發孔氏之秘—— 蘇軾《論語說》的辯孟思想

陳盈瑞*

摘 要

蘇軾在宋代孟學潮流中的定位，歷來聚訟紛紛。其《論語說》雖「發孔氏之秘」，然書已不存，唯《邵氏聞見後錄》及《尊孟辨》所收錄之「與孟子辯」的部分，可為門徑，惜今日仍缺乏有效探討。本文通過對《論語說》辯孟八條的爬疏，尋繹出「孔氏之秘」的特點，再取徑蘇軾晚年三教會通中的「無思之思」說，試詮孔聖境界的底蘊，並藉由當時思潮來印證蘇軾實不非孟，其意乃在孟學蔚然成風的學術環境中，彰顯孔子思想的權威性。最後並推測歷來飽受爭議又視為歧出的第二條，正暗寓了孔、孟境界之別：孔子「志於道」而無求無作；孟子「據於德」而有求有為，是經驗形式的高度，與孔聖乃一間之隔。然蘇軾仍肯定孟子，並以孟子仍在孔子志、據、依、游的人生指南中，故孟子者，實可辯而不可非。

關鍵詞：論語說、辯孟、孔氏之秘、思無邪、性善

* 國立臺灣大學中國文學系博士候選人。

Disclosing the Truth of Confucian Philosophy: Su Shi's Argumentation with Mencius in the *Exposition of the Analects*

Chen Ying-Rui

Ph.D. Candidate, Department of Chinese Literature,
National Taiwan University

Abstract

Su Shi's position among Sung dynasty Mencian scholars has various saying. He claimed that he disclosed the truth of Confucian philosophy in his *Exposition of the Analects (lunyushuo)*, which has been only partially preserved in "Argumentation with Mencius" in *Shaoshiwenjianhoulu* and *Zunmengbian*. However, with the survey of Su's philosophy in his late years and the investigation of the eight tenets from the incomplete *Exposition of the Analects*, the mystery of Confucius can be discovered. Rather than denying Mencius's ideology, he reaffirmed Confucius's prestige in an era when Mencius acquired authority by holding that "having no inflexible thoughts" was the true condition of Confucian philosophy and finally figured out that the second tenet, which has aroused continuous debates, had signed distinction between Confucius and Mencius. Serving as the example of having no depraved thoughts, Confucius did nothing and sought nothing to attain the Way. On the other hand, Mencius's aspiration for moral conducts turned his acts and words into empirical performance. Still, their distinction is but an inch wide. Rather than rejecting Mencius's status, Su affirmed the Mencian practice of self-reflection and the close association between Confucian ideals and Mencian conducts.

Keywords: *Exposition of the Analects*, Argumentation with Mencius, the Truth of Confucian Philosophy, Having No Inflexible Thoughts, Innate Goodness

發孔氏之秘—— 蘇軾《論語說》的辯孟思想*

陳盈瑞

一、前言：沉埋的「孔氏之秘」

兩宋是孟子學興起的時代¹，其書不但於當時超子入經，其人更獲得「孔孟」並稱之極致推崇。細究其因，除中唐楊綰、張鎰、皮日休、韓愈等人尊孟觀與道統論為先鋒模範外，王安石的提倡、神宗朝的科舉及配享，是直接之助緣。而宋儒為與釋、道爭勝，更由孟學中萃精取華，提出道統論、異端論、心性論及王霸論以入室操矛，重奪學術主導權。²至於孟子的大有為志向，亦得北宋外王事業回響。³繇此可知，孟學之興，乃時潮所需，並與其本身尚有待發之覆的特點相關。

然而，兩宋當時尚有一波與尊孟思潮相對的疑孟、反孟乃至刪孟等情況同步出現，並留下不少寶貴資料，蘇軾的《論語說》便是最具爭議的一部。此書久佚⁴，幸

* 本文承蒙《成大中文學報》匿名審查者提供修改建議，特此致謝。

¹ 周子同稱此為「孟子的升格運動」，見氏著，朱維錚編：《周子同經學史論著選集》（上海：上海人民出版社，1996），頁 289-290。

² 參夏長樸：〈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》（瀋陽：遼寧教育出版社，2002），頁 559-586、600-604；周淑萍：《兩宋孟學研究》（北京：人民出版社，2007），頁 69-138。

³ 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004），頁 121-129。

⁴ 《論語說》五卷未有完整樣貌傳世。此書草成於元豐 5 年（1082），蘇軾謫居黃州之第三年，並在紹聖年間貶海南時定稿，代表了蘇軾晚年思想。關於其成書及流傳，參舒大剛：〈蘇軾《論語說》流傳存佚考〉，《西南民族學院學報（哲學社會科學版）》22：6（2001.6），頁 123-125。為求還原《論語說》全貌，今人卿三祥、馬德富、舒大剛為之輯佚補苴，搜羅甚富，成果已收錄於曾裏莊、舒大剛主編之《三蘇全書》（北京：語文出版社，2001）第 3 冊中。然筆者認為，卿、馬、舒三氏的輯佚雖有功於學林，所輯者實總括了今存蘇軾對《論語》的意見，不盡為《論語說》的內文。

賴邵博⁵的《邵氏聞見後錄》及余允文《尊孟辨》所錄⁶，今日才得見其中的「辯孟」面貌。而此書之爭議點則在蘇軾是否非孟的問題上，對此北宋當時已看法不一⁷，今日更屢啟疑竇⁸，未見解人；再者，蘇轍稱《論語說》「時發孔氏之秘」⁹，則此書對探討天水一朝的孔聖形象與孔、孟關係，必有極大價值。然而，或許是「以無作有」的緣故，既發孔氏之「秘」，又秘而未宣，加上史料無足徵，單就表面文字實難明其堂奧，故學界目前尚未有就《邵氏聞見後錄》及《尊孟辨》收錄之《論語說》辯孟八條作完整專文深論者，偶及之，也多聚焦於較具義理辯證的「論性」一條上¹⁰，不免一隅之見，難窺全豹，故「孔氏之秘」，沉埋未彰矣。

職是，筆者擬針對《論語說》辯孟處作詳細的文本疏理，並嘗試詮解孔氏之秘的奧義，來為蘇軾是否非孟一事，提供完善的解答。由於《論語說》乃蘇軾晚年作品¹¹，在相關文本的疏理後，我們可進一步取徑其三教會通的觀點，考察其理解中

⁵ 邵博具有非孟傾向，其《邵氏聞見後錄》扮演著反孟學的重要角色，更可能催生了余允文的《尊孟辨》。見夏長樸：《〈尊孟辨〉及其學術意義》，收入臺灣大學中文系編：《張以仁先生七秩壽慶論文集》（臺北：臺灣學生書店，1999），頁 163。

⁶ 《邵氏聞見後錄》卷十一至十三羅列了十家非孟資料；《尊孟辨》正編及續編共錄了五家，並在每條之下書以駁見。本文所參版本為宋·邵博著，李劍雄、劉德權點校：《邵氏聞見後錄》（北京：中華書局，1983）；宋·余允文：《尊孟辨》（臺北：藝文印書館，1968）。

⁷ 如曾旼稱蘇軾「學孟子」，見宋·王鞏：《隨手雜錄》（臺北：臺灣商務印書館，1986），頁 4 下；非孟立場偏激的鄭厚也以為蘇軾「僻好其（案：孟子）書」，見宋·余允文：《尊孟辨》，卷下，頁 6 上；蘇軾更自稱「學出於孟子」，見宋·晁補之：〈再見蘇公書〉，《濟北晁先生雞肋集》（臺北：臺灣商務印書館，1965），卷 51，頁 390。

⁸ 夏君虞視蘇軾為「不以孟子為盡然者」，見氏著：《宋學概要》（臺北：華世出版社，1976），頁 75-76；徐洪興認為「蘇軾並不極力『尊孟』，但也絕不極力『非孟』」，見氏著：《思想的轉型——理學發生過程研究》（上海：上海人民出版社，1996），頁 127-129。

⁹ 宋·蘇轍著，陳宏天、高秀芳點校：〈亡兄子瞻端明墓誌銘〉，《蘇轍集》（北京：中華書局，1990），卷 22，頁 1127。世有以此文為「非實錄者」，日人池澤滋子與曾棗莊辨之已明，見曾棗莊等：《蘇軾研究史》（南京：江蘇教育出版社，2001），頁 51-62。

¹⁰ 如周淑萍〈論李觀與蘇軾非孟的根本取向〉一文多著墨在「論性善」的部分，未作完整及深層分析。此文收入張豈之、謝陽舉主編：《中國思想史論集》第 3 輯（桂林：廣西師範大學出版社，2008），頁 170-176；楊勝寬〈蘇軾《論語說》三題〉一文亦然。見氏著：《蘇軾與蘇門文人集團研究》（成都：四川人民出版社，2010），頁 77-81。此皆由於脈絡所需，雖有深見，卻未得全豹。

¹¹ 《東坡易傳》、《東坡書傳》與《論語說》皆成於黃州時期後，當能發揮參照互詳的功能，故本文在取材上將盡量以此三書及蘇軾晚期，特別是元豐 5 年（1082）後的作品互證，並將引文加以繫年，以示其時間性。又，《東坡易傳》雖有蘇洵及蘇轍的看法寓焉，仍屬東坡個人的著作，在引用上無

的孔聖境界底蘊，以得逢源益彰之效，而合理、深刻地填補這尚無解人的學術空白。

二、《論語說》「與孟子辯」內容條析

《邵氏聞見後錄》收錄《論語說》辯孟者九條，除第二條外，皆與《尊孟辨》重複。這八條正是蘇軾自云「予為《論語說》，與孟子辯者八」者¹²，可見這些資料絕非邵、余兩人之揀擇，而實為東坡自己所選定，頗有探討之價值。以下將相關條文分類，由「王霸」、「德刑」、「義利」、「禮信」四大議題窺其堂奧。¹³

（一）論王霸：聖人無心取天下

「王霸論」主要由孟子發端，成為兩宋儒者孜孜致意的焦點。《論語說》云：

子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」孔子曰：「吾之於人也，誰毀誰譽？如有所譽，必有所試。」其於顏淵，試之也熟而觀之也審矣。蓋嘗默而察之，閱三月之久，而其顛沛造次，無一不出於仁者，是以知其終身弗叛也。君子之觀人也，必於其所慮焉觀之，此其所慮者容有偽也，雖終身不得其真，故三月之久，必有備慮之所不及者。偽之與真無以異，而君子賤之何也？有利害臨之則敗也。孟子曰：「堯、舜，性之也；湯、武，身之也；五霸，假之也。久假而不歸，安知其非有也？」假之與性，其本亦異矣，豈論其歸與不歸哉？使孔子觀之，不終日而決，不待三月也，何不知之有？（《邵氏聞見後錄》，卷 11，頁 86）

學界一般將此條出現的《孟子》言論，視為由「心術」論王霸的觀點。¹⁴若就全條

問題。見王水照、朱剛：《蘇軾評傳》（南京：南京大學出版社，2004），頁 166；林麗真：《義理易學鉤玄》（臺北：大安出版社，2004），頁 119。

¹² 宋·邵博著，李劍雄、劉德權點校：《邵氏聞見後錄》，卷 12，頁 92。

¹³ 《邵氏聞見後錄》僅止於輯錄，並未提挈己見，資料應較真實。職是，本文將以邵書為據，參校《尊孟辨》，來分析蘇軾的看法；同時還將於邵書引文下加括號標明卷數及頁數，不另加註。

¹⁴ 蕭公權：《中國政治思想史》（北京：新星出版社，2010），頁 66，註釋第 2；夏長樸：《李觀與王安石研究》（臺北：大安出版社，1989），頁 180。

完整思繹，則蘇軾對孟子的王霸之辨，並未持反對意見：即同意堯、舜與五霸雖一樣施仁行義，但心術動機，即本質者，全不相同。因為孟子既云「假之」，表示五霸本非具仁義之實者，所以蘇軾認為孟子云「久假而不歸，惡知其非有」一句是視五霸若能久假，便可與堯、舜一樣，展現仁義的成效，並非認為孟子將五霸與堯、舜一視同仁。因此他否定的只是對「久假不歸」的強調，認為這樣好像從德業的「跡」上談五霸具有同等的仁義一樣，如此將抹殺了心術動機的判別作用。因為在蘇軾看來，王與霸本質既異轍，霸者一遇利害自然馬腳難掩，從孔子的境界兩三眼就可識破，又何須像孟子一樣，考慮歸不歸的問題呢？然而，這也僅是字面的末節質疑，與《孟子》此語的義理重心無涉，從中並不能看出蘇軾對孟子的王霸心術論持反對意見，只是就「久假」一句是否畫蛇添足提出疑問罷了¹⁵；云「孔子觀之」，也是假設之詞，無中生有。

然《論語說》辯孟決不會僅止於表面深度，而有其「秘」寓焉。據上可知，蘇軾雖未明說，實肯定堯、舜的「性之」，是發自內心行仁義的王者；否定五霸的「假之」，是心術不純之假仁借義者；而湯、武既非「性之」，卻又與「假之」有別，是次一等的古代王者。因為蘇軾晚年有反對「湯、武為聖人」的傾向，認為湯、武的兵雄天下反落得弑君的口實，無法與真聖人如堯、舜相稱。要之，這便是「性之」與「身之」的差別：一者無心，一者有意，誠所謂「文王只是依本分做，諸侯自歸之」是也¹⁶，故〈論武王〉以孔子罪湯、武為例這樣說：

