

張九成的聖王論述

林素芬*

摘要

本文透過分析張九成（1092-1159）的「聖王論述」，探究張氏學術中深刻的經世關懷與豐富的政治理論；並且對於一些論斷，如朱熹評斷張氏「陽儒陰釋」之說，認為張氏心學為陸九淵心學的先聲，等等成說，進行一番釐清。

論文主要分二大部分，第一部分討論張九成體用合一的聖王史觀。張氏有極高的政治理想。在其著作中，長於運用經典以發明心性之體，運用史事以闡論心性之用。其「聖王史觀」，是理學式的天理史觀，將「聖王」塑造成一普遍的人格符號，其心性與行事，皆合乎天理，是最高人格象徵，故人人可以為聖王。聖王之「心」有體有用、即體即用；學者欲知聖王之心，必須通過格物窮理，經、史兼讀，以求己心與聖心相映照。而「聖王」之道的實現，張氏藉由堯舜、湯武、孔孟的遞禪，彰顯天下為公的政治理想。第二部分在探究張氏以古為鑑的「聖王」論中的「具體性思維方式」。聖王之道可以發揮鑑照與鑑誠二種功能，學聖王之道者，其心體可與古聖王之心相映照，又可以引古事為鑑為誠。張氏既以聖王之道自我策勵，亦以之勸諫時君，對時世感懷深切，其學術充滿對時政痛切的反省與推諸實用的用心。

關鍵詞：張九成、聖王、心性、天理史觀、即體即用

* 慈濟大學東方語文學系副教授。

Zhang Jiu-Cheng's Discourse on the Sage King

Lin Su-Fen

Associate Professor, Department of Oriental Languages and
Literatures, Tzu-Chi University

Abstract

Through an analysis of the “Discourse on the Sage King” of Zhang Jiu-Cheng (1092-1159), this study examines Zhang’s concern with ordering the world and political theory. It also seeks to clarify the reason for the subsequent belief that Zhang’s *xinxue* was the source of Lu Jiu-Yuan’s *xinxue*, by considering texts such as Zhu Xi’s evaluation of Zhang’s tendency to be inwardly Buddhist though outwardly Confucian.

The study has two main parts, the first of which is a discussion of Zhang Jiucheng’s historical viewpoint of the unity of a sage king who unifies substance and function (*ti yong heyi*). Zhang’s sage king view of history is a *lixue* version of a historiography according to Heavenly Principle (*lixue*), through which the concept of sage king is considered to be a common component of personhood. Thus psychological disposition and action are united with Heavenly Principle as a representation of the highest level of personhood, and becoming a sage king is a possibility for all mankind. The mind (*xin*) of the sage king possesses both substance and function, both of which are simultaneously present. On the other hand, the way of the actual sage king is through the transmission of Yao-Shun, Tang-Wu, followed by Confucius and Mencius, leading to the realization of the political ideal of a unity of all under heaven. The second part of this study considers Zhang’s theory of sage king as part of his understanding of history as a mirror. In this sense, the way of the sage king has the dual functions of reflection through spirit and reflection through deeds, and the mind and body of those who study the way of the sage king will share in that clarity, thereby enabling ancient history to act as a mirror for the

interpretation of deeds.

Keywords: Zhang Jiu-Cheng, Sage King, *Tianli Shiguan*, *Jiti Jiyong*

張九成的聖王論述*

林素芬

聖王不作，諸侯放恣，處士橫議。——《孟子·滕文公下》

聖王沒，有執籍者罷不足以縣天下，天下無君。——《荀子·正論》

一、前言

張九成（1092-1159）在宋代學術史上的位置，根據《宋元學案·橫浦學案》所列的傳承順序，是「龜山門人，二程再傳，安定、濂溪三傳，陸學之先」，這其中意味著，一方面《宋元學案》的作者根據師承關係，主張張氏學術承接周、程理學之傳，另一方面又著眼於心性論，認為張氏思想影響了後來的陸九淵心學。¹不過，如果我們將視角略為轉移，又可發現張氏學術還有其他值得留意的面向，例如《四庫全書總目》就曾評論他的《孟子傳》是「辯治法者多，辯心法者少」²，即是注意到其中豐富的政治思想。本文的著眼點，正是張氏如何透過聖王論，呈顯其經世關懷與政治理論。

提出古代聖王的理想，或感嘆聖王不再，是中國傳統知識份子回應當代政治時的一種批判方式，同時也寄託了對未來政治榮景的期待。懷抱經世之志的儒者尤其如此，他們在歌頌現實或不滿現實之時，往往都以美好的古代做為參照點。這種以古代聖王為治世典範的思維慣性，在宋代儒學中，以「述古」為形式，提出「回歸

* 本文之寫作，獲科技部研究計畫「聖王——北宋儒家的理想帝王論及其實踐之研究」(NSC102-2410-H-320-003-)的經費補助，謹致謝忱。同時，兩位匿名評審惠賜寶貴意見，筆者受益良多，特此誌謝。

¹ 清·黃宗羲等：《橫浦學案》，《宋元學案》（中）（臺北：世界書局，1966），卷40，頁740。

² 清·四庫館臣：《四庫全書總目·經部》（臺北：藝文印書館，1989），卷35，「孟子傳」，頁725。

堯舜三代」的訴求，尤其普遍。張九成一生跨越南北兩宋，學術深造自得；由其現存著作中，可以見到相當清晰的聖王論述，其中蘊含的經世思想，有相當濃厚的時代特色。³

和大多數的儒者一樣，張氏的聖王論，與其心性之說息息相關；而後世對張氏的評議，則多集中於後者，其中最為人熟知的是朱子及其後學貶抑張氏學術為「釋氏之餘緒」、「陽儒而陰釋」等⁴，陳亮也痛陳其說危害人心⁵；這些異議主要是由於張氏提出「心」為本體，被認為是假借佛學以講儒學，違背了儒學正統。到了心學盛行的明代，才終於出現比較欣賞的聲音。⁶而張氏一向被忽略的現實關懷與致用之學，最近也為學者所留意，而認為與浙東學派有所淵源。⁷究竟張氏的整體學術表現，應當如何定位，至今似乎還是一個值得重新考察的問題。他在理學發展過程中有何關鍵意義？他的禪學興趣，與其心性哲學、經世思想之間，又有怎樣的關係？都值得再做進一步的釐清。本文透過對其「聖王」觀的分析，希望也可以為以上的問題，

³ 張九成著作，據考證至少有 19 種，約 200 卷，包括：《尚書詳說》、《中庸說》、《大學說》、《論語說》、《孟子說》、《鄉黨解》、《少儀解》、《咸有一德解》、《論語孟子拾遺》、《孝經解》、《言行編》、《廷對分錄》、《心傳錄》、《橫浦日新》、《唐繪》、《經筵講義》、《橫浦文集》、《標註國語類編》、《唐詩該》。現僅存約三分之一。參見楊新勛：《張九成集·前言》，收入宋·張九成著，楊新勛整理：《張九成集》（杭州：浙江古籍出版社，2013），頁 21-46。

⁴ 見朱熹：《雜學辨》，收入宋·朱熹著，郭齊、尹波點校：《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996），卷 72，頁 3770。朱熹後學黃震，亦指張九成學術是「過高出奇」、「借儒談禪」，見曾棗莊、劉琳等編：《全宋文》第 348 冊（上海：上海辭書出版社，2006），卷 8045，〈回董瑞州〉，頁 150。

⁵ 陳亮所謂生而有的「人心」，主要指人欲、私心而言。其云：「才有人心便有許多不淨潔。」見宋·陳亮：〈與朱元晦書·又乙巳秋書〉，《陳亮集》（臺北：漢京文化，1983），卷 20，頁 293。「道心」非生而有之，需通過涵養，而涵養的起點是人心。所謂「人心之危，不可一息而不操也。」見宋·陳亮：〈勉強行道大有功〉，《陳亮集》，卷 9，頁 97。又曾指「人心無常」，而批判「世之學者玩心於無形之象」，即是針對張九成之流，故云：「儒釋之道，判然兩塗……近世張給事學佛有見，晚從龜山學，自謂能悟其非，……其為人心之害，何止於戰國之楊墨也。」見宋·陳亮：〈與應仲實〉，《陳亮集》，卷 19，頁 259-260。

⁶ 如李贄（1527-1602）說張九成「心雄志烈，不怕異端名色，直從蔥嶺出發。」見明·李贄：〈與焦漪園太史〉，《續焚書》，《焚書·續焚書》（臺北：漢京文化事業有限公司，1984），卷 1，頁 28。焦竑（1540-1620）亦譽之曰「於性命極透徹」，見明·焦竑：〈崇正堂答問〉，《焦氏澹園集》（臺北：新文豐出版公司，1989），卷 47，頁 84 下。

⁷ 參見劉玉敏：《心學源流：張九成心學與浙東學派》（北京：人民出版社，2013），下篇〈橫浦心學與浙東學派〉，頁 236-270。

找到一些新的理解線索。

二、體用合一的聖王史觀

所謂史觀，是指評斷歷史時所持的觀點——依據某種觀點，對人類社會的歷史進行詮釋與判斷，包括對歷史的本質與規律、對社會演變過程等等投注個人的看法，進行反思。在古代中國，以道德是非做為評斷歷史人物與事件的標準，這一種「道德史觀」開始於周代。先秦儒家發揚此一史觀，建構起堯舜三代的聖王典範，並預設了一個基本理念——政治與道德是一體的。⁸孔、孟、荀承接此種史觀，其對歷史的詮釋，是一種朝向意義建構的人文活動，塑造出唐虞三代道德完善的聖王，並以之做為理想政治的象徵，是主導人類正向發展的根本力量；黃俊傑先生將這種歷史思維稱為「具體性思維方式」⁹，亦即藉由古代聖王的歷史敘述以進行思想論證，其敘述主體不在於記述歷史事件的特殊性，而在建構聖王人物的行為、思想之普遍性及典範意義。¹⁰此一傳統，到了宋代尤其盛行，故余英時先生云：「重建『三代治道』終於成為宋代儒學的基調」¹¹；張灝先生亦指出，儒家聖王敘述與理學「天理」說結合，聖王之心即天道或天理，同時也是外在的政治社會秩序的源頭；張灝先生稱之為「天理史觀」，是一種雙層史觀，也就是把歷史分為「三代」與「三代以下」兩層；三代聖王是天理之實現者，三代以下則是聖王之道的墮落與黑暗。¹²張九成所

⁸ 參見張灝：〈政教一元還是政教二元？——傳統儒家思想中的政教關係〉，收入思想編輯委員會編：《儒家與現代政治》（臺北：聯經出版公司，2012），頁 117-130。

⁹ 參見黃俊傑：〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》3（1993.3），頁 361-390。

¹⁰ 參見黃俊傑：〈儒家歷史敘述的特質：宋儒集體記憶中的聖王典範〉，收入東吳大學歷史學系主編：《史學與文獻》（臺北：臺灣學生書局，1998），頁 1-26。

¹¹ 余英時：《宋明理學與政治文化·自序》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2004），頁 8。

¹² 參見張灝二篇文章：1. 〈宋明以來儒家經世思想試釋〉，收入中央研究院近代史研究所編：《近世中國經世思想研討會論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1984），頁 15。2. 〈政教一元還是政教二元？——傳統儒家思想中的政教關係〉，收入思想編輯委員會編：《儒家與現代政治》，頁 117、

繼承的，可以說即是儒家的這一種道德史觀，接續「聖王」的歷史詮釋，以聖王所開創的政治秩序為張本，更運用他個人獨到領會的「心為本體」及「體用合一」等觀念，進一步詮釋聖王之學。

(一)「心為本體」說的淵源與新意

張九成聖王論主張體用合一，「體」有指心者，亦有指性者，而比較偏重心之本體的闡述。心之本體是指其形上本體，心之作用則指外在表現之仁義禮智、修齊治平，體用之間有直接、必然的關係。宋儒之中明確地指「心」為本體者，張氏應當是第一人；然而其說亦有淵源可尋。北宋以降，儒學中出現「類心體」的提法，在當時頗有一股流行之勢。單就二程理學一脈追索，就可以發現若干痕跡。

張九成時代的理學先輩們，拓深了天道、性命相貫通的哲學思維，至於天道、性命如何相貫通，則有不同的詮釋進路；其中最關鍵的理、性、心之間的關係，在與張氏師承最接近的二程那裡，詮釋脈絡已有差異。¹³大抵言之，伊川以性為原理，以心為能感（喜怒哀樂）之物而包括未發之體與已發之用；未發的「心」中似乎有

