政治科學論叢 / 第 99 期 / 民國 113 年 3 月 / 頁 1-38

本末一貫：
三教鬥爭脈絡中重探朱熹以《大學》爲本的政治思想*

蔡至哲**

摘　要

過往研究者常以「功利」視野批評朱熹等儒者的「內聖外王」政治論述不切實用。本文嘗試指出，朱熹之所以以《大學》爲本，重新詮釋出「本末一貫」的政治論述，是爲了挑戰宋代既有以佛、道爲中心的「二重世界觀」的政教思想，希冀藉此從佛、道手中奪回政教秩序的主導權。朱熹之所以不厭其煩地在政治論述中強調「正心誠意」四字，或可理解爲朱熹刻意在建構政治話語的新「關鍵字」和新「秩序符號」。此外，朱熹以《大學》爲本的「本末一貫」政治論述，雖然強調以「修身爲本」、不要「捨本逐末」，但也同樣認定「本末不可偏廢」。本文結尾藉由觀察朱熹對宋代司法秩序輕刑的批判，就更能看到朱熹雖然依舊認定「德、禮」才是治平之「本」，但由於觀察到宋代司法受到輪迴觀念影響下，存在刻意「輕判」的問題，因而更強調「政、刑」之「末」作爲不可偏廢的面向。

關鍵詞：朱熹、內聖外王、《大學》、本末一貫、政教秩序

---

* DOI:10.6166/TJPS.202403_(99).0001
本文之完成，眞心感謝 4 位匿名審查者給予的諸多寶貴意見，唯本文之文責仍由作者自負。
** 中央研究院近代史研究所博士後研究學者，E-mail: r96123015@gmail.com。
收稿日期：111 年 10 月 21 日；通過日期：112 年 10 月 31 日

臺大圖書館期刊資料庫

壹、前言與回顧：再探何謂朱熹的歷史世界

朱子學的相關研究汗牛充棟，重探朱熹政治思想的研究成果在 21 世紀初以降至今也有了不少突破，這對中國政治思想史的研究帶來了不少重要啓發。本文將透過歷史學的輔助，跳脫「功利二分法」、「去宗教化」的框架，以「本末」爲關鍵字，以期更深入理解朱熹政治思想背後，宋代三教之間爭奪政教秩序主導權的歷史脈絡，由此觀察朱子學在中國政治思想史上帶有的時代意義與傳統宋明理學儒者的治平關懷。

一、朱熹政治思想的研究回顧

學者觀察，中國政治思想的研究當前處於邊緣狀態，在這當中先秦政治思想史所得到的關注，又遠大過秦漢以降的政治思想史，因爲不少學者斷定秦漢以後中國政治思想失去創造性（傅揚，2022：111）。諸多前賢對於以朱熹（號晦庵，1130-1200）爲代表的理學思想之評價尤其普通。[1] 暗示理學思想在政治上其實不切實用。任鋒分析，此類批評背後帶有一種「理學 vs. 功利」的二元模式價值評判標準。但任鋒認爲，這種分析模式也存在過度二分、簡化、割裂化的問題（2008：375）。同時我們也反思，二分法的研究框架是否會忽略了朱熹其實也高度標榜自身所學是一種「實學」？

傳統以《大學》爲經典強調內聖通往外王的儒家政治，也常被定位爲一種道德政治。黃俊傑判定這種道德政治過程就是從「私領域」到「公領域」的延伸（2004：352-353）。這表示了：第一，政治領域並無自主性，它只是道德領域（以修身爲中心）的依變項。第二，一切政治活動實際上是道德活動的延伸（2004：354）。陳弱水也批評修身和治國平天下間根本

1　劉子健（1919～1993）先生認爲道學獲得正統地位後，造成了中國的政治文化的相對穩定以及後來的停滯（劉子健著，趙冬梅譯，2002：136-139）。新儒家大師牟宗三（1909～1995）先生也批評朱熹只是理性主義，對於歷史只停在道德判斷而缺乏歷史判斷，不足以眞實化歷史（2003：243）。在批評朱熹的政治思想的學者中，研究中國政治思想史的大家蕭公權（1897～1981）先生也是非常有影響力的一位。蕭公權對於朱熹的政治論述也不以爲然，認爲其不明歷史變遷，爲不切實用之高談（雖然蕭公權也不完全否定朱熹思想的價值）（1982：537）。

沒有簡單的邏輯關係，個人的道德修養絕不能成爲理想政治、社會秩序的基礎（2020：376-377）。以上的批評點出一些傳統儒家政治的盲點，有其重要意義，但也似乎進行了某種「理論抽離」，把內聖和外王彼此之間判定爲一種邏輯上的線性發展關係並直接加以否定。

對內聖外王政治的批評，也許可歸納爲一種「泛道德主義」指控，李明輝對此曾做出了很多澄清（2016：81-85）。法律學者江玉林也批評，朱熹把宋代司法問題和整個天下國家的治理簡化成一個「正心誠意」問題（2008：291）。然而上述這些分析，是否忽略了這些理學思想在宋代興起的歷史脈絡呢？舉例來說，朱熹批評宋代司法時，談到了所謂的「異端」思想，這跟宋代審判的「輕刑」問題的關連何在？吳展良就指出，朱熹作爲一位思想體系複雜，關懷非常全面，又自幼深受父輩儒者期許要「北伐」恢復河山（2009：68-74），難道眞的會單純地認爲，治理國家純粹只是一個「正心誠意」的道德問題嗎？林安梧就曾以「時間的歷程義」和「理論的歷程義」做區別，從哲學論證的角度去討論了《大學》的本末思想（2011：2-10），這對本文的研究也有重要的參照意義。不過本文則將從三教競逐政教秩序主導權更具體的歷史脈絡，去理解朱熹如何詮釋《大學》的本末思想。嘗試回應到底朱熹思想是否眞的那麼不切實際？

已故余英時先生（1930～2021）的《朱熹的歷史世界》一書是研究朱熹政治思想的新典範。余英時將北宋儒者「回向三代」重建人間秩序的關懷，視爲宋代儒者政治文化的基本特徵（2003：1-22）。余英時認爲，宋儒的三代之治是期待依照儒家的傳統理念來徹底改造晚唐以來的政治、社會、文化各方面的失序狀態（2004：388-402）。因此如果要正確理解朱熹的思想，要回到宋代政治文化的脈絡裡。美國學者田浩（Hoyt Tillman）認爲，余英時提供了一種替代過去流行的哲學史研究的新路徑。哲學學者們對黨爭等政治文化背景通常缺乏重視（2004：103-107）。如果想理解朱熹等理學家的政治思想，余英時的研究已經成爲不可忽略的重要參考。

然而，除了黨爭、重建秩序等政治文化背景，是否還有某些重要的歷史脈絡被遺漏掉呢？余英時說朱熹身在所謂的「後王安石時代」，那麼這樣又如何解釋朱熹每次上書宋孝宗（趙昚，1127-1194）時，更常批評的對象是「佛、老」而甚少在上書中提及王安石呢？爲了更完整地理解朱熹以《大

臺灣期刊資料庫

學》爲本的政治論述，我們也許可以考慮從民初以降的學術界的「去宗教化」現象來談起。

二、宋代三教爭奪政教秩序話語的研究視野

從研究方法的角度反省，黃進興指出，民初以降的學術界逐漸發展出一種所謂的「去宗教化」學術傳統（2011：49）。這導致諸多民初學者對中國傳統思想進行詮釋時，會刻意沖淡其宗教性面向的傾向。這些「去宗教化」的學術研究視野近年已經逐步受到反省，黃俊傑就認爲，儒學雖然並非一般西方宗教經驗定義下的「宗教」，但卻具有強烈的「宗教性」（2004：119）。參考甘懷眞的研究，儒學作爲建構政教秩序的思想資源足以被稱爲儒教，從漢代以降都帶有國家宗教的意義（2022：40）；三教爭奪中國傳統政教秩序的主導權，早從佛教傳入後就已經展開（2022：40）。黃進興也建議我們採取「暫時先擱置何謂『宗教』的定義，而專注傳統社會裡儒、釋、道互相參照的現象」的方法（2001：7），進而指出這時候就不該忽略儒教在傳統中國作爲「公共宗教」（public religion）的特質（2021：269），這點對筆者有很重要的啓發。

當然，本文在此並不是想直接論證儒家就是國家宗教或者公共宗教，而是想嘗試觀察，是否儒學所帶有的宗教性，在宋代三教競爭的情境下更能彰顯出來。也期望能打破過去易有的某些刻板認知，如直接斷定佛、道是宗教，儒家是哲學（或人文思想）的預設。[2] 因爲古代儒者在思考探討儒釋道三家時，並非當成個人的信仰或者僅僅視爲某種形上邏輯在論述，而是在思考整個政教秩序，時至宋代也依然如此。郭承天指出，宗教性的天命和氣數可以作爲政權合法性的基石（2019：106）。而中國傳統政教關係比較適合用一種「政教包容性」（mutual inclusiveness of state and religion）來理解（2019：108）。「三教合一」（應該解釋成「三教包容」）到了宋朝集其大成，從此成爲中國政教規矩的常態（2019：109-110）。然而，郭承天

2　朱熹的理學思想雖然對佛道思想提出諸多批判，但卻並不見得會形成所謂以理性（理學）vs. 宗教（佛道）兩者對立的情況。反而朱熹的思想中也會很重視鬼神、祭祀等宗教性問題的相關討論。我們可參考吳展良針對朱熹的鬼神論的相關研究（吳展良，2013：111）。

臺大學術期刊資訊庫

提到從宋朝開始「三教合一」成爲中國政教規矩的常態，則有可能是稍嫌簡化且「和稀泥式」的刻板論斷。這很可能會忽略了宋代三教之間持續的競合。

那麼到底何謂宋代儒者所謂的政教秩序？這可能就近似於吳展良所謂的「世界秩序」[3]。宋代君臣爲了要實現「化民成俗」[4]、「一道德、同風俗」的理想，藉以上追古典傳統「神道設教」的成就。自然會需要在一定程度上包山包海地對世界、社會提出全面性的解釋，這當中屬於「神道」帶有高度宗教性的部分，還是有其重要的佔比。時至宋代，君臣之間公開探討或頒布朝廷詔令論及儒家禮儀時，仍屢屢強調這當中「神道設教」的意義：

> 天神尊，故以神道接之，社稷五祀卑，故以人道接之，以神道接之，則貴遠人之物，故郊天先薦血，次薦腥，次薦爓，次薦熟。《續資治通鑑長編・神宗一百八》

時至宋代，君主依舊看重儒家禮儀作爲「神道」貫通神人的功能，好讓人民懂得敬畏。宋初重要宰相級大臣李昉（925～996）等人奉敕編輯的重要著作《太平御覽》、《文苑英華》也諸多引用古典，強調「設祀」、「神道設教」可以「使民愼之幽冥也」。