武王，非聖人也。……伯夷、叔齊之於武王也，蓋謂之弑君，至恥之不食其粟，而孔子予之。其罪武王也甚矣。¹⁷

¹⁵ 余允文對此條的辨解未能掌握蘇軾之意，此不贅；倒是王若虛之見，正強調了蘇軾此辯只在枝節上打轉的事實。云：「東坡曰『假之與性亦異矣，使孔子觀之，不終日而決，何不知之有？』嗚呼！孟子豈誠不能辨此乎？蘇氏幾于不解事。」見金·王若虛：〈孟子辨惑〉，《滄南遺老集》（臺北：臺灣商務印書館，1979），卷8，頁3下-4上。

¹⁶ 蘇軾原語已佚，見宋·朱熹著，宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷35，頁946。

¹⁷ 宋·蘇軾著，張志烈等校注：〈論武王〉，《蘇軾全集校注》（石家莊：河北人民出版社，2010），文集卷5，頁447-448。校注者認為此文有可能作於紹聖4年（1097）至元符3年（1100）間，然亦未能肯定。但無論如何，學界一般認為〈論武王〉這類被後人刊入《東坡志林》中的「論」，當是蘇

又說：

文王之時，諸侯不求而自至，是以受命稱王，行天子之事。¹⁸

孔子曾說「武盡美矣，未盡善也」，當有罪湯、武殺伐之意，然比喻含蓄，後世未知其為罪之之辭；韓愈〈伯夷頌〉雖甚激揚，終不敢直斥武王；而蘇軾此論出，遂指陳了孔子深意。再細思之，這樣的看法其實自東坡年輕時已發其義：「夫有可以得天下道，而無取天下之心，乃可與言王矣。」¹⁹聖人自然受命、無心取天下，不僅文王，三代始祖禹、契、棄更是明例。²⁰到了晚年思想成熟後，遂明指湯、武革命為「有心」，未能免於「殺」之名，是「慙德」者：

夫以兵雄天下，殺世主而代之，雖盛德所在，懼者衆矣。……戰勝而不已，非獨諸侯懼也，吾民先叛矣。湯、武皆畏之，故湯以慙德令諸侯曰：「慄慄危懼，若將隕于深淵。」其敢復言兵乎？武王之偃武，則湯之慙德也。²¹

以兵雄者，非自然受命，故人心不服，時時有叛亂因子在，這點湯、武是心知肚明的，因此受命後，自然偃兵息武。然湯、武何以有自知之明？「慙德」是也。《尚書·商書·仲虺之誥》便明白記載「成湯放桀于南巢，惟有慙德。曰：『予恐來世以台為口實』」之言，昭示了湯、武的內心有愧，蘇軾據此批評曰「後世放殺其君者，必以湯武藉口，其為病也大矣」²²，明白表示了對湯、武革命的不認同；再者，觀「慄慄危懼，若將隕于深淵」一語亦出自《尚書·商書·湯誥》，蘇軾解為「此亦慙德之

軾晚年之作無疑。

¹⁸ 見〈論武王〉，《蘇軾全集校注》，文集卷5，頁448。必須說明的是，由於本文徵引《蘇軾全集校注》語甚多，未免辭費，下文徵引之處，將略去作者項的部分。

¹⁹ 見〈樂毅論〉，《蘇軾全集校注》，文集卷4，頁333。此文作於嘉祐5年（1060）。值得補充的是，關於周文王在世是否稱「王」的問題，歷來爭議不休，蘇軾對此自然是否定的，然而，隨著文獻出土，姬昌在世稱王已得到證明。見晁福林：《天命與彝倫：先秦社會思想探研》（北京：北京師範大學出版社，2012），頁87-91。

²⁰ 蘇軾云此三聖「之於天下也，無意於取也」。見〈儒者可與守成論〉，《蘇軾全集校注》，文集卷2，頁176。此文作於嘉祐元年（1056）。

²¹ 宋·蘇軾：《東坡書傳》，收入宋·蘇軾、蘇轍：《兩蘇經解》（京都：株式會社同朋舍，1980），卷9，頁8下-9上。本文所參之蘇軾《書傳》、《易傳》皆引自京都大學漢籍善本叢書之《兩蘇經解》，特此注明，下文中不再標出。

²² 宋·蘇軾：《東坡書傳》，卷7，頁3下。

言也」²³，足見「慙德」，即內心愧疚不安，應是蘇軾對湯、武事跡的關鍵論斷。蓋蘇軾以史識論之，見後世所謂湯、武的仁德並非無可議，因為湯、武畢竟位列諸侯，若非人心自來歸與，兵革天下在德性上便有微瑕之憾，因此說「慙」，是心有所愧，「非至德」是也。²⁴然「慙德」雖非德性之整全完滿，救天下之大義仍昭然可明，有拯民離塗炭、佈仁恩於宇下的功勞，故湯、武仍屬於「仁人」。²⁵

進一步看，「無心取天下」亦帶有《中庸》「大德必受命」的意味，因此聖人在參贊化育中使德業名位自然到來的特質，便格外引人矚目。這是宋代儒學的重要命題。根據《中庸》「言天道並兼及物性，所論必從『維天之命，于穆不已』處推說根源」的特色看²⁶，作為萬化根源的「誠」，正是關鍵。蘇軾早年已發其義：

夫誠者，何也？樂之之謂也。樂之則自信，故曰誠。²⁷

「誠」乃自然活潑的天生情感、無須後天造作或自我約束的真實狀態。聖人「好善如好色，惡惡如惡臭」²⁸，一切皆出於人情，源於天性，不假思慮又自然合度。賢人則是另一番面貌：

子曰：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」知之者與樂之者，是賢人、聖人之辨也。好之者，是賢人之所由以求誠者也。²⁹

聖、賢之異，皎然可辨。聖人「自誠」而「樂之」，是由「誠」而「明」者。其作為源於一種無心又出乎天性的純粹，不用勉強下功夫、不強加思慮，便能為包括人文化成在內的生生大流提供價值指向，並且「知無不行」。³⁰這就像孟子說的「堯、舜

²³ 宋·蘇軾：《東坡書傳》，卷7，頁7上。

²⁴ 蘇軾評《論語·泰伯》「周之德，其可謂至德也已矣」曰：「以文王事殷為至德，則武王非至德明矣。」然其評論已佚，見元·陳天祥：《四書辨疑》（臺北：世界書局，1988），卷5，頁13上。

²⁵ 蘇軾文章如較早的〈儒者可與守成論〉便肯定湯、武有「拯塗炭之民，而置之於仁壽之域」的功勞，見《蘇軾全集校注》，文集卷2，頁176；晚年〈武王論〉亦明指湯、武為「仁人」。

²⁶ 錢穆：《中國學術思想史論叢》第5冊（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009），頁236-240。

²⁷ 見〈中庸論上〉，《蘇軾全集校注》，文集卷2，頁228。此文作於嘉祐5年（1060）。

²⁸ 見〈中庸論上〉，《蘇軾全集校注》，頁228。

²⁹ 見〈中庸論上〉，《蘇軾全集校注》，頁228。

³⁰ 蘇軾云：「樂之者為主，是故有所不知，知之未嘗不行。」見〈中庸論上〉，《蘇軾全集校注》，頁228。

性之」³¹；賢人則「知之」而「誠之」，是由「明」而「誠」。他們仰賴思慮學習來達到誠的目的，與真樂境尚有一間之隔，便不免慾望或智識的造作，故仍有知而不行，或行不合道之時。然賢人仍具良善動機，肯努力來通達樂境，好比人人都有從念頭中覺醒的可能³²，這便像孟子說的「湯、武身之」。但無論「誠明」或「明誠」，在蘇軾晚年看來，皆可合道：

子思子曰：「自誠明謂之性，自明誠謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」誠明合而道可見，雖有黃帝、孔丘，不能知其孰為誠孰為明也。³³

聖人之境雖至高，一般人卻非生知之聖，欲求「誠明」恐不可得，故蘇軾晚年一併主張「明誠」亦能合道，暗示著「誠」之境界的到達，必須以「明」為前提的事實。³⁴然而這與其早年〈中庸論〉三篇所區分的聖、賢之別是否矛盾呢？其實不然，因為誠與明皆合道的說法，突顯的是蘇軾晚年思想更貼近人性現實的一面，誠、明之渾融亦體現了中國哲學「知行合一」的思維方式，如此方能使人之修養成聖不致流於高調，這與〈中庸論〉的「誠」、「明」兩分並不矛盾。³⁵同時「雖有黃帝、孔丘，不能知其孰為誠孰為明也」一語，也能解釋《論語說》云孔子觀霸者不待終日，卻未提及湯、武的原因；至於五霸，則是慾望執念的傀儡，當無須再論了。足見蘇軾心中，堯、舜、湯、武都是人君可效法者³⁶，《論語說》僅明五霸虛假不足掛齒，亦

³¹ 蘇軾確實以舜、禹等人為中庸的代表。見〈乃言底可績〉，《蘇軾全集校注》，文集卷 6，頁 548。王水照亦認為蘇軾思想中的「誠」，實與「性」的概念相通，見王水照、朱剛：《蘇軾評傳》，頁 206-207。

³² 後天的方法是去除私慾，即由「知」到「通萬物之理」，再及「無私」的為學過程。見〈上曾丞相書〉，《蘇軾全集校注》，文集卷 48，頁 5199。此文與〈中庸論〉三篇皆作於嘉祐 6 年（1061）應制科考試之前，義可互補。

³³ 見〈送錢塘僧思聰歸孤山敘〉，《蘇軾全集校注》，文集卷 10，頁 1018。此文作於元祐 6 年（1091）。

³⁴ 其實蘇軾〈中庸論〉雖分別誠、明，卻有以「明」為先、能「明」才能上升到「誠」的用意寓焉。因為聖人境界過於高遠，人須務實以對，由明而起，才有臻聖的可能。唐玲玲有相似見解，見唐玲玲、周偉民：《蘇軾思想研究》（臺北：文史哲出版社，1996），頁 230。

³⁵ 冷成金有相同看法，見氏著：《蘇軾的哲學觀與文藝觀》（北京：學苑出版社，2004），頁 176。

³⁶ 作於元祐 7 年（1092）的〈謝賜卹刑詔書表〉便云：「恭惟皇帝陛下，禹湯罪己，堯舜性仁。」見〈謝賜卹刑詔書表〉之一，《蘇軾全集校注》，文集卷 24，頁 2734。其實，以性之的堯、舜與身之的湯、武為模範的看法，在北宋當時亦不乏解人，如曾鞏〈洪範傳〉言：「然而堯、舜、湯、武之德，其至皆足以動容周旋中禮，則身之者終亦不思而得之也」、「性之、身之者及其成，孟子皆以謂盛德之至也」。所謂「身之者終亦不思而得之」，指湯、武由明而誠，最終亦可達不思之境。這正可

屬此意。筆者這看法絕非空談，熙寧 2 年（1069），新法如火如荼開展的當下，蘇軾曾上書神宗曰：

臣今知陛下可與為堯舜，可與為湯武，可與富民而措刑，可與強兵而伏戎虜矣。有君如此，其忍負之？³⁷

在反對新法為前提下，此文展卷不久即明白以堯、舜及湯、武為成對的模範³⁸，後文更痛批「急於有功而貪富強」之舉，底蘊實有暗指王安石為霸道的意味。巧合的是，略早於此文的英宗治平年間，崇尚孟子的王安石亦撰有〈王霸〉一文³⁹，立論正本於同一條《孟子》文獻，來大談王、霸心術問題⁴⁰，則蘇軾此說，不得不讓人懷疑其針對性。

（二）論德刑：聖人洗心退藏

德、刑問題向來是治術的兩頭馬車。《論語說》有如下一條：

季康子問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：「子為政，焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃。」蓋雖堯、舜在上，不免於殺無道。然君子終不以殺勸其君，堯、舜之民，不幸而自蹈於死則有之，吾未嘗殺也。孟子言「以生道殺民，雖死不怨殺者」，使後世暴君污吏皆曰：「吾以生道殺之。」故孔子不忍言之。（卷 12，頁 89）

蘇軾認為孔子尚德，故為政者應以身為範來化育萬民。雖賢君聖主如堯、舜亦不免「刑殺」之用，然其所殺，實屬「無道」，是咎由自取。而孟子為保障人民生存，竟表示在不得已時，不排除以刑殺手段來遏止亂象。這樣一來，將使後世暴君污吏有了滿足殺伐慾望的藉口，不可不慎。《東坡書傳》亦表達類似的擔憂：

旁證蘇軾的想法。見宋·曾鞏：《南豐先生元豐類稿》（臺北：臺灣商務印書館，1965），卷 10，頁 79 上。

³⁷ 見〈上神宗皇帝書〉，《蘇軾全集校注》，文集卷 25，頁 2870-2871。

³⁸ 〈上神宗皇帝書〉開頭提及神宗改過從善，乃「堯舜禹湯之所勉強而力行」。「堯舜禹湯」正是宋人的慣用語，因此後文特以「堯舜」、「湯武」為成對的模範，絕非無意為之，應有《孟子》王霸之辨的思維才是。

