臺大中文學報　第五十二期
2016 年 3 月　　頁 95 ~ 134
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

心學與政治之間
——袁燮《絜齋毛詩經筵講義》析論

黃　忠　慎*

提　要

袁燮是陸象山門下的著名弟子，其《絜齋毛詩經筵講義》早已亡佚，今之四卷本共論詩四十七篇，皆為〈國風〉，始於〈周南〉，終於〈魏風〉，另有論《詩序》者二篇，為後人從《永樂大典》中裒集而出。

身為一位心學家，袁燮擅長以「本心」解說詩文大意，並且賦予此心以仁義的內容，以及某種超驗、神秘的意味，這是《絜齋毛詩經筵講義》的特質之一。不過，作為經筵講章之解經著述，袁燮很少純就心學開講，他必須透過經文而有所推闡，並在詮釋內容中發出警語，一方面盼望人主能從詩文中有啟悟，一方面也用以戒示後來君天下者，於是《絜齋毛詩經筵講義》成為一部「政治與心學之間」的產物，這樣的著作是有其特殊性的。

目前學界對於《毛詩經筵講義》缺少較為深入的論述，本文詳盡分析《毛詩經筵講義》的性質、內涵與特色，並解釋其在《詩經》學史上的意義，可以讓吾人對於袁燮其人其書有更充分的認識。

關鍵詞：袁燮、《絜齋毛詩經筵講義》、經筵講章體、心學、政治

本文於 104.11.08 收稿，105.02.19 審查通過。
＊國立彰化師範大學國文系特聘教授。
DOI:10.6281/NTUCL.2016.03.52.03

臺灣大學學術期刊資料庫

Between the Mind Studies and the Politics: A Discussion on *Yuan Xie's Interpretation of the Mao Poetry*

Huang Chung-Shen*

Abstract

Yuan Xie, a famous student of Lu Xiang-Shan, wrote *Yuan Xie's Interpretation of the Mao Poetry*. The original version of this book was lost long time ago and the four-unit version today was extracted from the *Yongle Encyclopedia*. This version includes Yuan's discussions on the "Preface to the Poetry" and the 47 poems from the "Odes of Zhou and South" to the "Odes of Wei" in the "Airs of the States," *Classic of Poetry*. As a scholar of mind studies, Yuan was good at explaining poems with the concept of "original mind" which he interpreted as benevolence and righteousness with implied transcendence and mystery. This way of explanation is also a feature of *Yuan Xie's Interpretation of the Mao Poetry*. However, Yuan seldom lectured purely on mind studies; rather, he clarified the *Classic of Poetry* and gave warnings in his interpretations, with an intention that emperors could be edified by the *Class of Poetry*. Therefore, this book is a special work that contains both politics and mind studies. In view of the fact that the academia lacks in-depth treatments of this work, this paper carefully analyzes its characteristics, contents, and features, exhibits its significance in the history of *Classic of Poetry* studies, and provides more understanding to Yuan Xie and his work.

* Distinguished Professor, Department and Graduate Institute of Chinese, National Changhua University of Education.

臺灣大學學術期刊資料庫

***Keywords*: Yuan Xie, *Yuan Xie's Interpretation of the Mao Poetry*, the genre of lectures on Chinese classics, mind studies, politics**

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

心學與政治之間

——袁燮《絜齋毛詩經筵講義》析論

黃　忠　慎

一、前　言

儒家經學發展到了北宋中期，出現了一股蔚為風尚的經典辨疑思潮，這是經學變古的一種表現型態，也是儒家經學在新的歷史時期發展的必然現象。[1]

宋儒面對傳統經典，一方面引之為新義理的文獻根據，一方面也提出閱讀後的質疑，甚至進行內容上的更動。[2] 就《詩經》的研究而言，宋儒的研究成

1　詳楊世文：《走出漢學——宋代經典辨疑思潮研究》（成都：四川大學出版社，2008 年 6 月），頁 1-3。

2　清儒皮錫瑞（1850-1908）的一段夾敘夾議的話，很能讓我們看到此一時代面對經典的鮮明特色，及其所引起的一些反彈：「《困學紀聞》云：『自漢儒至於慶曆間，談經者守訓故而不鑿，《七經小傳》出而稍尚新奇矣。至《三經義》行，視漢儒之學若土梗。』……元祐諸公，排斥王學；而伊川《易傳》專明義理，東坡《書傳》橫生議論，雖皆傳世，亦各標新。司馬光〈論風俗箚子〉曰：『新進後生，口傳耳剽，讀《易》未識卦爻，已謂〈十翼〉非孔子之言；讀《禮》未知篇數，已謂《周官》為戰國之書；讀《詩》未盡〈周南〉、〈召南〉，已謂毛、鄭為章句之學；讀《春秋》未知十二公，已謂三《傳》可束之高閣。』陸游曰：『唐及國初，學者不敢議孔安國、鄭康成，況聖人乎！自慶曆後，諸儒發明經旨，非前人所及；然排〈繫辭〉，毀《周禮》，疑《孟子》，譏《書》之〈胤征〉、〈顧命〉，黜《詩》之《序》，不難於議經，況傳注乎！』案宋儒撥棄傳注，遂不難於議經。排〈繫辭〉謂歐陽修，毀《周禮》謂修與蘇軾、蘇轍，疑《孟子》謂李覯、司馬光，譏《書》謂蘇軾，黜《詩序》謂晁說之。此皆慶曆及慶曆稍後人，可見其時風氣實然，亦不獨咎劉敞、王安石矣。」清・皮錫瑞：《經學歷史》（臺北：藝文印書館，2000 年 11 月），

臺灣人文學術期刊資料庫

果還有一個鮮明的時代特色，他們習於將濃厚的理學思想置入詩解之中，使理學成為《詩經》注本的重要宣導意涵，也使得部分詩篇幾可視為理學的輔助教材。[3]

在理學史上，陸九淵（1139-1192）代表宋代心學的最高成就。象山本身並無針對專經作全面解說的著作，這是其「六經註我」理論的實踐，[4]不足為奇。不過，陸門中的部分弟子作法與其師尊有異，他們不僅全力宣揚、推闡心學，也往往戮力於經典的注釋、研究與宣講。甬上四先生中的楊簡（1141-1226）、袁燮（1144-1224）為其中最知名者。[5]

在《詩經》學史上，楊簡的《慈湖詩傳》大概可以代表心學派解《詩》的

頁 237-238。相關資料另可參葉國良：《宋人疑經改經考》（臺北：國立臺灣大學中國文學系碩士論文，屈萬里先生指導，1977 年 6 月），頁 3-159；李威熊：《中國經學發展史論》（臺北：文史哲出版社，1988 年 12 月），頁 298-305；楊新勛：《宋代疑經研究》（北京：中華書局，2007 年 3 月），頁 23-53；310-328。

3 僅以程頤與朱熹為例，程子云：「孔子刪《詩》，豈只取合雅頌之音而已，亦是謂合此義理也。如〈皇矣〉、〈烝民〉、〈文王〉、〈大明〉之類，其義理，非人人學至於此，安能及此？」程子所謂的義理，往往也就是天理，這可由其解〈文王〉、〈皇矣〉的用詞、內涵得知。分見宋‧程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，1981 年 7 月），第 1 冊，《河南程氏遺書》，卷 2 上，頁 40、130。就程朱等理學家的解詩內容觀之，除了上述各詩之外，〈關雎〉、〈騶虞〉、〈日月〉、〈泉水〉、〈蝃蝀〉、〈鶴鳴〉、〈角弓〉〈旱麓〉、〈下武〉、〈維天之命〉、〈駉〉……諸篇也都可以順理成章地賦予理學色彩。詳拙著：《嚴粲詩緝新探》（臺北：文史哲出版社，2008 年 2 月），頁 73-79。

4 《陸九淵集》記載：「或問先生何不著書？對曰：『六經註我，我註六經。』」〈語錄上〉，宋‧陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京：中華書局，1980 年 1 月），卷 34，頁 399。

5 「甬上四先生」又稱「四明四先生」、「淳熙四先生」，是南宋時期楊簡、袁燮、舒璘（1136-1198）、沈煥（1139-1191）等四位明州（今浙江省寧波市）學者的合稱。明州地處四明山麓，甬江在境內流過，故又稱為「四明」，簡稱「甬」。甬上四先生在學術建樹和光大門戶方面大大超過了陸九淵故籍江西的槐堂諸儒（傅夢泉、鄧約禮和傅子雲等），詳曾凡朝：《楊簡易學研究》（濟南：山東大學哲學系博士論文，林忠軍先生指導，2006 年 4 月），頁 9。

臺灣大學學術期刊資料庫

示範性著作，[6] 袁燮的《絜齋毛詩經筵講義》（以下視情況得簡稱《毛詩經筵講義》）則呈現出另一種風貌，此書是袁燮為崇政殿說書時所寫，[7] 面對當時南宋偏安的局勢，朝廷又為主和者所把持，所以袁燮利用為皇帝進講《詩經》的機會，勸導時君（此謂寧宗〔1194-1224 在位〕）能勵精圖治，以雪國恥。因此，向君上進言，以心學說詩，從詩義中歸結出治平之道，成了《毛詩經筵講義》的最大特質。

二、《絜齋毛詩經筵講義》的成書背景及其體式特點

最原始的《絜齋毛詩經筵講義》版本樣貌雖已不得而知，但從宋代諸臣所作的經筵講義體（又稱「經筵講章體」，簡稱「經筵體」、「講章體」）推知，[8]《毛

6 案：大陸學者趙玉強有《慈湖詩傳：心學闡釋的詩經學》（杭州：浙江大學古籍研究所博士論文，束景南先生指導，2009 年 9 月）之作，這是兩岸唯一的一本專攻《慈湖詩傳》的學位論文，可參。有關楊簡《慈湖詩傳》的特色與成就，另可參筆者三篇拙文：〈心學語境下的詩經詮釋——楊簡慈湖詩傳析論〉、〈詩經註我，我註詩經——楊簡慈湖詩傳再探〉、〈《慈湖詩傳》對「思無邪」的詮釋與運用〉，分別登於《東吳中文學報》第 19 期（2010 年 5 月），頁 231-254；第 21 期（2011 年 5 月），頁 147-172；《成大中文學報》第 41 期（2013 年 6 月），頁 113-146。

7 《宋史》記載：「袁燮字和叔，慶元府鄞縣人。……入太學，登進士第，調江陰尉。……寧宗即位，以太學正召。時朱熹諸儒相次去國，丞相趙汝愚罷，燮亦以論去，自是黨禁興矣。久之，為浙東帥幕、福建常平屬、沿海參議。嘉定初，召主宗正簿、樞密院編修官，權考功郎官、太常丞、知江州，改提舉江西常平、權知隆興。召為都官郎官，遷司封。……遷國子司業、祕書少監，進祭酒、祕書監。延見諸生，必迪以反躬切己，忠信篤實，是為道本。聞者悚然有得，士氣益振。兼崇政殿說書，除禮部侍郎兼侍讀。時史彌遠主和，燮爭益力，臺論劾燮，罷之，以寶文閣待制提舉鴻慶宮。起知溫州，進直學士，奉祠以卒。」詳元・脫脫等：《宋史》（北京：中華書局，1977 年 11 月），第 35 冊，卷 400，頁 12146-12147。根據四庫館臣所言，《絜齋毛詩經筵講義》為袁燮擔任崇政殿說書時所寫。清・紀昀等：《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1974 年 10 月），第 1 冊，卷 15，頁 342：26a。

8 案：「經筵講章體」、「經筵講義體」，可以簡稱「經筵體」、「講章體」，但不宜簡稱為「講義體」，蓋「講義體」又稱講疏體、口義體，通常屬於教學講稿，例如宋儒林罃（生卒年不詳，寧宗嘉定十三年〔1220〕，召為侍右郎中兼翰林權直）