宋代崇奉佛道兩教的君臣，也繼承中古時代以降的說法，以佛道思想重新詮釋「神道設教」這個用語。宋初重臣李昉或者眞宗朝宰相王欽若（962～1025）編著的經典如《文苑英華》或《冊府元龜》中，時常引用並重新詮釋，強調崇奉佛、道兩教也是一種合乎「聖人神道設教，大哉神乎」〈廣陵白沙大雲寺碑〉：

---

3 吳展良曾言：「從現代學術的角度來看，朱子的世界秩序觀具有四個主要成分：宇宙秩序、身心性命的道理、倫理秩序、以及現實的政治社會秩序。宇宙秩序偏於天與自然，現實的政治社會秩序偏於人與現象，至於身心性命的道理與倫理秩序則跨越了天與人。傳統上理學乃至哲學的研究，多偏就前三者立論。而余先生所謂的『人間秩序』，則多就後者立論，兼及倫理秩序。」「與其說朱子所追求是一種人間秩序，不如說是一種世界秩序，而包含了上述所說的各個層面。」而吳展良用現代語言所做出上述的定義，也許就最近似於宋代儒者心目中的「政教秩序」（2009：265-302）。

4 朱熹也強調《大學》章句等四書著作要有助於「於國家化民成俗之意」。

> 歷代帝王或崇奉其事，營建塔廟增嚴像，設翻譯梵文，廣度淨眾，蓋以茂植德本，樹立眾善，……斯亦大易神道設教之旨。《冊府元龜・崇釋氏一》

> 自漢之世崇其言於宮壺，孝武以降，混其術於神仙，或嚴祠於掖庭，或講議於斧扆，廣設壇醮，親受符錄，肹蠁報應，……與夫大易神道設教，洪範建用皇極，愛民治國之要，其歸一揆。《冊府元龜・尚黃老一》

不僅宋初重臣，北宋末代皇帝徽宗（趙佶，1082～1135）親自註解道教經典時，也屢屢強調「所謂以神道設教，而天下服也」，北宋著名僧人如契嵩禪師（1007～1072）也強調以佛教才能「治其大患，以神道設教者也。」〈非韓下〉「感其內者，非以神道設教則不能必化也。故佛之爲道也，先乎神而次乎人。蓋亦感內而制外之謂也。」〈原教〉唯有佛教得以解決天下的根本問題，由此提出了佛教是「繫乎政治而關乎教化」〈上曾參政書〉的說法。

以上可見，儒釋道三家確實在宋代分別持續進行著建構政教秩序的行動，這當中複雜的脈絡，並非只是一句三教之間排他性不強可以概括。由此出發，我們若想更全面理解朱熹的思想，除了要注意余英時強調的黨爭、「後王安石時代」的脈絡外，也值得由「三教爭奪政教秩序話語主導權」的視野來觀察。[5] 本文因此希望跳出近現代哲學式、去宗教化的分析，回到傳統政教式的世界秩序關懷，才更能理解朱熹強調《大學》貫通本末的關懷。

三、兩宋以佛道思想建構政教秩序的研究回顧

以宗教作爲政權正當性的來源，從唐代到宋代興起前的五代時期，在某個程度上來說也是中國、東亞傳統政治上的常出現的情況。李志鴻就指出，在 7 至 9 世紀的東亞大陸，佛教時常成爲王權建構統治合理性的核心

[5] 這同時也可能解釋，何以朱熹的思想會讓現代學者感受到帶有強烈的宗教性。田浩就非常看重朱熹思想中帶有強烈的宗教性的問題（田浩，2008：385-390；廖宜方，2020：333-348）。

臺大學術期刊資料庫

文化與知識資源（2020：iii）。李志鴻也指出，學界一直以來都十分關注宋代建國前夕的五代十國之南方地域政權，是如何運用儒教、道教、佛教等知識，建構在地統治的合理性（2017：43）。這些五代以降的風氣，都還延續到了北宋。其實即便是所謂儒學風氣已經開始復興的北宋中期，甚至一直到北宋亡國爲止，仍有多位君主不斷地透過「道教」來建構政權的正當性。王曾瑜就指出宋眞宗（趙恒，968～1022）和宋徽宗（趙佶，1082～1135）對道教的寵信，強調道士和道官群始終是北宋一股重要的政治勢力（2015：124、134-135）。

謝一峰近年則做出了更爲深入的研究，提出所謂的「眞宗模式」和「徽宗模式」的區別（2020：38、48），在這當中，作爲北宋亡國之君的宋徽宗，確實是格外想以道教爲中心一統「三教」，他的「三教論」根本不是純粹的「包容」，照他的邏輯，漢代以來儒家與道家的分別都是「流俗之見」，徽宗本人嘗試把自己打造成將此退隱千年的根本之道重新闡揚的聖君（2020：44）。謝一峰指出，無論是徽宗本人自號「長生大帝君」、「教主道君皇帝」，進行各類自我神化的行動，抑或是他前無古人、後少來者地，打算合一三教的激烈措施，以及他甚至試圖用神霄派道士的一家之言重新制禮作樂的一系列激進行爲，已經在很大程度上突破了先前的「眞宗模式」（所謂「常態」），成爲一種宗教狂熱之下的「變態」（2020：59）。謝一峰指出，這種道教和宋代政治之間的密切關係的「常態」，直至朱熹所處的南宋孝宗時期，也沒有發生根本性的改變，只是稍微修正了已經有點「變態」的部分，進行了對「徽宗模式」摒棄和向「眞宗模式」的回歸（2021：237）。

另外一位學者方誠峰同樣也指出，道家者流由於擁有出人宮禁、親近主上的特權，使得他們成爲一股重要的宮廷勢力。蔡京（1047～1126）之所以孜孜不倦地向徽宗推舉方士，都是要利用他們打通內外、探知上意。在道士林靈素（1076～1120）的引導下，徽宗本人進行了一系列政治形象工程。藉由這些宗教手段，徽宗期待讓自己的地位得以超越父祖輩君主如神宗（趙頊，1048～1085）、哲宗（趙煦，1077～1100）（2015：259）。也就是說，北宋君主眞宗和徽宗，特別是徽宗從道教獲得資源，致力於神降、以祥瑞建設爲核心的政治形象工程，讓君主得以將自身神秘化、神聖化（方誠峰，2015：279-281）。

臺灣學術期刊資料庫

以上兩位宋代君主的崇奉宗教的行動，都是當時最重要的政治議程之一。這些動作和北宋中期以來士大夫主推的儒學復興運動，根本是非常不同的方向，過去偏重儒學爲中心的研究，可能忽略了幾次由皇帝帶頭，自上而下推動佛道兩教之新發展與擴張，導致北宋甚至到南宋的政治社會依然帶有濃厚宗教氛圍的歷史脈絡。又因爲徽宗皇帝成了亡國之君，導致這些史實更容易被忽略。但忽略了這塊，我們可能很難更好地理解佛、道兩教對宋代的政教秩序曾帶來深刻的影響，[6] 也就無法理解爲何不少宋代儒者，特別是理學家們，都要那麼孜孜不倦地批判佛老？

當宋孝宗提出了自己的「三教論」（原名：原道辯），也就是以「以佛修心，以道養生，以儒治世」挑戰韓愈的「原道」之說。[7] 這些看似繼承了北宋君主一貫政教立場的說法，爲何會引起朱熹激烈地回應？敢於大膽上書對孝宗提出長篇大論的批評？這些問題恐怕都要回到兩宋三教之間爭奪政教秩序主導權的複雜脈絡，才更能完整地理解。本文將以三教爭奪政教秩序主導權的視野，重探朱熹以《大學》爲本的政治思想。藉以理解，其實「誠意正心」、「天理人欲」等話語，是朱熹建構新的一套以理學爲中心的政教秩序之「新關鍵字」。在南宋以降、西力東漸之前，這些思想內容也幾乎成爲東亞近世最重要的「秩序符號」[8]。下一章也將在前賢的研究成果上，整理出佛道兩教深刻影響宋代政教秩序的幾個重要面向。

---

6 感謝匿名審查人的重要提醒。本文參考前引謝一峰、方誠峰對宋代政教關係之重要研究成果，強調佛、道教對宋代政治的高度影響力，但當然不等同於說，宋代是一個完全以佛教、道教建構政教秩序的朝代。畢竟中國傳統王朝數千年歷史上，以朝廷整體的政治框架、制度而言，自然都是所謂的儒教國家無誤。然而，同樣也難以否認，佛道兩教對於宋代政教秩序的高度影響也確實是無法忽視的。

7 宋孝宗下令在皇宮內設置內觀堂，專門用作舉行佛教法事的處所。此後他經常召僧人入宮，在內觀堂作法事，特別是每年佛生日那天，必定要舉辦佛事。作法事之餘，便要這些僧人講說佛理，宋孝宗常常與他們一同切磋經義。宋孝宗不但聽人講經，與人論經，閱讀佛經，還親自撰寫了《圓覺經解》；另外有學者指出，宋孝宗提出三教合一論，有其合理性。但他把佛教抬得比儒學還高，就使得多數文人士大夫難以接受，因而並未能眞正達到調和三教、爲己所用的目的（汪聖鐸，2010：212、222；彭琦，2002：93-97）。

8 學者已經有初步針對朱熹的話語如何作爲一種新的政教秩序符號之研究（蔡至哲，2022：17-18）。

臺大學術期刊資料庫

貳、宋代君主援引佛、道教為政教思想資源的歷史脈絡

欲理解宋代佛道兩教對政教秩序帶來的深刻影響，可以先從兩宋幾代君主對兩教的態度觀察。首先是開國兩代君主的崇佛。承襲五代諸多君主「事佛甚謹」、「大臣亦多蔬食持戒以奉佛」[9] 的崇佛傳統，太祖（趙匡胤，927～976）對佛教也十分敬重，太祖曾經於佛前祈禱，期待以不殺之心終止亂世。[10] 也有說太祖是「定光佛後身」的傳說，因此會廣建佛寺。[11] 太祖取得天下後，推翻了後周世宗毀佛的政策，強調宋代君主不可隨意破壞寺廟，以免遭到報應。[12] 面對嚴詞攻擊批評佛教的儒者，太祖也給予重罰：

> 河南府進士李靄，決杖，配沙門島。靄不信釋氏，嘗著書數千言，號滅邪集，又輯佛書綴爲衾裯，爲僧所訴，河南尹表其事，故流竄焉。《續資治通鑑長編・太祖七》

> 進士李藹坐毀釋氏，辭不遜，黥杖，配沙門島。《宋史・本紀第二》

當僧人向太祖檢舉某進士著書排佛，居然引起皇帝直接仗責此人，還判其流放。這對我們傳統歷史印象中，到了宋代君主就極其優禮儒家士人的態度，其實是有一定程度的落差。

到了太宗（趙炅，939～997）的時代，太宗本人不斷公開表示自己對佛教的崇奉，親自撰寫崇奉佛教的〈聖教序〉一文：

---

9 「唐主事佛甚謹，中書舍人張洎每見輒談佛法，由是驟有寵。……國人化之，佛事逾熾。當時大臣亦多蔬食持戒以奉佛……。」《續資治通鑑長編・太祖八》

10 「太祖聖性至仁，雖用兵，亦戒殺戮。親征太原，道經潞州麻衣和尚院，躬禱於佛前曰：『此行止以弔伐爲意，誓不殺一人。』」《宋朝事實類苑》

11 「五季割據，干戈相尋。有一僧佯狂而言多應，嘗謂人曰：『汝等望太平甚切，若要太平，須待定光佛出世。』至太祖一天下，皆以爲定光佛後身，蓋用此僧語也……僧屬之曰：『富貴毋相忘。』因以所夢告之，且曰：『公他日得志，願爲老僧建一大寺。』」《宋人軼事彙編》

