

# 論真德秀的帝王教學及經史觀念 對朱熹的繼承與轉化

張莞苓\*

(收稿日期：109年10月17日；接受刊登日期：110年4月30日)

## 提要

南宋的真德秀服膺於朱熹學術，但其解經方式多以「六經」為先、史書、子書並列，不同於朱熹首重《四書》義理的解經方式。兩人差異的關鍵之一，在於他們對於《四書》、六經與史書之間的本末體用看法，具有相當微妙的差異。本文以真德秀為研究主體，並與朱熹進行對比，凸顯二人特色及差別，首先分析兩人在「《大學》經筵」上的解經風格與引用情形，點出兩人在帝王教學與解經策略上的差別；其次討論兩人如何看待《四書》、六經與史書之間的本末體用關係，呈現他們同中有異的經史觀，並看見真德秀對朱熹的繼承與轉化。

關鍵詞：真德秀、朱熹、經筵、經史觀、本末體用

---

\* 致理科技大學通識教育中心兼任助理教授。

## 一、前言

南宋時期的大儒真德秀，致力於朱熹學術的發展與推廣，被視為朱子理學的服膺者。歷來將真德秀與朱熹做出比較的研究，一方面認可二人在學術思想與精神上的相承，卻也舉出二人的差別，注意到真氏將朱學向心學與實學方向推動、衍義體對於傳統注疏方式的改變、致力使朱學國家化、世俗化等等面向。<sup>1</sup>這些研究奠定了一個總體印象：真德秀較之朱熹更注重政治、更關心實事，並讓朱子學「外王化」。<sup>2</sup>這個「外王化」的論點，可從不同方面得到輔證，其中最為明顯且廣受研究者討論的，即是關於真德秀《大學衍義》的注經方式與旨趣。真德秀「以六經衍《大學》」<sup>3</sup>，徒列《大學》綱目而不列經文，附以經史子集言論與個人按語，不僅一反於傳統以《大學》發明六經之印象，也不同於朱熹依經文加以詮解的方式。研究者多指出，真德秀之《大學衍義》，根據朱熹「今且須熟究《大學》作間架，卻以他書填補去」的概念衍伸而來。<sup>4</sup>在朱熹來說，《四書》不僅比六經容易閱讀，更蘊含了集中的經旨，直指道德心性之學、儒家聖賢之道，門檻低、工夫少、成效多。<sup>5</sup>而真德秀不述《大學》經文，又未集中以《論》、《孟》、《中庸》之言詮釋，反而每每先以六經開始，並以大量經史作為綱領下的證明，與朱熹在確實有傾向上的不同。<sup>6</sup>向鴻全便認為：

《衍義》已經對朱子的經世之學做出修正，其採取的方式即是以《大學》為經（為

<sup>1</sup> 見孫先英：《論朱學見証人真德秀》（四川：四川大學文學與新聞學院博士論文，2005年），頁10；孫先英：《真德秀學術思想研究》（上海：上海人民出版社，2008年），頁234-235；朱人求：〈真德秀思想研究述評〉，《哲學動態》第6期（2006年6月），頁31；朱人求：〈衍義體：經典詮釋的新模式——以《大學衍義》為中心〉，《哲學動態》第4期（2008年4月），頁69。

<sup>2</sup> 可見如朱人求：〈衍義體：經典詮釋的新模式——以《大學衍義》為中心〉，頁66-67；戴金波：〈真德秀研究述評〉，《湖南大學學報（社會科學版）》第22卷第1期（2008年1月），頁57。

<sup>3</sup> 明·丁辛：〈《大學衍義》序〉，收入宋·真德秀撰，朱人求校點：《大學衍義》（上海：華東師範大學出版社，2010年），頁779。

<sup>4</sup> 如李焯然：〈大學與儒家的君主教育：論大學衍義及大學衍義補對大學的闡釋與發揮〉，《漢學研究》第7卷第1期（1989年6月），頁6-7；夏福英：〈「帝王之學」視域下之《大學衍義》研究〉（湖南：岳麓書院博士論文，2015年），頁10-11。

<sup>5</sup> 本文使用「《四書》」時，旨在指涉以《學》、《論》、《庸》、《孟》為一連貫體系的綜合性概念，此以朱熹為代表，首先將《四書》做了較為系統性的建構，與「四書」單純指涉這四本書的總合不同，也開展出以儒家聖人心性義理為宗旨之集中表述體系，而非後代儒者、賢人對「六經」進行傳注之經學脈絡。

<sup>6</sup> 可參宋·真德秀撰，朱人求校點，《大學衍義》，頁1-780。

空言為義理)，繫以經史等歷史具體事件為佐證（為實理為實事）。<sup>7</sup>

這樣的看法凸顯出研究者們在《大學衍義》的注經模式中，認為《大學》（《四書》）為義理之學，是道德心性之空言，而經史（六經）則為具體歷史，為實理實事。若如此，那麼朱熹所做的經典詮釋工作，是集中在對《四書》之心性義理做出詮解，只能強調一種正本清源的疏通，卻無法真正落實在治理之上；而真德秀卻不願空言義理，而以歷史具體事實證其理之真實。這還不是個人獨見，可見朱人求說：「衍義體已不滿足於傳統注疏空談心性的現狀，期望從內聖之學走向外王之學，這一跨越的意義是多重的，它直接導致了儒家經世理想的回歸。」<sup>8</sup>王琦也認為真德秀的《大學衍義》「使得《大學》從理學家高談道德性命的理論說教，變成了引導帝王成君德立聖治的經世致用之學，具有強烈的外王的色彩」<sup>9</sup>。這些看法似乎都認為真德秀一反朱熹專以講明義理以經世的模式，而真正將義理與現實世界結合，落實儒家的經世理念。

於是，關於朱熹與真德秀對《四書》與六經的看法，就不單純只是詮釋經典的方法問題，而蘊含了兩人在道德心性與具體實踐之間如何聯繫的問題。歷來研究者們對於兩人的分判，似乎判定了朱熹只有內聖之學，而真德秀卻跨越到外王經世，造成真德秀與朱熹之間在內外關係及經世之學上的截然兩分。<sup>10</sup>但若深入分析可見，朱熹從未因注重《四書》就罔顧經史，真德秀也非常肯定朱熹先《四書》、後六經的學習次第，所以關鍵並不在於《四書》與經史的輕重先後，或是內外相判、心性之學與經世之學的差別，而在他們對於《四書》、六經、史書之本末體用關係的認知具有細微的差異。筆者認為，六經要完全與

<sup>7</sup> 向鴻全：《真德秀及其《大學衍義》之研究》，收入潘美月、杜潔祥主編：《古典文獻研究輯刊》第6編第10冊（臺北：花木蘭文化出版社，2008年），頁121。

<sup>8</sup> 朱人求：〈衍義體：經典詮釋的新模式——以《大學衍義》為中心〉，頁67。

<sup>9</sup> 王琦：《朱熹帝學思想研究——以《經筵講義》為中心的考察》（湖南：湖南大學嶽麓書院博士論文，2017年），頁132。

<sup>10</sup> 目前學界雖已能肯認朱熹仍具有「外王」意識與努力，卻仍未能全面扭轉傳統以朱熹在心性理論建構上的努力與成果，而認為朱熹偏向「內聖」之學的印象，或是把這種意識擴及到對真德秀的研究上。比如李焯然稱真德秀編纂《大學衍義》「顯示出儒者對傳統內聖外王觀念的轉變，慢慢開始感覺到修身以外的問題的重要」，隱然仍將「修身」此類「內聖」要求視為真德秀以前儒者「內聖外王」觀念的唯一。見李焯然：〈大學與儒家的君主教育：論大學衍義及大學衍義補對大學的闡釋與發揮〉，頁14。何俊也稱真德秀將儒學及朱學「由理論過渡到政治」，意指朱學停留在理論。見何俊：《南宋儒學建構》（上海：上海人民出版社，2004年），頁349。向鴻全則言真德秀「更強調『於實處用功』……已經暫時脫離內聖的範疇，而進入政治場域中實際操作的問題」。見向鴻全：《真德秀及其《大學衍義》之研究》，頁136。在將朱熹與真德秀比對時，許多研究甚至直接認為兩人是在「內聖」與「外王」傾向上的差異。筆者並不認為全體學界都以為朱熹只有「內聖」之學，但依照目前對於真德秀的研究成果來看，卻集中呈現這樣的意見，所以才有進一步釐清的必要，這也是本文企圖指出的問題與展開論述的原因之一。

《四書》或是史書區分開來本就不易，因為它們的範圍是交纏重疊的。《四書》與六經雖有學習先後，卻同是本、是體，無法用心性義理或實事實功截然劃分；六經與史書雖有本體、末用關係，但六經中已含史書，本身便含本末體用，無法將其與末用之興衰勝敗兩分。<sup>11</sup>正因《四書》、六經、史書彼此之間的複雜關係，影響了朱、真二人在面對《四書》與經、史概念與關係時的認知與選擇：朱熹企圖集中並強化心性義理之書為道德奠基，淡化《四書》與經史的混融關係，真德秀則綜觀《四書》與經史以陳述難以截然劃分的本末體用，這才造就了二人在帝王教學與經典詮釋上的不同，而非單純的內聖、外王傾向的區別，此卻不為研究者所豁顯，是本文力圖分辨與凸顯之處。

從以上討論可知，為探討朱熹與真德秀的《四書》與經史觀念，真德秀的《大學衍義》是很好的切入點，而《西山先生真文忠公文集》中收錄的〈經筵講義〉，是真德秀在經筵直接面對君主時精簡的講義內容，亦可發現真德秀的帝王教學與經史觀念特色，可與《大學衍義》合看。有趣的是，依目前可見的文獻資料來看，整個宋朝的經筵講師，專門以《大學》進講並留下講義的，只有朱熹與真德秀，故而將二人之「《大學》經筵」作為比照研究也就極有價值。<sup>12</sup>但目前學界對於朱熹經筵的研究不多，<sup>13</sup>關於真德秀經筵的探討也只集中在《大學衍義》，<sup>14</sup>並未關注其〈經筵講義〉，將朱、真二人之經筵講義做出比較的則

<sup>11</sup> 研究者早已指出，中國經史之間具有密切關係：「六經之中，《春秋》的寫作形式及內容，最接近後世的『史學』著作。但從另外一個角度說，六經本身都透露古代歷史的訊息，是研究古代歷史不能不閱讀的典籍。說得更確切一點，如《史記·五帝本紀》主要取材自《尚書·堯典》，周代歷史部分大量取材自《詩經》、《尚書》，春秋時代的歷史大量取材自《春秋》、《左傳》，可見經書是研究古史最重要的素材。」見葉國良、夏長樸、李隆獻：《經學通論》（臺北：臺灣學生書局，2017年），頁758-759。

<sup>12</sup> 北宋中期開始，《大學》逐步成為帝王學的重要教材，此過程考察可見如姜鵬：《北宋經筵與宋學的興起》（上海：上海古籍出版社，2013年），頁146-147；何銘鴻：《宋代經筵〈尚書〉講義研究》（臺北：臺北市立大學中國語文學系博士論文，2017年），頁201-206；王琦：《朱熹帝學思想研究——以〈經筵講義〉為中心的考察》，頁30-33。關於宋代經筵所講書籍篇目，可見諸研究者統整表格，如吳國武：〈北宋經筵講經考論〉，《國學學刊》第3期（2009年9月），頁41-52；吳曉榮：《兩宋經筵與學術》（南京：南京大學中文系碩士論文，2013年），頁157-163；王琦：《朱熹帝學思想研究——以〈經筵講義〉為中心的考察》，頁43。

<sup>13</sup> 集中考察朱熹經筵活動與講義的研究，可見於王琦：《朱熹帝學思想研究——以〈經筵講義〉為中心的考察》，頁49-58、106-132；吳曉榮：《兩宋經筵與學術》，頁105-122、134-139。

<sup>14</sup> 關於《大學衍義》的研究頗多，比如孟淑慧：《朱子及其門人的教化理念與實踐》，收入《國立臺灣大學文史叢刊》第122冊（臺北：臺灣大學出版社，2003年），頁329-337。孫先英：《真德秀學術思想研究》，頁162-179。孫先生在博士論文《論朱學見証人真德秀》基礎上，進行了章節安排與增修而有此書，《大學衍義》部分即為此書增補研究。王連冬：《〈大學衍義〉的修身思想》（上海：上海師範大學哲學系碩士論文，2009年），頁1-37。夏福英：《「帝王之學」視域下之《大學衍義》研究》，頁1-168。夏福英：〈宋代經筵制度化與「帝王之學」的形成〉，《社會科學戰線》第10期（2017年10月），頁34-35。朱鴻林：〈理論型的經世之學——真德秀《大學衍義》之用意及其著作背景〉，《食貨月刊》第15卷第3、4期（1985年9月），頁108-119。李焯然：〈大學與儒家的君主教育：

