

## 理念與境遇——以朱熹《四書集註》為討論範圍

柯玫妃\*

### 摘要

哲學首先需要面對的是現實困境中的種種問題，是對現實社會問題的反思。先秦儒家在考察古代社會的發展進程之後認定，人的生存首先是整體的生存，社會就是人的整體生存的唯一方式，而人的終極命運與社會的合理結構之間存在著某種必然的聯繫。於是儒家由宗法性的封建社會中尋得了「仁」與「義」。「仁」是親親，是人的社會存在的自然內容；義是尊尊，是人的社會存在的自然形式，是社會秩序化的基礎。仁與義的結合，親親與尊尊的平衡，是社會的本然結構，也是個人生存的本然結構。此兩者成為宋代理學家心目中至高無上的道德普遍原則，具有不可移易的「經」的地位。但是隨著現實際遇的不斷變化，普遍原則必須加以適當的調整才能適應具體的境遇。為求了解做為普世價值的「經」在具體境遇中的實際運用，筆者檢具朱熹（1130—1200）《四書集註》中有關境遇倫理的討論，並參酌歷來有關境遇倫理的批評，推究朱熹詮釋的依據及目的，以及儒學在實際生活中的適用性，期以還原朱熹透過詮釋所欲表達的真正內涵。

關鍵字：朱熹、四書學、《四書集註》、境遇、經與權

---

\*私立和春技術學院兼任教師

## 壹、前言

儒家經典詮釋的主要目的在於尋求聖賢書中的普世價值，以為實踐的準則，求得自我安身立命之道，並重建社會秩序。朱熹試圖藉由詮釋「四書」尋求普世價值，在境遇倫理方面，透過詮釋而產生的意義表現為「經」「權」之辨。

道德的實踐體現了人的普遍本質，又與人的具體存在相關。朱熹對經、權的詮釋過程中，對於經與權的關係，首先依循二程的詮釋結果強調經的重要性，並與經的普遍制約性相聯繫，義則被視為處世的第一原則，是以經，著重的便是義的首要性與絕對性。表現出道德主義的傾向。這種價值取向在後來的儒學正統中，逐漸衍化成為權威而嚴苛的價值觀。不過，朱熹在賦予經的普遍意義的同時，也對義提出不同的定義，藉以突顯相對境遇權的問題。所謂權，即是指道德原則在具體的情境中可以作出合理的變通。所以朱熹在詮釋的過程中同時又反對二程對權的限制性，而賦予權更為靈活的意義，並提出以中為守經與行權的依歸，中成為境遇倫理的最高標準，朱熹對經權的詮釋，表現出溝通境遇倫理與理念倫理的取向。

以義為實際境遇的取捨標準，從一個側面突出了人的本質力量；而對權的相對詮釋，則體現了人在具體境遇中的存在。朱熹以中為詮釋視域，執理念與存在之兩端，為經權找尋更靈活，更符合時中的價值。其詮釋結果則運用在政治、政權的轉移及人才的運用上，試圖解決當時的政治困境，經典詮釋成了實際政治措施的依據，理念與境遇有了密切的交集。

## 貳、經權之辨

孔子（551—479BC）對於境遇倫理的直接討論見於《論語》〈子罕〉篇：「子曰：『可與共學，未可與適道；可以適道，未可與立；可以立，未可與權。』」根據《論語》文本，孔子並沒有對經與權這對範疇提出具體的界說，但已開始比較自覺地探討道德原則的絕對性以及它在一定條件的可變通性等問題。

以道德實踐言之，孔子貴仁，仁道就成為經的基本原則，此原則有著不可須臾與相違的絕對性，所以〈里仁篇〉記載：「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」文中孔子以兩個「必」字，點明了道德原則的絕對性。而且這種絕對性的仁道外化而成為禮，仁與禮雖有內在、外在之別，但作為一般的道德原則，兩者在普遍性與必然性並無區別。所以當顏淵問如何才是仁時，孔子提出了四項要求：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」。於此，人的一切言行舉止，幾乎全被納入禮的框架之中，禮成為約束行為的至高法則。而且道德原則一旦成為最高的指導原則時，就有可能發展成無條件、絕對的形式，超越實際生活境遇的具體利益關係。〈八佾篇〉記載：「子貢欲去告朔之餼羊。子曰：『爾愛

其羊，我愛其禮。」子貢以為告朔之時以羊為犧牲未免可惜，可是在孔子看來，告朔供羊是禮所規定的形式，這個形式具體體現了禮的神聖性，因為這個儀式雖然有損現實利益，但卻決不可去。在這個舉動中，我們看到孔子對道德本質的堅持，與經的不可損益性。所以朱熹詮釋《四書集注》時，首先引用伊川（1033—1107）的注解：

程子曰：「可與共學，知所以求之也。可與適道，知所往也。可與立者，篤志固執而不變也。權，稱錘也，所以稱物而知輕重者也。可與權，謂能權輕重，使合義也。」（《論語·子罕篇》）

根據程子的詮釋，經猶如秤桿，是量物的基準，權則是秤錘，其功用是在秤桿上移動以秤物，伊川的詮釋重點在於強調秤錘屬於秤的一部分，所以必須受秤桿的制約，所以權一定要合於經，義的內涵則偏重於正當、當然之義。伊川的目的在於依據此定義反對《公羊傳》漢儒「反經合道」的說法，及由此產生的權術與變詐。可是朱熹在《四書集註》中，卻表達了不同的看法：

先儒誤以此章連下文偏其反而為一章，故有反經合道之說。程子非之，是矣。然以孟子嫂溺援之以手之義推之，則權與經亦當有辨。（《論語·子罕篇》）

朱熹首先肯定程子推翻漢儒以權為「反經合道」的說法，但又表明他不同意程子以「權只是經」的見解。並援引《孟子》〈離婁上〉「嫂溺援之以手」章，表明經、權應當有辨的看法。

漢儒謂「權者，反經合道」，卻是權與經全然相反；伊川非之，是矣。然卻又曰「其實未嘗反經」，權與經又卻是一個，略無分別。恐如此又不得。權固不離於經，看「可與立，未可與權」，及孟子「嫂溺援之以手事」，毫釐之間，亦當有辨。（《朱子語類》，卷 37）

依孔子之意，可以立者是指不只可以一起求道（經），而且篤志於道的普遍原則性，且擇善固執不變的人，這樣的人，卻未必可以權。所以權與經應有境界層次上的不同。而且漢儒將《論語·子罕篇》中的「可與共學」與「唐棣之華」視為一章，由「偏其反而」得出「反經合道」的結論，「反」字則為「背反」之意<sup>1</sup>，認為權最重要的意義在於不同於經，經和權是兩個絕對對立的範疇。朱熹首先批判了漢儒的說法。

