

教育部人文社會學科學術強化創新計畫

宋元學案研讀會

期中報告

年度成果總報告

補助單位：教育部

計畫類別： 經典研讀課程

經典研讀活動

執行單位：國立嘉義大學中國文學系

計畫主持人：蘇子敬

執行期程：自 97 年 08 月 01 日至 98 年 07 月 31 日

日期：中華民國 98 年 07 月 31 日

目次

一、 計畫名稱.....	3
二、 計畫目標.....	3
三、 導讀摘要.....	5
四、 研讀成果.....	13
五、 議題探討結論.....	85
六、 目標達成情況與自評.....	93
七、 執行過程遭遇之困難.....	93
八、 經費運用情形.....	94
九、 改進建議.....	94
十、 統計表.....	95
十一、 附錄.....	96

宋元學案研讀會

一、 計畫名稱

宋元學案研讀會

二、 計畫目標

清初而後，中國傳統學術陷入訓詁考證之局，義理之學旁落不張，文化創造力喪失殆盡，苟延殘喘於書法或小說藝術之中。直至清末，國力衰頹，更失屏障，奄奄一息之際，西方帝國主義撻伐而至，烽火四起，接二連三，人爲刀俎，我爲魚肉。值此危急存亡之秋，竟只能囫圇回應以管理欠缺的船堅砲利和義和團式之盲目熱情，終至喪權辱國、花果飄零，西潮風湧，民族自信心遭受無情打擊。有志之士不得已訴諸革命，推翻滿清，肇建民國，然亦未能便即起死回生，遂在如火如荼「救亡」圖存之中，同時興起中國近代的「啓蒙」運動。其中，除中山先生之提倡三民主義，而以「革命尚未成功，同志仍須努力」與「和平、奮鬥、救中國」告別人間外，更有打倒孔家店、鼓吹民主科學之五四運動，連及全盤西化、中體西用等論戰，可謂遑遑不可終日，可歌可泣而亦可悲！蓋傳統義理之學久已淹沒不明，西學亦未實得，略無貞定之力以清醒省思時代問題和中西文化分際故也。

時至於今，將歷百年，此一啓蒙運動雖取得部份成果，如台灣之民主自由與教育普及，卻反陷於價值紛亂、功利爲上之局，甚至相傾相軋、沉淪無恥，依然可悲可痛！可見其仍只是半調子，根本尚未得法。欲救其弊，完成啓蒙，除結合各界有志有識之士從事社會改造外，更須於思想觀念與發展方向上正本清源、大力廓清，持續努力。宋明理學即中國傳統哲學承先啓後之大綜合、大開創的重大成果，影響與啓發深遠，此學界共識，不煩多言，而黃宗羲等儒者所編之宋元學案與明儒學案即爲宋明儒學選編與評析之代表作，故擬帶領同學先由宋元學案研讀探究起。

又在教授思想相關的課程中，吾人經常發現學生對思想的課程心存畏懼，究其原因就是學生接觸太少，又思想讓人覺得抽象，心理上先入爲主，加上深入不夠，造成學習上的許多問題。解決思想課程的困境，一是要求學生多讀原典，一是建立學生對思想理解的架構。多開幾門思想的課程是不錯的方法，但是在現有

的課程架構卻難以達成，讀書會卻是一種很好的方式，透過師生共讀、討論以加深理解的廣度與深度。各個學者難免都有其主觀盲點，尤其是對博大精深的思想經典之研究、詮釋，更非一人之力所可躡幾，若能經由讀書會以交流、攻錯，當有互取其長的功效，且經過導讀和討論的要點紀錄，可透過網路提供給其他有興趣的學者參考。

本研讀會選讀黃宗羲等編之《宋元學案》，這是一本理解中國承先啓後的理學思想不可錯過的經典文獻。不過，大部分學生對此有不少閱讀困難，因此，若能透過讀書會形式，師生共同討論，應該可以引領學生深入該書的內涵，建立一些理解中國哲學的重要觀念。如此，透過原典的掌握而形成觀點與建立理解架構，並觀摩到多位師長學者的讀書方法和態度，以奠定同學思想義理之研究的良好基礎。再者，學者間亦可經由直接的交流、攻錯，以得到更客觀、深入而細緻的理解，並觸發進一步研究的課題，以貢獻於儒林和杏壇。

三、 導讀摘要

(一) 安定學案

導讀人	蘇子敬老師
導讀人專長	先秦儒學、宋明理學、當代新儒學、老莊哲學、中國思想史、書道（陳丁奇）、斯賓諾莎哲學
研讀時間	97年10月03日 97年10月22日
研讀範圍	《宋元學案·安定學案》
主要議題	明經致用
參與人員	嘉大中文系蘇子敬老師、嘉大歷史系阮忠仁老師、南華哲學系陳德和老師、林韋儀、歐龍祺、王怡丹、洪珮文、鄭智元、謝孟儒、吳鳳茹
研讀內容概述	<ol style="list-style-type: none">1. 以胡瑗為宋明理學之先聲，見其學之根本。2. 逐字閱讀胡瑗生平事蹟，並從《宋史·胡瑗傳》與宋元學案的胡瑗生平之中檢視其人格修為，瞭解宋明理學「通體達用」、「明經致用」的基本方向。3. 以「明經致用」為基點，逐條解析〈安定學案·（胡瑗）論語說〉的內涵，並由此探討「聖」的內涵，以及「道」與「文」的衝突與融合。另略解說和論及徐積之〈荀子辯〉。

(二) 泰山學案

導讀人	陳政揚老師
導讀人專長	宋明理學、老莊哲學
研讀時間	97年11月12日 97年12月03日
研讀範圍	《宋元學案·泰山學案》
主要議題	春秋尊王發微
參與人員	嘉大中文系蘇子敬老師、南華哲學系陳政揚老師、南華哲學系陳德和老師、南華哲學系謝君直老師、南華中文系陳章錫老師、林韋儀、歐龍祺、王怡丹、蔡宜君、張宗碩、吳鳳茹、洪珮文、羅彩鈺、謝孟儒、鄭智元
研讀內容概述	<ol style="list-style-type: none">1. 以孫復《春秋尊王發微》為研讀重心，見北宋初期承接五代紛亂、外族威脅的背景，孫復恢復孔孟儒學建立社會制度的理論背景。並以不墨守三傳解經為要點，探查孫復詮釋《春秋》的方向，以及以經典諷鑑時事的用心。2. 由《春秋尊王發微》文獻的逐條解析中，看《宋元學案》作者與孫復、孔子思想，以及《春秋》義涵的交融，來更深入的探查孔子《春秋》的真意與孫復詮釋經典的內涵，同時也由此開展出宋明儒者所關心與致力的方向。

(三) 廬陵學案

導讀人	阮忠仁老師
導讀人專長	佛教史及思想、民間宗教、中國思想史
研讀時間	97年12月24日 98年01月15日
研讀範圍	《宋元學案·廬陵學案》
主要議題	歐陽修《易童子問》
參與人員	嘉大中文系蘇子敬老師、嘉大歷史系阮忠仁老師、林韋儀、歐龍祺、王怡丹、蔡宜君、鄭智元、歐玉琴、劉俊平
研讀內容概述	<ol style="list-style-type: none">1. 探討歐陽修生平，以之作爲其《易童子問》的思想背景，並由此探討解《易》的理路。2. 由「疑古」精神切入，解析宋明解經中「義理」與「訓詁」的關連，並由此而觀宋明儒學的轉折。3. 解析《易童子問》之思想，並延伸討論其人生觀。4. 以其說反觀己身，見人當如何應對現今社會的變遷與在人生之中所面對的問題。5. 對《本論》中排佛思想作介紹與分析。

(四) 百源學案

導讀人	馮曉庭老師
導讀人專長	中國經學史、春秋學、文獻學
研讀時間	98年04月10日
研讀範圍	《宋元學案·百源學案》
主要議題	宋元學案中邵雍文獻問題及其圖之觀法
參與人員	嘉大中文系蘇子敬老師、嘉義大學中文系馮曉庭老師、嘉大中文所林韋儀、嘉大中文所林佩儀、嘉大中文系歐龍祺、嘉大中文系張宗碩、嘉大中文系吳凰茹、嘉義大學中文系謝孟儒、中正大學中文所張淵盛
研讀內容概述	<ol style="list-style-type: none">1. 《宋元學案》所整理之邵雍文獻與傳記的精確度。2. 邵雍留存文獻之真偽探討。3. 邵雍時鐘以及先天卦圖、後天卦圖之釐清與解說。4. 探討邵雍先天易學的傳承體系，並由此論述北宋易學的詮釋系統。5. 由《宋元學案》給予邵雍的定位，見學術思潮的脈動與方向。6. 邵雍易圖之觀法解釋。

(五) 涑水學案

導讀人	阮忠仁老師
導讀人專長	佛教史及思想、民間宗教、中國思想史
研讀時間	98年04月10日 98年04月24日
研讀範圍	《宋元學案·涑水學案》
主要議題	〈溫公迂書〉、〈疑孟〉、《潛虛》之探討
參與人員	嘉大中文系蘇子敬老師、嘉義大學中文系馮曉庭老師、嘉大中文所林韋儀、嘉大中文所林佩儀、嘉大中文系歐龍祺、嘉大中文系張宗碩、嘉大中文系吳鳳茹、嘉義大學中文系謝孟儒、中正大學中文所張淵盛
研讀內容概述	<ol style="list-style-type: none">1. 司馬光〈溫公迂書〉之思想探討，兼論近功遠利與道德秩序之人生問題。2. 司馬光著〈疑孟〉之問題起點，與道德實踐兩難之探討。兼論善惡與君臣問題。3. 司馬光《潛虛》之再思考，針對其「氣圖」、「體圖」、「性圖」中所呈現的意涵與思想理路，逐一深入探索。4. 司馬光思想與現今人世價值觀之思考與反省。

(六) 濂溪學案

導讀人	蘇子敬老師
導讀人專長	先秦儒學、宋明理學、當代新儒學、老莊哲學、中國思想史、書道（陳丁奇）、斯賓諾莎哲學
研讀時間	98年04月24日
研讀範圍	《宋元學案·濂溪學案》
主要議題	生平及其《通書》探討
參與人員	嘉大中文系蘇子敬老師、嘉義大學歷史系阮忠仁老師、嘉大中文所林韋儀、嘉大中文所林佩儀、嘉大中文系歐龍祺、嘉大中文系張宗碩、中正大學中文所張淵盛、中央大學中文所鄭志健
研讀內容概述	<ol style="list-style-type: none">1. 濂溪學案之序錄與生平探討，探究其人格修養與於治道上的具體實踐。並兼論其與二程之師承關係。2. 濂溪《通書》中「誠」之本體探討。3. 「誠」與「聖」之關連，與其誠聖之說的思想價值。4. 「誠」、「神」、「幾」融貫一體所展現之思想內涵。5. 先由本體宇宙論之創生面向論起，復回返道德主體以相印證，由此解釋天人關係，此等思維架構的思想價值。

(七) 高平學案

導讀人	陳德和老師
導讀人專長	先秦儒學、儒家哲學、道家哲學、教育哲學、文化哲學
研讀時間	98年05月15日
研讀範圍	《宋元學案·高平學案》
主要議題	范仲淹人格修養及其易學討論
參與人員	嘉義大學中文系蘇子敬老師、南華大學哲學系陳德和老師、嘉義大學中文系蔡忠道老師、嘉大中文所林韋儀、嘉大中文所林佩儀、嘉大中文系歐龍祺、嘉義大學陳繪寧、嘉義大學林直昇、中正大學中文所張淵盛、中央大學中文所鄭志健
研讀內容概述	<ol style="list-style-type: none">1. 由於范仲淹之著作不以義理討論為主，故試由學術貢獻（對後進的提攜、對儒道的實踐）與處事言行的角度探討之。2. 自范仲淹本傳探其與師戚同文人格精神之相承，並見其思想源流，再由此探其生平事蹟與對道德的堅持與實踐。3. 自范仲淹對易學之體悟與解釋，見其人生觀念與道德承擔。

(八) 明道學案

導讀人	鄭志健老師 陳政揚老師
導讀人專長	鄭志健老師：宋明理學 陳政揚老師：宋明理學、老莊哲學
研讀時間	98年05月15日 98年06月14日（兩場）
研讀範圍	《宋元學案·明道學案》
主要議題	1. 明道生平及〈識仁篇〉 2. 〈定性書〉探討
參與人員	嘉義大學中文系蘇子敬老師、南華大學哲學系謝君直老師、嘉大中文所林韋儀、嘉大中文所林佩儀、嘉大中文系歐龍祺、嘉義大學陳繪寧、嘉義大學林直昇、中正大學中文所張淵盛、中央大學中文所鄭志健
研讀內容概述	1. 論思想家生平背景之記載文獻的可信度及生平與思想之相關度。 2. 探討明道學案本傳，兼論其節錄者之切入角度。 3. 明道《識仁篇》之義理內涵析論。 4. 明道《定性書》寫作時間與原因探討。兼論學人性格與學問關係。 5. 自《定性書》之問題起點見明道與張載之求學進程。 6. 關學洛學化之問題討論，兼論關學弟子呂大臨。

四、 研讀成果

(一) 安定學案

導讀人	蘇子敬老師
研讀時間	97年10月03日 97年10月22日
研讀範圍	《宋元學案·安定學案》

研讀成果：

1. 使用版本：

中華書局出版的宋元學案，原因為其已經過校刊、標點，雖不可盡信，但便於閱讀。

2. 讀書會的目的：

可達到學術交流的目的，歷代許多學者都有籌備讀書會的經驗，宋元學案亦多在討論範圍之內，如當代新儒家極重要代表唐君毅先生即曾與友朋相約每週讀宋元學案之一學案。

3. 內容大要：

- (1) 《宋元學案》由黃宗羲首編，黃百家、全祖望續成，並由吳梓才補遺，再經由多位學者編輯，儼然一部典範的宋元思想史。
- (2) 《宋元學案》以選編各家之語錄、文集或專著等為主體，可說是古代一部極重要的哲學思想選輯，猶如朱子與呂東萊合編之《近思錄》為一古代的哲學選輯一般，只是《近思錄》以主題為編輯次序，並以北宋四大家（周濂溪、張橫渠及二程）為範圍，《宋元學案》則以代表人物和時代先後為編輯次序，橫跨兩宋和元代，並且間或附上後儒（如劉宗周）之重要評論及編者之評語，再加上傳承譜系表，更像是一部學術思想史。
- (3) 編排上，首有點校前言，續有敘、考略及條例（編排規則），〈安定學案〉為第一卷。如同太史公寫《史記》有自序一般，《宋元學案》於目錄之後的卷首，有全祖望所作之〈宋元儒學案序錄〉，昭示以儒為核心的宗旨。內載版本詳略或每卷說明，吳梓才又將序錄安於各學案之端，猶如易卦一般。

- (4) 學案表中有傳承或平輩，傳承中若自成大家者另立學案，其次重要者則附列於學案之中。如此重大工程，便於後人瞭解師承譜系，亦可看出整個學術脈絡。

4. 〈安定學案〉大略介紹

安定下傳徐積、伊川，伊川自成一超級大家，徐積則為安定嫡傳大弟子，繫在〈安定學案〉中。後世朱子認為宋初大家「安定篤實」、「泰山高明」，可見其人格氣象和為學態度。而其講學影響士子極大，故當朝禮部的眾多人士皆多出於安定門下。安定扛起儒學師道之傳，重建文化方向的功績不可掩沒，其以道德禮義為主的「醇厚」之氣，似較泰山更為精純。安定以「經義」教授士子，使其廣大視野、心性疏通，而得委以大任，又以「治事」培養各類專才，而得以切應國家社會實事之需用。故其學問規模可謂儒家「內聖外王」之學的復興與開展，誠宋明理學之先聲也。

5. 《宋元學案》胡瑗生平（錄〈安定學案〉所述生平全文，並加上詞義解釋供參）

宋元學案：

胡瑗，字翼之，泰州如 人。七歲善屬文，十三通《五經》，即以聖賢自期許。鄰父見而異之，謂其父曰：「此子乃偉器，非常兒也！」家貧無以自給，往泰山，與孫明復、石守道同學，攻苦食淡，終夜不寢，一坐十年不歸。得家書，見上有「平安」二字，即投之澗中，不復展，恐擾心也。以經術教授吳中，範文正愛而敬之，聘為蘇州教授，諸子從學焉。景祐初，更定雅樂，文正薦先生，以白衣對崇政殿。授試祕書省校書郎，辟¹丹州軍事推官，歷保寧節度推官。滕宗諒知湖州，聘為教授。先生倡明正學，以身先之。雖盛暑，必公服坐堂上，嚴師弟子之禮。視諸生如子弟，諸生亦愛敬如父兄。其教人之法，科條纖悉具備。立「經義」、「治事」二齋：經義則選擇其心性疏通、有器局、可任大事者，使之講明《六經》。治事則一人各治一事，又兼攝一事，如治民以安其生，講武以禦其寇，堰水以利田，算曆以明數是也。凡教授二十餘年。慶曆中，天子詔下蘇、湖，取其法，著為令於太學。召為諸王宮教授，辭疾不行。尋為太子中捨，以殿中丞²致仕。皇祐中，更鑄太常鐘磬，驛召先生與阮逸，同太常官議於祕閣，遂典作樂事。授光祿寺³丞、國子監直

¹ 徵召。

² 官名。唐改殿內省為殿中省，殿中丞為其屬官。殿中丞二人，從五品上。

³ 官署名。掌宮廷宿衛及侍從，北齊以後掌膳食帳幕，唐以後始專司膳。……光祿寺 卿 少卿 丞 主簿各一人。卿掌祭祀、朝會、宴鄉酒醴膳羞之事，修其儲備而謹其出納之政，少卿為之貳，丞參領之。凡祭祀，共五齊、三酒、牲牢、郁鬯及尊彝、籩豆、簠簋、鼎俎、鉶登之實，前期飭有司辦具牲饗，視滌濯，奉牲則告充告各，共其明水火焉。

講。樂成，遷大理寺⁴丞，賜緋衣⁵、銀魚袋⁶。嘉祐初，擢太子中允、天章閣侍講，仍專管句太學。四方之士歸之，至庠序不能容，旁拓軍居以廣之。既而疾作，以太常博士⁷致仕。東歸之日，弟子祖帳⁸百里不絕，時以為榮。卒，年六十七，諡文昭，詔賻⁹其家。所著有《易》、《書》、《中庸義》，《景祐樂議》。（雲濠案：謝山《學案劄記》：「《安定易傳》十卷。」又案：《四庫書目》采錄《周易口義》十二卷，《洪範口義》二卷，餘書佚。）學者稱為安定先生。是時禮部所得士，先生弟子十常居四五，隨材高下而修飾之，人遇之，雖不識，皆知為先生弟子也。在湖學時，福唐劉彝往從之，稱為高弟。後熙寧二年，神宗問曰：「胡瑗與王安石孰優？」對曰：「臣師胡瑗以道德仁義教東南諸生時，王安石方在場屋中修進士業。臣聞聖人之道，有體、有用、有文。君臣父子，仁義禮樂，歷世不可變者，其體也。《詩書》史傳子集，垂法後世者，其文也。舉而措之天下，能潤澤斯民，歸於皇極者，其用也。國家累朝取士，不以體用為本，而尚聲律浮華之詞，是以風俗偷薄。臣師當寶元、明道之間，尤病其失，遂以明體達用之學授諸生。夙夜勤瘁，二十餘年，專切學校。始於蘇、湖，終於太學，出其門者無慮數千餘人。故今學者明夫聖人體用，以為政教之本，皆臣師之功，非安石比也。」帝曰：「其門人今在朝者為誰？」對曰：「若錢藻之淵篤，孫覺之純明，範純仁之直溫，錢公輔之簡諒¹⁰，皆陛下之所知也。其在外，明體達用之學，教於四方之民者，殆數十輩。其餘政事、文學粗出於人者，不可勝數。此天下四方之所共知也。」帝悅。明嘉靖中，從祀孔廟，稱「先儒胡子」。

6. 胡瑗的地位與影響：

安定學案為《宋元學案》首卷，是因其明「通體達用」之說，以「經義」為體、「治事」為用，為宋明理學建立起一個方向，開啓宋明理學的規模，即由心性修養至開顯實用的實踐道路。胡瑗並以「明體達用」批判當世取士的標

⁴ 官署名。相當於現代的最高法庭，掌刑獄案件審理。秦漢為廷尉，北齊為大理寺，歷代因之，清為大理院。

⁵ 緋，紅色。《說文新附·糸部》：「緋，帛赤色也。」從隋代開始，帝王統用明黃色製衣，官臣不得亂用。據文獻記載，由於朝廷內賜佩金銀魚袋的公服是以紫、緋色原料制做，故一般低級官吏不得亂用，而只可服用黑白兩種顏色。

⁶ 公服即常服，又名「從省服」，以曲領大袖，腰間束革帶為主要形式。另有窄袖式樣也是公服。這種服式以用色區別等級。如九品官以上用青色；七品官以上用綠色；五品官以上用朱色；三品官以上用紫色。到宋元豐年間用色稍有更改，四品以上用紫色；六品以上用緋色；九品以上用綠色。按當時的規定，服用紫色和緋色(朱色)衣者，都要配掛金銀裝飾的魚袋，高低職位以此物加以明顯的區別。

⁷ 太常寺屬官有博士，掌教弟子，分經任職，如《詩》，分魯、齊、韓三家，各置一人；國有疑事，則備咨詢，秩四百石，漢宣帝增為六百石。其職相當於後世的國子博士。三國魏文帝初置太常博士，掌引導乘輿，撰定五禮（吉、嘉、賓、軍、凶）儀注，監視儀物，議定王公大臣謚法等事。晉以後沿置，職稱清要，而品級不高，唐從七品上。宋太常博士職守同前代。

⁸ 餞別也。餞別時有帷帳等之陳設，故曰祖帳。祖，送別饗飲也。

⁹ 助也，以布帛助喪曰賻，從貝專聲。

¹⁰ 誠信之意。簡，誠也。諒，信也。

準，並將其融會於講學之中，以大範圍的影響士子，對當時的學風起相當大的影響。

7. 〈安定學案·論語說〉文獻導讀與討論

- (1) 友者輔仁之任，不可以非其人。故仲尼嘗曰：「吾死，商也日進，賜也日退。」商好與勝己者處，賜好與不如己者處也。（無友不如己者。）

案：交友當勝己，惟此當是以彼此之德性（「仁」）高下為主線而言，「智」則與道德境界或道德事業相關時始為重，由此處就輔仁以體貼孔子之言可為證。

論語原文：

子曰：「君子不重，則不威，學則不固。主忠信，無友不如己者，過則勿憚改。」（學而第一）

曾子曰：「君子以文會友；以友輔仁。」（顏淵第十二）

- (2) 非止聞夫子之道，凡聞人之善言善行，皆如是。（子路唯恐有聞。）

案：四端之心人皆有之，斯聖凡同一性，「聖人先得我心之所同然耳」。故道德是普遍性的無上律令，有高度道德敬畏之心者常戒慎恐懼以實踐善道，於此可見子路行道德善之勤勉如此夫！

論語原文：子路有聞，未之能行，唯恐有聞。（公冶長第五）

- (3) 命者稟之于天，性者命之在我。在我者修之，稟于天者順之。愚、魯、辟、彥，皆道其所短而使修之者也。（愚、魯，辟、彥。）

案：強調指點各人天賦氣質之偏弊，而使其能自覺己病而修之，以去己性之偏弊而順養道德天性也。於此，安定雖未如橫渠明揭「氣質之性」與「天地之性」（或後來所謂的「義理之性」）的概念區分，但由「修」與「順」的對舉似乎此等義理架構已呼之欲出了。「氣質之性」與「天地之性」（或「義理之性」）之說的形成，或許值得再作當時代思想史上的考究、探源。

論語原文：柴也愚，參也魯，師也辟，由也彥。（先進第十一）

- (4) 公叔文子與大夫僕同升諸公，孔子曰「可以為『文』」；臧文仲知柳下惠之賢而不舉，孔子謂之「竊位」。由此觀之，君子以薦賢為己任。（臧文仲竊位。）

案：君子當不戀佔其位而薦舉賢者，若能因公忘私，不汲汲營營於一己之榮華，斯可謂有文化涵養之君子，如鮑叔牙之薦管仲即此中典範也。

論語原文：

子曰：「臧文仲，其竊位者與？知柳下惠之賢，而不與立也。」（衛靈公第十五）

公叔文子之臣大夫僎，與文子同升諸公。子聞之曰：「可以為矣！」（憲問第十四）

- (5) 子貢之言，甚而言之也。孔子固學于人而後為孔子。（子貢言夫子不可及。）

慈溪黃氏曰：子貢闢毀孔子者，故極言之。安定恐後學待孔子太高而自絕于不可學，故又為之說如此。

案：安定此言旨在強調聖可學而至，鼓舞吾人「修」與「學」，而切勿自暴自棄。惟聖之所以為聖，其人性基礎或先天根據、價值根源為何，則待闡發之。又吾人所言當否亦難一概而論，須因人因時而制宜。

論語原文：

陳子禽謂子貢曰：「子為恭也，仲尼豈賢於子乎？」子貢曰：「君子一言以為知，一言以為不知，言不可不慎也！夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。夫子之得邦家者，所謂『立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和。其生也榮，其死也哀。』；如之何其可及也？」（子張第十九）

- (6) 冉求有為政之才，故曰「可使為宰」；及其聚斂不合正道，故曰「小子鳴鼓而攻之可也」。如美管仲之功，則曰「如其仁，如其仁」；至於鄙管仲之僭，則曰「管氏而知禮，孰不知禮」。（孔子稱冉求可使為宰，又鄙為「小子」。）

案：人有其「治事」之才，故薦舉和鼓舞盡其才以「達用」，惟當其因才得勢利而誤入歧途，則大貶之，斯即「經義」、「明體」之教判也。

論語原文：

孟武伯問子路仁乎？子曰：「不知也。」又問。子曰：「由也，千乘之國，可使治其賦也，不知其仁也。」「求也何如？」子曰：「求也，千室之邑，百乘之家，可使爲之宰也，不知其仁也。」「赤也何如？」子曰：「赤也，束帶立於朝，可使與賓客言也，不知其仁也。」（公冶長第五）

李氏富於周公，而求也爲之聚斂而附益之。子曰：「非吾徒也，小子鳴鼓而攻之可也！」（先進第十一）

子路曰：「桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。」曰：「未仁乎！」子曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」（憲問第十四）

子曰：「管仲之器小哉。」或曰：「管仲儉乎？」曰：「管氏有三歸，官事不攝，焉得儉？然則管仲知禮乎？」曰：「邦君樹塞門，管氏亦樹塞門。邦君爲兩君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知禮，孰不知禮？」（八佾第三）

- (7) 古之取人以德，不取其有言，言與德兩得之。今之人兩失之。（有德者必有言，有言者不必有德。）

案：取人、用人當重德性及內在之實，而不惑于言論之似高美也。有德者自有篤實可行之可觀的正道言論而可用於世也；反之，若有言而無德，則即使其言論看似高美，亦當審慎察考之，以免誤用也。