未見，更遑論從中看出二人在帝王教育及經史觀念的轉變。有鑒於此，本研究將先從朱熹與真德秀的經筵出發，由二人之「《大學》經筵」文本——〈經筵講義〉及《大學衍義》中，比較二人在君主面前如何詮釋《大學》，分析彼此在經典詮釋與帝王教學上的同異之處。其次進一步探討二人對於經史——《四書》、六經與史書之間的看法，借助二人《文集》及相關著作言論，分辨他們對於心性義理、實理實事在經史之間的界定與取捨。由於本研究的主體為真德秀，故僅在朱熹的〈經筵講義〉與經史觀上做重點式的闡述，而將重點放在真德秀的部分進行分析，以凸顯真德秀在帝王教學、經史觀念上的看法與特色。經本研究，將視角聚焦在前人未多涉獵的「經筵」與經史觀念轉變上，不僅能補強、深化朱熹與真德秀的研究，亦可呈現真德秀對於朱熹的繼承與轉化，並建立朱子學「內聖外王」型態的發展模式。

## 二、《大學》經筵及帝王教學策略

端平元年（1234年），理宗甫即位，授 57 歲真德秀翰林學士知制誥兼仕讀，3 個半月來真德秀進講 11 次。<sup>15</sup>據《西山先生真文忠公文集》中所錄〈經筵講義〉與〈講筵進讀手記〉可知，真德秀經筵講了《大學》經 1 章、傳 10 章，並在進講中讀了《大學衍義》部分內容，可知他經筵時使用的《大學》版本，同為朱熹所編《大學章句》經傳內容，<sup>16</sup>不但全數講述完成，並開始進講《大學衍義》。<sup>17</sup>以下將對真氏之〈經筵講義〉進行分析，主要聚焦在解經內容與引用風格，凸顯出他在帝王教學上的策略與經典詮釋特色。而《大學衍義》本就是獻給帝王以供進讀的書籍，並且確實在經筵上宣讀，故亦將納入真德秀「《大學》經筵」部分一併討論，但因歷來研究已豐，本文將列為輔助材料而非主軸。

---

論大學衍義及大學衍義補對大學的闡釋與發揮》，頁 1-16。鄒永賢：〈朱子學派治國綱領試探——兼析真德秀《大學衍義》〉，收入鄒永賢編：《朱子學研究》（廈門：廈門大學出版社，1989 年），頁 158-200。朱人求：〈《大學衍義》的思想及其影響〉，收入宋·真德秀撰，朱人求校點：《大學衍義》之點校說明，頁 1-18。孔妮妮：〈南宋後期理學家的政治構想及其時代意義——以《大學衍義》為中心解讀〉，《北方論叢》第 2 期（2014 年 3 月），頁 86-90。

<sup>15</sup> 詳細考證可見林日波：《真德秀年譜》（湖北：華中師範大學中文系碩士論文，2006 年），頁 143-147。  
<sup>16</sup> 據〈講筵進讀《大學章句》手記〉可知，真德秀為理宗講解的文本，即是朱熹的《大學章句》，因此不僅《大學》經傳本文是採用朱熹之編排，朱熹之註解也當一併為聖上所覽。見宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，收入王雲五主編：《萬有文庫》第 2 集（上海：商務印書館，1937 年），卷 18，頁 307-310。

<sup>17</sup> 宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，頁 293-317。

在討論真德秀之前，必須先對朱熹〈經筵講義〉的解經風格與引用狀況進行簡單的說明。南宋紹熙 5 年（1194 年），寧宗即位，授 65 歲朱熹為煥章閣待制兼侍講，召其入仕經筵，40 日中朱熹進講 7 次《大學》。<sup>18</sup>依照《朱子文集》中所錄〈經筵講義〉可見，講義內容包含《大學》經 1 章、傳 6 章，也就是只錄至「誠意」章，<sup>19</sup>應是遭寧宗罷黜離朝而未進講完成所致。就朱熹的〈經筵講義〉來看，其內容主要出自〈大學章句序〉與《大學章句》，但因應指導對象的不同，因此在格式、用字、語氣等方面與《大學章句》自然有所差異。<sup>20</sup>同時，〈經筵講義〉在解說上更為詳細，義理的闡發篇幅大大的增加。用義理解經，直指聖賢大道，是多數宋代理學家的傾向，因此朱熹的這種解經風格並不讓人意外，只不過面對君主時，朱熹頗析得更為詳盡細膩，加入了更多自己哲學思想的精華而有所發揮，而非完全採取他尊重經典、注意訓詁的解法。<sup>21</sup>比較需要注意的是，朱熹在〈經筵講義〉中，曾引用部分經典與前賢之言解經，整體來說並不算多。但若以引用範圍來看，五經中只有《書》、《詩》兩經，另有劉子之言出自《左傳》，《四書》中則《論》、《孟》、《庸》全具，另外還有理學家二程及其後學。<sup>22</sup>若以引用內容與性質來看，除了引用來釋字義的《論語》「喪致乎哀」、《書》「格于文祖」，其餘全是為了說明哲學概念與義理大道。姑且不論在朱熹眼中與儒家大道、聖人之心密切相關的《四書》或理學家之言，引用《書》、《詩》的大部分段落出現在傳二、三章，此二章傳文本身就是以《書》、《詩》為言，可見朱熹在註解上並未大量引用五經，出處也不多元或繁雜，只是呼應經傳文而來。即使是朱熹對之頗有微詞的《左傳》，也在傳五章中被他引用，但卻只是引了劉康公「天地之中」<sup>23</sup>一句

<sup>18</sup> 詳細考證可見束景南：《朱熹年譜長編（卷下）》（上海：華東師範大學出版社，2001 年），頁 1142-1189。

<sup>19</sup> 宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·講義·經筵講義》第 2 冊（臺北：財團法人德富文教基金會，2000 年），卷 15，頁 474-498。

<sup>20</sup> 關於朱熹的〈經筵講義〉與《大學章句》之差異，已有學者進行研究，可見王琦：《朱熹帝學思想研究——以〈經筵講義〉為中心的考察》，頁 106-118。

<sup>21</sup> 朱子解經訓詁與義理兼具，自認對於經典本身是相當尊重的，不喜以己意推行過多，如見朱子言：「至於文字之間，亦覺向來病痛不少，蓋平日解經最為守章句者，然亦多是推衍文義，自做一片文字，非惟屋下架屋，說得意味淡薄，且是使人看者，將注與經作兩項功夫做了，下稍看得支離，至於本旨，全不相照。以此方知漢儒可謂善說經者，不過只說訓詁，使人以此訓詁玩索經文，訓詁經文不相離異，只做一道看了，直是意味深長也。」宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書八·汪張呂劉問答一·答張敬夫十八》第 3 冊，卷 31，頁 1196-1197。綜觀朱熹解經，確實仍存在許多溢出經典或不完全貼合經典之處，這在儒者疑經改經風氣始發以來並不稀奇，但從他的言論中可見，他必然對此有所自覺，並努力在訓詁與義理間取得平衡。

<sup>22</sup> 詳細可分別見於宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·講義·經筵講義》，頁 476、480、482、485-486、488、489。其中，朱熹所引《書·商書》中的〈仲虺之誥〉與〈伊訓〉之言，有前後顛倒或誤植情形，如「從諫弗咈，改過不吝」，前句出自〈伊訓〉，後句出自〈仲虺之誥〉，是在兩篇中獨立句子的拼貼，但不影響它們同樣用來詮釋「日新」之不斷修正、精進自己的意義。

<sup>23</sup> 此段原文為：「劉子曰：『吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也，是以有動作禮義威儀之則，以定命也，能者養之以福，不能者敗以取禍，是故君子勤禮，小人盡力，勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤，

來印證「天賦性命」之本體論、理氣論，全然屬於哲學論述的強化作用，而非運用歷史事件闡述勝敗興衰原理。如此可知，朱熹在面對君主進行解經教學時，大幅度增加了義理哲思的闡述，企圖直接發明《大學》的道德意義，而非著重在繁複的訓詁或無關乎經典大旨的他書引用，甚至完全不用歷史故事作為印證，只專注在義理闡發，風格不衍不蔓，富含哲理。從朱熹〈經筵講義〉的解經風格以及運用《四書》與五經、史書的情況，便可以隱約凸顯他對於《四書》與經史關係的看法，此將在下一節進行深入討論。

真德秀作為朱熹後學，同樣重視《大學》之價值與意義。他閑居在家時，傾心創作了《大學衍義》一書，由其序可知，真德秀認為《大學》是天下君臣皆應通曉之書，自己孜孜念念，希望獻《大學衍義》於帝王面前，以啟君智、正君心、定君治。<sup>24</sup>因此真德秀在經筵時進講《大學》，也是毫無懸念的。依目前所存真德秀之〈經筵講義〉，內容為《大學》傳九篇（缺傳四章）與《大學衍義》部份內容，而第一次進講《大學章句》經文與《大學衍義》，以及最後一次進講《大學衍義》的記錄則只見於〈手記〉。<sup>25</sup>〈手記〉共有 9 篇，紀錄了真德秀進講時的講辭與經筵過後的君臣問對，經過比對，許多內容未見於付諸文書的講義卷子，可以推測是真德秀根據經傳內容，當場發揮的部分，並加以記錄下來而成文字稿，因此可與講義卷子一併合看，但為因應本文主題，將省去其中與解經較不相干的時政問答部份。

與朱熹〈經筵講義〉相較，真德秀的〈經筵講義〉展現出許多不同的特色，包括經傳體例、註解內容、引用材料、警君之語等，都與朱熹有明顯差異。據〈手記〉中多次提到講解《大學》卷子可知，其講義應是在當日講課前便已提交給皇帝；又依講義內容，可見真德秀會依照前次講課之不足處加以回應補充，而呈現在下次講義之中，<sup>26</sup>因此講義應當是在課前便撰寫好，但內容恐非一次全部寫定而固定無增刪。同時，從〈經筵講義〉可見，他不只以個人撰寫的講義進講，還以朱熹的《大學章句》作為主要文本，並且偶爾參雜《大學衍義》為教學內容。所以〈經筵講義〉所載內容有時並未寫入所有《大學》經傳原文，應是直接根據《大學章句》講述而不寫成講義發揮；有時則離開《大學》經傳原文講述，

敬在養神，篤在守業。』西晉·杜預注，唐·孔穎達疏：《春秋左傳正義·成公十三年》，收入清·阮元校正：《十三經注疏》第 9 冊（臺北：藝文印書館，1955 年），頁 460。

<sup>24</sup> 宋·真德秀撰，朱人求校點：《大學衍義·大學衍義序》，頁 1-3。

<sup>25</sup> 《文集》中〈經筵講義〉包含進讀《大學》的講義卷子與手記。宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，頁 293-317。

<sup>26</sup> 比如〈講筵卷子〉11 月 16 日一篇，開頭統整上一次經筵進講的《大學》「致知誠意」章，又做補充。接著，真德秀往下講「修身正心」章，理宗有「槁木死灰」之問，真德秀已當庭作出回應。至 11 月 18 日下一次進講時，講義開頭便重提「修身正心」章，針對儒釋之別再做補充。可見其講義內容會因應講課狀況而增刪變化。以上三段分別見宋·真德秀著：〈經筵講義〉、〈講筵進讀手記〉、〈講筵卷子〉，《西山先生真文忠公文集》，頁 299、312-313、300-301。

以《大學衍義》內容加以講解。<sup>27</sup>更特別的是，真德秀的引用相當多元，在講義中不斷引用朱熹之註解，也引用了程子、呂大臨以至於蘇軾、韓愈、杜牧等人之言；偶爾引用《四書》中《論》、《孟》、《庸》為例，卻以較高的頻率引用了五經《書》、《詩》、《易》，以至於《大戴禮》；又大量以史料故事為鑑，可能出自《春秋》三傳、《國語》以至於後代各種史書。另外，真德秀特別喜歡在解經講義中，直接針對理宗本身進行勸勉，可能直指其時政，也用時事加以驗證，使經典與當時的現實環境、朝野施政產生連結。

