

孟子「禮根於心」型的禮樂思索

南華管理學院文學所教授

李正治

孔子揭出的仁學方向，續予發揚光大的是孟子。

孟子生在戰國中期的「處士橫議」的時代，其時楊朱、墨翟之言盈天下，而傾倒、宋徑之流，蘇秦、張儀之徒亦各肆其說，儒學此時已遭遇敵論的威脅，故孟子欲宣揚仲尼之教，必廣爲論辯，以折百家。由此孟子乃以保衛儒學、駁斥異說爲己任。孟子自謂「豈好辯哉！予不得已也！」（滕文公下）正是指的這一思想界的背景。

當時人性論辯爲思想界的一個重要議題，人性之說有各種看法（註1）。在此一論辯的刺激下，孟子思想的主要工作，便是爲儒學建立一個人性基礎，於是產生了道德主體性的心性之論。勞思光曾言孔子思想遺留下兩個問題（註2），其中之一是「自覺心」或「主宰力」如何證立的問題。孔子雖透露對此基本問題的看法，但並未提出明確的論證。孟子建立心性之論，則明白證立主體性或道德心，這一發展，使儒學的理论內有所歸，貢獻頗大。

孟子的學，主要是將一切價值均收歸心性，故其對於禮樂的反省亦有向內收的傾向。孔子從傳統的禮樂的反省批判中，創發仁的觀念，復以仁爲精神基礎而欲重建禮樂秩序，因此其型態爲「以仁貫禮」型。孟子則明言「仁義禮智根於心」，把禮樂的基礎都建立在心性之上（註3），其型態則爲「禮根於心」型。這可以說是對禮樂的存在予以最根本的肯定，故禮樂對孟子而言仍有其續存的價值。

第一節 孟子思想的基源問題及基本理念

孟子思想的基源問題爲：「如何充分實現人的善端？」其心性論及存養擴充的工夫，甚至仁政思想的提出，都是環繞這一問題的解答。

善端是入生命之道德價值的表露，在現實生活中隨處可見。孟子常就仁義禮智諸德說明人的善端：

惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有此四端也，猶其有四體也。（公孫丑上）

人在生活中常會表現出惻隱、羞惡、辭讓、是非之心等善的端緒，仁義禮智道德價值便顯露在這些端緒之中。但這些端緒是因爲遵循外在規範而發生呢？還是人的生命本來就含有道德價值，而表露於這些端緒呢？這是思想上極不易決定的問題。孟子以其道德的睿見，指出這些善端的發生根源於心性的基礎。

惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，知也。仁義禮智，非由外鍊我也，我固有之也，弗思耳矣。（告子上）

仁義禮智諸德一般被視爲是外在的，孟子卻說：「我固有之」，具有內在性。既然內在於心，發露爲四端之心，也是「人皆有之」，具有普遍性。孟子於此爲世人抉發出「心」的重要性，以之爲道德價值的根源。這是繼孔子提出「我欲仁，斯仁至矣」的仁心自我的主宰性後，孟子更以此心爲函具眾德的道德主體，爲一切道德實踐所以可能的根據。這樣的心，孟

子又稱爲「本心」、「良心」和「仁義之心」(註4)。

本心有一種作用，就是「思」。此「思」不指認知心的外向思考，而是指道德心的內在反思(註5)。人的耳目口鼻等感官之欲，常掩蔽仁義禮智諸善端，故孟子特別強調「思」的重要性。仁義禮智的內在性及普遍性，只有透過道德心的反省才會發現。故孟子云：

耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之(指仁義禮智諸德的內在普遍，爲人之大體)，不思則不得也。此天之所與我者。(告子上)

耳目口鼻等感官爲人之小體，其本身有其動物性本能，如口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢之於安佚，都是順其生理欲望而向外追求。這些感官並無道德的自覺、反省作用，是故容易爲所追求的外物所遮蔽。人注目於耳目口鼻之欲，自然也掩蔽了生命本有的各種德性，而本心的專職就是一念自覺之下，使生命本有的德性呈現出來。

本心既含各種道德價值，爲道德之源，孟子更指出這樣的心是「天之所與」，具有其超越性，孟子即由此處「即心言性」。

君子所性，仁義禮智根於心。(盡心上)

