

「內聖外王」考略

梅 廣*

國立清華大學榮譽教授／國立臺灣大學中國文學系

摘 要

「內聖外王」此詞出自《莊子》，未見於原始儒家典籍，亦非宋代理學家講學論道的用語，宋代以降卻成為士大夫文化中的頌詞。本文列舉事實，指出此詞的使用對儒學傷害極大。清朝皇帝用了它摧毀清代理學；熊十力主觀認定內聖外王為孔子之道，扭曲了孔子思想和整個經學和理學傳統；繼而通過牟宗三先生的承繼與發揮，使後學對此深信不疑。最近的例子是余英時教授，他在《朱熹的歷史世界》及其續集《宋明理學與政治文化》二書中，依憑內聖外王建立一套對宋明儒學思想的見解，引申出儒學／理學之辨和道統／道學歷史階段之分等謬誤結論，同樣也使儒學思想變形。「內聖外王」一詞修辭魅力無窮，然而絕對不宜據以論述儒學思想文化，收而納之於葫蘆中可也。

關鍵詞：內聖外王，儒學，理學，朱熹，道統，道學，余英時

* 本文作者電子郵件信箱：kmei@mx.nthu.edu.tw

一、新儒家與內聖外王

「內聖外王」一詞，本不出於儒學典籍，不是先秦儒學的用語，北宋以前從未跟孔孟思想發生過任何關連，即使宋代以後對關建儒家哲學體系貢獻最大的程（二程子）、朱、陸、王幾位大思想家也絕口不提它。朱子的語錄^{（註1）}頗有稱讚莊子的話，如說〈天下〉篇「詩以道志」幾句話直是從孔夫子那裡來的，但對於篇中內聖外王四字，他似乎有意避而不談。他們放著這句現成的話不用，後世自然就不應該假定這幾位儒學思想家會接受這句口號，視之為整體儒學的一貫宗旨，代表所謂儒學的道統。然而，近幾十年來這個響亮的口號卻在臺、港人文學界中大為流行。內聖外王這四個字雖不出於聖哲先賢之口，然稱為新儒家學派的當代學者幾乎無不視之為儒學思想高舉之大旗。影響所及，即使不以新儒家自任或自限，甚或站在新儒家學派對立立場的學者，也抓著這句話大談其對儒學的見解。一方面，學者認為內聖外王是中國學術傳統的特色；強調外王從內聖開出，對西方傳統來說這是陌生的。（康德首先肯定普遍道德法則的存在，然後推衍出必有遵守此普遍法則的道德個體，其思考方式與中土迥異。）另一方面，處於中西文化交會的現代世界，學者也深刻的認識到中國傳統的「外王」有其嚴重欠缺之處。中國沒有理論科學傳統，沒有建立民主制度，沒有法治精神，甚至有沒有西方意義的正義（justice）概念也是個可辯論的題目，在他們的觀念中這都和儒家開展內聖外王思想的歷史命運直接有關。換句話說，他們認為在中國思想傳統中，外內不離，「外王」要從「內聖」開出，然而正因如此，儒者「內聖」之功也抑壓了「外王」，使之不能充分發展出來。故新儒家認為儒學的時代意義在於本中國「內聖」之學以解決「外王」的問題。此義在牟宗三先生的著作中闡發得最多，他一生學術努力的目標亦在於此。在他以後的學者談內聖外王的都直接或間接受到牟先生的影響。

然而牟先生並非第一個把內聖外王與傳統儒學畫等號的人。據我所知，近世以內聖外王發揮儒學宗旨首創自熊十力先生；牟宗三使用內聖外王一詞亦本於其師。根據《十力語要》，^{（註2）}早在民國二十八年（1939），熊十力在〈復性書院開講

1. 朱熹，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002）；朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，《文淵閣四庫全書電子版》（以下簡稱四庫全書）子部儒家類 6-8（香港：迪志文化出版有限公司，2007）。

2. 熊十力，《十力語要》（臺北：廣文書局，1971）。

示諸生〉即開宗明義的說：「昔吾夫子之學，內聖外王。」同書〈答牟宗三〉一信中說：「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。」熊十力一再在信中強調本末是一物，不可剖內外，「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。」雖說以熊先生的解釋，莊子當時只不過「順俗為言」，不可泥執，但在這等吃緊處明顯違背《大學》經文本意，由此即見莊生並沒有能讀通《大學》，然則〈天下〉篇此言即使「本之大學」，終究是巧構形似，又豈能以孔子之學、儒者之道對待之？況且若〈天下〉篇此言本之〈大學〉，則表示《大學》一書就是內聖外王之學，《大學》一書既已倡明內聖外王之道，讀過此書的莊周又怎能說內聖外王之道闇而不明，鬱而不發呢？熊十力先生對中國思想史的主張很多是這樣牽強的。不過，他對圈內的影響力可不小。在他以前，也不是沒有學者使用過內聖外王這句話稱道儒學或儒學人物，不過那還只能說是借用。借用不須負學術責任。而熊十力則明白的說內聖外王是夫子之道，〈天下〉篇這句話本之《大學》，在思想上有傳承關係。必須強調：從熊十力開始，內聖外王才成為研究儒學思想的專門術語，這個用法因牟宗三得以流行，短短幾十年間在一個小小的學術圈子裡形成風氣。這個用法沒有歷史地位，更不能冠以傳統兩字。

對熊十力而言，內聖外王既是孔子之道，當然在儒家典籍中有所體現。他認為六經之中，《易》和《春秋》分別發揮內聖外王之旨。《讀經示要》（最初版1945）卷三：「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。」（註3）《莊子·天下》篇「內聖外王之道」是說內聖外王合一之道。內聖外王是一個整體概念，本無內聖之道、外王之道的分開說法。以內聖、外王為兩個標準，以之求儒學義理和衡量儒學成就，是熊十力對這個詞的創新用法。

熊十力先生早歲曾加入革命黨造反，或夙有志於成為一個政治和社會改革家。他的社會主義傾向是很明顯的。自始至終他都是這種態度，並不是在中國共產黨取得了政權以後才如此。他皈向孔門後，即把對社會改革的嚮往投射到孔子身上，認

3. 熊十力，《讀經示要》（臺北：廣文書局，1960），第3冊，頁142。值得注意的是該書卷1（第1冊，頁64）這個註腳：「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。」辭不甚洽蓋謂內外之分不當。可見熊十力當初也是經過一番思考的，但最後還是抵擋不住它的魅力，決定把內聖外王這個耀眼的皇冠加在儒學頭上。我根據的《讀經示要》本子是早年臺灣廣文書局的翻印本。

為孔子思想是古代最偉大的革命思想。這就是他所理解的夫子的外王之道而備明於《春秋》的。但是《春秋》一經如斷爛朝報，本身並沒有什麼革命色彩，所以在《讀經示要》中他也說孔子作《春秋》的微言大義必須通過《公羊》的解釋才看得出來。「三傳當以《公羊》為主。孔子大義微言，惟《公羊》能傳之。」^(註4)「孔子作《春秋》，其說既不便於當時天子諸侯，故不著竹帛，而口授七十二子。公羊高親受之於子夏，世傳口義，至玄孫壽，乃與弟子胡毋生著於竹帛。同時董仲舒著《春秋繁露》，廣大精微，盛弘《公羊》。其後何休作《解詁》，雖云依胡毋生條例，而義據則大同《繁露》。故治《春秋》者，當本之董何。」^(註5)這個早先的看法其實跟清末公羊學派是一樣的，除了有關口授動機之臆測外，不出皮錫瑞經學史的範圍，他對公羊學三世三統，禮運大同小康的看法也跟康有為無異。他後來在《原儒》^(註6)一書來一個大轉變，則多少有跟康有為這些人較勁的意味。清末公羊學派主今文學，而熊十力到後來則極力貶斥漢代經學，謂漢代學者竄改古經，假託孔子之名以維護宗法名教、極權專政之體制，對兩漢學術幾全盤否定，董仲舒、公羊學（何休除外）、班固自然也在否定之列。這是他後來的轉變，已不是《讀經示要》當初的見解。康有為盛讚孟子能盡內聖外王之道，^(註7)而熊十力則以內聖外王作為孔子手訂的儒學規劃重新解釋儒學；康有為談孔子託古改制在先，熊十力以《春秋》為改亂制廢封建在後。其中有無因監損益的關係，頗值得玩味。然熊氏隨之把經學一筆勾消，則康氏尚無此膽力。總之，熊十力主張先秦儒學是一種倡導民主平等的社會主義思想，而民主、平等這樣偉大思想的產生自然非孔子莫屬。熊十力的理想社會主義其實是他思想的一個基本面，只是被他出入儒佛的本原哲學掩蓋，一直到《原儒》一書問世（1956），才全幅裸露出來，而為大家所認識。《原儒》一書充滿非常異義可怪之論，如謂諸子之學，皆宗於儒，雖有背叛儒學之處，實為儒學的羽翼（莊子即為一例）；^(註8)又謂六經自戰國以後，皆經竄改，至面目全非。凡此皆不能以學術常理論之，姑且不置評。下面一實例可見一斑。《原儒》一書最大用意，在表彰孔子的外王學。孔子的外王學究竟是如何，引熊先生自己一段話來說最清楚：

4. 熊十力，《讀經示要》，卷3，第3冊，頁131。

5. 同前引，頁138。

6. 熊十力，《原儒》（臺北：明倫出版社，1971）。

7. 康有為，《孟子微》（北京：中華書局，1987），卷1，頁15。

8. 熊氏此論又有淵源可尋，據我所知恐怕出於廖平，參看廖平，黃銘箋述，《經學五變記》（臺中：文叡閣圖書有限公司，2008）。黃銘之箋述即本其師說。

孔子外王學之真相，究為何種類型？其為擁護君主統治階級與私有制，而取法三代之英，彌縫之以禮義，使下安其分以事上，而上亦務抑其狂逞之欲，有以綏下，將以保小康之治歟？抑為同情天下勞苦小民，獨持天下為公之大道，蕩平階級，實行民主，以臻天下一家、中國一人之盛歟？自漢以來，朝廷之宣揚，與社會上師儒之疏釋或推演，皆以六經之學，屬於前一類型。余由禮記中之禮運篇而詳覈之，已發現其削改原書，如前說訖。即由禮運之書被改竄，而可判定六經外王之學，確屬後一類型。由其反對當時大人世及以為禮，即是不容許統治階級與私有制存在。其於社會大不平之唯一禍根，見得如此分明，說得如此的當，非天縱之聖，真有與民同患之心者，其能若是哉！（註9）

《原儒》以為孔子五十歲知天命以後的思想是不容許統治階級和私有制存在的，六經為晚年定論，自然是進步思想，因此經文中有封建階級思想的地方都是後儒對經籍動過手腳的明證，而孔子的思想則只見於未經動手腳的殘存文字部分。《春秋》（孔子自著），《周官》（孔子自著），和《禮運》（本是別為一經）三書構成了熊氏的孔子外王之學（而孔子倡導科學，則見於大《易》、《春秋》）。《原儒》一書主要內容在三章：原學統第二、原外王第三、原內聖第四。原內聖一章略及孔子的思想發展，其餘都是哲學而不及倫理道德，這是因為宇宙人生所有問題都應推本到大《易》之故，熊氏對道德修養本身並不感興趣。（註10）

以外王學、內聖學劃分先秦儒學經籍的做法始創自熊十力，把內聖和外王視為衡量儒學成就的兩個標準也是從熊十力開始。《十力語要》卷2〈與賀昌羣〉：「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，——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

9. 熊十力，《原儒》，頁51，〈原外王〉第三。

10. 《讀經示要》是我大學時代就讀的書，對我有過啟發作用。本文對熊十力的批評，只限於學者熊十力，而不涉及思想家熊十力。熊氏的儒學史觀點不足取，並非表示他的義理和哲學建樹沒有價值。這是兩個性質不同的領域，不能用同一標準來評量。哲學家性格跟學者性格不一樣。有人長於思考，有人長於實證。即使天才人物兩者兼為，如德國哲學家尼采的專業訓練是古印歐語比較語言學，他以二十四歲最年輕教授擔任大學古典語學講席，但他一生貢獻還是在哲學，他的古典研究並沒有足夠實證價值得以流傳後世。我相信研究熊十力先生的專家都會同意，熊先生的一套經學史的確出於自由心證。他們避開他的主觀武斷態度不談，有為賢者諱之意。這一點大家都能瞭解。而我在這裡把這問題提出來，是站在儒學研究的立場，覺得實屬必要，不能不攤開來說。

明理家。非特為其一人之見而已。孔子內聖外王的精神，莊子猶能識之，至宋明諸師，而外王之學遂廢。自此，民族愈益式微，此非我輩今日之殷鑒耶？」（註11）宋儒重內聖之學而輕外王之學造成中國國勢積弱，熊氏此論點還散見於其著作多處。繼熊十力後檢討中國文化學術的學者，也多套用內聖外王這空泛字眼談問題。

內聖外王這句話雖然魅力十足，卻不是先秦儒學的一個口號。以內聖外王為孔子之道，只是熊十力的主觀認定，而不是千年來儒學家一致的認定。而以熊十力的學術性格而言，他的任何認定都不能視為確實，可以深信不疑的。很不幸的，牟宗三先生卻對此深信不疑。而由於牟先生的影響力大，後來的學者也對此深信不疑。這就產生了一些很奇特的甚至令人意想不到結論和後果。

牟先生自謂一生的哲學努力最終在於解決中國文化——其根本是儒學——中的內聖外王問題，他著作中對此問題的發揮非常多，而且是經長時期思考的理論的發展。這裡只能引用他一篇文章的幾段話以明其梗概。在談到儒家在歷史上第二階段的發展，即宋明理學時代，他說：

儒家的學問原講內聖外王，宋明儒則特重內聖這一面。……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。（註12）

這段話對宋明儒的批評，意思和熊十力一樣；認為《大學》的修齊治平就是講內聖外王，也是熊十力的翻版。牟先生也承認理學家偏重於內聖一面，不過牟的批評比熊溫和得多。熊謂至宋明諸師，而外王之學遂廢，而牟則說理學家並非沒有外王，或不重視，只是弘揚不夠。雖然如此，二人都強調內聖外王是儒學的宗旨；儒家的學問原講內聖外王，後來則偏了。因此宋明儒顯然沒有達到儒學原先全體大用的全幅規模。牟先生雖用學問二字，但在儒學傳統中，學問不是口頭講習而已，學問是要實踐出來的。必須有事功，有政治上的表現，才算達到外王標準。而在理學上最

11. 熊十力，《十力語要》，卷2，〈與賀昌羣〉，頁68。

12. 牟宗三，《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1980），新版序〈從儒家的當前使命說中國文化的現代意義〉，頁10-11。

有建樹的大儒，幾乎個個都是政壇上的失意者。所以熊十力才說，宋儒於事功方面，自是無足稱者。然而以代表事功的外王來評斷這些政治權力圈中的挫敗者，說他們達不到儒家的標準，是不是太過份，不公平，甚至殘酷？牟先生顯然覺察到這一點，所以他接下來說了一大段替理學家辯護的話：

我們今天說宋明儒雖亦照顧到外王而不夠，這個不夠，是我們在這個時代事後諸葛的說法。在當時，理學家那個時代背景下，他們是否一定覺得不夠呢？這就很難說。固然理學家特別重視內聖的一面，然他們特別重視於此，總有其道理。在他們那個時代中，或許他們亦不以為這種偏重是不夠的。外王方面，在那種社會狀況、政治形態下，也只好如此，不能再過分的要求。我們得反省一下，外王方面開不出來，是否屬於理學家的責任呢？政權是皇帝打來的，這個地方是不能動的。等到昏庸的皇帝把國家弄亡的，卻把這個責任推給朱夫子，朱夫子哪能承受得起呢？去埋怨王陽明，王陽明哪能擔當得起呢？所以，批評理學家外王面不夠，這個夠不夠的批評是否有意義，也得仔細考慮一下。在那個時代，那種政治形態下，也只好這樣往前進了。外王方面夠不夠，不是理學家所能完全決定的，也就表示不是他能完全負這個責任的。（註13）

牟先生說得很對，我們不能用一套時代標準（事後諸葛）來衡量另一個時代。這樣做是不公平的：「這個夠不夠的批評是否有意義，也得仔細考慮一下。」但是如果照熊、牟的說法，儒家的學問原講內聖外王，內聖外王是孔子之道，那麼內聖外王就不是一套時代標準，而是儒學的普遍標準。這套標準自然適用於任何一個時代的儒學，包括宋明理學。如果先秦儒籍確實有過這條內聖外王的教令，白紙黑字寫得清清楚楚，那麼後世就應以這個標準嚴格檢驗歷代儒者，一點也放水不得，特別對宋代理學家，他們希聖希賢，立身處事都是拿最高標準要求自己的。然而，從來就沒有一個理學家說過儒家學問原講內聖外王，自然也沒有理學家拿這個作為標準來檢驗自己。否則的話，這些多半的政壇敗將都必會因愧對先聖而投水或自刎了斷自己。理學家自己並沒有拿內聖外王這塊招牌做幌子，是熊十力把這塊牌子掛在理學家身上的。

