



宋代程大昌《考古編》之〈中庸論〉探析 The Research of Cheng Da-Chang's "Discourse of Chung Yung" of "Kaogu Bian" in Song Dynasty

王世豪 國立雲林科技大學 漢學應用研究所 助理教授 wangshihhao1008@gmail.com
 Wang, Shih-Hao Assistant Professor Graduate School of Applied Chinese Studies
 National Yunlin University of Science and Technology

摘要

宋人筆記中的學術論述多元，其中涉及四書類論述卻呈現著零散的分布。作為宋代儒家的思想發展和論述的主要文本，筆記中的四書相關論述其實是一個具有觀察價值的側面。本文研究的主軸，著眼於作為南宋徽學的代表人物—程大昌的學術筆記《考古編》中四篇〈中庸論〉對宋代理學家心性論和修養論的繼承與闡發。

本文首先闡述了中唐自兩宋以來《中庸》的地位逐步提升的背景原因，然後概述程大昌的融合理學於經世致用的學術特色。接著分別探考其四篇〈中庸論〉的內容，從而分析其對《中庸》的天道與心性修養的觀點。當中發現歷來皆云程氏對朱熹理學之宗承，但在〈中庸論〉中談體道證妙的程序和心性誠明等第是有其自我的見解和修正的看法的。並從其所「論」的內容分「辯駁」、「補述」、「申說」三項，評析其中庸觀點及論說之層次，以明白南宋徽州理學的代表人物—程大昌在宋代學術筆記的四書論述與中庸思想的內容與特色。

Abstract

The content of the academic notes of Song scholars is very diverse. The discourses on the four books are distributed in the records of many fragments. The discussion of the four books in the academic notes has the value of observation and research. The main research of this thesis is to observe and analyze Cheng Da-Chang's "Discourse of Chung Yung" of "Kaogu Bian" in Song Dynasty.

First of all, this study starts from the scholars' discussion of "Chung Yung" in the late Tang Dynasty. Second, it introduces the academic characteristics of Cheng Da-Chang who apply classical literature theory to practice in political system. Finally, analyze the four contents of "Discourse of Chung Yung", discuss Cheng Da-Chang's exposition of "Chung Yung", in order to understand Cheng Da-Chang's views and thoughts on this issue.

In the research, it is found that there is a different discussion between Cheng Da-Chang's view and the general view of Zhu Xi. This part and the previous view on the academic inheritance of Cheng Da-Chang are a new research finding.



關鍵詞：宋代學術筆記、四書、中庸、程大昌、考古編

Keywords：Academic Notes in Song Dynasty、“Four Books”、“Chung Yung”、Cheng Da-Chang、“Kaogu bian”

壹、前言

一、曾子與子思、孟子學派對《中庸》之承傳

作為儒學講談性命、修身的核心文獻—《中庸》，在孔子的《論語》中僅一處提及「中庸」，云：

中庸之為德也，其至乎矣！民鮮久矣！【註 1】

孔子之孫子思在《中庸》中卻多處引用孔子之語，例如：

仲尼曰：「君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無忌憚也。」【註 2】

子曰：「人皆曰『予知』，驅而納諸罟獲陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰『予知』，擇乎中庸，而不能期月守也。」【註 3】

子曰：「天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。」

【註 4】

除了第二章「仲尼曰」以外，其餘皆作「子曰」。郭沂〈中庸成書辨正〉認為此部分原來可能是《論語》的佚文。不過就孔子之論說可以發現其中庸之道並未成為有系統的論述，例如子貢說：

夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。【註 5】

直到子思作《中庸》，則開宗明義云：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也。【註 6】

將性與道做為論說的主體，接著繼續系統地發展心性理論和修養次第。子思之學，韓愈的〈原道〉和程頤皆認為承襲自曾子之學，但後世康有為、章太炎、錢穆等先生則否認有此承傳關係，郭沫若等學者甚至認為子思之學其實是源於子游。晚近的出土文獻郭店楚簡的〈緇衣〉、〈坊記〉、〈表記〉裡的記載和傳世的曾子十篇經比對發現其中的論述與觀點多有近似，所以學者多認為子思之學襲承曾子之學大抵是沒有問題的。故從孔子至曾子再由子思下啟孟子，發展出講論性命的思孟之學的脈絡是有跡可循的。

