

不止於道德：朱熹格物窮理之學的內聖學意義[▲]

吳啟超^{*}

摘 要

本文旨在釐清朱熹格物窮理之學的內聖學意義，並以此為基礎去反思道德修養在儒家內聖實踐中的比重。格物窮理之學包含道德修養（善）、知識求取（真）與美學修養（美）三方面。「博學於文」的知識求取和「文質彬彬」的文化素養或美學修養，在提倡「學文」的格物窮理之學裡，是「就理想而言為不可無」的。但從另一面說，道德修養雖然不是內聖實踐之全部，卻仍然可以是最重要或必須優先滿足的部分。格物窮理之學所打開的這種理論可能性，既有助我們衡量道德修養在整個自我完養歷程中的地位，也促使我們回顧孔子所開啟的儒家內聖學，以檢視後世儒學發展之得失。

關鍵詞：朱熹、格物、窮理、內聖、修養

[▲] 本文為國家科學及技術委員會專題研究計畫「物與自我修養：朱熹格物工夫新釋」（計畫編號：NSTC 113-2410-H-004-199-MY2）之部分成果，筆者感謝該會所給予的研究支持。本文的初稿和二稿曾分別在臺灣和日本報告。初稿宣讀於「朱子學國際學術研討會」（文德書院、臺灣海峽兩岸朱子文化交流促進會主辦，2025 年 11 月 9 日），筆者慶幸得到文德書院院長黃俊傑教授邀請參與是次會議。黃教授並建議筆者往「朱子所『窮』的是什麼『理』」之方向構思與會論文，終成就了現在這篇文章。會議當日又得蔡振豐教授、張崑將教授、陳逢源教授、游騰達教授慷慨指教，也特此鳴謝。二稿宣讀於東京大學東亞藝文書院為筆者舉辦的講座：「朱子格物窮理之學的內聖學意義之釐清」（2025 年 12 月 2 日），得到田中有紀教授、張政遠教授、博士生新本果女士和洪信慧女士的深入評論，獲益良多，謹申謝忱。今復蒙本刊兩位匿名審查人惠賜高見，也謹此致謝。

^{*} 國立政治大學哲學系助理教授

Beyond Moral Cultivation: Zhu Xi's Investigating Things and Pursuing Principles as a Path to Sagehood

Kai-chiu Ng*

Abstract

This paper clarifies the significance of Zhu Xi's investigating things and pursuing principles as the cultivation of sagehood (or the learning of "inner sageliness," *neisheng* 內聖), and on this basis reconsiders the relative weight of moral cultivation in Confucian practices of inner sageliness. Zhu Xi's program encompasses three dimensions: moral cultivation (the good), the pursuit of knowledge (the true), and aesthetic refinement (the beautiful). The acquisition of knowledge through "broad learning in *wen* 文" and the cultivation of cultural and aesthetic sensibility expressed in "harmonizing substance and refinement" are, ideally, indispensable within this learning. Yet from another perspective, while moral cultivation is not the entirety of inner sagely practice, it may nonetheless remain the most crucial or primary component. The theoretical possibility opened up by Zhu Xi's program not only helps us assess the place of moral cultivation in the overall process of self-completion, but also prompts us to revisit the Confucian inner sagely learning inaugurated by Confucius, in order to examine the strengths and limitations of subsequent developments in Confucian thought.

Keywords: Zhu Xi, investigating things, pursuing principles, inner sageliness, cultivation

* Kai-chiu Ng, Assistant Professor, Department of Philosophy, National Chengchi University.

一、前言：內聖與道德¹

本文通過釐清朱熹（1130-1200）格物窮理之學的內聖學涵蓋範圍，以反思道德修養在儒家內聖實踐中的比重，此中的問題意識是：當代學界對內聖學的認知或定義是否過度集中於道德修養？這樣的疑問可透過牟宗三（1909-1995）對「內聖」的界說來顯明。依筆者觀察，這種界說頗能呼應不少人——不論他們是否贊同牟宗三哲學或新儒家哲學——今日對「內聖」的直觀認知，故有其代表性和普遍性：

什麼是「內聖」呢？就是內而治己，作聖賢的工夫，以挺立我們自己的道德人品。²

若從形式和內容兩面說，「內聖」的形式特性就是「內而治己，作聖賢的工夫」，這等於是「內聖」二字的訓詁。但是，這個向內治己是怎樣治法？要學為聖賢，這聖賢之為聖賢又在於什麼——博施濟眾？無所不知？技藝超群？那就得進入到「內聖」的內容意義去解答。牟宗三的答案是「道德」：聖賢之為聖賢，不在別的而在道德；所謂學為聖賢，即「挺立我們自己的道德人品」。

這種對「內聖」的理解即屬本文的兩點關切之一：「道德」在「內聖」中的比重或份額問題——道德修養是內聖實踐的全部？抑或只是其中一個必要的部分？這個問題固可一般化地討論，但若然有具體案例作為持循，則或更添便利。恰好，牟宗三就「內聖」作了進一步的闡發，當中即涉及一個案例。他說：

¹ 本節原題為「導論：內聖學與本文的關切」，在申述本文的問題意識之前，用了五千多字篇幅（含註釋）解釋「內聖學是否可獨立談論」或說「『內聖學』是否可從『內聖外王之學』裡獨立出來作為談論儒家之學的一個概念」。對此，本文的第二位匿名審查人指出，以如此之篇幅來處理這個問題，容易遮蔽了本文的問題意識，故宜調整架構。筆者同意其看法，故將本節內容大幅簡化以突顯重點，標題亦改為「前言：內聖與道德」。然而，筆者認為該五千多字的討論仍有其重要性，值得保留，故現將之移至正文之後，成為附論一節（即第六節），題為「附論：『內聖學』作為指稱儒家之學的一個概念」。

² 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983），頁398。類似的界說也見於牟氏其他著作，如《心體與性體》第一冊（臺北：正中書局，1968）有言：「『內聖』者，內而在于個人自己，則自覺地作聖賢工夫（作道德實踐）以發展完成其德性人格之謂也。」（頁4）《政道與治道》的〈新版序〉也說：「我們對『內聖』一詞作一確定的了解，即是落在個人身上，每一個人都要通過道德的實踐，建立自己的道德人格，挺立自己的道德人品。」見《政道與治道》，收入《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版公司，2003），〈新版序〉，頁13。

而照內聖說時，逆覺正是本質而重要的關鍵，而格物窮理的順取之路反不相應。（……）這並不是說，在我們的具體生活中不需要知識。就具體生活的全部而言，我們也需要知識，也可以做旁的事情。你若喜歡唸數學，也可以去唸，這並不妨礙你。但在這裏，決定輕重本末的原則何在，不可不辨。這一點朱夫子並沒有照察到。³

牟氏以朱熹為例，並提到其「格物窮理」工夫，這就引出本文的首出關切：朱熹的格物窮理之學的內聖學意義是什麼？易言之，「內而治己，作聖賢的工夫」在格物窮理之學裡是如何被安立和表述的？透過釐清這套學說的內聖學義蘊，即可接上剛才提到的另一點關切，而喚起這樣的反思：在當代學界對於儒家「內聖」的通常認知裡，到底有沒有錯過或遺忘了儒家傳統內某些關於美好人生和自我修養的想像和見解——比如孔子的「文質彬彬」之教？需要強調的是，牟宗三的說法是帶出本文議題的一個觸機或切入點，但本文並非以評判其說為目的。我們的工作始終落在「釐清然後反思」：首先，朱熹格物窮理之學的內聖學意義是什麼？然後，「內聖」只是做道德修養的工夫、完成自己的道德人格嗎？

³ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁398。牟宗三的朱熹哲學詮釋和批判，已為學界所熟悉，他的觀點和論證可參閱拙著：《朱子的窮理工夫論（修訂版）》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2024），此處不贅。大體來說，這段引文所表達的是，朱熹主張以格物窮理的方式進行道德修養，牟氏認為是「以知識的態度講道德」，即以為由格物窮理工夫所成就的知識增長，便足以造成道德修養的進步，殊不知知識並不能決定道德之心意（否則便不會有知而不行、明知故犯的情形），例如孟子「義內說」那個「行吾敬」之「敬」（見《孟子·告子上》）即不能由知識（例如「面前的人是一位長者」這樣的知識）來保證；道德之心意需要另一種性質完全不同——引文稱為「逆覺」，相對於格物窮理之為「順取」——的工夫來開發（例如孟子的「反身而誠」，見《孟子·盡心上》）。是故，牟氏斷言格物窮理的順取之路乃與內聖不相應。然而，本文的第二位匿名審查人提出了疑問：牟宗三與朱熹就著內聖學的見解是否真有其原則性的分野乃至不能相容？就此，筆者認為我們可先再細味牟氏這段引文的訊息：「就具體生活的全部而言，我們也需要知識，也可以做旁的事情。你若喜歡唸數學，也可以去唸」——知識是「就具體生活的全部而言」為需要，而非就內聖而言為需要。換言之，內聖（修養自己以成聖）是無待於知識的，知識是在「內聖以外的那具體生活的世界」裡才顯身手；我們在那裡可以做「旁」——意即非關內聖、在內聖之外——的事情，所以「你若喜歡唸數學，也可以去唸」，但不懂數學，不礙你成為聖人。反觀朱熹，下文第四節將會引述他的一種主張：「且如禮樂射御書數，許多周旋升降文章品節之繁，豈有妙道精義在？只是也要理會。（……）又如律曆、刑法、天文、地理、軍旅、官職之類，都要理會。雖未能洞究其精微，然也要識箇規模大概，道理方浹洽通透。」（《朱子語類》卷117）拿此來和牟宗三「唸數學」一語並讀，恰成有趣的對照。對朱熹來說，聖人是無所不知的，故吾人如欲企及聖人，便不可無知；縱然天文地理的知識未如聖人，「也要識箇規模大概」，而非「你若喜歡唸也可以去唸」。歸根究底，問題就是「知識是不是聖人之『聖格』的必要成素」（隨著下文所論，我們將把文化素養、美學修養、品味等也包括進這個問題裡去），朱熹認為是，牟宗三認為不是，所以他們對內聖的見解是不相容的。但如同筆者稍後在正文裡所強調，牟宗三的說法僅是帶出本文議題的一個觸機或切入點，本文並非以評判其說為目的。這裡所論，只是順審查人之提問而略陳己見。

以下，我們分兩階段考察格物窮理的內聖學意義，從其作為道德修養實踐所具有的「重文」特質說起，再由「文」這個概念貫通到其「非道德修養」面向，以見格物窮理之學之「不止於道德」，然後再轉入儒家內聖學的反思。