論語原文：

子曰：「有德者，必有言；有言者，不必有德。仁者，必有勇；勇者，不必有仁。」（憲問第十四）

- (8) 取以一時之能，而不責以平生之行。（孔子見互鄉童子。）

案：人有可取的一事之能或一時之得，即值得嘉許鼓勵之以與人爲善，人但有一朝願意自我提昇其德，即當引之而進，不必太過責求其平生之行，如此爲道、爲教之路始寬廣也。

論語原文：

互鄉難與言，童子見，門人惑。子曰：「與其進也，不與其退也，唯何甚？人潔己以進，與其潔也，不保其往也。」（述而第七）

8. 概述徐積〈荀子辯〉的立論和觀點，突顯其論證之精卓和略不足處，並由此看出宋儒崇孟貶荀的明顯趨向。如其辯駁荀子「人之性惡，其善者偽也。」等之性惡說云：「荀子非也。且人之性既惡矣，又惡知惡之可矯而善之可爲也？」此已精確地審察及道德善惡之判斷標準和道德之所以可能的先天根據問題，由此契接孟子性善之學而貶謫荀子。

(二) 泰山學案

導讀人	陳政揚
研讀時間	97年11月12日 97年12月03日
研讀範圍	《宋元學案·泰山學案》

研讀成果：

1. 孫泰山生平簡介

- (1) 孫復，字明復，號富春，晉州平陽(今山西臨汾)人。生於宋太宗淳化三年(992年)，卒於仁宗嘉祐二年(1057年)，得年六十六歲。
- (2) 世稱泰山先生。其父早亡，家境貧困。范仲淹曾給予孫復經濟上的資助。孫復的仕途並不順遂，據《宋元學案》記載：「四舉開封府籍進士不第，退居泰山，學《春秋》，著《尊王發微》十二篇」。
- (3) 而由《宋史·儒林列傳》所言：「范仲淹、富弼皆言復有經術，宜在朝廷」可知，孫復後經范仲淹、富弼的推薦，歷任除秘書省校書郎、國子監直講，累遷殿中丞等職。
- (4) 孫復以治經為時人所重與胡瑗、石介，並稱「宋初三先生」。
- (5) 石介亦曾於孫復門下從學。
- (6) 本次研讀會所要討論的主題即是以《宋元學案·泰山學案》中所收錄的《春秋尊王發微》為主題。

2. 《春秋尊王發微》的解經要旨

- (1) 不以三傳為解讀《春秋》的唯一進路。
- (2) 廣引孔子之言以詮解《春秋》大義。
- (3) 以「尊王攘夷」思想貫穿對《春秋》的解讀。

3. 《春秋尊王發微》的思想要旨

- (1) 「尊王」：孫復論《春秋》以「尊王」為題旨，《總論》開篇即言：「孔子之作《春秋》也，以天下無王而作也，非為隱公而作也」。
- (2) 「攘夷」：孫復發揮「尊王」之旨而言「攘夷」。他主張當王道行於天下，必能安天下，而解夷狄之患。孔子作《春秋》亦正是傷周室之不振，而欲

藉《春秋》以明王道。

4. 文獻導讀與討論

- (1) 孔子作《春秋》，專其筆削，損之益之，以成大中之法，豈其日月舊史之有闕者，不隨而刊正之哉？此云「夏五」，無「月」者，后人傳之脫漏爾。（桓十四年，夏五。）
- (2) 不書「正月」者，定公未立，不與季氏承其正朔也。是時季氏專國，昭公薨于乾侯，及歲之交，定又未立，故略不書焉，所以黜強臣而存公室也。（定元年，春王。）
- (3) 舍未踰年，稱「君」者，孔子疾亂臣賊子之甚，嫌未踰年與成君異也。故誅一公子商人為萬世戒。（齊公子商人弑其君舍。）
- (4) 周禮，九命作伯，得專征諸侯。若五伯者，皆非命伯。召伯賜齊侯命，尹氏策命晉侯，《春秋》皆不錄之，故孟子曰「三王之罪人」。又曰：北杏之會，桓公獨書爵者，孔子傷周道之絕也。桓公既入，乘天子衰季，將伯諸侯，乃會宋人、陳人、蔡人、邾人于此，首圖大舉。夫欲責之深者，必先待之重，故北杏之會，獨書其爵以與之也。（莊十三年，齊侯、宋人、陳人、、蔡人會于北杏。）
- (5) 《春秋》之義，非天子不得專殺。此言「陳人殺其公子禦寇」者，譏專殺也。是故二百四十二年無天王殺大夫文，書諸侯殺大夫者四十七，何哉？古者諸侯之大夫皆命于天子，諸侯不得專命也。大夫有罪，則請于天子，諸侯不得專殺也。大夫猶不得專殺，況世子母弟乎？春秋之世，國無大小，其卿、大夫、士皆專命之，有罪無罪皆專殺之，其無王也甚矣！故孔子從而錄之，以誅其惡。稱君、稱國、稱「人」，雖有重輕，而其專殺之罪則一也。（陳人殺其公子禦寇。）
- (6) 隱、桓之際，天子失道，諸侯擅權。宣、成之間，諸侯僭命，大夫專國。至宋之會，則又甚矣。何哉？自宋之會，諸侯日微，天下之政皆大夫專持之也。故二十九年城濮，三十年會澶淵，昭元年會虢，諸侯莫有見者。此天下之政皆大夫專持之可知也。（襄二十七年，會于宋。）
- (7) 春秋之法，諸侯不生名。生名，惡之大者也。此年穀伯綏來朝，鄧侯吾離來朝，十五年鄭伯突出奔蔡，莊十年荆敗蔡師於莘，以蔡侯獻舞歸，僖十九年宋人執滕子嬰齊，二十五年衛侯燬滅邢，昭十一年楚子虔誘蔡侯般，

殺之於申是也。桓大逆之人，諸侯皆得殺之。穀伯綏、鄧侯吾離不能致討，反交臂而來朝，故生而名之也。（桓七年，穀伯綏、鄧侯吾離來朝。）

- (8) 稱「人」以執，惡晉侯也。五等之制，雖其國家宮室車旗衣服禮儀之有差，而天子命之，南面稱孤，皆諸侯也。其或有罪，方伯請于天子，命之執則執之，不得專執也。有罪猶不得專執，況無罪者乎？春秋之世，諸侯無小大，唯力是恃，力能相執則執之，無復請于天子，孔子從而錄之，正以王法，或則稱侯以著其惡，或則稱「人」以奪其爵。稱侯以著其惡者，謂雖非王命，執得其罪，其罰輕，故但著其專執之惡。二十八年晉侯入曹，執曹伯，畀宋人，成十五年晉侯執曹伯，歸于京師之類是也。稱「人」以奪其爵者，謂既非王命，又執不得其罪，其罰重，故奪其爵。此年晉人執虞公，十九年宋人執滕子嬰齊之類是也。（晉人執虞公。）
- (9) 媵書者，為遂事起也。結矯命專盟，故曰「遂」以惡之。案僖三十年公子遂如京師，遂如晉，襄二年仲孫蔑會晉荀偃、齊崔杼、宋華元、衛孫林父、曹人、邾人、滕人、薛人、小邾人于戚，遂城虎牢，孔子皆譏之，何獨與公子結也？若以書至鄧為出境，乃得專之，則公子遂自京師如晉、仲孫蔑會晉荀偃，自戚城虎牢，豈非出境也哉？況秋與齊侯、宋公盟，而冬齊人、宋人、陳人加兵于魯，非所謂可以安社稷、利國家也。陳稱「人」者，媵不當書，故略言之也。（莊十九年，公子結媵陳人之婦于鄧，遂及齊侯、宋公盟。）
- (10) 在《宋元學案·泰山學案》中，黃百家即載石介之言總結《春秋尊王發微》之要旨，曰：「先生(孫復)嘗以為盡孔子之心者《大易》，盡孔子之用者《春秋》，是二大經，聖人之極筆也，治世之大法也，故作《易說》六十四篇，《春秋尊王發微》十二篇。疑四凶之不去，十六相之不舉，故作《堯權》。防後世之篡奪，諸侯之僭逼，故作《舜制》。辨注家之誤，正世子之名，故作《正名解》。美出處之得，明傳嗣之嫡，故作《四皓論》。」

5. 《春秋尊王發微》第一次導讀小結

- (1) 從經典詮釋的進路，探討孫復《春秋尊王發微》的解經學意義。
- (2) 從宋代儒學思想的發展脈絡，探討孫復《春秋尊王發微》的哲學意義。
- (3) 從《宋元學案》的選裁，探討孫復《春秋尊王發微》在理學思想脈絡中的意義。

6. 閱讀視域的交融：一種可能的嘗試

如果說經典不僅是文字的積累，而且蘊含著作者所歷經的具體情境脈絡，以及超越此具體脈絡，而足以貫穿古今的歷史性與文化精神。那麼，閱讀經典的可能意義之一，或許就在於通過對此歷史性與文化精神的追尋與回歸。

7. 以三方面閱讀《春秋尊王發微》

- (1) 從孔子的學思歷程中，看《春秋》筆削之義蘊
- (2) 從《春秋尊王發微》中，看孫復與孔子思想和《春秋》義蘊之視域交融。
- (3) 從《泰山學案》中，看《宋元學案》作者與孫復、孔子思想，以及《春秋》義蘊之視域交融。

8. 孔子學思歷程與春秋史蹟的視域交融(一)

- (1) 襄二十一年(經無載，《公羊》和《穀梁》皆有「庚子孔子生」，但《史記·孔子世家》作襄二十二年。)
- (2) 書「界¹¹(ㄅ一、)我來奔」，惡內也。惡鄉受邾叛人邑，今又納邾叛人也。故是年冬臧孫紇出奔，邾亦受之。(襄二十三年，邾界我來奔。)
- (3) 此欒盈以曲沃之甲入晉，敗而奔曲沃也。經言「欒盈復入于晉，入于曲沃」者，欒盈復入于晉，犯君當誅，曲沃大夫不可納也。入于曲沃，明曲沃大夫納之，當坐。(欒盈復入于晉，入于曲沃。)
- (4) 不言「其大夫」者，欒盈出奔楚，當絕也。稱「人」以殺，從討賊辭。(晉人殺欒盈。)
- (5) 隱、桓之際，天子失道，諸侯擅權。宣、成之間，諸侯僭命，大夫專國。至宋之會，則又甚矣。何哉？自宋之會，諸侯日微，天下之政皆大夫專持之也。故二十九年城，三十年會澶淵，昭元年會虢，諸侯莫有見者。此天下之政皆大夫專持之可知也。(襄二十七年，會於宋。)
- (6) 公不能以禮自重，取困辱也。(昭二年，冬，公如晉，至河乃復。)
- (7) 待昭公反季孫之不若，亦晉侯之惡也。(季孫宿如晉。)

9. 孔子學思歷程與春秋史蹟的視域交融(二)

- (1) 昭公五年(孔子「十五而志於學」)
- (2) 陳哀公二子：太子偃師，次子留。公弟招與大夫過皆愛留，欲立之。哀公疾，遂殺太子偃師以立之。留，庶孽也。偃師，塚嗣也。招以叔父之親，

¹¹ 界(ㄅ一、)：仰賴、依靠

不顧宗社之重，隕塚嗣以立庶孽，致楚滅陳，皆招之由也。故曰「陳侯之弟招殺陳世子偃師」以甚招之惡也。(昭八年，陳侯之弟招殺陳世子偃師¹²。)

- (3) 叔孫豹會晉趙武、楚公子圍、齊國豹、宋向戌、衛石惡、陳公子招、蔡公孫歸生、鄭軒虎、許人、曹人於澠。此陳侯之弟招也，何以不稱弟？貶。曷爲貶？爲殺世子偃師貶，曰陳侯之弟招殺陳世子偃師。大夫相殺稱人，此其稱名氏以殺何？言將自是弑君也。今將爾，詞曷爲與親弑者同？君親無將，將而必誅焉。然則曷爲不於其弑焉貶？以親者弑，然後其罪惡甚，《春秋》不待貶，絕而罪惡見者，不貶絕以見罪惡也。貶絕然後罪惡見者，貶絕以見罪惡也。今招之罪已重矣，曷爲復貶乎此？著招之有罪也。何著乎招之有罪？言楚之托乎討招以滅陳也。
- (4) 般弑逆之人，諸侯皆得殺之。楚子名者，楚子暴虐無道，貪蔡土地，不以弑君之罪殺般也。四月丁巳，楚子虔誘蔡侯般，殺之于申。十有一月丁酉，楚子滅蔡，執蔡世子有以歸，用之。此暴虐無道，貪蔡土地，不得以討賊例，當坐誘殺蔡侯般也。(昭十一年，楚子虔誘蔡侯般，殺之于申。)

10. 孔子學思歷程與春秋史蹟的視域交融(三)

- (1) 昭公二十年(孔子「三十而立」，原憲(子思)生，魯人)
- (2) **[孔子與齊景公之遇的相關文獻]**：《左傳·昭公二十年》：「十二月，齊侯田於沛，招虞人以弓，不進。公使執之。辭曰：『昔我先君之田也，旃以招大夫，弓以招士，皮冠以招虞人。臣不見皮冠，故不敢進。』乃捨之。仲尼曰：『守道不如守官，君子韙之。』」；《孟子·滕文公下》：「孟子曰：『昔齊景公田，招虞人以旌，不至，將殺之。孔子曰：『志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。』孔子奚取焉？取非其招不往也。如不待其招而往，何哉！』」；《孟子·萬章下》：「(孟子)曰：『……齊景公田，招虞人以旌，不至，將殺之。『志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元；』孔子奚取焉？取非其招不往也。』，曰：『敢問招虞人何以？』曰：『以皮冠。庶人以旃，士以旌，大夫以旌。以大夫之招招虞人，虞人死不敢往；以士之招招庶人，庶人豈敢往哉！況乎以不賢人之招招賢人乎！』」又見《孔子家語·正論解》，作「孔子在齊」。
- (3) 鄆，公孫會之邑也。言「自鄆出奔宋」者，以別從國都而去爾。(昭二十

¹² 昭公元年·春王正月，公即位。

年，曹公孫會自鄆出奔宋¹³。)

- (4) 衛侯之母兄而盜得殺之，衛侯之無刑政也。故曰「盜殺衛侯之兄繫」以著其惡。(盜¹⁴殺衛侯之兄繫(出ノ，捆綁、繫絆住腳。))
- (5) 以天子之尊，三月而葬，此諸侯之不若也¹⁵。(昭二十二年，葬景王)
- (6) 言「王」，所以明當嗣之人也。言「子」，所以見未踰年之君也¹⁶。言「猛」，所以別群王之子也。不「崩」不「葬」，降成君也。(王子猛¹⁷卒。)
- (7) 《春秋》之戰，書敗者多矣，未有諸侯之師略而不序者¹⁸。此六國之師¹⁹略而不序者，賤之也。其言「胡子髡、沈子逞滅」，深惡二國之君不得其死²⁰，皆以自滅爲文也。(昭二十三年，胡子髡(フメフ)、沈子盈滅。)

11. 孔子學思歷程與春秋史蹟的視域交融(四)

- (1) 昭公三十年(孔子「四十而不惑」)
- (2) 季孫意如，逐君之賊也。晉侯不能討而戮之，既使荀躒會意如於適歷，又使荀躒唁公於乾侯，何所爲哉？此晉侯之惡亦可見矣。(昭三十一年，晉侯使荀躒唁公於乾侯。)
- (3) 周，自天子言之則曰「王城」、「成周」，諸侯言之則曰「京師」。(昭三十二年，城成周。)

¹³「曹公孫會自鄆出奔宋」，《公羊》認爲言「出奔」，未有言「自」者。既爲曹公孫，自然自「曹」出奔。此處書「自」，乃是因公孫會是叛曹以「鄆」(フメフ，故址約在今山東省曹縣北)奔宋。「畔則曷爲不言其畔？」爲公子喜時之後諱也。《春秋》爲賢者諱。何賢乎公子喜時？讓國也。其讓國奈何？曹伯廬卒于師，則未知公子喜時從與？公子負芻從與？或爲主于國？或爲主于師？公子喜時見公子負芻之當主也，逡巡而退。賢公子喜時，則曷爲爲會諱？君子之善善也長，惡惡也短，惡惡止其身，善善及子孫。賢者子孫，故君子爲之諱也。傅隸樸先生則認爲，按周文武之德，不能免管蔡之誅，喜時之小善，又何能免後嗣叛國之罪？

¹⁴《左傳·昭公31年》曰：「齊豹爲衛司寇，守嗣大夫，作而不義，其書爲『盜』。」，可知左傳言「盜」專指齊豹，以司寇之官，卻作亂。

¹⁵《禮記·王制》曰：「天子七日而殯，七月而葬。諸侯五日而殯，五月而葬。大夫、士、庶人，三日而殯，三月而葬。」

¹⁶《白虎通義·爵》：「此未逾年之君當稱子」。《左傳》以經書王子猛，而不書天王崩，因其喪服未滿，未得正式即位。《公羊》則以爲經稱王子猛，是不許其當父死子繼，兄死弟及之辭。王子猛死於喪期內，既不得稱王稱君，便不得書崩書葬。

¹⁷公元前521年，周景王死，太子壽先卒，王子猛立。王子朝作亂，攻殺猛，尹氏立王子朝。王子朝居狄泉（即下泉，今洛陽東）。連年內戰，人民生活痛苦。後來晉文王派大夫荀躒(フメフ)攻王子朝而立王子朝於成周，就是敬王。

¹⁸《穀梁·昭公二十三年》曰：「中國不言敗，此其言敗，何也？中國不敗，鬻子髡、沈子盈，其滅乎？其言敗，釋其滅也。獲陳夏囓。獲者，非與之辭也，上下之稱也。」由此可知，穀梁認爲「滅」與「獲」都是「殺」，只是「胡子髡、沈子盈」爲國君，夏囓爲陳國大夫。

¹⁹吳人伐楚國的州來，楚軍大敗，便聯合六國之軍攻吳。吳敗頓、胡、沈、蔡、陳、許之師於雞甫(楚地，河南省固始縣東南)。

²⁰君死於位曰「滅」，因爲君爲社稷之主，與宗廟共存亡，故稱其死曰「滅」。

- (4) 《春秋》之義，諸侯不得專執，況大夫乎。宋仲幾會城成周，韓不信，陪臣也，非天子命，執仲幾於天子之側，甚矣。故曰「晉人執宋仲幾於京師」以疾之。（晉人執宋仲幾於京師。）
- (5) 「以」者，乞師而用之也。晉合十八國之君，不能救蔡伐楚，吳能救之伐之，此吳、晉之事，強弱之勢，較然可見也。故自是諸侯小大皆宗於吳。（冬，戰於柏舉。）

12. 孔子學思歷程與春秋史蹟的視域交融(五)

- (1) 定公八年(孔子「五十而知天命」)
- (2) 天子祭社稷、宗廟，不與諸侯共福之禮，此謂助祭諸侯也。魯未嘗助祭，天王使石尙來歸賑，非禮也。（定十四年，天王使石尙來歸賑。）
- (3) 「雨，不克葬」，譏不能葬也。葬不為雨止。「戊午日下昃乃克葬」，言無備之甚也。（定十五年，雨不克葬。）
- (4) 夏四月，衛靈公卒，衛人立輒。輒者，蒯聵之子也。故晉趙鞅帥師納蒯聵於戚。其言「於戚」者，為輒所拒，不得入於衛也。案定十四年衛世子蒯聵出奔宋。靈公既卒，輒又已立，猶稱曩日之世子蒯聵當嗣，惡輒貪國叛父，逆亂人理以滅天性，孔子正其名而書之也。（哀二年，納衛世子蒯聵說於戚。）

13. 孔子學思歷程與春秋史蹟的視域交融(六)

- (1) 哀公三年(孔子「六十而耳順」)
- (2) 閏月喪事不數，葬齊景公；非禮也。春秋二百四十二年，書閏者惟文六年不告月，此年葬齊景公爾，皆譏其變常也。且三年之喪，練、祥各有其月，此非禮可知。（哀五年，閏月，葬齊景公。）
- (3) 田者，井田也。賦者，財賦也。宣公奢泰，始什二而稅。至於哀公，則又甚焉。哀公不道，既什二而稅其田，又什二而斂其財，故曰「用田賦」。言用田以為財賦之率也。（哀十二年，春，用田賦。）

14. 孔子學思歷程與春秋史蹟的視域交融(七)

- (1) 哀公十三年(孔子「七十而從心所欲，不踰矩」)
- (2) 雍丘之師也。二國覆師以相償報，其惡如此。（哀十三年，春，鄭罕達帥師取宋師於囿。）
- (3) 吳子方會，越乘其無備而入之也。（於越入吳。）

- (4) 光芒四出曰孛。不言所在之次者，見於旦也。文十四年有星孛入於北斗，昭十七年有星孛入於大辰。此不言所在之次者，見於旦可知也。(冬十有一月，有星孛於東方。)

15. 《春秋尊王發微》 第二次導讀小結

(三) 廬陵學案

導讀人	阮忠仁
研讀時間	97年12月24日 98年01月15日
研讀範圍	《宋元學案·廬陵學案》

研讀成果：

1. 歐陽修生平述略

歐陽修，吉州廬陵（今江西省吉安縣）人，字永叔，號醉翁、六一居士。生於北宋真宗景德四年（1007），年四歲喪父，母親鄭氏守節扶孤，親自教誨，因家貧窮，母親以蘆荻畫地教導讀書寫字。北宋仁宗天聖八年（1030），年24歲中進士，調任西京推官。由此至卒於北宋神宗熙寧五年（1072），其生涯的主要歷程如下：

（1）廣交益師良友：歐陽修青少年時，無名正言順的師承，每每抱憾。這種遺憾，促成他濃厚的師門觀念，使他珍惜一切求教、切磋的機會，變成多位益師，在其文學成長的道路中，各有其影響：胥偃（其岳父）引導他進入文學，錢惟演與謝絳磨練開發他的文學才智，尹洙、梅堯臣、蘇舜欽等三人，則與他切磋詩文的創作，經由此等關鍵影響，終於使他的才學卓識得以發揮，摧促了宋代散文的革新，名列唐宋八大家，成爲一代文壇宗師。²¹

（2）積極支持改革：在仕宦之路上，最高官位擔任參知政事，本職與同平章事、樞密使、樞密副使合稱「宰執」，算是宋代最高政務長官之一，相當於宰相（同平章事）的副職，有時實際權力可能等於宰相。在仕宦過程中，固無重大施政以維時局，卻能積極支持改格，茲以慶曆新政爲例。北宋原本積弱不振，到了仁宗在位時，不僅財政困窘，政治及社會亦諸多流弊。慶曆三年（1043）九月，仁宗重用范仲淹欲加改革，改革的內容，就是范氏上奏《答手詔陳十事》所提的10大措施：官員定期考覈，依行政績效定陞遷，審慎選擇地方官吏，科舉制度須予改革，增強軍事設備，嚴格執行法令，提倡發展農業，減輕人民勞役

²¹周建軍，〈從師友交遊看歐陽修的文學成長道路〉，《長江學術》，2008年第2期，頁30-37。

負擔。這些改革觀念及措施，大抵符合歐陽修的想法，乃支持范氏的改革。後來范仲淹因批評時政，觸怒宰相呂夷簡，被貶江西饒州。歐陽修爲了挽救范氏，遣書諫官高若訥，責以未能爲范氏主持正義，此舉無異於與呂夷簡對立，乃被貶至夷陵（今湖北宜昌）當縣令。²²

（3）兩件不譽事件疑雲：歐陽修一生，發生了兩件亂倫疑雲。一次在慶曆四年（1044），因傳聞與妹所生之甥女張氏，在張氏婚前發生有染，結果被貶謫到滁州（今安徽省滁州市）。一次在英宗治平四年（1067），因傳聞與長媳吳氏發生亂倫，引起一場軒然大波。兩案究竟真相如何呢？在後世學者看來，有人認爲前案可從歐陽修的詞找到確實「線索」。有人認爲，兩案都是誣害，得到了歷史的洗刷，其因是歐陽修時代的政治背景及個人特質所引發，他爲政有剛勁的氣節、無私的品德、活躍的個性，卻忽略與所處環境之間的鬥爭策略、處世的藝術、個人行爲的謹慎，以致小人以發難誣害，使他不僅不能一展政治抱負，還損害了個人的歷史聲譽。²³

（4）纂修史書：宋太祖開寶七年（974），已由宰相薛居正主持撰成了《五代史記》。在仁宗景祐四年（1038）以前，歐陽修便著手重新撰述《五代史記》，到皇祐五年（1053）才完稿，屬於私修史書，後世稱爲《新五代史》。²⁴慶曆四年（1044），宋仁宗朝下詔重修《唐書》，至嘉祐五年（1060）成書，後世稱爲《新唐書》。慶曆五年（1045），宋祁（998-1061）最早入唐書局，並自始至終參與其事的編撰；同時，範鎮（1008-1089）、宋敏求（1019-1079）亦同任編修官。慶曆六年（1046），王疇（1007-1065）始爲編修官；慶曆末、皇祐之際，有呂夏卿加入。到了至和元年（1054）八月，歐陽修以龍圖閣學士、吏部郎中被命刊修唐書。嘉祐二年劉義叟（?-1060），嘉三年（1058）六月，歐陽修權知開封府，薦梅堯臣（1002-1060）參與編修工作。²⁵

（5）經學及排佛的影響：歐陽修的思想及其與北宋理學思潮的興起有著密切的關係，以往學界對這一方面的具體研究頗有欠缺。後有學者從哲學、經學、

²²劉德清，〈一代道宗與一代文宗：簡論范仲淹與歐陽修〉，《井岡山師範學院學報（哲學社會科學）》，2003年第1期，頁11-16；蘇虹，〈范仲淹與歐陽修的人格與個性比較〉，《語文教學與研究》，2005年第32期，頁112-1113。

²³胡適，〈歐陽修的兩次獄事〉，收入胡適，《胡適作品集》（台北：遠流圖書公司，1986年），第14冊；劉思祥、周陶，〈歐陽修兩次被誣始末與思考〉，《中州學刊》，1999年第5期，頁140-144。

²⁴曹家齊，〈歐陽修私撰新五代史新論〉，《漳州師院學報》，1998年第4期，頁1-8。

²⁵李一飛，〈新唐書的編撰及參修人紀考〉，《湘潭師範學院學報（社會科學版）》，2002年第3期，頁76-79。

排佛道三個層面論述，認為其「不絕天於人，亦不以天參人」的天人觀，充滿儒家的理性精神，是北宋理學「理本論」的直接理論先導；其以理性精神為標準，衡量儒家經典傳注的是非真偽，為經學中義理之學風的興起，奠定了基礎；其「修本勝之」的排佛道思想，尚無法真正戰勝佛道二教的影響，卻為稍後的理學家們，加強了儒家心性之學建設揭示了方向。因此，歐陽修是北宋理學思潮的最重要的開創者之一。²⁶

