

紀念夏長樸教授

國際學術研討會

會議手冊



會議時間：2023年9月9日(週六)

會議地點：國立臺灣大學文學院演講廳

主辦單位：國立臺灣大學中國文學系

協辦單位：國立臺灣大學文學院

議程

時間：民國 112 年 9 月 9 日（週六）

地點：國立臺灣大學文學院演講廳

9:00-9:30	報到、領取資料、入場
開幕式 9:30-10:40	<u>主持人</u> 劉正忠主任 一、夏長樸教授紀念獎學金頒獎典禮 二、回憶夏長樸教授
10:40-11:00	與會人士合影
第一場 11:00-12:00 (美國賓州 PM11:00)	<u>主持人</u> 黃沛榮教授 <u>發表人</u> 朱鴻林 (香港理工大學中國文化學系) 〈《明儒學案》卷九王恕學案校議〉 程曉文 (美國賓夕法尼亞大學東亞語言與文化學系) 〈從「文氣」和「用」出發、再思北宋古文與道學的關係〉
12:00-13:30	中午休息
第二場 13:30-14:30 (德國 AM7:30)	<u>主持人</u> 鍾彩鈞教授 <u>發表人</u> 蘇費翔 (德國特里爾大學漢學系) 〈道學家的靈性：南宋儒家論「虛靈不昧」〉 蔡長林 (中央研究院中國文哲研究所) 〈先師夏公學述〉
14:30-14:40	休息
第三場 14:40-15:40	<u>主持人</u> 洪國樑教授 <u>發表人</u> 林素芬 (慈濟大學東方語文學系) 〈「文」義探原〉 曹美秀 (國立臺灣大學中國文學系) 〈校勘之外——盧文弨學術思想略探〉
15:40-16:00	午茶時間
第四場 16:00-17:10	<u>主持人</u> 李隆獻教授 <u>發表人</u> 郭寶文 (國立臺灣海洋大學共同教育中心) 〈明代氣學的兩種類型：以羅欽順、王廷為例〉 林惟仁 (龍華科技大學文化創意與數位媒體設計系) 〈少年武帝、獨尊儒術與竇太后的關係〉 許惠琪 (國立宜蘭大學通識教育中心) 〈經學的時代意義——以西方法理學為參照視域〉

閉幕式 17:10-17:20	<u>主持人</u> 徐富昌教授
晚 宴	

*議事規則：發表人 20 分鐘，開放討論 20 分鐘。

本文原在 2019 年 10 月 11-12 日香港理工大學召開的「第十屆中國古文獻與傳統文化國際學術研討會」上宣讀，迄今尚未發表。為其所涉屬於夏長樸先生關懷所及之學術，這次特為之修訂，獻與 2023 年 9 月 9 日台北舉行的《紀念夏長樸教授國際學術研討會》。倘蒙與會仁賢賜教惠正，諒亦夏先生所樂知樂許之事。夏先生學術嚴謹，為人敦厚，是我敬仰的同輩學者。他對香港理工大學中國文化學系、中國社會科學院古代史研究所（原歷史研究所）、北京師範大學歷史學院合辦的每年一度《中國古文獻與傳統文化國際學術研討會》的支持和鼓勵，使我感謝難忘。他對中國古代後期學術思想的湛深研究和識解勝義，讓我獲益不少。2019 年 10 月香港之會，竟成遺憾的最後面晤，緬懷哲人，曷勝感歎。但先生風範猶存，能起後學，對我國優良傳統文化之傳承，其卓越貢獻仍將有光於來世。謹以燕文，再向先生追致敬意。2023 年 7 月 27 日學末朱鴻林拜識於香港。

《明儒學案》卷九王恕學案校議

朱鴻林

香港理工大學中國文化學系

論文提要

黃宗羲《明儒學案》抄錄明儒文章及語錄時，往往只作節取，或作多處節取的綴合，有時並改寫個別字詞，其目的應該主要是在於精簡文字，突出要旨，原則是對被錄取的作者有利，但這樣做卻令見於《學案》書中的文字失去其在作者原書呈現的語境或語脈，反而不利讀者掌握作者原欲表達的意義或意圖。本文以《明儒學案》卷九《三原學案》中的王恕學案之校讀為例，顯示這種情形，以及討論在與王恕《石渠意見》一書的比對之下，《學案》文本所不能見到的王恕思維與論辯模式。

關鍵詞：王恕（1416-1508）、《明儒學案·三原學案》、《明儒學案》文本、《四書章句集註》

前言

黃宗羲《明儒學案》卷九《三原學案》，記載關學別派王恕（1416-1508，謚端毅）、王承裕（1465-1538，謚康僖）、馬理（1474-1556，號谿田）、韓邦奇（1479-1556，謚恭簡、號苑洛）、楊爵（1493-1549，謚忠介、號斛山）、王之士（1529-1591，號秦關）六人學案，包括六人的傳記以及王恕、楊爵二人的論學文字。「」

王恕的文字出於其晚年所著《石渠意見》一書，被《明儒學案》選錄者共有 24 條，皆論說心得的讀書札記之類，但《學案》所見文字，都是原書之節取，當中且有綜撮數句意思之改寫。楊爵文字見於其文集明天啟元年（1621）刻本《斛山楊先生遺稿》、乾隆四十六年（1781）校呈文淵閣《四庫全書》本《楊忠介集》、光緒十九年（1893）張氏履誠堂重刊本《忠介公集》。被《明儒學案》選錄者有「論學」7 條、「漫錄」35 條（其中除最後兩條之外，皆其在獄中所記）、「論文」1 條，共 43 條，文字與原集所見整體不異，所異者主要為個別單字以及異體字、俗字之類。二者之孰是孰非，較易辨別，本文故只校讀王恕學案，以見《明儒學案》所抄錄之文字（1）與見於《石渠意見》原書者之別異；（2）是否足以表現原書中王恕的主要意旨；（3）對於了解王恕論學宗旨或學術理念有何關係。

本文用以校讀之王恕原書，為收於《四庫全書存目叢書》經部第 147 冊影印吉林省圖書館藏明正德刻本《石渠意見》四卷《拾遺》二卷《補缺》二卷（《補缺》存一卷）。此書在《四庫全書》中只屬「存目」，《四庫全書總目提要》卷三十四經部三十四有其「提要」如下：「明王恕撰恕有《玩易意見》，已著錄。考《明史》恕本傳，其初致仕在成化二十二年（1486），孝宗立，復召用，後與邱濬（丘濬、1421-1495）不合求去，以弘治六年（1493）閏五月復致仕，自是家居凡十五年。此本首篇自題云『己未季秋』，據《七卿表》，當在弘治十二年（1499），則是書作於再致仕時。故《自序》稱作《意見》時八十四，作《拾遺》時八十六，作《補闕》時八十八。可謂毫而好學矣。其書大意以《五經》、《四書》傳注列在學官者，於理或有未安，故以己意詮解而筆記之。間有發明可取者，而語無考証，純以臆測武斷之處尤多。如謂《左傳》為子貢等所作之類，殊游談無根也。」按，《提要》所說王恕針對

的「《五經》、《四書》傳注列在學官者」，在《四書》則為朱熹（1130-1200）之《四書章句集註》，在五經為程頤（1033-1107）《（伊川）易傳》，蔡沉（1167-1230）《書集傳》（《書經集傳》），朱熹《詩集傳》，陳澧（1260-1341）《禮記集說》，胡安國（1074-1138）《春秋傳》（《春秋胡氏傳》、《胡氏春秋傳》）。王恕《石渠意見》所評論者，即為這些兩宋理學家（陳澧是宋朝遺民，成熟於元代）所著的經典注釋。

下文之逐條校讀，皆先抄乾隆四年（1739）二老閣本《明儒學案》之錄文，再抄《石渠意見》之原文，原文見於《明儒學案》者，其字下以橫線標示，最後為校讀後分析評論的按語。按，《明儒學案》抄錄《石渠意見》各條，除了兩條之外，都有標題（如第一條之題以「戒慎恐懼二節」）。這些標題為原書所無，是《明儒學案》編纂者加上的。以下校讀，將這些標題都放在圓括號之內，以作識別。《學案》錄文，其單字或詞語之異於原書者，或文句之為綜撮改寫原書者，均以圓括號標示，其相應或明顯漏抄之原書文字，以方括號標示。

《石渠意見》校議

1. **【《明儒學案》錄文】（戒慎恐懼二節）** 天理人欲相為消長，有天理即無人欲，有人欲即無天理。如何前一段是【存】天理之本然，後一段是遏人欲於將萌？

【《石渠意見》1:2-4 原文】 「是故君子戒慎乎其所不覩，恐懼乎其所不聞」。

《集註》謂：「君子之心常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使離於頃臾之頃也。」「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也」。《集註》謂：「君子既常戒懼，而於此尤加謹焉，所以遏人欲於將萌，而不使潛滋暗長¹於隱微之中，以至離道之遠也。」其言「雖不見聞，亦不敢忽」，似乎說自己不見不聞。然人必睡熟，方不見聞，如何又戒慎恐懼得？且天理人欲相為消長，有天理即無人欲，有人欲即無天理。如何前一段是存天理之本然，後一段是遏人欲於將萌？

《意見》以為：若於人所不見不聞，己所獨知之地，而能戒慎恐懼，亦足以體道而

¹ 「潛滋暗長」，朱熹《中庸章句》作「其滋長」，見《四書章句集注》，北京：中華書局，1983，頁18。

不離矣。且隱微即人所不見聞，慎獨即戒慎恐懼。人雖不見聞，而已獨知之，則天下之事無有著見明顯而過於此者，故不可以不慎獨也。以此推之，前後二段是一意。前一段是做慎獨體道的工夫，而存天理、遏人欲，皆在此矣。後一段是申明所以慎獨體道的意思。若謂前一段是存天理，後一段是遏人欲，則誤矣。

按：此條所說的是《中庸章句》首章中「是故君子戒慎乎其所不覩」、「莫見乎隱」兩節經意。(1)《學案》「前一段是」後脫原文所有之「存」字。原文「存天理」與「遏人欲」並提，可見《學案》抄寫有漏。(2)《學案》所示的王恕意見，主要是批評朱熹《四書集註·中庸章句》將「存天理」、「遏人欲」視作兩種用於不同時候和處所的修養工夫，而認為天理人欲應該只是相應消長的一回事。問題的關鍵在於《集註》所謂「君子既常戒懼，而於此尤加謹焉」句中的「此」字。朱熹以之指君子自身不覩不聞之事，王恕以之指君子之外的他人所不覩不聞之事。因為這個認識，王恕以「隱微即人所不見聞」，而「慎獨即戒慎恐懼」，都是君子的修身工夫，戒慎恐懼「是做慎獨體道的工夫」，警省於隱微之處只是「申明所以慎獨體道的意思」，說「慎獨」便足以涵蓋「戒慎恐懼」，因此朱熹將兩者分別屬於「存天理」及「去人欲」兩種工夫是錯誤的。(3)原書所有而《學案》沒抄錄的，還有王恕「慎獨便是體道工夫」之中這種以身「體認」的工夫觀念。他看問題和理解經文的取向，主要是基於人之常情的推理，不同於朱熹常用的文詞對比和概念分析並行的辯證做法。

2. **【《明儒學案》錄文】（中和節）** 中和乃人性情之德，雖有動靜之殊，初（無）【非】二物。戒懼慎獨，皆是不敢忽之意，豈有彼此？如何自戒懼而約之，止能致中？自慎獨而精之，止能致和？如何致中獨能位天地，致和獨能育萬物？恐非子思之意。

【《石渠意見》1:4-5原文】 「致中和，天地位焉，萬物育焉」。《集註》謂：「自戒懼而約之，以至於至靜之中，無少偏倚，而其守不失，則極其中而天地位矣。自謹獨而精之，以至於應物之處，無少差謬，而無適不然，則極其和而萬物育矣。」此註極有文彩，讀之最中聽。余嘗體認之，則難行。且中和乃人性情之德，雖有動靜之殊，初（無）【非】二物。戒懼慎獨，皆是不敢忽之意，豈有彼此？如何自戒懼而約之，止能致中？自慎獨而精之，止能致和？如何致中獨能位天地，致和獨能育萬物？恐非子思之意。《意見》謂：中和之在人，存之於心，無所偏倚，謂之中；發之於外，無所乖戾，謂之和。不獨於喜怒哀樂見之，而出入起居、發號

施令，未嘗無也。子思特舉喜怒哀樂以例其餘耳。為人君者，誠能於脩齊治平之道處之，事事合乎中，則事無不諧，人無不和。中和之氣格于上下，則日月不薄蝕，山川不崩竭，而天地位矣；雨暘時若，寒暑應候，而萬物育矣。

按：此條說的是《中庸章句》第一章「致中和，天地位焉，萬物育焉」三句意思。王恕認為朱熹《四書集註》的解釋並非子思原意。（1）《學案》將原文中的「初非二物」改為「初無二物」，不知何故？原文意思是「中」和「和」本來一樣，是同一物，用「非」字並不錯誤。（2）《學案》所抄錄，只能顯示王恕認為「中和」是一物、「戒懼慎獨」是一事的整體觀念，卻未能顯示其以「體認」經傳旨意之是否可「行」或能「行」以定其是非的認識取向和思維模式。這種認識取向和思維模式，卻常是王恕判斷《集註》所說是否有當的依據。（3）王恕的認識觀是整體的，他視中和為一，天地萬物之理為一，和朱熹以居敬窮理、知行並進的二分法不同。從《意見》的全文看，還可見王恕說經有明顯的政治應用性，這點也可算是他的學術宗旨所在，雖然其原創性並不算強。

3. 【《明儒學案》錄文】（鬼神章）「鬼神之為德」。鬼神，盖言應祀之鬼神。為德，如生長萬物，福善禍淫，其盛無以加矣。以其無形也，故視之而弗見；以其無聲也，故聽之而弗聞。「體物而不可遺」，言鬼神以物為體，而無物不有，如門有門神，竈有竈神，木主為鬼神之所棲是也。然其有感必應，是以使人敬畏而致祭祀，如在其上，如在其左右而不敢忽也。謂之如在，言非實有也。《集註》以發見昭著釋如在，恐非是。

【《石渠意見》1:6-7 原文】「鬼神之為德」。鬼神，盖言應祀之鬼神。為德，如生長萬物，福善禍淫，其盛無以加矣。以其無形也，故視之而弗見；以其無聲也，故聽之而弗聞。「體物而不可遺」，言鬼神以物為體，而無物不有，如門有門神，竈有竈神，木主為鬼神之所棲是也。然其有感必應，是以使人敬畏而致祭祀，如在其上，如在其左右而不敢忽也。謂之如在，言非實有也。《集註》以發見昭著釋如在，恐非是。又引《詩》，而言神之來，不可測度，不可厭射，而不加敬也。「夫微之顯，誠之不可掩如此夫」。《意見》：言微之顯，與首章「莫顯乎微」，末章「知微之顯」同；誠之不可掩，與《大學》「此謂誠於中而形於外」同。盖言人於至微之中而有至顯之幾，誠有是事於中，必形著於外，如鬼神之無形與聲，而無物不有，無事不見，其可不致謹乎？若將「夫微之顯，誠之不可掩如此夫」，只說鬼神而不推之於人事，似非立言垂訓之意。

按：此條說的是《中庸章句》第十六章「鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右」一段之意。（1）《學案》所抄錄者為原文之前半，顯示了王恕質疑《集註》認為鬼神為實有的解釋。按，朱熹《集註》說：「洋洋，流動充滿之意。能使人畏敬奉承，而發見昭著如此，乃其體物而不可遺之驗也。」《意見》認為「發見昭著」是實有的表現，但「體物而不可遺」是「言鬼神以物為體」，並非鬼神自有其體，所以《集註》所說不對。但王恕隨著又說「然其【鬼神】有感必應」，不啻又說鬼神為實有自體，似乎說得自相矛盾。（2）《學案》未抄錄的下半段結尾，說《集註》「若將『夫微之顯，誠之不可掩如此夫』，只說鬼神而不推之於人事，似非立言垂訓之意。」按，此說自有見地，但以本章只言鬼神，故《集註》亦可以不泛論及人，王恕之言涉於泛及，《學案》不之取，或以此故。

4. **【《明儒學案》錄文】（食無求飽章）** 無求飽求安者，志在敏事慎言也。就有道而正者，正其所言、所行之是非，是者行之，非者改之。蓋古之學者皆以言行為學也。

【《石渠意見》2:2-3原文】 「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言」。

《意見》：蓋言君子飲食不暇求飽，居處不暇求安者，志於「敏於事而慎於言」也。「就有道而正焉」，就有道之人，而正其所言、所行之是非，是者行之，非者改之，斯可謂好學之人也。蓋古之學者，要在乎謹言慎行以脩身，非徒記誦詞章而已。故夫子告子張曰：「慎言其餘，慎行其餘。」又曰：「言忠信，行篤敬。」

《中庸》曰：「言顧行，行顧言。」《易》曰：「君子以言有物，而行有恒。」是皆以言行為學也。今之學者，惟務記誦詞章，以取科第而已。其於言行也，多不致謹。此其所以不及古人也歟。

按：此條說的是《論語·學而第一》第十四章「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已」的意思，《學案》錄文，乃綜撮《意見》原文之改寫。（1）《意見》此條自設問答，並不針對《集註》，而言之有物，《學案》撮其要言，已足見其主張學者立志、好學，「謹言慎行以脩身」的主旨。

5. 【《明儒學案》錄文】（動容貌章）斯，猶須也，是用力的字。動容貌，須要遠暴慢；正顏色，須要近信；出辭氣，須要遠鄙倍。（若以斯為自然，未安。）

【《石渠意見》2:7 原文】「君子所貴乎道者三：動容貌，斯遠暴慢矣；正顏色，斯近信矣；出辭氣，斯遠鄙倍矣。籩豆之事，則有司存」。《意見》以為：斯，猶須也，是用力的字。動容貌，須要遠暴慢；正顏色，須要近信；出辭氣，須要遠鄙倍。此乃君子之所當貴重者。若籩豆之事，則有司之所當管，非君子之所貴也。或以斯為不勉強，自然如此，恐未安。

按：此條說的是《論語·泰伯第八》第四章所記曾子有疾，告孟敬子之言之意。（1）《意見》以「須」釋「斯」，認為「或以斯為不勉強」（《學案》綜撮原文末句為「若以斯為自然，未安」）的解釋不妥當。這個「或」者之所言，朱熹《集註》未見。（2）按，王恕以「斯」「須」互釋，或是從「斯須」一詞而來，但「斯須」並無作「須要」的用法。《意見》或是從「或以斯為不勉強，自然如此」的反面說來，形成「斯」為「須」之意。按，「斯」有「裂」意，故此《意見》有「斯，猶須也，是用力的字」之說。但「斯」作為表示承接上文、得出結論的連詞用，有「則」之意。《論語》此章的「斯」字，應作此解，「或以斯為不勉強，自然如此」的解釋，殆從此解演繹而來。

6. 【《明儒學案》錄文】（興於詩章）詩本性情，有邪有正，讀之可以興【起】其好善、惡惡之心，故曰「興於詩」。禮以謹節文，【有】曲禮、經禮，人能知之，則敬慎威儀，言動無失，可以立於鄉，立於朝，故曰「立於禮」。樂以和神人，用之於郊廟，則祖考來格；用之於燕享，則賓主情洽。不特此也，事無大小，非和不成，故曰「成於樂」。

【《石渠意見》2:8 原文】「興於詩」。《意見》以為：詩本性情，有邪有正，讀之可以興【起】其好善、惡惡之心，故曰「興於詩」。所謂「詩可以興」者，此也。「立於禮」：禮以謹節文，有曲禮、經禮，人能知之，則敬慎威儀，言動無失，可以立於鄉，立於朝，故曰「立於禮」。所謂「不知禮無以立」者，此也。

「成於樂」：樂以和神人，用之於郊廟，則祖考來格；用之於燕享，則賓主情洽。不特此也，事無大小，非和不成，故曰「成於樂」。諺所謂「筵前無樂不成歡」者，豈異此乎？《集註》謂學之初，學之中，學之終。若然，則是學之初不可立於禮，學之中不可成於樂，學之終不可興於詩也。恐未是。

按：此條說的是《論語·泰伯第八》第八章「興於詩，立於禮，成於樂」三句之意。(1)《學案》抄錄有省文兩處，殆為文字潔淨之故，不傷原意。原書末段為對《集註》之綜撮，同時可見王恕的思維和辯論模式。(2)《意見》所言，在說明經文的形成之故，引《論語》他處論詩禮之言，並及諺語說樂之言，以證詩禮樂是同時之學，並非如《集註》認為是「學之初，學之中，學之終」的階段遞進之學。此實重要「意見」，《學案》未抄原文末段，王恕的論旨因而不見。

7. 【《明儒學案》錄文】（顏淵喟然章）（高堅前後）言己無定見，非聖道之有高堅前後也。《集註》謂【此】「顏子深知夫子之道無窮盡、無方體而歎之也」，若然，則（止仁、止敬、止慈、止孝、止信）非道歟？

【《石渠意見》2:9-10 原文】「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後」。
《意見》以為：顏子領夫子博約之教，有得之後，追述在前未領聖教之時，以聖道為高也，仰之則彌高而不可見；以為堅也，鑽之則彌堅而不可入；瞻之若在前，忽焉若在後。盖言己無定見，非聖道之有高堅前後也。《集註》謂【此】「顏子深知夫子之道無窮盡、無方體而歎之也」，若然，則「為人君止於仁，為人臣止於敬，為人父止於慈，為人子止於孝，與國人交止於信」，非道歟？「知止而後有定」，又非道歟？

按：此條說的是《論語·子罕第九》第十章「顏淵喟然歎曰：仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後」數句之意。《學案》「高堅前後」為原書所錄此四句之撮要，末句「止仁、止敬、止慈、止孝、止信」則為原書「為人君止於仁，為人臣止於敬，為人父止於慈，為人子止於孝，與國人交止於信」之綜撮。(1)《意見》整條為顏子「高堅前後」之說提供語境，以此言為顏子「言己無定見」之自我衡量，藉以質疑朱熹《集註》認為顏子所說是「夫子之道無窮盡、無方體」的解釋。顏子之不可能有此意思，是因為《大學》孔子於「止於至善」之道，有「為人君止於仁，為人臣止於敬，為人父止於慈，為人子止於孝，與國人交止於信」之言，所以不可能有其「道無窮盡、無方體」之意。(2)《意見》這種思辦法，是以同一人不同地方之說來證明其不可能有不同說法，既不免泥於文字，也不理會語脈語境。

8. 【《明儒學案》錄文】（毀譽章）今斯之民，即三代之民，而三代之民，直道而行，不妄毀譽人，何今之民毀譽之過情也？

【《石渠意見》2:12-13 原文】「吾之於人也，誰毀誰譽？如有所譽者，其有所試矣。斯民也，三代之所以直道而行也」。《意見》以為：想是當時有妄毀譽人者，故聖人言吾之於人也，誰毀誰譽？如有所譽者，則必嘗有以試之，而知其有可譽之實，因以歎今斯之民，即三代之民，而三代之民，直道而行，不妄毀譽人，何今之民毀譽之過情也？《集註》謂「吾之所以無所毀譽者，蓋以此民即三代之時所以善其善、惡其惡，而無所私曲之民，故我今亦不得而枉其是非之實也」，恐非聖人之意。

按：此條說的是《論語·衛靈公第十五》第二十四章孔子所言之意。《意見》全文反映，（1）王恕是將孔子所言放入當時的語境，而以常情推想其當時應有或應會說之言，從而質疑朱熹「《集註》謂『吾之所以無所毀譽者，蓋以此民即三代之時所以善其善、惡其惡，而無所私曲之民，故我今亦不得而枉其是非之實也』」之說，認為這「恐非聖人之意。」（2）《學案》此條所節取的文字，只能顯示王恕認為古今人表達毀譽的態度不同，未能反映王恕基於想象的轉折立論，也不能見其與《集註》的中性判斷的相反看法。

9. 【《明儒學案》錄文】（無標題）或問：「井田之法，今可行乎？《意見》以為不可。曰：「何也？」曰：「今之時，人稠地狹，人人授田百畝，其可得乎？」曰：「何必百畝？或五十畝，或七十畝，使彼此均一，即井田之意。」曰：「戶口年年有消長，苟欲均之，必須年年取勘分授，經畫疆界。若然，則官民不勝其煩勞，又且妨誤農業。受田之人必曰：『此田今年屬我，明年不知又屬何人？』由是人懷苟且之心，怠於畊作糞壅，田必（瘠）【瘦】矣。」曰：「十年一分可乎？」曰：「十年一分，止可均一（次）【年】，其後戶口有消長，則又不均矣。」

【《石渠意見》3:3-4 原文】與《學案》錄文同，但有兩處字異。

按：此條殆因《孟子集註·滕文公章句下》第八章「戴盈之曰：『什一，去關市之征，今茲未能。請輕之，以待來年，然後已，何如？』」節下朱熹《集註》「什一，井田之法也」之言而發揮，沒有針對《集註》。（1）《學案》文中「田必瘠矣」句「瘠」字，《意見》原文作「瘦」；「止可均一次」句「次」字，《意見》原文作「年」。按，「瘠」與「瘦」義近，而「次」與「年」在此有著實分

別。王恕說農田難以均分的理由是「戶口年年有消長」，若以戶口改變而「十年一分」，則看似公平，其實不能保證公平，因為涉及的戶口「明年」可能已經有所消長。故此《學案》改「一年」為「一次」，誤會了王恕原意。

10. 【《明儒學案》錄文】（盡心章）人能竭盡其心思而窮究之，則能知其性之理。蓋性乃天之所命，人之所受，其理甚微，非盡心而窮究之，豈易知哉！既知其性，則知天理之流行，而付於物者，亦不外是矣。與下文「存其心，養其性，所以事天也」，文勢相同。《集註》言知性乃能盡心，不無顛倒。

【《石渠意見》3:7 原文】「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」。《意見》：蓋言人能竭盡其心思而窮究之，則能知其性之理。蓋性乃天之所命，人之所受，其理甚微，非盡心而窮究之，豈易知哉！既知其性，則知天理之流行，而付於物者，亦不外是矣。與下文「存其心，養其性，所以事天也」，文勢相同。《集註》言知性乃能盡心，不無顛倒。又與下文文勢不同，恐未安。

按：此條說的是《孟子集註·盡心章句上》第一章「孟子曰：『盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。』」一段之意。

(1) 《意見》批評朱熹「《集註》言知性乃能盡心，不無顛倒」經意。按，這只是王恕的推論，並非朱熹原文所言。(2) 《集註》這裡有如下數句：「人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。」據此，朱熹是說不窮理則不能極心之能量，不能極心之能量則不能更加窮理致知而知性。這種遞轉深入的思辨方式與王恕依照「文勢」的單向推理不同。

11. 【《明儒學案》錄文】（春秋）《春秋》者，孔子因左丘明所作《魯史》而修之也。何為以《左氏》為傳，而（以）【與】《公羊【傳】》、《穀梁【傳】》並（行）【傳】，（謂之《三傳》乎？）今觀《公【羊】》、《穀【梁】傳》，不過發明孔子筆削褒貶之意，未嘗外《左氏》所記之事，而鑿空為之說，此《左氏》不可為傳一也。孔子（言）【曰】「左丘明恥之，丘以恥之。」觀此，則知左丘明生

乎孔子之前，而為孔子之所敬信者也，不應生乎後者為之經，而生乎前者為之傳²以釋經也，此左氏不可為傳二也。

【《石渠意見》4:10-11 原文】 《春秋》者，魯之所以名史也。孔子脩《春秋》者，□《魯史》也。作《魯史》者何人？曰魯大史也。魯大史為誰？曰左丘明也。左丘明既作《魯史》，孔子何為而脩焉？□史為記事之書，左丘明作史，特記其事耳，而未嘗褒善貶惡，以示勸懲。孔子脩之，其於善者則褒之，榮於華袞；其於惡者則貶之，嚴於斧鉞。□於諸侯，則書其名；於大夫，則書其字。賞功罰罪，明白無隱，以示勸懲於將來。孟軻氏所謂「孔子脩《春秋》而亂臣賊子懼」者，此也。以此言之，則是孔子因左丘明所作《魯史》而修之也。何為以《左氏》為傳，而與《公羊傳》、《穀梁傳》並傳？今觀《公羊》、《穀梁傳》，不過發明孔子筆削褒貶之意，未嘗外《左氏》所記之事，而鑿空為之說，此《左氏》不可為傳一也。孔子曰：「巧言、³令色、足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。匿怨而友其人，左丘明恥之，丘以恥之。」觀此，則知左丘明生乎孔子之前，而為孔子之所敬信者也，不應生乎後者為之經，而生乎前者為之傳⁴以釋經也，此左氏不可為傳二也。然則誰為之歟？曰：「此必子貢之徒續經，而以《左氏》為傳，以尊孔子也。且孔子因《魯史》以脩《春秋》，正猶朱文公因溫公《通鑑》而作《綱目》也。自漢以來，至宋歐陽脩、劉恕等，皆說《左傳》是左丘明作，近世人却說不是左丘明，不知是何人？若是別人，有如是筆力，如何不著名？詳此，其為左丘明也無疑矣。」

按：此條殆因《孟子集註·滕文公章句下》第九章「世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰：『知我者其惟《春秋》乎！罪我者其惟《春秋》乎！』……昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驅猛獸而百姓寧，孔子成《春秋》而亂臣賊子懼」之文而立說。（1）《意見》旨在論證孔子據左丘明所作《魯史》作《春秋》；《魯史》即是《左氏傳》而孔子又後於左丘明，故《左氏》不能為傳經之《傳》。參看《孟子集註》註文，王恕所說未見針對朱熹。（2）《學案》所抄錄的文字之前，《意見》原文先有大段論證「孔子因左丘明所作《魯史》而修之【《春秋》】也。」之後又有大段論證作《左傳》者「其為左丘明也無疑矣。」

² 「傳」，《石渠意見》原文誤作「博」。

³ 原文「巧」字誤刻作「乃」，語出《論語·公冶長》篇。

⁴ 「傳」，《石渠意見》原文誤作「博」。

《學案》所抄錄文字，對原書數處有省文，亦有增加之句，為的是使行文精簡而醒目，不礙原意。

12. 【《明儒學案》錄文】（中和）天下之事，處之得中則成，不得中則不成，故中為天下處事之大本。天下之事，行之以和則行，不和則不行，故和為天下行事之達道。

【《石渠意見拾遺》1:1 原文】「中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也」。《意見》以為：天下之事，處之得中則成，不得中則不成，故中為天下處事之大本。天下之事，行之以和則行，不和則不行，故和為天下行事之達道。此雖俗說，似為得之。

按：此條說的是《中庸章句》第一章中「中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也」兩句之意。（1）《意見》此條在論中和分別是處世和行事的極則。王恕所說，正如原文末句所說的「此雖俗說，似為得之」，是以常人的理解立說，與朱熹《集註》的哲理立說不同。（2）按，《中庸》此兩句之前為「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」連同此二句，朱熹《集註》說：「喜、怒、哀、樂，情也。其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也，無所乖戾，故謂之和。大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之體也。達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。此言性情之德，以明道不可離之意。」王恕認為朱熹之說似乎未得《中庸》的原意，也顯示了其以經文能否「體認」而可行的說經取向。

13. 【《明儒學案》錄文】（道不遠人章）己之能知能行，人亦能之；己之不能，人亦不能。是己之道，曷嘗遠於人哉？人之行道，不能推己度物，而以人之難知難行之事治人，則是不近人情，而遠人以為道也。

【《石渠意見拾遺》1:1-2 原文】「道不遠人。人之為道而遠人，不可以為道。」《意見》以為：此章言治人之道，而此三句為之綱。己之能知能行，人亦能之；己之不能，人亦不能。是己之道，曷嘗遠於人哉？人之行道，不能推己度物，而以人之難知難行之事治人，則是不近人情，而遠人以為道也。則非所以為道矣。《註》謂「若為道者厭其卑近以不足為，而反務為高遠難行之事，則非所以為道矣」，恐非本義。

按：此條說的是《中庸章句》第十三章「道不遠人。人之為道而遠人，不可以為道」三句之意。（1）《意見》認為《中庸》此章是「言治人之道」，而這三句是此章的綱領。《意見》以這三句為治人之道的綱領的看法，殆從《中庸》此章以下「《詩》云：『伐柯伐柯，其則不遠。』執柯以伐柯，睨而視之，猶以為遠。故君子以人治人，改而止」的經文之考慮而來。（2）《學案》錄文所見的王恕論旨，根據的是人同此心、心同此理，在能力亦無差異的情狀下，具有實用意義的推己及人的平常看法，與《集註》之專言「為道者」的取態不同。

14. 【《明儒學案》錄文】（誠者自成章） 誠，實也。人之心無不實，乃能自成其身，而道之在我者，自無不行矣。《註》以誠與道對言，以人與物為二事，非也。

【《石渠意見拾遺》1:4 原文】「誠者自成也，而道自道也。」誠，實也。言人之心無不實，乃能自成其身，而道之在我者，自無不行矣。《註》以誠與道對言，以人與物為二事，《意見》以為：「而」之一字，以連上接下，分而言之，恐非也。

按：此條說的是《中庸章句》第二十五章「誠者自成也，而道自道也」二句之意。（1）《學案》引文第二句「人之心」之前，《意見》原文有「言」字，直接引導下文。（2）《學案》錄文，未能見《意見》不同意《集註》的解釋之故。
按：《集註》說：「言誠者物之所以自成，而道者人之所當自行也。誠以心言，本也；道以理言，用也。」這是據心與理、體與用的二而一概念作的分析，與王恕之誠是由一心開始貫串至終的整體觀的思維不同。

15. 【《明儒學案》錄文】（無標題）「物之終始」（之）物，猶事也。人之誠實者，自然有始有終；不誠實者，則雖有所為，始勤終怠，所以成不得事，故曰「不誠無物」。

【《石渠意見拾遺》1:4 原文】「誠者，物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴」。《意見》以為：物，猶事也。蓋言人之誠實者，作事自然有始有終；不誠實者，則雖有所為，始勤終怠，所以成不得事，故曰「不誠無物」。故君子以誠之為可貴也。若依《集註》說，則上下不貫穿，吾未敢以為是。

按：此條是說《中庸章句》第二十五章「誠者，物之終始。不誠無物。是故君子誠之為貴」三句的意思，《意見》集中論說「物之終始」四字含義，以「事」解「物」，以人做事之是否有始有終說明其是否有「誠」。《學案》錄文，在「自

然有始有終」之前漏抄「作事」二字，令文句意思不明。(2)按，此章朱熹《集註》說：「天下之物，皆實理之所為，故必得是理，然後有是物。所得之理既盡，則是物亦盡而無有矣。故人心一有不實，則雖有所為亦如無有，而君子必以誠為貴也。蓋人心能無不實，乃為有以自成，而道之在我者亦無不行矣。」朱熹說的「物」，其實包括了「事」。

16. 【《明儒學案》錄文】（饑渴章） 人能不以饑渴貧賤動其心，則大本立而過人遠矣。其他小事末節，雖不及人，不為憂矣。

【《石渠意見拾遺》1:7 原文】「人能不以饑渴之害為心害，則不及人不為憂矣」。《意見》以為：此言人能不以饑渴貧賤動其心，則大本立而過人遠矣。其他小事末節，雖不及人，不為憂矣。

按：此條說的是《孟子集註·盡心章句上》第二十七章「孟子曰：飢者甘食，渴者甘飲，是未得飲食之正也，飢渴害之也。豈惟口腹有飢渴之害？人心亦皆有害。人能無以飢渴之害為心害，則不及人不為憂矣」一段的意思。(1)《意見》解釋此段最後二句，說不以不及人為憂之故。按，朱熹《集註》於「人心亦皆有害」句下註：「口腹為飢渴所害，故於飲食不暇擇，而失其正味；人心為貧賤所害，故於富貴不暇擇，而失其正理。」於末兩句後註：「人能不以貧賤之故而動其心，則過人遠矣。」王恕之意見可算是朱熹註解的補充或擴大。

17. 【《明儒學案》錄文】（進德修業爻） 忠信，謂存諸心者無不誠也；脩辭立其誠，謂出諸口者亦無不誠也。忠信非德也，所以進德者忠信也；脩辭立【其】誠非業也，所以居業者脩辭立其誠也。知至至之，知德之所至而進以至之，故可與幾也；知終終之，知業之所終而脩以終之，故可與存義也。以知行言之，知至知終，似知也；至之終之，似行也。《傳》謂「知至至之，致知也；知終終之，力行也」，不能無疑。

【《石渠意見拾遺》2:1 原文】此條原文與錄文相同，惟冒頭有「君子進德修業。忠信，所以進德也；脩辭立其誠，所以居業也。知至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也」經文一段。以及「《意見》以為」的引文。

⁵ 「不」，朱熹《孟子集注》原文作「無」，見《四書章句集注》，頁 357。

按：此條說的是《易經·乾卦·文言》第十二章「九三曰：『君子終日乾乾、夕惕若、厲、无咎』。何謂也？子曰：『君子進德脩業，忠信，所以進德也，脩辭立其誠，所以居業也。知至至之，可與幾也，知終終之，可與存義也』」一段之意。（1）《石渠意見拾遺》原書此條以此段開頭，即接以《意見》之言，開啟《學案》所引下文。《學案》文中「脩辭立誠非業也」作「脩辭立其誠非業也」。（2）《意見》此處是針對程頤《易傳》而發。《伊川易傳》卷一傳《乾文言》：「知至至之，致知也。求知所至，而後至之。知之在先，故可與幾，所謂始條理者，知之事也。知終終之，力行也。既知所終，則力進而終之。守之在後，故可與存義，所謂終條理者，聖之事也。此學之始終也。」按，程頤之說，即後來朱熹總結為「論先後，知為先；論輕重，行為重」的知行觀念。王恕所言，呈現其不盡用程朱慣用的兩分法來認識事物的思維模式。

18. 【《明儒學案》錄文】（斂時五福用敷錫厥庶民）五福在人，若無禮樂法度，則強凌弱，衆暴寡，富吞貧，【或】放僻邪侈，自陷於罪，豈能安享五福？惟人君建極，有禮樂刑政，是以天下之人，不犯（於）【于】有司，得以安享五福，則是人君收斂敷布以與之也。

【《石渠意見拾遺》2:7 原文】《傳》謂：「人君集福於上，非厚其身而已，用敷其福，以與庶民，使人人觀感而化，所謂敷錫也。」不知人君如何集福于上？《意見》以為：五福在人，若無禮樂法度，則強凌弱，衆暴寡，富吞貧，或放僻邪侈，自陷於罪，豈能安享五福？惟人君建極，有禮樂刑政，是以天下之人，不犯于有司，得以安享五福，則是人君收斂敷布以與之也。

按：此條說的是蔡沉《書經集傳·洪範》篇「五，皇極。皇建其有極，斂時五福，用敷錫厥庶民。惟時厥庶民于汝極，錫汝保極」一節意思。（1）《學案》錄文之前，《意見》原文有「不知人君如何集福于上？《意見》以為」之質疑與回答的發端。《學案》錄文「放僻邪侈」之前，闕《意見》原文所有之「或」字。

（2）按，《蔡傳》言：「極者，福之本。福者，極之效。極之所建，福之所集也。人君集福於上，非厚其身而已，用敷其福以與庶民，使人人觀感而化，所謂敷錫也。當時之民，亦皆於君之極，與之保守，不敢失墜，所謂錫保也。言皇極君民所以相與者如此也。」《意見》是說，誠能充實經意。《蔡傳》以福先集於君而後下及民，《意見》是直說人君以禮樂法度為民集福，重點在於人君之建極。

19. 【《明儒學案》錄文】（無隱章）（夫子）之適陳、蔡、楚、衛諸國，無行而不與二三子同行，動靜云為，衆所共見、共聞，曷嘗有所隱乎！

【《石渠意見補缺》1:1 原文】「二三子以我為隱乎？吾無隱乎爾。吾無行而不與二三子者，是丘也」。《註》謂「與，猶示也。」《意見》以為：聖人之意，若曰吾之適陳、蔡、楚、衛諸國，無行而不與二三子同行，動靜云為，衆所共見、共聞，曷嘗有所隱乎！如此說，「與」字不作「示」字解，亦通。

按：此條是說《論語·學而第七》第二十三章的意思。（1）《學案》所錄《意見》原文，旨在充實孔子無隱於門人之事。而其原故，是因王恕用「與」字的原訓，不從《集註》之以「與」作「示」，其說亦是從常理以及孔子生平活動情況推出。

20. 【《明儒學案》錄文】（深則厲）厲者，嚴厲也。水深可畏，（當止而不涉也）。【按，末句為後文之撮刪】

【《石渠意見補缺》1:3-4 原文】「子擊磬於衛。有荷蕢而過孔氏之門者，曰：『有心哉！擊磬乎！』既而曰：『鄙哉！硜硜乎！莫己知也，斯己而已矣。深則厲，淺則揭。』」《註》謂：「以衣涉水曰厲，攝衣涉水曰揭。」《意見》以為：水淺，則攝衣涉之為是；水深，若以衣涉之，則手足難動而溺矣。「以衣涉水曰厲」，恐不然。且厲者，嚴厲也。水深可畏，猶人之嚴厲可畏也，深則當畏而止之，不可涉也。蓋譏孔子人不知，不能止而猶欲行，不能適淺深之宜也。

按：此條說的是《論語·憲問第十四》第四十二章荷蕢評孔子擊磬所透露的信息之意。（1）《意見》主要在於發明「深則厲，淺則揭」的意思，《學案》所錄取原文及其改寫，正得其意。（2）《集註》以渡河之不同動作解釋「厲」、「揭」二字，《意見》則以通常意思解釋「厲」字，遂得渡河流者能因水之深淺而進止之意，其推理亦因《學案》未錄而不見。

21. 【《明儒學案》錄文】（志至氣次）志之所至之處，氣即隨之而至，如帥所至之處，卒徒亦隨之而至也。

【《石渠意見補缺》1:6 原文】「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉」。《註》謂：「若論其極，則志固為心之所之，而為氣之將帥；然氣亦人之所以充滿於身，而為志之卒徒者也。故志固為至極，而氣即次之。」《意見》以

為：志為至極之說，恐未然。盖言志之所至之處，氣即隨之而至，如帥所至之處，而卒徒亦隨之而至也。故云志至焉，氣次焉。

按：此條說的是《孟子集註·公孫丑章句上》第二章「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉」一段之意。（1）朱熹《集註》以志為氣之將帥，氣為志之卒徒，王恕《意見》不同意這「志為至極之說」，認為「志」之與「氣」只是先後問題，不是朱熹所認識的輕重問題。（2）《學案》錄文旨在表出志、氣為先後次序之意，因為失去語脈，見不到其為針對朱熹解說之言，但其思路的切入點，則仍然是據常識。

22. 【《明儒學案》錄文】（王者師節） 貢、助、徹是三代養民之法，庠、序、學校是三代教民之法。後（來）【之】有王者起，必來取三代教養之法以為法。是三代教養之法，為後來王者之師也。

【《石渠意見補缺》1:9 原文】「有王者起，必來取法，是為王者師也」。《註》謂：「滕國褊小，雖行仁政，未必能興王業；然為王者師，則雖不有天下，而其業亦足以及天下矣。聖賢至公無我之心，於此可見。」《意見》以為：前言貢、助、徹是三代養民之法，庠、序、學校是三代教民之法。此言有王者起，必來取法，是為王者師也。盖言後之有王者起，必來取三代教養之法以為法。是三代教養之法，為後來王者之師也。及觀下文「『周雖舊邦，其命維新』，文王之謂也。子力行之，亦以新子之國」，則是孟子教滕文公法古行仁政。以此言之，可見前註之誤也。

按：此條所說者見於《孟子集註·滕文公上》第三章。（1）《意見》之原文，《學案》抄錄者是解答後來王者所師、所取法於先王者是什麼的問題，王恕的答案便是《意見》所說的「三代教養之法」，整條上下文整體上是論證《集註》以孟子期望滕文公為「王者師」的解釋的錯誤。按，《意見》此說有見，其理論之據則是《孟子》此章的通篇語脈。

⁶ 「業」，朱熹《孟子集注》作「澤」，見《四書章句集注》，頁255。

23. 【《明儒學案》錄文】（言性章）天下人之言性，只說已然之跡，便是性。（不知）已然之跡，有善有惡。順理而善者，為性之本；不順理而惡者，非性之本，故（曰）【孟子言】「故者以利為本」。【按，此處據文意而調整句文】

【《石渠意見補缺》1:10-11 原文】「孟子曰：『天下之言性也，則故而已矣。故者以利為本。』」《註》謂：「故者，已然之跡。利，猶順也。天下之言性者，但言其故而理自明。」⁷如此，則天下之人皆知性之理。《意見》以為恐不然。蓋言天下人之言性，只說已然之跡便是性而已矣，更無餘辭。然人之已然之跡，有善有惡。而不知順理而善者，為性之本；不順理而惡者，非性之本，故孟子言「故者以利為本」。

按：此條說的是《孟子集註離婁下》第二十六章開頭的論點。（1）《學案》抄錄，用「不知」作轉接詞語，加強斷定語氣。（2）《意見》與《集註》異見者，在於「利」字，《集註》以「順」釋之，《意見》以「善」釋之。《學案》錄文，唯明《意見》之意，而不見其別於《集註》之處。

24. 【《明儒學案》錄文】（孟子末章）「無有乎爾」者，是反說之（詞）【辭】，猶言「豈無有也」。【蓋】孟子之意，以為孔門弟子（克）【速】肖者七十二人，豈無有見而知之者？既有見而知之者，則今日豈無有聞而知之者？觀於此言，則孟子隱然以聞【而】知【之】自任也。

【《石渠意見補缺》1:16-17 原文】「由孔子而來至於今，百有餘歲。去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾」。林氏曰：「孟子言孔子至今時未遠，鄒、魯相去又近，然而已無有見而知之者矣；則五百餘歲之後，又豈復有聞而知之者乎？」《意見》以為：如此說，則是決然不復有見知、聞知之人，非孟子意也。謂之「無有乎爾」者，是反說之辭，猶言「豈無有也」。【蓋】孟子之意，以為孔門弟子速肖者七十二人，豈無有見而知之者？既有見而知之者，則今日豈無有聞而知之者？觀於此言，則孟子隱然以聞而知之自任也，意在言表。及觀「予未得為孔子徒也，予私淑諸人也」之言，則其以聞而知之自任之意，豈不益可見？林氏之說，似乎不知孟子之言，不知文公何為取之以誤來學？惜哉！

⁷ 此段乃節引朱熹《孟子集注》語，見《四書章句集注》，頁 297。

按：此條說的是《孟子》卒章孟子所發感歎而自任之意。(1)「林氏」之言為朱熹《集註》所引，《意見》因指摘林氏而並指摘朱熹此引為「以誤來學」。

(2)《意見》此處所推論，思路甚為轉折，可謂純是「意見」之言。即如所論，也見不得朱子不知孟子隱然以繼承孔子的「自任」之意！

結語

《明儒學案》所抄錄的《石渠意見》文字，以王恕對朱熹《四書章句集註》的質疑者為主，也有從而發明之言。由於只是原書的節文或者是黃宗羲自行綜撮原文的改寫，故此文章原有的脈絡和語境多數不見，因而王恕的意見其深度有時也不容易掌握。

《明儒學案》多不抄錄《石渠意見》所引的《四書章句集註》之言，所抄錄者唯王恕針對《集註》的批評。這是旨在突出王恕的論旨，也是為了節省文字，本來無可厚非，但也因為失去語脈，至使其質疑的原故以及論辯的思路，不能適當呈現，對於讀者理解乃至判斷其說之是非可否，反而不利。

《明儒學案》所抄錄的《石渠意見》各條文字，整體上可見王恕有這樣的思辨和解釋模式：先列出朱熹對某經某句或某節的「集註」，隨即追問其何以有此解釋，指出其解釋的矛盾之處，以證明朱註之誤，然後提出自己的「意見」，以發明異於朱說的經意。

王恕「意見」的立論特色，是先給經典之言賦予他認為應有的語境，然後以人之常情來理解這語境中聖人之言的原意，其所想象者也多是常人一般思維所能及的事物情況或習慣使然的處事方式。

《石渠意見》中王恕對經旨的判斷，是以一己例他人甚至眾人的推論為據，表現出人同此心、心同此理、人能己能、人不能己亦不能的心學演繹模式，與朱熹即物窮理、具體事具體說的格致模式不同。這是兩種不同的思維模式，王恕的是「致知格物」模式，朱熹的是「格物致知」模式。

王恕辯駁《四書集註》的說經方式，多從《集註》之言是否可行著想，明顯有以行為重的認識取向，也反映了他重平常、重實用的經學取態。《石渠意見》所載是

王恕晚年說經之言，所說無疑是他反觀反思長期從政處世經驗後的心得，但正如《四庫提要》所言，其所言是「間有發明可取者，而語無考証，純以臆測武斷之處尤多。」《明儒學案》所選取的，應該已是不「純以臆測武斷」的意見了。

-----完-----



What Was Good Writing (or Reading) in Eleventh-Century China? Rethinking *Guwen* and Its Relation to *Daoxue*

HSIAO-WEN CHENG

Abstract This essay proposes a new perspective on *Guwen* 古文 (Ancient-Style Writing) in the mid-eleventh century and Cheng Yi's 程頤 *Daoxue* 道學 (Learning of the Way) based on two interconnected approaches. The first involves an analysis of *wenqi* 文氣 and the *yong* 用 (efficacy) of *wen* in traditional literary criticism, while the second examines the role of the Confucian classics in *Guwen* and *Daoxue*. The notion of *wenqi* helps to elucidate what essentially connects the *wen* of the sages and their *dao*—it resolves the seeming dichotomy between aesthetic quality and moral-political practicality, and that between culture and nature in our understanding of *Guwen*. Situating the activity of writing in mid-Northern Song political culture and its civil examination system, the author also argues that the priority of *dao* over *wen*, sometimes seen in the *Guwen* proponents' works, should be understood as contextualized political rhetoric. Meanwhile, the classics occupied a central position for *Guwen* as well as *Daoxue*: both mid-eleventh-century *Guwen* proponents and Cheng Yi believed that learning from the classics was the best way to guarantee accurate understanding of the *dao*. This attitude toward the classics, combined with a belief in humanity's innate capacity to apprehend the *dao*, formed the continuity between *Guwen* and *Daoxue*; the attitude toward writing was where they parted. A critical shift from *Guwen* to *Daoxue* scholarship was from asking "what is good writing" to "what is good reading." The author considers Ouyang Xiu's approach to the classics a preliminary hermeneutic circle and Cheng Yi's a continuous one.

Keywords *Guwen* (Ancient-Style Writing), *Daoxue* (Learning of the Way), Shi Jie, Ouyang Xiu, Cheng Yi, hermeneutic circle

In the mid-eleventh century, a Northern Song author wrote, “The composition of poetry accompanies the life of mankind. Imbued with the *qi* of delight and sorrow, one must express it through words. The capable [writers] turn [such feelings] into words and transmit them in prosodic forms. Therefore, such works circulate ceaselessly, can be played with pipes and strings, and resonate with ghosts and spirits” 詩之作，與人生偕者也。函愉樂悲鬱之氣，必舒於言。能者述之，傳於律，故其流行無窮，可以播管弦而交鬼神也。 The author was not Ouyang Xiu 歐陽修 (1007–1072), the prominent intellectual and political leader who among his many groundbreaking accomplishments in multiple fields invented the genre of *shihua* 詩話 (poetry remarks). Nor was it a major literary figure renowned for his poetry or poetry criticism. It was Shi Jie 石介 (1005–1045), a keen advocate of *Guwen* 古文 (Ancient-Style Writing) who has been characterized by several modern scholars as someone who valued *dao* 道 over *wen* 文, content over form, moral-political function over literary style—especially in contrast to Ouyang Xiu.¹ This passage is the opening paragraph of Shi Jie’s preface to Shi Yannian’s 石延年 (styled Manqing 曼卿, 994–1041) anthology of poetry. Shi Jie composed it in 1040 while observing the mourning period for his parents and teaching in his hometown. He recounts that he wrote the preface at the request of Shi Yannian, who thought Shi Jie “good at writing and also knew poetry” 賢於文而又知詩.²

Dao and *wen* have long been key concepts for the study of *Guwen*. *Guwen* proponents, especially those active in the mid-eleventh century, are known for their belief that true *wen* should be rooted in *dao* and should serve to elucidate *dao*. There are multiple ways to translate *wen*, depending on its context: culture, pattern, writing, letters, et cetera. Here I translate *Guwen* as “Ancient-Style Writing” to emphasize the critical role of text as well as the activity of writing. My approach to *Guwen* in the mid-eleventh century is not about the struggle between content and form or between moral-political utility and literary style; nor is it about the priority of *dao* over *wen*. I seek to offer an alternative perspective on *Guwen*, especially on the relation between *wen* and *dao*. First I will turn to the concepts of *wenqi* 文氣 and the *yong* 用 of *wen* in the tradition of literary criticism. *Yong*, normally translated as “function” or “application,” I propose to understand also as “efficacy.” The concept of *wenqi* stresses the inseparability of a piece of writing from its author, elucidating what essentially connects the *wen* of the ancient sages and their *dao*, breaking down a *wen-dao* dichotomy, or a dichotomy between aesthetic quality and moral-political practicality, in our understanding of *Guwen*. It also sheds light on an aesthetic aspect of *Guwen* that deserves further exploration.

Then I want to consider the role of the Confucian *jing* 經 (classics) in eleventh-century *Guwen* and in Cheng Yi’s 程頤 (1033–1107) *Daoxue* 道學

(Learning of the Way). As the *wen* of ancient sages and embodiment of the *dao*, the classics were thought by both *Guwen* proponents and Cheng Yi to ensure accurate understanding of the *dao*. A close examination of the role of the classics in their scholarship and literary practice reveals the continuity and the real difference between *Guwen* and *Daoxue*. I shall argue that a critical shift from the *Guwen* to the *Daoxue* scholarship was not due to beliefs shifting from the “cultural” to the “natural” (or that which belongs to Heaven and Earth) but a turn from asking “what is good writing” to “what is good reading.” In the process, the classics—the sages’ embodiment of the *dao* that defied a culture-nature dichotomy—remained at the center of learning.³

The Efficacy of *Wen*

The opening paragraph of Shi Jie’s preface to the Shi Yannian anthology suggests a theory of how poetry originates in human life and achieves a life of its own. The vicissitudes of life generate feelings, and such feelings are themselves a very real, living substance—*qi*. The *nengzhe* 能者 (capable writers) distill such feelings into words following *lü* 律 (prosodic regulations). The *lü*—the right rhyme, tone, and number of syllables—transform the *qi* into lyric. Such a poem has a life, and that life is long—it circulates ceaselessly and touches the feelings of other living souls. Here we see three conditions of a good poem: the living substance (*qi*), the capable writer, and the prosodic conventions. Both the writer’s talent and poetic style matter. But how are these issues—literary talent and poetic style—relevant to the *Guwen* belief that writing should serve to elucidate *dao* and be useful for governance? As we read further into the preface, it will become clear that this theory is not Shi’s invention but echoes a tradition in literary criticism that elaborates on the *qi* of the writer and the living force of literary works. Such a viewpoint provides an alternative way to understand what some of the *Guwen* proponents mean by the “*yong*” of writing.

Students of Chinese literature can immediately recognize Shi’s allusion to an old tradition from the *Mao Commentary of the Book of Odes*: “Poetry expresses the mind; songs are to chant that expression” 詩言志，歌永言。⁴ Shi goes on to recount the history of poetry as an ancient political institution: the rulers in antiquity established a bureau to collect poems from the populace as a means of knowing their people.⁵ When the bureau was abolished and rulers no longer knew their people, “the *dao* of governance died” 治道亡矣。This seemingly functionalist approach resonates with other writings of Shi Jie. We see the familiar contrast between the present and the ancient common to all *Guwen* proponents when Shi contrasts “those who wield their brushes” 操筆之士 and “compete with each other in ornate language” 以麗藻為勝 since the Xiangfu reign (1008–17) with Shi Yannian and Mu Xiu 穆修 (979–1032), who “take up

the responsibility of [reviving] the ancient *dao*” 自任以古道 through solid writings (*wen*) indifferent to fashion. Shi even avoids the word *wen* when describing “those who wield their brushes.” Clearly, although this preface is about poetry, Shi Jie wrote it in the context of *Guwen*.

But following the ancient *dao* is not all it takes to be a good writer. Shi Jie describes Shi Yannian’s poetry:

Startling and extraordinary, elegant and inspiring, [Shi Yannian’s poetry] acquires what ancient [people] did not achieve. It lays its critique in metaphors and imagery. It admonishes and inspires people in our time and is never futilely composed. Even a capable writer with several thousand words could not match what Shi accomplishes in his poetry. [Shi Yannian] alone can conjure up powerful and magnificent words; the words meet and complete a poetic piece. Further, the unstoppable *qi* and uplifted idea float beyond the lines. Students are unable to track the boundaries of his poems and emulate him. Is he not the bold and powerful among poets?

震奇秀發，蓋能取古之所未至，託諷物象之表，警時鼓眾，未嘗徒設。雖能文者累數十百言，不能卒其義。獨以勁語蟠泊，會而終於篇。而復氣橫意舉，飄出章句之外。學者不可尋其屏闕而依倚之。其詩之豪者歟？⁶

In Shi Jie’s appreciative description, Shi Yannian appears even more capable than the ancients. This is not simply because he abides by the ancient *dao* but also because of his talent in mobilizing powerful words to convey “unstoppable *qi* and uplifted *yi*” beyond the words. Efficacious writing requires both the writer’s devotion to the ancient *dao* and literary talent. At the end of the preface, Shi sums up his thesis: “Poetry originated in antiquity and culminates in *yong*” 詩之原于古，卒於用。This *yong* is more than function or utility; it is also about the efficacy of poetry—its capacity to touch the feelings of other living beings—as Shi describes in his opening.

In a poem to one of his students, Du Mo 杜默, Shi Jie juxtaposes Shi Yannian’s poetry, Ouyang Xiu’s prose, and Du Mo’s songs. “The character of [Du’s] talent comes from Heaven; the beauty of his words one cannot learn” 才格自天來，辭華非學能。⁷ Su Shi 蘇軾 (1036–1101) could not bear this juxtaposition and ridiculed both the vulgarity of Du Mo’s lines and Shi Jie’s ignorance.⁸ I am not interested in judging whether Shi’s and Du’s writings are good or bad. My emphasis here is on how Shi praises Du for both his literary talent and the beauty of his words. Echoing the preface to Shi Yannian’s poetry, this poem regards an author’s personality, talent, and writing as a whole. The two examples show that when thinking about poetry specifically and literary composition in general, Shi Jie did care about style. Style matters not simply because the right

style can better elaborate the doctrines of ancient sages or treat current political issues but because the style and prosodic regulations, along with the author's devotion to the ancient way and literary talent, give birth to the life of writing, or the efficacy of *wen*. There is a pronounced aesthetic aspect, beyond a functionalist one, in the *yong* of *wen*.⁹

Scholarship on the efficacy or lively force of writing in traditional Chinese literary criticism has been fruitful, and many focus on the notion of *wenqi* 文氣, or the *qi* of *wen*. For instance, while there are different understandings of what *qi* refers to in Cao Pi's 曹丕 (187–226) famous statement, “*Wen* is led by *qi*” 文以氣為主, the consensus reading has *qi* as a living substance and the *qi* in a piece of writing intimately connected to the *qi* of the author.¹⁰ A crucial aspect of *wenqi* (or *ciqu* 辭氣, the *qi* of words) in *Wenxin diaolong* 文心雕龍 (Literary Mind and the Carving of Dragons) is described as *feng* 風 (wind), which Yu-yu Cheng interprets as the vivid and dynamic effect produced by various rhetorical devices, and Stephen Owen characterizes as the affective power that animates a literary work.¹¹

Interestingly, Shi Jie also uses the word *qi* twice in the aforementioned preface. The first refers to the *qi* of a poet (a person “imbued with the *qi* of delight and sorrow”); the second, extending the first, is applied to poetry (“the unstoppable *qi*” of Shi Yannian's poetry). Shi Jie, of course, did not make direct reference to Cao Pi or Liu Xie—the two names would not be of much use for Shi's career goals at that time, and whichever name a person deploys in public writing usually says more about his strategy in framing certain ideas than the actual content of those ideas. My purpose in drawing the connection here is to foreground an enduring tradition that views writing as the embodiment of the author's *qi* (or the *dao*), a tradition that takes seriously the transformative power of writing from that perspective. Even as the terms and rhetoric change, an underlying structure shared by late medieval literary criticism and mid-Northern Song *Guwen* discourse endures. Recognizing that structure lends insight into the *Guwen* writers' discussion on the workings of the *dao*.

The notion of *wenqi* helps us to understand Ouyang Xiu's response to a civil service examination candidate, “It is a general truth that those who have mastered the way are able to write well without straining at it.”¹² When he further explains how *dao* influences a person and his writing, it sounds not unlike the workings of *qi*: “If infused with *dao*, there is no place one cannot reach in the sky, on earth, or in deep wells.”¹³ What Ouyang Xiu describes here is not the moral-political function of writing but how *dao* works *within* writing. A person's writing is the natural extension of the *dao* he embodies, just as for Cao Pi and Liu Xie, writing is an extension of one's *qi*. The *dao* a person embodies, like the *qi*, shapes everything about that person as a whole. But there is a crucial

difference: for Cao Pi and Liu Xie, each person's *qi* is innate and unique.¹⁴ For Ouyang Xiu, *dao* is what everyone can and should learn—it is the major goal of learning. I agree with Ronald Egan's observation that compared to Han Yu, Ouyang Xiu "put greater emphasis on inner moral cultivation as a prerequisite to good writing," and this should be understood within the context of Song Confucian revival.¹⁵ But then we have to ask: How was it thought possible for men to learn the *dao*, and why was writing crucial to the process?

Discussions of *dao* and *wen* during this time should of course be situated within their socio-political contexts, especially when we see the same author assert the centrality of *dao* in some places and speak at length about the aesthetics and technicality of writing in others. When emphasizing the importance of *wen*, one speaks as a literatus; when stressing the priority of *dao*, one distinguishes oneself from others who write. In the following section, a few examples will illustrate how, for Shi Jie, *Guwen* was not only aesthetically and morally relevant but also strategically and politically important.

***Guwen* as Political Rhetoric**

In discussing Shi Jie's view of *wen* and lineage of the way, scholars usually refer to his two letters to Zhao Shimin 趙師民 (then a lecturer in the Imperial Academy) and Cai Qi 蔡齊 (988–1039, then vice commissioner of military affairs) respectively.¹⁶ In both letters, Shi Jie criticizes the "*wen*/writing of today" and appears much more functionalist: the right *wen* is "based on the cultivation of benevolence and righteousness; rooted in [Confucian] rites, music, the penal system, and governance" 本於教化仁義、根於禮樂刑政.¹⁷ Shi enlists the classics to support his redefinition: "The virtue of the way is the basis of *wen*, rites and music are the adornment of *wen*, filial piety and fraternal respect are the beauty of *wen*, achievement is the visage of *wen*, transformation through instruction is the clarity of *wen*, penalty and the government are the guideline of *wen*, and commands are the sound of *wen*."¹⁸ In contrast, "*wen* of today" assumes "wind and cloud as its substance, flowers and trees as its image, the beauty of words as its texture, rhymed lines as its number, prosodic regulations as its root," and so on. In other words, true *wen* is about governance, or *wangdao* 王道 (the way of the [true] king), whereas the *wen* of today is simply about writing. Taken out of context, such a comparison could seem to suggest that textual delicacy and prosodic regulations are enemies of good writing because they do not help—and may even hurt—good governance.

As many have pointed out, what was at stake in the mid-eleventh-century *Guwen* protest was the requirement of using parallel prose in the civil service examinations.¹⁹ Shi Jie's criticism of the "*wen* of today" specifically targets that style. The dichotomy Shi describes and the radically functionalist approach he

employs in these letters are better understood as political rhetoric than as a transparent reflection of his beliefs about writing. To further contextualize the two letters, we must first engage with his efforts toward self-promotion and political-intellectual community building.

In the letter to Zhao Shimin, Shi first extols Han Yu 韓愈 (768–824) and his followers, Li Ao 李翱 (772–841) and Li Guan 李觀 (767–795), and then likens Zhao to Han. In the end of the letter, Shi proposes that he and his friend, Shi Jianzhong 士建中 (b. 998), would like to follow Zhao in the same way Li Ao and Li Guan followed Han Yu. Together they could form a team for cultural battle: “If you, sir, sing from the top, we would echo from the bottom. If you strike from the left, we would attack from the right.”²⁰ The letter was written in 1032, two years after Shi Jie passed the examination and one year after he was appointed surveillance judge of Yun Prefecture (in present-day Shandong). It was in fact the first of three such letters Shi wrote to three different people over as many years. The letters were written in a very similar style and express the same purpose: to form a master-disciple network and to recruit fellow “cultural warriors.”²¹ The second, addressed to Sun Shi 孫奭 (962–1033, then a junior mentor, ranked 1b), repeats the same pattern: Shi identifies Sun as *the* person to continue “the way of the sages” and expresses Shi’s wish to serve Sun just like the disciples of Confucius, Mencius, Yang Xiong, Wang Tong, and Han Yu.²² The third letter was presented to Sun Fu 孫復 (992–1057). Unlike Zhao Shimin or Sun Shi, Sun Fu did not pass the examination and had no official position or title. Shi Jie came to know Sun Fu through Shi Jianzhong. In this letter, again, Shi Jie compares Sun to the Duke of Zhou, Mencius, and Yang Xiong, proposing that if Sun and Shi Jianzhong were willing to be commanders-in-chief, he and others would be their soldiers.²³ The first letter did not seem to work. The second might have worked, but Sun Shi died the following year.²⁴ The third attempt finally succeeded. Shi Jie began to treat Sun Fu as his master—in 1035, building a hut for him near Mount Tai, Shi “conducted the rites of disciples” along with Sun’s other students.²⁵ Shi later became famous for his extremely respectful performance as a disciple.²⁶

As for the letter to Cai Qi, it was written in 1034 to recommend Shi Jianzhong, then preparing to take the civil service examination in the capital. Shi Jie asks Cai Qi to make an exception for Shi Jianzhong, to have him tested in person rather than through the anonymous system. Shi Jie tries very hard in this letter to distinguish Shi Jianzhong (and himself) from the other candidates: others may know how to arrange dazzling words, but we know what *wen* really means in the classics; they may pass the examinations more easily, but we are more qualified to serve in government.²⁷

It seems that for Shi Jie, “the beauty of words” was a problem for “current style” writers yet a strength in Du Mo; prosodic regulations hindered the pursuit

of *dao* for examinees but imbued Shi Yannian's poetry with efficacy. This paradox can be resolved only when we recognize the dichotomy between content and style, or the priority of *dao* over *wen*, as contextualized political rhetoric. That is, as seen in the letters above, the content-style dichotomy is invoked particularly when Shi Jie is attempting to persuade someone to promote one group of people over others. When the situation is not immediately political and the audience consists of his friends (such as in his preface to Shi Yannian's poetry and his poem to Du Mo), Shi appears more conservative and less polarizing.

In one instance, Shi Jie even reverses the *dao*-first-and-then-*wen* order, albeit rhetorically, and implies that *wen* nurtures *dao*. It is in an eight-line regulated verse poem that Shi wrote to Li Tang 李堂, a student in Shi's school under Mount Culai (in present-day Shandong) who was about to return home due to illness. In this poem, Shi laments Li's departure and, in the last two lines, tries to cheer him up: "Nothing but *wenzhang* fills your belly; your body wanes and yet the *dao* is all replete" 只有文章滿君腹，身雖癯瘠道全肥。²⁸ What Shi means by *wenzhang* here is certainly not just Li's own writing. It can perhaps be best translated here as "scholarship" or "learning." It is learning based on texts, specifically, the writings of the ancient sages and worthies, that is, the classics. In other words, one learns both *dao* and *wen* from the writings of the sages. That one has to learn *dao* from the *wen* of the sages is a critical belief among *Guwen* writers, and we see them state this repeatedly in their work. This belief, I shall argue, is what connects the mid-eleventh-century *Guwen* proponents and the next generation of *Daoxue* scholars, particularly Cheng Yi. But how should one learn *dao* from the writings of the sages? Before turning to this question and delving further into the connection between *Guwen* and *Daoxue*, I would like to revisit the relationship between *Guwen* and the so-called Imperial Academy style or unorthodox style, in order to explore more deeply the discussions on good and bad writing in the mid-eleventh century, and to situate those discussions in the context of the civil service examination and literati's political performativity.

Strategic Writing and Political Performativity

Observing the emergence of *bianti* 變體 (unorthodox style) of writing in the 1030s and 1040s, scholars have attributed its popularity to Shi Jie's appointment to the Imperial Academy. By the 1040s and 1050s, it came to be called "*taixueti*" 太學體 (Imperial Academy style). It has been deemed a variation of (or deviation from) *Guwen*, a not quite sustainable alternative to the current style. What Ouyang Xiu suppressed as administrator of the examination was precisely this style.²⁹ Zhang Fangping's 張方平 (1007–1091) memorial, presented in 1046, a year after Shi Jie's death, explicitly blames Shi Jie for the Imperial Academy style:

In 1034 some acquired high ranks in the examinations with an unorthodox style [*bianti*]. Junior students passed around and imitated [his/their works] and practiced that style. Since then the character of writing gradually departed from the old style. Each [examinee] developed novel ideas and competed with each other in strangeness. When the Imperial Academy was established, Lecturer Shi Jie tested the students on their work according to his own preference, which then became the trend. They regarded the bizarre and slanderous as superior, the excessive and redundant as glamorous.

自景祐元年有以變體而擢高第者，後進傳效，因是以習。爾來文格，日失其舊，各出新意，相勝為奇。至太學之建，直講石介課諸生、試所業，因其好尚，而遂成風，以怪誕詆訕為高，以流蕩猥煩為贍。³⁰

According to Zhang, the unorthodox style first became popular among examination candidates because some examinees happened to succeed with that style, not because (at least not entirely because) *Guwen* writers advocated it. Zhang implies a connection between the competition for novelty in the 1030s and the hypocritical and self-indulgent fashions in the 1040s. The idea of *Guwen* might have inspired certain new writing practices among examination candidates, but it is hard to imagine that these candidates would adopt styles that had no promise of success simply because some *Guwen* writers promoted them. As for Shi Jie, he indeed had a reputation for criticizing, if not slandering, people at court: his famous (or infamous) “Qingli shengde song” 慶歷聖德頌 (Eulogy for the Sagacious Virtue of the Qingli Reign) in 1043 is the best example. Shi’s behavior seemed pretentious and eccentric to many of his contemporaries, but where writing is concerned, even Ho Chi-peng admits there is nothing particularly unusual about the style of the extant edition of Shi Jie’s anthology.³¹ Shi’s writing does not quite match the description of “excessive and redundant.”

My hypothesis is that there was not one but many “unorthodox styles,” and they were symptoms of the intense exam competition and pressure to stand out from the crowd, rather than reactions against the current style. And the term *bianti* may have different connotations in different texts/contexts.³² We are limited by the fact that almost no such texts survive. Only fragments remain to offer a glimpse at what the unorthodox styles might have looked like and contextualize the examination writing culture of this time.