³⁹ 此據李之亮的繫年。見氏著：《王荊公文集箋注》（成都：巴蜀書社，2005），頁 1060。

⁴⁰ 夏長樸：《李觀與王安石研究》，頁 178-186。

夫殺無道以就有道，為政者之所不免，其言蓋未為過也，而孔子惡之如此，惡其恃殺以為政也。⁴¹

好殺之事，向為孔子所諱，一切皆因暴政將有以啟之，因此東坡說：「然則殺者，君子之所難言也。」⁴²

《論語說》此條文意十分淺白，可見蘇軾與孟子的分歧，僅止於該不該明講「殺」一事，那麼孔氏之秘何在？這要從余允文的評論談起：

如曰孔子不忍言殺，即〈康誥〉、〈酒誥〉考之，而文、武、周公皆忍也，何為獨責孟子？⁴³

言下在批評蘇軾責孟子過苛，因為「使後世暴君汙吏皆曰」、「孔子不忍言」云云皆假設之詞，無中生有者。雖然余氏此辨不偏，卻可能沒注意到東坡對〈康誥〉、〈酒誥〉中刑殺之事的看法：

〈大誥〉、〈康誥〉、〈酒誥〉、〈梓材〉，其文皆奧雅，非世俗所能通，學者見其書紛然若有殺罰之言，因為之說曰：「〈康誥〉所戒，大抵先言殺罰。蓋衛地服紂成俗，小人眾多，所以治之先後緩急當如此。」予詳考四篇之文，雖古語淵慤，然皆察有條理，反覆丁寧，以殺為戒，以不殺為德，此《易》所謂聰明睿智，神武而不殺者。⁴⁴

這與《論語說》所言異曲同工，不但認為上古聖王以殺為戒，更進一步以不殺為德，因為這樣才符合《易》所謂「聰明睿智，神武而不殺」之深意。⁴⁵而聖人所以如此，關鍵在「洗心退藏」：

⁴¹ 宋·蘇軾：《東坡書傳》，卷13，頁10上。

⁴² 此文不見於《蘇軾全集校注》，但明以來蘇軾文集有載。見宋·蘇軾著，明·茅維編，孔凡禮點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986），卷6，〈孟子義〉，頁176。明刊《文粹》卷17作〈孟子解〉，篇名不同。

⁴³ 宋·余允文：《尊孟辨》，《續編》卷下，頁5上。

⁴⁴ 宋·蘇軾：《東坡書傳》，卷13，頁4上。

⁴⁵ 蘇軾以〈繫辭〉及《論語》同為孔子所作，因此「聰明睿智、神武不殺」之意與《論語說》可互通；更曾讚美哲宗：「伏遇皇帝陛下，正位龍飛，對時虎變，神武不殺，豈非受命之符？」足見神武不殺乃聖人受命的象徵，古聖然，當朝之聖亦然。見〈提舉玉局觀謝表〉，《蘇軾全集校注》，文集卷24，頁2788。此文作於元符3年（1100）。

夫能洗心退藏，則心用而未嘗殺，況施德乎？不然，則雖施德，有殺人者矣，況用武乎？⁴⁶

蘇軾站在《莊子》「賊莫大於德有心，而心有睫」看法的基礎，以「有心」反證「無心」的價值，認為惟「無心」者方能「洗心退藏」——以神行智，則心不為事物之所塵垢，使物自運而已不與。⁴⁷即使不免於用武，必未嘗有意於殺。

然而，我們能說蘇軾反對孟子的德刑觀點嗎？其實，蘇軾堅守的，是孔子「為政以德」的立場，要讀書人在筆耕墨耘上避免孟子那般強調殺戮的陳述。更全面看，仁義、刑殺的因時依勢、並行而用，正是蘇洵以降之蘇氏蜀學的治道主張，他們以仁義為首出，亦一併重視禮樂、政刑，並以為這才是周、孔遺意。⁴⁸下引資料適強調了殺罰的合理性：

損下而下信之，必有道矣。孟子曰：「以佚道使民，雖勞不怨；以生道殺民，雖死不怨殺者。」使民知所以損我者，凡以益我也，則信之矣。損者，下之所患也，然且不顧而為之，則其利必有以輕其所患者矣。利不足以輕其所患，益不足以償其所損，則損且有咎。是故可以无咎者，惟元吉也。上之所以損我者，豈徒然哉？蓋吉之元者也，如此而後无咎。⁴⁹

如果使民、殺民又能使民心悅誠服，便是大吉。這大吉來自「有所取之，必有以予之」的原則，而且所予、利者，大於所取、所損，如此便能不招來怨懟而無咎，百姓甚至不感到絲毫變動。《孟子》「王者之民，皞皞如」的說法，正與此相通。足見蘇軾並非反對「生道殺民」的權宜性，只是強調「言『殺』之風不可長」罷了，因為洗心退藏的聖人若有刀、兵之舉，也屬勢趨，是自然合宜，絕非有心為之。

其實，東坡晚年也認為孟子講仁義上通於孔子：

自漢以來，道術不出於孔氏，而亂天下者多矣。晉以老莊亡，梁以佛亡，莫

⁴⁶ 宋·蘇軾：《東坡易傳》，卷7，頁20下。「心用」他本作「心用武」及「雖用武」，然於文意影響不大。

⁴⁷ 宋·蘇軾：《東坡易傳》，卷7，頁20上。

⁴⁸ 蔡方鹿：《宋代四川理學研究》（北京：線裝書局，2003），頁77-79。書中明指三蘇蜀學對禮樂仁義之道的認同，與孟子無二致。

⁴⁹ 宋·蘇軾：《東坡易傳》，卷4，頁26下。

或正之。五百餘年而後得韓愈，學者以愈配孟子，蓋庶幾焉。愈之後二百有餘年而後得歐陽子，其學推韓愈、孟子以達於孔氏，著禮樂仁義之實，以合於大道。⁵⁰

這是一串由孔、孟、韓、歐陽聯綿而下的儒家「仁義之實」的系脈，孟子堂皇於其中矣！是故可說，德治向為儒家之理想，孟子亦然，並得蘇軾之心許。《論語說》只是由孔子出發，強調不可言殺的基本原則，實際之主張與孟子仍無二致才是。

（三）論義利：聖人利與義合

「義利」論述是儒家的老問題，自孔子提出「君子喻於義，小人喻於利」的對立價值觀後，歷代申之無已。《論語說》云：

子曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。」大凡物之可求者，求則得，不求則不得也。仁義未有不求而得之，亦未有求而不得者，是以知其可求也。故曰「仁，遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣」。富貴有求而不得者，有不求而得者，是以知其不可求也。故「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好」。聖人之於利，未嘗有意於求也。豈問其可不可哉？然將直告之以不求，則人猶有可得之心，特迫於聖人而止耳。夫迫於聖人而止，則其止也有時而作矣，故告之以不可求者，曰使其可求，雖吾亦將求之，以為高其閑閤，固其扃鑰，不如開門發篋而示之無有也。而孟子曰：「食色，性也，有命焉，君子不謂性也。仁義，命也，有性焉，君子不謂命也。」君子之教人，將以其實，何不謂之有？夫以食色為性，則是可求而得也，君子禁之；以仁義為命，則是不可求而得也，而君子強之。禁其可求者，強其不可求者，天下其孰能從之？故仁義之可求，富貴之不可求，理之誠然者也。以可為不可，以不可為可，雖聖人不能。（卷 12，頁 89-90）

仁義可求，是因其求則得之，不求則不得，易為人掌握；富貴不可求，是因為求而未必得，不求又不一定不得。蘇軾正是從如此的角度切入，認為聖人求仁義，對富貴本無「求」之意，然而若強說富貴「不可求」，恐將仍有悖反的情事發生，倒不如權說富貴並非不可求，實在是因為它不是求而必得者。但這也只是落於人間教化之

⁵⁰ 見〈六一居士集敘〉，《蘇軾全集校注》，文集卷 10，頁 978。此文作於元祐 3 年（1088）。

說，是「隨其高下而設教」之法⁵¹，非聖人本身確實思考過富貴可求這樣的問題。

其實，蘇軾這番詮釋稱不上一家言，謝良佐及楊時就有相近看法，並與蘇軾一樣，同得朱熹之認同，只是蘇子義較顯豁罷了。⁵²因此，這條資料的癥結，便完全落在孟子解「食色」與「仁義」上：孟子雖有權教的用心，卻誤將求未必得的食色說成性，既是性，則必得；以求之必得的仁義為命，既是命，又不必然得之。如此將誤導人們，產生食色是可求而得，仁義是可求卻未必得的錯誤觀念。然孟子自不可能追求食色、摒棄仁義，因此他禁止求之必得的食色，又強迫人們實踐那未必得的仁義，邏輯豈非荒唐乎？

這是蘇軾拿孔子言論與孟子比較的又一例，其強化孟子的「不謂」之意，亦屬無中生有，在解讀上便掉入吹毛求疵的窠臼，因此引來朱熹與余允文的批評。⁵³類似看法還有這條：

「樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。」鄭聲之害，與佞人等。而孟子曰「今樂猶古樂」，何也？使孟子為政，豈能存鄭聲而不去也哉？其曰「今樂猶古樂」，特因王之所悅而入其言耳。非獨此也，好色、好貨、好勇，是諸侯之三疾也，而孟子皆曰無害。從吾之說，百姓惟恐王之不好也。譬之於醫，以藥之不可口也，而以其所嗜為藥，可乎？使聲色與貨而可以王，則利亦可以進仁義，何獨拯梁王之深乎？此豈非失其本心也哉？（卷 12，頁 91）

「孟子為政存鄭聲」亦是以無作有之說。基本上，蘇軾並未否定孟子拯救梁惠王的用心，以及為推行仁政而因勢利導的初衷。然而這將使人本末倒置，以為聲色美貨可成就王道，私心利益亦足以促成仁義，根本是喪失了良善的本心了。所以要讓仁

⁵¹ 見宋·朱熹著，黃坤校點：《四書或問》（上海：上海古籍出版社，2001），卷 7，頁 240。朱子以此言特為中人設，並認為蘇軾有相似看法。

⁵² 朱子云：「『富而可求』，以文義推之，當從謝、楊之說。東坡說亦是此意，似更分明。」見宋·朱熹著，陳俊民校訂：《答方伯謨》第二書，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000），卷 44，頁 1936。

⁵³ 朱子云：「蘇氏之說，蓋亦如此，其非孟子則失其旨。」見宋·朱熹著，黃坤校點：《四書或問》，卷 7，頁 240；余允文也認為「東坡於孟子性命之說略不致思，率爾而辨，併與孔子之意失之。」見宋·余允文：《尊孟辨》，《續編》卷下，頁 2 下。

義落實，一定得用「從仁義行」的方法，才能避免義、利不辨的危險。

從上可見，蘇軾視義、利為「排中關係」，並看重聖人全是個「義」而未嘗有心求利的這一面，表達出「重義輕利」之傾向。然而，如我們只見及此，將蘇軾視為與孟子錙銖計較者，便是未識其「秘」了，因為《論語說》有一後設深度：聖人不離俗世，其做為雖自然合宜，仍有利害的結果伴隨而來。但他們通曉萬物人情中「利」的感性需求，自然包容，隨機處置，其合宜處已是結合「利」的「義」，只是聖人如孔子者，雖發權教之言，絕非有心求利，或曾思考利害之事罷了。蘇軾晚年曾說：

義非利，則慘澹而不和。⁵⁴

相較於理學家的義、利兩分，這看法更符合《易·乾·文言》之原意。⁵⁵然而對一般人而言，臨義思利者義必不果，故吾人只能堅持「由仁義行」，不該因勢利導、巧勸人君。像孟子言利、言殺的那種方式，已落入後天經驗的思慮程序中，雖具權教用心，但有思便不一定無過，欲由仁行義，將不再有必然的保證。足見《論語說》言「義利」，實隱含孔、孟不同境界的兩層思想、兩種表述，言「德刑」處亦同理可推。其文雖以無作有，卻如此直白，又涵義高深，我們如不透過孔、孟之雙重境界加以觀照，做再多文字訓詁或原典互證的工作，恐怕都是不得其「秘」的。但這並非否定孟子，因為賢人如孟軻者，仍重義輕利，只是他的淑世已落入後天思慮造作，因此有言論上的不周全處，可議之，但不可非。

（四）論禮信：聖人合乎人情

《論語說》有如下弔詭的一條：

孟子較禮食之輕重，禮重而食輕，則去食；食重而禮輕，則去禮。惟色亦然。而孔子去食存信，曰「自古皆有死，民無信不立」。不復較其重輕何也？曰「禮信之於食色，如五穀之不殺人」。今有問者曰：「吾恐五穀殺人，欲禁之如何？」必答曰：「吾甯食五穀而死，不禁也。此孔子去食存信之論也。」

⁵⁴ 宋·蘇軾：《東坡易傳》，卷1，頁5下。

⁵⁵ 必須說明的是，蘇洵曾撰〈利者義之和論〉一文，力主「義」、「利」結合，當為其子所繼。見宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註：《嘉祐集箋註》（上海：上海古籍出版社，1993），頁277-278。

