

國立臺灣師範大學文學院國文學系

碩士論文

Department of Chinese

College of Liberal Arts

National Taiwan Normal University

Master's Thesis

蔡沈《書集傳》二帝三王之心研究

The Research of Cai Shen 's “Shu Ji Chuan”-

Thought of The Emperor on Five Dynasty



林偉傑

LIM WEI KEAT

指導教授：許華峰 教授

中華民國一一零年八月

August 2021

謝辭

不知不覺，這篇論文就花了一年多的時間完成，過程中有不少需要感謝的貴人。首先是家人，父母當初爲了送我來臺唸書，供我在臺留學的生活，就幾乎沒休息過；大哥和小弟，則是替我分擔家裡的事務，讓我能在不擔心家裡的情況下，安心的就學。我真的很感謝他們背後的付出，因爲這些都成爲我後來的動力。當然，也謝謝小舅在我思考論文方向的時候，爲我提供我指引。

來臺前，很感謝新紀元學院（現爲新紀元大學學院）中文系的老師們，其中最感謝的是詩儋老師、思韻老師、燕翎老師的推薦和鼓勵，讓我到自己所嚮往的大學就讀。

我也很感謝師大國文的老師及助教，在我還未升碩前，他們都一直鼓勵我升碩，並且默默地在背後替我解決問題。記得碩一的時候，家裡因故出現經濟困難，所幸貴三老師提供的工讀機會及援助，讓我能在接下來的日子繼續就學，也謝謝廖安老師爲我寫推薦函推薦我。還有我的指導老師華峰老師，從大四到現在，老師給予我的啓發和指導，讓我能在毫無壓力的狀態下，找出自己喜歡的題目，寫出自己喜歡的論文。還有視我如己出的瑩暖老師，讓我在唸碩的四年裡，得到了不少的鼓勵、指導及照顧，讓我理解到我在臺灣唸書時，也有一位默默照顧我的家人。

還有大學部的室友們，嘉豪、海生、鼎元、杜沙；碩士班的室友，則是宜潔、菀清，在我撰寫論文的過程中提供幫助，尤其是宜潔，在我失落的時候鼓勵我。還有竹林群組的朋友們（簡嘉、慈謙、喬茵、嘉華、欣安、芷羽、鵬蕊、昭瑋及長娣），替我留意及搜尋論文相關的資料，也謝謝品呈學長在我寫論文的過程中提供的資料。當然，最不能忘記的是我的女友碧金，從來臺後到現在，給予我不少照顧、鼓勵和支持。

我曾答應過身邊的師長，要以健康及最佳的狀態完成這篇論文，如今我做到了。

2021年8月

林偉傑 謹志

論文提要

本文以蔡沈《書集傳》「二帝三王之心」作為主要研究對象，因為《書集傳》是宋代《尚書》學非常重要之著作。這一部著作繼承了朱熹的注經風格以及義理思想，不但以義理解經，同時亦保留了傳統注疏和過去的解釋。然而在傳統注解義理發揮上，蔡沈採取了獨特的原則作為其解經的核心標準，而這一核心即是——二帝三王之心。因此，本文分為四個主題探究。

第一個部分旨在探討宋代《尚書》學中「心法」的概念形成因素，本文認為「心法」的形成，最早可以追溯到佛教之修心理論，而儒佛會通也間接造成宋代儒家對「心法」的鑽研。再者，〈中庸〉文本的地位提升也是原因之一，〈中庸〉作為宋代儒學非常關注的文本，使得該書成為後來《尚書》學「心法」形成的基礎文本。

第二個部分旨在探討朱熹與蔡沈的《尚書》觀以及注經原則，本文認為蔡沈《書集傳》根本上繼承了朱熹《尚書》學，而這也連帶影響了其文獻引用原則以及注經原則。除此之外，本文認為蔡沈《書集傳》的注經原則，應當以朱熹與蔡沈之書信作為標準。

第三個部分旨在探討《書集傳》「二帝三王之心」中心法核心的建構，本文認為蔡沈在建構「二帝三王之心」時，對於過去傳統注疏的解釋，有傾向於內聖化的現象，而最明顯的即是〈大禹謨〉、〈仲虺之誥〉以及〈洪範〉中。

第四個部分旨在探討《書集傳》「二帝三王之心」心法的精神導入以及政治連接，在此章，本文發現除蔡沈序文所言的三個篇章之外，亦提出「敬」與「誠」的概念使心法精神完善。除此之外，本文亦認為《書集傳》提出「二帝三王之心」之背後，與朱熹的政治生涯有很大的關聯。

關鍵詞：蔡沈、《書集傳》、朱熹、《尚書》、二帝三王之心

Abstract

The object of this thesis is to research the thought of the emperor on five dynasties, which is written in "Shu Ji Chuan" by Cai Shen. This is because "Shu Ji Chuan" is a significant book on the Song dynasty. This book is inherited Zhu Xi's annotation style and philosophical thought. Cai Shen is not only annotated the book by using Zhu Xi's philosophy but also reserve the classical annotation before Zhu Xi. However, Cai Shen also using the unique principle for his annotation, and this principle is "the thought of emperor on five dynasties". The thesis will be divided into four themes.

First, a discussion about the formation of "Xin Fa(the way of mind training)" by the intellectual who research "The Book" on the Song dynasty. "Xin Fa" actually can be backtracking by the Buddhism before Song Dynasty. The communication of Confucian and Buddhism indirect causing the Song Confucians to research "Xin Fa". Then, the elevation of "Zhong Yong" in the Song Dynasty is the reason for the "Xin Fa"'s formation. This phenomenon is causing "Zhong Yong" to become the most important reference for the research of "The Books".

Next, the second discussion is to investigate the thought and annotation principle by Zhu Xi and Cai Shen. "Shu Ji Chuan" written by Cai Shen inherits the idea of Zhu Xi directly, and this also affects his reference's rules and annotation principles. Apart from this, to investigate the reference's rules and annotation principle, the letters during Zhu Xi and Cai Shen is the critical evidence.

The third discussion is to investigate the theory construction of the thought-forms of emperors on the five dynasties. Compare with the classic annotation, Cai Shen is emphasizing the inner thought during the annotation. This phenomenon arises on "Da Yu Mo", "Zhong Hui Zhi Gao", and "Hong Fan" more obviously.

The last discussion is to investigate the other theory in the thought of the emperor and the relation between this theory and Song's politics. This thesis found that Cai Shen also proposes the theory of "Jing(Respect)" and "Cheng(Honest)" beyond the main theory. In addition to this, the thesis also found that the theory is related to Zhu Xi's political career.

Keywords: Cai Shen, Shu Ji Chuan, Zhu Xi, The Books, thought of the emperor

目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
壹、蔡沈生平及《書集傳》的撰寫標準.....	2
貳、《書集傳》中的二帝三王之心.....	4
第二節 研究目的.....	13
壹、分析「二帝三王心法」之意義，說明《書集傳》心法系統理論.....	13
貳、梳理及定位《書集傳》的經學價值.....	14
第三節 文獻探討.....	15
壹、蔡沈《書集傳》版本及相關文獻.....	15
貳、近現代相關研究.....	16
第四節 研究方法.....	28
壹、文本分析法.....	28
貳、歷史研究法.....	28
參、考據文獻引用出處.....	28
肆、系統研究法.....	29
第五節 章節概述.....	30
第二章 宋代《尚書》學中「心法」概念形成因素.....	33
第一節 佛學思想的影響.....	34
第二節 <中庸>文本的重視.....	43
第三節 <中庸>對宋代《尚書》學的植入與發揮.....	52
第四節 小結.....	61
第三章 朱熹與蔡沈《尚書》觀及《書集傳》的撰寫原則.....	63
第一節 朱熹與蔡沈的《尚書》觀.....	65
壹、朱熹對《尚書》的認知.....	65
貳、朱熹的疑經思想.....	66
參、蔡沈的《尚書》學背景.....	72

第二節 《書集傳》的文獻引用取向及分析.....	76
第三節 《書集傳》的注經原則及分析.....	85
第四節 小結.....	95
第四章 《書集傳》「二帝三王之心」之心法建構.....	97
第一節 <大禹謨>中的「十六字心傳」.....	100
第二節 <仲虺之誥>中的「立大中之道」.....	117
第三節 <洪範>中的「人君至極標準」.....	125
第四節 小結.....	136
第五章 《書集傳》「二帝三王之心」心法的精神以及政治的關聯.....	137
第一節 《書集傳》帝王心法中的「敬」.....	138
第二節 《書集傳》帝王心法中的「誠」.....	147
第三節 「聖人心法」與政治之關係.....	155
第四節 小結.....	164
第六章 結論.....	165
參考書目.....	169

第一章 緒論

本章共分五節，第一節說明研究動機，蔡沈《書集傳》「二帝三王之心」所涉及的課題，並不單是理學概念，其中更涉及了多項領域如經學、文獻、訓詁，師承及歷史背景，故需一一說明。第二節為研究目的，通過研究蔡沈《書集傳》「二帝三王之心」，筆者將提出此研究所帶來的研究目標。第三節為文獻探討，通過前人對蔡沈、《書集傳》、朱熹及宋代《尚書》學的研究，本文將一一舉出過去學者研究成果及其中優劣。第四節為研究方法，筆者將針對此研究所需提出相應之研究方法，以分析出此次研究主題之核心。最後一節為章節概述，在進入正文以前，本文會先概述本論文的研究脈絡及章節大綱。

第一節 研究動機

自漢武帝立五經博士，五經便有了政治意義。古人相信五經的內容與聖王（二帝三王）及聖人（孔子），有著不可取代的特殊價值。而歷代經學家正是扮演經書詮釋者的角色，從而留下大量的經書注解。由於這些注解的內容，與注解者的時代、政治、思想以及訓詁方法（即詮釋方法）等複雜因素密不可分，加上注解者的師承、人際交流等因素都可能影響該注解的取向，因而對經書注解的研究，不能單就注解的內容，作表面的分析。

南宋蔡沈所撰寫的《書集傳》，在宋代《尚書》學史上，地位非常重要。此書在傳統注疏與闡發義理之間取得平衡。《書集傳》所引用的文獻，上自《尚書孔傳》，近至宋代的《尚書》注解；義理方面，則繼承了北宋以來的《尚書》學及以程朱理學為主要的思想。可說是漢唐以來的《尚書》學集大成之作。加上蔡沈之作《書集傳》，實受朱熹之命，故從注經體式到解經特色，都沿襲了朱熹的見解。問世之後，在短時間內便流傳於民間，並在元代恢復科考之時，成為官方學術標準，因而深具研究價值。

壹、蔡沈生平及《書集傳》的撰寫標準

蔡沈（1167-1230），字仲默，福建建陽人，為蔡元定第三子，在《宋史》中，以附傳的形式記載於〈儒林傳〉：

沈字仲默，少從朱熹游。熹晚欲著《書傳》，未及為，遂以屬沈。〈洪範〉之數，學者久失其傳，元定獨心得之，然未及論著，曰：「成吾書者沈也。」沈受父師之托，沈潛反復者數十年，然後成書，發明先儒之所未及。其於〈洪範〉數，謂：「體天地之撰者《易》之象，紀天地之撰者〈範〉之數。數始於一奇，象成於二偶。奇者數之所以立，偶者數之所以行。故二四而八，八卦之象也；三三而九，九疇之數也。由是八八而又八八之，為四千九十六，而象備矣；九九而又九九之，為六千五百六十一，而數周矣。《易》更四聖而象已著，〈範〉錫神禹而數不傳。後之作者，昧象數之原，窒變通之妙，或即象而為數，或反數而擬象，牽合傳會，自然之數益晦焉。」

始，從元定謫道州，跋涉數千里，道楚、粵窮僻處，父子相對，常以理義自怡悅。元定沒，徒步護喪以還。有遺之金而義不可受者，輒謝卻之，曰：「吾不忍累先人也。」年僅三十，屏去舉子業，一以聖賢為師。隱居九峰，當世名卿物色將薦用之，沈不屑就。次子抗，別有傳。¹

蔡沈由於終身不仕，於當時政治上亦無重大的事蹟，因此在《宋史》的著墨並不多。但從《宋史》的敘述，撰寫了《洪範皇極內篇》及《書集傳》，而這兩部著作都涉及了《尚書》的內容。《洪範皇極內篇》為蔡沈撰寫《書集傳》前，繼承蔡元定圖書《易》學以及〈洪範〉學的理論而成的著作。《書集傳》則是在慶元五年（1199）時，由於朱熹年老過衰，命蔡沈代其撰寫的《尚書》注解。如《書集傳》所附的〈陳淳安卿記朱熹語〉說：

¹〔元〕脫脫：《宋史》（北京：中華書局，1977年），卷434，頁12876-12877。

臨行拜別先生，曰：「安卿今年已許人書會，冬間更煩出行一遭，不然，亦望自愛。李文稟白《書》解且乞放緩，願早成《禮書》，以幸萬事。」先生曰：「《書》解甚易，只等蔡仲默來便了。」²

《晦庵先生朱文公文集》中也收錄了蔡沈受命撰寫《書集傳》的相關書信：

年來病勢交攻，困悴日甚，要是根本已衰，不復能與病為敵，看此氣象，豈是久於人世者？諸書且隨分如此整頓一番，《禮書》大段未了，最是《書》說未有分付處，因思向日諭及：「《尚書》文義通貫猶是第二義，直須見得二帝三王之心，而通其所可通，毋強通其所難通。」即此數語，便已參到七八分，千萬便撥置。此來議定綱領，早與下手為佳。諸說此間亦有之，但蘇氏傷於簡，林氏傷於繁，王氏傷於鑿，呂氏傷於巧，然其間儘有好處。如制度之屬，祇以《疏》文為本，若其間有未穩處，更與挑剔，令分明耳。³

在書信中，朱熹意識到自身的病情，提及往日曾教導蔡沈注《尚書》「直須見得二帝三王之心」，要蔡沈對《尚書》如此理解，又命蔡沈前來討論，並且進行《書集傳》的撰寫。引文中，朱熹指示蔡沈「通其所可通，毋強通其所難通」的注解原則。其中朱熹提到蘇軾、林之奇、王安石及呂祖謙等前儒注解《尚書》的缺點，但同時又肯定這些注解有可取之處。在名物制度方面，仍是以唐代孔穎達的《疏》文為主，若內容中有不穩之處，需要從中選擇，令其分明。可見朱熹在授命蔡沈撰寫《書集傳》時，並未完全否定前儒注解《尚書》的著作，而是認為這些著作中仍是存在相當的優點。在《朱子語類》中，就有記載朱熹對上述諸儒注解《尚書》的評價。在針對蘇、林、王、呂的評價中，可以看出朱熹認為前儒所解之《尚書》，各有可取之處以及不可取之處。蔡沈所沿襲的，正是朱熹處理《尚書》的態度。

²<書傳問答·陳淳安卿記朱熹語>，收錄於《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》（《古逸叢書》3編之35，影印南宋淳祐10年呂遇龍上饒群庠刻本，北京：中華書局，1987年），頁2左-3右。

³〔宋〕朱熹：〈答蔡仲默〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年），第25冊，頁4717。又見〔宋〕蔡沈：〈書傳問答〉，《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，頁1右-1左。

貳、《書集傳》中的二帝三王之心

本研究主要以蔡沈《書集傳》中的「二帝三王之心」為對象。所謂「二帝三王之心」指的是什麼？這要從蔡沈的《書集傳》序文開始說起。蔡沈《書集傳》的序文，明顯地強調了一個重點：

嗚呼，《書》豈易言哉！二帝三王治天下之大經大法皆載此書，而淺見薄識豈足以盡發蘊奧？且生於數千載之下，而欲講明於數千載之前，亦已難矣！⁴

《尚書》作為儒家經典，其最大的特點就是以記言記事的形式，敘述唐、虞、三代的歷史事件。因此從取材角度來看，《尚書》是研究聖王治國原則及思維的直接素材。蔡沈提到撰寫《書集傳》的困難之處在於聖王的思維非常難懂，僅依注解者自身的理解來詮釋聖王的思維，必定會有所不足。且《尚書》是一部已經流傳千年的著作，要講明《尚書》文獻語言的意旨，有一定的難度，從而造成了注解與著作原意的距離。因此蔡沈在接下來的序文中，提出了一個非常重要的觀念：

然二帝三王之治本於道，二帝三王之道本於心，得其心則道與治固可得而言矣。何者？精一執中，堯、舜、禹相授之心法也；建中建極，商湯、周武相傳之心法也；曰德、曰仁、曰敬、曰誠，言雖殊而理則一，無非所以明此心之妙也。⁵

上述引文有一個非常重要的關鍵字，那就是「心」。在宋代《尚書》學中，學者非常注重「心法」。劉起鈇《尚書學史》評價宋代《尚書》學說：「宣揚『道統』，鼓吹『心法』，提高《尚書》的思想性，以之作爲『道學』（理學）的出發點，建立起『理學』這一新儒學。這是宋學對《尚書》學的極重要的發展。」⁶無論是道統的宣揚及心法的提倡，在當時已經形成了非常濃厚地學術風氣。在蔡沈之前，朱熹就曾與其學生討論過《尚書》的閱讀綱領：

問可學：「近讀何書？」曰：「讀《尚書》。」曰：「《尚書》如何看？」曰：「須要考歷代之變。」曰：「世變難看。唐、虞、三代事，浩大闊遠，何處測

⁴ [宋]蔡沈：〈九峯蔡先生書集傳序〉，《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，序，頁1右。

⁵ [宋]蔡沈：〈九峯蔡先生書集傳序〉，收錄於《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，序，頁1右。

⁶ 劉起鈇：《尚書學史》（北京：中華書局，2017年），頁224。

度？不若求聖人之心。如堯，則考其所以治民；舜，則考其所以事君。且如〈湯誓〉，湯曰：『予畏上帝，不敢不正。』熟讀豈不見湯之心？」⁷

朱熹認為《尚書》中所記載的唐、虞、三代史事非常龐大，不如從中求得「聖人之心」。以堯為例，要觀察堯在治國時的本心；以舜為例，則要觀察其事君時的本心；以湯為例，則是對天敬畏時的本心。《朱子語類》中所提到的「聖人之心」，乃是指以〈大禹謨〉中的「十六字心傳（人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中）」⁸為主的義理原則。朱熹〈中庸章句序〉寫道：

〈中庸〉何為而作也？子思子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。⁹

以上序文主要反映的，是上古道統的傳承脈絡，朱熹認為「十六字心傳」就是上古道統傳承的核心。值得注意的是，這一傳承脈絡的提出，主要源於唐代韓愈〈原道〉所提倡之道統說：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。」¹⁰自韓愈提出後，宋代儒者也延續這一風氣，開始立說，並以〈大禹謨〉中的「十六字心傳」作為此道統的最早根據。因此，蔡沈《書集傳》中所提到的「心法」，並不是其創新理論，在《書集傳》的撰寫之前，儒者已經有著非常熱烈的討論氛圍。

在所謂「心法」這一概念被提出之前，傳統經書對於〈大禹謨〉的解釋，主要參照《尚書孔傳》及《尚書正義》。《尚書孔傳》說：

⁷〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷78，頁1983-1984，鄭可學辛亥（1191年）所聞。

⁸舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1997年），卷4，頁55。

⁹〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年），第6冊，頁29。

¹⁰〔唐〕韓愈：《韓昌黎集》（上海：商務印書館，1933年），卷11，頁63。

危則難安，微則難明，故戒以精一，信執其中。¹¹

《尚書正義》說：

民心惟甚危險，道心惟甚幽微。危則難安，微則難明，汝當精心，惟當一意，信執其中正之道，乃得人安而道明耳。¹²

二書的解釋，「人心」指的是「民心」，也就是人民的心。孔穎達針對此十六字，認為舜所要表達的，是民心難安，需以道心（中正之道）為治國原則，方能妥善統治民眾。直到宋代儒學的解釋，「人心」及「道心」與〈中庸〉的結合更為深入¹³，並且開始出現一體化的傾向，「人心」及「道心」說指涉的對象均為君王本身。其中「人心」在宋代開始有了「人欲」的詮釋，而這一詮釋到了二程則變得非常明顯：「人心私欲，故危殆；道心天理，故精微。滅私欲則天理明矣。」¹⁴在二程的解釋中，「人心」及「道心」變成了「人欲」及「天理」二元對立的思維存在。至於朱熹，「人心」及「道心」亦是具有哲學化的詮釋：

或問「人心、道心」之別。曰：「只是這一箇心，知覺從耳目之欲上去，便是人心；知覺從義理上去，便是道心。人心則危而易陷，道心則微而難著。微，亦微妙之義。」¹⁵

舜功問：「人心惟危。」曰：「人心亦不是全不好底，故不言凶咎，只言危。蓋從形體上去，泛泛無定向，或是或非不可知，故言其危。故聖人不以人心為主，而以道心為主。蓋人心倚靠不得。人心如船，道心如舵。任船之所在，無所向，若執定舵，則去住在我。」¹⁶

¹¹舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷4，頁56。

¹²舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷4，頁56。

¹³案：傳統注疏對於「道心」以及「允執厥中」的解釋，其實就已經與「中正之道」有所結合，因此從理論上來說，傳統注疏對於〈大禹謨〉中的此段，就已經開始與〈中庸〉結合來討論。直到宋代，對於「十六字」的解釋開始有了不同的面相。

¹⁴〔宋〕程頤、程顥：《二程集》（北京：中華書局，1981年），卷24，頁312。

¹⁵〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷78，頁2009，林學蒙甲寅（1194年）以後所聞。

¹⁶〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷78，頁2009，滕璘辛亥（1191年）所聞。

問：「人心惟危。」程子曰：「人心，人欲也。恐未便是人欲。」¹⁷

對於二程的解釋，朱熹並不完全認同。朱熹認為所謂的「心」只是一個心（即人兼具「人心」與「道心」），「人心」的解釋更是傾向人的基本生理欲望，「道心」則是就義理而發，兩者的關鍵只在於人對於二者的選擇。無論如何，都可以發現從二程到朱熹對於「人心」及「道心」的解釋，都已經脫離了《尚書孔傳》及《尚書正義》，而蔡沈也直接繼承了朱熹的思想，針對「十六字心傳」解釋道：

心者，人之知覺，主於中而應於外者也。指其發於形氣者而言，則謂之人心；指其發於義理而言，則謂之道心。人心易私而難公，故危；道心難明而亦昧，故微。惟能精以察之而不雜形氣之私，一以守之而純乎義理之正，道心常為之主而人心聽命焉，則危者安，微者著，動靜云為自無過不及之差，而信能執其中矣。¹⁸

此段注解極具朱熹理學的思想痕跡，可知蔡沈的心法系統主要以這一段解釋為基礎，並且開始在《書集傳》中建構以二帝三王為繼承脈絡的道統論。

許華峰在《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式與解經特色》中提到：

蔡沈在〈自序〉中，說明他以朱熹對「十六字心傳」的解釋作為理解、詮釋《尚書》的綱領。朱子對「十六字心傳」的解釋雖涉及形上學的論述，但整體而言，他的解釋主要以心性論和工夫論為闡發的核心。即使涉及形上的討論，最終目標仍在於歸向心性工夫的落實與實踐上。所以蔡沈〈書集傳自序〉、〈大禹謨〉相關的解釋，皆著重於心性論，尤其是工夫論的解說。¹⁹

蔡沈撰寫《書集傳》，很明顯地是以「義理闡發」為主要方法，而其義理原則主要承自朱熹，雖然此書所引用的文獻也包括了朱熹以前的理學家及經學家，但書中所涉及的理論，都不違背朱熹的義理原則。針對「心」的詮釋，朱熹仍是認為「人心」與「道心」有著「形氣」與「義理」之別，而蔡沈在注解〈大禹謨〉時，亦是以此原則為

¹⁷ [宋] 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 2009，董銖丙辰（1196 年）以後所聞。

¹⁸ [宋] 蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷 1，頁 25 右。

¹⁹ 許華峰：《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式和解經特色》（臺北：臺灣學生書局，2013 年），頁 286。

準，並且在各個篇章中發揮此義理。蔡沈在《書集傳》中，除了沿用朱熹的說法以外，同時也集合前儒的說法，以「十六字心傳」的理論，在《書集傳》中建構及系統化。

王春林在《〈書集傳〉研究與校注》的第六章中，針對蔡沈《書集傳》的核心思想，認為「十六字心傳」的出現，始於二程將《中庸》視為「孔門傳授心法」²⁰，然而縱觀宋代《尚書》學，以《中庸》理論詮釋《尚書》的情況，早在二程之前，就已經出現。引發筆者關注最重要的一點，是王春林提到：

在道統論方面，蔡沈在繼承朱熹道統說的基礎上，又有不少自己的發揮。蔡沈繼承朱熹之說，將〈大禹謨〉「十六字心傳」視為儒家心法之本，認為精一、執中是堯、舜、禹相授之心法。但他又將〈洪範〉納入道統基本文獻，認為建中、建極是商湯和周武相傳之心法。此外，蔡沈以德、仁、敬、誠的概念詮釋心法，建立了以理為最高範疇，以德、仁、敬、誠為重要概念論，涵蓋了孔、孟、程、朱之說，並將以程朱代表的理學家納入了道統譜系中，且給予了重要地位，發展了儒家道統思想。²¹

這無疑對《書集傳》的研究提出了新的方向。然而將〈洪範〉結合〈大禹謨〉來討論在林之奇的《尚書全解》就已經出現了。《尚書全解》說：「學者欲學〈洪範〉，不可不推原其所自來，〈大禹謨〉乃〈洪範〉之根本，不明乎〈大禹謨〉，不可以驟語此。」²²林之奇認為〈洪範〉中箕子所傳之九疇，究其根源皆可從〈大禹謨〉中找出線索，因此要理解〈洪範〉九疇的內容，必先對〈大禹謨〉有深入的了解。對照林之奇的理論與蔡沈《書集傳》的內容，〈洪範〉被歸入〈大禹謨〉之下。《尚書全解》作為《書集傳》的其中一部參考材料，對《書集傳》建構帝王心法而言，具有一定的影響。

在《書集傳》的序文中，蔡沈明確地提到上古時期從唐堯、虞舜以來，到文、武、周公的治國方針，皆是以「道」為本，而所謂的「道」，正是以「心」為本。正因如此，蔡沈以「心法」這一概念來囊括了上古時期的政治活動，「心法」在蔡沈的梳理下，成了一套具有系統性的政治原則。在這段文字中，蔡沈提到了「精一執中」及

²⁰ 王春林：《〈書集傳〉研究與校注》（北京：人民出版社，2012年），頁115。

²¹ 王春林：《〈書集傳〉研究及校注》，頁89。

²² 〔宋〕林之奇：《三山拙齋林先生尚書全解》，《孔子文化大全》（影印毛氏汲古閣抄本，濟南：山東友誼書社，1992年），卷24，頁21右。

「建中建極」。所謂的「精一執中」，指的是〈大禹謨〉中所提到的「十六字心傳」；「建中」則是〈仲虺之誥〉中所提到的「王懋昭大德，建中于民，以義制事，以禮制心，垂裕後昆」。²³至於「建極」，則是〈洪範〉皇極疇中的內容，即「皇建其有極。斂時五福，用敷錫厥庶民」。²⁴除此之外，在《尚書》中所提到的誠、仁、德、敬，從表面上而言，雖有區別，但都是政治場域中帝王之「心」的作用。

在建構帝王的心法系統時，蔡沈很明顯地將朱熹的心性工夫系統，落實在注解《尚書》中的政治活動，而這主要以其帝王心法系統中「建中」及「建極」之例為最明顯。〈仲虺之誥〉說：「王懋昭大德，建中于民，以義制事，以禮制心，垂裕後昆。」《尚書孔傳》的解釋為：「欲王自勉，明大德，立大中之道於民，率義奉禮，垂優足之道示後世。」²⁵陸德明認為內容所指涉的「中」本於「忠」字。孔穎達則對此沒有多加解釋。然而《書集傳》的注解為：「中者，天下之所同有也，然非君建之，則民不能以自中。」²⁶這同時呼應了〈洪範〉中對於「皇極」的解釋，〈洪範〉曰：「皇建其有極，斂時五福，用敷錫厥庶民。」蔡沈解作：「皇，君；建，立也。極，猶北極之極，至極之義，標準之名，中立而四方之所取正焉者也。」²⁷可以看出，〈仲虺之誥〉所提到的「建中」，乃是君王建立大中之道於人民，〈洪範〉的「皇極」，指的是君王建立標準，讓人民效法。在解釋〈洪範〉之皇極疇時，蔡沈特別採取了別於傳統注疏「大中之道」的解釋²⁸，而這一詮釋主要承自於朱熹〈皇極辨〉，可見蔡沈在注解《尚書》時，其訓詁的引用及文獻的來源都是在「二帝三王之心」的基礎上進行的。

再來，蔡沈進一步地解釋「道心」在聖王治國時的重要性：

至於言天則嚴其心之所自出，言民則謹其心之所由施。禮樂教化，心之發也。典章文物，心之著也。家齊國治而天下平，心之推也。心之德，其盛矣乎！二帝、三王，存此心者也；夏桀、商受，亡此心者也；太甲、成王，困而存此心

²³舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷8，頁112。

²⁴舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷12，頁172。

²⁵舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷8，頁112。

²⁶〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷3，頁5左。

²⁷〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷4，頁19左。

²⁸《尚書孔傳》作「皇，大；極，中也。」參見舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷12，頁168。

者也。存則治，亡則亂，治亂之分，顧其心之存不存如何耳。後世人主有志於二帝、三王之治，不可不求其道；有志於二帝、三王之道，不可不求其心。求心之要，舍是書何以哉？²⁹

蔡沈認為上古三代之治皆是從「心」出發，而「心」的呈現，則是通過禮樂教化、典章制度以及各種政治活動反映出來。可見在《尚書》所敘述的政治活動中，蔡沈都將之歸於統治者的「心」，因此「心」的概念在此書的義理闡發上，佔著非常重要的地位。

朱熹認為人由於氣稟不同，因此存在工夫程度不同的現象。蔡沈繼承這一思想，以此解釋上古三代的政治，並認為歷代帝王的政治，都因帝王的氣稟，而呈現不同的面貌。如二帝三王的理想政治，正是因為二帝三王在修養上以「道心」為統治原則，而夏桀、商紂的暴政，正是因為不以「道心」治國，太甲、成王則是在經歷一次政治危機後，才懂得將「道心」作為工夫修養的目標。因此，從政治歷史脈絡來看，《書集傳》中的政治活動，其關鍵在於「心」的作用，而《尚書》的核心價值，就是在於帝王「心法」的呈現及傳承。〈九峯蔡先生書集傳序〉說：

沈自受讀以來，沉潛其義，參考衆說，融會貫通，迺敢折衷。微辭奧旨，多述舊聞。二〈典〉、〈禹謨〉，先生蓋嘗正是，手澤尚新。嗚呼！惜哉！先生改本已附文集中，其間亦有經承先生口授指畫而未及盡改者，今悉更定，見本篇。《集傳》本先生所命，故凡引用師說，不復識別，四代之書，分為六卷，文以時異，治以道同。聖人之心見於書，猶化工之妙著於物，非精深不能識也。是傳也，於堯、舜、禹、湯、文、武、周公之心，雖未必能造其微，於堯、舜、禹、湯、文、武、周公之書，因是訓詁，亦可得其指意之大略矣。³⁰

注解經書的一大要素在於，注經者必須以自身的語言，將每一個篇章的核心，以當時最能理解的方式，呈現於讀者。與讀經的方法不同，讀經只需將該經的核心掌握就可，然注經是需要注重每一個篇章，因此對於《尚書》的每一卷，蔡沈是肩負著注經者的使命去完成。序文中，蔡沈提到《書集傳》的撰寫來由，是受朱熹之命而作，而撰寫

²⁹ [宋] 蔡沈：〈九峯先生書集傳序〉，收錄於《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，序，頁 1 左。

³⁰ [宋] 蔡沈：〈九峯先生書集傳序〉，收錄於《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，序，頁 1 左-2 右。

此書的目的，在於發揮「二帝三王之心」。此書為注解《尚書》之作，在文獻依據上，蔡沈並不是只從一家之言，而是參考前儒的解釋，並且從中融會貫通，對於部分亦有折衷的詮釋。再者，序文中提到朱熹曾對二<典>、<禹謨>的注解親自訂正。

除此之外，序文中提到有關朱熹所傳授的內容，主要有兩種來源：一為朱熹之《文集》，二為朱熹親自口授指畫。以目前有限的文獻來看，《書集傳》中的內容確實可以和《文集》中的有關討論或注解《尚書》的內容對照，然而對於朱熹口授這一方面，以目前相關的朱子文獻來看，我們無從得知朱熹當面口授蔡沈的內容，但在序文中，蔡沈提到「凡引用師說，不復識別」，即在這一部著作中有關引用朱熹之說不會特別注明，因此可以認定，朱熹口授內容必定存在別於過去自身的說法，而這一些說法也必定存在於《書集傳》之中。

上文提到，蔡沈在序文中強調「心法」的重要性，將<大禹謨>的「十六字心傳」、<仲虺之誥>的「建中」及<洪範>的「建極」歸入到「二帝三王之心」的系統當中，並且認為上古之治主要源自帝王之心，帝王之心成了當時政治活動的關鍵，因此要研究《書集傳》，這些篇章是無法被忽略的。在序文最後，蔡沈提到：「於堯、舜、禹、湯、文、武、周公之心，雖未必能造其微，於堯、舜、禹、湯、文、武、周公之書，因是訓誥，亦可得其指意之大略矣。」³¹蔡沈很明顯地注明了一件事，那就是此書的撰寫，義理闡發為此書的訓誥原則，因此對於蔡沈《書集傳》的研究，「二帝三王之心」是最先必須掌握的一個概念。

《書集傳》作為解經之作，以發明「二帝三王之心」為撰寫目的，因此在解經的同時，理學思想也成為這一部著作的核心主軸。然而，筆者認為研究《書集傳》思想的同時，並不能完全忽略這一部著作同時作為經典的詮釋本。以文本的形成來看，《書集傳》從形式到體例上，是作為「集注體」的形式呈現在讀者面前。廣義而言，「集注體」是採集了各家之說，並且讓各家之說能在作品之中得以融會貫通，而歷代又有「集注」、「集傳」、「集說」之分。據黃自然的跋，蔡沈《書集傳》的注經形

³¹ [宋]蔡沈：<九峯先生書集傳序>，收錄於《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，序，頁2右。

式，是繼承了朱熹《詩集傳》的體例³²，而許華峰在這一點上有著更詳細的解釋。³³

《書集傳》所引用的文獻，涵蓋了先秦至朱熹時期的作品；以作者的背景來看，縱觀蔡沈一生，與蔡元定及朱熹的交流最為密切，蔡沈擁有著以《易》學為主的家庭以及理學的師承。因此，要了解《書集傳》核心思想之構成，並不能單以其中一面作重心，無論是從人物生平背景以及著作的文獻依據，都同時決定了作者看待《尚書》的態度。

綜上所述，「二帝三王之心」並不純粹只是《書集傳》中的義理概念，其更可以被視為蔡沈撰寫《書集傳》的核心原則，從文獻取材到經書的注解，都是圍繞在「二帝三王之心」的原則進行的。



³² 「其說出於一家，則必著姓氏。至於行有刪句，句有刊字，附以己意，為之緣飾者，悉不復錄，用《詩集傳》例也。」〔宋〕黃自然：〈黃自然書後〉，〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，書後，頁1右。

³³ 許華峰：《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式與解經特色》，頁113-146。

第二節 研究目的

本研究的目標有二：

壹、分析「二帝三王心法」之意義，說明《書集傳》心法系統理論

在《尚書》學史中，蔡沈《書集傳》象徵理學與經學的結合。從性質上來看，此書保留了部分漢唐以來的注解，又在注解的同時，闡發宋代理學所流行之義理思想。在《書集傳》的序文中，蔡沈反復提到「心」以及「心法」概念對於理解《尚書》的重要性。在《書集傳》中，「心」這一字的出現頻率非常高（除去經文共有 271 次），也就是說蔡沈在注解《尚書》時，多是從「心法」的角度去理解《尚書》，「心法」可以說就是《書集傳》的核心價值。從此書的內容可以發現，作者將二帝三王之心，賦予了系統性的詮釋。蔡沈認為《尚書》中的心法，是具有系統性的傳承，而在傳承的過程當中，「心法」的呈現都必定具有共同的精神特徵，並且會隨著傳承的過程，與其他精神價值有所疊加。針對《書集傳》的內容，蔡沈所提到的「二帝三王之心」，是能以理論系統的方式呈現出來。因此筆者的研究目的，就是將《書集傳》的道統思想以系統的方式呈現出來。

在宋代儒學中，「心法」這一概念是值得注意的一環，其涉及中國人性論的哲學，然而在朱熹以及蔡沈的詮釋下，上古所傳承的「心法」，除了涉及人性、倫理以外，其結合了帝王的政治精神及思維，因此在探討《書集傳》「二帝三王之心」時，我們並不能撇開人性論及道德倫理以外的角度來觀看這一思維，因為這一思維所涉及的對象，是具有一定政治權力的（統治階層）。因此，在結合政治思維來探討《書集傳》的「二帝三王之心」時，蔡沈的心法系統將會呈現怎樣的面貌，正是筆者所要凸顯的。

最後，在上文中提到，蔡沈序文中強調「心法」在《書集傳》中的重要性，因此本研究將放大「二帝三王之心」的概念，使其跳脫義理框架，並且以此概念作為基礎，分析作者的注經原則及文獻引用取向，以證明作者注經是圍繞在此原則底下進行的。

貳、梳理及定位《書集傳》的經學價值

自《書集傳》問世以來，就面臨了最大的爭議，那就是蔡沈是否遵從朱熹的意見注解《尚書》？這一問題所牽涉的，涵蓋了《書集傳》是否能作為朱子學派譜系下的《尚書》著作等一系列的經學繼承問題。在《書集傳》的序文中，蔡沈提到二<典>、<禹謨>是經朱熹訂正，往後的篇章則有部分是經朱熹口授。針對朱熹訂正的部分，仍是可以從朱熹的雜著³⁴、語錄及書信資料對比，然而針對口授的部分，則無從確切得知，前人在這一部分的解決方式，則僅能從文句中探討出處，並且從中探討是否與朱熹的理念及原則有所衝突及矛盾。

因此，本研究的目的在於重新評定《書集傳》在《尚書》學史上的地位，而這一主要以兩種脈絡為主。《書集傳》在原則上繼承了朱熹的注經原則，即以「集注體」的形式呈現於讀者的眼前，而內容中的文獻徵引，亦直接繼承了朱熹的方式，從思維上來看的確是朱子學派的直系著作，故將《書集傳》擺在朱子學派中來探討，此為第一種脈絡；在《尚書》學史上，《書集傳》可說是不能忽略的一部著作，這一部著作注解《尚書》時，對於正文的詮釋並非蔡沈自創，而是經過了嚴謹的文獻參考而來，《書集傳》雖是繼承朱熹的注經原則而作，但畢竟不是朱熹親手撰寫，文獻徵引的對象及選擇，多少與朱熹有所不同，因此將《書集傳》從朱子譜系中獨立出來，並且擺在《尚書》學史中來觀看，此為第二種脈絡。本文將通過以上兩個脈絡，從中探討蔡沈《書集傳》在經學史及思想史的意義及價值。

³⁴ 「先生改本已附《文集》之中，期間亦有經承先生口授指畫而未及盡改者，今悉更定，見本篇。」參見於《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》序文。參見〔宋〕蔡沈：〈九峯蔡先生書集傳序〉，《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，序，頁2右。

第三節 文獻探討

壹、蔡沈《書集傳》版本及相關文獻

根據《宋史·藝文志》的著錄，蔡沈《書集傳》為六卷。³⁵自《書集傳》問世以來，至今已刊行非常多版本。據現今臺灣國家圖書館所保存的《書集傳》版本³⁶，以南宋刊大字本為臺灣保存最早版本，但此版本已經殘缺，只保留了〈書傳問答拾遺〉、〈書序〉及蔡沈的序文。目前保存最完整且最接近蔡沈年代的《書集傳》版本為淳祐十年（1250年）上饒郡學呂遇龍刻本，題名為《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》。此版本距離蔡沈離世僅二十年，因此本研究將會以此版本作為底本。此版本除了內文六卷及〈九峯蔡先生書集傳序〉以外，還收錄了蔡抗〈進書集傳表〉、〈延和殿所得聖語〉、〈後省看詳〉、〈書傳問答〉、〈陳淳安卿記朱熹語〉、〈黃義剛毅然記朱熹語〉、〈黃自然跋〉、〈朱監跋〉及〈南宋淳祐十年上饒郡學本呂遇龍跋〉，有助理解蔡沈《書集傳》之成書背景。

除此之外，研究蔡沈《書集傳》的思想，除了以《書集傳》為底本外，朱熹所撰寫之《尚書》相關論著亦是不可或缺的材料。在《晦庵文集》中，收錄了朱熹不少研討《尚書》的相關文章，其中涉及了《尚書》中的〈堯典〉、〈舜典〉、〈大禹謨〉、〈禹貢〉及〈皇極〉等，這些雜著可說是朱熹晚期的思想。再者，《朱子語類》卷 78 及卷 79 亦記載朱熹對於《尚書》相關討論的內容，惟此記錄並不能完全確定時間，因此只能作為間接材料參考。

最後，蔡沈在撰寫《書集傳》時，相較於漢唐以來傳統注疏交代注解依據，其更比較傾向義理闡發，因此對於蔡沈的注解來源，必須進行相當的考據。對此，董鼎的《書傳輯錄纂注》作為研究蔡沈《書集傳》的材料之一，具有非常重要之價值。此書以蔡沈《書集傳》為底本，並且以「輯錄」及「纂注」注明相關的引文及理論出處。

³⁵ [元]脫脫：《宋史》，卷 282，頁 5044。

³⁶ 案：現今保存於臺灣國家圖書館 4 樓善本書室內之《書集傳》共有 20 餘本，其版本有：南宋刊大字本、元建陽刊初印本、明初葉建陽刊本、明蘇州翻刻司禮監本、明吉澄福建刊本、明正統十二年司禮監刊本、明嘉靖間贛州清獻堂刊巾箱本、明嘉靖辛亥逢原谿館刊本、明崇禎四年海陽汪應魁刊本、明崇禎庚辰錫山秦氏刊本、日本享保九年京都和點刊本、清嘉慶十六年揚州十笏堂刊本、民國十三年上海掃葉山房石印本、朝鮮內閣舊刊本、清刊本及日本刊本。

因此，要研究蔡沈《書集傳》內部所引用的文獻出處，《書傳輯錄纂注》是重要的參考材料。

貳、近現代相關研究

一、蔡沈《書集傳》相關研究

以蔡沈或者《書集傳》為研究對象的現代著作，已有相當的數量。相較於宋代其他《尚書》注解作品的研究，蔡沈《書集傳》確實較受現代《尚書》研究的關注。對於蔡沈《書集傳》「二帝三王之心」的研究，就目前所搜集的文獻而言並不多，對於《書集傳》全面性研究的著作，雖多少提到「二帝三王之心」、「聖王之心」或者「聖人之心」，但論述篇幅仍是相對地少。

有關蔡沈《書集傳》的現代研究，主要是從 20 世紀 70 年代開始的。宋鼎宗〈尚書蔡傳匡謬篇〉³⁷，針對《書集傳》提出注解文獻源流及參考依據的相關缺失及問題。蔡根祥的《宋代〈尚書〉學案》³⁸中，有針對蔡沈《書集傳》的簡潔分析，然由於此著作所研究之對象為整個宋代《尚書》學，故蔡沈不是此著作所特別注重的一環。有關蔡沈的研究，蔡根祥主要處理了蔡沈《書集傳》與朱熹《尚書》學的關係、異同及師承問題。對於「二帝三王之心」的相關研究，蔡根祥多集中在朱熹的《尚書》學上談，並認為《書集傳》之義全出於朱子，惟蔡沈對於文辭作出改易。³⁹

游均晶的《蔡沈〈書集傳〉研究》可說是臺灣學界中較早對蔡沈《書集傳》作出全面性研究的著作，內容包括了蔡沈的生平與著述，《書集傳》的成書經過，版本，《書集傳》所牽涉的漢、宋學問題，《書集傳》對《書序》的看法及其在《尚書》發展史中的地位。從研究的角度來看，其涉及了歷史、思想、文獻以及作者本身的各面向討論，研究視角比較全面，而且內容之間互相呼應，使得讀者在參照資料時，能較為全面地理解蔡沈《書集傳》。只可惜此書只花了將近三頁的篇幅來論述蔡沈《書集傳》中的「二帝三王之心」，僅僅是停留在朱、蔡思想繼承上的外圍問題，不夠深刻。

³⁷ 宋鼎宗：〈尚書蔡傳匡謬篇〉，《成功大學學報（人文篇）》第 14 卷，1976 年 5 月，頁 99-122。

³⁸ 蔡根祥：《宋代〈尚書〉學案》（臺北：國立臺灣師範大學博士論文，1993 年）。

³⁹ 蔡根祥：《宋代〈尚書〉學案》，頁 874。

⁴⁰此外，筆者發現游均晶在撰寫「二帝三王之心」的相關段落時，存在一個問題，那就是提到蔡沈詮釋「心」的理論中，有部分偏離朱熹，甚至接近陸象山。此說法是出於高令印及陳其芳的《福建朱子學》⁴¹，當作者再次提出這一論點時，並沒有作出任何論述。再者，游均晶在文中提到：「蔡沈主『敬』以養『心』，他說『存中莫善於知，二者不可廢一』，這和朱子重視的『半日靜坐，半日讀書』，二者意義是相通的。」⁴²然而文中所使用的引文，是出自蔡沈的《洪範皇極內篇》而非《書集傳》，這對理解蔡沈《書集傳》「心」的概念上，容易造成時空背景上的先後順序問題。

《洪範皇極內篇》為蔡沈繼承家學所作之範數之作，屬於蔡沈早期的河洛圖書學著作。此著作的研究對象雖然是〈洪範〉，然而從思想上而言，與《書集傳》有著一定的區別，從價值上而言，《洪範皇極內篇》僅能作為輔助理解蔡沈思想的著作，卻不能以此來論斷蔡沈在《書集傳》中所討論之「二帝三王之心」相關問題。其中以《洪範皇極內篇》中對於「心」的論述，來概括《書集傳》中所論述的「帝王心法」，原則上已經違背了《書集傳》一書對於「心」的定義。

同樣的，在中國大陸亦有黃洪明《宋代〈尚書〉學》⁴³第三章「朱學對《尚書》的集大成研究」中，以概述的方式將朱熹後學中的《尚書》學家，即蔡沈、王柏及金履祥合併討論。其中針對蔡沈《書集傳》，黃洪明僅提出蔡沈注經的四個特點，即秉承師說、博采眾說且擇善而從、糾正前人之誤且獨出新意，以及語言簡潔。由於該論文研究之主題，旨在探討宋代《尚書》學，且篇幅甚短，與蔡根祥之研究相較，較不嚴謹，故從研究貢獻及價值上來說不多。

王春林的《〈書集傳〉研究與校注》對蔡沈《書集傳》進行全面性研究。在這一部著作中，王春林亦是同樣的從蔡沈的生平事跡及外圍背景作為切入點，然後延伸到

⁴⁰ 游均晶：《蔡沈〈書集傳〉研究》，頁 77-80。

⁴¹ 案：在高令印及陳其芳的《福建朱子學》中，有針對蔡沈的思想作出一些論述，而在此書中主要以蔡沈《洪範皇極內篇》作為研究蔡沈思想的依據。在這一部著作中，作者引《洪範皇極內篇》中的「人之一心，實為身主，其體有仁、義、禮、智之性，其用則有惻隱、羞惡、辭讓、是非之情……」來討論蔡沈之「心」，並且以「唯心」來定義蔡沈心性論，然而從研究方法上而言，此為上世紀末中國大陸善於將思想歸類於「唯心」或「唯物」下所得出來的結論。參見高令印、陳其芳：《福建朱子學》，（福州：福建人民出版社，1986年），頁 100。

⁴² 游均晶：《蔡沈〈書集傳〉研究》，頁 79。

⁴³ 黃洪明：《宋代〈尚書〉學》（廣州：暨南大學碩士論文），2006年。

《書集傳》的內部思想，進行探討及研究。除此之外，作者還特立了一個篇章，專門討論朱熹與蔡沈的《尚書》學，並且從《書集傳》的內文與朱熹的雜著及語錄，比較兩者的不同之處。相較於游均品的研究，王春林的貢獻對於《書集傳》的內部研究較為深入，對於蔡沈《書集傳》一書的義理思想，亦有較多的論述。但是在第四章中比較蔡沈與朱熹的義理思想時，亦是沿用了高令印的說法來論述蔡沈的「心」，同樣認為蔡沈在論述「心」的層面上，與陸九淵接近。⁴⁴再者，前文提到，王春林認為蔡沈的《書集傳》在經書思想上的貢獻，在於將〈洪範〉納入「二帝三王之心」的帝王心法系統中，然而此說法在林之奇《尚書全解》中已經出現。其中在第六章論述〈洪範〉「皇極」的心法論時，王春林所引的資料，僅僅使用了《朱子語類》中與弟子對於〈洪範〉的討論及對該章的評價，卻忽略了朱熹於淳熙十六年（1189）所撰寫的〈皇極辨〉。筆者發現，此書在論述《書集傳》的義理思想時，僅參考《朱子語類》，這對研究蔡沈《書集傳》而言是不足的。從治《尚書》思想及原則而言，蔡沈的確是承自朱熹而撰寫《書集傳》，然而朱熹的思想並非完全獨創，其中也存在北宋以來儒者的思想，而蔡沈撰寫《書集傳》所引用的文獻資料，並不只是停留在朱熹的說法。最後，此書雖然在第三章中提到蔡沈「博采眾說之長」⁴⁵，然而卻對此沒有多作論述。⁴⁶這也是此著作在研究上最大的缺憾，作者在研究蔡沈《書集傳》時，沒有將《書集傳》中的注文進行相當程度的考據，造成了一整部研究只停留在朱熹及蔡沈二者的框架之中。

許華峰的《〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式與解經特色》⁴⁷主要針對蔡沈《書集傳》的經學注解模式，進行探討。在這一部著作中，作者搜羅了《書集傳》時代以後對《書集傳》的相關評價以及前人對《書集傳》的相關研究，並且對相關問題進行深入探討。由於此著作的研究方向主要是針對《書集傳》的經書注解，故在《書集傳》內部義理思想上的論述，相對的比較少。但值得注意的是，作者搜羅了臺

⁴⁴ 王春林：《〈書集傳〉研究與校注》，頁 89。

⁴⁵ 王春林：《〈書集傳〉研究與校注》，頁 47-49。

⁴⁶ 案：筆者發現，王春林之研究及敘述，與黃洪明之研究有相互重疊，如針對蔡沈「博采眾說」一段，黃洪明其中一段敘述為：「如蔡沈對蘇軾《書傳》的吸收就從章句、訓詁、考證、旨意等方面全面吸收其精華……」王春林的敘述為：「對於歷代的《尚書》解，蔡沈擇優援引，而且從章句、訓詁、考證、旨意、義理等全面吸收他家之精華……」詳細可參黃洪明：《宋代〈尚書〉學》，頁 40。王春林：《〈書集傳〉研究與校注》，頁 48。

⁴⁷ 許華峰：《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式與解經特色》。

灣國家圖書館目前《書集傳》的善本館藏以及過去所流行之《書集傳》通行本，並一一比對及分析，發現過去研究所使用的世界書局版本《書集傳》並非善本。再者，此書的最大貢獻在於，作者立了一章「《書集傳》的注解依據」，此章主要針對蔡沈《書集傳》所引據的文獻進行分析及探討，其中包括了蔡沈所注明的文獻來源及未注明的文獻來源。在這一部份中，許華峰以列表的方式，將蔡沈所注明及未注明的文獻，一一列舉出來，這提供了本研究在比對蔡沈《書集傳》文獻依據的便利性。

張建民《宋代〈尚書〉學研究》⁴⁸的第八章「朱子學派《尚書》」中，針對朱熹《尚書》學及蔡沈《書集傳》進行了研究。其中在探討蔡沈《書集傳》的義理思想上，主要以：天理論、心性論、聖人觀與修養工夫及「二帝三王之道」作為內部區別分析。⁴⁹由於此研究的對象為宋代《尚書》學，礙於篇幅，張建民的論述頗為不足，這也容易造成讀者理解蔡沈《書集傳》的一些問題，例如作者以「十六字心傳」歸入蔡沈的「心性論」中，這是有問題的。「十六字心傳」雖是以心性論為出發，然而在《書集傳》中，「十六字心傳」乃是作為「二帝三王之心」的出發點，其背後所帶來的思想，更是涉及了政治思想等複雜的延伸。

許育龍《蔡沈〈書集傳〉經典化的歷程——宋末至明初的觀察》⁵⁰主要針對蔡沈《書集傳》成書後的概況，進行研究。此著作所涉及的範圍，從《書集傳》在宋元之際的流傳，到明代經典地位的確立。從研究角度來看，是屬於後《書集傳》時代的研究。在進入《書集傳》的流傳狀況之前，許育龍交代了朱熹命蔡沈撰寫《書集傳》的經過。⁵¹在這一章節中，許育龍藉著朱熹處理經書的順序以及《朱子語類》中所記載朱熹的讀《書》法來判斷朱熹對《尚書》是較為不注重的。⁵²筆者對此論點是有不同的看法。首先，我們不能以朱熹處理經書的順序，來判斷朱熹對經書的注重，如朱熹