暫且不論講義形式上的不同，將焦點聚焦在講義內容上，便可明白對比出真德秀與朱熹的差異。舉例來說，以兩人講義中皆存的《大學》傳一章而言，真德秀與朱熹一樣，先引了傳文「〈康誥〉曰：『克明德。』〈大甲〉曰：『顧諟天之明命。』〈帝典〉曰：『克明峻德。』皆自明也。」作為開頭。接著，朱熹按照順序分別針對三句《尚書》傳文展開義理性疏解闡發，沒有外引他書之言。<sup>28</sup>真德秀則將「克明德」、「克明峻德」合在一起解，之後才解「顧諟天之明命」，也都是義理性文字。但在這段中，真德秀引了孔子「我欲仁，斯仁至矣」、孟子「有是四端，而自謂不能者，自賊者也」、「人病不求耳」，又提到朱熹解「顧諟」二字讚古註「常目在之」，並化用朱熹「天之所以命我」、「非謂有一物常在目前可見」之言，<sup>29</sup>後又連引《詩·大雅》三句、《詩·周頌》一句為「天之明命」為證，可見他旁徵博引的特色。<sup>30</sup>而朱熹有對最後一句「皆自明也」做出總結式闡言，<sup>31</sup>真德秀則在開頭將「自明」與「克」、「明德」一併闡述，最後只著重在針對「天之明命」於「人君」，「命我以此德，又命我以此位，有此德，方可保此位，雖一息不可不顧諟，雖一念不可不顧諟」，<sup>32</sup>轉而對理宗本身諄諄教誨，帶有明確意向性，是在朱熹〈經筵講義〉中傳一章段落中未嘗出現的。

<sup>27</sup> 比如〈經筵講義〉11月8日一篇，講「大學格物致知」章，〈講筵卷子〉中不錄《大學章句》傳文，而是直接開始解釋「格」字。但〈手記〉中同一天明確記載：「初八日，進讀《大學章句》，至人心之靈，莫不有知……」以上詳見宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，頁296、311。可見真德秀在經筵時，當是根據《大學章句》文本依序進講，且會先誦讀經傳本文，但《大學章句》本文不見得錄於他的講義文字當中。另外，亦可見〈講筵卷子〉11月18日一篇，在結束「治國必先齊其家」章後，又錄有《大學衍義》「九經」章，〈手記〉中也有記載進講此章事，可見其真實。詳見宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，頁301-303、314。

<sup>28</sup> 見宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·講義·經筵講義》，頁483-484。

<sup>29</sup> 真德秀未明引，但用自己的話語闡述了朱熹之言。朱熹讚古註「常目在之」以及真德秀化用朱熹之言出處，見於宋·黎靖德編：《朱子語類·大學三·傳一章釋明明德》（臺北：文津出版社，1986年），卷16，頁316。

<sup>30</sup> 以上真德秀引用見宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，頁293-294。

<sup>31</sup> 見朱熹曰：「『皆自明也』者，言此上所引三句，皆言人當有以自明其明德也。能自明其明德，則能治其天下國家，而有以新民矣。」宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·講義·經筵講義》，頁484。

<sup>32</sup> 宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，頁294。



這樣的特色持續可見於傳二章，真德秀與朱熹一樣先引了傳文：「湯之〈盤銘〉曰：『苟日新，日日新，又日新。』〈康誥〉曰：『作新民。』《詩》曰：『周雖舊邦，其命惟新。』」而最後一句傳文「是故君子無所不用其極」則省略未列。朱熹在〈經筵講義〉中解此傳，同樣依照傳文順序，依次解析〈盤銘〉、〈康誥〉、《詩》以及「是故君子無所不用其極」四句，此傳二章雖是釋「新民」意義，但朱熹的講義解析則著重在由己到人，並止於至善的整體意義，貼合《大學》經文，也貼合傳二章《書》、《詩》之言。但真德秀的〈經筵講義〉只解了〈盤銘〉及〈康誥〉語，解語也相當有針對性，不但沒有拘束在傳文本身，更直指理宗本身、理宗的施政以至於當前的官場士人風氣，風格差異頗大。

詳細來看：朱熹在解「日新」時，扣緊〈盤銘〉沐浴之義，強調個體「存養省察」之工夫，將人之德與人之身相比擬，時時存養省察以明明德，就如同日日沐浴此身以去塵垢。<sup>33</sup>可見朱熹解經十分貼合文本，進行哲理上的說明；而針對君主，說解文句又特別詳細、清楚明白，希望透過對於經傳的義理性闡釋，而使君主獲得道德上的啟發。就如同前述，朱熹於此段解釋有所引用，但其引用同樣出自《書》、《詩》，完全符合傳文本身，而不蔓不枝。相較之下，真德秀在解「日新」時，首先肯定朱熹之解，自己則完全不再針對傳文做文句上的說明。他先引了《大戴禮·武王踐阼》中的盥盤之銘「與其溺於人也，寧溺於淵。溺於淵，猶可游；溺於人，不可救」一句，稱此武王之銘與〈盤銘〉同樣就水取義：

蓋言溺於深淵，猶可以浮游而出。一為姦邪小人所惑，則限於危亡而不自知，故不可救。聖帝明王，因物自警每如此，願陛下燕閒之際，取湯武之銘，與凡古人自警之語，書而揭之座右，則所益非淺。<sup>34</sup>

此段轉而解釋〈盥盤銘〉，重點在於溺於小人比溺於深水更為危險，因溺水尚知自救，溺人卻不自知。真德秀從〈盤銘〉沐浴之義，連貫到〈盥盤銘〉溺水溺人之義，向君主建議該取古代聖賢之語當作座右銘以時時警惕，此超出了傳文本身，而帶有通過文本而向外觸類旁通，隨機教育的一種特色。關於此，〈手記〉中也記載了當時真德秀進一步向理宗之奏語，他以宋哲宗喜愛書寫唐人詩句，而范祖禹在經筵時取聖賢經典 20 多條自警之語，請哲宗親書以代詩句的例子，<sup>35</sup>以自比效法從前的經筵之師，強化自己帝王教學方法的權

<sup>33</sup> 見宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·講義·經筵講義》，頁 485。

<sup>34</sup> 宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，頁 294。

<sup>35</sup> 見宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義·講筵進讀手記》，頁 310。

威與價值。這種經筵方式與解經的靈活與跨度，在朱熹的〈經筵講義〉中是見不到的。在此之後，真德秀引用《易·繫辭上》「日新之謂盛德」一語來解「日新」，在簡要的義理說明之後，竟直指理宗而言：

陛下昨為權臣所蔽，養晦十年，天下之人，未免妄議聖德。一旦奮然更新，天下咸仰聖德，如日月之食而更也。……須是常屏私欲而存天理，常守恭儉而去驕奢，常勤學問而戒游逸，常近君子而遠小人，常公而不私，常正而無邪。今日如是，明日又如是，以至無日而不如是，則其德無日而不新，仰視成湯，何遠之有？<sup>36</sup>

所謂權臣，就是把持朝政的史彌遠，在 1233 年史彌遠去世後，理宗才真正親政，並親近魏了翁、真德秀等儒臣。真德秀在〈經筵講義〉中結合了理宗的實際狀況，用解經的機會激勵理宗，使經典之論成為理宗開新之際的指導方針，將聖賢大道與現實具體連結。可以注意的是，真德秀解傳文「日新」之義，並未出現太多的哲學性分析，此處的提點也都是原則性的，直接指出該做的事，與朱熹之〈經筵講義〉專在經傳文本上做哲理說明有明顯的不同。

接著，朱熹解「作新民」以至於「周雖舊邦，其命維新」，依然扣緊傳文本本身而言，依然展現朱熹解經貼合文本的特色。<sup>37</sup>此段他回到〈康誥〉所做之緣由，來解武王面對殷商遺民「作新民」之期許，並且點出「鼓之舞之」、「興發」等釋義，<sup>38</sup>表示此關鍵在於「自新」，也就是個體的「明明德」。由君之「明明德」，「鼓舞」、「興發」民之「明明德」，得以「新民」，往下進入「周雖舊邦，其命維新」，強調民之仿效於君，天之視聽在民，由君到民，民到天，天到君的一體連貫，這種由個體推向他者、自明以新民而天命在我的解釋，是相當哲學化的解經處理，也蘊含著朱熹對於《大學》的道德性理解。至於真德秀，他對於此段的處理則相當不一樣：

臣又竊見陛下更新之初，懲臧吏，禁芑苴，一時士大夫，為之悚動。未幾數月間，又復玩弛，貪濁害民者如故，昏繆不職者如故。……既未能作新士大夫，又何以作

<sup>36</sup> 宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，頁 294-295。

<sup>37</sup> 見宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·講義·經筵講義》，頁 486-487。

<sup>38</sup> 見宋·朱熹：《四書集注·大學章句》釋〈康誥〉「作新民」：「鼓之舞之之謂作，言振起其自新之民也。」宋·朱熹：《四書集注·大學章句》（臺北：世界書局，2004 年），頁 7。宋·黎靖德編：《朱子語類·大學三·傳二章釋新民》：「鼓之舞之之謂作。如擊鼓然，自然使人跳舞踴躍。然民之所以感動者，由其本有此理。上之人既有以自明其明德，時時提撕警策，則下之人觀瞻感發，各有以興起其同然之善心，而不能已耳。」宋·黎靖德編：《朱子語類·大學三·傳二章釋新民》，卷 16，頁 319。

新民？民既未新，天命又何由而新？日來星文之變，數數有之，上天仁愛陛下，所以示此警戒，陛下於此何可不深自脩省？先從一身始，洗濯磨勵，使己德常新，修明政刑，信必賞罰，崇獎廉能，汰斥貪繆，使士大夫之俗一新，如此，則民德之新，天下之新，有漸致之理矣。<sup>39</sup>

真德秀解「作新民」，同樣以理宗之施政與當時的風氣入手。他指稱一開始理宗整頓吏治之時，士大夫官員還稍微收斂，但一旦吏治鬆弛，他們又復其初，貪贓枉法，危害百姓。與朱熹扣緊傳文，並強調君到民的連貫不同，真德秀不走哲學義理性的論述，直接以時政為例，並且將焦點放在君主比較容易觸及的士大夫族群，在君民之間突出了士大夫之新的重要，若士大夫不新，民不得而新，更遑論天命之新了。真德秀的解經方式，完全直指君主與當時的政治狀況與士人風氣，用強烈的針對性與現實情形，讓理宗在面對經典時具有巨大的即視感，不容他忽視經典與現實的緊密連結關係。真德秀甚至用當時的天象變異來示警理宗，這種方式在儒臣上奏之時並不特殊，但在朱熹的〈經筵講義〉中便沒有出現，可見兩人在經筵時教學內容、方法與選材的差異。最後，真德秀要求理宗自新，重整政刑，確立獎懲，以由新士大夫以進於新民，結束對傳二章的釋義。他不但針對「周雖舊邦，其命維新」一句，只用「民既未新，天命又何由而新」帶過，也未對傳文「是故君子無所不用其極」做出解釋；對於由君到士、民，由自新以新民的原理，真德秀並未做出太多的義理性論述，故與朱熹相比，真德秀解經的哲學意義是較為缺乏的，但其即時性與靈活度卻相當凸出。

由以上討論可統整而知，真德秀〈經筵講義〉的解經風格，雖亦有義理性的疏解文字，但多半不是唯一內容，<sup>40</sup>經常有很大一部分具有強烈的針對性與實用性，可能表現在對理宗本身的勸勉，以及用政治實事與當時政治狀況來說明、印證經典或指點做法。包括後續的傳五「格物致知」章，真德秀在肯定程子、朱熹的訓釋與說法之後，又直指理宗十年來為權臣蒙蔽，如今「若於事物之理，不深加窮究，應酬之間，少有差失……欲陛下以格物致知為事」<sup>41</sup>，扣緊理宗自身來談格致的重要。其後，不同於朱熹從天之賦命、氣質之別、小學大學、格致涵養來解傳五章，真德秀以「輔臣奏對」、「人才進退」等陛下該留心的政

<sup>39</sup> 宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，頁 295。

<sup>40</sup> 若以〈講筵卷子〉來看，真德秀解經的義理性文字確實不算多，在比例上較之勸勉理宗的語句偏少。但在〈手記〉中，卻能見及較多的口述記載，是真德秀依據《大學章句》，對於經傳本身或朱熹之解語而開展的義理性說明，可見真德秀並未忽視對經典的哲學分析，只是並未在授課前寫定的講義中看見，較多表現在臨場發揮之際。

<sup>41</sup> 宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，頁 296。

治實事來談格致窮理，甚至提到當時重要的「用兵」之事，戰攻守禦，當「日與大臣，講求策畫……方是見得義理周盡」，<sup>42</sup>以此強調即事窮格事理的意義。又比如解傳十「黎矩」章，以當時興兵之後，處於大冬嚴寒，百姓苦悲之狀，以求理宗以惻隱之心，查民情、施仁政；<sup>43</sup>傳十「平天下」章，以當時釋道眾多，飽食安坐而無事生產之事，要求節用減釋道，以解釋所謂的生財之道。<sup>44</sup>真德秀經筵解經的實際與即時，於此可見一斑。