130-131、142 等。

¹³ 牟宗三先生主張二程兄弟思想有本質之異，明道以本心為體，能體契天道實理，故說「心即天」，以心、性、天為一本；伊川主張心是形而下之氣心，以格物致知、涵養用敬的工夫理解道體。就二程異同言，牟先生提出「分系說」。牟先生主張二程兄弟思想的本質之異是，大程子與周敦頤、張載的思想屬於天道創生型態；伊川則下接朱子，提出一靜涵靜攝的客觀天理系統。明道之天道、性體乃「即存有即活動」，本心性體「敬以直內」，則能體契天道實理。故心為本體之心，心、性、天為一本。伊川主張心是形而下之氣心，道體是一只存有而不活動之理，其工夫全在心上，以格物致知、涵養用敬為主。見牟宗三：《心體與性體》（一）（臺北：正中書局，1943），第一部〈綜論〉，頁 42-75。又牟宗三：《宋明理學演講錄》，《牟宗三先生全集》第 30 冊（臺北：聯經出版公司，2003），第八講〈程明道：主客觀面合一〉，頁 65-66。繼牟說而進行反省者，如楊儒賓認為伊川論「心」不只是實然之氣心，也有形而上的道德心，其意義是「雙重地」，既是本心，也是宇宙心、氣心。此說可以參見楊儒賓：〈「性命」怎麼和「天道」相貫通的——理學家對孟子核心概念的改造〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》1（2010.1），頁 1-12。又馮耀明亦認為伊川的「心」不能只是形而下之氣心，同時也是形而上的心之能體，其差別是本質意義與發生意義的不同。見馮耀明：〈程伊川心性論新詮〉，《哲學與文化》16：12（1989.12），頁 827。鍾彩鈞則認為伊川論心有「由用向體而進展的趨勢」，比較早的階段，以喜怒哀樂未發為「性」，心則指知覺、已發；後來，在「伸入意識前的領域，涵蓋自我的全體」之「未發」階段，提出心體觀念。心體雖如「止水」，仍具備主宰性與道德性；「已發」達「和」境界，是心、性、天同一「理」，故云心、性、天「其實只是一個道」。鍾彩鈞之說，見氏著：〈二程心性說析論〉，《中國文哲研究集刊》1（1991.9），頁 413-422、427-450。

「理」存焉，故云：「性之有形者謂之心。」¹⁴「未發之謂蒙。以純一未發之蒙而養其正，乃作聖之功也。」¹⁵不過伊川的性、心終究有別，只有「性」才能稱「理」，因此並未導出「心即理」說。明道則從人生而後的層面去揭示道德本體之性、心，具知覺、作用的「現實心」、「平常心」，已然含具完整道德意義¹⁶；故而明道之說比較可能導出「心即理」說。二程弟子中，「類心體」的提法越來越明顯，應當有得自於明道的啟發者，如呂大臨（1040-1092）直言「我心所然，即天理天德」，以「本心」是與「性」、「天道」、「天心」完全同一、具本體意義的先驗道德心¹⁷；謝良佐也曾直指怵惕惻隱的「本心」，即是「天理」¹⁸；當理學界越來越推重「心」的地位、「類心體」的論點亦形成趨勢之際，張氏正是在此氛圍中推出「心即理」說。雖然如此，張氏「心即理」的意含，並不能直接用陸九淵「心即理」的意思，進行理解。¹⁹

張九成思想中，有深受伊川及其後學的影響之處，包括未發已發的課題、天理與人欲的對立、格物工夫的推衍等²⁰，不過，這些觀念在張氏的思想體系中，大多被進一步地重組與再詮。關於「未發」課題，《中庸說》訓「未發」之「中」為天命

¹⁴ 宋·程顥、程頤：〈伊川先生語（十一）〉，《河南程氏遺書》，《二程集》（一）（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），卷 25，頁 318。

¹⁵ 宋·程顥、程頤：《伊川易傳》，《二程集》（二），卷 1，頁 720。

¹⁶ 參見鍾彩鈞：〈二程心性說析論〉，頁 426-427。

¹⁷ 見宋·呂大臨著，陳俊民輯校：〈孟子解〉，《藍田呂氏遺著輯校》（北京：中華書局，1993），頁 478。

¹⁸ 宋·謝良佐：《上蔡語錄》（臺北：新文豐出版公司，1989），卷上，頁 14。「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。方乍見時，其心怵惕，即所謂天理也。」

¹⁹ 如劉玉敏《心學源流》一書中，便是用陸九淵「心即理」的意思，解讀張九成的「心即理」，因此認為張氏的「格物說」之所以與「心即理」說發生矛盾，是由於張氏無法擺脫二程影響。見劉玉敏：《心學源流：張九成心學與浙東學派》，頁 152-154。筆者認為張氏「心即理」與其「格物說」是一貫的，後文對此有辨。

²⁰ 例如張氏重視「未發」課題，有所承接伊川、楊時一路，故《四庫全書·橫浦集·提要》評述他是：「少受業於楊時，以未發之中為主。」不過，楊時以「道之體」為未發之中，為學之「大本」則在「未發之際」上，故云：「學者當於喜怒哀樂未發之際，以心體之，則中之義自見。」（《龜山集》卷 21〈答學者其一〉）是以「中」說「性」，「心」則具「體認」未發之中的功能。以上見楊儒賓：〈中庸、大學變成經典的歷程〉，《臺灣大學歷史學報》24（1999.12），頁 29-66。又，張九成於《中庸說》屢次提及呂大臨，呂氏有「求於喜怒哀樂未發之前」之語（見於宋·程顥、程頤：《河南程氏遺書》，《二程集》，卷 18，頁 200。）凡此皆意味著於未發處已經有「心」的工夫。

之「性」，其云：「戒慎、恐懼，以養其中。」²¹能戒慎、恐懼者是「心」，是以「心」為養「性」之樞紐。那麼何謂「性」？「心」、「性」關係又為何？張氏繼承此一重視「心」的傳統，因此不作宇宙論推衍，也不從萬物之中的客觀天理去闡發「天命之性」的意涵，而是直接從人心人情入手去推見。如下文所云：

善論性者，莫如孟子。夫孟子之所論性善者，乃指性之本體而言，非與惡對立之善也；……性發為情，乃為怵惕惻隱，以情卜性，可以見其為善矣；夫惻隱、羞惡、恭敬、是非，人皆有之，其用則為仁義禮智；此性之所固有者，外物豈能鑠之哉？²²

這一段所談的性情關係，以「非與惡對立之善」詮釋「性之本體」，此善不是指經驗界中與現實之惡對立的現實之善，而是屬於形上本體層次²³；性體情用，這裡指點出的體用關係為：（一）性之本體為無對之善，（二）情之四端為有對之發，（三）仁義禮智為四端之用。此外，張氏又云：

諸君誠有意於斯道，當自喜怒哀樂未發之前，求其所謂內心。²⁴

喜怒哀樂之未發謂之中，仁義禮智固有之謂才。……喜怒哀樂未發以前，皆

²¹ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《中庸說》，《張九成集》，卷1，頁1088。

²² 宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷26，頁1035。

²³ 此說被認為是間接受到禪學的影響。朱子認為是楊時受東山常總影響，後又傳至胡安國、胡宏父子，有性無善惡之說。佛教經典中常以「清淨本然」形容「性」，理學家對「性」的體認，頗得其啟發。楊時〈毗陵所聞〉有記：「總老（芬案：指東林常總）言經中說十識：第八庵摩羅識，唐言白淨無垢。第九阿賴耶識，唐言善惡種子。『白淨無垢』，即孟子之言『性善』。又云，龐居士謂神通及妙用，運水及搬柴，此即堯舜之道，在行止疾徐間。」見宋·楊時：《楊龜山先生全集》（二）（臺北：臺灣學生書局，1974），總頁670。朱子乃指出性無善惡之說，是楊時得自東林浮屠常總的禪說，《朱子語錄》言此事，記云：「摠，龜山鄉人，與之往來。後主廬山東林，龜山赴省，又往見之。……龜山問：『孟子道性善，說得是否？』總曰：『是。』又問：『性豈可以善惡言？』總曰：『本然之性，不與惡對。』此語流傳自他。」見宋·黎靖德編，王星賢點校：《新校標點朱子語類》（臺北：華世出版社，1987），卷101，頁2586。另又見頁2587。後胡安國父子又傳其說，朱熹《知言疑義》中，記胡宏云：「或問性。曰：『性也者，天地之所立也。』曰：『然則孟軻氏、荀卿氏、揚雄氏之以善惡言性也，非歟？』曰：『性也者，天地鬼神之奧也，善不足以言之。況惡乎？』或者問曰：『何謂也？』曰：『宏聞之先君子曰：『孟子所以獨出諸儒之表者，以其知性也。』宏請曰：『何謂也？』先君子曰：『孟子道性善云者，歎美之辭，不與惡對。』」朱熹認為其說「有病」。見宋·胡宏：《胡宏集》（北京：中華書局，1987），附錄：朱熹《知言疑義》，頁333。

²⁴ 見宋·張九成著，楊新勛整理：〈少儀論〉，《橫浦集》，《張九成集》，卷5，頁59。

融融而不泯；仁義禮智固有之美，皆事事而發見。²⁵

《記》曰：「人生而靜，天之性也。」是人生本自有得也。又曰：「感於物而後動，性之欲也。」是感物而動，已墮於欲，而非本體也。天下有真能得其天性者，則有感而應；應而不流入人欲，每不能為吾害，雖千變萬化，而吾所得原不亂也。²⁶

由上引文可見：(一)張氏所謂「未發」、「無感」的本體也同時有指「心」者，不僅指「性」而已。「性」與「心」皆有本體之義，但不是無區別的，可以說是一體之兩面，也可以說「性」體中含著「心」體。「性」是原理性本體，「心」則是能起主宰力的本體。也就是分「體」的形上性與固有性言。(二)張氏彰顯「性本體」的方式，是從「已發」之情與能感之「心」的經驗之覺察出發，一方面可見經驗性的人情與感應不是本體，另一方面則由經驗之人情與感應，來反證「未發」本體的存在。(三)仁義禮智是「才」，是心體的發用，較「中」低一層，張氏亦稱之為「外心」。這便與伊川以仁義禮智為「性」為「體」者不同。²⁷

張氏〈少儀論〉提出「內心」、「外心」之說，以說明心之體用，其云：「有內心，無外心，則無以見禮之大用。」²⁸喜怒哀樂未發的「中」是「性」體、「心」體，包含著未發之中的「內心」，是外現為用的仁義禮智諸德行之大本，又云：「先王以其中、其才，設為學校，著之禮樂，……皆所以養之。」²⁹古代聖王設學立教，目標在於使臣民皆得身、心之鍛鍊，保存美善本體，而達到本體皆實現的境界。性體、心體得以保存，故以「融融不泯」形容其生機盎然；心體發為作用，故道義井然的「內心」，得以展現為仁義禮智之美善生活世界。故云：「一心本體，有何物哉？仁、義、正而已矣。心或有偏，所向皆暗，……一格之下，非心消散，心之本體見矣。心之

²⁵ 宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷18，頁933。

²⁶ 見宋·張九成著，楊新勛整理：〈咸有一得論〉，《橫浦集》，《張九成集》，卷7，頁82。

²⁷ 伊川以仁義禮智為「性」，其云：「仁義禮智信，於性上要言此五事，須要分別出。若仁則固一，一所以為仁。惻隱則屬愛，乃情也，非性也。」見宋·程顥、程頤：〈伊川先生語四〉，《河南程氏遺書》，《二程集》，卷15，頁19。

²⁸ 宋·張九成著，楊新勛整理：《橫浦集》，《張九成集》，卷5，頁58。

²⁹ 宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷18，頁933。

本體，居則為仁，由則為義，用則為正。」³⁰「內心」是心之即體即用處，發用於日常之中，為居、由、用之仁、義、正諸德。

「性」、「心」之本體在人情人心之未發處；未發處已有工夫、作用存焉，如其云：

「天命之謂性」，喜怒哀樂未發以前者也，所以謂之「中」；「率性之謂道」，此戒慎恐懼於不睹不聞，以養喜怒哀樂未發以前之理，此所以求「中」也；至於「脩道之謂教」，則以天命之性、率性之道而見於用，發而皆中節矣，所以謂之「庸」也。³¹