口之於味也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。(盡心下)

心與性本是兩個不同的概念。性是天之所生，稟受於天，所以一般人都從生物本能說性，故耳目口鼻等感官之欲，即爲一般所謂的「性」，告子所謂「生之謂性」，犬羊之性與人性相同的「性」(註6)，都是從此一路說。孟子則不從此路說，所以對於耳目之欲等不謂之性，而特就人的本心固有仁義禮智諸德以說性，這是對性的內容給予一種新的限定。經由這

樣的「即心言性」，心性二者通而爲一。了解這一點，當可知道爲何孟子「道性善」(註7)，卻都以心的四端之善作爲解釋(註8)。

孟子「即心言性」，建立其「性善」之說。「性善」之「善」乃是絕對的善，並非經驗界善惡相對的善，孟子藉此使其人性之說更爲顯豁，以免與一般言性之說互相混淆。心與性同爲孟子思想的根本理念，兩者是一。孟子亦由心性之地說明人與禽獸的不同。

人之所以異於禽獸者，幾希。庶民去之，君子存之。(離婁下)

人禽之辨，不在耳目口鼻之欲，而在於心性。耳目口鼻之欲的生物本能，是人禽所同，心性則是人之所以爲人的特性。只是一般人都隨順耳目口鼻之欲，不能由心性上自作主宰，只有有道德的君子能存養這異於禽獸的幾希，並且盡心盡性地充分實現其價值。

孟子的心性之論，既爲人類的善端建立價值之源，其目的不在明心見性而已，而在充分地實現心性固有的價值。如何充分地實現之？孟子則說存養擴充的工夫。「存」是透過本心的自覺、反省，使本心從耳目口鼻之欲的掩蔽中朗現出來，自作主宰。「養」則是不隨順生理、心理的欲望，使本心隨時呈露於生活行爲之中。

故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消，孔子曰：操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與。

(告子上)

存其心，養其性，所以事天也。(盡心上)

養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者寡矣。其爲人也多欲，雖有存焉者寡矣。(盡心下)

本心如能存養，則四端之善端將如草木一樣地暢遂生長，孟子又在此處言「擴充」之義。「擴充」是把心性的固有善端

推擴充達到人的存在的每一方面，以充分地實現其心性的價值。

凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始燃，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

（公孫丑上）

由存養而作不斷地擴充，擴充至其極，孟子稱之為「盡心」。「盡心」其實也就是「盡性」，能盡心盡性便是完美的道德人格。而在盡心盡性的精神境界中，心性的真實光明、無愧天地，此中實有無限的悅樂之感，故（盡心上）云：「反身而誠，樂莫大焉。」

整體地看孟子的心性之論，一方面為道德立極，一方面則求盡心盡性，以建立道德的人格與道德的人間，既通之於內，又達之於外，這兩方面見其有本有原，本末一貫。

第二節 心、禮對揚與「禮根於心」的型態

孟子建構其心性理論，乃為儒學奠定道德主體的基礎。禮樂為儒學的治國之道，在此一理論下遂向內通於心性的價值之源。

孟子明言「仁義禮智根於心」（盡心上），為人所固有，故其禮樂思想的型態為「禮根於心」型。所謂「根於心」，即是以「心」為其「根本」，亦即「內在於心」的意思，換句話說，禮的價值就內具於本心之中，這是由人的心性之地肯定禮樂的價值，是個有原有本的看法。

對孟子而言，禮就表現在辭讓和恭敬之心。故云：「辭讓之心，禮之端也。」（公孫丑上）又云：「恭敬之心，禮也。」（告子上）人對生活中所接觸的事物，有應得與不應得的辨別，非自己應得即表現不應該的一種態度，這就是「辭讓之心」。而在一切禮儀活動中，對於任何行禮的對象（人或神）抱持一種真誠的恭敬之情，這就是「恭敬之心」。這兩者

都是禮的實質，並非禮的外在儀文表現。孟子當然不廢外在的儀文表現，但認為要由內在的實質通達外在，如此禮方成其為禮，這顯示出一個心性論者對於禮的注意力。（離婁上）云：「恭敬，豈可以聲音笑貌為哉！」即是指出在「聲音笑貌」的外在俯仰周旋外，更重要的是內心對天地人物的一種敬意。