⁴⁸ 張建民：《宋代〈尚書〉學研究》，林慶彰編《中國學術思想輯刊》（新北：花木蘭文化出版社，2015年）。

⁴⁹ 張建民：《宋代〈尚書〉學研究》，頁 222-230。

⁵⁰ 許育龍：《蔡沈〈書集傳〉經典化的歷程——宋末至明初的觀察》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2018年）。案：此著作本為許育龍於 2012 年國立臺灣大學所撰寫之博士論文，經修訂後於 2018 年由萬卷樓圖書股份有限公司出版。

⁵¹ 許育龍：《蔡沈〈書集傳〉經典化的歷程——宋末至明初的觀察》，頁 11-88。

⁵² 許育龍：《蔡沈〈書集傳〉經典化的歷程——宋末至明初的觀察》，頁 20。

不注重《尚書》，在處理《尚書》及命弟子注解這一事件上，就不會那麼謹慎了。再者，《朱子語類》中所記載之讀《書》法，從時間上很難判斷是否為朱熹對《尚書》的最終定論。從性質上來說，閱讀《尚書》與注解《尚書》，是不同的事。因此，不宜以此來論斷朱熹不注重《尚書》。但值得注意的是，許育龍在這一章中對朱熹的部分著作時間，進行考定及推測，從價值而言，是非常可取的。最後，此書將蔡沈《書集傳》與朱熹《晦庵先生朱文公文集》進行釋文的異同比對，並以列表的形式編排，具有一定的學術參考價值。與此研究有著相同性質的，還有張楠的《〈書集傳〉詮釋話語權研究》⁵³，該研究從《書集傳》的撰寫背景，到其經典化的過程，皆有深入之探討。除此之外，該研究的特色，在於使用了詮釋學、文字學及訓詁學的角度。然而，張氏所使用的詮釋學理論，僅是以法國哲學家米歇爾·福柯（Michel Foucault）之著作《話語的秩序》之譯本中的理論對《書集傳》進行分析。筆者認為以上研究方法會造成三個問題，一是引用譯本中的理論而非原典，有可能無法回歸到原作者的本意，甚至會造成理論上的不精準；二是張氏的詮釋學理論僅用《話語的秩序》一本，從理論基礎上獨宗一家之言，於研究上是弊多於利的；三是《話語的秩序》是西方理論著作，然而以該理論套用在中國經典上，是非常危險的。如文中以「創造更新權」來論述蔡沈發明「二帝三王之心（該研究作二帝三王聖賢之心）」⁵⁴，張氏僅僅提到蔡沈創造更新了聖賢的形象，卻忽略了《書集傳》背後的理學背景，這使得該研究於西方理論上之呈現，不能完全符合《書集傳》的書寫情況。

吳雯雯的《南宋朱子學派〈尚書〉研究》⁵⁵主要探討南宋時期朱子學派的《尚書》學著作。在這一部著作的第三章「蔡沈《尚書》學研究」中，作者主要針對蔡沈的解經特色、今古文之辨及《書序辨說》分析。⁵⁶從篇幅而言，此著作針對《書集傳》外圍及內部作簡潔的分析及論述。然而作者的側重之處，並不集中在蔡沈《書集傳》上，而是以朱子學派《尚書》學進行概述性的研究，並且從中探討朱子學派的《尚書》學特色。

⁵³ 張楠：《〈書集傳〉詮釋話語權研究》（揚州：揚州大學碩士論文，2018年）。

⁵⁴ 張楠：《〈書集傳〉詮釋話語權研究》，頁32。

⁵⁵ 吳雯雯：《南宋朱子學派〈尚書〉學研究》，（彰化：彰化師範大學博士論文，2018年）。

⁵⁶ 吳雯雯：《南宋朱子學派〈尚書〉學研究》，頁127-171。

其他有關蔡沈的著作，還有唐翠芳的〈《書經集傳》之訓詁內容〉⁵⁷、劉景的《蔡沈〈書集傳〉訓詁研究》⁵⁸、胡繼明的〈論蔡沈《書經集傳》的訓詁學價值〉⁵⁹及〈論蔡沈《書經集傳》的訓詁成就與不足〉⁶⁰，主要針對《書集傳》中的訓詁相關主題進行研究，研究面向較偏向語言學領域。

另外，蔡沈撰寫《書集傳》前，著有《洪範皇極內篇》，是為蔡氏父子範數之作。今人的相關研究成果有庾永〈蔡沈易學中的辨證法思想〉⁶¹、王治偉及李彩鳳的〈蔡沈論氣〉⁶²、劉余高暢《蔡沈哲學研究》⁶³及白發紅《轉道成儒，由〈易〉而〈範〉——蔡元定、蔡沈易學思想研究》⁶⁴。庾永的研究，旨在用西方辨證法來探討《洪範皇極內篇》中的宇宙論。在該部研究中，作者使用了馬克思及黑格爾的辨證法來論證蔡沈的理論。然而以此方法作為研究中國思想的基礎，難免會落於主觀。如作者在研究後半段，多以馬克思主義來批評蔡沈之思想。王治偉及李彩鳳的研究，則以蔡沈《洪範皇極內篇》來論述蔡沈主「氣」，該研究以《洪範皇極內篇》中對於「氣」的解釋，來探討蔡沈對「氣」的理解以及該理論的現實意義。劉余高暢《蔡沈哲學研究》，主要以《洪範皇極內篇》及《書集傳》為參考對象，並由這兩部著作探討蔡沈之哲學思想。然而該部研究直接將《洪範皇極內篇》及《書集傳》的思想合併來談，卻忽略了兩者思想基礎的區別。⁶⁵最後，白發紅的研究主要從蔡氏一族（以蔡元定及蔡沈為首）來探討蔡氏一家的《易》學思想，該部研究對蔡沈《洪範皇極內篇》進行了較仔細的文本研究，是為研究蔡沈〈洪範〉學的一大材料。

⁵⁷ 唐翠芳：〈《書經集傳》之訓詁內容〉，《安徽文學》2009年第4期。

⁵⁸ 劉景：《蔡沈〈書集傳〉訓詁研究》（揚州：揚州大學碩士論文，2011年）。

⁵⁹ 胡繼明：〈論蔡沈《書經集傳》的訓詁學價值〉，《西南大學學報》2012年第6期。

⁶⁰ 胡繼明：〈論蔡沈《書經集傳》的訓詁成就與不足〉，《青海師範大學學報》2014年第4期。

⁶¹ 庾永：〈蔡沈易學中的辨證法思想〉，《蘭州學刊》2014年第9期。

⁶² 王治偉、李彩鳳：〈蔡沈論氣〉，《無錫商業職業技術學院學報》2016年第4期。

⁶³ 劉余高暢：《蔡沈哲學研究》，（湘潭：湘潭大學碩士論文，2017年）。

⁶⁴ 白發紅：《轉道成儒，由〈易〉而〈範〉——蔡元定、蔡沈易學思想研究》，（濟南：山東大學碩士學位論文，2018年）。

⁶⁵ 作者雖有說明《洪範皇極內篇》為家學，《書集傳》為師承，然而兩者的書寫目標不同，《洪範皇極內篇》為蔡沈闡述家學（圖書《易》學）之作，《書集傳》則是為闡發朱熹理學中「二帝三王之心」之政治思想。

二、朱熹《尚書》學相關研究

在進行蔡沈《書集傳》相關的研究時，朱熹的思想及《尚書》學亦是無法忽略的一環。從注經原則到思想理論，蔡沈都對朱熹有所繼承。這也就是為何在前人研究中，蔡沈的《書集傳》會被納入朱子學研究的領域中。早期有錢穆的《朱子新學案》對朱熹的《尚書》學研究⁶⁶，其主要針對朱熹《尚書》學觀及朱熹命蔡沈撰寫《書集傳》一事分析。再者亦有程元敏《書序通考》對朱熹命弟子及蔡沈撰寫《書集傳》著作一事⁶⁷，以及蔡方鹿的《朱熹經學與中國經學》⁶⁸分析朱熹的《尚書》學的討論，其中蔡方鹿在書中點出朱熹的《尚書》學觀，在義理方面主要是「求聖人之心」以及推重〈大禹謨〉。

許華峰的《董鼎〈書傳輯錄纂注〉研究》⁶⁹中，第二章特別針對朱熹及蔡沈的《尚書》學異同進行了分析。在這一章節中，作者先是針對《晦庵先生朱文公文集》的《尚書》相關雜著進行考據，並探討相關雜著的寫定時間。⁷⁰又以《晦庵先生朱文公文集》中的雜著及書信與蔡沈《書集傳》對比，從中分析朱熹的說法演變及其與蔡沈《書集傳》的異同。⁷¹針對《書集傳》〈洪範〉的五段引文，許華峰引《書傳輯錄纂注》推測蔡沈在〈洪範〉中可能受到家學的影響。⁷²這對本研究來說，是一項可以延伸的議題。作者在這一部著作的最後部分，為《書集傳》的撰寫經過、成書時間及後續軼事編年⁷³，這一簡表可說是具有一定的學術價值。

⁶⁶ 錢穆：《朱子新學案》，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998年）14冊，頁91-105。

⁶⁷ 程元敏：《書序通考》（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁238-247。

⁶⁸ 蔡方鹿：《朱熹經學與中國經學》（北京：人民出版社，2004年），頁380-413。

⁶⁹ 許華峰：《董鼎〈書傳輯錄纂注〉研究》，林慶彰編：《中國學術思想研究輯刊》（新北：花木蘭文化出版社，2010年）9編第11冊。案：此著作本為許華峰於2000年國立中央大學所撰寫之博士論文，經修訂後，收錄於林慶彰所編的《中國學術思想輯刊》，於2010年出版。

⁷⁰ 許華峰：《董鼎〈書傳輯錄纂注〉研究》，頁44-59。

⁷¹ 許華峰：《董鼎〈書傳輯錄纂注〉研究》，頁59-90。

⁷² 許華峰：《董鼎〈書傳輯錄纂注〉研究》，頁90。

⁷³ 許華峰：《董鼎〈書傳輯錄纂注〉研究》，頁231-232。

陳良中《朱子〈尚書〉學研究》⁷⁴為朱子《尚書》學之綜合性研究。在這一部著作中，作者先從宋代學風與宋代《尚書》學切入，並且延伸到朱熹與弟子的《尚書》相關討論。在第五章「朱子與蔡沈《書集傳》」中，作者主要討論了朱熹與蔡氏家族、《洪範皇極內篇》思想及朱子蔡沈《尚書》學異同三個面向⁷⁵，在朱熹與蔡氏家族這一環節中，作者從歷史的角度說明了蔡氏家族的各個思想。再者，此書的第六章，作者討論了朱熹「求二帝三王之心」的《尚書》學觀，並結合朱熹「十六字心傳」及「皇極」⁷⁶的理論來談。可惜的是此書主要以宏觀的角度來分析朱熹的《尚書》學全貌，因此這一部分的論述並沒有太深入。

余英時《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》⁷⁷為研究朱熹歷史以及政治思想的一部著作。其特別之處在於不同於過去針對朱熹的內部思想論述，而是以史學的方法來研究朱熹的思想構成。雖然這一部著作以朱熹為主軸，卻以宏觀的角度去觀看整個宋代大背景下的士大夫思想，並從中探討朱熹的思想如何在此大背景下形塑而成。作者很明確地將「道統」及「道學」作出意義上的區別。⁷⁸還針對北宋以降的理學家「內聖」及「外王」的觀念，進行細部的分析，深入探討身兼士大夫的宋代理學家精神上「內聖」及「外王」的緊張關係。⁷⁹朱熹「皇極」理論的形成，也進行了考據，認為朱熹「皇極」理論乃是針對王淮及宋高宗以「安靜」來解釋「皇極」而發⁸⁰，具有非常濃厚的政治精神。

⁷⁴ 陳良中：《朱子〈尚書〉學研究》（北京：人民出版社，2013年）。案：此書本為陳良中於2007年華東師範大學所撰寫之博士論文，經過修訂後，由人民出版社於2013年出版。

⁷⁵ 陳良中：《朱子〈尚書〉學研究》，頁193-227。

⁷⁶ 陳良中：《朱子〈尚書〉學研究》，242-248。

⁷⁷ 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，2011年）。

⁷⁸ 「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『聖君賢相』即已將『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，內聖與外王已分裂為二，歷史進入另一階段，這便是孔子開創『道學』的時代了。」參見余英時《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化研究》，頁15。

⁷⁹ 余英時《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化研究》，頁408-409。

⁸⁰ 余英時《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化研究》，頁810-811。

姜龍翔的《朱子〈詩〉、〈書〉學義理思想研究》⁸¹一書中，《尚書》方面主要針對《晦庵朱文公文集》中朱熹所撰寫的《尚書》相關文章以及《朱子語類》的記載，為研究對象。此書第六章，作者先考察朱熹所引之前人文獻，以凸顯朱熹《尚書》注解參考諸儒之說的豐富性。⁸²在論述朱熹的文獻參考對象之後，姜龍翔開始以朱熹晚年從事《尚書》學研究作為切入點，並且論述朱熹晚年未注《尚書》的原因。最後作者對朱熹的疑《書》及《尚書》思想加以論述及探討。其中在朱熹的《尚書》義理思想這一主題上，姜龍翔針對「聖人心傳」及〈洪範〉「皇極」，進行了相當深入的論述。在「聖人心傳」上，姜龍翔針對陳良中「朱熹十六字心傳承自二程」的說法，提出反對意見，並且指出陳良中的推論存在一定的問題。⁸³在針對「〈洪範〉皇極」的議題上，姜龍翔主要以朱熹〈皇極辨〉作為研究對象，指出：

朱子認為「皇極」之義是君主需建立自身道德形象，成為人民崇仰效法的標準。此標準固然是大中之道，但大中之道只是君主正心修身後所帶出的結果，並非一開始便有一大中之道供君主直接依循。⁸⁴

姜龍翔認為朱熹所提之「至極標準」與傳統注疏以來的「大中之道」並無衝突，而是兼容的關係。然而針對〈皇極辨〉思想的形成因素，姜龍翔只是站在余英時的基礎上論述，卻忽略了《朱子語類》中朱熹對於蘇軾及曾鞏解〈洪範〉的沿用，很容易讓人理解朱熹解「皇極」背後，只存在政治因素。

三、朱熹「人心道心」之研究

相較於蔡沈《書集傳》「十六字心傳」，過去學者多是傾向朱熹「人心道心」的研究。《書集傳》中「二帝三王之心」，是以朱熹對「人心道心」的論述作為基礎。朱熹在注解《尚書》以前，就已經將〈大禹謨〉「十六字心傳」中之「人心道心」抽出，單獨論述，形成一套理論體系，並且受到當代學者的關注。

⁸¹ 姜龍翔：《朱子〈詩〉、〈書〉學義理思想研究》，林慶彰編：《中國學術思想研究輯刊》（新北：花木蘭文化出版社，2015年）第20編第11-13冊。案：此書本為姜龍翔2011年所撰寫之博士論文，經過修訂後，收錄於林慶彰主編的《中國學術思想研究輯刊》，並於2015年出版。

⁸² 姜龍翔：《朱子〈詩〉、〈書〉學義理思想研究》，頁465-502。

⁸³ 姜龍翔：《朱子〈詩〉、〈書〉學義理思想研究》，頁561-562。

⁸⁴ 姜龍翔：《朱子〈詩〉、〈書〉學義理思想研究》，頁581。

早年對朱熹「人心道心」思想有所關注的學者，以唐君毅之研究較為重要。唐君毅《中國哲學原論：原性篇》中一章〈人心道心之開合〉⁸⁵，對朱熹「人心道心」之思想進行深刻之論述。在該研究中，唐氏認為朱熹於「人心道心」之理論，並非只存在人心及道心二者，人心之外，存在著私欲。筆者認為，此為朱熹繼承前儒「人心道心」思想中的突破點。對此，梁世惠《宋明人論危微精一執中十六字及其證偽》⁸⁶謂「人心道心」的論述，最早亦可回溯至唐君毅的說法。

除唐君毅以外，錢穆、牟宗三及勞思光亦曾對朱熹的「心」進行論述，相較於朱熹「人心道心」思想的研究，三人較側重於朱熹的「心」的理氣歸屬問題。如錢穆《朱子新學案》⁸⁷、牟宗三《心體與性體》⁸⁸及勞思光《中國哲學史》⁸⁹皆認為朱熹的「心」屬氣。陳來於《朱熹哲學研究》⁹⁰中則認為朱熹「心」具眾理。對此，李明輝〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉⁹¹對以上四人之理論進行統整及論述，認為朱熹的「心」屬氣，但與理又有所關聯，故認為將朱熹的「心」釋為「實踐主體」較為貼切。

92

林月惠的〈朱子與羅整菴的「人心道心」說〉⁹³，旨在分析朱熹及羅整菴的「人心道心」之說，其中亦探討羅整菴對朱熹「人心道心」的理解。林氏提到朱熹的「道心」，並非羅整菴所理解之「未發之心」，而是據朱熹〈中庸章句序〉之語，論定朱熹的「道心」為「已發之心」。⁹⁴

⁸⁵ 唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》（北京：九州出版社，2016年），頁326-336。

⁸⁶ 梁世惠：《宋明人論危微精一執中十六字及其證偽》，（臺北：臺灣大學碩士論文，1989年），頁21。

⁸⁷ 錢穆：《朱子新學案》，《錢賓四全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998年），第12冊，頁96。

⁸⁸ 牟宗三：《心體與性體（三）》，《牟宗三全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），第7冊，頁197。

⁸⁹ 勞思光：《新編中國哲學史》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年）第三冊上，頁227-231。

⁹⁰ 陳來：《朱熹哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000年），頁221-225。

⁹¹ 李明輝：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》（臺北：臺大出版中心，2009年），頁75-110。

⁹² 李明輝：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》，頁97。

⁹³ 林月惠：〈朱子與羅整菴的「人心道心」說〉，蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》，頁111-156。

⁹⁴ 林月惠：〈朱子與羅整菴的「人心道心」說〉，頁126。

謝曉東《朱子道心人心思想探微》⁹⁵曾對朱熹不同時期關於「人心道心」的論述進行研究，發現朱熹早年將「人心」釋為「人欲」之時，是將「人欲」解為具有負面意義的詞彙，而此觀念是依附於二程將「人心」解作「私欲」的理論之下，仍無自身的見解。⁹⁶文中亦提到朱熹自身「人心道心」之說完成於淳熙年間，並在晚年有所超越及突破。⁹⁷除了該研究以外，謝曉東與楊妍亦共同撰寫〈朱子哲學中道心人心論與天理人欲論之內在邏輯關係探析〉⁹⁸，該研究主要比較朱熹「人心道心」及「天理人欲」兩套理論，並且探討這兩套理論的關係。其中提到朱熹以人心通孔的角度論述「人心道心」之說，並提出「天理人欲」乃是由「心」所分化而來。⁹⁹

楊祖漢〈「以自然的辯證來詮釋朱子學」的進一步討論〉¹⁰⁰，以康德哲學中之「自然的辯證」來研究朱熹的「人心道心說」。該研究中，作者引用了康德哲學著作《第一批判》、《道德形上學的基本原則》等作為研究理論上的輔助。作者撰寫該篇論文之意圖，亦在於從朱熹「人心道心說」之理論，來探討自然之辯證的現象，其中還涉及了有關康德「惡」之論述。然而楊氏較側重於哲學研究，文中「人心道心」的分析，相較於經學研究者對朱熹「人心道心說」的研究，較偏向中國思想與西方哲學的對話。

廉天嬌與張馨元的〈朱熹「人心道心」思想的哲學詮釋〉¹⁰¹對朱熹「人心道心」之說進行研究，然該研究僅是圍繞在朱熹對人心及道心的定義，以及朱熹在該理論提出之目的簡單的論述，並無明顯創見。與此類似的研究，還有成中英的〈朱熹論「人心」與「道心」——從心的主體化與主宰性到道德心的實踐〉¹⁰²，以朱熹的「人心道心」的理論來解釋朱熹的性情論及理氣論之產生。

⁹⁵ 謝曉東：《朱子道心人心思想探微》（西安：陝西師範大學碩士論文，2003年）。

⁹⁶ 謝曉東：《朱子道心人心思想探微》，頁6。

⁹⁷ 謝曉東：《朱子道心人心思想探微》，頁6-13。

⁹⁸ 謝曉東、楊妍：〈朱子哲學中道心人心論與天理人欲論之內在邏輯關係探析〉，《江蘇社會科學》2007年第2期。

⁹⁹ 謝曉東、楊妍：〈朱子哲學中道心人心論與天理人欲論之內在邏輯關係探析〉，頁35。

¹⁰⁰ 楊祖漢：〈「以自然的辯證來詮釋朱子學」的進一步討論〉，《當代儒學研究》2012年12月第13期。

¹⁰¹ 廉天嬌、張馨元：〈朱熹「人心道心」思想的哲學詮釋〉，《山西青年》2017年第18期。

¹⁰² 成中英：〈朱熹論「人心」與「道心」——從心的主體化與主宰性到道德心的實踐〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》2017年第6期。

劉暢及蔡方鹿〈道心與人心——從認識論視域看朱熹「十六字心傳」〉¹⁰³以認識論的角度來論述朱熹所重視之「十六字心傳」。在該文中，作者從「道心」及「人心」，以至於「一心」，進行了深入的論述，並提出判別「人心」及「道心」的問題是為了解朱熹道統思想、德性及政治理論的前提。¹⁰⁴筆者認為，該研究所帶來的啟發，是非常重要的。欲了解朱熹晚年的理論，皆須從朱熹所關注之「十六字心傳」進行分析。與該篇論文擁有相同性質的，還有鈕則圳的〈朱子「道心人心說」新探——與孟子「人禽之辨」比較〉¹⁰⁵，該研究主要從朱熹理氣論的角度對「人心道心」以及孟子「人禽之辨」進行論述，並且從中作出比較。¹⁰⁶

趙玫《「心法」即「心學」——朱子「心學」研究》¹⁰⁷對朱子早年至晚年之心性論進行分析。在該研究中，作者拋開「理學」及「心學」之門戶之見，並且以朱熹相關文獻（《朱子語類》、《晦庵文集》中之書信及文章）作為參考材料，對朱熹理論中的「心」進入細部探討。從研究性質論之，該研究旨在探討朱熹哲學思想的內部環節（內聖），於外王領域之研究皆無涉及。從研究貢獻而言，該篇研究對於理解朱熹心性論之內部結構，是具有一定之幫助及啟發。

¹⁰³ 劉暢、蔡方鹿：〈道心與人心——從認識論視域看朱熹「十六字心傳」〉，《社會科學戰線》2020年第6期。

¹⁰⁴ 劉暢、蔡方鹿：〈道心與人心——從認識論視域看朱熹「十六字心傳」〉，頁18。

¹⁰⁵ 鈕則圳：〈朱子「道心人心說」新探——與孟子「人禽之辨」比較〉，《商丘師範學院學報》2019年第1期。

¹⁰⁶ 鈕則圳：〈朱子「道心人心說」新探——與孟子「人禽之辨」比較〉，頁26-31

¹⁰⁷ 趙玫：《「心法」即「心學」——朱子「心學」研究》，（濟南：山東大學碩士論文，2020年）。

第四節 研究方法

本研究以蔡沈《書集傳》「二帝三王之心」為主題，因此所涉及的領域涵蓋了經學文獻、思想以及訓詁等面向，這三個面向必須一律注重，不能有所偏頗，以避免產生失焦的情況。

壹、文本分析法

本研究主要以蔡沈《書集傳》為對象，因此對於文本必然要有合宜的理解。蔡沈《書集傳》作為宋代《尚書》學的一大著作，乃結合了宋代理學以及宋代經學的特徵。相較於漢唐以來《尚書孔傳》及《尚書正義》的注解，蔡沈採取了更為簡潔的方式。在注解《尚書》時，蔡沈所注重的核心價值為「二帝三王之心」，是以此概念為基礎而注解的。因此針對此概念，筆者有必要根據《書集傳》的注解深入分析，以探討蔡沈的注經原則。因此，採「文本分析法」，乃是仔細考察蔡沈《書集傳》一書的注文以及朱熹的《尚書》學相關文獻。

貳、歷史研究法

要理解蔡沈的學術思想及《書集傳》的形成，對於宋代的思想演進及宋代《尚書》學史，是不能忽略的。本研究將同步進行宋代思想史、宋代政治思想史及宋代《尚書》學史的研究，以證明在三者的推進下，構成《書集傳》的成書因素。從《書集傳》的經文注解中，可發現內文所闡發的經學思想，已經存在一定程度的成熟性，而《書集傳》本身即象徵了經學及理學的結合，其中必然存在北宋以來的理學思想、政治學思想及《尚書》學的發展因素。因此，「歷史研究法」主要針對蔡沈以及《書集傳》以前的歷史時間線，深入研究，並且從中探討蔡沈《書集傳》內部思想在當時背景下的構成因素。

參、考據文獻引用出處

針對經學文獻這一個面向，除了以「文本分析法」深入分析《書集傳》本身的內文及成書背景以外，更重要的是釐清此文獻在注解時所引用的前人資料以及作者取用的原則。蔡沈所撰寫的《書集傳》，除了沿用《尚書孔傳》及《尚書正義》這兩個傳

統注疏以外，更是參照了北宋經學家對《尚書》的注解，如王安石、蘇軾、二程（程頤與程顥）、曾鞏、林之奇、呂祖謙以及朱熹等。在研究蔡沈《書集傳》的文獻出處時，會面臨一項問題：蔡沈在注解《尚書》時，僅在部分注解提出「某氏曰」或者某書。在《書集傳》序文中，蔡沈提到「凡引用師說，不復識別」，因此在研究此著作時，文獻考據的必要性，是爲了探討《書集傳》引用文獻的背後，所帶來的作者引用取向及注經原則。

肆、系統研究法

所謂的系統研究法，指的是以系統論述的方式，建立思想架構。蔡沈《書集傳》雖在序文中提及「精一執中」、「建中」及「建極」這三個帝王心法的概念，然而只針對這三個心法概念作出分析，將得出片面的結果，因此序中所提到的德、仁、誠、敬，亦是不能忽略的線索。蔡沈明確地提到此書的撰寫目的，在於求得「二帝三王之心」，因此理論上來說，《書集傳》的各個篇章存在蔡沈道統思想的架構。對此，筆者將從《書集傳》的所有篇章進行研究，以探討出蔡沈《書集傳》中「二帝三王之心」的傳承模式及思想系統架構。

第五節 章節概述

本論文主要分爲六個部分：

第一章爲緒論，提出研究動機以及研究目的，並搜羅分析前人之研究成果，然後提出相應的研究方法及步驟。

第二章爲宋代《尚書》學中「心法」概念的形成。根據劉起鈞的說法，宋代《尚書》學的特色在於宣揚「道統」及鼓吹「心法」，對此筆者發現宋代《尚書》學對於「心法」的提倡，緣於儒佛會通的現象，又佛教所提倡之「心法」間接影響後來儒者對於心性理論之建構。再者，佛教對《中庸》的關注，也間接影響了宋代知識分子對《中庸》的重視。因此本章以宋代的佛教思想背景之考察爲首要，並從中探討儒學與佛教的交涉。本文亦會探討《中庸》文本在宋代地位的變化現象。最後，從宋代《尚書》注解中，探討《中庸》思想在宋代《尚書》學的運用。

第三章爲朱熹與蔡沈的《尚書》觀與注經原則。從這一章開始，將進入朱熹及蔡沈的《尚書》學著作的探討，並以此爲主軸。此章的目的在於探討朱熹與蔡沈的《尚書》觀，並從中探討蔡沈撰寫《書集傳》時，如何沿用朱熹的原則以及如何在朱熹的原則下，進行思想上的創新。蔡沈身爲朱熹所指定的《尚書》注解者，《書集傳》的撰寫，與朱熹必然脫離不了關係。因此本章會從朱熹《尚書》學及蔡沈《書集傳》所引用的文獻取向及注經原則，進行分析，並且比較二者在文獻引用及注經上的原則。

第四章爲探討《書集傳》「二帝三王之心」的建構與系統化。在此章中，將針對蔡沈《書集傳》序文所提到的「精一執中」、「建中」及「建極」，進行文本的分析及探討。首先，分析《大禹謨》中的「十六字心傳」，並且延伸至《仲虺之誥》中的「建中（立大中之道）」以及《洪範》中的「皇極（人君至極標準）」。除了以這三篇作爲主要研究對象以外，《書集傳》中的各個篇章亦是不能忽略的一環，故會立一節對《書集傳》各篇涉及「二帝三王之心」思想進行分析。最後，將綜合前面四節的研究，進行綜合性的討論，並且建立《書集傳》「二帝三王之心」的理論架構。

第五章爲探討《書集傳》「二帝三王之心」的理學思想運用及政治連接。《書集傳》除了以《大禹謨》「十六字心傳」、《仲虺之誥》「建中」與《洪範》「建極」爲聖人

心法建構的三大原則，其中亦涉及了朱熹理學的理論。在《書集傳》聖人心法背後，還涉及了「敬」與「誠」的思想，是為朱熹《尚書》學上非常重要之概念，亦是建構聖人心法的關鍵。在探討《書集傳》中「敬」與「誠」的思想以外，本文還會將朱、蔡《尚書》學中的心法理論與當時的政治連接，來論證聖人心法提出的原因，以及該心法提出背後的憂患思想。

最後一章為結論，從第一章所帶出的思考問題，以及第二至第五章的研究主題，進行綜合性論述。在論述過程中，將結合所有討論，進行最後的總結。





第二章 宋代《尚書》學中「心法」概念形成因素

蔡沈《書集傳》以「二帝三王之心」作為注解《尚書》的核心，亦是貫串其《尚書》思想的重要概念。所謂「二帝三王之心」乃是以〈大禹謨〉中的「人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中」作為基礎。劉起鈞《尚書學史》中提到：「宣揚『道統』，鼓吹『心法』，提高《尚書》的思想性，以之作為『道學』（理學）的出發點，建立其『理學』這一新儒學。這是宋學對《尚書》學的極巨大發展。」¹從劉起鈞的觀點中可以得出幾個關鍵線索：其一、宋代重視「道統」、「心法」及《尚書》的關聯性。這兩個概念的提出及宣揚，有別於前人對《尚書》的詮釋多傾向於外王範疇。其二，「心法」與「道統」的提出，與宋代儒學（理學）史的發展有著非常密切的關係。其三，宋代儒學的發展同時也影響了兩個概念的演變。其四，宋代《尚書》學與理學的發展是交互影響的。

在宋代儒學的發展中，「心法」與「道統」時常被提出，兩者有著密不可分的關係，卻又具有不同的意義，因此欲理解宋代《尚書》學中「心法」概念的 formed 因素，就必須從宋代儒學的發展這一外圍課題切入研究。有關宋代儒學的發展史，學界所公認的其中一大要素就是儒佛之會通。佛學中所主張的「明心見性」成為當時社會思潮主要探討的課題，也進入到皇帝與士大夫的思想領域中，直到南宋，此一現象也延續下來，並且成為當代人們的共識。

再者，〈中庸〉地位的提升亦可以說是儒家「心法」概念確立的一大要素。〈中庸〉原為《禮記》中的一個篇章，但在宋代時期，這一篇文章受到了儒者或經學家的注重。宋代儒者對〈中庸〉的推崇，在於〈中庸〉天命論、心性論及道體的思想，這些理論的提出，奠定了「中庸」在儒家的「心法」基礎。

正因對於〈中庸〉的重視，使得當時部分的儒者在解經時，以〈中庸〉作為依據。在宋代以前《尚書》學，以〈中庸〉作為解經素材，雖已存在於《尚書孔傳》及《尚書正義》，例如針對〈大禹謨〉「允執厥中」以及〈洪範〉「皇極」，然而將〈中庸〉於《尚書》上的發揮，當屬宋代《尚書》學。〈中庸〉思想的植入，使得宋代《尚書》學大大彌補

¹ 劉起鈞：《尚書學史》，頁 224。

了前儒所缺乏之「內聖」思想，甚至結合了唐代韓愈〈原道〉，以〈大禹謨〉之十六字為依據，構成了儒者所推崇之「十六字心傳」。

第一節 佛學思想的影響

「心法」這一概念始於佛教思想，並非儒家所獨有。在宋儒的知識圈中，宇宙論及心性論最受關注，亦是宋學中發展得最蓬勃的學術課題。其中心性論的提出在宋代更是達到了巔峰。宋儒將「心法」與《尚書》〈大禹謨〉「十六字心傳」相關聯，始於程頤，並且完善於朱子學派。據曾春海研究，朱熹於「人心道心」的闡發，與佛教中《大乘起信論》頗為類似，故提出了以下的懷疑：

朱子所倡導的十六字心傳，其概念當取自禪門「以心傳心」之意，他以心傳為證的道統說不能說未觀摹禪宗的宗統說。他解說的道心、人心乃發於一心，且主張以道心來端正人心的講法，頗類似《大乘起信論》——心開真如門及心滅門的二門講法。道心的端正人心與真常門轉心滅門的說法，以及道心的虛靈不昧之作用與真如門，如來藏清淨心有近似處。朱子人心之危的說法也有釋氏緣慮心的類同處，及《起信論》心滅門之俗諦隨順凡俗迷情之影子。同時，朱子天地之性與氣質之性的疏亦有暗合於一心開二門的人性說。朱子也明顯的使用了「薰染」、「薰習」等佛家語。²

從目前所存朱熹的文獻中，確實沒有明確表明他的學說從佛門轉化而來，然而曾氏的懷疑，道出了朱熹的「心法」並非直承儒學一脈，從「人心道心」的區分，到「心法」的理論基礎，與《大乘起信論》之說近似。《大乘起信論》中，有「一心開二門」之說。「一心」指的是「眾生心」，牟宗三《佛性與般若》中說到：

大乘之所以為大乘，從法體方面說，即是「眾生心」。此心，依《起信論》的超越分解，即是一切眾生所本有之真常心，即荊溪所謂「唯真心」也。此為一真心即是大乘所以為大乘之法體。此一真心法「攝一切世間法出世間法」。³

² 曾春海：〈朱熹理學與佛學之交涉〉，《哲學與文化》1999年第9期，頁800。

³ 牟宗三：《佛性與般若》（臺北：臺灣學生書局，1977年），上冊，頁454。

《大乘起信論》中之「一心」，是具有超越意義，從定義上去理解，是以本體的形式呈現。從此「眾生心」開出二門，即「心真如門」及「心生滅門」。關於「心真如門」，《大乘起信論》說到：

心真如者，即是一法界大總相法門體，所謂：心性不生不滅。一切諸法，唯依妄念而有差別，若離心念，則無一切境界之相。是故一切法，從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞。唯是一心，故名真如。以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故；言真如者，亦無有相。謂言說之極，因言遣言，此真如體，無有可遣，以一切法悉皆真故。亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說、不可念故，名為真如。⁴

至於「心生滅門」，《大乘起信論》又說到：「心生滅者，依如來藏，故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。」⁵所謂的「開二門」，在牟宗三的定義中，認為從概念上是分開，卻不是相對的關係，就作用而言，是「二而一」的。⁶如按照牟宗三的說法，《大乘起信論》確實在一定程度上影響了後來儒者心法的建構，甚至到了朱熹，這一理論的影響仍然存在。在朱熹的「人心道心說」中，「人心」與「道心」的論述，是就心「已發」的狀態之中，人心與道心並非相對的作用，而是心在「已發」之時的作用，而在「已發」之前，早就存在「未發」之心。從體用論的論述過程來觀看，《大乘起信論》與朱熹確實會有一定程度的相似。

在經歷唐末五代的朝代更替後，民間與朝廷在漢唐儒家的理論當中，無法尋求安定，再加上中唐佛教的發展，雖有韓愈古文運動，但儒家理論的作用僅僅停留在政治制度上。甚至到了北宋，儒家的心性系統仍還沒達到完善的地步⁷，因此佛教在當時官

⁴ 馬鳴菩薩造，〔梁〕天竺三藏法師真諦譯：《大乘起信論》，《趙城金藏》（北京：北京圖書館出版社，2008年），第42冊，頁757-758。

⁵ 馬鳴菩薩造，〔梁〕天竺三藏法師真諦譯：《大乘起信論》，《趙城金藏》，第42冊，頁758。

⁶ 牟宗三認為：「一心雖開二門，然任一門皆可『各總攝一切法』。生滅門是流轉地總攝一切法。真如門是還滅地總攝一切法。但『還滅』是就生滅門所流轉地起現的儀器染髮而還滅之，因而總攝之，並不是另有一套法各為其總攝。『心真如』是就『心生滅』而如之，因而成為心真如。心真如即是心生滅底實相，並不是離開生滅法底空如性而別有一心真如也。分別說，有二門。就二門不相離而說其各總攝一切法，則是圓融地說。」詳細可參牟宗三：《佛性與般若》，上冊，頁455。

⁷ 宋代新儒學中的心性論，雖在北宋儒者之間已經開始提出，然要論及其系統性之完善，則是到了南宋時期。

方與民間都具有一定的影響力，而這一影響也觸及到了皇室及士大夫。⁸這也形成了宋代時期從上到政治，下到民間，皇室及士大夫都幾乎擁有佛學背景的特殊現象，而這一現象的存在，甚至延續到了南宋時期。

再者，《佛祖統紀》記載了一段非常重要的官方事件，即《宗鏡錄》之撰寫及問世：

吳越王俶請延壽禪師主永明寺。師日課一百八事，學者參問，以心為宗，以悟為則，日暮往別峯行道念佛，人聞山中天樂聲。吳越王感其專至，為作西方莊嚴殿以成其志。師以賢首、慈恩、天台三宗互有同異，館其徒之知法者，博閱義海，更相質難，師以心宗之衡以準平之；又集大乘經論六十部，兩土賢聖三百家之言，證成唯心之旨，為書百卷，名曰《宗鏡》，傳於世。⁹

《宗鏡錄》為五代宋初由吳越王請永明延壽禪師編輯而成的一部佛學著作，此著作的編寫是經過了官方的許可。其主旨在「以心為宗」，並且以之會通賢首（華嚴）、慈恩及天台等理論。吳越王俶的<序>文道出了此書的核心思想：

域中之教者三：正君臣、親父子、厚人倫。儒，吾之師也。寂兮寥兮，視聽無得，自微妙，升虛無，以止乎乘風馭景，君得之則善建不拔，人得之則延眎無窮。道，儒之師也。四諦十二因緣，三明八解脫，時習不忘，日修以得，一登果地，永達真常。釋，道之宗也。惟此三教，並自心修。《心鏡錄》者，智覺禪師所撰也，總乎百卷，包盡微言。¹⁰

⁸ 在皇室這一方面，余英時提到：「趙宋皇室可以說是以佛教世其家，歷代皇帝除真、徽二宗外多是佛教徒。」這一點可以從史料中看出。從制度上而言，自太祖建立宋朝以後，對佛教採取了正面的恢復以及相關的建設活動，而繼任的皇帝也推動了相關的佛教活動。對於佛教的推行，兩宋王朝幾乎都以一種理性的態度維護佛教的地位。根據《佛祖統紀》載，建隆元年（960）六月，宋太祖下詔留存未被毀壞的佛像。建隆二年（961）四月，出內帑至相國寺設千僧宴，進行祈雨活動。以及建隆五年（972），下詔禁止佛寺範圍的夜集活動。從宋太祖的行為來說，實則是維護了當時佛教的地位，這對佛教在宋代的發展而言，可說是具有非常大的推動意義。詳細可參考〔宋〕志磐撰，釋道法校注《佛祖統紀校注》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁1018。又余英時：《朱熹歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，頁67。

⁹ 〔宋〕志磐撰，釋道法校注《佛祖統紀校注》，頁1018-1019。

¹⁰ 〔宋〕釋延壽：《宗鏡錄》（上海：商務印書館，2002年），序，頁1。

序中吳越王提到了三教思想的核心，但整體而言，仍是注重佛教的理論。序文所提到「惟此三教，並自心修」，即反映出了三教合一的關鍵要素在於「修心」。在吳越王的觀念中，修心乃是三教合流的一大關鍵，而《宗鏡錄》的撰寫，正是以修心為出發，《宗鏡錄》載道：「云何惟立一心以為宗鏡？此一心法，理事圓備，為凡聖根本，作迷悟元由，諸門競入，眾德攸歸。」¹¹延壽禪師認為，「心法」為「凡聖根本」，只要掌握「心法」，即能成聖。由此可見，官方對於佛教的肯定，在於佛教「修心」理論的圓融性，通過此圓融之「心」，即可作為修習三教的入手處。

太平興國七年（982），宋太宗即位，官方延續了唐朝的制度，設置了「譯經院」。¹²隔年譯經工作首次完成後，宋太宗針對佛教作出了以下評論：

浮屠氏之教，有裨政治，而梁武捨身為寺家奴，布髮於地，令桑門踐之，此真大惑，朕甚不取也。先是，胡僧自西域齋貝多葉經至，朕因令以華語譯之，殆百餘卷。雖小道，亦有可觀，卿等試之。蓋存其教耳，非溺於釋氏者也。以西天竺中印土譯經三藏僧法護為明法大師。¹³

宋太宗雖以儒為主，但他認為佛教對於當時政治而言，是具有輔助意義的，譯經的目的在於佛門的理論「亦有可觀」。至於佛教的理論在宋太宗的觀點中，有何可觀之處？史料記載，在譯經工程結束後，趙普對宋太宗說道：「陛下以堯、舜之道治世，以如來之心¹⁴修心。」¹⁵宋太宗對於佛教的信奉，主要是在於佛教的修心理論，甚至與後來南宋孝宗的《原道論》中所說的：「以佛修心，以道養生，以儒治世。」¹⁶佛教的修心理論對宋代皇室的影響是非常明顯的。以上論點，證明了在宋代，佛教是受到肯定的，這也同時印證了佛教的發展在官方政治上是受到一定程度的鼓吹。

¹¹ [宋] 釋延壽：《宗鏡錄》，卷2，頁25。

¹² 譯經活動雖在宋太宗時期就已經出現，但仍是私人立場翻譯，而在宋代以官方的形式經行譯經活動，主要是從宋太宗設立的「譯經院」開始。

¹³ [宋] 錢若水修，范學輝校注：《太宗皇帝實錄》，卷26，《四部叢刊三編》海鹽張氏涉園藏宋館閣鈔本（臺北：臺灣商務印書館，1981年），頁14右。

¹⁴ 《經幄管見》、《續資治通鑑長編》、《佛祖統記》、《宋通鑑長編作紀事本末》作「如來之行」，《羅豫章集》作「浮屠之教」。

¹⁵ [宋] 志磐撰，釋道法校注：《佛祖統紀校注》，頁1033。

¹⁶ [宋] 志磐撰，釋道法校注：《佛祖統紀校注》，頁1140。

在士大夫方面，自魏晉南北朝佛教盛行開始，儒者就開始接觸佛教。直到宋代，儒佛的融合才愈發明顯。在宋代初期，新儒學（濂、洛、關、閩）被提出之前，士大夫的心性理論都是仰賴中唐以降的佛學理論。另外，由於皇帝自身的信仰影響，士大夫之間亦掀起了佛學的風氣。根據余英時的說法，宋代的士大夫之間甚至還流行「談禪」的風氣，而此類活動的目的在於心、性課題的探索及討論，並且在談禪的過程中建構自身的心、性理論¹⁷。士大夫不止「談禪」，甚至還「參禪」，而這種現象直到南宋仍是非常地盛行。《朱子語類》中就記載：「時呂正獻公作相，好佛，士大夫競往參禪，寺院中入室陞堂者皆滿。」¹⁸以上記載是朱熹晚年描述寧宗時期士大夫之參禪現象。可見佛教在宋代的影響力是非常大的。

士大夫參禪雖受到後來的儒者批判，然儒者之間亦避免不了接觸佛教。宋以前，儒學的主要核心，在於「經世濟民」，具有非常濃厚的「外王」思維，然而相較於道家及佛教主談心性工夫修養的教派，儒家的思想體系從整體上而言，不免偏向外王形式，而心性層面則鮮少提及。因此為彌補儒學自身在「內聖」的不足，當時以儒學為信仰的知識分子，不得不從中汲取佛教的理論，來建立屬於儒學的心性論，而宋儒「心法」的鑽研及思維，正是在這些知識分子的崇佛趨勢下，開始產生。直到南宋時期的朱熹，亦曾有不少接觸佛學人士的記錄。

以朱熹為例，《朱子語類》中，記載了不少朱熹對佛教的批判。¹⁹然依現代學者之研究成果，可得知朱熹生平中與佛教人士接觸甚多，甚至於年輕時好禪學，故其思想的闡發，多借鑒於佛教的理論，是不可否認的事實。《朱子語類》載：

某年十五六時，亦嘗留心於此。一日在病翁所會一僧，與之語。其僧只相應和了說，也不說是不是；卻與劉說，某也理會得箇昭昭靈靈底禪。劉後說與某，某遂疑此僧更有要妙處在，遂去扣問他，見他說得也煞好。及去赴試時，使用他意思去胡說。是時文字不似而今細密，由人粗說，試官為某說動了，遂得舉。

時年十九。後赴同安任，時年二十四五矣，始見李先生。與他說，李先生只說

¹⁷ 余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，頁 67-74。

¹⁸ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 107，頁 2664，沈澗戊午（1198）以後所聞。

¹⁹ 現今朱熹與佛學關係之相關研究，有陳榮捷《朱子新探索》、曾春海〈朱熹理學與佛學之交涉〉及荒木見悟《佛教與儒教》。其中陳榮捷的《朱子新探案》，對《晦庵文集》及《朱子語類》中所提及朱子相關佛學事蹟及言論，一一作出詳盡地考察。

不是。某卻倒疑李生理會此未得，再三質問。李先生為人簡重，卻是不甚會說，只教看聖賢言語。某遂將那禪來權倚閣起。意中道，禪亦自在，且將聖人書來讀。讀來讀去，一日復一日，覺得聖賢言語漸漸有味。卻回頭看釋氏之說，漸漸破綻，罅漏百出！²⁰

根據束景南《朱子年譜長編》的考證，朱熹是於紹興十四年（1144）開始接觸禪學，而文中所提到之僧人，即是宗杲禪師的弟子道謙禪師，而其中的引薦人，正是朱熹之師劉子翬。²¹自此以後，朱熹開始喜好禪學，並與道謙禪師及大慧宗杲本人多次頻密接觸，甚至到了十九歲，朱熹赴臨安參加省試，試題中引用道謙的說法，因而中舉。在中舉後，朱熹對禪學的追求仍繼續保持。據束景南的考證，朱熹早年接觸的禪學人士，除大慧宗杲、道謙禪師以外，還有道謙的師兄宗元禪師²²，此三人為朱熹早年最常問禪的對象，而其思想也由此受到影響。²³

至於這些佛教人士在思想層面是如何影響朱熹呢？我們得理解佛教思想是如何影響宋代儒者。這一主題在學術界中一直備受討論，本文以荒木見悟《佛教與儒教》的理論為例。荒木見悟以「本來性」及「現實性」來貫串佛教禪宗與宋明儒學的交互關係。關於「本來性」及「現實性」，荒木見悟是如此定義：

在我看來，從「本來成佛」、「本來聖人」等種種不同的稱謂來看，或許可以稱為「本來性」吧。儒佛兩教內部各個宗派、學派彼此雖然對立，但同樣都是根植於人心，同為世界的根柢，與「本來之物」顯現的樣式、理解方法、反省態度息息相關，雖然彼此對於空觀與天命說、幻妄觀與天運循環說、世間與出世間等等，對人我的世界觀、人性觀的範疇涵藏著重大的差異，但對於「個人-世界」存在的本質此一問題的認識，彼此之間卻沒有太大出入。然而「本來之物」本即為原來具有之物，不論何時何地都如如實在，但由於「本來」之故，不免時時有為「現實的」因素影響而有隱蔽不彰之虞。嚴格深入探求本來之物，

²⁰ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 104，頁 2620，輔廣甲寅（1194 年）以後所聞。

²¹ 束景南：《朱子年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001 年），頁 87。

²² 束景南：《朱子年譜長編》，頁 104。

²³ 早年的朱熹雖好禪學，然並不意味他專於禪學思想，根據《朱子語類》所載：「某舊時亦要無所不學，禪、道、文章、楚辭、詩、兵法，事事要學，出入時無數文字，事事有兩冊。一日忽思之曰：『且慢，我只一箇渾身，如何兼得許多！』自此逐時去了。大凡人知箇用心處，自無緣及得外事。」可知朱熹的知識發展，是同時並行的。

蘊含著對現實的深度反省；相反的，對現實嚴格的批評，也是本來性某種程度的自我顯現。²⁴

荒木見悟嘗試用「本來性」及「現實性」來表示佛儒之間共同點，在這共同點中，不難發現，「本來性」指的是形而上的本體，誠如佛教的「空觀」及儒家的「道（或為宋代儒學的理）」；「現實性」則指的是形而下之存在，類似佛教的「法相」，儒家的「器」。宋代儒學與佛教的思想，從方法上而言，的確有所對立，但究其理論的出發點，則不得不回歸到心性的層面。由此可見，通過心性認知的比較，可以發現儒佛二教在處理心性議題上，是存在著互通之間隙，而在這間隙之間，就可以看出儒佛之間的交互影響。

佛教以「空」為根本，認為一切諸法皆為因緣所作，因緣之法，其根本即為「空寂無相」；宋儒所言「道」，乃為天道，或曰太極之理，其本為渾沌之體，內涵陰陽五行之運作，最終落實到現象界，是為「器」。兩者之共同之處，在於佛儒二者皆擁有「終極之理（空之理與太極之理）」，並以此終極之理作為其修養之最後目標。兩者之差異，在於佛教以「空」統攝一切法，而所謂「一切法」乃是「心生萬法」，是本於「心」而言，而趨向圓融化；宋儒之「道」，以太極之理為本，是切切實實的一個客觀性質之本體，以此本體之運作之理，為世間眾多個體所遵守。以荒木見悟之「本來性」、「現實性」言之，佛家已將「本來性」及「圓融性」一體化；儒家則有意識地將二者分判之，先是肯定了一切皆以天道為本，然落實至現實之中，則因氣的陰陽升降，導致物我分別，而作為個體的人心，在修養層次上，則已落入到器的層次之中，惟通過儒家工夫的修養，則能讓「心」回歸到「天道」的道德層次上。

綜上所述，可見佛教「心法」與宋儒「心法」在概念認知上近乎相同，然二者之目標，已經互相悖離。佛教之於「心法」，從定義上言之，乃是以心為本，統攝一切法，後將此心修養至「空」的境界上。儒家之於「心法」，則以天為本，儒者之修心，並非只存於心內，故朱熹於答張欽夫之書信中曰：「釋氏雖自謂性明一心，然實不實心體。雖云心生萬法，而實心外有法。」²⁵朱熹直接道破佛教人士修心之盲點，即在

²⁴（日）荒木見悟著，廖肇亨譯注：《佛教與儒教》（臺北：聯經出版事業公司，2008年），頁5。

²⁵〔宋〕朱熹：〈答張欽夫〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，第21冊，頁1327。

於否定了「心」範疇以外之法。他所主張之工夫修養，以〈大學〉三綱領八條目為依據，所謂三綱領，即為：明明德、親民、止於至善。八條目則為：格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下。八條目之中，以格物至修身為儒者內聖修養之範疇，而修養範疇中亦包括了誠意、正心兩個修「心」條目。儘管儒家對於個體內部之修養非常關注，然其最終目標，乃是達到後三者，即齊家至平天下。由此可見，儒家之「修心」，乃為「修身」之前置工夫，其所關注的，實為達到平天下之政治道德境界。

朱熹被佛教影響之處，除年譜所著其早年學佛之經歷，《晦庵文集》及《朱子語類》中所載不多。有關朱熹與佛教的記載，多為朱熹批佛之語，然在批佛的言論中，依稀能發現朱熹有一定程度受佛學之影響。根據陳榮捷之研究，朱熹所到過之佛寺，有文字記載的共二十。²⁶與僧人之往來，則不在少數。所接觸的佛學經典，則有十四種，甚至更多。在與眾多佛教人士的往來記錄中，尤以大慧宗杲的影響最大。前文提到，朱熹早年向道謙禪師問學，道謙禪師則為大慧宗杲的徒弟。直到朱熹向李侗問學，由佛轉儒以後，佛門語錄甚至是大慧宗杲的理論，仍被朱熹所引用，由此可知朱熹對於佛教的理解深度是非常高的。

雖言朱熹之儒學與宗杲之禪學有著價值與目標的區別，但朱熹的思想，無疑是受到了禪學的影響。以心性論為例，朱熹以「道心」「人心」作為心性工夫基礎的重要概念，而這兩個概念的提出以及後來理論的延伸，則是依據〈大學〉「修身在正其心」的脈絡下進行。然在宗杲的理論中，「正心」亦為非常重要之概念。〈示羅知縣孟弼〉中，宗杲曰：「士大夫學先王之道，止是正心術而已。心術既正，則邪非自不相干。邪非既不相干，則日用應緣處，自然頭頭上明，物物上顯，心術是本，文章學問是末。」²⁷又〈示莫宣教潤甫〉曰：

為學為道一也，為學則學未至聖人而期於必至，為道則求其放心於物我。物我一如，則道學雙備矣。士大夫博極群書，非獨治身求富貴取快樂，道學兼具，擴而充之，然後推己之餘，可以及物。近世學者，多棄本逐末，背正投邪，只

²⁶ 根據陳榮捷之研究，朱熹所到過的佛寺，以《文集》記錄為根據，共有二十，並且推測朱熹實際到過的佛寺有數倍之多。詳細可參陳榮捷：《朱子新探索》（上海：華東師範大學出版社，2007年），頁426。