Zhang Fangping’s memorial mentions three problems with examinees’ writing: it tends to the bizarre, slanderous, and superfluous. Another memorial submitted by the Examination Office in 1048 links these problems with different genres: “Since 1042, Imperial Academy students consider superfluity and irregularity [*hanman wuti* 汗漫無體] superior for poetry and rhapsodies, extremist criticisms and unrestrained opinions [*jijie siyi* 激訐肆意] skillful for

political critiques [*celun* 策論].”³³ Shi Jie’s influence was perhaps more salient on the subject of *celun*. A later source records that one candidate who composed “long rhapsodies of several thousand words” with only *fuci* 浮辭 (hollow words) was expelled by Zhang Fangping.³⁴ Examinees’ unorthodox writing did not seem to cease with the end of Fan Zhongyan’s reform or the death of Shi Jie. Ye Mengde 葉夢得 (1077–1148), in his *Shilin shihua* 石林詩話 (Shilin’s Poetry Remarks), recounts that during the mid- to late 1050s, “examination candidates wrote in anomalous and awkward [*qi se* 奇澀] styles” and some of their writings “could hardly be read as sentences” 讀或不成句.³⁵

An episode in Shen Gua’s 沈括 (1029–1093) *Mengxi bitan* 夢溪筆談 (Brush Talks from Dream Brook) records two examinees that Ouyang Xiu, serving as chief examiner, failed and one that he regarded highly. The text recounts that in the mid-1050s, an examination candidate named Liu Ji 劉幾 was repeatedly ranked first at the Imperial Academy. Liu often wrote in *guai xian* 怪嶮 (bizarre and abrupt) language, and many imitated him. Ouyang Xiu hated this style and failed all who composed *xinwen* 新文 (novel writing) when he became chief examiner. One examinee wrote, “Heaven and earth crushed; ten thousand creatures sprouted; the sages rose” 天地軋，萬物茁，聖人發。³⁶ Ouyang thought it must be Liu Ji and stingingly continued, “The candidate perverts; the examiner eliminates” 秀才刺，試官刷，and scratched the sheet with red ink. When the names of the examinees were revealed, it was indeed Liu Ji’s essay. A few years later, Ouyang Xiu encountered another answer sheet, on which the candidate wrote, “His Majesty gathers astuteness and stores brightness under his kingly crown [lit. crown with jeweled tassels]” 主上收精藏明於冕旒之下。Ouyang thought he had caught Liu Ji again, and once again he failed the candidate. But this time it turned out to be another examinee’s essay. In the same year, someone wrote, “Therefore [Yao and Shun], when tranquil, were able to extend their years and incomparably to live the long lives of the Five Thearchs; when active, [Yao and Shun] possessed bravery and materialized the righteous extermination of the Four Evils” 故得靜而延年，獨高五帝之壽；動而有勇，形為四罪之誅。Ouyang greatly appreciated it and ranked it first. When the names were announced, the essay was revealed to be by a man named Liu Yun 劉焯. This Liu Yun, as Ouyang later learned, was precisely Liu Ji, who had changed his name.³⁷

Here we have three examples of what Ouyang Xiu considered good and bad writing and what “bizarre and awkward” meant in concrete terms, albeit fragmentary and anecdotal. The first excerpt uses unusual verbs and unconventional sentence structure. Each sentence is composed of three character-syllables, with the first two as subject, the last as verb. Such a structure produces a sense of imbalance and abruptness when read out loud. In contrast, the last excerpt consists of phrases in four and six character-syllables (typical structure

of conventional parallel prose), and none of the sentences breaks abruptly. The second excerpt uses redundant modifiers (“gathers astuteness” and “stores brightness”) and unnecessary metonym (the “crown with jeweled tassels”). Moreover, if not out of context, it seems to convey a kind of Huang-Lao Daoist rulership: for the ruler to mystify himself and control from the dark. In contrast, the third example uses plain words and delivers the most orthodox message. Interestingly, both the first and the last excerpts are parallel sentences. The second probably is part of a pair too. But the third excerpt is clearly more efficient than the other two in conveying the right ideas in an eloquent way. It describes two complementary aspects of the sage-kingship in parallel but unadorned and syllabically conventional sentences. We may conclude that, from the three examples, bad writing used rare words (which made them *qi* 奇 and *guai* 怪), broke conventional sentence structures (making them *xian* 嶮 and *se* 澀, and unreadable), or were redundant and inefficient. Bad writing could appear in all genres, rhapsody or prose, parallel or not.

What we also learn from this *Mengxi bitan* account is that examination writing could be extremely strategic. Capable writers like Liu Ji/Yun were able not only to invent their own styles but also to write in different styles, once they learned the examiners’ taste, to catch their attention or deceive them in the anonymous review system. The same *Mengxi bitan* entry tells another story about an examiner who misidentified an examinee’s essay. The examinee was Zheng Xie 鄭獬 (1022–1072, *jinshi* ca. 1049–1053), who seemed to already enjoy quite a bit of fame among contemporaries for his literary talent but was ranked only fifth in the Imperial Academy. Unhappy with the result, he wrote sarcastic (parallel) lines in response to the grader. The Imperial Academy grader Zheng scorned later became one of the administrators in the examinations Zheng attended. Resentful of Zheng, the grader failed someone he believed was Zheng because of the similar writing style. But as the names were revealed, that unfortunate man was someone else, and Zheng passed as number one.³⁸

Many sources indicate the close connection between the intense competition and unorthodox styles in examination papers. Yao Mian 姚勛 (*jinshi* 1059), memorialized in 1092, rejected a proposal to lift the word limit for several examination subjects. Yao complained that examinees’ writing was already too lengthy on account of the pressure to “distinguish themselves from the crowd.”³⁹ Examiners might have a different kind of pressure on their end too, especially if they failed those with a public reputation. *Shilin shihua* recounts that in the year Ouyang Xiu as administrator of examinations failed Liu Ji and other promising candidates, Ouyang composed with his four coexaminers numerous *changchou shi* 唱酬詩 (exchange poems) while supervising the exams. The poems quickly circulated and stimulated fierce criticism. The unsuccessful candidates attacked

Ouyang and others for indulging themselves with poetry and neglecting the hard work of grading. Thereafter, for almost thirty years, no examiner dared to write poetry during the examination period.⁴⁰

In sum, the unorthodox styles were at least partly a product of the increasingly competitive examinations. It was the candidates' attempt to showcase their talent and demonstrate their superiority. *Guwen* may be said to be a product of such an examination system as well. But when one wrote in a style that came to be called "unorthodox," it was mainly a strategy to gain fame and pass the examination. When one invoked the "ancient style" as opposed to the "current" one, as numerous scholars have indicated, the purpose was often to criticize the examination system itself. *Guwen* proponents may or may not have written in one kind of unorthodox style or another at some point in their lives; those who had once written in unorthodox styles may or may not have agreed with the *Guwen* agenda. The anxiety to make oneself known was certainly not limited to the Imperial Academy or the examination hall. Shi Jie's peculiar actions were highly political and performative—including the way he served Sun Fu, his mentorship at the Imperial Academy, his "Eulogy for the Sagacious Virtue of the Qingli Reign," and perhaps also his calligraphy, which Ouyang Xiu found illegible. Su Shi's criticism of Shi Jie as *jiaodan* 矯誕 (pretentious and absurd) was probably quite to the point. But few criticized Shi Jie's writing per se. If Shi Jie's anthology contains predominantly the work he wrote after he acquired the *jinshi* degree,⁴¹ then it makes good sense that we find little written in unorthodox style(s).

From *Wen* to *Dao*

As argued above, *Guwen* and unorthodox styles might overlap, but they were different in that *Guwen* was a kind of political and cultural critique, whereas unorthodox styles were chiefly examination strategies. For *Guwen* proponents such as Ouyang Xiu and Shi Jie, *dao* and *wen* were two sides of one coin, although, as many have pointed out, Ouyang Xiu worked hard to create a new and sustainable style and scrutinized the details of writing, whereas Shi Jie seemed more interested in political opportunities.⁴² The *wen* that embodied *dao* was not simply a morally correct and politically useful writing; it was efficacious and transformative, which leads to the questions—how to learn the *dao* and why one has to write.

In 1033, Ouyang Xiu advised examination candidate Zhang Fei to learn the ancient *dao* from the classics. The *dao* is "what people like the Duke of Zhou, Confucius, and Mencius had always been practicing"; the *wenzhang* is "what the Six Classics record and still holds true today."⁴³ In his response to Zu Wuze's 祖無擇 (1011–1085) question about writing, Ouyang Xiu laments that "the

[ancient] way of mentoring has been lost" (*shidao wang* 師道亡), and therefore students today have to learn directly from the classics. To begin, "first seek the ideas [of the sages]." Acquiring the meaning of the classics makes one's "mind tranquil," "*dao* pure," and "inside solid." The result of a solid inside is splendid writings and socio-political achievements.⁴⁴ Ouyang describes a transformative process of "learning from the classics": from reading the sages' words to knowing their minds, and from one's spiritual growth to one's own writing. Such a process assumes, first, that the classics best represent the *dao*, or what the sages (authors of the classics) had in mind; second, that learners of later times are able to apprehend the minds of the ancient sages from their writings.

When Gong Dingchen 龔鼎臣 (1010–1086) asked Shi Jie about writing in 1037, Shi gave him an answer very similar to Ouyang Xiu's. Shi accentuated internal sensibility—enlightened *cheng* 誠 (sincerity) and pure *shi* 識 (comprehensibility)—as necessary conditions to the production of *wendian zheng* 文典正 (orthodox literature). Sincerity and comprehensibility come from one's *xing* 性 (innate capacity) born with heaven and earth.⁴⁵ And the model of orthodox literature is the writing of the ancient sages: the classics. The ancient sages, Confucius in particular, were born with enlightened sincerity and pure comprehensibility; their words and actions naturally accorded with the *dao*. Mencius, Xunzi, Yang Xiong, and Han Yu, as well as all later seekers of the *dao*, had to work hard to learn and follow the example set by the sages.⁴⁶

The conventional way to understand Ouyang Xiu and Shi Jie is to say that one has to apprehend the *dao* before one writes. However, we can expand on this view by refocusing on *wen*: one has to learn the *dao* from the *wen* of the sages and transform this acquired *dao* into one's own *wen*. For the *Guwen* writers, to save "this *wen* of ours" was first and foremost about writing. The attitude toward the classics and the belief in one's innate capacity to apprehend the *dao* through the classics formed the continuity between *Guwen* and *Daoxue*; it was in their attitude toward writing that they parted.

Sun Fu wrote to Zhang Jiong that the Six Classics were all *wen*: to call them "*jing*" was to venerate Confucius's final redaction; the classics were *shengren zhi wen* 聖人之文 (the *wen* of the sages). Sun urged Zhang to aspire to make his writing the *si* 嗣 (progeny) of the *wen* of the sages.⁴⁷ Ouyang Xiu's eulogy for Shi Jie's posthumous anthology also attests to this shared aspiration. He likened Shi's writings to the Six Classics, both of which would last for generations.⁴⁸ In another letter, Shi Jie writes that Shi Jianzhong "can master the craft of the classics. Without the mediation of the commentaries, his mind directly meets the sages' minds. His sincerity is itself enlightened. Without meticulous studying to the extreme, his innate capacity simply accords with the *dao* of the sages."⁴⁹ Echoing Ouyang Xiu's advice to Zu Wuze that "to learn from the classics one

first has to seek the ideas [of the sages],” Cheng Yi taught his disciples that to read the classics, one must “first apprehend the *yili* [meanings and principles]” 先須識義理.⁵⁰ As much as Cheng Yi emphasized humanity’s innate capacity to apprehend the principle, he insisted on “pursuing the principle to the extreme through the classics” 由經窮理.⁵¹

This seems to be a paradox—as if apprehending the *dao*, the meanings and principles (*yili*) of the sages/classics, is both the beginning and the end of classics study. *Yili* seems not only the primary goal of learning but also a prerequisite for accurate interpretation of the classics. But how can one grasp the principles of the classics even before reading them? Or, if one already apprehends all the principles, why bother to read the classics? One quick answer might be to study under a mentor. But Ouyang Xiu asserted that there were no qualified mentors; one had to learn directly from the classics. How exactly was “learning from the classics” supposed to work? Let us look more closely at a few examples of Shi Jie’s and Ouyang Xiu’s study of the classics before turning to Cheng Yi for comparison.

In an essay titled “Worries and Diligence Do Not Shorten One’s Life,” Shi Jie argues against Zheng Xuan’s 鄭玄 (127–200) commentary on the “Wen wang shizi” 文王世子 (King Wen as the Crown Prince) chapter of *Liji* 禮記 (Book of Rites), in which Zheng states, “King Wen [of Zhou]’s lifespan was shortened by his diligence and worries; King Wu’s years were extended by his comfort and joy” 文王以勤憂損壽，武王以安樂延年.⁵² Shi provides a list of ancient kings, including Yao, Shun, Yu (founder of the Xia Dynasty), Tang (founder of the Shang Dynasty), Zhongzong, Gaozong, and Zujia of the Shang, who, according to Shi, were all worried and diligent for their people and at the same time enjoyed long lives. In contrast, later kings who indulged themselves in comfort and pleasure died younger. Therefore, contrary to Zheng’s commentary, Shi concludes that “worries and diligence extend one’s years; comfort and joy shorten one’s life span.” Shi further states, “That which worries and works diligently for all under heaven is the heart of a sage; that which seeks comfort and pleasure for oneself alone is the tendency of an ordinary man” 憂勤天下者，聖人之心也。安樂一身者，匹夫之情也。⁵³ Here we see an interesting combination of the religious (if I may so call it) and historical approaches to the classics. Shi Jie wants to demonstrate that his own understanding of the classics is superior to Zheng Xuan’s, through his orthodox belief (that worries and diligence are the obligation of rulers, and good rulers should enjoy long lives) and historical evidence (records of the life spans of ancient kings). While historical evidence serves to support his claim, the right belief is really the key to accurate understanding of the mind of the sages.

But what if the texts themselves do not quite support the right belief? For Ouyang Xiu and many other literati at this time, it becomes a question of authenticity. Ouyang Xiu pointed out the repetition and inconsistency in *Yi zhuan* 易傳 (Commentaries of the Book of Changes) and concluded that the authorship of “Tuan” 彖 (Judgments) and “Xiang” 象 (Images) must be different from that of the rest of the chapters: the sage (Confucius) would not have written in such a repetitive and inconsistent manner.⁵⁴ He also believed that the *Mencius* could be used as a touchstone for the commentaries of the *Book of Odes*. In his *Shi benyi* 詩本義 (Original Meanings of the Odes), Ouyang explains that he adopts most of the *Mao Commentary* with only minor corrections because it “often accords with Mencius’s discussion on the *Odes*.”⁵⁵ He disagrees with many of Zheng Xuan’s interpretations because they diverge from Mencius.⁵⁶

Many in Fan Zhongyan’s circle⁵⁷ shared the belief that the authentic classics should be coherent, the minds of the sages are accessible through their writing, and one should hold onto the core doctrines. Sun Fu held that the core doctrine of the *Spring and Autumn Annals* was “to honor and to privilege the king [*zun wang* 尊王].”⁵⁸ Hu Yuan 胡瑗 (993–1059) saw the *Book of Changes* as “exclusively about change.”⁵⁹ Zhou Yaoqing 周堯卿 (995–1045, *jinsi* 1024) likewise applied the *Analects* and the *Mencius* as touchstones for earlier commentaries. Zhou’s biography in the *Song History* tells us, “Studying the *Odes*, [Zhou] investigated the fundamental meaning of this classic according to what Confucius said, ‘the three hundred odes can be summarized in one sentence: “think no deviance”’ and what Mencius said, ‘those who interpret the *Odes* and acquire the [original] meaning directly by their own minds get it right.’ Thus [Zhou] revealed the right and the wrong parts of the Mao and the Zheng commentaries [of the *Odes*]” 其學《詩》，以孔子所謂「《詩》三百，一言以蔽之，曰『思無邪』」、孟子所謂「說《詩》者以意逆志，是為得之」考經指歸，而見毛、鄭之得失。⁶⁰ If the principles of all the classics cohere, embodying the mind of the sages, it makes sense that accurate understanding of the segments depends on accurate understanding of the whole. And yet there would be no way to understand the whole without starting from the segments. We see Shi Jie, Ouyang Xiu, and others emphasize the importance of direct access to the classics and prioritize their own reading over former commentaries. We see them claim to have acquired the principles of the classics without the mediation of former commentaries or strenuously memorizing every word. But we never see them claim to be able to connect to the mind of the sages without the classics. I call their method a preliminary hermeneutic circle: start with the segments and aim at the whole. Once you have apprehended what seems to be the principle, test it against other segments. For Ouyang Xiu and Zhou Yaoqing, The *Analects* and the *Mencius* seemed the best segments to start with.

The Continuous Hermeneutic Circle

Were the classics as crucial for Cheng Yi as they were for Ouyang Xiu and Shi Jie in approaching the *dao*? As a student at the Imperial Academy in 1056, Cheng Yi impressed the instructor, Hu Yuan, with his answer to the prompt, “Yanzi suo hao he xue lun” 顏子所好何學論 (Discuss the learning that Master Yan [Yan Hui] aspired to). Cheng’s main arguments in this essay: sagehood can be learned; to become a sage is the major goal of learning; the capacity to become a sage lies within. He opens with a succinct statement, “The only thing Master Yan aspired to was . . . learning to achieve the *dao* of the Sages” 顏子所獨好者 . . . 學以至聖人之道也. Cheng contrasts Yan Hui to the other three thousand disciples of Confucius, all skilled in “the *Odes*, *Documents*, and the Six Arts”; Yan Hui stood out among them for his concentration on inner cultivation. Cheng further contrasts two kinds of learning: one seeking within, the other seeking outward. Outward learning refers to memorizing vast amounts of (trivial) knowledge and writing in fancy, decorative styles, while inward learning cultivates innate capacity (*xing*). If one “understands that capacity, turns inward, and realizes it” 知其性，反而誠之，one becomes a sage.⁶¹ Important as it is, the question of whether reading the classics constitutes inward or outward learning is not quite answered by this essay.

Before turning to other materials for an answer, I want to make two more points in Cheng’s essay. First, unless one is born a sage like Confucius (who presents a very rare case), learning to become a sage is a long process, even if one appropriately seeks inner cultivation. Unfortunately, Yan Hui died young—his life was simply too short for him to achieve sagehood. Second, whereas the contrast in Shi Jie’s and Ouyang Xiu’s writings is often between the ancient and the present, Cheng Yi stresses the inner versus the outer. But the content of Cheng’s inner is very similar to Shi’s and Ouyang’s ancient—*xing* (innate capacity), *cheng* (sincerity or true realization), or what is shared by the ancient sages and people of later times. And what Cheng condemns as the outer is almost identical to what Shi and Ouyang criticize about the present—memorization and ornate writing. The rhetorical focus shifts from the ancient to the inner, but the core doctrine remains.

In his early essay on Yan Hui, Cheng does not elaborate on the connection between “seeking inward” and reading the classics. In the record of his conversations with disciples, however, he clearly devoted time to teaching them how to read the classics. For Cheng Yi, the right way to read the classics transforms the reader from within. Like Shi Jie and Ouyang Xiu, Cheng Yi believed that all the classics shared a coherent set of principles and one text could be used to understand another. In line with Ouyang Xiu and Zhou Yaoqing, Cheng taught his students to begin with the *Analects* and the *Mencius*. Once the learner “exhausts the *Analects* and the *Mencius*, there naturally comes the key” to the

other classics. In addition, Cheng identified the “Zhongyong” 中庸 (Doctrine of the Mean) as the guide to reading the *Spring and Autumn Annals*, and “Daxue” 大學 (The Great Learning) as the *ru de zhi men* 入德之門 (entryway to virtue). The reader has to “first grasp a *yili*” 先識箇義理 with the help of those key texts before proceeding to the *Spring and Autumn Annals*.⁶²

But Cheng did not stop there. His hermeneutic circle was a ceaseless one, a lifelong process. He recounted his own experience of reading the *Analects*: “I began to read the *Analects* at the age of seventeen and eighteen. At that time I already knew the meaning of the words. But the longer I read it, the more deeply I apprehended its ideas. There are people who, after reading the *Analects*, are not affected at all, who delight in appreciating one or two sentences, who learn to value it, and also who cannot help dancing in ecstasy.”⁶³ Cheng describes his changing relation to the *Analects* in youth and old age, and the variety of human responses the *Analects* provokes. Reading the *Analects* in the right way leads to inner transformation. But it is also possible to read it in the wrong way: “If someone was one person before reading the *Analects*, and is still the same person after reading it, it is as if he never read it.”⁶⁴ Reading the *Analects* allows us to discover our innate capacity, which transforms us into more capable readers who continue to discover yet more innate capacity. Reading the classics and engaging in a continuous hermeneutic circle is perhaps the most important approach to “studying things and pursuing the principle to the extreme” 格物窮理. Cheng advocated this simultaneously circular and cumulative method: “Study one thing today, study another tomorrow, accumulate much of the practice, and subsequently one transforms and sees what brings everything together.”⁶⁵

We can now answer the question of whether reading the classics was inward or outward learning for Cheng Yi. For him, it depends on how one reads them: read in the right way, the classics become the catalyst for a long process of inner transformation. They are the best key to comprehending the Principle and discovering one’s innate capacity. This continuous hermeneutic circle also resolves the paradox left by Shi Jie and Ouyang Xiu, for whom “first grasping the *yili*” seemed a once-and-for-all task, accomplished early in their lives, which then guaranteed their understanding of the classics as well as their effective writing. They did not quite explain how they grasped the *yili* in the first place. Cheng Yi, on the other hand, confessed his inability to appreciate all the *yili* on first reading—only when he had read the *Analects* many times and let himself gradually be transformed by it could he understand.

Peter Bol sees a “radical break” between Cheng Yi and the mid-eleventh-century *Guwen* leaders, a break characterized by Cheng’s claim that, as Bol puts it, “the individual could apprehend real values directly with the mind without the mediation of culture and personality.” Bol also observes that for Cheng Yi the

ultimate goal of learning was “ethical conduct” rather than “reflection upon the textual tradition.”⁶⁶ I see Cheng Yi’s philosophy of learning from a different angle—through his approach to the classics, the exemplar of writing and “culture.” Cheng attempted to establish a new (or return to the right) way of reflecting on the textual tradition and elaborate a philosophy that is not only about the capacity of individuals to apprehend real values but also about the method of doing so and the indispensable role of the classics in such a method. I also see continuity in Ouyang Xiu’s, Shi Jie’s, and Cheng Yi’s attitudes toward the classics and their belief in humanity’s innate capacity, despite their diverse interests partly due to their different social and political positions.

.....

In situating eleventh-century *Guwen* in the tradition of literary criticism and refocusing attention on the Confucian classics as the model of *wen* and key to the *dao*, I have tried to reconsider the continuity and development from *Guwen* to *Daoxue*. “What is good writing” was an important question for the *Guwen* proponents in the mid-eleventh century. It was important first because writing was how the examination system ranked candidates and also because people like Shi Jie and Ouyang Xiu earnestly believed that writing acted as the extension of an author’s cultivated personality. Although Cheng Yi no longer found that question relevant, he inherited the same attitude toward the classics. He also believed that the classics are the best path to approach the *dao*, the message of ancient sages in the classics must be coherent and inter-relatable, and the capacity to apprehend that message lies within one’s mind. If Ouyang Xiu worked hard to develop a writing style that most effectively and efficaciously embodies the author’s mind, and Shi Jie was eager to prove to his contemporaries that he (and those he approved) had apprehended the minds of the ancient sages, Cheng Yi seemed to spend more time teaching his students how to read the classics. The *Guwen* writers dedicated their lives to reviving the *wen* of the ancient sages by producing their own *wen*. Cheng Yi, the *Daoxue* pioneer, taught his disciples to pay attention to the process of reading the ancient sages’ *wen*. The focus shifted from “what is good writing” to “what is good reading.” Yet the classics as the ultimate form of *wen* and crystallization of the ancient sages’ *dao* remained the core of learning.



HSIAO-WEN CHENG 程曉文
University of Pennsylvania
hscheng@sas.upenn.edu

Notes

1. For instance, in his discussion of Song literati's reception of Han Yu, Qian Zhongshu makes a distinction between Ouyang Xiu, who "venerated [Han Yu] as the master of *wen*," and Shi Jie, who "listed him in the lineage of *dao*" and "never treated him as a literatus." Qian, *Tanyi lu*, 74. Similar distinction is made in Chin, *Songdai xueshu*, 211–27; Zhu, *Bei Song de guwen*, 136–65; Ho, *Bei Song de guwen*, 70, 144.
2. Shi, *Culai Shi xiansheng wenji*, 18.212.
3. Here my essay departs from Peter Bol's characterization of Cheng Yi and Cheng's difference from Shi Jie and Ouyang Xiu. While I do not disagree that for Cheng Yi, "real values stemmed from heaven-and-earth; they inhered in self and things and could be recognized directly by the mind, but they were not creations of human thought and culture" (Bol, "This Culture of Ours," 301; a similar statement can also be seen in Bol, "Ch'eng Yi," 172), such a distinction between "heaven-and-earth" and "human thought and culture" veils a crucial aspect of both *Guwen* and *Daoxue*, namely, that the *dao* and the true *wen* (the classics) are simultaneously transcendent and mundane. I shall argue that although Cheng Yi's soteriology was innovative in method, he shared the same assumptions about the classics and humanity's innate capacity with many eleventh-century *Guwen* proponents.
4. This phrase is from the "Canon of Yao" 堯典 in the *Book of Documents* 尚書. *Shangshu* 3.47a. It is quoted and elaborated in the "Great Preface" to the *Mao Commentary of Shijing* 毛詩 and the "Explication of Poetry" 明詩 chapter of the *Literary Mind and the Carving of Dragons* 文心雕龍. *Maoshi* 1.13a. Liu, *Wenxin diaolong*, 6.1a.
5. This notion of collecting poetry as a political institution comes from the *Mao Commentary of Shijing*. *Maoshi* 1.13a.
6. Shi, *Culai Shi xiansheng wenji*, 18.212–13.
7. *Ibid.*, 2.13.
8. Su, *Dongpo tiba*, 3.6b–7a.
9. Zong-qi Cai uses *yong* as in the *ti-yong* 體用 relationship to understand the *de* 德 of *wen* in the *Wenxin diaolong*. *Yong* is the embodiment of *ti*. Likewise, *wen* is the embodiment (rather than embellishment) of *dao*. Cai, "Wen," 5–6.
10. David Pollard understands Cao Pi's *qi* as "the 'breath' of native capability of distinctive genius." Pollard, "Ch'i," 48–50. Yu-yu Cheng argues that Cao Pi refers to precisely the *qi* of the author, the inborn capacity that constitutes one's personality, talent, and physical body. It cannot be learned and cannot be passed down from father to son. Cheng also points out that authors from the third century on were accustomed to using the same set of vocabulary to describe the *qi* of *wen* and that of a person. Yu-yu Cheng, *Liuchao wenqi*, 70–85. Stephen Owen characterizes *qi* as "an ongoing something, something in process," and emphasizes Cao Pi's analogy between literary works and improvisatory music, which "engages the ongoing constructive powers of the composer-performer." Owen, *Readings*, 65–67.
11. Yu-yu Cheng, *Liuchao wenqi*, 166. Owen, *Readings*, 220.
12. Ouyang, "Letter in Reply to Degree Candidate Wu" 答吳充秀才書, *Ouyang Xiu quanji*, 47.664: 大抵道勝者，文不難而自至也。The translation follows Egan, *Literary Works*, 22.
13. Ouyang, *Ouyang Xiu quanji*, 47.664: 若道之充焉，雖行乎天地、入於淵泉，無不之也。
14. Yu-yu Cheng argues that for Liu Xie, the *qi* of the author is innate, while the literary techniques that contribute to the expression of *qi* through writing (*ciqi*) can be learned. Yu-yu Cheng, *Liuchao wenqi*, 122.

15. Egan, *Literary Works*, 23.
16. For example, Bol, “*This Culture of Ours*,” 181–82; Chin, *Songdai xueshu*, 211–13; Ho, *Bei Song de guwen*, 46–47; Zhu, *Bei Song guwen*, 136–44; Xu, *Sixiang de zhuanxing*, 362–63; Skonicki, “*Guwen*’ Lineage Discourse,” 21.
17. Shi, *Culai Shi xiansheng wenji*, 12.135.
18. *Ibid.*, 13.143–44. Translation cf. Bol, “*This Culture of Ours*,” 182.
19. For example, Egan, *Literary Works*, 13.
20. Shi, *Culai Shi xiansheng wenji*, 12.138–39.
21. I agree with Douglas Skonicki’s characterization of Sun Fu and Shi Jie as “cultural warriors” in the *Guwen* movement. Skonicki, “*Guwen*’ Lineage Discourse,” 17–24.
22. Shi, *Culai Shi xiansheng wenji*, 15.173–74.
23. *Ibid.*, 15.182.
24. Before Sun died, he entrusted his son to ask Shi Jie to draft his posthumous memorial. Shi, *Culai Shi xiansheng wenji*, 9.102. Also see Chen, *Shi Jie shiji*, 33.
25. Shi, *Culai Shi xiansheng wenji*, 2.18, 19.
26. In Sun Fu’s epitaph, Ouyang Xiu recalls how Kong Daofu 孔道輔 (986–1039) was impressed by Shi Jie’s conduct. Ouyang, *Ouyang Xiu quanji*, 30.457.
27. Shi, *Culai Shi xiansheng wenji*, 13.146.
28. *Ibid.*, 4.49. The verse was written between 1039 and 1042.
29. Egan, *Literary Works*, 24–27. Chin, *Songdai xueshu*, 211–17. Ho, *Bei Song de guwen*, 164–68, 219–24.
30. Zhang, *Lequan xiansheng wenji*, 20.32.
31. Ho, *Bei Song de guwen*, 166.
32. For instance, as Takashi Takatsu indicates, Ouyang Xiu used *bianti* a few times to refer to what he considered a positive change. Takatsu argues that the Imperial Academy style included poetry, rhapsody, and prose and therefore could not be equated with *Guwen*. He understands *bianti* as a large trend from *pianti* 駢體 (parallel style) to *santi* 散體 (non-parallel style) during the 1030s and 1040s. Takatsu, “*Bei Song wenxue*,” 25–36. I would add that *bianti* was not used as a proper noun. It referred to styles that were not conventional, be it good or bad, parallel or not.
33. Li, *Xu zizhi tongjian*, 164.3946. The year 1042 was also when Shi Jie was appointed lecturer at the Imperial Academy, a year before the short-lived Qingli Reformation officially began.
34. It was Yao Mian’s 姚勗 memorial in 1092. Li, *Xu zizhi*, 472.11261.
35. Ye, *Shilin shihua*, xia.353.
36. Takatsu identifies this passage as part of a *fu*-rhapsody 賦. Takatsu, “*Bei Song wenxue*,” 26.
37. Shen, *Mengxi bitan*, 9.341.
38. *Ibid.*, 9.341. Anecdotes like this make one wonder if the unpredictability in the anonymous examination system challenged what people believed about the ties between the author and the text. Could this be a shared background against which some embraced the playfulness of writing (such as Su Shi), while others turned to reject writing as an imperative (such as Cheng Yi)?
39. Li, *Xu zizhi tongjian*, 472.11261.
40. Ye, *Shilin shihua*, xia.353.
41. See Chen Zhi’e’s preface to *Culai Shi xiansheng wenji*, 1. See also Chen, *Shi Jie shiji*.
42. For Ouyang Xiu’s innovation in prose, see for instance, Egan, *Literary Works*, ch. 2.
43. Ouyang, *Ouyang Xiu quanji*, 978: 其道，周公、孔子、孟軻之徒常履而行之者是也。其文章，則六經所載，至今而取信者是也。

44. Ibid., 1009: 學者當師經，師經必先求其意，意得則心定，心定則道純，道純則充於中者實，中充實則發於文者輝光，施於世者果至。This letter was written before 1038, when Zu Wuze acquired a *jìnshì* degree.
45. Shi, *Culai Shi xiansheng wenji*, 18.213: 與天地生者，性也。與性生者，誠也。與誠生者，識也。性厚則誠明矣。誠明則識粹矣。識粹則其文典正矣。Bol uses Shi Jie's letter to Cai Qi ("Shang Cai fushu shu" 上蔡副樞書 [Letter to Vice Commissioner Cai], which Bol dates to 1033 and Chen Zhi'e dates to 1034) and his inscription to a Confucian temple ("Songcheng xian fuzi miaoji" 宋城縣夫子廟記 [Inscription to the Confucian Temple in Songcheng County], 1037) to argue for a shift from "link[ing] the lofty and distant tao of the primordial beginning with the practical" to "not rely[ing] on the idea of a tao of heaven-and-earth." This paves the way for his argument that Cheng Yi's assertion about humanity's innate endowments from heaven-and-earth is a "radical denial of the ku-wen premise that values are a human construct." Bol, *This Culture of Ours*, 181–82, 209. My reading of Shi's 1037 inscription is different. I do not see it as asserting "the tao of the sage is better than heaven-and-earth." Instead, its thesis is that the *dao* of the sages remains the same in good times as well as bad. Furthermore, Shi's letter to Gong Dingchen ("Song Gong Dingchen xu" 送龔鼎臣序 [Farewell Letter to Gong Dingchen]) that I cite here was written in precisely the same year as the 1037 inscription where Shi explicitly attributes "orthodox literature (or culture)" to humanity's innate capacity (*xing*), born with heaven-and-earth.
46. Shi, *Culai Shi xiansheng wenji*, 18.213.
47. Sun, *Sun Mingfu xiaoji*, 2.9a–10a.
48. Ouyang, *Ouyang Xiu quanji*, 46. This is a eulogy and of course cannot be taken at face value. But it is the rhetoric that matters.
49. Shi, *Culai Shi xiansheng wenji*, 13.15: 能通明經術，不由注疏之說，其心與聖人之心自會。能自誠而明，不由鑽研而至，其性與聖人之道自合。
50. Cheng and Cheng, *Er Cheng ji*, 164. Cheng made a similar distinction between students in ancient and later times. Students in the past learned under good mentorship and so could "apprehend the *yili* through reading the classics." Students today, however, had to "first apprehend the *yili* before being able to read the classics." This passage should not be understood as a proposal to acquire the *yili* without the classics. Instead, it was a criticism of all the current methods of reading the classics he considered wrong and unable to lead to the apprehension of the *dao*. The learner has to "first apprehend the *yili*" through the right approach to the classics, not without them.
51. Ibid., 158. Ouyang Xiu uses *yi* 意 (ideas), whereas Cheng Yi uses *yili* 義理 (meanings and principle/pattern). Cheng Yi indeed ventured into a world of metaphysics that Ouyang Xiu or Shi Jie did not elaborate on. Ouyang Xiu's *yi* refers to the ideas that come from the sages' mind. Cheng Yi's *yili* is linked to the principle. However, Ouyang Xiu did assume that there was some intrinsic connection between the sages' mind and everyone else's. It is the development from Ouyang Xiu and Shi Jie to Cheng Yi rather than rupture that I emphasize.
52. Zheng, *Liji zhushu*, 20.3a.
53. Shi, *Culai Shi xiansheng wenji*, 11.120–21.
54. Ouyang, *Yi tongzi wen, juan 3, Ouyang Xiu quanji*, 1119–23. For more examples of Song discussions on the issue of authenticity, see Qu, "Songren yijing de fengqi"; Yeh, *Songren yijing gaijing kao*; Chen, *Bei Song wenhua shi*, 190–203.
55. Ouyang, *Shi benyi*, 14.12a.

56. *Ibid.*, 1.1b–2a. For the changing understanding of *Mencius* in interpreting *Shijing* from ancient to late imperial times, see Cai, “Richness of Ambiguity.”
57. Qi Xia uses “Fan Zongyan *jituan*” 范仲淹集團 to refer to a group of scholar-officials who were in one way or another involved in Fan Zhongyan’s 1043 reform, including Fu Bi 富弼 (1004–1083), Han Qi 韓琦 (1008–1075), Ouyang Xiu, Yin Shu 尹洙 (1001–1047), Hu Yuan, Shi Jie, Sun Fu, and others. See Qi, “Fan Zhongyan *jituan*.”
58. Sun, *Chunqiu zunwang fawei*, 1.1.
59. Hu, *Zhouyi kouyi*, *fati*.2a.
60. Tuo et al., *Song shi*, 432.12846–47. *Song shi* also records that Fan Zhongyan once recommended Zhou Yaoqing to the court for his “[knowledge of] the classics, and his behavior accordingly can be a teacher of others,” and yet Zhou died before assuming any position in the capital.
61. Cheng and Cheng, *Er Cheng ji*, 577–78.
62. *Ibid.*, 164, 205, 277.
63. *Ibid.*, 261: 某自十七、八讀論語，當時已曉文義。讀之愈久，但覺意味深長。論語，有讀了後全無事者，有讀了後得其中一兩句喜者，有讀了後知好之者，有讀了後不知手之舞之足之蹈之者。 The last phrase is an allusion to the *Mao Commentary of Shijing*.
64. *Ibid.*, 261: 如讀論語，舊時未讀是這箇人，及讀了後又只是這箇人，便是不曾讀也。
65. *Ibid.*, 188: 今日格一件，明日又格一件，積習既多，然後脫然自有貫通處。
66. Bol, “*This Culture of Ours*,” 301, 305.

References

- Bol, Peter K. “Ch’eng Yi as a Literatus.” In *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*, edited by Williard J. Peterson, Andrew H. Plaks, and Ying-shih Yü, 172–94. Hong Kong: The Chinese University Press, 1994.
- . “*This Culture of Ours*: Intellectual Transitions in T’ang and Sung China.” Stanford, CA: Stanford University Press, 1992.
- Cai, Zong-qi. “The Richness of Ambiguity: A Mencian Statement and Interpretive Theory and Practice in Premodern China.” *Journal of Chinese Literature and Culture* 1, nos. 1–2 (2014): 262–88.
- . “*Wen* and the Construction of a Critical System in *Wenxin Diaolong*.” *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 22 (2000): 1–29.
- Chen, Zhi’e 陳植鏗. *Bei Song wenhua shi shulun* 北宋文化史述論 (On Northern Song Cultural History). Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1992.
- . *Shi Jie shiji zhuzuo biannian* 石介事蹟著作編年 (Chronology of Shi Jie’s Deeds and Works). Beijing: Zhonghua shuju, 2003.
- Cheng Yi 程頤 and Cheng Hao 程顥. *Er Cheng ji* 二程集 (Anthology of the Two Chengs). Beijing: Zhonghua shuju, 1981.
- Cheng, Yu-yu [Zheng Yuyu] 鄭毓瑜. *Liuchao wenqi lun tanjiu* 六朝文氣論探究 (“Literary Qi” in Six Dynasties Literary Theory). Taipei: Guoli Taiwan daxue chuban weiyuanhui, 1988.
- Chin, Chung Shu [Jin Zhongshu] 金中樞. *Songdai xueshu sixiang yanjiu* 宋代學術思想研究 (Studies of Song Intellectual History). Taipei: Youshi wenhua shiye gongsi, 1989.
- Egan, Ronald C. *The Literary Works of Ou-yang Hsiu (1007–72)*. New York: Cambridge University Press, 1984.
- Ho, Chi-peng [He Jipeng] 何寄澎. *Bei Song de guwen yundong* 北宋的古文運動 (Ancient-Style Writing Movement of the Northern Song). Taipei: Youshi wenhua shiye gongsi, 1992.

- Hu Yuan 胡瑗. *Zhouyi kouyi* 周易口義 (Teachings on the *Book of Changes*). Siku quanshu edition. Taipei: Shangwu yinshuguan, 1983.
- Li Tao 李燾. *Xu zizhi tongjian changbian* 續資治通鑑長編 (Continued Comprehensive Mirror: A Chronicle). Beijing: Zhonghua shuju, 2004.
- Liu Xie 劉勰. *Wenxin diaolong* 文心雕龍 (Literary Mind and the Carving of Dragons). Sibugongkan chubian edition. Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1922.
- Maoshi zhushu* 毛詩注疏 (Annotations to the Mao Commentary of the Book of Odes). Shisanjing zhushu edition (1815). Taipei: Yiwen yinshu guan, 1965.
- Ouyang Xiu 歐陽修. *Ouyang Xiu quanji* 歐陽修全集 (The Complete Works of Ouyang Xiu). Beijing: Zhonghua shuju, 2001.
- . *Shi benyi* 詩本義 (The Original Meanings of the *Book of Odes*). Sibugongkan edition. Taipei: Shangwu yinshuguan, 1981.
- Owen, Stephen. *Readings in Chinese Literary Thought*. Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992.
- Pollard, David. "Ch'i in Chinese Literary Theory." In *Chinese Approaches to Literature from Confucius to Liang Ch'i-ch'ao*, edited by Adele Austin Rickett et al., 43–66. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.
- Qi, Xia 漆俠. "Fan Zhongyan jituan yu Qingli xinzheng: Du Ouyang Xiu 'Pengdang lun' shu hou" 范仲淹集團與慶曆新政——讀歐陽修《朋黨論》書後 (The Fan Zhongyan Faction and the Qingli Reform: Reflections on Ouyang Xiu's "On Factions"). *Lishi yanjiu* 3 (1992): 126–40.
- Qian, Zhongshu 錢鍾書. *Tanyi lu* 談藝錄 (On the Art of Poetry). Shanghai: Kaiming shudian, 1948.
- Qu, Wanli 屈萬里. "Songren yijing de fengqi" 宋人疑經的風氣 (Skepticism toward Canons among Song Literati). In *Shuyong lunxue ji* 書備論學集 (Shuyong's Anthology of Scholarly Essays), 237–44. Taipei: Kaiming shudian, 1969.
- Shangshu zhushu* 尚書注疏 (Annotations to the Book of Documents). Shisanjing zhushu edition (1815). Taipei: Yiwen yinshu guan, 1965.
- Shen Gua 沈括. *Mengxi bitan* 夢溪筆談 (Brush Talks from Dream Brook). Beijing: Zhonghua shuju, 1959.
- Shi Jie 石介. *Culai Shi xiansheng wenji* 徂徠石先生文集 (Anthology of Shi Jie). Beijing: Zhonghua shuju, 1984.
- Skonicki, Douglas. "'Guwen' Lineage Discourse in the Northern Song." *Journal of Song-Yuan Studies* 44 (2014): 1–32.
- Su Shi 蘇軾. *Dongpo tiba* 東坡題跋 (Inscriptions of Postscripts of Su Shi). Baibu congshu jicheng edition. Taipei: Yiwen yinshuguan, 1966.
- Sun Fu 孫復. *Chunqiu zunwang fawei* 春秋尊王發微 (Elaboration on Honoring and Privileging the King in the *Spring and Autumn Annals*). Tongzhi tang jingjie 通志堂經解 edition. Taipei: Datong shuju, 1969.
- . *Sun Mingfu xiaoji* 孫明復小集 (Minor Anthology of Sun Mingfu). Wenjing jingshe 問經精舍 edition, 1889. Academia Sinica rare book collection.
- Takatsu, Takashi 高津孝. "Bei Song wenxue zhi fazhan yu taixue ti" 北宋文學之發展與太學體 (The Development of Literature in the Northern Song and the Imperial Academy Style). Translated by Cheng Zhangcan 程章燦. In *Keju yu shiyi: Songdai wenxue yu shiren shehui* 科舉與詩藝：宋代文學與士人社會 (Civil Examinations and the Art of Poetry: Song Dynasty Literature and Literatus Society), 25–36. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2005.

- Tuo Tuo 脫脫 et al. *Song shi* 宋史 (Song History). Taipei: Dingwen shuju, 1980.
- Xu, Hongxing 徐洪興. *Sixiang de zhuanxing: Lixue fasheng guocheng yanjiu* 思想的轉型：理學發生過程研究 (The Transformation of Ideas: On the Emergence of *Lixue*). Shanghai: Shanghai renmen chubanshe, 1996.
- Ye Mengde 葉夢得. *Shilin shihua* 石林詩話 (Shilin's Poetry Remarks). Congshu jicheng edition. Taipei: Xinwenfeng, 1985.
- Yeh, Kuo-liang [Ye Guoliang] 葉國良. *Songren yijing gaijing kao* 宋人疑經改經考 (Investigation of Song Literati's Criticism and Editing of the Classics). Taipei: Guoli Taiwan daxue chuban weiyuanhui, 1980.
- Zhang Fangping 張方平. *Lequan xiansheng wenji* 樂全先生文集 (Anthology of Zhang Fangping). Beijing: Shumuwenxian chubanshe, 1988.
- Zheng Xuan 鄭玄. *Liji zhushu* 禮記注疏 (Annotations of the *Book of Rites*). Shisanjing zhushu edition. Taipei: Yiwen yinshuguan, 1965.
- Zhu, Shangshu 祝尚書. *Bei Song guwen yundong fazhan shi* 北宋古文運動發展史 (The Development of the Ancient-Style Writing Movement in the Northern Song). Chengdu: Bashu shushe, 1995.