今答曰：「擇其殺人者禁之，其不殺人者勿禁也。」五穀安有殺人者哉？此孟子禮食輕重之論也。禮所以使人得妻也，廢禮而得妻者皆是，緣禮而不得妻者，天下未嘗有也。信所以使人得食也，棄信而得食者皆是，緣信而不得食者，天下未嘗有也。今立法不從天下之所同，而從其所未嘗有以開去取之門，使人以為禮有時而可去也，則將各以其私意權之，其輕重豈復有定物？由孟子之說，則禮廢無日矣。或曰：「舜不告而娶，則以禮則不得妻也。」曰：「此孟子之所傳，古無是說也。」凡舜之事，塗廩浚井，不告而娶，皆齊魯間野人之語，考之於《書》，舜之事父母，蓋烝烝焉，不至於姦，無是說也。使不幸而有之，則非人理之所期矣。自舜已來，如瞽瞍者，蓋亦有之，為人父而不欲其子娶妻者，未之有也。故曰：「緣禮而不得妻者，天下無有也。」或曰：「嫂溺不親授，禮也。嫂溺而不援，曰禮不親授，可乎？是禮有時而去取也。」曰：「嫂溺不親授，禮也。嫂溺援之以手，亦禮也。何去取之有？」（卷 11，頁 87）⁵⁶

「五穀殺人」與「禮之去取」的典故不知何來，因為《孟子》文中明明只批評任人之問有失「輕重」的比例原則。余允文有相似看法：

東坡恃其聰敏，持胸臆之見，肆傾河之辯，謂孟子較禮食之輕重，非是徒費其辭，終不能以勝孟子。況孟子初未嘗言禮之有去取也。⁵⁷

然而，我們可不必糾纏於文字的來源，應把重點放在蘇軾想表達的主旨上：孔子堅持禮信，孟子則有輕重的考量，發權宜之言。看來蘇軾並不欣賞孟子由「權變」立場所說的言論，甚至誤解他有「去禮」之說。因為孟子未臻聖人高度，一如其「論義利」，是落入思慮之見，不像孔子，全然無思而自然由義行，未嘗考量任何禮信的去取空間；而最末的嫂溺之說，更直云「亦禮也」，以萬物存在有萬千樣態，聖人能尊重並自然接納，使之合於「人情所安」。⁵⁸因此像援嫂溺這樣的狀況，亦可謂禮，而孟子說「權也」，其實是從僵化的後天規範來思考，故有未安。⁵⁹

⁵⁶ 本條文上另有些許文字，因不礙解讀，故刪節之。

⁵⁷ 宋·余允文：《尊孟辨》，《續編》卷下，頁 4 上。

⁵⁸ 冷成金：《蘇軾的哲學觀與文藝觀》，頁 197-198。

⁵⁹ 王若虛便是不明此道理，遂云：「豈謂權即非禮乎？」並抨擊蘇軾以辭害志。見金·王若虛：《孟子辨惑》，《滄南遺老集》，頁 4 上。

三、無思之思：《論語說》「與孟子辯」的底蘊

透過前述對《論語說》的分析可知，蘇軾認為孔子之境確實高於孟子，故發為「無心取天下」、「洗心退藏」、「利與義合」、「合乎人情」等說以暗寓孔氏之秘，並且寄託了一個無心、無思又自然如此、不執著、不落世俗標準羈絆的孔子形象。這樣的理想必與其晚年三教會通思想中「無思之思」的理解密切相關，現分兩點說明：

（一）兼融佛、道的無思之思

王若虛曾記載蘇軾晚年對無思之思的看法如下：

《易》稱「無思」、「無為」、「寂然不動，感而遂通天下之故。」凡有思者，皆邪也，而無思則土木也。何能使有思而無邪，無思而非土木乎？此孔子之所盡心也。作詩者未必有意于是，孔子取其有會於吾心者耳。孔子之于《詩》，有斷章之取也。⁶⁰

「思」作思慮解，「邪」指偏邪不正，「思無邪」乃孔子讀《詩》有會於心，遂斷章以示來者，目的在強調其境界，非詩人必曾著意於此。故蘇軾此文實暗喻了對孔聖心性之學自成一格的體會。所謂「有思而無邪」、「無思而非土木」者，正是「無思之思」的一體兩面。蘇軾在惠州白鶴峰住所立「思無邪齋」時這樣說：

東坡居士問法於子由。子由報以佛語，曰：「本覺必明，無明明覺。」居士欣然有得於孔子之言曰：「《詩》三百，一言以蔽之，曰『思無邪』。」夫有思皆邪也，無思則土木也。吾何自得道？其惟有思而無所思乎？於是幅巾危坐，終日不言。明目直視，而無所見；攝心正念，而無所覺。於是得道。乃名其齋曰「思無邪」，而銘之曰：「大患緣有身，無身則無病。廓然自圓明，鏡鏡非我鏡。如以水洗水，二水同一淨。浩然天地間，惟我獨也正。」⁶¹

蘇軾晚年屢屢致意於「思」之有無的問題，代表這確實是其性命之說的九轉丹成所在。他透過「有思而無所思」將「思無邪」置入「無思之思」的理路中，使二者成

⁶⁰ 金·王若虛：〈論語辨惑一〉，《滄南遺老集》，卷4，頁4上。

⁶¹ 見〈思無邪齋銘并敘〉，《蘇軾全集校注》，文集卷19，頁2186-2187。此文作於紹聖2年（1095）。

為同一功夫的兩種表述。⁶²「無思」是本然狀態，空然若無一物；無思之「思」為發用，當外物沓至，便自有覺，故能相應，並且境退亦退。以文中二蘇論佛為前提看，此見根據，正在佛理。蓋《楞嚴經》有所謂「性覺必明，妄為明覺」之說，視「覺」為「明」所明，「明」為「覺」所覺，只是世人往往身陷「無明」（即明覺），以妄明代自身妙覺又不自知罷了。故熟諳《楞嚴經》的蘇軾⁶³所體悟者已隱含「根境雙泯，能所互絕」的哲學思維，重點要人看破妄想執著，除去身、心二相，回到最究竟的自性，才能真正應事而無罣礙。

不能否認的，蘇軾此時思想必帶有其中年時即已熟悉的老莊元素，故仍可由剝損、觀復乃至「心齋」的角度作解，然細繹之，此說已大有「明鏡亦非臺」的況味，實乃禪之境界⁶⁴：無所思意指純淨無染的本然自性，但它時時以有思狀態存在；有思即不滯於物的無邪之思，不因「意根」作祟而生執取作用，甚至可說，其生命只有當下應事一念，無其他念頭或思慮存在。就像水、鏡本身，空明澄澈，敏銳地體悟、因應任何絲毫的變化，又物去而觀照亦空。故蘇軾道自己「無所見」、「無所覺」。惜世人往往遺失本性、認物為己，進而追逐物境、迷戀不捨，東坡遂勸人破除念頭，從慾望中解脫，嘗云：「一念失垢污，身心洞清淨，浩然天地間，惟我獨也正。」⁶⁵一臻此境，就像他說的：「夫無思之思，端正莊栗，如臨君師，未嘗一念放逸」⁶⁶，自然在不自覺情況下，應物而攝心正念，可者作，不可則止，純然「思無邪」了。

至此，蘇軾心中的孔子境界已兼融了佛、道色彩。但這番體悟絕非要人往與世隔絕的寂滅路上走，因為「無思」是無累，強調心靈的渣滓盡化、超凡脫俗；無思之「思」則要人隨事而發，讓超越的心靈重返世間。禪宗便主張頓悟後不能長住空境、自爾成就，應從性上發用、直接入寰，由千峰頂轉身下行，走俗入塵度眾生，

⁶² 蘇軾曾肯定地說：「孰能使有思而非邪，無思而非土木乎？蓋必有無思之思焉。」見〈續養生論〉，《蘇軾全集校注》，文集卷 64，頁 7133。此文作於昌化軍時期，亦晚年之作。

⁶³ 蘇軾晚年「《楞嚴》在牀頭，妙偈時仰讀」。見〈次韻子由浴罷〉，《蘇軾全集校注》，詩集卷 42，頁 4960。此詩作於紹聖 5 年（1098）。

⁶⁴ 北宋黃龍慧南以「三關」接引學者，座下龍象輩出，蘇軾亦歸入法門。見朱剛、陳珏：《宋代禪僧詩輯考》（上海：復旦大學出版社，2012），頁 241。

⁶⁵ 見〈過大庾嶺〉，《蘇軾全集校注》，詩集卷 38，頁 4391。此文作於紹聖元年（1094）。

⁶⁶ 見〈續養生論〉，《蘇軾全集校注》，頁 7133。

因為禪即生活智慧，它通徹自性與外境，是心地的妙用。此與蘇軾本衷相合。足見「無思之思」絕非槁木死灰般的生命樣態，而是積極又不拘泥現實的人格境界⁶⁷，一如學界所共知的，自我解脫並非蘇軾追求的目標，其三教合一格局仍以儒為矩矱，永遠將焦點放在入世關懷中。⁶⁸

（二）聖人無心以觀照萬有、成就德業

「無思」之說既本於《易》，源流考鏡，我們不妨再參照《東坡易傳》的解釋：

易、簡者，一之謂也。凡有心者，雖欲一不可得也。不一則无信矣。夫无信者，豈不難知難從哉？乾、坤惟无心故一，一故有信，信故物知之也易，而從之也不難。⁶⁹

「一」即《易》所謂易知與簡能，其必要條件為「無心」⁷⁰，有以簡馭繁，為事物本的意思。如此則一切變動可知可從，萬化亦莫不自然而然而然。因為「一」是本質，是「道」的特徵，萬千現象雖各個獨立，複雜性與衍變卻統攝於「一」上。那麼，人如何體會「一」呢？東坡云：

夫无心而一，一而信，則物莫不得盡其天理以生以死。故生者不德，死者不怨。无怨无德，則聖人者豈不備位於其中哉！⁷¹

「无心而一，一而信」不僅是萬化真相，轉落於人身上，還是修養的極致勝境，達此境者盡性命、享天年，而祿位自在其中。如此完美的人格象徵便是聖人，因為聖人的生命境界是透過無心的方式體悟自然，感受「一」的意義⁷²，但聖人又不執著

⁶⁷ 此可由蘇軾黃州時期〈雪堂記〉中「客」與「蘇子」的爭辯得見。參朱靖華：《蘇軾論》（北京：京華出版社，1997），頁 445-446。

⁶⁸ 因此蘇軾學佛悟道仍繼承正統儒學，批判老、莊與佛，並用「理性追求」的態度，「習佛而不佞佛」。參朴永煥：《蘇軾禪詩研究》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁 58-59。

⁶⁹ 宋·蘇軾：《東坡易傳》，卷 7，頁 2 下-3 上。

⁷⁰ 乾所以易知，是因「乾无心於知之」；坤所以簡能，是因「坤无心於作之」。見宋·蘇軾：《東坡易傳》，卷 7，頁 2 下-3 上。

⁷¹ 宋·蘇軾：《東坡易傳》，卷 7，頁 3 下。

⁷² 林麗真即認為「一」落實至人生界，是強調「無心為一」、「至其一而無我」的修心工夫與生命境界。見林麗真：《義理易學鉤玄》，頁 125。

於此「同一」，而是「知其未嘗不一而莫之執」⁷³，從而直面並尊重事物的個別本性，令各得其所。他們通澈實體界的「無心」與現象界的「有心」，活潑靈透地體現對天地自然、人倫日用的觀照與成全⁷⁴，正如〈繫辭〉所說「感而遂通天下之故」。故「備位」者，使萬物自生自成者也，聖人因天下之已能而成之，於是「天地設位而已」。⁷⁵此功勞當是無聲無臭、無影無跡的，蘇軾遂對「聖人無德業，德業賢人也」的看法表示反對：

夫德業之名，聖人之所不能免也，其所以異於人者，特以其无心爾。⁷⁶

德業乃聖人所有，但聖人無心，不現其跡，故不可謂無名；縱然有名，亦無罣礙，直是「一」的化身了。

〈繫辭〉的「無思」之說可能源於老、莊⁷⁷，今日學界亦多以《東坡易傳》為道家思想結晶，並視「一」為宇宙本體及萬物根源，於是無思之思者與大化德業的關係，便可透過道家的本末邏輯加以推闡：先確立客體本根和標準或規律的「一」，再藉由主體的探索和追求，達成主客相融的目的。⁷⁸從本末關係言，作為「本」的道與一，並不與包括人文化成在內的各種德行之「末」對立，而是融合為整全的有機體，使得道者可由「道本」的視角，直截認識「末」的本質，自然敞開心胸，直觀地體驗完備的萬物，因而窮通靡慮、化遷禍福。蘇軾曾在臨臯亭以「若有所思而無所思」的情態感受萬物之備，即是一證。⁷⁹其理想正契合於「冲虛而虛靈一切、明通一切」的生命境界⁸⁰，在解構自我中心的同時，融入了存有之道的生生大流中，

⁷³ 宋·蘇軾：《東坡易傳》，卷7，頁4下。

⁷⁴ 蘇軾云：「『天生神物，聖人則之』，則之者，則其无心而知吉凶也。『天地變化，聖人效之』，效之者，效其體一而周萬物也。」見宋·蘇軾：《東坡易傳》，卷7，頁22上。