華人德慧學術期刊資料庫

詩經筵講義》在當年應該有完整的單行本，只是後來失傳，今所見的四卷本為

的《毛詩講義》是宋代《詩經》著作中著名的講義體，袁燮之書與張剛的《經筵詩講義》則屬於「講章體」。不同於「講義體」，「經筵講章體」是為古代帝王講讀經書而產生的體式，所以內容是必須有一些設定、限制的。王應麟《困學紀聞》云：「古之講經者，執卷而口說，未嘗有講義也。元豐間，陸農師在經筵始進講義。自時厥後，上而經筵，下而學校，皆為支離曼衍之詞。」宋・王應麟著，清・翁元圻等注，欒保羣等校點：《困學紀聞》（上海：上海古籍出版社，2008 年 12 月），中冊，卷 8，〈經說〉，頁 1094-1095。王應麟雖旨在批評時學之風，然亦概括出不論在經筵與學校，講授者皆有講義之作。如陸九淵淳熙八年（1181）至白鹿洞書院訪朱熹，受朱熹之請，因而講《論語》「君子喻於義，小人喻於利」一章，後朱熹請其「筆之於簡，而受藏之」，而有〈白鹿洞書院論語講義〉。同註 4，卷 23，頁 275-276。然而「經筵講義」在宋人文集中自為一類，且因為是進呈皇帝的講稿，故除了說經重點特殊之外，其形式與學校書院講義仍有所區別，吳曉榮對此提供了判斷標準：「撇開其講解的內容不談，由此我們可以得見經筵講義的基本形式，即先引原文之一段落，然後另開一段，以『臣某曰』或『臣聞』的形式起，再對所引經文進行講解。現存的經筵講義大多為此形式，如張綱《經筵詩講義》、程俱《論語雍也講義》、周必大《周禮經筵講義》、徐元傑《經筵講義》等。但是亦有其他形式，如張九成之《邇英春秋進講》，不述原文，僅用一句話加以概括（如『齊人歸公孫敷之喪』），然後以『臣九成曰』的形式再作進一步解釋。楊時《尚書經筵講義》、《論語經筵講義》亦以所講篇目首字加以概括（如『巧言令色章』），然後直接進行講讀，並無『臣某曰』的字樣。由於形式有異，故而判別一篇講義是否為經筵講義，有兩個必要條件。一方面從作者身份而言，作者應曾擔任過經筵講官，另一方面從文本內容出發，題目標明為『經筵講義』，或以『臣聞』等起首，進而解釋經義的，一般便屬於經筵講義的範疇。」吳曉榮：《兩宋經筵與學術》（南京：南京大學文學院碩士論文，孫立堯先生指導，2013 年 5 月），頁 125-126。吳氏之說可從朱子文集中得到驗證，朱子於紹熙五年（1194）供職經筵，有經筵講義〈大學〉一篇。同年除職去國，經玉山，邑宰司馬請朱子至縣庠未諸生講學，而有〈玉山講義〉一篇。分見宋・朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔等編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002 年 12 月），第 20 冊，卷 15，「講義／議狀／箚子」，頁 691-713；第 24 冊，卷 74，「雜著」，頁 3587-3593。兩篇講義因性質不同而有所區分。要之，「經筵講章體」是全稱，「講章體」是簡稱，郝桂敏《宋代詩經文獻研究》直接稱「講章體」，只是方便稱呼，但亦容易滋生誤解，蓋「講章」之詞又可能讓人聯想及鄉塾講章、高頭講章等價值不高的說經講義。有關郝氏區分講義體與講章體，詳郝桂敏：《宋代詩經文獻研究》（北京：中國社會科學出版社，2006 年 2 月），頁 218-220。

臺灣人文學術期刊資料庫

後人從《永樂大典》中裒集而出。[9]所輯《毛詩經筵講義》論詩 47 篇，皆為〈國風〉，始於〈周南〉，終於〈魏風〉，另有論《詩序》者 2 篇。

《毛詩經筵講義》早已殘缺不全，經筵講章體式又極具特殊性與針對性，或許因此而讓該書長久以來遭受冷落。[10] 作為一種解經的形式，經筵講章體與宋代其他民間流行的體式有明顯的不同。近人郝桂敏在研究宋代解《詩》的體式時，以「總聞體」為主要的體式之一，而經筵講章體則屬於「其他類」的體

9 《四庫提要‧絜齋毛詩經筵講義四卷》：「……《宋史‧藝文志》、《直齋書錄解題》皆不著錄。朱彝尊《經義考》，亦不列其名。惟《永樂大典》頗載其文，蓋其失傳亦已久矣。宋代經筵講章，如朱震、范沖《左氏講義》，戴溪《春秋講義》，類多編輯別行，燮此書亦同其例。」《四庫全書總目》，第 1 冊，頁 342：26a-26b。

10 案：袁燮的《絜齋毛詩經筵講義》迄未獲得研究者的重視，幾本通史、通論、目錄型著作甚至不提此書，如夏傳才：《詩經研究史概要》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993 年 7 月）、蔣見元、朱傑人：《詩經要籍解題》（上海：上海古籍出版社，1996 年 10 月）、洪湛侯：《詩經學史》（北京：中華書局，2002 年 5 月）等都是。若有言及，主要是以《四庫提要》的意見為定評，如劉毓慶：《歷代詩經著述考（先秦—元代）》（北京：中華書局，2002 年 5 月）、夏傳才、董治安：《詩經要籍提要》（北京：學苑出版社，2003 年 8 月）等。言之較詳的是戴維的《詩經研究史》，但篇幅也僅千餘字，主要是強調袁燮尊《序》，解說發揮《詩經》的諫書作用，並謂「袁燮說《詩》，於《詩》沒有什麼補益，而只是發揮了諫書的作用」。《詩經研究史》（長沙：湖南教育出版社，2001 年 9 月），頁 374-376。此外，大陸學者郝桂敏有〈袁燮《絜齋毛詩經筵講義》的特點及成因〉（《遼寧教育行政學院學報》24 卷 7 期〔2007 年 7 月〕）一文，似乎是目前兩岸專門研究袁燮《毛詩經筵講義》的唯一論文，然而細究其內容，缺漏極多。首先是篇幅太短，僅約三千餘字，實無法深入剖析《毛詩經筵講義》之要旨。其次，對於《毛詩經筵講義》的內容理解與其在《詩經》學史意義上之評介或失之淺層，如稱「袁燮的《齋毛詩經筵講義》是致用派的代表性著作」，又言「這一派在解詩中雖然口稱尊《序》，實際上卻是在尊《序》的旗幟下，表明自己的政治主張，因此他們對《詩經》的解釋，並不是按照其本來意義，而是根據自己的需要而申說，其目的是為當時的政治統治服務，表現出強烈的經世致用思想」。實則宋代《詩經》學可不可以劃分出一有明確定義的「致用派」，頗有疑問。再者，僅簡單地說袁燮是為統治者服務，這就忽略了學者對於時代變局積極觀照的用心，也未考量經學在傳統上的存在價值。筆者以為，袁燮《毛詩經筵講義》的內涵及其在《詩經》學史上的意義問題，有進一步深入研究的必要性，故以本文進行專門性的探討。

臺灣大學學術期刊資料庫

裁。[11] 此一分類頗有瑕疵，就數量上而言，「總聞體」不唯在歷代《詩經》著作中只有王質（1135-1189）《詩總聞》一種，即《四庫全書》所收四部群書亦僅此一本，而類似袁燮這種經筵講章之解經書籍，在宋代則屬於常見體式。四庫館臣在評介《毛詩經筵講義》時言及朱震（1072-1138）、范沖（1067-1141）《左氏講義》、戴溪（1141-1215）《春秋講義》，只是信手舉例，《宋史》明載經筵講師中著有所謂「經筵講義」或「經筵故事」者，另有劉爚（1144-1216）《經筵故事》、黃疇若（1154-1222）《經筵故事》、葉味道（1167-1237）《大學講義》、《經筵口奏》、《故事講義》、真德秀（1178-1235）《經筵講義》、杜範（1182-1245）《經筵講義》、牟子才（嘉定十六年〔1223〕進士）《經筵講義口義》、洪天錫（1202-1267）《經筵講義》、陳宗禮（1203-1271）《寄懷斐經筵講義》等。[12] 此外，從書名看不出其性質，但卻屬於經筵講義者亦極多：出自眾人之手的《禮記節解》、孫復（992-1057）的《春秋尊王發微》、歐陽修（1007-1072）的《春秋論》、《春秋或問》，范祖禹（1041-1098）的《經書要言》、《孝經說》，講筵官編修而由范祖禹、孔武仲（約 1041-1097 左右）等人進講的《孟子節解》……等都是。[13] 研究者將經筵講章體視為「其

11 《宋代詩經文獻研究》，頁 189-225。

12 金培懿：〈作為帝王教科書的《論語》——宋代《論語》經筵講義探析〉，《成大中文學報》第 31 期（2010 年 12 月），頁 71。金氏又云：「南宋一代，所謂講義之作，大為盛行。其中解經者，如袁燮《毛詩講義》之類；其論史者，如曹彥約《經幄管見》（案：「幄」，金氏誤書為「握」，茲改）之類，皆彼等於經筵上所陳述之講解內容。故由此亦可推知：宋代朝廷定期的經筵講讀制度，相當程度帶動了經筵講義類著述的編修與流傳。」案：金氏謂據《宋史》，真德秀有《西山甲乙經筵講義》，實則《宋史》言及真氏九種著作，前三種為《西山甲乙稟》、《對越甲乙集》、《經筵講義》，金氏合兩書為一，應屬筆誤。詳《宋史》，第 37 冊，卷 437，頁 12964-12965。又，《經幄管見》書名中不見「經筵」、「講義」、「講章」字眼，由此可以推測，宋代經筵講義體的解經著作在當年固不只上述諸書。

13 詳吳國武：〈北宋經筵講經考論〉，《國學學刊》2009 年第 3 期，http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=4350。閱讀日期：2014 年 6 月 23 日。

臺灣大學學術期刊資料庫

他體式」，卻以王質《詩總聞》「體式非常特殊」而「單立一體」論之，恐不恰當。[14]

《毛詩經筵講義》屬於「經筵體」著作，「經筵」又稱「經幄」、「經帷」、「講席」，是一歷史辭彙，古人經常使用，但未曾予以明確的界說。單就字面意義而言，「經」指經書、經典。「筵」本義為竹席，後引申為座席。「經」、「筵」二字連用即是經書講席之意。作為一個歷史名詞，「經筵」一詞的意涵隨著歷史的演變而有了不同的變化。就其源頭而言，最早可追溯至三代，如清儒秦蕙田（1702-1764）便以為至少在周武王時期已經有類似經筵的存在，不過秦氏的說法引來不少質疑。[15] 較為通行的說法則認為起源於漢代，其依據便是御前講席這種制度的設立早在漢、唐時代已經存在，南宋學者林駉（字德頌，寧德人，領嘉定九年〔1216〕鄉薦）《古今源流至論》的話常被引以為證，認為漢宣帝甘露三年（51B.C.）的石渠閣會議就是最早的經筵制度的

14 郝桂敏：「王質《詩總聞》體式非常特殊，特單立一體，名為『總聞體』。」「這種解詩體式可謂前無古人，後無來者，實屬王質之首創。」《宋代詩經文獻研究》，頁 200-201。既然為王質之獨創，又無繼承者，則宜歸入「其他」體式中。因為從分類的角度來說，為了方便面對龐大的文本，宜將性質相似，或特性相近的歸為一類，因此分類或標舉的項目首先考慮的便是「總數」上的多寡，數量夠多的方能獨立為一類，特殊形式的著作不宜自成一個類別。

