臺大歷史學報第 58 期
2016 年 12 月，頁 1-46

BIBLID1012-8514(2016)58p.1-46
2015.6.10 收稿，2016.6.8 通過刊登
DOI: 10.6253/ntuhistory.2016.58.01

司馬光《太玄集注》中的君子與小人

侯 道 儒*

提 要

北宋時期，有許多重要的士大夫關注「君子」和「小人」這兩個傳統儒學概念在政治和思想上的含義，一方面是因為政治黨派鬥爭的激烈化，另一方面也受到新的心性學說的影響。歐陽修、范仲淹、王安石、胡瑗及司馬光等重要思想家，均依據儒家經典，試著重新詮釋這兩個概念的意涵。在此思想背景下，本文集中探討司馬光對於君子和小人的看法，試圖釐清兩者在他的思想中的重要性為何。

針對這個問題，司馬光所編輯的《太玄集注》是關鍵性的資料。司馬光推崇揚雄的思想，認為他在《太玄經》內區別君子與小人的不同，並列出具體的例子教導士人如何避免成為小人，而是成為君子。對司馬光而言，《太玄經》提供一個適用各種時空處境的行動範式，使讀者思考君子與小人的言行在各式情況下如何導致不同結果。總之，在《太玄集注》中，司馬光想突出《太玄經》的某些價值：幫助士大夫治心、修德、處事應物，同時助人成為君子。

關鍵詞：司馬光　《太玄經》　君子　小人　北宋思想史

* 國立清華大學中國文學系副教授
30013 新竹市東區光復路二段 101 號；E-mail: douglas@mx.nthu.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫

前 言
一、「君子」、「小人」的內在基礎——司馬光的心性說
二、司馬光的《太玄集注》
結 語

前 言

「君子」與「小人」在儒家傳統中，是一對很平常的語詞，似乎不值得深入討論。儒家的初期經典中，已有不少論述；[1]但從思想史的角度來看，在北宋中期，這對語詞不管是在個人修身的理論，或較為具體的政治操作上，都很重要，也成為了解北宋中期思想史的一個關鍵。本文即是以司馬光（1019-1086）所編輯的《太玄集注》做為分析個案，並藉由同時期其他儒者的相關論述，彰顯這一議題的時代意義，以及這一對概念語詞在司馬光思想中的重要性。揚雄（53 BC-AD 18）的《太玄經》在當時引起士大夫的關注，對一些北宋儒者而言，《太玄經》不僅指出構設天人關係的基礎，也討論到許多思想議題。[2]相較於其他人的註疏，

1 一般來說，經典中的「君子」代表儒學的道德及政治上的模範人物，「小人」則象徵違反此模範的人品和作為。在道德方面，孔子早就使用這兩個概念區別倫理上的正反面言行，指出「君子成人之美，不成人之惡；小人反是」、「君子喻於義，小人喻於利」，以及「君子和而不同，小人同而不和」。在政治方面，《尚書．大禹謀》中的「君子在野，小人在位，民棄不保，天降之咎」，及《易．否卦》的「小人道長，君子道消」都討論到小人、君子對於政治的影響。見〔清〕劉寶楠，《論語正義》，收入《四部備要》經部第 1 冊（臺北：臺灣中華書局，1978 據南菁書院續經解本校刊），卷 15，〈顏淵〉，頁 12；卷 5，〈里仁〉，頁 8；卷 16，〈子路〉，頁 16。〔唐〕孔穎達疏，《尚書正義》，收入《四部備要》經部第 1 冊（臺北：臺灣中華書局，1979 據阮刻本校刊），卷 4，〈大禹謨〉，頁 8。〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏，《周易注疏》，收入《四庫易學叢刊》（上海：上海古籍出版社，1989），卷 3，〈否〉，頁 81。

2 當時士大夫撰寫《太玄經》的註疏數量，遠超過其他時代。北宋士人也寫了許多詩文討論揚雄的人品與思想，包括王安石、蘇洵、司馬光、孫復、晁說之、邵雍與釋契嵩等

臺灣大學圖書館期刊資料庫

司馬光在詮釋《太玄經》時，更重視「君子」與「小人」這兩個概念的對照，以闡明其治心、修身及處事應物的理念。司馬光認為《太玄經》能教導士大夫如何避免小人的言行而成為君子。

北宋時期，不管在道德或政治方面，儒者對君子與小人的討論成為非常受到注目的議題。此議題的激烈化起於北宋政治鬥爭以及儒者對思想傳統的檢討與發揚。11 世紀中期，為了解決軍事、經濟與官僚制度上的問題，北宋政府進行兩次改革，因而引發官僚間的激烈爭執，不同黨派之間開始自稱君子，而用小人一詞侮辱政敵。[3]典型的例子如提倡慶曆改革的范仲淹（989-1052）及歐陽修（1007-1072），范仲淹上呈「百官圖」，揭露呂夷簡（979-1044）偏袒門人，[4]也向仁宗建言，君子應該形成黨派。[5]歐陽修在同時期撰寫的〈朋黨論〉中，則將官僚分為兩黨，指出「大凡君子與君子以同道為朋，小人與小人以同利為朋，此自然之理也」；與小人貪求「祿利」和「財貨」不同，君子守「道義」、行「忠

著名思想家；特別是司馬光對於《太玄經》的推崇，遠遠勝過其他人。關於北宋士人對於揚雄及《太玄經》的看法，參見劉成國，〈論唐宋間的「尊揚」思潮與古文運動〉，《文學遺產》2011 年第 3 期（北京），頁 68-81；李祥俊，〈北宋諸儒論揚雄〉，《重慶社會科學》2005 年第 12 期（重慶），頁 31-34；金生楊，〈《太玄》研究史淺論〉，《西華大學學報（哲學社會科學版）》第 27 卷第 1 期（2008，成都），頁 16-18、27。關於此風潮在學術史上的意義，見 Douglas Skonicki, “Northern Song Discourse on Yang Xiong’s *Taixuan jing*,” 《清華學報》新 44 卷 4 期（2014 年 12 月，新竹），頁 541-587。

3 關於此現象，見 Ari Daniel Levine, “Faction Theory and the Political Imagination of the Northern Song,” *Asia Major*, 3rd ser., 18, no. 2 (2005, Taipei), pp. 155-200; Ari Daniel Levine, *Divided by a Common Language: Factional Conflict in Late Northern Song China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2008); 羅家祥，《北宋黨爭研究》（臺北：文津書局，1993）。

4 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所、華東師範大學古籍整理研究所點校，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，2004 二版；以下簡稱《長編》），卷 118，景祐三年五月丙戌條，頁 2783-2784。

5 《長編》，卷 148，慶曆四年五月戊戌條，頁 3580。范仲淹沒有使用「君子」、「小人」之名，但曾指出「天下之士」可分成「二黨」。見〔宋〕范仲淹著，李勇先、王蓉貴校點，《范仲淹全集》上冊（成都：四川大學出版社，2002），《范文正公文集》卷 10，〈上資政晏侍郎書〉，頁 235。

臺灣大學全網期刊資料庫

信」、惜「名節」。對歐陽修而言，治理天下的關鍵在於「退小人之偽朋，用君子之真朋」，他企圖說服皇帝黜免反對改革的「小人」，任用支持改革的「君子」。[6]歐陽修與范仲淹未獲多數官僚階層支持，改革進行不久就被廢止，而他們實際上對北宋政壇帶來較為長久的影響，是使「君子」與「小人」的標籤成為往後政爭攻防時的武器。

到英宗、神宗時期，因為濮議的爭論與王安石（1021-1086）變法，政黨的問題更加嚴重，各黨派都採用君子和小人作為政治修辭。他們從自我的視角來區分君子與小人，勸諫人君接受自己的看法。據熙寧年間的記載，變法施行後，反對派官員使用這組概念勸神宗黜免王安石及其黨人，撤銷新法。[7]王安石則再三強調進君子退小人為人君的主要任務，也是施行變法的必要條件。[8]雙方使用「小人」一詞攻擊對方的例子很多，熙寧四年（1071）六月賈蕃（1020-1089）案，即可顯示出此二概念在變法時期扮演的政治角色。當時，有百姓前往京畿抗議免役法所課徵的助役錢不公平，其中以從東明縣前來者居多。東明縣知縣賈蕃反對變法，王安石因此勸諫神宗嚴厲處罰如賈蕃這樣「煽惑」百姓入京示威、阻撓變法的官僚，指出：「陛下又於忠邪真偽之際，未始判然明白，示以政刑，小人何所忌憚？小人無忌憚，敢為紛紛，而陛下恃耳目聰明欲以勝

6 〔宋〕歐陽修著，李逸安點校，《歐陽修全集》（北京：中華書局，2001），卷 17，〈朋黨論〉，頁 297-298。

7 反對變法的富弼在治平四年（1067）及熙寧二年（1069）的〈上神宗論采聽既多當辨君子小人奏〉、〈論辨正邪奏〉及〈論辨察君子小人奏〉三篇奏書裏，呼籲人君進用君子且罷黜小人，才可以解決國家問題，使官員同心協力。富弼奏書收入曾棗莊、劉琳等主編，《全宋文》（上海：上海辭書出版社，2006），第 28 冊，卷 604，頁 351-354、371-377。程顥於熙寧元年（1068）所撰〈論王霸劄子〉，也使用「君子」、「小人」的對比，提醒神宗「擇同心一德之臣」。見〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集．河南程氏文集》（北京：中華書局，1981），卷 1，〈論王霸劄子〉，頁 451。

8 熙寧二年，王安石升為右諫議大夫及參知政事之際，已經開始強調「長君子消小人」對於施行美政的重要性。見〔清〕黃以周等輯注，顧吉辰點校，《續資治通鑑長編拾補》第 1 冊（北京：中華書局，2004），卷 4，熙寧二年二月庚子條，頁 154。

臺灣大學學術期刊資料庫

之，臣恐陛下雖勞終不能成治也。」[9]御史中丞楊繪（1027-1088）兩度為賈蕃辯護，指出東明縣民已直接告知王安石，賈蕃並不知道他們要赴京城抗議；他也認為彈劾知縣的結果必定是「俾民不敢復訴，壅塞民言」。[10]

王安石駁斥楊繪所言，向神宗指出他「不宜在言職」，[11]但神宗仍決定寬大處理本案，「昭示四方，使知朝廷用刑公正」。[12]此判決令王安石不悅，立即向神宗上言：

> 臣於蕃輩，未嘗與之計校，緣臣所為盡是國事，蕃輩附下罔上，壞得陛下國事，臣有何喜慍？且小人眾多，安可一一與計校？……臣所以但欲開導聖心，庶幾感悟，若聖心感悟，不為邪辭詖行所惑，則天下自定，小人自當革面順從，豈須臣區區每與計校？若聖心未能無惑，而臣一一與小人計校，亦何能勝其眾多！[13]

筆者認為王安石在此將不支持變法的官僚視為小人，希望神宗嚴懲之，才能使小人「革面」而不敢「為邪」。其實，在此案前後，王安石經常以君子、小人暗喻官員的政治立場，[14]並且上言，假如神宗「御之以道」，則小人「自當革面而為君子」，才能「保此輩忠良」。[15]此舉引起反對者抨擊。監察御史裏行劉摯（1030-1097）上奏駁斥這種以政治立場為基礎的君子、小人觀，呼籲神宗視兩者之分為「義利而已」，必須審查官員心中的意志是為義或為利。[16]劉摯的目的，無疑在指出王安石

9 《長編》，卷 223，熙寧四年五月癸卯條，頁 5429。
10 《長編》，卷 223，熙寧四年五月癸卯條，頁 5429；熙寧四年五月庚戌條，頁 5435。
11 《長編》，卷 224，熙寧四年六月甲寅朔條，頁 5439。
12 《長編》，卷 224，熙寧四年六月丁巳條，頁 5440。
13 《長編》，卷 224，熙寧四年六月丁巳條，頁 5440。
14 《長編》，卷 239，熙寧四年五月庚戌條，頁 5435-5436；卷 239，熙寧五年十月癸未條，頁 5808-5809。
15 《長編》，卷 239，熙寧五年十月壬辰條，頁 5813。也可參見《長編》，卷 224，熙寧四年五月庚戌條，頁 5436 的記載。
16 《長編》，卷 224，熙寧四年六月戊午條，頁 5441-5442。

臺灣人文學術期刊資料庫

進行變法的意圖是為利。總之，君子、小人在北宋時期是一個普遍的、官僚通用的政治修辭，不僅導致黨爭激烈化，也影響政治話語的論調、政策的取捨以及官員的黜陟。

北宋士人也在自己的經典註疏及思想性文章中，試著提出更具體的範圍來界定君子與小人言行及道德上的差異。[17]例如，歐陽修以君子為人格模範，主張「君子之於學也務為道」，[18]「以修身治人為急」；[19]由君子掌握政權是施行德政、治理天下的必要條件，因此君子的主要任務為教化百姓及排除小人。[20]領導歐陽修參與慶曆改革的范仲淹，則詮釋《周易》的政治含義，試著彰顯《周易》內關於君子與小人的教條。[21]此外，如胡瑗（993-1059）頻頻以君子與小人的概念詮釋《易》的意義，指出「在位之人，苟知其君子小人相易而為治亂，則當常進用君子，而擯斥小人，則天下常治而无亂矣」。[22]王安石也試圖指出《周易》如何闡明「君子之學」。[23]

筆者認為，在 11 世紀中葉，胡瑗和王安石對於君子與小人的看法最具代表性。不同於宋初的思想家，胡、王二人不僅描述兩者言行上的差異，也試圖揭明此差異的內在因素，亦即君子之所以為君子，是因為他致力於修身與學習。例如胡瑗指出：「夫人得天性之自然，稟五常之