⁷⁵ 宋·蘇軾：《東坡易傳》，卷8，頁15上。

⁷⁶ 宋·蘇軾：《東坡易傳》，卷7，頁2下-3上。

⁷⁷ 可參陳鼓應：《易傳與道家思想》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996），頁82；余敦康：《內聖外王的貫通》（上海：學林出版社，1997），頁90。

⁷⁸ 趙中偉：〈東坡的「柔道」——解析《東坡易傳》的思維結構〉，收入王靜芝、王初慶等：《千古風流——東坡逝世九百年學術研討會》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2001），頁622。

⁷⁹ 見〈書臨臯亭〉，《蘇軾全集校注》，文集卷71，頁8135。此文作於元豐5年（1082）。

⁸⁰ 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1989），頁141。

並重構自身與萬有的關係——一種無心、無礙的狀態。雖渾然是「無」，卻在人世「道」或「一」開顯的場域裡，體現「有」的徼向性，從而使萬物回歸本然自性，即「體道」的生命境界。從大化生命的全然朗現看，真正的大德業，實非「無心」者難以成就。前述《論語說》中的「無心取天下」、「洗心退藏」、「利與義合」、「合乎人情」，都寄託了「無心」的聖人形象，適可由這個角度得到相應理解。

蘇軾自元豐年間已對身體官能在此境下的統攝狀態作細緻描述⁸¹，因此這番境界當帶有「神祕主義」或「冥契經驗」的向度。⁸²其強調滌除雜念，返歸純粹本然之追求，亦確實呈現道家「吾以觀復」，剝損而至無為的體證況味。這觀點幾乎通徹蘇軾一生，而黃州以降的體悟與學思經歷，又促使他深化、縮合了佛家義，達成佛、道會通的深度。⁸³進一步說，是以道說佛、以莊釋佛，曾云：

任性逍遙，隨緣放曠，但盡凡心，別無勝解。以我觀之，凡心盡處，勝解卓然。但此勝解，不屬有無，不通言語，故祖師教人，到此便住。如眼翳盡，眼自有明，醫只有除翳藥，何曾有求明方？明若可求，即還是翳。固不可於翳中求明，即不可言翳外無明。……故凡學者，但當觀心除愛，自麤及細，念念不忘，會作一日，得無所除。⁸⁴

此文作於元豐 6 年（1083），正是蘇軾深化佛學的時刻。任性逍遙乃莊子思想，「隨緣」、「凡心」、「勝解」乃至「觀心」皆為佛家義。足見東坡此時以道家莊子入佛，強調在凡心滌淨中除去俗念與欲望，任性隨緣而得逍遙自在之樂。⁸⁵其佛、道思想

⁸¹ 林語堂以此為「瑜珈術」之寧靜、愉悅而「一無所見」的官能狀態。見林語堂著，張振玉譯：《蘇東坡傳》（西安：陝西師範大學出版社，2009），頁 212-213。

⁸² 自馮友蘭始，學界對「神祕主義」與道家、孟子學的關係不乏論述；楊儒賓則由語義上揭示「冥契」二字之「合」義，不但可避開與「神」相合之「密契」意涵的混淆，較之「神祕主義」，或更能契合道家境界型態。可參〔美〕史泰司（Walter T. Stace）著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998），〈譯序〉頁 9-11。

⁸³ 蘇軾佛學思想之深化在黃州時期以後，並達到了與孔、老並參無礙的狀態。見宋·蘇轍著，陳宏天、高秀芳點校：〈亡兄子瞻端明墓誌銘〉，《蘇轍集》，頁 1127。

⁸⁴ 見〈與子由第十首〉之三，《蘇軾全集校注》，文集卷 60，頁 6630。

⁸⁵ 張惠民亦認為蘇軾此文以道說佛，見張惠民、張進：《士氣文心：蘇軾文化人格與文藝思想》（北京：人民文學出版社，2004），頁 37。

已趨混融，實無法再詳加區分，當然我們也不必懷疑其晚年「思無邪齋」闢立時⁸⁶，思想亦以道家為根底，卻表現出近於佛家思維的事實。這在邏輯上是合理的，前後思想的融合必以前者為基礎。要之，其「無思」之義始以老、莊為底蘊，又摒除了《莊子·刻意》反功業的觀點，回歸儒學之積極應世，並在晚年融入禪的精神中，而寄託為孔子形象。世謂蘇氏蜀學繼承真、仁之際「名動士林，高視兩蜀」的布衣學者龍昌期留下的「三教圓通」學風，獨樹「三教合一」之大旗⁸⁷，東坡的「無思之思」說，正可視為其間重要的標誌。⁸⁸

四、《論語說》是否為非孟作品之商榷

從上述分析可知，蘇軾對孟子之批評，是設立一理想的孔聖境界，就《孟子》文本的字面意義作細緻推敲，從而迂迴曲進，由側面抨擊後天經驗性思考的文意不當，卻對《孟子》本身之思想內涵，包括王霸論、德刑觀、義利觀及禮信觀在內，無本質的推翻。其「以無作有」的風格，承襲《莊子》⁸⁹，橫說豎說，轉輾不窮⁹⁰，雖本無出處，實亦「無須出處」。⁹¹

但東坡這樣的高才往往令讀者難明堂奧，以《論語說》為例：因「無」的立場建立在後設的孔子形象上，遂以超越孟子的方式說解《論語》，提出種種假設虛問來

⁸⁶ 蘇軾在紹聖年間幾經遷徙，皆以「思無邪」為齋名，足見對此境界的無比看重。見宋·王宗稷編：《東坡先生年譜》，收入王冠輯：《唐宋八大家年譜》第5冊（北京：北京圖書館出版社，2005），頁43下。

⁸⁷ 程杰：《北宋詩文革新研究》（臺北：文津出版社，1996），頁244。

⁸⁸ 蘇軾的明代知己焦竑對「思無邪」作為三教會通之橋梁有充分理解，云：「蘇子瞻少而能文，以賈誼、陸贄自命。已從武人王彭遊，得竺乾語而好之，久之心凝神釋，悟無思無為之宗，慨然歎曰：『三藏十二部之文，皆《易》理也。』」見明·焦竑著，李劍雄點校：《刻蘇長公集序》，《澹園集》（北京：中華書局，1999），卷14，頁142。

⁸⁹ 蘇文出於《莊子》在南宋已屢為人言，參曾棗莊等：《蘇軾研究史》，頁84-85。

⁹⁰ 宋·羅大經著，王瑞來點校：《鶴林玉露》（北京：中華書局，1983），乙編卷3，頁167。

⁹¹ 蘇軾嘗省試〈刑賞忠厚之至論〉，所作文中有「殺之三宥之三」一句，歐陽修問其根據，對曰：「何須出處？」見宋·陸游：《老學庵筆記》（臺北：木鐸出版社，1982），卷8，頁102。

「重釋」孔聖境界。明白這點，我們才能理解，何以蘇軾辯孟子，不作《孟子解》或《孟子說》等專著，反倒寄意於《論語》了。雖借文生發，實無關宏旨，稱其借力使力，倒有那麼點意味，這般空諸所有，又無中生有的風格，雖效法《莊子》，實由禪悟機括而來。⁹²所以可說，蘇軾作《論語說》與孟子辯，意在巧妙回護並彰顯孔子思想的權威性，寓「無思之思」於其中，進而肯定《論語》的價值。雖抉發同異，我們卻不宜就此斷定蘇軾帶有強烈非孟之意。畢竟同屬儒家的孔、孟二人，即使思想再契合、傳道用意再堅定，必不免毫釐之差；再者，孟子說法之異於孔子處確實不少，這是連以尊孟聞名的二程、王安石、朱熹等人都指出過的，難道他們都有意否定孟子？若說辯之正是非毀之，那麼從同時期《東坡書傳》對《尚書》多發譏疑的情形來看⁹³，豈可逕謂蘇軾鄙薄此經？

尤有甚者，為強調孔子思想的不容鬆動，《論語說》甚至有翻說或扭曲《孟子》原意的情形：

或問子產，子曰：「惠人也。」子產為鄭作封洫，立謗政，鑄刑書，其死也教太叔以猛，其用法深，其為政嚴，有及人之近利，而無經國之遠猷。故渾罕、叔向皆譏之，而孔子以為惠人，不以為仁，蓋小之也。孟子曰子產以乘輿濟人於溱洧，「惠而不知為政」。蓋因孔子之言而失之也。子產之於政，整齊其民賦，完治其城郭道路，而以時修其橋梁，則有餘矣。豈以乘輿濟人者哉？《禮》曰：「子產人之母也，能食之而不能教。」此又因孔子之言而失之也。（卷 12，頁 90）

辯言子產不以乘車濟人，根據不知為何。這或許是因為「子產聽鄭國之政，以其乘輿濟人於溱、洧」乃孟子認定的史實，而蘇軾心知，卻認為孟子因孔子的「惠人」一語便視子產「惠而不知為政」，實有厚誣之失。因為子產為政甚佳，道路、橋梁皆修，實無須以乘車濟人，怎可說是「不知為政」呢？而孟子因孔子之意就做出過當

⁹² 劉熙載便云「東坡詩善於空諸所有，又善於無中生有，機括實自禪悟中來」。實則言「文」亦然。見清·劉熙載：〈詩概〉，《藝概》（上海：上海古籍出版社，1978），卷 2，頁 66。

⁹³ 此即陸游所言「譏《書》之〈胤征〉、〈顧命〉」，清人翁元圻註云「謂蘇軾」。見宋·王應麟著，清·翁元圻等注，樂保群、田松青、呂宗力點校：〈經說〉，《困學紀聞》（上海：上海古籍出版社，2008），卷 8，頁 1095-1096。

評價，不細思以乘輿濟人的合理性，反而有妄斷之嫌。居今觀之，蘇軾這樣的說法已超出《孟子》原意，故余允文亦質疑：

此段宜無足辨。東坡何以見其不以乘車濟人？故揣摸立說，為子產緩頰，但可以驚愚耳，更不思後人之議已也。⁹⁴

認為蘇軾這番無稽的憑空放論，恐引來後人非議之結果。同樣的，「子貢問曰：『何如斯可謂之士矣？』」條也有類似狀況。⁹⁵姑不論這類資料緣於誤憶、巧辯或有意為之，均無法用以判斷是否非孟，充其量只是「譎」⁹⁶，目的在運用巧妙文思，曲折地表達以孔子為唯一準則罷了。事實上，《孟子》本身確實存在不少牴牾難解處，今人陳大齊便撰有《孟子待解錄》發之，而史載蘇洵亦曾取《孟子》「丹黃評定以教二子」⁹⁷，或許蘇軾對文字的精審，正有其父的教誨在焉。大抵漢人擅訓詁，宋人審辭氣⁹⁸，而東坡高才，不但對辭氣特具天賦，亦好發議論，故時有難解之作。試想時人若讀到這類文字，又豈能為蘇軾在孟學運動中，立一定位乎？

以下再由三點，佐證蘇軾並不非孟：

（一）邵、余二書異文之比較

前述已言《邵氏聞見後錄》載東坡自云：「吾為《論語說》，與孟子辯者八」，但《尊孟辨》卻這樣記載：

吾為《論語說》，與孟子辯者八。吾非好辨也，以孟子為近於孔子也。世衰道微，老、莊、楊、墨之徒皆同出於孔子而乖離之，極至於胡越。今與老、莊、楊、墨辨，雖勝之，去孔子尚遠也，故必與孟子辨，辨而勝，則達於孔

⁹⁴ 宋·余允文：《尊孟辨》，《續編》卷下，頁6上。本引文改此書原文「議已」為「議己」。

⁹⁵ 蘇軾把「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在」中最重要的「惟義所在」一句刪去。對此余允文亦發批評，甚至認為蘇軾「誤後學」。見宋·余允文：《尊孟辨》，《續編》卷下，頁5下。

⁹⁶ 朱子曰：「蘇氏議論，切近事情，固有可喜處，然亦譎矣。」見宋·朱熹著，陳俊民校訂：〈答程允夫〉第一書，《朱子文集》，卷41，頁1763。關於蘇文的特色如「譎」、「不貼實」等，可參祝尚書：《宋代巴蜀文學通論》（成都：巴蜀書社，2005），頁140-141。

⁹⁷ 清人沈心友〈重鐫蘇評孟子序〉，見舊題宋·蘇洵：《載詠樓重鐫硃批孟子二卷》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997），頁3下。

⁹⁸ 楊樹達：〈曾星笠尚書正讀序〉，曾運乾：《尚書正讀》（香港：中華書局香港分局，1972），頁303。

子矣。⁹⁹

余書的這段文字極為珍貴，正可讓我們了解蘇軾作《論語說》，實有意回歸孔子思想，為《論語》地位的提升作出貢獻，而孟子乃最近於孔子者，不透過他，將難明孔聖原意。然「辯」之適足以尊之，這反而藉由對孔子的推崇，一併提高了孟子的形象。¹⁰⁰蓋因《論語》的地位，隋唐時曾一度中衰¹⁰¹，而宋代孟學興起後，又有與《孟子》並駕，甚至被壓倒的情形。¹⁰²面對《孟子》已成官定經書，是科考重點、學術大潮的事實，蘇軾便順應這樣的潮流，別立一幟，呼籲人們把眼光放回孔子與《論語》的儒學上。¹⁰³