2. 從《宋元學案》所選《易童子問》引發的第一個層面的問題：歐陽修疑十翼非孔子所作所表現的「疑古」，與儒學轉為理學之關係為何呢？

蓋慶曆之際宋學的初興，其倡導者是范仲淹和歐陽修，而胡瑗、孫復、石介、李覯等都是這一思潮中湧現出來的有代表性的學者。在政治上，他們主張勵精圖治，革新除弊，改變宋初以來沉悶、因循、保守的政治局面。在學術上，他們開一代風氣。所謂「慶曆易學」，係指慶曆前後擅長易學的學者之易學。過去學界似未注意，實際上，他們開了宋易系統之先河，在易學史上佔有很重要的地位。慶曆之際，易學開始成為顯學。這和范仲淹、歐陽修、「宋初三先生」的大力提倡有密切關係。歐陽修對易學頗有研究，其易學著作，除有名的《易童子問》之外，尚有《易或問三首》、《易或問》、《傳易圖序》、《明用》、《送王剛序》（一作《剛說》）、《繫辭說》、《張令注周易序》等各種。²⁷

從上述背景來看，歐陽修思想與後來的理學之間，應具有密切關係。關於這個問題的思考，應從歐陽修的「疑古」層面來思考其線索。

(1) 疑《周易》十翼非孔子所作：《周易》分為經、傳兩部分，傳共十篇，又稱十翼，歷代以來，都公認是孔子所作。慶曆年間（1041-1048），歐陽修撰《易童子問》三卷，認為易傳十翼中，繫辭傳上下篇、文言傳、說卦傳、序卦傳、雜卦傳，並非出自一人之手，非孔子所作。孔子只作彖上下篇、象上下篇，《易童子問》據以和卦爻辭論易學。歐陽修的懷疑，是通過對《易傳》中的五種六篇，尤其是其中的《系辭傳》的細緻考辯，在《易童子問》卷三中有所說明：(1)「孔子之文章，《易》、《春秋》是已。其言愈簡，其義愈深」。惟《繫辭傳》及《文言》、《說卦》而下，則顯得「繁衍叢脞」，顯示「眾說淆亂，亦非一人之言也」。(2)

²⁶徐洪興、楊月清，〈試論歐陽修與北宋理學思潮的興起〉，《復旦學報（）》，1997年第6期，頁41-48。

²⁷楊亞利，〈「慶曆易學」發微〉，善書網，<http://www.moralitybooks.org/article.php?articleid=782>

《乾文言》中有「元者，善之長也；亨者，嘉之會也；利者，義之和也；貞者，事之幹也……」等語，「此魯穆薑之所道也。初，穆薑之筮也，遇《艮》之《隨》而為《隨》元亨利貞說也，在襄公之九年，後十有五年而孔子始生，又數十年而始贊《易》」；依此可證《乾文言》的話是後人竄入的。(3)《繫辭傳》中關於八卦創制的說法，有「河出圖，洛出書，聖人則之」之說，又有伏羲仰觀俯察、近取遠取而創八卦之說，還有「昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生蓍，参天兩地而奇數，觀變於陰陽而立卦」之說，三說互相牴牾、乖戾，「尚不可以為一人之說，其可以為聖人之作乎？」

面對這些疑，歐陽修總結說：「昔之學《易》者，雜取以資其講說，而說非一家，是以或同或異，或是或非，其擇而不精，至使害經而惑世也。然有附托聖經，其傳已久，莫得究其所從來而覆其真偽，故雖有明智之士，或貪其雜博之辯，弱其富麗之辭，或以為辯疑是正，君子所慎，是以未始措意於其間」。

歐陽修對自己的疑古頗為自信，多方宣傳自己的見解。在《易童子問》卷三中，他說：「若餘者，可謂不量力矣。邈然遠出諸儒之後，而學無師授之傳，其勇於敢為而決於不疑者，以聖人之經尚在，可以質也」。其他場合亦謂：「自孔子歿而周衰，接乎戰國，秦遂焚書，六經於是中絕。漢興蓋久而後出，其散亂磨滅，既失其傳，然後諸儒因得措其異說於其間」；如「河圖洛書，怪妄之尤甚者。余嘗哀夫學者知守經以篤信，而不知偽說之亂經也，屢為說以黜之，而學者溺其久習之傳，反駭然非餘以一人之見、決千歲不可考之是非，欲奪眾人之所信，徒自守而世莫之從也。餘以謂自孔子沒至今，二千歲之間，有一歐陽修為是說矣。又二千歲，焉知無一人與修同其說也。又二千歲」。²⁸

(2) 疑《周禮》：歐陽修不僅懷疑《周易》的「十翼」，在宋代學者中，較早對《周禮》產生懷疑的，就是歐陽修。其懷疑有三大理由：A.所言制度不合理：《周禮》的骨架是內設公卿大夫士，下至府史胥徒，以相副屬；外設九服，建五等爵，分別尊卑，以相統理。然而，六官之屬，略見於經者五萬餘人，這還不包括里閭縣鄙之長、軍師卒伍之徒。以此而言，所謂王畿千里之地，是有幾井田呢，能夠容納人民多少家呢？王官王族的國邑數量有多少個呢？人民所繳之貢賦有

²⁸以上參照：黃黎星，〈童子問易石破天驚：歐陽修《易》學著作簡論〉，《福州師專學報》，2001年第4期，頁7-9；黃卓婭，〈試析歐陽修「繫辭等非聖人之作」說及其經學〉，《渤海大學學報（哲學社會科學版）》，2004年第5期，頁19-22；黃卓婭，〈試析歐陽修「繫辭等非聖人之作」說〉，《渤海大學學報（哲學社會科學版）》，2005年第1期，頁4-8。

多少呢？因此若要「容五萬人者於其間，其人耕而賦乎？如其不耕而賦，則何以給之？夫爲治者，固若是之煩乎？此其一可疑者也」。這就是說，古代王畿之地不過千里，千里之國，見於《周禮》的官員就有五萬之多，還不算里閭之長、軍師卒伍，這樣龐大的官僚隊伍，有多少貢賦才能供養呢？顯然，這遠遠超出了古代生產力的發展水準和社會的實際承受能力。B.秦漢以後未有能實施其制度者：歐陽修說：「秦既誹古，盡去古制。自漢以後，帝王稱號，官府制度，皆襲秦政，以至於今。雖有因有革，然大抵皆秦制也，未嘗有意于《周禮》者。豈其體大而難行乎？其果不可行乎？夫立法垂制，將以遺後也，使難行而萬世莫能行，與不可行等爾。然則，反秦制不若也。脫有行者，亦莫能行，或因以取亂，王莽後周是也。則其不可用決矣。此又可疑也」。由此可見，歐陽修從存在的就是合理的觀念出發，以爲秦制能行於後也，《周禮》反不行於後世，即使偶有用者，也是自取其亂，說明《周禮》並不可用。既不可用，也就失去了它的價值。C.其制度不切實際而不可行：歐陽修還認爲，《周禮》之設官理事，過於繁重。按照規定，巡狩朝會師田射耕燕饗等國家軍事、宗教等活動，學校鄉射鄉飲酒等宗族聚會活動，一年之間舉行若幹次，若真如此，「凝其官不得安其府，民不得安其居，亦何暇修政事、治生業乎？」總之，從情理推斷，《周禮》的制度規定不切實際，從後世來看，《周禮》還不如秦制有生命力，這是從歐陽修的懷疑中必然得出的結論。

歐陽修懷疑《周禮》，不是從經學立場出發，而是以史學家的眼光對《周禮》提出了三項質疑。這是他的疑經思想的具體體現，也是他作爲思想家所具有的卓越見識。其思想實開宋學疑經風尚。²⁹

(3) 疑反《詩序》：它又稱《毛詩序》，本是解釋《詩經》各篇詩旨的文章。完成後，爲方便閱讀，有學者將各篇詩旨分別附於各詩篇之前。《詩序》的釋《詩》觀點也成瞭解釋《詩經》的準則。從宋代起有反《詩序》運動，歐陽修的《詩本義》就是先鋒。他以大膽的疑古精神，否定了傳統的子夏序《詩》的說法，因他發現了《詩序》內容存在著自相抵牾、顛倒及錯誤、失之怪妄等現象。這啓開了宋人疑《序》的端緒，打破了漢代以來《詩經》研究的日趨僵化局面，對後世的《詩經》研究影響深遠。由於自身和時代局限，歐陽修對《詩序》又頗多回

²⁹以上參見：惠吉興，〈宋代學者對周禮的爭論〉，《管子學刊》，2001年第4期，頁60-66。

護之辭，這一矛盾也是造成《詩本義》在後世名聲不彰顯的原因之一。³⁰在宋代《詩經》研究中，最早批評《毛傳》、《鄭箋》的，亦是歐陽修的《詩本義》，其成就主要表現在對毛、鄭字詞訓詁、章句解釋等方面的批判，同時對於《鄭箋》，的「以禮說詩」，「讖緯怪妄」、「改字為說」，也著力批駁，從而開創了《詩經》研究的新局面，并與對《詩序》的批評一起，開啓了宋代《詩經》研究的疑古思潮。³¹

綜合上面來看，在經學方面，疑古與宋明理學的關係，是以疑古的批判精神及方法，打破兩個古老權威：一是古聖人，二是漢唐訓詁。經由此一步驟，宋代經學轉向義理的探討及創造、發揮，然後發展出理學的哲學思想。在既有的研究中，都是注重於「疑古」本身來論述宋代儒學的轉向，如此尚不夠澈底，應該還須針對疑古的「對象」——聖人、漢唐訓詁——進行研究：（1）在疑古之下，「聖人」的內涵如何轉變？如何失去不可撼動的權威？（2）在疑古之下，漢唐訓詁解經的方法如何轉變呢？而宋人的義理學方法與訓詁學方法之間，存在著甚麼關係呢？透過這樣的研究，或許對宋代儒學的轉折，會有較深層的看法。

3. 從《宋元學案》所選《易童子問》引發的第二個層面的問題：歐陽修易學，研究者已不少，如何持續探討呢？

（1）貫串歐陽修易學思想的總原理：「童子問曰：《象》曰：天行健，君子以自強不息，何謂也？曰：其傳久矣，而世無疑焉，吾獨疑之也。蓋聖人取象所以明卦也，故曰：天行健，乾，而嫌其執於象也，則又以人事言之，故曰君子以自強不息。六十四卦皆然也。《易》之闕文多矣」。這是從人事上說「天行健，君子以自強不息」，「六十四卦皆然」；顯然是歐陽修易學思想的總原理，那麼，此一原理如何貫串在他的易學思想中，完全連繫在他對六十四卦的解釋裡呢？

（2）歐陽修個別的易學思想原理及總原理的關係：爲了達到第（一）項的研究目的，勢必對個別原理能夠先行弄通。例如，「童子問曰：師，貞丈人，何謂也？曰：師正於丈人也。其《象》曰：能以衆正，可以王矣。童子曰：敢問可

³⁰李梅訓，〈歐陽修詩本義對詩序的批評及影響〉，《安徽大學學報（人文社會科學版）》，2005年第1期，頁467-470；林慶彰，〈鄭振鐸論詩序〉，《中國網》，http://big5.china.com.cn/culture/txt/2008-11/26/content_16834400.htm

³¹李梅訓，〈簡論歐陽修《詩本義》對《毛傳》、《鄭箋》的批評〉，《安徽教育學院學報》，2004年第4期，頁53-55。

以王矣，孰能當之？曰：湯、武是已。彼二王者，以臣伐主，其為毒也甚矣。然其以本於順民之欲而除其害，猶毒藥瞑眩以去疾也，故其《象》又曰行險而順，以此毒天下，而民從之。童子曰：然則湯、武之師正乎？曰：凡師必正於丈人者，文王之志也。以此毒天下而王者，湯、武也。湯、武以應天順人為心，故孟子曰：有湯、武之心則可也。童子曰：吉，無咎，何謂也？曰：為《易》之說者，謂無咎者本有咎也，又曰善補過也。嗚呼！舉師之成功，莫大於王也，然不免毒天下，而僅得補過、無咎，以此見兵非聖王之所務，而湯、武不足貴也」。這裡是用「毒藥瞑眩以去疾」來比喻湯、武之革命，即是說「師」如毒藥負功能，亦能得以轉用為正功能；換句話說，「經」（正功能）與「權」的關係，有時可以逆行，以負功能進行「權」變轉化，最後仍然回歸於「經」的正功能。然而，能夠如此者，必須具備湯、武的大智慧，使能用師得以毒而不毒，反倒去病安然，愈為佳境。那麼，這個別原理，與總原理之間，如何連繫起來呢？

(3) 《易童子問》只談 38 卦的問題：《易童子問》是歐陽修《易》學代表性作品，全篇約八千字，分為三卷，以回答假設的學《易》童子之間的形式，解說《易》書內涵和《易》理義蘊，並考辯了《易》書創制的某些問題。其中，卷一、卷二是對六十四卦中《乾》、《坤》、水雷《屯》、山水《蒙》、水天《需》、地水《師》、水地《比》、天火《同人》、地山《謙》、雷地《豫》、風地《觀》、山地《剝》、地雷《復》、澤風《大過》、《坎》、澤山《咸》、雷風《恒》、天山《遯》、地火《明夷》、風火《家人》、火澤《睽》、水山《蹇》、雷水《解》、山澤《損》、風雷《益》、澤天《》、澤水《困》、澤火《革》、火風《鼎》、《震》、《艮》、雷澤《歸妹》、《兌》、澤地《萃》、風水《渙》、水澤《節》、雷山《小過》、《既濟》、《未濟》三十八卦的卦爻辭、《文言》、《象》、《象》等的義理進行解說或發揮；卷三則集中對《系辭傳》的文辭進行考辯分析。從表述形式上即不難發現，作于景祐四年（1037）年，歐陽修三十一歲的幾則《經旨·易或問》，是《易童子問》的先聲和準備，同時，在內容上也可以看出從《經旨易或問》到《易童子問》之間的承續、發展的關係，如《易或問三首》中的第二則，問「《系辭》果非聖人之作？」正是《易童子問》卷三所重點考辯的內容。由此，《易童子問》為何只談 38 卦呢？其餘 26 卦為何不論呢？是很值得研究的課題！

(4) 歐陽修易學與其所處環境之關係：一般都說，歐陽修易學是即人事而言天理，言乎天者未可離乎人；即天理而言人事，言乎人者未可離乎天。甚至有

說，他只重人事而已。那麼，從他的易學之形成過程來看，其對易理之體會及解釋，自當離不開他個人與環教交互作用的生活經驗。因此，對於歐陽修的易學之重人事，在研究上，不能只抽象的說說，應從他的生活經驗，以及生存的環境，去找出具體的交互關係。這個問題又可分為兩個層面，一個是橫面的，即歐陽修與宋代的環境關係；另一個是縱面的，是歐陽修與宋代以前之易學史的關係。

4.《本論》的排佛

歐陽修的《本論》作於慶曆二年（1042），其排佛的理論如下：

（1）堯、舜、三代之時，「禮義之教充於天下」，佛教無法興起：「昔堯、舜、三代之為政，設為井田之法，籍天下之人，計其口而皆授之田，凡人之力能勝耕者，莫不有田而耕之，斂以什一，差其徵賦，以督其不勤。使天下之人，力皆盡於南畝，而不暇乎其他。然又懼其勞且怠而入於邪僻也，於是為制牲牢酒醴以養其體，弦匏俎豆以悅其耳目。於其不耕休力之時，而教之以禮。故因其田獵而為狩之禮，因其嫁娶而為婚姻之禮，因其死葬而為喪祭之禮，因其飲食群聚而為鄉射之禮。非徒以防其亂，又因而教之，使知尊卑長幼，凡人之大倫也。故凡養生送死之道，皆因其欲而為之制」。「嗚呼！何其備也。蓋三代之為政如此，其慮民之意其甚精，治民之具甚備，防民之術甚周，誘民之道甚篤。行之以勤而被於物者洽，浸之以漸而入於人者深。故民之生也，不用力乎南畝，則從事於禮樂之際，不在其家，則在乎庠序之間。耳聞目見，無非仁義〔禮〕樂而趣之，不知其倦。終身不見異物，又奚暇夫外慕哉？故曰雖有佛無由而入者，謂有此具也」。

（2）三代王道衰微，導致佛教興起：「及周之衰，秦並天下，盡去三代之法，而王道中絕。後之有天下者，不能勉強，其為治之具不備，防民之漸不周。佛於此時，乘間而入。千有餘歲之間，佛之來者日益眾，吾之所為者日益壞。井田最先廢，而兼併遊惰之奸起，其後所謂狩、婚姻、喪祭、鄉射之禮，凡所以教民之具，相次而盡廢。然後民之奸者，有暇而為他；其良者，泯然不見禮義之及己。夫奸民有餘力，則思為邪僻；良民不見禮義，則莫知所趣。佛於此時，乘其隙，方鼓其雄誕之說而牽之，則民不得不從而歸矣。又況王公大人往往倡而驅之曰：佛是真可歸依者。然則吾民何疑而不歸焉？幸而有一不惑者，方艷然而怒曰：佛何為者，吾將操戈而逐之！又曰：吾將有說以排之！夫千歲之患遍於天下，豈一人一日之可為？民之沈酣入於骨髓，非口舌之可勝」。「佛為夷狄，去中國最遠，

而有佛固已久矣。堯、舜、三代之際，王政修明，禮義之教充於天下，於此之時，雖有佛無由而入。及三代衰，王政闕，禮義廢，後二百餘年而佛至乎中國。由是言之，佛所以為吾患者，乘其闕廢之時而來，此其受患之本也。補其闕，修其廢，使王政明而禮義充，則雖有佛無所施於吾民矣，此亦自然之勢也」。

(3) 今須復興王道，自能去掉佛教：「然則將奈何？曰：莫若修其本以勝之。昔戰國之時，楊、墨交亂，孟子患之而專言仁義，故仁義之說勝，則楊、墨之學廢。漢之時，百家並興，董生患之而退修孔氏，故孔氏之道明而百家息。此所謂修其本以勝之之效也。今八尺之夫，被甲荷戟，勇蓋三軍，然而見佛則拜，聞佛之說則有畏慕之誠者，何也？彼誠壯佼，其中心茫然無所守而然也。一介之士，眇然柔懦，進趨畏怯，然而聞有道佛者則義形於色，非徒不為之屈，又欲驅而絕之者，何也？彼無他焉，學問明而禮義熟，中心有所守以勝之也。然則禮義者，勝佛之本也。今一介之士知禮義者，尚能不為之屈，使天下皆知禮義，則勝之矣。此自然之勢也」。

(4) 必須去佛教的原因：A. 違背王道之禮義制度：「昔荀卿子之說，以為人性本惡，著書一篇以持其論。予始愛之，及見世人之歸佛者，然後知荀卿之說謬焉。甚矣，人之性善也！彼為佛者，棄其父子，絕其夫婦，於人之性甚戾，又有蠶食蟲蠹之弊，然而民皆相率而歸焉者，以佛有為善之說故也」。B. 佛教為誼狄文化：「昔者戎狄蠻夷雜居九州之間，所謂徐戎、白狄、荆蠻、淮夷之類是也。三代既衰，若此之類並侵於中國，故秦以西戎據宗周，吳、楚之國皆僭稱王。《春秋》書用子，《傳》記被發於伊川，而仲尼亦以不左衽為幸。當是之時，佛雖不來，中國幾何其不夷狄也！以是而言，王道不明而仁義廢，則夷狄之患至矣。及孔子作《春秋》，尊中國而賤夷狄，然後王道復明。方今九州之民，莫不右衽而冠帶，其為患者，特佛爾。其所以勝之之道，非有甚高難行之說也，患乎忽而不為爾」。C. 以上與宋立國形勢恰好背反：「今宋之為宋，八十年矣，外平僭亂，無抗敵之國；內削方鎮，無強叛之臣。天下為一，海內晏然。為國不為不久，天下不為不廣也。語曰「長袖善舞，多錢善賈」，言有資者其為易也。方今承三聖之基業，據萬乘之尊名，以有四海一家之天下，盡大禹貢賦之地莫不內輸，惟上之所取，不可謂乏財。六尺之卒，荷戈勝甲，力穀五石之弩、彎二石之弓者數百萬，惟上制而令之，不可謂乏兵。中外之官居職者數千員，官三班吏部常積者又數百，三歲一詔布衣，而應詔者萬餘人，試禮部者七八千，惟上之擇，不可謂乏賢。民

不見兵革於今幾四十年矣，外振兵武，攘夷狄，內修法度，興德化，惟上之所爲，不可謂無暇。以天子之慈聖仁儉，得一二明智之臣相與而謀之，天下積聚，可如文、景之富；制禮作樂，可如成周之盛；奮發威烈以耀名譽，可如漢武帝、唐太宗之顯赫；論道德，可興堯、舜之治。然而財不足用於上而下已弊，兵不足威於外而敢驕於內，制度不可爲萬世法而日益叢雜，一切苟且，不異五代之時，此甚可歎也。是所謂居得致之位，當可致之位，當可致之時，又有能致之資，然誰憚而久不爲乎？」綜合言之，「佛法爲中國患千餘歲，世之卓然不惑而有力者，莫不欲去之。已嘗去矣，而復大集，攻之暫破而愈堅，撲之未滅而愈熾，遂至於無可奈何。是果不可去邪？」

(四) 百源學案

導讀人	馮曉庭
研讀時間	98年04月10日
研讀範圍	《宋元學案·百源學案》

研究成果

1. 在談到紹庸的《皇極經世》時，首先要瞭解，黃百家在節錄其中文獻時，其實是有缺漏的，且抄錄的文獻也並沒有取到重點，因此雖然之後學者或易學家有對其說下注解，但說明其實是不夠的，基本上仍無法完全解釋的清楚，所以要瞭解其易圖，必須去找到原點，以求更全面與貼切的解說。因此，既然宋元學案所抄寫的資料有所偏頗，所抄寫的重點也與原篇的重點並不相符，於是在採取其中資料研究時，便要特別小心。
2. 在這之前，先看到《宋元學案》的格式，首先提到的便是人物的傳記，但傳記的來源問題，卻有商榷之處，在這一部份，提供一點之前做研究的心得。如果要研究其中理學家的資料，基本上《宋元學案》可能不太適合做為資料指引，因為黃宗羲在蒐集資料時，會有意識的以其角度去篩選材料，雖然在蒐集有名的學者資料時，所蒐集的都是經典，但可能會因為對某些學家瞭解的不透徹，邵雍就是一例，因此黃宗羲並沒有蒐集到紹庸學說的重點資料，故導至後世學者在引用其資料來瞭解紹庸時，容易產生誤解，也無法突顯紹庸的學問。故如果要研究宋代的資料，必須還要去查找原典才行，並竟如果只參造《宋元學案》，會容易對學術的認知有所偏頗。
3. 紹庸的著作，就黃宗羲所列舉的紹庸的著作有《皇極經世書》、《漁橋問答》、《先天圖》、《擊壤集》與觀物內篇和外篇。但其實觀物內篇和外篇和在一起便是《皇極經世書》，所以很清楚的黃宗羲在抄寫資料時是有缺漏的。
4. 觀物內篇、外篇與《擊壤集》是紹庸最重要的著作。而《漁橋問答》談的則是心性問題。而在此我們可以關注一下先天圖的問題。先天圖到底是不是紹庸所作？朱熹本身是承認為紹庸所作，但卻有懷疑，在此先不深入討論是否真為紹庸所作，畢竟宋朝人士這麼認為，那此說其必然有他的根據。而此先天圖跟易經詮釋有非常直接的關係，此圖代表的是宋代人的天文觀、生死觀與數字觀，並以此重新詮釋易經，而其所著重的數字與十翼有所接近，但有

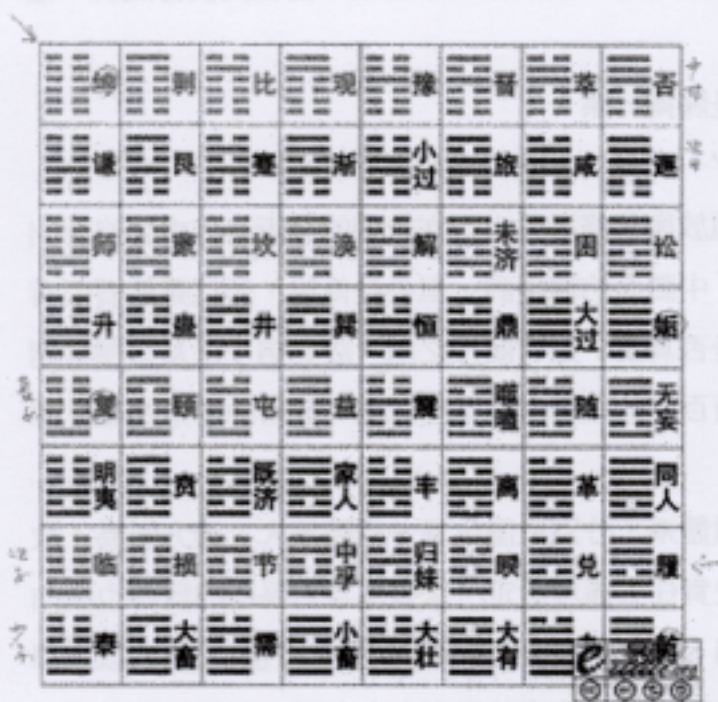
所不同，似乎有進一步的發展。紹庸在面對數字時，掃除先秦時代對數字的神秘感，雖然仍有些迷信的成分在，但基本上是相當清醒的。

5. 除了先天圖，尚有另一個說法，他利用這個圖來解釋其對時間的看法，此即為紹庸時鐘，並將經世掛一圖的概念運用在上面，用以推斷一整年的運勢，這放大之後可以推 12 萬年，在此有很多附會的傳說，紹庸以此用以推斷五代至宋朝的國運，但這已是過於附會的說法。因為此只有說法而無表。而相關的這些表卻是明代才出現。此是相當有問題的部分。
6. 因此，紹庸的作品是否真是紹庸所寫，還是偽作，都是在研究上要小心的部分，如觀物外篇(1-12)其實是其弟子所作，如此便不能確定是否符合紹庸原意。而大部分的圖書之學，是放在外篇。而他們所承認的就是先天圖。其他的書籍如《梅花易數》、《夢林玄解》都可能是偽作，而《康節說易》則是 37 代孫所輯。
7. 宋代的學術，於北宋仁宗時開始轉變，宋代初年還是讀漢唐故書，而仁宗時，便開始有時代性的新儒學產生，紹庸便生長在這樣的時代，與程頤等人有所來往。而紹庸的學問便只有一句話，即是「內聖外王」之學，是宋明理學所追求的最高極致。但是紹庸的學問，在理學的長河來說，還是比較淺的。而基本上，他便是以先天圖為中心來擴展他的學術觀，而在此便會出現一個問題。
8. 邵雍的先天易學傳承體系是陳搏一系：
陳搏—種放—穆修—李之才—邵雍
陳搏本身是一個道士，而種放與穆修這些人士在宋朝的學術著作中皆沒有出現，而元朝的《周易會通》中雖有約略提到，但多是傳說，所以雖然看似有明確的傳承體系，但究竟是否真實，是有商榷之處，故其弟子以及後學皆謂邵雍的學說是自學而來，黃百家的按語也是這麼認為，其目的即是在確立邵雍理學家的地位。
9. 易經的易學一直以來有兩種體系，分別是儒生易（程頤等人）與方士易，故除程頤本身有很強大的歷史責任與義理設定，朱熹本身對易經的詮釋也偏向方士易，即認為其為占卜用，禮記中說：「潔淨精微易之教也」，一直以來都認為是心靈層面的沈澱與修養，但也許應該是與占卜有關，所謂的潔淨應該是在占卜之前的淨身，而精微則視察觀掛爻中所表示的道理。但其實易經面

