

林慶彰 主編

中國學術思想研究輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

三 編

林慶彰主編

第16冊

胡五峰《知言》哲學課題之研究
——以「內聖外王」概念展開之

蘇子敬 著

胡五峯之心性論研究

陳祺助 著

國家圖書館出版品預行編目資料

胡五峰《知言》哲學課題之研究——以「內聖外王」概念展開之
蘇子敬 著／胡五峯之心性論研究 陳祺助 著——初版
—台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2009〔民98〕

目 2+94 面／序 2+ 目 2+92 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 三編：第 16 冊）

ISBN：978-986-6528-86-6（精裝）

1.（宋）胡宏 2.學術思想 3.宋元哲學

125.296

98001682

ISBN - 978-986-6528-86-6



中國學術思想研究輯刊

三 編 第十六冊

ISBN：978-986-6528-86-6

胡五峰《知言》哲學課題之研究 ——以「內聖外王」概念展開之 胡五峯之心性論研究

作 者 蘇子敬／陳祺助

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2009 年 3 月

定 價 三編 28 冊（精裝）新台幣 46,000 元

版權所有・請勿翻印

胡五峰《知言》哲學課題之研究
——以「內聖外王」概念展開之

蘇子敬 著

作者簡介

蘇子敬，台南新化人，祖籍福建海澄，台灣大學哲學系學士，中國文化大學哲學研究所碩、博士。自幼生長在講求和諧禮敬、富含詩書氣息的百年蘇家古厝中。幼習書法數年，既長醉心古典文學、關懷歷史時事，慨然有復興國家民族文化之志。大學起，治中西哲學，關心民主自由和形上大道，踵隨當代新儒家，宗主儒家學說和唐君毅哲學，尤衷情於宋明理學，兼及道家情致，近年亦究心於書道。著有《胡五峰《知言》哲學課題之研究——以「內聖外王」概念展開之》、《唐君毅孟學詮釋之系統研究》、《陳丁奇的書道志業及其書道哲學觀》等書，以及《論斯賓諾莎《倫理學》之形式結構》、《斯賓諾莎《倫理學》「論神」八大定義範疇釋疑》、《伯夷列傳析詮》、《王陽明「拔本塞源論」之詮釋——文明的批判與理想》、《唐君毅論橫渠、明道、伊川學徑異同》等論文多篇。現為國立嘉義大學中文系教授兼系主任。

提 要

首先，論文點出哲學乃追求理想之學。進而追問做為中國哲學主流的儒學之吸引力和發展前途，而以為其前途主要繫於其是否掌握到了永恆普遍的人生理念或形上根源。乃循宋儒胡五峰學說及其與朱子的一段因緣以探究之。

簡述了五峰學承及其理學代表作《知言》後，解讀了「內聖外王」概念以澄清時疑，繼而指出此恰可適度表明《知言》的內容綱領，遂分頭自「內聖學」與「外王學」兩面去展示。

「內聖學」一面，先揭示其義理綱維為「天道性命相貫通」，然後分化成道器（理氣）論、心性論及工夫論三層面的課題以析論。道器論中，先自存有形式之普遍性（道無不在）論起，繼表示道不虛懸，即事明道而闡述出「物在道中、道在物中，我即一切、一切即我，一之於人之仁」的立場，而以「『仁者天地之心』的一元有機泛神論」名之。然其間的內在結構或構成秩序如何，尚未盡明，乃再就宇宙論或氣化流行側面進一步展示之，而定位了「氣」，並得到「陰陽交互辯證，一氣大化流行而化現為時間歷程，原始反終」的「氣宗」等側面。又闡明「有」與「無」之「感性形跡」與「理性心靈實踐」二義，嘗試「存有」與「價值」之調和。心性論中，則闡明其心性分設、「盡心成性」、「以心著性」的義理架構和實質義涵，解析「心知」的層次；並辯明「心無死生」、「性無善惡」之爭議，指出五峰與朱子「心」的見解有異，且對善行著眼不同，彼此心中所認之「善」義涵略別，遂於性善的立論相出入。工夫論中，則點出其識仁盡心之逆覺體證工夫，並略及其他路數而稍分辨與朱子「靜中涵養」、龜山「觀喜怒哀樂未發氣象」之別；也解析了「察識」與「涵養」孰先孰後之辯。「外王學」一面，分化為政治與經制及闡佛老兩層面的課題以評析。指出五峰以為政道與治道之大本為仁心，欲成治功須法制以為舟楫，而法制中以井田、封建為大；復表示此未至「法治國」的理念，仍受人治思想限制。還點出五峰也承續了大一統思想。至於闡佛老層面，則評析其本「『仁者天地之心』的一元有機泛神論」及「妙道精義俱在、天性彝倫不可磨滅的心性論」以闡佛家自私其身、違逆道德天命；並兼及其闢老。