再者，上引資料還透露一有趣卻重要的事實：《邵氏聞見後錄》與《尊孟辨》是同時之作，非孟的邵博在收錄《論語說》論性善的這條文字時，刻意刪去此段，而尊孟的余允文則將此完整收錄，足見在邵博看來，蘇軾自身之意並非「非孟」，但為免「自打嘴巴」，遂刪除此文，徒留下「予為《論語說》，與孟子辯者八」一言。這真是個有趣而可笑的現象，原來斷章取義、自圓其說，自古已然，我們如不將二書文字比對，還真難發現古人論述取材上是這樣地匠心獨運。

（二）「性善」論的修正

「性善」論是孟子學說的大纛。《論語說》云：

孟子有見於性，而離於善。《易》曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」成道者性，而善繼之耳，非性也。性如陰陽，善如萬物，萬物無

⁹⁹ 宋·余允文：《尊孟辨》，《續編》卷下，頁7下-8上。

¹⁰⁰ 王水照有相似看法。見王水照、朱剛：《蘇軾評傳》，頁151。李傳印更認為蘇軾是用孔子的話來與孟子辯論，本意不能算非孟，反而有些尊孟了。見氏著：〈歷史上的尊孟與非孟〉，《中國文化月刊》259（2001.10），頁46。

¹⁰¹ 唐明貴：《論語學史》（北京：中國社會科學出版社，2009），頁233-244。

¹⁰² 北宋末晁說之在〈奏審覆皇太子所讀孝經論語爾雅笱子〉中要求欽宗不讓太子讀《孟子》，而應改讀《論語》一事，足見《論語》當時受青睞的程度可能已不如《孟子》。見宋·晁說之：《嵩山文集》（臺北：臺灣商務印書館，1981），卷3，頁46下-47下。

¹⁰³ 周淑萍認為李觀時代，孟學尚在上升中，為維護《六經》的地位，李觀遂對《孟子》進行根本性的強烈批判；而蘇軾當時，孟學蔚為大宗，他在肯認孟學上升及完善儒學整體系統的前提下，對《孟子》作了辯證的理性批評。見周淑萍：〈論李觀與蘇軾非孟的根本取向〉，頁169、172。

非陰陽者，而以萬物為陰陽，則不可。故陰陽者，視之不見，聽之不聞，而非無也。今以其非無即有而命之，則凡有者皆物矣，非陰陽也。故天一為水，而水非天一也；地二為火，而火非地二也。為善而善非性也，使性而可以謂之善，則孔子言之矣。（卷 12，頁 91）

很明顯的，蘇軾反對「性善」論。他立於《易》學造詣，用陰陽喻性，提出性不可以善惡言的觀點。《東坡易傳》有個巧妙之喻：

孟子之於性，蓋見其繼者而已。夫善，性之效也。孟子不及見性，而見夫性之效，因以所見者為性。性之於善，猶火之能熟物也，吾未嘗見火，而指天下之熟物以為火，可乎？¹⁰⁴

蘇軾解「效法之謂坤」時說「效，見也」¹⁰⁵，足見「性之效」便是性之可見者——「效驗」。而孟子正是以可見者為性，既可見，便能作出「善」的社會性標準判斷，殊不知這是以效驗為本質之誤，就如同不能以熟物為火一樣。蓋蘇軾自早年即認為「天下之言性者，皆雜乎才而言之，是以紛紛而不能一也。」¹⁰⁶包括孟子在內的前賢論性，並未著眼於性的本質，而是將「才」雜乎「性」言之，故兼及效驗。如此的觀念置換必導致認識上的錯誤，必須抽出「才」的成分，即善惡的倫理屬性，才能復見「性」的真實面。¹⁰⁷這番修正，實是為了讓論「性」焦點回到孔子身上，也即以否定性善論為代價，進而恢復孔子之說。《論語說》便指出：

性其不可以善惡命之，故孔子之言，曰「性相近也，習相遠也」而已。（卷 12，頁 91）

人人相近的地方是人性，後來善、惡的表現，則屬於「習相遠」的範疇。故孔子之言，較孟子合理。

然而，我們可因此說東坡非孟嗎？其實，非孟與否，不能單以「性善」論為判

¹⁰⁴ 宋·蘇軾：《東坡易傳》，卷 7，頁 9 上。

¹⁰⁵ 宋·蘇軾：《東坡易傳》，卷 7，頁 10 下。

¹⁰⁶ 蘇軾此見直接批評的對象是韓愈的性三品說，進而上推至孟、荀、揚等人。見〈揚雄論〉，《蘇軾全集校注》，文集卷 4，頁 374。此文作於嘉祐 5 年（1060）。

¹⁰⁷ 胡昭曦、劉復生、粟品孝等：《宋代蜀學研究》（成都：巴蜀書社，1997），頁 48-49。

準，北宋諸多崇敬孟子的學者如歐陽修、王安石等人，也不完全贊同性善論。¹⁰⁸再者，尊崇孟子的蘇轍，在其《孟子解》中，亦對性善論進行批評¹⁰⁹，我們又何以單因性善一辯，就推定其兄非孟呢？蓋蘇軾活躍的北宋中後期，人性探討正值深化階段¹¹⁰，「性善」論還處於上升之勢中，甚至可說，當時以「性有善有惡」，或「性非善惡」為主要觀點者多¹¹¹，因此當時對「性善論」看法的依違，並不足以作為是否非孟之判斷，將性善主張與尊孟陣營畫上等號，恐怕是程朱之學昌行所帶來的印象。我們如能跳脫南宋理學家的批評，就北宋中後期思想界情勢作歷時性考察，便能對此有更合理之認識。

尤可注意的是，蘇軾反「性善」之見，實屬對孟子說法的一種修正。《論語說》云：

性可亂也，而不可滅。可滅，非性也。人之叛其性，至於桀、紂、盜跖至矣。

（卷 12，頁 91）

蘇軾顯然將善視為人性的優先與本質傾向，為善是「誠其性」，具有道德驅迫力，不善則是「叛其性」。¹¹²但是，善又非性之所有¹¹³，若云「性善」，便是將性摻雜了後天的「才」為說，如此則「惡」同樣也是性的一部分。所以東坡批評孟子之見導出

¹⁰⁸ 周淑萍：《兩宋孟學研究》，頁 207。

¹⁰⁹ 徐慶根：〈北宋中葉的尊孟思潮——蘇轍《孟子解》解讀〉，收入舒大剛主編：《儒藏論壇》第 2 輯（成都：四川大學出版社，2007），頁 584。

¹¹⁰ 宋人論性之風，大盛於仁宗以後，所謂「言性者多矣」。對此躬逢其盛的歐陽修批評道：「夫性，非學者之所急，而聖人之所罕言也。」見宋·歐陽修：〈答李詡〉第二書，《歐陽修全集》（北京：中華書局，2001），卷 47，頁 319。今人吳國武從歷時性角度也認為仁宗以降「道德」與「性」並舉，「道德性命」之學始興。見氏著：《經術與性理——北宋儒學轉型考論》（北京：學苑出版社，2009），頁 207-208。

¹¹¹ 王水照有類似見解。見王水照、朱剛：《蘇軾評傳》，頁 204；李申也認為終北宋一代，「性善」論都不是主流，性三品論及揚雄的善惡混說，才是當時較昌行的看法。而性善論的流行，則是南宋理宗以降的事。見李申：《道與氣的哲學——中國哲學的內容提純和邏輯進程》（北京：中華書局，2012），頁 327-332。

¹¹² 關於蘇軾人性論中的性善傾向，學界少有論述，楊立華與筆者看法相似，亦以蘇軾之見為對孟子的修正。見陳來、楊立華、楊柱才等：《中國儒學史（宋元卷）》（北京：北京大學出版社，2011），頁 235-236。

¹¹³ 蘇軾云：「夫善惡者，性之所能之，而非性之所能有也。」見〈揚雄論〉，《蘇軾全集校注》，頁 375。

了荀子的「性惡」說¹¹⁴，並認為自己的看法，才符合孔氏真義：

性其不可以善惡命之，故孔子之言，曰「性相近也習相遠也」而已。夫苟相近，則上智下愚，曷為不可移也？曰：「有可移之理，無可移之資也。若夫吾弟子由之論也，曰：『雨於天者，水也；流於江河、蓄於坎井，亦水也；積而為泥塗者，亦水也。指泥塗而告人曰，是有水之性，可也。曰吾將俟其清而飲之，則不可。是之謂上智與下愚不移也。』」（卷 12，頁 91-92）

既言「吾弟」，我們宜一併參照蘇轍的看法：

天下之水未有不可飲者也，然而或以為清冷之淵，或以為泥塗。今將指泥塗而告人曰「雖是亦有可飲之實」，信矣。今將指泥塗而告人曰「吾將飲之」，可乎？此上智下愚之不可移也，非性也，故也。¹¹⁵

泥塗乃水（此喻「性」）受到「習」，即後天環境的影響而成，沉澱後只有濃度改變，不會完全清澈。因為清濁由「才」、「故」決定，是水對外物的反映，屬於「習相遠」的範疇¹¹⁶，並非水所具有的本質，以之喻人性，則上智、下愚乃既定不變的事實。足見二蘇皆認為上智、下愚是才、故，不是性，前人言「性善」、「性惡」或「性三品」者誤矣，因為善、惡確非人性本有。¹¹⁷

再深入看，蘇軾晚年論「性」，與其《易》解互為依輔。我們可由他對「繼善成性」的詮釋一探究竟：

一陰一陽者，陰陽未交而物未生之謂也，喻道之似，莫密於此者矣……陰陽

¹¹⁴ 蘇軾云：「故荀卿之所謂性惡者，蓋生於孟子。」見宋·邵博著，李劍雄、劉德權點校：《邵氏聞見後錄》，卷 12，頁 91。

¹¹⁵ 宋·蘇轍：《孟子解》（臺北：藝文印書館，1967），頁 11 上-11 下。

¹¹⁶ 蘇轍解《孟子》「天下之言性，則故而已矣」時，將「故」詮釋為對外物的反應，近於「習相遠」的範疇，因此他認為孟子的「性善」論是以「故」為「性」。見周淑萍：《兩宋孟學研究》，頁 212-216；吳叔樺：《蘇轍學術思想研究》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007），頁 106-110。

¹¹⁷ 二蘇的觀點始合終睽。蘇轍在晚年之作《論語拾遺》「性之必仁」條中，提出了「性之必仁，如水之必清、火之必明」、「外物之害既盡，惟一而不雜，未嘗不仁也」的看法，暗示「仁」為心性原始的良善狀態。由於《論語拾遺》乃蘇轍因其兄之言「意有所未安」、「恨不得一質之子瞻也」而作，故此條必非其早年觀點，而有滑入「性善」論的跡象。見宋·蘇轍：《論語拾遺》（臺北：藝文印書館，1966），頁 4 上。又，雖然《四庫提要》指出《論語拾遺》顯駁東坡者只有三條，然細繹之，此作二十七條應全是糾補軾說者。見王水照、朱剛：《蘇軾評傳》，頁 173，註釋第 1。

之未交，廓然无一物，而不可謂之无有，此真道之似也。陰陽交而生物，道與物接而生善，物生而陰陽隱，善立而道不見矣，故曰：「繼之者善也，成之者性也。仁者見道而謂之仁，智者見道而謂之智。」夫仁智，聖人之所謂善也。善者道之繼，而指以為道，則不可。今不識其人而識其子，因之以見其人則可，以為其人則不可，故曰「繼之者善也」。學道而自其繼者始則道不全。昔者孟子以善為性，以為至矣，讀《易》而後知其非也。¹¹⁸

陰陽未交是道的本真狀態¹¹⁹，物為陰陽交所生，故道、物為二¹²⁰，物透過與道接才能彰顯其德。然而，道、性、善三者其實是相互發明又前後相銜的關係。蓋物生則陰陽的使命便完結，只留下物作為載體，即生生之德——善的實現。善既成立，道便隱沒，因為此時道已透過陰陽完成自己的生物使命，轉化為內在於萬物的根據，這就是性，故曰「成之者性也」。從另一角度看，善只是道在物的表現，並不等於道，好比兒子雖能推知其父而不同於父一樣，只能把繼道而生者叫做善而不能稱作道，此即「繼之者善也」。¹²¹至於孟子則是僅看到了繼善而未見及成性，因為孟子說的性直與善是無分別的。

這番思維極其細膩。相較於道的客觀，性是神妙明覺又作為人本質存在的主觀性，道必須透過人的主體，才能彰顯和實現，而性乃人之根本，人能發揮並成就這種主觀性，即成性者，才算成就了道。這便是繼善成性。再者，人性本然無善惡的原始狀態即「無思之思」¹²²，道的終極實現正需透過無思之思的發用與成就，但所為所成，全順物境而生，不屬於道及自性本身。然須反思的是，正因為蘇軾的道無任何規定，並肯定人情的發動即性的體現¹²³，人性中善的實踐遂顯得偶然。這是其