17 陳植鍔，《北宋文化史述論》（北京：中國社會科學出版社，1992），頁 260-276。

18 歐陽修，《歐陽修全集》，卷 67，〈與張秀才棐第二書〉，頁 978。

19 歐陽修，《歐陽修全集》，卷 47，〈答李詡第二書〉，頁 670。

20 歐陽修，《易童子問》，收入《歐陽修全集》，卷 77，頁 1114。

21 范仲淹，《范仲淹全集》上冊，《范文正公文集》，卷 7，〈易義〉，頁 141-152。

22 參見〔宋〕胡瑗撰，倪天隱述，《周易口義》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 8 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印），〈周易口義發題〉，頁 2。

23 〔宋〕王安石撰，李之亮箋注，《王荊公文集箋注》（成都：巴蜀書社，2005），卷 28，〈《易・象》論解〉，頁 1021-1026；卷 29，〈九卦論〉，頁 1045-1048。王安石另有多文討論君子的定義及作為，見《王荊公文集箋注》，卷 29，〈禮樂論〉、〈大人論〉，頁 1031-1043；卷 30，〈性情〉、〈勇惠〉，頁 1062-1066；卷 33，〈推命對〉，頁 1128-1230；卷 45，〈君子齋記〉，頁 1562-1564；卷 40，〈答楊忱書〉，頁 1382-1383。《詩經新義》中描述君子與小人之別，則可參見張琬瑩，〈王安石《詩經新義》的「君臣」與「君子小人」觀〉，《東吳中文研究集刊》第 18 期（2012 年 9 月，臺北），頁 129-158。

臺灣大學哲學系圖書館

至正，然而有服君子之事者，有服小人之事者，何也？蓋曰操心積慮，學而致諸善，不學而致諸不善也。」[24]他認為修身的關鍵在於人是否「性其情」：「聖人有其情則制之以正性。故發於外則為中和之教，而天下得其利也」，小人則不致力於道德之學，「故以情而亂其性，以至流惡之深」。[25]即使王安石採用政治立場來定義君子與小人，但在其任相前之治平年間的著作裡，亦同樣主張人成為君子或小人在於他是否「養性」而使情為善；[26]又使用《中庸》「未發」、「既發」的概念闡明君子控制情的方法。[27]胡瑗與王安石的理論不盡相同，但都試著證明，人之所以成為君子或小人，是基於內在修養的差異。

司馬光處於這樣的政治及思想環境中，在熙寧三年（1070）辭樞密副使後，使用「君子」、「小人」的對照來批評王安石及新法，[28]也致力探究人成為君子或小人的原因，辨別兩者在道德和政治上的差異。[29]對司馬光而言，君子和小人代表兩種不能相容的人品，他曾說：「夫君子小人之不相容，猶冰炭之不可同器而處也。故君子得位則斥小人，小人得勢則排君子，此自然之理也。」[30]兩者「求用於世」的動機有「行

24 胡瑗，《周易口義》，卷 10，〈繫辭下〉，頁 30a。在〈復・初九〉的註文中，胡瑗也討論此問題，見《周易口義》，卷 5，頁 12a-12b。

25 胡瑗，《周易口義》，卷 1，頁 35b。

26 王安石，《王荊公文集箋注》，卷 3，〈性情〉，頁 1063。

27 王安石，《王荊公文集箋注》，卷 3，〈勇惠〉，頁 1064。

28 司馬光援引《論語》裡關於君子與小人的篇章，呼籲王安石撤回變法。司馬光認為王安石施行變法重利而非義，如「小人喻於利」，希望他學君子「求諸己」及更其過。見〔宋〕司馬光撰，李文澤、霞紹暉校點整理，《司馬光集》（成都：四川大學出版社，2010），卷 6，〈與王介甫書〉，頁 1255-1263。

29 關於司馬光的政治活動，參見 Ji Xiao-bin, *Politics and Conservatism in Northern Song China: The Career and Thought of Sima Guang* (A.D. 1019-1086) (Hong Kong: The Chinese University Press, 2005); Ari Daniel Levine, *Divided by a Common Language*. 司馬光指出「治亂之世，未嘗無朋黨」，呼籲人君辨別善惡、是非，以防止朋黨所引起的問題。見《司馬光集》，卷 71，〈朋黨論〉，頁 1446-1447。

30 〔宋〕司馬光編著，《資治通鑑》（北京：中華書局，2013 重印版），卷 245，〈唐紀六十一〉，頁 8021。

臺灣大學哲學系期刊資料庫

其道」與「利其身」之別，[31]人君選任君子或小人，可以決定施政成敗。[32]司馬光曾多次上奏勸諫皇帝重視任官的責任，[33]他向英宗進言：「陛下用人當用君子，不當用小人也。」[34]可見其視選任君子為施政的重要條件，「君子揚于王庭以正小人之罪，而莫敢不服」，「以正攻邪」、「進賢退不肖，其處心也公，其指事也實」。[35]

皇帝的責任是選用君子為官員，而士大夫的責任則是修身培養君子品格。因此，司馬光不僅關注君子、小人在政治上的不同表現，也試圖教導士大夫如何透過學習成為君子。在北宋著重君子、小人之辨的潮流中，司馬光思想中較為獨特之處，是使用《太玄經》闡明兩者的含義及其言行上的差異。[36]本文將先簡短討論司馬光的心性說，特別是他對於「性」、「才」、「德」、「心」、「中和」以及「神」的觀點。司馬光經常以君子與小人闡明其心性說之立場，本文將試著揭明這組概念在司馬光思想體系中的重要性。接著探究司馬光在《太玄集注》中對於君子、小人的看法。司馬光認為《太玄經》的贊文顯現出君子與小人在類似情況下所表現的不同想法及行為，該書並列出具體例子教導士人如何避免小人的言行，書中教條符合他的修身觀，因此主張《太玄經》能幫助士人治心、養德、安民並成為君子。故其《太玄集注》的重要目的之一，即是要闡明揚雄如何在《太玄經》內分別出君子與小人的不同。

司馬光以注解《太玄經》奠定他的君子、小人觀，而君子小人觀為當時士人普遍關心的議題，可知司馬光認為《太玄經》與 11 世紀中葉的

31《司馬光集・迂書》，卷 74，〈求用〉，頁 1515。

32 司馬光，《資治通鑑》，卷 27，〈漢紀十九〉，頁 895。

33 參見司馬光，〈上仁宗論致治之道有三〉、〈上神宗論人君修心治國之要三〉、〈上神宗論體要〉，皆收入〔宋〕趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心校點整理，《宋朝諸臣奏議》（上海：上海古籍出版社，1999），頁 2-3、21-22、69-72。

34 黃以周等輯注，《續資治通鑑長編拾補》，卷 2，治平四年一月壬寅條，頁 62。

35 司馬光，《資治通鑑》，卷 56，〈漢紀四十八〉，頁 1861；卷 28，〈漢紀二十〉，頁 934；卷 245，〈唐紀六十一〉，頁 8021。

36 北宋時期留存至今的文獻中，只有司馬光使用《太玄經》奠定其「君子」與「小人」觀，其他儒家較為重視《周易》或《論語》的記載。關於此點，見下文。

臺灣人學學術期刊資料庫

重要學術議題及思想趨勢密切相關。本文試圖將司馬光認同揚雄的思想及其《太玄集注》放回當時的學風脈絡中，探討學術史相關課題。如：北宋士大夫為何開始看重揚雄思想以及《太玄經》的學說，他們認為《太玄經》的優缺點是什麼，《太玄經》所引起的爭辯聚焦何在？揚雄自稱擬《易》而作《玄》，宋代士人又如何理解《周易》與《太玄經》的關係，是推崇或質疑它的學術價值？推崇《太玄經》的學風，到南宋為何開始衰微？透過這些課題的探究，本文企圖將司馬光的君子小人觀脈絡化，並呈現出這個觀點所依傍的《太玄經》對司馬光以及北宋思想史的重要性。

一、「君子」、「小人」的內在基礎——司馬光的心性說

司馬光對於君子與小人的看法奠基在其心性說，為了理解《太玄集注》中相關註疏，我們必須先釐清他的心性說，以及他對於君子與小人的定義。儘管司馬光的心性說過去並未受到學界關注，仍有陳克明、董根洪、漆俠、林素芬及張晶晶等多位學者探討過司馬光的思想體系。陳克明與董根洪的著作對於司馬光的心性說，包括性、心、格物、中和及才德的看法，提供較為周全的說明。董根洪的論述具有明顯的學術史命題，即證明司馬光為理學先驅；[37]陳克明則試著把司馬光的思想放在跨斷代的長時期歷史脈絡中，指出其學術思想與先秦、兩漢及唐代思想家立場之異同。[38]漆俠、林素芬和張晶晶則特別闡釋他對「中」與「中和」的觀點。[39]本文在這些研究成果的基礎上，擬更進一步闡述司馬光心性

37 董根洪，《司馬光哲學思想述評》（太原：山西人民出版社，1993）。

38 陳克明，《司馬光學述》（武漢：湖北人民出版社，1990）。

39 漆俠，《宋學的發展和演變》（石家莊：河北人民出版社，2004），頁 361-387；林素芬，〈司馬光易學思想蠡測〉，《東華人文學報》第 13 期（2008 年 7 月，花蓮），頁

臺灣人文與藝術期刊資料庫

說的內容，主要目的有二：首先，陳述司馬光道德性命說與修身觀的關係，並且顯示兩者之間的聯繫；其次，說明之前學者尚未注意到的議題，即司馬光的心性說中，君子與小人所扮演的角色為何。

11 世紀中期，有許多儒者，如胡瑗、王安石、蘇軾（1036-1101）、司馬光、張載（1020-1077）及二程，開始深入思考心性的含義，以及這些概念在修身過程中的影響力。[40]雖然他們的立場有所不同，但皆以孔子及四位先賢（孟子、荀子、揚雄及韓愈〔768-825〕）的性說為參考，個別提出關於人性的觀點。在此爭論中，有三種比較重要的立場。[41]第一種立場的代表人為王安石、蘇軾及王令（1032-1059），他們批評四賢的性說，否認性具有善或惡，並指出善惡屬於情而非性的本質。[42]相對於此，第二種立場主張性善，如胡瑗、劉敞（1019-1068）、張載等，[43]較有影響力的是道學先驅程頤（1033-1107）。程頤受到孟子性善說的影響，認為人人出生時都具有「無不善」的性；[44]但他也主張人同時稟受一種

67-110；林素芬，〈「獨樂」與「中和」——論司馬光園林書寫中的修身意涵〉，《東吳中文學報》第 21 期（2011 年 5 月，臺北），頁 117-146；張晶晶，〈論司馬光對《中庸》之詮釋及其思想史意義〉，《東方人文學誌》第 6 卷第 1 期（2007 年 3 月，臺北），頁 75-98。

40 關於北宋時期的思想趨勢，可參見 Peter Bol, *This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (Stanford: Stanford University Press, 1992); 〔日〕土田健次郎，《道学の形成》（東京：創文社，2002）；余英時，《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化，2004）。

41 除了這三種立場，歐陽修主張「性之善惡不必究」，性是否具有善惡並非重要的問題，「為君子者，以修身治人為急，而不窮性以為言」。見《歐陽修全集》，卷 47，〈答李詡第二書〉，頁 668-671。

42 《王荊公文集箋注》，卷 31，〈原性〉，頁 1088-1091；〔宋〕蘇軾撰，孔凡禮點校，《蘇軾文集》（北京：中華書局，1999 重印本），卷 4，〈揚雄論〉，頁 110-112；〔宋〕王令，〈性說〉，收入《全宋文》第 80 冊，卷 1745，頁 107-109。

43 胡瑗的〈荀子辯〉及〈辯習〉，收入〔清〕黃宗羲撰，全祖望補，王梓材、馮雲濠、何紹基校，《宋元學案》（臺北：世界書局，1991），卷 1，頁 21-24；〔宋〕劉敞，〈論性〉，收入《全宋文》第 59 冊，卷 1288，頁 258-260；〔宋〕張載，《正蒙》，收入《張載集》（臺北：漢京文化，2004），頁 7-66。

44 程顥、程頤，《二程集・河南程氏遺書》，卷 18，〈伊川先生語四〉，頁 204。

臺灣人文學術期刊資料庫

混雜清濁氣的才，將人類的惡歸咎於此「氣稟之才」，惟不論所稟受的氣多濁，人都可以透過修養及學習，澄清濁氣而「復其善」。[45]第三種立場則持性兼有善惡的觀點，代表者為李覯（1009-1059）及司馬光。[46]司馬光獨特之處，在於他繼承揚雄《法言．修身》中的「人之性也善惡混。修其善則為善人，修其惡則為惡人」的立場。雖然王安石及蘇軾都為文讚賞揚雄的性說，[47]但反對其性具善惡論。北宋重要思想家，只有司馬光採用揚雄的性說作為他道德性命說的基礎。

與揚雄的看法相同，司馬光認為「善惡雜處於身中」，人性中「兼有」善與惡。他主張：

> 夫性者，人之所受於天以生者也，善與惡必兼有之。是故雖聖人不能無惡，雖愚人不能無善。其所受多少之間則殊矣。善至多而惡至少，則為聖人；惡至多而善至少，則為愚人；善惡相半，則為中人。聖人之惡不能勝其善，愚人之善不能勝其惡，不勝則從而亡矣，故曰「惟上智與下愚不移」。[48]

善惡混合之性是「受於天」，雖然人人所受的善惡分量不同，但每個人的性必定具有善與惡。司馬光認為人在修身過程中，必須「治性」，「長其善而去其惡」，就能像聖人一樣，「善至多而惡至少」、性之惡「不能勝其善」。

多數北宋儒者，無論提倡性具有善惡或性無善惡，都認為修身的關鍵在於學，司馬光也不例外。他表示「不學則善日消而惡日滋，學焉則惡日消而善日滋」，「修其善則為善人，修其惡則為惡人」。[49]另以孔

