臺大文史哲學報　第九十六期
2021年11月　　頁79~118
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202111_(96).03

黃宗羲《孟子師說》所反映的經學思想及其「經史合一」觀的承先啟後之意義*

楊　珮　君**

摘　要

今人談清初學術思想，必述及當時學術界泰斗——黃宗羲。黃宗羲的著作留予後人豐富的思想資源，各書內容涉及的面向也堪稱多元；撰成於梨洲晚年的《孟子師說》即有數十條內文，忠實反映了其關乎經世實學的「經學」思想和據此而來的以「史」明「經」之治經方法。《孟》書是梨洲權衡諸經和說解三代史的基礎，梨洲據此展現了哪些「經學」範疇的觀點？其「即事即義」、「即經即史」的主張，與蕺山思想有著什麼樣的承繼或發展的關係？另，梨洲推崇的王陽明曾提出「《五經》亦史」之論，梨洲的「經史合一」觀在陽明「《五經》亦史」與章實齋「《六經》皆史」兩個理論命題間，具有的承先啟後之意義為何？這些都是本文關注的問題。

關鍵詞：黃宗羲　《孟子師說》　經史合一　五經亦史　六經皆史

2020.01.21 收稿，2021.06.09 通過刊登。

* 拙文受夏長樸先生開設之「中國近三百年學術史專題」課程的啟發和激勵，審稿期間，復經三位不具名之審查先生悉心審閱，惠賜寶貴意見，筆者獲益良多，於此謹申謝忱。寫作過程，亦感謝業師陳昭瑛先生惠賜寶貴建議。

** 國立臺灣大學中國文學系博士生。Email: wood139992009@gmail.com。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、引言

開創清代浙東學派的黃宗羲（1610-1695），字太沖，號梨洲，因所著《明儒學案》、《明夷待訪錄》、《易學象數論》、《今水經》等，向享有史學家、教育家、思想家、經學家、地理學家之盛名；但較少有人注意到其《孟子師說》一書，即使有，也是側重從心學或理學的面向予以探討，不脫宋明以來關注之心性問題的範疇。[1]鑑於《孟子師說》全書，凡一百七十八章，中有六分之一的篇幅，[2]與考辨三代人物史事、典章制度、經學思想等議題相關，明確展現了梨洲以《孟》證史、進而以史說經的「經史合一」觀，可惜內容極少被關注，若能將《孟子師說》裡與其經學思想相關的內容，予以爬梳歸類，進一步整合，實頗能反映梨洲的「經學」思想之特點。梨洲的「經學」思想，不同於顧亭林所言「經學即理學」；也非如王陽明（1472-1529）所言「《六經》者非他，吾心之常道也」的「經學即心學」之義。[3]梨洲的「經學」觀點，主要體現在他的經世實學之論、對《六經》的觀點以及治經方法上；而對《六經》的觀點乃至治經方法的運用，其實都與其「經世實學」的思想息息相關，故本文探討其於

1 前賢對此書多致力於討論梨洲對蕺山學說或陸王心學的發揮，並指出梨洲此書透露強烈反程朱學的傾向，如齊婉先，〈試論黃宗羲《孟子師說》之文本理解及詮釋方法〉，楊祖漢、楊自平編，《黃宗羲與明末清初的學術》（桃園：國立中央大學出版中心，2011），頁 239-272。齊婉先，〈黃宗羲《孟子師說》對劉蕺山思想之詮釋〉，《當代儒學研究》第 14 期（2013 年 6 月），頁 255-277；蔡淑閔，〈黃宗羲《孟子師說》初探——以批判朱子學為中心的討論〉，《遠東通識學報》第 9 期（2015 年 3 月），頁 73-90；齊婉先，〈《孟子師說・浩然章》之心性詮釋與黃宗羲孟學詮釋方向之探討〉，《哲學與文化》第 43 卷第 1 期（2016 年 3 月），頁 61-80。

2 《孟子師說》全書各章的內容，可約略分為四類：一、闡釋孟子義理思想：如〈孟子見梁惠王〉、〈浩然〉、〈陳代〉、〈桀紂之失天下〉、〈性猶杞柳〉、〈人皆有不忍人之心〉、〈盡其心者〉等，此類內容為四類中最多，普見於各卷，計百餘章。二、追述孟子生平風範：如〈王立於沼上〉、〈當路於齊〉、〈伯夷〉、〈孟子致為臣〉、〈齊人伐燕〉、〈宿於晝〉等，這類內容在四類中最少，主要集中在卷 1、卷 2。三、述古以針砭世道人心和時事：分散於卷三以下，如〈景春〉、〈彭更〉、〈無罪而殺士〉、〈求也為季氏宰〉、〈象日以殺舜為事〉、〈敢問友〉、〈魯欲使樂正子〉等，約 20 章。四、考辨人物史事、典章制度、經史思想等學術議題：各卷皆有，如〈問交鄰國〉、〈明堂章〉、〈伐燕章〉、〈俊傑在位〉、〈許行章〉、〈滕文公問為國〉、〈孟子之平陸〉等，約三十章。

3 以上「經學即理學」、「經學即心學」的命題，參胡楚生，〈「經學即心學」——試析王陽明與馬一孚對《六經》之觀點〉，《經學研究論集》（臺北：臺灣學生書局，2002），頁 449-468。

臺灣大學學術期刊資料庫

《孟子師說》所反映的經學思想，包含以上三個層面，即：一、梨洲主張之經世實學的義涵；二、其對《六經》的觀點；三、治經方法。

下文首先探釋梨洲於《孟子師說・題辭》自述的撰著旨趣，以明其撰著此書的思想背景和旨歸；其次從《孟子師說》揀擇出諸章，以經典文本比較的方法，具體揭展梨洲《孟子師說》所反映的經學思想及其治經方法之特點；最後聚焦於梨洲「經史合一」觀的承先啟後性之探討。研究方法上，從梨洲《孟子師說・題辭》自述的撰著旨歸談起，闡釋〈題辭〉所云「竊取」其師蕺山「微言所寄」的「微言」義涵，期以進一步探討蕺山與梨洲思想上的傳承關係。其次，將《孟子師說》中與談論諸經有關的章條，歸納整合，從中抽繹舉要，透過與經典傳注文本的比較，顯明梨洲於此書具體展現了對群經傳注什麼樣的觀點和治經方法上的特色。經由前述，確立其治經思想的「經史合一」之命題和具體內涵後，鑒於錢鍾書云：「『五經亦史』，明開實齋〈易教上〉之說。」[4]梨洲作為浙東史學派的開創者，乾隆時期的章學誠（1738-1801）雖然與梨洲沒有直接師承關係，但提出「《六經》皆史」的章氏，[5]被譽為浙東史學的殿軍，[6]後人納章氏於浙東史學派，本文第三個要處理的問題，即欲釐清梨洲的經史思想，在陽明「《五經》亦史」、章氏「《六經》皆史」兩個命題脈絡中，具有的轉折性關鍵意義何在？故而第三節主要從「《五經》亦史」、「《六經》皆史」兩個命題的理論內涵，探討梨洲「經史合一」觀的承先啟後之意義。

二、梨洲《孟子師說》的撰著要旨探賾

梨洲十七歲承父黃尊素遺命，師從劉蕺山，迄清順治二年梨洲三十六歲時，蕺山絕食而卒，[7]從學於蕺山近二十年。其撰《孟子師說》，〈題辭〉：

> 《四子》之義，平易近人，非難知難盡也。學其學者，詎止千萬人

4 錢鍾書，〈章實齋與隨園・附說「六經皆史」〉，《談藝錄（補訂本）》（北京：中華書局，1993），頁 264。

5 清・章學誠，〈易教上〉，葉瑛校注，《文史通義校注》（北京：中華書局，2014），卷 1，頁 1。

6 可參張高評，〈梨洲史學之流風遺韻〉，《黃梨洲及其史學》（臺北：文津出版社，1989），頁 194-201。

7 清・黃炳垕，《黃梨洲先生年譜》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 12 冊（杭州：浙江古籍出版社，1994），頁 20-31。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 千百年！而明月之珠，尚沈於大澤，既不能當身理會，求其著落，又不能屏去傳註，獨取遺經。精思其故，成說在前，此亦一述朱，彼亦一述朱，宜其學者之愈多而愈晦也。先師子劉子於《大學》有《統義》，於《中庸》有《慎獨義》，於《論語》有《學案》，皆其微言所寄，獨《孟子》無成書。義讀《劉子遺書》，潛心有年，麤識先師宗旨所在，竊取其意，因成《孟子師說》七卷，以補所未備，或不能無所出入，以俟知先生之學者糾其謬云。[8]

據梨洲自述，其撰《孟子師說》的原因可析為三：一、思及「明月之珠，尚沈於大澤」，意謂《孟》書的精義和價值，於當時仍未能被闡明；二、鑑於元明以來官方認可的程朱之學當道於世，清初學人「不能屏去傳註」，不能「當身理會，求其著落」，只取朱《注》而對《孟》書本身的理解和義理體悟晦暗不明，故梨洲提出「獨取遺經」——直探《孟》書原典的為學治經之方，此大有匡正當時學風之意；三、梨洲在闡發蕺山義理之學的目標上，欲進一步完備蕺山學說，「或不能無所出入」，意味其於《孟子師說》的若干觀點和理論，與其師或有出入，此乃為了補蕺山學說之所「未備」——即可能不足或不夠清楚處。因此梨洲所云「麤識先師宗旨所在，竊取其意」，「宗旨」乃言自身對蕺山心學理論的解悟和據此而有的發揮；而其撰著目的和方法，則有「補所未備」的考量，期由此進一步闡揚蕺山的「微言所寄」。

蕺山釋《論語》「性相近也，習相遠也」，曰：「此孔門第一微言，為萬世論性之宗。『性相近』」猶云相同，言性善也。」[9]蕺山推「性善」為「孔門第一微言」，但是何謂「性善」？蕺山在《大學古記約義》對「性善」有頗完備的說解：

> 天命之性而善具焉。性者，萬物之一原；善者，物理之一致。惟人之生，體備萬物而成我，得所性之最全，而善為天下之至善。故其具於心也，未發謂之中，已發謂之和。自中和之理分，見之為惻隱之仁，為羞惡之義，為辭讓之禮，為是非之智，為以實之信。[10]

8 清・黃宗羲，《孟子師說・題辭》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊（杭州：浙江古籍出版社，1985），頁 48。

9 明・劉宗周，《論語學案・陽貨》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊（杭州：浙江古籍出版社，2007），頁 513。

10 明・劉宗周，《大學古記約義・止善》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 645。

臺灣大學學術期刊資料庫

其言已發的四端心行，都屬善——即性體之呈顯；「善者，物理之一致」的「物」，指人道全局的事理；[11]「善」是性體於事理中的彰顯。蕺山釋《論語》「義之與比」此同樣關乎天下諸事之原則的章節，曰：「義無轍迹，即天下所宜然之理，而宰制則在吾心。」[12]但是「吾心」判斷「宜然」的標準是什麼？這就關乎「性善」如何可能的問題。蕺山曰：「道心即在人心中看出，始見得心性一而二，二而一。」又說：「道心即人心之本心。」[13]依蕺山，本心可使性體周流，本心未顯，是因「但人生既有氣質，此性若囿於氣質之中，氣習用事」。[14]而不使氣習用事、變化氣質的關鍵，其主張：「『學』字是孔門第一義。……學所以求覺也，覺者心之體也。心體本覺，有物焉蔽之，氣質之為病也。學以復性而已矣。」[15]「心體本覺」指先驗道德性和理性意識的性體呈顯，此乃變化氣質的關鍵，故「復性」的關竅在「吾心」；透過「吾心」可達成「性善」的目標。然「吾心」如何判斷「天下所宜然之理」？此關乎「義無徹迹」之「義」的內涵，蕺山說：「君子之道不可見，而義其質也。義也者宜也，宜於理之謂義，日用動靜皆是也，所為義也。義以為質，道體立矣。」[16]崇「義」是蕺山思想的特色之一，「宜於理」的「義」，是「如堯、舜揖讓，本於公天下之心；湯、武征誅，本於拯天下之心」[17]，是「心與天下一體中看出義之妙用」的大公無私之心行。[18]蕺山有云：「良知在我，無所不知。但為私意錮住，則有時而昏。」[19]公天下之心與私意相對，蕺山一方面以「義」強調仁者「即心即天下」、[20]「盎然與人同體」的推己及人之道；[21]一方面也肯定「心體本覺」蘊含