二、作為道德修養的格物窮理：從「文」的角度看

無論朱熹對道德修養的認知和主張能否算作儒門正宗並在理論上站得住腳，毋庸置疑的是，他的格物窮理工夫確實含有道德修養的面向，此僅需看幾則資料可知：

聖人教人窮理，只道是人在善惡中，不能分別得，故善或以為惡，惡或以為善；善可以不為不妨，惡可以為亦不妨。⁴

古人學問便要窮理、知至，直是下工夫消磨惡去，善自然漸次可復。⁵

物格、知至後，雖有不善，亦是白地上黑點；物未格，知未至，縱有善，也只是黑地上白點。⁶

朱熹為「窮理」工夫（含「格物」、「致知」）賦予了「消磨惡」而「復善」的道德修養功能，其下手處大致如首段引文所言，在「分別善惡」。至於工夫做到「物格」（格物的完成）、「知至」（致知的完成）後，朱熹也用「善」、「不善」等概念去描述其境界，可見格物窮理確有其道德修養工夫的性質。

由於本文意在突出格物窮理之學的非道德修養面向，故不擬全面闡述其道德修養一面，⁷僅集中闡明一點：雖然格物窮理也包含著道德修養實踐，但它跟孟子（372-289 B.C.）一路的道德修養工夫有一重大差異，即前者對「文」有著自覺的、高度的重視。當孟子果斷地說：「學問之道無他，求其放心而已矣」（《孟子·告子上》），即表示這種形態的內聖學裡最本質性的道德修養活動實在是一種「在心上作」的工夫，或可稱為「意識或心意之經

⁴ 朱熹：《朱子語類》（北京：中華書局，1994），卷15，頁310。

⁵ 朱熹：《朱子語類》卷五，頁86。

⁶ 朱熹：《朱子語類》卷15，頁298。

⁷ 這一面的詳細析論可參閱拙著：《朱子的窮理工夫論（修訂版）》。

營」。這樣的工夫論取態，從孟子之論禮處亦可見一斑。孟子非不知「禮」有其「外在行為規範」之傳統義，像他與人討論「禮與食孰重」（《孟子·告子下》）和「男女授受不親，禮與」（《孟子·離婁上》）時可見。但不應忽略的是，在這兩例裡，孟子為「禮」概念之賦義均是被動的——是任人先設問（而屋廬子把問題轉告孟子）：「禮與食孰重？」是淳于髡問他：「男女授受不親，禮與？」孟子只是隨順應答，並未一展其自家的創造性見解。他在禮論上的突破性創見，在於「以心說禮」——從「辭讓之心」（《孟子·公孫丑上》）、「恭敬之心」（《孟子·告子上》）來表述「禮」；⁸此有別於「外在行為規範」之傳統義，可說是一種對「禮」的情意化或心意化的詮釋。在這樣的論述下，「禮不禮」主要已非「守不守規範」的問題，更多地是「辭讓不辭讓、恭敬不恭敬」的心意問題。⁹我們無意論斷孟子觀點之對錯，¹⁰只是想從描述的角度分析孟子與朱熹的差異。

北宋理學家程顥（1032-1085）可能是孟子禮論以至內聖學的知音，因為他提出了這樣的看法：

⁸ 孟子的說法如深究下去，會見出很大的詮釋分歧。分歧的成因來自《孟子·公孫丑上》說「辭讓之心，禮之端也」（其餘仁、義、智後面亦各有「之端」二字），此「端」字即引起兩種對立的詮釋。一種可以李明輝為代表〔繼承了牟宗三的詮釋而加以推演；牟氏的詮釋見《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985），第一章：〈基本的義理〉，頁24-25〕，釋「端」為「相」（表相、相狀、姿態之義，英譯的話筆者會選“appearance”），並明確表示「此『端』不可解作『發端』義」（「發端」可英譯為“beginning”或“germ”等），詳見李明輝：〈孟子與康德的自律倫理學〉，收入李明輝：《儒家與康德》（新北：聯經出版公司，2018增訂版），頁78-79。另一種可以信廣來（Kwong-loi Shun）為代表，將四端（germs）——發端義之端——詮釋為「道德發展之起點」（the starting point for ethical development），詳見Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought* (California: Stanford University Press, 1997), p.138。筆者曾發表〈當代新儒家與英語哲學界對孟子之「擴充」及「端」的詮釋——以牟宗三、唐君毅與黃百銳、信廣來為例〉〔《鵝湖學誌》52期（2014年6月），頁81-113〕，對這兩種詮釋作了詳細的分析和比較，並論證牟宗三一方的詮釋較符合《孟子》文本。筆者至今仍然維持這樣的立場，所以本文談論孟子之「禮」，背後是以牟宗三、李明輝的詮釋為底據。但其實無論是李明輝的詮釋還是信廣來的詮釋，孟子的「禮」都不是指「外在行為規範」：前者把孟子的仁義禮智詮釋為「本心所制定之理（法則）」（李明輝：〈孟子與康德的自律倫理學〉，收入李明輝：《儒家與康德》，頁78），後者則詮釋為「道德理想」或「道德修養的理想境地」（ethical ideals，見Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought*, p.49）——在這一點上，兩種詮釋倒為一致。

⁹ 孟子的確不太著重和熟悉傳統意義的禮，這從錢穆的觀察裡可以得到佐證：「他學生問『周室班爵祿，如之何？』孟子答道：『其詳不可得聞。』這和孔子能言夏禮、殷禮，詳略精粗，顯有不同。」見錢穆：〈四書義理之展演〉，收入錢穆：《孔子與論語》（新北：聯經出版公司，1994錢賓四先生全集版），頁318-319。

¹⁰ 事實上，當孟子點出「嫂溺不援，是豺狼也」（《孟子·離婁上》）時，似已暗示我們對禮的理解有需要來個突破：不要把禮視為區區的行為規範（如「男女授受不親」），因為這可能小看了禮的真義。因此，孟子對於禮的創新理解縱不必毫無疑問地成立，卻也不無其客觀上的理性基礎。

克己則私心去，自然能復禮，雖不學文，而禮意已得。¹¹

這番話顯然是在解釋孔子的「克己復禮」（《論語·顏淵》）：「復禮」一面毋須獨立做工夫；只需做到「克己」，即能「復禮」——「復禮」被化約到「克己」中去。這種詮釋首先建基於「文」（按文意應可稱為「禮文」）和「禮意」的區分，繼而承認「禮」的關鍵要素乃在「禮意」而不在「禮文」（所以「復禮」與否只需看是否「得禮意」，學文不學文實不相干），並且認為苟能「克己」，即能「得禮意」。如此便完成了整個推理：「克己」則「得禮意」，「得禮意」即為「復禮」，所以只需做到「克己」，即能「復禮」。

倘若我們追問：為什麼「克己」則「得禮意」？程顥的答案是：因為克己則「私心去」，「私心去」即「得禮意」。此中可見，「私心」和「禮意」是在同一層面上對立之兩端，有此則無彼，有彼則無此。相反，「私心」和「禮文」就不在同一層面上，或說兩者分屬不同範疇，故「私心去」不保證「得禮文」——「去私心」和「學文」是兩門獨立的操作，彼此無連帶關係。

於是，我們可從三點見出程顥足以成為孟子禮論以至內聖學的知音。第一，程顥將「禮」拆分為「禮意」與「禮文」，並視「禮意」為禮之核心，足見他跟隨孟子路線，不重在以行為規範義釋禮（此義恰為「禮文」所涵），而是用「心」、「意」一類概念來說禮——「私心」去，得「禮意」。這種心意，照理說也應相當於辭讓之心、恭敬之心：克去私心，一則便不會把持利益，而願讓予他人，一則便不會自高自大，而對他人有敬意。第二，既然「克己復禮」的重點是去私心、得禮意，那麼重要的道德修養工夫自然落於「在心上作」的「意識或心意之經營」上，即孟子「求放心」一路的實踐。第三，既然「不學（禮）文」也無礙於「復禮」，那麼學不學文其實無關乎「內聖」，修養者只需集中力量於心意經營（去私心、求放心）即可。因此，心意經營不單重要，而且是自足的，如同孟子「學問之道無他」的「無他」二字所示，僅僅經營好或挺立起道德之心意便足夠了。外在的「文」，雖非道德之心意所能保證，卻亦非道德修養所必需。

這種對「克己復禮」的理解，正為朱熹所明確反對（詳見《論語或問·顏淵第十二》）。不過朱熹對程顥還是比較客氣，說：「程子至矣，然記錄所傳，不免有難明而似可疑者，亦有謬誤而真可疑者」，¹²言下之意，程子關於「顏淵問仁」一章的見解不應有錯，只因記錄問題，才使得程子的說法出現兩種狀況：「似可疑」和「真可疑」。朱熹隨即依類枚舉程

¹¹ 程顥、程頤：《河南程氏遺書》卷二上，收入《二程集》（北京：中華書局，1981），頁18。此條下註一「明」字，表示為明道（程顥）語。

¹² 朱熹：《四書或問》（上海：上海古籍出版社，2001），頁296。

子之說，先是一系列「似可疑」者，它們都不真的有問題，只消「各以是說通之」，則「亦可以無疑矣」。¹³然後就是一系列「真可疑」的說法，當中即包括剛才所分析的程顥式「復禮」說：

若曰「克己自能復禮，不必學文」，若曰「有諸中則無不中理，慎獨敬義，所以為克己復禮」，若曰「敬立則無妄，無妄即禮」，若曰「敬則便是禮，無己可克」，凡或過而失中，或亂而無序，是則**真可疑而不可通者**，豈其記錄之誤耶？

14

可以看出，朱熹所質疑並認為真正「不可通」的四種說法均主張：在「復禮」修養上面，我們只需著力於心意或意識狀態之經營——克己、有諸中、慎獨、敬——而無事於「文」。

朱熹之疑程顥，口吻終帶委婉，但他接著再批評程門高弟謝良佐（1050-1121），則把話說白了：

謝氏以禮為攝心之規矩，善矣。然必以理易禮，而又有循理而天、自然合禮之說焉，亦未免失之過高，而無可持循之實。蓋聖人所謂禮者，正以**禮文**而言，其所以為操存持守之地者密矣。若曰「循理而天，自然合理〔禮〕」，則又何規矩之何言哉？¹⁵

至此，朱熹終於表明其立場：「聖人所謂禮者，正以**禮文**而言」，因此種種無視「禮文」的化約論式「復禮」說，都是錯誤的。之所以為錯，理由有二：不符聖人（孔子）所言、無可持循之實（無實在具體的行為規範去操存持守）。然而在別處，朱熹則提出了「必須學文」的更重要理由。

程顥說「克己則私心去，自然能復禮，雖不學文，而禮意已得」，固然是對「克己復禮」的詮釋，但此中「學文」二字其實也呼應孔子的「行有餘力，則以學文」（《論語·學而》）。這裡的「文」字，朱熹《論語集注》解曰：「文，調詩書六藝之文」，「禮文」自在其中。至於「行有餘力，則以學文」，朱熹則花了相當大的力氣和心思，連引程頤（1033-

¹³ 朱熹：《四書或問》，頁 296。

¹⁴ 朱熹：《四書或問》，頁 296。

¹⁵ 朱熹：《四書或問》，頁 296-297。

1107)、尹焞(1071-1142)和洪興祖(1090-1155)三人的見解，再加入自己的看法，幾近不著痕跡地由孔子的原話漸進過渡到他本人的立場。他先引三人之說如下：