這段話的三個層次，一講形上之性本體，二講未發處的工夫，三是已發處的外現作用。求「中」意味著未發處有工夫。那麼體用的關係為何？張氏認為，喜怒哀樂之未發處，天理本具，所謂「天理之自然」、「理義人心之所同然」。天理固有於人心、人性，所以心也是理之所在。張氏並未對「理」是否有內在與外在之別做區分，但是，唯有與內在心體完全呼應的「理」，才是能起造化天地之功的正理。也就是說，「理」的外在表現（仁義禮智諸德行）不是獨立之存在，必須是呼應於內在心體，符合於性之本體。所以，萬事諸理必然同一會歸，也就是歸結至以「心」為「天下之本」，由此「心」推出去安排天下之理，然後才是合理的世界。故而〈四端論〉亦云：「學者倘觀予『少儀』之說，以審其內，觀予『四端』之說，以行其外，則聖人之心，亦思過半矣。」³²唯有「心」能由內至外，貫通「事」的內蘊與外發。而所謂聖王，正是能由「內心之理」進至「外心之禮」，能行「合內外之道」者³³，其道既能於內心作用，又復用心於外，也就是即體即用、體用兼備的貫通之道。

理學以「心」為本體的提法在當時之所以流行，學界多主張是受到佛學的影響。³⁴根據以上分析，表面上張九成是運用理學的心性理路來詮釋傳統經史之學，

³⁰ 宋·張九成著，楊新助整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷16，頁908。

³¹ 宋·張九成著，楊新助整理：《中庸說》，《張九成集》，卷1，頁1085。

³² 宋·張九成著，楊新助整理：《橫浦集》，《張九成集》，卷5，頁563。

³³ 宋·張九成著，楊新助整理：〈少儀論〉，《橫浦集》，《張九成集》，卷5，頁59。

³⁴ 關於宋代形上學的研究，鍾彩鈞歸納出五種形上學；其中第三種「唯心主義生機論」(Idealistic Vitalism)，是結合禪學的唯一論與儒學的生機論，以心為體，以生生不已為用，張九成是典型例子。

儼然一誠篤儒者；不過另一方面，他對於當時盛行的佛教，抱持的是相當開放的態度，頗不同於許多嚴厲闢佛的理學家。他曾與多位禪僧有過密切交往（其中以與大慧宗杲的知交最為著名），在不少佛學文獻中也有他與禪僧的精彩對話紀錄，還曾經直言：「佛氏一法，陰有以助吾教甚深，特未可遽薄之。」³⁵凡此皆顯示張氏對佛學確有相當體會，也因此成為儒學界中刻意排擊佛教的學者攻擊張氏的憑藉。而由此考察張氏學說有所取於釋氏，似乎也非全無道理。持平而言，張氏之學與禪學之間，除了在語言或思維模式上有所近似，思想上也果然能發現一些轉接的痕跡。就本體論上看，禪宗主張「性」體無滯、無善無惡，張氏則提出無對之善的「性體」，而不循伊川之以「仁義禮智」貞定「性」之內涵。又張氏以未發之「中」釋性體、心體，以仁義禮智是「才」，是性體、心體的發用，體用不同層次；至於融融而不泯的本體，或是所謂的「中」，究竟是何內容，卻未具體說解，並且，又將此超越的本體之「中」，直接落實為「仁義禮智」之才，表現為「即體即用」的特色，頗有禪宗當下即是之意味。是皆張氏折衷自禪學而建立起來的心性本體之說。然則超越抽象之性體、心體如何成為「仁義禮智」之「用」的根源，張氏是否有一個合理的解釋，或是遽然引之為政治社會倫理的形上根據？換言之，朱熹批評其思想為「爛漫無根之言」³⁶，或是「陽儒陰釋」³⁷，這些說法究竟是合理的？或是有言過其實之虞，仍須進一步探究。

張氏之學與禪學宗旨的差異究竟何在？首先，即使心性之學方面，理學家與釋

參見鍾彩鈞 Ts'ai-chun Chung, *The Development of the Concept of Heaven and of Man in the Philosophy of Chu His* (Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 1993), pp.44-46, 81-85。至於理學的興起，是儒學內部的發展，或是受佛老影響，楊儒賓則認為內因、外因的比重，仍有討論的餘地，參見楊儒賓：〈「性命」怎麼和「天道」相貫通的——理學家對孟子核心概念的改造〉，頁 1-12。

³⁵ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《心傳錄》，《張九成集》，卷中，頁 1197。

³⁶ 如朱熹〈雜學辨〉批判張氏云：「『深入性之本原，直造所謂天命在我』，理亦有礙，且必至此地然後為人倫之教以幸天下，則是聖人未至此地之時，未有人倫之教，而所以至此地者，亦不由人倫而入也。凡此皆爛漫無根之言，乃釋氏之緒餘，非吾儒之本指也。」見宋·朱熹著，郭齊、尹波點校：《朱熹集》第 76 冊，卷 72，頁 3773。

³⁷ 出自朱熹〈雜學辨〉，朱熹批判張氏云：「張公始學於龜山之門，而逃儒以歸於釋，……凡張氏所論著，皆陽儒而陰釋，其離合出入之際務在愚一世之耳目，而使之恬不覺悟，以入乎釋氏之門，雖欲復出，而不可得。」見宋·朱熹著，郭齊、尹波點校：《朱熹集》第 76 冊，卷 72，頁 3770。

氏皆慣用心、性、中等概念，張氏在運用之時，也確實有取於釋氏真空無滯之本體意涵，然而由於張氏特別強調「用」的層次，便讓他的體系學理與釋氏確然不同。又如，張氏發揮「人心惟危，道心惟微」之教，云：

聖王之道，有非文字所能書者、言語所能傳者，是故未有六經，而堯舜為聖帝，禹稷皋夔為賢臣。學不到文字語言外，而守章句、泥訓詁，欲以用天下國家，猶趨燕南征、適越北鄉，雖膏車秣馬、風餐雨宿，徒自苦耳，於聖王之道漠如也。³⁸

這是主張儒學中最高明之學，在「文字語言外」。聖王之道，重在人心之領會，故有超出文字語言之外者。此說在傳統儒學中本無明確淵源³⁹，反而令人直接聯想到禪宗「拈花微笑」的不言之教。張氏此一表述雖然有可能是受到禪宗的啟發，其宗旨則在批判儒學中不實用的章句訓詁之學，因此強調的仍然是即體即用的聖王之道。

至於「心即理」的提出，更應當從充滿實踐意義的體用兼備的脈絡來理解。張氏曾云：「夫天下萬事，皆自心中來。」⁴⁰又云：「造化何在？吾心而已。」⁴¹這些表述與釋氏所云：「心外無境」、「三界唯心、萬法唯識」，「苟能明心，心外無法，法外無心」等說，相當近似。⁴²然而，釋氏以佛性在人心，人心若清淨無滯，則主客俱泯、物我一如；二程也曾有類似的語言表述模式，云：「事外無心，心外無事。」⁴³正是由釋氏語言與思維模式一轉而開出的儒學新義；然而，釋氏論「心」與「物」，

³⁸ 見宋·張九成著，楊新勛整理：〈惟尚禪師塔記〉，《補遺》，《張九成集》，頁1306。此文藉由感慨惟尚禪師無有著作傳世，抒發以心傳心的聖王之道。

³⁹ 孔子曾感慨天道無言而生萬物，云：「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉？」見宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注·陽貨》（臺北：學海出版社，1988），頁180。又曾讚歎堯之為君，其德浩如天道，民無能名之。見宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注·泰伯》，頁107。但是，這都是讚嘆天道，並非指傳道之法。

⁴⁰ 宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷27，頁1054。

⁴¹ 宋·張九成著，楊新勛整理：〈金滕論〉，《橫浦集》，《張九成集》，卷9，頁104。

⁴² 「心外無境」出自唐·釋道宣：《廣弘明集》，收入大藏經刊行會編：《大正新修大藏經》第52冊（臺北：新文豐出版公司，1983），頁130。「三界唯心、萬法唯識」出自宋·釋贊寧：《宋高僧傳》，收入大藏經刊行會編：《大正新修大藏經》第50冊，頁729。「苟能明心，心外無法，法外無心」出自宋·慧洪：《禪林僧寶傳》，收入佛光大藏經編修委員會主編：《佛光大藏經》（高雄：佛光出版社，1994），頁410。

⁴³ 見宋·程顥、程頤：《河南程氏遺書》，《二程集》，卷19，頁263。

是講佛性顯示即萬法本身，主客無對，談的是一個形上本體存在，較缺乏「用」的層次的分解⁴⁴；而這也正是張氏一再闢佛的面向。⁴⁵張氏所謂的「心」，則既具本心之「中」的本體義，又具識心之認識義。識心具認識力，因為識心，「心」才能有作為整治調理萬事萬物之主宰意義。張氏云：

心即理，理即心，內而一念，外而萬事，微而萬物，皆會歸在此，出入在此。⁴⁶

用耳目口鼻其誰哉！心而已矣。誠使以思而入之，惟精惟一，惟時惟幾。一旦豁然，念慮皆斷。⁴⁷

所謂「心即理」，並非簡便地指「心」就是「理」，或「心」直契「理」，而是必須經過「思」，也就是心的認識力發用的格物工夫，然後見理。這意味著「心」本蔽暗，被知識力揭開，而與「理」交會，心體乃豁顯。理皆合於心體之「中」，也就是「心即理、理即心」之意，是通過格物而達成「中」與「理」的交會，有此交會，然後能一一於現實中運行。然則，養心、正心的工夫，皆不可失，如其所云：

使自禮、樂、射、御、書、數以養此心，然後致知、格物、誠意以正此心；此心既正，則修身、齊家、治國、平天下無不可矣。是心者，射之彀，而百工之規矩也。論其大體，則天地陰陽皆自此範圍而變理；論其大用，則造化之功、幽眇之巧，皆自此而運動。⁴⁸

心與理是「本」，事物是「末」。「心」與理交會之後，使道德成為本體之內容，其中經過了「養」、「正」的工夫。在養心、正心的工夫論中，張氏將身體技能性的六藝之學，與《大學》心智方面的格物致知之學，做了結合；「心」是體用合一之學的關鍵。所以格物即在窮理，格物工夫是對日常事物，深造其理；而理之深造，其中便

⁴⁴ 參見羅光：〈佛學的認識論〉，《哲學與文化》25：5（1998.5），頁402-405。

⁴⁵ 有關張九成對佛教的批評，可參見鄧克銘、李承貴二文，鄧文統論之為「佛教廢棄人倫，無開物成物之積極功能」。見鄧克銘：《張九成思想之研究》（臺北：東初出版社，1990），頁28-32；李文則分三方面舉證，一為佛家之學有內聖無外王，二為佛家之學遺棄人倫物理，三為佛家之學侵害人之情性。見李承貴：〈張九成佛學觀論析〉，《中山大學學報（社會科學版）》45：5（2005.1），頁29-30。

⁴⁶ 見宋·張九成著，楊新助整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷19，頁943。

⁴⁷ 見宋·張九成著，楊新助整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷27，頁1049。

⁴⁸ 宋·張九成著，楊新助整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷27，頁1054。

包括通過行為處事以充實心體以無限之理，如此之「心」可以成為萬物萬理的總根源。也就是說，「心即理」、「理即心」，是一個落實的「體用一源」表述，既不是懸空去談一個形上本體存在，也不是直截地指心就是理的說法。

聖王之道以心為體，體用兼備。為了繼承聖王之道，張九成主張學者應當「研窮經史」，不可「專意時文」；他認為，經、史對學者有不同的功用：「學經所以正吾心，觀史所以決吾行。」⁴⁹正是經與史一體一用的意思。因為有獨到的閱經讀史方法，以及明確的歷史詮釋觀點，其史論在當時有相當的影響力。⁵⁰那麼，通過以上分析，可以比較持平地得到一個結論，若就張氏堅守儒家致用之學的宗旨方面而言，朱子「陽儒陰釋」之評，恐不免過度之嫌。

張氏聖王論可通過「體用」觀歸納為二方面的討論，其一，依即體即用來詮釋「聖王」；從聖王的特殊行誼上，揭示其中具有古今無隔的、普遍必然性的「理」；其二，特別強調古代聖王實踐公理之能力；聖王之道是體用兼備，因此，治道與治法、經世之道與經世之法必須兼重。⁵¹

（二）依即體即用詮釋「聖王」內涵

與「性體」相較之下，張九成用了更多的篇幅闡論「心」的本體與作用。張氏認為，即本心言，聖心與俗心無異；「聖王」的不同之處，首在能保存其心體。他雖然承認聖人天生的血氣稟賦，遠超常人，所謂「夫聖賢之生也，果有異於人，……聖賢之生，必受五行之間氣、天地之全形、山嶽之精粹、江河之潤澤，豈與凡人同哉？」然血氣稟賦實不足恃，「第堯舜之心用處與凡俗不同，所以其道獨尊於千古也。」⁵²因此，張氏的詮釋重點是放在「堯舜之心」的「用處不同」上。聖王之心就其普遍本質言雖然同於一般人之心，但是唯有聖王能自覺之、保有之、發揮之，