二、出土文獻中所見子思類文獻和《中庸》、孟子學脈之證

1993 年湖北荊門郭店一號楚墓出土了一批竹簡，裡面的〈緇衣〉、〈魯穆公問子思〉、〈性自命出〉等儒家類著作，涉及了先秦儒學內在系統的發展。李學勤〈荊門郭店楚簡中的子思子〉文中認為這批儒家文獻的時間是處在孔孟之間。【註 7】這批材料在作者上雖仍有爭議，但是從學說的性質視之，可以發現孔子以來的儒學走向有了轉變。龐樸在〈孔孟之間：郭店

楚簡的思想史地位)就指出這批楚簡裡面的論述,實際上反映出孔子以後的儒學有一脈走向了內學的道路。其著眼之處從外在的天道和天命,轉向進入人心、人性的探索,開展出性與命、性與情、性與心等課題的探索。【註 8】

許抗生將郭店楚簡的〈性自命出〉篇與《中庸》、《孟子》進行了比較,發現〈性自命出〉和《中庸》首章的論說內涵的思想相近,可以了解到遠從曾子至子思再到孟子一脈,儒家內學的承襲關係。

三、唐代以前《中庸》文獻之性質

《中庸》的成篇,最早是司馬遷在《史記》載云:「子思作〈中庸〉。」【註 9】明楊慎考:

《中庸》之存賴漢儒集於《禮記》中,至晉戴顛作《中庸傳》二卷,

梁武帝撰《中庸講疏》一卷,又作《制旨中庸義》五卷,表而出之,不待

宋儒矣。【註 10】

此處的〈中庸說〉,其性質應該較偏向於對經典的章句訓詁,是否獨立成篇,因原書已佚,尚未能確考。不過梁武帝為《中庸》作講疏,則可以證明《中庸》作為獨立篇章受到解釋和論講的情況已經產生。

四、中唐以後受佛道二家影響而啟導的儒家中庸心性之學

余英時先生在《朱熹的歷史世界—宋代士大夫政治文化的研究》提到,《中庸》的發現與流傳似與南北朝以來的道家、佛教徒的關係最為密切。其認為戴顛與釋道皆有交涉,梁武帝本身更是篤信佛理,故余氏推定《中庸》最早受到重視是於佛教徒「格義」或新道家「清談」的需要,成為溝通儒釋的橋樑。【註 11】

在這個背景下,至中唐以後,韓愈所代表的儒生知識群,開啟了儒學復興運動的序幕,韓愈本身的立場是排佛的,但是同時期如柳宗元則站在主張融合儒釋的立場,認為:

浮圖誠有不可斥者,往往與《易》、《論語》合,誠樂之,其於性情爽然,

不與孔子異道。【註 12】

在此基礎上,柳宗元也十分重視「中庸」的「道」,云:

吾自得友君子,而後知中庸之門戶階室,漸染砥礪,幾乎道真。【註 13】

泊乎獲友君子,乃知適於《中庸》,削去邪雜,顯陳直道,而為道不謬。

【註 14】

韓愈的學生李翱作《復性書》三篇,倡導心性之說,從而提升了《中庸》的地位。其突破傳統「正義」解經「疏不破注」的注解作法,以闡發論述的方式解說中庸之義,其云:

問曰:昔之批注《中庸》者與生之言皆不同,何也?曰:彼以事解者也,

我以心通者也。【註 15】

李翱有別於其師,其援佛入儒,提倡「去情復性」的主張,讓談「心性誠明」為主軸的《中庸》成為了儒者們討論的依據。朱熹就指出:

至唐李翱,始知尊信其書,為之論說。然其所謂滅情以復性者,又雜乎佛

老而言之,則異於曾子、子思、孟子之所傳矣。【註 16】



由此可以了解《中庸》之學，其道心、道體受到了佛家、道家的詮釋比附，儒家學者反而從其中轉化出屬於儒學心性論的觀念。

貳、宋代中庸學之發展演變及程大昌學術概述

一、宋代中庸學的發展與演變

宋代的中庸之學，一開始倡論者和論述者，其實也是佛門中人，其後再逐步地經過批判和轉化，成為宋代理學系統的核心。可以分為三個階段觀察之：

(一)初期形成階段

從釋家開始的中庸之學，是宋代中庸學發展地初始面貌。陳寅恪先生提到：「北宋智圓提倡中庸，甚至以僧徒而號中庸子，並自為傳以述其義。其年代猶在司馬君實作《中庸廣義》之前，似亦於宋代新儒家為先覺。」【註 17】師承天台宗源清法師的智圓和尚，提出：