漢儒「反經合道」之說，卻說得「經、權」兩字分曉。但他說權，遂謂反了經，一向流於變詐，則非矣。（《朱子語類》，卷 37）

朱熹雖不認同漢儒持「反經合道」之說，而將一切行為權術合理化，甚至流於變詐，但卻肯定漢儒經、權必須有辨的說法。

至此經、權已不是如漢儒所言是兩個絕對對立的範疇，也不是伊川以經為權的說法。所以朱熹依據《孟子·盡心上》：「權，然後知輕重。」的「權」的稱物

<sup>1</sup> 何晏《論語集解》注曰：「唐棣，移也。華反而後合，賦此詩者以言權道反而後至於大順。」邢昺疏曰：「此逸詩也。唐棣，移也。其華偏然反而後合，賦此詩者以言權道先反常而後至於大順。」

之義。於《孟子·離婁上》注曰：「權，稱錘也，稱物輕重而往來以取中者也。權而得中，是乃禮也。」其詮釋重點已側重在稱物的過程，稱物是藉由秤錘在秤桿上來回不停的移動，以求得最好的平衡點，這是秤物最重要的作用及目的，經由不斷的移動所獲致的結果就是「中」。執其兩端是行權的要義，得中是權的真諦。經與權的不同在於：經是常，是一般而普遍的道德原則。權就是變，具有靈活變通之意。透過《四書集註》的詮釋，權字產生不同的新義。

嘗記龜山云：「權者，經之所不及。」這說卻好。蓋經者只是存得個大法，正當底道理而已。蓋精微曲折處，固非經之所能盡也。所謂權者，於精微曲折處曲盡其宜，以濟經之所不及耳。所以說「中之為貴者權」，權者即是經之要妙處也。（《朱子語類》，卷 37）

經與權實有境界層次之別，因為經只是普遍存在的原理、原則，無法詳細規範各種具體狀況，權存在的目的則是為了補救經在具體情況中的不足，但是權的範圍又不可無限的擴大，而必須以道貫串其間。所以，朱熹說：「經是已定之權，權是未定之經。」（《朱子語類》，卷 37）經與權的關係在於其中的相對性，就這個詮釋結果而言，和漢儒定義經、權為兩個對立的範疇不同，而且相較於伊川的「權即是經」有著更大的變通性。經與權的關係，由絕對對立的價值，調整成相對對立的價值，並且肯定經、權之別。在境遇倫理中，這個詮釋結果意味著個體並非一般原則的附庸，賦予行為主體更多的自主性，內在地蘊涵著對個體存在價值的確認。

## 參、經、權與境遇

### 一、天道與人道

朱熹在論證了經權的相對關係後，接著以「理一分殊」的視域，舉天道的自然現象與人道的生活實例，邏輯類推了經、常與權、變的相對關係。朱熹說：「常如風和日暖，固好；變如迅雷烈風。若無迅雷烈風，則都早了，不可以為常。」（《朱子語類》，卷 37）就天道而言，常就是風和日麗、陽光普照的好天氣，可是一直是晴朗的好天氣，而無風雨，大地就會出現乾旱，此時就必然出現迅雷烈風。所以就天道而言，有經必有權，有常就有變。接著朱熹結合天道與人道，來論證人道中經、權的必然性。

權者，乃是到這地頭，道理合當恁地做，故雖異於經，而實亦經也。且如冬月便合著綿向火，此是經。忽然一日煖，則亦須使扇，當風坐，此便是權。（《朱子語類》，卷 37）

朱熹將人的實際行為比附於自然事物，說明有常有變才是真實世界中的必然現象，並進而分析經與權之間細部的分別。

經只是一個大綱，權是那精微曲折處。且如君仁臣忠，父慈子孝，此是經常之道，如何動得！其間有該不盡處，須是用權。權即細密，非見理大段精審，不能識此。「可與立」，便是可與經，卻「未可與權」，此見經權毫

釐之間分別處。（《朱子語類》，卷 37）

經是常，是道德的大綱，是行為實踐的普遍原則。既然是大綱，就無法完全涵蓋具體境遇中千變萬化的真實狀況，所以，一定有不週全的地方。一個行為主體在實踐道德時，如果因為境遇過於複雜，已經超出經所能掌握的範圍，此時就可行權。

經是萬世常行之道，權是不得已而用之，須是合義也。如湯放桀，武王伐紂，伊尹放太甲，此是權也。若日日時時用之，則成甚世界了！（《朱子語類》，卷 37）

朱熹詮釋的結果，基本上合於孔子原意，《論語》一書論述道德理念與境遇的關係時，孔子的抉擇，還是以經為首要的考慮條件。所以具體情境中的權變，仍以堅持基本原則為前提。但是現實世界中主體所面臨的境遇，不僅呈現出特殊的形態，而且往往包含著內在道德的緊張與衝突，這種緊張與衝突更能突顯境遇的複雜性，並使權與時成為不可少的行為環節，此時「執一」顯然無濟於事。個體必須權衡情境，然後做出適當而正確的抉擇。

用之問高子羔不竇不徑事。曰：「怕聖人須不如此。如不徑不竇，只說安平無事時節。若當有寇賊患難，如何專守此以殘其軀，此柴之所以為愚。聖人『微服而過宋』。微服，是著那下賤人衣服。觀這意如此，只守不徑不竇之說不得。如途中萬一遇大盜賊，也須走避，那時如何要不由小徑去得！然子羔也是守得定。若更學到變通處，盡好，止緣他學有未盡處。」（《朱子語類》，卷 39）

聖人反對執一，因為執一無法根據多變的外在環境做出適當的因應，最後的結果是「廢百」，且陷行為主體於危險不義的境地。所以當孔子處在不得已的境遇時，也只能「微服過宋」。但境遇是千變萬化，何時才是可以行權的適當時機。朱熹進一步提出情境的預設：

天下之道，有正有權。正者萬世之常，權者一時之用。常道人皆可守，權非體道者不能用也。蓋權出於不得已者也，若父非瞽瞍，子非大舜，而欲不告而娶，則天下之罪人也。（《孟子·離婁上》）

