

國立臺灣大學文學院中國文學系

博士論文

Graduate Institute of Chinese Literature

College of Liberal Art

National Taiwan University

Doctoral Dissertation

「漢學」之形成與「宋學」之重構：

南宋以降至清乾嘉之際學術史著作流變之考察

The Formation of “Han Xue” and the Reconstruct of “Song Xue”:
Survey on the Formation, the Development and the Vicissitude of the
Academic History of the Neo-Confucian *Li* Ideology from South Song
Dynasty to Qianlong-Jiaqing Era in Qing Dynasty

林保全

Bao-Quan, Lin

指導教授：何澤恒教授

CHAK-HANG, HO Ph.D.

中華民國：102 年 5 月

May, 2013

國立臺灣大學博士學位論文
口試委員會審定書

漢學之形成與宋學之重構：

南宋以降至清乾嘉之際學術史著作流變之考察

本論文係 林保全 君 (D97121003) 在國立臺灣大學中國文學系完成之博士學位論文，於民國 102 年 4 月 12 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：



何澤恒

(簽名)

(指導教授)

夏長楨

蔣秋華

詹海雲

陳運鴻

「漢學」之形成與「宋學」之重構：

南宋以降至清乾嘉之際學術史著作流變之考察

摘要

本論文之問題意識，乃圍繞於下列二項而展開：**第一**，「漢、宋之爭」於研究上所產生困境之反省。**第二**，學術史著作於研究上所存在缺憾之重新檢討。

以第一項之反省而言，此類型之相關研究，有以下三大困境：**第一**，「漢學」、「宋學」兩詞彙，起始即無明確之定義。因此，學者使用兩詞彙進行學術討論時，往往以自身所預設之內涵，進行學術對話，於是彼此之論述，既缺乏共同之平台，而所展開之討論，亦將缺乏交集。**第二**，相關研究多集中於漢、宋之爭形成以後，然作為討論漢、宋之爭最為基礎之「漢學」、「宋學」詞彙，起始即無明確之定義，而學者又使用定義不明之詞彙，進行學術對話，遂將導致漢、宋之爭相關研究，將陷入各是其是，非其所非之困境。**第三**，研究取材既不能「辨章學術，考鏡源流」，而使用之文獻，亦不外於《漢學師承記》、《宋學淵源記》、《漢學商兌》、《擬國史儒林傳稿》等書。然此類相關文獻，皆為漢、宋之爭形成後，所編纂而成之學術史著作，若藉由作此類相關文獻進行研究，則所獲得之學術成果，亦將侷限於漢、宋之爭形成以後，種種既定之觀念。

基於上述三大困境，本論文嘗試立足於乾嘉之際，漢、宋之爭形成此一關鍵階段，並嘗試轉移現今學界以下探方式，研究漢、宋之爭既有之視野，改以上溯方式，聚焦於南宋以降至清乾嘉時期之學術史著作。藉由學術史著作流變之考察，觀察其所建構之宋學概念，並與漢、宋之爭形成後，於漢學視野下所重構而成之宋學概念，進行分析與比較，以獲得學界所未曾提出之學術成果。

以第二項之檢討而言，此類型之相關研究，有以下四大缺憾：**第一**，學術史著可反映理學社群之輪廓、師承授受之史料，以及理學與地域上之關係等等，然由於缺乏關注，遂導致此類重要學術議題，未能展開深入之研究。**第二**，學術史著作是以理學社群作為收錄之對象，而於編纂過程中，亦直接反映編纂者之宋學概念。然由於學術史著作之研究過於匱乏，遂導致此一具有源遠流長特質之宋學概念，不僅不為學界所知，同時亦未能為學界所善加利用。**第三**，學術史著作編纂之目的，最重要者在於藉由學脈之編纂，用以承載其道統觀。然由於學術史著作研究之匱乏，遂導致研究道統之學者，極少能利用此一類型之資料，於是所獲得之學術成果，亦將有其侷限。**第四**，學術史著作代表之典範，為黃宗羲之《明儒學案》，同時亦為學案體體裁之代表。然而，由於研究之不足，遂導致學術史

著作體例本身之形成、發展與變化，未能有一系統性之研究成果出現。至於「學案體」與學術史著作之具體關係為何，以及學術史著作如何往學案體發展等相關議題，亦皆處於曖昧不明之狀態。

漢、宋之爭既然有上述三大研究困境，而學術史著作於研究上，亦有上述之四大缺憾，因此本論文嘗試縮合兩者作為問題意識，並奠基於乾嘉之際「漢、宋之爭」形成之重要階段，扭下探而為上溯，並藉由學術史著作流變之考察，進而解決兩者於研究上之困境與遺憾。

解決本論文問題意識之研究步驟與方法，則以下列三條主軸進行：

- 第一條主軸：宋學概念建構與流變之考察。
- 第二條主軸：學術史著作體例源流與變革之考察。
- 第三條主軸：道統論述與建構之考察。

藉由上述三條主軸之考察，及其所獲得之學術成果，將能跳脫以往漢、宋之爭於研究上之種種侷限。



關鍵詞：漢學；宋學；學術史；道統；學案

The Formation of “Han Xue” and the Reconstruct of “Song Xue”: Survey on the Formation, the Development and the Vicissitude of the Academic History of the Neo-Confucian *Li* Ideology from South Song Dynasty to Qianlong-Jiaqing Era in Qing Dynasty

Abstract:

The problematics for this dissertation focus on the following: first, “Han Song Zhi Zheng” (“the Great Debate between ‘Han Xue’ and ‘Song Xue’”, the controversies over the superiority in various academic topics in “Han Xue” and “Song Xue”) and the reflections on the difficulties it has brought to the academia. Second, the re-examination on the lack of *Li* Ideology researches in the academia.

For the former, there are three major difficulties seen in this survey. First of all, the clear definitions of “Han Xue” and “Song Xue” have been lacking. Therefore, when it comes to the discussions of these two terms, scholars have the tendencies to fulfil the terms with their own presumptions, which yields little common ground for further discussion and debate. Second, since there are no clear definitions of the terms, and most researches focus on the phenomenon of “Han Song Zhi Zheng”, the academic dialogues seem arbitrary and often ambiguous, yet this has seldom come to the attention in the discussions on this particular topic, leaving numerous blind spots. Third, the researched materials so far have been limited and confined to works that came after the Great Debate in Qing Dynasty such as *Han Xue Shi Cheng Ji*, *Song Xue Yuan Yuan Ji*, *Han Xue Shang Dui*, *Ni Guo Shi Ru Lin Chuan Gao*, works that cannot and do not “Bian Zhang Xue Shu and Kao Jing Yuan Liu” (track the formation, development, and vicissitude of certain ideology or school by chronologically further exploring the academic works). The research result, accordingly, could not exceed the existent framework of the Great Debate. In order to address to these three difficulties, this dissertation attempts to base the argument on the crucial stage when “the Great Debate” in Qianlong-Jiaqing era in Qing Dynasty, and chronologically dates the academic works back to the time between South Song Dynasty and the Qianlong-Jiaqing era, in order to investigate the formation, development and its vicissitude. The idea of “Song Xue” constructed in the meantime is compared with the “Song Xue” flourished after the reconstruct of “Han Xue” in the Great Debate, in order to gain the research result never raised in the academia before.

The latter sees the four major problems left to be desired. First, the academic history of *Li* Ideology can reflect the outline of the academic community, the transmission of

knowledge from teachers to disciples, and the interrelation between the formation of the knowledge and its geography. Due to the lack of such academic attentions, however, these significant topics are left untreated. Second, the construct of academic history of the *Li* Ideology reflects the core value in the academic circle of the community, and the process of collection and compilation can mirror the ideas of “Song Xue” in the minds of the editors. Nonetheless, the lack of research on the academic history of *Li* ideology leaves the well-established idea of “Song Xue” little known and little used. Third, the compilation of the academic history of *Li* ideology is to serve the purpose of presenting the concept of “Dao Tong” (Confucian Orthodoxy) in a more tangible way. But unfortunately, the lack of the academic history of *Li* ideology results in the fact that the researchers working on the concept of “Dao Tong” are unable to make full advantage of such materials, which confines their research outcomes. Fourth, the most iconic work that can best represent the academic history of *Li* ideology is *Ming Ru Xue An* by Ming scholar Huang Zong Xi. The publication is also the best example of “Xue An Ti” (“the Case Study Style”, a style that deals with the biography of authors and then their works). Again, the lack of the academic history of *Li* ideology bears no systematic thinking of this particular style, leaving the relationship and the development between the ideology and the style obscure and indistinct.

This dissertation is thus a fruitful treatise on the aforementioned problematics, and to address to the questions as previously mentioned. The methodology is to address to three theses: first, the survey on the construct and development of the concept of “Song Xue”; second, the examination on the academic history of the *Li* ideology and its relation to “Xue An Ti”; third, the exploration of the discourse and the construct of the concept of “Dao Tong”. This is a contribution to exceed the preceding research limitations of “the Great Debate of ‘Han Xue’ and ‘Song Xue’”.

Key Words: Han Xue; Song Xue; Academic History; Dao Tong; Confucian Orthodoxy; Xue An Ti; the Case Study; the *Li* Ideology

目次

第一章 研究緣起	1
第一節 問題意識之提出	1
第二節 文獻回顧與述評	8
第三節 研究方法與進行步驟	20
第二章 南宋第一期學術史著作與宋學概念之建構	25
第一節 學術史著作之形成與理學社群自我意識之獨立	25
第二節 《伊洛淵源錄》——「程門之學」典範之建立	28
第三節 李心傳《道命錄》——「道學之興廢」典範之確立	51
第四節 《伊洛淵源錄》、《道命錄》與學術史著作之雛形 ——以體例與精神為考察核心	60
第五節 《伊洛淵源錄》及道統論述與建構之新格局	67
第三章 明朝第二期學術史著作與宋學概念之深化	73
第一節 以學術史著作之編纂強化道統之論述與建構	75
第二節 學術史著作體例之形成——以學理化為觀察核心	90
第三節 宋學之深化——理學地域化及心學新內涵之出現	109
第四章 明末清初第三期學術史著作與宋學概念之擴大	123
第一節 道統論述與建構之多重視野	126
第二節 〈儒林傳〉視野下所編纂之學術史著作與宋學概念之擴大 ——以《宋元學案》為例	152
第三節 學術史著作體例之形成與典範之建立	163
第五章 乾嘉之際漢學之形成與第四期學術史著作宋學概念之重構	173
第一節 《四庫全書總目》「漢學」視野下之「宋學」形塑	173
第二節 道統論述與建構之摧毀及詮釋權之獨攬	188
第三節 新門戶之形成 ——以《漢學師承記》、《宋學淵源記》為例	201

第六章 結論	221
--------------	-----

參考書目	229
------------	-----

圖表

【表 2-1】第一期學術史著作一覽表	25
【表 2-2】《伊洛淵源錄》第一類人物師承相關資料	31
【表 2-3】《伊洛淵源錄》第二類人物師承相關資料	36
【表 2-4】《伊洛淵源錄》第三類人物師承相關資料	38
【表 2-5】《近思錄》「聖賢氣象」諸條與《伊洛淵源錄》重出對照表	50
【表 2-6】《道命錄》十卷本、永樂大典本條目重出對照表	55
【表 2-7】《伊洛淵源錄》、《道命錄》所收程門人物對照表	58
【表 2-8】《明儒學案》體例表	62
【表 3-1】第二期學術史著作一覽表	74
【表 3-2】第二期學術史著作所收心學學者一覽表	84
【表 3-3】《關學編》原編與新訂對照表	88
【表 3-4】第二期學術史著作體例一覽表	90
【表 3-5】第二期學術史著作有關程頤至朱熹間師承傳授一覽表	91
【表 3-6】《伊洛淵源續錄》所錄羅從彥、李侗「遺事」內容	97
【表 3-7】《考亭淵源錄》所錄李侗諸人「備遺」內容	102
【表 3-8】《閩南道學源流錄》所錄劉子翬「遺事」、「微言」內容	106
【表 3-9】《道命錄》所見理學南傳學脈表	113
【表 3-10】《閩南道學源流》所錄朱熹之前學者籍貫一覽表	114
【表 3-11】南宋福建路所置州縣一覽表	114
【表 3-12】《閩南道學源流》所錄朱熹以前學者之師承相關文字	117
【表 3-13】《閩南道學源流》所錄朱熹以前學者之師承關係一覽表	117
【表 4-1】第三期學術史著作一覽表	125
【表 4-2】《宋元學案》所錄學者見於《宋史》〈道學傳〉、〈儒林傳〉對照表	162
【表 4-3】第三期學術史著作體例一覽表	163
【表 5-1】《四庫全書總目》對於學術史著作之評定	197

第一章 研究緣起^{*}

錢穆（1895-1990）於《中國近三百年學術史》提出「不知宋學，則無以平漢宋之是非」、「不識宋學，即無以識近代」之觀點，為漢、宋之爭確立一嶄新之研究視野，同時亦為學術史之研究方法，奠定一新典範。¹自此一研究視野與方法確立至今，漢、宋爭論之相關研究，並未因此竣工。反之，卻隨著當代學術分工之細緻化，以及藉由錢穆之學術視野出發，遂能開展出精彩紛迭之研究。

然而，漢、宋爭論之研究成果，於獲得肯定之餘，或許也須嘗試反思一重要問題：漢、宋之爭是否存在著研究上之困境？

反思為學術推進之動力，因此下節即以漢、宋爭論研究之困境進行反思，並以此作為本論文之問題意識，進而展開論述。

第一節 問題意識之提出

一、漢、宋之爭研究之困境

清乾隆年間所纂修《四庫全書總目》中之〈經部總序〉云「要其歸宿，則不過漢學、宋學兩家」，將經部所有學術著作劃分為「漢學」、「宋學」兩類性質，並用以釐定詮釋經學之所有著作，於是「漢學」、「宋學」亦因此正式成為對立之學術詞彙與概念而存在。其中《四庫全書總目》雖特意展現「消融門戶之見，而各取所長」之學術高度，也嘗試持平漢學、宋學兩種不同之學術類型，然檢書內所附提要觀之，實有尊漢抑宋之傾向。²再者，隨《四庫全書》、《四庫全書總目》之纂修及其公開於民間之同時，漢學與宋學不再只是作為釐定《四庫全書》中，詮釋經學著作之設準而存在，甚至已為學術界拋出一極具當代意識且亟待學者解決之新課題，此即：漢學與宋學孰優孰劣？何人為漢學而何人為宋學？漢學、宋學是否可以調和或兼採？如可調和或兼採，又當如何進行？凡此諸多議題，自乾嘉以降至今之學界，仍議論紛紜而未嘗有定論。

然而，自乾嘉以降乃至至今之學界，於此議題之研究上實存有三大困境：

（一）「漢學」、「宋學」內容義界未明

第一，乾嘉之際作為釐定經典詮釋標準而存在之「漢學」、「宋學」概念，於

* 本論文承蒙指導教授何澤恒先生，及口試委員夏長樸教授、詹海雲教授、蔣秋華教授、陳逢源教授細心審閱，並提供諸多寶貴意見，使本論文之內容，得以更加充實與圓滿，謹致謝忱。

¹ 錢穆：《中國近三百年學術史》（北京：商務印書館，1997年），頁1。

² 相關研究可參閱夏長樸：〈四庫全書總目與漢宋之學的關係〉，《故宮學術季刊》第23卷第2期（2005年12月），頁83-128，張維屏（1969-）：《紀昀與乾嘉學術》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1998年）等相關研究。

《四庫全書總目》初現之時即未有明確之義界，而使用之學者，亦未曾表明其於漢學、宋學概念之認知為何，於是學者使用兩詞彙時，往往以自身所預設或認知之漢學、宋學概念進行學術對話。然彼此使用義界不同、認知有異之漢學、宋學詞彙，進行學術對話時，起始之立基點已先不同，而往後所進行之學術對話，自然會形成各自論說，或缺乏交集而無法順利進行學術對話之困境。此困境一成，後人之研究亦只能於此困境之下，進行各是其所是而各非其所非之論述，此實為漢、宋之爭研究困境之一。³

（二）研究焦點侷限於漢、宋之爭形成以後

復次，自乾嘉之際漢學、宋學對舉以來以至於今之學界，學者所關注之焦點，多為乾嘉以降漢、宋爭論或漢、宋調和等相關議題。此類議題自然有其研究價值，否則不會形成一股研究風潮，然而值得思考者：乾嘉以前與漢學對立之宋學詞彙，雖並未必能夠覓及，然「宋學」一詞亦未必至乾嘉之際方才出現⁴，而宋元以降乃至乾嘉以前之「理學社群」⁵，藉由學術史著作之編纂而建構出具有當代特色之「宋學」概念，亦未嘗中斷過，是以此一建構宋學概念之學術工作，絕非至乾隆年間纂修《四庫全書》或《四庫全書總目》時才突然形成，並作為與漢學對立之詞彙而存在。

再者，乾嘉之際漢學概念形成以後，此一宋元以來即持續為學者所建構之宋學概念，亦受到漢學社群之重新定義與形塑，因而產生概念上之變化與移轉。若能持此乾嘉之際已變化與移轉之宋學概念，與宋元以來理學社群持而未斷所建構而成之宋學概念，互為觀照其承變關係，則其學術意義自然不同。然方今研究多聚焦於乾嘉以降之漢、宋爭論或漢、宋調和等相關議題，既陷於前述困境之一，而研究焦點又以乾嘉以降為斷限而未能另闢新局，此實漢、宋之爭研究困境之二。

（三）研究取材未足以辨章學術、考鏡源流

第三，漢、宋之爭或漢、宋調和等議題之相關研究，所據材料多以江藩（1761-1831）《漢學師承記》、《宋學淵源記》、阮元（1764-1849）〈擬國史儒林列傳〉、方東樹（1772-1851）《漢學商兌》等文獻為主。此類相關文獻皆屬有系

³ 張傳峰於《〈四庫全書總目〉學術思想研究》一書，已約略提及《四庫全書總目》對於「漢學」、「宋學」特徵之敘述，但尚未有系統性之研究。參見閱張傳峰：《〈四庫全書總目〉學術思想研究》（上海：學林出版社，2007年），頁317-339。

⁴ 「宋學」一詞，於清朝以前已有學者使用，如元儒吳澄（1249-1333）於〈故縣尹蕭君墓志銘〉云：「君通守之季子也，諱士資，字深可，器識超異，紹宋學，文藝最優」，唯此處所用雖指宋代之學，然非專指宋代之理學、道學。參見〔元〕吳澄：〈故縣尹蕭君墓志銘〉，《吳文正集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年《景印文淵閣四庫全書》，第1197冊）卷76，頁2。然檢明刊本「宋學」亦作「家學」，參見《吳文正公集》（臺北，新文豐出版社，1985《元人文集珍本叢刊》，影印〔明〕成化二十年[1484]刊本影印，第3冊），卷38，頁2，總頁615。

⁵ 本文所用「理學社群」或某某「社群」等詞彙，與「集團」、「學派」等詞彙之概念近似，雖「社群」一詞屬於較新之詞彙，唯本論文使用時，乃為行文方便而用之，非經由學術研究程序後，所得之特定或專有之學術詞彙。反之，於各章各節中不同語境脈絡下，「社群」一詞實可大可小，而其內涵亦可各自不同。

統之學術專著，用以考察漢、宋之爭或漢、宋調和等學術議題，亦屬順理成章之事，唯此類學術著作之成書時間，皆為漢學、宋學概念形成以後，同時亦為漢、宋之爭已成之後，研究所得之學術成果自然與漢、宋之爭形成以後有關，至於以之辨章學術考鏡源流則有所不能。

然而，若將研究視野從乾嘉以降《漢學師承記》等文獻，轉移焦點至乾嘉以前，則宋以降建構宋學概念之學術史著作，自其發端、成熟乃至乾嘉漢、宋之爭形成，實多達三、四十餘種。且此類學術史著作中，不僅蘊含宋學概念，若能藉此進行橫向考察，則可知其所建構之宋學概念為何，若藉此進行縱向考察，則能知其宋學概念之演變。然方今研究既受限於前述二困境，不僅未能善加利並用以之辨章學術考鏡源流，卻反侷限於《漢學師承記》等漢、宋之爭形成以後之學術史著作，是以畛域既成格局遂隘，此實為困境之三。

既然漢、宋之爭有上述三大困境，則困境之擺脫與焦點之嘗試轉移，實有其必要。基於以上三大困境，本論文嘗試立足於乾嘉之際漢、宋之爭形成此一重要關鍵階段，並轉移方今學界以下探方式研究漢、宋之爭既有之視野，改以上溯原委，考論宋以降至乾嘉時期，理學社群是如何藉由學術史著作之編纂，建構出何種特色之宋學概念，或如何延續、增補出具有當代特色之宋學概念，以至於乾嘉之際《四庫全書》、《四庫全書總目》之纂修，乾隆與四庫館臣之漢學概念，又如何對既有之宋學概念進行重構？此一重構又如何影響學術史著作之編纂？而乾嘉漢學社群，又如何以其漢學本位編纂漢學社群所專屬之學術史著作？又如何於漢學本位下編纂理學社群所專屬之學術史著作？

凡此上述相關議題，皆為本論文所欲深入探究者，而此一困境之擺脫與焦點之嘗試轉移，即效法清儒章學誠（1738-1801）所謂「辨章學術，考鏡源流」之方式而來，同時亦為錢穆於《中國近三百年學術史》中所揭示欲考論清代學術必上溯宋初治學途徑之用意。

二、學術史著作研究之缺憾

梁啟超（1873-1929）曾於《中國近三百年學術史》中定義學術史著作之內涵，是屬於較早明確定義學術史著作之學者。⁶但若以本論文之研究視野出發，則學術史著作大致可分為廣義與狹義二種不同型態：

廣義型態之學術史著作，主要是指能考見當代或歷代學術者皆屬之，諸如先秦諸子中荀子之〈非十二子〉、莊子之〈天下篇〉，或如正史之〈儒林傳〉、〈藝文志〉、〈經籍志〉等等，舉凡可用以考察一朝或數朝之學術，皆可視為廣義之學術

⁶ 梁啟超云「著學術史有四個必要的條件：第一，敘一個時代的學術，須把那時代重要各學派全數網羅，不可以愛憎為去取。第二，敘某家學說，須將其特點提挈出來，令讀者有很明晰的觀念。第三，要忠實傳寫各家真相，勿以主觀上下其手。第四，要把各人的時代和他一生經歷大概敘述，看出那人的全人格。」參見梁啟超：《中國近三百年學術史》（北京：東方出版社，1996年），頁54。

史著作。⁷

狹義之學術史著作，乃指與「理學學術史著作」⁸相關者，此乃由於學術史著作所公認之典範為黃宗羲（1610-1695）《明儒學案》，而黃宗羲於〈明儒學案發凡〉中亦云「從來理學之書，前有周海門《聖學宗傳》，近有孫鍾元《理學宗傳》」⁹，可見其界定《聖學宗傳》與《理學宗傳》二者為「理學之書」，而《明儒學案》又是基於對二書之不滿而編成，是其書之性質自然亦屬「理學之書」。因此，以黃宗羲之角度出發，學術史著作自然是「理學學術史」，而本論文所著力之處亦在於此，唯行文方便，本文皆簡稱為「學術史著作」，而不使用全稱，以避免過於累贅。

然由於此類學術史著作之典範為《明儒學案》，因此，學界又往往將「學案」或「學案體」等同於「學術史著作」，然就體例而言，二者仍有細微之差異存在，若就發展流變而言，學術史著作之發源，實遠早於學案體，若就內涵而言，學術史著作可以涵蓋學案，然學案卻不足以涵蓋學術史著作。凡諸如此類之差異，本論文將有所涉及，此處暫不詳細贅述。

承上，本論文之研究取材，即以狹義之學術史著作為限，所聚焦者即理學視野下之學術史著作。¹⁰然而，學術史著作雖然以理學社群為核心，然相較於經學、哲學史之研究而言，仍屬學界長期所忽略之領域，甚至研究成果亦頗有失衡之現象。大致而言，哲學史與學術史著作之研究成果，由於過度聚焦與失衡，遂導致學術史著作於研究上有以下四項缺憾：

⁷ 關於學術史著作之詳細分類，可參閱梅新林、余樟華：〈中國學術史研究的主要體式與成果〉，《浙江師範大學學報》（社會科學版）2009年第1期，頁1-22。唯本論文以為，學術史著作仍需以黃宗羲於《明儒學案》〈發凡〉中所謂「從來理學之書」為準，而將學術史著作限定於理學學術史著作，或有關於學案體之著作，而非泛指一切所有之學術史著作，故大致將學術史分為廣義與狹義兩者。狹義者即指理學學術史著作及學案體相關者，相對於兩者之外，即屬廣義之學術史著作。

⁸ 關於學案體等相關研究，可參閱陳祖武（1943-）：《中國學案史》（上海：東方出版中心，2008年），阮芝生：〈學案體裁源流初探〉，收入杜維運（1928-），黃進興（1950-）編：《中國史學史論文選集》（臺北：華世出版社，1976年），第1冊，倉修良（1933-）：〈要給學案體以應有的歷史地位〉，收入《史家·史籍·史學》（濟南：山東教育出版社，2004年），頁427-430，熊秉真（1952-）編：《讓證據說話：中國篇》（臺北：麥田出版社，2001年）等相關研究。

⁹ 〔清〕黃宗羲：〈明儒學案發凡〉，見〔清〕黃宗羲著，吳光等點校：《明儒學案》，收入《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年），第7冊，頁5。另，本論文所使用黃宗羲之相關著作，皆據《黃宗羲全集》，爾後引用則採簡略標注，不再詳注所有出版項目。

¹⁰ 黃宗羲所編纂之《明儒學案》，為學界所公認之學案體代表，亦為學術史著作之典範，而梁啟超則稱譽《明儒學案》為中國學術史之始，如云：「大抵清代經學之祖推顧炎武，其史學之祖當推黃宗羲，所著《明儒學案》，中國之有『學術史』，自此始也。」見梁啟超著，朱維錚（1936-）導讀：《清代學術概論》（上海：上海古籍出版社，2004年），頁17。今檢《明儒學案·發凡》所云「從來理學之書，前有周海門《聖學宗傳》，近有孫鍾元《理學宗傳》，諸儒之說頗備」，是見黃宗羲以《聖學宗傳》、《理學宗傳》等學術史著作為「理學之書」。然黃宗羲之《明儒學案》為學界視為學術史著作之典範，而黃宗羲又因《聖學宗傳》、《理學宗傳》等理學之書體例未善，故編纂《明儒學案》以求完備。若以黃宗羲自身而言，《明儒學案》與《聖學宗傳》、《理學宗傳》等，實皆為理學之書，亦可歸為學術史著作。換言之，學案體與理學史著作，雖然略有不同，然大致皆反映理學之學術史則為一致。上引參見〔清〕黃宗羲：〈明儒學案發凡〉，《明儒學案》，第7冊，頁5。

(一) 理學社群之師生、地域關係、論學特色等相關議題仍有待開發

以學術史著作而言，「理學學術史著作」及「學案體」兩者之相關研究，本身即有「過度聚焦」與「極度缺乏」兩種現象。所謂過度聚焦，是指學案體之相關研究，多集中於《明儒學案》與《宋元學案》二者為主，至於其他學案體相關著作之研究則多付之闕如，而此類研究，前者多聚焦於黃宗羲如何建構明代心學，以及如何認定案主之心學、理學理論及此書之版本問題等等，後者則多聚焦於《宋元學案》之編纂與成書過程，及後來學者之補遺等相關議題。¹¹至於所謂極度缺乏者，乃指除二書以外之學術史著作，其相關研究往往付之闕如。雖然學術著作與哲學史本身即有不同之研究焦點，例如哲學史所涉及者乃以宇宙論、本體論、心性論等議題作為研究核心，其本身之焦點即具有高度集中之特色，至於其他學術議題，則非其研究之核心旨趣，遂鮮少涉及。然此一哲學史所未能涉及之學術議題，有時卻為學術史著作之核心議題，是以哲學史所未能涉及之處，頗有待學術史著作之研究以進行補足，兩者本身即有其各自存在之研究價值。

若以哲學史為例，此類研究所關注者在於哲學家之宇宙論、本體論、心性論等哲學議題之論述與建構，以及與其他哲學家之差異，抑或以某一哲學議題或觀念為核心，考察哲學家如何對此遺留之議題，進行詮釋、補足或發揮，而後又如何影響後來之哲學家等。復以學術史著作為例，此類文獻性質所重視之對象即非個人本身而是群體，非單一哲學家而是具有某一特定關係之理學社群，例如有傳授或地域上之關係者，同時亦非關注某一哲學家之宇宙論、本體論、心性論，反之，是著眼於群體論學資料之蒐集或分析。¹²

然而，學術史著作之研究，至今為止除盧鐘鋒(1938-2012)、陳祖武(1943-)、史革新(1949-2009)等人略有涉獵以外，其餘皆屬零星之作，極度缺乏整體性、系統性之研究成果。¹³如此，又如何能期待補足哲學史研究所未能涉及之學術議題？此實為學術史著作研究不足，所導致之缺憾。

(二) 所反映之宋學概念未能妥善利用

哲學史研究，固然能反映當代哲人如何對當代學術之認定，如宋代理學家之哲學主張，固可視為宋學之其中一環，然更值得思考者：學術史著作之研究，又何嘗不能用以考察宋學概念？

¹¹ 關於《明儒學案》研究概況，可參閱姚文永：〈《明儒學案》百年研究回顧與展望〉，《北京理工大學學報》(社會科學版) 2010年第5期，頁126-130。至於《宋元學案》之成書與編纂情形，可參閱葛昌倫：《《宋元學案》成書與編纂研究》(永和市：花木蘭文化出版社2007年)。

¹² 舉例而言，重視師生之授受關係者，如朱熹《伊洛淵源錄》等書即是；重視地域關係者，如湯斌《洛學編》等書即是；重視論學主張者，例如黃宗羲《明儒學案》等書即是。

¹³ 盧鐘鋒、史革新、陳祖武等人有關學術史著作之研究，目前已皆集結為專書。可參見盧鐘鋒：《盧鐘鋒文集》(上海：上海辭書出版社，2005年)，盧鐘鋒：《中國傳統學術史》(鄭州：河南人民出版社，1998年)，史革新：《清代以來的學術與思想論集》(北京：社會科學文獻出版社，2011年)，及陳祖武：《中國學案史》(上海：東方出版中心，2008年)。另，以下所引及三人之論文，皆已收錄上述專書之中，故不再詳注出版項。

漢學、宋學兩大學術概念，固為乾嘉之際對立下所產生之詞彙，然而漢學、宋學於未對立以前，宋元以降之理學社群即已藉由學術史著作之編纂，反映其宋學之概念，甚至宋學概念於學術史著作之續纂中，亦逐漸產生概念之變化或移轉。若能藉由學術史著作進行橫向與縱向之考察，實可對此宋學概念之發展與流變，得一較為清楚之輪廓，同時亦可以之與乾嘉之際漢學、宋學對立之下之「宋學」概念，用以互相觀照與比較，如此亦能獲得以往所未有之學術成果。

然方今研究，既偏重於哲學史，而學術史著作之相關研究未能全面展開，唯能付之闕如，此亦為學術史著作研究缺乏所導致缺憾之二。

（三）道統論述與建構仍待梳理

哲學史之研究，所欲探討為宇宙論、本體論與心性論之建構方式及其過建構過，至於道統論述此一學術議題，本非其旨趣所在。此乃由於哲學家之於宇宙論、本體論與心性論等哲學議題之建構，無論是異或同，皆有論學資料可供檢驗或甄別，而道統之論述與建構，卻不必然以宇宙論、本體論與心性論作為立論之基礎，其自身即有一套專屬之建構傳統與模式，故哲學史對於道統論述或建構，本非其研究旨趣所在。

然而，道統論述與建構於學術史著作中，卻是屬於核心之議題。蓋朱熹（1130-1200）於《伊洛淵源錄》及《四書章句集注》中，即藉由學術史著作之編纂，用以具體落實其道統觀之方式，實已為道統論述開闢一新格局，甚至元明以降之學術史著作，莫不以道統建構作為學編纂術史著作之核心旨趣，足見其影響甚為深遠，然此類相關研究，卻往往付之闕如。再者，由於學界認定道統之建構至朱熹、黃榦（1152-1221）時已大抵竣工，容易形成道統建構之學術工作，至此已停止或往後之道統建構已無新意之認知。然而，若深入考察宋元以降之學術史著作，遂可發現道統之論述與建構實未停止，也非無所新意，唯道統論述與建構之學術工作，轉向於學術史著作之中，而此一領域長期為人所忽略，遂導致道統之論述與建構，至朱、黃二人時遂已停止此一觀念之形成，此為學術史著作研究缺乏所導致缺憾之三。

（四）學術史著作體例之流變缺乏關注

除上述三大缺憾之外，由於學術史著作缺乏關注，其自身體例之流變自然亦乏人問津，此亦為缺憾之一。誠然，學界對於學案體之探討已有不少成果，然學案體究竟未能完全等同於學術史著作，兼以研究取材多以《明儒學案》、《宋元學案》二書為主，是其所獲得之學術成果，未足以反映學術史著作自南宋《伊洛淵源錄》導源以來，中間歷經《明儒學案》學案體之成熟，以至於乾嘉之際漢、宋之爭下所編纂而成之《漢學師承記》、《宋學淵源記》，此一學術史著作體例本身之流變。造成此一現象之原因，正由於《明儒學案》、《宋元學案》為學案體之典型代表，是以研究焦點多聚焦於二書，而研究成果自然多與學案體有關。然此二書實為學術史著作發展成熟階段之學術產物，兩者之間不能完成等同，學術史著

作可以涵蓋學案體著作，但學案體著作未足以代表學術史著作，更何況學案體成熟以後，不完全遵循黃、全二學案體體裁編纂學術史著作，亦不在少數。

唯二學案之研究成果遠多於學術史著作，是以未能反映出學術史著作其體例本身之發展與流變，實為缺憾之四。

三、結合「漢、宋之爭」與「學術史著作」研究之新方向

漢、宋之爭既然有上述三大研究困境，而學術史著作於研究上之缺乏，亦有上述四大缺憾，然此二者並非截然無關之學術議題。反之，若能結合二者進行研究，實可互為解決彼此之研究困境與缺憾。此乃由於研究漢、宋之爭所導致之困境，在於研究方法是以乾嘉之際所形成之漢、宋之爭作為立基點，並循而下探所致，今若扭轉其下探方式轉而為上溯，藉由學術史著作流變之考察，並與乾嘉之際漢、宋之爭接軌，進而展開各項研究，如此遂可解決三大困境與四大缺憾。至於詳細方法，可參見「第三節、研究方法與進行步驟」，此節暫不詳細贅述。



第二節 文獻回顧與述評

由於漢、宋之爭於研究上有三大困境，而學術史著作於研究上亦有四大缺憾，因此本論文結合兩者而另闢新局，並設立三條主軸線作為研究之方法與步驟而進行考察，此三條主軸分別為：「第一條主軸：宋學概念建構與流變之考察」、「第二條主軸：學術史著作體例源流與變革之考察」、「第三條主軸：道統論述與建構之考察」，唯此節主要目的，在於進行文獻回顧與述評，故於三條主軸之內涵與性質，暫不一一贅述，詳細內容於下節將再另行敘述。以下就三條主軸所涉及之相關文獻，嘗試分析如下：

第一條主軸：宋學概念建構與流變之考察。

漢、宋之爭等相關研究，由於多聚焦於漢、宋之爭形成以後，是其相關研究亦多集中於乾嘉以降，而本論文是以上溯學術史著作流變之方式，考察宋學概念之建構與演變，是以漢、宋之爭此一議題之相關研究雖多，然終非本論文著力所在，故暫闕而不述。

第二條主軸：學術史著作體例源流與變革之考察。

學術史著作之研究成果，相較於哲學史而言，實無異於霄壤，更何況學術史著作之相關研究，卻往往聚焦於「學案體」為主，或集中於學案體之代表《明儒學案》、《宋元學案》為多，其次則為漢、宋之爭形成以後之學術史著作，如《擬國史儒林傳稿》、《漢學師承記》、《宋學淵源記》、《漢學商兌》，而學術史著作之肇端《伊洛淵源錄》與《道命錄》等，反較前二項為少，更遑論其他學術史著作，目前檢索可及，唯《新安學繫錄》、《關學編》、《道南源委錄》、《理學宗傳》、《洛學編》、《理學備考》等，有一、二篇零星之研究。¹⁴

儘管學術史著作之相關研究為數不多，然亦不能謂其毫無成果可言，唯研究成果多集中於《伊洛淵源錄》、《道命錄》及《明儒學案》、《宋元學案》首尾兩端，

¹⁴ 例如《新安學繫錄》相關研究，可參閱張健：〈程瞳及其《新安學繫錄》〉，《安徽師範大學學報》（人文社會科學版），2000年第3期，頁351-354。《關學編》相關研究，可參閱張波：〈《關學編》的編纂動機、體例特點及其學術史意義〉，《唐都學刊》，2010年第4期，頁91-94，張沛：〈《關學編》點校疑誤偶拾〉，《咸陽師範學院學報》，2004年第3期，頁78-80。《道南源委錄》相關研究，可參閱盧鐘鋒：〈論朱衡《道南源委》的學術史特色〉，頁427-443。《理學宗傳》相關研究，可參閱萬紅：〈《理學宗傳》校點訛脫、誤標訂補〉，《商丘師範學院學報》，2011年第4期，頁54-59，張楓林：〈孫奇逢《理學宗傳》的編纂特點〉，《南陽師範學院學報》（社會科學版），2011年第5期，頁82-86，萬紅：〈《理學宗傳》校點失讀舉正〉，《上饒師範學院學報》，2010年第5期，頁49-54，張錦枝：〈論孫奇逢《理學宗傳》的性質〉，《武漢大學學報》（人文科學版）2009年第6期，頁689-694。馬濤：〈論《理學宗傳》對理學的總結及其歷史地位〉，《河北學刊》，1989年第5期，頁106-109+21。《洛學編》相關研究，可參閱韋澤：〈《洛學編》的編纂原因及內容特色〉，《商丘師範學院學報》，2007年第10期，頁44-56。

較缺乏系統性與整體性之流變考察。以陳祖武《中國學案史》〈第二章學案雛形的問世〉一文為例：

拂去理學中人陳陳相因的門戶之見，歷史地去考查《伊洛淵源錄》，其學術價值至少反映在如下兩個方面：一個方面是它在理學發展中所顯示的巨大影響，另一個方面是它對宋元以後歷史編纂學發展所做出的貢獻。前者是從理學史角度來講的，後者則是從史學史的角度著眼。¹⁵

文中對於《伊洛淵源錄》影響宋元以後學術史著作之編纂，實已有所關注，此下又續云：

一如前述，在中國古代，董理學術史的風氣形成甚早，先秦諸子述學即已開啟端倪，自司馬遷著《史記》、班固著《漢書》，則規模粗具。然而結撰專門的學術，則無疑應自朱熹《伊洛淵源錄》始。朱子深厚的學術素養，使他諳熟歷代史籍編纂形式的變遷。《伊洛淵源錄》的以人物傳記彙編形式敘述學脈源流，顯然導源於《史記》、《漢書》以〈儒林傳〉述學的傳統。不過，倘若《伊洛淵源錄》之於《史記》、《漢書》，只是恪守矩矱，亦步亦趨，那麼它也就失去其創闢路徑的學術價值了。朱熹著述的可貴，就在於它既立足紀傳體史籍的傳統，同時又博采佛家諸僧傳之所長，尤其是禪宗燈錄體史籍假記禪師言論，以明禪法師承的編纂形式，使記行之與記言，相輔相成，渾然一體，最終開啟了史籍編纂的新路。自《伊洛淵源錄》出，歷元、明、清諸朝，學術史著述接踵朱書，代有成編。其間，不惟有遵其舊轍，沿例而成的《伊洛淵源續錄》、《考亭淵源錄》、《洙泗源流》、《心學淵源》、《洛學編》、《道南源委》、《閩中理學源流考》、《道學淵源錄》等，而且還有變通舊例而成大觀的眾多學案體史籍。從朱熹的《伊洛淵源錄》發軔，中經劉元卿的《諸儒學案》、周汝登的《聖學宗傳》、孫奇逢的《理學宗傳》承先啟後，至黃宗羲的《明儒學案》出而徽幟高懸。再經全祖望續修《宋元學案》而加以發展，迄於民國初葉徐世昌主持纂修《清儒學案》而臻於大備。在中國歷史編纂學中，終於形成源遠流長的專門學術史編纂體裁——學案。¹⁶

文中列舉了沿襲《伊洛淵源錄》「舊轍」之學術史著作，如《伊洛淵源續錄》、《考亭淵源錄》、《洙泗源流》、《心學淵源》、《洛學編》、《道南源委》、《閩中理學源流考》、《道學淵源錄》等書，以及「變通舊例」而成為學案體史籍者，如《諸儒學案》、《聖學宗傳》、《理學宗傳》、《明儒學案》等書，嘗試說明《伊洛淵源錄》於學術史著作體例流變之影響。

¹⁵ 陳祖武：《中國學案史》，頁 41。

¹⁶ 陳祖武：《中國學案史》，頁 43。

誠然，陳祖武已嘗試將《伊洛淵源錄》之體例，置於學術史著作之流變中進行論述，同時亦已觀照出此書於學術史著作流變中之重要地位。然而，上述諸書究竟如何「沿」《伊洛淵源錄》之「舊轍」？又「沿」了何種「舊轍」，及如何「變通舊例」？又變通何種「舊例」？再者，《伊洛淵源錄》以降，至《伊洛淵源續錄》、《考亭淵源錄》、《洙泗源流》、《心學淵源》、《洛學編》、《道南源委》、《關中理學源流考》、《道學淵源錄》諸書之「沿襲舊轍」，以及《諸儒學案》、《聖學宗傳》、《理學宗傳》、《明儒學案》諸書之「變通舊例」，究竟又如何流變？諸如此類之學術議題，雖然已略有涉及，但並未展開論述。

又以王明孫〈從學術史著作之淵源看學案體裁〉一文為例：

朱熹的《伊洛淵源錄》對上述的僧史來說，所錄對象範圍較狹，以伊洛的學承為主，義例上成為後來之〈道學傳〉，以所選輯之資料排比而成，就傳文與遺事錄之，不加論斷、自無敘錄之類，此後與之相類的書相當多，如明代謝鐸的《伊洛淵源續錄》，宋端儀的《考亭淵源錄》等。《淵源錄》其書可謂傳記之體，與史書一般之列傳相同，然系資料之編輯，雖有關於學術史，但不宜視為學術史著作。除謝、宋二氏之書外，明、清兩代此類淵源錄之書甚多，它們共同的都有欲將道統寓之於學承之中的意圖，所不同的是體裁上的處理，一類是淵源錄之祖型，如明代的《新安學繫錄》……，又如朱衡的《道南原委》……。另一類則擺脫完全將資料排輯之方式，根據資料寫作傳記，以學派為編目，並述家學之派，皆附文集、語錄等，又有小序、論斷等，清代李清馥的《關中理學淵源考》可為代表。李氏之書就義例而言，雖然亦重學承，但幾乎已與前一類淵源錄之書截然不同，傳、學並存，與學案體裁相似，不再是僅重於資料之匯集與編排，可說是學術史之著作了。如果要由中國學術史著作之淵源來看，它與錄、略之義例相近，以學為主而敘之，非徒為傳記之資料。¹⁷

將《伊洛淵源錄》以降之學術史著作，視為二類不同之發展型態，一類為以《伊洛淵源錄》為祖型的學術史著作，另一類則發展出與學案體近似之學術史著作，並主張《伊洛淵源錄》此一類型不宜視為學術史著作，而後者近似於學案體著作，方可視為學術史著作。

王明孫所主張明、清以來有關此類淵源錄之著作，其共同之目的，乃寓道統於學脈中之觀點，是學界之共識而無疑義。然而，值得思考者：學案體類型之學術史著作，難道即無寓道統於學派之觀念？淵源錄此一類型之著作，難道即無「傳」、「學」並舉之體例？

因此，若能將《伊洛淵源錄》以降之學術史著作，就其流變而進行系統性與

¹⁷ 王明孫：〈從學術史著作之淵源看學案體裁〉，收入國立中興大學歷史系、中國通史教學研討會編輯：《中西史學史研討會論文集》（台南：久洋出版社，1986年），頁131。

整體性之考察，則其結論是否又會有所不同？

復以阮芝生〈學案體裁源流初探〉一文為例：

學案的創作乃是本於中國古代講學術史的傳統，其體裁的起源，可以說是遠祖《高僧傳》，中法《伊洛淵源錄》，近取《理學宗傳》及《聖學宗傳》等書，但至《明儒學案》才成為一種有規模、有組織、有編纂方法和宗旨的成熟體裁。自此，學案的體裁自成格局，後繼者紛紛而起。其中以《明儒學案》為最精，《宋元學案》及補遺為最備，《清儒學案》為最巨，《國朝學案小識》為最陋。¹⁸

以及盧鐘鋒〈論朱熹及其《伊洛淵源錄》〉一文云：

《淵源錄》實際上是一部理學思想史著作，在它的影響下，後人對理學思想史的研究越來越多，並進而發展為對其他學派學術思想的研究，從這個意義上講，《淵源錄》可以說是開拓了學術思想史研究的新領域。如明朝謝鐸的《伊洛淵源續錄》、宋端儀的《考亭淵源錄》、董遵的《金華淵源錄》、陳建的《學蔀通辨》、周汝登的《聖學宗傳》、孫奇逢的《理學宗傳》；清朝張伯行的《伊洛淵源續錄》、《道統錄》、《道南原委》、王植的《道學淵源錄》、張夏的《洛閩源流錄》、李清馥的《閩中理學淵源考》等等，都是在朱熹《淵源錄》的影響下相繼出現的，到了明末清初，甚至出現了黃宗羲的《明儒學案》及全祖望等的《宋元學案》，展開對宋、元、明時期社會各家各派學術思想的全面系統的研究，成為我國的「學案體」學術史的開創之作。¹⁹

上引二段簡短文字，皆已嘗試將學術史著作，置回於流變中而進行論述。誠然，二人確實有開創之功，然自開創至今，學界仍缺乏系統性與整體性之考察，終究只能滯留於前輩學者所論述之輪廓中，而於學術史著作之體例流變及其發展過程等相關議題，皆未能有所推進，唯有付之闕如而已。

然即使如此，史革新於〈略論清初的學術史編寫〉一文中，亦已嘗試致力於系統性與整體性之考察，如文中指出：

談到清初編寫行世的學術史著作，人們自然會聯想到黃宗羲《明儒學案》、《宋元學案》以及孫奇逢《理學宗傳》等著述。清末學者朱彭壽在《安樂康平室隨筆》談到清人著述時說：「於理學家宗派言行，則有全祖望《宋

¹⁸ 阮芝生：〈學案體裁源流初探〉，頁 591。

¹⁹ 盧鐘鋒：〈論朱熹及其《伊洛淵源錄》〉，頁 28。

元學案》一百卷（王梓材增補）、黃宗羲《明儒學案》六十二卷、江藩《國朝宋學淵源記》二卷、唐鑑《國朝學案小識》十五卷。」江、唐二人的書則寫成於清朝中後期。實際上，明清之際，社會動盪劇烈，思想領域格外活躍，各種論學、辨學、總結學術的著作層出不窮。據筆者不完全統計，僅在順治、康熙兩朝編輯刊行的各種學史著作就達 26 種之多。²⁰

此段敘述已可見及嘗試於《明儒學案》、《宋元學案》之焦點逸脫，而轉移至其他學術史著作中，亦同時已能用流變之角度，觀察學術史著作體例本身之發展。又如下文所云：

清順康時期大量學術史著作的湧現，不是偶然的學術現象，而是宋明學人長於總結學術的傳統在新的歷史條件下的延續和發揚。宋元時期，理學發展，闡述學派流變的學史著作陸續問世，如朱熹的《伊洛淵源錄》、王力行的《朱氏傳授支派圖》、李祀的《紫陽正傳校》、薛疑之的《伊洛源流》等書，以及元代所修《宋史》中的〈道學〉、〈儒林〉二傳，都是流行一時的學術史著作。其中對後世影響較大的是朱熹的《伊洛淵源錄》。……明代時，理學進一步發展，尤其在明中後期因王學的崛起，學術思想空前活躍，湧現出更多的學術史著述。諸如謝鐸的《伊洛淵源續錄》6 卷、宋端儀的《考亭淵源錄》24 卷、朱衡的《道南源委》6 卷、魏顯國的《儒林全傳》20 卷、金賁亨的《台學源流》7 卷、楊應詔的《閩學源流》16 卷、劉鱗長的《浙學宗傳》、周汝登的《聖學宗傳》18 卷、馮從吾的《元儒考略》4 卷和《關學編》、劉元卿的《諸儒學案》8 卷、辛全的《理學名臣錄》、趙仲全的《道學正宗》18 卷、劉宗周的《聖學宗要》等書，先後迭起，各呈風彩。與宋元時期相比，明代學者寫的學術史著作不僅數量多，而且在所述內容及表述形式上也更為深入、豐富了。然而，其不足也是明顯的，突出的一點就是受朱熹《伊洛淵源錄》模式的束縛。這種束縛表現為兩點：一是把「以史昌學」作為寫作宗旨，帶有強烈的門戶之見；二是寫作體例以朱熹的「淵源錄」體為依歸，不免單調貧乏。正如梁啟超所批評的：「於是有朱晦翁《伊洛淵源錄》一類書……然大率藉以表揚自己一家之宗旨，乃以史昌學，非為學作史，明以前形勢大略如此。」²¹

已可見及嘗試將清初學術史著作，置回於宋明學術史著作之流變中進行考察。因此，其研究成果遂能於上述諸多研究中，獨樹一格。此外，對學術史著作體例之本身，亦已有進行考察，如下文所云：

至清代，由於學術反思的廣泛開展，朝野士人備加關注總結學術上的是非

²⁰ 史革新：〈略論清初的學術史編寫〉，頁 18。

²¹ 史革新：〈略論清初的學術史編寫〉，頁 29-31。

得失，促使大量學史著作的問世。清初學術史著作不僅在數量上遠遠超過宋明時期，在寫法上比以前更為成熟，從內容到結構都發生了重要變化，呈現出多樣化的狀態。以內容論，可分為三類：

第一類是貫通性的著述，敘述長時段的學術源流演變歷程，或者起自先秦，或者始於漢、宋，如孫奇逢的《理學宗傳》（漢代至明代）、熊賜履《學統》（先秦至明代）、魏裔介的《聖學知統錄》（先秦至明代）和《聖學知統翼錄》（先秦至明代）、范鄴鼎的《理學備考》（漢代至明代）、竇克勤的《理學正宗》（宋代至明代）、朱顯祖的《希賢錄》（先秦至明代）、錢肅潤的《道南正學編》（宋至明）、朱攀的《尊道集》（先秦至明代）、張伯行的《道統錄》（先秦至宋代）等。

第二類是斷代性的書籍，只論述一兩個朝代的學術歷史，涉及的時段較短，但以敘述明代學術史為多。如黃宗羲的《明儒學案》（明代）和《宋元學案》（宋元兩代）、汪佑的《明儒通考》（明代）、張夏的《洛閩源流錄》（明代）、范鄴鼎的《國朝理學備考》（清代）、《廣理學備考》（明代）、張恒的《明儒林錄》（明代）、張伯行的《伊洛淵源續錄》（宋元兩代）、《道南源委》（宋代）等。

第三類是寫某一地區學術史的著述。湯斌的《洛學編》（河南）、耿介的《中州道學編》（河南）、魏一鰲的《北學編》（河北）、王維戊的《關學編本傳》（陝西）、王心敬的《關學編》（陝西）。²²

已嘗試對學術史著作之體例，區分為通史、斷代史、區域性學術史等，又對其著作結構進行區分，即如下文所云：

以著作結構論，也可分為三種不同情況：

第一類著述僅由傳記構成，如魏一鰲的《北學編》、魏裔介的《聖學知統錄》和《聖學知統翼錄》、王維戊的《關學編本傳》、張伯行的《道統錄》。

第二類著述不僅有傳記，還有作者的按語或附論，如熊賜履的《學統》、張夏的《洛閩源流錄》、湯斌的《洛學編》、汪佑的《明儒通考》。

第三類著述除有傳記、按語或附論外，還收錄傳主代表作的節錄或語錄，如黃宗羲的《明儒學案》、《宋元學案》、孫奇逢的《理學宗傳》、范鄴鼎的《理學備考》、《國朝理學備考》及《廣理學備考》、竇克勤的《理學正宗》等。²³

諸如體例與結構之區分，對於學術史著作體例流變之考察，實已跨出重要之步伐。然而，由於限於篇幅，即使已嘗試以系統性與整體性之方式，考察學術史著作之流變，然研究成果仍屬初步階段而有待補強。例如，文中指出清初學術史較

²² 史革新：〈略論清初的學術史編寫〉，頁 31-32。

²³ 史革新：〈略論清初的學術史編寫〉，頁 32。

以往之寫法更為成熟，從內容到結構皆出現重要變化，並呈現出多樣化之狀態，諸如通史、斷代史、區域性等三種不同性質之結構即是。然此一多樣化之狀態，於宋元明時期之學術史著作中，實已發展完成，不必等到清初才出現，此參閱本論文第二、三章之研究即可知曉。

由此可見，針對學術史著作體例之流變，進行系統性與整體性之考察，實為研究學術史著作所不可或缺者。

除上述相關研究之外，仍有部分對於學案體之研究，頗值得參考，如黃進興（1950-）〈「學案」體裁產生的思想背景——以李紱的《陸子學譜》談起〉一文為例：

若僅論及「學案」體裁的問題，大致可以斷定是依著朱熹《伊洛淵源錄》逐漸演變下來，而形成於陽明時代之後。在諸多「學譜」、「學統」、「淵源錄」的序或凡例中，幾乎都明言奉朱熹為主臬。雖然它們內容詳略有別，體例各有損益，不能全然一式，但以朱著為範本的痕跡實不可掩。李紱自謂其《陸子學譜》融合《伊洛淵源錄》和《近思錄》為一，即是很好的例證。而黃宗羲的「學案」，即是藉著同樣體例轉化而來，他的特徵毋寧是著作的原則及目標，因此與「學承」式著作之間最大區別實為內容的處理，而非體裁，因為在形式上，二者並無顯著的差別。²⁴

又如陳錦忠於〈黃宗羲《明儒學案》著成因緣與其體例性質略探〉一文中指出：

然類似謝鐸此種尊朱的門戶觀念，見諸其他同類作品又何嘗無之，實也不必獨怪於謝鐸了。更何況，此類基於所謂的「門戶之見」，而為的作品，有一頗為有趣的傾向，即作者不但是以傳朱學的學者為多，並且其所述者大抵也都以朱學的傳承為主。是故，前論朱熹《伊洛淵源錄》之作，概因朱學的成學路徑強調學承、淵源的內在需要所致，以及欲以該書之作來確立其理學正統地位的用心，在此或也就可以獲得一個佐證，同時亦可用來說明此類作品之所以又繼續出現的理由。尤其是前者，對於若謝鐸之輩之所以再纂輯此類作品，或更是其中一項極為重要的因素。當然，自明正、嘉以降，由於王學大興，此類作品的纂輯則似不免淪為所謂「朱、陸爭詬」的工具，亦即學者之纂輯此種作品或有用來肯定己身所傳為理學正統之意向，於是朱熹的另一用心在此也就又被發揮出來了。可是，不能一概而論的，乃是其中亦有若干作品不但打破門戶之見不專主一脈；且也不特意強調學承或淵源以為一派建立學統的，梨洲《明儒學案》凡例一開頭所提及

²⁴ 黃進興：〈「學案」體裁產生的思想背景：從李紱的「陸子學譜」談起〉，《漢學研究》第2卷第1期總第3期（1984年6月），頁219。

的周汝登《聖學宗傳》與孫奇逢《理學宗傳》二書或可為代表。²⁵

不僅能注意到學術史之編纂，有其脈絡相承之流變過程，同時亦能將學案體與學譜類之著作合併考察，並藉由朱陸之爭為觀照點，考察學術史著作內部性質之差異，而能獲得與以往不同之研究成果。

此一研究亦可促使本論文於考察時，嘗試思索朱陸之爭或程朱與陸王之爭，如何藉由學術史著作之體例而加以呈現，同時亦呈現出何種性質與內容。

此外，朱鴻林〈為學方案：學案著作的性質與意義〉一文，對於「學案」一詞及其所反映之內涵亦有細緻之考察，例如此文對耿定向（1524-1596）《陸楊二先生學案》、劉元卿（1544-1609）《諸儒學案》、劉宗周（1578-1645）《論語學案》、王姓《學案》等書之命名方式，與內涵性質進行研究與梳理：

這些共名的著作，著作的表現形式不一，內容則除了近年所見的一些之外，都與儒學有關，主要是對儒者言行、著述的記載和評述，其次是對儒家經典的解說和詮釋。涵括一代以上的著作，所顯示出來的儒者面貌和儒學情況繁複多樣，舉凡個人的思想主張、學術特色，時代的潮流、風尚，整體學術的盛衰、深淺等等，都能有所反映。反映的範圍和程度，由於作者的著書目的和選材不盡相同而不能畫一，但重要著作的作者們，卻都對儒學的範圍以及學問的授受門徑這兩方面十分注意，甚至辯說不遺餘力。²⁶

學案特質重視「儒學的範圍」以及「學問的授受門徑」二項，於學術史著作之研究，甚具指標意義，而此二項研究成果，亦可促使本論文思索如何考察學術史著作所反映之宋學概念。再者，若能不限於以「學案」為名之學術史著作，並進而擴大考察具有相同性質之著作者，則所獲之學術成果亦將有所不同。

此下又涉及有關學案體之性質，究竟如當如何歸類：

我們可以這樣理解館臣決定將《明儒學案》歸入「史部傳記類總錄之屬」的思路：此書所載的諸儒語言文字，在意義上只屬說明傳主的資料，只是作為傳主的學說宗旨的證據，沒有其他重要的意義，而傳主的學說宗旨已經見於言行並載的傳記之中。此書的價值在於所載的傳記，所以應屬史部著作。況且，當多個學案（傳記）集體成編時，系統性的學派脈絡和發展性的學說傳承也得以交互參見，這樣把它視作足以顯示過程的歷史之書，也算理所當然。《四庫全書》的實際分類顯示，在兩可的情形下，學案的

²⁵ 陳錦忠：〈黃宗羲《明儒學案》著成因緣與其體例性質略探〉，《東海學報》第25卷（1984年6月），頁132。

²⁶ 朱鴻林：〈為學方案：學案著作的性質與意義〉，收入熊秉真主編：《讓證據說話：中國篇》，頁288。

性質歸屬，主要取決於（館臣所判斷的）作者的著書旨意。²⁷

又云：

朱子和呂祖謙選取北宋周、張二程的語言文字，分類編成《近思錄》，作為讓學者進入理學領域的讀本或教科書，從而也給理學劃定了基本的範圍、提示了基本的概念。此書是一種「記言」之作，記言之作可以屬於史部，也可以屬於子部。當所記之言是因具體事情而發時，它屬於史部，像《國語》的「記言」便是。當所記之言是只與理論有關時，它便屬於子部的「立說」之作。《四庫全書》館臣視《近思錄》為立說之作，所以將它歸入「子部儒家類」。《近思錄》有雙重的理由作為子書。首先，它是根據朱子和呂祖謙的主觀認識而成編的，是編纂者的立說反映。更重要的是，它的內容是自成一說的性理之學。相反，朱子編的《伊洛淵源錄》，則屬於「史部傳記」。此書以傳記資料的體式，陳述理學完成過程中的人物面相，載的都是形成學派的大師及其門人的言行，旨在以言行反映學問。在朱子的意度裡，此書是用來印證《近思錄》的可靠性的；也如評論者所指出，此書的撰著也是一種建構學派的事情。但客觀上，由於它記載的是行事，所記之言也只是和某人的行實有關之言，所以只能是止於記敘的傳記史著。²⁸

此處已注意學案體之性質，為四庫館臣視為「史部傳記類」而非「子部儒家類」。誠然，此文之論述是有其根據所在，然若能將此一現象置回於學術史著作體例之流變中考察，則館臣視為「史部傳記類」之屬，其原因或許在於《伊洛淵源錄》為以後之學術史著作，奠立以編纂學術史著作之方式，為纂修當朝國史預備史料，是其成書性質本身即帶有修史立傳之用意，故館臣所考量亦在此。因此，若能系統性與整體性考察學術史著作體系之流變，即可發現此一學術特質，而此一焦點亦為本論文往後考察時，所當措意者。

除上述相關研究之外，仍有數篇關於學術史著作或學案體之研究，唯篇幅所限，於此處略舉一二而已。然大致而言，有關學術史著作之研究，仍以盧鐘鋒、史革新、陳祖武三人屬於長期關注之學者，其相關研究亦為本論文研究時，所不可或缺之重要參考文獻。

第三條主軸：道統論述與建構之考察。

學術史著作編纂之核心旨趣，並非只為彙編理學社群之傳記史料而已，其目

²⁷ 朱鴻林：〈為學方案：學案著作的性質與意義〉，頁 302。

²⁸ 朱鴻林：〈為學方案：學案著作的性質與意義〉，頁 301。

的乃是藉由學脈之編纂而承載其道統觀。此一特有之學術特質，學界已有所留意，如陳祖武《中國學案史》〈第二章學案雛形的問世〉一文中所云為例：

關於《伊洛淵源錄》的理學史價值，一如前述，它是以二程道學爭儒學正統地位為職志而結撰問世的。南宋初葉，形成伊始的程氏道學，面臨能否立足的嚴峻局勢。自《伊洛淵源錄》出，通過對二程學說承傳源流的梳理，在宋代學術史上第一次確立了以周敦頤為宗祖，二程為中堅，張載、邵雍為羽翼的道學統緒。從這個意義上說，《伊洛淵源錄》雖未完書，著者的編纂目的則已經得到實現，因而它無疑是一部成功的早期理學史。²⁹

又以姜鵬〈《伊洛淵源錄》與早期道統建構的挫折〉一文為例：

《伊洛淵源錄》長期以來一直被視作宋代道統譜系的依據，也正是這部《伊洛淵源錄》奠定了二程在宋代道學體系的核心地位。朱熹為了編著這部書煞費苦心。在明代以後，模仿《伊洛淵源錄》而作的此類「道統譜系」層出不窮，可見該書對後世影響之大。³⁰

以及盧鐘鋒〈論朱熹及其《伊洛淵源錄》〉一文云：

從元人的論述中可以清楚地看到，他們把朱熹的《伊洛淵源錄》看成是一部專門記載「聖賢相傳之道」及其「源委」的書。這個「源委」，他們簡化成一個公式：由孔子而孟子，由孟子而周、程以及張、邵，由周、程、張、邵而「及門之士」，「及門之士」又「各有所傳」。顯然，朱熹在此書中為理學確立了一個上承孔孟之道的歷史統緒，這就是理學家所說的「道統」；而元人所說的「周子得不傳之學於圖書」，「二程夫子始克紹其緒」云云，正好說明以二程為代表的理學是得道統的宗傳，因此可以與上述關於《伊洛淵源錄》的編纂意圖相印證。³¹

又云：

然而，由程頤及其弟子所鼓倡的道統論，在朱熹以前，雖程頤已彙集成編，但未載入史冊，及至朱熹才正式載入史冊。他將程頤及其門人的上述言論編進《伊洛淵源錄》，從而把道統論引進了理學史研究的領域，為確立理學的歷史統緒提供了理論依據。明人黃仲昭在《伊洛淵源錄新增序》中說：「故子朱子著《伊洛淵源錄》一編，備載其師友之所講明傳授與其見於言

²⁹ 陳祖武：《中國學案史》，頁 41。

³⁰ 姜鵬：〈《伊洛淵源錄》與早期道統建構的挫折〉，《學術月刊》，2008 年第 40 卷，頁 129。

³¹ 盧鐘鋒：〈論朱熹及其《伊洛淵源錄》〉，頁 64。

行政事之間者，所以著明其上承孔孟之統，下啟關、閩之傳，其亦《論》、《孟》終篇所序之意與！」這再一次表明：《伊洛淵源錄》之所以「備載」伊洛諸子的師友傳承及其「言行政事」，是旨在「著明其上承孔孟之統，下啟關、閩之傳」的歷史統緒。二程伊洛之學的這一歷史統緒，就是上面所說的道統。可見，朱熹是始終按理學源流的歷史線索來編纂《伊洛淵源錄》的，因而使該書具有明顯的理學史特色。³²

諸如上述諸文，皆已提及學術史著作特別是《伊洛淵源錄》，具有承載道統之學術特質。然而，經由上述諸文所衍生之問題仍然不少：例如，朱熹《伊洛淵源錄》以學術史著作承載道統，為道統之論述與建構開創何種新格局？而其所進行道統論述與建構之性質及內涵又為何？往後又如何影響後續之學術史著作？後續之學術史著作又如何開創出具有當代特色之道統觀？凡此諸多議題，皆有深入探究之必要。

此外，朱鴻林於〈為學方案：學案著作的性質與意義〉一文指出：

「學案」與「宗傳」有著這樣的基本差異：宗傳有指定尊從之意。誰人為祖為宗，雖然在《宗傳》的作者而言，也是從儒學的整個發展史考訂後的結果，但在學者而言，已無選擇餘地。學案則以獨立的個案並陳，學者可就其性向，自作適合有用的選擇。學案以先儒成學之方案為後學從學之方案，通代的《學案》（如《明儒學案》），學者雖或只從一家，但其餘的各家還可作為參證之案。《宗傳》唯正宗是載，原則上便不能有同樣的功能（雖然《理學宗傳》稍微具備。）³³

又如王明蓀於〈從學術史著作之淵源看學案體裁〉一文中云：

就《明儒學案》而言，它已擺脫了以一個學派為學術之代表的門戶之見，而企圖用客觀、公正之態度來敘述一個時代學術的精華，它也揚棄了重視以道統寄於學承的作風，轉而去闡明各家學說之宗旨，即棄統而求宗。³⁴

此處已觀察到寓道統於學脈之編纂方式，所衍生之學術流弊，以及觀察到《明儒學案》對於擺脫此一流弊，所追求「棄統求宗」之編纂原則等相關見解，皆有其學術見地，值得本論文參考。

然而，若回歸於學術史著作流變之考察而論，本論文以為學術史著作之編纂旨趣，其第一義在於道統之論述與建構，而學術派別之區分，或學術精義優劣之

³² 盧鐘鋒：〈論朱熹及其《伊洛淵源錄》〉，頁 66。

³³ 朱鴻林：〈為學方案：學案著作的性質與意義〉，頁 311-312。

³⁴ 王明蓀：〈從學術史著作之淵源看學案體裁〉，頁 135。

分判，反屬於第二義。唯愈至後期，學術史著作愈往「學理化」發展，亦即論學資料的選輯，愈來愈重視案主之學術見解，如《明儒學案》、《宋元學案》等書即是，與早期《伊洛淵源錄》所輯錄之論學資料，仍帶有不少傳記或遺事之性質不同。若能進行系統性與整體性之流變考察，則所得學術成果又可更進一步。再者，《明儒學案》雖然有「棄統求宗」之特色，然亦未全然即擺脫以道統寄於學脈之傳統，藉由本論文之研究成果，即可知曉。

又以史革新〈略論清初的學術史編寫〉一文為例：

總之，清初學術史著作所述的內容不同，反映出的學術趨向亦不相同，既有尊朱抑王的，也有調和程朱陸王的。他們的學術觀點，以及所提出的儒學統系各不相同，目的是維護各自所代表的學派，爭取學術正統地位。他們之間的矛盾和論爭，實際是明末學壇不同派別爭論的繼續。因此，他們論爭的一個重要問題，就是關於「道統」問題。³⁵

此處亦已觀察到學術史著作，其目的在於確立何者為道統正宗，同時亦已觀察到學術史著作存在不同學派之爭論，如程朱或陸王之爭等，其爭論之背後不僅僅只是學理上之爭論，而是帶有所謂道統正宗而爭之目的。

然而，更值得思考者：學術史著作如何呈現程朱之道統？如何呈現陸王之道統？或者如何安置兩者之道統關係？凡此諸多值得深入探究之議題，皆尚未開展。

就上述相關研究觀之，藉由學術史著作考察道統之論述與建構，仍屬初步階段，因此進行系統性與整體性之流變考察，實有其必要性。

文獻回顧與述評既已論述如上，以下轉就研究方法與步驟進行陳述。

³⁵ 史革新：〈略論清初的學術史編寫〉，頁 32。

第三節 研究方法與進行步驟

由於漢、宋之爭於研究上有三大困境，而學術史著作於研究上亦有四大缺憾，因此如何突破此三大困境而另闢新局，以及針對此四大缺憾進行彌縫，即為本論文問題意識之所在，同時亦為本論文之核心價值所在。

然而，由於博士論文須分章立節進行論述，容易形成彼此不同之論述區塊，同時亦易於形成不相統攝之現象，故本論文之研究方法，首先確立三大論述主軸線，並以此主軸回應及解決本論文之問題意識。藉由三大主軸線之確立，使其貫穿論文之內部核心，期使各章節雖因行文所需而不得不為之分立，但主軸既已確立，遂能使分立之各章節同條牽屬共理相貫，於是源委遂能明白，而條理亦能清晰而不紊。

一、第一條主軸：宋學概念建構與流變之考察

本論文三大主軸之第一條，是以漢、宋之爭為立基點，對於乾嘉時期漢學、宋學義界不明之詞彙將進行梳理。由於《四庫全書總目》將漢學、宋學兩大概念對立並作為學術批評之術語，惟其義界內容並未有明確之敘述文字，故雖有漢學、宋學之詞彙與概念，但卻未能掌握其真正之內涵為何。然漢學、宋學兩大學術概念，既然見於《四庫全書總目》之中，甚至影響後來之來學術界，因此釐清《四庫全書總目》之漢學、宋學概念，實有其必要。再者，《四庫全書總目》雖然未針對漢學、宋學兩大概念進行義界，然於各書提要之中，往往有一二語涉及對漢學、宋學概念之描述，故釐清漢學、宋學概念之內涵，勢將於各書提要之間汲取。凡各書提要中言及漢學、讀書者如何如何，或宋學、講學者如何如何時，則可將其視為某種義界文字，並加以梳理歸納及分析，以期建構出《四庫全書總目》是如何認定漢學、宋學之概念，並以此概念作為比較之設準，而後與上溯所獲得之宋學概念結果進行觀照與分析。

上溯之原則，以南宋朱熹《伊洛淵源錄》、李心傳（1166-1243）《道命錄》為源，而以二書以降之學術史著作為流，藉以考察其所反映之宋學概念及其流變為何，並以之與《四庫全書總目》之漢學、宋學概念接軌，進行比較與分析，以期釐清漢、宋爭論之漢學視野下，如何再次理解極宋學而建構之。

二、第二條主軸：學術史著作體例源流與變革之考察

第二條主軸則以學術史著作體例之本身為核心，考察其起源與流變之過程。由於學術史著作體例之典範，學界所公認者為黃宗羲《明儒學案》之學案體，故本論文此一主軸，即以《明儒學案》為觀照之基準，先求釐清《明儒學案》於學術史著作之體例上，有何重要之特徵與精神，進而與《伊洛淵源錄》、《道命錄》參照分析。此外，亦將以流變之原則，檢視《伊洛淵源錄》、《道命錄》所豎立之典範與精神，於元明以降學術史著作之續編或新纂之中，其承繼依違之情形如

何？

復次，考察學術史著作體例本身之發展與流變以外，針對學術史著作進行分期，亦為本論文之重要工作。蓋各期之學術史著作，皆建構出具有當代特色之學術精神，同時亦遺留尚待解決之學術議題，由後續者擬出對策以進行回應。若能藉由分期之個別考察，當可得一較為清楚之輪廓，以避免因聚焦於學術史著作之流變，反而忽略流變之中亦各有其階段性之差異。以下就各期分類理劇與方法，論述如下：

第一期為南宋時期，是學術史著作之肇端，同時亦是宋學概念建構之第一階段。此一期之學術史著作，以朱熹《伊洛淵源錄》、李心傳《道命錄》為主，而考論之焦點則聚焦於兩書如何建構宋學之概念，其特色與內涵為何，及其所遺留尚待解決之課題又為何等等。

第二期為元明時期，此期主要考察之學術史著作，有下列數種：

- 〔明〕謝鐸《伊洛淵源續錄》
- 〔明〕程瞳《新安學繫錄》
- 〔明〕毛憲《毗陵正學編》
- 〔明〕金賁亭《台學源流》
- 〔明〕楊應詔《閩南道學源流》
- 〔明〕劉元卿《諸儒學案》
- 〔明〕宋端儀《考亭淵源錄》
- 〔明〕朱睦㮮《授經圖義例》³⁶
- 〔明〕周汝登《聖學宗傳》
- 〔明〕馮從吾《關學編》（附〔清〕王心敬等《關學續編》）
- 〔明〕過庭訓《聖學嫡派》

就上列諸書而論，此期學術史著作之所以能劃分成一期，最重要之理據在於此期之體例，於典範與精神上既承繼第一期而來，卻又能開創出屬於自己特質，如地域意識之強化以及收入心學社群等現象，皆為前期所未能見者。再者，第一期學術史著作所強調之「經世精神」、「聖賢氣象」，於此期學術史著作中大抵已淪喪消失，而「論學資料」亦逐漸往學理化方向發展。

第三期則起明末清初而迄於《四庫全書》、《四庫全書總目》編纂以前，此期既承繼前期之體例與特色而持續發展，同時又開創出能具體反映當代世變之精神，例如此期之前半階段，一方面處於心學流行盛行之時，因此學術史著作亦不再完全以程朱理學社群為獨尊，反之，以心學社群為核心之學術史著作，亦已可見及。另一方面則處於明清變革之際，士人於此世變下對國破家亡之感受甚為深刻，遂促使學術視野逐從理學藩籬中脫離而擴大，於是學術史著作不再只是獨鐘於理學或心學社群者，亦有非純粹理學或心學社群者，而入於學術史著作之中，

³⁶ 朱睦㮮之「㮮」字，原作左「木」右「挈」，今內碼無此字，暫以正字「㮮」代替，後皆仿此。

如《宋元學案》之編纂對象即不再限以純粹之程朱理學社群或心學社群者，其他如理學或心學社群之外緣學者，亦可入於學術史著作，與其他必主程朱正傳為主幹之學術史著作相較，已有所不同。

此時期主要之學術史著作如下所列：

- 〔明〕劉鱗長《浙學宗傳》
- 〔明〕朱衡《道南源委》
- 〔清〕孫奇逢《理學宗傳》
- 〔清〕魏裔介《聖學知統翼錄》
- 〔清〕湯斌《洛學編》
- 〔清〕尹會一《洛學編續編》
- 〔清〕黃宗羲《明儒學案》
- 〔清〕黃宗羲、全祖望《宋元學案》³⁷
- 〔清〕范鄴鼎《理學備考》
- 〔清〕張夏《雒閩源流錄》
- 〔清〕熊賜履《學統》
- 〔清〕竇克勤《理學正宗》
- 〔清〕耿介《中州道學編》
- 〔清〕張伯行《道統錄》
- 〔清〕張伯行《伊洛淵源續錄》
- 〔清〕魏一鰲《北學編》
- 〔清〕李清馥《閩中理學淵源考》