程子曰：「為弟子之職，力有餘則學文，不修其職而先文，非為己之學也。」

尹氏曰：「德行，本也。文藝，末也。窮其本末，知所先後，可以入德矣。」

洪氏曰：「未有餘力而學文，則文滅其質；有餘力而不學文，則質勝而野。」

16

我們首先看到，程頤和尹焞以「先後」和「本末」作解，說法雖有小異，但基本上都在強調：有了餘力「才可以」學文。洪興祖則在這一點上作了推進：固是有了餘力才可以學文，但同時，有了餘力則亦「應該」學文。然後就是朱熹自己的看法：

愚謂力行而不學文，則無以考聖賢之成法，**識事理之當然**，而所行或出於私意，非但失之於野而已。¹⁷

朱熹的增益和推進做得很自然，雖不至於不著痕跡，但讀來也覺順理成章，因為他巧妙地以「洪氏曰」作為橋樑，先做好從「有了餘力**可以**學文」到「有了餘力則**應該**學文」的轉接，然後才增入自己的推進：行有餘力卻不學文，其蔽不單如洪氏所謂「質勝而野」，甚至會「所行或出於私意」——這就是朱熹本人的觀點了。¹⁸

我們從中可以分析出數點。第一，從朱熹「識事理之當然」的提法可知，他是把「學文」歸入「窮理」工夫之中，成為窮理之學的一環。第二，朱熹這裡提出了「必須學文」之道德修養上的理由：不學文的壞後果不僅是洪興祖所謂「質勝而野」（這還不至於是道德缺失），更嚴重的是「所行或出於私意」，這就是道德危機了。第三，順著這層意思來看，朱熹的注文實則與程顥的「復禮」說針鋒相對（儘管他沒有明說）。當程顥認為，只要能克己，縱使不學文，亦可私心去時，朱熹則分明唱反調：不學文的話，修養者所力行的仍

¹⁶ 朱熹：《四書章句集註》（臺北，大安出版社，1994），頁64。

¹⁷ 朱熹：《四書章句集註》，頁64。

¹⁸ 以上有關朱熹註「行有餘力，則以學文」的分析引自拙著：《朱子的窮理工夫論（修訂版）》，頁102。

可能出於私意。¹⁹第四，因此，朱熹的立場自然不契於「求放心」形態的內聖學——一種「無他」的「心意經營自足論」，²⁰而主張重「文」的道德修養。

總括起來，我們得出這樣的認知：朱熹的格物窮理之學固然有其道德修養工夫的性質，但跟「孟子—程顥」式內聖學不同，它特別強調「文」之於道德修養的重要性。因此，作為道德修養的格物窮理必定包含「學文」於其中。

三、不止於道德修養的格物窮理

「文」這個概念很適合於剖析朱熹格物窮理之學的內聖學意義，因為它並存於這門學問的道德修養與非道德修養兩邊。換個角度說，格物窮理之學在朱熹的論述中有著道德修養和道德修養以外的兩面性質，且兩面皆牽涉到「學文」（即是說存在著「道德修養意義的學文」和「非道德修養意義的學文」），故若以「文」為切入點，便可得見這門「內而治己，作聖賢的工夫」之學的全貌。上一節我們看過朱熹說：「不學文，（……）所行或出於私意，非但失之於野而已」，可見不學文會產生兩方面的缺失，包括道德方面的「所行或出於私意」和非道德方面的「失之於野」——「野」的狀態，朱熹注「質勝文則野」（《論語·雍也》）時說「言鄙略也」，²¹又其注「繪事後素」（《論語·八佾》）時說「猶人有美質，然後可加文飾」，²²此中「質」對揚於「文飾」，可知「野」（「質勝文」的狀態，朱熹所謂「鄙略」）即簡略簡陋，欠文飾文采；這樣，因不學文而「失之於野」，基本上便不宜歸類為一種「道德缺失」，而比較像是一種「文化缺失」或「文化素養方面的欠缺」，例如談吐舉止不優雅、穿戴不雍容、品味差、審美能力弱等。²³

¹⁹ 此所謂「出於私意」，可通過朱熹對孟子「知言」工夫的理解而得一說明：「若不知言，則自以為義，而未必是義；自以為直，而未必是直，是非且莫辨矣。」（《朱子語類》卷52）此中的「自以為」，即「私意」之所在。有意思的是，朱熹正是將「知言」理解為窮理工夫：「知言者，盡心知性，於凡天下之言，無不有以究極其理，而識其是非得失之所以然也。」（朱熹：《四書章句集註》，頁322）

²⁰ 朱熹多有在言語間流露出與孟子「求放心」說之不契，如說：「文字極難理會。孟子要略內說放心處，又未是。前夜方思量得出，學問之道，皆所以求放心；不是學問只有求放心一事。」（《朱子語類》卷59）他因此對「求放心」說每有批評，例如：「說得太緊切，則便有病。孟子此說太緊切，便有病」（《朱子語類》卷59）；「孟子說：『學問之道無他，求其放心而已矣。』可然是說得切。子細看來，卻反是說得寬了。」（《朱子語類》卷59）

²¹ 朱熹，《四書章句集註》，頁119。

²² 朱熹，《四書章句集註》，頁84。

²³ 在公共交通工具上抖腳是否不道德？這固然要視乎「道德」的含意以及當時的情境之類因素，但一般而言，我們似乎不傾向用「不道德」來形容，而是用「不得體」、「難看」、「不斯文」、「沒文化」等來形容。說到穿戴，假如一位西裝打扮的男士穿的襪子太短，當他坐下來時褲管自然往上縮，於是露出了一截褲管和襪子都蓋不住的小腿，這樣子大概很難說是不道德，但實在是不雍容、不優雅、有礙觀瞻。和大大非相比，日常的舉止穿戴當然是末節，但從《論語·鄉黨》所記孔子的表現看來，在他

但這裡有一個細節需要留意。朱熹注文說的是「不學文，(……)所行或出於私意，非但失之於野而已」，觀乎「非但……」這樣的口吻，似乎「失之於野」（姑稱為「文化缺失」）相比於「所行或出於私意」（道德缺失），是沒那麼嚴重的修養缺失。他這樣的立場對本文有沒有影響？我們正好作一澄清如下。

本文並非主張「朱熹認為道德以外的修養（如知識、美感等）比道德修養重要」，一來這根本不可能得到朱熹原文原話的支持，二來從本文的目的來看，也根本無這樣的立論需要。相反，本文完全可以承認：對朱熹來說，道德修養是內聖實踐的最重要部分。我們只是主張：在朱熹格物窮理之學這門內聖學裡，道德修養並非全部。用比喻來說，假如內聖實踐或自我修養的完成是 100 分，那麼對朱熹而言，完成了其中道德修養的部分，便已經取得合格分數了。只是，合格不等於滿分——內聖的完成，還需要道德以外的修養。哪怕道德修養甚至佔上 90 分，只要不是滿分，即不致影響本文立論。此外還要強調，這距離滿分的餘下的部分，仍然屬於「內聖」範圍，而非「博施濟眾」、「安百姓」等外王表現。本文如此持論的目的很清楚，一則釐清朱熹格物窮理之學的內聖學意義——不止於道德修養，一則藉此案例引出這樣的反思：我們對儒家內聖學的認知有沒有過度集中於道德修養，以致誤認合格為滿分？²⁴

現在繼續由「文」切入，來剖析格物窮理之學的非道德修養面向。我們先從錢穆（1895-1990）對朱熹的一項觀察說起。《河南程氏遺書》附錄有〈伊川先生年譜〉，載程頤曾拒絕經筵承受張茂則（1016-1094）邀請他啜茶觀畫：「吾平生不啜茶，亦不識畫。」至於朱熹的表現，則可藉陳亮（1143-1194）對他的譏評以見。陳氏在〈跋晦庵送寫照郭秀才序後〉提到，朱熹好友張栻（1133-1180）和呂祖謙（1137-1181）對於「世所謂陰陽卜筮書畫伎

眼裡這些末節在通常情況下亦非芝麻小事。彭國翔有〈作為身心修煉的禮儀實踐——以《論語·鄉黨》篇為例〉一文，收入彭國翔：《身心修煉：儒家傳統的功夫論》（上海：上海三聯書店，2022），是少數從哲學角度正視〈鄉黨〉的篇章。說到衣著，事實上已經有學者探討儒家思想中衣著與自我修養的關係，參閱 Naiyi Hsu（徐乃義），“Dressing as a Sage: Clothing and Self-Cultivation in Early Confucian Thought,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, vol. 20 (Dec. 2021), pp. 567-588。

²⁴ 第二位匿名審查人建議筆者斟酌一點，即朱熹是否有「道德/非道德」、「合格/滿分」的劃分。對此，筆者的觀察是：朱熹對這些劃分縱非毫無意識，也肯定是自覺不足的。那麼，我們有什麼理由運用這些框架去分析格物窮理之學呢？這裡想提出兩點，第一點比較屬於後設性質，第二點則較為具體實際。第一，其實運用一些原思想家所不自覺或原文本所無的概念工具去理解它們，本身就是詮釋活動的常態。正如我們以「形上學、心性論、工夫論」的架構去剖析理學家的思想，這樣的架構是我們發明的（雖亦有本於理學家的思想概念），不是他們當時自覺提出的。因此，朱熹對「道德/非道德」、「合格/滿分」的劃分沒有自覺，不必然表示這些分析框架對於理解其格物窮理之學為無效。第二，更重要的是，我們分明已經看到，朱熹的內聖學與「孟子—程顥」式內聖學是大異其趣的；我們稍後又將證明，「博文」之於朱熹乃有其獨立自足的意義，不一定要服務於道德（「文」雖有服務於道德之一面，惟此非其全幅意義）。對此，我們亟需適切的分析框架、概念工具、解釋策略來說明白朱熹內聖學的特點及其與異己之論的差別。出於這樣的需要，筆者於是祭出「道德/非道德」、「合格/滿分」的劃分。

術，及凡世間可動心娛日之事，皆斥去弗顧，若將浼我者」，反觀朱熹則「於陰陽卜筮書畫伎術，皆存而信之，豈悅物而不留於物者固若此乎？」錢穆分析說：「陳亮的意思好像是說，你要做道學先生理學家，便不要再注意這些小玩藝。你要注意這些小玩藝，便不要擺道學先生的面孔。這是程頤『不喫茶不看畫』的一套，也正是熹之更勝過程頤處。」²⁵朱熹是否勝過程頤姑置不論，這裡想進一步從那些「小玩藝」中挑出「畫」這一項來，看看朱熹的愛好和識見。《朱子語類》卷 138 載朱熹說：

祕書省畫得唐五王及黃番綽明皇之類，恐是吳道子畫。李某跋之，有云：「畫當如蓴菜。」某初曉不得，不知它如何說得數句恁地好。後乃知他是李伯時外甥。蓋畫須如蓴菜樣滑方好，須是圓滑時方妙。²⁶