²⁷ [宋]大慧宗杲撰述，[宋]蘊聞編：《大慧普覺禪師語錄》，明萬曆乙酉集賢刊本，卷3，頁68右。

以為學為道為名，專以取富貴，張大門戶，為決定義，故心術不正，為物所轉。俗諺所謂只見錐頭利，不見鑿頭方。殊不知，在儒教則以正心術為先，心術既正，則造次顛沛無不與此道相契。²⁸

大慧宗杲作為禪師，對於「正心」這一理論是非常看重的，「正心術」一詞，實乃引自〈大學〉，而「求其放心」，則為《孟子·告子上》之言，「推己及物」者，則出自《論語·衛靈公》之「推己及人」。正是在這理論基礎上，可以發現大慧宗杲並不排斥儒家正心之說，反以此說為其理論之圓融化，從而提倡三教合一。在「為學（理論）」與「為道（實踐）」的原則上，大慧宗杲主張合一，即是說，大慧宗杲對於修心之追求，並非依賴靜態工夫追求頓悟，或單就從文字或靜態的狀態下進行修養，反之，他提倡的是「日用應援處」。同樣在《朱子語類》中，朱熹曾言：

學者喫緊是要理會這一箇心，那紙上說底，全然靠不得。或問「心之體與天地同其大，而其用與天地流通」云云。先生曰：「又不可一向去無形跡處尋，更宜於日用事物、經書指意、史傳得失上做工夫。即精粗表裏，融會貫通，而無一理之不盡矣。」²⁹

朱熹亦認為修心依據，並不純粹是紙上文字的理論，而是日常生活中的實踐。通過日常生活的道德實踐，方能達到「融會貫通」以及「無不盡」的境界。朱熹的理論，很明顯地借鑒了大慧宗杲的「日用應緣處」。由此筆者認為，朱熹之「正心」理論，除儒家經典與北宋儒者的影響外，亦同時受到大慧宗杲之指點。

值得注意的是，《書集傳》乃是以「發明二帝三王之心」為其撰寫目標，所謂「發明」，即以闡明要旨為主要，「二帝三王之心」實因儒家所嚮往之三代之治，故以三代聖王之「心」為其模範。在追求三代之治的前提下，則「正心」即為此書之撰寫目的。作者以「發明二帝三王之心」作為此書的撰寫目的。所謂「二帝三王之心」，即指夏、商、周三代帝王治國理論，此理論則以「心法」為工夫修養基礎。所謂「二帝三王」，從表面意義上指涉唐、虞、三代時期之聖王，然深究此四字背後所帶來之

²⁸ [宋]大慧宗杲撰述，[宋]蘊聞編：《大慧普覺禪師語錄》，卷4，頁51左。

²⁹ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷8，頁152，繫年未詳。

涵義，是具有非常濃厚之政治意義，而此政治意義，即是「本來性」落實至「現實」之目標。

《書集傳》中的修心思想，從傳承關係上論之，與佛教的思想似乎無關，然而著作中對於「心」所涉及之本體論及工夫論，究其根源，佛教思想的滲透可說是這一部著作產生的間接因素。

第二節 <中庸>文本的重視

<大禹謨>中的「十六字心傳」為宋儒所重視的文字，其代表了宋代儒家心性理論的主要根基，而此一段文字，在兩宋之間掀起了非常劇烈的討論。但宋儒的「十六字心傳」理論基礎，皆來自<中庸>。在宋代儒學史中，以《易傳》及<中庸>為當世知識分子所關注的文本，主要是因為這兩個文本提供了儒者有關宇宙論及心性論的理論建構材料。其中最值得注意的一點是，<中庸>原為五經之《禮記》的一個篇章，然而到了宋代，<中庸>的學術地位被獨立出來，並且提升。這一篇本是出自於《禮記》的文章，到朱熹手上，還被編列為《四書》的其中一書，可見<中庸>在當時是一個非常特別的課題。有關宋代<中庸>學的發展研究，可參考漆俠《宋學的發展與演變》³⁰、王曉薇《宋代<中庸>學研究》及陳來<《中庸》的地位、影響與歷史詮釋>。

據漆俠及王曉薇的研究，宋代<中庸>學分為三個階段（慶歷前後、嘉祐年間及乾道淳熙年間），並以真宗、仁宗時期為宋代<中庸>學形成的初始階段。³¹以此時間線說明<中庸>學的發展。筆者發現王氏之依據，主要考量思想學派的劃分，而以真宗、仁宗為<中庸>學形成之時間，從研究策略上應是較為貼切的。³²

在眾多研究中，皆可以發現<中庸>學之所以興起，主要分為兩條思想史脈絡的演進：一是中唐儒者對心性以及道體論述的創發，二是佛門在<中庸>思想上的發揮。前者以韓愈及李翱為代表，後者則是以智圓及契嵩為代表。

³⁰ 漆俠：《宋學的發展與演變》（北京：人民出版社，2011年）。

³¹ 王曉薇：《宋代<中庸>學研究》（保定：河北大學歷史學博士學位論文，2005年），頁30。

³² 以現今所存文獻，宋初<中庸>學的兩大發展溯源（即佛家及儒家），佛家代表為智圓及契嵩，前者活動年代為太祖至真宗時，後者則是真宗至神宗時；以儒家為代表之宋初三先生（胡瑗孫復、石介），皆為真宗至仁宗時人，因此從中可以推論出，宋代<中庸>學形成的初始階段，應不早於真宗時期。

首先，中唐時期，韓愈所撰寫之〈原道〉及〈原性〉二文，可謂影響後世儒者的重要兩篇著作。該兩部著作所探討的，是儒家道統的回溯以及心性論的闡發。〈原道〉一文，以唐、虞、三代之帝王為首，建立起道統傳承的歷史脈絡：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。」³³另外，〈原性〉的撰寫，也開啓了儒者性情論之思想議題，〈原性〉曰：「性也者，與生俱生也；情也者，接於物而生也。」³⁴〈原性〉中所言之「性」，很明顯指涉了〈中庸〉所言之「性」，又〈原性〉對於性情二者之論述，乃出自於〈中庸〉。〈原性〉說：

其所以為性者五：曰仁、曰禮、曰信、曰義、曰智。上焉者之於五也，主於一而行於四；中焉者之於五也，一不少有焉，則少反焉，其於四也混；下焉者之於五也，反於一而悖於四。性之於情視其品。情之品有上、中、下三，其所以為情者七：曰喜、曰怒、曰哀、曰懼、曰愛、曰惡、曰欲。上焉者之於七也，動而處其中；中焉者之於七也，有所甚，有所亡，然而求合其中者也；下焉者之於七也，亡與甚，直情而行者也。情之於性視其品。³⁵

在韓愈的論述中，「性」則指涉儒家之五常，即儒家天道於人之展現，「情」則指涉七情，七情之論述，實以〈中庸〉之「喜怒哀樂」為基礎。從道體之論述至性情之闡發，皆可發現韓愈之主張，乃是從兩者之視角，重新建構儒學。兩篇文章之論述，就結構上而言，雖未完全，但至少開啓了儒者道統與心性關係的論述，直至其弟子李翱撰寫〈復性書〉，這一課題更是受到了宋代儒者的關注。〈復性書〉的撰寫，可說是結合了韓愈〈原道〉及〈原性〉的理論，並且加以論述的一部著作，該文章亦表明對〈中庸〉思想之闡發，開啓了〈中庸〉學興起的學術風氣。〈復性書〉曰：

子思，仲尼之孫，得其祖之道，述〈中庸〉四十七篇以傳於孟軻；軻曰：「我四十不動心。」軻之門人達者，公孫丑、萬章之徒蓋傳之矣；遭秦滅書，〈中庸〉

³³ [唐] 韓愈：《韓昌黎集》，卷 11，頁 63。

³⁴ [唐] 韓愈：《韓昌黎集》，卷 11，頁 64。

³⁵ [唐] 韓愈：《韓昌黎集》，卷 11，頁 64。

之不焚者，一篇存焉，於是此道廢缺，其教授者，惟節文、章句、威儀、擊劍之術相師焉，性命之源，則吾弗能知其所傳矣。³⁶

又曰：

性命之書雖存，學者莫能明，是故皆入於莊、列、老、釋。不知者謂夫子之徒不足以窮性命之道，信之者皆是也。有問於我，我以吾之所知而傳焉，遂書於書，以開誠明之源，而缺絕廢棄不揚之道，幾可以傳於時，命曰：〈復性書〉，以理其心，以傳乎其人。於戲！夫子復生，不廢吾言矣。³⁷

與韓愈相同，李翱〈復性書〉之撰寫，乃是為闢佛老、闡發儒家性命學而作。通過〈復性書〉之闡述，可見李翱對〈中庸〉的重視，焦點在於該文章所述聖人之性命之學。

然而到宋初，最早關注〈中庸〉文本的，並非士大夫或者儒家知識分子，而是以釋為宗的智圓與契嵩這兩位僧人。二人對於〈中庸〉的理解反映出了宋代佛教儒學化的現象，以及儒佛於性命及心性上的對話。智圓所撰寫的《閑居編》中，幾篇以「中庸」為名的篇章頗值得注意，如：〈中庸子自祭文〉及〈中庸子傳〉。至於契嵩，則撰寫了〈中庸解〉五篇，是為佛門詮釋〈中庸〉的著作。

智圓（976-1022）為宋初著名僧人，又稱孤山智圓，號中庸子，其撰寫之《閑居編》中，最值得注意的一篇為智圓所撰寫之自傳，又名〈中庸子傳〉。〈中庸子傳〉共分為三篇，內容主要講述智圓之生平及修行理念，而備受學者關注的乃是〈中庸子傳上〉的內容，智圓於此篇自傳中提到：

儒者，飾身之教，故謂之外典也。釋者，修心之教，故謂之內典也。惟身與心，則內外別矣。蚩蚩生民，豈越於身心哉？非吾二教，何以化之乎？嘻！儒乎釋乎，其共為表裏乎！³⁸

³⁶ 〔唐〕李翱：〈復性書〉，〔清〕董誥編：《欽定全唐文》（北京：中華書局，1983年），卷637，頁17右-17左。

³⁷ 〔唐〕李翱：〈復性書〉，〔清〕董誥編：《欽定全唐文》，卷637，頁17左。

³⁸ 〔宋〕智圓：《閑居編》，金程宇編：《和刻本中國古逸書叢刊》（南京：鳳凰出版社，2012年），第47冊，卷19，頁1右。

又曰：「中庸者，龍樹所謂中道義也。」³⁹兩篇引文直接道出了智圓對儒學的看法，而後者則反映出智圓對<中庸>的認知。<中庸子傳>中，雖無明確對<中庸>文本進行詮釋，然而在智圓的認知中，<中庸>所述即是龍樹<中論>所謂「中道義」，又以「一心三觀」之空、有比作<中庸>之「過猶不及」⁴⁰，是謂<中庸>於佛門之詮釋。⁴¹

契嵩（1007-1072），亦是北宋時期著名僧人，受仁宗賞識，並賜號「明教大師」，其所著之《鐔津文集》⁴²，有<中庸解>五篇。<中庸解>卷一首段寫道：

或曰：<中庸>與《禮記》疑若異焉？夫禮者，所以序等差而紀制度也。<中庸>者，乃正乎性命之說而已，與諸禮經不亦異乎？叟從而辨之，曰：子豈不知夫<中庸>乎？<中庸>者，蓋禮之極而仁義之原也。禮、樂、刑、政、仁、義、智、信，其八者，一於<中庸>者也。⁴³

契嵩將<中庸>之理論定位於「性命之說」，其雖為宋代時期之雲門禪僧，但就<中庸解>一文，可知其對儒家理論之掌握，亦有一定的成熟度。文中契嵩提到儒家所關注之政治（禮、樂、刑、政）及人文精神（仁、義、智、信）皆源自<中庸>，從中可以得知，<中庸>為儒家思想之根源這一論點，是受到契嵩肯定的。雖言<中庸>之說為「性命之說」，然契嵩所著<中庸解>五篇中，所探討之議題涵蓋甚廣。縱觀五篇<中庸解>，契嵩的關注及闡發，實則已異於佛家相關之理論。佛教的核心精神，乃是以修行達到生滅之道之超越，而契嵩於<中庸解>之論述，則明顯地回歸現實。<中庸解>曰：

夫中庸者，立人之道也。是故君子將有為也，將有行也，必修中庸然後舉也。飲食可絕也，富貴崇高之勢可讓也，而中庸不可去也。其誠心者，其修其身者，其正其家者，其治其國者，其明德於天下者，舍中庸其何以為也。亡國、滅身

³⁹ [宋]智圓：《閑居編》，卷19，頁1左。

⁴⁰ [宋]智圓：《閑居編》，卷19，頁2左。

⁴¹ 此說出自洪淑芬《論儒佛交涉與宋代儒學復興--以智圓、契嵩、宗杲為例》，洪淑芬認為，智圓對<中庸>的認知，主要是調解佛教內部空、有之爭，以及會通儒佛。詳細可參洪淑芬：《論儒佛交涉與宋代儒學復興--以智圓、契嵩、宗杲為例》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士學位論文，2006年，頁212。

⁴² 《鐔津文集》之撰寫，為契嵩駁斥儒者排佛之風氣，並且主張儒佛一貫之作。此著作的內容，共有十九卷，其中值得注意的是，卷一至卷三為輔教篇、卷四則是<皇極論>及<中庸解>五篇、卷五至卷七則是針對儒家相關議題而作。

⁴³ [宋]釋契嵩：《鐔津文集》，《四部叢刊廣編》據上海涵芬樓影印常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏明弘治未刊本（臺北：臺灣商務印書館，1981年），第34冊，卷4，頁5右-5左。

之人，其必忘中庸故也。書曰：「道也者，不可須臾離也，可離非道也。」其此之為乎！⁴⁴

契嵩於〈中庸解〉的語氣，頗近於儒者，文中對於〈中庸〉文本之注重，甚至可說不亞於儒者。契嵩認為，〈中庸〉所述乃為成人之道，小至誠心修身，大至治國平天下，皆不可悖離〈中庸〉之道。以上論述，很明顯地凸顯出了契嵩將「中庸」視為至道。正是這一認知，也間接讓〈中庸〉回歸儒學有了進一步的空間。

以王曉薇的研究脈絡為依據，距離韓愈李翱百餘年後，方有儒者對〈中庸〉開始研究及探討，而〈中庸〉的詮釋權歸向儒家，則當以真宗、仁宗年間。⁴⁵陳來則認為在真宗年間，就有以〈中庸〉作為省試命題。⁴⁶在該省試中，范仲淹於〈中庸〉上的發揮，乃是從性命之角度作為論述切入：

聖人生稟正命，動由至誠，發聖德而非習，本天性以惟明，而神靈實降，五行之秀，發於事業，克宣三代之英，稽〈中庸〉之……，有云：仰上聖之莫越，性以誠著，德由明發，其誠也感於乾坤，其明也配乎日月。⁴⁷

與范仲淹同時期的，則以胡瑗、孫復及石介三人為首，皆個別就〈中庸〉進行理論闡發。其中胡瑗曾撰寫〈中庸義〉（或曰〈胡先生中庸義〉），今已亡佚。文章之相關記載，只出現在《宋元學案》〈安定學案〉之中。對於胡瑗的〈中庸〉理論，唯一可見的，即該書所言「安定說〈中庸〉始於情性」一段。⁴⁸

⁴⁴ [宋] 釋契嵩：《鐔津文集》，卷 4，頁 6 右。

⁴⁵ 王曉薇認為以〈中庸〉取士始於仁宗天聖年間，然而根據樓鑰《范文正公年譜》道范仲淹「祥符八年，年二十七歲，舉進士」，祥符八年即大中祥符八年，是為宋真宗在位第三個年號。再者，范仲淹當年之省試題目為〈自誠明謂之性〉，因此以〈中庸〉為試題者，應當始於真宗年間，故王曉薇之說有誤。詳細可參考 [宋] 樓鑰：《范文正公年譜》，（民國二十四年 1935 四明張氏約園刊本），頁 1 左。

⁴⁶ 范仲淹曾參與該省試題〈自誠明謂之性〉，並在後來寫了幾篇關於〈中庸〉為主題之文章，陳來以此為佐證，認為〈中庸〉的風氣自真宗時期就已經開始。詳細可參考 [宋] 范仲淹：《范文正集》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），卷 20，頁 7 右。又陳來：〈《中庸》地位、影響與歷史詮釋〉，《東岳論叢》2018 年，頁 53。

⁴⁷ [宋] 范仲淹：《范文正集》，卷 20，頁 7 左。

⁴⁸ [清] 黃宗羲：《宋元學案》，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005 年），第 3 冊，卷 1，頁 72。

在范仲淹之後的歐陽修，亦對〈中庸〉有所關注，但相較於過去的學者及士大夫，歐陽修對〈中庸〉較多的是對作者的評論而非闡發⁴⁹，如〈讀李翱文〉中，就回應了唐末李翱於〈中庸〉的論點。歐陽修〈讀李翱文〉，曾對〈復性書〉作出如此評論：「予始讀翱〈復性書〉三篇，曰：此〈中庸〉之義疏爾。智者識其性，當復中庸；愚者雖讀此，不曉也，不作可焉。」⁵⁰歐陽修對於〈復性書〉評價不高，然在此評論中，可以發現「中庸」學已經成為當時之學術議題。

在前人研究中，多以仁宗時期為〈中庸〉學興起以及地位提升的分界線。在宋代儒學史中，除了以宋初三先生（胡瑗、孫復、石介）為宋代儒學發端，亦將北宋五子作為宋代儒學發展的重要人物，而北宋五子皆是活躍於仁宗至神宗時期。除《宋史·道學傳》所提到的人物以外，仁宗至神宗時期出現了以王安石為主的新學派、司馬光的溫公學派及蘇軾之蜀派，於〈中庸〉文本都有所發揮。

北宋〈中庸〉學自仁宗時期開始受到重視。因應政治需求，〈中庸〉的研讀在當時可說是達到了巔峰，儒者對於〈中庸〉的關注，也進入了新的階段。王安石自身就撰寫了不少有關〈中庸〉的著作，其中針對〈中庸〉「極高明而道中庸」之說，更有屬於自身的闡發。⁵¹

司馬光自身著有〈中庸廣義〉，今已散佚，如今只能從後人所輯佚的文獻中發現，資料甚為零碎。所幸在現存的司馬光著作中，有不少引用〈中庸〉的內容，甚至對該文本進行發揮。其中與范景仁及韓秉國的書信為重要。司馬光曾與范景仁多次書信來往，該書信主要討論「中和」的議題。司馬光多次表明〈中庸〉之道，是為至高至大之理，他如此說道：「夫中者，天地之所以立也。在《易》為太極，在《書》為皇極，在《禮》為中庸，其德大矣至矣！無以尚矣！上焉治天下，下焉修一身，捨是莫之能矣。」⁵²司馬光認為，「中道」是為天地所立，從《易經》的角度來說即是指太極，

⁴⁹ 歐陽修之於〈中庸〉，較多是質疑該文本的真實性，除了〈讀李翱文〉以外，還有〈答李翱第一書〉、〈答李翱第二書〉、〈問進士策三首〉等，皆對〈中庸〉的真實性以及作者來源提出了相關的質疑。

⁵⁰ [宋] 歐陽修撰，[宋] 周必大編：《文忠集》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷73，頁3左。

⁵¹ 王安石對於「極高明而到中庸」的闡發，主要在其《尚書》學中，故本文將會在下一節解釋。

⁵² [宋] 司馬光：《傳家集》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷62，頁4右。

《尚書》則指皇極，《禮記》則為中庸。中道的建立及其涵蓋之範圍，上至治國平天下，下至修身。除與范景仁的書信以外，司馬光亦曾致書韓秉國，該書信是寫於元豐八年（1085），在司馬光與范景仁討論「中和」之後。在該封書信中，司馬光以「十六字心傳」來論述〈中庸〉所反映之心性論：

夫心，動物也。一息之間，升天沉淵，周流四海，固不肯兀然如木石也。惟賢者治之，能止於一，擇其所止，莫如〈中庸〉，故《虞書》曰「惟精惟一，允執厥中」也。凡人固有無喜怒哀樂之時，當此之際，其心必有所在。小人則追求嗜好，靡所不知。惟君子能自處於中庸之地，不動以待事也。⁵³

書信中，司馬光針對韓秉國所問有關〈中庸〉之「形」、「德」問題，提出自身的見解，據司馬光書信中所言，韓秉國提出〈中庸〉之「中」有二義：一為「對外而言（形）」，二為「無過與不及（德）」。⁵⁴對此司馬光認為，〈中庸〉之「中」應以德性言之，而其中緣由在於「心」的存在。司馬光進一步引〈大禹謨〉「十六字心傳」中的後八字，來論述其心性工夫。司馬光提到，人在處於有無喜怒哀樂之時，心仍是存在的，小人因私欲之蒙蔽而無從感知，君子則能自處於「中庸」的境界之中，以不動來應事。對於司馬光的〈中庸〉理論，楊儒賓認為司馬光對〈中庸〉之詮釋，主要從鄭玄及孔穎達以下延續下來的。⁵⁵然而筆者發現，司馬光在論述自身的〈中庸〉思想時，「心」成為理論中的關鍵。「中庸」在司馬光的心性論中，是以境界論之。⁵⁶

以蜀派為主的蘇軾，著有〈中庸論〉，與其他儒者不同的是，蘇軾論〈中庸〉，背後所帶來的並非其儒學背景，其中還摻雜了莊學思想的痕跡。〈中庸論〉共分為上中下三篇，〈中庸論上〉，蘇軾以為〈中庸〉是孔氏一脈之遺書，而且是以「不完」的形式問世。再者，蘇軾認為〈中庸〉應當從「誠明」之說作為首要切入，他說道：

⁵³ [宋] 司馬光：《傳家集》，卷 63，頁 2 右。

⁵⁴ 「秉國云中之說有二，對外而言一也，無過與不及一也。」見於司馬光：《傳家集》，卷 63，頁 1 右。

⁵⁵ 楊儒賓：〈中庸是怎樣變成聖經〉，吳震編《宋代新儒學的精神世界——以朱子學為中心》，（上海：華東師範大學出版社），頁 502。

⁵⁶ 郭曉東認為司馬光除了是早期重視〈中庸〉的儒者以外，亦在「心」的重視尤為明顯。詳細可參郭曉東：〈論司馬光「中和」學說及其在道學史上的意義與局限〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》2010年第4期，頁 68-70。

《記》曰：「自誠明謂之性，自明誠謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」夫誠者，何也？樂之之謂也。樂之則自信，故曰誠。夫明者，何也？知之則達，故曰明。夫惟聖人，知之者未至，而樂之者先入，先入者為主，而待其餘，則是樂之者為主也。若夫賢人，樂之者未至，而知之者先入，先入者為主，而待其餘，則是知之者為主也。樂之者為主，是故有所不知，知之未嘗不行。知之者為主，是故雖無所不知，而有所不能行。⁵⁷

蘇軾解<中庸>，以「樂」解「誠」，所謂「樂」者，蘇軾以《論語》<雍也>中「知之者，不如好之者，好之者，不如樂之者」釋之。在<中庸論中>，蘇軾以性情論作進一步闡發，論道：「夫聖人之道，自本而觀之，則皆出於人情。」⁵⁸蘇軾的觀點中，所謂的「中庸」，即適性之道，以不勉強人情為首要。蘇軾之<中庸論>並不在於簡單地推崇儒學而作，而是通過批判來尋求價值：

今夫五常之教，惟禮為若強人者。何則？人情莫不好逸豫而惡勞苦，今吾必也使之不敢箕踞，而磬折百拜以為禮；人情莫不樂富貴而羞貧賤，今吾必也使之不敢自尊，而揖讓退抑以為禮；用器之為便，而祭器之為貴；褻衣之為便，而衮冕之為貴；哀欲其速已，而伸之三年；樂欲其不已，而不得終日；此禮之所以為強人而觀之於其末者之過也。盍亦反其本而思之？今吾以為磬折不如立之安也，而將惟安之求，則立不如坐，坐不如箕踞，箕踞不如偃仆，偃仆而不已，則將裸袒而不顧，苟為裸袒而不顧，則吾無乃亦將病之！夫豈獨吾病之，天下之匹夫匹婦，莫不病之也，苟為病之，則是其勢將必至於磬折而百拜。由此言之，則是磬折而百拜者，生於不欲裸袒之間而已也。⁵⁹

蘇軾解<中庸>，視角雖與其他儒者不同，卻反映出了北宋早期<中庸>討論的流行。

北宋五子中，周敦頤、張載及邵雍雖無<中庸>的相關著作，然在三位道學家的學說中，不免會發現一些引用<中庸>的文句來闡發自身的學說。對於三人如何引用<中庸>，筆者在此舉出部分例證：

⁵⁷ [宋]蘇軾：《東坡全集》，《景印摛藻堂四庫全書薈要》（臺北：世界書局，1987年），卷41，頁12左-14右。

⁵⁸ [宋]蘇軾：《東坡全集》，《景印摛藻堂四庫全書薈要》，卷41，頁15右。

⁵⁹ [宋]蘇軾：《東坡全集》，《景印摛藻堂四庫全書薈要》，卷41，頁15右-16右。

誠者，聖人之本。誠者，至實而無妄之謂，天所賦、物所受之正理也。（《通書》）⁶⁰

惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。（《通書》）⁶¹

誠明所知乃天德良知，非聞見小知而已。（《正蒙》）⁶²

「自明誠」，由窮理而盡性也；「自誠明」，由盡性而窮理也。（《正蒙》）⁶³

自誠明，性也，自明誠，學也。（《皇極經世書》）⁶⁴

<中庸>自仁宗時期開始，其地位不斷地提升，於道學家的理論中，成為鞏固道學家宇宙論、心性論、氣論、性情論、性命論的基礎文本。就以上引文學例，周敦頤《通書》就引述<中庸>的「誠」以及「中」來論述其宇宙論及心性論。張載《正蒙》及邵雍《皇極經世書》亦從「誠明」的概念來闡發學說。

<中庸>的閱讀風氣以及相關著作的問世，使得該文本地位提升，是無可否認的事實。然而將<中庸>的定位確立，並且將其延伸至「心法」層面的，當屬二程。二程對於<中庸>可說是非常推崇的，兩人的理論學說更可以說是以<中庸>為基礎。程頤更提出了<中庸>乃「孔門心法」的說法，而此說法影響了後來朱子學派「帝王心法」的理論形成。二程之理學，以<中庸>之道，為「理」之根本，《二程外書》言：「極高明而道中庸非二事。中庸，天理也，天理固高明。不極乎高明，不足以道中庸，中庸乃高明之極。」⁶⁵二程將<中庸>之道視為天理，而兩人之理論，即圍繞<中庸>的思想論述。程頤曾道<中庸>為「孔門之心法」，從這一點我們可以推測，二程除了<中庸>之道視為天理以外，亦將其視為儒家心性論的工夫守則。

⁶⁰ [宋]周敦頤撰，譚松林，尹紅整理：《周敦頤集》（長沙：岳麓書社，2002年），頁15-16。

⁶¹ [宋]周敦頤撰，譚松林，尹紅整理：《周敦頤集》，頁25。

⁶² [宋]張載，章錫琛點校：《張載集》（北京：中華書局，1978年），頁20。

⁶³ [宋]張載，章錫琛點校：《張載集》，頁21。

⁶⁴ [宋]邵雍：《皇極經世書》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷14，頁21右。

⁶⁵ [宋]程頤，程顥撰，王孝魚點校：《河南程氏外書》，《二程集》（北京：中華書局，1981年），卷3，頁367

<中庸>本為《禮記》中的一個篇章，該文本到了宋代，由於朝廷的重視，使其在一定程度上受到了士大夫或儒者的重視，以「心法」論<中庸>者雖是二程所提，朱熹所完善，然該理論從提出到建構，應當在二程之前就已經開始。因此，我們可以從中得知，北宋的學術環境，在一定程度上造就了<中庸>的地位提升，以至於該文本成為程朱理學所推崇之「聖人心法」。

第三節 <中庸>對宋代《尚書》學的植入與發揮

宋人對於《尚書》的重視，主要表現在<禹貢>、<大禹謨>及<洪範>的關注，而這也同時反映了他們在地理學、心性論及宇宙論的注重程度。至於宋人<中庸>思想在《尚書》上的表現，主要體現在<大禹謨>及<洪範>，其中宋儒對於<大禹謨>的重視，主要針對此篇中舜告誡禹的十六字，即後來的「十六字心傳」（又名「虞廷十六字」）。首先，針對此十六字，《尚書孔傳》說：

危則難安，微則難明，故戒以精一，信執其中。⁶⁶

《尚書正義》又說：

居位則治民，治民必須明道，故戒之以「人心惟危，道心惟微」。道者經也，物所從之路也。因言「人心」，遂云「道心」。人心惟萬慮之主，道心為衆道之本。立君所以安人，人心危則難安。安民必須明道，道心微則難明。將欲明道，必須精心。將欲安民，必須一意。故以戒精心一意。又當信執其中，然後可得明道以安民耳。⁶⁷

兩者的解釋都是傾向於將「人心」指涉「民心」，而「道心」則是相對於「人心」的一種概念，「道心」指的是人君的「治民之心」。「人心」之危，將導致民心不安；「道心」之微，在於治民之道精微而難明。從註解中可以發現，中道思想就已經存在，即兩段文字中所提到的「信執其中」。所謂「信執其中」，正是人君在治民之時所依據並堅守的「大中至正之道」，而這所謂的「大中至正之道」，除了以「精心」及「一意」具有內聖工夫修養的元素以外，內容多是偏向安定民心的方法，因此從整體

⁶⁶ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷4，頁55-56。

⁶⁷ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷4，頁56。

上來觀看這一段落，則仍是較傾向經世外王的治國理論。縱觀《尚書孔傳》及《尚書正義》的疏文來看，對於〈大禹謨〉十六字的解釋，主要傾向外王範疇的「治民之術」。

至於〈洪範〉，宋人則重視洪範九疇中的皇極疇，皇極疇在宋代以前，《尚書孔傳》及《尚書正義》的解釋，亦是傾向外王性質的治國之道，《尚書孔傳》曰：「皇，大。極，中也。凡立事當用大中之道。」⁶⁸又《尚書正義》曰：

大中者，人君為民之主，當大自立其有中之道，以施教於民。當先敬用五事，以斂聚五福之道，用此為教，布與眾民，使眾民慕而行之。在上能教如此，惟是其眾民皆效上所為，無不於汝人君取其中道而行。積久漸以成性，乃更與汝人君以安中之道。言皆化也。若能化如是，凡其眾民無有淫過朋黨之行，人無有惡相阿比之德，惟皆大為中正之道。言天下眾民盡得中也。⁶⁹

人君具有施教於民的責任，其中包含了從「敬用五事」到「斂聚五福」的方法來對於人民施予教化，使人民能從人君取得中道而行事，並且在長期的教化作用下，使得人民皆能以中道行事。在疏文中，我們可以發現，孔穎達對於「大中之道（或中正之道）」沒有任何內聖式的解釋，相對而言，外王的解釋則較明顯。

針對所謂的「大中之道」或者「中正之道」，孔穎達曰：「凡行不迂僻則謂之『中』，〈中庸〉所謂『從容中道』，《論語》『允執其中』，皆謂此也。」⁷⁰其引述了〈中庸〉的理論以及《論語》中的中道思想來詮釋皇極疇，因此可以確切地發現，以〈中庸〉解《尚書》，從時間點來看，自《尚書孔傳》就已經出現，但就整體註解來看，〈中庸〉的中道思想在宋代以前，僅僅是作為實踐外王之道的前提因素，其內聖性質成份佔據是不高的。

直至宋代《尚書》學界中，〈中庸〉對《尚書》的內聖詮釋逐漸出現，〈大禹謨〉中的「十六字」與〈洪範〉的皇極，從意義上由「外王」轉向「內聖」開拓，而「孔門心法」的提出需到二程才開始出現。然而在宋代，有關《尚書》的註解文本非常之多，

⁶⁸ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷12，頁168。

⁶⁹ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷12，頁172。

⁷⁰ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷12，頁168。

其中亡佚的《尚書》著作不計其數，因此無法斷定《尚書》由外王開向內聖詮釋始於何人。然不可否認的是，以〈中庸〉之「中」解《尚書》的章句，並非宋時經學家所創。

據劉起鈞的考察，宋代《尚書》著作的數量，見於著錄者達到 200 部以上，並以成申之《四百家尚書集解》，保守估計該時代擁有近於 400 種《尚書》著作⁷¹，然亡佚及散佚的佔多數。⁷²現存至今的著作，形式可分為三種，一為注解整篇《尚書》，如王安石《尚書新義》、蘇軾《東坡書傳》等；二為注解部分《尚書》篇章，如胡瑗《洪範口義》；三為《尚書》部分篇章相關之討論文章，如朱熹〈皇極辨〉。⁷³劉起鈞認為，宋代《尚書》學之特色，道統之宣揚以及心法之鼓吹為其一，然而兩者的提倡於《尚書》上之並行，以程朱理學時期較為明顯。但從北宋時期之《尚書》學著作，即可發現一個明顯的現象，即是〈中庸〉的頻密徵引的趨勢。劉氏《尚書學史》以慶曆新政時期為宋代經學的創新開端⁷⁴，並以王安石新學為《尚書》學的新詮釋路向。然在王安石以前，有兩篇現存《尚書》學相關的著作不得忽略，即是契嵩〈皇極論〉及胡瑗〈洪範口義〉。

契嵩〈皇極論〉，收錄於《鐔津文集》中，是針對〈洪範〉「皇極疇」所論述的文章。契嵩在此篇文章首段論道：

天下同之之謂大公，天下中正之謂皇極。中正，所以同萬物之心也，非中正，所以離萬物之心也。離之則天下亂也，同之則天下治也。善為天下者，必先持皇極而致大公也。不善為天下者，必先放皇極而廢大公也，是故古之聖人，推皇極於人君者，非他也，欲其治天下也。教皇極於人民者，非他也，欲其天下治也。⁷⁵

契嵩認為皇極即是使國家走向大同中正的核心綱領，人君就皇極而統御天下，人民就皇極而使國家秩序穩定。文中「天下中正之謂皇極」，所謂「中正」，即是指「大中

⁷¹ 劉起鈞：《尚書學史》，頁 224。

⁷² 〔元〕脫脫：《宋史》卷 202，頁 5042-5044。

⁷³ 由於篇幅的緣故，本節只會舉出宋代《尚書》學在運用〈中庸〉學說上帶有突破的著作，或者具有較大影響力的著作。

⁷⁴ 劉起鈞：《尚書學史》，頁 226-235。

⁷⁵ 〔宋〕釋契嵩：《鐔津文集》，卷 4，頁 1 右。

至正」之道。契嵩於皇極之詮釋，除《鐔津文集》中〈皇極論〉可見，不能忽略的還有〈中庸解第三〉中的一段文字，契嵩曰：

或問〈洪範〉曰「皇建其有極」，說者云大立其有中者也。斯則與子所謂中庸之道異乎？同邪？曰：與夫皇極大同而小異也。同者，以其同趨乎治體也。異者，以其異乎教道也。皇極，教也。中庸，道也。⁷⁶

契嵩於皇極疇之論述脈絡，是承繼了漢唐傳統注疏對皇極的詮釋，亦是同樣認為皇極乃大中之道，然更特殊的是，契嵩於皇極疇之理解上，更直接使用「中庸之道」來論述。⁷⁷文中可見契嵩在此基礎進一步區分中庸與皇極，其認為二者大同小異，差別僅在於中庸為天下大同之原則，皇極為教化人民之準則，前者為體，後則為用。

前文提到，由於仁宗時開始以〈中庸〉取士，連帶提升了〈中庸〉的學習風氣，並且間接影響了後來的經學詮釋，而宋代《尚書》學正是在這個風氣之下，出現了以〈中庸〉釋經的現象。當時有胡瑗撰《洪範口義》，是為現存宋代文獻中，較早以儒者身份注解《尚書》的著作。胡瑗的《洪範口義》，是注解〈洪範〉之著作，其注解皇極疇時，承繼了傳統「皇，大；極，中也」以及「大中之道」的注疏傳統，〈洪範口義〉於「次五曰皇極」上注道：「皇，大；極，中也，言聖人之治天下，建立萬事，當用大中之道。」⁷⁸從文字上分析，實則與《尚書孔傳》及《尚書正義》無異，然在「次九曰享用五福威用六極」一段中，有如此一段注文：

按下文「建用皇極，斂時五福」……前言乎天不繫乎教，後言乎教不繫乎天，是亦依文而解之，非達其所以為教也。然則五福六極，天使然耶？君使然耶？曰君使然者，存乎教，故〈中庸〉曰：「率性之謂道，修道之謂教。」是也。天

⁷⁶ [宋] 釋契嵩：《鐔津文集》，卷4，頁7左-8右。

⁷⁷ 案：根據洪淑芬的說法，將皇極釋作大中之道為儒家傳統，但將〈洪範〉「皇極」與〈中庸〉相提並論者，以佛教徒為始，契嵩作〈皇極論〉，亦非歷史上首位結合〈中庸〉及〈洪範〉「皇極」進行論述之佛教人士，最早可以追溯到唐代僧人神清《北山錄》〈真俗符〉。詳細可參洪淑芬：《論儒佛交涉與宋代儒學復興--以智圓、契嵩、宗杲為例》，頁216。

⁷⁸ [宋] 胡瑗：《洪範口義》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷上，頁7右。

使然者，存乎命，故《易》曰：「乾道變化，各正性命。」是也。言乎命，一人之私也，言乎教，天下之公也。⁷⁹

文中胡瑗結合〈中庸〉及《易經》之〈乾卦〉彖辭來討論，並引用了儒家性命之學來分析皇極之教化問題。另外，筆者發現，宋代以前，訓釋「皇極」，儒者多用「大中之道」加以解說，佛教則與〈皇極〉與〈中庸〉並論。雖「大中之道」與〈中庸〉思想從本質上而言相似，但胡瑗直接以〈中庸〉論皇極，極大可能是受到了佛教的影響。從中亦可以發現，以〈中庸〉性命之學來論述〈洪範〉之皇極疇，是為宋儒以〈中庸〉解《尚書》之發端。

胡瑗以後，神宗時期，王安石父子奉敕撰寫《三經新義》（《周禮新義》、《尚書新義》及《詩經新義》），而王安石另有撰寫〈洪範傳〉，其中《尚書新義》在《尚書》學界掀起一股王學風潮。據夏長樸的說法，《三經新義》於神宗熙寧八年（1075）頒行於天下，並且在王安石逝世前後，新學大為盛行，直至南宋孝宗，新學的影響力仍是存在。⁸⁰

現今所存文獻中，〈洪範傳〉完整地收錄於王安石《臨川集》。《尚書新義》則已經散佚，後被臺灣大學教授程元敏輯錄，與同樣散佚的《詩經新義》、《周官新義》匯成《三經新義輯考彙評》。王安石《尚書新義》已殘缺不全，以目前的輯錄很難對其思想全貌進行深入的理解，而文中對〈中庸〉之引用，僅發現在〈仲虺之誥〉的注文中，《書》曰「王懋昭大德，建中于民」，王安石注道：「懋昭大德，所以極高明、所以處己也。建中于民，所以道中庸、所以用人也。」⁸¹注文很明顯地反映出了王安石的用人之法。王安石的另一篇文章〈洪範傳〉，則完整的保留了下來，而文中的思想也較現存《尚書新義》來得清晰。王氏〈洪範傳〉是針對《尚書》〈洪範〉所闡發之思想著作，內容盡辟漢儒陰陽災異之說。文中多次提及「中（中道）」概念，其中描述五行疇至皇極疇時，王安石很明顯使用〈中庸〉思想作〈洪範傳〉，曰：

五行，天所以命萬物者也，故「初一日五行」。五事，人所以繼天道而成性者也，故「次二曰敬用五事」。五事，人君所以修其心、治其身者也，修其心，

⁷⁹ [宋]胡瑗：《洪範口義》，卷上，頁11左-12右。

⁸⁰ 夏長樸：《王安石新學探微》（臺北：大安出版社，2015年），頁10-13。

⁸¹ 程元敏：《三經新義輯考彙評》（上海：華東師範大學出版社，2011年），頁78。

治其身，而後可以為政於天下，故「次三曰農用八政」。為政必協之歲、月、日、星辰、歷數之紀，故「次四曰協用五紀」。既協之歲、月、日、星辰、歷數之紀，當立之以天下之中，故「次五曰建用皇極」。中者，所以立本，而未足以趣時，趣時則中不中無常也，唯所施之宜而已矣，故「次六曰乂用三德」。有皇極以立本，有三德以趣時，而人君之能事具矣。⁸²

王安石詮釋「五事」，以「繼天道而成性者」釋之，又進一步解釋該疇為「人君所以修其心、治其身者也，修其心，治其身，而後可以為政於天下」。從論述脈絡言，實為〈中庸〉首章所言「天命之謂性」至「修道之謂教」，以及〈大學〉「修齊治平」之語。再者，王氏說「皇極」以前，提及「既協之歲、月、日、星辰、歷數之紀，當立之以天下之中」，明顯是以「標準」之義論皇極。又曰「中者，所以立本」等，由此可見王安石於皇極疇之解釋，除詮釋較傳統注疏有所突破以外，更帶入〈中庸〉思想，將〈洪範〉所反映之「修身立本」思想加以深化。特別注意的是，在王安石〈洪範論〉，以「君」字解「皇極」之「皇」字，是將「皇極」之主體從道體轉向人君。

在王安石新學崛起的同時，也出現反王學的《尚書》著作，如范純仁《尚書解》、蘇軾《東坡書傳》、二程《書說》以及曾鞏〈洪範傳〉。范純仁〈進尚書解〉為上呈至神宗的《尚書》學文章，該文章的書寫形式，對《尚書》各篇的某段文字進行解釋，篇幅簡短，其中針對〈洪範〉皇極疇，亦是遵守了傳統注疏「大中之道」的注解。該篇文章的特色，在於其多次使用「人君之心」來解釋《尚書》的部分篇章，如〈洪範〉皇極疇，范純仁解道：「人君之心，當如止水，不作好惡偏黨，其邪正自辨，而天下不治者，未之有也。」⁸³

蘇軾所寫的《東坡書傳》，可謂宋代《尚書》學史中重要的著作。《東坡書傳》的注解特色，在於其多不採用傳統注疏，形式上亦不像傳統注疏般，側重於章句訓詁，此部著作的注解方式，乃是就經文進行義理之闡發，這一注經方式影響了後來以義理解經之儒者。縱觀《東坡書傳》的注經體式，可見其多以簡短的文字注解，但這卻讓後世經學家所詬病，如朱熹曾言該部著作「失之簡」。儘管如此，《東坡書傳》在宋

⁸² [宋]王安石：〈洪範論〉，程元敏：《三經新義輯考彙評》，頁124。

⁸³ [宋]范純仁：《范忠宣集》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷9，頁18右。

代《尚書》學界的評價，是較高的。宋代早期《尚書》學中，以〈中庸〉解《尚書》，多見於〈洪範〉皇極疇，而在《東坡書傳》中，〈中庸〉的運用已經不限於〈洪範〉，如〈大禹謨〉之「十六字心傳」，《東坡書傳》的注解說：

人心，眾人之心也，喜怒哀樂之類是也。道心，本心也，能生喜怒哀樂者也。安危生於喜怒，治亂寄於哀樂，是心之發，有動天地、傷陰陽之和者，亦可謂危矣。至於本心，果安在哉！為有耶！為無耶！有則生喜怒哀樂者，非本心矣；無則孰生喜怒哀樂者？故夫本心，學者不可以力求而達者，可以自得也，可不謂微乎？舜戒禹曰：吾將使汝從人心乎，則人心危而不可據；使汝從道心乎，則道心微而不可見。夫心豈有二哉？不精故也，精則一矣。子思子曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」夫喜怒哀樂之未發，是莫可名言者，子思名之曰「中」，以為本心之表著。古之為道者，必識此心，養之有道，則卓然可見於至微之中矣。夫苟見此心，則喜怒哀樂無非道者，是之謂「和」。喜則為仁，怒則為義，哀則為禮，樂則為樂。無所往而不為盛德之事。其位天地、育萬物，豈足怪哉！若夫道心隱微，而人心為主，喜怒哀樂，各隨其欲，其禍可勝言哉！道心即人心也，人心即道心也。放之則二，精之則一，桀、紂非無道心也，放之而已。堯、舜非無人心也，精之而已。舜之所謂「道心」者，子思之所謂「中」也；舜之所謂「人心」者，子思之所謂「和」也。⁸⁴

蘇軾直接將〈中庸〉首段作為對〈大禹謨〉十六字的注解，經文中的「人心」，蘇軾以〈中庸〉「未發」及「中」釋之；經文中的「道心」及「和」則以〈中庸〉之「已發」解之。這一突破，很明顯地與傳統注疏有所不同。蘇軾的解釋，有別於過去以「中道」解釋十六字，他的突破性在於「人心」與「道心」的主體不再是人君與眾民，反之則是在個人身上。再者，蘇軾於「人心」及「道心」的解釋，亦提出了「一心」的說法，其認為「道心」與「人心」實則一個「心」，區別僅僅在於工夫階段（放之則二，精之則一）。蘇軾的注解，明顯地將〈中庸〉性情論作為十六字心傳的論述，

⁸⁴ [宋]蘇軾：《東坡書傳》，曾棗莊，舒大綱主編：《三蘇全書》（北京：語文出版社，2001年），卷3，頁470-471。

與蘇軾同時期的，還有二程的《尚書》學。二程的《尚書》學著作，有所謂《書說》，是為二程門人所記錄有關二程《尚書》講學理論的作品，然該篇著作只收錄二程的部分篇章的解釋，如〈堯典〉、〈舜典〉及〈改正武成〉，其餘則散佚，或見於《河南程氏遺書》中。自程伊川提出「〈中庸〉為孔門心法」後，《尚書》中對於〈中庸〉的運用，內聖化的傾向則越來越明顯，其中對於〈大禹謨〉十六字心傳的解釋，如同蘇軾一樣擺脫了傳統注疏的框架，但別於蘇軾的解釋，二程稟著《禮記》〈樂記〉的「天理」及「人欲」的理論，為「道心」及「人心」作注解。《河南程氏遺書》曰：

「人心惟危」，人欲也。「道心惟微」，天理也。「惟精惟一」，所以至之。
「允執厥中」，所以行之。⁸⁵

中者，只是不偏，偏則是不中。庸只是常。猶言中者是大中也，庸者是定理也。定理者，天下不易之理也，是經也。⁸⁶

於「十六字心傳」上，二程言「允執厥中」，是聖人所行之道。再者，二程釋「中」，以「不偏」解，所謂不偏，即〈洪範〉所謂「無偏無頗」。

二程以後，有林之奇《尚書全解》，該書僅注解〈堯典〉至〈召誥〉。該書對於〈中庸〉的運用，可說是非常頻密的，該書從序文至正文，「中庸」一詞的出現就達到 27 次。在《尚書全解》中，亦是肯定〈大禹謨〉「十六字」作為聖人傳心之道，林之奇說：

此堯、舜、禹三聖人相授受之際，發明其道學之要以相畀付者。韓子曰：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死不得其傳。」歷代聖賢所以相傳者蓋不出諸此矣。此實聖學之淵源，而諸儒之說各有不同。蓋聖人發明其心術之秘以相授受，故其言淵深。⁸⁷

⁸⁵ [宋]程頤，程顥撰，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，《二程集》，卷 11，頁 126。

⁸⁶ [宋]程頤，程顥撰，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，《二程集》，卷 15，頁 160。

⁸⁷ [宋]林之奇：《三山拙齋林先生尚書全解》，卷 4，頁 24 右-24 左。

林之奇引韓愈<原道>之言，認為唐、虞、三代所傳之道學，即是聖人所傳之心術。<大禹謨>之「十六字心傳」，於該書之中，被認為是聖學之淵源。至於該十六字的內涵，林之奇引用<中庸>說道：

<中庸>曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」苟於其既發而為私欲所勝，則將發而不中節矣。夫所發者既已危而不安，則未發者亦將微而難明。誠能惟精惟一以安其危，則喜怒哀樂中節而和矣。所發者既和，則未發之中亦將卓然而獨存矣，故能允執厥中，此蓋與<中庸>之言相為表裏。⁸⁸

林之奇認為<大禹謨>之十六字，與<中庸>首章是「相為表裏」，並且認為「道心」為<中庸>「未發」之際，而「人心」則為「已發」之際。從此段注解可知，林之奇在「人心道心」以及「未發已發」之間，提出了「私欲」，並認為「已發」之時為「私欲」所勝，則「已發」之際無法達到「中節」，唯有「誠」的工夫能安人心之危。由此可見，宋代《尚書》學對<中庸>的發揮，使得宋代《尚書》學的「內聖」思想愈加明顯。

從以上所學的《尚書》學著作中，道出了宋代《尚書》學的一個特殊現象，那就是隨著<中庸>文本的重視，使得《尚書》學的解釋受到了一定的影響。其中最明顯的影響，即是<大禹謨>「十六字」及<洪範>「皇極」的解釋。在對<大禹謨>的解釋上，「人心道心」的主體，從原本所指涉的君民關係，開始轉換到人君內心中「天理」及「人欲」的對立；針對「皇極」，則在「外王」的詮釋之餘，增加了<中庸>的闡發。以<中庸>「心性論」的闡發延伸及展開，成為宋代《尚書》學注解的一大特色，而在這思潮之下，朱熹與蔡沈的《尚書》學也必然會受到影響。

⁸⁸ [宋]林之奇：《三山拙齋林先生尚書全解》，卷4，頁24左-25右。

第四節 小結

綜上所述，宋代《尚書》學中「心法」概念的形，論其淵源必然與佛教脫離不了關係。就時代環境而言，宋代政治對佛學的推崇，以及儒者與佛門人士的交涉，宋儒的學說必然會受到佛教一定的影響。就理論上而言，佛學「本於心」的說法，為後世儒者提供了一定的理論素材，而其中當代學者所認為《大乘起信論》的影響，對比其中理論的相似度，要否定其關係，是具有一定的難度。朱熹雖無明說自身的學說受到佛學的影響，然而從「一心開二門」以及「人心道心說」論述的比較，雖然兩者的論述對象不同，然而方法上卻又異曲同工。再者，〈中庸〉文本的重視亦是成就宋儒「心法」建構的一大因素。在宋代以前至宋代早期，〈中庸〉先是受到佛門人士的關注，後又受到政治的推動，造就了宋代儒者對〈中庸〉的重視以及闡發。在這一思潮的推動下，〈中庸〉的地位在儒者之間有所提升，從而使得宋儒在心性論上有著豐富多元的發揮。〈中庸〉的地位提升，也直接影響了宋代的《尚書》學。在宋代《尚書》學中，以〈大禹謨〉及〈洪範〉的注解轉變作為《尚書》學於宋代的突破點。其中〈大禹謨〉也在宋儒的詮釋下，逐漸形成儒家的「心法」說。



第三章 朱熹與蔡沈《尚書》觀及《書集傳》的撰寫原則

《尚書》在經學史上具有非常重要的地位。然而宋代以後，歷經疑經風氣，從經文、大小<序>及偽《孔傳》，亦不免受到儒者的懷疑。在這風氣之下，朱熹對傳統《尚書》注疏的態度，既有懷疑，亦有保留。至於蔡沈，由於《書集傳》是受師命而作，故原則上繼承了朱熹的觀點。然蔡沈在撰寫《書集傳》以前，曾繼承父親蔡元定之學，撰寫了《洪範皇極內篇》，是為宋代《尚書》學「範數」之濫觴。似乎朱、蔡之間的《尚書》觀並非簡單的繼承關係，有必要深入探討。

朱熹作為提倡「理」學的儒者，看待《尚書》的態度固然會與前人有所不同。相較於經書所記敘的歷史事實，朱熹更看重這部經典能否帶出怎樣的思想，而「聖人之心」正是朱熹閱讀以及注解《尚書》的核心目標。「聖人之心」的原則到了蔡沈撰寫《書集傳》之時，成了「二帝三王之心」，兩者名雖不同，但本質是一致的。

《書集傳》作為「集注體」形式的著作，其背後背負了作者對前人注解、說法及理論的整理與抉擇。蔡沈撰寫《書集傳》時，距離《尚書》問世已經非常久遠，累積了龐大的文獻資料。蔡沈需要從中作出抉擇，且在抉擇之中，帶出他的特殊理解——要以發明「二帝三王之心」為撰寫《書集傳》的主線原則。

對於朱熹與蔡沈的《尚書》學觀及定位，前人已有不少研究成果。蔡根祥《宋代尚書學案》中的<晦翁尚書學案>一章，提出了朱熹治《尚書》的觀念及說法，並且認為朱熹治<書>乃是為得「聖人之心」。¹蔡根祥於蔡沈之《尚書》學，認為蔡沈繼承朱熹之學撰寫《書集傳》，指出蔡沈與朱熹《尚書》注解之異同，以及蔡沈《書集傳》之特色與新意。²其中對於朱熹的《尚書》觀，蔡根祥認為朱熹的《尚書》學，涵蓋了義理、辨偽、研讀方法、創見以及政治論。至於蔡沈的《尚書》觀，蔡根祥的研究主要將《書集傳》與朱熹之說作出異同的分析，其中蔡根祥提到蔡沈「重今文而輕古文」一事，並認為蔡沈在這一部分與朱熹有所不同。³