11 蕺山認為諸子書中「惟《大學》直提人道全局，了無欠缺」，並言《大學》之旨在明明德、止至善，皆屬「即本體即工夫」之事。同上註，頁 641-646。
12 明・劉宗周，《論語學案・里仁》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 311。
13 清・黃宗羲，〈忠端劉念臺先生宗周〉，《明儒學案・蕺山學案》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 8 冊（杭州：浙江古籍出版社，1992），卷 62，頁 895、頁 900。
14 明・劉宗周，《論語學案・陽貨》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 513。
15 明・劉宗周，《論語學案・學而》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 270。
16 明・劉宗周，《論語學案・衛靈公》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 495。
17 明・劉宗周，《論語學案・堯曰》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 552。
18 明・劉宗周，《論語學案・里仁》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 311。
19 明・劉宗周，《論語學案・為政》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 285。
20 明・劉宗周，《論語學案・里仁》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 311。
21 明・劉宗周，《論語學案・雍也》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 356。

臺灣大學學術期刊資料庫

孟子式的治平大義。[22]應用於禮文施設亦同，禮文之宜然與否，權諸「心體本覺」後，方契於「義」，故蕺山說：「禮者，理也。所行當乎理而後無弊，非徒調劑乎節文之間者。」[23]在公天下之心的基礎上，權衡應然事理、發為各種實踐，方為「義」、方為「善」。如此，蕺山所言「性善」，就是無私意障蔽、無慊於心、能與眾人同體共感的各種「宜於理」之實踐。這種蘊含道德普遍性的「義」，是蕺山所言「孔門第一微言」的「性善」呈顯。

蕺山以堯、舜、湯、武公天下的無私之行，作為「孔門第一微言」的實踐之例，也反映在對《大學》要旨的解釋。其曰：「學何以稱大？明明德於天下，故大也。」[24]解釋三綱領，蕺山同朱子以「明德為本，新民為末」的體用本末觀一樣，[25]認為「得之於心，即明德之謂，而推之於人，即明明德於天下之謂也」；[26]而「止至善，止諸躬也。時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明也。止諸躬者，修身為本也」。[27]蕺山釋《大學》「止至善」，即其所言「孔門第一微言」的實踐。但蕺山釋《大學》也有與朱子關鍵性的不同，即對「致知」的解釋：朱子主張的「致知在格物」，是「即物而窮其理」的「致知」，如陳來所釋：「指主體通過考究物理在主觀上得到的知識擴充的結果」。[28]蕺山則主張「致知」是「致吾心之良知」，此「良知」是可映鑒是非規矩的心之本體，[29]據此應物理事即「格物」，「止善」即以「良知」應物理事；「明明德」、「親民」都是「止善」的開顯。蕺山對「致知在格物」的解釋，上承陽明良知學，但是蕺山的治學方向，不囿於心學的探討，如其闡釋《大學》八德目，說：「循八者而反於本，則其本始真；循八者而達於末，則其末始備。」[30]

22 孟子的王道思想以推己及人的仁政為主要內容，如「使民養生喪死無憾也」、使民不失其時、「省刑罰，薄稅斂，深耕易耨。壯者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上」，而仁政得施的基礎，在於君王能基於內心自發的應然準則，「居仁由義」地體恤民情、與民同樂，據此決定施政措施。本文謂之「孟子式的治平大義」。參宋・朱熹，《孟子集注・梁惠王章句上》，卷 1，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2009），頁 282、285。

23 明・劉宗周，《論語學案・泰伯》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 381。

24 明・劉宗周，《大學古記約義・經旨》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 643。

25 宋・朱熹，《大學章句》，《四書章句集注》，頁 5，注 3。

26 明・劉宗周，《大學古記約義・止善》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 646。

27 明・劉宗周，《大學雜言》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 656。

28 陳來，〈南宋理學的發展〉，《宋明理學》（臺北：允晨文化實業公司，2010），頁 209。

29 明・劉宗周，《大學古記約義・格致》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 647-648。

30 明・劉宗周，《大學古記約義・經旨》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 645。

臺灣大學學術期刊資料庫

主張《大學》道賅本末，故非常推崇此書，云：

> 惟《大學》直提人道全局，了無欠缺，理一而分殊，守約而施博，其階級次第實出於天道之自然而不假造作，蓋自繼天立極之聖，堯、舜以來，相傳至於今日，皆此學、此道，而惟孔子集其成，其門弟子遂譜之以教萬世。後之入道，舍是篇無由入。……縱言之，盈天地間無一人可廢此學，無一時可廢此學，無一事可廢此學。自有天地，便有此道場，自有人生，當有此學問，而是篇特中天下而立，永為學問鵠，雖《六經》可以盡廢。[31]

雖然蕺山也說過欲窺聖賢之心，「舍四書六籍，無由而入矣」，[32]然若據上述引文，欲窺聖賢之心，《六經》可棄，但《大學》必讀。其主張《大學》所傳之道，是堯、舜、禹、湯、文、武傳於後世之道，孔子起而傳授以教萬世。[33]這就將「孔門第一微言」視為「內聖」與「外王」合一的充分實踐，亦即能推己及於天下、「上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍」的聖王之道。[34]蕺山以堯、舜、禹、湯、文、武等古聖王治平之道為歷史事實，並視此聖王之道的實踐為「孔門第一微言」，也是人須「學以復性」的終極目標。

然而「復性」在蕺山看來，並非容易之事。其曰：「人生自氣拘物蔽而後，心失其體，而欲據之，業已渾身子是不仁窟宅，全體受障。」未免人「離卻天下，以我制義」，[35]針對如何「復性」的問題，蕺山也從讀聖賢書以修德的面向，提出具體辦法和次第：

> 愚謂讀書必先折衷於孔氏。孔門之教，盡在《四書》；而刪述大業，乃在《六經》。學者本之《大學》以求其端，參之《論》、《孟》以肆其說，進之《中庸》以約其旨，而後乃旁通曲暢於《六經》以

31 明・劉宗周，《大學古記約義・大學》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 641。
32 清・黃宗羲，《明儒學案・蕺山學案》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 8 冊，卷 62，頁 967。
33 明・劉宗周，《大學古記約義・經旨》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 645。
34 明・劉宗周，《大學古文參疑》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 618。
35 明・劉宗周，《論語學案・里仁》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 309、311。

臺灣大學學術期刊論文授權

要其至，則窮理之法隨在裕如，而心益可以不放矣。[36]

蕺山著《論語學案》釋各章內容可謂博經涉史，如前所述，方法上，引《四書》、群經以闡明孔門深意的方式，使《論語》與群經傳注間的關係成為可互涉互解的系統，進而發揮己說。對《六經》的看法，主張《六經》可使人「求放心」、「《六經》之教，皆以闡人心之蘊，而示人以為學之方也」，[37]這與其言「《六經》可以盡廢」並不衝突，因為若無先行把握《大學》所載聖賢之心、聖王之道，以無私欲障蔽的義理權衡為「心體本覺」之則，那麼讀《六經》是沒有意義的；若能把握，則《六經》可發揮旁通曲暢之功，輔見事理之善。

梨洲在肯定蕺山「學所以求覺也，覺者心之體也」的基礎上，提出「讀書不多，無以證斯理之變化；多而不求於心，則為俗學」的治學主張，[38]所謂「求於心」之「心」、「證斯理之變化」的「理」，即《孟子師說》卷一開篇所云「未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也」的仁義之道。[39]梨洲云：「孟子之所學者，仁義也；時君之所尚者，功利也；以仁義為迂遠而闊於事情，是『舍所學而從我』。」[40]其主張談孟子所學「仁義」，不可「闊於事情」，解釋孟子「博學而詳說之，將以反說約也」，曰：

> 自其分者而觀之，天地萬物各一理也，何其博也；自其合者而觀之，天地萬物一理也，理亦無理也，何其約也。汎窮天地萬物之理，則反之約也甚難。散殊者無非一本，吾心是也。仰觀俯察，無非使吾心體之流行，所謂「反說約」也。[41]

「理」即「吾心」，由何可見？梨洲指出，見之於「吾心體之流行」，而「理亦無理也」，「理」是從「汎窮天地萬物」的過程彰顯出來。「汎窮天地萬物

36 明・劉宗周，〈古小學記小序〉，吳光編，《劉宗周全集》第 4 冊，頁 44。
37 明・劉宗周，《論語學案・泰伯》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 386。
38 清・全祖望，〈梨洲先生神道碑文〉，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 12 冊，頁 8。
39 清・黃宗羲，《孟子師說・孟子見梁惠王章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 1，頁 49。
40 清・黃宗羲，《孟子師說・為巨室章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 1，頁 57。
41 清・黃宗羲，《孟子師說・博學章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 4，頁 110。

臺灣大學學術期刊資料庫

之理」並非朱熹「即物而窮其理」的探求客觀知識之理。[42]《孟子師說・仁人心也章》：

> 蓋人之為人，除惻隱、羞惡、辭讓、是非之外，更無別心，其憧憧往來，起滅萬變者，皆因外物而有，於心無與也。故言「求放心」，不必言「求理義之心」；言「失其本心」，不必言「失其理義之心」，則以心即理也。[43]

「心即理」是「應事接物，無非心體之流行」的出自道德應然意識的動靜行止，[44]如〈任人有問章〉：「夫禮以義起，從吾心之安不安者權衡而出之，奚有滯而不通之處？」[45]〈非禮之禮章〉亦曰：「吾心之化裁，其曲折處謂之禮，其妥帖處謂之義，原無成迹。」[46]梨洲「心即理」的主張，實汲取自陽明「致良知」學，陽明曰：「事君，不成去君上求箇忠的理？交友治民，不成去友上、民上求箇信與仁的理？都只在此心，心即理也。此心無私欲之蔽，即是天理。」[47]又說：「人須在事上磨，方立得住。」梨洲《明儒學案・師說》談陽明「致良知」乃即事即理的工夫論，曰：

> 先生承絕學於詞章訓詁之後，一反求諸心，而得其所性之覺曰良知，因示人以求端用力之要，曰致良知。良知為知，見知不囿於聞見；致良知為行，見行不滯於方隅。即知即行，即心即物，即動即靜，即體即用，即工夫即本體，即下即上，無之不一，以救學者支離眩騖，務華而絕根之病，可謂震霆啟寐，烈耀破迷，自孔、孟以來，

42 宋・朱熹，《大學章句》，《四書章句集注》，頁 9。

43 清・黃宗羲，《孟子師說・仁人心也章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 6，頁 141。

44 清・黃宗羲，《孟子師說・浩然章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 2，頁 62。

45 清・黃宗羲，《孟子師說・任人有問章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 6，頁 144。

46 清・黃宗羲，《孟子師說・非禮之禮章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 4，頁 106。

47 明・王守仁，《傳習錄上》，王曉昕、趙平略點校，《王文成公全書》（北京：中華書局，2015），卷 1，頁 3。

臺灣大學學術期刊資料庫

未有若此之深切著明者也。[48]

梨洲推崇陽明「致良知」學乃「自孔、孟以來，未有若此之深切著明者也」，並以即心即物、即體即用，說解陽明學。《姚江學案》也提到：「先生致之於事物，致字即是行字，以救空空窮理，只在知上討個分曉之非。」[49]可見梨洲對陽明工夫論的推崇。且陽明也說過「心無體，以天地萬物感應之是非為體」，[50]這些觀點至梨洲，其遂提出「心無本體，工夫所至，即其本體」的主張。[51]「致良知為行」，「行」必關乎「事」，故梨洲曰：「心不可見，見之於事，行所無事，則即事即義也。」[52]但其「即事即義」的工夫論，亦有承自蕺山，蕺山有云：「心無善，即物以顯則，是為『至善』。」然「心無善」，「至善」如何可能？蕺山曰：「小人閒居為不善，無所不至，則君子閒居為善，亦無所不至可知。此之謂止至善，此之謂知止，此之謂知至而意誠，此之謂慎獨，即工夫即本體也。」[53]「止至善」，指人的意識運作居止於可無限擴充的善性，箇中關鍵則為應物而覺的心體，從而使道德意識自發為日用動靜的準則，此乃修身之本；而「動靜不失其時」，本體自現。蕺山「心無善」、「即工夫即本體」之論，至梨洲，亦遂蛻為「即事即義」之主張，「即事即義」乃即事顯理、即事顯德之意。

陽明、蕺山二人皆重視「心」、「事」關係與實踐工夫，他們的論點都成為梨洲「即事即義」說的思想淵源和養分。梨洲的工夫論以「即事即義」為主要內容，日常所思所行即其所言「工夫」；推而言之，治學之事是否「即義」、治經或注經是否「即義」，都關乎「心即理」之事。梨洲透過陽明、蕺山之說，

48 清・黃宗羲，《明儒學案・師說》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 7 冊（杭州：浙江古籍出版社，1992），頁 14。

49 清・黃宗羲，《明儒學案・姚江學案》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 7 冊，卷 10，頁 197。