我們從中可以看出兩件事。第一，朱熹在畫方面的知識頗為豐富。第二，他在畫方面的鑒賞力或審美力已達相當程度。這兩件事均不直接屬於道德，前者屬於知識，後者屬於審美或品味，兩者剛好分別對應「博文」之「文」與「文飾」之「文」。由此即可轉往朱熹的相關論述，以見格物窮理之不止於道德修養，及朱熹對君子聖賢（內聖實踐之目標）的理解。

「博文」方面的重點文獻有二：《論語·雍也》的「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫」（亦見於《論語·顏淵》）和《論語·子罕》所記顏回的喟歎：「夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮」。朱熹認為這兩段所表達的道理相約，只是前者為一般性的說法，後者則更表達出顏回本人的深刻體會。²⁷朱熹注後一段時特引侯仲良（生卒年不詳）之言：

侯氏曰：「博我以文，致知格物也。約我以禮，克己復禮也。」²⁸

²⁵ 錢穆：《宋明理學概述》（臺北：蘭臺出版社，2001），頁 115。

²⁶ 錢穆在《朱子新學案》終章〈朱子格物游藝之學〉裡引錄這段話後作按語曰：「朱子平日愛畫，為某一跋語，亦不輕放過，久而始曉其意。游藝格物一以貫之。無處非學，亦復無處無理可窮也。」見錢穆：《朱子新學案》（北京：九州出版社，2011），第五冊，頁 393-394。

²⁷ 「『博我以文，約我以禮』與『博學於文，約之以禮』一般。但『博學於文，約之以禮』，孔子是汎言人能博文而又能約禮，可以弗畔夫道，而顏子則更深於此耳。」見《朱子語類》卷 36。

²⁸ 朱熹：《四書章句集註》，頁 151。

「博文」（博我以文）是「致知格物」，亦即是格物窮理的工夫，朱熹對這樣的觀念連結深表贊同：「侯氏謂博文是『致知、格物』，約禮是『克己復禮』，極分曉。」（《朱子語類》卷 36）

「博文」或「博學於文」意義下的格物窮理，重點在「博」，由此可以把這類窮理工夫理解為「廣泛的知識求取」。「君子博學於文」，朱熹注曰：

君子學欲其博，故於文無不考。²⁹

另在《朱子語類》中亦多有類似說法：

博文條目多，事事著去理會。³⁰

博文是多聞，多見，多讀。³¹

博文，是「道問學」之事，於天下事物之理，皆欲知之。³²

這種認知性的格物窮理可以助成道德修養：正如上一節所論，道德修養一面的格物窮理需要「學文」（例如了解行為規範、儀文度數，或如朱熹所言：「考聖賢之成法，識事理之當然」），這種修養活動即屬認知性的工夫，卻能助成道德。但是從上述「君子學欲其博」、「事事著去理會」這樣的說法看來，「博文」應有其本身獨立自足的意義，不一定要服務於道德，正如朱熹說：

孔子曰：「詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨；邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。」那上面六節，固是當理會；若鳥獸草木之名，何用自家知之？但是既為人，則於天地之間物理，須要都知得，方可。³³

²⁹ 朱熹：《四書章句集註》，頁 122。

³⁰ 朱熹：《朱子語類》卷 33，頁 833。

³¹ 朱熹：《朱子語類》卷 33，頁 834。

³² 朱熹：《朱子語類》卷 24，頁 569。

³³ 朱熹：《朱子語類》卷 119，頁 2869-2870。

這裡把「那上面六節」和「知鳥獸草木之名」分作兩類，前者既然含有「邇之事父，遠之事君」之道德實踐，後者便理應不屬於道德修養範疇。不識鳥獸草木之名，不見得便為惡。但朱熹認為，既生而為人，便應「學欲其博」、「博學於文」，作廣泛的知識求取。此所以我們把「博文」定性為「非道德修養的格物窮理」。

從這個角度看大人和聖賢，所見者即其無所不知、無所不能：

大人之心，通達萬變；赤子之心，則純一無偽而已。然大人之所以為大人，正以其不為物誘，而有以全其純一無偽之本然。是以擴而充之，則**無所不知，無所不能**，而極其大也。³⁴

今也須如僧家行腳，接四方之賢士，察四方之事情，覽山川之形勢，觀古今興亡治亂得失之迹，這道理方見得周徧。「士而懷居，不足以為士矣！」不是塊然守定這物事在一室，關門獨坐便了，便可以為聖賢。自古無不曉事情底聖賢，亦無不通變底聖賢，亦無關門獨坐底聖賢，**聖賢無所不通，無所不能，那箇事理會不得？（……）**若只守箇些子，捉定在那裏，把許多都做閑事，便都無事了。如此，只理會得門內事，門外事便了不得。**所以聖人教人要博學！（……）**大學首便說「格物致知」。**為甚要格物致知？便是要無所不格，無所不知。**³⁵

「內聖」是以君子、大人、聖賢為修養目標；既然「君子學欲其博」，而大人和聖賢則「無所不知，無所不能」，那麼作內聖之奮鬥者除了道德修養外，自當也作「獨立於道德而單屬於知識」的「博文」工夫，以求「無所不格，無所不知」。

以真、善、美的三分法來說，如果道德修養屬於「善」、知識求取屬於「真」，今已知兩面皆為格物窮理之學所有，那麼「美」的一面又如何呢？筆者之見，朱熹的內聖學對於美的追尋或美學修養方面表達得較為隱晦，不似善和真兩面之直接明顯，但還是有跡可尋的。

首先，剛才曾經指出，朱熹不但對畫有知識，而且也懂得賞畫——「畫須如蓴菜樣滑方好，須是圓滑時方妙。」錢穆《朱子新學案》以〈朱子格物游藝之學〉終篇，揭開朱熹

³⁴ 朱熹：《四書章句集註》，頁409。

³⁵ 朱熹：《朱子語類》卷117，頁2830-2832。

哲學研究者較少注意的方面，³⁶例如說：「朱子既深通樂律，又亦善琴」³⁷、「朱子又嗜書法」，³⁸其中引用到朱熹〈與周益公〉一書：

熹先君子少喜學荆公書，收其墨蹟為多。其一紙乃《進鄴侯家傳》奏草，**味其詞旨，玩其筆勢**，直有跨越古今、開闔宇宙之氣。³⁹

這裡的「玩」、「味」，皆為「審美行動」，可推知朱熹其人確有一定的美學修為。錢穆點出了朱熹這些游藝表現——賞畫、善琴、嗜書法等——與格物之學的關連：

游藝之學，乃古今學者通常之餘事。而格物之學，則為朱子獨特所唱導。並於其游藝學中隨時隨地無不以格物精神貫澈淪浹於其間，則尤為朱子治學一特徵。

40

再者，其實上文已揭示過格物窮理和美學修養之間的概念連結：在「行有餘力，則以學文」的注文裡，「學文」是格物窮理，而「非但失之於野」的「野」（鄙略）則為文飾之不足，帶有「缺乏美學修為」之意。於是我們看到，代表著格物窮理工夫的「學文」，此中之「文」的確有跨足到道德與知識之外。以下我們即進而考察：這個關乎美學修養的「文飾」之「文」，在格物窮理之學裡有何地位？

「文飾」義的「文」，乃相對於「質」而言，最相關的文獻宜為《論語·雍也》的「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子」。在這一章的注文裡，朱熹引用了楊時（1053-1135）之言：

³⁶ 就筆者的研究經驗來說，錢穆雖為史學家，卻對朱熹哲學研究有大貢獻，往往見我輩治朱熹哲學者之所未見，詳細分析可參閱拙著：〈史家的哲學工夫——錢穆對朱子哲學研究之啟迪〉，收入李帆、黃兆強、區志堅編：《重訪錢穆》（臺北：秀威資訊，2021），上冊，頁86-102。

³⁷ 錢穆：《朱子新學案》，第五冊，頁374。

³⁸ 錢穆：《朱子新學案》，第五冊，頁377。

³⁹ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷38，收入朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔編：《新訂朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2022），第22冊，頁1684。

⁴⁰ 錢穆：《朱子新學案》，第五冊，頁390。

楊氏曰：「文質不可以相勝。然質之勝文，猶之甘可以受和，白可以受采也。文勝而至於滅質，則其本亡矣。雖有文，將安施乎？然則與其史也，寧野。」

41

文與質固然應該均衡，但質為本，因此與其文勝質，寧可質勝文而野。對此，朱熹是贊同的，正如前面提過其注「繪事後素」：「猶人有美質，然後可加文飾」，即已透露出「以質為本」的立場。至於更清晰的表述，則見於《論語·八佾》「禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚」之注文：

禮貴得中，奢易則過於文，儉戚則不及而質，二者皆未合禮。然凡物之理，必先有質而後有文，則質乃禮之本也。⁴²

我們不禁要問：持這種「質先於文」或「質本」立場的朱熹內聖學，對於「以避免或擺脫『野』為目標」、既不等於道德修養又不同於知識求取的「文飾」工夫，能談得上重視嗎？

43

⁴¹ 朱熹：《四書章句集註》，頁119。

⁴² 朱熹：《四書章句集註》，頁82。

⁴³ 朱熹的「質本」立場影響到他對子貢的評價，其批評適足以加深我們的疑問。說的是《論語·顏淵》所載棘子成與子貢的討論。棘子成認為君子有質即可，不必有文。子貢卻認為：「文猶質也，質猶文也。虎豹之攄猶犬羊之攄。」朱熹註文先說：「言文質等耳，不可相無。若必盡去其文而獨存其質，則君子小人無以辨矣。」這是轉述、解釋子貢之意，並未展現朱熹本人的立場（因此不代表朱熹完全贊成子貢）。可是註文緊接即說：「夫棘子成矯當時之弊，固失之過；而子貢矯子成之弊，又無本末輕重之差，胥失之矣」——這番對子貢的批評便是《論語》原文所無之意，而為朱熹本人立場的宣示。透過《朱子語類》，我們了解到這裡所謂「無本末輕重之差」是在批評什麼：「如夫子言『文質彬彬』，自然停當恰好。子貢『文猶質也，質猶文也』，便說得偏。夫子言『行有餘力，則以學文』，自然有先後輕重。」（《朱子語類》卷19）很清楚，朱熹的不滿乃基於其「質本」立場：子貢說得好像「文」與「質」為平起平坐，蓋過了「質」為本、為先、為重的事實，故「說得偏」。此外，「繪事後素」（《論語·八佾》）的詮釋也值得注意。此中關鍵是「後素」二字：是「後於素」（彩色要在素之後）還是「其後要加素」（先上彩色，其後上素）？朱熹理解為前者，故說：「謂先以粉地為質，而後施五采，猶人有美質，然後可加文飾。」因此，原文緊接著的「禮後」二字，朱熹便順理成章解讀為：「禮必以忠信為質，猶繪事必以粉素為先」——這是不折不扣的「質本」立場。有趣的是，何晏《論語集解》之於「後素」，採用的卻是「其後要加素」的解讀：「先布眾采，然後以素分其間以成其文，喻美女雖有倩盼美質，亦須禮以成也」——這反而是一種重視文飾的立場（縱有美質，亦需加以文飾方為完美）！兩相對照之下，我們不得不更思疑朱熹對待文飾的態度。關於何晏與朱熹就「繪事後素」的詮釋分歧，Daniel K. Gardner 的 *Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary and the Classical Tradition* (New York: Columbia University Press, 2003) 做過清楚的比較和分析，值得參考。