第四期則為乾隆纂修《四庫全書》、《四庫全書總目》以後至嘉慶時期。此期為漢學與宋學概念正式形成與對立之時期，同時前數期所建構之宋學概念，亦為漢學社群所重構。此一重構之學術工作，亦反映於漢學社群以其特有之漢學立場，重新編纂理學社群專屬之學術史著作，突破前三期學術史著作只由理學社群主導編纂之藩籬，同時亦使學術史著之內涵產生質變。復次，漢學本位下所編纂之學術著作，其編纂之本身並非意識漢學學術史著作之缺乏，而是於漢、宋之爭意識型態下，以尊漢抑宋之心態編纂學術史著作，藉以貶抑理學社群之學術地位。

此期所代表之學術史著作，主要有下列數種：

- 〔清〕紀昀等《四庫全書總目》
- 〔清〕畢沅《傳經表》
- 〔清〕趙繼序《漢儒傳經記》、《歷代崇經記》
- 〔清〕江藩《國朝漢學師承記》、《國朝宋學淵源記》
- 〔清〕阮元《擬國史儒林傳稿》

³⁷ 按全祖望逝於乾隆二十年（1705），此時《四庫全書》尚未起修，故列全氏於此期。

〔清〕方東樹《漢學商兌》

此上述之外，諸如本期於漢、宋之爭下，所纂成之學術史著作有何特點？其編纂方式與內在精神與前數期之學術史著作，有何異同等相關議題，亦為本期所當關注者。

三、第三條主軸：道統論述與建構之考察

第三條主軸則以道統論述與建構作為考察核心。首先論證學術史著作之編纂目的，不僅僅只為理學社群彙編傳記而已，其背後尚有為纂修國史預備史料之用意存在，然此皆為實質之功能意義。然若就其核心旨趣而論，學術史著作之編纂，即欲藉由學脈之建構用以呈現其道統觀，易言之，即藉由學術史著作承載其道統觀，同時也藉由學脈之編纂而強化其道統論述。

因此，本論文首先提出第一期學術史著作之《伊洛淵源錄》，如何於道統論述與建構上，開闢一嶄新格局，並論證其具體之呈現方式與內涵為何。其次，則嘗試證成二、三期學術史著作之編纂旨趣，是上承《伊洛淵源錄》藉由學脈承載道統而來，同時又能開展出具有當代特色之論述。再次，則考察乾嘉之際漢、宋之爭形成以後，漢學社群如何處理此一源遠流長之學術傳統，而乾隆及其《四庫全書總目》，又如何藉由學術史著作之修纂，重新回應此一學術工作。

凡此諸多議題，皆為此一主軸所要考察之重心。

本論文之問題意識、文獻回顧，以及研究方法既已陳述如上，以下遂可正式轉入正文，並就三條主軸逐一考論第一期學術史著作。第一期學術史著作，主要為朱熹《伊洛淵源錄》、李心傳《道命錄》，而此期正為理學社群自我獨立意識形成之重要階段，是其所建構之宋學概念，自然會著重於宋學與理學之關係，而其首要課題，亦自然是建構理學社群之組成份子，及其所當具有之典範與精神，故以下就宋學概念之建構，開啟第二章正文。



第二章 南宋第一期學術史著作與宋學概念之建構

朱熹《伊洛淵源錄》與李心傳《道命錄》二書，為學術史著作之雛形，亦為學術史著作發展史上第一期之代表，茲將二書相關序跋，製成下表：

	編纂者	書名	序跋
1	朱熹（1130-1200）	《伊洛淵源錄》	成化癸巳張瓚序（1473） 至正癸未黃清老序（1343） 至正癸未蘇天爵序（1343） 至正九年李世安後序（1349）
2	李心傳（1166-1243）	《道命錄》	嘉熙三年李心傳自序（1239） 淳祐十一年朱申序（1251）

【表 2-1】第一期學術史著作一覽表

二書為理學學術史著作之濫觴，其重要性自然不言而喻。然值得思考者：第一期學術史著作，究竟為第二、三、四期奠定何種典範與精神，以供後續編纂者依循或新創？思索此一問題，可從下列三項有關學術史著作特有之史料性質出發：

第一，學術史著之收錄對象是以理學社群為主，尤其是程門或程朱理學社群，而收錄對象既然限於理學社群，是其心目中所預設本朝學術之精神所在，即為理學，而其所建構之學宋學概念，亦自是理學。《伊洛淵源錄》、《道命錄》既然為二人首次以南宋學者身份，嘗試建構本朝理學社群之學術史著作，是其所建構之宋學概念，極具指標性意義，本章節自不能輕易忽視。

第二，學術史著作體例發展成熟之代表典範，即《明儒學案》、《宋元學案》等學案體史書，然二書體例之肇端，實可遠溯於《伊洛淵源錄》，是以考察此書之體例及其流變，皆為不可或缺者。如此，學術史著作之體例，是如何往學案體發展，亦可得一較為清楚之輪廓。

第三，《伊洛淵源錄》、《道命錄》皆涉及道統論述與建構，而《伊洛淵源錄》又為朱熹藉由學術史著作之編纂，藉由學脈承載道統觀之重要著作，與編纂《四書章句集注》用以承載道統中，聖賢以心傳心之道，是具有相同之學術功能。往後二、三期之學術史著作，又承繼朱熹此一學術傳統，並以此作為編纂學術史著作之核心旨趣，是以考察《伊洛淵源錄》之道統論述與建構，亦有考察之必要。

承上，本章即環繞此三項議題，逐一展開論述。然於論述開展之前，茲就學術史著作之形成背後，所蘊合理學社群自我意識之獨立一項，先行論述如下：

第一節 學術史著作之形成與理學社群自我意識之獨立

黃宗羲於〈明儒學案發凡〉中，定義學術史著作之性質為「理學之書」，而「理學之書」之出現，可上溯至《伊洛淵源錄》與《道命錄》，而其出現之背後所蘊含之學術史意義，即為：理學社群自我意識之獨立。

此處以「理學社群」稱之，正有別於儒學社群或儒林社群之概念。以《伊洛淵源錄》、《道命錄》為例，此二書所關注之對象，並非正史中所謂之儒林，亦即廣義之經學社群，而是有別於經學社群之理學社群，經學社群與理學社群之關係，並非可以單純二分者，實存在著既為微妙而又非常複雜之關係，難以隻言片語敘盡。然大致而言，二書所蘊含之學術意義，正在於理學社群已意識到己身可形成一社群，而與傳統經學社群必須進行區隔。

此一獨立意識之出現，及與經學社群必須進行區隔之學術現象，以另一角度而言，可視為對傳統以來正史〈儒林傳〉之挑戰與回應。理學社群不再認為傳統之儒林或經學社群，足以代表本朝學術精神之所在，同時亦非經典詮釋之最終且唯一之真理，反之，理學社群方足以代表本朝學術之精神，以及經典詮釋之真理所在，於是理學社群不再以廁居於儒林之中為榮。此一獨立意識之萌芽，正有賴《伊洛淵源錄》、《道命錄》藉以呈現。蓋獨立之意識，或於二書之前已然形成，然有正式之文字記載，方有文獻可徵，是以二書之學術地位與價值，不能單純以傳記彙編或理學檔案史料視之。

此外，《伊洛淵源錄》與《道命錄》以自我意識之獨立，挑戰及回應舊傳統正史〈儒林傳〉之同時，亦逐漸形成一新傳統。此乃由於理學社群藉由學術、政治等諸多面向之努力，最終取得朝廷官方之正式核可，不僅其學術著作獲得朝廷官方支持，而成為科舉程式之教科書，而理學社群中之重要學者，如周敦頤、二程、張載、朱熹等，相繼獲得入於孔廟中從祀之殊榮，遂能以「顯學」或「國學」之姿，領導學術界。作為理學社群初步集結之學術著作《伊洛淵源錄》，其重要性自然不在話下，尤其是《宋史》〈道學傳〉之設立，即是《伊洛淵源錄》以降理學社群自我獨立之意識，獲得正史之接受與回應，遂得以另一新傳統之姿態，活躍於正史史傳之中。而另一方面，《伊洛淵源錄》亦成學術史著作編纂時，所仿效之「經典」，使後續之理學社群，無不以此經典作為「致敬」之對象，進而不斷續編或新編，於是《伊洛淵源錄》又得以另一種新傳統之姿態，活躍於學術史著作之中。

易言之，《伊洛淵源錄》為正史及學術史著作，雙雙注入新活力並奠立新傳統，而其學術價值，亦於此展露無遺，否則亦不過傳統習見之傳記彙編而已。唯此一新傳統，亦非恆久常新，反之，隨著時代思潮之轉移，此一新傳統將逐漸成為舊傳統，而為後代士人所重新挑戰與回應，於是黃宗羲等人堅決裁撤當時已成舊傳統之〈道學傳〉而併回〈儒林傳〉，遂因而形成一新傳統，並往後影響阮元所預修之國史。而學術史著作中，用以反映理學社群之自我意識，於漢學社群自我意識獨立之後，亦被視為一急待汰除之舊傳統而備受新傳統之挑戰與回應。

然而，若從挑戰與回應之宏觀角度，嘗試抽離出來而回歸於當下而言，《伊

《洛淵源錄》與《道命錄》之成書，並非為了正史之編纂而編纂，而是為了編纂理學社群專屬之傳記史料或檔案，此一編纂用意，頗值得留意。蓋學術史著作尚未形成以前，用以考察學術史者，多仰賴正史之〈藝文志〉、〈經籍志〉或〈儒林傳〉，唯〈藝文志〉、〈經籍志〉所錄之主體為「書」，而〈儒林傳〉所錄之主體為「人」，而前者所錄之書，雖於分類方式有所不同，然不外於七部或四部，且始終涵蓋經、史、子、集四大學術區塊，後者所錄則為傳經之經師，唯有「經」之一部，是以〈藝文志〉所反映者，為史家心中學術之全貌，而〈儒林傳〉所反映者，則為史家心中經學或儒學之全貌，惟兩者共同點皆為正史之一部分。若以〈藝文志〉與〈儒林傳〉而言，後者與《伊洛淵源錄》、《道命錄》之關係較為接近，此乃由於三者同屬於專題性質之學術史著作。然單以〈儒林傳〉而論，其所蘊含之學術意義，實際上是史學視野下之經學歷史，所關注者雖為經學及經學社群，然總未能脫離正史底下附庸之藩籬，且其纂修亦不過是史官之部分工作，而非全部之工作。然而，《伊洛淵源錄》、《道命錄》則不同，其所關注之核心在於理學，所關注之群體為理學社群，而編纂之動機亦非為纂修國史而進行，其學術身份亦非纂修正史之史官，是屬於獨立作業之學術工作。此一獨立作業之學術工作，同時亦意味理學社群，已意識當於正史視野及經學社群之藩籬中釋放出來，以獲得一嶄新之學術地位。

學術史著作之形成，所蘊含之學術史意義，既然是以理學為核心，而以理學社群為主體，則反映之宋學概念究竟為何？此二書又如何於編纂過程中反映宋學概念？

第二節 《伊洛淵源錄》——「程門之學」典範之建立

朱熹所編《伊洛淵源錄》並無自序，亦無發凡起例，故未能藉以考論編書緣起與旨趣，然文集所收與呂祖謙等人往返書信中，已略有提及編纂此書之相關過程，如卷三十三〈答呂伯恭〉「便中累辱手書，伏審已經練祭」條、卷三十三〈答呂伯恭〉「便中連辱手教，感慰亡喻」條¹、卷三十五〈答呂伯恭論《淵源錄》〉、卷四十〈答何叔京〉「昨承不鄙，惠然枉顧」條²、卷五十九〈答吳斗南〉「便中奉告，感慰亡量」條，及《續集》卷二〈答蔡季通〉「所喻已悉」條即是。³此外《朱子語類》卷六十「楊子取為我章」與門人答問亦有涉及此書。然而，朱熹緣何編纂《伊洛淵源錄》一書？其旨趣究竟何在？⁴

就上述諸封書信觀之，朱熹編纂此書之旨趣，本欲將程門諸公之生平事蹟哀集為一編，故於〈答呂伯恭〉「便中累辱手書，伏審已經練祭」條中云：

劉博士墓誌不曾收得，早錄寄幸甚。欲作《淵源錄》一書，盡載周程以來諸君子行實文字，正苦未有此及永嘉諸人事跡首末，因書士龍，告為託其搜訪見寄也。⁵

所謂「盡載周程以來諸君子」一句，乃指周敦頤、二程等人，所謂「行實文字」一句，乃指生平事蹟等相關記錄，即傳統所謂之行狀。此外，〈答吳斗南〉「便中

¹ 朱熹於此封回信之中言及：「《淵源錄》許為序引甚善」，已知呂祖謙允為《伊洛淵源錄》作序。唯今本並無序跋，且朱熹於〈答吳斗南〉「便中奉告，感慰亡量」條云：「哀集程門諸公行事，頃年亦嘗為之而未就，今邵武印本所謂《淵源錄者》是也。當時編集未成而為後生傳出，致此流布，心甚恨之，不知曾見之否？」故有學者主張今本《伊洛淵源錄》乃朱熹未定之稿。上引參見〔宋〕朱熹：〈答 呂伯恭〉「便中連辱手教，感慰亡喻」條，《晦庵先生朱文公集》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），第21冊，卷33，頁1446。另，本論文所引用朱熹之相關著作，皆據《朱子全書》，爾後著錄惟標《朱子全書》之冊數，卷數，頁數，不再詳注出版項。此外，由於《伊洛淵源錄》點校本多有誤字，且本論文需大量徵引，故不據《朱子全書》點校本，所據《伊洛淵源錄》本，乃收入趙鐵寒主編：《宋史資料萃編》（臺北：文海出版社，1968年，據〔日〕江戶時代仁孝天皇文政七年[1824]刻本影印），第2輯。

² 朱熹於此信中言及：「《淵源錄》亦欲早得，《邵氏》且留不妨也」，可知朱熹曾就《伊洛淵源錄》之編纂，請益於何叔京之後，欲索還書稿之相關意見。上引參見〔宋〕朱熹：〈答何叔京〉「昨承不鄙，惠然枉顧」條，《晦庵先生朱文公集》，第22冊，卷40，頁1803-1804。

³ 朱熹於此書信中，言及：「昨日已到芹溪，今日略走寒泉，晚即還此，治《淵源》、《言行錄》等書，意欲老兄一來相聚旬日，伯諫之意亦然」，是知朱熹欲邀蔡季通共同商討此書。此外又言及：「《淵源錄》未成文字，劉子澄又錄得數事來，云汪書處似此文字甚多，俟寄去足成乃可傳，毋枉費筆札也」，是知朱熹編纂此書，於史料之蒐集，頗有得於劉子澄者。上引參見〔宋〕朱熹：〈答蔡季通〉「所喻已悉」條，《晦庵先生朱文公續集》，第25冊，卷2，頁4675-4676；頁4680。

⁴ 關於《伊洛淵源錄》成書過程，可參閱戴揚本：〈《伊洛淵源錄》校點說明〉，收入〔宋〕朱熹：《伊洛淵源錄》，《朱子全書》，第20冊，頁909-916。

⁵ 〔宋〕朱熹：〈答 呂伯恭〉「便中連辱手教，感慰亡喻」條，《晦庵先生朱文公集》，第21冊，卷33，頁1438。

奉告，感慰亡量」條亦云：

哀集程門諸公行事，頃年亦嘗為之而未就，今邵武印本所謂《淵源錄》者是也。當時編集未成而為後生傳出，致此流布，心甚恨之，不知曾見之否？然此等功夫亦未須作。比來深考程先生之言，其門人恐未有承當得此衣鉢者，此事儘須商量，未易以朝耕而暮穫也。心不耐閒，亦是大病。此乃平時記憶討論慣却心路，古人所以深戒玩物喪志，政為此也。⁶

所謂「程門諸公」，即以二程為主而兼及程門之意，所謂「行事」，即上述所謂「行實文字」，亦即行狀。

然此段值得注意之處，乃朱熹針對邵武印本《伊洛淵源錄》，為後生所流出之未定稿一事，雖表示頗為憾恨，然其憾恨之所在，未必只就「《伊洛淵源錄》為未定稿卻遭刊行」一事而發。蓋朱熹後來以為「此等功夫亦未須作」，正含有「此書原不勞編纂」之感嘆，而此書之所以不勞編纂之因，正由於深究程頤學說之後，以為程門中無人能得其真傳，故所編《伊洛淵源錄》實屬徒勞，此即「比來深考程先生之言，其門人恐未有承當得此衣鉢者」一句之深意。惟憾恨之背後，正無意間流露其編纂此書之深層考量，此即：藉由此書之編纂，一方面可為程門諸公立傳，以敘其行實文字，而另一方面，又可分判何人可與於程門，而何人不可。

為程門諸公立傳，實為編纂《伊洛淵源錄》顯見之目的，此見「哀集程門諸公行事」一句即可知曉，是其修史立傳之用意昭然。復次，朱熹〈答呂伯恭論《淵源錄》〉信中，與呂祖謙討論《淵源錄》編纂相關問題時亦云：

折柳事有無不可知，但劉公非妄語人，而《春秋》有傳疑之法，不應遽削之也。⁷

以「《春秋》有傳疑之法」自喻而仿效之，欲將程頤「折柳之事」以「疑則闕疑」之筆法存之，略可考見以修史立傳之心態編纂此書。此下又續云：

「以管窺天」，此伊川本語，見於《遺書》，不必曲為隱諱。兼其語有抑揚，善讀者當自知之，若為其不善讀而毀吾說以避之，則古今書傳之得存者寡矣。⁸

所謂「不必曲為隱諱」，即史家所謂「不虛美，不隱惡」，亦即不曲筆迴護，據筆

⁶ [宋]朱熹：〈答吳斗南〉「便中奉告，感慰亡量」條，《晦庵先生朱文公集》，第23冊，卷59，頁2836。

⁷ [宋]朱熹：〈答呂伯恭論《淵源錄》〉條，《晦庵先生朱文公集》，第21冊，卷35，頁1528。

⁸ [宋]朱熹：〈答呂伯恭論《淵源錄》〉條，《晦庵先生朱文公集》，第21冊，卷35，頁1530。

直書之心態。若據上述二則觀之，則此書編纂之用意，並非只為彙編程門諸公行實文字而成傳記而已，其用心深處，正欲為程門諸公修史立傳，以求其歷史定評。誠然，若就此書之性質與傳記類文獻相較，其間固有其相似之處，然就朱熹自身而言，其編纂此書之自我定義，乃是以修史立傳之方式而為之，非徒匯聚程門諸公傳記於一編而已。

至於釐定何人可與於程門真傳而何人不可，則是欲為程門建立學脈之意。無論是所謂「承當得此衣鉢」一詞，抑或所謂「真傳」一詞，其背後之含意，正欲藉由此書之編纂，藉以呈現得二程真傳之理學社群，唯後來深考二程之學說，頗以程門之中無人能得其真傳，故有不必勞心編纂之感嘆。

朱熹編纂《伊洛淵源錄》之旨趣，其核心既然圍繞於「為程門諸公立傳」、「釐定何人與於程門真傳」二點，則藉由此書考察其所反映之宋學概念，首先將獲得者即為「程門之學」。然而，確立《伊洛淵源錄》所反映之宋學概念（即程門之學此一概念後，遂將衍生下列二項問題值得續究：

第一，朱熹《伊洛淵源錄》所反映之宋學概念，既然以程門之學為核心，然所反映之程門理學社群，其具體內容究竟為何？

第二，承上，此書既然以程門理學社群，作為編纂時之核心設準，而朱熹又如藉由文獻之編選，呈現出程門理學社群之內在精神？

茲就上述問題，分別考論如下：

一、建構以「二程為主幹」、「程門為旁支」之理學社群

《伊洛淵源錄》所錄人物設準，乃以程門諸公為首要考量，故此書所錄周敦頤以下凡四十六人，於朱熹而言皆可謂之程門諸公。然此書並未先行定義程門之概念，因此程門理學社群之具體內容究竟為何，或具備何種身份、關係方能入為程門，皆未能立即得知。

因此，欲釐清程門理學社群之概念為何，當就書中四十六人之收錄設準，逐一考察即可知曉。蓋此書之編纂，既然以程門諸公為設準，則其內在當隱藏一潛在條例，若能紬繹出此一潛在條例，則程門四十六人自然可如貫珠。檢《伊洛淵源錄》中「程門諸公」四十六人傳記、遺事等相關資料，此一潛在條例即：與程頤或二程有授受關係者。

然欲證成此一潛在條例前，可將四十六人分為三類，以利進行考察：**第一類**為周敦頤、程顥、程頤、邵雍、張載五人；**第二類**為張戢以下至胡安國等二十一人；**第三類**為與王巖叟以二十人。第一類即後來所謂北宋五子，此五子於理學學術地位，與後二類不可同日而語，故可自成一類。第二類與第三類本為一類，然王巖叟以下諸人，據朱熹案語云「程氏門人無記述文字者」，故據此又可分為二類。

（一）第一類：北宋五子

第一類為北宋五子，茲將相關資料先製成下表後，方論證如下：

	人名	師承相關文字
1	周敦頤 (1017-1073, 濂溪先生)	洛人程公珣攝通守事，視其氣貌非常人，與語，知其為學知道也，因與為友，且使其二子往受學焉。……而程公二子，即所謂河南二先生者也。(《事狀》，卷1，頁2，總頁21。)
2	程顥 (1032-1085, 明道先生)	先生為學，自十五六時聞汝南周茂叔論道，遂厭科舉之業，慨然有求道之志。(程頤《行狀》，卷2，頁12，總頁50。) 從汝南周茂叔問學，窮性命之理，率性會通，體道成德，出入孔孟，從容不勉。(《門人朋友敘述并序》，卷2，頁13，總頁54。) 年逾冠，明誠夫子張子厚友而師之。……既而得聞先生論議，乃歸謝其徒，盡棄其舊學，以從事於道。其視先生雖外兄弟之子，而虛心求益之意，懇懇如不及。(游酢《書行狀後》，卷3，頁1，總頁69-70。)
3	程頤 (1033-1107, 伊川先生)	年十四五，與明道同受學於春陵周茂叔先生見《哲宗徽宗實錄》。(《年譜》，卷4，頁1，總頁97。)
4	邵雍 (1011-1077, 康節先生)	先生得之於李挺之，挺之得之于穆伯長，推其源流，遠有端緒。今穆、李之言，及其行事，槩可見矣。(程顥《墓誌銘》，卷5，頁2，頁142。) 先生少事北海李之才挺之，挺之聞道於汝陽穆脩伯長，伯長以上，雖有其傳，未之詳也。(張嵎《行狀畧》，卷5，頁3，總頁144。)
5	張載 (1020-1077, 橫渠先生)	嘉祐初，見洛陽程伯淳、正叔昆弟于京師，共語道學之要。先生渙然自信曰：「吾道自足，何事旁求！」乃盡棄異學，淳如也。(呂大臨《行狀》，卷6，頁2，總頁159。)

【表 2-2】《伊洛淵源錄》第一類人物師承相關資料

就上表觀之，此書收錄五子之原因，既可理解為：周敦頤、程顥、程頤、邵雍、張載等五子，於理學社群中具有各自之學術地位，且又為理學社群中重要之先行者。然除此之外，尚有另一理解方式存在，此即：周敦頤、邵雍、張載皆為突顯二程之價值而收入，而非因其獨自之理學地位。其理據如下：

第一，此書名為「伊洛淵源」，所謂「伊洛」者，乃因程顥、程頤曾講學於伊、洛之間，故以「伊洛」一詞代指二程或二程之學，既以「伊洛」為名而不名以濂溪或其他，則顯見此書所欲突顯之核心對象為二程，而非周敦頤、張載、邵雍。再者，所謂「淵源」者，乃強調此書所重者，在於二程學說之淵源，因此，「伊洛淵源錄」一詞命名之含意，即以二程為核心，而考察其師承及授受之源與流。

第二，就內部文獻考察，朱熹往往藉由文獻之揀選與安排，巧妙彰顯「以二程為主軸」，或「以二程視野為立基點」之敘述筆法。以周敦頤為例，書中所錄之〈事狀〉，乃朱熹於淳熙四年（1177）所撰之〈濂溪先生畫像記〉。此文於周敦頤師承之敘述文字，正可證明「以二程為主軸」，或「以二程視野為立基點」之巧妙筆法，其文如下：

先生博學力行，聞道甚早，遇事剛果，有古人風。為政精密嚴恕，務盡道理。嘗作〈太極圖〉、〈易說〉、〈易通〉數十篇。在南安時，年少不為守所知。洛人程公珦攝通守事，視其氣貌非常人，與語，知其為學知道也，因與為友，且使其二子往受學焉。及為郎，故事當舉代，每一遷授，輒以先生名聞。在郴時，郡守李公初平知其賢，與之語而歎曰：「吾欲讀書，何如？」先生曰：「公老，無及矣。某也請得為公言之。」於是初平日聽先生語，二年，果有得。而程公二子，即所謂河南二先生者也。⁹

此段文字雖然是敘述周敦頤之師承及其授受關係，然其重點實欲彰顯二程之師承乃源自周敦頤，故此〈事狀〉之中，未以周敦頤為敘述之定位點，進而考論其師承淵源，反將敘述重心落於「周敦頤曾授二程」此一事實。是以〈事狀〉言及周敦頤學問授受時，所重在「授」而非「受」，故於其師承之所「受」，唯以「博學力行，聞道甚早」二句輕筆略過而已，頗有語不甚詳之感，抑或至南宋時，所遺留有關周敦頤之史料甚為缺乏，故朱熹不得不輕筆略過，然無論如何，輕筆略過是虛筆，而所重在二程則為實筆。至於敘其所「授」，則不憚其煩而一一詳說，先言程珦使二子受學，又轉言李初平亦曾受其學，而後於結尾處，特以「而」字點出「程公二子，即所謂河南二先生者」，即以程顥、程頤曾受學於周敦頤一事收尾，結束周敦頤之師承授受文字，旋後即另啟敘述方向，轉而敘其為政治績。

要之，朱熹所撰周敦頤之〈事狀〉，其筆鋒敘述所及，乃欲為二程之學溯其淵源所在，故於周敦頤之〈事狀〉，唯言「授學二程」，而不言「受自何人」。一方面，或許是因為周敦頤之師承史料甚少，故未能敘及，另一方面，若為周敦頤再溯其師承之所受，則將轉相上溯，無窮無盡。是以此書雖以周敦頤為二程之師承淵源，然其所重者究非「周敦頤受自何人」，反之卻是「二程受自周敦頤」。易言之，欲言《伊洛淵源錄》中周敦頤有其獨立存在之價值，莫若言周敦頤之存在，乃因二程師承之所自，因而更形重要。

再者，此書以人為綱，而於案主之下繫有「傳記」、「遺事」兩類文獻，然觀所錄兩類文獻內容，亦非隨意收錄，其間有刻意甄別者，故此書雖然案語極少，然藉由既有之傳記、遺事，加以巧妙排比羅列，遂使各案主與「程頤或二程有授受關係」此一事實，於此二類文獻中，能不言而明，而上述周敦頤即為顯著之一例。

⁹ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷1，頁2，總頁21。

復以張載為例，朱熹所用傳記乃呂大臨所撰〈行狀〉。此篇行狀敘述張載師承時，言其於汴京見程顥、程頤兄弟「共語道學之要」後，遂渙然自信而有「吾道自足，何事旁求」之悟，於是盡棄異學而淳一於道。此間敘述，所欲彰顯者乃「張載受二程點撥，遂豁然開朗而盡棄異學」此一形象，亦見朱熹揀選此篇行狀，以不言自明之筆法，呈現張載「受」二程點撥而悟道。固然此一敘述模式，頗與禪宗「頓悟」之描摹近似，然《論語》本身即有「朝聞道，夕死可矣」之說，用以描摹覺今是而昨非之速，亦無須斷然即認定近於禪宗頓悟。然無論如何，藉由收錄呂大臨所撰〈行狀〉一文，正可使「張載曾『受』二程點撥啟發而悟道」一事能不言而自明，而同時亦彰顯出二程宗主之地位。此外，卷二程顥傳記部分，所錄游酢〈書行狀後〉，則直言「年逾冠，明誠夫子張子厚友而師之」，又云「既而得聞先生論議，乃歸謝其徒，盡棄其舊學，以從事於道」，則更直截點明張載受學於二程。凡此，皆為此書所刻意彰顯，二程為理學社群宗主之證據。

至於邵雍，此書所錄傳記為程顥所撰〈墓誌銘〉，與張嶠之〈行狀略〉，文中敘其師承，乃言邵雍受自李之才，而李之才受自穆脩。然此師承敘述未及二程，則所言朱熹以程頤或二程授受關係，作為編纂時之潛在條例是否未確？此二篇傳記未涉及二程，並非此一潛在條例有誤，蓋此書編纂之始，本不欲收錄邵雍，故朱熹曾言及此書遭書商私自刊行時，增錄邵雍於其中，此見《朱子語類》門人問答即可知曉：

問：「《淵源錄》中何有〈康節傳〉？」曰：「書坊自增耳。」¹⁰

門人問《伊洛淵源錄》中何以錄有邵雍，朱熹回答乃書商盜印私增。由此觀之，邵雍為書商私增，原非此書所欲收錄程門理學社群之列，故書中所錄相關傳記，未能符合此一潛在條例。然當時未收錄邵雍之因，或因其師承授受原與二程關係較遠，並無相關證據可證明邵雍受二程啟發，故朱熹闕而未錄，然書商盜印私增，反因此成就此書兼具北宋五子。

據此第一類論朱熹所謂程門理學社群之概念，則其所謂程門，一則包含教授二程之周敦頤，一則包含受二程啟發之張橫，前者有教授之實，後者則近於友朋論道，然若據游酢之文，則張載亦曾受學於二程。

第一類既已考論如上，遂可轉就第二類考察如下。

（二）第二類：張戡至胡安國

第二類為張戡至胡安國二十一人，茲將相關資料先製成下表後，方論證如下：

¹⁰ [宋]黎靖德編，王星賢點校：〈楊子取為我章〉，《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷60，頁1962。

	人名	師承相關文字
6	張戢 (1030-1076, 張御史)	闕。
7	呂希哲 (1036-1114, 呂侍講)	公始從安定胡先生瑗於太學，後遍從孫先生復、石先生介、李先生覲、王公安石學。……始與程先生頤俱事胡先生，居並舍。公少程先生一二歲，察其學問淵源，非他人比，首以師禮事之，而明道程先生顥及橫渠張先生載兄弟、孫公覺、李公常皆與公遊……。 (《家傳略》，卷7，頁2，總頁189。)
8	范祖禹 (1041-1098, 范內翰)	《家傳》、《遺事》載其言之懿甚詳，然不云其嘗受學於二先生之門也。獨鮮于綽《傳信錄》記伊川事，而以門人稱之，又其所著《論語說》、《唐鑑》，議論亦多咨於程氏，故今特著先生稱道之語，以見梗槩，他不得而書也。(朱熹按語，卷7，頁6，總頁197-198。)
9	楊國寶 (楊學士)	名國寶，字應之。無他敘述，獨伊川有祭文，而呂氏諸書記其言行之一二。然詳祭文，亦先生交遊耳，非門人之列也。呂氏言其元豐中已老，則年輩與先生亦相若云。(朱熹按語，卷7，頁7，總頁199。) 嗚呼！昔予與君邂逅相遇於大江之南，言契氣合，遂從予遊。(《祭文》，卷7，頁7，總頁199。)
10	朱光庭 (1037-1094, 朱給事)	初受學於安定先生，告以為學之本主於忠信，公終身力行之。後又從程伯淳、正叔二先生於洛陽，……公服行之，造次不忘。(范祖禹《墓誌》，卷7，頁11，總頁207-208。)
11	劉質夫 (1045-1087, 劉博士)	君生質明粹……，結髮即事明道先生程氏兄弟受學焉。(李籲《墓誌銘》，卷8，頁1，總頁214。) 遊吾門者眾矣，而信之篤，得之多，行之果，守之固，若子者，幾希！(程頤《祭文》，卷8，頁3，總頁218。)
12	李籲 (李校書)	元祐中為秘書省校書郎，嘗記二先生語一編，號《師說》，伊川稱之。而《祭文》亦有傳學之語，蓋自劉博士外，他人無此言也。(朱熹按語，卷8，頁4，總頁220。) 嗚呼！自予兄弟倡明道學，世方驚疑，能使學者視倣而信從，子與錙質夫為有力焉。(程頤《祭文》，卷8，頁5，總頁221。)
13	呂大忠 (呂寶文)	《實錄》有傳，不載其學問源流，今不復著，但《遺書》中見其從學之實。(朱熹按語，卷8，頁6，總頁224。)
14	呂大鈞 (1031-1082, 呂宣義)	蓋《大學》之廢絕久矣，自扶風張先生倡之，……君於先生為同年友，及聞先生學，於是心悅誠服，實實然執弟子禮，扣請無倦。(《行狀畧》，卷8，頁7，總頁226。) 先是，扶風張先生子厚聞而知之，而學者未之信也。君於先

		生為同年友，一言而契，往執弟子禮問焉。(范育〈墓表銘〉，卷8，頁9，總頁230。)
15	呂大臨 (呂正字)	學於橫渠之門。橫渠卒，乃東見二先生而卒業焉。(朱熹按語，卷8，頁10，總頁232。)
16	蘇昞 (蘇學士)	亦橫渠門人而卒業於程氏者。(朱熹按語，卷9，頁1，總頁241。)
17	謝良佐 (謝學士)	與游察院、楊文靖同時受學，歷仕州縣。(朱熹按語，卷9，頁2，總頁243。)
18	游酢 (1053-1012， 游察院)	伊川先生以事至京師，一見，謂其資可與適道。是時，明道先生知扶溝縣事，先生兄弟方以倡明道學為己任，設庠序，聚邑人子弟教之，召公來職學事，公欣然往從之，得其微言，於是盡棄其學而學焉。(楊時〈墓誌略〉，卷9，頁8，總頁255。)
19	楊時 (1053-1135， 楊文靖公)	宋嘉祐中，有河南二程先生，得孟子不傳之學於遺經，以倡天下，而升堂觀奧，號稱高弟，在南方，則廣平游定夫、上蔡謝顯道，與公三人是也。(胡安國〈墓誌銘〉，卷10，頁1，總頁261。)
20	劉安節 (1068-1116， 劉起居)	闕。
21	尹焞 (1071-1142， 尹侍講)	年二十，師事伊川程夫子。(呂稽中〈墓誌銘〉，卷11，頁4，總頁306。)
22	張繹 (張思叔)	名繹，嘗記伊川言行一編，亦名《師說》。(朱熹按語，卷12，頁1，總頁327。)
23	馬伸 (馬殿院)	公方自吏部求為西京司法曹事，銳然為親依之計，至則因先生高弟張繹以求見。先生初以非其時，恐貽公累。公執贄凡十反，愈恭，且曰：「使伸得聞道，雖死何憾，況不至於死者乎？」先生聞而歎曰：「此真有志者。」遂引而進之。(何兌〈逸士狀〉，卷12，頁2，總頁330。)
24	侯仲良 (侯師聖)	二先生舅氏，華陰先生無可之孫。……其為人梗槩，亦見胡文定公〈行狀〉。(朱熹按語，卷12，頁11，總頁347。) 或曰：「江陵有侯師聖者，初從伊川，未悟，乃策杖訪濂溪。濂溪留之，對榻夜談。越三日，自謂有得，如見天之廣大。伊川亦訝其不凡，曰：『非從濂溪來耶？』師聖後遊荆門，胡文定留與為鄰終焉。」愚按：侯子非荆人，據諸書所載，但知前數條，而胡公〈行狀〉亦止云「熟觀二先生之言行」，不言其見濂溪也。濂溪卒於熙寧六年，而侯子靖康、建炎之間尚在。其題上蔡謝公手帖猶云：「顯道雖與予為同門友，然視

		予為後生」，則其年輩不與濂溪相接明矣。且其言自謂「有得如見天之廣大」者，亦與侯子平日之言不相似。凡若此類，學者詳之。(朱熹按語，卷12，頁12，總頁349-350。)
25	王蘋 (1082-1153， 王著作)	楊文靖公時，程門先進，嘗曰：「同門後來成就，莫踰吾信伯。」(章憲〈墓誌畧〉，卷12，頁13，總頁351。)
26	胡安國 (1074-1138， 胡文定公)	少長入太學，晝夜刻勵。同舍有穎昌靳裁之，嘗聞西洛程先生之學，獨奇重公，與論經史大義，公以是學問益強，識致日明，文辭迥出流輩。(〈行狀畧〉，卷13，頁1，總頁353。)

【表 2-3】《伊洛淵源錄》第二類人物師承相關資料

就上表所錄二十一人傳記觀之，張戢與劉安節、胡安國三人，未能由傳記之中得知其師承與二程之關係，然張戢為張載之弟，或因張載之故而兼錄之。¹¹至於胡安國，雖未明言受自何人，然所錄「嘗聞程先生之學」一句，似有暗示胡安國與程學有間接關係，然關係為何又不甚明朗。其餘所錄諸人之原則，大致如下：

第一，為二程之交遊而非門人者，如楊國寶即屬之。

第二，與二程有親戚關係，但傳記未能確知是否從學於二程，如侯仲良即屬之。

第三，先從學於胡瑗，而後轉於二程，如呂希哲與程頤二人先從學於胡瑗(993-1059)，而後呂希哲又從學於孫復(992-1057)、石介(1005-1045)、李覯(1009-1059)、王安石(1021-1086)等人，最後轉學於程頤。朱光庭則是先從學於胡瑗，而後轉學於二程。

第四，先從學於張載，而後轉於二程，如呂大鈞、呂大臨、蘇昞皆屬之。

第五，主要受學於二程，如范祖禹、劉絢、李籲、呂大忠、謝良佐、游酢、楊時、尹焞、張繹、馬伸、王蘋諸人即屬之。其中，范祖禹、劉絢、李籲、尹焞、張繹、馬伸諸人，傳記中較明顯言及屬於程頤門下，其餘則大抵泛稱二程門下。

據此第二類論程門理學社群之概念，除上述「二程或程頤之學生」此一關係外，尚涵蓋與二程有「交遊」或「親戚」關係、「由胡瑗或張載門下轉入程門」關係三種。復次，傳記中若提及此人屬於二程門下時，甚少刻意點明此人屬於程頤門下，然較多之情形則是點出程頤門下。再次，所謂程門理學社群之概念，具有上述五種內涵，而此五種內涵，亦再次證明此書之編纂時，是以程頤或二程授受關係作為潛在條例之又一證。

(三) 第三類：程氏門人無記述文字者

第三類為「程氏門人無記述文字者」二十人，茲將相關資料製成下表後，方

¹¹ 《伊洛淵源錄》所載劉安節傳記、遺事，雖未有相關資料提及其師承，然據《二程遺書》中有所錄語錄，且據《宋元學案》所錄傳記亦云「自學禁起，伊川弟子無顯者，至先生與許公景衡始見用」，是知劉安節亦為二程門人。上引參見〔清〕全祖望等：〈周許諸儒學案〉，《宋元學案》，第4冊，卷32，頁413。

論證如下：

	人名	師承相關文字
27	王巖叟 (1043-1093， 王端明)	墓碑、本傳記其行事甚詳，然不及其學問源流也。惟《遺書》前篇有其答問，而其集中亦有記先生語數條，又〈祭明道文〉有聞道於先生之語。及伊川造朝，亦有兩疏，推挽甚力，蓋知尊先生者。然恐其未必在弟子之列也。(朱熹按語，卷14，頁1，總頁381。)
28	劉立之 (劉承議)	敘述明道先生事者，其父與二先生有舊，宗禮早孤，數歲即養於先生家，娶先生叔父朝奉之女。郭雍稱其登門最早，精於吏事云。(朱熹按語，卷14，頁1，總頁382。)
29	林大節 (不詳)	不詳其鄉里名字行實，但《遺書》云：「林大節雖差魯，然所問便能躬行。」然則亦篤實之士也。(朱熹按語，卷14，頁1，總頁382。)
30	張閔中 (不詳)	不詳其名字，有答書，見，《文集》。(朱熹按語，卷14，頁1，總頁382。)
31	馮理 (馮聖先)	其子忠恕，從尹公學……。《外書》又載尹公之言：「先生門人馮理，字聖先，……。」(朱熹按語，卷14，頁2，總頁383。)
32	鮑若雨 (鮑商霖)	有答問數條，及錄《伊川語》一卷，今見《文集》、《遺書》。(朱熹按語，卷14，頁2，總頁383-384。)
33	周孚先 (周伯忱)	與其弟恭先伯溫同受學，有《語錄》及《答問》各數章，今見《書》、《集》。伯忱嘗為臨安教官，其家有伊川帖數紙，其一邢和叔問先生謂：「二周與楊時似同，恕恐二周未可望楊時，如何？」先生答云：「周孚先兄弟氣質純明，可以入道。頤每勸楊時勿好著書，好著書則多言，多言則害道。學者要當察此。」(朱熹按語，卷14，頁2，總頁384。)
34	唐棣 (唐彥思)	有《語錄》一卷，見《遺書》。(朱熹按語，卷14，頁3，總頁385。)
35	謝天申 (謝用休)	
36	潘旻 (潘子文)	
37	陳經正 (陳貴一)	與其弟經邦貴叔敘同受學。四君皆永嘉人，名見唐《錄》。 ¹² (朱熹按語，卷14，頁3，總頁385。)
38	李處遜 (李嘉仲)	亦見唐《錄》。(朱熹按語，卷14，頁3，總頁385。)

¹² 案點校本原作「《唐錄》」，然此處當指《二程遺書》中唐棣所錄部分，故簡稱為「唐《錄》」。

39	孟厚 (孟敦夫)	祁寬記尹和靖語云：「孟敦夫來從伊川，又為王氏學，學業特精。」(朱熹按語，卷14，頁3，總頁386。)
40	范文甫	二人不詳其名，見楊遵道《錄》。 ¹³ (朱熹按語，卷14，頁4，總頁387。)
41	暢中伯	
42	李朴 (1064-1128， 李先之)	為西京學官，因受學焉。《呂氏雜誌》云：「李先之、周恭叔皆從程先生學問，……。」(朱熹按語，卷14，頁4，總頁387。)
43	暢大隱 (暢潛道)	《遺書》第二十五卷，即其所記也。《遺書》云：「暢大隱許多時學，乃方學禪，是於此蓋未有得也。」(朱熹按語，卷14，頁4，總頁388。)
44	郭忠孝 (郭立之)	事見《伊川年譜》。祁寬記尹和靖語云：「忠孝每見伊川問《論語》，伊川皆不答。一日，語之曰：『子從事於此，多少時所問皆大，且須切問近思。』」(朱熹按語，卷14，頁4，總頁387。)
45	周行己 (周恭叔)	《遺書》第十七卷，或云乃其所記也。(朱熹按語，卷14，頁5，總頁389。)
46	邢恕 (邢尚書)	其行事詳具《國史》及邵伯溫《辨誣》等書云，邢和叔後來亦染禪學，其為人明辨有才，後更曉練世事，其於學亦日月而至焉者也。(朱熹按語，卷14，頁6，總頁391。)

【表 2-4】《伊洛淵源錄》第三類人物師承相關資料

上表所錄二十人，朱熹歸類為「程氏門人無記述文字者」，所謂「無記述文字」者，或指無「傳記」，或指無「遺事」等相關資料可供資藉，然卻可根據其它文獻斷為程門者，而所據文獻則有下列二種：

其一，據《二程遺書》或《二程外書》中，若有此人之問答等相關記錄，或有此人為程門之相關資料者，則斷為程門之屬，如王巖叟、鮑若雨、周孚先（與其弟周恭先）、馮理、唐棣、謝天申、潘旻、陳經正（與其弟陳經邦）、李處遯（以上謝、潘、陳、李四人，乃據唐棣所錄資料）、孟厚、郭忠孝（以上二人乃據祁寬記尹焞之語）、暢大隱（朱熹言《遺書》第二十五卷為其所記）、周行己（朱熹言《遺書》第十七卷或為其所記）、林大節（據《遺書》中二程相關自敘，及《遺書》有問答資料）、劉立之（據郭雍所言），范文甫、暢中伯（以上二人據楊迪[1055-1104]所錄），張閔中（據《文集》之中有答書資料）。凡此數人，大抵皆據《遺書》、《外書》。

其二，根據《遺書》、《外書》以外相關資料，如李朴據《呂氏雜誌》斷定為程門。然除《呂氏雜誌》之外，《外書》第十一「時氏本拾遺」條，亦錄有李朴問語，則朱熹所據亦有可能為《外書》。

¹³ 案點校本原作「楊遵《道錄》」，檢楊時長子楊迪，字遵道，此處當指《二程遺書》中，楊遵道所錄之部分，故簡稱「楊遵道《錄》」。

據此第三類論程門理學社群之概念，則有「與二程之間有問答記錄」、「有記錄二程問答或言論」二項。然而，據此二項方式而斷為程門理學社群與否，其方法雖未為不可，然是否能篤定，有時亦往往難決。以王巖叟為例，案語中雖舉「《遺書》前篇有其答問」、「其集中亦有記先生語數條」、「祭明道文有『聞道於先生』之語」、「伊川造朝，亦有兩疏，推挽甚力」四則相關例證，而嘗試將王巖叟收錄，然文末亦表示「恐其未必在弟子之列」，是朱熹亦有疑似之詞而未能篤定者。要之，第三類所謂程門理學社群，固指列於程門之間學者，然亦可指與二程僅有問答之關係，未必有嚴格從學於二程之實。然無論屬於上述何者，此反映朱熹極力證成諸人與程門理學社群之關係，即使此人仍存在「未必列於程門」之可能性，然若有上述問答等相關資料時，皆嘗試予以收入，而此亦再次證明時，此書之編纂，是以與程頤或二程有授受關係，作為潛在條例之又一證。¹⁴

以上述三類觀之，所謂程門理學社群之概念，既有嚴格從學於二程者，尤其是列於程頤之下者，有二程之師者，有二程之交友或受二程啟發者，亦有與二程有問答或曾記錄二程相關言論之關係者，是其「程門」之概念，非以嚴格之師承關係作為判定，而是採取較為寬廣之定義。然大致而言，朱熹所建構程門理學社群之概念，乃以與程頤或二程有授受關係作為潛在條例，並建構出以「二程為主幹」而以「程門為旁支」之理學社群網絡。

此一特色，亦使《伊洛淵源錄》所呈現之學脈特色，猶如《論語·為政篇》所謂「譬如北辰，居其所，而眾星拱之」，即如成語所謂「眾星拱月」。「月」是二程或程頤，「眾星」自然為「程門諸公」，月之光輝，不為閃爍之眾星所奪，而星之愈眾，益能烘托月之獨美。朱熹初纂此書時，即有類似「眾星拱月」之心態，企圖詳細譜出「星」之極大數，兼以此舉為學術界建構程門之重要先聲，故寧可先寬收，而不至於有所遺漏，寧先失之於濫，以求不失之於闕，故與二程或程頤有交遊關係者，不妨先寬收，待他日史料蒐集漸多，再一一嚴加甄別。唯此後朱熹陸續整理二程相關學術著作，對於二程或程頤學說，已能更加深入掌握，同時對於程門弟子與二程間之問答資料或著作，亦已有一定程度之瞭解之後，遂逐漸產生程門之中，似乎無人能得二程或程頤真傳之學術見解，於是對於先前之寬收，已有「覺今是而昨非」之嘆，故有所謂「然此等功夫亦未須作。比來深考程先生之言，其門人恐未有承當得此衣鉢者」之說。此一前後態度之轉變，亦意味朱熹思考此書內涵之方式已有所轉變，由起初之編纂重在「眾星拱月」，並以二程為主幹，而以程門為旁支，轉而以「脈脈孤傳」、「燈燈相續」單一主幹之思考

¹⁴ 盧鐘鋒將《伊洛淵源錄》中所錄四十六人，分為以下六大類：「屬於二程的及門和再傳弟子」、「初非師事二程，而後卒受業於二程」、「初曾問學於二程，而後其學與之異趣」、「雖不明其師傳，但與二程之學有關聯」、「與二程有師友關係」、「屬張載門人」，此一分類亦可參考。唯盧鐘鋒所立「屬張載門人」一類中之蘇炳，檢《伊洛淵源錄》中，朱熹按語已明言「亦橫渠門人而卒業於程氏者」，則不當另立一類，仍應歸於「初非師事二程，而後卒受業於二程」，且盧鐘鋒於此類之中，亦舉關中三呂於張載卒後歸於二程門下為例，則蘇炳更當歸於此類較為合理。參見盧鐘鋒：〈論朱熹及其《伊洛淵源錄》〉，頁 284-285。

模式，遂反認為此書實不勞費力編纂。

然而，朱熹後來雖然對此書之編纂，不再完全肯定，然此一不再完全肯定，卻未必能夠完全理解成朱熹否定此書存在之價值。蓋朱熹所不再完全肯定之原因，乃是看待此書之角度，已轉為程門中無人能得二程真傳，故對於之前所錄程門諸公之學術工作，反而有多此一舉之嘆。但書中所錄傳記史料，卻不必加以否定，更何況程門於朱熹所處之南宋，諸人姓氏名字及傳記已多湮沒不聞，否則朱熹不至於煞費苦心，或親自尋覓謄錄，或商求其他學者代為謄錄程門之相關傳記史料，是以此書之傳記史料，恐非朱熹所欲否定者。再者，此書刊行之後，亦並未因朱熹之不再完全肯定，而失去其影響力，甚至往後第二、三期學術史著作，即明顯有以承繼此書為職志者，更何況此書乃建構程門之學術先聲，本身即有不可抹滅之學術價值存在。

此書既然以程門理學社群，作為編纂之核心設準，而所謂程門社群之內涵亦已考論如上，則以下遂可續問：朱熹究竟如何透過此書之編纂，反映程門理學社群之內在精神與典範？以下遂就此一問題，轉論如下：

二、程門理學社群內在精神與典範之建構

《伊洛淵源錄》以「與程頤或二程有授受關係」此一潛在條例，首次將程門諸公四十六人，匯聚成北宋特有之理學社群，然此一條例之目的，是作為釐定收錄程門與否之判準而存在，未足以反映程門理學社群之內在精神與典範。今欲考論其內在精神與典範者，端賴於此書之「傳記」與「遺事」中尋之，方能一探究竟，而其中又以所錄「遺事」，更能抽繹出程門理學社群之內在精神與典範。檢朱熹所錄諸人「遺事」，就其內容性質稍加分析，約可歸納為「政事」、「論學」與「氣象」三大類型，而此三大類型，亦為程門理學社群內在精神與典範之所在。

（一）程門理學社群之外王精神：聖人志在天下國家

《伊洛淵源錄》之體例，是立「傳記」於前而後附以「遺事」，且所揀選諸人傳記中，多有涉及政事治績者，而遺事之中亦往往兼及之，頗與傳記有此呼彼應之特色。惟傳記所載政事治績與遺事所載者，兩者性質頗有不同。蓋傳記多首尾完整，而遺事則屬條錄，前者取材出於一源，而後者條錄，則源出眾門。因此，傳記所反映之政事治績，實乃生平之部分，而遺事所條錄之政事治績，則可視為特意彰顯其人政事治績之效用。

以此書三類四十六人為例，前二類程門理學社群之遺事中，錄及政事治績者，所在多有。第一類之周敦頤、程顥、程頤、邵雍、張載五人，扣除邵雍為書商所盜印私增，及周敦頤、張載多錄聖賢氣象或論學等相關遺事之外，以程顥、程頤二人遺事中所錄及政事治績較多。如以程顥為例，遺事中錄及政事治績者如：

常見伯淳所在臨政，便上下響應，到了人眾，後便成風，成風則有所鼓動。

天地間只是一箇風以動之也。見《程氏遺書》伊川先生語。¹⁵

描摹程顥臨政時，往往上下風動而響應，而此處所謂「風以動之」一詞，即化自《論語·顏淵》「君子之德，風；小人之德，草。草上之風，必偃」一章，可見程顥被描摹為政治績有如《論語》中所謂以德化民，而民莫不風動而響應者。又如：

明道作縣，常於坐右書「視民如傷」四字，云：「顥每日常有媿於此。」觀其用心，應是不到錯決撻了人。見《龜山語錄》。¹⁶

敘述程顥為政必以「視民如傷」為誠，而此一詞彙即化自《孟子·離婁章》中孟子所謂「文王視民如傷，望道而未之見」一句，可見程顥被描摹成為政必以視民如傷、解民倒懸之仁心仁政，作為念茲在茲者。又如：

明道臨民，刑未嘗不用，亦嚴亦威。然至誠感人，而人化之。見侯子《雅言》。¹⁷

敘述程顥為政雖不廢刑罰，然以至誠感民，遂使人民能受感化而向善，與《論語》所謂「為政以德」、「導之以德」之風範相同。

此外，遺事中錄及與王安石爭論新政之弊端者，如「新政之改，亦是吾黨爭之有太過」一條，錄及程顥對新政之反對，尤其以青苗法一項為然。¹⁸又如《邵氏聞見錄》中，程顥對王安石之評論，朱熹亦有錄及：

程伯淳先生嘗曰：熙寧初，王介甫行新法，並用君子小人。君子正直不合，介甫以為俗學不通世務，斥去。小人苟容諂佞，介甫以為有才知變通，用之。君子如司馬君實不拜同知樞密院以去，范堯夫辭同脩起居注得罪，張天祺自監察御史面折介甫被謫。介甫性狠愎，眾人皆以為不可，則執之愈堅。君子既去，所用皆小人爭為刻薄，故害天下益深。使眾君子未與之敵，俟其勢久自緩，委曲平章，尚有聽從之理，則小人無隙以乘，其為害不至如此之甚也。見《邵氏聞見錄》。¹⁹

程顥批評王安石為求新法能順利推行，遂未能鑑別所用之人為君子抑或為小人，兼以個性狠愎，所用之人雖不乏君子，然君子正直不苟，雅不願與其新政同流，而王安石卻以此等君子為腐儒，皆摒斥而不用，唯有小人欲求富貴利達，故能苟且附和，卻反以為有才幹知變通，而大加採用，是以小人一旦在位得勢，遂轉相

¹⁵ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷3，頁7，總頁81。

¹⁶ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷3，頁7，總頁81。

¹⁷ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷3，頁7，總頁81。

¹⁸ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷3，頁8，總頁84。

¹⁹ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷3，頁10，總頁87。

苛厲天下並遺害世人，此即程顥對新政之批評，而兼及王安石用人失當之處。此外，又錄及《庭聞叢錄》中有關程顥治理溝洫之政事：

扶溝地卑，歲有水旱。明道先生經畫溝洫之法以治之，未及興工，而先生去官。先生曰：「以扶溝之地盡為溝洫，必數年乃成。吾為經畫十里之地，以開其端，後之人知其利，必有繼之者矣。夫為令之職，必使境內之民，凶年饑歲免於死亡，飽食逸居有禮義之訓，然後為盡。故吾於扶溝開設學校，聚邑人子弟教之，亦幾成而廢。夫百里之施，至狹也，而道之興廢繫焉，是數事皆未及成，豈不有命與！然知而不為，而責命之興廢則非矣，此吾所以不敢不盡心也。見《庭聞叢錄》。²⁰

程顥經畫溝洫欲治水旱，雖未及興工而去職，然治理溝洫必歷數年而後成，今經畫可先開端，後人必有以繼之者。再者，地方官員當以「凶年饑歲免於死亡」、「飽食逸居有禮義之訓」為念，是以籌畫溝洫、設立庠序，雖皆幾成而廢，然此二事實為道之興廢所在，故不得不盡心而為之。此處所謂「饑歲免於死亡」與設立庠序者，即特意將程顥描摹成《孟子·梁惠王上》中所謂，謹守「樂歲終身飽，凶年免於死亡」、「謹庠序之教，申之以孝悌之義」等仁政之儒者風範，同時亦符合《論語》所謂「先富後教」之為政理念。

復以程頤為例，遺事中所錄政事治績，雖未及程顥之多，然亦有二條涉及政事治績，且二者皆與經筵有關：

伊川先生居經筵建言：「今之經筵，實古保傅之任，欲使內臣十人供侍左右，儻人君出一言，舉一事，食一果實，必使經筵知之。有剪桐之戲，則隨事箴規，違養生之方，則應時諫止。」呂申公曰：「主少非可為之時也。」伊川曰：「正可為也。責不在人主，而人臣當任之耳。」見《庭聞叢錄》。²¹

程頤居經筵官時，曾建言經筵一職當選內臣十人供侍君王。蓋經筵猶如古之保傅官，若能使人隨時通報君王之一言一行於經筵官，使其能隨時留意，則可隨時進行箴規勸諫。其次：

程子在講筵，執政有欲用之為諫官者。子聞之以書謝曰：「公知射乎？有人執弓於此，發而多中，人皆以為善射也。一日，使羿立于其旁，道之以彀率之法。不從，羿且怒而去矣。從之，則戾其故習，而失多中之巧。故不若處羿於無事之地，則羿得盡其言，而用捨羿不恤也。頤才非羿也，然

²⁰ 〔宋〕朱熹：《伊洛淵源錄》，卷3，頁10，總頁87。

²¹ 〔宋〕朱熹：《伊洛淵源錄》，卷4，頁16，總頁127。

聞羿之道矣，慮其害公之多中也。」見《遺書》。²²

此處即以射箭及后羿為喻，以為若欲處諫官而行諫事，則不如不處諫官之位，而能行諫言之難能可貴。

大致而言，二程兄弟遺事中，錄及程顥之政事治績較多，而程頤遺事則以經筵官之言論為主，兩者雖然不同，但皆以天下國家為己任之精神則為一致。

至於第二類程門人物中，如朱光庭、蘇昞、楊時諸人，其遺事亦有錄及政事治績者。如所錄朱光庭政相關政事治績云：

自熙寧、元祐、靖國間，事變屢更。當其時，固有名蓋天下，致位廟堂，得行所學者，然夷考其事，猶有憾焉。如張天祺、朱公掞等，可謂奮不顧身，盡忠許國，而議論亦多過矣。乃知理未易窮，義未易精，言未易知，心未易盡，聖賢事業未易到也。見《胡文定公集》。²³

此條遺事錄自胡安國文集，文中言及朱光庭雖能盡忠許國奮不顧身，然對其論學相關議論，亦非全然認同。此間描摹雖可見及胡安國對其議論頗有微詞，然以「奮不顧身」、「盡忠許國」稱譽之，終究肯定朱光庭之政事治績。

至於蘇昞則錄及越職上書一事：

蘇季明以上章得罪，貶饒州，過洛，和靖館之，伊川訪焉。既行，伊川謂季明殊以遷貶為意。和靖曰：「然也。焯嘗問季明：『當初上書，為國家計邪？為身計邪？若為國家計，自當忻然赴饒州；若為進取計，則饒州之貶，猶為輕典。』季明以焯言為然。」先生曰：「名言！名言！」見《洛陵記善錄》。²⁴

因越職上書而獲罪貶謫於饒州，故尹焯為之開導，問其上書究竟是以家國天下為計，抑或以自我進取為計，並自答若越職上書是為家國天下計，則貶至饒州亦當欣然赴之，若以自我進取為計，則貶謫饒州亦不過輕罪而已。伊川聽聞尹焯開導之語後，直以名言稱許。

至於楊時，則錄其改制賣酒之制：

先生曰：官司設法賣酒在所，張樂集妓女，以來小民，此最為害教，而必為之辭曰「與民同樂」，豈不誣哉！夫引誘無知之民，以漁其財，是在百姓為之，理亦當禁，而官吏為之，上下不以為怪，不知為政之過也。且民

²² [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷4，頁16，總頁128。

²³ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷7，頁13，總頁211。

²⁴ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷9，頁1，總頁242。

之有財，亦須上之人與之愛惜，不與之愛惜而巧求暗取之，雖無鞭笞以強民，其所為有甚於鞭笞者矣。余在潭州瀏陽，方官散青苗時，凡酒肆茶店，與夫俳優戲劇之罔民財者，悉有以禁之，散錢已，然後令如故。見《龜山語錄》。²⁵

此條錄及欲改革官設賣酒處，以聚集妓女招攬生意之方式。蓋官吏為民之父母，本當愛惜百姓之財，然官設賣酒之法，卻以聚集妓女方式招攬生意，已未能愛民之財於先，卻又從中巧取暗奪，已非官吏所當為者，遂嘗試於所治轄內加以禁止。此外，又錄及欲推行境內之行旅者，皆能免於疾病飢餓之政策：

又言常平法。州縣寺舍，歲用有餘，則以歸官，賑民之窮餓者。余為瀏陽日，方為立法，使行旅之疾病飢踣於道者，隨所在申縣，縣令寺舍飲食之。欲人之入於吾境者，無不得其所也。其事未及行，而余以罪去官，至今以為恨。²⁶

欲所治轄內之寺舍，將其歲用之餘歸公，並用以賑救窮餓之民，使過境轄內之行旅，若因故疾病飢餓者，皆能由所在之縣，以寺舍之餘財暫為接濟救助，期能免於客死他鄉。

以上為第二類遺事中錄及政事治績者，至於第三類由於文字敘述過少，且所錄多與二程問答或記錄二程相關言論為主，較難具體反映上述三大類型。

《伊洛淵源錄》所錄遺事，之所以大量涉及政事治績者，即反映朱熹所關注程門理學社群之著眼點，即在於：經世之情懷。先秦儒家以人文化成為己任，而學優則仕，正是人文化成之具體且方便之途徑，而此一人文化成、學優則仕所展現者，正為儒者所謂經世之情懷，而《伊洛淵源錄》所錄理學社群之傳記或遺事，皆能反映此一精神，尤其所錄下列程顥遺事一條，最具代表性：

聖人志在天下國家，與常人志在功名全別。孟子傳聖人之道，故曰：「予豈若是小丈夫然哉？諫於其君而不受，則悻悻然見於其面，去則窮日之力。」且看聖人氣象則別，明道先生却是如此。元豐中有詔起呂申公、司馬溫公，溫公不起，明道作詩送呂申公，又詩寄溫公二詩皆見《文集》，其意直是眷眷在天下國家。²⁷

以「聖人志在天下國家」與「常人志在功名」對舉，更能彰顯程顥之經世情懷。雖「眷眷在天下國家」一詞，乃用以描摹程顥，然所反映者，實為理學社群之整

²⁵ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷10，頁17，總頁293。

²⁶ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷10，頁17，總頁293-294。

²⁷ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷3，頁10，總頁87-88。

體精神，同時亦反映理學社群，以天下國家為己分內事之莊嚴責任感。

綜合言之，朱熹藉由《伊洛淵源錄》之編纂，輯錄有關程門理學社群，政事治績之相關傳記或遺事，以反程門映理學社群具有經世之情懷，即上述所謂「聖人志在天下國家」、「眷眷在天下國家」，而此一情懷，亦同時可視之為儒家「外王」之事業。

然有外王必有內聖，此書既然建構程出門理學社群之外王精神，亦同時詳細譜出其內聖典範，此一內聖典範即「聖賢氣象」。

（二）程門理學社群之內聖典範：聖賢氣象

《伊洛淵源錄》所錄程門理學社群之傳記或遺事中，往往有「氣象」一詞，如卷三程顥傳記中，所錄游酢〈書行狀後〉：

先生少長親聞，視之如傷，又氣象清越，洒然如在塵外。²⁸

氣象一詞乃描摹程顥之形容氣度，甚為超然清越。又如遺事中錄及《庭聞藁錄》「且看聖人氣象則別。明道先生却是如此」一句，亦以聖人氣象描摹程顥，形容其志在天下國家之責任感，故雖於去就之際極為分明，然本意終在天下國家。

至於卷四程頤傳記部分，引及侯仲良之語云：

晚年接學者，乃更平易。蓋其學已到至處，但於聖人氣象，差少從容爾。明道則已從容，惜其早死，不及用也。使及用於元祐間，則不至有今日事矣。²⁹

程頤晚年與門下來往，已較往常平易許多，且其學已臻至化境，惟於聖賢氣象少嫌從容不足，未如程顥能於聖人氣象，符合中節而又能從容不迫。

卷六張載遺事中，亦有錄及二則有關氣象之詞彙：

伊川先生答先生書曰：觀吾叔之見，志正而謹嚴。如「虛無即氣則無無」之語，深探遠曠，豈後世學者所嘗慮及也。然此語未能無過。餘所論以大槩氣象言之，則有苦心極力之象，而無寬裕溫厚（一作「和」）之氣。」

問：「橫渠之書，有迫切處否？」伊川先生曰：「子厚謹嚴。纔謹嚴，便有迫切氣象，無寬舒之氣。」³⁰

上一則乃程頤描摹張載學說，於論述之時有苦心極力之象，欠缺寬裕溫厚之氣

²⁸ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷3，頁2，總頁72。

²⁹ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷4，頁10，總頁116-117。

³⁰ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷6，頁9，總頁173；頁9-10，總頁174-175。

度。後一則乃形容張載人格特質過於謹嚴，故所展現之氣度過於迫切，殊少寬舒從容之氣象。

同卷，張戩遺事亦有錄及：

天祺有自然德氣，似箇貴人氣象，只是却有氣短處，規規太以事為重，傷於周至，却是氣局小。³¹

此處以貴人氣象描摹張戩，評其氣短。卷七，呂希哲遺事則錄及：

滎陽公嘗言：後生初學，且須理會氣象。氣象好時，百事是當。氣象者，辭令容止，輕重疾徐，足以見之矣。不惟君子小人於此焉分，亦貴賤壽夭之所由定也。³²

以初學者當理會氣象為要務，因為氣象若能從容，則語言辭令、行為舉止、事之輕重緩急，皆能符合中節，甚至以氣象乃君子小人、貴賤夭壽分別之所在。

卷十楊時傳記所錄〈龜山誌銘辯〉及遺事中，亦有氣象一詞之描摹：

龜山之賢可想見矣。世人以功名富貴累其心者，何處更有這般氣象？³³

舊在二先生之門者，伯淳最愛中立，正叔最愛定夫。觀二人氣象亦相似。見《上蔡語錄》。³⁴

上則敘述楊時能不因富貴利達而累其心，故世人無其氣象。下則所謂之氣象語意未明，然揣摩其意或指兩人氣度格局近似，抑或由於楊時之氣度格局，與程顥近似，而游酢則與程頤近似，故程顥、程頤各有所偏愛。

由上述所引觀之，所錄程門理學社群傳記、遺事，往往衡以氣象一詞，且氣象又往往為聖凡區別之重要憑據。然而，究竟聖人氣象當如何理解？

由於《伊洛淵源錄》以述代作，並非學術討論之專門著作，故文中所謂聖人氣象，多為描摹之詞，而無具體義界文字。然就上述所引觀之，所謂聖賢氣象，大抵指聖人所具備之某種氣度格局或生命情境，惟此氣度格局或生命情境，於此書之中，無法輕易考察得知，亦無法考論朱熹如何理解聖賢氣象此一概念。³⁵然

³¹ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷6，頁15，總頁185。

³² [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷7，頁5，總頁196。

³³ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷10，頁9，總頁278。

³⁴ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷10，頁16，總頁292。

³⁵ 關於聖賢氣象之概念，可參考古清美之說：「『聖賢氣象』是理學裡的一個重要問題……大體上講，可以說是聖賢學問和德行的工夫純全，境界高遠，可以在日常生活之中待人處事之時，自然地流露出來。這種流露不是勉強裝作或刻意表現，更不是說教，而是毫無痕跡的自然感應。從此最可看出一個人學問的成就深淺，和個別氣質不同的地方，也可以給人極深刻的感受和啟發。」上引參見古清美，《近思錄今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，2000年），頁

檢朱熹與呂祖謙所合編之《近思錄》卷十四中，有專立「聖賢氣象」一節，據此遂可考論朱熹於「聖賢氣象」一詞，是如何理解。

《近思錄》編纂之用意，據朱熹自序觀之，乃欲示初學者一入門途徑，故云：

因共掇取其關於大體而切於日用者，以為此編，總六百二十二條，分十四卷。蓋凡學者所以求端用力，處己治人之要，與所以夫辨異端，觀聖賢之大略，皆粗見其梗槩。³⁶

所謂「求端用力」、「處己治人」、「辨異端」、「觀聖賢大略」，皆為編纂此書之目的。蓋周敦頤、程顥、程頤、張載之書雖然全備，然學者初窺門徑，未易登堂入室，實未能遍覽四子之書。遂編纂此書，期能於上述四項，示初學者以梗概，而後能深造自得。復以呂祖謙之序觀之：

《近思錄》既成，或疑首卷陰陽變化性命之說，大抵非始學者之事。祖謙竊嘗與聞次緝之意。後出晚進於義理之本原，雖未容驟語。苟茫然不識其梗槩，則亦何所底止？列之篇端，特使之知其名義，有所嚮望而已。至於餘卷所載講學之方，日用躬行之實，具有科級。循是而進，自卑升高，自近及遠，庶幾不失纂集之指。若乃厭卑近而驚高遠，躐等陵節流於空虛，迄無所依據，則豈所謂「近思」者耶？覽者宜詳之。³⁷

《近思錄》首卷載「道體」一節，欲示學者以標的，使其有所嚮望，至於餘卷所載「講學之方」、「日用躬行之實」，乃欲使學者循此科級而進，遂能自卑升高由進及遠。

合觀二序而論，朱熹所謂欲學者「觀聖賢之大略」，呂祖謙以為此書之編纂，於卷次先後皆有一定之科級，是以卷末所立「聖賢氣象」一節，乃二人欲後學者，循此科級並成就自我之聖賢氣象，用以完成儒家內聖課題。因此，《近思錄》之「聖賢氣象」一節，實為二人終極關懷之所在，與《荀子·勸學》所謂「其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人」之義，頗有異曲同工之妙。

復次，《近思錄》卷三「致知」一節錄有二程之語：

所謂「日月至焉」，與久而不息者，所見規模雖略相似，其意味氣象迥別。須潛心默識，玩索久之，庶幾自得。學者不學聖人則已，欲學之，須熟玩

134。另，盧鐘鋒於〈論朱熹及其《伊洛淵源錄》〉一文中，亦已約略提及《伊洛淵源錄》中有「聖賢氣象」之概念，其說亦可參考。

³⁶ [宋]朱熹：〈近思錄序〉，參見陳榮捷（1901-1994）著：《近思錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1992年），頁575。

³⁷ [宋]呂祖謙：〈近思錄後序〉，參見陳榮捷著：《近思錄詳註集評》，頁577。

味聖人之氣象，不可只於名上理會，如此只是講論文字。³⁸

學者若欲學聖人，則需熟習並深入玩味聖人氣象，不能只停留於名言詞彙上理解，否則終究是只是聞見之知，終究只是於詞彙上用功而已。是以聖賢氣象當於潛心默識玩索日久之後，方能深造自得，非徒於經典之中講論注解，即可成就自我之聖賢氣象。

然而，何以證成朱熹欲藉由《伊洛淵源錄》之編纂，用以反映程門理學社群之內在典範，即為聖賢氣象？

《伊洛淵源錄》中雖錄及有關聖賢氣象之傳記或遺事，然此為旁證，欲證成此書以聖賢氣象建構程門理學社群之內在典範，當與《近思錄》相較。蓋《近思錄》卷末題旨為「聖賢氣象」，意謂朱熹所收錄者，皆已預認周敦頤、程顥、程頤、張載等人此條之說，皆為聖賢氣象之相關者。因此，《近思錄》中「聖賢氣象」一節諸條，若與《伊洛淵源錄》中有重出者，則意謂朱熹所錄此條，亦可視為聖賢氣象之代表。

今本《近思錄》十四卷，共六百二十二條，各卷題旨可據朱熹所定「逐篇綱目」依次定為「一、道體」、「二、為學大要」……乃至「十四、聖賢氣象」，故卷末第十四卷題旨，依朱熹自訂「逐篇綱目」，即為「聖賢氣象」。此卷共錄二十六條四子言論或相關資料，前十五條乃四子論古代聖賢或歷史人物之氣象，後十六條則為有關四子氣象之言論或相關資料。

檢《近思錄》卷十四「聖賢氣象」節第十六條以後，皆圍繞周敦頤、程顥、程頤、張載四人有關聖賢氣象之描摹，而此數條於《伊洛淵源錄》中亦有重出，茲將相關資料製成下表：

	《近思錄》/出處/原文		《伊洛淵源錄》出處/原文
16	周茂叔胸中灑落，如光風霽月。其為政，精密嚴恕，務盡道理。(卷14，頁557。)	卷一	豫章黃太史庭堅詩而序之曰：「茂叔人品甚高，胸中灑落，如光風霽月。」知德者亦深有取於其言云。(《事狀》，卷1，頁3，總頁23。)
17	伊川先生撰《明道先生行狀》曰：「先生資稟既異，而充養有道。……不求物而物應，未施信而民信，則人不可及也。」(卷14，頁558-560。)	卷二	先生資稟既異，而充養有道……不求物而物應，未施信而民信，則人不可及也。(《行狀》，卷2，頁11-12，總頁49-52。)
18	明道先生曰：周茂叔窓前草不除去。問之，云：「與自家意思一般。」	卷一	又曰：周茂叔窓前草不除去，問之，云：「與自家意思一般。」子厚觀驢

³⁸ 陳榮捷：《近思錄詳註集評》，卷3，頁179。

	(卷14, 頁562。)		鳴, 亦謂如此。((遺事), 卷1, 頁4, 總頁26。)
19	張子厚聞生皇子, 甚喜。見餓莩者, 食便不美。(卷14, 頁563。)	卷六	子厚聞皇子生甚喜。見餓殍者, 食便不美。((遺事), 卷6, 頁8, 總頁171。)
20	伯淳嘗與子厚在興國寺講論終日, 而曰不知舊日曾有甚人於此處講此事。(卷14, 頁565。)	卷六	伯淳嘗與子厚在興國寺, 講論終日, 而曰:「不知舊日曾有甚人, 於此處講此事。」((遺事), 卷6, 頁7-8, 總頁170-171。)
21	謝顯道云: 明道先生坐如泥塑人, 接人則渾是一團和氣。(卷14, 頁565。)	卷三	明道終日坐如泥塑人, 然接人渾是一團和氣, 所謂望之儼然, 即之也溫。((遺事), 卷3, 頁11, 總頁90。)
22	侯師聖云:「朱公揆見明道于汝, 歸謂人曰:『光庭在春風中坐了一箇月。』游、楊初見伊川, 伊川瞑目而坐, 二子侍立。既覺, 顧謂曰:『賢輩尚在此乎? 日既晚, 且休矣。』及出門, 門外之雪深一尺。(卷14, 頁566。)	卷四	侯仲良曰:「朱公揆見明道于汝州, 踰月而歸, 語人曰:『光庭在春風中坐了一月。』游定夫、楊中立來見伊川。一日先生坐而瞑目, 二子立侍不敢去。久之先生乃顧曰:『二子猶在此乎? 日暮矣, 姑就舍。』二子者退, 則門外雪深尺餘矣。((年譜), 卷4, 頁10, 總頁116。)
23	劉安禮云: 明道先生德性充完。粹和之氣, 盡於面背。樂易多恕, 終日怡悅。立之從先生三十年, 未嘗見其忿厲之容。(卷14, 頁570。)	卷二	河間劉立之曰:……先生德性充完, 粹和之氣, 盡於面背, 樂易多恕, 終日怡悅。立之從先生三十年, 未嘗見其(一有「有」字)忿厲之容。((門人朋友敘述并序), 卷2, 頁15, 總頁58。)
24	呂與叔撰〈明道先生哀詞〉云: 先生負特立之才, 知〈大學〉之要。博文強識, ……其自信之篤也, 吾志可行, 不苟潔其去就; 吾義所安, 雖小官有所不屑。(卷14, 頁571。)	卷三	先生負特立之才, 知〈大學〉之要。博文強識, ……其自信之篤也, 吾志可行, 不苟潔其去就; 吾義所安, 雖小官有所不屑。((哀詞), 卷3, 頁4-5, 總頁76-77。)
25	呂與叔撰〈橫渠先生行狀〉云: 康定用兵。時先生年十八, 慨然以功名自許, 上書謁范文正公。……故識與不識, 聞風而畏。非其義也, 不敢以一毫及之。(卷14, 頁572。)	卷六	康定用兵。時年十八, 慨然以功名自許, 上書謁范文正公。……故識與不識, 聞風而畏。非其義也, 不敢以一毫及之。((行狀), 卷6, 頁1-4, 總頁158-164。)
26	橫渠先生曰:「二程從十四五時, 便脫然欲學聖人。」(卷14, 頁574。)		闕。