45 程顥、程頤，《二程集．河南程氏外書》，卷 7，〈胡氏本拾遺〉，頁 394。

46 〔宋〕李覯撰，王國軒點校，《李覯集》（臺北：漢京文化，1983），卷 2，〈禮論第六〉，頁 17-20；《司馬光集》，卷 68，〈善惡混辨〉，頁 1460-1461。

47 見王安石，〈揚孟〉、〈性情〉，收入王安石，《王荊公文集箋注》，卷 27，頁 978-980；卷 30，頁 1062-1064。蘇軾，〈揚雄論〉，頁 110-112。〈揚孟〉之「揚」，原誤為「楊」，見《王荊公文集箋注》註文。

48 《司馬光集》，卷 68，〈善惡混辨〉，頁 1460-1461。

49 《司馬光集》，卷 68，〈善惡混辨〉，頁 1460-1461。

臺灣人學學術期刊資料庫

子為例，指出「聖」並非先天所具備，而是通過「學」培養出來：

> 聖人亦人耳，非生而聖也。雖聰明睿智過絕於人，未有不好學從諫以求道之極致，由賢以入於聖者也。故孔子曰「我非生而知之，好古敏以求之者也」，又曰「吾十有五而志于學」，至於七十，然後「縱心所欲，不踰矩」。以孔子之德性，猶力學五十有五年，乃能成其聖，況它人不學而能之乎？[50]

他把「才」與「聖」分開，認為成為聖人的主要條件是「好學從諫」，連孔子這樣「聰明睿智」的人都必須通過「學」才能成「聖」。

司馬光另以「才」和「德」的概念來辨別先天稟受的才能，以及後天學習所培養的道德。「才」是固定而不可改變的天分，德則不同，無論先天的「才」如何，每個人都可能成為有道德的善人。他在慶曆五年（1045）寫的〈才德論〉解釋「才」與「德」的差異：

> 所謂才者，存諸天；德者，存諸人。智、愚、勇、怯，才也。愚不可強智，怯不可強勇，四者有常分而不可移，故曰存諸天。善、惡、逆、順，德也。人苟棄惡而取善，變逆而就順，孰禦之哉？[51]

人的智能與膽量無法改變，而與道德行為有關的特徵，則可經由學習被培養出來，是故「存諸天者，聖人因而用之；存諸人者，聖人教而成之」。[52]

司馬光常常以「君子」和「小人」來闡明「才」與「德」的差別，以及這兩個概念的對立關係。例如：

> 是故才德全盡謂之「聖人」，才德兼亡謂之「愚人」；德勝才謂之「君子」，才勝德謂之「小人」。凡取人之術，苟不得聖人、君子

50 《司馬光集》，卷 63，〈答秉國第二書〉，頁 1312。

51 《司馬光集》，卷 70，〈才德論〉，頁 1430。

52 《司馬光集》，卷 70，〈才德論〉，頁 1430。此文是司馬光早年之作，雖然他後來對於「才」與「德」的看法有所改變，但筆者認為他以「才」來指天生的才分，以「德」指學習的結果，則始終如一。關於〈才德論〉在司馬光思想中的重要性，見漆俠，《宋學的發展和演變》，頁 376-378。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 而與之，與其得小人，不若得愚人。何則？君子挾才以為善，小人挾才以為惡。挾才以為善者，善無不至矣；挾才以為惡者，惡亦無不至矣。愚者雖欲為不善，智不能周，力不能勝，譬如乳狗搏人，人得而制之。小人智足以遂其姦，勇足以決其暴，是虎而翼者也，其為害豈不多哉！[53]

他依「才」與「德」分量上的差異，將人區分為聖人、愚人、君子及小人。值得注意的是，此處司馬光關於君子與小人的定義：「德勝才謂之『君子』，才勝德謂之『小人』」，[54]並以勝負為主的關係來解釋才、德或善、惡之間的張力。[55]對司馬光而言，人可以利用天所授予的才來為善或為惡，「小人挾才以為惡」、「君子挾才以為善」，換言之，君子致力為善並學習聖人之道；小人放棄道德之學，追求私人利益，並傷害國家。

熙寧三年（1070），司馬光撰寫〈四言銘〉：「聰明勇健之謂才，忠信孝友之謂行，正直中和之謂德，深遠高大之謂道」，[56]為才、行、德、道定義。又撰寫〈四言銘系述〉，說明四言之意及才、行、德和道的關聯，以及「君子」與「小人」如何使用被授予的才能。他視這四個概念為學習要旨，也是學習過程中的主要階段。在司馬光的心性說中，人人都要從他們被授予的才開始學習，無論才多麼完美，都必須進一步培養出「德行」，否則不免淪為小人。司馬光在該文使用「君子」與「小人」的對比來闡明修身學習過程中的對錯，與小人「恃才而不勤德行」不同，君子「有其才必思美其行以成之」；相對於小人「執其近小而遺其遠大，守其卑淺而忘其高深」，君子「好學不厭，自強不息，推之使遠，廓之使大，聳之使高，研之使深，發於心，形於身，裕於家，施於

53 司馬光，《資治通鑑》，卷 1，〈周紀一〉，頁 14-15。

54 筆者認為，對司馬光而言，性代表人類成善、成惡的可能性；才代表先天的能力；德代表後天學習的結果——如果「挾才以為善」成為君子；「挾才以為惡」則不免成為小人。

55 亦見《司馬光集》，卷 64，〈諸兄子字序〉，頁 1329。

56 《司馬光集》，卷 68，〈四言銘〉，頁 1399。

臺灣人學學術期刊資料庫

國，格於上下，被於四表」。[57]

〈四言銘系述〉的內容強調「小人」與「君子」對修身、學道的不同態度，描繪司馬光對於學習的大藍圖，但未論及細節，如君子學習的對象為何？要怎麼進行？君子如何擴大視角，培養正直中和的心境？本文接著將簡述司馬光的修身方法，以及「君子」與「小人」的概念在其修身討論中所扮演的角色。

司馬光認為學道的關鍵在於心，[58]主張治心為學習不可或缺的條件，「學者所以求治心也，學雖多而心不治，安以學為？」[59]另指出君子「治心」，小人「治迹」之別。[60]司馬光提倡儒學的治心定義，並在《迂書》中試著分辨儒學的治心與佛、道定義之不同。他不認為人能達到「無心」的狀態，反而應該「回心」，「回心」意為「去惡而從善，捨非而從是」，也強調此技術的可行性。[61]其次，關於佛教「空」與道教「無為」的新詮釋，「空」指的是「無利欲之心」，此心不妨礙人為善；「無為」不代表什麼都不作，重點在於「因任」，即順應情況。[62]他更進一步說明此通過「治心」之心的機靈及應對能力：

> 或曰：「然則聖人之心，其猶死灰乎？」曰：「不然。聖人之心，如宿火爾。夫火宿之則晦，發之則光，引之則燃，皷之則熾。既而復掩之，則乃晦矣。深而不消，久而不滅者，其宿火乎！聖人之心亦然。治其心以待物，物至而應，事至而辨，豈若死灰哉？灰死則

57 《司馬光集》，卷 68，〈四言銘系述〉，頁 1407-1408。

58 〔宋〕司馬光，《溫公易說》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 8 冊，卷 2，頁 20a。《司馬光集》，卷 71，〈中和論〉，頁 1453；卷 65，〈投壺新格序〉，頁 1345-1346。

59 《司馬光集・迂書》，卷 74，〈學要〉，頁 1511。司馬光視「治心」為修身、學道關鍵的看法，符合北宋中期的主流立場，王安石、胡瑗、程頤、程顥、張載等人，都強調治心在學習過程中的重要性。

60 《司馬光集・迂書》，卷 74，〈治心〉，頁 1511。

61 《司馬光集・迂書》，卷 74，〈回心〉，頁 1510。他曾描繪除惡的重要性：「除惡于未萌，銷禍于未形，身安而後國治，百姓莫知其所以然。」見司馬光，《溫公易說》，卷 6，頁 10b。

62 《司馬光集・迂書》，卷 74，〈釋老〉，頁 1516。

臺灣大學學術期刊資料庫

不復燃矣，奚所用哉？」[63]

他否認黃老視心為死灰的立論，[64]把聖人之心比喻為宿火，隨時處於可備動用的狀態，而能迅速應變。[65]

此外，司馬光在許多文章中解釋君子「治心」的關鍵何在。例如，〈致知在格物論〉試著解答《迂書．回心》所提出的問題——為何「去惡而從善，捨非而從是」對許多人來說頗為困難。人不能是善而非惡的原因，在於他們不能勝其利欲之心，利欲來自外在事物的誘引，「治心」的第一任務是除去利欲。如果心未治，將受事物遮蔽而失去辨別力。君子能清楚辨別善惡、是非，是因為他以《大學》中的「格物」來「扞禦外物」。[66]君子培養格物的能力，即可「視天下之事，善惡是非，如數一二，如辨黑白，如日之出，無所不照，如風之入，無所不通，洞然四達，安有不知者哉？所以然者，物莫之蔽故也」。[67]

司馬光也深入解釋君子應該培養的心境以及應對事物的方式。〈答韓秉國書〉指出「虛心」的意思不是「空洞無物」，而是不讓「好惡利害」隱蔽心的清明。他將「心」定為「動物」，因此人必須「治之」，使它「止於一」或處於「中庸」的狀態，以「扞禦」外在事物之擾。他接著使用君子與小人的對比來揭明此立場。小人的心一直追求嗜欲，無法「止於一」，而君子之心則如前述的「宿火」般，能「自處於中庸之地，不動以待事」。[68]

---

63 《司馬光集．迂書》，卷 74，〈絕四論〉，頁 1514。

64 《司馬光集．迂書》，卷 74，〈無為贊貽邢和叔〉，頁 1517。

65 在《溫公易說》關於〈咸．九四〉的彖辭裏，司馬光也討論到這種心境。見司馬光，《溫公易說》，卷 3，頁 2a-2b。

66 《司馬光集》，卷 71，〈致知在格物論〉，頁 1449-1450。類似於司馬光，程頤認為利欲會遮蔽心的清明，主張「格物」為除去私欲的重要方法之一。然而，程頤訓「格物」為「窮理」，認為格物的目的為理解萬物之理，並無「扞禦外物」的作用，與司馬光的定義迥異。見程顥、程頤，《二程集．河南程氏遺書》，卷 25，〈伊川先生語十一〉，頁 316。

67 《司馬光集》，卷 71，〈致知在格物論〉，頁 1450。

68 《司馬光集》，卷 63，〈答韓秉國書〉，頁 1306-1307；《溫公易說》，卷 6，頁 7b。

臺灣大學學術期刊資料庫

司馬光認為君子治心的重要目的之一為順應外在事物，且前者是後者的必要條件。他在〈中和論〉指出君子未發之心存於中，既發後的行為則表現為和；「中和」雖有未發、既發的區別，但「一物也，養之為中，發之為和」。[69]培養中和的君子即能避免「過」與「不及」的行為，在任何情況下都可作出中正的回應。對司馬光而言，中和之道貫穿宇宙與人事，只要君子治心、培養中和，就能在應對事物的過程中促進天人的秩序。[70]

如同《中庸》的「中和」，司馬光把心與神關聯起來，認為「神」具有內在基礎和外在表現的區分。他引用揚雄《太玄經．養．初一》的贊、測辭描述神的內在基礎，以及君子「存神」，順應「萬變」：

> 揚子曰：「藏心於淵，美厥靈根。」君子存神於內，應務於外，雖往來萬變，未嘗失其所守，是以百骸治而德本植焉，故曰「神不外也」。[71]

司馬光對於「神」外在表現的討論，主要在〈機權論〉一文中，他主張聖人之心可像「宿火」無過失地應對外在事物，是由於聖人見「機」而為「神」。[72]在為「神」的過程中，聖人也「用權」作出恰當的措施：

> 《易》曰：「機者，動之微，吉之先見者也。」又曰：「君子見幾而作，不俟終日。」然則機者事之未著，萌牙耑兆之時，聖人眇然見之，能去禍而取福，迎吉而禦凶，所以為神也。聖人之所慎，無過機者，故曰「競競業業，一日二日萬機」也。權者，銓也，所以

69 《司馬光集》，卷 71，〈中和論〉，頁 1453。程頤曾經否認司馬光對「中」的詮釋。關於程氏的批評，參見林素芬，〈「獨樂」與「中和」〉，頁 128-129。

70 《司馬光集》，卷 71，〈中和論〉，頁 1453-1454；卷 61，〈答李大卿孝基書〉，頁 1271。

71 《司馬光集》，卷 71，〈中和論〉，頁 1455-1456。《太玄集注》關於此贊辭的闡釋「存神固本，所以養生」，與〈中和論〉同樣強調「存神」的重要性。見〔漢〕揚雄撰，〔宋〕司馬光集注，劉韶軍點校，《太玄集注》（北京：中華書局，1998），卷 6，頁 174。

72 在《法言．問神》中，揚雄指出成「神」的關鍵在於心。見揚雄，《法言》，收入嚴一萍輯，《百部叢書集成．漢魏叢書》（臺北：藝文印書館，1966），卷 4，〈問神〉，頁 1-3。

臺灣人文學術期刊資料庫

> 平輕重也。聖人之用權也，必將校輕重，商緩急。彼重而此輕，則舍此而取彼；彼緩而此急，則去彼而就此。取捨去就之間，不離於道，乃所謂權也。[73]

聖人表現「神」的能力，得以見機行事，迎吉禦凶；權衡輕重，確保行為舉止符合仁義且「不離於道」。

接著，司馬光提出聖人與小人使用機權的對照，進一步闡明兩者言行帶來的不同結果：

> 夫不知機權，則無以為聖人。聖人未嘗斯須不用者，機權而已矣。聖人精心審謹而後行之，故百姓萬物皆賴焉。小人知機權之道而誣竊其名，妄行諱理，所以福祿不久，而禍亂及之也。[74]