13. 同前引，頁11。

牟先生為宋儒抱屈，認為外王方面夠不夠，不是理學家所能完全決定的，不能由理學家負全責。他可沒有意識到把這個責任完全推給理學家，根本是他老師熊十力的主張。

牟宗三先生造為新外王說，則是想跳出熊十力先生的思想侷限，從中西哲學比較的角度給中國傳統文化定位，從而尋求中國文化復興的途徑。他的新外王有兩個內容，一是民主，二是科學，亦即五四時代德先生和賽先生的口號。五四時代的思想主流是全盤西化，捨中國傳統文化而接受民主、科學，對飽受外患苦難的中國人，這是二選一的生死存亡的抉擇。牟先生的時代，則主要處於中國內亂的尖峰，他對苦難中國仍有同樣深切的感受，中國的走向民主科學仍是同樣迫切的問題。而政治上的空前變革，則使他一生對國家前途長期悲觀。徐復觀、牟宗三和唐君毅三位先生都是我敬佩的師長和前輩，他們走的開放的傳統路線，一直為我所深信，而從客觀形勢來看，其將成為二十一世紀中國思想主流，也是日益明顯的。他們完成了一代中國知識份子自我期許的使命；他們留下的時代腳印，也促使我們後繼者大踏步向前。然而在中國學術再度發皇的歷史起點上，我們今天對他們留下的遺產，固應加以珍惜，但也必須從應有的學術高度加以檢驗。學術就是求真求實，是就是非就非，這是不必多作辯解的。牟先生新內王的兩個內容都是中國傳統思想所沒有的，因此這個新外王說其實是把新酒裝在舊瓶子裡。不過，酒雖然是新的，但瓶子上還是貼著老商標，而這個老商標原來是個冒牌。牟先生借用內聖外王一詞來道出二十世紀中國人的困境意識，猶如舊瓶裝新酒，這樣的借用也不是不可以：《莊子》書裡的話當然可以用。問題只在於酒瓶是冒牌貨，也不是老東西，是他老師亂貼的牌子，而他不察，把冒牌認作正牌。在他以後談內聖外王的學者，如傅偉勳、劉述先、成中英、李明輝等人也莫不是如此，都是把冒牌當作正牌。內聖外王本來只是一句品鑑人物的用語（詳第二節），卻被學者誤用，以為傳統與現代的複雜關係都可以用這句話理順。這種談法其實是不足取的。

牟宗三先生以後，研究中國哲學思想的學者談內聖外王，都著眼於儒家思想在現代世界的轉化問題。他們的用心是放在儒學的未來發展，而不是放在對儒學傳統的回顧。他們樂於使用一個現成字眼——而且是個非常有魔力的字眼——來表達一點他們思想中所欠缺的歷史向度。儒學的未來發展當然是關係中國文化前途至巨的問題，但這不是本文重點所在，因此諸家之說，各種相關的哲學論題，可以置之不論。而余英時先生的情形則完全不同；他是第一個嚴肅的拿內聖外王這個尺度來檢視儒學（宋明儒學）和儒學研究的歷史學者。上面指出，是熊十力首先把孔子思想

建立在內聖外王一句話上的，並以之作為衡量後世儒學（宋儒）的標準。熊十力這學說被牟宗三接受並加以發揚，是一件很遺憾的事，因牟先生在思想界的影響力很大，他這一認定，後來的學者就以訛傳訛，視之為當然，而不去懷疑這個說法的由來。余英時先生也是這個以訛傳訛說法的受害者，他以這個說法為前提，寫了兩本書：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》、（註 14）《宋明理學與政治文化》，（註 15）討論宋明理學。用他自己的話說：「內聖外王是傳統儒學的一個基本預設，所以我借用它作為分析的範疇，以說明宋代理學的性質。」（註 16）余先生這個所謂基本預設在傳統儒學中根本找不到；內聖外王這四個字，孔子沒有說過，孟子沒有說過，張橫渠、程伊川、朱元晦、陸象山、王陽明都沒有說過。嚴格的講，這個「傳統」是由熊十力開始的。余先生的立論根據就是熊十力。諷刺的是，余先生根本就不相信牟宗三，更不要說熊十力了。而他寫這兩本書的目的就是要批評搞思想搞哲學的人所做的儒學研究的缺失。新儒家學者以訛傳訛，是因為太尊信牟宗三。但是余英時先生對新儒家並無好感，對其研究的學術性尤不信任，何以獨輕取此說，把龐大學術資本投入其中，而不先去查證一下這說法的本末來由？

余先生的基本論點是這樣的：通過內聖外王以重建秩序，是孔子最先為儒家創立的整體規劃，而宋代儒學的復興基本上是這一古典規劃的復活。內聖外王是一個連續體，不能截斷成兩半。心性哲學是屬於內聖的範圍，被獨立的加以研究，其失在割裂了儒學的整體性。因此研究者必須進入理學家的歷史世界，尋求他外王的表現。只有通過具體的描述，把思想放回到思想發生的歷史（特別是政治）環境中，研究者才有可能通過理學家一生一睹一個時代儒學的全體大用，他的研究才正確反映儒學整體規劃的特質。這個主張初看之下沒有什麼不對，我們一再被提醒：中國哲學跟西方哲學性質是不同的，中國哲學有實踐的一面。如果余先生的用意只在強調思想的實踐性，這應該不會引起爭議。實則此說看似平常，其蓄意殺傷力極大。余先生的主張等於宣布說：不做歷史研究，就不能真正瞭解儒學的中心意旨。這個結論自然是對搞思想的學者直接挑戰，讓新儒家學派難以接受。但是如果上述余先生的論點是對的話——內聖外王是連續體，儒學的整體規劃不容割裂——這也是個不可避免的結論。劉述先、楊儒賓兩位先生對《朱熹的歷史世界》的回應，也都接受同一個前提，就是內聖外王是儒學的整體規劃、儒者的自我要求。（註 17）一旦接

14. 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，2003）。

15. 余英時，《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化，2004）。

16. 同前引，附錄三，〈試說儒家的整體規劃——劉述先先生《回應》讀後〉，頁 390。

17. 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》，1.2

受了這個前提，他們的思考就被套在對方設定的框架內。因此兩篇回應文字反擊力道頗為有限。

余先生在他兩本書中提出中國思想史研究一個實質的問題，簡單的說就是作品和背景的關係。舉一個差可比擬的例子，閱讀一部文學作品，舉例說，一本寫實小說如《紅樓夢》，是不是可以完全就作品本身加以賞析，還是必須重構作品的客觀面，考慮作者寫作的心理過程，他的動機，他的意圖等等？是不是還必須加入他的身世和時代背景等知識，他所意識到和沒有意識到的諸多因素（特別是意識型態）？我並不否認研究中國思想史，特別是傳統儒學，也有類似這樣的問題可以討論。固然，文學理論有關讀者、作品、作者之間的關係太複雜了，思想領域不可能有像文學研究那樣層出不窮的論爭。不過，中國思想畢竟是生活的，它是動機的泉源，行為的背後力量。思想必須體現在個人的生命中，因此也不可避免帶有時代性和歷史性，而過去研究宋明理學的學者對這個問題的認識是嚴重不足的。余英時先生適時提出這個質疑，有正面的意義。他的歷史研究觀點不是不重要，不過他卻採取一個極端的形式來表達這個觀點。他認為儒學傳統所有形上——心性——思想都應歸位到它的實境，照他的看法，就是外王領域。這個主張是基於一個假設：所有思想都有它的實境位子可以對號入座。那就是說，思想本身，包括形上學體系，不可能有自身的建構和發展（因此不能孤立起來看，只談思想不談歷史），至少儒學傳統不能，因為內聖外王是連續體，不能切割。這的確是個極端主張。我們可以同意余先生，也批評他所不喜歡的「道統論大敘事」，但這不表示這就沒有其他選擇，只有他的極端主張才是唯一選擇。也許余先生會辯解說他不是如此極端，他不反對研究理學，只是認為研究朱子的理學不等於研究朱子的儒學。對我來說，這正是讓人不能苟同的地方。不過這問題留到下面第四節討論。現在還是回到內聖外王這個題目上。

二、內聖外王與宋代理學傳統

內聖外王一詞出自《莊子·天下》篇。這個詞貌似典正，仔細分析，其實是道家的包裝。我認為這是把「聖王」一詞以「內」「外」包裝起來而成的。莊學喜談

（香港：2003），頁 316-334；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》，195（臺北：2003），頁 125-141。

內外，這個對事物的二分法遂成為後世中國人的一個基本概念工具（另一個概念工具是魏晉以後體用二分範疇）。但先秦儒家思想在孟子以前都不用這個思維對立概念的。《大學》也不講內外，參見本文第五節。熊十力批評〈天下〉篇內外分法不當，有他的道理。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。（註 18）我想也許把這句話解為聖王內外之道就比較好。聖王一詞《左傳》、《國語》都有，《墨子》書更用得不少。也許最初是受到墨子的影響，戰國至漢初這段期間，聖王一詞就非常流行；時代越晚，使用越多。此詞儒家也用。先秦儒學典籍中，聖王一詞見於《孟子》、《荀子》、《禮記》。孟子用過一次，《荀子》書中則到處可見。（註 19）聖王是指理想的君主，或實指（歷史上的，如堯舜）或虛指，是政治學說用語，不是官場用語。西漢以後大臣稱當朝為聖朝，今上為聖上，則是阿諛的官場文化。莊子對人君自然不用聖王這個美稱，但不會不知道這個詞。《莊子》書裡

-
18. 聖、聽同源，本義蓋指聽覺敏銳，泛指感官方面的高靈敏度。早期典籍中聖、智、睿、聖並列連用。作為日常用語，如《詩經》小雅大雅裡「聖」的用法，都是指聰明特達，並無道德涵義，無關修身養性。《左傳》襄公二十二年，時人視多知的臧武仲為聖人；《論語·子罕》：「太宰問於子貢曰：夫子聖者與？何其多能也？」；《墨子·公孟》篇，公孟子以「博于詩書，察于禮樂，詳于萬物」的孔子為聖人。多能多識，與內何干？孔子心目中的聖人，則是境界更高的人格，然而也不是就德性一面而言。舉一個例子。《論語·雍也》：「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！」子貢貨殖，億則屢中，他是孔門中最有生意頭腦的人。他大概想到過發展商業經濟的可能。博施濟眾，應有開物成務，活躍經濟，以提高國民所得，滿足民生需求之意。如果能夠做到，那當然是足以改變世界的偉大成就（近世的例子是西方工業革命），有這樣貢獻的人，其聰明睿智可以媲美大禹后稷，是以孔子以聖稱之。但那不是堯舜的個人成就。堯舜節用愛民，視民如傷，使民以時，這是仁政，不是聖功。這不是說堯舜不是聖人。堯舜是後世所謂聖王，當然是聖人。這裡只是指出在孔子這番話裡，把仁聖分論，聖這個詞還保留它的原始用法。孟子也以能知天道者為聖。他又把歷史上的榜樣人物——伯夷、柳下惠、伊尹、孔子——視為聖人。聖人是那種出乎百世之上，百世之下聞其風莫不興起的榜樣人物：聖人為百世之師。這都是儒家的聖人觀念。《藝文類聚》卷 31 引東漢應劭《風俗通》：聖，聲也，通也。謂聞聲知情，通于天地，調暢萬物也。通就是感通。能通過對宇宙的感通而明澈事理，成遂萬物的人就是聖人。聖這個詞的本義漢末時人還能確知。不過在先秦典籍中，聖這個詞起過其他作用，最重要的是道家聖人形象的出現。《老子》書還把聖人當作侯王（人君）的代稱。
19. 《荀子》既用聖王，也用聖臣，可見聖字是做為修飾詞用的。又〈解蔽〉篇「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也」，則聖、王並列，然荀子的倫都指倫類而言，並非狹義的人倫、倫常。〈富國〉篇所謂「天地生之，聖人成之」即是盡倫。故〈解蔽〉篇的「聖王」亦非內外之分。《荀子》書偶而用到內外，如禮與情的內外表裡，但都沒有特別的理論涵義，與道家的內外扯不上關係。總之，先秦儒學典籍的「聖」並無道德涵義，而「君子」一詞才偏重道德修養。荀子較少論及個人道德修養，但君子一詞用得很多，通過君子的概念，他的思想自然有修身這一面。

找不到聖王這個字眼，但如果把內聖外王之道解為聖王內外之道，則莊學還是談聖王的，只是把聖王戴上道家面具。這是非常點譎的修辭伎倆。〈天下〉篇是莊子後學所著，不是莊子所自著，這問題不能在這裡討論。總之，聖與王原非相對概念，更無內外的範疇之分。然而內聖外王一詞卻有十足的修辭魅力，不斷在後世中國讀書人心中引起共鳴和迴響。

《莊子》是魏晉以後每一個讀書人的必讀書；〈天下〉篇這句話對他們來說必不會陌生。郭象注莊，即以此為莊書的主旨。不過，一直到北宋的時候，這句話才成為文化用語。宋代是個文化復古時代，統治階層追求唐堯三代政教，聖王的烏托邦思想又興盛起來，在這個背景下，士人自然不會忽略內聖外王這四個字。《宋史·道學傳》記載程顥（大程子）初識邵雍：「河南程顥初侍其父識雍，論議終日，退而嘆曰：堯夫，內聖外王之學也。」邵雍和程氏兄弟（程顥、程頤）同屬北宋五子（其他兩位是周敦頤和張載），是宋代理學的開創人物。因此這個故事很有名。從此內聖外王這個詞就不寂寞了。程明道用內聖外王來形容邵康節的學問，是很有意思的。康節是一個很特別的人，對宇宙事物有超強的感通能力。他和藹可悅，與物為春，周圍的人都被他這個人強烈的吸引住。他有先知的本事，能從節氣看出南方人（指王安石）將要得勢，天下從此多事（康節自己是北方——河南人）。他有經世謀略，但只限於議論，把自己安置在一個安樂窩裡，逍遙自在，至死也不肯出來做官。朱子說他「似老子，只是自要尋個寬閑快活處，人皆害他不得。後來張子房亦是如此。」又說他似釋氏。（註20）評價不算高。他的易學是陳搏道士的一套，談的是先天卦圖卦氣，卻又創出天根月窟性命雙修的性理思想。他其實應該算是一個雜家，又是介乎儒、道（先秦道家及後來的道教）之間的人物，因此明道以內聖外王稱其學。內聖外王之學一語當然好聽，但在明道心中這絕對不同儒家聖人之學（同樣，內聖外王之道自然也不等於儒家聖人之道）。明道、伊川絕對不會在這兩者之間畫上等號，後人也不會做此解釋。宋儒心中只有聖人之道和聖人之學，哪肯拿別的名稱蒙混它？其實內聖外王之學只是程明道的發明，因為〈天下〉篇只說內聖外王之道，根本沒有說這可以是一套學問。不過，從此以後，內聖外王就被認為是學問，同時這句話也由此發展出一種修辭用法，成為品鑑人物的一句讚語。（註21）

20. 俱見朱熹，《朱子語類》，卷100，頁4。

21. 後來南宋真德秀也用過這句話稱頌顏回，見《西山文集》，《四庫全書》集部別集類113，卷36，〈跋劉彌邵讀書小記〉，頁29。值得注意的是，這樣的一個讚語卻出現在一篇無關痛癢的酬應文字之中。真德秀的理學著作是《大學衍義》，他不說《大學》是內聖外王之學。真德秀也是