結論則簡單作了綜結，也指出吾人自以為的創闢處。



目

次

第一章 導 論	1
引 言	1
第一節 五峰學承及《知言》之成書	3
第二節 「內聖外王」解讀	9
第三節 「內聖外王之學」此一哲學課題在《知言》 中的分化及其概述	16
第四節 此研究所運用之方法	20
第二章 《知言》「內聖之學」析論（上）	23
第一節 天與道，道與聖，聖與人，「天道性命相 貫通」，由心靈之仁或良知良能的健順以 言道	23
第二節 道與器（物），性（理）與氣——「仁者 天地之心」的一元有機泛神論	28
一、自存有形式之普遍性以言道——道無不 在	28
二、宗主於「仁」的一元有機泛神論立場—— 「即事明道，「物在道中，道在物中」、「我 即一切，一切即我」，一之於人之仁	31
三、由陰陽之交互辯證、一氣大化流行而化現 為時間歷程、原始反終以言道——「氣」 的定位及建立「氣宗」理論的一個線索	42
第三節 道德實踐優位下的「存有」與「價值」之 調和	51
一、「有」與「無」之「感性形跡（氣化）義」 與「理性心靈實踐（神化）義」	51
二、「價值中心的存有論」體系中「應然」、「實 然」、「必然」之調和	54
第三章 《知言》「內聖之學」析論（下）	59
第一節 心與性——莫尊于性，莫貴于心，同久 同大	59
一、心性分設，以心著性：性為自性原則或形 上生化的實體，心為形著原則或道德實踐 的主體	59

甲、心與性在義理結構上的關係	59
乙、「心主性」的義涵及「性體心用」、「心爲已發」之辯	63
丙、「盡心成性」的本質實義——「知天地、宰萬物」的解析	68
二、「心無死生」辯——「無限心」是否存在？其認識如何可能？	72
三、「性無善惡」辯——本然之性不與惡對，至善乎？無善無惡乎？	74
第二節 成德與工夫	78
一、識仁盡心之逆覺體證的工夫並其他路數	78
二、「察識」與「涵養」孰先孰後之辯——「自由良知是呈現而非假設」（或「本心爲發」）之解析	79
第四章 《知言》「外王之學」評析	81
第一節 政治與經制	81
一、政道與治道之大者	81
二、由法制以成治功	82
三、主井田與封建以言治道	83
第二節 關佛老	84
一、關佛論——直從義理之當然，與佛家正面對抗	84
甲、本其全體式的道器觀——「仁者天地之心」的一元有機泛神論——以關佛	84
乙、由妙道精義俱在，天性彝倫不可磨滅的心性論以關佛	86
二、關老氏	87
第五章 結 論	89
主要參考書目	91

第一章 導 論

引 言

哲學者追求理想之學也，所以解脫不同時代背景和文化背景的束縛，超越個人主觀的生命存在處境之局限，而創造地挺立或顯現人類永恆普遍的共同精神於當前的現實世界中。這種挺立或顯現，乃人類的共同精神與當前的時代背景或個人存在處境結合，真切篤實地面對其問題，而創造新的理想或新的哲學〔註1〕。所謂日新又新的「內聖外王之學」（見本章第二節）或日進不息的「實踐的智慧論」〔註2〕也。