¹ 蔡根祥：《宋代<尚書>學案》，頁 812-845。

² 蔡根祥：《宋代<尚書>學案》，頁 864-902。

³ 蔡根祥：《宋代<尚書>學案》，頁 875-882。

游均晶《蔡沈〈書集傳〉研究》中，針對蔡沈之《尚書》觀，主要從其對漢、宋學的繼承、批評、反省及修正切入。漢學的部分，該研究發現蔡沈大量徵引了偽《孔傳》以及《尚書正義》的內容，並由此認定偽《孔傳》及《尚書正義》對《書集傳》的影響；宋學的部分，游氏認為蔡沈對宋學的繼承表現在疑經（經文錯簡以及經傳作者）、以「理」解經以及對舊典範正確性的重新省思上。此外，游氏有一章討論《書集傳》對《尚書》篇章次第及〈書序〉的看法，在該章中，游氏清楚指出蔡沈對《尚書》的次第重新編排及整理，並且以列表的方式，對比《尚書孔傳》及《書集傳》的篇次。⁴再者，游氏亦對蔡沈的〈書序〉認同進行分析及探討，提出蔡沈懷疑《書》序的原因。⁵再者，對於蔡沈《書集傳》的注經方式，游均晶以五種體例來歸納蔡沈的注經形式。

陳良中《朱子〈尚書〉學研究》中，認為朱熹對偽古文《尚書》、偽《孔傳》、〈大序〉及〈小序〉都抱持著一定程度的懷疑。其中對於偽古文《尚書》的疑辨，陳氏認為朱熹是受到了吳棫及林之奇的影響，但未對該論點提出舉證。文中除了以「從現有的資料來看」來概述以外⁶，也僅僅引了林之奇〈尚書全解自序〉的文字。從證據上論之，很明顯是不足的。

結合以上的研究成果，本文將針對以上三個問題，細分為三個部分來探討。

⁴ 游均晶：《蔡沈〈書集傳〉研究》，頁 81-88。

⁵ 游均晶：《蔡沈〈書集傳〉研究》，頁 88-94。

⁶ 經過比對，本文推測陳氏之「現有材料」，應當指《朱子語類》中的「林少穎說，盤誥之類皆出伏生，如何……」一段，以及「吳才老又考究〈梓材〉只前面是告戒……」一段。詳細可參考〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 1978，余大雅戊戌（1178）所聞。又〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，1979 頁，黃螢戊申（1188）所聞。

第一節 朱熹與蔡沈的《尚書》觀

欲理解朱熹與蔡沈的《尚書》觀，有三點是值得注意的：第一是朱熹對《尚書》認知，第二是朱熹的疑經思想，第三則是蔡沈的《尚書》學背景。朱熹對《尚書》的理解及認知，對往後蔡沈撰寫《書集傳》，有著關鍵性的影響。再者，朱熹的疑經思想，也在一定程度上影響了蔡沈。最後，蔡沈的《尚書》學思想，並非只是受到朱熹的影響而已，其背後亦存在著家學的背景因素。

壹、朱熹對《尚書》的認知

從前人的研究，可以得知，朱熹與蔡沈治《尚書》的目的，皆是為探求「聖人之心（《書集傳》作「二帝三王之心」）」，因此闡發義理為兩人《尚書》學的主要目標。《朱子語類》記載朱熹與門生鄭可學的對話：

問可學：「近讀何書？」曰：「讀《尚書》。」曰：「《尚書》如何看？」曰：「須要考歷代之變。」曰：「世變難看。唐、虞、三代事，浩大闊遠，何處測度？不若求聖人之心。如堯，則考其所以治民；舜，則考其所以事君。且如〈湯誓〉，湯曰：『予畏上帝，不敢不正。』熟讀豈不見湯之心？大抵《尚書》有不必解者，有須著意解者。不必解者，如〈仲虺之誥〉〈太甲〉諸篇，只是熟讀，義理自分明，何俟於解？如〈洪範〉則須著意解。如〈典〉〈謨〉諸篇，辭稍雅奧，亦須略解。若如〈盤庚〉諸篇已難解，而〈康誥〉之屬，則已不可解矣。昔日伯恭相見，語之以此。渠云：『亦無可闕處。』因語之云：『若如此，則是讀之未熟。』後二年相見，云：『誠如所說。』」⁷

該對話記錄於紹熙二年（1191），此時已是朱熹晚年。對於門生鄭可學對《尚書》的閱讀方法，朱熹提出了自身的見解。首先，朱熹認為《尚書》所反映出的歷史變化極其浩大，無法完全參透。再來，朱熹舉出讀《尚書》的旨要，即是從中探求聖人之心。所謂聖人之心，即人君如何治國，臣子如何事君。朱熹又舉出〈湯誓〉之例，提到成湯革夏之心。相較於歷史事實，朱熹更看重《尚書》中聖人行為舉止背後所帶來的道德人倫。從朱熹的讀《書》觀可以得知，《尚書》的義理價值是勝過其歷史價值的。

⁷ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷78，1983-1984頁，鄭可學辛亥（1191）所聞。

對話中，朱熹進一步對《尚書》的篇章進行區分，即「不必解」、「須著意解」、「難解」及「不可解」的區分。所謂不必解者，朱熹舉出〈仲虺之誥〉及〈太甲〉，他認為這兩篇反映出的義理清楚，只需熟讀。所謂須著意解者，朱熹以〈堯典〉、〈舜典〉、〈大禹謨〉、〈皋陶謨〉及〈洪範〉為例，其中〈典〉、〈謨〉的篇章文字深奧，更需要用心去解。最後，朱熹又提到〈盤庚〉難解，〈康誥〉不可解。值得注意的是，從上述的分類中，皆涉及了傳世《尚書》中的今古文篇章。如其中所言〈仲虺之誥〉及〈太甲〉，兩篇皆被朱熹認為是不必解，並且義理清楚，屬古文。「須著意解」的篇章，今文的篇章有〈堯典〉、〈皋陶謨〉及〈洪範〉，古文則有〈大禹謨〉。朱熹對於《尚書》的文字是極其敏感的，從文字使用到文句的形式風格，朱熹皆可從中推測其時代出處，然而上述的區分，將今古文篇章相混。由此可見，朱熹並非從文字的深奧程度來論斷有關篇章理解的難易，其更傾向於從義理作為理解《尚書》的第一義。

貳、朱熹的疑經思想

宋代「疑經」風氣逐漸盛行，朱熹也受到了影響，對《尚書》這部經典亦提出懷疑，所討論的內容主要涉及了經文、偽《孔傳》、孔安國〈序〉及〈小序〉。學界多認為朱熹疑《尚書》是受到吳棫的影響，如楊新勛及楊世文，皆表明吳棫是影響朱熹疑《書》的關鍵人物。⁸但經姜龍翔考證，以吳棫為啓發朱熹疑《書》序的說法，恐不當。姜龍翔從書信及《朱子語類》的繫年，認為朱熹得《書稗傳》當在淳熙四年（1177）至七年（1180）之間，但在之前，朱熹就已經對〈書序〉有所懷疑。⁹姜龍翔說：

朱子藉由吳棫批判〈書序〉，亦引發其對經文內容的重新省思，雖然吳棫的說法仍不夠明確，但經由朱子的闡述，亦在《尚書》史上佔有相當重要的開創地位。但若以為朱子疑〈書序〉乃受吳棫所啟發，則未得其實。朱子在未見到《書稗傳》前便已有置疑之說，加上他閱覽之後，認為吳棫不夠勇決的言論，皆顯示朱熹對〈書序〉之疑是受到了北宋以來，尤其是胡宏對〈康誥序〉的質疑而逐漸形成，

⁸ 楊新勛說：「吳棫啓發了朱熹對〈書序〉的懷疑。」楊世文說：「對於《尚書》，朱熹在吸取吳棫考辨成果的基礎上，對孔〈序〉及〈書小序〉也提出了全面的懷疑。」詳細可參楊新勛：《宋代疑經研究》（北京：中華書局，2007年），頁200。楊世文：《走出漢學—宋代經典辨疑思潮研究》（成都：四川大學出版社，2008年），頁224。

⁹ 姜龍翔：〈論朱子疑辨〈書序〉之啓蒙淵源及其義理思維〉，《興大人文學報》2012年3月第48期，頁90-92。

再加上自己對此問題的思辨而得，其來源並非吳棫直接影響。當然，朱子在閱讀《書稗傳》後，當有可能因其觀點而引深更深層的思考，然由於《書稗傳》已亡佚，已難藉由實際比對證明朱子到底受到吳棫影響多深，不過若論朱子對〈書序〉質疑的時間點及啟蒙者來說，吳棫實非造成朱子疑辨〈書序〉之源頭。¹⁰

自《尚書》問世以來，傳世文獻以今文及古文的形式呈現於各個時代，今文《尚書》指的是伏生口傳之版本，古文《尚書》則就以漢代孔安國從孔壁所得之版本為主。其中後者已亡佚，然東晉梅賾獻上古文《尚書》58篇，並託名孔安國作傳，也就是後世所謂僞孔本《尚書》。有關朱熹對古文《尚書》的懷疑，多記載於門生所錄之《朱子語類》中。朱熹對《尚書》今古文的懷疑，歷來受到學界的討論，其中最受當今學者所關注的，正是朱熹疑經過程中的辨僞思想。

對於朱熹疑經的過程是否存在辨僞思想，學界之中有兩派說法，其中多認同朱熹涉及辨僞，然亦有部分認為朱熹疑《尚書》不涉及辨僞，如劉人鵬及梅廣。以劉人鵬為例，劉氏認為朱熹懷疑古文《尚書》的出發點，在於「通曉義理」的課題上，當中並不牽涉到《尚書》今、古文的真僞問題。¹¹梅廣於〈語言科學與經典詮釋〉中認同劉氏之說，並認為朱熹並不涉及古文《尚書》真僞問題。¹²然而對此論點，姜龍翔是持反對立場，認為劉氏的論點是危險的，並提出相關論證反駁。¹³

《朱子語類》中，的確記載不少朱熹懷疑《尚書》的對話，其中以懷疑孔安國〈序〉最為明顯：

《書》序恐不是孔安國做。漢文粗枝大葉，今《書》序細膩，只似六朝時文字。
〈小序〉斷不是孔子做！¹⁴

¹⁰ 姜龍翔：〈論朱子疑辨〈書序〉之啟蒙淵源及其義理思維〉，頁 94-95。

¹¹ 劉人鵬說：「筆者研讀《朱子語類》、《朱文公文集》，並與朱子同時代稍早與稍晚學者對於這個問題的討論，認為朱子雖然反覆於《尚書》今、古文問題的難易致疑，但朱子的疑點卻毫不牽涉古文可能為僞作的想法，他是在『讀書能不能理會道理』的關懷下提出這個問題的，而他質疑的重點在於艱澀難讀的今文，對於平易易曉的古文，則勸人要『沈潛反復』。」詳細可參考劉人鵬：〈論朱子未嘗疑「古文尚書」為僞作〉，頁 401。

¹² 梅廣：〈語言科學與經典詮釋〉，葉國良：《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年），頁 68-69。

¹³ 姜龍翔：〈朱子疑《古文尚書》再探〉，《嘉大中文學報》2011年3月第5期，頁 132-137。

¹⁴ 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 1984，黃義剛癸丑（1193）所聞。

《尚書》注并<序>，某疑非孔安國所作。蓋文字善困，不類西漢人文章，亦非後漢之文。¹⁵

孔安國《尚書》序，只是唐人文字。前漢文字甚次第。司馬遷亦不曾從安國受《尚書》，不應有一文字軟郎當地。後漢人作《孔叢子》者，好作偽書。然此<序>亦非後漢時文字，後漢文字亦好。¹⁶

孔氏《書》序不類漢文，似李陵<答蘇武書>。¹⁷

朱熹曾多次表明對孔安國<序>的懷疑，其中因素是孔安國<序>的文字風格及文句形式「不似漢人之作」。朱熹提到，漢人的文字粗枝大葉，而六朝文字細膩，又六朝文字所表現的文氣羸弱。在姜龍翔的研究中，提到：

觀〈大序〉文字多有排偶句法，如「芟夷煩亂，剪截浮辭，舉其宏綱，撮其機要，足以垂世立教」、「研精覃思，博考精籍，採摭群言，以立訓傳，約文申義，敷暢厥旨，庶幾有補於將來」，這些文句均與六朝文風相似，故朱子疑之：「『傳之子孫，以貽後代。』漢時無這般文章。」¹⁸

姜氏以六朝所盛行之駢文形式來驗證朱熹的說法，筆者認為是不無道理的。從文句的風格來看，孔安國<序>確實多以四六駢文之形式呈現，而朱熹以此作為懷疑之處，背後反映著其對<書序>文字的敏感程度。然而對於<大序>的懷疑，姜氏認為朱熹以文字風格作為懷疑之立場，是處於不確定的態度來觀看，所謂的不確定，主要是朱熹無法推測該文字背後的年代。¹⁹

至於<小序>，朱熹對於《尚書》各個篇章的<小序>亦有一定程度的懷疑，而這也影響蔡沈後來仿照《詩序辨說》的形式，為《尚書》<小序>作辨說。對於<小序>，朱熹認為並非孔子所作，曾說道：

¹⁵ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 1984，沈憫戊午（1198）所聞。

¹⁶ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 1985，包揚所聞，年份未明。

¹⁷ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 1984 年，黃義剛癸丑（1193）所聞。

¹⁸ 姜龍翔：〈論朱子疑辨<書序>之啓蒙淵源及其義理思維〉，頁 97。

¹⁹ 姜龍翔：〈論朱子疑辨<書序>之啓蒙淵源及其義理思維〉，頁 97-98。

某看得《書》〈小序〉不是孔子自作，只是周秦間低手人作。然後人亦自理會他本義未得。²⁰

《書》〈小序〉亦非孔子作，與《詩》〈小序〉同。²¹

朱熹認為〈小序〉是周秦時期的作品，且與經文不符，《朱子語類》曾記載一段對話，內容說到：

徐彥章問：「先生卻除〈書序〉，不以冠篇首者，豈非有所疑於其間耶？」曰：「誠有可疑。且如〈康誥〉第述文王，不曾說及武王，只有『乃寡兄』是說武王，又是自稱之詞。然則〈康誥〉是武王誥康叔明矣。但緣其中有錯說『周公初基』處，遂使序者以為成王時事，此豈可信？」²²

朱熹懷疑〈小序〉的篇章為何？《朱子語類》之中有不少記錄，其中最著名的例子，就是朱熹針對〈康誥〉之〈序〉的發難。除《朱子語類》的記錄以外，在朱熹的書信中，亦有針對〈康誥〉之〈序〉有所疑辨。在〈答李堯卿〉中，朱熹說道：

〈康誥〉，〈小序〉以為成王封康叔之書，今考其詞，謂康叔為弟而自稱「寡兄」，又多述文王之德而無一字及武王者，計乃是武王時書，而序者失之。²³

歷來〈康誥〉的〈小序〉受到讀者的懷疑，主要是因為〈小序〉所敘述的對象，與經文本身有所不符。〈康誥序〉作：「成王既伐管叔、蔡叔，以殷餘民封康叔，作〈康誥〉、〈酒誥〉、〈梓材〉。」²⁴既說成王伐管、蔡以後，將殷遺民封給康叔，然〈康誥〉的經文中，卻載到：

王若曰：「孟侯，朕其弟，小子封。惟乃丕顯考文王，克明德慎罰；不敢侮鰥寡，庸庸，祗祗，威威，顯民，用肇造我區夏，越我一、二邦以修我西土。惟

²⁰ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷78，頁1983，董銖丙辰（1196）以後所聞。

²¹ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷78，頁1985，輔廣甲寅（1194）以後所聞。

²² [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷78，頁1986，李壯祖所聞，年份未詳。

²³ [宋]朱熹：〈答李堯卿〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第23冊，卷57，頁2705。

²⁴ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷14，頁200。

時怙冒，聞于上帝，帝休，天乃大命文王。殪戎殷，誕受厥命越厥邦民，惟時敘，乃寡兄勛。肆汝小子封在茲東土。²⁵

輩份上而言，康叔應是成王長輩，但經文中卻出現「朕其弟」一文，與<小序>所敘述的完全不同，故朱熹對<小序>的懷疑是合理的。

姜龍翔曾將朱熹對<小序>的懷疑，分別歸納為 7 點。²⁶筆者則認為可以縮小成 3 點：

- 1.<小序>與朱熹聖人觀有所相悖/或無法充足反映聖人形象。
- 2.<小序>有違朱熹理學的道德價值觀。
- 3.<小序>無法完全反映經文的內容/或與經文不符。

筆者所學的 3 個要點中，可以發現朱熹對<小序>疑辨的背後，是具有自身理學認知的基礎原則。在朱熹的觀念中，《尚書》是一部具有「聖人傳心」意義的經典，因此「聖人形象」的塑造，都需要符合「聖人之心」的原則。

根據《朱子語類》，朱熹曾推測過孔安國<序>的年代，分別有東漢時期（後漢），六朝以及唐朝。然而，若單就朱熹懷疑孔安國<序>的論點來斷定朱熹懷疑古文《尚書》，是不足的。朱熹對於古文《尚書》的懷疑，主要在今文篇章及古文篇章的語言及文體比較。對朱熹而言，《尚書》篇章之中，主要以「艱澀難曉」及「平易易曉」來區分，所謂「艱澀難曉」，指的是伏生本今文《尚書》，「平易易曉」則是孔安國古文《尚書》。順著這一關鍵點，朱熹提出了今、古文《尚書》於傳世時所帶來的一大問題，據《朱子語類》記載，朱熹說道：

便是有費力處。其間用字亦有不可曉處。當時為伏生是濟南人，晁錯卻潁川人，止得於其女口授，有不曉其言，以意屬讀。然而傳記所引，卻與《尚書》所載又無不同。只是孔壁所藏者皆易曉，伏生所記者皆難曉。如<堯典>、<舜典>、<

²⁵ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷 14，頁 201。

²⁶ 姜龍翔所列的七點分別為：<堯典序>未能申明聖人義理工夫、<康誥序>有違倫常之序、<君奭序>未能彰顯聖賢之心、<洪範序>有違聖王之義理作為、<泰誓序>有誤解聖人行為之弊、<伊訓序>不符孟子所述及部分<書序>未能盡申經意，當非孔子手筆。本文對此則將縮小為 3 個重點。

皋陶謨>、<益稷>出於伏生，便有難曉處，如「載采采」之類。<大禹謨>便易曉。如<五子之歌>、<胤征>，有甚難記？卻記不得。²⁷

朱熹懷疑伏生所傳之今文《尚書》中，<堯典>、<舜典>、<皋陶謨>及<益稷>都是難曉、詰屈聱牙，難記的文體。相反的，孔壁所藏之古文《尚書》如<大禹謨>、<五子之歌>及<胤征>，屬於易曉之篇章，伏生為何只記得難曉的部分，卻無法記易曉之篇章。對於這一疑惑，朱熹曾嘗試合理化《尚書》今古文的「易曉」及「難曉」問題，他說道：

《書》有易曉者，恐是當時做底文字，或是曾經修飾潤色來。其難曉者，恐只是當時說話。蓋當時人說話自是如此，當時人自曉得，後人乃以為難曉爾。若使古人見今之俗語，卻理會不得也。以其間頭緒多，若去做文字時，說不盡，故只直記其言語而已。²⁸

朱熹以為《尚書》中「易曉」的篇章（指古文），可能是當時所作之文字，或者為潤飾之文，「難曉」的篇章，則為當時人所說之方言。這雖可以解答出伏生本《尚書》及偽《孔傳》之古文文辭難易的問題，然而對於「伏生所記皆難曉」這一問題，朱熹則表明這一問題「不可曉」，他說到：「大概伏生所傳許多，皆聱牙難曉，分明底他又卻不曾記得，不知怎生地！」²⁹朱熹的對《尚書》文體的疑辨影響了蔡沈，《書集傳》注孔安國<序>時，說到：

大抵《書》文<訓>、<誥>多奇澀，而<誓>、<命>多平易。蓋<訓>、<誥>皆是記錄當時號令於眾之本語，故其間多有方言及古語，在當時則人所共曉，而於今世反為所難知。<誓>、<命>則是當時史官所撰，彙括潤色，粗有體製，故在今日亦不難曉耳。³⁰

再者，對於偽《孔傳》中的古文篇章，朱熹還提到：

²⁷ [宋] 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 1979-1980，黃齋戊申（1188）所聞。

²⁸ [宋] 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 1981，輔廣甲寅（1194）以後所聞。

²⁹ [宋] 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 1981，黃義剛癸丑（1193）所聞。

³⁰ [宋] 蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，序，頁 6 右-6 左。

某嘗疑孔安國《書》是假書。比毛公《詩》如此高簡，大段爭事。漢儒訓釋文字，多是如此，有疑則闕。今此卻盡釋之，豈有千百年前人說底話，收拾於灰燼屋壁中與口傳之餘，更無一字訛舛！³¹

朱熹發現漢儒解經的形式，如遇到不可解之處，會以存疑的方式來處理，但偽《孔傳》卻解釋得徹底，並提到古文《尚書》出於灰燼屋壁之中，卻沒發生字損或缺字的現象。綜合以上兩點，朱熹對偽《孔傳》的真偽提出了合理的懷疑。姜龍翔曾綜合以上問題，以保守的態度認定朱熹對偽《孔傳》的辨偽現象，姜龍翔說道：

朱子對今古文皆有疑，但重點並不在於其是否為漢以後之偽作，朱子疑《尚書》確實未明確發展到這種意識，他主要致疑在漢初今古文出土時所產生的諸多問題上思索，但對照他已全篇疑<序>、《傳》的精神來看，懷疑《尚書》文本幾乎只是一念之間的問題……³²

學界在研究朱熹的辨偽思想，往往都無法在「朱熹是否對偽《孔傳》作出辨偽」討論出明確的答案，主要是因為朱熹對偽《孔傳》僅停留在「疑」的層面，現實上卻沒有大動作地實踐其疑經思想，或對經文進行刪改，主要是因為對整部《尚書》的懷疑，將會鬆動《尚書》作為經典的地位，朱熹說道：「《書》中可疑諸篇，若一齊不信，恐倒了六經。」³³

參、蔡沈的《尚書》學背景

關於蔡沈的《尚書》觀，蔡沈受命撰寫《書集傳》前，曾撰寫《洪範皇極內篇》。該部著作是繼承蔡元定之圖書《易》學之作，《宋史·儒林傳》載蔡元定之語「成吾書者，沈也」，即是指蔡沈撰《洪範皇極內篇》一事。蔡氏一族之學術，主要以《易》學為宗，蔡元定更有多次與朱熹《易》學之交涉。《易學啓蒙》序文中有引蔡元定之說，我們可以視作其《易》學理念，序文曰：

³¹ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 1985，余大雅戊戌（1178）所聞。

³² 姜龍翔：〈朱子疑《古文尚書》再探〉，頁 132。

³³ 《朱子語類》，頁。案：對於朱熹「恐倒了六經」一說，許華峰認為朱熹不是指涉今古文的艱澀程度，而是根據「恐倒了六經」後所學今文《尚書》篇章，並認為朱熹之所以道出此話，是針對今文《尚書》篇章中內容及義理上不合理之處所發。

古今傳記，自孔安國、劉向父子、班固，皆以為《河圖》授羲，《洛書》錫禹。關子明、邵康節，皆以十為《河圖》，九為《洛書》。蓋《大傳》既陳天地五十有五之數，〈洪範〉又明言「天乃錫禹〈洪範〉九疇」，而九宮之數戴九履一，左三右七，二四為肩，六八為足，正龜背之象也。³⁴

蔡元定以《河圖》為《易經》之原型，《洛書》則為〈洪範〉之原型，並認為此說最早是根據〈繫辭傳〉及〈洪範〉。對於以上理論，朱熹是持認同的立場。以《洛書》為〈洪範〉之說成為朱熹與蔡氏父子的共識，甚至到蔡沈撰寫《書集傳》時，仍被提及，《書集傳》〈洪範〉寫道：「《漢志》曰：禹治洪水，錫《洛書》，法而陳之，〈洪範〉是也。」³⁵又按語寫道：

孔氏曰：「天與禹，神龜負文而出，列於背有數至九。禹遂因而第之，以成九類。」《易》言：「河出《圖》，洛出《書》，聖人則之。」蓋治水功成，洛龜成瑞，如《蕭韶》奏而鳳儀，《春秋》作而麟至，亦其理也。世傳「戴九履一，左三右七，二四為肩，六八為足」，即《洛書》之數也。³⁶

蔡沈繼此說法撰寫了《洪範皇極內篇》5卷，其中卷一及卷二為蔡沈〈洪範〉學理論，卷三亡佚，卷四及卷五為蔡沈所建構的各類〈洪範〉圖式。在《洪範皇極內篇》中，蔡沈提出了「數」的概念，也即是後世所言「〈範〉數」，是為宋代〈洪範〉學的一大創新。

³⁷其中，筆者發現，蔡沈有意將《易經》與〈洪範〉連接，並且呼應。蔡沈作序寫道：「體天地之撰者，《易》之象。紀天地之撰者，〈範〉之數。」³⁸蔡沈以為《易》以象體證天地，而〈範〉以書紀天地，兩者殊途而同歸。蔡沈《書集傳》注解〈洪範〉時，有兩個特殊現象值得探討，第一是蔡沈針對「皇極」作注時，說到：「皇極不言數，非可以數明也。」這與蔡沈《洪範皇極內篇》以數言〈洪範〉「皇極」的理論是不同的。第二是蔡沈注〈洪範〉多用蔡元定《洪範解》，此現象在蔡根祥〈蔡元定之尚書學及其

³⁴ [宋]朱熹：《易學啟蒙》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第1冊，頁211。

³⁵ [宋]蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷4，頁17右。

³⁶ [宋]蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷4，頁17左。

³⁷ 蔣秋華認為宋儒以象數說解〈洪範〉者，以蔡沈用功最大。詳細可參考蔣秋華：《宋人洪範學》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1986年），頁149。

³⁸ [宋]蔡沈：《洪範皇極內篇》，蔡元定等：《蔡氏九儒書》（臺北：廣文書局，1994年），卷6，頁18右。

相關問題之研究>中提出。蔡根祥在研究中將蔡元定《洪範解》之佚文與《書集傳》作出比對，並說到：

西山<洪範>之說，或因家學早授仲默，或仲默即據西山《洪範解》書中之文，截錄採納而用之；可見其對蔡沈《書集傳·洪範》之解說，影響不可謂不深矣。

39

由此可見，蔡沈《尚書》觀的形成，是從其家學——<洪範>學而來。慶元五年（1199），蔡沈完成《洪範皇極內篇》的撰寫，並寄給朱熹。同年秋天，朱熹囑咐蔡沈開始撰寫《書集傳》。從書寫形式來看，《書集傳》主要仿照了朱熹《詩集傳》，把序文抽出，另立一部分作辨說。再者就是在《尚書》的每個篇章底下，注明今文及古文之有無，與朱熹先論古文，再論今文，有所不同。

蔡沈撰寫《書集傳》，主要沿襲朱熹「求聖人之心」的治《書》原則，提出了「發明二帝三王之心」的理念。對於蔡沈撰寫《書集傳》所反映出來的《尚書》觀，後人時常以《書集傳》及朱熹著作的對比，來論定蔡沈是否違背師說。許華峰曾研究該現象，並說：

……這表示，朱子與蔡沈的差異，未必是蔡沈不從朱子之說，也可能是朱子自己曾作了修正所致。所以，研究朱、蔡《尚書》說異同的問題，在取材上，現存朱子的《尚書》說，不能全部無條件視為朱子的定說。而且，應當釐清的是，朱、蔡《尚書》說的異同問題，並不同於蔡沈有沒有違背朱子的問題。兩者事雖然相關，但並非同一事。過去的學者，經常不自覺將朱、蔡異同問題，直接等同於蔡沈是否違背朱子之說的問題，因而，在判斷蔡沈是否違背朱子的時候，往往依據對所見朱、蔡《尚書》說的初步對比，便下斷語。這種方式，僅從材料的特性加以判斷，便可以發現並不合理。何況，前文所引朱子<答蔡仲默>指示蔡沈作《書集傳》的原則，強調對「經典的精神」層次的掌握，比「文義通貫」更重要。單詞隻句解釋的差異，不見得可以用來說明蔡沈真的違背師說。

40

³⁹ 蔡根祥：〈蔡元定之尚書學及其相關問題之研究〉，《高雄師大學報》2004年12月第17期，頁186-189。

⁴⁰ 許華峰：《董鼎<書傳輯錄纂注>研究》（桃園：國立中央大學博士學位論文，2010年），頁43。

對於許華峰的說法，本文持認同立場。以「朱熹常年修正說法」以及朱、蔡書信的證據來看，要論蔡沈不遵守師說，是很難成立的。再加上從《書集傳》的序文及〈朱文公夢奠記〉來看，並無法得知朱熹口授的內容。因此，對於朱、蔡《尚書》學的關係問題，只能從兩者異同問題切入，而其中之關鍵，在《晦庵文集》中的改本《尚書》、《朱子語類》與《書集傳》的異同對比。除此之外，許華峰所學〈答蔡仲默〉之書信，亦可以成爲蔡沈繼承朱熹理念的一大佐證（詳細可參考本章第三節）。

綜上所述，欲考究蔡沈《書集傳》所反映之《尚書》觀，需從朱熹《尚書》學入手。從閱讀到懷疑《尚書》，朱熹對蔡沈的影響可謂非常深刻。但是，無法忽略的一點是，朱熹並不是唯一影響蔡沈《尚書》觀的人，撰寫《書集傳》以前，蔡沈本就繼承了父親的〈洪範〉學思想，故對《尚書》也有一定程度的掌握。

最後，對於蔡根祥於《宋代尚書學案》中〈晦翁尚書學案〉曾提及「蔡沈重今文輕古文」一段，筆者對此持保留之態度。在該部研究中，蔡氏提出三個理由來論證蔡沈看重古文，並且稍輕古文一事，簡單概述就是：

1. 蔡沈於《書集傳》每篇之下注明今古文之有無，並以「今文」為先，「古文」為後。
2. 蔡沈於〈金縢〉「惟朕小子其新逆我國家禮亦宜之」一段引鄭玄之說，而鄭玄之說出於伏生，又該篇為伏生本之文（今文），從而認為蔡沈看重伏生本。
3. 蔡沈於今文《尚書》各篇多發揮義理。

首先是第一點，蔡沈《書集傳》與朱熹《文集》之《尚書》注解，確實有所不同，朱熹於每篇之下，舉出今古文之有無，必以「古文」為先，「今文」為後；蔡沈則相反，即「今文」為先，「古文」為後。然而以此來論斷蔡沈重視今文，不免有些武斷。從現今所存文獻來看，蔡沈並沒有特別表明自身對今古文的立場，因此筆者認為該論點

是無解的。⁴¹再者是第二點，蔡沈引鄭玄之說，據許華峰所統計共有 23 次。⁴²在這 23 次之中，各別分佈在《書集傳》今文及古文的注解之中，該引用僅能證明蔡沈之說有所依據，然而並不能由此來認定蔡沈注重今文。最後是第三點，蔡氏認為蔡沈於今文《尚書》各篇多發揮義理，筆者認為，蔡沈撰寫《書集傳》，應當以其序文所言「二帝三王之心」為撰寫主軸，而「二帝三王之心」指的即是〈大禹謨〉舜對禹所言之「十六字心傳」，蓋〈大禹謨〉出自古文。如若以量化之形式來比較蔡沈於今古文發揮之比重，則不免有悖於蔡沈撰寫《書集傳》之旨意。

第二節 《書集傳》的文獻引用取向及分析

蔡沈《書集傳》為朱子學派中非常重要之《尚書》學著作，其地位之崇高，在於此書乃受朱熹所託而作，而且部分亦受朱熹直接批閱。然而，此書的注解工程非常浩大，蔡沈亦曾在此書的序文中，提到此書撰寫的困難之處。⁴³《尚書》問世的時代，與蔡沈所處之年代，已經相差甚遠，在這之間已經出現了不少《尚書》相關的注解本，其中尤以《尚書孔傳》及《尚書正義》為《尚書》注解之權威。蔡沈於《書集傳》之撰寫目的，在於繼承其師朱熹所言「求得聖人之心（或言發明二帝三王之心）」，就目的而言，實為朱子理學原則下之義理闡發，然而注解經書與宋儒作文章闡發義理有所不同。注解經書，乃是圍繞在原文進行詮釋之工作，其必然會存在著受限於原文的情況，而此限制，也造就了注解家在注解經書的難度，其中難度正如許華峰所言：

經書注解思想的研究，往往要比闡明以一般文章形式表現的思想著作更加複雜而困難。因為，注解經典，注解者必定得照應經典原文所帶來的限制，不可能全然自由地發揮他個人的思想。注解者必須在個人思想的發揮、所注解對象的文脈限制、前人的相關理解成果、所預設的讀者等重重限制與訴求中，適應限制並選擇合宜的體式來完成工作。所以，注解的內容一方面必須與所注解的經典文字互相牽就，不可能任意發揮；同時又必須回應該經典較早的權威注解所

⁴¹ 針對蔡根祥的論點，許華峰認為蔡根祥的說法不合理，並提出 5 點反駁蔡根祥的論點。詳細可參考許華峰：《董鼎〈書傳輯錄纂注〉研究》，頁 60-61。

⁴² 蔡沈所引鄭玄注解，《毛詩箋》4 次、《周禮注》3 次、《尚書注》4 次、《禮記注》3 次及鄭玄自身說法 9 次，共 23 次。詳細可參考許華峰：《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式與解經特色》，頁 234-239。

⁴³ 「嗚呼！《書》豈易言哉？二帝，三王治天下之大經大法皆載此書，而淺見薄識豈足以盡發蘊奧？且生於數千載之下，而欲講明於數千載之前，亦已難矣！」參見蔡沈〈九峯蔡先生書集傳序〉，《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，序，頁 1 右。

提出的理解問題。注解者所選擇的注解體式，很可能代表了注解者對經書、經書注解、注經傳統等問題的思考與回應。忽視注經體式，很可能便無法適切地掌握注解者的思想。⁴⁴

如以上所言，蔡沈撰寫《書集傳》雖旨在探求「二帝三王之心」，然其並不能所有經文都粗暴地套上「二帝三王之心」。反之，其文獻、訓詁以及注經方法的取向都必須有意地導向「二帝三王之心」的走向，亦同時有利於該義理之闡發。經史的研究，往往都必須依靠著文獻的注解仔細觀察，經學家在注解經書時，其訓詁方法及文獻依據，都是互相關聯的，文獻的使用都象徵作者對於該文獻的態度及注經取向。因此我們可以說，在理解一個經學家的注經方式以前，必先從該注解背後的文章來源進行理解。

蔡沈〈九峯蔡先生書集傳序〉說：

（沈）自受讀以來，沉潛其義，參考眾說；融會貫通，迺敢折衷；微辭奧旨，多述舊聞。二〈典〉、〈禹謨〉，先生蓋嘗是正，手澤尚新，嗚呼，惜哉！《集傳》本先生所命，故凡引用師說，不復識別。⁴⁵

此書的注經形式繼承了朱熹之集注體著作，如《詩集傳》、《論語集注》、《孟子集注》、《楚辭集注》等。《書集傳》的注經方式，反映了朱、蔡二人的治學原則。在蔡沈的序文中，提到其撰寫《書集傳》時，會在內容上進行深度的思考，並且輔以眾家之言。然而面對無法理解之內容時，才敢在注解上尋求折衷。其中深奧的文句及內容，蔡沈則採取「多述舊聞」的方式來處理。《書集傳》乃是受朱子之命撰寫的，因此蔡沈在文句上的注解上，多從朱子。在這一段序文中，我們可以歸納兩種時間線以及蔡沈在該時間線所採取的注解來源：一、朱熹逝世以前，即 1199 年至 1200 年；二、朱熹逝世以後，即 1200 年至 1210 年。在朱熹逝世以前，蔡沈多與朱熹書信來往，討論《書集傳》撰寫之相關問題，甚至朱熹逝世前不久，有「是夜說《書》數十條」的情況。朱熹逝世以後，蔡沈撰寫《書集傳》的資源，僅能從朱熹生前的文獻作為線索依據。

筆者就目前所觀察的前人研究結果，對於蔡沈《書集傳》的文獻依據研究，主要有幾位有對蔡沈《書集傳》所引據的文獻作出統計及分析。

⁴⁴ 許華峰：《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式與解經特色》，頁 113。

⁴⁵ 〔宋〕蔡沈：〈九峯蔡先生書集傳序〉，《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，序，頁 2 右。

蔡根祥《宋代〈尚書〉學案》中有一節〈朱熹《尚書》說之淵源〉，概述了朱熹《尚書》學中對過去文獻的引用，宋以前以《尚書孔傳》及《尚書正義》為主。至於宋代文獻，蔡根祥則以董鼎《書傳輯錄纂注》來比對，並大概列出朱熹以前的宋代儒者之說。⁴⁶

游均晶的《蔡沈〈書集傳〉研究》，此書除了在第三章以漢、宋學的區分形式來注明《書集傳》的文獻徵引依據以外，還在正文中引述了《書集傳》中所提及的文獻。

許華峰《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式與解經特色》則在蔡沈的文獻徵引上做了細部的處理。該書的優點在於作者對文本的處理方式。對於前二人的研究，許華峰也指出了蔡氏及游氏於該主題上的誤區。⁴⁷對此，許華峰針對《書集傳》中每一篇的注解，以列表的方式呈現出蔡《傳》所援引之文獻，更特別的是，該研究以「注明出處」及「未注明出處」對蔡沈之注解進行文獻上的追溯。

大陸有關蔡沈《書集傳》的研究，則以王春林《〈書集傳〉研究與校注》為主，該篇研究對於《書集傳》所引據之文獻，並未多作說明，於蔡沈所使用的材料，亦不多作考證。其中該研究之第三章〈達意與考辨：《書集傳》的解經特色〉，僅僅提及蔡沈所引用的文獻作者，篇幅不多。

宋代以前，《尚書》學中最有詮釋權威的著作，當屬《尚書孔傳》及《尚書正義》，其中《尚書正義》更是唐代所頒布《五經正義》之一，成為傳統注疏的權威，亦成為後世經學家注解《尚書》時，不可忽略的底本。朱熹對於《尚書孔傳》及《尚書正義》，有正面的評價，並且認為內容也有可取之處。《朱子語類》中有關《尚書》注解，朱熹多次表明「從古注」的立場，所謂「古注」，應當指傳統注疏，《書集傳》採納朱熹的說法，沿用古注對原文注解。

《書集傳》對《尚書孔傳》及《尚書正義》的引用，根據許華峰的研究及統計，蔡沈所引據的文獻資料，宋代之前的，以《尚書孔傳》為最多，共 569 條，《尚書正義》則次之，共 193 條。⁴⁸以篇幅的比例而言，數量是非常之大，這印證了蔡沈對傳統文獻的接受程度。蔡沈對傳統注疏的引用，乃是根據朱熹的說法而進行。對於《尚書

⁴⁶ 蔡根祥：《宋代〈尚書〉學案》，頁 811-812。

⁴⁷ 許華峰指出，兩人在針對蔡沈《書集傳》的文獻徵引材料研究上，僅僅是處理了蔡沈明確注明出處的部分。詳細可參許華峰：《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式與解經特色》，頁 243-244。

⁴⁸ 許華峰：《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式與解經特色》，頁 236。

孔傳》及《尚書正義》的引用，朱熹致蔡沈的書信中就曾表明「如制度之屬，祇以疏文爲本」，然而從《書集傳》對《尚書孔傳》及《尚書正義》的引用次數來看，筆者認爲朱熹所言之「疏文」，應是包含了《尚書孔傳》內容的《尚書正義》，而非指孔穎達之疏文。從朱熹的話中可以得知，傳統注疏（《尚書孔傳》及《尚書正義》）提供了名物制度的解釋材料，而這也造就《書集傳》中涉及名物制度之內容，幾乎以傳統注疏作爲注解。

許華峰《董鼎〈書傳輯錄纂注〉研究》曾針對朱熹與蔡沈之異同，將朱熹《尚書》注解、書信、《朱子語類》及《書集傳》進行比對，並以列表形式呈現，甚爲詳細。⁴⁹現今可以確定，《書集傳》中二〈典〉、〈禹謨〉經朱熹訂正，與《文集》中的《尚書》注解近乎相同，而相異的部分，應爲朱熹逝世以前所修正，並且口授蔡沈的內容。⁵⁰

對於傳統注解的引用，除二〈典〉、〈禹謨〉以外，《書集傳》的其他篇章對《尚書孔傳》及《尚書正義》的引用程度，亦是非常高的，以許華峰所作的列表作爲參考，可發現蔡沈對傳統注解幾乎都是以「未註明出處」的情況下引用。以〈武成〉首句「惟一月壬辰旁死魄，越異日癸巳，王朝步自周，于征伐商」⁵¹，《書集傳》解：

一月，建寅之月，不曰「正」而曰「一」者，商建丑，以十二月爲正朔，故曰一月也。詳見〈太甲〉、〈泰誓〉篇。壬辰，以〈泰誓〉戊午推之，當是一月二日。死魄，朔也。二日，故曰旁死魄。翼，明也。先記壬辰旁死魄，然後言癸巳伐商者，猶後世言某日必先言某朔也。周，鎬京也。在京兆鄠縣上林，即今長安縣昆明池北鎬陵是也。⁵²

蔡沈在該段注解上，並未註明出處，然經許華峰考察，該段引文的解釋是出自《尚書孔傳》及《尚書正義》。⁵³《尚書孔傳》於該段引文作：

此本說始伐紂時。一月，周之正月。旁，近也。月二日，近死魄。⁵⁴

又曰：

⁴⁹ 許華峰：《董鼎〈書傳輯錄纂注〉研究》，頁 67-90。

⁵⁰ 許華峰：《董鼎〈書傳輯錄纂注〉研究》，頁 67-73。

⁵¹ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷 11，頁 160。

⁵² 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷 4，頁 11 右。

⁵³ 許華峰：《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式與解經特色》，頁 191。

⁵⁴ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷 11，頁 160。

翼，明。步，行也。武王以正月三日行自周，往征伐商，二十八日渡孟津。厥四月，哉生明，王來自商，至於豐。其四月。哉，始也。始生明，月三日，與死魄互言。⁵⁵

《尚書正義》曰：

此歷敘伐紂往反祖廟告天時日，說武功成之事也。「一月壬辰，旁死魄」，謂伐紂之年周正月辛卯朔，其二是壬辰也。「翼日癸巳，王朝步自周，於征伐商」，謂正月三日發鎬京，始東行也。其月二十八日戊午渡河。⁵⁶

不難發現，蔡沈的注解完全是取自以上兩部，蔡沈採納了傳統注疏的說法，但對於這些說法的處理方式，並非直接引用，而是以「換句話說」的方式來注解。

再以〈金縢〉「公乃自以為功，為三壇同墀，為壇於南方，北面，周公立焉。執璧秉珪，乃告大王、王季、文王」⁵⁷為例，《書集傳》作：

功，事也。築土曰壇，除地曰墀。三壇，三王之位，皆南向。三壇之南，別為一壇，北向，周公所立之地也。植，置也。珪璧，所以禮神，《詩》言「圭璧既卒」，《周禮》「裸圭以祀先王」。周公卻二公之卜，而乃自以為功者，蓋二公不過卜武王之安否耳，而周公愛兄之切，危國之至，忠誠懇懇於祖、父之前，如下文所云者，有不得盡焉。此其所以自以為功也。又二公穆卜，則必禱於宗廟，用朝廷卜筮之禮。如此，則上下喧騰而人心搖動。故周公不於宗廟而特為壇墀以自禱也。⁵⁸

以上引文僅可以得知其所注明之《詩經》及《周禮》。經許華峰的考察，蔡沈於該段注解中，亦引用了《尚書孔傳》及《尚書正義》的說法。筆者嘗試比對，發現文中「功，事也」出自《尚書孔傳》中「周公乃自以請命為己事」⁵⁹、「植，置也」出自《尚書孔傳》⁶⁰、「珪璧，所以禮神」出自《尚書孔傳》的「璧以禮神」，又「三壇之南，別為一壇，北向，周公所立之地也」是出自《尚書正義》的「又為一壇於南方，

⁵⁵ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷11，頁160。

⁵⁶ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷11，頁160。

⁵⁷ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷13，頁185-186。

⁵⁸ 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷4，頁28左。

⁵⁹ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷13，頁185。

⁶⁰ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷13，頁186。

北面，周公立壇上焉」。⁶¹蔡沈對傳統注解的引用，並非逐字逐句地搬到《書集傳》之中，而是對該段注解作出修改，並注入《書集傳》的引文中。

對於古注的態度，可以從《朱子語類》及《晦庵文集》所收錄之相關書信發現。對於《尚書》傳統注疏，朱熹時常持以保守的態度來面對，而這也影響了後來蔡沈撰寫《書集傳》時的文獻引用態度。再加上朱熹時常修正自身的說法，因此從《朱子語類》中朱熹的意見、朱熹的書信，到朱熹《尚書》注解及《書集傳》，會出現說法不同的情況。如針對〈堯典〉「九族」的解釋，《朱子語類》載：

「九族」，且從古注。⁶²

「九族」，以三族言者較大。然亦不必如此泥，但其所親者皆是。⁶³

《尚書孔傳》作：

九族，上自高祖，下至玄孫，凡九族。馬、鄭同。⁶⁴

孔穎達《尚書正義》曰：

上至高祖，下及玄孫，是為九族。⁶⁵

孔穎達的說法，幾乎與《尚書孔傳》的內容一致，但「九族」的解釋僅限於高祖至玄孫這一直系關係，朱熹〈堯典解〉注解則作：

九族，高祖至玄孫之親，舉近以該遠，五服之外，異姓之親，亦在其中也。⁶⁶

《書集傳》〈堯典〉亦作：

九族，高祖至玄孫之親，舉近以該遠，五服異姓之親，亦在其中也，⁶⁷

對於「九族」之說，朱熹與蔡沈都沿用了傳統注疏中高祖至玄孫。然與傳統注疏的解釋不同之處，在於兩人還增加了「五服異姓之親」這一解釋。所謂「五服異姓」之親的解釋，《朱子語類》曾記載較早的一段對話：

任道問：「〈堯典〉『以親九族』，說者謂上至高祖，下至玄孫。林少穎謂若如此，只是一族。所謂『九族』者，父族四，母族三，妻族二。是否？」曰：

⁶¹ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷 13，頁 186。

⁶² 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 1990，輔廣甲寅（1194）以後所聞。

⁶³ 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 1990，輔廣甲寅（1194）以後所聞。

⁶⁴ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷 2，頁 20。

⁶⁵ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷 2，頁 20。

⁶⁶ 〔宋〕朱熹：〈堯典解〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 23 冊，卷 65，頁 3155。

⁶⁷ 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷 1，頁 1 左。

「父族，謂本族，姑之夫，姊妹之夫，女子之夫家；母族，謂母之本族，母族與姨母之家；妻族，則妻之本族，與其母族是也。上殺，下殺，旁殺，只看所畫宗族圖可見。」⁶⁸

以上對話為朱熹門生萬人傑於記錄於庚子，即淳熙七年（1180）。朱熹的門生曾提出林之奇《尚書全解》對「九族」的解釋，認為「高祖至玄孫」僅能代表一族，所謂九族，應當為「父族四、母族三、妻族二」。對於這一解釋，朱熹是認同的。許華峰認為此說並非朱熹的定論。⁶⁹筆者考究朱熹相關資料，發現朱熹對於歷代「九族」之說，並無任何反對或辨說，反之，無論是傳統注疏或近代的說法，皆被朱熹採納，蔡沈亦遵守此說。可見兩人在「九族」的觀念上，「高祖至玄孫」以及「五服異姓」是不衝突且能相容的。因此兩者於「九族」直系基礎上，納入了異姓親屬⁷⁰，可發現朱熹並不完全排斥傳統注疏的解釋。

朱熹雖懷疑《尚書孔傳》的注文，但在詮釋原文時引用古注。由此可知，朱熹對《尚書孔傳》的懷疑，並不影響詮釋《尚書》，而這一精神也影響蔡沈撰寫《書集傳》時，對待傳統文獻的引用態度。

從北宋到蔡沈以前，已經出現了不少注解本，如胡瑗、蘇軾、王安石、二程、林之奇等，這些儒者皆在《尚書》學上有所創發。面對宋儒的《尚書》注解，朱熹與蔡沈也是採取相同的標準，引用上有所取捨。

《朱子語類》記載一段對話，而該段話透漏出了朱熹對歷代《尚書》注解的評價：問：「讀《尚書》，欲哀諸家說觀之，如何？」先生歷舉王、蘇、程、陳、林少穎、李叔易十餘家解訖，卻云：「便將眾說看未得。且讀正文，見箇意思了，方可如此將眾說看。」⁷¹

《朱子語類》中，特舉了幾位宋人的注解，而這些註解也成為《書集傳》不可或缺的解經素材。甚至到了朱熹晚年的書信中，曾評說「蘇氏傷於簡，林氏傷於繁，王氏傷

⁶⁸ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 1990，萬人傑庚子（1180）以後所聞。

⁶⁹ 許華峰：《董鼎〈書傳輯錄纂注〉研究》，頁 67。

⁷⁰ 對於此說，許華峰認為《朱子語類》中「九族以三族言者較大」一段為朱熹晚年之說。詳細可參考許華峰：《董鼎〈書傳輯錄纂注〉研究》，頁 67。

⁷¹ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 1984，吳必大戊申、己酉（1188-1189）所聞。

於鑿，呂氏傷於巧，然其間儘有好處」。⁷²朱熹對於過去宋人的注解，如王安石、蘇軾、林之奇和呂祖謙，雖各有缺點，但其間亦有可取之處。

根據許華峰的列表統計，《書集傳》對朱熹所舉之四部注解的引用，可說是所有宋人文獻中最多的四部，其中以呂祖謙《東萊書說》為最多，共有 187 條，僅次林之奇《尚書全解》，多達 148 條。然後是蘇軾《東坡書傳》126 條及王安石《尚書新義》37 次。⁷³

至於《書集傳》引宋人文獻的方式，許華峰曾針對蔡沈引呂祖謙的注解現象，提出蔡沈不嚴謹之處，說到：

這種情形，意味著蔡沈的引文文字，並不太忠於原著。他注明來源的傳文，雖保留了所引原書之意，卻不一定是對原書文字的精確徵引。蔡沈徵引文獻的態度，較不嚴格。⁷⁴

本文以《書集傳》引《東坡書傳》為例。〈舜典〉「烈風雷雨弗迷」⁷⁵一段，蔡沈引《東坡書傳》之文：

蘇氏曰：「洪水為害，堯使舜入山林，相視原隰，雷雨大至，眾懼失常，而舜不迷。其度量有絕人者，而天地鬼神，亦或有以相之歟？」⁷⁶

《東坡書傳》的原文如下：

洪水為患，使舜入山林。相視原隰，雷雨大至，眾懼失常，而舜不迷。其度量有絕人者，而天地鬼神，亦或有以相之歟？⁷⁷

兩段引文的區別，僅僅在於「害」與「患」的解釋，然而從文義上來看，蔡沈與蘇軾相同。再者是〈仲虺之誥〉的「仲虺乃作誥」至「奉若天命」⁷⁸一段，蔡沈明引林之奇《尚書全解》：

林氏曰：「齊宣王問孟子曰『湯放桀，武王伐紂，有諸？』孟子曰：『賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。』」

⁷² [宋]朱熹：〈答蔡仲默〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，第 25 冊，頁 4717。又見 [宋]蔡沈：〈書傳問答〉，《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，頁 1 右-1 左。

⁷³ 許華峰：《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式與解經特色》，頁 239-240。

⁷⁴ 許華峰：《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式與解經特色》，頁 226。

⁷⁵ 舊題 [漢]孔安國傳， [唐]孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷 3，頁 34。

⁷⁶ [宋]蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷 1，頁 7 左。

⁷⁷ [宋]蘇軾：《東坡書傳》，曾棗莊，舒大綱主編：《三蘇全書》，卷 2，頁 446。

⁷⁸ 舊題 [漢]孔安國傳， [唐]孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷 8，頁 110-111。

夫立之君者，懼民之殘賊而無以主之。為之主而自殘賊焉，則君之實喪矣，非一夫而何？孟子之言，則仲虺之意也。」⁷⁹

林之奇《尚書全解》的原文則是：

齊宣王問孟子曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子曰：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」蓋所謂立君者，惟懼夫民之相與殘賊，而無以主之故也。為之主而自為殘賊焉，則君之實喪矣，非一夫而何孟子之意，即仲虺之意也。⁸⁰

從大意上來看，蔡沈的注解與林之奇的原說相同，但從文字的引用，就如同許華峰所言，蔡沈的文獻引用並不嚴謹。再者，對於蔡沈「未明確注明」出處的部分，許華峰曾說過該考究過程的困難之處：

由於蔡沈未註明來源的傳文比例甚大，對所依據的注解文字又往往加以改動，乃至同一節的傳文，即同時集合諸家之說而成，因而除非文字的改易不太嚴重，否則要將所有材料皆一一注出，或用精密統計的方式來呈現，實有困難。⁸¹

筆者根據此說法，再對照許華峰《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式與解經特色》第 156 至 220 頁的列表，並且嘗試比對。發現這種現象多發生在蔡沈引用宋人文獻上，如〈盤庚中〉「盤庚作，惟涉河以民遷。乃話民之弗率，誕告用亶。其有眾咸造，勿褻在王庭。盤庚乃登進厥民」一段，蔡沈注解為：

作，起而將遷之辭。殷在河南，故涉河。誕，大；亶，誠也。咸造，皆至也。勿褻，戒其毋得褻慢也。此史氏之言，蘇氏曰：「民之弗率，不以政令齊之，而以或言曉之，盤庚之仁也。」⁸²