根據我利用學術網路檢索所得，內聖外王這個詞北宋以後開始流行，並有好幾種修辭用法，下面都會談到。不過，北宋理學家除了明道用過這一句話來品鑑人物之外，還沒有別人使用過這個詞語。文士可以不論。南宋理學大儒朱、張（栻）、陸、呂（祖謙）也避開不提它。理由很簡單。如果這是孔子定下來的儒學規劃，這句響亮的口號為什麼不直接由孔子口中說出來，或由這學統的傳人紹述，而必須由莊子口中說出來？這不是把莊子視為孔子的代言人嗎？如果莊子可以成為孔子的代言人，那麼《莊子》書裡許多關於孔子的記載，不是也有必要認真對待，視為可靠嗎？宋代的理學大儒是一流思想家，他們思考周密，見理明澈。他們極力排釋道、攻異端，定儒術於一尊，即使他們的思想含有釋道成分，也從不公開承認。他們勇於衛道的態度如此，又怎麼可能把「內聖外王」這句話當做聖門學問的宗旨？何況宋代皇帝多是崇道的。理學家中朱子處處攻擊老子不遺餘力，獨對莊子頗多讚揚，但僅限於平常私下講話中。陳榮捷在《朱子新探索》中說：「《文集》除老莊並舉而評批之外，單提莊子者二十餘處，只言事實或《莊子》文字，並無贊美之辭，而《語類》則贊揚多次。此亦《文集》與《語類》一大差異之點。細考其故，則《文集》書札往來，大體而言，志在衛道，故合老莊而攻之。《語類》專講道理，莊子既『理會得』，故採其言。……《語類》引《莊子》達二三十次。」（註22）特別值得注意的是這許多引用中，竟無一語道及「內聖外王」。朱子最稱道莊子之處，也只說猜想他一定是從孔門之徒那裡學來的，因此「源流有自」。（註23）但是儒學最嚴肅神聖的使命，也要靠一個大秀才的生花妙筆傳達出來嗎？（註24）理學家眼中只有孔孟聖賢，怎可能讓一個異端向他們提撕教義呢？這不是給崇道佞佛的皇帝更多藉口嗎？

南宋一朝講學圈子中也不是沒有人用過「內聖外王」這句話，不過值得提出來討論的，只有葉適和陳淳二處。葉適在給陳傅良（1137~1203）寫的墓誌銘中用了這句話稱讚他。葉適說陳傅良的學問「內聖外王，本末洪纖」都顧到，其實話裡的意思是偏重他在實務（農業、兵制等）上的研求和成就。（註25）這句話在這裡就不

文章家，編過《文章正宗》一書，選輯歷代詔令狀等公文，藉以建立文書的體例標準。

22. 陳榮捷，《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁627，第98條：朱子贊揚莊子。

23. 必須分辨的是，朱子所謂源流有自，並非表示思想的傳承。〈天下〉篇評論各家學說，都說得精當中肯，〈天下〉篇作者於百家之學，亦必源流有自。〈天下〉篇用內聖外王這句話，不能解釋為承襲儒家思想，除非熊十力「道出於儒」之說能成立，否則就不能做這樣的解釋。

24. 朱子說莊子真是個秀才。秀才，讀書人的美稱；又指秀異之才，才子之謂。

25. 葉適，《水心集》，《四庫全書》集部別集類103，卷16，〈寶謨閣待制中書舍人陳公墓誌銘〉，頁9。

只是一句品鑑人物的讚語。永嘉學派重事功，反對心性之學，挑戰程朱學派在儒學的地位，都包含在這句話意思之中。後世儒者強調實務之學，對傳統儒學的不足有所批評，也喜歡套上這句響噹噹的讚語：內聖是陪襯的，外王才是重點。這就是從葉適開始。

陳淳應當是受到葉適的影響，而使用「內聖外王」這句話，在《嚴陵講義》中可見他使用。陳淳是朱子的門人，一生篤實專勤，謹守朱學，後世對他評價頗高。朱子學問廣博，著作宏富，想通過他的全集進入他思想體系的堂奧，對初學來講，非常不容易。而陳淳就懂得以系統的方式介紹朱子及理學思想，使之易於消化吸收。他在儒學的啟蒙教育方面貢獻很大，對當時和後世（特別是元代）都有廣泛的影響。《北溪字義》^{（註26）}用解字方式編寫儒學思想教材，非常切合初學。《朱子語類》也有類似的分門別類對性理字義的分析，但那是後來門生的編輯，跟這個不一樣。陳淳是宋代理學家當中對教材教法最用心的人。^{（註27）}《北溪字義》是陳淳講課的輯錄，陳淳在家鄉開館授徒就是這樣一個條目一個條目有系統的依次講的。此書向來單獨刊行，沒有收在大全集裡的原因，應當是它當初就不是陳淳自己寫定的，是陳淳口授，再由聽講的學生筆錄整理出來流通在外。《嚴陵講義》是此書的附錄。^{（註28）}

宋寧宗嘉定十年（1217），陳淳從福建家鄉赴中都臨安（杭州）特試，歸途經過嚴陵郡（即嚴州，今浙江建德），受郡守鄭之悌率其僚屬之力邀，在當地為郡庠子弟講學。^{（註29）}《嚴陵講義》是這次講學的講稿，它包含四個題目：一、道學體統；二、師友淵源；三、用工節目；四、讀書次第。內聖外王四字出現在講稿的最後，也就是在第四篇讀書次第之中。這一篇論為學的次第。讀書必自四書開始，而讀四書則必先《大學》，次《論語》、《孟子》，後《中庸》。「蓋不先諸《大學》，則無以提挈綱領，而盡《論》、《孟》之精微；不參諸《論》、《孟》則無

26. 陳淳，《北溪字義》，《四庫全書》子部儒家類15。

27. 他的《啟蒙初誦》三言一句形式，便於幼兒唱讀背誦，也是非常成功的嘗試。它是元朝以來七百年間人人熟知的三字經的前身。陳淳這個體裁構想來自朱子的啟發。孟淑慧在《朱熹及其門人的教化理念與實踐》一書中指出，朱子曾說：「每嘗疑〈曲禮〉『衣毋撥，足毋蹶，將上堂，聲必揚，將入戶，視必下』等叶韻處，皆是古人初教小兒語。《列女傳》孟母又添兩句曰：『將入門，問孰存。』」（《朱子語類》，卷7，〈學一·小學〉）語類這段話正是陳淳所記錄。孟淑慧，《朱熹及其門人的教化理念與實踐》，（臺北：國立臺灣大學出版中心，2003），頁338。

28. 參看張加才，〈《北溪字義》版本源流蠡測〉，《詮釋與建構——陳淳與朱子學》（北京：人民出版社，2004），附錄一。傳為影宋抄本的黃氏纂日本《北溪字義》，其錄遺已把《嚴陵講義》收入。

29. 有關陳淳的生平行誼，參考張加才前引書。

以發揮蘊奧而極《中庸》之趣；若不道其極於《中庸》，則又何以建立天下之大本，而經綸天下之大經哉！」^(註 30)四書是所有學問的基礎，四書學是朱子盡畢生之力建立的，陳淳在這裡發其義蘊極精。接下來他說：「果能於是四者融會貫通，而理義昭然，胸襟洒落，則在我有權衡尺度。由是而進諸經，與凡讀天下之書，論天下之事，皆莫不冰融凍釋，而輕重長短，截然一定，自不復有錙銖分寸之或紊矣。嗚呼！至是而後可與言內聖外王之道，而致開物成務之功用也歟！」^(註 31)陳淳的意思是很明白的：學問有本末先後，四書是一切學問的基礎，基礎打好，則心中義理標準確立，則可進而讀群經，更進而讀天下書，論天下事。一旦輕重長短不失錙銖毫釐，那麼內聖外王之道、開物成務之效，所謂經世致用的實務，又有什麼不能講不能做的呢？德行是本，事功是末，這是朱學跟永康、永嘉學派針鋒相對之處。在這一點上，陳淳立場沒有半點鬆動。但是他用了內聖外王之道這句話則應當是對葉適的善意回應。

陳淳在浙江宣揚朱學的時候，葉適正在永嘉家鄉著書講學，過著隱居的生活。他文名滿天下，墓誌銘尤其寫得好，他給陳傅良寫的墓誌銘，陳淳不會沒有讀過。既然葉適在文中也用了「本末」兩個字，陳淳響應一下他的話，表達一點正面的回應，又有何不可？這其實是無關緊要的，並無任何違背師門之處。陳淳講學所針對的不是浙學而是陸學。陸學才是陳淳攻擊的對象。^(註 32)不過在我找到《嚴陵講義》這條資料以後，心中一直還是存著疑問：為什麼像陳淳這樣質直樸實的學者也會耍花稍，用那種跟理學不搭調的語言？於是我就去圖書館查四庫全書《北溪大全集》，^(註 33)卻發現卷 15〈雜著〉也收了這四篇講義，只是沒有「嚴陵講義」總標題。而〈讀書次序〉「嗚呼」後面的話，則改為「至是而後可與言王佐事業而致開物成務之功用也歟！」至此我更能確定內聖外王這句話是說給葉適和他的學派徒眾聽的。《北溪大全集》是陳淳的兒子陳渠所編，其底本是陳淳死後留下的家稿。如果文字有出入之處，應是陳淳本人改動之迹。「王佐事業」雖然沒有修辭魅力，卻切合陳淳質樸無文的風格；「內聖外王」修辭雖美，卻根本不是儒學詞彙。兩浙之學，多少帶點浮誇文人習氣；程朱之學，卻不容許半點玩弄光景。陳淳起初呼應葉適之語，或有學派調和之用意，比起他老師對浙學斷然否定，口氣要溫和許多，後

30. 陳淳，《北溪字義》，《嚴陵講義》，〈讀書次第〉，頁 7。

31. 同前引，頁 7-8。

32. 最使陳淳憂心的是當時象山兄弟門人楊（簡）、袁（燮）等人聲勢浩大，推動陸學——他稱為禪學——在江浙的蓬勃發展。

33. 陳淳，《北溪大全集》，《四庫全書》集部別集類 107，卷 15，頁 8。

來覺得終究是格調不稱，便改掉它。去彼取此，亦所以見學者修刮之功。（註 34）

三、內聖外王與帝王之學

內聖外王既已成為一個修辭學上的美稱，很不幸的它也發展成為一個給人戴高帽的諛詞，而有一段不很光彩的歷史。影響最大的是它成為帝王之學之諛詞。這個用法是南宋以後發展出來的。臣子上表奏，自然要對皇帝吹捧一番，據我查到的資料，南宋劉一止、史浩和樓鑰都曾用過這個詞來稱頌他們的聖君（分別是高宗、孝宗和光宗）。（註 35）現在讓我把史浩〈進論語口義表〉中這位大丞相對孝宗吹捧的話抄錄一段下來，看看歷代高官大臣是如何對皇帝灌迷魂湯的：「茲蓋伏遇皇帝陛下，極圓神方智之能，集內聖外王之道，體堯蹈舜，跨商軼周。經幄疇咨，睿訓每宣於奧義；詔書誕布，羣臣莫望於清光。乃容螢爝之餘，亦預芻蕘之擇。恭承威命，弗敢固辭，蠡測海而管窺天，自慙卑近；露增流而塵足嶽，何補高明！」史浩曾兩度拜相，死後配享孝宗廷廟，一生榮華富貴，壽臻耄耋，子孫昌旺，是一個官僚的成功範例。他這樣把當今聖上直接等同為三代聖王，在宋代還很少見。而很有趣的，這三個用內聖外王給皇帝高帽戴的大官都是浙江籍。（註 36）但我想這也許不

34. 陳淳對兩浙二陳（陳亮和陳傅良）之學曾有所批評，但似乎從沒有針對葉適本人表示過意見。

35. 劉一止，《苕溪集》，《四庫全書》集部別集類 71，卷 19，〈代賀道君皇帝表〉，頁 4；史浩，《鄮峰真隱漫錄》，《四庫全書》集部別集類 80，卷 17，〈進論語口義表〉，頁 11；樓鑰，《攻媿集》，《四庫全書》集部別集類 92，卷 17，〈賀重明節表〉，頁 5。（九月四日光宗生日稱重明節）

36. 劉一止（1079-1160）是湖州歸安人。史浩（1106-1194）和樓鑰（1137-1213）則同屬四明（寧波）望族。史、樓二人都先後在地方上推行義莊、學校和公共建設等公益事業，貢獻很大。（義莊始創於北宋范仲淹。）這兩大家族代表宋代的新門第，是趙宋政權最大的沾益者，是研究中國社會史的學者所稱的紳權的典型，自然也是宋史學者的一個關注點。他們跟皇權關係直接親密，也更懂得迎合皇帝的心意，更會使用美麗的包裝語言奉承主上。他們知道，與最高權力保持良好關係，不只是個人的得失安危，而是龐大家族和地方利益之所繫。只要大節不虧，不見風轉舵，隨波逐流，小德出入可也。這些人的立身處世還是有個標準的（史浩的兒子晚宋權相史彌遠則是另一種型態）。在險惡的政治環境中，這一士大夫類型比理學家性格更深沈，手段更圓融，亦更懂得調適自處之道。這些新世族出身的官僚們並非沒有見識，他們政治觸覺比理學家敏銳得多，他們看到大環境的變化，現實的種種矛盾，北宋聖君賢相共治天下於一朝的理想已沒有實現的條件，但是在實質上代表地方勢力的紳權與中央皇權仍維持著某個程度的共治。到了明代，一個這樣的政治意識也開始形成。（其具體主張參看沈剛伯，《史學與世變》，（臺北：大林出版社，1976），〈方孝孺的政治學說〉，頁 63-80）但同時，皇權與紳權的利益衝突也開始尖銳化。等到皇帝的爪牙也伸入到地方，這個本來就脆弱的結構也解體了。

是巧合——南宋浙籍名宦本來就多——而是意味著一種風氣，一種地域性的士大夫作風的形成。^(註 37)名家文字流傳很快（劉、樓都是宋代文學史上的名家），官場上的花言巧語，一人用了，他人就會仿倣。這就無怪到了後世，館閣大學士、文學侍從之臣的奏章中，連篇累牘都是這一類高級馬屁，而從修辭學的角度來看，再也沒有比內聖外王更完美的語言形式了。

風氣一開，南宋以後，內聖外王就成為文士社會習見之詞，在元到明初這一段期間使用得很廣泛。臣子固然會給皇帝戴上這頂高帽：例如元文宗時任奎章閣侍書學士的虞集寫的〈奎章閣記〉一文，這是應制之作，並且由元文宗御書刻石禁中的，文中自然少不了這句話。^(註 38)同時，這頂高帽也在山林隱逸，文人道士之間飛來飛去。有關資料，現在只要上網檢索一下，就「唾手」可得。所以請有興趣的讀者自己去查看。不消說，我這篇小文多半資料也是這樣查得來，在這方面根本無學問可言。這個奉承用法一直到明初猶盛。例如同時也以文學著稱的明初浙派學者宋濂在他的雜文中就用過這句話好幾次。都不是在典重的辭章中使用，只是當作一般恭維話而已。在文人手中，它已從品鑑人物的用詞流為陳言套語（*cliché*）。這和明代以後「聖人」一詞的通俗化用法頗相類似。此外，更值得注意的是，跟宋代儒學不同，元代儒學也開始使用這個字眼。元代儒學崇尚朱學，它是異族統治下維持漢文化的中心力量，因此學者重視儒學的政治實踐，大多主張積極用世，又比較留心實用的科學知識，知識面很廣。^(註 39)如果他們需要找一塊金字招牌來妝點儒學門面的話，沒有比這個內聖外王的招牌更耀眼，對異族皇帝更具吸引力的了。再則，元代正是全真、正一道教大行之時，社會對宗教容忍開放，元代儒學又喜談天道太極。跟宋儒不同，元儒對道家及道教並沒有明顯的排斥傾向。

歷史證明，在異族統治的朝代，內聖外王這塊金字招牌是魅力無窮的。以內聖外王之道恭維皇帝，至清代康、乾兩世臻於極盛。這一段有趣的故事我且慢表，先簡略交代一下明代。

明代是儒學發展的另一顛峰，這個時代是思想的實質躍進。明初主流儒學不是

37. 劉子健就指出過：「南宋當時，對於江浙福建基本地帶的人，特別是太湖周圍和杭州紹興附近的人，認為是有些特徵的。在政治上，他們比較溫和，不願意冒險。其中的優秀分子，多半善於辭令，巧於應付。而這些表現，並不僅只是表面的敷衍，背後還有很周詳的考慮。其中更有善於思慮的人，常還有深遠的計謀。」見其《兩宋史研究彙編》（臺北：聯經出版社，1987），〈背海立國與半壁江山的長期穩定〉，頁 29。

38. 虞集，《道園學古錄》，《四庫全書》集部別集類 146，卷 22，頁 15。此語又見於同卷〈飲膳正要序〉（頁 13）一文，也是捧皇帝的話。

39. 我這裡主要參考徐遠和，《理學與元代社會》（北京：人民出版社，1992）。

承繼元代儒學，而是跳過元儒上接周、張、程、朱，棄雜歸醇，開始回到心性功夫上，把注意力集中在個人的道德修養，把興趣放在追求至高的道德境界。（註 40）明代中葉以後，王學興起，更遠離政治領域。明代的主流儒學雖然不談內聖外王，但並非表示這句話已經不流行了。在明代比較重要的理學家口中筆下都沒有出現過內聖外王這句陳言套語（晚明黃道周除外），這是很容易理解的。但是明中期反道學的王廷相還是使用過它，用它來表達對當時學風的不滿。（註 41）晚明士大夫提倡經世之學救國，一反王學末流空談之弊。學風丕變，但為時已晚，明朝來不及改變就亡國了。