道學家的靈性：南宋儒家論「虛靈不昧」

紀念夏長樸教授國際學術研討會

國立臺灣大學文學院 2023/9/9

~~~~~未完稿~~~~~

蘇費翔（德國特里爾大學漢學系）  
Christian SOFFEL, Trier University, Germany  
<soffel@uni-trier.de>

## 英文摘要：

The notion of “soul” (*ling* 靈) appears several times in Zhu Xi’s writings in a very prominent position, e. g. at the beginnings of the *Daxue zhangju* and of his preface to the *Zhongyong zhangju*, in both cases in the form of the linguistic unit “Empty Soul-Consciousness” (*xuling* 虛靈). It is straightforward to see that the expression *xuling* has Daoist and Buddhist connotations, as it appears in medieval Chinese sources from these schools. Its exact meaning, however is much more difficult to grasp.

In my paper I shall demonstrate that the terms *ling* and *xuling* in the Confucian context are closely tied to the perceptions of the virtue attached to the Heavens. They act as a basic framework with certain religious characteristics, connecting to the “mind/heart” (*xin* 心) and the traditional Chinese soul concepts (*hun* 魂 and *po* 魄). Additionally, I shall demonstrate, how this approach of Zhu Xi was challenged in later times. Already his disciples began to demystify this concept, a trend that continued to gain momentum in the last decades of the Song dynasty.

---

## 一、序

宋明儒學，尤其是道學家，已經很久受到學者的注意力。近來幾十年，在研究程朱學派的領域有一個新的趨勢：研究者不僅對其哲學方面的貢獻感興趣，而多注意到宋代歷史、政治、設教、宗教等的背後因素，一方面可以理解宋代社會的一些狀況，二方面可以明白宋儒某些有哲學性質文獻的實在涵意。

本篇論文討論「虛靈」的概念，多用《大學》、《中庸》相關的注解，接觸到宋代儒家哲學的核心部分，但又引申當代的宗教生活。學者如田浩已經仔細分析朱熹的鬼神論。<sup>1</sup>明儒亦有相關的研究。<sup>2</sup>

---

1 Chen Xi, Hoyt Cleveland Tillman: Ghosts, Gods, and the Ritual Practice of Local Officials during the Song: With a Focus on Zhu Xi in Nankang Prefecture, in *Journal of Song-Yuan Studies*, Vol. 44 (2014), pp. 287-323.

2 呂妙芬發表過一些有關的文章，如〈晚明《孝經》論述的宗教性意涵：虞淳熙的孝論及其文化脈絡〉，



朱熹言靈之與鬼神的關係，主要說法見於《中庸章句》：

《中庸》：子曰：「鬼神之為德，其盛矣乎！〔視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。〕」

《中庸章句》：程子曰：「鬼神，天地之功用，而造化之跡也。」張子曰：「鬼神者，二氣之良能也。」愚謂以二氣言，則鬼者陰之靈也，神者陽之靈也。以一氣言，則至而伸者為神，反而歸者為鬼，其實一物而已。為德，猶言性情功效。

「靈」一字在這裡是特別重要的。一般皆知「靈」字與上古的「巫」有密切的關係，原先有可能是指求雨的巫師。有趣的是，「靈」一字在先秦文獻並沒有常常出現。《論語》、《孟子》、《荀子》三書內，「靈」字都是指某些君主的名號，如「衛靈公」；這種稱呼應該與諸侯祭祀祖先的制度有關，但是這一點在《論語》等書中並不重要。《孟子》又引用《詩經·文王之什·靈臺》一句，言「經始靈臺，經之營之。庶民攻之，不日成之。經始勿亟，庶民子來。」；這「靈臺」或許也以某些神靈而得名，但《毛傳》解釋為「神之精明者稱靈，四方而高曰臺」，亦沒有強調「靈」字的宗教特質。

先秦文獻如用「靈」字直稱「神靈」，如《禮記·月令》「以祠宗廟社稷之靈」，但是都沒有像現代人「心靈」的用法。

《尚書》一書中，「靈」字多出現在（偽古文《尚書》）〈泰誓〉一篇，如：「惟天地萬物父母，惟人萬物之靈」。《尚書》其餘出處，不太好理解。

## 二、《四書章句集注》論「虛靈」與「虛靈」的意義

今不深入探討先秦思想的「靈」，而回到宋代道學家如何運用「靈」字，尤其是「虛靈」的概念。有趣的是，「虛靈」這個字串在《四書集注章句》出現在兩個很特出的地方，而據本人所知從來沒有很深入的分析。「虛靈」確實一個很有涵意的概念，頗像佛學的用詞，很值得好好研究。

第一個出處是《大學章句》的開頭：

《大學》：大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。

《大學章句》：程子曰：「親，當作新。」大學者，大人之學也。明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。新者，革其舊之謂也，言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。止者，必至於是而不遷之意。至善，則事理當然之極也。言明明德、新民，皆當至於至善之地而不遷。蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也。此三者，大學之綱領也。<sup>3</sup>

朱熹在此用「虛靈」一詞，是指一種用來解釋《大學》「明明德」的一段，大概是說，人天然具有一種可以清楚明白眾理與萬事的「虛靈」，只是有時候被「氣稟」或人欲所約束。

「虛靈」剛好代表人類有「明」的部分。

第二個出處為《中庸章句序》。朱熹說：

蓋嘗論之：心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上智不能無人心，亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣。精則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也。

《中央研究院近代史研究所集刊》，第48輯，頁1-46。

3 《大學章句》

從事於斯，無少間斷，必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉，則危者安、微者著，而動靜云為自無過不及之差矣。<sup>4</sup>

在此，「虛靈」一詞是指心的知覺能力基本因素。因此，與《大學章句》一段一樣是與人的明知能力有關。

讀了這幾句，有產生下列問題：

- 「虛靈」一詞是朱熹或其他道學家發明的用詞，還是從道家或佛家的思想而來的？
- 對朱熹等道學家而言，「虛靈」是一個學術專用詞，還是僅為當代中文的一個常用詞？
- 《大學章句》與《中庸章句序》用「虛靈」一詞，意義相同還是有差別？
- 「虛靈」一概念有哪些不同的意義與思想內涵？
- 「虛靈」與「神靈」或鬼神有何種關係？
- 對道學家而言，「靈」是一個宗教概念，或是一個現實世界的事情？

我們光看西方學者如何翻譯《大學》與《中庸》的「虛靈」一詞，便可知其解讀並不簡單：田浩把「虛靈」譯為「(spirit) consciousness」；Ian Johnston（喬斯頓）與Wang Ping（王平）把《大學章句》、《中庸章句》翻譯成英語，其翻譯上述兩個出處如下：

《大學章句》：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。」

„Ming de 明德 is what a person gets from Heaven and is **pure spirit** unobscured. It is the instrument of the myriad principles ...“<sup>5</sup>

《中庸章句序》：「心之虛靈知覺，一而已矣」

„the **unobstructed and ingenious** knowing and perceiving of the mind-heart are one thing only“<sup>6</sup>

馬上可以見到，「虛靈」同一個詞，其英文翻譯截然不同：《大學章句》的「虛靈」譯為「**pure spirit**」，相當於「純靈」，是一個名詞，代表人從上天得到一個內心的存在體。

《中庸章句序》的「虛靈」卻譯為「**unobstructed and ingenious**」，相當於「無約束、有知覺力」，是一個形容詞或副詞來說明「知」（knowing）與「覺」（perceiving）的特徵。

Johnston 與 Wang 的翻譯並沒有什麼問題，但又提出一個問題：「虛靈」究竟為一個名詞還是一個形容詞？而「靈」實為一個存在體，還是為人類知覺的一個本能呢？

像許多傳統中國的概念一樣，「靈」一字很難翻譯成外語，「虛靈」更為如是。

《辭海》有云：

【虛靈】虛者，空；靈者，聰明。虛靈者，寧靜蕩淡而智慧之意。<sup>7</sup>

《中文大辭典》解釋有云：

【虛靈】虛，不滯也。靈，敏覺也。狀心之辭。謂明德靈妙也。《朱子全書·道統》「心之虛靈知覺，一而已矣。」

【虛靈不昧】謂無私心而靈妙，有感斯應，無不知處。《大學章句·明德·朱注》「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。」《朱子全書·道統》「乃其思慮未萌，虛靈不昧，自有以見其氣象。」<sup>8</sup>

4 《中庸章句》

5 Johnston, Wang, p. 136f.

6 ibd. p. 401.

7 《辭海》

8 《中文大辭典》第8冊，頁12795，第33515.349條：【虛靈】，第33515.350：【虛靈不昧】。

「虛靈」在此是用《中庸章句序》的意義，「虛靈不昧」是用《大學章句》。曰「不滯也」、「敏覺也」、曰「無私心而靈妙」，皆為形容詞的用法。《漢語大詞典》「虛靈」一字串提供兩種解釋，述之如下：<sup>9</sup>

【虛靈】1.指心灵。《朱子语类》卷一〇二：“况羅先生於靜坐觀之，乃其思慮未萌，虛靈不昧。”明王守仁《传习录》卷下：“朱本思問：‘人有虛靈，方有良知，若草木瓦石之類，亦有良知否？’”2.空灵。宋张世南《游宦纪闻》卷九：“心之虛靈，無有限量。如六合之外，思之則至，前乎千百世之已往，後乎千萬世之未來，皆在目前。”明李东阳《惺惺斋记》：“夫惺惺者，欲人不死其心，心不死則可以入道矣。夫心本虛靈，而理斯具，而事斯應。”清王夫之《薑斋诗话》卷二：“如均一‘心’字，有以虛靈知覺而言者，‘心之官則思’之類是也。”

《漢語大詞典》與 Ian Johnston、王平相同，提供兩個解說。其一，「心靈」，是一個名詞（《漢語大詞典》把「心靈」解為「思想感情」<sup>10</sup>），是一個內心的存在體；其二，「空靈」，是一個形容詞或副詞（《漢語大詞典》把「空靈」解為「清新靈活」<sup>11</sup>），是來闡述「心」的一個特色。第一個解釋（「心靈」），《漢語大詞典》用《大學》的引文「虛靈不昧」。第一個解釋（「空靈」），《漢語大詞典》用《中庸章句序》的引文「心之虛靈」，但其所引用明代學者李東陽（1447-1516）《惺惺齋記》一句話又引申《大學章句》「以具眾理而應萬事」的言語。因此，「虛靈」究竟為名詞或為形容詞，亦不甚明顯。以上詞典的說法，但用宋明儒家為基礎。不過，「虛靈」亦可以有道家或佛家的說法。「虛靈不昧」似乎為朱熹時代所首用，從明代以來，亦可見於道家、佛家的文獻。

### 三、朱熹論「虛靈」

若要理解朱熹討論某一思想概念，不僅要參考《四書章句集注》，而值得翻閱其他著作，如《四書或問》、《朱子語類》等等。《四書或問》代表朱熹晚期比較有深度的解釋。《大學或問》有如下說明：

故其方寸之間，虛靈洞徹，萬理咸備，蓋其所以異於禽獸者正在於此。<sup>12</sup>  
人之所以為學心與理而已矣。心雖主乎一身，而其體之虛靈，足以管乎天下之理。  
理雖散在萬物，而其用之微妙，實不外乎一人之心。<sup>13</sup>

此可見幾件事：一、內心虛靈是人類的特徵，剛好是人類與動物的一個主要差別。二、虛靈是以「洞徹」並言的，因此與人的明白知覺有關。三、內心虛靈是人類可以感道或學到「萬理」的條件。

《朱子語類》亦有幾條言「虛靈」：

虛靈自是心之本體非我所能虛也。耳目之視聽，所以視聽者即其心也。豈有形象然有耳目以視聽之則猶有形象也？若心之虛靈何嘗有物。<sup>14</sup>

問或謂虛靈不昧是精靈底物事，具眾理，是精靈中有許多條理，應萬事是那條理發見出來底。曰：不消如此解說，但要識得這明德是甚物事，便切身做工夫，去其氣稟物欲之蔽，能存得自家箇虛靈不昧之心，足以具眾理，可以應萬事，便是明得自

9 《漢語大詞典》。本詞典兼用簡體字與繁體字，在此保留原文的形狀。

10 《漢語大詞典》

11 《漢語大詞典》

12 《大學或問》

13 《大學或問》

14 《朱子語類》

家明德了。若只是解說虛靈不昧，是如何具衆理，是如何應萬事，又是如何却濟得甚事，又問明之之功莫須讀書為要否？<sup>15</sup>

在此又可見，當時有人讀到《四書章句集注》，以為「虛靈」或許是「精靈」或「靈魂」之類的物體。但是朱熹否認這樣的見解，強調「虛靈不昧」是「心」的本體與特徵。「虛靈」應該是形容詞的用法，並不是一個名詞（像「心靈」），而與《大學章句》「具衆理而應萬事」並言。換言之，要有一個「心」，才可以言到「虛靈」。故此，上述《中文大辭典》的說解勝於《漢語大詞典》。

《晦庵集》又有心之虛靈知覺是白天呈露而夜間潛隱的：

晝則陰伏藏而陽用事，陽主動，故神運魄隨而為寤。夜則陽伏藏而陰主靜，故魄定神蟄而為寐。神之運，故虛靈知覺之體灼然呈露，有苗裔之可尋，如一陽復後萬物之有春意焉。此心之寂感所以為有主神之蟄。故虛靈知覺之體沈然潛隱，悄無蹤跡，如純坤之月，萬物之生，性不可窺其朕焉。此心之寂感所以不若寤之妙而於寐也。

<sup>16</sup>

#### 四、朱熹的門人論「虛靈」

朱熹的學生對傳播與發展其思想有不可忽略的作用。很重要的高徒如黃榦（1152–1221）與陳淳（1159–1223）亦是多次提到「虛靈」。

黃榦有曰：

所謂正其心、修其身者，亦盡吾當然之理而已。耳目手足，百體具焉，身也。視明而聽聰，手恭而足重，此身之理而所以為身者也。虛靈知覺，百慮生焉，心也。仁義禮智以為體，惻隱羞惡辭讓是非以為用。此心之理而所以為心者也，內而察諸精神念慮之間，外而審諸動容周旋之際無適而不當於理此心之所以正身之所以修也。

<sup>17</sup>

與朱熹相同，「虛靈知覺」為心的特色。但黃榦將「虛靈知覺」之「心」與「耳目手足」之「身」相對比，這樣的用法似乎可以把「虛靈」理解為名詞。但其又云：

明明德者，德謂人所得於天之理，人之本心虛靈不昧，故理之本體純瑩昭著，不為氣質物欲所雜而昏，是則所謂明也。

「虛靈不昧」又為描述心的一個用詞。其又曰：

愚謂人之一心虛靈洞徹，而所具之理乃所謂德也。指虛靈洞徹而謂之德，固不可。舍虛靈洞徹而謂之德，亦不可。於虛靈洞徹之中而有理存焉，此心之德也，乃所謂仁也。

這一段進一步反思「虛靈洞徹」的特點。「虛靈洞徹」並不等於是「德」，但是有著它的「理」才可以有德，而這心之德就是仁。

在別處，黃榦討論「虛靈知覺」之於魂、魄的關係：

然而精血煖氣則自有個虛靈知覺在裏面。精血之虛靈知覺，便是魄；煖氣之虛靈知覺便是魂。這虛靈知覺又不是一個虛浮底物，裏面却又具許多道理。故「木神曰

15 《朱子語類》

16 《晦庵集》

17 黃榦

仁」是虛靈知覺。人受木之氣，其虛靈知覺，則具仁之理。木便是氣血，神便即是魂魄。仁便是個道理如此看方是。

在此「虛靈知覺」前用有「個」一個量詞，便毫無疑問地是一個名詞的用法。而且「虛靈知覺」還分兩種：代表「精血」（就是骨肉方面的）是「魄」，代表「煖氣」（就是氣流方面的）是「魂」。如此「虛靈」的解釋，果然是比較接近西方傳統「靈魂」（soul）的概念。而且人具有「虛靈知覺」才可以稟受「仁之理」，故「虛靈知覺」十分重要。<sup>18</sup>

另一個朱子門人，陳淳亦是多次談到「虛靈」，如：

明德專以理言，但不外乎氣。氣有象，理無形。無氣則理無寄剝處，無理則氣亦不解妙用。虛靈二字看得是，然虛靈二字大概形容本體明處，只虛靈不昧四字說明德意已足矣。更說具衆理應萬事，包體用在其中，又却實而不為虛。其言的確渾圓無可破綻處，至此謂之直指全體亦可見矣。<sup>19</sup>

在此分別提到「虛靈二字」與「虛靈不昧四字」。對他而言，「虛靈」是指本體有知明之處，似乎比較接近「靈魂」的概念；然而「虛靈不昧」代表明明德的工夫已經下得夠多了。其結果為虛靈最終是「實而不為虛」。

「虛靈」的概念有一點佛學的風味。陳淳曾加以討論：

佛家論性，只似儒家論心，他只把這人心那箇虛靈知覺底喚作性了。<sup>20</sup>  
嘉定九年，待試中都歸遇嚴陵郡守鄭之悌率僚屬延講郡庠。淳歎張、陸、王學問無源，全用禪家宗旨，認形氣之虛靈知覺為天理之妙，不由窮理格物而欲徑造上達之境。<sup>21</sup>

與朱熹相同，陳淳排斥佛家理論，認為他們將「虛靈知覺」誤以為是「性」，又批評南宋心學家如張九成（1092–1159）<sup>22</sup>、陸九淵（1139–1193）、王蘋（1082–1153）<sup>23</sup>在窮理格物方面下的工夫不夠，太重視「虛靈知覺」的本體。有趣的是，陳淳還是很強調「虛靈」的重要性，甚至於認為「虛靈」是「實而不為虛」。

## 五、宋末元初的儒家論「虛靈」

到了南宋末期，有關「虛靈」的討論更有進一步的發展。黃淵（字天叟，又名黃仲元，1231–1312）有相關記載：

黃氏曰：「虛靈不昧明也，具衆理應萬事德也。具衆理者，德之全體，未發者也。應萬事者，德之大用，已發者也。所以應萬事者，即其具衆理者之所為也。未發則炯然不昧，已發則品節不差，所謂明德也。」<sup>24</sup>

黃淵將「（明）明德」分為二。朱熹《大學章句》「虛靈不昧」屬於「明」，「具衆理應萬事」屬於「德」。而德又分「未發」「具衆理」之體與「已發」「應萬事」之用。「虛靈不昧」就屬「未發」部分。

元代陳師凱（？-？）一樣把「虛靈」連同於「未發」，而又以「已發」的「知覺」相對，

18 「木神」指鄭註《中庸》曰：「天命之謂性，木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則信，土神則知。」

19 陳淳

20 陳淳

21 《宋史》

22 張九成，字子韶，號無垢。陳淳論之曰：「然則此一家學問分明是空門宗派，曉然張無垢之徒，何暇更說吾儒道統？何暇更甚爭衡堯舜孔孟之傳？」

23 王蘋（1082–1153），字信伯。

24 《四書大全》

有云：

「心者人之知覺，主於中，而應於外者也。」<sup>25</sup>《中庸序》云「心之虛靈知覺一而已矣。」蓋虛靈是未發時心之體也，知覺是已發時心之用也。人心道心皆是已發之心，故以知覺言之，不必下虛靈字。然又云「主於中」，則所主者即體也。<sup>26</sup>

## 六、 結論

總之可見，「虛靈」與「虛靈不昧」雖然不是道學家哲學的核心概念，但仍為重要話題。在朱熹之前，基本上沒有學者論「虛靈」，但是後來有不同的理解。「虛靈」的意義有一點模糊，一方面是描述「心」或「知覺」的一個用詞，二方面也當做「空虛的靈」的一個概念。前者在朱熹的文獻較多出現。但朱熹逝世後，他的門人把「虛靈」的概念分析得較為細膩，越來越接近實際的「靈魂」的見解。

---

25 語出蔡沈《書經集傳》註所謂「十六字心傳」（即《大禹謨》「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」一句）。

26 《書蔡氏傳旁通》卷一下

# 先師夏公學述

蔡長林

中央研究院中國文哲研究所研究員

## 小引

先師夏公遽歸道山，遺命長林校訂存稿六篇，尋機出版。頃奉師母之命，草就〈先師夏公學述〉，以為全書附錄。長林於先師學問，僅得一端，其學其識，誠不足以頌揚清芬。然以久炙先師門下，時聆教益，於先師治學歷程，或能敘其一二。故不揣疏陋，謹就先師治學大端，略加陳述，實不足以盡先師學術精微於萬一，倘能助後之覽者得按圖索驥之效，則是幸是盼矣。

## 前言

先師夏長樸教授（1947-2021）畢業於臺灣大學中國文學系，博士畢業留校任教，曾任臺灣大學中國文學系特聘教授、臺灣大學校長遴選委員、臺大醫學院院長遴選委員，兼任臺灣大學文學院副院長、《臺大文史哲學報》總編輯、《臺大中文學報》主編等職。應邀任香港大學中文系客座教授、南京大學人文社會高級研究院訪問學者（講座教授）。先師研究領域涵蓋中國學術思想史，中國經學史暨儒家思想，議題所涉包含漢、宋、清學諸多面向，專著計有《兩漢儒學研究》（1973）、《王安石的經世思想》（1980）、《李覲與王安石研究》（1989）、《儒家與儒學探究》（2014）、《北宋儒學與思想》（2015）、《王安石新學探微》（2015）、《四庫全書總目發微》（2020）等，另有遺著《四庫全書總目闡幽》（預計2022年底出版）。本文略依漢學、宋學、清學研究之序，稍加鉤勒，盼能體現先師數十年辛勤耕耘之所得。

先師治學以漢代儒學為起點，其後深耕王安石與宋代學術數十年，世紀之交則回歸所熱愛之清代學術，尤其是四庫學領域。先師自敘其研究興趣，實以探究清代學術發其端。緣於碩士修業期間，修習何佑森先生「中國近三百年學術史」課程，其時從事清代學術研究者不多見，相關著作除梁啟超、錢穆之《中國近三百年學術史》，及梁啟超之《清代學術概論》外，須由閱讀清人文集來增加對清

代學術之認識，可見此一領域亟待開發。其時先師已透過通讀全祖望《鮚埼亭集》接觸學術史論述，對謝山先生所言明末清初乃至南宋學人學術產生極大興趣，希望以此為題撰寫碩士論文。惟何佑森先生認為清學集傳統學問之大成，欲治清學當由兩漢學術入手，故先師《兩漢儒學研究》一帙，即為碩士階段學習成果。此書之殺青，先師自言下過苦工，內容皆建立在紮實的文獻基礎之上。包括對兩漢儒學文獻的認真研習，也包括了對前四史的仔細校讀，是故所論皆由自家體會而來。

博士研習階段，先師本欲以《白虎通》為題，更已初步擬好博士論文大綱，一俟何先生同意即可動筆。後因何先生偶然建議先師閱讀王安石文集，先師閱後頗感王安石思想與己相契，便依從何先生建議，以王安石為研究對象，《王安石的經世思想》即為先師博士論文。先師由漢至宋，看似跨越千年鴻溝，若細細品味，不難發現背後蘊含相同的核心關懷。無論漢代儒學或王安石新學，先師所重者皆是儒學「經世致用」之精神，以故對於漢宋學術之判斷，頗能跳脫概念性思維，而從學術與現實互動中，彰顯漢代儒學底蘊與王安石思想義涵。

先師從事宋代學術研究數十年，成果豐碩，累累計數十篇，裒成專著數種。一九九五年，先師承接何佑森先生「中國近三百年學術史」課程，以備課所需而廣閱文獻。發現過往對清代學術的探討偏重在明末清初，侈談經世致用之說，卻忽略了治學術史當「辨章學術，考鏡源流」。先師始終認為學術是發展變化的，正如清初講求經世致用之學轉向乾嘉考據學，箇中原因便相當值得探討。過往以清廷高壓政治或顧炎武之提倡來解釋學風轉變之因，或有過於簡單之嫌。也因世代交替之故，先師重回清代學術領域，尤以乾嘉時期為主，探討對象集中在《四庫全書總目》所蘊藏的學術課題。

先師以極大熱忱從事學術研究，為人不計利害得失，治學盡顯專注篤實。屢屢告誡長林，從事中國古典學術研究者，時常忽略材料的重要性，便急著提出學術判斷，然而基礎不穩，所下工夫都是枉然。從先師研究成果觀之，往往先確立文獻根據之可靠性與其代表性，以此為根基，進而對重要學術現象提出個人分析，闡述其間意義。此一從文獻考證出發以闡述學術思想的治學特點，始終貫串在先師著作之中，尤其表現在晚年四庫學研究之上。以下依漢、宋、清三階段，略述先師學術成果。

## 一、兩漢儒學研究

漢繼秦而起，武帝藉儒術統一思想，用以治國牧民。然而儒學成為漢代思想主軸的發展過程，仍有待深入探討。先師碩士論文《兩漢儒學研究》撰作之目的，



即在清理兩漢儒學內涵與演變脈絡。全文分上下二編，上編為「兩漢儒學的發展」，係對兩漢儒學作縱軸剖析，寫作方式以歷史敘述為主，對漢初從「黃老道術」轉向「獨尊儒術」的經過、獨尊儒術後兩次學術會議召開之因，以及東漢讖緯興起乃至與經學抗衡的成因，作提綱挈領的討論。下編為「兩漢經學與人事」，著重橫向的擴展，以個案為主體，呈現兩漢政治與學術間的互動關係，就經學在人事上的應用情形，及其對當時政治、社會產生的影響，作整體的探討。

在上編中，先師分為「高祖—武帝」、「宣帝—章帝」、「讖緯之學的興起與衰落」三個階段，呈現漢代儒學發展的脈絡。首先根據史傳記載，指出漢初學術人物如何一步步說服皇帝接納儒學為官方正統學術，如叔孫通說服漢高祖起朝儀、陸賈以「文武並用」為「長久之術」等例，皆可見儒學的發展需與現實政治尋求呼應，然漢初皇帝近臣皆深諳黃老之學者，是以儒學未獲青睞，則又見政治現實對學術地位的影響。值得注意的是，先師對漢初這個階段的觀察，敏銳的掌握到賈誼、晁錯等人儒學頗有沾染法家、陰陽家思想的傾向，先師認為這是儒學包容性與適應性的展現，也是儒學最終登上政治舞台的原因。此等論斷，除了展現先師對學術發展的敏銳觀察之外，尤有助於吾人思考當代儒學面對現實世界，如何展現其包容性與適應性的一面。

武帝時期，面對王國諸侯坐大、土地兼併、工商壟斷等政治社會局勢，朝廷亟需改變治國方針，儒學即緣此而起，成為帝國官學。先師剖析董仲舒策論主旨，分述「天人相與」、「法古更化」、「重視教育」、「拔擢人才」、「禁止與民爭業和限民名田」、「罷黜百家獨尊孔子」等要點，認為董氏除以天意限制君權之外，目的在以仁義禮樂為治國教化措施，同時以教育培養人民崇仁習禮之風，最終使儒學思想在政治與社會、文化的層面上定於一尊。由此可見，先師關注所及，不在儒學為學術上一家之言，而在儒學成為對現實世界具支配之力的官方統治原則。

儒學定於官學，成為利祿之途後，經說分歧因是滋生，紛擾亦隨之而來。先師根據石渠奏議、劉歆爭立古文經與白虎議奏三事件的相關文獻進行論述，強調經說分歧不僅是學術事件，更是政治上的較量。在具體分析上，指出石渠議奏源於《公》、《穀》爭立學官，而宣帝偏好本在《穀梁春秋》，才促成了此次會議的召開。(近年辛德勇《製造漢武帝》提出某些顛覆性看法，包括對宣帝親近《穀梁》之說提出質疑。然而在沒有出現具備更強說服力的證據之前，辛說僅供參考。)又如白虎議奏目的不僅在「正經義」，更具有分目完備、規模完整的組織法意味，象徵漢帝國透過儒學統一學術與政治之成果。至於哀平之際大盛的讖緯之學，先師亦著眼於政治功能，如王莽借讖緯篡漢，中興以來諸帝效仿，亦以圖讖自重，皆可見學術影響政治之深。以此為基礎，先師進一步指出讖緯風氣不只是權力競

逐的工具，更對實際事務產生影響，包括登用人才、制作禮樂、定經義與審律曆等官方舉措，皆是在讖緯介入經說的情況下產生。

根據上編的考察，先師眼中的漢代儒學形象，表現出強烈的「通經致用」色彩。下編即以此為基礎，分述儒學在政治、社會各層面上的應用，尤其著重在思想與吏事如何相輔相成，以造成華夏兩千年來基本面目的儒學對現實世界的影響力。在政治方面，先師舉漢臣對主上之諫諍、權臣對君位之廢立，以及徙陵移民、官職增改、州界更定等制度層面之舉措，來加深其學術影響現實世界之論斷。同時，藉由對外之征伐、任官賜爵之決定、對抗外戚宦官乃至據〈禹貢〉為治河之策等等措施，用以說明漢代君臣在各種政治舉措上，皆是依經而行事。如霍光雖權傾一時，然屢次廢立君主仍需考量「於古嘗有此否」，此等依賴經說以資憑藉之事證，皆可見儒學作為政治運作準則，已為當時之共識。值得注意的是，先師對依經立義的觀察，敏銳指出現實需求相對於經文的優先地位，如元帝時珠厓之郡叛服無常，賈捐雖以《尚書·禹貢》、《春秋》之「德化」為辭，建議不當興兵擊之，實際著墨更深者為戰爭對經濟的耗費。先師由此判斷，與其說漢代君臣依仿經義為政，不如說經義僅是促成決斷之理論依據，現實處境仍是第一考量。先師此處所下判斷，與他認為儒學便於帝國治國牧民是相呼應的。在先師看來，此等包容性與適應性，是儒學成為兩千年官方主流學術所不可或缺的特質。

在儒學對社會的影響方面，先師首先舉禮學為例，指出官方對「服喪三年」的討論，對於民間行三年之喪起了鼓勵的作用，西漢末至東漢初民間已有遵行者，儘管其後官方制度歷經幾番興廢，都無法改變民間服三年喪的風氣，直至南北朝北方世族特重喪服之學，猶是承襲兩漢遺風，足見儒學對社會影響之流風既深且遠。再就律法一面而言，儒者常以《尚書》、《春秋》折獄，特別是當時司法無法處理之非常案例發生時，儒學即可依據倫理判斷介入斷獄。除定罪的功能外，漢代據經義以赦罪、限制斷獄時間甚至刪定律令等舉措，皆顯示儒學已深入社會生活，是故漢代已為儒化甚深的社會。

綜觀《兩漢儒學研究》全書，不難掌握先師為文所欲強調者，可以「通經致用」四字概括之。儘管部分思想史研究對漢代儒學有不同看法，如認為漢代儒學援陰陽家、法家思想為說，駁雜不純，或著重天人之學，陰陽災異思想大行，讖緯之學更是迷信的帝國神學，於主體性哲學面向則大為退步。然而先師本於學術與現實交織的眼光，仔細釐清儒學成為帝國官定學術的過程，及其參與現實運作的諸般情狀。其根本目的不在檢驗儒學思想內部的哲學意義，而是從學術史的眼光來觀察儒學如何一步步成為中國歷朝各代選擇的官學，其站穩中國政治、學術主流地位的實然狀態。

先師一再強調儒學具有適應性與包容性，正好說明儒學何以在漢代能夠含融陰陽家與法家學說，卻不改其儒學身分；又足以解釋漢儒何以根據不同的現實需求，仍一本於儒學立說，使天人、災異、讖緯之學相繼興起。吾人從先師筆下看到的不是閉門苦讀、進行抽象概念思辨的儒者，而是持續透過經文立說、嘗試進入政治世界的有為者，這說明儒學參與現實世界的身姿，乃是其學說不斷發展、演變的生命力。政治與學術之間的密切關係一直是先師治學的主軸，並影響他對儒學本質與價值的判斷，在研究方法上富有啟發性，也構成我們爬梳他後續著作的重要路徑。在先師數十年的研究生涯中，「經世致用」或學術與現實的交織，始終是其最根本的出發點。

## 二、王安石思想研究

王安石主持的熙寧變法在北宋政壇造成的影響，向來為史學研究者所重；王安石詩文兼擅，他的文學造詣及在文學史上的地位，也為歷來研究文學之人所關注。然而，先師關注的是王安石在其政治家、文學家身分背後，秉持的是何種學術思想。在先師進入王安石研究領域之前，對王安石主持變法之動機與具體措施的思想資源之關注，即使不算是學界所下的留一段空白，也算得上是一片模糊地帶。先師指出，王安石不僅是重要的政治改革者，更是對近世學術發展產生重要影響的一代學人。其故在於王安石是漢唐儒學與宋明儒學之間的過渡人物，漢唐儒學偏重外王事功，而以往認為宋儒偏重內聖之學，王安石則是將心性之學落實在事功之上，此一特質鮮明的展現在熙寧變法之中，先師當年進行研究時，此一議題尚不為學界所重。

先師從博士論文《王安石的經世思想》開始，即以王安石為研究對象，後續更出版《李觀與王安石研究》、《王安石新學探微》、《北宋儒學與思想》，皆是直接或間接著眼於王安石之學術與政治關懷所進行的研究。透過這些著作，不但可見王安石思想的面貌，更可見王安石在宋代學術史上的地位，並且對宋代學術發展脈絡能有更為清晰、完整的理解。由於《李觀與王安石研究》、《王安石新學探微》二書大抵著眼於王安石本人思想，《北宋儒學與思想》則以更廣的視野，討論王安石身處之時代——北宋之學術發展的相關問題。為清眉目，以下分為兩節介紹。然而需注意的是，這三本著作所涉議題與根本觀點，先師皆已在其博論《王安石的經世思想》中初步表出，或是埋下問題意識，以為後續發展張本。是以在閱讀先師著作時，必須時時留意相關論題與其博士論文的關係，由此亦可見先師在長期的研究中，有其縱貫之主軸。

先師博士論文以「王安石的經世思想」為題，全文共分上下二編，上編為「王

安石思想與北宋儒學的關係」，先呈現北宋學者的「經世思想」走向，來為探討王安石思想進行定位的工作。先師指出，同時期之范仲淹、歐陽修、司馬光、蘇軾等人之政治改革立場，皆重視以道德為基礎；至於王安石與同代儒者之差異，在於對人才之賢與能，以及富國當以開源或節流為本之判斷。王安石熙寧變法以失敗告終，起因於所用之人有才無行，而討論財用以開源為本，造成與民爭利的弊端。先師表明其研究之目的，在於試圖理解王安石經世思想的內涵與來歷，並由此清理他在學術史上的定位。

先師接著闡發王安石思想中支持變法的積極因素，就道體、性情、盡性窮理、順時應變、心術等課題一一剖析，以見王安石主張變法改革，實有其深層的思想基礎。簡言之，王安石根本《易》學，其論道體，則著重創生與變化的性質，兼重道體之本與形器之末，聖人透過禮樂刑政繼天成性，由末以顯本；其論性情，則由前期的「性無善惡」轉向後期認同孟子之「性善」，強調「習」之重要性。先師特別指出，宋人道德性命之說，實由荊公始倡之。承前二要點，先師進一步指出王安石上承兩漢儒學「經世致用」傳統，主張君主之為政，本身即須有「窮理盡性」之修養，並著重「經術正所以經世務」，加之禮樂刑政「四術」以治民成物。循此思路，則王安石改革學校與科舉、編纂《三經新義》與《字說》的思想來源，皆可拈而出之。概因王安石論「經世致用」而特重「時變」，道體既因時而變，禮樂刑政亦當隨時權變，由此衍生「變法」之必要性；且論儒學致用便須涉及外王事功，「王霸之辨」於焉進入安石視線之內。王安石將王霸議題透過心術的公、私之辨，與「義利之辨」巧妙嫁接，先師認為此乃荊公之創見，目的在化解道德與事功之間的張力，將事功與道德融合為一，為其「經世致用」之學張本。

從王安石對孔子、孟子、荀子、揚雄、韓愈等人思想之評價與去取，亦可窺其經世理念之路徑。《宋史·王安石傳》載荊公曾言「天變不足畏，祖宗不足法，人言不足恤」。蓋荊公論孔子特重「時變」觀念，認為伏羲、堯、舜以降包含禹、湯、文、武等聖人之德雖同，其法度之迹則受時勢限制，皆有所偏，直到孔子方得以集大成。另外，先師指出王安石是北宋主張孟子承接孔子之學的第一人，並分析了荊公尊孟之主因，在於看重孟子「有仁心斯有仁政」之主張。此等觀點，既與其由「心術」論「事功」的立場相呼應，也是王安石否定荀子性惡論、善由人偽等論點的根本原因。同時，王安石主張由文以見道，由迹以顯本，是以其評論韓愈、揚雄二人，就不會只停留在文辭層次上論高低，他看重的是揚雄識得治己而後治人的道理，以及韓愈能以文明道，識得儒家學統之要。先師屢屢強調王安石一本其經世立場，作為對前代人物的評價標準，由是其思想之要旨亦得以彰顯。

下編為「王安石經世思想的實踐及其相關的問題」，首先討論王安石變法之思想理路。先師從王安石與神宗的對話中，拈出荊公以「不知法度」來歸結當時宋朝內憂外患之緣由。而所謂不知法度，實指朝野上下不知「法三代」，亦即以先王之權時應變為法度，此乃荊公力倡變法的現實環境。其次，先師以為新法之核心精神當可以「一道德以同風俗」來概括，至於其具體措施，則拈出與學術發展最為相關之科舉制度、學校改革及《三經新義》之頒佈為例，指出王安石立足漢儒「通經致用」傳統，提議改革貢舉法，罷詩賦而習大經，使學者專意經義，以明儒學致用之旨；學校改革方面則立太學三舍法，並增立包含律學、武學、醫學等專門學科，在地方亦普置學校，以致用之業教學，務使學用合一，達到此一制度教之、養之、取之、任之的設計初衷。上述改革貢舉、學校的措施，只是「一道德以同俗」的必要條件；科舉所考、學校所教的知識，才是最關鍵的問題。既然科考不再盡用注疏，轉以通義理為要，「義理歸一」遂成為士人與朝廷的迫切需求，是故王安石便設局置官訓釋《詩》、《書》、《周禮》，《三經新義》之修纂於焉展開。

同時，針對王安石新法引起的爭議，先師分就司馬光、二程、蘇軾等人意見，比較其與王安石思想之異同。撮其要點言之，則先師對學界以司馬光反對王安石乃意氣之爭的說法，不予認同。先師指出，司馬光以君臣父子倫理論天人關係，所重者乃在順服萬世無弊之道，反對變更祖宗舊法；王安石則以本末論道體，強調本末兼重，積極有為，根據「時變」之理進行變法。可見道術之別，才是兩人差異的根本原因。二程雖未必支持新法，卻與王安石同樣抱持有改革的思想。先師發現程顥曾建議神宗更改舊制，並且其要求重整學校教育的主張，與王安石並無大異；程頤則前此曾上書英宗步法先王「隨時」之道以改革科舉，凡此皆與王安石思想不謀而合。惟荊公論外王多於內聖，而外王所重又在事功，是以主張變法為先；二程則認為治道當以「格君心之非，正心以正朝廷」為本，彼此之間有治道順序認知之差異。蘇軾雖認同改革之必要性，卻始終反對新法，他認為治亂關鍵在風俗人心，若欲進行改革也認為品德優先於法制。王安石則以制法為先，以富強為要，用人則以有才為主。先師特別指出，荊公在學術與政治立場上與當時學者固然有其異同，然而理學興起以後，大抵皆從心性修養的角度對其學術、心術做出負面批評，認為其學術不精，識道未深，是以不唯無法自治其身，發於政事亦去道甚遠。王安石變法的思想與舉措，不惟引起當時學者群起反對，後世學者對他的評論也未曾稍歇，根據先師考察，歷經南宋至元明清，提出批判者代有其人。如南宋的朱熹、胡寅、陸九淵對荊公敗壞學術風俗頗為不滿；晚明遺老甫經亡國之痛，面對學術世風之變，則並列王衍清談、王安石新學及陽明良知之學而痛斥之；乾嘉考據學者則批荊公學風空疏，甚至道咸以後學人呼籲變法，王

安石亦未受到重視，當時如朱一新、王澐諸人皆認為荊公並非改革的最佳典範，其強硬且不知變通的手段更直接造成變法的失敗。

根據先師的研究可知，荊公新學一出世便遭反對，批評聲浪甚至延續數百年，然而從另一角度觀之，也正因為新學新政影響力不容忽視，才使學者不得不群起攻之。是以先師在《王安石經世思想》中屢屢言及王安石對宋代理學的貢獻，包括以心術論王霸、以中庸之已發未發論性情、推尊孟子並建立孔曾思孟學統系譜等等，這些對宋代學術發展重要的議題，先師皆一一指出王安石的奠基之功，更追本於漢儒以來「通經致用」的精神，其學術關懷之延展性躍然紙上。不只如此，展開先師《李觀與王安石研究》、《王安石新學探微》、《北宋儒學與思想》等後續出版的著作，可發現諸作的學術視野與實際論題，皆造端於《王安石的經世思想》，以下即就其中延伸發揮之處擇要說明。

先師在《王安石的經世思想》一書中，已指出王安石「經世致用」思想與同出身江西的學者李觀有若干相符之處，但並未做出完整的論述與比較。在後續的開展中，先師首先完成的便是釐清李觀思想的內涵及與安石思想的異同。先師首先藉孟、荀義理來標明李觀、王安石的學術走向，指出李觀思想以實用為主旨，實際論述則又以「重禮」為中心。如李觀以為禮的起源在於解決實際生活需求，尤其強調禮因順人情而生；為了強調後天人為及致用之重要性，李觀跳脫傳統「五常」的框架，以禮在人性之外，為一切法制總稱。先師根據上述禮論要旨，指出荀子思想與之相近，但荀子持性惡論，強調禮為後起矯飾人性之用，是「禮反人情」的立場，與李觀倡言「禮因人情而作」截然不同。王安石與李觀正好相反，他明確反對荀子之學，且其推廣孟學之功為後儒之所共睹，王安石由心術論王霸，以為外王事業取決於內聖修養，是受到孟子的影響。論「聖人」則以「大人」為說，則是強調事功之必要性，並以「時變」為其性質，著重聖人「有為」的面向，此為對孟子的繼承與開展。至於論「性情」則以歸隱金陵為界，前期由《中庸》已發、未發論性情，強調「性無善惡，由情見善惡」的立場，後期轉向「性善論」。先師強調王安石推廣孟學之功，在北宋具有開啟風氣的作用，若將李觀的非孟思想與之對照，即可見出王安石特出之處。李觀論性與韓愈性三品為近，強調後天人為的作用；辨義利則反對孟子重義輕利的態度，在王霸論上則基於重功利的立場，認為霸者若能擁護天子以安天下，則霸者功業之致用亦不可輕忽。且李觀強調君臣身分之絕對性，因此對於孟子強調的「保民而王」不予認同，也與王安石以心術之別論王霸的說法截然不同。

宋代開國以來積極扶持佛教，但佛教的蓬勃對社會民生帶來沉重負擔，加上宋代重「夷夏之防」的觀念強烈，在古文運動影響之下，知識分子起而反對佛老是宋代學術史上的一大標誌。先師對此進行分析，認為北宋反佛老言論可分前後

兩期，前期學者如孫復、石介、歐陽修持論偏重於實際人事，而後期重心則落在心性道德層面。且先師認為李覲位居前後期轉關地位，其排佛言論不但最多，除指出佛老之實際弊害、提出具體辦法以外，更開後期理學一脈批評佛老學理的先河。他率先指出佛學以「見性」為長，但認為「無思無為」出於《易·繫辭上》、「積善積惡」出於《易·文言》、「道器」出於《易·繫辭上》、「明誠」出於《中庸》等，皆是儒學明心見性之論，毋須捨本逐末。此說雖尚未分析儒佛心性理論之優劣，卻已預示後期理學批評的方向。先師指出王安石雖提倡孔孟之學，然其學不專主一家，既兼採佛道，又曾注《老子》、《莊子》。先師即以王安石注《老》文獻為例，指出王安石之道體論兼具「無形無名」與「有體有用」兩方面，又受到陰陽對耦觀念的影響，強調事物相反的兩面可能互相轉換，唯有聖人不受其左右，由此可見王安石受到老子思想影響的層面。但王安石說道有本有末，末者涉乎形器，有賴人力以成，以積極有為色彩改寫道家的消極無為，提高人為的地位，同時又將形器之創造安放在「繼道成性」的基礎上，則又表明其儒學本色的立場。

當然，若從實用、致用的立場來觀察，則同屬江西學脈的李覲與王安石，其持論相近之處，亦復不少。如李覲強調禮為聖人之法，而非內在於人性，是以強調禮樂教化之後天工夫。由於重視人為的積極意義，李覲反對棄人事、聽天命，斥卜相為無稽之談，而認為《周易》是一部專論實際人事的經典，又反對圖書之學穿鑿附會，毀壞世教，同時抨擊釋老絕滅仁義、屏棄禮樂、妨害國計民生。針對人事立論，則李覲標舉權時之宜，反對當時唯古是尚的保守學風。王安石學風亦以致用為特色，先師認為王安石以「體用論」的理路表現其致用思想，是值得關注之處。如論道體之本出乎自然，然道體之末涉乎形器，須待人為而始成，以提高人為的價值；又如論禮樂刑政「四術」成萬物，本《易·繫辭》「無思無為寂然不動」、「感而遂通天下之故」為說；再如論致用由治身為始，而有修身養性之工夫論；論及聖人之名成於事業，由有形之事業以見無形之道等皆是。其論時變本於五行變化生萬物的基礎，推崇人道之致用亦當隨時變化，由此泥守先王法度之為違理，及因時行權之正當性與必要性，在在與李覲立場多有呼應。在致用的具體作法上，二人對於學習與教化皆有相當重視，同樣根據《周禮》指出鄉三物之六德、六行、六藝為教學內容，是故王安石執政後以改革教育為重點，正是其重視教育之實踐。且二人對於理財皆有高度關注，他們同以《周禮》為基礎，李覲主張強本節用，恢復三代井田制以加強農業生產；在商業活動方面，提出「設平準」來限制商人壟斷市場，以「泉府」之制理財稅來抑制豪強兼併操縱市場，並透過薄賦寬役的措施降低人民不合理的負擔，達成勞逸均衡。王安石雖不贊成節用，而特別強調開源，但重視農業生產力的立場與李覲相同；另外，王安石提

出之具體改革方案，包含均輸法、青苗法、市易法、免役法，皆與李覲抑制富商兼併、壟斷市場、降低農民勞役負擔的觀念不謀而合。根據先師對李覲、王安石思想的研究，可見兩人除了對孟子及佛教的態度不同以外，在經世致用思想方面基本上是一致的。先師認為，李覲之學承自先秦儒家重視事功的傳統，而王安石亦具兩漢儒學通經致用之精神，與後來理學家重視心性之學的學風大異其趣。質言之，李、王二人在北宋學術史上的定位，乃在此而不在彼。

如前所述，先師在《王安石的經世思想》一書中，已指出王安石將事功之學建築在窮理盡性的性命之學上，且所作之《三經新義》擺落漢唐注疏格式，改變經學研究方向，對「宋學」的發展有啟迪之功。在後續的研究中，針對王安石之學術思想及其在宋代學術發展之地位，先師亦持續深入耕耘，迭有新作。以下就其開展之處，稍作論列。

先師首先指出，在道學興起之前，王安石新學其實一直是宋代的學術主流，從北宋神宗到南宋高宗在位時期，《三經新義》不僅學校誦習，且用於科舉取士，是朝廷認可的官學。南宋以來，討論宋代學術史或思想史的著作，諸如《諸儒鳴道集》、朱熹《伊洛淵源錄》、李心傳《道命錄》、《宋史·道學傳》、黃宗羲與全祖望等之《宋元學案》，皆以道學傳承為學術主流，先師直指此乃道學家的文化建構，而非歷史事實，身為學者，實不能接受此等化約之說法。先師此說極具批判精神，可謂對「宋代理學」這個化約後的標籤提出深刻反思。在實際論述上，先師發現「一道德同風俗」這項新學推行之宗旨，實為當時宋儒的共識。新學所引起的爭議主要在王安石棄先儒傳注不用，而改以《三經新義》、《字說》等一家私學為取士的標準所形成的學術思潮。先師認為，新學得以流行，實有其學術與政治上堅實的基礎。先就學術內部而言，新學擺落漢唐注疏、開啟全新的說經風氣，在義理闡發上著重心性之學，符合當時力抗佛家、回歸儒家經典的風氣，且新學在儒家經典之外廣納各家之長，此種不專主一家、唯理是求的學風也受到社會肯定。再就政治條件而言，神宗皇帝對王安石的支持是主要原因，先師根據史料，重建出神宗與安石之間君臣一體的互信關係，神宗不僅有意積極改革，且又對王安石推崇備至、言聽計從，可見學術之發展升降，斷不可忽略現實的環境條件。

另外，就學術立場上的競逐而言，道學家對新學的批評最為熾烈。先師自博士論文開始，即已關注宋代以降直至清代中晚期對王安石的批評。在後續的開拓上，先師對於相關批評做出更完整的專題研究。大體而言，慶曆至慶元間道學對新學的批評，先師用力最深，乃據此一軸線進一步梳理道學初興、幾經波折而終於取代新學成為宋代學術主流的整體過程。先師曾分別以專文討論二程、楊時與朱熹對王安石的批評，以下舉其要點言之。先師發現，儘管二程文集中有許多批



評諸家的言論，但以針對新學的批評為最多。其批評要點首先在王安石持說重視「分析」，如用「天生人成」的天人二分模式說《易傳》「敬以直內，義以方外」，將道理「一分為二」實有過於勉強之處，遂使二程做出「支離」的批評。此外，二程認為王安石論道不切實際、難以實踐，在君臣關係上，王安石力主「君臣共治天下」，違背當時普遍的倫理觀念。二程又批評荆公的學術目的僅在取得人君的絕對信任，又由於體道不清，遂使心術不正，其新法遂成敗壞政學兩端風氣之元兇。

隨著二程門生日漸增多，批評新學的隊伍也日漸壯大，較為知名的有楊時、陳師錫、陳瓘、范冲、廖剛、羅從彥、胡安國、陳淵、王居正、李侗、胡寅、胡宏及朱熹。先師所論的第二位道學家為楊時，楊時為道學南傳的關鍵人物，二程又公認楊時對王學理解最為深入，今存《龜山集》中批評王學的文字所在皆是，且楊時除以文字批評王學外，又有具體行動。在任國子監祭酒期間，楊時上書欽宗歷數王學罪狀並建議罷其配享，王學為此備受撼動；繼而宋室南渡，高宗歸咎北宋滅亡之責在安石新學，楊時成為高宗利用的對象，可見他對王學的批評具有代表性。先師指出楊時在學理上批評的要點，大抵延續二程之說，可見其一脈相承之立場。有別於過去論著多強調楊時在道學南傳上的貢獻，先師則突出其力抗新學的貢獻，為道學取代新學奠定深厚基礎。先師所論，對宋代學術演變具有補其空白的意義，也為學界定位楊時之歷史地位提供新的觀察視角。

另外，在南宋學術史上，朱熹有不可忽視的地位。至於朱熹對新學的批評，先師亦認為有其特殊意義。先師指出，在朱熹的時代新學已經式微，道學也已取代新學成為學術主流，因此朱熹看待新學的角度，自然與其道學前輩有所差異。其中最為關鍵者，在於對朱熹而言，王安石已成為歷史人物，是以其持論較能公允持平，意見也較具參考價值。先師敏銳觀察到朱熹對王安石的評論，與當時學者不盡相同，當時學者或批評荆公變更祖宗法度，或控訴其廢《春秋》毀壞名分，朱熹皆不予同意，反而給予荆公較多同情。朱熹批評王安石的重點在於不知「道」，其學既已不純，又誤以佛老之道為「道」，才導致新法之失敗。朱熹批評王安石的觀點與其道學前輩不同之處，先師也從宋代學術發展的角度做出解釋，指出王安石《三經新義》一出即受到司馬光等人大力抨擊，很大原因在於當時學風大體上仍謹守漢唐注疏之學；而南宋學風已為之一轉，王安石的解經方式反而成為學壇主流，是故朱熹能以較持平的態度評價其說，而不盡同於其道學前輩的意見。由先師之所論，既可以概見學術發展之動向，亦可體現先師深入道學家內部剖析彼輩對新學之批評，所具有的學術史意義。除了呈現道學、新學之學術立場差異之外，更由中鉤稽學術演變脈絡，而所得成果亦已較博士論文翻出全新的里程豐碑。

需要再次強調的是，探究學術與政治間的相互關係，乃先師閱讀古代學術文獻的一貫眼光。是以探討王安石新學對宋代學術的影響，先師即能從他人所忽略之處，看到重要的學術發展跡象。例如宋室南渡之後，學者多指王安石新學為禍根，當時盛傳王安石以《春秋》為「斷爛朝報」，導致學風沈淪，名節不復為人所重，風俗因之敗壞，如胡寅即指「安石廢絕《春秋》，實與亂賊造始」。先師不認同這樣的看法，於是以王安石論敵二程弟子尹焞、楊時的言論為據，指出他們也曾為王安石辯護，認為荊公並無詆毀《春秋》之意；而且王安石弟子陸佃也出面替乃師解釋，《三經新義》所以不取《春秋》，僅因《春秋》非「造士」之書，不適合作為教育學子之用，是以不用《春秋》不代表即否定《春秋》。因此先師認為，王安石以《春秋》為「斷爛朝報」的說法，應是當時讀書人的誤傳，而所以有這種誤解，原因在於宋代經學發達，其中又以《春秋》為顯學，治《春秋》者既眾，面對新法改革產生極大不滿，遂衍化出此種誤解。根據史料所載，熙寧變法後，《春秋》之屢經廢立，與政局變動及新舊黨爭情勢之升降可謂同步發生，先師由此斷言，《春秋》之設科與否並非單純的學術問題，而是政治上新舊黨爭的一環。

在「廢絕《春秋》」之外，當時又有指荊公「廢棄史學」這個影響層面更廣的說法，在新舊黨爭最烈之時，新黨蔡京、蔡卞當道，便打著新學旗幟而混淆王安石之說，僅因司馬光編纂《資治通鑑》以及蘇黃諷諭風格的酬唱之作，便將攻擊矛頭全面指向史學與詩賦，由是而造成舊黨及其支持者對王安石的種種偏見。宋室南渡以後，朝廷上下將熙寧變法指摘為禍首，王安石廢棄史學而種下亡國禍根的印象遂大行天下，成為南宋學者普遍的看法。先師仔細爬梳史料，指出圍繞著王安石形成的「斷爛朝報」、「罷廢史學」之說並非事實。先師認為新學並未徹底否定《春秋》，只不過主張不立於學官的態度，卻導致後續的濤天巨浪，除了因為《春秋》歷來被視為孔門聖經，黜之有瀆聖門以外，圍繞《春秋》廢立背後的政治角力，恐怕才是更主要的原因。

最後，先師繞過當時政壇與學術上複雜的爭論與歧異，立足於「詩言志」的傳統，嘗試從對王安石詩作的剖析中以見其人格，以期重建在當時環境下，王安石新學所應具有的學術意義。前人認為王安石生性好與人爭、好與人異，是以好為翻案之作。然先師以為議論本是宋詩特色，且從王安石詩作觀之，可以見其秉持求真之職志，又推尊孟子，是以流露出「好辯」之精神。先師曾討論一場圍繞王安石〈明妃曲〉形成的爭議，本案發生在宋高宗與范沖的君臣對話中，因范沖直指王安石心術不正，並舉〈明妃曲〉詩中「漢恩自淺胡自深，人生樂在心相知」一聯為證。這則史料被收在南宋李壁《王荊文公詩注》的注文中，由於這是當時王安石詩歌的唯一註解，其書流傳既廣，接受者既眾，在往後數百年中，此詩遂

為王安石心術不正的鐵證。〈明妃曲〉此聯的爭議在於指控者認為王安石違背宋代「夷夏之防」與「漢賊不兩立」的國家立場，是十足的政治不正確。先師則回到該詩的寫作背景，指出寫作前一年適逢王安石〈上仁宗皇帝言事書〉呼籲改革而無所遇合，是以借詩抒發懷才不遇之感。且先師根據清人蔡上翔及近人朱自清的解釋，認為從全詩的脈絡觀之，此聯不過是模擬沙上旅人口吻對昭君的勸慰，〈明妃曲〉究竟非晦澀之作，范冲亦非淺學俗人，問題在於此等附會從何而生？先師推斷原因有二：首先是肇因於北宋以來的新舊黨爭，因為范冲家族與舊黨的司馬光家族關係密切，是以范冲素來對新黨積怨甚深；其次是學術立場不同之故，先師考察范氏家學與程頤同調，而隨著南宋程學地位上升，其勢必與位居官學的荊公新學成對峙之局。亦由此而可知，宋代政治風氣熾烈之下的人物品評，未必都是公允之論，連帶對學術思想定位的評論，也不斷受到政治風向所左右。循此視角回顧先師所論，即可發現過往在諸多評論王安石的文字中，許多論斷有失公允之處，諸如將荊公學術宗旨視為純粹的事功之學，且又判定荊公為申韓之徒的說法等等。先師提醒後繼的研究者，在看待這些材料時，應對實際政治多所留意。這樣的態度對於學術史研究而言，可謂是十分重要的提醒。

### 三、北宋儒學與思想研究

先師在《王安石的經世思想》開篇即言：「王安石是漢唐儒學與宋明儒學之間的過渡人物，卻是為一般學者所忽略了。」可見先師以王安石為研究對象的根本旨趣，乃在說明荊公的學術定位，以故論述過程中屢屢勾勒荊公之學對宋學的開啟之功。如王安石本《易》理以言道體與周敦頤近似，論性情則本《中庸》以言已發未發，又援《孟子》倡性善之說，其區分「性之正」與「性之不正」，相當於程頤二分「義理之性」與「氣質之性」，實開北宋學壇論性命之風氣。先師又指出王安石為北宋孟學復興運動掌旗之人，重新構築孔曾思孟相傳的學術正統，又根據《周易》、《中庸》提出「窮理盡性」之說。其論為政莫不以心性修養出發，且論及外王必然涉及的王霸之辨，在荊公的創造發明下結合孟子義利之辨，此後討論政治問題再也無法忽視心性問題。在先師上述的觀察中，尤其強調王安石下開二程之學，而二程正是北宋道學的奠基人物。北宋道學是宋代學術史的標誌，而荊公之學既具承上啟下的地位，則有宋一代學風之遞嬗，自然要從王安石所倡新學談起。

先師《李觀與王安石研究》、《王安石新學探微》所錄諸文，大抵在上述的問題意識下完成，《北宋儒學與思想》一書亦然，惟後者所錄文章將視線從王安石身上移開，放眼慶曆新政以降北宋儒學發展之歷時性考察，這條縱貫的歷史眼

光，自然不能如同前述著作那般凝視王安石一人。然而回頭爬梳先師思考歷程，王安石的身影在他思考宋代學術的路上始終陪伴左右，是以無論探討北宋《孟子》、《中庸》晉升經部之過程，或者尊孟、非孟之辯論，抑或對李心傳《道命錄》、全祖望續補《宋元學案》等等的討論，雖非聚焦荊公一身，然吾人於閱讀中卻不能放掉這條線索，這是首先應當敘明的問題。以下略述《北宋儒學與思想》一書所涉議題及相關要點。

歷來提及宋代學術，首先想到的便是「理學」與「道學」，「宋代理學」、「宋代道學」幾已成為宋代學術代名詞。先師一再指出，與其說這是學術史真相，不如說是理學家道統視野下前仆後繼的文化創造。此等以周敦頤、張載、二程為線性傳承的論述模式，是道學家朱熹基於自家立場所見的學術史，更是道學家心目中理想的文化史。朱熹所編纂的《伊洛淵源錄》，深刻影響南宋以降直至清代的學術史論述，遞觀李心傳《道命錄》、《宋史·道學傳》乃至黃宗羲始撰之《宋元學案》，一皆以道學為敘事中心，然此一模式其實是化約了學術史的整體樣貌，尤其忽略南宋道學站穩腳步以前，新學早已統治宋代學術數十近百年的事實。也因為荊公新學在學壇角力的潰敗，導致學界對於宋代學術的認知缺乏參照的一面，在輕易地將道學視為學壇正宗的同時，忽略了王安石新學始終為競爭對手的史實，並且其競爭關係不僅為學術立場的差異，更可視為政治角鬥場域的延伸。在這個脈絡底下，先師對李心傳《道命錄》所做的研究，實在值得高度重視。《道命錄》是中國學術史上論述宋代道學發展的第一部著作，惟該作非以編年為之，更是以「程子、朱子進退始末」為綱領來輯錄文獻中的褒貶、薦舉、彈劾等相關文字，其目的正在於凸顯「道學發展隨著執政人事更迭而起伏上下的現象」。由此而可知，李心傳以道學為中心的敘事模式，正好凸顯出道學發展與現實政治交鋒的過程中，荊公新學始終是無法迴避的對手。

先師指出，李心傳將道學分為元祐道學、紹興道學、慶元道學三個階段，這三個階段皆以重大政治事件為標誌。例如元祐道學涵蓋自元豐八年司馬光、呂公著、韓絳三人推薦程頤出仕任官，至靖康元年金人犯境，朝廷下詔罷元祐學術政事及黨禁指揮為止，大體為北宋晚期之道學。在這個階段的論述上，李心傳主要是呈現道學初興及其與王安石新學的對立、互動等諸般情狀。在此階段中，程頤受到黨禁波及，新黨禁止其學術政事活動，禁止程頤聚徒講學，是對道學發展的一次嚴重打擊。先師認為，李心傳在此有意彰顯新黨對程頤思想的禁絕，反而造就「元祐學術」等於「道學」的態勢，為道學思想的開拓帶來有利條件。在紹興道學的階段中，新學與道學的競爭關係仍在，但宋室南渡以後朝廷有意改弦更張，在學術上從新學獨尊轉向支持道學，高宗的態度是主要原因。根據先師的觀察，李心傳對紹興道學的描述仍著重政治鬥爭對道學發展的影響，擁護新學的秦檜是

最大阻礙，此時因為道學家反對秦檜的議和政策，便遭受到秦檜的抨擊，乃至誣以「專門之學」，並且在科舉考試與太學國子監的學規上禁絕程門思想。到了慶元道學時期，先師除了留意李心傳持續關注朝廷政治派系對程門提出的批評以外，也強調李心傳對於南宋二程學術傳授的說明，乃是有意彰顯朱熹在道學發展中的特殊地位。至此，歷經元祐至慶元，由程頤傳至朱熹的道學發展系譜便顯得清晰而完整。後人從李心傳刻意鋪排的文獻中，可以得到這樣的印象：道學在成為學術主流以前，曾經歷過一段漫長而艱苦的推展過程，之所以如此，與論敵的政治反撲有密切關係。

接續上述議題，先師指出《道命錄》對後代相關著述有相當的影響，以全祖望續補《宋元學案》為例，其中〈元祐黨案〉、〈慶元黨案〉二案即以《道命錄》為藍本。先師對照兩者後發現，《宋元學案》對兩案的敘述，不但許多內容直接照搬《道命錄》原文，書中更有按語說明參考《道命錄》之語句。由此可見，《道命錄》對道學發展的看法，確實對後世學者具有深遠影響。同時，先師進一步探究全祖望續補《宋元學案》的學術企圖，指出謝山做出跳脫道學視野藩籬的嘗試，以求恢復宋代學術發展真相的努力。敘其大要，則全祖望增補范仲淹、歐陽修及〈古靈四先生〉、〈士劉諸儒〉等學案，意在突顯「慶曆之際，學統四起」的事實；又謝山表彰司馬光之學，沾概及於溫公同道門生，諸家學術雖不被道學家所肯認，然謝山所敘諸人對學術之貢獻自不可忽視；又如謝山修正後儒過尊朱熹學統之言論，肯定陸九淵、呂祖謙學術自成一家，可謂跳脫朱門獨大的立場；其表彰薛季宣、陳傅良、葉適、陳亮、唐仲友諸家學說，則意在凸顯乾淳之際學脈四起之盛況；至於增立〈荊公新學略〉、〈蘇氏蜀學略〉，又所以明示宋代學術非道學一家之獨秀；其他如以〈屏山鳴道集說略〉一篇以補充宋氏南渡以後，北方學術之發展流行。凡此作為，皆有意在道學以外，重建學術版圖與構築各家脈絡之用意。至於針對黃宗羲延續《伊洛淵源錄》，以「北宋五子」為道學一線相傳之心性之學的說法，全氏不但質疑「周程學統」之存在，更指《太極圖》出自道家之流，直接否定朱熹建立道統之基礎。總之，先師認為謝山有意修正《伊洛淵源錄》以來的道學立場，恢復宋代學術多元並陳、政治與學術相交互涉的豐富樣貌。先師所以對此有如此之重視者，殆因先師治學亦本於「辨章學術，考鏡源流」的立場，自能對謝山的學術企圖，有清楚之把握。

尤有說者，閱讀宋代學術史，除了以王安石新學與程朱道學之迭代興衰為認識視角外，特定經典地位的提升與解讀重點的轉移，亦是關鍵著眼之點。宋代《論》、《孟》、《學》、《庸》、《易》、《樂記》等著作受到高度重視，先師亦對《孟子》、《中庸》在宋代的升格現象進行考察。《中庸》自《禮記》中別出獨立成書，發生在慶曆至慶元此一道學發展的關鍵時期，先師認為實有內緣及外緣因素

以促成之。就內緣因素而言，乃由北宋儒者的關佛運動而來，先師尤其提示李觀晚年關佛言論從實際人事轉向心性修養，表彰《易傳》、《中庸》心性之學，已為道學發展標明路徑。此外，中唐儒學復古運動之倡議者韓愈、柳宗元，下及李翱、歐陽詹，或標舉《中庸》之書，或提倡中道觀念，李翱更闡明《中庸》之性命之道，此等啟迪之功亦應注意。就外緣因素而言，北宋朝廷賜《中庸》給新及第進士的風氣，以及君臣間之講論，乃至科考命題頗重《中庸》，亦為《中庸》興起最終獨立成書之助力。從對《中庸》在北宋學術地位的總體描述觀之，仍可見先師對學術與政治之互動特別關注，先師對於《孟子》的觀察亦不外乎是。先師梳理宋代《孟子》學興起亦從韓愈尊孟說起，《孟子》成為幾代學人排斥佛老的理論根據，加上王安石新學將《孟子》列為官學，《孟子》之地位由是推升。如此觀察，同樣是先師學術與政治並進的治學進路。

除了學術背景與政治現實的影響外，相關學術人物前仆後繼對《中庸》、《孟子》進行闡述，自然更是使《孟子》地位推升的直接原因。但需注意的是，先師在學界熟知的道學家之外，更留意道學壯大之前宋代心性學說逐漸成形的階段，如范仲淹勸張載讀《中庸》、胡瑗首開儒者著述《中庸》之風，張方平論《中庸》之「性」，陳襄標榜《中庸》為「治性之書」等，又如司馬光論中和兼辨儒釋，強調「以中治心」，范祖禹受其影響而會通《中庸》、《大學》，皆逐步壯大儒家心性之學之格局；甚至名僧智圓溝通《中論》與《中庸》，以「中」會通儒、釋心性之學，契嵩精研儒家典籍，闡發《中庸》性情、中庸之教，雖目的在表彰內典之殊勝以弘揚佛法，但對宋儒心性之學興起皆有推波助瀾之功。

相較之下，先師所見《孟子》興起的過程，在儒學內部無疑具有更多的異議雜音。先師指出，宋初柳開、孫復、石介與慶曆新政之領導人范仲淹、歐陽修等人，皆在理學家之前即開尊孟風氣，不過非孟學者如李觀、司馬光等人的言論亦無法忽視，除李觀專就君臣名分與義利之辨質疑孟子以外，先師又以專題整理司馬光《疑孟》觀點，指出其不滿孟子君臣觀、義利之辨與性善學說。有趣的是先師根據相關史料進行分析，指出王安石對孟子極為欽佩，「沉魄浮魂不可招，遺編一讀想風標；何妨舉世嫌迂闊，固有斯人慰寂寥」。短詩幾句，已足讓人理解荊公對孟子的崇敬之心。然而與荊公在政治立場上始終處於對立面的司馬光，卻又對孟子大加批判，是以先師頗疑溫公《疑孟》論述背後的動機，是在批評王安石新法。在《孟子》之學尚未立穩根基的北宋階段，這些批評的聲音頗具有鮮明的時代意義，有助於我們在道學正統眼光之外看見更完整的學術畫卷。

對於這些非孟言論最有力的回應，先師認為要屬南宋之初余允文的《尊孟辨》，該書對於司馬光、李觀、鄭厚、王充、蘇軾之反孟言論一一加以辯難。由於宋代君臣問題頗為敏感，余氏最主要的回應自然落在君臣關係上。他強調孔孟之學皆

本於仁義，在戰國的政局情況下，孟子勸諸侯以德行仁、保民而王乃合乎時宜、其有不得已而為之，顯見雙方在君臣問題上著眼點並不相同。先師究論其因，指出北宋面對的是唐末、五代以來藩鎮割據之動盪政局，李覲、司馬光等非孟學者強調君臣名分的絕對性，是以極力反對孟子言論，目的即在避免重蹈覆轍；而在余允文的時代所面對的壓力，是佛門性命學說與荊公變法失敗的現實。宋室南渡以後儒學全力發展心性之學，最終才促成四書體系的完成。回頭來看李覲、司馬光之非孟，與余允文的尊孟之間，恰好形成宋代學術兩個階段的對照。

從治學整體歷程觀之，先師一生的研究成果，泰半集中於宋代學術。特別是從博士論文《王安石的經世思想》開始，已埋下往後數十年研究的線頭，他以王安石學術、政事為中心，縱貫宋代慶曆至慶元近兩百年之學術史發展，橫攝李覲與王安石思想比較、宋儒對新學與新政之批評，可以說是十字打開，在道學本位之外架構出宋代學術的立體世界，並且將學術史的論述置於政治活動的現實處境之中，以進一步整合學術內在與外在動因，表明儒學始終為「經世致用」的學術特質，事故著書立說、投身世界，一直都是儒者不可分割的整體。從這個角度來看，先師對宋代學術研究的貢獻，至少具有三大特點：

首先，王安石在政治及文學上的成就，歷來受到學界重視，但對於王安石的學術思想的探討，早期僅有梁啟超的《王安石》與柯昌頤的《王安石評傳》附帶提及，稍後的侯外廬在其《中國思想通史》中，雖闢王安石一章討論之，究竟不是對王安石的專門研究。另外，鄧廣銘、漆俠、劉子健亦有專書討論王安石變法。然而在變法成敗及實際政治作為的考察之外，對於王安石經世致用之學與變法思想做出深度探討者，先師完成於 1980 年的博士論文《王安石的經世思想》，不但時間點最早，而且論述面向開闊，所述觀點又極具深度，僅此一點已足以為先師在王安石乃至宋代學術研究群體中的定位，劃下濃重一筆。

其次，先師研究王安石，有意跳脫道學中心視角，企圖恢復宋代學術史之真相，尤其揭明王安石新學為宋代道學大盛以前的學術主流，更闡述道學之興起、發展始終以新學為不可迴避的他者。先師一向認為，王安石在性命之學的成就，及其《三經新義》對學風的轉變，都是「宋學」得以成立的重要前提。南宋開始，道學家前後相繼的以道學為中心建構宋代學術史，著眼點本不在史實，而毋寧是有意為之的文化論述。作為嚴謹的學術研究，本該試圖拉近歷史距離，揭開各種詮釋意圖的遮蔽，以挖掘出背後的學術真相。先師對宋代學術史的研究，對以往學術史以「道學」定位宋代學術，提出了重要的修正。先師在這方面的努力所留下的遺澤，實為對學界不容忽視的貢獻。從這個角度來看，余英時先生在本世紀初成書的《朱熹的歷史世界》，也可視為對先師素來持論做出最佳的註腳。

最後，先師特重王安石「經世致用」之學，除了是延續碩士論文《兩漢儒學研究》以來對儒學精神的基本認知以外，也因此特別關注儒學參與現實世界的面向。他在碩士論文中爬梳漢儒如何通經致用，官方又如何影響經學發展；在王安石及北宋儒學的研究中，他也屢屢涉及政治與新學、道學陣營之間的角力，旁及皇帝對學術的偏好，並結合時代課題與國策方向進行論述。所以先師筆下的宋代學術史，是在學術、政治、皇權三方交涉之下迂迴前進的動態發展。這對於以往單從哲學概念討論宋代理學，或者僅從變法討論王安石定位的研究視角，都是極好的補充。先師此種貼近時代諸多面向的治學方法，也是長林一生信守的學術準則，值得向學界鄭重推介。

#### 四、清代學術研究

時間回到 1995 年，先師正式接下何佑森先生「中國近三百年學術史」課程。長林何其有幸，在一整年聆聽何先生含弘光大的學術謙見之後，接著追隨先師再探清代學術之宮牆。與何先生天馬行空神來一筆的教學方式頗異其趣，先師雖以錢穆太老師的《中國近三百年學術史》為指定教材，然而先師所授實遠超錢先生論述之外。腦海中常會憶起先師以一字不苟的板書，援引各類文獻對錢先生之論斷進行詮釋補充的身影。也是因為學習這門課程的緣故，先師不棄長林資質駑鈍，欣然同意指導長林的博士論文。當年許多與先師討論博士論文的細節，難以在此一一陳述，不過有兩點值得提出分享。首先，先師曾語重心長的勉勵長林，博士論文當以著作格局撰寫之。其時識解生澀，學業荒疏，實不解博士論文與著作之間，有何差異。但是能理解的是，在先師指導之下，博士論文是無法粗製濫造，草草寫就的。衷心感謝先師的耳提面命與嚴格把關，長林也在爾後的學術累積過程中，漸漸理解了著作二字所代表的意涵。其次，是先師提醒長林，應該關注的是漢宋語境下的常州學派，而不是從追求現代化的晚清今文學敘事模式探討常州學派。先師的提點，對長林關於常州學派的研究，帶來提綱挈領之效，長林在清代學術的研究上若是稍有成績，先師的教導點撥絕對具有最關鍵的影響力。

做了以上頗傷辭費的鋪陳，並非只是用來緬懷先師德音，而是意在說明世紀之交，先師在講授清代學術課程的同時，也把治學重心轉向素所掛心的清代學術領域。隨著長林進入中央研究院服務，常有機會幫忙先師蒐集相關材料，追蹤先師最新的研究動態。2002 年在香港大學、2003 年與 2005 在北京清華大學，長林有幸追隨先師參與盛會，列席聆聽老師關於四庫學的高見。在 2002 年香港大學中文系「明清學術國際研討會」上，先師宣讀〈《四庫全書總目》與漢宋之學的關係〉一文，可謂先師在接下來二十年《四庫全書總目》(以下簡稱《四庫總目》)



研究的開端。在文章當中，先師結合大量例證，指出《四庫總目》的〈經部總敘〉即使標榜漢宋兼採的原則，然而實際作為上，則是將「漢宋對峙」清楚的揭示出來。《四庫總目》之所以會出現「崇漢黜宋」的傾向，總結其間關鍵點：總纂官紀昀本人的立場；參與《四庫全書》纂修館臣的學術背景及立場；大環境輕宋學重漢學的發展趨勢等等，這些對《總目》學術傾向起了一定的作用。然而乾隆本人對漢宋之學態度的轉變，才是真正影響《四庫全書》及《四庫總目》編纂的主因。《總目》出現「崇漢抑宋」之傾向，與乾隆本人思想的轉折關係密切，由原先的尊崇宋學逐漸轉向，進而肯定漢學的價值，這種轉化也連帶影響了《四庫總目》趨向崇漢抑宋的論調。

虞萬里特別揭發先師〈《四庫全書總目》與漢宋之學的關係〉一文在四庫學研究的學術價值，此處不妨詳引虞先生之言：「《四庫全書總目》自胡玉縉之後，余嘉錫繼之，不斷有學者在考釋糾正《提要》人物、史實、內容之誤；自郭伯恭之後，也有學者挖掘史料，力圖恢復四庫全書的編纂過程，同時整理出版如翁方綱等所撰提要稿，期使更完善四庫全書編纂中的細節。這兩個方向，在近幾十年中，取得了長足進步，成果亦可謂夥頤沉沉，此皆有目共睹。但在長達二十多年的《四庫全書》編纂過程中，學者對其收書去取和對一萬多種圖書內容評述方面的傾向，卻少有論及。嘉道以還江藩的《漢學師承記》和方東樹的《漢學商兌》出，漢學與宋學已經成為談清代學術的口頭禪和標誌性詞彙，學者多在清初理學背景下去尋覓顧炎武、閻若璩、惠棟著作中的考據方法和成果，來填充樸學興起的軌跡，卻忽略了從理論上去追溯其漢宋轉變的關鍵。長樸教授在 2002 年所寫的《四庫全書總目與漢宋之學的關係》一文，即從乾隆三十八年編纂四庫開始，系統梳理這個問題。他所關注的，不是提要內容與實際史實之出入，不是外界可證性史料的發掘，而是《總目》所體現的在漢學與宋學上的傾向，這就需要仔細一篇一篇閱讀，味其意圖，玩其文心。尤其值得一提的是，過去一般多從政治上提示乾隆對所收書籍違礙內容的禁燬，在長達一個多世紀中這幾乎成了四庫全書的政治標籤。統觀全局，冷靜思考，其實這種政治標籤對整個一萬多種古籍而言，只是局部的修改、抽換和少量的禁燬，而對整個清代學術的確立和發展影響不是很大，因為即使《四庫》完成、七閣抄成，能有多少人可進閣恣意閱覽？而《總目》中所體現出來的有宋學向漢學傾斜，以至抑宋揚漢的觀點，用他的話說就是『清朝學術由宋學為主發展成漢學當令』，這一舉措由館臣著作的傳播和言論在朋友圈的擴散，其影響之深遠，可能連紀昀等四庫館臣也始料所未及。為了考察乾隆在四庫全書編纂之初重宋學的態度，到後來順從館臣的思想轉變，他特地去閱讀少有人問津的《御製詩集》，從乾隆的詩句中去尋找這種轉變，也確實找出許多乾隆思想轉變的蛛絲馬跡，印證了《總目》揚漢抑宋的學術傾向。這篇文章

看似只是千百篇研究、闡述《四庫全書》和《總目》中的一篇，但其所蘊含的學術深度和內在潛力卻不可等閒視之。當然，就是這篇文章，把他此後二十年的精力帶入到了《四庫全書》領域。」