〔註1〕 黃振華先生，《康德哲學論文集》〈附錄：哲學與時代文化背景〉（台北市，時英出版社）一文有云：「哲學精神的表現依照時代背景以及文化背景不同而不同，我們如要了解哲學，則勢必要解脫時代背景以及文化背景的束縛，才能了解真正的哲學……，如果我們了解哲學必須具有『創造』的意義的話，那麼，我們就必須肯定在不同的時代和不同的文化背景後面，有共同的哲學精神存在……也可以說是共同的人類精神，我們了解哲學，就是要了解這個人類的共同精神。如果我們能夠了解這種人類的共同精神，則這種精神就必然會解脫不同時代背景和文化背景的束縛，而在當前的人類精神中顯現。所謂在當前的人類精神中顯現，是說這種人類的共同精神會與當前的時代背景及時代問題結合而創造新的哲學」（頁361～362）。又云：「哲學的任務在於探究人類精神的共同根源以實現道德理想。」（頁364）吾人在此大抵承襲以上之意而為說，但同時也認為：個人的生命存在處境，對於追求理想的精神存在者而言，亦如時代背景一般有其莊重、嚴肅的意義，因此人類的共同精神所要結合的便不只是當前整個時代的大背景，而亦儘可是現前某些特殊的生命存在處境。

〔註2〕 關於「實踐的智慧論」，見牟宗三先生譯註，《康德的道德哲學》之《實踐理

放眼世界文明史，不管中國、印度或西方，皆曾表現高度的哲學精神，熱情洋溢地追求理想，孜孜矻矻為宇宙人生定位。然而，亦曾幾何時，熱情衰退，精神低靡，陷於空虛不安，甚至麻木不仁的狀態中，終為外來民族所侵，文明被取而代之。其間殊或熱情未滅，死灰復燃，熾而融本有文化及外來文化於一爐，重現人類莊嚴的哲學精神；中國即其一殊例也。史家言之鑿鑿，茲不贅述〔註3〕。且說清代中葉以後，中國內憂外患，文化衰頹，民族危機日迫。有識之士，深感其憂，力圖振作，遂有清末「立教改制」運動之興，繼有「民國」之激烈革命，以及五四運動之「救亡」與「啟蒙」的雙重變奏〔註4〕。共產主義之漸興於中國，終至席捲大陸，即此變奏之一支也。又近來大陸之民主運動，就其大概意識觀之，亦可說是此變奏之一流衍也。然而，此劇變時代中的思想家，無論與共產主義沾上邊否，皆須面對中國文化傳統與西方文明勢力，且其追求理想之熱情，猶如傳統中國人之性格一般，不減絲毫。遂有思想史學者，驀然回首，指出：近代中國哲學思想界的主調，仍是對儒學的批判反省與重建改造。職是之故，讓我們想起了明末清初的儒學改造風潮，惦念起晚唐五代人心浮靡而後的宋、明六百年儒學重建運動。

於是，我們會問：儒學何以有如是若綿綿不絕的吸引力？是歷史的封建桎梏、經濟型態使然？抑其自身含有真理在？我們更要問：儒學發展至今，將永被淘汰否？抑自有其絕處逢生的契機？

竊意，其淘汰或逢生，決定因素並不在今人主觀情感意願上對儒學的認同如何，也實不可繫於此，因為真正的哲學精神是要超越（非捫開不顧）個人、時代及文化背景的限制，誠懇地面對真理和價值，而與追求「至善」的奮鬥相始終。所以，決定儒學前途的基本關鍵當在：儒學是否掌握到了永恆普遍的人生理念或形上根源（元德），足以妙運乎無盡的人世間？其次，當還有一個次要關鍵：其思辯的及實踐的詮表方式，是否已妥當地結合了現時代

性底批判》（台北，學生書局）第一部卷二第一章，頁346～348（德文版原頁243）。

〔註3〕凡此，可參閱黃振華先生，前引文；又林同濟與雷海宗合著，《文化型態史觀》（台北，地平線出版社）以及雷海宗《中國文化與中國的兵》（台北，里仁書局，民國73年3月出版）。

〔註4〕關於「救亡」與「啟蒙」雙重變奏，見李澤厚《中國現代思想史論》〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉一文。

的人類之精神需要並切中時弊，提供下學上達的途徑，讓人得而部份出諸自我創造性地參與其間，各取所需，各得其方？上述基本關鍵一環，如果答案是否定的，那麼，儒學便是一個未成功的哲學示範，它可能即將走進它的最後一程、盡它的最後使命。而我們只要以之為殷鑒，且不抹殺其為人類歷史上追求理想的重要歷程、頗具過渡價值，便是了。至於上述次要關鍵一環也隨著大大減殺了探討的價值。但如果答案是肯定的，那麼，就無懼乎其或將亡！其不行，便或則要怪世人之膚淺，或則當檢討其詮表的方式如何更切當於當世，真誠弘毅地修改之或創新之，以成其妙運，此亦即上述次要關鍵一環之課題也。其實，我們甚至也不必太拘執「儒學」之名。任何哲學思想，只要其基本原理與儒學本質一致，便是大同小異真儒學也，冠不冠以「儒學」之名，又有何異哉？人皆有其緣於生命歷史而來的特殊認同或獨到之處，本當以誠相待，彼此尊重。只要大處不差，便是同道。若於小處更能截長補短，則又智矣，乃人文智慧之交相輝映、相互助長也。言歸正題，那麼，上述基本關鍵的答案究竟是肯定的或否定的呢？儒學本質究竟為何？