50 明・王守仁，《傳習錄下》，王曉昕、趙平略點校，《王文成公全書》，卷 3，頁 134。

51 清・黃宗羲，《明儒學案・自序》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 3。

52 清・黃宗羲，《孟子師說・浩然章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 2，頁 62。吳光辨析陽明、蕺山、梨洲三人的「心體」論，認為：陽明以良知為「心之本體」；蕺山是「意本體」論者；宗羲則為「心本論」。參吳光，〈超越心學的「力行」哲學〉，《黃宗羲與清代浙東學派》（北京：中國人民大學出版社，2009），頁 129-130。

53 明・劉宗周，《大學雜言》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 655。

臺灣大學學術期刊資料庫

將孟子「仁，人心也；義，人路也」融合為應事而發的「義」；其崇「義」的工夫論——道德事理的實踐，乃其思想理論的第一義。故《孟子師說》開篇即曰：

> 舉世盡在利欲膠漆之中，孟子出來取日於虞淵而整頓之。七篇以此為頭腦：「未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。」正言仁義功用，天地賴以常運而不息，人紀賴以接續而不墜。遺親後君，便非仁義，不是言仁義未嘗不利。自後世儒者，事功與仁義分途，於是當變亂之時，力量不足以支持，聽其陸沉魚爛，全身遠害，是乃遺親後君者也。[54]

此明示「事功與仁義」乃二而一，事功因仁義而有，亦因仁義方有所謂事功。梁啟超：「清初之儒，皆講『致用』，所謂『經世之務』是也。」[55]梨洲推崇的經世事功，即「孟子之所學者，仁義也」的三代聖王仁義之道，蓋若文王無發政施仁、與民同樂之令，武王沒有基於安民而有的伐紂之舉，[56]所謂公天下之心的聖王仁義從何而有？故梨洲主張「事功與仁義」的關係，是「即事即義」的關係，無「事」則「心體」無著落。相較於蕺山對「學所以求覺也」的工夫次第之重視，梨洲思想如頓教模式，直從「至善」高處悟入「心即理」，故主張「即事即義」。而其言「心無本體」，實是為了強調從「事」上見「義」的重要性。陽明、蕺山二人論「心」、「事」關係與實踐工夫，皆主張於「心」存天理、去人欲，使「事」為發自道德動機與合於道德標準；梨洲則進一步強調道德實踐的效用，否則就是「事功與仁義分途」。另外，蕺山雖然推崇《大學》聖學之義乃為學之端，但也主張「《六經》之教，皆以闡人心之蘊」，旁通曲暢於《六經》，可圓成、備全聖學之義。那麼梨洲對《六經》的看法是什麼？

54 清・黃宗羲，《孟子師說・孟子見梁惠王章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 1，頁 49。

55 梁啟超，《清代學術概論》，《中國近三百年學術史（附《清代學術概論》）》，（臺北：里仁書局，2009），頁 20。

56 請參考宋・朱熹，《孟子集注・梁惠王章句上》，卷 1，《四書章句集注》，頁 281；《孟子集注・梁惠王章句下》，卷 2，《四書章句集注》，頁 297-302、306-307；《孟子集注・離婁章句下》，卷 8，《四書章句集注》，頁 412。

臺灣大學學術期刊資訊網

《孟子師說．離婁章》曰：

> 《六經》皆先王之法也。其垂世者，非一聖人之心思，亦非一聖人之竭也。慮民之饑也，為之井田；慮民之無教也，為之學校；慮民之相侵也，為之兵車；慮民之無統也，為之封建；為之喪葬，恐惡死也；為之祭祀，恐其忘遠也；為之禮以別其親疏，為之樂以宣其湮鬱，……聖人明見遠，慮患深，蓋不可以復加矣。後王第因而損益之而已，奈何後世以為一代有一代之制度？漢世以雜霸自名，晉人以寬和為本，唐任人，宋任法。所謂先王之法，皆廢而不用，人徒見其享國苟安，遂謂無所事此，……不以三代之治為治者，皆苟焉而已。[57]

梨洲指出孔子所傳《六經》乃具載三代聖王仁政之施的經典，仁政之施「非一聖人之心思，亦非一聖人之竭也」，各種政策舉措，乃基於憂民生活之匱乏、慮民生活之受擾失序而發；而《六經》原即載述了種種治世方略，故梨洲主張《六經》原為可輔成仁政的經世大典，可惜後人認為典章舊制要與時因革損益，遂使三代安治天下之方湮沒。梨洲對三代之治和孔子所傳《六經》的推崇，直承其師。但是梨洲釋〈一鄉之善士章〉曰：

> 古人所留者，唯有《詩》、《書》可見，頌《詩》讀《書》，正是「知其人」，「論其世」者，乃頌讀之法。古人《詩》、《書》，不是空言，觀其盛衰以為哀樂。向使其性情不關於世變，浮沈蝘晷，便不可謂之善士矣。[58]

以上須辨明處有二：一為梨洲推崇之《六經》，乃孔子原本所傳之《六經》，非後世流傳之《六經》，因為梨洲認為「古人所留者，唯有《詩》、《書》可見」。這就與戴山肯定後世流傳之《六經》，乃傳自孔子，故致力於闡明群經義蘊的經學觀點不同。二是以《詩》、《書》二經為例，梨洲主張此二經可讓

57 清・黃宗羲，《孟子師說．離婁章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 4，頁 87。

58 清・黃宗羲，《孟子師說．一鄉之善士章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊， 卷 5，頁 131。

臺灣大學學術期刊資料庫

人「觀其盛衰以為哀樂」，「盛衰」與「世變」互文；「哀樂」則關乎道德情性，換言之，《詩》、《書》二經可讓人覺知歷史興亡、人心世道的盛衰景況以及箇中事理，因之具有歷史價值和道德意義。史乃「實」，而非文人騷客的「空言」想像。梨洲雖然以二經為史，主張可使人鑑往知來，但亦言：「《詩》以厚其風俗。」[59]由此可知，梨洲不僅以經為史，亦認為《六經》裡的史事，可作為經世導民之方和為學教材，經與史的關係，在梨洲看來，是一體兼攝。因此，雖然後世流傳之儒經，未盡可信，但是孔子所傳《六經》，必關乎三代聖王治要。據此可知，梨洲對孔子所傳《六經》的推崇，是奠基於其對孔孟儒家所倡言三代之治的認同和祈嚮的基礎上，以三代聖王之治為信史，經世要義盡其中。此乃梨洲從孔子所傳《六經》的解釋發展而來的即經即史之思想特點。這就為孔子所傳《六經》闢出一條即經即史，亦即「經史合一」的治經方法。

梨洲在蕺山所言「孔門第一微言」的基礎上，鑒於時人多重程朱之學，對《孟》書本身的理解和義理體悟晦暗不明，《孟》書精義和價值因此未能發揚於世，故撰《孟子師說》，欲補全蕺山之學的「未備」，卷一開篇明言：「『未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。』正言仁義功用。」強調仁義即事功，並言「《六經》皆先王之法也」，是載述三代聖王基於民本思想創制的井田、學校、封建之制等具體內容的史書。梨洲主張若欲平治天下，捨三代聖王仁政之施而何為？既以《六經》為載述三代聖王仁政之施的典籍，梨洲在《孟子師說》如何探討群經傳注？反映出什麼樣特殊的治經觀點？是否果有補蕺山「未備」處？下節探討之。

三、梨洲《孟子師說》對儒家經典的探討和治經思想

《孟》書自南宋朱熹將其與《論語》、《大學》、《中庸》合併為「四書」，作為士子學道之至要典籍，經元朝以朱氏《四書章句集注》為科舉用書，明成祖（1360-1424，在位 1402-1424）時朝廷頒發《四書大全》、《五經大全》、《性理大全》為科考叢書，至明萬曆年間（1573-1620）官方正式頒刻《十三經注疏》，[60]《孟子》作為經書的地位乃屹立不搖。梨洲撰《孟子師說》，從〈題

59 清・黃宗羲，《孟子師說・離婁章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 4，頁 87。

60 自漢以來宗經的學術思潮，至宋代有了轉變，不僅疑經、改經的風氣大興，作為子

臺灣大學學術期刊資料庫

辭〉來看，雖然似欲補備蕺山學說的義理和《四書》系統，[61]但書中也有不少與經史考辨相關的篇章，這些篇章反映出梨洲什麼樣的經學觀點和治經方法？以下分列述之。

（一）對《春秋》的觀點：孔子據三史而作《春秋》

《孟子師說》對於《春秋》的討論，主要聚焦在孔子作《春秋》所據乃何書的問題上。現存典籍中最早提出孔子作《春秋》者，乃《孟子》；漢代司馬遷《史記・十二諸侯年表》：「是以孔子明王道，干七十餘君，莫能用，故西觀周室，論史記舊聞，興於魯而次《春秋》。」從「西觀周室」、「興於魯」來看，司馬氏所指「史記舊聞」，指魯《春秋》。《孟子》：「《詩》亡然後《春秋》作。晉之《乘》，楚之《檮杌》，魯之《春秋》，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」[62]趙岐《注》：「此三大國史記之名異。《乘》者，興於田賦乘馬之事，因以為名；《檮杌》者，醜凶之類，興於記惡之戒，因以為名；《春秋》以二始舉四時，記萬事之名。」[63]孔穎達於《春秋左傳注疏・春秋序》：「魯有《春秋》，仲尼得因而脩之也。」[64]如此則將「其義則丘竊取之」的「義」與「事」等同觀之。東漢戴宏、何休的見解稍有不同，戴宏《解疑論》云：「（孔子）遣子夏等，求周《史記》，得百二十國寶書，脩為《春秋》。」何休亦持此觀點。[65]明代胡廣編纂的《春秋大全》：「程子曰：『夫子之道既不行於天下，於是因魯《春秋》，立百王之大法。』」以上可知，主張孔子作《春秋》乃據《魯》史者居多，宋儒程子則關注到「其義則丘竊取之」的「義」，與治平天下的義理思想有關。梨洲則說：

學的孔孟思想，在理學家推崇道統觀並相繼提倡四子書的影響下，於義理方面溯源孔孟，成為宋學普遍現象。影響所及，《論》、《孟》二書乃被提列為「經」，但是「十三經」概念的形成和落實，歷宋、元、明，有一逐漸發展後遂定型的軌跡。可參楊晉龍，〈明代學術視野下的「十三經」論述研究〉，《文與哲》第 29 期（2016 年 12 月），頁 73-124。

61 清・黃宗羲，《孟子師說・題辭》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 48。

62 宋・朱熹，《孟子集注・離婁章句下》，卷 8，《四書章句集注》，頁 413。

63 清・焦循、焦琥，《孟子正義・離婁章句下》（臺北：世界書局，2017），卷 8，頁 338。

64 周・左丘明傳，晉・杜預注，唐・孔穎達正義，《春秋左傳正義》，《十三經注疏》第 6 冊（臺北：藝文印書館，1997），頁 9 下。

65 漢・公羊壽傳，漢・何休解詁，唐・徐彥疏，《春秋公羊傳注疏》，《十三經注疏》第 7 冊，頁 6 全。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 先儒謂夫子之作《春秋》，因《魯史》之舊文，為之筆削於其間，非也。觀孟子言「晉之《乘》，楚之《檮杌》，魯之《春秋》」，則是合三書以成之者也。蓋《魯史》記本國之事，與其朝聘盟會所及者，其於各國不能盡詳也。[66]

梨洲認為孔子作《春秋》，乃據晉《乘》、楚《檮杌》、魯《春秋》三國史的文獻材料編纂而成。春秋時期各國之間常有盟聘征伐之往來，此的確可為孔子如何能修成涵蓋諸國大事的《春秋》此一問題，提供一解。但梨洲這樣的解釋，實乃因尊《孟》乃至以《孟》所載為必然屬實的解讀立場而來，故將《孟子》書中凡與史、與事有關的每一字句，皆視為非譬喻、非類比的客觀歷史之實然，以偏重考索實然事件的史家思維，解孟子所云之「一」、孔子所云之「義」，於是在梨洲看來，孟子之所以言「晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋」，絕非文學手法上的排比運用，而是有其實然意義，亦即孔子所據者，即此三書。另一方面，此亦彰顯梨洲以《孟》為信史、不以空言立說的實學思想。

（二）《周禮》為劉歆、王莽偽作

於《孟子師說．明堂章》，梨洲為申明孟子所言「昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥」[67]的王政之施乃實然歷史，亦是文王之所以被推崇為聖王的原因，對於孫奭《疏》引《周禮》載述的周代官制，有「司關」、「司市」、「澤虞」、「川衡」、「司厲」[68]等執法厲禁的官員編制提出否定，其云：