12 「太祖聞其事。後世宗北征，病疽發胸間，咸謂其報應。太祖因重釋教。」《續資治通鑑長編・太祖八》

臺大學術期刊資料庫

> 大矣哉我佛之教也！化導群迷，闡揚宗性，廣博宏辨，英彥莫能究其旨；精微妙說，庸愚豈可度其源……朕慚非博學，釋典微閑，豈堪敘文以示來者？〈聖教序〉

太宗高度歌頌佛教的思想價值與實用意義，因此讓他不僅親自頒佈自身對佛教思想的詮釋《太宗御製妙覺集》，並被後繼之君刻意公開以朝廷詔令將之編入佛教大藏經卷之中。[13] 種種行爲都也使太宗被認爲是一個「素崇尚釋教」，將「釋老之教，崇奉爲先」，訴說太宗是一位「志奉釋老，崇飾宮廟」、入寺還會「爲之悲涕」[14] 的君主。太宗本人也屢次公開宣告，佛教大有助益於政治教化：

> 上以新譯經五卷示宰相，因謂之曰：浮屠氏之教有裨政治，達者自悟淵微，愚者妄生誣謗，朕於此道，微究宗旨。凡爲君治人，即是修行之地，行一好事，天下獲利，即釋氏所謂利他者也。……爲君者撫育萬類，皆如赤子，無偏無黨，各得其所，豈非修行之道乎？《續資治通鑑長編・太宗七》

太宗以帝王之尊，高度崇奉佛教，這不僅是作爲一種個人的信仰，而是期待將佛學思想沿用至政治教化，所以才會說佛教「有裨政治」，也把「爲君治人」的政治實踐也詮釋爲一種佛教的「修行」了。而且同時也宣告自己的護法立場，批評「愚者」才對佛法「妄生誣謗」。

後繼之君眞宗（趙恆，968～1022）則對佛、道兩教都很禮敬，但更極端重視道教，也時常援用兩教作爲政教秩序的思想資源。如同太宗一樣，眞宗也以帝王之尊親自撰寫崇奉佛教的〈釋氏論〉：

> 始，太宗作聖教序，上亦繼作，悉編入經藏。上又嘗著釋氏論，以爲釋氏戒律之書，與周、孔、荀、孟跡異道同，……苟能遵此，君子多而小人少。《續資治通鑑長編・眞宗三》

---

13 「恭以太宗皇帝……游心釋部，觀妙眞宗，演暢一音，輔昭至理。……。宜以太宗御製妙覺集五卷，編入佛經大藏。」《宋大詔令集・政事七十六》

14 「太宗志奉釋老，崇飾宮廟。建開寶寺靈感塔以藏師舍利，臨瘞爲之悲涕。興國構二閣，高與塔侔，以安大像，遠都城數十里已在望……」《宋稗類鈔》

臺北學術期刊資料庫

眞宗詮釋佛教思想，認爲只要認眞遵守佛教的戒律，反而更能實現「君子多而小人少」的理想，以此來駁斥儒者的排佛言論。

眞宗不僅延續父親太宗對佛教的重視，亦以帝王之尊高度運用道教資源，特別大規模以道教天書、儀式來進行象徵中國歷代帝王最高成就的封禪行動：

> 及澶淵既盟，封禪事作，祥瑞沓臻，天書屢降，導迎奠安，一國君臣如病狂然。《宋史・本紀第八》

> 大中祥符間，天書屢降，天子崇信，天下無慮皆神事矣。《宋稗類鈔》

> 眞宗封泰山，祀汾陰，而天下爭言符瑞，皆欽若與丁謂倡之。……欽若自以深達道教，多所建明，領校道書，凡增六百餘卷。《宋史・本紀第八》

眞宗與宰相王欽若（962～1025）都「崇信天書」、「深達道教」。在宋眞宗君臣心中，以道教天書輔助封禪行動，是一場偉大的「功業」，大臣們也以合乎古代聖人「神道設教」爲藉口，說動了眞宗去進行這項大工程：

> 欽若曰：「陛下苟不用兵，則當爲大功業，庶可以鎭服四海，誇示戎狄也。」上曰：「何謂大功業？」欽若曰：「封禪是已。然封禪當得天瑞，希世絕倫之事，乃可爲。」既而又曰：「天瑞安可必得，前代蓋有以人力爲之。若人主深信而崇奉焉，以明示天下，則與天瑞無異也。陛下謂河圖、洛書果有此乎？聖人以神道設教耳。」上久之，乃可，……鎬老儒，不測上旨，漫應曰：「此聖人以神道設教耳。」其言偶與欽若同。上由此意決。《續資治通鑑長編・眞宗二十五》

爲了完成這項足以「鎭服四海，誇示戎狄」的「大功業」，道教禮儀、由天而降的「天書」在這整個過程中發揮了關鍵作用，對於強化君主的權威有重大的助益，讓眞宗君臣認爲可以藉此完成古代聖人「神道設教」的理想，其所帶來的成就，並不亞於用兵邊塞取得武功的成果。這樣上行下效的結果，使得一國君臣對「神事」「如病狂然」，整個朝廷的政教都受到道教高度影響。

臺大學術期刊資料庫

眞宗君臣同時把佛道並尊，強調兩者「能仁垂教，蓋誘於群迷。老氏立言，實宗於眾妙，方資善利，用廣化樞。」特別是以道教爲中心的行動，引起儒者直接上書批評，攻擊眞宗「封泰山，祠汾陰，上陵，祀老子」的行動，根本就像是唐代的君主（如唐玄宗）過分崇道一般：「謂陛下事事慕效唐明皇」可見在儒者心目中，道教對宋代眞宗一朝政教秩序帶來了深刻印記。

時至所謂儒學復興、大儒輩出的重要時期的仁宗（趙禎，1010～1063）一朝，百官正式上尊號給皇帝時，也一樣也稱皇帝爲「體天法道」之君，評價仁宗是「執象觀妙，抱一無爲」，在給皇帝的尊號中以「法道」、「無爲」等用語，表達了濃厚的崇道氛圍。佛教方面，著名僧人契嵩也上書給仁宗，特別強調宋代佛教對有宋一代政治教化的高度影響：

> 陛下之聖祖，宗奉其法而張之，其又過於古之天子也。先皇帝至聖最知其然雖作崇釋論廣之。今陛下明聖，又悉究其道妙，天下方向風慕德，欲因陛下而以佛爲善也。……某幸陛下出其書與公卿詳之，苟其說不甚謬妄，願垂天下使儒者儒之，佛者佛之。各以其法贊陛下之化治如前所論。遺爲萬世定鑒而後制絕其相訾之說。〈萬言書上仁宗皇帝〉

契嵩面對儒者開始出現的排佛風氣，特別上書皇帝，首先強調宋初君主都「宗奉佛法」，希望仁宗能效法祖宗，也以佛法「贊陛下之化治」。另外也期待仁宗能效法祖先作「崇釋論」那般，能「出其書與公卿詳之」，以杜絕儒者排佛相攻的錯誤，甚至可以成爲「萬世定鑒」，讓天下都因爲仁宗「以佛爲善也」。

仁宗後來果然也以皇帝之尊出版「御書十三軸」，當中特別有專章「議釋老」，而且特別強調這些內容是皇帝在「觀書之暇，取臣僚上言及進對事目可施於治者。」一樣是強調佛道思想可以用於治道。在批評皇帝的儒者心中，仁宗也依然是一位「治佛事，治道科」的君王。上行下效的影響下，北宋民間的習俗也深受佛教思想影響，原本屬於儒家最重視「孝」的實踐，已經被轉化爲「或對佛燃頂，或刺臂出血，寫詞以禱，或不茹葷，常誦佛書，以此謂之孝。」不僅民間，甚至皇太子在皇帝臨終之際也同樣「手寫佛書，爲帝祈福」因而受到肯定，而更穩固了自身後繼之君的地位。

臺大佛學期刊資料庫

到了要展開變法的神宗（趙頊，1048～1085）一朝，皇帝與變法大臣雙方屢屢引用佛老思想探討治道、變法，神宗本人對佛道思想都給予高度的認可：

> 上又論：「道必有法，有妙道斯有妙法，如釋氏所談妙道也，則禪者其妙法也。」《續資治通鑑長編・神宗六十六》

> 上曰：「要一道德。……」上曰：「佛，西域人，言語即異，道理何緣異？」安石曰：「臣愚以爲苟合於理，雖鬼神異趣，要無以易。」上曰：「誠如此。」《續資治通鑑長編・神宗二十四》

> 上曰：「卿言是也。觀莊周憂患不能入，此亦何足介意？」惠卿曰：「非特莊周，孔子、老聃、釋氏莫不皆然。」《續資治通鑑長編・神宗一百二十一》

神宗與王安石等人均嚮往佛老思想的「妙道、妙法」，也肯定「釋、老虛寂之理」是「高遠之道」[15]，有助於神宗一朝的「變法」、「治體」。

在批評王安石等新黨大臣的儒者心中，王安石的大錯，其中之一正在於錯以佛、老之思想註解儒家經典，這對宋代士人學術風氣造成了深遠影響：

> 今之治經，以應科舉，則與古異矣。以陰陽性命爲之說，以泛濫荒誕爲之辭，專誦熙寧所頒新經、字說，而佐以莊、列、佛氏之書，不可究詰之論，爭相夸尚。《續資治通鑑長編・哲宗五》

> 自熙寧四年，始改科舉，罷詞賦等，用王安石經義以取士，又以釋氏之說解聖人之經。《續資治通鑑長編・哲宗三十一》

> 有司發策問，必先稱誦時政，對者因大爲諛辭以應之。又多以佛書證六經，至全用天竺語以相高。《續資治通鑑長編・哲宗四十五》

> 兼鬻書者以《三經新義》并莊、老子說等作小冊刊印，可置掌握，人競求買，以備場屋檢閱之用。《宋會要輯稿・選舉四》

[15] 「侍讀呂公著讀後漢書畢，上留公著極論治體，至三皇無爲之道，釋、老虛寂之理」《續資治通鑑長編，神宗七十九》

臺灣學術期刊資料庫

由於王安石得到神宗高度信任，他以佛老思想註解儒家經典後的內容，就成爲當時科舉考試的方向，這就是當時所謂的「荊公新學」（三經新義）。對宋以降的古代中國而言，科舉就是選拔政治人才的最重要管道之一，經過王安石詮釋過的這些「流入於佛老」的思想內容由國家頒佈給學子，自然就有了上行下效的政策推動結果，於是「一時學者無敢不傳習」，深刻影響了眾多士人的思想，也著實造成了一種「儒門淡薄，收拾不住，皆歸釋氏耳」的情況了。