【表 2-5】《近思錄》「聖賢氣象」諸條與《伊洛淵源錄》重出對照表

以上表觀之，《近思錄》十六條至二十五條，皆可於《伊洛淵源錄》中各人傳記或遺事中尋及，若朱熹編纂《近思錄》以此十六條至二十五條，視為四子「聖賢氣象」之典範，而《伊洛淵源錄》於此數條亦皆錄及，則意謂此書中已蘊含朱熹所認定四子具有「聖賢氣象」之典範。

要之，《近思錄》所錄「聖賢氣象」相關言論，皆展現儒者於待人接物時，所具有之某種氣度格局或生命情境，而此一生命情境乃德性充於內而自然形於外，卻又能恰如其份符合中節而從容不迫之氣象。此等相關言論，皆於《伊洛淵源錄》中可尋及，是朱熹於此書中已建構出聖賢氣象之概念，而此一聖賢氣象實為程門理學社群之內在典範，亦為內聖之事業。

然此處置外王於內聖之前，非謂儒家之主張是先外王而後內聖，而是此處作為內聖性質存在之聖賢氣象，實際上是朱熹終極關懷之所在，故置於外王之後，用以彰顯其希聖希賢之苦心孤詣。以《近思錄》為例，此書編纂之旨趣，乃欲示後學者一為學途徑，期能循此途徑由初窺廳堂，以至於能登堂入室，是以此書之終極關懷，當為卷末之「聖賢氣象」，而此亦為內聖之最高境界。然而，學者理解「內聖、外王」主要仍立基於「本、末」之理解方式出發，論述者多主張先內聖而後方能開出外王，無內聖則其外王亦一無可取。然《近思錄》卻未必以「本、末」之理解方式看待「內聖、外王」，以朱子自訂逐篇綱目觀之，即：「道體」、「為學大要」、「格物窮理」、「存養」、「改過遷善克己復禮」、「齊家之道」、「出處進退辭受之意」、「治國平天下之道」、「制度」、「君子處事之方」、「教學之道」、「改過及人心疵病」、「異端之學」、「聖賢氣象」，就此十四條目觀之，自「道體」以至於「治國平天下之道」、「制度」等項，誠然具有內聖至外王之本末順序，然試想「治國平天下之道」若是朱熹終極關懷之所在，何以此一條目不置於此書之末，反於此後增列諸多有關內聖之條目？易言之，「內聖、外王」固然為士人常見之思考型態，然卻未必即可直接理解為外王即為朱熹之終極關懷，而《近思錄》以「聖賢氣象」置於外王之後，即為重要之例證。《伊洛淵源錄》既然有此一「聖賢氣象」之概念，亦當以此作為朱熹之終極關懷而置於外王之後，以突顯此書所欲豎立程門理學社群內在典範之用意。

然無獨有偶，李心傳《道命錄》中所建構之程門理學社群，亦有呈現此一內聖外王之特質，此容轉論於下節。

第三節 李心傳《道命錄》——「道學之興廢」典範之確立

自朱熹《伊洛淵源錄》之後，另一學術史著作之代表，即為李心傳之《道命錄》。據其自序云：

程子曰：「周公歿，聖人之道不行；孟軻死，聖人之學不傳。」夫道即學，學即道，而程子異言之，何也？蓋行義以達其道者，聖賢在上者之事也；學以致其道者，聖賢在下者之事也。舍道則非學，捨學則非道，故學道愛人，聖師以為訓；倡明道學，先賢以自任，未嘗歧為二焉。³⁹

序文首先引及程子論周公歿後其道不行，及孟子歿後其學不傳之言論，而後提出「道即學」、「學即道」之概念，並詮釋程子之所以分別言之，非視道、學為二途。此乃由於聖賢有居朝、在野之別，在朝則當行義以達道，在野則可因學而致道，若捨道則其學非真學，捨學則其道亦非真道，並引《論語·陽貨》「君子學道則愛人，小人學道則易使」，反覆說明先聖先賢倡明道學之用心即在於此。以此觀之，天下之學無非道，天下之道亦無非學，而聖賢者無論是「居朝行義」抑或「在野治學」，皆以致其達道為己任，是以此段序文所反映之宋學概念，自然為道學。

然而，李心傳所真正關注者，並非理學社群內部之學說為何，而是將理學社群之重要性，提升至攸關國家命脈、天下興亡之層次，與《伊洛淵源錄》著重理學社群之傳記與遺事不同，是以自序亦云：

嘉定十有七年月正元日，皇帝御大慶殿，朝百官詔尚書都省曰：「朕惟伊川先生紹明道學，為宋儒宗，雖屢被褒榮，而世祿弗及，未稱崇獎儒先之意，可訪求其後，特與錄用。」德音傳播，天下誦之。蓋自伊川之被薦而入經筵，逮今百四十年矣。愚不佞，蓋嘗網羅中天以來放失舊聞，編年著錄，次第送官，因得竊考道學之廢興，乃天下安危國家隆替之所關繫，未嘗不歎息痛恨於悼、京、檜、侂之際也。⁴⁰

此段序文旨在概述理學興亡之過程，蓋理學社群自程頤受司馬光（1019-1086）推薦入朝為經筵官以來，迄今已一百四十餘年，而此時正逢宋寧宗（1194-1124在位）訪求程頤之後代並錄用為官，可謂道學大興之時。既逢此理學盛世，李心傳遂潛心蒐集理學社群相關檔案，並逐一編年著錄，呈送於官府備檔，同時亦於編纂過程中，歸結出「道學之興廢」是「天下安危國家隆替」關鍵所在之學術意見。

然而，若以學術而論學術，「道學之興廢」是否為「天下安危國家隆替」關

³⁹ [宋]李心傳：〈道命錄序〉，《道命錄》（永和：文海出版社，1981年），頁1，總頁1-2。

⁴⁰ [宋]李心傳：〈道命錄序〉，《道命錄》，頁1，總頁1。

鍵之所在，其間並無必然之邏輯關係，且編纂理學社群相關資料而成《道命錄》，亦未必真能反映此一關鍵之學術意見，惟李心傳已預設此兩者有必然之邏輯關係，並以此作為其預設之價值意識，是以編纂此書時，皆以此作為預設條例而去蒐集理學社群之史料，用以證明理學社群之興廢，攸關天下安危、國家隆替。此一現象於此書中屢可見及，如〈元祐學術政事不許教授指揮〉條案語云：

先是元年七月，蔡京拜右僕射創講議司。自領之至是，頒學制於天下，首有元祐學術政事之禁，凡二十有四年，至金人圍京師乃罷。⁴¹

自蔡京（1047-1126）頒學制於天下而首禁元祐學術以來，至於金兵圍攻京師時而解禁，凡歷時二十四年。此段敘述文字，固可視為歷史事實之陳述，然特言「至金人圍京師乃罷」一句，正是將理學社群與國家安危二者，刻意聯繫起來之作法，而此一作法，正是以「道學之興廢」為「天下安危國家隆替」之預設價值意識作為前提下，所必然出現之描摹語氣。又以〈罷元祐學術政事及黨禁指揮〉條案語為例：

靖康元年正月，金人犯闕，二月壬寅，遂有此命。時伊川先生卒二十年矣。⁴²

「遂有此命」是指靖康元年（1126）二月元祐黨禁解禁，案語先言「靖康元年正月，金人犯闕」，隨後續云「遂有此命」，此一「犯闕」、「解禁」之前後邏輯關係，正是以「道學之興廢」為「天下安危國家隆替」之預設價值意識為前提下，所必然出現之描摹語氣。再者，此一預設之價值意識，於序中亦可反覆見及：

自數十年，不幸儉邪讒諂之小人，立為道學之目以廢君子，而號為君子之徒者，亦未嘗深知所謂道，所謂學也，則往往從而自諱之，可不歎哉。子曰：「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。」故今參取百四十年之間，道學廢興之故，萃為一書，謂之《道命錄》。蓋以為天下安危國家隆替之所關繫者，天實為之，而非惇、京、檜、侂之徒所能與也。⁴³

引《論語》孔子之語，以為道之將行或將廢，皆有其天命所在，故取一百四十餘年間，理學社群所以興廢之原因匯聚為一書，而名為「道命錄」欲以證明理學社群之興廢，即天下安危、國家隆替之關鍵，固有其天命所在，絕非章惇

（1035-1105）、蔡京（1047-1126）、秦檜（1090-1155）、韓侂胄（1152-1207）等

⁴¹ [宋]李心傳：〈元祐學術政事不許教授指揮〉條，《道命錄》，卷2，5，總頁60。又見〔明〕解縉等：《永樂大典》（北京：中華書局，1986年，據北京圖書館、上海圖書館線裝本影印），卷8164，頁7a，總頁3798。

⁴² [宋]李心傳：〈罷元祐學術政事及黨禁指揮〉條，《道命錄》，卷2，頁14，總頁79。另，《永樂大典》本未見此條，然此條口吻與李心傳近似，姑錄為旁證。

⁴³ [宋]李心傳：〈道命錄序〉，《道命錄》，頁1-2，總頁2-3。

人所能干預。然即使如此，理學社群之興盛，亦有賴數位關鍵人物之振興，故以下續云：

元祐道學之興廢，係乎司馬文正之存亡；紹興道學之興廢，係乎趙忠簡之用舍；慶元道學之興廢，係乎趙忠定之去留。彼一時也，聖賢之道學，其為厄已甚矣，而義理之在人心者，訖不可得而泯也。孟子曰：「聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」故由孔子之言，則有天下國家者，可以知所戒；由孟子之言，則修身守道者；可以知所任。⁴⁴

元祐（1086-1093）、紹興（1131-1162）、慶元（1195-1200）三時期，理學社群興廢存亡之關鍵，在於司馬光、趙鼎（1085-1147）、趙汝愚（11140-11196）三人。由於此三人之或亡或去，遂使理學社群幾於微亡，故理學社群亦有因人事而興廢者。然無論理學社群是否幾於微亡，唯有義理一項始終深入於理學社群之中，此即孟子所謂「有性也，不謂命也」一句之深意，是以道學亦不因此而泯滅。序末李心傳一引孔子之言，一引孟子之語，正欲居朝執掌天下國家之理學社群者，當以孔子之言為戒，謹記道學之興廢為天下安危、國家隆替之關鍵，而在野之理學社群，當謹守孟子之言，不論道之或行或廢，皆當修身守道盡其在我。

以此觀之，李心傳所建構之宋學概念，即「道學之興廢」，而「道學之興廢」正「天下安危國家隆替」之關鍵，此乃由孔子之言發揮而來，為居朝執政者所當引以為戒。然李心傳亦重視個人之自我操持，即使在野講論，仍須盡性操持，而以孟子之言為圭臬。是故，李心傳序末亦云：

至若近世諸公，或先附後畔，或始疑終信。視其所以，則先附後畔，皆出於一時利害之私；而始疑終信，則由夫動心忍性，增益其所不能而致此也。又有或出或入之士，義利交戰於中而卒之依違俯仰，以求媚於世，蓋所謂焉能為有焉能為亡者，必也見善明，用心剛，而卓然不惑於生死禍福之際，於道學也，其庶幾乎！⁴⁵

由此觀之，道學之興廢固有天命，然道學之操守則非關天命，故有先附後叛者，有始疑終信者，有或出或入者，此皆涉及個人操守，攸關盡其在我與否，與天命無涉，惟有「見善明，用心剛」，且能「卓然不惑於生死禍福」之左右，方能卓然自立而超越命定之限制，則道學興廢雖有天命，然義理終究存乎人心，不隨之而泯滅。

綜合言之，《道命錄》所建構之宋學概念，即理學社群之興廢，而理學社群之興廢，又為天下安危、國家隆替之關鍵，為居朝執政者之所戒。至於在野講論者，則當卓然不惑於生死禍福，操持道學而盡其在我，無論道學之興廢，則義理

⁴⁴ [宋]李心傳：〈道命錄序〉，《道命錄》，頁2，總頁3。

⁴⁵ [宋]李心傳：〈道命錄序〉，《道命錄》，頁2，總頁3-4。

終究不泯。歸納李心傳此一論述型態，即為：

「孔子之言」、「居朝」、「道之興廢有天命，關乎天下安危國家隆替」、「外王觀點」
「孟子之語」、「在野」、「有性焉君子不謂命，卓然不惑於生死禍福」、「內聖觀點」

此一論述型態實際上隱含「內聖/外王」之架構，雖與朱熹《伊洛淵源錄》之論述型態與方式略有不同，然兩者皆有此一學術關懷，則為其異曲同工之處。

李心傳既已建構出宋學概念即理學社群之興廢，然而，其理學社群之具體內涵究竟為何？與朱熹所建構者又有何差異？

一、建構「理學社群」即「專門之學」、「伊川之學」、「程學」

李心傳命名此書為「道命錄」，即以「道學」為其核心概念，故序言中屢屢明言「道學」二字，且書中所收奏摺檔案，亦隨處可見此一詞彙，如〈司馬溫公薦伊川先生劄子〉條案語云「自嘉祐末，二程先生倡明道學於河洛之間」即是。然李心傳心中「道學」所指涉之理學社群，究竟其內涵為何？

欲解決此一問題前，將涉及《道命錄》之版本問題。蓋今通行本之《道命錄》為十卷本，然此十卷本為程榮秀重新釐定後又有所續增，與李心傳一書之原貌，已有所差異。除此版本之外，尚有永樂大典本之《道命錄》，然永樂大典本限於鈔書體例，已未能完全還原《道命錄》原卷之面貌，且鈔書官是否按《道命錄》原書逐一抄錄而無遺漏，亦未能知曉。為求謹慎，今所據以考論者，以二本條目有重出者為主。茲就二種版本重出之條目，製成下表：

	十卷本《道命錄》卷/收錄內容	永樂大典本《道命錄》
卷1	<p>〈司馬溫公薦伊川先生劄子〉</p> <p>〈伊川先生授西京國子監教授制詞〉</p> <p>〈孔文仲劾伊川先生疏〉</p> <p>〈伊川先生乞歸田里奏狀〉</p> <p>〈范太史乞還召伊川先生經筵劄子〉</p> <p>〈伊川先生涪州編管指揮〉</p>	<p>〈司馬溫公薦伊川先生劄子〉</p> <p>〈孔文仲劾伊川先生疏〉</p> <p>〈范太史乞復召伊川先生還經筵劄子〉</p>
卷2	<p>〈伊川先生謝復官表〉</p> <p>〈范致明論伊川先生入山著書乞覺察〉</p> <p>〈方提舉請給還先年所奪伊川先生田土〉</p> <p>〈元祐學術政事不許教授指揮〉</p> <p>〈言者論伊川先生聚徒傳授乞禁絕〉</p> <p>〈元祐黨籍碑〉</p> <p>〈罷元祐學術政事及黨禁指揮〉</p>	<p>〈元祐學術政事不許教授指揮〉</p> <p>〈言者論伊川先生聚徒傳授乞禁絕〉</p>

卷 3	〈紹興褒贈伊川先生制詞〉 〈錄用伊川先生子孫勅黃〉 〈朱內翰論孔孟之學傳於二程〉 〈陳公輔論伊川之學惑亂天下乞屏絕〉 〈周祕劾董令升沮格詔令〉 〈呂安老論君子小人之中庸〉 〈胡文定乞封爵邵張二程先生列從祀〉 〈尹和靖以久師程學辭經筵〉	〈紹興褒贈伊川先生制詞〉 〈朱內翰論孔孟之學傳於二程〉 〈陳公輔論伊川之學惑亂天下乞屏絕〉 〈周祕劾董令升沮格詔令〉 〈呂安老論君子小人之中庸〉 〈胡文定公乞封爵邵張二程先生列于從祀〉 〈尹和靖以師程學之久辭經筵〉
卷 4	〈尹和靜辭免待制侍講筵子〉 〈汪勃乞戒科場主司去專門曲說〉 〈何若乞申戒師儒黜伊川之學〉 〈曹筠論考官取專門之學者令御史彈劾〉 〈鄭仲熊論趙鼎立專門之學可為國家慮〉 〈張震乞申勅天下學校禁顯門之學〉 〈葉伯益論程學不當一切擯棄〉	〈汪勃乞戒科場主司去專門曲說〉 〈何若乞申戒師儒黜伊川之學〉 〈曹筠論考官取專門之學者令御史彈劾〉 〈鄭仲熊論趙鼎立專門之學可為國家慮〉 〈張震乞申勅天下學校禁顯門之學〉 〈葉伯益論程學不當一切擯除〉
卷 5	〈晦庵先生辭免進職狀〉 〈陳賈論道學欺世盜名乞擯斥〉	〈陳賈論道學欺世盜名乞擯斥〉
卷 6	〈晦庵先生除江西提刑誥詞〉 〈林栗劾晦庵先生奏狀〉 〈葉正則為晦庵先生辨誣封事〉 〈劉德脩論道學非程氏私言〉	〈劉復溪論道學非程氏之私言〉

【表 2-6】《道命錄》十卷本、永樂大典本條目重出對照表

據上表觀察，兩本重出之條目計有二十條，若以此二十條進行考察，則可知李心傳雖以「道學」之詞命名此書，然用以指涉理學社群之道學一詞，尚有「專門之學」此一概念，故所錄〈汪勃乞戒科場主司去專門曲說〉、〈曹筠論考官取專門之學者令御史彈劾〉、〈鄭仲熊論趙鼎立專門之學可為國家慮〉、〈張震乞申勅天下學校禁顯門之學〉數條，皆及「專門之學」一詞。然此一「專門之學」多為敵對者用以攻駁理學社群之術語，故上述四條名目，皆可見及反對理學社群之立場，如以〈汪勃乞戒科場主司去專門曲說〉條李心傳案語為例：

檜曰：「陛下聖學淵奧，獨見天地之大全，下視專門之陋，溺於所聞，真太山之於丘垤也。」檜所謂專門指伊川也。⁴⁶

引秦檜抨擊理學社群之語，並進而解釋「專門」一詞即指「伊川之學」。所謂專門之學或專門曲說之學，大抵指理學社群具有「私學」之性質，亦即「私相授受」

⁴⁶ [宋]李心傳：〈汪勃乞戒科場主司去專門曲說〉條，《道命錄》，卷4，頁4，總頁123。又見《永樂大典》，卷8164，頁16a，總頁3803。

或「自成一門」之特質，與政府核定之官學，即王安石新學「公開授受」之特質不同。此一特質屢為敵對者首要攻擊之標的，故《道命錄》收錄相關檔案時，亦往往兼及此一詞彙，然李心傳其自敘或提及理學社群時，則多以「伊川之學」、「程學」或「二程」等詞彙描摹之，如〈曹筠論考官取專門之學者令御史彈劾〉條案語云「秦檜既禁伊川學」，即以「伊川學」之詞彙，自表其學術立場。又如〈張震乞申勅天下學校禁專門之學〉條案語云：

先是秦檜既指伊川為專門之學……。至是震又明指專門異端虛無之學，漸不可長，從之，後二十餘日，檜死，士大夫之攻程學者，自是少息矣。⁴⁷

自云「士大夫之攻程學者」，即以「程學」自稱，亦可見其學術立場，乃以「伊川學」或「程學」為主。

由此觀之，李心傳「道學」一詞所指涉理學社群之內涵，涵蓋「專門之學」、「伊川之學」、「程學」三種不同概念，而「專門之學」或「專門曲說之學」乃敵對者抨擊時之學術詞彙，而「伊川之學」、「程學」則為李心傳自稱其學術立場時，所用之術語。

「道學」一詞所指涉理學社群之具體內涵，既已考論如上，然李心傳所建構理學社群之主要人物為何？與朱熹所建構者又有何差異？

二、建構以「程頤為主幹」而「二程為旁支」之理學社群

朱熹《伊洛淵源錄》所建構之程門理學社群，是以「二程為主幹」而「程門為旁支」，用以形塑程門理學社群之架構，而《道命錄》一書之體例是以道學興廢為原則下所彙編而成之檔案或奏摺，不僅與《伊洛淵源錄》性質不同，且亦難以具體反映理學社群之內涵。然此非謂《道命錄》一書，即無從考察理學社群之內涵為何，檢〈朱內翰論孔孟之學傳於二程〉條案語，即有建構程門理學社群之相關敘述：

自慶曆末年，二程先生侍官南安，聞濂溪周先生論道，遂厭科舉之業，慨然有求道之志而未知其要，泛濫於諸家，出入於老釋者幾十年，反求諸六經而後得之。逮熙、豐間，二先生德成行尊，南北之士從游者甚眾，而橫渠先生亦以其學傳授於關西。⁴⁸

此處所錄〈朱內翰論孔孟之學傳於二程〉奏摺，乃朱震（1072-1138）上奏宋高宗（1127-1162 在位）二程之學乃傳孔子、曾子、子思、孟子以下千載不傳之學，

⁴⁷ [宋]李心傳：〈張震乞申勅天下學校禁專門之學〉條，《道命錄》，卷4，頁9，總頁133-134。又見《永樂大典》，卷8164，頁18a，總頁3800。

⁴⁸ [宋]李心傳：〈朱內翰論孔孟之學傳於二程〉條，《道命錄》，卷4，頁4，總頁87。又見《永樂大典》，卷8164，頁9a，總頁3799。

然二程門下亦有未能盡記者，故云：

臣竊謂孔子之道傳曾子，曾子傳子思，子思傳孟子，孟子之後無傳焉。至於本朝，西洛程顥、程頤傳其道於千有餘歲之後，學者負笈捫衣，親承其教，散之四方，或隱或見，莫能盡紀。其高弟曰：謝良佐，曰楊時，曰游酢。⁴⁹

上奏之主要目的，乃欲請求高宗賜予謝良佐之子宫爵，而李心傳案語之焦點，則是針對朱震所言程門「莫能盡紀」一句，進行擴增或續補，是以案語中首言二程受學於周敦頤，遂能由博返約歸於六經，而熙寧（1068-1077）、元豐（1078-1085）之間，不僅從學於二程者甚眾，同時亦有教授於關西之張載，惟此處張載之師承未有明言。此下案語續云：

二先生之門人，前有故給事中朱光庭公揆、吏部尚書邢恕和叔、太學博士劉絢質夫、校書郎李籲端伯、監西京竹木務謝良佐顯道、監察御史游酢定夫、今龍圖閣直學士致仕楊時中立、河中侯仲良師聖。⁵⁰

此段列舉「二程之門人」自朱光庭以下共計八人。其下續云：

伊川之門人，後有秘書省正字呂大臨與叔、起居郎劉安節元承、給事中劉安上元禮、尚書右丞許景衡少伊、殿中侍御史馬伸時中、國子祭酒李朴先之、右諫議大夫李處遯嘉仲、京兆府路提刑郭忠孝立之、太學博士周行己恭叔、徽猷閣待制吳給敦仁、河南張繹思叔、孟厚敦夫、暢大隱潛道、臨汝馮理聖先、永嘉鮑若雨商霖、前秘書丞唐棣彥思、今著作郎王蘋信伯、新除崇政殿講書尹焯彥明、侍讀學士范沖元長、臨安府學教授周孚先伯忱，皆其顯者也。⁵¹

特地標舉「伊川門人」而後列呂大臨以下共二十人。此下又云：

徽猷閣待制胡安國康侯，學《春秋》於伊川而不及見，給事中朱震子發、通判興化劉子翬彥沖、著作郎張九成子韶、秘書郎蕭振德起、正字喻樗子才、高閔抑崇，皆慕其學焉。自關河陷沒，而楊、游、謝三先生之學獨盛於東南，故朱內翰之言云爾。趙忠簡當國奏行之，自是不樂者反指以為詞，

⁴⁹ [宋]李心傳：〈朱內翰論孔孟之學傳於二程〉條，《道命錄》，卷，頁3，總頁85。又見《永樂大典》，卷8164，頁8a，總頁3799。

⁵⁰ [宋]李心傳：〈朱內翰論孔孟之學傳於二程〉條，《道命錄》，卷，頁4，總頁87-88。又見《永樂大典》，卷8164，頁9b，總頁3799。

⁵¹ [宋]李心傳：〈朱內翰論孔孟之學傳於二程〉條，《道命錄》，卷，頁4-5，總頁88-89。又見《永樂大典》，卷8164，頁9a-b，總頁3799。

而邪說起矣。⁵²

「慕其學」者，即未能列於程門而私慕伊川之學者，計胡安國以下共七人。

此一建構方式與《伊洛淵源錄》各有異同，茲將兩者所錄程門理學社群相關人物製為下表：

《伊洛淵源錄》	《道命錄》
<p>第一類</p> <p>周敦頤、程顥、程頤、(邵雍)、張載</p>	<p>《道命錄》</p> <p>周敦頤、程顥、程頤、張載</p>
<p>第二類</p> <p>張戢、呂希哲、范祖禹、楊國寶、朱光庭、劉絢、李籲、呂大忠、呂大鈞、呂大臨、蘇昞、謝良佐、游酢、楊時、劉安節、尹焞、張繹、馬伸、侯仲良、王蘋、胡安國</p>	<p>二程門下</p> <p>朱光庭、邢恕、劉絢、李籲、謝良佐、游酢、楊時、侯仲良。</p>
<p>第三類</p> <p>王巖叟、劉立之、林大節、張閔中、馮理、鮑若雨、周浮先、唐棣、謝天申、潘旻、陳經正、李處遯、孟厚、范文甫、楊中伯、李朴、楊大隱、郭忠孝、周行己、邢恕</p>	<p>程頤門下</p> <p>呂大臨、劉安節、劉安上、許景衡、馬伸、李朴、李處遯、郭忠孝、周行己、吳給、張繹、孟厚、楊大隱、馮理、鮑若雨、唐棣、王蘋、尹焞、范沖、周孚先</p>
	<p>慕程頤之學</p> <p>胡安國、朱震、劉子翬、張九成、蕭振、喻樞、高閔</p>
<p>總計 46 人</p>	<p>總計 39 人</p>

【表 2-7】《伊洛淵源錄》、《道命錄》所收程門人物對照表

據上表觀之，《伊洛淵源錄》所錄程門理學社群共計四十六人，而《道命錄》則錄三十九人，兩書共同收錄之理學社群者，計有二十九人，然由於李心傳與朱熹兩人對於程門理學社群之內涵，有不同之認定標準，是以所呈現之結果，仍有以下三項差異：

第一，朱、李二人雖同列周敦頤、程顥、程頤、張載為理學社群之首，然朱熹將張載兄弟繫於二程之下，而李心傳未特意強調張載源出於二程之關係。

第二，朱熹以「二程為主幹」而以「程門為旁支」之「眾星拱月」方式，將程門社群匯聚於一編，而李心傳雖亦有此一類似概念，然更明顯以程頤為核心，是以先列「二程門下」於先，其次則標注「程頤門下」，最末則列出「慕程頤之

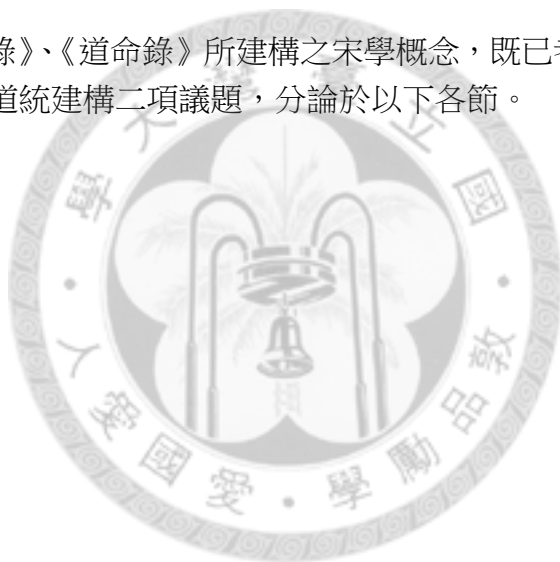
⁵² [宋]李心傳：〈朱內翰論孔孟之學傳於二程〉條，卷，〈道命錄〉，頁5，總頁89。又見《永樂大典》，卷8164，頁9a，總頁3799。案《永樂大典》本「高閔抑崇」作「柳崇」，字誤。

學」，是其建構方式乃以程頤為主幹而以二程為旁支。然朱熹亦約略有以程頤為主幹之想法隱含其中，故於案語中多有特地點明為程頤門下，卻未特地點出程顥門下者。

第三，朱熹之程門社群內涵遠較李心傳寬廣，原來從學於張載而後轉於二程門下者，如呂大鈞、呂大臨、蘇昞等人皆錄及之，而李心傳則未錄及。再者，李心傳特立「慕程頤之學」，故胡安國、朱震、劉子翬（1101-1147）、張九成（1092-1159）、蕭振（1086-1157）、喻樗（？-1180）、高閌（1097-1153）數人，皆不錄於程門之下，然以胡安國而言，朱熹仍錄於程門之內，此亦可見朱熹對於程門理學社群之內涵較為寬廣。

綜合而論，朱熹、李心傳皆以南宋學者身分，首次建構程門理學社群，為程門社群之輪廓，提供初步之學術成果。唯朱熹大致以二程為主幹，而李心傳則較明顯以程頤為主幹，且朱熹對於程門理學社群之界定，遠較李心傳廣泛，故其所錄程門理學社群，亦遠較李心傳為多。

《伊洛淵源錄錄》、《道命錄》所建構之宋學概念，既已考論如上，此下遂可就其學術史體例、道統建構二項議題，分論於以下各節。



第四節 《伊洛淵源錄》、《道命錄》與學術史著作之雛形——以體例

與精神為考察核心

《伊洛淵源錄》與《道命錄》雖為學術史著作之雛形，然於體例與精神二項，實已為學術史著作樹立起典範。以體例而言，即奠定修史立傳之典範，為國史之修纂預備史料；於精神而言，即樹立「內聖外王」之核心關懷，是以所聚焦者不在於辨析論學資料之異同，與學術史著作之成熟代表《明儒學案》，重視論學資料之辨析明顯不同。

一、程門理學社群之建構——修史立傳之旨趣甚於區分學術流派

《明儒學案》為學界公認學案體著作之典範，是以析論《伊洛淵源錄》、《道命錄》之體例，勢必以此作為參照對象，方能映照出兩書於學術史著作之體例上，所特有之學術價值。茲將《明儒學案》體例製為下表：

卷數		類	案主（內容）
		發凡	
		師說	
1~4	小序	崇仁學案	吳與弼 胡居仁、婁諒、謝復、鄭伉、胡九韶 魏校、余祐 夏尚樸、潘潤
5~6	小序	白沙學案	陳獻章、李承箕 張詡、賀欽、鄒智、陳茂烈、林光 陳庸、李孔修、 謝祐、何廷矩、史桂芳
7~8	小序	河東學案	薛瑄、閻禹錫、張鼎、段堅、張傑、王鴻儒、周蕙、 薛敬之、李錦 呂柟、呂潛、張節、李挺、郭鄆、楊應詔
9	小序	三原學案	王恕、王承裕、馬理、韓邦奇、楊爵、王之士
10	小序	姚江學案	王守仁
11~ 15	小序	浙中王門學案	徐愛、蔡宗兗、朱節、錢德洪 王畿 季本、黃綰 董澐（附子穀）、陸澄、顧應祥、黃宗明、張元沖、 程文德、徐用檢 萬表、王宗沐、張元忭、胡瀚
16~	小序	江右王門學案	鄒守益（附子善，孫德涵、德溥、德泳）

24			歐陽德、聶豹
			羅洪先
			劉文敏、劉邦采、劉陽(附劉印山、王柳川)、劉曉、劉魁、黃弘綱、何廷仁、陳九川、魏良弼、魏良政、魏良器
			王時槐
			鄧以贊、陳嘉謨、劉元卿、萬廷言
			胡直
			鄒標、羅大紘
			宋儀望、鄧元錫、章潢、馮應京
			25~ 27
28	小序	楚中王門學案	蔣信、冀元亨
29	小序	北方王門學案	穆孔暉、張後覺、孟秋、尤時熙、孟化鯉、楊東明、南大吉
30	小序	粵閩王門學案	薛侃、周坦
31	小序	止修學案	李材
32~ 36	小序	泰州學案	王艮、王襜(附樵夫朱恕 陶匠韓樂吾 田夫夏叟)、徐樾、王棟、林春 趙貞吉 羅汝芳、楊起元 耿定向、耿定理、焦竑、潘士藻、方學漸、何祥、祝世祿 周汝登、陶石簣、劉埈
37~ 42	小序	甘泉學案	湛若水 呂懷、何遷 洪垣 唐樞、蔡汝楠 許孚遠、馮從吾 唐伯元、楊時喬、王道
43~ 57	小序	諸儒學案	方孝孺、趙謙 曹端 黃潤玉、羅倫、章懋、莊昶、張元禎、陳選 陳真晟、張吉、周瑛、蔡清、潘府、羅僑 羅欽順 汪俊、崔銑

			何瑋
			王廷相
			黃佐
			張邦奇、張岳、徐問、李經綸
			李中、霍韜、薛蕙、舒芬、來知德
			盧寧忠、呂坤、鹿善繼、曹於汴、呂維祺
			郝敬、吳執御
			黃道周
			金鉉、金聲、朱天麟、孫奇逢
58~61	小序	東林學案	顧憲成、高攀龍
			錢一本、孫慎行
			顧允成、史孟麟、劉永澄、薛敷教、葉茂才、許世卿、耿橘、劉元珍
			黃尊素、吳桂森、吳鐘巒、華允誠、陳龍正
62	小序	戢山學案	劉宗周
		附案	應典、周瑩、盧可久、杜惟熙、顏鯨
			傳記 論學資料選輯

【表 2-8】《明儒學案》體例表

據上表觀之，《明儒學案》之前有〈發凡〉、〈師說〉二部分，〈發凡〉共有八條，乃有關此書編纂旨趣、原則或體例之說明，〈師說〉則為劉宗周（1578-1645）評論明代諸儒之學術意見，黃宗羲取之冠於書首，用以表明學術師承之所自。其次則為各家學案，或以一人獨自立案，或合數人為一案，共羅列明朝學者二百餘人，而各案之前附有小序，為黃宗羲個人對此學案之學術見解，或述其學術傳承，或論其學術宗旨，或論其明代之學術地位等。再次則分別蒐錄案主傳記，而於傳記之後又選輯各案主自己之論學資料。要之，《明儒學案》之體例，乃以「小序（黃宗羲之學術意見）」、「選錄案主傳記」、「選輯案主論學資料」三部分組合而成。

反觀《伊洛淵源錄》之體例，則較為單純許多，只有「案主傳記」與「遺事」二部分組合而成，然此一體例與《明儒學案》「案主傳記」、「論學資料選輯」頗為近似，故論者以《伊洛淵源錄》為學案體《明儒學案》之雛形，乃有其理據。然若詳加析論，兩書之間仍有三項細微之差異：

第一，《明儒學案》各案前之小序，乃黃宗羲對此案主之學術傳承、學術宗旨，或其學術地位之評論，而其間若有派別可分者，皆一一為之劃分區別，是以此書雖然反映明代學術之全貌，然全貌之中，亦可窺見其細致之流派。反觀《伊洛淵源錄》並無此類性質之小序，且即使有朱熹之案語，其性質主要是考證傳

記、遺事之真偽，與小序之性質明顯有別。以卷三「明道昔見上稱介甫之學」條下案語為例：

見《遺書》。又按《龜山語錄》亦載此語，稱「周公『赤烏几几』，聖人蓋如此，若安石剛褊自任，恐聖人不然。」恐當以《遺書》為正。⁵³

此處既考證所錄此條遺事之出處，又詳加考辨《龜山語錄》與此條遺事所載內容之異同，最後則下以斷語並據《遺書》而正之。又以同卷「先生〈墓誌〉」條下案語為例：

見《文集》。然〈誌〉文作「不傳於世」，《韓氏家集》經亂而不存矣。⁵⁴

此即考辨文獻所載內容之異同，並加以正之。又以卷七所錄呂希哲〈家傳略〉「元祐初，程先生議請封建……程先生默然而去」下案語為例：

按《程氏文集》〈修立孔氏條制〉但云：「添賜田并舊賜為五百頃，設溝封為奉聖鄉，世襲奉聖公爵以奉祭祀。」未嘗遽請便行封建也。⁵⁵

此條即考證《程氏文集》中有關議請封建之事。除上述考辨文獻真偽、正誤之外，朱熹案語中更重要之性質，即考辨此人是否與於程門理學社群之中。以卷六張載「遺事」之末條為例：

呂與叔作橫渠行狀，有「見二程盡棄其學」之語。尹子言之，先生曰：『表叔平生議論，謂頤兄弟有同處則可，若謂學於頤兄弟則無是事。頃年屬與叔刪去，不謂尚存斯言，幾於無忌憚矣。見《程氏遺書》。』⁵⁶

此條詳載呂大臨所撰張載行狀，內有「見二程盡棄其學」一句，而尹焞轉知程頤此事後，程頤自敘張載講學議論之處，雖有與己兄弟相同者，然未能遽言即受學於己兄弟，並特意囑咐呂大臨刪去此語。而朱熹於此條之末，下以案語云：

案〈行狀〉今有兩本，一云「盡棄其學而學焉」，一云「於是盡棄異學，淳如也」。其它不同處亦多，要皆後本為勝，疑與叔後嘗刪改如此，今特据以為定。然《龜山集》中有〈跋橫渠與伊川簡〉云：「橫渠之學，其源出於程氏，而關中諸生尊其書，欲自為一家，故予錄此簡以示學者，使知橫渠雖細務必資於二程，則其他固可知已。」案橫渠有一簡與伊川，問其

⁵³ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷3，頁8，總頁83。

⁵⁴ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷3，頁13，總頁94。

⁵⁵ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷7，頁4，總頁193。

⁵⁶ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷6，頁10，總頁176。

叔父葬事，未有提耳懇激之言，疑龜山所跋，即此簡也。然與伊川此言，蓋退讓不居之意，而橫渠之學實亦自成一家，但其源則自二先生發之耳。⁵⁷

「盡棄其學而學焉」與「於是盡棄異學，淳如也」二句最大之差異，即為「異」之一字。此處「異學」之「異」，非指張載之學有其特異之處，而是指「異端之學」之「異」。蓋理學社群攻駁佛老之學甚為強烈，而佛老之學於理學社群眼中，即為「異端之學」、「異學」、「異域之學」，而朱熹以疑似之詞，認定後本「於是盡棄異學，淳如也」一句，為呂大臨最後所刪改而成，遂據此以為定，此即考辨文獻之案語。然而，採用「於是盡棄異學，淳如也」一句，同時亦已如上節所述，彰顯出張載受二程點撥而悟此一形象。再者，程頤已自言二程非出於己門，並特地囑咐呂大臨刪去此一節，然呂大臨終未刪去，使程頤有「幾於無忌憚矣」之嘆，而朱熹卻無視程頤自言張載非己門生之言論，反以為乃程頤自謙不居之詞，並刻意引據楊時〈跋橫渠與伊川簡〉一文，以張載問程頤有關叔父之葬事為例，說明文末有「提耳懇激之言」，遂斷定張載之學，源於二程並將其繫入程門之中。凡此考辨文字，皆可見及朱熹刻意突顯二程作為理學社群之宗師或主幹，而將張載之導源繫於二程。又以卷七范祖禹人名之下案語為例：

名祖禹，字淳夫，蜀人。元祐中為給諫講讀官，入翰林為學士。后坐黨論貶死。《家傳》、《遺事》載其言行之懿甚詳，然不云其嘗受學於二先生之門也。獨鮮于綽《傳信錄》記伊川事，而以門人稱之。又其所著《論語說》、《唐鑑》，議論亦多咨於程氏，故今特著先生稱道之語以見梗槩，他不得而書也。⁵⁸

此處即引鮮于綽《傳信錄》之記載，考證范祖禹當與程門有關，並將其歸於程門之下。又以同卷「楊學士」名下案語為例：

名國寶，字應之。無他敘述，獨伊川有祭文，而 呂氏諸書記其言行之一二。然詳祭文，亦先生交遊耳，非門人之列也。 呂氏言其元豐中已老，則年輩與先生亦相若云。⁵⁹

考證程頤為其所撰之祭文，斷定楊國寶為程頤之交遊者而非門人，然即使如此，仍收錄於此書之中。以此觀之，上述所引案語，皆屬考辨文獻真偽、正誤，或辯證程門與否之案語，是其旨趣之所在，既非區分程門理學社群內部之派別，亦非考鏡其流變，與《明儒學案》明顯有別。

第二，《伊洛淵源錄》所錄「遺事」，與《明儒學案》所輯錄之論學資料，兩

⁵⁷ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷6，頁10-11，總頁176-177。

⁵⁸ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷7，頁6，總頁197-198。

⁵⁹ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷7，頁7，總頁199。

者之性質亦復不同。「遺事」所錄，涉及「政事治績」、「聖賢氣象」、「論學資料」三項性質，其中「政事治績」、「聖賢氣象」，又與「論學資料」明顯不同，前二者可視為廣義傳記之屬，唯未能單獨成文，故以遺事方式收錄，欲與首尾完整之傳記作區隔，其性質約略可視為傳記之延伸或補充。再者，遺事所錄者，未必為案主本人之著作，其間多以他人之描述語言居多，尤其是有關二程或程頤，而《明儒學案》所輯錄之論學資料，是從案主本人之學術著作、語錄、書函等輯錄而來，且極少涉及他人對此案主之政事治績、聖賢氣象之描摹語言。此一現象亦可視為《伊洛淵源錄》為學案體肇端時，所特有之現象，而此書為學案體之雛形，亦正由於此一特色，試想：若《伊洛淵源錄》與《明儒學案》之體例完全相同，則其所錄遺事之方式與性質，是否亦應當與《明儒學案》一致？然兩者之間，仍然存在細微之差異，此差異終究決定《伊洛淵源錄》與《明儒學案》之學案體，仍然存在「雛形」與「成熟」之距離。

第三，朱熹編纂《伊洛淵源錄》之另一目的，在於為程門理學社群修史立傳，以為纂修國史預備史料。是以所錄程門理學社群，即使有傳記、行狀而無遺事者，亦可只錄傳記、行狀而闕遺事，如王蘋、胡安國等人即收錄傳記、行狀而闕其遺事。至於無傳記者，則輯錄遺事以補之，如呂大忠未錄傳記，然朱熹有案語說明「實錄有傳」，並輯錄其遺事數條，又如張繹、侯仲良二人未錄傳記、行狀，然各錄遺事三條。亦即傳記與遺事既可兼存並具，亦可存此闕彼，其目的惟求案主之事蹟能為世所知曉即可。然《明儒學案》則與之不同，全書唯《東林學案》中〈光祿劉本孺先生元珍〉一案，有傳記而無論學資料外，其餘皆大致傳記與論學資料並具，與《伊洛淵源錄》可缺此漏彼者絕然不同。然而，兩書為纂修國史預備史料之旨趣，則為相同，蓋黃宗羲於〈明儒學案發凡〉云：

每見鈔先儒語錄者，蒼撮數條，不知去取之意謂何。其人一生之精神未嘗透露，如何見其學術？是編皆從全集纂要鈎玄，未嘗襲前人之舊本也。⁶⁰

欲考論其人一生之學術精神，必從案主之全集加以鈎玄，且不能蹈襲前人舊本，方能鈎玄出案主真正之學術精神。然《明儒學案》中亦有出現唯錄案主傳記、行狀而未有論學資料者，如此將如何鈎玄出其人一生之學術精神？易言之，論學資料並非黃宗羲「必要且絕對」之考量，否則上述此一情形斷然不至於出現，而論學資料既然非必要且絕對，則由此遂可逆推黃宗羲編纂《明儒學案》，實有為修纂國史預備史料之用意。蓋有傳記、行狀，即可供纂修國史者參考，不必然定要附上論學資料，方可作為預備史料。

至於《道命錄》之體例乃屬檔案性質，是專題性質之學術史著作，後世仿之者較少，非學術史著作後來發展之主要方向。然此一專題性質之概念，於《宋元學案》中卻有受其影響之處，如此書卷九十六收錄「元祐黨案」，卷九十七收錄

⁶⁰ [清]黃宗羲：〈明儒學案發凡〉，《明儒學案》，第7冊，頁6。

「慶元黨案」即是受《道命錄》影響所致。⁶¹

二、以「內聖、外王」作為核心關懷——重視經世精神甚於純粹論學

無論《伊洛淵源錄》抑或《道命錄》，上節已述及兩書之編纂，實同時具有「內聖、外王」之論述型態，且其編纂用意不僅僅只為辨析學術而編，而是蘊含強烈之經世精神，此乃超越純粹學術或學理討論之上，與《明儒學案》純粹討論天理心性、本體工夫之學術特色亦復不同。

三、所遺留尚待解決之問題

若視《明儒學案》為學術史著作體例之成熟與典範，並以之作為考察學術史著作體例發展之參照基礎，則第一期學術史著作《伊洛淵源錄》、《道命錄》，所遺留而尚待解決之問題有下列二項：

第一，師生授受關係尚未系統化。《明儒學案》於各學案中若能辨別區分其流派者，皆嘗試加以區分，如王門則區分為「浙中王門」、「江右王門」、「南中王門」、「北方王門」、「粵閩王門」、「止修王門」、「泰州王門」等等即是，如此王門之授受關係與流行，皆可得一系統之輪廓。《伊洛淵源錄》之核心旨趣本未必在此，固不可以此責之，然學術既有流行則必有派別，亦為自然之現象，此書雖未及於此，然亦可視為已預遺留此一學術議題，有待後期學術史著作回應並解決，如此程門理學社群授受關係之流行與派別，遂能得一較為清楚之輪廓。

第二，案主與論學資料關係尚未學理化。《明儒學案》所錄案主論學資料，乃錄自本人之文集、語錄、書函等，其間所涉及者，皆與學術議題有關，如宇宙論、本體論、工夫論，與異端佛老之辨等。然《伊洛淵源錄》雖於遺事之中亦有錄及論學資料者，遠非《明儒學案》通篇錄以論學資料為主可比。再者，《明儒學案》所錄論學資料，以案主本身之學術言論為主，而《伊洛淵源錄》卻收錄不少其他學者如程頤、二程等對此案主之描述詞彙，與《明儒學案》主張必從案主全集「鈎玄」之旨趣，明顯不同。諸如此類之學術議題，皆有待後期之學術史著作，加以回應與解決。

⁶¹ 參見夏長樸：〈「發六百年來儒林所不及知者」——全祖望續補《宋元學案》的學術史意義〉，《臺大中文學報》第34期（2011年6月），頁115-144。

第五節 《伊洛淵源錄》及道統論述與建構之新格局

道統論述與建構自《孟子·盡心篇》發端以來，中經韓愈（768-824）〈原道〉發揚，又於北宋歷經孫復、石介等人致力提倡，直至南宋朱熹、黃榦師徒戮力建構而後方大致竣工。其中，道統論述與建構之學術工作，當以朱熹為一重要之轉關，此乃由於朱熹以前之學者，道統論述與建構方式是以純理論之論述進行，亦即以單篇文章陳述其道統之主張與觀念，直至朱熹方藉由學術著作之編纂，用以承載其道統觀，使之得以具體落實，而朱熹所編纂之《四書章句集注》與《伊洛淵源錄》二書，最能反映此一學術事業。《四書章句集注》與朱熹道統觀之建構，目前學界已有所關注，且相關研究成果亦不在少數，唯《伊洛淵源錄》尚未為學界所關注，而相關研究亦相對稀少。⁶²

然而，《伊洛淵源錄》於道統論述與建構而言，實有其特色所在，而且與《四書章句集注》頗有承接關係。以《四書章句集注》而言，四子書所蘊含道統聖賢之相傳次序即為孔子、曾子、子思、孟子，唯孟子以後道不得其傳，直至北宋周敦頤、二程、張載等人，復得此一不傳之秘，於是道統遂得以恢弘光大。朱熹以為周敦頤、二程、張載恢弘道統之重要性，並不下於孔子、曾子、子思、孟子等人，而孔子、曾子、子思、孟子之言論，主要見於四子書之中，遂編纂《四書章句集注》用以恢弘四子所傳之道統。然而，朱熹致力於此書之編纂及修訂，所耗時間甚長，直至逝世前日仍然進行《中庸章句》之修訂工作，但大致而言，宋孝宗淳熙四年（1177）間，《四書章句集注》之整體已完成，而後續之工作，主要就內容之細部上加以修訂。書成以後，孔子、曾子、子思、孟子於道統上之傳承，不再只是次序上載之空言之傳承，而是已有文獻足徵之道統，因此唱名道統上脈脈相傳之聖人時，同時亦可從《四書章句集注》之中尋得道統之道。

再者，道統至周敦頤、二程、張載等人，雖已能復得此一不傳之秘，然四子之著述，卻彼此單刊獨行，與四書之經典與聖賢能相互配合之情形並不一致，因此朱熹遂嘗試進行類似《四書章句集注》之學術工作，處理周敦頤、二程、張載之道統次序與經典之關係，而《伊洛淵源錄》則可視為朱熹初步整理四子文獻之學術工作。《伊洛淵源錄》草稿成書時間，約於乾道九年（1173）之間，正為《四書章句集注》即將成書之末期，因此《伊洛淵源錄》一書於銜接「孔子、曾子、子思、孟子」及「周敦頤、二程、張載」二段重要之道統階段，有其特殊且重要之學術意義。再者，《伊洛淵源錄》體例採取「傳記」結合「遺事」之方式進行編纂，而傳記中往往敘及周敦頤等四子，如何傳承道統、恢弘道學之記錄，且遺事中所載之內容，若以另一角度觀之，亦可視為此四子所體現道統之道、道統之學後，所呈現出來之文字記錄。

⁶² 相關研究可參閱陳逢源：〈宋儒聖賢系譜論述之分析——朱熹道統觀淵源考察〉，《政大中文學報》第13期（2010年6月），頁75-115，陳逢源：〈先秦聖賢系譜論述與儒學歷史意識——朱熹道統觀之淵源考察〉，《國立中央大學人文學報》第41期（2010年1月），頁1-64，陳逢源：〈道統的建構——重論朱熹四書編次〉，《東華漢學》第3期（2005年5月），頁223-251。

然而，兩書於道統之論述與建構上，首先將面臨一重要問題，此即：兩書之體例並不一致。《四書章句集注》主要就四種典籍進行注解詮釋，而《伊洛淵源錄》則屬於文獻彙編之性質，或者近似於「述而不作」之學術著作，兩書撰述體例截然不同，而《伊洛淵源錄》雖為道統論述與建構之一種，然由於體例與述而不之故，終究無法如《四書章句集注》相同，藉由注解詮釋之梳理，使文獻之內涵顯豁予世人。因此，《伊洛淵源錄》未必能視為建構四子道統之主力所在，朱熹建構四子之道統主力，仍然是藉由與《四書章句集注》相同之注解詮釋方式為之，於是遍注群經之餘，亦兼及周敦頤等四子之學術著作。唯然朱熹於此又將面臨一新難題，此即：如何能與《四書章句集注》相同，選錄周敦頤等四子之代表性著作彙為一編？或者換另一種方式問：選輯四子之何種學術著作，進行注解詮釋並匯為一編，方足與《四書章句集注》並駕齊驅？方足與恢弘道統之學？

四子之學術著作，較起四書而言實更為繁雜，若選此則漏彼，掛一則漏萬，未如編纂四書之簡易。因此，另一調和或便捷之方式，即藉由《近思錄》之編纂，迂迴完成此一學術目標。

《近思錄》為朱熹與呂祖謙於淳熙二年（1175）寒泉精舍時，所合編選錄四子學術言論之書。雖然此書只有選錄四子之部分言論而非全部著述，然四子之重要學術著作，朱熹皆大致已有注解詮釋，因此閱讀《近思錄》並不妨礙後學者之尋道。再者，朱熹、呂祖謙已先預設此書是四子之入門書，學者循此科級而後回歸於四子之學術著作，方能真正體認道學傳承道統，而四子之重要著作，朱熹皆已有注解詮釋，於是從《近思錄》回歸四子之學術著作時，兩者既無斷層，同時亦可無縫接軌，而回歸四子學術著作之同時，亦將回歸朱熹之注解詮釋，於是《近思錄》之編纂，雖與《四書章句集注》論述及建構道統之方式不同，然並不妨礙其追尋道學或恢弘道統。

《伊洛淵源錄》雖與《四書章句集注》論述與建構道統之方式不同，且兩者之體例亦不一致，然於道統論述與建構上，仍有其獨特之學術價值存在，甚至可謂已開闢一新格局，此即：以學術史著作之編纂，承載道統之論述與建構。於是朱熹所用以論述與建構道統之兩種方式：「四書經典之注釋」與「學術史著作之編纂」，遂往後各自影響學術界與理學社群，而後世理學社群，持續藉由《四書章句集注》之再閱讀或再次注解詮釋，以及仿效《伊洛淵源錄》續編或新纂學術史著作，於反覆接受朱熹道統觀之同時，亦反覆使其道統觀強化，往復循環而形成一根深蒂固且又牢不可破之新傳統。

然而，《伊洛淵源錄》究竟具體落實何種道統觀？以下遂就此點分三項論述如下：

一、周敦頤道統地位之虛位化

此書所錄傳記之中，多有涉及道統相關文字敘述，如卷二所錄程顥傳記云：

河間劉立之曰：……自孟軻沒，聖學失傳，學者穿窬妄作，不知入德。先生傑然自立於千載之後，芟闢榛穢，開示本原，聖人之庭戶曉然可入，學士大夫始知所向。⁶³

言孟子之後其學失傳，而程顥得聖學之真傳於千年之後，此即道統之描述詞彙。此外，同卷又云：

沛國朱光庭曰：嗚呼！道之不明不行也久矣。自子思筆之於書，其後孟軻倡之，軻死而不得其傳。退之之言信矣。……孔子曰：「朝聞道，夕死可矣。」自孟子以來千有餘歲，先王大道得先生而後傳，其補助天地之功，可謂盛矣。⁶⁴

子思著述傳道而後孟子倡之，然孟子死後不得其傳，直至千年後之程顥復得之，此亦為道統之描述詞彙。又以卷三為例：

弟頤序其所以刻之石曰：周公沒，聖人之道不行；孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治；學不傳，千載無真儒。無善治，士猶得以明夫善治之道，以淑諸人，以傳諸後；無真儒，天下貿貿焉莫知所之，人欲肆而天理滅矣。先生生千四百年之後，得不傳之學於遺經，志將以斯道覺斯民。天不憖遠，哲人早世。⁶⁵

周公歿後其道不行，孟子死後其學不傳，是以聖人之道不行於天下，百世以下則無治平之世；聖人之學不傳於後世，則千年以後無真儒。然而，道雖不行於天下，士人猶可藉由聖人之學，以求知聖人之道，仍能有所淑世。若世無真儒，則天下之人將無所知其方向，任由人欲熾肆而天理滅絕。程顥能得孟子之學於千年之後，將以斯道覺天下之民，唯天不假年而早逝。此處程頤所謂周公之道不行、孟子之學不傳，程顥得此不傳之學於千年之後，即是道統之描述詞彙。

以上述數條觀之，此書中不僅涉及描述道統之詞彙，且道統之承繼者主要落於程顥或二程身上而非周敦頤，亦即書中所錄傳記，唯有程顥或二程有得道統之傳等相關敘述文字，而周敦頤之傳記、遺事，卻未錄及與道統有關之言論，是以此書所建構之道統觀，乃以程顥或二程為道統之主幹、宗主，而周敦頤反無道統之相關敘述文字，如此將導致周敦頤道統地位之虛位化。

再者，《伊洛淵源錄》之編纂時即以「二程」作為主幹，所重者在於二程或程頤，故朱熹所錄周敦頤之傳記，於其師承之敘述重心，並非上溯所學受自何人，而是聚焦於二程受自周敦頤此一事實，是其存在之重要性，乃依附於二程之下，

⁶³ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷2，頁15，總頁57-58。

⁶⁴ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷2，頁16-18，總頁60-63。

⁶⁵ [宋]朱熹：《伊洛淵源錄》，卷3，頁5-6，總頁78-79。

而此一編纂原則，亦間接導致周敦頤道統地位之虛位化，抑或者周敦頤之相關史料，於南宋朱熹時已極為稀少，此亦有可能是造成其虛位化之原因之一。

復以李心傳《道命錄》為例，此書十卷本與永樂大典本重出之條目，除〈胡文定公乞封爵邵張二程先生列于從祀〉一條，明顯提及二程以外之邵雍、張載者，其餘數條皆以二程或程頤為收錄原則，且首條〈司馬溫公薦伊川先生劄子〉即明白揭示道學起自程頤，而此條案語中，亦首言倡明道學者乃二程，凡此皆是《道命錄》以「二程、二程之學」或「程頤、伊川之學」作為收錄原則之證據。然此書所錄〈朱內翰論孔孟之學傳於二程〉奏摺一條，其中言及「臣竊謂孔子之道傳曾子，曾子傳子思，子思傳孟子，孟子之後無傳焉。至於本朝，西洛程顥、程頤傳其道於千有餘歲之後」，以及〈陳公甫論伊川之學惑亂天下乞屏絕〉條中所言「文武之道傳仲尼，仲尼傳之孟軻，軻傳頤」等，皆有涉及道統描述而未及周敦頤，即使〈朱內翰論孔孟之學傳於二程〉一條李心傳案語云「自慶曆末年，二程先生侍官南安，聞濂溪周先生論道」，有提及周敦頤，然由於所重在二程，實無法彰顯周敦頤道統地位之實質意義。

然無論如何，周敦頤道統地位之虛位化，只於《伊洛淵源錄》出現，朱熹於其他著作中，則未必皆以此方式處理其道統地位，如〈書濂溪光風霽月亭〉、〈滄洲精舍告先聖文〉、〈韶州州學濂溪先生祠記〉等文，皆已明確指出其於道統上之地位。⁶⁶

二、邵雍未列於道統、張載源出於二程

《伊洛淵源錄》所收錄之邵雍，乃書商盜印時所私增，且《近思錄》為理學社群之重要入門書，亦只收錄周敦頤、程顥、程頤、張載四子而未及邵雍，因此朱熹所建構程門理學社群之道統傳承，邵雍本不列於其中。因此，《伊洛淵源錄》所建構之道統傳承本無邵雍，唯私遭刊行時所增錄，又因廣為流佈而影響後世，於是邵雍反得以入於道統之列，而以下各期之學術史著作亦多因襲，遂使邵雍之道統地位，因而更形穩固。

復以張載而論，《伊洛淵源錄》刻意強調其受二程啟發，而後盡棄異學一事，並將其繫入程門之下，其門人後轉於二程者，亦皆歸於程門理學社群之中。此一安排方式，遂使張載道統地位繫於二程之主幹下，因而成為旁支，並無獨立之道統地位。此一觀念於朱熹〈滄洲精舍告先聖文〉一文中，亦可見及：

恭惟道統，遠自羲、軒。……千有餘年，乃曰有繼。周程授受，萬理一原。曰邵曰張，爰及司馬。學雖殊轍，道則同歸。⁶⁷

論述道統之承繼者時，於宋則列舉周敦頤、程顥、程頤之授受者，是伏羲以降以

⁶⁶ 如〈書濂溪光風霽月亭〉云「惟先生承天畀，繫道統」，〈滄洲精舍告先聖文〉「千有餘年，乃曰有繼，周程授受，萬理一原」，皆見朱熹列周敦頤於道統之中。上引分見〔宋〕朱熹：《晦庵先生朱文公集》，第24冊，卷84，頁3984；卷86，頁4050。

⁶⁷ 〔宋〕朱熹：《晦庵先生朱文公集》，第24冊，卷86，頁4050。

心傳、萬理一原之道統正傳，而邵雍、張載、司馬光三人，則以「學雖殊轍，道則同歸」描摹之，此處所謂「殊轍」，即與「萬理一原」有別，亦即此三人非列於道統授受一原之主幹中，而是主幹外之旁支，與周、程所得「萬理一原」道統之純仍然有別。然由於兩者為主幹與旁支之關係，故「學雖殊轍」之三人，最後仍可同歸於道統之中，終非岐出之異端。以此觀之，朱熹於此文之中，亦未將邵雍、張載列於道統「授受一原」之主幹中。

然朱熹此一建構方法，與黃榦所建構之道統相較後，更能彰顯出其差異所在，如黃榦所撰〈朱熹行狀〉云：

竊聞道之正統，待人而後傳，自周以來，任傳道之責，得統之正者，不過數人，而能使斯道章章較著者，一二人而止耳。由孔子而後，曾子、子思繼其微，至孟子而始著。由孟子而後，周、程、張子繼其絕，至先生而始著。⁶⁸

又於所撰〈徽州朱文公祠堂記〉一文云：

堯、舜、禹、湯、文、武、周公生，而道始行；孔子孟子生，而道始明；孔孟之道，周、程、張之繼之；周、程、張子之道，文公朱先生又繼之。此道統之傳，歷萬世而可考也。⁶⁹

二文皆於周敦頤、程顥、程頤之後繫以張載，張載之後又繫以朱熹，於是朱熹原先主幹與旁支之道統論述與建構型態，於黃榦道統論述中，反成為一脈單傳之方式。

朱熹論述與建構道統之型態，不僅存在著「眾星拱月」，同時存在著「燈燈相續」，以《伊洛淵源錄》或其他文獻而言，是屬於「眾星拱月」之型態，然此一型態並未完全取代「燈燈相續」，而「燈燈相續」之型態，亦未完全成為朱熹道統論述與建構之唯一型態，而黃榦則顯然有朝向「燈燈相續」之型態發展，與朱熹之兩者兼具，已有所不同。

三、以學脈之編纂承載道統論述與建構

朱熹於〈書濂溪光風霽月亭〉、〈滄州精舍告先聖文〉、〈韶州州學濂溪先生祠記〉諸文中，所建構之道統皆續至北宋周敦頤、二程，且其論述方式亦未斷言周敦頤、程顥、程頤所得孟子千載不傳之秘，死後又不得其傳。以〈韶州州學濂溪先生祠記〉一文為例：

⁶⁸ [宋]黃榦：〈朝奉大夫華文閣待制贈寶謨閣直學士通議大夫諡文朱先生行狀〉，《勉齋先生黃文肅公文集》（北京：綫裝書局 2004 年《宋集珍本叢刊》），卷 34，頁 45，總頁 132。

⁶⁹ [宋]黃榦：〈徽州朱文公祠堂記〉，卷 17，頁 19，總頁 718。

秦漢以來，道不明於天下，而士不知所以為學。……有濂溪先生者作，然後天理明而道學之傳復續。⁷⁰

周敦頤繼起於孟子之後，故「道學」之傳承遂能「復續」。所謂「復續」者，乃一積極且正面之詞彙，此一千年不傳之學，至宋朝既然能夠「復續」，則以恢弘道統為己任之朱熹，豈又能主張周敦頤、程顥、程頤死而不得其傳？因此朱熹道統之論述，非謂此不傳之學至周敦頤、程顥復續之後而又復亡，其積極意義正在於如何將此復續之道，持續不斷著恢弘於天下。

因此，朱熹致力於《四書章句集注》、《伊洛淵源錄》、《近思錄》諸書之編纂，不僅將其道統觀具體承載於學術著作中，同時亦將其道統論述與建構，藉由不同形式，傳遞於後世並影響後來之理學社群。《伊洛淵源錄》一書，則扮演著以編纂學術史著作承載道統之方式，作為道統論述與建構之一支重要型態。同時，此一以二程為主幹而以程門理學社群為旁支，所呈現出「眾星拱月」之道統與學脈型態，與《四書章句集注》所強調「燈燈相續」之道統型態，彼此甚為異趣，而此兩種道統論述與建構之型態，亦往後影響第二、三期以降之學術史著作，致使學術史著作之編纂，其最核心之旨趣在於道統之論述與建構，至於辨析理學社群論學內容之差異，則非最優先之考量。

第一期學術史著作所建構之宋學概念、學術史著作體例，及道統論述與建構之三大主軸，皆已論述如上。大致而言，由於此期為學術史著作編纂之第一期，是其最優先之學術工作，當為宋學概念之建構，此乃由於南宋學者已意識及，理學社群自我獨立之意識，應有別於其他經學或儒林社群，故藉由學術史著作之編纂而用以承載此一意識。因此，朱熹於《伊洛淵源錄》中，致力於程門社群之建構，用以形塑程門社群與其他學術社群之有別，而李心傳則於《道命錄》中，將理學社群與「天下安危國家隆替」聯繫，從而彰顯理學社群以天下國家為己任之莊嚴責任感，同時兩者又有各自所強調之內聖境界，於是第一期學術史著作所建構之宋學概念，起始即與理學社群、國家政治、內聖境界緊密結合，至於辨析學術內容於毫釐，或分建流派論其異同，則遠非此期學術史著作之旨趣。

然而，第一期學術史著作最優先之學術工作，雖然在於建構宋學概念，但第二、三期學術史著作所承繼者，卻不在於此，其所承繼第一期並以之作為最優先之學術工作者，卻是道統論述與建構，此一現象頗值得關注，故下章則轉以第三條主軸展開論述，用以回應此一現象。

⁷⁰ [宋]朱熹：〈韶州州學濂溪先生祠記〉，《晦庵先生朱文公集》，第24冊，卷79，頁3768。

第三章 明朝第二期學術史著作與宋學概念之深化

第一期學術史著作代表《伊洛淵源錄》與《道命錄》，不僅於「宋學概念」、「學術史著作體例」、「道統論述與建構」三項中，各自樹立起不同典範，甚至持續影響元明以降第二期學術史著作之編纂。若就本期學術史著作所處之學術氛圍而言，此時程朱理學已取得正統地位，無論科舉程氏抑或私人講學，多以程朱理學作為教授之依據。復次，明中葉以降王學逐漸興起，而後支派繁衍乃至於成為學術界之新主流，與前期程朱理學一枝獨秀之局面，亦已有所不同。因此，第二期學術史著作，一方面既存在以程朱理學社群作為編纂之核心理念，而另一方又必須安頓新崛起之王守仁心學社群，故此期所涉及之學術議題，與第一期純以程門理學社群作為編纂核心，有極為明顯之差異。再者，第二期學術史著作之數量，亦遠較第一期為多。

第二期之學術史著作，大致有下列數種，茲將相關資料製成下表：

	編纂者	書名	序跋
1	謝鐸（1435-1510）	《伊洛淵源續錄》	成化庚子謝鐸序（1480） 弘治丙辰謝鐸後序（1496） 約嘉靖己丑高賁亨跋（1529）
2	程瞳 （正德至嘉靖間， 1506-1566）	《新安學繫錄》	正德戊辰程瞳序（1508） 康熙丙子吳日慎序（1696） 康熙丙子孫應鵬序（1696）
3	朱衡	《道南源委錄》	李邦珍序 嘉靖壬戌楊一鶚序（1562）
4	毛憲 （正德年間進士， 1506-1521）	《毘陵正學編》	嘉靖四十一年刻（1562）
5	金賁亨（正德九年進士，1514）	《台學源流》	己酉金賁亨序
6	楊應詔（嘉靖十年舉人，1531）	《閩南道學源流》	嘉靖四十三年楊應詔序（1564）
7	宋端儀 （成化十七年進士， 1481）	《考亭淵源錄》	隆慶己巳徐階序（1569） 隆慶戊辰薛應旂序（1568）
8	劉元卿 （1570鄉試、1571會試）	《諸儒學案》	劉元卿序 萬曆丙申耿敬仲序（1596）
9	周汝登（1547-1629）	《聖學宗傳》	萬曆丙午鄒元標序（1606）

			陶望齡序 (提及萬曆乙巳梓成, 1605) 萬曆丙午余懋孳序 (1606)
10	馮從吾 (1557-1627)	《關學編》	王心敬題識 萬曆戊申余懋衡序 (1608) 李維楨序 萬曆丙午馮從吾序 (1606) 萬曆己酉張舜典後序
11	過庭訓 (萬曆三十二年進士, 1604)	《聖學嫡派》	萬曆癸丑過庭訓序 (1613)
12	劉廷焜	《閩學宗傳》	劉廷焜崇禎十年序 (1637)
13	劉麟長	《浙學宗傳》	戊寅劉麟長序 (1638)

【表 3-1】第二期學術史著作一覽表

以上表觀之，各書成書先後次序，據書內所附相關序跋等資料，約略如上表之排序。若據其內容性質而言，大致可劃分為三類：**第一類**是承繼《伊洛淵源錄》之編纂原則而寓以新編，如謝鐸《伊洛淵源續錄》即屬之，唯《伊洛淵源錄》所錄人物以二程為核心，而《伊洛淵源續錄》則改以朱熹為核心。此外，又如宋端儀所編纂《考亭淵源錄》與朱衡《道南源委錄》，亦屬此類性質之著作。**第二類**是地域意識下，所編纂而成之學術史著作，如程瞳《新安學繫錄》、毛憲《毘陵正學編》、金賁亨《台學源流》、楊應詔《閩南道學源流》、馮從吾等《關學編》、劉廷焜《閩學宗傳》、劉麟長《浙學宗傳》等皆屬之，而此類學術史著作所聚焦者，不僅僅限於理學社群之學脈傳承，更重要者乃學脈與地緣之關係，唯各書所錄人物與該書之地緣關係，未必全然有一嚴格之收錄標準。**第三類**是以程朱理學社群為主而兼納王守仁心學社群，如周汝登《聖學宗傳》、過庭訓《聖學嫡傳》等即是，蓋此時新興之心學社群，已成為學術界另一重要勢力，編纂學術史著作，勢必安頓或處理此一新興社群。然值得注意者，《考亭淵源錄》中已開收錄心學社群陸九淵等學者之例，是以《聖學宗傳》、《聖學嫡傳》等書，實前有所承而非新創。

復以收錄斷限作考察，亦可約略劃分為二類：**第一類**屬於斷代學術史著作，如《伊洛淵源續錄》等即是。**第二類**屬於通史之學術史著作，如《聖學宗傳》、《聖學嫡傳》即是。

此期學術史著作體例之大概，已略述如上，於第二節將再深入探討，此暫不贅述。

若就此期學術史著作顯而易見之特色而論，自是數量上大幅超邁第一期。然若論其真正之核心價值所在，當以道統建構一項屬之。蓋此期學術史著作之編

纂，其目的即為強化道統之論述與建構，是其用意不僅僅只為理學社群編纂傳記史料而已，其核心旨趣乃承繼《伊洛淵源錄》以編纂學脈，承載道統之論述與建構。然而，此一旨趣當如何證成？

第一節 以學術史著作之編纂強化道統之論述與建構

建構道統之方式，於朱熹以前主要是以純理論之敘述為主，例如韓愈〈原道〉、〈答張籍書〉等即屬之，而所謂純理論之敘述方式，即以單篇文章敘述其道統觀念，並無編纂學術著作用以支撐或呼應其理論。然至朱熹《伊洛淵源錄》時，道統之論述與建構，已不再停留於純理論之敘述，而是已藉由學術史著作之編纂，用以承載其道統觀，此即《伊洛淵源錄》於道統論述與建構上，所開創之新格局。

一、道統理論藉由學術史著作之編纂而具體落實

就朱熹以前道統理論之建構而言，大致涉及以下三項內涵：**第一**，所欲建構者，乃一源遠流長之聖賢傳承脈絡。**第二**，欲建構出何者為「源」，而何者預於此「流」之傳承脈絡。**第三**，此一脈絡至何人中斷，又至何人而得以復興。凡純理論之道統論述與建構者，至少將涉及以上三項議題其中之一。然至朱熹編纂《伊洛淵源錄》時，卻已為道統之論述與建構，開闢一新格局，此即：將純理論式之道統論述與建構，轉為藉由學術史著作編纂學脈之方式，用以承載其道統觀。此一道統論述之新格局，並成為第二、三期學術史著作編纂時之典範。

唯學術史著作之編纂，未必皆全然涉及以上三項議題。以朱熹《伊洛淵源錄》為例，此書所涉及之部分，乃「何者預於此流」、「至何人而得以復興」此二項。其中，《伊洛淵源錄》所收人物以二程為核心，且朱熹以為自孟子之後，二程復得千年不傳之學，遂使道學得以復興，此即涉及「至何人而得以復興」此一議題。至於以程門授受關係作為編纂原則，即是涉及「何者預於此流」此一議題，蓋與二程有關者，皆可謂諸人預於此流之中，唯朱熹此一建構方式，主要以學脈為核心，而非漫無目的將道統聖賢蒐羅於一書之中。易言之，《伊洛淵源錄》所建構之道統方式，乃藉由編纂學脈之方式進行，以強化二程於道統上之地位，此實為《伊洛淵源錄》於道統論述與建構上，所開闢之新格局，同時亦為其重要之特色與貢獻所在。

第二期學術史著作建構道統之方式，乃循《伊洛淵源錄》模式而來，唯此期欲藉由學術史著作之編纂及學脈之建構，用以承載並強化道統之論述與建構，其意圖則更為明顯。如謝鐸於《伊洛淵源錄》自序云：

嗟夫！自鄒孟氏沒而聖人之學不傳，其過於高遠者，不溺於虛無，則淪於

寂滅；其安於淺陋者，不滯於詞章，則狃於功利，二者雖有過與不及之不同，而其為吾道之害則一也。向非伊洛諸老先生，相繼迭起於千數百年之下，得不傳之學於遺經，以興起斯文為己任，則吾道之害，將何時而已耶？¹

此處所謂「自鄒孟氏沒而聖人之學不傳」、「向非伊洛諸老先生，相繼迭起於千數百年之下」二句，即是典型道統之描述語言。且此段敘述，雖然稱譽朱熹所編纂《伊洛淵源錄》有助於推廣聖人之道，唯二程歿後邪說暴行又作，若無朱熹繼起於後，則道學又將失傳，遂循《伊洛淵源錄》體例，並以朱熹作為收錄之核心對象而纂成此書，期能恢弘道統、傳承道學。此外，自序又云：

先生既沒，其遺言緒論散見《六經》、《四子》者，固已家傳而人誦矣。獨其授受源委與夫出處履歷之詳，窮鄉下邑之士或所未究，則無以盡見其全體大用之學。鐸僭不自量，於是竊取先生之意，具錄勉齋所撰〈行狀〉，與其師友之間凡有預聞於斯道者，定為《續錄》六卷，以見先生繼往開來之功於是為大，而是《錄》之不可以不續也。²