這種由心性之地對於禮的肯定，故特別重視禮之內在實質的存在，不能誤為孟子只重內、不重外，其實孟子是由內達外，內外並重。（盡心下）云：「動容周旋中禮者，盛德之至也。」正可以清除某些人對孟子禮思想的誤解。「動容周旋」當然是禮的外在表現，「中禮」則包涵兩方面而言之，一是具有禮的內在實質，亦即心中充滿對於天地人物的恭敬之意；一是精熟於禮樂儀節，故一舉一動從容中禮。合這兩方面而言之，可見「動容周旋中禮」實是在盡心盡性的過程中，把禮發揮到極致的表現，這種表現，只有聖人方能達到，故贊歎其「盛德之至」，同時也標示出禮的表現的最高典範。

在許多方面，孟子強調禮在修身上的必要性。（萬章下）云：「夫義，路也；禮，門也。唯君子能由是路，出入是門也。」（離婁下）云：「非仁無為也，非禮無行也。」又云：「非禮之禮，非義之義，大人弗為也。」均可見禮為修身成德所不可缺。以「門」喻禮，強調禮是每天出入必須通過之處，而且說「非禮無行」，進退都必以禮，這明顯看出孟子肯定禮以修身的價值。

同樣的，孟子在人間秩序和治國之道上，亦肯定禮的價值。（離婁上）云：「上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣！」（盡心下）云：「無禮義，則上下亂。」（滕文公上）云：「是故賢君以恭儉禮下，取於民有制。」承認禮為人間秩序的綱紀，故如果上下皆無禮為規範，則將導致社會大亂、國家淪亡的惡果。是故在治國之道上，恭儉禮下，實施禮樂教化（即「下無學」之「學」），仍是孟子認為極為重要之事。

由此可知，「禮根於心」的肯定，目的在為禮的實現建立價值根據，並無重內輕外的傾向。「禮根於心」，同時也涵有孔子的一以仁貫禮之意，因為孟子的本心同時也是仁義之心，由這根源充分的實現禮，正見其由本貫末。有些人認為孟子重視心性之論，故是孔子禮樂思想的向內轉進，代表儒學的一大偏向，仿若孟子毫不重視客觀的禮（註9），這種批評，對孟子並不太中肯，因為這只是由其心性之論而形成的印象，其實孟子卻是由心性的實現貫通到生活和政治社會的禮樂秩序。

由心性之源重建禮樂秩序，這可以說是孟子禮樂之說的一個理想。不過其所設想的禮樂秩序，並非「天下有道，禮樂征伐自天下出」的封建秩序，而是一統新王之王道新政下的禮樂秩序（註10）。蕭公權云：「孔子欲存姬周以復興封建，孟子則圖謀於移朝易姓之後，重見『禮樂征伐自天子出』之盛世。」（註11）對孟子言，周天子的領導地位的存在與否，並非禮樂秩序的重要問題，天下問題的解決在於新王的出現，而新王決非武力上以力服人的新王，而是擴充其四端之心以德服人的新王，故禮樂仍是新王治國的社會規範，不可棄之。

在先秦儒學的發展中，孟子這一套「禮根於心」的型態，並不違孔子仁學的方向，但與荀子卻有很大的不同。荀子的思想以禮為中心，對於禮的價值特別重視，對於禮的起源、效用、意義亦論列最多，但他所言之「以禮治性」和「禮義之統」，都不是孟子所曾言。以禮治性，化性起偽，是不以性為價值之源，故性淪為所治。荀子主「性惡」之論，批駁孟子的「性善」，是孟荀人性論的分野，也因此孟子以禮的價值內在於心，荀子則以禮的價值在外，須由「心能知道」的認知選擇之心識取，同時特別強調整個燦然明備的禮樂典章制度，有其成統成類之理，識此統類之理，才是真正了解禮樂的大儒（註12）。同是承認禮的價值，而且都想重建禮樂秩序，但孔孟是

相承，荀子則是另一路的發展。

第三節 樂行仁義的道德之樂

孟子既以「禮根於心」，則其談論音樂的部份，從思想的邏輯說，亦應向「樂根於心」而趨。但在《孟子》書中談論音樂的言論極為稀少，對於禮樂之「樂」，他並非從音樂的角度來談，而是從「道德之樂」來談，這是一個極為特殊的講法，因此必須特別加以解說。