欲確定此一問題的答案，原有待於實踐智慧上相應的理解體驗為基礎。只今且就尚屬此中一環的學究工夫著手，一窺其秘，循宋儒胡五峰學說及其與朱子的一段因緣以展示之。

第一節 五峰學承及《知言》之成書

胡五峰，名宏，字仁仲，南宋崇安（今福建建陽，位武夷山麓）人，乃春秋學泰斗暨理學名家胡文定（名安國，學者稱武夷先生）的季子。文定私淑二程，曾就教於孫明復（泰山）高弟也是伊川之友朱長文，以及程門高足謝上蔡（良佐），並與程門諸高第楊龜山（時）、游薦山（酢）、侯師聖（仲良）等遊，於謝、楊、游義兼師友，曾言：「吾之自得于遺書者為多。」五峰薰習其間，自幼便志於大道，嘗見龜山於京師，又從侯師聖於荊門，而卒傳其父之學，並春秋史學與理學而大盛，可謂內聖之學和外王之學兼至矣！優游湖南衡山之麓二十餘年（案：文定仕途偃蹇，多年在湖南永州為官，落職奉祠，休於衡嶽之下，除胡憲（籍溪先生）外，其子侄多相從學於衡山之麓，緣是五峰定居於此），玩心神明，不捨晝夜，學者稱為「五峰先生」。朱子苦參中和，至作〈知言疑義〉，其間往返論議之契友張南軒（栻），即師事

五峰。那時秦檜當國，牢籠故家子弟，五峰兄弟獨有樹立，終不歸附，五峰甚且剴切陳志，辭婉而意嚴以絕拒之。及至檜死，五峰受召，以病辭謝，後死於家中，年五十，時爲高宗紹興二十五年（西元 1155 年）。全祖望讚之曰：「紹興諸儒，所造莫出五峰之上；其所作《知言》，東萊以爲過于《正蒙》，卒開湖湘學統」。是當時胡氏一門，自文定昌學奠立規模，三代相傳，人才輩出，尤以五峰居中擎擎，卓然大成，卒成宋代重要理學世家之一，蔚爲有名的湖湘學派。其光芒後來始爲朱子所掩，然究其實，蓋亦儘有非朱學所能含蓋者，且朱子所編撰傳世的《二程語錄》及文集，亦多有轉手於胡家所收集保存者也。〔註 5〕

由上所述，可以想見五峰與二程及文定春秋學、洛學的密切關係。而其實，五峰確對二程等推崇備至，還集編了一部《程子雅言》。試看《五峰集》：

孟氏既沒……然則斯文遂絕矣乎？大宋之興，經學倡明，……王氏支離，支離者不得其全也。……歐陽氏淺于經，淺于經者不得其精也。……蘇氏縱橫，縱橫者不得其雅也。然則（士子所信）屬之誰乎？曰：程氏兄弟，明道先生、伊川先生也。……若夫中春風日，拂拂融融，蓋其和也；風冽而霜凝，蓋其肅也；山之定止，萬貨滋生，蓋其德也；川奔放，而來無盡，蓋其應也；四時更代，蓋其變化也；莫知其所以然，蓋先生之神明不可得而測也。其爲人也，可謂大而化矣！吾將以之爲天。嗚呼！其不及堯舜文王之分，則又命也。雖然，唱久絕之學于今日，變三川爲洙泗之盛，使天下之英才有所依歸，歷古之異端，一朝而謬戾見，比于孔子作《春秋》，孟子闢楊、墨，其功大矣！……予小子恨生之晚，不得供灑掃于先生之門。姑集其遺言，行思而坐誦，息養而瞬存。因其所言，而得其所言；因其所以言，而得其言之所不可及者。則與侍先生之坐，而受先生之教也，又何異焉？故此書之集，非敢傳之其人也，姑自治而已。〔註 6〕