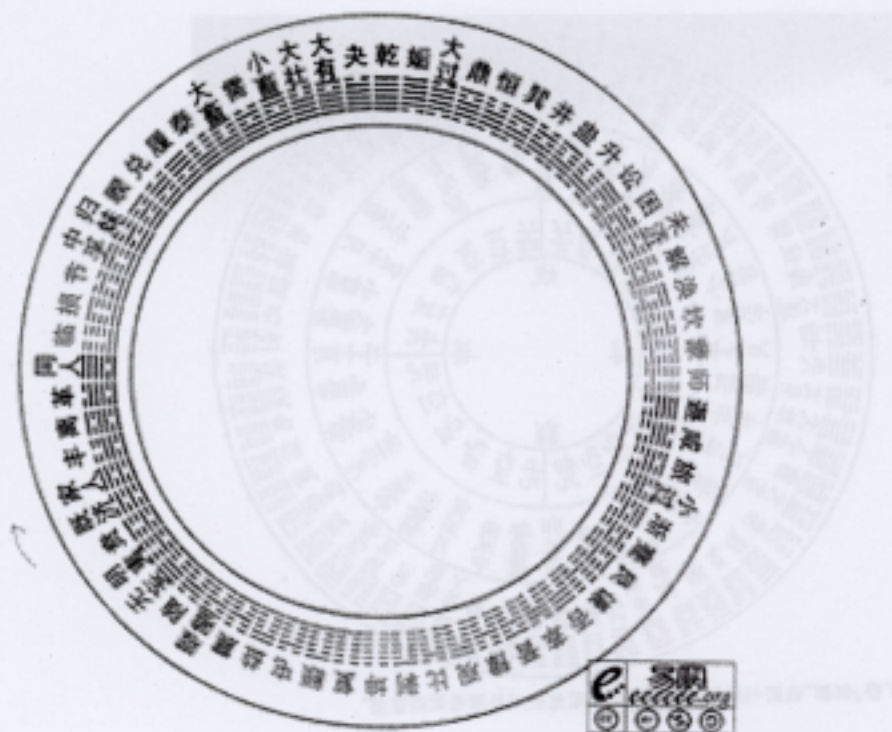
向比較多，也很難說何者為定論。邵雍基本上是方士易，但宋朝比較傾向儒生易的解釋，以便切割儒生與方士，分清可能產生的迷信思想，他們不會遺棄經典，但會更新其解釋，因此，才會強調邵雍為自學而來，以確立其理學的地位。

10. 《宋元學案》成書的大功臣全祖望，而此學案的形成立對學術史的影響其實相當巨大，在全祖望身上看得十分清楚，在《宋元學案》之前，史書上所記載的傳承的體系都是縱向的，直到明朝周汝登（1547-1629）《聖學宗傳》列學的程頤朱熹等人，試圖要釐清學術脈絡，孫奇逢（1584-1675）《理學宗傳》說的更清楚。這表現其有時代概念的產生，歷史觀逐漸形成，同時明朝後期士人有炫博的心態，喜歡大量蒐集書籍，如清初有《古今圖書集成》的產生。而這二者皆影響《宋元學案》的產生。《宋元學案》把學科關係打破，將有相關交遊的學者接攏在一起。而全祖望就深受其影響，其著作的《魚亭 魚奇 亭集》中就記載許多士人的往來，例如毛奇齡、朱彝尊等對古文尚書與今文尚書的討論。故清朝以後常著重學術史的記載，黃宗羲的《宋元學案》影響很大。

11. 以先天卦位為主所衍生的各種圖說



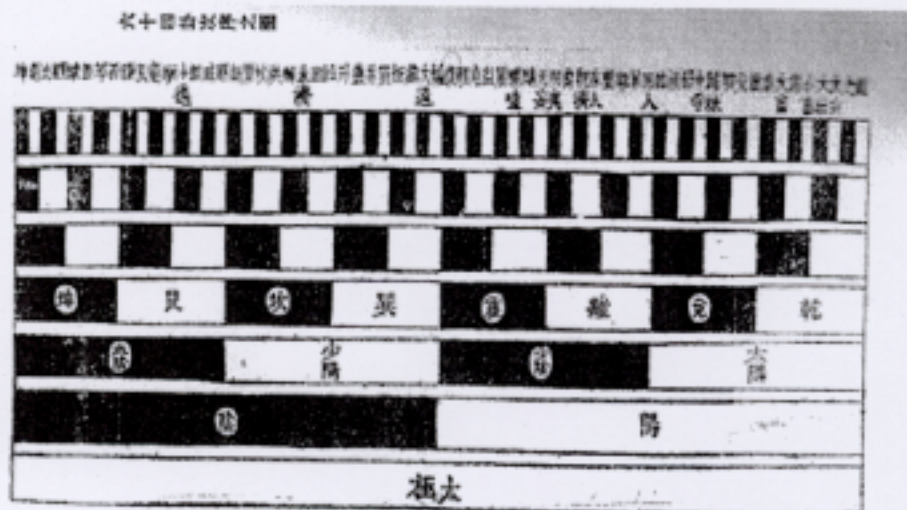
(方圖)



(圖圖) (圖圖)



(八卦次序圖)



(六十四卦次序圖)



「圖」與「象」參照上表六十卦圖排列次序及本圖排列編號。

(卦類圖)



(圖中六卦四十六)



(圖中六卦八)

(五) 涑水學案

導讀人	阮忠仁
研讀時間	98年04月10日 98年04月24日
研讀範圍	《宋元學案·涑水學案》

研究成果

涑水學案—《疑孟》等問題的探討

1、司馬光生平簡介

司馬光(1019-1086)，字君實，號迂叟，陝州夏縣涑水鄉(今山西省夏縣司馬營村，(今山西運城安邑鎮東北；或夏縣水頭鎮小晁村)人，世稱涑水先生。他出生時，父親司馬池正擔任光州光山縣(今河南省光山縣)令。2009年3月3月29日上午，河南省信陽市光山縣「光山縣司馬光教育基金會」舉行揭牌；該基金會屬於非公募性質，係由美巢裝飾集團董事長馮琪雅女士捐資設立，馮女士親自擔任基金會理事長，旨在弘揚光山縣重教尚學的優良傳統，基金累積方式是：自2009年起，美巢裝飾每簽一單將向光山縣司馬光教育基金會捐款人民幣100元，每年累計捐款達人民幣20萬元以上。司馬光，生於北宋真宗天禧三年(1019)，卒於北宋哲宗元祐元年(1086)，享年68歲。墓葬位於今山西省夏縣水頭鎮小晁村，塋域面積3餘公頃。朝廷追贈太師、溫國公，諡文正。

他仕宦的主要經歷是：宋仁宗寶元元年(1038)中進士甲科，從此步入仕林。初任奉禮郎、大理評事，後為館閣校勘，同知禮院，改任并州通判。宋仁宗末年，任天章閣待制兼侍講同知諫院。嘉佑六年(1061)，遷起居舍人同知諫院。熙寧三年(1070)，與變法的王安石，不能相容，請求離京，以端明殿學士知永興軍(今陝西省西安市)，四年轉居洛陽，任西京留守御史臺。元豐七年(1084)，升任資政殿學士。元豐八年，宋哲宗年幼即位，由高太皇太后聽政，召他入京主國政，九年任尚書左僕射、兼門下侍郎，在數月內，即罷黜王安石變法之新黨成員，盡廢新法，稱為「元祐更化」。執政一年半後去世。

司馬光最受後世批評的，亦可能是官宦中最大的污點，就是一直意氣的反對

攸關國家安危的變法。熙寧二年（1069年）二月，王安石（1021-1086）開始推行新法，採取一系列改革措施。熙寧七年（1074）第一次罷相，熙寧九年（1076）辭去宰相職務，往後新法仍維持施行，直到元豐九年（1084）司馬光盡罷新法為止，前後15年。王安石變法之初，司馬光都加以反對，不惜在神宗面前與安石爭論，堅稱祖宗之法不可變，來阻撓變法。此間，神宗命以樞密副使之職時，司馬光堅拒，還以廢行新法要挾。此外，更以舊友身份，屢次致書王安石，甚至攻擊其變法是「侵官、生事、徵事、拒諫」，結果「天下怨謗」，王安石撰〈答司馬諫議書〉激烈反駁。到了熙寧三年（1070），新法已勢在必行，司馬光便自請離京而去！直到元豐九年任宰執，依然徹底反對變法，盡罷新黨與新法。³²

從思想上來看，司馬光並不反對改革變法，他曾認識到，北宋財政枯竭，民力疲弊，軍事孱弱，官員冗濫，外患威脅，人民起義蜂起，國家整體陷入危機之中，主張「國家承百王之弊」，「欲振舉紀綱，一新治道，必當革去久弊」；不過，他主張的是漸變的改革，即舊有的體制，既要繼承又要革新，適合時代需要的要保留，已經喪失合理性的要予以淘汰；變革與繼承聯繫在一起，認為二者密不可分：前人所為，是則因之，否則變之，無常道；「夫道，有因有循，有革有化。因而循之，與道神之，革而化之，與時宜之。故因而能革，天道乃得，革而能因，天下乃馴。夫物不因不生，不革不成；故知因而不知革，物失其則；知革而不知因，物失其均。革之匪時，物失其基；因之匪理，物喪其紀。因革乎因革，國家之矩範也，矩範之動，成敗之效也」。故他反對兩種極端傾向：「知因而不知革」和「知革而不知因」。這是在理性的理論思想。

放到實際政務上，司馬光沒有依上述思想去實踐，與王安石協商變法之方式，始終堅持「祖宗之法不可變」。祖宗之法，在大多情況下，是指古代聖王的治國方略和宋初諸帝治國的成功經驗，這是需要繼承和進一步實踐的。而司馬光在討論和上書中，往往偷換概念，把祖宗之法與祖宗之善法等同，最後固執的主張：只要是祖宗制定的制度和措施，都不能變更，使得他與變法派的爭論，發展為立場互異的意氣之爭。而且，關於什麼是善法，什麼是不善之法，司馬光的認識還是很模糊的，有較大的隨意性。在很多場合，他把祖宗之法好的一面無限擴大，而把壞的一面有意忽略，導致他走向了反對變法的立場。在因循與變革問題

³²孫澤娟，〈兩個文豪，一對冤家：司馬光和王安石的交誼演變〉，《青年文學家》，2008年Z1期，頁120-121。

上，司馬光講因循多一些，講變革則少一些，使他的變革主張帶有一定的保守性。甚至有些時候，他不自覺放棄了因革的主張，認為政治問題的關鍵，不在制度變革與否，而在官員是否稱職，「苟得其人，則無患法之不善，不得其人，雖有善法，失先後之施矣。故當急於求人，而緩于立法也」。治國的關鍵在於得人而任之，不在於是否變法。這就從根本上否定了變法，也成為司馬光最為人詬病的方面，即把救國的變法，導入意氣鬥爭，最後一旦得勢，是非莫問，凡新法皆除，方為快事。

熙寧四年(1071)，王安石擬就了科舉的新辦法：一、廢除明經諸科，舊有進士科考試專案亦加以廢止。二、參加進士科舉考試的，任選《詩》《書》、《易》、《周禮》、《禮記》中的一種，謂之本經；並兼治《論語》、《孟子》，謂之兼經。三、考試共有四場：第一場試本經，第二場試兼經，外兼大義十道。這兩場考試只要通曉經文的大義即可，不必局限於注疏的講說。第三場試論一首，第四場試時務策三道。四、以前習明經諸科的，都改進士科。按照這個規定，凡是參加科舉考試的人，無論主修哪一種經書，《論語》、《孟子》都必讀必考。熙寧四年，《孟子》亦正式被官方列為經書，並作為科舉考試的內容之一。此後直到清末，《孟子》就一直躋身於經書的行列。或說當時王安石尊孟，引起了司馬光的疑孟，又加了一樁鬥爭公案。

王安石變法失敗後，又遭中年喪子之痛，再度罷相，于元祐元年(1076)病逝。王安石死後四個月，司馬光也駕鶴西去。兩人各爭到了甚麼帶走呢！

司馬光的主要作品，有《潛虛》、《均韻指掌》、《類編》、《傳家集》、《翰林詩草》、《注古文學經》、《易說》、《注太玄經》、《注揚子》、《書儀》、《游山行記》、《續詩治》、《醫問》、《涑水紀聞》、《資治通鑒》、《通鑒目錄》、《通鑒考異》、《通鑒學要歷》、《稽古錄》（《歷年圖》、《歷代君臣事跡》和《百官公卿表》）、《切韻指學圖》、《司馬文正公集》等37種。

2、伯夷隘、柳下惠不恭的問題討論

《孟子》〈公孫丑〉：「伯夷非其君不事，非其友不友，不立於惡人之朝，不與惡人言。立於惡人之朝，與惡人言，如以朝衣朝冠坐於塗炭，推惡惡之心思，與鄉人立，其冠不正，望望然去之，若將浼焉。是故諸侯雖有善其辭命而至者，不受也；不受也者，是亦不屑就已。柳下惠，不羞污君，不卑小官；進不隱賢，必以其道；遺佚而不怨，阨窮而不憫。故曰：爾為爾，我為我，雖袒裋裸裋於我

側，爾焉能挽我哉？故由由然，與之偕，而不自失焉，援而止之（謂三黜），而止援，而止之，而止者，是亦不屑去已。孟子曰：伯夷隘，柳下惠不恭，隘與不恭君子不由也」。《正義》：「此孟子所以復言：伯夷之行，失之太清，而不能含容，故爲狹隘。柳下惠，失之太和，而輕忽時人，故爲不恭敬。然狹隘與不恭敬，是非先王所行之道，故君子不由用而行之也」。

(1)柳下惠：

- a. 春秋前期魯國人，一生以貴和著名，《孟子》〈萬章下〉稱爲「四聖」之一：「伯夷，聖之清者也。伊尹，聖之任者也。柳下惠，聖之和者也。孔子，聖之時者也」；其中「孔子之謂集大成」者。
- b. 《論語》〈微子〉：「柳下惠爲士師，三黜。人曰：『子未可去乎？』曰：『直道而事人，焉往而不三黜？枉道而事人，何必去父母之邦？』」。《正義》：「此一章論柳下惠之行也。柳下惠爲士師者，士師典獄之官也。三黜者，時柳下惠爲魯典獄之官，任其直道，羣邪醜直，故三被黜退。人曰：子未可以去乎者。或人謂柳下惠曰：吾子數被黜辱，未可以去離魯乎？曰：直道而事人焉，往而不三黜。枉道而事人，何必去父母之邦者，客或人不去之意也，焉何也？枉曲也，時世皆邪，已用直道以事於人，則何往而不三黜乎？言苟直道以事人，所至之國（所至之國皇本所上有於字），俱當復三黜。若舍其直道，而曲以事人，則在魯亦不見黜，何必去父母所居之國也」。
- c. 《論語》〈衛靈公〉：「子曰：臧文仲，其竊位者，與知柳下惠之賢，而不與立也」。《正義》：「此章勉人舉賢也。竊盜也，魯大夫臧文仲，知賢不舉，偷安於位，故曰：竊位，以其知柳下惠之賢，不稱舉與立於朝廷也」。

(2)問題：

- a. 由伯夷來看，道德實踐可以有潔癖呢？有潔癖，只是隘而已嗎？是否爲孤、爲傲，乃至容易卑視他人呢？有這種道德的人，還算是有「道德人格」嗎？
- b. 由柳下惠來看，道德一定不可以太隨合、平易近人嗎？隨合與平易近人，不能有助於道德的潛移默化嗎？柳之和，不算是處污泥而不染嗎？
- c. 善與惡是要必然對立呢？還是可以彈性放在一起呢？那麼，《論語》〈子路〉論語·子路》「君子和而不同，小人同而不和」，放在善惡之間，是如何

狀態及原則呢？

3、陳仲子弗居不義的問題討論

《孟子》〈滕文公下〉：

匡章曰：「陳仲子豈不誠廉士哉？居於陵，三日不食，耳無聞，目無見也。井上有李，糟食實者過半矣，匍匐往將食之，三咽，然後耳有聞，目有見。」

孟子曰：「於齊國之士，吾必以仲子爲巨擘焉。雖然，仲子惡能廉？充仲子之操，則蚓而後可者也。夫蚓，上食槁壤，下飲黃泉。仲子所居之室，伯夷之所築與？抑亦盜跖之所築與？所食之粟，伯夷之所樹與？抑亦盜跖之所樹與？是未可知也。」

曰：「是何傷哉？彼身織屨，妻辟纊，以易之也。」

曰：「仲子，齊之世家也。兄戴，蓋祿萬鍾。以兄之祿爲不義之祿而不食也，以兄之室爲不義之室而不居也，辟兄離母，處於於陵。他日歸，則有饋其兄生鵝者，己頻顛曰：『惡用是鵝鵝者爲哉？』他日，其母殺是鵝也，與之食之。其兄自外至，曰：『是鵝鵝之肉也。』出而哇之。以母則不食，以妻則食之；以兄之室則弗居，以於陵則居之。是尙爲能充其類也乎？若仲子者，蚓而後充其操者也。」

4、伐燕之間的問題討論

沈同以其私問曰：「燕可伐與？」

孟子曰：「可。子噲不得與人燕，子之不得受燕於子噲。有仕於此，而子悅之，不告於王而私與之吾子之祿爵；夫士也，亦無王命而私受之於子，則可乎？何以異於是？」齊人伐燕。或問曰：「勸齊伐燕，有諸？」

曰：「未也。沈同問『燕可伐與』？吾應之曰『可』，彼然而伐之也。彼如曰『孰可以伐之』？則將應之曰『爲天吏，則可以伐之。』今有殺人者，或問之曰『人可殺與』？則將應之曰『可』。彼如曰『孰可以殺之』？則將應之曰『爲士師，則可以殺之。』今以燕伐燕，何爲勸之哉？」

燕人畔。王曰：「吾甚慚於孟子。」

陳賈曰：「王無患焉。王自以爲與周公，孰仁且智？」王曰：「惡！是何言也？」

曰：「周公使管叔監殷，管叔以殷畔。知而使之，是不仁也；不知而使之，是不智也。仁智，周公未之盡也，而況於王乎？賈請見而解之。」見孟子問曰：「周公何人也？」

曰：「古聖人也。」曰：「使管叔監殷，管叔以殷畔也，有諸？」曰：「然。」

曰：「周公知其將畔而使之與？」曰：「不知也。」「然則聖人且有過與？」

曰：「周公，弟也；管叔，兄也。周公之過，不亦宜乎？且古之君子，過則改之；今之君子，過則順之。古之君子，其過也，如日月之食，民皆見之；及其更也，民皆仰之。今之君子，豈徒順之，又從爲之辭。」

5、告子性論的問題討論

《孟子》〈告子上〉

- (1) 告子曰：「性，猶杞柳也；義，猶柎捲也。以人性爲仁義，猶以杞柳爲柎捲。」孟子曰：「子能順杞柳之性而以爲柎捲乎？將戕賊杞柳而後以爲柎捲也？如將戕賊杞柳而以爲柎捲，則亦將戕賊人以爲仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」
- (2) 告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」孟子曰：「水信無分於東西。無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過頽；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使爲不善，其性亦猶是也。」
- (3) 告子曰：「生之謂性。」孟子曰：「生之謂性也，猶白之謂白與？」曰：「然。」「白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？」曰：「然。」「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」
- (4) 告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」孟子曰：「何以謂仁內義外也？」曰：「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」曰：「異於白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？」曰：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我爲悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長爲悅者也，故謂之外也。」曰：「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙。夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外與？」
- (5) 孟季子問公都子曰：「何以謂義內也？」曰：「行吾敬，故謂之內也。」「鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？」曰：「敬兄。」「酌則誰先？」曰：「先酌鄉人。」「所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。」公都子不能答，以告孟子。孟子曰：「敬叔父乎？敬弟乎？彼將曰『敬叔父』。曰：『弟

爲尸，則誰敬？」彼將曰「敬弟。」子曰：「惡在其敬叔父也？」彼將曰：「在位故也。」子亦曰：「在位故也。庸敬在兄，斯須之敬在鄉人。」季子聞之曰：「敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也。」公都子曰：「冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也？」

(6) 公都子曰：「告子曰：『性無善無不善也。』或曰：『性可以爲善，可以爲不善；是故文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴。』或曰：『有性善，有性不善；是故以堯爲君而有象，以瞽瞍爲父而有舜；以紂爲兄之子且以爲君，而有微子啓、王子比干。』今曰『性善』，然則彼皆非與？」孟子曰：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。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，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。詩曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。』孔子曰：『爲此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。』」

(7) 孟子曰：「富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫粢麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，淳然而生，至於日至之時，皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。故龍子曰：『不知足而爲屨，我知其不爲蕢也。』屨之相似，天下之足同也。口之於味，有同耆也。易牙先得我口之所耆者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也惟耳亦然。至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然。至於子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」

(8) 孟子曰：「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以爲美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以

若彼濯濯也。人見其濯濯也，以爲未嘗有材焉，此豈山之性也哉？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，旦旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？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？」

(9) 孟子曰：「無或乎王之不智也，雖有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之。未有能生者也。吾見亦罕矣，吾退而寒之者至矣。吾如有萌焉何哉！今夫弈之爲數，小數也；不專心致志，則不得也。弈秋，通國之善弈者也。使弈秋誨二人弈，其一人專心致志，惟弈秋之爲聽。一人雖聽之，一心以爲有鴻鵠將至，思援弓繳而射之，雖與之俱學，弗若之矣。爲是其智弗若與？曰：非然也。」

(10) 孟子曰：「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不爲苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也？使人之所惡莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不爲也？由是則生而有不用也，由是則可以辟患而有不爲也。是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。呼爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。萬鍾則不辨禮義而受之。萬鍾於我何加焉？爲宮室之美、妻妾之奉、所識窮乏者得我與？鄉爲身死而不受，今爲宮室之美爲之；鄉爲身死而不受，今爲妻妾之奉爲之；鄉爲身死而不受，今爲所識窮乏者得我而爲之，是亦不可以已乎？此之謂失其本心。」

(11) 孟子曰：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。」

- (12) 孟子曰：「今有無名之指，屈而不信，非疾痛害事也，如有能信之者，則不遠秦楚之路，爲指之不若人也。指不若人，則知惡之；心不若人，則不知惡，此之謂不知類也。」
- (13) 孟子曰：「拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以養之者。至於身，而不知所以養之者，豈愛身不若桐梓哉？弗思甚也。」
- (14) 孟子曰：「人之於身也，兼所愛。兼所愛，則兼所養也。無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也。所以考其善不善者，豈有他哉？於己取之而已矣。體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。養其小者爲小人，養其大者爲大人。今有場師，舍其梧檟，養其楸棘，則爲賤場師焉。養其一指而失其肩背，而不知也，則爲狼疾人也。飲食之人，則人賤之矣，爲其養小以失大也。飲食之人無有失也，則口腹豈適爲尺寸之膚哉？」
- (15) 公都子問曰：「鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？」孟子曰：「從其大體爲大人，從其小體爲小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「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，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此爲大人而已矣。」
- (16) 孟子曰：「有天爵者，有人爵者。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，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」
- (17) 孟子曰：「欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳。人之所貴者，非良貴也。趙孟之所貴，趙孟能賤之。詩云：『既醉以酒，既飽以德。』言飽乎仁義也，所以不願人之膏粱之味也；令聞廣譽施於身，所以不願人之文繡也。」
- (18) 孟子曰：「仁之勝不仁也，猶水勝火。今之爲仁者，猶以一杯水，救一車薪之火也；不熄，則謂之水不勝火，此又與於不仁之甚者也。亦終必亡而已矣。」
- (19) 孟子曰：「五穀者，種之美者也；苟爲不熟，不如蕘稗。夫仁亦在乎熟之而已矣。」
- (20) 孟子曰：「羿之教人射，必志於彀；學者亦必志於彀。大匠誨人，必以規矩；學者亦必以規矩。」

涑水學案—《潛虛》的再思考

1、前言

紹聖三年(1096)，曾鞏之弟曾布上奏說：「譽光者乃閭巷小人耳。如王安石、臣兄鞏皆有學識之士，臣自少時，已聞兩人者議論，以爲光不通經術，迂僻不知義理，其他士大夫有識者，亦皆知之」。此論雖有排斥異己之嫌，惟以司馬光「易學」來看，不全是無稽之辭。

溫公治《易》，「願先從事于《玄》以漸而進于《易》」。他留心揚雄《太玄經》30年，始作《太玄注》，及於晚歲，又仿其體例，寫成《潛虛》一卷。如其所說：「《玄》以准《易》，《虛》以擬《玄》」。南宋人張敦實《〈潛虛〉發微論》認爲，司馬光「作爲《通鑑》，自《潛虛》視之，則筆學也。作《潛虛》之書，自《通鑑》視之，則心學也」。將《潛虛》與《資治通鑑》等而視之。