降及清初，學者深刻反省，多談經世致用，但時移世異，經歷了天崩地解、山河變色的巨大變革之後，學者到哪裡去找致用的著力點？明遺民感受亡國之痛，對清政權大致持著兩種不同態度。一是嚴夷夏之防的敵對態度，此以顧炎武、王夫之為代表，他們把致用的希望完全寄託於後世。另一種態度則是以關中的李顥（1627～1705）、河北的孫奇逢（1585～1675，卒於康熙十四年），（註 42）和江南的陸世儀（1611～1672，卒於康熙十一年）為代表。他們雖誓死不仕清室，但非仇視異族統治，甚或對新統治者還有某種程度的期待。他們在當世都找到致用的著力點。李顥（二曲）出身苦寒，自奮自成，歸本於王學，卻能擺脫心性哲學許多糾葛繁瑣。悔過自新，明體適用，主張既切時，而語語直指本心，一掃晚明講學家摹影摹形喜談功夫境界的習氣，令人耳目一新。他做的是生命的學問，道理至易明，而功夫極難。他以無比的超人道德力量，終其七十九年漫長一生，天天過著西方聖徒般苦行生活，卻心境明澈，生機盎然，從容自在，不疾不徐。（註 43）他的講學以懺悔贖罪的反省心作為其學說的情感基調，振聾發聵，打動當時社會各階層廣大民眾的心坎，無怪他到處受到狂熱歡迎，知名度這樣高。不過，如以對當時政治文化影響的

40. 並不是說，他們的興趣只限於此。明代是儒學發展另一高峰，這不是單指王學而已。明代思想對於宇宙本質與兩宋理學有基本的分歧。朱子認為理是先驗的，外界事物必須通過感官而為心所知，而理則存在心中（心具眾理）。故理既內在事物又超越於事物。其本體論的意義則是理先於氣。到了明代，儒學的形上學（本體論）色彩越來越淡薄而經驗主義趨向越來越顯豁，對朱子理先於氣的命題多採取批判立場。參考古清美，《明代理學論文集》（臺北：大安出版社，1990）。

41. 王廷相著，王孝魚點校，《王廷相集》（北京：中華書局，1989）。

42. 據陳祖武《清代學術思辨錄》（北京：中國社會科學出版社，1992），頁 180，註 1，奇逢生於明萬曆十二年十二月十四日，即西曆 1585 年 1 月 14 日。

43. 支持他道德生命的兩大支柱，一是孝，一是恥。在同時代的偉大人物當中，顧炎武的道德心理和他最接近，二人相知亦深。亭林把他的生命全部投入學術，二曲把他的生命全部投入精神修練。當道德意識成為生命的激發力量，作用驚人，比起西方宗教信仰對信徒的激發力量毫不遜色。

深遠而論，則仍應數孫奇逢和陸世儀二人——特別是前者——為最。黃宗羲對夏峰學問評價並不高，然《明儒學案》稱北方學者多出其門卻是事實。孫、陸二人雖不是傑出的思想家，卻是儒學史上了不起的教育家。二人皆學術醇正平實，人格光輝，氣象俊偉，亦皆儒門中豪傑之士。身居鄉野，卻對世運瞭然於胸，掌握著時代脈動。通過他們的言教身教，他們造就和影響了一批治理國家的棟樑人才。二人都標舉內聖外王之學。從他們口中說出來，內聖外王之學不是空談，而有躬行之實，就有一種劃時代意義的特殊魅力。

前面所說遺民對清政權的兩種態度，顧炎武、王夫之的態度終其生不變；另一位偉大學者黃宗羲（1610～1695）則不同，他一生經過一個大轉折，從第一種態度轉變為第二種態度。他早歲參加反清復明活動，曾遠赴日本求援。中年（五十四歲，康熙二年，1663）以後，見匡復無望，大勢已去，始結束其顛沛流離的生活，回家鄉致力於講學著述。此後十數年間他對新政權的態度也慢慢開始轉變。康熙十八年，廷議修《明史》，宗羲雖多次婉拒清廷的禮聘，卻先後容許他的學生萬斯同、兒子黃百家以布衣入京參與《明史》的撰修。晚年在書札和文章中稱康熙帝為今聖主，聖天子，用康熙年號，承認新王朝的正統性；甚至還用過聖王一詞來肯定他的歷史地位。在一封寫給徐乾學的信裡，他稱道乾學得康熙的重用，用了「五百年名世，於今見之，朝野相賀，拭目以觀太平」這樣的讚語。《孟子·公孫丑下》：「五百年必有王者興，其間必有名世者。」作為歷史學家，黃宗羲從康熙身上看到一個聖君賢臣大時代的來臨。這樣的讚語出自一個遺老之口，是極不尋常的。（註44）

清聖祖康熙皇帝（1662～1722）八歲登基，十四歲親政，在位六十一年，是中國歷史上在位最長的皇帝，享有至高權力達半個世紀之久。康熙一朝給中國社會帶來安定和繁榮，足以媲美中國歷史上任何一個時期的盛世。如以康、雍、乾三世一百三十年來算，則是中國歷史上所僅見的長時期穩定富強。康熙皇帝本人的品德修養，好學多能，以及其尊崇儒學文治教化更是清史學家所津津樂道。中國歷史上的皇帝也沒有出過第二個像康熙那樣一生潛心向學，嚴以律己。他的道德自我要求高出許多他身邊天天口不離孔、孟、程、朱的理學大臣。自從有聖王一詞以來，他是

44. 據吳光考證，這封給徐乾學的信作於康熙二十五年（1686），時梨洲七十六歲。書札影本見吳光，《南雷雜著真蹟》（臺北：學生書局，1990），頁91-93（釋文，頁233-235）。該書附錄二文：1. 劉述先，〈黃宗羲晚節不保？——「黃宗羲討論會」之後的省思〉；2. 吳光，〈黃宗羲反清思想的轉化〉，可參看。黃宗羲的讚語固是溢美之詞，恐怕是因為他對乾學的為人知之不深。黃雖有求於徐，但他應該不是那種言不由衷，會說阿諛話的人。

中國歷史上最接近聖王標準的天子。

理學興起於宋，中國千年來中央集權、君主專制政體也從宋代形成。這樣重要的兩件歷史大事不可能沒有關係。如果說理學是宋代儒者為了對付君主權力集中專制的大變局而精心設計出來的一個策略，那也沒有錯。儒術治國本來就是中國歷史的主流思想，理學只是儒家學說在宋代應時勢推出的一個新發展。不過理學跟前代儒術很不一樣：它是一套龐大精密的系統哲學。重要的理學家都是中國歷史上大思想家。這樣高深的哲學思想如何能付諸實用，如何直接關連到具體的實際問題上？答案還是：下學上達。通過教育，通過言教和身教。理學家希望通過教育影響到社會每一階層，上至君主，下至一般讀書識字的民眾。宋代因為印刷術的發明，文教政策得以推廣，社會上讀書識字人口較前代暴增，理學家講學授徒也針對這些群眾。陳榮捷《朱子門人》^(註 45)一書統計朱門弟子四百六十七人中，有官職的只一百三十三人，佔百分之二十八。換句話說，這四百多個門弟子中，多達百分之七十二的身分只是布衣。跟從理學家講學的固然多有仕宦人家子弟，但這些人前來的目的不是為了功名，反而有因此而放棄了功名。理學家是反對習舉業的，因為這樣的讀書不是求道，而是求仕途上的發展。^(註 46)程伊川甚至對作詩作文都極起反感。理學家反對仕途這立場是有點自相矛盾的：如果個人不求顯達，不走做官這條路，雖有王佐之才，又如何落實儒家的政治理想？這問題當然很複雜。我這裡只是強調，從朱門弟子的成分就可看出，理學家講學是不針對哪一個社會階層的，絕非針對士大夫這個階層。這在宋代就是如此，不等到明代才開始。兩宋講學之風盛於南宋，故應以南宋的情況為代表。^(註 47)宋代理學繼前代儒術而興，是中世儒學的大

45. 陳榮捷，《朱子門人》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁 15。

46. 舉業是讀書人的一條出路，理學家不會不瞭解，亦不能完全予以否定。這種取士的方式不當，他們也自知無力改革。不過，講學的目的是談理想，對於心繫仕進想法現實的人，理學家當然覺得可厭。《朱子語類》，卷 107，頁 32 記錄一個學干祿者向朱子求字的趣事，可看到這位理學家的態度。朱子極不喜歡這種人，但也不至於對之疾言厲色。只要無關衛道，朱子待人真是寬厚而富人情味。「壽昌（門人吳壽昌）因先生酒酣興逸，遂請醉墨。先生為作大字〈韶國師頌〉一首，又作小字杜牧之〈九日〉詩一首，又作大字淵明〈歸田園居〉一首。有舉子亦承便請之。先生曰：公既習舉業，何事於此？請之不已，亦為作淵明〈阻風於規林〉第二首，且云：但能參得此一詩透，則公今日所謂舉業，與夫他日所謂功名富貴者，皆不必經心可也。」這是朱子的幽默，不屑中仍寓規勸之意。然而朱子之所以特別挑選淵明這首詩，以及歸田園居，也何嘗不是夫子自道，表明他早已參透了他的「歷史世界」的心跡，借詩以明志，在仕隱之間堅決做了明確的選擇。

47. 也不能說是針對士的階層，因為這個階層概念太模糊。范仲淹〈四民詩〉分詠士、農、工、商，士為四民之一。宋代讀書識字人口增加，必有從農工商家庭轉來的。只要有向學之心，就成為士。士在宋代能不能算做一個社會階層，這個問題討論起來會陷入語意爭辯。

轉向，而這個特徵也是一個至為明顯的相異之點。理學家皆士大夫階層出身，卻不認同士大夫階層的價值觀，他們泛道德化的傾向表現為一種嚴厲的批判態度，具有強烈排他性。但是他們的道德迫切感和他們的理論是有說服力的，他們的實踐方式是有效的，因此形成一股龐大的社會和輿論力量（輿論是現代用詞，當時的記載稱為眾議、物論等等），這當然也包括認同他們治國理念的政府官員們。正是這股力量最後為理學（嚴格說是朱子學）爭取到巨大的政治勝利。（註48）

程朱理學在南宋末年理宗朝已掙得官學地位。自此以後，歷經元、明、清七百年，它一直被尊奉為中國思想的正統。朱子手訂的《四書章句集註》也成為幾百年中國教育的基本教材。前面提到，宋儒的思考是有策略性的，他們的聖賢事業是一個大佈局，《四書》的集註是這佈局中一個環節。朱子說他一生精神盡用在四書上。為什麼四書的詮釋工作對他這樣重要？這要分兩點來說。第一，理學家，這裡指狹義的程朱學派，要通過四書來爭取他們在儒學傳統中的正統地位。儒學的範圍很廣。宋儒有好玩《周易》的，有重禮學的，也有專治春秋學的，也有想從私家修史發揮《春秋》大義的，而宋開國還有抱著注疏傳統不放的經學家，治學各有偏好，專雜各異，沒有統一途徑。不過，儒學的正統觀念也就在北宋時期發展完成。這個正統觀念表達孔子、曾子、子思、孟子的思想傳承。有關四書升格和這新經學形成的歷史經過不需要在這裡複述了：這是中古儒學的一件大事，學者已充分注意到。這舞台上主角甚多，當然不能說程氏兄弟獨挑大樑。然而毫無疑問二程兄弟正是這個儒學新規劃的總其成者。「表章《大學》、《中庸》二篇，與《語》、《孟》並行」，（註49）這樣把儒學的正統確定下來的譜系工作必須歸功於二程，特別是伊川。有了這樣清楚的脈絡，宋代理學發展方向也就完全確定。因此，後世所稱的儒學道統是在伊川和朱子的手中建立起來的。伊川手訂四書，明確揭示從孔子到孟子之間的道的一脈相傳關係，而朱子的四書學則是一個學術的橋樑搭建工程，使宋代理學由此跨越漢唐歷史時空而與先秦的儒學正統相承接。（註50）

48. 雖是勝利，然付出的代價也極高，故劉子健稱之為匹魯氏的勝利（Pyrrhic victory）。（匹魯氏 Pyrrhus 是古希臘城邦 Epirus 的國王，於公元前三世紀入侵義大利半島二役中打敗羅馬軍隊，但自己也幾乎赤身而返。）見 James T. C. Liu. *China Turning Inward* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988). 又參看劉子健，《兩宋史研究彙編》，〈宋末所謂道統的成立〉，頁 249-282。中國歷史上儒學對抗極權政治的勝利可說都是這種型態的勝利。

49. 脫脫等，《宋史》（北京：中華書局，1997），卷 427，列傳第 186，〈道學傳序〉，頁 1。

50. 伊川雖手訂四書，但還未以四書為名。據束景南，《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001），卷上，頁 731，孝宗淳熙九年（1182）朱子「將《大學章句》、《中庸章句》、《論語集注》、《孟子集注》集為一篇，刊刻於婺州，是為《四書集注》，經學史上『四書』之名始於此。」

第二，四書的重要性還在於它的教育功能。四書的編定，的確是經學史上偉大的成就。四書是群經中思想的精華所在，這已不用多說了。即以作為初學或中等程度語文教材而論，四書字句較之他經訓詁問題最少，且篇章簡短，文辭優美，便於記誦，也是群經中最合適的。自朱子的《集註》大行，四書遂成為七百年中國人的基礎教育課本，其影響並遍及海外儒學文化地區。通過朱子的詮釋，宋以後的儒學成為理學化的儒學，因此理學思想儘管深奧（例如伊川「性即理」和象山「心即理」的對立命題），仍能藉由四書教育深入人心，擴散到社會每一階層，成為維繫社會家庭個人的共同規範。理學本質上是系統哲學，而能收到「化民成俗」的驚人效果，教育是主要手段，而四書教育又是理學教育的骨幹。在程朱理學傳統中，這個以四書為主的新經學又是孔孟學統之繼。

理學家都抱得君行道之心，理學的大佈局就是針對專制帝王這個權力中心；理學家對帝王教育之重視自不待言。宋以後歷代帝王教育莫不首重四書，特別是《大學》一篇。對一般讀書人而言，《大學》是初學入德之門；對帝王來說，修齊治平更是他一生必經的進程。朱子的私淑弟子真德秀因此專為宋理宗編寫了一本政治教科書《大學衍義》。《大學衍義》引伸格、致、誠、正、修、齊之義，證以群經諸史，但缺治國平天下部分。對真德秀來講，前面六個節目是基本，講論這個就夠了。這還是反映宋代理學家的看法。到了明代，丘濬補其所缺，成《大學衍義補》，憲宗成化年間奏上。這兩部書把《大學》改成一部帝王為君之術的書。《大學衍義》在元代宮廷的教化力無與倫比，前後有過多種蒙古文譯本，自泰定帝起被列為經筵必講之書。清康熙六年，熊賜履上萬言疏，亦以此書「敘千聖之心傳，備百王之治統」、「伏願皇上朝夕講貫」。以後又進呈滿文翻譯《大學衍義》，以為皇帝清燕之暇之留神翫閱，「則內聖外王之道，修己治人之術，寧俟他求焉？」並請付梓，「廣行頒布，俾八旗子弟誦習講求，明體達務，備國家異日之用。」（註 51）但無論真德秀或邱濬，都沒說過大學是內聖外王之學，到了清初，才流行這講法。

歷代記錄皇帝讀書最詳細的資料莫過於康熙朝的《康熙起居注》（註 52）。這部分資料已被學者廣為利用，康熙皇帝誠心向學，用力之勤，已不是新鮮話題。但這是內聖外王之學轉為帝王之學的關鍵，所以我還是參考了學者整理出的資料做簡單的敘述。康熙皇帝一生服膺朱子，惟朱子學是從，自言「讀書五十載，只認得朱子

51. 熊賜履，〈進呈大學衍義疏〉，收於《皇清文穎》，《四庫全書》集部總集類 388，卷 28，頁 2。此文作於康熙十年至十四年間，時賜履任翰林院掌院學士兼禮部侍郎，經筵日講官。

52. 中國第一歷史檔案館整理，《康熙起居注》（北京：中華書局，1984）。

一生所作何事。」^(註 53)他研求儒學經史最密集的階段是康熙十年(1671)到二十五年(1685)這十五六年間的日講——或稱經筵日講——時期。也就是在他十八到三十三歲青壯年期間。這十幾年日講的內容依次為《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》(間加《通鑑綱目》)。亦即按照朱子學統,先研讀四書。到康熙十六年四書講完,才開始講《書》、《易》兩經,同時讀《通鑑綱目》,最後才是《詩經》。^(註 54)日講的主題自然離不開內聖外王。這可以從講義內容以及康熙的示諭得知。^(註 55)在日講中,康熙始終是最積極主動的角色。講官講完,他覺得意猶不足,「朕心終有未慊」,自己還覆講一次。後來乾脆自己先開講,再由講官敷陳。照他的說法,講學必須「互相闡發,方能融會義理,有裨身心」。實際上,他是在他身邊的碩學名儒理學大臣當中爭取他的義理詮釋主導權。