比起宋初只是皇帝崇奉佛道兩教，神宗朝後更因爲王安石爲相，藉由科舉由上而下的朝廷學術力量，讓佛道思想深入推廣在士大夫之中了。也因此朱熹從政教秩序的視野出發，嚴厲地批評王安石說他「一切舉而歸之於佛老」、「夫以佛老之言爲妙道，而謂禮法事變爲粗跡」〈讀兩陳諫議遺墨〉。與朱熹同時期的理學家張栻（1133～1180），也以類似的由政治出發的視野，批評王安石「眩於釋氏報應之說，故以長惡惠姦爲陰德，議國法而懷私利」〈跋王介甫帖〉。以上可見，歷代理學家批評王安石都是從政教秩序的視野出發，否定王安石將佛老思想應用於治道之上，而並不是否定王安石將佛老當作自己個人的信仰。

到了北宋末年，徽宗（趙佶，1082～1135）則可能是中國歷代以來最爲崇信道教的皇帝。不過他也還是基本上同時肯定，佛教是有助於「一道德、同風俗」的。[16] 而且如前引研究成果所述，徽宗有極大的野心，想要以道教思想建構出一套新的政教秩序。除了眾所皆知的重用像是林靈素（1077～1121）等諸多道士任官、皇帝本人冊封自己爲「教主道君皇帝」外，徽宗也因爲「崇尚道教」，而以道教禮儀、「方士百人威儀」，大改了傳統以儒家爲中心的「郊祀大禮」。另外，皇帝屢屢公開宣詔，要遍訪、尋找失傳已久的道教經典，也同時敕封道士仙人，以便有助於朝廷的政教秩序：

> 古之聖人，因言以見道。因道以立教。而萬世永賴。道之不興久矣，朕方體而行之，神而明之，施于有政。……殘闕逸遺，墜於幽隱，搜訪所不及。甚失尊道立教之意。宜令天下應道教仙經，

16 「故道德一，風俗同，自先王之澤竭，佛教始行于中國。……世賴以趨于善者，亦非一日。」《宋大詔令集，政事七十七》

臺大學術期刊資料庫

> 不以多寡，許官吏道俗士庶繳申所屬，附急遞投進，仍委監司郡守廣行搜訪。敢有沮抑，不爲施行，以違制論。《宋大詔令集・搜訪道教仙經御筆手詔》

> 朕體道之妙，修身臨民。廣清淨之化，以收無爲之功。一介之士，道術苟明，必加延禮。將以振高風而激流俗，助予爲治。《宋大詔令集・徐和常沖虛先生制》

如前所述，徽宗尋訪道士、道教經典，目的非常清楚宣告都是與「施政」、「爲治」有重大相關，而並非僅是君主個人的修養、祈福。

尤其關鍵的是，徽宗也以皇帝之尊，直接挑戰傳統的學術史，下詔批判「史記」的學術系譜，爲老子平反，大力拉抬老子和《道德經》的地位：

> 自漢司馬遷、班固號稱大儒，皆小智自私，溺於流俗蹇淺之見。遷作傳，則同于韓非、申不害之徒。固敘古今人表，以爲第四等，列于游夏之後，蓋歷歲千數百矣。朕萬機之暇，既讀其書，蹟其指意之所歸，爲之訓解。間閱史氏，尤惜其序次之不倫，慨然于懷。豈天之將興斯文歟！表而揚之，實在今日。史記老子傳，陞于列傳之首，自爲一帙。……究觀老氏深原道德之本，而黜太甚繁飾之華，蓋將捄文之弊，使天下毋失其朴，舉復于無爲恬淡之眞。帝皇之治，何以越此？朕甚慕之，注經尊教，設科作宮，所以示欽崇之旨。《宋大詔令集・老子陞史記列傳之首在京神霄宮刻御注道德經御筆手詔》

徽宗以帝王身份親自出手，嚴詞批判司馬遷、班固這些所謂的大儒只不過是「小智自私」，不懂得老子的偉大，讓老子的地位受到壓制。因此徽宗要撥亂反正，直接下詔把老子傳提到「列傳之首」，也高度讚揚《道德經》的思想，才是「帝皇之治」無法跨越的根本。

徽宗也進一步對宋代的教育再次做出重大變革，以《道德經》等道家思想文本，爲學校考試的核心內容：

> 由漢以來，析而異之，黃老之學，遂與堯舜周孔之道不同。故世流于末俗，不見大全，道由之以隱，千有餘歲矣。朕作而新之，究其本始。……可令天下學校諸生于下項經添大小一經，各隨所願分治，大經黃帝內經、道德經；小經莊子、列子。……並依見

臺大法律期刊資料庫

> 行學法，所習經以黃帝內經、道德經爲大經；莊子列子爲小經。
> 《宋大詔令集・天下學校諸生添治內經等御筆手詔》

> 徽宗崇尚老氏之學，知兗州王純乞於《御注道德經》注中出論題。
> 《宋史・志第一百一十》

在徽宗以皇帝之尊「作而新之，究其本始」的影響下，不僅朝廷高官有眾多道士，老子的地位也更爲提升，這幾乎可以媲美「孟子升經」，或者元代科舉改考「四書」帶來的一種「從五經轉向四書」的變革，也稱得上是一場寧靜革命（如果延續下去的話）。[17] 徽宗推動的，正是「老子升經」運動，朝廷所立的學校以《道德經》爲「大經」，皇帝也親自下詔以朝廷的力量，要求學者去「治《御注道德經》」[18]，科舉考試出題也相繼以此思想爲中心。皇帝在親自出題取士之際，也直接以此爲中心出題：

> 上御集英殿試禮部奏名進士，內出制策曰：「古之聖人以道蒞天下，處無爲之事，行不言之教，用之不窮而物自化。朕昧是道，君臨萬方，夙興夜寐，欲推而行之，神而明之。……昔之言道者，曰：天法道，又曰：道之大原出於天。道非陰陽，又曰：一陰一陽之謂道。道無爲，而曰：生之長之，成之養之。道無名，而曰：可名以大，可名以小。道一而已，其言之不同，何也？堯舜三代以是而帝，以是而王。由漢以來，時君世主，莫或知此。朕方近述於千載之後，齊萬殊之見，明同異之論，以解蔽蒙之習，未知其方。子大夫無流於浮僞，爲朕詳言之。」《宋會要輯稿・選舉七》

徽宗打算發揚出千年來被流俗遮蔽隱藏的「大全之道」，取代當時的流行「末俗」，在千載之後的宋代「解蔽蒙之習」，藉以破除舊有的思想，發揚重建一套全新且更爲正確的學術。徽宗以帝王之尊親自頒佈《御注道德經》，背後就是他建構宋代新的政教秩序的高遠企圖。我們甚至可以假設，如果徽宗不是一個亡國之君，老子翻案、《道德經》升經的結果，若眞的成爲定局，宋代以降的整個中國的政教秩序可能會大爲改寫，同樣也將是一場所謂的寧靜革命。以上北宋君主重佛、崇道，認爲這兩教都有助於治道的思

---

17 學者曾稱這種從五經轉向四書的變革爲一種寧靜革命（楊儒賓，2013：8）。

18 「政和八年詔，有司使學者治御注道德經，閒于其中出論題。」《能改齋漫錄・記事二》

臺灣學術期刊資料庫

想，持續影響著南宋的科舉風氣，南宋儒者因此向皇帝上書就期望扭轉這種情況，因此說：「其涉虛無異端者，皆勿取」。

另外，從經濟的視野觀察，佛道兩教對宋代的經濟、財政，也帶來深遠的影響。宋、元兩代史家多認爲，宋代財政原本狀況不錯，因爲「佛老之徒未甚熾」，但因爲幾個狀況發生後導致財政惡化，其中重點之一，也是「佛老」開始「耗蠹中國」[19]。不少儒者屢屢提出相關的批評：

> 僧道日益多而無定數，三冗也。三冗不去，不可爲國……何謂三費？一曰：道場齋醮，無有虛日，且百司供億，至不可貲計。……二曰：京師寺觀，或多設徒卒，添置官府，衣糧率三倍他處。居大屋高廡，不徭不役，坐蠹齊民，其尤者也。《宋史・列傳第四十三》

> 司馬光言：「……方今元元貧困，衣食不贍，仁君在上，豈可復唱釋老之教，以害其財用乎。」《續資治通鑑長編，仁宗九十八》

不僅儒者大力批評佛道兩教影響經濟財政，連不反對佛道兩教的皇帝高宗（趙構，1107～1187）都不免擔心佛道太多會導致「不耕者眾矣」，而且是擔心「士大夫奉佛」而取得「度碟」，會對國家財政造成「驅農爲僧」的隱患。由此可見佛道兩教的存在，對兩宋朝廷的財政經濟，都有著重要影響。

時至南宋，在朱熹等儒者的觀察中，特別是佛教「其盛如此，其勢如何拗得他轉」、「上可以交賢士大夫，下又交中貴小人」，佛教在皇帝、士大夫之間，還有民間社會，都有著高度影響力，儒者們甚至認爲，由於「釋老報應之說，又從而蠱之縉紳士大夫」，可能會影響民心士氣偏向相信命定消極，對北伐大業造成負面影響。而且又因爲儒者們相信「欲變風移俗，惟係上所好惡」因此他們自然聚焦批判那些好佛老的皇帝、大臣。

透過本節的觀察，不論是北宋幾代皇帝、宰輔從治道的視野出發，對佛道思想的高度重視；以及佛道思想對北宋科舉考試、財政經濟發展、士大夫思想、社會風氣帶來的深刻影響。對於朱熹等理學家看來，兩宋的政教秩序大量混入了佛老的錯誤思想，也因此朱熹才有了「異端肆行，周孔

---

19 「宋興，而吳蜀江南荊湖南粵皆號富強，相繼降附。祖宗因其畜守，以恭儉簡易。方是時，天下生齒尚寡，而養兵未甚，蓄任官未甚冗，佛老之徒未甚熾。……佛老夷狄耗蠹中國，縣官之費數倍，昔時百姓亦稍縱侈，而上下始困於財矣。」《文類通考・國用考二》

臺灣博碩士論文知識加值系統 國家圖書館期刊資料庫

之教將遂絕矣」的危機感，企圖重新爭奪回政教秩序話語的主導權。這當中的思想關鍵詞之一，就是下一節特別要關注的「本末」（也包括內外）。

參、《大學》與朱熹的「本末一貫」政教論述

接下來本文將從朱熹的《文集》、《語類》，特別是朱熹對宋孝宗上書的文字中，觀察朱熹如何以儒學的「本末一貫」思維，提出對佛老「兩截」世界觀的挑戰，由此理解朱熹何以會特別重視《大學》作爲其政治論述的重要文本。首先，我們需要注意「本末思維」：