15 秦蕙田認為經筵緣起於三代，至少周武王時期已經有類似經筵的儀式存在，其云：「三代聖王終始典學緝熙光明。……其時雖不聞有經筵之名，然《大戴禮》稱『帝入太學，承師而問道』，而〈學記〉亦云：『太學之禮，雖詔於天子，無北面。』蓋古聖待講學之臣，其崇重如此。《大戴禮》有〈武王踐阼〉一篇，稱『王下堂，東面立師尚父，西面授王丹書』，與經筵之儀相近。後代舉經筵不於太學，而於殿廷，亦相類也。」清・秦蕙田：《五禮通考》，影印《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年 8 月 -1986 年 3 月），第 139 冊，卷 172，頁 145：29a-29b。秦氏的說法為今人陳東所駁斥，陳氏云：「秦氏所言注意到了『御前講席』的形式，卻忽略了『講經論史』這一對經筵內容的要求。經筵所講的『經』一般是指儒家經典。雖然有一些儒家經典形成或來源於三代，但那時還不能稱之為『經』。」陳東：〈中國古代經筵概論〉，《齊魯學刊》2008 年第 1 期（總第 202 期），頁 54。

臺灣大學學術期刊資料庫

萌芽。[16] 目前關於經筵制度考證較為詳明的當屬清儒夏之蓉（1698-1785），根據夏氏之說，「講經之典始於漢，侍講讀學士之官設於唐，而名曰經筵、曰講席官、曰講官則昉於宋」，[17] 此一簡短之定義頗具周延性。

假若將經筵分為廣狹二義，則廣義的經筵指的是漢代以降，皇帝親自參與的學術活動；本文所謂的經筵則是指北宋確立的，受到專門法規保障，在專門機構組織操作下，由擔任專門官職的儒生在固定時間、固定場所向皇帝傳授儒家經典和歷史知識的御前學術講座。[18] 此一制度的初創，一般認為當在宋太宗、真宗二朝，今人亦有以為始於仁宗朝者。[19]

作為一種官制，經筵與其他職官最大的不同在於教授的對象與內容和當時的國政有密切的關係。經筵設立之初，所設定的教育對象即為皇帝與太子，是古代帝王為研讀經史而特設的御前講席。講席的內容主要以德育為主，尤其宋代確立經筵制度的首要目的即是要「增崇聖德」，加強皇帝的道德修養。其理想的目標是藉著經筵教育以「致君堯舜」，達到政治清明的效果。雖然經筵講習以教育為主要目標，但最引起後人注意的卻在於其附帶著類似「諫官」的功能，借著講習、教育，以勸導、諫議、告誡皇帝，對中國古代專制政權可以帶

16 林駉：「自宣帝甘露中，始詔諸儒講五經於石渠，經筵之所始乎此，厥後遂為常制，是以東漢章帝嘗命諸儒於白虎觀講五經，侍中淳于恭奏，帝親稱制臨決，如石渠故事，於是有定所矣」。宋‧林駉：《古今源流至論續集》，影印《文淵閣四庫全書》，第 942 冊，卷 9，頁 490：17b-491：18a。不過，林氏雖指出漢代石渠閣、白虎觀會議是經筵有「定所」的開始，並未表示石渠閣、白虎觀會議就是經筵之始，參見陳東：〈中國古代經筵概論〉，頁 54。

17 清‧夏之蓉：〈上鄂相國論經筵書〉，《半舫齋古文》，《四庫未收書輯刊》（北京：北京出版社，2000 年 1 月），集部第 9 輯，第 26 冊，卷 4，頁 47：12a。

18 鄒賀、陳峰：〈中國古代經筵制度沿革考論〉，《求索》2009 年第 9 期，頁 202。

19 呂中：「自太平興國開設經筵，而經筵之講自太宗始。自咸平置侍講學士，而經筵之官自真宗始。」宋‧呂中：《宋大事記講義》，影印《文淵閣四庫全書》，第 686 冊，卷 8，頁 263 ： 4b。案：或謂宋代「經筵」官制的成立時期為宋仁宗朝，詳鄒賀、陳峰：〈中國古代經筵制度沿革考論〉，頁 203。

臺灣大學學術期刊資料庫

來一種約束、牽制的作用。[20]

在這種特殊的寫作目的與背景之下，可以預見的是，這類經筵講義與一般解經著作有著多方面的不同。其不同首先表現在詮解每一段經文時，往往將文意與皇帝修身、治國相互連結，並於字裏行間不時透顯出對講經對象的期許、勸誡與勉勵。其次，在詮解的過程中，因聽講的對象為當權者，對於體例的要求自然未必要如一般解經著作那般嚴謹。再加上其「講義」乃是宣講前的底本，對於經文中字詞的解釋可以顯得較為隨興、自由。

經筵講義體著作的書寫，主要是希望當權者聽過經文的講解之後，能受到啟發，進而修身培德，治國有方。這種從經典出發，藉宣講之便以影響君心，從而促使其改變國政的觀點，袁燮在論《詩序》時即已經明確指出：

> 〈大序〉所謂禮義即孔子所謂無邪也，詩人作之以風其上，太師采之以獻諸朝，以警君心，以觀民風，以察世變，一言一句皆有補于治道。人君篤信力行，則可以立天下風化之本；公卿大夫精思熟講，則可以感人君心術之微。詩之功用如此。[21]

事實上，經筵體的重心取向原本即不在「知識」的傳授與學習，而是著眼於對當權者的引導，包括心靈與決策等面向，尤以後者為重。袁燮《毛詩經筵講義》的體例便充分反映了這些特點，從比例上來說，現存四卷本的《毛詩經筵

20 分詳陳東：〈中國古代經筵概論〉，頁 57；姜鵬：〈北宋經筵中的師道實踐〉，《學術研究》2009 年第 7 期，頁 119。案：關於經筵官的作用，程頤的意見可作為宋儒的代表，程氏以為經筵官坐講的目的在於「養主上尊儒重道之心」，以使其「知道畏義」。因為手持絕對權力的君主，很容易因「百官畏懾」、「萬方承奉」而隨心所欲，驕奢淫逸，致使其德難成。為了避免由最高權力失範而導致的各種災難，必須對掌握這一權力的君主進行有效規馴，使其如周公告成王那般，以「寅畏祇懼」為首德，而知尊賢畏相。是以程頤云：「朝廷循沿舊體，只以經筵為一美事。臣以為，天下重任，惟宰相與經筵。天下治亂繫宰相，君德成就責經筵。由此言之，安得不以為重？」〈論經筵劄子〉，《二程集》，第 2 冊，《河南程氏文集》，卷 6，頁 540。

21 〈詩序一〉，宋‧袁燮：《絜齋毛詩經筵講義》，影印《文淵閣四庫全書》，第 74 冊，卷 1，頁 5：2a。

臺灣大學學術期刊資料庫

講義》共 47 篇，出現上述期許、勸誡與勉勵皇帝的文字的就有 42 篇，約占全體的 89.36%。[22] 如其訓解〈周南・兔罝〉起首即云：「臣聞賢人眾多，繫乎人君之一身。人君者，化育之所自出也。德有所未至，教有所未孚，無以陶冶斯世皆入于禮義之域，則歸其責于君，而人君亦不敢辭其責。」中間又說：「臣聞之，教化之廢，推中人而墜于小人之域；教化之興，引小人而納于君子之途。人心無常，惟上是聽，風行草偃，不約而從。」最末不忘再次提醒：「君天下者，盍致思焉」。[23] 就決策之面向而言，整篇〈兔罝〉將詮解的重心擺在「用賢」二字，而能否用賢的關鍵則在國君一人，若國君能反身修德，自然能達到理想的效驗。至於詩中出現的名詞字彙只輕輕帶過，未見詳明的訓解。

又如〈鄭風・風雨〉起首不惜辭費講述君子當「不失本心」，然後說：「吾有此良心，斯有此常度，規矩準繩不可須臾離也。終身守之，不以時之污隆而貳其心，此人君之所當用也。……嗚呼！君子之未見與夫既見，人心休戚不同如此，國之輕重繫于此故也。然則為人君者，豈可不汲汲皇皇求天下有常之士而信任之哉？」[24] 仔細觀察此篇的訓解文字，即可發現袁燮自行發揮的言論超過三分之二，解釋詩文的部分極少，充分體現出經筵的特質。

在此必須略作補述的是，經筵體式的寫作帶有先天性的強烈政治實用色彩，由於在寫作之初，就已經預設了特定的讀者，因此可想而知者為：主講者

22 此 42 篇為：〈周南〉之〈卷耳〉、〈樛木〉、〈螽斯〉、〈桃夭〉、〈兔罝〉、〈芣苢〉、〈漢廣〉、〈汝墳〉，〈召南〉之〈采蘩〉、〈甘棠〉、〈行露〉、〈羔羊〉、〈江有汜〉、〈何彼襛矣〉、〈騶虞〉，〈邶風〉之〈柏舟〉、〈燕燕〉、〈日月〉、〈擊鼓〉、〈雄雉〉、〈谷風〉、〈式微〉、〈旄丘〉、〈北門〉、〈北風〉，〈鄘風〉之〈干旄〉，〈衛風〉之〈考槃〉、〈芄蘭〉、〈木瓜〉，〈王風〉之〈黍離〉、〈揚之水〉，〈鄭風〉之〈羔裘〉、〈山有扶蘇〉、〈風雨〉、〈子衿〉，〈齊風〉之〈雞鳴〉、〈還〉、〈甫田〉、〈猗嗟〉，〈魏風〉之〈陟岵〉、〈伐檀〉、〈碩鼠〉，至於未見明顯期許、勸勉皇帝文字的 5 篇則為：〈召南・殷其靁〉、〈邶風・終風〉、〈凱風〉、〈泉水〉、〈鄭風・女曰雞鳴〉。

23 同註 21，卷 1，頁 9 ： 10b-10 ： 12b。

24 同註 21，卷 4，頁 36：5b-6a。

臺灣大學學術期刊資料庫

（經筵官）所預期的效果必定是發生於宣講的場合中，即當時解說經文的固定時空裏，最好是在講授與意見交流的過程中，皇帝能自然得到啟發、感動，而不是將延伸出來的道德、政論闡釋預寫在講義中，寄望當今及將來的君主在閱讀時能有所體悟。這種著重在即時性與特定時空的講述內容，當其化成文字形式的出版品時，其效果與作用是有削弱的可能的。

三、《絜齋毛詩經筵講義》以「心學」解《詩》的特點

從學派的角度來分析南宋的《詩經》學發展概況，則袁燮很自然地被歸入陸九淵一派，與楊簡二人同為解《詩》的名家。[25] 延續了象山學派的治學主張，袁燮利用經筵講習之時加入了心學思想。綜觀現存四卷本《毛詩經筵講義》，大概可獲得一整體印象，即袁燮擅長以「本心」解說詩文大意。如論〈邶風・谷風〉開宗即云：「臣聞所貴乎君子者，無他事焉，惟不失其本心而已。人生而善，天之性也。有正而無邪，有誠而無偽，有厚而無薄，有天理之公而無人欲之私，所謂本心也。其始如是，其終亦如是，雖歷年之久，不變乎其初，所謂不失也。……使夫之情常如其始之和協，豈不甚善？而本然之心易于蒙蔽，久則淫于新昏而忘其舊矣。」[26] 基本上袁燮說《詩》都沿用《詩序》的意見，而他沿用《詩序》的理由在前引卷首論《詩序》時便已表明無疑，即相信三百篇從創作、採集到運用皆源於教化，詩篇中的一言一句皆有補於治道。[27]

在這種信從《詩序》的前提之下，可以預見的是，《毛詩經筵講義》在詩旨的詮解中恐無太大的發揮空間。然而與一般守舊學者不同的是，袁燮卻能在尊重《詩序》、同意《序》說的情況下，增添了新的內容，故亦有研究者將其