對司馬光而言，知「機權」是當聖人不可或缺的條件。聖人先「精心」，[75]審查情況才行動；小人則未治其心，託辭引用「機權」，引起禍亂而導致國家衰敗。

由上述的簡短說明可看出司馬光心性說的幾個重點。第一，司馬光提倡「善惡混」的性說，認為修身過程是一種善惡交戰。第二，重視才與德的對立關係，認為後天的「德」必須「勝」先天的「才」，才能成為君子。第三，無論天授予的才能多完美，人人都必須透過學習以發揮德，此學習的主要內容在於「治心」及「修身」。第四，「治心」的工夫包含除去利欲、是善非惡、虛心以格物、培養中和等功夫。第五，人類最高的表現是聖人，聖人經過此修身過程，達到「神」的層次，並且使用「機權」，「去禍而取福，迎吉而禦凶」及治理天下。第六，司馬光關於培養道德的討論中，常常提到「君子」與「小人」，揭明人可以選擇的不同路線。總之，與北宋時期其他思想家相同，司馬光認為這兩個概念象徵兩種人格類別，並代表個人選擇與行為所導致的結果。

在司馬光的《太玄集注》裏，心性觀也扮演重要角色。司馬光認為

---

73 《司馬光集》，卷 71，〈機權論〉，頁 1442-1443。

74 《司馬光集》，卷 71，〈機權論〉，頁 1443。

75 筆者認為「精心」所代表的心境，與前述「虛心」及「宿火之心」一致。

臺灣人文學術期刊資料庫

《太玄經》的重要性在於書中贊文闡明「君子」與「小人」內在心境以及對應事物的差異。因此《太玄經》不僅能輔助士人理解君子與小人的不同，也會影響士人如何修身。下節即探究司馬光在《太玄集注》中對於君子與小人的看法，特別關注他如何使用這兩個概念闡釋修身的過程。

二、司馬光的《太玄集注》

雖然《太玄經》對於司馬光的思想有重要的影響，尤其是他的君子、小人觀，但研究北宋思想史的學者並沒有特別關注《太玄集注》。目前為止關於《太玄集注》的研究，大致集中於如下主題：《太玄集注》如何展現司馬光的「擁揚」思想、[76]《太玄集注》的詮釋方式、[77]《太玄集注》中的「唯物」觀，[78]或司馬光對「以《玄》準《易》」的看法。[79]以這些研究成果為基礎，筆者試圖探討學界尚未關注的課題，即《太玄集注》的歷史背景，書中的主要論點——特別是其「君子」、「小人」觀——及它對時代的影響。下文先將《太玄集注》置於北宋學風的脈絡中，陳述當時關於揚雄《太玄經》的爭論，以及司馬光如何反駁對於《太玄經》的批評。其次，討論司馬光如何理解《太玄經》的結構——特別是首、贊、贊辭的意義，以及此結構與君子、小人的關係。最後，探討司馬光《太玄集注》內關於君子與小人記載的三個主題：修身治心、應對外在事物、治國安民。透過較為全面的分析，筆者試圖闡明《太玄集注》

76 陳克明，《司馬光學述》，頁 249-256。

77 田小中，〈司馬光《太玄集注》研究〉，《重慶文理學院學報（社會科學版）》第 32 卷第 6 期（2013 年 11 月，重慶），頁 30-34。

78 董根洪，《司馬光哲學思想述評》，頁 85-93。

79 楊天保，〈以《玄》準《易》兩乾坤——司馬光、王安石易學精神之比較〉，《周易研究》2008 年第 6 期（濟南），頁 27-32、70；田小中，〈司馬光《太玄集注》研究〉，頁 30-34。

臺灣人學學術期刊資料庫

的時代意義、其註文的主要學術立場，以及它在司馬光思想中所扮演的角色。

（一）北宋關於《太玄經》的爭論

11 世紀中，揚雄的人品及其《太玄經》的學術價值成為重要議題，[80]討論此議題的士人分為「擁揚」與「反揚」兩派。筆者曾探討這兩派關於《太玄經》的爭論，主張北宋對於揚雄《太玄經》的論述有兩種主要類型：第一種與揚雄的品格相關，圍繞著他支持王莽（45 BC-AD 23）篡漢立新，以及將《太玄》稱為「經」的問題；第二種論述的關鍵在於《太玄經》中的學說是否闡明《易經》之道。[81]司馬光為「擁揚」派的主要代表，除了《太玄集注》，他也撰寫三篇文章為揚雄人品辯護，以及確立《太玄經》的學術價值。本節將簡要闡述此爭論的重點，並且分析司馬光為揚雄及其《太玄經》辯護的文章。

北宋初期，許多古文家引用《太玄經》來辯解揚雄的品行——特別是他將《太玄》稱為「經」，而在《漢書》中遭貶責一事。宋古文家的擁揚思想，明顯受到韓愈影響。韓愈在〈原道〉、〈讀荀〉以及〈與馮宿論文書〉中，指出揚雄的學術及品格雖然不如孔孟，仍可視為當時士大夫的典範。[82]柳宗元（773-819）、皮日休（834-883）及陸龜蒙（?-881）等唐代古文家不認同韓愈看法，但到了宋代，柳開（947-1000）、孫復（992-1057）、石介（1005-1045）和李覯都視揚雄為賢人，並把他列入

80 依據朱彝尊《經義考》的統計，北宋時期有 20 多種專門註解《太玄經》的文本，數量超過當時關於《孟子》的著作，證明《太玄經》在北宋的重要性。見〔清〕朱彝尊原著，許維萍等點校，林慶彰等編審，《點校補正經義考》第 8 冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997），卷 268-269，頁 71-143。

81 參見 Douglas Skonicki, “Northern Song Intellectual Discourse on Yang Xiong’s *Taixuan jing*.”

82 〔唐〕韓愈撰，馬其昶校注，《韓昌黎文集校注》（臺北：世界書局，1992 六版），頁 7-11、20-21、115。

臺灣大學學術期刊資料庫

他們所建立的「文統」內。[83]不過，這些「擁揚派」的古文家必須面對《漢書．揚雄列傳》中的負面評價，因此撰文為揚雄的行為辯解。柳開與李覯反駁《漢書》裏對於《太玄經》的批判，主張揚雄將《太玄》稱為「經」是合適的，因為他確實是一位聖人。[84]孫復則指出揚雄撰寫《太玄經》的目的並非闡明《易經》之道，實為責備王莽篡奪漢朝的國權，防範未來的篡奪者「蹈莽之迹」。[85]

司馬光〈辨揚〉一文雖未提到《太玄經》，但顯示他對揚雄名聲的重視，並試著說明《法言．孝至》中一條讚揚王莽的話：「周公以來，未有漢公之懿也，勤勞則過於阿衡。」該文以問答形式呈現真正的意涵：

> 或曰：「揚子之諂也，以王莽為可以繼周公、軼阿衡。」迂夫曰：「得已哉！揚子之為書也，品藻當世，蜀莊、子真、仲元靡不及焉。莽宰天下，而自況於伊、周，敢遺諸乎？何、鮑之死，不可不畏也。雖然，莽自況伊、周，則與之；況黃、則不與也。其志將曰，為伊、周而止，斯可矣；不止而至於篡，伊、周豈然哉？」[86]

司馬光主張揚雄比擬王莽於周公和伊尹，理由有二：第一、王莽「自況於伊、周」；第二、揚雄看到何武（?-3）、鮑宣（?-3）之死，畏懼王莽對責備者的報仇。因此，揚雄在《法言》中不敢不言王莽自稱為伊尹、周公的繼承者。只是，後人並未致力於詮釋本條文真正的含義，未發現揚雄此言其實是負面而非正面的。對司馬光而言，揚雄不把王莽與黃帝或舜帝相較，證明他真正的意圖為批評王莽篡漢。[87]

---

83 此文統的主要成員是孟子、荀子、揚雄、王通及韓愈。關於文統的形成以及演變，見何寄澎，《唐宋古文新探》（臺北：大安出版社，1990），頁 251-286。

84 柳開，〈漢史揚雄傳論〉，收入《全宋文》第 6 冊，卷 125，頁 356-357；李覯，《李覯集》，卷 29，〈弔揚子〉，頁 329-330。

85 孫復，〈辨揚子〉，收入《全宋文》第 19 冊，卷 401，頁 304-305。

86 《司馬光集．迂書》，卷 74，〈辨揚〉，頁 1519。

87 柳開曾以類似的詮釋方式指出多數讀者誤會揚雄「劇秦美新」的意義。柳開認為揚雄提出此辭的要旨是批評王莽，並非讚賞。柳開，〈揚子劇秦美新解〉，收入《全宋文》第 6 冊，卷 126，頁 378-380。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

其次，關於《太玄經》的學術價值。11 世紀中葉，有一些思想家開始斥責《太玄經》的學說，指出本書若非誤會《周易》之道，就是使此道朦朧不清。例如，禪宗僧人釋契嵩（1007-1072）批評韓愈對《太玄經》的肯定，認為揚雄之作不僅「不勝」《易經》，也違背《易經》之道。[88] 蘇洵（1009-1066）提出類似的批判，主張揚雄並沒有理解聖人撰寫《易經》的意圖，《太玄經》扭曲《易經》之道且誤解它所使用的數。[89]在「反揚」派中，程頤對《太玄經》的批判具有很大的影響力，他說：「作《太玄》本要明《易》，却尤晦如《易》，其實無益，真屋下架屋，牀上疊牀。他只是於《易》中得一數為之，於厤法雖有合，只是無益。」[90] 無法闡明聖人之道。

司馬光試著反駁以上的批判，證明《太玄經》與《易經》沒有衝突，並說明揚雄撰寫此著作為揭明《易經》中較為深奧的內容。在〈讀玄〉裏，他陳述研讀揚雄《太玄經》的過程，肯定此書重要性：

> 余亦私怪雄不贊《易》而別為《玄》，《易》之道其於天人之縕備矣，而雄豈有以加之？迺更為一書，且不知其焉所用之，故亦不謂雄宜為《玄》也。及長學《易》，苦其幽奧難知，以為《玄》者賢人之書，校於《易》其義必淺，其文必易。夫登喬山者必踐於坺埤，適滄海者必沿於江漢，故願先從事於《玄》，以漸而進於《易》，庶幾乎其可跂而望也。於是求之積年，始得觀之。初則溟涬漫漶，略不可入，迺研精易慮，屏人事而讀之數十過，參以首尾，稍得闚其梗槩。然後喟然置書嘆曰：「嗚呼！揚子雲真大儒者邪！孔子既沒，知聖人之道者非子雲而誰？孟與荀殆不足擬，況其餘乎？」[91]

司馬光尚未讀到《太玄經》前，認為揚雄只是後世賢人，其作必「義淺，文易」，可做為入門書，從而理解《易經》較為深奧的學說。並以自己

88 〔宋〕釋契嵩，《非韓》，收入《全宋文》第 36 冊，卷 777，頁 316-318。

89 蘇洵，〈太玄論〉，收入《全宋文》第 43 冊，卷 924，頁 115-117。

90 程顥、程頤，《二程集・河南程氏遺書》，卷 19，〈伊川先生語五〉，頁 251。

91 《太玄集注》，〈讀玄〉，頁 1。

臺灣人文學術期刊資料庫

為例，指出在仔細研讀《太玄經》後，才明白它的廣博精深，「與易同道」。

接著，司馬光提出幾個比喻，說明《太玄經》如何闡明《易經》之道：

> 夫畋者所以為禽也，網而得之與弋而得之何異？書者所以為道也，《易》網也，《玄》弋也，何害不既設網而使弋者為之助乎？……大厦將傾，一木扶之，不若衆木扶之之為固也。大道將晦，一書辨之，不若衆書辨之之為明也。學者能專精於《易》誠足矣，然《易》，天也；《玄》者，所以為之階也。子將昇天而廢其階乎？[92]

司馬光重視實效，把兩書比喻為以網補鳥和以箭射鳥，指出無論《易經》或《太玄經》都能助人「為道」及「辨道」。他認為《易經》與《太玄經》所陳述的道是一樣的，[93]也把《易》比喻為天、《太玄》比喻為階，強調《太玄》闡明《易》道的輔助作用。

由此而觀，司馬光認為揚雄「作《玄》所以準《易》」，[94]兩書雖是不同的「法」，卻奠基於相同的「道」。在〈說玄〉一文中，為了揭示出揚雄的「法」如何能輔助《易經》，司馬光詳列兩者「法」的對應之處。文末再次強調兩書的共同點：「殊塗而同歸，百慮而一致，皆本於太極兩儀三才四時五行，而歸於道德仁義禮也。」[95]司馬光致力於展示《太玄經》與《易經》的相容性，並證明《太玄經》在儒學傳統中的正當性，且在《太玄集注》裏偶爾使用《易經》闡釋《太玄》贊辭的意義。由此可見，司馬光認為《太玄經》與《易經》的內容並無衝突，可以相互使用。

---

92 《太玄集注》，〈讀玄〉，頁 2。

93 他指出：「藉使聖人復生，視《玄》必釋然而笑，以為得己之心矣。」見《太玄集注》，〈讀玄〉，頁 1。

94 《太玄集注》，〈讀玄〉，頁 2。

95 《太玄集注》，〈說玄〉，頁 5。

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）《太玄經》的結構與君子、小人

司馬光在〈讀玄〉提及他慶曆年間（1041-1048）開始研讀揚雄的《太玄經》，因此，元豐五年（1082）完成的《太玄集注》是經過幾十年的思考方撰成。[96]書中除了他自己的註文，也引用從漢到宋的七家註疏——漢代宋衷、吳之陸績（187-219）、晉代范望、唐代王涯（763-835）及宋代陳漸、吳秘和宋惟幹的注本。不過，司馬光的註文更著重《太玄經》中的贊辭如何敘述「君子」與「小人」的思考及言行。《太玄經》81 首贊、測辭中，君子、小人的記載甚多，前者出現 53 次，後者則有 36 次，反映揚雄對「君子」與「小人」這兩個概念的關注。揚雄也在附於經後的 11 篇傳，討論到君子與小人的要旨。例如，在〈玄圖〉中，揚雄把這兩個概念與贊位聯繫起來，指出「九虛設闢，君子小人所為宮也」。[97]模仿《易經．文言》的〈玄文〉裏，使用君子與小人的對照來闡明〈中〉首贊、測辭的含義。[98]而後，司馬光提到此兩個概念的次數超過揚雄原文，可見他繼承揚雄對「君子」與「小人」的關注，並且試著將《太玄經》的重點放在討論這組概念。