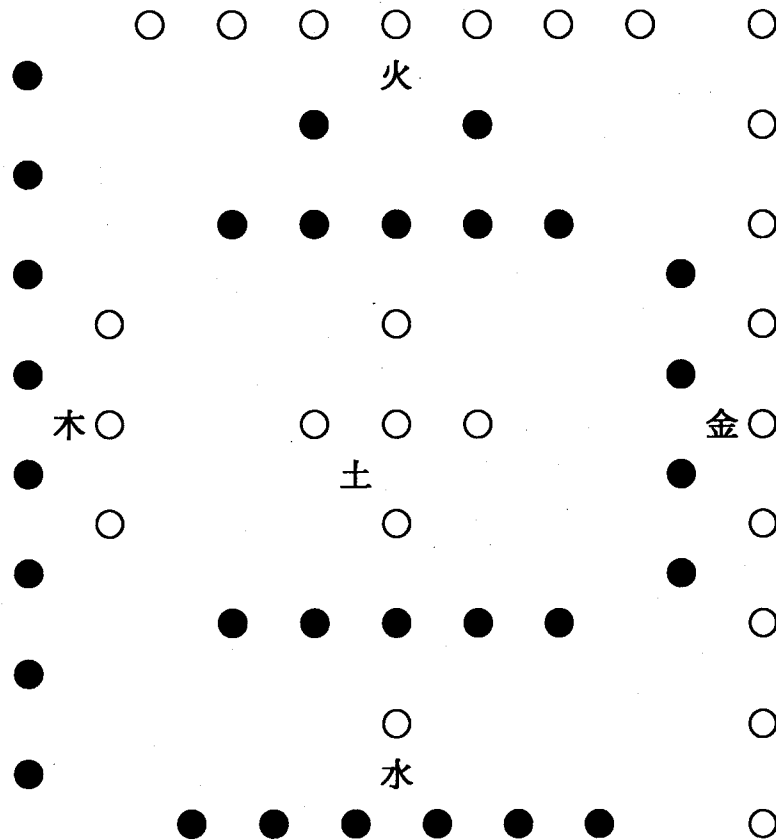
陳淳(1159 - 1223)以《潛虛》「所謂虛者，亦不免於老氏之歸」。《潛虛》到了清代，四庫館臣並不看重，僅將其歸入術數類。宋人晁公武介紹說：「此書以五行爲本，五行相乘爲二十五，兩之爲五十，首有氣體性名行變[度]解七圖」。四庫館臣評論說：「吉臧平否凶之占，以氣之過、不及爲斷」，力主於象數空疏之術。總之，若是依照《荀子》〈大略〉「善爲《易》者不占」的原則。清人將它斥作「儒者之迂談」，定位爲「易外別傳」，是不無道理的。另外，司馬光還著《溫公易說》未竟稿6卷，雜解《易》義。四庫館臣又說：「光《傳家集》中有《答韓秉國書》謂：『王輔嗣以老、莊解《易》，非《易》之本旨，不足爲據』。蓋其意在深辟虛無玄渺之說，故於古今事物之情狀，無不貫徹疏通，推闡深至[致]，大都不襲先儒舊說，而有德之言，要如布帛菽粟之切於日用。」與處理《潛虛》的學術態度迥異，並直接將其列入易學「正經」。推崇之厚，贊許之重，顯過前者。南宋人陳仁子《〈溫公易說〉序》說其書「視諸老尤最通暢，其論太極陰陽之道、乾坤律呂之交，正而不頗，明而不鑿，獵獵與濂、洛貫穿中間。分剛柔中正，配四時微疑，未安學者，直心會爾。《易》之作，聖人吉凶與民同患之書也，非隱奧艱深而難見也，談《易》而病其隱且艱，非深《易》者也。參習是編，《易》道庶其明乎」。言該書一反時人治《易》的晦澀之習，力主通暢，以天理而就人事，將循理求知的本意，通達於民用。這正合司馬光所言：「學者貴于行

之，而不貴於知之，貴于有用，而不貴於無用」。³³

2、〈氣圖〉的基本架構

來自〈河圖〉配後天八卦：

(1) 〈河圖〉



(2) 〈河圖〉五行

一六共宗：水

二七同道：火

三八爲朋：木

四九作友：金

五十居中：土

³³楊天保，〈以《玄》准《易》兩乾坤：司馬光、王安石易學精神之比較〉，《周易研究》，2008年第6期，頁27-32。

(3) 〈河圖〉轉為後天八卦

巽 八	離 七 二	坤 十
震 三	太 極	兌 四
艮 五	坎 一 六	乾 九

(4) 氣 圖

巽八	7 焱 2 熒 【離二七】 火	坤十
8 末 3 本 【巽八】 + 【震三】 木	10 冢 5 基 【坤十】 + 【艮五】 土	9 刃 4 卅 【乾九】 + 【兌四】 金
艮五	1 原 6 委 【坎一六】 水	乾九

(5) 宇宙化生原理

虛→氣→五行→萬物之萬象

a. 水：「昔之原者今有委」：原，指淵源、水頭；委，流出義，為溝、渠、河、川；累聚義，為湖、海。

b. 火：「昔之熒者今有焱」：熒，指微弱的火光，光明微現，是夜晚、氣溫低的時空；焱，指火華，光亮，是白天、氣溫高的時空。

c. 木：「昔之本者今有末」：本，根與幹；末，枝與葉，是植物類，包括各種食物。

d. 金：「昔之卅者今成刀」：卅，音拱或礦，指未成器的金玉，是礦物自然資源；刀，意指成器物，泛稱各種金屬類生活用品。

e. 土：「昔之基者今成冢」：基，平地；冢，土堆、高原、山地，

3、〈體圖〉的基本架構

(1) 右斜坡最外一線：1王→2公→3岳→4牧→5率→6侯→7卿→8大夫→9士→10庶。表示從皇帝到庶民之間的地位，總計分為10個階級。

(2) 從右斜坡每個階級往左邊橫列之符號組合，其數量分布是：1王→2公→3岳→4牧→5率→6侯→7卿→8大夫→9士→10庶。這表示每個階級的人口數量，王僅有一組符號，表示皇帝乃天下唯我獨尊，往下則符號組合數量遞增，是意味整個社會貴者少而賤者多，愈貴之位人口愈少，愈賤之位人口愈多。

(3) 左斜坡是「綱紀」權力的貫徹：(1) 王的「1原」從斜坡最邊緣往下貫串→「1原」公→「1原」岳→「1原」牧→「1原」率→「1原」侯→至卿就轉變往內第二斜線→「1原」卿→「1原」大夫→「1原」士→「1原」庶。(2) 階級的排列數，在左斜坡往內第二條斜線分布：1王→2公→3岳→4牧→5率→6侯→7卿轉往斜坡最邊緣→8大夫→9士→10庶。兩線的交叉關係是說明：王的「1原」皇權，在貫徹於公→岳→牧→率→侯階級之際，有相當的權力賦予他們，皇權沒有深入布滿這些階級之內；不過，在貫徹卿→大夫→士→庶之際，則皇權沒有賦予很多權力，皇權深入這些階級之內部，充滿其間。這是皇權下貫社會底層，做為維持和鞏固社會階級秩序的力量。故謂「卿紂一，大夫紂二，士紂三，庶人紂四，位愈卑，誦愈多，所以為順也；誦雖多，不及半（因誦至四為止），所以為正也」。

4、〈性圖〉的基本架構

這是由〈氣圖〉的五行，來演化人與萬物的本性變化過程：

(1) 十純：第一直列，【本源】1水→2火→3木→4金→5土【本源的直接流出】→6水→7火→8木→9金→10土。

(2) 純度第一次降低：第二直列，2火降1→3木降2→4金降3→5土降4→6水降5→7火降6→8木降7→9金降8→10土降9→1水降10。

(3) 純度第二次降低：第三直列，3木降1→4金降2→5土降3→6水降4→7火降5→8木降6→9金降7→10土降8→1水降9→2火降10。

(4) 純度第三次降低：第四直列，4金降1→5土降2→6水降3→7火降4→8木降5→9金降6→10土降7→1水降8→2火降9→3木降10。

(5) 純度第四次降低：第五直列，5土降1→6水降2→7火降3→8木降4→9金降5→10土降6→1水降7→2火降8→3木降9→4金降10。

(6) 純度降低至極：第六直列，已在損喪本源直接流出的部分，將損及本源。6水降1→7火降2→8木降3→9金降4→10土降5。

5、〈名圖〉的基本架構

它的來源有占卜、六十四卦方圓圖、二十八宿等。此處僅就二八宿略加說明。《潛虛》的二十八宿，顯然來自《淮南子》，蓋名圖的四維，是該書〈天文訓〉所說：「太微者主朱雀，紫宮執斗而左旋，日行一度，以周於天。日冬至峻狼之山，日移一度，凡行百八十二度八分度之五，而夏至牛首之山。反覆三百六十五度四分度之一而成一歲」；「故四歲而積千四百六十一日而復合，故舍八十歲而復故曰。子午、卯酉為二繩，丑寅、辰巳、未申、戌亥為四鉤。東北為報德之維也，西南為背陽之維，東南為常羊之維，西北為蹠通之維」。

二十八宿分度，是星宿與赤道（天球赤道）之間所形成的夾角度數：

a. 東方：角 12、亢 9、氐 15、心 5、尾 18、箕 11 又 1/4。共 75 又 1/4 度。

b. 北方：斗 26、牽牛 8、須女 12、虛 10、危 17、營室 16、東壁 9。計 98 度。

c. 西方：奎 16、婁 12、胃 14、昴 11、畢 16、觜 2、參 9。共 80 度。

d. 南方：東井 33、輿鬼 4、柳 15、星 7、張 18、翼 18、軫 17。共 112 度。

上面的分度，在古代占術、天文曆法方面，是極為重要的，而最根本的原理是源自古代天文曆法，以下茲就《淮南子》〈時則訓〉略述於下：

〈時則訓〉與其它月令一樣，每月之述皆首敘何月，意在體顯「法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，縣象著明莫大乎日月，故先建春【案：此處以孟春月為例】以奉天」。³⁴即表示月令之「令」是指必須遵循的宇宙法令，最關至要的是時間。

³⁵。其全篇所陳述的時間系統如下表：

表一：〈時則訓〉時間系統

四季與月	斗杓指向	廿八宿中星	旬	日
孟春之月	招搖指寅	昏參中，旦尾中		其日甲乙
仲春之月	招搖指卯	昏弧中，旦建星中		其日甲乙
季春之月	招搖指辰	昏七星中，旦牽牛中	三旬	其日甲乙
孟夏之月	招搖指巳	昏翼中，旦婺女中		其日丙丁
仲夏之月	招搖指午	昏亢中，旦危中		其日丙丁
季夏之月	招搖指未	昏心中，旦奎中		其日戊己
孟秋之月	招搖指申	昏斗中，旦畢中	三旬	其日庚辛
仲秋之月	招搖指酉	昏牽牛中，旦觜嚮中		其日庚辛
季秋之月	招搖指戌	昏虛中，旦柳中		其日庚辛
孟冬之月	招搖指亥	昏危中，旦七星中		其日壬癸
仲冬之月	招搖指子	昏東壁中，旦軫中		其日壬癸
季冬之月	招搖指丑	昏婁中，旦氐中		其日壬癸

資料出處：《淮南鴻烈解》〈時則訓〉頁 1, 3, 4-5, 6, 7, 9, 11, 13, 14, 15, 17, 19, 21。

上表的內容可歸納為兩大類：一是以招搖、廿八宿所構成的測定天體之座標。一是四季、月、旬、日所構成的時間系統。前者是時間的根源，而其時間系統之性質則歲的循環時間。茲分述於下：

(1) 天體測定的座標

【表一】〈時則訓〉所說「招搖」是喻指斗柄，³⁶包括北斗七星第五衡，第六

³⁴蔡邕，《月令章句》，頁 1b。

³⁵拉爾 (Claude Laar)，〈前引文〉，頁 31。

³⁶《史記》〈天官書〉「北斗七星，……用昏建杓」(頁 1291)。《索隱》「《說文》云：杓，斗柄。音匹遙反，即招搖」(頁 1293)。〈天官書〉又云「杓端有兩星：一內為矛，招遙；一外為盾，天鋒」。《集解》「孟康曰：近北斗者招遙，招遙為天矛。」對此王元啓《史記三書正譌》案〈天官書〉之前後文指摘說「可知招搖又別為一星，《索隱》注非是。」(頁 17)。《漢書》卷二十六〈天文志〉文同《史記》〈天官書〉處，顏師古亦謂「杓，斗柄」；「近北斗者招遙，招搖為

開陽，第七搖光，或稱斗杓。³⁷北斗七星在中國中原區是屬於恆顯圈，一年四季每日從初昏到黎明皆能清楚的看到，尤其斗柄圍繞北天極的周日旋轉（地球自轉的反映），可以指示夜間時間的定位，七星圍繞北天極的周年旋轉（地球公轉的反映），可以指示季節的變化。故很可能在上古先民最初注意天體與時間的關係時，便以北斗為時間的標誌，也很可能在夏代就已開啓每月斗建的端緒了。³⁸

【表一】〈時則訓〉所提到的廿八宿，在中國的觀測起源於何時，至今仍聚訟紛云（註³⁹）。大抵來說，殷墟卜辭、《詩經》、《尚書》等文獻對它已有零星的記載，其總稱最早見於《周禮》〈春官〉與〈秋官〉（戰國時期作品）的「二十有八星」，至於完整的廿八宿各名稱以及體系的完成，至少是在戰國時期以前，不會晚於公元前六世紀（註⁴⁰）。它是天球赤道（在南極、北極之間等距點上所假設的軌道）附近的恆星，總計分為廿八個星座，即從「角」到「軫」的廿八宿，其各宿名稱是從每一星座裡選出一顆星來定名的，這顆星就做為測量該星座的定位標誌及測定其它天體的座標之準據，稱為距星。至於「宿」，有住、停留之義，也叫做「舍」，表示日月五星（金木水火土星）等在運行中會在廿八個星座停留。“由此古來便以廿八宿做為觀測各種天象的標誌，尤其是掌握日月五星等的運行軌及周期以便製作更精確的曆法。

同為天體觀測座標的斗杓與廿八宿，不僅可以單獨使用，後來也逐漸相互結合，只是兩者正式相結合的確實時間，目前無法清楚確定。不過，1978年湖北隨縣擂鼓墩所發掘公元前433年或稍晚之曾侯乙墓中的一漆箱蓋上，用

天矛」（頁1274—1275）。《禮記鄭注》卷一〈曲禮·上〉「招搖在上。」鄭玄注「招搖星，在北斗杓端」（頁16b），王夢鷗釋「今依鄭注，蓋以『招搖』代北斗也」（《禮記校證》，頁39）。故《索隱》注應為喻，非錯。〈時則訓〉亦用「招搖」喻「斗杓」。

³⁷《史記》〈天官書〉「北斗七星」。〈索隱〉引《春秋運斗樞》云「斗，第一天樞，第二旋，第三璣，第四權，第五衡，第六開陽，第七搖光，第一至第四為魁，第五至第七為標，合而為斗」（頁1291—1292）。「標」又作「杓」或「柄」，參照前註。

³⁸王健民、梁柱、王勝利，〈曾侯乙墓出土二十八宿青龍白虎圖象〉，《文史集林》第七輯，頁254；並參照陳遵媯，《中國天文學史》第一冊，頁173—174，186。

³⁹陳遵媯，《中國天文學史》第二冊，頁53—62。許倬雲，〈兩周天文物理與工藝〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第四十四本第四分，頁741—742。

⁴⁰過去認為完整的廿八宿各名稱首見於《呂氏春秋》（成書於公元前239年）。但1978年湖北隨縣擂鼓墩所發掘公元前433年或稍晚之曾侯乙墓，其中一漆箱蓋上書寫著廿八宿全部名稱，才是目前所見最早的廿八宿全部名稱之文字記載；並表示二十八宿體系的完成，應在戰國時期以前，不會晚於公元前六世紀（王健民、梁柱、王勝利，〈前引文〉：250—252，257；陳遵媯，《中國天文學史》第二冊，頁73—78）。

⁴¹《史記會注考證》卷廿七〈天官書〉《正義》云「舍，所止宿」（頁33）。同書卷二十五〈律書〉云「七正（日月五星）、二十八舍……舍者，日月所舍」；《索隱》云「二十八宿，【七正】之所舍也；舍，止也；宿，次也；言日月五星運行，或舍於二十八次分也」（頁9）。

篆文寫一大「斗」字，在「斗」字外圈繞著廿八宿名稱，即是斗杓與廿八宿結合的天體座標的觀念。【表一】〈時則訓〉所記十二月中的星象，正與此觀念相合，是運用斗杓指向與廿八宿的昏旦中星之定位關係，來說明時間流向的定點（註⁴²），其基本結構則顯示於《淮南》〈天文訓〉：排列廿八宿「分度」（即距度，指本宿距星和次宿距星間的赤經差），確定各宿在周天率 $365 \frac{1}{4}$ 度上的位置，然後再以斗杓指向「角宿」為起始宿，成立兩者間的循環關係，做為測定天體的座標（見下文【表三】）。

依照斗杓及廿八宿的座標，便可進一步用《淮南》〈天文訓〉所依據漢初通行的《顛頊曆》（註⁴³）之基本觀念與規則，來說明【表一】〈時則訓〉歲的循環時間之構造：

（2）歲的循環

「歲」是指一個迴歸年 $365 \frac{1}{4}$ 日，「年」是指曆平年 354 日。「歲的測定是以八尺日圭測日影，冬至影最長「日中而景丈三尺」，夏至日中影最短「徑尺五寸。」（註⁴⁵）即指太陽運行於冬至→夏至→冬至的周期循環。

至於紀年的循環，則是來自歲星與太陰在廿八宿的周天終始運行。《淮南》採用太陰（太歲）紀年法，如【表二】：歲星（木星）原是遵行黃道右行（由西向東，逆時鐘方向），十二年一周天，若直接用歲星紀年，周天分十二次，恰與十二辰（十二支）順序相反，頗為不便，於是古人就對應歲星假設有個太陰，遵行黃道左行（由東向西，逆時鐘方向）於一周天十二辰。由此歲星與太陰就都以廿八宿為軌道及十二辰為標誌，相對照而運行，歲星從『丑』右行，太陰從『寅』左行：⁴⁶

⁴²王健民、梁柱、王勝利，〈前引文〉，頁 254；並參照陳遵媯，《中國天文學史》第一冊，頁 173—174。再者，王建民等又指出，漆箱蓋青龍白虎之圖，表示四象與二十八宿已成立，這是二十八宿與四象關係的最早記錄，依其所示天文現象來推算，則四象的畫分是在公元前 1200 年左右，相當於殷末周初（頁 253—254）；這也與《淮南子》〈天文訓〉二十八宿配東蒼龍、南朱鳥、中黃龍、西白虎、北玄武（頁 4—5）的觀念是一致的。此外，其廿八宿名稱與《呂氏春秋》、《淮南子》所列各星文字上大抵相同，只是因使用異體與同音假借字而有字面上的差異，屬於同一系統之相傳（裘錫圭，〈曾侯乙墓的文字資料〉，《文史集林》第七輯，頁 228—229）。

⁴³朱文鑫，《天文考古錄》，頁 34—36。

⁴⁴《周禮鄭注》卷廿六〈春官宗伯禮官·大史〉云「正歲年以序事。」鄭玄注「中數曰歲，朔數曰年。」（頁 6a）。《禮記注疏》卷十四〈月令〉孔穎達疏「中數者，謂十二月中氣一周，揜三百六十五日四分之一，謂之一歲。朔數者，朔十二月之朔一周，謂三百五十四日，謂之為年。」（頁 18a）。

⁴⁵《淮南鴻烈解》〈天文訓〉，頁 9—10。

⁴⁶《周禮鄭注》卷廿六〈春官宗伯禮官·保章氏〉鄭玄注，頁 10a；《史記會注考證》卷廿七〈天

太陰在四仲（子、卯、午、酉）的每一辰，歲星行三宿，四仲四辰計十二宿。太陰在四鉤（丑寅、辰巳、未申、戌亥）的每一辰，歲星行二宿，四鉤八辰計十六宿，「故十二歲而行二十八宿。」其間歲星每日行 $1/12$ 度，歲行 $1/12$ 度 $\times 360$ 日 = 30 又 $7/16$ 度，十二年一周 30 又 $7/16$ 度 $\times 12 = 360$ 又 $1/4$ 度，「十二歲而周」；⁴⁷每行一辰則在一定時間內與固定的廿八宿之星俱現於晨間東方，對應於西方也會有固定的廿八宿之星同時出現。相對歲星，太歲乃「天維建元，常以寅始起」，隨歲星「右徙一歲而移，十二歲而大周天，終而復始」。⁴⁸紀年的循環，是依歲星在廿八宿運行十二年周天的終始循環。

表二：太陰紀年法

太陰	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑
歲星所宿	斗、牛	女、虛、危	室、壁	奎、婁	胃、昴、畢	觜、參	井、鬼	柳、星、張	翼、軫	角、亢	氐、房、心	尾、箕
	丑	子	亥	戌	酉	申	未	午	巳	辰	卯	寅
歲宿同現時間	11月晨東	12月晨東	1月晨東	2月晨東	3月晨東	4月晨東	5月晨東	6月晨東	7月晨東	8月晨東	9月晨東	10月晨東
相對出現之宿	井、鬼	柳、星、張	翼、軫	角、亢	氐、房、心	尾、箕	斗、牛	女、虛、危	室、壁	奎、婁	胃、昴、畢	觜、參

資料出處：《淮南鴻烈解》〈天文訓〉頁 22-24。

(3) 季節與月的循環

【表一】中〈時則訓〉將一歲四季之每季分孟（長也）、仲（中也）、季（少也）⁴⁹三月，共計十二月，又以漢初《顓頊曆》為夏正遂「正月建寅」（註⁵⁰）。這四季與月的測定乃是依【表一】的「昏參中，旦尾中」等句的廿八宿座標，稱為「中星」，即以每月昏旦時出現於南天中央的廿八宿之宿距星為座標，⁵¹，配合十二辰定位，觀測斗柄及辰星（水星）的指向，以測定季節及月辰：

a. 《淮南》謂「辰星正四時」，即用五星之辰星巡行廿八宿的周期定點，來

官書》《考證》，頁 34。

⁴⁷《淮南鴻烈解》〈天文訓〉，頁 5。

⁴⁸《淮南鴻烈解》〈天文訓〉，頁 13。並參照錢塘，《史記三書釋疑》卷二，頁 5；錢大昕，《十駕齋養新錄》卷十七〈太陰〉條，頁 405-406。

⁴⁹《禮記鄭注》卷五〈月令〉鄭玄注，頁 1a, 4b, 6b。

⁵⁰《淮南鴻烈解》〈天文訓〉頁 13。《史記》卷二十六〈曆書〉《索引》云「黃帝《調曆》以前有《上元太初曆》等，皆以建寅為正，謂之孟春。及顓頊、夏禹亦以建寅為正。唯黃帝及殷、周、魯並建子為正。而秦正建亥，漢初因之。至武帝元封七年始改用《太初曆》，仍以周正建子為十月朔且冬至，改元『太初』焉。」（頁 1255）。

⁵¹《淮南鴻烈解》〈時則訓〉高誘注「是月昏時，中於南方。」「是月將旦時，中於南方」（頁 1, 3, 4）。《禮記》卷五〈月令〉鄭注「記昏明中星」（頁 1b）。《續漢書志》〈天官書〉「日所在，……昏中星，旦中星」；劉昭注引《月令章句》「中星當中而不中，日行遲也。未當中而中，日行疾也」（頁 3077, 3079）。二十八宿為「中星」座標，觀測的對象不一。

劃定四季(參照【表三】)，並由「出以辰戌(西稍北至東稍南)，入以丑未(東北角)，出二句(二十天)而入，晨候之東方，夕候之西方」來觀測。⁵²

b. 一個月是以月球的圓缺為朔望月，即指朔旦為始至次個朔旦的長度，而月的運行是以廿八宿為座標的。⁵³月球「日行十三度七十六分度之二十六【六或作八】」，而一歲十二月的製定是「律(六律)自倍而為辰」，「辰有十二」。⁵⁴紀月即以十二辰為標誌，「帝張四維，運之以斗，月徙一辰，反復其所。正月指寅，十一月指子，一歲而匝，終而復始」(註⁵⁵)。其起算點是「斗杓為小歲，正月建寅，月從左行(順時鐘方向)十二辰」。十二月初八臘日過一日以後便是「小歲」，⁵⁶斗杓逐漸東指向著寅辰，就展開了一歲的終始循環。此外，《呂氏春秋》〈十二紀〉紀首皆記每月太陽在廿八宿座標上的位置，⁵⁷表示月辰的測定仍有依據對太陽運的觀測，〈時則訓〉雖未予採錄，卻見於〈天文訓〉(【表三】)。由此歲中十二月的循環是日、月、斗柄、廿八宿終始相復的結果。

表三：季節及月的測定

星分度	角 12	亢 9	氐 15	房 5	心 5	尾 18	箕 11.14	斗 26	牽牛 8	須女 12	虛 10	危 17	營室 16	東壁 9	奎 16	婁 12
辰星	八月秋分在角、亢			十一月冬至在斗、牛					二月春分在奎、婁							
太陽	八月亢		九月房		十月尾		十一月牽牛		十二月虛		正月營室		二月奎婁			
星分	胃 14		昴 11	畢 16	觜 2	參 9	東井 33	輿鬼 4	柳 15	七星 7	張 18	翼 18	軫 17			
辰星	五月夏至在東井、輿鬼															
太陽	三月胃		四月畢		五月東井			六月張				七月翼				

資料出處：《淮南鴻烈解》〈天文訓〉頁 6，25。

關於記曆的每月日數，【表一】中〈時則訓〉僅記季春、孟秋兩月各「三旬」三十日。究實《呂氏春秋》〈十二紀〉紀首記有六個三旬月：季春、孟夏、季夏、孟秋、仲秋、季冬。而〈時則訓〉之所以只剩記兩個月，並非有意刪

⁵² 《淮南鴻烈解》〈天文訓〉頁 6。

⁵³ 《漢書》卷廿六〈天文志〉顏師古注「孟康曰：月三十日周天歷二十八宿，然後可占天下」(頁 1300)。

⁵⁴ 《淮南鴻烈解》〈天文訓〉，頁 13-14。

⁵⁵ 《同前書》〈天文訓〉，頁 17。

⁵⁶ 《史記會注考證》卷二十七〈天官書〉云「歲始，或冬至日，產氣始萌；臘明日，人眾卒歲，一會飲食發陽氣，故曰歲始」。〈考證〉云「十二月八日為臘日」，「過臘一日，謂之小歲。拜賀君親，進椒酒」(頁 78)。

⁵⁷ 《呂氏春秋集釋》卷一〈孟春紀〉頁 47 並參照以下各紀。

除，「是因輾轉抄錄脫落的」。⁵⁸故〈時則訓〉原本應記有三十日六大月來表示餘為廿九日六小月，每個曆平年 354 日。⁵⁹

(4) 日的循環

【表一】中〈時則訓〉的「其日甲乙」等句之義有二：一是用日干來表示一季三月及其各日的五行主體，即春季三月乃「甲乙」木，夏季前二月是「丙丁」火，秋季三月為「庚辛」金，冬季三月屬「壬癸」水，季夏六月「戊己」土行則寄於中央佈於四季。⁶⁰二是以干支紀日，表示六十旬之六十花甲，即十干配十二辰，天干之循環若從「甲乙」起算又回歸「甲乙」其數為十二而合十二辰，其餘亦復如是。⁶¹

日的測定是依據太陽運行一個迴歸年 365.25 日，再用斗柄的運轉來指示：「紫宮者太一（太歲）之居也。……紫宮執斗而左旋，日行一度，以周於天，日冬至峻狼之山，日移一度，【月行】百八十二度八分度之五，而夏至牛首山，反覆三百六十五度四分度之一，而成一歲」。⁶²故日的循環是根源於太陽、斗柄的歲行冬至→夏至→冬至的終始運行。