> 《疏》言：「《周禮》『司關』，國凶札，則無關門之征，猶譏；『司市』，國凶荒，則市無征而作布；『澤虞』，掌國澤之政令，為之厲禁；『川衡』，以時舍其守，犯禁者執而罰之；『司厲』，男子入於罪隸，女子入於舂稾。此而推之，則關市非無征也，澤梁非無禁也，罪人非不孥也，而文王必皆無者，蓋亦見文王權一時之

66 清・黃宗羲，《孟子師說．王者之迹熄章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 4，頁 114-115。

67 宋・朱熹，《孟子集注．梁惠王章句下》，卷 2，《四書章句集注》，頁 301-302。

68 漢・趙岐注，宋．孫奭疏，黃侃經文句讀，《孟子注疏》（上海：上海古籍出版社，1990），卷 2，頁 38。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 宜，不得不然耳。」按：此言信《周禮》之過也。《周禮》出自王莽、劉歆之手，大半後世殘民之餘習，故何休以為六國陰謀之書。執非聖之書而疑孟子之言，眾言淆亂折諸聖，毋乃倒置乎。[69]

梨洲之所以直指《周禮》乃漢人偽作，除了因《周禮》所載與孟子之言多有牴牾外，主要原因在於梨洲主張成書於戰國中期的《孟子》一書，具有極為可靠的史料價值，孟子所言必為真，故而考索西周歷史制度時，梨洲亦必以《孟子》為最高參考依據。

另如〈俊傑在位章〉，梨洲鑒於《孟》書云商湯、文王在位時，「天下之民皆悅而願為之氓矣」的敘述，[70]有別於孫《疏》和朱《注》解「關譏而不征」皆引《周禮》，以之為古制實然，用以辯說孟子之意；[71]梨洲說解上古賦稅制度則取《孟》書所載為據，云：「夫里，一夫所居之里，令之出錢，當時有此名也，亦不稅之，是於農商一無所取。《注疏》、《集註》，皆為《周禮》所誤。」[72]若按《周禮》所載，則政令之嚴、賦稅之重，當可想見；那麼孟子所言聖王、賢者在位時「天下之民皆悅而願為之氓」的清明盛況從何可言？因此梨洲謂「《注疏》、《集註》皆為《周禮》所誤」。梨洲以三代聖王治世時，乃孟子所言省刑罰、薄稅斂，重在安民、養民並與民諧樂的時代，而非《周禮》所述。

《孟子師說》論及《周禮》處凡六條，[73]多旨在透過《孟》書所載，辨明《周禮》載述的周初制度之非，以《周禮》為後人偽造的學術立場明確，同時

69 清・黃宗羲，《孟子師說・明堂章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 1，頁 55。

70 宋・朱熹，《孟子集注・公孫丑章句上》，卷 3，《四書章句集注》，頁 327。

71 如朱熹說：「鄭氏謂：『宅不種桑麻者，罰之使出一里二十五家之布；民無常業者，罰之使出一夫百畝之稅，一家力役之征也。』今戰國時，一切取之。市宅之民，已賦其廛，又令出此夫里之布，非先王之法也。」此乃據《周禮》「凡宅不毛者，有里布；凡田不耕者，出屋粟；凡民無職事者，出夫家之征，以時徵其賦」而來。同上註，卷 3，頁 328，注 5；漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《周禮注疏》，《十三經注疏》第 3 冊（臺北：藝文印書館，2001），卷 13，頁 202 全。

72 清・黃宗羲，《孟子師說・俊傑在位章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 2，頁 67。

73 除上述〈明堂〉、〈俊傑在位〉二章，另有〈離婁〉、〈周室班爵祿〉、〈伯夷辟紂〉、〈民為貴〉。請參清・黃宗羲，《孟子師說》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 4，頁 87；卷 5，頁 127-129；卷 7，頁 153-154、頁 160。

臺灣大學學術期刊資料庫

亦彰顯梨洲對《孟子》的推崇。梨洲之推崇孟子，不僅表現在義理思想方面，從三代史的歷史考察方面來說，亦特別能突顯其宗《孟》為信史的態度，以下續述之。

（三）宗《孟》的治三代史原則

班固評《史記》：「然自劉向、揚雄博極羣書，皆稱遷有良史之材，服其善序事理，辨而不華，質而不俚，其文直，其事核，不虛美，不隱惡，故謂之實錄。」[74]後人欲探先秦歷史諸事，《史記》之載述幾被奉為圭臬，但是梨洲有不同看法。《孟子》：「舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。」[75]與《史記》所載不同，對此，梨洲曰：

> 按《史記》，舜冀州人，耕於歷山，漁於雷澤，陶於河濱，作什器於壽丘，就時於負夏。冀州，今北京、山西境；歷山，晉地；雷澤，曹地；負夏，衛地；皆中土也。孟子何以云東夷乎？是《史記》不足憑也。今餘姚、上虞兩縣，皆以舜得名，其水之經餘姚者曰姚江，亦曰舜江；其水之經上虞者，曰百官江。餘姚有歷山。上虞有握登山，舜母之名也。……舜之古蹟，在此兩縣為最多。故《會稽舊記》云：「舜，上虞人。去虞三十里有姚丘，即舜所生也。」《周處風土記》云：「舜，東夷之人，生姚丘。」此皆與孟子之言相合。……然大槩舜之生在餘姚、上虞，故曰「東夷之人」。「遷於負夏」，始在中土耳。「卒於鳴條」，《史記》云：「南巡狩，崩於蒼梧之野，葬於江南九疑。」是為零陵，今湖廣永州甯遠縣是也。按《竹書記年》云：「五十年舜陟鳴條。」鳴條，在古之海州，今山東萊州府膠州境，其地有蒼梧山，與孟子言合。永州無鳴條，則知非卒於彼矣。[76]

《史記》載舜生於古冀州，卒於湖南永州，如此則孟子以舜為東夷人之說不可解。梨洲以江、浙的餘姚、上虞兩縣，皆因「虞舜」而得名；加之這兩縣區的

74 漢・班固撰，唐・顏師古注，《漢書・司馬遷傳》（北京：中華書局，2014），卷62，頁2738。

75 宋・朱熹，《孟子集注・離婁章句下》，卷8，《四書章句集注》，頁405。

76 清・黃宗羲，《孟子師說・舜生於馮諸章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第1冊，卷4，頁104。

臺灣大學學術期刊資訊庫

山川之名，多因舜之跡而取，《會稽舊記》、《風土記》之類的古地方志之載，與孟子之言相合，梨洲以此論證《史記》所述為非。以上雖看似具有客觀考察地理風物的治學精神，然而梨洲所取史料，是參考自唐代張守節《史記正義》所列之說，[77]按：《隋書・經籍志》著錄有三國吳人朱育撰之《會稽土地記》、晉賀循《會稽記》各一卷；[78]《新唐書・藝文志》則有朱育《會稽記》四卷、三國吳人謝承《會稽先賢傳》七卷、東晉虞預《會稽典錄》二十四卷之目；[79]清人嵇曾筠《浙江通志・序》：「吳朱育作《會稽土地記》，韋昭著《吳興錄》，而晉孔晁、賀循並有《會稽記》。」[80]《正義》所參之《會稽舊記》係指何書？目前難有定論。惟就撰著時間來看，《史記》成書遠早於三國之後陸續撰成的地方志，可信度應高於後者；但是孟子所處的年代，亦遠早於司馬遷，加之以亞聖孟子學識的不可懷疑性，梨洲肯認孟子之言，確實有其合理性。惟三國時期之後撰成的地方志及出現的地方傳說，安知其非原據《孟子》之說鋪衍而成？取後出之書，證《孟子》之言可信，蓋只能視為輔證。

梨洲所詮解的上古聖王史，有其內在思路的學理性，主要乃因尊崇孟子「外王」思想而來。《論語》：「伯夷叔齊餓於首陽之下，民到于今稱之。」[81]孟子曰：

> 伯夷辟紂，居北海之濱，聞文王作，興曰：「盍歸乎來！吾聞西伯善養老者。」太公辟紂，居東海之濱，聞文王作，興曰：「盍歸乎來！吾聞西伯善養老者。」二老者，天下之大老也，而歸之，是天下之父歸之也。天下之父歸之，其子焉往？[82]

《史記》除載伯夷、叔齊兩兄弟相互推辭君位和往歸於文王之事外，另載二人

77 張氏云：「舜姚姓，故云餘姚。縣西七十里有漢上虞故縣。《會稽舊記》云舜上虞人，去虞三十里有姚丘，即舜所生也。周處《風土記》云舜東夷之人，生姚丘。」漢・司馬遷撰，劉宋・裴駰集解，唐・司馬貞索隱，唐・張守節正義，《史記・五帝本紀》（北京：中華書局，2006），卷 1，頁 31。

78 唐・魏徵等撰，《隋書・經籍志》（北京：中華書局，1973），卷 33，頁 983。

79 宋・歐陽脩、宋祁，《新唐書・藝文志》（北京：中華書局，1975），卷 58，頁 1479。

80 清・嵇曾筠，〈敕修浙江通志序〉，清・嵇曾筠、李衛等修，清・沈翼機、傅王露等纂，《浙江通志》（上海：商務印書館，1934），頁 13。

81 宋・朱熹，《論語集注・季氏》，卷 8，《四書章句集注》，頁 243。

82 宋・朱熹，《孟子集注・離婁章句上》，卷 7，《四書章句集注》，頁 395。

臺灣大學學術期刊資料庫

因不認同周武王伐紂之舉，「義不食周粟」，遂餓死於首陽山。[83]此事引發的學術爭議點在於：《論語》既謂伯夷、叔齊二人為古之賢德，但伯夷所反對的周武王伐紂之舉，卻是孟子所推崇的「聞誅一夫紂矣，未聞弒君也」的天下大悅之事；且周武王既被儒家推崇為古聖王之一，那麼伯夷與武王之間的矛盾如何解釋？王安石〈伯夷〉一文擷取《孟子》伯夷居北海之說，將伯夷之所以居北海濱和之所以餓死的原因，都歸之於「辟紂」；且文王時，伯夷年歲已高，很難說武王伐紂時，伯夷仍在世。[84]梨洲詮釋《孟子》「伯夷辟紂」一段，除了引述以上王安石之見解，更提出另番觀點：

> 《論語》稱伯夷、叔齊餓於首陽之下，民到於今稱之。蓋二子遜國而至首陽，故餓也。民稱之者，稱其遜國高風也。司馬遷因此，遂移於伐紂之後，甚之為餓死。合孔孟之書觀之，當是以遜國餓首陽。及聞文王養老，想叔齊已死，故獨往歸之，文王必以寓公待之，老而遂卒，不及見伐紂之事也。若死於北海，死於道路，則孟子豈云「天下之父歸之，其子焉往」乎？[85]

王安石的說法是摒棄《論語》、《史記》述及的首陽之地，並將伯夷之德與紂王之暴，結合為伯夷乃遭受紂王之迫害者，以紂王之暴襯顯伯夷之德；梨洲則保留了《論語》所提二子之名、《史記》「二子遜國」和首陽之地的典故，主張民之所以稱頌伯夷、叔齊的原因，是因為二人的讓國高風；兩人曾經在首陽之地有過饑饉時期，但伯夷並非餓死，而是因為「遜國餓首陽，及聞文王養老，想叔齊已死，故獨往歸之」，最後老死於周。換言之，《史記》所載有謬，伯夷與周武王之間，因年代有隔，二人並無罅隙的可能。伯夷晚年於周境壽終正寢，如此才能解釋何以孟子云「天下之父歸之」、「文王之民，無凍餒之老者」；而以伯夷「不立於惡人之朝，不與惡人言」的性情，投歸文王，亦恰能彰顯文王盛德之下的感召。梨洲的解釋意在彰顯孟子所言的聖王，乃能使萬民歸心者。

83 漢・司馬遷撰，劉宋・裴駰集解，唐・司馬貞索隱，唐・張守節正義，《史記・伯夷列傳》，卷 61，頁 2123。

84 宋・王安石，〈伯夷〉，《臨川先生文集》（北京：中華書局，1959），卷 63，頁 675。

85 清・黃宗羲，《孟子師說・伯夷辟紂章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 4，頁 95。

臺灣大學學術期刊資料庫

梨洲以孟子的義理思路和聖王治世下應有的景況，重新詮解周初伯夷的故實，擺落史冊和前人觀點的羈絆，以孟子言說為其史識軸心，乃其治上古史的重要立場。梨洲不僅在義理方面宗《孟》，更將《孟》書視為治先秦史的最高參考指標。[86]梨洲嘗曰：「聖賢於人，只就事論其理之當然者。」[87]觀其治先秦史的思想取向，實以孟子所言之理為宗，以《孟子》所載之事為尚，故亦直言：「周之制度，當以孟子為主，以正《周禮》之失。朱子謂孟子後出，不及見〈王制〉之詳，反欲以《周禮》正孟子，以與信康節而疑文王之卦位，同一病痛。」[88]