據許華峰的列表顯示，該段引文，有注明的部分是蘇軾《東坡書傳》，未注明的部分則是《尚書孔傳》和《東坡書傳》。《尚書孔傳》的注解如下：

為此南渡河之法，用民徙。……話，善言。民不循教，發善言大告用誠於眾。⁸³

《東坡書傳》對於原文的注解如下：

⁷⁹ [宋] 蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷 3，頁 3 左-4 右。

⁸⁰ [宋] 林之奇：《三山拙齋林先生尚書全解》，卷 14，頁 14 左。

⁸¹ 許華峰：《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式與解經特色》，頁 231。

⁸² [宋] 蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷 3，頁 26 右。

⁸³ 舊題 [漢] 孔安國傳，[唐] 孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷 9，頁 130。

作，起也。……民之弗率，不以政令齊之，而以話言曉之，此盤庚之仁也。……褻，慢也。⁸⁴

將以上三部文獻的注解對照，確實可以發現《書集傳》對這兩部著作的引用，但其中蔡沈「作，起而將遷之辭」，經筆者考究，蔡沈在該段的注解是取自林之奇《尚書全解》「作者，起而將遷之辭也」。⁸⁵從這一點可以得知，蔡沈注解原文時，其傳文背後往往都涉及了多家注解。

從上述討論來看，蔡沈《書集傳》對於過去文獻的引用並不排斥。然而在文獻引用的方法上，蔡沈所採取的並不只是將「原文」照搬到注解中，而是將前人說法的意思歸納並且選擇性取用，甚至在《尚書》某段原文之下，存在兩種或以上的解釋。從文獻引用的程度來看，《書集傳》確實不忠於原著，但換個角度思考，這也使蔡沈在注解《尚書》的過程中，擁有較多的彈性空間。

第三節 《書集傳》的注經原則及分析

在研究蔡沈《書集傳》上，除文獻徵引之依據作為研究對象以外，其訓詁原則亦是不可忽略的一環。訓詁與文獻，往往都是緊密部分的關係，前者所涉及的是方法，後者則是材料。在材料眾多的前提下，如何選擇以及如何使用，都涉及到該注解者本身的學派以及背景等等。

截至目前為止，對於蔡沈《書集傳》的訓詁研究，多數是在「蔡沈是否有遵守師說」的主題下進行，通過對比《書集傳》的傳文與《文集》改本的注解，來討論師徒二人的異同問題。這無疑是研究蔡沈《書集傳》師承問題最直接的辦法。然而以現今存有之文獻來看，這一個議題往往都無法得到最完全的答案。造成此問題的原因，主要源自於《書集傳》中蔡沈的序文以及〈朱文公夢奠記〉中的記載：

先生改本已附《文集》中，其間已有經承先生口授指畫而未及盡改者，今悉更定，見本篇……凡引用師說，不復識別。（〈九峯蔡先生書集傳序〉）⁸⁶

是夜說《書》數十條。（〈朱文公夢奠記〉）⁸⁷

⁸⁴ [宋]蘇軾：《東坡書傳》，曾棗莊，舒大綱主編：《三蘇全書》，卷8，頁42。

⁸⁵ [宋]林之奇：《三山拙齋林先生尚書全解》，卷19，頁2右。

⁸⁶ [宋]蔡沈：〈九峯蔡先生書集傳序〉，《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，序，頁2右。

⁸⁷ [宋]蔡沈：〈朱文公夢奠記〉，《蔡氏九儒書》（臺北：廣文書局，1994年），卷6，頁58左。

目前所記載的資料中，蔡沈的確表明《書集傳》的內容除了經過朱熹之批閱以外，還有經朱熹口授的部分。然而究竟朱熹口授了哪些內容，我們已經無從得知。唯一可以確定的是，《書集傳》序文中蔡沈所提及之二<典>、<禹謨>是受到朱熹所批閱，因此該篇注解是受到了朱熹的訂正，亦是確定的篇章。⁸⁸

有關蔡沈《書集傳》的訓詁研究，本地學者中有蔡根祥、游均晶、許華峰，大陸學者則有王春林及劉景。蔡根祥《宋代尚書學案》主要從蔡沈的注解來探討蔡沈是否遵從師說一事，以及朱、蔡之異同。其中蔡根祥之研究方法，主要從《書集傳》、《晦庵文集》中的《尚書》注解及《朱子語類》作出對比分析⁸⁹，並認為蔡沈在注解上有不同於朱熹。⁹⁰

游均晶於蔡沈《書集傳》的訓詁研究，提出了蔡沈注解經文的五種方式，即直釋其義、總結文義、案斷、厥疑及參酌眾說。⁹¹

王春林《<書集傳>研究與校注》肯定蔡沈遵守師說，亦同時認為蔡沈於注解上有自身的創發，這主要源於王春林以朱、蔡異同的方式，來探討蔡沈《書集傳》對師說的繼承。文中所使用的材料及方法，僅僅是將蔡沈《書集傳》與《朱子語類》、朱熹書信資料及朱熹《尚書》注解作出比對而得來的結果。⁹²

劉景的《蔡沈<書集傳>訓詁研究》，這是少數以蔡沈《書集傳》的訓詁為主題的研究。然而該研究在方法上，以清代考據學家所提出的訓詁方法等為《書集傳》進行分類，並且輔以西方語言學之研究方法，對蔡沈《書集傳》之注經進行探討。筆者認為，該研究所提出的訓詁方法概念，應屬清代所創。至於處於距離清代以前幾百年的蔡沈，是否有此概念，筆者的立場是存疑的。

許華峰的《蔡沈<朱文公訂正門人蔡九峯書集傳>的注經體式與解經特色》對蔡沈的注解更是有著進一步的分析。在其研究中，提及研究《書集傳》注經的三個難處。

⁸⁸ 前人研究中，時常討論蔡沈是否遵從師說，卻又以朱、蔡於<堯典>、<舜典>及<大禹謨>的注解作出對比，並且以此認定蔡沈於注解上的繼承問題。如王春林《<書集傳>研究與校注》以<堯典>及<舜典>的比較來表示朱熹與蔡沈於注解上的異同問題。然而，許華峰《董鼎<書傳輯錄纂注>研究》中已提出了《書集傳》很大可能受到朱熹口授的意見，比改本更能代表朱子的最後見解。筆者認為，既然該三篇內容經朱熹批閱，何以通過該篇注解來討論蔡沈師說繼承問題？

⁸⁹ 蔡根祥：《宋代<尚書>學案》，頁 868-882。

⁹⁰ 蔡根祥：《宋代<尚書>學案》，頁 875-882。

⁹¹ 游均晶：《蔡沈<書集傳>研究》，頁 36-50。

⁹² 王春林：《<書集傳>研究與校注》，頁 66-70。

⁹³然而通過這三個難處，可以得知蔡沈在撰寫《書集傳》的過程中，是以「參考眾說」居多。其中，許華峰在三大難處中提到一點，即是蔡沈徵引文獻的態度，該研究中提到：「這種情形，意味著蔡沈的引文文字，並不太忠於原著。他注明來源的傳文，雖保留了所引原書之意，卻不一定是對原書文字的精確徵引。蔡沈徵引文獻的態度，較不嚴格。」⁹⁴作者在該細節上的發現，可說是帶給筆者一大啓發。再者，面對蔡沈注經，從研究方法亦是一個非常大的問題，許華峰說到：

由於《書集傳》的注解重心偏向於義理闡發，使得此書對於可能需要通過「文獻學」的方法解決的問題，便顯得較無積極作為而趨於保守。以《書集傳》中的字義解釋為例，由於蔡沈以義理為最重要的考量，對字詞意義與名物制度的探討，大多只作到「前有所承」、「有所據」，是指《書集傳》的詞語解釋，大多根據前人已經出現過的注解為準。⁹⁵

從現今研究成果所產生的現象論之，許華峰確實道出了現今研究蔡沈《書集傳》注解的難處。以劉景的研究為例，劉景的研究中不乏使用了現今訓詁學的方法來探討蔡沈《書集傳》的注經方法，然得出的結果也僅僅限於蔡沈的注解與前代文獻的引用關係。因此，面對一部以「義理闡發」為書寫策略的注解，我們無法從「文獻學」的角度來觀看《書集傳》。

蔡沈《書集傳》是採「集注體」的形式，所謂「集注體」，即是「集諸家之善，記其姓名；有不妥者，頗為該易」⁹⁶，簡單來說，就是有意識地對眾多前人進行選擇及蒐集，然後針對部分令注解者不安的解釋，主觀性修改。從「集注體」的特徵中，可以發現這種形式的注經方式，皆是帶有作者的「主觀意識」，其優點在於增加作者在詮釋上的彈性空間。根據許華峰的研究，發現蔡沈在注解精確性有所問題，筆者以此認為，蔡沈這一注解形式，是具有目的並且有意為之。

開始撰寫《書集傳》之前，朱熹在書信中向蔡沈強調有關注解《尚書》的處理方式，朱熹說道：「文義通貫猶是第二義，直須見得二帝三王之心，而通其所可通，毋

⁹³ 許華峰：《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式與解經特色》，頁 221-231。

⁹⁴ 許華峰：《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式與解經特色》，頁 226。

⁹⁵ 許華峰：《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式與解經特色》，頁 294。

⁹⁶ 〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：《重刊宋本論語注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1997年），語序，頁 4。

強通其所難通。」⁹⁷筆者認為該段書信內容非常重要。甚至可以說這是朱熹對於《尚書》注解原則的最後定論，亦可視為蔡沈撰寫《書集傳》的方法。⁹⁸文中朱熹明確指示，注解《尚書》需要遵守三個要點：

1. 以發明「二帝三王之心」為首要目標。
2. 注解《尚書》，需要達到文義通貫。
3. 解釋《尚書》的原文，如無法解釋得通，則毋須勉強。⁹⁹

首先是第一點，相較於側重經典的注解，反映出經典思想，是《書集傳》的首要目標。因此筆者可以由此認定，蔡沈在撰寫《書集傳》時，對於前人文獻的態度，並非完全徵引，而是以「發明二帝三王之心」為原則，進行傳文的書寫。關於這一現象，筆者認為蔡沈是有意為之的。因此本文需在此節解決的問題在於，蔡沈在文獻之引用上，如何達到「融會貫通」。然而，聖人思想先於注解，並不意味注解的重要性要被忽視。相反地，聖人思想的還原與經典的注解形成了主從關係。所有注解都將導向聖人思想的傳遞，故蔡沈《書集傳》中的注解，是作者有意識地為闡發「二帝三王之心」而進行。因此本文的旨意，在於通過《書集傳》之傳文，來分析蔡沈的訓詁原則，從而證明其訓詁與「發明帝王之心」是有一定的連接關係。

相較於漢唐以章句訓詁作為解經之法，義理解經可說是宋代經學的特色。宋儒對於經典的詮釋，主要側重於聖人之道的還原。蔡沈《書集傳》明確表明「發明二帝三王之心」為該書的撰寫意圖，也反映出該書的側重之處，在於義理闡發。（詳細可參考本文第四章及第五章）眾所周知，蔡沈作為朱子學派的嫡傳門人，注解經書的首要原則，必定脫離不了「義理闡發」這一環。前一節對於蔡沈訓詁的研究上，可以發現

⁹⁷ [宋]蔡沈：〈書傳問答〉，《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，頁1右。

⁹⁸ 對於該書信所提到的《書集傳》原則出自何人，說法有二，一是認為該原則為朱熹提出，持此說法的學者有許華峰；二是認為該原則為蔡沈提出，持此說法的學者有姜龍翔。其中姜龍翔以為，蔡沈提出此撰寫原則，朱熹認為此觀點與自身契合，故命蔡沈撰寫《書集傳》，筆者認為，書信中所提到撰寫《書集傳》的三大原則，應當屬朱熹提出，主要原因在於《朱子語類》曾載朱熹對其門生鄭可學提及「聖人之心」，該記載是紹熙二年（1191），而此書信之年份，據陳來考察為慶元五年（1199）。再者，朱熹在解經方面對於「文義通貫」是非常注重的，相關記載亦可在《朱子語類》中得知。最後，朱熹對於「不勉強解釋」亦是其解經的原則。反之，在蔡氏一族的文獻中，並無提及以上相關的注經原則，故筆者採許氏之說。詳細可參許華峰：《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式與解經特色》，頁289。姜龍翔：〈朱子命蔡沈編修《書集傳》考〉，《漢學研究》第30卷，2012年6月第2期，頁124。陳來：《朱子書信編年考證》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007年），頁502。

⁹⁹ 針對以上三點，許華峰亦有相關討論，詳細可參考許華峰：《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式與解經特色》，頁289-291。

不少朱熹理學思維的植入，是謂義理思想的闡發的一種。《書集傳》於義理方面的材料，可說是直承朱熹，然而蔡沈在序文中亦表明，朱熹的說法已經存於當中，因此不再多加注明，而究竟蔡沈於義理上發揮了朱熹哪一方面的思想。王春林曾提出蔡沈繼承朱熹，以《四書》解《尚書》，更貼切地來說，應是以《四書章句集注》的注文來闡發義理。筆者肯定這一說法。朱熹對於《四書》的看重，可謂高於六經之上，因此《四書》對於朱子學派而言，地位是最為優先的。本論文之主題，或者說是蔡沈撰寫《書集傳》的目的，其所言之「二帝三王之心」，正是出自朱熹的〈中庸章句序〉。

以〈堯典〉「克明俊德，以親九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍」¹⁰⁰為例，蔡沈《書集傳》解作：

明，明之也。俊，大也。堯之大德，上文所稱是也。九族，高祖至玄孫之親，舉近以該遠，五服、異姓之親亦在其中也。睦，親而和也。平，均；章，明也。百姓，畿內民庶也。昭明，皆能自明其德也。萬邦，天下諸侯之國也。黎，黑也，民首皆黑，故曰「黎民」。於，歎美辭。變，變惡為善也。時，是；雍，和也。此言堯推其德，自身而家而國而天下，所謂「放勳」者也。¹⁰¹

《尚書孔傳》曰：

能明俊德之士任用之，以睦高祖玄孫之親。¹⁰²

既，已也。百姓，百官。言化九族而平和章明。¹⁰³

昭亦明也。協，合。黎，衆。時，是。雍，和也。言天下衆民皆變化化上，是以風俗大和。¹⁰⁴

孔穎達的解釋為：

言堯能名聞廣遠，由其委任賢哲，故復陳之。言堯之為君也，能尊明俊德之士，使之助己施化。以此賢臣之化，先令親其九族之親。九族蒙化已親睦矣，又使之和協顯明於百官之族姓。百姓蒙化皆有禮儀，昭然而明顯矣，又使之合會調和天下之萬國。其萬國之衆人於是變化從上，是以風俗大和，能使九族敦睦，百姓顯明，萬邦和睦，是「安天下之當安」者也。¹⁰⁵

¹⁰⁰ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷2，頁20。

¹⁰¹ 〔宋〕蔡沈：〈九峯蔡先生書集傳序〉，《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，序，頁1左-2右。

¹⁰² 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷2，頁20。

¹⁰³ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷2，頁20。

¹⁰⁴ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷2，頁20。

¹⁰⁵ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷2，頁20。

蔡沈對於該段文字的注解，明顯是引了《尚書孔傳》及《尚書正義》的解釋，唯獨「百姓」一詞的注解不被採取，《尚書孔傳》作「百官」，孔穎達進一步解釋為「百官之族姓」。¹⁰⁶「百姓」一詞，蔡沈訓作「畿內民庶」。兩者的區別，在於傳統注疏所言之百姓，乃是古時百官之族人，是以貴族族群的概念來解釋；蔡沈的解釋，則是以王畿以內的庶民，是以國土劃分的概念對「百姓」進行詮釋。有關該字詞的爭議，《朱子語類》曾記載朱熹的立場，朱熹認為「百姓」一詞，以「百官族姓」或「畿內民庶」解釋，姑且都可被接受。¹⁰⁷然而後者的解釋則較為恰當，朱熹言道：

「平章百姓」，只是近處百姓；「黎民」，則合天下之民言之矣。〈典〉、〈謨〉中「百姓」，只是說民，如「罔咈百姓」之類。¹⁰⁸

又說：

「百姓」，畿內之民，非百官族姓也。此「家齊而後國治」之意。「百姓昭明」，乃三綱五常皆分曉，不鶻突也。¹⁰⁹

《書集傳》以「畿內民庶」解「百姓」一詞，明顯是聽從了朱熹的指示而作。朱熹以為，將國境內的庶民作為理解，主要是認為這種解釋符合了〈大學〉「齊家治國」之理念。由此可見蔡沈在注解時，是以朱熹的解經理念為要旨。

蔡沈於《書集傳》的義理闡發，其中最明顯的就是在傳統注疏義理方面之延伸。最典型的例子，我們可以從〈堯典〉上發現，〈堯典〉首句載：「曰若稽古帝堯，曰放勳，欽、明、文、思、安安，允恭克讓，光被四表，格于上下。」¹¹⁰其中「欽明」二字，《尚書孔傳》的注解為：

勳，功。欽，敬也。言堯放上世之功，化而以敬明文思之四德，安天下之當安者。「欽明文思」，馬云：「威儀表備謂之欽，照臨四方謂之明，經緯天地謂之文，道德純備謂之思。」¹¹¹

孔穎達進一步解釋：

¹⁰⁶ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷2，頁20。

¹⁰⁷ 「百姓，或以為民，或以為百官族姓，亦不可考，姑存二說可也。」詳細可參〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷78，頁1990，輔廣甲寅（1194）以後所聞。

¹⁰⁸ 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷78，頁1990，輔廣甲寅（1194）以後所聞。

¹⁰⁹ 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷78，頁1990-1991，萬人傑庚子（1180）所聞。

¹¹⁰ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷2，頁19。

¹¹¹ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷2，頁19。

正義曰：史將述堯之美，故爲題目之辭曰，能順考校古道而行之者，是帝堯也。又申其順考古道之事曰，此帝堯能放效上世之功而施其教化，心意恒敬，智慧甚明，發舉則有文謀，思慮則能通敏，以此四德安天下之當安者。¹¹²

《書集傳》的注解爲：「欽，恭敬也。明，通明也。敬體而明用也。」¹¹³又曰：「且又首以『欽』之一字爲言，此書中開卷第一義也。讀者深味而有得焉，則一經之全體不外是矣。其可忽哉！」¹¹⁴對比傳統注疏以及《書集傳》的解釋，蔡沈的訓詁方式仍是遵守著傳統注疏的解釋，除了「光，顯」與傳統注疏「光，充」的解釋不同外¹¹⁵，其他解釋基本上是一致的。然而蔡沈在注解背後，增加了其義理思想，「欽」、「明」二字的解釋背後，蔡沈又補充了「敬體而明用」，這是承自朱熹《文集》中改本的解釋。¹¹⁶「敬體明用」乃是以宋代儒學的體用論解「欽」、「明」二字。

第二點，即文義通貫方面，蔡沈在注解時，對於其中文義的通貫是非常注重的。所謂文義通貫，即指原文的注解之間，文義須連接，也就是前後文的注解須相呼應。這一點在《書集傳》中是非常明顯的。蔡沈《書集傳》有多處傳文，皆表明前後文脈之連接。傳文中，蔡沈有多次以「上文言」、「上文曰」、「上文云」、「下文言」等，表示該段落之傳文與前後文脈的連接性。如〈咸有一德〉曰：

夏王弗克庸德，慢神虐民，皇天弗保，監于萬方，啓迪有命，眷求一德，俾作神主，惟尹躬暨湯，咸有一德，克享天心，受天明命，以有九有之師，爰革夏正¹¹⁷

蔡沈注：

上文言天命無常，惟有德則可常。於是引桀之所以失天命、湯之所以得天命者證之。一德，純一之德，不雜不息之義，即上文所謂「常德」也。神主，百神

¹¹² 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷2，頁19。

¹¹³ 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷1，頁1左。

¹¹⁴ 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷1，頁1左。

¹¹⁵ 「光，顯」的解釋，應是蔡沈參照了《爾雅》〈釋詁〉中：「緝、熙、烈、顯、昭、皓、頰，光也。」詳細可參〔晉〕郭璞注，〔宋〕邢昺疏：《重刊宋本爾雅注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1993年），卷2，頁20。

¹¹⁶ 這種解釋，應是出自《晦庵文集》〈堯典〉改本中「敬爲體明爲用」。〔宋〕朱熹：〈堯典解〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第23冊，卷65，頁3154。

¹¹⁷ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷8，頁120。

之主。享，當也。湯之君臣，皆有一德，故能上當天心，受天明命，而有天下。
於是改夏建寅之正，而建為丑正也。¹¹⁸

蔡沈以為天命雖無常，然有德之人可使其天命長續，並解釋經文所言「一德」即是前一段原文所言「常德」。這個解釋正好呼應了前一段原文「天難諶，命靡常，常厥德，保厥位」¹¹⁹以及蔡沈自身的注文。蔡沈在該段經文上注解道：

諶，信也。天之難信，以其命之不常也。然天命雖不常，而常於有德者。君德有常，則天命亦常，而保厥位矣。君德不常，則天命亦不常，而九有以亡矣。九有，九州也。¹²⁰

又經文曰：「非天私我有商，惟天佑于一德。非商求于下民，惟民歸于一德。」¹²¹蔡沈亦注：「上言一德，故得天得民。此言天佑民歸，皆以一德之故，蓋反复言之。」¹²²可知以上所舉的三段經文的敘述關係，在蔡沈看來是具有一定的連接。

再者，〈泰誓上〉曰「今商王受弗敬上天，降災下民」¹²³一段，蔡沈解：「受，紂名也。言紂慢天虐民，不知所以作民父母也。慢天虐民之實，即下文所云也。」¹²⁴蔡沈注道紂王暴虐治國，不能作民父母，而其暴虐之實，蔡沈以「下文所云」來提示。注文中所言「下文所云」，即指〈泰誓上〉所載「沈湎冒色，敢行暴虐；罪人以族，官人以世；惟宮室、臺榭、陂池、侈服，以殘害于爾萬姓，焚炙忠良，剝剔孕婦，皇天震怒，命我文考肅將天威，大勳未集」。¹²⁵蔡沈解作：

沈湎，溺於酒也。冒色，冒亂女色也。族，親族也。一人有罪，刑及親族也。世，子弟也。官使不擇賢才，惟因父兄而寵任子弟也。土高曰臺，有木曰榭，澤障曰陂，停水曰池。侈，奢也。焚炙，炮烙刑之類。剝剔，割剝也。¹²⁶

由此可見，蔡沈對於經文前後文脈所表達之一貫性，是非常注重的。

關於第三點，蔡沈的注經背後所反映的訓詁原則，必須圍繞在該書信所提到的要旨，進行切入，而非套上後世訓詁學的理論來討論。從注經方法上來觀看，2與3所表

¹¹⁸ [宋]蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷3，頁19右-19左。

¹¹⁹ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷8，頁120。

¹²⁰ [宋]蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷3，頁19右。

¹²¹ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷8，頁120。

¹²² [宋]蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷3，頁19左。

¹²³ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷11，頁152。

¹²⁴ [宋]蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷4，頁2左。

¹²⁵ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷11，頁152-153。

¹²⁶ [宋]蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷4，頁3右。

現出來的注經原則，具有重疊性，然筆者認為，第三點必須獨立出來討論。朱熹對於經書的注解，往往都是趨於謹慎的態度。如《朱子語類》中，就多次記載朱熹對於經書注解「不可曉之處」的立場：「經書有不可解處，只得闕。若一向去解，便有不通而謬處。」¹²⁷朱熹認為，若為經書中無法解釋的部分勉強進行詮釋，則會使經書注解出現謬誤的現象。如與吳必大的對話中，就有如此記載：

因論《書》解，必大曰：「舊聞一士人說，注疏外，當看蘇氏、陳氏解。」曰：「介甫解亦不可不看。《書》中不可曉處，先儒既如此解，且只得從他說。但一段訓詁如此說得通，至別一段如此訓詁，便說不通，不知如何。」¹²⁸

朱熹意識到，王安石《三經新義》成為官學後，後人於《尚書》多採取王安石的注解，然而卻出現了該訓詁在其他文句解釋不通的情況。再者，朱熹亦曾針對呂祖謙《東萊書說》的內容作出相關評論：

問：「《書》當如何看？」曰：「且看易曉處。其他不可曉者，不要強說；縱說得出，恐未必是當時本意。近世解《書》者甚眾，往往皆是穿鑿。如呂伯恭，亦未免此也。」¹²⁹

朱熹認為，《東萊書說》對《尚書》的解釋，有過度詮釋的現象，故不免落入穿鑿。以上所舉之引文，皆透露出朱熹對於《尚書》訓詁的原則。對於「不可曉之處」，儘管前人注解甚多，朱熹不僅不選擇使用，而是選擇不詮釋，即《書集傳》中以「闕」來針對無法解釋的原文。因此，在筆者所列舉朱熹注解《尚書》的三大原則中，第三原則的提出，主要是為避免穿鑿的情況發生。

「闕」對於注解是否會造成《尚書》文義傳達的影響？《朱子語類》記載道：

程先生謂讀書之法「當平其心，易其氣，闕其疑」，是也。且先看聖人大意，未須便以己意參之。如伊尹告太甲，便與傳說告高宗不同。伊尹之言諄切懇到，蓋太甲資質低，不得不然。若高宗則無許多病痛，所謂「黷於祭祀，時謂弗欽」之類，不過此等小事爾。學者亦然。看得自家病痛大，則如伊尹之言正用得著。蓋有這般病，須是這般藥。讀聖賢書，皆要體之於己，每如此。¹³⁰

¹²⁷ [宋] 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 11，頁 193，未詳。

¹²⁸ [宋] 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 1986-1987，吳必大戊申、己酉（1188-1189）所聞。

¹²⁹ [宋] 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 1988，潘時舉癸丑（1193）以後所聞。

¹³⁰ [宋] 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 1982，周謨己亥（1179）所聞。

朱熹引程子之說，提出「看聖人大意」為先的看法。從朱熹的立場來觀看，朱熹所看重的是閱讀經書後，對聖人大意的體悟，而文字只是其次。在「勉強詮釋」及「闕」的選擇上，朱熹是採取後者而對《尚書》進行注解。由此可見，在朱熹的認知當中，「闕」所帶來的影響應當小於「勉強詮釋」，「闕」僅僅是無法完全將聖人大意完美呈現，然「勉強詮釋」則會容易穿鑿，使得聖人旨意遭受扭曲。

在游均晶的研究中，提到《書集傳》中的闕疑現象，然而只是以舉例呈現，並未對其中作出詳細說明。¹³¹所謂的「闕疑」，即是蔡沈在面對「文義不明」或者「文義不通曉」的情況下，以「闕」、「不明」或「未詳」來注解該原文。

《書集傳》中，由於作者對於經典原文中的注解有所不安，因此多會以「闕」來迴避該注解。如〈大誥〉：「若兄考乃有友伐厥子，民養其勸弗救。」蔡沈注道：

民養，未詳。蘇氏曰：「養，廝養也。」謂人之臣僕。大意言若父兄有友攻伐其子，為之臣僕者其可勸其攻伐而不救乎？父兄以喻武王，友以喻四國，子以喻百姓，民養以喻邦君御事。今王之四國毒害百姓，而邦君、臣僕乃憚於征役，是長其患而不救，其可哉？此言民被四國之害，不可不救援之意。¹³²

〈大誥〉之文，大意是指三監之亂發生之際，周公攝政之時，向官員所作的文告。蔡沈於「民養」一詞，以「未詳」解，然縱觀以上注解，蔡沈是懷疑該段原文的。注解中，蔡沈引蘇軾對於「民養」之注解以及對該段的解釋，認為四國叛亂，臣僕卻因害怕戰事而勸諫不救援，是在助長叛亂的人患。因此，蔡沈認為該段應當指的是三監之亂之際，作為臣僕不可不救之意。

¹³¹ 游均晶：《蔡沈〈書集傳〉研究》，頁 38-39。

¹³² 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷 4，頁 36 左-37 右。

第四節 小結

綜上所述，研究《書集傳》所涉及的主題，並不能以蔡沈一人為準，而是需要同時將朱熹和蔡沈這兩個人物結合來討論。《書集傳》的撰寫，背後涉及了朱、蔡二人的《尚書》學觀。朱熹與蔡沈皆視《尚書》為「傳心之書」，故發明帝王之心成為兩人看待《尚書》的態度。同時，由於疑經風氣的興盛，兩人亦對偽古文《尚書》、孔安國<序>及<小序>皆有所懷疑，其中以朱熹最甚，蔡沈則繼承前者的意見。作為「集注體」形式的著作，《書集傳》的文獻引用可說是非常之廣，但從統計上來看，蔡沈對宋以前的文獻引用，以《尚書孔傳》及《尚書正義》為主，宋代文獻則以王、蘇、林、呂的注解為最多，然而無論是宋以前或宋代的文獻，《書集傳》的引用確實不嚴謹，這也造成了後世學者在考究文獻出處時一定的困難。最後，對於蔡沈《書集傳》的注經原則，筆者認為在這一部分的研究，需以朱熹<答蔡仲默>中所提之原則為準，從書信中，朱熹明確以發明二帝三王之心（或義理）、文義通貫以及不勉強解釋為撰寫《書集傳》的三大原則，經筆者分析，蔡沈皆能遵守該書信中的原則來撰寫《書集傳》。





第四章 《書集傳》「二帝三王之心」之心法建構

朱熹晚年欲注解《尚書》，卻因年歲已高，乃託付其弟子蔡沈代其執筆。¹《書集傳》的撰寫從宋寧宗慶元五年（1199）至宋寧宗嘉定三年（1210），歷時十一年。此書開始撰寫之時，朱熹還在世，因此《書集傳》的部分手稿是經朱熹批閱過的。據蔡沈〈九峯蔡先生書集傳序〉中提到：「二〈典〉、〈禹謨〉，先生蓋嘗正是，手澤尚新。」²由此可見，〈堯典〉、〈舜典〉及〈大禹謨〉是最可以被認定為朱熹親訂之篇章。同時，朱熹晚年對《尚書》有著密集地關注。據蔡沈所記，〈朱文公夢奠記〉提到慶元庚申三月（1200）：「初三日戊午，先生在樓下，改《書傳》兩章，又貼修《稽古錄》一段。是夜說《書》數十條。」³又載隔日：「是夜說《書》至《太極圖》。」⁴指出朱熹離世前，與蔡沈頻繁地討論《尚書》。可見，朱熹對《尚書》注解的重視。

《書集傳》對《尚書》的詮釋，是以朱子學派的思想闡發《尚書》義理，故除了沿用古注作為基礎注解以外，其更特出的地方，在朱熹思想的延續發揮。在《尚書孔傳》及《尚書正義》的基礎上，蔡沈集合了北宋與南宋早期各家《尚書》說，以「集注體」的形式完成該書的注解。《尚書》乃三代聖王及聖賢之記錄，所記載之政治面貌，皆為儒者及士大夫所嚮往，其中聖王之治國綱領，更成為歷代皇帝之模範，讓《尚書》有「帝王教科書」之名。《書集傳》對《尚書》之闡發，除朱子學派義理的植入以外，同時也道出了朱子學派於政治理想上的觀念。歷來學界皆公認「發明二帝三王之心」為蔡沈撰寫《書集傳》之注解目的，卻鮮少對此議題進行研究。學界的焦點仍集中於朱熹對「十六字心傳」的解釋（尤其以「人心」及「道心」的定義為主）。作為「二帝三王之心」之系統的內容之一，「十六字心傳」的確為朱子學派的心法的核心基礎，然僅僅針對基礎作為研究對象，就範圍論之，不免會落入盲區。目前學界對此主題的範疇中，於「十六字心傳」有了較成熟的成果。以蔡沈《書集傳》為主題研究之作，如游均晶《蔡沈〈書集傳〉研究》中，亦只是純粹從「二帝三王之心」的理

¹〔宋〕朱熹：〈答蔡仲默〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，第25冊，頁4717。又見〔宋〕蔡沈：〈書傳問答〉，《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，頁1右-1左。

²〔宋〕蔡沈：〈九峯蔡先生書集傳序〉，《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，序，頁2右。

³〔宋〕蔡沈：〈朱文公夢奠記〉，《蔡氏九儒書》，卷6，頁58左。

⁴〔宋〕蔡沈：〈朱文公夢奠記〉，《蔡氏九儒書》，卷6，頁58左。

論回溯性探討，重心仍是在朱熹的心性論及工夫論上。⁵王春林雖對《書集傳》中朱子學派之理學思想，詳細的分析及研究，然研究的焦點，在於朱子學派的理學觀念於《書集傳》之闡發，重在朱子學派心性論之相關問題。⁶許華峰之研究以蔡沈《書集傳》之注經體式及解經特色為主題，所側重的主要以蔡沈的注經原則、注經方法及文獻取向為準，其中以第五章之「《書集傳》的注經體式與解經特色」對蔡沈義理解經這一課題有所討論。在這一章，許華峰認為蔡沈以朱熹「求聖人之心」之原則撰寫《書集傳》，旨在讓在上位者克服氣稟的障蔽，設立教化，引導所有人超越氣稟的限制，恢復仁義禮智之性。⁷筆者認為，蔡沈《書集傳》中的義理發揮，確實可追溯到朱熹的理論上，然以義理注解的形式置入經書之中，其重心已不純粹是心性論或者工夫論的探討。經書注解所涉及的範圍不只如此，正如〈九峯蔡先生書集傳序〉中提到：「二帝三王之治本於道，二帝三王之道本於心。得其心，則道與治固可得而言矣。」⁸發明「二帝三王之心」是此書的方法，究其目的仍是序文中的「道」與「治」。因此本研究的目的，並不是純粹探討「二帝三王之心」的內部價值，而是以「二帝三王之心」為線索，探討蔡沈如何將內聖及外王作出系統上的連接。

〈九峯蔡先生書集傳序〉曰：「精一執中，堯、舜、禹相授之心法也；建中建極，商湯、周武相傳之心法也。」⁹「精一執中」為〈大禹謨〉之「十六字心傳」，「建中」為〈仲虺之誥〉中的「建中于民」，「建極」則是出自〈洪範〉中的皇極疇。蔡沈認為此三者為聖王所傳之心法。此三階段之提出，同時反映「帝王心法」由內聖推至外王的過程，有關這一點本文將會詳細說明。

錢穆於《朱子新學案》中，認為蔡沈不曉朱子人心道心之說，以致其注解出現了有別於朱熹的現象。¹⁰王春林則對此反駁，認為即使蔡沈更改了其中的文字，仍是不悖於程朱理學的理論框架。¹¹在此，筆者認為兩人的理解忽略了此書撰寫的歷史事實——即《書集傳》中〈大禹謨〉傳文受朱熹校訂批閱。〈大禹謨〉為蔡沈所述「帝王心法」

⁵ 游均晶：《蔡沈〈書集傳〉研究》，頁 77-80。

⁶ 王春林：《〈書集傳〉研究及校注》，頁 92-136。

⁷ 許華峰：《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式與解經特色》，頁 290-291。

⁸ [宋]蔡沈：〈九峯蔡先生書集傳序〉，《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，序，頁 1 左。

⁹ [宋]蔡沈：〈九峯蔡先生書集傳序〉，《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷序，頁 1 左-2 右。

¹⁰ 錢穆：《朱子新學案》，《錢賓四先生全集》，14 冊，頁 105。

¹¹ 王春林：《〈書集傳〉研究與校注》，頁 119。

三篇之中唯一經朱熹親自校訂，因此該篇可被認定為朱熹「十六字心傳」的最後定論，而後二篇則可以視為朱熹理學的後續發揮。然由於《書集傳》中的二<典>、<禹謨>諸篇注解，與《晦庵文集》中的稿本文字並不相同，筆者將從兩者作出比對，並對此說明兩者的區別性。

只是，欲研究《書集傳》中「二帝三王之心」，並不能僅由此三篇作為唯一根據，序文中接著提到：

曰德、曰仁、曰敬、曰誠，言雖殊而理則一，無非所以此心之妙也。至於言天，則嚴其心之所自出。言民，則謹其心之所由施。禮樂教化，心之發也。典章文物，心之著也，家齊國治而天下之推也。¹²

「二帝三王之心」除了作為《書集傳》的主要核心，同時亦作為朱子理學的主要核心。對於蔡沈而言，《尚書》中帝王之言行及政治活動，皆為帝王之「心」的已發之舉。因此單論三篇並不足以對《書集傳》中的「帝王心法」全面性的理解，故本章的研究範圍，除了將此三章作為《書集傳》「心法」的三大階段以外，亦會從其他篇章的重要概念作為「心法」探討的輔助。

¹² [宋]蔡沈：〈九峯蔡先生書集傳序〉，《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，序，頁1右-1左。

第一節 <大禹謨>中的「十六字心傳」

朱熹晚年對<大禹謨>「十六字心傳」（即「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」）的提倡，是繼程頤提出<中庸>為孔門心法的說法的延伸，二程對於「心法」的提出，是與<中庸>連接。朱熹根據二程的理論，加以延伸，並且將其投入到「聖人心法」之中。¹³由此可見，程子所提出的「心法」框架，成為朱子闡發二程理學的思想素材，造就了《書集傳》「心法」系統的形成。

<大禹謨>為記敘舜與眾臣對話的一個篇章，其中在傳位於禹時，舜說出了此十六字。<大禹謨>載：

帝曰：「來，禹！降水傲予，成允成功，惟汝賢。克勤于邦，克儉于家，不自滿假，惟汝賢。汝惟不矜，天下莫與汝爭能。汝惟不伐，天下莫與汝爭功。予懋乃德，嘉乃丕績，天之歷數在汝躬，汝終陟元后。人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸。可愛非君？可畏非民？眾非元后，何戴？后非眾，罔與守邦？欽哉！慎乃有位，敬修其可願，四海困窮，天祿永終。惟口出好興戎，朕言不再。」¹⁴

根據記載，禹因治水功成及德性，使得舜有意將帝位禪讓於他。禪位的同時，舜將自身的政治經驗傳承於禹，當中包含朱子學派所注重的「十六字心傳」。《尚書孔傳》及《尚書正義》對此十六字的解釋，明確地是從政治的角度提出，孔《傳》說：

危則難安，微則難明，故戒以精一，信執其中。¹⁵

正義曰：

居位則治民，治民必須明道，故戒之以「人心惟危，道心惟微」。道者經也，物所從之路也。因言「人心」，遂云「道心」。人心惟萬慮之主，道心為眾道之本。立君所以安人，人心危則難安。安民必須明道，道心微則難明。將欲明

¹³ 《河南程氏外書》曰：「尹子曰：伊川先生蓋嘗言<中庸>乃孔門傳授心法。」文中僅提起程頤視<中庸>為孔門心法，然針對此說，並無仔細論述。詳細可參〔宋〕程頤，程顥撰，王孝魚點校：《河南程氏外書》，《二程集》，卷11，頁411。

¹⁴ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷4，頁55-56。

¹⁵ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷4，頁55-56。

道，必須精心。將欲安民，必須一意。故以戒精心一意。又當信執其中，然後可得明道以安民耳。¹⁶

《尚書孔傳》以「危則難安，微則難明」之結果論來解釋人心及道心，然意義上仍不能確定人心及道心的確切意義。《尚書正義》以此為基礎，就很明顯地將人心釋為民心，道心釋為人君治國之道。從詮釋上論之，《尚書正義》中人心及道心的解釋，明顯存在人君與人民之間的主客對立。到了宋代，二程將道心及人心作出分判，《二程遺書》中載道：

「人心惟危」，人欲也。「道心惟微」，天理也。¹⁷

人心，私欲也；道心，正心也。¹⁸

人心私欲，故危殆。道心天理，故精微。滅私欲則天理明矣。¹⁹

二程以《禮記·樂記》中的「人化物也者，滅天理而窮人欲者也」²⁰，提出了「存天理，滅人欲」的理論，將人心指為人欲，道心指為天理。人心與道心從君民的二元分判，轉化成了個人思想精神上的善惡對立。二程的理論，人心與道心的分判，旨在工夫論上對「道」的追求。從以上引文所述，可以歸納出一點，即是二程將道心作為工夫修養的必要因素，人心則是相對於道心，屬於人的私慾，是二程工夫論中所要摒棄的一塊。

然而此十六字到朱熹及蔡沈的注解下，成為發揮宋儒道統心法理論的重要觀念，在《書集傳》中，蔡沈注解道：

心者，人之知覺，主於中而應於外者也。指其發於形氣者而言，則謂之人心。指其發於義理者而言，則謂之道心。人心易私而難公，故危，道心難明而易昧，故微。惟能精以察之而不雜形氣之私，一以守之而純乎義理之正，道心常為主而人心聽命焉，則危者安，微者著，動靜云為自無過不及之差，而信能執其

¹⁶ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷4，頁56。

¹⁷ 〔宋〕程頤，程顥撰，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，《二程集》，卷11，頁126。

¹⁸ 〔宋〕程頤，程顥撰，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，《二程集》，卷19，頁256。

¹⁹ 〔宋〕程頤，程顥撰，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，《二程集》，卷24，頁312。

²⁰ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《重刊宋本禮記注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1997年），卷37，頁666。

中矣。堯之告舜，但曰「允執其中」，今舜命禹，又推其所以而詳言之。蓋古之聖人，將以天下與人，未嘗不以其治之之法並而傳之。其見於經者如此，後之人君，其可不深思而敬守之哉？²¹

蔡沈撰寫《書集傳》以前，朱熹亦曾對〈大禹謨〉進行過注解，而相關注解收錄於《晦庵先生朱文公文集》中：

心者，人之知覺，主於身而應事物者也。指其生於形氣之私者而言，則謂之人心；指其發於義理之公者而言，則謂之道心。人心易動而難反，故危而不安。義理難明而易昧，故微而不顯。惟能省察於二者公私之間，以致其精而不使其有毫釐之雜。持守於道心微妙之本，以致其一而不使其有頃刻之離，則其日用之間思慮動作自無過不及之差，而信能執其中矣。堯之告舜，但曰「允執厥中」，而舜之命禹，又推其本末而詳言之。蓋古之聖人將以天下與人，未嘗不以其治之之法并而傳之，其可見於經者不過如此，後之人君，其可不深畏而敬守之哉？²²

文中除了部分文字更動以外，其大意幾乎是相同的，其中明顯更動的部分有蔡《傳》「主於中而應於外者也」，《晦庵文集》作「主於身而應事物者也」，以及蔡《傳》「人心易私而難公」，《晦庵文集》則作「人心易動而難反」。但總的來說，「十六字心傳」的概念幾乎是從朱熹的著作照搬到《書集傳》中。前文提到二〈典〉（即〈堯典〉及〈舜典〉）與〈大禹謨〉曾經朱熹批校過，因此從注解時間來看，《書集傳》的〈大禹謨〉應是在慶元六年（1200）前，也就是朱熹逝世以前完成，《書集傳》中〈大禹謨〉的注解，與朱熹《文集》的原則是相同的。針對此部分，錢穆及許育龍皆認為蔡沈更動了其中文字，導致注解與朱熹本義有所出入。錢穆懷疑蔡沈在人心、道心部分修改了朱熹的文句，原意上已經有所悖離，這一論點的提出，主要在於蔡沈並未在相關文句中注明該傳文為朱熹所言。²³錢穆對於朱子《尚書》學著墨不多，對於蔡沈悖離朱子的原意，是基於蔡沈不效法朱子《論語集注》及《孟子集注》般，一一註明出處而

²¹ [宋] 蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷 1，頁 25 右-25 左。

²² [宋] 朱熹：〈大禹謨解〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 23 冊，頁 3180。

²³ 錢穆：《朱子新學案》，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998 年）第 14 冊，頁 105。

作出的懷疑。許育龍則以列表的形式比對朱熹與蔡沈於人心、道心的解釋，並認為兩者在意義上有所出入，然而對於此論點，許育龍並未加以論述，原因在於許育龍的研究重心在於《書集傳》於元明時期的發展，而非朱、蔡之異同。筆者認為，於文句上的更動，與義理上的更動是屬於不同的層面，文句的更改並不意味著義理思想的改變。因此，要探討蔡沈於人心、道心的注解是否有違朱熹的思想，需從兩者的文句分析，並且從中探討兩種說法的側重之處。

對照《晦庵文集》之改本〈大禹謨〉與《書集傳》〈大禹謨〉之傳文，朱熹與蔡沈最明顯的區別即是「主於身」及「主於中」。《晦庵文集》中改本〈大禹謨〉所言「主於身而應事物」，「身」與「中」從意義上的確有所不同，但就心的主宰論之，《朱子語類》載：「景紹問心性之別。曰：『性是心之道理，心是主宰於身者。四端便是情，是心之發見處。四者之萌皆出於心，而其所以然者，則是此性之理所在也。』」²⁴朱子於改本〈大禹謨〉中所言「主於身」，即是《朱子語類》中所說的「心是主宰於身者」。至於《書集傳》所言「主於中」，「中」乃不偏不倚、無過不及之義，文句表達上，「主於中而應於外」即是認為「心」以中道為原則。對比兩者的表述，朱熹所關注在於「心」主宰人身，而蔡沈以「中道」的闡發為主。從文句表述層面論之，兩者所側重的主題不同；但就義理層面論之，兩者的解釋並不存在衝突，蔡沈的注解並沒有違背朱熹的義理觀念。

對於「十六字心傳」的注解，《書集傳》與《晦庵文集》中的改本〈大禹謨〉有著明顯的不同。許華峰《董鼎〈書傳輯錄纂注〉研究》中針對朱、蔡異同作出了一定處理。許華峰通過列表的形式將改本（即《文集》）、《朱子語錄》及《書集傳》作出文句上的對比，並說明朱、蔡異同的相關問題，其中亦有討論《書集傳》在注解上的取材態度及情況。²⁵其中針對二〈典〉、〈大禹謨〉之注解，許華峰認為 1199 年至朱熹去世的這兩年之間，為朱熹頻繁關注《尚書》時期，在這期間朱熹與蔡沈對於《尚書》較集中研討，因此從改本到《書集傳》的修訂的可能性是存在的。²⁶

²⁴ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 5，頁 90，楊道夫己酉（1189）以後所聞。

²⁵ 許華峰：《董鼎〈書傳輯錄纂注〉研究》，頁 31-90。

²⁶ 許華峰：《董鼎〈書傳輯錄纂注〉研究》，頁 71-72。

「十六字心傳」之傳文中，蔡沈點出了朱子學派在帝王心法上的核心理念——中。在《書集傳》的注解上，蔡沈提出「主於中而應於外者」，文中所言之「中」為何？《書集傳》中有幾段相關的描述，如〈仲虺之誥〉中「王懋昭大德，建中于民」一段，蔡沈解作：

中者，天下之所同有也。²⁷（《書集傳》〈仲虺之誥〉）

〈盤庚中〉「各設中于乃心」一段，蔡沈解作：

中者，極致之理。²⁸（《書集傳》〈盤庚中〉）

〈蔡仲之命〉「率自中，無作聰明，亂舊章」，蔡沈解：

中者，心之理，而無過不及之差者也。²⁹（《書集傳》〈蔡仲之命〉）

從以上引文來看，所謂「中」，是天下所共有，世間萬物的極致原理（天道），同時也是人心本然之「理」。蔡沈之另一部著作《洪範皇極內篇》卷二中，亦載道：

中者，天下之大本。³⁰（《洪範皇極內篇》）

中者，治之極也。³¹（《洪範皇極內篇》）

中者，信之完也。³²（《洪範皇極內篇》）

《洪範皇極內篇》屬蔡沈繼承家學之作，而《書集傳》則是師承之作，縱然兩部著作於性質上有所不同，卻都共同認定「中」的思想為「理」之核心，究其來源，皆與宋儒解讀《中庸》所得之論點一致，認定「中」為天地規律運行之根本原則及原理。在此道統原則下，「心」必須持守著「中（中道）」的原則以應對任何事物。此時，人心及道心的發揮則會顯現。「主於中而應於外」這一短句中，即顯示出朱熹晚年對於

²⁷〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷3，頁5左。

²⁸〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷3，頁29右。

²⁹〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷5，頁32左。

³⁰〔宋〕蔡沈：《洪範皇極內篇》，《蔡氏九儒書》，卷6，頁33左。

³¹〔宋〕蔡沈：《洪範皇極內篇》，《蔡氏九儒書》，卷6，頁37左。

³²〔宋〕蔡沈：《洪範皇極內篇》，《蔡氏九儒書》，卷6，頁37左。

「已發未發」的論述。所謂「已發未發」，即〈中庸〉所言「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」。有關思想理論，可以參照朱熹回答張栻的書信：

方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具，其所謂中，乃心之所以為體，而寂然不動者也。及其動也，事物交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主，其所謂和，乃心之所以為用，感而遂通者也。³³

朱熹認為「心」在靜止的時候（即思慮未萌），則與性渾然，在這一時期，是處於「中」的狀態，而當其萌動之際，則開始與物交際，思慮也開始萌發，七情交互迭用，此階段則即為「心」之發用。由此可見，《書集傳》所言「主於中」即表示未發之際，「心」持守著天命所下貫之中道；「應於外」則表示已發之際，為「心」之作用。

朱、蔡欲闡明人心及道心在政治的發揮及作用。所謂人心，指的是從形氣上作用之心，是基於自然界之生理本能欲望，屬於形而下層次之心；至於道心，指的是以社會倫理道德為基礎而作用之心，是屬於形而上層次之心。人君須在人心與道心之間時時刻刻省察及專一，達到「無過不及」的水平，方能達到政治上的中正之道，並且將「理」落實到政治之中。朱、蔡以《論語》〈堯曰〉作為根據，認為此十六字從一開始是以「允執其中」四字為首要，舜命禹時則增加了前面十二字，是為政權轉移時，前一任統治者以自身統治經驗作為補充，並且傳授給下一任統治者。

朱熹於「十六字心傳」之闡發，除《文集》中所收錄〈大禹謨〉注解以外，亦可從《朱子語類》中探究。人心及道心，是朱熹在「十六字心傳」中最為關注的一環。《朱子語類》中，朱熹與學生論及人心及道心的記載甚多。值得一提的是，朱熹論人心及道心，旨在強調兩者的一體性，以下舉出一段來探討：

人心亦只是一箇。知覺從饑食渴飲，便是人心；知覺從君臣父子處，便是道心。微，是微妙，亦是微晦。又曰「形骸上起底見識」，或作「從形體上生出來底見識」，便是人心；義理上起底見識，或作「就道理上生出來底見識」，便是

³³ [宋]朱熹：〈答張敬夫〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第21冊，卷32，頁1419。

道心。心則一也，微則難明。有時發見些子，使自家見得，有時又不見了。惟聖人便辨之精，守得徹頭徹尾，學者則須是『擇善而固執之』。」³⁴

所謂「心」，朱熹認為其以一體的狀態呈現，這與二程直接將道心及人心分判為「天理」與「人欲」有所不同。人心及道心對朱熹而言，是心作用的兩個面向。從基本官能認知而發，便是人心的作用；從社會人倫的角度而發，即是道心的發揮。所謂的一體性，在於兩者並非對立關係，而是主從關係，故朱熹曰：「人心如卒徒，道心如將。」³⁵

與二程的觀點相似，朱、蔡二人在〈大禹謨〉的十六字中亦是推崇道心，強調道心的重要性，但別於二程之處，在於朱、蔡並不否定人心。道心與人心，皆屬心已發之際的兩個面向。從作用上而言屬於同時的，其中的人心不過是「心」在官能認知上的作用，但畢竟發於形氣，容易墜入偏頗，形成「私欲」，故其仍是需要受到具有義理之道心所統御。

比較《書集傳》及《文集》對〈大禹謨〉之注解，兩者仍存在一定的差異，而學界也出現有關此段的爭議。如游均晶認為蔡沈於「心」的詮釋上，其認知較偏向象山心學所謂之「心」。³⁶針對此論述，游均晶並未作出深入的探討，細部追溯此一論述，筆者發現到游氏的論述依據，乃是高令印及陳其芳所撰寫之《福建朱子學》。高氏以《洪範皇極內篇》對於「心」之論說作為蔡沈對「心」的理解，並粗略地將其歸為「受到象山心學」的影響。對此，筆者認為此一論述延伸出兩個問題，一、《洪範皇極內篇》並不能完全代表蔡沈的總體思想（包括注解《書集傳》時的思想）。二、以現今文獻及相關書信來看，並未出現直接或間接證據證明蔡沈受到象山心學的影響。除此之外，蔡沈平生只完成兩部著作，即《洪範皇極內篇》及《書集傳》，兩部著作中均未引述陸九淵相關之著作。此外，高氏的定論忽略了《書集傳》序文的解釋。再者，朱熹與蔡沈來往的書信中，明確提及撰寫《書集傳》的核心要領，朱熹提到：

³⁴ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 2010-2011，李方子戊申（1188）以後所聞。

³⁵ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 2012，童伯羽庚戌（1190）所聞。

³⁶ 游均晶：《蔡沈〈書集傳〉研究》，頁 68。

「文義通貫猶是第二義，直須見得二帝三王之心，而通其所可通，毋強通其所難通。」可見對於朱、蔡二人而言，發明「二帝三王之心」是《尚書》注解的一大核心宗旨。

蔡沈《書集傳》與朱熹《文集》中最大的區別，在於對人心及道心的注解，《文集》作「人心易動而難反，義理難明而易昧」，詞句上與《書集傳》所言「人心易私而難公，道心難明而易昧」不同。從引文來看，與人心的相關注解明顯的不同。朱熹以「易動而難反」解釋，蔡沈則以「易私而難公」論之。從朱子理學的角度來看，兩者的詮釋面向不同，究其原則，仍是無異的。所謂「易動而難反」，指的是順從人心容易因事物致使自身動搖，而有所迷失。朱子舉「人心易動」一段，實為來自《孟子》<公孫丑上>中，孟子對告子「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」³⁷的評述，《孟子》<公孫丑上>曰：

曰：「敢問夫子之不動心，與告子之不動心，可得聞與？」「告子曰：『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。』不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：『持其志，無暴其氣。』」³⁸