憂懼朱熹逝世之後，無人可知其「授受源委」與「出處履歷」，亦無由窺知朱熹學問全體之大用，遂仿《伊洛淵源錄》體例而編纂續錄，期使後學能窺見朱熹「繼往開來」之功。此處所謂「授受源委」、「繼往開來」即 將朱熹接續於二程道統之後，而序中也確實隱含學術史著作之編纂，具有建構道統功能之觀念。

又以程瞳《新安學繫錄》為例，據其自序云：

孟子沒而聖人之學不傳，千有餘歲。至我兩夫子，始得之於遺經，倡以示人。闢異端之非，振俗學之陋，而孔孟之道復明。又四傳至我紫陽夫子……由宋而元以至我朝，賢賢相承，繩繩相繼，而未嘗泯也。蓋朱子之沒，海內學士羣起，著書爭奇銜異，各立門戶，浸失其真。諸先哲乘相傳之正印，起而閉之，故筆躬行之實，心得之妙，乃於聖人之經、濂洛諸書具為傳注，究極精微，闡明幽奧。朱子之所未發者擴充之，有畔于朱子者刊去之，由是朱子之學煥然於天下。³

此處所謂「孟子沒而聖人之學不傳」，以及「至我兩夫子，始得之於遺經」，皆道統之描述語，「又四傳至我紫陽夫子」，意指朱熹接續二程之學說，亦屬道統之描述語。再者，朱熹歿後士人傳承此正學而不綴，即使有各立門戶爭奇銜異之學，

¹ [明]謝鐸：〈伊洛淵源錄前序〉，《伊洛淵源續錄》（臺南：莊嚴，1996年《四庫全書存目叢書》，據首都圖書館藏[明]嘉靖八年[1529]高賁亨刻《伊洛淵源錄》附影印，史部，傳記類，第88冊，頁1，總頁370。

² [明]謝鐸：〈伊洛淵源錄前序〉，《伊洛淵源續錄》，頁1，總頁370。

³ [明]程瞳：〈新安學繫錄序〉，《新安學繫錄》（臺南：莊嚴，1996年《四庫全書存目叢書》，據泰州市圖書館藏[明]正德程啓刻清康熙三十五年[1696]綠蔭園重修本影印，史部，傳記類，第90冊，頁1，總頁24。

而正學皆能不因此而泯滅，是以編纂此書，用以表彰朱熹以後代代相承之正學學脈。此外，自序又云：

然古之聖人欲明是道於天下而垂之萬世，則其精微曲折之際，非託於文字，亦不能以自傳也。故自伏羲以降，列聖繼作，至於孔子，然後垂世立教之具粲然大備。天下後世之人，自非生知之聖，則必由是以窮其理，然後知其所至而力行以終之。……此朱子告我鄉人子弟之願學者，使之求道之不已而盡心焉，以善其身，齊其家，及於鄉，達天下，傳後世者也。若夫諸先哲之為學與其道之明，且行達天下傳後世，則豈有負朱子之所教所期也哉？⁴

古之聖人欲明大道於天下，其精微細緻之處，不能不載之文字使之傳世，故自伏羲以降乃至於孔子，皆將聖學形諸於文字，以期垂教後世。此處所謂「伏羲以降」即是朱熹所建構道統之源，所謂「至於孔子」，即是道統中之集大成者。以此觀之，此書之編纂實有受朱熹道統影響之處。再者，此書名為「新安學繫錄」，所編纂者，乃程朱理學社群者之學脈，且自序中又蘊含強烈之道統意識，是其心中欲藉由學脈之編纂，以強化朱熹道統地位之學術心態，已極為明顯而可見。

又以楊應詔《閩南道學源流》為例，據其自序云：

夫道統與天地並，自唐虞三代來至周東遷，孔子生而孔子會其盛；自洙泗伊洛來至宋南渡，朱子生而朱子會其盛。今世之說者曰顏子沒而聖人之學亡，又曰洙泗之傳至孟子而熄。嗚呼！是豈其然乎？夫從古聖賢相傳，授受惟一理，故吾閩之學即伊洛之學，伊洛之學即孔門顏孟之學。⁵

此處明言「道統」，又云「道統與天地並」，又以孔子、二程、朱熹等人皆各逢其盛等詞彙，實與道統描述語言無異。復次，以為聖賢所傳之學，自唐虞以降乃至於朱熹，所相傳授受者皆此一理，故朱熹之閩學，即為二程伊洛之學，伊洛之學，即為孔門顏孟之學，而此一「閩學」即「伊洛學」、即「孔門顏孟學」之論述，與道統脈脈相傳之論述語言，亦互為表裏。以此觀之，此書編纂之目的，非徒彙編理學社群之傳記而已，而是欲藉由學術史編纂學脈之方式，上續《伊洛淵源錄》所建構之道統，是以自序亦云：

吾道孔門一派真正氣脈，自唐虞來及伊洛，千有餘年矣。自伊洛至晦庵及今，又五百餘年矣，然其間豈果無一人任斯道而起者乎？……余為此懼，恐海內學術人心之日壞也，故續集為是編，間附以己論，以見吾晦庵得洙

⁴ [明]程暉：〈新安學繫錄序〉，《新安學繫錄》，頁2-3，總頁25。

⁵ [明]楊應詔：〈閩南道學源流序〉，《閩南道學源流》（臺南：莊嚴，1996年《四庫全書存目叢書》，據北京圖書館藏〔明〕嘉靖四十三年〔1564〕建安楊氏華陽書院刻本影印，史部，傳記類，第92冊）頁1，總頁1。

泗、伊洛之嫡傳，勉齋、西山諸先哲得吾晦庵之嫡傳。⁶

所謂唐虞以來至二程已千餘年、自二程以至朱熹已五百餘年等詞彙，皆明顯為道統之描述術語言，實可見及此書編纂之用意，在於接續朱熹所建構之道統。再者，序中又自云編纂此書，乃欲證明朱熹得孔孟、二程之真傳，而黃榦、真德秀（1178-1235）又得朱熹之真傳，亦即此書不僅將朱熹接續於二程道統之下，更將黃榦、真德秀等人接續於朱熹道統之下，此一安排方式，正說明此書之編纂，實欲上續《伊洛淵源錄》所建構之道統，並非僅以彙編理學社群之傳記為限。若再據其自訂〈凡例〉觀之：

一、閩南之學，以朱子為主。朱子，吾閩道統之宗也，故是編上而揚、游、胡氏父子、何、林諸儒之師傅，下而黃、蔡、陳、劉諸儒之授受，皆以朱子之言，平日所論所斷者列焉。⁷

以朱熹為閩學道統之宗主，並作為此書中道統之主幹，以之上溯則至楊時等人，以之下探則至黃榦等人。此一論述方式，即以為學術史著作編纂學脈之方式，具有建立或接續道統之功能。

又以周汝登《聖學宗傳》為例，據此書所附明儒鄒元標（1551-1264）序云觀之：

夫道一而已矣。昔者聖人仰觀俯察，形容模擬此一不可得，於是系以一書畫之陽者，曰乾乾，曰大哉。乾元，萬物資始，乃統天，此宗統所自來也。夫子曰「文不在茲」，子與氏曰「見而知之」，曰「茲與之」，雖不明言所以，而萬古斯文之統，卒不越此寥寥數千餘載。唐昌黎氏云堯、舜、禹、湯、文、武，以是遞相傳授。宋周子所謂「太極」，程子曰「識仁」，我明新會曰「自然」，新建曰「良知」，皆是物也。隨人所指而名之，譬之天一也，東南西北之人各隨俗而名，而仰觀太虛昭昭，日月星辰則無不一，然難言矣。⁸

自古以來並無二致之道，此道即「乾乾」、「乾元」、「統天」，亦為「宗統」。所謂「宗統」，即孔子、孟子之言論，或韓愈所謂堯、舜、禹、湯、文、武等人脈脈相傳之道，乃至於宋朝周敦頤、程顥、程頤，明朝陳獻章、王守仁等人之學說，亦可以是「宗統」。此一論述，雖未直接涉及「道統」一詞，然與道統所謂脈脈相傳之描述語言近似，且此序引及韓愈道統之相關言論，實可見及此序與道統之

⁶ [明]楊應詔：〈閩南道學源流序〉，《閩南道學源流》，頁4，總頁3。

⁷ [明]楊應詔：〈凡例〉，《閩南道學源流》，卷之首，頁1，總頁4。

⁸ [明]鄒元標：〈鄒元標聖學宗傳序〉，收入[明]周汝登：《聖學宗傳》（臺南：莊嚴，1996年《四庫全書存目叢書》，據復旦大學圖書館藏[明]萬曆三十三年[1605]王世禎等刻本影印，史部，傳記類，第98冊），頁1-2，總頁784-785。

論述有密切之關係。此下又續云：

予友紹興周子，早志真宗，學有本原，慮前聖以一脉相傳，恐後之人不曙斯義，乃溯自羲、軒及我明諸儒先有關斯學者，名曰《聖學宗傳》。蓋其意曰：帝之與王，聖之與賢，隱之與顯，微之與彰，雖異位而人同，人同而此心同，此心同，通之千百萬世無弗同，獨奈何不求者？⁹

所謂「一脈相傳」、所謂「溯自羲、軒」，已明顯屬於道統聖聖相傳之描述語。由此可見，鄒元標視此書之編纂具有建構道統之功能。此外，同書又附有陶望齡（1562-1609）之序：

宗也者，對教之稱也。教濫而訛，緒分而閔。宗也者，防其教之訛且閔而名焉。故天位尊於統，正學定於宗，統不一，則大寶混於餘分；宗不明，則聖真奸於曲學。¹⁰

所謂「天位尊於統」、「正學定於宗」二句，雖未正式言及「道統」二字，然與道統之描述語相似。合觀此二序可知，鄒元標與陶望齡皆視此書之編纂，實為建構道統而作，同時亦具有強烈之道統意識。

又以馮從吾《關學編》為例，據其自序云：

我關中自古稱理學之邦，文、武、周公不可上已。有宋橫渠張先生崛起郿邑，倡明斯學，臯比勇撤，聖道中天。……學者頹仰古今，必折衷於孔氏。諸君子之學，雖由入門戶各異，造詣淺深或殊，然一脈相承，千古若契，其不詭於吾孔氏之道則一也。¹¹

此書宗旨在於為張載之學脈尋其淵源，故以之為核心而上溯至關中之文、武、周公，企圖彰顯於理學社群中之重要地位。此處雖未言及道統，然其所謂文、武、周公、孔子等詞彙，實屬道統描述語，且序中將張載接續於聖人之下，即屬建構道統之作法，故此書實為道統意識下所編纂而成者。再者，所謂「一脈相傳」、「千古若契」、「孔氏之道」等詞彙，亦與道統之描述詞彙有關，更可見及此書具有強烈接續道統之意識。此外，同書又附有余懋衡序：

理學一脈，其盛衰關世運高下。然自東周以還，聖如孔子危於無位，不得行所學，徒與弟子講業於洙、泗之濱……。宋自濂溪倡明絕學，而關中有

⁹ [明]鄒元標：〈鄒元標聖學宗傳序〉，收入[明]周汝登：《聖學宗傳》，頁2，總頁785。

¹⁰ [明]陶望齡：〈陶望齡聖學宗傳序〉，收入[明]周汝登：《聖學宗傳》頁1，總頁786。

¹¹ [明]馮從吾：〈馮從吾關學編原序〉，《關學編》（臺南：莊嚴，1996年《四庫全書存目叢書》，據山西大學圖書館藏清乾隆王氏家刻嘉慶七年[1802]周元鼎增刻本影印，史部，傳記類，第126冊），頁4-5，總頁380。

橫渠出，若河南二程、新安朱子，後先崛起，皆以闡聖真、翼道統為己任，然後斯道粲然復明。關中故文獻國，自橫渠迄今又五百餘歲矣，山川深厚，鍾為俊彥，潛心理學，代有其人。……由諸君子而邇孔孟，是在黽勉不息哉。¹²

所謂「理學一脈，其盛衰關世運高下」，與李心傳所謂道學乃天下安危國家隆替之關鍵所在近似。又謂「闡聖真」、「翼道統」之人，自孔子以下有周敦頤、張載、二程、朱熹，皆已明白點出「道統」之觀念與詞彙。此外，序文又以為張載之後已五百年，關中亦當有聖人興起，故編纂此書實有其必要性，此及道統「五百年必有王者興」之描述語。由此觀之，余懋衡以為《關學編》之編纂，實有接續道統之功能。又據此書所附王心敬（1656-1738）序觀之：

既復自念，編關學者，編關中道統脈絡也。橫渠特宋關學之始耳，前此如楊伯起之慎獨不欺，又前此如泰伯、仲雍之至德，文、武、周公之緝熙敬止、纘緒成德，正道統昌明之會，為關學之大宗。至如伏羲之《易》畫開天，固宇宙道學之淵源，而吾關學之鼻祖也。¹³

所謂「編關中道統之脈絡」、「文、武、周公」、「正道統昌明之會」，皆屬道統之詞彙或描述語，且序文所謂「編關中道統之脈絡」一句，亦已明白點出學術史著作之編纂，實與建構道統無異，唯此書所關注者乃張載之關學，而關注之道統，亦為關學之道統而已。

又以過庭訓《聖學嫡派》為例，據其自撰〈小引〉觀之：

余讀海門先生《聖學宗傳》一書，而知其潛心道學，篤志聖脩也。第《六經》、《論》、《孟》之言備矣，起自、皇，或汗漫而難稽，實証之儒，間一遺漏，或偏舉而未備，就中稍為刪正增補，付之梓人，名曰《聖學嫡派》。大都其言皆足以表章聖經，而其行皆足以羽翼聖脩者也。¹⁴

此書乃就《聖學宗傳》一書加以刪正增補，故其編纂目的實與《聖學宗傳》相同，皆欲藉由學術史著作之編纂，用以承載其道統觀。

又以《道南源委》為例，據書內所附張伯行（1651-1725）序觀之：

余既重訂朱子所編《伊洛淵源錄》，又考有明少宰鎮山朱公視學閩中，嘗編《道南源委》，以詔博士弟子員。其例本之朱子，其文參之《宋史》、《閩通志》、府州縣志及遺事、行狀、志銘，誠哉有心斯道者。獨是朱公之編

¹² [明] 余懋衡：〈余懋衡關學編原序〉，收入 [明] 馮從吾：《關學編》，頁 1-2，總頁 378-379。

¹³ [清] 王心敬：〈王心敬關學編序〉，收入 [明] 馮從吾：《關學編》，頁 1，總頁 377。

¹⁴ [明] 過庭訓：〈聖學嫡派小引〉，《聖學嫡派》（臺南：莊嚴，1996 年《四庫全書存目叢書》，據清華大學圖書館藏 [明] 萬曆刻本影印，史部，傳記類，第 108 冊），總頁 567。

次，重統也。余在戊子春，業成《道統錄》一書。故於茲編，雖溯厥統系，而惟是櫛舉大凡，取循源竟委之意。未備者補之，涉於異學者刪之，且以二程冠其首，為道南之發端。¹⁵

《道南源委》之意旨在於「重統」，故張伯行即效法此意，另編《道統錄》一書。唯《道統錄》旨在建構道統詳細傳承之體系，故於重訂《道南源委》時，則多舉其大概而已，以期不與《道統錄》重出過甚。由此觀之，張伯行以為《道南源委》乃於道統意識下，所編纂而成之學術史著作，並於接受此一理念後，又另外纂成《道統錄》。

據上引各序之文觀之，第二期學術史著作之編纂，並未視學術史著作純粹為理學社群之傳記彙編，其真正價值意識之所在，乃欲將道統理論藉由學術史著作而承載之，期能具體落實。然而，此一具體落實之過程中，亦促使道統觀念產生新變，即學術史著作之編纂過程中，道統觀並非完全承襲朱熹而一成不變者，反之，於不同之學術思維下，亦逐漸形成以朱熹為道統之核心，而衍生出具有當代特色之道統觀。大致歸納後，此一特色主要表現於下列三項之中：

（一）仿效《伊洛淵源錄》方式建構朱熹之道統地位

朱熹於道統之論述與建構過程中，一方面既以純理論之敘述方式進行，如〈滄州精舍告先聖文〉、〈書濂溪光風霽月亭〉、〈韶州州學濂溪先生祠記〉等文皆屬之，而其理論則大致以伏羲為源，以孔子為集大成，孟子之後則失傳，直至周敦頤、二程又復得孟子之傳。此一道統理論，若與韓愈所言相較，則朱熹又於孔子、孟子之間，納入顏子、曾子、子思數人，此為韓、朱二人理論差異較大之處。另一方面，朱熹又藉由《四書章句集注》與《伊洛淵源錄》、《近思錄》之編纂，將其道統觀具體承載於學術著作之中，其中《伊洛淵源錄》則以建構學脈之方式，用以承載其道統觀，並藉以強化其道統論述。此一方式已為第二期學術史著作，樹立起編纂時之典範與精神，例如《伊洛淵源續錄》、《新安學繫錄》、《道南源委錄》、《閩南道學源流錄》、《考亭淵源錄》等書，即仿效《伊洛淵源錄》以學脈建構二程道統地位之方式，以之新建朱熹之道統地位。

以謝鐸《伊洛淵源續錄》為例，此書名為「伊洛淵源錄續錄」，即明顯欲接續朱熹《伊洛淵源錄》一書。《伊洛淵源錄》以二程為核心，此書則以朱熹為核心，朱熹以周敦頤為二程授受之源，此書亦追溯朱熹之師承直自羅從彥

（1072-1135）。此一處理方式，與朱衡《道南源委錄》處理朱熹師承之授受脈絡相似，唯謝鐸只溯自羅從彥即止。然即使如此，據書內所錄羅從彥傳記內容觀之，實已提及羅從彥從學於楊時一事：

¹⁵ [清]張伯行：〈道南源委序〉，《道南源委》，（臺南：莊嚴，1996年《四庫全書存目叢書》，據中央民族大學圖書館藏[清]康熙四十八年[1709]正誼堂刻本影印，史部，傳記類，第125冊，頁2，總頁125。

先生諱從彥，字仲素。……初從吳國華游，已而聞龜山先生得伊洛之學，遂往學焉。¹⁶

以此觀之，此書雖未特立楊時一人，然據羅從彥傳記，亦可得知其學乃從楊時而來，故朱熹之師承授受，實亦可溯自楊時。

復以程瞳《新安學繫錄》為例，此書以朱熹為核心並將其師承淵源，及朱門中與新安地緣有關係者匯為一編。據自序提及「孟子沒而聖人之學不傳，千有餘歲。至我兩夫子，始得之於遺經，倡以示人。……又四傳至我紫陽夫子，……集厥大成，而周程之學益著」，可知此書以二程為道統之復興人物，而朱熹又為集二程之大成者，故以朱熹上承二程道統之後。再者，此書卷一、二分列二程，卷三列朱松等五人，卷四列朱熹，以及所附〈新安學繫圖一〉以程頤居首，而〈新安學繫圖二〉以朱熹居首觀之，亦可見及此書是以朱熹上承二程道統之觀念。唯此書仍將新安之地緣關係納入考量，故此一道統觀念，乃受地域意識限制。

又以朱衡《道南源委錄》為例，據書內〈凡例〉云：

一、《錄》以道南為主，故其文例遵朱子《伊洛淵源錄》等書，節約其繁詞，即語錄、語類等書，不敢概舉。¹⁷

此處已明言此書體例乃遵循《伊洛淵源錄》，即意謂《道南源委錄》乃仿朱熹此書之體例編成。此外，〈凡例〉又云：

一、〈圖〉以龜山為宗，次豫章，次延平，次文公，此正派也。其他從龜山、文公遊者，淵源所漸，異支同原，則各圖于其側。游廣平、王著作，並龜山遊程氏之門，及再傳、三傳庶幾不詭於程學者，皆以其序列於圖左，其不及圖者不錄。¹⁸

此一條例亦已指出，此書之編纂乃以朱熹為核心，故有必要為其授受正本清源，遂循溯出楊時傳羅從彥，羅從彥傳李侗（1088-1158），李侗又傳朱熹此一師承授受脈絡作為主幹，並宣稱此一脈絡為程學傳至朱學之正統。由此觀之，此書之編纂，乃仿《伊洛淵源錄》之體例，唯將核心人物由二程改為朱熹，且此書卷首之所以溯自楊時，亦與《伊洛淵源錄》用意相同，蓋二程受自周敦頤，故此書亦不能直接立朱熹於卷首，是以楊時之地位，實與《伊洛淵源錄》之周敦頤略似，皆為引導出二程或朱熹之存在而設立。

又以《閩南道學源流錄》為例，據楊應詔〈凡例〉云：

¹⁶ [明]謝鐸：《伊洛淵源續錄》，卷1，頁1，總頁372。

¹⁷ [明]朱衡：〈凡例〉，《道南源委錄》（臺南：莊嚴，1996年《四庫全書存目叢書》，據福建省圖書館藏[明]嘉靖刻本影印，史部，傳記類，第92冊，頁1-2，總頁265-266。

¹⁸ [明]朱衡：〈凡例〉，《道南源委錄》頁1，總頁265。

一、閩南之學，以朱子為主。朱子，吾閩道統之宗也，故是編上而楊、游、胡氏父子、何、林諸儒之師傅，下而黃、蔡、陳、劉諸儒之授受，皆以朱子之言，平日所論所斷者列焉。

一、道南一派本于伊洛，故以伊洛門人及私淑者分三例列于前，朱子宗統于中，以朱子門人及私淑者分三例列于後，使觀者知吾閩諸儒源流蓋有所自。¹⁹

前條凡例指出，朱熹為閩學道統之宗，故以其言論為主，凡有涉於閩學者，皆一一羅列。次條凡例則以為道南一派源於伊洛，故以伊洛門人及私淑伊洛者列於朱熹之前，而以朱熹為道統之宗而列於其中，其次則以其門人及私淑者列於後，遂建構出閩南道學一脈之源流。此一編纂方式，不僅明確將朱熹列於道統之中而上承二程，同時亦使此朱熹道統之地位，藉由學術史著作之編纂而得以強化。

復以《考亭淵源錄》為例，此書名為「考亭淵源」，即仿效朱熹《伊洛淵源錄》，唯伊洛淵源錄以二程為核心，而此書以朱熹為核心。再者，此書列朱熹於卷二，而於卷一列李侗、胡憲（1086-1162）、劉子翬（1101-1147）、劉勉之（1091-1149）四人，即仿《伊洛淵源錄》於二程之上列周敦頤之例，以示其師承授受之淵源。

至此，朱熹道統之理論，藉由上述學術史著作之持續編纂，得以具體落實，而其道統理論於第二期學術史著作中，又能得以持續強化，而強化之同時，亦使其自身之道統地位更形穩固，於是朱熹藉由學術史著作，進行道統論述與建構之學術工作，既無形之間開闢一新格局，同時亦已奠立一新傳統，供後世理學社群持續涵養與醞釀。

（二）以朱熹之理學道統續以王守仁之心學道統

此期學術史著作之編纂，其主要目的在於建構朱熹於學脈及道統上之地位。然此一階段中，由於王守仁心學社群之出現及興盛，學術史著作亦逐漸開始納入心學社群，如成書於明中葉以後之《諸儒學案》、《聖學宗傳》、《聖學嫡派》諸書即是。然此諸書並非收錄心學社群之肇端，在此之前宋端儀於《考亭淵源錄》中所錄陸氏三兄弟，實已開啟收錄心學社群之例。茲將各書收錄心學相關人物，製為下表：

¹⁹ [明]楊應詔：《閩南道學源流》，卷之首，頁1，總頁4。

		書名							
卷數 / 收錄人物一覽表	《考亭淵源錄》		《諸儒學案》		《聖學宗傳》		《聖學嫡派》		
		卷 2	朱熹	宋	……	卷 9	朱熹	卷 2	……
	卷 3	張栻	明	朱熹	卷 10	張栻	卷 3	朱熹	
		呂祖謙		陸九淵		卷 11		呂祖謙	張栻
		陸九齡		楊簡	卷 12			陸九淵	呂祖謙
		陸九韶		薛瑄		卷 13		蔡沈	蔡沈
		陸九淵		胡居仁				卷 14	楊簡
		陳獻章	卷 15	真德秀	楊簡				
		羅欽順		卷 16	許衡	卷 4	真德秀		
		王守仁	卷 17		吳澄		許衡	許衡	
		鄒守益		卷 18	黃澤	吳澄	吳澄		
		王艮			卷 19	黃澤	薛瑄		
		王畿		卷 20		吳與弼	吳與弼		
		歐陽德			卷 21	陳獻章	陳獻章		
		羅洪先		卷 22		陳真晟	胡居仁		
		胡直			卷 23	胡居仁	陳選		
		羅汝芳		卷 24		王守仁	羅倫		
		耿定向			卷 25	徐愛	章懋		
				卷 26		錢德洪	蔡清		
					卷 27	王畿	王守仁		
				卷 28		鄒守益	湛若水		
					卷 29	歐陽德	王艮		
				卷 30		薛侃	鄒守益		
					卷 31	王艮	王畿		
				卷 32		黃弘綱	錢德洪		
					卷 33	何廷仁	羅洪先		
				卷 34		徐樾			
					卷 35	羅洪先			
				卷 36		趙貞吉			
					卷 37	王棟			
				卷 38		羅汝芳			

【表 3-2】第二期學術史著作所收心學學者一覽表

以上表觀之，若以朱熹為定位點，心學社群如陸九淵、楊簡（1141-1226）等人皆置於其下。此一處理模式本身有其理據所在，此乃由於朱熹（1130-1200）年長於陸九齡（1132-1180）、陸九淵（1139-1192）等人，以朱熹置於陸氏之前，屬合理情事。然陸九淵建立心學體系，未必定晚於朱熹，是以置朱熹於陸九淵之前，亦可視為編纂者已認定心學晚出於理學，故作如是處理。再者，若以學術史

之發展過程觀之，先有奠定理學基礎之二程於前，而後又有集理學大成之朱熹，是以理學本先於心學而存在，因此置朱熹之理學先於陸九淵之心學，實亦符合學術發展脈絡。

復次，除《考亭淵源錄》之外，《聖學宗傳》、《聖學嫡派》、《諸儒學案》諸書皆於陸九淵之下特立楊簡一人，此於學術史著作之發展過程中，實有二層重要意義。蓋楊簡為陸九淵之高徒，錄楊簡於陸九淵之後，意味陸九淵之心學非陸氏一人特立獨秀，而是已將「心學之師承授受」此一意識，具體落實於學術史著作之中，此為其一。其二，陸九淵雖然建立心學體系，然真正為心學細緻化者，乃陸九淵之高徒楊簡，故黃宗羲於《明儒學案》云：

象山之後不能無慈湖，文成之後不能無龍溪。以為學術之盛衰因之，慈湖決象山之瀾，而先生疏河導源，於文成之學，固多所發明也。²⁰

全祖望亦云：

文元之學，先儒論之多矣。或疑發明本心，陸氏但以為入門，而文元遂以為究竟，故文元為陸氏功臣。²¹

黃宗羲所謂之「慈湖」及全祖望所謂之「文元」者，皆指楊簡。由此觀之，黃、全二人皆認為楊簡於陸九淵之心學，實有深化之功。因此，三書收錄楊簡實有其學術見地。

復以道統之角度觀之，此三書之特色在於朱熹以前，則以程朱理學社群為道統之主幹，朱熹至王守仁之間，則兼納心學社群一二人點綴其中，如陸九淵、楊簡、陳獻章(1428-1500)，至於王守仁之後，則全以王守仁及其門人之心學社群，作為道統之主幹。此一特色反映原本以程朱理學社群為主之道統，已逐漸轉而以王守仁心學社群為主之道統。此一處理手法，事實上已認定後起之心學社群，可以正式成為道統承繼者，同時亦可以是道統之核心所在，故以王守仁心學社群承繼於朱熹理學社群之下，而不復錄理學社群之學者。蓋即使明中葉以降，心學社群是如何興盛，程朱理學社群亦非後繼無人，而此三書唯錄心學社群，正反映出其價值意識以心學社群為道統之所在，故無須再收錄程朱理學社群。

易言之，劉元卿、周汝登、過庭訓等人於學術史著作之中，雖只建構一脈相承之道統，然其道統之內容，實已兼納程朱理學社群與心學社群二種系統，唯三人視此二種系統，於道統脈絡之中，可以前後承繼而並存，並非相互排斥。

《考亭淵源錄》由宋端儀編纂而成，然據《四庫全書總目》所言，宋端儀原書當時已未見，世所見者乃薛應旂重訂本：

²⁰ [清]黃宗羲：〈郎中王龍溪先生畿學案〉，《明儒學案》，第7冊，卷12，頁270。

²¹ [清]全祖望等：〈慈湖學案〉，《宋元學案》，第5冊，卷74，頁968

即此書原本亦未見。世所行者惟應旂重修之本。應旂作《宋元通鑑》，於道學宗派，多所紀錄，此書蓋猶是意。然應旂初學於王守仁，講陸氏之學。晚乃研窮洛、閩之旨，兼取朱子，故其書目錄後有云：「兩先生實所以相成，非所以相反」，遂以陸九淵兄弟三人列《考亭淵源錄》中，名實未免乖舛也。²²

提要指出薛應旂本身之師承，原屬陸王心學體系，然晚年轉入程朱理學體系，故能兼取朱熹之學。若據薛應旂〈書考亭淵源目錄後〉觀之：

《考亭淵源錄》成，余既序之矣，客有覽者起而問曰：「今之講學者所在有之，議論種種，蓋云眾矣。其號為知學者，則謂陸氏之學，聖門之的傳也；朱氏之學，聖門之羽翼也。子是之編，乃比而同之，次象山於考亭師友之列，豈亦近世《道一編》之遺意乎？」²³

此處所謂難者所詰「陸氏之學，聖門之的傳也；朱氏之學，聖門之羽翼也」一句，正反映陽明心學社群興盛以後，心學立場之學者，以陸氏之學方為聖門嫡傳，朱熹之學唯聖門之羽翼而已，故編纂學術史著作時，應當以陸王心學社群為主體，而以程朱理學社群為羽翼。然薛應旂仍以朱熹為主體，而將陸氏三人次於朱熹師友之列，故遭心學社群立場之學者質疑，而薛應旂則回應如下：

先是陽明王公，輯《朱子晚年定論》，似若考亭有得於象山。今觀象山晚年，教人讀書，須是反覆窮究，項項分明，博學、審問、慎思、明辨、篤行，日進無已。其有得於考亭者，蓋寔多也。道本一致，學不容二，兩先生寔所以相成，而非所以相反也，具在錄中，學者當自得之。²⁴

就此段回應觀之，首先指出王守仁所輯《朱子晚年定論》，雖以為朱熹有得於陸九淵之說者，然反觀陸九淵晚年教人讀書之法，諸如博學、審問、慎思、明辨、篤行諸條方式，實皆得於朱熹者甚多。因此，朱熹、陸九淵等人，是彼此相輔相成而非背道而馳者。薛應旂雖然以為朱陸二人之說，固有得之於對方者，然終究置陸氏三人於朱熹之後，且列為師友之屬，亦見其早年雖屬心學立場，然轉入朱熹理學立場之後，終究以朱熹為宗。

²² [清]紀昀(1724-1805)等纂：《四庫全書總目》(臺北：藝文印書館，1974年，據[清]同治七年[1868]廣東書局本影印)，第2冊，卷61，頁13-14，總頁1307。

²³ [明]薛應旂：〈書考亭淵源錄〉，[明]宋端儀著、[明]薛應旂重輯：《考亭淵源錄》(臺南：莊嚴，1996年《四庫全書存目叢書》，據北京師範大學圖書館藏[明]隆慶三年[1569]林潤刻本影印，史部，傳記類，第88冊，頁9-10，總頁592。

²⁴ [明]薛應旂：〈書考亭淵源錄〉，[明]宋端儀著、[明]薛應旂重輯：《考亭淵源錄》，頁12，總頁593。

至於《諸儒學案》之編者劉元卿，本學於耿定向（1524-1596），據《四庫全書總目》云：

是書輯周子、二程子、張子、邵子、謝良佐、楊時、羅從彥、李侗、朱子、陸九淵、楊簡、金履祥、許謙、薛瑄、胡居仁、陳獻章、羅欽順、王守仁、王艮、鄒守益、王畿、歐陽德、羅洪先、胡直、羅汝芳二十六家語錄，而益以耿定向之說。元卿，定向弟子也。其學本出於姚江，程、朱一派特擇其近於陸氏者存之耳。²⁵

提要指出劉元卿從學於耿定向，而耿定向學問宗旨又出於王守仁，故劉元卿屬於心學社群，而所取程朱一系，皆近於陸氏心學社群者。提要謂劉元卿此書取程朱一派近於陸氏心學者，姑不論是否屬實，然劉元卿屬心學立場則大致可接受。

《聖學宗傳》之編纂周汝登，其學亦出王守仁心學一系，據《四庫全書總目》云：

《明史·儒林傳》附載《王畿傳》，末稱「王守仁傳王艮，艮傳徐樾，樾傳顏鈞，鈞傳羅汝芳，汝芳傳楊起元及汝登。起元清修矯節，然其學不諱禪。汝登更欲合儒釋而會通之，輯《聖學宗傳》，盡採先儒語類禪者以入。蓋萬歷以後，士大夫講學者多類此」云云，即此書也。首載黃卷《正系圖》。其序自伏羲傳至伊川程子，下分二支，一支朱子以下不系一人，一支則陸九淵之下系以王守仁，並稱卷是圖信陽明篤，敘統系明與《聖學宗傳》足相發明云。²⁶

館臣引《明史·儒林傳》指周汝登乃王艮（1483-1540）、羅汝芳（1515-1588）一系，故其學乃出自王守仁。唯四庫館臣所謂首載《正系圖》云云，今本未有此圖，未能知其所說如何。至於過庭訓《聖學嫡派》，乃據《聖學宗傳》一書刪修而來，其立場亦與之相同。

綜合上述觀之，除薛應旂之外，劉元卿、周汝登等人皆屬王守仁心學社群，此一現象反映出學術史著作之編纂者，其學術立場已由程朱理學社群轉為陸王心學社群，唯心學社群並未因此否定理學社群之存在，而是藉由承繼理學社群道統體系上之合法地位，進而強化自己存在之正統性。

（三）張載道統地位之提升

朱熹於《伊洛淵源錄》中以二程為道統核心，並以張載源出二程，故張載於

²⁵ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第3冊，卷96，頁25，總頁1907。

²⁶ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第2冊，卷62，頁9，總頁1326。

此道統序列之中並無獨立地位，而是附屬於二程之下。然而，第二期學術史著作中，張載之道統地位已為人所關注，此見《關學編》即可知曉。此書為明人馮從吾所編，而清人王心敬於此基礎上又加以增訂。茲將馮從吾原編與王心敬新增相關資料，製為下表：

	馮從吾原編	王心敬續編
卷 1		伏羲、〔商〕泰伯、仲雍、文王、周武王、周公
卷 2	〔周〕孔門秦子、孔門燕子、孔門石作子、孔門壤駟子 〔宋〕張載、張戢、呂大忠、呂大鈞、呂大臨、蘇昞、范育、侯仲良、劉愿	〔漢〕董仲舒、楊震
卷 3	〔金〕楊天德、〔元〕楊奐、楊恭懿、蕭翥、同恕、韓擇、侯均、第五居仁、程瑁、	
卷 4	〔明〕段堅、張傑、周蕙、張鼎、李錦、薛敬之、王承極	
卷 5	〔明〕呂柟、馬理、韓邦奇、南大吉、楊爵、呂潛、郭鄆、王之土	
卷 6		〔明〕馮從吾、張舜典、張鑑、馬嗣煜、王徵、單允昌、〔清〕李顯

【表 3-3】《關學編》原編與新訂對照表

以上表觀之，馮從吾原編卷二主要以張載為核心，其後則為張載門人，此一編排方式即以張載及其門人作為收錄原則，與《伊洛淵源錄》之編纂原則略同。唯《關學編》以關中地域為限，兼以張載門人後來多轉入程門，是其源流已匯入二程之中，欲獨立如楊時道南一脈已屬難為。故此書於張載及其門人之外，已無人可錄，唯能就關中之學者加以蒐羅彙編，於是卷三以下所錄諸人，其關聯者唯有關中地緣一項，與傳承張載之學與否並無直接關係。然此一作為，實際上已將張載道統地位，於二程之中嘗試釋放出來。此一概念於王心敬重訂此書時，更為明顯，據其重訂此書之〈凡例〉云：

一、原編始橫渠張子，而是編則備編伏羲、泰伯、仲雍、文、武、周公六聖於前。……編關學，則溯宗原聖矣。……溯宗原聖，正唯恐其不備。……六聖人自吾關中道德學行之斗極，編關學者，自宜前錄以昭吾道之正統大宗，而在所不疑爾。²⁷

²⁷ 〔明〕馮從吾：〈凡例〉，《關學編》，頁 1，總頁 381。

此書於張載之上另外新增六聖，此六聖溯自伏羲、文、武、周公等人，與朱熹道統中之聖賢略有重疊，唯此編限於地域之故，故朱熹所建構之道統，實無法全盤移植。然此條凡例之中，已見王心敬企圖建構關學之道統，並嘗試將張載之道統地提升，遂遠溯至伏羲、文王、武王、周公，此即所謂「以昭吾道之正統」之用意。此外，〈凡例〉又云：

一、是編以伏羲開先。……獨不觀吾夫子繫《易》，必詳溯伏羲畫卦之精神命脉耶？則今日上溯關學之統者，必上溯諸文、武、周公，又必上溯諸伏羲，而後源流分明，本末條貫爾。²⁸

此一條例主張關學唯有上溯伏羲、文、武、周公，然後源流才能分明，本末才能一貫，即可見及此書欲建構伏羲至張載一系道統之意圖。然由於侷限於關中之地域，又限於張載門人多轉入二程門下，實未能如楊時道南一脈開展出朱熹之閩學，故《關學編》所建構之道統，相較於《道南源委錄》、《閩南道學源流錄》二書而言，實乃為建構道統而強匯諸人於一編。至如《台學源流》、《毘陵正學編》諸書，雖亦屬地緣意識下所編纂而成之著作，然此類書籍不強構道統，遂無上述《關學編》之弊。



²⁸ 同前註，頁 1-2，總頁 381-382。

第二節 學術史著作體例之形成——以學理化為觀察核心

第一期學術史著作唯有《伊洛淵源錄》與《道命錄》二書，然進入第二期時，不僅於數量上遠遠超越前期，同時於體例上亦已有所開展。以下就此期學術史著作之體例相關資料，茲製為下表：

書名	體例					地域		系統	師承授受表	收錄年代斷限
	斷代	通史	傳記	論學資料	學術案語	限域	跨域	兼收心學		
《伊洛淵源續錄》	★		★	★			★			宋
《新安學繫錄》		★	★			★			★	宋至明
《道南源委錄》		★	★	★	★	★			★	宋至明
《毘陵正學編》	★		★			★				宋
《台學源流》		★	★		★	★				宋至明
《閩南道學源流》		★	★	★	★	★				宋至明
《考亭淵源錄》	★		★	★			★	★		宋
《諸儒學案》		★	★	★			★	★		宋至明
《聖學宗傳》		★	★	★			★	★		先秦至明
《關學編》		★	★		★	★		?		先秦至清
《聖學嫡派》		★	★	★			★	★		漢至明
《浙學宗傳》		★	★	★			★	★		宋至明

【表 3-4】第二期學術史著作體例一覽表

以上表觀之，若以體例而言，首先有斷代與通史之別，屬於斷代之學術史著作較少，唯《伊洛淵源續錄》與《考亭淵源錄》二書，而兩者皆以宋朝一代為限。至於橫跨數代之通史較多，如《新安學繫錄》、《道南源委錄》、《閩南道學源流錄》、《諸儒學案》諸書皆自宋至明，而《聖學宗傳》、《關學編》、《聖學嫡派》則是自秦、漢以至明、清。

復次，若以「傳記、論學資料」此一體例觀之，《關學編》、《毘陵正學編》、《台學源流》諸書唯有傳記而無論學資料，其餘諸書大致符合「傳記、論學資料」此一體例，唯其間又有些微不同。復以地域觀之，《新安學繫錄》、《道南源委錄》、《毘陵正學編》、《台學源流》、《閩南道學源流》、《關學編》諸書，皆將地域性質納入考量，是屬於限域性質之學術史著作，其餘則為跨域。復以兼納心學社群有無觀之，其中《考亭淵源錄》、《諸儒學案》、《聖學宗傳》、《聖學嫡派》四書，皆兼納心學社群，其餘則無。再次，若以師承授受表之有無觀之，《新安學繫錄》、《道南源委錄》皆附有圖表，以供學者迅速瞭解師承授受之情況，其餘則無，此一體例已為後來《宋元學案》中，附有學案表之例開先。

此為第二期學術史著作於體例上之大致情況，次節就此期體例之發展進一步論述如下：

一、針對第一期所遺留尚待解決之問題及衍生之對策

若以《明儒學案》作為學術著作發展之成熟代表與典範，則第一期學術史著作中，所遺留尚待解決之問題有下列二項：其一，「師生授受關係尚未系統化」；其二，「案主與論學資料尚未學理化」。然此二項問題於第二期學術著作中，皆已有所回應，茲分別論述如下：

(一) 師生授受關係——朱熹師承授受之建立與門人之區分

《伊洛淵源錄》雖以程門為編纂核心，然較以《明儒學案》中對於王門區分之細緻而言，前者所處理師生之授受關係，仍舊過於簡略。唯師生授受關係之處理手法，雖無後者之細緻，然較第一期而言實已開始進一步區分，此表現於以下列二項：

其一，嘗試建構程頤至朱熹間之師承授受。此期學術史著作中，除建構朱熹於道統地位之餘，更重要之處在於建構程頤至朱熹此段師承授受之脈絡，如《伊洛淵源錄》、《新安學繫錄》、《道南源委錄》、《閩南道學源流錄》、《考亭淵源錄》諸書，皆嘗試建構程頤至朱熹間之師承授受脈絡。唯各書編纂者，對於程頤至朱熹此一傳承之意見，則略有不同。茲將相關資料，製為下表：

書名	二程至朱熹間之師承授受					
	楊時	羅從彥	李侗	胡憲	劉子翬	劉勉之
《伊洛淵源續錄》		★	★			
《新安學繫錄》	★	★	★			
《道南源委錄》	★	★	★			
《閩南道學源流錄》	★	★	★	★	★	★
《考亭淵源錄》			★	★	★	★

【表 3-5】第二期學術史著作有關程頤至朱熹間師承傳授一覽表

以上表觀之，程頤至朱熹間之師承授受，除《新安學繫錄》、《道南源委錄》所據者為作者自製圖表之外，其餘皆按照書內卷次之先後為序。大致而言，《閩南道學源流錄》所建構者最為詳細，從楊時、羅從彥、李侗、胡憲、劉子翬、劉勉之皆一一羅列，兼具程門體系與三先生之師承。至於《伊洛淵源錄》、《新安學繫錄》、《道南源委錄》諸書，則較重視程門楊時之道南一系。至於《閩南道學源流錄》、《考亭淵源錄》二書，對於胡憲、劉子翬、劉勉之三先生，已有所關注。

復次，朱熹之師承淵源中，除李侗為諸書所公認以之外，其次則為羅從彥與楊時。由此觀之，此期學術史著作中，對於李侗極為重視。然值得注意，楊時等五人地位，與《伊洛淵源錄》之周敦頤地位略微相似，其存在之目的並非具有

獨立之價值，而是為了作為朱熹之師承淵源而存在。

其二，嘗試區分及門或私淑者。以楊應詔《閩南道學源委錄》為例，自二程至朱熹之前，則區分為「程門高弟」、「從游二程高弟之門聞洛學而興者」、「私淑洛學者附閩儒世家」三類，至朱熹一人則獨立「閩學宗統」為一卷，朱熹之後則區分「朱門高弟」、「從學朱門者附朱子子」、「私淑朱學」三類。朱熹於《伊洛淵源錄》收錄程門時，實際上已措意何人可入程門，故於案語之中往往註明此人與二程之師友關係為何。然至此期時，此一區分更為明確，如楊應詔於目錄之中，即以上述區分方式作為編纂條例。此一區分師生授受關係之方式，亦可視為學術史著作往《明儒學案》發展之重要過渡階段，唯有此一區分方式未足以細緻展現學派流衍之特色，才會逐漸發展出《明儒學案》精細之區分方式。

(二) 案主與論學資料之關係——論學資料學理化

第二期學術史著作中，以《伊洛淵源續錄》、《道南源委錄》、《閩南道學源流錄》、《考亭淵源錄》、《諸儒學案》、《聖學嫡派》、《聖學宗傳》諸書，符合「傳記、論學資料」此一體例。其中《伊洛淵源續錄》、《閩南道學源流錄》、《考亭淵源錄》「其論學資料」一項，皆仿《伊洛淵源錄》名為「遺事」，然三者又有不同之處。

以《伊洛淵源續錄》為例，此書雖錄有遺事然並非所錄人物皆有遺事，如朱熹及黃榦、李燾、張洽（1161-1237）以下皆有傳記而無遺事，而所錄張栻（1133-1180）無「遺事」之名而代以「朋友論述」，呂祖謙則代以「朋友敘述」，蔡元定（1135-1198）則代以「師友論述」，有「遺事」者，唯有羅從彥、李侗二人。茲將二人遺事內容相關資料，製為下表：

人名	《伊洛淵源續錄》所錄「遺事」內容
羅從彥	<p style="text-align: center;">議論要語六條</p> <p>1、先生嘗曰：「祖宗法度不可廢，德澤不可恃。廢法度，則變亂之事起；恃德澤，則驕佚之心生。自古德澤最厚，莫若堯、舜，向使子孫可恃，則堯、舜必傳其子；至如法度，則莫如周家之最明，向使子孫世守，則歷年至今，猶存可也。」</p> <p>2、又曰：「君子在朝，則天下必治。蓋君子進，則常有亂世之言，使人主多憂而善心生，故治；小人在朝，天下必亂。蓋小人進，則常有治世之言，使人主多樂而怠心生，故亂。」</p> <p>3、又曰：「天下之亂，不起於四方，而起於朝廷。譬如人之傷氣，則寒暑易侵；木之傷心，則風雨易折。故內有林甫之姦，則外必有祿山之亂；內有盧杞之姦，則外必有朱泚之叛。」（見《宋史·道學傳》）</p> <p>4、又曰：「朝廷大奸，不可容；朋友小過，不可不容。夫容大奸，必亂天下；不容小過，則無全人。」（見《豫章文集》附錄）</p>

- 5、又曰：「周、孔之心，使人明道。學者果能明道，則周、孔之心，深自得之。三代之才，得周、孔之心，而明道者多，故視死生去就，如寒暑晝夜之移，而忠義行之者易。漢、唐以經術古文相尚，而失周、孔之心，故經術自董生、公孫弘倡之，古文自韓愈、柳宗元啟之，於是明道者寡，故視死生去就，如萬鍾九鼎之重，而忠義行之者難。於乎！學者所見，自漢、唐喪矣。」
- 6、又曰：「士之立朝，要以正直忠厚為本。正直，則朝廷無過失；忠厚，則天下無怨嗟。一於正直而不忠厚，則漸入於刻；一於忠厚而不正直，則流入於懦。」（見《宋史·道學傳》）

遺事

- 1、政和初，龜山先生為蕭山令，先生徒步往學龜山。熟察之，喜曰：「惟從彥可與言道。」於是日益以親，遂語以心傳之秘。龜山弟子千餘人，無及先生者。（見《年譜》、及《道學傳》）
- 2、陳幾叟跋先生《語孟師說》，曰：「予與仲素定交幾四十年，憶初從龜山，以《孟子》「飢者甘食，渴者甘飲，與夫人能無以飢渴之害為心害，則不及人不為憂矣」，令仲素思索，且云：「此語若易知易行，而有無窮之理。」仲素思之累日，疏其義以呈龜山，曰：飲食必有正味，飢渴害之，則不得正味而甘之；猶學者必有正道，不悅於小道而適正焉，則堯舜人皆可為矣，何不及之有哉！龜山云：「此說甚善，但更於心害上一著猛省留意，則可以入道矣。」仲素一生服膺此語，凡世之所嗜好，一切禁止，故學問日新，尤不可及。自非龜山抽關啟鑰，而仲素於言下省悟，何以臻此？使仲素而不死，則其精進此道，又豈予之所能知哉。今日李君愿中，以其遺書質予，其格言要論，自為一家之書，閱其學，益進，誦其言，益可喜，信乎自心害而去之也。自仲素之亡，傳此書者絕少，非愿中有志於吾道，其能用心如此之專乎！既錄一本，以備玩味。今錄其書，併以仲素之所受於龜山者，語之以俟異日，觀其學之進，則此語不無助焉。（見《豫章文集》附錄）
- 3、延平先生以書謁先生，其畧曰：「侗聞之天下有三本焉：父生之，師教之，君治之，缺其一，則本不立。古之聖賢，莫不有師，其肄業之勤惰，涉道之淺深，求益之先後，若存若亡，其詳不可得而考。惟洙泗之間，七十二弟子之徒，議論問答，具在方冊，有足稽焉，是得夫子而益明也。孟氏之後，道失所傳，枝分派別，自立門戶，天下真儒，不復見於世。其聚徒成群，所以相傳授者，句讀文義而已，謂之熄焉，可也。共惟先生，服膺龜山之講席有年矣，況嘗及伊川先生之門，得不傳之道於千五百年之後，性明而脩，行完而潔，擴之以廣大，體之以仁恕，精深微妙，各極其至。漢唐諸儒，無近似者，至於不言而飲人以和，與人並立，而使人化如春風發物，蓋

亦莫知其所以然也。凡讀聖賢之書，粗有識見者，孰不願得授經門下，以質所疑，至於異論之人，固當置而勿論也。侗之愚鄙，徒以習舉子業，不得服役於門下，而今日拳拳欲求教者，以謂所求有大於利祿也。抑侗聞之，道之可以治心，猶食之充飢，衣之禦寒也，人有迫於飢寒者，遑遑焉，為衣食之謀，造次顛沛，未始忘也。至於心之不治，有沒世不知慮者，豈愛心不若口體哉？弗思甚矣！侗不量資質之陋，妄意於此，雖知真儒有作，聞風而起，固不若先生親炙之，得於動靜語默之間，目擊而心會也。今生二十有四歲，茫乎未有所止，燭理未明，而是非無以辯；宅心不廣，而喜怒易以搖，操履不完，而悔吝多；精神不充，而智巧襲揀焉，而不淨守焉，而不敷朝夕恐懼，不啻猶飢寒切身者，求充飢禦寒之具也。不然，安敢以不肖之身，為先生累哉。（見《宋史·道學傳》及《豫章文集》附錄）

- 4、龜山語先生云：「今之學者，只為不知為學之方，又不知學成要何用。此事體大，須是曾著力來，方知不易。夫學者，學聖賢之所為也，欲為聖賢之所為，須是聞聖賢所得之道。若只要博古通今，為文章，作忠信愿慤，不為非義之士而已，則古來如此等人不少。然以為聞道則不可，且如東漢之衰，處士、逸人與夫名節之士，有聞當世者，多矣。觀其作處，責之以古聖賢之道，則畧無毫髮，髣髴相似，何也？以彼於道，初無所聞故也。今時學者，平居則曰『吾當為古人之所為』，纔有事到，手便措置不得。蓋其所學，以博古通今為文章，或志於忠信，愿慤不為非義而已，而不知須是聞道，故應如此。由是觀之，學而不聞道，猶不學也。」又嘗語先生云：「時嘗有數句教學者，讀書之法，云以身體之，以心驗之，從容墨會，於幽閑靜一之中，超然自得於書言象意之表，此蓋其所為如此。」（見《豫章文集》附錄）
- 5、晦翁問延平云：「『祭如在，祭神如神在』，熹疑此二句，乃弟子記孔子事，又記孔子之言於下，以發明之，曰：『吾不與祭，如不祭也。』」李先生應之曰：「侗嘗聞羅先生曰：祭如在，及見之者，祭神如神在，不及見之者，以至誠之意，與鬼神交，庶幾享之。若誠心不至，於禮有失焉，則神不享矣，雖祭何為。」
- 6、延平答晦翁書云：侗自少時，從羅先生學問，彼時全不涉世，故未有所入，聞先生之言，便能用心靜處尋求。又曰：昔聞之羅先生云：橫渠教人，令且留意「神化」二字，所存者神，便能所過者化，私吝盡無，即渾是道理，即所過自然化矣。
- 7、李先生云：「舜之所以能使瞽瞍底豫者，盡事親之道，共為子職，不見父母之非而已。昔羅先生語此云：『只為天下無不是底父母了。』」翁聞而善之，曰：『唯如此，而後天下之為父子者，定彼臣弑其君子弑其父者，嘗始於見其有不是處耳。』」

	<p>8、李先生云：「侗昔於羅先生得入處，後無朋友，幾放倒了。」晦翁云：「羅仲素先生都是著實仔細去理會。」又云：「羅先生嚴毅清苦，殊可畏。」又云：「羅公清介絕俗，雖里人鮮克知之。」</p> <p>9、晦翁門人問：「李先生靜坐之說，聞先生不以為然，如何？」曰：「此亦雖說靜坐理會道理，自不妨，只是討要靜坐，則不可。若理會得道理明透，自然是靜。嘗見李先生說：舊見羅先生云，說《春秋》頗覺未甚愜意，不知到羅浮極靜後，義理會得如何？某心嘗疑之，以今觀之，是如此。蓋心下熱鬧，如何看得道理出。」（見《豫章文集》附錄）</p> <p>10、羅先生教學者，靜坐中看喜怒哀樂未發時，作何氣象。李先生以為此意不惟於進學有力，兼亦是養心之要。（見《朱子語類》）</p> <p>11、馮夢得序先生遺藁有曰：豫章羅先生，潛思力行，任重詣極，上接伊川、龜山之傳，下授延平、晦菴之學。東南學者，未能或之先也。黃大任跋其後，曰：濂洛接洙泗之正傳，蓋漢唐數百年之所未有。考亭集濂洛之大成，所傳聞者，龜山；所聞者，豫章；所見者，延平。</p> <p>12、太常博士陳協諡議，其畧曰：羅公從彥當徽廟時，居鄉授徒，守道尤篤，而同郡李公侗傳其學，厥後朱文公熹又得李公之傳，其道遂彰明於世。學者仰之如泰山北斗者，其端皆自公發之。謹按諡法：道德博厚曰文，言行相應曰質。師友淵源，洞明天理，可謂道德博厚矣；清介絕俗，著書有聞，可謂言行相應矣，請諡為「文質」。</p> <p>13、尚書考功員外郎周坦覆議曰：羅公從彥不求聞達於世，芻次抱負，不少槩見，獨得其大者，所謂道德問學之淵源，上承伊洛之正派，下開中興以後諸儒之授受，昭然不可泯也。奉常諡曰「文質」，於法為宜。淳祐七年五月二十四日奉聖旨依。（見《豫章文集》附錄）²⁹</p>
<p>李侗</p>	<p style="text-align: center;">遺事</p> <p>1、楊驥問先生言行。文公先生曰：「他却不曾著書，充養得極好。凡求學也，不過是恁地涵養將去，初無異義，只是先生碎面盪背，自然不可及。」（見《朱子語類》）</p> <p>2、文公先生曰：「李先生終日危坐，而神彩精明，畧無墮墮之氣。」曰：「先生氣象好。」又曰：「先生初間也是豪邁底人，到後來也是琢磨之功。」又曰：「先生少年豪勇夜醉，馳馬數里而歸。後來養成徐緩，雖行二三里路，常委蛇緩步，如從容室中也。」又曰：「先生只是潛養思索，他涵養自是別，真所謂不為事物所勝者。古人云，終日無疾言遽色，他真箇是如此。尋常人去近處，必徐行；出遠處，行必稍急。先生出近處也如此，出遠處亦只如此。尋常人叫一人，叫之一二聲不至，則聲必厲；先生叫之不至，聲不加於前也。又如</p>

²⁹ [明]謝鐸：《伊洛淵源續錄》，卷1，頁3-8，總頁373-376。

坐處壁間有字，某每常亦須起頭一看。若先生則不然，方其坐時，固不看也，若是欲看，則必起就壁下視之。其不為事物所勝，大率若此。」又曰：「先生居處有常，不作費力事。所居狹隘，屋宇卑小。及子弟漸長，逐間接起，又接起廳屋。亦有小書室，然甚齊整瀟灑，安物皆有常處，其制行不異於人。亦常為希純教授延入學作職事，居常無甚異同，類如也。真得龜山門法。」又曰：「先生說一步是一步，如說『仁者，其言也訥』，某當時為之語云，『聖人如天覆萬物』。先生曰：『不要如是廣說，須窮『其言也訥』前頭如何，要得一進步處。』」又曰：「李先生不要人強行，須有見得處方行，所謂洒然處。然猶有偏在。洒落而行，固好；未到洒落處，不成不行！亦須按本行之，待其著察。」又曰：「先生好看《論語》，自明而已。謂《孟子》早是說得好了，使人愛看了也。其居在山間，亦殊無文字看讀辯正，更愛看《春秋左氏》。初學於仲素，只看經。後侯師聖來沙縣，羅邀之至，問：『伊川如何看？』云：『亦看《左氏》，要見曲折，故始看《左氏》。』」又曰：「先生有為，只用《蠱》卦。」又曰：「先生嘗云：『人之念慮，若是於顯然過惡萌動，此却易見、易除，卻於匹似閑底事爆起來，纏繞思念將去，不能除，此尤害事。』熹向來亦是如此。」（見《性理大全》、《朱子語類》）

- 3、葉賀孫問：「文公先生所作〈李先生行狀〉云『終日危坐，以驗夫喜怒哀樂之前氣象為何如，而求所謂中』者，與伊川之說，若不相似？」文公曰：「這是舊日下得語太重。今以伊川之語格之，則其下工夫處，亦是有些子偏。只是被李先生靜得極了，便自見得是有箇覺處，不似別人。今終日危坐，只是且收斂在此，勝如奔馳。若一向如此，又似坐禪入定。」（見《朱子語類》）
- 4、陳淳問：「延平李先生何故驗於喜怒哀樂未發之前，而求所謂中？」文公曰：「只是要見氣象。」（見《語類》）
- 5、廖德明論李先生之學常在目前。文公曰：「只是『君子戒謹所不睹，恐懼所不聞』，便自然常存。顏子『非禮勿視、聽、言、動』，正是如此。」（《語類》）
- 6、文公先生嘗曰：「人若著此利害，便不免開口告人，却與不學之人異？向見李先生說，若大段排遣不去，只思古人所遭患難，有大不可堪者，持以自比，則亦可以少安矣。始者甚卑其說，以為何至如此，後來臨事，却覺有得力處，不可忽也。」又曰：「舊見李先生說少從師友，幸有所聞，中間無講習之助，幾成廢墮。然賴天之靈，此箇道理，時常在心目間，未嘗敢忘。此可見其持守之功矣。然則所見安得而不精？所養安得而不熟耶？」又曰：「某舊見李先生時，說得無限道理，也曾去學禪。先生云：『汝恁地懸空理會得許多，面前事却又理會不得！道亦無玄妙，只在日用間，著實做工夫處理會，

	<p>便自見得。』後來方曉得他說，故今日不至無理會爾。」(《語類》)</p> <p>7、文公先生嘗謂門人曰：「李先生云：『書不要點，看得更好。』又曰：『看聖賢言語，但一踔看過，便見道理者，却是真意思。纔著心去看，便差過了多。』又云：『天下事，道理多，如子瞻才智高，亦或窺得，然其得處，便有病也。』」(《語類》)</p> <p>8、文公先生嘗曰：「大抵思索義理，到紛亂窒塞處，須是一切掃去，教胸中空蕩蕩地了却，舉起一看，便自覺得有下落處。此說向見李先生曾說來，今日方真實驗得如此。」又曰：「李先生只是要得學者，靜中有箇主宰存養處。」又曰：「李先生取人，大抵令於靜中體認大本，未發時氣象分明，即處事應物，自然中節，此乃龜山門下，相傳指決。」(見《語類》)</p> <p>9、陳幾叟答先生書有曰：「仲素晦迹求志，人罕知者，吾友獨能自拔流俗而師尊之，其為識慮，豈淺淺者所能窺測聖學無窮？得其門者，或寡，况堂奧乎！用是慶吾道之不孤，而喜朋友之得人，不獨今日也。」(見《豫章文集》)</p> <p>10、先生既寒居，無意當世，而傷時憂國，論事感激動人，嘗曰：「今日三綱不振，義利不分。三綱不振，故人心邪僻，不堪任用，是致上下之氣間隔，而中國日衰；義利不分，故自王安石用事，陷溺人心，至今不自知覺，人趨利而不知義，則主勢日孤，人主當於此留意。不然，則是所謂『雖有粟，吾得而食諸也？』」(卷2，頁8-12，總頁380-382。)</p>
--	--

【表 3-6】《伊洛淵源續錄》所錄羅從彥、李侗「遺事」內容

以上表觀之，若先以羅從彥而論，所錄「遺事」之前，尚錄有「議論要語六條」，與李侗唯錄「遺事」不同。再者，此處之「議論要語」，除第五條較近於學術討論之外，其餘五條之議論，則多與政事有關，唯此一有關政事之議論，並非專門探討政治制度或經濟之屬，而是從道德或道學之角度出發，嘗試結合於政事之發用中。若從寬廣之角度而言，此一議論雖非純粹學理上之討論，然學術本經國之大業，即使儒士進行純粹學理之討論，其背後仍隱然含有此一討論終究不離內聖外王之藩籬，是以此處所錄有關政事之議論，仍可視為論學資料。然此一議論與《伊洛淵源錄》「遺事」中之「政事治績」，又略有不同，前者重在對於政治與學術、道德關係之議論，而後者則重在案主本人臨政之事跡；前者較重言，而後者較重行。

復以羅從彥之「遺事」為例，若將所錄十三條遺事內容，先簡略摘要如下：

- 1、羅從彥求學於楊時之過程。
- 2、楊時與羅從彥因《孟子》之文，進行討論。
- 3、李侗致信與羅從彥，言其求教之心甚切。

- 4、楊時謂羅從彥為學之方與學之所用為何，及有關讀書之法。
- 5、李侗轉述羅從彥對於《論語》「祭神如神在」之見解。
- 6、李侗轉述羅從彥對於「神化」之見解。
- 7、李侗轉述羅從彥有關舜對瞽叟盡孝之見解。
- 8、李侗、朱熹轉述有關羅從彥個性清介絕俗之見解。
- 9、朱熹轉述李侗關於羅從彥對於靜坐之見解。
- 10、羅從彥靜坐觀看喜怒哀樂，未發氣象之說法。
- 11、馮夢得、黃大任稱譽羅從彥承上啟下之功。
- 12、陳協議論羅從彥之諡。
- 13、周坦覆議羅從彥之諡。

除第一、三、八、十一、十二、十三條，與學術討論無關之外，其餘皆有關羅從彥之學術見解，與《伊洛淵源錄》「遺事」之中兼具「政事」、「論學」、「氣象」三類型，明顯不同。復以所錄李侗遺事為例，並將所錄十條遺事內容，先簡略摘要如下：

- 1、朱熹敘述李侗涵養之法及特色。
- 2、朱熹轉述李侗平日氣象與涵養事蹟，及有關「其言也訥」之見解。
- 3、朱熹對於李侗有關靜坐、驗喜怒哀樂前之氣象等相關學術見解，進行闡述。
- 4、朱熹闡述李侗對於「驗喜怒哀樂未發前之氣象」之學術意見。
- 5、朱熹對於李侗之學常在目前之特色，進行闡述。
- 6、朱熹闡述有關李侗對於工夫之見解。
- 7、朱熹轉述李侗對於讀書法之見解。
- 8、朱熹轉述李侗關於靜中存養之見解。
- 9、陳幾叟致信稱譽李侗得羅從彥真傳。
- 10、李侗有關傷時憂國之政事議論。

除第九、十條之外，其餘多為謄錄李侗之學術意見或論學資料，與羅從彥之處理方式相同。以此觀之，《伊洛淵源錄續錄》所錄二人「遺事」之性質，與《伊洛淵源錄》所錄之「遺事」，已明顯不同，可見謝鐸已將焦點聚焦於案主對於理學之學術意見，而不再視「遺事」為傳記之補充或延伸，於是傳記與遺事之性質，遂得以進一步區別，而逐漸形成兩種各自承載不同學術性質之區塊。

復以《考亭淵源錄》為例，此書「遺事」已改為「備疑」，茲將相關資料節錄如下：

人名	《考亭淵源錄》所錄「備遺」內容
李侗	<p style="text-align: center;">備遺</p> <p>1、晦庵曰：「先生之道德純備，學術通明，求之當世，殆絕倫比。然不求知於世，而亦未嘗輕以語人，故上之人既莫之知，而學者亦莫之識。是以進不獲施之於時，退未及傳之於後，而先生方且玩其所安樂者於畎畝之中，悠然不知老之將至。蓋所謂依乎中庸，遯世不見知而不悔者，先生庶幾焉。」</p> <p>2、問延平先生言行。晦庵曰：「他却不曾著書，充養得極好。凡為學不過是恁地涵養將去，初無異義。只是先生睥面盪背，自然不可及。初亦是豪邁底人，到後來也得琢磨之力。」</p> <p>3、問延平。謂：「常存此心，勿為事物所勝。」曰：「先生涵養自是真所謂不為事物所勝者，古人云『終日無疾言遽色』，他真個是如此。」</p> <p>4、先生意，只是要得，學者靜中，有個主宰存養處。</p> <p>5、問〈延平行狀〉，云：「終日危坐，以驗夫喜怒哀樂之前氣象為如何？而求其所謂中者，與伊川之說若不相似。」曰：「這處是舊日下得語太重。今以伊川之語格之，則其下工夫處，亦是有些子偏，只是被李先生靜得極了，便自見得是有個覺處。」</p> <p>6、問：「延平欲於未發之前，觀其氣象，此與楊氏體驗於未發之前者，異同如何？」曰：「這個亦有些病。那體驗字，是有個思，思了，便是已發。若觀時，恁著意看，便也是已發。」又曰：「延平說人心中，大段惡念却易制伏，最是那不大段計利害。乍往乍來底念慮，相續不斷，難為祛除，今看得來是如此。」</p> <p>7、李先生取人，大抵令於靜中，體認大本未發時氣象分明，即處事應物，自然中節。此乃龜山門下相傳指訣。</p> <p>8、大抵思索義理，到紛亂窒塞處，須是一切掃去，放教胸中空蕩蕩地了。却舉起一看，便自覺得有下落處。此說向見李先生曾說來，今日方真實驗得如此。</p> <p>9、若著些利害，便不免開口告人，却與不學之人何異？向見李先生說若大段排遣不去，只思古人所遭患難，有大不可堪者，持以自比，則亦可以少安矣。始者甚卑其說，以為何至如此，後來臨事，却覺有得力處，不可忽也。</p> <p>10、舊見李先生說：「少從師友，幸有所聞，中間無講習之助，幾成廢墜。然賴天之靈，此個道理，時常在心目間，未嘗敢忘。」此可見其持守之功矣。³⁰</p>
胡憲	<p style="text-align: center;">備遺</p> <p>1、元晦曰：「先生教諸生，於工課暇，以片紙書古人懿行，或詩文銘贊</p>

³⁰ [明]宋端儀著、[明]薛應旂重輯：《考亭淵源錄》，卷1，頁5-7，總頁596-597。

	<p>之有補於人者，粘置壁間，俾往來誦之，咸令精熟。(卷1，頁9，總頁598。)</p>
劉子翬	<p style="text-align: center;">備遺</p> <p>1、公學尤深於《易》。家有東西二齋，東以「復」名，西以「蒙」名，蒙齋之記，有曰：三代而下，《易》學廢矣。六國之士，為談說所蒙；兩漢之士，為章句所蒙；晉魏之士，為虛無所蒙；隋唐之士，為辭藻所蒙，皆處偏滯而不反，如波滾沙，反以自渾；如谷騰霧，反以自暝，初不知其豁然者常存也。今吾與二三子，既知之矣，可不兢兢肅肅，以養其聖耶！</p> <p>2、元晦跋先生《文集》曰：先生文辭之偉，固足以驚一世之耳目。然其精微之學，靜退之風，形於文墨，有足以發蒙蔽而銷鄙吝之萌者，所宜盡心也。</p> <p>3、跋先生遺帖曰：先生壯歲棄官，端居味道，一室蕭然，無異禪衲。視世之聲色權利，人所競逐者，漠然若無見也。熹蚤以童子獲侍左右，先生始亦但以舉子見期，熹竊窺見其自為，與教人者若不相似。暇日僭請焉。先生欣然嘉其志，乃開示為學門戶，朝夕誨誘。其後屬疾，熹適在外，亟歸省問，甚喜，曰：「病中無可與語，幸子之歸也。」自是教詔益詳，期許益重，至為其道平生問學次第，傾倒無餘。一日授詩一篇，乃其手書，歿後發其所封遺書，復有片紙屬熹末有勉力大業之語。熹泣受寶藏，不敢失墜，以示子孫及同志，使知跋慕前修景行之懿。(卷1，頁10-11，總頁598-599。)</p>
劉勉之	<p>闕。</p>
朱熹	<p style="text-align: center;">備遺</p> <p>1、先生年二十四，始學于李延平。嘗言：「自見李先生，為學始就平實，乃知向日從事釋老之說皆非。」</p> <p>2、延平與其友羅博文宗禮書曰：元晦進學甚力，樂善畏義，吾黨鮮有，晚得此人，商量所疑，甚慰。又云：此人極穎悟力行，可畏，講學論辯，極造其微。侗因此追求，有所省發。渠所論難處，皆是操戈入室，須從原頭體認來，所以好說話。侗昔於羅先生得入處，後無朋友，幾放倒了，得渠如此，極有益。渠初從謙處下工夫，故皆就裏面體認，今既論難見儒者路脉，極能指其差誤之處，自見羅先生來，未見有如此者。又云：此子別無他事，一味潛心於此。初講學時，頗為道理所縛，今漸能融釋，於日用處，一意下工夫。若於此漸熟，則體用合矣。此道理全在日用處熟，若靜處有而動處無，即非矣。</p> <p>3、隆興四年，編《程氏遺書》成。初二程門人，各有所錄，雜出並行，間頗為後人竄易。至是序次有倫，去取精審，學者始有定從，而程子之道復明於世。</p>

- 4、淳熙二年，東萊自東陽來，留止寒泉精舍旬日，相與掇周、程、張、書，關大體而切日用者，彙次成十四篇，號《近思錄》。先生嘗謂學者曰：「四子，六經之階梯；《近思錄》，四子之階梯」，以言為學者當因此而入也。
- 5、四年，先生既編次《語孟集義》，又約其精粹，妙得本旨者，為《集註》，又疏其所以去取之義，為《或問》。然恐學者轉而趨薄，故《或問》之書，未嘗出以示人。然辨析毫釐，無微不顯，真讀書之龜鑑也。又謂：《易》本為卜筮而作，皆因吉凶以示訓戒，故其言雖約，而所包甚廣，夫子作《傳》，亦畧舉其一端，以見凡例而已。然自諸儒分經合《傳》之後，舉子便文取義，往往未及玩心全經，而遽執《傳》之一端，以為定說。於是一卦一爻僅為一事，而《易》之為用，反有所局，而無以通天下之故，故作《周易本義》。又謂：《詩》自毛鄭以來，皆以小序為主，其與經文舛戾，則妄穿鑿為說，前後諸儒，未能釐正。先生獨以經文為主，而討其序之是非，復為一編，附其經後，以還其舊云。
- 6、六年，知南康軍，首下教三條：一、以役煩稅重，求所以寬恤之方二、俾士人鄉老，教戒子弟，使修孝弟忠信之行。三、俾父老推擇子弟之志學者詣學，又立濂溪祠，以二程配，別立五賢堂陶靖節、劉西澗父子、李公擇、陳了齋，復白鹿書院，約聖賢教人為學之大端，條列以示學者。
- 7、十一年，先生還自浙東，見其士習馳騖於外，每語學者，且觀《孟子》道性善，及求放心兩章，務收斂凝定，以致克己求仁之功，而深斥其所學之誤，以為舍六經、《語》、《孟》而尊史遷，舍窮理盡性而窮世變，舍治心修身而喜事功，大為學者心術之害。極力為呂祖儉輩言之，又答陳亮書，箴其義利雙行、王伯並用之說。先生嘗曰：「海內學術之弊，不過兩說：江西頓悟、永康事功。若不極力爭辨，此道無由得明。」
- 8、十三年，《易學啟蒙》成。先生初作《易本義》，懼學者未明厥旨，乃作《啟蒙》四篇，以為言《易》不本象數，既支離散漫，而無所根著；其本象數者，又不知法象之自然，未免穿鑿附會，故其篇目，以本《圖》、《書》，原卦畫，明著策，考變占為次，凡挂揲及變爻，皆盡破古今諸儒之失。
- 9、十四年，先生既發揮《大學》，以開悟學者，又懼其失序無本，而不足以有進，乃輯小學書，以訓蒙士，使培其根，以達其支。
- 10、乾道十五年冬，始出《太極通書》、《西銘》二書解義，以授學者。
- 11、紹熙元年，在漳州。刊四經、《四子書》成，奉以告諸先聖。《易》取古文，分經傳為十二篇；《詩》、《書》皆取序，合為一篇，寘諸經後；《春秋》則出左氏經文，別為一書，以踵三經後；四子則詳

	<p>程子之教人，必先使之用力乎《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》之書，然後及乎六經。蓋其難易、小大、遠近之序，固如此而不可亂也。然讀者不先於《孟子》，而遽及《中庸》，則非所以為入道之漸。</p> <p>12、五年冬，竹林精舍成後改滄洲，率諸生行舍菜之禮于先聖先師，以告成事，周、程、邵子、司馬、延平七先生從祀。祝文曰：恭惟道統，遠自羲軒。集厥大成，允屬元聖。述古垂訓，萬世作程。三千其徒，化若時雨。惟顏曾氏，傳得其宗。逮思及輿，益以光大。自時厥後，口耳失真。千有餘年，乃曰有繼。周程授受，萬理一原。曰邵曰張，爰及司馬。學雖殊轍，道則同歸。俾我後人，如夜復旦。不以凡陋，少蒙義方。中靡常師，晚逢有道。載鑽載仰，雖未有聞。賴天之靈，幸無失墜。迨茲退老，同好鼎來。落此一丘，羣居伊始。探原推本，敢昧厥初。奠以告虔，尚其昭格。陟降庭止，惠我光明。傳之方來，永永無斁。</p> <p>13、慶元二年冬，先生方與諸生講論，有報褫職罷祠者。先生畧起視之復坐，講論如初，辭色依然和平。翌旦，諸生始知有指揮。</p> <p>14、先生自言初見延平，說得無限道理，也曾去學禪。李先生云：「公恁地懸空理會得許多道理，而面前事却理會不下，道亦無他玄妙，只在日用間著實做工夫處，便自見得。」熹後來方曉得他說，故今日不至於無理會耳。</p> <p>15、舊嘗以論心論性處，皆類聚看，看熟，久則自見。</p> <p>16、把一己私意，去看聖賢之書，如何看得出？熹所以讀書自覺得力者，只是不先立論，且尋句內意，隨文解義。</p> <p>17、大抵讀書，須是虛心，方得。聖人說一字，是一字，自家只平著心去秤停，都不使一毫杜撰，只順他去。熹向時也杜撰說得，終不濟事，如今方見得分明，方見得聖人一言一字不吾欺，只今六十一歲，方理會得恁地。若或去年死，也則枉了。自今夏來，覺見得才是聖人說話，也不少一箇字，也不多一箇字，恰恰地好，都不用些穿鑿。莊子云：「吾與之虛而委蛇」，既虛了，又要隨他曲折恁地去。又曰：熹覺今年方無疑。</p> <p>18、看道理，若只恁地說過，一遍便了，則都不濟事，須是常常把來思量始得。延平嘗言，道理須是日中理會，夜裏却去靜處坐地思量，方始有得。熹依此說去做工夫，真箇是不同。</p> <p>19、自書畫像曰：從容乎禮法之場，沉潛乎仁義之府，是予蓋將有意焉而力莫能與也。佩先師之格言，奉前烈之餘矩，惟闇然而日修，或庶幾乎斯語。（卷2，頁22-27，總頁611-614。）</p>
--	--