> 熹嘗謂天下之事，有本有末，正其本者，雖若迂緩，而實易爲力；救其末者，雖若切至，而實難爲功。是以昔之善論事者，必深明夫本末之所在，而先正其本，本正，則末之不治，非所憂矣。〈與陳侍郎書〉

藉由本末觀念，我們可以看到朱熹並不是眞的喜歡把複雜的政治問題簡化成某種單一的、線性的推理，只是希望能夠直指「核心」，也就是所謂的「本末」的區分，因此朱熹說：「必深明夫本末之所在」。這是朱熹對中國中古以來的「本末觀」做出了自己的新的詮釋，放到政治世界來使用。張立文主編的《朱熹大辭典》分析朱熹的本末、內外、精粗等用語，與體用之間都有關連，但大多都是從哲學研究的視野切入（2013：293-294）。本文則直接聚焦在朱熹如何將本末思維，應用在建構新的政教秩序。

中國思想史上的本末問題，始自於魏晉以降的玄學思想。[20] 陳弱水則指出，王弼（226～249）由實與虛之別，建立了一種「崇本以息末」、「崇本以舉其末」的思想（2016：75）。這段時間的本末思維，背後就更表現唐代及唐代以前中國儒者中古典型的心靈架構：也就是所謂的「二元世界觀」或「二重世界觀」（2012：244-248）。而且這類討論本末的問題，也是從政教秩序的視野出發，因此王弼在註解老子時是在討論治國的：「夫以道治國，崇本以息末。」這種二重世界觀，經過佛教的強化，還產生了「方外

臺大學術期刊資料庫

[20] 湯用彤判斷一開始：所謂的「本末」之爭，是佛老之間的先後之爭（1991：224-227）。

／方內」、「內／外」的區分。慧遠（334～416）《沙門不敬王者論》就是闡釋這個觀點的名作（陳弱水，2016：78）。錢穆先生（1895～1990）在討論宋代理學的時代背景時也曾指出，宋儒所面對的世界觀仍是一個受到佛老深刻影響的世界觀，世間、出世間被分成「兩橛」、分爲兩扇的人生觀（1995：7-8）。這種世界觀通常就是三教分立，也就是以佛道爲「本」、爲所謂的「內教」，儒家思想爲外、爲「末」，是所謂的「外教」，釋道安（312～385）提出的「二教論」是這當中的代表性思想，也被顏之推（531～591）一類的士人所接受：

> 內外兩教。案：內教謂佛教，外教謂儒學。晉釋道安有二教論。下文內典指佛書，外典指儒書。《顏氏家訓集解・歸心第十六》

在這種世界觀之下，雖然儒家仍是必要的存在，但以思想的高低而言，自然因爲是「外」而是所謂的「末」。佛教僧人也是抱持類似的思想，同樣說要「思息末以尊本」，要「崇本息末」才可達至「無爲太平」。到了北宋，徽宗皇帝註解道德經的內容，也同樣認爲不可以「棄本逐末；徇外傷內」。著名僧人契嵩在批評韓愈的排佛時，也一樣使用了本末的思想框架，由此批評韓愈是「未知夫善有本」、「不能揣本齊末」、「徒守人倫之近事。而不見乎人生之遠理」，只是一種「暗內而循外」的狀態。可見這種本末、內外的思想框架之影響延續至宋代。

爲了討論本末問題，觀察儒者針對《論語》中「吾道一以貫之」提出的思想詮釋也頗爲重要。「吾道一以貫之」受到歷代儒者的諸多不同詮釋。黃俊傑觀察到，二千年來，東亞儒者對孔子「一以貫之」一語的詮釋，猶如夏夜繁星，難以計數。中、日、韓儒者說解紛紛，諸家詮釋爭衡消長（黃俊傑，2006：227）。甚至有所謂「自漢以來不得其解」的說法。朱熹則以把「道體、萬殊」和「本末觀」連結重新詮釋了孔子的一貫之道：

> 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。《論語集注・里仁第四》

> 本末上下，皆所以爲一貫，惟下學而上達焉，則知其未嘗有二也。〈忠恕說〉

臺大學術期刊資料庫

聖人所謂達，兼本末精粗而一以貫之也。〈蘇黃門老子解〉

愚謂：天下無二道，而又有至道、世法之殊，則是有二道矣！〈蘇黃門老子解〉

朱熹區別了所謂的「道體與萬殊」或者「理一分殊」之間的關係，道體作爲本，萬殊則是末，然而本末之間需要能「一貫」起來，不能有斷裂。這就是朱熹把一貫之道與本末思維之間連結，與佛、老做出區別，取消了「至道、世法」之間分成「二道」的說法。我們可以說，孔子的「一貫之道」已經被朱熹以「本末」概念做出了新詮釋，「始終本末只一理」。 而且本末和內外，也是可以同時並舉討論的，所以朱熹說：「兩物而內外相對，故曰『本末』」。

由此出發，對朱熹而言，眞正的聖人之道就是能把「內外、本末」「一以貫之」的道理，也就是一種「內外本末，隱顯精粗，一一周徧」的「儒者之學。」。君子之道就是「本末一致」，聖賢之言就是「內外本末，一以貫之」，物雖有本末，但是「不可分爲兩段事。」這麼一來，眞正的「聖人之心」、「儒者之學」、「君子之道」就有了朱熹所謂「不須作兩截看」的新詮釋。這種「一」的詮釋背後的關懷就是要打破本末、內外分爲「二」的政教秩序。由此出發，朱熹認爲佛老把本末斷裂成「兩截」，一定要用聖人之道重新「一貫」回來。

如前所述，南宋朝廷雖然自南渡後逐漸轉危爲安，但其政教秩序仍延續著北宋末年以來的諸多狀態。宋孝宗雖不崇奉道教，但卻更重視佛教，甚至曾說「朕在宮中如一僧」，因而曾經親著《原道辨》反駁韓愈的排佛思想。公開發表「以佛修心，以道養生，以儒治世」的說法。如前所述，這篇文章表現出了孝宗繼承北宋君主認爲佛道兩教有助於政治教化的思想，而且打算融合三教，因此認爲「三教一也」。這背後的關懷，也一樣是在討論有關「扶世立教」的政教秩序內容，而並非只是在討論一個皇帝個人的宗教信仰，因此當儒者強調這樣會惹來非議，影響後世的政教秩序時，孝宗才不情願地把文章的標題改爲較爲溫和的《三教論》。而這種延續北宋君主援引佛道兩教爲建構政教秩序的思想資源的作法，當然是朱熹所無法接受的。

臺大學術期刊資料庫

於是，宋孝宗的《三教論》激起了朱熹生平的第一篇上書〈壬午應詔封事〉，朱熹直言批評皇帝不該喜好無法「貫本末」、甚至會「內外顛倒」的佛老思想。這也成了宋廷南渡以來，第一次有儒者敢於公然對皇帝好佛老進行直言抨擊（束景南，2016：166-167）：

> 聖心獨詣，欲求大道之要，又頗留意於老子、釋氏之書。……虛無寂滅，非所以貫本末而立大中。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。苟惟不學，與學焉而不主乎此，則內外本末顛倒繆戾，雖有聰明睿智之資，孝友恭儉之德，而智不足以明善，識不足以窮理，終亦無補乎天下之治亂矣。〈壬午應詔封事〉

朱熹對皇帝直言相勸，認爲佛老之說，不但不能「貫本末、立大中」，反而會「顛倒繆戾」，絕非眞正的「治道」所歸，「大學之道」的誠意正心，才是眞正的有本有末。朱熹在上書中不斷向孝宗說明儒家與佛老的區別。不僅第一封上書一鳴驚人，到了淳熙十五年（1188 年）十一月七日，朱熹又應召奏上一道著名的〈戊申封事〉[21]。朱熹再次以「本末觀」深入分析「大學之道」的「本」的「實」與佛老思想的「本」之「虛」的兩者差別：

> 彼老子、浮屠之說，固有疑於聖賢者矣，然其實不同者，則此以性命爲眞實，而彼以性命爲空虛也。……由彼之說，則其本末橫分，中外斷絕，雖有所謂「朗澈靈通，虛靜明妙」者，而無所救於滅理亂倫之罪、顛倒運用之失也。〈戊申封事〉

朱熹明確地批評佛老把「性命」也就是把「本」視爲「空虛」，不懂得正確的性命之「本」是「眞實」的，這麼一來自然導致「本末橫分、中外斷絕」，也就是修養心性的道德性命之說，和治國平天下有關的具體政治事務，這兩者本末之間會處於一種斷裂（一空一實）的狀態，不像儒學能以一個「實理」貫穿「治心、脩身、齊家、治國」，所以會帶來「滅理亂倫、顛倒運用」的結果。

[21] 大陸學者束景南認爲朱喜的《戊申封事》是一次全方位的政治批判，也是一次全方位的文化反思（2016：585-586）。

臺灣學術期刊資料庫

尤其從朱熹的觀察判定，宋代君主包括孝宗的三教之說，表面上說三教一也，好似平等的看待三教，但常常這當中背後的預設，其實是儒學的地位最低，這更是朱熹無法接受的狀況：

> 至分治心、治身、治人，以爲三術，而以儒者之學爲最下，則臣竊爲陛下憂此心之害於政事，而惜此說之布於來今也。〈戊申封事〉

> 陛下所以取之者，則以既斥儒者之道爲常談死法，而天下之務日至於前，彼浮屠之學又不足以應之，是以有味乎彼之言，而冀其富國彊兵，或有近效耳？然自行其說，至今幾年，而國日益貧，兵日益弱，所謂近效者亦未之見。〈戊申封事〉

在朱熹看來，這種三教說，欲將「儒、釋、道」區分爲「三術」，其實就等同把儒學視爲「常談死法」視爲「最下」，也讓整體政教秩序呈現割裂的狀態，從兩宋交替至孝宗朝，宋廷的各種敗績就已經證明了「不足以應之」，把國家搞的「國貧兵弱」。那麼皇帝爲何不好好重新思考儒家聖賢之說的價值呢？

朱熹希冀以《大學》爲本提出能貫穿本末的「大學之道」，以便能奪回被「佛老」、「功利之說」佔據的政教秩序主導權。因此朱熹在歷次上書之中強調將《大學》作爲經典的重要性：

> 語其本末終始先後之序尤詳且明者，則今見於戴氏之《記》，所謂《大學》篇者是也。〈壬午應詔封事〉

> 自秦、漢以來，此學絕講，儒者以詞章記誦爲功，而事業日淪於卑近，亦有意其不止於此，則又不過轉而求之老子、釋氏之門，內外異觀，本末殊歸，道術隱晦，悠悠千載。〈癸未垂拱奏劄一〉

余英時曾說，把《大學》正式納入理學系統，不可否認是朱熹的獨特貢獻。本文在此則嘗試指出，回到與佛老競逐的脈絡下，就是因爲《大學》強調通貫「誠、正、格、致、修、齊、治、平」，能夠把「本末」很好的連結，最能破除佛老「內外異觀，本末殊歸」的問題，所以朱熹才格外重視《大學》。在朱熹詮釋下，古代中國的政治之所以混亂，就是因爲這種以《大學》爲本，「本末一貫」的眞儒之學失傳，因此他期待宋孝宗能接受這種「絕講之學」，重新發揚出一套更正確的政教秩序。