朱熹解道：

孟子誦告子之言，又斷以己意而告之也。告子謂於言有所不達，則當舍置其言，而不必反求其理於心；於心有所不安，則當力制其心，而不必更求其助於氣，此所以固守其心而不動之速也。孟子既誦其言而斷之曰，彼謂不得於心而勿求諸氣者，急於本而緩其末，猶之可也；謂不得於言而不求諸心，則既失於外，而遂遺其內，其不可也必矣。然凡曰可者，亦僅可而有所未盡之辭耳。若論其極，則志固心之所之，而為氣之將帥；然氣亦人之所以充滿於身，而為志之卒徒者也。故志固為至極，而氣即次之。人固當敬守其志，然亦不可不致養其氣。

³⁷ [宋]朱熹：《孟子集注》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第6冊，卷3，頁281。

³⁸ [宋]朱熹：《孟子集注》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第6冊，卷3，頁281。

蓋其內外本末，交相培養。此則孟子之心所以未嘗必其不動，而自然不動之大略也。³⁹

對於孟子「不動心」之論，朱熹認為「志先氣後」，與「人心為卒，道心為將」的理解是相同的。由此可見，《晦庵文集》中所言「人心易動而難反」，是朱熹就「氣」與「不動心」的理解作為切入角度；至於蔡沈《書集傳》所謂「易私而難公」，指的是順從人心，容易偏於私欲，而有失公正。與朱熹的切入角度不同，蔡沈的切入角度在政治上的「公私」一事。儘管論述不同，兩者的注解意義，仍與朱熹《中庸》學的原則是一致的。兩者所要處理的問題，皆在「心」的偏倚、公私主題上。

從二者的解釋面向來看，雖然角度有著細微的差異，然而所要表達的思維是一致的。即朱熹的理學思維中，人心發於形氣，是屬人類基本官能。〈中庸章句序〉說：

心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上智不能無人心，亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣。精則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也。從事於斯，無少間斷，必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉，則危者安、微者著，而動靜云為自無過不及之差矣。⁴⁰

朱熹對於人心及道心的關注，主要在於個人工夫修養中不可或缺之要素，以朱熹「氣心」的角度而言，「心」主宰人的行為及活動，即存有道德認知（道心），也同時存有基本官能認知（人心）。在兩者一體性的狀態下，其複雜性也出現。然在個人無法治理兩者複雜之主從關係下，人心過度膨脹，形成「私欲」，而道心也逐漸式微隱晦，「天理」也就無法駕馭「人欲」。唯有精察人心及道心之間的關係，並且能做出分判，然後堅守本心的中正之道。無論在任何事上，必時時刻刻堅守以道心為主，人心為從的修養態度，方能達到「中」的境界，並且加以落實。

³⁹ [宋]朱熹：《孟子集注》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第6冊，卷3，頁281。

⁴⁰ [宋]朱熹：《中庸章句》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第6冊，頁29。

《中庸章句》又曰：「人物之性，亦我之性，但以所賦形氣不同而有異耳。」引文中，朱熹認為人從先天出生到後天養成，具有天命下貫而來之本性，亦即天生本有的道心，然而由於客觀形氣之變化以及後天養成，每個人人生來氣稟不同，因此在「心」這一載體上，形成「天理」及「人欲」之二元對立關係。梁世惠《宋明人論危微精一執中十六字及其證偽》對於此議題的分析，即是從朱子「理氣說」的角度論之。梁世惠對人心及道心，解釋道：

蓋人心乃依於求生延生之欲，而知覺運動、營為謀慮之心，亦有其喜怒哀樂之性，即此心亦有情與意。依朱子形上學而言，亦依太極生生之理、生生之道而有，此生生之理、生生之道，初非不善，則人心原非不善，可視為一善之流行所在。然此又不同於人之自覺於依仁義禮智之性，而生之惻隱羞惡辭讓是非之情之善，此雖亦本原於一生生之天理，然此生生之天理內在於心，表現於外乃為一自覺而內在兼具天理所依以生情生意之心。⁴¹

梁世惠的觀點，在於人心由氣所生，而氣為太極「生生之理」下之構成因素之一，故「人心」亦存於太極之理當中，因此並不能完全以「私欲」論之。此論點的提出，可以回溯到唐君毅的說法。唐君毅認為朱子於人心及道心之議題，乃是就〈仁說〉中之問題進一步開出之主題⁴²，值得注意的是唐君毅為朱子人心及道心所提出之定義：

……於是人之一心之呈現，即可自其已實現表現其性理者，而名之為道心；就其可實現表現道，或其已私不妨礙道心之呈現者，而名為人心；就其人心之已私之足以妨礙道心之呈現者言，稱其私為私欲，或不善之人欲，而此心即為一具不善之人欲或私欲之心。⁴³

⁴¹ 梁世惠：《宋明人論危微精一執中十六字及其證偽》（臺北：臺灣大學碩士學位論文，1989年），頁21。

⁴² 唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》，頁326。

⁴³ 唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》，頁326-327。

唐君毅將道心及人心分判，甚至開出「人欲」之解釋，可說是對朱子學派人心及道心解釋中，最為貼切之一說。再者，李明輝亦解釋人心及道心，主要以康德「嚴格主義」來解釋兩者之關係。⁴⁴

朱熹的理學思維中，「十六字心傳」固然是其理學思想的綱領之一，亦是注解《尚書》不可或缺之原則。然「十六字心傳」於《書集傳》中並不能只停留於內聖的層次，主要原因有二：一、《尚書》為歷代帝王之教科書，帝王之政治原則幾乎取材於此經典，而宋代儒者更是看重三代之治，甚至將其視為政治的理想圖像，故內聖思想的提出，主要是補足經典中經世思想的缺陷，並非作為政治思想的主要脈絡；二、「十六字心傳」的確被朱熹抽出作為內聖思想的探討內容，然而當此「心法」進入到經典的注解時，即無法單獨理解，必須縱觀全篇，對照前後文，方能理解其中帝王心法旨要在政治上的運用。

對比傳統注解的《尚書》，朱熹與蔡沈對於《尚書》的理解，可說是同中有異的，相同的地方在於，傳統註解（《尚書孔傳》與《尚書正義》）與朱、蔡二人的注解敘述而言，是相同的；不同的地方在於，後者作為宋儒在注解《尚書》時，強化了部分段落中的內聖思想，或以理學思想來注解相關段落，並且植入了「理」的概念。

就〈大禹謨〉而言，朱、蔡在認同古注的同時，亦嘗試將理學的思想原則植入此篇，如針對「儆戒無虞，罔失法度。罔遊于逸，罔淫于樂。任賢勿貳，去邪勿疑。疑謀勿成，百志惟熙」八句⁴⁵，朱、蔡的認知就與傳統注疏相同。

《尚書正義》曰：

禹曰：「益言謀及世事，言人順道則吉，從逆則凶。吉凶之報，惟若影之隨形，響之應聲。」言其無不報也。益聞禹語，驚懼而言曰：「吁！誠如此言，宜誠慎之哉！所誠者，當儆誠其心無億度之事。」謂忽然而有，當誠慎之：「無失其守法度，使行必有恒，無違常也。無遊縱於逸豫，無過耽於戲樂，當誠慎之以保己也。任用賢人勿有二心，逐去回邪勿有疑惑。所疑之謀勿成用之，如是

⁴⁴ 李明輝：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》，頁 75-110。

⁴⁵ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷 4，頁 53。

則百種志意惟益廣也。無違越正道以求百姓之譽，無反戾百姓以從己心之欲。常行此事，無怠惰荒廢，則四夷之國皆來歸往之。」此亦所以勸勉舜也。⁴⁶

《書集傳》則曰：

當四方無可虞度之時，法度易至廢弛，故戒其失墜。逸樂易至縱恣，故戒其遊淫。言此三者，所當謹畏也。任賢以小人間之謂之貳，去邪不能果斷謂之疑。謀，圖為也。有所圖為，揆之於理而未安者，則不復成就之也。百志，猶《易》所謂「百慮」也。拂，逆也。九州之外，世一見曰王。帝於是八者朝夕戒懼，無怠於心，無荒於事，則治道益隆，四夷之遠莫不歸往，中土之民服從可知。⁴⁷

二者的注解皆在指涉為人君者，在治國方面需謹慎，嚴謹地掌握法度及原則，勿以逸樂來耽誤正事；任賢方面，則是秉持著用人不疑，疑人不用的原則，方能讓四方之民歸附。然而在此段的注解中，《書集傳》還新增了按語：

今按：益言八者亦有次第。蓋人君能守法度，不縱逸樂，則心正身修，義理昭著，而於人之賢否，孰為可任，孰為可去；事之是非，孰為可疑，孰為不可疑，皆有以審其幾微，絕其蔽惑，故方寸之間光輝明白，而於天下之事，孰為道義之正而不可違，孰為民心之公而不可拂，皆有以處之，不失其理，而毫髮私意不入於其間。此其懲戒之深旨，所以推廣大禹克艱、惠迪之謨也。苟無其本，而是非取舍決於一己之私，乃欲斷而行之，無所疑惑，則其為害，反有不可勝言者矣。可不戒哉？⁴⁸

從注解到按語，《書集傳》的內容是取自朱熹《文集》中的注解，可見此內容思想出自朱熹。朱、蔡一致認為，益所道出之八句政治警語，是存在次第關係。而內容中的次第關係，從脈絡上而言，是從內聖的完善推至外王的實踐。從按語中可以發現，欲實現四方之歸附，最重要的是人君對法度的遵守，而人君對於法度的遵守，方能證明其「心正誠修，義理昭著」的表現；在內聖工夫完善以後，人君任賢亦可以達到精微的審察，達到用人不疑、疑人不用的層次。由人君精神的完善，進一步到國家內政的

⁴⁶ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷4，頁53。

⁴⁷ 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷1，頁21左。

⁴⁸ 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷1，頁21左。

整頓，對外方面，治國也能得以順利進行。可以發現，在沿用古注的同時，朱、蔡亦認為外王之實踐，須以內聖之完善作為前提。此八句的次第關係，正是〈大學〉中「八條目（修身齊家治國平天下）」的脈絡形式。其中「孰為民心之功而不可拂」及「苟無其本，而是非取舍決一己之私」兩句，正是呼應了「十六字心傳」注解中的「人心易私而難公」。

蔡沈對於〈大禹謨〉的注解，其最大特點在於將「十六字心傳」從傳統注疏中的政治綱領，轉化為宋儒之間所流行的內聖原則。「十六字心傳」的確在〈大禹謨〉中成為最核心之原則。然而，單從這一角度探討核心，只會得到思想層面的答案，從理解上而言不免會有所偏頗。讀者應考慮的問題，並不應該在「為何作者會如此注解」，而是「當出現新注解時，此注解會讓該篇產生怎樣的面貌」。歷代經學家對於經典的注解，固然會有所不同，然而他們在注解上的創新，旨在使該部經典對當時的需求產生作用。

因此，在閱讀〈大禹謨〉時，「十六字心傳」不能被獨立出來討論，而應當搭配前後文相呼應。緊接著「十六字」之後，即是「無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸」。⁴⁹蔡沈注解道：

無稽者，不考於古。弗詢者，不咨於眾。言之無據，謀之自專，是皆一人之私心，必非天下之公論，皆妨政害治之大者也。言謂泛言，勿聽可矣。謀謂計事，故又戒其勿用也。上文即言存心出治之本，此又告之以聽言處事之要，內外相資而治道備矣。⁵⁰

君王在治國之時，不考驗於古道的意見勿聽，不與人臣討論的政策勿實行。對蔡沈而言，以上二者皆是君王私心的表現，專制而不公的政治行為，將會妨害政治在正軌上的實行。蔡沈亦提到：「上文即言存心出治之本，此又告之以聽言處事之要，內外相資而治道備矣。」⁵¹可見「十六字心傳」的詮釋價值，在於限制君權的過度膨脹，使

⁴⁹ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷4，頁56。

⁵⁰ 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷1，頁25左。

⁵¹ 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷1，頁25左。

其治國之時，能進入正軌，進而安定民心，故蔡沈又解道：「人君當謹其所居之位，敬修其所可願欲者，苟有一毫之不善生於心，害於政，則民不得其所者多矣。」⁵²

那蔡沈在注解<大禹謨>時，是如何建構「心法」系統呢？理論基礎來看，蔡沈所建構的內聖體系與朱熹相同。蔡沈先是解構了「心」，然後賦予人心及道心的定義，並提出二者的主從關係，強調二者的存在，認為世間的所有人，包括君王（於《尚書》則以君王為主）皆存有「人心」與「道心」。⁵³爾後，「惟精惟一（精察與專一）」是辨明二心的方法，「允執厥中」則是「惟精惟一」以後，內聖工夫完善的重要一環。

除此之外，在「惟精惟一」四字中，不能忽略的一個思想，即是「一」的工夫。《書集傳》中，「一」在這部著作所要闡發之帝王心法中，是非常重要的概念，其亦是帝王工夫修養上有著非常崇高的地位。朱子學派中，以追求「理」為其終極目標。朱熹《論語集注》中如此提到：「聖人之心，渾然一理，而泛應曲當，用各不同。」⁵⁴聖人的心，朱熹認為就是渾然之「理」，而此「理」即為渾然，故其為「一」，然此「一」落到現實上，就會有所不同。又《論語集注》中寫道：「蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實可見矣。」⁵⁵

在《書集傳》中，對於「一」的思想闡述，多集中於<咸有一德>中。<咸有一德>：「德無常師，主善為師。善無常主，協于克一。」⁵⁶為蔡沈所注重。針對此段，《尚書孔傳》解作：「德非一方，以善為主，乃可師。」⁵⁷又：「言以合於能一為常德。」⁵⁸《孔傳》於此段對「一」之解釋，實為含糊，《尚書正義》更是對此段未作解釋。但對於「一」，《尚書孔傳》及《尚書正義》於「終始惟一，時乃日新」⁵⁹及「其難

⁵² [宋] 蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷 1，頁 25 左。

⁵³ 《朱子語類》載朱熹說：「道心是義理上發出來底，人心是人身上發出來底。雖聖人不能無人心，如饑食渴飲之類；雖小人不能無道心，如惻隱之心是。但聖人於此，擇之也精，守得徹頭徹尾。」詳細可參 [宋] 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 2011，襲蓋卿甲寅（1194）所聞。

⁵⁴ [宋] 朱熹：《論語集注》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 6 冊，卷 2，頁 96。

⁵⁵ [宋] 朱熹：《論語集注》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 6 冊，卷 2，頁 96。

⁵⁶ 舊題 [漢] 孔安國傳，[唐] 孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷 8，頁 121。

⁵⁷ 舊題 [漢] 孔安國傳，[唐] 孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷 8，頁 121。

⁵⁸ 舊題 [漢] 孔安國傳，[唐] 孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷 8，頁 121。

⁵⁹ 舊題 [漢] 孔安國傳，[唐] 孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷 8，頁 120。

其慎，惟和惟一」⁶⁰兩段中，有較明確地解釋。針對前者，《尚書孔傳》及《尚書正義》如此解道：

言德行終始不衰殺，是乃日新之義。⁶¹（《尚書孔傳》）

上既言「在德」，此指戒嗣王，今新始服其王命，惟當新其所行之德。所云「新」者，終始所行，惟常如一，無有衰殺之時，是乃「日新」也。⁶²（《尚書正義》）

至於後者，則解作：

其難無以為易，其慎無以輕之，羣臣當和一心以事君，政乃善。⁶³（《尚書孔傳》）

正義曰：此經申上臣事既所為如此，其難無以為易，其慎無以輕忽之，戒臣無得輕易臣之職也。既事不可輕，宜和協奉上，羣臣當一心以事君，如此政乃善耳。一心即一德，言臣亦當一德也。⁶⁴（《尚書正義》）

可見「一」所指涉的含義，前者指的是德行之不衰，後者指的是群臣事君之心的一致性。兩者的解釋對象雖不同，卻顯示了「一」字於《尚書孔傳》及《尚書正義》並不存在特殊性。

反之，《書集傳》對於「一」的解釋，則反映了蔡沈「二帝三王之心」理論建構的強調。《書集傳》於〈咸有一德〉「德無常師，主善為師。善無常主，協于克一」一段中，如此解到：

上文言用人，因推取人為善之要。「無常」者，不可執一之謂。「師」，法；「協」，合也。「德」者，善之總稱；「善」者，德之實行。「一」者，其本原統會者也。德兼眾善，不主於善，則無以得一本萬殊之理。善源於一，不協于一，則無以達萬殊一本之妙。謂之「克一」者，能一之謂也。博而求之於不

⁶⁰ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷8，頁120。

⁶¹ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷8，頁120。

⁶² 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷8，頁120。

⁶³ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷8，頁120。

⁶⁴ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷8，頁121。

一之善，約而會之於至一之理，此聖學始終條理之序，與夫子所謂「一貫」者幾矣。太甲至是而得與聞焉，亦異乎常人之改過者歟！張氏曰：「〈虞書〉精一數語之外，惟此謂精密。」⁶⁵

文中所提之「張氏」，即北宋時期以「氣」為尊之儒者張載。於此傳文中，提及張載對於「一」之詮釋看法。蔡沈認同「一」即是《論語·里仁》中孔子所言：「吾道一以貫之。」可見，「一」在《書集傳》中是具有「一貫」、「一致」的含義。然而所謂「一貫」及「一致」乃是就工夫論的修習過程論之。蔡沈對「一」的關注背後，除了「一」作為工夫理論的內容以外，其更代表了朱子學派所追求的「理」。傳文中，蔡沈提出「一」為「本原統會者也」。又提到，「善」之根源即是來自於「一」，不以「善」為工夫修養之目標，則無法求得「理」。我們可以注意到，蔡沈在傳文中提到「一本萬殊之理」及「萬殊一本之妙」，所謂「一本」即是二程著名之學術理論——一本論。所謂「一本」，即是「以一為本」。在二程的觀念中，「理」即是萬物之本。此理論的提出，也形成了後來的「理一分殊」，對於「心」的工夫追求，亦是由此脈絡下提出，據《河南程氏遺書》中提到：「一人之心即天地之心，心一作體。一物之理即萬物之理，一日之運即一歲之運。」⁶⁶朱熹亦認同此說，《朱子語類》載道：「問理與氣。曰：『伊川說得好，曰：理一分殊。合天地萬物而言，只是一箇理；及在人，則又各自有一箇理。』」⁶⁷由此推斷，朱子學派對於「一」的注重，其基礎乃是在於「理」的境界追求。

〈黃自然跋〉載：

「一」以心言，純粹不雜之義。「一」以理言，融會貫通之名也。從《語錄》之說，逆上經文，既或未明；「協」下「克」字，復為長語。味《書傳》之訓，惟能合而一之，故始雖主於一善，終則無一之不善，自渙然而無疑矣。審乎此，則文公釋經不盡同於程子者，非求異也，〔意〕蓋有在也。⁶⁸

⁶⁵ [宋] 蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷3，頁20右。

⁶⁶ [宋] 程頤，程顥撰，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，《二程集》，卷2，頁13。

⁶⁷ [宋] 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷1，頁2，黃義剛癸丑（1193）所聞，林夔孫丁巳（1197年）以後。

⁶⁸ [宋] 黃自然：〈黃自然跋〉，蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，總序，頁2右。

在《書集傳》中，以「一」表示心純一不雜的傳文有數十條，除〈大禹謨〉之「惟精惟一」中所表示純一不雜以外，亦有其他段落之「一」針對「理」而言之。文中蔡沈亦表明，朱熹所學承自二程，然在解釋經文上，與二程有所不同。雖說不同，但並非朱熹追求義理上之創新，而是以另一種形式來闡述思想，理念上仍是一致的。由此可見，蔡沈在撰寫《書集傳》時，以前後文脈絡之貫串為主，義理則在其中發揮，雖表達形式不同，但對於師說，仍是以尊崇依循之角度進行。

以《書集傳》對〈咸有一德〉「德無常師，主善為師。善無常主，協于克一」一段的解釋為例，蔡沈與朱熹的解釋就有明顯的不同。許華峰曾對此分析，蔡沈於「德」、「善」、「一」的解釋與朱熹不同，從解釋並未完全依循朱熹的說法進行注解，而原因在於朱熹純就此節立說，而蔡沈則是須在符合文脈底下進行注解，所產生的不同注解現象。⁶⁹對此論點，筆者採取認同之立場。《書集傳》作為解經之作，雖以闡發朱子理學為核心，但文脈思想的貫穿必須合乎注解的原則，而非單就文句之間各別立說。（詳細可參考本文第三章第三節）



⁶⁹ 許華峰《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式與解經特色》，頁 303-307。

第二節 〈仲虺之誥〉中的「立大中之道」

在〈九峯蔡先生書集傳序〉中，繼「十六字心傳」的提出，緊接著就是「建中」這一概念。「建中」出自《尚書》中的〈仲虺之誥〉：「王懋昭大德，建中于民，以義制事，以禮制心，垂裕後昆。」⁷⁰〈仲虺之誥〉記載的是成湯流放夏桀以後，立場上覺得慚愧，擔心外人口舌，作為輔臣的仲虺則針對成湯伐君一事作出解釋，並且以「天命」及成湯的品德連結，勸勉成湯為人君的法則及綱領，而所謂的「建中」，即是「立大中之道」。此篇的特別之處在於，內容中所提及之聖王（即成湯）是《尚書》的記載中，首位以革命的形式得到君位的君王。相較於堯、舜、禹的禪讓，成湯的革命，需擁有天命的基礎，方能為其君位合理化，而在蔡沈《書集傳》中，就開始將「心法」、政治及天命連結。在此篇的注解中，蔡沈以按語的形式道破了〈仲虺之誥〉的內容主旨：

仲虺之誥，其大意有三：先言天立君之意，桀逆天命，而天之命湯者不可辭；次言湯德足以得民，而民之歸湯者非一日；末言為君艱難之道，人心離合之機，天道福善禍淫之可畏，以明今之受夏，非以利己，乃有無窮之恤，以深慰湯而釋其慙。仲虺之忠愛，可謂至矣。然湯之所慙，恐來世以為口實者，仲虺終不敢謂無也。君臣之分，其可畏如此哉。⁷¹

蔡沈認為〈仲虺之誥〉所反映的是天命與政權的轉移，在仲虺的言辭中，君王的擁立是依據著天命而產生，桀的暴政從形式上而言，已經失去天命，而此天命轉移到成湯身上。再者，天命的根據以民心為主，從德性上而言，成湯足以得民心，天命亦隨著民心歸於成湯。最後，君權的鞏固並非易事，民心的離合終將影響天命及君權的得失。由此可見，蔡沈在注解上亦關注天命與君權的議題。《書集傳》在朱子學派《尚書》學中，為凸顯「二帝三王之心」之著作，故天命與「帝王心法」的關係，是蔡沈在此章所要關注的主題。

⁷⁰ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷8，頁112。

⁷¹ 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷3，頁6左。

在蔡沈之前的朱熹，對於〈仲虺之誥〉的討論並不多。《朱子語類》中，共記載五條有關〈仲虺之誥〉的討論，其中最有關聯的是卷七十八與卷七十九的記錄，首先是卷七十八的記錄：

大抵《尚書》有不必要解者，有須著意解者。不必解者，如〈仲虺之誥〉、〈太甲〉諸篇，只是熟讀，義理自分明，何俟於解？如〈洪範〉則須著意解。如〈典〉、〈謨〉諸篇，辭稍雅奧，亦須略解。若如〈盤庚〉諸篇已難解，而〈康誥〉之屬，則已不可解矣。昔日伯恭相見，語之以此。渠云：『亦無可闕處。』因語之云：『若如此，則是讀之未熟。』後二年相見，云：『誠如所說。』⁷²

朱熹認為，《尚書》的篇章中部分義理明顯，有的義理隱晦，因此需有不同程度的詮釋。其中〈仲虺之誥〉與〈太甲〉等篇，義理分明，只需要熟讀就能參透，並不需要特殊的詮釋。因此從理解程度而言，〈仲虺之誥〉對於朱熹而言，是屬於較容易理解之篇章。

再者，《朱子語類》卷七十九中，針對〈仲虺之誥〉的討論僅有兩條：

問：「〈仲虺之誥〉似未見其釋湯慚德處。」曰：「正是解他。云『若苗之有莠，若粟之有秕』，他緣何道這幾句？蓋謂湯若不除桀，則桀必殺湯。如說『推亡固存處』，自是說伐桀。至『德日新』以下，乃是勉湯。又如『天乃錫王勇智』，他特地說『勇智』兩字，便可見。《尚書》多不可曉，固難理會。然這般處，古人如何說得恁地好！如今人做時文相似。」⁷³

朱熹的學生曾針對〈仲虺之誥〉的內容懷疑成湯「慚德」的事實。朱熹則解釋道，〈仲虺之誥〉中，「若苗之有莠，若粟之有秕」及「推亡故存」等文⁷⁴，即透露出成湯與夏桀政治立場的不相容，如若成湯不伐桀，則將會被桀所殺。內文中所記載之「天乃錫王勇智」一句，其中「勇智」二字，便可見得成湯之「慚德」。再者，《朱子語類》卷七十九亦針對〈仲虺之誥〉的內文有所討論：

問：「禮義本諸人心，惟中人以下為氣稟物欲所拘蔽，所以反著求禮義自治。若成湯，尚何須『以義制事，以禮制心』？」曰：「『湯、武反之也』，便也

⁷² [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 1983-1984，鄭可學辛亥（1191）所聞。

⁷³ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 79，頁 2029，林夔孫丁巳（1197）以後所聞。

⁷⁴ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 79，頁 2029，林夔孫丁巳（1197）以後所聞。

是有些子不那底了。但他能恁地，所以為湯。若不恁地，便是『惟聖罔念作狂』。聖人雖則說是『生知安行』，便只是常常恁地不已，所以不可及。若有一息不恁地，便也是凡人了。」問：「舜『由仁義行』，便是不操而自存否？」曰：「這都難說。舜只是不得似眾人恁地著心，自是操。」⁷⁵

朱熹的學生提出「禮義本諸人心」的問題，禮義本是出自人心，成湯作為聖人，為何仍要「以義制事，以禮制心」？朱熹引《孟子·盡心下》中「湯、武反之也」解釋道，成湯雖是聖人，然作為聖人亦是需要時時刻刻反求諸己，以禮義處事及存心，否則便是「惟聖罔念作狂」。

從《朱子語類》可見朱熹早期對〈仲虺之誥〉並無強烈的關注，而《書集傳》中〈仲虺之誥〉的注解，應是朱熹去世以後進行的，因此我們可將此篇視為朱熹口授之內容，或者蔡沈在朱熹理論基礎上的延伸發揮。在此章中，蔡沈「建中」為《書集傳》「帝王心法」核心內容之一，此二字則是指文中的「王懋昭大德，建中於民，以義制事，以禮制心，垂裕後昆」一段，對此蔡沈解道：

王其勉民大德，立中道於天下。中者，天下之所同有也。然非君建之，則民不能以自中。而禮義者，所以建中者也。義者，心之裁制。禮者，理之節文。以義制事，則事得其宜。以禮制心，則心得其正。內外合德，而中道立矣。如此，則非特有以建中於民，而垂諸後世者，亦綽乎有餘裕矣。⁷⁶

蔡沈的敘述，與《尚書孔傳》的敘述類似⁷⁷，然針對「王懋昭大德」一句的解釋則有別於《尚書孔傳》。《尚書孔傳》作「欲王自勉，明大德」，而《書集傳》作「王其勉民大德」，蔡沈很明顯地將此文的重點放在「建中于民」。朱熹《大學章句集注》曰：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」⁷⁸從朱子的角度而言，雖然人的本性自天命之，然而氣稟的不同，因

⁷⁵ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷79，頁2029，葉賀孫辛亥（1191）以後所聞。

⁷⁶ [宋]蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷3，頁5左。

⁷⁷ 《尚書孔傳》：「欲王自勉，明大德，立大中之道於民，率義奉禮，垂優足之道示後世。」詳細可參考舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷8，頁112。

⁷⁸ [宋]朱熹：《大學章句》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第6冊，頁16。

此容易墜入蒙昧的狀態。相對於一般人，君王是具有天命賦予的角色，是最能掌握天道的人。因此君王之使命，在於將天道之間的中道思想，即文中之「大德」，標準化，然後示於民間，使人民效法。

此外，蔡沈在其注解中增補了相關義理的解釋。所謂中道乃是天下所共有的，然需由君王體證，並建立準則，否則人民無從根據而理解中道。在君王所傳達的中道思想中，以禮義為主要內容，義是心的標準，而禮則是「理」的形式，以義作為處事標準，則事得以合宜進行；以禮來限制心，則能正心。內外都合於德，中道才得以建立。從上述引文來看，蔡沈有意將《中庸》之思想導入注解中，並且強調朱子學派對於「理」的理解。

針對此注解，王春林認為〈仲虺之誥〉的「建中」與〈大禹謨〉的「執中」在道理上是一樣的，並且認為蔡沈「禮者，禮之節文」實則取自朱熹《論語章句集注》的「禮者，天禮之節文」。⁷⁹筆者認同王春林的說法，從朱熹以降到朱子學派的門生，在「帝王心法」上的討論，幾乎都在強調人欲（人心）的限制，而蔡沈此章在「帝王心法」的論述上，更結合了「天命」的敘述。

在歷代《尚書》學的討論中，「天命」一直是無法忽略的問題，其關乎到「聖王」君權在政治上的合法性。中國歷史上，自堯、舜、禹皆是以禪讓制以外，亦有湯、武以革命的形式獲得君權。上文中提到，在〈仲虺之誥〉中，成湯擔心其革命一事受到外人的口舌。成湯的憂慮在於君權的合理性，故仲虺在進諫之時，提出「天命」的說法，而「天命」也成為了後世儒家在政治上的討論議題之一。「天命」一詞到了朱子理學之中，有了哲學性的詮釋。在朱熹《論語章句集注》中，是如此描述「天命」：

天命，即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也。⁸⁰（《論語集注·為政》）

⁷⁹ 王春林：《〈書集傳〉研究與校注》，頁 125-126。

⁸⁰ [宋]朱熹：《論語集注》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 6 冊，卷 1，頁 75。

天命者，天所賦之正理也。⁸¹（《論語集注·季氏》）

朱熹認為「天命」即是天道運行的一切法則，即是一切萬物之「理」，而天下的一切事物皆是依循著「理」而運作。從這一解釋中，「天命」的意義從「天所賦予之命限」轉化為道德性的「理」了。

《書集傳》的注解中，繼承了朱熹對於「天命」的理解，將其與「帝王心法」連接，並建立一套以道德為形式的天命論，反映帝王君權的使命。

值得注意的是，在<商書>前三篇中，皆涉及天命的相關討論。如下：

《尚書》篇名	《尚書》正文	《書集傳》注解
<湯誓>	夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。	天命殛之，我畏上帝，不敢不往正其罪也。
<仲虺之誥>	殖有禮，覆昏暴。	有禮者封殖之，昏暴者覆亡之，天之道也。
<湯誥>	天命弗僭，賁若草木，兆民允殖。	上天信佑下民，故夏桀竄亡而屈服，天命無所僭差，燦然若草木之敷容，兆民信乎其生殖矣。

從以上列表可以看出，但凡有關「天命」的討論，皆是將夏桀之暴政與成湯的德行對比。在<仲虺之誥>中，仲虺的言辭，隱約反映了夏桀的無道。在此篇中，仲虺讚美成湯說道：「惟王不邇聲色，不殖貨利，德懋懋官，功懋懋賞。用人惟己，改過不吝。克寬克仁，彰信兆民。」從此段文句可以發現，成湯之德行，在於其不好聲色，不好收集財貨，賞善及時，善於用人，善於改過，對於人民則以寬容仁愛待之。針對成湯的德行，蔡沈解道：

⁸¹ [宋]朱熹：《論語集注》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第6冊，卷8，頁215。

不近聲色，不聚貨利，若未足以盡湯之德。然此本原之地，非純乎天德而無一毫人欲之私者不能也。本原澄徹，然後用人處己而莫不各得其當。懋，茂也，繁多之意，與「時乃功，懋哉」之義同。言人之懋於德者，則懋之以官；人之懋於功者，則懋之以賞。用人惟己，而人之有善者無不容。改過不吝，而已之不善者無不改。不忌能於人，不吝過於己，合併為公，私意不立，非聖人其孰能之？湯之用人處己者如此，而於臨民之際，是以能寬能仁。謂之能者，寬而不失於縱，仁而不失於柔。《易》曰：「寬以居之，仁以行之，君德也。」君德昭著而孚信於天下矣。湯之德，足人聽聞者如此。⁸²

引文中可以歸納三個重點：成湯之德行、用人標準及處事原則。在德行方面，《尚書》提到成湯「不近聲色，不聚貨利」，而這一德行的來源，在於成湯掌握了天道的思想，並且具有純一不雜、無有人欲之私的道德水平。其中，「非純乎天德而無一毫人欲之私」正好對應了〈大禹謨〉「十六字心傳」中的「惟精惟一，允執厥中」的修養工夫。在用人方面，蔡沈曰「莫不各得其當」，正好說明了成湯的用人原則，引文中提到成湯先是賞善及時，任官方面則是以「善人」為標準。再者處事方面，作為聖人之成湯，亦是會有過錯之時，而對於其自身的缺點及過錯，都會反求諸己、自我糾正。針對以上三個重點，《書集傳》曰成湯「合併為公，私意不立」，可見在蔡沈的理學思維中，成湯所具有的高度道德水平與聖人是一致的。最後，《尚書》中提到成湯「克寬克仁」，《書集傳》進一步地解釋成湯「寬而不失於縱，仁而不失於柔」，中道思想的核心原則在於「不偏不倚」及「無過之不及」，故在朱子理學的政治原則下，仁德思想並非其政治思想的主要核心。作為統治者，仁德的施予必須掌握得當，並且在符合中道的狀態下，統治人民，才能達到聖王的水平。

從以上注解來看，〈中庸〉思想的原則形成了「君權」的前提。蔡沈徹底地將理學的「性命天道」及「中道」思想引入《尚書》「天命」的思維中，這使得《尚書》中所強調的「君權神授」被淡化。⁸³「天命」一詞，在蔡沈的注解下，從其本有的神學性，轉化為朱熹理學中的「理」。

⁸² [宋]蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷3，頁4右。

⁸³ 王春林對此認為，《書集傳》將〈仲虺之誥〉中的「君權神授」轉換為「君權民授」。詳細可參王春林：《〈書集傳〉研究與校注》，頁95。

蔡沈以前的朱熹，並沒有「建中」相關的討論。⁸⁴相較於蔡沈所強調的「建中」，朱熹則較關注「降衷」，即「降中」。「降衷」一詞出自古文〈湯誥〉中「惟皇上帝降衷于下民」。⁸⁵《尚書正義》針對此段說道：「天生烝民，與之五常之性，使有仁義禮智信，是天降善於下民也。天既與善於民，君當順之，故下傳云，順人有常之性，則是為君之道。」⁸⁶此段疏文主要是以《尚書孔傳》中將「上帝」解為「天」而論，認為天將中道思想的內涵賦予人間。《朱子語類》中亦記載朱熹對此段的相關討論：

「惟皇上帝降衷于下民」，此據天之所與物者而言。「若有常性」，是據民之所受者而言。「克綏厥猷」，猷即道，道者性之發用處，能安其道者惟后也。如「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」三句，亦是如此。古人說得道理如此縝密，處處皆合。⁸⁷

又《書集傳》曰：

天之降命，而具有仁義禮智信之理，無所偏倚，所謂衷也。人之稟命，而得人義理禮智信之理，與心俱生，所謂性也。猷，道也。由其理之自然而又仁義禮智之行，所謂道也。⁸⁸

朱、蔡的解釋與《尚書正義》的解釋，從意義上而言，是一致的，但朱、蔡的解釋更是進一步將「降衷」一詞緊扣到〈中庸〉的原則上，蔡沈亦以「無所偏倚」來解釋「衷」。《尚書正義》將「衷」解作「善」，指的是「五常之性」，而朱、蔡則是認為「衷」同「中」，即中道思想，除涵蓋了五常之理，更以「中」為原則，超越五常之義。前者的重點主要是放在人倫社會秩序的和諧，後者則是強調內心工夫與天道的契合。同樣的，在〈大禹謨〉的「和衷」一段，蔡沈解釋為：「衷，『降衷』之『衷』，即所謂『典禮』也。典禮雖天所敘秩，然正之使敘倫而益厚，用之使品秩而有常，則在我而已。」⁸⁹蔡沈認為，天所降下之「中道」，乃是包含了社會秩序和諧的原則。

⁸⁴ 考察有關朱熹的相關文集、書信及著作，雖有提到「建中」一詞，皆都是指涉唐德宗時期的建中年號，而非「建立中道」。

⁸⁵ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷 8，頁 112。

⁸⁶ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷 8，頁 112。

⁸⁷ 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 18，頁 409-410，沈懔戊午（1198）以後所聞。

⁸⁸ 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷 3，頁 7 右。

⁸⁹ 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷 1，頁 31 左。

由此可見，蔡沈針對「衷」或「中」的解釋，不僅以朱子理學的思維進行內聖的詮釋，卻又不否認外王思想所追求的社會和諧。

「降衷」與「建中」的關係是什麼？在釐清二者的意義以後，我們可以發現，「降衷」所反映出來的是中道思想的根源，而「建中」則反映出中道思想在政治上的確立。前者說明「中」即來自於天道，後者則說明君王在政治上建立中道思想標準。《朱子語類》中，朱熹曰：「如『降衷于下民』，這緊要字卻在『降』字上。故自天而言，則謂之降衷；自人受此衷而言，則謂之性。」⁹⁰從詞彙上來解釋，「降衷」的施事者為天，受事者為民；「建中」的施事者為君，受事者為民。兩者從意義上並非衝突，以朱子理學的理解論之，「天」乃為客觀「道德天」，不具有主觀宗教性質。相對於「天」，「君」是具有主觀意識的，從客觀上代「天」統御人民治理國家，其存在影響著天下一切事物，包括「民」，根據〈仲虺之誥〉中「嗚呼！惟天生民有欲」一句，蔡沈進一步解釋：「嘆息言民生有耳目口鼻愛惡之欲，無主則爭且亂矣。」以帝王心法之「人心道心說」而言，一般人民是容易產生感官上的欲望，而作為人君，需先於人民透過道心修養自身，並且將「道心」引導人民。即是說，「君」的存在意義，即是掌握「天」的一切規律及道理，並且將其標準化，施放到「民」身上。然而，以帝王心法的原則而言，並不能直接言「中」降自「君」，而是「天」降「中」於「民」，而「君」需受「天命」建「中」於「民」。因此，君王是具有將天道標準化，並且教化的方式，施放於民間。朱熹認為「降衷」一詞，與《中庸》首章「天命之謂性」如出一轍，故在理解上「衷」與「性」的關係是密切的。

從以上我們可以發現天命與兩者（「降衷」與「建中」）之間的關係，從中我們可以發現，〈仲虺之誥〉「天乃賜王勇智」一句，正是被認為「天命之謂性」的例子。成湯掌握天道，具「勇智」之性，方能得民心革命，並在革命之後，順理成章成為君王。由此可見，「天命」一說到了朱、蔡的理學思維中，融入「二帝三王之心」的原則，形成了以道德性命為宗的君權論。

⁹⁰ [宋] 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 18，頁 410，沈澗戊午（1198）以後所聞。

第三節 <洪範>中的「人君至極標準」

以「二帝三王之心」為名之帝王心法系統中，繼「建中」以後，就是「建極」。所謂「建極」，即是取自<洪範>九疇之第五疇——「皇極」。「皇極」作為「二帝三王之心」或朱子學派的「帝王心法」，其實有著非常複雜的背景，而「皇極」被納入「帝王心法」之中，亦非偶然，其存在著北宋以來的政治歷史及<洪範>學史。

根據目前文獻所載，有關<洪範>的討論，始自漢代伏勝《尚書大傳》，旨在討論五行，然「皇極」的興盛，卻是到了宋代才開始。在朱熹及蔡沈以前，經學家就已經對於《尚書·洪範》中的「皇極」有所討論，這主要源於「皇極」的內容與儒家所奉行之「大中之道」有著最直接的關係，且「皇極」一疇為<洪範>九疇之第五疇，從排列上剛好位於正中央。對於「皇極」的定義，漢唐及北宋的儒者多數持著「大中之道」的原則去解釋，唐代顏師古在注解班固撰寫的《漢書·五行志》中，所述的《尚書·洪範》的內容，引了東漢應劭的注解道：「皇，大；極，中也。」在這一詮釋中，「極」就開始有訓作「中」。此一注解，根據黃復山<《洪範》皇極訓義流衍考>中，最早可以追溯到西漢時期谷永的諫書之中。⁹¹由此可見，「皇極」與「大中」的關係應在西漢時就已經定型。

「皇極」一詞中，最受歷代儒者爭議的，即是「極」字在<洪範>中的定義。在進入<洪範>之前，我們可以先了解「極」的意義。針對「極」字的解釋，《爾雅》中有「北極」與「四極」的概念⁹²，而許慎《說文解字》中，將「極」字訓作「棟也」⁹³，本義指的是支撐屋頂的橫木。「極」字明顯擁有方位的概念，從意義的延伸而言，開始帶有「一端」或者「盡頭」的解釋。

值得注意的一點，<洪範>的書寫形式，除了皇極疇以外，皆以綱目的形式書寫，如「一曰……二曰……三曰……」。唯獨皇極疇是以論述的方式來解說該疇，該疇的全文如下：

⁹¹ 黃復山：<《洪範》「皇極」訓義流衍考>，《輔大中研所學刊》1994年6月第3期，頁3。

⁹² 〔宋〕邢昺疏：《重刊宋本爾雅注疏附校勘記》，卷7，頁113。

⁹³ 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，2010年），頁253。

五、皇極：皇建其有極，斂時五福，用敷錫厥庶民。惟時厥庶民于汝極，錫汝保極。凡厥庶民無有淫朋，人無有比德，惟皇作極。凡厥庶民，有猷有為有守，汝則念之。不協于極，不罹于咎，皇則受之。而康而色，曰：「予攸好德。」汝則錫之福。時人斯其惟皇之極。無虐瑩獨而畏高明。人之有能有為，使羞其行，而邦其昌。凡厥正人既富方穀，汝弗能使有好于而家，時人斯其辜。于其無好德，汝雖錫之福，其作汝用咎。無偏無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，尊王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直。會其有極，歸其有極。曰：「皇極之敷言，是彝是訓，于帝其訓。」凡厥庶民，極之敷言，是訓是行，以近天子之光。曰：天子作民父母，以為天下王。⁹⁴

「皇極」一疇所要表達的意涵，在於人君如何有效地治民。《尚書孔傳》針對「皇極」一詞，以「皇，大；極，中也。凡立事，當用大中之道」解釋，並以此解釋概括「皇極」一疇所要表達的思想。⁹⁵《尚書正義》則沿用此注解，進一步對「皇極」一詞作疏：

「皇，大」，〈釋詁〉文。「極」之為中，常訓也。凡所立事，王者所行皆是，無得過與不及，常用大中之道也。《詩》云「莫匪爾極」，《周禮》「以為民極」，《論語》「允執其中」，皆謂用大中也。⁹⁶

「皇極」一詞與《中庸》所反映的「無過不及」以及「大中至正之道」的思想的直接關係，已經成為漢代以來的經學以及政治上的共識。再者，對於「皇極」綱目的解釋，孔穎達曰：

「皇」，大也。「極」，中也。施政教，治下民，當使大得其中，無有邪僻。故演之云大中者，人君為民之主，當大自立其有中之道，以施教於民。當先敬用五事，以斂聚五福之道，用此為教，布與眾民，使眾民慕而行之。在上能教如此，惟是其眾民皆效上所為，無不於汝人君取其中道而行。積久漸以成性，

⁹⁴ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷12，頁172-173。

⁹⁵ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷12，頁168。

⁹⁶ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷12，頁168。

乃更與汝人君以安中之道。言皆化也。若能化如是，凡其眾民無有淫過朋黨之行，人無有惡相阿比之德，惟皆大為中正之道。言天下眾民盡得中也。⁹⁷

又：

此疇以「大中」為名，故演其大中之義。「大中之道，大立其有中」，欲使人主先自立其大中，乃以大中教民也。凡行不迂僻則謂之「中」，《中庸》所謂「從容中道」，《論語》「允執其中」，皆謂此也。九疇為德，皆求大中，是為善之總，故云「謂行九疇之義」，言九疇之義皆求得中，非獨此疇求大中也。此大中是人君之大行，故特敘以為一疇耳。⁹⁸

從以上兩段引文，筆者可以歸納出三點：一、「皇極」的建立，旨在教化人民，並且引導人民效法君主，建構出儒家的理想國度。二、「皇極」的建立法則，在於「大中之道」，即以《中庸》「無過不及」的德性原則為根據。三、〈洪範〉九疇皆是以「大中」為核心原則，非「皇極」一疇所獨有，即是說「大中之道」通貫〈洪範〉全文。

然而，「皇極」一疇進入到了《書集傳》中，「大中」這一解釋從形式上而言，被否定。《書集傳》曰：

皇，君；建，立也。極，猶「北極」之「極」，至極之義，標準之名，中立而四方之所取正焉者也。言人君當盡人倫之至，語父子則極其親，而天下之為父子者於此取則焉；語夫婦則極其別，而天下之為夫婦者於此取則焉；語兄弟則極其愛，而天下之為兄弟者於此取則焉；以至一事一物之接，一言一動之發，無不極其義理之當然，而無一毫過不及之差，則極建矣。極者福之本，福者極之效，極之所建，福之所集也。人君集福於上，非厚其身而已，用敷其福以與庶民，使人人觀感而化，所謂「敷錫」也。當時之民，亦皆於君之極與之保守，不敢失墜，所謂「錫保」也。言皇極，君民所以相與者如此也。⁹⁹

⁹⁷ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷12，頁172。

⁹⁸ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷12，頁172。

⁹⁹ 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷4，頁19左-20右。

《書集傳》中「皇極」一詞已經不再指涉「大中之道」。文中將「皇」解釋作「君」，可知蔡沈在詮釋「皇極」一詞的重心，是放在當朝之人君（皇帝）身上。¹⁰⁰「極」字的解釋，已經脫離了傳統注疏所謂的「中（中道思想）」，並且以「至極標準」的方向詮釋。所謂的「至極標準」，指的是人君的治國原則，在此治國原則底下，需將人倫道德發揮得極致，如父子、夫婦、夫妻、兄弟的關係，需以人君為典範。除社會人倫道德以外，人君的行爲舉止都需符合義理的規範，並且達到「無一毫過不及之差」的境界，此一標準方可在治國時施行。在《書集傳》所註之〈堯典〉中，有一段被認為是「皇極」的實踐例子。〈堯典〉中，有一句「光被四表，格于上下」，蔡沈注解曰「至於被四表，格上下，則放勳之所極也」，文中「被四表，格上下」，蔡沈認為此段述堯建極一事。

蔡沈的注解，實則是繼承了朱熹於淳熙年間所撰寫之〈皇極辨〉，這一篇文章乃是朱熹晚年時期針對「皇極」一詞的傳統注解，作出的辯駁¹⁰¹，對於傳統注疏將「皇極」釋作「大中」一事，朱熹是持反對意見的。朱熹反對的理由，主要有二：語義脈絡及思想問題。首先是語義脈絡的問題，〈皇極辨〉中提到：「卽如舊說，姑亦無問其它，但卽經文而讀皇爲大，讀極爲中，則夫所謂『惟大作中，大則受之』，爲何等語乎？」又《朱子語類》載：

今人將「皇極」字作「大中」解了，都不是。「皇建其有極」不成是大建其有中；「時人斯其惟皇之極」，不成是時人斯其惟大之中！皇，須是君；極，須是人君建一箇表儀於上。且如北極是在天中，喚作北中不可；屋極是在屋中，喚作屋中不可。人君建一箇表儀於上，便有肅、乂、哲、謀、聖之應。五福備具，推以與民；民皆從其表儀，又相與保其表儀。下文「凡厥庶民」以下，言人君建此表儀，又須知天下有許多名色人，須逐一做道理處著始得。於是有

¹⁰⁰ 《尚書孔傳》及《尚書正義》已有將「皇」解作「君」的例子，如〈五子之歌〉「皇祖有訓」，《尚書孔傳》及《尚書正義》將「皇」解作「君」。詳細可參考舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷7，頁100。

¹⁰¹ 有關此文章的撰寫因素，主要分爲兩種：一、政治因素，此說爲余英時提出，余認爲朱熹對於王淮集團一派將「皇極」解作「安中之善」不滿，並作此文章批駁。二、學術因素，此爲學術界普遍認爲之因素，支持此說的學者認爲，陸象山於荆門講述「皇極」，引起朱熹注意，兩人針對「皇極」一詞的討論，有書信可證。

「念之」，「受之」，「錫之福」之類，隨其人而區處之。大抵「皇極」是建立一箇表儀後，又有廣大含容，區處周備底意思。¹⁰²

朱熹認為「皇極」一詞不可解為「大中」，否則會進入一種詮釋的謬誤，如文中「皇建其有極」會釋成「大建其有中」，亦或者「時人斯其惟大之中」等語義不通順且不明確的地步。相較於語義脈絡，朱熹反對的重點，仍是傾向於思想詮釋不足。如以上引文中所提到的，「皇極」的詮釋方向，需往人君建立標準的意義解釋。人君所建立的標準，便含有〈洪範〉中的五事（肅、乂、哲、謀、聖），而人君的至極標準，正式導向五福的先決條件。引文中，朱熹提到了一個非常關鍵的概念，即「大抵『皇極』是建立一箇表儀後，又有廣大含容，區處周備底意思」，「皇極」一詞除了具有至極標準的意義以外，更有「廣大含容，區處周備」的意義，因此我們可以從中發現，在朱熹的解釋底下，「皇極」的意義有被拓展的趨向。在〈皇極辨〉中，朱熹更試圖將「皇極」與〈洪範〉其他綱目貫通：

既居天下之至中，則必有天下之純德，而後可以立至極之標準。故必順五行、敬五事以修其身，厚八政、協五紀以齊其政，然後至極之標準卓然有以立乎天下之至中，使夫面內而環觀者莫不於是而取則焉。¹⁰³

〈皇極辨〉中「皇極」被視為「居中」，而非「大中」。此說的依據主要在於「皇極」為〈洪範〉九疇之第五疇，又《洛書》九數，以五居中。從方位上而言，「皇極」所處之位乃君位（從概念上而言，與卦位中的第五爻，即九五或六五相同），而君位是具有標準典範的意義及作用。在引文中，「皇極」的建立並非一開始就能進行，朱熹提到，人君居天下之至中，必先擁有「天下之純德（完善的道德人格）」，方可建立至極的標準（建皇極）。因此〈洪範〉九疇的前四疇（五行、五事、八政及五紀）成了建立皇極之前的政治考驗，朱熹的解釋，同時也論證了《尚書·洪範》中鯀為何得不到〈洪範〉大法的原因。〈皇極辨〉以外，亦有《朱子語類》記載朱熹將「皇極」與〈洪範〉大法的其他八疇結合來談：

¹⁰² [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷79，頁2046-2047，滕璘辛亥（1191）所聞。

¹⁰³ [宋]朱熹：〈皇極辨〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第24冊，卷72，頁3454。

五行最急，故第一；五事又參之於身，故第二；身既修，可推之於政，故八政次之；政既成，又驗之於天道，故五紀次之；又繼之皇極居五，蓋能推五行，正五事，用八政，修五紀，乃可以建極也；六三德，乃是權衡此皇極者也；德既修矣，稽疑庶徵繼之者，著其驗也；又繼之以福極，則善惡之效，至是不可加矣。¹⁰⁴

蔡沈《書集傳》曰：

本之以五行，敬之以五事，厚之以八政，協之以五紀，皇極之所以建也。又之以三德，明之以稽疑，驗之以庶徵，勸懲之以福極，皇極之所以行也。人君治天下之法，是孰有加於此哉？¹⁰⁵

朱熹進一步提到，前四疇乃是「皇極」建立的前提，「皇極」以後的「三德」則是權衡人君所建立之「皇極」，緊接著的三疇（稽疑、庶徵及五福六極）則是「皇極」進行的自然驗證及成效。而在《書集傳》中，蔡沈更以「皇極之所以建」及「皇極之素以行」來區別「皇極疇」之前後四疇的定位。因此我們可以從朱熹與蔡沈的理解中發現，無論是排序以及定位，「皇極」作為〈洪範〉的第五疇，都具有非常之意義。

再者，朱熹反對將「皇極」釋作「大中」，同時還存在另外一個思想上的因素，即折衷思維的產生。〈皇極辨〉及《朱子語類》中都記載朱熹針對「皇極」釋作「大中」的另一顧慮，在於以《中庸》為依據之「大中」，存在「無過不及」的意義。直接以「無過不及」來解釋「皇極」，會讓「皇極」進入詮釋的死胡同。〈皇極辨〉中載道：

顧其詞之宏深奧雅，若有未易言者。然嘗試虛心平氣而再三反復焉，則亦坦然明白而無一字之可疑。但先儒未嘗深求其意，而不察乎人君所以修身立道之本，是以誤訓皇極為大中。又見其詞多為含洪寬大之言，因復誤認中為含胡苟且、不分善惡之意。殊不知極雖居中，而非有取乎中之義。且中之為義，又以其無過不及，至精至當而無有毫釐之差，亦非如其所指之云也。乃以誤認之中為誤訓之極，不謹乎至嚴至密之體而務為至寬至廣之量，其弊將使人君不知修身以

¹⁰⁴ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷79，頁2041-2042，鄭可學辛亥（1191）所聞。