25 戴維：《詩經研究史》，頁 369-376。案：戴維將南宋時期《詩經》研究分為三派：朱學（朱熹）系統、陸學（陸九淵）系統與呂學（呂祖謙）系統。

26 同註 21，卷 3，頁 25 ： 2b-3a。

27 詳同註 21，卷 1，頁 5：1a-6：4b。

臺灣大學學術期刊資料庫

歸入所謂「新派」學者之林，[28] 其中的原因就在袁燮以理學家的身分，將心學概念帶入《詩》說的特殊性。亦即，若謂袁燮屬宋代新派之說《詩》人物，則其創新不在詩歌主題的研判上，而是詮釋內容與特質的超邁漢唐。以上述〈谷風〉一詩為例，詩意主要在述說婦人遭到其夫拋棄的傷心、悲憤與無奈，《詩序》：「刺夫婦失道也。衛人化其上，淫於新昏而棄其舊室。夫婦離絕，國俗傷敗焉。」[29] 袁燮尊重此說，但抓住了風俗教化的關鍵，由此而引伸出教化源自人心，人心若失其本然狀態（善），則會做出不符合人性（善）的事情，如詩中人物一般，「淫于新昏而忘其舊」。所謂「本心」，直解之即是人的本然之心、本來之心，依袁燮之說即為上天所賦予人的本性，本善之性。例如在說解〈周南・芣苢〉時，袁燮先說：「蓋樂于有子人之本心，有子不樂，非其本心然也。」接著又云：「夫秉彝之初均此一心，而習俗美惡之不同如此。」論〈鄭風・風雨〉也說：「臣聞所貴乎君子者不失其本心而已，天與人以此心至精至明，雖更歷萬變，而秉彝之懿未始少虧，斯可謂之君子矣。」[30] 這「秉彝之懿」的說法源自〈大雅・烝民〉之「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德」，後來經過孟子的說解，成為人人盡知的性善說。[31] 袁燮也承襲性善的

---

28 關於袁燮的「新」、「舊」派別認定可參簡澤峰：《宋代詩經學新說研究》（彰化：國立彰化師範大學國文研究所博士論文，黃忠慎先生指導，2008 年 6 月），頁 9-10。

29 漢・毛亨傳，鄭玄箋，唐・孔穎達疏：《毛詩正義》，收於《重刊宋本十三經注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1976 年 5 月），第 2 冊，卷 2 之 2，頁 89：10a。

30 同註 21，卷 1，頁 11 ： 13b；卷 4，頁 36 ： 5b。

31 孟子在回答公都子的人性問題時，云：「乃若其情則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之……。《詩》曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。』」朱熹解釋〈烝民〉首章：「昔孔子讀詩至此而贊之曰……，而孟子引之，以證性善之說。其指深矣，讀者其致思焉。」以上分見〈告子上〉，漢・趙岐注，舊題宋・孫奭疏：《孟子注疏》，收於《重刊宋本十三經注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1976 年 5 月），第 8 冊，卷 11 上，頁 195 ：7a-8a；宋・朱熹：《詩集傳》（臺北：臺灣中華書局，1971 年 10 月），卷 18，頁 214。

臺灣大學學術期刊資料庫

概念，只不過他更常用的是「本心」而非「性善」。[32]

袁燮解經講學著重「本心」的傾向顯然受到陸九淵的啟發與影響，[33] 在為《陸象山文集》作〈序〉時，他明確地指出其師：

> 自始知學，講求大道，弗得弗措，久而寖明，又久而大明。此心此理，貫通融會，美在其中，不勞外索。謁諸當世，曰：學問之要，得其本心而已，心之本真，未嘗不善，有不善者，非其初然也。[34]

治學的重點在得本心，因為此心本善，若能求得此心，證明其本善，則自然能消除外在一切的人欲紛擾、邪說障蔽。這種若要解決外在種種問題、困擾，必須先向內在探索，要先正本清源才能使支流澄清的邏輯，套在宋代經筵最重視

---

32 以《毛詩經筵講義》為例，47 篇解說文字裏，有 8 篇直接以「本心」說作為論述之重心：〈芣苢〉、〈甘棠〉、〈何彼穠矣〉、〈日月〉、〈谷風〉、〈雞鳴〉、〈碩鼠〉、〈風雨〉。言及「性善」兩字的僅見於〈詩序一〉，另外，〈終風〉與〈谷風〉的解釋中分別出現「良心善性，人所均稟」、「生而善，天之性也」之文字。分見同註 21，卷 1，頁 5 ： 1b；卷 2，頁 21 ： 14a；卷 3，頁 25 ： 2b-3a。

33 案：袁燮所致意者當然往往為儒家之共法，以著重「本心」的傾向而言，朱子亦有原初之善的「本心」的概念，其注《大學》云：「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。」「明明德於天下者，使天下之人皆有以明其明德也。心者，身之所主也。誠，實也。意者，心之所發也。實其心之所發，欲其一於善而無自欺也。」宋‧朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983 年 10 月），頁 3-4。「明德」即為本心之位置。此外，《朱子語類》記載，「心者，主乎性而行乎情。故『喜怒哀樂未發則謂之中，發而皆中節則謂之和』，心是做工夫處。」「心之全體湛然虛明，萬理具足，無一毫私欲之間；其流行該徧，貫乎動靜，而妙用又無不在焉。」宋‧黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987 年 1 月），第 1 冊，卷 5，頁 94。不僅陸九淵一派，朱子亦極重視本心，當無疑義，錢穆甚至直指「理學家中善言心者莫過於朱子」。錢穆：《朱子學提綱》（臺北：蘭臺出版社，2001 年 2 月），頁 43。且不論朱陸二家何者更為重視本心，此處之所以強調袁燮受到陸九淵的啟發與影響，而使其解經講學有著重「本心」的傾向，是純就師承關係來考量的。

34 〈象山先生文集序〉，宋‧袁燮：《絜齋集》，影印《文淵閣四庫全書》，第 1157 冊，卷 8，頁 90 ： 2a-2b。

臺灣大學學術期刊資料庫

的國家政治來說即是：要解決當前遭遇的內政、外交諸問題，必先從國君做起，而要導正國君之「心」，就得先尋得其本然良善之心，故袁燮云：「古者大有為之君，所以根源治道者，一言以蔽之曰：『此心之精神』而已。」[35]

以〈齊風・雞鳴〉為例，袁燮起講即云：「臣聞人無常心，由天理而行，則是心常明；為人欲所蔽，則是心必昏。男女之欲，人情之所不能免也，溺于其所愛而忘其為可戒，則本然之心日以昏蝕矣。」指出本然之心受到障蔽，會有不善的情況發生，因此必須使此心經常保持「明」的狀態。在這段與詩旨無關的文字之後，接著才進入〈雞鳴〉的內容：「古之人以為家不齊不可以治國，故必擇賢妃正女，資稟不群而教飭有素者，端本于宮壺之間，所言所行率由正道，朝夕規警，而此心之明，莫或蔽之矣。」除了緊扣「賢妃」的主題外，袁燮又將賢妃之規警導入國君之「心」的明不明，最末作出總結：「此詩不直指其（哀公）失，而惟以古之賢妃所以警其君者言之，知彼之為善，則知此之為惡。幡然自省，能改其過，是亦賢君也。嗚呼！其善格君心之非者歟！」[36] 袁燮把握住詩中賢妃勸誡人君的關鍵，將勸誡進一步引伸到戒其「心」、格其「心」，使其心恢復到本然清明的狀態。當人君內在本心恢復之時，外在的政事方能獲得改善，〈邶風・日月〉即是一例。[37] 這一類的意見，《絜齋集》也常出現。[38]

---

35 〈都官郎官上殿箚子〉，同前註，卷 1，頁 4 ： 1b。

36 同註 21，卷 4，頁 37 ： 7b-8b。

37 袁燮論〈日月〉云：「臣聞有一言而可以盡修身齊家之道者，曰此心之明而已。人惟一心不明則昏，明則是非可否皆天理之正。昏則好惡取舍皆人為之私，……人心豈可不明哉！……天下有定理，嬖寵惑之則其心亂矣。故曰『胡能有定』。『寧不』猶言『曾不』也，心在彼而曾不在我也。……德音天所同得，莊公故有是德音矣，以不定之故，良心轉為無良，甚可惜也。……嗚呼！使莊公本心常如日月之明，夫婦之間豈至此極哉？君人者觀此一詩，心之不明，其害如是，可以為鑒矣。」同註 21，卷 2，頁 19 ： 11b-20 ： 13a。

38 詳袁燮：〈都官郎官上殿箚子〉、〈管仲器小論〉、〈資政殿大學士贈少師樓公行狀〉三文，分見同註 34，卷 1，頁 4 ： 1a-5；3b；卷 7，頁 69 ： 1a-71 ： 5a；卷 11，頁 135 ： 1a-152 ： 34a。

臺灣大學學術期刊資料庫

「格君心」之說能成為《毛詩經筵講義》的特色之一，和袁燮的心學思想有關，[39] 然而，在「格君心」的背後還有更深一層的「重本」思想。袁燮以為，「心者，源也」、「本心之良，未有不直」，[40] 人心如泉水之源，源清則支流清，猶如人君為一國之根本，本清則國政清明。所以在論《詩序》時，袁燮即說：

> 知一國之風俗，其本在一身，則吾所以檢其身者當如何？表曲則影斜，源濁則流污，吾有所未至，則一國之俗皆將淪胥于惡矣，可不自警乎？[41]

欲追求外在的國政功績，必先澄清內在的本心，因為此心為「本」，事功為「末」。袁燮的思想顯然源自陸九淵，陸氏原有相似的說法：「為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁，人心也，政之本也；身者，人之本也；心者，身之本也。不造其本而從事其末，末不可得而治矣。」[42] 袁燮又說：「有德斯有功，以《大學》觀之，心正意誠，德也；治國平天下，功也。本末一貫，非有二致。」[43] 根據《詩序》的詮釋，二〈南〉主要是在強調文王能修身齊家，由己身做起，影響后妃、夫人甚至一般百姓，使后妃夫人能不嫉妒、好賢，百姓也能痛惡無禮等。這一切的良善風俗都來自在位者能修身成德，以身作則，袁燮極為同意此說，且謂：「推所由來亦由修身齊家，克正其本而已。」「非有先王修身正家之本，而獨以男女及時為貴，此乃不澄其源而欲清其流也，又豈能銷乖戾之習而長輯睦之風哉！」[44]

由於「本」（此心）極為重要，因此袁燮不忘在為皇帝宣講之時耳提面命，

---

39 詳陳戰峰：《宋代詩經學與理學——關於詩經學的思想學術史考察》（西安：陝西人民出版社，2006 年 7 月），頁 348-353。

40 引文分見〈跋傅給事帖〉、〈直清亭記〉二文，同註 34，卷 8，頁 102 ： 27b；卷 10，頁 130 ： 28a。此外，〈跋陳宜州詩〉云：「人心至靈，是非善惡靡不知之。」〈跋八箴〉云：「人之本心，萬善咸具。」兩處引文分見同註 34，卷 8，頁 97 ： 17b；98 ： 18b。

41 〈詩序二〉，同註 21，卷 1，頁 6 ： 3b。

42 陸九淵：〈荊國王文公祠堂記〉，同註 4，卷 19，頁 233。

43 同註 21，卷 1，頁 6 ： 4a。

44 引文分見同註 21，卷 1，頁 8 ： 7a；9 ： 10a-10b。

臺灣大學學術期刊資料庫

呼籲國君「為人君者，豈可不正其本哉」、「為人主者，可不正其本哉」。[45] 既然稱之為「本」，則自然不遠，往己身上求即可，故袁燮云：「道在邇不必求諸遠，事在易不必求諸難。……有自然之粹精，保而勿失，大本立矣。萬善皆由是出，不根于此，而自外求之，似是而實非，……楊墨之仁義，皆不免于君子之譏，惟不根諸心而已。天下無心外之道，安有不根于心而可以言道者乎？」[46] 對於那些專心致志於修心的人，袁燮也不吝稱讚他們，說他們「深於本原」。[47]

從上面引述的文字觀之，袁燮解《詩》特重「本心」，在他看來，「心」具有先天根本的重要性，凡人如此，國君更是如此，因為國君的存心、舉措牽涉到整個國家的成敗盛衰。然而袁燮的「心」或「本心」的真實意涵為何？根據袁燮本人的相關論述，其大約是以「仁」來稱呼此「心」。在解說〈樛木〉時，袁燮云：「仁者，人心也。」又云：「昔者孔子論為仁之道本于克己，蓋惟能克去己私，則物我渾融。他人之利害休戚，猶己之利害休戚也，是謂之仁。」[48] 在此，袁燮用孔子的話來定義「仁」，同時也賦「仁」以人心真實的內涵。當然，「仁」的真實義蘊並不容易界定，所以袁燮又借用孟子的話來說明人心：「人之本心，萬善咸具。乍見孺子將入井，皆有怵惕惻隱之心。嗟來之食，寧死不受，是之謂本心。」[49] 此心即為四端之心，因此在最自然的狀態下，在天機觸發中，其本性自然為善。這種狀態下的心最符合「天理」：「人生而善，天之性也，有正而無邪，有誠而無偽，有厚而無薄，有天理之公而無人欲之私，所