也確實在此之後，先師的學術關注之處，明顯放在乾隆時代的《四庫全書》，尤其是分藏各處各種不同稿本鈔本《四庫總目》之上。畢竟欲從《四庫總目》中去考察四庫館臣揚漢抑宋學術傾向的變化，其難度實遠超常人想像。稍具四庫學知識的人都知道，一開始是先由進呈人或進呈單位簡單草擬書目提要，而後由收發官據之改寫，再由分任館臣擴充考證，甚至一稿多改，一書多稿，最後再由紀昀統整而成。期間又因違礙、抽燬等因素反覆修改，且七閣抄纂時間有先後，故七閣和武英殿本、浙本各書提要的文字不僅多有差異，有的甚至差異甚鉅。這種差異改動的痕跡和原因，還被埋沒在各種提要稿本之中，深鎖塵封，無緣一睹。是以如何獲得這些埋沒各處的提要稿本，實為先師投身四庫學研究後，所面臨的巨大挑戰。2010年春間，先師招長林至臺灣大學一敘，就在與研究生休息室一梯之隔的小間裏，在昏黃的燈光下，在長林震驚的眼神中，先師告訴長林欲提早退休的決定。先師婉拒幾所私立高校的高薪禮聘，雖難卻臺大中文系的人情之請，繼續開設研究所課程，然先師深心之中，實欲擺脫所有庶務，專心致志來從事他最有興趣的學術研究。所以退休之後，先師有更多的時間尋訪各地圖書館秘藏的各種不同寫本《四庫總目》稿本殘卷，並且以最下苦工的方式，對各處所藏稿鈔殘本逐字閱讀、逐篇核對。2015年秋間，長林受中央研究院明清研究委員會委託，誠邀先師暢談轉治四庫學之心路歷程，訪問稿隨即刊在《明清研究通訊》之上，以饗學界。

在訪談中，先師強調學界過去研究多偏重在明末清初的部分，大家都喜歡暢談經世致用之說，卻忽略了學術史的重點在「辨章學術，考鏡源流」。學術是發展變化的，清代學術如何由清初講求經世致用轉變成乾嘉重視考據，就是值得探討的問題。過去學界習慣用清廷政治壓迫或顧炎武的影響來解釋轉變原因，答案未免過於簡單。學術發展千頭萬緒，如何抽絲剝繭找出變化的關鍵與線索，再提出充分證據加以嚴謹論證，嘗試給予合理的解釋，是需要許多工夫的。為了專注處理這個問題，先師暫時放下研究多年的宋代學術，轉而探討清代學術，並將研究重點設定在清代中期，也就是乾嘉時期；同時也把《四庫總目》這部具有代表性的官修大書，列為主要的探討對象。

在此之前，先師很早就開始閱讀《四庫總目》，在碩士畢業服役的兩年期間，便將全書逐條點讀過。先師認為《四庫總目》不單只是《四庫全書》的總目錄而已，從中我們可看出乾隆君臣對於纂修《四庫全書》之主從關係。談到《四庫全書》，一般多以紀昀為總其成的主事者，先師卻認為並不如此。就客觀條件看來，一切都由乾隆主導，紀昀只能算是他的執行長。理由在於當時是帝制時期，乾隆又是集所有大權於一身的獨裁者，皇帝一開口，臣下只能照辦，沒有討論的餘地，

所以要說纂修《四庫全書》全是紀昀的想法，是不太現實的。為了確定這樣的假設，先師又細讀乾隆詩文集，發現其中有很多修纂《四庫全書》時的相關資料，約有七十多首詩文，皆與《四庫全書》中所收《永樂大典》輯出的宋人書籍有關。依據這些資料可以看出，乾隆寫成上述詩文之後，四庫館臣在編修《四庫全書》時，著錄書籍的取捨、《四庫總目》的撰寫與修訂，都受到乾隆見解的影響，有些提要更明文寫出「聖上」的意見如何如何。

確立乾隆的主導地位之後，先師接下來要研究的便是乾隆如何透過《四庫全書》，尤其是《四庫總目》這部書的編纂，來建構一個他理想中以漢學觀點為主的一個學術史。這是先師近年來細讀慢嚼，逐漸發展出來的看法。先師認為，乾隆的意識型態表現得最明顯在經史子集各部總敘、小敘及提要中，如《四庫全書》的二十則〈凡例〉開宗明義說得很清楚：總敘就是要說明學術的源流，小敘就是具體解釋各學術分類的由來，事實上做的即是「辨章學術，考鏡源流」的工作。總敘的部分在「考鏡源流」，「辨章學術」則放在小敘裡面。若總敘跟小敘說明得還不夠清楚，便補充案語，再結合各條提要的解說，即構成了《四庫全書》展示整體學術觀點的基本架構。

也是因為從事「四庫學」研究的需要，先師不得不進行版本目錄等有關文獻的研究。先師屢言自己做學問習慣於從最基本的開始，如果基本的文獻覺得有問題的話，那後面的研究就難以繼續進行，宏偉建築畢竟是需要堅實基礎的。因此在決定進行《四庫總目》研究之時，先師先把可蒐集到的有關《四庫總目》的書籍與論文都找來閱讀。先師發現過往的研究成果有兩個問題：第一，缺乏新的材料；第二，提不出比較具有創意的見解。最麻煩的問題在於，《四庫總目》其實尚存有許多的編纂稿跟提要稿，還有所謂的殘稿，都存放在各大圖書館的特藏室裡，當珍貴文物保存，不輕易給人參考。大家既然看不到，自然無法使用，缺乏新資料的注入，也就很難產生新的看法。

先師認為這些基本資料如果不弄清楚，有很多問題不能解決。現在看到的《四庫總目》版本，足以代表《四庫》的定本的，不是中國大陸最通行的浙本，而是臺灣商務後來影印出版的武英殿本，那是乾隆六十年(1795)的十一月才刊刻出版的。先師近年來所寫的一些文章都跟文獻資料有關，他認為要做研究就得先從文獻的部分入手。先師無奈的說：「我本來最討厭談人情、講關係的，可是現在去大陸看資料，為了研究，也不能不低頭，設法運用關係。因為到大陸圖書館找資料，如果不靠關係，你就絕對不要想看到這些東西。我一直覺得，學問的高低不在於你掌握多少別人見不到的資料，而是說同樣的資料，大家都知道也看得到，若是你能讀得出別人看不到的問題，這才是真正的本領。這也是一種於無字句處讀書的工夫。但是若沒有資料，根本無法進行研究，自然談不上解決問題，進而

開拓新知了。」也因為如此，透過大陸學者朋友的協助，先師才有機會到各大圖書館的特藏室去查資料、看資料，以進行《四庫總目》的編纂研究工作。

先師指出，從事《四庫總目》的編纂研究，必須從文獻開始。這是因為《四庫總目》的編纂完成，是一步一步階段性的工作，由《分纂稿》而《書前提要》，以至《總目》，每一個編纂階段，都在調整或修正提要文字與內容中原本觀點不一致的部份，進而逐步建構一個以漢學為基礎的學術史。二十多年的編纂與修訂過程中，都圍繞著這個想法在進行。因而進行《四庫總目》的編纂研究，首先得從《分纂稿》開始，因為《分纂稿》是最早的底稿，意見紛陳，並不一致；其次就是先師在國家圖書館發現的一部資料，叫做《四庫全書初次進呈存目》，這一部資料約有一千八百多條。這項資料從收進藏書家盧址的抱經樓之後，從來沒有人用過。這部《四庫全書初次進呈存目》書成年代，恰好介於《分纂稿》和《書前提要》之間，因此它一部分保存了《分纂稿》的原貌，一部分則經過修訂了。先師強調《四庫總目》有一段很漫長的編纂過程，從乾隆三十七年（1772）上諭廣徵天下收書，三十八年（1773）正式開四庫館，最後到了乾隆五十九年（1794）、六十年定稿才真正完成。這二十年的時間都在不停地抽換修改，使觀點一致，合乎編纂的要求。

再來就是《書前提要》，而《書前提要》也存在很多的問題。進行研究時，必須依時間先後，先以《書前提要》跟《初次存目》比較，再拿《書前提要》跟《四庫全書薈要》、《武英殿叢書》的書前提要比較，因為《四庫全書薈要》書前提要與《武英殿叢書》書前提要，要比《書前提要》早。這些都比對過之後，還要與《四庫總目》的一些稿本比較。而且《四庫總目》的稿本不只一部，尚存在許多；而這些稿本裡面，有些罕為人知，有些則是過去從沒注意到的。在《四庫總目》的刻本（浙本、殿本）出來之前，其實七部《四庫全書》都曾經收藏過《四庫總目》的抄本。以往沒人注意到有抄本《總目》的存在，最早提出有抄本的是浙江大學古籍所的崔富章教授。先師稱讚崔教授工夫深、研究做得很好，可惜受限於比對資料不夠全面，崔教授未能進一步證成「浙本的底本是文瀾閣抄本」這個命題。

先師也曾藉由參加會議的機會，在天津圖書館待了四天，看到了該館收藏的文瀾閣《總目》抄本，比同一級的文瀾閣抄本要早一些。先師提到：「原先七閣的《四庫全書》送進閣的時候，另有幾部配套書籍一定要同時跟著進去的，第一部就是《四庫全書考證》，第二部是《四庫全書總目》，第三部是《四庫全書簡明目錄》，而且這三部書一定是擺在《四庫全書》的最前面。所以當時每一閣書入藏的時候，必然會配有一部《四庫總目》。這麼一來就出現一個問題：當時刻本還沒有出來，也就是《四庫總目》還在修訂中，這七部《四庫全書》怎麼可能有

《四庫總目》？先師解釋說：「這個問題相當合理，沒有刻本，哪來的《四庫全書總目》？我們的運氣很好，1997年大陸的中國第一歷史檔案館，將《纂修四庫全書檔案》整理出來，雖然不是全部，但這項資料為後續研究提供了很多的方便，能看到的檔案，都已收錄進去，可以一條一條去看、去檢查。這份資料顯示，每一閣的《四庫全書》，入藏該閣的同時，都配有《四庫總目》。」那麼這個《四庫總目》究竟是什麼？它既不是武英殿本，也不可能是浙本，那是什麼呢？最後的答案就是，另有抄本《四庫總目》的存在。先師表示，抄本《四庫總目》可以讓我們對《四庫總目》編纂時的修訂過程看得十分清楚。由於先師在天津圖書館看到的是時間較早的文溯閣抄本《四庫總目》原本，當初怎麼去修改，切割、貼上的痕跡，都能清楚看到。未來如果以照相影印出版，這些細節可能就看不到了，這是蠻可惜的事情。不過慶幸的是，有關《四庫總目》的這些相關資料陸續都出來了，最近文瀾閣本《四庫全書》已影印出版，它的《總目》中還殘存有部分抄本稿，便於參考。此外，上海圖書館所藏的《四庫總目》的殘稿也將會出版。先師希望未來北京圖書館、天津圖書館也能夠把他們所藏的資料都整理影印出來，為學者提供更充足的研究資料。(2021年6月19日，先師告訴長林有《四庫全書總目稿鈔本叢刊》問世，因為文哲所圖書購入較快，先師詢問長林能否推薦購買，好能有機會早日看到這筆資料。經過一番努力，長林於同年9月2日把一套厚厚二十本的叢書帶到溫州街面交先師。其時疫情嚴峻，不敢久留，只與先師寒暄數語，即匆匆告辭。不意短暫一會，竟成永別。曷可慟哉！先師沈痾在身，仍孳孳於學術研究，豈非鞠躬盡瘁，死而後已！)

先師還提到：「在做這個研究的過程中，我發現乾隆的思想有一個轉變的過程，這是過去很多人沒發現到的。後來知道陳祖武先生也有類似意見。陳先生在北京，我在這邊，我們倆不約而同都找到這個問題。」先師認為乾隆的思想有一個發展的過程，簡單來講，從原來全力支持宋學轉變為全力支持漢學，所以如此，就跟修《四庫全書》有相當程度的關係，這從乾隆的上諭可以觀察出來。乾隆剛即位沒多久，大概五年、六年的時候，因為臣下得定期輪流在經筵為皇帝講經，乾隆發現這些大臣都講漢學，便下了兩次不同的上諭，內容都在強調經學裡面，漢學固然重要，但宋學尤其重要。這兩篇上諭寫得很清楚，這表示說當時的學風已經如此，並非出於皇帝刻意造成，而是學界本身自然形成的。開始編纂《四庫全書》之後，自《永樂大典》輯出的書都得進呈乾隆審閱。在讀這些書的時候，乾隆發現大部分的宋代學者（尤其是道學家），都有「君臣共治天下」的觀念，這讓以「作之君，作之師」自居的皇帝大為不滿，開始對宋代的學者產生反感，因為那碰觸到他最敏感的神經。尤其程頤主張天下安危得依靠丞相的說法，更是批了乾隆的「逆鱗」，也因此讓他的想法大大的改觀，逐步離開宋學，最後更翻

轉過來，成為不折不扣的漢學支持者。

先師總結自己四庫學的研究成果，初步的結論是《四庫總目》的編寫、編纂，可以說是乾隆君臣有意要建構一個以漢學為中心觀點的中國學術史，這從經部就可以看得出來。由於經學是中國傳統學術的主流，以漢學觀點建構一個經學發展史，無異於重新建構了傳統中國的學術史。乾隆有這樣的野心，雖沒說得這麼具體，但是讀完整部《四庫總目》之後，自然會發現這個推測並非空穴來風，其實是有跡可尋的。整個《四庫總目》的編纂與修改過程，大致是朝著這個趨向進行，《四庫總目》的二十則〈凡例〉，已經具體透露出這個訊息了。

為了支持上述的觀點，在撰寫〈《四庫全書總目》與漢宋之學的關係〉一文之後，先師又陸續發表一系列相關文章，計有〈《四庫全書初次進呈存目》初探——編纂時間與文獻價值〉、〈重論天津圖書館藏《紀曉嵐刪定〈四庫全書總目〉稿本》的編纂時間與文獻價值〉、〈上海圖書館藏《四庫全書總目》殘稿編纂時間蠡探〉、〈《四庫全書總目》「浙本出於殿本」說的再檢討〉、〈重論臺北「國圖」所藏《四庫全書總目》稿本殘卷的編纂時間與文獻價值〉、〈《四庫全書總目》論宋代經學——以《春秋》學為例〉、〈「各明一義」與「易外別傳」——《四庫全書總目》對宋元明儒《易》學的評論〉、〈《書》以道政事》——試論《四庫全書總目》的《尚書》學觀〉、〈《四庫全書總目》對宋學的觀察與批評——以《四書類》為例〉、〈乾隆皇帝的經學思想及其發展——兼論與《四庫全書總目》編纂的關係〉，大部分皆為學界鮮少觸及，而亟待發覆的重要議題。後來輯成《四庫全書總目發微》一書，交由北京中華書局出版，堪稱晚近四庫學研究的經典之作。

在這些文章中，先師從「漢宋對峙」的觀點，呈現從宋明儒學到清代考證學的變遷發展，解釋清代中期學術思想的演變傾向，尤其對《四庫總目》纂修的時代背景剖析，主張政治的左右始終駕馭學術，可謂是有力有據。在文獻的安排上，以紮實的考證工夫，並結合近年來所新發現、影印及整理的《四庫》文獻，揀選現存的各種提要與總目稿本，如天津圖書館、上海圖書館及臺北國家圖書館，詳細進行考訂編纂時間，其目的在藉此確立各種提要的具體時間先後順序與總目稿本的年代系譜。先師曾說：「學術史觀的建構並非一蹴可幾，必然經過長期的醞釀與構思。《四庫全書總目》的編纂與修訂過程，始於乾隆三十八年（1773）二月正式開館編輯《四庫全書》，歷經館臣二十餘年的辛勤耕耘，最終於乾隆六十年（1795）十一月由武英殿刊刻蒞事。其篇幅之大、耗時之長、動用資源之多，……當中每一階段的增刪修改甚至抽換新撰，莫不是為此嶄新史觀奠定基石，藉以建構新猷。」正因《四庫總目》的編纂完成，耗費長達二十多年，先師清楚地意識到每一個編纂過程，都涉及館臣調整或修正提要文字，與原本觀點不一致，所以必須借助具體時間的爬梳與判定，方能考辨學術史觀逐步建構之節點。

與此同時，先師也特別著重論述《總目》定本的經學觀，藉「漢宋對峙」的核心觀念下，觀察《四庫總目》如何闡釋其經學觀點，洞察清代學術思想從宋學轉漢學的背後曲折，及皇權意識的左右及影響，進而最終形成《四庫總目》以「漢學」為中心的學術史觀之建構。值得一提的是，先師結合《四庫總目》纂修的具體過程，指出乾隆皇帝自始自終主宰《總目》編纂方向及學術立場，特別在〈乾隆皇帝的經學思想及其發展——兼論與《四庫全書總目》編纂的關係〉一文，細微地察覺出乾隆自身學術轉變，且藉由《纂修四庫全書檔案》與《清高宗御製詩文全集》所保存的相關資料證明，乾隆皇帝後期學術態度的偏向，對於《四庫總目》產生巨大之影響，也因乾隆的好惡讓四庫館臣在纂修的過程中，呈現「崇漢抑宋」學術傾向及立場，認為《四庫總目》批評宋學的原因，正是乾隆本人主導所致。通過本書可以看到先師利用「文獻」及「義理」二種途徑入手，力求發微闡幽，以求周延地理解《四庫總目》的學術立場，闡釋他對清代中期學術發展與政治社會互動之見解，進而最終顯露《四庫總目》所欲建立的「學術史觀」。

先師病後仍筆耕不輟，有已刊未刊之成稿六篇，也是在同樣思路下所進行的探究。六篇之題，曰〈中國國家博物館藏《四庫全書總目》殘卷編纂時間及其相關問題〉、曰〈試論國家圖書館藏《四庫全書總目》稿本殘卷的編纂時間——兼論與天津圖書館藏《總目》稿本殘卷的關係〉、曰〈南京圖書館藏《四庫全書總目》殘稿編纂時間初探〉、曰〈文淵閣本《四庫全書》書前提要的校上時間與抽換問題〉、曰〈朝向一個學術史觀的建構——以《四庫全書總目·經部》為例〉、曰〈尊《序》、廢《序》與漢宋對峙——以《四庫全書總目·經部詩經類》為例〉，先師自署曰《四庫全書總目闡幽》。

本書延續《四庫全書總目發微》的研究架構，繼續對《四庫總目》相關議題進行「顯微闡幽」的工作。在文獻部分來看，所收錄的文章繼津圖、上圖、北圖、臺北國圖等稿後，對其他現存殘稿編纂時間做賡續之研究。對《總目》稿本編纂時間之判明，一直是先師晚年關注的課題，先師曾說：「學術研究離不開文獻資料，新文獻資料的出現，總會帶動新的研究，甚而形成新的學術思潮。」又言：「若欲透徹分析與理解《四庫總目》的學術史觀如何形成、重點何在，則必然要從文獻學的角度切入，透過同一提要在不同階段的詳細比對，方能鉅細靡遺地掌握各書提要內容的前後異同，進而深入瞭解觀念變化的重點所在。」所以，對於編纂時間的具體梳理和確立，亦是《四庫總目》研究及背後顯露「學術史觀」研究的第一要務，而其前提則為對各階段稿本的異同進行釐清及比較，其重要性可謂是不言而喻。另外，先師持續闡發《四庫總目》中所深蘊的學術思想，在「漢宋對峙」觀念的貫穿下，又以《總目·經部》及《總目·經部詩經類》為例，表現《四庫總目》在剖析經學發展源流時，中國歷代學術的衍變及體現。且針對《四

庫總目》全書所表現的「揚漢抑宋」學術觀點，進一步凸顯乾隆君臣的學術傾向及立場，來處理歷代學術必然涉及的主要議題，最終形成《四庫總目》學術史建構。

綜觀先師的清代學術研究，側重在對《四庫總目》的討論，並且聚焦於學術史視野，採用以「考據」闡發「義理」的治學途徑。同時，關注現實政治對學術的影響，可謂先師治學的一貫視角。如上所述，先師的四庫學研究建立在詳盡收集四庫材料、逐一的比對和考訂，如針對「津圖《紀稿》」及「央圖《殘卷》」進行深入的論述及研究，在成書時間及文獻價值的解讀，有其精闢的見解；又如在《四庫總目》「浙本出於殿本」說的檢討中，考辨前人不同正反意見，發現浙本、殿本由於刊刻時間相近，殿本的刊竣時間在浙本之後，有力地批駁「浙本出於殿本」的誤說。同時，先師抱持「考鏡源流」之理念，對其他尚存的編纂稿跟提要稿，以及所謂的殘稿，進行嚴謹、詳細的比對及推論，得出編纂具體時間，有助於學界對《四庫總目》編纂歷程做深入的認識，可謂考訂《總目》編纂歷程最深入與最具成就之作。

最後要說明的是，乾嘉以下的經學研究，深受「漢宋對峙」觀念的影響。學界過往探討《四庫總目》的學術立場，也多據經部總敘做浮泛之論，而未能恆定《總目》的漢宋屬性。先師從學術思想史的角度，深入審視《四庫總目》對各類經書的評述，特別點出隱藏此間的清代中葉學術與政治之互動。先師根據《總目》纂修歷程，考察了乾隆有意識地左右《四庫總目》編纂、收錄的傾向，揭示乾隆本人才是主宰《四庫總目》經學思想的關鍵人物，呈現政治與學術之間的微妙關係，突顯其內容所具的意義和價值，可以說是有力有據。先師對《四庫總目》學術立場的精闢論述，足見先師視野之開闊與識見之敏銳，也為爾後《四庫總目》思想領域的開拓，提供了弘遠的學術框架，實具卓越之貢獻。

## 結語

以上略敘先師學術之大要，無論於漢、於宋、於清，先師始終透過堅實的文獻基礎，來闡述思想學術與現實世界互動之間，所激盪而生的諸般問題。先師尤其重視學術思想背後的政治運作，而非意在對思想學術做哲學性建構。除了上述研究成果之外，先師任教臺灣大學中文系期間，隨開設課程需求研讀相關材料，並將思考整理成文。這些課程包含「論孟導讀」、「四書」、「秦漢學術思想史」、「中國思想史」、「中國近三百年學術史」等，所涉及者包括「尋孔顏樂處」這道濂溪、二程極為關切且影響深遠的命題。由於濂溪、二程在提出此一命題時，



並未對「孔顏樂處何在」及「孔顏所樂者為何」作明確說明，先師特以此為題，整理相關文獻以闡發之。先師亦為文探討孔孟的聖人觀，問題聚焦在「聖人究竟是什麼樣的人？」、「一個人合乎什麼條件才可稱為聖人？」此一命題涉及儒家崇高典範的實際內涵，對於理解儒學義理乃至儒者生命境界甚為關鍵，在研究與教學上都具有重要意義。再如孔子攝魯相誅少正卯的傳說，先師通過對相關文獻的仔細檢驗，以及對孔子言行的涵詠體會，認定此事並非史實。先師指出孔子作為春秋戰國時期的箭垛式人物，被後人利用以作為推銷自我思想的工具，實屬平常。先師透過孔子誅少正卯一事，提醒學者應熟悉中國古代學術發展特色，深入進行「辨章學術，考鏡源流」的工作，對古代文獻與思想才能有正確的認識，此文在中國傳統學術的教學上，具有重要的示範作用。上述這類先師隨課程而發表的文章共計九篇，時代從先秦跨越至清末民初，收錄於《儒家與儒學探究》一書。先師一如既往，出入文獻，在平實的論述當中，把問題一絲不苟地說明清楚。

整體而言，先師以漢代儒學致用思想建立自身學術意識，並以宋代王安石新學為治學重心，著力於探討王安石新學如何重啟儒學致用精神，及其對同時、後世學者產生的影響與反響，以此衡量王安石思想的學術史定位。從另一方面而言，宋代理學興起後，中國學術走向為之一變，天道性命之學成為儒學後續發展的主幹，卻是並未留意理學興起過程中，王安石新學所扮演的角色，先師的研究可謂填補了這段學術史的空白。至於世紀初以來的「四庫學」研究，則是先師從另一個角度探討上述學術史路線之轉變。由此可見，先師治學自有其貫穿時代的整體視野，從對清代學術產生興趣，回溯漢代儒學思想，經過宋學興起之過程，再回到清代漢宋學之論述，中國學術史幾個重要的階段，先師皆曾深入耕耘，並取得重要成果，而深為學界重視。

# 「文」義探原

(初稿)

- 一、前言
- 二、身體性的「文」
- 三、制度性的「文」
- 四、德目總稱的「文」
- 五、餘論

## 一、前言

漢語的「文」字是統攝性很高的一個語詞，以《漢語大詞典》的載錄為例，「文」字就有超過三十種義項，可見其用法之廣。<sup>1</sup>不過，從觀念史的角度而言，語義的轉移、分化，有許多可能因素。語詞背後潛藏的觀念，有著長期的演變歷程。觀念既是逐漸積存而成的，也可能由於現實中突發的變因。<sup>2</sup>本文將從觀念史的角度，討論「文」字早期語義的起源與變化。

考察古文獻，可知「文」字出現甚早，蘊藏著豐富的早期中國的思想、文化訊息。殷商甲骨文中所見「文」字，有其獨立的語義與使用語境。降及周代，「文」字的使用更為頻繁、廣泛，語義有更多引申。從學術史的角度來看，春秋末期儒家學派的出現，使得「文」成為具指標性的學術概念。然而早期「文」字的語義發展，其真實情況為何，對後來的思想發展有何影響，似是一個值得探究的問題。

哲學史或思想史著作中注意到「文」的問題，主要都是從《論語》開始。如勞思光引《論語·八佾》的「子曰：周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。」說道：「郁郁文哉，則指周文自身之精神。蓋孔子時，周文為已有之最高文化成績，故孔子立說，即由此始。」<sup>3</sup>不過勞氏並未解釋此「文化成績」何指。徐復觀〈原人文〉一文，則認為中國的人文主義，應可追溯到周初謚文王以「文」，後來周公也謚文公，可見「西周初年，『文』已突破了『文飾』的限定，而賦與

<sup>1</sup> [http://www.kaom.net/book\\_hanyudacidian8.php](http://www.kaom.net/book_hanyudacidian8.php)。

<sup>2</sup> 觀念史是研究人類觀念的歷時性演變，探討語詞的使用、其語義的表現、保持和變遷的歷史。「觀念史」／「概念史」研究方法，始於 1940 年代，在西方思想史、學術史或文化史的研究領域，越來越重要。參見方維規：〈概念史研究方法要旨——兼談中國相關中存在的問題〉，《新史學：文化史研究的再出發（第三卷）》北京：中華書店，頁 3-20。鄭文惠：〈近代中國知識轉型與概念變遷／觀念形塑——觀念史／概念史視域與方法〉，《東亞觀念史集刊》第 4 期（2013 年 6 月）。

<sup>3</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》（一）（臺北市：三民書局，增定七版 1993），頁 146。

了更深的意義。」又云：「中國之所謂人文乃指禮樂之教，禮樂之治而言。」<sup>4</sup> 這些觀點運用「文化」、「人文」等概念來討論古文獻中的「文」，作為大略之談，皆頗有啟發，然若要循之以探索「文」字語義，則不夠具體明確。鄧小虎〈「文」與先秦儒學〉，專談「文」字在先秦儒學的涵義，指出從《論語》開始，「文」就成為儒家學說的代名詞，既是儒家的理想，也是儒家學說的總稱。而由於《論語》中關於「文」的章節有限，「文」究竟何指，其作用與功能為何，作者的方法是從其他後起的先秦儒家文本（特別是《荀子》）尋求解答。<sup>5</sup> 鄧文的考察，對於瞭解《荀子》的「文」思想或有幫助，但是對於瞭解「文」字的語義源起，以及《論語》的「文」觀念，恐怕恰好走了相反的方向。考察孔子之前的文獻，才能真正釐清孔子思想對傳統的繼承與新觀念的開闢，此即本文運用的方法。

本文旨在探求早期「文」字語義的變化，時間自商、周以降至於春秋時期，材料包括甲骨文、金文，以及先秦傳世文獻，而以《論語》為斷限。論文主要分三部分：身體性的「文」、禮儀性的「文」、德目總稱的「文」，略依時代先後，考察「文」的複雜語義的起源與發展衍化。最後為總結與反省。


## 二、身體性的「文」

「文」字之創作，是從身體圖像開始。誠如學者指出的，身體感既是中國古文字發生的起點，也是其運作的核心。古文字因其圖像特質直接展示了「身體感」在符號中的重要作用。即使後來文字脫離了圖像，仍繼續含帶著豐富的身體感受。<sup>6</sup>「文」字本義及其諸多引伸轉義，皆有明顯身體性意涵，可說是最典型的例子之一。

本節討論身體性「文」字的運用，包括本義的「文身」之「文」，及進一步的「德行」之「文」。

### （一）文身之「文」：作為先王、先祖的稱呼

「文」字字形，在殷、周二代，明顯有一脈相承之跡。見下舉數例：

甲骨文：

金文：

<sup>4</sup> 王齊洲：《中國古代文學觀念發生史》（北京：人民文學出版社，2014）頁 235-238。

<sup>5</sup> 鄧小虎：〈「文」與先秦儒學〉，《百川匯海：文史譯新探》，施仲謀等編（香港：中華書局，2013），頁 276-287。

<sup>6</sup> 丁亮：〈中國古文字中的身體感〉，余舜德編：《身體感的轉向》（台北市：國立臺灣大學出版中心，2016），頁 261、287-288。

<sup>7</sup> 以上字形舉例取自「小學堂字形演變資料庫」，<https://xiaoxue.iis.sinica.edu.tw/yanbian?kaiOrder=3000>。

以上字形舉例，可見到一個全人之形（或站立之人形），有突出的頭部、張開的四支，胸前有錯畫或圖案（少數簡化為僅作交錯的兩條線）。許慎《說文解字》釋「文」云：「𠄎，錯畫也。象交文。」此解指出了「文」字所顯示的交錯義，完全沒有提到「文」字的身體涵義。古文字學者依字形構造研推，多主張「文」字本義是指人身上的錯畫文身，如朱芳圃云：「文即文身之文，象人正立形，胸前之𠄎、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎，即刻畫之文飾也。」<sup>8</sup>然而，造字者制作「文」字以象文身之人，其用意為何？根據出土文獻的研究，早在商代的祭祀活動中，在過世祖先名之前，使用文、刺、皇等稱美的形容詞，已經普遍。<sup>9</sup>學者大多同意甲、金文的「文」字主要用作美稱先王、亡故族人。<sup>10</sup>西周早期金文沿用「文」字美稱，中期金文出現「前文人」的稱呼。<sup>11</sup>至於「文」字所稱美者，取義為何，則是一大難題。

嚴一萍〈釋文〉認為甲骨文中「文」字，「依文例當亦祭祀之對象，若先祖廟號之類。」至於兩周彝銘，「對祖先崇德報功者多，故『前文人』、『文考』之文不啻數十見。《金文編》輯錄甚富，綜其錯畫之形，種類頗多，……古之文身宛然在目。」<sup>12</sup>至於為何甲、金文使用「文」字稱呼亡故的先王祖先？「錯畫文身」的圖像之文與「崇德報功」之義，關係為何？這些問題令人好奇。由於年代久遠、史料有關，欲回答這類問題，有學者乃取徑文化人類學方法，<sup>13</sup>從族群文化角度作解讀，如白川靜主張甲金文「文」字的紋身義是一種「聖化」意義：「人們在出生、成人、死喪之時舉行的儀式」，「要聖化即將進入靈界之人，方法即是在胸部加上紅色符號，其形狀就稱做『文』。」<sup>14</sup>許進雄則走得更遠，認為「文」是一種釋放靈魂的喪葬儀式，專用於死人，即在高貴死者的屍身胸前刺劃，放血出魂以便前往投生，是故金文常見前文人、文父、文母、文祖等稱謂。<sup>15</sup>另外，也有學者推測早期「文」字是指鑄紋在活人身上的一種族群風

<sup>8</sup> 朱芳圃《殷周文字釋叢》（臺北市：台灣學生書局，1972）卷中，頁 67。馮時以為殷周「文」字是「象大其人而明見其心，以示人明心見性，養心而有明德」。聊備一說。見馮時《中國古代的天文與人文》，頁 250。

<sup>9</sup> 黃銘崇〈商人祭祀用的親屬稱謂體系及其意義〉頁 143-145。文、刺、皇，是稱美的形容詞。

<sup>10</sup> 根據《甲骨文合集釋文》，甲骨文「文」字有用作人名（4611 反），有用作地名（27695）。甲骨卜辭中多見「文武丁」一詞，係商代先王之稱謂（如 36134）。另參見清吳大澂《字說》〈「文」字說〉：「『前文人』三字為周時習見語。」（原書頁 29）。中國哲學書電子化計劃，光緒 19 [1893] 思賢講舍重雕本。屈萬里〈經義新解舉例〉主張金文「前文人」是：「泛指已亡故的人」。（《孔孟月刊》14 卷 11 期，1976.7）。

<sup>11</sup> 《兩周金文用語流變》，頁 412

<sup>12</sup> 嚴一萍《甲骨古文字研究》（台北市，藝文印書館，1991）第三輯，頁 71-74。

<sup>13</sup> 關於早期人類的紋身文化研究，非常多，例如 Sinclair, A. T. (1908). "Tattooing- Oriental and Gypsy". *American Anthropologist*, 10(3): 361-386. Spindler, L., Spindler, G. (1958). "Male and female adaptations in culture change". *American Anthropologist*, 60(2): 217-233. Wright, K. (2009). "Recording 'a very particular Custom': Tattoos and the archive". *Archival Science*, 9(1-2):99. Krutak, L. (2015). "The cultural heritage of tattooing: A brief history". Krutak, L., Deter-Wolf, A. (2017). *Ancient Ink: The Archaeology of Tattooing*, University of Washington Press.

<sup>14</sup> 參見白川靜《漢字百話》。

<sup>15</sup> 參見許進雄〈文字小講〉，《世新中文研究集刊》7（2011.7），頁 6-7。

尚或集體圖騰。<sup>16</sup>

由於缺乏直接實證，上述研究概屬推測，也難以斷定何者比較接近史實。不過，早期「文」字透過人的身體鑄紋圖像以象徵一種與信仰有關的族群意識，應是可信的。喪葬方面，殷商時期確實用作美稱過世先人，也確為周人所繼承。不過，商人所「美」與周人所「美」，是否一致，恐不可必。據王國維（1877—1927）的研究：「中國政治與文化之變革，莫劇於殷周之際。」並認為周禮旨在：「納上下於道德，而合天子、諸侯、卿大夫、士庶民以成一道德之團體。」<sup>17</sup>「周之制度典禮，乃道德之器械。」<sup>17</sup>由於「文」字在西周使用更為普遍，「文人」、「前文人」是金文中的套語，而西周傳世文獻中，如《尚書》、《詩經》，既有「文王」之專稱，並常見用「文」字稱呼先王或祖先，出現於追祀頌美的語境中，甚至出現「文子文孫」的用法，<sup>18</sup>可見「文」字的美稱後來也使用在活著的後輩子孫身上，語義顯然已有所延伸。有學者認為「文」即「文德」義，<sup>19</sup>依文字的使用語境觀之，此說應屬合理；不過，「文德」是什麼意思？陳來指出，殷商時期「德」字應只是「行為」之意，還不是一個重要的觀念，也尚未具明確的道德價值意味。<sup>20</sup>如果「文」字當時已作為先人美稱之詞，或許已經隱約帶有樸素的道德義，但是尚未訴諸明確的語詞表達；到了西周，由於道德觀念發達，「德」字的道德義已然顯豁，「文」字也同時被明確地灌注了道德含義，成為對特定之人、推崇其道德之美的指謂，「文德」是指美好有德的行為。

周初最顯著的「特定之人」，即是文王。《詩經·大雅》有「穆穆文王」、「維此文王」等，<sup>21</sup>《尚書·康誥》有「天乃大命文王」，「丕顯文王，受天有大命」等。<sup>22</sup>也有簡稱「文王」為「文」的用法，如《詩經·周頌》的〈烈文〉、〈載見〉二篇，皆有「烈文辟公」的句子，《毛傳》釋云：「烈，光也。」鄭《箋》釋「烈文」為「光文」，意指光顯的文王。根據《逸周書·諡法》，

<sup>16</sup> 相關說法可參見張朋川，〈甘肅出土的幾件仰韶文化人像陶塑〉（《文物》，11：1979，頁 52-55）、武樹臣：〈尋找最初的「夷」〉（《中外法學》卷 25（2013），頁 43-61）等。

<sup>17</sup> 見王國維：《觀堂集林（外二種）》上冊，〈卷第十 史林二〉（石家庄：河北教育出版社，2001），頁 288-289。

<sup>18</sup> 如《尚書·立政》：「繼自今，文子文孫其勿誤于庶獄庶慎，惟正是之。」孔安國傳云：「文子文孫，文王之子孫。」孫星衍疏：「守文之子孫。」

<sup>19</sup> 見謝博霖《西周金文用語流變研究》（臺北市：政治大學中國文學研究所博士學位論文，2021）頁 201。關於「文」字的亡故義與美稱義，程元敏師曾指出：「周因於殷禮，『文』初以美稱王姬昌，洎文王崩，漸變為『亡故』義，其始也，曰『文人』、『前文人』皆指已故之文王，後衍為亡祖之泛稱。」此說之不合理處，謝博霖《西周金文用語流變研究》有所辨析，可參看。（頁 198-201）。

<sup>20</sup> 陳來認為甲骨文「德」字基本上是「行為」之意。傳世文獻中，如《尚書·商書·高宗彤日》中有「民有不若德，不聽罪；天既孚命正厥德」，二個「德」字皆可解作「行為」的意思。另〈盤庚〉篇中有「自荒茲德」、「爽德」等，「德」字也都可以釋作行為之義，並不具道德價值意味。參見陳來《古代宗教與倫理》「釋德」，頁 302-305。

<sup>21</sup> 《詩經·大雅·文王之什》

<sup>22</sup> 《尚書·康誥》

「文」是重要的諡號，除了文王，周公也被諡為「文」。<sup>23</sup>從周初開始，文王一直被推崇備至，其中應也有凝聚政治或宗族意識的政治性操作的成分在。「文」作為對特定的人的稱謂，並成為文王的專稱，帶有崇敬與讚美意味，有塑造人格典範的意味。那麼，其崇敬讚美的人格典範義，內涵為何？徐復觀先生認為是「賦予了更深的意義」，亦即是依親親、尊尊兩種精神定出來的一套行為規範，也就是「禮樂之教」，並認為與孔子所說的「文王既沒，文不在茲乎」之「文」意義相合。徐氏更謂：「要了解中國所謂『人文』的基本意義，即等於要了解中國『禮樂』的意義。」而所謂「禮樂之教」又有深意，亦即以「人」為中心的生命與存在的意義層次，也就是義與仁。<sup>24</sup>徐氏之說或許也可以回答何謂「文德」的問題。從「文身」信仰之初義、「文人」之崇祀稱美義，轉至禮樂教化之深義，中間的語義跳躍，似可以「文德」之「文」義，來闡明此一華麗轉身的完成。然而，周初文獻中的「文人」，以及周人用「文」字諡文王、周公，當時「文」字的使用義，是否即所謂「禮樂之教」的深意？是否即內涵仁、義？是否與《論語》之「文」義等同？這些問題將在下文繼續試作探究。

## （二）「德行」之「文」

從「文身」之「文」到「德行」之「文」，「文」字語義有一個身體性延續，其間的語義轉折，或可說是從「身體」的信仰面向轉向道德的「人格」典範面向，從族群意識轉向族群中的個人人格推崇。在此一轉向中，仍存在著一貫的身體性的基本義，人格典範中隱含身體形象之義，個人人格推崇中聯繫著政治性的族群共同體意識，是周初貴族努力建構的新元素。

甲、金文的「文」字透露明顯的文身之義，與後世傳世文獻中的「文身」記載，其間存在著一些不易解決的疑問。文身活動在人類早期族群社會中不罕見。不同族群有其各自的文身文化與意涵。中國傳世文獻中有關「文身」的記載，多包含著價值判斷，據筆者目前所見，約可分成三類：（一）文身是不文明的象徵：最早的事件應是《史記·吳太伯世家》所記殷周之際，周部落主古公覃父長子太伯、次子虞仲為了讓位其弟季歷，不惜遠走荊蠻，文身斷髮，示己之不可用。<sup>25</sup>另外，《禮記·王制》記：「東方曰夷，被髮文身」，孔穎達疏云：「文身者，謂以丹青文飾其身。」<sup>26</sup>此二則記載皆以中原文化為本位，而特揭

<sup>23</sup> 《詩經·周南·召南譜》鄭玄：「周公封魯，死諡曰文公。」《國語·周語上》韋昭注：「文公，周公旦之諡。」

<sup>24</sup> 參見徐復觀，《中國思想史論集·原人文》，頁 236-238。

<sup>25</sup> 《左傳》中僖公五年、哀公七年，皆有記載相關事蹟。另又見《竹書紀年》卷下、《逸周書世俘解》。參見吳浩坤〈太伯奔吳說不宜輕易否定〉，《歷史教學問題》1991年第4期。

<sup>26</sup> 古人除了以「文身」稱呼肌膚雕鏤的行為，另有「鏤身」、「雕題」等，皆指在體表肌膚上刻鏤紋樣。參見陳元朋：〈身體與花紋——唐宋時期的文身風尚初探〉，《新史學》10：4，1999.12：1-44。

文身一事以指稱另一種文化，似有不文明的象徵意味。<sup>27</sup>（二）文身者自我定位：《史記·魯周公世家》記春秋末年，吳王夫差伐魯，魯使子貢欲以「禮」誑之，夫差對曰：「我文身，不足責禮。」<sup>28</sup>吳王以文身者自居，其所謂「我」，自然可能指吳王個人，更可能是總稱其族群。無論「我文身」是一種自我標榜，或是遁詞，「不足責禮」一語則可見吳王（或其族群）不認同中原宗法體制，明顯有意識地自我區別於子貢所代表的周王室自西周建國以來企圖以「禮」建立的國際規範。（三）文身是一種相對性文化：《莊子·逍遙遊》有：「宋人資章甫，而適諸越。越人斷髮文身，無所用之。」宋人可視為逢衣高冠的中原文化（或儒家文化）的代表，越人可視為南方遠蠻、斷髮文身的代表，這個小寓言頗有文化相對論的意味。若將據傳為曾子所著《孝經》中的「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，所謂孝也」，其中特別強調髮膚之傷是為不孝，與莊子的越人「斷髮文身」之說，兩相對比，正可凸顯儒、道兩者身體論述的相對之說。<sup>29</sup>《莊子》雖成於戰國，其所描述的故事，或有早期的根據；莊子根據那些故事，表達了有異於中原文化的超越觀點。

如上所述，文身傳統顯示南方的吳、越與東方的夷，與以周王室禮制為準的中原諸國，有文化上的大差異。如此，與「文」義有關的發展，可有以下推論：（一）太伯兄弟二人遠走荊蠻、文身斷髮以示不可用的故事，表示當時尚在殷商統治之下的周部落，已不認同「文身」文化。商、周易鼎，周繼承了商的文字系統，也繼承了部份禮儀制度，使用「文」字稱呼先祖，即其中之一。若太伯出走荊蠻、文身斷髮的故事為真，則早在商末，文身已有貶義；商末、周初使用「文」字稱呼先祖時，其取義應已非關「文身」，而另有新義。<sup>30</sup>（二）承上，周初尚德思想，很可能影響了「文」字語義，而出現重要的轉義，亦即從外在的身體圖像轉向指謂其人的某些較優越的文明特質，且逐漸成為中原新傳統。相對的吳越等國則繼續其「文身」傳統。莊子的超越中原文化論述，應是對中原的文化優越感有所反思，有見於自詡以禮樂制度為「文」的周朝，與具「文身」傳統的異族，屬不同的文化，有不同的價值觀。（三）甲、金「文」字，通過圖像符號的直觀性，傳達某種超乎語言所能表達的族群信仰，以進行有效的思想傳播。甲、金文的「文」字有非常明顯的「身體」**象徵**，此一身體性成為「文」字轉義的核心因素。太伯的斷髮文身，文王、周公皆諡「文」，或

<sup>27</sup> 《史記》、《禮記》皆成書於西漢，記述古史時，雖可能滲入記述者自身時代的文化觀與價值觀，不過，若記述者本身的價值觀是繼承自一個長遠傳統，則此記述所含價值觀，仍有反映其時代的可能。

<sup>28</sup> 《史記·魯周公世家》頁 1544。

<sup>29</sup> 賴錫三在這方面有所論述：「對比儒家所示現的君子、禮教、規矩身體，在《莊子》一書剛好看到針鋒相對的身體樣貌，舞臺上到處出現的反而是閒散的身體、醜陋的身體、殘缺的身體，甚至支離怪異的荒誕身體，這些體態在儒家身體觀的威儀典範視域下，多少都具有非正典、不合禮、邊緣性等負面特徵。」參見賴錫三：〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》新 42 卷第 1 期，2012.3），頁 12。

<sup>30</sup> 不過，正如前文所指出，《史記》所記太伯故事，是史實記述，或是有司馬遷個人觀點的滲入，則又是未可知。此亦需留意。

反映了周初或甚至早在周部落時期，「文」字已經開始出現轉義，「文祖」、「文人」之稱，即用於彰顯亡故王者的某一種特殊人格象徵，並據以建立典範，作為凝聚族群的價值觀。其中應即蘊含著「文」字的「德行」義。

從諡號的角度言，「文」應是西周建國之後出現的第一個或是最重要的諡號，先用於文王，之後又用於周公。以「文」美稱先人雖是因襲自殷，周初也成了王王的專稱。「文」字特別受到重視，有新的意涵。據林聖傑的研究，諡號之行應是起源於殷商，西周中期逐漸完備，其間的推動與周公有關。<sup>31</sup>整個周朝時期（1126-256B.C.）據學者統計，天子、諸侯所使用的諡號，共 60 個。其中以「文」字使用率最高，共 24 次（與桓、莊二字同數），<sup>32</sup>可見「文」字作為諡號，相當受到重視。自西周以降，諡號是對一個人的蓋棺論定的象徵，施行時十分嚴謹，重視與被諡者的生平行為事實相符，並從紀念先人事跡，趨向勸善懲惡之意。<sup>33</sup>周人推動諡法，可說是其建立典範人格的文化建構的工作項目之一。

《論語》出現「文」字的二十八章中，有九章「文」字作為人名、稱謂之用（其中兩名重出）。這麼高的比例，顯示周人喜以「文」字作為稱謂，原因應即「文」字具有較高人格價值的標記作用。在這九章中，有兩章紀錄孔子討論「文」作為諡號的意義，也是《論語》中孔子僅有的討論諡號的紀錄：

子貢問曰：「孔文子何以謂之文也？」子曰：「敏而好學，不恥下問，是以謂之文也。」〈公冶長〉

公叔文子之臣大夫僕，與文子同升諸公。子聞之，曰：「可以為文矣。」〈憲問〉

值得注意的是，孔子在這兩章中對「文」的詮釋，都沒有提及禮，甚至是有突破禮的意思。孔文子、公叔文子，何以諡作「文」，孔子的著眼點，主要是「行為」。孔文子因為「好學」的態度，表現為謙遜寬大，「不恥下問」意味不以階級身分為限，而以「學」為目標。公叔文子亦能打破階級界限，善於舉拔人才的作為，行政上的大公無私、樂於薦賢等，故孔子稱美之可以匹配「文」字。

「文」作為美好行為之表述，與德行之義深合。《論語》中孔子關於「諡號」的討論，僅這兩則，反映孔子對「文」之意義的重視。其所稱許的「文」，是有身體實踐的事實的。《史記·孔子世家》記載了一個有趣的例子：孔子學琴於師襄子，長時間用功於一曲，一再摩想作曲者之人格氣象，最後終於說：「丘得其為人，黯然而黑，幾然而長，眼如望羊，如王四國。」最後師襄子終於吐露：「此蓋〈文王操〉」。這段記述非常真切地表達了孔子重視以具體的身體形象傳達人格精神。

<sup>31</sup> 關於諡法，濫觴於殷商，至西周中期而逐漸完備，參見林聖傑〈西周諡號研究〉，頁 112。

<sup>32</sup> 據《左傳諡號研究》，附錄一「先秦實際有使用的諡號表」，頁 310-322。

<sup>33</sup> 參見林素英〈從先秦諡法透視其人文精神〉，《國際人文年刊》，1997 年 6 月第六期。劉超先〈諡號與道德批判〉，《廣西社會科學》，2006 年第 1 期。閔麗：〈《左傳》人物稱謂中「諡」的社會意義〉，《古籍整理研究學刊》2009 年 5 月第 3 期。同上，



有身體行為表現的「文」，是有跡可尋、可效法的。「文」字的身體性，使用於受祭祀的先人，因而產生典範性先人的概念。「文」字與中國古代崇拜祖先、美化聖人、對領袖的個人崇拜等傳統之建構，應有重要關係。<sup>34</sup>，「文王」是周初周人亟欲建構的先王典範；「文」字作為諡號，或是人名、稱謂，皆蘊含對人格的讚美與崇敬。換言之，「文」字的「德行」之義，是一個新的語義階段，即以「人格」（而非以神靈信仰）為中心，開發了「文」的精神層面的價值，並可以具有這些價值的人作為衡量其他人的尺度。周朝，文王、文公之「文」，被詮釋為極高之價值，這是一種「人格」價值的賦予，也使得「文」字成為一個被重視的「諡號」。從「德行」之「文」而言，「文」是個人性道德成就的表現，是對個人行為特質與精神性的描述。

### 三、制度性的「文」

「德行」之「文」的意涵，是由身體實踐出來的一種人格美，是非暴力的、寬容的、有次序原則的一種人的典範特質。「文」義本身有秩序之義，擴大到與周代禮樂制度之義相聯繫，又是一語義進展。而身體性的「文」與禮儀性的「文」，兩者有顯然的關聯，一定程度上可互相支持、詮釋，但兩者重點有別，使用語境有異。

#### （一）合禮之「文」

當「文」用於對個人行為特質與精神性的描述，而在禮樂制度的執行中彰顯出來，即合禮之「文」。不過，反過來，禮儀教化也可用來養成「文」的特質。但「文」的身體性，使它仍有別於「禮」或禮樂之教的制度與形式層面的意涵。

甲、金文的「文」字，顯示文身在早期很可能已經具有某種儀式性意義。而從文身之「文」到作為祭祀先祖時對先祖的美稱，是「文」的一次轉義；突出個人人格崇拜的「德行」之「文」，又是一次轉義。這些都比較偏重身體性的「文」義。合禮之「文」也是一次轉義，具有制度性。西周的禮樂制度，與宗法制度結合，規範地重整了許多傳統價值觀。如王國維指出的，殷之亡引發周人的鑒古意識，導致了周人制度上的重大變革，即周人欲透過宗法封建以綱紀天下，「其旨則納上下於道德」。王氏所謂「上下」指的是自天子以至於庶人的「舉國上下」，亦即是一套據「德」建立的公共倫理秩序，上下共尊的政治秩

---

<sup>34</sup> 《逸周書·諡法》中，諡號順序前十六為：神、聖、帝、皇、王、君、公、侯、簡、文（第十）、武、恭、明、欽、定、德（第十六），可見「文」作為諡號以評斷君主主人臣的價值，是高於「德」的。

序。個人人格崇拜的德行之「文」義，也藉由公共的禮制而愈加顯豁。因此，「禮」、「文」二詞的使用基本上是有區別的。禮主要指公共客觀的宗法制度建構，文則主要表現為貴族的個人文化素養。不過，由於二詞皆有由「人身」體現的倫理意涵，因此語義上有重疊之處。

語詞在被使用時，依語境的需要，並非完全是正面之義，也可能有負面的使用。如前所述，「文身」之「文」可能演變成族群文化認同上的貶義；後起的德行之「文」，主要在推崇個人行為修養，然而一旦德行成為可以仿效的規範化，便可能走向過度文飾的形式化，「文」也就可能因為失去真實德行義而具有貶義。至於「文」與「禮」的關係，當「文」、「禮」兩相配合，則可開出某種正面的個人特色。《僖公二十三年》記楚子曰：「晉公子廣而儉，文而有禮」，依文意，廣相對於儉，文相對於禮，「廣」與「文」是晉公子的個人特色，即志向廣大<sup>35</sup>與行止有文，「儉」與「禮」則指禮儀法度。孔穎達《正義》曰：「廣大者失於奢僭，故美其能儉也；文華者失於傲慢，故美其能有禮也。」既有文華卻不傲慢，不至於僭越而失其身分。對春秋時代的貴族而言，合禮之「文」，是他們的重要修養。

《左傳·襄公三十一年》記北宮文子見楚國令尹圍「無威儀」，於是與衛襄公有了關於威儀的討論，其中一再稱說文王，最後一段云：

文王之行，至今為法，可謂象之。有威儀也。故君子在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂，動作有文，言語有章，以臨其下，謂之有威儀也。

整段話大都是可效法的身體性行為描述，其中「文章」是指「動作」與「言語」，「昭文章」是通過身體演示言與行，以昭顯在位者的「威儀」。「文」的素養通過個人身體動作，廣義上，言語辭令亦包括其中。有「文」之辭，指合於禮儀法度的優美言辭，表現為個人語言素養。通過文王賦予「威儀」的新涵意，標示出一種由武而文的歷史轉變。<sup>36</sup>這類正面意義的「文」，《左傳》例子不少，可見春秋時代盛行此義之宣傳，如《襄公二十五年·七》記：

若敬行其禮，道之以文辭，以靖諸侯，兵可以弭。

「文辭」，是合禮而有「文」的外交辭令，可以帶來國際和平。故《襄公二十五年》有記：「言之無文，行而不遠。晉為伯，鄭入陳，非文辭不為功。慎辭哉！」有「文」之辭對外交非常重要；然而，徒然辭令優美，卻不合禮，則無甚價值，如《昭公二十六年》記：

閔馬父聞子朝之辭，曰：「文辭以行禮也。子朝干景之命，遠晉之大，以專其志，無禮甚矣，文辭何為？」

貴族階層往往身繫家國存續，其辭令、行止，被要求有「文」以行「禮」。文辭是行禮的工具。然而，身體誠實地表現其言談舉止是否有「文」，是以《左傳》記介之推云：「言，身之文也。身將隱，焉用文之？」「文辭」所以彰顯自身的

<sup>35</sup> 杜預注：「志廣而體儉。」

<sup>36</sup> 參見丁亮〈從身體感論中國古代君子之「威」〉，《考古人類學刊》第74期（2011），頁94。

禮儀素養，是在位貴族的必要條件。一旦脫略貴族身份、歸隱山林，則「焉用文之」。「焉用文之」的「文」字，作動詞，指「文辭與禮」同時「文飾」（動詞）於「身」的努力。兩種情境對照，「身」表現的個人的文與公共的禮，與其身份之運作息息相關。

《論語》中，似乎還表現出個人的文與公共的禮的另一種實踐方式。〈八佾〉篇記云：

子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」

這段話表明孔子對三代文化的抉取。孔安國釋「文」為「文章」，梁皇侃義疏解釋「郁郁」為「文章明著」，應指禮制。<sup>37</sup>朱熹則認為「文」是指禮制表現出的秩序、精神。<sup>38</sup>張栻假設云：「然使聖人居制作之位，大體則從周」。<sup>39</sup>學者多認為孔子由於周代借鑑夏、商，發展出充滿「文」的精神的「禮」的成就，因此主張遵行周代禮制。這些解釋固有其理，即孔子雖非居制作之位，仍可言制作之事。不過，若換一個角度，即著眼於「吾從周」的「吾」字，則此「文」的著落處則在己身，也就是孔子強調的是，「我個人」會遵從周禮，以發揚其中「文」的精神。此解則非著眼於國家的制度損益層面。〈子罕〉篇的這段記錄，也可做類似角度的理解：

子曰：「麻冕，禮也；今也純，儉。吾從眾。拜下，禮也；今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下。」

「吾從眾」、「吾從下」的「吾」，皆是個人的選擇。孔子一方面推崇「周文」，一方面又有「斯文在我」的承擔宣稱：

子畏於匡。曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（〈子罕〉）

文王所體現的「文」，亦即此處所謂「斯文」，學界一般以禮樂文化傳統釋之。如余英時所云，面對一個「禮樂秩序已瀕於徹底崩壞」的時代，孔子既無在政治上進行制度更革的權力，他所能做的就是「對當時的禮樂實踐做出哲學上的重新闡釋」，是即其「追問禮樂實踐的精神基礎」的思想突破。<sup>40</sup>此說誠是。不過，孔子關注的絕不僅是思想的突破，他在魯國為官的時間並不長，最著名事蹟包括對外與齊結盟並收回失土，對內曾努力削弱三桓及其藩屬以尊魯君，最後還是無法撼動當權者，而以失敗告終。他並非「居制作之位」，面對諸侯僭越，體制混亂，只能徒呼負負。通過教育喚醒每一個人的「自我」覺醒，成為他力圖改變失序的人心與日趨衰頹的世界的最終方法。而「吾從周」也可說是其覺醒之教中「修己」、「行己」、「克己」、「恭己」、「求諸己」的一種表

<sup>37</sup> 梁侃義疏

<sup>38</sup> 《語類》：周之一代，禮文皆備，誠是整齊。《論語集注》：「言其〔案：指周代〕視二代之禮而損益之。郁郁，文盛貌。」文指禮之文也，應可理解為通過禮而表現出的「文」的秩序、精神。換言之，朱熹並未將「文」直接釋為「禮」。

<sup>39</sup> 〈論語集說〉引南軒張氏：言周監二代，酌其宜而損益之，其文不可有加矣。故聖人欲從周。然使聖人居制作之位，大體則從周，若其間損益之宜，如行夏時、乘殷輅，則有之矣。

<sup>40</sup> 余英時《天人之際》：軸心突破和禮樂傳統（《二十一世紀評論》）。頁 22。

述，即在失序的現實體制分歧中，通過每一個個體自我的真切實踐，去體證周文的內在價值，才可能達成安邦定國，重新回歸秩序。所以，「文」的禮樂形式義，是個人的身心兩面彬彬然的修養體現。「後死者不得與於斯文」，哀嘆的對象是「後人」，而不是邦國政體；孔子從一個教育者的深心發出沉痛感慨，如果人們沒有機會獲得斯文之教，身心未能得到提升，則剩下的只有危邦亂政等著了。「斯文」之義由此脈絡可有更豐富內涵。

那麼，《論語》中「文」與「禮」語義上的區別，或可這樣理解：「文」，是一種內在深化的精神傳統由身體表現出來的素養，包括合理有序的言辭、行為等身體的自然表現，也包含了爛熟的禮樂制度的訓練。

## (二)「文質」對舉之「文」

當禮樂制度的實踐流於形式化，勢必引起的對「文」的反思。

「文」字蘊帶的身體性語義，包含身心兩面的修養體現。然而，當「文」的實踐偏落至可仿效的形式標準，與「禮」更為接近，則體現個人特性的德行，將越來越被輕忽。「文」與「禮」的語義界線，也越多模糊地帶。孔子的「文、質」思考架構，應是在此背景下出現的。孔子意識到重整此一問題的必要性，使得「文」跨進論述分析（discourse analysis）的邊界。雖然《論語》中具體提到「文、質」之辨的，只有二章，確是孔子將傳統習俗或觀念「問題化」並重新討論的重要例子之一。學界對「文質」之論，多傾向「文」即指「禮」。此解固有其理，但是恐怕只掌握到「文」的一部份語義。<sup>41</sup>依本文的觀點，「文」字蘊含著傳統的身體性意涵，是以《論語》中文質關係的討論，主要應是落在個人修身層面，並非直接對應到公共禮制，或甚至是三代因革；但是仍與「禮」有一定的關係。<sup>42</sup>

<sup>41</sup> 後世學者繼而發展至政治理論的文質相代、文學理論的文質表現等，影響不可謂小。

<sup>42</sup> 孔子關心制度層面的夏、商二代之禮，《論語》有記：子張問：「十世可知也？」子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」（《八佾》）關於這章的訓解，學者往往援引文、質之說，與禮樂制度結合而論，談三代損益，如孔安國曰：「文質禮變。」馬融曰：「所因，謂三綱五常。所損益，謂文質三統。」（魏何晏集解，宋邢昺疏《論語注疏》）三綱五常、文質三統說皆是漢代流行的理論，孔、馬的解釋皆帶漢代新說色彩。後代學者，乃至現代考古學家，也有主張孔子可能已經有三代文質說。近年由於郭店楚墓與上博竹簡的出土，學者發現其中不少新文獻，與傳世文獻相較，無論是篇章或文句，皆有雷同之處；其中與《論語》相關的，如推論《禮記》的年代應該更早，《論語》是根據《禮記》以及當時的其他儒家文獻，抄錄而成的。參見李學勤：《重寫學術史》（石家莊：河北教育出版社，2001），頁118。李零：《郭店楚簡校讀記〔增訂本〕》（北京：中國人民大學出版社，2007），頁93。李零：《喪家狗：我讀〈論語〉》（太原：山西人民出版社，2007），頁29。李貴生便據此進一步論證，《禮記·表記》「虞、夏之文，不勝其質；殷、周之質，不勝其文」，是「瞭解孔子文質觀的關鍵材料」。（《「文質」的系譜》頁209。揆諸史料，稍晚於孔子的《墨子》一書，及收錄春秋時代史料的《左傳》等，皆未出現文、質對舉的論述。再者，《論語》中孔子對三代之制皆有所肯定，如「顏淵問為邦。子曰：『行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。』」（《衛靈公》）。孔子應未運用文質架構思考三代差異的問題。

「文」的修養價值一旦受推崇，外在標準便開始被建構。既有外在標準可循，人們便力求符合該標準，以求獲得「文」之名聲。徒然達到這些標準，是為文飾。達到「文」的表面標準，是一回事；「文」的真實體現，又是一回事。這是為何孔子感嘆：「文，莫吾猶人也。躬行君子，則吾未之有得。」（〈述而〉）「文」的外在修養義一旦顯豁，又有外在標準可循，文飾之風便起。當大多數的人都能做到形式上的文飾，原本「文」的身心修養所可能展現的個人特質，便不再清晰可辨。《論語》記載對這類「文」的否定意見，如棘子成曰：「君子質而已矣，何以文為？」子夏曰：「小人之過也，必文（ムレ）。」（〈子張〉）值得注意的是，「文」是孔門討論君子、小人之別時的一個指標。君子究竟比較需要「質」還是「文」？當行為發生差錯，君子會坦然面對，小人則用文飾掩蓋，這樣的「文」，價值已變質，無法作為君子、小人之間的差異的判準。《論語》中，顯示孔門對「文」有深刻反思，並出現「文」與「質」相對的思考架構。

文、質對舉，是在君子、小人的人格區別的思考架構之下被提出來的。據筆者目前所見，《論語》之前尚未有文、質對舉的說法。《論語》中文、質對舉的兩章紀錄，其一為：

子曰：「質勝文則野，文勝質則史；文質彬彬，然後君子。」（〈雍也〉）包咸注曰：「史者，文多而質少。彬彬，文質相半之貌。」朱熹則解「彬彬」為「物相雜而適均之貌」，朱熹的意思似乎是說：每個人的先天質性、後天人文修飾，各有不同，「適均」是各依其狀態往文質平衡努力，即自然質地與人文修飾有一個動態的辨證融合過程；<sup>43</sup>此辯證說顯較「相半」說為優勝。

《論語》中文、質對舉的另一章，即前舉棘子成曰：「君子質而已矣，何以文為？」子貢回答：

惜乎！夫子之說，君子也。駟不及舌。文猶質也，質猶文也。虎豹之鞞猶犬羊之鞞。（〈顏淵〉）

這應是子貢對孔子「文質彬彬」的一種理解，且可能為《論語》編輯者所認同，因此被保留下來。朱熹解云：「言文質等耳，不可相無。若必盡去其文而獨存其質，則君子小人無以辨矣。夫棘子成矯當時之弊，固失之過；而子貢矯子成之弊，又無本末輕重之差，胥失之矣。」在上一章，朱熹並未對「文質」作出高下評騭，在此章則表示出重質輕文：棘子成過度重「質」而否定「文」，固然不妥；子貢以為「文質」同等重要，也不妥。朱熹主張質本文末、質重文輕，不贊同子貢的文質相等說。對君子之學而言，文是必要的（君子後天修養而得），而質是根本的（君子、小人皆天生具有），此不可混淆。<sup>44</sup>這裡若有再進一言之空間，即朱熹以本末輕重理解文、質，似是視之為二元；子貢的「文

<sup>43</sup> 「辨證融合」一詞，援用自〈文學術語辭典·文質（顏崑陽）〉，《文訊》29，1987.4，頁208-211。

<sup>44</sup> 朱熹之前，楊時（1053-1135）已有類似闡說：「文質不可以相勝。然質之勝文，猶甘之可以受和，白之可以受采也。文勝而至於滅質，則其本亡矣。雖有文，將安施乎？然則與其史也，寧野。」見蔡節《論語集說》卷四引。

猶質，質猶文」以及虎豹犬羊之鞞的比喻，似是想表達文、質的一體不可分割。總之，本文想指出的是，孔子面對當時的「禮壞樂崩」，他的洞見是：問題根源是「文」失去了鑑別力，價值紊亂了。當「斯文」掃地時，首先是表現在「人」身上，繼而當然導致制度的崩壞。

面對人文精神淪喪，禮文形式徒具，孔子挖掘「質」的價值，揭露虛「文」的鄙陋，《論語》有記：

子曰：「剛、毅、木、訥近仁。」（《子路》）

子曰：「巧言令色，鮮矣仁。」（《學而》）

孔子與子夏「繪事後素」、「禮後」的對話，可見對性情美質的重視；然而，當子貢「欲去告朔之餼羊」，卻被孔子阻止曰：「爾愛其羊，我愛其禮。」（《八佾》）當子夏。（《八佾》）這些矛盾記錄，朱熹的解套是：「聖人之言，固非一端。」<sup>45</sup>孔子究竟不是停留在理論層面上的玄學家，更進一步說，這些看似互相矛盾的文本，實際上正彰顯出文、質之辨的現場身體性，是一個當身當下、關乎人身、關乎人心、關乎禮樂形式、關乎成人之教的議題，孔子通過「非一端」的雙陳並現，呼喚真實的個人投身其中，以質修文，完成成德的君子之學。<sup>46</sup>因此他致力於重建周文，是從「個人」著手，期待在人的身上，見到人文精神的再煥發。

「文質」之辨的提出，顯示孔門對「文」的深刻反思。<sup>47</sup>首先，無論是孔子的「文質彬彬」，或是子貢的「文猶質，質猶文」，一個君子身上，需要「文」與「質」相適切。這是身心之學。也就是說，《論語》的「文質」論題，是屬「人」的議題，而不是屬制度的議題。是關於君子、小人之論，而不是三代制度之論。其次，即周代的宗法而言，人是制度之中的存在，人為的禮樂制度是個人之「文」的一種客觀彰顯。而個人又是一個制度中的存在，因此，「文質」論的最終關懷必然導向禮樂制度的保全。

### （三）經天緯地的「文」

從「文身」、「前文人」之「文」，到「德行」之「文」，「文」義一方面往人的理性創制的面向發展，<sup>48</sup>一方面仍未脫殷、周時期充滿宗教崇拜的氛圍。禮

<sup>45</sup>朱熹《朱子語類》卷 89。

<sup>46</sup>《論語》中相關的反省批判很多，如：林放問禮之本。子曰：「大哉問！禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」（《八佾》）子曰：「剛、毅、木、訥近仁。」（《子路》）子曰：「巧言令色，鮮矣仁。」（《學而》）子路問成人。子曰：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。」曰：「今之成人者何必然？見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以為成人矣。」（《憲問》）

<sup>47</sup>究竟孔門論個人修養時，是否有崇質抑文、崇本抑末的思想，學者有不少討論。這個問題學界討論頗多，如吳冠宏編，〈重禮與崇質之際——《論語》「巧笑」章的詮釋爭議與義理探微〉，劉錦賢〈子夏之學行述論〉，藉由討論「繪事後素」一章，資料頗為完整而且論述精密，

<sup>48</sup>《史記·高祖本紀》：太史公曰：「夏之政忠。忠之敝，小人以野，故殷人承之以敬。敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文。」

樂制度的客觀秩序意義，與超乎客觀秩序的精神性信仰，兩者協調共生，也可從「文」義的擴充見之。

殷商祭祀文化發達，殷人崇拜的神靈世界分散多樣，占卜的頻繁與占卜範圍之廣，表現出殷人「尚鬼」之風，<sup>49</sup>統治階層同時利用鬼神以加強自己的統治威權。如盤庚遷殷，運用占卜以確認天命、動員民眾。<sup>50</sup>晚期殷王則對天地鬼神傲慢不敬，專權悖亂，如武乙「射天」、帝辛（紂）「慢於鬼神」，<sup>51</sup>終於導致王朝的滅亡。這些對商王的批判雖然有可能為了豎立周取代商的正當性，而滲入後人的觀點，但是事件的記載，仍有相當的參考價值。

周王朝初興，基於政權合法性，從反省殷亡教訓入手，而引起政治文化的變革。<sup>52</sup>周代至上神「帝」或「天」，<sup>53</sup>其超越之主宰性與不可掌握性，仍令人敬畏，故有「上天之載，無聲無臭」（《詩·大雅·文王》）、「昊天罔極」（《詩經·小雅·蓼莪》）、「悠悠蒼天，曷其有極」（《詩經·唐風·鴛羽》）、「天命不易，天難諶」（《尚書·君奭》）等慨嘆！「天命」依然高高在上、永無窮盡，但是周人開始給予新的詮釋。殷亡後，周人掌握了「天」的解釋權，作為超越的主宰的「天」，被賦予了新的性格。開始為「天」至高與無窮的特性上，加以道德原則與秩序之義。如《詩·周頌·維天之命》：「維天之命，於穆不已。」《詩·周頌·昊天有成命》：「昊天成命，二后受之。」「天」不再是完全不可掌握者。

《詩經》、《尚書》中對於殷之亡國進行理性靜觀與反思，特別強調「天命靡常」，<sup>54</sup>反映周人對「天命」的思索，運用自己有限的知識與經驗，重新對天地鬼神進行了詮釋籌劃。這是運用政治語言的力量，經歷此一過程，周人進入「文」的世界。《左傳·昭公二十五年》記鄭卿大夫子大叔先引子產定義

---

<sup>49</sup> 殷商的宗教信仰可區分為神靈崇拜和祖先崇拜。參見陳來〈殷商的祭祀宗教與西周的天命信仰〉。神靈崇拜可分上帝、地祇，上帝居於至尊之位，是宇宙的主宰神，會干預人間世事，作災作福。地祇崇拜則包括大地、四方及山川河嶽等有靈人格神。至於祖先崇拜，則是從先民喪葬習俗發展而來，其中最高的祖靈介於神祇與人鬼之間，擁有呼風喚雨的能力，似有聯結天神地祇等自然崇拜的形象，商人甚至稱呼先王為天帝。有不同說法。郭沫若：「卜辭中的帝便是高祖。」《中國古代社會研究(外二種)》(石家莊：河北教育出版社，2004年)，頁253。此說若可信，則殷人的至上神「上帝」或「帝」應是從祖靈崇拜中發展起來的。而帝是以上神兼高祖神。陳夢家則提出：「卜辭中尚無以上帝為其高祖的信念。」並且，上帝與人王並無血緣關係。參見陳夢家：《殷墟卜辭綜述》(北京：中華書局，2004年4月)頁580-582。任繼愈則主張殷周時代是「天神與祖宗神分離的二元」，參見氏著：《中國哲學發展史(先秦卷)》(北京：人民出版社，1983年)，頁83。相關論述參見趙林〈商代宗信仰的對象及其崇拜體系〉，《國立政治大學學報》第72期(1996.5)，頁1-20。

<sup>50</sup> 《國語·楚語》記載上古「絕地天通」的宗教事件，顯示先民對「天」的敬畏崇拜，曾經非常熱烈。殷商時代溝通天人的巫師，社會地位崇高，是當時最重要的知識份子，很可能便是統治者。參見《中國古代文學觀念發生史》頁58-60。張光直〈商代的巫與巫術〉

<sup>51</sup> 司馬遷《史記·殷本紀》

<sup>52</sup> 由夏、商至於周，西周文化繼夏、商二代文化演進而來，經歷了巫覡文化、祭祀文化，發展至禮樂文化，從原始宗教、自然宗教，發展至倫理宗教。以上參見陳來《古代宗教與倫理》

<sup>53</sup> 學者多主張「天」本義為人的額顛。「天」指天命之天，與「帝」同義，是周代晚出的觀念。余英時則認為，商代未必沒有「天」二觀念，

<sup>54</sup> 《詩經·大雅·文王》。

「禮」云：「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。」繼云：「哀樂不失，乃能協於天地之性，是以長久……。禮，上下之紀，天地之經緯也。」孔穎達疏曰：「言禮之於天地，猶織之有經緯。得經緯相錯，乃成文。如天地得禮，始成就。」子產、子大叔之意，是將人情義理與天經地義結合，而以人為之「禮」統轄之。《左傳·昭公二十八年》記晉大夫成鱄言文王九德，其九曰「經緯天地曰文」，孔穎達疏曰：「言德能順天，隨天所為，如經緯相錯，織成文章，故為文也。」據孔疏，成鱄強調「順天」而為「文」，子產、子大叔強調制禮之成「文」，義雖稍有差別，皆讚美人王揆度天地規劃禮制的智慧。人為之文可以「經緯天地」，是對人為制作之功的極高讚譽。由這些資料，可見出當時人試圖「禮」尋求義理基礎，在人為建置的國家禮制與天地具神聖性之間，尋求一種緊密的聯繫，將「禮」詮釋為人天的共通法則。饒宗頤指出：「春秋之世，『禮』被賦與新的天地意義，和周初的『文』一詞同等重要。……把禮與天地相準，這簡直是『文』的翻版了。」<sup>55</sup>在此，「文」是禮的效果彰顯，「文」與「禮」意義接近。

人類一方面認識到自然的不可限定，同時也逐漸認識到其中的秩序性，進而運用自己有限的經驗認識去詮釋自然。經天緯地，便是將天地放進人類自身的經驗中，將天地鬼神「人類化」，使之變成可以理解的對象。人類於此進一步掌握天地，成為統治之王。禮的制作者與執行者天子，既是唯一具祭祀天地的權力者，具有與天溝通的特權，便如同將「天地」據為己有，可以代天治人。從天地鬼神到國家社稷，禮制所彰顯的「文」，形成一個「天地—鬼神—王者教化」的連續體。《左傳·成公十三年》劉康公曰：「民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」說的就是這種價值觀。《禮記·樂記》云：「禮樂之極乎天而蟠乎地，行乎陰陽而通乎鬼神，窮高極遠而測深厚。」也道出了禮樂創制的此一深意

春秋時人對禮樂制度的詮釋，既規劃其所統治的世界，同時也等於布置了「天地」在人類生活中的位置，讓人們更容易瞭解與遵行。由於這些規劃，是基於有限的經驗知識，與特定的統治與教化目的，因此並無法表現「天地」的全部涵義，某些涵義被封限了。「文」是人為之創制，無論是文身的文化，或是個人修養表現，乃至制度設置的運作，都是人面對生活世界做出的系統回應，其中皆難免有政治目的。直到「經天緯地」，「文」充分政治化。周朝「納上下於道德」，「天地鬼神」也被賦予了「道德」色彩，不妨說是「文」的色彩。「周文」與殷商的世界觀，有重要區別。老子、莊子以「自然之道」釋「天」，特別彰顯「天」的深遠玄妙、「文」的拘限，可視為一種反思與批判，亦即不滿周人以「文」軌「天」、以「文」制「人」的政治詮釋。

「天命靡常」的反思，導致「天」義的突破，轉向更重視王者的個人品性。王者的「個人品性」，可以從兩方面看，一是天命觀。周人一方面運用禮

<sup>55</sup> 饒宗頤：〈神道思想與理性主義〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》49:3（1978.9）頁500，



制，以「文」軌「天」，另一方面，「天」仍然具有超越性與主宰性。所謂「個人品性」，即天子而言，即其與「天」的特殊關係，《國語·周語》云：「經之以天，緯之以地。經緯不爽，文之象也。文王質文，故天胙之以天下。」此即學者指出的，文王之所以為王「雖為個人努力所致，亦為『天命』的賜予。」<sup>56</sup>文王的「個人品行」，其「文」德是天賦的，有聖人天生之義。德性天賦帶有神秘色彩，與政治的「天命」有關。<sup>57</sup>而周代文獻不斷宣示的，是天子的個人之德，以「文」德為最高。王者「個人品性」的第二方面，是王者功業。西周對王者之德有客觀的要求，如前述的勤政、敬祀、保民、慎罰等，可經由外在的事蹟、功業來衡量；由於「天命靡常」，因此人王既順承天命，又需勤勉從政，唯有如此天命之德方能恆久。「天命」義下天生的「德」，不同的人王又有其個人特殊性。文王的特殊性，即是其「文」。《詩經·大雅·江漢》：「明明天子，令聞不已，矢其文德，洽此四國。」《詩經·大雅·大明》記文王能「小心翼翼，昭事上帝」，能「厥德不回」，故能「有命自天，命此文王」。《尚書·康誥》中成王任命康叔治理殷商舊地民眾，告誡他：「德裕乃身，不廢在王命。」《尚書·召誥》中召公告誡成王：「天亦哀于四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。」得天下之命來自天，而王者身繫此一天命。《詩經·小雅·節南山》曰：「不弔昊天，亂靡有定。」言不為昊天所恤，則致罪也。總之，天子一方面仍需藉助上帝鬼神之力，號為天子；另一方面，他又須以道德高標自我型塑，建立領袖典型。而其中最高典範，是「文」。

「文」的「天地精神」，在《論語》也有表現。〈泰伯〉篇記孔子曰：

大哉！堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之！蕩蕩乎，民無能名焉！巍巍乎！其有成功也！煥乎！其有文章。

〈子罕〉篇記子畏於匡，曰：

文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？

歷來注解大都將這些「文」解釋為禮樂制度，有其可通之處。不過，由於「文」義豐富，我們或許還可以進一步理解為：孔子推崇堯，效法偉大的「天」，以「文章」顯發了「天」。文王顯發了「天」之「文」，「予」（孔子自謂）繼承文王之「文」，都隱含了天命在我之意。這裡，雖不能說沒有政治含義，但是確實充滿了一種「個人特質」。