只有在具體情境實在「不得已」時，才是使用權變的時機，而且權的作用主要在於運用「中」的原則，通過各種具體規範的適當調整，使經的運用更為完善，而合於「禮」，所以絕不是從根本上偏離了經。一般而言，道德體系對道德衝突的情況所提供的解決方法主要有二種：一是序列法，即根據道德原則的重要性排出優先序列，當遇到兩個原則衝突的特殊事件時，便以其所處的優先性如何，來決定何者將優先實踐。另一種是限定法，即對原先相對較為一般的原則加以適當的限定，使其變成較特定而可在該特殊的情況中提供指引。就孝之道德原則而言，「無後」是最重要的德性，遠高於對父母之「順」，所以在具體思考兩者的情境後，運用排序的方式，舜自然選擇了無告而娶。舜的行為符合了行權時兩大預設立場：不得已、使經的運用達到更為完善的目的。所以朱熹認為這是行權而得中。

「且如君臣兄弟，是天地之常經，不可易者。湯武之誅桀紂，卻是以臣弑

君；周公之誅管蔡，卻是以弟殺兄，豈不是反經！但時節到這裏，道理當恁地做，雖然反經，卻自合道理。但反經而不合道理，則不可。若合道理，亦何害於經乎！」又曰：「合於權，便是經在其中。」（《朱子語類》，卷37）

權既然是爲了使經的運用更爲完善，所以它並不是摒棄所有原則，而變成漢儒的權變、權術，乃至變詐。權必須「合於道理」，若合於道理，則普遍的道德原則將得到更好的發揮。權「實亦經也」，因爲權秤物時，雖具有靈活變通的特質，但卻不能離開秤而獨立自爲，所以行爲的主體在解決衝突的兩難境遇時，實際上也必須以某種普遍的原則爲依據。朱熹將此合於道理的普遍原則定義爲「義」，也就是貫乎經、權的道。孔子於《論語·里仁篇》「君子之於天下」章時，即表明「義之與比」的道德原則。朱熹則引謝氏之言，強調義對道德的絕對指導性。

適，可也。莫，不可也。無可無不可，苟無道以主之，不幾於倡狂自恣乎？此佛老之學，所以自謂心無所住而能應變，而卒得罪于聖人也。聖人之學不然，於無可無不可之間，有義存焉。然則君子之心，果有所倚乎？（《論語·里仁篇》）

權並非心無所主，隨時應變而毫無原則，甚至淪爲漢儒之變詐權謀。而是對經的反省與批判，在考慮道德與境遇的衝突性後，尋求更高一層的道德來解決較低層次的道德衝突，以做爲實踐的指導原則。所以義本爲「當然」，但是將道德原則與具體的情境聯繫起來思考後，在「無適」「無莫」的邏輯限制下，義便有了「適宜」「權宜」之義。義是更高層次的道德原則。

正甫謂：「『權、義舉而皇極立』，權、義只相似。」曰：「義可以總括得經、權，不可將來對權。義當守經，則守經；義當用權，則用權，所以謂義可以總括得經、權。」（《朱子語類》，卷37）

「義」有本然、應然之意，是超越經、權之上的普遍道德原則，當經之道德大綱已足以應付外在的環境時，就可以守經；可是如果實際的環境已是「不得已」時，就必須行權，義成爲守經與行權的判斷標準。《孟子·公孫丑下》有一篇孟子在齊國時，依實際境遇而做出合於義的抉擇的記載。朱熹的詮釋爲：

仕而受祿，禮也；不受齊祿，義也。義之所在，禮有時而變，公孫丑欲以一端裁之，不亦誤乎？（《孟子·公孫丑下》）

仕而受祿在正常的情况下，合於禮，是人人當遵守的行爲原則與權利。但是孟子初見齊王時，就因爲彼此無法契合，而有去志，所以在不願改變心意的前提下，衡量當時的具體情況，決定不接受齊祿。後來則因爲國家遭受兵戎之禍，又不能離開，所以雖然久留齊國，但具體的情境仍讓孟子決定不受齊祿。由此可知，權宜實際狀況以做出合於義的決定，比守經更重要，也使道德的普通原則（義）得到更好的發揮。義是守經或行權的最終標準，透過義的限制，朱熹將行權的時機與目的作了適當的規範，以避免行爲主體行權時流入佛老以心應物或漢儒的變詐權謀。

## 二、時中

行權既以義為更高的實踐原則，義之時宜性促使行權時必須根據具體境遇做出最適當的抉擇，此即為「中」。「中」字在甲骨文已出現，其本意是指立於正中央的一杆旗幟，由此引申出中正、中間等含義。孟子稱讚孔子為「聖之時者」，因為孔子既不像伯夷那樣「治則進，亂則退」，也不同於伊尹之「治亦進，亂亦進」，而是可以根據具體的情況，恰當地調整自我的行為模式。權和中產生密切的關係，兩者都表現出儒家對於個體具體存在環境的關注。所以朱熹說：「以義權之，而後得中。義似稱，權是將這稱去稱量，中是物得其平處。」又說：「權是時中，不中，則無以為權矣。」（《朱子語類》，卷 37）朱熹的目的在於強調：權首先必須合於義，而義又有適宜、權宜的意思，所以權必須依據所處具體情景的分析而構成靈活運用的原則，此時權就具有「時」的性質。而依於時而做出合於義的決定就是中。而且唯有得中才可以稱為權，否則就成為漢儒的權變，甚至流於變詐。透過對義的詮釋，強調其合宜的特質，再聯繫時的觀念，權不只必須合義，更是時中，理念與境遇有了更深一層的結合。

程子曰：「中字最難識，須是默識心通。且試言一廳，則中央為中；一家，則廳非中而堂為中；一國，則堂非中而國之中為中，推此類可見矣。」（《孟子·盡心上》）

一廳之中有一廳的大小與形狀，一家之中有一家特殊的建造方式，中的判斷原則與具體情境產生密切的關聯。中是一個相對的範疇，具有權宜的性質，所以必須依具體的情境分析，才可做出適宜的抉擇。因此，朱熹反對執中。認為「執中而無權，則膠於一定之中而不知變，是亦執一而已矣。」（《孟子·盡心上》）「執中」者將執守原有的標準與原則，而忽視實際情況的變化，此時的行為主體已經失去權宜的能力，當然也就無法確切掌握中的所在之處，其結果執中和執一也沒有任何的差異。但是中既然不可執守，就表示一個行為主體必須無時無刻依據情況之變化做出正確的抉擇。而實際的情境又是多變而難以捉摸的，所以朱熹在《中庸章句》中說明判斷的具體方法。

兩端，謂眾論不同之極致。蓋凡物皆有兩端，如小大厚薄之類，於善之中又執其兩端，而量度以取中，然後用之，則其擇之審而行之至矣。然非在我之權度精切不差，何以與此。此知之所以無過不及，而道之所以行也。（《中庸章句·第六章》）