需要特別提出來討論的，是真德秀在〈經筵講義〉中的引用狀況。前面已經提過，朱熹〈經筵講義〉的引用並不算多，所引《詩》《書》，都是切合傳文之《詩》《書》而來，其餘《論》、《孟》、《庸》、《左傳》或理學家言論，都為義理性闡釋而取。相較之下，真德秀的引用可謂多元且豐富，幾乎每一傳都有引用，引用頻率極高，範圍從五經、《四書》到史書，董仲舒、韓愈到杜牧，程子到朱熹，可謂文經史哲，盡數包羅。就引用內容來看，所引程子或朱熹之言，多半是為表承此二人之解釋，故多用在解《大學》字辭或義理。<sup>45</sup>至於《四書》，曾引了孔子「我欲仁，斯仁至矣」、孟子「有是四端，而自謂不能者，自賊者也」、「人病不求耳」，解「自明其德」之義；引《論語·子罕》顏淵之語「博我以文，約我以禮」，以及孔子「克己」之言，解聖賢學之兩端「窮理修身」之義；引孟子「所不慮而知者，其良知也」之言，解「致知」之義；引《中庸》「莫見乎隱，莫顯乎微」等句，解「謹獨」之義；引《論語·堯曰》「興滅國，繼絕世」之句，解《中庸》「九經」之「懷諸侯」之義。<sup>46</sup>可見引用《四書》時，也多是為了哲學義理之清晰與印證。程朱理學與《四書》的哲學性質本就顯著集中，故引此用於義理性說解相當合理，這與朱熹並無太大出入。

至於真德秀對於五經與史書的引用，是與朱熹差異最大的地方，也與本主題直接相關，故需要專門分析。觀真德秀〈經筵講義〉，如有於傳一章連引《詩》中四句，證明人君任何動靜舉措，都有天的監督，不可不「顧諟」；傳二章引《大戴禮記》之〈盥槃銘〉提點理宗重視聖賢之語，又引《易》解「日新」；傳三章連引三《詩》解「緝熙」；傳六章引《詩》解「謹獨」；傳十章引《國語》解「楚國無以為寶，惟善以惟寶」，引《易》解「義利之分」。<sup>47</sup>深入來看，真德秀引用經典時，很多時候並不出自《大學》傳文本本身之經，比如傳一章之

<sup>42</sup> 以上詳見宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，頁 297。

<sup>43</sup> 宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，頁 303-304。

<sup>44</sup> 宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，頁 305。

<sup>45</sup> 真德秀引程子言，可能出於《二程集》與程氏《易傳》，見宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，頁 296、310；引朱子言，除了出於《大學章句》，亦多出於《朱子語類》，比如引用「致知乃夢與覺之關……誠意乃惡與善之關」見宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，頁 299，即是出自宋·黎靖德編：《朱子語類·大學二·經下》，卷 15，頁 299。

<sup>46</sup> 以上徵引分別見宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，頁 293、311、298、302。

<sup>47</sup> 以上分別見宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，頁 294、295-296、298、304、306。

本文都出自《書》，他卻在疏解中引了《詩》；傳十章本文沒有一條出於《易》，他卻在疏解中引了《易》。唯一扣緊傳文本身的是傳三的《詩》與傳十的《國語》。但細考其引之作用，真德秀於傳三解經所引，為在「穆穆文王，於緝熙敬止」之外，《詩》中另外提到「緝熙」的三處，他認為傳文之詩是「以德言」，而〈敬之〉之詩是「以學言」，而〈維清〉、〈昊天有成命〉之詩是「以事言」，進而勉勵理宗在修德之外，在講學行事之上亦要持續毫不間斷，以達「緝熙之功」。<sup>48</sup>此番解釋與朱熹專在「德」與「所止」上疏解不同，<sup>49</sup>而是往外延伸到「學」與「事」的實功上。而傳十章引《國語》，直接把傳文「楚國無以為寶，惟善以惟寶」的出處——〈楚語〉整段摘錄，其後也直接針對此歷史事件發表議論，並連接到權臣史彌遠沉溺貨寶而不重人才之事，<sup>50</sup>完全因事而發，而非純哲理的說解，且不見得都貼合經典文本。可見真德秀對經史的取用比較自由，解經時也多做延伸，用於告誡理宗並指導時政。

除此之外，傳六、八、九、十雖未明指所引，卻皆以歷史人物、故事為例，包含如傳六的漢成帝外尊嚴內耽酒色、傳五與六的宋高宗務學之言、傳八的瞽瞍不愛舜愛象、姜氏不愛鄭莊公愛叔段、衛莊公不愛莊姜愛嬖人、唐元宗不愛王氏愛惠妃、傳九的漢高帝為賢君卻寵戚姬、唐太宗為英主卻於事親友兄弟有缺、傳十的孔光張禹賣國自利、華歆陳群附魏、張文蔚楊涉從梁等。<sup>51</sup>甚至，有些引用的是前人言論，但內容都與歷史有關，如傳十「絜矩」章引杜牧〈阿房宮賦〉談秦之紛奢、魚肉百姓不知「絜矩」；傳十「平天下」章引蘇軾之論，用唐太宗之相房元齡能容，與唐元宗之相李林甫不能容為例，以能容人與否觀大臣之賢。<sup>52</sup>這些都是用實際的歷史事件與人物，正反兼具為證，來達到具象化經傳道理，並警醒君主的作用。

由此可見，真德秀在經筵時，對於經史可謂信手拈來、運用自如，不但在五經的引用上多於朱熹，大量引用史書記載或歷史故事，更是朱熹的〈經筵講義〉不曾出現的。相較之下，真德秀對《四書》的引用便顯得中規中矩，且並非唯一主軸，而只是眾多材料中的

<sup>48</sup> 見宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，頁 295-296。

<sup>49</sup> 朱熹〈經筵講義〉此段解為：「蓋『天生烝民，有物有則』，是以萬物庶事，莫不各有當止之所。但所居之位不同，則所止之善不一。故為人君，則其所當止者在於仁；為人臣，則其所當止者在於敬；為人子，則其所當止者在於孝；為人父，則其所當止者在於慈；與國人交，則其所當止者在於信。是皆天理人倫之極致，發於人心之不容已者。……學者於此，誠有以見其發於本心之不容已者而緝熙之，則其敬止之功，是亦文王而已矣。」宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·講義·經筵講義》，頁 488-489。由於傳三章所釋為「止於至善」，朱子所解，當是扣緊此義而發揮，主訴從道德人倫之本心所發，持續持敬，並將其推往極致，止於當止之地。

<sup>50</sup> 見宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，頁 304。

<sup>51</sup> 宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，頁 298、299、300、301、306。

<sup>52</sup> 宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·經筵講義》，頁 303、304-305。

一種而已。他對先賢的引用，也不只侷限於程朱一脈的理學家，或是朱熹所承認的道統系譜中人，更不避諱從文學家或文學作品中找到佐證，這與朱熹刻意聚焦於儒家大道之書、先哲聖賢之言有著巨大差異。若說朱熹的經筵是汰蕪存菁，直指儒道的向內集中，真德秀的經筵則當是包羅萬象，直指君政的向外擴充。這從真德秀《大學衍義》的引用內容，也可見得分明。真德秀於《大學衍義》中，羅列了各式各樣的材料，不僅包含五經、《四書》，也包含各種其他的經典、史書、歷史故事與諸子百家之論。比如卷1〈帝王為治之序〉中，以《書》、《詩》、《易》、《大學》、《中庸》、《孟子》為言，又舉《荀子》、董仲舒、楊雄、周敦頤，以至呂大臨、朱熹之言論；卷2至4〈帝王為學之本〉，引了《書》、《禮》各篇之言，並談到陸賈、賈誼、董仲舒以至漢唐五代諸君之事；卷6〈格物致知之要一〉引《白虎通義》、《孝經》、《論語》等書；卷17、21〈格物致知之要二〉引《春秋》、《史記》、《左傳》、《國語》記載之故事。其餘尚引有大小歷史人物事例，及不同先賢言論，諸如呂祖謙、范祖禹、程頤、楊時、蘇軾、歐陽修、胡安國、司馬光等，不勝枚舉。<sup>53</sup>

此引之繁多，果真如其〈序〉所言：

臣不佞，竊思所以羽翼是書者，故剽取經文二百有五字載於是編，而先之以堯典、臯謨、伊訓與思齊之詩、家人之卦者見前，聖之規模不異乎此也；繼之以子思、孟子、荀况、董仲舒、楊雄、周敦頤之說者見後，賢之議論不能外乎此也。<sup>54</sup>

就《大學衍義》實際情況來看，真德秀確實多先引五經如《書》、《詩》、《易》，而後才引《四書》，並參雜各家之言於其中做疏解與印證，是其由聖及賢的脈絡。但除此之外，《大學衍義》中更多的是由史書所出的各種故事。也就是說，雖然《四書》在《大學衍義》中亦多被引用，但比起五經，並不被放在首出的地位，在所佔比例上也不如五經多，與史料故事相比更是不及。這就很明顯地反映出真德秀經筵解經的方法上，並不採取朱熹的路線。他雖然注解、經筵《大學》，不但在〈經筵講義〉中少列出經傳文，《大學衍義》中更是完全不見《大學》經傳本文，只列《大學》綱目，取而代之的是他自行歸類的更小節次，以及其名為「羽翼」的各種材料羅列；在這些材料當中，《四書》並沒有特別不同或重要，而與其餘經史子集一樣，都是詮解、支撐帝王之學的素材，順隨其闡明的需要而出。這種態度不代表他否認《四書》在儒家義理與為學次第上的重要性，或是反對朱熹對於經史關

<sup>53</sup> 詳見宋·真德秀撰，朱人求校點：《大學衍義》，頁9-24、25-65、94-109、273-284、341-352；引用呂祖謙、范祖禹、程頤、楊時、蘇軾、歐陽修、胡安國、司馬光之例，可見如卷8，頁127；卷10，頁160；卷11，頁187；卷31，頁504；卷33，頁530；卷34，頁544、552。

<sup>54</sup> 宋·真德秀撰，朱人求校點：《大學衍義·大學衍義序》，頁2。

係的分判，而是起因於《衍義》之用途，並立基於他對於性命道德、古今事變之學在五經、《四書》與史書之間的整體性關係認知，此與朱熹確實具有不同，將在後文加以分辨。總之，由真德秀的〈經筵講義〉到《大學衍義》，可見其經筵解經方式與帝王教學策略的特色，並非如朱熹那般偏於義理性質的說明，而是變化萬端、徵引豐富、結合現實、直指帝王的教則。

### 三、《四書》、六經與史書之本末體用關係

真德秀「《大學》經筵」所表現的解經風格與引用情形與朱熹大異其趣，可能有多種原因，比如兩人身處的政治環境、個人與君主之間的關係、運用於帝王教學上的策略不同；朱熹帶著填入自身義理為目的來面對《大學》，而無暇顧及歷史實事之類的可能性；因朱熹已有較詳細義理論述，故真德秀即可做較靈活的發揮；《大學衍義》作為「衍義」，非本義或正義，用途與不同等等。但筆者認為，二者的差別恰好也呈現出朱熹與真德秀在面對經、史、《四書》時態度的具體不同，即兩人的經史觀在本末體用關係的界定上並不完全一致。<sup>55</sup>

因此本節需要先簡單討論朱熹的經史觀。朱熹的「《大學》經筵」以哲學闡釋為主，對於五經的引用較為侷限，對於史書的取材更是稀少且義理性強。這種對經史材料的取用情形，完全符合朱熹對於經史關係的看法，可說是他注重道德心性、聖賢大道的一種真實反映。就廣義來說，在朱熹而言的「經」，可以指稱為「六經」以至其他與之相關的經典，<sup>56</sup>並可能包含《四書》。<sup>57</sup>但就狹義來說，朱熹所稱「經」，主要是專指六經或五經。比如朱

<sup>55</sup> 即便不看朱熹與真德秀的〈經筵講義〉，他們在面對非帝王教學的經典詮釋時，也依然採取相同的策略，比如真德秀的《西山讀書記》，同樣是六經為先，史料、子書同列的方式。因此，本文並非以為，兩人的〈經筵講義〉有表現上的差異「只是」因為兩人經史觀的不同，而是以〈經筵講義〉為例看見兩人不同經史觀的一種展現。

<sup>56</sup> 如在〈學校貢舉私議〉之中，朱熹將五經以至《易》、《書》、《詩》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《春秋》及其三傳列於「諸經」，在考此「諸經」的同時也兼考《四書》。有趣的是，所謂的「諸史」，同樣包含《春秋》三傳的《左傳》，已然能看見朱熹對於某些經史的定位存在重疊的認知。由於六經以至於三《禮》、三傳都涵蓋在「經」當中，所以朱熹在論及五經中的《禮》或《春秋》時，亦可見三《禮》、三傳一併被討論的現象。可見宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·雜著五·學校貢舉私議》第7冊，卷69，頁3485。