西周的禮樂制度，與宗法制度結合，規範性地重整了許多傳統價值觀。王國維所云周人宗法封建「其旨則納上下於道德」，所謂「上下」若從天命觀講下來，事實上是上自天命、祖先崇拜、天地自然法則等，下至人間的宗法規範、禮樂法度，都包羅起來，輻集為一套天人共由、上下共尊的政治秩序。綜言

<sup>56</sup> 金春峰〈「德」的歷史考察〉。

<sup>57</sup> 如《左》昭廿八，孔穎達正義曰：「《詩·大雅·皇矣》之篇，美文王之德也。唯此文王，為天帝所佑，天帝開度其心，令其有揆度之慧，所度前事莫不皆得其中也。」主張文王與天的受命關係，是得到治理天下的智慧。

之，「德」字義涵的轉變，與「帝」、「天」信仰的轉化同步，「德」義可謂貫通了人與天。至此可以說周人明顯地精神哲學已經萌芽，不過仍侷限於政治領域。至於孔子，則是從個人出發，去向上企及。

#### 四、德目總稱的「文」

春秋時期，「文」字還曾經被用作不同德目的概括之詞。《左傳·僖公 27 年》記楚國率盟國圍宋，晉文公救宋的經過，其云：

晉侯始入而教其民，…子犯曰：「民未知義，…民未知信，…民未知禮，…。」一戰而霸，文之教也。

孔穎達《正義》引《論語》「上好禮則民莫敢不敬，上好義則民莫敢不服，上好信則民莫敢不用情」，並云：「今晉侯以義、信、禮教民，然後用之，是文德之教也。明年《傳》君子『謂晉於是役也，能以德攻』，〔杜預〕注云：『以文德教民而後用之。』謂此役也。」<sup>58</sup>杜、孔皆釋「文」為「文德」，即春秋中期「文」字的「德教」用法。德教者，具有身體性含義，即需身心投入的實踐。另一例，是《國語·周語》記載單襄公（與魯成公同時）在病中對其子頃公說的一段話，更值得注意：

必善晉周，將得晉國。其行也文，能文則得天地，天地所胙，小而後國。夫敬，文之恭也；忠，文之實也；信，文之孚也；仁，文之愛也；義，文之制也；智，文之輿也；勇，文之帥也；教，文之施也；孝，文之本也；惠，文之慈也；讓，文之材也。象天能敬，帥意能忠，思身能信，愛人能仁，利制能義；事建能智，帥義能勇，施辯能教，昭神能孝，慈和能惠，推敵能讓。此十一者，……文之象也。文王質文，故天胙之以天下。……且夫立無跛，正也；視無還，端也；聽無聳，成也；言無遠，慎也。夫正，德之道也；端，德之信也；成，德之終也；慎，德之守也。守終純固，道正事信，明令德矣。慎成端正，德之相也。為晉休戚，不背本也。被文相德，非國何取！

單襄公在病中對其子頃公讚美晉公子周，預測公子周將得國的兩個原因，一是文，一是德，「文」、「德」二詞語義有別。首先，公子周「其行也文」，故將得到天地佑助；其次是周「明於善德」，就其立、視、聽、言，言其令德。<sup>59</sup>文中「文」、「德」的使用差別：（一）「文」用為總括十一種德行：敬、忠、信、仁、義、智、勇、教、孝、惠、讓，因此韋昭注云：「文者，德之總名也。」（二）將人的十一種「文」（行為德目），與天、地之「文」相對應而言。春秋時代，將人的行為準則、人為之禮，與天地的秩序相對應的說法已經流行，如《左傳·昭公 25 年》有：「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。」「禮，上

<sup>58</sup> 孔穎達《正義》。

<sup>59</sup> 韋昭注《國語》。

下之紀、天地之經緯也，民之所以生也，是以先王尚之。」天地秩序落實為人為之「禮」，自然而神聖的經緯落實為人的文化創建。(三)這裡的「文」，包括比較偏向內在修養的敬、忠、信、仁等的德目，也包括教、孝、惠、讓等比較偏向外在行為的德目。同樣是具有身體性含義，需身心投入的實踐。(四)文中第二部份的「德」，是就日常「立視聽言」的身體修持講，正、端、成、慎，是四種輔助「德」的修持行為，<sup>60</sup>也就是說，文中的「德」偏向外在德行的意思。(五)文中的「文」與「德」，對象是指諸侯國君，不是對其他貴族或一般人而言。

值得注意的是，《周語》這裡的「人文」，表面上完全就個人的行為德目言，雖然沒有具體提及具神聖意味的禮樂文化，但是「敬」、「教」的內涵，皆有可能包含了禮教。這也意味著周代禮教的一個重要進展，即「禮」的神聖面向與形式創制面向，向個人道德面向跨進了一大步，殷商傳統君權神授思維明顯式微，周初以降人文精神的進步。襄公的話，「能文則得天地」，即意味著個人的行為德目能配合「天地之文」，人德與天地之德相呼應，是其人得到天地之認可；由此連結上政權之取得。亦即，「人文」既獨立於天地的神聖性之外，屬於人的任務，又可與「天地」的神聖性連結。

如上所述，可以見到直到春秋中晚期，「文」字運用甚廣，甚至被當成德行的總括之詞，有作為統攝諸德的用法。侯外廬也指出，金文中的「文」字有從「心」的「忝」字，與從「心」的德字意義很相近。<sup>61</sup>換言之，「文」、「德」二字曾有過同義或近義的階段。語詞是觀念的承載物，如趙克勤所云，詞義的演變既有其時代性，且是多面向、極其複雜的。有些詞彙在造字之初並無關聯，後逐漸走向同義，後又分道揚鑣。即使是同義詞關係，「但『同』中又有『異』。同義詞不是一成不變的，而是有變化，有分合。」<sup>62</sup>「文」、「德」二字的語義變化關係，或可由此去做考量。而統攝諸德的「文」義，仍是政治層面的使用，且僅是針對領導階層的上層貴族的個人而言，尚未有對下層貴族或一般人民而言者。此義在《論語》中也沒有出現。

## 五、餘論

本文考察「文」字早期語義的起源與變化，自商、周以降，而以《論語》

<sup>60</sup> 韋昭註：相，助也。

<sup>61</sup> 侯外廬《中國古代社會史論》，276。⊕西周早期能匍尊（集成 5984），⊖師害簋，西周晚期（集成 4116）。根據學者研究發現，古文字演變歷程中，有一個大量「心」旁字出現的時期，即戰國中期，如郭店楚簡中有不少偏旁「心」的字，這一批字反映出心性哲學的發展，很可能是子思學派所創造。其中出現 忝（忝）、𢇛（息）二種字形，都是戰國時期「仁」字的異體。參見龐樸：〈「仁」字臆斷——從出土文獻看仁字古文和仁愛思想〉（《尋根》，2001年，第1期）。

<sup>62</sup> 趙克勤《古代漢語詞匯學》（北京：商務，1994）頁5、121-122。

為斷限。本文提出「文」字語義發展中的有一個重要的「身體性」特色，從「文身」之「文」，到喪祭活動美稱先人的「文」，以及「德行」之「文」義，乃至於禮儀之文、文質之辨中的「文」，皆一貫地具有身體、甚而是身心意涵的實踐義。由身體的文，轉義到文德的文，禮制之文，文的身體感始終存在。由於「文」的身體性，衍化出一種越來越強的關於「人」的典範的涵義。不過，以「文」為學，孔子以前僅存在於貴族階層。進入所有階層、所有「人」皆一體適用個人修養層次的「文」，直到《論語》才見到。。

本文並未討論「文」字所有語義的衍化，如文字、文辭、文學之「文」，或是古籍知識的「文」義，或是標示知識分類的孔門四科中的「文學」。孔門之學「文」，便有幾種不同意思。雖然如此，孔門之學「文」，無論學的是哪一種「文」，都多多少少與身心修養有關，所謂「吾道一以貫之」的意思。

# 校勘之外

## ——盧文弨學術思想略探

曹美秀

### 一、前言

盧文弨(1717-1795)，字紹弓，號磯漁，又號檠齋，晚更號弓父，以「抱經」名堂，人稱抱經先生，其校刊之《抱經堂叢書》以精校精刊而為中國歷史上最具有影響的叢書之一。其於乾隆五十二年七十一歲時，整理所校諸書「缺文斷簡譌繆尤甚者」<sup>1</sup>，親自刊刻為《群書拾補》，梁啟超稱之為「最精善之校勘家著作」之一<sup>2</sup>。趙鴻謙指盧文弨生康熙末季而「開校讎之風」<sup>3</sup>；王欣夫以盧文弨為「清代校讎專家」之「第一流」<sup>4</sup>。盧氏的校勘方法，更對後來的學者如俞樾、阮元、顧廣圻等，具極大的影響力，其於中國校勘史上的重要地位，已獲學界共同認可，是以學界對盧文弨的研究，以校勘學為焦點。另一方面，由於清代中葉對漢學的標舉，加以今人論清代學術多聚焦於考據學或漢學，清代版本、校勘以及文字、音韻等方面的成就，多被視為考據學或漢學的一部分，盧文弨也因此常被視為漢學家或考據學者。<sup>5</sup>

雖然由現代研究領域劃分的角度來看，研究校勘學而關注盧文弨，並突

---

<sup>1</sup> 盧文弨，〈羣書拾補小引〉，《抱經堂文集》（北京：中華書局，2015年），卷7，頁97。

<sup>2</sup> 梁啟超，《中國近三百年學術史》（臺北：里仁書局，2009年），頁345。

<sup>3</sup> 趙鴻謙，〈陶風樓藏盧抱經校本述要〉，《江蘇省立國學圖書館第五年刊》（1932年），頁5。

<sup>4</sup> 王欣夫，《文獻學講義》（臺北：文史哲出版社，1987年），第四章〈校讎〉，頁424。

<sup>5</sup> 清人如江藩、方東樹皆以盧文弨為漢學者，詳見後文。近人如梁啟超以清學之正統派為考據學，而校勘學為「清儒所特擅」，並以盧文弨為乾嘉時期的校勘名家。今人如郭明道以惠棟與戴震為漢學兩大流派，並以盧文弨屬戴震一派，且持論與此相遞近者極多。以上所引述，分見梁啟超，《中國近三百年學術史（附《清代學術概論》）》（臺北：里仁書局，2009年），頁316；郭明道，〈盧文弨校勘學初探〉，《揚州師院學報（社會科學版）》，1986年04期，頁146-150。

出其校勘方面之成就，乃自然之事，但筆者注意到盧文弨雖性喜校書、鈔書，卻不以校勘學自限。另一方面，盧文弨雖因其校勘學成就，而常被敘述為考據學或漢學者，但他不但沒有漢學或考據學派別的意識，甚至因其師承而有偏宋學的傾向。因此，由全整的人、獨立的學者及具自我意識的儒者的角度來看，論盧文弨而僅關注其校勘學，不免偏而不全；因其校勘學成就而簡單地將之歸諸考據學或漢學，恐亦與盧文弨的主觀意識不相合。

盧文弨的校勘學，論之者已多，無庸筆者續貂。本文試圖由校勘學之外的其他面向，探討盧文弨的學術內涵，期能對盧文弨有更全面的認識，並對客觀地評價盧文弨，且更全面地理解清代學術，提供絲薄之助。

## 二、由盧文弨的師友看其為學歷程

趙鴻謙〈陶風樓藏盧抱經校本述要〉一文後附「盧抱經先生校書年表」，以表格方式表現盧氏一生的校書過程，蒐羅完備，此處不再重述。本節欲從校勘之外的面向，以盧文弨過從甚密的師友為經，以其一生的時間軸為緯，統合以見盧氏學術概要，以為後文相關論述之基礎。

盧氏學術之最早根源，為其外王父馮景；<sup>6</sup>及長，又事師桑調元<sup>7</sup>。段玉裁以為「馮、桑二公皆浙中懋學之士」<sup>8</sup>；錢林指馮景「學行高明」<sup>9</sup>。段玉裁稱盧文弨之學「具有原本」，實有據也。盧文弨於其外王父之學，所述不多；對於桑調元之教，則終身誦之，更屢溯及桑氏之師勞史。因此，欲明盧氏之學，必釐清其與勞、桑二氏的關係。

勞史（1655-1713），字麟書，號餘山，浙江餘姚人，世為農。年十七，讀朱子〈大學、中庸序〉，慨然發憤，以道自任；讀朱子《近思錄》，立起設香

---

<sup>6</sup> 段玉裁，〈翰林院侍讀學士盧公文弨墓誌銘〉，《抱經堂文集》（北京：中華書局，2015），卷首，頁1。

<sup>7</sup> 文弨自言「弱冠，執經於桑弢甫先生之門。」見〈中庸圖說序〉，《抱經堂文集》，卷2，頁20。

<sup>8</sup> 段玉裁，〈翰林院侍讀學士盧公文弨墓誌銘〉，《抱經堂文集》（北京：中華書局，2015），卷首，頁1。

<sup>9</sup> 清·錢林，《文獻徵存錄》，《續修四庫全書》第540冊（上海：上海古籍出版社，2002年），卷4，頁165。

案，北面稽首曰：「吾師在是矣。」<sup>10</sup>桑調元，字弢甫，錢塘人，受業勞史而聞性理之學，終生謹守師教。主九江濂溪書院時，特構須友堂以祠餘山先生，以明其學淵源有自；其東皋別業特闢書屋以友教四方之士，且以勞史之號名之；<sup>11</sup>又於乾隆二十六年主講灤源書院時，建朱子祠堂於文閣下，而以陸龍其、張履祥、勞史三先生配祀。<sup>12</sup>《國朝先正事略》卷三十有〈勞麟書先生事略〉而以桑調元附之，有其由也。另值一提的是，盧文弢之父盧存心，因桑調元而讀勞史之書後，亦自稱勞氏私淑弟子<sup>13</sup>，則盧文弢受勞氏薰陶，實早於受學桑氏之時。

盧文弢述桑、勞二氏云：

姚江勞餘山先生，性行誠篤，所學一本程朱，布衣無尺寸之勢，而鄉人望而生敬，薰其德以勉為善良者，比比也。先師桑弢甫先生，少年豪邁，不可一世，而獨折節於餘山。<sup>14</sup>

盧文弢弱冠受教於桑調元<sup>15</sup>，並讀過桑調元所整理付梓之《餘山遺書》，<sup>16</sup>加以其父亦自稱勞史私淑弟子，故盧文弢雖未親炙勞史，亦若受教焉，以至年六十三時，與友人信中尚云：「文弢早離父師之側，雖有一知半解，不能闡明勞先生之學而大發揚之，竊用自愧。」<sup>17</sup>可見盧文弢以為自己既受業於桑氏，亦

---

<sup>10</sup> 清·李元度輯，〈勞麟書先生事略〉，《國朝先正事略》，《續修四庫全書》第 538 冊，卷 30，頁 647。

<sup>11</sup> 趙爾巽等撰：《清史稿列傳》第六冊，周駿富輯，《清代傳記叢刊》第 94 冊（臺北：明文書局，1985 年），卷 480，頁 13148。

<sup>12</sup> 清·王贈芳、王鎮修，清·成瓘、冷烜纂，《道光濟南府志（一）》，《中國地方志集成·山東府縣志輯》第一冊（南京：鳳凰出版社，2004 年據清道光二十年刻本影印），卷 17，頁 364。

<sup>13</sup> 盧文弢，〈答朱秀才理齋縉書〉云：「先師桑弢甫先生，少年豪邁，不可一世，而獨折節於餘山，以所著示先徵士敬甫府君，府君署其後，自稱私淑弟子。」見《抱經堂文集》，卷 19，頁 270。

<sup>14</sup> 盧文弢，〈答朱秀才理縉書〉，《抱經堂文集》，卷 19，頁 270。

<sup>15</sup> 盧文弢，〈中庸圖說序〉，《抱經堂文集》，卷 2，頁 20。

<sup>16</sup> 按：勞史有《餘山遺書》，由桑調元整理刊刻，盧文弢云：「勞先生之書，吾師既壽之黎棗矣」，即指此書。見〈江慎修河洛精蘊序〉，《抱經堂文集》，卷 6，頁 73。

<sup>17</sup> 盧文弢，〈答朱秀才理縉書〉，《抱經堂文集》，卷 19，頁 270。

學承勞氏。是以盧文弨在乾隆三十四年己丑（1769）辭官後，長達二十多年的書院掌教生涯中，於所主書院「皆榜堂曰須友，明其守餘姚勞史、桑調元之教也。」<sup>18</sup>故《抱經堂文集》諸文後所記撰文地點為「須友堂」者極多，如〈書傳長芳臨歐陽率更化度寺碑後〉末署「乾隆四十六年十二月十八日在三立書院須友堂書」<sup>19</sup>；〈校定熊方後漢書年表序〉末署「乾隆四十七年歲在壬寅孟陬月下旬六日杭東里人盧某書於三立書院之須友堂」<sup>20</sup>；〈新定元豐九域志序〉末署「乾隆五十有二年孟夏既望東里盧弓父書於鍾山書院之須友堂」<sup>21</sup>；〈春秋內傳古注輯序〉末署「乾隆五十有二年五月序於鍾山書院之須友堂」<sup>22</sup>。按：乾隆五十二年時，盧文弨已高齡七十一歲。「須友堂」即桑調元主九江濂溪書院時，所建以祠餘山先生者也；盧文弨承之而以「須友」名堂，至晚年而未已，為其終生謹守勞史、桑調元之教的表徵。

盧文弨未親受業於勞史，其尊崇勞氏，除因生父盧存心為勞氏私淑弟子，更為對桑調元之情的延伸。蓋桑、盧兩家本為世交<sup>23</sup>，桑調元不但是盧文弨的啟蒙之師，更將其女許配盧文弨，使師生之間再添翁婿情誼。至於桑調元之學為何？盧文弨本人有清楚的敘述。〈江慎修河洛精蘊序〉云：

學吾師桑弢甫先生學於姚江勞麟書先生，勞先生之學一本程朱，以致知格物為首務。<sup>24</sup>

按：此文撰於乾隆五十年乙巳，盧氏六十九歲時，乃為江永《河洛精蘊》所作序文。盧文弨於文中述及勞史，乃因勞氏與江永皆「以布衣終老於鄉里」

---

<sup>18</sup> 柳詒徵編，《盧抱經先生譜》，民國十七年中央大學國學圖書館第一年刊本，北京：北京圖書館出版社影印《乾嘉名儒年譜》冊五，頁 51。

<sup>19</sup> 盧文弨，〈書傳長芳臨歐陽率更化度寺碑後〉，《抱經堂文集》，卷 16，頁 315。

<sup>20</sup> 盧文弨，〈校定熊方後漢書年表序〉，《抱經堂文集》，卷 3，頁 56。

<sup>21</sup> 盧文弨，〈新定元豐九域志序〉，《抱經堂文集》，卷 3，頁 76。

<sup>22</sup> 盧文弨，〈春秋內傳古注輯序〉，《抱經堂文集》，卷 3，頁 40。

<sup>23</sup> 盧文弨〈題桑東愚先生松林采藥圖端〉云：「先大父之友桑孝子文侯翁，古篤行君子也。」可見桑弢甫之父與盧文弨祖父為好友。〈城東雜錄跋〉云：「東園，在杭城之東……桑弢甫先生之居在焉，先君子從幼往來，里人有雙先生之稱。」可見盧文弨之父盧存心，自幼即與桑弢甫友善。盧文弨指桑家與盧家「兩世交最深」，即因此故。以上所引分見《盧抱經文集》，卷 7，頁 102；卷 9，頁 136-137；卷 7，頁 102。

<sup>24</sup> 盧文弨，〈江慎修河洛精蘊序〉，《抱經堂文集》，卷 6，頁 73。



25，盧文弨並云：

異哉！天不愛道，乃使夫二人者，皆有以得聖人之精之蘊，而道庶幾乎萬古不終晦矣。<sup>26</sup>

今人論清代學術而皆知江永者，一則以其為戴震學之所出<sup>27</sup>，一則重其精於考核、深於古義之功力<sup>28</sup>，二者皆從清代考據學立論。誠如盧文弨所述，勞史之學一守程朱；雖然江永不無尊朱的成分，但後人論其學術成就，並不會突出其宋學立場，當然更不會由程朱思想的角度立論。因此，盧文弨將江永與勞史並論，乃是值得關注之事。盧文弨於此段引文中指出，河、洛精蘊「至趙宋諸儒出而後大著」，又讚許江永「於宋儒邵子、朱子之說，益加推闡，更薈萃明代以及近時諸人之議論而斷其是非。」可見盧文弨以勞史為對照以讚許江永的原因，除了上溯至桑調元乃至勞史的個人學脈，更表現其宋學或朱子學的立場。而盧文弨的宋學或朱子學觀點，直接來自於桑調元，間接則遠承勞史。<sup>29</sup>其〈中庸圖說序〉云：

文弨弱冠執經於桑弢甫先生之門，聞先生說《中庸》大義，支分節解，網舉目張，而中間脈絡無不通貫融洽。先生固以為所得於朱子者如是，

---

<sup>25</sup> 盧文弨，〈江慎修河洛精蘊序〉，《抱經堂文集》，卷 6，頁 73。

<sup>26</sup> 盧文弨，〈江慎修河洛精蘊序〉，《抱經堂文集》，卷 6，頁 73。

<sup>27</sup> 梁啟超論戴震而首云：「休寧戴震受學江永。」錢穆論戴震而附以江慎修，論戴學大要，又以「戴學與江永」開首，即為顯例。以上所述分見梁啟超，《清代學術概論》，頁 32；錢穆《中國近三百年學術史》（臺灣商務印書館，1995），頁 337-339。

<sup>28</sup> 此可以《四庫全書總目》為代表，《周禮疑義舉要》提要云：「國朝江永撰……其他援引典核，率皆類此。其於古制，亦可謂考之詳矣。」《儀禮釋宮增註》提要云：「國朝江永撰……其辨訂俱有根據。足証前人之誤，知其非同影嚮剽掇之學矣。」《禮記訓義擇言》提要云：「國朝江永撰……全書持義多允，非深於古義者不能也。」《深衣考誤》提要云：「國朝江永撰……其說亦考証精核，勝前人多矣。」而《四庫全書總目》對後人的影響力極大，故今人承其說者極多。以上引文分見清·永瑤、紀昀等，《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），卷 19，頁 408-409；卷 20，頁 428-429；卷 21，頁 446-447；卷 21，頁 447-448。

<sup>29</sup> 按：阮元〈國史儒林傳擬稿目〉中，將桑調元附於陸世儀、沈昫、張履祥、沈國模等之下，可與盧文弨所述勞史、桑調元互相印證。見《霞外攬屑》中抄錄〈阮文達公國史儒林傳擬稿目〉，平步青，《霞外攬屑》（上海：上海古籍出版社，1982 年），卷 1，頁 34。

蓋先生少師事姚江勞麟書史先生，勞先生之學一以朱子為歸，躬行實踐，所言皆見道之言，雖生陽明之里，餘燄猶熾，而獨卓然不為異說所惑，先生信從既久，固宜其言之與朱子悉相吻合，而文弼亦幸得竊聞緒餘。<sup>30</sup>

此文撰於乾隆三十二年丁亥，其時盧文弼五十一歲。〈答朱秀才理齋書〉云：

先師設教大梁之日，嘗寓書以倡明理學相期，亦如足下所以命僕者……  
文弼早離父師之側，雖有一知半解，不能闡明勞先生之學而大發揚之，竊用自愧。<sup>31</sup>

按：大梁書院在河南開封，桑調元於乾隆十五年主之<sup>32</sup>，其時盧文弼三十四歲；盧氏與朱理齋信則撰於乾隆四十四年己亥，其時六十三歲。整合前兩段文字，可見在盧文弼的認知中，勞史、桑調元皆為朱子學者。而盧文弼弱冠始受學於桑調元；三十四歲時，桑調元又以倡明理學相期；六十三歲時，猶以不能闡明勞先生之學而深感自愧；同年與朱理齋信中並提及，欲待有餘裕時，印勞史《餘山遺書》數百部散之人間，「以俟聞風興起之士，庶淵源得以不墜」<sup>33</sup>。及至盧文弼高齡七十一歲，猶於鍾山書院之「須友堂」撰文不輟。直至盧文弼謝世後，其子盧慶鍾為撰行狀，猶特提桑調元為其「學問所從出也」<sup>34</sup>。可見終其一生，盧文弼都因勞史、桑調元而與理學、朱子學有切不斷的緊密聯繫。

盧文弼的理學根基如何影響他後來的學術發展，將於後文詳論，此處再敘述幾位盧文弼的友人，以從側面見其得自勞史、桑調元，且根植於生命深處的理學之意義。

首先是翁方綱。翁方綱與程晉芳為交往頗密的好友，而許多翁、程參與的酬唱活動，盧文弼也參與其中<sup>35</sup>；今日亦可見盧文弼與翁方綱論學的相關

---

<sup>30</sup> 盧文弼，〈中庸圖說序〉，《抱經堂文集》，卷 2，頁 20。

<sup>31</sup> 盧文弼，〈答朱秀才理齋書〉，《抱經堂文集》，卷 19，頁 270-271。

<sup>32</sup> 盧文弼，〈書李空同詩鈔後〉云：「乾隆十五年弢甫先生主大梁書院。」見《抱經堂文集》，卷 14，頁 194。

<sup>33</sup> 盧文弼，〈答朱秀才理齋書〉，《抱經堂文集》，卷 19，頁 271。

<sup>34</sup> 清·阮元輯，《兩浙輶軒錄》，《續修四庫全書》第一六八四冊，卷 23，頁 5。

<sup>35</sup> 如翁方綱《復初齋外集》詩卷第十三有〈東墅復次前韻有懷鍾山院長盧抱經學士錢辛楣詹事且及二君經學因復次答兼懷二君〉一詩，詩題中的盧抱經即盧文弼。又如《復初齋詩

記載<sup>36</sup>，其細節極多，非本文所能詳述。筆者關注的是，生當乾嘉時期，並普遍被視為是漢學／考據學者的翁方綱與程晉芳，其論學內容頗有超乎漢學／考據學之外，且有重視宋學的傾向。<sup>37</sup>那麼，以理學為根柢的盧文弨與翁方綱之論學內容，是否也有理學或宋學的成分？翁方綱有〈送盧抱經南歸序〉一文，其內容如下：

乾隆四十五年秋，餘姚盧抱經學士祝釐北來，其冬，將南歸，同人集方綱詩境軒，各為文以贈其行，而方綱序之曰：予同歲進士二百三十一人，予嘗自謂抱經校讐之精，用力之篤，惟予知之最詳。……然予不惟君之精且博是歎，而獨歎其弗畔於朱子也。<sup>38</sup>

按：乾隆四十五年時，盧文弨六十四歲；引文中刪節之處，皆羅列翁方綱所讀盧文弨校訂之書。盧文弨如何「弗畔於朱子」，將於後文論之，此處要特別指出的是，翁方綱所拈出盧氏學術大要，除了校讐，更在於前述盧文弨一生遵奉的，承自勞史、桑調元的朱子之學。此段引文之後，翁方綱又云：

凡校讐家之精且博者，皆在南宋，而論樂律如西山，詁字義如北溪，胥於朱門發之……抱經題跋諸篇，謂世人於朱子，因一二未安而遂并議其全，又於妄生詆謫如郭宗昌者，則昌言排之，宜其校正古今，虛

---

集》卷二十四有〈寄懷弓父學士同魚門作〉，弓父即盧文弨，魚門即程晉芳；《復初齋詩集》卷六十六〈乾隆癸丑翰林同年雅集圖卷為潘芝軒司空題〉詩中提及盧文弨；《復初齋詩集》卷四十八〈桂未谷思誤書圖〉中提亦及盧文弨，餘不枚舉。按：由於程晉芳的著作保存不全，故此處所舉以翁方綱的著作為主。

<sup>36</sup> 翁方綱〈為味辛題礮石畫扇〉一詩「適得同年書，焉副寸心約。」下便自注云：「昨盧抱經手札來，勸予力學甚切。」〈桂未谷思誤書圖〉開首四句為「昔吾抱經叟，沈思極旁訊。功嘲澤面脂，綆汲泉井仞。」並於其下注云：「同年盧抱經學士精於考索，予輩小集談藝，抱經仰而沈思，以手頻摩其面，同人戲語：此省皁脂錢耳。」可見盧文弨與翁方綱及其他友人的聚會及論學，乃是極平常之事。以上所引分見《復初齋詩集》，《清代詩文集彙編》（上海：上海古籍出版社，2010），冊 381，卷 46，頁 5；卷 48，頁 11。

<sup>37</sup> 詳參曹美秀，〈程晉芳與翁方綱之交遊與論學〉，《文與哲》第 36 期（2020 年 6 月），頁 257-310。

<sup>38</sup> 翁方綱，〈送盧抱經南歸序〉，《復初齋文集》，《中國近代史料叢刊》第四十三輯，臺北：文海出版社，1977），卷 12，頁 1-2。

公矜慎而不蹈流俗之弊也。凡諸君之贈抱經，與予之附託諸君，後以借讀抱經諸書，皆若逐節以求抱經之學者，故道其大者以序之。<sup>39</sup>

翁方綱把盧文弨的校讐功力，與其論學態度、思想歸趨相結合，並以其所強調的「弗畔朱子」為盧氏學之「大者」。配合前一引文，可見翁方綱以為盧文弨的校勘學成就，乃以朱子學為根柢。

另有一值得注意之事，三立書院所藏《通志堂經解》六十函缺其首帙，盧文弨蓄意補之。乾隆四十六年，盧文弨六十五歲時，適其門生劉錫五還朝，盧文弨便交代劉生「就京師士大夫家借本鈔足，并與下一帙，令如式裝潢之」<sup>40</sup>，但一年多之後，其事尚未成。乾隆四十八年盧氏六十七歲時，因將赴婁東書院而為此掛心不已，人在京師的翁方綱得知此事，便代為抄錄三立書院欠缺之《通志堂經解》首帙，寄予在山西的盧文弨<sup>41</sup>。可見翁、劉二人交誼匪淺，即使分處北京、山西二地，仍互通音信、相與論學；翁方綱體諒友人未竟之願而助成之，亦足為學界佳話。更應特別指出的是，《通志堂經解》所收以宋、元人經說為主，盧文弨亟欲完足三立書院所藏此套叢書，可見盧文弨並未受漢學／考據學框架的限制，其〈題三立書院所藏通志堂經解卷首〉文末更云：

噫！此書之能全讀者罕矣，唯桐城方望溪先生曾徧為點勘，其專治一二經，從而嚅嚅者尚多有，今余雖不及見若人乎，然不可不留以相待也。<sup>42</sup>

按：盧文弨乾隆二十二年選入內廷直上書房，乾隆三十三年以繼母張太宜人高，告終養歸；姚鼐則於乾隆三十八年因四庫館開而入京，故二人應該未曾謀面。但姚鼐與翁方綱不但是四庫館的同事，也是交往頗密的好友，盧文弨知悉姚鼐之事，或與翁方綱等北京學人有關。盧文弨欲完足三立書院所藏《通志堂經解》，乃欲待其後有能全讀之者，姚鼐即因全讀《通志堂經解》而為盧文弨稱許。姚鼐雖不必然曲護宋學／程朱，但他的宋學／程朱傾向，乃學界

---

<sup>39</sup> 翁方綱，〈送盧抱經南歸序〉，《復初齋文集》，卷 12，頁 2-3。

<sup>40</sup> 盧文弨，〈題三立書院所藏通志堂經解卷首〉，《抱經堂文集》，卷 7，頁 87。

<sup>41</sup> 以上所述，詳見盧文弨，〈題三立書院所藏通志堂經解卷首〉，《抱經堂文集》，卷 7，頁 87。

<sup>42</sup> 同前註。

所共知<sup>43</sup>。盧文弨欲人如姚鼐般全讀《通志堂經解》，加以前述其承之勞史、桑調元的學脈，以及翁方綱述其學之大者在於「弗畔程朱」，可見論盧文弨之學，絕不能局限於校勘學／考據學／乾嘉漢學。

乾隆四十六年盧文弨自京師南下，除了贈序，翁方綱另有詩贈之，全詩頗長，茲節錄其要者如下：

六十二歲乃卜廬，先生有慨言之歟……慈親奉養樂事足，遺經獨究爲歡娛。校讐專家自古少，向歆七略誰與俱。夾漈艸堂著爲志，宣及編輯良區區。偏傍匪唯訂甲乙，亥豕豈僅箋蟲魚。是正文字函雅故，壘闢經訓勤菑畬……先生眼光烈如炬，行勝枕秘該五車。近師勞桑遠張陸，須友之友餘山餘。如此抱經方不媿，令我夢想杭城隅……僕於先生那能役，艸隸但可充抄胥。<sup>44</sup>

應特別注意的是「偏傍匪唯訂甲乙，亥豕豈僅箋蟲魚。是正文字函雅故，壘闢經訓勤菑畬」諸句，翁方綱很清楚，盧文弨的校書，不只是改正文字錯誤而已，還有更深一層的探尋經義的目標。而此治學方法，正承自於勞史、桑調元，故詩中特言「近師勞桑遠張陸，須友之友餘山餘」。「勞桑」即勞史、桑調元；「張陸」指張履祥與陸世儀。<sup>45</sup>「餘山」為勞史之號；以「須友」名堂始自桑調元，盧文弨承之，終生不渝。自勞史、桑調元上溯至張履祥、陸世儀，再往上溯，自然是宋代的程朱。與盧文弨交情頗深的翁方綱，以弗畔程朱為盧文弨之學的特色，並以之為盧文弨校勘成就之根柢；追溯其學源時，更上溯至程朱，可見論述、評價盧文弨之學不可局限於校勘，更不可被今人關注的乾嘉漢學／考據學所限。

其次為盧文弨的房師孫楚池。《雪橋詩話》以為其詩「清微淡遠」，且人

---

<sup>43</sup> 詳可參曹美秀，〈姚鼐的古文《尚書》觀點〉，《成大中文學報》第76期，2022年3月，頁91-132。

<sup>44</sup> 翁方綱，〈抱經堂歌送盧弓父南歸〉，《復初齋詩集》（《清代詩文集彙編》，上海：上海古籍出版社，冊381），卷22，頁8-9。

<sup>45</sup> 前已述及，桑調元主講灤源書院時，建朱子祠堂於文閣下，而以陸龍其、張履祥、勞史三先生配祀。阮元〈國史儒林傳擬稿目〉中，將桑調元附於陸世儀、沈昫、張履祥、沈國模等之下，可與之相參。見《霞外攬屑》中抄錄〈阮文達公國史儒林傳擬稿目〉，平步青，《霞外攬屑》，卷1，頁34。

如其詩。<sup>46</sup>盧文弨在乾隆十七年三十六歲時，參加皇太后六旬壽慶之恩科會試，孫楚池任分校而得盧文弨。<sup>47</sup>其後二人不斷保持聯繫，而相互討論最多的便是理學。盧文弨於乾隆三十一年五十歲時擔任湖南學政，孫楚池特寓書盧文弨，教以「宜昌明理學，毋務華而棄實」，<sup>48</sup>《雪橋詩話》特將此事寫入孫楚池傳略中。<sup>49</sup>據《〔光緒〕湖南通志》所載，盧文弨任學政時，「以經學課士，甄拔多名材」，可謂不負期許。<sup>50</sup>直至盧文弨六十歲時，猶有與孫楚池書，其時盧文弨任教鍾山書院，故所論以士風、教學問題為主。書信大要在感慨「近今之弊，尤在乎志節之不立，風操之不振」，以及「學者如牛毛，成者如麟角」的教學難處。文末提及自己雖因家貧而不得辭講席，然「亦非徒食也」，故「每課必卷卷而評校之」，並以所梓諸生課義敬呈孫楚池。<sup>51</sup>該信中尤可注意者有以下數句：

若文弨所業，則在〈雞鳴〉之三章矣。在鍾山幾五載，幸有三同志信而從焉。<sup>52</sup>

信中未明言〈雞鳴〉三章之義，蓋孫氏自能知之。盧文弨推許的朱子之《詩集傳》解〈雞鳴〉首章云：

古之賢妃御於君所，至於將旦之時，必告君曰：雞既鳴矣，會朝之臣既已盈矣，欲令君早起而視朝也。然其實非雞之鳴也，乃蒼蠅之聲也。蓋賢妃當夙興之時，心常恐晚，故聞其似者而以爲真，非其心存警畏而不留於逸欲，何以能此？故詩人叙其事而美之也。<sup>53</sup>

盧文弨終生以治學為志，惟恐不能多讀一卷書；留心學風、士風，惟恐士人

---

<sup>46</sup> 楊鍾義輯，《雪橋詩話餘集》，沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊續編》第二十五輯（臺北：文海出版社，1976年），卷4，頁654-655。

<sup>47</sup> 楊鍾義輯，《雪橋詩話餘集》，卷4，頁654。

<sup>48</sup> 盧文弨，〈中庸圖說序〉，《抱經堂文集》，卷2，頁20。

<sup>49</sup> 楊鍾義輯，《雪橋詩話餘集》第二冊，卷4，頁654。

<sup>50</sup> 清·卞寶第、李瀚章等修，曾國荃、郭嵩燾等纂，《〔光緒〕湖南通志》，《續修四庫全書》第六六四冊，卷105，頁33。

<sup>51</sup> 以上引用文字及所述內容，皆見盧文弨，〈寄孫楚池師書〉，《抱經堂文集》，卷18，頁256-257。

<sup>52</sup> 盧文弨，〈寄孫楚池師書〉，《抱經堂文集》，卷18，頁257。

<sup>53</sup> 宋·朱熹，《詩集傳》（臺北：臺灣學生書局，1970年），卷5，頁227-228。

不能「窮經研理」、「不知古聖賢之志節」<sup>54</sup>；任教諸書院則不敢以慢易處之，故每課必卷卷而評校之，可謂終生「心存警畏」，無絲毫逸欲之心，其於〈雞鳴〉三章深義，果能深體之且力行之。孫楚池〈郊眺〉詩有云：「丹楓楚橘逍遙地，布袴羊裘六七年。故舊朝端幾人在，《詩》《書》家學一經傳。」<sup>55</sup>盧文弨七十九歲高齡，猶以能校書為「不辜上天所以留我於世之意」<sup>56</sup>，終生不驚權勢財利，若能「使古人之遺編完善，悉復其舊，俾之學者亦獲得見完書」，便覺「大愜」於懷。<sup>57</sup>孫、盧二人可謂終生以理學相警相戒，且皆能切身實踐。

另應注意的一個人物是作為盧文弨後輩的閻循觀。閻循觀，字懷庭，青州昌樂人，其首度為北京學界所知，乃因盧文弨之故。蓋乾隆二十二年會試，盧文弨與分校，得山東一卷，以為「非學有元本者不能」，便薦呈主司，但並不受青睞；盧文弨再三力爭，以為「不宜失此士」，然閻生終未得第，北京學界甚至流傳盧文弨為此涕下。<sup>58</sup>至乾隆四十四年盧文弨六十三歲時，與友人朱理齋書信中追憶此事云：「近數科中，未曾有此事，因此通國傳聞。」<sup>59</sup>盧文弨說閻循觀「雖不遇，而名聞京師」<sup>60</sup>，即因此故。乾隆三十一年會試，揭榜日唱名至第九，劉蔭榆見閻循觀之名，便曰：「此即往年盧某所為抱卷而泣者也，今可為之一鼓掌矣。」<sup>61</sup>可見盧文弨所說「通國傳聞」，實有其事。

盧文弨力薦閻循觀，除了提拔後學心切，更因閻循觀之學有與盧文弨相契者，其〈閻考功懷庭哀辭并序〉一文便云：

君好余文，余好君文，其相合亦自有不偶然者。<sup>62</sup>

---

<sup>54</sup> 此二句亦見〈寄孫楚池師書〉，《抱經堂文集》，卷 18，頁 257。

<sup>55</sup> 楊鍾羲輯，《雪橋詩話餘集》，卷 4，頁 654。

<sup>56</sup> 盧文弨，〈校孫奕示兒編訖因書其後〉，《抱經堂文集》，卷 12，頁 170。

<sup>57</sup> 盧文弨，〈李軌注揚子法言跋〉，《抱經堂文集》，卷 10，頁 142。

<sup>58</sup> 按：陳康祺《王癸藏札記》明云盧文弨「為之出涕」，但盧文弨〈閻考功懷庭哀辭并序〉云：「並有傳予為之出涕者。」可見盧文弨為閻循觀不第而涕下，應是外間流傳的結果。前引文見清·陳康祺，《王癸藏札記》，沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊》第五十六輯（臺北：文海出版社，1970年），卷 2，頁 736；清·盧文弨《抱經堂文集》，卷 34，頁 460。

<sup>59</sup> 盧文弨，〈與理齋書〉，《抱經堂文集》，卷 19，頁 271。

<sup>60</sup> 盧文弨，〈閻考功懷庭哀辭并序〉，《抱經堂文集》，卷 34，頁 460。

<sup>61</sup> 清·陳康祺，《王癸藏札記》，卷 2，頁 736。

<sup>62</sup> 盧文弨，〈閻考功懷庭哀辭并序〉，《抱經堂文集》，卷 34，頁 460

可見盧文弨於閻循觀，有自然「相合」者，而所謂相合者，不僅只於此處所說之「文」，關鍵更在於作為「文」之根基的學養，盧文弨與朱理齋信中便提及：

近數科中，未曾有此事，因此通國傳聞，且謂僕為之墮淚者。後其人來見，乃昌樂閻君名循觀，果道學君子也。再進再黜，即僕亦勸其姑少變文格以諧俗，而此君瞿然正容，以不能對。至丙戌始見賞於識者，置之高列，得官考功主事，三年告歸，卒於里中。友人為刻其《困勉齋私記》，又僕當日於閻中，錄其〈四書義〉三篇，今一并呈覽，可知因言考行，古人良不余欺。<sup>63</sup>

按：所謂「通國傳聞」者，即前述盧文弨為閻循觀力爭一事。誠如此處所云，「因言考行」乃盧文弨讀古人書之所得，他之所以力薦閻循觀，正因其文而見其人。親見閻循觀而後知其「果道學君子也」，盧文弨更堅信「因言考行」之不誣。<sup>64</sup>可見盧文弨力薦閻循觀者，非為其文，為其人也，故其為閻循觀所撰哀辭便云：「文與行若合符兮，今人中而有此賢。」<sup>65</sup>至於閻循觀之學，盧文弨所述雖不多，然由其向朱理齋所云「道學君子」已可略見其要，其為閻循觀所撰哀辭序文亦云：

君內行脩，學術正，教人盡其誠，其鄉人多能道之，而臨事有執，又見於居官之時。<sup>66</sup>

教人盡其誠、臨事而有執，正是閻氏內在「道學」學養的展現，亦盧文弨以「君子」稱之者。《文獻徵存錄》云：

閻循觀字懷庭，少孤苦力學，常謂聖人之告學者，曰克己，曰內自訟，曰內自省，曰不患人不已知，未嘗求名也。故其學準式乎程朱，而於河津為尤近。<sup>67</sup>

按：河津指薛瑄，字德溫，號敬軒，河東河津人，論者以為有明一代儒者之

---

<sup>63</sup> 盧文弨，〈與理齋書〉，《抱經堂文集》，卷 19，頁 272。

<sup>64</sup> 盧文弨〈寄孫楚池師書〉亦云：「而文實可以見學，學非徒記博而誦多也。理則昭昭然，法則秩秩然，其辭氣溫溫然，浩浩然，皆不可以襲而取也。」可與其「因言考行」之說相參。引文見《抱經堂文集》，卷 18，頁 256。

<sup>65</sup> 盧文弨，〈閻考功懷庭哀辭并序〉，《抱經堂文集》，卷 34，頁 461。

<sup>66</sup> 盧文弨，〈閻考功懷庭哀辭并序〉，《抱經堂文集》，卷 34，頁 461。

<sup>67</sup> 清·錢林，《文獻徵存錄》，《續修四庫全書》第五四〇冊，卷 3，頁 126。



冠<sup>68</sup>；《四庫總目》以為朱陸分門以後，至明而朱之傳流為河東，陸之傳流為姚江。<sup>69</sup>阮元《儒林傳稿》閻循觀傳指其學「奉程朱為宗，省身克己，刻苦自立，而諄諄致戒於近名，於河津之派為近。」<sup>70</sup>可見盧文弨與閻循觀之所以相合者，根本在於道學；再更縮小範圍，則為程朱之學，正是盧文弨受之於勞史、桑調元者。

另應一提的是朱理齋。朱理齋名縉，嘗輯《遠異錄》，異者，楊墨、佛老等異端，盧文弨為之作序<sup>71</sup>；又曾自印《餘山遺書》贈人，欲推廣勞史之學；<sup>72</sup>並欲盧文弨致力於理學<sup>73</sup>。清代文獻基本上找不到朱理齋的相關資料，惟《抱經堂文集》有盧文弨所撰〈遠異錄序〉一篇及予朱理齋書信三封，盧氏以未能傳勞史之學而自愧之情，即發之於與朱理齋信中；並因朱理齋自印《餘山文集》，而興起將來印數百部《餘山遺書》的念頭。由這些有限資料，可知朱理齋為理學中人，故盧文弨於〈再答理齋書〉後附注云：「理齋，君子人也。」<sup>74</sup>〈遠異錄序〉云：「朱子理齋，守正之士也。」<sup>75</sup>盧文弨本人的理學觀點，亦頗見於與理齋書信中。盧文弨〈遠異錄序〉及與朱理齋的書信，皆撰於乾隆四十四年，盧文弨六十三歲時；前述閻循觀則卒於乾隆三十三年，盧文弨五十二歲時。可見盧文弨一生積極提攜具理學素養的後進，重視互相砥礪的理學之友，對於承自勞、桑之學亦奉守不渝，以至六十三歲時，仍欲待來時刊印《餘山遺書》，「以俟聞風興起之士，庶淵源得以不墜。」<sup>76</sup>

整合以上所論，盧文弨最為人熟知的學術成就在於校勘，但盧文弨的學術內涵並不止於校勘而已。承自勞史、桑調元的理學，乃是盧文弨自幼濡染、

---

<sup>68</sup> 清·程嗣章，《明儒講學考》，《四庫全書存目叢書》子部第二十九冊（臺南：莊嚴文化，1995年），頁597-598。

<sup>69</sup> 清·永瑤、紀昀等，《四庫全書總目提要》第二冊，史部，卷58，頁297。

<sup>70</sup> 清·阮元，《儒林傳稿》，《叢書人物傳記資料類編·學林卷》第七冊（北京：北京圖書館出版社，2006年），卷3，頁172。

<sup>71</sup> 詳見盧文弨，〈遠異錄序〉，《抱經堂文集》，卷5，頁61-63。

<sup>72</sup> 詳見盧文弨，〈答朱秀才理齋書〉，《抱經堂文集》，卷19，頁207-271。

<sup>73</sup> 同前註。

<sup>74</sup> 盧文弨，〈再答理齋書〉，《抱經堂文集》，卷19，頁274。

<sup>75</sup> 盧文弨，〈遠異錄序〉，《抱經堂文集》，卷5，頁61。

<sup>76</sup> 盧文弨，〈答朱秀才理齋書〉，《抱經堂文集》，卷19，頁271。

弱冠受教，且內化於生命、終生奉守，並成為其校勘學之根柢者。若忽略之，對盧文弔的理解恐有不全面的問題。

### 三、校勘學之意義

此節以前述盧文弔之學術根柢為基礎，論述校勘學對於盧文弔的意義。

前已述及，翁方綱於乾隆四十五所撰贈盧文弔之序文，特意表出其「弗畔朱子」的學術特色；但為盧文弔撰墓誌銘時，卻因「校讐經籍之功，近世儒林之所少也。」<sup>77</sup>而特地突顯其校勘成就。二文的偏重點雖不同，卻提醒我們，看待盧文弔學術時，不可或缺的兩個面向。然而，將時間回溯至盧文弔主要的學術活動時期，有待開展的學術領域其實不少，如漢人經說之拾遺、《說文》之研究、禮學的深掘、地理學的開展等，故翁方綱雖因時人罕為而突顯盧文弔校書之價值，但罕有人為者，並非盧文弔走向校書之路的主要因素。其於眾多待開發的領域中，獨鐘情於校書者，盧文弔自云乃因「性之所近」。<sup>78</sup>曾有友人以校書無益規勸之，盧文弔則因輟之而「覺闕然有失」<sup>79</sup>，故終生為之。<sup>80</sup>因此，對盧文弔而言，校書乃性情之事，以至晚年仍樂為之，如其年六十時，收到汪中寄來手錄《孟子章指》，因其時尚能親手謄寫，而以為「晚境之樂，無過此矣」。<sup>81</sup>六十五歲時，猶「以多看一卷書為此生之幸」<sup>82</sup>；

---

<sup>77</sup> 清·翁方綱，〈皇清誥授朝議大夫前日講起居注官翰林院侍讀學士抱經先生盧公墓誌銘〉，《復初齋文集》，卷 14，頁 2。

<sup>78</sup> 盧文弔，〈羣書拾補小引〉，《抱經堂文》，卷 7，頁 97。按：可與此相參看的是，盧文弔論徐鉉文之特色，以為乃「人之才力各有所偏勝」所致；論及為學，亦以為「人之力固有所不能兼，抑亦關乎性情」。見〈徐常侍文集跋〉，《抱經堂文集》，卷 13，頁 183；〈書楊武屏先生雜諍後〉，《抱經堂文集》，卷 11，頁 160。

<sup>79</sup> 盧文弔，〈徐常侍文集跋〉，《抱經堂文集》，卷 13，頁 183。

<sup>80</sup> 此事見於盧文弔〈羣書拾補小引〉，文中所述友人之勸，一則以讀書當求有益於己，一則以當求性命之學，盧文弔自云「皆受之而未嘗拂也，意亦怦怦有動於中」，然終因性之所近，無法捨棄校書一事。〈高恥堂稿跋〉所云：「友朋間有愛我者，每數數規我以守約之道，而余發博之性始終不能割也。」亦指其喜校書而為朋友所勸。二文分見，《抱經堂文》，卷 7，頁 97-98；《抱經堂文集》，卷 12，頁 175。

<sup>81</sup> 盧文弔，〈答汪容甫書〉，《抱經堂文集》，卷 19，頁 268。

<sup>82</sup> 盧文弔，〈高恥堂稿跋〉，《抱經堂文集》，卷 12，頁 175。

同年校《高恥堂稿》時，因高斯得與己性酷近而錄其詩數句，其文如下：

其詩有云「玩物能喪志，聖賢言皦如。賦受有奇偏，誰能為耘耬。」又云「少時輕寸晷，老去惜分陰。」又云「爾來兩目漸眵昏，一 hands 鈔寧敢倦。固知衰頹力不勝，其柰嗜好頑難變。」又云：「但願殘生更幾年，了我牀頭二三策。」此皆吾今日之境、意中之言，故尤喜之。

83

一如盧文弨自述偏愛校勘之由，高斯得亦以為人因「賦受」之異，而有為學偏向之不同；其餘詩句之意，大抵為珍惜寸陰以讀書、年老體衰猶嗜書不已、延壽但為多讀幾卷書等，果與盧文弨校書之情形與心態相合，盧氏尤喜此數句詩，有其由也。

盧文弨年六十時，即以能親手謄寫、校勘為晚年之樂；七十二歲所撰〈吳江嚴豹人二酉齋記〉又云：

余之好雖同於嚴子，而業已頹然老矣，然見一異書，眼猶為之明，思古昔聖賢若孔墨，猶未嘗須臾廢書，而余何人，顧可棄秉燭之光而不自力乎？楊儀部嘗有句云：「豈待開卷看，撫弄亦欣然。」此真愛入骨髓語也。又曰：「自知身有病，不作長久計，偏好固莫損，聊爾從吾意。」余今白首鈔書，矻矻朝夕，亦正有自不可解者。<sup>84</sup>

白首猶矻矻校書、鈔書而「不可解者」，正因性情使然；「愛入骨髓」、身有病仍為之不輟，可見盧文弨已將學術融於生命之中，故至七十六歲，仍於冬日呵凍之時，自校李軌注《法言》而覺「大愜」；<sup>85</sup>直至高齡七十九歲，猶以能校書為「不辜上天所以留我於世之意」<sup>86</sup>。

段玉裁於盧氏墓誌銘中，述其歸田後日日為之的校書工作，自昧爽至夜半，祁寒酷暑亦不稍閒，在旁人看來實艱辛繁苦，<sup>87</sup>但盧文弨終生樂之，除天生性情使然，校書也是盧文弨聯繫與他人情誼，獲得情感慰藉的方法，例如，乾隆四十年，盧文弨將友人楊伯庸所校《癸辛雜誌》再校且鈔謄一過，藉以

---

<sup>83</sup> 盧文弨，〈高恥堂稿跋〉，《抱經堂文集》，卷 12，頁 175。

<sup>84</sup> 盧文弨，〈吳江嚴豹人二酉齋記〉，《抱經堂文集》，卷 25，頁 341。

<sup>85</sup> 盧文弨，〈李軌注揚子法言跋〉，《抱經堂文集》，卷 10，頁 142。

<sup>86</sup> 見盧文弨，〈校孫奕示兒編訖因書其後〉，《抱經堂文集》，卷 12，頁 170。

<sup>87</sup> 段玉裁，〈翰林院侍讀學士盧公墓誌銘〉，《抱經堂文集》，卷首，頁 1。

回憶與楊氏交遊過往，復因此書而體君子立身之道。<sup>88</sup>又如其校詩話類書籍《對牀夜語》並手鈔一本且撰題辭，乃因「一時情景不忍沒也」，而所謂「一時情景」，指盧文弨於金陵城南之小樓鈔此書時，與已故繼室楊氏之互動。<sup>89</sup>又如《七脩類稿》乃浙地先輩的著作，盧文弨校讎之，既為對鄉先輩的愛重，亦鄉土情懷之展現。<sup>90</sup>與之相應的，盧文弨也在校書工作中，得到自我實現的滿足，其〈書真誥後〉一文云：

志權勢、營財利、侈觀美、極奢欲，吾早已淡然不嬰於懷已，終日所營營者，惟在乎書策之間。壯年矢志，欲取十三經諸史而全校之，奪於人事，至今未畢，而年已耆矣……世短意常多，衆人皆有此病，其爲亡羊均也，吾寧讀吾書，終不願為頑仙矣。<sup>91</sup>

末云「不願為頑仙」，乃因《真誥》一書專講養生之事，包括修練服食等。盧文弨不求富貴權勢、物質嗜欲，亦不欲長生成仙，其所願者惟多讀書耳，若欲為人生亡羊補牢，則以餘生多讀書、全校十三經諸史而已。盧氏此文撰於六十二歲時，而其有志於校勘，始於年十五六時<sup>92</sup>；一意經史，則始於二十六歲<sup>93</sup>。也就是說，自有志於校勘、專意於經史大半輩子後，盧文弨不但未有倦悔之意，反而找到人生的歸宿，除前述性情偏好、情感寄託等，更因校書也是盧文弨實踐其所體聖賢之道，獲致人生價值的方法。其〈夏小正補注書後〉云：

夫古人元非若後世之求工於文也，然道德有於身，則明天時、察物理、通人事、立國制，無在非性命之旨寓焉，而文自從之矣。<sup>94</sup>

---

<sup>88</sup> 其語云：「大凡君子立身，不能使人無毀，而不當自授人以可議之隙，舉動之失，既以昭著，烏能望人之掩覆耶，讀此者亦可以自警。」見盧文弨，〈題癸辛雜誌〉，《抱經堂文集》，卷 7，頁 92。

<sup>89</sup> 詳見盧文弨，〈對牀夜語題辭〉，《抱經堂文集》，卷 7，頁 93。

<sup>90</sup> 盧文弨，〈書七脩類稿後〉云：「余於鄉前輩之著述皆愛之重之，是書多述吾杭事，尤不敢不留意。」見《抱經堂文集》，卷 11，頁 158。

<sup>91</sup> 盧文弨，〈書真誥後〉，《抱經堂文集》，卷 10，頁 152。

<sup>92</sup> 盧文弨，〈書楊武屏先生雜評後〉，《抱經堂文集》，卷 11，頁 160。

<sup>93</sup> 按：盧文弨自云任官中書之後，始一意經史；而其任官中書始於乾隆七年壬戌二十六歲時。詳見盧文弨，〈重校經史題辭〉，《抱經堂文集》，卷 7，頁 84；翁方綱，〈皇清誥授朝議大夫前日講起居注官翰林院侍讀學士抱經先生盧公墓誌銘〉，《復初齋文集》，卷 14，頁 1。

<sup>94</sup> 盧文弨，〈夏小正補注書後〉，《抱經堂文集》，卷 8，頁 119。

性命之旨，即盧文弨得自桑調元的理學之教；有道德而文從之，則為盧文弨讀古人書體會的因文考行、以文見學之觀點，而此二者乃相貫的。蓋為人、行事、為學、為文等，皆可為道德性命之理的實踐，而盧文弨遠承勞史，近受之於桑調元者，即躬行實踐的性命之學。<sup>95</sup>盧文弨在〈九經古義序〉中反省當時學風，便強調讀書必以明理、處事為的，否則恐不免「終身讀書不識一字」之誚，<sup>96</sup>即以另一個角度，對勞、桑實踐的性命之學作重述，他並以性之所近、「一生耽嗜」<sup>97</sup>的校書工作實踐之。

盧文弨〈補元和郡縣志序〉云：

夫充廣聞見，牖迪智識，後人實有賴於前人，而振舉廢墜，補綴闕遺，前人亦重有賴於後人。使人人皆如汪、嚴二君之珍惜愛護，則前人之書亦必不至於闕。<sup>98</sup>

按：汪、嚴二君，指汪退谷、嚴子進，二人皆曾為李吉甫所撰《元和郡縣圖志》補闕拾遺。此序文雖為《補元和郡縣志》所寫，盧文弨撰文時的關懷，卻是超乎學門的知識保存、傳承之士大夫責任，故文末延伸至他書而云：「他如《九域志太平寰宇記》亦復殘闕不完，吾知世亦必有如嚴子者起而任其責矣夫。」<sup>99</sup>事實上，盧文弨對於每一本校鈔之書，都自任以如此「振舉廢墜，補綴闕遺」的責任。〈鮑氏知不足齋叢書序〉云：

昔人叢書之刻，為嘉惠於學者至也。雖然，亦有反以為病者，真偽不分，雅俗不辨，或刪削而非完善，或脫誤而鮮校讐，就數者之中，不完與不校之為弊更甚。<sup>100</sup>

盧文弨以為，不完與不校為叢書弊病之甚者，然此病非叢書所獨有，其終生從事的校勘，即為使有價值的書籍殘缺復完、訛誤復正，既使「先哲之精神

---

<sup>95</sup> 盧文弨述勞史之學，便以「躬行實踐」簡括之；桑調元更撰有《躬行實踐錄》以暢其師說。見盧文弨，〈中庸圖說序〉，《抱經堂文集》，卷 2，頁 20；清·李元度輯，《國朝先正事略》，《續修四庫全書》第五三八冊，卷 30，頁 648。

<sup>96</sup> 語見盧文弨，〈九經古義序〉，《抱經堂文集》，卷 2，頁 25。

<sup>97</sup> 盧文弨，〈書洵宅編後〉，《抱經堂文集》，卷 10，頁 156。

<sup>98</sup> 盧文弨，〈補元和郡縣志序〉，《抱經堂文集》，卷 4，頁 57。

<sup>99</sup> 盧文弨，〈補元和郡縣志序〉，《抱經堂文集》，卷 4，頁 57。

<sup>100</sup> 盧文弨，〈鮑氏知不足齋叢書序〉，《抱經堂文集》，卷 5，頁 67。

藉此以不漸滅」<sup>101</sup>，亦嘉惠後學，使能「充廣聞見，牖迪智識」。<sup>102</sup>此即〈鮑氏知不足齋叢書序〉所云：「至于校讐之功，如去疾焉，斯於盡而後止，如此，古人之精神始有所寄，而後人之聰明亦有所入。」<sup>103</sup>

盧文弼以為書不可「徒作」<sup>104</sup>，「文將以言聖賢之言也」<sup>105</sup>，與之相應的，讀書人亦應由書中切實受益，自個人生命之提升、心性人格之修養，至於家族成員之和睦互動、家族事業之永續經營，更推擴至於士風、學風之改善提升，社會風氣之陶染淳化，國家平治之促進等，皆讀書為學之益。故其校書後記、讀書心得或受人之託所撰序文等，每就各書性質，提出不同面向之價值與意義，<sup>106</sup>對盧文弼而言，校勘正是成就這些意義與價值的方法，茲舉一二例以見之。〈題賈長江詩集後〉云：

《長江詩》……明海虞馮鈍吟有評本，長洲何義門得之稱善，其字句蓋遠出俗本之上，如云「十年磨一劍，霜刃未曾試。今日把似君，誰為不平事。」今本作「誰有不平事」，鈍吟云：「『誰為不平』，便須

---

<sup>101</sup> 盧文弼，〈校孫奕示兒編訖因書其後〉，《抱經堂文集》，卷 12，頁 170。

<sup>102</sup> 盧文弼，〈補元和郡縣志序〉，《抱經堂文集》，卷 4，頁 57。

<sup>103</sup> 盧文弼，〈鮑氏知不足齋叢書序〉，《抱經堂文集》，卷 5，頁 68。

<sup>104</sup> 盧文弼〈與侍讀中笏山書〉提及自己欲撰《舍人錄》一書，除了記錄國朝制度，更有使「後世循其文而考之，可以見政治之得失焉，相臣之優劣焉，其一時風會俗尚，與其人品行之高下美惡，皆可燭照而數計。」並以為如此，則「其書乃不為徒作」。詳見盧文弼，〈與侍讀中笏山書〉，《抱經堂文集》，卷 17，頁 247。

<sup>105</sup> 盧文弼，〈答陳倬唐書〉，《抱經堂文集》，卷 17，頁 240。

<sup>106</sup> 盧文弼此類論述極多，此僅舉出數例，如〈遠異錄序〉指出為學必先「志於道」，蓋志道則不為他岐所惑，其至焉者可為聖人，未達一閒者可為賢者，即或資力不逮，亦「決不為下流之歸」。〈題虞山趙氏增置祀田碑記〉以為欲使家族田產世守而益增，則必使子孫讀書明理以成賢人。〈寄孫楚池師書〉反省當持學風之弊在於士人「志節不立」、「風操不振」，此弊之根源在於不知學，蓋「既不知學，則益不知古聖賢之志節，而冥冥以行。」又如明人胡世寧《大學衍義廣見》，乃讀邱濬《大學衍義補》，而著其中可施諸實政者，盧文弼指出其價值在於：「學者讀是書，當知古人仕學之不苟，而求其所以用心，雖處極盛之朝，瞿然思所以為持盈保泰計者，亦致不可忽也。」故特表出之，「以諗天下之留意於治道者」。以上所引分見〈遠異錄序〉，《抱經堂文集》，卷 5，頁 61。〈題虞山趙氏增置祀田碑記〉，《抱經堂文集》，卷 7，頁 103；〈寄孫楚池師書〉，《抱經堂文集》，卷 18，頁 256；〈讀大學衍義補廣見序〉，《抱經堂文集》，卷 2，頁 18。

殺卻，此方見俠烈之概；若作『誰有不平』，與人報讎，直賣身奴耳。」一字之異，高下懸殊，舊本之可貴類若是，余得其本，因臨寫之，令後生知讀書之法，必如此研校，而後古人用意之精可得也。<sup>107</sup>

按：賈長江即唐代詩人賈島。盧文弨以馮鈍吟評本「誰為不平事」，改正俗本「誰有不平事」，以為此一字之異，高下懸殊，蓋如此改正後，方可得賈氏原詩「用意之精」，他並自信地說，可以此為例，指示後生讀書之法。如此利用不同版本，改正一字、一句之誤，正是盧文弨校勘的重點之一，經此校正，古人精意方得流傳，故其效不止於改誤字而已。又如〈與王懷祖庶常論校正大戴禮記書〉云：

〈曾子制言中〉：「無忽忽於賤。」案語云：「忽忽，本譌作勿勿，據〈立事篇〉：『君子終身守此勿勿。』注云：『勿勿猶勉勉。』今從方本。」文弨案：〈立事篇〉「君子終身守此悒悒」、「君子終身守此憚憚」，與所舉「勿勿」凡三言。此篇言「君子無悒悒於貧，無勿勿於賤，無憚憚於不聞」，正與前三言其辭同，其所指則異。前則憂其所當憂，勉其所當勉者，故曰終身守之。若貧賤則在天，不聞則在人，於君子何與？而何所憂焉？而何所勉焉？今獨改「勿勿」為「忽忽」，殊不可通。<sup>108</sup>

王念孫據《大戴禮》〈立事篇〉，而將〈曾子制言中〉「無勿勿於賤」的「勿勿」改為「忽忽」。盧文弨則以為，如此改動於思想意涵不可通，蓋〈立事篇〉有「君子終身守此悒悒」、「君子終身守此憚憚」、「君子終身守此勿勿」三句，其辭與〈曾子制言中〉「君子無悒悒於貧，無勿勿於賤，無憚憚於不聞」相同，理當用法一致，王念孫僅改動「無忽忽於賤」而不及於他句，並不合理；且「無勿勿於賤」有君子不憂貧賤之意，意自可通，不待改字。類此一字之差而費盡斟酌者，盧文弨有簡括的敘述：

夫一字之不安，通章之病也，學者可不唯善本之求，而但沿流俗之所傳乎？有志風雅者，其必樂考於斯矣。<sup>109</sup>

一字之差影響及於通章，此即盧文弨求善本之因，亦即校勘之所以具重大意義者。而其校書時，對於何本、何字為確？是否應改動用字？若要改動，要以怎樣的方改動？考量的因素極多，討論盧氏校勘學的文章，對此已多所論述，此不贅言。筆者要強調的是盧文弨校書時，在文獻、版本之外的，義理

<sup>107</sup> 盧文弨，〈題賈長江詩集後〉，《抱經堂文集》，卷 13，頁 182。

<sup>108</sup> 盧文弨，〈與王懷祖庶常論校正大戴禮記書〉，《抱經堂文集》，卷 20，頁 279。

<sup>109</sup> 盧文弨，〈劉隨州文集題辭〉，《抱經堂文集》，卷 7，頁 98。

思想、文義脈絡之考量，此乃其以校書方法傳承先人精神智慧，同時對一書有所「裨益」<sup>110</sup>的關鍵，其背後所蘊藏的，正是以世道為己任，以經世自期的儒者情懷。盧文弨嘗與孫楚池論當時之士風云：

於此有人焉，迪後生以窮經研理之事，鮮不以為迂矣，更抗之以聖賢誠正修齊之法，則卻行而退耳，其弊蓋非一朝夕之故也。所謂學者如牛毛，成者如麟角，不信然乎！<sup>111</sup>

「學者如牛毛，成者如麟角」，乃盧文弨面對的士風現況，雖然憂心不已，但這也是盧文弨自任以書籍保存、傳承責任的背景與動力；經由校勘工作，使完備、無誤之書流傳，令後生小子研經窮理、踐行誠正修齊之法，不但是盧文弨擇其性之所近、「善用其長」的結果，<sup>112</sup>更是實踐勞、桑之教的方法。焦循以為，同樣從事校讎，何焯屬文苑，盧文弨則屬儒林，<sup>113</sup>可謂得實。嚴修能指盧文弨之校書，「其立意在愛惜古人，啟迪來學，而於己之名望無與也。」<sup>114</sup>亦見得盧氏之心。段玉裁為盧文弨所撰墓誌銘，指出其「自以家居無補於國，而以刊定之書惠學者，亦足以裨益右文之治。」<sup>115</sup>則由另一角度指出盧文弨以校書實踐儒者之志的方法。盧文弨於〈書吳槎客所藏不全宋本漢書後〉述其心願云：

如是，將使後人寶我朝之本，轉勝於寶宋本多多矣，余老矣，槎客強力有餘，當亟圖之，余亦當蠹沒少佐其成焉。<sup>116</sup>

---

<sup>110</sup> 語出〈尚書大傳考異補遺序〉，盧文弨以孫晴川所鈔蒼萃之《尚書大傳》，對校盧雅兩刊行之本，並作考異若干條，以求「有可以裨益是書者」，見《抱經堂文集》，卷 2，頁 13-14。

<sup>111</sup> 盧文弨，〈寄孫楚池師書〉，《抱經堂文集》，卷 18，頁 256。

<sup>112</sup> 按：盧文弨讀朱伯原《樂圃餘稟》而有感云：「人生何必為達官要職如伯原氏官不過正字，所盡者不過師儒之職，而當時貴之，後世慕之，其所居樂圃之坊名，至今未改也，學何負於人哉！人當善用其長，毋強用其所短，伯原氏可師也，安在其無能庶幾乎！」〈樂圃餘稟跋〉，《抱經堂文集》，卷 13，頁 187。

<sup>113</sup> 清·焦循，〈國史儒林文苑傳議〉，《雕菰集》，《續修四庫全書》第 1489 冊，卷 12，頁 227。

<sup>114</sup> 清·葉昌熾《緣督廬日記抄》，《續修四庫全書》第 576 冊，卷 5，「六月初六日」條，頁 450。

<sup>115</sup> 段玉裁，〈翰林院侍讀學士盧公文弨墓誌銘〉，《抱經堂文集》，卷首，頁 1。

<sup>116</sup> 盧文弨，〈書吳槎客所藏不全宋本漢書後〉，《抱經堂文集》，卷 9，頁 126。



可見對盧文弨而言，校書不僅是己性之所近的學術工作，還是報國朝之恩的方法。「足乎己」而後「及於人」，「廣己而造大」，正是盧文弨所體會的「古今聖賢垂世立教」之道<sup>117</sup>，與前述其以校書方式傳承先人精神、啟迪後學智慧合觀，可見盧文弨雖然不專力於理學，當然更不以理學名家，然其校書工作的動力，實即理學所培育之君子人格。因此，雖然盧文弨校鈔、刊刻之書，範疇極廣，但必以對該書的內涵之理解為基礎，故每得一善本，輒表出該書之意義與價值，或有益世教，或足為後人取法、鑑戒，或使讀者得以自傲，或欲讀者自別擇之，或指示治學方法<sup>118</sup>。由於盧文弨所校之書極多、性質差異極大，故其內容亦極多樣，然其根本，不外乎明辨是非、闡聖賢之理，或嚴君子、小人之別<sup>119</sup>，而皆可以「經世致用」統括之，此為盧文弨賦予自己校書工作之意義，也是各類書籍之價值。

#### 四、盧文弨與漢、宋學

漢、宋學問題牽涉到的面向極廣，限於篇幅，本文不作全面性的探討，

---

<sup>117</sup> 此意詳見盧文弨，〈新雕柳仲塗河東集序〉，《抱經堂文集》，卷 6，頁 77。

<sup>118</sup> 如其〈校刻白虎通序〉便以實例指出《白虎通》之內容有其偏頗者，但又欲後人善讀之而不掩其美。〈新刻大戴禮跋〉亦指出《大戴禮》有其不純者，並欲讀者「分別觀之」。〈鬼谷子跋〉則以《鬼谷子》為小人之書，但以其具諷諭之意，故仍求善本而校之。〈李旣方補李鼎祚周易集解序〉中，除讚許李旣方蒐羅之博，又特表出李鼎祚《周易集解》兼采諸家的治學方法。以上諸例，詳見〈校刻白虎通序〉，《抱經堂文集》，卷 3，頁 36-37；〈新刻大戴禮跋〉，《抱經堂文集》，卷 8，頁 118-119；〈鬼谷子跋〉，《抱經堂文集》，卷 10，頁 146-147；〈李旣方補李鼎祚周易集解序〉，《抱經堂文集》，卷 3，頁 27-28。類似之例極多，無法枚舉。

<sup>119</sup> 如〈遠異錄序〉云：「聖人於古今之判，君子小人之殊，似是而非之辨，往往相衡互校，昭昭然如別白黑。」並以此突顯《遠異錄》的價值。又如其讀楊伯庸所校《癸辛雜誌》而有感云：「大凡君子立身，不能使人無毀，而不當自授人以可議之隙，舉動之失，旣以昭著，烏能望人之掩覆耶，讀此者亦可以自警。」又如其讀盧雅雨所刻《大戴禮》，思及其自為棘人，每誦「君子思其不可復者而先施焉數語」，輒不禁淚之盈眶，並以此例指《大戴禮》有其精粹者。以上諸例，分見〈遠異錄序〉，《抱經堂文集》，卷 5，頁 61；〈題癸辛雜誌〉，《抱經堂文集》，卷 7，頁 92；〈新刻大戴禮跋〉，《抱經堂文集》，卷 8，頁 118。類此之例極多，無法枚舉。

而以前文為基礎，檢視前人的論述，同時對相關問題作澄清。

《漢學師承記》述盧文弨云：

長為桑調元弨甫壻，師事之，於是學有本原，不為異說所惑……紹弓官京師，與東原交善，始潛心漢學，精於讎校。<sup>120</sup>

按：紹弓為盧文弨之字。這段文字有兩個重點，一者，盧文弨精於校讎為潛心漢學的結果；二者，戴震為使盧文弨潛心漢學、從事校讎的關鍵人物。且其文字又隱涵盧文弨之學有前、後兩個階段之意，前一階段即受之桑調元者，後一階段則轉為漢學，並因此精於校讎。但據前文所述，可見盧文弨偏好校書乃性情使然，且最早於十五六歲時已萌其端。至於其學之根柢，乃源於其業師桑調元，加上盧家與桑家為世交，其父盧存心又自稱勞史私淑弟子，雖然盧文弨並未以理學名家，但終生都與理學／朱子學維持密切的關係，以至在盧文弨六十五歲時，翁方綱仍將其校勘學成就歸功於其理學根柢。因此，將盧文弨學術分成前、後兩個階段，又以理學、校勘學對應之，並不恰當。其次，盧文弨從事校書工作，與漢學並無關聯，雖然盧文弨自乾隆十七年三十六歲中試後，至乾隆三十三年五十二歲告終養歸，前後有十七年的時間，與北京學圈有相當密切的往還，但在此之前，理學早已深入盧文弨的生命深處，即使受北京漢學影響，也未曾遺棄之。雖然乾隆十七年官中書之後，盧文弨始有清楚的，欲全力校勘經史的念頭，但這只是校書範圍的調整，而非為學方向的改變，更何況盧文弨的校書、鈔書、讀書工作，終其一生都不曾間斷。<sup>121</sup>再者，江藩以為戴震是盧文弨轉入漢學並精於校勘的關鍵人物，但事實上戴震乾隆二十年方至北京<sup>122</sup>，其時盧文弨的理學根柢已深固，校書興趣亦已定形，因此，就算戴震對盧文弨的治學有所影響，也絕對不會是「決定」其從事校勘工作的關鍵人物。總而言之，盧文弨從事校勘並不是潛心漢學的結果，也非受到戴震的啟發使然。

方東樹《漢學商兌》云：

---

<sup>120</sup> 江藩、方東樹撰：《漢學師承記（外二種）》，卷 6，頁 108。

<sup>121</sup> 詳參趙鴻謙，〈陶風樓藏盧抱經校本述要〉後附「盧抱經先生校書年表」，《江蘇省立國學圖書館第五年刊》（1932）「專著」部分，頁 1-58 年。

<sup>122</sup> 段玉裁，《戴東原先生年譜》，薛貞芳主編，《清代徽人年譜合刊》上冊（合肥：黃山書社，2006 年），頁 271。

國朝攷據之學超越前古……及乎惠氏、戴氏之學出，以漢儒為門戶，詆宋儒為空疏，一時在上位者若朱笥河先生，及文正公昆弟、紀尚書、邵學士、錢宮詹、王光祿及蘭泉侍郎、盧抱經學士十數輩，承之而起，於是風氣又一變矣。此諸公者，類皆天姿茂異，卓越常儔，彊識博辨，萬卷在口，能使有學者瞽厥耳，無聞者蕩厥心，馳騁筆舌，論議濤湧，然而末流易雜，變本加厲，弊亦生焉。海內英俊傾其風、豔其舌、懷其利，相與掇拾破碎，搜覓羣書，苟獲一字新義，即詫為賈人得寶，違背理本，棄心任目，不顧文義之安，但出於漢者主之，出於宋者非之，託為輔經，實足亂經。始不過主張門戶，既肆焉無忌，則專以攻宋儒為功，主名詆罵，視同讎敵，幾於惡聞其聲，而比之於罪人，此其風實自惠氏、戴氏開之，而揚州為尤甚。<sup>123</sup>

方東樹雖然以「專以攻宋儒為功」為末流之變本加厲後的結果，文末仍將其罪推始至惠棟、戴震，並明言惠、戴即「以漢儒為門戶，詆宋儒為空疏」，言下之意，末流之罪實肇始於惠、戴；而盧文弨被視為承惠、戴而起，並改變風氣者之一。按方東樹的思考邏輯，盧文弨應亦是「以漢儒為門戶，詆宋儒為空疏」者，但此說實有待商榷，茲分述如下。

首先針對「以漢儒為門戶」作討論。所謂「門戶」，當指嚴守立場，並因此具一定程度的主觀意識，但據前文所述，「漢儒門戶」絕對不存在盧文弨身上。前已述及，盧氏六十三歲與朱理齋信中，猶以不能闡明勞先生之學而深感自愧，並欲待有餘裕時，印勞史《餘山遺書》數百部散之人間，既使己學之淵源不墜，亦俟聞風而起之士。及至高齡七十一歲，猶於鍾山書院之「須友堂」撰文不輟，可見終其一生，盧文弨都與承自勞史、桑調元的理學／朱子學有切不斷的緊密聯繫。其他事例，如盧文弨六十四歲時，翁方綱〈送盧抱經南歸序〉中以「弗畔朱子」為盧文弨之學的特色，且將其校勘功力，歸功於朱子學根柢。六十五歲時，盧文弨猶為三立書院所藏《通志堂經解》之不完而憂心不已，幸得翁方綱手鈔所缺之首卷相贈而後全之；盧文弨又希冀後人有能如姚鼐般全讀《通志堂經解》者。及至六十九歲為江永《河洛精蘊》所作之序文中，猶以河、洛精蘊至趙宋諸儒出而後大著，並讚許江永能推闡邵子、朱子之說<sup>124</sup>。以上諸例，應已足以反駁方東樹「漢學門戶」之說，為

---

<sup>123</sup> 清·方東樹，〈復羅月川太守書〉，《續修四庫全書》第1497冊，《攷槃集文錄》，卷6，頁348-349。

<sup>124</sup> 以上諸例，前文皆有詳述，故此處不再列注腳。

更清楚盧文弨的漢、宋學觀點，茲再針其於漢學的態度，略作說明。

終生皆與理學、朱子學有切割不開的聯繫，並不代表盧文弨與漢學處於對立的立場。就其性情所在的校書工作來說，盧文弨所校、鈔及閱讀之書範圍極廣，當然亦不乏漢代書籍或漢學相關著作，例如趙歧的《孟子章旨》，盧文弨於乾隆二十六年借得毛斧季所臨吳匏菴鈔本《孟子注》始見之，然尚缺二卷，越十六年後方睹其全，因思友人未必皆見此書，又欲「扶危繼絕」，故手鈔一本以傳世，並冀讀者「共寶之」。<sup>125</sup>又如宋人王應麟輯有鄭玄《尚書注》，盧文弨以為，若漢代大儒鄭玄之著作「寂蔑無聞」，「使後生不見古義」，乃「一恨事」，故極推崇王氏此書辛勤掇拾之功。<sup>126</sup>又如段玉裁《說文解字讀》，盧文弨於乾隆五十一年讀之，除了肯定段氏「詳稽博辯」，為叔重氏之功臣，更指許慎《說文解字》「為義理事物之所統□」，為當時惟一「賴以見制字之本源者」。<sup>127</sup>又如惠棟的《九經古義》，盧文弨於乾隆二十幾年即因惠棟之子承緒而見之，並曾為之商略體例、校訂譌字而後歸之惠家；至乾隆三十八年春，始賴友朋之力而錄其全本，並於讀後作序<sup>128</sup>，而惠棟說經「宗漢學」，盧文弨知之甚悉。<sup>129</sup>又如，嚴子豹蒐羅漢人古注以成《春秋內傳古注》，盧文弨為之作序，稱許其能「扶絕學」、「廣異誼」，且可望使賈、服復生於今日。<sup>130</sup>可見無論是漢人著作或後人所輯漢人經注，盧文弨皆肯定其價值，並積極地欲使諸書廣為流傳。但盧文弨並沒有漢學的主觀立場，而是以寬廣的視野、開闊的心胸，對於有助經典詮釋、有益世教人心之書皆予以肯定，是以雖稱許王應麟輯鄭玄《尚書注》之功，並於序文中舉出數例鄭注勝孔注者，但接著又說：「他或不皆然，則在讀者自擇之耳。」<sup>131</sup>「不皆然」者，不以鄭注為惟一可善者。又如，雖對嚴子豹所輯《春秋內傳古注》頗致推崇，仍於序文中提醒讀者當「擇善而從」<sup>132</sup>；雖肯定惠棟《九經古義》，仍於序文指出漢人：「其

<sup>125</sup> 盧文弨，〈孟子章指序〉，《抱經堂文集》，卷 2，頁 23。

<sup>126</sup> 〈王厚齋輯鄭氏注尚書序〉，《抱經堂文集》，卷 2，頁 12-13。

<sup>127</sup> 盧文弨，〈段若膺說文解字讀序〉，《抱經堂文集》，卷 3，頁 32-34。

<sup>128</sup> 詳見盧文弨，〈九經古義序〉，《抱經堂文集》，卷 2，頁 25-26。

<sup>129</sup> 盧文弨，〈李旣方補李鼎祚周易集解序〉，《抱經堂文集》，卷 3，頁 27。

<sup>130</sup> 盧文弨，〈春秋內傳古注輯序〉，《抱經堂文集》，卷 3，頁 29。

<sup>131</sup> 盧文弨，〈王厚齋輯鄭氏注尚書序〉，《抱經堂文集》，卷 2，頁 12-13。

<sup>132</sup> 盧文弨，〈春秋內傳古注輯序〉，《抱經堂文集》，卷 3，頁 29。

所訓詁，要於本旨為近，雖有失焉者寡矣。」<sup>133</sup>所謂「失焉者寡」，代表仍有所失，故需擇善而從。可見盧文弨並沒有漢學門戶，更何況他終生都未捨棄受之桑調元的理學之教，但他也沒有宋學門戶，故能兼取漢學之長。試觀其文集中所表出具保存意義的書籍，自詩詞、筆記、雜說，至金石、小學、史學、經學，乃至家譜、族譜、書畫、神怪之書等，幾乎無所不包；而校勘時取用以參考者，範圍亦極廣，盧文弨便自述其校書工作云：

壯年矢志欲取十三經諸史而全校之，奪於人事，至今未畢，而年已耆矣。又經史外，每見一書，輒披閱盡卷乃已，常有顧此失彼之懼，卽一書中牽引衆書甚多，是以千條萬緒，紛綸交錯，事有遺忘，每費尋檢，近來多病，常為風寒所乘，未必不由此也。<sup>134</sup>

「每見一書，輒披閱盡卷乃已」，故所閱讀、校鈔之書極多；「一書中牽引衆書甚多」，故參考文獻範圍極廣。而所謂範圍廣，不只是學門領域廣，還包括時代範圍之廣。<sup>135</sup>由此看來，盧文弨並沒有漢學或宋學門戶，更正確的說法是，盧文弨沒有任何門戶之見。