【表 3-7】《考亭淵源錄》所錄李侗諸人「備遺」內容

以上表觀之，茲以李侗所錄十條「備遺」內容，先簡略摘要如下：

- 1、朱熹稱譽李侗道德純備、學術通明。
- 2、朱熹闡述李侗涵養工夫之見解。
- 3、朱熹闡述李侗對於「常存此心，勿為事物所勝」之見解。
- 4、李侗「靜中存養」之見解。
- 5、朱熹闡述李侗「喜怒哀樂前之氣象」之見解。
- 6、朱熹闡述李侗「喜怒哀樂前之氣象」之見解。
- 7、李侗「靜中體認大本」、「觀未發氣象」之見解。
- 8、李侗對於「思索義理」方法之見解。
- 9、李侗對於工夫之見解。
- 10、李侗對於工夫之見解。

從上述所錄性質分析，除第一條之外，其餘多屬論學資料之輯錄。又以胡憲為例，所錄遺事內容，可摘要為如下：

- 1、朱熹轉述胡憲教人讀書法。

復以所錄劉子翬三條遺事之內容摘要為例：

- 1、錄劉子翬書齋記文，及有關「養聖成德」之見解。
- 2、朱熹稱譽劉子翬之文辭與學問皆精。
- 3、朱熹敘述劉子翬生平教學事蹟。

上述兩人之四條遺事，除劉子翬第二、三條與論學資料較無直接關係，其餘兩條皆有關論學資料。復以所錄朱熹十九條遺事為例，並簡略摘要如下：

- 1、朱熹從學李侗而後棄學佛老之敘述。
- 2、李侗稱譽朱熹求學之精微及思辨能力極佳，亦涉及工夫之陳述。
- 3、朱熹纂成《程氏遺書》之敘述。
- 4、朱熹與呂祖謙纂成《近思錄》之敘述。
- 5、朱熹纂成《四書章句集注》、《周易本義》等書之敘述。
- 6、朱熹下教三條及立濂溪祠之敘述。
- 7、朱熹對呂祖謙、陳亮學說之學術見解。
- 8、朱熹纂成《易學啟蒙》之敘述。
- 9、朱熹纂成《小學》之敘述。
- 10、朱熹纂成《太極通書解》、《西銘解》之敘述。
- 11、朱熹論讀經次序之敘述。

「漢學」之形成與「宋學」之重構

- 12、朱熹道統論之學術見解。
- 13、朱熹平日事蹟舉隅之敘述。
- 14、朱熹敘述李侗有關工夫論之見解。
- 15、朱熹讀心性相關資料方法之敘述。
- 16、朱熹讀書法之敘述。
- 17、朱熹讀書法之敘述。
- 18、朱熹讀書法與工夫論之敘述。
- 19、朱熹自畫像文。

十九條遺事中，除第三、四、五、六、八、九、十、十三、十九各條以外，其餘多與論學資料有關。以此觀之，《考亭淵源錄》所錄李侗、胡憲、劉子翬、朱熹四人遺事之內容，皆明顯以論學資料居多，與《伊洛淵源錄》所反映之現象相同。

至於《諸儒學案》、《聖學宗傳》、《聖學嫡派》三書，亦皆符合「傳記、論學資料」此一體例。如《諸儒學案》所收論學資料，題名為「要語」，所謂「要語」即某人精要之言論，觀其所錄內容，亦多以論學資料為主。

《聖學宗傳》則標以「其論學語曰」數字，與傳記作區隔，有時亦與傳記之間以空一格方式表示區隔，而所謂「論學語」，顧名思義即謄錄案主論學之相關言論，且既名為「論學語」，則意謂周汝登認為案主傳記之後所錄之資料，當以論學相關資料為主，故稱之為「論學語」。

《聖學嫡派》所收論學資料，則已不稱「遺事」或「備遺」，而是直接以所錄資料之出處名之，有時論學資料亦無題名，僅與傳記之間以空一格表示，如所錄楊時即是。此外，書中所錄論學資料，亦非人人皆有，如李侗、張栻只錄傳記，而無相關論學資料。然大致而言，所錄資料以論學有關為主。

由此觀之，《諸儒學案》、《聖學嫡派》、《聖學宗傳》實已將「備遺」、「遺事」兼載案主事蹟與論學資料之現象，更進一步進行區別，較《伊洛淵源續錄》與《考亭淵源記》尚未刻意區隔者不同。

此外，尚值得注意者乃《閩南道學源流錄》一書。蓋此書除「傳記」之外，又區分「遺事」與「微言」二類。茲以劉子翬為例，先將相關資料製為下表：

人名	《閩南道學源流錄》所錄「遺事」內容
劉子翬	遺事 六條 1、晦庵跋屏山先生遺帖曰：先生壯歲棄官，端居味道，一室蕭然，無異禪衲。視世之聲色權利，人所競逐者，漠然若無見也。熹蚤以童子獲侍左右，先生始亦但以舉子見期，熹竊窺見其自為，與教人者若不相似。暇日僭請焉。先生欣然嘉其志，乃開示為學門戶，朝夕誨誘不倦其後屬疾，熹適在外，亟歸省問。甚喜，曰：「病中無可與語，幸子之歸也。」自是教詔益詳，期許益重，至為具道平生問學次第，傾倒

亡餘。一日授詩一篇，乃其手書，歿後發其所封遺書，復有片紙屬某，中有勉力大業之語。某泣受寶藏，不敢失墜，以示子孫及同志，使知歧慕前修景行之懿。((宋名臣言行錄)，下同)

- 2、問〈原道〉，謂：「軻之死不得其傳，程子以為非見得真實，不能出此語。屏山乃以為孤聖道絕，後學何如？」笑曰：「屏山只要說什子道流，皆得其傳耳。」
- 3、先生始得微疾，即入謁宗廟，泣別母夫人前，徧以書告訣素所與往來者，召其姪珙，付以家事，指示葬處，中外孤遺，人人為計。既已，則日與學者論說脩身求道之要，作訓誡數百言，彈瑟賦詩，澹然如平日。居兩日而沒。((墓誌))
- 4、初師屏山籍溪，籍溪學于文定，又好佛老，以文定之學為論，治道則可，而道未至。然于佛老，亦未有見。屏山少年能為舉業，官莆田，接塔下一僧，能入定數日，後迺見了老，歸家獨儒書，以為與佛合，故作《聖傳論》。其後，屏山先亡，籍溪在，某自謂于此道未有得，迺見延平。((語類)，下同)
- 5、又問如十論之作，於夫子全以死生為言，似以此為大事了。久之，乃曰：「他本是釋學，但只是翻騰出來，說許多話耳。」
- 6、朱子歸劉氏田，按乾道中田券跋云：初，屏山與朱子講學武夷，云家頗遠，特為中途建歇馬庄，買田二百餘畝，以供諸費實，與朱子共之。屏山既沒，忠定珙盡以畀朱，資其養母。後朱子同安秩滿歸，以田還屏山子珙。珙不受，謀於中定，轉畀南峰寺，至今猶存。((紫陽年譜))

《閩南道學源流錄》所錄「微言」內容

微言 六條

- 1、學尤深於《易》。家有東西二齋，東以「復」名，西以「蒙」名。蒙齋之記，有曰：三代而下，《易》學廢矣。六國之士，為談說所蒙；兩漢之士，為章句所蒙；晉梁之士，為虛無所蒙；隋唐之士，為辭藻所蒙，皆處偏滯而不反，如波滾沙，反以自渾；如谷騰霧，反以自暝，初不知其豁然者常存也。今吾與二三子，既知之矣，可不兢兢業業，以養其聖耶！
- 2、跋潘植浩然子，曰：學《易》者，必有門戶，《復》卦，《易》之門戶也，入室者，當自戶始。學《易》者，當自《復》始，是知《復》之以義，為聞道之要言，進修之捷徑，學者踐之，真積日久，將有捷裂泮奐，沛然流出於胸臆間，所謂《易》者，是自知之矣。
- 3、屏山《維民論》，曰：民心無常，去就無定。自古及今，天下之民，必有所屬。堯舜之民，禹維之，桀解其維，而夏亡；商之民，文武維之，幽厲解其維，而周亡；自秦漢以來，此治亂興亡，循環不已也。我宋統御，皆以寬厚為治，至哉！仁宗之仁也，三代而下，一人而已，笑言成恩，咳唾為澤，薰酣沉浸，四十餘年，所以維民者盡矣。((屏

<p>山文集》)</p> <p>4、《聖傳論》曰：吾觀古聖賢，進德之速，未有如湯者。湯之〈盤銘〉曰：「苟日新，日日新，又日新」，夫豈有瞬息悠悠意度哉！樂善如貪，契理如函，聞非如獲利，捨過如遺蛻，德必日新也。日新之學，非踐履純實，不自覺知，彼謂聖道，一言可契，非由階級，不假修為，以日就月將為初學，以真積力久為鈍才，是自誣也。</p> <p>5、《經制論》曰：國富而節，人有拂心；國窘而節，人有怨心。今主計之官，無出入之制，隨田取足，不量民力焉。兵以衛民，食於民；官以治民，食於民。苟出不臨戎，居不司事，勿食可也。郡縣已併，旋復員缺，可減復增，或慮裁抑之行，眾將咨怨，殊不思費用之廣，浩於丘山，非天降而地溢也，一取於民耳。此經制之道，有未盡也。</p> <p>6、晦翁跋屏山聞箏詩曰：此詩先生少所作也。規模意態，全是學《文選》、《樂府》諸篇，不雜近世俗體，故其氣韻高古，而音節華暢，時輩少及。晚歲筆力老健，出入眾作，自成一派，則已稍變此體矣。嘗謂學詩且當以此等為法，庶不失古人本分體制，向後若能成就變化，固未易量。然變亦大是難事，變而正，則縱橫妙用，何所不可；一失其正却似反不若守舊法之為優也。³¹</p>

【表 3-8】《閩南道學源流錄》所錄劉子翬「遺事」、「微言」內容

所錄遺事及微言各有六條，今簡略摘要如下：

- 1、朱熹敘述劉子翬生平教人之法，及期許朱熹之語。
 - 2、劉子翬關於〈原道〉之意見。
 - 3、劉子翬死前泰然自若之敘述。
 - 4、朱熹敘述向胡憲、劉子翬學習等事情。
 - 5、有關劉子翬十論之敘述。
 - 6、關於朱熹歸還劉子翬田地之敘述。
-
- 1、劉子翬書齋記文，及有關「養聖成德」之見解。
 - 2、劉子翬對於《易》卦門戶之見解。
 - 3、劉子翬〈維民論〉之見解。
 - 4、劉子翬〈聖傳論〉之見解。
 - 5、劉子翬〈經制論〉之見解。
 - 6、朱熹跋劉子翬聞箏詩。

六條遺事之中，第二、五條較明確屬於論學資料，其餘則屬生平事蹟之敘述，而六條微言之中，除第六條以外，其餘多屬論學資料。楊應詔此一區分方式，意味

³¹ [明] 楊應詔：《閩南道學源流》，卷 8，頁 1-4，總頁 96-98。

已嘗試將論學資料獨立於遺事之外，同時亦意識到「論學資料」乃有其特殊且當獨立之價值，未可完全併入遺事之中。

上述諸書處理《伊洛淵源錄》所設立「遺事」之方式，實為第二期學術史著作於體例上，最重要之學術工作。蓋此一學術工作，代表編纂者已嘗試將傳記與「遺事」，先進行性質之界定與劃分，然後再將「遺事」之性質，定義為論學資料之輯錄，不再全部承繼《伊洛淵源錄》之「遺事」，乃傳記之延伸或補充之性質，而是案主之「傳記」盡量歸傳記，而論學資料盡量歸於論學資料，兩者盡量能不相混同。此一學術工作，實已為第三期學術史著作《明儒學案》，開擘出學案體典範之康莊大道，也唯有此期嘗試自覺進行「傳記」與「論學資料」之進一步區隔，而後方有學案體體裁之成熟。

再者，《伊洛淵源錄》所錄「遺事」內容，本具有「政事治績」、「聖賢氣象」、「論學資料」三大性質。然第二期學術著作之中，已出現所錄之「遺事」或「備遺」，轉以論學資要為主，至於「政事治績」與「聖賢氣象」，遂大量萎縮。此一現象，暗示學術史著作將逐漸往學理化方向發展，與第一期「政事治績」、「聖賢氣象」、「論學資料」三者並重之情況，已有所不同。

二、「內聖、外王」之終極關懷與「經世精神」之淡化

第一期學術史著作之精神，主要有二大特色：其一，建構程門理學社群之內涵，是其為程門理學社群修史立傳，及承載自我獨立意識之用意，遠甚於區別程門之流派。其二，以「內聖、外王」作為關懷核心，故重視經世之精神甚於純粹論學資料之辨析。

然而，第二期學術史著作之特色，即如上述所謂往學理化之方向發展，亦即已意識及傳記之後所錄者，不再只是作為傳記之補充或延伸之性質而存在，反之，所錄者應當以能夠反映案主之學術意見為主，故此期學術史著作所錄案主之學術討論資料，已轉而變多。然此一現象，卻造成第一期「遺事」中，所反映之「政事治績」與「聖賢氣象」，已大量萎縮。然此兩者，所對應者實為「內聖、外王」之關懷，而此一終極關懷，亦為理學社群經世精神之所在。此一萎縮之現象，正宣告此一關懷將逐漸淡出學術史著作，而經世之精神，亦將從學術史著作中漸趨式微。

至於第一期學術史著作中，所欲建構程門理學社群之典範與精神，則為第二期所承繼，唯程門理學社群轉而為朱門、閩學、道南一系之理學社群為主，同時亦開始嘗試區分程門、朱門理學社群之流派，為下一期學術史著作《明儒學案》細緻區分王門披荊斬棘。

三、朱門、閩學、道南一系理學社群之建立

第二期學術史著作承繼《伊洛淵源錄》建構程門社群之方式，此期則轉而建構朱門理學社群，例如《伊洛淵源續錄》、《考亭淵源錄》二書，即以朱熹為核心

「漢學」之形成與「宋學」之重構

而建構朱門之理學社群。此外，亦有嘗試建構二程至朱熹間之師承脈絡者，例如《道南源委錄》、《閩南道學源流錄》等即是，而此段脈絡即為道南一系。復次，楊應詔於《閩南道學源委錄》中，自二程至朱熹以前區分為「程門高弟」、「從游二程高弟之門聞洛學而興者」、「私淑洛學者附閩儒世家」三項，朱熹以後則區分「朱門高弟」、「從學朱門者附朱子子」、「私淑朱學」三項，雖未能視為學術流派之區分，然此一區分方式，亦可視為程門與朱門理學社群之初步區分。

要之，此期之部分學術史著作中，乃以建構朱門、閩學、道南理學社群為旨趣，而此一建構方式，主要承繼第一期《伊洛淵源錄》而來。然《伊洛淵源錄》為程門諸公修史立傳，以及承載自我獨立意識之用意，遠甚於區分程門之學術流派，而此期則於建構朱門、閩學、道南一脈理學社群之餘，亦已著眼於程門、朱門理學社群內部之分別，唯相較於《明儒學案》區分王門如此細緻而言，仍屬疏略。



第三節 宋學之深化——理學地域化及心學新內涵之出現

第一期學術史著作中，朱熹《伊洛淵源錄》所建構者乃「宋學」概念即「程門之學」典範之確立，而李心傳所建構者乃「宋學」即「道學之興廢史」。然第二期學術史著作中，李心傳所建構之概念，整體而言承繼者較少，至於朱熹所建構之概念，則陸續轉為「宋學」即「朱門之學」、「閩學」、「道南之學」之概念，而此一建構方式，乃仿《伊洛淵源錄》方式進行。

一、建構「宋學」即「朱門之學」、「閩學」、「道南之學」

第二期學術史所建構之宋學概念，即與《伊洛淵源錄》相同，例如以楊應詔《閩南道學源流錄》為例，據此書作者於自訂〈凡例〉云：

一、朱子門人甚眾，此編非吾閩者不載，其所載者皆據宋黎靖德《朱子語類》、明宋端儀《考亭淵源錄》……參以《朱子文集》、《大全》諸書。其高弟首列之，凡從游者統附于次。其中，平日有往來書問語錄著述，率皆附焉，以見傳授之正之的，非強且誣也。³²

既明言「朱子門人」，又云「非吾閩者不載」，則其所錄者乃朱子門人及與福建有關者。〈凡例〉又云：

一、唐虞孔孟來，學有正脉，故此編於伊洛二先生言行載之極詳，因游廣平、楊迪、王蘋、胡文定、羅豫章、陳淵附續《二程語錄》，學術關天地國家盛衰，因真西山作《續讀書記》，善無常師，義理粹言，因蔡覺軒作《續近思錄》，間贅以鄙論，以見己志，所存雖極知僭踰，蓋亦有弗容己者，然亦庶幾為學者身心家國，感涕觀省之助焉。³³

此處所謂「學術關天地國家」，即李心傳「道學」是「天下安危國家隆替」之精神，所謂「庶幾為學者身心家國，感涕觀省之助」，即學術之精神所在為「內聖」與「外王」。此外，〈凡例〉亦云：

一、是編所載學術，雖係于閩南，實關於天下，故《續讀書記》、《近思錄》中，博采康節、南軒、東萊、象山及漢唐韓、范諸公言論典刑一二緊要，足起發人者用備觀覽。³⁴

³² 〔明〕楊應詔：〈凡例〉，《閩南道學源流》，卷之首，頁1，總頁4。

³³ 〔明〕楊應詔：〈凡例〉，《閩南道學源流》，卷之首，頁1-2，總頁4。

³⁴ 〔明〕楊應詔：〈凡例〉，《閩南道學源流》，卷之首，頁2，總頁4。

「漢學」之形成與「宋學」之重構

「閩學」即意謂所建構者乃「宋學」即「閩學」之概念。此處所謂「雖係於閩南，實關天下」之思維，亦與李心傳所謂「道學」乃「天下安危國家隆替」之概念近似。

又以朱衡《道南源委錄》為例，據其〈凡例〉云：

一、〈圖〉以龜山為宗，次豫章，次延平，次文公，此正派也。其他從龜山、文公遊者，淵源所漸，異支同原，則各圖于其側。游廣平、王著作，並龜山遊程氏之門，及再傳、三傳庶幾不詭於程學者，以其序列於圖左，其不及圖者不錄。³⁵

所謂「楊時、羅從彥、李侗、朱熹」一系者，即「宋學」為「道南之學」之概念。又據〈凡例〉云：

一、道學之傳，蓋未有盛於閩者。惟盛則不可勝錄，姑於附錄著其學要數言，尚有事實不能盡見，則所錄者邑里姓名，或并其邑里無稽，則止姓名而已，從闕文也。³⁶

以道學之傳於閩地者為最盛，故道學之人物不可勝錄，是知此書所建構者即「宋學」為「閩學」之概念。此外，〈凡例〉又云：

一、錄以道南為主，故其文例遵朱子《伊洛淵源錄》等書，節約其繁詞，即語錄、語類等書，不敢繁舉。³⁷

所謂「錄以道南為主」，即建構「宋學」為「道南之學」之概念。又〈凡例〉云：

一、諸儒之學，雖皆本道南一脈，考其歸宿，或未盡同，要之不詭於名實，足繫一方元氣而樹之風聲者，皆入錄。³⁸

「皆本道南一脈」一句，即建構「宋學」為「道南之學」之概念，而所謂「足繫一方元氣」即指閩地福建，故所建構者即「宋學」為即「閩學」之概念。

至於區分朱門之方式，主要見於《閩南道學源流錄》、《考亭淵源錄》二書。前者區分為「朱門高弟」、「從學朱門者附朱子子」、「私淑朱學」三者類，後者則區分為「考亭門人」、「考亭門人無記述文字」、「考亭叛徒」三類。

二、理學地域化——南宋偏安下之學術新局與「理學即閩學」之觀念形成

³⁵ [明]朱衡：〈凡例〉，《道南源委錄》，頁1，總頁265。

³⁶ [明]朱衡：〈凡例〉，《道南源委錄》，頁1，總頁265。

³⁷ [明]朱衡：〈凡例〉，《道南源委錄》，頁1-2，總頁265-266。

³⁸ [明]朱衡：〈凡例〉，《道南源委錄》，頁2，總頁266。

朱熹《伊洛淵源錄》雖以「伊洛」為名，然此「伊洛」之地乃二程講學之所在，故以伊洛代指二程，而非以「伊洛」作為地域限制，或作為編纂此書之條例。因此，書中所錄人物皆未必與伊洛之地域有關，如張載講學於關中，周敦頤讀書於濂溪，而所錄程門理學社群亦皆來自四方，與伊洛地緣較無直接之關聯。至於李心傳《道命錄》所錄者乃有關道學之檔案，原與地域意識關係較遠。由此觀之，第一期學術史著作之地域意識並不明顯。

然而，進入第二期以後，地域意識卻逐漸成為編纂學術史著作之重要條例，除《伊洛淵源續錄》、《考亭淵源錄》、《諸儒學案》、《聖學宗傳》、《聖學嫡派》諸書，仍屬跨域性質之學術史著作外，餘如《新安學繫錄》、《道南源委錄》、《閩南道學源流》、《關學編》、《閩學宗傳》、《浙學宗傳》諸書，皆屬限域性質。

此處所謂理學「地域化」或所謂「限域」之特質，主要是以相對於「伊洛之學」下之「閩學」作為論述對象。蓋閩學之所以稱為閩學，固由朱熹集理學大成，且又長期於閩地生活與講學之故，故以閩學稱朱學本為理所當然之事。然閩學雖由朱熹而盛，其間卻歷經數十年以上之醞釀，此間之醞釀即與理學南傳及宋朝政權南渡偏安有關。理學南傳與楊時之關係甚大，此觀程頤於楊時學成南歸之時，以「吾道南矣」稱譽之即可知曉，是以理學南傳於北宋末年時已漸啟其聲。若再據《道命錄》〈朱內翰論孔孟之學傳於二程〉一條記載觀之：

本朝西洛程顥、程頤傳其道於千有餘歲之後，學者負笈捭衣，親承其教，散之四方，或隱或見，莫能盡紀。其高弟曰謝良佐、曰楊時、曰游酢。時晚遇靖康，建炎之間致位通顯，諸子世祿。酢仕至監察御史，出典州郡，亦有二子仕宦。獨良佐終於監竹木務，名在黨籍，著於石刻，終身不遇。雖以朝奉郎致仕，奏補一子克己，逢巨賊於德安府，舉家被害。一子渡閩，死於瘴癘。一子克念，今存，流落台州，貧窶一身，朝夕不給。竊見黨籍諸人及上書得罪人後無人食祿者，陛下皆寵之以官。良佐之賢，親傳道學，舉世莫及，又遭禁錮而死，諸子衰替，最為不幸。³⁹

此一奏文乃有見於謝良佐後人，凋零落魄孤苦無依，或死於瘴癘，或朝夕不給，故懇請當今聖上為謝良佐之後存活路。此處朱震言及程門高弟有謝良佐、楊時、游酢三人，其中朱震指出楊時晚年雖逢靖康之變，然南渡以後於建炎年間致位通顯，而諸子皆有官祿，游酢則官至監察御史，其子亦有官仕，獨謝良佐及其後人落魄孤苦。要之，藉由朱震此條奏文觀之，程門高弟中以楊時最為顯宦通達，游酢次之，謝良佐最下。復據此條之後李心傳案語云：

自關河陷沒，而楊、游、謝三先生之學，獨盛於東南，故朱內翰之言云爾。⁴⁰

³⁹ [宋]李心傳：〈朱內翰論孔孟之學傳於二程〉條，《道命錄》，卷，頁3，總頁85。

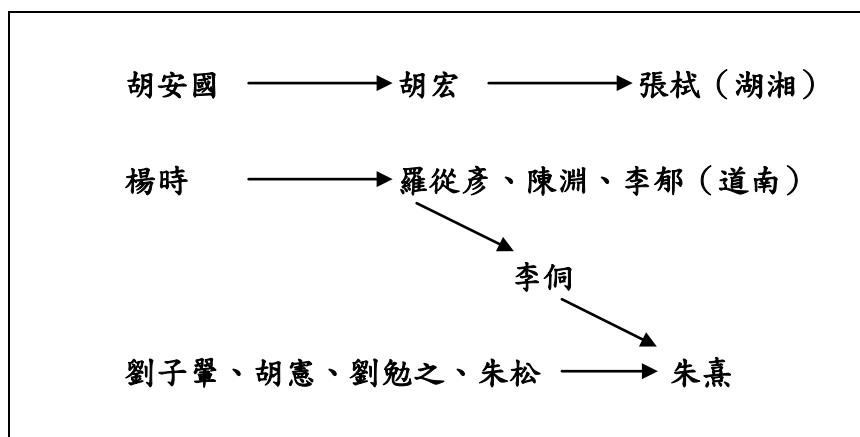
⁴⁰ [宋]李心傳：〈朱內翰論孔孟之學傳於二程〉條，《道命錄》，卷，頁5，總頁89。

北宋淪陷之後，程門唯楊時(1053-1135)、游酢(1053-1123)、謝良佐(1050-1103)三人所傳之學，能獨盛於東南。然謝良佐、游酢皆於靖康之變前逝世，唯楊時歷經宋室南渡且致位通顯，故理學之所以能盛傳於東南，楊時之功遠較謝良佐與游酢二人為大。除此程門高弟三人之外，據〈晦庵先生辭免進職狀〉條後所載案語觀之，可知宋室南渡初期至朱熹之間，實尚有其他學脈存在：

自秦檜死，學禁稍開，而張忠獻公為檜所忌，謫居連永間者十有餘年，精思力行，始知此學為可用。然檜之餘黨相繼在位，國論尚未正也。惟山林之士，不以榮辱貴賤累其心者，乃克好之。先是胡文定既居衡山，湖南學者間往受業，而得其傳者則公之少子右承務郎宏字仁仲，所謂五峰先生者也。五峰傳故右文殿修撰張栻敬夫，敬夫即忠獻公之嗣子，所謂南軒先生者也。龜山先生之門，受業者尤眾，而劍浦羅從彥仲素、故右正言陳淵幾仲，勅令所刪定官李郁光祖為稱首。又有右承務郎劉子翬彥沖、祕書省正字胡憲原仲、建陽劉勉之致中，皆聞河洛之緒，三人自相講習不名一師，所謂屏山、籍溪、白水三先生即其人也。仲素傳郡人李侗愿中，是為延平先生，延平傳晦庵先生朱熹元晦。晦庵早孤，初從三先生受業，後見延平，盡棄其學而學焉。⁴¹

此條案語今本《道命錄》繫於卷五〈晦庵先生辭免進職狀〉之後，永樂大典本則繫於〈葉伯益論程學不當一切擯棄〉條之後，雖所繫條目不同，然應可視為李心傳之案語。就此條案語所謂之「學」而論，非泛指一般讀書為學之學，乃指「學禁稍開」之「學」，亦即「程門之學」、「專門之學」、「道學」，故此條實緊扣道學而發。案語首言張浚(1097-1164)為秦檜(1090-1155)所忌，故退居山林精思力行，始知程門道學之可用。唯秦檜死後，餘黨仍在位執政，而有志之士或不汲汲於富貴利達者，或能不攀權附貴者，皆能堅篤道學。此後李心傳遂舉道學三系為例，說明此山林有志之士者，如「胡安國傳胡宏，胡宏傳張栻」為一系，「楊時傳羅從彥、陳淵(?-1145)、李郁(1086-1150)，而後羅從彥又傳李侗，李侗傳朱熹」為一系，「劉子翬、胡憲、劉勉之傳朱熹」又為一系，茲將相關資料製為下圖：

⁴¹ [宋]李心傳：〈晦庵先生辭免進職狀〉，《道命錄》，卷5，頁2，總頁141-142。



【表 3-9】《道命錄》所見理學南傳學脈表

就上表觀之，楊時一系與劉子翬一系，最後皆可歸結於朱熹，至於胡安國一系傳至張栻，而張栻與朱熹、呂祖謙合稱為東南三賢，亦皆有往來交游之實。其中以李心傳之分類而言，胡安國及劉子翬乃屬「慕程頤之學者」，楊時則是「二程門下者」，然無論如何，此三系皆與理學社群有關，且為朱熹閩學興起以前，醞釀南方理學社群之重要學派，而其中楊時一系及劉子翬一系，皆與閩地有地緣上之關係。由此觀之，閩學之興盛，於朱熹之前已逐漸醞釀，而理學社群初始亦非唯有閩地之理學社群，於閩之外尚有胡安國所傳之湖湘之學。

然南宋末年及元明以降，朱學取得官方合法地位之後，朱學即閩學、閩學即理學之觀念，亦直接促使學術史著作反映出「理學地域化」之現象。此一「理學地域化」之現象，所反映之學術史意義有二：

第一，用以反映理學南傳至閩學興盛之學術現象。以《閩南道學源流》為例，此書雖然以朱熹為核心，然其所錄人物實遠溯楊時，且所錄諸人皆與福建有關，茲將相關資料製為下表：

卷次	《閩南道學源流》所錄朱熹之前學者姓名及籍貫
1	楊時/將樂
2	游酢/建陽 王蘋/福清 楊迪/將樂 練繪/浦城 林志寧/建州 方元來/莆田 以上四人俱程門高弟附從遊練繪、林志寧二人，交遊方元來一人
3	胡安國/崇安
4	羅從彥/羅源 陳淵/沙縣 李郁/光澤
5	李侗/劍浦 曾恬/晉江 廖剛/順昌
6	林光朝/莆田 何兌/邵武 王德修/南劍 蕭觀/浦城 黃鏗/浦城 鄭穀/建安 方翥/莆田 以上十四人皆從游二程高弟之門聞洛學而興者
7	胡宏/崇安 胡憲/崇安 胡寅/崇安 胡寧/崇安

8	劉子翬/崇安	劉勉之/崇安	何錡/邵武	魏揆之/建陽	盧奎/邵武
	林之奇/侯官	李樗/閩縣	羅博文/沙縣	劉嘉譽/長樂	劉世南/長樂
	林亦之/福清	陳藻/福清	劉夙/莆田	黃芻/莆田	黃發/建陽
	朱松/婺源				
	以上二十人皆私淑洛學者附閩儒世家蔡發、朱松二人 ⁴²				

【表 3-10】《閩南道學源流》所錄朱熹之前學者籍貫一覽表

以上表觀之，楊應詔於朱熹之前，收羅四十三名學者，其中皆附有籍貫可考，且所列諸人皆為閩籍。檢南宋置福建路，轄下各級資料如下：

州、軍	附郭縣	縣
福州	閩縣、侯官縣	懷安縣、福清縣、長樂縣、永福縣、閩清縣、連江縣、羅源縣、古田縣、長溪縣、甯德縣
建州	建安縣、甌寧縣	建陽縣、崇安縣、浦城縣、松溪縣、關隸縣
泉州	晉江縣	南安縣、惠安縣、同安縣、清溪縣、永春縣、德化縣
南劍州	劍浦縣	順昌縣、將樂縣、沙縣、尤溪縣
汀州	長汀縣	上杭縣、武平縣、寧化縣、清流縣
漳州	龍溪縣	漳浦縣、長泰縣、龍岩縣
興化軍	莆田縣	仙遊縣、興化縣
邵武軍	邵武縣	光澤縣、泰甯縣、建寧縣

【表 3-11】南宋福建路所置州縣一覽表

若以此表與楊應詔所錄學者之籍貫對照，除朱松（1097-1143）為徽州婺源人之外，其餘皆屬福建。朱松雖非閩人，然據書中所錄傳記觀之：

松自初筮入閩後，游宦往來閩中，從羅從彥、蕭覬學，晚寓建州城南終焉。以子熹累贈至通議大夫。《通志》并〈周益公神道碑〉。⁴³

傳記刻意節錄此一小段文字，實欲證明朱松既從學閩人羅從彥、蕭覬等人，晚年又寓建州並於此教養朱熹，故與閩地之關係非常密切，且為引出下卷之朱熹，亦不得不破例收錄朱松，已示其家學及師承之淵源。復次，就其所錄學者觀之，若與前述《道命錄》所謂三系相較，則楊應詔所錄實際上亦暗合此一架構，唯張栻不在此列而已，且其傳承脈絡亦未如《道命錄》所言之清晰。然無論如何，此編之所以收錄二程至朱熹以前之閩地學者，正欲建構二程以後，理學社群南傳與閩地理學社群興盛之過程。然值得思考者，楊應詔究竟以何種方式具體呈現？

若就楊應詔自訂〈凡例〉觀之：

⁴² [明] 楊應詔：〈目錄〉，《閩南道學源流》，卷之首，頁 5-7，總頁 6-7。

⁴³ [明] 楊應詔：《閩南道學源流》，卷 8，頁 23，總頁 107。

一、閩南之學，以朱子為主。朱子，吾閩道統之宗也，故是編上而楊、游、胡氏父子、何、林諸儒之師傅，下而黃、蔡、陳、劉諸儒之授受，皆以朱子之言，平日所論所斷者列焉。

一、道南一派，本于伊洛，故以伊洛門人及私淑者分三例列于前。⁴⁴

以朱熹作為閩學道統之宗主而上溯，則有楊時、游酢與胡安國、胡宏父子，何兌、林光朝（1114-1178）二人，以之下探則有黃榦、蔡元定、陳淳（1159-1223）、劉燾（1144-1216）諸儒，而「道南一派，本於伊洛」一句，則知其所建構理學社群之南傳，及閩地理學社群之興盛，乃繫於楊時道南一系。然此為大致之原則，若據書內所錄朱熹以前理學社群之師承文字觀之，即可知曉除道南一脈以外，尚有其他學脈存在。茲將書內理學社群之相關師承文字，製為下表：

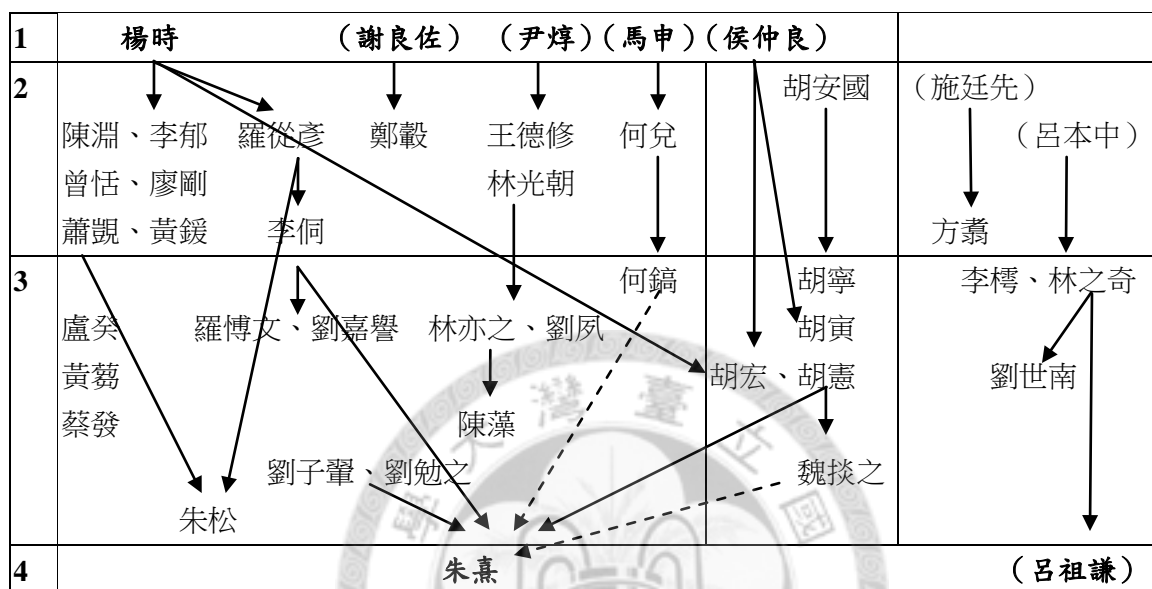
卷次	《閩南道學源流》所錄朱熹以前學者之師承相關文字	
1	楊時	
2	游酢、王蘋、楊迪、練繪、林志寧、方元來 以上四人俱程門高弟附從遊練繪、林志寧二人，交遊方元來一人	
3	胡安國	
4	羅從彥	初從吳國華游，已而聞龜山先生得伊洛之學，遂往學焉。（卷4，頁1，總頁50。）
	陳淵	得聞家學，復從楊時游，而與羅從彥為友。時稱其深識聖賢旨趣，妻以女。（卷4，頁18，總頁58。）
	李郁	長從舅氏陳忠肅公瓘遊，踰冠，乃見龜山請業焉。龜山一見奇之，即妻以女。（卷4，頁27總頁63。）
5	李侗	聞郡羅仲素先生得伊洛之學於龜山楊文靖公之門，遂往學焉。（卷5，頁1，總頁64。）
	曾恬	少從楊龜山、謝上蔡、陳了翁、劉元城諸賢游。（卷5，頁17，總頁72。）
	廖剛	從陳瓘、楊時學。（卷5，頁21，總頁74。）
6	林光朝	聞吳中陸子靜學出於尹焞，因往從之游。（卷6，頁1，總頁75。）
	何兌	馬申撫諭廣西，見兌賢之，奏為屬，因授以所聞於程氏之說，且悉以平生出處大節告知。（卷6，頁9，總頁79。）
	王德修	德修南劍人，尹和靖門人。（卷6，頁14，總頁82。）
	蕭覲	與李郁、陳淵、羅從彥同受業楊時之門。（卷6，頁21，總頁85。）
	黃鏞	嘗從楊時學，時器重之。（卷6，頁21，總頁85。）

⁴⁴ [明]楊應詔：〈凡例〉，《閩南道學源流》，卷之首，頁1，總頁4。

	鄭穀	值二程已逝，乃遊謝良佐之門而學焉。(卷6，頁22，總頁86。)
	方翥	敬事鹽官施廷先而與陸子靜、林光朝為友。朱熹過莆，謁翥甚禮敬之。(卷6，頁22，總頁86。)
	以上十四人皆從游二程高弟之門聞洛學而興者	
7	胡宏	幼事楊時、侯仲良而傳其父之學。優游衡山下餘二十年，玩心神明，不舍晝夜，張栻師事之。(卷7，頁1，總頁87。)
	胡憲	稍長，從胡安國遊，獲聞程氏之說。後以鄉貢入太學，會洛學有禁，乃與劉勉之陰誦竊講，又與劉子翬更相討論。……朱熹、呂祖謙、林之奇、魏掞之、熊克、曾逢，皆從之遊。熹狀其行，自謂事先生為最久。(卷7，頁11-12，總頁92。)
	胡寅	蚤聞道於家庭……，長從河東侯師聖遊。(卷7，頁14，總頁93。)
	胡寧	受《春秋》學於家庭。(卷7，頁18，總頁95。)
8	劉子翬	與胡憲、劉勉之為道義交。……朱松病革，屬其子熹師之。(卷8，頁1，總頁96。)
	劉勉之	聞涪陵譙公天授，嘗從程夫子遊，兼邃《易》學，適以事。……歸道南都，見元城劉忠定公，過毗陵見龜山楊文靖公，皆請業焉。……與籍溪胡原仲、屏山劉彥冲兩先生友善。(卷8，頁4-5，總頁98。)
	何鎬	兌之子，承家學淵源，又與朱熹友善。(卷8，頁6，總頁99。)
	魏掞之	幼師胡憲，與朱熹為友。(卷8，頁12，總頁102。)
	盧奎	常講學，於楊時所說洙泗言仁及忠恕一貫，皆的有味。(卷8，頁15，總頁103。)
	林之奇	呂本中入閩，之奇甫冠，從之游。……呂祖謙嘗師之。(卷8，頁15，總頁103。)
	李樗	與林之奇俱受業於呂本中。(卷8，頁16，總頁104。)
	羅博文	從李侗遊，學有源委。(卷8，頁16，總頁104。)
	劉嘉譽	嘗受業延平李侗之門。(卷8，頁17，總頁104。)
	劉世南	亦受業林之奇之門，與呂祖謙相厚善。(卷8，頁17，總頁104。)
	林亦之	林光朝之高弟也。(卷8，頁17，總頁104。)
	陳藻	後從林亦之。(卷8，頁17，總頁104。)
	劉夙	林光朝倡聖賢踐履之學，夙與弟朔師事之，得其傳。(卷8，頁19，總頁105。)
	黃葛	少從艾軒學。(卷8，頁21，總頁106。)
	蔡發	元定生十歲，即教使讀《西銘》。稍長，則示以程氏《語錄》、邵氏《經世》、張氏《正蒙》，而語之曰：「此孔孟正脈也」(卷8，頁22，總頁107。)
	朱松	從羅從彥、蕭覬學。(卷8，頁23，總頁107。)
	以上二十人皆私淑洛學者附閩儒世家蔡發、朱松二人	

【表 3-12】《閩南道學源流》所錄朱熹以前學者之師承相關文字

以上表觀之，首先，楊時、游酢、王蘋、楊迪為程門高弟，可視為理學社群南傳及閩學興盛之第一階段。其次十四人，則是從遊於二程高弟之門，可視為理學社群南傳第二階段。再次之二十人，皆私淑洛學者，與上述二階段皆彼此有關聯，並非次於第二階段之後。茲將上述師承文字簡單製為下圖：



【表 3-13】《閩南道學源流》所錄朱熹以前學者之師承關係一覽表

表中「1」代表程門高弟，「2」為書中所錄「從游二程高弟之門」十四人，「3」為書中所錄「私淑洛學者附閩儒世家」二十人，「實線箭頭」代表師承關係，「虛線箭頭」代表交友關係，括弧則代表未收錄此書中之學者。

楊應詔雖於自訂〈凡例〉中，以楊時道南一派為理學社群之宗統，然其建構閩南理學社群之方式，非只限於楊時至朱熹一脈而已，故據上表觀之，除楊時以外尚有謝良佐、尹焞、馬申、侯仲良等數人，皆與理學社群南傳於閩南，或振興閩南理學社群有關。易言之，楊應詔所建構閩學脈絡與閩學社群，大致有二大系統存於其中：其一，以楊時道南一派為主流。其二，以程門中雖非閩人，然其再傳、三傳弟子為閩人者，如謝良佐、尹焞、馬申、侯仲良等雖非閩人，然其再傳、三傳弟子有閩人者，且或與朱熹有師友之關係者。

由此觀之，楊應詔既建構楊時道南一派，南傳至閩南朱熹之學脈流行，同時亦未忽略主幹外之旁支，可補足現今學界，唯知道南一脈之不足，此亦為《閩南道學源流》之特殊處，亦為其學術價值之所在。至於朱衡《道南源委錄》所錄學者，不僅少於此書，且所錄者皆與之重疊，故其所反映之閩學社群，雖然大致略同，然其精細程度，卻彼此有別。

第二，價值意識上之學術地域優越感。朱衡、楊應詔以學術史著作反映理學

社群南傳，與閩學理學社群之興盛，則程瞳所編纂《新安學繫錄》，則是用以反映其學術地域上之優越感。據此書所附自序云：

新安為程子之所從出，朱子之闕里也，故邦之人於程子則私淑之，有得其傳者，於朱子則友之事之，上下議論、講劇問答，莫不充然各有得焉。嗣時以還，碩儒迭興，更相授受，推明羽翼，以壽其傳。由宋而元以至我朝，賢賢相承，繩繩相繼，而未嘗泯也。⁴⁵

以新安為二程之所出，亦為朱熹之故里，故新安之學者有「私淑」二程者，亦有師友朱熹者，是以新安之理學，自宋至明，代代相傳而未曾中斷。以此觀之，於新安地域上有學術優越感之心態，已躍然紙上，然亦由於此一地域上之優越感，導致所錄理學社群僅限於新安，甚至有過於攀援附會者，如《四庫全書總目》云「至程子一生，無一字及新安」，是知錄二程於新安，實過於牽強，且二程之後，所錄朱松、程鼎（1107-1165）、李燾（1117-1193）、汪應辰（1119-1176）等人，無以見及理學社群南傳之脈絡，且數人未必皆長期居於新安，是否仍影響新安理學，亦難以論斷。再者，此書亦無法建構出二程至朱熹間，新安理學社群學脈傳衍之情形。

易言之，《新安學繫錄》所反映之學術史意義，在於以地域之學術優越感出發，進而編纂而成之著作，故於理學社群南傳至新安之脈絡，無法建構而成，是其學術價值，亦不如《閩南道學源委》、《道南源委錄》二書。然此書用以反映理學地域化，及理學社群興盛後，於地緣上之學術優越感，亦可由此窺見一斑。至於《關學編》，亦無法如《閩南道學源流錄》、《道南源委錄》二書，能反映學術史之流衍，與《新安學繫錄》之性質相同。

三、心學新內涵之出現——「心學出於理學」與「心學為正傳」兩種視野

收錄心學社群之學術史著作，主要見於《考亭淵源錄》、《諸儒學案》、《聖學宗傳》、《聖學嫡派》，然諸書所反映之心學社群內涵，卻彼此不同。以《考亭淵源錄》為例，據薛應旂自序云：

旂受茲重委，不敢遜避，謹以宋公《初稿》，稽諸往籍所載，質以平日所聞，反覆思惟，參互考訂，刪其繁冗，增其未備，而一得之愚，亦不敢不盡。……一時若廣漢、金華、金谿、永康、東嘉，皆以學名世。而考亭與之往復切磋，反覆論難，凡德性問學之端，王伯義利之辨，體統散殊之歸，精微嚴密之指，咸究其極，此正淵源之所在，而《初稿》自廣漢、金華之外，咸未之錄，余悉為增入。⁴⁶

⁴⁵ [明]程瞳：〈新安學繫錄序〉，《新安學繫錄》，頁1，總頁24。

⁴⁶ [明]薛應旂：〈薛應旂重編考亭淵源錄序〉，[明]宋端儀著、[明]薛應旂重輯：《考亭淵源錄》，頁2-3，總頁587。

此書雖為宋端儀所編，然實經薛應旂重定。據上述所言，初稿唯錄「廣漢」（張栻）、「金華」（黃榦）二人，然「金谿」（陸九齡）、「永康」（陳亮）、「東嘉」（葉適）諸人，皆與朱熹有往來論學之實，且所論之學如尊德性、道問學、王霸義利、理一萬殊等，皆為理學之重要議題，不能不錄此數人，故薛應旂皆為之收錄。⁴⁷由此觀之，薛應旂收錄心學社群陸氏兄弟三人，其原因乃立足於諸人為朱熹論學之友，故以論學之淵源而言，未能摒除此數人。再者，據薛應旂〈書考亭淵源目錄後〉觀之，薛應旂以為陸九淵晚年所主張之教法，如「博學」、「審問」、「慎思」、「明辨」、「篤行」之說，皆有得於朱熹，二人之所以相成而非相反，故錄朱陸二人，可使後學者自觀而得之。然此序又云「道本一致，學不容二」，則又隱含陸九淵之學出於朱熹此一觀點，亦即處理手法乃將心學社群繫於理學社群之內，而非將理學與心學視為兩種對立且須分別對待之社群。易言之，諸書安置心學社群之方式，所反映者乃「心學出於理學社群」之學術視野。

至於《諸儒學案》、《聖學宗傳》、《聖學嫡派》則與《考亭淵源錄》不同，諸書處理心學社群之方式，不僅以心學接續理學之後，嘗試建構「心學為正傳」之觀念，而且更加強調心學社群地位之正統地位。以《諸儒學案》為例，據劉元卿自序云：

昔者孔子罕言性，門弟子至以為不可得聞。偶一言之，第謂性相近而習相遠，乃輯《魯論》者，首曰「學曰時習」，意殆以學而時習為盡性耶？嗚呼！何其顯也！下迨戰國，言性者紛紛矣。孟子獨道性善，顧其言性也，言乎惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，而且明言盡其心者為知性，抑又何其顯也！孔孟而後，溺其旨矣。竊多積惑於斯，累結而未嘗汰者，嘗試妄述之以証諸有道。⁴⁸

孔子罕言性，而後之學者卻紛紛言性，至孟子之時雖亦言性，然其所言性之內涵，乃盡心知性而非空言性，而孔孟以後之學者，紛紛言性論性，卻誤以此為聖學之道。以此觀之，序文之首即對論性者加以抨擊，可知其立場乃反程朱性即理之說。此下續云：

今夫性非可見，奚以後之言性者敝敝焉，惟恐其弗可見也者。性非可得聞，奚以後之言性者呶呶焉，務令為可聞也者。**有則稱主靜矣。**夫人生而靜，安所加一主為？**有則稱識仁矣。**夫仁者，人也，何處著一識為？**其他言定性、言涵養，**推此類求之，愈鑿愈深。則又有言自聰自明，本心具足者，乃當時或疑其墮於禪，於是外索之窮理矣。**窮理之學，**尊而信於域中者，

⁴⁷ 序中雖謂增錄東嘉葉適，然檢書內所錄學者，未有葉適，未詳其故。

⁴⁸ [明]劉元卿：〈諸儒學案序〉，《諸儒學案》（臺南：莊嚴，1996年《四庫全書存目叢書》，據首都圖書館中國科學院圖書館藏[明]萬曆刻本影印，子部，儒家類，第12冊），頁1-2，總頁244-245。

蓋三百有餘年。⁴⁹

性既然不可得而聞見，然後學者卻紛紛言性，似性可得而聞見者，諸如「主靜」、「識仁」、「定性」、「涵養」、「窮理」之說，皆為此類言性之大宗者，是以皆一一加以反駁。觀所舉之例，不外程顥、程頤、朱熹之理論，可知所批評之對象皆為程朱理學社群，又所謂「則又有言自聰自明，本心具足者，乃當時或疑其墮於禪，於是外索之窮理矣」，即指陸氏之學，且觀其語氣，實有為心學社群抱冤平反之意。其下又云：

乃後稍虞其失之反也，復反而冥契於內，安知他日不又以為墮於枯也，將且更索之外乎？然則是穴中之聞，終無已時耶？乃今知孔孟之學之大也乎。夫不必言性，不必不言性。言外未嘗非內，即言內又未嘗允外，斯或聖與儒之所由岐者耶。雖然，諳儒固皆求曙於聖路者，世無孔孟，將安取衡？吾姑為數先生具案云爾。若夫判斷聖儒，今予之積惑且汰也，今雖老，猶庶幾旦暮遇之焉。⁵⁰

劉元卿以為陸王心學社群，既矯正程朱理學社群之弊，終究能復冥契於本心，唯恐他日又復窮理外索永無了局，故具錄程朱理學與陸王心學二社群學者，供後學者用以判斷，究竟何者切近於孔孟正傳。由此觀之，雖具錄程朱理學與陸王心學兩社群，然其心中仍以陸王心學社群切近於孔孟正傳，所錄程朱理學社群，亦不過用以襯托心學社群之正傳，以反襯程朱理學社群啾啾言性之非。

復以《聖學宗傳》為例，據書中所附諸人序文觀之，則此書處理程朱理學社群與陸王心學社群時，非如劉元卿以貶抑理學社群，用以提升心學社群之方式。以鄒元標序文為例：

夫子曰「文不在茲」，子與氏曰「見而知之」，曰「茲與之」，雖不明言所以，而萬古斯文之統，卒不越此寥寥數千餘載。唐昌黎氏云堯、舜、禹、湯、文、武，以是遞相傳授。宋周子所謂「太極」，程子曰「識仁」，我明新會曰「自然」，新建曰「良知」，皆是物也。……予友紹興周子，早志真宗，學有本原。慮前聖以一脉相傳，恐後之人不曙斯義，乃溯自羲、軒及我明諸儒先有關斯學者，名曰《聖學宗傳》。⁵¹

首言周敦頤之「太極」、程顥之「識仁」、陳白沙之「自然」、王守仁之「良知」，皆為聖賢代代相傳之道，唯名稱不同而已。次言周汝登編纂此書，乃懼學者不明此聖學代代相傳之理，故編歷代聖賢之說以明之。以此觀之，此書之編纂，非刻

⁴⁹ [明]劉元卿：〈諸儒學案序〉，《諸儒學案》，頁2-3，總頁245。

⁵⁰ [明]劉元卿：〈諸儒學案序〉，《諸儒學案》，頁3-4，總頁245-246。

⁵¹ [明]鄒元標：〈鄒元標聖學宗傳序〉，收入[明]周汝登：《聖學宗傳》，頁1-2，總頁784-785。

意貶抑程朱理學社群，而揚升陸王心學社群之學術地位，乃基於聖學代代相傳之學術旨趣，而視陸王心學社群，亦屬於此一脈相傳之中。復以陶望齡序為例：

故天位尊於統，正學定於宗。統不一，則大實混於餘分；宗不明，則聖真奸於曲學。……道州狀之以太極，河南標之以一體，在子靜乃立其大，在敬仲則號精神，在姚江為不學不慮之良，在安豐為常知常行之物，斯皆宗之異名也。至於利用出入，則物物皆宗；百姓與能，則人人本聖。⁵²

道州（周敦頤）「太極」之說、河南（程顥）「一體」之說、子靜（陸九淵）「立其大」之說、敬仲（楊簡）「精神」之說、姚江（王守仁）「不學不慮良知」之說、安豐（王艮）「常知常行」之說，於此皆視為正學之宗，唯名稱不同而已。鄒、陶二序皆有泯除一切差別相，而以聖學一脈相傳之觀點，處理程朱理學與陸王心學二社群，而非以貶抑理學社群用以揚升心學社群之方式為之，亦即於此聖學一脈相傳之下，程朱理學與陸王心學兩社群皆為正學、正傳。

至此，心學社群亦正式於學術史著作中，佔有一席之地，且學術史以程朱理學社群為正宗之編纂原則，也逐漸為心學社群所鬆動，形成學術史著作同時對理學、心學兩社群兼收並納之現象。於是，朱熹《伊洛淵源錄》以來，所樹立以程朱理學社群為正宗之傳統，至此亦逐漸注入新活力與新內涵，而明末《明儒學案》以心學社群作為收錄核心對象之學術史著作，其出現亦可指日而待。

第二期學術史著作於三大主軸之各面向，皆已陳述如上。大致而言，本期學術史著作雖仍承繼前一期而持續建構宋學概念，然已非核心旨趣所在，蓋自我獨立意識一旦能承載於第一期學術史著作中，則往後所流變者，不過就此一自我獨立意識之內部進行變化。此期之真正核心旨趣，當為承繼朱熹《伊洛淵源錄》以編纂學脈承載道統，並特意強調學術史著作之本身，即是為了承載道統而設之學術事業，同時學術史著作之編纂，亦成為道統論述與建構之重要學術工具，絕非只是作為傳記彙編而存在。是以此期之學術史著作，多致力於道統之論述與建構，而以下之第三期，亦仍然堅守此一學術傳統，而開創出不同之道統視野，並成為此期獨有之特色。因此，下章仍以第三條主軸作為論述之開展，藉以持續回應此一特殊之學術現象。

⁵² [明]陶望齡：〈陶望齡聖學宗傳序〉，收入[明]周汝登：《聖學宗傳》頁1-2，總頁786。



第四章 明末清初三期學術史著作與宋學概念之擴大

「宋學概念」、「學術史著作之體例」、「道統論述與建構」三項，為第一期學術史著作，於編纂時所豎立之原則與典範，並持續影響元明以降第二期學術史著作之編纂，而第三期學術史著作，亦於此三項典範中，逐漸推移發展而轉型。大致而言，第三期學術史著作之數量雖與前期約略相等，然所處之學術氛圍與第二期卻大相逕庭，不僅程朱理學已無法全面穩制所有學圈，而心學亦已茁壯其學術地位，甚至已有代表人物進入孔廟從祀。¹其次，《明儒學案》、《宋元學案》亦已出現，代表學術史著作之體例與學案體之發展，已臻至成熟階段。然而，由於此時歷經明清易鼎之變革，學術思潮變化甚為劇烈，與前二期相較，其內涵與精神亦已有所不同。

第三期學術史著作，約有下列數種，茲將相關資料製成下表：

	編纂者	書名	序跋
1	孫奇逢 (1584-1675)	《理學宗傳》	康熙五年孫奇逢序 (1666) 康熙丙午湯斌序 (1666) 康熙五年張沐序 (1666) 康熙六年程啟朱序 (1667)
2	魏裔介 (1616-1686)	《聖學知統錄》	康熙丙午魏裔介序 (1666)
		《聖學知統翼錄》	康熙七年魏裔介序 (1668)
3	湯斌 (1627-1687)	《洛學編》	康熙十二年癸丑孫奇逢序 (1673) 康熙壬辰王廷燦跋 (1712)
4	范鄱鼎 (1626-1705)	《理學備考》	康熙戊午范鄱鼎序 (1678) 康熙庚申范鄱鼎又序 (1680) 康熙戊午王寬序 (1678) 康熙戊午王永命 (1678) 康熙己未任楓序 (1679) 康熙十八年己未蔣弘道序 (1679) 康熙十九年朱裴序 (1680)

¹ 關於從祀與道統關係之相關研究，可參考黃進興：〈道統與治統之間：從明嘉靖九年（1530）孔廟改制談起〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 61 本第 4 分（1990 年 12 月），頁 917-941，黃進興：〈清初政權意識形態之探究：政治化的「道統觀」〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 58 本第 1 分（1987 年 3 月），頁 105-131，黃進興：〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，《新史學》第 5 卷第 2 期（1994 年 6 月），頁 1-82，張壽安：〈打破道統·重建學統——清代學術思想史的一個新觀察〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 52 期（2006 年 6 月），頁 53-111。

			<p>康熙己未畢振姬序 (1679)</p> <p>康熙十九年庚申劉梅序 (1680)</p> <p>康熙庚申朱璘序 (1680)。</p> <p>康熙二十年辛酉黃斐序 (1681)</p> <p>康熙癸亥楊紹武序 (1683)</p> <p>康熙壬申張夏序 (1692)</p> <p>康熙庚申馮雲驥跋 (1680)</p> <p>康熙十九年呂大章跋 (1680)</p> <p>康熙乙亥曹續祖跋 (1695)</p>
5	張夏	《雜閩源流錄》	<p>康熙壬戌張夏 (1682)</p> <p>康熙二十一年壬戌彭瓏序 (1682)</p> <p>康熙壬戌黃聲諧序 (1682)</p> <p>康熙壬戌黃昌衢題後 (1682)</p>
6	熊賜履 (1635-1709)	《學統》	<p>康熙乙丑熊賜履序 (1685)</p> <p>康熙二十四年王新命序 (1685)</p> <p>康熙乙丑倪燦序 (1685)</p> <p>康熙乙丑李振裕序 (1685)</p> <p>康熙戊辰高裔序 (1688)</p> <p>康熙二十四年乙丑施璜序 (1685)</p> <p>康熙二十四年李贊元序 (1685)</p> <p>康熙二十四年周銘跋 (1685)</p> <p>康熙二十七年張希良跋 (1688)</p> <p>康熙乙丑劉然跋 (1685)</p> <p>康熙丙寅孟夏徐秉義跋 (1686)</p>
7	竇克勤 (1653-1708)	《理學正宗》	<p>康熙二十六年竇克勤序 (1687)</p> <p>康熙二十八年己巳耿介序 (1689)</p>
8	耿介 (1622-1693)	《中州道學編》	<p>康熙三十年辛未耿介序 (1691)</p> <p>康熙二十九年李來章序 (1690)</p> <p>康熙辛未焦欽寵序 (1691)</p> <p>康熙三十年辛未竇克勤序 (1691)</p> <p>康熙辛未王桂序 (1691)</p> <p>康熙三十年辛未冉觀祖序 (1691)</p>
9	黃宗羲 (1610-1695)	《明儒學案》	<p>康熙三十二年黃宗羲序 (1693)</p>

			康熙癸酉黃宗羲序 (1693) 康熙辛未賈潤序 (1691) 康熙癸酉仇兆鼇序 (1693) 康熙丁亥于準序 (1707) 乾隆己丑鄭性序 (1769) 道光元年辛巳莫晉序 (1821) 癸酉賈樸序 雍正十三年賈念祖跋 (1735) 黃千秋跋 光緒八年壬午馮全垓跋 (1882)
10	張伯行 (1651-1725)	《道統錄》	康熙四十七年張伯行序 (1708)
11	張伯行	《伊洛淵源續錄》	康熙五十年辛卯張伯行序 (1711)
12	楊慶徵	《衣南堂數學淵源錄》	康熙甲午慶徵自序 (1714) 康熙乙未林濤序 (1715) 康熙丙申李曙序 (1716)
13	尹會一 (1691-1748)	《洛學編續編》	乾隆三年戊午尹會一序 (1738)
14	黃宗羲 全祖望 (1705-1755)	《宋元學案》	道光十八年戊戌何凌漢 (1838) 丙午何紹基序 道光十七年王梓材識語 (1837) 道光戊戌馮雲濠識語 (1838) 道光二十五年王梓材識語 (1845) 光緒己卯龍汝霖跋 (1879)
15	魏一黿	《北學編》	孫奇逢原序 乾隆八年癸亥尹會一序 (1743) 同治六年王發桂補刊序 (1867) 光緒十四年戊子黃雲鵠序 (1888) 道光二十四年陳柱重刻跋 (1844) 同治己巳李嘉端跋 (1869)
16	李清馥	《閩中理學淵源考》	乾隆十四年李清馥原序 (1749) 戴震序
17	堯祖韶	《江西理學編》	乾隆二十年堯祖韶序 (1755) 堯祖韶友教江西理學編自序

【表 4-1】第三期學術史著作一覽表

以上表觀之，各學術史著作之成書次序，據書內所附序跋等相關資料，約如上表排列。若據其內容性質而言，亦可如第二期大致劃分為三類：**第一類**即以朱熹《伊洛淵源錄》之編纂原則而寓以新編，如張夏《雒閩源流錄》、張伯行《伊洛淵源續錄》、李清馥《閩中理學淵源考》。**第二類**即地域意識下所編纂而成之學術史著作，如湯斌《洛學編》、耿介《中洲道學編》、尹會一《洛學編續編》、魏一黿《北學編》等。**第三類**即以程朱理學社群為主幹，而兼納心學系統者，如孫奇逢《理學宗傳》等即是。至於《明儒學案》一書，則以心學社群作為主要之收錄對象，是為前期所無而第三期所特有者。

復以收錄斷限為考察，此期亦可劃分為二類：**第一類**為斷代學術史著作者，諸如《理學備考》、《雒閩源流錄》、《伊洛淵源續錄》等皆屬之。**第二類**為通史之學術史著作，諸如《理學宗傳》、《聖學知統錄》、《聖學知統翼錄》、《洛學編》、《學統》、《理學正宗》、《中州道學編》、《道統錄》等即是。

此期學術史著作之體例已略述如上，詳細論述將於第二節中另行展開，此處暫不贅述。

若就第三期學術史著作最核心之特色而論，仍與第二期相同，即：以學術著作之編纂，進行道統論述與建構。然即使如此，兩者之間仍有細微不同，以第二期而言，論述與建構之核心焦點，在於強化程朱理學社群之道統地位，而第三期則於強化之餘，亦同時開展出具有多重視野之道統觀，使道統論述與建構更形豐富與多元，此容轉論於下節。

第一節 道統論述與建構之多重視野

第三期道統論述與建構之旨趣，雖承繼前期而來，然第二期之核心旨趣，始終聚焦於程朱理學社群之道統地位，即使出現如《諸儒學案》、《聖學宗傳》、《聖學嫡派》等書，嘗試以王守仁心學接續於程朱理學道統，或出現如《關學編》用以提升張載道統之地位，然無論如何，總以建構程朱理學社群之道統為首務。然至本期時，已從程朱理學社群之單一焦點，逐漸散焦為多重視野，遂使此期學術史著作之道統觀，呈現既多元且又豐富之內涵。

綜觀此期道統論述與建構之多重視野，可分從「程朱理學視野下之道統建構」、「以陽明心學接續程朱理學之道統建構」、「心學系統下之道統建構」、「道統內部之細緻化與分支化」、「程朱理學道統視野下之漢學」五項，分別論述如下：

一、程朱理學視野下之道統建構

此期之學術史著作，雖於道統論述與建構方面具有多重視野，然並未拋棄以程朱理學社群作為道統建構主體之方式，仍有不少學術史著作，是以程朱為本位而進行道統論述與建構者，諸如魏裔介《聖學知統錄》、《聖學知統翼錄》、張夏

《雒閩源流錄》、竇客勤《理學正宗》、耿介《中州道學編》等書即屬此類。

以魏裔介《聖學知統錄》為例，據書中所附自序云：

《聖學知統錄》者，述見知聞知之統也。自孟軻氏既沒，聖學晦蝕，火於秦，雜霸於漢，佛老於六朝，詩賦於唐，至宋乃有濂溪、程、朱繼起，伊洛淵源粲然可觀。其後為虛無幻妄之說，家天竺而人柱下，知統遂不可問矣。余因子輿氏之意而發明之，由堯舜而前，始自伏羲，以明知學之本於天；由孔子而後，終於許、薛，以明知學之不絕於人。其餘未定之論，俟諸後之君子。篇中所輯，或攷諸經之正文，或徵諸先儒之格言，蓋推天命人心之自然。以發大中至正之極則，而功利雜霸、異端曲學之私，不敢一毫駁雜於其間。²

此書編纂之用意，在於述「見知」、「聞知」之統，即《孟子·盡心篇》中所謂「見而知之者」、「聞而知之者」。唯孟子以降，聖學之統已遭異端晦蝕，直至宋朝周敦頤、程顥、程頤、朱熹等人相續繼起，於是伊洛之學遂能斐然可觀。然朱熹以後，聖學又再次遭異端晦蝕，於是遂仿孟子之意，取伏羲以下至薛瑄（1389-1467）等人之傳記與論學資料，彙編而成《聖學知統錄》一書，欲使聖學之統緒，能由此而恢弘。

若以此書所錄之聖賢觀之，自伏羲以下計收錄神農、黃帝、堯、舜、禹、皋陶、湯、伊尹、萊朱、文王、太公望、散宜生、周公、孔子、顏子、曾子、子思、孟子、周敦頤、程顥、程頤、張載、朱熹、許衡（1209-1281）、薛瑄數人，且就此一聖賢系譜之內涵而論，實兼具孟子與朱熹兩大系統。據朱熹〈中庸章句序〉云：

夫堯、舜、禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖，行天下之大事，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此。則天下之理，豈有以加於此哉？自是以來，聖聖相承：若成湯、文、武之為君，皋陶、伊、傅、周、召之為臣，既皆以此而接夫道統之傳，若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯舜者。然當是時，見而知之者，惟顏氏、曾氏之傳得其宗。及曾氏之再傳，而復得夫子之孫子思，則去聖遠而異端起矣。³

若與朱熹所主張之聖賢與之相較，除傳說、召公等人未見於魏裔介系統中，其餘則大抵相同。然此一系統實亦包含孟子之系統，唯孟子並未提及伏羲、神農、黃帝等聖人而已。至於魏裔介所強調之見知、聞知等概念則源自孟子，朱熹雖亦有

² 〔清〕魏裔介：〈聖賢知統錄序〉，《聖學知統錄》（臺南：莊嚴，1996年《四庫全書存目叢書》，據復旦大學圖書館藏〔清〕康熙龍江書院刻本影印，史部，傳記類，第120冊），頁1，總頁117。

³ 〔宋〕朱熹：《中庸章句集注》（臺北：大安出版社，1996年），頁20。

提及此一概念，卻並未特意強調。然無論如何，魏裔介所建構之道統，實於朱熹道統視野下所開展而來，屬於程朱理學社群視野下之道統意識。

此外，此書於朱熹之後，又另增許衡、薛瑄二人，推敲其增錄原因，當與二人皆為朝廷官方所承認之道統人物有關。蓋二人於元、明二朝時，已由朝廷公開頒訂從祀於孔廟之中，據《元史·祭祀志》記載，許衡於皇慶二年（1313）時，已從祀於孔廟之中：

皇慶二年六月，以許衡從祀，又以先儒周惇頤、程顥、程頤、張載、邵雍、司馬光、朱熹、張栻、呂祖謙從祀。⁴

皇慶為元仁宗（1312-1320 在位）年號，由此可知，許衡於元朝時即已從祀於孔廟。此一從祀之舉，意味許衡已獲得朝廷官方道統地位之承認，可與程朱等重要理學社群並列於道統序列之中，而為後人所祭祀。至於薛瑄則於明隆慶六年（1572）從祀於孔廟，據《明史·儒林傳》記載：

弘治中，給事中張九功請從祀文廟，詔祀於鄉。已，給事中楊廉請頒《讀書錄》於國學，俾六館誦習。且請祠名，詔名「正學」。隆慶六年，允廷臣請，從祀先聖廟庭。⁵

張九功於弘治（1488-1505）年間，已嘗試奏請朝廷將薛瑄從祀於孔廟，唯朝廷起初仍依慣例，於地方上從祀薛瑄而已。直至明穆宗（1567-1572 在位）隆慶六年，朝廷官方正式頒訂將薛瑄從祀於孔廟之中。許衡、薛瑄皆為官方朝廷頒訂核可之程朱理學社群學者，而從祀於孔廟，更代表二人已正式列於道統序列之中。魏裔介錄此二人以承繼朱熹之後，不僅反映當時之學術思潮，同時亦建構出朱熹道統以後之承繼者。唯此一承繼關係，乃經由朝廷官方所頒訂核可，非魏裔介一人之私意。

至於《聖學知統翼錄》則增錄伯夷、柳下惠、董仲舒（176-104B.C.）、韓愈、胡瑗（993-1059）、邵雍、楊時、胡安國、羅從彥、李侗、呂祖謙、真德秀、趙復（1221-?）、金履祥（1232-1303）、劉因（1249-1293）、曹端（1376-1434）、胡居仁（1434-1484）、羅倫（1431-1478）、蔡清（1453-1508）、羅欽順（1465-1547）、顧憲成（1550-1612）、高攀龍（1562-1626）數人。據魏裔介所附自序云：

余既作《知統錄》矣，復續之以《知統翼》者何？嗚呼，自孔孟以後，道之不明於天下也久矣，豈道之難知哉？天命人心，至善之道，本自易知。不求者失之不著不察，而過求者失之索隱行怪，此其所以終於不知也。孔子曰：「不得中行而與之，必也狂狷乎！」中行者，聖道之醇詣；狂狷者，

⁴ [明] 宋濂等：〈祭祀志〉，《元史》（北京：中華書局，1976年），卷76，頁1892-1893。

⁵ [清] 張廷玉等：〈儒林傳〉，《明史》（北京：中華書局，1976年），卷282，頁7229。

聖道之干城也。伯夷、柳下惠，《論語》以為逸民，而《孟子》躋之聖人之列，乃又曰「隘與不恭」。蘇子由《古史》則云：「夫人而不能無可無不可，而尚足以為聖人乎？伯夷、柳下惠，吾從孔子而已。」然余觀二子之所學，實亦未易及者。雖道遜孔子，亦亞聖之儔，清和之贊，良非誣也。天運遞衍，賢哲代興，自董江都以下至高存之，或材力有厚薄，學問有淺深，時命有隆替，師友有淵源，德業不同，要皆篤志進修，挺然自立，不惑異端，潛心希古，豈非所謂豪傑之士雖無文王猶興者耶？使得聖人而為之師，其所造詣又寧止於是而已乎？以之羽翼聖道，鼓吹《六經》，亦猶淮泗之歸於江海，龜鼈之儕於岱宗也。⁶

之所以另立「翼統」，即意識到純以道統作為主幹，乃有其不足之處，故凡能「羽翼聖道」或「鼓吹六經」者，皆如淮泗之水、龜鼈之山，終究有功於道統正宗之江海、岱宗。伯夷以下之二十二人，皆能「篤志進修」、「挺然自立」、「不惑異端」、「潛心希古」，且能有功於聖道，故錄之以作為道統正宗之翼統者。大致而言，《聖學知統錄》所錄聖賢，主要兼具孟子與朱熹二大系統，且大抵屬於程朱理學視野下之道統意識，至於《聖學知統翼錄》則較具有魏裔介個人之主觀思維，所錄者多以自己之好尚為主。

復以張夏《雒閩源流錄》為例，據此書自序云：

嗚呼，世之儒者迂迂，陽儒陰釋以進釋退儒，始而薄程朱，繼而卑孔孟。繇是道術凌雜，世教日衰。然則何以正之？亦正之以儒而已。孔孟，其儒之始祖乎？程朱，其儒之大宗乎？是故欲正之以孔孟，不若即正之以程朱；欲正之以程朱，不若即正之以學程朱之真儒。⁷

此序指出，欲端正聖學道統，滅息邪說異端，莫若以儒學正之，而儒學之中，又莫若以儒學之源者，如孔孟之學正之，又莫如以儒之大宗者，如程朱之學正之，又莫若以學程朱理學之真儒者正之。此一觀點，正可見及張夏編纂此書之立場，乃以程朱理學視野為主，而所謂「不若即正之以學程朱之真儒」，又可知其所錄者，必以程朱理學社群為主要對象。此外，自序續云：

明儒之變派則異是。當其初，孝陵首正道揆，金華之傳未散，紫陽之教增新，故台海挺立大節，澠池篤勵躬行，河津標復性之之宗，泉南啟主一之

⁶ [清]魏裔介：〈聖學知統翼錄序〉，《聖學知統翼錄》（臺南：莊嚴，1996年《四庫全書存目叢書》，據復旦大學圖書館藏〔清〕康熙龍江書院刻本影印，史部，傳記類，第120冊），頁1-2，總頁174-175。

⁷ [清]張夏：〈雒閩源流錄自序〉，《雒閩源流錄》（臺南：莊嚴，1996年《四庫全書存目叢書》，據中國科學院圖書館藏〔清〕康熙二十一年[1682]黃昌衢彝敘堂刻本影印，史部，傳記類，第123冊），頁1，總頁8。