<sup>57</sup> 比如其言：「大抵聖經，惟《論》、《孟》文詞平易。而切於日用，讀之疑少而益多。若《易》、《春秋》，則尤為隱奧而難知者，是以平日畏之，而不敢輕讀也。」宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書·知舊門人問答·答趙佐卿》第4冊，卷43，頁1880。此論中明指《論》、《孟》、《易》、《春秋》皆屬「聖經」，可知《論》、《孟》亦被列於所謂的「經」之中。又如：「若如此說，則是學問之道，不在

熹教導學生之言：「每日看一經外，《大學》《論語》《孟子》《中庸》四書，自依次序循環看。然史亦不可不看。」<sup>58</sup>從此句可看出，「經」與《四書》不同，每日讀一經之外，還要搭配《四書》反覆看，甚至還要看史書，可知「經」為六經。同樣的說法不少，比如朱熹常以「諸經」與《四書》相對，指出「六經」與《四書》在學習次第上的講究。<sup>59</sup>由此可知，朱熹雖將「六經」與《四書》泛稱為「經」，卻在很多時候刻意凸顯《四書》與「六經」的不同，導致廣、狹義下的差別，這是在剖析朱熹「經」之概念與範疇時必須需要注意的。

朱熹以《四書》為「六經」之先，清楚明白，歷來學者早已闡明，本文無須重述。但既然「經」的概念與範疇，在朱熹具有廣義與狹義的區別，那麼在討論朱熹「經史」關係時，這種差別便至關重要。此中關鍵在於，若經為本體，史為末用，那麼其一，所謂的「經」中本具有「史」書，則「六經」中的各經孰輕孰重，是否亦有體用本末關係？其二，既然《四書》先於「六經」，《四書》與「六經」孰輕孰重，是否亦有體用本末關係？而這兩點又是息息相關的，因為若經只是本體，史只是末用，那麼如何看待「六經」中有史書的事實？作為「史」書的「經」書，該是本體還是末用？且若「六經」就是本體，何以還要特別標舉《四書》為先？《四書》與「六經」的關係究竟如何界定？

關於體用概念的發展，過往已有許多討論。<sup>60</sup>就歷來的使用狀況來看，體用之「體」多半指向本體，並帶有根本之意；體用之「用」則多半指向現象、表現、作為、作用、運用、發用等。自北宋胡瑗稱「聖人之道有體、有用、有文」，<sup>61</sup>以「體用」概念來說明儒

---

於己而在於書，不在於經而在於史，為子思、孟子，則孤陋狹劣而不足觀，必為司馬遷、班固、范曄、陳壽之徒，然後可以造於高明正大、簡易明白之域也。」宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書二十四·知舊門人問答九·答呂子約二十四》第5冊，卷47，頁2152。朱熹與呂祖謙爭辯關於史書的價值，認為史書是補助，卻不能反客為主，勝過經書的重要性，並將子思、孟子之言歸為「經」，司馬遷、班固、范曄、陳壽之書歸為「史」，表示不只《論》、《孟》、《中庸》也被他視為所謂的「經」，更不用說他特別重視的《大學》了，可知《四書》亦當在「經」書之列。

<sup>58</sup> 宋·黎靖德編：《朱子語類·朱子十四·訓門人五》，卷117，頁2813。

<sup>59</sup> 如言：「熹嘗聞之師友，《大學》一篇，乃入德之門戶，學者當先講習，知得為學次第規模，乃可讀《語》、《孟》、《中庸》，究見義理根原、體用之大略，然後徐考諸經，以極其趣，庶幾有得。」宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書三·時事出處三·劄子二·與陳丞相別紙二》第3冊，卷26，頁1010。

<sup>60</sup> 可見如胡元玲：〈宋代理學體用論探討〉，《中國文化月刊》第263期（2002年2月），頁18；許澣：《全體大用：朱子道學之基本構成方式》（臺北：國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，2015年），頁64-67。在王弼之前，有出現體用並列的說法，可見於《荀子》、東漢魏伯陽《周易參同契》，但並不類似後來流行的體用概念。許澣認為，體用概念伴隨著南北朝形神關係的討論，而成為一組明確的概念，並專用於本體方面的問題。

<sup>61</sup> 明·黃宗羲撰、清·全祖望補修：《宋元學案·安定學案》（北京：中華書局，1986年），卷1，頁25。



道與文、治世作為之間的關係後，漸成為後來理學家不斷使用的重要概念。宋儒體用觀出現了幾種面向：一是通經致用之體用，二是修己治人之體用，三是天道性理與人事之體用。朱熹則經常以「體用」談天道與萬物、心與性情、忠與恕、工夫之動靜的關係與定位，以此揭示隱顯、動靜、內外、本末、德事、己物的連結。<sup>62</sup>因此，體用雖是一體兩面，無分先後，卻有本末關係。在理學家眼中，所謂的「本」，是儒家道體，要能掌握此本，就要闡明心性理論，修養內在道德，這些都是切己的學問與作為；所謂的「末」，是彰顯道的存在、順應道的施為，包含了禮義經文史等各種條文規範、文字書寫，或是外在治理國家的作為。強調本末關係，並非要把體用割裂，或是以為體用有實際的先後，而是點出由本至末、由本開末的重要性，若沒有把握住本，或是誤認了本，那麼也不可能有正確的作為或結果。<sup>63</sup>就像朱熹所說：「國初人便已崇禮義，尊經術，欲復二帝三代，以自勝如唐人，但說未透在。直至二程出，此理始說得透。」<sup>64</sup>他雖然將宋初以來的許多儒者看成是道學的先驅，但真正的儒道傳承，關鍵不在崇禮義、尊經術、復三代的表現，而在把傳承道統的真儒學之理講述得正確而清楚。這也就表示，朱熹認為，經典本身不是重點，其只為承載道理、順應道理的表現存在，把經典中的根本道理抽繹出來、講得通透才是重點，掌握天道本體、道德性命，並由體而用也才是為學關鍵。故而在朱熹的經史觀中，也能看到此體用思維的運用痕跡。

具體來看，雖然朱熹認為，「六經」「全是天理」<sup>65</sup>、「無非仁義道德之說」<sup>66</sup>，但當細部分析各經之時，卻能看見朱熹指出了許多與儒家義理、道德性命較無關聯的部分。朱熹曾說：「經旨要子細看上下文義。名數制度之類，略知之便得，不必大段深泥，以妨學問。」<sup>67</sup>可見即使是「六經」，其中亦有與「學問」沒有直接關係的「名數制度」存在，故所謂「全

<sup>62</sup> 可以特別注意的是，除了「內外」、「本末」的主體為人，「體用」可另外以天道作為主體的差別以外，朱熹在運用「體用」時，與「內外」、「本末」概念的使用方法極其類似。最好的證明，就是朱子在論性與情、忠與恕、成己與成物、修身與治人時，既用內外、本末概念分別，也用體用加以指涉，可見這三組概念在論述道德主體的天人關係、性情關係、工夫取捨時，有高度的一致性。在朱熹而言，內本外末、立體達用，以體為根本為先的主張與以內為本為先沒有不同，即使是體用概念，也仍存在理論上與工夫上的先後次序或價值判斷；由內及外、由本及末、本末內外兼顧的想法，與體用一源、有體有用的原則也是相同。

<sup>63</sup> 可見朱子語：「援天下以道。若枉己，便已枉道，則是已失援天下之具矣，更說甚事！自家身既已壞了，如何直人！」宋·黎靖德編：《朱子語類·孟子五·滕文公下·陳代曰不見諸侯章》，卷55，頁1314。又言：「今自家一箇身心，不知安頓去處，而談王說霸，將經世事業，別作一箇伎倆，商量講究，不亦誤乎？」宋·黎靖德編：《朱子文集·書二十七·知舊門人問答九·答呂子約二十七》第5冊，卷47，頁2161。

<sup>64</sup> 宋·黎靖德編：《朱子語類·本朝三·自國初至熙寧人物》，卷129，頁3085。

<sup>65</sup> 宋·黎靖德編：《朱子語類·學五·讀書法下》，卷11，頁189-190。

<sup>66</sup> 宋·黎靖德編：《朱子語類·呂伯恭》，卷122，頁2952。

<sup>67</sup> 宋·黎靖德編：《朱子語類·學五·讀書法下》，卷11，頁190。

是天理」、「無非仁義道德之說」，該是因「六經」出於聖人之手，以其動機純粹，天理具在為言，而不是因為其內容只有道德義理之說。其中，關於「六經」中的《春秋》，朱熹曾與學生有此對話：「問：『《春秋》當如何看？』曰：『只如看史樣看。』」<sup>68</sup>看《春秋》當如看史書，這表示了朱熹承認《春秋》與史之間的高度連結，這些歷史事件、興衰記錄，並非義理文字，因此學者在讀《春秋》時，就如同讀一般史書，容易只停留在歷史事件的表面，流入駁雜或功利。因此，朱熹曾明白的說：「欲為《春秋》學，甚善，但前輩以為，此乃學者最後一段事。蓋自非理明義精，則止是較得失、考同異，心緒轉雜，與讀史傳、摭故實無以異。」<sup>69</sup>在此書信中，朱熹建議魏氏先讀《論語》，而非《春秋》，並明指《春秋》是「學者最後一段事」，此表面看起來是指為學先後關係，但此為學先後不只是因為難易度，而是因為在尚未掌握大本，明白義理之前，讀《春秋》就如同讀一般史傳，只會流於計較得失利益、駁雜無本的弊端。這亦可從下面的這段話得到證明：「《春秋》無理會處，不須枉費心力，吾人晚年，只合愛養精神，做有益身心工夫……儘教它是魯史舊文，聖人筆削，又干我何事耶？」<sup>70</sup>此「有益身心」者自然是「切己」的「本體」工夫，而朱熹晚年把讀《春秋》排除在「有益身心」工夫之外，還說它「干我何事」，這實在不像屬於本體之學所會受到的評價。可見《春秋》雖被納入「經」中，但地位甚至等同於「史」，並與《論語》相對起來，就像經史的相對一般，被視為「後」者、「末」者。<sup>71</sup>《春秋》是如此，更不用說三傳了，可知在朱熹，因著「經」的廣狹義與經史認定不同，一方面把經史相對為本末體用，一方面單純在「經」中，也尚有一定程度的本末體用分別。

不只是《春秋》，當全面審視會發現，若與《四書》相較，「六經」的道德義理性質大大消退，完全不比與史書相較時的那樣理所當然或突出。比如《易》，在朱熹看來，《易》是卜筮之書，本就不是為義理做，<sup>72</sup>點出了《易》與《四書》的關鍵差別，在於它並不是一本義理性質的經書，而是一個為了占卜而出的書籍。「《易》自是別是一箇道理，不是教人底書」、「其中言語亦煞有不可曉者，然亦無用盡曉」，這是因為《易》經本身的卦畫或卦爻辭，本就是為占卜而設，為人民趨利避害，開物成務所用，<sup>73</sup>不是真的要展示什麼義理大道。《易》只是卜筮之書，並不代表從中不能得到本體之學，而是指此經本身的作用

<sup>68</sup> 宋·黎靖德編：《朱子語類·春秋·綱領》，卷 83，頁 2148。

<sup>69</sup> 宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書·知舊門人問答·答魏元履一》第 4 冊，卷 39，頁 1659。

<sup>70</sup> 宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·續集·答蔡季通》第 10 冊，卷 2，頁 4927。

<sup>71</sup> 見朱子言：「《春秋》是學者末後事……《春秋》是言天下之事。今不去理會身己上事，卻去理會天下之事，到理會得天下事，於身己上卻不曾處置得。」（宋·黎靖德編：《朱子語類·朱子十三·訓門人四》，卷 116，頁 2790。）可見身己上事才是本體之學，天下之事只是末用。

<sup>72</sup> 宋·黎靖德編：《朱子語類·易二·綱領上之下·卜筮》，卷 66，頁 1622。

<sup>73</sup> 宋·黎靖德編：《朱子語類·易二·綱領上之下·卜筮》，卷 66，頁 1621。

與性質並非本體之學。所以，不論伏羲、文王、周公是否體悟了天道陰陽之理才作成了《易》，或是孔子與後人是否可從中獲得義理，從其本然的內容與性質來看，《易》就只是占卜之學，不是要闡釋什麼「本體學問」。更不用說《易》在閱讀理解上的困難，與經過後人穿鑿附會失了本旨的疑慮。於是朱子認為在教育與學習的次序上，《易》在《四書》與《詩》、《書》、《禮》、《樂》中是最後最末的，<sup>74</sup>這不只是因為理解上的困難，實在是因為它就是一本決吉凶的占卜工具書，許多地方根本無須理解或強加解釋，也確實與儒家義理、道德人倫這類大本之體基本無涉。所以為學有先後，表面上看起來與難易度有關，實際隱含了朱熹對於《易》本身的性質定位。與前述《春秋》作為「經」，卻失卻與「史」相對之下的神聖體本地位情形幾乎一致。