45 引文分見同註 21，卷 2，頁 17 ： 7a；卷 3，頁 26 ： 4a。

46 〈韶州重修學記〉，同註 34，卷 10，頁 119：6b-120 ： 7a。

47 袁燮：「嘗稱古大臣之義，身與宗社同其休戚，不以悻悻取名，誠意日積，自然密移，有格天之功。偉哉言乎！其深于本原之論乎！世之知公者，惟曰……惟以格心為急，此大人之事也，而公有志焉，可謂深于本原矣。」〈龍圖閣學士通奉大夫尚書黃公行狀〉，同註 34，卷 13，頁 188 ： 35a。

48 詳同註 21，卷 1，頁 7 ： 6a-6b。

49 〈跋八箴〉，同註 34，卷 8，頁 9：18b。

臺灣大學學術期刊資料庫

謂本心也」，「人無常心，由天理而行，則是心常明」。[50]

袁燮將人心或本心賦予仁義的內容，這依然是源自陸九淵的訓誨，[51] 然而最能凸顯南宋陸學（心學）特點的並非以仁義說心，而是賦予此心某種超驗、神秘，尤其是絕對靜止的禪宗意味。如論及大禹八年治水三過家門而不入的事跡，及其背後的意涵，袁燮從聖人之「心」說起：「此聖人之心所以精一也。《中庸》曰：『天地之道可一言而盡也，其為物不貳，則其生物不測。』〈大雅〉曰：『上帝臨汝，無貳爾心。』維此大本，不必他求。卓然不貳，萬善咸具。古人所以兢兢業業，不敢稍懈者，懼其或貳也。」[52] 在袁燮看來，大禹之所以能為一般人所不能為之事，能成就其豐功偉業，原因就在於其心之「精一」、「不貳」，因為能「精一」、「不貳」，故能創生天地萬物。這種神秘而強大的能力就在人的心中。綜覽袁燮所有對「心」的描述文字，會發現他喜歡以「精」、「明」、「純」來形容此心，如前所引之「天與人以此心至精至明，雖更歷萬變，而秉彝之懿未始少虧」，[53] 又如其云：「孔子之謂集大成，言此心此道無一毫之差，至中至正，至大至精，萬世學者之準的也」，「心不正則不能保，惟此心之傳，精純不雜，氣脈不間，其將彌久而彌昌乎！」[54] 以「精」、「精純」、「至精」來形容本心之至善、純粹，說的是此心的某種狀態，非常符合陸門的思想風格。再者，袁燮似乎也承襲了陸學以禪宗靜止觀念解釋本心的狀態，如其論〈召南・騶虞〉云：「凡有意為之與夫根于自然者等倫相絕，善利之所以分，王霸之所以異，皆由此也。意之為累大矣。詩人之有取於騶虞，為

50 引文分見同註 21，卷 3，頁 25 ： 2b-3a；卷 4，頁 37 ： 7b。

51 陸九淵：「仁義者，人之本心也。孟子曰：『存乎人者，豈無仁義之心哉？』又曰：『我固有之，非由外鑠我也』。愚不肖者不及焉，則蔽於物欲而失其本心；賢者智者過之，則蔽於意見而失其本心。」〈與趙監〉，同註 4，卷 1，頁 9。

52 〈送右史將漕江左序〉，同註 34，卷 8，頁 92：6a-6b。

53 同註 21，卷 4，頁 36 ： 5a。

54 引文分見〈張魯川字說〉、〈跋高公所書孝經〉，同註 34，卷 7，頁 85 ： 33a；卷 8，頁 93：9a。

臺灣大學學術期刊資料庫

其非出于有意也，人之仁愛亦如騶虞之自然，則王道純全而無虧矣。」[55] 在此，袁燮用「有意」、「無意」解說人性，以為人性本自然，無須後天造作方能行之，雖其使用的文字是「有意」、「非出于有意」，卻讓人很自然地聯想到楊簡的《慈湖詩傳》，蓋楊簡常以「毋意」、「不起意」作為回復本心的教育方法，又常以這樣的絕對靜止不動之境界來解說詩篇。[56]

在現存四卷本《絜齋毛詩經筵講義》中雖然找不到「不起意」的字眼，但從袁燮留下來的文集中仍可發現相似的概念，如其〈靜齋記〉云：

> 今夫雷出地奮，震驚百里，可謂壯矣，而非有意以為之也。故雖震驚之極，而實未嘗不靜。今夫大風之作，……亦非有意而然。故雖怒號如許，而亦未嘗不靜。日往則月來，月往則日來，天象之自然也。寒往則暑來，暑往則寒來，天時之自然也。豈有意于其間哉？惟人亦然，目視而耳聽，手舉而足履，天機之動，不期而應。……孰非自然？時止則止，非有意于止；時行則行，非有意于行。此所謂無思無為，寂然不動也。此所謂惟精惟一，允執厥中也，此所謂不識不知，順帝之則也。嗚呼！非天下之至靜，其孰能與于此乎？此學者潛心此道，趨向既正，體驗既明，未可以為足也。此道此心，相與為一，如水之寒，如火之熱，天性則然，非由外假，造次顛沛，未嘗不靜。此則吾之本心，與天無間者乎！若夫

55 同註 21，卷 2，頁 18 ： 8a。

56 分見《慈湖詩傳》，影印《文淵閣四庫全書》，第 73 冊，〈邶風・雄雉〉，卷 3，頁 36：12a-12b；〈衛風・氓〉，卷 5，頁 64：14b-15a；〈檜風・隰有萇楚〉，卷 9，頁 125：31b；〈小雅・伐木〉，卷 11，頁 146：6b；〈大雅・文王〉，卷 16，頁 243：3a-244：5b；〈大雅・旱麓〉，卷 16，頁 253：23b；〈大雅・思齊〉，卷 16，頁 256：29b-257：30a；〈大雅・皇矣〉，卷 16，頁 260：37b-261：38a；〈大雅・下武〉，卷 16，頁 264：44b-45b；〈大雅・既醉〉，卷 17，頁 271：7b-272：8b；〈周頌・維清〉，卷 18，頁 282：3b-283：4b；〈周頌・天作〉，卷 18，頁 284：7a-7b；〈周頌・昊天有成命〉，卷 18，頁 285：8a-9a；〈周頌・思文〉，卷 18，頁 287：13b；〈魯頌・泮水〉，卷 19，頁 307：8b；〈周頌・長發〉，卷 20，頁 317：9b-318：10b。

臺灣人文學術期刊資料庫

異端曲學，如槁木如死灰，胥于寂滅之域，非吾聖門之所謂靜也。[57]

上述文字若掩其作者名姓，很容易讓人聯想及楊簡，因為楊簡相當強調心為善、意為害，以為只有「不起意」方能回到本心最初的至善狀態。[58] 雖然袁燮在文末不忘指明此「無思無為、寂然不動」之心與釋氏的「寂滅」、「靜止」不同，但這些強調此心寂然不動的的文字，讓人很難不將其與佛教（尤其是禪宗）聯想在一起。按照上述的觀念，袁燮以為本心至善的狀態為不動、寂靜，為了常保持此心之「善」，當然必須時時存養之。這也是心學家不忘提醒後學的修養工夫之一。袁燮在釋詩時，自然不會忘記帶入這樣的觀念，如其論〈周南・樛木〉云：「仁者，人心也。人之本心，豈有此疆爾界之別哉？己欲立而立人，己欲達而達人，至公至平，本無間隔。后妃之能逮下，存此心而已矣。」論〈周南・漢廣〉亦云：「人生天地之間所以超然獨貴于群物者，以存是心焉爾。心者，人之大本也。是心苟存，雖至微之人足以取重于當世；是心不存，雖貴為王公，其又奚取焉？」[59] 保存此心既能為善，所以袁燮認為學校教學的目的就在教人養心、存心。[60]

---

57 同註 34，卷 10，頁 126 ： 19a-19b。

58 楊簡：「人心何嘗不正？但要改過，不必正心，一欲正心，便是起意。」〈行狀〉記載，「先生曩嘗口奏陛下：『自信此心即大道乎？』上曰：『心即是道，略無疑貳之色。』問：『日用如何？』上曰：『止學定耳。』先生謂：『定無用學，但不起意，自然靜定澄明。』」以上分見〈家記九〉，《慈湖遺書》，影印《文淵閣四庫全書》，第 1156 冊，卷 15，頁 851：13a；〈寶謨閣學士正奉大夫慈湖先生行狀〉，《慈湖遺書》，卷末〈附錄〉，頁 935：17a。

59 分見同註 21，卷 1，頁 7 ： 6b；11 ： 14a-14b。

60 袁燮：「某惟學校之立，所以存人心也。人之一心，至貴至靈，超然異于群物。天之高明，地之博厚，同此心爾。此心常存，善則行之，如履康莊；不善則避之，如避坑谷。此心放逸，舍康莊而弗由，墜坑谷而不悟，自古及今，智愚之殊途，正邪之異位，君子小人判然為二者，原于此而已。擇師儒，群俊秀，朝夕講切，發其精微，秉彝之懿，若揭日月，而人心豈有不存乎？此學校之立所以不可緩也。」〈建寧府重修學記〉，同註 34，卷 10，頁 118 ： 3a-3b。

臺灣大學學術期刊資料庫

這種存心、養心之說和前述本心之說有絕對的關係，因為本然之心已是「善」，是萬善之「源」，萬善皆由此出。[61] 如此，為了保持這善心本性，必須時時警惕自己，不忘此一初心。至於保存、涵養的方式不外乎克己、去私、除人欲，例如本文前引袁燮在解釋〈樛木〉時以「克去己私」說「仁」：「昔者孔子論為仁之道本于克己，蓋惟能克去己私，則物我渾融也。他人之利害休戚，猶己之利害休戚也，是謂之仁。」以下接著強調：「仁者，人心也。人之本心，豈有此疆爾界之別哉！」因為「人無常心，由天理而行，則是心常明；為人欲所蔽，則是心必昏。男女之欲，人情之所不能免也，溺于其所愛而忘其為可戒，則本然之心日以昏蝕矣。」[62]

以「本心」二字來說解詩文，是《毛詩經筵講義》的特色之一，統觀全書，以「心學」解釋詩文者，在現存 47 篇中共計 15 篇，[63] 就比例而言似乎仍不算太高，但已足以充分顯現出陸學色彩。我們可以從《毛詩經筵講義》的書寫習慣推知袁燮當時的心態，即為了提醒人君注意本心的保存、修養，因此常常在解說之前便開宗明義地標舉「本心」的重要。也就因為如此，後來的讀者很容易以為《毛詩經筵講義》為陸學派課堂的經學講義，且宣講的重心也非經文本身，而是其背後的心學意涵，及其對於讀者修身成德的可能作用。

61 袁燮：「夫水至清也，而所以清者源也。源之始發，莫或汩之，何嘗有不清哉？惟人亦然，純粹不雜，天之所與也。萬善皆由是出，故謂之源。源微而難明，一毫有差，非其源矣。惟至精者能察之，蚤夜以思，不得弗措，所以求其源也。幸而得之，兢兢業業，無敢放逸，所以養其源也。」〈鄭德源字說〉，同註 34，卷 7，頁 85：33b-86 ： 34a。