鑰，其揆一也。自陳、王倡異而其徒決裂太甚，隱恠有述，詖邪生心，一時講壇徧地，絃誦徹天，問之則皆講新學伐程朱者，名為道席之極盛，實當道席之極亂。⁸

此段序文指出，明儒學術之流變，與宋朝學術不同。蓋宋儒程朱之學，雖有因新學、蜀學、學禁、張九成（1092-1159）、陸氏兄弟等因素，而稍稍受挫沮，然朱熹歿後未久旋即受謚，並與周敦頤、張載、程顥、程頤從祀孔廟之中，且所著理學諸書，亦皆為世所傳誦，足見程朱理學之盛。然明儒之學術則不同，雖有薛瑄（河津）、陳真晟（泉南，1411-1474）等人宗主於程朱，然自陳獻章、王守仁以來，其後學皆與程朱理學社群決裂過甚，往往講述心學而攻伐程朱理學社群，是以心學之盛，正反面襯托出道學之亂。因此，「名為道席之極盛，實當道席之極亂」一句所流露之學術憂患，正是由於以程朱理學社群為本位所致。此下自序又云：

時則有若餘干、蘭谿、虛齋、二泉諸先生，皆以醇儒守先待後。而泰和三辨王學；高陵出甘泉之門，不徇其說；莊渠既焚毀達摩遺跡，又搜剔慈湖禍根，三先生者，尤持論鑿鑿，大有匡維。然至隆萬間，屢議廡祀，先薛繼陳繼王，而胡僅得末祔。竟如晉楚分歃，蔡衛爭長，非閩位之奪正乎？既而東林鼎建，我顧、高兩夫子並作，一提性善以破無善，一主格物以救空知，辨析絲毫，庶幾障川東流，俾夜復旦。乃為謫籍孤臣，未免聯席倉皇，異同回互。尋罹璫禍，身隕節完，而恩殤之後，復以牽連黨議，未湔謗史，極於南遷，尚為口實。……大抵宋儒之道多阻抑於小人，害尚淺，故其名先晦後顯；明儒之道先掩蝕於新學，害尤深，故其實雖存若亡。⁹

唐龍（蘭谿）、蔡清（虛齋）、邵寶（二泉）、劉魁（泰和）、呂柟（高陵）、魏校（莊渠）諸人，皆為陳、王心學流行之際，堅守程朱理學之中流砥柱，頗有匡復理學之功。然隆慶（1567-1572）、萬曆（1573-1619）之間，繼程朱理學社群之代表學者薛瑄從祀於孔廟之後，陳獻章、王守仁等心學首腦，亦分別於萬曆十三年（1585年）、萬曆十二年（1584）從祀於孔廟，而此一入祀之舉，正揭示以程朱理學社群為本位者之挫敗。是以此序之中所謂「非閩位之奪正乎」，即以暗諷筆法，指出心學非道統之正。甚至更措辭強烈，指出心學之弊端與危害，實遠甚於宋朝詆毀程朱理學社群之小人，遂有意編纂《雒閩源流錄》，用以表彰明儒堅守程朱正統者之特見與不凡，期能藉此罷黜陳、王心學，而重新獨尊程朱理學社群，是以序末亦云：

雖然，吾不敢以此量天下士也。斯錄也，非吾之私言也，一代真儒，學程

⁸ [清]張夏：〈雒閩源流錄序〉，《雒閩源流錄》，頁2，總頁8。

⁹ [清]張夏：〈雒閩源流錄序〉，《雒閩源流錄》，頁2-4，總頁8-9。

朱以學孔孟者之公言也。賢者起而或有取焉，則於道術之歸一，世教之復興，未必無少助，安敢逆料其無益而竟置之哉？¹⁰

欲使天下之道術歸於「一尊」，即指罷黜陳、王心學而獨尊程朱理學，而自謂所錄者非一己之私言，乃學程朱理學、孔孟正學者之公言，即期許天下之道術能因此而歸於程朱理學。

基於上述學術旨趣，與所堅持程朱理學社群為本位之立場，張夏遂以貶黜明朝心學社群，藉以推尊程朱理學社群之方式編成此書，故自訂〈凡例〉云：

一、朱子《伊雒淵源錄》，為程子作也；謝方石氏《伊雒淵源續錄》，為朱子作也，及立齋宋氏、方山薛氏各著《考亭淵源錄》，取名尤顯切，具列考亭友徒而宋儒大備矣。厥後少墟馮氏集元儒百人，迺更名《元儒攷略》，豈元人於雒源有不盡合者乎？今夏僭不自量，私纂故明一代諸儒學行梗概，溯統程朱，故題曰「雒閩源流錄」，蓋為程朱後人作也。¹¹

此書編纂與《伊洛淵源錄》、《伊洛淵源續錄》等書之用意相同，欲為有明一代之程朱理學社群，溯其師承及道統之源流，故題為「雒閩源流錄」。然除「溯統程朱」之職志外，又於明代諸儒中刻意區分為「正宗」、「羽翼」、「儒林」，故〈凡例〉亦云：

一、《元儒考略》大書十八人，細注八十二人，名下標附字。今稍變其法，用大書惟分為三品，最上為正宗，傳中稱先生，得十六人。其次為羽翼，稱字，得四十七人，皆頂格書之。又其次為儒林，亦稱字，幾及三百人，下一格書之，偶有非正宗而關係師友淵源者亦稱先生，在儒林既下一格，在羽翼則於目錄下不標先生，字以別之，固無嫌於同辭也。

一、正宗十六先生，朝野久有公論，擬進廡位，所宜詳慎訂正。¹²

「正宗」即道統、宗統之正，亦即承繼程朱理學社群正統之明儒。《雒閩源流錄》所錄「正宗」之理學社群，計有方孝孺（1357-1402）、曹端、李德、薛瑄、胡居仁、章懋（1436-1521）、蔡清、邵寶（1460-1527）、羅欽順、魏校、呂柟（1479-1542）、顧憲成、錢一本（1539-1616）、高攀龍、馮從吾、金鉉等十六人，且十六人皆應入於廡廟而從祀於孔子，故編纂之時宜謹慎訂正。至於陳獻章、王守仁之學，雖後世皆視為心學社群，然張夏亦有所甄別，故〈凡例〉云：

¹⁰ [清]張夏：〈雒閩源流錄序〉，《雒閩源流錄》，頁4-5，總頁9-10。

¹¹ [清]張夏：〈凡例〉，《雒閩源流錄》，頁1，總頁12。

¹² [清]張夏：〈凡例〉，《雒閩源流錄》，頁1，總頁12；頁3，總頁13。

一、陳學近正，不妨寬收，王學泛濫，已極謹擇而書之，尚嫌其合少離多，從別論可也。有能救正陳、王，不悖程朱者，亦進羽翼之列，僅得八人，說見卷中。¹³

陳獻章之學較近於程朱正學，故陳門後學可以寬收，至於王守仁之學則過於汎濫，當從嚴甄別。再者，陳王二門之中，若有能救正陳王之學，而能不悖於程朱理學者，亦可入於「羽翼」之列。然即使如此，由於張夏始終堅持「陳學近正」、「王學汎濫」之觀點，因此於處理陳獻章、王守仁及其後學時，仍有重陳輕王之安排，如收錄陳獻章及其後學之卷十四「江門」中，及收錄王守仁及王門後學之卷十五「姚江一」、卷十六「姚江二」中，雖皆收錄陳、王心學社群者，然兩相參照並以「羽翼」、「儒林」為觀照點，則將如下列所示：

卷之十四江門

陳獻章**羽翼** 莊昶**羽翼** 賀欽**羽翼** 陳茂烈**羽翼** 李承箕(兄承芳合傳) 陳庸
張詡 林光 李孔修 謝佑 何廷矩 湛若水 區越 梁儲 丁積 朱伯
驥 馮裕 方重杰 何維栢 霍任 唐伯元 劉秉鑑 洪垣 方瓘 謝顯
潘子嘉 汪尚寧 鄭燭 林挺春 郭棐 鍾景春 蔡毅 顧應祥 韋商臣
唐樞 許孚遠 王愛¹⁴

目錄中陳獻章及莊昶、賀欽(1437-1510)、陳茂烈四人皆標為「羽翼」，而未特別標注者，則皆併入「儒林」。至於王守仁及其後學則為：

卷之十五姚江一

王守仁 鄒守益**羽翼** 季本 徐愛 魏良弼(弟良政等附) 陸澄 王潼
徐樾 唐愈賢 歐陽德 穆孔暉 南大吉(弟逢吉附) 王道 路迎 馮恩
歐陽瑜 劉陽 劉魁 周衝 梁焯 蔣信 劉文敏 劉邦采 黃弘綱
何廷仁 朱得之

卷之十六姚江二

羅洪先**羽翼** 胡瀚 劉澗 尤時熙**羽翼** 薛甲 張榮 游震得(弟再得附)
余世儒 周怡 張緒 來知德 孫應鰲 余時英 萬吉 王漸遠 殷士
望 詹一麟 查鐸 胡大賓 劉週

卷之十七姚江三

李材(余宗濬附) 朱英骨 賀時泰 辛全 張後覺(王牧等附) 孟秋 張
元汴 孟化鯉**羽翼** 劉元卿 李天植 鄒元標 方大鎮 孫慎行 施弘

¹³ [清]張夏：〈凡例〉，《雒閩源流錄》，頁6，總頁15。

¹⁴ [清]張夏：〈雒閩源流錄總目〉，《雒閩源流錄》，頁5，總頁18。

猷 蕭自麓（陸粹明附） 笄繼良 呂維祺 蔡懋德 劉宗周 黃道周¹⁵

陳獻章及其後學共佔一卷，而王守仁及其後學則計有三卷之多，然陳學雖佔一卷，但陳獻章及莊詠四人等皆為「羽翼」，而王學雖有三卷，然除鄒守益（1491-1562）、羅洪先（1504-1564）、尤時熙三人列為「羽翼」之外，餘皆屬「儒林」，是其比例遠少於陳門。再者，將江門之首陳獻章列於「羽翼」，而姚江之首王守仁卻反入儒林，則兩者之高下亦可由此知曉。是以張夏雖然貶抑心學，然於貶抑之中，又有重陳輕王之心態，而此一心態，正由於對陳、王二派之學術見解不同所致。以卷十四之小序中，張夏分判二派學術時所持之見解為例：

陳、王二家之學，端相引也，然遡陳之本初，固與王殊科。陳雖尚靜悟喜簡佚，而極守規矩、厲廉隅，孳孳矻矻，以躬行心得為務，從未敢顯肆一言詆賢侮聖。降至王而決裂太甚，前斂後放，亦判然矣。¹⁶

此處分判陳、王二學之差異，主要聚焦於立身處世一項。陳獻章極守規矩，而又以躬行心得為要務，未嘗敢詆侮聖賢，然王守仁卻與聖人決裂過甚，而又放肆太過，其後學更流於激盪，故陳、王二學於立身處世一項，遂高下立判。此一學術意見，於卷十五小序中亦可見及：

茲錄於陽明及陽明之徒固不得列也。夫陽明詆朱子比于楊墨，侮孔子不及堯舜，而謂蘇秦、張儀其說不窮，亦是窺見得良知妙用處，其自處當在何等？所謂雒閩源流必其鄙為最下乘，不樂居者也，奚列之有？……嗟乎！以夏之固陋，敢於陽明存其真而削其訛於其徒，則不嫌引進十之二三者，非謂新學可從也，所以明舊學之不絕於斯人，而匡正者之功不可泯沒而已矣。世之君子黨同伐異，知邪正不並立，不知玉石可相攻；知毫差不容混，不知片善不容棄，必疑吾言為調停、為寬假，而滋蔓，而引寇矣。¹⁷

此段小序更明確指出王守仁是如何「詆賢侮聖」，如何「決裂太過」，實為雒閩源流中之最下乘者，本不當收錄於此書。然終究收入者，實非承認王守仁等心學社群可為後學效尤，而是為了證明雒閩之學，不因心學社群之橫行而滅絕，其間仍有不少匡復程朱理學之士者，是以此書收錄心學社群之目的，實乃作為負面警戒之例證而存在。復次，基於玉石可以攻錯，及片言亦有可採之心態，亦無須全然刪除王守仁及其心學社群者，亦無須刻意黨同伐異刪除而不錄。

綜觀而言，《雒閩源流錄》實具有極清晰之編纂原則：首先，張夏確立以程朱理學社群之道統為視野，嘗試建構明儒之學術流衍及道統承繼，並以「正宗」、

¹⁵ [清]張夏：〈雒閩源流錄總目〉，《雒閩源流錄》，頁5-6，總頁18。

¹⁶ [清]張夏：《雒閩源流錄》，卷14，頁1，總頁220。

¹⁷ [清]張夏：《雒閩源流錄》，卷15，頁1-2，總頁235。

「羽翼」、「儒林」三項，區分明儒於程朱理學社群中之道統地位。其次，於建立過程中，一方面以程朱理學社群為本位，收錄明儒堅守程朱理學社群者，而另一方面，又收錄陳獻章、王守仁及其心學社群，以作為此書負面警戒之例證而存在。然不可否認者，此一以程朱理學社群為本位之道統意識，主要核心仍落於「正宗」、「羽翼」二者，至於「儒林」一項，本不與於道統之中，是以即使收錄陳、王及其心學社群，抑或有重陳輕王之心態，除陳獻章等少數入於「羽翼」之學者外，其餘皆屬可有可無之「儒林」，實非程朱理學社群之正宗，不過作為反映明代儒學之一部分而存在。此外，《雒閩源流錄》重在分判明儒之「正宗」、「羽翼」及「儒林」等學術地位，雖於各卷之首，亦有指陳其學術之相關見解，然未能收錄論學資料，離學術史著作終距一步之遙。

次以竇克勤《理學正宗》為例，此書之編纂原則較張夏《雒閩源流錄》單純，據書中所附自序云：

自孟子後，歷漢唐之世，卒不聞有登聖人之堂奧者，此後世溯道統正傳，必以宋儒為斷，而宋儒稱孔孟嫡派必以周、程、朱子為歸。……是聖道盡在《六經》、《四書》，而周、程、朱子之功，亦盡在《六經》、《四書》。此道統之正傳，百世不易者也。其間有同時共肩斯道者，程子而外又有張子。雖關中之學興感於伊洛，然亦號云極盛，故濂、洛、關、閩從來並稱，罔敢易焉。¹⁸

此書之編纂原則，顯而可見乃接受朱熹道統視野而來，亦主張孟子以後其道不傳，直至周敦頤、程顥、程頤、張載、朱熹等人出，而道統方為大明，故道統當以濂、洛、關、閩為指歸。因此，《理學正宗》之編纂即以濂、洛、關、閩五子為核心。此外，自訂〈凡例〉亦云：

一、道之有傳人，猶家之有宗子也。自洙泗而後歷漢、唐諸儒，學術多雜而不純，不得與大宗之列，接統者其周、程、朱子乎。斯編以濂溪為始，錄程、朱從詳，明有宗也。¹⁹

開宗明義即以周敦頤、程顥、程頤、朱熹為道統之核心正宗，已極為詳明。又〈凡例〉亦云：

一、師承而外，以正學相成者，莫切於友橫渠興感於洛學，為關中宗師；東萊、南軒切磋於紫陽，為一代儒表，此古今應求之所罕見者，因程朱並

¹⁸ [清]竇克勤：〈理學正宗序〉，《理學正宗》（臺南：莊嚴，1996年《四庫全書存目叢書》，據北京圖書館分館藏〔清〕康熙刻竇靜庵先生遺書本影印，子部，儒家類，第24冊），頁2-4，總頁587-588。

¹⁹ [清]竇克勤：〈凡例〉，《理學正宗》，頁1，總頁591。

及之，以見樂善取友，均為正學所賴，力肩聖道者，覽此庶知所宗。²⁰

除道統之核心主幹外，若能與程朱為友或能力肩聖學者，亦可視為道統之羽翼而收錄之，故主幹之外又附以張載、張栻、呂祖謙等人，作為道統正學之羽翼。而程朱之道統傳承，又特意表彰道南一脈，據其〈凡例〉云：

一、師弟淵源，斯道之統承繫焉。杏壇而後擁講席以聖道詔天下者，程朱兩家而已，故自程子傳道於龜山，歷豫章、延平，而洛學之源流益遠；自朱子傳道於勉齋，啟金華一脈而閩學之似續不窮。此授受之際一大關鍵，故特表而出之，以重斯道傳衍之人。剿襲成見，所不敢也。²¹

道統之恢弘有賴師生之授受，而能於講席之中恢弘道統者，莫如程朱二家，故二程至朱熹之道南一脈，即楊時、羅從彥、李侗一脈，應當表而出之，用以彰顯程朱道統間之授受源流。至於朱熹以後，又錄黃榦以作為道統之承繼者，表明閩學之續而不窮。此一以師承授受作為道統承繫，或以師友相輔，以成就道統正學之觀念，於此書所附之自序中，亦已有明言：

其與朱子為友者，若南軒、東萊，俱力承斯道，論者多未及之。不知友善既久，講貫益精，大道昌明，有倡予和女之功，即不容略，安得不並及之也？若夫淵源所自，有親炙一堂而數傳後益光大之者，如龜山載道而南，歷豫章、延平，而朱子出焉，大有功於程門矣。勉齋授以深衣，遞傳何、王、金、許。雖四子之所造，不無讓於前人，然當時論之者以為基似和靖，柏似上蔡，履祥親得之二氏而並充於己，則夫陶成而啟佑之者，居何等耶？勉齋之有功於朱門也，不待言矣。此得其師傳者，為大道所寄託，斷斷缺一不可者也。²²

張栻、呂祖謙與朱熹論學既久，故於昌明道學極為有功，而楊時、羅從彥、李侗、朱熹、黃榦等人，皆以師友授受而能承續道統，是以皆當收錄於此書之中。此上述理學社群之外，又收錄胡安國、蔡沈（1167-1230）二人，而其理由又與上述等人不同，據其自序云：

昔孔子刪《詩》、《書》，定《禮》、《樂》，贊《周易》，修《春秋》，道貫今古，與天地相終始。而《易》與《詩》，嗣得程朱傳其義，以著其精蘊，邪說者自不敢亂。獨是《春秋》詆為斷爛朝報，若非康侯作《傳》，以明聖人之志，誰復知為天理權衡之書？而《書傳》亦為朱子未竟之業，若非

²⁰ 〔清〕竇克勤：〈凡例〉，《理學正宗》，頁 1-2，總頁 591-592。

²¹ 〔清〕竇克勤：〈凡例〉，《理學正宗》，頁 1，總頁 591。

²² 〔清〕竇克勤：〈理學正宗序〉，《理學正宗》，頁 4-5，總頁 588。

九峰無負父師之託以成此書，誰復知二帝三王之心法治法，備具於此？此羽翼聖經，胡、蔡斷推為先聖功臣也。至若康節內聖外王之學，純公亦為嘆服。文公之門有西山，以為老友不當在弟子列，二公造詣如此，反闕而不錄，闕之者，俟之也。²³

朱熹雖遍注群經，然於《春秋》、《尚書》二經卻未能涉及，若非胡安國為《春秋》作傳，蔡沈為《尚書》集注，則聖人之志未能因此而明，而天理之權衡亦未能因此而知，如此則二帝三王之心法、治法亦遙不可及。故此書收錄胡安國、蔡沈二人，用以表揚輔弼聖學、羽翼道統之功勞。至於元明以降之理學社群，唯收錄許衡、薛瑄二人，據自序云：

夫宋儒之有功於斯道者，錄之從其詳，而獨畧於元、明者，取其最也。魯齋遭亂世，學無師授，得朱程書讀之，始知進學有序，於《小學》、《四書》深信篤好，即以其學為教，脈絡甚正，學統賴以不墜。敬軒踐履篤實，告人以居敬窮理為要，發揮《六經》、《四書》，周、程、張、朱之奧，備載於《讀書錄》中，至純粹中正。明儒雖盛，求其可繼程朱之統者，無踰於此。此元明兩代必以許、薛為正宗也。²⁴

許衡遭逢宋朝滅亡之亂世，未能有所師承，但卻能私淑程朱之學而發揚之，使學統與道統能因而不墜於異族之中。薛瑄則能以踐履篤實為要務，發揮程朱居敬窮理之精蘊，為明初儒者中最醇於程朱之學者，足以承繼程朱理學之道統，故錄此二人以作為朱、黃以降道統之承繼者。此一觀念，於〈凡例〉中亦有刻意強調者：

一、理學盛於宋，採輯從詳，宜矣。元、明兩代，專以懷孟、河津為宗繫，豈云畧？誠有所重也！一則廣《小學》、《四書》之教於廢墜之餘，一則闡《五經》、《四書》之奧於治平之世，道得正傳，諸儒退席，錄二子以重道統，勿敢濫也。²⁵

以許衡及薛瑄為道統之承繼者，在於前者能於異族之統治下，為往聖繼絕學，後者則能於治平之世闡揚正學，故錄此二人以作為接續朱、黃以後之道統。然二人之所以收錄，亦由於元、明二朝時，已先後從祀於孔廟，並獲得朝廷官方道統地位之承認，故能堂堂正正收錄於此書之中。

大致而言，竇克勤《理學正宗》之道統觀，仍以程朱理學社群之視野為本位，是其所錄諸人，並未逸出於《伊洛淵源錄》、《伊洛淵源續錄》等書。唯其道統觀中，既有核心之主幹，亦有輔弼道統之羽翼，雖未刻意被彰顯而提出，然已隱隱

²³ [清]竇克勤：〈理學正宗序〉，《理學正宗》，頁5-7，總頁588-589。

²⁴ [清]竇克勤：〈理學正宗序〉，《理學正宗》，頁7-8，總頁589-590。

²⁵ [清]竇克勤：〈凡例〉，《理學正宗》，頁2，總頁592。

呈現於此書之中。

復以耿介《中州道學編》為例，此書亦以程朱理學社群之道統意識，作為編纂原則，唯以地域意識限制程朱理學社群。據自訂〈凡例〉云：

一、道本〈中庸〉，故吾夫子謂道不明、不行，由於賢智之過。是編要歸於昌明正學，其或言涉高遠，志慕空虛，即為聖人之所擯棄，非程門存誠之旨，槩置弗錄，嚴其防也。²⁶

所謂「昌明正學」，或所謂「程門存誠之旨」，皆開宗明義自敘此書之編纂，乃以程朱理學社群為視野。此外，〈凡例〉又云：

一、中原文獻自程子而後，於元推許文正公，於明推曹靖修、薛文清，蓋三先生之學，皆醇正精確，尊信洛閩，不失孔門家法，學者體得此意，則造道之基，入德之閫，端在是矣。²⁷

於元特標許衡一人，於明特舉曹端、薛瑄二人，蓋三人為學既能尊信程朱理學，而又能不失孔門之旨，故最得其醇。此一觀念於自序中亦可見及：

元許文正得朱子《小學》、《四書》，敬之如神明，教人無大小，咸從《小學》入。明曹靖修、薛文清皆謹守程朱，體認精深，踐履篤實，純粹中正，俾異端邪說不得逞其虛無高遠之習，從此文獻之傳，仍歸中原矣。三百年來，在朝在野，親炙私淑，代有傳人。²⁸

許衡私淑朱熹之《小學》、《四書》，且能於異族之中，教人以程朱之學，而明儒曹端、薛瑄，皆能體守程朱踐履篤實之精神，使異端邪說皆能不放僻邪侈。因此，中州理學遂能彬彬而盛，而無論居朝在野，皆代代有其傳人。

以此觀之，《中州道學編》乃以程顥、程頤為宋朝道統之核心，元朝則以許衡，明朝則以曹端、薛瑄，隨後輔以其他相關之師友，拼湊出中州道學之理學社群。唯此書限於地域意識，故所反映之師友授受，僅限於一偏，是其所反映者，乃「中州有此程朱理學社群」，但未必能反映「中州程朱理學社群之授受淵源」，而其所建構之道統，唯有核心人物數人，尤其與中州地域有關者為主，故所反映之道統意識，亦為地域意識下之道統觀。

除上述諸書之外，張伯行《道統錄》亦屬此類之學術史著作，據書中所附自

²⁶ [清]耿介：〈凡例〉，《中州道學編》（臺南：莊嚴，1996年《四庫全書存目叢書》，據北京圖書館分館藏[清]康熙刻寶靜庵先生遺書本影印，史部，傳記類，第121冊），頁2，總頁10。

²⁷ [清]耿介：〈凡例〉，《中州道學編》，頁2，總頁10。

²⁸ [清]耿介：〈中州道學編序〉，《中州道學編》，頁2，總頁9。

序云：

曩余於故書肆中，購得《道統傳》一帙，乃潞之仇君熙所著也。上自堯、舜、禹、湯、文、武，下及周、程、張、朱，君相師儒，為治為教，統而一之，而假與似者不列焉。……頃以特簡，命撫八閩。公餘之暇，用為采輯《易傳》、《尚書》及諸家傳紀，上自伏羲、神農、黃帝，下仍訖於周、程、張、朱，增定成書，使學者得觀其備焉。將授梓而為之序曰：……羲、農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武之為君，與皋、益、伊、虺、傳說、周、召、望、散之為相，皆有行道之權者也，故繼天立極，贊襄輔翊，而道以位而行。孔子雖不得位，然集羣聖之大成，古今性命事功，不出其範圍，後之言道者，必折衷焉。顏、曾、思、孟，以及周、程、張、朱，皆任明道之責者也，故窮理著書，授受丁寧，而道以言傳。²⁹

自云此書乃就《道統錄》加以增修刪訂而成，且據上述序文及書內所收錄道統之聖賢觀之，上卷計有伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、顏子、曾子、子思、孟子，下卷則收錄周敦頤、程顥、程頤、張載、朱熹等人，顯見此書道統之建構，亦屬堅守程朱理學社群為本位者。此外，序中雖言及皋陶至散宜生等賢臣明相，亦屬羽翼道統而有行道之權者，然書中實未收錄。

除上述學術史著作之外，熊賜履《學統》亦屬此類性質，此書亦兼收陽明心學社群，並貶抑為「附統」，與張夏《雒閩源流錄》具有近似之處理原則，唯其特殊之處，在於道統論述與建構之細緻化，故此處暫不贅述，容於他節另行詳述。

二、以陽明心學接續程朱理學之道統建構

張夏《雒閩源流錄》及熊賜履《學統》二書，雖皆收錄心學社群，然其目的未必即以陽明心學社群，承繼於程朱理學社群之道統，其學術立場仍然以作為貶抑或負面警戒例證而存在。第三期學術史著作中，真正以心學社群接續程朱理學社群之道統，且未以程朱理學社群為本位，而貶抑或罷黜心學社群者，當以孫奇逢《理學宗傳》一書為代表。據此書所附自序觀之：

嗚呼！學之有宗，猶國之有統，家之有系也。系之宗有大有小，國之統有正有閏，而學之宗有天有心。今欲稽國之運數，當必分正統焉；遡家之本原，當先定大宗焉。論學之宗傳而不本諸天者，其非善學者也。先正曰：道之大原出於天，神聖繼之。堯、舜而上，乾之元也；堯、舜而下，其亨也；洙、泗、鄒、魯，其利也；濂、洛、關、閩，其貞也。分而言之，上古則羲、皇其元，堯、舜其亨，禹、湯其利，文、武、周公其貞乎？中古

²⁹ [清]張伯行：〈道統錄序〉，《道統錄》，（臺南：莊嚴，1996年《四庫全書存目叢書》，據遼寧省圖書館藏[清]康熙四十七年[1708]正誼堂刻本影印，史部，傳記類，第124冊），頁1-2，總頁653-654。

之統，元其仲尼，亨其顏、曾，利其子思，貞其孟子乎？近古之統，元其周子，亨其程、張，利其朱子，孰為今日之貞乎？³⁰

此段序言不僅自述其道統觀念，同時亦以道統之論述與建構，作為此書之編纂旨趣。蓋國家既然有治統、正統，家族有大宗、小宗，則學亦應有宗傳，遂編纂此書以明示士人學之宗傳所在。此外，序文亦指出，宗傳之核心精神即為「天」與「心」，蓋道之大源出於天，天不變道亦不變，而承繼者當繼此大源，是以道統中之聖賢，其所承繼而恢弘者即為天之道，即為聖賢以心傳心之道。此後序文又引及吳澄（1249-1333）道統論述之言論，用以導出一問題意識：明儒之中誰承繼朱熹之後？

文中所引吳澄道統之語，見於元虞集（1272-1348）所撰〈故翰林學士資善大夫知制誥同脩國史臨川先生吳公行狀〉：

道之大原，出於天，聖神繼之。堯、舜而上，道之元也；堯、舜而下，其亨也；洙、泗、鄒、魯，其利也；濂、洛、關、閩，其貞也。分而言之，上古則羲、皇其元，堯、舜其亨乎，禹、湯其利，文、武、周公其貞乎！中古之統，仲尼其元，顏、曾其亨，子思其利，孟子其貞乎！近古之統，周子其元也，程、張其亨也，朱子其利也。孰為今日之貞乎？³¹

然此說法實出於吳澄〈道統圖〉一文：

分而言之，則羲、農其上古之元乎，堯、舜其亨，禹、湯其利，而文、武、周公其貞也！夫子其中古之元乎，顏、曾其亨，子思其利，而孟子其貞也！至於周子則我朝之元也，程、張則我朝之亨也，朱子則我朝之利也。然則孰為我朝之貞乎？」³²

吳澄道統論述之特殊所在，即以《易經》之「元、亨、利、貞」作為道統發展之核心觀念，是以首先區分上古、中古、近古三大階段，而於各階段中又以「元、亨、利、貞」、「貞下起元」之循環往復觀念，架構道統之論述。因此，堯、舜、禹、湯、文、武、周公，即為道統之亨，而伏羲、神農、黃帝，即為道統之元，至於孔子、顏子、曾子、子思、孟子，則為道統之利，而孟子以後之濂、洛、關、閩，即為道統之貞。若三世之中又分別而論，則上古之伏羲、神農、黃帝，皆為道統之元，堯、舜為亨，禹、湯為利，文、武、周公為貞。此後貞下起元，故中

³⁰ [清]孫奇逢：〈理學宗傳序〉，《理學宗傳》，（上海：上海古籍出版社，1997年《續修四庫全書》，據南京圖書館藏〔清〕康熙六年[1667]張沐程啓朱刻本影印，史部，傳記類，第514冊），頁4-6，總頁206-207。

³¹ [元]虞集撰：〈故翰林學士資善大夫知制誥同脩國史臨川先生吳公行狀〉，參見〔元〕吳澄：《吳文正公集》，頁3，總頁28。

³² [元]吳澄：〈道統圖〉，《吳文正公外集》（臺北，新文豐出版社，1985年《元人文集珍本叢刊》，據〔明〕成化二十年[1484]刊本影印，第4冊），卷之2，頁15，總頁134。

古之道統復以孔子之元為始，而顏子、曾子為亨，子思為利，孟子為貞。貞下起元之後，遂又續至近古之道統，而周敦頤則為近古道統之元，程顥、程頤、張載為亨，朱熹為利。

吳澄以《易經》「元、亨、利、貞」之觀念，重新架構既有之道統論述，為道統論述與建構方式中所罕見者。因此，其道統論述與其他學者相較之下，更具有獨特性。然而，「元、亨、利、貞」與道統中之聖賢承繼，本身並無必然之邏輯關係，其關鍵亦無非以「元、亨、利、貞」、「貞下起元」之發展及循環模式，套用於既有之道統論述。然兩者之間是否有邏輯關係並不重要，重要者在於無論道統以何種觀念建構，最終將回歸於必然會涉及之問題，此即：最後之道統承繼者為誰？此亦孫奇逢徵引吳澄之文，而落於「孰為今日之貞乎」一句作為結束，其背後所隱含之言外之意。

若以吳澄而論，所謂「孰為今日之貞乎」一句，本為道統論述中所特有「不承而承」之筆法，用以暗示自己為道統之承繼者，此於孟子〈盡心篇〉、韓愈〈原道〉中，皆以此一方式表述，已形成道統論述時特有之敘述方式，而「孰為今日之貞乎」之論述方式，實與孟子、韓愈之表述方式，有異曲同工之妙。然此文之重點不在於吳澄，而是引用吳澄道統論述之孫奇逢。蓋序中下文並未完結，而是尚有一段論述，是其引用吳澄「孰為今日之貞乎」之用意，乃作為連接功能而存在，用以導出此序之核心關鍵，此即：朱熹以後道統之承繼者為王守仁。故序文續云：

明洪永表章宋詰，納天下人士於理。熙、宣、成、弘之世，風俗篤醇，其時有學、有師、有傳、有習，即博、即約、即知、即行，蓋仲尼歿至是且二千年，由濂、洛而來且五百有餘歲矣，則姚江豈非紫陽之貞乎！余謂元公接孔子生知之統，而孟子自負為見知。靜言思之，接周子之統者，非姚江其誰與歸？程、朱固元公之見知也，羅文恭、顧端文意有所屬矣。³³

孫奇逢雖然接受吳澄之觀點，以朱熹為近古道統之利，然未與吳澄相同，以自己為承繼朱熹之道統，反而以王守仁為近古道統之貞，並用以接續朱熹之利。再者，序文中亦特別致意道統中之孔子、孟子、周敦頤三人，其中周敦頤承繼孔子「生知」之統，而孟子則承繼孔子「見知」之統，至於承繼周敦頤「見知」之統者，則為程顥、程頤，而承繼周敦頤「生知」之統者雖未有明言，然據其序文所謂「靜言思之，接周子之統者，非姚江其誰與歸」，則承繼周敦頤「生知」之統者當推王守仁，而羅洪先、顧憲成則又為接續程、朱者。由此觀之，孫奇逢於吳澄道統論述之基礎上，將王守仁視為道統之元，而用以承繼於朱熹道統之貞，是其以王守仁心學社群，承繼於程朱理學社群之道統觀念，實已極為明顯。

誠然，第二期學術史著作雖已開啟收錄心學社群，如《諸儒學案》、《聖學宗傳》、《聖學嫡派》諸書即是，故孫奇逢《理學宗傳》一書實無開創之功。然上述

³³ [清]孫奇逢：〈理學宗傳序〉，《理學宗傳》，頁6-7，總頁208。

諸書作者亦未如孫奇逢具有強烈之意識及立場，用以彰顯王守仁承繼程朱理學社群道統正宗之觀念。因此，《理學宗傳》雖於收錄心學一項並無開創之功，然以王守仁心學社群，承繼程朱理學社群之強烈意識，卻足以反映此期學術史著作特有之特色。此外，值得一提者，孫奇逢雖以「元、亨、利、貞」之方式建構道統，然具體落實於編纂過程中，實未能彰顯此一觀念，仍於既有之「元、亨、利、貞」中，增錄上述以外之學者。據所附自序觀之：

《宗傳》共十一人，於宋得七，於明得四，其餘有〈漢隋唐儒考〉、〈宋元儒考〉、〈明儒考〉，各若干人，尚有未盡者入補遺。「補遺」云者，謂其超異，與聖人端緒，微有不同，不得不嚴毫釐千里之辨。……初訂於渥城，自董江都而後五十餘人，以世次為敘，後至蘇門，益廿餘人。後高子攜之會稽，倪、余二君復增所未備者，今亦十五年矣。³⁴

此書共收錄十一人，其中宋儒七人，明儒四人，而十一人之外，另立〈漢儒考〉、〈唐儒考〉、〈宋儒考〉、〈元儒考〉、〈明儒考〉，及附錄之〈補遺〉，用以收錄十一人以外之儒學社群。此間之十一人，固為道統之正宗，然除少數如周敦頤、二程、朱熹、王守仁等，可知其道統中所屬之「元、亨、利、貞」為何之外，其餘皆未能判別，是其所建構道統之「元、亨、利、貞」，亦屬粗略之階段而已。至於「補遺」，乃專錄與聖人端緒不同者，或於學術而言頗為特異，需加以收錄而辨別，與道統正傳並無直接關係。

此外，另據書中所附湯斌（1627-1687）之序云：

容城孫先生集《理學宗傳》一書，自濂溪以下十一子為正宗，後列〈漢隋唐儒考〉、〈宋元儒考〉、〈明儒考〉，端緒稍異者為補遺。其大意在明天人之歸，嚴儒釋之辨，蓋《五經》、《四書》之後，吾儒傳心之要典也。³⁵

此序明確指出，孫奇逢所收錄之十一人即為道統之正宗，而道統正宗之外，另立自漢至明諸儒考數篇，用以收錄正宗以外而能而羽翼正宗之學者，至於與正宗、羽翼端緒稍異之學者，則收入書末之補遺以示區隔。此一學術意見，亦見於〈義例〉：

是編有主有輔，有內有外。十一子其主也，儒之考其輔也；十一子與諸子其內也，補遺諸子其外也。補遺諸子皆賢，烏忍外？嘗思墨子，固當世之賢大夫也，曾推與孔子并，何嘗無父？蓋為著〈兼愛〉一篇，其流弊必至於無父。故孟子昌言辟之。愚敢於補遺諸公，效此忠告。³⁶

³⁴ [清]孫奇逢：〈理學宗傳序〉，《理學宗傳》，頁7-10，總頁208-209。

³⁵ [清]湯斌：〈理學宗傳序〉，收入[清]孫奇逢：《理學宗傳》，頁5，總頁199。

³⁶ [清]孫奇逢：〈理學宗傳義例〉，《理學宗傳》，頁1，總頁210。

以十一子為道統之正宗、宗主，而於漢唐至明儒諸考各篇，收錄正宗以外之學者，以作為輔弼正宗、宗主之羽翼，而無論正宗或羽翼，兩者同屬道統之內在核心，是構成道統主幹之核心結構。至於「補遺」者，則為道統核心以外之學者，用以區別正宗與非正宗。檢書中目錄所列正宗十一人，依序為周敦頤、程顥、程頤、張載（附張天祺）、邵雍、朱熹、陸九淵（附陸九齡、陸九韶）、薛瑄、王守仁、羅洪先、顧憲成，且據自訂〈義例〉云：

是編成，友人問：「傳宗者何獨標十一子乎？」余曰：「元公大儒，而從祀獨後。昔孟子與荀卿同稱，今孟子與孔子并列，天固未嘗以聰明全畀一人，學術之升降，亦隨氣數為調劑。此編余今日之見也，敬以俟後之尚論者。」

37

之所以特舉此十一子，乃由於天未嘗以聰明全予一人，皆因氣數而隨時調劑，是以學術有升有降，不能獨賴一二學者而已，亦即收錄此十一子，即天之氣數經由調劑後，所反映出學術升降之結果。

要之，孫奇逢之道統視野，乃於吳澄之觀念上，以王守仁承繼於程朱道統之後，且由於論述方式是以「生知」、「見知」，及「元、亨、利、貞」之觀念架構道統，因此王守仁所承繼者，不僅為朱熹道統之「利」，同時亦上承周敦頤「生知」之統，而羅洪先、顧憲成既一方面承繼王守仁之道統，而另一方面又上承程顥、程頤、朱熹。由此觀之，孫奇逢《理學宗傳》一書之道統視野，並未貶抑或罷黜心學社群之地位，而是以程朱理學社群為本位之視野下，以王守仁心學社群承繼其道統之後。

三、心學系統下之道統建構——以《明儒學案》為例

黃宗羲《明儒學案》既為學術史著作之代表，亦是學案體成熟之典範，而此書欲建構明朝學術流派之旨趣，亦極為濃厚。據自訂〈明儒學案發凡〉云：

從來理學之書，前有周海門《聖學宗傳》，近有孫鍾元《理學宗傳》，諸儒之說頗備。然陶石簣〈與焦弱侯書〉云：「海門意謂身居山澤，見聞狹陋，常願博求文獻，廣所未備，非敢便稱定本也。」且各家自有宗旨，而海門主張禪學，擾金銀銅鐵為一器，是海門一人之宗旨，非各家之宗旨也。鍾元雜收，不復甄別，其批註所及，未必得其要領，而其聞見亦猶之海門也。學者觀義是書，而後知兩家之疎略。³⁸

此條發凡批評《聖學宗傳》、《理學宗傳》二書，皆非真正之學術史著作，蓋前者

³⁷ [清]孫奇逢：〈理學宗傳義例〉，《理學宗傳》，頁2，總頁211。

³⁸ [清]黃宗羲：〈明儒學案發凡〉，《明儒學案》，第7冊，頁5。

所收不僅雜有禪學之學者，而且所反映之學術宗旨，亦為周汝登一人之學術宗旨，非各家之學術宗旨，而後者則未能甄別所錄之學者，以至於過於氾濫，兼以批注未得學術之要領，故所反映之學術宗旨，亦為一人之學術宗旨，而非各家之宗旨。周、孫二人之學術史著作，是否有如黃宗羲所指陳之弊病，或許容有討論空間。蓋所有之歷史皆為當代史，而所有之學術史著作，亦皆為當代之學術史著作，所反映者實為個人之學術史觀。黃宗羲批評二人之學術史著作，無以反映各家學術史宗旨，乃個人之學術宗旨，則黃宗羲之《明儒學案》又何嘗不是反映黃宗羲個人之學術史觀？

然此非重點所在，此處所當措意者，乃黃宗羲本身已自覺並嘗試釐清「自我之學術史宗旨」與「反映各家學術宗旨」兩者之不同，並選擇「反映各家學術宗旨」之途徑努力，以作為編纂學術著作之原則。是以《明儒學案》之所以能成為學術史著作之典範，並非在於完成「學案體」體裁而已，其真正有功於學術史著作，正具有強烈且清楚之學術意識，此即：學術史著作不應作為反映自己學術宗旨之私器而存在，而是應作為具體反映各家學術宗旨之公器。

然值得思辨者，何以黃宗羲以為周、孫二人之學術史著作，所反映者皆為個人之宗旨，而非各家之宗旨？

黃宗羲之所以會執此學術觀點批評二書，事實上正與學術史著作具有「載道」之特殊性質有關。蓋學術史著作之編纂，起始即與承載道統或用以建構道統有極為密切之關係，是以自然傾向於反映編纂者一人之學術旨趣。黃宗羲亦已意識及此一特殊現象，故於自訂〈明儒學案發凡〉云：

儒者之學，不同釋氏之五宗，必要貫串到青原、南嶽。夫子既焉不學，濂溪無待而興，象山不聞所受。然其間程、朱之至何、王、金、許，數百年之後，猶用高曾之規矩，非如釋氏之附會源流而已。故此編以有所授受者，分為各案；其特起者，後之學者不甚著者，總列諸儒之案。³⁹

此處所謂「五宗」，乃指禪門為仰宗、臨濟宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗五宗，此五宗皆傳自慧能。所謂「必要貫串到青原、南嶽」，則指慧能座下之青原行思（671-740）與南嶽懷讓（677-744），此二人所傳之禪宗，於唐末至宋初時，逐漸形成上述所謂五宗。此條凡例以為，學術史著作之弊端，正與禪宗講究傳燈溯源相同，皆重視彼此先後之傳承或授受關係，並舉孔子、周敦頤、陸九淵諸人為例，說明亦有不待傳承或授受，而能卓然自立者。是以欲摒棄學術史著作中，類似禪宗燈燈相續之編纂方式，試圖回歸學術史發展之本身而論其流行。若能譜其師承授受者，則依其授受關係分為不同之學案，若有特起而後繼泛泛者，則總列於諸儒學案之中。如此，遂能避免學術史著作以道統傳承作為前提下，所引起之諸多附會或學術流弊，較能回歸學術史發展之本身，而求其學術流行之真正面貌。

然而，即使此一條例欲嘗試回歸學術史之發展本身，而展現就學術論學術之

³⁹ [清]黃宗羲：〈明儒學案發凡〉，《明儒學案》，第7冊，頁6。

客觀精神，然《明儒學案》於客觀中，仍可見及其主觀之學術立場，此於自訂〈明儒學案發凡〉中即可清晰見及：

嘗謂有明文章事功，皆不及前代，獨於理學，前代之所不及也。牛毛繭絲，無不辨晰，真能發先儒之所未發。程、朱之闡釋氏，其說雖繁，總是只在迹上；其彌近理而亂真者，終是指他不出。明儒於毫釐之際，使無遁影。陶石簣亦曰：「若以見解論，當代諸公，盡有高過者。」與義言不期而合。

40

以明朝文章、事功皆不如宋朝，唯於理學一門獨冠古今之觀點，於其自身而論固屬客觀觀點，然於今世觀之，則未必如此。再者，以明儒於理學議題，皆能精闢入理纖毫必辨，及主張宋朝程朱理學社群雖於闢佛有功，然所闢者總在表面之跡，而無法切中義理之肯綮，明儒卻能於儒釋義理之纖毫精微處，皆能有所辨析之觀點，雖非極為強烈之主觀學術意見，然謂其純粹客觀亦未必盡然。要之，黃宗羲以為明朝理學「前代之所不及」之觀點，實際上正為特有之學術優越感，而此一學術立場，雖不至於以貶抑或罷黜之意識型態，看待程朱理學社群，然而視程朱理學社群，未得理學精髓之學術優越感，確於此條凡例中顯露無遺。

然無論如何，此書嘗試回歸學術史之本身而論學術，並試圖將明儒學術精神作一整體之勾勒，仍是其首要職志，是以〈明儒學案發凡〉中亦云：

大凡學有宗旨，是其人之得力處，亦是學者之入門處。天下之義理無窮，苟非定以一二字，如何約之使其在我？故講學而無宗旨，即有嘉言，是無頭緒之亂絲也。學者而不能得其人之宗旨，即讀其書，亦猶張騫初至大夏，不能得月氏要領也。是編分別宗旨，如燈取影。杜牧之曰：「丸之走盤，橫斜圓直，不可盡知。其必可知者，是知丸不能出於盤也。」夫宗旨亦若是而已矣。⁴¹

於此明白點出，此書之編纂特重學術「宗旨」之勾勒。蓋宗旨乃一人甚至一派之學術精髓，亦為提示後學之入門途徑。然由於天下學術之義理無窮無盡，若無宗旨，則又如何使天下義理約取於己？若無宗旨，又如何使後學者，能窺見一己學術之精髓？此條凡例之所以特標「宗旨」一義，正是挑戰與回應學術史著作承載道統論述與建構之傳統，導致編纂者所思索者，皆如何將自己或前人之道統觀，承載於學術史著作之中，而於所錄案主之論學資料，是否真能反映其學術宗旨，反為第二義。因此，黃宗羲欲矯正學術史此一弊端，遂特別標舉學術「宗旨」，作為編纂之首要原則，企圖回歸學術之本身而論其學術。

由於主張編纂學術史著作，當以呈現學者之「宗旨」為主，以及主張依據實

⁴⁰ [清]黃宗羲：〈明儒學案發凡〉，《明儒學案》，第7冊，頁5-6。

⁴¹ [清]黃宗羲：〈明儒學案發凡〉，《明儒學案》，第7冊，頁5。

際狀況，並就其師承授受立為各案或合為一案，甚至「一偏之見」或「相反之見」者，皆可加以收錄，用以反映學術之真正面貌，於是《明儒學案》一書之性質，與承載道統之學術史著作顯然不同。然而，是否即可斷言《明儒學案》與道統意識即毫無關連？

就〈明儒學案發凡〉與作者自序觀之，其內容確實未涉及道統之論述與建構，甚至所謂勾勒「精神」、「宗旨」，實為突破道統之藩籬而設，故《明儒學案》一書，實非為道統之論述與建構而設。然即使如此，亦未必即可直接排除此書無法承載道統之觀念。蓋黃宗羲自身亦有道統之相關言論，檢其《孟子師說》「由堯舜至於湯章」條所云，即可知曉：

貞元之會，必有出而主張斯道者，以大明於天下，積久而後氣聚，五百歲不為遠也。堯舜以來，其期不爽，至孟子而後，又一變局，五百歲之期，杳不可問。「然而無有乎爾」，孟子不敢以「見知」自居也。「則亦無有乎爾」，言五百歲之後，未必有「聞知」也。蓋孟子已自前知，不待韓子言「軻死不得其傳」而後信也。說者謂孟子歿千五百年而周子出，河南兩程子為得其傳，雖然大醇而小疵，終不及於三代，豈世運之遞降乎？吳草廬曰：「堯、舜而上，道之元也，堯、舜而下，其亨也，洙、泗、魯、鄒，其利也，濂、洛、關、閩，其貞也。」余以為不然。堯、舜其元也，湯其亨也，文王其利也，孔、孟其貞也。若以後賢論，周、程其元也，朱、陸其亨也，姚江其利也，蕺山其貞也，孰為貞下之元乎？⁴²

劉宗周於《孟子》未有相關學術著作，故黃宗羲就其師劉宗周生平所講論孟子之相關資料，編纂而成此《孟子師說》。上引此條出於〈盡心篇〉，本為孟子陳述道統之言論，是以此處所附劉宗周之說，亦與道統論述有關，唯此處又兼及吳澄之意見。至於「余以為不然」一句以下，則為黃宗羲反駁吳澄道統之觀點，而其反駁焦點並非「元、亨、利、貞」、「貞下起元」之建構方式，而是「元、亨、利、貞」中所代表之道統聖賢。蓋黃宗羲私欲其師劉宗周繫入道統之中，是以必然微調吳澄所擬定「元、亨、利、貞」中所代表之聖賢，以符合「元、亨、利、貞」、「貞下起元」之循環模式。吳澄原先以堯、舜以上之聖賢為元，而黃宗羲則微調為堯、舜為元，而原本堯、舜為亨，孔子、孟子等人為利，濂、洛、關、閩為貞，則黃宗羲依次微調為以湯為亨，文王為利，孔、孟為貞，而周敦頤、程顥、程頤為元，朱熹、陸九淵為亨，王守仁為利，如此一來其師劉宗周即可為貞。由此觀知，黃宗羲確實有道統之觀念。再者，《明儒學案》所收雖不乏程朱理學社群，如〈崇仁學案〉之吳與弼、胡居仁，〈河東學案〉之薛瑄等人，然要以〈白沙學案〉、〈姚江學案〉及王門等心學社群為大宗，而全書又以劉宗周殿末，則此一安排原則，正與「姚江其利」、「蕺山其貞」之道統觀念此呼彼應。復次，檢書內自撰之〈劉宗周行狀〉云：

⁴² [清]黃宗羲：《孟子師說》，第1冊，頁166。

始從外祖章穎學，長師許敬菴，而砥礪性命之友，則劉靜之、丁長孺、周寧宇、魏中節、先忠端公、高忠憲。⁴³

劉宗周本從學於許敬菴，而許敬菴即為許孚遠（1535-1604），黃宗羲列入卷四十一〈甘泉學案五〉之中，而〈甘泉學案〉諸案即以湛若水（1466-1560）為諸案之宗師。許孚遠從學於唐樞（1497-1574），唐樞從學於湛若水而慕陽明之學，是劉宗周之學亦可溯自湛若水。又檢〈甘泉學案〉小序云：

王、湛兩家，各立宗旨。湛氏門人，雖不及王氏之盛，然當時學於湛者，或卒業於王，學於王者，或卒業於湛，亦猶朱、陸之門下，遞相出入也。其後源遠流長，王氏之外，名湛氏學者，至今不絕，即未必仍其宗旨，而淵源不可沒也。⁴⁴

此序指出王、湛兩家雖各立宗旨，然彼此之間卻往往互通聲氣，可彼此出入其門戶，故兩門之關係可以「朱陸門下」為喻，足見兩者之淵源甚深。此中以「朱陸之門」喻「王湛之門」，亦可側面觀知黃宗羲視朱、陸二學，並非絕然對立之二門，此一觀念亦呈現於「朱陸其亨也」之道統觀中，而由於兩者並非絕然對立，是以朱陸可同為道統序列中之亨。然此非關鍵所在，關鍵在於黃宗羲將其師劉宗周析出於〈甘泉學案〉或〈姚江學案〉之外，而獨立為一案，並以之作為殿末之結穴，然自訂〈明儒學案發凡〉中云「此編以有所授受者，分為各案；其特起者，後之學者不甚著者，總列諸儒之案」，若以劉宗周之師承授受觀之，實有淵源可上溯，並非所謂「特起」之士，然黃宗羲並未據此條凡例，將其師劉宗周併入〈甘泉學案〉或〈姚江學案〉之中，而是特立一案以殿末。觀其用意，一方面或可視為傳統尊師重道之觀念影響所致，然一方面亦可解讀為將黃宗羲將「戢山其貞」之道統觀念，具體承載於《明儒學案》之中。因此，此書編纂之目的雖非建構道統，然與黃宗羲所謂「姚江其利」、「戢山其貞」之道統觀，是彼此可以呼應。再者，據此書卷首所附〈師說〉「王陽明守仁」一條云：

良知為知，見知不囿於聞見；致良知為行，見行不滯於方隅。即知即行，即心即物，即動即靜，即體即用，即工夫即本體，即下即上，無之不一，以救學者支離眩驚，務華而絕根之病，可謂震霆啟寐，烈耀破迷，自孔、孟以來，未有若此之深切著明者也。⁴⁵

推尊王守仁良知之說，並以之為孔、孟以來，言良知之最為深切著明者。此一「孔

⁴³ [清]黃宗羲：〈戢山學案〉，《明儒學案》，第8冊，卷62，頁890。

⁴⁴ [清]黃宗羲：〈甘泉學案〉，《明儒學案》，第8冊，卷37，頁138。

⁴⁵ [清]黃宗羲：〈師說〉，《明儒學案》，第7冊，頁14。

孟以來」、「最為深切著明」等詞彙，實與道統之描述近似，而《明儒學案》以姚江學案及王門後學為大宗，一方面或為「實際」學術面貌之呈現，然另一方面，或許亦為了體現劉宗周〈師說〉此一觀念，因而落實於《明儒學案》之中。

四、道統內部之細緻化與分支化——以《學統》為例

第三期學術史著作於道統論述與建構上，最為特殊之處，即道統內部朝向「細緻化」與「分支化」之發展。此一特色於最原始之建構方式，即區分為正宗或羽翼，如上述孫奇逢《理學宗傳》，即有正宗和非正宗之區分，魏裔介《聖學知統錄》、《聖學知統翼錄》，則以正統及翼統區分為道統之主幹與旁支，張夏《雒閩源流錄》則以正宗、羽翼、儒林三項，區分明儒之道統。凡此，亦可視為道統內部「細緻化」與「分支化」之初步表現。然至熊賜履《學統》一書時，其呈現方式，可謂最具代表。

據《學統》所附熊賜履自序云：

夫道也者，理也。理具於心，存而復之，學也。學有偏全，有得失，而道之顯晦屈伸遂從而出於其間。有志者，是烏可不為之致辨乎？辨其學所以晰其理，而道以明，而統以尊。……三代以前尚矣，魯鄒而降，歷乎洛閩以逮近今，二千餘年，其間道術正邪與學脉絕續之故，眾議紛拏，訖無定論。以至標揭門戶，滅裂宗傳，波靡沉淪，莫知所底。予不揣猥，起而任之，佔畢鑽研，罔間宵晝，務期要歸於一是。爰斷自洙泗，暨於有明，為之究其淵源，分其支派，審是非之介，別同異之端，位置論列，寧嚴毋濫，庶幾吾道之正宗，斯文之真諦，開卷瞭然，洞若觀火。⁴⁶

道統之道即為理，而理具存於心，是以復此心此理者，即有待於「學」。然學不能無偏失，而道亦易於此偏失之中晦澀不明，故於學需加以辨別，期使此道能復明，如此則道統遂能為人所尊。再者，熊賜履以為自孔子以降至今之道術，往往邪正並存眾議紛然，以至於訖無定論，甚至標揭門戶以滅裂道統之宗傳，因而頗為憂懼。因此，熊賜履遂起而編纂此書，以孔子為道統之始，而一一繫至明儒，並為之追溯道統之淵源，而後分別其流派、定其是非、別其異同。由此觀之，此書編纂之目的，即明顯欲為道統進行區分，而區分之內涵又以「淵源」、「流派」、「是非」、「異同」諸項為主。至於其具體區分結果，據書內所附李振裕(1642-1709)序云：

遂以其餘間，著《學統》一書，斷自鄒魯，訖於有明，釐為五類：曰「正統」，猶族之有大宗也；曰「翼統」，猶小宗也；曰「附統」，猶外姻也。

⁴⁶ [清]熊賜履：〈學統序〉，《學統》（臺南：莊嚴，1996年《四庫全書存目叢書》，據中國科學院圖書館藏[清]康二十四年[1685]刻本影印，史部，傳記類，第124冊），頁1-3，總頁38-39。

曰「雜」、曰「異」，則非我族矣，名為統，而實無統焉者也。⁴⁷

此書之體例共分道統為五體：「正宗」，為道統之大宗。「翼統」，為道統之小宗。「附統」，猶如姻親之關係。「雜統」、「異統」，為非我族類之統，雖以統稱之，但終非道統之一部分。此外，若就自訂〈凡例〉觀之，所謂「正統」即：

一、孔子道全德備，為斯道正統之主，若顏、曾、思、孟、周、程、朱八子，皆躬行心得，實接真傳，乃孔門之大宗子也故並列正統焉。⁴⁸

序道統斷自孔子為始，此乃由於孔子集列聖之大成，而為道統萬世之宗師。以降之顏子、曾子、子思、孟子、周敦頤、程顥、程頤、朱熹等八人，皆得道統之真傳，乃孔門之大宗，故列之以「正統」。以下又續云：

一、正統之外，先賢先儒有能羽翼經傳，表彰絕學者，則吾道之大功臣也，名曰「翼統」。於聖門得閔子而下六人，秦漢而後得董子而下十七人。⁴⁹

所謂「翼統」，即於正統之外，能以羽翼經傳、表彰絕學為務者，即列入翼統之中。此翼統一系，包含孔門之閔子及其以下六人，董仲舒及其以下十七人。至於「附統」，據〈凡例〉則云：

一、聖門羣賢、歷代諸儒，見於傳記言行可攷者，君子論其世想見其為人，皆得與於斯文者也，名曰「附統」。於聖門得冉伯牛而下十六人，卜、曾、孟三子之門，得公羊高而下六人；秦漢以後得丁寬而下一百五十有六人，其僅存姓氏無可考見者，弗錄。⁵⁰

「附統」次於翼統，雖未能羽翼經傳、表彰絕學，然其言行可供後世楷模，亦可與於斯文之統者，故孔門中如冉伯牛及其以下十六人，孔門再傳如公羊高以下及其六人，及秦漢以後丁寬及其以下一百五十六等，皆列入附統之中。至於「雜統」、「異統」，據〈凡例〉云：

一、百家之支，二氏之謬，或明畔吾道，顯與為敵，或陰亂吾實，陽竊其名，皆斯道之亂臣賊子也。必為之正其辜，使不得亂吾統焉，故揭之曰「雜統」，明不純也，如荀卿、揚雄及象山、姚江之類是也。曰「異統」，明不同也，如老、莊、楊、墨及道家、釋氏之類是也。⁵¹

⁴⁷ [清]李振裕撰：〈學統序〉，收入[清]熊賜履：《學統》，頁2，總頁32。

⁴⁸ [清]熊賜履：〈凡例〉，《學統》，頁1，總頁39。

⁴⁹ [清]熊賜履：〈凡例〉，《學統》，頁1，總頁39。

⁵⁰ [清]熊賜履：〈凡例〉，《學統》，頁1，總頁39。

⁵¹ [清]熊賜履：〈凡例〉，《學統》，頁1-2，總頁39-40。

「雜統」、「異統」指諸子百家、佛老之屬，諸如此類或因其統不純，如荀子（313-238B.C.）、揚雄（538B.C.-18）、陸九淵、王守仁等，則歸於雜統之屬，而如老子、莊子（369B.C.-?）、楊子、墨子（468-376B.C.）、道家、釋氏之類，則貶入於異統。

《學統》所呈現之道統視野，就其「正宗」部分觀之，實與程朱理學社群之道統視野相同，乃將心學社群陸九淵、王守仁等歸入雜統，用以罷黜並貶抑其地位，亦屬以程朱理學社群為本位所特有之道統觀。其次，以「正統」、「翼統」、「附統」作為道統之主幹與旁支，且三統之中又各以其弘道傳統之身份，而加以區別，此一呈現方式，實嘗試將道統視野擴大，與其他以程朱理學社群之道統視野，必主一二少數正宗之呈現方式，實大相逕庭，故此書可視為改良或擴增程朱理學社群道統視野之學術產物。至於此書所設立之「雜統」、「異統」，並非與於道統之主幹或旁支之中，此二統存在之目的，是作為負面貶抑或罷黜之對象而存在，用以戒示後人勿蹈其後轍，勿學其不醇之學，與張夏《雒閩源流錄》之處理原則近似。然「雜統」、「異統」雖皆外於道統，彼此之間又有細緻之區分，「雜統」者多為學儒家之學而不醇者，或有雜於釋老之流者，故其中所錄荀子、揚子、文中子（584-618）、蘇子、陸象山、陳白沙、王陽明諸人，實皆為儒士。至於「異統」所錄者，為老子、莊子、楊子、墨子、告子、道家、釋氏等，則已逸出儒家之外，然要皆外於道統則為兩者之所共同者。

五、程朱理學道統視野下之漢學社群

第三期學術史著作另一重要特色，則是兼收漢學社群之傳經經師，已逐漸增多。由於朱熹所建構之道統，乃由孟子以下直承周敦頤、二程，兼以朱熹輕視漢唐之學術與事功，故後世以程朱理學社群為本位，所編纂而成之學術史著作，亦往往略過漢唐經師而未加收錄，此以第二期最能呈現朱熹此一觀念，例如《聖學宗傳》已屬第二期中，收錄宋以前學者較多之學術史著作，然亦不過以「荀卿」、「董仲舒」、「揚雄」、「王通」、「韓愈」等人為主，而此數人雖不列於朱熹之道統序列中，然朱熹以前之道統論述者，皆已涉及上述諸儒，是以《理學宗傳》收錄之原因，恐非意識漢、唐期間傳經經師之重要，而是反映朱熹以前之道統觀。

然而，兼收漢唐經師雖非此期之常態，然亦已代表編纂者，不必然要遵守朱熹忽略漢唐之學術觀點，此於《理學宗傳》、《學統》二書中，已可見及此一處理原則。以孫奇逢《理學宗傳》所附〈義例〉為例：

是編有主有輔，有內有外。十一子其主也，儒之考其輔也；十一子與諸子其內也，補遺諸子其外也。⁵²

十一子即道統之宗主，而「儒之考」各篇中所收錄者，即為宗主之輔弼，兩者同

⁵² [清]孫奇逢：〈理學宗傳義例〉，《理學宗傳》，頁1，總頁210。

為道統之「內」，亦即道統以十一子為主幹，而主幹之中又以「儒之考」作為輔弼之旁支。若以卷十二〈漢儒考〉一篇為例，所收錄者有董仲舒、申培（219？-135？B.C.）、倪寬（？-103）、毛萇、鄭玄（127-200）數人，此數人皆為漢朝傳經之重要經師，其中鄭玄更為漢學之翹楚，而收錄上述數人，正代表即使再如何堅持以程朱理學社群為本位，作為道統建構之指導原則，然於朱熹略過漢唐傳經經師而無視之學術意見，卻已可不必恪守。

再者，自訂〈義例〉中亦云：

諸儒代典，總所以維持三綱五常，以承天佑下民，作君作師之意。是編專主躬行，不在詞章訓詁為學也。⁵³

申培、倪寬、毛萇、鄭玄之所以收錄此書之中，除輔弼正統之原因外，還由於諸經師本身即以躬行為要務，非唯有功於傳經而已。然仍須辨別者，此書即使收錄漢學傳經經師，然其地位終不能與十一子之正宗相擬，蓋其地位始終居於輔弼之翼統而已。

至於熊賜履《學統》所收漢學傳經經師，則遠多於《理學宗傳》，甚至魏晉南北朝至唐朝間之經師亦有收錄，如卷三十六、三十七收錄兩漢經師如下：

卷之三十六附統：丁寬、孔安國、伏勝、夏侯勝、申公、轅固、韓嬰、毛萇、高堂生、后蒼、胡毋生、嚴彭祖。

卷之三十七附統：杜子春、劉昆、注丹、張興、孫期、宋登、張馴、尹敏、周防、孔僖、高詡、包咸、魏應、伏恭、任末、杜撫、召馴、楊仁、趙曄、衛宏、丁恭、周澤、程曾、張玄、李育、服虔、謝該、許慎、鄭玄、鄭興、鄭眾、盧植。⁵⁴

卷三十八、三十九則收錄魏晉南北朝、唐朝傳經經師如下：

卷之三十八附統：徐苗、范宣、范甯、皇侃、沈不害、平恒、樂遜、劉焯。

卷之三十九附統：蓋文達、王元感、褚無量、馬懷素、元行冲、歸崇敬。

⁵⁵

凡此皆可見及，熊賜履所收漢學經師之數量，遠甚於《理學宗傳》。唯熊賜履將此類漢學傳經經師置於「附統」之中，以次於正宗、翼統之後，而其地位仍然是

⁵³ [清]孫奇逢：〈理學宗傳義例〉，《理學宗傳》，頁1，總頁210。

⁵⁴ [清]熊賜履：〈目錄〉，《學統》，頁8-9，總頁44-45。

⁵⁵ [清]熊賜履：〈目錄〉，《學統》，頁9，總頁45。

道統中最下者，與《理學宗傳》處理之概念略同。然無論如何，此一現象已反映學術史著作於編纂時，不再恪守程朱理學社群略過漢唐經師而直承孔孟之觀點，已嘗試關注漢學社群傳經之正面意義。

以上為第三期學術史著作中，有關道統論述與建構之概況。然值得留意者，乃道統之論述與建構，雖然為此期學術史著作之核心旨趣，然於學術思潮逐漸轉移變化之際，亦出現不以道統建構作為旨趣之學術史著作，如《宋元學案》一書即是。蓋《宋元學案》編纂之旨趣，在於建構宋元學術之「學統」而非「道統」，與上述學術史著作相較，實自成一格。此一相關議題，容轉論於下節。



第二節 〈儒林傳〉視野下所編纂之學術史著作與宋學概念之擴

大——以《宋元學案》為例

第二期學術史著作所反映之宋學概念，主要於「理學地域化」、「心學新內涵」二項，此於第三期學術史著作中，亦有持續發展。以「理學地域化」為例，如張夏《雒閩源流錄》、李清馥《閩中理學淵源考》諸書即是，復以「心學新內涵」為例，如孫奇逢《理學宗傳》及黃宗羲《明儒學案》等書即是。然而，若就此期所建構宋學概念之真正特色而言，當於宋學概念之擴大一項，此尤以《宋元學案》一書為然。此書之所以能擴大宋學之概念，究其原因有下列二項：其一，以追溯「學統」取代「道統」之論述與建構。其二，以〈儒林傳〉為視野而取代〈道學傳〉之觀點。茲就二項分別論述如下：

一、以追溯「學統」取代「道統」之論述與建構

《宋元學案》編纂之旨趣，與其他學術史著作最大之差異，即在於此書所建構者，為宋代學術之「學統」而非「道統」。以建構道統為旨趣之學術史著作，由於受限程朱理學社群之道統視野，是其所反映者，亦為程朱理學社群之學術史觀，未必能反映學術之真實圖象。然而，《宋元學案》則一改傳統學術史著作，以承載道統為旨趣之編纂原則，而直溯宋學之「學統」，嘗試描繪出宋學學術之全豹。

《宋元學案》雖為黃宗羲所創始，然真正總其全者當為全祖望，而直溯宋學「學統」，用以替代「道統」建構之編纂原則，亦為全祖望之學術旨趣。蓋黃宗羲相關學術著作中，較少涉及「學統」一詞，即使是《明儒學案》亦未見及，然全祖望之相關學術著作中，卻經常使用「學統」一詞。若就「學統」此一詞彙而言，此詞於元儒吳澄所使用時，較具學術意義，且其著作中有〈學統〉一篇，專以「學統」為名。據虞集所撰〈故翰林學士資善大夫知制誥同脩國史臨川先生吳公行狀〉云：

先生之說博通妙契，有未易言者。門人眾多，浩不可遏，各以其所欲而求之，各以其所能而受之，蓋不齊也。乃著〈學基〉一篇，使知德性之當尊；著〈學統〉一篇，使知問學之當道，所謂窮鄉晚進，無良師友而有志於學者，循此而學之，庶乎其不差矣。⁵⁶

虞集陳述吳澄之才學通於妙契，實有未能輕易指陳之處。再者，由於門人眾多，且各人所需不同，於是為各人所講學之內容往往參差不齊。因此，吳澄遂撰〈學

⁵⁶ 〔元〕虞集撰：〈故翰林學士資善大夫知制誥同脩國史臨川先生吳公行狀〉，收入〔元〕吳澄：《吳文正公集》，頁 17，總頁 35。

基)一篇，欲使門人知尊德性為治學之基，又另著〈學統〉一文，使門人能知問學之途徑與正道，欲使志學者雖無良師益友，但卻可由此入門，而得以窺見學術之廳堂。此處〈學統〉所指者，乃「問學之當道」，然其內涵與性質為何，虞集並未明言。檢今本吳澄文集尚存此二篇，雖有部分篇幅亡逸，然其性質即如元儒何中(1265-1332)《知非堂稿》中，〈跋吳草廬學基學統後〉一文所云：

〈學基〉、〈學統〉者，吳先生教人之法，所以使人知有儒者之學，甚盛心也。然中之愚陋，猶竊有疑者三焉：其一，〈學統〉幹言四，邵子第一，周子次之，張子又次之，二程又次之。宋之先賢周元公特起於營道之墟，無所師承，卓然自得，《通書》之作，渾然天成，反覆沈潛，深體詳玩，但覺氣象溫厚，旨趣真醇，聖經之外，繼〈中庸〉唯此書而已，可謂亞聖之姿，固宜尊之，為近世道學之初祖也。程子天姿明睿，深造淵源，朱子所謂即其辭而想其形容，亦當不在顏、曾下，至於叔子，朱子固以道同而一之矣。張子精思力踐，亦何可及？〈正蒙〉一書，譬之精金，微有鋒芒，其視良玉，則有間矣。邵子其才，如天馬之不可羈；其氣，如春風之不可東，真有天地萬物上下同流，各得其所之妙，而〈觀物〉諸篇，秦漢以來諸子之所未有，謂之振古之豪傑，誠確論也。然比之聖門，直與浴沂詠歸者同風，恐未可列之顏子之上也。中僭為五子次第，周子為第一，二程子為第二，張子為第三，邵子為第四，未為失也。先生以邵子為第一，不知使學者如何入門？自邵子以來至今，近三百年間未見再有邵子也，若從事於邵子之學，則世豈多邵子哉？此可疑者一也。⁵⁷

何中以為〈學統〉之內容，有值得商榷者三項，其中一項即為論四子學之順序，頗有失當之處。蓋〈學統〉以邵雍為四子之首，而以周敦頤為次，張載又為次，程顥、程頤居末，然此篇既言「學統」，則其撰述之目的，乃欲示後學者為學之大統、宗統，是初窺學術門徑者之重要入門書，然〈學統〉論四子之順序，先邵雍而後二程，則後世學者亦將尊邵雍為要務，此為何中批評之焦點所在。

何中之意見以為周敦頤雖無所師承，但卻能卓然自悟而得千古不傳之秘，實為近世道學之初祖，自當以周敦頤為四子之首。至於程顥，朱熹則以「天姿明睿」稱譽之，是其資質不在於顏子、曾子之下，而程頤之道則與其兄相同，故因而一同尊之。凡此，皆為二程優於張載之處者，〈學統〉豈能置張載先於二程之前，而恣意顛倒傳統以來四子之次序？因此，何中不同意吳澄之見解，欲重定〈學統〉之次序，而改為傳統以來周敦頤、程顥、程頤、張載、邵雍之序。再者，若欲堅持〈學統〉以邵雍為第一，然其學於近三百年來，未有傳人發弘，而後世學者又將如何由邵雍之學入於道學？

由何中之商榷觀之，〈學統〉部份之內容，當與確立為學宗旨有關，而其中

⁵⁷ [元]何中：《知非堂稿》(北京：書目文獻出版社，1988年《北京圖書館古籍珍本叢刊》，據[清]抄本影印，第94冊)，卷9，總頁521-522。

之內涵，又以北宋四子之學為宗統。此外，又據明儒楊士奇（1365-1444）《東里文集》〈議吳文正公從祀〉一文云：

其教學者，有〈學基〉、〈學統〉等篇，深究濂、洛、關、閩之旨。⁵⁸

是知〈學統〉一文之內容，一部分與釐定北宋四子之學，或程朱理學之內涵有關。要之，吳澄使用「學統」一詞，其內涵大旨不離北宋四子之學。至於全祖望所使用「學統」一詞，既有指涉理學相關群體者，如〈周程學統論〉云：

〈明道先生傳〉在《哲宗實錄》中，乃范學士冲作；〈伊川先生傳〉在《徽宗實錄》中，乃洪學士邁作，並云從學周子。兩朝史局所據，恐亦不祇呂芝閣《東見錄》一書。但言二程子未嘗師周子者，則汪玉山已有之。玉山之師為張子韶、喻子才，淵源不遠，而乃以南安問道，不過如張子之於范文正公。是當時固成疑案矣。⁵⁹

此處舉《哲宗實錄》與《徽宗實錄》中，程顥、程頤之傳記為例，說明兩書皆已言及二人從學於周敦頤一事。然又舉呂大臨（1040-1092）《東見錄》為例，證明二程從學於周敦頤一事，於當時已成疑案。觀此處所謂「學統」，當近於「師承」之含意。此外，「學統」一詞，亦有指涉非理學社群者，如〈前漢經師從祀議〉云：

開元二十二賢從祀之舉，昔人議之者多矣，是後更進迭出，愚皆不盡以為當也。夫謂當秦人絕學之後，不可無以報諸儒修經之功，雖其人生平或無可考，而要當引而進之，此其說良是也。然此為草昧初開言之，蓋在高、惠之間，皆以故博士授弟子者。當斯之時，遺經之不絕如綫，椎輪以為大輅之始，其從祀宜也。自是而降，經師稍稍接踵以出，如宗法所云「別子」。夫有為之前者，詎可無為之後者，特當於其名家之中，擇其言之不詭於道者，而從祀焉。此為授受淵源言之，文、景、武之間者，是也。以後則經術大昌，誠不但以師傳門戶為足有功於聖門，必有躬行經術，以承學統，而後許之，宣、元以後是也。吾於三輩人物之中，合而計之，得十有餘人焉：《易》則田何，《書》則伏勝，《詩》則浮邱伯、毛亨，《春秋左氏》則張蒼，《禮》則高堂生，此六人者為一輩……。⁶⁰

⁵⁸ [明]楊士奇：〈議吳文正公從祀〉，《東里文集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年《文淵閣四庫全書》，第1238冊），卷23，頁4，總頁272。

⁵⁹ [清]全祖望：〈周程學統論〉，《鮚埼亭集外編》，朱鑄禹彙校校注：《全祖望集彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2000年），中冊，卷38，頁1535。另，以下所引用全祖望之文集，皆據朱鑄禹點校本，爾後著錄唯標書名、冊數、卷數及頁數，不再詳注出版項。

⁶⁰ [清]全祖望撰：〈前漢經師從祀議〉，《鮚埼亭集外編》，中冊，卷39，頁1548。

此文乃就唐開元（713-741）年間，所從祀二十二賢之議題出發，進而論述漢朝經術當分為三期：第一期為漢高祖至惠帝之間，第二期為漢文帝至景帝、武帝之間，第三期為漢宣帝、元帝以後，而此三期所處之時代背景不同，故從祀理由亦復不同。此處以「師傅門戶」描摹「學統」，是知其「學統」之概念，近似於「師承」，而此處「學統」一詞既然用於漢朝經師，可知「學統」一詞，並不限於理學社群，亦有指涉漢學社群者，故此一詞彙之指涉對象並不狹隘。然未可否認者，「學統」一詞亦有近於「道統」之概念，如〈讀石徂徠集〉中云：