兩端，就是兩頭，中是針對具體情境的終始、本末、上下、精粗，鉅細靡遺、無所不盡的審察。《語類》則進一步說明：

兩端也只一般，猶言頭尾也。執兩端，方識得一個中；竭兩端，言徹頭徹尾都盡也。（《朱子語類》，卷 36）

行為主體行權時，依據審察的結果做出合於義的決定。此時必合於中，也必然合於道，合於天命之性，也將合於天理，因為「道者，天理之當然，中而已矣。」（《中庸章句·第四章》）而且「中不可執也，識得則事事物物皆有自然之中，不

待安排，安排著則不中矣。」（《孟子·盡心上》）中是不著安排的，是出自自然的天理流行，是儒家「鳶飛魚躍」的最高人生境界，是心與理一，合於道而無一毫人欲之私的樂的境界。孔子正是此種境界的代表，孔子為聖之時者，其所有的言行舉止都是隨心所欲但卻不逾矩，都合於中。所以朱熹在詮釋《論語·子張篇》「君子有三變」章時，引程子之語詮釋孔子的容貌及神態：「他人儼然則不溫，溫則不厲，惟孔子全之。」（《論語·子張篇》）儼然是貌之莊，溫則是色之和，這是兩個對立的形容詞，可是這兩個詞卻集中出現在孔子身上。朱熹言：

厭者，苦其多而惡之之辭。事適其可，則人不厭，而不覺其有是矣。是以稱之或過，而以為不言、不笑、不取也。然此言也，非禮義充溢於中，得時措之宜者不能。（《論語·憲問篇》）

這是因為孔子是聖之時者，其外顯的行為已是天理的自然呈現，所以可以依據不同的情境做出適宜的反應，且其反應皆為德性的表現。朱熹引謝氏之言解釋說：「此非有意於變，蓋並行而不相悖也，如良玉溫潤而栗然。」《論語·子張篇》時中是內在德性修養的最高境界，是竭兩端之後的自然呈現。所以朱熹透過詮釋賦予中自然流露，而皆合於天理的特質。至於在行為抉擇方面，孔子表現的更具中之特色。

孟子曰：「孔子可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速。」所謂無可無不可也。（《論語·微子篇》）

孔子的「無可無不可」，並非沒有標準，而是經由不斷的道德修養所達到的境界。其外顯的行為是一種以道為目標，以義為準則，經由對具體境遇的判斷，行權而合於道之後的時中的呈現。所以朱熹認為：「道之所貴者中，中之所貴者權。」（《孟子·盡心上》）由權而得中，因中而合於道。將道落實在具體的生活情境中，結合普遍的道德原則和多變而複雜的境遇，利用具體而可操作的方法，透過理性且周密的思維，以尋求可行的解決之道。讓經典中的普世價值，透過詮釋重新成為實際生活境遇的指導原則。

#### 肆、經、權在境遇倫理之運用

傳統而嚴正的中國知識分子，往往採取「憂以天下，樂以天下」的人生態度。所以縱使還未出仕，在中國知識分子的人生觀中，仍然認為修身的目的在於齊家、治國、平天下，主觀意識中認為家、國、天下與自己之一身，有不可分割的關係，因而對之有連帶的情感。所以，朱熹說：「人之大倫有五：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信是也。」（《論語·微子篇》）君臣的關係被理學家視為五倫之一，其重要性僅次於父子，由此可知，理學家所強調的聖賢之理想人格，並不只是為了滿足個體安身立命之自足自樂，更是一種傾注社會關懷的境界，所以聖賢在滿足個體安身立命的同時，也必須喚醒個體自我的社會擔待意識，自覺地投身於改造社會的偉大理想中。仕宦是恆常不變的目標。

朱熹藉由詮釋「四書」中的經權關係，為多變而現實的實際生活提供行權的

可行性及方法論，並且透過規範行權的具體條件，以保證行權可以合於義且得中。《四書集註》中更依據不同的際遇，不同的對象，廣泛地為行權的主體提供可供參考的道德原則。此普遍原則偏重於政治、政權的轉移與國家人才之任用。

### 一、未仕時的經權之辨

透過詮釋朱熹首先說明理學家出仕的普遍原則為：「以道事君者，不從君之欲。不可則止者，必行己之志。」（《論語·先進篇》）理學雖然以「內聖」為其特色，但以自我修養的內聖為基礎，進而實現外王之功業，仍是理學的終極目標。其最高理想並非只是人人都成聖賢，而是合理的人間秩序的重建。所以一個理學家出仕的目的在於行道，以實現治國、平天下為最終目的。這是一個傳統中國學者從政的普遍原則，是儒家行為恆常不變的經。但是實際之境遇並非皆如人所願，都可以實現理想，一旦面臨困境時，就必須適當的行權，甚至為了堅持自己的理想而辭官。這個原則對中國學者來說是一個顛撲不破的定律。

道合則從，不合則去，即此是義，非但只說要出仕為義。然道合則從，不合則去，唯是出仕方見得。『不仕無義』，纔說不仕，便都無了這義。（《朱子語類》，卷48）

理學家出仕是為了行道，實現自我之政治理想，但是唯有出仕才可真正了解國君與自己是否道合，所以前提還是必須出仕，出仕是理學家合於義的普遍原則，即為行為準則之「經」。但是如何探知出仕的適當時機，並保證君主有行道之決心，此時就必須行權以觀察君主之心意。所以，朱熹引程子的話說：「古之人所以必待人君致敬盡禮而後往者，非欲自為尊大也，為是故耳。」（《孟子·公孫丑下》）出仕是經，保證君主行道，是更高層次的義。而適當的行權以觀察君主的決心，就成為行道與否的前提，畢竟君臣的遇合是決定行道與否的必備條件。所以出仕絕非理學家唯一的目的，只是行道的必要手段而已，而且出仕必由正道，朱熹引范氏之言云：

君子未嘗不欲仕也，又惡不由其道。士之待禮，猶玉之待賈也。若伊尹之耕于野，伯夷、太公之居於海濱，世無成湯文王，則終焉而已，必不枉道以從人，銜玉而求售也。（《論語·子罕篇》）

出仕以行道是更高層次的義，由正道而出仕相對於出仕以行道而言，又是更高一層的義。扣其兩端，兩相行權，君子寧可終身不仕，也不會枉道從人。所以當有人主張為了實現自我的理想，是否可以犧牲某些原則時，朱熹引楊時之言，予以嚴正的駁斥：

何其不自重也，枉己其能直人乎？古之人寧道之不行，而不輕其去就；是以孔孟雖在春秋戰國之時，而進必以正，以至終不得行而死也。使不恤其去就而可以行道，孔孟當先為之矣。孔孟豈不欲道之行哉？（《孟子·滕文公下》）