其實正如前面的澄清所言，我們毋須高估「道德以外的修養（如知識、美感等）」在格物窮理之學中的比重。本文只是要點明：在這門內聖學裡，道德修養並非全部；僅做好道德修養的部分，還未能取得內聖實踐的滿分。換言之，我們只是主張：「博學於文」的知識求取和「文質彬彬」的文化素養或美學修養，在提倡「學文」的格物窮理之學裡，是「就理想而言為不可無」的，或曰「對內聖修養之圓滿狀態來說為不可或缺」的。一個「內聖合格的人」，不必無所不知，亦不必文質彬彬，但一個「內聖滿分的人」——聖人——則一定無所不知且文質彬彬。在這個意義下，朱熹的內聖學仍然可說是重視「文飾」的。下面的例子即提供了很好的說明。

孔子是一位音樂愛好者，一段有名的記載是：「子在齊聞韶，三月不知肉味。曰：『不圖為樂之至於斯也！』」（《論語·述而》）朱熹的注文分外值得留意：

不知肉味，蓋心一於是而不及乎他也。曰：不意舜之作樂至於如此之美，則有以極其情文之備，而不覺其歎息之深也，蓋非聖人不足以及此。⁴⁴

「情文之備」四字顯然是化用荀子論禮之語：「凡禮，始乎稅，成乎文，終乎悅校。故至備，情文俱盡；其次，情文代勝；其下復情以歸大一也。」（《荀子·禮論》）朱熹居然「以荀解孔」，確是耐人尋味，俟後再論。這裡先要強調的，是引文印證了我們的看法：聖人一定有文化素養或美學修養（正如舜之作樂被形容為「美」）、聖人在文飾方面的修為跟其道德與知識一樣圓滿（既說「極其情文之備」，可見其「文」也是完備的）。說到以「美」論音樂，我們自然會想到《論語·八佾》的「子謂韶，『盡美矣，又盡善也。』」朱熹注云：「美者，聲容之盛。善者，美之實也。」⁴⁵「美」屬於「聲容」這樣的外顯層面，也就是「文飾」之事了。另一邊廂，「善者，美之實也」的「實」應該也相當於「質」。於是，把「美—文」和「善—質」合起來看，我們赫然發現：原來孔子的「盡美盡善」、「文質彬彬」，甚至荀子的「情文俱盡」，在朱熹的理解下，根本是相通的概念。⁴⁶總之，在「美學修為是

⁴⁴ 朱熹：《四書章句集註》，頁129。

⁴⁵ 朱熹：《四書章句集註》，頁91。

⁴⁶ 這裡似乎橫生出一個問題：孔子讚許舜之韶樂盡美盡善之後，卻謂武王之武樂「盡美矣，未盡善也」，豈不是說武王未能「文質彬彬」、「情文俱盡」？當然，孔子不必與朱熹共享同一套聖人觀和概念架構，因此我們可以先不管孔子的想法。問題衝著朱熹而來：武王存在於朱熹所譜寫的「聖聖相承」之道統裡（見〈中庸章句序〉），而聖人應該是盡美盡善的，但孔子卻認為武王未盡善（朱熹註文解釋武王何以未盡善曰：「武王之德，反之也，又以征誅而得天下」），那應該怎樣解釋才好？朱熹在註文的最後引用了程子之言，勉強做了一種化解：「成湯放桀，惟有慚德，武王亦然，故未盡善。堯、舜、湯、武，其揆一也。征伐非其所欲，所遇之時然爾。」關鍵是「征伐非其所欲」，只是時勢境遇使然，所以武王

聖人人格的必要成素」這一意義上，以聖人為修養目標並以「學文」為實踐取徑的格物窮理之學，是重視文飾的。

回到「以荀解孔」，筆者想提出兩點觀察，以期承先啟後地引向下一節有關儒家內聖學的反思。第一，看上引《荀子·禮論》原文，其中雖未用上「質」字，但從「其下復情以歸大一也」的說法看來，其立場應與朱熹的「質先於文」或「質本」相符。⁴⁷這樣便為我們的朱熹詮釋——格物窮理之學是重視文飾的——再添一分論據：「質本」與「重文」兩種立場完全可以相容，正如荀子之「重文」立場不會因「其下復情以歸大一也」的說法而受到影響。⁴⁸要之，「重文」是在「情文俱盡——文方面也必須要盡——方為至備之禮」這個意義上成立的，與「有情而無文則尚且可算作禮（非至備之禮）」的「質本」立場並不排斥。

第二，尊崇孟子的道學家朱熹（姑勿論他對孟子哲學的理解程度如何），在解釋「子在齊聞韶」一章時，竟求助於荀子的思想資源，這是否表示：孟子哲學的語言——大體小體、求其放心、擴充存養、知言養氣之類——根本不相應或不足以說明孔子對音樂的愛好和品味，故而需要祭出荀子的話語？⁴⁹會不會是孟子式的內聖思想太過重視道德修養（甚至可能只著重道德修養中的意識經營一面，故只問「辭讓之心」、「恭敬之心」，不問「禮文」），致令它缺乏適切的概念工具去談論孔子的博識多能和文質彬彬？或縱能給出說法，也只會把孔子之「真」與「美」兩面的成就，理解為僅屬其個人之特殊稟賦、性格、興趣、際遇等，而無關其「聖格」——聖之為聖，不包含博識多能和文質彬彬？我們由是轉入儒家內聖學的反思。

根本無意征誅，與舜沒有分別。於是，朱熹便可維持住「聖人必盡美盡善、文質彬彬、情文俱盡」的立場，雖然這似乎難以彌縫他與孔子原意的出入。

⁴⁷ 「故至備，情文俱盡；其次，情文代勝；其下復情以歸大一也」這條原文，我們參考李滌生的解讀：「言至備之禮是情文俱盡，其次、是情勝於文，或文勝於情，二者不能俱盡；其下、是沒有文飾，但反本於情而歸於質素。」見李滌生：《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1979），頁427-428。

⁴⁸ 荀子「重文」立場之詳細分析見鄧小虎：《荀子的為己之學：從性惡到養心以誠》（北京：北京大學出版社，2015），第六章：〈偽者文理隆盛〉。

⁴⁹ 關於理學家援引荀子話語的情況，參閱朱鋒剛編著：《宋明理學中的荀學文獻集成》，北京：中國社會科學出版社，2024。該書編者說：「本文獻集成在整理過程中共搜集過該時期400餘位思想家的相關文獻，共輯錄從宋初三先生到黃宗義、王夫之等此期儒學主要流派200餘位思想家引論荀學的相關文獻。其中，有半數思想家顯性層面隻字未提荀學，由此也可知該時期思想家們對待荀學的整體態度或學術傾向。」（頁1）筆者點算過，這裡說的「200餘位」，準確數字是206位，其中程顥、程頤被編在一起，故減去一位而得205。全書正文共481頁，平分的話，每位思想家約分得2.35頁。然而令人驚訝的是，朱熹竟然佔了57頁！當然第一，朱熹傳世著作壓倒性地多於同期思想家，荀子話語出現的機會自然大大提高；第二，也不能排除朱熹以外思想家的荀學文獻有被漏收的情況。但481分之57這個份額，也很難不能證明朱熹是這個荀學低迷時代引用荀子話語的大戶。補充一點，朱熹註「子在齊聞韶」時化用《荀子·禮論》之「情文俱盡」的這一條資料，並未收錄於該書。

四、反思：道德之比重與孔子的內聖學

孔子所開啟的、重視的、提倡的自我完養之學，其覆蓋範圍或豐富程度在後世儒家的理解和論述下有沒有遭到收縮？清代儒者對此往往有發人深省的論斷（雖其批評亦不無意氣成分）。但筆者在基本贊同其論斷之餘，卻又認為朱熹的格物窮理之學是這一「內聖學之窄化」的宏觀趨勢下之一股逆流、一個異數，因而值得作為我們反思儒家內聖學之應有涵義的一個參照模型，其詳如下。

清人戴望（1837-1873）著《顏氏學記》，載顏元（1635-1704）曾這樣評比孔子一門和理學家群：

請畫二堂，子觀之。一堂上坐孔子，劍佩、觴決、雜玉、革帶、深衣，七十子侍，或習禮，或鼓琴瑟，或羽籥舞文，干戚舞武，或問仁孝，或商兵農政事，服佩亦如之，壁間置弓矢鉞戚簫磬算器馬策，及禮衣冠之屬。一堂上坐程子，峩冠博帶，垂目坐如泥墀，如游、楊、朱、陸者侍，或返觀靜坐，或執書伊吾，或對談靜敬，或搦筆著述，壁上置書籍字卷翰研梨棗。此二堂同否？⁵⁰

孔子一堂，生機勃勃，眾物並陳，滿座皆文質彬彬之君子。描畫的內容雖未必與事實盡合，但至少很能把握住一點，就是孔門教學是豐富的。正如錢穆指出：

我們今天來研究孔子思想，不應該單把眼光全放在所謂忠恕、一貫等上面。孔子六藝之學，四科之教，我們都該注意。（……）《孟子》七篇中講身心、講義理，所講可謂與孔子並無二致，有些處講得格外詳盡，更加邃密。但孟子講學，似乎偏重在此，所以在他門下，便無四科可分。⁵¹

當然，顏元和錢穆這裡所談的孔子教學，不獨指內聖學，也包含外王學在其中（例如「政事」一科）。但即使如此，單看他們所言及的孔子內聖學部分，也足見其豐富了。

轉看顏元所畫的另一堂，堂內有幾位理學家，朱熹即為其一。但根據本文的剖析，我們可以有信心地說：顏氏所畫的朱熹不傳神，或者說，他畫不出朱熹之異於其他理學家處。

⁵⁰ 戴望：《顏氏學記》（北京：中華書局，1958），卷三，頁65-66。唐君毅對於顏元這番見解有過精闢的分析，見唐君毅：《中國哲學原論：原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1980全集校訂版），頁699-700。

⁵¹ 錢穆：〈四書義理之展演〉，收入錢穆：《孔子與論語》，頁318。

首先，該堂上坐著的程子如果是程顥，那麼朱熹當然跟他不同。上文已經比較過，程顥認為「克己」即能「復禮」，毋須學「禮文」，因為重點是在「心」（私心去）、「意」（得禮意），而朱熹則堅持學文之必要。

然而，即使堂上坐的是程頤這位幾可說是朱熹偶像的理學領袖，朱熹與他仍然有明顯的不同。不單如前面提過，程頤「不啜茶不識畫」而朱熹則賞畫、善琴、嗜書法，即在孔子聞韶不知肉味的解釋上，亦見出二人的分歧。程頤的解釋有點驚人：