徂徠先生嚴氣正性，允為泰山第一高座，獨其析理有未精者。其論學統則曰「不作符命，自投於閣」，以美揚雄，而不難改竄《漢書》之言以諱其醜，是一怪也。其論治統，則曰「五代大壞，瀛王救之」，以美馮道，而竟忘其長樂老人之謬，是一怪也。⁶¹

石介（1005-1045）之個性端正且氣度嚴正，誠為孫復門生之第一人。然其論述亦頗有未精之處，如論「學統」，褒美揚雄而不論其改竄《漢書》之言，論「治統」，則稱頌馮道（882-954）而不言其長樂老人之無節。觀此處「學統」與「治統」對舉，兼以石介於《徂徠集》中論述道統時，往往以「孟子、荀子、揚雄、王通、韓愈」合稱為五賢人，是以「揚雄」實為石介道統聖賢之其中一人，而此處雖言「學統」，然其所指涉者，當為石介之「道統」。由此亦可見及，全祖望有刻意不提「道統」之心態。

全祖望於編纂《宋元學案》時，亦唯言學統而不言道統，是其編纂學術史之旨趣，非以承載道統為要務，而是以建構學統為目的。易言之，《宋元學案》所建構者，乃宋學之師承系譜，故於〈序錄〉之中，屢屢言及學統一詞：

慶曆之際，學統四起。齊、魯則有士建中、劉顏，夾輔泰山而興。浙東則有明州楊、杜五子，永嘉之儒志、經行二子，浙西則有杭之吳存仁，皆與安定湖學相應。閩中又有章望之、黃晞，亦古靈一輩人也。關中之申、侯二子，實開橫渠之先。蜀有宇文止止，實開范正獻公之先。篳路藍縷，用啟山林，皆序錄者所不當遺。述〈士劉諸儒學案〉。⁶²

〈士劉諸儒學案〉為全祖望之補本，黃宗羲原本並無。此條〈序錄〉以為宋仁宗慶曆（1041-1048）之際學統四起，遂列舉齊魯、浙東、浙西、永嘉、閩中、關中、川蜀等地，皆有儒士之興起為例，說明諸儒為後來宋學之學統奠定基礎，故有必要立此〈士劉諸儒學案〉。此外，〈序錄〉又云：

慶曆以后，尚有諸魁儒焉，于學統或未豫，而未嘗不于學術有功者：范蜀

⁶¹ [清]全祖望：〈讀石徂徠集〉，《鮚埼亭集外編》，中冊，卷31，頁1370-1371。

⁶² [清]全祖望：〈宋元學案序錄〉，《宋元學案》，第3冊，卷首，頁28。

公、呂申公、韓持國，一輩也；呂汲公、王彥霖，又一輩也；豐相之、李君行，又一輩也。尚論者其敢忽諸！述〈范呂諸儒學案〉。⁶³

〈范呂諸儒學案〉亦為全祖望補本，黃宗羲原本所無。此條以為慶曆之後，尚有諸多儒士興起，雖於宋學並未能開創出師承之源流，然於學術而言仍然有功，是以列舉三輩儒士而立為此案。此外，〈序錄〉又云：

私淑洛學而大成者，胡文定公其人也。文定從謝、楊、游三先生以求學統，而其言曰：「三先生義兼師友，然吾之自得于遺書者為多。」然則後儒因朱子之言，竟以文定列謝氏門下者，誤矣！今溝而出之。南渡昌明洛學之功，文定幾侔于龜山。蓋晦翁、南軒、東萊，皆其再傳也。朱、呂皆嘗從籍溪。述〈武夷學案〉。⁶⁴

此條辨別胡安國之師承授受，並據其自敘所云雖與謝良佐、楊時、游酢三先生兼有師友之關係，然實自得於二程遺書為多一條，將胡安國獨立為〈武夷學案〉。此案為「黃氏原本，全氏修定」，即王梓材（1792-1851）〈校刊宋元學案條例〉中所謂「有梨洲原本所有，而為謝山增損者」，是以此案原為黃宗羲所立。黃宗羲原本所立之原因為何，已未能知曉，然全祖望以為若依朱熹之學術意見，視胡安國出自謝良佐之門而繫於其門下，則未能反映真正之學統。再者，宋室南渡以後，胡安國與楊時同為昌明洛學之功臣，且朱熹、張栻、呂祖謙亦為胡安國之再傳，因此，有必要將胡安國特地「溝而出之」，獨立為一案。此外，〈序錄〉亦云：

紹興諸儒所造，莫出五峰之上。其所作《知言》，東萊以為過于《正蒙》，卒開湖湘之學統。今豫章以晦翁故祀澤宮，而五峰闕焉，非公論也。述〈五峰學案〉。⁶⁵

此案為「黃氏原本，全氏補定」，即王梓材〈校刊宋元學案條例〉中所謂「梨洲原本，謝山分其卷第而特為立案者」，由此可見此案應為全祖望從某案中析釐而出。再者，此條以胡宏為紹興諸儒之冠，同時亦為湖湘學統之淵源，故獨立為〈五峰學案〉。又據〈序錄〉云：

永嘉之學統遠矣！其以程門袁氏之傳為別派者，自艮齋薛文憲公始。艮齋之父，學于武夷，而艮齋又自成一家，亦人門之盛也。其學主禮樂制度，以求見之事功。然觀艮齋以參前倚衡言持敬，則大本未嘗不整然。述〈艮齋學案〉。⁶⁶

⁶³ [清]全祖望：〈宋元學案序錄〉，《宋元學案》，第3冊，卷首，頁30。

⁶⁴ [清]全祖望：〈宋元學案序錄〉，《宋元學案》，第3冊，卷首，頁34。

⁶⁵ [清]全祖望：〈宋元學案序錄〉，《宋元學案》，第3冊，卷首，頁36。

⁶⁶ [清]全祖望：〈宋元學案序錄〉，《宋元學案》，第3冊，卷首，頁38。

永嘉學統之淵源可溯自薛季宣（1134-1173），其父雖從學於胡安國，然薛季宣卻能自成一派，並開創永嘉學派重視事功之學統，且其持敬之大本，亦未完全悖離程門，故特立〈艮齋學案〉。此外，〈序錄〉復云：

關、洛陷于完顏，百年不聞學統，其亦可嘆也！李屏山之雄文，而溺于異端，敢為無忌憚之言，盡取涑水以來大儒之書，恣其狂舌，可為齒冷！然亦不必辯也。略舉其大旨，使後世學者見而嗤之。其時河北之正學且起，不有狂風怪霧，無以見皎日之光明也。述〈屏山鳴道集說略〉。⁶⁷

北宋淪陷以後，關洛受金人異族統治之下而未有學統，唯有李純甫（1177-1223）「溺於佛學」，又恣意批評司馬光等大儒，是以特立〈屏山鳴道集說略〉以示懲戒，並作為後世之警惕。

就上述所引全祖望〈序錄〉觀之，其所謂學統之內涵，明顯與道統不同，而學統又不僅限於濂、洛、關、閩之理學社群，是其所建構者乃特重宋學之學統，而非宋學之道統。此一編纂原則，遂使學術史著作，用以承載道統之學術傳統，受到一全新之挑戰，同時亦可從傳統之道統視野中，暫時逸脫出來，得以用另一嶄新之眼光，重新審視宋學概念，於是宋學概念不再只是侷限於道統中，遂能有一更為寬廣之視角存在，而宋學之概念亦因此而得以擴大與轉移。

二、以〈儒林傳〉為視野取代〈道學傳〉之觀點

朱熹所編纂之《伊洛淵源錄》即使並未定稿，然於學術史著作之影響甚為深遠。其中最具代表性之影響，即挑戰與回應正史〈儒林傳〉之舊傳統，而形成一新傳統，而此一新傳統又往後影響《宋史》，因而獨立出〈道學傳〉，得與〈儒林傳〉同列為史傳之中，甚至先〈道學傳〉而後〈儒林傳〉，用以彰顯理學社群之學術地位。然而，此一新傳統持續至明末清初時，由於明朝亡國及學術思潮之轉變，士人對此傳統，遂又重新加以挑戰與回應，此於康熙年間開館修撰《明史》時，爭議最為激烈。由於明末遺老鑑於「理學亡國」之國仇家恨，以其他相關學術因素，遂聚焦於「〈道學傳〉是否當獨立出〈儒林傳〉」此一議題，展開激烈辯論，如黃宗羲、湯斌、朱彝尊（1629-1709）、陸隴其（1630-1692）等人，即採取否定立場，而徐乾學（1631-1694）、彭孫遹（1631-1700）等人則採取肯定立場。

以黃宗羲為〈移史館論不宜立理學傳書〉一文為例：

統天地人曰儒，以魯國而止儒一人，儒之名目，原自不輕。儒者，成德之名，猶之曰賢、曰聖也。道學者，以道為學，未成乎名也，猶之曰志於道，志道可以為名乎？欲重而反輕，稱名而背義，此元人之陋也。且其立此一

⁶⁷ [清]全祖望：〈宋元學案序錄〉，《宋元學案》，第3冊，卷首，頁48。

門，止為周、程、張、朱而設，以門人附之。程氏門人，朱子最取呂與叔，以為高於諸公，朱氏門人，以蔡西山為第一，皆不與焉。其錯亂乖謬，無所折衷可知。……某竊謂〈道學〉一門所當去也，一切總歸〈儒林〉，則學術之異同皆可無論，以待後之學者擇而取之。⁶⁸

此文首先就儒學、道學二詞彙進行梳理，提出「道學」一詞無法涵蓋真正之儒學，是以《元史》雖特立〈道學傳〉，但其實有「欲重而反輕」、「稱名而背義」之弊。復次，《元史》雖特立〈道學傳〉，用以推尊程朱理學社群，然程門高弟如呂大臨、朱門高弟如蔡元定等，皆為重要之理學社群學者，而〈道學傳〉卻未收錄，可見〈道學傳〉「錯亂乖謬，無所折衷」。復次，若能將〈道學傳〉併回〈儒林傳〉，實可恢復一朝學術之全貌，至於學術之異同為何，則可由後世學者自行辨別即可。

全祖望雖未直接主張，將〈道學傳〉歸併於〈儒林傳〉，然所撰〈梨洲先生神道碑文〉卻刻意點出黃宗羲此一主張：

《宋史》別立〈道學傳〉為元儒之陋，《明史》不當仍其例。時朱檢討彝尊方有此議，湯公斌出公書以示眾，遂去之。⁶⁹

此外，於〈答臨川先生問湯氏《宋史》帖子〉中又云：

明季重修《宋史》者三家：臨川湯禮部若士，祥符王侍郎損仲，崑山顧樞部寧人也。……是時祥符所修亦歸昭度，然兩家皆多排纂之功，而臨川為佳。其書自本紀、志、表皆有更定，而列傳體例之最善者，如合〈道學〉於〈儒林〉。梨洲先生論《明史》不當分立〈道學傳〉，本此。⁷⁰

此文亦提及黃宗羲論〈道學傳〉不當獨立於〈儒林傳〉之觀點，同時亦指出明朝三家重修《宋史》之中，以湯顯祖（1550-1616）所修為最善，而此書最善之處，即列傳中併〈道學傳〉於〈儒林傳〉。由此評語觀之，亦可見其認同〈道學傳〉併入〈儒林傳〉之觀點。因此，全祖望雖未直言表態，支持〈道學傳〉當併入〈儒林傳〉，然實已默同。

受此觀點影響所致，編纂《宋元學案》時，全祖望即不刻意以理學社群作為主要收錄對象，甚至於理學社群之外，吸納近於理學社群或非理學社群者，而此一處理方式，正可視為全祖望以〈儒林傳〉之視野出發，重新將〈道學傳〉獨立理學社群之作法，導回於〈儒林傳〉之中。於是，原本分列於《宋史》〈道學傳〉、〈儒林傳〉兩大社群之學者，於《宋元學案》遂有可能列於同一學案。茲將《宋元學案》所錄學者見於《宋史》〈儒林傳〉、〈道學傳〉者，先製成下表以資論述：

⁶⁸ [清]黃宗羲：〈移史館論不宜立理學傳書〉，《南雷文集三刻》，第10冊，頁222-223。

⁶⁹ [清]全祖望：〈梨洲先生神道碑文〉，《鮚埼亭集》，上冊，卷11，頁223。

⁷⁰ [清]全祖望：〈答臨川先生問湯氏《宋史》帖子〉，《鮚埼亭集外編》，中冊，卷43，頁1659。

卷次	《宋元學案》	案主	修撰者	參見
1	安定學案	胡瑗	黃氏原本、全氏修定	〈儒林傳〉
2	泰山學案	孫復、石介	黃氏原本、全氏修定	〈儒林傳〉
3	高平學案	范仲淹	全氏補本	
4	廬陵學案	歐陽修	全氏補本	
5	古靈四先生學案	陳襄、鄭穆 陳烈、周希孟	全氏補本	
6	士劉諸儒學案	士建中、劉顏	全氏補本	劉顏〈儒林傳〉
7~8	涑水學案上下	司馬光	全氏補本	
9~10	百源學案上下	邵雍	黃氏原本、全氏次定 黃氏原本、全氏修定	〈道學傳〉
11~12	濂溪學案上下	周敦頤	黃氏原本、全氏次定 黃氏原本、全氏修定	〈道學傳〉
13~14	明道學案上下	程顥	黃氏原本、全氏次定 黃氏原本、全氏修定	〈道學傳〉
15~16	伊川學案上下	程頤	黃氏原本、全氏次定 黃氏原本、全氏修定	〈道學傳〉
17~18	橫渠學案上下	張載	黃氏原本、全氏次定 黃氏原本、全氏修定	〈道學傳〉
19	范呂諸儒學案	范鎮、呂公著	全氏補本	
20	元城學案	劉安世	全氏補本	
21	華陽學案	范祖禹	全氏補本	
22	景迂學案	晁說之	全氏補本	
23	滎陽學案	呂希哲	黃氏原本、全氏補定	
24	上蔡學案	謝良佐	黃氏原本、全氏修定	〈道學傳〉
25	龜山學案	楊時	黃氏原本、全氏修定	〈道學傳〉
26	廬山學案	游酢	黃氏原本、全氏修定	〈道學傳〉
27	和靖學案	尹焞	黃氏原本、全氏修定	〈道學傳〉
28	兼山學案	郭忠孝	全氏補本	
29	震澤學案	王蘋	全氏補本	
30	劉李諸儒學案	劉絢	黃氏原本、全氏補定	〈道學傳〉
31	呂范諸儒學案	呂大忠、呂大鈞、呂大臨、范育	黃氏原本、全氏補定	
32	周許諸儒學案	周行己、許景衡	黃氏原本、全氏補定	
33	王張諸儒學案	王豫、張嶠、	黃氏原本、全氏補定	

「漢學」之形成與「宋學」之重構

		張岫		
34	武夷學案	胡安國	黃氏原本、全氏修定	〈儒林傳〉
35	陳鄒諸儒學案	陳瓘、鄒浩	全氏補本	
36	紫微學案	呂本中	黃氏原本、全氏補定	
37	漢上學案	朱震	全氏補本	〈儒林傳〉
38	默堂學案	陳淵	全氏補本	
39	豫章學案	羅從彥	黃氏原本、全氏修定	〈道學傳〉
40	橫浦學案	張九成	黃氏原本、全氏修定	
41	衡麓學案	胡寅	黃氏原本、全氏補定	
42	五峯學案	胡宏	黃氏原本、全氏補定	
43	劉胡諸儒學案	劉勉之、胡憲、 劉子翬、陸祐	黃氏原本、全氏補定	劉子翬〈儒林傳〉
44	趙張諸儒學案	趙鼎、張浚	全氏補本	
45	范許諸儒學案	范浚、許翰	全氏補本	
46	玉山學案	汪應辰	全氏補本	
47	艾軒學案	林光朝	黃氏原本、全氏修定	〈儒林傳〉
48~ 49	晦翁學案上下	朱熹	黃氏原本、全氏次定 黃氏原本、全氏修定	〈道學傳〉
50	南軒學案	張栻	黃氏原本、全氏修定	〈道學傳〉
51	東萊學案	呂祖謙	黃氏原本、全氏修定	〈儒林傳〉
52	艮齋學案	薛季宣	黃氏原本、全氏補定	〈儒林傳〉
53	止齋學案	陳傅良	黃氏原本、全氏補定	〈儒林傳〉
54~ 55	水心學案上下	葉適	黃氏原本、全氏補定	〈儒林傳〉
56	龍川學案	陳亮	黃氏原本、全氏修定	〈儒林傳〉
57	梭山復齋學案	陸九韶 陸九齡	黃氏原本、全氏修定	〈儒林傳〉
58	象山學案	陸九淵	黃氏原本、全氏修定	〈儒林傳〉
59	清江學案	劉清之	全氏補本	〈儒林傳〉
60	說齋學案	唐仲友	全氏補本	
61	徐陳諸儒學案	徐誼、陳葵	全氏補本	
62	西山蔡氏學案	蔡元定	黃氏原本、全氏補定	〈儒林傳〉
63	勉齋學案	黃榦	黃氏原本、全氏修定	〈道學傳〉
64	潛庵學案	輔廣	黃氏原本、全氏修定	
65	木鐘學案	陳埴等	黃氏原本、全氏修定	
66	南湖學案	杜煜等	黃氏原本、全氏補定	
67	九峯學案	蔡沈	黃氏原本、全氏補定	

68	北溪學案	陳淳	黃氏原本、全氏修定	〈道學傳〉
69~ 70	滄洲諸儒學案上下	李燾、張洽、 廖德明、李方子	黃氏原本、全氏補定	李燾〈道學傳〉 張洽〈道學傳〉 李方子〈道學傳〉 廖德明〈儒林傳〉
71	嶽麓諸儒學案	胡大時、彭歸年 吳獵、游九言	黃氏原本、全氏補定	
72	二江諸儒學案	宇文紹節、 范仲黼	全氏補本	
73	麗澤諸儒學案	葉邇、樓昉	黃氏原本、全氏補定	
74	慈湖學案	楊簡	黃氏原本、全氏補定	
75	絜齋學案	袁燮	黃氏原本、全氏補定	
76	廣平定川學案	舒璘、沈煥	黃氏原本、全氏修定	
77	槐堂諸儒學案	傅夢泉、傅子雲	黃氏原本、全氏修定	
78	張祝諸儒學案	張行成、祝泌	黃氏原本、全氏修定	
79	丘劉諸儒學案	邱密、劉光祖	黃氏原本、全氏修定	
80	鶴山學案	魏了翁	黃氏原本、全氏修定	〈儒林傳〉
81	西山真氏學案	真德秀	黃氏原本、全氏修定	〈儒林傳〉
82	北山四先生學案	何基、王柏、 金履祥、許謙	黃氏原本、全氏修定	何基、王柏 〈儒林傳〉
83	雙峯學案	饒魯	黃氏原本、全氏修定	
84	存齋晦靜息庵學案	湯千、湯巾、 湯中	黃氏原本、全氏修定	
85	深寧學案	王應麟	黃氏原本、全氏修定	〈儒林傳〉
86	東發學案	黃震	黃氏原本、全氏修定	〈儒林傳〉
87	靜清學案	程端蒙、程端學	黃氏原本、全氏修定	
88	巽齋學案	歐陽新	黃氏原本、全氏修定	
89	介軒學案	董夢程	黃氏原本、全氏修定	
90	魯齋學案	許衡	黃氏原本、全氏修定	
91	靜修學案	劉因	黃氏原本、全氏補定	
92	草廬學案	吳澄	黃氏原本、全氏修定	
93	靜明寶峯學案	陳苑、趙偕	黃氏原本、全氏補定	
94	師山學案	鄭玉	黃氏原本、全氏修定	
95	蕭同諸儒學案	蕭艤、同恕	黃氏原本、全氏修定	
96	元祐黨學案		黃氏原本、全氏修定	
97	慶元黨學案		黃氏原本、全氏補定	
98	荊公新學略	王安石	全氏補本	

99	蘇氏蜀學略	蘇洵、蘇軾、 蘇轍	全氏補本	
100	屏山鳴道集說略	李純甫	黃氏原本、全氏修定	

【表 4-2】《宋元學案》所錄學者見於《宋史》〈道學傳〉、〈儒林傳〉對照表

以上表觀之，此書所錄學者，實遠甚《宋史》〈道學傳〉、〈儒林傳〉兩者。再者，單一學案中亦有兼收〈道學傳〉、〈儒林傳〉兩大社群者，可見〈道學傳〉之理學社群，並未刻意被突出而獨立，例如〈滄洲諸儒學案〉所錄諸儒之中，李燾、張洽（1161-1237）、李方子等人，原屬《宋史》〈道學傳〉，廖德明原屬〈儒林傳〉，如今皆併合為一案，可見《宋元學案》確有取消〈道學傳〉、〈儒林傳〉兩兩獨立之用意，並以傳統既有之〈儒林傳〉觀點，而併合〈道學傳〉，使學術史著作回歸正史之傳統。

全祖望所進行之學術工作，若於表面而言，亦不過將〈道學傳〉併回〈儒林傳〉，然其背後所反映之學術史意義，卻是極為細膩。蓋朱熹將理學社群自我意識之獨立，承載於《伊洛淵源錄》中，並往後促進《宋史》〈道學傳〉之設立，而形成一新傳統，而全祖望之學術工作，卻有將此一新傳統嘗試取消之可能性存在。然而，此一取消亦非調理學社群自我意識之獨立，至此即消失殆盡，反之，卻是以一更細膩之方式存在。

以《宋元學案》而言，此書所收錄之學者，並非反映所有之宋代學者，更非經學社群，而是仍以理學社群為主。唯此一理學社群，相較於其他學術史著作而言更為寬廣，此乃由於此一理學社群之構成，乃是基於學統之上而非道統。因此，《宋元學案》並未失去承載理學社群，自我意識獨立之傳統，反而將此傳統於取消〈道學傳〉併入〈儒林傳〉之同時，注入正史之傳統中。若以表面而觀之，似道學之地位從而滑落，然若以裏層觀之，則〈儒林傳〉卻反而成為承載理學社群，自我意識獨立之載體，促使〈儒林傳〉產生質變，而其內涵亦因而擴大。於是，即使取消正史之〈道學傳〉而不復設立，然現有之〈儒林傳〉，與之前正史之〈儒林傳〉，亦已「名實不符」。

第三節 學術史著作體例之形成與典範之建立

若以第三期學術史著作之體例，最重要之特色而論，則必然是學案體已臻至成熟階段，並樹立起學術史著作體例之典範。是以凡言學術史者，莫不以學案視為其另一代稱，而言及學案者，又莫不以《明儒學案》、《宋元學案》為代表。學案體裁之成熟，正代表學術史著作往學理化之發展已告竣工，而第一、二期學術史著作中「師生授受關係」尚未嚴密區分，及「案主與論學資料之關係」未完全學理化之現象，至此期亦已發展完成。

第三期學術史著作於體例方面之相關資料，茲製為下表，而後論述如下：

書名	體例				地域		系統	師承授受表	收錄年代斷限
	斷代	通史	傳記	論學資料	學術案語	限域	跨域		
《理學宗傳》		★	★	★	★		★		宋至明
《聖學知統錄》		★	★	★	★		★		先秦至明
《聖學知統翼錄》		★	★	★	★		★		先秦至明
《洛學編》		★	★			★			漢至明
《理學備考》	★		★		★		★	★	明
《雒閩源流錄》	★		★		★		★	★	明
《學統》		★	★	★	★		★	★	先秦至明
《理學正宗》		★	★	★	★		★		宋至明
《中州道學編》		★	★	★		★			宋元明
《道統錄》		★	★	★			★		先秦至宋
《伊洛淵源續錄》	★		★				★		宋
《洛學編續編》	★		★			★			清
《明儒學案》	★		★	★	★		★	★	明
《宋元學案》		★	★	★	★		★	★	宋元
《北學編》、《續編》		★	★		★	★			漢至清
《閩中理學淵源考》		★	★	★	★	★			宋至明

【表 4-3】第三期學術史著作體例一覽表

以上表觀之，若以體例而言，首先有斷代與通史之別，屬於斷代之學術史著作與第二期一樣略微偏少，如《理學備考》、《雒閩源流錄》、《伊洛淵源續錄》、《洛學編續編》、《明儒學案》等皆屬之，主要以明代一朝為限。至於橫跨數朝之通史者，如《理學宗傳》、《聖學知統錄》、《聖學知統翼錄》、《洛學編》、《學統》、《理學正宗》、《中州道學編》、《道統錄》、《宋元學案》等皆屬之。

復次，若以「傳記、論學資料」此一體例觀之，《理學宗傳》、《聖學知統錄》、

《聖學知統翼錄》、《學統》、《理學正宗》、《中州道學編》、《道統錄》、《閩中理學淵源考》等，皆具備此一形式，且數量遠多於第二期學術史著作。由此亦可見及，學術史著作確有往學案體體例，即「傳記、論學資料」此一形式發展之趨向，而《明儒學案》、《宋元學案》之學案體體裁，亦絕非於前無所承之下，所突然發展完成者。此外，將地域性質納入考量之學術史著作，於第三期中亦有出現，如《雒閩源流錄》、《中州道學編》等即是，然相對而言，此期「限域」者遠少於「跨域」，與第二期正好相反，此亦學術史著作往學理化發展結果所致。蓋地域意識雖可作為編纂學術史著作之原則，然若處處以地域意識為限，則究無法反映真正之學術面貌。

其三，若以兼納心學一項觀之，如《理學宗傳》、《理學備考》、《雒閩源流錄》、《學統》、《明儒學案》、《宋元學案》等書，皆已收錄心學社群，並遠多於第二期學術史著作。其中《明儒學案》所收錄之對象，又以心學社群為主要核心，乃最具代表者。

其四，若以師承授受表之有無觀之，除《宋元學案》於各案之前，立有學案表之外，其餘皆無。

此為第三期學術史著作於體例上之大致情況，以下就此期學術史著作中，特有之體例，分項論述如下：

一、學術社群關係之網絡化——以《宋元學案》為例

學術史著作即使已完成學案體之發展，然而受限於學案體體例之本身，是其所反映之學術史仍舊有限。舉例而言，學案體以案主為單位，將學術社群以某一關係進行合併或析釐，而此一關係，通常以「師承授受」或「師承淵源」作為核心主軸，因此學術史著作，往往具有鮮明之師承脈絡或淵源。然而，亦由於學術史著作堅持此一核心主軸，遂使案主間雖彼此獨立，卻又能相互聯繫之同時，卻無法反映案主間，除師承授受或淵源以外之學術關係，如《明儒學案》中處理陳獻章、王守仁之心學社群，及陳門、王門後學之區分，抑或區分出東林黨人等相關學案，雖可使讀者理解明儒學術之樣貌，然各案主之間已受限於王門、陳門於先、是以王門、陳門中各案案主，與其他案主之學術關係，已無以藉由此書而得知。

然而，《宋元學案》卻極力避免陷入此一困局，試圖於「師承授受」或「師承淵源」以外，反映更多之學術關係。蓋學問固然有師承授受或淵源，然學問之所成，卻不僅僅限於師承之授受而已。《宋元學案》有見於此，遂於師承授受或淵源之學術關外係，嘗試於各案主中增添「學案表」、「講友」、「學侶」、「同調」、「門人」、「私淑」、「家學」、「續傳」等學術關係，用以呈現案主與案主之間，錯綜複雜之學術網絡關係，此實為學案體著作中最特殊之呈現技法。

首先，就「學案表」而言，王梓材於〈校刊宋元學案條例〉云：

一、宋、元儒異于明儒，明儒諸家派別尚少，宋、元儒則自安定、泰山諸

先生，以及濂、洛、關、閩，相繼而起者，子目不知凡幾。故《明儒學案》可以無表，《宋元學案》不可無表以揭其流派。梨洲、謝山原表僅存數頁，余竊為之仿補，以便觀覽。⁷¹

各案主傳記之前所附「學案表」，雖為王梓材所增補，然此表之創立卻是黃宗羲、全祖望二人，唯原稿轉相傳鈔之際，所存者不過數頁而已。再者，王梓材鑑於宋、元諸儒之派別甚多，而濂、洛、關、閩諸家並起之後，又各自有所流衍，若無學案表以明其彼此關係，則無以揭示各學派之授受脈絡與發展，於是王梓材遂仿照所餘數頁之學案表，據而補齊全書各案。由此觀之，「學案表」應由黃宗羲、全祖望所創立，非王梓材所創。

然而，「學案表」所呈現案主與案主間之學術關係，仍以師承授受、淵源為主軸，以〈晦庵學案表〉為例，案主朱熹名字之旁有標注之語如下：

韋齋子
延平、白水、籍溪、屏山門人
元城、龜山、譙氏、武夷、豫章再傳
涑水、明道、伊川三傳
安定、泰山、濂溪四傳⁷²

此處標注朱熹之師承，直溯至四傳之前，而此等標目之用意，據王梓材〈校刊宋元學案條例〉云：

一、初觀是書，似有門戶之見。細觀梨洲、主一以及謝山諸案語，往往和會諸家，總歸聖道之一。但既各為學案，不得不標其門人、私淑，與再傳、三傳之派別，亦由體例使然。而宋、元儒諸派傳授，尤紛然錯出，故細為標目，初非有門戶之見也。⁷³

此一條例表明，初觀《宋元學案》時，似覺此書有門戶之見，然細觀黃宗羲、黃百家（1643-1709）父子及全祖望等相關學術案語之後，頗見其嘗試會通諸家之意圖，實未能以門戶之見視之。然王梓材亦以為，既然各立為學案，且依學案編纂之原則，實不得不標其為何人之門人、私淑、再傳、三傳等支派，如此才能符合學案之體例，亦可使宋、元二朝之儒學傳授，於錯綜複雜之間，可得一較為清晰之脈絡。若據此一條例觀之，則「學案表」中關於案主之師承授受及淵源，應為王梓材於校刊時所增添。

此外，〈晦庵學案表〉尚有其他學術關係之標注，如於樓鑰（1137-1213）等

⁷¹ [清]王梓材：〈校刊宋元學案凡例〉，《宋元學案》，第3冊，頁14。

⁷² [清]全祖望等：〈晦翁學案表〉，《宋元學案》，第4冊，卷48，頁809。

⁷³ [清]王梓材：〈校刊宋元學案凡例〉，《宋元學案》，第3冊，頁14。

人，標注為「私淑」，於張栻、呂祖謙等人，標注為「並晦翁講友」，於項安世（?-1208）等人，標注為「並晦翁學侶」，於劉靖之（1128-1178）等人，則標注為「並晦翁同調」，此亦可能為王梓材於校刊或增補〈學案表〉時所增添。然此標注雖為王梓材所增添，但非謂王梓材定以己見而標之。蓋此處用以標注之名目，於《宋元學案》「祖望謹案」之各條案語中，實已可見及。如〈序錄〉云：

白水、籍溪、屏山三先生，晦翁所嘗師事也。白水師元城，兼師龜山；籍溪師武夷，又與白水同師譙天授；獨屏山不知所師。三家之學略同，然似皆不能不雜于禪。故五峰所以規籍溪者甚詳。其時，閩中又有支離先生陸祐者，亦于三先生為學侶焉。述〈劉胡諸儒學案〉。⁷⁴

此處全祖望已自云「學侶」一詞，此外〈序錄〉亦云：

朱、張、呂三先生講學時，最同調者，清江劉氏兄弟也。敦篤和平，其生徒亦徧東南。近有妄以子澄為朱門弟子者，謬矣！述〈清江學案〉。⁷⁵

又云：

永嘉諸先生講學時，最同調者說齋唐氏也，而不甚與永嘉相往復，不可解也。或謂永嘉之學，說齋實倡之，則恐未然。述〈說齋學案〉。⁷⁶

又云：

三陸先生講學時，最同調者平陽徐先生子宜、青田陳先生叔向也。陸氏之《譜》竟引平陽為弟子，則又謬矣！述〈徐陳諸儒學案〉。⁷⁷

此三則皆言及「同調」。又〈序錄〉云

涑水嘗令景迂續成《潛虛》，景迂謝不敢。然《易玄星紀》之譜，足以紹師門矣。景迂又私淑康節，惜其晚年之好佛也。然元城亦不免此。呂成公曰：「景迂雖駁，其學有不可廢者。」述〈景迂學案〉。⁷⁸

又云：

⁷⁴ [清]王梓材：〈校刊宋元學案凡例〉，《宋元學案》，第3冊，頁36。

⁷⁵ [清]全祖望：〈宋元學案序錄〉，《宋元學案》，第3冊，卷首，頁39。

⁷⁶ [清]全祖望：〈宋元學案序錄〉，《宋元學案》，第3冊，卷首，頁39-40。

⁷⁷ [清]全祖望：〈宋元學案序錄〉，《宋元學案》，第3冊，卷首，頁40。

⁷⁸ [清]全祖望：〈宋元學案序錄〉，《宋元學案》，第3冊，卷首，頁31。

世知永嘉諸子之傳洛學，不知其兼傳關學。考所謂「九先生」者，其六人及程門，其三則私淑也。……述〈周許諸儒學案〉。⁷⁹

此二則皆言及「私淑」，至於他處言及者亦多，無法一一徵引。又〈序錄〉云：

滎陽少年，不名一師。初學于焦千之，廬陵之再傳也。已而學于安定，學于泰山，學于康節，亦嘗學于王介甫，而歸宿于程氏。集益之功，至廣且大。然晚年又學佛，則申公家學未醇之害也。要之，滎陽之可以為後世師者，終得力于儒。述〈滎陽學案〉。⁸⁰

此處亦言及「家學」。是以「講友」、「學侶」、「同調」、「門人」、「私淑」、「家學」、「續傳」等學術關係之標目，應非王梓材所自增，全祖望增補《宋元學案》時應已設立，而黃宗羲《明儒學案》中，又未採用此種學術關係作為標目，故增添標目者，應以全祖望之可能性最高。

《宋元學案》此一標目方式，使學案體之學術史著作，不再受師承授受、淵源之編纂原則影響，更能呈現各學案之間，彼此錯綜複雜，且又豐富多元之學術社群關係，與其他學術史著作，單純呈現師承授受、淵源之關係，實較具有多元之樣貌，而宋、元二朝之儒學，亦可藉由上述之學術關係，樹立起多元之學術網絡樣貌，使理學社群之關係，更加豐富與多元。

二、學術史著作之整合——以《理學備考》為例

《明儒學案》、《宋元學案》之編纂原則，乃以朝代為核心，是其所反映者，乃某一朝代之學術圖象。然而，范鄙鼎《理學備考》一書，則嘗試藉由現成之學術史著作，加以重新編輯整合，用以反映其心中之學術樣貌。據此書所附自序云：

近人彙輯理學，必曰孰為甲，孰為乙；孰為宗派，孰為支流；孰為正統，孰為閏位，平心自揣，果能去取皆當乎？多見其不知量也已。理學諸君子，有標天理者，有標本心者，有標主敬窮理者，有標復性者，有標致良知者；進而上之，有標仁者，有標仁義者，有標慎獨者，有標未發者，此馮少墟先生之言也。三代以降，學術分裂，夫子出而提仁，孟子出而增義，宋儒出而主敬窮理，文成出而致良知，此耿天台先生之言也。⁸¹

序文指出學術史著作之目的，或分判孰甲孰乙，或繫立宗派支流，或區分正統、異統，皆難見及平心公允之心態。再者，理學社群因其時代不同，而派別終究各

⁷⁹ [清]全祖望：〈宋元學案序錄〉，《宋元學案》，第3冊，卷首，頁33。

⁸⁰ [清]全祖望：〈宋元學案序錄〉，《宋元學案》，第3冊，卷首，頁31。

⁸¹ [清]范鄙鼎：〈理學備考又序〉，《理學備考》（臺南：莊嚴，1996年《四庫全書存目叢書》，據山西省圖書館藏〔清〕康熙范氏五經堂刻本影印，史部，傳記類，第121冊），頁4，總頁745。

異，是其所標之宗旨，亦自然有別。此下序文續云：

合而觀之，其不能不標立門戶，提掇宗旨，既有然矣。鼎豈謂理學諸君子果無甲乙，果無宗派支流，果無正統閏位？但鼎自揣，委不敢甲之乙之。鼎即甲之乙之，當世未必以鼎之甲乙為甲乙也。鼎聞理學不始于宋儒，而申明則自宋儒始，宋儒之理學不盡于朱子，而集大成則自朱子始。朱子輯《宋名臣言行錄》但曰：「以其散出而無統，掇取其要，以便記覽」而已；輯《近思錄》但曰：「懼初學不知所入，取其關於大體而切于日用者，以為此編」而已，亦未聞其甲之乙之云云焉爾也。世有如朱子者出，取鼎《備考》，刪其繁冗，正其訛謬，補其缺略，序其時代，是鼎之師也，鼎所願也。世有如朱子者出，心朱子之心，而不襲朱子之迹，取鼎《備考》，分其甲乙，定其宗派支流，辨其正統閏位，而使應甲者甲，應乙者乙，是鼎之師也，是理學諸君子之友也，鼎所願也。⁸²

編纂學術史著作，既不能不無宗派門戶、正統異端之意識，然其編纂《理學備考》一書，亦非純粹用以樹立宗派、門戶，區別正統、異端。其編纂目的，實與朱熹《名臣言行錄》、《近思錄》諸書之用意相同，非專門區分孰甲孰乙、孰優孰劣。是以自序中明言，若後世能以朱熹之心者，因《理學備考》一書而區分甲乙、定其宗派支流、辨其正統、潤位，則為此書之功臣。由此觀之，范鄴鼎雖以為《理學備考》之編纂，用意不在於區分甲乙、定其宗派支流等等，然亦期許後世能於此書之基礎上，進而加以區分甲乙、定其宗派支流，而此一心態亦即反映出，當今理學學術史著作，未能正確區分甲乙、定其宗派支流，故彙編此書以伺後之能人君子。

此外，據《四庫全書總目》此書解題云：

國朝范鄴鼎撰。鄴鼎字彪西，洪洞人。康熙丁未進士，以養親不仕終於家。是編備列有明一代講學諸儒，初刻於康熙辛酉。卷一至卷六掇取辛全《理學名臣錄》，卷七至卷十掇取孫奇逢《理學宗傳》，十一卷至十六卷乃鄴鼎所續補也。續刻於己巳，再續刻於甲戌。十七、十八卷掇取熊賜履《學統》，十九卷至二十九卷掇取張夏《雒閩淵源錄》，三十卷至三十四卷掇取黃宗羲《明儒學案》，計所自作者僅六卷而已。其說不出於一家，其文不出於一手，宜其體例之參差矣。⁸³

《理學備考》所彙編之學術史著作，包含辛全（1573？-1620？）《理學名臣錄》、孫奇逢《理學宗傳》、熊賜履《學統》、張夏《雒閩源流錄》、黃宗羲《明儒學案》等書。其中亦有范鄴鼎增續之處，如卷十一至卷十六乃其增續者。此外，四庫館

⁸² [清] 范鄴鼎撰：〈理學備考又序〉，《理學備考》，頁 4-5，總頁 745。

⁸³ [清] 紀昀等：《四庫全書總目》，第 2 冊，卷 63，頁 11-12，1346。

臣以為，由於此書乃彙編學術史著作而成，是以內容宗旨並不一致，而各書文風亦不相同，是以體例參差不齊。然據此書所附曹續祖〈讀理學備考後識〉云：

先生云：「辛《集》派出程朱，足為小刻領袖；孫《集》學兼陸王，可作小刻討論。」且於張《集》出處可疑之六，先生一筆勾去；於黃《集》泰州流弊，存其案而顯示擯斥，此又先生辨學嚴而歸宗正也。其取舍之當如此，其何可議？《備考》定例始終一致，而標題傳文俱仍諸集之舊，間或節刪煩冗，改正字眼，總成完璧，不留癥痕，況編次井然，評註確然，令披讀者入其中而蹊徑不亂，心目爽豁，其欵識之精如此，其又何議？至辛、孫兩《集》而外，熊《集》題名不全，無憑考識。如張、黃兩家理學分類，互有不同及各有掛漏，未免少存意見，偏崇師門，似不如《備考》之大而公也。先生之於理學，可謂集大成矣！⁸⁴

此序指出，《理學備考》非純粹彙編諸書而成，其中仍有修訂刪改者，如於張夏《雒閩源流錄》刪去出處可疑者六條，於黃宗羲《明儒學案》存泰州學案並示其流弊而加以擯斥，是其「定例始終一致」。再者，此序亦指出張夏《雒閩源流錄》及黃宗羲《明儒學案》，或有一偏之見或偏重師門，具不如范鄴鼎《理學備考》之廓然大公，是此書實為理學學術史著作之集大成者。由此觀之，此書雖如四庫館臣所云由於彙編之故，致有體例不一之現象，然亦有學者以為，此書非徒彙編而已，其於刪定修改之際，仍有「一致之定例」。

此外，又據自訂〈凡例〉云：

茲編大要有三：一編理學參訂，是謂辛《集》；一編理學宗傳，是謂孫《集》；一編余所見聞。辛、孫兩先生所未及載者，是謂《續補》。⁸⁵

此處自云其編纂原則，在於以辛全《理學名臣錄》之基礎加以參訂，並就孫奇逢《理學宗傳》之基礎，序定理學之宗傳，而兩書若有未備者，皆為之增訂續補。就辛全《理學名臣錄》一書而言，自訂〈凡例〉中以為：

辛《集》原稿……一依其舊，惟是稿出明季，所載皆明一代人物，既歷澤火，世變風移，字句有不雅馴者，不簡練者，余小子略為刪削，難辭僭竊之罪。⁸⁶

又云：

⁸⁴ [清]曹續祖：〈讀理學備考後識〉，收入[清]范鄴鼎：《理學備考》，頁1-2，總頁742-743。

⁸⁵ [清]范鄴鼎：〈凡例〉，《理學備考》，頁1，總頁746。

⁸⁶ [清]范鄴鼎：〈凡例〉，《理學備考》，頁1，總頁746。

辛《集》〈凡例〉云：「或知其姓名典籍，論未完著，姑記姓名，以俟論定再入。」此義專為呂新吾、馮少墟兩先生發。鼎因採輯兩先生傳入《續補》內，以完辛先生之志，既而見兩先生具載孫《集》而棄《續補》，非敢以辛、孫相軒輊也。⁸⁷

亦即辛全此書中，凡「文句有不雅馴」、「不簡練」者，皆加以刪定修改，並依辛全原意，增錄呂坤（1536-1618）、馮從吾二人，以完備《理學名臣錄》一書之原旨。唯此二人於孫奇逢《理學宗傳》中已有收錄，范鄴鼎遂放棄增續。此外，〈凡例〉又云：

孫《集》所載，自漢迄明，誠為完書。愚意孫《集》在於正統系，故原例有主輔內外之分，令後人知所宗也。茲編不敢云宗，聊以備考焉耳。漢、唐、宋、元，史策昭然，似無庸贅。獨明代理學，若存若亡，介於疑信之間，半在湮沒之數，故略以前而但記明，竊取昭代畧前史而修《明史》之義。款式一視辛《集》，冗字複句，亦刪一二，願學前輩，效此忠告。⁸⁸

彙編《理學備考》其另一目的，即為編定理學之宗傳，故於辛全《理學名臣錄》之外，又收錄孫奇逢《理學宗傳》一書。唯此書序自兩漢至明，而其旨趣乃以明代理學為主，故明代以前皆刪除而弗錄。此外，〈凡例〉又云：

孫《集》所載，既見於辛《集》者，雖不錄其傳，仍錄其目，以見辛、孫兩先生所輯，有不盡同者，而亦有同者。⁸⁹

此書即依二書所錄人物，不加以刪除增訂，以見兩書收錄之異同。此下卷十一至十六，即為范鄴鼎所增續，其後則收錄熊賜履《學統》及黃宗羲《明儒學案》。其中，《學統》亦取明代一朝之理學人物而已，至於明以前皆刪除弗錄。據所錄《學統》內范鄴鼎所附之案語云：

鼎案：《學統》一書為古今明授受之的，故溯源于至聖，以定宗師，則曰「學統」。茲編不敢云統，惟搜輯明儒以俟論定，則曰「備考」。向錄刻孫徵君《理學宗傳》等書，既僭議之矣，茲錄刻《學統》，敬依原目，備錄姓氏，而于傳文，止錄小刻之所無者，用圈以別之。張菰川曰：「非直異也，為書題裁，各有攸宜也。」⁹⁰

凡《學統》中所錄人物，若已見於新辛全、孫奇逢二書者，則不復錄之，唯錄二

⁸⁷ [清] 范鄴鼎：〈凡例〉，《理學備考》，頁 2，總頁 746。

⁸⁸ [清] 范鄴鼎：〈凡例〉，《理學備考》，頁 2，總頁 746。

⁸⁹ [清] 范鄴鼎：〈凡例〉，《理學備考》，頁 2，總頁 746。

⁹⁰ [清] 范鄴鼎：《理學備考》，卷 17，頁 4-5，總頁 155-156。

書所無者。是此書所錄《學統》，唯朱善（1314-1385）、李時勉（1374-1450）、魏驥（1374-1471）、丘濬（1418-1495）、陳琛（1477-1545）、魯鐸（1461-1527）、王廷相（1474-1544）、雄浹、舒芬（1484-1527）、蔡元偉、鄧元錫（1528-1593）諸人。至於所錄張夏《雒閩源流錄》，據書內所附范鄱鼎案語云：

鼎按：《雒閩源流錄》尊薛胡抑王陳，與《學統》同，鼎誠服之。《學統》遡源于至聖，《雒閩錄》止載明儒，與小刻《備考》又同。《備考》例宜畢收，而不敢畢收者，其疑有二，附識于後：按原例云：「總以出處進退為斷」，竊疑傳中稱陶主敬，曰元至正甲申，舉浙江鄉試，為明道書院山長。……繼續全傳，六先生具仕于明，此出處之可疑者。按原例云：朱子《伊雒淵源》，獨遺涑水，是嚴於辯學處，竊疑傳中以吾絳辛復元先生，列姚江門內，再按辛復元生平最惡姚江，其參訂理學名臣，于從祀四子特置姚江于待入之後，辛學之不為姚江明矣。康熙己巳，余讀而疑之，恐捉刀之誤，有如辛〈傳〉，故于「正宗」、「羽翼」兩項，錄小刻之所無者，于「儒林」一項，錄小刻辛《集》、孫《集》有姓名而無傳者，具用圈以別之，仍識之曰「存其信」、「闕其疑」。⁹¹

此處亦可見其同意《學統》、《雒閩源流錄》，尊薛胡抑陳王之處理方式，足見其學術旨趣，仍以程朱理學社群為本位。此外，范鄱鼎於所錄《雒閩源流錄》一書，亦有商榷之處，如陶安（1312-1368）等六人之出處頗有可疑，以及辛全不當歸入姚江門下，於此皆有所提點。此外，《理學備考》最後收錄者，乃黃宗羲《明儒學案》，據書內所附范鄱鼎案語云：

小刻得此，其於有明三百年名儒，庶幾告備矣。小刻《理學備考》，始康熙戊午，其時發凡則曰辛《集》本傳原無語錄，孫《集》本傳之後，附以語錄，多寡不一。余于語錄盡刪，雖依辛《集》為例，竊取吾夫子躬行為得遺義，既而思之，六經皆聖賢之言，故于康熙庚申十月，復有《廣理學備考》之役，所載語錄、詩文，皆名儒之言也。先行後從，本末昭然，讀者自能鑒原。⁹²

《理學備考》自收錄黃宗羲《明儒學案》以後，方自詡有明以來三百年之明儒傳記，至此皆已收錄完備。由此觀之，《理學備考》編纂之用意，旨在為國史之編纂提供預備史料，故所重者在於「躬行」，故彙編諸書皆錄其傳記而刪去論學資料。然范鄱鼎又以為，盡刪語錄等論學資料亦頗有未當，故此後編纂《廣理學備考》，以收錄其語錄等相關論學資料。

⁹¹ [清] 范鄱鼎：《理學備考》，卷 19，頁 16，總頁 179。

⁹² [清] 范鄱鼎：《理學備考》，卷 30，頁 16-17，總頁 304。

第三期學術史著作，於三大主軸之各面項，已大致論述如上。此期學術史著作最核心之部分，即承繼前期學術史著作，承載道統論述與建構之學術傳統，進而開創出具有當代特色之道統觀，尤其是道統論述與建構，朝向細緻化與分支化，同時兼收漢唐經學社群之現象，亦遠前期為多。復以學術史著作之體例而言，《明儒學案》與《宋元學案》之出現，代表學術史著作往學理化之發展，已正式竣工，而承載道統論述與建構之學術史著作，至此亦得以暫時逸脫道統之框架，得以就學術史之發展本身而論學術，遂能不為道統所有，而獲得較為寬廣之學術樣貌。同時，《宋元學案》中豐富多元之學術網絡關係，亦使學術得以掙脫道統式之師承授受此一單一關係，呈現學術本身錯綜複雜且多元之聯繫。又以宋學概念而論，承繼前期之建構方式固然有之，然更值得關注者，在於此期之宋學概念由於能夠暫時逸脫道統之藩籬，於是所建構之宋學概念，得以較前數期寬廣，不再只是限於程朱理學、道南一系、閩學，而是嘗試去關注，除了主流之程朱理學社群之外，是否尚有其他重要之學術社群，而此實為《宋元學案》所奠立之學術貢獻與價值。然而，第四期之學術史著作，並未完全遵循《明儒學案》、《宋元學案》所奠定之學術貢獻，而持續前進推衍，反而卻隨著《四庫全書》、《四庫全書總目》之修纂，及其所激起之漢宋爭論，因而暫時停滯，取而代之者，卻是漢學社群所樹立之門戶，及其以漢學視野重新建構宋學概念、重纂學術史著作。由於第四期學術史著作，是漢宋之爭正式躍上學術舞台之階段，於是三大主軸之發展，至此亦將匯聚於此一漢宋爭論之焦點上，而漢宋爭論之第一步，即是漢學自我獨立意識之形成，此一意識之形成，亦將對於既有之宋學概念提出挑戰與回應。因此，第四章最重要之核心，即是漢學社群如何重構既有之宋學概念，是以下章即回到第一條主軸上，用以回應此一重要之學術議題。

第五章 乾嘉之際漢學之形成與第四期學術史著作宋學概念之重構

第四期學術史著作所處之時代背景，正為乾嘉時期漢學形成及興盛時期，而漢學視野下之宋學觀點，亦於此期重構而成。就宋學概念而言，乾嘉之際漢學未形成以前，南宋當代學者已嘗試建構本朝之宋學概念，如朱熹《伊洛淵源錄》、李心傳《道命錄》等即是，而此一藉由術學術史著作之編纂，建構宋學概念之學術事業，亦持續為後期學者所承繼，形成一源遠流長之學術傳統。然而，由於建構者本身之學術旨趣，以及所依據之文獻彼此不同，故所反映之宋學概念，亦各有風貌，是以第一期乃至於第三期所反映之宋學，亦非千篇一律或一成不變者。本期學術史著作亦然，唯此期建構宋學概念之學者，其身份性質已產生變化。

前三期之建構者，多以程朱本位或以理學、心學本位為主，即所謂廣義之理學社群。然第四期建構宋學概念之學者，卻未必皆為理學社群，此乃由於本期之漢學概念不僅已經形成，而漢學社群之自我獨立意識亦已出現，既已意識到漢學社群與理學社群已有所不同，進而區分彼此，甚至以漢學之學術立場建，建構宋學概念、編纂學術史著作。如此一來，遂使宋學概念之建構，不再僅限於理學社群本身，反之，即使是漢學社群，亦可跨足越界進行此一學術工作，此實為本期學術史著作，最重要之發展途徑與特色，而揭開此一序幕者，即為《四庫全書總目》。¹

第一節 《四庫全書總目》「漢學」視野下之「宋學」形塑

《四庫全書總目》揭立漢學之旗幟後，同時亦正式使用漢學、宋學兩詞彙，用以釐定學術著作，此於〈經部總序〉與〈凡例〉即可略見梗概，而其中又以〈經部總序〉所建構之漢學、宋學最具代表。以〈經部總序〉內容而言，四庫館臣首先確立「經秉聖裁」之前提，強調經學內容乃經由聖人裁定，是以後世學者「無所容其贊述」，而能「論次」之處，唯「詁經之說」而已。所謂「詁經之說」，依四庫館臣之觀點而言，即為詮釋經學之所有著作，並可依其發展歷程，歸納出六種不同之質變，此即「學凡六變」之說。然而，「詁經之說」雖歷經六次質變，但總歸而言不外漢學、宋學二大類型，而此一總結背後之意義，亦傳達出四庫館臣所特別重視之學術觀點，此即：經學詮釋之途徑，非徒宋學一途而已。

¹ 錢穆於〈漢學與宋學〉一文中，曾以下列「對於漢學、宋學的一般看法」、「現在的問題」、「從歷史上對於漢、宋學術之新看法」、「歷史上之所謂漢學」、「歷史上之所謂宋學」、「清學之病態的發展」、「漢、宋兩派學者之共同精神」六項，論述漢學、宋學及漢、宋之爭等相關議題，其說極具參考價值。上引參見錢穆：〈漢學與宋學〉，《中國學術思想史論叢》（臺北：聯經出版社，1994年《錢賓四先生全集》，甲編），第8冊，571-579。

此一學術觀點，其目的正欲矯正，理學社群長期以來，所鄙視漢唐無學術之偏見。茲就此一問題，展開論述如下：

一、矯正宋學鄙視漢唐無義理之觀念：漢學、宋學皆為詁經之說

〈經部總序〉一文云：

經稟聖裁，垂型萬世，刪定之旨，如日中天，無所容其贊述。所論次者，詁經之說而已。自漢京以後垂二千年，儒者沿波，學凡六變。其初專門授受，遞稟師承，非惟詁訓相傳，莫敢同異，即篇章字句，亦恪守所聞，其學篤實謹嚴，及其弊也拘。王弼、王肅稍持異議，流風所扇，或信或疑，越孔、賈、啖、趙以及北宋孫復、劉敞等，各自論說，不相統攝，及其弊也雜。洛閩繼起，道學大昌，擺落漢唐，獨研義理，凡經師舊說，俱排斥以為不足信，其學務別是非，及其弊也悍（如王柏、吳澄攻駁經文，動輒刪改之類）。學脈旁分，攀緣日眾，驅除異己，務定一尊，自宋末以逮明初，其學見異不遷，及其弊也黨（如《論語集注》誤引包咸「夏瑚商璉」之說，張存中《四書通證》即闕此一條以諱其誤。又如王柏刪《國風》三十二篇，許謙疑之，吳師道反以為非之類）。主持太過，勢有所偏，材辨聰明，激而橫決，自明正德、嘉靖以後，其學各抒心得，及其弊也肆（如王守仁之末派，皆以狂禪解經之類）。空談臆斷，考證必疎，於是博雅之儒引古義以抵其隙，國初諸家，其學徵實不誣，及其弊也瑣（如一字音訓，動辨數百言之類）。要其歸宿，則不過漢學、宋學兩家互為勝負。夫漢學具有根柢，講學者以淺陋輕之，不足服漢儒也。宋學具有精微，讀書者以空疎薄之，亦不足服宋儒也。消融門戶之見而各取所長，則私心祛而公理出，公理出而經義明矣。蓋經者非他，即天下之公理而已。今參稽眾說，務取持平，各明去取之故，分為十類：曰易、曰書、曰詩、曰禮、曰春秋、曰孝經、曰五經總義、曰四書、曰樂、曰小學。²

此序內容極長，然依其文意脈絡分析，約略可分為三大段：第一段起「經稟聖裁」迄「及其弊也瑣」，主要陳述「詁經之說」歷經六次質變，並就此六變之內容、優劣得失一一詳述。第二段起「要其歸宿」迄「即天下之公理而已」，略述詁經之說雖歷經六次質變，然要其歸宿不過漢學、宋學二類互有勝負而已，且兩者皆有其價值所在，無法互相否定，故必須破除門戶之見，而各取所長，期使經學之公理能因此而明。第三段起「今參稽眾說」迄「曰小學」，主要敘述經部共分子類為十類，並一一列舉說明。

四庫館臣所主張「詁經之說」之詮釋途徑，不外漢、宋二學之思維，於學術多元之今日觀之，實無多大之新意，甚至可謂其有不足之處。然若能將此一思維，置回於學術史著作發之展脈絡而考察，則有兩項極為重大之學術意義：

² 〔清〕紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷1，頁1-2，總頁62。

第一，可矯正理學社群鄙視漢唐無義理之學術偏見。自《伊洛淵源錄》、《道命錄》承載理學社群之自我獨立意識以來，逐漸於理學社群中，形成一極為強烈及穩固之意識型態，促使理學社群對於本朝之理學極具認同感，並以其學術優越感出發，進而鄙夷漢唐之無義理、重事功。此一學術優越感，實受朱熹影響所致，如《朱子語類》中，即錄有不少朱熹鄙夷漢唐義理、事功之相關言論，如：

因言：「漢唐諸人說義理，只與說夢相似，至程先生兄弟方始說得分明。唐人只有退之說得近旁，然也只似說夢。但不知所謂劉迅者如何。」曰：「迅是知幾之子。據本傳說，迅嘗注釋《六經》，以為舉世無可語者，故盡焚之。」曰：「想只是他理會不得。若是理會得，自是著說與人。」(廣)

3

直叱漢唐儒者說義理如說夢話，即鄙視漢唐無學術。又如：

此道更前後聖賢，其說始備。自堯舜以下，若不生箇孔子，後人去何處討分曉？孔子後若無箇孟子，也未有分曉。孟子後數千載，乃始得程先生兄弟發明此理。今看來漢唐以下諸儒說道理見在史策者，便直是說夢！只有箇韓文公依稀說得略似耳。(文蔚)⁴

視漢唐諸儒所說義理，與說夢話無益，與上述鄙夷之態度正好相同。又如：

「三代而下，以義為之，只有一箇諸葛孔明。若魏鄭公全只是利。李密起，有一道士說密即東都縛場帝獨夫，天下必應。」揚謂：「密不足道。漢唐之興，皆是為利。須是有湯武之心始做得。太宗亦只是為利，亦做不得。」先生曰「漢高祖見始皇出，謂『丈夫當如此耳！』項羽謂：『彼可取而代也！』其利心一也。郭汾陽功名愈大而心愈小，意思好。《易》傳及諸葛，次及郭汾陽。」(揚)⁵

此即崇尚「三代以義」而鄙視「漢唐以利」之學術觀點。由上述數條觀之，實可見及朱熹鄙夷漢唐學者，於義理方面並無可取之學術觀點。此後，藉由理學社群之壯大，及朝廷官方正式承認其合法地位後，遂逐漸形成理學社群內部特有之學術共識。然而，四庫館臣主要以漢學社群者為主，其學術之價值意識，自然無法容許理學社群鄙夷漢唐經師，遂欲進而矯正此一學術意見，並刻意強調所有詮釋經典之學術著作，皆為「詁經之說」，非理學社群所詮釋之四書，方得此不傳之

³ [宋]黎靖德編，王星賢點校：〈孟子見梁惠王章〉條，《朱子語類》，卷 51，頁 1220。

⁴ [宋]黎靖德編，王星賢點校：〈孔孟周程張子〉條，《朱子語類》，卷 93，頁 2350。

⁵ [宋]黎靖德編，王星賢點校：〈歷代三〉條，《朱子語類》，卷 136，頁 3244。

秘。換言之，宋學及其義理之詮經方式，不再是唯一可以詮釋出經典之真理者，反之，漢學亦可以詮釋出「天下之公理」。

第二，可矯正道統論述與建構過程中，略過漢唐直承孟子之流弊。朱熹所建構之道統，其最重要之特色即以周敦頤、二程上承孔子、曾子、子思、孟子之後，而此一特色實與「漢唐無義理」互為表裏之觀點下，所呈現之學術產物。由於主張漢唐無義理，是以漢唐經師所論者，皆未得聖人之旨，故於道統並無重要性可言，遂可略去不表。然而，四庫館臣強調經典詮釋，並非唯有宋學義理一途，而宋學所進行經典詮釋之途徑，亦非獲得真理之唯一方式，反之，漢學途徑亦為可行之道。此一觀念，正可矯正朱熹以降，理學社群於道統論述與建構上，必略過漢唐經師而上承孔孟之流弊。

然更值得注意者，視漢學與宋學同為詁經之說，實將漢學重置回學術平台，與宋學能齊頭而論之第一步而已，其目的不過欲與宋學能先進行平等對話，矯正理學社群長期以來鄙夷漢唐學術之心態。然其真正深層之目的在於第二步，即重構「宋學源出漢學」之觀點。

二、矯正宋學源自孔孟之觀念：宋學源出漢學論

理學社群由於主張漢唐無義理，故其學術使命感之來源，遂可上溯自孔子、曾子、子思、孟子，而其道統之建構，同時亦藉由上承孟子作中繼，而得與上古三代之聖王相接續。此一學術主張，其背後所反映之價值意識，即為：宋學源於孔、孟及上古三代聖王。易言之，宋學雖以宋稱之，然其「學」卻是遠承上古三代之聖王而來。然此一意見，四庫館臣極為反對，因此於提出漢學、宋學皆為「詁經之說」後，更進而重構出「宋學源出漢學論」之觀點，而其論述方式，則主要有下列二項：

第一，視兩漢經師之說為「古義」。〈經部總序〉言「詁經之說」第一變，即以漢朝經師為始，而「其初專門授受」一句，更為詁經之說出於兩漢經師之明證，此後轉敘第二變時，所用之詞彙則以「稍持異議」描述，其隱藏之學術意義，即暗示此二期之「詁經之說」乃前後相承，唯魏晉時期王弼（226-249）、王肅（195-256）之詮釋途徑，已與前期略有不同。此期又往下延續至北宋孫復（992-1057）、劉敞（1019-1068）等人，而入宋以後乃至明末，又有宋學三期之描述。宋學第一期之描摹詞彙為「洛閩繼起」、「擺落漢唐」，所謂「繼起」、「擺落」，皆針對某一既定對象為前提，而後方有「繼起」、「擺落」可言，是知宋學於四庫館臣而言，乃源出於漢學。至於此間宋學三期所出現之流弊，則可由第六變之漢學加以矯正，故其描摹詞彙即為「博雅之儒引古義以抵其隙」。此處所謂之「古義」，有時是指經典內容最原始之意義，然更多情況是指兩漢經師之訓詁之說，如「《欽定繙譯五經五十八卷四書二十九卷》」條提要云：

我國家肇興東土，初作十二字頭，貫一切音；復御定《清文鑒》，聯字成語，括一切義，精微巧妙，實小學家所未有。故六書之形、聲、訓詁，皆可比類以通之，而列聖以來，表章經學，天下從風，莫不研究微言，講求古義，尤非前代之所及。故先譯《四書》，示初學之津梁，至於《五經》，《易》則略象數之迹，示其吉凶；《書》則疏佶屈之詞，歸於顯易；《詩》則曲摹其詠嘆，而句外之寄託可想；《春秋》則細核其異同，而一字之勸懲畢見；《禮記》則名物度數，考訂必詳；精理名言，推求必當，充足破講家之聚訟。蓋先儒之詁經，多株守其文，故拘泥而鮮通。此編之詁經，則疏通其意，故明白而無誤。⁶

此處以「詁經」緊扣「微言」、「古義」而言，而「詁經」一詞，乃為矯正理學社群以義理方式詮釋經典而特意提出者，是以「古義」亦指兩漢經師詁經之說。又以「《論語義疏》十卷」條提要為例：

《國史志》稱侃疏雖時有鄙近，然博極羣言，補諸書之未至，為後學所宗。蓋是時講學之風尚未甚熾，儒者說經亦尚未盡廢古義，故史臣之論云爾。迨乾、淳以後，講學家門戶日堅，羽翼日眾，剷除異己，惟恐有一字之遺，遂無復稱引之者，而陳氏《書錄解題》亦遂不著錄。⁷

此處「古義」一詞與「講學之風」對舉，而講學之風為理學社群之治學特色，乾道（1165-1173）、淳熙（1174-1189）更明指為宋朝理學社群，由此可逆推「古義」即指兩漢經師詁經之說。又以「《九經古義》十六卷」條提要為例：

曰「古義」者，漢儒專門訓詁之學，得以考見於今者也。⁸

此一解釋詞彙並非援引惠棟（1697-1758）之語，而是四庫館臣彙括惠棟此書之意旨，所進行解釋之詞彙，而館臣受惠棟漢學觀念影響極深，是以此一詞彙，並非僅僅作為解釋之目的而存在，實亦代表四庫館臣對於「古義」一詞之認定與接受。此處既以「漢儒專門訓詁之學」解釋「古義」，正意謂「古義」即指兩漢經師詮釋經典之說，而〈經部總序〉第六變中，所謂清初學者「引古義以抵其隙」者，即意謂漢學社群引兩漢經師詁經之說，用以矯正理學社群以義理詮經所產生之流弊。此一矯正之學術工作，其背後正隱含「宋學源出漢學論」之觀點，試想：若宋學非源出於漢學，又何須特意提出兩漢經師之「文字訓詁」方為「古義」？若非宋學源出漢學，其間又豈有所謂之「古義」，可引而「抵」理學社群之「隙」？換言之，「古義」一詞並非單純所謂較原始之意義，其背後所隱藏之價值意識，

⁶ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷33，頁39-40，總頁685。

⁷ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷35，頁6，總頁719。

⁸ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷33，頁39，總頁690。

乃是古義既「優」且「先」於理學社群之義理詮釋。

此外，又以〈凡例〉為例：

一、劉勰有言，意翻空而易奇，詞徵實而難巧。儒者說經論史，其理亦然。故說經主於明義理，然不得其文字之訓詁，則義理何自而推？論史主於示褒貶，然不得其事迹之本末，則褒貶何據而定？如成風為魯僖公之母，明載《左傳》，而趙鵬飛《春秋經筌》謂不知為莊公之妾、為僖公之妾，是不知其人之名分，可定其禮之得失乎？劉子翼入唐為著作郎宏文館直學士，明載《唐書·劉禕之傳》，而朱子《通鑑綱目》書「貞觀元年，徵隋秘書劉子翼，不至。」尹起莘《發明》稱：「特書隋官以美之，與陶潛稱晉一例。」是未知其人之始終，可定其品之賢否乎？今所錄者，率以考證精核，辨論明確為主，庶幾可謝彼虛談，敦茲實學。⁹

「說經主於明義理」，即承認理學社群以義理之詮釋方式並非歧途，然而若不由「文字訓詁」為起始，則其義理亦無由而明。正如同褒貶歷史人物，若不由其人之事跡本末而論其行事，則褒貶亦無所依據。漢學與宋學之關係亦正如此，詮釋經典亦當由漢學之文字訓詁入手，而後義理方明。

第二，論述漢、宋轉關時，所流露對漢學衰亡之感嘆。上述所引乃四庫館臣於論述古義時，所展現之正面意義及積極態度，然而於論述漢、宋轉關時，卻轉而流露出對於漢學衰亡之感嘆。如「《童溪易傳》三十卷」條提要云：

蓋弼《易》祖尚元虛以闡發義理，漢學至是而始變。宋儒掃除古法，實從是萌芽。然胡、程祖其義理，而歸諸人事，故似淺近而醇實；宗傳及簡祖其元虛，而索諸性天，故似高深而幻眇。¹⁰

視王弼援老莊發揮《易經》之義理，作為漢、宋之轉關，與〈經部總序〉第二變中，所謂「王弼、王肅稍持異議」之觀點可以互相呼應，而理學社群之所以盡去古義者亦由此而萌芽。且此處所謂「索諸性天」、「似高深而幻眇」，實為對古義淪喪所發之感嘆。又以「《周易述》二十三卷」條提要為例：

自王弼《易》行，漢學遂絕，宋、元儒者類以意見揣測，去古浸遠。中間言象數者，又岐為《圖》、《書》之說，其書愈衍愈繁，而未必皆四聖之本旨。故說經之家莫多於《易》與《春秋》，而《易》尤叢雜。棟能一一原本漢儒，推闡考證，雖掇拾散佚，未能備睹專門授受之全，要其引據古義，

⁹ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷首，頁8，總頁40。

¹⁰ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷3，頁31，總頁96。

具有根柢，視空談說經者，則相去遠矣。¹¹

與上條提要之觀點近似，皆主張王弼注《易》而漢學遂絕。唯此處又言及理學社群循此義理方式解經，遂離古義更遠，而惠棟能引古義詮釋《易經》，實與義理說經者相去懸絕。又以「《謝宣城集》五卷」條提要為例：

趙紫芝詩曰：「輔嗣易行無漢學，元暉詩變有唐風」。斯於文質升降之間，為得其平矣。¹²

引趙紫芝之詩，言王弼《易》學盛行後而無漢學之學術意見，亦與上述相同。又以「《周易詳解》十六卷」條提要例：

自葉夢得《巖下放言》稱「《易》之精蘊，盡在莊、列」，程大昌遂著為《易老通言》，杞作《易編》，復引而伸之，是則王弼輩掃除漢學流弊無窮之明驗矣。別白存之，亦足為崇尚清談者戒也。¹³

以王弼掃象而盡去漢學遂致流弊無窮，正可見及四庫館臣視漢、宋轉關後，漢學由此衰亡之感嘆，而此處「足為崇尚清談者戒」一句，表面雖為懲戒魏晉名士因清談而亡國，然實指桑罵槐，用以懲戒理學社群談理學而亡國。此外，又以「《論語正義》二十卷」條提要為例：

今觀其書，大抵翦皇氏之枝蔓，而稍傳以義理，漢學、宋學茲其轉關。是疏出而皇《疏》微，迨伊洛之說出而是疏又微。故《中興書目》曰：「其書於章句訓詁，名物之際詳矣」，蓋微言其未造精微也。然先有是疏而後講學諸儒得沿溯以窺其奧，祭，先河而後海，亦何可以後來居上，遂盡廢其功乎？¹⁴

《論語正義》所用底本為何晏（190-249）《論語集解》，而館臣以為此書能剪皇侃（488-545）《論語義疏》之枝蔓，而又能以義理方式解經，實為漢、宋轉關之重要關鍵，是以此書一出而皇侃之書式微。然此書關鍵之所在，在於「漢、宋轉關」一項，而之所為轉關之所在，在於以義理作為解經之方式，為理學社群預先鋪路。唯理學社群興起之後，此書義理之詮釋又不如其精微，遂因此而式微。復以「《毛詩正義》四十卷」條提為例：

至宋鄭樵，恃其才辨，無故而發難端，南渡諸儒，始以掎擊毛、鄭為能事。

¹¹ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷6，頁45-46，總頁159。

¹² [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第4冊，卷148，頁37，總頁2940。

¹³ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷3，頁46-47，總頁103。

¹⁴ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷35，頁9，總頁721。

元延祐科舉條制，《詩》雖兼用古注疏，其時門戶已成，講學者迄不遵用。沿及明代，胡廣等竊劉瑾之書，作《詩經大全》，著為令典，於是專宗朱《傳》，漢學遂亡。然朱子從鄭樵之說，不過攻〈小序〉耳。至於詩中訓詁，用毛、鄭者居多，後儒不考古書，不知〈小序〉自〈小序〉，《傳》、《箋》自《傳》、《箋》，闕然佐鬪，遂併毛、鄭而棄之。¹⁵

自宋鄭樵（1104-1106）以來，學者多以攻擊毛傳鄭箋為能事，而理學社群之門戶既成，毛傳鄭箋遂廢而不用，於是漢學遂因此而亡。

由上述所引諸條觀之，館臣多視漢學為「實」、「實學」、「古」、「古學」，而將宋學視為「虛」、「虛學」、「今」、「今學」，而提要中屢屢感嘆「漢學遂亡」，實亦反映「宋學源出漢學論」之學術觀點。試想：若漢學非宋學之源，四庫館臣又何需因漢學之亡而發以感慨？

三、矯正宋學義理詮釋之流弊：主漢兼宋

理學社群以義理詮釋經典之方式，是宋學重要之治學特徵，然四庫館臣心中所尚者，乃兩漢經師詮釋經典之方式，即上述所謂藉由「文字訓詁」專門之學，以考求「古義」之方式。因此，理學社群以「義理」作為解經之治學特色，往往遭四庫館臣描摹為負面之詞彙，如「《淮海易譚》四卷」條提要云：

故其說雖以離數談理為非，又以程子不取卦變為未合，而實則借《易》以講學。縱橫曼衍，於《易》義若離若合，務主於自暢其說而止，非若諸儒之傳，惟主於釋經者也。¹⁶

以「縱橫曼衍」詞彙，描摹義理詮釋方式之漫無涯涘。又如「《周易惜陰錄》四十六卷」條提要云：

考隴其《三魚堂集》中有世沐〈四書惜陰錄跋〉，蓋亦講學家也。其解經皆以變爻為主，蓋宋都絮之緒論，其法為太卜舊法，其說則空談義理，不出語錄之窠臼。¹⁷

「空談義理」、「不出語錄之窠臼」之「空」、「窠臼」，即負面之描摹詞彙。又如「《尚書解義》一卷」條提要云：

則皆實有考證之言，非講學家之據理懸揣者矣。¹⁸

¹⁵ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷15，頁7，總頁333。

¹⁶ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷7，頁35，總頁186。

¹⁷ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷9，頁15，總頁226。

¹⁸ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷12，頁37，總頁296。

此處以「據理懸揣」描述宋學。又如「《毛詩本義》十六卷」條提要云：

講學者之說《詩》，則務繩以理，互相掎擊，其勢則然，然不必盡為定論也。¹⁹

以「說《詩》務繩以理」，描述理學社群之詮經方式。又如「《周禮訓纂》二十一卷」條提要云：

亦得諸實測，非同講學家之空言也。²⁰

「空言」即指義理詮釋上之空懸而無據。又如「《禮記惜陰錄》八卷」條提要云：

而其書如是，蓋講學家之談經，類以訓詁為末務也。²¹

「以訓詁為末務」即理學社群所不屑之詮經方式。又如「《春秋私考》三十六卷」條提要云：

蓋講學家之恣橫，至明代而極矣。²²

以「恣橫」作為描述理學社群治學之詞彙，實甚為負面。又如「《癸巳論語解》十卷」條提要云：

蓋講學之家於一字一句之異同，務必極言辨難，斷不肯附和依違。中間筆舌相攻，或不免於激而求勝。²³

以「務別一字之異同」、「務極言辨難」、「不肯附和依違」、「筆舌相攻」等負面詞彙，描述理學社群之治學特色。又如「《餘言》三卷」條提要云：

所評上起唐堯，下迄宋末，大抵儒者之常談，然尚無講學家不情之苛議。²⁴

「不情之苛議」之詞彙，顯而可見甚為負面。又如「《夢虹奏議》二卷」條提要云：

¹⁹ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷15，頁12-13，總頁335-336。

²⁰ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷19，頁35，總頁415。

²¹ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷24，頁17，總頁504。

²² [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷30，頁11，總頁620。

²³ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷35，頁29，總頁731。

²⁴ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第3冊，卷90，頁7，總頁1789。

蓋明人以講學為至榮，故視為第一大事，取以冠編，而不計其年、月顛倒也。²⁵

以「明人以講學至榮」、「第一大事」等詞彙，描述理學社群有不考究事實，而恣意顛倒年月之弊端。又如「《濟美錄》四卷」條提要云：

蓋自講學風熾，儒者類以傳道為重，但能註《太極圖解》、《近思錄》，即為有功於世道，而綱常大義，視若末務焉。訓之此說，其亦浸淫於習俗而不自覺歟？²⁶

批評理學社群本末倒置，並以「浸淫習俗」之負面詞彙描摹。又如「《三事忠告》四卷」條提要云：

蓋養浩留心實政，舉所閱歷者著之，非講學家務為高論，可坐言而不可起行者也。²⁷

以「務為高論」、「可坐言不可起行」等負面詞彙，描述理學社群治學之流弊。

經由上述諸條提要觀之，凡四庫館臣描述理學社群之治學特色時，不僅多流露出負面之觀感，且負面之批評詞彙亦不在少數。然反觀描述漢學社群之詮釋經典方式時，則往往以「稽古右文」、「學有根柢」、「考核有據」、「博奧」等正面積極之詞彙加以稱譽，足見四庫館臣對於理學社群，以義理詮經之方式極不認同。然此非謂《四庫全書總目》於「漢學」即無一、二批評之語，以〈詩類小序〉為例：