¹¹⁸ 宋·蘇軾：《東坡易傳》，卷7，頁8下-9上。

¹¹⁹ 蘇籀曾記載他的祖輩蘇軾、蘇轍對「道」的看法，認為「坡公以為陰陽未交，公以坡公所說為未允」，可見東坡以陰陽未交為道的本然狀態。見宋·蘇籀記：《樂城先生遺言》（臺北：藝文印書館，1967），頁7上。

¹²⁰ 朱熹正是根據道、物兩分的觀念來批駁蘇軾。然此於本文已歧出，不贅。見宋·朱熹著，陳俊民校訂：《蘇氏易解》，《朱子文集》，卷72，頁3600。

¹²¹ 向世陵有相似見解，並認為蘇軾「以道退隱為性」。見氏著：《理學與易學》（長春：長春出版社，2011），頁143。

¹²² 金生楊：《蘇氏易傳研究》（成都：巴蜀書社，2002），頁209。

¹²³ 冷成金便以蘇軾為「情本論」者。見氏著：《蘇軾的哲學觀與文藝觀》，頁99-111。冷氏主要以「獨

性論的大問題：缺少像康德體系中的道德理性。但東坡睿智，不由根源義入手，而直轉進修養功夫，從「繼善」處落實。他強調致虛守靜之剝損功夫，待得沖虛、無思境界，才有明通一切的可能，道德理性的缺少，亦獲彌補。此誠「為道日損」者。其言：

故君子學以辨道，道以求性。正則靜，靜則定；定則虛，虛則明。物之來也，吾無所增；物之去也，吾無所虧。豈復為之欣喜愛惡而累其歟？……所謂靜以存性，不可不念也。能得吾性不失其在己，則何往而不適哉？¹²⁴

當人性的主觀意志到達這層，必然是「存性」——即《論語說》「『叛其性』至於桀、紂、盜跖」的反面——通於大道的全善狀態，則性便有生生之善的動能，用《易》本身語言來說，正是「閑邪存其誠」。蘇軾云：「堯舜之所不能加，桀紂之所不能亡，是謂誠」、「邪者盡去，則其不可去者自存矣，是謂閑邪存其誠」¹²⁵，足見性本身就有誠的力量，人只要滌除雜垢，自能盡萬物之理、行合宜之事。但性又不具善惡，因為善惡乃後設結構，是聖人所定義的¹²⁶，人往往受制於才氣稟賦及環境而對它們作出主觀選擇。所以人應努力的，正是這條「虛靜存性」徑路，以剔除「才」的影響，求「繼善」之實現。

就《易傳》邏輯看，「善在性先」，善與性在發生論上是兩種獨立但又前後跟進的階段，東坡走的，正是這條思路，因此他的人性論雖歧於孟子，卻是一種修正說，仍承認善是本質傾向。居今觀之，這樣的見解更符合原始儒學的看法¹²⁷，但在當時強調先驗倫理的人性論風潮中，卻是獨樹一幟的。

化」觀點探討東坡之性論，可備一說。

¹²⁴ 見〈江子靜字序〉，《蘇軾全集校注》，文集卷 10，頁 1041。這樣的功夫當是年輕時〈上曾丞相書〉的由「知」而「通萬物之理」，再到「去私欲」過程的深入具體化。雖然此文未能署名，但從「吾無所增」、「吾無所虧」等概念看，此功夫已具「無思之思」說的質素，創作時間當不致太早；校注者更以為此文頗似蘇軾晚年貶居嶺外之思想，或可繫於居惠州（1094-1097）之時。

¹²⁵ 宋·蘇軾：《東坡易傳》，卷 1，頁 6 上。

¹²⁶ 蘇軾曰：「夫太古之初，本非有善惡之論。唯天下之所同安者，聖人指以為善；而一人之所獨樂者，則名以為惡。」見〈揚雄論〉，《蘇軾全集校注》，頁 375。

¹²⁷ 如郭店楚簡之〈性自命出〉的「道始於情」，及上博館儒家原典的《孔子詩論》的觀點，皆近於蘇軾。可參李零：《郭店楚簡校讀記》（北京：北京大學出版社，2002），頁 105-106；陳桐生：《〈孔子詩論〉研究》（北京：中華書局，2004），頁 257-258。

（三）道統論與淑世之心

其實，蘇軾是頗為尊重孟子的，晚年曾對時人攻擊韓愈所謂「孟子功不在禹下」¹²⁸之論加以反駁：

自《春秋》作而亂臣賊子懼，孟子之言行而楊、墨之道廢，天下以為是固然而不知其功。孟子既沒，有申、商、韓非之學，違道而趨利，殘民以厚主，其說至陋也。……使復有一孟子，則申、韓為空言，作於其心，害於其事，作於其事，害於其政者，必不至若是烈也。使楊、墨得志於天下，其禍豈減於申、韓哉？由此言之，雖以孟子配禹可也。¹²⁹

孟子攘斥異端邪說，配禹亦可，評價實無以復加。¹³⁰其下文還接續闡述韓愈、歐陽修的地位及重要性，從而呈現了一條由孔到孟，再及韓愈、歐陽修的系譜脈絡，這系譜在歐公之後為何人？自然是東坡自己了。¹³¹這正是蘇軾心中的「道統」¹³²，從孟子榜上有名來看，則蘇軾對於孟軻，必不非之。

再者，蘇軾透過對陸贄的讚美，間接表達了敬孟之意：

文人之盛，莫若近世，然私所敬慕者，獨宣公一人。家有公奏議善本，頃侍講讀，嘗繕寫進御，區區之忠，自謂庶幾於孟軻之敬主，且欲推此學於天下，使家藏此方，人挾此藥，以待世之病者，豈非仁人君子之至情也哉？¹³³

此亦晚年之作。蘇軾認為陸贄的心術頗接近孟子，不只帝王應看他的奏議，還應該推廣到全民閱讀，如此才有益世道人心。¹³⁴這評價甚高矣，在文星璀璨的當世，以

¹²⁸ 語出韓愈。見唐·韓愈著，劉真倫、岳珍校注：〈與孟簡尚書書〉，《韓愈文集彙校箋注》（北京：中華書局，2010），卷8，頁888。

¹²⁹ 見〈六一居士集敘〉，《蘇軾全集校注》，頁977-978。

¹³⁰ 張惠民據此認為蘇軾讚揚孟子的仁義之學，是推重孟子的表現。見張惠民、張進：《士氣文心：蘇軾文化人格與文藝思想》，頁19。

¹³¹ 歐陽修曾以衣鉢相傳的口吻期勉蘇軾，蘇軾亦以相同口吻叮囑門下士，期能在宋代文學發展上起相承及主導的作用。可參沈松勤：《北宋文人與黨爭——中國士大夫群體研究之一》（北京：人民出版社，1998），頁203。

¹³² 粟品孝亦認為此文展示了蘇軾的道統系譜。見胡昭曦、劉復生、粟品孝等：《宋代蜀學研究》，頁55。

¹³³ 見〈答虔倅俞括〉，《蘇軾全集校注》，文集卷59，頁6493-6494。此文作於紹聖元年（1094）。

¹³⁴ 林敬文：《陸宣公生平及其思想之研究》（臺北：文史哲出版社，2006），頁225。

前朝陸贄為唯一經國榜樣，並與孟子相論，可見孟子的淑世之心在東坡看來，足垂範古今。是以蘇軾對於孟軻，屢致拳拳，何非斥之有？

五、結論：「志道」與「據德」——孔、孟境界之別

前文已述《論語說》「與孟子辯」的孔氏之秘，主要由「無思之思」理路所發，茲將直探孔、孟境界之別，以為之結。

《邵氏聞見後錄》所收《論語說》辯孟的第二條云：

子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」志者無求無作，志於心而已，孟子所謂心勿忘。據者可求可作之謂也。依者未嘗須臾離，而游者出入可也。君子志於道，則物莫能留；而游於藝，則道德有自生矣。（卷 11，頁 86）¹³⁵

由文意看，此不像「與孟子辯」的作品，為何收入邵書中，原因不明；而《尊孟辨》無此條，足見余允文亦感困惑並作了割捨；此外，蘇軾云「予為《論語說》，與孟子辯者八」，則此條必不在蘇軾自己認定的「與孟子辯者八」中。王水照即認為此條是以孟子之說印證《論語》，可能因為與孟子有關，才被邵博連類列出。¹³⁶然而這說法頗嫌牽強，因為曾整理其父遺稿《邵氏聞見錄》並定本傳世的邵博，在續作上必謹慎以對、力求無忝才是，如《論語說》辯孟處原無此條，何以邵書收錄？邵博應有所本，不會無故生造；況且當時可見之《論語說》傳本中必有更適合的材料，當不致偏取這麼啟人疑竇的一條。史料則無足徵，此似又宋代學術之一懸案。

其實，如我們採義理旁證的方法，正可迎刃而解：

子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」志者無求無作，志於心而已。孟子所謂心勿忘，據者可求可作之謂也。依者未嘗須臾離，而游者出入可也。君子志於道，則物莫能留；而游於藝，則道德有自生矣。

¹³⁵ 此處斷句依李劍雄、劉德權二氏點校。

¹³⁶ 王水照、朱剛：《蘇軾評傳》，頁 170。

只一句讀毫釐之差，涵義卻有千里之遙。蓋原意表示孔、孟間，一者無所求，一者有所求，二者之層次隱然與《老子》「失道而後德，失德而後仁」的觀念相表裡，意在教人與大道通，不使生命及心靈逐步下滑。而無思之思正是通乎道的最佳狀態，「志於道」如孔子者無求無作是也。

再者，孟子未臻孔聖境界，故仍有思慮營作，其根據在次一層的「德」，是通過經驗界的標準，由形式思考、向外把握¹³⁷，才產生以效驗為「性」的性善觀念，並有一連串未能自然合理的權說巧辯發生。《東坡易傳》便云：

我有是道，物各得之，如是而已矣。聖人者亦然，有惻隱之心而未嘗以為仁也，有分別之心而未嘗以為義也。所遇而為之，是心著於物也，人則從後而觀之，其惻隱之心成仁，分別之心成義。¹³⁸

仁、義對孟子來講是「性」的本身，實際上此說已執於物，是後天觀察的結果。而聖人不以惻隱之心為仁，因為這是性的本能，不可落入效驗為說。故蘇軾格外強調「無心」，就是怕人假「仁義」之名，心存有意，為一己之私。¹³⁹如此，則孔、孟之別，於焉遂顯。

第三，「依於仁」者在蘇軾看來，是「一之於禮」，又下一層，已屬後天人文化成之規範。¹⁴⁰因為仁不僅是內在的願望，也是一種外在行為，而禮正是用來達到仁的必要手段，禮若不存，仁將無由以據。據此細味東坡所謂「吾非好辯也，以孟子為近於孔子也」、「今與老、莊、楊、墨辯，雖勝之，其去孔子尚遠也」之言，正可獲致解釋：孟子在據於德的層次中，亦重禮樂教化，只是仍為賢人之道以淑世，尚非聖人境界。前述的「明誠亦合道」所指，正是這樣的道理，只是蘇軾認為孟子之「明」尚未達「誠」，故仍有智識造作罷了；而老、莊之道與心齋等功夫雖受蘇軾心

¹³⁷ 蘇軾云：「道者，其所行也。德者，其行而有成者也。」足見德乃道之已成而可見者。見宋·蘇軾：《東坡易傳》，卷9，頁2上。

¹³⁸ 宋·蘇軾：《東坡易傳》，卷7，頁2上-2下。

¹³⁹ 趙中偉有相似看法。見氏著：〈東坡的「柔道」——解析《東坡易傳》的思維結構〉，頁628。

¹⁴⁰ 蘇軾言「聖人一之於禮」而「仁不可勝用」，可見「仁」作為道德之效驗可見者，具體體現於後天制定的「禮」中。見〈視遠惟明聽德惟聰〉，《蘇軾全集校注》，文集卷6，頁554；以及《東坡書傳》，卷3，頁5上。唐玲玲亦認為蘇軾往往將「禮」、「仁」相持並論，仁是核心，禮是準則。見唐玲玲、周偉民：《蘇軾思想研究》，頁222。

許，畢竟「不可以為法」¹⁴¹，因為「道」仍須與禮教統一。

第四，「游於藝，則道德有自生矣」一句，意指悠游於技藝，人人都能在自性自適的情態裡體現無往不宜的各種德行、學習事物的萬千姿態，從情感宣流中達致生命與境遇的浹洽，因此道與藝是不相悖的，致道甚至與審美感受的提升同步¹⁴²，是故「有道有藝」、「道與藝同進」。蓋蘇軾眼中，「藝」是與「道」通徹為一的對應物¹⁴³，合可雙美，離則兩傷。因為文藝來自創作者的「道」，即個人主體精神¹⁴⁴，故蘇軾不但謹從歐陽修「文與道俱」的教導¹⁴⁵，更將人格高度，即創作者主體，視為溝通道、藝的橋梁。但蘇軾之「道」不拘泥於客觀、先驗的理則，而強調無思以去除成見，用通脫透徹的心胸領略萬物情態，表現出心靈觀照的自由。如此不但對題材大有開拓¹⁴⁶，更能時時以自身之技法來追攝、掌握萬物變動，而技法本身亦提升不已。他曾讚美文同「嗒然遺其身」而「其身與竹化，無窮出清新」¹⁴⁷，如此新意疊出的狀態，不但是拋除自我、「與造物者游」的自然美好¹⁴⁸，更是胸有成竹的表徵。足見無思之思的心境是根本，藉此才能透過技法來追攝萬化，進而心裁別出、創獲不絕。這端賴藝術家平素的精神涵養與天機的培植，在活潑潑的心靈飛躍又凝神寂照的體驗中突然地成就。¹⁴⁹如此狀態下的「虛」，近乎心齋，是藝術精神的主體¹⁵⁰，能生洞