儒者，修身之教，故為之外典也；釋者，修心之教，故謂之內典也。

【註 18】

智圓作〈中庸子傳〉、〈讀中說〉認為中庸之道和佛家的中道之義相同，試圖將龍樹的《中論》之說和《中庸》相以比附，進行溝通。其後的雲門宗禪師契嵩作《中庸解》、《皇極論》和《輔教編》，談論性情，融入《中庸》之說，會通儒釋。

(二)中期發展階段

北宋真宗、仁宗年間，宋代儒學的初期建構者—胡瑗非常重視《中庸》，其學生盛僑把當時胡氏上課之論，整理成《中庸講義》一書。【註 19】另一弟子徐積載其語錄云：

安定說中庸始於情性。蓋情有正與不正，若欲亦有正與不正，德有凶有吉，道有君子有小人也。若「天地之情可見」，「聖人之情見乎辭」，豈得為情之不正乎？【註 20】

和胡瑗同時的古靈先生陳襄也作《中庸義》、《誠明說》，全祖望提到：「古靈先生講學，以誠明為主。」【註 21】仁宗天聖年間，以《中庸》、《大學》次及第之進士，慶曆革新的領導者范仲淹曾勸讀張載讀《中庸》。宋代開啟疑古學風的歐陽脩則考察《中庸》一書，比較了《尚書》、《論語》、《禮記》中的性論：

《書》曰「習與性成」，《語》曰「性相近，習相遠」者，戒人慎所習而言也。《中庸》曰「天命之謂性，率性之謂道」者，明性無常，必有以率之也。《樂記》亦曰「感物而動，性之欲」者，明物之感人無不至也。然終不言性果善果惡，但戒人慎所習與所感，而勤其所以率之者爾。予故曰「因言以及之，而不究也。」【註 22】

認為三書之性，始異而終同，都以修身治人為目的。爾後，重要學者如司馬光作《中庸廣義》、《大學廣義》正式把《禮記》中的兩篇獨立成章，開《學》、《庸》單獨成書之先河。其發展了中庸裡「誠」的觀點，以「執中」、「中和」之論，認為「中」乃指「德」而非「形」，提



出以「中」治「心」的修養方法；王安石作《淮南雜說》、《洪範傳》，以「中」為道之本體，論其體用，對性情持一統而無善惡之區別，反對廢情的禁慾主義與後來的程朱理學對立。

(三)演變轉化階段

程朱理學的對中庸心性論的建構，是宋代理學成熟化、系統化的明證。其吸收了華嚴宗「理事說」的概念，認為《中庸》一書所論乃「理一分殊」之論。南宋乾道年間石敦彥編《中庸集解》，徵引周敦頤、程頤、程顥、張載、謝良佐、呂大臨、游酢、侯仲良、楊時、尹焞等論中庸之語，朱熹將該書刪定為《中庸輯略》二卷。這個時期，儒者對於中庸的論述更加提升其本體的價值。二程就提出：

中庸，天理也。

中即道也。

《中庸》之言，放之則彌六合，卷之則退藏於密。

《中庸》始言一理，中散為萬事，末復合為一理。【註 23】

將「天命之謂性」的說法，提升到天下萬方之本，搭配理學，論辨「中和」與「道」、「心」的關係，並排除釋家之論，認為：「《中庸》言『無聲無臭』，勝如釋氏言『非黃非白』。」南宋的楊時又進一步對北宋王安石中庸思想進行批判，至朱熹編定《四書章句集注》，透過建構四書體系，完成中庸於此理學體系的內在主體性。

查清代朱頤尊的《經義考》中之錄發現，宋代自胡瑗始自南宋真德秀、薛季宣等竟有達四十餘家解說《中庸》之篇章著作，可以窺見有宋一代《中庸》學的蓬勃發展。

二、南宋程大昌之學術特色概述

程大昌，字泰之，徽州休寧人。生於宋徽宗宣和四年，卒於宋寧宗慶元元年。登紹興二十一年進士第一。《文獻通考》記載其：「博學，長於考究，著述甚多，皆傳於世。」關於程氏之生平與仕履，可參看《宋史·儒林傳》、周必大〈程公大昌神道碑〉及宋以來公私家所藏書目錄。