不過，君子與小人頻繁出現在《太玄經》中，但其他《太玄經》的詮釋者並沒有像司馬光那樣特別關注這兩個概念。[99]此外，君子、小人在《太玄經》出現次數未過於《周易》（君子 128 次、小人 31 次）及《左傳》（君子 189 次、小人 40 次），北宋許多儒者，如范仲淹、胡瑗及王

96 值得注意的是，司馬光在元豐時期（1078-1085）參與新舊黨爭，當時有非常多官員以小人一詞攻擊政敵。

97 《太玄集注》，卷 10，〈玄圖〉，頁 213。「九虛」指首中的九贊位。

98 《太玄集注》，卷 9，〈玄文〉，頁 206-207。

99 司馬光《太玄集注》只註解《太玄經》的〈玄首序〉、〈玄測序〉及 81 首的首、測、贊辭，沒有註 11 篇傳。《太玄經》首、測、贊辭的原文中，君子出現 27 次，小人 15 次，而《太玄集注》君子、小人的討論比原文頻繁，前者提到 180 多次，後者 140 多次，也遠超過《四庫全書》所收宋衷、范望及陸績的註解本，范望註首、測、贊辭中，提到君子 44 次、小人 25 次。另外，陳漸、吳秘及宋惟幹的注本已佚失，司馬光很少援用，無法得知道他們是否關注這兩個概念及對《太玄經》中的君子、小人看法為何。

臺灣大學學術期刊資料庫

安石，使用《周易》來闡明君子的意義。[100]依上述的〈讀玄〉、〈說玄〉為據，可以看出司馬光也很重視《周易》，《溫公易說》雖然是一本未完成的著作，但其中有不少關於君子和小人的註文；[101]且在註解中討論《太玄集注》與司馬光文章裏所重視的議題，如君子、小人與政治興衰的關係，[102]君子如何修身、[103]以及君子治國、教化人民的方式等。[104]《溫公易說》對於君子、小人的討論，以及其他北宋儒以《周易》為基礎的君子觀引起一個問題，即司馬光為何在《太玄集注》中如此關注君子與小人？即使他為「擁揚派」的代表人物，為何不像其他北宋大儒主要使用《周易》來奠定其君子、小人觀？在本節中，筆者將透過探究《太玄經》的結構來回答這兩個問題。

為了表明司馬光對於《太玄經》中「君子」與「小人」的看法，必須先說明他如何理解《太玄經》的架構及作用，尤其是本書中的首、贊、贊辭及占筮方法。眾所周知，《太玄經》是模仿《易經》而來，但兩書的架構仍有一些重要的不同。《太玄經》以「首」為主要構成單位，首由═、－－、－－－（代表 1、2、3）四重符號組成，此四重從上到下分別稱為方、州、部、家。每首附上九贊，自下而上稱為初一、次二、次三、次四、次五、次六、次七、次八、上九。九贊之位分下、中、上，下贊為思，中贊為福（或祿），上贊為禍，而各贊還有陰陽、晝夜之分別。[105]每首附上辭來說明它的象、陰陽的狀況，及萬物之消長。與

100 除了「前言」提到的例子外，也可以參見胡瑗、程頤及蘇軾的《周易》註疏。胡瑗提到君子 791 次、小人 386 次，程頤提到君子 323 次、小人 159 次，蘇軾提到君子 143 次，小人 57 次。

101 晁公武早就指出：「《易說》雜解《易》義，無銓次，蓋未成書也。」見朱彝尊，《點校補正經義考》第 1 冊，卷 19，頁 438。在《溫公易說》中，司馬光沒有註解《周易》中所有君子、小人的記載，但在註文中，此兩個概念頻繁出現，提到君子 82 次，小人 18 次。

102 司馬光，《溫公易說》，卷 2，頁 2b-5a；卷 3，頁 6a-7b。

103 司馬光，《溫公易說》，卷 1，頁 5b-6a；卷 2，頁 16b-17a、20a；卷 3，頁 10a。

104 司馬光，《溫公易說》，卷 1，頁 5a-6b、13b-14a、15a。

105 關於《太玄經》的構架以及揚雄的思想，見王青，〈《太玄》研究〉，《漢學研究》第

臺灣大學學術期刊資料庫

《周易》的爻相同，每首的九贊都附上贊辭及測辭來說明贊位的意義。最後，揚雄也模擬《易經》的〈十翼〉撰寫 11 篇傳，其中〈玄首〉和〈玄測〉兩篇放在經文內，其餘則附在經文後。

在《太玄集注》關於〈中〉首辭的註文中，司馬光如此解釋「首」的意義及作用：

首者，明天地以陰陽之氣，發斂萬物，而示人法則者也。[106]

在〈玄首序〉「贊上羣綱，乃綜乎名」的註文中，他進一步主張首的作用為闡明贊的意思：「揚子作《玄》，以七百二十九贊為漫漶難知，故以八十一首舉上其名，區別其誼，使炳然散殊，若網在綱，有條而不紊，故曰『贊上羣綱，乃綜乎名』也。」[107]

關於「贊」的意義，在〈中・初一〉「昆侖旁薄，幽。測曰：昆侖旁薄、思之貞也」的註文內，司馬光指出：

贊者，明聖人順天之序，修身治國，而示人吉凶者也。[108]

贊位所標誌的象徵不同。在〈玄測序〉的註文中，他指出「一日兩贊，前贊為晝，後贊為夜」，「晝為陽，夜為陰」，「陽為善、陰為禍」。[109]

---

19 卷第 1 期（2001 年 6 月，臺北），頁 77-102；黃開國，〈析《太玄》構架形式〉，《孔子研究》1989 年第 4 期（濟南），頁 79-83；黃開國，《一位玄靜的儒學倫理大師：揚雄思想初探》（成都：巴蜀書社，1989）；馮樹勳，〈《太玄》與《易》的「殊塗同歸」關係〉，《政大中文學報》第 17 期（2012 年 6 月，臺北），頁 51-92；Michael Nylan and Nathan Sivin, “The First Neo-Confucianism: An Introduction to Yang Hsiung’s ‘Canon of Supreme Mystery’ (*T’ai hsuan ching*, c.4 B.C.),” in *Chinese Ideas about Nature and Society: Studies in Honour of Derk Bodde*, ed. Charles Le Blanc and Susan Blader (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1987), pp. 41-99; Brook Ziporyn, “Spatio-temporal Order in Yang Xiong’s *Taixuan jing*,” *Early Medieval China* 2 (1995-1996, Kalamazoo, MI), pp. 40-84.

106 《太玄集注》，卷 1，〈中〉，頁 4。

107 《太玄集注》，卷 1，〈玄首序〉，頁 2。

108 《太玄集注》，卷 1，〈中・初一〉，頁 4。關於吉凶與修身的關係，司馬光指出：「《易》指吉凶以示人人當從善以去惡，就吉而避凶，乃能繼成其道。」見《溫公易說》，卷 5，頁 8a。

109 《太玄集注》，卷 1，〈玄測序〉，頁 3。

臺灣大學學術期刊資料庫

他把贊與「君子」、「小人」關聯起來，指出晝贊代表君子、夜贊代表小人：

> 凡贊當夜者，皆小人之道。以小人而享盛福，禍必隨之……。[110]
> 時當晝，故為君子。[111]

接著，在〈中・上九〉「顛靈氣形反。測曰：顛靈之反，時不克也」的註文內，說明如何詮釋贊辭的象徵以及促進「吉」的實現：

> 凡玄之贊辭，晝夜相間，晝辭多吉，夜辭多凶，又以所逢之首及思福禍述其休咎，此《玄》之大指也。九逢日之晝，而云「顛靈氣形反」，辭若凶者，何哉？夫吉凶者，非幸不幸之謂也。得君子之道，雖遇禍猶為吉，失君子之道，雖遇福猶為凶。[112]

本贊位當晝，應該屬吉，它的贊辭卻為「若凶者」。雖然《太玄經》內「晝辭多吉」、「夜辭多凶」，但對揚雄而言，「吉凶」並非「幸不幸之謂也」，所以讀者所占筮出的吉凶結果不是不能改變——「得君子之道，雖遇禍猶為吉，失君子之道，雖遇福猶為凶」。[113]

在上述引文中，所謂「玄之大指」為「以所逢之首及思、福禍述其休咎」，筆者認為他的意思是讀者應該要思考首所描繪的狀況如何成為休或咎，才能生「吉」而避「凶」。〈周・次三〉「出我入我，吉凶之魁。測曰：出我入我，不可不懼也」的註文則強調「思」的重要性：

> 夫外物之來，入乎思也，言行之動，出乎思也，得其宜則吉，失其宜則凶。三居成意之地，思之隆也，而當日之夜，故戒之曰：吉凶之出亦自我，吉凶之入亦自我，為吉凶之魁首，可不懼乎？一出一

110 《太玄集注》，卷 3，〈盛・次五〉，頁 79。

111 《太玄集注》，卷 6，〈養・次七〉，頁 175。揚雄也指出陽、晝、君子及陰夜、小人的關聯。見《太玄集注》，卷 10，〈玄圖〉，頁 213-214。

112 《太玄集注》，卷 1，〈中・上九〉，頁 7。

113 〈童・次八〉的註文中也提倡此立場：「若尚能從學，修其玄鑒，猶足以變禍為福也。」見《太玄集注》，卷 1，〈童・次八〉，頁 29。

臺灣人學學術期刊資料庫

入，周之義也。[114]

此贊辭表示吉凶的出入操之於「自我」，對司馬光而言，人人都有能力行君子之道而得吉。

由此觀之，司馬光認為《太玄經》的要旨在於它闡明人的言行——尤其是君子與小人——在不同情況之下如何導致吉或凶的結果。因此，《太玄經》可說是揚雄所提供的一個包含各種時空處境的行為範式，而司馬光的詮釋則是使用此範式來揭示君子與小人的分別。基本上，士人可以使用兩種方法來明瞭《太玄經》對於君子與小人的要旨。一為仔細閱讀——司馬光自承讀過《太玄經》「數十」次，才能「參以首尾，稍得闚其梗槩」。[115]二是占筮——司馬光討論《太玄》之「大指」時曾提到「所逢之首」，指的是占筮的結果。《太玄經》的占筮方法把贊辭分為經（一、二、五、六、七贊）與緯（三、四、八、九贊）兩類。根據占筮的時間，使用者必須參考不同的贊辭來判斷吉凶，如早上占筮要參考首中的一、五、七贊辭，晚上則要參考三、四、八，而在日或夜中要參考二、六、九；占筮的結果從贊辭下（思）、中（福、祿）、上（禍）的各一條所組成。[116]

回到本節要探討的問題，《太玄經》的結構與司馬光提倡書中的君子、小人觀有何關係？〈讀玄〉指出《太玄經》與《周易》都奠基於共同之道，主張《玄》可贊《易》，不過兩本經典中的學說有深淺之別，他建議學者先讀《玄》再看《易》。依此主張為據，我們可以推斷就司馬光而言，兩本著作對於君子與小人的立場並無本質上的不同，只有深度上的差別。雖然司馬光沒有具體說出《太玄經》的君子、小人觀為何比《周易》的更容易理解，但可以推測與其結構有關。

司馬光認為揚雄在《太玄經》內把晝、夜與君子、小人以及吉、凶

114 《太玄集注》，卷 1，〈周・次三〉，頁 8。

115 《太玄集注》，〈讀玄〉，頁 1。

116 關於《太玄經》的占筮方法，見王青，〈《太玄》研究〉，頁 83-84；閆永寧，〈試論《太玄》的筮法〉，《陝西教育（理論版）》2006 年第 8 期（西安），頁 222、224。

臺灣人學學術期刊資料庫

連結起來，此結構很容易讓讀者看出君子與小人行為上的差異，顯示兩者的行為如何導致吉凶。《易經》中也有關於君子和小人的討論，分散在六十四卦的彖辭、象辭中，如否、泰、觀、剝、遯等卦，但較缺乏系統性，結構不若《太玄經》提供清楚的對照。[117]或許因為這個緣故，司馬光關注《太玄經》中的君子、小人觀。對他而言，《太玄經》提出非常徹底的說明，士人在此基礎上較易於理解《易經》中的深奧學說。換言之，司馬光以「君子－小人」作為闡釋《太玄經》的關鍵概念。《太玄經》陳述 729 種不同的情況，供士人參考君子與小人的言行，以及此言行的結果。司馬光的《太玄集注》凸顯這對概念的重要性。

書中關於君子與小人的註文主要分為三項：一、治心修身的方法；二、對應外在事物的能力；三、為政的表現。下文依序分析之。

（三）《太玄集注》中的修道治心觀

司馬光認為《太玄經》的價值在於它使讀者思考福禍、休咎及吉凶取決於「自我」。在《太玄集注》中，他主張清明心境是進行這種思考的必要條件，已如前述。司馬光視「治心」為善惡或義利之間的交戰，戰勝關鍵在於堅持治心、養德的意志。本節中，筆者先探討司馬光在《太玄集注》中描繪君子與小人的交戰方式，再分析他如何陳述君子與小人的學習態度及道德上的效果。

在〈中・次二〉「神戰于玄，其陳陰陽。測曰：神戰于玄、善惡并也」的註文裏，司馬光描述人接觸外在事物時所面對的「善惡」交戰：

> 二在思慮之中而當夜，其心不能純正，見利則欲為惡，顧義則欲為善，狐疑猶豫，未知適從，故曰「神戰于玄，其陳陰陽」也。子夏出見紛華盛麗而悅，入聞夫子之道而樂，二者交戰於中。子夏戰勝，