（四）孔傳古文《尚書》不可信

《孟子師說》裡論及古文《尚書》不可信者有兩章，即〈問交鄰國〉、〈盡信書〉二章；另有〈燕人畔〉一章考辨古文《尚書》〈蔡仲之命〉所載周公之事為非。《孟子・梁惠王下》引《書》曰：「天降下民，作之君，作之師。惟曰其助上帝，寵之四方。有罪無罪，惟我在，天下曷敢有越厥志？」[89]梨洲云：

> 《周書・泰誓篇》：「天佑下民，作之君，作之師，惟其克相上帝，寵綏四方，有罪無罪，予曷敢有越厥志？」與孟子所引既異文，而訓詁亦不同。此正可以證古文《尚書》之偽。[90]

以古文《尚書》為偽之風氣，至宋明大盛，[91]梨洲在尊《孟》的基礎上，亦受

86 除前舉以《孟子》糾正《史記》之例，〈逢蒙學射章〉即因《左傳》所載魯襄公十四年鄭、衛交戰所派出之人，與《孟子》所述不合，且《左傳》所述庾公差、尹公陀亦不合孟子所言之「端人」，故梨洲直謂：「按以《孟子》之言，《左氏》之誣甚矣。」清・黃宗羲，《孟子師說・逢蒙學射章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 4，頁 116。

87 清・黃宗羲，《孟子師說・公行子章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 4，頁 118。

88 清・黃宗羲，《孟子師說・周室班爵祿章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 5，頁 129。

89 宋・朱熹，《孟子集注・梁惠王章句下》，卷 2，《四書章句集注》，頁 298。

90 清・黃宗羲，《孟子師說・問交鄰國章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 1，頁 53。

91 如朱熹：「豈有千百年前人說底話，收拾於灰燼屋壁中與口傳之餘，更無一字訛舛，理會不得。」明代梅鷟《尚書考異》亦曰：「鄭康成註《禮記》，韋昭註《國語》，杜預註《左氏》，趙岐註《孟子》，遇引今《尚書》所有之文，皆曰：『逸《書》，

臺灣大學學術期刊資料庫

時代學術思潮影響，主張孔傳《尚書》之文，「與孟子所引既異文」，「此正可以證古文《尚書》之偽」。此雖流於想當然爾，但反孔傳《尚書》的立場明確。梨洲除了以文字異同，論證古文《尚書》之偽，〈盡信《書》章〉亦云：

> 〈武成〉云：「甲子昧爽，受率其旅若林，會于牧野，罔有敵于我師，前徒倒戈，攻于後以北，血流漂杵」，是商人自相殺也。孟子言「以至仁伐至不仁，何其血之流杵」，是明言武王殺之。兩意相背，則知孟子所見之〈武成〉，非孔安國《古文》之〈武成〉也。《古文》之偽，此亦一證。[92]

《孟子》原文：「吾於〈武成〉，取二三策而已矣。仁人無敵於天下。以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也？」[93]此可引出幾個問題：為何孟子僅取〈武成〉二三策？以至仁伐至不仁，何以有流血流杵之況？所指為何？趙岐《注》：「孟子言武王『以至仁伐至不仁』，殷人簞食壺漿而迎其師，何乃至於血流漂杵乎？故吾取〈武成〉兩三簡策可用者耳，其過辭則不取也。」[94]依趙氏，孟子主張《尚書》所載時有誇大失真處，不用盡信之，取其梗骨要義即可，如程子曰：「取其奉天伐暴之意，反政施仁之法而已。」但是朱熹則說：

> 〈武成〉言武王伐紂，紂之「前徒倒戈，攻于後以北，血流漂杵」。孟子言此則不可信者。然《書》本意，乃謂商人自相殺，非謂武王殺之也。孟子之設是言，懼後世之惑，且長不仁之心耳。[95]

蓋未嘗見古文故也。』然嘗以《禮記》較《說命》，《孟子》較《秦誓》，大義雖不遠，而文不盡同。意者安國以隸古定時失之耳。」清・閻詠輯，《朱子古文書疑》，清・閻若璩著，黃懷信、呂翊欣校點，〈附錄〉，《尚書古文疏證》（上海：上海古籍出版社，2010），頁 690-691；明・梅鷟，《尚書考異》，《景印文淵閣四庫全書》經部第 58 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 1，頁 64-13、64-14。

92 清・黃宗羲，《孟子師說・盡信《書》章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 7，頁 159。

93 宋・朱熹，《孟子集注・盡心章句下》，卷 14，《四書章句集注》，頁 512。

94 清・焦循、焦琥，《孟子正義・盡心章句下》，卷 14，頁 565。

95 上引程子之言，參宋・朱熹，《孟子集注・盡心章句下》，卷 14，《四書章句集注》，頁 512，注 2；朱熹之言參同頁，注 3。

臺灣大學學術期刊資料庫

依梨洲觀點，朱熹未察「以至仁伐至不仁」句，已「是明言武王殺之」，並非「商人自相殺」。梨洲細讀《尚書・武成》後，得出商軍「血流漂杵」的原因，在於商軍遭遇「前徒倒戈，攻于後於北」之事，故「是商人自相殺也」；而孟子說牧野之戰，是「以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也」，指的是「聞誅一夫紂矣」，[96]故是「是明言武王殺之」，但血流漂杵的情況，卻是以訛傳訛。

如果說宋代理學家解《孟子》，著重闡發心性義理層面的微言大義，對「史」之教訓顯得輕忽；梨洲則嘗試綰合孟子所言義理和所述史事，以期達致孟子不以空言立說的詮解目標。這樣的詮解，主要立基於梨洲在義理思想方面尊《孟》，進而更以《孟》書為先秦唯一可靠信史，故謹守《孟》書所載之字句，以之重新解釋歷來有些爭議的學術問題和史事。職是之故，《孟》書與孔傳《尚書》所載不合處，亦成為論證孔傳《尚書》為偽的有力證據。

（五）以〈詩序〉為妄言，《毛詩》不可信

《孟子師說》論〈詩序〉，見於〈咸丘蒙〉、〈小弁〉，二章對〈詩序〉的看法有別，可反映梨洲對〈詩序〉觀點的前後變化。〈咸丘蒙章〉：「朱子不信小序，多即辭而定其為某某所作，似乎有所依據，若以孟子之言律之，未免有以辭害志者矣。同時與呂伯恭已不相合。郝仲輿作《毛詩序說》，未為可非也。」[97]朱熹認為小序乃漢儒所作，〈序〉文所牽合之歷史人物多附會穿鑿，因之撰《詩序辨說》，就〈序〉文逐一考諸經史群籍，以辨其說之可否。而呂祖謙的《呂氏家塾讀詩記》則宗小序，治《詩》取向與郝仲輿同。[98]梨洲此處，頗有折衷兩派的傾向。但是〈小弁章〉則曰：

> 甬上講《詩》至〈凱風〉章，萬貞一言不安其室，不得謂親之過小，陳介眉以舊說折之。余是貞一而未有以應也。後見宋晁說之〈詩序〉之論云：「孟子曰『〈凱風〉親之過小者也』，而序《詩》者曰『衛

96 宋・朱熹，《孟子集注・梁惠王章句下》，卷 2，《四書章句集注》，頁 306。

97 清・黃宗羲，《孟子師說・咸丘蒙章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 5，頁 123。

98 郝仲輿：「三百篇所以高絕千古，惟其寄興悠遠，不讀古《序》，不達作者之志與聖人刪定之旨。後人疑《序》與《詩》不似，不似處正宜理會，《詩》所難言正在此。自朱元晦不通古《序》，學者謬承師說，淺陋枯索，無復興致可風。《詩序》相傳為子夏與毛公合作，今按：各序首一句為各詩根柢，下文皆申明首句之意，故先儒為首《序》作自子夏，餘皆毛公增補。今觀首《序》簡當精約，非目巧可撰。古人有詩即有題，或國史標注，或掌故記識，曾經聖人刪作，絕非苟作。」明・郝敬，《毛詩原解》（北京：中華書局，1991，光緒辛卯三餘艸堂藏版），頁 1-2。

臺灣大學學術期刊論文資料庫

之淫風流行，雖有七子之母，猶不能安其室』，是七子之母者，於先君無妻道，於七子無母道，過孰大焉！孟子之言妄歟？孟子之言不妄，則序《詩》非也。」始恍然於貞一之說。[99]

梨洲曾於甬上證人書院講學，萬貞一、陳介眉皆為其學生，貞一即後來入清史館修《明史》的萬斯同。梨洲所引晁氏之言，現見於《景迂生集·詩之序論四》，晁氏主張：「孟子、荀卿、左氏、賈誼、劉向、漢諸儒論說及《詩》多矣，未嘗有一言以〈詩序〉為議者，則〈序〉之所作晚矣。」[100]晁氏藉由小序所言的〈凱風〉意旨，有違孟子「親之過小者也」之論，以「孟子之言不妄」，妄者實為作小序之人，表達出對小序的強烈不滿。《孟子》一書引《詩》甚多，然而皆未有像小序每以美刺某人為旨者，且若按照小序所言之各詩要旨，則孟子引《詩》、論《詩》之處多所謬矣。〈小弁〉一章，梨洲自述己之聞見歷程和讀書心得，表達出不信小序的立場；若與〈咸丘蒙〉合觀，也暗示了其治《詩》，有一演變性歷程，梨洲對小序的觀點，是從肯認到否定。〈小弁〉既引晁氏觀點作為說解，且云「始悟」，亦可見梨洲對晁氏治《詩》見解的推崇。

梨洲對小序的疑議，也反映在〈王者之迹熄章〉：

《集註》謂「平王東遷，政教號令不及於天下，《詩》亡，謂〈黍離〉降為〈國風〉而〈雅〉亡也」。愚謂〈風〉、〈雅〉體製不同，音節亦異，以〈黍離〉而進之於〈雅〉，是謂不倫，孰從而降之耶？且齊魯韓三家之《詩》，為說不同，以〈關雎〉、〈葛覃〉、〈卷耳〉、〈采蘩〉、〈采蘋〉、〈騶虞〉、〈鹿鳴〉、〈四牡〉、〈皇皇者華〉之類，皆康王詩。〈王風〉為魯詩，〈鼓鐘〉為昭王詩。以〈黍離〉為〈王風〉者，獨《毛詩》耳。其為〈王風〉，尚未可定，安知其降不降耶？若以季札觀周樂，有歌〈王風〉，此在孔子未刪《詩》之前，郤與孔子所刪大同，焉知非《左氏》之附會乎？孟子言《詩》亡，是〈風〉〈雅〉〈頌〉俱亡也，何得單指為〈雅〉

99 清・黃宗羲，《孟子師說・小弁章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 6，頁 145。

100 宋・晁說之著，晁子健編，《景迂生集・詩之序論四》，《景印文淵閣四庫全書》集部第 57 冊，卷 11，頁 1118-224。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 亡乎？先儒之為此語者，以〈國風〉多東遷以後之詩，而二〈雅〉止於幽王，故云「〈雅〉亡」，然〈王制〉云「天子五年一巡狩，命太師陳詩以觀民風」。夫二〈雅〉為宴享正行述祖刺上，其於天下之民風無與也。畿甸之中，〈雅〉之亡不亡，非陳詩所及顧。東遷後之詩，正可以觀民風，而謂之亡者，蓋先王之民風不徒知之而已，賞罰行於其間，藉以為移風易俗之事。今禮樂征伐不出於天子，而所傳之《詩》，乃刪《詩》者之所捃拾，則懲勸之法亡矣，故曰「《詩》亡」。[101]

梨洲博參齊、魯、韓三家《詩》之說，[102]除了指出朱熹《集注》與《毛詩》之言未為可信外，也提及《左傳》所載很可能只是附會孔子編刪之《詩》，此乃由於梨洲視《左傳》為後出，不可作為齊、魯、韓、毛四家《詩》說之證的緣故。另外，透過以上梨洲釋《孟子》「王者之迹熄而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作」可知，梨洲主張孔子編刪之《詩》，原寄寓有「賞罰行於其間，藉以為移風易俗」的勸善懲惡之意蘊，因此孟子所言「《詩》亡」，不能單就風、雅、頌的某一體裁言之；其所言「《詩》亡」，乃指先王的勸善懲惡之道亡。梨洲藉由解釋「王者之迹熄而《詩》亡」，博引三家《詩》及〈王制〉之載，除了指出朱子之說有問題外，亦點出《毛詩傳》、《左傳》不可盡信，從而也就動搖了朱《注》解釋時採用的佐證。以上可知梨洲對《毛詩》、《左傳》、〈詩序〉等所持的觀點。