四書日講結束後,二十四歲的康熙皇帝自忖已得朱學(四書加上《通鑑綱目》)真傳,就下令講官把講章整理成書,親自寫了一篇序。《康熙起居注》於十六年十二月初八日庚戌記下「是日,上親製〈日講四書解義序〉」。^(註 56)這篇序文已把康熙以道統傳人自居的心意表達出來。中有云:

……蓋有四子而後二帝三王之道傳,有四子之書而後五經之道備。四子之書,得五經之精意而為言者也。……道統在是,治統亦在是矣。……朕紹祖宗丕基,孳孳求治,留心問學,命儒臣撰為講義。……誠因此編之大義,究先聖之微言,則以此為化民成俗之方,用期夫一道同風之

53. 愛新覺羅·玄曄,《朱子全書·序》。

54. 參考白新良,《清史考辨》(北京:人民出版社,2006),〈經筵日講與康熙政治〉,頁141-155。

55. 《四書解義》之中,內聖外王一詞隨處可見。例如:「內聖外王之道備於孔子。」、「大學一篇……在初學為入德之門,而極其至,則內聖外王不越乎是。」、「所以大人之學,在止於至善。此脩己治人之全功,內聖外王之要道也。」、「自孟子願學孔子,獨以仁義勉惠王,而內聖外王之學遂大明於天下。」、「按:孟子歷敘羣聖,發明內聖外王之學,其功甚偉。」此亦屢見於日講經史之解義,不具引。見於示諭中,如康熙十六年五月二十四日:「諭翰林院掌院學士喇沙里,陳廷敬,侍讀學士葉方藹,侍講學士張英:卿等進講啓導,一一悉備,皆內聖外王、修齊治平之道,朕雖不敏,罔不孜孜詢之,每講之時,必專意以聽。」又康熙五十一年熊賜履死後,康熙懷念老臣,諭令提拔他的獨子,憶及當初立講官之時,賜履「即早夜惟謹,未嘗不以內聖外王之道、正心修身之本,直言講論,務得至理而後已。」

56. 中國第一歷史檔案館整理,《康熙起居注》,第1冊,頁339。

治，庶幾進於唐虞三代文明之盛也夫！（註 57）

這完全是一付程朱道學家口吻，只不過身份換成了一個滿人皇帝。道學家以道統為承當，卻不敢以治統為承當，蓋治統乃指歷代帝王之統緒。康熙皇帝以治統為承當，不在話下；但身為皇帝而以道統之傳承自任的，康熙是中國歷史上第一個這樣有大作為的皇帝。他雖然不明言，也一再表示謙抑，但一生最強烈的欲望就是要在自己身上實現帝王的聖賢化。（註 58）果能如此，道統和治統就集於皇帝一身。這就是他所理解的內聖外王合一之道。兩千年來儒家追求的聖王理想，卻在歷史上以康熙皇帝這種內聖外王型態實現出來。誰知這個帝王型態一出現，後世就再也沒有臣子敢批評他們的皇帝。這是任何一位先儒做夢也夢不到的事。

康雍乾三代一百三十多年是中國歷史上最長的盛世，隨著海內外的平定國家日漸富強，皇帝的自我意識也膨脹到極點。像內聖外王這樣好聽的話，自然最合帝王口味。不但臣子拿這句話恭維他們，皇帝自身也經常提到這句話以自重。但是這句話在康熙和乾隆之間已經有個語意變化。康熙皇帝只是很嚴肅的要大家講求內聖外王之學而已（臣子當然也就跟著唱和）。他雖然以此自勵，並通過典禮制度把道統治統合一的意識型態表現出來，（註 59）但他還沒有做到往自己臉上貼金的地步。乾隆皇帝則不然：他把內聖外王變成一己的專利。康熙時期儒學家談經世致用還會套用內聖外王這句話，到了乾隆朝就再也沒有學者敢這樣套用了，因為只有皇帝才配講內聖外王之學，人臣哪有資格談這個？（註 60）於是內聖外王之學在乾隆手裡就徹底變成了帝王之學。但不管這是對人君的諛詞也好，或是人君自諛之詞也好，在清代這兩個皇帝身上，它都產生了顯著的儒學教化的政治效果。披上了「內聖外王」這件華麗外衣的儒學（朱學），居然就被盛世的異族皇帝所接受所擁抱，而成為專制君主主動規範自己的道德標準。諷刺的是，一旦皇帝自覺以儒學規範自己，儒學

57. 玄燁，《日講四書解義》，《欽定四庫全書·經部·四書類》（臺北：臺灣商務印書館，1986），〈御製日講四書解義序〉，頁 1。

58. 他在序中一開始說「萬世道統之傳，亦萬世治統之所繫也」，好像他的努力是在為異族統治的合法性尋找支柱。但這不是他野心所在，這個目標太低，根本不在他眼裡。他真正的目標是成為朱子的傳人，置身儒家聖賢之中。

59. 參看黃進興，〈清初政權意識型態之探究：政治化的道統觀〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，58.1（臺北：1987），頁 105-132。其中最有象徵意義的兩件事，一是康熙二十三年聖駕幸魯，晉謁孔廟，對孔子行三跪九叩之禮，由孔尚任奉旨依議進講〈大學〉聖經首節，講義曰：「此一章書，是言脩己治人、內聖外王之道。」並將曲柄黃蓋留置廟中，以示其崇聖之意，異於前代；二是次年規建傳心殿，設孔子牌位，與三王五帝周公並祀，祭器視同帝王廟。

60. 乾隆皇帝不但把內聖外王攬為己有，甚至對北宋大臣以天下興亡為己任，也斥為大逆不道。

家的政治優勢也就不再。正如黃進興指出的，道統與治統結合的結果造成以扶持道統自任的士人，頓時失去了與政治權威抗衡的思想憑據。^{（註 61）}這等於理學家棄守崗位，把監控君權的神聖職責讓出來而自廢武功。這是理學政治成就的顛峰，但也因此幾乎自斷了生路。儒學的歷史命運總是充滿著無奈的反諷與作弄。^{（註 62）}

以上兩節考察內聖外王這個詞的原始形成（word origins），及其在中世以後士大夫文化中種種不同的用法。這樣的探討可以算是一種文化詞源學（cultural etymology），雖然這個名稱並不是很常用，但也不是我的發明。即使像民主（democracy）、階級（class）等政治術語也有觀念史的層層語意，內聖外王一詞用法的發展更必須從社會和文化層面去瞭解。

內聖外王是魅力無窮的道家語言。它既非先秦儒學的用語，也非理學家講學論道的用語。它的流行是因為程明道首先用它來稱道邵康節。由於明道這樣使用它，很快它就變成一個用來恭維別人的頌詞。作為一句頌詞而具有這樣亮麗的形式，在士大夫文化中自然受到矚目。自宋至明，它就一直為一般士人所喜用，以至於流為一句被濫用的成語。用過這個成語加在別人身上的或被別人用這個成語加在身上的，儒者、道士、文士、書生、小人、君子各種人物都有。其間也有學者用它來強調經世致用之學的。但它的修辭魅力發揮到最大的效果則見於這個詞最終竟然成功的打動了雄心萬丈異族帝王的心，從一個對人君的諛詞一躍成為帝王之學的代稱。

從這樣複雜的背景看，內聖外王一詞之無益且有害於儒學思考，絕對不宜用之表述儒家思想，已昭然若揭。它並非在儒學的土地上生長的，它的偶爾被借用，是因為它有一種不可抗拒的文字誘惑力。嚴格的概念思考都要做到如朱子所說的「於其間文理密察，有不可以毫釐差者」的地步，所謂「失之毫釐，謬以千里。」羅素曾經說過，喜馬拉雅山頭頂上一滴雨，偏東一點就落到太平洋，偏南一點就落到印度洋。借用一個詞，看似意思差不多，實則它的表現力，它的風格，以及這個詞的使用歷史，都足以影響我們對文獻的詮釋。宋代理學大儒不使用內聖外王這個詞，正因為這個詞不可使用。^{（註 63）}

語言的魔術力量真可怕，內聖外王是極佳例子。清朝皇帝用了它而摧毀了清代理學，熊十力用了它而扭曲了孔子思想和整個經學和理學傳統。它對儒學的傷害已經夠大了。如今學者還要依憑它做思想和文化的論述，正表示他們並沒有搞清楚這

61. 同前註 59 引文。

62. 我認為這是清中葉以後考據學取代義理之學的最主要原因。

63. 朱子曾經警告過：「釋老之書，極有高妙者，句句與自家箇同。但不可將來比方，煞誤人事。」朱熹，《朱子語類》，卷 126，頁 19。

個詞的底細。

不錯，中國文化是有德業並重的思惟習慣。《易·繫辭傳》有「盛德大業」之語。王夫之發明其義，以易學為「崇德廣業」，「四聖一揆」。晚明學者也愛說「天德王道」。儒學思想有這兩面，決無可疑。對於人物，中國人也從這兩方面去稱讚他，如「宏功懋德」之類。到現在，這類成語還真不少。用於醫者，則說「德術兼備」，用來輓死者，則說「德業常昭」，都有特定語境，不能亂用。例如對一位學者，不能稱讚他「品學兼優」，因為這是對學生的評語。固然，最高的讚語莫過於「內聖外王」。但「內聖外王之學」只是程明道的一句讚嘆辭，它也有它確定的語境，不能放在儒學的語境裡去解釋，而視為明道自己的準則。果真內聖外王是儒學的規劃，如余英時先生所堅信的，那麼明道讚嘆康節的「內聖外王之學」，對明道來說，豈非就是他心目中的聖人之學。內聖外王之學怎能等同程子的聖人之學！如此去曲解理學，其後果就非常嚴重了。下面我就拿《朱子的歷史世界》其中兩個問題作為例子試做分析。

四、《朱熹的歷史世界》對理學的扭曲

《朱熹的歷史世界》的副標題是「宋代士大夫政治文化的研究」，另一本書（它的續集）書名《宋明理學與政治文化》，二書的重點都在政治文化這領域。作者從史學探討儒學家的政治參與。這樣的研究並無任何可批評之處。三十年前宋史專家劉子健討論〈宋末所謂道統的成立〉一文中，開頭就說：「講中國哲學史和思想史的著述很多，絕大部分是著重在哲學的體系和思想的內容，可是並不把這些哲學和思想跟當時的政治演變聯繫起來一塊兒討論。所以這些著述可以說只是哲學和思想本身的歷史，而這裡想提出來討論的是綜合的歷史，重新檢討哲學思想和政治兩者之間互有關連的經過。事實上，哲學和思想絕不限於抽象的理論，常常受到政治環境的刺激而發生反應。有的反應是空論，並不影響到現實的政治。而有的反應的確對當時的政局有相當的刺激，捲入了政治的糾紛，甚至成為政治體制的一部分。這種情形，在宋代有很明顯的例證。」⁶⁴這是類似的歷史學家觀點，值得思想史研究者的重視。事實上，不是搞哲學的人才不知歷史。我以前批評過錢穆的《宋明理學概述》和《朱子新學案》二書。錢先生是歷史學家，為什麼會對歷史那

64. 劉子健，《兩宋史研究彙編》，〈宋末所謂道統的成立〉，頁 249。

麼不感興趣？二書研究宋明理學家，對主角的歷史背景竟無一語道及，這也是奇怪的事。理學思想不但跟政治有密切關係，而且自宋逮明，不斷深入民間，形成社會動力，使得地方教育得以推行，鄉里福利、公益事業得以發展，公義觀念得以孕育。理學的地方勢力無遠弗屆，荒廢的官府事業，它接辦；糧食欠收，它設社倉賑災；它廣結善緣，做功德，在地方上修建先賢祠宇，搶佛道的地盤。因而理學的教化力量也成為社會的道德規範。劉子健「綜合的歷史」的研究題目包括了一些這種理學事功。

因此在儒學傳統中，德和業是不變的常，是固定的有。而這個傳統在歷史中的發展，其途徑和方向，個別型態和內涵，則是變。關於業，我們還可以加上一點：儒學在歷史上有一個終極的任務要完成，就是使天下復歸於道。孔子說：「朝聞道，夕死可矣。」聽到消息傳來，得知道已降臨，這時候死亦瞑目了。（註 65）余英時先生以「人間秩序的重建」為儒學的終極關懷，得其神髓。

如此說來，《朱熹的歷史世界》的基本論點似乎就沒有評論的必要了：這都應是可接受的觀點。但如果這本書的基本論點就只有這麼多，並沒有太多新奇之處，恐怕作者也不會投入這樣龐大的心力在這個題目上。其實這本書是在做一番石破天驚的翻案工作，作者自許為「哥白尼迴轉」。（註 66）那就是說，它試圖翻轉過去學者（那些他稱為「道統論大敘事」的現代化身）對儒學和宋儒的認識。它不但批評思想史研究者割裂了思想和政治實踐，也暗中批評了劉子健某些史學觀點。此書不認為南宋儒學把注意力轉向內在（turning inward）。（註 67）根據作者的基本假設，內聖外王是儒學的規劃，實現內聖外王是儒者的時代使命。北宋王安石有過此機會，以後儒者莫不希冀得此殊遇，因此從未放棄過政治方面的努力。王安石典範猶存，「王安石留下的巨大身影是揮之不去的。所以我們有充足的理由說：朱熹的時代也就是『後王安石時代』。」（註 68）說得明白一點，南宋不是「朱熹的時代」，不是「朱陸的理學時代」，而是「後王安石時代」。本節集中討論兩個問題，即書中道統、道學之辨和儒學、理學（或道學）之分，後者即與「後王安石時代」一說

65. 此據何晏集解，皇侃義疏，《論語集解義疏》（臺北：藝文印書館，1966），卷 2，頁 29 解釋。

66. 余英時，《朱熹的歷史世界》，上篇，頁 182。

67. 「轉向內在」是劉子健的觀點，參看其書 *China Turning Inward*。這在劉書是一個豐富複雜的概念，指的是文化制度各方面的內部整合，深化和專精化等，當然也包括思想領域，但並非限於思想本身。筆者並無尊劉氏為史學權威之意，只不過認為他的著作有很高的參考價值。至於劉書「轉向內在」的論點是對是錯，或對在哪裡錯在哪裡，不在本文討論範圍。

68. 余英時，《朱熹的歷史世界》，上篇，頁 19。

有關。

對余英時先生來說，「道統」一詞的用法至關緊要。他不但在《朱熹的歷史世界》中討論此問題，並引陳榮捷的意見以為對照，後來又在《宋明理學與政治文化》書中重複其意，把前書有關部分全部搬移過來，可見他對這個問題的重視。他的結論是：陳筆下的道統兩字是朱子的女婿大弟子黃榦以後的新用法，與朱子〈中庸序〉的道統概念頗有距離。過去從來沒有人懷疑過黃榦會誤解他先師的話，或別出心裁。歷來學者的理解（包括陳榮捷在內）都認為黃榦的道統說是承襲朱子的。這是理所當然，因為黃榦在朱門的地位相當於朱子的傳人。余先生就是針對這理所當然的常識理解做翻案。

道統和道學自有不同涵義。這兩個詞到宋代還是新興詞彙，並非於古有之。道學一詞起於北宋。程伊川即自稱其學為道學。《伊洛淵源錄》卷8載他一篇為早期門人李籲（字端伯）寫的祭文，開頭就說：「嗚呼！自予兄弟倡明道學，世方驚疑，能使學者視傲而信從，子與劉質夫（劉絢字質夫）為有力焉。」（註69）伊川雖未明言，但他心中的道學觀念應當是很明確的：伊川的道學也就是朱子的道學。程朱學派以他們倡導的理學為上接孔孟聖人之學，通稱這個學統為道學。

至於道統，據余先生考證，朱子的文集最早使用此詞是在淳熙八年（1181）〈書濂溪光風霽月亭〉一文中：「惟先生承先畀，系道統，所以建垂緒，啟佑於我後之人者。」（註70）余先生並指出：「他（指朱子）用道統兩字，以我所見，此為最早，但其意指不很明確，可以上起堯舜，也可以下迄孔孟。大概此時他的道統觀念還沒有完全確定。」（註71）余先生的意思是說，大概這時候朱子對道統、道學這兩個觀念還沒完全分清楚。如果分清楚，朱子在這裡只能用道學，而不能用道統兩字。「朱熹從淳熙八年初用『道統』一詞，兩年後界定『道學』的涵義，到淳熙十二三年增改〈中庸序〉，前後經過四五年的時間，才對這兩個重要觀念的分野完全釐清了。」（註72）按淳熙八年，是年朱子五十二歲，他已完成了四書工作，他的思想完全成熟，次年就是他刊刻《四書章句集註》的那一年，說他還花了四五年時間