117 在《周易・繫辭下》中有一段話把陰陽與君子、小人之道關聯起來，即「陽一君而二民，君子之道也。陰二君而一民，小人之道也。」不過，司馬光對此文的註：「『陽一君而二民』，以寡御眾，『陰二君而一民』，無常心。」並沒有強調陰陽與君子、小人的關係，反而較重視原文的政治意涵。見司馬光，《溫公易說》，卷 6，頁 7a。

臺灣人文學術期刊資料庫

> 故為大賢，不勝則為小人矣。[118]

心尚未「純正」之人，在對應外在事物時，無法堅定意志為善，因此言行中難免參雜善惡。他使用戰爭的比喻來描繪此現象，結尾以孔子徒弟子夏為例，指出戰勝者為大賢，戰敗者則為小人。

司馬光認為，在此戰爭中取勝的關鍵在於心，強調心在修道過程中的重要性，「善惡之原皆由乎思」，「人之進德修業，必自強於心，然後顯著于外」。[119]他也藉戰爭的比喻來說明君子、小人心境的差異：

> 三為成意而當夜，小人處心不堅，善惡交戰，二三其德，有始無卒，不能行無越思，允執其中。如冰欲堅於外，而愆陽泄其中，終不能成也。[120]
>
> 一為思始而當晝，發慮之始，幽而未顯。貳謂義利也，二者交爭，君子能取義而捨利，執坦夷之心，養浩然之氣，自得於內，無求於外者也。[121]

人人心中都會有善惡或義利間的爭執，小人「處心不堅」，故「二三其德」而不能「允執其中」；[122]君子則致力於「執坦夷之心」，「自得於內，無求於外」，故能「取義而捨利」。

由此而觀，司馬光認為小人之所以為小人，原因就在於他未致力於排除心中的惡、利和欲。司馬光描繪君子與小人的不同心態：

---

118 《太玄集注》，卷 1，〈中・次二〉，頁 5。〈上・次三〉的註文中，司馬光也指出：「君子棄惡就善，舍邪趣正，如鳥出幽谷而登茂木也。」見《太玄集注》，卷 1，〈上・次三〉，頁 18。揚雄使用「小人之心雜」闡釋「神戰于玄」的含義。見《太玄集注》，卷 9，〈玄文〉，頁 206。

119 《太玄集注》，卷 2，〈格・初一〉，頁 47；卷 5，〈減・次二〉，頁 115。

120 《太玄集注》，卷 6，〈堅・次三〉，頁 154。次三的贊辭為「堅不凌，或泄其中。測曰：堅不凌，不能持齊也。」

121 《太玄集注》，卷 2，〈夷・初一〉，頁 49。初一的贊辭為：「載幽貳，執夷內。測曰：載幽執夷，易其內也。」

122 關於「二三其德」，也參見他在〈銳〉首的討論。見《太玄集注》，卷 2，〈銳・次二〉，頁 33。

臺灣人學學術期刊資料庫

> 一為下人、為思始而當夜，小人頑愚，心如磐石之堅，不可化而入於正也。[123]
>
> 二為思中而當晝，君子心雖堅固，潔白如玉之美，然見善思遷，有過則改，內化日新以就於正。[124]

他將是否進行修身視為意志上的問題。有關君子、小人對於學的心態，司馬光以「內外」對比來說明兩者觀點上的分歧：

> 君子增修其道，而榮名從之，小人舍內而飾外，求光而愈晦也。[125]
>
> 小人內無其實，竊他人之善以為己名者也。……君子守其中道……內養其志，不慕外物……。[126]
>
> 小人知得而不知喪，見利不顧其害，貪前忘後，棄內逐外者也。[127]
>
> 小人內無誠實，徒事外飾。[128]
>
> 小人不治其內而務大其外……。[129]

由此可見，司馬光認為小人與君子的差別在於小人不修道、捨棄內在修養，放縱內心利欲，而追求外在的事物。他在〈達・次八〉的註文進一步說明小人「棄內逐外」的行為，「惑於外物」，無法避免為惡所敗，

---

123 《太玄集注》，卷 6，〈堅・初一〉，頁 154。初一的贊辭為：「磐石固內，不化貞。測曰：磐石固內，不可化也。」

124 《太玄集注》，卷 6，〈堅・次二〉，頁 154。次二的贊辭為：「堅白玉形，內化貞。測曰：堅白玉形，變可為也。」

125 《太玄集注》，卷 1，〈增・次二〉，頁 30。次二的贊辭為：「不增其方，而增其光，冥。測曰：不增其方，徒飾外也。」

126 《太玄集注》，卷 4，〈竄・次二〉、〈竄・次二〉，頁 91。初一的贊辭為：「竄無實，乞于鄰。測曰：竄無實，有虛名也。」次二的贊辭為：「黃鼎介，其中裔，不飲不食，孚無害。測曰：黃鼎介，中廉貞也。」

127 《太玄集注》，卷 2，〈銳・次五〉，頁 34。次五的贊辭為：「銳其東，忘其西，見其背，不見其心。測曰：銳東忘西，不能迴避也。」

128 《太玄集注》，卷 5，〈飾・次二〉，頁 128。次二的贊辭為：「無質飾，先文後失服。測曰：無資先文，失貞也。」

129 《太玄集注》，卷 4，〈大・次四〉，頁 94。次四的贊辭為：「大其門郊，不得其刀，鳴虛。測曰：大其門郊，實去名來也。」見頁 93。

臺灣大學學術期刊資料庫

「終不能入於君子之塗」。[130]

（四）《太玄集注》中的應對外在事物觀

除了培養道德精神，司馬光認為「治心」為審查及應對外在事物的必要條件。《太玄集注》把心定義為「精之源，萬事之本」，[131]並使用「純、雜」的對比來描繪君子與小人心境的差異。相對於「小人之心雜……未知所之」，[132]「君子精潔其心，將以有為者也」。[133]司馬光認為人必須排除心中的雜物（利欲），才能決疑並作出恰當的對應。譬如在〈疑〉初一、次二的註文內，他指出：

> 一為思始而當夜，小人心不正直，多疑少決，終無所定也。[134]
>
> 二為思中，為反復而當晝，君子有疑則當屏去利欲，平除愛憎，清靜其心，自反於身，義則行之，不義則捨之，以此決疑，夫何遠之有？[135]

人進行「治心」的工夫後，才能有恰當的、具道德性的行為。《太玄集注》〈睟〉首初一至次七的註疏裏，司馬光描述君子與小人「純」、「雜」心境的對照，以及循此心境應對事物的不同方式：

> 初一：
>
> 一為思始而當晝，君子純粹在心，清明不雜，故能總羣元，成萬務也。[136]

---

130 《太玄集注》，卷 2，〈達・次八〉，頁 36；卷 6，〈養・次二〉，頁 174。

131 《太玄集注》，卷 2，〈事・初一〉，頁 57。

132 《太玄集注》，卷 2，〈從・次二〉，頁 43。

133 《太玄集注》，卷 2，〈務・次二〉，頁 55。

134 《太玄集注》，卷 5，〈疑・初一〉，頁 131。初一的贊辭為：「疑恛恛，失貞矢。測曰：不正之疑，何可定也。」

135 《太玄集注》，卷 5，〈疑・次二〉，頁 131。次二的贊辭為：「疑自反，孚不遠。測曰：疑自反，反清靜也。」

136 《太玄集注》，卷 3，〈睟・初一〉，頁 76。初一的贊辭為：「睟于內，清無穢。測曰：睟于內，清無穢也。」

臺灣大學學術期刊資料庫

次二：

二為思中而當夜，小人於冥昧之中，以駁雜之心，冒沒純粹，雖外以欺物，而心不免慙也。[137]

次三：

三為思終而當晝，君子思慮純粹，則聰明無所不通，故曰「目上于天，耳下于淵」。雖然不敢以此自恃，猶嚴恭寅畏，所以能全其粹也。[138]

次四：

（司馬光註文缺）

次五：

五為中和而當晝，君子雖在幽隱，不失中和之道，所以為粹也。守其元正，以應萬務，無施不適，如地之德，亦以幽黃元貞成萬物也。[139]

次六：

五以上作消，六過中而當夜，不能全其純粹者也。夫白玉易瑕，清水易汙，故大睟者非小人之所能全，必將承以過差也。[140]

次七：

時之有過，惟君子能補之，以成其粹也。[141]

在〈睟〉首裏，奇數贊位當晝，象徵君子；偶數贊位當夜，象徵小人。此首贊辭描繪君子與小人心境中清明、駁雜的差異。

137 《太玄集注》，卷 3，〈睟・次二〉，頁 76。次二的贊辭為：「冥駁冒睟，眄于中。測曰：冥駁冒睟，中自瘱也。」

138 《太玄集注》，卷 3，〈睟・次三〉，頁 77。次三的贊辭為：「目上于天，耳下于淵，恭。測曰：目上耳下，聰察極也。」

139 《太玄集注》，卷 3，〈睟・次五〉，頁 77。次五的贊辭為：「睟于幽黃，元貞無方。測曰：睟于幽黃，正地則也。」

140 《太玄集注》，卷 3，〈睟・次六〉，頁 77。次六的贊辭為：「大睟承愆，易。測曰：大睟承愆，小人不克也。」

141 《太玄集注》，卷 3，〈睟・次七〉，頁 77。次七的贊辭為：「睟辰愆，君子補愆。測曰：睟辰愆，善補過也。」

臺灣人學學術期刊資料庫

從上文可發現，「中」的概念在司馬光的思想體系扮演重要角色，如〈晬・次五〉的註文裏，他強調君子「不失中和之道」。整部《太玄集注》，關於「中」的註文出現多次，如「君子以中庸為心」；[142]「君子以中正為務，雖禍不害也」；[143]「聖人執大中之道，能懷服四海者也」；[144]「君子發言著書不失中道」；[145]「君子之心執一以為常法，應萬物之變，終無虧戾也」等。[146]除此之外，司馬光也說明君子與小人為「中」的差異。他如此解釋〈周・次二〉「植中樞，周無隅。測曰：植中樞，立督慮也」的贊辭：

> 督猶中也，衣之背縫謂之督。無隅猶言無方也。二思之中，又體之中也，而當日之晝，象君子立慮於中以應萬變，如樞之運，無所不周，故曰「植中樞，周無隅」。[147]

君子如樞，「立慮於中以應萬變」，故其應對方式「如樞之運，無所不周」。在〈周・次五〉「土中其廬，設其金輿，厥戒渝。測曰：廬金戒渝，小人不克也」的註文中，司馬光則指出小人無法久居「中」：

> 土中其廬，居得中也。設其金輿，所乘安也。夫廬非不美也，輿非不堅也，然小人必不能久居而行之，故曰「厥戒渝」。孔子曰：「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮能久矣。」又曰：「人皆曰予知，擇乎中庸而莫能期月守也。」土中其廬，周之象也。[148]

〈周〉首的次五贊位當夜，司馬光詮釋贊辭中「土中其廬」為「居得中」。以此為出發點，他解釋「厥戒渝」為「小人必不能久居而行之」，此「之」即指中。接著徵引《論語・雍也》及《中庸》來支持他的觀點。

142 《太玄集注》，卷5，〈翕・次六〉，頁123。
143 《太玄集注》，卷2，〈務・次八〉，頁56。
144 《太玄集注》，卷4，〈大・次五〉，頁94。
145 《太玄集注》，卷5，〈飾・次三〉，頁128。
146 《太玄集注》，卷4，〈常・初一〉，頁106。
147 《太玄集注》，卷1，〈周・次二〉，頁8。
148 《太玄集注》，卷1，〈周・次五〉，頁9。

臺灣大學學術期刊資料庫

總之，對司馬光而言，士人必須透過「治心」的工夫才能清心、持「中」，也會提昇對於事物的觀察力。在《太玄集注》中，司馬光非常關注君子與小人對於事情的認知。君子「達於事變」的敏銳洞察力，[149]小人「獨曉隅方，不達大道」，[150]對事物「不慎」、「不知」，因而導致禍患。例如，他描繪兩者對外在事物的認知：

> 七為禍始而當晝，大已過甚，至于哆遠。君子見微，知禍將至，能以法自裁制，則更受福祿。[151]
>
> 八為禍中而當夜，小人不知禍至，務自廣大而不顧其本者也。[152]

君子「見微」而知「禍將至」，因此能作出回應以免禍。君子「以法自裁制」的作為，與贊辭裏的「自削以觚，或益之餔」有關，而范望訓「觚」為「法」，司馬光釋「餔」為「食」。次八的詮釋也涉及贊辭內容，范望訓贊辭中「豐牆峭阯，三歲不築，崩」的「阯」為「基」，指出：「猶君子之道不隆其本，末必危也。」[153]依此，司馬光的註文主張小人無法察覺禍之將至，因此未能「顧其本」。

除了培養對外在事物的洞察力，司馬光也認為「治心」的工夫能促進君子對於內在思慮的認知，觀察到思中的「幾微」，理解外在的狀況，確保由此而出的行為將致吉而避凶。〈失〉初一、次二的註文描述兩者觀察到「幾、微」的差別：

> 幾者動之微，吉凶之先見者也。一者思之微也，生神莫先乎一，而當晝，君子雖或有失，能深思遠慮，自其幾微而正之，不形於外。[154]

---

149 《太玄集注》，卷2，〈達・次七〉，頁36。

150 《太玄集注》，卷2，〈達・次四〉，頁36。

151 《太玄集注》，卷4，〈大・次七〉，頁94。次七的贊辭為：「大奢迂，自削以觚，或益之餔。測曰：奢迂自削，能自非也。」

152 《太玄集注》，卷4，〈大・次八〉，頁94。次八的贊辭為：「豐牆峭阯，三歲不築，崩。測曰：豐牆之峭，崩不遲也。」

153 《太玄集注》，卷4，〈大・次八〉，頁94。

154 《太玄集注》，卷6，〈失・初一〉，頁161。初一的贊辭為：「剌虛滅刀。測曰：剌虛滅刀，深自幾也。」

臺灣大學學術期刊資料庫

> 二為思中，故曰「藐德」。得失之機，既靈且微，而時當夜，小人不能慎微，以至大失也。[155]