若以每日為單位，則太陽的運行一晝夜的周期，可依假設性的太陽巡行大地之路線，分為十五個時段：**晨明**（近 2 時至 3 時餘，『日出於暘谷，浴於咸池，拂於扶桑』）→**朏明**（3 時餘至近 5 時，『登於扶桑，爰將始行』）→**旦明**（近 5 時至 6 時餘，『至於曲阿』）→**蚤食**（6 時餘至 8 時，『至於曾泉』）→**宴食**（8 時至近 10 時，『至於桑野』）→**隅中**（近 10 時至 11 時餘，『至於衡陽』）→**正中**（11 時餘至近 13 時，『至於昆吾』）→**小還**（近 13 時至 14 時餘，『至於鳥次』）→**饋食**（14 時餘至 16 時，『至於悲谷』）→**大還**（16 時至近 18 時，『至於女紀』）→**高春**（近 18 時至 19 時餘，『至於隅淵』）→**下春**（19 時餘至近 21 時，『至於連石』）

⁵⁸王夢鷗，〈陰陽五行家與星歷及占筮〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第四十三本第三分，頁 519。

⁵⁹六大月及六小月，每個平年 354 日，是就一般狀況來說，在實際編曆中，大小月的交錯會產生累積差，須連續大月或小月來調整，以及置閏，都會形成大小月數不均勻。此外，《淮南》〈天文訓〉云「二十九日九百四十分日之四百九十九而為月，而以十二月為歲，歲有餘十日九百四十日分之八百二十七」（頁 13-14）。一歲餘 10 又 $827/940$ 日 = 10.879787.....日，即 365.25 日 - (12 月 $\times 29.530851$日 = 354.370212.....日) = 歲餘 10.879787.....日。故知其曆月有六大月、六小月，一個曆平年 354 日。依此亦可證〈時則訓〉原記有六個「三旬」大月，而未記之餘六月皆表示為小月。

⁶⁰《淮南鴻烈解》〈時則訓〉高誘注云「甲乙木日也，盛德在木」（頁 1）。「丙丁火日也，盛德在火。」（頁 7）。「庚辛金也，盛德在金。」（頁 13）。「壬癸水日也，盛德在水。」（頁 19）。〈天文訓〉亦云「甲乙寅卯木也，丙丁巳午火也，戊己四季土也，庚辛申酉金也，壬癸亥子水也。」（頁 26）。

⁶¹《續漢書志》〈律曆〉云「天之動也，一晝一夜而運過周，……日之所行與運周，在天成度，在曆成日，……受以甲乙，終於六旬。」（頁 3055）。

⁶²《淮南鴻烈解》〈天文訓〉，頁 8。

→**縣車**（近 21 時至 22 時餘，『至於悲泉，爰止其女，爰息其馬』）→**黃昏**（22 時餘至 24 時，『至於虞淵』）→**定昏**（24 時至近 2 時，『日入於虞淵之汜，曙於濛谷之浦』）。⁶³由此每日的循環是來自太陽的十五時段運行終始圈。

綜合上述，「歲」的時間系統之性質，並非直向或單向的，是一個終始連結循環的。〈時則訓〉「季冬之月」云：

是月也，日窮於次，月窮於紀，星周於天，歲將更始。⁶⁴

高誘對上文注云：

十二次窮於牽牛中也，紀道窮於故宿也。星周於天，謂二十八宿更見南方，至是月周匝也。⁶⁵

高誘對〈時則訓〉篇名之義注云：

則，法也。四時寒暑，十二月之常法。故曰時則，因以題篇也。⁶⁶

一歲到了十二月「歲將更始」，就是要進入終始相連接的循環。這個循環是一種「常法」的性質，即歲的終始循環是恒常的時間規律，稱之為「時則」：「天有四時，以制十二月，……天有十二月，以制三百六十日（又 $1/4$ ，指歲實而言整數）」（註⁶⁷）。故【表一】〈時則訓〉的歲之時間系統，沒有標誌是何年，月有支無干也未指明是何年何月，日有干無支亦無定在何日，即在表示「歲」的時間系統及其終始循環的恒常規律。而追溯其來源，則是由於天體的循環：太陽運行到廿八宿的牽牛度之冬至之歲首，月球終始於廿八宿一周，廿八宿經季冬「昏婁中，旦氐中」又會復始於孟春的「昏參中，旦尾中」，也就是前文所述的各種天象循環。可見歲的循環時間之為恒常規律，是從自然天體及由之而來的人間曆譜抽繹出來的觀念，並非等於記錄人間之時間的一般曆譜。

⁶³《淮南鴻烈解》〈天文訓〉，頁 16—17。其現代時間之分解是據高平子，〈論分時制度〉。收入：氏著《高平子天文曆算學論著選》，頁 48—49。

⁶⁴《淮南鴻烈解》〈時則訓〉，頁 24。

⁶⁵同前註。

⁶⁶《淮南鴻烈解》〈時則訓〉，頁 1。

⁶⁷《淮南鴻烈解》〈天文訓〉 27-28。

(六) 濂溪學案

導讀人	蘇子敬
研讀時間	98年04月24日
研讀範圍	《宋元學案·濂溪學案》

研究成果

※針對通書中和義的詮釋討論

※針對儒家形上學建立的討論

(一) 前言

這次的讀書會針對濂溪的生平挑出重點講解，接著對通書中「中和」的詮釋作討論。至於其他問題，像形上學的建立與宋明理學的進路也是值得探討的。比如說牟先生在談濂溪、橫渠、明道，將他們歸在性宗，這樣的架構，在哲學上怎麼證明他的進路，是可以去談的。在當代新儒家唐君毅先生的解釋裡，有各別去論，濂溪和橫渠從天道講下來，其後二程直從人心內部去談人生與宇宙的一切，此跟濂溪、橫渠先站在整個宇宙去看人事物，將人先從外部視為宇宙事物之一份子（天人兩分而後求其合一），學徑上有些差異。唐君毅先生認為濂溪、橫渠從天道講下來的進路（案：上接易傳、中庸），是可以經得起佛教的批判（案：亦通得過康德的批判），其在哲學架構上是別有意義的。他是從另一個角度與觀法（「天外飛來式之創生不已」的「原始自然形上經驗」）去解說，而此說是值得正視與再討論的。

(二) 濂溪學案序錄及生平

1. 濂溪學案的形式：

各學案都是從其師道傳承以及其學問淵源和影響來說。而在學案之前都會有一個序，就好像司馬遷《史記》前的太史公自序一樣，或是在每一個傳前都有幾句話。這些序錄本來是集結在一起的，後來編時打散分置到每一個學案前面，吳梓才並加了幾句案語。比如說「謝山唯補講友數人」，所以此就是接續黃宗羲原書的編輯來說全祖望加了講友數人，有點像史記傳記之中附帶講了其他人，有些只介紹生平事蹟，有些比較重要就會把其弟子或文章錄出來。

2. 人格修養與政績：

一般都認為其人即如黃庭堅所說的「胸中灑落，如光風霽月。」，偏重在人格方面的修養敘述，其實宋明理學家很多曾當過小官，並在其任內有治績。故不僅是人格的修養，其於政治上也有稱職的表現；換言之，不只專注在內聖，外王事業也是著重的。北宋初年，如司馬光、歐陽修等人，不一定列為理學家的人物，在文學或史學、經學等的表現都相當傑出，已有大開宋明各種學術之勢，而宋明理學家承此風氣，如錢穆先生所言「有畫龍點睛之妙」。周濂溪也在這樣的風氣裡，在其生平中，除了人格的修養外，在政績上也有其道德勇氣的表現，如「吏無敢可否，先生獨力爭之」以洗清冤獄的承擔，甚至因此而辭掉官職，將其人格表現於治道上，正如同孔子所說：「不義而富且貴，於我如浮雲」的精神。

3. 對道體的真實體會與實踐：

就其家居狀況，安貧樂道，而成「止一敝篋，錢不滿百」的生活狀況。另外即是其對生民百姓的惻隱之心，如孔子所謂「出門如見大賓」，把人民當成賓客一般看待，將其視為平等的存在，並對百姓的權利赴湯蹈火的去爭取。故由其所作所為來看，面對人之生命來看，濂溪對道德、道體的體會，是十分真實而實在的。

4. 二程與濂溪的私塾問題：

在序錄裡實不認為二程出於濂溪，在此有兩個證據，是二呂與其孫之說與二程終身不甚推崇濂溪的證據。但朱熹等人還是認為二程由濂溪所出，不過後人懷疑的也很多，終無定論。全祖望認為，二程之學也許不承於濂溪，但也不妨礙濂溪在理學上的地位。全祖望認為濂溪還是承繼聖人之學，是登堂入室者，故實不必特意挽合二者。此外，濂溪的地位常認為是朱熹推尊的關係，但在上次學校所舉辦的宋代學術研討會中，陳來先生曾對這個問題提出疑問，以其對文獻的考據及其祠堂考察後所得出的結果來看，其實在朱熹推崇周濂溪之前，周濂溪已有一定的影響。而在百家案語中也指出：「孔孟而後，漢儒止有傳經之學，性道微言之絕久矣。」直到胡瑗等人的提倡，性道之學才又開始發展，而濂溪正是展開心性義理之學的重要人物。

(三) 通書

1. 通書地位：

在通書前面，黃百家一樣對通書下了案語，他說：「通書，周子傳道之書也。」把通書看做濂溪之傳道代表作。而曹端與朱子分別爲之作解，後劉蕺山也曾爲其做注，可見其對通書的重視。百家也認爲，就太極圖說與通書來說，通書更比太極圖說來得純粹。近代方東美先生也對太極圖說的評價不太高，他認爲太極圖說其哲學架構比較接近西方新柏拉圖主義的「流出說」，好像一個光，越遠越暗，故太極圖說似乎越生成離道越遠；反而，方先生對通書較爲推崇，並認爲其比揚雄的《法言》有過之而無不及，可見其認爲《通書》是更爲純粹的。而我們如今討論周濂溪，要怎麼說才會爲現代人所接受，並對現今產生力量，是比較有困難的。雖然不是說沒有意義，但就通常知識吸收的角度與理性探索來看，是比較難相和的，因爲古代的說法，往往並沒有很積極的去闡釋爲何會得到這樣的結論，也就是說，並未訴諸如西方哲學傳統般以文字符號明顯地表達出來的論證過程，好讓人清楚易見，但此洞見確實也可對人產生啓發，其中的道德實踐與深微體證，是不容小覷的，我們看先秦的經典，也有同樣的感受。

2. 誠上第一

- (1) 從第一章說，「誠者，聖人之本」，便是從誠道、仁道來論聖人，論聖人的內涵與本質，解釋聖人所以成爲聖人的根據。此「誠」說出於孟子與中庸，又所謂通書，即是「通易之書」，故下又說「大哉乾元，萬物資始」。因此，通書是將中庸與易傳的義理結合在一起說，並以此建立道德形上學的觀念，用中庸所示之「誠」來解釋易傳的創造原理「乾元」，並以純粹至善此剛健不息的道德動力，落在萬物之中，使萬物的存在「各正性命」，由此則天道下貫人性的架構便展現開來。而這裡說的「誠之源」是說背後還有個根源？還是說「誠」自己便是個本源呢？其實「大哉乾元，萬物資始」就是從其根源來說，而「乾道變化，各正性命」則是從根源的開展流行來說，故曰「誠斯立」焉。牟先生等人基本上也是認同「誠」即等同於「乾元」的看法。
- (2) 就「一陰一陽之謂道」來說，是出自易傳，而此也是由「誠」來貫穿，所以說：「元亨，誠之通；利貞，誠之復。」「元亨」就是乾道從開展

到流通，「利貞」雖是形容乾道，但在此應該已經開始有順利貞定、凝聚順成之坤順的概念；如同乾道開創之後，又賦予萬物原動力在其本身之中，為其本性，繼續開展個體的成長，此即坤順，但仍依循乾道的創生之力。故「誠」即萬事萬物的根源，及其有所根據而成就的力量，如同陰陽變化一般，接續其根源與本性。

- (3) 而「成之者性也」在分析上，就始原講，乾元各正性命，賦予萬物本性後，就存於個體的變化之中，又或者賦予萬物之性後，仍是支持其成長的動力，如同王夫之所謂的「性生日成」，這就有點像存在主義所說的「存在先於本質」，也就是說存在於個體後仍繼續開展，強調其開展性的意義。但王夫之與之前學者不同之處，是比較強調天道下貫而為性中其非固定的變化開展之意義，但開展之後，也許會有歧出異化而跟原本的有所背離，於此即須工夫。
- (4) 又其說「大哉易也，性命之源乎」，可見在這裡周濂溪用「誠」來體會易傳後，發現易傳強調天道與性命相貫通，已經將天道與道德、純粹至善結合在一起，故周濂溪認為易傳已經蘊含了這樣的意義。
- (5) 在此周濂溪將中庸的「誠」與易傳結合在一起，故其講的看似是宇宙存有論的理論，但這卻是與價值結合在一起的，所以不是脫離價值來說的。「誠」代表的就是一種價值面向，是內在的精純生化、真實無妄，是心靈與外物接觸時所表現的「真誠」態度，而非徒然關於存在的形上思辨理論。由此可見周濂溪在此已確立理學的方向。

3. 誠下第二

- (1) 第二章，就更明確的顯出「誠」的價值意義，故曰「聖，誠而已矣」，聖的內涵即為誠，又說「誠，五常之本，百行之源。」這就牽涉到人倫的面向，這自然就是價值意義的範圍。而此五常究竟是仁義理智信？或是常說的五倫？在〈誠幾德第三〉有說：「愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信」，故可知濂溪此處所謂的五常應指仁、義、理、智、信。此仁、義、理、智、信之說在程頤的〈顏子所好何學論〉也有提到。但不論是五倫還是仁義理智信，都是一種人倫應用與道德行為，故之前所說的「大哉乾元，萬物資始」是從本原說，從存在論去說，而這裡就是從行為論的價值意義來說，故在此乃蘊涵存在與價值一貫

的觀點。

- (2) 「靜無而動有，至正而明達」此說中「至正而明達」比較從人的心性道德去說，而「靜無而動有」這個命題在老子中也有談到，如其「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其傲」或「天地萬物生於有，有生於無」，而在周濂溪中則是指其「將行未行之間」，此如同易傳中所云「寂然不動，感而遂通」。而五常百行，如果沒有誠在其中，則失去其在道德上的本原，而為邪暗所塞，是盲目而私欲的，故有「誠」才可至正而明達，如此才不會有煩腦干擾的產生，因其為從內在自然而發的。
- (3) 而如此又怎麼說「至易而行難」呢？「誠」本是存在於心中，是本性的，故說其至易，但落在實際之中則又見道德實踐的確有他的難處，但這真是難行嗎？若能明白這是本有的，從心而發，則又有何難呢？故曰：「一日克己復禮，天下歸仁焉。」也就是說，從主觀心境來說的話，若能克己復禮，則能用天理流行的眼光去看世界，而若以此付諸行為，也必然能有正確的導向。由此，濂溪的說法，又從中庸易傳回到論孟的論述。

4. 誠幾德第三

故以下所說的「性焉安焉之謂聖」即是從孟子說的，「性焉」就是說順其純粹的道德善性，而「安焉」則是安樂於其中，沒有勉強的意思，然後又能以「復焉執焉」去執守回復道德實踐的工夫。而若能通過「性焉」「安焉」「復焉」執焉，性與天道則可發用流行，無窮無盡。就像能體會無限的創造原理本身一樣，而不會落入有限中。

5. 聖第四

- (1) 「寂然不動，誠也。感而遂通，神也」與「靜無而動有」有相通之處。前者「寂然不動，誠也。」是從存在來說，而存在的發用就是「感而遂通，神也」，是從作用、價值面向來說。故「神」也脫離不了「誠」。
- (2) 「動而未形，有無之間，幾也」，前者說「幾善惡」，如果從還沒成為行為的心念來說，起心動念之間有善有惡，但這不是指從根源說其有善有惡的。故曰「誠精故明，神應故妙，幾微故幽」。其中都有隱含的價值意義，所以說若「誠」、「神」、「幾」能貫串，在起心動念之時就能由本性而發，則發出的行為便能忠實，從根本處將不合理的地方化

掉，即可純然天理流行而成聖。

6. 這些道德的形上學如何證明？古書中大概是根據經驗，從經典中的記載去證實，但如果是不認識中國文化的人，如何去說明解釋這些說法的可信度呢？牟宗三先生針對這個問題，認為可從心主觀的道德實踐去證成。而這個思路也是宋明理學家所支持的。那麼在此可思考一個問題，如果從客觀的進路去說明有沒有可能呢？如果從客觀面去證成，也許會落入純思辨中而難逃康德的批判。但唐先生有個說法，他認為在二程才整個拉到心來說，但在周、張，仍先把人當作一個存在的客體來看，而這樣的客觀面進路，唐先生認為也是可有其合理性的，可以通得過佛家的批判（案：亦當可通得過康德對思辨形上學的批判），這是道德宗教最根源的觀法，可喻為「天外飛來」的觀法，吾人或可說其基於「原始自然形上經驗」。

7. 問題：

中庸易傳是儒家的形上學主流，在孟子則著重由內在的本心言，但其後所提到的聖的境界都同樣是天人合一的。不過往後的學者到最後則越說越玄，那麼這是社會的趨向使然，以回應時代，故使聖要有一個絕對的根源性存在嗎？

- A：就歷史的角度，中庸易傳一類的進路，確實是在回應佛、道對世界觀的說法。但就思想家而言，會從這樣的進路下手，廣義上雖可以從歷史進程去加以說明，但思想家本身的生命歷程也不可忽略。畢竟思想家之所以是思想家亦有他獨特於時代的想法，雖不能完全脫離時代，但也不可忽略其思想中內心的思維歷程，二者相交錯，才產生其思想的趨向，故思想的形成必須綜合歷史背景與內在思維去論才切當。

(七) 高平學案

導讀人	陳德和
研讀時間	98年05月15日
研讀範圍	《宋元學案·高平學案》

研究成果

1. 前導

高平學案對義理的討論不多，大部分是人物介紹，其中比較強調生平事蹟，及對人德性表現的集中探討，而從學案的動機來說，可從學術和德性的角度來關切。從學術的角度來看，范仲淹的後學、學侶、同調、講友等有哪些學術性的表現，又如何解讀，是學案的其中一個重點，另一個重點是學案中有范仲淹本人及其師承、後輩、講友、同調等或長或短傳記式資料，其中多有提到比較值得歌頌的德性表現記載，而這也是值得去留意的，但就這次讀書會的討論來說，其中所記載的一些典故，及到官位職等的地方，很難用現在的官位說明，也無法逐一的去說，同時對於義理的部分也是比較屬於間接性，故在此先不做討論，而是著重在人的思想義理及德性去討論。

2. 高平學案體系表

學案一開始，先從其體系表來說，可以從范仲淹的老師戚同文講起，另外也提及戚同文之師楊懋的介紹。而往下自范仲淹本身及其同輩橫向來看，有周敦頤、孫復等人為其高平講友，歐陽修、韓琦則為其同調，有些另立學案，故在本學案中沒有說明。而縱向的看，為其四子純佑、純仁、純禮、純粹，再來就是張方平、張載、石介、李覯、范純仁、呂希哲等。張載和石介稍有爭議，有學者認為不應該列在范仲淹弟子之列，何況他們亦有獨立學案。此外，由此表可見，其學案的譜系比宋元學案所記載的其他學人來說並不算繁複，這間接顯示一個現象，即是范仲淹在宋代思想史的學術地位上可能比較不具重要性，但這並不代表范仲淹不具時代上的重要性，而是就思想史的角度而言，范仲淹的重要性恐怕比不上二程、周敦頤等人。

3. 學案序錄

「晦翁推原學術，安定、泰山而外，高平范魏公其一也。高平一生粹然無疵，而導橫渠以入聖人之室，尤為有功。」可知朱熹相當推崇范仲淹，其中「粹

然無疵」是對范仲淹之生平寫照所下的案語，表示其人之一生實為純淨，而「倒橫渠以入聖人之室」則是表明張載是受范仲淹影響，才有機會進入聖人之道（儒家的聖人），而確實，張載之後便成為宋明理學的重要人物，但這並非說張載的學術淵源承自范仲淹，而是說其藉著范仲淹的引導，轉為儒者的思想路線。「孝宗嘗以朝臣之請，將與歐陽兗公並入澤宮，已而不果。今卒行之，公是為不泯矣。」則明白指出范仲淹是值得後人紀錄與稱頌的，故述此「高平學案」。又我們自其下的案語中可見「高平實發源于睢陽戚氏」之說，明白范仲淹乃師承戚同文一系。

4. 高平所出一戚同文

- (1) 因范仲淹的思想受戚同文的影響，故先介紹范仲淹的老師戚同文。其曰「戚同文，字同文，宋之楚丘人，世為儒，幼孤，祖母攜育于外氏，奉養以孝為聞。祖母卒，晝夜哀號，不食數日，鄉里為之感動。始，聞邑人楊愨教授生徒，日過其學舍，因授禮記，隨即成誦，日諷一卷。……，愨妻以女弟。自是彌益勤勵讀書，年不帶。」此段可見戚同文之出生、為人，及其師楊愨對其成家學承之影響。
- (2) 「時晉莫喪亂，絕意祿仕。且思見混一，遂以『同文』為名字。」此中「思見混一」之解釋，先提出一個想法，「思」是其思想，「見」是其見解與表達，知其思想與文字，二者得以有不分歧的展現，為文即其所思。
- (3) 「直復厚加禮待，為築室聚徒，請益之人不遠千里而至，……，而高平范文正公亦由之出。」此見戚同文有機會授徒教學後，門下弟子皆表現傑出，而范仲淹則為其中之一。
- (4) 「先生純質尚信義，人有喪者，力拯濟之。宗族閭里貧乏者，周給之。冬月多解衣裘與寒者。不積財，不營居室。」此處除了說明戚同文為人純粹、崇尚信義之外，更可由此得知范仲淹之義田的制度的精神源流從何而來，可見其對范仲淹影響極大。另外，此處對戚同文「純質」的評語，正巧與前段全祖望對范仲淹的評價「粹然無疵」相呼應，可見師徒二人之人格與思想精神的傳承與實踐。

5. 范中淹易義

- (1) 家人卦（巽（風）上離（火）下）

- a. 易傳本文：

家人：利女貞（卦辭）

初九，閑有家，悔亡。（以下爻辭）

六二，无攸遂，在中饋，貞吉。

九三，家人嗃嗃，悔厲吉，婦子嘻嘻，終吝。

六四，富家，大吉。

九五，王假有家，勿恤，吉。

上九，有孚，威如，終吉。

b. 卦爻辭的來源，是商周時期占卜的紀錄，而記錄之人則是史官，則後來的巫史分流，史走向理性化，可能與史官接觸這些記錄文獻有關。

c. 「家人陽正于外，因正于內，因陽正而男女得位。」上外為外卦，下卦為內卦，上卦見第五爻為陽爻，下卦見第二爻為陰爻，二與五分別由陽爻與陰爻成就，而陽爻得陽位，陰爻得陰位是為「正」，因此就一三五陽位，二四六陰位來說，此卦陰陽得正，則有應，故此卦為吉。又此卦象徵「君子理家之時也」，從「聖人將成其國，必正其家」來看，此君子應指君王，並且為儒家聖王，而要成為聖王，必自格物、致知、誠意、正心、修身然後齊家、治國、平天下，故范仲淹認為此卦為聖王齊家之事。那麼如何才能齊家呢？按六個爻的解釋，知道必然有其過程，而范仲淹是總括來說明，其曰「明乎其內，禮則著焉，順乎其外，孝弟形焉」換句話說，就是指人心所表現出的外在行為上，必需要有禮法和規矩，也就是說在生命管理與外在行為上都有一個秩序，而此秩序表現在人與人的互動中或與家人的上，則自然有孝有弟，此即「順乎其外，孝弟形焉」。因此「禮則著而家道正，孝弟形而家道成。聖人將成其國，必正其家。一人之家正，然後天下之家正。天下之家正，然後孝弟大興焉，何不定之有？」這裡的「一人」是指領導者。在儒家的觀點裡，政治是一種道德教育，故孔子曰「政者正也，子率以正，孰敢不正。」在儒家，政治則是領導者本身做一個正確的人格示範，把全天下導入一個正確的風氣之中，則孰敢為非作歹？故可知政治僅是實現道德教化的工具而已。故「孝弟大興」則家齊、國治且可天下定。

(2) 升卦（坤（地）上巽（風）下）

a. 升，元亨。用見大人，勿恤。南征吉。

- b. 升有前進、往上移動的意思，「用見大人」即是成德成聖之意，或是可順利的接見大人物，「南征吉」中南除了指方外還可指光明，征有前進之意，故此卦為吉。
- c. 范仲淹的解釋「升地中生木，其道上行，君子位以德升之時也。夫高以下為基，木始生於地中。聖人日其德而至于大寶，賢者日崇其業而至于公圭，以順而升，物不距矣，故爻無凶咎。」其中「地中生木」之意為植物種子埋於土中，吸收養分後可不斷往上提升，最後出苗、成樹終至枝繁葉茂，故為取此像之意說明。而「其道上行」就是指人必需要修德，使自己的品格往高尚的境界發展，故說「君子位以德升之時也」，君子之所以為君子即是要以德保住自己的升，此處的「君子」不一定指上一卦所謂的聖王或領導者，而是比較偏向於道德實踐者，即德性義的君子，而其道德的地位則是由「德」來提升或決定。又「夫高以下為基，木始生於地中，其舉遠矣」在儒家的觀點來說，其最高境界就是希望能達到「天人不二」，「其舉遠矣」即表示最終最遠的目標，故人若能不斷的提昇自己，就可以與天同一位階，而此保證提高的工夫即是「下學」，下學就可以上達。但此「下學」並非單純的學習知識而已，而是指當下隨時隨地的面對自己的生活世界，所謂的生活世界就是具體的有人事時地物，以及喜怒哀樂等的世界，而人在此世界中當下具體實踐其人道五倫，故此「學」有「效」與「覺」聖人之道的意義，人若能通過如此下學的工夫則必能上達，因此孔子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎」此不怨天尤人即是仁者的胸襟，是仁者在面對天地萬物時當下便體現出來的，因此可說此仁者的胸襟是保證人可與天合一的通道（上達），故孔子才曰「知我這其天乎」，即是我知天，天亦知我，此天人相通並非神秘神通，而是道德感應的相通，通過道德的實踐感知天之無限而人心亦無限，此二者並非說兩個無限，而是天與人心不為二說。而從此處來看，人之所以能升其德，即是要從下學開始，故曰「夫高以下為基，木始生於地中」，種子即為下，當下若能覺其德，即可上達餘於天，天人合德。「聖人日其德而至于大寶，賢者日崇其業而至于公圭」其中「大寶」與「公圭」都是指擁有天下與高貴的政治上地位的意思，故若德性做到最高尚即可當王，若是在努力中則可有一定的地位，因此聖王是因聖而王，賢臣是因賢而臣，故就儒家來說，王與臣