程大昌之學術與其性格有關係，秉性務實嚴謹，其在《考古編》的自序言：

予賦性樸拙，琴奕博射、法書名畫，凡可以餘暇消日者，一皆不能。又任真委命，雅不信祈禱可以得福，卜相推占之可以擇利避害。故緇黃方技之士，無因而前。【註 24】

可見程氏對於佛道之祈禱、方術推占的態度是不信的，從其仕履上對社會的關心和憂懷天下意識，治學上偏向實證務實的風格。

其對佛教、道家基本的態度，可以從《考古編》中得知一二，其云：

世之言無為者，不入於揚子，則入於釋氏。揚之說雖與孔子異見，亦未失理也。釋之說則棄人倫，蔑禮法，以空為主，自空以上無指焉。施諸一夫獨善者，猶不害也，若舉而措諸天下，則應感出治以何為宗哉？

相對於佛教，程大昌對於道家的看法和態度則有不同，其提到：

世謂老釋一律，吾不信也。及其以此之為而致之無為，則孔子之謂「恭己



正南面而已」者，其何所似哉？釋囚封墓，散財發粟，列爵分土，敦信明義紛紛更創，而猶曰垂拱以治，其真垂拱哉？

曾著《易老通言》獻給當時的太子趙惇，勸其效法漢文帝。可知其對道家之說採取的是融通的立場的。在「易學」方面猶有創獲，陳振孫曾評其《易原》一書：

首論五十有五之數，參之圖書，大行為易之原，而卦變揲法皆有圖論，往往斷以己見，出先儒外。【註 25】

程氏援河圖、洛書入易為其易學之特色，從而在朱熹理學的影響之下，他提出：

理也者，言其所以然者也。性也者，言其所以得者也。命也者，言其所以來者也。【註 26】

析論理與性、命之性質與程朱理學相近，但其融合道家思想，以道家的「一」來解釋「太極」，則有別於程朱的觀點。

其他的《禹貢論》、《禹貢山川地理圖》、《演繁錄》、《考古編》等，多屬史料考據之著作，可以得見其務實素樸之學風。

叁、程大昌《考古編》之〈中庸論〉內容析述

一、程大昌《考古編》〈中庸論〉之一

本篇所論，其要旨在於說明孔子的教學的內在宗旨，是包含著《中庸》所論及的心性之學，只是因為因材施教，多談外在的仁義禮樂，但其中都蘊含著道。其云：

夫子之設教也以人，人未進是，則不躐等以告。故論語一書，皆仁義禮樂之具，至為道日損，以上無詔焉。

夫子嘗曰：「二三子以我為隱乎？吾無隱乎爾。」又曰：「不憤不啓，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也。」此夫子之心也，故賢如子貢，而性與天道尚不得聞；親如伯魚，而過庭之訓僅止《詩》《禮》。非有靳也，度其可受而授之，其所施有分量也。【註 27】

故子思著《中庸》之論，並非在孔子所教之外，而是採取「設教以待」的方式，先直指心性之教，待迎向學者效之。其云：

子思之著書也以道，道苟在是，則摭發所見，展竭無餘，不問世之能與乎否也，而遂逆設以待，故《論語》所載，率寓遠指於邇言之中，而《中庸》所書，并出真見於難言之地。此非子思而敢戾於夫子也，其所指各有以也。

【註 28】

此篇指出，孔子的教法，因人為教，學生的程度有別，夫子期待有「舉一反三」者而教之，故論「天命之性」的修養核心理論「修道之教」，並未單獨立說，而是「無聲無臭」地蘊含在其他的教諭之中。但是子思當時已經去聖日遠，擔心夫子聖教逐漸泯滅，又沒有英才之徒而得傳授微言大義，所以著書立說，直指修身之核心。



二、程大昌《考古編》〈中庸論〉之二

此篇承前之論說，將子思撰述《中庸》的方式，做了一番討論。程大昌認為孔子所論多《詩》、《禮》之雅言，這都是能循經說文本而教的内容，可是孔子其實也有體驗之學，例如其在與子貢的一次對話中提到：