聖人不凝滯於物，安有聞《韶》雖美，直至三月不知肉味者乎？三月字誤，當作音字。此聖人聞韶音之美，當食不知肉味，乃歎曰：「不圖為樂之至於斯也。」

52

他認為原文的「三月」是錯字，實則應該是一個「音」字，其想必是歷史上有人傳抄錯誤，把「音」字拆寫成「三月」。不過，他所持的並非文獻考證上的理由，而是一個義理層面的理由：聖人不會「凝滯於物」，不可能耽溺在一首音樂上而長時間（三月）不知肉味。所以實情是「子在齊聞韶音」，然後在當天那一頓飯之間（「當食」）不知肉味——其沉醉於韶樂而不知肉味是偶然且短暫的。可是，朱熹卻不採用這樣的解釋，並且提出一個實實在在的文獻理由：

史記三月上有「學之」二字。⁵³

所以實情是「學之（學習韶樂）三月，不知肉味」，而非「三月不知肉味」。⁵⁴「蓋夫子知韶之美，一聞之，則感之至深，學之三月，故至於不知肉味。」（《朱子語類》卷34）他認為這樣閱讀的話，孔子便沒有「凝滯於物」的嫌疑了，正如他答弟子陳淳（1159-1223）：

淳問：「伊川以『三月不知肉味』為聖人滯於物。今添『學之』二字，則此意便無妨否？」曰：「是。」⁵⁵

⁵² 程顥、程頤：《河南程氏遺書》卷九，收入《二程集》，頁107，未註明程顥或程頤語，但《朱子語類》以此為伊川之言，故當屬程頤。

⁵³ 朱熹：《四書章句集註》，頁129。

⁵⁴ 此所以朱熹說：「『三月』當作一點。蓋是學韶樂三月耳，非三月之久不知肉味也。」（《朱子語類》卷34）即是要在「學之三月」這裡斷句，「三月」二字不連屬於「不知肉味」。

⁵⁵ 朱熹：《朱子語類》卷34，頁879。

但筆者認為，要是程頤得知朱熹的詮釋，則縱使在文獻考證上拗朱熹不過，在義理上他可能仍然不願妥協，因為朱說的「學之三月，故至於不知肉味」，在程頤看來，或許尚不免「凝滯於物」：「當食」不知肉味可以接受，但學音樂而至於不知肉味（朱熹也沒把握說那只是一頓飯之間不知肉味而已），對「不啜茶不識畫」的程頤來說可能都是費解的。此中關鍵，是到底藝術享受（或懂得享受藝術）、藝術研習、藝術實踐、美學修養等是不是聖人之「聖格」的要素。依本文的分析，朱熹的答案是肯定的，所以他用上「情文之備」這樣的概念來解釋舜之作樂與孔子之知樂。反觀程頤，則似乎對「美」有相當大的戒心，幾近一種潔癖，好像如果聖人熱愛藝術便會危及其聖格了。

以上敘述朱熹和程頤程頤在內聖學思想上的差異，一則聚焦於道德修養方面（「克己自能復禮」抑或「克己仍必須學文」），一則集中在美學修養方面。現再就知識求取方面，舉一位理學家來跟朱熹對照，以期完整地（兼顧真善美三方面）見出朱熹內聖學在理學傳統內之殊異。前面提過，朱熹認為聖人無所不知、無所不能，剛好明儒王守仁（王陽明，1472-1529）⁵⁶有這麼一段針對此說的言論：

聖人無所不知，只是知箇天理。無所不能，只是能箇天理。聖人本體明白。故事事知個天理所在，便去盡個天理。不是本體明後，却於天下事物，都便知得，便做得來也。天下事物，如名物、度數、草木、鳥獸之類，不勝其煩，聖人須是本體明了。亦何緣能盡知得？但不必知的，聖人自不消求知。其所當知的，聖人自能問人。⁵⁷

姑勿論誰的看法較為合理，朱熹與王陽明的聖人觀乃至內聖學的差異是顯而易見的。朱熹的聖人是真的無所不知無所不能：「自古無不曉事情底聖賢，亦無不通變底聖賢，亦無關門獨坐底聖賢，聖賢無所不通，無所不能，那箇事理會不得？」（《朱子語類》卷 117）因此落到內聖實踐（學為聖賢）上，朱熹亦主「無所不格，無所不知」，「且如禮樂射御書數，許多周旋升降文章品節之繁，豈有妙道精義在？只是也要理會。（……）又如律曆、刑法、天文、地理、軍旅、官職之類，都要理會。雖未能洞究其精微，然也要識箇規模大概，道

⁵⁶ 本文體例，除先秦哲學家如孔子、孟子等外，其餘哲學家 and 學者均稱其姓名，如程頤、朱熹、錢穆等。故為統一起見，雖然現實上我們已慣稱王陽明，但本文首次提及他時仍先稱其姓名王守仁。

⁵⁷ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1992 修訂版），頁 303。

理方浹洽通透。」(《朱子語類》卷 117) 總言之,「君子學欲其博」,⁵⁸「聖人教人要博學」(《朱子語類》卷 117)。

如果程顥、程頤與王陽明的內聖學可以算入同一陣營,我們會發現這一形態的內聖思想有一特點,就是把道德以外的修養,如「博學於文」、「文質彬彬」等,排除於成聖的必要條件之外(並非不可有,但非成聖所需),而特重道德修養一項(甚至在道德修養方面會更進一步,提揭「意識之經營」的角色,強調「在心上作」的工夫,像程顥的「克己則私心去,自然能復禮」即是)。在這個意義下,朱熹的格物窮理之學或許是理學傳統內的異數,因為它所承認的成聖條件包括但不止於道德修養。

前面幾次提到本文所意圖喚起的反思:「在當代學界對於儒家『內聖』的通常認知裡,到底有沒有錯過或遺忘了儒家傳統內某些關於美好人生和自我修養的想像和見解——比如孔子的『文質彬彬』之教?」「『內聖』只是做道德修養的工夫、完成自己的道德人格嗎?」

「我們對儒家內聖學的認知有沒有過度集中於道德修養,以致誤認合格為滿分?」這幾處的表述雖有不同,但基本關切是一樣的,即道德修養在內聖中的比重問題:道德修養是內聖實踐的全部?抑或只是其中一個必要的部分?朱熹的格物窮理之學展示了一種理論可能性:從「非但失之於野」、「質先於文」、「質本」一類提法或立場可見,道德修養既非內聖實踐的全部(因為善以外尚有真與美),卻可以是最重要或必須優先滿足的部分。⁵⁹

這樣的「內聖配方」是否較為合理,非簡單可以論斷,但它促使我們去回顧孔子所開啟的儒家內聖學。從上引顏元和錢穆的描繪看來,孔子的「內聖配方」顯然並非只得道德修養一項。⁶⁰不過,本文無意主張朱熹為孔子內聖學的最佳傳人,更非採用一種基要主義的(fundamentalist,又譯「原教旨主義的」)立場,一切以孔子原初路線為準則。我們完全同意,一門學說的原初形態可能未夠成熟,而需要後來者去發展、補充和強化。本文只是

⁵⁸ 朱熹:《四書章句集註》,頁 122。

⁵⁹ 錢穆對朱熹本末觀念的說明,很可以支持我們對格物窮理之學中道德修養與非道德修養之關係的理解:「朱子論學,極重本末之辨(……)。朱子精熟文章,然不謂明道必求之於詩文。又精熟樂律,亦不謂治詩必求之於聲樂。然亦未嘗謂明道者不必通詩文,治詩者不必問聲樂也。捨本逐末固非,守本捨末,亦豈為得。能本末之俱盡始佳耳。」見錢穆:《朱子新學案》,第五冊,頁 377。

⁶⁰ 有一篇令筆者印象深刻且值得學界更多關注的文章亦持這種看法:劉昌元:〈仁的當代解釋:一個批判的回顧及新的嘗試〉,《中國哲學與文化》第一輯(2007 年 5 月),頁 134-160。文中的主要觀點很能得到本文的共鳴:「本文強調對仁作整體的解釋不應基於誤解(如過分強調其道德含義),也不應片面(如忽略孔子贊管仲及曾點的部分)、不足(如不考慮天、藝術及美與仁的關係)以及過分(如借用康德及孟子的思想),而必須兼顧真善美三方面。」(頁 159)此外,林啟屏的〈「美」與「善」:以先秦儒家思想為例〉[《淡江中文學報》31 期(2014 年 12 月),頁 1-33]亦強調了先秦儒家對美的重視:「儒者眼中的人文世界,是一個整全式的人間淨土。因此在他們所建構的理論系統之中,各個面向之間的『人』之形象,應當是一種和諧而統一的樣態。職是之故,做為藝術生命的『美』,與作為道德生命的『善』,皆屬生命之表現,而且是值得人類永恆追尋的價值。」(頁 30)

主張：假如我們要接受一套異於孔子的內聖學來作為儒家內聖學的範型，便應自覺地提出改弦易轍的理據和論證，例如證成「博學於文」、「文質彬彬」等並非成聖所必需。相反，要是缺乏這樣的自覺思辨和論述，那就可能不是有理有據的改弦易轍，而是對於孔子內聖學的至少某些部分之不自覺的忽略、隱藏或遺忘，這樣所得出的新內聖學，便難說優於原初的版本。

五、結論

本文本著「當代學界對內聖學的認知或定義是否過度集中於道德修養」的問題意識，展開了一次「釐清然後反思」的探索：釐清朱熹格物窮理之學的內聖學涵蓋範圍，反思道德修養在內聖實踐中的比重。

作為內聖學的格物窮理之學，以二分法來說的話，包含道德修養與非道德修養兩面；以真善美的三分法來說的話，則首先是道德修養（善），然後非道德修養細分為知識求取（真）與美學修養（美）。格物窮理之學無疑重視道德，但是它沒有主張道德修養可以純粹在心上作，強調不可只問心意之經營而不學文。「重文」是格物窮理之學的內聖學特色。

「文」的概念跨足到真與美的領域去，有所謂「博學於文」和「文質彬彬」。格物窮理之學主張廣泛的知識求取，以企及聖人（內聖實踐之目標）之無所不知無所不能。相對於善和真，格物窮理之學在美一面著墨較輕，但觀乎朱熹其人的藝術審美造詣以及其論中的若干片段（例如「野」雖不至如道德缺失般嚴重，卻仍是一種自我修養上的欠缺，又聖人情文俱備，要學為聖人，則亦需有文飾方面的修為），美學修養在格物窮理之學裡始終佔有一席之地。是故本文認為：「博學於文」的知識求取和「文質彬彬」的文化素養或美學修養，在提倡「學文」的格物窮理之學裡，是「就理想而言為不可無」的，或曰「對內聖修養之圓滿狀態來說為不可或缺」的。一個「內聖合格的人」，不必無所不知，亦不必文質彬彬，但一個「內聖滿分的人」——聖人——則一定無所不知且文質彬彬。