臺灣藝術期刊資料庫

同樣地，如果我們在與佛老鬥爭的脈絡下觀察朱熹思想，也就不必把從內聖到外王之間連結成一種在邏輯上的線性發展關係而加以否定。觀察朱熹將《大學》與佛老思想對比之際，反而會格外強調本末不能偏廢：

> 仁甫問：「釋氏之學，何以說爲『高過於大學而無用？』」曰：「吾儒更著讀書，逐一就事物上理會道理。他便都掃了這个，他便恁地空空寂寂，恁地便道事都了，只是無用。德行道藝，藝是一个至末事，然亦皆有用。釋氏若將些子事付之，便都沒奈何。」又曰：「古人志道，據德，而游於藝：禮樂射御書數，數尤爲最末事。若而今行經界，則算法亦甚有用。」《朱子語類》

如前所述，朱熹反對佛教思想以「空寂」爲本，因爲他認爲這樣容易造成把所謂「本」以外的一切「末」都當成「無用」，所以他說儒釋之間的重要區別，也在於儒者要能「逐一就事物上理會道理」，這時候對朱熹而言，傳統學術中各種的屬「末」的面向，像是「藝」、「數」、「算法」等等，這些反而都被朱熹認爲是「亦甚有用」而不可忽略的。

因爲朱熹當時最主要的思想對手是佛老，才更需要以「本末一貫」的《大學》將政治話語的主導權奪回。這也是以本末一貫思想，對宋代君主「三教論」那種分裂式的框架發起的挑戰。這當中確會實以「誠意正心」爲「本」，但我們卻也不可忽略朱熹同時強調「本末精粗，大小詳略，無或敢偏廢也」的問題：

> 天下之理，有大小本末，皆天理之不可無者。故學者之務，有緩急先後，而不可以偏廢，但不可使末勝本、緩先急耳。〈論語訓蒙口義序〉

> 問：「『平天下』章言財用特詳，當是民生日用最要緊事耳。」曰：「然。孟子首先所言，其原出此。」子升問此章所言反覆最詳之意。曰：「要之，始終本末只一理。但平天下是一件最大底事，所以推廣說許多。」《朱子語類》

> 「人治一家一國，尚且有照管不到處，況天下之大！」《朱子語類》

朱熹雖然常強調要以「本」爲中心，但卻一再孜孜不倦強調「本末」之間不能偏廢。因此，我們可以說，朱熹等理學家不可能眞的天眞地以爲，所有

臺灣期刊資料庫

的政治治理都是道德問題。從《語類》朱熹與學生的對談中就可發現，朱熹也知道光是想「治一家一國」，就容易有「照管不到處」的情況，何況「平天下」更是「一件最大底事」，可見他並未誤以爲一切政治活動都只是道德活動的延伸。

對朱熹來說，雖然《大學》在爲學上會有先後次序，但這只是爲了強調彼此的本末關係，也就是誠意正心是治平之本。但卻從來不會天眞地以爲，只要「知至了意便自誠」、「意誠了心便自正」也就是好像一個部分做到了，就自動會產生一種線性的連貫成果，朱熹時常強調：

> 「『欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。』五者，其實則相串，而以做工夫言之，則各自爲一事。著『而』字，則是先爲此，而後能爲彼也。……蓋逐一節自有一節功夫，非是儱侗言知至了意便自誠，意誠了心便自正，身便自修，中間更不著功夫。」《朱子語類》

朱熹很明確地知道，也如此教育學生說：所謂大學八德目看似相連，實際上從做工夫而言，卻是「各自爲一事」。因此我們在此可以確定，把大學八德目直接判斷爲一種線性邏輯關係，確實並非朱熹的本意。從本末觀來觀察，朱熹雖然一向強調要以「本」爲中心，「本末」之間要能「一貫」，但也從來不會說只重「本」而輕視「末」，而是兩者「不可偏廢」，也就並非是不重實際。本文最後將以朱熹對孔子「德禮 vs. 政刑」問題的分析爲例，觀察朱熹對重建宋代司法秩序的關懷。

肆、朱熹對宋代司法輕刑傾向的批判

朱熹以《大學》文本爲中心而詮釋出「本末一貫」卻又「不可偏廢」的政教關懷，特別表現在朱熹批評南宋「輕刑」的司法混亂上。朱熹認爲，由於受到輪迴觀念的影響，南宋諸多司法判決呈現結果過度輕判的情況。如前所述，由於佛教在宋代的興盛，學者也非常重視佛教對宋代法律的深刻影響。[22] 因而朱熹對於孔子原本說要「道之以德、齊之以禮」的說法反

臺大學術期刊資料庫

[22] 陳義和就觀察，由於宋代大部分帝王都崇信或至少肯定了佛教在政治統治和社會穩定

而語帶保留。重新強調「刑與政」不可偏廢，甚至更常講「政與刑」的重要性。朱熹常說：「聖人爲天下，何曾廢刑政來。」、「齊之不從，則刑不可廢。」也就是說「德禮」雖爲「本」，也不可以把作爲「末」的「刑政」給廢掉：

> 聖人謂不可專恃刑政，然有德禮而無刑政，又做不得。聖人說話無一字無意味。如只說「道之以德，齊之以禮」，便不是了。《朱子語類》

朱熹充分理解「德禮 vs. 政刑」之間的本末辯證關係，雖然知道根本是「德禮」沒錯，但在實際治理也同樣重視作爲「末」的「政刑」。兩宋之際，佛教的「輪迴報應」之說延續中古以來的傳統已經深入人心，與中國文化傳統中的「輕刑」越發融合，造成了一定程度上的司法混亂與不公。朱熹因此才批評這種輕刑是一種「鄙儒姑息之論」。朱熹發現「今之法家，惑於罪福報應之說，多喜出人罪以來福報。」亦即許多審判者受到輪迴報應之說的影響，在審判之際就「一以輕刑爲事」。所以朱熹認爲，這種社會氛圍已經嚴重干擾了本來應該要公平公正的司法審判。朱熹說他希望恢復所謂的「先王之法」，實際上不見得是要「復儒家之古」，反而應該理解成恢復法律判決的素樸式的「公平」：

> 臣非敢以此之故，遂勸陛下深於用法，而果於殺人也。但竊以爲，諸若此類涉於人倫風化之本者，有司不以經術義理裁之，而世儒之鄙論、異端之邪說、俗吏之私計得以行乎其間，則天理民彝，幾何不至於泯滅？〈戊申延和奏劄一〉

> 夫使無罪者不得直，而有罪者得倖免，是乃所以爲惡爾，何福報之有？……當斬者配，當配者徒，當徒者杖，當杖者笞。是乃賣弄條貫，舞法而受賕者耳！《朱子語類》

以上可以發現朱熹並不想勸說皇帝「深於用法」、「果於殺人」，但他確實完

中的作用。隨著佛教的進一步傳播，佛教在宋代已經風靡整個社會並且達到了鼎盛時期。信仰佛教自然不可避免地受到佛教教義的影響，這又難免會影響到法律的方方面面（2015：20）。

臺大圖書館期刊資料庫

全無法接受那些跟「人倫風化之本」有關的大案被輕判，或者像是「子殺父」這類的犯罪行爲被輕縱，朱熹無法接受的是他所處時代的「殺人者不死，傷人者不刑」的輕刑判決。

確實，根據歷史學者的統計，北宋年間，死刑判決最多的時候可以到5,000 人，可是到了南宋居然曾經驟降到一年不到 50 人，也就是朱熹所在的南宋，死刑的判決與執行相對大幅下降，因此我們可以說朱熹的觀察也可以統計數字爲證的。[23] 在這種脈絡下，朱熹對司法秩序混亂的不滿，與現代學者批判說朱熹把司法獨立發展的可能框限儒家之內，似乎並不相關。從法學分析來看，朱熹要求的只是判決結果要合乎所謂的「比例原則」，是一種素樸的「應報正義」（Retributive Justice）的訴求，不見得是想復古回到漢儒的「春秋決獄」。

伍、結語

本文回顧了前賢對宋代政教關係的研究，也以第二章整理佛道兩教對北宋幾代皇帝、宰輔在政治教化上帶來的深刻影響；以及佛道思想對北宋科舉考試、財政經濟發展、士大夫思想、社會風氣留下的深刻印記，都是爲了嘗試說明，回到宋代三教爭奪政教秩序主導權的脈絡，對於完整理解朱熹思想的重要性。批判宋代既有偏向以佛道爲輔的政教秩序，確實是朱熹發起以《大學》爲本的政治論述的重要起始點。

朱熹之所以以《大學》爲本，提出政治應當「本末一貫」的說法，是在與另外兩個「本末斷裂」參照組（佛、老）對照之下所提出的。因此這個「一貫」二字確實有將「內聖」與「外王」連結成一種「本末」關係，但卻並不見得眞的有將「內聖」與「外王」連結成在邏輯上的線性發展關係。朱熹雖然一向強調「本末」之間要能「一貫」，要以「本」爲重，但也從來沒說要輕視「末」，而是「本末」都「不可偏廢」。由此看來，批評朱熹的政治思想僅

[23] 北宋年間，死刑最多的時候可以到 5,000 人，可是到了南宋居然曾經驟降到一年不到 50 人，因此我們可以說朱熹的觀察也是有其具體統計數字根據的（胡興東，2018：117；楊高凡，2014：14、18）。

臺大學術期刊資料庫

僅是一種「道德哲學」，屬於「不切實際」的「泛道德主義」之指控，也是有待商榷的。

儒家所謂的道德政治，應該是一種對握有權力者養成過程的指引，還有對將要或已經握有權力者的高標準要求，但古代大部分儒者並不會天真地認爲，一旦能正心誠意，就表示同時就具備其他能力足以治國平天下。反過來說，身爲一個未來要能治國平天下、掌握權力的人，卻必須要先好好地正心誠意，因爲這是治平之「本」。而相對於所謂的功利派，朱熹確實曾和陳亮辯論過「三代 vs. 漢唐」的問題，批判漢、唐皇帝大多只是二流君主，但在政治實踐上，朱熹卻仍然重視具體問題，並非只懂高喊「誠意正心」的道德口號，這點透過他對本末關係的並重即可理解。因此，刻意把理學和功利派對立起來的二元模式，恐怕不足以完整理解儒者的傳統關懷。

不僅朱熹，南宋以降諸多繼承以《大學》爲本的儒者，一方面繼續強調「誠意正心」是良好治平之「本」，但面對各種實際政治問題的「末」時，又常能提出各類改革論述。明代著作《大學衍義補》的名臣丘濬（1421～1495）也許就是一個很好的代表人物。丘濬在《大學衍義補》的卷首，依舊高舉朱熹的「誠意正心」之論，但在著作的後半部就大篇幅論述「理財之道」，要求皇帝開放對外通商，這當中相關內容受到研究明、清朝貢體系的日本學者的高度重視（岩井茂樹著，廖怡錚譯，2022）。類似這類的思想實踐，也許就很大程度上實現了朱熹所謂的「重本」又不偏廢「末」的政治理想。最後，由於受限於篇幅，本文僅聚焦於探討朱熹的本末觀，尚未能同時處理朱熹對「輕重、緩急、先後」等其他重要主題的發揮了。

參考書目

一、中文部分

方誠峰，2015，《北宋晚期的政治體制與政治文化》，北京：北京大學出版社。Fang, Cheng-feng. 2015. *Bei Song wanqi de zhengzhi tizhi yu zhengzhi wenhua* [*Political System and Political Culture in the Late Northern Song Dynasty*]. Beijing: Peking University Press.