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」【註 29】

此處順時而行，生發百物的天道，從孔子的話來看，是需體證而非能闡述的，到了子思其實也無法將先祖之學旨全盤闡釋，所以程大昌認為：「由夫子之雅言，以達之其所不言，則為子思者，亦難為辭矣。於是酌其可言與其不容言者，而時出一意焉。」子思所採行的方式，乃取其心性的核心為論，闡發修養之法，所以有程氏所說：

體道妙以立本，而使人有所準向；資物象以證妙，而使人有所發寤。是為從無可寄言者而必與之言，故機緘如其委曲也。是理也，通《中庸》一書莫不皆然，而取證於天地者尤多且有序也。【註 30】

透過立「至誠」之本，才得以「參天地」、「贊化育」，有程序地明白天理與性命之教。程氏云：

「天命之性」，於此乎復；而「修道之教」，遂如魚兔之筌蹄矣。蓋子思談道其序之可考者如此。而能發難言之妙，於可以循求之域，則假物之助多也。【註 31】

子思的作法，就是將首篇難以察知、「無聲無臭」之旨，尋求天地間事物之理的譬喻說明，使人明白通曉。

三、程大昌《考古編》〈中庸論〉之三

此篇程大昌則較為詳細的闡發了《中庸》的天道觀點，其云：

凡《中庸》援琴瑟、鬼神、山石、江河者，則專以取喻也。其本天地為言者，一以證類，一以指實也。域中有四大，天也，地也，道也，正相對也。【註 32】

此處從文章敘事的角度解釋了《中庸》一書援用萬物與天地配對於取其物理的情形。然後論及這其中的「道」，凡是人都能體道和證類的，其云：

體是道而在上則為帝為王，而隱約在下，雖匹士亦聖人也。故凡語及天地，即是聖人，非止以類證類而已也。【註 33】

又云：

《中庸》之書，既以高明博厚者為道，而亦通之天地、聖人矣。凡其高厚固皆不可究窮，而事物之在高厚間，必有證焉，可稽以驗也。【註 34】

這裡頭的本體與宗旨導向了接下來的「求道」之途：

前乎子思固有指天地以喻道者矣，然其侈贊其大，而不能借物以明其大，則受斯言者，其口雖然而心不釋然，其於求道之心，不免有所不足也。今



其即魚鳶以驗高厚也，則有準矣。飛躍所及，分際以明，分際明而高厚顯，天地之大，雖未可遽窮，而亦可以意想矣。【註 35】

透過了層次的劃分，驗證之間的分際，讓原本無法借物比喻其所謂「大」者，可以明瞭其分野層次。

四、程大昌《考古編》〈中庸論〉之四

本篇則是承襲前面天道觀念所開展出來的性命修養理論。其云：

孟子歷序善信美大，以及聖神，即夫子學立知從之義疏階等也。學而至於顏子「遷怒，不貳過」則喜怒哀樂之有中，視聽言動之皆禮，進乎大而幾於化矣。【註 36】

透過禮樂的學習，體察仁義內蘊其中的意旨，是孔夫子學習修養的「階等」。所以：

子貢曰：「賜也何敢望回，回也聞一以知十，賜也聞一以知二。」孟子曰：「禮之實」，「節文」，所以「從兄」「事親」者也；「樂之實，樂斯二者」，而不去者是也。「樂則生矣，生則烏可已也，不知手之舞之足之蹈之也。」此與「朋來而悅」、「人不知而不愠」者，同其所有也。諸如此類皆學力之等，序道之證也。【註 37】

此處回顧了孔子學生之間為學即有差等，所以透過禮節的學習，體察從兄、事親的感受；藉由音樂的學習，體察其中身心性命本懷之「愉悅」。闡明了《中庸》修道的次序。

肆、程大昌〈中庸論〉之觀點評析

一、辯駁宋人疑經與朱熹倣佛之失

早在歐陽脩時，便曾經對《中庸》的內容進行了質疑，其在〈問進士策〉提到：「禮樂之書散亡，而雜出於諸儒之說，獨中庸出於子思。子思，聖人之後也。所傳宜得其真，而其說有異乎聖人者，何也？《論語》云：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命。」蓋孔子自年十五而學，學十五年而後有立，其道又須十年而一進。孔子之聖，必學而後至，久而後成。而《中庸》曰：「自誠明謂之性，自明誠謂之教。」自誠明，生而知之也；自明誠，學而知之也。若孔子者，可謂學而知之者，孔子必須學，則《中庸》所謂自誠而明、不學而知之者，誰可以當之歟？」此處質疑孔子的學問乃透過學習而來，但為何子思所做《中庸》卻言人本身自有「誠明」，前者學而知之，後者生而知之，似有矛盾。但是程大昌在〈中庸論〉首篇即辯駁曰：