69. 朱熹編，《伊洛淵源錄》（臺北：藝文印書館，影印中央圖書館藏明本，四庫善本叢書，1965），卷8。

70. 語出朱熹，《朱子全書》，第5冊，卷84，頁3984。惟據張亨所考，則早兩年，即淳熙六年，朱子知南康軍所發布的牒文中，稱「濂溪先生虞部周公，心傳道統，為世先覺」，已用「道統」二字。見〈朱子的志業——建立道統意義的探討〉，收入張亨，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化，1997），頁285-349。

71. 余英時，《朱熹的歷史世界》，上篇，頁41。

72. 同前引，頁42。

才把兩個觀念分別清楚，難以置信。況且「道統」、「道學」都是當時的理學詞彙，本身沒有任何語意包袱，其定義是由理學家自己決定的，而道學的觀念北宋程伊川就用，不待朱子界定；道統一詞，亦非經書用語，其義何需釐清？對朱子來說，道學、道統根本不發生觀念混淆的問題。

程朱的道學觀念是以宋代理學（狹義的解釋）上接孔孟儒學，視為學術正宗，乃天理正道之所以傳。孔子是儒學的開創者；孔子以前無所謂道學，只有道統。這是區分道學和道統的一個角度。至於朱子的道統，他的意思是指自古以來（或從古到今）聖賢傳承之統。這用法在紹熙五年（1194，時年六十五）〈滄洲精舍告先聖文〉中十分確定。全文如下：（註73）

維紹熙五年歲次甲寅，十有二月丁巳朔，十有三日己巳，後學朱熹敢昭告於先聖至聖文宣王：恭惟道統，遠自羲軒，集厥大成，允屬元聖。述古垂訓，萬世作程。三千其徒，化若時雨。維顏曾氏，傳得其宗，逮思及輿，益以光大。自時厥後，口耳失真，千有餘年，乃曰有繼。周程授受，萬理一原，曰邵曰張，爰及司馬。學雖殊轍，道則同歸，俾我後人，如夜復旦。熹以凡陋，少蒙義方，中靡常師，晚逢有道。載鑽載仰，雖未有聞，賴天之靈，幸無失墜。逮茲退老，同好鼎來，落此一丘，羣居伊始。探原推本，敢昧厥初？冀以告虔，尚其昭格，（註74）陟降庭止。惠我光明，傳之方來，永永無斁。今以吉日，謹率諸生恭修釋菜之禮，以先師兗國公顏氏、郕侯曾氏、沂水侯孔氏、鄒國公孟氏，配濂溪周先生、明道程先生、伊川程先生、康節邵先生、橫渠張先生、溫國司馬文正公、延平李先生從祀。尚饗。

這篇告文具體敘述道統（陳榮捷稱為新道統）的傳承。（註75）文中根本沒有提到所謂道學，反而因為把司馬光（和邵雍）也拉進來，不得不加上一句「學雖殊轍，道

73. 朱熹，《朱子全書》，第5冊，卷86，頁4050。

74. 昭格猶昭假。《詩》大雅烝民：「天監有周，昭假于下」。《集傳》假音格，「能以昭明之德，感格于下。」又昭本訓日之明。鄭箋：「假，至也。天視周王之政教，其光明乃至于下，謂及眾民也。」此處朱子或從鄭說訓格（假）為至：祈求你的光輝來臨。故下文云「惠我光明」：帶給我們光明——「天不生仲尼，萬古如長夜。」

75. 陳榮捷先生認為道統這個觀念宋代以前就有，並非理學家所建立。由於朱子把理學家也加進他的道統中，故稱之為新道統。見氏著，《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988），〈新道統〉，頁429-435。

則同歸」的話。朱子的大意是說：遠古三皇五帝的道，至孔子而集其大成。孔子「述古垂訓」，使得道統可遠溯至羲、軒。孔子為萬世定道，而曾子、子思、孟子得其傳，並發揚光大。至宋代，北宋五子與司馬氏繼之，而朱熹承其緒，不敢隕越失墜。這就是朱子心目中的儒家聖賢相授受的統緒，亦即道統。細節不論，文中所述的道統就是黃榦《聖賢道統傳授總敘說》所本。^(註 76)陳榮捷〈新道統〉一文所論，完全正確。

現在可回頭看朱子在淳熙年間寫的兩篇頌讚周敦頤的文章。其時朱子已篤信濂溪太極圖說，確定濂溪為北宋理學開山無疑，已非早期編《伊洛淵源錄》時游移於二程與濂溪之間的態度。^(註 77)〈書濂溪光風霽月亭〉一文作於淳熙八年。時朱熹知南康軍，主白鹿洞書院，四月六日帶領友伴生徒一行人往拜濂溪書堂於廬山之麓，說太極圖意。退而周氏後人設饌於光風霽月亭，因書此以誌。^(註 78)文中言濂溪先生「承先畀，系道統，所以建垂緒」^(註 79)，即延續聖賢道統之意。蓋朱子認為伏羲氏始創八卦，衍生陰陽柔剛大《易》之理，〈太極圖〉為得古聖人之微旨。^(註 80)對朱子而言，理學家或道學家的責任就是把世世聖賢相授受的道統延續下

-
76. 朱子的道統論不帶絲毫政治意圖，而宋末道統論成為官方意識型態，則是政治算計。當時先是宋金對峙，北方的金國統治者正大力推行儒術，之後蒙古滅金，亦獎崇儒術，南宋與北方異族爭正統，必須以道統的傳承者自居。參看劉子健前引文和前引書。後世史家於是以前道統所在決定治統的正統地位，亦即認為政權的合法性必須建立在儒家一脈相傳的道統上。此一史家觀點宋以後沒有一個野心家（包括洪秀全）曾成功的挑戰過。由此看來，歷史上「傳統中國」的儒學實比西方的教會具有更大的權力和威望。道統觀念的象徵意義如此重大，它的政治功能如此之巨，果真這個傳承的論述是黃榦自己編出來的，其實是將朱子的道統跟道學混合起來，跟他先師的說法有別，那麼黃榦這個人就大有研究價值，而他的頗為平凡的歷史地位更必須重新評估了。
77. 朱子在乾道年間草《伊洛淵源錄》時，尚在尋訪濂洛傳承關係的資料和證據。參看陳祖武，《中國學案史》（臺北：文津出版社，1994），頁 35-40。
78. 此處及下一史實具見束景南，《朱熹年譜長編》，卷上，頁 698-702。
79. 朱熹，《朱子全書》，第 5 冊，卷 84，〈書濂溪光風霽月亭〉，頁 3984。
80. 朱子哲學建立一個無所不包的形而上學體系。把君主地位放進去，予以定位，是體系的邏輯發展。他之所以全心全意接受周敦頤的〈太極圖說〉，我猜想也是這個原因。〈太極圖說〉源於道教煉丹術，朱子不會不知道。但是先秦儒籍對絕對君權無法定位，儒學家也不能直接採用道家老子或法家韓非的思想。而「無極而太極」正是給皇極「定性」最玄妙的詮釋。在宋儒的思想裡，君位最好是虛的，這點朱子說得非常清楚。他們的君主理想不是一個集道統和治統於一身，而是一個能順著道德要求，願意把權力交出來，與股肱之臣共治天下的堯舜。歷史上的堯舜是不是這樣，我們不知道；甚至這是不是孔子心目中的堯舜，我們也不能確定。不過，孔子說過：「無為而治者，其舜也與？夫何為哉？恭己正南面而已矣。」（《論語·衛靈公》）恐怕他是有這種思想的。孟子則明白的說過「五百年必有王者出，其間必有名世者」這樣的話。君臣共治天下的確是他的政治要求，而這應當也是宋儒追求的政治理想。關於周子〈太極圖說〉的來源，參考束景南，〈周敦頤太極圖說新論〉，《中國社會科學》，2（北京：1988），頁 87-98。該文考證道教

去。這樣確定的文義還有什麼可懷疑的？

余先生提到朱子兩年後的一篇文章，則是〈韶州州學濂溪先生祠記〉。淳熙十年，朱子在福建武夷山居，築武夷精舍。五月四日，韶州州學教授廖德明新修濂溪先生祠，為作記，即此文。這篇文章寫得極好，可見朱子對濂溪尊信之深，故能寫得如此真切。大略云：

秦漢以來，道不明於天下，而士不知所以為學。……夫如是，是以天理不明而人欲熾，道學不傳而異端起。……宋興，……有濂溪先生者作，然後天理明而道學之傳復續。蓋有以闡夫太極陰陽五行之奧，而天下之為中正仁義（按：「中正仁義」為濂溪語）者，得以知其所自來；言聖學之有要，而下學者知勝私復禮之可以馴致於上達；明天下之有本而言治者，知誠心端身之可以舉而措之於天下；其所以上接洙泗千歲之統，下啓河洛百世之傳者，脈絡分明而規摹宏遠矣。（註81）

這裡兩處用「道學」一詞而不及「道統」，並無深意，只不過因為秉新修祠之事者為韶州州學，故文中偏重學的事。濂溪既是系道統，也是續道學。道統方面無須重複兩年前的話，故朱子此文特別表彰濂溪的道學。文中的太極陰陽五行、聖學克己復禮、言治則以誠心端身為本，都是道學的內容。道統是就聖賢傳授血脈、其淵源流衍而言，不是指儒學的內容或詮釋。道統、道學各有所指，朱子對自己的用法怎麼會搞不清楚？

余英時先生把朱子的道統、道學的觀念解釋為對古代兩個歷史階段所作的區分。按照他的了解，朱子認為孔子以後只有道學，無道統。這真是個稱得上驚世駭俗的議論，足以打翻掉整個朱子學派傳統。為什麼他會有這樣離奇的想法？在我看來，這是他心中內聖外王觀念在作怪。現在先引他一段文字，再繼續討論：

從上面的分析中，我們得到一個明確的認識，即朱熹有意將「道統」與「道學」劃分為兩個歷史階段：自「上古聖神」至周公是「道統」的時代，其最顯著的特徵為內聖與外王合而為一。在這個階段中，在位的聖

逆施成丹的「無極圖」，以及順行造化的「太極圖」一圖二用，是周敦頤「無極而太極」的思想源頭。

81. 朱熹，《朱子全書》，第5冊，卷79，〈韶州州學濂溪先生祠記〉，頁3768-3769。

君賢相既已將道付諸實行，則自然不需要另有一群人出來，專門講求道學了。周公以後，內聖外王已分裂為二，歷史進入另一階段，這便是孔子開創「道學」的時代。宋代周、張、二程所直接承續的是孔子以下的「道學」，而不是上古聖王代代相傳的「道統」。所以嚴格言之，朱熹筆下的「道學」兩字與後世通行的觀念雖無大出入，但他的「道統」一詞卻具有特殊涵義，與宋以後的用法不能混為一談。（註82）

文中所謂「上面的分析」，主要是指他對上述朱子淳熙八年、十年和紹熙五年三篇文字以及《中庸》特別是〈中庸序〉所作的評論。上述三篇文字，我們已經逐一檢查過了，文義都顯豁明白，沒有任何觀念不清楚的問題。余先生因為有預設立場，所以把文字都看顛倒了。但是討論到此還不能結束，因為還有〈中庸序〉的問題要分辨。這篇序是余先生認為支援他翻案最有力的證據，讓我們研究一下究竟它隱藏著什麼證據。

今日看到的〈大學章句序〉和〈中庸章句序〉都成於淳熙十六年己酉（1189），在二、三月之間，二者相隔一個月。這是朱子最後的改定本，比〈滄洲精舍告先聖文〉早五年寫成，但距離淳熙八年的〈書濂溪光風霽月亭〉則足足有八年之久。按朱子於淳熙九年首次刊刻《四書集註》後，六、七年間屢作文字節次修改，而於《中庸》、《大學》二書所改尤多，於淳熙十三年〈答詹帥（儀之）書三〉中自言「〈中庸序〉中推本堯舜傳授來歷，添入一段甚詳。《大學》格物章中，改定用功程度甚明（按蓋指補傳「至于用力之久」以下的話），刪去辯論冗說極多：舊本真是見得未真。」（註83）淳熙十五年修訂《集註》成定本，遂於次年寫定二書序文。

《中庸》的序文很長，它談到道學之傳，也談到道統之傳，二者涵義有別，但關係密切。現在我把文中關鍵部分摘錄並貫串起來，可以看出二者的關係，由此凸出子思在儒學傳承中的特殊地位：

《中庸》何為而作也？子思憂道學之失其傳而作也。蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。其見於經，則「允執厥中」者，堯之所以

82. 余英時，《朱熹的歷史世界》，上篇，頁43。

83. 朱熹，《朱子全書》，〈答詹帥書三〉，第2冊，卷27，頁1205，詹儀之是朱子委託在桂林重刊《四書集註》的晚輩道友。

授舜也；「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」者，舜之所以授禹也。堯之一言，至矣，盡矣，而舜復益之以三言者，則所以明夫堯之一言，必如是而後可庶幾也。……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，則天下之理，豈有以加于此哉？自是以來，聖聖相承：若成湯、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，于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。……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。……然而尚幸此書之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以續夫千載不傳之緒；得有所據，以斥夫二家似是之非。蓋子思之功於是為大，而微程夫子，則亦莫能因其語而得其心也。（註84）

朱子這篇序文用了道學和道統二詞，旨在說明後世（孔子以後）道統的傳承必須建立在道學的傳承上面。根據他的認識，遠古聖神的道是不需要用學術（道學）來承載的。聖聖心傳，自然就形成道統。一直到孔子還是這樣。孔子整理六經，還是述而不作，並且他的一言一語就是聖人的道理。不過他的六經已經構成後世道學的基礎了。這情形到曾子就開始改變。《大學》一書分經和傳，經是前聖所述，而傳的部分則是曾子發揮經文的大義，是作而不是述。曾子開後世著作的先河。但是曾子的作，還是直接得自孔子。孔子的意思，「三千之徒，蓋莫不聞其說」，只是「曾氏之傳，獨得其宗，於是作為傳義以發其意。」（註85）這情形到了子思又有所改變。子思並非親炙於孔子或曾子之門，他的時代已去聖稍遠，他只能通過研究上溯先聖所述，並加以演繹。「于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。」《中庸》一書發明「虞廷十六字」心法，使在六經基礎上開始建立的道學得以賡續，道統之傳得以確定。這就成為後世儒學的模式。戰國中期的孟子，北宋的二程，皆推明是書，「以承先聖之統」，「以續

84. 朱熹，《四書章句集注》（臺北：臺灣商務印書館，1968），〈中庸章句序〉，頁1-3。

85. 同前引，〈大學章句序〉，頁2。

夫千載不傳之緒」，使人心得正，異端邪說無所立足。子思之功於是為大。凡是為一本書寫序文，都應當把書的作者放在中心位置。我這樣把文義貫串起來看，庶幾得朱子作序的旨要。

〈中庸序〉沒有講什麼內聖外王之道；相反的，朱子認為遠古聖聖相傳，不過是簡單的道理，即存天理，去人欲，明察心之公（道心）私（人心），而守正不失。所謂密旨、心法，不外乎此，本身並非高深玄理。孟子王霸之辨，是天理人欲之分；朱子與陳亮爭論王霸義利，這個分際也是關鍵。必須指出，王道的實現是任何一個時代都可以發生的，不是一個歷史階段。所以孟子說「以齊王，由反手也。」（〈公孫丑〉上）朱子的想法當然也是如此：只要君心正，王道就有了實現基礎。陳亮的勢位說是接受漢祖唐宗以來絕對皇權這事實，不要白費心力專注於「格君心之非」。這當然不是朱子所能苟同的。（註86）

〈中庸序〉特別提出道統之傳，正是要強調道統在理學思想的中心地位。孔子以後，道統必須賴道學的扶持而延續，並非孔子以後就沒有道統。而余英時先生則把朱子的意思解釋成周公以後中國就沒有道統，只有道學，道學繼道統而起。這是對朱子思想最嚴重的誤解。誤解的成因正是內聖外王這個觀念上的蔽。由於這個蔽，他把相關文獻都往這個預設立場上扯，而且越扯越遠。他認為道學跟道統沒有承載關係，那麼道學的功能是什麼？他說道學所傳授的是道體，而不是道；子思（或朱子的子思）所演繹的虞廷十六字是指道體而言，不是堯舜聖人之道，內聖外王才是堯舜聖人之道。（按：體用之分是分析性（或哲學）的講法。）朱子明明說過，道兼體用而言，體用不離，哪有只傳道體而不傳道之理？這樣去理解理學思想實在離譜，不須細辨。