王曾瑜，2015，〈宋徽宗時的道士和道官群〉，《華中國學》，2: 123-135。Wang, Zeng-yu. 2015. “Song huizong shi de daoshi he daoguanqun” [Taoist Priests

臺灣學術期刊資料庫

and Taoist Officials During the Reign of Emperor Huizong of the Song Dynasty]. *Huazhong Chinese Studies* 2: 123-135.

甘懷眞，2022，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究（增訂版）》，臺北：臺大出版中心。Gan, Huai-zhen. 2022. *Huangquan, liyi yu jingdian quanshi: China gudai zhengzhishi yanjiu* (*zeng ding ban*) [*Imperial Power, Etiquette and Classical Interpretation: A Study of Ancient Chinese Political History* (*revised and enlarged ed.*)]. Taipei: National Taiwan University Press.

田　浩，2004，〈評余英時《朱熹的歷史世界》〉，《世界哲學》，4: 103-107。Tillman, Hoyt. 2004. "Ping Yu Yingshi 'Zhu Xi de lishi shijie'" [Comments on Yu Yingshi's "Zhu Xi's Historical World"]. *World Philosophy* 4: 103-107.

田　浩，2008，《朱熹的思維世界（增訂版）》，臺北：允晨文化。Tillman, Hoyt. 2008. *Zhu Xi de si wei shi jie zeng ding ban (zeng ding ban)* [*Zhu Xi's Thought The World* (*revised and enlarged ed.*)]. Taipei: Asian Culture Ture Publishing Co.

任　鋒，2008，〈政治思想史家的道與術：宋代理學領域的省思－兼論思想傳統研究與社會轉型之關係〉，《中國社會歷史評論》，00: 373-391。Ren, Feng. 2008. "Zhengzhi sixiangshijia de dao yu shu: Song dai lixue lingyu de shengsi--jianlun sixiang chuantong yanjiu yu shehui zhuanxing zhi guanxi" [The Tao and Art of Political Thought Historians: Reflections on the Field of Song Dynasty Studies -- Also on the Relationship between the Study of Ideological Traditions and Social Transformation]. *Chinese Social History Review* 00: 373-391.

江玉林，2008，〈經義折獄、刑獄治理與傳統法律的文化格局－從朱熹〈戊申延和奏箚〉談起〉，柳立言（主編），《傳統中國法律的理念與實踐》，臺北：中研院歷史語言研究所，頁 255-308。Jiang, Yu-lin. 2008. "Jingyi sheyu, xingyu zhili yu chuantong falu de wenhua geju -- cong Zhu Xi 'wushenyan he zouzha' tanqi" [The Cultural Structure of Jingyi, Prison Management and Traditional Law-Starting from Zhu Xi's "Wu Shen Yan and Memorial"]. In *Chuantong China falu de linian yu Shijian* [*Legal Concepts and Practice in Traditional China*], ed. Liu, Li-yan. Taipei: Institute of History and Philology, Academia Sinica, 255-308.

牟宗三，2003，《牟宗三先生全集 10：政道與治道》，臺北：聯合報系文化基金會。Mou, Zong-san. 2003. *Mou Tsung-san xiansheng quanji* 10: *zhengdao yu zhidao* [*The Complete Works of Mr. Mou Tsung-san* 10: *Political Dao and Governance Dao*]. Taipei: United Newspaper Cultural Foundation.

臺大學術期刊資料庫

余英時，2003，《朱熹的歷史世界（上冊）》，臺北：允晨文化。Yu, Ying-shi. 2003. *Zhu Xi de lishi shijie* (*shang ce*) [*Zhu Xi's Historical World* (*vol. I*)]. Taipei: Yunchen Culture.

余英時，2004，《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化。Yu, Ying-shi. 2004. *Song Ming lixue yu zhengzhi wenhua* [*Song Ming's Science and Political Culture*]. Taipei: Yunchen Culture.

吳展良，2009，〈實踐與知識：朱熹的早期學術取向析論〉，田浩（編），《文化與歷史的追索：余英時教授八秩壽慶論文集》，臺北：聯經，頁 68-74。Wu, Zhan-liang. 2009. "Shijian yu zhishi Zhu Xi de zaoqi xueshu quxiang xilun" [Practice and Knowledge: An Analysis of Zhu Xi's Early Academic Orientation]. In *Wenhua yu lishi de zhuisuo*: *Yu Ying-shi jiaoshou bazhi shouqing lunwenji* [*The Tracing of Culture and History: A Collection of Papers on the Birthday of Professor Yu Ying-shi*], ed. Tillman, Hoyt. Taipei: Linking Press, 68-74.

吳展良，2013，〈朱子之鬼神論述義〉，《漢學研究》，31(4): 111-144。Wu, Zhan-liang. 2013. "Zhu zi zhi guishenlun shuyi" [An Interpretation of Zhu Xi's Theory of Ghostly and Godly Existence]. *Chinese Studies* 31(4): 111-144.

束景南，2016，《朱子大傳：「性」的救贖之路（增訂版）》，上海：復旦大學出版社。Shu, Jing-nan. 2016. *Zhu zi dachuan*: *'xing' de jiushu zhilu* (*zeng ding ban*) [*The Biography of Zhu Zi: The Road to Redemption of "Xing"* (*revised and enlarged ed.*)]. Shanghai: Fudan University Press.

李志鴻，2017，〈十世紀中國南方佛教政治論述的建構〉，《中國文哲研究通訊》，27(4): 43-56。Li, Zhi-hong. 2017. "Shi shiji China nanfang fojiao zhengzhi lunshu de jiangou" [The Construction of Buddhist Political Discourse in Southern China in the 10th Century]. *Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy* 27(4): 43-56.

李志鴻，2020，《七至九世紀東亞佛教王權的建構與展示》，臺北：臺灣大學歷史學系博士論文。Li, Zhi-hong. 2020. *Qi zhi jiu shiji dongya fojiao wangquan de jiangou yu zhanshi* [*The Construction and Display of Buddhist Kingship in East Asia in the 7th and 9th Centuries*]. Doctoral dissertation, Department of History, National Taiwan University, Taipei, Taiwan.

李明輝，2016，《儒學與現代意識》，臺北：臺大出版中心。Lee, Ming-hui. 2016. *Ruxue yu xiandai yishi* [*Confucianism and Modern Consciousness*]. Taipei: National Taiwan University Press.

臺大學術期刊資料庫

汪聖鐸，2010，《宋代政教關係研究》，北京：人民出版社。Wang, Sheng-duo. 2010. *Song dai zhengjiao guanxi yanjiu* [*Research on the Relationship between Politics and Religion in the Song Dynasty*]. Beijing: People's Press.

岩井茂樹著，廖怡錚譯，2022，《朝貢、海禁、互市：近世東亞五百年的跨國貿易眞相》，臺北：八旗文化。譯自《朝貢・海禁・互市：近世東アジア貿易と秩序》，名古屋市：名古屋大学出版会，2020。Shigeki, Iwai. Liao Yi-zheng. trans. 2022. *Chaogong*, *haijin*, *hushi*: *jinshi dongya wubai nian de kuaguo maoyi zhenxiang* [*Tribute*, *Sea Ban*, *and Mutual Markets: The Truth of 500 Years of Transnational Trade in East Asia in the Modern Era*]. Taipei: Eight Flags Culture. Translated from *Tribute*, *Sea Ban*, *and Mutual Markets*: *The Truth of 500 Years of Transnational Trade in East Asia in the Modern Era*. Nagoya: The University of Nagoya Press. 2020.

林安梧，2011，〈關於《大學》「身」「心」問題之哲學省察（上）－以《大學》經一章爲核心的詮釋兼及於程朱與陸王的討論〉，《鵝湖月刊》，428: 2-10。Lin, An-wu. 2011. "Guanyu *Daxue* 'shen' 'xin' wenti zhi zhexue shengcha (shang) -- yi *Daxue* jing yi zhang wei hexin de quanshi jian ji yucheng zhuyu luwang de taolun" [A Philosophical Introspection on the "Body" and "Heart" Issues in "The Great Learning" (Part 1) - An Interpretation Focusing on Chapter One of the "Great Learning" and the Discussion between Cheng Zhu and Lu Wang]. *Legein Monthly* 428: 2-10.

胡興東，2018，〈宋朝死罪分類制度及對死刑適用的影響〉，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》，51(1): 112-117 & 160。Hu, Xing-dong. 2018. "Song chao sizui fenlei zhidu ji dui sixing shiyong de yingxiang" [The Classification of Death Penalty in Song Dynasty and Its Influence on Death Penalty]. *Journal of Zhengzhou University* (*Philosophy and Social Sciences Edition*) 51(1): 112-117 & 160.

張立文（編），2013，《朱熹大辭典》，上海：上海辭書。Zhang, Li-wen. 2013. *Zhu Xi da ci dian* [*Zhu Xi Da Dictionary*]. Shanghai: Shanghai Dictionary.

郭承天，2019，〈現代中國的政教分立、政教分離、與政教規矩〉，《華人宗教研究》，13: 95-129。Guo, Cheng-tian. 2019. "Xiandai China de zhengjiao fenli, zhengjiao fenli, yu zhengjiao guiju" [The Separation, Segregation, and Codes of Conduct for State-Religion Relations in Modern China]. *Studies in Chinese Religions* 13: 95-129.

陳弱水，2012，《中國史新論：思想史分冊》，臺北：聯經。Chen, Ruo-shui. 2012.

臺大學術期刊資料庫

China shi xinlun: sixiangshi fence [*New Perspectives on Chinese History: History of Thought Volume*]. Taipei: Linking Publishing.

陳弱水，2016，《唐代文士與中國思想的轉型（增訂本）》，臺北：臺大出版中心。Chen, Ruo-shui. 2016. *Tang dai wenshi yu China sixiang de zhuanxing* (*zeng ding ben*) [*Tang Dynasty Scribes and the Transformation of Chinese Thought* (*revised and enlarged ed.*)]. Taipei: National Taiwan University Press.

陳弱水，2020，《公義觀念與中國文化》，臺北：聯經。Chen, Ruo-shui. 2020. *Gong yi guannian yu China wenhua* [*The Concept of Justice and Chinese Culture*]. Taipei: Linking Publishing.