（離婁上）云：

仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。智之實，知斯二者，弗去是也。禮之實，節文斯二者是也。樂之實，樂斯二者，樂則生矣，生則惡可已也，惡可已，則不知足之蹈之，手之舞之。

這裏所謂「二者」，乃指「事親」和「從兄」而言：「事親」和「從兄」是人倫之始，正如（盡心上）云：「孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。」這兩者雖是家庭之私，但在血親之愛中有天理存焉。親親即是仁，敬長即是義，故仁義就在人人皆有的家庭倫常中皆可有所表現。事親之孝即是仁的具體表現，而從兄之悌則是義的具體表現。在家庭中能以這兩者的實踐為「樂」，顯然這種「樂」是極根本的一種悅樂。不過這章之中有兩個「樂」字，其「樂」的意義卻有不同。「樂斯二者」的樂是道德自發性的悅樂，不是由道德實踐的結果所獲得的感受，猶如「安貧樂道」的「樂」，乃由道德本心所發，以自我主宰地從事道德實踐為最高悅樂。「樂則生矣」的樂，則是由「事親」、「從兄」的實踐結果所產生的悅樂之感。前者是道德本有之樂，後者則為道德結果之外在表現完全化為內在的「道德之樂」。

這種用內心的悅樂解釋音樂的方式，孟子之外還有荀子。

荀子以內心的悅樂為音樂的起源，故《樂論》云：「樂者樂也。」然其所謂的悅樂，大抵屬於感性欲望的滿足，所謂「小人樂得其欲」的情性之樂，因此有待於聖人制禮作樂的疏導，使其樂轉化為「君子樂得其道」之樂，然孟子的道德之樂，本質上即非感性欲望的滿足，而是類似康德所說的「道德情感」。關於這一「樂」的性質的分辨，我們可藉康德之說而獲得清楚的辨明。藉此，我們也可以了解孟子闡釋禮樂之「樂」所具有的深刻涵義。康德在《道德學底形而上成素之序論》中說：

道德情感是對於快樂或不快樂的感受，快樂或不快樂是只從「我們的行為之符合於或不符合於義務之法則」之意識而說者。現在，選擇的意志（有選擇權的意志）之每一決定皆從可能行為之觀念，通過在感興趣於這行為或這行為之結果中的苦樂之情，而進到行事；而在這裏，這感受的狀態（內部感性作用之感應）或是一感性的情感，或是一道德的情感。前者是這種情感，即「先於法則之理念」的那種情感，而後者則是「隨法則之理念而來」的那種情感。（註13）

康德所說的「感性的情感」（生理享受的情感）和「道德情感」之別，在於是否「隨法則之理念」而來。假如自由選擇的意志是從義務的法則而來，則我們便會有一種純淨的快樂之感，這便是「道德情感」。假如自由選擇的意志並非由義務的法則所推動，則由此而生的苦樂之情便只是「感性的情感」。孟子所說的「樂則生矣」之「樂」，顯然其產生是由實踐仁義而來，仁義當然是道德義務的法則，「仁義之行亦「符合於義務之法則」，故由此所產生的情感為「道德情感」。荀子所說的「樂者樂也」之「樂」則不同，它是荀子所謂的「情性」上的快樂，有待於「化性起偽」。「情性」並非實踐理性的道德法則，而乃「先於法則之理念」，由此所產生的快樂之情，當然

只能屬於「感性的情感」。

孟子的「道德之樂」既非荀子的「情性之樂」，與康德所說的「道德情感」亦稍有別。對孟子而言，「自由選擇的意志」和「道德法則」兩者在本心上是合一的，故仁義禮智諸道德法則乃根於心，此心便是仁義之心，其自由選擇只有道德的自發自主性，無所謂符合或不合於義務之法則。康德則引之為二，故其所論的「道德情感」，只有法則作用於心靈上所引起の結果一面，而不能進至「樂斯二者」的道德本有之樂。然孟子所謂「樂斯二者」之樂，不必從結果決定，可以說是心之「本情」，亦即本心所具有的形上成素。本心之樂於實踐仁義（或說為善），是本心自身具有的自發性情感，只要本心操而存之，這種自發性情感便會發出。這是康德所未論及之處，而這也是孟子睿見獨具之處。