觀念的蔽障不但影響文義解釋，而且還影響對資料的取捨。《朱熹的歷史世界》討論宋以後的道統論時，（註87）引用明末劉宗周的〈三申皇極之要疏〉。劉宗周的文集目前有兩個本子最便利用，一個是四庫全書本《劉戡山集》（北京：商務印書館，2006），另一個則是由戴璉璋、吳光主編、鍾彩鈞編審的《劉宗周全集》

86. 陳亮的思想是認為手段和目的是可以分開的。這也是理學家所不能接受的功利主義觀點。從孟子開始，儒者就很清楚的意識到手段和目的的關係問題。目的再高尚，也要手段正確。在儒家政治觀念裡，手段正確性比什麼都重要，得之不由其道，就跟兩情相悅的男女鑽門扒洞去偷窺對方無異。所以孟子告訴淳于髡說：如果救天下的方法不只一端，那當然不妨用點變通辦法；但如果只有道可以救天下，就根本不存在權宜的問題，因為道與權是不相容的。（〈離婁上〉）這種對道德原則的執著和不妥協態度，無疑大大的限制了儒者在政治領域的事功發展。

87. 余英時，《朱熹的歷史世界》，上篇，頁45-46。

（臺北：中研院文哲所，1996 年初版）。大家都曉得，參考明末清初這個時期的文獻資料，應避開四庫全書，因為四庫館臣對於稍涉敏感的文字都會大加刪改。這篇奏疏即是一例，兩個本子開頭一大段文字大異：

四庫本《劉戡山集》卷3：

臣聞古之帝王，道統與治統合而為一，故世教明而人心正，天下之所以久安長治也。及其衰也，孔孟不得已而分道統之任，亦惟是託之空言以留人心之一線，而功顧在萬世。又千百餘年，有宋諸儒繼之，然人自為書，家自為說，且遭世喪亂，為力愈以艱已。而究之治統，散而無歸，則亦斯世斯民之不幸也。洪惟我太祖高皇帝，天縱聰明，即位之後，即表章朱熹之學，以上溯孔孟，直接堯舜以來相傳之統。于是世變風移，人心之正，幾于三代。列聖承之，遞加培養，其為人心世教如一日。至于崔魏肆毒，首殺天下之學孔孟者，而以上〔公〕擬孔子，人心漸滅殆盡，此固天之所以開聖人也。

文哲所本《劉宗周全集》文編一奏疏，頁123：

臣聞天下之生久矣，一治一亂。古之聖人，達而在上，則以大道濟時艱；窮而在下，則以空言持世教。故孔孟布衣也，而功過禹周，乃其所汲汲焉託之空言者，亦惟是生心害政之說。蓋三代而後，天下之亂未有不始於人心者也。又千餘年，而有宋諸儒繼之，為力愈以艱已。洪惟我太祖高皇帝用夏變夷，重開混沌。即位之後，即表章朱熹之學，以上溯孔孟，直接堯舜以來相傳之統。於時世變風移，人心之正，幾于三代。列聖承之，遞加培養，其為人心世教如一日。至于崔魏之世，首殺天下之學孔孟者，而以上公擬孔子，人心漸滅殆盡，此固天之所以開聖人也。

《朱熹的歷史世界》捨文哲所本不用而用了四庫本，並解釋：「宗周這一段話對於本節論旨大有照明作用。他的『道統』一詞承襲黃榦以來約定俗成的用法，因此與『治統』對舉而言。在這一點上，他和楊維禎的理解是一致的。但他將『古之帝

王』與『孔孟』分做兩階段，則與〈中庸序〉中『道統』與『道學』之辨若合符節。他所謂道、治合一之『統』，正是〈中庸序〉的『道統』，他所謂孔、孟『分任』的『道統』恰相當於〈中庸序〉的『道學』。『有宋諸儒繼之』的，自是孔子以下的『空言』，而非古代聖王的『實事』。(註 88)通過宗周此疏，〈中庸序〉的隱義便完全呈露了。」(註 89)

四庫本這段話完全對上余英時先生的儒學見解，但他沒有想到這段話是四庫館臣寫給乾隆皇帝看的。道統與治統合而為一正是乾隆皇帝的理想帝王形象：這個皇帝捧著楊時的金星歙石抄手硯把玩時都忘不了內聖外王。(註 90)對照一下，文哲所本既沒有道統、治統兩個詞，更沒有說古之帝王道統、治統合的話。它說孔孟布衣憑著生心害政的「空言」就功過禹周，因為天下之亂莫不由人心開始。它也不批評宋代學風和政治，只對宋儒之為力愈艱寄予同情。這版本對歷代理學家正君心的一貫政治策略有照明作用，但對余英時先生的理論沒有絲毫用處。

余先生認為兩個版本不同當是所據底本來源不同，這純屬猜測之詞；他說相關異文並無忌諱語，「決非館臣擅改」，恐是疏失。我相信余先生連文哲所本第一段兩百多字都沒耐心讀完，否則怎麼可能看不到誇耀明太祖「用夏變夷，重開混沌」這樣的忌諱語？學者被自己的思想所蒙蔽，以致連最簡單的事實都看不到，一至於此，則《朱熹的歷史世界》一書中許多所謂「事實就是事實」的「定案」，實難取信於人。

道統道學的問題討論到此，可以打住。下面繼續討論第二個問題，即此書對儒學和理學所做的分別。這也是被同一個先入為主的預設立場所逼出來的結論，同樣是對理學偏頗的看法，而這也同時道出作者寫作此書的學術野心。

首先必須聲明，我對《朱熹的歷史世界》的批評，純粹是針對此書對宋代理學所發的議論，不涉及此書對兩宋政治文化的描繪和重構所做出的學術貢獻。後者屬於史學方面的成就，我沒有資格置評。但是我卻相信即使你不懂歷史，你還是有充分的論據批評這本書，本文可以證明這一點。其次，寫這篇文章是很偶然的事。我的研究領域跟余英時先生根本扯不上關係，這個工作本來不應由我來做。語言學才

88. 按該疏並無「實事」二字。不知余氏引自何書。

89. 余英時，《朱熹的歷史世界》，上篇，頁 46。

90. 于敏中等，《西清硯譜》（臺北：臺灣商務印書館，1970，據故宮博物院藏文淵閣本影印），卷 9，頁 32。此硯是宋徽宗所賜，有龜山銘文，並乾隆御題，現存臺北故宮博物院，參看故宮博物院編，《西清硯譜古硯特展》（臺北：故宮博物院，1997），頁 333-336。該院收藏《硯譜》所錄硯九十五方，此為其中之一。

是我的本業，我最近十年做的思想文獻研究，也只限於先秦典籍，還是屬於古代漢語的範圍。其實最先吸引我的不是《朱熹的歷史世界》這部大書，而是「內聖外王」這四個字。對這四個字我太熟悉了，大學時代上牟宗三先生的課，就聽他講過。以後幾十年當中，跟它碰面的機會也不知多少次數。2008 年之秋，我在北京一家書店看見《宋明理學與政治文化》新發行大陸版，就順手拿起來翻翻，卻見滿紙都是「內聖外王」這句話。我腦中突然閃過語言魔力這個思想：「內聖外王」一定有某種語言魔力。這才引起我去追究它用法的興趣。起初我把這件事當作消遣，沒有認真去做。隨著我對宋以後儒者的歷史世界有所認識，資料閱讀既多，我的心情也跟著沉重起來。朱子教人不要讀歷史。歷史是人打人，人打人有什麼好看的？我則勸知識分子忍下心來不讀後代歷史。人打人固然沒甚麼可看，如果被打被罵的總是自己人，而且在威權的殘暴之下，被打得皮開肉綻，奄奄一息，被罵得奴才不如，這已經夠慘不忍睹，更不要說抄家滅族了。儒家的歷史命運是這樣一個嚴肅課題，我才決意為此文以表達我對這題目的理解。

儒學與理學之辨是《朱熹的歷史世界》下篇第八章「理學家與政治取向」的主題。《朱熹的歷史世界》上篇建立了一個宋代政治文化領域中的楷模人物——王安石。王安石發揮傳統儒學內聖外王之道，有宋一代無出其右，因此對作者而言，王安石也是儒學的政治楷模人物。《朱熹的歷史世界》下篇即以王安石這位儒學政治楷模，來考察南宋儒學，發現理學家如朱、陸雖潛心心性之學，依舊是王安石的陶範塑造出來的。從內聖一面而言，朱子、象山是理學家；從外王一面而言，他們則是儒學家。「所以南宋理學家所主導的政治文化第三階段，確切的說，應稱之為『後王安石時代』。」^(註91)這就是余英時先生的儒學、理學之辨。

理學家當然心中有楷模，他們的楷模是孔子。《孟子·公孫丑上》說：「乃所願，則學孔子也。」這就是後世所有儒者的心聲。理學家希聖希賢，畢生要做一番聖賢事業，遠紹孔孟，致力於實現儒家的理想，使天下一歸於道。論楷模，王安石怎能跟孔子、孟子相比？然而如果放在余英時先生的內聖外王框架裡看，則比起王安石，作為儒學政治楷模，孔、孟恐怕尚有不足之處。起碼王安石有過一次得君行道的機會，讓宋神宗誠心接受了他的儒學指導，短暫的釋出部份君權，與他共治天下。因此在外王方面，王安石豈非比兩位聖人的成就更高？然而理學家（或任何儒者）會承認這一點嗎？《孟子·公孫丑上》：「宰我曰：以予觀於夫子，賢於堯舜遠矣。」朱子引程子的話解釋：「語聖則不異；事功則有異。賢於堯舜，語事功

91. 余英時，《朱熹的歷史世界》，下篇，頁 53。

也。」孔子功蓋百世，非得孔子，堯舜之道，後世又何所據？理學家的事功概念是這樣的，怎能以政治成就論斷？政治參與當然是事功之一途，王安石的「遇」是人人都羨慕的，只要有一線機會理學家也絕不放過。即使明知捲入政治漩渦，必慘遭滅頂，亦義無反顧。真正的儒者都有這種不能自己的仁者救世心腸。一點不錯，理學家跟權力世界是有緊張關係。但是一旦換成內聖外王這種語言來表達，觀念全都走樣了。於是種種奇奇怪怪、似是而非的論調都會跑出來，真是不亦怪哉。

宋代儒學基本上延續和發展孟子思想。北宋士大夫爭取與皇帝分擔政治責任，把君相關係定位為國是的共治，也是思孟儒學精神的發揮。在這一點上，王安石自然是最大功臣。但王安石只是個政治家，失去了政治舞台他就無戲可唱（他當然才華橫溢，晚年詩歌創造力旺盛，但這不是重點），只好更投向佛老尋求心靈寄託。他的儒學是功能性的，既打不進他的內心，也不具續航力。（註 92）這就是他跟理學家（或宋儒的楷模孟子）相異之處。理學大儒如朱熹怎麼會活在他陰影底下？理學家是思想家，教育家，也是社會實行家。他們以德性修養滋潤他們的生命；他們對人性的終極信念根於人和宇宙關係的整體認識，因此他們堅信他們的道有繼天立極的本原，終將有再實現於人間的一日。他們「息邪說，正人心」，開闢一個全方位的戰場，在政治領域之外還有廣闊空間可以馳騁。他們心中根本沒有余先生所謂必須面對如何從內聖轉回外王的「新課題」。（註 93）

《朱熹的歷史世界》儒學跟理學之分是基於內聖外王這個預設立場。熊十力譴責宋學，謂宋學偏重內聖，忽略外王，導致國勢積弱，禍延後世，而孔子思想則是內聖外王兼備。熊氏此論可以從牟宗三的著作中得知其梗概。余先生也許對熊十力的著作並不熟悉，但他不會不知道牟宗三以及後來許多新儒家學者的議論。他敏銳的察覺到熊氏這個針對宋儒的評論對他大有價值，就在《朱熹的歷史世界》一書中精巧的加以利用。他接受熊氏的前提，即「儒家所講的是所謂內聖外王之道」，並毫不保留的說「這是向來公認的說法」。（註 94）熊十力以孔子的內聖外王之道檢驗宋儒，謂孔子內聖外王精神，道家莊子猶能識之，至宋明諸師而外王之學遂廢；牟宗三也承認，儒家原先還有外王的一面，這是落在政治上行王道之事。理學家卻偏

92. 他晚年寫過一本《字說》的書，全憑己意解字，如波為水之皮之類，在當時引為笑談。也許這書只是他消遣解悶之作，但畢竟小學是經學的附庸，這也反映他的治學態度並非認真嚴肅。

93. 余英時，《朱熹的歷史世界》，下篇，頁 53。程顥、程頤，《二程遺書》（上海：上海古籍出版社，1992），卷 11，頁 19：「人須學顏子。有顏子之德，則孟子之事功自有。孟子者，禹稷之事功也。」理學在北宋已定調，南宋理學家哪裡有什麼新課題要面對？

94. 余英時，《朱熹的歷史世界》，上篇，頁 34。

重內聖一面，故外王一面就不很夠。可以說，宋儒在政治上行王道的事做得不夠，是新儒家從牟宗三以後一致的看法。新儒家這看法讓余先生找到了翻案的切入點。事實真相非如新儒家學者所了解；事實真相必須還原到歷史本身。如果放在宋代政治文化的歷史環境觀察，那麼擺出來的史實都顯示實際情況是宋儒不但沒有偏廢外王，北宋儒者回向三代教化的大佈局正是朝向儒家內聖外王理念的實踐。王安石新法雖以失敗告終，宋代儒學家卻始終沒有離開過這個儒學理念。他們轉向心性、加重內聖分量的原因，是鑑於王安石的外王挫敗是他個人內聖之學不正所致。必須有正確的內聖之學，外王始有實現可能。南宋儒者於是努力發展和完成內聖之學——理學。然而努力的最終目的，仍是「平治天下」外王的實現。君臣共治天下的王安石模式依然是南宋儒學家追求的政治目標。「『得君行道』的意識與活動在南宋理學社群中延續不斷者數十年，而且恰與理學活力最盛的時期相終始，對於這一事實我們是無法視而不見的。」（註95）

由此可見，新儒家學者研究的是宋代理學，是內聖之學。余先生並非反對研究內聖之學，但內聖之學還有一最終目標，就是實現外王。在儒學中內聖外王是一個連續體，儒學家在其生命中亦必須表現這連續體的兩面。新儒家學者研究的朱子，只是理學家朱子，不是儒學家朱子。理學不能作為宋代儒學的代表，因為理學偏於內聖之學，儒學必須兼有內聖外王。新儒家「道統論大敘事」是內聖範圍內道體的論述，無法伸張儒學外王的大義。因此，沒有史學的基礎儒學是重構不出來的。

《朱熹的歷史世界》一書的寫作企圖至此已充分顯露出來。此書理路明確不亂，蜿蜒在那麼複雜的史料中還能暢通無阻，誠屬高難度技巧。作者才學之高，蓄積之豐，也是有目共睹的。這本書的失敗不在史實，也不在推理，問題是出在大前提上：前提不正確，則所有推出來的結論（包括史實的論斷）都不成立。內聖外王不是儒學的話，不能硬塞在宋儒口中。歷史經驗告訴我們，把內聖外王連續體這個框架加在儒學身上，一定使儒學變形。前文辨之已詳，這裡不再贅說了。

95. 同前引，下篇，頁96。

五、餘論：《大學》之道

先秦儒學典籍與「內聖外王」關連最多的，首推《大學》一文。前文說過，《大學》的修齊治平被解釋為內聖外王之學，在清初即已流行。民國以後，熊十力以為莊子以內聖外王言儒者之道，其說當本《大學》。這個意思自然也被余英時先生接收過來。但熊認為《大學》不談內外，而余則認為《大學》修身以上屬內聖，齊家以下屬外王；（註 96）儒家由孔子手訂下來的內聖外王總體規劃，備於《大學》。然而我們應當還記得，在討論道統、道學之分時，余先生堅持道學所傳，只是道體，不及道統，而今乃言《大學》所傳為內聖外王之學，則其非道體明甚。余先生道學之論豈非自相矛盾！總之，余先生因為走錯了一步棋，以致全盤盡墨，到此可以不必再追究了。本節作為本文的結束，只想表達一點正面看法，即《大學》既非內聖外王之學，則這個儒學理論究竟為如何？從《大學》一書看，儒學的遠景又將是如何？這裡只做簡略的闡釋；筆者另有研究此書的專文，有興趣的讀者可以參看。（註 97）