的關係與地位應該是要建立在德性上，由此可知若說儒家是專制的擁護者是過於偏頗的，如同孟子論湯武革命為「誅一獨夫」的舉動，見其德性凌駕君王地位的理念。

(3) 艮卦（艮上艮下）

- a. 艮，其背，不獲其身；行其庭，不見其人。无咎。
- b. 背部本非全身，而止於背部，即是告訴人們不可冒進，要適可而止。故曰「六五，艮其輔，言有序，悔亡」做為人行為的提醒，講話有分寸，才能把有悔變成無悔，故「上九，敦艮，吉」，是敦厚及艮為吉。
- c. 高平曰「艮止之道，必因時而存之。」指其事必需要配合恰當的時機而表現艮的止之道，而「時不可進，斯止矣。高不可亢，斯止矣。位不可侵，斯止矣。欲不可縱，斯止矣。」說明時機若不適合前進，則當止之。孟子稱孔子為「聖之時者也」，即是稱其當行則行，當止則止，因此行與止中間有可不可以的問題，即是不可亢、不可侵、不可縱，如同紅燈停在白線後是對的，但綠燈不走就不對了。故曰「『時止則止，時行則行。動靜不失其時，其道光明。』非君子，其孰能止于此乎？」

(4) 漸卦

- a. 漸，女歸吉，利貞。
- b. 漸卦是從女子出生至出嫁來說，指女子在家學成女紅、家事之後而有資格出嫁成為其他家庭的一份子，是有一正常發展漸進的過程，指有次序的成長。故「君子學而知其仕也，必漸而成德，然後有位焉。」指君子透過當下學習與努力累積而來，德性的修養是不可間斷的，也不可透過不正常的發展，故孟子曰「勿忘勿助長也」，因此說「故升高必自下，陟遐必自爾」即是要至高遠處，必從腳下開始。故又曰「乾陽漸進而至于在天，坤因漸進而至于堅冰」即是指更以乾坤卦像佐證情勢的發展是有一漸進的發展，並且而漸入佳境，這是天所行之，何況人乎。

(八) 明道學案

導讀人	鄭志健 陳政揚
研讀時間	98年05月15日 98年06月14日
研讀範圍	《宋元學案·明道學案》

研究成果—生平及其〈識仁篇〉

1. 明道的學術淵源

程顥字伯淳，學者稱明道先生，與其弟程頤在十五、六歲時，曾經從學於周濂溪並兩度從遊，他自己說：

某受學於周茂叔，每令尋仲尼、顏子樂處，所樂何事？

再見茂叔後，吟風弄月以歸，有吾與點也之意。

由此可知，在學問的道路上，對程顥一生影響最大的，莫過於周濂溪了。他得到濂溪的教誨，對成為聖人有著極深的嚮往，自然而然厭棄了世俗科舉功名的事。濂溪教他們體會顏回的精神，所以他們的修養得力於顏回的地方很多。或許在他們看來，孟子規模雖然大，而學養並不精粹；顏回規模雖然小，但具備聖人的全體。

雖然程顥受濂溪的啓發固然很大，但濂溪並不能使他在道上真正有所體悟。伊川敘述明道的學道過程時，認為明道受濂溪教誨後，有了求道的熱切心願，但是仍不得要領，以致於在各家學說及佛老思想中徘徊了幾十年。直到回頭深索了六經，才求得這個道。明道自己也說：「我的學問，雖然有師承傳授，但是『天理』兩個字，卻是自己體悟出來的。」（吾學雖有所受，天理二字卻是自家體貼出來。）顯然，明道是從六經中體悟了這個「天理」、這個「道」。

值得一提的是，明道、伊川兄弟雖然時代背景相同，道學師承相同，甚至政治生涯的坎坷也相同；可是他們兩人的氣質和個性卻截然不同。明道性情寬和，沒事時靜坐著像個泥塑的人，待人接物時卻一團和氣。有門人跟隨他三十年，從來沒看到他發怒過。明道認為，道不明很久了，一般人受時俗的習染，如果一定要學生有「不憤不啓，不排不發」的主動學習精神，那勢必疏遠了師生的關係，

使得道更沒有昌明的希望了。所以他對學生的開導誘掖，唯恐不至，就是桀傲不恭的人，見到他也都由衷悅服。至於伊川卻性情嚴峻，不苟言笑。傳說其游酢和陽時初次去拜見伊川時，伊川和他們談話後，就閉目養神，游楊兩人在旁侍立，不敢告辭。過了很久，伊川才醒過來，看到兩人，就說：「你們還在這裏嗎？天晚了，回去吧！」等到兩人出門，外面積雪已一尺多深了。與門人講學，每遇到意見不合，明道就對學生說：「還可以再研究研究。」伊川卻直截地說：「不對。」他們引導學生態度的不同，顯然可見。所以明道會對伊川說：「將來能使師道尊崇的是你；至於誘導弟子，隨資質不同都能有所造就的，恐怕還是我吧！」

程頤在〈明道先生行狀〉裡述說程顥論學旨趣及儒學史上的地位，曰：「周公沒，聖人之道不行；孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治；學不傳，千載無真儒。無善治，士猶得以明夫善治之道，以淑諸人，以傳諸後。無真儒，則貿貿焉莫知所之，人欲肆而天理滅矣。先生於千四百年之後，得不傳之學於遺經，以興起斯文爲己任，辨異端，闢邪說，使聖人之道煥然復明於世，自孟子之後，一人而已。」

2.對於明道生平的反思：歷史與哲學

在一般哲學或理學史的論述中，我們通常只看到關於心、性、理、氣，至於理學家的政治思想與政治活動，則往往被忽略不談。就現代學術分類的觀點而言，這或許可以說是正常的。但這一種處理方式往往也造成一個相當普遍的現象，即認爲儒學在北宋之後中便轉而偏向內聖一面，而不重視外王。當然，或許在處理哲學問題時，理學家的個人行爲乃至於政治活動可以被置之不理；然而，當我們聲稱中國哲學是「生命的學問」時，則思想家的生命歷程則不應該被我們忽略，否則，我們如何以一種感同身受的情懷去理解或詮釋思想家其人其學呢？

然而，當我們一廂情願的以爲，對思想家的生平有越多的瞭解就越能恰當如理的詮釋其哲學思想的同時，同時我們也可能正落入一種錯誤的認知之中而不自知。比方說，站在質疑歷史的權威與真實性的立場的人總會說：「史學家和小說家無從分辨。」或者「歷史事實是不可真知的。」或「小說家編造謊言以便陳述真實，史學家製造事實以便說謊。」值得玩味的是，這種顛覆常識性的說法卻也令人無法反駁。嚴格來說，在哲學的寫作中，一旦涉及於歷史的因素，是一件非常危險的事。因爲事實上，並沒有人可以真正徹底的瞭解歷史，這就好比說沒有人可以回到過去一樣。甚至說，即便可以回到過去，難道我們就能完全的瞭解歷

史上所發生的事件嗎？換句話說，真正的歷史並不是一形式事實之背誦，並且，任何記錄思想家生平之文字，都必然存在的紀錄者個人主觀情感。也因此，想要從思想家之生平反過頭來去理解其思想，都必然存在著被（歷史）文字記載者蒙蔽的危險性。甚至當我們以最好的領悟、推理與批評，對思想家之生平與思想做一綜合性之詮釋時，實際上，那也可能只是一種個人主觀的意願罷了，而非真正的哲學詮釋或歷史事實。

然而，就像孟子所說的：「頌其詩，讀其書，不知其人可乎？」在說明任何一位理學家思想時，若忽略其生平，則當在解說著作時，亦不容易展現其思想之精髓與氣度，而常有隔靴搔癢之憾。職此，平心而論，我們也必須承認在做哲學分析的過程中，對於歷史有一定程度的瞭解，確實有助於自身思緒的培養與擴充。然而，一旦將這種「靈感」與「啓發」用於分析思想家之著作，則我們也必須明白，詮釋者自身的程度往往決定也限制著被詮釋者的著作與思想。因此，要避免獨斷，除了要儘量根據最可靠的文獻證據來重構思想家的歷史世界之外，嚴格而細密的邏輯分析更是必要之手段。

3. 《識仁篇》概說

《識仁篇》載于《二程遺書》卷二上，是北宋學者程顥(1032—1085)于元豐二年(1079/47 歲)洛陽講學時討論道德教育問題的著名篇章，由其門人呂大臨⁶⁸記錄。後人把這條語錄作為一篇文章，並為之加上一個題目：《識仁篇》(此如黃宗羲《宋元學案》)。

《識仁篇》全文雖不足 300 字，但言簡意深，立論精博，自朱熹以來，許多學者都認為：《識仁篇》是明道學說的精華所在。

黃宗羲在《宋元學案》卷十三《明道學案》援引朱熹語錄：「《識仁篇》乃地位高者之事。」援引劉宗周言論：「《識仁篇》為程子見道分明語也。」

要之，程顥曾教人：「聖人千言萬語，只是欲人將已放之心約之使反復入身來，自能尋向上去，下學而上達也。」大體而言，程顥之學以「仁」總攝「聖人千言萬語」，所以學為聖人的入手、本質工夫為「識仁」。而「識仁」其實只是「誠

⁶⁸ 呂大臨，字與叔，和叔之弟。兄弟俱登科，惟先生不應舉，以門蔭入官，曰：「不敢掩祖宗之德也。」元祐中，為太學博士、祕書省正字，范學士祖禹薦其修身好學，行如古人，可充講官，未及用而卒，年四十七。初學于橫渠，橫渠卒，乃東見二程先生，故深淳近道，而以防檢窮索為學。明道語之以識仁，且以「不須防檢，不須窮索」開之，先生默識心契，豁如也，作《克己銘》以見意。

敬存之」，也就是這裡所說的「將已放之心約之使反復入身來」。仁是本性，心是本心，程顥說這原是自家「天然完全自足之物」，只是須要學者察識、體踐，存養勿失。如此，宋以後的儒學發展便轉而以心性論為其核心，重識實踐力行的存養工夫。宋人認為，孔子、孟子之後，兩漢經學家只重視末節小道，而性道微言之絕久矣，至周敦頤、二程、張載等儒者崛起，才真正切入儒家成德之學的要旨，闡發心性義理之精微。

由此亦足以說明《識仁篇》在程顥學術思想體系中所佔有的中心地位，及其對後世學者所產生的重大影響。也因此，程頤在《明道先生行狀》中所表述的程顥「汜濫于諸家，出入於老、釋幾十年，反求諸《六經》而後得之」的學術思想演變過程，學界通常以《定性書》為前一階段的代表性作品，而以《識仁篇》為「反求諸《六經》而後得之」的成熟的代表作品。

一般而言，程明道的《識仁篇》，主要是包括「識仁」之「體」與「識仁」之「方」兩個方面。程明道認為「仁之體」即是「渾然與物同體」，突出「仁」作為精神境界而非宇宙原理的意義，這一境界即人與天地萬物為一體，這是程明道以「一體」，即以「天地萬物為一體」來論「仁」，闡述「仁」的內涵。明道不僅說「仁者，渾然與物同體」，也說過「仁者以天地萬物為一體，莫非己」。人要把自己與宇宙萬物看作息息相關的同體，宇宙每一部分都與自己存在密切聯繫，甚至宇宙萬物都是我的身體的一部分，有了這樣的境界，人不再是個體軀殼的虛我，天地為一身，莫非己也。這是以「一本」來論「仁」，闡述「仁」之「體」。

當然，程明道除了以「一體」來論「仁」之外，還有以「知覺」論「仁」以及以「生意」論「仁」。明道說：「醫家以不識痛癢叫做不仁，人以不知覺不認義理為不仁，若夫至仁，天地為一身，而天地之間品物萬形……」仁就是把天地萬物看作自己的身體，不知痛癢為之不仁。把「仁」這一概念理解為知覺無所不通。知覺不是強調知痛癢，而是強調把天地萬物看作自己的身體加以感受。這是以「知覺」論「仁」，強調「仁」的境界的感受形式。明道不僅把「仁」作為精神境界，而且作為宇宙原理，體現的是生生不息的原理。他說「萬物以生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁」，這裡的「元」字解釋為「生」，「生」就是《周易》裡作為萬物原始的元，即明道所說的「仁」。這就是程明道以「生意」論「仁」，「生生之仁」是「一體之仁」（「同體之仁」）的宇宙論根據。

《識仁篇》的主旨當然不只是闡述「仁」之「體」，更重要的是「識仁之體」的

基礎如何體悟「仁」、實現「仁」、達到「仁」。明道繼承了思孟學派的心性論傳統，認為「以誠敬存之」，「不須防檢」，「不須窮索」，「反身而誠」，「勿忘勿助」，即可「存久自明」，從而識得「仁」並實現或達到「仁」的追求或境界。「仁」是「一體之仁」，是自己與天地萬物同為一體的「仁」，所以，「識仁」就是向自己內心探求的功夫，既不假於物，也不物於物。要做到「反身而誠」、「向內求仁」，其根本要旨是取消物我的對立，做到「渾然與物同體」，這才是「識仁」的正確方法。要識「仁之體」，則要將此事作為自己內心中的份內事，不要停止自己內心中的道德實踐，亦不要忘記，更不要一廂情願地「揠苗助長」；久而久之，自己昏昧放逸的「習心」就會慢慢除去，被遮蔽的具備「良知良能」的「本心」就會隨之顯露出來。程明道認為這種「識仁」之方法是非常簡約的，而且又是以實現「順性而為、順心而發」的人之本性為目的與境界的自覺的、自律的向自己內心發用的功夫，因此「體之」亦「樂之」；既然能夠「體之而樂」，那麼也就不必擔心會放棄了。正因為是每個人都向著自我「率性」的本性而自覺地進行的內心道德體驗，因此每個人都能夠「體之而樂」，每個人都能「識仁」，進而每個人都能達至「仁」的境界；如果再進一步把宇宙萬物也看作是有「知覺」的，那麼天地間雜然流行也就都是「體之樂之」的回歸各自本性的自我實踐，也不妨將其看作一種「識仁」的活動。

4.對《識仁篇》的反思：識仁之為工夫抑或效驗

明道《識仁篇》首言「學者須先識仁」，此中「先」字，即是強調「識仁」是學者入手之工夫。明道說得甚是直截明白，但識仁既可作工夫看，亦可作效驗看。換言之，明道以識仁作為學者入手的工夫，對於天資較高的人來說，是可行的，而對於一般的人來說，識仁只是下學工夫到一定地步方有的效驗。

牟宗三先生指出：「防檢、窮索、乃有志於道而未明澈者所不可免之事。明道對大臨指點之以『須先識仁』與『以誠敬存之』，使其推進一步，以端正其事道之方向，並示以簡易工夫。『先識仁體』是道德實踐所以可能之本質的關鍵，亦及其明確的方向，而『誠敬存之』則是實現此『純亦不以』之簡易的工夫。」⁶⁹此外，一般學者在解說《識仁篇》時，通常會引用以下兩段明道論「仁」之話語以做進一步說明：

醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物為一體，莫非己

⁶⁹ 牟宗三：〈分論二 明道、伊川與胡五峰〉《心體與性體》，頁 219。

也。認得為己，何所不至。若不有諸己，自與己不相干，如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。故博施濟眾，乃聖人之功用。仁至難言，故曰：「己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」欲令如是觀仁，可以得仁之體。

剛毅木訥，質之近乎仁也。力行。學之近乎仁也。若夫至仁，則天地為一身，而天地之間品物萬形為四肢百體。夫人豈有視四肢百體而不愛者哉？聖人，仁之至也，獨能體是心而已，曷嘗支離多端，而求之自外乎！故「能近取譬」者，仲尼所以示子貢求仁之方也。醫書以手足風頑謂之四體不仁，為其疾痛不以累其心故也。夫手足在我，而疾痛不與知焉，非不仁而何！世之忍心無恩者，其自棄亦若是而已。

對此，唐君毅先生有一精闢的解說：「人于其所正有之疾痛相感之處，識此中之有仁，則可緣此中之道之理，以及于至仁之以天地為一身，天地間之品物萬形為四肢百體。此固學者之所能為。頓悟此境，固亦人于一念廓然而大公時之所能也。然對此境，必須有真實情感以實之；否則可只是一藝術性之觀照境界，或形上學中思慮境界，而非道德生活中真實世界。今以真實情感，真實化吾人一般心知所對所觀所思之天地萬物，於此心知之前，即明道所謂『誠』也。泛言仁，只是一渾然與物同體之感。然此感是否真實，則有不同之程度。……故明道必于言識得此渾然與物同體之理之後，更言以誠敬工夫存之也。誠是真實化，敬則明道嘗言『敬則無間』。則敬猶言使此真實化者更無間斷。既無間斷，則不需防索，不需窮檢。」⁷⁰

研究成果一〈定性書〉

1. 定性書簡介

《定性書》是明道早年思想的代表作。儘管歷來學者對此篇作品的寫成年代仍有爭議(例如，朱熹定為程顥二十二、三歲時在鄆縣作，而吳其昌先生《明道先生定性書年代考證》，考定此書為明道二十七歲時作)。但將《定性書》與《識仁篇》兩篇視為明道哲學的代表作品，應當是可被接受的觀點。

2. 本次議題導讀與探討的主軸

(1) 從明道的學思歷程中，看《定性書》之思想淵源。

⁷⁰ 唐君毅：〈程明道之無內外徹上下之天人不二之道〉《中國哲學原論·原教篇》，頁 141-142。

- (2) 從《定性書》中，探究明道與橫渠思想之義理進路。
- (3) 探討《定性書》與《識仁篇》之義理發展。
3. 定性書題解與問題探討
- (1) 「定心」與「定性」。
- (2) 橫渠問題之提出與明道回應之轉向。
- (3) 呂大臨的關鍵地位。
4. 問題起點與文獻探討
- (1) 橫渠張子問于先生曰：「定性未能不動，猶累于外物，何如？」先生因作是篇。
- (2) 所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。
- (3) 苟以外物為外，牽己而從之，是以己性為有內外也。
- (4) 且以己性為隨物于外，則當其在外時，何者為在內？
- (5) 是有意于絕外誘，而不知性之無內外也。
- (6) 既以內外為二本，則又烏可遽語定哉！
- (7) 夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。
- (8) 《易》曰：「貞吉，悔亡。憧憧往來，朋從爾思。」
導讀：本段文獻出於《周易·咸》與《繫辭下傳》。
《周易·咸·九四》曰：「貞吉，悔亡。憧憧往來，朋從爾思。」
《繫辭下傳》曰：「《易》曰：「憧憧往來，朋從爾思。」子曰：「天下何思何慮？天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮？日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也；龍蛇之蟄，以存身也；精義入神，以致用也；利用安身，以崇德也。過此以往，未之或知也。窮神知化，德之盛也。」〔第五章〕
- (9) 苟規規于外誘之除，將見滅于東而生于西也，非惟日之不足，顧其端無窮，不可得而除也。
- (10) 人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在于自私而用智。
- (11) 自私，則不能以有為為應。

- (12) 用智，則不能以明覺爲自然。
- (13) 今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。
- (14) 《易》曰：「艮其背，不獲其身。行其庭，不見其人。」

導讀：本段文獻出於《周易·艮》。

<艮>：艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人。無咎。〔卦辭〕

<象>曰：艮，止也。時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。艮其止，止其所也。上下敵應，不相與也。是以不獲其身，行其庭不見其人，無咎也。〔象傳〕

<象>曰：兼山，艮；君子以思不出其位。〔大象〕

初六，艮其趾，無咎，利永貞。

<象>曰：「艮其趾」，未失正也。

六二，艮其腓，不拯其隨，其心不快。

<象>曰：「不拯其隨」，未退聽也。

九三，艮其限，列其夤，厲薰心。

<象>曰：「艮其限」，危薰心也。

六四，艮其身，無咎。

<象>曰：「艮其身」，止諸躬也。

六五，艮其輔，言有序，悔亡。

<象>曰：「艮其輔」，以中正也。

上九，敦艮，吉。

<象>曰：敦艮之吉，以厚終也。

- (15) 孟氏亦曰：「所惡于智者，爲其鑿也。」
- (16) 與其非外而是內，不若內外之兩忘也。
- (17) 兩忘，則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尙何應物之爲累哉！
- (18) 聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒。
- (19) 是聖人之喜怒，不繫于心而繫于物也。
- (20) 是則聖人豈不應于物哉？烏得以從外者爲非，而更求在內者爲是也？
- (21) 今以自私用智之喜怒，而視聖人喜怒之正，爲何如哉？
- (22) 夫人之情易發而難制者，唯怒爲甚。第能于怒時遽忘其怒，而觀理之是非，亦可見外誘之不足惡，而于道亦思過半矣。

5. 劉戡山的說法

- (1) 此伯子發明主靜立極之說，最為詳盡而無遺也。稍分六段看，而意皆融貫，不事更端，亦不煩詮解。今姑爲之次第：首言動靜合一之理，而歸之常定，乃所以爲靜也。是內非外，非性也；離動言靜，非靜也。
- (2) 「天地之常」以下，即天地之道以明聖人之道不離物以求靜也。
- (3) 「人之情」以下，言常人之情自私用智，所以異于聖人而終失其照物之體也
- (4) 《易》曰以下，又引《大易》、孟子之言以明自私用智之必不然也。
- (5) 「聖人之喜」以下，又即聖人應物之情以明外物之不足惡。
- (6) 而「夫人之情」以下，又借怒之一端，于極難下手處得定性之法如此，又以見外物之不足惡也。
- (7) 合而觀之，主靜之學，性學也。「人生而靜，天之性也。感于物而動，性之欲也。」聖人常寂而常感，故有欲而實歸于無欲，所以能盡其性也。常人離寂而事感，離感而求寂，故去欲而還以從欲，所以自汨其天也。主靜之說，本千古祕密藏，即橫渠得之，不能無疑。向微程伯子發明至此，幾令千古長夜矣。

6. 百嘉又案之討論

- (1) 嘉靖中，胡柏泉松爲太宰，疏解《定性書》，會講于京師，分作四層：
 - a.一者，天地之常，心普物而無心，此是天地之定。
 - b.二者，聖人之常，情順物而無情，此是聖人之定。
 - c.三者，君子之學，廓然大公，物來順應，此是君子之定。
 - d.四者，吾人第于怒時遽忘其怒，觀理是非，此是吾人之定。吾人希君子，君子希聖人，聖人希天地。

(2) 是日，天下計吏俱在京，咸會于象房所，約五千餘人。羅近溪、耿天臺、周都峰，徐龍灣並參講席，莫不飽飫斯義。

7. 問題與討論

- (1) 「心」(性)是否可「定」？
- (2) 爲學歷程中的「不專心」問題當如何解決？
- (3) 橫渠與明道對「定性」議題的論點異同？
- (4) 由橫渠與明道其後思想論二人對本議題的發展與回應。

(5) 呂大臨是否融通明道與橫渠對「定性」問題的觀點？

五、 議題探討結論

(一) 研讀〈安定學案〉所引發的問題與討論

1. 梓材案語中有「猶周易序卦傳本十翼之一，後之說往往分列各卦也。」但似與目前《易傳》的編排方式不符，故牽涉到易傳在清代的版本問題。
2. 「醇」若解讀為學術、思想上的造詣則有高下之分，但若單純指涉個性，則僅牽涉到個人風格的問題，並無優劣的評斷。
3. 比較《宋史》與《宋元學案》之介紹生平的同異，可看出其取捨的緣由，《宋史》重在史實的完整，但學案則重在闡發胡安定本身的學術涵養及人格特質與風範。
4. 所謂的「通五經」是史實誇大或真有其事？就史料記載博學宏儒之言行以觀，「通五經」之大儒完整背誦經文是必備的條件之一，但主要目的是在應對能有憑有據，在決策時能知前人作為，並引以為殷鑑，故並非只是死背，而更重在應用的部分。但若就全體士人以觀，能做到學以致用者實為少數，多數只停留在背誦階段，而這種情形也造成後世學子僅重背誦的流弊與誤解。
5. 宋明學者雖以「齊家、治國、平天下」為目標，但若自「得家書，見上有『平安』二字，即投之澗中，不復展，恐擾心也。」來看，似乎有空談而未徹悟的疑慮？但就其人生態度與時代背景來看，出仕是北宋士人完成自我理想的主要途徑，不僅是個人願望亦是家族期待，故出外求學也許只是過程，並不是完全拋棄家庭不顧，況且宋明學者也有以至孝為名之人。且那是描述安定立定大志以遠遊徹底為學向道的階段之情狀，表示其欲徹底探究儒學真相以扭轉學風和文化方向的道德心志，並不表示即其成學後之道境也。
6. 宋明儒者遵循先秦孔孟儒學，以仁、義、禮、樂的個人修為和制度建立為修身治國之要旨，但為何仍舊會造成清談誤國的結果，是否重新建立起這樣的方向是有問題的？觀胡瑗所提倡的儒家義理，仁、義、禮、樂是「內聖」通向「外王」的統合，「內聖」與「外王」雖然看似不同階段，但實為同時達成，只是面向不同，宋明學者追求的不僅是「通體」亦必須「達用」，如同胡瑗所為的「明經」、「致用」，但或多或少在立說時有其偏向，而可能使後學誤解而造成流弊，但我們不能因此而責怪立學之人。
7. 「明體達用」是否是文與道衝突的主因？北宋文道之爭或文道融合，基本上

在於對「達用」關注焦點的歧異，「達用」可以展現在禮儀規範、典章制度的建立上，以達到國治之目的，但未嘗不能展現在詩文上，以展現文人氣格。就胡瑗來說，其並沒有反對文章的用途，只是站在「教育」的立場，不希望士子專致於文藻雕飾之上，而忽略了文章根本的內涵。觀宋明理學家所寫之詩文，亦多有可觀之處。但必須澄清的是，胡瑗等人仍是站在「以道為本」的角度來看待文章寫作的，所以在立說時，容易有重道輕文的傾向，故後學之文則容易流於白俗。由此可知，這與以「藝術創作」為視角的人文觀點不同，但並不表示其人不重視「道」之修養，早在最重視文學理論之著作《文心雕龍》中，就重視道文並重的觀念，歐陽修亦把「文以貫道」作為撰文宗旨，但與胡瑗等人不同的是，歐陽修仍是站在「藝術創作」的角度來看待文章，故與「教育」為角度的胡瑗出發點不同，雖然角度不同會造成立說各有偏重，而成為道文衝突的可能原因，但二者所期待追求的「道文合一」之理念，卻並沒有衝突或互相違背。