對比朱熹對歷史的批評，更可看出理學家對於道的堅持。因為天下之正理只有一個，循理而行才是義，否則便是利。行為主體雖然可以依據不同的實際境遇

而行權，但一切都必須合於天理，天理是一切事物判斷的最終標準。

天下只有一個正當道理。循理而行，便是天。若稍違戾於理，便是得罪於天，更無所禱告而得免其罪也。猶言違道以干進，乃是得罪於至尊至大者，可畏之甚，豈媚時君與媚權臣所得而免乎！此是遜辭以拒王孫賈，亦使之得聞天下有正理也。（《朱子語類》，卷 25）

仕於正人君子，仕於明君，才有實現理想的機會，如果一開始就媚於庸君或權臣，先失去自我仕宦的準則，又如何要求理想的堅持呢？

大抵天下有道而見，不必待其十分太平，然後出來；天下無道而隱，亦不必待其十分大亂，然後隱去。天下有道，譬如天之將曉，雖未甚明，然自此只向明去，不可不出為之用。天下無道，譬如天之將夜，雖未甚暗，然自此只向暗去，知其後來必不可支持，故亦須見幾而作，可也。（《朱子語類》，卷 44）

出仕與否對理學家而言，是一個永遠必須面對的難題，行權的標準實在難以拿捏，稍一遲疑，機會就會逝去；如果急於求仕，又會過於躁進，甚至因此犯下嚴重的錯誤。朱熹言「見機而作」，行權的時機只存在理學家對理想與具體際遇的分析中。其中的分寸正考驗著理學家在道德理念與實際境遇衝突中所做的抉擇。

## 二、已仕時的君臣分際

就傳統的中國學者而言，治國平天下一直是心目中最高的理想，也是學者的終極關懷。儒家理想人格的最高價值，就是充分實現自我生命中內在的社會性本質。研讀經典的目的在於明確自己終極價值之所在，其目的不是單純的爲了提高自我的精神境界，更是爲了以儒家之道來改造社會。宋代士人具有強烈的「以天下爲己任」的意識，而理學家更有著「以道學輔人主」的願望，企圖通過「治道」的整頓，使「天下無道」變爲「天下有道」。但是在面對家天下的事實時，主觀的理想願望與具體情境中的君臣關係就成爲境遇倫理必須解決的問題。既然理學在出仕之前就已設定了以道事君的原則（經），朱熹接著以行權的思想爲前提，設定君臣之間的關係爲：「先從受學，師之也。後以爲臣，任之也。」（《孟子·公孫丑下》）

一個傳統的儒家學者，必以道爲己任，也以道自重，尤其是理學家透過對經典的詮釋，認爲理想中的君主應是一個以德居位而任賢的象徵性元首；透過「無爲而治」的觀念，主張一切的「行道」之事都在賢大夫手中。所以理學家要求國君先以尊重「師」的立場尊重之，由尊師而隆道，也由隆道而尊師。宋朝士大夫要求坐下來侍講，伊川對哲宗皇帝的不容寬貸，嚴詞勸誡，都是這種心理下的自然表現。

人臣以難事責於君，使其君為堯舜之君者，尊君之大也；開陳善道以禁閉君之邪心，惟恐其君或陷於有過之地者，敬君之至也；謂其君不能行善道而不以告者，賊害其君之甚也。（《孟子·離婁上》）

自北宋以來，回向三代一直是士大夫的目標，以堯舜爲聖人、堯舜之治爲理想的

政治典範，是儒家學者的傳統思維，一旦從政就必須以「致君堯舜上」為終極目標。所以以聖賢之事業責求國君，是尊君的最高表現；進諫善道，避免國君陷入異端，是對國君最高的敬意。朱熹說：

孟子與人君言，皆所以擴充其善心而格其非心，不止就事論事。若使為人臣者，論事每如此，豈不能堯舜其君乎？（《孟子·梁惠王下》）

格君心之非成為宋代士大夫一致的職志，是責無旁貸的義務，這是致君堯舜的必要手段。因為如果輕率地放棄對道的堅持，天真地以為冥冥之中的必然力量終將會把統治者的意願納入人類生存的合理軌道中，而一味地強調君權和功名，其結果難免與腐朽的黑暗勢力同流合汙，而喪失理想。宋代理學家義無反顧地投身於向現實勢力宣戰的事業之中，用生命踐履其「格君心之非」的政治理想，具體地表現出個人企圖改造現實，完善群體結構的功能。

君有過不能諫，又順之者，長君之惡也。君之過未萌，而先意導之者，逢君之惡也。（《孟子·告子下》）

理學家既以賓師自許，以格君心為首要之務，自然必須面對萬一君有惡時，如何盡到自我責任的問題，執著於天理，將公視為是非的最高而普遍的道德準則是士大夫的基本要求，所以朱熹將為人臣的義務定義為：

君子之仕也，有官守者修其職，有言責者盡其忠。皆以敬吾之事而已，不可先有求祿之心也。（《論語·衛靈公篇》）

一個有德的君子一旦從政，就必須善盡自己的職責，不管從事的是什麼樣的職務，至於祿位只是實現治國平天下時必要的位子而已，當然不可以成為追求的唯一目標。孟子言「富貴不能淫」，秉持理想，輕賤祿位是從政的首要條件。

就整個政治體系而言，宋朝是中國歷史上擁有最多參政權的時代，但君主仍是實際政治運作中最後的裁決者，也是權力的分配者。一個傳統的儒家學者在封建制度下，被要求盡忠，但是盡忠是否必須絕對而毫無行權的可能性。朱熹透過《四書集註》表達堅持孔子君臣以義合的理想。主張君主應是虛位，其主要功能在於任用賢相，以與賢大夫共治天下，這是朱熹對君主的定義。所以，君臣必以義合，義成為超越忠的行權原則，這表示除了視盡己為「當然」外，更以「適宜」為更高層次的原則。這個詮釋結果排除了君臣關係的絕對性，將其轉變為相對性。

仕所以行君臣之義，故雖知道之不行而不可廢。然謂之義，則事之可否，身之去就，亦自有不可苟者。是以雖不潔身以亂倫，亦非忘義以殉祿也。（《論語·微子篇》）

以「義」為高於「忠」的君臣相處的原則，詮釋的結果對於君權提出不同的看法，也相對的消解了君權的絕對性。因此引起弟子的詰難：

問：「尹氏謂『君使臣以禮，則臣事君以忠』，此恐只是說泛然之臣。若任重之臣，恐不當如此說。」曰：「就人君而言，則如此說。但道理亦是如此。自是人主不善遇之，則下面人不盡心。如孟子所謂『君之視臣如手足，則臣視君如腹心』，道理是如此。」…曰：「也是理當如此。自人臣言，固是不可不忠。但人君亦豈可不使臣以禮！若只以為臣下當忠，而不及人