¹⁴¹ 見〈莊子祠堂記〉，《蘇軾文集校注》，文集卷 11，頁 1085。

¹⁴² 王水照認為蘇軾的致道體驗，根本要旨在於審美感受的提煉。見王水照、朱剛：《蘇軾評傳》，頁 223。

¹⁴³ 冷成金：《蘇軾的哲學觀與文藝觀》，頁 538。

¹⁴⁴ 《東坡書傳》便提出「中有主之謂一」的說法，承認人人都有獨立的內在自我，按自我主張行事，便是「道」。見宋·蘇軾：《東坡書傳》，卷 7，頁 17 下；楊勝寬有相似看法。見氏著：〈蘇軾《論語說》三題〉，《蘇軾與蘇門文人集團研究》，頁 23。

¹⁴⁵ 見〈祭歐陽文忠公夫人文〉，《蘇軾全集校注》，文集卷 63，頁 7047。此文作於元祐 6 年（1091）。

¹⁴⁶ 程杰認為蘇軾本於通脫透徹的心胸境地，「觀萬物之變，盡自然之理」，使題材無窮開放，如地負海涵。見氏著：《北宋詩文革新研究》，頁 278-279。

¹⁴⁷ 見〈晁補之所藏與可畫竹〉三首其一，《蘇軾全集校注》，詩集卷 29，頁 3160。此詩作於元祐 2 年（1087）。

¹⁴⁸ 王水照對「與造物者游」有深入闡述，認為無心無欲，非創作主體性的失落，反而能獲取真知，體認到「道」。見王水照、朱剛：《蘇軾評傳》，頁 498-504。

¹⁴⁹ 宗白華：《美學的散步 I》（臺北：洪範出版社，1981），頁 8。

¹⁵⁰ 可參徐復觀透過現象學還原的進路，對心齋之心作為藝術主體的分析。見氏著：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1966），頁 80。

見之明，不期然而然地對物作美的觀照，使物成為美的對象。一臻此境，文藝不再是道德的附庸，甚至是實踐道德的一條可能徑路。¹⁵¹這是認為「作文害道」如程頤等人，難以想像的。

於是我們可為此懸案提供如下解釋：蘇軾原初必將此條一併置入《論語說》「與孟子辯」的文字中，而為邵博所完整抄錄，然此條只是說明孔、孟境界之別，故其言「與孟子辯者八」亦屬合理，因為帶有辯論意味的確實只有八條，只是才高如蘇軾者不明言其底蘊，而是慧詰、後設地要讀者自行意會了。至於余允文只錄八條，便是在一番困惑後，去此遷就而成，可謂不明東坡用心。更重要的是，這亦可確知蘇軾並不非孟，因為孟子仍在孔子「志於道，據於德，依於仁，游於藝」的人生指南中，二者是層次之別，可辯而不可非。

¹⁵¹ 包弼德 (Peter K. Bol) 對蘇軾重視文藝，「留給文位置」的思想有完整探討，認為文化事業代表東坡實踐道德之學的一條可能的道路，並維護文化事業在士人世界中的有效性。見〔美〕包弼德著，劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》（南京：江蘇人民出版社，2001），頁 307-313。

引用書目

一、原典文獻

- 唐·韓愈著，劉真倫、岳珍校注：《韓愈文集彙校箋注》，北京：中華書局，2010。
- 宋·王鞏：《隨手雜錄》，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 宋·王宗稷編：《東坡先生年譜》，收入王冠輯：《唐宋八大家年譜》，北京：北京圖書館出版社，2005。
- 宋·王應麟著，翁元圻等注，樂保群、田松青、呂宗力點校：《困學紀聞》，上海：上海古籍出版社，2008。
- 宋·朱熹著，宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1986。
- 宋·朱熹著，陳俊民校訂：《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000。
- 宋·朱熹著，黃坤校點：《四書或問》，上海：上海古籍出版社，2001。
- 宋·余允文：《尊孟辨》，臺北：藝文印書館，1968。
- 宋·邵博著，李劍雄、劉德權點校：《邵氏聞見後錄》，北京：中華書局，1983。
- 宋·晁補之：《濟北晁先生雞肋集》，臺北：臺灣商務印書館，1965。
- 宋·晁說之：《嵩山文集》，臺北：臺灣商務印書館，1981。
- 宋·陸游：《老學庵筆記》，臺北：木鐸出版社，1982。
- 宋·曾鞏：《南豐先生元豐類稿》，臺北：臺灣商務印書館，1965。
- 宋·歐陽修：《歐陽修全集》，北京：中華書局，2001。
- * 宋·蘇軾、蘇轍：《兩蘇經解》，京都：株式會社同朋舍，1980。
- 宋·蘇軾著，明·茅維編，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986。
- * 宋·蘇軾著，張志烈等校注：《蘇軾全集校注》，石家莊：河北人民出版社，2010。
- 宋·蘇轍：《論語拾遺》，臺北：藝文印書館，1966。
- 宋·蘇轍：《孟子解》，臺北：藝文印書館，1967。
- 宋·蘇轍著，陳宏天、高秀芳點校：《蘇轍集》，北京：中華書局，1990。
- 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註：《嘉祐集箋註》，上海：上海古籍出版社，1993。
- 宋·蘇洵：《載詠樓重鐫硃批孟子二卷》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997。

- 宋·蘇籀記：《樂城先生遺言》，臺北：藝文印書館，1967。
- 宋·羅大經著，王瑞來點校：《鶴林玉露》，北京：中華書局，1983。
- 金·王若虛：《滄南遺老集》，臺北：臺灣商務印書館，1979。
- 元·陳天祥：《四書辨疑》，臺北：世界書局，1988。
- 明·焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，北京：中華書局，1999。
- 清·劉熙載：《藝概》，上海：上海古籍出版社，1978。

二、近人論著

- * 王水照、朱剛：《蘇軾評傳》，南京：南京大學出版社，2004。
- 朱剛、陳珏：《宋代禪僧詩輯考》，上海：復旦大學出版社，2012。
- * 朱靖華：《蘇軾論》，北京：京華出版社，1997。
- 朴永煥：《蘇軾禪詩研究》，北京：中國社會科學出版社，1995。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1989。
- 向世陵：《理學與易學》，長春：長春出版社，2011。
- 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004。
- 余敦康：《內聖外王的貫通》，上海：學林出版社，1997。
- * 冷成金：《蘇軾的哲學觀與文藝觀》，北京：學苑出版社，2004。
- 李之亮：《王荊公文集箋注》，成都：巴蜀書社，2005。
- 李傳印：〈歷史上的尊孟與非孟〉，《中國文化月刊》259（2001.10），頁36-49。
- 李申：《道與氣的哲學——中國哲學的內容提純和邏輯進程》，北京：中華書局，2012。
- 李零：《郭店楚簡校讀記》，北京：北京大學出版社，2002。
- 沈松勤：《北宋文人與黨爭——中國士大夫群體研究之一》，北京：人民出版社，1998。
- 周予同著，朱維錚編：《周予同經學史論著選集》，上海：上海人民出版社，1996。
- 周淑萍：《兩宋孟學研究》，北京：人民出版社，2007。

- 周淑萍：〈論李觀與蘇軾非孟的根本取向〉，收入張豈之、謝陽舉主編：《中國思想史論集》第3輯，桂林：廣西師範大學出版社，2008，頁161-176。
- 林麗真：《義理易學鉤玄》，臺北：大安出版社，2004。
- * 林語堂著，張振玉譯：《蘇東坡傳》，西安：陝西師範大學出版社，2009。
- 林敬文：《陸宣公生平及其思想之研究》，臺北：文史哲出版社，2006。
- 金生楊：《蘇氏易傳研究》，成都：巴蜀書社，2002。
- 宗白華：《美學的散步 I》，臺北：洪範出版社，1981。
- 吳國武：《經術與性理——北宋儒學轉型考論》，北京：學苑出版社，2009。
- 吳叔樺：《蘇轍學術思想研究》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007。
- 祝尚書：《宋代巴蜀文學通論》，成都：巴蜀書社，2005。
- 胡昭曦、劉復生、粟品孝等：《宋代蜀學研究》，成都：巴蜀書社，1997。
- 夏長樸：《李觀與王安石研究》，臺北：大安出版社，1989。
- 夏長樸：〈《尊孟辨》及其學術意義〉，收入臺灣大學中國文學系主編：《張以仁先生七秩壽慶論文集》，臺北：臺灣學生書店，1999，頁157-178。
- 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》，瀋陽：遼寧教育出版社，2002，頁559-624。
- 夏君虞：《宋學概要》，臺北：華世出版社，1976。
- 徐洪興：《思想的轉型——理學發生過程研究》，上海：上海人民出版社，1996。
- 徐復觀：《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1966。
- 徐慶根：〈北宋中葉的尊孟思潮——蘇軾《孟子解》解讀〉，收入舒大剛主編：《儒藏論壇》第2輯，成都：四川大學出版社，2007，頁576-584。
- * 唐玲玲、周偉民：《蘇軾思想研究》，臺北：文史哲出版社，1996。
- 唐明貴：《論語學史》，北京：中國社會科學出版社，2009。
- 晁福林：《天命與彝倫：先秦社會思想探研》，北京：北京師範大學出版社，2012。
- 陳來、楊立華、楊柱才等：《中國儒學史（宋元卷）》，北京：北京大學出版社，2011。
- 陳桐生：《〈孔子詩論〉研究》，北京：中華書局，2004。
- 陳鼓應：《易傳與道家思想》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996。

舒大剛：〈蘇軾《論語說》流傳存佚考〉，《西南民族學院學報（哲學社會科學版）》
22：6（2001.6），頁 123-125。

* 曾棗莊、舒大剛主編：《三蘇全書》，北京：語文出版社，2001。

* 曾棗莊等：《蘇軾研究史》，南京：江蘇教育出版社，2001。

張惠民、張進：《士氣文心：蘇軾文化人格與文藝思想》，北京：人民文學出版社，
2004。

程杰：《北宋詩文革新研究》，臺北：文津出版社，1996。

楊勝寬：《蘇軾與蘇門文人集團研究》，成都：四川人民出版社，2010。

楊樹達：〈曾星笠尚書正讀序〉，曾運乾：《尚書正讀》，香港：中華書局香港分局，
1972，頁 303-304。

趙中偉：〈東坡的「柔道」——解析《東坡易傳》的思維結構〉，收入王靜芝、王
初慶等：《千古風流——東坡逝世九百年學術研討會》，臺北：洪葉文化事業
有限公司，2001，頁 617-656。

蔡方鹿：《宋代四川理學研究》，北京：線裝書局，2003。

錢穆：《中國學術思想史論叢》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009。

蕭公權：《中國政治思想史》，北京：新星出版社，2010。

* 〔美〕包弼德著，劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》，南京：江蘇人民出版社，
2001。

〔美〕史泰司著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》，臺北：正中書局，1998。

（說明：書目前標示*號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Su, Sh., & Su, Ch. (Song Dynasty). *Liang Su Jing Jie* (Su Shi and Su Che' annotation of Chinese classics). Kyoto: Tueng Peng She, 1980.
- Su, Sh. (Song Dynasty). *Su Shi Quan Ji Xiao Zhu* (Proofread and explanation of all Su Shi' works). Shijiazhuang: Hebei People's Publishing House, 2010.
- Wang Sh.-Zh., & Zhu G. *Su Shi Ping Zhuan* (A critical biography of Su Shi). Nanjing: Nanjing University Press, 2004.
- Zhu J.-H. *Su Shi Lun* (A comment of Su Shi). Beijing: Jing Hua Publishing House, 1997.
- Leng C.-J. *Su Shi de Zhe Xue Quan Yu Wen Yi Quan* (Su Shi' Philosophy and theory of literature). Beijing: Academy Press, 2004.
- Lin Y.-T., & Zhang Z.-Y. *Su Dong Po Zhuan* (Biography of Su Shi). Xian: Shanxi Normal University Press, 2009.
- Tang L.-L., & Zhou W.-M. *Su Shi Si Xiang Yan Jiu* (A study of Su Shi' Philosophy). Taipei: Wen Sh Zhe chu ban she, 1996.
- Zeng Z.-Z., & Shu D. -G. *San Su Quan Shu* (All works of Su Shi, Su Che and Su Xun). Beijing: Language & Culture Press, 2001.
- Zeng Z.-Z. *Su Shi Yan Jiu Shi* (A study history of Su Shi). Nanjing: Jiangsu Education Press, 2001.
- Bol, K. Peter. *Si Wen: Tang Song Si Xiang De Zhuan Xing* (This Culture of Ours: Intellectual Transitions in Tang and Sung China), (Liu N. trans.). Nanjing: Jiangsu People's Publishing House, 2001.