本心自發地樂於實踐事親、從兄的孝悌之行，這裏面所產生的「道德情感」是無窮的悅樂。依孟子之說，這無窮的悅樂是由「樂斯二者」而來，「則」字表其因果關係。這種樂因由本心的自發性實踐而來，故不是受外在條件決定的。（告子上）云：「仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之；今之人修其天爵，以要人爵，既得人爵，而棄其天爵。」對於道德情感是否受外在條件決定，正可提供一個說明，孟子所說的「天爵」，是由「樂善不倦」所規定者，其「樂」相當於「樂斯二者」的「樂」，這是完全屬於道德自覺方面的事，與公卿大夫的「人爵」勢位本質上並不相干，因此不受這些外在條件的決定。但今人以「天爵」為手段以追求「人爵」，則其「樂善」已夾雜著人欲，其樂也不再是由本心而發，至其實踐仁義忠信的快樂之情，更是受其所求的人爵之得失影響。孟子所要指出的是，道德實踐不能論為手段，其本身就是目的，既是目的，自不是外在條件所可決定。從此而言，當可明白為何在自發性實踐中的

悅樂是無窮的悅樂，「生則惡可已也」，以至於「不知足之蹈之，手之舞之」，因為這裏透露出踐證天理之道德的自由，這是「禮樂」之「樂」的最高悅樂，也是其中的甚深密旨。

在其他地方，孟子也講到這種最高的道德之樂。（盡心上）云：「仰不愧於天，俯不忤於人，二樂也。」這是君子三樂中的第二樂，明顯地就是道德之樂發言。人的行事，統由一誠所發，無愧於天地人我，此時之樂誠如（盡心上）另一處所言：「反身而誠，樂莫大焉。」這種樂自不是感性欲望的滿足，而是精神性的「大樂」，在這種精神性的「大樂」之中，實洋溢著道德的自由之感。然作為這精神性之大樂的中心，則在於「誠」，亦即此心的真實光明，真實光明，則無愧於天，此時所生的道德情感是最高悅樂之情，這也是實現其本心善性的悅樂之情。

理解了孟子解釋「禮樂」之「樂」的道德之樂，現在要問：孟子如此解釋，與音樂有何相干呢？從純粹的音樂美學來說，自不相干。但我們不要忘了「禮樂」之「樂」並非一般音樂，而是周文之制中有教化作用的雅樂。雅樂在貴族社會的效用，無非要增進家族成員間的感情與和諧，使家族群體更加團結。即使禮下庶人，雅樂依然在平民家族中具有如此的效用。由聆賞雅樂所產生的悅樂之情，基本上是流動著家族感情與和諧氣氛的悅樂之情。孟子更把這種悅樂之情收歸於本心善性的實踐家庭倫理之上，由本心善性的自發性實踐之樂和實踐所生的道德情感，重新詮釋雅樂引發之情。如此，我們可以發現孟子以道德之樂解釋雅樂的一個接點，那就是悅樂之情，只不過透過孟子的解釋，這悅樂完全收歸到本心上來，變成「樂根於心」的型態。

綜上所述，可知孟子的禮樂思索為「禮根於心」型，其音樂之論雖然奇特，但不違這一型態。

附註：

註1：參見《告子上》公都子與孟子有關人性的問答，其中公都子提到人性的四種說法，一是「性無善無不善」（告子所主張），二是「性可以為善，可以為不善」，三是「有性善，有性不善」，四是「性善」（孟子所主張）。

註2：孔子思想遺留下的兩個問題，一為自覺心如何證立的問題，二是政權轉移的問題，見勞思光《中國哲學史》，第一卷註，頁九〇，香港中大崇基學院。

註3：孟子對於禮樂之「樂」的解釋極為特殊，但與「禮根於心」一致，可說是「樂根於心」，見本章第三節。

註4：「本心」等詞均見《告子上》。一見第十章：「此之謂失其本心。」一見第八章：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。」本心所指，是心未受欲望干擾時的本來之心；良心所指，是即心的本質之良善說其為良心；仁義之心，則就心之本具仁義禮智諸德說其為仁義之心。