《大學》一書原是《禮記》第四十二篇。《禮記》（小戴禮記）為西漢孝宣時博士戴聖所匯輯，列學官傳授。漢末鄭玄《六藝論》（孔穎達疏引）明言「戴聖傳《記》四十九篇，則此禮記是也」。這就是經學上稱為三禮及五經的一種的《禮記》。（按：西漢經學至武帝時規制悉備，只有經立博士，《禮記》是傳是記，恐怕必是附在士禮中，始得在學官傳授。）依我的淺見，《大學》一文發揮孟子之義。成書應在戰國中晚期秦大一統之前。

「大學」是古代學校名稱。周代為王侯公卿之子而設的貴族教育，已很完備，分小學、大學二階段，猶今日初等教育和高等教育。古代貴族子弟入大學的記載散見經籍，朱子〈大學章句序〉略述之云：「及其十有五年，則自天子之元子眾子，以及公卿太夫之適子，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理正心修己治人之道。」（註 98）誠意、正心、修己、治人是戰國時期思想，周代的辟雍、泮宮是否以此為教，可疑。不過，朱子將此書置於西周學制的背景中則是完全正確的。「大學

96. 出自余英時，《朱熹的歷史世界》，上篇，頁 10。

97. 梅廣，〈大學古本新訂〉，收入《孔德成先生學術與薪傳研討會論文集》（臺北：臺灣大學中國文學系，2009），頁 117-154。

98. 朱熹，《四書章句集注》，〈大學章句序〉，頁 1。

之道」的「大學」指的就是西周教育貴族子弟的學宮。

《大學》代表戰國時期發展成熟的儒家思想，放在一個已經不存在的周代學制背景中，藉以顯出這個思想的普遍和恆久不變意義。它既以西周學宮為背景，它的教育理念自然也是針對貴族子弟，不是針對全民的子弟——雖然道德實踐必推至每一個體，宋儒作普遍性的引申不誤。對貴族子弟而言，治國平天下是他們的職責，不是他們追求的目標。因此，《大學》全文的重點不是放在治國平天下；它的重點是「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」這句話。社會行動以個人為起點，個人的道德修養決定社會行動的品質，因此不論社會身份地位為何，修身都是對行動主體最基本的要求。

修身包括誠意、正心和齊家。《大學》對人的心理觀察是很透闢的。人之所以自欺虛妄，是屬於心理動機問題。這是《大學》誠意章的主題。誠意就是要做到真實無妄。人的道德感覺其實是非常敏銳的，如同感官知覺一樣。聞到臭味會厭惡，見到美的東西就喜愛，這是感官的自然反應，是騙不了自己的。同樣，你也不可能拒絕承認你的道德感覺而還能心安。意誠而不自欺則心中自然感覺快足（自謙）。誠於中則形於外，心廣則體胖。

《大學》正心章所討論的則是自主人格。所謂正心，就是使心保持在它的位置上，不因事物的干擾而失其正（傾仄）。「正心」義近於孟子所說的「不動心」，而不是「正人心」的正心。忿懣、恐懼、好樂、憂患，都是事物產生在我們心中的情緒，造成干擾動搖的效果。而心是身之主。即使身體的感官知覺，也需要有心的操持：「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」這是非常真切生動的日常經驗。要減低情緒干擾造成的負面效果，能夠把心始終把持住，這就需要修養。修養愈深，對心的把持力愈強。孟子自言四十以後不動心。正心是從自主心理層面開出的一個道德修養理論。西方的自我心理學（ego psychology），特別是美國傳統從詹姆士（William James, 1842-1910）到奧波特（Gordon Allport, 1897-1967）的人格心理學，也都把注意力放在這個心理層面上。

齊家章也是跟心理學有關的，講的是如何正確處理人倫關係的基本情感和態度。我們平常說的對子女有偏心，就是一種「辟」。心有所偏，就不能公平公正的處理家務事。這是齊家章的重點所在。齊是齊一的意思，亦即使標準一致。作為大家長，不因個人之好惡愛憎而失其公平性，就能做到家齊。人倫關係的基本情感是私情。對受到西方文化影響的現代人來說，私情可能是人類情感中最複雜曖昧的。因此從情感方面言，人類的社會關係沒有比家庭和婚姻（兩性）關係更複雜的了。

然而中國的傳統倫理就是建立在家庭關係的基礎上。中國文化傳統一直都是用理性眼光看私情，認為人倫本於天理，強調它的自然之善。不過，中國古代哲人也不是看不到私情的非理性一面，《大學》這一章說的就是「辟」，正表示它對這個問題有警覺性的認識。

齊家章有心理內容，也有社會實踐內容。家是最小的社會組織，因此社會實踐從家開始。《大學》所謂「八目」不能截然劃分內外。熊十力認為《大學》不談內外是對的。

作為儒學典籍，《大學》一書的修己治平，指的是工夫的本末先後。即使天子的平天下，也必須從己身的修為開始。推己及人，有諸己而後求諸人。善良風俗的推行，必須由在上者以身作則。在上位者能尊老，敬長，恤孤，則上行下效，社會上自然就充滿孝、悌、慈之心。這就是《大學》的絜矩之道，是平天下的倫理基礎。《大學》從格物到平天下，所根據的都是一個道理，這也就是孔子一以貫之的恕道。《大學》絜矩之道是與恕道相通的。《大學》全篇推明恕道，得曾子之傳。

先秦儒學主張即使是政治行為也應當有個倫理基礎，而且倫理基礎還是最重要的。（註 99）《大學》一書就是集中發揮這個意思。這恐怕對現代民主政治而言，還是有重大意義的。類似恕道的觀念西方不是沒有，然而西方思想家就沒有能推出這點結論來。在西方，公與私之間始終是一道鴻溝。儒學能打通公私一關，從誠意貫通到治國平天下，從齊家所持的公正公平之心也一直貫通到治國平天下，本身就是了不起的思想成就。（註 100）

余英時先生認為儒學在現代世界已失去了政治功能，只能回到私領域，作為個人道德修養之資。我的看法正相反。在我看來，過去一兩千年來為了對付專制極權政體，儒學的命運實在夠悲慘，所做的犧牲實在太大了。失去這個戰場，對儒學來說絕對是天降之福。丟掉那政治重擔，如今正是儒學重新部署它的資源，向世界展現它的新活力的時候。文化景氣以百年計算。我相信儒學的未來是不會寂寞的。不過，最重要的是，學者的基本學術思考也要做好，也就是分辨什麼是正確的觀念，什麼是錯誤的觀念。這是我寫這篇淺作的動機與期望。

99. 倫理包括誠信。誠是脩身之道，忠信是待人之道。

100. 倫理道德之不足以對付政治權力，中國已有慘痛歷史經驗。想從心性「開出」法治、民主和科學，恐怕只是空想，而且在一個多元世界中亦無此必要。如果樣樣都要從心性道德開出，需要等到哪一年？然而政治及其他工具取向的制度如果沒有一個倫理基礎成分，也是非常危險的。他如經濟、產業和科技等的發展也是如此，恐怕都需要有一個道德平衡力量。我認為這是未來儒學理論思考的一個重要方向。

引用書目

一、傳統文獻

- 于敏中等，《西清硯譜》，臺北：臺灣商務印書館，1970，據故宮博物院藏文淵閣本影印。
- 中國第一歷史檔案館整理，《康熙起居注》，北京：中華書局，1984。
- 王廷相著，王孝魚點校，《王廷相集》，北京：中華書局，1989。
- 史 浩，《鄮峰真隱漫錄》，《文淵閣四庫全書電子版》集部別集類 92，香港：迪志文化出版有限公司，2007。
- 朱 熹編，《伊洛淵源錄》，臺北：藝文印書館，影印中央圖書館藏明本四庫善本叢書，1965。
- 朱 熹，《四書章句集注》，臺北：臺灣商務印書館，1968。
- * _____，黎靖德編，《朱子語類》，《文淵閣四庫全書電子版》子部儒家類 6-8。
- * _____，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002。
- 何晏集解，皇侃義疏，《論語集解義疏》，臺北：藝文印書館，1966。
- 刺沙里、陳廷敬等撰，《日講四書解義》，《欽定四庫全書·經部·四書類》，臺北：臺灣商務印書館，1986，影印本。
- 真德秀，《西山文集》，《文淵閣四庫全書電子版》集部別集類 113。
- 脫 脫等，《宋史》，北京：中華書局，1977。
- 陳 淳，《北溪大全集》，《文淵閣四庫全書電子版》集部別集類 107。
- _____，《北溪字義》，《文淵閣四庫全書電子版》子部儒家類 15。
- 程 顥、程頤，《二程遺書》，上海：上海古籍出版社，1992。
- 虞 集，《道園學古錄》，《文淵閣四庫全書電子版》集部別集類 146。
- 葉 適，《水心集》，《文淵閣四庫全書電子版》集部別集類 103。
- 熊賜履，《皇清文穎》，《文淵閣四庫全書電子版》集部總集類 388。
- 劉一止，《苕溪集》，《文淵閣四庫全書電子版》集部別集類。
- 劉宗周，《劉宗周全集》，臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1996。
- _____，《劉戡山集》，《文淵閣四庫全書電子版》集部別集類 233。
- 樓 鑰，《攻媿集》，《文淵閣四庫全書電子版》集部別集類 92。

二、近人論著

- 古清美，《明代理學論文集》，臺北：大安出版社，1990。
- 白新良，《清史考辨》，北京：人民出版社，2006。
- 牟宗三，《政道與治道》，臺北：學生書局，1980。

- 吳 光，《南雷雜著真蹟》，臺北：臺灣學生書局，1990。
- 沈剛伯，《史學與世變》，臺北：大林出版社，1976。
- * 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，2003。
- * _____，《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化，2004。
- 束景南，〈周敦頤太極圖說新論〉，《中國社會科學》，2，北京：1988，頁 87-98。
- * _____，《朱熹年譜長編》，上海：華東師範大學出版社，2001。
- 孟淑慧，《朱熹及其門人的教化理念與實踐》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2003。
- 故宮博物院編，《西清硯譜古硯特展》，臺北：故宮博物院，1997。
- 徐遠和，《理學與元代社會》，北京：人民出版社，1992。
- 張加才，《詮釋與建構——陳淳與朱子學》，北京：人民出版社，2004。
- 張 亨，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨文化，1997。
- 康有為，《孟子微》，北京：中華書局，1987。
- 陳祖武，《清代學術思辨錄》，北京：中國社會科學出版社，1992。
- _____，《中國學案史》，臺北：文津出版社，1994。
- * 陳榮捷，《朱子門人》，臺北：臺灣學生書局，1982。
- * _____，《朱子新探索》，臺北：臺灣學生書局，1988。
- * 梅 廣，〈大學古本新訂〉，收入《孔德成先生學術與薪傳研討會論文集》，臺北：臺灣大學中國文學系，2009，頁 117-154。
- * 黃進興，〈清初政權意識型態之探究：政治化的道統觀〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，58.1，臺北：1987，頁 105-132。
- 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》，195，臺北：2003，頁 125-141。
- 熊十力，《讀經示要》，臺北：廣文書局，1960。
- _____，《原儒》，臺北：明倫出版社，1971。
- _____，《十力語要》，臺北：廣文書局，1971。
- 廖 平，黃銘箋述，《經學五變記》，臺中：文听閣圖書有限公司，2008。
- * 劉子健，《兩宋史研究彙編》，臺北：聯經出版社，1987。
- 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》，1.2，香港：2003，頁 316-334。
- 錢 穆，《宋明理學概述》，臺北：臺灣學生書局，1977。
- _____，《朱子新學案》，臺北：三民書局，1982。

Liu, James T. C. (劉子健) *China Turning Inward*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

(說明：書目前標示*號者已列入 selected bibliography。)

Selected Bibliography

- Chan, Wing-tsit. *Zhuzi Menren (Zhu Xi's Disciples)*. Taipei: Student Book Co., 1982.
 _____. *Zhuzi Xin Tansuo (New Studies on Zhu Xi)*. Taipei: Student Book Co., 1988.
- Huang, Jin-Xing. "Qingchu Zhengquan Yishi Xingtai zhi Tanjiu (A Study on the Ideology of Political Power in Early Qing Dynasty)," *Zhongyang Yanjiu Yuan Lishi Yuyan Yanjiusuo Jikan (Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica)*, 58.1, 1987, pp. 105-132.
- Liu, James T. C. *Liang Song Shi Yanjiu Huibian (Studies on the Northern and Southern Song Dynasties)*. Taipei: Linking Publishing Co., 1987.
 _____. *China Turning Inward*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
- Mei, Kuang. "Daxue Guben Xinding (A New Textual Study of the Great Learning)," *Kong De-cheng Xiansheng Xueshu Yu Xinchuan Yantaohui Lunwenji (Proceedings of Mr. De-cheng Kong's Academic and Inheritance Conference)*. Taipei: National Taiwan University, Department of Chinese Literature, 2009, pp. 117-154.
- Shu, Jing-nan. *Zhuxi Nianpu Changbian (A Biographical Chronicle of Zhu Xi)*. Shanghai: East China Normal University Press, 2001.
- Yu, Ying-shih. *Zhuxi de Lishi Shijie (Zhu Xi's Historical World)*. Taipei: Asian Culture Co., Ltd., 2003.
 _____. *Song Ming Lixue Yu Zhengzhi Wenhua (Neo-Confucianism and the Political Culture of Song and Ming)*. Taipei: Asian Culture Co., Ltd., 2004.
- Zhu, Xi. *Zhuzi Quanshu (Complete Works of Zhu Xi)*. Shanghai: Shanghai Guji Publishing House, 2002.

On the Adoption of the Daoist Term *Neisheng Waiwang* 內聖外王 in Confucian Studies

Mei, Kuang

Emeritus Professor, National Tsing Hua University
Department of Chinese Literature
National Taiwan University

ABSTRACT

The phrase *neisheng waiwang* 內聖外王 (a sage in the inner sphere, a king in the outer sphere) appears in the pre-Qin Daoist classic *Zhuangzi*. The term emerged as a panegyric in the Northern Song Dynasty, beginning with the Confucian philosopher Cheng Hao 程顥, who used it to comment on the accomplishments of his fellow philosopher Shao Yong 邵雍 during their first meeting. This anecdote captured the attention of the literati, and soon the phrase became an exaggerated form of flattery in their circles. With the help of Confucian scholar-officials in the early Qing Dynasty, it became a term used exclusively for the emperor, especially the Manchu rulers Kangxi 康熙 and Qianlong 乾隆, who strove to live up to the image of the sage-king without losing their tyrannical grip on their governance. This moralization of absolute power was a great political triumph for Confucian philosophers; ironically, it was to their detriment, for why would a world with a sage ruler need moral idealists, whose traditional role in the political arena had always been to counteract power with morality? Consequently, philosophy in the mid-Qing period lost its vitality and yielded its place to such studies as evidential research.

A revival of the dictum in Confucian philosophical discourse occurred with the rise of the New Confucian Movement in modern times. Xiong Shili 熊十力, its most influential founder, proclaimed that the Way of Confucius was precisely *neisheng waiwang*, and based on this premise, presented a distorted interpretation of the Confucian classics and their exegetical tradition. Despite the fact that Xiong's opinionated views were rejected by many, he is nevertheless revered as an original thinker among New Confucian scholars, and his assertion that *neisheng waiwang* is a Confucian dictum is widely shared and given various interpretative extensions. In this way, the introduction of this term into Confucian studies had deleterious results for our understanding of Confucianism. It is against this background that this paper offers

an analysis of the thrust of the ideas in Yu Ying-shih 余英時's study of Song Neo-Confucianism. Like Xiong Shili, Yu is strategically-minded. He unquestioningly accepts Xiong's disputable assertion that *neisheng waiwang* was a Confucian dictum. But instead of using this assertion, as Xiong did, to blame Neo-Confucian philosophers for what they did not accomplish, he turns on New Confucian scholars, accusing them of lopsided scholarship. In Yu's view, these scholars are preoccupied with Neo-Confucian thought, which belongs to the inner sphere, and overlook the fact that Confucians in history were always concerned with politics.

The assumption that *neisheng waiwang* is a Confucian dictum turns out to be unfounded. Taking this false assumption as a premise, logically speaking nothing follows. Yu has drawn a variety of conclusions from this premise, but they amount to simply another distortion of Neo-Confucianism. The discussion in this paper focuses on two issues: the supposedly different status of *lixue* 理學 and *ruxue* 儒學, and Yu's new interpretation of *daotong* 道統 and *daoxue* 道學. These demonstrate the extent to which basic Confucian ideas and the meaning of passages from texts and commentaries can be twisted to fit a particular theory.

Key words: *neisheng waiwang* 內聖外王, Zhu Xi 朱熹, *lixue* 理學, *ruxue* 儒學, *daotong* 道統, *daoxue* 道學, Yu Ying-shih 余英時

(收稿日期 : 2010.5.24. ; 修正稿日期 : 2010.9.27. ; 通過刊登日期 : 2010.11.8.)