62 引文分見同註 21，卷 1，頁 7 ： 6a-6b；卷 4，頁 37 ： 7b。

63 此 15 篇為：〈樛木〉、〈螽斯〉、〈芣苢〉、〈漢廣〉、〈采蘩〉、〈何彼穠矣〉、〈日月〉、〈終風〉、〈凱風〉、〈谷風〉、〈女曰雞鳴〉、〈風雨〉、〈子衿〉、〈雞鳴〉、〈伐檀〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、《詩經》學史上的意義

（一）就體式而言

袁燮的生活年代為南宋初期，對於偏安的朝代來說，如何恢復振興是當前迫切的議題。受到特定時空環境的影響，《毛詩經筵講義》中便出現和南宋政治局勢相關的聯想性文字，如〈邶風‧式微〉一詩，《詩序》解為「黎侯寓于衛，其臣勸以歸」之作，[64] 袁燮從黎侯被外族人所逐而聯想到宋朝的情勢，因此起始便云：「臣聞人君有志則危弱可為安彊，苟惟無志，則終于危弱而不振。」緊接著舉太王迫於狄人，去邠至岐，終能成就王業；越王句踐不忘復仇，成就中興大業兩史例，並且意有所指地總結說：「（黎侯）誠能居患難之中，勵剛彊之志，朝夕思念，求反其國。懲創既往，改弦易轍，夫豈終不可為哉！」[65] 暗示寧宗當效法太王、句踐，磨勵心志，必能有所作為，恢復宋朝。類似這種借題發揮，由詩文相關主題聯想宋代國勢，尤其是北宋的滅亡與邊境強敵的脅迫、南宋危弱不安的現狀等，在《毛詩經筵講義》中為數不少。如論〈王風‧黍離〉想到北宋之亡與西周之滅同，但西周鎬京故都仍在境內，北宋國都汴京卻陷入敵人之手，欲如西周舊臣過境故都憑弔故國，已不可能。「此天地之大變，國家之大恥也」，末段並語重心長地勸誡寧宗：

> 平王惟不自彊，所以迄不能復西都之盛，聖主誠能反其所為，臥薪嘗膽，以復讎刷恥自期，則大勳之集指日可俟也。[66]

又如論〈衛風‧木瓜〉由衛人厚報齊桓公救國之德聯想到：當今金朝衰微無法抵抗強大的蒙古，部分宋人害怕蒙古對南宋造成更大的威脅，竟提議援助金

64 鄭《箋》：「黎侯為狄人所逐，棄其國而寄於衛，衛處之以二邑，因安之。可以歸而不歸，故其臣勸之。」同註 29，卷 2 之 2，頁 92：15b-16a。

65 同註 21，卷 3，頁 26 ： 4a-5a。

66 同註 21，卷 3，頁 33：18a。

臺灣大學學術期刊資料庫

朝。因此袁燮要求寧宗不可忘記金人滅宋之讎，絕不可給予任何援助。[67] 其他如論〈邶風・北風〉要求主上清除酷吏；論〈衛風・芄蘭〉要求人君剛健有為；論〈王風・揚之水〉說人君應具有剛德、勵精圖治，如此方能恢復振興；論〈魏風・陟岵〉強調當今國戰爭頻繁，人君當體恤前線戰士，深思用兵之策。[68]

從疏解經文的角度而言，上述申論意見似乎發揮引伸過度，大幅溢出了文本原有之內涵。不過，作為朝廷的重要命官，袁燮所有的建言都是合宜的，在其許多奏疏、奏狀中亦可覓得。而若從經筵講義的體式來看，則上述這些針對性、現實性極強的文字之應運而生，更是顯得合理之至。因為作為御前講席，經筵也是一種政治制度，與諫官制度並列，是中國古代君主專制體制自我約束與調整機制的一部分。此外，宋代早期經筵官的職責只是為皇帝講讀經、史，並沒有議論當代政事的任務，更無義務要替皇帝出謀獻策。從神宗元豐（1078-1085）年間開始，規定侍講官在「講讀書內，或有所見，許讀畢，具箚子奏陳」。於是講讀官在講解之後，允許遞呈箚子詳述關於該書的見解。自此，講經官員在「開陳經旨」之外，尚有經筵面奏、經筵箚子、留身奏事等「救正闕失」的職責。[69] 身兼王者師與輔相角色的經筵官，其理想本為透過經筵而上達國策。這也是此一制度當初設計時預期的理想，期望君主通過對經典範式與歷史經驗的學習，可以具備崇高的道德修養，並且能從中獲取處理國家事務的正確態度與高度能力。因此，講讀官往往借詮經釋史的機會，在道德修為與時事處理、政策制定等各方面，對君主進行較為明確的方向性引導，甚至直接發表政見，以圖影響最高決策。[70] 可見經筵發展到了南宋，已成為皇帝與群臣

67 詳同註 21，卷 3，頁 32：16b。

68 分詳同註 21，卷 3，頁 29：10a-11a；31 ： 14a-15a；33 ： 18b-19b；卷 4，頁 40 ： 13b-14a。

69 詳《宋史》，第 3 冊，卷 37，頁 716；朱瑞熙：《中國政治制度通史》（北京：人民出版社，1996 年 12 月），第 6 卷，頁 153-154。

70 詳姜鵬：〈經筵進讀與史學義理化〉，《復旦學報（社會科學版）》2009 年第 3 期，頁 117-118。

臺灣大學學術期刊資料庫

交流的另一平台。在講學過程中，經筵官與皇帝不僅討論經文，還可能涉及到時政問題的意見交流。皇帝藉由經筵體察下情，經筵官們也把握時機闡述自己的治國方略。如此理想的制度，應是許多有意報效國家的飽學之士所嚮往的一條途徑。只是，從現存的《毛詩經筵講義》，我們無法找到君臣交流、討論時事的遺跡，這有幾種可能：第一，作為經筵講義體的解經文本，本為課前的準備資料，[71] 因此無法預測宣講過程中人君是否會提問，更難以預測君王會提出哪些問題。假設當場有所提問與回應，其內容事後也不見得可以補進講義中，即便其後經筵官將相關問答放入自己的文集裏，其效率恐也與侍講臨場答問者相去甚遠。第二，若雙方有所交流，君臣間的討論或建議乃是發生在講解經文之後，甚至講堂已然結束之時，因此經筵官是否有權追補在講義中，亦不無疑義，蓋從實際的情形觀察，就算有所討論與建議，或許依體制也不宜加以記載。由此，我們看到了「經筵講義」體作為一種文本體式，其遭遇的困境。

首先，它是特定時代環境下的產物，在寫作之前已經預設了特定的讀者——最高統治階層，與特定的目的——朝著政治的方向解釋並借題發揮，以勸誡人君，試圖影響決策。因此在釋義的過程中，經典的字詞解釋常被簡化，只有簡略的概括說明，甚至直接越過不講。再者，就詩文主題意旨的詮釋而言，講義體式的解經之作並不追求詮釋的創新，因為重點在對文中大意的發揮，由此延伸至當前的政治、外交、經濟、國防等現實問題，藉以提供可能的治國策略。復次，就經筵講義當初設計的理想，以及讀者所期待的視野而言，當年經筵官如何利用講授過程，掌握良機，對君主進行明確的方向性引導，這些內容

71 《宋史‧陸佃傳》云陸佃（1042-1102）「加集賢校理、崇正殿說書，進講《周官》，神宗稱善，始命先一夕進稿。」《宋史》，第 31 冊，卷 343，頁 10918。朱瑞熙：「講讀官在經筵上講解古代經史時，一般都要事先寫好『講義』或『口義』。神宗元豐元年（1078 年），命崇政殿說書陸佃在講讀前一日供進講義，從此成為慣例：『經筵前一日進講義』。至哲宗元祐五年（1090 年），改為『今後具講義次日別進』。」朱瑞熙：〈宋朝經筵制度〉，收入錢伯誠主編：《中華文史論叢》第 55 輯（上海：上海古籍出版社，1996 年 12 月），頁 28-29。

臺灣大學學術期刊資料庫

在經筵講義中並未忠實地呈現。由於侍講官試圖通過講經詮史以左右決策，這樣的事情本需伺機而動，因此，當讀者期待從講義體中找到些許經筵官「救正闕失」的言論，往往落空，因為根本沒有記錄在文本之中。此外，作為課堂宣講的草稿，本來只是講話的底本，能將宣講的重點提示出來即可。經筵官所期望的是利用「對話」的方式與過程，來影響、感化聽講的對象，因此與講義中的「文字」相較，現場的「話語」更形重要。經筵官透過「話語」，期望與皇帝進行「對話」，以達到雙方互相理解的目的。這是因為，言詞本來就是說者和聽者之間相互關係的產物，[72] 因此，理解在某種程度上總是對話性的。「任何一種理解都是對話性的。在對話中，理解和話語就像辯論一樣是相對立的。理解是在尋找一個與發話者話語相對立的反駁。」[73] 不止從經筵講義中，我們找不到這些「對話」的痕跡，即使有，從政治現實面可以推知，宣講者與聽講者之間存在著不平等的權力、階級關係，是以真正的「理解」在經筵講授過程中難以發生，只存在著單方面的道德勸說與懇求建議。[74]

---

72 辛斌：「詞是一個兩面的行為。它既取決於是由誰說出的也取決於是向誰說的。作為詞，它恰恰是說者和聽者，發話人和受話人之間相互關係的產物。每一個詞都表達了『一個』（one）與『他人』（other）的關係」。〈巴赫金論語用：言語、對話、語境〉，《外語研究》2002 年第 4 期（總第 74 期），頁 7。

73 引文見（法）托多羅夫（Tzvetan Todorov, 1939-）著，蔣子華、張萍譯：《巴赫金、對話理論及其他》（天津：百花文藝出版社，2001 年 1 月），頁 204。

74 案：寧宗在歷史上評價不高，其人無魄力，政策容易游移，曾聽信韓侂胄之言，而有慶元（1195-1201）黨禁之事，此一政策維持到 1202 年。寧宗原本有抗金之心，追封岳飛為鄂王，又剝奪秦檜的所有封職。嘉定元年（1208），寧宗與金朝達成和議，稱金帝為「伯」，自稱為「侄」，又向金朝進貢金銀，其所任用的史彌遠，恢復了秦檜的王爵和官職。詳〈寧宗本紀〉，《宋史》，第 3 冊，卷 37-40，頁 713-782。此外，余英時引葉紹翁《四朝聞見錄》、周密《癸辛雜識》以評寧宗之荒誕、不慧，亦可參。詳《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化公司，2003 年 6 月），下篇，頁 586-587。

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）就心學解《詩》的角度而言

理學產生於宋代，而經筵在宋代又已制度化，有研究者以為這並非偶然的巧合，「歷代經筵歷史表明，經筵制度的盛衰與理學的盛衰幾乎是同步的。可以說理學是經筵得以制度化的理論和思想基礎」，[75] 這個論點從理學家強調由進德修身到治國平天下的邏輯順序，或許可以得到證明，然而作為一種時代思潮，理學與宋代學術之間存在著千絲萬縷的關係，無法單用一個面向或理由來說明兩者之間的因果發展。從《詩經》學的詮釋歷史看來，以理學解《詩》可以上溯至宋初學者，而在這些學者當中，最早重視經典與「心」之間關係的學者可能是張載（1020-1077）。其云：「蓋書以維持此心，一時放下則一時德行有懈，讀書則此心常在，不讀書則終看義理不見。」「心解則求義自明，不必字字相校。譬之目明者，萬物紛錯於前，不足為害，若目昏者，雖枯木朽株皆足為梗」。[76] 橫渠一方面指出讀書的目的在維持此「心」，一方面又提出讀書解經的過程中，文義與字義之間的關係，開啟了後來理學家不特重訓詁的方便之門。[77] 值得注意的是，張載在詮解三百篇時，運用了與後來陸九淵一派相類似的觀點，將心學中與禪宗某些觀念相似的神秘思想帶入詩文，如其論〈大雅・皇矣〉「不識不知，順帝之則」二句云：「『不識不知，順帝之則』，有思慮知識，則喪其天矣。君子所性，與天地同流異行而已焉。」「『順帝之則』，