〔註 5〕 以上依據陳金生與梁運華點校本《宋元學案》卷四十二〈五峰學案〉，頁 1365～1367；又《宋元學案》卷三十四〈武夷學案〉，頁 1170～1173；又王開府，《胡五峰的心學》（台北，台灣學生書局，民國 67 年 4 月出版），頁 1～7；又張永儒先生，《二程學管見》（台北，東大圖書股份有限公司，民國 77 年 1 月出版），頁 286～290；又《五峰集》。

〔註 6〕 景印文淵閣《四庫全書》集部（平裝冊 137）《五峰集》（台北，台灣商務印書

讀此文，豈非宛若風誦《中庸》盛讚孔子之一段文邪？五峰之崇仰、向慕二程，思誦養存其教，於此具見矣！

又：

……此事真要端的有著落，空言泛泛何益于吾身？上蔡先生「仁敬」二字，乃無透漏之法門。〔註7〕

周公而上，大道行。孔聖孟氏而下，大道不明。仁義充塞千百五百年有二程，天下諸方見者，教育各有成，惟我先君子挺然。〔註8〕

此二段文，前者顯示了五峰對上蔡之景仰，並略見其於上蔡工夫之實地體玩；後者則讚其父文定之成就，且以文定品學上承二程，遙接孔孟仁義之教，而隱示其自己亦嚮往焉。

二程之外，五峰亦推尊周濂溪（敦頤）、張橫渠（載）、邵康節（雍）諸大家。他說道：「我宋受命，賢哲仍生，舂陵有周子敦頤，洛陽有邵子雍、大程子顥、小程子頤，而秦中有橫渠張先生。」〔註9〕他敘藏周子書，序曰：

周子啓程氏兄弟以不傳之學，一回萬古之光明，如日麗天；將爲百世之利澤，如水行地。其功蓋在孔孟之間矣！人見其書之約也，而不知其道之大也；人見其文之質也，而不知其義之精也；人見其言之淡也，而不知其味之長也。顧愚何足以知之，然服膺有年矣！……人有真能立伊尹之志，修顏回之學，然後知《通書》之言包括至大，而聖門事業無窮矣！故此一卷書皆發端以示人者，宜度越諸子，直與《易》、《詩》、《書》、《春秋》、《語》、《孟》同流行乎天下。〔註10〕

如此稱揚濂溪及其《通書》，拳拳服膺多年，所受影響之大可知。他也鑑於諸家所編橫渠《正蒙》「有分章析句、指意不復闕深者，錯出乎其間，使人讀之無躓躓不倦之心」〔註11〕，而予以重編，「剔摘爲〈內書〉五卷、〈外書〉五卷，傳之同志」〔註12〕。序中有云：

橫渠張先生……知禮成性，道義之出粹然有光，關中學者尊之信如

館，民國75年7月初版）卷三〈程子雅言全序〉，頁10～12。

〔註7〕《五峰集》卷二〈與彪德美〉，頁69。

〔註8〕《五峰集》卷三〈譚知禮哀詞〉，頁48。

〔註9〕同上〈橫渠正蒙序〉，頁16。

〔註10〕同上〈周子通書序〉，頁15。

〔註11〕同上〈橫渠正蒙序〉，頁16。

〔註12〕同上，頁16～17。

見夫子而親炙之也。……著書數萬言，極天地陰陽之本，窮神化，一天人，所以息邪說而正人心。故自號其書曰「正蒙」。其志大，其慮深且遠矣！〔註13〕

其實，細讀五峰《知言》，當見諸多《正蒙》的影子，如道器（氣、事、物）、有無等存有論，心與性之關係，莫不皆然。呂東萊（祖謙）以為「《知言》勝似《正蒙》」（《知言·附錄一》），固推尊太過〔註14〕，要亦非無見也。