夫子嘗曰：「二三子以我為隱乎？吾無隱乎爾。」又曰：「不憤不啓，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也。」此夫子之心也，故賢如子貢，而性與天道尚不得聞；親如伯魚，而過庭之訓僅止《詩》《禮》。非有靳也，度其可受而授之，其所施有分量也。【註 38】

說明為何孔子施教，似乎都是透過學習而體察，其原因一在因材施教，另一原因則孔子也有：

「由夫子之雅言，以達之其所不言」的時候，這部分的體察，到了子思未免微言大義因為沒有優秀的學生可以舉一反三的傳習下去，只好著書立說做《中庸》以傳。

此外程大昌在〈中庸論〉第三篇提到：

粗有績用，可以稽證，而未及乎「知至至之」者也。故子思以若言者，而著之於初也。學者徒玩其辭而不究其序，意謂聖賢之言俄而可度，則其造理也淺，則相與求諸幽遠而入之艱深。至其甚也，倣擬浮屠氏之相問答焉。

大抵設隱行廈，務為不可攻詰，而子思之假物明理者益以背矣。【註 39】

此處程大昌其實有意地再次釐清子思做《中庸》所揭櫫的修養層次是循序漸進而非一觸可即。他透過對當時程朱理學在心性論述過於先驗的立場的批評，認為朱熹《中庸或問》的內容，割裂了原本《中庸》漸次的程序，採用倣擬佛家禪理問答的形式，讓學習的人「玩其辭而不究其序」，讀到其中之句子，就以為成為聖賢「俄而可度」這般過於唯心的膚淺見識，是違背子思的撰作宗旨的。

二、補述《中庸》思孟之傳承與融通道家之理

程大昌認為子思「假物明理」的做法，是《中庸》闡發修養層次的學習理路，所以他強調「學力之等」、「序道之證」的存在，從此其實也啟導了接下來孟子一派的譬喻論辯的學風，其云：

趙岐之贊孟子曰：「長於譬喻，辭不迫切，而意已獨至。」孟子自謂：

「與人立辨，非其得已。」而肯從設喻以矜己長也哉！惟其借世人之共知者，以摭發其所未知。故辭不費而理已明也。此又孟子之學源流出於子思者也。【註 40】

在〈中庸論〉裡，程氏很明顯的將道家的詞彙概念融入《中庸》之論，例如：

域中有四大：天也、地也、道也，正相配對也。總攝覆載者，固出於道，而模高厚以為道者，舍天地莫與明也。【註 41】

句中的「四大」語出《老子》第二十五章：

域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

【註 42】

這種用語和概念，實際上在其「易學」著作便明顯地可以得見端倪。他用《道德經》的「一」來解釋「太極」，而「陰」與「陽」則是由老子所說的「道立於一」所分化而來的。

此外在其〈中庸論〉第四篇談「喜怒哀樂之有中」、「視聽言動之皆禮」等為學階等時，補述了莊子之語，其曰：

莊周窺見其等，而傳事以言，則曰：「回也進仁義矣，進禮樂矣。」少焉

又曰：「忘仁義矣，忘禮樂矣。」【註 43】

這段話見於〈大宗師〉篇的記載：「顏回曰：『回益矣。』仲尼曰：『何謂也？』曰：『回忘仁義矣。』曰：『可矣，猶未也。』他日復見，曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』曰：『回忘禮樂矣。』曰：『可矣，猶未也。』他日復見，曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』曰：『回坐忘



矣。」仲尼蹴然曰：『何謂坐忘？』顏回曰：『墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。』仲尼曰：『同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。』此處引《莊子》載孔氏弟子論修養之事，頗有融通儒道在修養觀點的認知，試圖將《中庸》的儒者修養論與道家的「離形去知」的觀點，進行某程度的溝通。

三、申說「匹士亦聖人」之立場與體道次序

程大昌的〈中庸論〉有關心性修養的論述，其起始的態度仍舊是繼承了孔子以來儒者的見解，他提出「匹士亦聖人」之說，實際上就和孟子：「人皆可以為堯舜」、荀子：「塗之人可以為禹。」的思想是一致的。宋代的周敦頤也提出：