75 陳東：〈中國古代經筵概論〉，頁 57。

76 〈經學理窟・義理〉，宋・張載著，章錫琛點校：《張載集》（北京：中華書局，1985 年 3 月），頁 275-276。

77 案：若不與傳統的義疏之學與後來的清代漢學相比，宋代理學家當然還是重視訓詁的，例如程頤云：「凡看文字，先須曉其文義，然後可求其意；未有文義不曉而見意者也。」〈伊川雜錄〉，《二程集》，第 1 冊，《河南程氏遺書》，卷 22 上，頁 296。朱熹甚至對於「便於童子之習」之書亦不敢輕忽，其〈論語訓蒙口義序〉云：「本之注疏以通其訓詁，參之《釋文》以正其音讀，然後會之於諸老先生之說，以發其精微。……本末、精粗、大小、詳畧，無或敢偏廢也。」宋・朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》，第 24 冊，卷 75，頁 3614-3615。案：本文略改原句讀。

臺灣大學學術期刊資料庫

此不失赤子之心也，冥然無所思慮，順天而已。赤子之心，人皆不可知也，惟以一靜言之。」[78] 張載這種注重「心」，講求「心」與經典之間的關係的思想，到了陸九淵有了進一步的發展。

對於陸九淵來說，讀書的目的在修德、正心。若此心不正，多讀書也無益，甚至有害。他曾舉〈洪範〉為例說：「〈洪範〉一篇著在《尚書》，今人多讀，未必能曉大義。若其心正，其事善，雖不曾識字，亦自有讀書之功。其心不正，雖多讀書，有何所用？用之不善，反增罪惡耳。」[79] 與程朱的「格物」相較，程朱的「格物」是「窮理」，陸九淵的「格物」則為「正心」。按照陸氏的思考邏輯，「心，一心也；理，一理也；至當歸一，精義無二，此心此理，實不容有二」，[80]「人心至靈，此理至明，人皆有是心，心皆具是理」。[81] 順此，讀書窮理的最終目的又回到本心來，因為本心具備萬理，本心之中原已涵具天所與我的最靈明、美善的德行。[82]

讀書的目的在正心、明心，而「發明本心」是一種深刻的倫理道德方面之自我反省、自我完成的過程，因此，讀書的最終目的不是要獲得外在事物的相關知識，而是要挖掘道德源泉，使道德倫理的本能表現出來。在宋代理學家心

78 分見《正蒙・誠明篇第六》、《經學理窟・詩書》，《張載集》，頁 23、255-256。

79 〈荊門軍上元設廳皇極講義〉，同註 4，卷 23，頁 285。

80 〈與曾宅之〉，同註 4，卷 1，頁 4-5。

81 〈雜著〉，同註 4，卷 22，頁 273。

82 陸象山：「人非木石，安得無心？……（孟子）又曰：『人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。』去之者，去此心也，故曰：『此之謂失其本心。』存之者，存此心也，故曰：『大人者，不失其赤子之心。』四端者，即此心也。天之所以與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。故曰『理義之悅我心，猶芻豢之悅我口』。所貴乎學者，為其欲窮此理，盡此心也。」〈與李宰〉，同註 4，卷 11，頁 149。案：關於讀書與本心之間的關係，象山的學生毛剛伯說得最清楚：「先生之講學也，先欲復本心以為主宰，既得其本心，從此涵養，使日充月明。讀書考古，不過欲明此理，盡此心耳。其教人為學，端緒在此，故聞者感動。」〈年譜〉，同註 4，卷 36，頁 502。

臺灣大學學術期刊資料庫

目中，「尊德性」本來就高於「道問學」，[83] 心學派尤其將「尊德性」的地位拉擡到極高，在他們看來，「尊德性」的認識、探索對象乃是以「本心」為主，而人的「本心」是一自主自給的整體，無須向外尋求，是以讀書從最初的手段出發，最終又回到本心，那些外在的知識性探索被冷落了，物質性的文本被取代了，「尊德性」最後是把自己作為文本。[84] 因為這樣，傳統儒家經典文本在陸學一派中的地位降為次要，而陸九淵本人的詮經文字流傳下來的也極少，讓後人無法具體得知象山對儒家經典的解釋，《詩經》也是如此。透過上文的解析，可知陸九淵注重本心思想對袁燮有絕對的影響，袁氏的存心、養心、克去己私等工夫論也源自象山。除去這些心學家共有的意見，《毛詩經筵講義》的特殊性還表現在另外一個面向，即在詮釋詩篇時強調「心」的感發、影響作用。

如其論〈召南・江有汜〉云：「臣觀〈小星〉、〈江有汜〉二詩雖所遇不齊，然其以心感心則一也。〈小星〉之夫人無妒忌之行加惠于媵妾，故為妾者感之，安于定分而夫人之善益彰。〈江有汜〉之媵事忌克之，嫡雖勞而不怨，故為嫡者感之，感其前非而媵之美益顯，然則人心未有不可感發者。」「區區媵女之微，惟能反求諸己而感格之效立見，此亦聖人在上，道化流行而當時風俗如此之美也。君天下者可不原其所自哉！」[85] 袁燮根據《詩序》的說法，把

83 不僅陸氏一派絕對肯定此一想法，朱熹早年將「尊德性」與「道問學」兩者並列，至晚年亦感到過去對尊德性的重視不夠，而表示應該「以尊德性為主」，故云：「尊德性工夫甚簡約，且如伊川祇說一個主一之謂敬，無適之謂一，祇是如此，更無別事。某向來祇說得尊德性一邊輕了，今覺見未是。」詳鄧艾民：〈朱熹與朱子語類〉，《朱子語類》，第 1 冊，卷前，頁 5-6。

84 詳李凱：〈「六經注我」：宋代理學的闡釋學——兼談朱熹在經學闡釋史上的貢獻〉，《中國哲學史》2006 年第 3 期，頁 101。余英時：「……朱熹所說的解釋的最後階段。在這一階段，文本將獲得重生。他說：『理得，則無俟乎經。』這顯然意味著經典本身最終也要被超越。……在文本研究的終點上，『道德的切己』才得以充分發揮作用。他必須能超越文本，以求對存在的理解，這一理解將予其道德存在以意義。在此，『道問學』轉向『尊德性』，『博』轉向了『約』，『致知』轉向了『敬』，也就是說，知識轉化成了道德實踐。」余英時著，程嫩生、羅群等譯：《人文與理性的中國》（臺北：聯經出版公司，2008 年 6 月），頁 94-96。

85 同註 21，卷 2，頁 16 ： 4b-17 ： 6a。

臺灣大學學術期刊資料庫

〈江有汜〉解釋為媵女遭遇不平等的待遇，卻能勞而不怨，最終感化、改變了夫人之心，使其悔悟。這種以下感上之行為，乃為聖人教化所致，而以己感化他人的方式仍如上述，需反求諸己，回到最源頭之處，從自己做起，方能拓展出去，其效果也才能實現。如何「反求諸己」？袁燮論〈邶風・凱風〉時舉一實例說明反求諸己的切身方式便是「改過」、「修己」、「誠意」，其云：

> 責人而不責己，則本原之地，用志不篤。見善不遷，有過不改，而感格之至，邈不可冀。修己而不責人，則朝夕思念，求所以齟齬不合者，誰實為之？積其誠意，自足以感人動物，此得失之所以殊也。昔者舜之事親難莫甚焉，舜不見其頑囂而惟極其敬，……雖瞽瞍之不慈，亦為之底豫，此感格之效也。[86]

文中舉舜為例，說明舜處在極度不友善的家庭環境裏，如何透過修己、誠意的方式達到感化父、弟的效果。

修己、誠意不只可以感化、教育他人，甚至可以影響天地，使宇宙因我而有所改變，這種思想和漢代天人感應之說相通。袁燮云：「夫天理人事，感應甚明。自漢暵為虐，陛下禱群祠，赦有罪，曾不足以感動。及朝求讜言，則夕得甘雨。天心所示，昭然不誣。」[87] 透過人（我）可以影響、感動人（我）之外的天地外物，這種思想最早可溯源自人類的圖騰制度，也有學者以「聯繫性思維方式」稱之。[88]

---

86 同註 21，卷 2，頁 22 ： 17a。

87 〈端明殿學士通議大夫簽書樞密院事崇仁縣開國伯食邑七百戶實封一百戶累贈太保羅公行狀〉，同註 34，卷 12，頁 155 ： 5b-156 ： 6a。

88 所謂「聯繫性思維方式」基本上認為在宇宙間的部份與部份之間，以及部份與全體之間是一種有機的而不是機械的關係，牽一髮而動全身。因此，整個宇宙各個部門或部份互相滲透、交互影響，並且互為因果。而「聯繫性思維方式」，建立在三項命題之上，一是，宇宙間的事物都具有「同質性」（Homogeneity），因此可以互相感應或類推；二是，宇宙中的部份與部份之間；三是，部份與全體之間均是有機而互相滲透交互影響的關係。詳黃俊傑：〈傳統中國的思維方式及其價值觀：歷史回顧與現代啟示〉，《東亞儒學史的新視野》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003 年 3 月），頁 315。

臺灣大學學術期刊資料庫

袁燮承襲傳統的感物思想，將其納入心學體系中，徹底將此「心」的能動作用發揮出來，強調透過修己、誠意等工夫，可以達到實際上的教化成效，這種詮釋進程在心學家中較為少見。從某種程度上來說，理學家（特別是心學家）在論學解經時，都將「心」、「理」、「性」當作詮說的重心，而在講述的過程中，也常顯得抽象而不易捉摸，《毛詩經筵講義》在解說三百篇時也有一些篇幅有上述現象。然而，作為南宋王朝的經筵官，袁燮始終未曾忘記自己的職責，他深知講經官帶有教育、勸誡、進言的性質與任務，是以在講解經典之時便盡力強調「教化」的實效，而這移風易俗的實效又源自人心，尤其源自主政者之心。這就可以解釋《毛詩經筵講義》講釋詩篇時，何以在開頭、結尾時都要強調，人主深思、戒鑑要從明心做起，如此方能政治清明，國勢強盛。身為南宋心學大師陸九淵的弟子，袁燮除了謹記象山先生的教誨，以本心疏解經典，更結合其現實經筵官的角色，發揮心學思想中能動的力量，欲把抽象的本心推廣、落實在政治、社會層面，要求人主以此感化、教育百姓。由此觀之，袁燮可說是最為務實的心學家，《絜齋毛詩經筵講義》與一般心學解經之書的最大差異點，可由此處來思考。

五、結　語

袁燮是陸九淵高徒，象山學派明確地標出以心為本的學術宗旨，但袁燮的講《詩》對象非比尋常，所以他必須在政治與心學之間有所權衡，依此，《毛詩經筵講義》注定要成為《詩經》學史上的一本別具風格之作。

《毛詩經筵講義》是一本經筵體的解經著作，章句名物並非講授的重點，經典大義的發揮也因讀者設定的特殊性，而以感格君心、啟迪當道為主要目標。作為一位出色的心學家與經筵講官，袁燮在講經時，兼顧到了兩種身分，但仍以御前講席的印記為主，現存四卷本的《毛詩經筵講義》共 47 篇，其中有 42 篇在詮釋內容中對於皇帝多所期許與勸勉，就篇幅來說，已近九成，「君德成就責經筵」，袁燮在這方面的表現已可無愧。

臺灣大學學術期刊資料庫

當然，袁燮畢竟是一位心學家，《毛詩經筵講義》散發出以心學解經的特質乃勢所必至，47 篇詩文的解釋中，有 15 篇帶著心學色彩，比例為 31.91%，這個分量並不誇張，何況這 15 篇中除了〈終風〉、〈凱風〉、〈女曰雞鳴〉3 篇之外，其餘 12 篇旨在加強皇帝的道德修養，希冀在政策方面能發揮某種引導作用，亦即今本《毛詩經筵講義》純講心學的僅佔全書的6.38%，比重極少，袁燮的謹守分寸由此可見。