另外，朱熹認為，「讀虞夏商周之書，許多聖人亦有說賞罰，亦有說兵刑，只是這箇不是本領。」<sup>75</sup>《尚書》中存在許多談賞罰、兵刑的言論，即使出自聖人，但依然不是本領之學，故而不需在此處過多地琢磨。朱熹又稱《周禮》沒有「一句干涉吾人身心上事」，不屬於「自家身心合做底」，沒有一句與個體身心修養上的事相關，不認為它是與個體身心道德有直接關聯的本體之學。<sup>76</sup>至於《詩》，朱熹也不認為其全體都是道德之教，《詩》「只是『思無邪』一句好，不是一部詩皆『思無邪』。」<sup>77</sup>表示《詩》中尚有不合天理、人倫道德之思想情感，比如「變風」，「多是淫亂之詩」<sup>78</sup>。他還曾述自己讀《詩》的心得：「某平生也費了些精神理會《易》與《詩》，然其得力則未若《語》《孟》之多也。《易》與《詩》中所得，似雞肋焉。」<sup>79</sup>這表示由《詩》中所得並非全然是切己身心的根本學問，才會食之無味，棄之可惜，原因之一也根源於《詩》之內容並非全然只是義理大道。可知《詩》在「六經」中雖是聖人之教，也列於其首，但一與《四書》相較之後，不僅困難度更高，其內容的重要程度與義理性質更是不及《四書》。

反觀《四書》，其中雖亦有為學的難易與先後次序，但朱熹卻不曾說《四書》中有何不合天理之處或義理欠缺，總是要求《四書》在六經之先。從前多認為朱熹如此看重《四書》，是因為《四書》更為簡易明白，但通過朱熹對六經的想法可見，由於「六經」中從《春秋》、《易》到《書》、《禮》、《詩》，由立書的本意到內容，都多多少少存在著與根本義理、本體大道無關之處，包括了史料的記載、占卜的卦爻、政治作用的言辭、古代禮儀

<sup>74</sup> 宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書·知舊門人問答·答黎季忱》第6冊，卷62，頁3089。

<sup>75</sup> 宋·黎靖德編：《朱子語類·禮一·論考禮綱領》，卷84，頁2181。

<sup>76</sup> 宋·黎靖德編：《朱子語類·禮三·周禮·總論》，卷86，頁2203。

<sup>77</sup> 宋·黎靖德編：《朱子語類·詩一·綱領》，卷80，頁2065。

<sup>78</sup> 宋·黎靖德編：《朱子語類·詩一·綱領》，卷80，頁2067。

<sup>79</sup> 宋·黎靖德編：《朱子語類·朱子一·自論為學工夫》，卷104，頁2614。

的紀錄、民間詩歌的無節淫辭，即使它經於聖人之手，也不如《四書》如此義理集中、渾然天理。因此雖說「《六經》《語》《孟》皆聖賢遺書，皆當讀」，但「《大學》《語》《孟》最是聖賢為人切要處」，讀之「大體已立」<sup>80</sup>、「切己有益」<sup>81</sup>、可見「義理之根源、體用之大略」<sup>82</sup>，「乃學問根本」<sup>83</sup>，已經標明了朱熹視《四書》為立體立本的學問，是完全貼合身心的切己之學。依此可見，朱熹經常認為《四書》要先於六經，此教學先後的次序，並不只是肇因了傳統所認為的難易度問題。朱熹對於六經頗有微詞，若只是因為六經比較艱深難懂，當不致於出現認為與「身心」無關這類降低其本體意義的言論。而《四書》先於六經的這種為學次第安排，也只有放入本末體用的架構中來看代，才能讓先本後末，先體後用，但本末一體，由本體至末用，兩端兼具的意義彰顯。也就是說，為學次第不僅反映了閱讀上的難易先後問題，也蘊含了本末體用的優先排序意義。

統整來說，朱熹的經史概念與關係，若從為學次序來講，無書不須讀，但有先後。但從本末體用來講，《四書》是大段義理本體，「六經」亦是聖人之言，卻非專為義理做，史書則功利夾雜，全不為義理做。若要尋得本體，六經與史書的差別，只在於六經出自聖人，本無私意，而史書則未能以道德為本、義理有失，自然優先於史書。可即使六經是本體之學，但貿然讀之，仍不能從中獲得本體之學，遠不及於《四書》，這又根源於其內容與性質，皆存在著不能直接貼合道德義理之處。所以從廣義來說，《四書》與「六經」都是本體，史書為末用；但從狹義來說，《四書》與「六經」中之義理切於人心身之處、仁義道德之說才是本體，而「六經」中其餘名物制度、卜筮記史等都是末用，至於史書中大段皆是末用，只能從古今事變、治亂成敗之外找到天理流行之道。正因如此，才促成了朱熹在「《大學》經筵」中所表現出來的種種特質。朱熹特別強化了《四書》作為本體之學的地位，並以史書為末用，從而降低了六經為本、為體的色彩，使得他的經史觀念在《四書》、六經與史書之間形構為兩層的本末體用關係，也就是經為本體、史為末用；《四書》為本體，六經為末用。<sup>84</sup>所謂「兩層」，並非意味體用有高下之分，而是第一層：在《四書》與六經同列為廣義之「經」，而與史相對而言有本末體用之分；第二層：在六經為狹義之

<sup>80</sup> 以上三句皆見於宋·黎靖德編：《朱子語類·學七·力行》，卷13，頁244。

<sup>81</sup> 宋·黎靖德編：《朱子語類·易二·綱領上之下·卜筮》，卷66，頁1633。

<sup>82</sup> 宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書·時事出處·劄子·與陳丞相別紙二》第3冊，卷26，頁1010。

<sup>83</sup> 宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·書·知舊門人問答·答呂子約一》第5冊，卷47，頁2117。

<sup>84</sup> 在朱熹之言中，自然未見明確將六經視為末用的話語，因無論是《四書》或六經，都是聖賢之言，蘊含大道。但通過上述討論，即使扣除掉六經歷時漫長，性質蕪雜的問題，六經的內容仍然包含許多無關於性命道德本體的學問。此並非否認六經是本體之學，而是就整體而言，朱熹認為六經有體有用，卻將《四書》視為全然的本體之學，這是與真氏最關鍵的差異。

「經」，而與《四書》相對而言亦有本末體用之分。若不分層，六經便會產生既為本體又為未用的矛盾；但據分層，六經與史相對毫無疑慮可為本體之學，但與《四書》相對時本體意義卻被淡化。狹義下的六經為未用，並非否定廣義下六經與史相對的本體地位，兩層本末體用關係並不相矛盾妨礙。<sup>85</sup>也就是說，朱熹重視本體之學的重要性與優先性，故在其經史觀中展現為兩層本末體用分別；也只有通過此分層，才能豁顯朱熹立學問大本、由體及用的用心。這正是他在「《大學》經筵」上與真德秀有所差異的關鍵因素。以下轉入真德秀的經史觀念進行討論。

真德秀宗奉朱熹學說，在各種著作中，他也頻繁地引用朱熹的言論，基本上很難找到他反對朱熹的說法。作為儒者，真德秀對於六經是極盡的推崇，並同樣重視《四書》，不僅同意先經後史的為學先後次序，由《四書》以進於五經、史書的為學次序觀點，與朱熹的看法也完全一致。<sup>86</sup>另看以下文字：

南軒之《論》《孟》說、晦菴之《大學》《中庸》章句《或問》、《論》《孟》集註，則於學者為尤切。……二先生之書，旁貫羣言，博綜世務，猶高山巨海，瑰材秘寶，隨取隨足。得其大者，固可以窮天地萬物之理，知治己治人之方。至於文章之妙，渾然天成……學者誠能誦而習之，則於義理之精微，既有所得，發之於文，亦必意趣深長，議論精確。……宜先刻意於二先生之書，俟其決治貫通，然後博求周程以來諸所論著，次第熟復，而溫公之《通鑑》，與文公之《綱目》，又當參考而並觀焉。<sup>87</sup>

從此段勸學文字中可見，真德秀向學子建議，以張南軒及朱熹關於《四書》的著作，為首要所讀書目，之後進於周敦頤、二程以來，屬於理學一脈的作品，然後才是史書，如司馬光《資治通鑑》與朱熹《資治通鑑綱目》。由此可得到幾個重點：一是真德秀認為，為學

<sup>85</sup> 朱熹的兩層本末體用觀並不矛盾，可由其體用思維的靈活性來證實。比如朱熹一方面講「體用有定」：「體、用也定。見在底便是體，後來生底便是用。此身是體，動作處便是用。天是體，『萬物資始』處便是用。地是體，『萬物資生』處便是用。就陽言，則陽是體，陰是用；就陰言，則陰是體，陽是用。」宋·黎靖德編：《朱子語類·性理三·仁義禮智等名義》，卷6，頁101。一方面又談「體用無定」：「大抵體用無盡時，只管恁地移將去。如自南而視北，則北為北，南為南；移向北立，則北中又自有南北。體用無定，這處體用在這裏，那處體用在那裏。……如以兩儀言，則太極是太極，兩儀是用；以四象言，則兩儀是太極，四象是用；以八卦言，則四象又是太極，八卦又是用。」宋·黎靖德編：《朱子語類·論語四·學而篇下·禮之用和為貴章》，卷22，頁519-520。由此可見，在朱熹而言，體用當然有一定的兩者相對原則，但只要符合此體用關係，面對不同的對象與相對主體，就可以有不同的體用指涉，成為一組帶有靈動性、自由性，又不失標準的概念。因此當六經與史書相對時是體，與《四書》相對時便成用，並不互相妨礙或矛盾，正是這種靈活性的展現。

<sup>86</sup> 宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·序·送周天驥序》，卷27，頁473。

<sup>87</sup> 宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·文·勸學文》，卷40，頁702-703。

首要任務，在於明義理之精微，求切身之學問，所以當從宋代理學大家的著作進入，這與先立大本大體、以《四書》、五經為先的為學宗旨一貫。二是在「淡治貫通」、明得義理之後，尚要讀史書作品，一併學習，與由經入史，史書雖為末用，亦不可或缺的觀點一致。三是真德秀勸學，不只要人看經典史書，對於當朝時人的作品也極為關注，推薦之書已由傳統文獻進入到當代賢人作品。四是真德秀並不排斥湖湘學派言論，也不否定文章之學，對於史書的態度也較為平和，不但將張栻與朱熹並舉，更建議從中體察文章寫作的妙趣，當然這是在先明義理，文自發暢的本末關係中被包容的。表示真德秀沒有如朱熹那般樹立相當嚴格的道統譜系，也因應時文考試的需求，將之納入教學考量。傳統經典、先賢義理、歷史實事、時文訓練，同時包含於真德秀的教學中，然後「則本末兼舉，器業日充，上足以追續先賢之正脈，次足以為當世之實用」<sup>88</sup>，達到本末體用兼顧的結果。

從上面的討論中，一方面看見真德秀對朱熹的繼承，一方面也感覺到與朱熹並非全然相同。他對於經史之間的看法雖有先後次序，此先後次序也同樣取決於難易度及本末體用的差別，但對於真德秀來說，無論是《四書》、六經或史書，甚至是文章之學，都是明體達用的為學根據，它們的地位並不因為廣義下經史的本末體用關係，就有一方被過度強調或過度弱化。這是因為真德秀認為，經與史在本末體用的關係上，並不能一刀兩斷，截然劃分為兩端。這不只是本末體用的連貫關係使然，而是在「經」中，本就包含本末體用，「史」中亦然：

儒者之學有二，曰「性命道德之學」，曰「古今世變之學」，其致一也。近世願析而二焉。尚評世變者，指經術為迂；喜談性命者，詆史學為陋。於是分朋立黨之患興。……嗚呼！盍亦觀諸聖門乎？有五經以明其理，有《春秋》以著其用。而《論語》所紀，微而性與天道，顯而忠信篤敬。至於泰伯文王之為德，三仁之為仁，子產之惠，卞莊子之勇，莫不具論其所以然者。下逮子思孟子之學，亦莫不然。故其言天命之性者，理也；言王季文王之述作，以及於武王周公之達孝者，用也。其言仁義者，理也；而言井田學校之政，與夫三王五霸之功臯者，用也。然則言理而不及用，言用而弗及理，其得為道之大全乎？故善學者，本之以經，參之以史，所以明理而達諸用也。……天理不達諸事，其弊為亡用；事不根諸理，其失為亡本，吾未見其可相離也。<sup>89</sup>

<sup>88</sup> 宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·文·勸學文》，卷40，頁703。

<sup>89</sup> 宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·序·周敬甫晉評序》，卷28，頁492。

