺北：臺灣大學出版社，2007年。
- _____：《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》，臺北：臺

大出版中心，2016年。

_____：《東亞儒家仁學史論》，臺北：臺大出版中心，2017年。

_____：《孟學思想史論（卷二）》，增訂新版，臺北：中研院文哲所，2022年。

_____：《孟學思想史論（卷三）》，臺北：中研院文哲所，2022年。

董洪利：《孟子研究》，南京：江蘇古籍出版社，1997年。

詹宜猷、蔡振堅合撰：《建甌縣志》，《中國方志叢書》第95號，臺北：成文出版社，1967年。

劉瑾輝：《清代《孟子》學研究》，北京：社會科學文獻出版社，2007年。

大槻信良：《朱子四書集註典據考》，臺北：臺灣學生書局，1976年。

米歇·傅柯（Michel Foucault）撰，王德威譯：《知識的考掘》，臺北：麥田出版公司，1993年。

伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）撰，洪漢鼎譯：《真理與方法》，臺北：時報文化出版公司，1999年。

拉比諾維茲（Peter J. Rabinowitz）撰，王金凌、廖棟樑譯：〈無盡的迴旋：讀者取向的批評〉，收入張雙英、黃景進主編：《當代文學理論》，臺北：合森文化事業公司，1991年。

馬愷之（Kai Marchal）、林維杰編：《主體、工夫與行動：朱熹哲學的新探索》，臺北：政大出版社，2019年。

Zhu Xi's Commentary on Historical Thinking in *Mengzi*: An Investigation into the Methodology of Traditional Scholarship on the Classics

Chen, Feng-Yuan*

[Abstract]

Mengzi was the successor of Yao, Shun, Yu, Tang, King Wen, King Wu, Duke of Zhou, and Confucius, and he was also linked to the minds of Confucius, Zengzi, Zisi, and Mengzi. Compared to past approaches to *Mengzi*, including attempts to interpret the text from the perspectives of different scholarly disciplines such as philosophy, history, literary studies and studies on excavated manuscripts, comprising different trends of thought such as Kant's philosophy, phenomenology, hermeneutics and conceptions of the body, that looked at the text both in an East Asian as well as in a global context, this study focuses on the text's historical context by carrying out an investigation on the genealogy of saints. Uncovering the of historical culture, adds another layer of historical significance to the text. It is the result of Zhu Xi's efforts that *Mengzi* became an essential work of the Confucian Canon. Hence the reason for its canonization must be searched for in the revival of Confucianism in the Song Dynasty, as well as in Zhu Xi's system of thought. Zhu Xi's *Mengzi Jizhu* not only resolves the contradictions between diverging political viewpoints, it also establishes the connotation of rationality and thus returns to the genealogy of the sages. The tradition and the morality of the people are all attributed to the "Dao", which shows that Zhu Xi's deep thinking on the context can also be used as a reference point for the study of the classics.

Keywords: *Mengzi*, Zhu Xi, Confucian Orthodoxy (Daotong), Chinese Classics, Methodology

* Distinguished Professor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.