透過以上五點論述，可知梨洲的治經取向重在辨偽，對諸經的觀點包括：主張《周禮》、古文《尚書》、〈詩序〉為後人偽作，不可信；《左傳》所敘與《孟子》時有牴牾，亦不可信，呈現出反古文經學的立場。治經方法上，梨洲基於宗孟原則，以《孟子》一書為先秦信史，主張欲考周代人事與制度，必當從《孟》書求之。梨洲除了推崇三代之治，以《孟子》為載述經世治要的經

101 清・黃宗羲，《孟子師說・王者之迹熄章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 4，頁 114。

102 《魯詩》：「劉向曰：『衛宣公之子壽，閔其兄且見害，作憂思之詩〈黍離〉是也。』」又「《新序》載伋之傳母，作〈二子乘舟〉，壽作〈黍離〉，王應麟曰：『《齊詩》與《魯》同。』」《韓詩》：「〈黍離〉，伯封作也。昔尹吉甫信後妻之讒，而殺孝子伯奇，其弟伯封求而不得，作〈黍離〉之詩。」齊、魯、韓三家詩皆以〈黍離〉非宗周地域《王風》歌之說，以上請參清・范家相，錢熙祚校，《三家詩拾遺》（北京：中華書局，1985），卷 5，頁 65-66。

臺灣大學學術期刊資料庫

典，更以《孟》書證其它經傳、史冊所載之偽，《孟》書被視為可用以考辨群經、諸子及史冊所載有謬的實證。由於梨洲以《孟子》所言之事必真，因而也主張三代聖王治世的和諧盛況乃曾經真實有過的歷史時期，聖王之治絕非孟子用以立說的虛構理想。梨洲藉由說解《孟子》，以《孟》書所載作為論偽、論史之證，一方面反映其遠紹宋學尊孟的義理精神；[103]一方面亦延續宋明以來疑經以治經的治學取向。不同於前人者，在於梨洲以《孟子》一書作為考辨群經傳注和論三代史的最高指導原則。下節我們將先簡略比較梨洲《孟子師說》考辨諸經傳注所論的結果，與蕺山對群經的看法有何差異？次則探討梨洲即經即史的「經史合一」觀，於「《五經》亦史」和「《六經》皆史」兩個思想命題間所具有的承先啟後之意義。

四、梨洲「經史合一」觀的承先啟後之意義——以「《五經》亦史」至「《六經》皆史」為考察中心

「《五經》亦史」的命題出自明中葉王陽明，「《六經》皆史」的命題則出自乾嘉時期章學誠的《文史通義》。錢鍾書：「『《五經》亦史』，明開實齋〈易教上〉之說。」然梨洲對《六經》的觀點，亦是以「《六經》皆先王之法」，乃實載三代聖王仁政之施的「經史合一」之典籍，那麼其對《六經》的觀點，於陽明「《五經》亦史」、章氏「《六經》皆史」兩大命題的思想發展脈絡，所具有的承先啟後之意義為何？本節先歸納梨洲《孟子師說》對群經傳注的看法與蕺山之異同；次則通過比較陽明、梨洲、實齋三人對《六經》價值的闡釋，和對「經」、「史」概念的相關義界，釐清三人經史觀有何相承性或異同，以明梨洲「經史合一」思想在此脈絡所具有的關鍵性轉折意義。

梨洲論學治經，以「義」為旨歸，不受傳統經傳束縛，故其治經取向和方法與其師有別，得出的觀點亦與其師「或不能無所出入」。上文我們討論過梨洲《孟子師說》反映出的對諸經觀點，若與蕺山相較，有以下數點不同：（一）梨洲認為後世所傳《六經》，非全是孔子所傳《六經》；而蕺山對漢唐以來所傳《六經》，持肯定態度。（二）梨洲主張孔子據晉《乘》、楚《檮杌》、魯《春秋》三史而作《春秋》；蕺山則持傳統漢儒舊說，認為《春秋》是孔子據

103 參余英時，〈理學與政治文化〉，《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化實業公司，2004），頁 156-180。

臺灣大學學術期刊資料庫

魯史刪削而作。[104]（三）梨洲主張《周禮》出自王莽、劉歆之手，蕺山肯定《周禮》乃周公身致太平之書。[105]（四）梨洲以小序為妄言，不信《毛詩》；蕺山認為小序在流傳抄寫的過程，雖「不無附會增益」的可能，但基本立場仍主張「小序傳自子夏，成於毛公」。[106]（五）梨洲宗《孟》，以《孟》書為信史，據以證群經之偽，包括《禮》書；蕺山則將《周禮》、《禮記》、《儀禮》皆視為孔子前已有的周代典制之載。[107]通過以上比較可知，梨洲對古文經學所尚之《六經》的否定，這不僅與蕺山對諸經的觀點有異，也與蕺山兼容群經、重融會貫通的治經取向不同。梨洲所重，在以「義」解「經」，而「義」與「事」有關，主張以史證「經」，「經」即孟子所言的聖王經世之道。雖是如此，但我們不能說梨洲背離師意，為什麼呢？因為《孟子師說》的撰著旨歸，乃梨洲「竊取」其師「微言」，欲以其所把握的蕺山「微言」之義，「補所未備」，附帶對若干經典文本亦予以考辨真偽，以明三代聖王仁政之施的歷史實然之況。蕺山有云：

> 專言學，則學必兼思；兼言思，則學只是學。學一途，而思乃求以自得於心者，蓋耳目心思合幷而用之者也，偏廢則兩妨。學非其學，學必罔，謂無得於心，狥迹而失之譌舛；思非其思，思必殆。[108]

勉人為學當學思並重，「耳目」見聞和「思」須並用，否則「學非其學，學必罔，謂無得於心」。「思」是有得於心的關鍵，也是梨洲主張「即事即義」的應然事理。蕺山雖倡為學「舍《四書》、六籍，無由而入」於聖賢之心，但更勉學子「思」乃治經為學的重要關竅，「思」方能自得於心。梨洲崇「義」，並從義理思辨的角度發為治經方法，可說也是懷師期勉而來。透過以上比較可知，治經思想上，梨洲宗《孟》，蕺山宗經，二人治經觀點有別。

梨洲即經即史的主張有其思想淵源，其稱譽提出「致良知」乃「自孔、孟以來，未有若此之深切著明者也」的王陽明，[109]早先已提出「《五經》亦史」

104 參劉德明，〈劉宗周與黃宗羲《春秋》學比較析論〉，《中央大學人文學報》第47期（2011年7月），頁1-46。

105 明・劉宗周，〈古小學通記小序〉，吳光編，《劉宗周全集》第4冊，頁47-48。

106 明・劉宗周，《論語學案・八佾》，吳光編，《劉宗周全集》第1冊，頁300。

107 同上註，頁296。

108 明・劉宗周，《論語學案・為政》，吳光編，《劉宗周全集》第1冊，頁284。

109 清・黃宗羲，《明儒學案・師說》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第7冊，頁14。

臺灣大學學術期刊資料庫

之說。陽明曰：

> 孔子述《六經》，懼繁文之亂天下，惟簡之而不得，使天下務去其文以求其實，非以文教之也。《春秋》以後，繁文益盛，天下益亂。始皇焚書得罪，是出於私意，又不合焚《六經》。若當時志在明道，其諸反經叛理之說，悉取而焚之，亦正暗合刪述之意。自秦漢以降，文又日盛，若欲盡去之，斷不能去；只宜取法孔子，錄其近是者而表章之，……聖人述《六經》，只是要正人心，只是要存天理、去人欲。……愛曰：「先儒論《六經》，以《春秋》為史。史專記事，恐與《五經》事體終或稍異。」先生曰：「以事言謂之史，以道言謂之經。事即道，道即事。《春秋》亦經，《五經》亦史。《易》是包犧氏之史，《書》是堯、舜以下史，《禮》、《樂》是三代史：其事同，其道同，安有所謂異？」[110]

以上有幾點值得注意：一為陽明主張孔子刪述《六經》，旨在刪繁從簡以達「正人心」的目標。二是陽明主張「《五經》亦史」，經文所述之「事」，即「道」；而「史」應具有彰顯仁道價值的表述功能，方可稱為「經」。「《春秋》亦經，《五經》亦史」這富有辯證性的觀點，我們須參考陽明另兩段話：「《五經》亦只是史，史以明善惡，示訓戒。善可為訓者，特存其迹以示法。」[111]「《六經》者非他，吾心之常道也。」陽明主張「史」的性質，在於寄寓道心褒貶作為善之訓戒，《春秋》的體裁雖然以記載史事成書，然從其大義筆法來看，《春秋》可稱「經」；《五經》作為載道之書，同樣以述「吾心之常道」的史事成篇，雖為「經」，同樣具「史」的性質。因此「經」和「史」，同樣是載「吾心之常道」的典籍，兩者是二而一、一而二的關係。但是陽明所說「吾心之常道」的「常道」，具體內容是什麼？其云：「心一也，未雜於人謂之道心，雜以人偽謂之人心。人心之得其正者即道心。」[112]所謂「道心」：

> 此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，

110 明・王守仁，《傳習錄上》，王曉昕、趙平略點校，《王文成公全書》，卷 1，頁 10-12。

111 同上註，頁 13。

112 同上註，頁 9。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。[113]

陽明所言「道心」、「天理之心」，即「良知」。依陽明，良知是人內在的「心之理」，先天具有對是非價值的道德評判作用，故可使「人心之得其正」。這也是孟子所說「人之所不學而能者」、「所不慮而知者」的先天本然具足的良知良能。[114]故「吾心之常道」乃由理想性的先驗道德意識而來。這也是陽明說孔子欲「使天下務去其文，以求其實」的「實」。陽明所重，在「經」所述明「自千古之前以至於萬代之後」[115]放諸四海皆準的「常道」。基於這樣的治學理念，與《六經》有關的傳箋注疏，在陽明看來，皆屬累贅。其云：

> （孔子）或因人請問，各隨分量而說，亦不肯多道，恐人專求之言語，故曰「予欲無言」。若是一切縱人欲、滅天理的事，又安肯詳以示人？是長亂導奸也。故孟子云：「仲尼之門，無道桓、文之事者，是以後世無傳焉。」此便是孔門家法。世儒只講得一箇伯者的學問，所以要知得許多陰謀詭計，純是一片功利的心，與聖人作經的意思正相反，如何思量得通？[116]

要言之，「聖人只是要刪去繁文，後儒卻只要添上」。[117]陽明主張「仲尼之門，無道桓、文之事者」，其曰：「《春秋》必待《傳》而後明，是歇後謎語矣，聖人何苦為此艱深隱晦之詞？《左傳》多是魯史舊文，若《春秋》須此而後明，孔子何必削之？」[118]這就直接否定了《左傳》的經典價值，且主張《春秋》毋庸待《傳》而明。對於後世所傳《詩》的態度：「此必秦火之後，世儒附會，以足三百篇之數。蓋淫泆之詞，世俗多所喜傳，如今閭巷皆然。」此理路推之於《毛詩傳》，更顯無足觀，其主張孔子所傳之《詩》，「皆所以宣暢和平，

113 同上註，頁 3。

114 宋・朱熹，《孟子集注・盡心章句上》，卷 13，《四書章句集注》，頁 495。

115 明・王守仁，〈書朱守乾卷〉，王曉昕、趙平略點校，《王文成公全書》，卷 8，頁 339。

116 明・王守仁，《傳習錄上》，王曉昕、趙平略點校，《王文成公全書》，卷 1，頁 11。

117 同上註。

118 同上註，頁 10-11。

臺灣大學學術期刊資料庫

涵泳德性，移風易俗」；[119]至若「《禮記》諸說，皆後儒附會而成，已非孔子之舊」。[120]因此，陽明主張為學「只宜取法孔子，錄其近是者而表章之」，而表彰者，獨推《孟子》。《傳習錄》釋孟子之言以證解「致良知」為盡性窮理事者多矣，[121]即因陽明認為孟子充分掌握到「自千古之前以至於萬代之後」放諸四海皆準的「常道」。至於《論》、《孟》之外的諸經傳記，皆被視為後儒所添之「繁文」，多「反經叛理之說」，「悉取而焚之，亦正暗合刪述之意」，此與南宋陸九淵之見解大致相契。[122]

陽明「《春秋》亦經，《五經》亦史」和「經」、「史」皆載「吾心之常道」的觀點，對秦漢以來所傳儒家經典予以重估，賦予「經」、「史」乃載述「吾心之常道」的義界，對後來的梨洲都起了一定程度的啟迪作用，如梨洲云：「古人所留者，唯有《詩》、《書》可見。」並以《孟》書乃一即經即史的典籍，以《孟》書據以重省群經傳注的內容，這些都可反映梨洲承陽明疑經以治經的精神。但是梨洲與陽明的經典觀有以下兩點不同：