(二) 泰山學案所引發的問題與討論結果

1. 孫復著《春秋尊王發微》，以跳脫三傳對經的解釋來解讀，其詮釋是否會背離《春秋》本意？所謂的詮釋有三種方式，第一種是不離經義，按經典所呈現的資料來解讀，第二種是以更多的資料來對讀，以求更深入的來探討經典的深層意義，第三種則是與經典的原義不同，只是借經典來申述己見。宋明理學家習慣以解釋經典來說自己的話，但就孫復來說，其以「尊王發微」為春秋要旨，以儒家仁者為王的理論基礎，就這兩方面來為詮釋基準，基本上市不偏離《春秋》中心的，只是其確實有借詮釋《春秋》來論述當前政治的用意。
2. 北宋初期，由於經濟南移，外族勢力強大，加之社會歷經五代十國風氣萎靡的影響，故強健社會風尚與建立一個良好的理想方向，是理學家的首要任務，孫復《春秋尊王發微》便是在這樣的時代背景下寫成的，由尊王到攘夷，由隱微的方式褒貶歷史以鑑朝政，是孫復寫作的用心，而這項用心，表現在孫復取《春秋》篇章多著重在三綱的建立、國與國之間的禮法、尊王的節義等等，但這樣的取向，是否會造成對自我國家意識的膨脹，與對外族的歧視？又是否有中央集權的導向？尊王有兩個方面可以討論，一為歷史觀，即是所謂的文化意識，孔子在稱讚管仲時，便曾說：「微管仲，吾將披髮左衽矣。」

講的便是對自己民族的尊崇，歷來也有將漢民族統治地區以外的邊疆族群以「蠻族」稱之，其實不僅漢族，西方日耳曼民族也有類似的文化優越意識，這種意識若朝偏激方向發展，就會造成漢民族文化中心意識的流弊。這確實是世界史上常見的現象，尤其在宋朝國力尚弱，又屢遭外族威脅的背景下，凝聚民族意識確為必要，而由此而造成仇視或輕視也極有可能。第二個方面為德行理想的崇敬，孟子革命的觀念，就是站在王非聖王時，可代天意（民意）討伐的角度論說，但這並非自認為有德而欲取而代之，是對聖王為聖的一種期望與呼籲，故仍不離儒家「尊聖王」的理念。所謂聖王，內在品德的修養與發揮是絕對必要的，這也符合孔孟與宋儒在立說時禮樂價值精神崩壞的時代背景，故儒者們所尊的聖王，實為尊其至高的德性，而這其實會造成兩個流弊，第一個是道德中心理論，宋儒後學清談誤國的流弊由此而發；第二是假德性之名行中央集權之實，這自然是有心人士的作為，儒家尊的是有德性的聖王，但標準如何評斷？又如何檢視？有心人士利用此來鞏固王位甚至奪取王位也是有可能的，史上的王莽竄漢便是一例。故不能說孫復的用意在於極權政治的建立，但確實有可能會造成集權的流弊。在此，尚有一點可以注意，「通體達用」、「內聖外王」是宋儒所致力追求的人生理想，但有趣的是，「內聖外王」之說並非孔孟所提出，將之訴諸文字者是莊子，載於《莊子·天下篇》中，雖不能說孔孟沒有這層意思，但是否代表理學家在一定程度上受莊學影響，是值得再深入探討的，但我們也必須澄清，莊學與儒學成聖的內涵是大為不同的，故宋儒的基本理念仍是站在儒家的立場，只是在思維上是否有受老莊影響，是值得再深入討論的面向。

（三） 廬陵學案所引發的問題與討論結果

《易》是天理至人事的連結，透過占卜，人得以從中或的智慧來面對人間的問題與困難，易卦占卜並非迷信，而是透過誠敬知心的內省，來為迷惑自己的難題尋求一個解決之方，故易傳精神的把握與詮釋者的心態便相當重要。

「天行健，君子以自強不息」是貫串六十四卦的重要精神，同時也是占卜者心中不變的基準，「事在人為」亦是占卜者詮釋結果不可動搖的信念，故由此可知，《易》與人事是不可分割二觀的，此即所謂「窮天理以究人事」的真諦，反之，詮釋《易傳》的內涵，也必須有實際的占卜經驗與人生歷練，才能精準的呈現其廣度與深度，因此解讀歐陽修《易童子問》時，除了文字上的意

義外，也可以看出歐陽修本人的氣格與人生歷練，故若將之語其生平遭遇同時觀之，則能有更精確的體悟。

(四) 百源學案所引發的問題與討論結果

1. 百源學案本身文獻上的問題

百源學案文獻的問題必需要回到《宋元學案》的編纂來看，宋元學案所集結的資料，並非學人本身的所有資料，而是經過編纂者篩選過後集結而成者，而篩選的標準，即牽涉到編纂者的思想立場，以及其對蒐集對象的認知，而顯然，就百源學案所蒐集的資料來說，編纂者似乎對邵雍的思想沒有很確切的瞭解，所擷取的資料除了沒有完全外，也與邵雍真正重要的思想理念不大相同，因此，若欲從《宋元學案》中的資料來認識瞭解邵雍的思想，恐怕是無法得到確切的瞭解的。故若要正確的瞭解邵雍的思想，尚必需旁及其他資料才行。此外，我們亦可以就文獻上截取的資料，來反推編纂者的想法與所希望強調的思考模式。

2. 邵雍對數的看法與態度

邵雍有一套自己的數字系統，並使用這套系統來解釋這個世界，最著名的便是其經世掛一圖，使用元、會、運、世的時間計算系統，但邵雍本身並沒有迷惑於數字之中，關於其中的安排，邵雍是本持較清醒的態度去說明。值得注意的是他認為宇宙 20 萬年循環一次的觀念，是屬於當時比較特別的宇宙觀。

(五) 涑水學案所引發的問題與討論結果

1. 司馬光疑孟的立場

司馬光在政治上與王安石的對立十分明顯，雖然就他在王安石變法時所提出的意見來看，他本身的立場並非完全反對變法，而是強調不能速成，但最後在實際作為上，似乎仍是以祖宗之法作為標準，因此，這不免讓人懷疑司馬光疑孟的理論，是否是針對王安石提高孟子地位而發的言論？但其實若回歸自學術的檢視來討論，可以發現司馬光疑孟的觀點，其實是聚焦於道德在實踐面的兩難上討論，而不是為反對而反對的敘述。歷代儒者在對道德做分析時，往往會在實踐的面向上分歧，而提出許多新的見解與方法，其實這也是希望能將問題處理的完善，所必然引起的現象。因此，在探討司馬光疑孟的問題時，可以將其視為實際面對問題時的兩個角度做討

論，以觀孟子與司馬光思考起點的不同。

2. 溫公迂書的討論（以不違反道德而又能處理圓滿為重點）

（1）近功遠利的討論

做研究要從己身的實力培養起。不需太過追求不必要的外在虛名。如就讀高中時，其實考取第一名的價值不如在大學考取第一名的價值有意義，因大學能得到第一名是整個實力培養完成的結果。但這不是說只注重遠視而不重近功，近功與遠利還是可以同時並進，不必也不可斷分，不能偏廢，否則皆不得長久。

（2）倫理秩序的重視（等級制的名分）

如企業講求忠誠。求職最重要的是要知道社會上的企業需要什麼人才，譬如知道自己能做什麼？有沒有符合的「能力」？而我們同時要知道，企業中具有等級是不可避免的，因此謹守本分才是最為重要的事，而所謂本分即是忠誠於自己的職位，而其實也可以說所謂職業道德即是在階級制的體制下盡忠。

（3）對上叩而鳴，不叩不鳴

言適當的時機表現己才，否則會招致猜忌與禍害。如佛教所謂的「不請不說」。

（4）言而無益，不若勿言

有些道德言論是注重動機論，但效果往往忽視，但其實不可只思考到一端，否則只會架空而忽視現實實踐。

（5）無止境與有止境的執迷

盡力去執行，讓有限成為無限。

（6）人之三關「命」、「性」、「理」，窮理盡性，以至於命

要看到極限，也不要太看重極限。正所謂寬而疾惡，嚴而原情，政之善者也。

（7）回心

靜而思之，在我而已。簡而言之即操之在我。

（8）治跡與治心

心與跡的平衡

（六）濂溪學案所引發的問題與討論結果

1. 周濂溪的人格修養與實際行爲

周濂溪無疑是宋明理學的重要人物之一，而理學家最注重的即是心性人格之修養，人生目標力求下學而上達，雖然是心性人格的培養鍛鍊，但理學家的思想理念中從不只停留在形而上的思考中，而是落實在行爲之上，因此在面對事物時必然有其實際的作爲，尤其當理學家的身在官職時，必當面對並處理國家百姓、同僚學子之事，而我們亦可由這些記錄下的文獻，觀其言行思想之跡。而就周濂溪而言，在宋元學案所記載的文獻裡，除了其人格的讚賞外，更有其爲仕爲民等實際功績的文獻紀錄，見其思行一致的表現，與其人格所發顯的道德實踐行爲，這說明了理學並非只是用於紙上談兵，亦不是只停留在思想模式中，而是真確的體現在周濂溪生命世界裡，修養不是一種理論，而是實際行動，在面對事物時所展現的人格行爲，而這也許便是周濂溪之學最值得關注的精神所在。

2. 形上之學的廣傳問題

周濂溪的思想主要是修身至於實踐的學問，其中實踐層面比較具體，在教授與人時比較容易瞭解與學習，但具體化的作法背後所蘊含的精神修養，便是難以用具體的言語完全表達的形上思維，但這卻是弟子傳承老師學問是最重要的一環。能用言語文字條列的實際方式雖然能讓後輩容易模仿，達到一定程度效果，然而一旦人所要面對的問題發生變化，或略微不同，如何在其中應對通變，除了累積的知識外，更重要的是人自身的理念與修爲，人必需要有一定的修養，才能在面對複雜問題時能夠表現出最恰當的行動與言語，而這就不單只是模仿前輩的作法就可以達到的，而必需要傳承其精神。但「精神」與「人格涵養」等修身工夫卻是最難傳承與體會的學問，因爲在講解與討論時，往往一不小心便會流於空說，而當下察覺不出其對於生命有何必要性，更可能必需要到真正面對問題產生抉擇時，才能體會前人的說法。因此，這或許是我們在研究周濂溪以及其他理學家的學問時，必需面對的最大困境，語言相同的學子們若都有如此的感受，更何況語言不同、文化背景不同的學者，在表達意境與觀念時，其遭遇的障礙必定更大。

(七) 高平學案所引發的問題與討論結果

1. 范仲淹譜系討論

自范仲淹的師承與其譜系來看，較其他列入宋元學案的學人來說是相對單純的，這表示了一個現象，即范仲淹在宋代理學中的位置，並非重點人物，當然這並不是否認范仲淹的人格與修為，而是就學術思想的角度來看，其在理學的思想建構上，並沒有較為突出或獨特的學術意見。因此，在探討宋元學案中范仲淹的資料時，可從其道德人格的展現與實際作為來探究，當然亦可從文獻中范仲淹的理想與實際想法，來看北宋的實際社會政治狀況及其學術傾向。

2. 易學與修德成聖

從宋元學案所呈現的范仲淹對易經「家人」、「升卦」、「艮卦」、「漸卦」的解釋中，我們可以發現其皆專注在成聖的學習修養角度來解釋，對象不論是指君王還是修德之人，其價值的基準仍是以「德」為最根本的學習目標。再來，就宋元學案的資料看，范仲淹並沒有對爻辭做細部的註解，而多是以掛辭做統一的概括說明，突顯其卦的最主要想表達的意義：「家人卦」指君主（聖王）以孝悌齊家則可國治之事；「升卦」則表明有德者必需持續其「下學上達」的成聖目標，持升自我的德性而至天人合一的境界。而在此卦中范仲淹認為有德者必然有位，地位必需因德而成，可見其對政治的理想承繼著儒家一貫的精神；「艮卦」說明「時」的適宜問題，是行或是止都必需看當下面對問題時的情況決定；「漸卦」雖為女子出嫁之事，但正寓含了為學必需要有一正確的方向與進程，才能達到成聖的目標。故由上述說法來看，雖不能確定這是范仲淹對易傳解釋的全部內容，畢竟宋元學案列出的文獻只有如此，但可見范仲淹對易經的態度與認知，是站在修德的角度去理解。

（八） 明道學案所引發的問題與討論結果

1. 學人生平背景與其思想的關連

宋元學案所記錄的學人生平背景，往往會成為其思想佐證的依據之一，但在這之中卻出現一個問題，那便是此生平背景與其學人所呈現的思想有無相關性？這個問題可分為幾個部分探討，第一個部分是文獻是否正確？這個部分可參閱其他正史的資料解決，也就是將學案中學人的傳記與正史所記載的文獻相比較，來推知其可能性，但使用上仍必需謹慎小心。第二個部分是學人的生平背景與思想形成是否有直接相關性？畢竟

學人有其本身的性格與獨立的思考，就算拜在某位老師的門下，也不一定與其後來所提出的想法相關，也就是說其生平背景所發生的事件，不一定與其經過幾番轉折融會而成的理念具有直接相關性。何況人的思想並非單一性，而是複雜的，其成因與論述也不可能完全不變，一定會有個進程，甚至會有大轉變的發生，故用其生平背景來佐證時，除了學人本身或其弟子的證實，其於推估的部分必需十分小心。第三部份是生平事蹟與其思想的實踐是否相關，這部分是用以檢視學生的思想是否真實的運用在其應對事物的實踐上，但必須說明的是，思想理論並不等於實際行動，使用生平事蹟檢視其思想，只能說明學人確實有做到，而不能說因為他沒有實際行動而反推其並沒有某個想法，況且生平事蹟的記載並非學人全部的生活情形，更不用說事跡本身的真確性，這點也是在使用生平事蹟來佐證時必須留意的。

2. 定性書中橫渠問題的提出與明道回應的轉向

之所以會有定性的說法，起點乃在於橫渠提出如何才能定性的問題。從橫渠的問題來看，在提出定性問題的當下，橫渠顯然需要一個細部的學習過程，來幫助他體認與瞭解，但明道給橫渠的答案，則是認為此問題並不存在，也就是「性」並沒有定與不定的可能，只有豁顯於否的問題。也就是說，明道不直接從學習的方法上回答，而是直接從學理上去解釋「性」的意涵，由此可知，明道認為橫渠之所以會有這樣的問題，根本點在於其對「性」的認知並不正確，所以才做如此的解釋。而若佐以橫渠的求學過程來看，橫渠最初的求學面向並不專一，而是雜有道佛儒三家，因此在對「性」的定義上，才會與明道有不同的認知，其實關於這個問題，橫渠在自己其之後的著作〈正蒙〉中也有完整且統合的答覆。而這個討論其實尚可延伸出一個問題，那便是學人的學習性格與其學問的形成關係，明道圓融的個性較能夠毫無疑問的去體認內外合一、宇宙一體的理念，但若學習者本身思想雜揉，又或者其思考模式並不能如此通融，是否會加深體認此理念的難度？雖說學理的建構與教育傳承是兩回事，然而若就傳承來看，恐怕就積習久深的初學者而言是有一定難度的。

3. 呂大臨的關鍵地位

呂大臨是張載的弟子，張載去世後轉為二程洛學門下，關學和洛學畢竟不大相同，因此呂大臨在與洛學學人討論學問時，必然面對其中的差異，尤其當呂大臨本身帶有定見之下，其學問是否轉化成洛學，或是開啓關學新方向，這其實可以再繼續討論與關注的方向。

六、 目標達成情況與自評

- (一) 每二至三個禮拜舉行一次讀書會。
- (二) 網頁皆有更新與參考資料，可廣泛提供學界參考。
- (三) 透過導讀人的引導與解讀，師生發言踴躍，對學案中學者的思想由淺至深，皆有所體會與瞭解。
- (四) 由於有多領域的老師參與，故雖由導讀人帶領，但其中亦引進各個角度的看法，提供參與研讀會的師生更廣的視野以看待學案中所呈現的歷史與思想。
- (五) 導讀老師視學生學習狀況作不同程度的說明，讓參與研讀會的學生不僅瞭解文獻本身，更相應提出問題來共同討論，或從中獲得學習上、人生道理上的啓發。
- (六) 促發了進一步研究的課題或切入點。
- (七) 字詞和相關典故的注解或補充，有助於大家對《宋元學案》的閱讀。

七、 執行過程遭遇之困難

- (一) 由於老師成員適合參與的時間各有不同，故很難有一個共同的時間一起參與研讀會。
- (二) 研讀會時間若遇上學生活動或考試，則影響同學之參與。

十、 統計表

表一 經典研讀活動填報

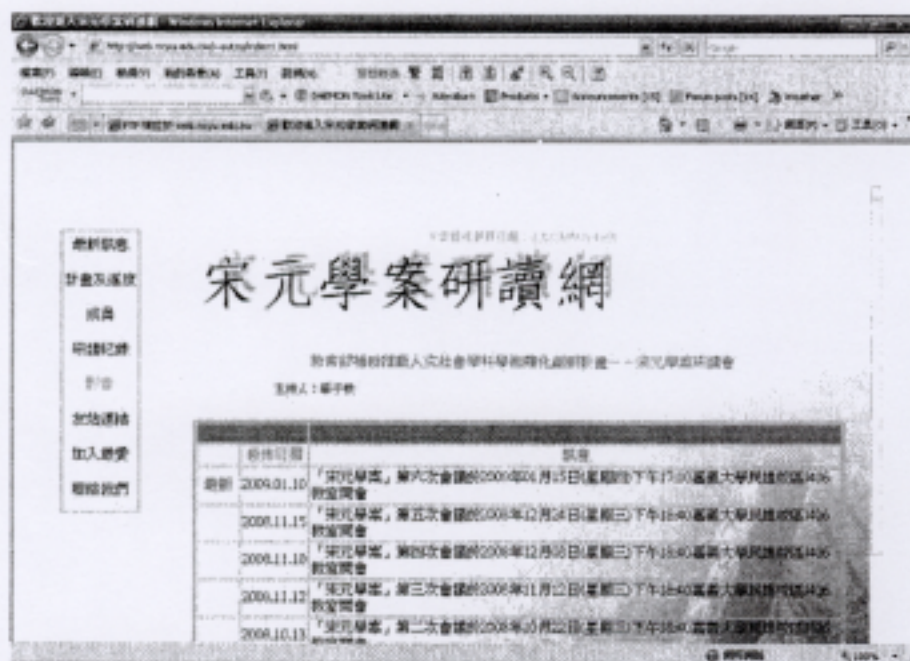
計畫主持人：蘇子敬				
計畫名稱：宋元學案				
研讀經典	研讀次數	教師參與人數	學生參與人數	計畫助理
<input checked="" type="checkbox"/> 中文經典 <input type="checkbox"/> 外文經典	14次	男7人 女0人	男5人 女7人	<input checked="" type="checkbox"/> 兼任助理 (男0人 女1人) <input type="checkbox"/> 無

十一、 附錄

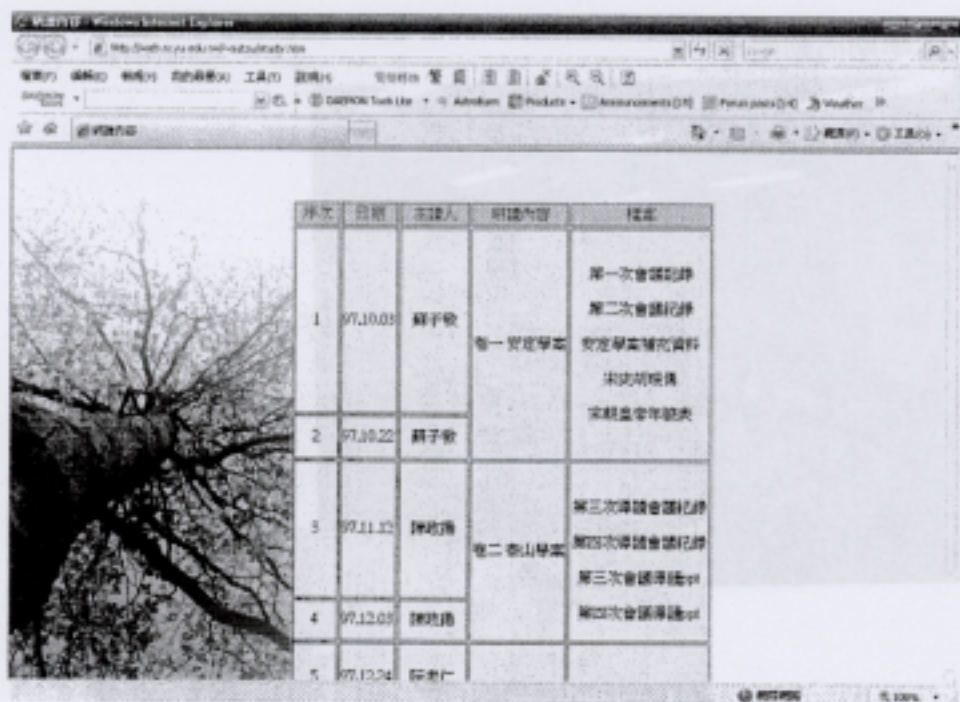
(一) 網頁製作



網站首頁



網站更新



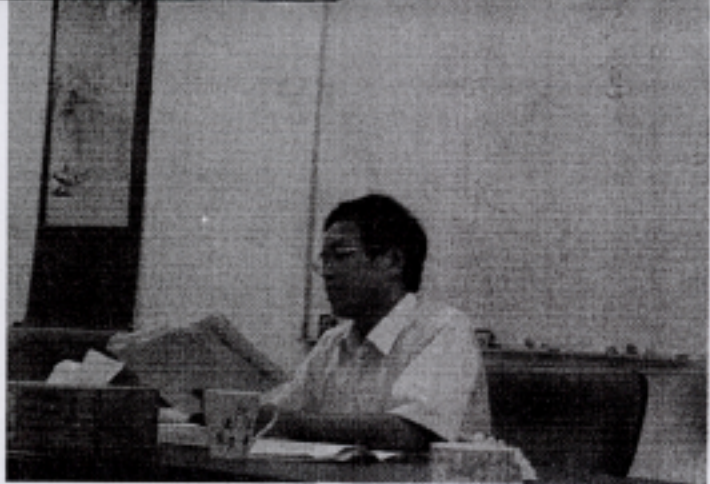
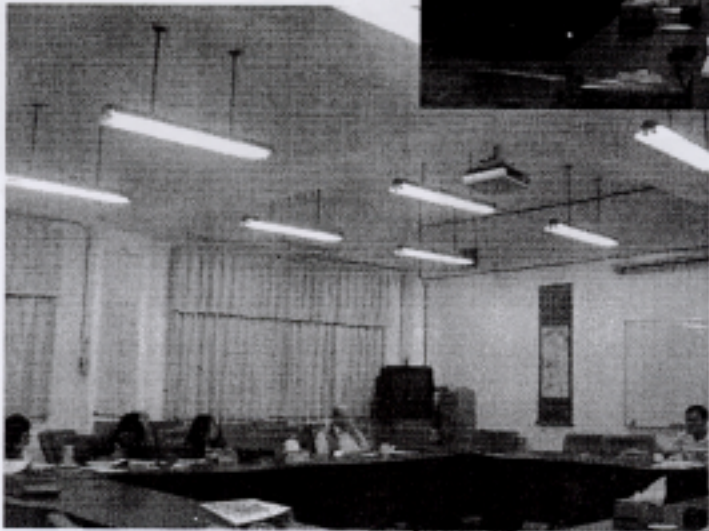
網站資料



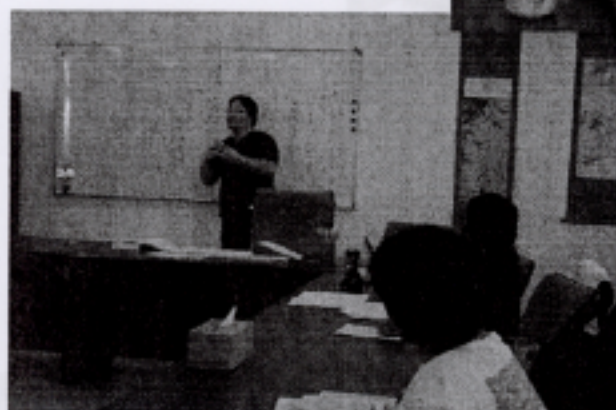
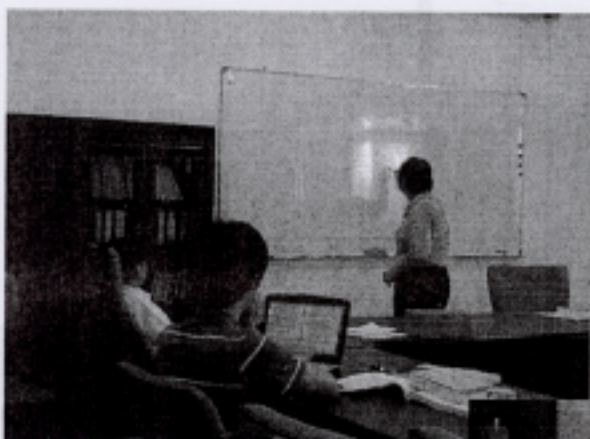
活動照片區

(二) 上學期活動照片





(三) 下學期活動照片





西元 1017
 1022
 1023
 1032
 1034
 1038
 1040
 1048



西元 1017
 1022
 1023
 1032
 1034
 1038
 1040
 1048



(四) 宋朝皇帝年表

宋 (960-1279,計 320 年)

Northern Song/Sung 北宋 (960-1127,計 168 年)

西元	年號	皇帝
960	建隆	太祖(趙匡胤,927-976)即位
963	乾德	
968	開寶	
976	太平興國	
984	雍熙	
988	端拱	
990	淳化	
995	至道	
997		真宗(趙恆,986-1022)
998	咸平	
1008	大中祥符	
1017	元禧	
1022	乾興	仁宗(趙禎)
1023	天聖	
1032	明道	
1034	景祐	
1038	寶元	
1040	康定	
1049	皇祐	
1054	至和	
1056	嘉祐	
1063		英宗
1064	治平	
1067		神宗(趙頊,1048-1085)
1068	熙寧	
1078	元豐	
1085		哲宗(趙煦,1076-1100)
1085	攝政	太皇太后高氏(-1093)
1086	元祐	

1094	紹聖	
1098	元符	
1100		徽宗(趙佶,1082-1135)
1100		皇太后向氏(-1101)攝政
1101	建中靖國	
1102	崇寧	
1107	大觀	
1111	政和	
1118	重和	
1119	宣和	
1125		欽宗(趙桓,1100-1160)
1126	靖康	
1127	北宋(960-1127)結束	

南宋 (1127-1279,計 152 年)

西元	年號	皇帝
1127	建炎	高宗(趙構,1107-1187)即位
1131	紹興	
1162		孝宗(趙)
1163	隆興	
1165	乾道	
1174	淳熙	
1189		光宗(趙惇)
1190	紹熙	
1194		寧宗(趙擴 1195-1224)
1195	慶元	
1201	嘉泰	
1205	開禧	
1208	嘉定	
1224		理宗(趙昀)
1225	寶慶	
1228	紹定	
1234	端平	
1237	嘉熙	
1241	淳祐	

1253	寶祐	
1259	開慶	
1260	景定	
1264		度宗(趙)
1265	咸淳	
1274		恭宗(趙[顯-頁])
1275	德祐	
1276	景炎	端宗(趙[日正])
1278	祥興	衛王(帝昺)
1279	南宋(1127-1279)結束	