⁴⁹ 宋·張九成著，楊新助整理：《日新錄·經史》，《張九成集》，頁1262-1263。

⁵⁰ 宋·趙希弁《讀書附志》，記載《讀史明辨》一書，云其書集有宋十二家史論，張九成是其中一家。見宋·趙希弁：《讀書附志》（下），收入宋·晁公武：《郡齋讀書志》（四）（臺北：廣文書局，1879），卷5下，總頁1423。

⁵¹ 參見李焯然：〈論儒家的經世之學〉，《大陸雜誌》79：4（1989.10），頁162-170。

⁵² 宋·張九成著，楊新助整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷21，頁973-974。

此即「用處不同」；張氏更藉由聖王的日常行誼，揭示聖王深蘊的用心與凡俗之不同。在此詮釋脈絡中，聖王事蹟的本末詳略，只是作為表象媒介，聖王之心的彰顯才是重點；至於代表其權威的帝王身分，亦屬次要。那麼，在此詮釋脈絡下，「聖人」與「聖王」有否不同？對此，一方面可以說，張氏運用了聖人之道詮釋了聖王之道，但是，若就體用兼備的要求而言，則又可以說，「聖王」一詞更能體現由體到用的「人」的完成的完整性。所以，張氏所主張的聖人之道，是在聖王之道上完成的，所以聖心也即是聖王之心，如此之學方不至於墮為空虛窈眇、不經世用之學。孔子之學可為代表。

〈鄉黨統論〉中，張氏描述孔子之「動也天，靜也天」，體用兼備，一皆天理，「雖使皇天上帝居處人間，亦不過如夫子而已」。⁵³皇天上帝尚且猶如孔子，則人間帝王，更應以孔子為師！因此，張九成可以說是將「聖王」符號化了、境界化了。「聖王」象徵的是一個體用兼盡的「人」，所指對象絕不僅侷限於帝王。孔子是其中之一，他具聖王之體，實踐了聖王之道。因此，張氏詮釋《孟子》時，由不忍之心人人所固有，進至於「王道人人所固有」⁵⁴，這是進一步將「王道」的範圍擴大，「王道」亦不再侷限地指帝王之道，而是人人可以行之「王道」。日用人倫之間皆是「王道」所在，「王道」的含意擴大為整體人倫秩序規模。此論完全符合理學家論「王道」的一大特色，如伊川曾言：「人志於王道，是天下之公議。」⁵⁵張九成更在此一基礎上，進一步提昇以重建政治社會秩序為志的士人之學；因此，凡能知、能行聖王之道者，即使是臣僚或學者，廣義而言即可以是「聖王」——此所以說「聖王」是一個人格符號⁵⁶，是聖人之心即體即用的呈顯。

⁵³ 宋·張九成著，楊新勛整理：〈鄉黨統論〉，《橫浦集》，《張九成集》，卷5，頁64。

⁵⁴ 宋·張九成著，楊新勛整理：〈齊宣王問齊桓晉文之事〉，《孟子傳》，《張九成集》，卷2，頁697。云：「齊王不忍施之於一牛，而聖王不忍施之於百姓，此孟子所以指其不忍之心，而挽之進於王道焉。夫王道亦大矣，乃止在不忍處。儻非異類，誰無不忍之心乎？是王道人人所固有也。」

⁵⁵ 宋·程顥、程頤：《河南程氏遺書》，《二程集》，卷10，頁112。

⁵⁶ 張九成往往將聖王、賢臣、學者並列，如論孟子「大明先王之道，毅然以聖賢救民為事業，而不徇時君之好惡，雖當年不克施其志，而其七篇之書，英辭偉論，至言妙道，所以排擊邪說，扶衛正道，其功與禹抑洪水、周公兼夷狄趨猛獸、孔子成《春秋》一等，豈不偉哉？」見宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷7，頁784。

人格符號的建構，是一種有效的領導術。正如美國歷史學家艾倫(Alan Axelrod, 1952-) 書寫巴頓將軍(George Patton, 1885-1945)，說道：「在巴頓看來，領導從來就不是制訂計畫和發出命令這麼簡單，而是在於把一個人自身轉變成一個符號。」⁵⁷ 古代儒家可謂深諳此道。在儒家傳統語彙中，「聖人」是一普遍的、最高的道德人格的符號象徵，理想意味甚濃。而「聖王」是有體有用、既聖且王，一則必然涉及現實的政治與社會的公共道德面向，再則原本惟據有王位者可以稱之，如今也成為一個普遍之理想人格的符號，這也就意味著，其一，如張灝所言，此「公共道德」之「聖」，包蘊著「個人的生命與人格發展」之「聖」，甚至是以後者為更基本的建立⁵⁸；其二，則是暗示著「政治文化」的重大改變，如余英時指出的，宋代士大夫以「天下為己任」，此一自我承擔下有異於前代士人之自我定位，即自視為政治之主體。⁵⁹ 張氏的論述中，因為是運用「聖人」意涵去定義「聖王」，因此，「聖人」、「聖王」二詞無論是具體指稱(如堯、舜、孔子)，或作為人格的象徵或符號，二詞意義上有很大的重疊，很多時候甚至是同義的。是以本文在討論張九成的政治理想時，文中涉及的引文與討論，無論是用「聖人」、「聖王」或「聖賢」，諸詞主要都以「聖王」意涵為準。

聖王如何成為一個人格符號，張氏特別凸顯史官傳統的重要性。聖王論述開始於歷史之建構，其目的原本在於為現實帝王樹立典範。清晰呈顯「聖王」形象與「聖王之道」，最好的方法便是透過「歷史敘述」，將之繼承與闡發。張氏屢屢給予著作《尚書》的古代史官極高的讚譽，如云：

堯典之名，乃舜時史官所立也。舜，大聖人也，其史官豈司馬遷、班固流哉？余味此名，乃知當時史官識慮之高遠也。……學之為王者事，其已久矣。吾儕讀書，當學堯舜。……他日以堯舜之道輔吾聖君，則亦有所據矣。若乃止

⁵⁷ 見 Axelrod, Alan, *Patton: A Biography* (London, United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2006), p.81. 原文是：“For Patton, leadership was never simply about making plans and giving orders, it was about transforming oneself into a symbol.”

⁵⁸ 參見張灝：〈政教一元還是政教二元？——傳統儒家思想中的政教關係〉，收入思想編輯委員會編：《儒家與現代政治》，頁 117。

⁵⁹ 參見余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》(臺北：允晨文化實業股份有限公司，2003)，第三章〈「同治天下：政治主體意識的顯現」〉，頁 287-312。

資為博物洽聞之具，此非堯舜時史官所望於後世者。戒之哉！⁶⁰

堯舜史官識慮高遠，記錄下聖王之道，用以傳諸後世，是所謂聖王之學。

聖王之學，長久以來就是帝王、臣僚與士人所當習。張氏《書傳統論》中，有〈堯典論〉、〈舜典論〉、〈大禹謨論〉，闡論三聖所建立的聖王之道。三〈論〉清楚說明了：聖王之道能傳諸後皆因為史官之用心。史官深切著明地記錄下聖王之道，於是成為後世人君之典範，也警誡昏庸人君不可輕肆妄為，而能以此道自勉；同時，亦在規勸後世人臣能以此道輔君。這裡透露出一個重要訊息，亦即聖王之道的傳承，責任不僅在人君身上，更在人臣身上，其中包括了史官的撰述職責。由此可以窺見張氏聖王史觀之一隅。

首先，「聖王」的出現，是非常珍稀的。張氏認為，能自覺其不忍人之心體者，「千萬人中，一人而已」；而能有即體即用的表現者，更是「千百世中，一人而已」⁶¹，因此《書傳統論》對具體的聖王事蹟一再闡發讚頌，如〈盤庚論上〉云：「惟聖王之心，憫時俗之衰敝，衿愚下之無知，委曲周全，諄復訓諭，猶父母之於子。」⁶²又如〈大誥論〉稱周公東征，是「秉此忠誠，上通天心，下通三王之心」。⁶³至於能繼承聖王即體即用之道者，又非常稀少，孔、孟即是。

自從《尚書》時代出現足以為範的史官，之後有孔、孟之繼起。當孔子時，聖王之道已然敗壞，因此，繼承此道的孔、孟具有關鍵性的地位。張氏指出，孔子在失去「典範」的時代中，以聖王之道為準作了《春秋》，以史官精神，褒貶當時公卿大夫。其云：

孔子以為《詩》亡，則是王道絕也。……聖人慨然有作，乃以造化之神、巧妙之用，一寓於《春秋》。凡聖心之所筆者，王道自此而見也；聖心之所削者，王道自此而用也。……豈記事之史而已哉？⁶⁴

「造化之神、巧妙之用」，也就是「堯舜之心用處」。雖然聖王之道、普遍必然性之

⁶⁰ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《書傳統論·堯典論》，《張九成集》，頁 67。

⁶¹ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷 7，頁 780。

⁶² 宋·張九成著，楊新勛整理：《橫浦集》，《張九成集》，卷 7，頁 85。

⁶³ 宋·張九成著，楊新勛整理：《橫浦集》，《張九成集》，卷 9，頁 105。

⁶⁴ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷 20，頁 954-955。

「理」，具在人事之中，春秋之君卻無能鑑識。張氏認為，孔子筆削《春秋》，表面上是為了記史，繼承堯舜史官的事業，真正的目的是繼承堯舜史官的用意，即通過實事來批判時政、彰顯聖王之心。例如闡論《春秋·文公十五年》曹伯來朝魯之事，張氏云：

周室不綱，諸侯不知尊王，而畏大國，來朝者，不復問禮義所在，獨畏其威耳。……嗚呼！朝天王者，禮義之心；朝大國者，勢利之心；徇勢利而忘禮義，則天理淪胥，人倫顛倒，其禍有不可勝言者，惜乎春秋之君不知也。⁶⁵

由於王道不彰，周室王綱不振，當時公卿大夫多尚力不尚德，懷勢利、失禮義而忘天子，爭國亂綱，而終於自取禍害。在〈邇英《春秋》進講·齊人歸公孫敖之喪〉中，張氏記述魯國卿大夫公孫敖顛倒逆理諸多過行，卻先後為齊、魯、莒所接待的故事，因而歷數三國之罪，深歎之云：

嗚呼痛哉！臣竊疑公孫敖何人哉，而吾聖人記其事詳析如此，何也？……此聖人所以詳言之，以見三國之失刑也。⁶⁶

可見，孔子《春秋》之作，正為了揭穿橫流之人欲，淪喪之人心，宣揚聖王之道，扶持天理於將墜。此所以張氏將《春秋》定位為性命之書，既傳心，又施用，是孔子繼承先王即體即用之道的要典，具有撥正亂世、開展有序人間之功，如〈春秋講義〉所云：

竊惟《春秋》之書，乃性命之文，史外傳心之要典。……世之論者，皆以《春秋》為褒貶之書，而不知其為王道之要。嗚呼！王道豈止褒貶哉？顧其筆削之間，生成造化，幾與天地同功。⁶⁷

孔子藉《春秋》之作，蘊其聖王之心，見諸行事，使義理深切著明，褒貶以示王道規模，其筆其削，推準一理想的政治藍圖，功勞猶如天地之創世。⁶⁸

⁶⁵ 宋·張九成著，楊新助整理：〈邇英《春秋》進講·夏曹伯來朝〉，《橫浦集》，《張九成集》，卷13，頁143-144。

⁶⁶ 宋·張九成著，楊新助整理：《橫浦集》，《張九成集》，卷13，頁146。

⁶⁷ 宋·張九成著，楊新助整理：〈春秋講義·門人陶與諧錄〉，《橫浦集》，《張九成集》，卷14，頁156。

⁶⁸ 張氏並云：「夫子以帝王之道、天地之德、日月之明、四時之運，盡發之於《春秋》。」見宋·張九

張氏藉詮釋《春秋》以闡述其天理史觀，〈春秋講義·發題〉中有清楚陳說，其云：

蓋君臣父子夫婦兄弟，王道也。……嗚呼！天下不可一日無王道也久矣。天下一日無王道，是滅天理而窮人欲者也。吾夫子憫人欲之四起，悼天理之將滅，所以因魯史而作《春秋》，蓋將以續三王之道，而扶天理於將亡也。⁶⁹

「天理」之繼承為歷代聖王相續之道，依張灝先生所論，外在而超越的天理，也即是人內在的精神實體，人透過養正其心，可以將天理實現於人世，治世可以重現。張灝先生把理學、心學統合而論⁷⁰；若分梳而言，張九成所謂的「天理」，不是外在而超越的天理之義，而比較偏向指內在而超越的天理，主張人的內在義理的純正與否，將影響歷史的發展。聖王明乎性善與天命皆在於己，其心合乎人倫就是天理顯現；人人明乎此理，則人人可以實現聖王之道。這就是即體即用之義。