受到特定時空環境的影響，袁燮在講經時出現了一些和南宋政治局勢相關的文字，如其詮釋〈邶風・式微〉、〈王風・黍離〉、〈衛風・木瓜〉、〈邶風・北風〉、〈衛風・芄蘭〉、〈王風・揚之水〉、〈魏風・陟岵〉時都有借古論今的發揮，要求君上勵精圖治，深思政策，這是漢代以來就有的解經精神，[89] 在漢儒心目中，五經本來就包含了王道理想與價值觀念，學習五經以經邦濟世是儒者的神聖使命。[90]

袁燮尊重傳統，他相信《詩序》的詮釋，而以史說詩正是《詩序》的一大特長，不過，《詩序》是以古史說詩，袁燮繼承這樣的特長並光大之，擴大歷史範圍，以為三百篇之「一言一句皆有補于治道」，並在說解時順勢引入時政，這雖然符合傳統的運用經典模式，但比起《詩序》，解釋的權力已經獲得了擴張。

《毛詩經筵講義》也出現了傳統的天人感應思想，袁燮將此一概念納入心學體系中，主要是希望君王可以透過修己、誠意的工夫，收到實際上的教化效果，至於能夠收到多少成效，主要還是要看主政者之心，這樣就使得政治與心學雙重特質貫穿在《毛詩經筵講義》中。

89 皮錫瑞：「武、宣之間，經學大昌，家數未分，純正不雜，故其學極精而有用。以〈禹貢〉治河，以〈洪範〉察變，以《春秋》決獄，以三百五篇當諫書，治一經得一經之益也。」《經學歷史》，頁 85。

90 姜廣輝主編：《中國經學思想史》第二卷（北京：中國社會科學出版社，2003 年 9 月），頁 10。

臺灣大學學術期刊資料庫

作為經筵講章之解經著述，袁燮必須透過經文而有所推闡，並在詮釋內容中發出警語，一方面盼望人主能從詩文中有啟悟，一方面也用以戒示後來君天下者。由於《毛詩經筵講義》對於治道多所闡發，所言皆大義崇旨，清高宗對本書相當看重，稱其「取古誠今有足多」，四庫館臣謂其「能以古意資啟沃」。[91] 在《詩經》學史上，袁燮此書委實具有一定的價值與意義。

（責任校對：邱琬淳）

引用書目

一、傳統文獻

＊漢・毛亨傳，漢・鄭玄箋，唐・孔穎達等正義：《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，1976 年 5 月。

漢・趙岐注，宋・孫奭疏：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，1976 年 5 月。

宋・張載著，章錫琛點校：《張載集》，北京：中華書局，1985 年 3 月。

宋・程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，1981 年 7 月。

＊宋・朱熹：《詩集傳》，臺北：臺灣中華書局，1971 年 10 月。

宋・朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔等編：《朱子全書》第 20-25 冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002 年 12 月。

宋・朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983 年 10 月。

91 「取古誠今有足多」，語見同註 21，卷前，〈御製題絜齋毛詩經筵講義〉。「能以古意資啟沃」，見《四庫全書總目》，卷 15，頁 343：27a。另外，四庫館臣在《毛詩經筵講義・目錄》後稱：「昔人譏胡安國《春秋傳》意主復讎，割經義以從已說，而燮則因經旨所有而推闡之，其發揮尤為平正，雖當時寧宗闇弱，不能因此感悟，而其拳拳忠藎之意，亦良足尚也。」〈目錄〉，同註 21，卷前，頁 4 ： 6b。

臺灣人文學術期刊資料庫

宋‧黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987 年 1 月。
＊宋‧陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，1980 年 1 月。
＊宋‧楊簡：《慈湖詩傳》，影印《文淵閣四庫全書》第 73 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年 8 月。
宋‧楊簡：《慈湖遺書》，影印《文淵閣四庫全書》第 1156 冊，臺北：臺灣商務印書館，1985 年 9 月。
＊宋‧袁燮：《絜齋毛詩經筵講義》，影印《文淵閣四庫全書》第 74 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年 8 月。
＊宋‧袁燮：《絜齋集》，影印《文淵閣四庫全書》第 1157 冊，臺北：臺灣商務印書館，1985 年 9 月。
宋‧呂中：《宋大事記講義》，影印《文淵閣四庫全書》第 686 冊，臺北：臺灣商務印書館，1984 年 10 月。
宋‧林駉：《古今源流至論續集》，影印《文淵閣四庫全書》第 942 冊，臺北：臺灣商務印書館，1985 年 6 月。
宋‧王應麟著，清‧翁元圻等注，欒保羣、田松青、呂宗力校點：《困學紀聞》，上海：上海古籍出版社，2008 年 12 月。
＊元‧脫脫等：《宋史》，北京：中華書局，1977 年 11 月。
＊清‧紀昀等：《四庫全書總目》，臺北：藝文印書館，1974 年 10 月。
清‧夏之蓉：《半舫齋古文》，《四庫未收書輯刊》集部第 9 輯第 26 冊，北京：北京出版社，2000 年 1 月。
清‧秦蕙田：《五禮通考》，影印《文淵閣四庫全書》第 135-142 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年 12 月。
＊清‧皮錫瑞：《經學歷史》，臺北：藝文印書館，2000 年 11 月。

二、近人論著

朱瑞熙：〈宋朝經筵制度〉，收入錢伯誠主編：《中華文史論叢》第 55 輯，

臺灣大學學術期刊資料庫

上海：上海古籍出版社，1996 年 12 月。

朱瑞熙：《中國政治制度通史》，北京：人民出版社，1996 年 12 月。

余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，臺北：允晨文化公司，2003 年 6 月。

余英時著，程嫩生、羅群等譯：《人文與理性的中國》，臺北：聯經出版公司，2008 年 6 月。

李威熊：《中國經學發展史論》，臺北：文史哲出版社，1988 年 12 月。

李　凱：〈「六經注我」：宋代理學的闡釋學——兼談朱熹在經學闡釋史上的貢獻〉，《中國哲學史》2006 年第 3 期。

辛　斌：〈巴赫金論語用：言語、對話、語境〉，《外語研究》2002 年第 4 期（總第 74 期）。

金培懿：〈作為帝王教科書的《論語》——宋代《論語》經筵講義探析〉，《成大中文學報》第 31 期（2010 年 12 月）。

吳曉榮：《兩宋經筵與學術》，南京：南京大學文學院碩士論文，孫立堯先生指導，2013 年 5 月。

吳國武：〈北宋經筵講經考論〉，《國學學刊》，2009 年第 3 期，http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=4350。

洪湛侯：《詩經學史》，北京：中華書局，2002 年 5 月。

姜廣輝主編：《中國經學思想史》，北京：中國社會科學出版社，2003 年 9 月。

姜　鵬：〈北宋經筵中的師道實踐〉，《學術研究》2009 年第 7 期。

姜　鵬：〈經筵進讀與史學義理化〉，《復旦學報（社會科學版）》2009 年第 3 期。

夏傳才：《詩經研究史概要》，臺北：萬卷樓圖書公司，1993 年 7 月。

夏傳才、董治安：《詩經要籍提要》，北京：學苑出版社，2003 年 8 月。

郝桂敏：《宋代詩經文獻研究》，北京：中國社會科學出版社，2006 年 2 月。

郝桂敏：〈袁燮《絜齋毛詩經筵講義》的特點及成因〉，《遼寧教育行政學

臺灣大學學術期刊資料庫

院學報》24 卷 7 期（2007 年 7 月）。

陳戰峰：《宋代詩經學與理學——關於詩經學的思想學術史考察》，西安：陝西人民出版社，2006 年 7 月。

陳　東：〈中國古代經筵概論〉，《齊魯學刊》2008 年第 1 期（總第 202 期）。

黃俊傑：〈傳統中國的思維方式及其價值觀：歷史回顧與現代啟示〉，《東亞儒學史的新視野》，臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003 年 3 月。

黃忠慎：《嚴粲詩緝新探》，臺北：文史哲出版社，2008 年 2 月。

＊黃忠慎：〈心學語境下的詩經詮釋——楊簡慈湖詩傳析論〉，《東吳中文學報》第 19 期（2010 年 5 月）。

黃忠慎：〈詩經註我，我註詩經——楊簡慈湖詩傳再探〉，《東吳中文學報》第 21 期（2011 年 5 月）。

黃忠慎：〈《慈湖詩傳》對「思無邪」的詮釋與運用〉，《成大中文學報》第 41 期（2013 年 6 月）。

曾凡朝：《楊簡易學研究》，濟南：山東大學哲學系博士論文，林忠軍先生指導，2006 年 4 月。

葉國良：《宋人疑經改經考》，臺北：國立臺灣大學中國文學系碩士論文，屈萬里先生指導，1977 年 6 月。

楊新勛：《宋代疑經研究》，北京：中華書局，2007 年 3 月。

楊世文：《走出漢學——宋代經典辨疑思潮研究》，成都：四川大學出版社，2008 年 6 月。

鄒賀、陳峰：〈中國古代經筵制度沿革考論〉，《求索》2009 年第 9 期。

趙玉強：《慈湖詩傳：心學闡釋的詩經學》，杭州：浙江大學古籍研究所博士論文，束景南先生指導，2009 年 9 月。

蔣見元、朱傑人：《詩經要籍解題》，上海：上海古籍出版社，1996 年 10 月。

劉毓慶：《歷代詩經著述考（先秦—元代）》，北京：中華書局，2002 年 5 月。

鄧艾民：〈朱熹與朱子語類〉，收入宋・黎靖德編，王星賢點校：《朱子語

臺灣人文學術期刊資料庫

類》，臺北：華世出版社，1987 年 1 月。

錢　穆：《朱子學提綱》，臺北：蘭臺出版社，2001 年 2 月。

戴　維：《詩經研究史》，長沙：湖南教育出版社，2001 年 9 月。

簡澤峰：《宋代詩經學新說研究》，彰化：國立彰化師範大學國文研究所博士論文，黃忠愼先生指導，2008 年 5 月。

（法）托多羅夫（Tzvetan Todorov, 1939-）著，蔣子華、張萍譯：《巴赫金、對話理論及其他》，天津：百花文藝出版社，2001 年 1 月。

（**說明**：書目前標示＊號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Huang, Ch.-Sh. (2010). The analysis and discussion of Yang Jian, “Tzuhu Poetry Biography.” *Soochow Journal of Chinese Studies, 2010-5*.

Ji, Y., et al. (1974). *Si ku quan shu zong mu* [The general catalog of *The complete library of the four treasuries*]. Taipei: Yee Wen.

Lu, J.-Y. (1980). Lu jiu yuan ji [The collection of Lu Jiu-Yuan’s works] (Zhong Zh., Annot.). Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Song dynasty)

Mao, H. (1976). *Mao shi zheng yi* [The Mao Poetry with annotations] (Zheng X. & Kong Y.-D., Annot.).Taipei: Yee Wen. (Original work published in the Han and the Tang dynasties)

Pi, X.-R. (2000). *Jing xue li shi* [The history of Confucian classics studies]. Taipei: Yee Wen.

Tuotuo. (1977). *Song shi* [History of the Song dynasty]. Beijing: Zhonghua.

Yang, J. (1983). *Ci hu shi zhuan* [The *Classic of poetry* with Yang Jian’s annotations] (reprint of the Wen-Yuan Chamber edition). Taipei: Commercial Press. (Original work published in the Song dynasty)

Yuan, X. (1983). *Jie zhai mao shi jing yan jiang yi* [Yuan Xie’s interpretation of the Mao Poetry] (reprint of the Wen-Yuan Chamber edition). Taipei: Commercial Press. (Original work published in the Song dynasty)

臺灣人學學術期刊資料庫

Yuan, X. (1985). *Jie zhai ji* [The collection of Yuan Xie's works] (reprint of the Wen-Yuan Chamber edition). Taipei: Commercial Press. (Original work published in the Song dynasty)

Zhu, X. (1971). *Shi ji zhuan* [A collection of commentaries on the *Classic of poetry*]. Taipei: Taiwan Chung Hwa. (Original work published in the Song dynasty)

臺灣大學學術期刊資料庫