初一的贊辭以《易經》中的「幾者，動之微，吉凶之先見者也」為依據，指出君子慎重審查思慮中的「幾」，作出致「吉」的行為。次二的贊辭則主張小人不能「慎微」，故其行為無法避免「大失」。

司馬光在〈逃〉初一、次二的註文中，亦討論到兩者在此方面的差異：

> 一為思始而當晝，君子避禍於未萌，逃惡於未形，用之於思慮之初，人不見其迹，則患難何由及焉！[156]
>
> 二為思中而當夜，小人雖睹禍之將至，惕惕而懼，不能以義自斷，懷其寵祿，滯留不去，不知溝壑在於足下，俄則顛躓也。[157]

小人所關心的不是情況的危急，而是自己的「寵祿」，他不僅未有行動，也無法發現「溝壑在於足下」，因此不能免於顛躓。君子則能未雨綢繆，防患於未然。

筆者認為以上註文都涉及司馬光「機」、「權」及「神」的概念。如〈機權論〉所述，他表示君子在「應萬變」的過程中，有時必須使用「權」；在〈羨・次四〉「羨權正，吉人不幸。測曰：羨權正，善反常也」的註文中，他指出：

> 君子之道未常曲也，其有曲者，遭時不得已而行之，以權正也。權者，權其輕重，所曲者小，所正者大，非不幸不可為也。……善反常者，雖反常道，志在於善也。[158]

---

155 《太玄集注》，卷 6，〈失・次二〉，頁 161。次二的贊辭為：「藐德靈微，失。測曰：藐德之失，不知畏微也。」

156 《太玄集注》，〈逃・初一〉，卷 4，頁 102。初一的贊辭為：「逃水之夷，滅其創迹。測曰：逃水之夷，迹不創也。」

157 《太玄集注》，〈逃・次二〉，卷 4，頁 102。次二的贊辭為：「心惙惙，足金鳥，不志溝壑。測曰：心惙惙，義不將也。」

158 《太玄集注》，卷 1，〈羨・次四〉，頁 24。

臺灣人學學術期刊資料庫

對司馬光而言，「善反常者」的定義就是知道如何使用「權」，君子「不得已」時才採用反常措施。〈羨・次八〉註文說明君子如何行「權」，「君子屈其節者，以避禍患也，其終也歸於向正而已」，所行雖依情而不同，但必定「皆合於道」。[159]

司馬光在《太玄集注》中也主張君子的心有「神」的潛能，如〈中・初一〉的註文所云：

> 夫以天地之廣大而人心可以測知之，則心之為用也神矣。一者，思之始也。君子之心可以鉤深致遠，仰窮天神，俯究地靈，天地且不能隱其情，況萬類乎！以其思而未形也，故謂之幽。[160]《法言》曰：「或問『神』。曰：『心。』請問之，曰：『潛天而天，潛地而地。天地，神明而不測者也。心之潛也，猶將測之，況於人乎？況於事倫乎？』」君子思慮之初，未始不存乎正，故曰「思之貞也」。《易》曰：「正其本，萬物理。」孔子曰：「《詩》三百，一言以蔽之，曰：思無邪。」[161]

在《太玄經》內，初一的贊代表「思之始」，司馬光指出君子的思慮處於正確狀態，因此其心可以「測知」「天地之廣大」。另徵引《易經・繫辭上》的「鉤深致遠」，以及揚雄《法言・問神卷》的「心之潛也，猶將測之」，說明心的測知能力及其「神」用。君子培養出「神」的能力，就能調理萬物，促進天下的秩序。在〈更・次二〉的註文中，司馬光概述君子的應對能力：「君子消息盈虛，隨時衰盛，如輪之轉，應變無窮，不失正當也。」[162]

---

159 《太玄集注》，卷 1，〈羨・次八〉、〈戾・次六〉，頁 25、17。

160 在〈格・次二〉「格內惡，幽貞。測曰：格內惡，幽貞妙也」的註文裏，他提出「幽」的定義：「幽者內潛於心之謂也。」見《太玄集注》，卷 2，〈格・次二〉，頁 47。

161 《太玄集注》，卷 1，〈中・初一〉，頁 4-5。

162 《太玄集注》，卷 3，〈更・次二〉，頁 59。在〈應・上九〉的註文中，他也指出「君子應時，與之消息」。見《太玄集注》，卷 3，〈應・上九〉，頁 86。

臺灣大學學術期刊資料庫

（五）《太玄集注》中的治國安民觀

司馬光主張治心修德的目的為治國安民，君子要先修身，為人民的模範，才能引導人民為善。他在〈中・次三〉的註文中指出：「君子行己，自始至終，出處語默，不失其宜，信乎可以為人之常法也。」[163]在〈戾〉次二、次三的註文中，則討論君子與小人的內在狀態如何影響政治上的表現：

> 若先正其內以引其外，則不相乖戾而皆就正矣。是故君子正心以待物，修身以化人，齊家以刑國，治國以平天下。[164]
>
> 小人心不正而求物之正，身不修而責人之修，舍內而求外，棄本而逐末，是以中外乖爭，而陷於敗亂也。[165]

〈戾〉首表徵「乖戾」，司馬光所謂「中外乖爭」，指的是小人之心（中）與外在事物間的乖戾，小人無法達到君子「正心以待物」的中外平衡狀態，因此最後會導致敗亂。

依此心境上的不同，司馬光認為君子與小人為政的態度、目的及表現迥異。司馬光強調兩者心境上的差別：君子「能推大同至公之心以待人」、「慮以下人」，小人則「無至公之心，好惡任私」、「志在求利以自養」。[166]至於君子與小人在賦斂、行禮、事君上的表現，則可顯示兩者為政的差異。例如，他描述君子與小人向民眾賦斂的差別：

> 一當日之晝，君子賦斂薄而有常，不稱貸於民，故利用安人正國。[167]
>
> 小人貪於聚斂，喜見小利，漸而入於匪正，非所以為光美者也。[168]

---

163 《太玄集注》，卷 1，〈中・次三〉，頁 5。

164 《太玄集注》，卷 1，〈戾・次二〉，頁 16。次二的贊辭為：「正其腹，引其背，酋貞。測曰：正其腹，中心定也。」

165 《太玄集注》，卷 1，〈戾・次三〉，頁 16。次三的贊辭為：「戾其腹，正其背。測曰：戾腹正背，中外爭也。」

166 《太玄集注》，卷 4，〈昆・次四〉、〈昆・次五〉，頁 113-114；卷 5，〈去・次二〉，頁 139；卷 6，〈養・次四〉，頁 174。

167 《太玄集注》，卷 3，〈斂・初一〉，頁 72。初一的贊辭為：「小斂不貸，利用安人正國。測曰：小斂不貸，其道當也。」

臺灣人學學術期刊資料庫

關於行禮，君子與小人的不同：

> 四為下祿而當晝，君子居位以臨其民，有威可畏，有儀可象，其下畏而愛之，則而象之，是以政教不肅而成，不嚴而治也。[169]
>
> 六為極大而當晝，君子制禮使貴賤有序，差若魚鱗。執此道而大施之於天下，天下莫不治也。帝者用此則可以格于皇天矣。[170]
>
> 七為禍始而當夜，小人踰越禮法而不顧者也。由其不畏，所以入畏，謂陷刑戮也。《書》曰：「弗畏，入畏。」[171]

在事君方面，他指出：

> 七離咎而犯薉當晝，君子事上，獻可替否，行之以方，守之以堅，雖有犯而無隱，而不失其順，得為臣之正道，故利也。[172]
>
> 八為疾瘀、為耗、為剝落而當夜，小人事上，左右前卻，是非可否，惟君是順，不能守道執一，故不保其命也。[173]

可見司馬光認為君子和小人為政差異甚大。《太玄集注》其他註文中亦描繪小人政治上的表現，如「不勤於為治」、「妄變法度，反易天常」，且「務為貪暴以殘民，如虎牧豬然」。[174]

小人的表現如此之差，司馬光認為要排除政府內的小人並非易事，

---

168 《太玄集注》，卷 3，〈欽・次二〉，頁 72-73。次二的贊辭為：「墨斂鐵鐵，窮我匪貞。測曰：墨斂鐵鐵，非所以光也。」

169 《太玄集注》，卷 4，〈禮・次四〉，頁 100。次四的贊辭為：「孔鴈之儀，利用登于階。測曰：孔鴈之儀，可法則也。」

170 《太玄集注》，卷 4，〈禮・次六〉，頁 101。次六的贊辭為：「魚鱗差之，乃大施之，帝用登于天。測曰：魚鱗差之，貴賤位也。」

171 《太玄集注》，卷 4，〈禮・次七〉，頁 101。次七的贊辭為：「出禮不畏，入畏。測曰：出禮不畏，人所棄也。」

172 《太玄集注》，卷 6，〈馴・次七〉，頁 166。次七的贊辭為：「方堅犯順，利臣貞。測曰：方堅犯順，守正節也。」

173 《太玄集注》，卷 6，〈馴・次八〉，頁 166。次八的贊辭為：「馴非其正，不保厥命。測曰：馴非其正，無所統一也。」

174 《太玄集注》，卷 5，〈減・次四〉，頁 116；卷 3，〈更・次五〉，頁 60；卷 6，〈劇・次五〉，頁 164。

臺灣大學學術期刊資料庫

君子與小人在政壇上勢力消長，類似陰陽的循環過程。[175]例如，司馬光詮釋〈格〉首為「君子道長而消小人者也」，君子「得位則可以用法正邪而禁暴矣」；[176]在〈應・次六〉的註文中，則描繪「陽極陰生之際，小人道長，君子道消」，指出贊辭中的「熾承于天，冰萌于地」表示「敬戒之微」。[177]總而言之，他認為揚雄在《太玄經》中列出小人、君子之間的消長過程，並且在贊辭中討論君子應對小人執政，若不利於進行改革，應該讓步以自保，「廣大其德心而已，不汲汲於求用也」，等待適當時機勸諫人君罷免小人、施行德政。[178]司馬光深信君子不需等待太久，因為小人不肯治心、修道，必將失勢；此時君子即能爭取官位，「進賢退不肖」，以「燮和其政」。[179]

本節的分析顯示司馬光《太玄集注》採用「君子」與「小人」的概念來闡明修身、言行、為政的對錯模式。在《太玄集注》的註文中，司馬光描繪人人所必須面對的「善惡交戰」，指出為善關鍵在於清明心境的工夫，徹底清除心中的利、欲和惡。為了揭明「治心」的效果，司馬光比較君子與小人的心境，也辨別出兩者對應外在事物的不同方式。最後，他描述君子與小人政治上的表現，指出君子修身才能實行重視百姓的德政。由此而觀，司馬光在《太玄集注》內所提出的心性說主張與其哲學性的散文一致：透過《太玄經》的註文推廣其修身理念。

結　語

北宋時期，「君子」與「小人」的概念成為政治上及思想上的重要議題。由於北宋政治和思想的鬥爭極為激烈，當時士人採用「君子」與

175 此立場的依據為《易經》的《否》、《泰》彖辭。

176 《太玄集注》，卷 2，〈格・次四〉、〈格・次六〉，頁 48。

177 《太玄集注》，卷 3，〈應・次六〉，頁 86。

178 《太玄集注》，卷 5，〈積・次二〉，頁 126。

179 《太玄集注》，卷 4，〈竈・次六〉，頁 92。司馬光，《溫公易說》，卷 1，頁 5b-6b，也提出類似立場。

臺灣大學學術期刊資料庫

「小人」的對比來支持各自的政治和修身立場。在政壇上，這兩個概念有肯定與排斥的作用，君子有資格擔當政務，小人則被摒除於外。雖然這兩個概念具有清楚的道德含義及關聯，但在個案上如何辨識君子與小人，仍是非常主觀。不同黨派、學派的士人都視自己人為君子，而把外人定為小人。也因如此，許多北宋士人呼籲人君以較為客觀的標準選用人才，並提出新的條件界定君子與小人的品格。司馬光正屬這樣的例子，他與胡瑗、王安石同樣將成為君子或小人的原因歸於內在因素，也在《太玄集注》內試著說明兩者的行為在相同情境下有何差異。

本文的分析顯示，司馬光認為《太玄經》能闡明君子如何治心、為善、執中、測幾、為神以及迎吉禦凶。對他而言，《太玄經》的價值在於提供一個各種時空處境下的行動範式，使讀者思考君子與小人的言行在各種情況下如何導致不同的結果。讀者可以透過《太玄經》的學習來理解君子與小人的差異。相異於小人，君子先致力於治心，依此清明之心觀測情況，再採取免禍、取福的措施。其實，無論在散文中，或在《太玄經》、《易經》的註疏中，司馬光都非常重視君子的應對事物能力，認為這是修身的目的以及安民治國的必要條件。

司馬光在政治、史學兩方面有崇高的地位，他以內在修養為基礎的君子、小人觀也符合 11 世紀中期主流立場。不過他擁揚的思想對後人的影響並不明顯。雖然他的友人邵雍（1011-1077）及其門人晁說之（1059-1129）和陳瓘（1057-1122）都探究過《太玄經》的學說，且撰文彰顯《周易》與《太玄經》的關係，[180]但到了南宋，儒者對揚雄及其《太玄經》的興趣，與北宋相較，明顯式微，關於《太玄》的註疏與文章減少很多。筆者認為司馬光所宣揚的擁揚思想在南宋的衰落，是由於道學的鼎盛以及「擬經」思潮的興起。