此段文字相當關鍵，較為全面而具體地展現了真德秀的經史觀念與本末體用的關係。在他看來，所謂的本體之學，即是「性命道德之學」，具體展現於經書之中；所謂的末用之學，則是「古今世變之學」，具體展現在史書之中。但大道之全體，本就是由體而用，本末兼具的，若理不達於事，或事不本於理，都不能夠稱為全體的儒者之學。<sup>90</sup>因此即便經書只是「性命道德之學」，卻根本不能缺少；反過來說，即便史書只是「古今世變之學」，也仍是必須的，毋須厚此薄彼。尤有甚者，若仔細看聖人經典，比如六經中，《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》雖為明理本體之學，但《春秋》已是其本體之用；《論語》既言性與天道之大本，亦言忠信篤敬之大用；《中庸》、《孟子》既談天命之性、仁義四端之大本，也談文武周公之所作所行、井田學校政策、三王五霸功過之末用。由此可見，即使是六經、《四書》之中，就已經有本有末、有體有用，而並非只是談性命道德，而不具古今世變。既然如此，經與史的本末體用關係，就不會單純是此端只是本體、彼端只為末用的定位。

更清楚地說，由於經書之中已有本有末、有體有用，所以本身已是「性命道德之學」與「古今世變之學」的兼具體，表示體中有用，用中有體，本是不可區分，缺少一端都不足以識得道體之全。故作為「古今世變之學」的歷史實事，本就是經書中的一環，那麼史書的價值就不該被貶低。雖然真德秀並未明言，但我們也可以更進一步地推論，既然經中本就有體有用，那麼史中或許亦有有用有體，只是從整體來看，經中較為全面地彰顯了天理本體，而史中則大段呈現古今世變，卻不代表經中只有本體，而史中只有末用。當然，《四書》與六經出於聖門，動機與立意並無不軌，史書則可能夾雜功利，在這個層次上，經史的本末體用關係還是可以確定的。但朱學強調天理無所不在，在這個意義下，史書中存有天理本體，亦是肯認的。因此無論是從經史一體的角度，或是單獨看經或看史，本末體用關係都該是混融的而非斷裂。假如為學，只在經書中看見「性命道德之學」，卻無視於「古今世變之學」，以至於詆毀史書史學，是不明儒家聖門學問、全體大道；若只在史書中尋求「古今世變之學」，卻不知從中抽繹天理，或是以經書之「性命道德之學」為本體，則亦將流於失根的局面。

真德秀對於經史與本末體用關係的看法，呈現了六經內容與性質上的特徵。首先，六經中有史《春秋》，這是儒者一旦要將經史關係，用本末體用概念加以劃分時，就必須

<sup>90</sup> 關於理與事的本末體用關係，真德秀另有類似言論：「蓋古者，學與事一。故精義所以致用，而利用所以崇德。後世學與事二，故求道者，以形器為粗迹；而圖事者，以理義為空言。此古今之學，所以不同也。自聖門言之，則灑掃應對，即性命道德之微；致知格物，即治國平天下之本，體與用未嘗相離。自諸子言之，則老莊言理而不及事，是天下有無用之體也；管商言事而不及理，是天下有無體之用也。」宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·記·鉛山縣修學記》，卷25，頁425-426。此論與前述邏輯一致，都反對有理無事，或有用無體，要求本末體用兼具的學問。因此老莊或管商只言理或事的一端，就如同只單論「性命道德之學」或「古今世變之學」一端，都不全面。

面對的問題。其次，經中內容確實不只有性命道德義理文字，無論是《易》之卦畫卜辭、《書》之政令宣告、《禮》之禮儀規範、《詩》之淫艷之情，都存在與道德性命沒有直接相關的部分。即便是《四書》，其中也有提到先王制度政績、制度等世變之學，本就難以單純歸類。朱熹的處理方式，是從聖人述作的根本源頭，與心性義理大段相關的角度，將經與史分開，再用本末體用的方式將它們連貫，雖然肯定了史書的必要，卻使之被放到最遠最末端的角落；但他仍要面對六經中的世變之學或與道德性命較無關係的部分，故而重點強調了《四書》，在與《四書》相較之下，六經的體本意味在某種程度上已然降低，因為它們的「性命道德之學」不如《四書》如此集中而純粹。而真德秀則正視了這個事實，他雖同樣用本末體用分別了經史關係，但卻指出六經、《四書》與世變之學的具體關聯。與朱熹相較，此舉不但使六經與《四書》的地位較為平衡，更淡化了史書的負面性質，強化了它作為未用的必要性與連貫性。

於是，真德秀與朱熹在經史觀念上的根本差異便顯現出來了。在真德秀來說，無論是六經、《四書》或是史書，甚至是後代賢人的作品、文學創作，都具有其意義與價值。因為它們若不是本末體用兼具，就是使我們在求學道路上本末體用兼具的媒介。比如他認為韓愈闡「道之大用」，周敦頤闡「道之全體」，但「韓子言其用，而體未嘗不存；周子言其體，而用亦不外是也」。<sup>91</sup>可見不同的學問雖有體用偏重，但並未因此喪失其中一端，放到經典上看亦是如此。這不代表真德秀忽視了經典的神聖性地位，或是認為史書不會讓人流於功利，或是否定先《四書》後六經、先經後史的為學次序，他只是更為重視本末體用之間的混融一體關係。若說朱熹特別關注人之資質差異、為學弊端，所以在經史分別上特別謹慎小心，更試圖強化《四書》的價值；真德秀則將此歸為人病而非書病，試圖將經史都歸放到更為實在的位置。因此他雖然不反對朱熹對於史書的詬病或六經的存疑，但他卻很少對經史做出批評，<sup>92</sup>而是正面肯定它們的價值。比如他對於六經的高度評價：

<sup>91</sup> 見宋·真德秀著：《西山先生真文忠公文集·記·昌黎濂溪二先生祠記》，卷25，頁428、429。

<sup>92</sup> 如真德秀曾引朱熹評《春秋》「是學者末後事，惟是理明義精，方得見」一句，下又濃縮朱熹之言說了「《春秋》是言天下事，學者讀書先要理會自己分上事」一句，可見他同意朱熹認為《春秋》在學問中是末用之學，但對此非本體學問之性質，是否影響到六經的地位，他未發一句評論，不如朱熹那般明白，而是特別強調學者要從中體會「明道正誼」的道理大義。見宋·真德秀著：《西山讀書記·春秋要指》，收入清·紀昀等編：《景印文淵閣四庫全書》第705冊，子部第11冊，卷24（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年），頁737。朱熹也要求學者體會《春秋》大義，包括其他經典亦是如此，但他並不諱言經典中存在與切己之事並無緊密連結的部分。可知雖然從動機立意來看，經典並無不妥之處，但從整體內容與學者角度來看，六經卻經常存在與讀史一樣的問題，從而稍微淡化了六經的神聖光環。



古者君臣，上下共由六經之道。……學《詩》則能感發其性情之正，故其為人溫和而柔順，敦篤而厚重。學《書》則通知古今治亂之理，故其為人疏明不滯，而所見者遠。《樂》以導和，故學之者開廣而博大，平易而溫良。《易》道簡潔精深，《禮》主於恭儉莊敬，故學之者各得之而成其德。《春秋》連屬其辭，比次其義，以寓是非褒貶之指，故凡能如是者，必有得於《春秋》者也。古之學者，學一經，必得一經之用。……其視後世通經之士，徒習章句訓義而無益於性情心術者，何如哉？然人各有所偏……必矯其失而後有以全具得。……曰《詩》之失、《書》之失云者，蓋言學經者之失，非謂經之有失也。<sup>93</sup>

真德秀認為，六經即是古代君臣教學的主體，任何人學習六經，皆能從中得到經典的教化，而成相應之德、表現相應之特質。而當今人學習六經，徒見章句訓詁，不明大義，可能肇因於氣質才智的不同而有所偏頗，但此是人之失，而非經之失，不應歸罪於六經本身。比較來看，朱熹也肯定六經為聖人之言，本身自無不合天理之處，但他仍然指出，六經的形式與內容，多多少少都存在與道德性命、切己之學較不直接相關之處，成為學者為學中的障礙之一；所以學者不能從中掌握道德義理，不只是因為自己的資質不足或求取的方式有誤，也是因為六經本身的性質使然，不如《四書》字字句句都直指道德義理，從形式到內容都與本體學問相應。由此可知，真德秀雖然如同朱熹一樣，明白學者經常對六經有錯誤的閱讀方式與理解，但他並不像朱熹舉出六經中與身心性命較不相關的部分，將之視為學習障礙的一部分原因，而只是因為學者本身不能從六經中掌握本體大道的結果。

於是，真德秀雖確立基本的經史本末體用關係，卻不同於朱熹進行更細膩的分層歸類，也不再特別強調本體之學的重要性，反而關注本末體用兩端的平衡關係。因此，雖然史書與經書相對，是所謂的末用，但他對於史書這類世變之學毫無貶低之意，反而展現濃厚的興趣。同時，與性情心術相關的學問雖是首要的，他也同意先《四書》後「六經」的為學次序，與朱熹一樣重視《大學》，但從前面的獨立引文便可知，即使是《四書》之中，也有世變之學存在，既然不具有《四書》只是本體心性之學的想法，也就不存在與「六經」地位爭鋒的意念。狹義來說，《四書》與六經作為聖門經典，與史書相對，自然是根本學問。但廣義來說，無論是《四書》或六經，都具備聖賢義理與實事實功，已包含本體與末用；史書所記雖是實事實功，但從中也能發掘天道義理，本末體用亦是混融一處。因此，這樣的想法也就充分反映在真德秀的「《大學》經筵」之中，無論經史，真德秀都信手拈來，引以為據。從其〈經筵講義〉來看，真德秀以頗多的六經語句與史書史料來說明《大

<sup>93</sup> 宋·真德秀著：《西山讀書記·春秋要指》第705冊，子部第11冊，卷24，頁744。

學》經文；從《大學衍義》來看，他也大量地引用六經，且六經之引多半都在《四書》之前，歷史故事亦隨手可得。<sup>94</sup>可知在真德秀的經史觀念中，《四書》並未比六經更為凸出或備受強調，歷史材料與故事更是解經、教學上的明證。而通過本節所呈現真德秀經史與本末體用關係的想法，就能找到此中原因，並將他與朱熹「《大學》經筵」差異的關鍵所在凸顯出來。

#### 四、結論

本文從朱熹與真德秀的「《大學》經筵」進入，發見兩人在注解經典與帝王教學策略上的差異。在朱熹，解經以義理清晰為主，扣緊經文發揮，引用並不頻繁，《論》、《孟》、《庸》以外，幾乎不引史書，更遑論時事，對六經的運用也只是根據《大學》經文而來，除了字詞詮解，引用的作用全為闡發義理。在真德秀，不僅出現不錄《大學》經文的現象，還大量運用六經與史書，甚至以文學作品與作家為例，涉獵極廣。〈經筵講義〉更提及當朝人士、時政，對君主的針對性極強。這樣的差別，或可歸因於兩人對於經史觀念與本末體用關係的看法不同。

朱、真二人雖在廣義上，都將六經與《四書》視為聖門學問，將之作為本體之學與史書相對，將史書視為未用，放在為學次序的末端。但在狹義上，朱熹特別強調本體之學，並對之有著極高的標準，所以史書雖為必要，卻備受批評，在《四書》與六經之間也有更深入一層的本末體用分別。若與《四書》對比，由於六經中有史，以及其形式與內容上的表現，其作為本體之學的神聖性確實減削，也因此，《四書》在為學的次序上之所以優先於六經，並不只是因為學習的難易度問題，還體現了朱熹以《四書》較之六經更能代表本體之學的意識。此種兩層的經史觀念與定位，強化了《四書》作為心性之學的重要性，將本末體用的分別凸顯出來，使本體學問更為聚焦與純粹，指涉明確，可杜絕一切不以道德本體、心性學問為本的學習，並糾正本末倒置的為學風氣。可《四書》與六經都屬於聖賢之言，立意無一絲不合天理之處，若說六經中有不完全指涉道德天理的部分，那《四書》中亦有無關於心性義理之處，但朱熹卻略過了這個問題，只有意無意地指出六經中的疑慮。同時，雖然他也肯定史書作為未用的必要性，卻因過度強調本體之經書，而導致了史書的

<sup>94</sup> 比如卷4〈帝王為學之本〉、卷16至20〈格物致知之要二〉全是歷史人物言行與事蹟。卷37至43〈齊家之要〉亦幾乎都是各種歷史故事。見宋·真德秀撰，朱人求校點，《大學衍義》，頁53-66、263-340、585-763。

性質被劃歸為利益之學，在短暫的人生中，更可能成為不被學習的對象，因為若無時間精力，先立大本卻無末用，永遠比只知末用而失卻根本來得正確。至於真德秀，則在同意朱熹經史定位的基礎上，淡化了本末體用之間的強烈分別，他指出了經中有史，本末體用兼具的現象，更指出了《四書》中不只具有道德義理之學，一方面平衡了《四書》與六經的關係，更把史書的末用地位抬高，給予它在聖門學問中一個本然而不可或缺的位置。本末體用的一體混融性被強化之後，他也就必須重新面對朱熹所刻意避免的問題，也就是在《四書》、六經與史書都是重要學問的狀態下，若不特別強調本體之學、心性義理的重要，讀經就可能限於章句訓詁、讀史就可能流於功利狡詐。