（三）、依公共之道詮釋「聖王」之實現

日本學者溝口雄三研究中國「公」的觀念，指出「公」字有兩方面的含意：一為個人道德上公平公正的普遍原則，二為大眾制度上公共的政治原則。前一含意據價值上的優勢，後一含意據政治上的優勢，而且前一含意在概念上一直影響著後一含意。⁷¹古代「聖王」觀可以說正是結合了「公」的兩個含意的一個典型代表觀念。

張九成認為，聖王與人相同的，是同具善性、天理，其異於一般人者，在於能夠充分實現善性、天理。張氏特別重視「實現」的面向。聖王之道是純然無私心地依循天理、付諸行事，對比於行霸道者之行事皆私意妄為。王道意指整體人倫秩序規模皆符合天理，王道行則人間秩序井然，因此，聖王之學在階級上雖從發號施令的帝王講起，絕非專屬帝王個人之道，只要能夠參與政治的人，無論階層高低，都需要學習，包括了帝王本身、輔臣、士人，人人都具備成為「聖王」之資，都有實現「王道」的必要。如〈咸有一德論〉，論商代以「一德」治國的君臣，是聖王（聖

成著，楊新助整理：《張九成集》，卷 14，頁 157。

⁶⁹ 宋·張九成著，楊新助整理：《橫浦集》，《張九成集》，卷 14，頁 153-154。

⁷⁰ 張灝：〈宋明以來儒家經世思想試釋〉，收入中央研究院近代史研究所編：《近世中國經世思想研討會論文集》，頁 15。

⁷¹ 見〔日〕溝口雄三著，鄭靜譯：《中國的公與私·公私》（北京：三聯書店，2011），頁 5-11。

人)之道，並云「君民相須」，因此接著說：「夫聖人之道，夫婦之愚可以與知，夫婦之不肖可以能行焉。」⁷²

體用兼備的聖王之道，其公共性可從日常中的實踐見出。《孟子傳》云：

若利心不見，仁心自生，仁心之中，事親而已矣！義心自生，義心之中，事君而已矣！天下相率而為仁義，則耳目之所觀聽，心思之所鈎索，家庭之所晏語，臣下之所講究者，一以仁義為言，藹然肅然如四時之造化，如天地之覆育，二帝三王之道可見於旦暮，禽獸之心、魚肉之苦可轉而入君子之途、太平之路矣！⁷³

聖王時代，天下之人相率以仁義，則無事不興，天下太平。相反的，當天下倫理失序、人欲橫流，聖王之道幾亡之際，能擔負傳承之任者，無如為政者，不管是為君或為臣，皆當以聖王之道為立國規模，篤行實踐之。

堯舜禹時代是最可以展現日常的、公共之道的聖王規模之典型。張氏有〈堯典論〉、〈舜典論〉、〈大禹謨論〉，具見其說。〈堯典論〉指出〈堯典〉歷記堯之俊德、用賢、同天、知人、識變，總稱之為「常道」，是以堯日常、經常之勉彊勞苦為「典」（典型、典範之意）⁷⁴；〈舜典論〉指出〈舜典〉所紀舜日常之勤勞，「皆朝廷之大務，天下之偉觀」，舜雖然是「自匹夫而登廟堂」⁷⁵，其規為矩畫，足以震動天下，而亦謂之「常道」，因為都是實際的利民政策，故足以為「典」。〈大禹謨論〉指出，〈大禹謨〉中記舜、禹、皋陶、益等君臣之言，也都是利國利民的大謀策之論。

張氏通過闡釋《尚書》，發掘古代政權轉移制度的演變中所蘊含的聖王之道的傳承深意。在張氏將聖王之道與政治制度結合而論的聖王史論中，對禪讓制度有一定的看法。歷代政治制度中，首先樹立起聖王之道典範的，自然是禪讓制度。〈堯典〉、〈舜典〉、〈大禹謨〉中，三聖皆行禪讓之制，立下聖王之道的規模。然而自啟繼禹之後，傳子而家天下之制立焉；王者大器，遂為有勢力者所窺伺，亂於是乎作焉。張氏對此一再深致其悲。〈甘誓論〉曰：

⁷² 見宋·張九成著，楊新勛整理：〈咸有一德論〉，《橫浦集》，《張九成集》，卷7，頁82。

⁷³ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷1，頁674。

⁷⁴ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《橫浦集》，《張九成集》，卷6，頁67-68。

⁷⁵ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《橫浦集》，《張九成集》，卷6，頁68。

堯禪舜，舜禪禹，其俗成矣；大道之行，天下為公，選舉與能。至禹乃傳其子，雖曰天命，而德自此衰矣。是大道既隱，天下為家，大人世及以為禮之時也。⁷⁶

張氏藉由《禮記·禮運》所記載的大同世界理想，反思君主繼承制度。這一段論述有三個重點：(一) 禪讓之制是天下為公的大道，(二) 傳子之制取代禪讓之制，雖是順「天命」而產生，然而道德風俗自此衰弛，(三) 家天下的時代，講究藉由禮制維持秩序；「雖曰天命」，隱含著對當時不得不然的時勢之慨嘆，即《孟子》書中所記，禹駕崩，三年之喪之後：「益避禹之子於箕山之陰。朝覲誦獄者不之益而之啟。」⁷⁷於是啟繼天子位，從此開啟了家天下的新制，弊端也因此很快地出現了。家天下的制度失去了天下為公的精神，也從此導致篡奪權位之事頻起；人君既非通過公共選舉、憑其高德多能而得位，自然也無法以德能率眾；為了平撫人心、預防亂局，於是盟會、約誓之辭，應時而生。張氏感慨道：「使啟知太康不肖、擇聖賢而授之，使堯舜之風相踵而不絕，安有〈胤征〉、〈湯誓〉之事乎？」⁷⁸〈湯誓論〉云：

余讀堯、舜二〈典〉以還，初見〈甘誓〉，而悵然曰：「去堯舜未遠而有此舉，堯舜之風，不復有矣。」既而又讀〈胤征〉，則又異焉：「去堯舜未遠，已有篡弑、挾天子令諸侯之事。」……今讀〈湯誓〉，乃公然以臣伐君，取天下而有之，其驚駭耳目，震動心志，益又甚矣。⁷⁹

世衰道微，禪讓之風已然一去難返，潘朵拉的盒子一旦打開，家天下的傳子之制既經確定，便難再有轉圜之可能。

然而，聖王之道並未就此消失，張氏認為，即使如此，聖王之道仍以不同的方式被繼承下來。革命正是其中一種手段。當張氏閱讀〈胤征〉、〈湯誓〉時，發出了這樣的疑問：「伊尹、成湯皆聖人也，聖人而為此舉（案：指伐桀），此所以愈可怪駭也。」⁸⁰於是，張氏從中解讀出「天命」的深意。這裡，張氏當然是在預先肯定

⁷⁶ 見宋·張九成著，楊新勛整理：〈甘誓論〉，《橫浦集》，《張九成集》，卷6，頁72。

⁷⁷ 見宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注·萬章章句上》，頁308。

⁷⁸ 見宋·張九成著，楊新勛整理：〈湯誓論〉，《橫浦集》，《張九成集》，卷6，頁74。

⁷⁹ 見宋·張九成著，楊新勛整理：〈湯誓論〉，《橫浦集》，《張九成集》，卷6，頁74。

⁸⁰ 見宋·張九成著，楊新勛整理：〈湯誓論〉，《橫浦集》，《張九成集》，卷6，頁74。

「天命」的前理解（pre-understanding）⁸¹之下進行詮釋活動。也就是說，張氏相信伊尹、成湯之所以被後人尊為聖人，必有所據；身為聖人卻做出違逆禮制的大不道之事，其中必有源由，應當深入追問。循此，張氏既然對於「禪讓」制度一去不返有沈重的追悼，並深省傳子之制的弊病，因此承認革命之舉也是不得不然，不啻是一種救弊之方，故合於天理。如此依據前理解而開展的模式，便是以「經」為「體」、以「史」為「用」的詮釋進路。

革命是「公然以臣伐君」，豈合天理？豈合聖王之道？此一義理上的困境，張氏以「不幸」說彌合之。不幸之說，張載曾一及之⁸²，張九成更著重發揮。運用「伐」字，以賦予此行為之合理性。例如論成湯公然以臣伐君，他說：

湯之伐桀，非湯本心也，伊尹為之謀主也。……其心以謂：「桀君也，我臣也，以臣放君，乃自我始，得無慚乎？且啟後世亂臣賊子之心。」

這裡，成湯基於本心以自省，對伐紂一事，不斷有惶恐慚愧之感，可以說是具有聖王之體。伊尹則能助湯以發揮聖王之用，他深知自身使命所在，以為「天之所以生我者，將付以天下之重」，「故相湯、伐夏、救民，取天下於湯火之中，而置之安泰之地。」⁸³換言之，如果湯固執於傳統君臣之義，必不肯伐紂；而伊尹自認負有天賦之使命，面對家天下體制導致的政治倫理失序、人欲橫流的局面，必須以「革命」之舉，毅然擔當其發揮聖王之道的使命。生而不當聖王之世者為「不幸」，而那些奮起革命的人物，張氏亦稱他們為「不幸」。⁸⁴革命之舉，就事件表象言，是僭越禮制，不符合天理的行為；但是，為了救生民於水火，以重現聖王之道，伊尹不得不鼓舞成湯以「不符合天理」的方式來實踐天理，是其所謂「不幸」。因此，革命者是「於

⁸¹ 這裡借用詮釋學的「前理解」概念。此概念首先由海德格爾(1889-1976)提出，被加達默爾(1900-2002)當做「詮釋學」的核心概念之一。加達默爾說：「一切詮釋學條件中最首要的條件總是前理解。」參閱〔德〕加達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法》（上海：譯文出版社，1999），頁372-376。

⁸² 張載曾云：「舜之孝，湯武之武，雖順逆不同，其為不幸均矣。……湯放桀有慚德而不敢赦，執中之難也如是。」見宋·張載：《張載集·正蒙·作者篇》（臺北：里仁書局，1979），頁38。

⁸³ 見宋·張九成著，楊新助整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷23，頁994。

⁸⁴ 如張氏曰：「湯放桀、武王伐紂、周公殺兄、石碯殺子，皆聖賢之不幸也。」見宋·張九成著，楊新助整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷4，頁729。

不幸中有造化之用」⁸⁵，推其根本，唯有如此才是真正符合天理。這是在家天下制度之下，不得不的一種繼承三代聖王之道的的方式。張氏闡發了伊尹的價值與意義，亦即其真正繼承聖王之道、協助湯以聖王之道，創造了歷史。

家天下既已定制，若無聖王在上，一則百姓無辜受苦，再則政權最終難逃革命之運。因此唯有施行聖王之道，才能彌補制度上必然帶來的弊端。此所以張氏聖王史觀中，特別推顯三類人物，其一自然是本身就是聖王的上位者，如堯、舜、禹，其二，是以聖王之道輔佐傳子制度下的帝王之賢臣，其三，是得聖王之道，但是現實中連臣位都無法取得、轉而投身教化事業的聖人。聖王在位的時代，由聖王選擇賢德者，因能授官。家天下的時代，德智不高的君王在位，若得具備「聖王」之具的賢臣協助，猶能實現聖王之道；此所以張氏非常強調輔臣，可以彌補傳子制度上的缺陷。在古代賢臣中，周公、伊尹最受推崇，其中伊尹更為人臣之典型，張氏稱許他「學極於王」，深體堯舜之道。張氏云：

夫成王即位，周公作〈立政〉，太甲即位，伊尹作〈伊訓〉，伊、周之諫，其過人遠矣。想見伊、周見太甲、成王，皆非有天下之姿，特以天下不可無主，祖先不可無嗣，故立之爾。心知太甲必不義、成王必聽讒，故於即位，首訓以祖宗之業，首告以知人之事。亦心知太甲必悔過，成王必悔寤，故斷然立之。使其有過，或放於桐以救藥之，或居東以款待之，終無不如其意者。其規模造化，為如何哉？使學者不至伊、周，其殆矣夫！⁸⁶

伊尹、周公，皆人臣中之極品，既深知人心之必然，又深諳王道之規模，其言其行皆人臣之極致。〈伊訓論〉、〈太甲論〉、〈咸有一德論〉等文，皆在暢論伊尹面對王道淪喪之世、不肖之君，如何以仁義之道收拾人心、運用仁與智以導太甲於善道，極盡臣道之巧妙。〈太甲論上〉云：