至於邵康節，則五峰春秋史學方面的大著《皇王大紀》八十卷，前二卷粗存名號事蹟，帝堯以後便是採用康節《皇極經世》編年。其間心志立意之關聯，可堪尋味。〔註15〕

前文已略提及五峰傳承其父文定春秋史學，此當以其《皇王大紀》為證，今未能及之，然只觀〈皇王大紀序〉便見此中消息矣。序曰：

天道保合而太極立，氤氲升降而二氣分。天成位乎上，地成位乎下，而人生乎其中。故人也者，父乾母坤，保立天命，生生不易也。天生萬物，日月星辰施其所性；地生萬物，水火金木運其氣；人生萬物，仁義禮智行其道。君長陪貳，由道以綱紀，而人生理其性，然後庶績熙，萬物遂，地平天成，而人道立。……後人欲稽養生、理性之法，則舍皇帝王伯之事何適哉？嗚呼！聖人作書契，以記事之情、明心之用，自皇帝墳典至于孔子《春秋》，法度文章盈天下，七雄諸侯棄禮縱欲，竊去害己之籍，迨秦呂政，窮欲極凶，遂公行焚禁！……經是以僅存而不完。若夫史傳則莫為之主，追紀錄于雜識多聞之士，或出於好事者之胸臆，故有甚悖于理，害于事者。……夫道之為百家裂也久矣！我先人（按：指文定）上稽天運，下察人事，述孔子承先聖之志，作《春秋傳》，為大君開為仁之方；深切著明，配天無極者也。愚承先人之業，輒不自量，研精理典，泛觀史傳，致大荒于兩離，齊萬物于一息，根源開闢之微茫，究竟亂亡之徵驗。……經之有史，猶身之脈絡有支體也。支體具、脈絡存，孰

〔註13〕 同上，頁16。

〔註14〕 牟宗三先生稱揚《知言》，然亦認為呂東萊言「《知言》勝似《正蒙》」推尊過份。見《心體與性體（二）》，頁431。

〔註15〕 以上「註5」以下諸段，略循王開府先生《胡五峰的心學》頁7~9的脈絡以行，唯各引文後之斷語則多愚不揣固陋之言意也。又末段並參見張永儒先生《二程學管見》，頁292。

能得其生乎？夫生之者，人也；人仁，則生矣！生則天地交泰，乾坤正，禮樂作，而萬物俱生矣！是故萬物生于性者也，萬事貫于理者也。萬化者一體之所變也，萬世者一息之所累也。若太極不立，則三才不備，人情橫放，事不貫，物不成，變化不興，而天命不幾于息乎？……〔註16〕

浩浩大文，直追周、張、二程，上契易庸孔孟。窮經究史，承父文定著明外王之道的志業，而尋本究根於內聖之仁。且以爲是仁也，即妙運地創生萬物之「性」也，通貫萬事之「理」也，亦萬化之體也，積累人文萬世之本也。人而仁，則天地交泰，乾坤正，禮樂作，而萬物俱生、俱成，天下歸仁，同體太和而太極立、天命貫。人而不仁，則人道傾頽，太極不立，天命幾息。然而，後人欲察養生、理性之法，明盛衰治亂之道，以立人道、導人於仁，則皇、帝、王、伯之事正爲此人文化成之師道，蓋「先覺覺後覺，暗者求于明」、「聖人立教，俾人自易其惡，自至其中而止矣」〔註17〕。如是，「德性函蓋人文，人文陶養德性，依仁而游藝」〔註18〕，內聖之仁與外王之道，正成一實踐的「詮釋循環圈」，本相通貫也。五峰此序雖仍略有「人治」思想之限制，但已見其將春秋史學推至無比高明精妙之境，真文定之善紹者也。孫明復（泰山）春秋學問能得胡家父子之發揚光大，可爲含笑九泉矣！

五峰窮經究史，走的是「以理解經」的路子〔註19〕，不孜孜局限於章句訓詁〔註20〕，正如北宋諸子的精神。又其受《易》、《庸》、《論》、《孟》的重大影響，自更不待多言，此觀《知言》可知也。〔註21〕

至於先秦儒家諸經及北宋諸子之具體的義理概念或哲學命題，顯然爲五峰所承接者究竟爲何，此於第三節將略及一二，嫻熟中國儒學史諸君，當亦可於本論文往後各章自得其大略，但此原非本論文之重也。以下再略述《知言》一書的來歷。