以下再舉數則與治學方法及解經、訓釋內涵相關的例子，以見盧文弨對漢學的態度。其論《爾雅》之價值云：

不識古訓，則不能通六藝之文而求其意，欲識古訓，當於年代相近者求之。<sup>136</sup>

配合前述其於漢人著作、漢人古訓之肯定，可見盧文弨以為古說具相當的價值，為治學之必要者，此與今人所述乾嘉漢學之特色相同。然而，其論秦蕙田《五禮通考》之善云：

義未安，雖昔賢之論不輕徇；理苟當，卽豪末之善亦必錄。<sup>137</sup>

---

<sup>133</sup> 詳見盧文弨，〈九經古義序〉，《抱經堂文集》，卷 2，頁 25-26。

<sup>134</sup> 盧文弨，〈書真誥後〉，《抱經堂文集》，卷 10，頁 152。

<sup>135</sup> 盧文弨重視宋人著作，由前述其重視《通志堂經解》一事即可見之；其於漢人著作之珍視，前文亦述及。至於其他時代之著作，如唐明皇注《孝經》十八章、元人戴表元之《剡源集》、明何楷之《古周易訂詁》等之價值，亦為盧文弨所肯定，分見〈石臺孝經跋〉，《抱經堂文集》，卷 12，頁 168；〈剡源集跋〉，《抱經堂文集》，卷 14，頁 192；〈周易注疏輯正題辭〉，《抱經堂文集》，卷 7，頁 85。

<sup>136</sup> 盧文弨，〈爾雅漢注序〉，《抱經堂文集》，卷 6，頁 83。

<sup>137</sup> 盧文弨，〈五禮通考跋〉，《抱經堂文集》，卷 8，頁 123。

秦蕙田的《五禮通考》素以廣蒐博采而聞名，<sup>138</sup>盧文弨則在「博取精研」<sup>139</sup>之外，還特意表出其於義理之善的取捨之功。為新校《白虎通》作序時又云：

事必師古，而古人又誰師哉？道之大原出於天，古人凡事必求其端於天。釋《尚書》者於「稽古」有異說，余以為稽攷古道，古道即天也。天何言哉？稽攷古道，是乃堯之所以同於天也。古之聖人，凡命一名、制一事，曷嘗不本之於陰陽，參之於五行，原其始以要其終，窮則變而通則久，其有不知而作者乎，必無是也。<sup>140</sup>

「古」誠為可師者，但其上還有一個更高層次的天道，而天道的內涵如何，則見仁見智。是以盧文弨雖肯定《白虎通》使人「見天人之不相離」的正面意義，又欲讀者對《白虎通》關於「天」的思想內涵，持保留態度。<sup>141</sup>整合言之，盧文弨認為古說、古訓具一定的參考價值，但從義理的角度來看，古說不必然正確的，茲再舉一例以見之。盧文弨〈復秦味經先生校勘五禮通考各條書〉有此條：

《書》「類于上帝」，蔡傳「其禮依郊祀為之」。尊案云：「類之名義，諸解皆不若鄭注之確，故朱子《書集傳》取之以授蔡氏也。」文弨謹案：下文又有尊案云：「經言類祭，不外陟位行師，巡守諸大事，皆義類之正大而不可以已者，然則，類之為名，或亦正其義類而告之之謂乎，若以類為依倣郊祀，則旅亦未嘗非依倣為之也」云云，據此，則此處尚未可遽以鄭注為確也。<sup>142</sup>

按：《尚書·舜典》「肆類于上帝」，鄭注：「禮祭上帝于圜坵。」<sup>143</sup>蔡沈《書集傳》引《周禮》鄭注「其禮依郊祀為之」以解之，而郊祀即是祭天之禮。盧文弨指秦惠田於《書》「類于上帝」之解不當，主要的理由是秦惠田之說前後

---

<sup>138</sup> 如《四庫全書總目》稱之：「原原本本，具有經緯，非剽竊鉅訂、挂一漏萬者可比。」《國朝先正事略》稱此書「體大思精，囊括萬有」。皮錫瑞《經學通論》稱此書「網羅浩博，自屬一大著作」。以上所引，分見清·永瑤、紀昀等，《四庫全書總目提要》第一冊，經部，卷22，頁458；清·李元度輯，《國朝先正事略》，《續修四庫全書》第五三八冊，卷17，頁387；清·皮錫瑞著，吳仰湘點校，《經學通論》（北京：中華書局，2018年），頁294。

<sup>139</sup> 盧文弨，〈五禮通考跋〉，《抱經堂文集》，卷8，頁123。

<sup>140</sup> 盧文弨，〈校刻白虎通序〉，《抱經堂文集》，卷3，頁37。

<sup>141</sup> 詳見盧文弨，〈校刻白虎通序〉，《抱經堂文集》，卷3，頁37。

<sup>142</sup> 盧文弨，〈復秦味經先生校勘五禮通考各條書〉，《抱經堂文集》，卷18，頁250。

<sup>143</sup> 見清·王鳴盛，《尚書後案》，《續修四庫全書》第45冊，卷1，頁14。

不一，從另一角度看，這也是盧文弨不必然以鄭玄之說為確的例子。另外，蔡沈《書集傳》之說與鄭玄同，盧文弨不以鄭說為確，即不以蔡說為確。可見盧文弨雖認可古說有價值，但不即以古說為可信；另一方面，他雖然肯定宋儒闡發義理之功，亦不以宋儒之說為確。可見在判定經文解說的正確性時，盧文弨並沒有漢、宋的主觀立場，

整合言之，校書時，凡有助於釐清問題者，皆有其參考價值，因此，就文獻取用範圍來看，盧文弨並沒有漢、宋立場。就治學方法而言，盧文弨既認可乾嘉學者輯佚、闡明漢代古注的成果，亦讚許今人視為考據學的代表作，同時也能體會宋人闡發的幽微之義理思想，因此，盧文弨是考據與義理兼采的。就文字訓解、釋經內涵而言，雖以宋儒有闡發義理之功<sup>144</sup>，但不即以宋儒之說為確；以古說為可取，亦不即以古說為可信，因此，從解經、訓釋內涵來看，盧文弨也是漢、宋兼采的。

尋繹文字脈絡，方東樹於《漢學商兌》所述惠、戴諸人「以漢儒為門戶」與「詆宋儒為空疏」，應是一體的兩面。據前文所述，可見盧文弨沒有漢學門戶，當然也不會以漢學為立場詆毀宋學。盧文弨雖然在思想上有理學、朱子學的傾向，他也不因此偏袒宋儒，故亦不諱言宋儒之缺失，如云：

宋儒嘗言讀史易令人心粗，夫史非能令人粗，人自粗耳，則雖以之讀經，亦何能免於粗也。宋儒又每以博聞多識比之玩物喪志，故其於史也，略識興亡之大綱、用行政之得失而已，自謂括其要矣，其他典章制度、因革損益之樊然具列者，率無暇留意，即有所撰述，亦不能通貫曉析，事事合符，其病皆由於譊譊拘拘，不能廣搜博考以求其左證而且。專己自用，不師古人，其或時異勢殊，有必不可以沿襲者，而又不能得變通之宜，此而謂之為粗，其又奚辭？<sup>145</sup>

此乃就史學而言，指宋人治史不能廣搜博考以求典章制度、因革損益之詳晰，

---

<sup>144</sup> 前已述及，盧文弨肯定宋儒闡明河洛精蘊之功，其餘指宋人闡發精義者，為數極多，如〈郭氏傳家易說跋〉以為宋郭雍子所著《傳家易說》之說皆「平易正大，有益於治」。〈融堂書解跋〉指宋人錢時所撰《融堂書解》於《書》義「推闡入微」，使經文「脈絡通貫」。呂氏讀詩記跋〉指宋人呂東萊的《讀詩記》「織綜之妙，合衆說如一說」，為「釋經之善者」。〈張氏治春秋集傳跋〉指宋人張洽所撰《春秋集傳》雖已不全，然由僅存諸卷，已可略見其「採擇之精，立論之確」。以上諸例，詳見《抱經堂文集》，卷 8，頁 107、卷 8，頁 108、卷 8，頁 109、卷 8，頁 112。

<sup>145</sup> 盧文弨，〈錢晦之後漢書補表序〉，《抱經堂文集》，卷 4，頁 42。

並以其矛攻其盾，指宋人讀史令人心粗之觀念，本身才是「粗」的。又如，盧文弨為臧庸所輯《爾雅漢注》作序，指漢人注《爾雅》之足珍者云：

《爾雅》……其為注者，漢有捷為文學樊光李巡，魏有孫炎，為反切之學所自始，是皆說爾雅者所必宗也。今唯晉郭璞注盛行，而他皆失傳。郭於古文古義不能盡通，往往以己意更定，考古之士病焉……夫時之近遠，猶夫州土之各異，以吳人解越人之言，縱不盡通，猶得其六七，燕秦之士必不逮焉，故吾亦不謂李、孫諸人之解之盡得也，然其是者，必賢於後人所見。在東勤勤掇拾，能引伸其所長而不曲護其所短，由詁訓以通經學，斯不難循塗而至矣。吾因以知宋人若陸佃、鄭樵之更不足尚也，與其陸、鄭之是從，又無寧郭。<sup>146</sup>

按：此所述漢人近古，其說亦因此具可性信的觀念，前已述之，此文又因此連及於宋人《爾雅》學之缺失，指晉郭璞之注「往往以己意更定」，已為人所詬病，宋人陸佃《埤雅》、鄭樵《爾雅注》又在其下。雖以漢人之說近古而足珍，又明言「不謂李、孫諸人之解之盡得也」，可見時代遠近並不是決定其說當否的惟一因素，因此，宋代《爾雅》學之失，並不只是時代問題，其〈九經古義序〉便云：

漢人去古未遠，其所見多古字，其習讀多古音，故其所訓詁，要於本旨為近，雖有失焉者寡矣……至有宋諸儒出，始以其所得乎天之理，微會冥契，獨闢窔奧，不循舊解，其精者固不可易，然名物象數，聲音文字之學多略焉。<sup>147</sup>

可見盧文弨很清楚，宋人雖長於深奧之理的體會，卻略於小學古訓、名物象數之考察，方東樹所說漢學諸人詆宋儒為「空疏」者，主要便是針對此點而言<sup>148</sup>。再合觀盧文弨〈戴東原注屈原賦序〉稱許戴震「能探古人之心於千載之上」，乃因「自其少時通聲音文字之學」，<sup>149</sup>可見盧文弨對乾嘉學者因近古而推崇漢學，以及追求博學考辨、重視小學訓詁的治學方法，是持肯定態度

<sup>146</sup> 盧文弨，〈爾雅漢注序〉，《抱經堂文集》，卷 6，頁 83。

<sup>147</sup> 盧文弨，〈九經古義序〉，《抱經堂文集》，卷 2，頁 25-26。

<sup>148</sup> 《四庫全書總目》云：「夫漢學具有根柢，講學者以淺陋輕之，不足服漢儒也。宋學具有精微，讀書者以空疎薄之，亦不足服宋儒也。」雖然《總目》的立場是：以空疎薄之，並不足服宋儒，但大抵可以此處所述「讀書者以空疎薄之」，以見當時漢學界對宋儒的普遍評價。以上引文見清·永瑤、紀昀等，《四庫全書總目提要》，卷 1，經部總敘，頁 54。

<sup>149</sup> 盧文弨，〈戴東原注屈原賦序〉，《抱經堂文集》，卷 6，頁 74。



的，也因此，他對宋儒之缺失有清楚的意識。但他對宋儒缺失的評論，並不是以漢學為門戶的結果，反而是以寬廣視野多方取擇，對歷代、諸家作評騭以與學界共商的作為，更何況其於宋儒闡明義理之功，亦持肯定態度。因此，方東樹以「以漢儒為門戶，詆宋儒為空疏」概述以惠、戴為首開創出的漢學風氣，並以盧文弨為承其風而起者，其說並不正確。

從另一個角度來看，「宋儒」之稱實過於籠統，翁方綱〈送盧抱經南歸序〉便云：

凡校讐家之精且博者，皆在南宋，而論樂律如西山，詁字義如北溪，胥於朱門發之。<sup>150</sup>

翁方綱強調宋儒亦有治學精博者且皆出於朱門，如此，則以「宋儒」為對象而以「空疏」述之，恐嫌於籠統。前亦述及，翁方綱認為朱子學是盧文弨校勘學的根基，其說實有據，除了前述盧文弨師承的朱子學統，他本人也認為朱子是「集諸儒之大成，而德性、問學兼優者也」，<sup>151</sup>故盧文弨亦強調朱子博洽的治學根柢，如〈續漢書律歷志補注序〉指歷代大儒若鄭玄、朱子、許衡諸人皆長於律歷之學，蓋以知理之大儒而習其數，乃「求聖於內，亦不遺乎外，其於道與藝，殆一以貫之矣。」<sup>152</sup>律歷之學正是今人視為乾嘉考據學重大成就的一部分，因此，在盧文弨心目中，朱子是道、藝兼備的大儒，兼擅義理與考據，前述盧文弨兼重義理與考據，與其對朱子的推崇是相貫的。盧文弨對朱子的《四書》注解尤其推崇備至，其〈答彭允初書〉云：

朱子《集註》自是顛撲不破，今年兄所云小儒、所云臆說者何人乎？是明明指朱子而已矣。朱子大儒，古今駁難不一，其於朱子無傷也，而年兄乃肆筆逞臆，不顧所安如此，即以前輩而論，意見各殊，尚當婉約其辭，寧謂朱子而可橫詈若斯也！首篇如此，是以未及徧觀，蓋雖有他作之合理者，而亦無救於此之離經而畔道矣。<sup>153</sup>

盧文弨認為朱子的《四書章句集註》是顛撲不破的，故彭允初以暗諷的方式指其人為小儒、其說為臆說，盧文弨便以「離經叛道」加以批判。盧文弨又嘗讀王應麟所輯鄭玄《論語注》，並以志古之士的立場而冀其流傳；對其中與

---

<sup>150</sup> 翁方綱，〈送盧抱經南歸序〉，《復初齋文集》，卷 12，頁 2。

<sup>151</sup> 盧文弨，〈重修紫陽書院碑記〉，《抱經堂文集》，卷 25，頁 343。

<sup>152</sup> 盧文弨，〈續漢書律歷志補注序〉，《抱經堂文集》，卷 4，頁 43。

<sup>153</sup> 盧文弨，〈答彭允初書〉，《抱經堂文集》，卷 18，頁 262。

朱子義異者，則以為「未嘗不可聊備一說」<sup>154</sup>。可見在盧文弨心目中，朱子《集註》在《論語》解釋上，具有無上的優先性，但他並不因此而盲從朱子說，如其於〈荷亭辯論跋〉便指出：「朱子之視聖人，固當不同，謂其言一無可議，是無所用其思者也。」並因惟恐世人尊朱太甚，而特別強調《荷亭辯論》之異於朱子者，皆「反求之而實有所不愜云爾」。<sup>155</sup>

整合以上諸例，可見宋代不但有盧文弨推崇的德性、學問兼備且道藝一貫的大儒朱熹，又有擅長校讎的學者。另外，盧文弨也曾稱許宋人能留意本朝典故、前輩言行。<sup>156</sup>因此，雖然從大方向的角度來看，盧文弨對宋代學術之缺失有清楚的意識，但那是以客觀學術立場所作的評述，而非以門戶之見對所有宋儒的醜詆，故方東樹所謂「詆宋儒為空疏」者，絕不適用於盧文弨。

蔣湘南〈宋二體石經殘碑歌〉後「附幼裏作」有以下數句：

漢家寫書字尊古，楹榭欄柯精釋詁。宋儒經出小學亡，六書差譌忘厥祖。經文勒石肇洛京，殘碑一字一列星。雖然中郎渺難覓，得遇宋本猶瓊瑛。國家經師萃純廟，惠定宇戴東原錢竹汀盧抱經訝同調。通儒惜未書九經，漢學空傳闢宦窵。<sup>157</sup>

按：洪稚存之子洪符孫，字幼懷，《書目答問》將其列入「不立宗派」之「古文家」。此所引詩句，大抵嘆惋漢人近古且精古訓，至宋朝卻失其傳，復讚許清代經師遠承漢學、新闢宦窵。筆者關注的是，這裡將惠棟、戴震、錢大昕、盧文弨並列，以四人為清代「經師」，且為傳「漢學」之代表人物，其觀點與江藩、方棟樹相近。然如前所述，盧文弨治學誠然有與惠棟、戴震相近者，但因其相近處而籠統地將盧文弨與諸人歸之「漢學」，既未考量盧文弨的學術全貌，亦不符盧文弨之主觀意識。<sup>158</sup>蔣湘南（1795-1854）後生於盧文弨七十

<sup>154</sup> 盧文弨，〈鄭氏注論語序〉，《抱經堂文集》，卷 2，頁 22。

<sup>155</sup> 詳見〈荷亭辯論跋〉，《抱經堂文集》，卷 10，頁 143。

<sup>156</sup> 詳見〈揮塵錄題辭〉，《抱經堂文集》，卷 7，頁 93。

<sup>157</sup> 清·蔣湘南，《春暉閣詩選》，《清代詩文集彙編》第 591 冊（上海：上海古籍出版社，2010 年影印民國十年陝西教育圖書社鉛印本），卷 6，頁 281。

<sup>158</sup> 按：「漢學」恐亦未足以概括戴震之學，錢穆便以為相較於惠棟之求「古」，戴震所求者在於「是」，而未以漢人說為惟一歸趨。侯外廬以為戴震後期之學的特色在於「獨標經學新義以力攻宋學」。但戴震不在本文論述範圍，故不作深入討論。以上二說分見錢穆《中國近

八年，他對盧文弨的敘述卻乾嘉末期，分別為漢、宋學立場的江藩、方東樹一致，這是值得關注的現象。無獨有偶的，光緒年間修的《餘姚縣志》在《抱經堂經典釋文攷證》三十卷、《羣書拾補》二部盧文弨的著作下，附有盧文弨小傳，其內容即抄錄《漢學師承記》，故亦有「紹弓官京師，與東原交善，始潛心漢學，精於讎校」諸語<sup>159</sup>。《國朝詩人徵略》盧文弨傳亦引《國朝漢學師承記》云：「紹弓官京師，與東原交善，始潛心漢學。」<sup>160</sup>另外，《同治續纂江寧府志》盧文弨傳亦云：「先生潛心漢學，精於讎校。」<sup>161</sup>整合以上資料，可見與東原交善始潛心漢學，或潛心漢學而精於校讎，似乎是乾嘉末期以來，對盧文弨的普遍印象，就筆者所知，此說最早應起於《漢學師承記》，且已廣為人所接受。

江藩《國朝漢學師承記》卷一之首便述明其撰作意旨為「詮次本朝諸儒為漢學者」。<sup>162</sup>該書對於學者之擇取，以及如何表述各學者的學術內涵，本有既定的立場，<sup>163</sup>且於序文中明確交代。因此，關注漢學、強調漢學、突出漢學，乃其書之性質使然，並無可厚非。但若欲對某位學者作全面性的理解，則需對具主觀立場的論述有所保留，否則將有以偏概全的問題。前述諸書中的盧文弨傳略，便因受《漢學師承記》影響而使記述不全面，甚至有錯誤之嫌。清末國學大師章炳麟甚至有以下文字：

---

三百年學術史》，頁 357；侯外廬主編：《中國思想史綱》，（上海：上海書店出版社，2004 年 10 月 1 刷），頁 399。

<sup>159</sup> 清·邵友濂修，孫德祖等纂，《浙江省餘姚縣志》第一冊，《中國方志叢書》華中地方第 500 號（臺北：成文出版社，1983 年據清光緒二十五年刊本影印），卷 17，頁 349。

<sup>160</sup> 清·張維屏，《國朝詩人徵略》第二冊，《中國公共圖書館古籍文獻珍本匯刊·集部》（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2004 年據清道光十年刻本影印），卷 34，頁 463。

<sup>161</sup> 清·蔣啓勳、趙佑宸修，汪士鐸等纂，《同治續纂江寧府志》，《中國地方志集成·江蘇府縣志輯》第二冊（南京：鳳凰出版社，2008 年據清光緒七年刻本影印），卷 15，頁 547。

<sup>162</sup> 清·江藩，《國朝漢學師承記》，《續修四庫全書》第 179 冊，卷 1，頁 258。

<sup>163</sup> 按：《漢學師承記》將黃宗羲、顧炎武置於最末卷，並云：「兩家之學皆深入宋儒之室，但以漢學為不可廢耳，多騎牆之見，依違之言，豈真知灼見者哉！」即被視為其鮮明漢學立場的表現。書中述清代學人而強調其「宗漢學」、「潛心漢學」、「為漢學」、「一本漢學」、「以漢學為表識」者亦極多，不枚舉。前引文見清·江藩，《國朝漢學師承記》，《續修四庫全書》第 179 冊，卷 8，頁 346。

崑山顧炎武……大原閻若璩……其成學著系統者，自乾隆朝始。一自吳，一自皖南。吳始惠棟，其學好博而尊聞。皖南始戴震……震又教於京師。任大椿、盧文弨、孔廣森，皆從問業。弟子最知名者，金壇段玉裁，高郵王念孫。<sup>164</sup>

這段文字中，盧文弨變成是從戴震問業者。事實上盧文弨不僅長於戴震數歲，遍尋相關資料，亦僅見盧文弨與戴震為同輩友人，而未有盧文弨向戴震問學的記載。如戴震友人王昶為其撰墓誌銘便云：「至京師，光祿寺卿王君鳴盛、學士錢君大昕、朱君筠、紀君昀、盧君文弨，皆折節定交焉。」<sup>165</sup>洪榜〈戴先生行狀〉亦云：「至京師，當時館閣諸公今光祿卿嘉定王君鳴盛，今學士嘉定錢君大昕，大興朱君筠、紀君昀，餘姚盧君文弨，今大理卿青浦王君昶，皆折節交先生。」<sup>166</sup>盧文弨向他人述及戴震時，亦皆以友、兄稱之。<sup>167</sup>因此，盧文弨向戴震問業的說法，絕對不符合實情，此說之產生，或與前述諸文獻相同，皆受《漢學師承記》觀點的影響。與之相對的，翁方綱為盧文弨所撰銘文有以下數句：

包羅羣粹，攬摭衆長。先生精靈，汗竹有光。須友之齋，康成禮堂。  
學海長瀾，滙注於杭。詒厥後人，湖山澤長。<sup>168</sup>

所謂群粹、眾長；後人、澤長，指其取用文獻多、校書範圍廣及嘉惠後人深遠，前文已對此有所論述。此段引文與本節相關的，則為「須友之齋，康成禮堂」二句。須友為盧文弨承其師桑調元用以名書齋者，代表承自勞史的理學、朱子學；康成即漢代大儒鄭玄，乾嘉漢學最推崇的漢代經學家之一。合而觀之，「須友之齋，康成禮堂」表述的正是盧文弨沒有漢、宋門戶，兼取漢、宋之長的學術立場。如果真的要以漢宋學的角度來論盧文弨，翁方綱的觀點

---

<sup>164</sup> 章炳麟著，朱維錚編校，《疍書 初刻本 重訂本》（香港：三聯書店，1998年），〈清儒〉第十二，頁158-159。

<sup>165</sup> 王昶，〈戴東原先生墓志銘〉，錢儀吉纂，《碑傳集》第4冊（北京：中華書局，1993年），卷50，頁1437。

<sup>166</sup> 洪榜，〈戴先生行狀〉，錢儀吉纂，《碑傳集》第4，卷50，頁1443。

<sup>167</sup> 如盧文，〈戴東原注屈原賦序〉云：「吾友戴君東原。」〈與程致堂進士書〉云「貴鄉戴東原兄。」〈戴氏遺書序〉云「吾友新安戴東原先生。」以上諸文，分見《抱經堂文集》，卷6，頁74；卷18，頁259；卷6，頁75。

<sup>168</sup> 清·翁方綱，〈皇清誥授朝議大夫前日講起居注官翰林院侍讀學士抱經先生盧公墓誌銘〉，《復初齋文集》，卷14，頁2。

應較能得實。然而，明確將漢學與宋學對舉，始於《四庫全書總目》，<sup>169</sup>但《總目》在乾隆四十六年完稿後<sup>170</sup>，至乾隆六十年十二月方刊竣<sup>171</sup>。而盧文弨在乾隆三十三年即因告終養而離開京師，乾隆六十年十一月二十八日卒於常州龍城書院，因此，盧文弨完全未見到《總目》的內容。遍蒐《抱經堂文集》，使用「漢學」一詞者僅一見，其語為「近元和惠定宇其講《易》實宗漢學」，<sup>172</sup>其餘論歷代學術而及於漢、宋者，皆由人的角度稱漢儒、宋儒，而未以學的角度稱漢學、宋學。是以盧文弨既未有明確的漢學、宋學意識，亦未受到《總目》影響，而有將漢學、宋學對舉的作為。《漢學師承記》與《漢學商兌》皆為漢、宋學意識成形且具一定對立態勢後的產物，故其以漢、宋學立場來看盧文弨，除了主觀意識的限制，亦不免有以後觀前的問題；後人片面地沿用其說，雖然有不全面的問題，卻可見漢、宋對舉的觀點，對後世具長遠且深刻的影響力。吾人生於今日，若能秉持客觀立場予以取擇或評價，則前人之說正可作為考察學術史發展的憑藉。

## 五、結論

前人對盧文弨的研究幾乎皆集中於校勘學，並因其與乾嘉考據學／漢學之相近，而將其定位為漢學家或考據學家，但這樣的論述，並未全考慮作為一個全整的人，其思想、人格等面向，與學術研究乃是不可分割的整體。本文探討盧文弨學術在校勘學之外的面向，期能對盧文弨有較全面的理解，並對客觀地探討清代學術史，有所助益。

本文第二節以盧文弨的師友為切入點，輔以其人生與為學經驗，以見盧文弨之學不但由理學入手，更積極拔擢具理學素養的人材、結交以理學相期的朋友，且終身奉守勞史、桑調元之教，以發揚其學為己任。是以中年時，好友翁方綱猶以弗叛程朱稱之；及至晚年，仍與志在昌明理學的座師孫楚池互相商討教學、士風問題，且向理學之友朱理齋，表述未能闡明勞史之學的

---

<sup>169</sup> 夏長樸，〈四庫全書總目與漢宋之學的關係〉，《故宮學術季刊》第 23 卷第 2 期（2005），頁 83-128。

<sup>170</sup> 陳祖武、朱彤窗，〈乾嘉學術編年〉（石家莊：河北人民出版社，2008），頁 312。

<sup>171</sup> 同前註，頁 494。

<sup>172</sup> 盧文弨，〈李旣方補李鼎祚周易集解序〉，《抱經堂文集》，卷 3，頁 27。

愧恨之情；逮謝世後，其子又特於行狀中，指桑調元為其學之所出。至於平生論學，雖不至曲護朱子，但對朱子學行，皆持一定的尊崇之心；讀書、校書、鈔書時，亦秉理學素養所培植的經世致用精神，表出諸書的意義與價值。

第三節以第二節為前提，論述校勘學對盧文弨的意義，期能以較寬廣的視野，對盧文弨的校勘學成就作理解與評價。簡言之，盧文弨以性情之故而酷嗜校書，復因校書而獲得情感上的滿足、人生的成就感，同時以校書的方法，實踐儒者的學術、歷史及社會責任。故其校書時，除了文獻依據，更重視貫通全書的思想脈絡，對於所校鈔書籍的評價背後，更蘊涵強烈的社會國家及學術責任。因此，筆者以為，盧文弨是以性之所近的校書工作，實踐受之於桑調元的理學之教。

第四節以前文所論為基礎，討論盧文弨與漢、宋學的關係，尤重於反省前人的觀點。筆者發現，自乾嘉末期以來，因與戴震交遊而從事漢學，或因為漢學而精校勘，是諸多文獻所呈現的盧文弨之共同形象。立場偏漢學者，因此以盧文弨為清代漢學者之代表；立場偏宋學者，則指盧文弨具漢學門戶。但據本文的分析，戴震對盧文弨之學並沒有關鍵性的影響，盧文弨從事校勘亦與漢學無關。如果若跳開漢、宋學框架，我們會發現，盧文弨雖然在思想上有偏程朱的傾向，且肯定宋儒闡發精微義理之功，但並不諱言宋儒的缺失，亦不執守朱熹之說；雖因漢注古而有據，而認可清人蒐輯漢注之功，並讚同乾嘉學者以小學為根基的博考功夫，但不即以漢儒說為確，亦不以考據為治學之惟一方法。簡言之，無論個人讀書、體會經義，或藉校、鈔書籍以保存先人精神智慧，盧文弨皆持開放的心胸以兼取各類、各時代之著作，因此，盧文弨並沒有漢、宋門戶。

## 明代氣學的兩種類型：以羅欽順、王廷相為例

郭寶文\*\*

### 提要

羅欽順思想究竟屬於理學還是氣學，雖然學界意見頗為分歧，但其實有其一致之傾向：論理氣時明確提出氣為本體，主張「理氣一貫而不同一」，並重視氣之理一。論心性則主張心、性同屬一心，而有體、用之分，同樣重視道心之性。故在修養工夫上，羅欽順便主張透過「格物」、「誠意、克己、節欲」、「重敬」等工夫，返回具足、至善的氣之理一和道心之性。故羅欽順雖主張「以氣為本」，實是一氣學家，思想卻仍有受到理學影響的痕跡。若和明代最典型的氣學家王廷相相比，無論是並重理一和分殊之理，或未特別重視未發之中和道心，還是強調心知、物理內外交致，而後不停循環、積累認知的修養工夫論，都和羅欽順不同，可知明代實有兩種皆以氣為本，思路卻截然不同的氣學思想。

關鍵詞：明代、氣學、羅欽順、王廷相

---

\*\*國立臺灣海洋大學共同教育中心副教授。

過去前輩學者討論羅欽順的思想歸屬，意見頗為紛歧，甚至截然相反。同時被指為理學和氣學的羅欽順思想，卻又與理學和氣學典型的論述有其不同，因此以傳統的理學或氣學來劃分其思想歸屬，顯然都有較難以歸類之處。這也意味明代氣學除了王廷相哲學是明確的氣學思想外，似乎還有另外一種氣學類型存在。既然如此，筆者認為不妨跳脫過往的分類方式，並參考楊儒賓〈兩種氣學，兩種儒學〉一文之觀點來加以論述。楊儒賓將宋明時期的氣學分為兩種，一為先天型，一為後天型，兩者差別「在於有沒有『本體』概念的介入。氣如依本體而成立，此體之用即是先天之氣。本體遍佈一切，先天之氣亦遍佈一切，此氣即為一種最根源性的創造性的『氣』」。包括劉宗周、羅欽順、張載三位在內的先天型氣學，楊儒賓認為並沒有脫離理學的獨立工夫論，而是都主張「復性」論；而「支持或反對『復性』論，此一立場可視為先天型氣學與後天型氣學的工夫論之分水嶺」。<sup>1</sup>

將氣學分判為兩型，並以贊同復性與否，作為兩種氣學工夫論的重要分野，此說實獨具慧眼，對本文頗有啟發。不過本文論點與楊儒賓有幾點不同：一是本文對氣學之定義較狹，未把「視氣為本體之用」的思想家視為氣學家，因為這些思想家並不視氣為本體。其次，羅欽順思想是否僅視氣為本體之用，還是以氣為本體，這攸關他究竟是理學還是氣學之思想定位，筆者將於後文詳細論述。最後，楊儒賓比對先天型、後天型氣學，主要以羅欽順和日本儒者貝原益軒為代表，筆者則以為不妨直接比較羅欽順和王廷相的思想異同，因為王廷相可謂明代最典型、也最無爭議的氣學家，透過比較羅欽順和王廷相的思想，可使明代氣學的兩種面貌對比更加鮮明。

## 一、理氣一貫而不同一，重視氣之理一：羅欽順理氣論之特色及與王廷相之差異

過去學界多由羅欽順的理氣論來探討其是否為一氣學家，特別是羅欽順也使用「理一分殊」這樣的理學詞彙，更引起他是不是「朱子後學」的激烈討論。以下不妨由此切入，來看羅欽順在理氣論，便有與理學或氣學都有差異的思想特徵。

### （一）理、氣一貫而又有所不同

羅欽順所言之「理一」，較是氣本體所呈現出之理，較非直接以理為本體。羅欽順云：

理果何物也哉？蓋通天地，亘古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一闢，一升一降，循環無已。積微而著，由著復微，為四時之溫涼寒暑，為萬物之生長收藏，為斯民之日用彝倫，為人事之成

<sup>1</sup> 楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第3卷2期（2006年12月），頁4-14。



敗得失。千條萬緒，紛紜膠轄而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。<sup>2</sup>

在從天到地的空間，與從古到今的時間所組成的宇宙中，恆久存在者便是一氣。羅欽順便明確以此氣作為本體，一氣有動靜、來去、開闔、升降等種種變化，雖然紛紜卻不紊亂，因為自然四時與人事倫常的運作中自有其規律與理則，這便是理。因此理並不是與氣相異的另一物，依附著氣在運行，理單純就只是氣的條理而已。當氣凝聚成形時，有成形的規律；當氣消散無形（並非不存在）時，有消散的規律，凝聚或消散的「規律」都是理，<sup>3</sup>亦即「當氣聚而生，自然有氣聚而生的內在條理」，「氣散而死就是指氣散又回歸於氣化無形的狀態」，「所以只有氣散之狀態與氣散之理，並無理散之問題」<sup>4</sup>。

由羅欽順以氣凝聚、消散的理則和規律為理，可以知道兩點：第一，理不在氣先，因為必有氣之運行而後方有運行之條理。第二，理不是獨立之本體，因為沒有氣之運行，便無運行的條理，理不能脫離氣而獨立存在。理既只是氣轉折、流行所呈現之條理，「理只是氣之理，當於氣之轉折處觀之」<sup>5</sup>，那麼「朱子超越天地萬物的『理』也就不復存在了」，是「理」之內涵的重大改變。<sup>6</sup>因此對於程頤解釋《易傳》「一陰一陽之謂道」時所提出的「所以陰陽者道」之說，羅欽順便認為「所以」二字「未免微有二物之嫌」；而朱熹「一陰一陽往來不息，即是道之全體」之言，羅欽順則認為「此語最為直截」，<sup>7</sup>顯見他不贊成氣之上還有一個「所以然」的道體，氣的往來本身就是道。

至於「理氣為一」之說，其實羅欽順也並不以理、氣為同一物，不加分別。他提出：

理須就氣上認取，然認氣為理便不是。此處間不容髮，最為難言，要在人善觀而默識之。「只就氣認理」與「認氣為理」，兩言明有分別，若於此看不透，多說亦無用矣。<sup>8</sup>

<sup>2</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》（北京：中華書局，1990年），卷上，11條，頁4-5。

<sup>3</sup> 「氣之聚便是聚之理，氣之散便是散之理，惟其有聚有散，是乃所謂理也」，《困知記》，卷下，46條，頁38。

<sup>4</sup> 王俊彥：《王廷相與明代氣學》，頁304。

<sup>5</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷上，38條，頁68。

<sup>6</sup> 丁為祥：〈羅欽順的理氣、心性與儒佛之辨〉，頁47。

<sup>7</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，11條，頁5。程頤云：「離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也，陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者。形而上者則是密也」，見宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：〈二程遺書〉，《二程集》（北京：中華書局，1981年），卷15，頁162。朱熹云：「但看一陰一陽往來不息，即是道之全體，非道之外別有道也」，見宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第四冊（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年），卷39，〈答柯國材（四）〉，頁1622。

<sup>8</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷下，35條，頁32。

運行的條理與規律，必須從氣的運行、轉折處來認識，因此必須「就氣認理」。但條理、規律僅是一氣運行中所呈現出的抽象屬性，並不是氣的本身，故不能「認氣為理」，因為一物之屬性並不能直接等同於物體自身。羅欽順如此論述之目的，在反駁程朱理氣分為二物的同時，<sup>9</sup>又不致流於重氣而無理。所以理雖不在氣先，不能離開氣而必須由氣之運行來認取，但理不就等於氣。是以「理氣為一」之「一」似應解釋為「一貫」或「一體」，而非「同一」。有氣必有理，理必來自於氣，兩者是不能分離的一體，但理畢竟只是氣之理，理、氣兩者必須有所分別。

## （二）重視氣之理一甚於分殊的「理一分殊」說

基於如此「理氣一貫、一體而不同一」的脈絡，羅欽順的「理一分殊」說也就有其新意，他提出：

蓋人物之生，受氣之初，其理惟一，成形之後，其分則殊。其分之殊，莫非自然之理，其理之一，常在分殊之中，此所以為性命之妙也。<sup>10</sup>

羅欽順言理乃氣之理，故「理一」當為「氣之理一」。無論是理一或是分殊，都離不開氣：<sup>11</sup>人物受氣而生，當中便有氣之理一在，只是尚未凝聚成形；成形後雖因分殊而形質各有所不同，但此「氣之理一」仍寓於各分殊之中。因此羅欽順的「理一分殊」說，其實是「氣之理一分殊後為眾理」，其實已和朱子理一分殊之說有所差距。

羅欽順並用「太極」來說明理一分殊，他指出：

或者因「易有太極」一言，乃疑陰陽之變易，類有一物主宰乎其間者，是不然。夫易乃兩儀、四象、八卦之總名，太極則眾理之總名也。云「易有太極」，明萬殊之原於一本也，因而推其生生之序，明一本之散為萬殊也。

<sup>12</sup>

太極為眾理之總名，即集合所有分殊之理為一「總體之理」，如給予此「總體之理」一個名稱，便是「太極」。因此太極乃一後得之概念，必待理一分殊之後，得眾多分殊之理，然後給予眾分殊之理的總和「太極」之名。羅欽順之所以如此定義太極，實為了避免太極具有主宰的地位。<sup>13</sup>由於太極為集合眾理而得之名，其實也就是理一；因為理一散於分殊，將所有分殊之理再集合起來，也還是理一，

<sup>9</sup> 羅欽順對程頤「所以陰陽者道」之言並不贊成；他也對朱子「終以理氣為二物」有所不滿，見明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，19條，頁9。

<sup>10</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，14條，頁7。

<sup>11</sup> 袁爾鉅：〈羅欽順的氣一元論〉，《甘肅社會科學》1995年第6期（1995年12月），頁11。

<sup>12</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，11條，頁5。

<sup>13</sup> 鍾彩鈞認為羅欽順「力避太極為主宰者的概念」，並主張「太極乃回溯而得的」，見鍾彩鈞：〈羅整菴的理氣論〉，《中國文哲研究集刊》第6期（1995年3月），頁202。

故太極也就等同於氣之理一。

太極既無主宰之地位，則理一自然亦不具有本體的地位，是以太極與陰陽之關係，便同於理跟氣之關係，即天地間無非是陰陽一氣之運行，須從陰陽運行上認取太極，兩者不能分離，然陰陽不即是太極。因此羅欽順雖強調「言陰陽則太極在其中矣，言太極則陰陽在其中矣。一而二，二而一者也」，<sup>14</sup>但這是從強調兩者不可分離的角度來說，「二而一」事實上不免就帶有兩者不完全相同的意義在。故透過「理一分殊」來解釋的太極、陰陽之說，同樣反映了羅欽順理氣論「一貫、一體而不同一」的特色。

羅欽順思想與朱子理學在理氣論上有截然相對的思維，因此主張羅欽順為氣學派的學者，往往便依羅欽順以氣為本體的主張，將他定位為氣學家。但理學派學者的質疑，其實也有道理，羅欽順對於氣之「理一」的確相當注重，已經和其他明清氣學家有明顯不同。羅欽順提出：

千聖相傳，只是一理。堯、舜、禹、湯所執之「中」，孔子所不踰之「矩」，顏子之所謂「卓爾」，子思之所謂「上下察」，孟子之所謂「躍如」，皆是物也。……蓋通天地人物，其理本一，而其分則殊。必有以察乎其分之殊，然後理之一者可見，既有見矣，必從而固守之，然後應酬之際無或差謬。此博約所以為吾儒之實學也。<sup>15</sup>

天人物我所以通貫為一，只是此理而已，如一線之貫萬珠，提起便都在掌握。故盡己之性，便能盡人物之性，可以贊化育而參天地。<sup>16</sup>

羅欽順強調千古聖賢相傳皆是由氣之本體而來之理一，吾人必須從對分殊之理的省察和體悟之中，去掌握、明白此天人、物我通貫之理一，然後加以固守，那麼由己到人再到物，由個體到國家、天下，在待人應物上便不會有所差謬。羅欽順極力強調理一必定得從分殊上見，<sup>17</sup>這顯示他並不輕廢分殊之理，並且強調理一與分殊之理的緊密關聯。不過一旦吾人能掌握理一，羅欽順便認為已掌握盡性的關鍵，進而可以贊化育、參天地，這其實無形之中便強化了對「氣之理一」的推崇。

由羅欽順以山譬喻「理一」，更明顯可看出他對「理一」的重視，他提出：

窮理譬則觀山，山體自定，觀者移步，其形便不同。故自四方觀之，便是

<sup>14</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，38條，頁13、14。

<sup>15</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷下，10條，頁84。

<sup>16</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷下，7條，頁83。

<sup>17</sup> 「所謂理一者，須就分殊上見得來，方是真切」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷下，59條，頁41。

四般面目；自四隅觀之，又各是一般面目。面目雖種種各別，其實只是此一山。山之本體，則理一之譬也；種種面目，則分殊之譬也。<sup>18</sup>

若以觀山來比喻，理一便像山本身，分殊則像各種觀賞山的角度，角度雖有不同，但山本身並沒有改變。可看出在羅欽順心中，由氣本體而來之理一，雖僅是氣之條理或屬性，不是本體，但較之分殊之眾理，實為一更根本之存在，分殊之理為此理一不同角度的呈現。

### （三）王廷相論「理一分殊」及與羅欽順之思想差異

羅欽順對「氣之理一」如此重視，顯然與王廷相頗有不同。王廷相鮮明主張氣是唯一的本體，是萬物的根源，他稱之為「元氣」。而「元氣之上無物、無道、無理」，元氣之上、之外並沒有其他更本原、更優先的存在，「非元氣之外又有物以主宰之也」<sup>19</sup>。而「天地未生，只有元氣，元氣具，則造化人物之道理即此而在」，<sup>20</sup>老莊和宋儒所言在天地之先的道或理，王廷相認為並不存在，理學之「理先氣後」、「理能生氣」之說，王廷相認為那將使理得以離開氣而單獨存在，是「謬幽誣怪之論」。<sup>21</sup>是以王廷相主張「氣先理後」，理生於氣，不能獨立存在，<sup>22</sup>這都和羅欽順所言之「理氣一貫而不同一」相近，只是語氣更為堅決。

但是對於理一和分殊之理，王廷相便明確指出兩者並無重要性的差異，他提出：

天地之間，一氣生生，而常而變，萬有不齊，故氣一則理一，氣萬則理萬。世儒專言理一而遺萬，偏矣。天有天之理，地有地之理，人有人之理，物有物之理，幽有幽之理，明有明之理，各各差別。統而言之，皆氣之化，大德敦厚，本始一源也；分而言之，氣有百昌，小德川流，各正性命也。

<sup>23</sup>

元氣渾一故有理一之常，而後生化成萬物，則有分殊不齊的變化萬理。元氣必然分化為萬物，故理一必然有幽明等諸般變化之萬理；同樣世上各有差別的萬有之理，無不來自元氣之理一。因此王廷相反對專只偏重理一，而忽略萬有之理，

<sup>18</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷上，37條，頁680。

<sup>19</sup> 明·王廷相著，王孝魚點校：〈答薛君采論性書〉，《王廷相集》（北京：中華書局，1989年），頁517。

<sup>20</sup> 明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁841。

<sup>21</sup> 「理載於氣，非能始氣也。世儒調理能生氣，即老氏道生天地矣；調理可離氣而論，是形性不相待而立，即佛氏以山河大地為病，而別有所謂真性矣」，明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》，頁753。

<sup>22</sup> 明·王廷相著，王孝魚點校：〈橫渠理氣辯〉，《王廷相集》，頁603。

<sup>23</sup> 明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁848。

兩者其實同等重要，因為皆來自一氣。

再以「太極」來說，羅欽順將眾理之總和（也就是理一）特別稱之為太極，但王廷相則強調太極就是元氣，是形容元氣為最極致、至高之本體的詞語，而非在元氣之上或之外還另有一個太極在。<sup>24</sup>他並且提出：

萬理皆出於氣，無懸空獨立之理。造化自有入無，自無為有，此氣常在，未嘗漸減。所謂太極，不於天地未判之氣主之，而誰主之耶？故未判，則理存於太虛；既判，則理載於天地。<sup>25</sup>

既然太極就是元氣，自然就不是理，更不會是超然於氣之上的本體之理。當元氣未判、未形成萬物之時，理在元氣之中；當一氣既判，化生為萬物，則理便充盈於天地之間。王廷相和羅欽順對太極一詞的定義不同，也正顯現一重氣之理一、一直接重氣本身的不同傾向。

也因此不像羅欽順那麼強調氣之理一的主宰地位，王廷相認為重要的是「心」：

世儒曰：「靜而寂然，惟是一理，感而遂通，乃散為萬事」，誤矣。寂然不動之時，萬理皆會於心，此謂之一心則可，謂之一理則不可。一理安可以應萬事？蓋萬事有萬事之理，靜皆具於一心，動而有感，乃隨事順理而應。

26

當人寂然未動心之時，萬事萬物之眾理皆聚於心中，但在其間作主應對的，是心而非理一，因為理就只是理，而非能感能應的主體。這就強調了心對理有主宰的地位，和前述羅欽順以理為吾心之主宰的思想恰好相反。正如下列第三、四節將指出的，以理為主宰或以心為主宰，決定了羅欽順和王廷相兩人心性論和修養工夫論走向完全不同：羅欽順重視的是如何重新返復理一，王廷相則是重視如何擴展心知。故將羅欽順思想劃歸到王廷相、戴震等明清學者之陣營，似也有其困難之處。

## 二、同屬一心而分體用，重視道心之性：羅欽順心性論之特色及與王廷相之差異

延續他論理氣關係的進路，羅欽順複雜的心性論其實亦有一貫之脈絡：同樣

---

<sup>24</sup> 「太極者，道化至極之名，無象無數，而天地萬物莫不由之以生，實混沌未判之氣也，故曰元氣」，「元氣之外無太極，陰陽之外無氣。以元氣之上，不可意象求，故曰太極」，明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁 849；明·王廷相著，王孝魚點校：〈太極辯〉，《王廷相集》，頁 596。

<sup>25</sup> 明·王廷相著，王孝魚點校：〈太極辯〉，《王廷相集》，頁 596。

<sup>26</sup> 明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁 889。

以「理一分殊」來討論人性，並結合「未發、已發」和「道心、人心」之說來加以詮釋。

(一) 重視未發、至善之理一性體，更甚於已發、善惡混雜的分殊之性

羅欽順首先提出：

夫謂「人生氣稟，理有善惡」，以其分之殊者言也。「然不是性中元有此兩物相對而生」，以其理之一者言也。謂「人生而靜以上不容說」，蓋人生而靜，即未發之中，一性之真，湛然而已，更著言語形容不得，故曰「不容說」。「繼之者善」，即所謂「感於物而動」也，動則萬殊，剛柔善惡於是乎始分矣。然其分雖殊，莫非自然之理，故曰「惡亦不可不謂之性」。既以剛柔善惡名性，則非復其本體之精純矣，故曰「才說性時，便已不是性也」。下文又以水之清濁為喻，蓋清其至靜之本體，而濁其感動之物欲也。本體誠至清，然未出山以前無由見也，亦須流行處方見，若夫不能無濁，安可無修治之功哉！修治之功既至，則濁者以之澄定，而本體常湛然矣。然非能有所增損於其間也，故以「舜有天下而不與」終之。<sup>27</sup>

羅欽順在此回應程顥之說，強調未發之中不僅人人有之，萬物也皆具備，<sup>28</sup>各分殊之中皆有此生理，在人即氣之理一在人心所本具的仁性，湛然純善，故人皆性善，皆可為堯舜。<sup>29</sup>接觸外物而已發之後，則是氣所分殊之萬理，人所表現出來的才質亦有剛、柔、善、惡種種不同，不復未發之時湛然、精純。因分殊各有不同，各有差異，有智有愚，所以可以說「上智與下愚不移」；<sup>30</sup>因為分殊而人會「各私其身」，因此會導致「蔽於有我之私」，因此有流於惡之可能。

羅欽順以「理一分殊」解釋「惡亦不可不謂之性」一句，提出分殊之理雖不免有惡，但因仍是自然之理故仍屬性理之範疇，因此不能不說是人性的一部份，但這畢竟已非那純粹未發的本善之性。若以水為喻，本善的理一之性便似尚未流出山林的源頭之水那樣清澄；已發的分殊之眾理則像不斷流行的河水，不免有所混濁。羅欽順強調由已發之流行、混濁，能見未發本體之理的純善、清淨，因為透過修養工夫來修治，就能使此混濁之性回復純淨。<sup>31</sup>

<sup>27</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，65條，頁20。

<sup>28</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，35條，頁13。

<sup>29</sup> 羅欽順認為「天地人物原無二理」，此理在人心便是「仁」；此渾然之仁又總括燦然、截然、判然之義、禮、智，形成人性的整體內涵，這樣的性命之理當然為純善，因此人性其實本善。見明·羅欽順著，閻韜點校：〈附錄·論學書信〉，〈答劉貳守煥吾·又〉，《困知記》，頁125；以及《困知記》，續卷上，46條，頁71。

<sup>30</sup> 「語其一，故人皆可以為堯舜；語其殊，故上智與下愚不移」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，14條，頁7。

<sup>31</sup> 此處及下文羅欽順所用「本體」一詞，係指「氣之理一」，乃氣之本體的本來狀態，而非以

羅欽順並不否定分殊之性理，甚至認為透過修治不善之性，可以復見氣之本體的純善，因為分殊之眾理中同樣有此氣之理一在。不過「本體常湛然矣，然非能有所增損於其間也」一句，則頗堪玩味。羅欽順顯然認為：氣之理一在人即為人之本性，實乃一本然具足、純然至善，不容增減之存在；至於惡，並不是性本有的狀態，而是與物相接之後，後天流衍變化的結果。由此思維，可以推想羅欽順論修治、修養的工夫，並不是增加或減損人性善的程度，因為理一之狀態並不能有所增損；而是如何使遭受汙染而混濁的人性，回復到原本氣之理一純粹、精良的狀態。

由此可看出羅欽順論人性與他論理氣關係相同，在強調一貫的立場下，顯然比起已發的善惡混雜之性，對於未發之性更為看重。也因此他對於李延平所云：「惟求靜於未始有動之先，而性之靜可見矣；求真於未始有偽之先，而性之真可見矣；求善於未始有惡之先，而性之善可見矣」之言，認為「此等言語，是實下細密工夫體貼出來，不可草草看過」。<sup>32</sup>顯然羅欽順認為學者必須由已發之動、偽、惡等萬殊之理中，去追溯、返回到原初未發之靜、真、善的理一之性，這就賦予氣之理一的性體更重要之地位與價值，仍更看重那未曾被汙染的本始之性。<sup>33</sup>

## （二）重視道心、性體，更甚於人心、情欲之用

羅欽順也透過心、性之辨來強化此一論述。他強調心、性之辨並不容易，兩者既非一物，又非兩個不同的存在，而是須從一物中分出兩個來。<sup>34</sup>故羅欽順以體、用來分言性、心，他提出：

人只是一個心，然有體有用。本體即性，性即理，故名之曰道心；發用便是情，情乃性之欲，故名之曰人心。<sup>35</sup>

道心，性也，性者道之體；人心，情也，情者道之用。其體一而已矣，用則有千變萬化之殊，然而莫非道也。<sup>36</sup>

心只有一個，但以體、用可分為道心、人心，道心即未發的理一之性，<sup>37</sup>人心則

---

「本體」言形上之最高範疇。

<sup>32</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，69條，頁22。

<sup>33</sup> 「天地之性須就人身上體認，體認得到，則所謂『人生而靜』，所謂『未發之中』，自然頭頭合著矣」，明·羅欽順著，閻韜點校：〈答陸黃門浚明（戊戌秋）〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁136。

<sup>34</sup> 「蓋心性至為難明，是以多誤。謂之兩物又非兩物，謂之一物又非一物。除却心即無性，除却性即無心，惟就一物中分割得兩物出來，方可謂之知性」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷下，52條，頁40。

<sup>35</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：〈答劉貳守煥吾（乙未秋）〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁124-125。

<sup>36</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：〈答黃筠谿亞卿〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁115。

<sup>37</sup> 「蓋人之生也，自其稟氣之初，陽施陰受，而此理即具，主宰一定，生意日滋，纏綿周匝，

是情，是分殊之後剛柔、善惡等萬殊的變化。學者已敏銳指出羅欽順透過對氣之本體和理的論述，可以說強化了性情與性理之間的關係，<sup>38</sup>亦即理、氣不完全相同，以此言性、心也不完全相同，兩者「皆屬一氣流行之內涵」，但「位階和功能不同」。<sup>39</sup>故反對「認氣為理」，也就代表反對認心為性，<sup>40</sup>所以羅欽順提出：「或認心以為性，真所謂差毫釐而謬千里者矣」<sup>41</sup>。

雖然道心、人心皆是一心，但以體、用區分道心、人心，羅欽順明顯更看重道心之體，故他提出：

道心，「寂然不動」者也，至精之體不可見，故微。人心，「感而遂通」者也，至變之用不可測，故危。<sup>42</sup>

道心，性也；人心，情也。心一也，而兩言之者，動靜之分，體用之別也。凡靜以制動則吉，動而迷復則凶。<sup>43</sup>

道心是寂然不動的至精之體，幽微而靜定；人心則是感而遂通的至變之用，難測而危殆。兩者雖是一心，但羅欽順相當強調兩者之分辨，道心「決不可作已發看」<sup>44</sup>。故道心、人心有體、用和靜、動之別，而羅欽順強調須以靜制動，其看重道心之意味不言可喻。<sup>45</sup>道心既是未發之性理，則以靜制動意指要以未發之性理來使變動之人心得以不迷亂，不危殆，因此明顯羅欽順對於本就靜定而具足的道心之體更為重視。是故他強調：

至理之源，不出乎動靜兩端而已。靜則一，動則萬殊，在天在人一也。……夫未發之中，即「帝降之衷」，即「所受天地之中以生」者，夫安有不善哉！惟是喜怒哀樂之發，未必皆中乎節，此善惡之所以分也。……然欲動情勝，雖或流而忘反，而中之本體固自若也，初未始須臾離也。<sup>46</sup>

氣之理一是未發之中，是體、靜和性，因此至善、純善；分殊則是已發的喜怒哀樂之情，因為未必若合符節，故有善、有不善。只是無論已發情欲如何變化，或

---

遂成形質，此上智下愚之所同也。其名為道心，其實即天理」，明·羅欽順著，閻韜點校：〈再答林正郎貞孚（壬寅春）〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁155。

<sup>38</sup> 成中英：〈原性與圓性：論性即理與心即理的分疏與融合問題——兼論心性哲學的發展前景〉，《漢學研究》第13卷第1期（1995年6月），頁74。

<sup>39</sup> 王俊彥：《王廷相與明代氣學》，頁309。

<sup>40</sup> 學者也提出明儒有將心性之辨簡化而集中為「心體本身是否有理」的傾向，見古清美：《慧菴論學集》，頁60。羅欽順在此也明確強調道心即性、即理，以與人心做出區別。

<sup>41</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，1條，頁1。

<sup>42</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，3條，頁1-2。

<sup>43</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，4條，頁2。

<sup>44</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷下，13條，頁85。

<sup>45</sup> 此處及下文所言體、用之分，同樣是以氣之理一、性、道心為體，以氣之分疏之理、情、人心為用，而非逕以理為形上本體。

<sup>46</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，16條，頁8。



善或不善，氣之本體中的至善之理並不為所動。此「純一無偽」<sup>47</sup>的中，即是氣之理一，實是一完整、具足之至善存在，不假外求。故道心即是天理，是人心之主宰，也是人之所以能夠行仁的主體。<sup>48</sup>

### （三）王廷相論「性理」、「未發之中」、「道心」及與羅欽順之思想差異

羅欽順以道心為性、體、未發之中，已經和朱子有所不同，<sup>49</sup>而是與其理氣論相互呼應，理一在人便是道心之體，所以延續他對理一的看重，羅欽順之心性論便看重那純善的道心之性。若舉王廷相加以對比將更加明顯，王廷相既認為元氣是天地萬物的根源，故元氣便是「性之本始」，萬物之性皆來自於氣，<sup>50</sup>此即王廷相之「氣性一貫」之說。而兩人心性論最主要的差異所在，是王廷相堅定反對以理作為性善根源的立場。他認為人性既由氣來，則形氣純粹如聖人其性便純善，形氣駁雜如一般大眾，便雜有不善之性。<sup>51</sup>因此王廷相抨擊宋儒在氣質之上，又標舉一至善之理作為人性善的根源，是違背孔子論性之本旨。<sup>52</sup>

相較於羅欽順，王廷相根本拒斥以理作為本體或人性根源的可能，甚至認為人之性不能單純以理言之，他提出：

人有二性，此宋儒之大惑也。夫性，生之理也。明道先生亦有定性之旨矣，蓋謂心性靜定而後能應事爾。若只以理為性，則謂之定理矣，可乎哉？余以為人物之性，無非氣質所為者，離氣言性，則性無處所，與虛同歸；離性言氣，則氣非生動，與死同途。<sup>53</sup>

理學將性分為天地之性與氣質之性兩者，一主於理而一主於氣，王廷相認為這是將氣、性分為二本而非一貫。他認為性不只是理，而是生之理，多了「生」一字，顯見他將性與生之氣緊密相連，而非僅是單純與理相關，性離開氣是虛，氣離開性則是死。

<sup>47</sup> 「然中之本體固自若也，且其雖有偏著，而常純一無偽，是以孟子取之」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》卷上，36條，頁13。

<sup>48</sup> 「其名為道心，其實即天理。彼未嘗學問者，雖不知天理為何物，天理曷嘗有須臾之頃，不在其方寸中耶？蓋無為之宰，譬如形影之相隨，是以雖其昏擾之極，而至微之體自有不容離者。不然則所謂『我欲仁，斯仁至矣』，是從何處來耶」，明·羅欽順著，閻韜點校：〈再答林正郎貞孚（王寅春）〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁155。

<sup>49</sup> 鍾彩鈞：〈羅整菴的心性論與工夫論〉，頁49-50。

<sup>50</sup> 明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》，頁809、頁752。

<sup>51</sup> 「聖人之性，亦自形氣而出，其所發未嘗有人欲之私，但以聖人之形氣純粹，故其性無不善耳；衆人形氣駁雜，故其性多不善耳，此性之大體如此」，明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁851。

<sup>52</sup> 「昔者仲尼論性，固已備至而無遺矣，乃孟子則舍之而言善。宋儒參伍人性而不合，乃復標本然之論於氣質之上，遂使孔子之言視孟子反為疎漏，豈不畔於聖人之中正乎」，明·王廷相著，王孝魚點校：〈答薛君采論性書〉，《王廷相集》，頁520。

<sup>53</sup> 明·王廷相著，王孝魚點校：〈答薛君采論性書〉，《王廷相集》，頁518。

是以相較於羅欽順以氣之理一言性，王廷相顯然更強調直接以氣論性，雖然氣之理一也同樣屬於氣，但當中輕重的程度便有差異。本著這樣的差異，對於羅欽順相當看重的未發之中及道心，王廷相便有不同的看法。首先是未發，他提出：

《中庸》「喜怒哀樂未發謂之中」，言君子平時有存養慎獨之功，故未發而能中爾，非通論衆人皆如是也。世儒乃謂人人未發皆能中焉，非矣。夫心性之於應事，如形之影，聲之響，有諸此必見於彼矣。衆人未發而能中，宜皆而中節矣；何世之人，喜非所喜，怒非所怒，哀忘其哀，樂淫其樂，發不中節者常千百乎？時有一二中節者，非天之賦性中和，必素達養性之學者，不然，既中矣，何呼吸出入之頃，而內外心跡輒爾頓異，不相關涉如此乎？聖人又何切切教人致中和乎？<sup>54</sup>

和羅欽順以未發形容理一之性並予以看重相較，王廷相對於「未發」一詞有所質疑，特別是「人人未發之時皆能持中」此一說法。他認為一般人應事常有差謬，情感反應也常太過或不及，往往經過許久的學習和修養尚不能適宜表現。偶爾有能夠應事中節者，那是如聖人天賦異稟方能如此，<sup>55</sup>也是因為常人多不能執中，所以聖人才教人如何致中和。先不論王廷相所言是否合乎《中庸》本旨，此處對未發所表現出的疑慮，顯見其對未發之中並未像羅欽順一樣予以推尚。

既對未發之中並未特別重視，甚至有所懷疑，則與未發息息相關的道心，王廷相同樣並未給予更多的關注，他認為：

謂之人心者，自其情欲之發言之也；謂之道心者，自其道德之發言之也。二者人性所必具者，但道心非氣稟清明者則不能全，故曰「道心惟微」，言此心甚微眇而發見不多也。人心則循情逐物，易於流蕩，故曰「惟危」，言此心動以人欲，多致凶咎也。人能加精一執中之功，使道心雖微，擴充其端而日長；人心雖危，擇其可者行之而日安，則動無不善，聖賢之域可以馴致。此養性之實學，作聖之極功也。<sup>56</sup>

和羅欽順相同，王廷相也將仁義禮智等道德之端倪歸於道心，而將人之情欲歸於

<sup>54</sup> 明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁 889。

<sup>55</sup> 「《中庸》曰『喜怒哀樂未發謂之中』，余以為在聖人則然，在愚人則不能然」，「夫中者，無過不及之謂也。惟聖人履道達順，允執厥中，涵養精一，是以此心未發之時，一中自如，及其應事，無不中節矣。其餘賢不肖、智愚，非太過則不及，雖積學累業，尚不能一有所得於中，安得先此未發而能中乎？若曰『人心未發，皆有天然之中』，何至應事便至迷瞶偏倚？此則體用支離，內外心跡判然不照，非理之所有也」，明·王廷相著，王孝魚點校：〈答薛君采論性書〉，《王廷相集》，頁 519-520。

<sup>56</sup> 明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁 851-852。

人心。<sup>57</sup>但與羅欽順不同的是，王廷相認為道心、人心雖皆人天賦即擁有，<sup>58</sup>但道心唯有氣稟清明之人，也就是聖人或是賢者方得完備，因此「道心惟微」一句，便是形容道心在一般人身上，其實常微妙難以發現。又一般人多順縱己身情欲，容易流於放蕩恣肆，所以說「人心惟危」。同樣面臨道心微妙、人心危肆的狀態，羅欽順強調要以道心抑制人心，使人心得以返回道心之純淨。但王廷相則主張應當雙管齊下：就道心則作「擴充」的工夫，使微妙之端倪日漸增長；就人心則應選擇情欲之中合於道者多加施行，使心應物得以無所不安。看得出來王廷相並未偏重道心或是人心任何一端，而是強調二者皆須有修養工夫。

### 三、「返回」整全的氣一之理及道心：羅欽順修養工夫論之特色及與王廷相之差異

在理氣論上重視整全的「氣之理一」，心性論上重視整全而至善的「道心之性」，因此羅欽順在修養工夫論上，自然而然便強調必須使理一所在的道心「常自湛然」，這樣心就不會「役於物而迷其性」，<sup>59</sup>因為如果道心本原不能清淨湛然，再怎麼勤於做工夫也是無益。<sup>60</sup>以下由「格物」、「無意克己節欲」、「重敬」三大項切入，來探究羅欽順的修養工夫論如何呼應其理氣論、心性論注重氣之理一的特色。另外也同樣與王廷相著重「發展」、反對復歸的工夫論予以對照，則兩種不同氣學的思維脈絡將更加清晰。

#### （一）格物

首先是格物，羅欽順將格物之「格」解釋為「通徹無間」，他認為二程以「至」訓格雖無不當，但呂祖謙用「通徹三極而無間」來解釋「格」字，羅欽順認為「比之至字，其意味尤為明白而深長」，因此他認為：

格物之格，正是「通徹無間」之意，蓋工夫至到，則通徹無間，物即我，

---

<sup>57</sup> 「性之本然，吾從大舜焉，『人心惟危，道心惟微』而已。並其才而言之，吾從仲尼焉，『性相近也，習相遠也』而已。惻隱之心，怵惕於情之可怛；羞惡之心，泚頹於事之可愧，孟子良心之端也，即舜之道心也。『口之於味，耳之於聲，目之於色，鼻之於嗅，四肢之於安逸』，孟子天性之欲也，即舜之人心也。由是觀之，二者聖愚之所同賦也，不謂相近乎？由人心而辟焉，愚不肖同歸也；由道心而精焉，聖賢同塗也，不為相遠乎」，明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》，頁 766。

<sup>58</sup> 「人心、道心，皆天賦也」，「道化未立，我固知民之多夫人心也。道心亦與生而固有，觀夫虎之負子，鳥之反哺，雞之呼食，豺之祭獸，可知矣。道化既立，我固知民之多夫道心也，人心亦與生而恒存，觀夫飲食男女，人所同欲，貧賤夭病，人所同惡，可知矣」，明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》，頁 784；頁 766。

<sup>59</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，70 條，頁 23。

<sup>60</sup> 「若本原未純，驗之雖勤，無益也」，明·羅欽順著，閻韜點校：〈答陳靜齋都憲（丙申冬）〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁 127。

我即物，渾然一致，雖合字亦不必用矣。<sup>61</sup>

格物就是達到人與物之間通徹無間，物、我渾然一體的境界，<sup>62</sup>如此人、物之間沒有隔閡，「見物我同屬於一理之範疇，無主客、物我之對立」<sup>63</sup>。人、物之所以能為一體，是因為天下萬物皆一氣流行所成，氣一則理一，因此能夠相通。<sup>64</sup>故羅欽順認為內在的吾心之理與外在的人倫庶物之理，其實本是一理，<sup>65</sup>格物工夫如果能深刻、用力而達豁然貫通之境，則能明白天人物我變化之種種情狀，無非此理。格物消融了物我之間的隔閡，萬物便不再是獨立於個體之外的其他存在，因此「物格則無物」，<sup>66</sup>物、我之間也就不必言合了。

羅欽順所云之格物，顯然並非僅是去認識、了解物理，而是去明白天人物我本是一理，萬殊皆有其法則，有其一致的秩序性與必然性。<sup>67</sup>至於格物的進路，則須由己身性情入手，再擴及萬物，羅欽順提出：

夫此理之在天下，由一以之萬，初匪安排之力；會萬而歸一，豈容牽合之私？是故察之於身，宜莫先於性情，即有見焉，推之於物而不通，非至理也。察之於物，固無分於鳥獸草木，即有見焉，反之於心而不合，非至理也。必灼然有見乎一致之妙，了無彼此之殊，而其分之殊者自森然其不可亂，斯為格致之極功。然非真積力久，何以及此？<sup>68</sup>

一氣變化而生成萬物本是自然生化的過程，故此氣之理一分殊而有萬理本是自然，不須安排；但由萬理要復歸理一，則需滌清人心私情之弊，無私則道心自然可見。<sup>69</sup>因此羅欽順強調修養無論是由自身性情之理推至萬物，或由物理反之於心，如皆能相合無礙，心、物交相驗證，查驗、確認了性情和萬物之理無不相合，<sup>70</sup>亦

<sup>61</sup> 《困知記》，卷上，10條，頁4。

<sup>62</sup> 「見得此理通乎天人物我而無間」，明·羅欽順著，閻韜點校：〈再答林正郎貞孚（王寅春）〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁155。

<sup>63</sup> 鄧克銘：《理氣與心性：明儒羅欽順研究》，頁116。

<sup>64</sup> 「同一陰陽之氣以成形，同一陰陽之理以為性」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷上，11條，頁55。

<sup>65</sup> 「人猶物也，我猶人也，其理容有二哉？」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，6條，頁2。

<sup>66</sup> 「余所云『物格則無物』者，誠以工夫深力到而豁然貫通，則凡屈伸消長之變、始終聚散之狀、哀樂好惡之情，雖千緒萬端而卓然心目間者，無非此理。一切形器之粗迹，舉不能礙吾廓然之本體，夫是之謂無物」，明·羅欽順著，閻韜點校：〈答黃筠谿亞卿〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁116。

<sup>67</sup> 鍾彩鈞：〈羅整菴的心性論與工夫論〉，頁55。

<sup>68</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，7條，頁3。

<sup>69</sup> 「夫人心虛靈之體，本無不該，惟其蔽於有我之私，是以明於近而暗於遠，見其小而遺其大」，「故《大學》之教必始於格物，所以開其蔽也」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，6條，頁3。

<sup>70</sup> 「果於性情上有見，則天下之理皆不外此。然亦須於事物上一一驗過，或先於事物有見，亦須就性情上驗過。蓋內外只是一理，但有纖毫不合，便成窒礙」，明·羅欽順著，閻韜點校：〈答黃筠谿亞卿〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁116。

即天生原初本具的氣之理一、性、未發之中等等，長久累積這樣的過程，如此便完成格致之功。

羅欽順強調此一工夫非「真積力久」不可及，值得注意的是，此處之積並非積少成多，去增加所認識到的分殊之理，而是指持續去認識到心、物本就是一體，皆具備本就具足之理一，可以看出羅欽順論修養時同樣看重此本就具足、完備的氣之理一，格物就是持續見此整全之理。羅欽順也以鏡子和王國之喻，來形容格物的歷程，其云：

詳味書詞，足知平日曾用格物工夫，故一旦因所感觸，似乎豁然有個覺處。其隨晦而失之者，殆工夫欠接續之故耳，惟是操存、省察交致其功，不使有須臾之間斷，則晦者以明，明者益顯，自當久而弗失。《詩》所謂「學有緝熙於光明」，緊要處全在緝字也。鏡路二喻，皆出於先儒。磨盡塵垢之昏，則本體瑩然；行到王國之中，則萬方畢會。此理固然，無可疑者。倘遺形器之粗，憚積累之勞，而欲徑探夫上達之妙，卻恐反生病痛。<sup>71</sup>

羅欽順強調學者格物有時似乎豁然有所覺悟、貫通，但因工夫並未接續而隨即迷失，故必須就人心持續省察、道心持續存養，明白此心無非天理，天人本一，<sup>72</sup>則自然用力久而不失。羅欽順引用《詩經·周頌·敬之》篇「學有緝熙於光明」<sup>73</sup>一句，強調「緝」字代表他對於「持續努力」的重視。

需要特別指出，持續努力是指透過持久地努力，最後得以窺見那最原初、具足的「氣之理一」。好比將鏡體擦拭至晶瑩剔透，還它明朗的本來面目，或是沿著道路走到政府所在地，發現王國就是所有道路皆通向的中心，就像學者透過省察眾理而讓原本受到情感、欲望所蒙蔽的理一，得以重現其至靜、純善的境界。鏡子或是王國之喻，都在在強調此氣之理一先天本就完備，無須也不能透過後天之修養工夫添加一分一毫，修養的工夫只是重新朗現這本就具足的氣之理一而已。

## （二）誠意、克己和節欲

延續這個思維，羅欽順也提出另外幾個彼此相關，皆使氣之本體的本然理一得以朗現的工夫。首先是無意，羅欽順認為：

<sup>71</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：〈答陳侍御國祥（丁酉春）〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁131。

<sup>72</sup> 「『惟精』是隨時省察工夫，就人心而言；『惟一』是平日存養工夫，就道心而言。蓋人心常動，動則二三，故須察；道心常定，惟是一理，故只消養。平日既知所養，又隨時而致察焉，則凡人心之發，無非天理之流行矣，此天人之所以一也」，明·羅欽順著，閻韜點校：〈答陳靜齋都憲（丙申冬）〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁127。

<sup>73</sup> 漢·毛亨傳，漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義：《毛詩注疏》（臺北：藝文印書館，1997年影印《十三經注疏》本），頁740。

所謂無意者，無私意爾。自日用應酬之常，以至彌綸、參贊之大，凡其設施、運用、斟酌、裁制，莫非意也，胡可云無？惟一切循其理之當然而已。無預焉，斯則所謂無意也已。<sup>74</sup>