註5：「思」的意義，徐復觀認為包含反省和思考兩重意思，但在孟子則特別重在反省這一方面。仁義為人心所固有，一念的反省、自覺，便當下呈現出來，所以說「思則得之」。見《中國人性論史》，頁一七一，商務印書館。

註6：見《告子上》第三章。又第四章告子曰：「食色性也。」均從生物本能而說。

註7：性善為孟子思想體系的基礎。故《滕文公上》云：「孟子道性善，言必稱堯舜。」

註8：公都子惑於人性諸說，以此問題請教孟子，孟子的回答不就性說，而只就四端之心為人普遍具有，仁義禮智內

具於心說性為善。明是以心含眾德說性善。最後引詩「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」一段，則是以心、性之善為天生之則，人普遍具有這心性之善，故一切道德實踐因此成為可能。

註9：如章政通云：「孔子由周文悟得的仁，不僅是要成就生活的合理，且是要為個體的生命與客觀的法度之間，提供一貫通諧和之基礎，這是孔子自覺地建立人文思想的初衷。要完成孔子的初衷，向內轉的一面固甚重要，但不能止於此，若止於此，就不免內偏一面；孟子之發展，就正代表這一偏向。這一偏向只承襲了孔子建立人文思想意義的一半。」吾人既認為孟子並非重內輕外，其心性基礎的抉發也如孔子一樣，「不僅是要成就就生活的合理，且是要為個體的生命與客觀的法度之間，提供一貫通諧和之基礎」，並無向內轉的「偏向」。不能因為與荀子對照，即謂孟子代表向內轉的偏向。其實就理論言之，孔孟乃相承，荀子是另一路。章說見《荀子與古代哲學》，頁三、四，商務印書館。

註10：戰國攻伐兼井日烈，百姓流離轉徙，難以為生，故普遍地產生天下一統的要求，孟子於此言「天下為乎定？定於一」（梁惠王上）。然一統須以王道為大，孟子又有尊王黜霸之說，謂「以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王，王不待大」（公孫丑上）。一統新王與王道德之說，乃因時世與孔子異，故由周天子領導的秩序非孟子所重，但非認為禮樂可廢也。

註11：蔡公權《中國政治思想史》，頁九五，文化大學出版部。

註12：荀子的禮樂思想見本文第五章。

註13：《康德的道德哲學》附錄一，牟宗三譯，頁四三八，學生書局。

牟宗三先生學思年譜

蔡仁厚

牟宗三先生，是世界級的大哲學家，亦是當代新儒家碩果僅存最後謝世的大師。其年譜自當以學術思想為主綱。牟先生七十哲誕之時，本書作者特以長文論敘「牟先生的學思歷程與著作」，又採編年方式撰述「牟先生學行著述紀要」。十餘年來，迭有增補，皆經牟先生親自過目印可。

本年譜以「學行紀要」六卷、「學思歷程」六階段，與「著作出版年次表」合為一冊，並以「學行事略、喪紀、全集編目初擬」為附錄。統而觀之，一代大哲之學思歷程、著作要旨、思想宗趣以及生平事跡、師友門人等，皆已作了信實之記述、精準之詮釋與恰如其分之說明。

目次大要

甲、學行紀要

- 卷一、出生之年至四十歲 (1900 ~ 48)
- 卷二、四十一歲至六十歲 (1949 ~ 68)
- 卷三、六十一歲至七十歲 (1969 ~ 78)
- 卷四、七十一歲至七十六歲 (1979 ~ 84)
- 卷五、七十七歲至八十二歲 (1985 ~ 90)
- 卷六、八十三歲至八十七歲 (1991 ~ 95)

乙、學思歷程

- 第一階段 直覺的解悟
- 第二階段 架構的思辨
- 第三階段 客觀的悲情與具體的解悟
- 第四階段 舊學商量加邃密
- 第五階段 新知培養轉深沉
- 第六階段 學思的圓成——七十以後的學思與著作

丙、著作出版年次表

附錄 (一)學行事略、(二)喪紀、(三)全集編目初擬

學生書局出版，全書二四〇頁，定價平裝二一〇元，精裝二七〇元，請以電話三六三一四一五六洽詢。