180 參見邵雍的〈《太玄》準《易》圖序〉，晁說之的〈《易》《玄》星紀譜後序〉及陳瓘的〈復古編序〉。邵博指出，陳瓘看了司馬光與邵雍對揚雄《太玄經》的讚揚後，才開始攻讀本書。見〔宋〕邵博撰，劉德權、李劍雄點校，《邵氏聞見後錄》（北京：中華書局，1997），卷 6，頁 43-45。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

在道學方面，許多南宋道學家賡續程頤對揚雄及其《太玄經》的批評，主張《太玄經》無法闡釋《周易》的道，基本上是「無益」的。例如，楊時（1053-1135）曾批評《太玄經》對儒者的影響，指出：「揚雄作《太玄》準《易》，此最為誣後學，後之人徒見其言艱深，其數汗漫，遂謂雄真有得於《易》，故不敢輕議，其實雄未嘗知《易》。」[181]南宋朱熹（1130-1200）認為揚雄誤解《易》道，指出「如《太玄》之類，亦是拙底工夫，道理不是如此」，「且如《太玄》就三數起，便不是」；[182]司馬光喜愛《太玄》，則是由於「溫公全無見處」。[183]陸九淵（1139-1192）也批評《太玄經》，「子雲之《太玄》，錯亂蓍卦，乖逆陰陽」，嘆惜當時依賴《太玄》詮釋《周易》的儒者。[184]此外，陳淳（1159-1223）更加全面駁斥《太玄經》，不僅列出《太玄經》與《周易》衝突不合的地方，也引用程頤「謂其道不足取與屋上架屋之誚」的說法，輕蔑本書的學說。[185]這些例子顯示南宋道學家大致認同程頤的立場，而貶抑《太玄經》的學術價值。

在「擬經」方面，司馬光與邵雍為北宋「擬經」思潮中的代表人物，他們模仿揚雄擬《易》作《玄》的模式，撰寫新的著作闡明天人、政治以及修養的工夫。[186]到了南宋，司馬光的《潛虛》及邵雍的《皇極經世書》遠比《太玄經》引起儒者的矚目，當時不僅出現一批詮釋這兩本書

181 本條文收於朱彝尊，《點校補正經義考》第 8 冊，卷 268，頁 80。

182 〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》第 8 冊（臺北：文津出版社，1986），卷 137，頁 3260-3261。關於朱熹對《太玄經》的看法，見田小中，〈朱熹論《太玄》〉，《周易研究》2007 年第 3 期（濟南），頁 47-53。

183 黎靖德編，《朱子語類》第 8 冊，卷 137，頁 3261。

184 陸九淵，〈與吳斗南書〉，收入《全宋文》第 272 冊，卷 6142，頁 70。

185 陳淳，〈太玄辨〉，收入《全宋文》第 295 冊，卷 6734，頁 345。

186 司馬光在其〈潛虛後序〉裡，自承《潛虛》是模仿《太玄經》，說「《玄》以準《易》，《虛》以擬《玄》」。見《全宋文》第 56 冊，卷 1217，頁 118。雖然邵雍沒有直接指出《皇極經世書》與《太玄經》的關係，但後來的詮釋者如黃宗炎，認為他仿效《太玄經》的結構。見朱彝尊，《點校補正經義考》第 8 冊，卷 271，頁 176。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

的註疏及文章，[187]也有儒者「擬」司馬光的《潛虛》寫出新的作品。[188]筆者認為司馬光與邵雍擬經著作的流行，多少促使《太玄經》相形失色，其主要原因有二：第一，在宋代思想背景之下，《潛虛》與《皇極經世書》相較於《太玄經》，更能配合宋人對於天人、政治、社會及個人的看法。第二，這兩本「擬經」著作反映宋代士人提高個人地位的新價值觀，個人不必完全依賴聖賢的經典，而是人人都能成聖，且有辦法解明天人與道德的真理。

雖然《潛虛》及《皇極經世書》對後人的影響比《太玄集注》來得大，但並未降低《太玄經》於北宋的重要性。北宋時期，揚雄《太玄經》是解明抑或隱蔽《周易》之道，無疑是切要的議題。而司馬光極力提倡本書的價值以及它闡明《周易》的作用，也藉其中學說來奠定他的心性、修身及君子、小人觀。我們可以由北宋重視君子小人之辨的思想背景，掌握司馬光對《太玄經》的重視，而司馬光的《太玄集注》，也成為探索司馬光君子小人論述及其心性觀的重要著作。

*本文為科技部專題研究計畫「司馬光對於《太玄經》的看法」（NSC 102-2410-H-007-045-）的部分研究成果，並曾宣讀於 2014 年 10 月 30-31 日國立中央大學主辦的「宋明清儒學的類型與流變」學術研討會。感謝與會者以及《臺大歷史學報》審查人給予本文寶貴的修改意見。

（責任編輯：石昇烜　校對：歐陽宣　洪麗崴）

187 朱彝尊，《點校補正經義考》第 8 冊，卷 270，頁 155-167；卷 271，頁 169-204。

188 模擬《潛虛》的作品有文軫的《信書》及余橦的《蘚書》，見朱彝尊，《點校補正經義考》第 8 冊，卷 272，頁 205-206。

臺灣人文學術期刊資料庫

引用書目

一、史料文獻

〔漢〕揚　雄，《法言》，收入嚴一萍輯，《百部叢書集成・漢魏叢書》。臺北：藝文印書館，1966。
〔漢〕揚　雄撰，〔宋〕司馬光集注，劉韶軍點校，《太玄集注》。北京：中華書局，1998。
〔魏〕王　弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏，《周易注疏》，收入《四庫易學叢刊》。上海：上海古籍出版社，1989。
〔唐〕孔穎達疏，《尚書正義》，收入《四部備要》經部第 1 冊。臺北：臺灣中華書局，1979 據阮刻本校刊。
〔唐〕韓　愈撰，馬其昶校注，《韓昌黎文集校注》。臺北：世界書局，1992 六版。
〔宋〕王安石撰，李之亮箋注，《王荊公文集箋注》。成都：巴蜀書社，2005。
〔宋〕司馬光撰，李文澤、霞紹暉校點整理，《司馬光集》。成都：四川大學出版社，2010。
〔宋〕司馬光編著，《資治通鑑》。北京：中華書局，2013 重印版。
〔宋〕司馬光，《溫公易說》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 8 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印。
〔宋〕李　覯撰，王國軒點校，《李覯集》。臺北：漢京文化，1983。
〔宋〕李　燾撰，上海師範大學古籍整理研究所、華東師範大學古籍整理研究所點校，《續資治通鑑長編》。北京：中華書局，2004 二版。
〔宋〕范仲淹著，李勇先、王蓉貴校點，《范仲淹全集》。成都：四川大學出版社，2002。
〔宋〕胡　瑗撰，倪天隱述，《周易口義》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 8 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983 據國立故宮博物院藏本影印。
〔宋〕邵　博撰，劉德權、李劍雄點校，《邵氏聞見後錄》。北京：中華書局，1997。
〔宋〕張　載撰，《張載集》。臺北：漢京文化，2004。
〔宋〕程　顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》。北京：中華書局，1981。
〔宋〕歐陽修著，李逸安點校，《歐陽修全集》。北京：中華書局，2001。
〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》。臺北：文津出版社，1986。
〔宋〕蘇　軾撰，孔凡禮點校，《蘇軾文集》。北京：中華書局，1999 重印本。
〔宋〕趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心校點整理，《宋朝諸臣奏議》。上海：上海古籍出版社，1999。
〔清〕朱彝尊原著，許維萍等點校，林慶彰等編審，《點校補正經義考》第 8 冊。臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997。
〔清〕黃宗羲撰，全祖望補，王梓材、馮雲濠、何紹基校，《宋元學案》。臺北：世界書局，1991。
〔清〕黃以周等輯注，顧吉辰點校，《續資治通鑑長編拾補》。北京：中華書局，2004。

臺灣大學學術期刊資料庫

〔清〕劉寶楠，《論語正義》，收入《四部備要》經部第 1 冊。臺北：臺灣中華書局，1978 據南菁書院續經解本校刊。
曾棗莊、劉琳等主編，《全宋文》。上海：上海辭書出版社，2006。

二、近人研究

王　青，〈《太玄》研究〉，《漢學研究》第 19 卷第 1 期，2001 年 6 月，臺北，頁 77-102。
田小中，〈朱熹論《太玄》〉，《周易研究》2007 年第 3 期，濟南，頁 47-53。
田小中，〈司馬光《太玄集注》研究〉，《重慶文理學院學報（社會科學版）》第 32 卷第 6 期，2013 年 11 月，重慶，頁 30-34。
余英時，《宋明理學與政治文化》。臺北：允晨文化，2004。
何寄澎，《唐宋古文新探》。臺北：大安出版社，1990。
李祥俊，〈北宋諸儒論揚雄〉，《重慶社會科學》2005 年第 12 期，重慶，頁 31-34。
林素芬，〈司馬光易學思想蠡測〉，《東華人文學報》第 13 期，2008 年 7 月，花蓮，頁 67-110。
林素芬，〈「獨樂」與「中和」——論司馬光園林書寫中的修身意涵〉，《東吳中文學報》第 21 期，2011 年 5 月，臺北，頁 117-146。
金生楊，〈《太玄》研究史淺論〉，《西華大學學報（哲學社會科學版）》第 27 卷第 1 期，2008，成都，頁 16-18、27。
張晶晶，〈論司馬光對《中庸》之詮釋及其思想史意義〉，《東方人文學誌》第 6 卷第 1 期，2007 年 3 月，臺北，頁 75-98。
張琬瑩，〈王安石《詩經新義》的「君臣」與「君子小人」觀〉，《東吳中文研究集刊》第 18 期，2012 年 9 月，臺北，頁 129-158。
陳克明，《司馬光學述》。武漢：湖北人民出版社，1990。
陳植鍔，《北宋文化史述論》。北京：中國社會科學出版社，1992。
閆永寧，〈試論《太玄》的筮法〉，《陝西教育（理論版）》2006 年第 8 期，西安，頁 222、224。
黃開國，〈析《太玄》構架形式〉，《孔子研究》1989 年第 4 期，濟南，頁 79-83。
黃開國，《一位玄靜的儒學倫理大師：揚雄思想初探》。成都：巴蜀書社，1989。
馮樹勳，〈《太玄》與《易》的「殊塗同歸」關係〉，《政大中文學報》第 17 期，2012 年 6 月，臺北，頁 51-92。
楊天保，〈以《玄》準《易》兩乾坤——司馬光、王安石易學精神之比較〉，《周易研究》2008 年第 6 期，濟南，頁 27-32、70。
董根洪，《司馬光哲學思想述評》。太原：山西人民出版社，1993。
漆　俠，《宋學的發展和演變》。石家莊：河北人民出版社，2004。
劉成國，〈論唐宋間的「尊揚」思潮與古文運動〉，《文學遺產》2011 年第 3 期，北京，頁 68-81。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

羅家祥，《北宋黨爭研究》。臺北：文津書局，1993。

〔日〕土田健次郎，《道学の形成》。東京：創文社，2002。

Bol, Peter. *This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*. Stanford: Stanford University Press, 1992.

Ji, Xiao-bin. *Politics and Conservatism in Northern Song China: The Career and Thought of Sima Guang (A.D. 1019-1086)*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2005.

Levine, Ari Daniel. "Faction Theory and the Political Imagination of the Northern Song." *Asia Major*, 3rd ser., 18, no. 2 (2005, Taipei), pp.155-200.

Levine, Ari Daniel. *Divided by a Common Language: Factional Conflict in Late Northern Song China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2008.

Nylan, Michael, and Nathan Sivin. "The First Neo-Confucianism: An Introduction to Yang Hsiung's 'Canon of Supreme Mystery' (*T'ai hsuan ching*, c.4 B.C.)." In *Chinese Ideas about Nature and Society: Studies in Honour of Derk Bodde*, edited by Charles Le Blanc and Susan Blader, pp. 41-99. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1987.

Skonicki, Douglas. "Northern Song Intellectual Discourse on Yang Xiong's *Taixuan jing*."《清華學報》新 44 卷 4 期，2014 年 12 月，新竹，頁 541-587.

Ziporyn, Brook. "Spatio-temporal Order in Yang Xiong's *Taixuan jing*." *Early Medieval China* 2 (1995-1996, Kalamazoo, MI), pp. 40-84.

臺灣大學學術期刊資料庫

Historical Inquiry 58 (December 2016), pp.1-46
Department of History, National Taiwan University
DOI: 10.6253/ntuhistory.2016.58.01

Sima Guang's View of the Cultivated Man and the Small Man in his *Collected Commentaries on the Taixuan jing*

Douglas Skonicki*

Abstract

During the Northern Song dynasty, the problem of how to define the traditional Confucian concepts of the cultivated man (*junzi* 君子) and the small man (*xiaoren* 小人) became an important topic of debate. This debate was influenced by the factional infighting that plagued Northern Song politics, as well as the development of new ideas regarding the human mind, the nature and self-cultivation. Drawing on passages found in classical texts, particularly the *Yijing,* many Northern Song thinkers, such as Ouyang Xiu, Fan Zhongyan, Wang Anshi, and Hu Yuan sought to delineate the political and philosophical implications inherent in these terms. The present article investigates how the influential Northern Song intellectual and statesman, Sima Guang, interpreted the concepts of *junzi* and *xiaoren* in his various writings. It is argued here that his *Collected Commentaries on the Taixuan jing* is a key text for understanding his views on the *junzi* and *xiaoren* and furthermore that these terms played a very important role in Sima's philosophical thought.

Keywords: Sima Guang, *Taixuan jing,* the cultivated man, the small man, Northern Song thought.

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University. No. 101, Section 2, Kuang-Fu Road, Hsinchu 30013, Taiwan (R.O.C.); E-mail: douglas@mx.nthu.edu.tw.

臺灣人學學術期刊資料庫