這樣的格物窮理之學提供了一種值得認真看待的內聖學可能性：道德修養既非內聖實踐之全部（因為善以外尚有真與美），卻仍然可以是最重要或必須優先滿足的部分。提倡知識求取和美學修養，不必動搖「道德修養為儒家內聖之本」的宗旨。只是儒家也不必守本捨末地略去真與美，甚至過當地估算道德修養在內聖實踐中的比重。孔子所開啟的內聖學是豐富的，兼顧真善美三方面。後世儒家固不必墨守祖宗之法，但如要改弦易轍，也得有自覺的思辨和論述，避免不自覺的忽略或遺忘，方可期青出於藍。

六、附論：「內聖學」作為指稱儒家之學的一個概念

孔子重學，影響及於後世儒家，此固無異議。⁶¹至於這種學是怎樣的一門學，或說此學應如何定性或命名，歷史上則出現過不同的選項，如「君子之學」⁶²、「為己之學」⁶³、「聖人之學」（或「聖學」）⁶⁴等。而在這些歷史選項之中，存在著一個「古老的後來居上

⁶¹ 孔子自述：「吾十有五而志于學」（《論語·為政》）、「學而不厭」（《論語·述而》），又以「好學」稱顏回（《論語·為政》、《論語·先進》），並在「六言六蔽」的分析中突出「好學」之重要（《論語·陽貨》）。《莊子·德充符》中，叔山無趾向老聃評論說：「孔丘之於至人，其未邪！彼何賓賓以學子為？」姑勿論作者的態度是譏諷還是惋惜，此中可見，重學、好學早已成為孔子形象和人格之辨識點。孔子影響所及，後世儒家常表現出對於「學」這回事的自覺關注和思考。當孟子說：「學問之道無他，求其放心而已矣」（《孟子·告子上》），即表示「學之一事，其關要處何在」已成一議題，需要給出說法。《荀子·勸學》區別開「君子之學」和「小人之學」，延展和深化了孔子「古之學者為己，今之學者為人」（《論語·憲問》）的見解。而在宋代道學的論述下，「學」被進一步界定為「聖人之學」，且被推升到更為崇高神聖的境地。程頤為兄長程顥所作〈明道先生墓表〉有言：「周公沒，聖人之道不行；孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治；學不傳，千載無真儒。無善治，士猶得以明夫善治之道，以淑諸人，以傳諸後；無真儒，天下貿貿焉莫知所之，人慾肆而天理滅矣。」〔程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，1981），頁640。〕言下之意，「學不傳」實是比「道不行」更為不堪的狀態！這樣的看法終於凝結成一種對孔子的新評價、新定位——開創聖學，其貢獻有高出於古聖王處，如朱熹〈中庸章句序〉所言：「若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯舜者。」〔朱熹：《四書章句集註》（臺北：大安出版社，1994），頁20。〕

⁶² 《荀子·勸學》：「君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜。端而言，頓而動，一可以為法則。小人之學也，入乎耳，出乎口；口耳之間，則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉！古之學者為己，今之學者為人。君子之學也，以美其身；小人之學也，以為禽犢。」可見「君子之學」和「小人之學」的區分，乃承孔子「古之學者為己，今之學者為人」（《論語·憲問》）之分而來。在宋代道學裡，「君子之學」較為重要的用例可數程顥的〈答橫渠張子厚先生書〉（又稱〈定性書〉）和程頤的〈顏子所好何學論〉。前者有言：「故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應」（程顥、程頤：《二程集》，頁460），後者則說：「君子之學，必先知諸心，知所養，然後力行以求至，所謂自明而誠也。」（程顥、程頤：《二程集》，頁577。）相較之下，程頤明確在「顏回所好之學」的話題下用上「君子之學」一詞，更能顯示道學家把孔子所志、所講、所好之學定性和命名為「君子之學」。

⁶³ 此為宋儒化用孔子「古之學者為己，今之學者為人」（《論語·憲問》）之語而鑄之詞。從朱熹之引述可見，程頤、張栻均有使用此詞（分別引用於《論語集註·學而第一》和《朱子語類》卷五）。而在朱熹本人的用法下，「為己之學」則多與科舉或舉業對揚，如「以科舉為為親，而不為為己之學，只是無志」（《朱子語類》卷13）、「若不如此，只是虛設議論，如舉業一般，非為己之學也。」（《朱子語類》卷11）現代學者仍有使用「為己之學」來談論和分析儒家哲學，如鄧小虎的荀子研究專著即題為《荀子的為己之學：從性惡到養心以誠》。

⁶⁴ 程頤〈明道先生墓表〉言「孟軻死，聖人之學不傳」，《朱子語類》卷124則作「自孟子後，聖學不傳」，可知「聖學」是「聖人之學」的略稱。從《朱子語類》的使用情況來看，「聖人之學」有時用於與道家 and 佛家對揚（卷13），有時用作與「俗學」（卷20）和「常人之學」（卷34）對揚。在這樣的語境下，「聖人之學」應較「君子之學」和「為己之學」更能全面周到地代表孔子所開之學：當它與「俗學」和「常人之學」對照時，突出此學乃一「越過凡俗，為常人指示超凡脫俗、成就真正有價值的人生之途徑」之學；當它與老莊釋氏對照時，強調的是這種超凡脫俗乃不同於（對朱熹等儒者來說，更是優越於）道家式和佛家式的超凡脫俗，而有其不可取代的獨立地位（或無法企及的優越性）。

者」：內聖外王之學。說古老，因為「內聖外王」一詞出現甚早——眾所周知，它出自《莊子·天下》。說後來居上，因為「內聖外王之學」要到很晚——晚於「君子之學」、「為己之學」、「聖人之學」——才成為儒家之學的代名詞；⁶⁵然而在現代，它卻比「聖學」等語詞更常用來形容和談論儒家之學，其流行程度，以及那些關連著它而進行的討論的熱烈程度，反居於一眾早出概念之上。⁶⁶

然而，在「內聖外王」概念的應用史上，有一個值得注意的現象：在古代，「內聖」和「外王」二詞甚少被分拆使用；⁶⁷到了現代，卻多有對「內聖」和「外王」作個別談論、分別解釋的情況，反映學者對它們各自的意義範圍和性質有所自覺。例如梁啟超（1873-1929）即在上世紀 20 年代講課時說過：

儒家哲學，範圍廣博。概括說起來，其用功所在，可以《論語》「修己安人」一語括之。其學問最高目的，可以《莊子》「內聖外王」一語括之。做修己的功夫，做到極處，就是內聖；做安人的功夫，做到極處，就是外王。⁶⁸

⁶⁵ 根據陳立勝的考究，「盡管程朱通過《四書》所建立的義理結構具有『內聖外王』的性質，但明確用『內聖外王之學』指稱儒學、用『內聖外王之道』概括儒家之道乃是在南宋朱子後學（陳淳、真德秀、黎立武）開始的。」見陳立勝：〈儒家思想中的「內」與「外」——「內聖外王」何以成為儒學之道的一個「關鍵詞」？〉，《現代哲學》2023 年 2 期（2023 年 3 月），頁 123。此外亦可參看陳氏之專書：《從「修身」到「工夫」：儒家「內聖學」的開顯與轉折》（杭州：浙江大學出版社，2025 增訂版）的附錄二：〈「內聖學」一詞之說明〉。本文之採用「內聖學」一詞，即由該書啟發。值得補充的是，該書初版於 2021 年（臺北：臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學研究中心），相較於 2025 年的增訂版，後者對於「內聖外王」和「內聖學」等概念的分析提出了可觀的修訂，而這些新的見解基本上已見於〈儒家思想中的「內」與「外」——「內聖外王」何以成為儒學之道的一個「關鍵詞」？〉一文。

⁶⁶ 我們只需看看這四分一世紀以來的情況，已可發現有關「內聖」、「外王」的討論之熱鬧。余英時於 2003 年出版《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化）後，隨即引來劉述先和楊儒賓的評論以及余英時與他們二人各自往還的辯論，當中便涉及「內聖」、「外王」、「內聖外王連續體」這些概念，相關分析參閱李明輝：〈「內聖外王」問題重探〉，收入《儒學與現行意識》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016 增訂版）。最近四、五年，「內聖」、「外王」的曝光率依然高企。林安梧於 2021 年發表了〈從「外王」到「內聖」：新儒學之後對「內聖外王」的翻轉〉一文〔《鵝湖》552 期（2021 年 6 月），頁 2-14〕，一年後李瑞全發文批評：〈「內聖外王」乎？「外王內聖」乎？——中國文化如何從內聖建構民主體制兼評駁所謂「外王內聖」之謬論〉〔《鵝湖》566 期（2022 年 8 月），頁 2-19〕，隔年林氏再為文回應：〈「外王內聖」還是「內聖外王」辯論之後——敬答周群振、李瑞全兩位學長〉〔《鵝湖》578 期（2023 年 8 月），頁 17-25〕。加上我們在上一註腳所提到的、代表著「內聖外王」研究之前沿的陳立勝著作，毫無疑問，在為儒家之學作定調方面，「內聖外王之學」這後起之秀，已然居於它那幾個前輩概念之上，成為當代學界的常用選項。

⁶⁷ 又據陳立勝考究，「明代王陽明高足鄒守益在《篁垣別墅記》中明確將「內聖之德」與「外王之業」對舉」（〈儒家思想中的「內」與「外」——「內聖外王」何以成為儒學之道的一個「關鍵詞」？〉，頁 123），這應該是古代分拆使用「內聖」、「外王」二詞的一個罕見例子。

⁶⁸ 梁啟超：《儒家哲學》（北京：中華書局，2015），頁 3。

修己屬內聖，安人屬外王，兩者的意義和性質有別。但有趣的是，梁氏隨即又強調內聖外王不能分做兩橛：

然則學問分做兩橛嗎？是又不然。(……)《論語》說「修己以安人」，加上一個「以」字，正是將外王學問納入內聖之中，一切以各人的自己為出發點。以現在語解釋之，即專注重如何養成健全人格。人格鍛煉到精純，便是內聖；人格擴大到普遍，便是外王。⁶⁹

梁氏之後，持這種「分而不分」的取態者亦大不乏人，包括熊十力（1885-1968）和余英時（1930-2021）等。⁷⁰

這一耐人尋味的現象引出好些值得深思的問題：為什麼現代學者會嘗試劃開內聖和外王的地盤？是純粹由於現代學術要求「概念區分之明晰」使然？還是現代生活私領域與公領域的分離促使他們相信內聖和外王確實各有天地？⁷¹但既然都劃開了，為何卻又強調內聖外王不能分做兩橛？背後的顧慮是什麼？這些問題其實都是難以簡單回答的大哉問，需另作專門討論。⁷²就本文的主題而言，我們在意的則是另一個由「分而不分」所喚起的問