（一）對《六經》所言三代之治的歷史觀點不同

陽明謂「刪述《六經》，孔子不得已也」，[123]又曰：

> 《六經》者非他，吾心之常道也。故《易》也者，志吾心之陰陽消息者也；《書》也者，志吾心之紀綱政事者也；《詩》也者，志吾心之歌詠性情者也；《禮》也者，志吾心之條理節文者也；《樂》

119 同上註，頁 13。

120 同上註，頁 10。

121 如尚謙問：「格物於動處用功否？」先生曰：「格物無間動靜，靜亦物也。孟子謂『必有事焉』，是動靜皆有事。」另如日孚問：「窮理何以即是盡性？」曰：「……，故窮理即是盡性，如孟子說『充其惻隱之心，至仁不可勝用』這便是窮理工夫。」同上註，頁 31、頁 42。

122 陸九淵：「周道之衰，文貌日勝，事實湮於意見，典訓蕪於辨說，揣量模寫之工，依倣假借之似，其條晝足以自信，其習熟足以自安。……『多學而識之』之見，非夫子叩之，彼固晏然而無疑。」另也云：「姬周之衰此道不行，孟子之沒此道不明。千有五百餘年之間，格言至訓熟爛於浮文外飾，功利之習汎濫於天下。」宋・陸九淵，〈與曾宅之〉、〈與趙然道〉，鍾哲點校，《陸九淵集》（北京：中華書局，2016），卷 1，頁 5；卷 12，頁 158。

123 明・王守仁，《傳習錄上》，王曉昕、趙平略點校，《王文成公全書》，卷 1，頁 9。

臺灣大學學術期刊資料庫

也者，志吾心之欣喜和平者也；《春秋》也者，志吾心之誠偽邪正者也。[124]

胡楚生說得明白：「陽明既自《六經》以言『常道』，又曰『常道』以言『吾心』，因以《六經》之理歸於『吾心』。」[125]《六經》出於「吾心」，乃「吾心」常道之「迹」，如此，並未實際經歷過三代之治的孔子、陽明及其所崇之「經」，即皆帶有先驗道德哲學的歷史論述性質，而歸旨於吾心肯定之「常道」的道德判斷。從理論上說，陽明主張「心外無理，心外無事」，[126]故三代之治的本質須從「心」上說；梨洲則主張「心無本體，工夫所至，即其本體」，三代之治須從聖人的「工夫」事上說，而孔子所傳《六經》，即關乎聖王施設的具體事證。這就將陽明「《五經》亦史」的命題予以歷史實然化，將陽明基於心性理念發展出的《六經》論述，轉向為歷史經驗的道德判斷。[127]

（二）對《六經》之功能的見解不同：

陽明認為「蓋《四書》、《五經》不過說這心體，這心體即所謂道。心體明即是道明，更無二：此是為學頭腦處」，[128]因此經典之旨在使人明其道心，孔子所傳之「經」，乃期使人心復返道心的媒介，若道心已明，可得魚忘筌，

124 明・王守仁，〈稽山書院尊經閣記〉，王曉昕、趙平略點校，《王文成公全書》，卷 7，頁 309。

125 胡楚生，〈「經學即心學」——試析王陽明與馬一孚對《六經》之觀點〉，《經學研究論集》，頁 453-454。

126 明・王守仁，《傳習錄上》，王曉昕、趙平略點校，《王文成公全書》，卷 1，頁 19。

127 三代之治是否為歷史實然的問題，古來有許多爭辯，如楊儒賓指出宋代朱熹與陳亮的論辯，朱熹主張的三代之治屬理世界的範疇，陳亮與之相反；又如余英時表示北宋「當時堯、舜之治是大家都承認的『歷史實然』」。幾經周折，對於三代之治的歷史性問題，到了朱熹、陸、王等人的理論中，如楊儒賓所言，成了一種用以超越現實政治的理想秩序之建構。迄明末清初，「天崩地解」的時代，政治與人間秩序都待重建，可是該重建成什麼樣子，才能確保各階層人們生活上的安樂無虞？這是當時有志之儒必須思考的問題。三代之治於清初後再度被轉化為經驗上可用以為施政指標的經世實學，有其歷史背景的外緣因素。參楊儒賓，〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉，《從《五經》到《新五經》》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013），頁 50-51；余英時，〈理學與政治文化〉，《宋明理學與政治文化》，頁 175。

128 明・王守仁，《傳習錄上》，王曉昕、趙平略點校，《王文成公全書》，卷 1，頁 19。

臺灣大學學術期刊資料庫

所謂「萬理由來吾具足，《六經》原只是階梯」、[129]「《六經》散地莫收拾，叢棘被道誰刊刪」？[130]而梨洲主張聖人所傳之經，乃載三代聖王實然制度的成法，是用以經世致用的經典。以上可知兩人的關懷層面不同，陽明論經側重對人心的引導，梨洲則從可用以治平天下的角度，詮釋經典的意義和價值。

梨洲將陽明「吾心之常道」論述下的三代歷史實然化所發展出的「經史合一」觀，也反向對陽明所論《六經》的意義和價值予以重估，然而這乃其承自蕺山主張儒家所言古聖王之治皆乃歷史實然，並以之為「孔門第一微言」的思想基礎上發揮而來。梨洲把握蕺山所傳之「微言」，進一步轉化並鎔鑄陽明《五經》皆史的觀點，透過以《孟》書作為實據並運用於治經方法，從治經研史的實踐上，重新確立了三代聖王之治和相關人物事蹟的史事參考指標。其經史思想對後來章學誠「《六經》皆史」之論有重大影響，下文我們接續探討。

章學誠，浙江會稽人，字實齋。其〈浙東學術〉：「世推顧亭林為開國儒宗，然自是浙西之學。不知同時有黃梨洲氏，出於浙東，雖與顧氏並峙，而上宗王、劉，下開二萬，較之顧氏，源遠而流長矣。」[131]實齋的史學思想即在梨洲「源遠流長」的學脈中開展。其綜觀傳統以來學風，論云：

> 故善言天人性命，未有不切於人事者。三代學術，知有史而不知有經，切人事也。後人貴經術，以其即三代之史耳。近儒談經，似於人事之外，別有所謂義理矣。浙東之學，言性命者必究於史，此其所以卓也。[132]

錢穆說實齋〈浙東學術〉「凡皆自道其學統之精神也」，[133]誠然。實齋既推崇梨洲開創之浙東學術，其《文史通義》開篇主張的「《六經》皆史」，與梨洲「《六經》皆先王之法也」，有什麼樣的承繼關係和異同？實齋說：「古人不

129 明・王守仁，〈林汝桓以二詩寄次韻為別〉，王曉昕、趙平略點校，《王文成公全書》，卷 20，頁 934。

130 明・王守仁，〈琅琊山中三首〉，王曉昕、趙平略點校，《王文成公全書》，卷 20，頁 871。

131 清・章學誠，〈浙東學術〉，葉瑛校注，《文史通義校注》，卷 5，頁 606。

132 同上註，頁 606-607。

133 錢穆，〈章實齋〉，《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，2009），頁 430。

臺灣大學學術期刊資料庫

著書，古人未嘗離事而言理，《六經》皆先王之政典也。」[134]〈經解〉：「然所指專言《六經》，則以先王政教典章，綱維天下。」[135]其又曰：

> 《六經》初不為尊稱，義取經綸為世法耳，六藝皆周公之政典，故立為經。夫子之聖，非遜周公，而《論語》諸篇不稱經者，以其非政典也。[136]

其主張《六經》此一專有名詞，指周公集「先王政教典章」之大成所作，之所以稱經，是因「義取經綸為世法耳」。關於實齋對「經」與「史」之概念的理論基礎，胡楚生所說甚詳，其指出實齋「《六經》皆史」的觀點，乃從其「道器合一」、「官師合一」的基本理論所衍生，其曰：

> 「故夫子述而不作，而表章六藝，以存周公之舊典也，不敢舍器而言道也。」古代「道寓於器」，因此，孔子「表章六籍」，「明教於萬世」，「盡周公之道」，而所明周公之「道」，乃是藉周公之「器」而得到的，這便是章氏從「周孔之分」而得到的啟示，因而推衍出「即器存道」，進而推衍出「道器合一」那一基本觀點的來源。……因此，「官師合一」，「官守學業合一」，不但是周代歷史上曾經存在的已然事實，同時，也更是聖人「道器合一」、「即器存道」的實踐。[137]

「那麼，『《六經》皆史』這一命題，自然也就可以成立，同時，『六經皆史』的意義，也必須解釋成為『六經都是周代官吏所掌守的實際的政制典章教化施為的歷史記錄』，才能符合章氏心目中的原本意義」。[138]胡氏所論，架構完整，揭展了實齋「《六經》皆史」的理論系統。

與梨洲相較，實齋雖然也認為《六經》為載述先王法制的史書，故「經」

134 清・章學誠，〈易教上〉，葉瑛校注，《文史通義校注》，卷 1，頁 1。
135 清・章學誠，〈經解上〉，葉瑛校注，《文史通義校注》，卷 1，頁 111。
136 清・章學誠，〈經解下〉，葉瑛校注，《文史通義校注》，卷 1，頁 129。
137 胡楚生，〈章實齋「六經皆史說」闡義〉，《清代學術史研究》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 174-176。
138 同上註，頁 178。

臺灣大學學術期刊資料庫

乃經世制度的大典，但梨洲所肯定的「經」之內容，是陽明「吾心之常道」的實然施設，是「使天下務去其文以求其實，非以文教之」的孟子聖王式仁政，[139]是孟子「內聖」與「外王」合一的道德歷史之實然。而實齋肯定的三代盛世，是集殷、周文化之大成而「不憚繁複周悉」的周公典制，[140]是律法嚴明、「國家訓典，臣民尊奉為經」的歷史性政典。[141]兩人既對三代聖王之治的具體內容觀點不同，對《六經》出於何人的見解也不同。梨洲持孔子刪述之觀點，主張「唯孔子立為人極」，[142]而孟子乃五百年氣運方出之聖人；[143]實齋則持漢儒古文經學家之舊說，認為《六經》集大成於周公，孔子「有德無位，即無從得制作之權」，實齋推尊周公，以周公為集群聖之成的天縱之聖，孔子則只是「學而盡周公之道」。[144]實齋與梨洲兩人在「周孔」觀點上有所分歧，蓋與師承有關。梨洲承蕺山以孔子為素王、[145]孟子乃「吾道之一大覺」的孔、孟聖人觀；[146]又汲取陽明《六經》皆史之論，蛻發而言「經」乃載述孟子所言聖王經世施設的典籍。依梨洲，貴民崇義的經世之道即「經」。而《孟》書內容，如余英時亦觀察到，本身即充分具備「內聖」與「外王」之兩面，[147]梨洲推尊《孟》書，有其基於「即事即義」的內緣思路，因此像陽明說「世儒只講得一箇伯者的學問，所以要知得許多陰謀詭計，純是一片功利的心」的事，在梨洲看來，是無資格入於「經」的。因此，陽明在「吾心之常道」的基礎上、梨洲在「經」乃聖王經世實然之「義」的基礎上，兩人都主張《周禮》所載繁文苛制、《左傳》所述功利計謀、《毛詩傳》所云變風刺詩之論，[148]都不合於「吾心」之道。而

139 明・王守仁，《傳習錄上》，王曉昕、趙平略點校，《王文成公全書》，卷 1，頁 10。

140 清・章學誠，〈書教上〉，葉瑛校注，《文史通義校注》，卷 1，頁 36。

141 清・章學誠，〈經解中〉，葉瑛校注，《文史通義校注》，卷 1，頁 120－121。

142 清・黃宗羲，《孟子師說・伯夷目不視惡色章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 5，頁 126。

143 清・黃宗羲，《孟子師說・由堯舜至於湯章》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 1 冊，卷 7，頁 165。

144 清・章學誠，〈原道上〉，葉瑛校注，《文史通義校注》，卷 2，頁 141-142。

145 明・劉宗周，《論語學案・八佾》，吳光編，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 304。

146 清・黃宗羲，〈忠端劉念臺先生宗周〉，《明儒學案・蕺山學案》，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 8 冊，卷 62，頁 960。