嗚呼！傳子之弊，乃至是哉！……蓋君天下自有君天下之姿，……然傳子之法既行，雖伊尹亦無如之何，特特聖賢於其間造化之耳。……嗚呼！伊尹其

⁸⁵ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷17，頁919。此處張氏形容舜之「不告而娶」，使父母不陷於不義，是善處人道。

⁸⁶ 見宋·張九成著，楊新勛整理：〈伊訓論〉，《橫浦集》，《張九成集》，卷7，頁78。

巧妙哉！其亦不幸矣哉！⁸⁷

「君天下自有君天下之姿」意味著張氏對帝王君權的絕對認同。伊尹之巧妙，在其善於引導不善之君；伊尹之不幸，則在於「相湯以放桀，攝位而逐君」⁸⁸，雖是不合乎天理、不合乎君臣規矩的行為，卻不得不行。所謂「事親自有事親之法，事君自有事君之法，此天理也。事親而親不悅，則謂之不孝；事君而君不仁，則謂之不忠」⁸⁹，然而伊尹生於不道之時代，故不得不背負違背天理之罪名。伊尹稟聖王之心，以聖王之道告諸君主、臣民，能以公心行事，最終能協助君王重現聖王之功；雖然不幸，終能施行王道而得人心。在與學生的問對中，張氏闡論伊尹對聖王之道的繼承，云：

或問：「古人卓然獨見者，誰為最？」先生曰：「伊尹。」或曰：「何謂？」先生曰：「伊尹去堯、舜之世已遠，絕無師承。堯傳之舜，舜傳之禹，自此以往，寥寥數百載，伊尹斷然號于人曰：『予，天民之先覺者也。』及湯學于尹，故湯得尹之傳。曰文、武，曰周公，曰孔子，皆由此傳之也。不是獨見得到，何由敢自任如此？子細思之，不是泛語。」⁹⁰

而對於《孟子·萬章下》所引述伊尹的話：「天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。予天民之先覺者也，予將以此道覺此民也。」⁹¹張氏認為，伊尹去聖王時代已遠，而能行聖王之道，故自信是以「先覺」之姿繼承了聖王之道，可以說是古人中最為卓然獨見者。⁹²也就是說，面對當今世及之制，既無回歸禪讓的可能，若欲實現聖王之道，唯有要求臣屬，學習聖王之道，以積極發揚之。

在傳子制度之下，遭遇君非賢君，若有聖賢之臣以聖王之道輔佐，則可以彌補時代之不幸。然而，如果連聖賢之臣也闕如呢？春秋戰國之時，便是如此。張氏認為，當時幸而有孔、孟之徒，繼承聖王之道，奔走天下。孔、孟皆是「能用聖王之

⁸⁷ 見宋·張九成著，楊新勛整理：〈太甲論上〉，《橫浦集》，《張九成集》，卷7，頁79。

⁸⁸ 見宋·張九成著，楊新勛整理：〈太甲論上〉，《橫浦集》，《張九成集》，卷7，頁79。

⁸⁹ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷22，頁978。

⁹⁰ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《心傳錄》，《張九成集》，卷上，頁1134。

⁹¹ 見宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注·萬章章句下》，頁314。

⁹² 見宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷22，頁1002-1003。

道，以陶冶一世，埏埴萬生」⁹³；因此，身為士人，當如孔、孟，勤習聖王之學，能蹈聖王之道。那麼，不必是王者才能成就聖王人格，一般士人應當以學習聖王之道、成就聖王人格做為「學」的目標。至此，張氏所詮釋的「聖王」，非只講求體道自修的「聖人」，也非只講求治術的「王者」；張氏的「聖王」，又不僅涵蓋了治術與道德，更重要的是要士人自作聖王，也就是更加確認了士人的政治責任。在此詮釋下，聖王之道雖然不能在體制上突破現況，重回禪讓的制度，但是它仍然是一種公共之道，必須由士人所共同繼續與承擔。

三、以古為鑑的「聖王」論

《詩經·大雅·蕩》有云：「殷鑒不遠，在夏后之世。」⁹⁴殷鑒思想是中國傳統具體性歷史思維的範例。重視歷史教訓、樹立政治典型，這種以古為鑑的資治思想，起源甚早，在《尚書》尤其豐富；也成為中國經史學的一大特色。此一學術傳統，運用歷史的實用思維，透過歷史的經驗教訓來說明現實問題，以及前揭的「具體性思維方式」，其特色表現包括：注重人物的言與行，具備教育的功能，建立起道德的論述，賦予史官獨立地位等。⁹⁵張九成的以古為鑒、以聖王為典型的政治理論，正在此傳統內，如〈狀元策〉勸諫時君「以前世道德之主，英明之王」為法。⁹⁶不同的是，張氏運用其心性論，將此一政治理論提升到一新的層次。

張氏認為，歷史上雖然記載了古代帝王得天下的各種符應，但是「六經」的著作目的，在於強調君心、君德，故云：「第《詩》《書》六經所傳，不貴其有天下，顧其修德如何耳。」⁹⁷又曰：

⁹³ 見宋·張九成著，楊新助整理：〈齊宣王問曰交鄰國有道乎〉，《孟子傳》，《張九成集》，卷3，頁711。

⁹⁴ 見李學勤主編：《毛詩正義》（臺北：臺灣古籍出版社，2001），卷18，頁1364。

⁹⁵ 參見錢穆：〈中國史學之特點〉，收入杜維運、黃進興編：《中國史學史論文選集》（臺北：華世出版社，1976），頁1102。

⁹⁶ 見宋·張九成著，楊新助整理：《橫浦集》，《張九成集》，卷12，頁139。

⁹⁷ 見宋·張九成著，楊新助整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷22，頁987。

蓋六經之言，皆聖賢之心也。吾自格物先得聖賢之心，則六經皆吾心中物耳。如是論六經，則可否與奪、抑揚高下，迥出常情之外，超然照見千古聖賢之心。⁹⁸

「吾心」本蔽暗，尚未豁顯，還需格物工夫；聖賢之心則是已經豁顯的本心。六經所傳者古聖賢之心，知六經則能超然照見古聖賢之心。古聖賢之心通同於吾人本心，張氏建議學者通過格物工夫以豁顯本心，則不僅可以突破時間障礙而與古聖之心相鑑照，亦可以突破空間區隔而「本體光輝，照臨天下」。⁹⁹張氏藉由「聖王」的具體詮釋，提出本心是內在而超越之主體，「聖王」不是託古之說，而是一可能實現之境界。此超越之本心一方面指心之本體，今日之吾心與古聖王之心相同，能如鏡鑑之遙相映照；再則，本心的覺知功能，對於歷代史事，亦可據此明鑑之心，引古事為鑑為誠。心一而具兩層內涵，二者最終皆回歸到天理之本。聖王之道的鑑照與鑑誠二義，在張氏「心即理」的體用架構中，有了更為豐富的意義。

（一）聖王之道與「心」的鑑照

超越的本心既為本體，又有覺知功能，聖王特能展現。儒家所謂「心」的含意，可歸納為以孟子為準的主觀道德本心、以荀子為準的客觀理智之心，到了宋代，又出現一種虛靈明覺的心。¹⁰⁰虛靈明覺之心，層次比較複雜，就其公開、普遍的無限性言，如周敦頤以「不見其迹，莫知其然」、「廣大清明」¹⁰¹形容之；就其覺證能力言，如二程強調聖人之心能「寂然不動，感而遂通」，所謂「明鑑在此，萬物畢照」¹⁰²；張載有云：「合性與知、覺，有心之名」¹⁰³，理學家往往有把道德本質、理智之心與明覺之悟，都包括進來的意思。無論理學家怎麼嚴厲地闢佛、老，學界大多能認同理學家之所以發現人同時具有主觀道德本心、客觀析理之心，以及明覺體證之心，

⁹⁸ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷 28，頁 1059-1060。

⁹⁹ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷 27，頁 1046。

¹⁰⁰ 參見蒙培元：《理學範疇系統》（北京：人民出版社，1989），頁 195。

¹⁰¹ 見宋·周敦頤：《通書·順化十一》，《周敦頤集》（臺北：新文豐出版公司，1989），總頁 679 上。

¹⁰² 宋·程顥、程頤：《河南程氏遺書》，《二程集》，卷 15，頁 168。

¹⁰³ 宋·張載：《張載集·正蒙·太和篇》，頁 9。

是受到佛、道思想的影響。三心中，以明覺體證之心最抽象，人一旦廓然而具之，則可以達到與他人之間心與心、或是與代表公共之道的天心，感通無礙、相應相照的境界。當此境界，又不僅心心之間、物物之間具有通透的一致性，先聖之心和後聖之心也具有此一致性，聖心和我心之間也具此一致性，是即明道所云：「先聖後聖，若合符節。非傳聖人之道，傳聖人之心也。非傳聖人之心，傳己之心也。己之心無異聖人之心。」¹⁰⁴這也就是肯定聖聖傳心的可能性。

當然，在宋儒對「心」的多維詮釋中，各家理論仍各有所偏重。張九成則據其所繼承的、並繼續開展的「心」義，藉由深入闡釋古代經典，揭示清明無私的聖王之道與聖王之心，歷歷呈露其中。所謂：「六經之言，皆聖賢之心也」。¹⁰⁵並盛推孟子善於讀經，故其言能「照見千古聖賢之心」¹⁰⁶，其解〈齊宣王問曰交鄰國有道乎〉章，云：

嗚呼！始觀孟子之言，常若不嚴，終考孟子之意，常合於天理，順於人情，聖王之心，周孔之志也。¹⁰⁷

《孟子》的地位在北宋有一大轉折，受到當時儒學界甚多質疑，張氏極力為之廓清，說明孟子之言非但不是違背經典，更是深深切合聖王、周孔之心志，是「合於天理，順於人情」者。這其中鋪陳著張氏的一項詮釋策略，亦即張氏藉由詮釋《孟子》，運用伊川《大學》格物之學的模式，發揮出他自得的觀點，進而主張格物之學是聖王之學的起點。張氏認為，孟子之心之所以能合聖王、周孔之心，首先在於孟子能做格物、窮理工夫；吾人為學，倘以聖賢為鵠的，則「當先致知格物，使俗情皆盡，天理昭然。」¹⁰⁸他說：

觀六經者當先格物之學。格物，則能窮天下之理；天下之理窮，則知至、意

¹⁰⁴ 這段話見於清·黃宗羲等：〈明道學案〉，《宋元學案》（上），卷13，頁560。是明道對神宗的諫言。朱子曾於〈記疑〉一文中，對此傳心之說進行了批評，見宋·朱熹著，郭齊、尹波點校：《朱熹集》第76冊，卷70，頁3680-3688。

¹⁰⁵ 見宋·張九成著，楊新助整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷28，頁1059。

¹⁰⁶ 見宋·張九成著，楊新助整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷28，頁1060。

¹⁰⁷ 見宋·張九成著，楊新助整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷3，頁713。

¹⁰⁸ 見宋·張九成著，楊新助整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷8，頁798。

誠、心正、身脩、家齊、國治、天下平矣；而況觀六經乎？¹⁰⁹

換言之，若在觀六經之前，先透過格物工夫，使內心私情蕩盡，公理流行，則六經之大義已得。換言之，格物窮理不止於客觀道理的追求，首在對「心」下功夫。一般人之所以無法窮理盡性，皆在於無法去除人欲。若能「內而一念，外而萬事，無不窮其源流，窮其終始，窮之又窮之，至於極盡之地，人欲都盡，一旦廓然，則性善昭昭無可疑矣。」¹¹⁰張氏之意，所謂的格物，是據人本有的內在天理，去將外物所蘊藏的公共之「理」一一窮究而出；這就是所謂「深造之學」。所以，他強調的不僅止於一物各有一物之理，更是心中之天理與外物之公理的相輝映。因此，必須先做到專一心思，「惟精惟一」，心中空虛無欲；如果心不能虛，其中充滿私意，則理義無由顯，物之理無由致，則天理與公理無由交會；而一旦天理與公理交會，即是「心即理」、「理即心」的境界。至於陸九淵的「心即理」說，主張格物的下手處，就是體認本心；格物即是格心，其關鍵是在「主體自覺」能否顯現，心本身就是「理」。這與張氏之說，顯然有別。