無意其實就是如何誠其意，羅欽順認為人倫日用之常乃至化育天地，人心之運用、施行，心知之設想安排，無一不是意念，因此沒有意念是不可能的。學者要做的不是完全除去意念、不去思慮，而是使每一個發出來的意念都順循理所當然的公理，不要帶有任何私我的干預。因此羅欽順認為人必有思慮，深思更是學者成聖、作聖的重要工夫；而思慮必有意，故《大學》言「誠意」，《中庸》言「慎思」，而不是無意或無私。除非完全不思考、設想，否則面對必發之意，羅欽順主張須使其意誠、思慎，便是窮理盡性的下手處，也是格物的具體方針。<sup>75</sup>

「無私意」具體去做，其實便是「克己」的工夫，羅欽順云：

顏子「克己復禮」殊未易言，蓋其於所謂禮者，見得已極分明，所謂「如有所立卓爾」也。惟是有我之私，猶有纖毫消融未盡，消融盡即渾然與理為一矣。然此處工夫最難，蓋大可為也，化不可為也。若吾徒之天資學力去此良遠，但能如謝上蔡所言「從性偏、難克處克將去」，即是日用間切實工夫。<sup>76</sup>

克己便是「克去己私」，人之所以有私，是因為「物我相形」而「惟知有我」，故物、我不能相融為一，當有我之私日勝，則離道日遠。<sup>77</sup>羅欽順強調若能去掉個人情意之私，「虛心無我」便可得不容更易之理，<sup>78</sup>畢竟「人心之體即天之體，本來一物」<sup>79</sup>，人心將可恢復為道心，與理渾然同一。其實人除卻形體便渾然與天同體，但形體並無法真的去除，不過羅欽順主張可透過「克去有我之私」的工夫，重使天人合一。<sup>80</sup>當然這工夫並不容易，羅欽順贊成謝良佐所云，要從自己性中較難克服的習性切實著手。克去己私從而與天理渾然為一的修養工夫，也就表示學者無論如何格物，目標仍是返回此氣之理一，重新與理相合為一體。

<sup>74</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷上，74條，頁76。

<sup>75</sup> 「《書》曰：『思曰睿，睿作聖』，非思則作聖何由？《易》曰：『聖人立象以盡意』，意若可無，其又何盡之有？故《大學》之教，不曰『無意』，惟曰『誠意』；《中庸》之訓，不曰『無思』，惟曰『慎思』。此吾儒入道之門，積德之基，窮理盡性必由於此，斷斷乎其不可易者」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷下，5條，頁81。

<sup>76</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，25條，頁11。

<sup>77</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，24條，頁10。

<sup>78</sup> 「蓋天下之事，有常有變，所遇雖異，而其理皆有不容易者。要在虛心無我，庶幾得之」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，四續，10條，頁104。

<sup>79</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷下，37條，頁33。

<sup>80</sup> 「天人本無二，人只緣有此形體，與天便隔一層，除却形體渾是天也。然形體如何除得？但克去有我之私，便是除也」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷下，32條，頁31-32。

而在一己之私中，羅欽順特別針對「欲」提出「節」的重要性：

〈樂記〉所言欲與好惡，與《中庸》喜怒哀樂，同謂之七情，其理皆根於性者也。七情之中，欲較重，蓋惟天生民有欲，順之則喜，逆之則怒，得之則樂，失之則哀，故〈樂記〉獨以性之欲為言，欲未可謂之惡，其為善為惡，係於有節與無節爾。<sup>81</sup>

夫性必有欲，非人也，天也。既曰天矣，其可去乎？欲之有節無節，非天也，人也。既曰人矣，其可縱乎？<sup>82</sup>

人性中先天即具有喜、怒、哀、樂、好、惡、欲七情，其中欲與其他各情關聯較深，具有統括眾情的性質，因此〈樂記〉便以「性之欲」指稱人情。羅欽順強調欲本身並不是惡，而是人未能節制自身的情欲，「恣情縱欲而不知反」<sup>83</sup>，欲才趨於惡。故惡其實來自於人為後天的放縱，善、惡的差別便在「有節」、「無節」上。

而節制的標準是甚麼呢？羅欽順認為就是「理一」：

節也者，理一之在分殊中也。中節即無失乎天命之本然。<sup>84</sup>

在分殊中的氣之理一，便是使情欲發而皆合乎天理的節度、標準所在，使人欲發而皆能合乎理一，自然便克去己私，不偏離天命之所在。這裡同樣有著看重理一的傾向，認為要達到沒有私意及合理之欲，都必須同於那原初便渾然至善的理一，使私情得以滌蕩，所發皆能中節。

### （三）重敬

另一個重要的工夫是敬，是心和理能一的關鍵，羅欽順提出：

《易》曰：「立人之道曰仁與義」。其名易知，其理未易明也。自道體言之，渾然無間之謂仁，截然有止之謂義。自體道者言之，心與理一之謂仁，事與理一之謂義。心與理一，則該貫動靜，斯渾然矣。事與理一，則動中有靜，斯截然矣。截然者，不出乎渾然之中。事之合理，即心與理一之形也。心與理初未嘗不一也，有以間之則二矣。然則何修何為，而能復其本體之一邪？曰敬。<sup>85</sup>

<sup>81</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，17條，頁8。

<sup>82</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，三續，1條，頁90。

<sup>83</sup> 「夫人之有欲，固出於天，蓋有必然而不容已，且有當然而不可易者。於其所不容已者而皆合乎當然之則，夫安往而非善乎？惟其恣情縱欲而不知反，斯為惡爾」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷下，14條，頁28。

<sup>84</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，16條，頁8。

<sup>85</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷下，12條，頁85。

以道體而言，其內涵包括：渾然為一、沒有間隔的境界是仁，條理截然有序的狀態是義。而以體道之人的角度來看，心與理一則道貫動靜，就是渾然無間之仁；事與理一則動中有靜、井然有序，即截然之義。動中有靜之截然理序並不出「心與理一」之理的範圍，事物運行合乎理，即是心與理一的具體呈現。這透露出羅欽順因為強調「理一」，故本具於心之理與合於理之事理其實為一，沒有分別，畢竟成己成物皆是此氣之理一。<sup>86</sup>

在此思維下，學者可以有兩種不同的修養路徑，一是就事物之理加以探究，從而達致理一。但羅欽順並不採用此種進路，因為已如前述，他對於內具的「理一之中」，比在事物的「分殊之和」更加重視，因此羅欽順選擇第二種進路：「重敬」，使心與理得以復而為一。羅欽順定義敬就是「操存此心」：

操、舍之為言，猶俗云提起、放下。但常常提掇此心無令放失，即此是操，操即敬也。孔子嘗言「敬以直內」，蓋此心常操而存，則私曲更無所容，不期其直而自直矣。先儒有以主敬、持敬為言者，似乎欲密反疏，後學或從而疑之，又不知其實用工果何如也。<sup>87</sup>

羅欽順認為操就是提起之意，提起此心、使心不至於放失，能做到此點則就能敬，故操即是敬。此心若時常操存，則所思、所慮自然而然、不加勉強而能皆無不善。也因此他反對「主敬」與「持敬」之說，因為所主或所持的主體必然是心，心一旦刻意有所期盼，想著必須要「敬」，不免便有所滯礙，導致想深密去做工夫，卻有所疏漏，反而不能自然而然去敬。<sup>88</sup>因此羅欽順強調「敬以直內」比起「以禮制心」之說是更深密的工夫，更能突顯人、理本為一。<sup>89</sup>

如此時時操存，自然能直的敬之境界，其實就是本具於人心之中的愛、敬之理：

孟子曰：「孩提之童，無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也」。以此實良知良能之說，其義甚明。蓋知能乃人心之妙用，愛敬乃人心之天理也。以其不待思慮而自知此，故謂之良。<sup>90</sup>

<sup>86</sup> 「成己成物，便是感應之理。理惟一爾，得其理則物我俱成，故曰『合內外之道』也」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷上，77條，頁77。

<sup>87</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，30條，頁12。

<sup>88</sup> 「謂之主敬，非心其孰主之？謂之持敬，非心其孰持之？夫敬實宰乎心，而心反繫於敬，欲其周流無滯，良亦難矣。一有滯焉，安得直乎？」，明·羅欽順著，閻韜點校：〈答陳靜齋都憲（又）〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁129。

<sup>89</sup> 「《書》言：『以義制事，以禮制心』；《易》言：『敬以直內，義以方外』。大旨初無異也，但以字在『義』、『禮』上，則人為之主，與理猶二；以字在『敬』、『義』下，則敬、義為之主，人與理一矣。其工夫之疏密，造詣之淺深，固當有別」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷下，10條，頁27。

<sup>90</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷上，45條，頁70。



羅欽順參考朱子之說，<sup>91</sup>將孟子的良知良能之說進一步詮釋，提出愛、敬是人心純然之天理，知、能則是人心中的妙用，<sup>92</sup>知能所知覺的即是不待思慮、自然而然便能知道並且實踐出心中的愛、敬之理。羅欽順主張的操、敬之工夫，其實就是讓人心之中本所具有的天理，在毫不刻意作為，只是時常注意此心不使放失的情形下，使主體保持自覺，於人倫日用之中自然而然符合天理。<sup>93</sup>也因此能敬即是使心、理得以合一，使心能性之，<sup>94</sup>故羅欽順強調：

（性理之仁義禮智）名雖有四，其實一也。然其所以如是之渾然、燦然、截然、判然，莫非自然而然，不假纖毫安排布置之力，此其所以為性命之理也。<sup>95</sup>

操、敬之工夫能使性理之仁義禮智，亦即內心中的純善道心和天理，無須安排或布置，不待思慮、不須刻意用力，即能自然而然呈現出來。羅欽順認為「蓋人心常動，動則二三，故須察。道心常定，惟是一理，故只消養」<sup>96</sup>，以敬養之，明此道心之理，便是操存之工夫。這都證明羅欽順對於內具而本善的氣之性理，畢竟還是給予較大的重視。

無論是強調格物就是持續去體認本就具足而完善的理一，或是摒去私意、克去己私及節制欲望的工夫，和使人心中本具之理一得以完全呈現的「敬」之工夫，都在在指向羅欽順對本就完備、至善的氣之理一極為重視，學者修養之目標便如何在使此氣之理一不受阻礙地完全呈露出來。故羅欽順提出人心本具的天命自然之理，本就真實無妄；只是接物後則有恰當與不當者，恰當者即合於自然之理者，不當者則往往受私我之情、欲所遮蔽，常有虛妄。學者若能「存真去妄」，亦即運用上述「格物」、「無意」、「克己」、「節欲」、「重敬」等工夫，便能返回未發之道心和理一，使內外得以一貫。<sup>97</sup>

<sup>91</sup> 當然羅欽順所言的「愛敬之理」和朱子所言之理已有根本上的差異，請參見本文第二節第（一）小節。

<sup>92</sup> 羅欽順並不認同心學「良知即天理」之說，他強調良知或知覺都是心之妙用或作用，而非心之本體，也就是性理，見林月惠〈良知與知覺——析論羅整菴與歐陽南野的論辯〉，《中國文哲研究集刊》第34期（2009年3月），頁294。

<sup>93</sup> 趙忠祥：《歸一與證實：羅欽順哲學思想研究》，頁231。

<sup>94</sup> 「動靜之不常者，心也。聖人性之，心即理，理即心，本體常自湛然，了無動靜之別」，「夫事物雖多，皆性分中所有。苟能順其理而應之，亦自無事」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，70條，頁22。

<sup>95</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷上，46條，頁71。

<sup>96</sup> 明·羅欽順著，閻韜點校：〈答陳靜齋都憲（丙申冬）〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁127。

<sup>97</sup> 「夫目之視，耳之聽，口之言，身之動，物雖未交而其理已具，是皆天命之自然，無假於安排造作，莫非真也。及乎感物而動，則有當視者，有不當視者，有當聽者，有不當聽者，有當言者，有不當言者，有當動者，有不當動者。凡其所當然者，即其自然之不可違者，故曰真也。所不當然者，則往往出於情欲之使然，故曰妄也。真者存之，妄者去之，以此治其身心，以此達諸家國天下，此吾儒所以立人極之道，而內外、本末無非一貫也」，明·羅欽順著，閻韜

#### (四) 王廷相論「格物誠意」、「無欲」、「主敬」及與羅欽順之思想差異

透過上述初步的分析，已經可以使我們看出在羅欽順的工夫論中，和他理氣論、心性論所展現的思想趨向基本上一致，也就是對於內具、本善的理一，依然給予較大的重視：格物是向內認識到人心與理本就為一；克己、節欲是以理一作為是否無私的標準；敬則是使內在的理一自然而然呈現出來。無論是格物、克己節欲還是重敬，這些工夫都呈現出強烈的向內回歸整全之理一、道心，而非向外去格致、發展的思想傾向。如此「返回」的思維和王廷相相較，竟是截然不同甚至相反的脈絡。

例如格物和誠意，相較於羅欽順，王廷相較為傳統地將格物理解為「正物」，他云：

格物者，正物也，物各得其當然之實，則正矣。物物而能正之，知豈有不至乎？知至則見理真切，心無苟且妄動之患，意豈有不誠乎？意誠則心之存主皆善而無惡，邪僻偏倚之病亡矣，心豈有不正乎？學造於心正，道之大本立矣，而家，而國，而天下，以此推之可也。<sup>98</sup>

正物就是使物能夠各得其情實，呈現其應有之樣貌；物得以正則知至，心知得以真切了解物理，也沒有妄動之弊病，則能誠意。意能誠則心之念頭便皆善而無惡，心能正則道之大本便得以立，家國天下也就得以一貫而成了。由格物到誠意、正心，王廷相關注的其實皆是此心，正延續前述他和羅欽順不同，並不以理而是以心為主宰之說。

故在工夫論上，雖和羅欽順一樣提出「無欲」和「主敬」，但羅欽順之重心是放在如何返復整全之理一，王廷相則著重在如何使心得以清明。如王廷相論「無欲」：

人心澹然無欲，故外物不足以動其心，物不能動其心則事簡，事簡則心澄，心澄則神，故「感而遂通，天下之故」。是故無欲者，作聖之要也。<sup>99</sup>

人心中不著一物，則虛明，則靜定；有物，則逐於物而心擾矣。……吾儒虛靜其心，為應事作主，非釋氏專為己身而然。<sup>100</sup>

使心不被物欲所侵擾、動搖，未應物之時能專一、持中，自然心便能虛明、澄定，物來則順應，亦能無不中節，<sup>101</sup>進而能感通天下一切事物之理，遇事便能作主，

點校：《困知記》，續卷上，6條，頁53-54。

<sup>98</sup> 明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》，頁775-776。

<sup>99</sup> 明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》，頁773。

<sup>100</sup> 明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁888。

<sup>101</sup> 「此心未發之時，一中自如，及其應事，無不中節矣」，明·王廷相著，王孝魚點校：〈答薛

是成為聖人的必要工夫。<sup>102</sup>人既必然要應對外在事物，那麼只要把握「虛心以應物」的原則，己身的欲情就不會因為應物而隨之起舞，也就不會失去平衡。<sup>103</sup>

王廷相主敬，目的也是為了使心得以清淨，他提出：

無事而主敬，涵養於靜也，有內外交致之力。整齊嚴肅，正衣冠，尊瞻視，以一其外；沖淡虛明，無非僻紛擾之思，以一其內，由之不愧於屋漏矣。此學道入門第一義也。<sup>104</sup>

主敬有內外兩條進路，外在去整肅衣冠、端正視線，內在則無紛擾之思慮，清淨虛明，都是為了使心涵養於靜之中。

是以和羅欽順強調無欲和主敬，是為了對整全的理一有更完整的認識有所不同，王廷相重視無欲和主敬，是因為如此方能虛靜以養心；此虛靜、清明之心，便是人得以發揮「知覺之智性」的重要基礎。心體如能虛靜而不昏昧，才能以「體察思慮之智」擇取何者合於道，對仁、義等善才方能明白察覺，故此清明之心便是知覺之智得以發動的根源。<sup>105</sup>吾人也因此可以運用己心權度的能力，精心思考以體察、參驗，得以明白、精察事理。<sup>106</sup>可以看得出來，與羅欽順重視回歸氣之「理一」的傾向不同，王廷相關心的是使心清明、澄靜，則可以全心思索、慮辨，對事物之理進行條分縷析，進而予以判斷、肯認。

這就必然導致王廷相的修養工夫不再向著內在、本有的理一，而是向外不斷去思慮、辨認的努力。因此由重視虛靜的心知之智出發，王廷相更進一步強調透過積累智慮，使內外得以合一，他提出：

心者棲神之舍，神者知識之本，思者神識之妙用也。自聖人以下，必待此而後知。故神者在內之靈，見聞者在外之資。物理不見、不聞，雖聖哲亦不能索而知之。……夫神性雖靈，必藉見聞思慮而知。積知之久，以類貫

---

君采論性書》，《王廷相集》，頁 520。

<sup>102</sup> 「聖人德性養成，無欲無為，至虛至一，靜亦以天，動亦以天，物來應之而已」，明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁 853。

<sup>103</sup> 「由外以觸內，此謂之應心，應心不可無。非不可無，不能無也」，「喜怒者，由外觸者也。過於喜則蕩，過於怒則激，心氣之失其平，非善養者也。惟聖人虛心以應物，而淡然平中焉」，明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁 839。

<sup>104</sup> 明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》，頁 775。

<sup>105</sup> 「知覺者心之用，虛靈者心之體，故心無窒塞則隨物感通，因事省悟而能覺。是覺者智之原，而思慮察處以合乎道者，智之德也」。「智之為性，統明萬善，心體苟無昏昧，於仁則覺其所以為仁，於義則覺其所以為義，而於衆善無不有覺」，明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁 838。

<sup>106</sup> 「知覺運動，靈也，性之才也」；「學者於道，貴精心以察之，驗諸天人，參諸事會，務得其實而行之，所謂自得也已。使不運吾之權度，逐逐焉惟前言之是信，幾於捨果核而啖之者也，能知味也乎哉？」。見明·王廷相著，王孝魚點校：《橫渠理氣辯》，《王廷相集》，頁 602；明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》，頁 772。

通，而上天下地，入於至細至精，而無不達矣，雖至聖莫不由此。<sup>107</sup>

神是心所具備的能力，能夠認識、辨知以及思考，王廷相也稱之為「神識」或「神性」。內在之神識或神性以及外在之見聞，兩者缺一不可，兩者相互作用，不斷積累認識，如此方是真知。對此神識之知，王廷相特別強調「積累」的重要性，心之神識每當接物後思慮而有所得，便將所得積存於心中，隨著見聞增廣，亦逐漸擴充、累積，日漸暢達，久而能有所會通。<sup>108</sup>因此透過無欲、主敬等工夫，使內在心體澄明之後，王廷相要求學者必須運用智性去明白經書義理、辨察萬物之理、知曉古今史實、通達人事變化等等，然後這些認識和體悟又回過頭來修養內心，<sup>109</sup>這是一個由內到外再由外而內，逐漸累積、不斷精進的過程。

王廷相強調心知、物理內外交致，而後不停循環，積累認知的修養工夫論，與羅欽順回復整全理一的進路顯然有異。王廷相自己便不認同復歸本體的思維，他認為氣聚生成了萬物，便是生；氣散則萬物形散，回歸虛空之氣，便是死。所謂「回歸」、「返本」，就是單純返回虛空之氣而已，是生滅的自然規律，而非返回在氣之前的另一本體或本性，因此他反對所謂的「虛空返本」之說。<sup>110</sup>

#### 四、結論：以氣為本的兩種氣學思想

透過上述分析，可以發現羅欽順思想由理氣論到心性、工夫論，頗有一貫之傾向，亦即雖然「以氣為本」，卻有近似理學思想之處，不免仍有受到理學影響的痕跡。這也是前輩學者們在析論羅欽順思想時，為何意見如此分歧的原因。由其堅持以氣為本體、理為氣之條理來看，羅欽順的確為一氣本論者；但由其對「氣之理一」、「道心」、「性理」等範疇的重視，和在在強調如何返回以達成這些範疇的工夫來看，羅欽順又較接近理學的思維，而離王廷相這樣型態的氣學較遠。

是以羅欽順的思想特殊性，並不在自身思想有所矛盾，而是實為氣學卻有近

<sup>107</sup> 明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁 836。

<sup>108</sup> 「心之神，斂而存，蕩而亡者也。有所得而固存之，日見其充積也；有所聞而固蓄之，日見其暢達也」，明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》，頁 776。

<sup>109</sup> 「儒者以虛靜清沖養心，此固不可無者，若不於義理、德性、人事著實處養之，亦徒然無益於學矣。故清心靜坐不足以至道，言不以實養也」；「心乃體道應事之主，故程子曰：『古人之學，惟務養性情，其他則不學。』雖然，君子欲有為於天下，明經術，察物理，知古今，達事變，亦不可不講習，但有先後緩急之序耳」。明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》，頁 833、852。

<sup>110</sup> 「虛者氣之本，故虛空即氣；質者氣之成，故天地萬物有生。生者，『精氣為物』，聚也；死者，『遊魂為變』，歸也。歸者，返其本之謂也。返本，復入虛空矣。佛氏、老、莊之徒見其然，乃以虛空、返本、無為為義，而欲棄人事之實，繆矣。」「古之聖人非不知其然也，以生之事當盡，而萬物之故當治，故仁義禮樂興焉。其虛空返本之義，聖人則禁之，恐惑亂乎世矣」。明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》，頁 808-809。

似理學思想之處。筆者認為羅欽順呈現出的是另一種對氣學的思考，也就是在「人要如何獲得或等同於氣之本體的至善本質」一點上，羅欽順和王廷相就有完全不同的思維：王廷相認為須由心入手，人透過擴展自己的知能來接近、達成至善；羅欽順則認為只要能讓本然至善的狀態流露出來，自然而然便能善了。

所以同樣以氣作為本體，羅欽順和王廷相的氣學思想，呈現一種「返復、回歸」和「發展、累積」的鮮明對照。因此在明代以氣為本體的氣學思想家中，至少就呈現出兩種不同的形態，若將羅欽順與這些氣學家劃為同一陣營，不免難以突顯其思想的特殊之處。因此若要定位羅欽順的哲學思想，吾人可以這麼說：羅欽順是一名主張以氣為本體的氣學家，但受到理學的影響仍深，與其他明清氣學家有顯著差異，應該視為明清氣學的另一種類型。

## 參考書目

### 古籍

漢·毛亨傳，漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義：《毛詩注疏》（臺北：藝文印書館，影印《十三經注疏》本，1997年）。【Mao, Heng(Editor); Zheng, Xuan(Annotator); Kong, Ying-da(Commentator). *Annotation of Mao's Poetry*. Taipei: Yee Wen Publishing Co., copy from *Annotation of The thirteen classic works*,1997.】

宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，1981年）。【Cheng, Hao and Cheng, Yi(Author); Wang, Xiao-yu(Editor). *Two Cheng's Literature*. Beijing: Zhonghua Book Co., Ltd, 1981.】

宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年）。【Zhu, Xi(Author); Chen, Jun-min(Editor). *Anthology of Zhu Xi*. Taipei: DE-FU Cultural and Educational Foundation, 2000.】

明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》（北京：中華書局，1990年）。【Luo, Qin-shun(Author); Yan, Tao(Editor). *Book of Kun-Zhi*. Beijing: Zhonghua Book Co., Ltd,1990.】

明·王廷相著，王孝魚點校：《王廷相集》（北京：中華書局，1989年）。【Wang, Ting-xiang(Author); Wang, Xiao-yu(Editor). *Anthology of Wang, Ting-xiang*. Beijing: Zhonghua Book Co., Ltd,1989.】

明·黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》（北京：中華書局，2008年）。【Huang, Zong-xi(Author); Shen, Zhi-ying(Editor). *Origin of Confucianism in Ming*. Beijing: Zhonghua Book Co., Ltd, 2008.】

### 近人論著

丁為祥：〈羅欽順的理氣、心性與儒佛之辨〉，《中國哲學史》2002年第3期（2002年9月），頁45-53。【Ding, Wei-xiang. “The Discrimination of Regulating Vital Energy, Mind and Confucianism of Luo, Qin-shun”, *History of Chinese Philosophy*, Vol.2002.3, 2002.9, pp.45-53.】

丁為祥：〈是非、善惡與真偽——王陽明與羅欽順關於《朱子晚年定論》之爭的再反思〉，《鵝湖學誌》第44期（2010年6月），頁207-243。【Ding, Wei-xiang. “Right and Wrong, Good and Evil, and True and False: The Reflection of the Argument

of *The final Conclusion of Zhuzi in His Old Age between Wang, Yang-ming and Luo, Qin-shun*”, *E Hu Publication*, Vol.44, 2010.6, pp.207-243.】

王俊彥：《王廷相與明代氣學》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2006年）。  
【Wang, Jun-yan: *Wang Ting-xiang and The Mental Status in Ming*. Taipei: Showwe Information Co., Ltd., 2006.】

古清美：《慧菴論學集》（臺北：大安出版社，2004年）。【Gu, Qing-mei. *Hui-An Anthology*. Taipei: Da An Publishing House, 2004.】

成中英：〈原性與圓性：論性即理與心即理的分疏與融合問題——兼論心性哲學的發展前景〉，《漢學研究》第13卷第1期（1995年6月），頁61-88。【Cheng, Zhong-ying. “Original and Roundness: Discuss about the Sparse and Integration Issues of Nature is Rationale and Mind is Rationale”, *Study of Sinology*, Vol.13: 1, 1995.6, pp.61-88.】

牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1969年）。【Mou, Zong-san. *Mind Reality and Nature Reality*. Taipei: Zheng Chung Book Co., Ltd., 1969.】

林月惠：〈良知與知覺——析論羅整菴與歐陽南野的論辯〉，《中國文哲研究集刊》第34期（2009年3月），頁287-317。【Lin, Yue-hui. “Intuitive Knowledge and Perception-Analysis and Expound the Debate of Luo, Zheng-An and Ouyang, Nan-ye”, *Chinese Literature and Philosophy Research journals*, Vol.34, 2009.3, pp.287-317.】

胡發貴：《羅欽順評傳》（南京：南京大學出版社，2001年）。【Hu, Fa-gui. *Luo Qin-shun Commentary*. Nanjing: Nanjing University Publishing House, 2001.】

容肇祖：《中國歷代思想史》（臺北：文津出版社，1993年），明代卷。【Rong, Zhao-zu. *History of Ideology of China Through the Ages(Book of Ming Dynasty)*. Taipei: Wenjin Publishing House, 1993.】

衷爾鉅：〈羅欽順的氣一元論〉，《甘肅社會科學》1995年第6期（1995年12月），頁10-12、16。【Zhong, Er-ju. “Luo, Qin-shun’s Monism of Qi”, *Gansu Social Science*, Vol.1995.6, 1995.12, pp.10-12,16.】

唐君毅：《中國哲學原論（原教篇）》（臺北：學生書局，1990年，全集校訂版）。  
【Tang, Jun-yi. *The original theory of Philosophy of China Chapter of Yuan Jiao*. Taipei: Student Book Co., Ltd., 1990 Complete Revision Edition.】

陳來：《宋明理學》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1994年）。【Chen, Lai. *Study*

*of the Political System of Song Dynasty*. Taipei: Hungyeh Publishing Co., Ltd., 1994.】

曾振宇：〈「理氣一物」：羅欽順對程朱哲學的「接著講」〉，《山東大學學報（哲學社會科學版）》2011年第2期（2011年3月），頁35-42。【Zeng, Zhen-yu. “Regulating Vital Energy as One”: What Luo Qin-shun Said About the Philosophy of Cheng Zhu, *Shandong University School Paper(Philosophy and Social Sciences Edition)*, Vol.2011.2, 2011.3, pp.35-42.】

楊祖漢：〈李栗谷與羅整菴思想之比較〉，《哲學與文化》第363期（2004年8月），頁37-58。【Yang, Zu-han. “The Comparison of the Thoughts of Li, Li-gu and Luo, Zheng-an”, *Philosophy and Culture*, Vol.363, 2004.8, pp.37-58.】

楊祖漢：〈羅整菴、李栗谷理氣論的涵義〉，《中央大學人文學報》第31期（2007年7月），頁209-241。【Yang, Zu-han. “Meanings of Luo, Zheng-an and Li, Li-gu’s Thoughts of Regulating Vital Energy”, *National Central University Humanities School Paper*, Vol.31, 2007.7, pp.209-241.】

楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993年）。【Yang, Ru-bin(Chef Editor). *Theory of Qi and View of Body in the Ancient thought of China*. Taipei: Juliu Publisher,1993.】

楊儒賓：〈羅欽順與貝原益軒——東亞近世儒學詮釋傳統中的氣論問題〉，《漢學研究》第23卷第1期（2005年6月），頁261-290。【Yang, Ru-bin. “Luo, Qin-shun and Kaibara Ekiken-Issues of the Thoughts of Qi in the Nearly Age Confucianism Interpretation of tradition of the East Asia”, *Study of Sinology*, Vol.23:1, 2005.6, pp.261-290.】

楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺大出版中心，2005年）。【Yang, Ru-bin and Zhu, Ping-ci(Editor). *Theory of Qi and Self-cultivation in Confucianism*. Taipei: National Taiwan University Press, 2005.】

楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第3卷第2期（2006年12月），頁1-39。【Yang, Ru-bin. “Two Kinds of Qi, Two Kinds of Confucianism”, *Taiwan East Asian Civilization Research Journal*, Vol.3:2, 2006.12, pp.1-39.】

劉又銘：《理在氣中——羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（臺北：五南圖書出版公司，2000年）。【Liu, You-ming. *The Principle Inside the Qi: the Basic Qi Theory of Luo, Qin-shun, Wang, Ting-xiang, Gu, Yan-wu and Dai, Zhen*. Taipei: Wu-Nan Book Inc., 2000.】



趙忠祥：〈羅欽順的心性論與其理氣觀的內在聯繫〉，《北方論叢》2005年第3期（2005年6月），頁83-86。【Zhao, Zhong-xiang. “Energyinner relationship of Luo, Qin-shun’s Thoughts of Mind and the View of Regulating Vital”, *The Northern Forum*, Vol.2005.3, 2005.6, pp.83-86.】

趙忠祥：《歸一與證實：羅欽順哲學思想研究》（保定：河北大學出版社，2012年）。【Zhao, Zhong-xiang. *Normalization and Confirm: Study in Luo, Qin-shun’s Philosophy*. Baoding: Hebei University Publishing House, 2012.】

蔡家和：〈從所以然到自然——羅整菴對朱子理氣論的修正〉，《當代儒學研究》第7期（2009年12月），頁1-23。【Cai, Chia-he. “The Revise of Zhu zi’s Thoughts of Regulating Vital Energy by Luo, Zheng-an, *Study of Contemporary Era Confucianism*”, Vol.7, 2009.12, pp.1-23.】

鄧克銘：《理氣與心性：明儒羅欽順研究》（臺北：里仁書局，2010年）。【Deng, Ke-ming. *Regulating Vital Energy and Mind: Study in Luo, Qin-shun’s Philosophy*. Taipei: Learn Book Store, 2010.】

錢穆：《中國學術思想史論叢（七）》（臺北：東大圖書股份有限公司，1993年三版）。【Qian, Mu. *History of Ideology of China (Book Seven)*. Taipei: Dong Da Publishing Co., Ltd., 1993 Third Edition.】

## Difference in Luo, Qin-shun and Wang, Ting-xiangs' Theory of Qi

Kuo, Pao-Wen

### Abstract

Academics are hard to reach a consensus on Luo, Qin-shun's theory is a part of Neo-Confucianism, or a part of Qi theory. This research will discover the consistent context in Luo, Qin-shun's Qi theory. For example, Luo, Qin-shun had advocated the principle of qi and qi are intimate but not the same thing, and he had valued the principle more than manifestations. He had also emphasized the distinction between dao-xin (道心) and ren-xin(人心), and he also had valued the importance of dao-xin(道心). Therefore, Luo, Qin-shun had paid more attention to the theories of self-cultivation, which were focused on how to return the principle of qi and dao-xin (道心), such as to investigate things, to abandon desires, and to respect. "Returning" and "developing" are different aspects between Luo, Qin-shun and Wang, Ting-xiangs' Theory, and it had indicated the particularity of Luo, Qin-shun's philosophy.

Keywords: Ming Dynasty, theory of Qi, Luo, Qin-shun, Wang Ting-xiang

# 少年武帝、獨尊儒術與竇太后的關係

## 一、前言

中國學術史上，從先秦的子學時代轉入漢代後，開啟了經學時代。轉折的關鍵，就是漢武帝的「罷黜百家、獨尊儒術」，<sup>1</sup>此一劃時代的治國政策，影響所及，對往後中國的政治、經濟、社會、文化及思維性格等，起了定向性的作用，即使至今日，台積電赴美設廠，輿論多直言困難重重，關鍵在於員工管理與工作的配合度上，若無儒學文化圈下的性格養成，如台灣、日本、韓國等，則恐怕難以完成高階晶片的製程。

既然漢武帝的「獨尊儒術」對塑造往後二千多年的中國人如此重要，我們便要追問：「為什麼漢武帝要獨尊儒術？」在追問這個問題前，先要確定，漢武帝真的有獨尊儒術嗎？如錢賓四先生就反對此說，他依據《漢書·武帝紀贊》：「孝

---

<sup>1</sup> 「罷黜百家，獨尊儒術」二語，是近人對武帝治術的重要概括，其中的「獨尊儒術」是充滿爭議性的術語，因為《史》、《漢》並沒有如此說法。《漢書·武帝紀贊》中，班固說：「孝武初立，卓然罷黜百家，表章《六經》。」（漢·班固：《漢書》，北京：中華書局，1996年，卷6〈武帝紀〉，頁212。）；董仲舒〈天人三策〉最末：「臣愚以為諸不在六藝之科孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。」（同前，卷56〈董仲舒傳〉，頁2523）；及至近代皮錫瑞《經學歷史·極盛時代》：「武帝罷黜百家，表章六經，孔教已定於一尊矣。」皮氏雖說「孔教已定於一尊」，卻仍非「獨尊儒術」一語，王葆玟則說：「“罷黜百家，獨尊儒術”兩句話始見於《資治通鑑》，是司馬光根據《漢書·武帝紀贊》而作出的推測。」（見氏著：《今古文經學新論》。北京：中國社會科學出版社，2004年，頁191）然而，搜查《資治通鑑》全書並無「獨尊儒術」一語，司馬光是同引班固的贊語（宋·司馬光編著、元·胡三省音注：《資治通鑑》。北京：中華書局，1992年，卷22〈漢紀十四〉，頁747。）據論者所述，此二語似源於1916年，易白沙在《青年雜誌》（後改名為《新青年》）上發表的〈孔子平議〉一文（此文分上、下兩期發表，上文原載《青年雜誌》第1卷第6號，1916年2月15日；下文載第2卷第1號，1916年9月1日）上文稱：「漢武當國，擴充高祖之用心，改良始皇之法術，欲蔽塞天下聰明才志，不如專崇一說，以滅他說；於是罷黜百家，獨尊儒術，利用孔子為傀儡，壟斷天下之思想，使失其自由。」（今見蔡尚思主編：《中國現代思想史資料簡編》第一卷。杭州：浙江人民出版社，1982年，〈孔子平議（上）〉，頁91。）不論如何，「罷黜百家、獨尊儒術」，幾乎已為今人概括武帝一朝治術最明顯的基調，卻也是誤解最深的符號。

武初立，卓然罷黜百家，表彰《六經》，只認為「漢武立《五經》博士，若就當時語說之，謂其尊《六藝》則然，謂其尊儒則未盡然也。」<sup>2</sup>原因是儒家屬諸子百家之列，若曰罷黜百家，則儒家亦當在被罷之列。錢穆之說並沒有引起太多的關注和討論，原因是我們很難割裂《六經》（經學）與儒家、儒者的關係。<sup>3</sup>事實上以武帝的用人哲學和個人喜愛，既非「罷黜百家」，亦非「獨尊儒術」，恐怕是偏好文法酷吏、辭賦俳優之屬，此容後再述。但不可諱言，武帝一朝置《五經》博士，設博士弟子員，公孫弘以布衣封侯等，在在為儒學開「祿利之路」（《漢書·儒林傳》），儒學成為顯學、成為官學，不能不謂是從武帝始。

我們再回到問題的開頭，武帝為何要獨尊儒術？從主客觀情勢來說，武帝只要「蕭規曹隨」，不見得不能治理好漢家天下。文、景帝承漢初之疲弊，不得不與民休息，以黃老為依歸，史稱「文景之治」。但黃老之術絕非垂拱而治，其實是「君人南面之術」（《漢書·藝文志》），今人或直截稱為道家或法道家，<sup>4</sup>即凸

---

<sup>2</sup> 見氏著：〈兩漢博士家法考〉，收入錢賓四先生全集編委會：《兩漢經學今古文平議》，《錢賓四先生全集》甲編第8冊（臺北：聯經出版事業公司，1998年），頁200。

<sup>3</sup> 如《史記·儒林列傳》：「及今上即位，趙綰、王臧之屬明儒學，而上亦鄉之，於是招方正賢良文學之士。……及竇太后崩，武安侯田蚡為丞相，絀黃老、刑名百家之言，延文學儒者數百人。」（卷121，頁3118）此皆以「文學」和「儒者」相連稱，「文學」即後來所稱的「經學」，而「儒者」是傳經學者，故稱「文學儒者」。經學一詞首見於《漢書·兒寬傳》：「見上，語經學。」（卷58，頁2629，若以卷秩言，應先見於《漢書·宣帝紀》），而在《史記》，除作「文學」外，又稱「經藝」、「古義」、「經術」等。「經藝」者，如《史記·儒林列傳》稱「夫齊魯之間於文學，自古以來，其天性也。故漢興，然後諸儒始得脩其經藝，講習大射鄉飲之禮。」（卷121，頁3117）《漢書·儒林傳》則作「於是諸儒始得修其經學，講習大射鄉飲之禮。」（卷88，頁3592）可知「經藝」即「經學」。「古義」者，《史記·酷吏列傳》：「是時上方鄉文學，湯決大獄，欲傳古義，乃請博士弟子治《尚書》、《春秋》補廷尉史。」（卷122，頁3139）可知張湯欲附的「古義」，即《尚書》、《春秋》等六藝經學之屬。「經術」者，如《史記·滑稽列傳》載：「褚先生曰：臣幸得以經術為郎，而好讀外家傳語。」《索隱》注曰：「按：東方朔亦多博觀外家之語，則外家非正經，即史傳禱說之書也。」「外家」既非「正經」，則可知「經術」為正經，六藝也。由上可知，「文學」、「經藝」、「經術」、「經學」與「儒學」及其儒者，實為不可分割之整體同性質之稱號，《史》、《漢》所載「儒林傳」不全是所謂經學家。

<sup>4</sup> 「道法家」稱號，詳參裘錫圭：〈馬王堆《老子》甲乙本卷前後佚書與“道法家”一兼論《心術上》《白心》為慎到田駢學派作品〉，收入氏著：《中國出土古文獻十論》（上海：復旦大學出版社，2004年），頁330-352。「法道家」之名，趙雅博認為「（黃老）在實際上，乃是與其說道家採取了法家思想，到（倒）不如說是法家採用了道家的部分主張，我們作這樣的主張，其原因乃是因為春秋戰國後期，主宰當時政治思潮，以及當政的人君與大臣，多是屬於法家，為此，這一稱之為黃老的學派，更好是稱之為法道家（或道法家）。」見氏著：〈秦漢之際的黃老學派思想（上）〉，刊於：《中國國學》第20期（1992年11月），頁4-5。

顯黃老重刑名法術的一面，文帝雖是「德至盛」（《史記·孝文本紀》贊語），但好刑名之術是著名的；<sup>5</sup>景帝為太子時就學習刑名，<sup>6</sup>太尉周亞夫平定七國之亂，大功於漢室卻繫獄餓死，足見景帝帝王南面之術。此一帝王之術，若對照武帝往後深文苛察的治術，只能說是有過之而無不及，若將武帝比附為儒家版的秦始皇，恐怕也不為過，黃老的申商刑名之於武帝，可謂是一脈相成。

若說刑名法術是帝王家可作卻不可言明的道理，然則，少年武帝年十六初即位，<sup>7</sup>為何即冒冒然改弦易張、推隆儒術，甘冒喜愛黃老的竇太后之大不韙，對於這個問題，前賢略有涉及，主要可歸類為兩個論點：

## 1、教育派

此觀點認為武帝之所以獨尊儒術，其淵源，是受其老師的影響。按史載，武帝年幼時的老師有兩位：衛綰與王臧。先說建陵侯「衛綰」。景帝前元七年（前150）正月，廢栗太子劉榮，四月立劉徹為太子（時年七歲），「召綰，拜為太子太傅。」衛綰並非儒生，文帝時「以戲車為郎」，就是以搞雜耍出身，但他能當上武帝的老師，乃因其性情溫順，是個老好人，既可作為太子的楷模，還官至丞相，本傳稱其「醇謹無他」、「自初官以至丞相，終無可言。天子以為敦厚，可相少主，尊寵之，賞賜甚多。」<sup>8</sup>由此可見，衛綰除了個性像個儒生外，跟儒學實在無關。

其次是「王臧」，王臧在《史記·儒林列傳》載師從申公，申培公是治《魯詩》博士，確實是一位儒者，但王臧當武帝的老師似乎沒有多久。上述衛綰於景帝前元七年拜為太子太傅，越三年，景帝中元十年（前147），衛綰遷為御史大夫，其接任者就是王臧，史載：「蘭陵王臧既受《魯》，以事孝景帝為太子少傅，免去。今上初即位，臧迺上書宿衛上，累遷，一歲中為郎中令。」<sup>9</sup>王臧接任太子少傅一職，武帝年方十歲，後云「免去」，應是時間不長，雖不詳免去的原因，但可能跟當時景帝「不任儒者」、竇太后不悅儒術相關。即使如此，王臧對年幼的武帝

<sup>5</sup> 《史記·儒林列傳》：「孝惠、呂后時，公卿皆武力有功之臣。孝文時頗徵用，然孝文帝本好刑名之言。及至孝景，不任儒者，而竇太后又好黃老之術，故諸博士具官待問，未有進者。」見漢·司馬遷：《史記》，（北京：中華書局，1999年），卷121〈儒林列傳〉，頁23。馮唐亦說文帝：「陛下法太明，賞太輕，罰太重。」見同上，卷102〈張釋之馮唐列傳〉，頁2759。

<sup>6</sup> 《史記·萬石張敖列傳》：「御史大夫張敖者，名歐，安丘侯說之庶子也。孝文時以治刑名言事太子（景帝）。然歐雖治刑名家，其人長者。」見同上，卷130，頁23。關於文景帝與黃老刑名的關係，詳參戴君仁的分析，見〈漢初的政治和先秦學術思想的關係〉、〈名家與西漢吏治〉二文，收入氏著：《梅園論學集》，頁239-254、301-318。

<sup>7</sup> 本文題目及內文所謂的「少年」，約略指當今國、高中時期，古人男子十五曰「束髮」，《大戴禮記·保傅》：「古者年八歲而出就外舍，學小藝焉，履小節焉。束髮而就大學。學大藝焉，履大節焉。」年滿二十成年則稱若冠，《禮記·曲禮上》：「二十曰弱，冠。」武帝年十六即帝位，介於束髮與若冠之間，現今約略稱之為少年。

<sup>8</sup> 上述衛綰相關引文，見《史記》本傳，卷130，頁2768-2770。

<sup>9</sup> 漢·司馬遷：《史記》，卷121〈儒林列傳〉，頁3121。

或多或少是有所影響，其後遷為「郎中令」，職屬親近，可能對少年武帝有不小的影響。<sup>10</sup>然而，王臧能為郎中令，應該是竇嬰、田蚡之力，史載：「魏其、武安俱好儒術，推轂趙綰為御史大夫，王臧為郎中令。」<sup>11</sup>此段文字甚為關鍵，後將再詳述，但從中可以察覺出，真正擁有權力者是魏其、武安兩位外戚，「趙綰為御史大夫，王臧為郎中令」，是得力於兩位外戚的推舉，並不是少年武帝賞識趙、王兩位的儒者身份。因此，若說少年武帝不受儒者王臧的影響，這是有違史實；但以單一的「老師」因素做為武帝日後推動獨尊儒術的行動，說服力似乎是過於單薄了。

## 2、形勢派

形勢派觀點前賢多已論之，要之，認為漢自高祖兵馬倥傯，無暇文治；待文景休養生息，國勢富足，然黃老無為之術已不足以解決漢朝國內外情勢，以是武帝初立，不得不復古更化、獨尊儒術以應付新局，帝業欲長治久安，必恃儒術而待之，此即陸賈告誡劉邦所謂：「湯武逆取而以順守之，文武並用，長久之術也」。<sup>12</sup>事實上，後來宣帝所言「漢家自有制度，本以霸王道雜之」（《漢書·元帝紀》）之說，其源正自陸賈此語而來。「文武並用」，正是雜霸王道之術，而由武帝確定此漢家制度。

然而，不論是「文武並用」或「霸王道雜之」，皆非獨尊儒術，史稱「百端之學」，<sup>13</sup>班固的贊語即稱：

漢興六十餘載，海內艾安，府庫充實，而四夷未賓，制度多闕。上方欲用文武，求之如弗及，始以蒲輪迎枚生，見主父而歎息。羣士慕嚮，異人並出。……漢之得人，於茲為盛，儒雅則公孫弘、董仲舒、兒寬，篤行則石建、石慶，質直則汲黯、卜式，推賢則韓安國、鄭當時，定令則趙禹、張湯，文章則司馬遷、相如，滑稽則東方朔、枚皋，應對則嚴助、朱買臣，

---

<sup>10</sup> 案《漢書·百官公卿表》：「郎中令，秦官，掌宮殿掖門戶，有丞。武帝太初元年（前104年）更名光祿勳。……郎掌守門戶，出充車騎，有議郎、中郎、侍郎、郎中，皆無員，多至千人。」漢·班固：《漢書》（北京：中華書局，1996年），卷19上〈百官公卿表上〉，頁727。郎中令職屬親近，「一方面是宿衛門戶，另一方面又在宮殿之內，侍從左右，所以掌管的事情比衛尉要多一些，實為皇帝的顧問參議、宿衛侍從以及傳達招待等官員的總首領，或者說是宮內總管。因其居于禁中，接近皇帝，故其地位十分重要。」見安作璋、熊鐵基：《秦漢官制史稿》（濟南：齊魯書社，1985年），頁107。

<sup>11</sup> 漢·司馬遷：《史記》，卷107〈魏其武安侯列傳〉，頁2843。

<sup>12</sup> 漢·司馬遷：《史記》，卷97〈酈生陸賈列傳〉，頁2699。

<sup>13</sup> 《史記·龜策列傳》：「至今上即位，博開藝能之路，悉延百端之學，通一伎之士咸得自效，絕倫超奇者為右，無所阿私，數年之間，太卜大集。」漢·司馬遷：《史記》，卷128〈龜策列傳〉，頁3224。

曆數則唐都、洛下閎，協律則李延年，運籌則桑弘羊，奉使則張騫、蘇武，將率則衛青、霍去病，受遺則霍光、金日磾，其餘不可勝紀。是以興造功業，制度遺文，後世莫及。<sup>14</sup>

「上方欲用文武」正道出武帝用人是不拘一格，上舉數人，醇儒者恐怕僅有董仲舒與司馬遷，但此二位是不被武帝所重用。以是，若以用人的角度視之，形勢派的觀點應為「百端之學」而非獨尊儒學，這是首先需分辨釐清的。

另一跟形勢派有關的是儒學「大傳統」的形成，余英時認為儒家在戰國之後漸為中國社會的大傳統，於是乎，統治者如劉邦之流，即使不喜儒教與儒者，在統治的需要上，亦不得不迫於廣大的「民意」而有所妥協、讓步，余氏稱：

戰國以來，儒教已逐漸在中國的大傳統中取得了主導的地位，「先富後教」早已成為漢代一般儒生的天經地義。……董仲舒的「獨尊儒術」、公孫弘的倡立太學和文翁的化蜀都來自一個共同的源頭，即大傳統的儒教。漢代的皇帝終於承認儒教的正統地位與其說是由於儒教有利於專制統治，毋寧說是政治權威最後不得不向文化力量妥協。……武帝接受儒教也許主要是出於「緣飾」的動機，但肯定儒教在各家之中最具「緣飾」的作用即是承認它是大傳統中的支配力量。<sup>15</sup>

余氏的觀察確為的論，但與本文立論的立場不同。儒教成為中國文化的主幹，確實是在漢代奠定基礎，而肇基者也確實是從武帝始。然而，武帝和前此諸帝對儒教的態度並不一致，劉邦或文、景帝是對這個儒教被迫的讓步妥協，但武帝卻在一即位初，便主動積極的高舉儒教旗幟。對於這影響日後中國二千多年的文化傳統的起點—「獨尊儒術」，已成為後世習以為常的概念，卻缺乏深究它為何會發生的原因。

對此，本文試圖從《史》、《漢》等相關史料，拼湊出少年武帝即位前後的內心焦慮，以及他如何解決焦慮的對策，這一對策，就是他高舉「儒術」為旗幟，進而證明自己等同古代堯舜聖君的強烈企圖。武帝心中的這一理想，不得不藉助「獨尊儒術」的符號來完成，這從武帝一即位的詔策，或對董仲舒〈天人三策〉的提問，皆可明顯看出，相關內容，後續進路將會展開說明，在此先容筆者引用（美）愛力克森（Erik H. Erikson）在名著《青年路德》的一段話：

我稱這個青少年的危機為認同危機（identity crisis）。在生命週期的那一段時期，認同危機的產生，是由於每一個青少年都必須在童年的殘留與對成年的憧憬中，製造出一個自己的重心感與方向（central perspective and direction），與一個行得通的統一感。他必須在自己對自己的看法與別人對自己的判斷和期望之間，找到一個有意義的相同點。<sup>16</sup>

<sup>14</sup> 漢·班固：《漢書》，卷 58〈公孫弘卜式兒寬傳〉，頁 2633-2634。

<sup>15</sup> 見余英時：〈漢代循吏與文化傳播〉，收入氏著：《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1999 年），頁 201。

<sup>16</sup> 美·愛力克森著，康綠島譯：《青年路德》（臺北：遠流出版事業公司，1999 年），頁 8-9。

筆者引用愛力克森這段話，並不意指少年武帝有「認同危機」，即使有，我們也無法從史料中證明。然而，若從武帝即位前與即位後的相關條件，細細思量，武帝在十六歲即位時，冒冒然就有「獨尊儒術」的打算，似乎是要「製造出一個自己的重心感與方向，與一個行得通的統一感」，而他想藉助儒家以為己用，不論是陽儒陰法或外儒內法，似乎即是「在自己對自己的看法與別人對自己的判斷和期望之間，找到一個有意義的相同點。」可以想見，要證明少年武帝的內心想法是至為困難的，本文僅能從《史》、《漢》等各種外在的歷史事實與現象，去推導武帝內心的可能想法，進而去釐清武帝的獨尊儒術，與他青少年時期的焦慮感及往後欲證明自我的認同感是極其密切相關。

以下主要分三個步驟進行：第一，少年武帝的方向感，此先確立武帝即位初期，即存在朝往儒家的意志與方向，此部分以武帝即位至建元二年間的史實為依據；第二，少年武帝的哀愁，列舉武帝從膠東王（4歲），被立太子（7歲），迄至登帝位（16歲），在這過程中，設想年少武帝周旋於祖母竇太后、姑姑劉嫖、母親王娡及叔叔梁王之間，可能產生的內心焦慮感；第三，解決焦慮感與自我認同。此部分以上述內心焦慮為基礎，說明少年武帝為了解決焦慮感，如何依據「儒術」向竇太后奪權，同時依據「儒術」來證明自我。

## 二、少年武帝的方向感

要證明少年武帝欲為堯舜的事實，必須先證明他存在朝向儒家的方向感，之後才再說明他為何要朝這個方向。

### （一）先聲奪人

孔子說：「三年無改於父之道，可謂孝矣。」（《論語·學而》）武帝一即位顯然不是這麼想，《漢書·武帝紀》載：

孝武皇帝，景帝中子也……十六歲，後三年正月，景帝崩。甲子，太子即皇帝位……建元元年冬十月，詔丞相、御史、列侯、中二千石、二千石、諸侯相舉賢良方正直言極諫之士。丞相綰奏：「所舉賢良，或治申、商、韓非、蘇秦、張儀之言，亂國政，請皆罷。」奏可。<sup>17</sup>

這裡的「丞相綰」是指衛綰。先說時間，武帝即位是在景帝後元三年（前141）「正月」甲子，時年十六，其明年建元元年（前140）「冬十月」就詔舉賢良之士。漢承秦制以亥月（十月）為歲首，所以武帝從後元三年正月（十月）即位，到明年建元元年冬十月詔舉賢良，恰好是即位滿一年。<sup>18</sup>

<sup>17</sup> 漢·班固：《漢書》，卷6〈武帝紀〉，頁155-156。

<sup>18</sup> 此點蕭義玲已點出，不敢掠美，見氏著：〈「獨尊儒術，罷黜百家」與漢武帝之文化政策（上）——論董仲舒在儒學復興運動中的地位〉，《孔孟月刊》第37卷第二期，頁3。



詔舉賢良並不稀奇，文帝時即有之，並沒有限定特別條件。<sup>19</sup>但武帝要的賢良卻是罷除法家縱橫之士，以是，歷來學者大都將武帝此舉視為復興儒學，或說是「獨尊儒術」的第一步，只是當時祖母竇太后仍在，竇太后擺明是不喜歡儒術和儒者，故丞相衛綰所奏不能直言罷除「黃老」的賢良，而是用負面表列，但到了建元六年，「及竇太后崩，武安侯田蚡為丞相，黜黃老、刑名百家之言，延文學儒者數百人」，<sup>20</sup>直截了當說出「文學儒者」了。

我們在前面「教育派」已提及衛綰，他既非儒者，而且「自初官以至丞相，終無可言」，如此，他何以膽敢或突發奇想提此奏議，就有學者認為這根本不是衛綰的意見，而是另有主謀者。至於誰是主謀者？後世多以為是董仲舒對策的建議，此容後再論。不論如何，武帝是「奏可」的，可見他至少認同以儒者為賢良。

緊接著同為建元元年，「(秋七月)議立明堂。遣使者安車蒲輪，束帛加璧，徵魯申公。」武帝之所以徵治《魯詩》的申公，是因申公弟子趙綰、王臧請立明堂，「明堂」是周禮古制，作為諸侯朝會天子之所，立明堂一可彰顯儒家禮樂體制，二者明堂乃位列次序尊卑以顯君王之尊，<sup>21</sup>今趙、王二人請立明堂以顯武帝聖君威望，武帝當然是樂得成全。然而「明堂」到底要怎麼搞，兩人實在弄不清，只好請尊師出馬，《史記·儒林列傳》載：

蘭陵王臧既受《詩》，以事孝景帝為太子少傅，免去。今上初即位，臧乃上書宿衛上，累遷，一歲中為郎中令。及代趙綰亦嘗受《詩》申公，綰為御史大夫。綰、臧請天子，欲立明堂以朝諸侯，不能就其事，乃言師申公。於是天子使使束帛加璧安車駟馬迎申公，弟子二人乘軺傳從。至，見天子。天子問治亂之事，申公時已八十餘，老，對曰：「為治者不在多言，顧力行何如耳。」是時天子方好文詞，見申公對，默然。然已招致，則以為太中大夫，舍魯邸，議明堂事。太皇竇太后好老子言，不說儒術，得趙綰、王臧之過以讓上，上因廢明堂事，盡下趙綰、王臧吏，後皆自殺。申公亦疾免以歸，數年卒。<sup>22</sup>

少年武帝興沖沖欲設立明堂，遇到篤實老儒的申公，結果只得到「少說話、多做

---

<sup>19</sup> 〈文帝紀〉載：「(二年)十一月癸卯晦，日有食之。詔曰……及舉賢良方正能直言極諫者，以匡朕之不逮。」(十五年)九月，詔諸侯王公卿郡守舉賢良能直言極諫者，上親策之，傳納以言。」漢·班固：《漢書》，卷4〈文帝紀〉，頁116、127。

<sup>20</sup> 漢·司馬遷：《史記》，卷121〈儒林列傳〉，頁3118。

<sup>21</sup> 「明堂」之載，見於《逸周書·明堂解》、《周禮·考工記明·匠人》、《大戴禮記·明堂》、《禮記·月令》等書，或為帝王宣明政教之處，或言祭五帝、文王之廟，或言諸侯朝見天子之所，莫衷一是，但趙綰、王臧的用意是取其「欲立明堂以朝諸侯」之意。關於「明堂」討論，詳參錢玄：《三禮通論》(南京：南京師範大學出版社，1996年)，〈名物編·宮室·六壁廳明堂〉，頁181-185。

<sup>22</sup> 漢·司馬遷：《史記》，卷121〈儒林列傳〉，頁3121-3122。

事」一語，其掃興程度可想而知。但從建元元年「舉賢良」和「立明堂」二事來說，武帝「改父之道」的企圖是很明顯的。

不過，武帝朝向儒家的方向感很快就失敗了，因為這方向顯然與祖母的方向感相牴觸，這事又牽涉到當時的丞相田蚡和御史大夫竇嬰，史載：

魏其、武安俱好儒術，推轂趙綰為御史大夫，王臧為郎中令。迎魯申公，欲設明堂，令列侯就國，除關，以禮為服制，以興太平。舉適諸竇宗室毋節行者，除其屬籍。時諸外家為列侯，列侯多尚公主，皆不欲就國，以故毀日至竇太后。太后好黃老之言，而魏其、武安、趙綰、王臧等務隆推儒術，貶道家言，是以竇太后滋不說魏其等。及建元二年，御史大夫趙綰請無奏事東宮。竇太后大怒，乃罷逐趙綰、王臧等，而免丞相、太尉，以柏至侯許昌為丞相，武彊侯莊青翟為御史大夫。魏其、武安由此以侯家居。

23

《漢書·武帝紀》亦載：「（建元）二年冬十月，御史大夫趙綰坐請毋奏事太皇太后，及郎中令王臧皆下獄，自殺。丞相嬰、太尉蚡免。」<sup>24</sup>先就時間來說，從「建元元年冬十月」詔舉賢良，到「二年冬十月」，武帝推行新政約一年就失敗了。這當中失敗的原因，前引〈儒林列傳〉歸因於「太皇竇太后好老子言，不說儒術」，但從魏其、武安侯的本傳可看出，竇太后不悅儒術僅是表面，或次要因素，重點還是「權力」二字。

武安侯田蚡，是武帝母親王媪的同母異父弟，武帝要稱呼舅舅；魏其侯竇嬰，是祖母竇太后的堂兄子，武帝要稱呼一聲堂叔，總之，兩人背後靠山都是外戚勢力。竇嬰當時為丞相，田蚡則為太尉，此二人是竇太后之下的掌權者，二人「推轂」兩位儒者：趙綰為御史大夫，王臧為郎中令。很顯然地，兩位儒者是武帝推行儒學新政的棋子，他真正需要藉助的力量是竇、田二位外戚。不料儒者不諳世事，儒學新政旋即失敗。失敗的原因，最為關鍵當即「請無奏事東宮」一事，擺明是要奪竇太后的權力；<sup>25</sup>其次是「令列侯就國」、「舉適諸竇宗室毋節行者，除其屬籍」，這主要是剪除竇氏外戚的勢力；最後才是竇太后好黃老、不悅儒術。前兩項都跟當時掌權的竇氏家族有關，「令列侯就國」、「舉適諸竇宗室毋節行者，除其屬籍」，這些舉措背後，都是為了強化皇權—武帝自身的權力。此時「諸外

<sup>23</sup> 同上，卷 107〈魏其武安侯列傳〉，頁 2843。

<sup>24</sup> 漢·班固：《漢書》，卷 6〈武帝紀〉，頁 157。

<sup>25</sup> 「請無奏事東宮」一語，《集解》引韋昭曰：「欲奪其政也。」另「東宮」原指太子居所，《漢書·五行志上》：「東宮，太子所居。」（卷 27 上，頁 1323）此借指竇太后，胡三省注曰：「漢長樂宮在東（指在未央宮之東），太后居之，故謂之東宮，亦謂之東朝。」（宋·司馬光：《資治通鑑》，卷 17〈漢紀九〉，頁 557-558。）「東朝」，《史記·魏其武安侯列傳》載灌夫得罪田蚡欲棄市，竇嬰為營救灌夫求情於武帝，武帝回應：「東朝廷辯之。」《集解》引如淳曰：「東朝，太后朝。」（卷 107，頁 2851）此時為元光四年，竇太后已崩，故此處「東朝」指王太后，。

家為列侯，列侯多尚公主，皆不欲就國」，換言之，功臣列侯與竇氏外戚勢力結合，若被迫離開京師回歸封邑，等同拆解外戚列侯的勢力集團，而此集團的最高領導，當然就是祖母竇太后了。以是，當諸竇天天跟竇太后嚼耳根時，竇太后或許在忍耐之中也在準備中，史載竇太后「使人微得趙綰等姦利事，召案綰、臧，綰、臧自殺，諸所興為者皆廢。」<sup>26</sup>所以「趙綰請無奏事東宮」一語，是將政爭白熱化，既然已擺明欲剷除竇家勢力，竇太后是不可能不出手解決了。

至於說竇太后不悅儒術這點，實無關宏旨。呂思勉即敏銳的觀察出，若說建元二年「趙綰請無奏事東宮」引發竇太后大怒，則建元元年丞相衛綰奏罷法家縱橫之士，此事必先奏東宮，從武帝「奏可」二字可推想，竇太后對推舉儒者賢良是默可，至少沒有阻撓。<sup>27</sup>竇太后即使不好儒術，但儒術並不會撼動其權力結構，沒想到隔年，「無奏事東宮」一語道破權力的從屬關係，少年武帝豈敢反抗，趙、王二人最終落得繫獄自殺的下場，竇、田因其外戚身份，逃過了一劫。

不論如何，從武帝十六歲、景帝後元三年（前 141）十月即位，至武帝 18 歲、建元二年（前 139）冬十月新政失敗，武帝即位的前二年就可以確定其朝向儒學，而非蕭規曹隨的黃老之術。

## （二）主子還是棋子？

雖然確立了武帝的儒學方向感，但仍有一事需辨明，少年武帝的方向感是他人慫恿抑或自我的認同方向？若武帝為他人慫恿，誤作他人棋子，則在建元二年失敗後，少年武帝很可能就改弦易轍，不至於堅持下去；若是自我的堅持，我們才可更確立武帝推隆儒術的方向感，乃是基於「自己對自己的看法與別人對自己的判斷和期望之間，找到一個有意義的相同點」，此關乎下節武帝「為何」要推隆儒術，必須再加以言明。

我們再將焦點回到竇嬰、田蚡這兩位外戚身上。前已說明，武帝初即位，真正掌握實權是竇太皇太后，竇嬰為丞相是竇太后的權力延伸；田蚡本欲為丞相，聽從籍福建議，讓竇嬰為相自為太尉以得賢名，總之，田蚡是武帝母親王太后的權力延伸。等建元六年竇太后崩，竇嬰失勢，田蚡就繼任為丞相。可想而知，當武帝即位前二年，不論他想要做什麼？即使無法得到竇太后的同意，至少要得到竇、田二人的支持，尤其是武安侯田蚡。本傳載其：

武安者，貌侵，生貴甚。又以為諸侯王多長，上初即位，富於春秋，蚡以肺腑為京師相，非痛折節以禮誄之，天下不肅。當是時，丞相入奏事，坐語移日，所言皆聽。薦人或起家至二千石，權移主上。上乃曰：「君除吏

<sup>26</sup> 漢·司馬遷：《史記》，卷 12〈孝武本紀〉（〈封禪書〉同），頁 452。

<sup>27</sup> 說見呂思勉：《秦漢史》（上海：上海古籍出版社，2005 年），〈第五章 漢中葉事迹〉，頁 89。呂氏又提一事證：「《五經》博士之立，事在建元五年，太后亦尚未崩，未聞其爭不立老子，此太后不疾儒術之證。」（同前頁數）竇太后建元六年崩，五年或許已無法視事，故此證或較薄弱。

已盡未？吾亦欲除吏。」嘗請考工地益宅，上怒曰：「君何不遂取武庫！」是後乃退。嘗召客飲，坐其兄蓋侯南鄉，自坐東鄉，以為漢相尊，不可以兄故私橈。武安由此滋驕，治宅甲諸第。田園極膏腴，而市買郡縣器物相屬於道。前堂羅鐘鼓，立曲旃；後房婦女以百數。諸侯奉金玉狗馬玩好，不可勝數。<sup>28</sup>

此不煩贅引，在於指出，建元六年五月竇太后崩，六月田蚡繼任為丞相，此時武帝二十二歲，已即位六年，但掌權者仍不在武帝，而是由竇太后移轉至田蚡，不論是任命高官、擴充宅邸、各式派頭等，皆「權移主上」。若說至建元六年，武帝對田蚡「所言皆聽」，則當建元二年新政失敗前，竇嬰是丞相，田蚡為太尉，很顯然地，武帝即使聽從趙綰、王臧推隆儒術的建議，但「富於春秋」的少年武帝必然仍得聽命於竇、田兩位外戚，如此問題就來了，前引《史記·魏其武安侯列傳》稱：「魏其、武安俱好儒術，推轂趙綰為御史大夫，王臧為郎中令。……而魏其、武安、趙綰、王臧等務隆推儒術，貶道家言」。如此看來，似乎是掌權的竇、田二人「俱好儒術」，以是少年武帝聽其所言而推行儒學新政，如此，武帝只是聽命行事，並不是真正有意推隆儒術。然而，我們翻檢《史》、《漢》記載，竇、田二人與儒術的關係除此處記載外，根本與儒術是八竿子打不著。

以竇嬰來說，除了是平定七國之亂的大將軍，封魏其侯，本身與「不喜文學，好任俠」的灌夫，「兩人相為引重，其游如父子然。相得驩甚，無厭，恨相知晚也。」<sup>29</sup>如此看來竇嬰並不像是好儒之士；至於田蚡更不用說，本傳載其貪財攬權巧詐之行徑，讒殺竇嬰灌夫而旋即病終，絕非好儒之士。<sup>30</sup>故史遷於本傳載二人「俱好儒術」、「務隆推儒術」，應該只是專言趙綰、王臧兩位儒生而牽連言之，竇、田二人極可能知曉少年武帝有意推行儒術，於是打著儒學的旗幟，以趙綰、王臧為棋子，藉由少帝推行新政為手段，意欲奪取年老的竇太后的權力，竇、田二人絕非儒雅隆儒者。反觀《史記·儒林列傳》載：「及今上即位，趙綰、王臧之屬明儒學，而上亦鄉之，於是招方正賢良文學之士。」<sup>31</sup>《史記·孝武本紀》亦稱：

元年，漢興已六十餘歲矣，天下乂安，薦紳之屬皆望天子封禪改正度也。而上鄉儒術，招賢良，趙綰、王臧等以文學為公卿，欲議古立明堂城南，以朝諸侯。<sup>32</sup>

<sup>28</sup> 漢·司馬遷：《史記》，卷 107〈魏其武安侯列傳〉，頁 2844。

<sup>29</sup> 同上，頁 2847。

<sup>30</sup> 田蚡除本傳所載言行外，《史記·外戚世家》：「蓋侯信好酒。田蚡、勝貪，巧於文辭。」《史記》卷 49，頁 1978。又張湯本傳載：「武安侯為丞相，徵湯為吏，薦補侍御史」《漢書》卷 59〈張湯傳〉，頁 2638。由此種種看來，田蚡是近於文法吏，絕非好儒之士。

<sup>31</sup> 漢·司馬遷：《史記》，卷 121〈儒林列傳〉，頁 3118。