前已言五峰優游衡山之下二十餘年，玩心神明，不捨晝夜，其於聖學，

〔註16〕《五峰集》卷三，頁17～19。

〔註17〕周濂溪，《通書》師第七。

〔註18〕唐君毅先生，《人文精神之重建》（台北，台灣學生書局，民國69年元月5版），〈中國先哲之人生思想之寬平面〉，頁253。

〔註19〕《二程學管見》，頁292。

〔註20〕《胡五峰的心學》，頁9～12。

〔註21〕補充一提：五峰還曾不滿於司馬光之《疑孟》，而作《釋疑孟》，以爲孟子辯正；全文載於《五峰集》卷五，頁52～63。

勤苦用功之深可知〔註22〕。《知言》即此「力行所知，親切至到」〔註23〕的功夫中之「平日心得」之作。南軒且云：「然先生之意，每自以爲未足。逮其疾革，猶時有所更定。蓋未及脫稿而已啓手足矣！」〔註24〕則此書乃又隨其學思之日精日進而迭迭改訂，雖病篤猶不懈，至死方休者也。更且觀此書，或論學或筭記，全去「聞見之知」一面的支離末節，言約義精，一是本於自家畢生理學心得，並心性與制治而簡切著明。凡此，足見《知言》之成在五峰心目中之重，亦見此書乃其哲學造境、理想探求之「實踐的智慧論」之反映也。而書名「知言」，當是取法於《孟子·公孫丑》篇「我四十不動心」之「知言養氣」章，所謂「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政，發於其政，害於其事」〔註25〕。五峰〈與原仲兄書〉第二書裡關佛的一段話可爲旁證：

釋氏毀性命、滅典則——以其不識本宗，故言雖精微，行則顛沛，其去仁遠矣！正是小智自私之流，謂之大覺可乎？若大本既明，知言如孟子，權度在我，則雖引用其言，變腐壞爲神奇，可矣。若猶未也，而推信其說，則險詖淫蕩奇邪流遁之詞，善迷人之意，使之醉生夢死，不自知覺。〔註26〕

於此，我們不必以爲知言的主旨即在關佛。闡明聖學大本，惟「是」（「理」）是求、惟「正」是守，當才是主旨之中心也。關佛只是此中心所轉出的重要一環，乃痛切時弊，任理而言耳。〔註27〕

《知言》一書之傳世，始於張南軒（栻）之作序而貽於同志〔註28〕。然朱子雖以爲五峰《知言》「思索精到處何可及」（《知言·附錄》26），卻又覺

〔註22〕《五峰集》卷二〈與秦會之書〉裡，言及當時的生活情況：「某讀其書，按其事，遐想其人意。其胸中所存，澹然直與神明通，不可以口傳耳受也。方推其所存于數千年文字之中……先人即世忽已十載，惟是布衣藜杖，尋壑、經丘，勸課農桑，以供衣食。不如是，則啼飢號寒，且無以供粢盛、奉祭祀，將飄零慘淡無以成其志矣！積憂思與勤苦，而齒落髮白。夙興冠櫛，引鏡自窺，顏色枯槁，形容憔悴。身之窮困如此，足矣！去年復哭子，而今年又喪婦，自嗟薄命，益不敢有意榮進。」

〔註23〕張栻（南軒）《知言》序。

〔註24〕同上。

〔註25〕朱熹集註，蔣伯潛廣解，《四書讀本·孟子》（台北，啓明書局印行），頁69。

〔註26〕《五峰集》卷二，頁54。

〔註27〕參見《五峰集》卷二，〈與原仲兄書〉第一書，頁53。

〔註28〕參見《四庫全書》（子部）《知言》張栻原序及《五峰集》張栻原序。

「其辭意多迫急、少寬裕」（同上），並對其中某些說法持反對意見，力詆其非，至作〈知言疑義〉，與呂東萊（祖謙）及張南軒互相論辯。而胡門伯逢（胡大原）與廣仲（胡實）、澄齋（吳翌）守其師說甚固，與朱子、南軒皆有辯論，不以〈知言疑義〉爲然〔註29〕。

凡此，成爲宋明理學史上的一大公案，隨朱子書以傳久遠。但《知言》原書據《四庫提要》云：「自元以來其書不甚行於世，明程敏政始得舊本於吳中，後坊賈遂有刊板〔註30〕。然明人傳刻古書好意爲竄亂，此本亦爲妄人強立篇名，顛倒次序，字句舛謬，全失其真，惟《永樂大典》所載，尙屬宋槧原本，首尾完備，條理釐然。」〔註31〕是《知言》一書，經《永樂大典》之收載而得完整傳於世也。四庫本《知言》，即據之詳加刊正，並將其所附《朱子語類》各條，依原本別爲附錄一卷，而成者也〔註32〕，其末並有眞德秀之跋〔註33〕，言《知言》蓋以繼孟子云云。