聖可學乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有。請問焉。曰：一為要。一者，無欲也。無欲則靜虛動直。靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥，庶幾乎？

【註 44】

程大昌說：

體是道而在上則為帝為王，而隱約在下，雖匹士亦聖人也。故凡語及天地，即是聖人，非止以類證類而已也。【註 45】

在這個基礎上，程大昌進一步闡發了所謂的體道證妙的路徑，其云：

高明博厚者，固天地也，誠之形而著，久而證者，其於載物、成物，亦天地也。今其論道及天地者，功用相當，達者信之，未達者思焉，無有轉而之他者也。惟其發凡未幾，即援鳶魚飛躍，以為初入之證，最其參四大而明道要者也。【註 46】

此處是要人通過「體道」的修養途徑，往「高明厚博」的「至誠」境界邁進。因為在他看來「至誠」可以「參贊天地」、「化育萬物」，這是《中庸》裡面所揭之旨，在程氏之論中之中，得到了明確的闡發。

伍、結論

儒學談「性」與「命」的時間，不應該到孟子的時候，才產生論辯，而是應該在孔子以後至孟子之間，就已經產生了論說，這段期間也就是子思所處的時段。

1993 年，湖北荊門郭店一號楚墓出土了一批戰國中晚期的先秦楚簡，其中有〈魯穆公問子思〉、〈性自命出〉等關於子思的佚籍出現。學界研究已經認定這其中的儒家經典是從孔子至孟子間的史料。前述龐樸在〈孔孟之間：郭店楚簡的思想史地位〉一文則指出楚簡中的子思類儒家典籍，代表著孔子後學走向內學的道路，他們的著眼之處從外在的天道、天命轉向人心、人性，從而開展出儒學中「性與命」、「性與情」、「性與心」三個方面的主題，奠定了後來思孟學派的基本格局。

宋人四書之學著眼的核心—「中庸」，在性命觀的論述，其實有著佛家、道家和儒家理學、事功等學派的觀點參入其中，從而發展出理學的天理心性和修養體系。



程大昌的〈中庸論〉見於其學術筆記《考古編》的第六卷，就其所論可以發現，程氏本身的學風雖然是屬於程朱理學一脈，但是就其學術著作和論考內容，則可以了解到他在考據史料、闡述心性修養和易學象數之理、道家之論都呈現博通的多元面貌。就〈中庸論〉裡面的觀點，程氏能夠對當時的疑經之論提出辯駁，也能指出原典的內容不能被割裂的見解，並闡述自我對於心性修養的次序，文篇雖然不長，卻呈現出獨立思考又博學融通之學術特色。

本文之所論，有別於學界專就其地理、考證、易學等領域之論，而取其學術筆記中的儒學思想進行探查，以作為考察程氏學風與學術的一個側面觀察。

註釋

1. [魯] 孔丘等：《論語》，〈雍也〉。
2. [漢] 戴聖：《禮記》，〈中庸〉，第二章。
3. [漢] 戴聖：《禮記》，〈中庸〉，第七章。
4. [漢] 戴聖：《禮記》，〈中庸〉，第九章。
5. [魯] 孔丘等：《論語》，〈公冶長〉。
6. [漢] 戴聖：《禮記》，〈中庸〉，第一章。
7. 李學勤：〈荊門郭店楚簡中的子思子〉，《文物天地》1998 年第 2 期。
8. 龐樸：〈孔孟之間：郭店楚簡的思想史地位〉，《中國社會科學》1998 年第 5 期。
9. [漢] 司馬遷：《史記》，〈孔子世家〉，卷四十七。
10. [明] 楊慎：《丹鉛總錄》，卷二十，叢書集成初編本。
11. 余英時：《朱熹的歷史世界—宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化，2003 年），頁 130。
12. [唐] 柳宗元：《柳河東全集》，卷二五。
13. [唐] 柳宗元：《柳河東全集》，卷三一。
14. [唐] 柳宗元：《柳河東全集》，卷四十。
15. [唐] 李翱：《李文公集》，卷二。
16. [宋] 朱熹：《朱熹集》，卷七五。
17. 陳寅恪：《金明館叢稿二編》（上海：上海古籍出版社，1980 年 1 月）。
18. [宋] 智圓：《閒居編》（臺北：中華電子佛典學會(CBETA)，2008 年 7 月）。
19. [明] 黃宗羲：《宋元學案》（臺北：臺灣中華書局，1984 年），〈安定學案〉，卷一。
20. [明] 黃宗羲：《宋元學案》，〈安定學案〉，卷一。
21. [明] 黃宗羲：《宋元學案》，〈古靈四先生學案〉，卷五。
22. [宋] 歐陽脩：《歐陽脩全集》（北京：中華書局，2001 年）。
23. [宋] 程顥、程頤：《二程全書》，卷三、十、十一、十四。
24. [宋] 程大昌：《考古編》（北京：中華書局，2008 年 12 月），頁 9。
25. [宋] 陳振孫：《直齋書錄解題》，卷一。
26. [宋] 程大昌：《易原》（合肥：黃山書社，2007 年）。