主，則無道之君聞之，將謂人臣自是當忠，我雖無禮亦得。如此，則在上者得肆其無禮。後人好避形跡，多不肯分明說。卻不知使上不盡禮，而致君臣不以善終，卻是賊其君者也。若使君能盡禮，則君臣劃地長久。」(《朱子語類》，卷 25)

朱熹對於南宋以來高宗刻意提高君權一事，一直抱持著很深的憂慮。是以詮釋《論語·八佾篇》時強調「君使臣以禮」之意，以對國君產生警戒的作用。因為在封建君主集權制度下，必定要求臣子絕對的盡忠。但是卻對君主缺乏相對的規範，最後的結果必將導致君權的無限擴張，而產生君主極權的結果。這和宋朝士大夫與國君共治天下的理想不合。是以朱熹強調理想的政治制度應是「君臣上下兩盡其道」。而且也唯有「君臣上下各勤其任，無墮其職，乃安其身」(《孟子·梁惠王下》)。以具天理義涵的道詮釋君臣之間的關係，讓「君使臣以禮」產生規律、原理之義，以使經、權之辨透過《四書集註》對實際政治產生影響。朱熹進一步又說：

賓師不以趨走承順為恭，而以責難陳善為敬；人君不以崇高富貴為重，而以貴德尊士為賢，則上下交而德業成矣。(《孟子·公孫丑下》)

透過詮釋，朱熹保障了君臣的上下之別，但是也確立了君臣之間義務的相對性，也唯有這種相對性，確保了行權的可能性，讓理學家在實際從事政治時有了更大的靈活度。可以依君臣彼此對待的關係，及實際的際遇，以調整相互之間的尺度。讓實際的從政之路有了更多的選擇。朱熹更進一步將這種君臣平等對待之禮，定義為「皆理之當然，各欲自盡而已。」(《論語·八佾篇》)理學家以理為無限且永恆不變的原理原則，是意義的最高源頭，與之相對的則是有限的生存現象。朱熹將君臣基本立場的相對性，及由此而衍生的不同的義務與權利，定義其價值為出自天理時。就將君臣以義合，視為一種不可移易的原理原則，是政治的最高準則。

宣王之遇臣下，恩禮衰薄，至於昔者所進，今日不知其亡；則其於群臣，可謂邈然無敬矣。故孟子告之以此。手足腹心，相待一體，恩義之至也。如犬馬則輕賤之，然猶有豢養之恩焉。國人，猶言路人，言無怨無德也。土芥，則踐踏之而已矣，斬艾之而已矣，其賤惡之又甚矣。寇讎之報，不亦宜乎？(《孟子·離婁下》)

朱熹透過對於《孟子·離婁下》的詮釋，具體地陳述君臣關係的相對性，並依君對臣的實際行為說明臣子的因應之道，為臣子的行為尋求合理的依據，這在古代君權高漲的政治實體中是不可多得的論見。

傳統的儒家學者雖以治國、平天下為主觀的理想與願望，但是實際的政治狀況卻往往違背這種願望。尤其在君權至上的政治氛圍中，皇帝擁有一切的實權，君主的想法決定政治的所有決策，所以理學家主觀的將國家政治的清明與否繫之於君主一心，冀望君心一朝的幡然醒悟，格君心就成為朱熹詮釋《四書集註》時的重要課題。但是這純然是一種主觀的願望。朱熹引范氏之言深刻陳述儒家學者面對政治的現實面與實現理想的無力感。

古之賢者，常患人君不能行其所學；而世之庸君，亦常患賢者不能從其所好。是以君臣相遇，自古以為難。孔孟終身而不遇，蓋以此耳。（《孟子·梁惠王下》）

聖賢如孔孟者，也只是落得周遊列國，不為國君所用的下場，最後只能講學以終。明君本是難得，否則儒家學者不必動輒以堯舜為理想，以格君心之非為仕宦之職志。更何況現實的政治環境中並非所有的從政者都擁有崇高理想，昏庸之君、逢迎之臣，才是現實的政治，理想的實現往往更為渺茫無期。所以朱熹未免感慨：「能養能舉，悅賢之至也，惟堯舜為能盡之，而後世之所當法也。」（《孟子·萬章下》）理想的政治只存在於上古的堯舜時期，連武王都有未能盡善盡美的遺憾，現實政治中的君主往往是個昏君，稍一不慎，殺身之禍就會上身，所以一個從政的學者，首先要面對的是理想堅持的問題。

君主的昏庸再加上群小的攻擊，構成傳統儒家學者現實的政治環境。朱熹領悟到：「小人眾而君子獨，無以成正君之功。」（《孟子·滕文公下》）君主已非明君，群小的助紂為虐，及對理學家的攻擊，讓理想的清明政治更加遙不可及。對於群小的態度，往往考驗理學家的處世權變的能力，處理不好，就有可能遭受小人的圍剿與迫害，趙汝愚對韓侂胄的不假辭色，最後的結果卻落得流放而亡的下場；朱熹以浙東提舉的身份巡歷浙東災情時，雖想仗著孝宗皇帝面允的奏劾賞罰的特權，以懲治貪官汙吏，可是結果卻是得罪當政的官僚，最後只得在一片責難聲中匆匆罷任。（束景南，1992：463—497）群小的攻擊實在是理學家在堅持政治理想時的一個嚴峻考驗。

先生因說：「『可與立，未可與權』，權處是道理上面更有一重道理。如君子小人，君子固當用，小人固當去。然方當小人進用時，猝乍要用君子，也未得。當其深根固蒂時，便要去他，即為所害。這裏須斟酌時宜，便知個緩急深淺，始得。」（《朱子語類》，卷37）

君子進則政治清明，這是理學奮鬥的主要目標，是治國、平天下的施政基礎。何況就普遍原則而言，君子與小人必不兩立，但是朱熹深刻體會行權的重要性，強調從政時對於小人的處理方式必須斟酌時宜，視實際狀況以行權，以免造成無謂的爭執，最後演變成不可收拾的意氣之爭。朱熹並引用尹焞之言說明實際政治的權變。