朱熹與真德秀在經史之本末體用關係上的差異，直接反映在他們的「《大學》經筵」上。朱熹極度重視闡發義理，雖肯定六經，卻對其運用十分謹慎，對史書更是如此，正是他的兩層經史觀：以經為本體、史為末用，《四書》既先於六經、也更貼合本體之學的具體證明。真德秀則在《大學》的框架下，博採《四書》、六經、史書以至於各種材料，並透過他的揀選，避免雜亂與不相應於天理道德論述的部分，也就是他強調本末體用混融不分，共同兼具的積極展現。朱、真二人雖在面對經史時有本末體用的界定與偏重差異，但無論六經、《四書》、史書何者為體、何者為用，都不妨礙體用兼具一貫的原則，用需以體為本，體則必發於用。故若以朱熹解經重心性義理，便判定其更重「內聖」；真德秀解經重經史實事，便判定其為朱學的「外王化」，是不夠精準的。真德秀或許相較於朱熹表現得更為「政治化」，但「政治」並非判定實現「外王」與否的唯一準則；且此「政治化」也要將二人所身處環境、面對帝王、個人境遇或喜好差異等不同因素全面納入考量，而非逕以解經判定真氏更具有經世心念、對政治更有熱忱或作為，甚至是更「外王化」。故而「內聖」或「外王」並非朱、真二人在解經表現上具體差異的原因，也不能據此判定二人的學術何者更「內聖化」或「外王化」，而是能通過其解經差異，看出在朱學在實現「內聖外王」理念時，關於經史本末體用觀念上的取捨傾向或涵容變化軌跡，彰顯朱子學在發展過程中的空間與能量。

## 徵引文獻

### 古籍

- 西晉·杜預 DU, YU 注, 唐·孔穎達 KONG, YING-DA 疏:《春秋左傳正義》*Chun qiu zuo zhuan zheng yi*, 收入清·阮元 RUAN, YUAN 校正:《十三經注疏》*Shi san jing zhu shu* 第 9 冊(臺北 Taipei: 藝文印書館 Yee Wen Publishing Company, 1955 年)。
- 宋·朱熹 ZHU, XI 著:《四書集注》*Si shu ji zhu* (臺北 Taipei: 世界書局 World Journal Bookstore, 2004 年)。
- 宋·朱熹 ZHU, XI 著, 陳俊民 CHEN, JUN-MIN 校編:《朱子文集》*Zhuzi wen ji* (臺北 Taipei: 財團法人德富文教基金會 De Fu Cultural and Educational Foundation, 2000 年)。
- 宋·黎靖德 LI, JING-DE 編:《朱子語類》*Zhuzi yulei* (臺北 Taipei: 文津出版社 Wenchin Publishing House, 1986 年)。
- 宋·真德秀 ZHEN, DE-XIU 著:《西山先生真文忠公文集》*Xi shan xian sheng zhen wen zhong gong wen ji*, 收入王雲五 WANG, YUN-WU 主編:《萬有文庫》*Wan you wen ku* 第 2 集(上海 Shanghai: 商務印書館 The Commercial Press, 1937 年)。
- 宋·真德秀 ZHEN, DE-XIU 著:《西山讀書記》*Xi shan du shu ji*, 收入清·紀昀 JI, YUN 等編:《景印文淵閣四庫全書》*Ying Yin Wen yuang ge si ku quan shu* 第 705 冊, 子部第 11 冊(臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd., 1983-1986 年)。
- 宋·真德秀 ZHEN, DE-XIU 撰, 朱人求 ZHU, REN-QIU 校點:《大學衍義》*Da xue yan yi* (上海 Shanghai: 華東師範大學出版社 East China Normal University Press, 2010 年)。
- 明·黃宗羲 HUANG, ZONG-XI 撰, 清·全祖望 QUAN, ZU-WANG 補修:《宋元學案》*Song-yuan xue an* (北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua Book Company, 1986 年)。

### 近人論著

- 王連冬 WANG, LIAN-DONG:《《大學衍義》的修身思想》*The Self-Cultivation of Da xue yan yi* (上海 Shanghai: 上海師範大學哲學系碩士論文 Master Thesis, Department of Philosophy, Shanghai Normal University, 2009 年)。
- 王琦 WANG, QI:《朱熹帝學思想研究——以《經筵講義》為中心的考察》*Zhu Xi's Monarchy Theory Study—Reflections on Jingyan Lecture* (湖南 Hunan: 湖南大學嶽麓書院博士論文 PhD thesis,

- Yuelu Academy, Hunan University, 2017 年)。
- 向鴻全 XIANG, HONG-QUAN:《真德秀及其《大學衍義》之研究》*Zhen de xiu ji qi Da xue yan yi zhi yan jiu*, 收入潘美月 PAN, MEI-YUE、杜潔祥 DU, JIE-XIANG 主編:《古典文獻研究輯刊》*Gu dian wen xian yan jiu ji kan* 第 6 編第 10 冊(臺北 Taipei:花木蘭文化出版社 Hua-Mu-Lan Culture Publishing Company, 2008 年)。
- 朱鴻林 ZHU, HONG-LIN:〈理論型的經世之學——真德秀《大學衍義》之用意及其著作背景〉“Li lun xing de jing shi zhi xue——zhen de xiu Da xue yan yi zhi ji qi zhu zuo bei jing”, 《食貨月刊》*Shih-Huo Monthly* 第 15 卷第 3、4 期(1985 年 9 月), 頁 108-119。
- 朱人求 ZHU, REN-QIU:〈真德秀思想研究述評〉“zhen de xiu si xiang yan jiu shu ping”, 《哲學動態》*Philosophical Trends* 第 6 期(2006 年 6 月), 頁 28-31、51。
- 朱人求 ZHU, REN-QIU:〈衍義體:經典詮釋的新模式——以《大學衍義》為中心〉“Yan yi ti:jing dian quan shi de xin mo shi——yi Da xue yan yi wei zhong xin”, 《哲學動態》*Philosophical Trends* 第 4 期(2008 年 4 月), 頁 65-70。
- 李焯然 LI, ZHUO-RAN:〈大學與儒家的君主教育:論大學衍義及大學衍義補對大學的闡釋與發揮〉“Da xue yu ru jia de jun zhu jiao yu:lun Da xue yan yi ji Da xue yan yi bu dui da xue de chan shi yu fa hui”, 《漢學研究》*Journal of Chinese Studies* 第 7 卷第 1 期(1989 年 6 月), 頁 1-16。
- 束景南 SHU, JING-NAN:《朱熹年譜長編》*Zhu Xi nianpu zhangbian* (上海 Shanghai:華東師範大學出版社 East China Normal University Press, 2001 年)。
- 何俊 HE, JUN:《南宋儒學建構》*Nan song ru xue jian gou* (上海 Shanghai:上海人民出版社 Shanghai People's Press, 2004 年)。
- 吳國武 WU, GUO-WU:〈北宋經筵講經考論〉“Bei song jing yan jiang jing kao lun”, 《國學學刊》*Guo xue xue kan* 第 3 期(2009 年 9 月), 頁 41-52。
- 吳曉榮 WU, XIAO-RONG:《兩宋經筵與學術》*The Relationship between Jingyan System and Academic Development of Song Dynasty* (南京 Nanjing:南京大學中文系碩士論文, Master Thesis, School of Liberal Arts, Nanjing University, 2013 年)。
- 何銘鴻 HE, MING-HONG:《宋代經筵《尚書》講義研究》*The Research on Jing Yan Printed Lecture of Shangshu in the Song Dynasty* (臺北 Taipei:臺北市立大學中國語文學系博士論文 PhD thesis, Department of Chinese Language and Literature, Taipei University, 2017 年)。
- 孟淑慧 MENG, SHU-HUI:《朱子及其門人的教化理念與實踐》*Zhu zi ji qi men ren de jiao hua li nian yu shi jian*, 收入《國立臺灣大學文史叢刊》*Guo li tai wan da xue wen shi cong kan* 第 122 冊(臺

- 北 Taipei：臺灣大學出版社 National Taiwan University Press，2003 年）。DOI：10.6327/NTUPRS-16828461\_122。
- 林日波 LIN, RI-BO：《真德秀年譜》*The Chronicle of Zhen Dexiu*（湖北 Hubei：華中師範大學中文系碩士論文 Master Thesis, School of Chinese language and Literature, Central China Normal University，2006 年）。
- 胡元玲 HU, YUAN-LING：〈宋代理學體用論探討〉“Song dai li xue ti yong lun tan tao”，《中國文化月刊》*Zhong guo wen hua yue kan* 第 263 期（2002 年 2 月），頁 18-37。
- 姜鵬 JIANG, PENG：《北宋經筵與宋學的興起》*Bei song jing yan yu song xue de xing qi*（上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai Classics Publishing House，2013 年）。
- 孫先英 SUN, XIAN-YING：《論朱學見証人真德秀》*Research Evidence Zhen Dexiu of Zhu Zi's Neo-Confucianism*（四川 Sichuan：四川大學文學與新聞學院博士論文 PhD thesis, College of Literature and Journalism, Sichuan University，2005 年）。
- 孫先英 SUN, XIAN-YING：《真德秀學術思想研究》*Zhen de xiu xue shu si xiang yan jiu*（上海 Shanghai：上海人民出版社 Shanghai People's Press，2008 年）。
- 孔妮妮 KONG, NI-NI：〈南宋後期理學家的政治構想及其時代意義——以《大學衍義》為中心解讀〉“Political Ideal of Neo-Confucian and Practical Intention in the Late Southern Song Dynasty——An Examination Centering on Da xue yan yi”，《北方論叢》*The Northern Forum* 第 2 期（2014 年 3 月），頁 86-90。
- 夏福英 XIA, FU-YING：《「帝王之學」視域下之《大學衍義》研究》*Research of Da xue yan yi under The Vision of Emperor's Theory*（湖南 Hunan：嶽麓書院博士論文 PhD thesis, Yuelu Academy, Hunan University，2015 年）。
- 夏福英 XIA, FU-YING：〈宋代經筵制度化與「帝王之學」的形成〉“Song dai jing yan zhi du hua yu di wang zhi xue de xing cheng”，《社會科學戰線》*Social Science Front* 第 10 期（2017 年 10 月），頁 29-35。
- 許滄 XU, HU：《全體大用：朱子道學之基本構成方式》*Quan-ti Da-yong: the Fundamental Structure of Zhu Xi's Daoxue*（臺北 Taipei：國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文 Master Thesis, Department of History, National Taiwan University，2015 年）。DOI：10.6342/NTU.2015.02215。
- 戴金波 DAI, JIN-BO：〈真德秀研究述評〉“Commentaries on the Study of Zhen Dexiu”，《湖南大學學報(社會科學版)》*Journal of Hunan University(Social Sciences)* 第 22 卷第 1 期（2008 年 1 月），頁 53-57。
- 鄒永賢 ZOU, YONG-XIAN：〈朱子學派治國綱領試探——兼析真德秀《大學衍義》〉“Zhu zi xue pai zhi guo gang ling shi tan——jian xi zhen de xiu Da xue yan yi”，收入鄒永賢 ZOU, YONG-XIAN

編：《朱子學研究》*Zhu zi xue yan jiu*（廈門 Xiamen：廈門大學出版社 Xiamen University Press，1989年），頁 158-200。

葉國良、夏長樸、李隆獻YE, GUO-LIANG、XIA, CHANG-PU、LI, LONG-XIAN：《經學通論》*Jing xue tong lun*（臺北Taipei：臺灣學生書局Student Book Co., Ltd.，2017年）。

# **The Continuity and Transformation of Zhu Xi by Zhen Dexiu's Monarchic Education and Concept of Classics and History**

CHANG, WAN-LING

( Received October 17, 2020 ; Accepted April 30, 2021 )

## **Abstract**

Zhen Dexiu's interpretation of the classics in his “Deduction from Great Learning” is different from Zhu Xi. He used the six classics and history to explain and proof “Great Learning”. This seems to present their differences between heart-nature thought and practicing things and reasons. The key point is they got subtle differences about the relationship between root and branch, substance and function of their concept of classics and history. The topic will focus on Zhen Dexiu, and compare Zhen Dexiu with Zhu Xi. First, analyze their style of exegesis and status of *quote from* Jinyan of “Great Learning”. Second, *discuss* relationship of root and branch, substance and function in their concept of classics and history, presenting the continuity and transformation of Zhu Xi by Zhen Dexiu.

Keywords: Zhen Dexiu, Zhu Xi, Jinyan, root and branch, substance and function