⁶⁹ 梁啟超：《儒家哲學》，頁3。

⁷⁰ 像熊十力的《原儒》即有〈原外王〉一章和〈原內聖〉一章，卻又同時強調：「成物即是成己，本無內外可分，而復言內外者，乃隨俗假設耳。」詳細引述和分析參看陳立勝：〈儒家思想中的「內」與「外」——「內聖外王」何以成為儒學之道的一個「關鍵詞」？〉，頁124-125。而余英時則在回應劉述先的文章裡澄清說：「『內聖』和『外王』是一連續體，絕對不能分割為兩截。我所謂『迴轉』不是從『內聖』迴轉到『外王』，而是迴轉到『內聖外王』的整體」〔《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化，2004），頁339〕，從中亦可見「內聖」與「外王」之既分且合。

⁷¹ 李明輝〈「內聖外王」問題重探〉一文即提及過這一現代境況：「相對於傳統社會，現代社會的特徵之一便是『公民社會』（“civil society”）之出現，以及相應而起的「公德」（“civic virtue”）概念之形成。個人的道德（私德）被畫歸於私領域，不再直接涉及公共事務。」（頁308-309）關於現代生活公私領域分離的探討，Richard Sennett 初版於上世紀70年代的 *The Fall of Public Man* 仍是一部值得參考的著作，有助於「內聖外王」的研究。又，本文的第一位匿名審查人在此提出了一個富有意義的問題：現代世界的公私之分（公領域/私領域、公德/私德）能否為內聖外王之劃分提供好的理由？筆者現時在這個問題上並無取態。事實上，這裡只是想為「為什麼現代學者會嘗試劃開內聖和外王的地盤」尋找一些可能的原因，而非贊同現代社會的結構。

⁷² 困難在於這些問題不可避免地涉及更深一層の後設問題，故非可以簡單處理。就以「內聖外王不能分做兩橛」來說，其含意其實還需要進一步釐清：像我們提到的梁啟超、熊十力和余英時三人，他們所理解的「不能分」便已存在差異了。梁氏的「不能分」，是因為儒家本就「將外王學問納入內聖之中」——內聖本包含著外王故不能分。熊氏的「不能分」，是因為內外之分只是一種「隨俗假設」。余氏的「不能分」，是因為「『內聖』和『外王』是一連續體」——「連續」和「納入」（或「包含於」）又是不一樣的意思。

題：像本文單提「內聖學」一詞，這樣做合理嗎？概念上「內聖學」可以從「內聖外王之學」分離出來而獨立單行嗎？

我們認為，「內聖外王」的完整性在儒家確是一種理想，⁷³是應該盡力實現的，但同時儒家也會承認，「內聖」或「內聖學」仍有其相對的獨立性。前面引述過梁啟超以《論語·憲問》的「脩己以安人」來詮釋內聖外王，但他沒有繼續討論孔子的下一句話：「脩己以安百姓，堯舜其猶病諸！」最後那感嘆所表達的是：就算修己工夫已到堯舜地步、有了堯舜的人格修為，也不一定就能夠安百姓。參考梁啟超的詮釋，修己是內聖，安百姓自應屬於外王，那麼孔子這句話便隱然透露著一種認定：內聖與外王是可能分離的。⁷⁴這樣的話，「內聖」、「內聖實踐」或「內聖學」便有其相對獨立的地位。本文已剖析過朱熹格物窮理之學的內聖學意義，其實在他的《大學》詮釋裡，「明明德」與「明明德於天下」（或「新民」）也是可以分離的。⁷⁵他把原文「欲明明德於天下」解作「使天下之人皆有以明其明德」，⁷⁶把「親民」（新民）釋為「新者，革其舊之謂也，言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。」⁷⁷觀乎「又當」這樣的規範性口吻，可知「有『自明其明德』（明明德）而沒有進一步的『推以及人』（明明德於天下）」是事實上可能的。就是說，在沒有「明明德於天下」的情況下，吾人依然可以完成一己之「明明德」；否則，「又當推以及人」這樣的規範性主張便成空話了——假如「明明德」與「明明德於天下」事實上根本不可能分開（無後者則無前者），那又何用主張「應該」推以及人呢？從以上這些有代表性的例子來看，儒家的一般意見，應該是「修己」、「明明德」事實上可以在沒有「安百姓」、

⁷³ 牟宗三這一說法應不會引起異議：「『內聖外王』一語雖出于《莊子》〈天下〉篇，然以之表象儒家之心願實最為恰當。」見牟宗三：《心體與性體》第一冊（臺北：正中書局，1968），頁4。然而，本文的第一位匿名審查人敏銳地觀察到，從牟氏的語氣——「雖出于《莊子》〈天下〉篇，然以之表象儒家……」——可見，他是把《莊子·天下》歸屬於道家，因此才有「雖出于」這樣的口吻。審查人指出，《莊子·天下》的作者屬道家或儒家是有爭議的。筆者感謝其提醒，並把這裡的主張加以限定：我們說「牟宗三這一說法應不會引起異議」，所指的是「以『內聖外王』表象儒家之心願實最為恰當」這一點。

⁷⁴ 此外，像《論語》他處所謂「用之則行，舍之則藏」（〈述而〉）、「天下有道則見，無道則隱」（〈泰伯〉）、伯夷叔齊「求仁而得仁」（〈述而〉），乃至《孟子·盡心上》所謂「得志，澤加於民；不得志，脩身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下」等，也都透露著類似「內聖（修己）可以在沒有外王（安百姓）的情況下自足完成」的看法。

⁷⁵ 第一位匿名審查人又提醒，這裡的「分離」不應被錯解為「斷裂」。筆者同意其看法。我們說「內聖與外王是可能分離的」、「『明明德』與『明明德於天下』（或『新民』）」也是可以分離的，此中的「可能」、「可以」乃取事實義、描述義，而非價值義、規範義，僅表示「明明德」事實上可以在沒有「新民」的情況下自足完成，而非表示前者值得或應該脫離後者。筆者很清楚一點：儒家雖然承認這種「可能分離」、「可以分離」，但這樣的承認始終是帶著無奈的、非其所樂見的；他們若能「用之則行」、「兼善天下」、「安百姓」、「新民」的話，便絕不會容許這種分離存在。

⁷⁶ 朱熹：《四書章句集註》，頁5。

⁷⁷ 朱熹：《四書章句集註》，頁5。

「新民」的情況下自足完成。這樣，縱然孔子和朱熹等沒有用上「內聖」、「外王」的概念，卻也打開了「內聖實踐可以獨立進行」、「內聖學可以獨立談論」之可能。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔先秦〕《孟子》，見趙歧：《孟子章句》，北京：商務印書館，2023 年。
- 〔先秦〕《荀子》，見王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1988 年。
- 〔先秦〕《莊子》，見郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，1961 年。
- 〔先秦〕《論語》，見程樹德：《論語集釋》，北京：中華書局，1990 年。
- 〔魏〕何晏：《論語集解》，北京：商務印書館，2023 年。
- 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，1981 年。
- 〔宋〕朱熹：《四書或問》，上海：上海古籍出版社，2001 年。
- ：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994 年。
- ：《朱子語類》，北京：中華書局，1994 年。
- ：《晦庵先生朱文公文集》，收入朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔編：《新訂朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2022 年。
- 〔清〕戴望：《顏氏學記》，北京：中華書局，1958 年。

二、近人論著

- Gardner, Daniel K.. *Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary and the Classical Tradition*, New York: Columbia University Press, 2003.
- Hsu, Naiyi. "Dressing as a Sage: Clothing and Self-Cultivation in Early Confucian Thought," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, vol. 20 (Dec. 2021), pp. 567-588.
- Sennett, Richard. *The Fall of Public Man*, W. W. Norton & Company, 2017 40th Anniversary Edition.
- Shun, Kwong-loi. *Mencius and Early Chinese Thought*, California: Stanford University Press, 1997.
- 牟宗三：《心體與性體》，第一冊，臺北：正中書局，1968 年。
- ：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983 年。
- ：《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985 年。
- ：《政道與治道》，收入《牟宗三先生全集》，臺北：聯經出版公司，2003 年
- 朱鋒剛編著：《宋明理學中的荀學文獻集成》，北京：中國社會科學出版社，2024 年。

李明輝：〈「內聖外王」問題重探〉，收入《儒學與現行意識》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年增訂版。

——：〈孟子與康德的自律倫理學〉，收入李明輝：《儒家與康德》，新北：聯經出版公司，2018年增訂版。

余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，臺北：允晨文化，2003年。

——：《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化，2004年。

吳啟超：〈當代新儒家與英語哲學界對孟子之「擴充」及「端」的詮釋——以牟宗三、唐君毅與黃百銳、信廣來為例〉，《鵝湖學誌》52期（2014年6月），頁81-113。

——：〈史家的哲學工夫——錢穆對朱子哲學研究之啟迪〉，收入李帆、黃兆強、區志堅編：《重訪錢穆》（臺北：秀威資訊，2021年），上冊，頁86-102。

——：《朱子的窮理工夫論（修訂版）》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2024年。

李瑞全：〈「內聖外王」乎？「外王內聖」乎？——中國文化如何從內聖建構民主體制兼評駁所謂「外王內聖」之謬論〉，《鵝湖》566期（2022年8月），頁2-19。

李滌生：《荀子集釋》，臺北：臺灣學生書局，1979年。

林安梧：〈從「外王」到「內聖」：新儒學之後對「內聖外王」的翻轉〉，《鵝湖》552期（2021年6月），頁2-14。

——：〈「外王內聖」還是「內聖外王」辯論之後——敬答周群振、李瑞全兩位學長〉，《鵝湖》578期（2023年8月），頁17-25。

林啟屏：〈「美」與「善」：以先秦儒家思想為例〉，《淡江中文學報》31期（2014年12月），頁1-33。

唐君毅：《中國哲學原論：原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1980年全集校訂版。

陳立勝：《從「修身」到「工夫」：儒家「內聖學」的開顯與轉折》臺北：臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學研究中心，2021年。

——：〈儒家思想中的「內」與「外」——「內聖外王」何以成為儒學之道的一個「關鍵詞」？〉，《現代哲學》2023年2期（2023年3月），頁114-127。

——：《從「修身」到「工夫」：儒家「內聖學」的開顯與轉折》，杭州：浙江大學出版社，2025年增訂版。

梁啟超：《儒家哲學》，北京：中華書局，2015年。

陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1992年修訂版。

彭國翔：〈作為身心修煉的禮儀實踐——以《論語·鄉黨》篇為例〉，收入彭國翔：《身心修煉：儒家傳統的功夫論》，上海：上海三聯書店，2022年。

鄧小虎：《荀子的為己之學：從性惡到養心以誠》，北京：北京大學出版社，2015 年。

劉昌元：〈仁的當代解釋：一個批判的回顧及新的嘗試〉，《中國哲學與文化》第一輯（2007 年 5 月），頁 134-160。

錢穆：〈四書義理之展演〉，收入錢穆：《孔子與論語》，新北：聯經出版公司，1994 年錢賓四先生全集版。

——：《宋明理學概述》，臺北：蘭臺出版社，2001 年。

——：《朱子新學案》，第五冊，北京：九州出版社，2011 年。