¹⁰⁵ [宋]蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷4，頁18右-18左。

立政，而墮於漢元帝之優游，唐代宗之姑息，卒至於是非顛倒、賢否貿亂而禍敗隨之，尚何斂福錫民之可望哉？¹⁰⁶

朱熹在〈皇極辨〉中明言，《尚書》的文字非常深奧，從詮釋上而言，是具有一定的難度，因此需要虛心平氣地反復閱讀。先儒將「皇極」釋作「大中」，明顯是忽略了人君在內聖領域下的工夫修養過程。以「大中」思想作為直接的注解，使得「皇極」一詞墮入了「含糊苟且，不分善惡」的詮釋底下，更會使得人君在誤解「皇極」的意義下，不去修身立政。

然而筆者發現，傳統注疏的解釋中，「皇極」的疏文就已經存在「標準」的意義，而且文中也並非朱熹所言「含糊苟且，善惡不分」。那朱熹所言之「先儒」究竟是指涉誰？余英時認為，朱熹對於「皇極」一詞的關注，乃是針對南宋的政治狀況，以及王淮曲解「皇極」一詞而發。¹⁰⁷《朱子語類》中，載朱熹針對陸象山荆門說「皇極」一事，提到：「中固在其間，而極不可以訓中。漢儒注說『中』字，只說『五事之中』，猶未為害，最是近世說『中』字不是。近日之說，只要含糊苟且，不分是非，不辨黑白，遇當做底事，只略略做些，不要做盡。此豈聖人之意！」¹⁰⁸從朱熹的話中可以發現，將「皇極」解為「大中」所產生的問題，並非始於漢唐注疏，而是「近世」儒者產生的。蔣秋華曾對此提出朱熹作〈皇極辨〉，是針對陸象山兄弟「太極」而論。

109

朱熹與蔡沈反對將「皇極」解作「大中」，作為程朱理學的核心之一的「大中至正之道」是否在這詮釋下式微？其實不然，《書集傳》的傳文中，針對「皇極」一詞的解釋，仍是存在「大中」的思維。姜龍翔曾針對朱熹「皇極」一事作出解釋：

朱子認為「皇極」之義是指君主需建自身道德形象，成為人民崇仰效法的標準。此標準固然是大中之道，但大中之道只是君主正心修身後所帶出的結果，並非

¹⁰⁶ [宋]朱熹：〈皇極辨〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第24冊，卷72，頁3456-3457。

¹⁰⁷ 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，頁817。

¹⁰⁸ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷79，頁2048，葉賀孫辛亥（1191年）以後所聞。

¹⁰⁹ 蔣秋華：《宋人洪範學》，頁51。

開始便有一大中之道供君主直接依循。由此可見，朱子改變訓釋最重要的觀點是強調君主自身修養，建立標準的積極性。¹¹⁰

筆者認為，以上說法仍是存在解釋的謬誤，朱熹本就反對「大中」解「皇極」，而姜龍翔卻以結果論的角度來表示「皇極」是「大中」。《中庸章句·序》曰：「蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。」聖人所立之標準，即是從天道（理）繼承而來。朱熹解釋「皇極」的確是為強調人君修身立政，並且建立標準，讓人民效法，「大中」作為人君修身治國之標準，亦是施政於人民之綱領，作為道體之「大中之道」本就先於人而存在。朱熹明確的指出，「皇極」為「人君至極之標準」，所謂「至極」，乃是最高，最極致的境界。文中所言之「皇極」，則是人君將自身所修之「中道」發揮到極致之時，以此為標準，並且建於人民，作為效法之用。因此與其說「皇極」之「標準」是「大中之道」，不如說「皇極」乃是「大中之道」在政治上的制度化。蔡沈《書集傳》中提到「無一毫過不及之差」，即證明了「大中之道」的思想存於「皇極」的標準之中。或者可以斷言，「皇極」非「大中」，卻涵「大中」。從地位的詮釋上，朱熹與蔡沈將「皇極」的層次提升，補足了《尚書》學史中「皇極」的內聖理論。

《書集傳》中「皇極」除了強調建立標準一事以外，其同時也傳達了另一個重要的觀念。學界中針對「皇極」一詞，多是就其「至極標準」之義，然「皇極」作為朱子學派「二帝三王之心」的心法之一則，鮮少被提及，其中僅有蔣秋華引《朱子語類》論述道：

朱子謂《洪範》九疇，為天下諸事之大綱領，所言皆精要之語，故其論政，僅及大概，未臻細密，然人君施治，當用心體會，九疇之心法在「皇極」，尤當審度，若能得其要本，則知《周官》諸事，特八政之推行，亦莫不為吾政治之具矣。¹¹¹

¹¹⁰ 姜龍翔：〈朱子《詩》、《書》學義理思想研究〉，頁 581。

¹¹¹ 蔣秋華：《宋人洪範學》，頁 252。

「皇極」之經世思想，在宋儒之間開始受到關注，直到朱熹與蔡沈，「皇極」成爲「帝王心法」其中系統之一。在朱熹及蔡沈二人的理念下，「皇極」與〈大禹謨〉之「十六字心法」及〈仲虺之誥〉之「建中」並談。然而早在朱熹及蔡沈將「皇極」歸入「帝王心法」之前，就已經有經學家將〈洪範〉與〈大禹謨〉相互討論。林之奇《尚書全解》即認定箕子所言之〈洪範〉大法，即是〈大禹謨〉之文。¹¹²因此，筆者認爲，朱熹與蔡沈將「皇極」歸入「帝王心法」的系統中，應是從林之奇《尚書全解》參照。

《書集傳》中，「皇極」所要闡發的理學觀念，除了建立標準以外，「皇極」的理論亦涉及君王私心的批判。從〈大禹謨〉的「十六字心法」及〈仲虺之誥〉的「建中」來看，朱、蔡所言「二帝三王之心（帝王心法）」，皆是強調君王的中道思想，而此中道思想的核心內容，在於防止君王在政治上的私欲膨脹。在「皇極」一文中，確實提到與君王中道思想相關的內容，如「無偏無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直」一段，正是被認爲「皇極」作爲「帝王心法」思想的要旨。

針對此段，朱熹〈皇極辨〉如此寫道：

其曰「無偏無陂，遵王之義。無有作好，遵王之道。無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩。無黨無偏，王道平平。無反無側，王道正直。會其有極，歸其有極」云者，則以言夫天下之人皆不敢苟其己之私，以從乎上之化而會歸乎至極之標準也。蓋偏陂好惡者，己私之生於心者也。偏黨反側者，己私之見於事者也。王之義、王之道、王之路，上之化也，所謂皇極者也。遵義、遵道、遵路，方會其極也。蕩蕩、乎乎、正直，則已歸于極矣。¹¹³

又蔡沈《書集傳》道：

偏，不中也。陂，不平也。作好作惡，好惡加之意也。黨，不公也。反，倍常也。側，不正也。偏陂好惡，己私之生於心也。偏黨反側，己私之見於事也。

¹¹² [宋]林之奇：《三山拙齋林先生尚書全解》，卷24，頁21左。

¹¹³ [宋]朱熹：〈皇極辨〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第24冊，卷72，頁3456。

王之義、王之道、王之路，皇極之所由行也。蕩蕩，廣遠也。平平，平易也。正直，不偏邪也。皇極，正大之體也。遵義、遵道、遵路，會其極也。蕩蕩、平平、正直，歸其極也。會者，合而來也。歸者，來而至也。此章蓋《詩》之體，所以使人吟咏而得其情性者也。夫歌詠以協其音，反復以致其意，戒之以私而懲創其邪思，訓之以極而感發其善性，諷詠之間，恍然而悟，悠然而得，忘其傾斜狹小之念，達乎公平廣大之理，人欲消熄，天理流行，會極歸極，有不知其所以然而然者，其功用深切，與《周禮》大師教以六詩者同一機而尤要者也。後世此意不傳，皇極之道其不明於天下也宜哉！¹¹⁴

將以上兩段引文互為參照，可見蔡沈引用朱熹之說，並且加以闡發。文中蔡沈以為「無偏無陂」下數句為《詩》之體，蓋可從《朱子語類》中發現朱熹相同之說法：「『無偏無陂』以下，只是反復歌詠。若細碎解，都不成道理。」¹¹⁵「皇極」一疇於朱、蔡之詮釋下，亦開始進入了「天理人欲」的討論。

蔡沈於「皇極」之注解，實則反映了朱熹之政治思想，朱熹之政治生涯，以宋孝宗時期為最活躍。孝宗時，朱熹曾多次上疏朝廷，而上疏的內容，皆都涉及了帝王品行及決策，而「皇極」更是朱熹於孝宗時欲推行及糾正者。朱熹於「皇極」思想之推動，可從《宋史·道學傳》中發現：

天下之務莫大於恤民，而恤民之本，在人君正心術以立紀綱。蓋天下之紀綱不能以自立，必人主之心術公平正大，無偏黨反側之私，然後有所系而立。君心不能以自正，必親賢臣，遠小人，講明義理之歸，閉塞私邪之路，然後乃可得而正。¹¹⁶

朱熹提及「正心術以立紀綱」，正是指人君修身以後，以自身修身所得，立於天下，此正是「皇極」之大意，而疏文中所提「無偏黨反側之私」乃是取自「皇極」之文。此外，朱熹又言道：

¹¹⁴ [宋] 蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷4，頁21右-21左。

¹¹⁵ [宋] 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷79，頁2047，滕璘辛亥（1191）所聞。

¹¹⁶ [元] 脫脫：《宋史》，卷188，頁12753-12754。

今宰相、臺省、師傅、賓友、諫諍之臣皆失其職，而陛下所與親密謀議者，不過一二近習之臣。上以蠱惑陛下之心志，使陛下不信先王之大道，而說於功利之卑說，不樂莊士之讜言，而安於私之鄙態。¹¹⁷

朱熹對於「皇極」思想之強調，在於當朝政治的佞臣問題。「皇極」一疇中，有一段提到「凡厥庶民，無有淫朋，人無有比德，惟皇作極」¹¹⁸，相較於《尚書正義》中將此段解為「眾民之朋黨之行」¹¹⁹，《書集傳》進一步地提出了解釋：「淫朋，邪黨也。人，有位之人。比德，私相比附也。言庶民與有位之人，而無淫朋比德者，惟君為之極，而使之有所取正耳，重言君不可以不建極也。」¹²⁰此段的解釋將「人」釋為「有位之人（即之臣）」。蔡沈有意將此解釋導向朋黨之說，可見此段反映出了朱熹時期官場上之黨爭事實。

由上述所言，「皇極」被朱、蔡二人列入「帝王心法」的系統，是具有非常濃厚的政治意義。「皇極」雖非「大中」，卻包涵了「大中」，於「帝王心法」之原則上，其成為「不可或缺」之帝王心法要素。

¹¹⁷ 〔元〕脫脫：《宋史》，卷 188，頁 12754。

¹¹⁸ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷 12，頁 172。

¹¹⁹ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷 12，頁 172。

¹²⁰ 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷 4，頁 20 右。

第四節 小結

綜上所述，蔡沈於《書集傳》提出「二帝三王之心」之理論，相較於《尚書孔傳》及《尚書正義》以來的傳統注疏，其重點在於發明並且鞏固《尚書》學在內聖環節之不足。然而對於研究蔡沈《書集傳》「二帝三王之心」，不能單從內聖的角度，如心性論、認識論等，作為研究核心，其必須結合外王之領域，加以討論。蔡沈《書集傳》雖為繼承朱子學之經學著作，但這一部著作之撰寫，並不是為開創朱子學思想而作。從以上注解形式來看，《書集傳》中「帝王心法」之理論，其來源本就存於朱熹的著作之中，《書集傳》的撰寫策略，目的是將朱子學運用落實在《尚書》當中。《書集傳》所言「二帝三王之心」，乃是以「十六字心法」、「建中」及「皇極」為建構之三大系統，而「十六字心法」更是這三大系統之源頭。三個「帝王心法」系統，旨在將「中道」思想闡發，而「中道」之闡發，在於限制人君於權力上的過度膨脹，而三大系統的切入角度，則有所不同。「十六字心法」之提出，是針對心性而言，從「心」分判出「人心」及「道心」，並且以「精一」的工夫，達到「中」的境界；「建中」的提出，則是就「天命」與「君權」的角度切入，從對「天命」及「君權」的關係探析，可以發現人君的權力，背後存在客觀天命影響；最後，「皇極」之提出，是就宇宙論及政治論的角度切入，蔡沈繼承朱熹之說，以「人君至極之標準」解釋「皇極」，旨在人君將自身所掌握之「中道」制度化，而這一制度化的目標，正如「皇極」之「極」字，是以「至極」為最終理想。

第五章《書集傳》「二帝三王之心」心法的精神以及政治的關聯

根據〈九峯先生書集傳序〉，蔡沈認為以精一、建中與建極為準之三大帝王心法原則，是《尚書》之核心思想。然序文中提到《書集傳》的撰寫目的，乃為發明「二帝三王之心」，故「二帝三王之心」之原則，不應只是存於〈大禹謨〉、〈仲虺之誥〉及〈洪範〉之中，因此本節將從其他篇章探討有關帝王心法的重要概念，以凸顯《書集傳》帝王心法之完整面貌。

「二帝三王之心」的德性原則為何？序文中除了以三篇為主要核心以外，「德、仁、敬、誠」亦被認為帝王心法內容。此四者為儒家所注重之人格精神，同時亦是朱子學派理學原則底下的精神原則。由此可見，但凡《尚書》中合乎於朱熹「理」的思維所述之史事，皆可被認為帝王心法之內容。

「二帝三王之心」乃是帝王心法修養的一大重要核心，在以上所述之心法系統中，都可以發現一個非常重要的共通點：帝王於政治上之決策，取決於其德性，而德性的關鍵，則是在於帝王的本心。因此《書集傳》之撰寫，乃是以帝王本心為本位，並且進行心性層面的深入論述，而在這一系列論述中，皆是對帝王本心的嚴格要求。因此在這一部詮釋《尚書》的著作中，有一個非常重要的觀念成為《書集傳》心法系統中不可或缺的一環，那就是「欽（敬）」的態度。在過去《書集傳》相關研究中，多數以〈九峯蔡先生書集傳序〉為基礎，將「敬」字與「德」、「仁」、「誠」並列討論。其中，「敬」與「誠」的思想於《書集傳》中，具有非常特殊之地位，同時亦涉及帝王心法中的修養特質、心性論之體用工夫，以及修養背後的認識論。

然而，對於「二帝三王之心」的論述，並不能停留在內部的分析，心法之於外王，實為表裡之間的關係，甚為密切。因此本文會在最後一節中，針對心法及政治進行「內聖」及「外王」系統關係之論述，在論述的過程中，筆者將會側重於心法以及政治現實之關係。

第一節 《書集傳》帝王心法中的「敬」

《尚書》中首次出現表示「敬」的思想的字，為<堯典>的「欽明文思安安」的「欽」字。在<堯典>中，「欽」是中對堯德性之評價。《尚書孔傳》作：「勳，功。欽，敬也。言堯放上世之功，化而以敬明文思之四德，安天下之當安者。」¹孔穎達在此基礎上，進一步解釋：

史將述堯之美，故為題目之辭曰，能順考校古道而行之者，是帝堯也。又申其順考古道之事曰，此帝堯能放效上世之功而施其教化，心意恒敬，智慧甚明，發舉則有文謀，思慮則能通敏，以此四德安天下之當安者。²

又：

「勳、功」、「欽、敬」，<釋詁>文。此經述上稽古之事，放效上世之功，即是考於古道也。經言「放勳」，放其功而已。傳兼言「化」者，據其勳業謂之功，指其教人則為化，功之與化所從言之異耳。鄭玄云：「敬事節用謂之欽，照臨四方謂之明，經緯天地謂之文，慮深通敏謂之思。」孔無明說，當與之同。四者皆在身之德，故謂之「四德」。凡是臣人王者皆須安之，故廣言「安天下之當安者」。所安者則下文「九族、百姓、萬邦」是也。其「敬明文思」為此次者，顧氏云：「隨便而言，無義例也。」知者此先「聰」後「明」，<舜典>云「明四目，達四聰」，先「明」後「聰」，故知無例也。今考<舜典>云「濬哲文明」，又先「文」後「明」，與此不類，知顧氏為得也。³

根據《爾雅·釋詁》言：「儼、恪、祗、翼、謹、恭、欽、寅、懃，敬也。」⁴以此與《尚書》參照，可發現除了「欽」字以外，「恪」、「恭」、「寅」、「敬」皆表示恭敬謹慎之義，如<舜典>所言「溫恭允塞」⁵、<盤庚上>所言「恪謹天命」⁶、<無逸>

¹ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷2，頁19。

² 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷2，頁19。

³ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷2，頁20。

⁴ 〔宋〕邢昺疏：《重刊宋本爾雅注疏附校勘記》，卷2，頁23。

⁵ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷3，頁34。

⁶ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷9，頁127。

所言「嚴恭寅畏」⁷、或者〈顧命〉之「敬迓天威」⁸等。由此可見，與「敬」相關的概念，遍布於《尚書》的經文之中，而這一概念，亦被後世儒者所關注。

依《尚書孔傳》，「敬（欽）」配「明文思」三者，合之為四德。孔穎達則引鄭玄之言，認為「欽」字乃是指涉「心意恆敬」⁹，意指帝堯治國，持守恭敬之心，以應政事。孔穎達又引鄭玄之說，以為「欽」為「敬事節用」¹⁰，意謂治國態度上的謹慎節用。所謂「敬事節用」，《論語》曰：「子曰：『道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。』」¹¹文中所言之「敬事」一詞，亦指恭敬謹慎處理政事。

同樣於〈洪範〉之經文中，亦有「敬用五事」一段。¹²《尚書孔傳》曾為此段解道：「五事在身，用之必敬乃善。」〈洪範〉中之五事乃是指人君治國態度，即「貌、言、視、聽、思」¹³，而對於「五事」，《尚書》以「敬」作「用五事」的精神綱領。孔穎達解釋道：「貌總身也，口言之，目視之，耳聽之，心慮之，人主始於敬身，終通萬事，此五事為天下之本也。」¹⁴孔穎達以為，五事為天下之大本，人君當行五事，則必以「敬」之精神處理政事，方能通達萬事。依《尚書孔傳》及《尚書正義》的說法來看，「敬」的思想可謂《尚書》學中不可忽略之範疇。

至於宋代《尚書》學對「欽」字之訓釋，本文就目前所見之文獻，以列表形式呈現如下：

宋代《尚書》學著作	〈堯典〉「欽」字訓釋
王安石《尚書新義》	堯曰「欽明文思」者，成德之序也。
蘇軾《東坡書傳》	欽，敬也。或言其聰，或言其敬。
程顥《程氏經說》	欽，敬慎。

⁷ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷16，頁240。

⁸ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷18，頁276。

⁹ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷2，頁19。

¹⁰ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷2，頁20。

¹¹ 〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：《重刊宋本論語注疏附校勘記》，卷1，頁6。

¹² 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷12，頁168。

¹³ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷12，頁170。

¹⁴ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷12，頁170。

林之奇《尚書全解》	欽明文思者，蓋言帝堯之德著見於外，其行己也欽，其遇事也明，外則有煥然之文，內則有淵然之思。
呂祖謙撰，時瀾修訂《東萊書說》	序言聰明，此言欽明，伊川曰：「言欽則聰在其中」。欽之一字，乃堯作聖之工夫也。聖聖相傳，入道門戶莫要切於此。加欽於上，意極精微，非去聰也，伊川又曰：「明包聰」，百聖相傳只一欽字，如湯慄慄危懼，文王不暇食是也。……
朱熹《晦庵文集》	欽，恭敬也。

蘇軾《東坡書傳》及朱熹《晦庵文集》中之改本〈堯典〉明確指出「欽」為「敬」。王安石《尚書新義》並無確切說明，僅以「成德之序」解釋。¹⁵林之奇則以「欽」指涉帝堯之行，從文脈上分析，應當指「恭敬」。程伊川則認為「欽」為敬慎。《東萊書說》則引伊川所言，進一步認為「欽」為帝堯成聖之功夫，其言雖不明確，從其文後所舉例來看，「欽」字應與程顥所指之「敬慎」。

《書集傳》中，蔡沈針對〈堯典〉中「欽明」二字，如此解釋：

欽，恭敬也。明，通明也。敬體而明用也。¹⁶

又曰：

孔子曰「惟天為大，惟堯則之」故《書》敘帝王之德莫盛於堯，而其贊堯之德，莫備於此，且又首以欽之一字為言，此書中開卷第一義也，讀者深味而有得焉，則一經之全體不外是矣，其可忽哉！¹⁷

¹⁵ 王安石《尚書新義》全本今已亡佚，部分內容則散於後世文本之徵引中，本文以程元敏先生所輯錄之《三經新義輯考彙評》為參考對象。

¹⁶ 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷1，頁1左。

¹⁷ 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷1，頁1左。

以上之傳文注解，並非蔡沈所獨創。在《晦庵文集》中，朱熹就有〈堯典〉之注解，可以與《書集傳》之傳文相互對照：

欽，恭敬也。明，聰明也，敬為體而明為用也。¹⁸

又：

孔子曰：「惟天惟大，惟堯則之。」故《書》帝王之德，莫盛於堯，而其贊堯之德，莫備於此。且又首以「欽」之一字為言，此書中開卷第一義也。讀者深味而有得焉，則一經之全體不外是矣，其可忽哉！¹⁹

《書集傳》與《晦庵文集》於「欽」字之解釋相同，兩者亦將「欽」、「明」二字合起來討論。但對於「明」字之解，《晦庵文集》中以「聰明」解，《書集傳》則以「通明」解。從兩者表面上的解釋來看，確實在意義上有明顯地區別。對於《書集傳》的解釋，許育龍認為蔡沈是依據東漢馬融「照臨四方謂之明」之解釋，而且《書集傳》之注解與《晦庵文集》中的注解有所出入。²⁰蔡沈將「明」解釋為「通明」，應是呼應了〈堯典〉小序上的「聰明文思」而解。至於「聰明」與「通明」的區別，這可以通過朱熹的著作來觀察。對於「通明」一詞，《大學章句》曾針對「人之彥聖」一段中的「聖」字注道：「聖，通明也。」《朱子語類》中亦有幾條說明：

因鄭仲履之問而言曰：「致知乃本心之知。如一面鏡子，本全體通明，只被昏翳了，而今逐旋磨去，使四邊皆照見，其明無所不到。」²¹

古人用「聖」字有兩樣：「大而化之之謂聖」，是一般；如「知、仁、聖、義」之「聖」，只通明亦謂之聖。²²

¹⁸ [宋]朱熹：〈堯典解〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第23冊，卷65，頁3154。

¹⁹ [宋]朱熹：〈堯典解〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第23冊，卷65，頁3155。

²⁰ 許育龍：《蔡沈〈書集傳〉經典化的歷程——宋末至明初的觀察》，頁54。

²¹ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷15，頁283，襲蓋卿甲寅（1194）所聞。

²² [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷61，頁1468，鄭可學辛亥（1191年）所聞。

問六德「智、聖」。曰：「智，是知得事理；聖，便高似智，蓋無所不通明底意思。」²³

無論是《大學章句》以及《朱子語類》所記載的解釋，皆以「通明」解釋「聖」字。再來是「聰明」二字，朱熹使用「聰明」二字的頻率，是比「通明」來得高。〈大學章句序〉曰：「一有聰明睿智能盡其性者出於其間，則天必命之以為億兆之君師，使之治而教之，以復其性。」至於《朱子語類》，由於「聰明」一詞在書中的使用頻率非常之高，故以下只舉部分相關者：

今人有聰明，事事曉者，其氣清矣，而所為未必皆中於理，則是其氣不醇也。有謹厚忠信者，其氣醇矣，而所知未必皆達於理，則是其氣不清也。推此求之可見。²⁴

「敬且定下，如東西南北各有去處，此為根本，然後可明。若與萬物並流，則如播糠眯目，上下四方易位矣！如伊川說：『聰明睿知，皆由是出。』」方曰：「敬中有誠立明通道理？」曰：「然。」²⁵

或問：「孔子能言夏殷之禮而無其證。是時文獻不足，孔子何從知得？」曰：「聖人自是生知聰明，無所不通。然亦是當時『賢者識其大，不賢者識其小』。」²⁶

胡問：「回『聞一知十』，是『明睿所照』，若孔子則如何？」曰：「孔子又在明睿上去，耳順心通，無所限際。古者論聖人，都說聰明，如堯『聰明文思』，『惟天生聰明時乂』，『亶聰明作元后』，『聰明睿知足以有臨也』。聖人直是聰明！」²⁷

²³ 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 86，頁 2215，童伯羽庚戌（1190）所聞。

²⁴ 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 4，頁 74，未詳。

²⁵ 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 12，頁 213，楊方庚寅（1170）所聞。

²⁶ 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 25，頁 614，沈澗戊午（1198）以後所聞。

²⁷ 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 78，頁 721，陳淳所聞，年份未明（《朱子語類》載庚戌及己未）。

「聰明」一詞亦帶有「通於理」的意義，如第一段引文中提到所謂的聰明，即是氣清之人，氣清則能通達於理。由此可見，「聰明」亦是作為聖人的特質之一，這個解釋和將「通明」解釋「聖」的道理一樣。由此論斷，在朱熹的觀念中「聰明」與「通明」皆是「通明於理」，而朱熹使用「聰明」來解釋，應是朱熹的用語習慣。直到朱熹批閱《書集傳》之〈堯典〉篇章時，應是認為以「通明」解釋「明」字，相較於使用「聰明」，更為恰當。

對於「欽」字的解釋，蔡沈於《書集傳》中亦沿襲朱熹〈堯典〉之解，釋為「恭敬也」，並認為「欽」的精神遍布於《尚書》的各個篇章之中，由此可見，朱熹及蔡沈的注解，很明顯地將「欽（敬）」的思想精神進一步提高。雖訓釋上蔡沈遵守了《尚書孔傳》及《尚書正義》對「欽」的解釋，然於義理闡發上，蔡沈則遵照師說，將「欽明」二字的解釋，往理學工夫修養的方向解釋。《晦庵文集》作「敬為體明為用」，《書集傳》則作「敬體而明用也」。文句雖不同，但皆是涉及心法中之體用論。在理解「敬」的思想與《書集傳》心法體用論之關係以前，必須先釐清「敬」字於《書集傳》中的意義。「敬」字雖如同傳統注疏所言之「恭敬」、「謹慎」、「慎重」，但在《書集傳》這一部以闡發帝王心法之著作而言，其意義深奧。至於何謂「敬」？在《書集傳》中，「敬」的相關論述，主要分為兩種面向，一種是針對心法系統中，心性修養精神之「敬」；另一種，則是以「謹慎」或「恭敬」的態度處事，是為「敬事」。兩者的區別在於，前者是對心性內部的修養要素，後者則是對外處事的原則。兩者雖有區別，但精神是一貫的。

針對「心」這一環節，我們可以從《書集傳》對〈皋陶謨〉注解的一段注文看出。〈皋陶謨〉中有「達于上下，敬哉有土」一段²⁸，蔡沈特別注道：「敬，心無所慢也。」²⁹文中所提之「慢」字，意指傲慢，從此段中即可明白，「敬」乃是這一部著作所要闡發之心性論中，極其嚴格之修養特質。再者，〈太甲下〉中，有一段「惟天無親，克

²⁸ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷4，頁63。

²⁹ 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷1，頁32右。

敬惟親。民罔常懷，懷于有仁。鬼神無常享，享于克誠。天位艱哉」³⁰，蔡沈對此注道：

天之所親，民之所懷，鬼神之所享，皆不常也。惟克敬、有仁、克誠，而後天親之，民懷之，鬼神享之也。曰敬、曰仁、曰誠者，各因所主而言。天謂之敬者，天者理之所在，動靜語默不可有一毫之慢。民謂之仁者，民非元后何戴？鰥寡孤獨，皆人君所當恤。鬼神謂之誠者，不誠無物，誠立於此，而後神格於彼。三者所當盡如此，人君居天之位，其可易而為之哉？分而言之則三，合而言之，一德而已。太甲遷善未幾，而伊尹以是告之，其才固有大過人者歟？³¹

蔡沈將「敬」與「德」、「仁」、「誠」三者並列討論，這同時呼應了《書集傳》的序文。傳文中提到，於天道（理）之中，人君的一舉一動，以至於內心，皆不能有所怠慢，故要主敬。其中傳文敘述，「敬」、「仁」、「誠」三者雖分為三，然就道理上而言，三者皆為一德。

在朱子之理學範疇中，「敬」的工夫為其心性理論及成聖理論中不可或缺之要素。在心性論的範疇中，「敬」的工夫更可以說是成聖工夫的核心。朱熹沿襲了張載之氣論，認為天地萬物乃是氣聚而成，而氣之運行中，其微妙之處正是「理」之所在。朱熹認為，成聖之關鍵在於格物窮理，透過格物窮理，方能正其心。在窮理的環節上，「主敬」的工夫成了此工夫修養的要領。

主敬之工夫，實乃朱熹沿襲程伊川「涵養需用敬，進學則在致知」的理論，這主要可以朱熹答程允夫的書信作為探討對象：

伊川又言「涵養須用敬，進學則在致知」又言「入道莫如敬，未有致知而不在」。敬者，考之聖賢之言，如此類者亦衆，是知聖門之學，別無要妙，徹頭徹尾只是箇敬字而已，又曾苦於妄念，而有意於釋氏之學，此正是元不曾實下

³⁰ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷8，頁119。

³¹ 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷3，頁16左。

持敬工夫之，故若能持敬以窮理，則天理自明，人欲自消，而彼之邪妄將不攻而自破矣。³²

朱熹闡明「敬」的工夫為聖門之學，實無任何妙處，工夫的落實，純粹只是在「敬」字之處去進行，而那些苦於妄念而有意於佛學之人士，朱熹認為他們不曾持敬。因此，若以「敬」的工夫來窮極天道，則天理終將在工夫落實之中顯現，人欲之私也會自動消滅，邪妄之念自然就會被消除。從朱熹的闡述中，可以發現，持敬之工夫，乃是將人欲之私去除。同樣在回答徐元敏的書信中，朱熹明言「主敬者存心之要」，以此為根據，我們可以了解，在朱熹的理學思想體系下，「敬」的工夫與其心性論有著密不可分之關係，而《尚書》學所欲闡明之「二帝三王之心」此一帝王心法系統，「敬」的工夫實為不可或缺之修養要素。

《書集傳》中，「敬」的思想與帝王心法有著明顯之關係，從上述《書集傳》〈堯典〉之傳文中，就可以發現「敬」的工夫於心法體用上的落實。關於這一點，我們可以從朱子的理學思維中逐步探討。朱熹晚年於心的理論有高度之關注，而心法之理論完善，更是其一生所追求，從早年「中和舊說」到「中和新說」的提出，甚至到提出所謂「心統性情」這一理論，皆在晚年《尚書》學中，成為帝王心法理論之基礎及要素。前文提到，蔡沈《書集傳》〈大禹謨〉「十六字心傳」的注文，其中一段「主於中而應於外」，正是說明了「心」具有體用之分，《朱子語類》記載了朱熹與學生的一段對話：

因言「恭敬」二字如忠信，或云：「敬，主於中者也；恭，發於外者也。」曰：「凡言發於外，比似主於中者較大。蓋必充積盛滿，而後發於外，則發於外者豈不如主於中者！然主於中者卻是本，不可不知。」³³

朱熹的學生以「恭」、「敬」二字作為心未發已發之工夫階段，朱熹進一步補充，所謂「主於中」為未發之階段，此階段屬於體之範疇，因此需「充積盛滿」，然後發於外，理論上，「主於中（未發）」的階段是本。從朱熹的論述可以發現，「敬」乃是

³² [宋]朱熹：〈答程允夫〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第22冊，卷41，頁1873。

³³ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷6，頁123。

人心未發之際，涵養之工夫。同樣在《程氏遺書》的後序中，朱熹亦提到「主敬以立其本，窮理以進其知，使本立而知益明，知精而本益固」，由此可見，「敬」的思想要領，在於立本，而所謂本，即是〈中庸〉所言之「中」。

「敬」的思想除了與《書集傳》的內聖理論有關外，其與外王之理論也具有非常緊密的關係及連接，而相關的內容闡發，在《書集傳》的其他傳文中，多有論述。以〈舜典〉為例，〈舜典〉「敬敷五教在寬」，此段之敘述是針對舜命契為司徒一事，蔡沈解到：

敬，敬其事也。聖賢之於事，雖無所不敬，而此又事之大者，故特以敬言之，寬裕以待之也。蓋五者之理出於人心之本然，非有強而後能者。自其拘於氣質之偏，溺於物慾之蔽，始有昧於其理，而不相親愛、不相遜順者。於是因禹之讓，又申命契仍為司徒，使之敬以敷教，而又寬裕待之，使其優柔浸漬，以漸而入，則其天性之真，自然呈露，不能自己，而無無耻之患矣。³⁴

在此段中，所謂的「敬」是針對「事」而言。蔡沈認為，聖賢於事上是無所不敬的，敬的精神一直存在於他們的行為舉止之中，其中對於施予教化這一層面非常關注，因此需要特別注明「敬」字在政治教化上的作用。與此同時，蔡沈亦明確提到五教乃是出自人心之本然，並非後天勉強而存有，但因稟氣不同，凡民會有所蒙昧，故司徒之職，乃是以教化的形式矯正。在教化的過程中，教化者需秉持「敬」的精神，方能讓教化於政治上得以落實。

由此可見，「敬」的工夫思想在《書集傳》中，其不止限於心性論，同時亦為帝王施政之要。同時，我們從中可以發現，朱子理學之於帝王政治學，並非只是純粹要求帝王在心性範疇做工夫，治國亦應當如同治心。因此筆者認為，無論是朱熹的理論，亦或者蔡沈之《書集傳》，兩者對於人君的工夫需求，於內聖、於外王皆是一致的。

³⁴ [宋] 蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷1，頁15右-15左。

第二節 《書集傳》帝王心法中的「誠」

《書集傳》中，除了以「敬」作為帝王心法的修養方法外，「誠」的思想亦是不可忽略的。朱子學派以〈大學〉三綱領八條目為修養路線，從自身的德性修養（內聖）以致國家政治的推動（外王），是具有系統性的。其中在〈大學章句〉上，朱熹更對八綱領中「欲正其心者，先誠其意」一段如此注解：「誠，實也。意者，心之所發也。實其心之所發，欲其一於善而無自欺也。」³⁵「誠意」在朱熹的思想中，無疑是心性工夫建構的一個重要因素。以心性的角度觀看，「誠」的工夫乃屬後天的培養，是需要透過「格物致知」的認知基礎，所進行的心性修養階段。然而就天道論而言，「誠」亦是天道運行之理。

在《書集傳》中，「誠」的工夫強調，是屬於非常特殊的一個狀況。在《尚書》的全文中，「誠」字僅僅出現在〈太甲下〉一篇中，〈太甲下〉曰：「鬼神無常享，享于克誠。」³⁶而具有「誠」字意義的字，則有〈湯誥〉「嗚呼！尚克時忱，乃亦有終」³⁷的「忱」字及〈盤庚中〉「乃話民之弗率，誕告用亶」³⁸之「亶」字。傳統注疏（《尚書孔傳》及《尚書正義》）中的「誠」，主要以「誠信」、「心誠（或誠心）」及「精誠」來解釋，如針對〈太甲下〉的「鬼神無常享，享于克誠」一段，《尚書孔傳》注解為：

言鬼神不保一人，能誠信者則享其祀。³⁹

對於《尚書孔傳》關於此段的解釋，孔穎達並未作疏，但與此段相關的解釋，則出現在「伊尹申誥于王」之下的疏文中：

天親克敬，民歸有仁，神享克誠，言天民與神皆歸於善也。奉天宜其敬謹，養民宜用仁恩，事神當以誠信，亦準事相配而為文也。⁴⁰

³⁵ [宋]朱熹：《大學章句》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第6冊，頁17。

³⁶ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷8，頁119。

³⁷ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷8，頁113。

³⁸ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷9，頁130。

³⁹ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷8，頁119。

⁴⁰ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷8，頁118。

《尚書孔傳》及《尚書正義》皆以「誠信」來解釋「誠」字。所謂誠者，即是真實無妄，而此字的解釋依據，可以從《禮記》〈祭統〉中發現，〈祭統〉曰：

賢者之祭也，必受其福。非世所謂福也。福者，備也；備者，百順之名也。無所不順者謂之備，言內盡於己，而外順於道也。忠臣以事其君，孝子以事其親，其本一也。上則順於鬼神，外則順於君長，內則以孝於親。如此之謂備。唯賢者能備，能備然後能祭。是故，賢者之祭也：致其誠信與其忠敬，奉之以物，道之以禮，安之以樂，參之以時。明薦之而已矣。不求其為。此孝子之心也。⁴¹

「誠信」在古代中國的思想意義上，乃是針對祭祀時的態度表現。通過「誠信」在祭祀上的展現，則君子將受鬼神之庇護，從傳統意義上表示了祭祀時的精神要素，由此可知《尚書》中的「誠」字背後，是具有對鬼神的敬畏態度。這個宗教性質的精神態度轉向人文化的趨勢，則可以從《禮記》〈中庸〉對「誠」的解釋看出：

誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。⁴²

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。⁴³

誠者自成也，而道自道也。誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者非自成己而已也，所以成物也。⁴⁴

「誠」字於該章所反映出來的意義，很明顯不是祭祀時所表示的精神態度，〈中庸〉言「誠」，在於君子德性於日常間的落實，而其根本在於天道之運行。除此之外，在〈中庸〉的敘述下，「誠」字的核心要素，在於能使人盡其性、盡物之性，以達到天人合一的工夫境界。

⁴¹ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《重刊宋本禮記注疏附校勘記》，卷 49，頁 830。

⁴² 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《重刊宋本禮記注疏附校勘記》，卷 53，頁 894。

⁴³ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《重刊宋本禮記注疏附校勘記》，卷 53，頁 894-895。

⁴⁴ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《重刊宋本禮記注疏附校勘記》，卷 53，頁 896。

有關「誠」字之討論，北宋儒學家及理學家就已經有所關注，而相關的討論，皆影響了後世理學家於「誠」字的探討及詮釋。朱熹的理學思想，可說是承繼自北宋新儒學一派的思想，對於「誠」字的解釋，應從北宋新儒學家的解釋中探析而來。

北宋新儒者對「誠」字之闡發及認同，已是共識，如周敦頤所言「誠者，聖人之本」⁴⁵，又曰「聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之原也」⁴⁶，認為「誠」之工夫為成聖之要。張載《正蒙》說「天所以長久不已之道，乃所謂誠」⁴⁷，是以「誠」為天理流行之至道。二程「誠者天之道，敬者人事之本，敬則誠」亦是承接前儒所言。⁴⁸

《書集傳》中，「誠」字的意義，雖亦以「真實無妄」為義，但背後已經富含程朱理學的思想詮釋，其更反映出了朱熹晚年的思想定論。「誠」作為「真實且無妄」之義，於《書集傳》中的發揮，可說是非常明顯的。首先，〈大禹謨〉曰「允出茲在茲」⁴⁹，蔡沈解道：「誠發於心，亦惟在皋陶也。」⁵⁰從中可以發現，蔡沈的認知，「誠」是發自於內心的。

再者〈咸有一德〉曰：「俾萬姓咸曰：『大哉王言。』又曰：『一哉王心。』克綏先王之祿，用底烝民之生。」⁵¹該引文主要承接上一段「德無常師，主善為師。善無常主，協于克一」⁵²，意指人君作為統治者，需秉持著「常德」之道，統治百姓，讓百姓感受到君王德性的教化。

《尚書孔傳》曰：「一德之言，故曰大。能一德，則一心。言為王而令萬姓如此，則能保安先王之寵祿，長致眾民所以自生之道，是明王之事。」⁵³蔡沈則注解：

⁴⁵ [宋]周敦頤撰，譚松林，尹紅整理：《周敦頤集》，頁15。

⁴⁶ [宋]周敦頤撰，譚松林，尹紅整理：《周敦頤集》，頁16-17。

⁴⁷ [宋]張載，章錫琛點校：《張載集》，頁21。

⁴⁸ [宋]程頤，程顥撰，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，《二程集》，卷11，頁127。

⁴⁹ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷4，頁54。

⁵⁰ [宋]蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷1，頁23右。

⁵¹ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷8，頁121。

⁵² 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷8，頁121。

⁵³ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，卷8，頁121。

人君惟其心之一，故其發諸言也大。萬姓見其言之大，故能知其心之一。感應之理，自然而然，以見人心之不可欺，而誠之不可掩也。祿者，先王所守之天祿也。天祿安，民生厚，一德之效驗也。⁵⁴

蔡沈的解釋，實為《尚書孔傳》的注解基礎上進行的理學闡發。文中蔡沈認為人君之「一心」，方能使其所言廣大而具有影響力，而百姓通過這具有影響力的言語，感受到君王的德性教化。此段反映出了儒家的感通論，朱熹曾言：「不是以實理去見之於用，只是既有其實，便自能感動得人也。」⁵⁵一心之展現，實為理之落實，而理是真實存有的。人心之發實為自然之理，是無法欺瞞的，故應當誠以待之。

有關「誠」字的解釋，我們可以參考朱熹《中庸章句》、《大學章句》及《朱子語類》中對「誠」的定義以及詮釋。朱熹於「誠」的學說淵源，主要是從北宋五子的學說中汲取而來。〈中庸〉曰「夫微之顯，誠之不可揜如此夫」⁵⁶，蓋其針對《詩經》〈大雅·抑〉「神之格思，不可度思！矧可射思」⁵⁷所作的進一步延伸，本義為祭祀時對於鬼神的態度。然而《中庸章句》對此段則解作：「誠者，真實無妄之謂。陰陽合散，無非實者。故其發見之不可揜如此。」⁵⁸朱熹於該段的詮釋，大意為天道運行之間，陰陽之聚散乃為天道運行之實理，雖然微妙，然其作為客觀之實體現象，是真實且不虛假。因此君子的德性修養，對於天道運行之實理，需誠以待之，不能遮掩。文中以陰陽之聚散為「誠」的根據，乃是朱熹以張載「鬼神者，二氣之良能」，以及二程「鬼神，天地之功用，而造化之跡也」為根據，並且進一步對「誠」字之探討。其中引用北宋張載與二程「鬼神」之義，將其視作「天道」或「陰陽」，乃是將「誠」的思想義理化。再者，〈中庸〉曰「知、仁、勇三者，天下之達德也，所以行之者一也」⁵⁹，朱熹進一步說道：

⁵⁴ [宋]蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，卷3，頁20左。

⁵⁵ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷56，頁1330，潘時舉癸丑（1193）以後所聞。

⁵⁶ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《重刊宋本禮記注疏附校勘記》，卷52，頁884。

⁵⁷ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達注疏：《重刊宋本毛詩注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，2001年），卷18，頁647。

⁵⁸ [宋]朱熹：《中庸章句》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第6冊，頁41。

⁵⁹ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《重刊宋本禮記注疏附校勘記》，卷31，頁888。

謂之達德者，天下古今所同得之理也。一則誠而已矣。達道雖人所共由，然無是三德，則無以行之；達德雖人所同得，然一有不誠，則人欲間之，而德非其德矣。程子曰：「所謂誠者，止是誠實此三者。三者之外，更別無誠。」⁶⁰

朱熹認為，知、仁、勇固然為君子德性培養的重要因素，然在這三者之間，需以「誠」作為核心，反之則會讓人欲摻雜。在這一方面，他很明顯地加入了「人欲」的議題來討論。同樣於<中庸>：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」⁶¹當中道出了「誠」作為<中庸>所重視的核心精神，乃是其出自天道之故，亦同時是為人處世之必要。朱熹對此則解作：

誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。誠之者，未能真實無妄，而欲其真實無妄之謂，人事之當然也。聖人之德，渾然天理，真實無妄，不待思勉而從容中道，則亦天之道也。未至於聖，則不能無人欲之私，而其為德不能皆實。故未能不思而得，則必擇善，然後可以明善；未能不勉而中，則必固執，然後可以誠身，此則所謂人之道也。⁶²

朱熹更明確地提出，「誠」為天理之根本，是具真實無妄之義。聖人之德性，乃為天理之表現，是為真實無妄，方能掌握天道之理。反之，「未至於聖」者，則無法去除人欲之私，進而無法成就道德。人欲乃是自人心之所發，而人欲之私則為朱熹認知中「氣心」之偏差。從以上分析，可知「誠」與朱熹晚年所提「聖人心法」形成了一定的精神關係。

《朱子語類》中，記載了不少朱熹對「誠」字的解釋，在這些解釋中，我們可以發現「誠」字之於朱熹的思想及學說，佔著非常重要的地位。首先，「誠」在朱熹學說中的地位，《朱子語類》載道：

⁶⁰ [宋]朱熹：《中庸章句》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第6冊，頁45。

⁶¹ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《重刊宋本禮記注疏附校勘記》，卷53，頁894。

⁶² [宋]朱熹：《中庸章句》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第6冊，頁48。

問：「仁、義、禮、智、誠、中庸，不知如何看？」曰：「仁義禮智，乃未發之性。所謂誠、中庸，皆已發之理。人之性本實，而釋氏以性為空也。」⁶³

在探討四端、誠及中庸的定位時，朱熹明確表示四端（仁義禮智）為「未發之性」，而誠、中庸為「已發之理」。這一敘述，明顯地將「誠」的思想擺放在與中庸同樣的地位。文中所言之「已發未發」，則直指心的作用，由此我們可以得知，朱熹於「誠」的思想議題上，是納入心法的範疇中分析。心法之於朱熹，是為其學說中探討心在作用時的抉擇，旨在探討人於成形之時，天道由「命」的形式落實在個人身上，而主宰人性的載體，正是「心」。朱熹認為，心在作用時，「誠」的精神發揮具有關鍵的作用，而這一作用，則使得心在「道心」與「人心」之間的主從關係，予以分判，並且統御其中一方的核心。再者，「誠」的精神在〈大學〉中，是以「誠意」呈現在八條目當中，而其排序則為第三項，而其與前者的關係，《朱子語類》又載道：

問：「知至到意誠之間，意自不聯屬。須是別識得天理人欲分明，盡去人欲，全是天理，方誠。」曰：「固是。這事不易言。須是格物精熟，方到此。居常無事，天理實然，有纖毫私欲，便能識破他，自來點檢慣了。譬有賊來，便識得，便捉得他。不曾用工底，與賊同眠同食也不知！」⁶⁴

朱熹認為，從「格物致知」到「正心誠意」之間，需要經過天理人欲分明的階段，「格物致知」乃是以求知之工夫理解天下之理，而朱熹說道「天理實然，有纖毫私欲，便能識破他」，從中朱熹認為天理為「實」，而私欲則相對為「偽」的。通過對「理」的認知，方能破除「欲」的蒙昧，此為朱熹格物思想的旨意。簡言之，「天理」與「人欲（私欲）」的分判，實為朱熹「格物致知」過度到「正心誠意」的工夫。除此之外，在該段引文中，朱熹認同學生所言「盡去人欲，全是天理，方誠」的論點，此處的「誠」，實乃以境界的形式呈現。「誠」除了以作用的形式出現於朱熹的理學思想外，以「境界」的形式作為思想論述對象，亦是常見之事，且在《朱子語類》的記載中，「誠」同時以「作用」和「境界」兩者的形式呈現。

⁶³ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷6，頁104，李輝所聞，年份未詳。

⁶⁴ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷15，頁301，余大雅戊戌（1178）以後所聞。

問「實其心之所發，欲其一於理而無所雜」。曰：「只為一，便誠；二，便雜。『如惡惡臭，如好好色』，一故也。『小人閒居為不善，止著其善』，二故也。只要看這些便分曉。二者，為是真底物事，卻著些假攙放裏，便成詐偽。如這一盞茶，一味是茶，便是真。才有些別底滋味，便是有物夾雜了，便是二。」⁶⁵

以上為朱熹與其弟子林夔孫的對話，林夔孫向朱熹求教關於心在「一」與「雜」一事。文中「心之所發」一詞，正是朱熹「十六字心傳」之心法理論，也涉及天道於個人的展現，而該主體（人）即以「心」為載體，並且將天道落實於現象中。朱熹認為，心若以「一」之形式進行工夫修養，則達到「誠」之境界，反之判為二，則落入「雜」之一端。所謂「一」，即朱熹所認為人心及道心於主從關係分明之狀態（道心為主，人心為從），是理之展現；「二」則是私欲的摻雜，是偽的反映。其中朱熹於心之工夫上，旨在對純一不雜之理有所掌握。在完善此心法要訣後，於一切「詐偽」之事物有所辨明。在這心法工夫上，「誠」的作用即為該聖人心法的核心要素，亦作為心法境界的極致。由此可見，「誠」以不虛妄之義，對天道及客觀現實之道德精神，有所面對及肯定，這對於落實到聖人心法之中，是不可或缺的要素，可見「誠」即是朱熹「十六字心傳」中的「精一」思想。

對於「誠」與朱子學派「心法」的關係，「誠」於朱熹的詮釋中，多以誠信、誠實、誠意、誠心為例，這些例子之共通處，在於其指涉了真實且不虛妄之理。除了朱熹和蔡沈對「誠」字的詮釋以外，我們可以從陳淳的《北溪字義》來觀看「誠」的定義：

誠字本就天道論，「維天之命，於穆不已」，只是一個誠。天道流行，自古及今，無一毫之妄。暑往則寒來，日往則月來，春生了便夏長，秋殺了便冬藏，元亨利貞終始循環，萬古常如此，皆是真實道理為之主宰。如天行一日一夜，一周而又過一度，與日月星辰之運行躔度，萬古不差，皆是真實道理如此。又就果木觀之，甜者萬古甜，苦者萬古苦，青者萬古常青，白者萬古常白，紅者萬古常紅，紫者萬古常紫，圓者萬古常圓，缺者萬古常缺，一花一葉，文縷相等對，萬古常然無一毫差錯，便待人力十分安排撰造來，終不相似，都是真實

⁶⁵ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷15，頁304，林夔孫丁巳（1197年）以後所聞。

道理，自然而然。此<中庸>所以謂「其為物不二，其生物不測」，而五峰亦曰「誠者，命之道乎」，皆形容得親切。⁶⁶

以上乃是就天道論的角度來詮釋「誠」字，從陳淳的描述中，認為天道流行，從其規律到一切現象的發生，皆屬天道之實理，而這一實理正是天道於「誠」的表現。再者，陳淳又寫道：

就人論，則只是這實理流行付予於人，自然發見出來底，未說到做工夫處。且誠之一字，不成受生之初便具這理，到賦形之後未死之前，這道理便無了？在吾身日用常常流行發見，但人不之察耳。如孩提之童，無不知愛親敬兄，都是這實理發見出來，乃良知良能，不待安排。又如乍見孺子將入井，便有怵惕之心。至行道乞人饑餓瀕死，而蹴爾嗟來等食乃不屑就，此皆是降衷秉彝真實道理，自然發見出來。雖極惡之人，物欲昏蔽之甚，及其稍息，則良心之實自然發見，終有不可殄滅者。此皆天理自然流行真實處。雖曰見於在人，而亦天之道也。及就人做工夫處論，則只是慤實不欺偽之謂。是乃人事之當然，便是人之道也。故存心全體慤實，固誠也；若一言之實，亦誠也；一行之實，亦誠也。

67

陳淳認為，當天道之「誠」落實到人身，則表現於人的怵惕惻隱之心上，或說是仁心的表現，是為良知良能於現實中的反映。陳淳繼承朱熹的說法，亦認為「誠」屬「心」之工夫。由此可見，「誠」的思想在朱熹完善「聖人心法」後，成為其後學之間的共識。

「誠」作為朱熹理學中一大道德核心精神，該精神源於<中庸>，作為《四書》推崇人物的朱熹，於「誠」的思想發揮，是終其晚年仍在進行的。<大禹謨>「十六字心傳」，雖未提及「誠」字，然而在蔡沈《書集傳》中，「誠」的思想反映可說是非常明顯的。由此可見，「誠」作為朱子學派一大思想要素，於「心法」的架構上應當是存在的。通過筆者分析，可以發現，「誠」於朱子學派的終極目標，乃是讓人心達到

⁶⁶ [宋]陳淳撰，熊國禎，高流水點校：《北溪字義》，（北京：中華書局，2011年），卷上，頁33。

⁶⁷ [宋]陳淳撰，熊國禎，高流水點校：《北溪字義》，卷上，頁33-34。

純一不雜，且不虛妄的境界。因此，筆者認為，「十六字心傳」中的「精一」思想，即代表了朱子學派中「誠」的思想意涵。

第三節 「聖人心法」與政治之關係

本節的旨意，主要就《書集傳》中所建構出之心法與朱熹之理想政治作出連接。在筆者以前，余英時曾就過去哲學史及理學史的研究分析，並且點出其中問題。⁶⁸針對余英時的論述，筆者選擇採納及認同。在過去的哲學史論述下，理學家的政治思想，相關的論述脈絡皆是由哲學推導至政治思想。從論述上來看，確實無誤，但這容易形成一種研究的盲區，即南宋理學家所面對的政治現實完全被忽略。因此，本節在進行研究論述時，將採取心法（內聖）及政治（外王）的兼容。

縱觀朱熹的一生，可發現他在政治上是非常活躍的。自紹興十八年（1148）中進士以來，朱熹擔任過不少官職，而最活躍之時期，莫過於孝宗即位以後。孝宗時，朱熹曾擔任經筵官，而這也是朱熹進行理學提倡的一生中，最接近皇帝的時候。然而官場上的派系爭鬥，使得理學派士大夫無法發揮，而朱熹的政治理念更是在朝廷上被埋沒。因此，《書集傳》的撰寫並非偶然，這一部著作是繼承了朱熹的政治理念。