君子之持身不可變也，至於言則有時而不敢盡，以避禍也。然則為國者使士言孫，豈不殆哉？（《論語·憲問篇》）

言不敢盡是爲了怕逢上之怒，而惹下殺身之禍。明哲保身與勇於諫諍之間形成矛盾的張力，守經與行權成爲從政者必須考慮的切身問題。

君臣義合，不合則去。此章言大臣之義，親疏不同，守經行權，各有其分。貴戚之卿，小過非不諫也，但必大過而不聽，乃可易位。異姓之卿，大過非不諫也，雖小過而不聽，已可去矣。然三仁貴戚，不能行之於約；而霍光異姓，乃能行之於昌邑。此又委任權力之不同，不可以執一論也。（《孟子·萬章下》）

行權必須根據實際之狀況而做出最佳的決定，中是抉擇的最終目的。所以在君臣以義合的前提下，針對親疏之不同，也有不同的處置方式。甚至親疏地位也不是唯一的原則。朱熹以《四書集註》提供君臣以義合的境遇倫理，並以之為最高層次的政治前提，為宋代的政治展現了中國歷史上最高程度的靈活性。但朱熹也在詮釋《孟子·梁惠王下》貴戚之卿易君主之位時，引王勉之言，為具體情境提供了限制：

斯言也，惟在下者有湯武之仁，而在上者有桀紂之暴則可。不然，是未免於篡弑之罪也。

行權必須依據不得已的具體情境，唯有在上位者殘暴無道如桀紂，而為人臣者純然而無絲毫的私心時，才能執具體情境之兩端，而有行權的立場。所以，對於趙汝愚以皇室貴戚而廢立光宗，後代雖有不同的評價，但是在朱熹心目中，這是符合孟子貴戚之卿在大過不聽之後的行權作為。所以朱熹對於這件事抱持著高度肯定的態度，因為此種行為正是儒家行權而得中的具體表現。

### 三、必不得已而仕

宋代政治實體是以科舉取士為主，異姓之卿是朝臣最主要的組成分子，一個異姓的理學家，在面對殘酷的政治實情時，仕宦以堅持理想的實現或去官在野以避禍，將變成抉擇的難題。朱熹引尹氏之言曰：「進退久速，當於理而已。」（《孟子·公孫丑下》）理學家在面臨君臣無法以義合的情況時，勢必要面臨出處的問題。繼續出仕或辭官退隱只有以理為判斷標準才合於天理。是以，朱熹說：「有學有守，而去就之義潔，出處之分明，然後為君子之全德也。」（《論語·泰伯篇》）當君臣不能以義合，出仕已不能行道時，一個有理想的理學家一定不會枉道而從人，必然選擇辭官退隱。此為理學家面對不能行道的現實環境時的「經」，是普遍而恆常不變的處理方式。但是理學家在守經的原則下，仍可視具體環境而行權。

仕本為行道，而亦有家貧親老，或道與時違，而但為祿仕者，如娶妻本為繼嗣，而亦有為不能親操井臼，而欲資其饋養者。（《孟子·萬章下》）

傳統的學者以仕宦為官為讀書的主要目的，尤其宋代的科舉取士正是為寒士而設，所以辭官退隱往往表示社會與經濟的相對失落，其失去的不止官位，更表示經濟來源的喪失，所以朱熹將為貧而出仕視為不得已而行權的具體情境，認為這時縱君臣不以道合，也可居官。

蓋為貧者雖不主于行道，而亦不可以苟祿。故惟抱關擊柝之吏，位卑祿薄，其職易稱，為所宜居也。李氏曰：「道不行矣，為貧而仕者，此其律令也。若不能然，則是貪位慕祿而已矣。」（《孟子·萬章下》）

相較於程頤的「餓死事小，失節事大」的主張，朱熹相對而言更重視人存在與生存的事實。既然人是存在的，就必須解決生活的基本問題。但是他仍然主張為貧而仕是不得已，所以只能求得一個小官，以獲得基本的物質生活，保障生存的能力，印證於朱熹雖多次辭官，卻接受奉祠的任命，應該也是一種不得已的為貧而仕吧。

以出位為罪，則無行道之責；以廢道為恥，則非竊祿之官，此為貧者之所以必辭尊富而寧處貧賤也。（《孟子·萬章下》）

仕於亂世，必有不得已的苦衷。在理學家的心目中，為貧而仕是不得已的行權，但卻不可以以此為藉口，求得高官厚祿，因為理學家絕不會違背道德而枉道事人，所以朱熹引尹氏之言說明：「貧者不可以居尊，居尊者必欲以行道。」（《孟子·萬章下》）的堅持。

儒家經典中的普世價值是一個理學家奉以為終生行事依據的普遍原則，「經」的理念具有恆常不變的特質，但是理學家也必須兼顧千變萬化的具體境遇，在關鍵的時機適當的行權，但是行權絕不是藉口，甚至流於如漢儒的權變。如此才能應付接踵而來的現象界，而不至迷失自我，進而實現理想。針對出仕朱熹引用胡氏之言警示所以的學者：

士之品大概有三：志于道德者，功名不足以累其心；志于功名者，富貴不足以累其心；志于富貴而已者，則亦無所不至矣。志于富貴，即孔子所謂鄙夫也。（《論語·衛靈公篇》）

心之所志不同，形成道德的高下之別。慶元元年末，趙汝愚罷相，不久，「慶元黨禁」開始。而且隨著黨禁的步步升級，「道學」被打成「偽學」，「偽學之黨」進而變成「逆黨」，原來不少附和朱熹者紛紛改頭換面，與「偽學」「逆黨」劃清界線，以討好新上台的權貴。尤其是朱熹的一些弟子，竟然也搖身一變，而成為攻擊朱熹的急先鋒。朱熹身處於現實的環境中，深刻感受到能否出脫於現實的利害得失之外，乃是能否登儒學之奧堂的第一重關卡。今檢視《四書集註》，《論語·公冶長篇》孔子評論「寧武子，邦有道則知，邦無道則愚。其知可及也，其愚不可及也。」朱熹的詮釋實為其守經與行權的最高典範：

寧武子，衛大夫，名俞。按春秋傳，武子仕衛，當文公、成公之時。文公有道，而武子無事可見，此其知之可及也。成公無道，至於失國，而武子周旋其間，盡心竭力，不避艱險。凡其所處，皆智巧之士所深避而不肯為者，而能卒保其身以濟其君，此其愚之不可及也。

程子曰：「邦無道能沈晦以免患，故曰不可及也。亦有不當愚者，比干是也。」（《論語·公冶長篇》）

這段注文大體上可分成二個部分，前半部為朱熹自注，後半部則是引程子語，兩者在字數上雖有多寡輕重，但以《論語集注》之體例，所引之語應可直接視為朱熹的思想。朱熹於自注部分強調「盡心竭力，不避艱險」，並希望弟子真正明白寧武子之愚，學習這種剛勁行義，勇於自任以渡危濟艱的精神。所引程子之語則以「沈晦以免患」為重心，兩者之間實存在著兩種相互對立的行為模式與處世型態。針對此兩種截然不同的行為，朱熹曾提出解釋：