27. 〔宋〕程大昌：《考古編》，卷六，頁 87。
28. 〔宋〕程大昌：《考古編》，卷六，頁 87。
29. 〔魯〕孔丘等：《論語》，〈陽貨〉。
30. 〔宋〕程大昌：《考古編》，卷六，頁 88。
31. 〔宋〕程大昌：《考古編》，卷六，頁 88。
32. 〔宋〕程大昌：《考古編》，卷六，頁 89。
33. 〔宋〕程大昌：《考古編》，卷六，頁 89。
34. 〔宋〕程大昌：《考古編》，卷六，頁 89。
35. 〔宋〕程大昌：《考古編》，卷六，頁 90。
36. 〔宋〕程大昌：《考古編》，卷六，頁 91。
37. 〔宋〕程大昌：《考古編》，卷六，頁 91。
38. 〔宋〕程大昌：《考古編》，卷六，頁 87。
39. 〔宋〕程大昌：《考古編》，卷六，頁 90。
40. 〔宋〕程大昌：《考古編》，卷六，頁 88-89。
41. 〔宋〕程大昌：《考古編》，卷六，頁 89。
42. 〔周〕李耳：《道德經》，第二十五章。
43. 〔宋〕程大昌：《考古編》，卷六，頁 91
44. 〔宋〕周敦頤：《周子通書》（臺北：臺灣中華書局，1992 年）。
45. 〔宋〕程大昌：《考古編》，卷六，頁 89。
46. 〔宋〕程大昌：《考古編》，卷六，頁 89。

參考文獻

一、專著

- 〔周〕李耳、〔漢〕河上公，《道德經》（臺北：藝文印書館，1957）
- 〔魯〕孔丘等，《論語》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，2001）
- 〔漢〕戴聖，《禮記》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，2001）
- 〔漢〕司馬遷，〔日〕瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：萬卷樓圖書，2010）
- 〔唐〕柳宗元，《柳河東全集》（臺北：臺灣中華書局，1992）
- 〔唐〕李翱，《李文公集》（臺北：臺灣商務印書館，1983）
- 〔宋〕歐陽脩，《歐陽脩全集》（北京：中華書局，2001）
- 〔宋〕周敦頤，《周子通書》（臺北：臺灣中華書局，1992）
- 〔宋〕程顥、程頤，《二程全書》（臺北：臺灣中華書局，1986）
- 〔宋〕程大昌，《易原》（合肥：黃山書社，2007）
- 〔宋〕程大昌，《考古編》（北京：中華書局，2008）



- 〔宋〕朱熹，《朱子大全》（臺北：臺灣中華書局，1985）
- 〔宋〕陳振孫，《直齋書錄解題》（上海：上海古籍出版社，1987）
- 〔明〕黃宗羲，《宋元學案》（臺北：臺灣中華書局，1984）
- 〔明〕楊慎，《丹鉛總錄》（臺北：臺灣商務印書館，1983）
- 陳寅恪，《金明館叢稿二編》（上海：上海古籍出版社，1980）
- 余英時，《朱熹的歷史世界—宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化，2003）

二、期刊

- 李學勤，〈荊門郭店楚簡中的子思子〉（《文物天地》2，1998），頁 22-25
- 龐樸，〈孔孟之間：郭店楚簡的思想史地位〉（《中國社會科學》5，1998），頁 76-78

三、網路資料

- 〔宋〕智圓，《閒居編》，《中華電子佛典學會(CBETA)》（取用日期 2021.7.5 <https://www.cbeta.org/>）