《書集傳》的撰寫目的，以發明「二帝三王之心」為主，所謂「二帝三王之心」，乃是就朱熹「聖人之心（或帝王之心）」為根據。乍看之下，《書集傳》表面是闡發朱熹理學思維的一部著作，或說該部著作是將《尚書》視為「傳心之書」。然而，縱觀整部著作，《書集傳》所反映出來的政治思想，是極為強烈的，而「心法」的提出，並不只是流於思想層面的傳承，因此對於《書集傳》中帝王心法的理解，需要將其與政治結合。《書集傳》的政治意識之所以強烈，主要可以從其序文的一段文字中看出，蔡沈於序文說道：「禮樂教化，心之發也。典章文物，心之著也。家齊國治而天下平，心之推也。」又曰：「存則治，亡則亂。治亂之分，顧其心之存不存如何耳？後世人主有志於二帝三王之治，不可不求其道。有志於二帝三王之道，不可不求其心。求心

⁶⁸ 余英時說：「在一般哲學史或理學史的論述中，我們通常只看到關於心、性、理、氣等等觀念的分析與解說。至於道學家的政治思想與政治活動，則哲學史家往往置之不論……但是這一現代觀點在有意無意之間也造成了一個相當普遍的現象，即儒學進入南宋以後便轉而向內了。」詳細可參考余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，頁 11。

之要，舍是書何以哉？」⁶⁹序中所提及之禮樂教化、典章文物、家齊國治天下平，皆是指涉中國歷代的政治架構及思想。蔡沈認為這些都是構成政治的重要因素，而其中影響這些政治架構的關鍵，就是人君之心，而達到理想政治的關鍵因素，則是聖人之心。

《書集傳》視「心法」為治國之道，亦為治國之本，從形式架構上論之，人君之「心」無疑被擺放在一個非常高的地位。如若結合心法與政治論之，不免會讓人聯想起宋朝的國是觀。根據余英時的考察，國是為宋代非常重要的一個政治因素，而這一政治因素是空前絕後的。⁷⁰所謂國是，是治國的主要政策，而該政策，主要是由君王所定，一旦決定，則該朝從內政、外交、軍事以及用人，皆圍繞在政策下進行。因此可以說，國是乃是決定國家走向的一大關鍵因素。至於朱熹的心法之於國是，究竟有何連接？這就要從朱熹上奏朝廷的封事分析。

朱熹的心法思想建構，始於孝宗即位時。《晦庵文集》中所收錄之封事，有多篇針對「人君之心」而發。朱熹於政治上，除在軍事外交傾向主戰以外，其亦注重於當朝的內政。紹興三十二年（1162）七月二十三日，高宗提前退位，孝宗即位。朱熹於八月七日呈交〈壬午應詔封事〉，從時間點上觀察，朱熹的舉動並非偶然。一、紹興十一年（1141）所簽定之「紹興和議」，於紹興三十一年（1161），被金國單方面毀約，宋朝須在近期擬定新的政治方案來應對。二、孝宗才剛即位，代表當朝政治會擬定新政策，即是上一段所說的「國是」。由此可見，朱熹所提之封事，乃針對宋朝當下面臨的難題而作。

該封事涉及了內政至軍事外交。朱熹寫道：

臣聞之：堯、舜、禹之相授也，其言曰：「人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中。」夫堯、舜、禹皆大聖人也，生而知之，宜無事於學矣。而猶曰精，

⁶⁹〔宋〕蔡沈：〈九峯先生書集傳序〉，收錄於《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，序，頁1左。

⁷⁰余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，頁250。

猶曰一，猶曰執者，明雖生而知之，亦資學以成之也。陛下聖德純茂，同符古聖，生而知之，臣所不得而窺也。⁷¹

又曰：

是以古者聖帝明王之學，必將格物致知以極夫事物之變，使事物之過乎前者，義理所存，纖微畢照，瞭然乎心目之間，不容毫髮之隱，則自然意誠心正，而所以應天下之務者，若數一二、辨黑白矣。⁷²

朱熹以〈大禹謨〉之語，對孝宗提出政治建言。帝王作為當朝政治決策者，雖已有聖王之資，但仍需通過後天之習，以達於至善。過程中須通過「格物致知」的工夫，達到「意誠心正」之境界，方能「應天下之務」。緊接著的，就是朱熹在該篇封事中所闡發之理學思想：

蓋致知格物者，堯、舜所謂精、一也。正心誠意者，堯、舜所謂執中也。自古聖人口授心傳而見於行事者，惟此而已。至於孔子，集厥大成，然進而不得其位而施之天下，故退而筆之以為六經，以示後世之為天下國家者。⁷³

朱熹為何會在封事中提出十六字心傳？在朱熹的觀念中，十六字心傳乃古代聖王的治國思想，故該心法所帶來的政治意義，是極為明顯的。文中朱熹將格物致知比作精一，又將正心誠意比作執中。由此可見，朱熹認為〈大學〉的思想基礎，與十六字心傳是一貫的，而作為皇帝，則須就此心法治國。〈大學〉以格物至平天下為君子成聖之步驟，十六字心傳則為成聖之方法。朱熹接著說到：

臣又聞之：為天下國家者，必有一定不易之計。而今日之計不過乎修政事、攘夷狄而已矣，非隱奧而難知也。然其計所以不時定者，以講和之說疑之也。夫金虜於我有不共戴天之讎，則其不可和也，義理明矣。⁷⁴

⁷¹ [宋]朱熹：〈壬午應詔封事〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第20冊，卷11，頁571。

⁷² [宋]朱熹：〈壬午應詔封事〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第20冊，卷11，頁571。

⁷³ [宋]朱熹：〈壬午應詔封事〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第20冊，卷11，頁573。

⁷⁴ [宋]朱熹：〈壬午應詔封事〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第20冊，卷11，頁573。

文中所謂「不易之計」，即是指「國是」，朱熹表明當朝的「國是」圍繞在「修政事」及「攘夷狄」。這兩件國家大事，分別為政治領域中的內外議題。筆者認為，該篇封事作為理解朱熹政治思想，有著極為重要的意義，在於朱熹除針對孝宗即位以後即將面臨的政治問題以外，亦針對前一位皇帝所造成的政治窘境作出批判。高宗時期，由於長期主張議和，造成了宋朝多方面的政治損失，其中尤以「紹興和議」作為宋朝國力轉衰的分歧點，《宋史·高宗本紀》曰：「是月，與金國和議成，立盟書，約以淮水中流畫疆，割唐、鄧二州界之，歲奉銀二十五萬兩、絹二十五萬匹，休兵息民，各守境土。」⁷⁵紹興和議簽定後，宋朝與金國以淮水中流劃上疆土的界線，將唐州及鄧州割讓給金國，並且須在每年向金國進貢二十五萬兩以及二十五萬匹絹帛。又紹興十一年十二月，宋朝將陝西一帶割讓給金國。⁷⁶從國土到經濟，宋朝都受到了一定的損失。朱熹作為該歷史事件的見證人，對於其中問題以及後果自然有所理解，故會針對宋朝過去的問題進行總結。直到孝宗即位，開始向群臣及民間開放封事的提呈，朱熹就很明確地意識到，孝宗的政治意識，是徘徊於主和及主戰的政策之間。孝宗即位後，意圖以「恢復」為國是，元代脫脫於《宋史》中，說孝宗「即位之初，銳志恢復」。⁷⁷從政治意圖上而論，孝宗是有意從過去的主和政策進行改革，並且往主戰的方向發展。朱熹於該篇封事上，指出政策搖擺不定的現象，出自過去議和的結果。主和派力主向金求和，無疑成為孝宗的政治阻力。

朱熹又繼續提出「講和」的弊病，而這一段論述，正是表明其思想於政治上的關鍵：

夫議者所謂根未固，形勢未成，進不能攻，退不能守，何為而然哉？正以有講和之說故也。此說不罷，則天下之事無一可成之理。何哉？進無生死一決之計，而退有遷延可已之資，則人之情雖欲勉彊自力於進為，而其氣固已煥然沮而莫之應矣。其守之也必不堅，其發之也必不勇，此非其志之本然，氣為勢所分，

⁷⁵〔元〕脫脫：《宋史》，卷 29，頁 551。

⁷⁶〔元〕脫脫：《宋史》，卷 29，頁 551。

⁷⁷〔元〕脫脫：《宋史》，卷 35，頁 692。

志為氣所奪故也。故今日講和之說不罷，則陛下之勵志必淺，大臣之任責必輕，將士之赴功必緩，官人百吏之奉承必不能奚其心力，以聽上之所欲為。⁷⁸

朱熹點出政治當中「氣」的議題，這無疑是將自身所學「氣」的思想導入政治理念之中。朱熹將軍事外交的尷尬現象歸咎於「講和」，從他的觀點可以得知，「講和」所帶來的影響，在於宋朝處於無法在進攻與防守上作出選擇。以上文字，表面上是朱熹針對宋朝軍事處境的分析。如若從朱熹的理學的角度來理解以上文字，我們可以發現，文中所言「守之不堅」、「發之不勇」的窘境，朱熹以為不能歸咎於心之本然，而是由於現實狀況（勢）使然，導致「氣」的不定，而心也連帶受到氣所影響。從以上文字的邏輯來看，與朱熹的「人心道心」理論如出一轍。從以上封事可以看出，朱熹在陳述其政治期許時，不時置入了其學說。由此可見，其理論背後的政治思想是非常明顯的。以上封事，實為朱熹政治思想的第一次發揮，朱熹以其理學學說，對當朝政治提出相應的改革，而在這一系列改革活動中的關鍵人物，正是孝宗。

隔年，朱熹於朝廷入對，強調十六字心傳中「惟精惟一，允執厥中」之要旨：

臣聞<大學>之道，「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」。而家之所以齊，國之所以治，天下之所以平，莫不由是出焉。然身不可以徒修也，深探其本，則在乎格物以致其知而已。夫格物者，窮理之謂也。蓋有是物必有是理，然理無形而難知，物有跡而易睹，故因是物以求知，使是理瞭然心目之間而無毫髮之差，則應乎事者自無毫髮之繆。⁷⁹

又曰：

堯、舜相授，所謂「惟精惟一，允執厥中」者，此也。⁸⁰

可以發現，從<壬午應詔封事>到<癸未垂拱奏答>之間，朱熹的政治理論主要以<大禹謨>之十六字心傳、<中庸>及<大學>為基礎。<大學>之格物窮理，是朱熹學說的一大

⁷⁸ [宋]朱熹：〈壬午應詔封事〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第20冊，卷11，頁574。

⁷⁹ [宋]朱熹：〈癸未垂拱奏劄一〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第20冊，卷13，頁631。

⁸⁰ [宋]朱熹：〈癸未垂拱奏劄一〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第20冊，卷13，頁631。

核心，對萬物運行之理的掌握，一直是朱熹工夫論中的首要步驟。在格物窮理的過程中，需輔以〈中庸〉的工夫，即無毫髮之差，天理方能存於心中。謝曉東認為朱熹早年向孝宗提出「十六字心傳」的心法義旨，主要集中在後半部分，即「惟精惟一，允執厥中」。⁸¹此說並無不妥，從朱熹早年的資料來看，確實以心的精察工夫為首要，而對皇帝的諫言，亦是以修心為主要。但更可以確切地說，此時的朱熹確實開始建構自身的心法理論，但早年的朱熹，重心更傾向於〈大學〉與〈中庸〉。

淳熙七年（1180），朱熹又上奏朝廷，針對近年朝臣弄權之事，批評孝宗，是為〈庚子應詔封事〉⁸²，朱熹說道：

若夫治軍省賦以為恤民之本，則又在夫人君正其心術以立紀綱而已矣。董子所謂正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，正萬民以正四方，蓋謂此也。⁸³

又曰：

然而綱紀不能以自立，必人主之心術公平正大，無偏黨反側之私，然後綱紀有所繫而立。君心不能以自正，必親賢臣，遠小人，講明義理之歸，閉塞私邪之路，然後乃可得而正也。古先聖王所以立師傅之官、設賓友之位、置諫諍之職，凡以先後縱臾，左右維持，惟恐此心頃刻之間或失其正而已。原其所以然者，誠以天下之本在是，一有不正，則天下萬事將無一物得其正者，故不得而不僅也。⁸⁴

朱熹認為君王之心是政治的關鍵，君王的心術決定了政治的策略，萬事萬物之正亦取決於君心之正。正如《朱子語類》所載朱熹之語：「天下事有大根本，有小根本。正君心是大本。其餘萬事各有一根本，如理財以養民為本，治兵以擇將為本。」封事中

⁸¹ 謝曉東：《朱子道心人心思想探微》，頁 5-6。

⁸² 〈庚子應詔封事〉之文，據元代脫脫《宋史》〈道學傳〉的記載，是於乾道六年（1170）所呈。經東景南考究，應是淳熙七年（1180）朱熹所傳之封事。詳細可參考東景南：《朱子年譜長編》，頁 667-668。

⁸³ 〔宋〕朱熹：〈庚子應詔封事〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 20 冊，卷 11，頁 581。

⁸⁴ 〔宋〕朱熹：〈庚子應詔封事〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 20 冊，卷 11，頁 586。

之所以批評孝宗，主要是因為以趙雄為首的官員蠱惑皇帝，並且專政弄權，而皇帝卻渾然不知。縱觀封事的內容，朱熹除了將此現象歸咎於佞臣，亦針對孝宗君心不定作出評論。朱熹以為，古代聖王設立師傅之官，都是為防止君心不正的現象發生。自這一則封事中，可以發現朱熹已經開始提出「義理」及「私邪」之分。朱熹引〈洪範〉皇極之「無偏黨反側之私」，規勸孝宗須親賢臣而遠小人，而這正好呼應了〈大禹謨〉十六字心傳後的一段「無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸」。

朱熹完成「十六字心法」的理論建構，應當從〈戊申封事〉開始看，即淳熙十五年（1188），此時朱熹對「人心」、「道心」的定義趨於成熟。〈戊申封事〉是朱熹上呈給孝宗的最後一次封事。封事上，朱熹向孝宗描述了非常多關於「十六字心傳」等心性工夫的落實方法，說到：「蓋天下之大本，陛下之心也。」⁸⁵朱熹又進一步說：

臣之輒以陛下之心為天下之大本者，何也？天下之事千變萬化，其端無窮而無一不本於人主之心者，此自然之理也。故人主之心正，則天下之事無一不出於正；人主之心不正，則天下之事無一得由於正。蓋不惟其賞之所勸、刑之所威，各隨所向，勢有不能已者，而其觀感之間，風動神速，又有甚焉。是以人主以眇然之身，居深宮之中，其心之邪正，若不可得而窺者，而其符驗之著於外者，常若十目所視、十受所指而不可掩。此大舜所以有「惟精惟一」之戒，孔子所以有「克己復禮」之云，皆所以正吾此心而為天下萬事之本也。此心既正，則視明聽聰，周旋中禮，而身無不正。是以所行無過不及而能執其中，雖已天下之大，而無一人不歸吾之仁者。⁸⁶

〈戊申封事〉是朱熹淳熙十五年七月辭官時所寫，該篇封事可說是朱熹將其截至當下所學之學說以及當下的政治狀況，為孝宗所作的最後一次總結。內容中，朱熹仍舊以「十六字心傳」作為其政治理論闡發的核心理念。與前面兩則封事不同的區別在於，朱熹在該則封事中，不止強調心性工夫於政治上的落實，更強調「公私」之別，以及

⁸⁵ [宋]朱熹：〈戊申封事〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第20冊，卷11，頁590。

⁸⁶ [宋]朱熹：〈戊申封事〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第20冊，卷11，頁590-591。

其帶來的影響。〈戊申封事〉的後半段，朱熹以當下的政治狀態，來說明其對皇帝心性工夫落實的看重原因。朱熹說：

夫以義理言之既如彼，以利害言之又如此，則今日之事如蚤正，臣恐陛下之心雖勞於求賢，而一有所妨乎此，則賢人必不得用，而所用者皆庸繆儉巧之人，雖勤於立政，而一有所礙乎此，則善政必不得立，而所行這皆阿私苟且之政。日往月來，養成禍本，而貽燕之謀未遠，輔向之職不修，紀綱壞於上，風俗壞於下，民愁兵怨，國勢日卑，一旦猝有不虞，臣竊寒心，不知陛下何以善其後也？然則臣之所謂天下大本在陛下之一心者，可不汲汲皇皇而求有以正之哉？⁸⁷

朱熹針對孝宗用人一事，提出自身的意見。孝宗期間，曾發生多次用人不善的狀況，其中以龍大淵、曾覲、張說與王抃為主。⁸⁸其中以王抃為最甚，王抃曾是孝宗朝的小吏，因赴金談判有功，故成為孝宗的親信。但隨後與曾覲勾結，獨攬權力，甚至一度掌握大部分兵權。趙汝愚曾向孝宗上疏，說明王抃的權力過度膨脹的現象，趙汝愚說：「陛下即位之初，宰相如葉顥等皆懼陛下左右侵其權，日夜與之為敵。陛下察數年已來，大臣還有與陛下左右角是非者否？蓋其勢積至此也。今將帥之權歸王抃矣。」⁸⁹朱熹曾針對此現象，說明孝宗以私心用人，所導致的結果。〈戊申封事〉以「十六字心傳」作為首要傳達的核心原則，其用意在於當朝皇帝能分判自身的政策，究竟是道心所主，還是私欲所致。當皇帝無法在道心與人心，甚至私欲之間作出清楚的判別，儘管在政治上多用心，也是徒勞。因此朱熹認為，「十六字心傳」作為古聖王所傳下來的政治原則，應當是孝宗所要學習並且實踐的。

除了「十六字心法」作為政治舞臺所提倡的原則以外，朱熹的「皇極」論亦是不能忽略的一套系統。朱熹曾撰寫〈皇極辨〉。有關〈皇極辨〉的撰寫動機，前人有幾種說法。根據陳來的說法，目前所傳世的〈皇極辨〉為朱熹經過二次刪改而成的定稿，於慶元丙辰（1196）作，而初稿則在淳熙十六年（1189）所刻《晦庵文集》中。⁹⁰至於撰

⁸⁷ [宋]朱熹：〈戊申封事〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第20冊，卷11，頁596-597。

⁸⁸ 朱熹於〈戊申封事〉中有針對此事提出見解，詳細可參考[宋]朱熹：〈戊申封事〉，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第20冊，卷11，頁593-594。

⁸⁹ [元]脫脫：《宋史》卷470，頁13694。

⁹⁰ 有關〈皇極辨〉之初稿，據陳來的論點，〈皇極辨〉之初稿乃是淳熙十六年（1189年）所作，而初稿與現今傳世之定稿，兩者區別不大，主要是在文字上的更動以及語氣上的調整。參見陳來：〈「一破千古

寫動機，根據束景南《朱子年譜長編》，朱熹所針對的是孝宗的皇極理論。⁹¹余英時則認為朱熹撰寫〈皇極辨〉，主要是針對王淮一派所詮釋之「皇極」而發⁹²，而陳來則認為是有兩種原因，一是批評孝宗以及反道學一派的「皇極」理論，另一個則是針對陸象山的「無極太極之辨」而發。其中束景南和陳來都認為朱熹撰寫〈皇極辨〉，是為反對孝宗。兩人皆認為孝宗聽從王淮之說，以「安靜」解「皇極」。然而經余英時的考究後，發現提出「安靜」之說者，並非孝宗，而是高宗及王淮，而孝宗迫於太上皇的壓力而不敢反對。至於陳來的另一個意見，即反對陸象山〈皇極講義〉的說法，在之前就有束景南《朱子年譜長編》作出考證，發現朱熹作〈皇極辨〉，是在陸象山作〈皇極講義〉以前。⁹³由此可見，朱熹的「皇極」理論，應當與自身所經歷的政治有所連接。

據〈皇極辨〉的理論（詳細可參考第四章第三節），朱熹主張「極」字不應訓為「中」，有很大的原因在於他自身所提倡的心法。前文提到，在朱熹與蔡沈以前，已經有林之奇《尚書全解》將〈洪範〉「皇極」與〈大禹謨〉「十六字心傳」連接。朱熹應是受到啓發，再加上政治因素，對「皇極」之說有了別於過去的理解。



之惑」——朱子對《洪範》皇極說之解釋》，《北京大學學報（哲學社會科學版）》2013年第2期，頁6-7。

⁹¹ 束景南：《朱子年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001年），頁964。

⁹² 余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化研究》，頁818。

⁹³ 「〈皇極辨〉未署名年，其後又慶元二年補記，並非〈皇極辨〉作年，後人誤據此補記以為〈皇極辨〉作於紹熙三年（1192）陸九淵在荆門講〈洪範〉「五皇極」以後，乃將事實顛倒。」詳細可參考束景南：《朱子年譜長編》，頁963-964。

第四節 小結

綜上所述，《書集傳》所言「二帝三王之心」，除了〈大禹謨〉「十六字心傳」、〈仲虺之誥〉「建中」以及〈洪範〉「皇極」這三大原則以外，間亦有朱熹理學中的心性工夫，其中以「敬」與「誠」的工夫為貫串朱熹心法理論的關鍵。在「敬」的工夫上，朱熹認為「主敬」是連接其內聖及外王理論的核心精神，為達到其心法於政治上的落實，注重「敬」的工夫，而這也是為何朱熹改本〈堯典〉及《書集傳》〈堯典〉的注解，皆認為「欽（敬）」是《尚書》「一經之全體」。至於「誠」的工夫，在朱熹的理學思想中，「誠」的真實無妄之義，是朱熹心性論中的工夫核心，甚至到朱熹的心法系統上，「誠」被視為「已發之理」。最後，朱熹理學中的帝王心法並不只是單純的一套理論，其背後是具有非常深刻的政治主張，即朱熹向孝宗傳達「十六字心傳」，旨在改善南渡以後，宋朝的政治問題。



第六章 結論

本文以蔡沈《書集傳》中「二帝三王之心」作為主要研究對象，在於該部著作在《尚書》學史上具有多方面的成果。《書集傳》作為宋代《尚書》學集大成之作，於注解上，對過去《尚書》學著作皆有所繼承，於義理上，則受到朱熹的影響。特別注意的是，該書雖由蔡沈完成，但二<典>、<禹謨>受到朱熹批閱，再加上<朱文公夢奠記>中所述朱熹臨終前口授蔡沈《尚書》的軼事，因此可知《書集傳》的撰寫過程，朱熹有參與其中。或者從義理思想的歸屬權論之，該部著作是由朱熹及蔡沈兩人共同完成，因此欲研究《書集傳》，朱熹的《尚書》學及義理思想是不可迴避的一環，故朱熹亦是本論文所要研究的對象之一。

但凡論《書集傳》者，皆會從<九峯蔡先生書集傳序>切入，作為了解《書集傳》的第一步。蔡沈於序文中強調該書的撰寫目的，即是「發明二帝三王之心」。「發明二帝三王之心」作為該部著作的核心理念，以<大禹謨>十六字心傳、<仲虺之誥>建中以及<洪範>皇極疇的內容作為基礎，形成了屬於儒者之「心法」。因此，「二帝三王之心」可以說是本文研究的一大核心，故本文分四個主題論之，並一一作出總結。

第一點是宋代《尚書》學中「心法」概念形成之因素。蔡沈《書集傳》所言「二帝三王之心」作為一套宋代儒家的「心法」，並不是朱熹和蔡沈所創之心法，其背後存在歷史以及思想的因素。「心法」概念的產生，並非出自儒家，反而是宋儒所批評的對象——佛教。佛教以修心著稱，於心性理論及工夫實踐上，可謂超越了當時的儒家，甚至有佛門人士引用儒家經典篇章之<中庸>作為闡發心性理論的文本。從歷史論之，在儒家形成一套有關修心的理論前，皇帝與士大夫多出入佛、老，以佛教理論作為修心指標，而皇帝在政治上對佛教的提倡及推動，亦間接造成儒者對佛教心性理論的借鑒。從思想的因素來看，皇帝對於「修心」的提倡，使得儒者不得不在內聖領域的理論多下工夫，而佛教的理論正好成為儒者們的參考對象。除了佛教的因素之外，<中庸>文本的重視也是蔡沈《書集傳》「心法」構成的因素。由於前代韓愈、李翱，以及宋朝皇帝對<中庸>文本的重視，<中庸>變成宋代儒者闡發理論的主要文本。縱觀本論文所舉之北宋<中庸>相關著作，可見宋儒對<中庸>的詮釋，有傾向內聖的領域發展，甚至更可以發現，在北宋時期就有司馬光以心性的角度來理解<中庸>，並且將之結合

<大禹謨>十六字心傳來討論。在對宋代<中庸>的發展概況作出理解後，<中庸>對宋代《尚書》學的植入與發揮，是本文重要的研究環節之一。宋代<中庸>學在發展的過程中，亦對《尚書》學有所影響，而其中最大的影響就是儒者對<大禹謨>十六字心傳以及<洪範>皇極疇的解釋，宋代《尚書》學中，以此兩篇的注解為本文所關注，宋儒又擅以<中庸>之文解該兩篇，故朱熹與蔡沈對《尚書》<大禹謨>及<洪範>的理解，是對北宋儒者解《書》的一大繼承。朱熹與蔡沈兩人於心法上的理解，亦是與宋儒解《尚書》脫離不了關係。

第二點是朱熹與蔡沈的《尚書》觀及注經原則。蔡沈的《尚書》觀，受蔡元定與朱熹影響至深，其中蔡元定影響較多的在<洪範>學領域上。宋代疑經風氣興盛，朱熹與蔡沈在這個思潮中亦受到影響，其中朱熹對《尚書》的懷疑，涉及了偽古文《尚書》、偽<孔傳>以及大小<序>，但礙於思想的闡發，朱熹對於其所懷疑的對象，僅僅只停留在「懷疑」的層面，並未完全作出辨偽，如針對偽古文《尚書》及偽《孔傳》。對於大小<序>，朱熹則主張將其從各個篇章抽出，置書後作辨說。朱熹的《尚書》觀，很大影響了蔡沈撰寫《書集傳》時的形式以及策略，而朱熹所主張的，皆在《書集傳》中體現出來。除《尚書》觀以外，《書集傳》的文獻引用以及注經原則，亦受到朱熹的影響。《書集傳》在文獻引用方面，蔡沈雖繼承朱熹的疑經精神，但在撰寫《書集傳》時，亦受朱熹的指示，接受《尚書孔傳》及《尚書正義》的注解，而且從前人的研究統計，可發現《書集傳》引用這兩部文本的次數甚多。對於宋儒《尚書》學著作，蔡沈亦是有所繼承，可見蔡沈充分發揮了「集注體」的撰寫形式。對於《書集傳》的注經原則，本文所採取的研究策略，並非如同以往以「文獻學」的方式來研究。反之，本文發現蔡沈的注經原則，應當以朱熹<答蔡仲默>中所言的撰寫策略為主。在書信中，可以發現朱熹主張「發明二帝三王之心」為首，文義通貫為第二義，並不強其所通。縱觀《書集傳》的注解，可以發現蔡沈的撰寫過程確實是圍繞以上原則。

第三點是《書集傳》「二帝三王之心」之心法核心的建構。蔡沈於序文中提到所謂「二帝三王之心」，是以<大禹謨>「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」、<仲虺之誥>「建中」以及<洪範>「建極」為基礎。《書集傳》<大禹謨>作為朱熹訂正的篇章之一，受到朱熹人心道心說的影響非常深。有別於《尚書孔傳》以來的傳統注

解，朱熹與蔡沈所理解的人心道心，已經不是以君民作為主體，而是變成了個人天理及人欲的解釋。蔡沈於十六字心傳的解釋上，很大是受到了程、朱〈中庸〉學的理解，是傾向於內聖化的解釋。除此之外，〈仲虺之誥〉所言之「建中」，亦是《書集傳》帝王心法的其中一個系統，為強調「二帝三王之心」背後所蘊含的天道論，對於重視天命以及天道的儒者，蔡沈對「建中」的解釋，很明顯是將天道與心法結合。至於〈洪範〉之「建極」，蔡沈於〈洪範〉中「皇極」的解釋，是繼承了朱熹「人君至極之標準」的解釋。這一解釋的背後，其實反映出了朱熹的「皇極」思想，朱熹對於當時所流行的將「極」解作「中」不以為然，並提出自身的意見，該意見不止涉及了文義的問題，更牽涉到了當時的政治問題。

第四點是《書集傳》「二帝三王之心」心法的精神導入以及政治連接。蔡沈《書集傳》雖以〈大禹謨〉、〈仲虺之誥〉及〈洪範〉中的文字作為其心法理論的闡發基礎，但並不代表這三章即能概括《書集傳》所反映的理學思維。《書集傳》中，有兩個非常重要的概念，那就是「敬」與「誠」的思想，這兩個理學概念可說是《書集傳》中心法基礎以外，非常重要的一環。對於「敬」的思想，朱熹改本《尚書》及蔡沈《書集傳》的注解，皆表明「欽（恭敬）」字於《尚書》的地位，朱熹與蔡沈對「欽」的概念詮釋，很明顯的將「主敬涵養」的思想植入其中，由此可見「敬」的思想對心法的實踐與落實，是具有一定程度的重要性。至於「誠」的思想，朱熹與蔡沈對於「誠」的解釋，皆是從〈中庸〉的理論而來，而「誠」之於心法，皆帶有工夫以及境界的層面，以工夫論之，「誠」即是十六字心法中的「惟精惟一」；以境界言之，則心法工夫實踐完善後，即是達到「不虛妄」的境界，而這也正是宋儒所追求的。最後，是《書集傳》的心法與政治連接，本文發現《書集傳》所闡發的「二帝三王之心」，曾是朱熹政治歷史中最關注的課題，其中以「十六字心傳」及「皇極」為主，是朱熹於政治上所提倡的兩大核心，而提倡的對象，即是以「恢復」為目標的宋孝宗。通過朱熹的封事，可以發現朱熹在「十六字心傳」以及「皇極」上的闡發，皆是對宋孝宗的政治期許。

本文最大的貢獻，在於以「發明二帝三王之心」的角度，來探討蔡沈《書集傳》，並藉此來分析朱、蔡之《尚書》學。本文認為，以「蔡沈《書集傳》二帝三王之心」

作為主題，更能凸顯研究蔡沈《書集傳》的意義。通過研究該書的書寫意指以及所反映的心法系統，可以更宏觀地對該文本深入的理解。《書集傳》背後所牽涉的，不止是經學文本的問題，其更涉及了思想史、歷史、辨偽學等領域範疇。序文中所言「二帝三王之心」，可說是蔡沈撰寫《書集傳》所圍繞的核心理念，該核心理念並不單只涉及義理，也涉及了注釋，以及其門師朱熹的政治觀。

本文撰寫的難度，在於《書集傳》本身的知識理論歸屬。雖說朱熹確實參與了《書集傳》的討論及訂正，但〈九峯蔡先生書集傳序〉及〈朱文公夢奠記〉中所敘述朱熹口授《尚書》，本文無法確定究竟朱熹口授的部分是哪一條，亦或者哪一篇。唯一能確定的，即是序中所言二〈典〉、〈禹謨〉。再者，對於蔡沈《書集傳》的文獻引用，亦是本文研究過程的難度之一，前有蔡根祥、游均晶及許華峰作出一定程度的統計及分析，但礙於蔡沈未明確標識出處，並不能精準地知道蔡沈在心法理論上的闡發，究竟是閱讀漢唐著作所得，亦或者是宋儒（尤以程、朱為主）的理論中汲取而來。

若能仔細將《書集傳》及蔡沈以前的《尚書》學著作結合討論，並且融會貫通，固然能更精確地對《書集傳》的義理、注經、歷史等研究，然礙於時間以及篇幅所限，本文無法在這一環節做得非常完善，只能大致描繪出蔡沈《書集傳》二帝三王之心的基本輪廓。承上所述，本文在研究的過程中，發現《書集傳》的心法理論，對北宋儒者的理論有很大的繼承關係。雖說《書集傳》的義理是受到朱熹的影響，然朱熹之思想，亦是受到了北宋新儒者的影響，如未來擁有更多的機會及能力，以上主題可說是繼本文之後，可以開拓的新方向。

參考書目

一、古籍

(一) 經部

1. 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本毛詩注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，2001年。
2. 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，臺北市：藝文印書館，1997年。
3. 〔漢〕戴德著，〔北周〕盧辯注：《大戴禮記》，《景印文淵閣四庫全書》第128冊，臺北市：臺灣商務印書館，1983年。
4. 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字註》，上海：上海古籍出版社，1988年。
5. 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《重刊宋本孟子注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1997年。
6. 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《重刊宋本周禮注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1997年。
7. 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《重刊宋本儀禮注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1997年。
8. 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本禮記注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1997年。
9. 〔漢〕何休注，〔唐〕徐彥疏：《重刊宋本公羊注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1997年。
10. 〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：《重刊宋本論語注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1997年。
11. 〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本周易注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1997年。
12. 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義：《重刊宋本左傳注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1997年。

13. 〔晉〕郭璞注，〔宋〕邢昺疏：《重刊宋本爾雅注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1997年。
14. 〔晉〕范寧集解，〔唐〕楊士勛疏：《重刊宋本穀梁注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1997年。
15. 〔唐〕玄宗注，〔宋〕邢昺疏：《重刊宋本孝經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1997年。
16. 〔宋〕陳彭年等重修，林尹校訂：《新校正切宋本廣韻》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，2015年。
17. 〔宋〕胡瑗：《洪範口義》，《景印文淵閣四庫全書》第54冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
18. 〔宋〕蘇軾撰，舒大剛、張尙英點校：《東坡書傳》，《三蘇全書》第1-2冊，北京：語文出版社，2001年。
19. 〔宋〕林之奇：《三山拙齋林先生尚書全解》，《孔子文化大全》，影印毛氏汲古閣抄本，濟南：山東友誼書社，1992年。
20. 〔宋〕林之奇撰，陳良中點校：《尚書全解》，北京：人民出版社，2019年。
21. 〔宋〕呂祖謙，陳金聲、王煦華點校：《東萊書說二種》，《呂祖謙全集》第3冊，杭州：浙江古籍出版社，2008年。
22. 〔宋〕呂祖謙：《呂氏家塾讀詩記》，《呂祖謙全集》第4冊，杭州：浙江古籍出版社，2008年。
23. 〔宋〕朱熹：《周易本義》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書》第1冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年。
24. 〔宋〕朱熹：《易學啓蒙》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書》第1冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年。
25. 〔宋〕朱熹：《詩集傳》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書》第1冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年。
26. 〔宋〕朱熹：《儀禮經傳通解》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書》第2-5冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年。

27. 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書》第 6 冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002 年。
28. 〔宋〕朱熹：《四書或問》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書》第 6 冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002 年。
29. 〔宋〕朱熹：《論孟精義》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書》第 7 冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002 年。
30. 〔宋〕夏僎：《尚書詳解》，《景印文淵閣四庫全書》第 56 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
31. 〔宋〕史浩：《尚書講義》，《景印文淵閣四庫全書》第 56 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
32. 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，《古逸叢書》3 編之 35，影印南宋淳祐 10 年呂遇龍上饒群庠刻本，北京：中華書局，1987 年。
33. 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》（存〈書傳問答拾遺〉及〈後序〉），南宋刊大字本，藏臺北國家圖書館 4 樓善本書室。
34. 〔宋〕蔡沈：《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，元建陽初印本，藏臺北國家圖書館 4 樓善本書室。
35. 〔宋〕蔡沈著，王豐先點校：《書集傳》，北京：中華書局，2018 年。
36. 〔宋〕黃倫：《尚書精義》，《景印文淵閣四庫全書》第 58 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
37. 〔宋〕陳大猷：《書集傳》，《續修四庫全書》經部·書類第 42 冊，上海：上海古籍出版社，1995 年。
38. 〔元〕董鼎：《書傳輯錄纂注》，《景印摘藻堂四庫全書薈要》第 20 冊，臺北：世界書局，2012 年。
39. 〔清〕黃宗羲：《易學象數論》，北京：九州出版社，2007 年。
40. 〔清〕皮錫瑞著，周春建校注：《經學通論》，北京：中華書局，2018 年。
41. 〔清〕皮錫瑞著，周予同注：《經學歷史》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983 年。

(二) 史部 (正史類)

1. 〔漢〕司馬遷撰，〔南朝宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《史記》，北京：中華書局，1963年。
2. 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書》，北京：中華書局，1964年。
3. 〔漢〕高誘注，〔宋〕姚宏續註：《戰國策》，《景印文淵閣四庫全書》第449冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
4. 〔吳〕韋昭注：《國語》，《景印文淵閣四庫全書》第406冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
5. 〔晉〕孔晁注：《逸周書》，《景印文淵閣四庫全書》第370冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
6. 〔南朝宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注：《後漢書》，北京：中華書局，1965年。
7. 〔宋〕錢若水修，范學輝校注：《太宗皇帝實錄》，《四部叢刊三編》海鹽張氏涉園藏宋館閣鈔本，臺北：臺灣商務印書館，1981年。
8. 〔宋〕司馬光撰，〔元〕胡三省音注：《資治通鑑》，《景印文淵閣四庫全書》第304-310冊，臺北：臺灣商務印書館，1980年。
9. 〔宋〕朱熹：《資治通鑑綱目》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書》第8-11冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年。
10. 〔元〕脫脫：《宋史》，北京：中華書局，1977年。
11. 〔清〕黃宗羲《宋元學案》，《黃宗羲全集》第3冊，杭州：浙江古籍出版社，2005年。
12. 〔清〕朱彝尊撰，林慶彰等主編：《經義考新校》，上海：上海古籍出版社，2010年。
13. 〔清〕王懋竑撰，何忠禮點校：《朱子年譜》，《年譜叢刊》，北京：中華書局，1998年。
14. 〔清〕永瑢、紀昀等：《欽定四庫全書總目》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。

(三) 子部

1. 馬鳴菩薩造，〔梁〕天竺三藏法師真諦譯：《大乘起信論》，《趙城金藏》，北京：北京圖書館出版社，第 42 冊，2008 年。
2. 〔漢〕班固：《白虎通義》，《景印文淵閣四庫全書》第 850 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
3. 〔漢〕應劭：《風俗通義》，《景印文淵閣四庫全書》第 862 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
4. 〔宋〕釋延壽：《宗鏡錄》，上海：商務印書館，2002 年。
5. 〔宋〕智圓：《閑居編》，金程宇編：《和刻本中國古逸書叢刊》，南京：鳳凰出版社，第 47 冊，2012 年。
6. 〔宋〕釋契嵩：《鐔津文集》，《四部叢刊廣編》據上海涵芬樓影印常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏明弘治未刊本，臺北：臺灣商務印書館，第 34 冊，1981 年。
7. 〔宋〕邵雍：《皇極經世書》，《景印文淵閣四庫全書》第 803 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
8. 〔宋〕沈括：《夢溪筆談》，《景印文淵閣四庫全書》第 862 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
9. 〔宋〕大慧宗杲撰述，〔宋〕蘊聞編：《大慧普覺禪師語錄》，明萬曆乙酉集賢刊本。
10. 〔宋〕朱熹：《太極圖說解》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書》第 13 冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002 年。
11. 〔宋〕朱熹：《延平答問》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書》第 13 冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002 年。
12. 〔宋〕朱熹：《通書注》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書》第 13 冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002 年。
13. 〔宋〕朱熹：《西銘解》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書》第 13 冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002 年。
14. 〔宋〕朱熹：《近思錄》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書》第 13 冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002 年。

15. 〔宋〕蔡沈：《洪範皇極內篇》，《景印文淵閣四庫全書》第 805 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
16. 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1986 年。
17. 〔宋〕真德秀：《西山讀書記》，《景印文淵閣四庫全書》第 705-706 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
18. 〔宋〕陳淳著，熊國禎、高流水點校：《北溪字義》，北京：中華書局，1983 年。
19. 〔宋〕黃震：《黃氏日抄》，《文淵閣四庫全書》第 707 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
20. 〔宋〕志磐撰，釋道法校注《佛祖統紀校注》，上海：上海古籍出版社，2012 年。
21. 〔清〕董誥編：《欽定全唐文》，北京：中華書局，1983 年。
22. 〔清〕李紱撰，段景蓮點校：《朱子晚年全論》，北京：中華書局，2000 年。

（四）集部（別集類）

1. 〔唐〕韓愈：《韓昌黎集》，上海：商務印書館，1933 年。
2. 〔唐〕柳宗元：《柳河東集》，臺北：臺灣商務印書館，1968 年。
3. 〔宋〕范仲淹：《范文正集》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年
4. 〔宋〕歐陽修撰寫，周必大編：《文忠集》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年）
5. 〔宋〕司馬光：《傳家集》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
6. 〔宋〕蘇軾：《東坡全集》，《景印摘藻堂四庫全書薈要》，臺北：世界書局，1987 年。
7. 〔宋〕蘇軾：《東坡全集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1107-1108 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。

8. 〔宋〕范純仁：《范忠宣集》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
9. 〔宋〕曾鞏：《元豐類稿》，《四部叢刊正編》第42冊，臺北：臺灣商務印書館，1979年。
10. 〔宋〕周敦頤撰，譚松林，尹紅整理：《周敦頤集》，長沙：岳麓書社，2002年。
11. 〔宋〕張載：《張載集》，北京：中華書局，1978年。
12. 〔宋〕程頤、程顥：《二程集》，北京：中華書局，1981年。
13. 〔宋〕胡宏著，吳仁華點校：《胡宏集》，北京：中華書局，2009年。
14. 〔宋〕蔡元定等：《蔡氏九儒書》，臺北：廣文書局，1994年。
15. 〔宋〕呂祖謙撰，黃靈庚點校：《東萊呂太史文集》，《呂祖謙全集》第1冊，杭州：浙江古籍出版社，2008年。
16. 〔宋〕朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第20-24冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年。
17. 〔宋〕真德秀：《西山真文忠公文集》，《四部叢刊》正編61冊，臺北：臺灣商務印書館，1979年。

二、今人專書（以姓名筆畫為順序）

1. 牟宗三：《心體與性體（三）》，《牟宗三全集》，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
2. 陳來：《朱子書信編年考證》，上海：上海人民出版社，1989年。
3. 陳來：《朱子哲學研究》，上海：華東師範大學出版社，2000年。
4. 〔日〕本田成之著，孫俚工譯：《中國經學史》，上海：上海書店出版社，2001年。
5. 王春林：《〈書集傳〉研究與校注》，北京：人民出版社，2012年。
6. 高令印、陳其芳：《福建朱子學》，福州：福建人民出版社，1986年。

7. 陳良中：《朱子〈尚書〉學研究》，北京：人民出版社，2013年。
8. 楊世文：《走出漢學——宋代經典辨疑思潮研究》，成都：四川大學出版社，2008年。
9. 漆俠：《宋學的發展與演變》，北京：人民出版社，2011年。
10. 〔日〕安井小太郎等著，林慶彰、連清吉譯：《經學史》，臺北：萬卷樓圖書有限公司，1996年。
11. 張建民：《宋代〈尚書〉學研究》，林慶彰編《中國學術思想輯刊》，新北：花木蘭文化出版社，2015年。
12. 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，2011年。
13. 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年。
14. 程元敏：《書序通考》，臺北：臺灣學生書局，1999年。
15. 程元敏：《尚書學史》，上海：華東師範大學出版社，2013年。
16. 程元敏：《三經新義輯考彙評》，臺北：國立編譯館，1986年。
17. 吳雁南等主編：《中國經學史》，福州：福建人民出版社，2001年。
18. 束景南：《朱子大傳》，福州：福建教育出版社，1992年。
19. 束景南：《朱子佚文輯考》，南京：江蘇古籍出版社，1991年。
20. 束景南：《朱子年譜長編》，上海：華東師範大學出版社，2001年。
21. 林維杰：《朱熹與經典詮釋》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2008年。
22. 蔡方鹿：《中國經學與宋明理學研究》，北京：人民出版社，2011年。
23. 蔡方鹿主編：《道統思想與中國哲學》，北京：人民出版社，2017年。
24. 游均晶：《蔡沈〈書集傳〉研究》，林慶彰編：《中國學術思想輯刊》7編24冊，新北：花木蘭文化出版社，2010年。
25. 葉國良等著：《經學通論》，臺北：大安出版社，2005年。
26. 〔日〕荒木見悟著，廖肇亨譯注：《佛教與儒教》，臺北：聯經出版事業公司，2008年。
27. 楊筠如著，黃懷信標校：《尚書覈詁》，西安：陝西人民出版社，2005年。

28. 蔡茂松：《朱子學》，臺南：大千世界出版社，2007年。
29. 錢穆：《朱子新學案》，《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版事業公司，1995年。
30. 唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》，北京：九州出版社，2016年。
31. 唐君毅：《中國哲學原論：原教篇》，北京：九州出版社，2016年。
32. 唐君毅：《中國哲學原論：原道篇》，北京：九州出版社，2016年。
33. 許華峰：《董鼎〈書傳輯錄纂注〉研究》，林慶彰編：《中國學術思想研究輯刊》9編第11冊，新北：花木蘭文化出版社，2010年。
34. 許華峰：《蔡沈〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳〉的注經體式和解經特色》，臺北：臺灣學生書局，2013年。
35. 陳逢源：《朱熹與四書章句集註》，臺北：里仁書局，2006年。
36. 侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》，北京：人民出版社，1984年。
37. 夏長樸：《王安石新學探微》，臺北：大安出版社，2015年。
38. 許育龍：《蔡沈〈書集傳〉經典化的歷程——宋末至明初的觀察》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2018年。
39. 馬宗霍：《中國經學史》，《中國文化史叢書》，臺北：臺灣商務印書館，2006年。
40. 蔡根祥：《宋代尚書學案》，林慶彰編：《中國學術思想研究輯刊》第3編第11-13冊，新北：花木蘭文化出版社，2006年。
41. 陳榮捷：《朱子門人》，臺北：臺灣學生書局，1982年。
42. 陳榮捷：《朱子新探索》，上海：華東師範大學出版社，2007年。
43. 甘鵬雲：《經學源流攷》，臺北：維新書局，1983年。
44. 何耿鏞：《經學簡史》，廈門：廈門大學出版社，1993年。
45. 劉師培著，陳居淵注：《經學教科書》，上海：上海古籍出版社，2006年。
46. 劉起鈞：《尚書源流及傳本考》，瀋陽：遼寧大學出版社，1987年。
47. 劉起鈞：《尚書學史》，北京：中華書局，1989年。
48. 蔣秋華：《宋人洪範學》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1986年。

49. 姜龍翔：《朱子〈詩〉、〈書〉學義理思想研究》，林慶彰編：《中國學術思想研究輯刊》第20編第11-13冊，新北：花木蘭文化出版社，2015年。
50. 林慶彰主編：《朱子學研究目錄（1900-1991）》，臺北：文津出版社，1992年。
51. 林慶彰主編：《經學研究論著目錄（1912-1987）》，臺北：漢學研究中心，1989年。
52. 林慶彰主編：《經學研究論著目錄（1988-1992）》，臺北：漢學研究中心，1995年。
53. 楊新勛：《宋代疑經研究》，北京：中華書局，2007年。
54. 姜廣輝主編：《中國經學思想史（第三卷）》，北京：中國社會科學出版社，2010年。
55. 顧頡剛、劉起鈞：《尚書校釋譯論》，北京：中華書局，2005年。

三、學位論文（以姓名筆畫為順序）

1. 趙玫：《「心法」即「心學」——朱子「心學」研究》，濟南：山東大學碩士學位論文，2020年。
2. 張楠：《〈書集傳〉詮釋話語權研究》，揚州：揚州大學碩士論文，2018年。
3. 白發紅：《轉道成儒，由〈易〉而〈範〉——蔡元定、蔡沈易學思想研究》，濟南：山東大學碩士學位論文，2018年。
4. 劉景：《蔡沈〈書集傳〉訓詁研究》，揚州：揚州大學碩士論文，2011年。
5. 梁世惠：《宋明人論危微精一執中十六字及其證偽》，臺北：臺灣大學碩士論文，1989年。
6. 黃洪明：《宋代〈尚書〉學》，廣州：暨南大學中國古典文獻學碩士論文，2006年。
7. 吳雯雯：《南宋朱子學派〈尚書〉學研究》，彰化：彰化師範大學博士論文，2018年。

8. 許華峰：《董鼎〈書傳輯錄纂注〉研究》，桃園：國立中央大學博士論文，2010年。
9. 許育龍：《宋末至明初蔡沈〈書集傳〉文本闡釋與經典地位的提升》，臺北：國立臺灣大學博士論文，2012年。
10. 蔡根祥：《宋代〈尚書〉學案》，臺北：國立臺灣師範大學博士論文，1993年。
11. 蔣秋華：《宋人洪範學》，臺北：國立臺灣大學碩士論文，1982年。
12. 王曉薇：《宋代〈中庸〉學研究》，保定：河北大學歷史學博士論文，2005年。
13. 謝曉東：《朱子道心人心思想探微》，西安：陝西師範大學碩士論文，2003年。
14. 劉余高暢：《蔡沈哲學研究》，湘潭：湘潭大學碩士學位論文，2017年。

四、單篇論文（以姓名筆畫為順序）

1. 丁瑜：〈宋刻《蔡九峯書集傳》與《春秋公羊經傳解詁》〉，《文獻》1988年第4期。
2. 丁瑜：〈影印宋本《朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》說明〉，《古逸叢書三編·朱文公訂正門人蔡九峯書集傳》，北京：中華書局，1987年。
3. 任峰：〈經世精神和皇極觀念：宋儒的洪範思想傳統〉，《漢學研究》2005年6月第23卷第1期。
4. 廣永：〈蔡沈易學中的辨證法思想〉，《蘭州學刊》第9期2014年。
5. 陳來：〈「一破千古之惑」——朱子對《洪範》皇極說之解釋〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》2013年第2期。
6. 陳來：〈《中庸》地位、影響與歷史詮釋〉，《東岳論叢》2018年第11期。
7. 成中英：〈朱熹論「人心」與「道心」——從心的主體化與主宰性到道德心的實踐〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》2017年第6期。
8. 李致忠：〈朱文公訂正門人蔡九峯書集傳六卷（蔡沈撰）〉，《宋版書敘錄》，北京：書目文獻出版社，1994年。
9. 吳哲夫：〈善本書志·書集傳〉，《故宮季刊》1975年3月第9卷第3期。

10. 吳銳：〈蔡沈的《尚書》學思想〉，《經學今詮初編——中國哲學》2000年第22輯。
11. 王治偉、李彩鳳：〈蔡沈論氣〉，《無錫商業職業技術學院學報》2016年第4期。
12. 吳展良：〈聖人之書與天理的恆常性：朱子的經典詮釋之前提假設〉，《臺大歷史學報》2004年6月第33期。
13. 林月惠：〈朱子與羅整菴的「人心道心」說〉，蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年。
14. 王奕然：〈試論朱門弟子蔡元定父子的義理思想——以對朱子理學思想之繼承與發揮爲主旨〉，《成大中文學報》2011年3月第32期。
15. 簡明：〈邵雍、蔡沈理數哲學芻議〉，《華中師範大學學報（哲學社會科學版）》1994年第5期。
16. 梅廣：〈語言科學與經典詮釋〉，葉國良：《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年。
17. 程元敏：〈朱熹、蔡沈師弟子書序辨說版本徵孚〉，《經學研究論叢》第3輯，中壢：聖環圖書公司，1995年4月。
18. 鈕則圳：〈朱子「道心人心說」新探——與孟子「人禽之辨」比較〉，《商丘師範學院學報》2019年第1期。
19. 宋鼎宗：〈尚書蔡傳匡謬篇〉，《成功大學學報（人文篇）》1979年5月第14期。
20. 古國順：〈蔡沈書集傳之研究論著述評〉，《臺北師專學報》1980年6月第12期。
21. 姜國柱、朱葵菊：〈蔡沈的人性善論〉，《中國人性論史》，鄭州：河南人民出版社，1997年。
22. 劉暢、蔡方鹿：〈道心與人心——從認識論視域看朱熹「十六字心傳」〉，《社會科學戰線》2020年第6期。
23. 李明輝：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年。

24. 曾春海：〈朱熹理學與佛學之交涉〉，《哲學與文化》1999年第9期。
25. 唐翠芳：〈《書經集傳》之訓詁內容〉，《安徽文學》2009年第4期。
26. 廉天嬌、張馨元：〈朱熹「人心道心」思想的哲學詮釋〉，《山西青年》2017年第18期。
27. 郭曉東：〈論司馬光「中和」學說及其在道學史上的意義與局限〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》2010年第4期。
28. 蔡根祥：〈蔡元定之《尚書》學及其相關問題之研究〉，《高雄師大學報：人文與藝術類》2004年12月第17期。
29. 蔣秋華：〈明人對蔡沈書集傳的批評初探〉，《明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籌備處，1996年。
30. 楊祖漢：〈「以自然的辯證來詮釋朱子學」的進一步討論〉，《當代儒學研究》2012年12月第13期。
31. 姜龍翔：〈朱子疑《古文尚書》再探〉，《嘉大中文學報》2011年3月第5期。
32. 姜龍翔：〈論朱子疑辨〈書序〉之啓蒙淵源及其義理思維〉，《興大人文學報》2012年3月第48期。
33. 胡繼明：〈論蔡沈《書經集傳》的訓詁學價值〉，《西南大學學報》2012年第6期。
34. 胡繼明：〈論蔡沈《書經集傳》的訓詁成就與不足〉，《青海師範大學學報》2014年第4期。
35. 謝曉東、楊妍：〈朱子哲學中道心人心論與天理人欲論之內在邏輯關係探析〉，《江蘇社會科學》2007年第2期。
36. 楊儒賓：〈中庸是怎樣變成聖經〉，吳震編《宋代新儒學的精神世界——以朱子學爲中心》，上海：華東師範大學出版社，2009年。