第二節 「內聖外王」解讀

今日，一提「內聖外王」，人便往往譏之、訕笑之，以爲陳腐之至。何以故？一者以爲此乃冥頑不靈的，囿限於中國古傳統「君師合一政教不分」之原始的「王者受命」之一家一姓一人的「人治」思想模式，其中唯是一人生命之突出，其他一切人只在其廣被囑拂下，是則普遍平等的人道之尊嚴無法真正挺立，將置其他個人生命人格的宏大光輝於何地？〔註34〕再者，認爲此「內聖」，或爲一壓制生命飛揚之物，不通人情之趣味甚矣；或爲一空泛無涯涘之言，「廣若河漢無覓處，遠如星辰渺無垠」，徒高調咄咄，不可攀援。如是，「內聖」或絕斥或空懸，更甬談由內而外之通貫，則並「外王」亦無著落

〔註29〕參照《宋元學案》卷四十二《五峰學案》，頁1386。

〔註30〕今日人所刊行的《近世漢籍叢刊》所收《胡子知言》本，當即此版本也。其後有橘義道之跋，由此而見之。而北京版《胡宏集》亦然。

〔註31〕《四庫全書·知言》「提要」。

〔註32〕參見前引書「提要」。

〔註33〕此跋，四庫本並未屬名，王開府先生依「提要」推測可能爲程敏政所作；然對照漢籍叢刊本《知言》，則該跋文末屬名「浦城後學眞德秀識」，惟並吳敬所書跋文置於目錄後耳。依此，該跋當爲眞德秀作，非程敏政也。

〔註34〕參見牟宗三先生，《心體與性體（一）》（台北，正中書局，民國70年10月台4版），頁221、215。

矣！甚且不祇此也，外王事業複雜萬狀，與時推移，豈單單空守一個內在的純粹聖德所可充至邪！太凡依是二者，故以為今日重彈「內聖外王」舊調乃陳腐之至也。

然而，依吾人之言，亦不必如是。只今，即就一般人關於「內聖外王」思想所最易聯想到的大學「八條目」以及「內聖外王」一語出處的《莊子·天下篇》，略作說明，以引到吾人今日之意見。

《大學》經文云：

大學之道，在明明德，在親民（新民），在止於至善。（知止而後有定……靜，……安……慮……得。物有本末，事有終始；知所先後，則近道矣。）古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；……先修其身；……先正其心；……先誠其意；……先致其知；致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠，……心正，……身修，……家齊，……國治，……天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂，而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。（此謂知本；此謂知之至也。）〔註35〕

此經文，愚以為乃基於德性生命的體認或嚮往，而透過此等道德意識或智慧〔註36〕，指明人生精神理想所必涵蘊的根本生命進程和歸向，並點出其具體實踐下手工夫之本末先後次第，歸結到修身為本，由交接最密厚、感之最切近、實在的物（存在）以及於與己身關係較疏薄、虛遠、抽象的物（存在），由內而外一層一層推擴以至天下也。此中，對德性生命言，最密厚、切實的當即是所謂的「意」〔註37〕，修身按理亦當追溯、收進到以誠意為本〔註38〕。然則經文所以歸在只明言以修身為本者，蓋身之為物，正跨內在無形影的心靈

〔註35〕 朱熹集註·蔣伯潛廣解，《四書讀本·學庸》，頁1～6及頁26。又《十三經注疏（五）·禮記·大學》第四十二（台北，藝文印書館，民國71年8月9版，頁983。又參見唐君毅先生，《中國哲學原論導論篇》（台北，台灣學生書局，民國69年9月4版）第九章「原致知格物上」對於《大學》章句之重訂。

〔註36〕 參見牟宗三先生對於《大學》「明德」及《書經·堯典》「克明俊德」、《康誥》「克明德慎罰」的看法，具見《心體與性體（一）》，頁213、215。

〔註37〕 何以說是「意」，而不說是「致知」的「知」或「格物」的「物」，此牽涉《大學》章句的一套解釋系統，以意、心、身、家、國、天下為「物有本末」之「物」，且亦即為「格物」之「物」也，但「知」不在其內。凡此，參見唐君毅先生，《中國哲學原論導論篇》第九章〈原致知格物上〉四、五兩節。

〔註38〕 參見《中國哲學原論導論篇》第九章，頁309。