張氏用同樣的道理說六經。六經乃聖人之心的寄託，讀經者一旦天理昭然於心，則當其面對經典之時，只見聖人之心躍然紙上，即所云：

蓋六經之言皆聖賢之心也。吾自格物先得聖賢之心，則六經皆吾心中物也。¹¹¹

因此，他又說：「夫格物之學，其六經之原也。」¹¹²「六經之書，焚燒無餘，而出于人心者常在，則經非紙上語，乃人心中理耳。」¹¹³張氏這些論述，與陸象山所謂「六經皆我註腳」相較，可見出陸氏之說，確是在張氏之上再前推一步。不過，必須注意的是，張、陸之間仍是有差異的。張氏據伊川「格物以窮天下之理」之說，云：「夫明經術，所以窮聖賢之心，以證吾心也……。夫稽古，亦所以窮聖賢之心，以證吾

¹⁰⁹ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷 28，頁 1059。

¹¹⁰ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷 15，頁 894。

¹¹¹ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷 28，頁 1059-1060。

¹¹² 見宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷 28，頁 1060。

¹¹³ 見清·黃宗羲等：《宋元學案·橫浦學案》，卷 40，總頁 743。

心也。」¹¹⁴仍視明經稽古為學問之要道，故云：「夫六經，明天下之理者也。」¹¹⁵因此他的許多著作，仍從解經入手。這與陸氏強調所謂心學，以心為實理所在，既不講求「天下之理無所不明」¹¹⁶，更質疑讀書為支離，所謂「用心於枝葉，不求實處。」¹¹⁷「若理會自家實處，他日自明。」¹¹⁷是有不同的。可見張氏雖可謂「陸學之先」，其與陸氏心學之間的差異，不得不辨。

（二）聖王之道與「事」之鑑誠

經典中的古聖王之事，皆蘊藏著古聖王與今人相通之心；但是，以今觀之，古籍中往往也充滿著乍看之下相當不合理的記載。張氏如何處理這類問題？

明經稽古乃所以求聖人之公心，而聖人之公心上合乎天理，下所以求付諸實用。因此，學者格物工夫一旦落實，則「六經之言，皆吾胸中所欲言者耳，隨吾意之所取以用之」¹¹⁸，六經也因此具有超然之價值，張氏云：

夫讀《詩》《書》，貴在於能用《詩》《書》。¹¹⁹

如前所述，張氏主張士人為學，當由格物入手，上求與古聖王之「心」相互鑑照。格物者，其對象是萬事萬物，既包括經、史典籍中所有的記載，也包括當今之事物。以古鑑今，則是用聖王天理之心鑑照當今事理。因此無論是面對經、史典籍中所記人事物，或是當今的人事物，張氏所重視者不在人事物本身，而是其中超越時空之「理」。例如對經典中記載的古代帝王，張氏認為：「《詩》《書》六經，所傳不貴其有天下，顧其修德如何耳。」六經的價值並不在於記載了古代帝王據有天下的盛大

¹¹⁴ 見宋·張九成著，楊新助整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷 27，頁 1051。

¹¹⁵ 見宋·張九成著，楊新助整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷 19，頁 947。

¹¹⁶ 朱子教學講究格物窮理，當朱子問弟子「顏子因甚與聖人契」，弟子（文蔚）答曰：「孔子博他以文，約他以禮，他於天下之理無所不明，所以於聖人之言無所不契。」此回答雖然未必完全符合朱子詮釋顏淵之意，卻是順著朱子窮理之教而發。參見宋·黎靖德編，王星賢點校：《新校標點朱子語類》，卷 24，頁 566。

¹¹⁷ 二語見宋·陸九淵撰，陸費逵總勘，臺灣中華書局重校訂：《李伯敏錄》，《陸象山先生全集》（臺北：臺灣中華書局，1965），卷 35，總頁 193-194。

¹¹⁸ 見宋·張九成著，楊新助整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷 19，頁 947。

¹¹⁹ 見宋·張九成著，楊新助整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷 3，頁 719。

功業，而在於彰顯其道德高低。所以，《春秋》雖然是記事之體，實是孔子聖王之心的寄託，故云：「王道著矣！豈記事之史而已哉！」¹²⁰而如何衡量道德之高低？自然要通過「事」。換言之，經典雖然紀錄的是「事」，其實所欲保存的是「道」。這一點非常關鍵，因為，唯有通過經典中的歷史敘事，才能將古聖王的事跡深切著明地呈現。而張氏更欲強調者在於，讀者不可拘泥於經典的文字言語之中，或是歷史事件的表面，而是要深入經典文字與歷史人物、事件之內，去解讀出聖人之心，並能運用於當今。¹²¹

北宋一代，孟子地位上升，同時也出現許多疑孟的責難。¹²²張氏此一觀點的提出，也是針對疑孟風氣中的某些論點而作辨正。例如孟子曾謂：「以齊王，由反手也。」李觀因指孟子是「勸諸侯為天子」，批評孟子是「忍人」，「其視周室如無有也。」¹²³面對這些質疑，張氏嚴詞反駁，其云：

世皆疑：周天子在上，而孟子以為以齊王由反手，又曰「行仁政而王」，又曰「王者之不作」，是欲以齊王為王；以齊王為王，則將置周王於何地？……曰：學者學聖賢，當考其時，論其人，熟誦其上下之辭，深味其前後之意。豈可如乘間伺隙，掇取一言半辭，便不信不疑而遽詆訾聖賢哉？¹²⁴

張氏認為，經典的原意不能僅僅依靠經典文字記載，還需讀者用心體察。張氏明確指出，一旦得到聖王之心，則運用經典或詮釋經典之時，能以聖王之心為準，不會被經典表面的語意所束縛。這種讀經方法，不僅視經典為闡發義理的工具，更且要

¹²⁰ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷 20。

¹²¹ 張氏云：「讀書者不當徇其文，當觀其時，與夫利害、可否、問對之當與不當，深求而力考之，乃可以見古人之用心。不如是，則其學不深，亦不足以御天下之變。」見宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷 1，頁 683。

¹²² 有關宋代疑孟風潮的研究，可以參見姚瀛艇：〈宋儒關於孟子的爭論〉，收入鄧廣銘、漆俠主編：《中日宋史研討會中方論文選編》（石家莊：河北大學出版社，1991），頁 315-328、夏長樸：〈司馬光疑孟及其相關問題〉，《臺大中文學報》9（1997.6），頁 115-144、黃俊傑：〈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）》（臺北：中央研究院，1997），頁 129-190、楊海文：〈李泰伯疑孟公案的客觀審視〉，收入劉小楓、陳少明主編：《荷爾德林的新神話》（北京：華夏出版社，2004），頁 280-311 等。

¹²³ 李觀作《常語》，專門批判孟子思想。引文見宋·李觀：《李觀集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），附錄一《常語》，頁 512-513。

¹²⁴ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷 6，頁 759。

穿過經典直契聖王之道、聖王之心；雖然經典終究有其屬於的時空，但是因為聖王之心「合於天理，順於人情」，使其說有超越時空的價值；因此，以聖人之心解經，正好可以穿透經典，直見足以運用萬世的真道。那麼，或許「以聖王之心」解經的方法會在學術嚴謹性上會遭受質疑，另一面卻正好展現了其實用經典的經世精神。張氏詮釋《孟子》時，一再闡發這個意思，以下幾個例子可以說明。張氏解《孟子》「齊宣王問曰文王之囿方七十里有諸」章云：

故於開陳之間，隨機應變，宛轉屈曲，終引之於正道而後已。……學者之觀聖王，不當泥於一語，局於一說，當取先王之書，貫穿博取而讀之，必合於人情乃已。¹²⁵

又將孟子之言之意能「合於天理，順於人情」，對照歷史上其他直言之士，以見孟子之可學，其云：

以孟子之學，歷考古人洩冶之諫靈公，陳元達之諫劉聰，宋璟之諫武后，直則直矣，聖人之門，無是法也。故洩冶雖死節，而《春秋》無褒辭；元達儻非劉后上疏，宋璟儻非武后晚年，事未可知也。故士大夫之學，必學為上為德、為下為民可也。欲致君澤民，非學孟子不可；學孟子，非用聖王之道，以造化抑揚格君心之非於一言之下，亦不可。顧學如洩冶、元達諸公，余恐《春秋》之譏，而非孔氏之家法。¹²⁶

張氏讚嘆孟子諫王者的格局，遠遠出於洩冶、陳元達、宋璟之上¹²⁷，因為孟子既能使人君尚德，又使人民蒙利，是所謂「孔氏家法」。以「孔門家法」闡發聖王之道，靈活運用經典，感發人主，「務引君於正道」，「使王與民情意相通，血脈相貫」，是有用之學的典範，值得士大夫深思效法。

¹²⁵ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷3，頁710。

¹²⁶ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷3，頁713。

¹²⁷ 洩冶事見《左傳·宣公九年》，洩冶諫陳靈公，反為靈公佞臣所殺。孔子曰：「《詩經》云：『民之多辟，無自立辟。』其洩冶之謂乎！」指責泄治不能明哲保身。見楊伯峻：《春秋左傳注（修訂本）》（上）（臺北：紅葉文化事業有限公司，1993），頁701-703。陳元達事見《晉書·劉聰傳》，元達諫劉聰，劉聰欲殺之，幸為劉后所救。見唐·房玄齡等撰：《晉書》（九）（北京：中華書局，1974），頁2663-2664。宋璟事見《舊唐書·宋璟傳》，武則天寵臣張昌宗違反宮規，宋璟奏請追究，張欲害之，武后赦之。見後晉·劉昫等撰：《舊唐書》（九）（北京：中華書局，1975），頁3030。

張氏一再強調孟子除了繼承孔子之學，同時繼承了一種適合時用的創新精神。也就是說，張氏注重孟子本身的特殊性。對於當時學界對孟子思想不符孔子的質疑，張氏認為孔、孟當然會有不同，由於學貴乎用，因此要能因時變通，故云「學者尚論古人，在論其世也」，也就是不同時代，當有不同的變通之道。關於孟子「今之樂猶古之樂」，張氏云：

孟子於孔子所行，一切反之。孔子雅言《詩》、《書》、執禮，其謹如此。而孟子則黜〈雲漢〉子遺之詩，至斥〈武成〉漂杵之書，謂禮有非禮之禮，謂今之樂猶古之樂，則與孔子放鄭聲之意，大相反矣。嗚呼！此孟子所以為學孔子也。……夫學，貴乎能用。……孟子學孔子，其見於用也，乃一切反之，此蓋所謂觀其會通，以行典禮。而黃帝、堯、舜，「通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之」之理也。學不能用，則終身為腐儒而已矣。故學者尚論古人，在論其世也。¹²⁸

聖王之道，以民為主；由於不同時世、不同人民的不同需要與便宜為首要考量，孔孟之意雖若相反，實則相通。張氏指出，孟子表面上似是反孔子，其實正所以學孔子。因為時代不同，必須變通，以求適合於當代之用。

此因時變通的聖王之心可以跨越時空以傳播。學者得聖心，則「平天下國家之道，昭昭然森布於心目之間矣。」¹²⁹換言之，此心之傳，必落實於現實之中。據此思維，張氏想像盤庚遷殷之際，曾對臣民做如此演說：

古我先王，以心相傳，無不以敬民為心；而先王之民，亦以保君為心。上下一心相與，同其憂戚，故凡一動一作，少有不視天時而行止者。¹³⁰

聖王之心，是「理」的自然顯現，推之於政治，即是敬民、保君之心，上下之一心。所謂「天時」，即是理之自然在不同時代展現其意，也即是呼應著最深沈的人心需要。又云：

先王制作，皆因天理之自然而為之，如井田之法、學校之制、什一之征，窮

¹²⁸ 見宋·張九成著，楊新勛整理：〈孟子拾遺〉，《橫浦集》，《張九成集》，卷15，頁158-159。

¹²⁹ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《橫浦集》，《張九成集》，卷8，頁95。

¹³⁰ 見宋·張九成著，楊新勛整理：《書傳統論·盤庚論中》，《橫浦集》，《張九成集》，卷8，頁89。

天地，貫古今，不可改也。¹³¹

所謂「不可改」者，並非指制度而言，而是指順從天理之自然所制之法度背後的精神，至於不同時代自有不同的制度需求，因此，又說：「酌當今之所可行，而變通之，以合古今聖賢之心。蓋凡聖王法度，皆自其心中造化，一得聖王之心，則其法度必自合於聖王。」¹³²是以他對於所處的時代，同樣以聖王之心、聖王之道，向帝王提出建言。〈狀元策〉云：「陛下日御便殿，親近儒者，講《詩》《書》之旨歸，論古今之成敗，追求典故，歷訪民情；不在於分文析字，絺章繪句，為書生之學，以取天下之名。」¹³³由此可見張氏的務實態度。《詩》《書》如鑑，是時君之圭臬，其云：