<sup>32</sup> 同上，卷 12〈孝武本紀〉（〈封禪書〉同），頁 452。

此二則皆指武帝與「趙綰、王臧」推行儒學的關係，而不涉及竇嬰、田蚡，可知少年武帝推隆儒術實有意為之，「上鄉儒術」的意願，在竇太后死後更明顯的展露出來，如元光元年（前 134）的賢良詔舉中，史載：

五月，詔賢良曰：「朕聞昔在唐虞，畫象而民不犯，日月所燭，莫不率俾。周之成康，刑錯不用，德及鳥獸，教通四海。……今朕獲奉宗廟，夙興以求，夜寐以思，若涉淵水，未知所濟。猗與偉與！何行而可以章先帝之洪業休德，上參堯舜，下配三王！朕之不敏，不能遠德，此子大夫之所睹聞也。賢良明於古今王事之體，受策察問，咸以書對，著之於篇，朕親覽焉。」於是董仲舒、公孫弘等出焉。<sup>33</sup>

此文涉及董仲舒的對策時間，此乃千古謎團，後再提及，重點放在武帝的提問。這當中武帝幾乎歷數了唐堯、虞舜、夏禹、商湯、周之成康文王等，很顯然地，不論這是不是場面話，韓愈「道統說」在此賢良詔舉已可見雛形，此時武帝二十三歲，勢力仍籠罩在丞相田蚡之下（田蚡病死於元光四年），但武帝顯然要以儒家的聖君原型為效法對象，這是武帝迥異於高祖、文、景先帝的內心趨向，他從儒術中「找到一個有意義的相同點」，這相同點就是「上參堯舜，下配三王」的繼任者！

### 三、少年武帝的哀愁與自我認同

先不論武帝的中、晚期作為如何，武帝早期在建元、元光年間，可以看出他與儒學貼近，這一方面是在蓄積能量，另方面也在等待時機。《漢書·武帝紀》載，元光「四年冬，魏其侯竇嬰有罪，棄市」，竇氏勢力滅絕；同年「春三月乙卯，丞相蚡薨」，雖然母親王娡仍在（王太后崩於元朔三年，前 126），但外戚勢力已無法干預武帝行事，這從元光五年陳皇后以巫蠱詛咒衛子夫被廢，元光六年命車騎將軍衛青討伐匈奴等可看出，武帝已能獨立行事。可見元光四年，武帝 26 歲，是他從少年跨入成年，也是即帝位後的重要轉折點，轉折的關鍵就是外戚力量的升降榮衰。據此可對照出，既然武帝在元光四年前就確立了儒學的方向感，則此一方向感極有可能是與外戚力量有關。外戚力量是武帝剛即位初期的哀愁，此一哀愁又如何逼出武帝的獨尊儒術，這是此節要釐清的重點所在。

#### （一）少年武帝的兩重焦慮

眾所周知，武帝非嫡長子出身，他能即帝位，完全是武帝的姑姑館陶長公主劉嫖和母親王娡的功勞。史載長公主聯手王娡，運用計謀讒言栗姬，最終促使景帝廢太子劉榮，改立王美人為皇后，其子劉徹為皇太子。<sup>34</sup>

<sup>33</sup> 漢·班固：《漢書》，卷 6〈武帝紀〉，頁 160-161。

<sup>34</sup> 詳見漢·司馬遷：《史記》，卷 49〈外戚世家〉，頁 1976-1977。

長公主劉嫖是竇太后之女，景帝姐姐，其尊寵程度不需多言，她之所以聯手王娡，正是為了自己的女兒「阿嬌」（陳皇后），若阿嬌能躋身皇后，「母以女貴」，就能延續自我的政治權勢。當初劉嫖願將自己的女兒嫁給太子劉榮，其母栗姬不許，加以栗姬對劉嫖頗多怨恨，以是劉嫖改弦易轍，將女兒許配給武帝，種下宮廷鬥爭的戲碼，武帝在姑姑與母親的權謀下，景帝後元三年（前 141），年方十六，繼任帝位。

史傳雖無記載武帝此時的心情與內心想法如何，但可以推想，少年武帝只能「唯命是從」，這當然也包括迎娶阿嬌的政治婚姻在內。「金屋藏嬌」或許只是一個美化稚齡武帝的故事，<sup>35</sup>但即使是年幼的武帝，也應知母親和姑姑暗中聯手，欲使自己立為太子（武帝時年 7 歲）。而當武帝一即位，自漢初呂后以下，「外戚干政」的漢家故事必時時籠罩在年少武帝的心頭上。

這一「女力」焦慮，似乎縈繞武帝一輩子，最顯著的例子就是武帝死前，欲立年方八歲的少子弗陵（昭帝），其母趙婕妤雖為寵姬仍不得活，事後，武帝對於「立其子，去其母」的質疑時，直言「往古國家所以亂也，由主少母壯也。女主獨居驕蹇，淫亂自恣，莫能禁也。女不聞呂后邪？」<sup>36</sup>

呂后誅殺功臣、擅做「人彘」，對於武帝來說或許不足掛齒，關鍵是「太后稱制，議欲立諸呂為王」，<sup>37</sup>此等同是篡漢的行徑，而這都起因於「主少母壯也」。如今，武帝一即位，不是遭遇母壯的問題，而是姑姑、祖母「芒刺在背」的內心壓力，這是第一重焦慮。

第二重焦慮或是說危機，則直接跟祖母竇太后有關，即是景帝弟梁孝王劉武的爭立事件。

梁王是竇太后的少子，寵愛甚之。史載景帝仍未立太子前，前元三年（前 157）的某次宴飲，景帝曾對梁王說「千秋萬歲後傳於王」，<sup>38</sup>寵愛梁王的竇太后一聽大喜，雖然景帝此一失言馬上被竇太后的姪兒竇嬰潑了一盆冷水，<sup>39</sup>卻已種下「爭

---

<sup>35</sup> 托名班固《漢武故事》：「（王娡）納太子宮，得幸，有娠，夢日入其懷。景帝亦夢高祖謂己曰：『王美人得子，可名為彘。』及生男，因名焉，是為武帝。帝以乙酉年七月七日旦生於猗蘭殿。年四歲立為膠東王，少而聰明有智術……數歲，公主抱置膝上，問曰：『兒欲得婦否？』長主指左右長御百餘人，皆云不用。指其女：『阿嬌好否？』笑對曰：『若得阿嬌作婦，當作金屋貯之。』長主大悅，乃苦要上，遂成婚焉。」將此故事對照《史》《漢》記載，可知是衍伸正史篡改而來。不過史無明載阿嬌許配武帝在何時？據《史記·外戚列傳》載長公主原欲將阿嬌許配給栗太子，劉榮立為太子時在景帝前元四年（前 153），武帝年方四歲，至武帝七歲（前元七年、前 150）立為太子前，劉嫖將其女許配給武帝，則武帝當在五、六歲間被安排了這場政治婚姻。

<sup>36</sup> 漢·司馬遷：《史記》，卷 49〈外戚世家〉，頁 1986。

<sup>37</sup> 同上，卷 9〈呂太后本紀〉，頁 400。

<sup>38</sup> 同上，卷 58〈梁孝王世家〉，頁 2082。

<sup>39</sup> 竇嬰本傳載：「梁孝王朝，因昆弟燕飲。是時上未立太子，酒酣，從容言曰：『千秋之後傳梁王。』」

嫡」的導火線。加以梁王平定吳楚七國之亂有大功，其封地權勢「擬於天子」，兵器珠寶「多於京師」，儼然是權傾天子之勢。即使景帝於失言後的隔年（前元四年）即立劉榮為太子，但至前元七年（B.C.150）景帝廢栗太子時，竇太后與梁王又認為機會來了，不料此時袁盎等大臣又出面來阻止，依據《春秋》大義，說了「殷道親親者，立弟。周道尊尊者，立子。……方今漢家法周，周道不得立弟，當立子」的正當性十足的理由，<sup>40</sup>瓦解了竇太后立梁王的念頭。之後梁王雖心有不甘，派人暗殺袁盎等大臣，景帝震怒追究等情事，但我們切不可忘記，此一「爭嫡」的前後始末，就發生在武帝七歲立為太子（前元七年，前 150），至武帝十三歲（中元六年，前 144）梁王卒，這五、六年之間。

此一事件圍繞在武帝的父親、祖母及叔叔間的恩恩怨怨，但中心焦點卻是在自己身為「太子」的身上。可以想見，武帝立為太子時僅為七歲，「大人」的世界或許不懂；但當他漸入青少年時期，恰逢自己的太子地位可能被叔叔奪去，而祖母竇太后又是站在自己對立面，此一眼前的危機感，應比日後「女力」的焦慮感更為迫切。

以是，當我們在看武帝姑姑劉嫖與母親為其爭立太子時，其背後皆無竇太后的影子，因為祖母真正屬意的是她的少子梁王。於是乎，武帝在「女力」的運作下坐上太子寶座，但自己又不是權勢最大的女力：竇太后的最愛，少年武帝內心的焦慮感，必定是五味雜陳，亟欲擺脫的。

## （二）自我認同與獨尊儒術

凡人遭遇焦慮時，必然也必須尋找方法解決，可以正面迎擊固然勇氣可嘉，若是暫時擱置，逃避閃躲，也是解決方式之一。武帝一即位，面對上述兩重的焦慮：一是實際掌權者竇太后，一是擁護自身為太子的姑姑劉嫖與母親。這兩股勢力，除了自己母親外，祖母與姑姑又是母女結合的龐大勢力。面對此一危及自身的權勢，少年武帝選擇的是正面迎擊。前已提及，他在即位滿一年，就奏准了丞相衛綰的建議：「所舉賢良，或治申、商、韓非、蘇秦、張儀之言，亂國政，請皆罷。」沒想到第二年正面迎擊：「請無奏事東宮」後，旋即失利告終。我們無法得知這些計謀是少年武帝自己設想出，或是聽從其他大臣建議，抑或是母親的對策，總之，這計謀背後，正凸顯少年武帝亟欲擺脫他心中焦慮的強烈意圖。

然而，要奪取竇太后權勢和脫離姑姑的掌控，絕非反掌折枝之易，首先，必須要有堅強的正當性理由作為基礎；其次，自身的實力必須要足夠，實力不足只是空想罷了。

---

太后驩。竇嬰引卮酒進上，曰：『天下者，高祖天下，父子相傳，此漢之約也，上何以得擅傳梁王！』太后由此憎竇嬰。竇嬰亦薄其官，因病免。太后除竇嬰門籍，不得入朝請。」同上，卷 107〈魏其武安侯列傳〉，頁 2839。

<sup>40</sup> 同上，卷 58〈梁孝王世家〉，頁 2091。

先說實力原則，前述建元二年的新政是「魏其、武安俱好儒術，推轂趙綰為御史大夫，王臧為郎中令」等，魏其侯竇嬰是竇太后人馬，而武安侯田蚡是母親人馬，很顯然地，聯合次要敵人打擊主要敵人是亙古不變的方針。前已提及，竇嬰雖是竇太后人馬，卻因阻撓梁王爭嫡一事，頗不得竇太后開心；然而竇嬰也非武帝的人馬，因竇嬰曾為栗太子劉榮「太子傅」，當劉榮被廢時，「魏其數爭不能得。魏其謝病，屏居藍田南山之下數月，諸賓客辯士說之，莫能來」，<sup>41</sup>可見劉嫖與王娡在爭立武帝為太子時，竇嬰是站在對立的一方。然而，當武帝即位，竇太后准許竇嬰為丞相、田蚡為太尉時，一方面田蚡是王太后母親的勢力，另一方面竇嬰雖是竇太后勢力的延伸，但他也不至於完全服從於竇太后，以是，此二人正是增強自身實力的「唯二人選」，雖然事後證明此二人實力相乘仍敵不過竇太后，但以此可顯見少年武帝亟欲擺脫東宮的束縛。

再者，武帝要推出什麼樣的正當性理由，來證明自己可以獨立行事，此一正當性藉口，正是打著「儒學」的旗幟。事實上，已有學者指出，建元元年詔舉賢良者，「今可考者有轅固、嚴助、公孫弘、馮唐」，<sup>42</sup>這當中醇儒只有刺豕成功的轅固生，嚴助是口才辨己的縱橫家，<sup>43</sup>公孫弘是法家化的儒家，<sup>44</sup>馮唐以論將著稱，<sup>45</sup>可見武帝一起手，「緣飾儒術」的基調就確立了，更不用說武帝後來重用趙禹、張湯等「文史法律之吏」，反而對儒者是相當看輕的，容後再述。回過頭說，為何「儒學」是奪權的正當性理由，此可分為兩個面向來說，一是對內奪權於竇太后，二是對外的自我證明。

先就對內來說。前舉梁孝王「爭嫡」事件時，《史記·梁孝王世家》褚先生的「補曰」尤可注意，他將此事的始末完整的敘說出來，一者竇太后會打消立梁王為景帝繼位者，是因袁盎等大臣，引用《春秋》宋宣公傳弟不傳子之例，導致

---

<sup>41</sup> 同上，卷 107〈魏其武安侯列傳〉，頁 2840。

<sup>42</sup> 引文見安作璋、劉德增：《漢武大傳》，頁 86。

<sup>43</sup> 武帝賜書嚴助曰：「具以《春秋》對，毋以蘇秦從橫。」漢·班固：《漢書》，卷 64〈嚴助傳〉，頁 2789。嚴助本身並非儒者出身，除口才出眾外，亦擅作辭賦。後文將再提及。

<sup>44</sup> 公孫弘是第一個「封侯拜相」的儒生，是「尊君卑臣」的始作俑者，亦是「儒學法家化」的代表性人物。詳參余英時：〈反智論與中國政治傳統〉，收入氏著：《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1976 年），頁 33-34。

<sup>45</sup> 馮唐與汲黯同傳，可見質直的性格。本傳稱「唐以孝著，為郎中署長，事文帝。」前亦曾引馮唐指責文帝「陛下法太明，賞太輕，罰太重。」其長處在於議論軍事，故班固贊曰：「馮唐之論將」，可見馮唐應非儒者出身。本傳最末載其：「武帝即位，求賢良，舉唐。唐時年九十餘，不能為官，乃以子遂為郎。」故馮唐有舉賢良之名而無其實。詳見漢·班固：《漢書》，卷 50〈馮唐傳〉，頁 2312-2315。



「十世之亂」。<sup>46</sup>姑不論袁盎引此例正不正確，<sup>47</sup>但景帝欲使太后折服，卻不得不假借「經術」二字，史載：

蓋聞梁王西入朝，謁竇太后，燕見，與景帝俱侍坐於太后前，語言私說。太后謂帝曰：「吾聞殷道親親，周道尊尊，其義一也。安車大駕，用梁孝王為寄。」景帝跪席舉身曰：「諾。」罷酒出，帝召袁盎諸大臣通經術者曰：「太后言如是，何謂也？」皆對曰：「太后意欲立梁王為帝太子。」帝問其狀……皆對曰：「方今漢家法周，周道不得立弟，當立子。故《春秋》所以非宋宣公。宋宣公死，不立子而與弟。弟受國死，復反之與兄之子。弟之子爭之，以為我當代父後，即刺殺兄子。以故國亂，禍不絕。故《春秋》曰『君子大居正，宋之禍宣公為之』。臣請見太后白之。」袁盎等入見太后……袁盎等以宋宣公不立正，生禍，禍亂後五世不絕，小不忍害大義狀報太后。太后乃解說，即使梁王歸就國。<sup>48</sup>

竇太后消解欲立梁王的關鍵，是景帝「召袁盎諸大臣通經術者」，這個經術的大帽子扣上去，好黃老的竇太后也只能折服。不僅如此，事後梁王不甘就此作罷，派人暗殺袁盎事件爆發，官吏深究梁王謀反事證，致使竇太后深憂不食，景帝於是又派遣經術吏田叔、呂季主往治之，「此二人皆通經術，知大禮」，將梁王謀反之跡消滅，僅以梁王寵臣羊勝、公孫詭抵罪。梁王脫身後，竇太后方氣平復食。最末，褚先生說：「故曰，不通經術知古今之大禮，不可以為三公及左右近臣。少見之人，如從管中闚天也。」<sup>49</sup>從此一事件可見，在面對國家繼承者的重大決策中，即使竇太后或景帝都必須以「經術」為根據，而非他們自身喜好的黃老刑名之術，這箇中緣故，可能就是前言所引余英時的觀察，儒教已成為漢代社會的大傳統，以是景帝利用經術，竇太后折服於經術，都是基於此儒教的大傳統。

此一儒家「大傳統」，極可能被少年武帝及其身邊大臣觀察到了，武帝或許設想到，年少時的太子保衛戰，是因「經術」而化解危機；如今或許可以如法炮製，同樣依據「儒術」來維護自身權力的獨立性，同樣使竇太后折服，雖然事後證明，正當性理由的背後仍舊依靠實力原則，實力不足，緣飾儒術是不足以扳倒竇太后的。

其次，再以對外的「自我證明」來說。何以說武帝推隆儒術與自我證明有關？這必須先從武帝的性格說起。班固總結武帝是「雄才大略」（《漢書·武帝紀贊》，

---

<sup>46</sup> 太史公曰：「《春秋》譏宋之亂自宣公廢太子而立弟，國以不寧者十世。」漢·司馬遷：《史記》，卷 38〈宋微子世家〉，頁 1633。

<sup>47</sup> 關於宋國「十世之亂」，《索隱》注：「《春秋》《公羊》有此說，《左氏》則無譏焉。」更深入討論，請詳參蔡靖文：〈宋、魯二國君位嗣繼制析疑〉，收錄於《文與哲》第五期，2004 年 12 月，頁 57-83。

<sup>48</sup> 漢·司馬遷：《史記》，卷 58〈梁孝王世家〉，頁 2091-2092。

<sup>49</sup> 同上，頁 2092。

這是正面說法，反之後人常稱為「好大喜功」，不論是「大略」或「好大」，皆顯見武帝是外傾、外向的性格屬性。「大、小」雖不能做為價值判斷，但若治國一味好大而病小，捨本而逐末，絕非陸賈所謂「長久之計」。史載公孫弘「為人恢奇多聞，常稱以為人主病不廣大，人臣病不儉節。」公孫弘「曲學以阿世」（《史記·儒林列傳》）是不需贅言了，但他稱人主需廣大，人臣需節儉，顯然是趨炎附「上」的說法，他正是深知武帝「好大」的性格趨向。孔子曾說：「禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」（《論語·八佾》）顯然，聖人旨意是看重事物存在的本源意義，而非展現於外在樣貌的規模或大小。然而，武帝一即位，顯然是走向「廣大」的路數。

前已提及，建元元年迎申公議立明堂，申公「對曰：『為治者不在多言，顧力行何如耳。』是時天子方好文詞，見申公對，默然。」老儒申公年已八十餘，見到年方十六的少年武帝，似乎已感到這小伙子一副野心勃勃、蓄勢待發的樣貌，於是告誡武帝要「多做少說」、腳踏實地地方是長遠之計。長者申公的話，年輕人是聽不進去的，即使經歷建元二年的挫敗，建元六年竇太后崩，田蚡為丞相，史載：

當是時，太后弟武安侯蚡為丞相，中二千石來拜謁，蚡不為禮。然黯見蚡未嘗拜，常揖之。天子方招文學儒者，上曰吾欲云云，黯對曰：「陛下內多欲而外施仁義，柰何欲效唐虞之治乎！」上默然，怒，變色而罷朝。<sup>50</sup>

田蚡為相於建元六年至元光四年，武帝時年二十二至二十六，可以顯見，武帝的「多欲」是隨著年齡增長而「廣大」，汲黯在此點出一個重要事實，武帝「外施仁義」的目的，在於仿效「唐虞之治」，直言之，不論武帝的「多欲」是什麼，儒者心中「堯舜禹湯文武周公」的聖君歷史傳統，是武帝亟欲仿效的廣大目標。前亦提及，武帝早在元光元年（前 134）的賢良詔舉中，就提及自身要如何做，方能「上參堯舜，下配三王」，<sup>51</sup>而在董仲舒的〈天人三策〉中，武帝的三次「發問」，則盡圍繞在「五帝三王」打轉，如第一策說：「三代受命，其符安在？災異之變，何緣而起？」第二策發問虞舜「垂拱無為」，文王「日昃不暇食」，同為聖王治世，「夫帝王之道豈異指哉？」第三策除問天人感應外，同樣又問「夫三王之教所祖不同，而皆有失，或謂久而不易者道也，意豈異哉？」<sup>52</sup>前賢對於董仲舒的對策時間多方考證琢磨，無非著眼於〈對策〉最末數句：「臣愚以為諸不在六藝之科孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪辟之說滅息，然後統紀可一而法度可明，民知所從矣。」以此來論證武帝的獨尊儒術到底是不是因董仲舒而起，事實上我們從上述討論可知，不論董仲舒的策問時間在建元或元光的哪一年，<sup>53</sup>

<sup>50</sup> 漢·司馬遷：《史記》，卷 120〈汲黯列傳〉，頁 3106。

<sup>51</sup> 漢·班固：《漢書》（北京：中華書局，1996 年），卷 6〈武帝紀〉，頁 160-161。

<sup>52</sup> 〈天人三策〉之問答，詳見漢·班固：《漢書》，卷 56〈董仲舒傳〉，頁 2495-2523。

<sup>53</sup> 「建元、元光」是武帝即位初期的兩個年號，共十二年，從古至今的學者，便對董仲舒對策時

這都只是武帝「欲效唐虞之治」的「廣大」型態的展現而已，即使沒有董仲舒的〈對策〉，也不能改變武帝欲以「三皇五帝」自居的雄才大略。

董仲舒〈天人三策〉的內容對研治漢代思想確實是重要，但對武帝並非重要，因為「董仲舒在政治上未被委以重任，主父偃、公孫弘等人的排擠是個原因，但更重要的是武帝對這位『醇儒』不感興趣。」<sup>54</sup>董仲舒名氣雖高，卻不符合武帝喜愛、任用官吏的標準（下將提及），重點是從武帝三次發問的背後，我們看不到他對父、祖輩感念的影子，只是一再追問「上參堯舜，下配三王」之類「吾欲云云」的話，這真是讓「學黃老、好清靜」的汲黯一眼點破了。此一外顯性格的展現，是武帝與文、景帝的鮮明差異，史載：

（張）釋之既朝畢，因前言便宜事。文帝曰：「卑之，毋甚高論，令今可施行也。」<sup>55</sup>

司馬相如者……以貲為郎，事孝景帝，為武騎常侍，非其好也。會景帝不好辭賦，是時梁孝王來朝，從游說之士齊人鄒陽、淮陰枚乘、吳莊忌夫子之徒，相如見而說之，因病免，客游梁。<sup>56</sup>

建元二年，郎中令王臧以文學獲罪。皇太后（王媼）以為儒者文多質少，今萬石君家不言而躬行，乃以長子建為郎中令，少子慶為內史。<sup>57</sup>

文帝所言「卑之，毋甚高論」，與申公「為治者不在多言，顧力行何如耳」可謂

---

間多所考證，關鍵出在班固稱：「自武帝初立，魏其、武安侯為相而隆儒矣。及仲舒對冊，推明孔氏，抑黜百家。立學校之官，州郡舉茂材孝廉，皆自仲舒發之。」（《漢書》卷 56〈董仲舒傳〉，頁 2525）「及仲舒對冊」一語示武帝隆儒之起點，「皆自仲舒發之」則亦武帝隆儒之最大功臣者。以是，考證「仲舒對冊」的時間，即表示武帝獨尊儒術的「起點」在何時？依照《漢書·武帝紀》載是其元光元年（前 134），後世學者便以為此時間繫之太晚，實不符合武帝一即位即欲「獨尊儒術」的主張，詳加考證後提前至剛即位的建元元年（前 140）。故目前主流看法為「建元元年」和「元光元年」兩種。對此，多有學者指出，在董仲舒之前，已有設置儒學博士、博士弟子員、太學、州郡學校等，並非「皆自仲舒發之」，只是到了武帝朝，儒學相關措施更為具體有規模，故考證董仲舒對策時間並不同於武帝獨尊儒術的「起點」，此其一。其二，董仲舒根本不受武帝重用，若武帝無隆儒意向，董仲舒如何建議也是無用。因此，武帝的意志才是重點，而非著眼於董仲舒的建議或對策時間為何。若對對策時間討論有興趣者，可參莊春波：《漢武帝評傳》（南京：南京大學出版社，2002），頁 76-113。莊氏認為董仲舒對策時間當在元光五年後，對此筆者並無意見，但莊氏考證證據不易使人信服，如認為建元元年「丞相綰」並非衛綰，而是秦丞相王綰的錯簡；又以為司馬光《資治通鑑》因自身政治動機，而偽造建元史事等說法，皆可商榷。

<sup>54</sup> 引文見安作璋、劉德增：《漢武大傳》，頁 129。

<sup>55</sup> 漢·司馬遷：《史記》，卷 102〈張釋之馮唐列傳〉，頁 2751。

<sup>56</sup> 同上，卷 117〈司馬相如列傳〉，頁 2999。

<sup>57</sup> 同上，卷 103〈萬石張叔列傳〉，頁 2765。

如出一轍；而「景帝不好辭賦」、王太后不愛儒者「文多直少」與武帝「好文詞」恰成鮮明對比。《漢書·嚴助傳》載：

郡舉賢良，對策百餘人，武帝善助對，繇是獨擢助為中大夫。……上令助等與大臣辯論，中外相應以義理之文，大臣數誦。其尤親幸者，東方朔、枚皋、嚴助、吾丘壽王、司馬相如。相如常稱疾避事。朔、皋不根持論，上頗俳優畜之。唯助與壽王見任用，而助最先進。<sup>58</sup>

嚴助是建元元年首批晉身的賢良之士，文中說「東方朔、枚皋、嚴助、吾丘壽王、司馬相如」是武帝尤親幸者，不消說，這幾位都是辭賦家，何以武帝如此「好文詞」呢？在於辭賦家有本事廣大武帝的豐功偉業，君不見〈子虛〉、〈上林〉耶？司馬相如在建元六年出使西南夷時，藉由使者與巴蜀父老的對話以諷諫武帝，當中提及：

且夫賢君之踐位也，豈特委瑣握嚙，拘文牽俗，循誦習傳，當世取說云爾哉！必將崇論閎議，創業垂統，為萬世規。故馳騫乎兼容并包，而勤思乎參天貳地。且《詩》不云乎：「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」是以六合之內，八方之外，浸濔衍溢，懷生之物有不浸潤於澤者，賢君恥之。今封疆之內，冠帶之倫，咸獲嘉祉，靡有闕遺矣。<sup>59</sup>

司馬相如勸諫武帝不僅是要「創業垂統，為萬世規」，更要「馳騫乎兼容并包，而勤思乎參天貳地」，《索隱》注曰：「天子比德於地，是貳地也。與己并天為三，是參天也。」可見聖王賢君已不能滿足辭賦家對武帝的稱頌，更要「上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友」了，此不可謂不廣大矣。

事實上，武帝雖親幸辭賦家，但他仍知欲成就霸業必須倚賴真正有才幹之士，如公孫弘、兒寬、張湯之屬，尤其公孫弘「辯論有餘，習文法吏事，而又緣飾以儒術，上大說之。」<sup>60</sup>公孫弘具備的這三個條件：1.口才辯給，2.文法吏事，3.緣飾儒術，此三者對武帝而言堪稱完美人臣，如嚴助雖善於辯論，但不擅文法與儒術，對武帝來說只是次一等人臣，至於東方朔、枚皋之屬，上述三者皆無，僅有辭賦專長，則僅是俳倡之屬罷了。<sup>61</sup>至於儒者，若無上述三者條件，更無辭賦家

<sup>58</sup> 漢·班固：《漢書》，卷 64 上〈嚴助傳〉，頁 2775。

<sup>59</sup> 漢·司馬遷：《史記》，卷 117〈司馬相如列傳〉，頁 3051。

<sup>60</sup> 同上，卷 112〈平津侯主父列傳〉，頁 2950。

<sup>61</sup> 《漢書·枚皋傳》：「皋不通經術，諛笑類俳倡，為賦頌，好嫚戲，以故得媠黷貴幸，比東方朔、郭舍人等，而不得比嚴助等得尊官。」（卷 51，頁 2366。）《漢書·東方朔傳》：「朔嘗至太中大夫，後常為郎，與枚皋、郭舍人俱在左右，諛啁而已。久之，朔上書陳農戰疆國之計，因自訟獨不得大官，欲求試用。其言專商鞅、韓非之語也，指意放蕩，頗復詼諧，辭數萬言，終不見用。」（卷 65，頁 2863-2864。）「俳倡」，顏師古注曰：「俳，雜戲也。倡，樂人也。」俳倡即俳優倡伎，以今日言之便是演藝人員，但枚皋、東方朔之類俳倡，是指將批評寓于嬉笑怒罵之中，以免責罰。可參余英時：〈中國知識份子的古代傳統—兼論“俳優”與“修身”〉，

拍馬屁的工夫，則是更下等人物，最著名便是儒者狄山一例：

匈奴來請和親，羣臣議上前。博士狄山曰：「和親便。」上問其便，山曰：「兵者凶器，未易數動。高帝欲伐匈奴，大困平城，乃遂結和親。孝惠、高后時，天下安樂。及孝文帝欲事匈奴，北邊蕭然苦兵矣。孝景時，吳楚七國反，景帝往來東宮間，寒心者數月。吳楚已破，竟景帝不言兵，天下富實。今自陛下舉兵擊匈奴，中國以空虛，邊民大困貧。由是觀之，不如和親。」上問湯，湯曰：「此愚儒，無知。」狄山曰：「臣固愚忠，若御史大夫湯乃詐忠。若湯之治淮南、江都，以深文痛詆諸侯，別疏骨肉，使蕃臣不自安，臣固知湯之為詐忠。」於是上作色曰：「吾使生居一郡，能無使虜入盜乎？」曰：「不能。」曰：「居一縣？」對曰：「不能。」復曰：「居一鄣間？」山自度辯窮且下吏，曰：「能。」於是上遣山乘鄣。至月餘，匈奴斬山頭而去。自是以後，羣臣震懼。<sup>62</sup>

博士狄山回覆武帝的邏輯，其實就是漢初曹參回覆惠帝的話：「陛下自察聖武孰與高帝？」狄山歷數高帝以下用兵凶戰危之例，正欲以「祖宗」的歷史教訓來說服武帝，卻更指責武帝伐匈奴以來，「中國以空虛，邊大困貧」，此已種下身危之禍根。繼之在與重臣張湯的辯論中，指出張湯治淮南王劉安、衡山王劉賜謀反案（元狩元年、前 122）及江都王劉建有罪自殺案（元狩二年）乃是「詐忠」。案元狩二年武帝年已三十六，已非當年田蚡掌權、汲黯指責武帝「多欲」時的二十初來歲，此時武帝早已能獨立行事，狄山所指責伐匈奴、治淮南王等事皆是成年武帝之意，張湯亦不過是行使武帝意志的工具人，指責張湯的背後其實就是在暗諷武帝之過，此時武帝「作色」，不會僅是「變色而罷朝」或「入圈刺豕」這麼簡單，而是要考驗狄山的真本事，結局便是丟了性命。

由上種種可見，武帝的外傾性格導致他「好大喜功」的極度擴展，不論是對外征伐匈奴，開通西域、西南夷、平閩越等；對內擴展京畿、修建宮殿等；對上追求神仙、不死、封禪、祭祀；對下嚴刑峻法、衡征暴斂等，無一不是外傾性格的延伸與展現。但這當中，武帝的雄才大略是有他的一套邏輯：「好大」方面，他必須用儒家的聖君形象來包裝自己，說明自己的治世如同上古三代的明君聖王，這部分，武帝順勢利用當時漸起的儒教「大傳統」，他需要「緣飾儒術」以取得正當性，也需要辭賦家來粉飾他這聖王的光暈；而在「喜功」方面，他必須確實任命真正有才幹能力的文法官吏及軍事武將，為他取得事功與戰功，為「好大」方面充實內涵。以是，類如公孫弘、張湯之屬，既能為他充實事功的內涵，又能為武帝擴充粉飾，武帝豈不對其大悅而重用哉！

職此，武帝的推隆儒術，很大一部分原因，正在於向世人證明自我，證明自己就是堯舜聖王的再現。此一證明固然與他的性格是極其緊密的相關，但另一部分，雖然在缺乏史料的支撐下，我們仍可設想當初年幼武帝幽微的內心中，年方

---

收入氏著：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，2003年），頁 104-114。

<sup>62</sup> 漢·司馬遷：《史記》，卷 122〈酷吏列傳〉，頁 3141。

七歲被姑姑與母親拱上太子位，其後在祖母與叔叔的威脅下再次保住太子，年方十六終登帝位。在此過程中，他心中是否一直在想像著，往後登上帝位，一定要向世人證明，我比當初的栗太子優秀，更比我的叔叔梁王能幹，我才是「天命」真正的授予者，武帝問董仲舒「三代受命，其符安在？」武帝是否就是要證明他本身就是那個「符」，而不是在栗太子，更不是屬於梁王的。雖然此論於史無據，若單以他「外傾」的性格加以「希聖王」的強烈企圖，造就了漢武雄才大略，也造就他的好大喜功，最終也造就首次帝王的「輪台罪己詔」！

#### 四、結語

司馬光稱贊武帝曰：

孝武窮奢極欲，繁刑重斂，內侈宮室，外事四夷，信惑神怪，巡遊無度，使百姓疲敝，起為盜賊，其所以異於秦始皇者無幾矣。然秦以之亡，漢以之興者，孝武能尊先王之道，知所統守，受忠直之言，惡人欺蔽，好賢不倦，誅賞嚴明，晚而改過，顧託得人，此其所以有亡秦之失而免亡秦之禍乎！<sup>63</sup>

司馬光將武帝的「雄才大略」是定位為負面的「好大喜功」，直言異於秦始皇者幾希！但武帝畢竟沒有亡漢，最為關鍵是「能尊先王之道」，可見「儒術」不論作為武帝治術的內或外、表或裡、精或粗，最終仍成為救活武帝與漢朝的最後一根支柱。雖然儒家進入體制後，自此改變了「道尊於勢」的核心格局，但仍是或多或少發揮孔門的光輝，直自今日。以是，漢武帝獨尊儒術之課題，是研治中國文化絕不可繞過的關鍵因素。

正因如此，前人相關研究已不知千萬，然而，對於武帝「為何」要獨尊儒術？所論卻不多。大多涉及「獨尊儒術」的內容、規模、效用或真假問題，但對於為何會發生？似乎難以看見滿意的答案。即使有余英時所說的儒教「大傳統」促成武帝的獨尊儒術，但假若歷史的軌跡換回原本的栗太子登帝位，則「獨尊儒術」是否同樣會發生在劉榮身上呢？抑或延後到「霸王道雜之」的宣帝本人呢？以是，本文試圖從《史》、《漢》所載的歷史現象，試圖去推敲少年武帝所承受的內心焦慮感，並配合武帝本身性格趨向，為「獨尊儒術」的發生另尋他徑，錯誤、誤解之處必所在多有，望不吝賜教。

---

<sup>63</sup> 宋·司馬光：《資治通鑑》，卷 22〈漢紀十四〉，頁 747-748。

# 經學的時代意義

## ——以西方法理學為參照視域\*

許惠琪\*\*

### 提 要

「通經致用」固是值得追求之學術理想。但經學的時代價值，當以實事求是的態度，掌握思想史的脈絡，時代的背景，作出符合歷史的詮釋。「求是」方能「致用」。因此，本文辨明《尚書》「明德慎刑」思想，及其所開展出的「罪疑惟輕」原則、「一行為不二罰」原則，與西方近代立基「個人權利」意識的政法思潮，兩者貌合神離之處。並就《左傳》「子產鑄刑書」一事，與「罪刑法定主義」做比較，指出其與當代「法治國原則」之差異。最後，由西方「神學自然法」之發展、意涵，重新探尋傳統以「天道」為核心的政法體系，其價值所在。

關鍵詞：《尚書》、《左傳》、明德慎刑、法理學

---

\* 本文初稿曾以〈經學中的政法思想——跨域研究的方法與實踐〉為題，於2022年4月29日中央研究院中國文哲研究所「2022年經學工作坊」宣讀，經與會學者指正，再做修改，於此敬致謝忱。另，本文部分內容為國科會專題研究計畫「先秦儒、墨「天道觀」下之政法思想新詮」(MOST 111-2410-H-197-006-) 成果。

\*\* 國立宜蘭大學通識教育中心助理教授 臺大中文所博士、碩士；東吳大學法律研究所碩士。

## 一、前言

經典的研究，最終要探尋其當代意涵。然而在這樣的過程當中，卻容易發生跳脫思想史脈絡，嫁接西方觀念的誤讀。在解釋經學中的政、法思想時，很容易以社會契約論為架構，由個體人權的保障詮釋之。其間差異，誠如黃俊傑所說的：「依古典儒學的『人權』所建構的社會或國家，是一個『道德的社區』（moral community），而不是一個基於契約性的法治的近代國家。」<sup>1</sup>

法理學家博登海默（Bodenheimer）在其《法理學 法律哲學與法律方法》中指出：16世紀伴隨宗教改革，「最終強化了世俗的、個人主義的和自由主義的力量在政治、經濟和知識生活方面的作用。」<sup>2</sup>近代西方政治、法律思想的立基點，是「世俗的、個人主義的和自由主義的力量」，離開了宗教義務，強調個體自由，尊重自然欲望、權利。14至16世紀的文藝復興運動，將人從逐漸僵化的宗教教條中解放出來，重新發現「人」的價值，當時的「人文主義家」（Humanist）如：瓦勒（Lorenz della Valle, 1407-1457）、維斐（Ludovicus Vives, 1492-1540）等通過古希臘、羅馬文獻，汲取人文精神的滋養。這也帶動羅馬法的復興，西洋語源學上的“jus”來自羅馬法，既指法律，也指權利。<sup>3</sup>啟蒙運動醞釀於17世紀末，繁興於18世紀，彰顯個人理性，重視天賦人權。一連串思想史上的變革，才有「社會契約論」的產生。

「社會契約論」將國家集體與人民個體置於對峙地位，謹慎防止國家侵害天賦人權。「自然法學……試圖確立防止政府違反自然法的有效措施……法律主要被認為是一種防止獨裁與專制的工具。……因此古典自然法學的重點便轉向了法律中那些能夠使法律制度起到保護個人權利作用的因素。」<sup>4</sup>社會契約論的核心是：以法律「保護個人權利」，乃由個體的、人民的觀點，建構政法秩序，與傳統儒學訴諸執政者「敬天保民」「明德慎刑」的立場迥異。因此，本文以《尚書》及《左傳》為文本，探究其與今日源自西方的刑法謙抑原則、罪疑惟輕原則、一行為（一事）不二罰原則、罪刑法定主義之差異。

## 二、《尚書》「明德慎刑」思想與刑法謙抑原則之比較

近代西方法政思想，有別於中世紀神學自然法，重視個體權利的保障，承認人生活於世俗當中的各種欲望。社會契約論認為，個體之基本人權，先於國家存在，基於對個體人權的尊重，發展出刑法上的各項原則。

<sup>1</sup> 黃俊傑：〈儒學與人權：古典孟子學的觀點〉，收入氏著：《儒學與現代臺灣》（北京：中國社會科學出版社，2001年），頁276。

<sup>2</sup> 【美】E·博登海默（Edgar Bodenheimer）著，鄧正來譯：《法理學 法律哲學與法律方法》（北京：中國政法大學出版社，2021年），頁43。

<sup>3</sup> 汪太賢：《西方法治主義的源與流》（北京：法律出版社，2001年），頁95-96，205。

<sup>4</sup> 【美】博登海默（Bodenheimer）著，鄧正來譯：《法理學 法哲學與法學方法》，頁61-62。



刑法是對人之生命、身體的侵害，而人身自由權、生命權是一切基本權之前提，因此刑法只能作為「最後手段」，在其他法律、制度均無法保障法益時，方有刑法介入的正當性。換言之，國家刑罰權應盡量限縮、節制，此稱「刑法謙抑原則」。

大法官釋字 791 號指出：

惟基於刑罰之一般預防犯罪功能，國家固得就特定行為為違法評價，並採取刑罰手段予以制裁，以收遏阻之效。然基於**刑法謙抑性原則**，國家以刑罰制裁之違法行為，原則上應以侵害公益、具有反社會性之行為為限，而不應將損及個人感情且主要係私人間權利義務爭議之行為亦一概納入刑罰制裁範圍。<sup>5</sup>

林子儀大法官〈釋字第六一七號部分不同意見書〉

又在實際社會生活中，存有許多侵害公共生活秩序之行為，其不法程度之強弱輕重不同，但並非皆可作為刑法處罰之對象。近代國家刑法之目的，並非賦予國家創設使用刑罰之權力，而在於限制國家行使刑罰權的條件。刑法規範體系的機能，在於健全地確認、創造、解釋保護法益的理論與正當程序，以貫徹罪刑法定主義的理念，並實現正義。而確認刑法所加以保護的生活利益，便是在選擇對於公共生活而言不可欠缺，必須藉由以國家強制力為後盾之刑罰實施始能加以保護的法益。**刑罰既以國家強制力為後盾，故在運用上應本於節制的思想，在必要與合理的最小限度內為之，僅於採取其他較寬之手段（如民法或行政法規範）無法做有效法益保護之際，在不得已的情形下，始納入以刑罰作為保障手段之對象。而這種「刑法謙抑」的思想亦為貫穿整體刑事法領域的基本理念。**<sup>6</sup>

刑法的「謙抑原則」與《尚書》「明德慎刑」的主張，看似類同，實則立論基礎大相逕庭。《尚書·呂刑》以神意介入人間法律：蚩尤作亂，濫刑施罰，「惟作五虐之刑曰法。殺戮無辜，爰始淫為劓、刵、椽、黥」<sup>7</sup>，人民反抗其淫刑酷罰的作法，是訴諸於超自然的力量：「方告無辜於上。」<sup>8</sup>「上帝監民，罔有馨香德，刑發聞惟腥」<sup>8</sup>上天考察其治民，無有德政，惟從酷刑。於是「上帝

<sup>5</sup> <https://cons.judicial.gov.tw/docdata.aspx?fid=100&id=310972>

<sup>6</sup> file:///C:/Users/frank/Downloads/%E6%9E%97%E5%A4%A7%E6%B3%95%E5%AE%98%E5%AD%90%E5%84%80%E6%8F%90%E5%87%BA%E4%B9%8B%E9%83%A8%E5%88%86%E4%B8%8D%E5%90%8C%E6%84%8F%E8%A6%8B%E6%9B%B8%20(1).pdf

<sup>7</sup> 屈萬里：《尚書集釋·呂刑》（台北：聯經出版事業公司，1983年），頁252。

<sup>8</sup> 屈萬里：《尚書集釋·呂刑》，頁253。

不蠲，降咎于苗，苗民無辭于罰，乃絕厥世。」<sup>9</sup>上帝因此懲處苗民，斷絕他們的後嗣。超越性的神意，為明德慎刑提供強烈的正當性依據。此與刑法「謙抑原則」立基於宗教改革後「世俗的、個人主義的和自由主義」迥不相當。

〈呂刑〉說：

士制百姓于刑之中，以教祇德。穆穆在上，明明在下，灼于四方，罔不惟德之勤，故乃明于刑之中，率乂于民棐彝。典獄非訖于威，惟訖于富。敬忌，罔有擇言在身。惟克天德，自作元命，配享在下。<sup>10</sup>

司法官以公正的刑法教化百姓，「以教祇德」、「罔不惟德之勤」，百姓因此能勤勉修德。「典獄非訖于威，惟訖于富」，治民以德為先，刑獄其後。值得注意的是：如此節制、限縮刑罰的施行，背後的依據，不全然由個體人權的立場出發，維護人性尊嚴，而是訴諸超越性的神意，是因為效法上帝愛民惠民之德行，因此「非訖于威，惟訖于富」。作為統治階層的司法官「惟克天德，自作元命，配享在下」，能夠遵照、學習天的德性，將因自己符合天意的善行義舉，從而能長久配享天命。

以上這段引文，符合西周初年以來「宗教人文化」的思潮，也就是說：「宗教與人生價值的結合，與道德價值的結合，亦即是宗教與人文的結合。信仰的神與人的主體性結合。這是高級宗教的必然型態，也是宗教自身今後必然地進路。這正是周初宗教的特色、特性。」<sup>11</sup>上天不再是深不可測、喜怒無常的人格神，相反地，人通過自己「修德」的努力，便可獲得天意的福佑。所以說：「惟克天德，自作元命，配享在下。」

〈呂刑〉又說：

王曰：「嗚呼！敬之哉！官伯族姓，朕言多懼。朕敬于刑，有德惟刑。今天相民，作配在下。明清於單辭，民之亂，罔不中聽獄之兩辭，無或私家于獄之兩辭！獄貨非寶，惟府辜功，報以庶尤。永畏惟罰，非天不中，惟人在命。」<sup>12</sup>

首先，就「刑」的目的，近代西方刑法的目的在保障人權、保障法益，非有法律白紙黑字之規定，國王不得以任何原因逮捕人民。〈呂刑〉說「有德惟刑」，「刑」是執政者德化萬民的手段。〈大禹謨〉雖屬偽古文《尚書》，但其「明於五刑，以弼五教，期于予治」<sup>13</sup>的主張，與〈呂刑〉以刑為教化的觀點卻是一致的。與今日西方刑法作為人民權利的保障書迥異。而司法官聽訟時應當「明

<sup>9</sup> 屈萬里：《尚書集釋·呂刑》，頁 255。

<sup>10</sup> 屈萬里：《尚書集釋·呂刑》，頁 254。

<sup>11</sup> 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》（台北：臺灣商務印書館，1987年），頁 37。

<sup>12</sup> 屈萬里：《尚書集釋·呂刑》，頁 260。

<sup>13</sup> 屈萬里：《尚書集釋·大禹謨》，頁 308。

清於單辭」，對於一面之詞當辨明深察，故應「中聽獄之兩辭」，兩造兼聽，以發現真實。但這不能完全比擬為今日刑事訴訟法的兩造地位平等，此乃建立在西方宗教改革後，政教進一步分離，人生的價值不再是克盡義務，追求「神」所謂的「善」。相反地，人的自然欲望、權利從宗教戒律中被解放出來，作為「權利主體」的地位更加凸顯。被告身而為人，不問其道德有多敗壞，在法律上，都有受公正審判之權利，故應賦予其與對造（證人、檢察官）相同之地位。被告地位不再是審判之客體，而是刑事程序之主體。<sup>14</sup>而〈呂刑〉「朕敬于刑」因而審慎斷獄，兩造兼聽，背後的立論基礎，歸於超越性的天意，「永畏惟罰，非天不中，惟人在命。」之所以慎刑慎斷，是因恐懼天所施加的懲罰，但「宗教人文化」的思想脈絡，雖重視天的至高地位，卻賦予人積極能動性，人能修德慎刑，自可得天庇佑，所以說「非天不中，惟人在命」，人間的禍福，政權的得喪，並非天賞罰不公允，而是取決於人自主的道德修為。

〈呂刑〉又說：「天齊于民，俾我一日，非終惟終，在人。」<sup>15</sup>將「天」的神聖性置於現實政權之上，政權來自天暫時將萬民託付一人，「非終惟終，在人」人能否善始慎終，完成天的託付，取決「在人」。但又賦予人具備能動性，人能否「惟敬五刑，以成三德」<sup>16</sup>，決定天命的歸趨，因此周穆王勉勵其子孫「爾尚敬逆天命，以奉我一人！」<sup>17</sup>應當服從天的命令，明德慎刑，以輔佐政治。《尚書》體現敬天愛民，先德後刑、愛民恤刑的思想。在德治、教化足以處理問題時，盡量限縮刑法的適用。但今日刑法謙抑原則的立論基礎，是宗教改革後，對基本人權、世俗欲望的尊重。

### 三、《尚書》思想與「罪疑惟輕」、「一行為不二罰」原則之比較

《尚書》中順應天命，明德慎刑的思想，具體展現為兩個子原則，其一，近似今日刑事訴訟法的「罪疑惟輕」原則；其二，類似今日刑法「一事（一罪）不二罰」、行政罰「一行為不二罰」原則。但此兩原則的法理基礎，乃刑法謙抑原則、憲法比例原則的體現，是西方在宗教改革後，「世俗化法律哲學」下尊重人權的展現。與《尚書》「敬天保民」的主張有根本的不同。

首先，拉丁文中的“*in dubio pro reo*”，被譯為「罪疑惟輕」，此語較早出自《尚書》。《尚書·大禹謨》中說：

---

<sup>14</sup> 刑事訴訟法 101 條第 3 項規定，羈押被告，應告知被告及辯護人檢察官之羈押原因、所提交於法院之證據。此乃根據釋字第 737 號解釋，參考歐洲人權法院相關判決，以及《公民與政治權利國際公約》，背後的基礎是近代法哲學對個體人權的重視。另外，刑事訴訟法 33 條、33 條之 1 賦予被告及其辯護人有閱覽卷宗、抄錄、重製或攝影卷宗、證物之權利，以加強其資訊獲知權，以與檢察官立足平等地位。

<sup>15</sup> 屈萬里：《尚書集釋·呂刑》，頁 256。

<sup>16</sup> 同前註。

<sup>17</sup> 同前註。

皋陶曰：「帝德罔愆，臨下以簡，御眾以寬；罰弗及嗣，賞延于世。宥過無大，刑故無小；罪疑惟輕，功疑惟重；與其殺不辜，寧失不經；好生之德，洽于民心。茲用不犯于有司。」帝曰：「俾予從欲以治，四方風動，惟乃之休。」……帝曰：「……可愛非君？可畏非民？眾非元后何戴？后非眾，罔與守邦？欽哉！慎乃有位，敬修其可願，四海困窮，天祿永終。」

18

孔安國《傳》曰：「刑疑，赦從罰；罰疑，不論以為罪。」舜帝命皋陶掌握司法權，皋陶說：「罪疑惟輕，功疑惟重；與其殺不辜，寧失不經。」斷獄聽訟時，犯罪事實真偽不明時，則應從輕判處。但若是論功行賞，事實真偽不明時，則應從優論賞。「與其殺不辜，寧失不經」，與其錯殺一無辜之人，寧可錯放罪人。如果無法做到勿枉勿縱，那麼與其「錯枉」寧可「錯縱」，在價值抉擇上，寧錯放一百，不錯殺其一。而其立論之基礎，不全然在個體人權之保障，主要仍以「天意」為依歸。因此，堯帝之後接著說：民意可畏可敬，若非萬民之擁戴，則邦國無以成立。所以，執政者應「慎乃有位」，審慎用刑，若不能愛民保民，任令「四海困窮」，則「天祿永終」。是以民意上通天意，人心向背左右天意禍福，關係政權得喪。也呼應西周以後，「宗教人文化」的思潮，「神既為道德的性格，故即以人之道德為其賞罰之依據。」<sup>19</sup>

蔡沈《書集傳》曰：

罪已定矣，而於法之中，有疑其可重可輕者，則從輕以罰之。

謂法可以殺，可以無殺。殺之則恐陷於非辜，不殺之恐失於輕縱。二者皆非聖人至公至平之意，而殺不辜者，尤聖人所不能忍也。故與其殺之而害彼之生，寧姑全之而自受失刑之責。此其仁愛忠厚之至，皆所謂好生之德也。

聖賢用法，當勿枉勿縱，但此一理想，不易實現。因此，犯罪事實未至「毋庸置疑」時，「殺之則恐陷於非辜，不殺之恐失於輕縱」，此時寧可錯縱一百，不可錯殺其一。而立論的基礎，並非從人民的角度，考量被告個體生命、身體權利的保障，而是由執政者角度出發，此慎刑主張，乃出於執政者「仁愛忠厚之至」，效法上天的好生之德。

如果〈大禹謨〉有偽古文尚書的疑慮，那麼徵諸〈呂刑〉也同樣有類似「罪疑惟輕」原則的主張：

<sup>18</sup> 屈萬里：《尚書集釋·大禹謨》，頁 308-309。

<sup>19</sup> 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，頁 55。

五刑之疑有赦，五罰之疑有赦，其審克之！簡孚有眾，惟貌有稽。無簡不聽，具嚴天威。墨辟疑赦，其罰百鍰，閱實其罪。劓辟疑赦，其罰惟倍。閱實其罪。剕辟疑赦，其罰倍差，閱實其罪。宮辟疑赦，其罰六百鍰，閱實其罪。大辟疑赦，其罰千鍰，閱實其罪。墨罰之屬千，劓罰之屬千，剕罰之屬五百，宮罰之屬三百，大辟之罰其屬二百。五刑之屬三千。<sup>20</sup>

墨辟、劓辟、剕辟、宮辟、大辟之刑，遇有疑義時，應從輕從寬。但「五刑之疑有赦，五罰之疑有赦」的立論基礎，在於「具嚴天威」。出於敬畏上天的威嚴，而明德慎刑。

《尚書》「罪疑惟輕」這一詞彙，於「繼受」西方法律時，用以翻譯西文的“in dubio pro reo”，落實於當代法律實務上，當犯罪事實不明時，應採對被告有利之認定。西方「罪疑惟輕」原則，是基於個體權利的考量，從人民個體權利的保障出發，不同於《尚書》將此視為執政者法天慎刑的仁德。

王兆鵬《刑事訴訟法》第一篇第一章「刑事訴訟目的」指出，當代刑事訴訟法之目的在「保護及尊重人民之尊嚴與權利」，<sup>21</sup>以尊重個體人權為主要考量。因此「應儘量防止錯誤判決」<sup>22</sup>「錯誤判決得分兩種情形：一種是有罪之人被誤判為無罪；一是無罪之人被誤判為有罪。……以上兩種可能的誤判，哪一種是社會比較在意的？換言之，究竟選擇『寧可錯殺一百，不可錯放其一』之價值觀，抑或『寧可錯放一百，不可錯殺其一』之價值觀呢？經過人類理性的思維，較不願見到無罪之人被誤判為有罪。」<sup>23</sup>《尚書·大禹謨》「與其殺不辜，寧失不經」是「寧可錯放一百，不可錯殺其一」，但其立論基礎在於：執政者敬畏天威，效法上天的好生之德。而非著眼人民個體基本權之保障。

再者，就「一事不二罰」而言。〈呂刑〉中說：

其刑其罰，其審克之。獄成而孚，輸而孚。其刑上備，有並兩刑。<sup>24</sup>

孫星衍《尚書今古文注疏》：「其刑上備者，具列爰書上之，勿增減其罪狀也。有並兩刑者，……言犯二罪以上，止科一刑也。」<sup>25</sup>這是說：人民一個行為，同時觸犯兩項或數項罪名時，司法官應將兩個罪名合併起來，做出一個判決、只施行一次刑罰。類同今日刑事訴訟法所稱的「裁判上一罪」，刑事訴訟法第55條：「一行為而觸犯數罪名者，從一重處斷。但不得科以較輕罪名所定最輕

<sup>20</sup> 屈萬里：《尚書集釋·呂刑》，頁257-258。

<sup>21</sup> 王兆鵬：《刑事訴訟講義》（台北：元照出版有限公司，2006年），頁6。

<sup>22</sup> 王兆鵬：《刑事訴訟講義》，頁4。

<sup>23</sup> 王兆鵬：《刑事訴訟講義》，頁4-5。

<sup>24</sup> 屈萬里：《尚書集釋·呂刑》，頁259。

<sup>25</sup> 參見屈萬里：《尚書集釋·呂刑》，頁260，注63。。

本刑以下之刑。」必須將兩個甚至數個罪名合併審判（類似〈呂刑〉中「有並兩刑」的做法），因行為人僅做出一個行為，故僅受一次處罰，不可將數罪名割裂到數個法院，分別論處，數罪併罰，<sup>26</sup>否則恐產生罪輕刑重的不合理現象。

110 年大法官釋字 808 號指出：

法治國一罪不二罰原則，禁止國家就人民之同一犯罪行為，重複予以追究及處罰，此乃法治國法安定性、信賴保護原則及比例原則之具體展現。<sup>27</sup>

這段話明白指出，「一罪不二罰」（或稱一行為不二罰）（一事不二罰）之立論基礎，出於法治國原則下，對人民個體權利的保障。當代憲法學者對實質法治國的定義是：「法治國原則的實質意義，主要精神乃體現於：人就是國家的目的，國家是為了人而存在，並非人是為了國家而存在。也就是說，在實質法治國之內，國家所有的公權力行使，包括立法權、行政權以及司法權在內，都受到憲法上自由民主法治的價值秩序，與人民所有基本權的拘束。法治國原則的實質意義，就是在憲法自由民主法治的基本價值秩序下，透過整體實證法的規範作用，設計與規劃國家的組織體系，實踐人民基本權的保障，促成人的自我實現的最大可能性。」<sup>28</sup>法治國原則的前提預設，是「國家是為了人而存在，並非人是為了國家而存在」，是將個體權利置於國家公權力、社會集體秩序之上，以「促成人的自我實現的最大可能性」。因此，就個體權利之保障而言，人民一個行為，即便觸犯兩罪，甚或數罪，僅須接受一次處罰，已為懲處，則人民信賴國家不會再次施行刑罰，此時國家公權力不應重複追究，使法律秩序陷於不安定狀態，違反信賴保護原則，且一行為二罰，違反法治國原則下之「比例原則」。產生罪輕刑重，不合比例，過度侵犯基本權的現象。憲法上「比例原則」落實於刑法上，即「罪刑相當原則」，所犯之罪與所受之刑罰，當符合比例。所以「同一犯罪行為」不得施予兩次刑罰（或行政罰）。其立論基礎是「法治國原則下」對個體基本權的保障。

「法治思想並不是為了要求人民遵守法律而產生，而是反過來，為了要求公權力保障人民而產生。因此對公權力的結構與行使有所規劃與限制。……以此思想為出發點，進一步構想各種法治原則，設計國家組織與制度，防止與避免個人或一群人利用行政、司法與立法公權力侵害國民。」<sup>29</sup>法治國原則，從「人民」立場出發，尊重個體人權，發展出限制國家權力的觀點，體現為刑

---

<sup>26</sup> 這就是司法實務上區分「函請併辦」與「追加起訴」之不同。一個行為，僅受一次處罰，故一行為觸犯數罪名，若一罪已起訴，檢察官不可依刑事訴訟法 265 條追加起訴，否則發生一行為受數次處罰的危險。而是應當向原起訴之法院，「函請併辦」，請原法院就一個行為所觸犯之兩個甚至數個罪名合併審理，論以一罪，施予一次處罰。

<sup>27</sup> <https://cons.judicial.gov.tw/docdata.aspx?fid=100&id=310989>

<sup>28</sup> 許育典：《憲法》（台北：元照出版有限公司，2016 年），頁 52。

<sup>29</sup> 劉幸義：《法治國家與基本權利》（臺北：翰蘆圖書出版有限公司，2017），頁 17。

法、行政罰法上的「一行為不二罰」，但《尚書·呂刑》「其刑上備，有並兩刑」是因「永畏惟罰，非天不中，惟人在命。」是由「執政者」出發，要求執政者敬天愛民。兩者的立論基礎不同。

#### 四、公布刑法與罪刑法定主義

拉丁法諺有云：「法之極，不法之極」(Summum jus est summa injuria)<sup>30</sup>意指法律的目的在保障人權，當法律過於苛刻而侵害人權時，反而流於「形式合法」，「實質不法」。西方近代為保障人權，而發展出「罪刑法定主義」。刑法學者費爾巴哈說“nullum crimen sine lege, nulla poena sine lege”（無法律即無犯罪，無法律即無刑罰），法律之構成要件、法律效果，都必須事前明訂。「罪刑法定主義」又發展出若干「子原則」，其一，「禁止類推適用」，為避免擴張刑法的處罰範圍。國家不得援引其他類似法條，創設新的犯罪類型。其二，「禁止溯及既往」，不得以行為後所增訂之法律，往前追溯至「行為時」之懲處。此一西方觀念也落實至我國，刑法第 1 條開宗明義揭示「罪刑法定主義」：「行為之處罰，以行為時之法律有明文規定者為限。拘束人身自由之保安處分，亦同。」第 2 條：「行為後法律有變更者，適用行為時之法律。但行為後之法律有利於行為人者，適用最有利於行為人之法律。」罪刑法定主義，固然造成一些不符國民法感情的判決，<sup>31</sup>但其限制國家權力的功能，卻是不可否定的。這與傳統所謂的「作刑書」、「鑄刑鼎」仍有相當大的落差，並非公布法律，即可稱之為「罪刑法定主義」。

《左傳·昭公六年》有一段記載：

鄭人鑄刑書，叔向使詒子產書曰：「始吾有虞於子，今則已矣。昔先王議事以制，不為刑辟，懼民之有爭心也。猶不可禁禦，是故閑之以義，糾之以政，行之以禮，守之以信，奉之以仁，制為祿位，以勸其從，嚴斷刑罰，以威其淫，懼其未也，故誨之以忠，聳之以行，教之以務，使之以和，臨之以敬，蒞之以彊，斷之以剛，猶求聖哲之上，明察之官，忠信之長，慈惠之師，民於是乎可任使也，而不生禍亂。民知有辟，則不忌於上，並有爭心，以徵於書，而徼幸以成之，弗可為矣，夏有亂政而作《禹刑》，商有亂政而作《湯刑》，周有亂政而作《九刑》，三辟之興，皆叔世也。今吾子相鄭國，作封洫，立謗政，制參辟，鑄刑書，將以靖民，不亦難乎。詩曰：『儀式刑文王之德，日靖四方』，又曰：『儀式刑文

<sup>30</sup> 鄭玉波：《法諺（一）》，再版（臺北：三民書局，1986年），頁5。

<sup>31</sup> 〈數位性暴力高達 21 種卻「無法可管」，民團訴求專法防止小玉挖面再發生〉  
[https://rightplus.org/2021/10/26/deepfake/?gclid=EAlaIqobChMIs4eLuuOp9wIVB1RgCh1eKgcgEAA\\_YASAAEgIMOPD\\_BwE](https://rightplus.org/2021/10/26/deepfake/?gclid=EAlaIqobChMIs4eLuuOp9wIVB1RgCh1eKgcgEAA_YASAAEgIMOPD_BwE) 小玉偷臉、以及以網路散播私密影像之事件，即便 2023 年「刑法 28 章之 1 妨害性隱私及不實性影像罪」通過，基於「罪刑法定主義」刑法不可溯及適用的原則，仍難以重判。

王，萬邦作孚。』如是何辟之有，民知爭端矣，將棄禮而徵於書，錐刀之末，將盡爭之，亂獄滋豐，賄賂並行，終子之世，鄭其敗乎？肸聞之，國將亡，必多制，其此之謂乎？復書曰：「若吾子之言，僑不才，不能及子孫，吾以救世也。既不承命，敢忘大惠。」士文伯曰：「火見，鄭其火乎。火未出而作火，以鑄刑器，藏爭辟焉，火如象之，不火何為？」<sup>32</sup>

子產鑄刑書，將法律條文鑄刻於器物上，以公布之。這引來叔向的擔憂，因為，「民知有辟，則不忌於上，並有爭心，以徵於書，而徵幸以成之，弗可為矣」，一旦人民知道法律的規定，則援引刑書以為抗辯，以刑法未明確禁止該行為主張無罪，如此則人民起僥倖之心，不再畏忌長上之教化，國家將陷於混亂，「夏有亂政而作《禹刑》，商有亂政而作《湯刑》，周有亂政而作《九刑》，三辟之興，皆叔世也。」叔向認為，刑法的公布，將導致政治、社會秩序動亂。這段引文最後以天人感應作結，士文伯認為：鄭國鑄刑書而觸怒天威，天現異象，以示警鄭國公布法律之行為。可見，公布刑法，在當時引發極大爭議。

《韓非子》說：

法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。<sup>33</sup>

法律要發生效力，以明文且公布為前提。

《韓非子》又說：

使人無離法之罪，魚無失水之禍。如此，故天下少不可。<sup>34</sup>

刑法公布之後，君主非但不能法外開恩，赦免罪犯，亦不可深文周納，羅織罪刑。

唐孔穎達《春秋左傳正義》說：

刑不可知，威不可測，則民畏上也。今製法以定之，勒鼎以示之，民知在上不敢越法以罪己，又不能曲法以施恩，則權柄移於法。故民皆不畏上。法之設文有限，民之犯罪無窮。為法立文，不能網羅諸罪。民之所

<sup>32</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》（修訂本）「昭公六年」（台北：紅葉文化事業有限公司，1993年），頁1274。

<sup>33</sup> 陳奇猷：《韓非子集釋·難三》（台北：華正書局，1982），頁868。

<sup>34</sup> 陳奇猷：《韓非子集釋·大體》，頁513。



犯，不必正與法同，自然有危疑之理。因此，危文以生與上爭罪之心，緣徼幸以成其巧偽，將有實罪而獲免者也。……今鑄鼎示民，則民知爭罪之本在於刑書矣。制禮以為民則，作書以防民罪。違禮之愆，非刑書所禁，故民將棄禮而取徵驗於書也。刑書無違禮之罪，民必棄禮而不用矣。<sup>35</sup>

聖王雖制刑法，舉其大綱，但共犯一法，情有淺深，或輕而難原，或重而可恕，臨其時事，議其重輕，雖依準舊條，而斷有出入，不豫設定法，告示下民，令不測其淺深，常畏威而懼罪也。<sup>36</sup>

「刑不可知，威不可測」，故聖王「不豫設定法，告示下民」，此與今日罪刑法定主義所強調的：行為之處罰，當使人民有「預測」、「預見」、「預知」迥異。罪刑法定主義嚴格要求法律之構成要件、處罰效果，都須「為受規範者所得預見」，必須預為公布，具體明確，使人民預見其行為可罰，而後能避免觸法，保障基本人權。<sup>37</sup>孔穎達認為子產預立刑法，公布刑書，則「違禮之愆，非刑書所禁，故民將棄禮而取徵驗於書也。刑書無違禮之罪，民必棄禮而不用矣。」違犯禮義之行為，若非刑法明文禁止者，人民將據此爭執，以求僥倖脫罪。在「法之設文有限，民之犯罪無窮」的情況下，人民必然「緣徼幸以成其巧偽，將有實罪而獲免者也。」如此則禮教敗壞，社會動盪。

郭沫若《十批判書》說：「其實這正是倒因為果，事實上是舊的禮制失掉了統治作用，世間上有了新的『爭端』，故不得不用新法令來加以防範。」子產做刑鼎的目的，在於應付新的時代問題，是從「國家」的、「執政者」的角度，立法用法，以為治民之用。這與「罪刑法定主義」的上位概念「法治國」原則迥異。「法治國」原則並非「以法為治」(rule by law)，而是「依法而治」(rule of law)。<sup>38</sup>也就是說，法律的意義，並非國家遂行統治的工具，而是「法」高於「國」，法律的意義在節制國家公權力以保障人權。而子產鑄形鼎之目的，誠如郭沫若所說的，是用以建立新的國家秩序，這是以法律作為國家統治之工具，與當代法治國原則之精神不盡相同。

法治國原則之下位概念之一為「罪刑法定主義」，與「社會契約」論息息相

<sup>35</sup> 晉·杜預注，唐·孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，周合主編：《十三經注疏》（台北：新文豐出版公司，2001年）第15冊，頁1945-1948。

<sup>36</sup> 同前註，頁1944。

<sup>37</sup> 釋字432號指出：法律用語「苟其意義非難以理解，且為受規範者所得預見，並可經由司法審查加以確認。」方符合「法明確性原則」。而此原則之寬嚴因侵害基本權的強弱而有不同標準。釋字636號指出：「若涉及嚴重拘束人民身體自由而與刑罰無異之法律規定，其法定要件是否符合法律明確性原則，自應受較為嚴格之審查。」刑法涉及人身自由乃至生命的剝奪，其法條用語更應具體明確。其構成要件及法律效果均應「為受規範者所得預見」，以此保障人民權利。

<sup>38</sup> 二十世紀憲法學者Otto.Meyer強調，法治國原則的重點是國家之行政行為應受法律拘束。戰後德國基本法第20條明訂法治國原則為憲法基本原則，以實踐正義，保障民權。陳慈陽：《憲法學》（臺北：元照出版有限公司，2004年），頁207-213。

關。洛克說：

政府所有的一切權力，既然只是為社會謀幸福，因而不應該是專斷的和憑一時高興的，而是應該根據既定的和公布的法律來行使；這樣，一方面使人民可以知道他們的責任並在法律範圍內得到安全和保障；另一方面，也使統治者被限制在適當的範圍之內，不致為他們所擁有的權力所誘惑，以達到上述目的。<sup>39</sup>

原始狀態下，人類為了生存必須聯合彼此，組成社會。為了化解社會組織中的衝突，於是群體定立「契約」（也就是原初的法律型態），人人讓渡部分權利，交給政府，犧牲原始狀態下的自然權利，換得社會生活下更大的、免於恐懼的自由。所以「政府所有的一切權力，既然只是為社會謀幸福」，那麼公權力應該「被限制在適當的範圍之內」，只有在法律授權、容許的範圍內，方能干預人民自由權利，這就是憲法所稱的「法律保留原則」，如此一來人民可以「在法律範圍內得到安全和保障」。換言之，無法律授權，公權力無法侵害個體基本人權，法律的意義便是保障個體人權，而非國家遂行統治之工具。

刑法涉及人身自由乃至生命的剝奪，屬於對基本權最大侵害，因此，公權力對人民基本權之干預，應嚴格限於法律規定的範圍之內，無法律即無處罰。

王皇玉《刑法總則》從社會契約論的角度，闡明「罪刑法定原則」之由來：

受啟蒙思想影響之自由主義與社會契約論認為，每一個人均是生而自由平等的個體，可以與他人自由地締結契約。國家之存在，乃是人民為了保障自己的基本權利與自由，透過締結社會契約而形成。從而，國家乃是建立在保障人民自由與維護個人主體性及人性尊嚴的基礎上。刑罰是國家對人民最嚴厲的處罰型態，國家對人民發動刑罰權，往往會侵害到人民的自由與權利，因此對於犯罪與刑罰，不容國家統治者恣意發動，也不允許法官擅斷。國家司法機關僅能根據事先制訂的法律規定，才能對人民發動刑罰權。<sup>40</sup>

依據社會契約論，「國家之存在，乃是人民為了保障自己的基本權利與自由，透過締結社會契約而形成」，因此，國家公權力乃「必要之惡」，是人民為換取生命、財產之安全而讓渡出部分權利，以換取更大、更永久的幸福。因而，公權力作為一種必要之惡，必然侵害、干預人民之基本人權，故必須以法律嚴格限制、節制之。而「刑罰是國家對人民最嚴厲的處罰型態」，理當「不容國家統治者恣意發動」「國家司法機關僅能根據事先制訂的法律規定，才能對人民發動刑罰權」。「罪刑法定主義」是為保障「個體基本權」，而非遂行國家統治目的。

<sup>39</sup> 【英】John Locke，葉啟芳、瞿菊農譯：《政府論》（北京，商務印書館，2009年），頁87。

<sup>40</sup> 王皇玉：《刑法總則》（台北：新學林出版股份有限公司，2017年），頁37。

黃榮堅《基礎刑法學（上）》說：

在無標準的刑罰現實下，受害的一定是弱勢的人民。是故，確立刑罰權的要求，和對於法治國家的要求一樣，是來自於弱勢的被統治者的願望。……人類想要有刑法，不是要創設刑罰，而是要限制刑罰。<sup>41</sup>

罪刑法定主義「不是要創設刑罰，而是要限制刑罰」。限制執政者不得濫施刑法，其所欲保護的對象是「弱勢的被統治者的願望」，相對於強勢的國家公權力，個體人權乃屬弱勢，除非法律明文規定，否則國家不得實施刑罰權。所以說：「刑法規定對於什麼樣的行為要給予什麼樣的刑罰或其他法律效果。有了這個標準之後，如果刑法沒有規定要處罰的行為，國家就不能給予刑罰。因此對於人民而言，刑法的存在一方面固然是入罪的標準，但是另一方面同時也是人民自由權利的保證書。」<sup>42</sup>

子產在鄭國實施一連串改革，「作封洫」「立謗政」開放土地私有化，增加稅賦致人民謗議沸騰，因此必須以法律的力量推行、鞏固新政，其「鑄刑書」是為了遂行國家統治目的，與「罪刑法定主義」著眼個體基本權的保障而限制國家刑罰權，兩者恰好相反。

## 五、結語

傳統政法思想以「天道」作為最高準則，帶有宗教性質。西方在宗教改革後，人與神之間的「存有之鍊」斷裂，神聖性與合法性分離，而後出現以「個人權利」為核心的政法思想。兩者在思想脈絡上恰好相反。然而，這並不意味傳統毫無意義，若將視野從近代擴展至西方法理學的長遠發展，亦可見得宗教性的、超越性的價值，仍有一定程度的重要性。中世紀神學自然法學者阿奎那（St. Thomas Aquinas, 1225-1274）將法律區分為四個層級：最低位階為「人類法」，乃人類社會制定之法律，屬於實證法。其上，尚有「神聖法」、「永久法」、「自然法」。「神聖法」即「天示法」，是上帝統領宇宙的最高準則。「永久法」代表上帝的最高理性，可以支配宇宙萬物。「自然法」乃是人與神的中介，是人類社會向上帝法則學習的媒介。<sup>43</sup>阿奎那並認為「我們服從的是上帝不是人」，因此，執政者即便擁有行政權、立法權，其施政立法亦應服從上帝的「理性命令」，效仿上帝慈愛萬民的胸襟。「與神法相背離」之政令，則不具統治之正當性。<sup>44</sup>此皆類似於西周以來，「宗教人文化」思潮，體現在《尚書》中，即為敬天愛民，先德後刑以長保天命的精神。

<sup>41</sup> 黃榮堅：《基礎刑法學（上）》（台北：元照出版有限公司，2012年），頁11-12。

<sup>42</sup> 黃榮堅：《基礎刑法學（上）》，頁12。

<sup>43</sup> 張翰書：《西洋政治思想史》（臺北：商務印書館，1994年），頁156-157。

<sup>44</sup> 【美】E·博登海默（Edgar Bodenheimer）著，鄧正來譯：《法理學——法律哲學與法律方法》，頁33-36。

伯爾曼 (Harold J. Berman, 1918-2007) 在《法律與宗教》中指出：「我們已在盡可能寬泛的含義上考查了宗教與法律，即把宗教視為人類對於神聖的意識，把法律視為人類對正義的觀念。」<sup>45</sup> 宗教代表絕對的神聖價值，而法律則代表人間的公平正義，但正義是一種抽象的觀念，民主投票的多數決當然有其必要，但卻也無法完全表彰正義，「正義」必須有神聖的實質意義，如此方能使人心悅誠服地遵循法律，而非僅迫於外在的強制力。因此，伯爾曼繼續說：「法律都部分地借助於人關於神聖事物的觀念，以便使人具有為正義觀念而獻身的激情。」<sup>46</sup> 法政秩序不僅是一套中性的、去價值化的制度，更須要以宗教精神作為實質正義，使人信服。因此，西方在經歷納粹政權後，重新關注自然法的價值，以馬里旦 (Jacques Maritain, 1882-1973) 為代表的新托瑪斯學派，企圖在選舉式民主、個體式人權之上，再次肯定宗教精神對俗世政治的指導性作用。《尚書·呂刑》曰：「惟克天德，自作元命，配享在下。」<sup>47</sup> 「天德」、「天命」對譯做西方法學的術語，即是「神學自然法」。以「天道」為本源的法政思想，雖不可直接開展出具體的制度，但卻可提供宗教性的、超越性的、理想性的精神指引。

錢穆《政學私言·中國傳統政治與儒家思想》指出「古者稱天而治」，「人道之至中大極溯於天。宗教、政治、教育一以貫之」<sup>48</sup> 傳統法政思想，將「天道」作為理想的、最高的價值，天道內在人心，執政者修身成德，化民成俗，敬天保民。《尚書》、《左傳》中明德慎刑、「罪疑惟輕」、一行為不二罰、近似「罪刑法定主義」的思想，都源自對超越性的、神聖性的「天道」之遵從。這雖不同於以「個體權利」為本位的當代制度，但民主不僅要有保障個體權利的機制，其上更須有一套理想價值的指引。誠如錢穆先生所云：「中國四千年來政事，固常有晦明隆污之不齊，然吾先民固亦自有其理想。」「稱天而治」，固然缺乏民主制衡體制 (check and balance)，難掩陳義過高，難以實現之弊，但「若謂中國千古長夜，其人民惟蜷伏於專制君主淫威之下，初未嘗有政理光昌之一日，則其誣說瞽見，可以不辨而自曉。」<sup>49</sup>

王讚源先生說：「所謂經典，應該是不同的時代可以讀出不同的意義。……而一位經典的研究者（詮釋者）不但要有闡明觀念的能力，批判觀念的能力，還須具有時代的眼光，轉化應用觀念的能力，其研究成果才可能使經典古為今用，不僅僅限於歷史意義。」<sup>50</sup> 經典的研究當有其「致用」的訴求，但尤其須要注意的是：「致用」必須建立在「求是」的基礎之上，必然須先「實事求是」才能「通經致用」。捕風捉影、過度攀附現代價值，也未必能提供何種

<sup>45</sup> 【美】伯爾曼 (Harold Berman) 著，梁治平譯，《法律與宗教》(北京：商務印書館，2020年)，頁 37。

<sup>46</sup> 同前註。

<sup>47</sup> 屈萬里：《尚書集釋·呂刑》(台北：聯經出版事業公司，1983年)，頁 254。

<sup>48</sup> 錢穆：《政學私言·中國傳統政治與儒家思想》，《錢賓四先生全集》(台北：聯經出版公司，1998年)，第 40 冊，頁 137。

<sup>49</sup> 錢穆：《政學私言·中國傳統政治與儒家思想》，第 40 冊，頁 138。

<sup>50</sup> 王讚源：《墨子》(台北：東大書局，1996年)，頁 4。

超越時代的借鑑。因此，本文屢屢強調《尚書》及《左傳》中的若干觀念，與今日刑法謙抑原則、罪疑惟輕原則、一行為（一事）不二罰原則、罪刑法定主義之差異。畢竟，兩者植基於完全不同的文化語境。並試圖從宗教在西方法理學所扮演的重要角色，探尋傳統帶有「宗教」色彩的「天道」觀，其所建立的政法體系時代意涵之所在。

## 徵引書目

### 一、傳統文獻

晉·杜預注，唐·孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，周合主編：《十三經注疏》，台北：新文豐出版公司，2001年，第15冊。

### 二、近人論著

王讚源：《墨子》，台北：東大書局，1996年。

王兆鵬：《刑事訴訟講義》，台北：元照出版有限公司，2006年。

王皇玉：《刑法總則》，台北：新學林出版股份有限公司，2017年。

汪太賢：《西方法治主義的源與流》，北京：法律出版社，2001年。

屈萬里：《尚書集釋·呂刑》，台北：聯經出版事業公司，1983年。

徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，台北：臺灣商務印書館，1987年。

黃俊傑：《儒學與現代臺灣》，北京：中國社會科學出版社，2001年。

黃榮堅：《基礎刑法學（上）》，台北：元照出版有限公司，2012年。

許育典：《憲法》，台北：元照出版有限公司，2016年。

陳奇猷：《韓非子集釋》，北：華正書局，1982年。

楊伯峻：《春秋左傳注》（修訂本），台北：紅葉文化事業有限公司，1993年。

張翰書：《西洋政治思想史》，台北：商務印書館，1994年。

鄭玉波：《法諺（一）》，台北：三民書局，1986年。

錢穆：《政學私言》，《錢賓四先生全集》，台北：聯經出版公司，1998年。

劉幸義：《法治國家與基本權利》，台北：翰蘆圖書出版有限公司，2017年。

### 三、外文譯著

【美】E·博登海默（Edgar Bodenheimer）著，鄧正來譯：《法理學 法律哲學與法學方法》，北京：中國政法大學出版社，2021年。

【美】伯爾曼（Harold Berman）著，梁治平譯，《法律與宗教》，北京：商務印書館，2020年。

【英】John Locke，葉啟芳、瞿菊農譯：《政府論》，北京，商務印書館，2009年。