武子不避艱險以濟其君，愚也。然卒能全其身者，智也。若當時不能沈晦以自處，則為人所害矣，尚何君之能濟哉！故當時稱知，又稱其愚也。（《朱子語類》，卷 29）

朱熹以為寧武子之愚在「不畏艱險」，但卻也有「沈晦以免患」之智，使之能全

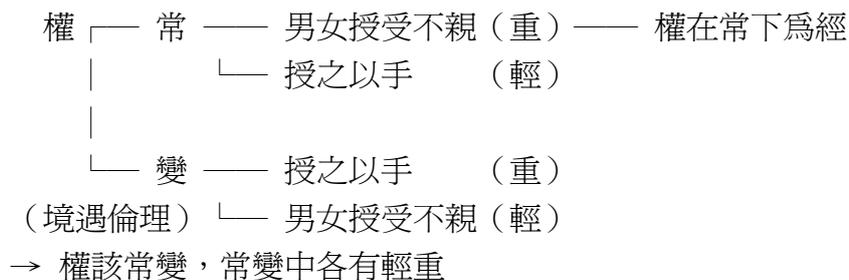
身以成事。可見朱熹詮釋時，實以「中」為詮釋視域，是以從「不畏艱險」與「沈晦以免患」兩面立說，認為兩者不可偏廢，亦不能執於一端。就朱熹看來，寧武子之不可及，便是在權衡得失後，而能得「中」，能適切的展現這兩種看似對立矛盾的「愚」，如此之愚，正是境遇倫理「經」「權」以得「中」的具體表現。所以，對於本章之注解，朱熹則在看似矛盾對立的自注與所引程子之語中，表達了自我的思想，並為境遇倫理塑立最高的典範。(吳冠宏，1997)

## 伍、結語

儒家詮釋視域之內涵主要偏重在倫理與政治層面；與之相應的是要求詮釋文本的求「知」過程必須和現實人生的行為實踐統一。如果說從詮釋視域到意義生成也構成相互重疊、不斷延展的詮釋循環的話，那麼詮釋方式的正確與否，並不以合乎事物本身的性質作為考量，而是以包含外在實踐的道德修養為判斷標準。這是一種即知即行、知行合一的詮釋方式。而且，因為其內涵主要表現在道德與政治層面，故其詮釋視域對於詮釋活動之展開具有更強的方向性規劃，其價值與情感的傾向性也更明顯。

朱熹透過《四書集註》所生成的意義，勢將受到宋朝中央集權政治實體的影響，檢視其對道統、經權之辨、君臣關係，乃至對於《論語·雍也篇》「雍也，可使南面」的詮釋，都可看到時代的影子。本文藉由分析《四書集註》生成的意義，肯定朱熹為宋儒的境遇倫理提供更為靈活的觀點，與可操作性的方法。今歸納結論如下：

- 一、依據朱熹《四書集註》之詮釋，可以得知經、權實為兩個因具體境遇之不同而形成的相對範疇，所以行權絕不是隨意而為，「權」本身有數個預設立場：
  1. 就邏輯先後而言，以經為第一優先，然後才有權。
  2. 唯有作為普遍原則的經在某一具體情況不足據以作出善惡判斷或行為準則時方可行權。
  3. 權以更能達到因應具體情境之判斷為目標。
- 二、經為常，權為變，經與權是相對的價值判斷，所以就道德的實踐而言，有主次之分：權在總體上從屬於經。但是就道德的境界而言，可以在常的狀態下謹守普通原則的人，卻不一定可以在複雜多變的實際境遇中行權，所以權的層次高於經。今以《孟子》〈離婁上〉及〈盡心上〉之內容圖示之：



- 三、朱熹以「中」為詮釋之視域，透過對理念與具體境遇為兩端的實際分析，以

經、權之辨為儒家學者提供比程頤更為靈活的相對關係，這個結果影響君臣之間的權利與義務的相對待，並為儒家學者的出仕或退隱提供更多的決定權與可行性。而且，因為朱熹強調行權的「不得已」的前提，對於流於權變有了相對的限制性。

四、詮釋的結果深受實際政治運用的影響，是以在經、權與君、臣相對原則下，肯定趙汝愚廢立光宗是貴戚之卿在不得已狀況下的行權，賦予理宗王朝更多的支持與合法性。

五、以《論語·公冶長篇》孔子評論「寧武子，邦有道則知，邦無道則愚。其知可及也，其愚不可及也。」為最高理想與準則，集「不畏艱險」與「沈晦以免患」於一身，為儒家學者的參政提供可資參考與效法的典範。

詮釋經典以探求聖人之意，並引以為設身處世的行為準則，本是宋儒經學詮釋的核心，推究朱熹經、權之辨的內容。實比程頤的詮釋更具靈活性，而提供中的倫理原則，又可避免漢儒的變詐。此一詮釋結果的轉變，為後代學者的隱居講學，提供理論的依據，影響學者的出處頗鉅。

### 參考文獻

束景南（2003）。**朱子大傳**。北京：商務印書館。

吳冠宏（1997）。**二愚之際：朱熹注《論語》「甯武子」章義涵再探**。東華人文學報，1：131—145。

## **An Exposition of Ideal and Situation: form Confucius to Zhu-x**

Mei-Fei Ko\*

### **Abstract**

Philosophy firstly needs to face all kinds of problems of the hardship in real life. After the traditional Confucian scholars studied the evolution of a society, they surely claimed that the survival of a human is the survival of an entity. Society is the only way that a human can exist in. And there is a certain relation between a human's ultimate destiny and a society's reasonable structure. So, the Confucian scholars discovered Juzi (仁) and Yi (義) from a patriarchal and feudal clan system. Juzi and Yi became the foremost moral principles followed by Sung Dynasty's Confucian scholars. However, with the changes in real life, the two principles should be revised to meet the needs of new situations. In order to further understand how "Jing" (經) was applied in real life, the author studied Zhu-xi's debates on the explanatory notes of The Four Books and examined the resources and objectives of Zhu-xi's interpretation. Then the author found that the moral theories of the Sung Neo-Confucian scholars can be applied in real life and the original interpretation by Zhu-xi can be restored.

Keywords: Zhu-xi, Sung Neo-Confucian, The Four Books, Jing, interpretation

---

\* Part-Time Lecturer, General Education Center, Fortune Institute of Technology