臣願陛下之為學也，見前世道德之主，英明之王，則瞻之仰之，退而自省，曰：「吾其以此為法乎！」¹³⁴

諄諄之意，躍然紙上。

總之，張氏視經典為古聖王之道的載體，故其「用經之法」，在體聖王之心，以聖王之事為鑑，而務於經世致用。王應麟（1223-1296）曾指出張氏之解經，是「直取聖人之意而用之，……或引或否，卷舒自然，非先考《詩》《書》而後立意也。六經即聖人之心，隨其所用，皆切事理」。¹³⁵頗能見到張氏學術的精髓所在。

結論

張九成自云「家世業儒」¹³⁶，確然以儒者自處。然而一生遭遇可謂時乖運蹇。

¹³¹ 見宋·張九成著，楊新助整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷 29，頁 1070。

¹³² 見宋·張九成著，楊新助整理：《孟子傳》，《張九成集》，卷 29，頁 1070。

¹³³ 見宋·張九成著，楊新助整理：《橫浦集》，《張九成集》，卷 12，頁 139。

¹³⁴ 見宋·張九成著，楊新助整理：《橫浦集》，《張九成集》，卷 12，頁 139。

¹³⁵ 宋·王應麟撰，清·翁元圻注：《翁注困學紀聞》（二）（臺北：商務印書館，1978），卷 3，頁 311。

¹³⁶ 見宋·張九成著，楊新助整理：《心傳錄》，《張九成集》，卷中，頁 1186。

身處南宋偏安時期，與當權的秦檜議政不合，導致現實仕途多舛，徒抱極高的政治理想，無從實現。由他現在僅存的著作看來，長於運用史事，闡論心性之用，處處充滿深刻的經世關懷與豐富的政治理論，其中又以「聖王」說為最核心的論述。張九成將「聖王」的意涵擴大，重塑為最高人格象徵。其思想主要繼承自理學，對佛學則有所吸收、轉化與批判，應當視為對儒學的深耕，深造而自得，進而能有所創發。

張氏的「聖王史觀」，是理學式的天理史觀，雖然只是其整體學術中的一個環節，實際上與其他思想脈絡有著千絲萬縷的關係，因此，本文從他的心性之論談起，而特著重「心」的分析；聖王之學必及「王天下」的層面，又重實踐，故需有知聖王之心的格物工夫，要講究即體即用的境界。其「心即理」說，雖然可以說是陸九淵之學的先聲，二者之間仍有差異，本文對此也做了廓清。張氏所主張的「心」學，有本體者，也有識心之意，如此方能即體即用地成為聖王之學的根基。或由於張九成對佛學的開放態度，或由於思想途徑上的成見，南宋以降學者如朱熹、陳亮等，對張九成學術都有過相當嚴厲的排擊；但也不乏隔代的知音。宋、元之際的王應麟，就曾從知人論世的角度，云：

張子韶《書說》，于〈君牙〉、〈罔命〉、〈文侯之命〉，其言峻厲激發，讀之使人憤惋，其有感于靖康之變乎！¹³⁷

這段話對張氏學術，有相當切實同情之理解。王應麟身當南宋覆滅、張氏身當北宋失國，二人皆對時世感懷深切，而反映在學術之上，即使表現殊途，而皆同歸於痛切的反省與推諸實用的動機與方向¹³⁸，此乃研究張九成學術者，在其心性之學以外，也很值得留意的面向。

¹³⁷ 宋·王應麟撰，清·翁元圻注：《翁注困學紀聞》（二），卷2，頁180。

¹³⁸ 有關王應麟經世之學的形成，可以參見林素芬：《博識以致用——王應麟學術的再評價》（臺北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1994；臺北：花木蘭文化出版社，2009）、蘇費翔：〈試論王應麟史學方法與歷史背景〉，收入蔣秋華、馮曉庭主編：《宋代經學國際研討會論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006），頁137-150。

引用書目

一、原典文獻

- 唐·房玄齡等撰：《晉書》，北京：中華書局，1974。
- 唐·釋道宣：《廣弘明集》，收入大藏經刊行會編：《大正新修大藏經》第52冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 後晉·劉昫等撰：《舊唐書》，北京：中華書局，1975。
- 宋·王應麟撰，清·翁元圻注：《翁注困學紀聞》，臺北：商務印書館，1978。
- 宋·朱熹：《四書章句集注》，臺北：學海出版社，1988。
- *宋·朱熹著，郭齊、尹波點校：《朱熹集》，成都：四川教育出版社，1996。
- 宋·李覲：《李覲集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983。
- 宋·呂大臨著，陳俊民輯校：《藍田呂氏遺著輯校》，北京：中華書局，1993。
- 宋·周敦頤：《周敦頤集》，臺北：新文豐出版公司，1989。
- 宋·胡宏：《胡宏集》，北京：中華書局，1987。
- 宋·陸九淵撰，陸費逵總勘，臺灣中華書局重校訂：《陸象山先生全集》，臺北：臺灣中華書局，1965。
- 宋·晁公武：《郡齋讀書志》，臺北：廣文書局，1879。
- *宋·張九成著，楊新助整理：《張九成集》，杭州：浙江古籍出版社，2013。
- 宋·張載：《張載集》，臺北：里仁書局，1979。
- 宋·陳亮：《陳亮集》，臺北：漢京文化，1983。
- *宋·程顥、程頤：《二程集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983。
- 宋·楊時：《楊龜山先生全集》，臺北：臺灣學生書局，1974。
- *宋·黎靖德編，王星賢點校：《新校標點朱子語類》，臺北：華世出版社，1987。
- 宋·慧洪：《禪林僧寶傳》，收入佛光大藏經編修委員會主編：《佛光大藏經》，高雄：佛光出版社，1994。
- 宋·謝良佐：《上蔡語錄》，臺北：新文豐出版公司，1989。
- 宋·釋贊寧：《宋高僧傳》，收入大藏經刊行會編：《大正新修大藏經》第50冊，

臺北：新文豐出版公司，1983。

明·李贄：《焚書·續焚書》，臺北：漢京文化事業有限公司，1984。

明·焦竑：《焦氏澹園集》，臺北：新文豐出版公司，1989。

清·四庫館臣：《四庫全書總目·經部》，臺北：藝文印書館，1989。

* 清·黃宗羲等：《宋元學案》，臺北：世界書局，1966。

二、近人論著

牟宗三：《心體與性體》（一），臺北：正中書局，1943。

牟宗三：《牟宗三先生全集》，臺北：聯經出版公司，2003。

余英時：《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2004。

* 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2004。

李焯然：〈論儒家的經世之學〉，《大陸雜誌》79：4（1989.10），頁162-170。

李承貴：〈張九成佛學觀論析〉，《中山大學學報（社會科學版）》45：5（2005.1），頁27-32。

李學勤主編：《毛詩正義》，臺北：臺灣古籍出版社，2001。

杜維運、黃進興編：《中國史學史論文選集》，臺北：華世出版社，1976。

林素芬：《博識以致用——王應麟學術的再評價》，臺北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1994；臺北：花木蘭文化出版社，2009。

姚瀛艇：〈宋儒關於孟子的爭論〉，收入鄧廣銘、漆俠主編：《中日宋史研討會中方論文選編》，石家莊：河北大學出版社，1991，頁315-328。

夏長樸：〈司馬光疑孟及其相關問題〉，《臺大中文學報》9（1997.6），頁115-144。

* 張灝：〈宋明以來儒家經世思想試釋〉，收入中央研究院近代史研究所編：《近世中國經世思想研討會論文集》，臺北：中央研究院近代史研究所，1984，頁3-19。

張灝：〈政教一元還是政教二元？——傳統儒家思想中的政教關係〉，收入思想編輯委員會編：《儒家與現代政治》，臺北：聯經出版公司，2012，頁117-130。

黃俊傑：〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，《中央研究院中國文哲研究集

- 刊》3 (1993.3), 頁 361-390。
- * 黃俊傑：〈儒家歷史敘述的特質：宋儒集體記憶中的聖王典範〉，收入東吳大學歷史學系主編：《史學與文獻》，臺北：臺灣學生書局，1998，頁 1-26。
- 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》，臺北：中央研究院，1997。
- 曾棗莊、劉琳等編：《全宋文》，上海：上海辭書出版社，2006。
- 馮耀明：〈程伊川心性論新詮〉，《哲學與文化》16：12 (1989.12)，頁 33-41。
- * 楊儒賓：〈「性命」怎麼和「天道」相貫通的——理學家對孟子核心概念的改造〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》1 (2010.1)，頁 1-12。
- 楊儒賓：〈中庸、大學變成經典的歷程〉，《臺灣大學歷史學報》24 (1999.12)，頁 29-66。
- 楊海文：〈李泰伯疑孟公案的客觀審視〉，收入劉小楓、陳少明主編：《荷爾德林的新神話》，北京：華夏出版社，2004，頁 280-311。
- 楊伯峻：《春秋左傳注（修訂本）》，臺北：紅葉文化事業有限公司，1993。
- 蒙培元：《理學範疇系統》，北京：人民出版社，1989。
- 鄧克銘：《張九成思想之研究》，臺北：東初出版社，1990。
- 劉玉敏：《心學源流：張九成心學與浙東學派》，北京：人民出版社，2013。
- * 鍾彩鈞：〈二程心性說析論〉，《中國文哲研究集刊》1 (1991.9)，頁 413-450。
- 羅光：〈佛學的認識論〉，《哲學與文化》25：5 (1998.5)，頁 402-405。
- 蘇費翔：〈試論王應麟史學方法與歷史背景〉，收入蔣秋華、馮曉庭主編：《宋代經學國際研討會論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006，頁 137-150。
- 〔日〕溝口雄三著，鄭靜譯：《中國的公與私·公私》，北京：三聯書店，2011。
- 〔德〕加達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法》，上海：譯文出版社，1999。
- Alan Axelrod, *Patton: A Biography* (London, United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2006).
- Ts'ai-chun Chung (鍾彩鈞), *The Development of the Concept of Heaven and of Man in the Philosophy of Chu His*, (Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 1993).

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

Selected Bibliography

- [Song] Cheng Hao & Cheng Yi, *Er Cheng Chi* (Collected Works of the Cheng Brothers), (Taipei: Han-Jing Culture Press, 1983).
- Huang Jun-Chieh, “Rujia Lishi Xushu de Tezhi: Song Ru Jiti Jiyi Zhong de Shengwang Dianfan,” (Confucian Historical Narrative Qualities: Buddhism and the Collective Memory of the Deities Model) in *Historiography and Literature*, ed. Department of History of Soochow University (Taipei: Student Bookstore, 1998).
- [Qing] Huang Zong-Yi et al, *Song Yuan Xue'an* (Song and Yuan Case Studies), (Taipei: World Journal Book Store, 1966).
- [Song] Li Jing-De eds., *Xin Jiaodian Zhuzi Yulei* (Newly Punctuated Collected Sayings of Master Zhu), annotated by Wang Xing-Xian, (Taipei: Hua-Shih Press, 1987).
- Yang Ru-Bin, “Xingming zenme han tiandao xiangguantong de – Lixuejia dui Mengzi hexin gainian de gaizao,” (How does *xing-ming* become *tiandao* – A Fundamental Change of Lixue from the Hexin Concept of Mencius), *Hangzhou Shifan Daxue Xuebao (Shehui Kexue Ban)* No. 1(January 2010), pp. 1-12.
- Yu Ying-Shi, *Zhu Xi de Lishi Shijie: Song Dai Shidaifu Zhengzhi Wenhua de Yanjiu* (Zhu Xi's Historical World: A Study on the Political Culture of the Scholar-Officials in the Song dynasty), (Taipei: Asian Culture Co., 2004).
- Zhang Hao, “Song Ming yilai Rujia jingshi sixiang shiyi,” (An Explanation of the Confucian Concept of Ordering the World since the Song) in *Contemporary Chinese Concepts of Ordering the World*, ed. Academia Sinica Institute of Modern History (Taipei: Academia Sinica Institute of Modern History, 1984), pp. 3-19.
- [Song] Zhang Jiu-Cheng, *Zhang Jiu-Cheng Ji* (Collected Works of Zhang Jiu-Cheng), edited by Yang Xin-Xun, (Hangzhou: Zhejiang Ancient Books Publishing House, 2013).
- Zhong Cai-Jun, “Ercheng *xin-xing* Xi Lun,” (The Cheng Brothers' Concept of *xin-xing*), *Journal of the Institute of History and Philosophy* No. 1(September 1991), pp. 413-450.
- [Song] Zhu Xi, *Zhu Xi Chi* (Collected Works of Zhu Xi), annotated by Guo Qi & Yin Po, (Chengdu: Sichuan Education Publishing House Co., 1996).