147 余英時，〈理學與政治文化〉，《宋明理學與政治文化》，頁 170-180。

148 明・王守仁，《傳習錄上》，王曉昕、趙平略點校，《王文成公全書》，卷 1，頁 10-12。

臺灣大學學術期刊資訊庫

實齋師承乾嘉學派的朱筠，承此派崇古文經學的學風，進而提出「通經服古」的治學主張，[149]其「周孔」觀與梨洲之異，有師承學派的思想因素。但是實齋的經史觀，依然深受梨洲影響，在吸收梨洲以三代之治為實然的崇古思想和「經」乃載述聖王政教史之實然的觀點上，另兼重儒家古文經典與古史，從而又轉向為推崇《周禮》，從推崇《周禮》的角度言「《六經》皆先王之政典」的「《六經》皆史」之說。這就將經典的意義政典化並史料化，從而以考釋群經之載，試圖重建三代史制；[150]至若陽明所說的「吾心之常道」、梨洲肯定《孟》書所載的聖王之道，就非實齋所關心。

關於「史」的義界，前文提過陽明主張「史以明善惡，示訓戒。善可為訓者特存其迹以示法」；梨洲立基於「即事即義」的思想基礎，承陽明之說，除了主張「史」應有寄寓褒貶、揚善懲惡的功能，亦藉「夫二十一史所載，凡經世之業，亦無不備矣」的言說，[151]表明政教史對於「史」的重要性，這就將「史」的學理性質，自陽明的「吾心」擴大並實踐為對現實政治秩序的關懷。故梨洲治經方法上的以史證經，也有以史事、史制以證「常道」的意思。梨洲的「史」觀，對實齋的治學和史學思想起了一定程度的啟迪作用。實齋對「史」有清楚的辨析，分「史」為史類文獻和「史學」兩大範疇，湯志鈞引實齋〈上朱大司馬論文〉論曰：「（實齋）史學之所以和史纂、史考、史例、史選、史評有別，是因為它特具有史學的『義』；『史學』之義，也就是《春秋》『筆削』之『義』。」[152]這與實齋於〈史德〉提到的「史所貴者義也」的主張相契，[153]「貴義」即實齋所言的「史德」。而「史德」落實的對象，即梨洲所言關乎「經世」、「而後足以應務」的經世之事。實齋在此基礎上，提出「史學所以經世」的主張。[154]因此「六經皆史」的命題，無礙「經」之為史，因為史的「史學」的性質與「經」相同。何謂「史學」？實齋曰：

149 倉修良、葉建華，〈蘊意豐厚的教育思想〉，《章學誠評傳》（南京：南京大學出版社，1996），頁 405-411。

150 實齋特別推崇《周禮》擘劃的制度，認為「《周官》三百六十，具天下之纖析矣」，「其他篇籍，亦當稱是」。清・章學誠，〈書教上〉，葉瑛校注，《文史通義校注》，卷 1，頁 36-37。

151 清・黃宗羲，〈補歷代史表序〉，沈善洪編，《黃宗羲全集》第 10 冊（杭州：浙江古籍出版社，1993），頁 77。

152 湯志鈞，〈章學誠「六經皆史說」初探〉，《經學史論集》（臺北：大安出版社，1995），頁 347。

153 清・章學誠，〈史德〉，葉瑛校注，《文史通義校注》，卷 3，頁 257。

154 清・章學誠，〈浙東學術〉，葉瑛校注，《文史通義校注》，卷 5，頁 607。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 三代以上之為史，與三代以下之為史，其同異之故可知也。三代以上，記注有成法，而撰述無定名；三代以下，撰述有定名，而記注無成法。夫記注無成法，則取材也難；撰述有定名，則成書也易。成書易，則文勝質矣；取材難，則偽亂真矣。偽亂真而文勝質，史學不亡而亡矣。[155]

三代以上的記注成法，指基於「官禮制密」，「以示帝王經世之大略」的典章制度之載；[156]而後世「撰述有定名」，取材內容卻無關經世制度、掌故等，因謂之「無成法」，不可稱之史學。透過上述討論，可知實齋治經，雖與從孟子所言聖人之治的角度考辨群經真偽的梨洲不同，但其「史學以經世」的思想，卻直承梨洲。雖如錢氏云：「『《五經》亦史』，明開實齋〈易教上〉之說。」但我們不可忽略梨洲的「經史合一」觀在陽明「《五經》亦史」、實齋「《六經》皆史」這兩個理論命題間所具有的關鍵性轉折意義，特別是將陽明的「《五經》亦史」之論，由心學上的先驗道德理念轉化為經驗性的、可驗性的經世實學；以及賦予「史」這個概念以經世實學之意義，這都為實齋的「《六經》皆史」說，奠下理論基礎。

五、結論

梨洲在蕺山主張之「孔門第一微言」的思想基礎上，為使《孟》書的外王典範事蹟和價值豁顯，從而完備並修正蕺山《四書》學系統，其撰《孟子師說》，主張事功與仁義合一，並鎔鑄蕺山《論語》、《大學》之教和陽明「致良知」學，進而提出「即事即義」的工夫論。梨洲在強調仁義事功、推尊孟子所述三代聖王之治的理論基礎上，以《孟》書所述三代聖王盛世應有之景況和仁政之施為「經」，此「經」有經世實學之義，而三代聖王之治即是「經」的具體內容。梨洲以重詮「史事」的方式，揭展孟子所言聖王經世之治下的各種人物事蹟，這種對三代聖賢和相關人物史事的重視，可說是其補蕺山之學所未備的重要部分。梨洲撰《孟子師說》，在肯定《孟》書乃先秦唯一信史的基礎上，主張欲考周代人事和制度，必當從《孟》書求之，這就使《孟》書有了即經即史

155 清・章學誠，〈書教上〉，葉瑛校注，《文史通義校注》，卷 1，頁 36。
156 同上註，頁 37。

臺灣大學學術期刊資料庫

的雙重性質。梨洲據之作為考辨群經傳注之偽、史書有謬、諸子有誤的證據，從而發展出「經史合一」的治經方法。其即經即史的觀點，也反映於對《六經》的解釋：主張「《六經》皆先王之法」，乃載述聖王仁政施設和相關人物史事的典籍；然而後世流傳的《六經》已非孔子所傳《六經》，如《周禮》、《左傳》、古文《尚書》、〈詩序〉等，其皆視為後人偽作。這也可視為其從堯、舜、文、武等聖王經世之道的角度，修正蕺山對古文經學的若干觀點。梨洲的「經史合一」觀受陽明「《五經》亦史」之論的啟發，陽明的經史觀，以「吾心之常道」為內容，從先驗道德理想的立場，對漢唐以來的經傳訓詁注疏之學予以否定；梨洲的心學和經史思想，雖然都有汲取自陽明思想理論的成分，但是對《六經》的觀點和治經方法，卻與陽明有異。梨洲主張「史」可證「經」，「史」可證聖人經世之道，「經」乃可發揮效用的經世實學。在陽明，「經」與「史」兩個概念的界線消泯而歸於「心之理」；在梨洲，「經」的具體內容須由「史」呈顯，「經」與「史」不可分。梨洲的「經史合一」觀和據此而來的治經方法，為章實齋「《六經》皆史」的「史學所以經世」之論奠下理論基礎，也在陽明「《五經》亦史」與實齋「《六經》皆史」兩個命題脈絡間起了關鍵性的轉折意義。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

周・左丘明傳，晉・杜預注，唐・孔穎達正義，《春秋左傳正義》，《十三經注疏》第 6 冊，臺北：藝文印書館，1997。

漢・公羊壽傳，漢・何休解詁，唐・徐彥疏，《春秋公羊傳注疏》，《十三經注疏》第 7 冊，臺北：藝文印書館，1997。

漢・司馬遷撰，劉宋・裴駰集解，唐・司馬貞索隱，唐・張守節正義，《史記》，北京：中華書局，2006。

漢・班固撰，唐・顏師古注，《漢書》，北京：中華書局，2014。

漢・趙岐注，宋・孫奭疏，黃侃經文句讀，《孟子注疏》，上海：上海古籍出版社，1990。

漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《周禮注疏》，《十三經注疏》第 3 冊，臺北：藝文印書館，2001。

唐・魏徵等撰，《隋書》，北京：中華書局，1973。

宋・歐陽脩、宋祁，《新唐書》，北京：中華書局，1975。

宋・王安石，《臨川先生文集》，北京：中華書局，1959。

宋・晁說之著，晁子健編，《景迂生集》，《景印文淵閣四庫全書》集部第 57 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

宋・朱熹，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2009。

宋・陸九淵著，鍾哲點校，《陸九淵集》，北京：中華書局，2016。

明・王守仁著，王曉昕、趙平略點校，《王文成公全書》，北京：中華書局，2015。

明・梅鷟，《尚書考異》，《景印文淵閣四庫全書》經部第 58 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

明・郝敬，《毛詩原解》，北京：中華書局，1991，據光緒辛卯三餘艸堂藏版影印。

明・劉宗周著，吳光編，《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2007。

清・黃宗羲著，沈善洪編，《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，1985-1994。

臺灣大學學術期刊資料庫

清・閻若璩著，黃懷信、呂翊欣校點，《尚書古文疏證》，上海：上海古籍出版社，2010。

清・章學誠撰，葉瑛校注，《文史通義校注》，北京：中華書局，2014。

清・范家相，錢熙祚校，《三家詩拾遺》，北京：中華書局，1985。

清・焦循、焦廷琥，《孟子正義》，臺北：世界書局，2017。

清・嵇曾筠、李衛等修，清・沈翼機、傅王露等纂，《浙江通志》，上海：商務印書館，1934。

二、近人論著

余英時，《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化實業公司，2004。

吳光，《黃宗羲與清代浙東學派》，北京：中國人民大學出版社，2009。

胡楚生，《清代學術史研究》，臺北：臺灣學生書局，1988。

———，《經學研究論集》，臺北：臺灣學生書局，2002。

倉修良、葉建華，《章學誠評傳》，南京：南京大學出版社，1996。

陳來，《宋明理學》，臺北：允晨文化實業公司，2010。

張高評，《黃梨洲及其史學》，臺北：文津出版社，1989。

梁啟超，《中國近三百年學術史（附《清代學述概論》）》，臺北：里仁書局，2009。

湯志鈞，《經學史論集》，臺北：大安出版社，1995。

楊儒賓，《從《五經》到《新五經》》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013。

楊晉龍，〈明代學術視野下的「十三經」論述研究〉，《文與哲》第 29 期，2016 年 12 月，頁 73-124。

齊婉先，〈試論黃宗羲《孟子師說》之文本理解及詮釋方法〉，楊祖漢、楊自平編，《黃宗羲與明末清初的學術》，桃園：國立中央大學出版中心，2011，頁 239-272。

———，〈黃宗羲《孟子師說》對劉蕺山思想之詮釋〉，《當代儒學研究》第 14 期，2013 年 6 月，頁 255-277。

———，〈《孟子師說・浩然章》之心性詮釋與黃宗羲孟學詮釋方向之探討〉，《哲學與文化》第 43 卷第 1 期，2016 年 3 月，頁 61-80。

蔡淑閔，〈黃宗羲《孟子師說》初探——以批判朱子學為中心的討論〉，《遠東通識學報》第 9 期，2015 年 3 月，頁 73-90。

臺灣大學學術期刊資料庫

劉德明，〈劉宗周與黃宗羲《春秋》學比較析論〉，《中央大學人文學報》第47期，2011年7月，頁1-46。

錢鍾書，《談藝錄（補訂本）》，北京：中華書局，1993。

錢穆，《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣商務印書館，2009。

臺灣大學學術期刊資料庫

Huang Zongxi's Thoughts on Confucian Classics in *Menzi Shi Shuo* and its Academic Significance

Yang, Pei-chun *

Abstract

Discourses on the academic thoughts of the early Qing Dynasty would certainly refer to Huang Zongxi (Li-Zhou), the grand master of the Qing academic circle. Huang Zongxi's writings features rich and diverse intellectualities. *Menzi Shi Shuo*, written in Li-Zhou's later years to epitomize his own interpretive philosophy on Confucian Classics, proposes that Dao can be clarified with history and, in turn, the Classics can be taught in accordance with Dao. This article aims to explore the following issues: First, how Li-Zhou demonstrates his viewpoints on Dao through the ideological content of *Menzi*, which forms the basis for him to weigh the Confucian Classics and to explain the history of the three generations. Second, how Li-Zhou's idea that "act itself is where morality exists" and "Confucian Classics are moral history" both seem to develop from Liu Jishan's philosophy. Third, how Li-Zhou's "Confucian Classics and moral history are unified" juggles between Wang Yangming's "the Five Classics are also history" and Zhang Shizhai's "the Six Classics are all history."

Keywords: Huang Zongxi, *Menzi Shi Shuo*, Confucian Classics and Moral History are Unified, the Five Classics are also History, the Six Classics are all History

* Ph.D. Student, Department of Chinese Literature, National Taiwan University. Email: wood139992009@gmail.com

臺灣大學學術期刊資料庫