陳義和，2015，《佛教與宋代法律》，北京：中國政法大學出版社。Chen, Yi-he. 2015. *Fojiao yu Songdai falu* [*Buddhism and Song Dynasty Law*]. Beijing: China University of Political Science and Law Press.

傅　揚，2022，〈秦漢政治思想史中的知識與權威：研究現況與展望〉，《政治與社會哲學評論》，76: 109-185。Fu, Yang. 2022. “Qin han zhengzhi sixiangshi zhong de zhishi yu quanwei: yanjiu xiankuang yu zhanwang” [Knowledge and Authority in the History of Early Imperial Chinese Political Thought: The State of the Field and Its Prospects]. *SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs* 76: 109-185.

彭　琦，2002，〈南宋孝宗與佛教〉，《浙江學刊》，5: 93-97。Peng, Qi. 2002. “Nan Song xiaozong yu fojiao” [Xiaozong and Buddhism in the Southern Song Dynasty]. *Zhejiang Academic Journal* 5: 93-97.

湯用彤，1991，《理學・佛學・玄學》，北京：北京大學出版社。Tang, Yong-tong. 1991. *Lixue. foxu. xuanxue* [*Science. Buddhism. Metaphysics*]. Beijing: Peking University Press.

黃俊傑，2004，《東亞儒學史的新視野》，臺北：臺大出版中心。Huang, Jun-jie. 2004. *Dongya ruxueshi de xinshiye* [*A New Perspective on the History of Confucianism in East Asia*]. Taipei: National Taiwan University Press.

黃俊傑，2006，《德川日本《論語》詮釋史論》，臺北：臺大出版中心。Huang, Jun-jie. 2006. *Dechuan Japan “lunyu” quanshishi lun* [*Tokugawa Japanese Analects Historical Interpretation*]. Taipei: National Taiwan University Press.

黃進興，2001，《聖賢與聖徒》，臺北：允晨出版社。Huang, Jin-xing. 2001. *Shengxian yu shengtu* [*Sages and Saints*]. Taipei: Yunchen Press.

臺大學術期刊資料庫

黃進興，2011，〈清末民初儒教的「去宗教化」〉，《古今論衡》，22: 49。Huang, Jin-xing. 2011. “Qingmo Minchu rujiao de ‘quzongjiaohua’” [The “Dereligiousization” of Confucianism in the Late Qing Dynasty and the Early Republic of China]. *Disquisitions on the Past &Present* 22: 49.

黃進興，2021，《歷史的轉向：現代史學的破與立》，香港：香港中文大學出版社。Huang, Jin-xing. 2021. *Lishi de zhuanxiang*: *xiandai shixue de po yu li* [*The Turn of History: The Breaking and Establishment of Modern Historiography*]. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press.

楊高凡，2014，〈宋代大辟研究－從宋代死刑的執行率角度考察〉，《保定學院學報》27(1): 14-18。Yang, Gao-fan. 2014. “Song dai dapi yanjiu -- cong Song dai sixing de zhixinglu jiaodu kaocha” [Research on Dapi of Song Dynasty: From the Perspective of Execution Rate]. *Journal of Baoding University* 27(1): 14-18.

楊儒賓，2013，《從《五經》到《新五經》》，臺北：臺大出版中心。Yang, Ru-bin. 2013. *Cong “wujing” dao “xinwujing”* [*From the Pentateuch to the New Pentateuch*]. Taipei: National Taiwan University Press.

廖宜方，2020，《王權的祭典－傳統中國的帝王崇拜》，臺北：臺大出版中心。Liao, Yi-fang. 2020. *Wangquan de jidian -- Chuan tong China de diwang chongbai* [*The Ritual of Kingship -- Emperor Worship in Traditional China*]. Taipei: National Taiwan University Press.

劉子健著，趙冬梅譯，2002，《中國轉向內在：兩宋之際的文化內向》，南京：江蘇人民出版社。譯自 *China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century*. Cambridge: Harvard University Press. 1989. Liu, James T. C. Zhao, Dong-mei. trans. 2002. China *zhuanxiang neizai*: *Liang Song zhiji de wenhua neixiang* [*China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century*]. Nanjing: Jiangsu People’s Publishing House. Translated from *China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century.* Cambridge: Harvard University Press. 1989.

蔡至哲，2022，《中韓儒者的秩序追求》，臺北：新文豐。Cai, Zhi-zhe. 2022. *Zhong han ruzhe de zhixu zhuiqiu* [*The Chinese And Korean Confucian Search For Order]*. Taipei: Shin Wen Feng Print Co.

蕭公權，1982，《中國政治思想史（上冊）》，臺北：聯經。Xiao, Gong-quan. 1982. *China zhengzhi sixiangshi* (*shang ce*) [*History of Chinese Political Thought*

臺灣學術期刊資料庫

(*vol. I*)]. Taipei: Linking Publishing.

錢　穆，1995，《錢賓四先生全集20：中國學術思想史論叢（五）》，臺北：聯經。Qian, Mu. 1995. *Qian Bin si xiansheng quaji 20*: *China xueshu sixiangshi luncong* (*wu*) [*The Complete Works of Mr. Qian Binsi* (*book. 20*): *History of Chinese Academic Thought Series* (*vol.5*)]. Taipei: Linking Publishing.

謝一峰，2020，〈常態、變態與回歸：兩宋常規祭祀體系中道教因素的變遷〉，《中國社會歷史評論》，24: 28-60, 294。Xie, Yi-feng. 2020. "Changtai, biantai yu huigui: liang Song changgui jisi tixi zhong daojiao yinsu de bianqian" [Normality, Abnormality and Recurrence: The Transition of Daoist Elements in the National Ritual System of Song Dynasty]. *Chinese Social History Review* 24: 28-60, 294.

謝一峰，2021，〈從「廟堂之高」到「江湖之遠」－兩宋道教與政治、文化互動中的延續與嬗變〉，《宋史研究論叢》，28: 229-244。Xie, Yi-feng. 2021 "Cong 'miaotang zhigao' dao 'jianghu zhiyuan' -- liang Song daojiao yu zhengzhi wenhua hudongzhong de yanxu yu shanbian" [From "the Height of the Temple" to "the Distance of the Rivers and Lakes" - The Continuation and Evolution in the Interaction between Taoism, Politics and Culture in the Two Song Dynasties]. *Song History Research Series* 28: 229-244.

臺大學術期刊資料庫

附錄

古籍文獻

〔晉〕王弼，1985，《道德眞經註》，收入於〔明〕張宇初等編，《正統道藏》，臺北：新文豐。

〔梁〕釋僧祐，1983，《弘明集》，收入於大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，臺北：新文豐。

〔北齊〕顏之推著，王利器集解，1980，《顏氏家訓集解》，上海：上海古籍出版社。

〔唐〕釋道宣，1983，《續高僧傳》，收入於大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，臺北：新文豐。

〔宋〕王欽若等，1994，《冊府元龜》，北京：中華書局。

〔宋〕朱熹著，2000，陳俊民校編，《朱子文集》，臺北市：德富文教基金會。

〔宋〕朱　熹，1966，《四書章句集注》，北京：中華書局。

〔宋〕江少虞，1981，《宋朝事實類苑》，上海：上海古籍出版社。

〔宋〕吳　曾，1985，《能改齋漫錄》，北京：中華書局。

〔宋〕宋　綬，宋敏求編，1962，《宋大詔令集》，北京：中華書局。

〔宋〕李心傳，2000，《建炎以來朝野雜記》，北京：中華書局。

〔宋〕李心傳，1983，《建炎以來繫年要錄》，臺北：商務印書館。

〔宋〕李昉等，1975，《太平御覽》，臺北：臺灣商務印書館。

〔宋〕李昉等，1966，《文苑英華》，北京：中華書局。

〔宋〕李　燾，2004，《續資治通鑑長編》，北京：中華書局。

〔宋〕張　栻，1936，《張南軒先先生文集》，上海，商務印書館。

〔宋〕趙　佶，1985，《宋徽宗道德眞經解義》，收入於〔明〕張宇初等編，《正統道藏》，臺北：新文豐。

〔宋〕黎靖德編，1986，《朱子語類》，北京：中華書局。

〔宋〕釋契嵩，1983，《鐔津文集》，收入於大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，臺北：新文豐。

臺大學術期刊資料庫

〔宋〕釋祖琇，1993，《隆興編年通論》，臺北：新文豐。

〔元〕馬端臨，1987，《文獻通考》，臺北：商務印書館。

〔元〕脫脫等撰，1980，《宋史》，臺北：鼎文書局。

〔清〕徐松輯，2008，《宋會要輯稿》，臺北：中央研究院歷史語言研究所。

〔清〕潘永固輯，1967，《宋稗類鈔》，臺北：廣文書局。

〔清〕丁傳靖輯，1981，《宋人軼事彙編》，北京：中華書局。

程樹德，1990，《論語集釋（第 1 冊）》，北京：中華書局，頁 260。

臺大學術期刊資料庫

Root and Branch All-Pervading Unity:
Revisiting Zhu Xi's Political Thought Based on "Great Learning" in the Context of Conflict among the Three Religions*

*Chih-che Tsai***

Abstract

In the past, researchers often referred to "utility" to criticize Zhu Xi and other Confucians' political discussion of "inner holiness and outward governance", arguing that such a point of view is impractical. This article attempts to point out that the reason why Zhu Xi reinterpreted the political discourse of "root and branch all-pervading unity" based on "The Great Learning" was to challenge the "double world view" of Buddhism and Taoism during the Song Dynasty, and to take back the discourse-dominance of the political and religious order from Buddhism and Taoism. Therefore, we may understand that Zhu Xi was devoted to constructing a new political discourse system "keyword" by deliberately emphasizing the four characters of "誠意正心" (rectify their hearts and seek to be sincere in their thoughts). In addition, although Zhu Xi's political discourse on "root and branch all-pervading unity" based on the "Great Learning" emphasizes that "the root should not be neglected", meaning that the foundations and fundamentals should be cultivated, he also affirmed that "the branch should not be neglected". In fact, Zhu Xi did not ignore the issue of "practicality". In particular, by observing Zhu Xi's criticism of the chaotic judicial order in the Song Dynasty, we can see that he attached importance to the "virtue and propriety" which were at the "root" of the Confucian tradition of moral governance since the time of Confucius. However, because he observed that the Song Dynasty was deeply rooted in Buddhism under the influence of the concept of reincarnation,

* DOI:10.6166/TJPS.202403_(99).0001
** Postdoctoral Fellow, Institute of Modern History, Academia Sinica.
E-mail: r96123015@gmail.com

臺大學術期刊資料庫

judicial decisions had an issue of “light sentencing.” Therefore Zhu Xi also emphasized “laws and punishments” where the “branch” shouldn’t be neglected.

Keywords: Zhu Xi, Inner Holiness and Outward Governance, Root and Branch All-Pervading Unity, Great Learning, Political and Religions Order

臺大學術期刊資料庫

38 本末一貫：
三教鬥爭脈絡中重探朱熹以《大學》爲本的政治思想 蔡至哲

臺大學術期刊資料庫