《詩》有四家，毛氏獨傳。唐以前無異論，宋以後則眾說爭矣。然攻漢學者，意不盡在於經義，務勝漢儒而已；伸漢學者，意亦不盡在於經義，憤宋儒之詆漢儒而已。各挾一不相下之心，而又濟以不平之氣，激而過當，亦其勢然歟？²⁸

〈詩類小序〉一文，據〈周易義象合纂序〉所載可知為紀昀親撰，文中指出「漢學」亦有流於意氣之爭者，甚至已超越學術真理之追求，而淪為為批評而批評，為反對而反對之學術態度。然此類描述詞彙甚為少見，參照於宋學而言，實遠不及之。

由於四庫館臣反對理學社群以義理解經之方式，然又未可盡數黜去而不用，

²⁵ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第2冊，卷56，頁13，總頁1207。

²⁶ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第2冊，卷61，頁34-35，總頁1317-1318。

²⁷ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第2冊，卷79，頁27，總頁1619。

²⁸ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷15，頁1，總頁330。

如此即違反〈經部總序〉中「消融門戶」之學術高度。因此，遂以「各取所長」之方式，企圖達成「消融門戶」之目標。然此一「各取所長」，非謂漢學、宋學各取百分之五十，亦非謂齊頭並進之車駟。蓋前述已提及，四庫館臣視漢學既「優」且「先」於漢學，因此所謂「各取所長」，實不出於主漢兼宋之論調。因此，凡治學能主「文字訓詁」，而兼能不廢「義理」者，或治學方法能出入漢、宋兼採漢、宋，或兼治漢、宋而最後能以漢學為依歸者，四庫館臣往往譽以極高之評價。如「《周易窺餘》十五卷」條提要云：

宋儒若胡瑗、程子，其言理精粹，自非晉唐諸儒所可及，然於象亦多有闕略。**剛中是書始兼取漢學**，凡荀爽、虞翻、干寶、蜀才……九家之說，皆參互考稽，不主一家。其解義間異先儒，而亦往往有當於理……皆能自出新意，不為成說所拘。……**議論尤正大精切，通於治體。**²⁹

此書既能主於漢學，而又能不陷溺於一家，又得宋學義理之助益，故議論能正大精切，而能不為成說所拘。又以「《周易要義》十卷」條提要為例：

蓋其大旨主於以象數求義理，折衷於漢學、宋學之間。故是編所錄，雖主於註疏釋文，而採掇謹嚴，別裁精審，可謂**翦除支蔓，獨擷英華。**³⁰

既能主於漢學之象數，而又能兼於宋學之義理，故能折衷於漢、宋之間，遂能翦除理學社群以義理詮釋經典之支蔓。又如「《周易程朱傳義折衷》三十三卷」條提要云：

故其書雖以宋學為宗，而兼及於象數變互，尚頗存古義，非竟暖暖姝姝守一先生之言也。³¹

此書雖以宋學為宗，然能兼及漢學之象數，又能以漢學之古義為尚，與其他講學者，必墨守理學社群一家之言，絕然不同。又以「《尚書埤傳》十七卷」條提要為例：

要其詮釋義理而不廢考訂訓詁，斟酌於漢學、宋學之間，較書肆講義則固**遠勝焉。**³²

以朱鶴齡詮釋義理，能以「文字訓詁」考求古義，又能斟酌於漢學、宋學之間，不專主於宋學一途，故能遠勝於坊間之講學者。又如「《虞東學詩》十二卷」條

²⁹ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷3，頁2-3，總頁81-82。

³⁰ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷3，頁39，總頁100。

³¹ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷4，頁8，總頁113。

³² [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷12，頁32，總頁293。

提要云：

鎮於是數端，亦一一考證，具有根柢。蓋於漢學、宋學之間，能斟酌以得其平。書雖晚出，於讀《詩》者不無裨也。

案諸經之中，惟《詩》文義易明，亦惟《詩》辨爭最甚。蓋詩無達詁，各隨所主之門戶，均有一說之可通也。今核定諸家，始於《詩序辨說》，以著起釁之由，終於是編，以破除朋黨之見。凡以俾說是經者，化其邀名求勝之私而已矣。是編錄此門之大旨也。³³

顧鎮此書既有考證之根柢，又能以文字訓詁考求古義，且能斟酌於漢、宋之間而持其平，非墨守宋學義理一途，故提要稱譽其書有俾於學者。又如「李光坡《周禮述注》」條提要云：

宋儒喜談三代，故講《周禮》者恆多，又鑑於熙寧之新法，故恆牽引末代弊政，支離詰駁，於注疏多所攻擊，議論盛而經義反淆。光坡此書，不及漢學之博奧，亦不至如宋學之蔓衍，平心靜氣，務求理明而詞達，於說經之家，亦可謂適中之道矣。³⁴

此書雖不及漢學之博奧，然亦無宋學之蔓衍，且能兼採兩者而又能平心靜氣，是經典詮釋中最近於中道者，足見四庫館臣對其稱譽頗佳。又以「《大事紀》十二卷《通釋》二卷《解題》十二卷」條提要為例：

當時講學之家，惟祖謙博通史傳，不專言性命，《宋史》以此黜之，降置《儒林傳》中。然所學終有根柢，此書亦具有體例。³⁵

此處稱譽呂祖謙雖為理學社群之學者，然治學能主於漢學，是其學終有根柢，而無理學社群空言性命之弊。又以「《十七史詳節》二百七十二卷」條提要為例：

祖謙雖亦從事於講學，而淹通典籍，不肯借程子玩物喪志之說，以文飾空疎，故朱子稱其史學分外仔細。附存其目，俾儒者知前人讀書，必貫徹首尾，即所刪節之本，而用功之深，至可以概見，則此二百七十三卷者，雖不能盡諸史之全，而足以為宋儒不廢史學之明證也。³⁶

稱譽之語略與上則相似，唯此處刻意突出理學社群中，亦有不廢史學之學者。此外，「《通鑑前編》十八卷《舉要》三卷」條提要云：

³³ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷16，頁44-45，總頁368-369。

³⁴ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷19，頁32，總頁413。

³⁵ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷47，頁36，總頁1023。

³⁶ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第2冊，卷65，頁7-8，總頁1373。

然援據頗博，其審定羣說，亦多與經訓相發明。在講學諸家中，猶可謂究心史籍，不為游談者矣。³⁷

金履祥雖為理學社群之人物，然此書援據廣博，實有漢學之根柢，故其說絕非游談無根之理學社群可比者。

至於漢學社群或治學方式取徑漢學者，提要中較難見及負面之詞彙，多為正面或積極之詞彙居多，如「《江漢叢談》二卷」條提要云：

蓋夸飾土風、標榜鄉賢，乃明地志之陋習，士元亦未免是。要其引據賅洽，論斷明晰，則非明人地志所及也。觀所著《易象鉤解》，多發明漢學，知其留心古籍，非空談無根者比矣。³⁸

專主「漢學」治學途徑，且於「漢學」有所發明，故提要以「非空談無根者比」稱譽之。又以「《易說》六卷」條提要為例：

是書雜釋卦爻，專宗漢學，以象為主，然有意矯王弼以來空言說經之弊，故徵引極博，而不免稍失之雜。……然士奇博極群書，學有根柢，其精研之處實不可磨，非暖暖姝姝守一先生之言者所可彷彿。一二微瑕，固不足累其大體也。³⁹

徵引雖有失於駁雜之弊，然惠士奇（1671-1741）治學專主漢學途徑，故其學終有根柢，與宋學專守一家不同。是以四庫館臣稱譽此書，非理學社群墨守一家所能比擬者。又如「《毛詩稽古編》三十卷」條提要云：

其間堅持漢學，不容一語之出入，雖未免或有所偏，然引據賅博，疏正詳明，一一皆有本之談。蓋明代說經，喜騁虛辨，國初諸家，始變為徵實之學，以挽頽波。古義彬彬，於斯為盛，此編尤其最著也。⁴⁰

四庫館臣對於陳啟源（1606-1683）極為稱譽，言其堅持漢學而引據賅博，對於古義之復興極有助益，而所謂「古義彬彬，於斯為盛，此編尤其最著」，足見四庫館臣對於漢學治學途徑之極度稱譽。又如「《古經解鉤沈》三十卷」條提要云：

自宋學大行，唐以前訓詁之傳，率遭掇擊，其書亦日就散亡。沿及明人，說經者遂憑臆空談，或蕩軼於規距之外。國朝儒術昌明，士敦實學，復仰

³⁷ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第2冊，卷47，頁49，總頁1030。

³⁸ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第2冊，卷70，44-45頁，總頁1481-1482。

³⁹ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷6，頁34-35，總頁153-154。

⁴⁰ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷16，頁25-26，總頁359。

逢我皇上稽古右文，詔校刊《十三經註疏》，頒行天下。風教觀摩，凡著述之家，爭奮發而求及於古，蕭客是書其一也。⁴¹

此處極力稱譽乾隆皇帝「稽古右文」之政策，不僅使儒術昌明，而著述之家皆能因此而奮發求古，極見四庫館臣對於漢學社群之極度推崇。誠然，提要中亦略有批評漢學社群者，然其批評絕非針對「專主漢學」或「專治漢學」此一治學途徑有誤，所針對者乃專治漢學卻未純者，如「《易鏡》無卷數」條提要云：

其解釋甚略而皆雜以互變、納甲、五行之說，蓋言數而流於術矣，又沿漢學而失之者也。⁴²

戴天章雖以漢學治學途徑而入，然卻流於陰陽術數而不純，故提要乃就此而發，非謂漢學之治學途徑本身有誤。又以「《詩故》十卷」條提要例：

謀韓是編蓋用漢儒之舊名，故其說《詩》亦多以漢學為主，與朱子《集傳》多所異同。其間自立新義者，如以〈小星〉為誓御入直，以〈斯干〉為成王營洛、周公所賦之類，未免失之穿鑿。然謀韓博極群書，學有根柢，要異乎剽竊陳言。⁴³

就此條觀之，四庫館臣以為朱謀韓此書雖有穿鑿之弊病，然其治學途徑以漢學為主，與剽竊陳言之理學社群者不同。由此可見，提要之批評仍就治學時之引喻失義而發，絕非批評其治學途徑之誤。

以上述所引數條觀之，四庫館臣雖然於〈經部總序〉中，展現「消融門戶」、「各取所長」之學術高度，嘗試持平漢學與宋學。然據所撰提要觀之，凡理學社群以義理詮釋經典，而不兼取漢學者，館臣多以「虛」或「虛學」之概念批評之，且多有貶抑之意，然理學社群若能兼取漢學之長，則館臣之貶抑轉較輕微。至於漢學社群專主漢學之治學途徑，四庫館臣則甚為推崇或稱譽，且多視以「實」或「實學」，至於若能主漢而兼宋者，亦少見四庫館臣有貶抑之批評。以此觀之，〈經部總序〉中，雖然刻意展示「消融門戶」、「各取所長」之學術高度，嘗試持平漢學與宋學，然具體展現於書內提要時，卻與〈經部總序〉所展示之學術高度不符，更多之情況是尊漢抑宋，是〈凡例〉所謂「敦茲實學」而「謝彼虛談」者。

綜觀上述，《四庫全書總目》所形塑之宋學，實際上乃以漢學本位出發，因此於形塑之同時兼寓有矯正之目的，是以上述「漢學、宋學皆為詁經之說」、「宋學源出漢學論」、「治學途徑主漢兼宋」三項，皆為漢學社群嘗試矯正理學社群，

⁴¹ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷33，頁51-52，總頁696。

⁴² [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷9，頁38，總頁237。

⁴³ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷16，頁13，總頁353。

所提出之學術意見。

然而，除上述以外，更值得關注之另一焦點在於：漢學社群尤其是《四庫全書總目》，如何挑戰與回應理學社群，於道統論述與建構之學術傳統與結果？

由於理學社群鄙視漢唐無義理，同時亦自任上承上古三代帝王及孔、孟之道，而此一論述方式，本與道統論述與建構互為表裏，是以《四庫全書總目》否定「漢唐無義理」之觀點時，同時也必然摧毀理學社群，上承上古三代帝王、孔、孟之道統論述。如此一來，學術史著作作用以承載道統之核心使命，至此亦為之所摧毀。然此一摧毀之誘因，並非導源於四庫館臣之學術意見，其關鍵所在，當與清初康熙（1662-1722 在位）、雍正（1723-1735 在位）、乾隆（1736-1795 在位）等帝王，獨攬道統解釋權有關，此容轉論於下節。



第二節 道統論述與建構之摧毀及詮釋權之獨攬

《伊洛淵源錄》以編纂學脈承載道統之學術事業，為道統論述與建構開創一新格局，同時亦形成一新傳統，持續影響第二、三期之學術史著。然新傳統藉由歷史之推進與發展，亦將逐漸成為舊傳統，而為另一新傳統所挑戰與回應。

第四期學術史著作，對於前三期所形成道統論述與建構之學術傳統，亦嘗試加以挑戰與回應，而此一契機之出現，即為論述與建構之學術身分、立場，已逐漸轉型為漢學社群。蓋前三期之道統論述與建構，無論其特色或內涵有何差異，要皆不離理學社群之學術身分與立場。然至第四期時，其學術與立場卻有極大之轉變，此即：康熙、雍正、乾隆等清初統治者，以帝王身分之高度，親臨道統論述與建構，並獨攬道統詮釋權於一身，致使傳統以來，為理學社群所把持之道統論述與建構之詮釋權，產生極大之衝擊。此一衝擊，主要呈現於兩大面向：第一，道統詮釋權為帝王所獨攬，致使道統論述之君權化。第二，學術史著作之道統論述與建構遭受摧毀，產生論述上之寒蟬效應。以下就上述二項展開論述：

一、道統詮釋權之獨攬與論述之君權化

清初帝王對於道統論述與建構，始於康熙，如《清聖祖實錄》〈聖祖仁皇帝實錄序〉云：

我皇考參贊位育之神，欽明精一之蘊，雖非簡牒所能殫述，而鴻謨駿業，炳於紀載，與天無極，萬世勿諉，後之紹作君作師之任，求治統、道統之全者，於是乎在。⁴⁴

此段道統論述與建構之最大特色，即以君王身份結合道統之承繼者，此即上述所謂「作君、作師」、「治統、道統」之論述方式。易言之，康熙即緊扣「帝王」、「君權」特有之身分出發，而進行道統論述。此一概念，實際上形成於〈日講四書解義序〉之中：

朕惟天生聖賢，作君作師，萬世道統之傳，即萬世治統之所繫也。自堯、舜、禹、湯、文、武之後，而有孔子、曾子、子思、孟子；自《易》、《書》、《詩》、《禮》、《春秋》而外，而有《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》之書，如日月之光昭於天，岳瀆之流峙於地，猗歟盛哉！蓋有四子而後二帝三王之道傳，有四子之書而後五經之道備，四子之書得五經之精意，而為言者也。孔子以生民未有之聖，與列國君大夫，及門弟子，論政與學，天

⁴⁴ [清]雍正：〈聖祖仁皇帝實錄序〉，《聖祖仁皇帝實錄》（北京：中華書局，1986年《清實錄》，第4冊），總頁3b-4a。另，以下所引康熙、雍正、乾隆三朝實錄，皆據中華書局《清實錄》本，然由於各朝實錄纂修人員並未固定，難以著錄，故徵引時唯著錄書名、卷次、日期，以及收錄於《清實錄》中之冊數、頁數，不再詳注出版項目。

德王道之全，修己治人之要，具在《論語》一書。《學》、《庸》皆孔子之傳，而曾子、子思，獨得其宗，明新止至善家國天下之所以齊治平也，性教中和，天地萬物之所以位育，九經達道之所以行也。至於孟子，繼往聖而開來學，闢邪說以正人心，性善仁義之旨，著明於天下，此聖賢訓辭詔後，皆為萬世生民而作也。道統在是，治統亦在是矣。⁴⁵

此段道統論述之內涵，實際上並未逸出於理學社群所論述之框架。如傳承聖賢為堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、曾子、子思、孟子，又如傳承道統之經典為《論語》、《大學》、《孟子》、《中庸》四書等，皆為理學社群所主張者。然而，帝王所念茲在茲者，究竟在於如何有效掌控政權，如何有效統治群眾，是以康熙論述道統時，皆特意突顯欲藉由道統穩固治權之心態，並將《四書》中所承載道統之道，無論是「論政與學」、「天德王道」、「修己治人」等德目，抑或是「明新止至善家國天下之所以齊治平」、「性教中和」、「性善仁義」等內涵，皆導向於「治統之所繫」。因此，道統之「道」，遂成為治統之「治」是否能延續下去之重要關鍵。反之，若能確實掌握治統，則意謂道統之大任，亦已降於斯人，是以君王若能以恢弘道統為己任，則其治統自能更形穩固，而延續不絕。反之，若治統不能延續甚或斷絕，則當責以君王未能有效恢弘道統之故，故以下續云：

歷代賢哲之君，創業守成，莫不尊崇表章，講明斯道。朕紹祖宗丕基，孳孳求治，留心問學，命儒臣撰為講義，務使闡發義理，裨益政治，同諸經史進講，經歷寒暑，罔敢間輟。茲已告竣，思與海內臣民，共臻至治，特命校刊，用垂永久。爰製序言，弁之簡首，每念厚風俗，必先正人心，正人心，必光明學術，誠因此編之大義，究先聖之微言，則以此為化民成俗之方，用期夫一道同風之治，庶幾進於唐、虞、三代文明之盛也夫。⁴⁶

由於政權必須永續傳承，是以道統之道，亦須恢弘不已，而恢弘道統，莫若以「明學術」、「正人心」之方式最為快捷，故康熙編纂此書之目的，即為用以資藉。此外，《清聖祖實錄》卷一百一十亦載：

唐、宋、明歷代，各有刊刻帝王文集，典例昭然，我皇上聖德神功，卓越千古，道統治法，兼總百王，而猶日御講筵，典學不倦，睿思所及，發揮理道，迥出諸臣意表。間以手詔申誠羣下，辭旨深淵，同符典謨。萬幾之餘，留心著作，或發為文章，或形諸篇什，鎔鑄六經，包蘊萬象，為歷代帝王所未及。⁴⁷

⁴⁵ 《聖祖仁皇帝實錄》，卷 70，康熙十六年十二月庚戌，第 4 冊，總頁 899a-b。

⁴⁶ 《聖祖仁皇帝實錄》，卷 70，康熙十六年十二月庚戌，第 4 冊，總頁 899b。

⁴⁷ 《聖祖仁皇帝實錄》，卷 111，康熙二十二年八月庚申，第 5 冊，總頁 141b-142a。

此處固然為群臣之歌功頌德，然所言亦非全為諛詞，且觀其所用「道統」、「治法」二詞，實與康熙所謂「萬世道統之傳，即萬世治統之所繫」觀念相同，而此一文獻，亦同時可見及群臣視康熙為結合道統、治統之君王。此外，同書卷一百一十又載：

翰林院掌院學士牛鈕等進呈刻成《日講易經解義》，得旨：《易經》闡發天人理數，道統攸關。朕朝夕披玩，期造精微。講幄諸臣，殫心剖析，深有裨於典學。⁴⁸

康熙以為《易經》能闡發天人理數，是攸關道統之所在。又同書卷一百一十五記載：

遣內閣學士席爾達祭明太祖陵。御制祝文曰：自古歷代帝王，繼天立極，功德並隆，治統道統，昭垂奕世。⁴⁹

「繼天立極」一詞，即朱熹〈大學章句序〉中用以建構道統之詞彙。康熙引用此一詞彙，正可見其接受理學社群所建構之道統論述，唯此處特言「治統」，則已非理學社群所能主張者。又同書卷一百三十記載：

建周公廟碑，上親制碑文，御書勒石，文曰：……昔孟子論列古帝王，至於公，曰兼三王，施四事，而韓愈亦歷數堯、舜、禹、湯、文、武以至公，蓋道統之傳如此。⁵⁰

又同書卷一百五十二記載：

上諭：……朱子，徽州人也，紹洙泗道統之傳，江浙中豈無賢者？衛既齊一假道學耳！認理不明，中無定見，是以為其所愚也。⁵¹

上引二則，皆為康熙接受理學社群道統論述之證據，然此非謂康熙即「同意當時理學社群進行道統論述與建構」，以同書卷二百六十六為例：

又諭曰：……昔熊賜履自謂得道統之傳，其沒未久，即有人從而議其後矣。今又有自謂得道統之傳者，彼此紛爭，與市井之人何異？凡人讀書，宜身體力行，空言無益也。⁵²

⁴⁸ 《聖祖仁皇帝實錄》，卷 115，康熙二十三年四月丁巳，第 5 冊，總頁 193b。

⁴⁹ 《聖祖仁皇帝實錄》，卷 117，康熙二十三年十一月癸亥，第 5 冊，總頁 225b。

⁵⁰ 《聖祖仁皇帝實錄》，卷 130，康熙二十六年四月壬辰，第 5 冊，總頁 397b-398b。

⁵¹ 《聖祖仁皇帝實錄》，卷 152，康熙三十年閏七月癸酉，第 5 冊，總頁 685a。

⁵² 《聖祖仁皇帝實錄》，卷 266，康熙五十四年十一月戊申，第 6 冊，總頁 613b。

以帝王之高度，訓斥臣下熊賜履以道統為己任之心態，又叱責熊賜履歿後自任道統之承繼者，皆為市井小民之見，且又以「彼此紛爭」之強烈措辭，形容理學社群此一行為，皆可見及康熙極為厭惡理學社群，以道統為己任之論述心態。然此一厭惡，並非「理學社群以道統自任」之論述本身有誤，而是支撐此一論述背後「捨我其誰」之心態。蓋此一心態，易使帝王倍受自己之君權，有遭到臣下挑釁之可能性。再者，道統脈脈相傳之論述型態，以及伏羲以降至武王等聖人，皆屬帝王身份，易使帝王往帝位授受之方向聯想，即使言者無心，然聽者豈能無意？更何況清初帝王，以異族身份入鼎中原，對於帝位之敏感程度，遠甚於漢族帝王，諸如道統論述與建構中，理學社群動輒與上古帝王之無縫接軌，以及脈脈相傳之論述型態，試想：清初之帝王豈能不倍感疑慮？如此，清初帝王又豈能容許理學社群，動輒以道統自命並任由其論述與建構？

復以雍正為例，《清世宗實錄》卷八十一記載：

上諭：……呂留良動以理學自居，謂己身上續周、程、張、朱之道統。⁵³

所謂「動以理學自居」、「謂己身上續道統」等詞彙，其背後所流露之心態，即不許理學社群以道統為己任，更不許理學社群進行道統論述與建構。

乾隆對於道統之論述與建構，其倍感興趣之程度，並不下於康熙、雍正，然其論述型態，亦主要承繼康熙所謂帝王為道統、治統合一之觀點而來。如《清高宗實錄》卷一百二十八記載：

訓諸臣研精理學，諭：聯命翰詹科道諸臣每日進呈經史講義，原欲探聖賢之精蘊，為致治寧人之本。道統學術，無所不該，亦無往不貫。……夫治統原於道統，學不正，則道不明。⁵⁴

「治統原於道統」之說，即承康熙之論述而來，而「學不正，則道不明」，即承「正人心必先明學術」之說而來。再者，君王自稱身兼道統、治統之論述，人臣亦不能不加以支持，如同書卷二百一十一云：

大學士鄂爾泰等奏曰：皇上精一執中，繼唐虞之道統，尊崇正學，一天下之人心，造士各因其材，儒風日進於古，天地以生物為德，帝王以成物為功。皇上一以貫之，天德王道，備於是矣。臣等幸侍經筵，親聆睿訓，不勝榮幸之至。⁵⁵

⁵³ 《世宗憲皇帝實錄》，卷 81，雍正七年五月乙丑，第 8 冊，總頁 76a。

⁵⁴ 《高宗純皇帝實錄》，卷 128，乾隆五年十月己酉，第 10 冊，總頁 875b-876a。

⁵⁵ 《高宗純皇帝實錄》，卷 211，乾隆九年二月乙丑，第 11 冊，總頁 709a。

顛爾泰（1677-1745）直言乾隆為唐虞以降，道統之承繼者，亦可見及自康熙、雍正以來，帝王自視為道統、治統承繼者之論述方式，已樹立起權威，而人臣亦不得接受此一論述。誠然，清初帝王雖未直接禁止理學社群，停止道統論述與建構，然試想：帝王既然已自居為治統、道統合一之承繼者，則理學社群或人臣，豈能再涉足此一學術場域？更何況是在康、雍、乾三朝，文字獄最為慘烈之時期？

此外，乾隆不僅自居為道統之承繼者，同時亦曾藉由策試時，指出理學社群所論述之道統，偏重於格物、致知、誠意、正心、修身、齊家，而未能及於治國、平天下，如《清高宗實錄》卷一千一百一十六云：

策試天下貢士江如洋等一百五十五人於太和殿前，制曰：……孟子述道統之傳，自堯舜以至於孔子，蓋謂心法、治法同條共貫也。然帝王之學，與儒者終異，保大定功之要，其果在觀未發之氣象，推太極之動靜歟？永嘉學派，朱子譏為事功，真德秀作《大學衍義》，其目自格致誠正至於修齊而止，治平之經略不詳焉，抑又何歟？⁵⁶

「心法」即指「虞廷十六字心法」，是朱熹用以建構道統脈脈相傳之核心內容，換言之即為道統之「道」，而「治法」即指「治統」。此處乾隆所謂心法、治法之「同條相貫」，實遠承康熙「萬世道統之傳，即萬世治統之所繫」之論述型態，唯此處更刻意點出道統、治統雖然同條相貫，然理學社群所論述之方向，終究偏於格物、致知、誠意、正心、修身、齊家，而未能涉及治國、平天下，於帝王之學同時強調道統、治統之論述要求，不僅不足，而且所有落差，故舉真德秀《大學衍義》為例，指出此書略於治平之經略，並以此為策題而試於貢士一百五十餘人。

以此而言，乾隆於此言及「道統、治統同條相貫」之背後，實充分流露出對於穩固君權、政權之渴望，是以理學社群道統論述偏向內聖一面，自易為乾隆所察覺。再者，乾隆以道統、治統為策題而試於天下，同時亦等同於間接昭告天下士人，帝王是道統、治統「唯一」且「合法」之承繼者。如此一來，理學社群如何敢以道統之承繼者自居？又如何敢與帝王爭道統之承繼權？

康熙、雍正、乾隆皆以帝王之姿態，親臨道統論述，甚至訓斥理學社群，動輒以道統為己任之「僭越」行為，實為宋朝以降所罕見之現象。蓋道統論述此一學術事業，自朱熹以來，實已成為理學社群所認定之己分內事，元明以降之帝王，對於理學社群以道統承繼者自任之使命感，並未加以訓斥或禁止，而帝王對於親臨道統論述亦不感興趣，因此元明二朝之帝王，對於理學社群之道統詮釋權，乃持默許之態度。因此，相對而言道統之論述與建構者，是有其詮釋空間存在。然而，清初由於異族入主中原，對於能穩固政權之方式無不留心，是以帝王親臨道統論述並結合治統之主張，一方面既能藉由訓斥理學社群，動輒以道統自任之心態，間接暗示理學社群之道統論述空間已被壓縮，而另一方面，又能將道統論述

⁵⁶ 《高宗純皇帝實錄》，卷 1106，乾隆四十五年五月戊子，第 22 冊，總頁 802a-b。

之詮釋權獨攬於一身，並轉化為穩固君權之手段，提醒理學社群道統不再只是文化事業、教育事業、學術事業而已，同時亦已成為君王之政治事業，是君王如何藉由道統、治統之論述與建構，致使清朝政權能永續傳承之政治事業。

如此，帝王不僅只是道統之承繼者，同時亦身兼道統、治統之雙重身份，而道統論述，至此亦已轉型為穩固君權而存在，理學社群所主張以心傳心、人文化成等文化、學術意義，亦已轉為政治意義，而道統之論述與建構，至此乃不得不謂為一大變局。再者，帝王親臨道統論述之結果，亦已直接促使理學社群，於道統論述與建構上之寒蟬效應，同時亦使學術史著作之編纂，不得不於此暫告一段落。

二、學術史著作之道統論述與建構逐漸被摧毀

理學社群藉由編纂學脈，承載道統之論述與建構，乃一源遠流長之學術傳統。然而，此一傳統進入第四期以後，即遭受挑戰與回應，進行挑戰者即為清初之帝王。康熙、雍正、乾隆以帝王姿態，親臨道統論述，遂將道統論述與建構之詮釋權獨攬於一身，同時亦促使第四期學術史著作，不得不加以回應，而其回應方式則以消極之態度面對，此即：暫時停頓學術史著作之編纂。然而，挑戰並非只來自帝王親臨道統論述而已，另一挑戰則是來自《四庫全書》與《四庫全書總目》之學術評定。

乾隆所纂修之《四庫全書》，不僅採取「寓禁於徵」之策略，一方面進行禁書與毀書，而另一方面，又徵得大量書籍，然此一徵來之書籍，並非漫無目的之臆錄，其中仍須反覆甄別並評定其優劣得失，而後著錄於《四庫全書總目》之中。換言之，《四庫全書》與《四庫全書總目》之編纂，其背後所蘊含之意義，即是對於所有學術進行一次大規模之評定，而其評定之間，亦逐漸形成一顯明之官方學術立場，用以建構政權及版圖正如日中天之大清帝國，所專屬之當朝學術。此一大規模之學術評定，既然是針對乾隆時期所能見及之眾多學術著作，其中自亦包含學術史著作，而乾隆既然為此一評定工作之發起人，同時亦為此一評定之最後總裁，是其學術態度與立場，自然會貫徹於《四庫全書》與《四庫全書總目》中。

乾隆對於道統論述與建構之立場，已如上所述，是以四庫館臣評定學術史著作時，即不得不與其一致。於是，學術史著作所承載道統之學術傳統，亦於評定之中而為之所摧毀。

承上所述，康熙、雍正、乾隆等清初帝王，既已將道統論述之詮釋獨攬於一身，同時亦訓斥理學社群，動輒以道統為己任之心態。因此，《四庫全書》、《四庫全書總目》於纂修之同時，亦將學術史著作承載道統之學術傳統，以評定之方式而摧毀之。一方面既藉由「存目」之方式，加以罷黜擺落，而另一方面，又於提要中加以訓斥與摧毀。茲將《四庫全書總目》中，對於第一、二、三期學術史著作所撰提要之評定，製為下表：

朝代	作者	書名	《四庫全書總目》	
			分類	提要
宋	朱熹	《伊洛淵源錄》	史部 傳記類	其後《宋史》〈道學〉、〈儒林〉諸傳多據此為之。蓋宋人談道學宗派，自此書始；而宋人分道學門戶，亦自此書始。厥後聲氣攀援，轉相依附，其君子各執意見，或釀為水火之爭；其小人假借因緣，或無所不至。(第2冊，卷57，頁29，總頁1239。)
宋	李心傳	《道命錄》	史部 傳記類存目	其大旨不出門戶之見，其命名蓋以孔子比程、朱，然於道命之義，亦未得其解。御製詩序及識語已闢之至悉，茲不具論焉。(第2冊，卷59，頁30，總頁1280。)
明	謝鐸	《伊洛淵源續錄》	史部 傳記類存目	鐸欲以易澄，蓋以道南一脈之故，而曲諱其出處也。然則是錄之作，其亦不出門戶之見矣。(第2冊，卷61，頁12，總頁1306。)
明	程瞳	《新安學繫錄》	史部 傳記類存目	夫聖賢之學，天下所公也。必限以方隅，拘以宗派，是門戶之私矣。(第2冊，卷61，頁20，總頁1310。)
明	朱衡	《道南源委錄》	史部 傳記類存目	
明	毛憲	《毘陵正學編》	史部 傳記類存目	蓋以道南一脈，假借之以為重云。(第2冊，卷61，頁26，總頁1313。)
明	金賁亭	《台學源流》	史部 傳記類存目	
明	楊應詔	《閩南道學源流》	史部 傳記類存目	
明	宋端儀 薛應旂	《考亭淵源錄》	史部 傳記類存目	應旂作《宋元通鑑》，於道學宗派，多所紀錄，此書蓋猶是意。(第2冊，卷61，頁13-14，總頁1307。)
明	劉元卿	《諸儒學案》	子部 儒家類存目	元卿，定向弟子也。其學本出於姚江，程、朱一派特擇其近於陸氏者存之耳。(第2冊，卷96，頁25，總頁1907。)

明	周汝登	《聖學宗傳》	史部 傳記類存目	《明史·儒林傳》附載《王畿傳》，末稱「王守仁傳王艮，艮傳徐樾，樾傳顏鈞，鈞傳羅汝芳，汝芳傳楊起元及汝登。起元清修姱節，然其學不諱禪。汝登更欲合儒釋而會通之，輯《聖學宗傳》， 盡採先儒語類禪者以入 。蓋萬歷以後，士大夫 講學者多類此 」云云，即此書也。（第2冊，卷62，頁9，總頁1326。）
明	馮從吾	《關學編》	史部 傳記類存目	心敬所廣，推本羲、皇以下諸帝王，未免溯源太遠。又董仲舒本廣川人，心敬以其卒葬皆在關中，因引入之，亦未免郡縣志書牽合 附會 之習也。（第2冊，卷63，頁23，總頁1352。）
明	過庭訓	《聖學嫡派》	史部 傳記類存目	其書自漢董仲舒至明羅洪先，所取纔三十六人，各略錄其言行，皆昭昭耳目， 無煩復為表章 者也。（第2冊，卷62，頁19，總頁1331。）
明	劉廷焜	《閩學宗傳》		
明	劉鱗長	《浙學宗傳》	史部 傳記類存目	大旨以姚江為主，而援新安以入之，故首列楊時，次以朱子、陸九淵並列。陳亮則附載於末，題曰「推豪別錄」。又以蔡懋德《論學》諸條及鱗長所自撰《掃背圖》諸篇綴於卷後。 懋德、鱗長非浙人，入之浙學已不類 ，而自撰是書自稱劉乾所先生，與古人一例，尤於理未安也。（第2冊，卷62，頁23，總頁1333。）
清	孫奇逢	《理學宗傳》		
清	魏裔介	《聖學知統錄》	史部 傳記類存目	其自序謂「見知、聞知之統，具載於此。」然惟聖知聖，惟賢知賢，惟接道統之傳者能知道統之所傳。《孟子》末章，惟孟子能言之耳， 奈何遽以自任乎 ？（第2冊，卷63，頁6，總頁1343。）
清		《聖學知統翼錄》	史部 傳記類存目	裔介既作《知統錄》，復作此錄以翼之。自序謂「以之羽翼聖道，鼓

				吹六經，亦猶淮、泗之歸於江海，龜鳧之儕於岱宗也。」凡錄伯夷……高攀龍二十二人。 其去取之故，亦莫得而詳焉 。(第2冊，卷63，頁7，總頁1344。)
清	湯斌	《洛學編》	史部 傳記類存目	各評其學問行誼。蓋雖以宋儒為主，而不廢漢唐儒者之所長。後耿介作《中州道學編》，乃舉唐以前人悉刪之，則純乎 門戶 之私，所見又與斌異矣。(第2冊，卷63，頁8，總頁1344。)
清	范鄴鼎	《理學備考》	史部 傳記類存目	
清	張夏	《雒閩源流錄》	史部 傳記類存目	是書取有明一代講學之儒，分別其 門戶 ，成於康熙壬戌。大旨闡雒、閩之緒而力闢新會、餘姚之說。……夏此書以程、朱之派為主，而於陸氏之派亦節取所長，以示不存 門戶 之見，用意較為深密。(第2冊，卷63，頁13-14，總頁1347。)
清	熊賜履	《學統》	史部 傳記類存目	夫尚論古人，辨其行事之醇疵，立言之得失，俾後人知所法戒足矣， 必錙錙銖銖，較其品第而甲乙之 ，未免與班固〈古今人表〉同一悠謬。(第2冊，卷63，頁18，總頁1349。)
清	竇克勤	《理學正宗》	史部 傳記類存目	
清	耿介	《中州道學編》	史部 傳記類存目	然〈道學〉、〈儒林〉自《宋史》分傳以後，格不相入久矣。介於漢儒、宋儒 門戶 ，判如冰炭，韓愈諸人乃所特點，非其偶漏。(第2冊，卷63，頁9，總頁1345。)
清	張伯行	《道統錄》	史部 傳記類存目	
清	張伯行	《伊洛淵源續錄》	史部 傳記類存目	講學如聚訟，豈其然乎！ 有朱子之學識而後可定程子門人之得失 ，此中進退，恐非後學所易言也。(第2冊，卷63，頁20，總頁1350。)

清	尹會一	《洛學編續編》		
清	黃宗羲	《明儒學案》	史部 傳記類	夫二家之學，各有得失。及其末流之弊，議論多而是非起，是非起而朋黨立，恩讎繆輻，毀譽糾紛。正、嘉以還，賢者不免。宗羲此書，猶勝國門戶之餘風，非專為講學設也。然於諸儒源流分合之故，敘述頗詳，猶可考見其得失，知明季黨禍所由來，是亦千古之炯鑑矣。(第2冊，卷58，頁22，總頁1256。)
清	黃宗羲 全祖望	《宋元學案》		
清	魏一鰲	《北學編》		
清	李清馥	《閩中理學淵源考》	史部 傳記類	如〈廖剛傳〉中刪其初附和議一事，〈胡寅傳〉中但敘不持生母服，為右正言章廈所劾，而不詳載其由，是則門戶之見猶未盡融。(第2冊，卷58，頁30，總頁1260。)

【表 5-1】《四庫全書總目》對於學術史著作之評定

以上表觀之，提要對於學術史著作之評定，有以下二項甚為重要之關鍵：

第一，批評時未緊扣「道統」一詞，而是以「門戶」、「宗派」、「朋黨」等相關詞彙，作為批評之重點。此三項詞彙之中，尤其是「門戶」、「朋黨」二詞，實為《四庫全書總目》評定理學社群時，重要之學術斷語，並且反覆出現於各書提要之中。此乃由於摧毀「門戶」、「朋黨」，是編纂《四庫全書》時重要之學術工作，甚至已作為編纂〈凡例〉而存在：

一、漢唐儒者，謹守師說而已。自南宋至明，凡說經講學論文，皆各立門戶，大抵數名人為之主，而依草附木者翬然助之。朋黨一分，千秋吳越，漸流漸遠，并其本師之宗旨，亦失其傳，而警隙相尋，操戈不已，名為爭是非，實則爭勝負也。人心世道之害，莫甚於斯。伏讀御題朱弁《曲洧舊聞》，致遺憾於洛黨，又御題顧憲成《涇泉藏稿》，示炯戒於東林，誠洞鑒情僞之至論也。我國家文教昌明，崇真黜僞，翔陽赫耀，陰翳潛消，已盡滌前朝之敝俗。然防微杜漸，不能不慮遠思深。故甄別遺編，皆一本至公，剷除畛域，以預消芽蘖之萌。至詩社之標榜聲名，地志之矜誇人物，浮辭塗飾，不盡可憑，亦併詳為考訂，務核其真。庶幾公道大彰，俾尚論者知

所勸戒。⁵⁷

漢學社群謹守師說而無門戶、朋黨之爭，然南宋以來之理學社群者，皆各立門戶、區分朋黨，不僅師說之宗旨易於失其傳，而末者流於尋仇詆隙，實危害人心世道甚劇。然此值得留意者，此一凡例實為乾隆學術觀點之具體落實。蓋館臣於文中履引「御題」有關懲戒「朋黨」、「門戶」之詩文，以作為指導原則之心態，已極為明顯。

然而，更值得思考者在於：門戶、朋黨等詞彙，如何與道統之論述與建構產生聯繫？

事實上，門戶、朋黨之所以會形成，正由於道統區分宗主、宗派之後，所形成之附帶結果。蓋理學社群皆認同程、朱得道統之真傳，並以此作為學術之共識，是以入此宗派、門戶之後，方能共享此一真傳，亦方有機會以道統為己任。再者，視道統之論述與建構，為門戶與朋黨形成來源之觀念，於「《儒林宗派》十六卷」條提要中亦可見及：

是編紀孔子以下迄於明末諸儒授受源流，各以時代為次。其上無師承，後無弟子者，則別附著之。自《伊洛淵源錄》出，《宋史》遂以〈道學〉、〈儒林〉分為二傳，非惟文章之士，記誦之才，不得列之於儒，即自漢以來傳先聖之遺經者，亦幾幾乎不得列於儒。講學者遞相標榜，務自尊大，明以來談道統者，揚己凌人，互相排軋，卒釀門戶之禍，流毒無窮。斯同目擊其弊，因著此書，所載斷自孔子以下，杜僭王之失，以正綱常。凡漢後唐前傳經之儒，一一具列，除排擠之私，以消朋黨，其持論獨為平允。惟其附錄一門，旁及老、莊、申、韓之流，未免矯枉過直。又唐啖助之學傳之趙匡、陸淳，宋孫復之學傳於石介，皆卓然自立一家，宋代說經，實濫觴於二子，乃列之散儒之中，不入宗派，亦有所未安。至於朱、陸二派，在元則金、吳分承，在明則薛、王異尚，四百年中，出此入彼，淵源有自，脈絡不誣，亦未可以朝代不同，不為明其宗系。如斯之類，雖皆未免少疎，然較之學統、學案諸書，則可謂湔除錮習，無畛域之見矣。⁵⁸

自《伊洛淵源錄》成書以後，《宋史》遂有〈道學傳〉與〈儒林傳〉之分，〈道學傳〉用以收錄理學社群，而〈儒林傳〉所收錄之性質，亦因此而改變，不僅文章之士、記誦之才，不能列於「儒」，而漢以來傳習經典者，亦不被理學社群視為儒林之列，此乃由於理學社群，相互標榜而自我尊大所致。然更有甚者，理學社群由於道統論述與建構時，過於「揚己凌人」、「互相排軋」，遂導致「門戶之禍」產生，而此處所謂之「門戶之禍」，實即〈凡例〉中所謂「門戶」、「朋黨」之禍。由此觀之，四庫館臣實有主張道統論述與建構，乃導致門戶、朋黨之禍者，且此

⁵⁷ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第1冊，卷首，頁9-10，總頁41。

⁵⁸ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第2冊，卷58，頁25-26，總頁1258。

一觀念，又以「《吹劍錄外集》一卷」條提要，最具代表：

其記道學黨禁始末甚詳。所稱韓、范、歐、馬、張、呂諸公無道學之名，有道學之實，故人無間言。伊川、晦菴二先生言為世法，行為世師，道非不宏，學非不粹，而動輒得咎，由於以道統自任，以師嚴自居，別白是非，分毫不貸，與安定角，與東坡角，與東川、象山辨，求必勝而後已，亦未始非平心之論也。⁵⁹

由於理學社群具有「以道統自任」、「以師嚴自居」之學術使命感，於是遂有門戶上之嚴格區分，而一旦門戶、朋黨之區分起，則必求勝而後已，故其流禍無窮。

然而，道統之論述與建構，會導致門戶、朋黨之禍，何以四庫館臣不直接緊扣「道統」一詞進行批評，更為直截了當？卻反而以「門戶」、「朋黨」作為標的，迂迴抨擊理學社群所編纂之學術史著作？

此一問題之癥結在於：「道統論述與建構」本身，並非流弊之所在，流弊之所在，在於「理學社群進行道統論述與建構後，所導致之學術流弊」。是以四庫館臣所否定者，並非孟子、韓愈、朱熹所建構之道統，及其於學術、文化上之積極意義，所真正否定者，在於朱熹以後之理學社群，藉由道統論述與建構所豎立起之門戶、朋黨，並以之驅除異己、務定一尊後，所產生之學術流弊。易言之，《四庫全書總目》並非完全否定道統之論述與建構，如「《御定執中成憲》八卷」條提要云：

蓋聖人之道統，惟聖人能傳之；聖人之治法，亦惟聖人能述之，非可以強而及也。我世宗憲皇帝，聖德神功，上超三古，闡明帝學，論定是編，汰駁存精，刪繁舉要。凡遺文舊籍，一經持擇，即作典謨，猶虞帝傳心，親闡執中之理；殷宗典學，自述成憲之監也。⁶⁰

道統、治法並稱，即康熙、雍正、乾隆等人結合道統、治統之論述，而道統之道、治統之法，唯有聖人能傳之、述之之語，雖為館臣歌頌雍正所敕編之書，然亦可見及《四庫全書總目》，並非完全否定道統論述與建構。

再者，不完全否定道統論述與建構，或者不直接加以抨擊，而是以門戶、朋黨等詞彙進行迂迴之批評，其最關鍵之處即在於：康熙、雍正、乾隆皆以帝王姿態親臨道統論述，並自居為道統、治統當然且唯一之合法承繼者，若直接就「道統」一詞批評，實易有冒犯帝王之疑慮。以文字獄嚴厲之康、雍、乾政局而言，四庫館臣之政治、學術敏感度，實能意識到若就道統一詞直接批評，絕非首善之策，故館臣轉於〈凡例〉中，屢屢引及乾隆「御題」所自言之「門戶」、「朋黨」等詞彙，作為批評道統論述與建構之連接橋樑，既能不直指「道統」一詞，而所

⁵⁹ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第3冊，卷121，頁37，總頁2429。

⁶⁰ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第3冊，卷94，頁12，總頁1868。

用詞彙亦為乾隆所「御定」者，既可巧妙與道統有所聯繫，又能順利進行學術批評，於此亦頗能見及四庫館臣，對於政治與學術之敏感與細膩。此為四庫館臣摧毀理學社群道統論述與建構之傳統，所使用之第一種方式。

第二，將理學學術史著作，罷黜擺落於「存目」之中。《四庫全書》收錄書籍時，主要有三種甄別方式：第一，若原書傳世甚為稀少者，則將其刊印流傳，編為《武英殿聚珍版叢書》。第二，若原書有助於實用者，則為之校讎謄寫，收入《四庫全書》之中。第三，若原書俚俗偽謬而無可採者，則存其書名而列入「四庫全書存目」，不收入《四庫全書》之中，然仍為其撰寫提要。

就上表觀之，第一期至第三期學術史著作，除《伊洛淵源錄》、《明儒學案》、《閩中理學淵源考》三書，收錄於史部傳記類之外，其餘皆列入傳記類存目之中，即未繕寫謄錄於《四庫全書》，足見四庫館臣視此等學術史著作，並無學術價值，而同時又因其「門戶」、「朋黨」之故，遂因而罷黜擺落於存目之中。

將學術史著作絀入於存目之中，所反映者固然為乾隆及四庫館臣之學術意見，然此一意見亦同時影響當時之理學社群。蓋《四庫全書》為官方朝廷所核定之學術意見，同時亦為乾隆所引以為傲之稽古右文事業，理學社群對於官方此一壓抑，豈能不了然於心？豈又敢大張旗鼓持續編纂學術史著作，進行道統之論述與建構？即使心有不甘，又豈能與朝廷官方之學術意見，公然相左？至此，學術史著作承載道統之功能，一方面遭受帝王將道統詮釋權獨攬於一身之挑戰，而另外一方面，其論述與建構之學術傳統，又遭受四庫館臣於評定中而加以摧毀之挑戰，於是理學社群遂不得不停頓學術史著作之編纂，以消極無為之態度回應之。

職是之故，學術史著作至第四期乾嘉之際，已不如前二期盛行，甚至取而代之者，是漢學社群及其以漢學為本位，進行學術史著作之編纂，此尤以江藩《漢學師承記》、阮元《擬國史儒林傳》等書，最具代表性。

第三節 新門戶之形成——以《漢學師承記》、《宋學淵源記》為例

《漢學師承記》、《宋學淵源記》為第四期學術史著作之代表，同時亦符合「傳記」結合「論學資料」之體例。然而，二書纂成已進入嘉慶（1796-1820）時期，為漢學盛行以後之事。於此二書之前，諸如畢沅（1730-1797）《傳經表》、趙繼序《漢儒傳經記》、《歷朝崇經記》，皆以漢學立場為本位，進行學術史著作之編纂，唯此類著並未符合「傳記」結合「論學資料」之體例，且所錄人物亦非以清朝漢學社群為宗，故嚴格而言未能算是漢學學術史著作。然江藩二書未出現以前，足以反映漢學思潮者，端賴上述諸書。

一、漢學本位學術史著作之前身——《傳經表》、《漢儒傳經記》、《歷朝崇經記》

畢沅《傳經表》一書，據書前所附自序云：

《六經》權輿於孔子，《六經》之師亦權輿於孔子。《易》，孔子十五傳至劉軼；《尚書》，家學二十一傳至孔昱；《詩》，魯十五傳至許晏，毛十六傳至賈逵；《春秋經》，左氏十九傳至馬嚴，公羊十三傳至孫寶，穀梁十一傳至侯霸。他若《今文尚書》，伏勝十七傳至王肅；齊《詩》，轅固七傳至伏恭；韓《詩》，韓嬰六傳至張就；《禮》，高堂生六傳至慶咸。上自春秋，迄於三國，六百年中，父以傳子，師以授弟，其耆門高義，開門授徒者，編牒不下萬人，多者至著錄萬六千人，少者亦數百人，盛矣！降自典午，則無聞焉。豈非孔氏之學，專門授受，逮孫炎、王肅以後始散絕乎？暇日采綴群書，第其本末，校正譌漏，作《傳經表》一卷，其師承無可考者，復以《通經表》一卷綴之，而通二經以上至十數經者，咸附錄焉。較明朱睦枯《授經圖》、國朝朱彝尊《經義考》師承所錄，詳實倍之。蓋周、秦、漢、魏經學授受之原，至此乃備也。乾隆四十六年，歲在辛丑八月望日序。

61

漢學社群與理學社群對於所依據之經典，其最大差異之處，即為五經與四書之別，而此一差異之背後，正反映「宋學源出漢學論」之觀點。由於漢學社群主張四書不僅在於五經之後，且其地位亦次於五經，故所重之經典應當在於五經，而於次序上五經亦當先於四書。此一觀念甚為漢學社群所重視，遂以編纂漢朝經學師承之學術著作，用以支撐「宋學源出漢學論」此一觀念，而畢沅《傳經表》即屬此類著作。

據上述所引序文觀之，此書所進行之學術工作，即遍考史籍中有關經學師承相關史料，並依五經次第，逐一製成傳經師承表，用以構築春秋、秦、兩漢、三

⁶¹ [清]畢沅：〈傳經表序〉，《傳經表》（臺北：藝文印書館，1968年《百部叢書集成》，第73種，《式訓堂叢書》，第1函，據[清]光緒章壽康輯刊本影印，第1095冊），頁1。

國時經學之傳承。若以今日之學術眼光而論，此一學術工作亦不過屬於「整理故有文獻」或「述而不作」而已，實無創新意義與學術價值，然若以瞭解之同情看待此一學術工作，則此一「整理故有文獻」、「述而不作」之方式，實寓有極強烈之學術使命感與責任感，而其使命感與責任感之所在，即欲矯正理學社群以義理詮經，所產生之「空談」、「空言」等學術流弊，而整理所得者之學術成果，亦可還原長期以來，受理學社群所蔑視而刻意忽略之漢唐經師，用以矯正漢唐無學術、義理之偏見。易言之，諸如畢沅等漢學社群所進行之學術工作，若單純因其「整理故有文獻」、「述而不作」等特點，而謂其無學術意義與價值，實未能具備瞭解之同情，亦未能瞭解及同情其編纂背後，所欲回應理學社群之學術議題在於：宋學源出漢學論。

此一旨趣於趙繼序所編纂之《漢儒傳經記》、《歷朝崇經記》中，更形明顯。據書內所附汪滋畹〈漢儒傳經記序〉云：

聖人之經，洵於戰國，厄於秦火，斯文幾至晦絕。賴漢儒蒐羅攷講而表章之，顧其人不皆聞聖道，故立說多未純。然其間禮儀制度以暨名物象數，罔弗犁然燦然。延至宋儒崛興，乃得有所依據。精思明辨，身體力行，遂使微言大義闡發無遺，皎如日之當午。宋儒之功偉矣！究之有開必先，漢儒之功，又曷可置哉？⁶²

此處所謂「宋儒崛興，乃得有所依據」，則其依據自然為漢學，如無漢學於前，豈能有後來之宋學？是以「究之有開必先，漢儒之功，又曷可置哉」一段，亦正道出此一重要觀念。此外，又云

吾師易門先生，邃於經學，尋流溯源，由漢儒所傳以迄元明，靡不潛心探索，別偽存真，折衷於至當。所著古文辭及制舉藝，皆原本經義，極醇極精。先生嘗主講邑之還古書院，滋畹追隨書策者三閱暑寒。先生每語滋畹曰：「世言漢儒得其大，宋儒得其精，此猶岐而二之也。德產之致也，精微發揚，詡萬物大理。物博岐之則偏，合之則純，尊漢而抑宋者，憚於由博反約之功也；尊宋而抑漢者，昧於先河後海之義也。」嗚呼！此《漢儒傳經記》所由作歟！⁶³

此序言趙繼序為矯正尊漢抑宋、或尊宋抑漢各執一偏之弊，遂編而為此書。乍見之下，頗符合〈經部總序〉漢、宋兼採之旨，然而細閱此書所錄者，實為先秦至漢末之經學傳承，並未兼及宋學者。此下續云：

⁶² [清]汪滋畹：〈漢儒傳經記序〉，收入〔清〕趙繼序：《漢儒傳經記》（臺北：藝文印書館，1971年《叢書集成三編》，據民國二十一年（1932）景印尺木軒本景印，《安徽叢書》，第2函），頁1。

⁶³ [清]汪滋畹：〈漢儒傳經記序〉，收入〔清〕趙繼序：《漢儒傳經記》，頁1-2。

是編既行，誠恐海內之士，不知先生著書苦心，或從而尊漢儒抑宋儒，紛起異同之見，則大非先生詔人經學之旨矣。⁶⁴

汪滋畹再三致意《漢儒傳經記》非為尊漢抑宋而作，世人若藉此書用以「尊漢抑宋」，亦非其師趙繼序之原意。然無論如何，此書所錄者終究以漢儒為主，尊漢之意圖頗為明顯。此外，又據書內所附趙繼序自序云：

故漢儒傳經之功為大，雖其人未必皆聞聖人之道，而業有專門，世守家法，彬彬文學之選，要亦七十子之支流餘裔也。嗣後伊洛中興，重延聖緒，亦不能外六經而得之，或者卑視章句，輕詆漢儒，豈非忘水木之有本源，而蹈操戈入室之咎乎？非愚者所敢安也，故學經而紀漢儒之傳，蓋入學者必釋菜於先師之義云爾。⁶⁵

宋學即使如何精微，皆不能逸出六經而自得之，若因宋學而卑視漢儒、漢學，則與忘本無異，故趙繼序編纂《漢儒傳經記》，用以表彰漢儒傳經之功甚偉，而此一旨趣，亦即體現《四庫全書總目》「宋學源出漢學論」之觀點。

此外，趙繼序之《歷代崇經記》亦是如此，據書內所附自序云：

昔樂正順先王《詩》、《書》、《禮》、《樂》以造士，《易》掌於太卜，《春秋》記於魯史，迨至孔子刪定贊修，道法備乎是，文章亦莫大乎是矣。遭秦而絕，越漢而興，自除挾書之律，開獻書之路，遣求書之使，而《六經》乃得復見於世。由是立博士，置弟子，試家法，補郎官，天下之士靡然向風，兩京經學之傳，遂為三代後所獨絕。有宋大儒，因遺經開道學，而洙泗千五百年之墜緒重光。嗚呼，盛矣！至於唐遵漢學而有《正義》之撰，明遵宋學而有《大全》之脩，雖其書醇疵瑕瑜互出，而功令所在，講習徧於宇內，即有好學深思，殫見洽聞者，亦必本此以推及百家。蓋上所施教，即下所信從也，故繼《傳經》而記《崇經》，以識歷朝表章之功，為大道所係屬焉。⁶⁶

所謂「兩京經學之傳，遂為三代後所獨絕」，即以漢學為榮，所謂「有宋大儒，因遺經開道學」，即「宋學源出漢學論」之觀點。唯《漢儒傳經記》重在漢儒傳經及其師承，而《歷代重經記》則重在蒐錄有關崇經事業或政策者。

然值得說明者，上述如《漢儒傳經表》等尊崇漢學之著作，並非清朝漢學興起以後方才出現，明朱睦㮮（1518-1587）《授經圖》等，實已略開風氣於先。據

⁶⁴ [清]汪滋畹：〈漢儒傳經記序〉，收入[清]趙繼序：《漢儒傳經記》，頁3。

⁶⁵ [清]趙繼序：〈自序〉，《漢儒傳經記》，頁1。

⁶⁶ [清]趙繼序：〈自序〉，《歷朝崇經記》，頁1-2。

此書所附作者〈授經圖序〉觀之：

余觀《崇文總目》有《授經圖》，不著作者名氏，敘《易》、《詩》、《書》、《禮》、《春秋》三家之學，求其書，亡矣，及閱章俊卿《考索》，圖六經皆備，間有訛舛，余因考之。蓋自東漢而下，諸儒授受，豈有的派，云其經義，或私淑，或自治，或習之國學，俱稱為某授某受，可乎？余於是稽之本傳，參之諸說，以嘗請業及家學者，各為之圖，以一、二傳而止者，亦錄之以備咨考。舊圖俱無傳，圖後或錄經論數條，而諸儒行履弗具，使覽者不知其為何如人也。余既為圖，復摭摭其要而作傳，無關經學，無裨世教者，皆略焉。傳成，以諸儒著述及歷代經解附之，為若干卷，藏之家塾，以俟同好。庶斯道之不墜也！⁶⁷

此序署於明神宗萬曆元年（1573），距離清朝乾嘉漢學之興，尚有二百餘年。序文自言《崇文總目》中，原著錄有《授經圖》一書，然此書已亡，後讀《群書考索》，知此書附有六經傳授圖，遂因此圖基礎，重新考訂而成此書。此書考訂經學傳承之條例，主要為「嘗請業及家學者」，亦即有師承或家學之關係者，並依《易》、《書》、《詩》、《春秋》、《禮》各經次序，製為傳授圖表，而圖後則錄其相關傳記，傳記之後又附錄有關各經之「諸儒著述」、「歷代解經」者之經學目錄。就此一體例觀之，既有經學傳承圖表，又有經師傳記，亦有各經之相關著述、經解目錄，已近於江藩《國朝漢學師承記》及附《國朝經師經義目錄》之體例，唯江藩錄有學者論學資料而《授經圖》無，《授經圖》有圖表而江藩則無。此外，據《四庫全書總目》此書提要云：

且睦桔之作是書大旨，病漢學之失傳，因溯其專門授受，欲儒者飲水思源，故所述列傳止於兩漢。其子……亦稱「秦燼之餘，六經殘滅。漢興，諸儒頗傳不絕之緒，於是專門之學甚盛。至東京，則授受鮮有次第，而經學亦稍稍衰矣。故是編所列，多詳於前漢」云云。其著書之意，粲然明白。⁶⁸

四庫館臣此處所謂「病漢學之失傳，因溯其專門授受，欲儒者飲水思源」一段，於朱睦桔之序文中，並未見及此一意旨，此參照上引朱序全文即可知曉。然由於《四庫全書總目》有「宋學源出漢學論」之觀點，故詮釋《授經圖》此書之著述旨意時，遂援引此一觀點而入之。要之，朱睦桔所處之時為明中葉時期，漢學、宋學並未對立，是以此書之編纂與畢沅、趙繼序等人之旨趣，實有所差別，唯相同之處，在於所錄者皆為兩漢經師之師承，非當代之漢學社群。輯錄當代漢學社群之學術史著作，直至江藩《漢學師承記》才正式出現，並且是以漢學本位為立

⁶⁷ [明]朱睦桔：《授經圖》（臺北：廣文書局，1991年《書目續編》，據李錫齡惜陰軒叢書本影印），頁1，總頁1-2。

⁶⁸ [清]紀昀等：《四庫全書總目》，第3冊，卷85，頁16，總頁1718。

場而進行編纂。

二、漢學社群新門戶之成形

(一)「學行兼優、漢學」及「有行無學、宋學」之漢宋觀

江藩《漢學師承記》、《宋學淵源記》是漢學形成以後，以漢學本位為立場所編纂而成之學術史著作。就目前學界之研究共識而言，此書實具有強烈尊漢抑宋之學術立場，然此一共識，實際上乃奠立於漢學形成以後，所觀察而得之研究成果。今若置回於學術史著作之發展脈絡中，進行考察，則其「尊漢抑宋」之學術立場，又會得出何種不同之內涵與結論？

以學術史著作之編纂而言，其體例之最大特色，即以「傳記」結合「論學資料」兩種不同性質之學術素材，而此一安排所反映之內涵，正為「學行並重」之思維，唯雖習稱為「學行」或「學行並重」，然實際上是「行」先於「學」，或「行」重於「學」。學行並重成為編纂學術史著作，所欲呈現之內涵，實亦符合先秦以來儒家之思維。蓋儒家自先秦以來，即重視「德性之知」先於「聞見之知」，是以《論語·學而》篇云：

子曰：「弟子入則孝，出則悌，謹而信，汎愛眾，而親仁，行有餘力，則以學文。」⁶⁹

「行」所對照者，即為「孝」、「悌」、「信」、「愛」、「仁」等德目，而「學」所對照者，即為「文」。如以四科為喻，「行」即「德行」，「文」即「文學」，而孔子既言「行有餘力，則以學文」，自然是「行先於學」之概念。又以《孟子·萬章篇》為例：

孟子謂萬章曰：「一鄉之善士，斯友一鄉之善士；一國之善士，斯友一國之善士；天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士為未足，又尚論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也。是尚友也。」⁷⁰

所謂頌其詩、讀其書必能知其為人者，即孟子所謂知人可以論世之主張，而此處之「詩」、「書」，則為其所遺留之「學」，知其人則意謂知其「行」，而知人論世，亦不外為知其「學行」。又以《禮記·中庸》為例：

子曰：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身；知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。」

⁶⁹ [魏]何晏集解，[宋]邢昺疏：《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1965年《十三經注疏》，據[清]嘉慶二十年[1815]江西南昌府學刊本影印），卷1，總頁6。

⁷⁰ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：《孟子注疏》，卷10，總頁186。

「好學」近於智，「力行」近於仁，而仁智並舉，即為「學行並重」之內涵。以此觀之，先秦儒家經典中，強調「學行並重」而「行先於學」之概念，皆隨處可見。宋朝張載則於《正蒙·大心》篇中，櫟括為「德性之知」與「聞見之知」，並且成為理學重要之學術議題，尤其是朱熹探討此一理學議題極為深入，而其所編纂之《伊洛淵源錄》，亦可視為此一內涵之延伸。

以《伊洛淵源錄》觀之，其體例乃先錄案主傳記或行狀，而後錄其遺事或論學資料，是其所呈現之內涵，即儒家「學行並重」、「行先於學」之觀念。且觀其所錄「遺事」，又非僅限於論學資料，除此之外尚有政事治績、聖賢氣象等，與後來《明儒學案》專以輯錄理學論學資料為主不同，是以《伊洛淵源錄》其體例所反映者，乃儒家傳統以來學行並重之觀念，而觀其體例之安排，又體現出「行先於學」之內涵，實亦符合先秦儒家之思維。

此後，元明以降之學術史著作，即大致遵循《伊洛淵源錄》此一「學行並重」而「行又先於學」之傳統，唯愈至《明儒學案》、《宋元學案》等學案體之典範，「學」之部分皆以純粹之「論學資料」為主，與早期「論學資料」之中，兼錄有遺事或事蹟之特色，已大相逕庭。然無論如何，總未逸出「學行並重」、「行又先於學」此一大傳統之經界。

然而，「學行並重」只是反映儒家所重視之內涵，並非編纂學術史之目的，其正面且積極之目的，實為纂修國史預備史料。

以《伊洛淵源錄》為例，此書固可視為理學社群傳記資料之彙編，然更值得注意者，朱熹編纂此書之方式，已如第二章所指出乃「修史立傳」，因此不能單純以傳記類文獻看待此書。且朱熹編纂此書時，常與呂祖謙來信往返，商討有關案主中行狀之字字句句，此一行為固可視為追求學術之真相，然其背後所反映之學術意義，實為追求蓋棺論定之歷史定評。蓋朱熹編纂此書時，宋朝偏安於南而尚未亡國，是其所處理者皆為「本朝」之理學社群，而其所錄行狀，皆未由官方所核定之正史文獻，故其所錄行狀之字字句句，必然與呂祖謙詳加商討，否則一旦進入史館預修國史之中，再欲追毀之前所敘文字，必有其困難。爾後宋亡，元人所修《宋史》特立〈道學傳〉，用與〈儒林傳〉作區別，其中〈道學傳〉之設立，與《伊洛淵源錄》有極為深遠之淵源。是以朱熹此一學術工作，亦反映出學術史著作是可以成為纂修國史之預備史料，而以後之編纂者，其心理自然多有此一預設心態存在。此於黃宗羲《明儒學案》、全祖望等《宋元學案》亦可見及，如《理學備考》所附黃斐序云：

邇來姚江黃太沖先生又謂元宋以前諸儒俱有定論，獨是有明一代儒臣，《國史》不盡有可徵之傳，語錄亦不無散亡之憂。因為博考《明書》、《吾學》、

⁷¹ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達正義：《禮記正義》，卷31，總頁887。

《獻徵》諸錄，以及《京省人物備考》與諸家行狀、碑志，而且以一身游覽之所睹，記四方故老之所傳聞，參互考訂，手為敘傳，亦編纂其文章語錄，辨其支派，彙為一書，而顏之曰《明儒學案》。使學者讀之，一見而即知其人之始終本末，其學之大小淺深，蓋其有功於理學之傳者不鮮矣。獨惜其卷帙浩繁，不能即梓行世，而猶幸聖朝留意文獻，不獨聘其人且徵其書，今已送之史局矣，此洵有明一代理學之大觀也。⁷²

《明儒學案》所分判明儒學術支派流行之學術意見，極具學術價值，是以學者極易忽略黃宗羲於編纂各案主傳記、行狀之用功程度，其實並不下於論學資料之編輯。藉由上述黃斐所云觀之，即可知曉此書案主之傳記、行狀，乃博考《明書》、《吾學編》、《國朝獻徵錄》、《京省人物備考》，及諸家所寫之行狀、碑志，亦有黃宗羲自己游覽之所見所聞，記述四方故老傳聞而後互相考訂，並為之親撰敘寫。易言之，《明儒學案》之學術價值，並不僅僅只限於所錄案主之論學資料而已，所錄案主之傳記、行狀，於當時尚未有蓋棺論定之國史出現以前，實具有為纂修國史預備史料之用意。否則黃宗羲只需於論學資料上用功即可，又何必為案主之傳記、行狀而博考群書，勞自奔波？

復以《宋元學案》為例，此書並非只為續補黃宗羲未竟之學術事業而已，其目的仍然出於對《宋史》之不滿。蓋全祖望對於《宋史》之不滿，於其集中履可見及，而《宋元學案》中亦有數條及之，如以下則為例：

祖望謹案：甬上四先生之傳，陸學袁、楊以顯達，其教大行，然較歲年齒資格，則在舒、沈之下。《宋史》作舒、沈傳，寂寥短簡，不足以見其底蘊。梨洲始求得《廣平類藁》殘編，其中有足資考證者，予因據之，別為〈舒傳〉。又近得《定川言行錄》，因據之別為〈沈傳〉。微特《學案》所關，他日有重修《宋史》者，亦將有所采也夫。⁷³

〈廣平定川學案〉所錄為舒璘、沈煥二人，然二人之傳記、行狀，於《宋史》中過於簡略，無以見其學行底蘊，而全祖望後來獲得二人相關傳記、行狀，遂特地注明，日後重纂《宋史》時應當增補修入。由此觀之，增補《宋元學案》並非僅僅只為續補黃宗羲未竟之業，其目的仍與重修《宋史》有關。

學術史著作之編纂，既然其內涵在於反映「學行並重」、「行先於學」，而其目的在於為纂修國史預備史料，則兩者實為學術史著作，所不可或缺之重要傳統。即使漢學觀念形成及漢學社群出現以後，此一傳統亦同樣為其所遵循，尤其以江藩之《漢學師承記》、《宋學淵源記》為然。以預備國史史料一項而言，二書所編纂之時間，正與清廷預修本朝《國史·儒林傳》之時間相近，而當時學界對

⁷² [清]黃斐：〈理學備考序〉，收入[清]范鄴鼎：《理學備考》，頁3-5，總頁702-703。

⁷³ [清]全祖望：〈宋元學案序錄〉，《宋元學案》，第3冊，頁30。

於此一修史學術活動，亦有相關討論。如焦循、阮元等人，皆有相關文章探討此一學術工作。其中阮元之意見甚為重要，據其〈擬儒林傳稿凡例〉云：

一、《史》、《漢》始記〈儒林〉，《宋史》別出〈道學〉，其實講經者豈可不立品行，講學者豈可不治經史？強為分別，殊為褊狹。國朝修《明史》混而一之，總名〈儒林〉，誠為盛軌，故今理學各家與經學並重，一併同列，不必分歧，致有軒一。各儒以國初為始，若明人而貳仕於國朝，及行止有可議者，皆不得列入。⁷⁴

〈道學〉、〈儒林〉不應二分之學術意見，乃清初纂修《明史》時所衍生之問題，同時亦為挑戰與回應自《伊洛淵源錄》以來，承載理學社群自我意識獨立之〈道學傳〉此一新傳統。最後由於黃宗羲等人，所力持不當獨立〈道學傳〉之觀點，獲得最後之定論，而此一新傳統，也因而為學界所否決出局，於是原先舊有之傳統，又得以重新回歸於正史之中。

然阮元此處之主張，則未必與其論點相同。蓋黃宗羲主要之反對意見，乃以「道學」一詞不足以涵蓋「儒林」，而「儒林」卻可以涵蓋「道學」，並未涉及漢、宋之爭此一學術議題。然阮元此條凡例，則以漢學、宋學為前提，強調理學社群不能不講經史，而漢學社群亦不能不重視品行，是以漢學、宋學本為合一，無須強分〈道學傳〉或〈儒林傳〉，故應遵循《明史》之定例，一律併為〈儒林傳〉，然此為阮元之第一層含意。

就其第二層含意而言，此處隱然含有「〈儒林傳〉為漢學社群」、「〈道學傳〉為理學社群」對舉之觀念，而阮元以主張將「〈道學傳〉（理學社群）」併入「〈儒林傳〉（漢學社群）」之安排，不僅符合《四庫全書總目》「漢學、宋學皆為詁經之說」、與「宋學源出漢學論」之觀點，同時亦可呼應「要其歸宿不外漢學、宋學」、「消融門戶之見，而各取所長」之持平態度。

就第三層含意而言，此條凡例中言及「講經者豈可不立品行」、「講學者豈可不治經史」。若以兩句加以逆推，則其語言脈絡所暗示者，乃「理學社群者亦有治經史者」、「漢學社群者亦有重視品行者」。若循此再進而逆推，則其所欲矯正者，乃傳統「理學社群重視『行』」，而「漢學社群重視『學』」此一觀念。因此，〈儒林傳〉所錄者，並非側重於行或學一面，「學行並重」者，方為其收錄之真正核心條例。是以阮元〈凡例〉第二條，即正面點出此一核心關鍵：

一、凡各儒傳語，皆採之載籍，接續成文，雙注各句之下，以記來歷，不敢杜撰一字。且必其學行兼優，方登此傳，是以多所褒許，以見我朝文治之盛。至於著述醇疵互見者，亦直加貶辭。⁷⁵

⁷⁴ [清]阮元：《學經室續集》（臺北：新文豐，1984年《叢書集成》），頁58。

⁷⁵ [清]阮元：《學經室續集》，頁58。

既言纂修〈擬國史儒林傳稿〉乃以「集句」之方式為之，而不任意杜撰一詞，以求修史之「真」，又言所錄者必符合「學行兼優」，方能入於〈擬國史儒林傳稿〉之中，如此遂可見及「學行並重」方為阮元收錄之核心關鍵。

此一重視「學行兼憂」之編纂原則，於江藩二書之中亦可見及，如《漢學師承記》卷一之首云：

藩縮髮讀書，授經於吳郡通儒余古農，同宗艮庭二先生，明象數制度之原，聲音訓詁之學，乃知經術一壞於東、西晉之清談，再壞於南、北宋之道學，元、明以來，此道益晦。至本朝三惠之學，盛於吳中，江永、戴震諸君，繼起於歙，從此漢學昌明，千載沈霾，一朝復旦。暇日詮次本朝諸儒為漢學者，成《漢學師承記》一編，以備國史之採擇。嗟乎！三代之時，弼諧庶績，必舉德於鴻儒。魏晉以後，左右邦家，咸取才於科目，經明行修之士，命偶時來，得策名廊廟，若數乖運舛，縱學窮書圃，思極人文，未有不委棄草澤，終老邱園者也。甚至饑寒切體，毒螫慄膚，筮仕無門，齎恨入冥，雖千載以下，哀其不遇，豈知當時絕無過而問之者哉！是記於軒冕則畧記學行，山林則兼誌高風，非任情軒輊，肆志抑揚，蓋悲其友麋鹿以共處，候草木以同彫也。⁷⁶

上引此段序文之前，尚有極長之篇幅，敘述先秦至清初經學之流變，尤其敘至本朝之經學事業，所用篇幅極長。至此段則總結經學首壞於兩晉之清談，再壞於兩宋之道學，直至吳中三惠及安徽江永（1681-1762）、戴震（1723-1777）等人出，而漢學於是昌明大盛，故輯錄本朝漢學社群而編成此書，目的即為「以備國史之採擇」。

「以備國史之採擇」為江藩所自言，故此書之編纂，不僅僅用以反映漢學之興起及建構漢學社群，同時亦為纂修《國史儒林傳》預備史料，且此處又云「是記於軒冕則畧記學行，山林則兼誌高風」，亦可見其重視「學行兼優」之編纂原則。

此外，《漢學師承記》卷五所錄江永傳記云：

考永學行，乃一代通儒，戴君為作行狀，稱其學自漢經師康成後，罕其儔匹，非溢美之辭。然所著《鄉黨圖考》、《四書典林》，帖括之士，竊其唾餘，取高第掇巍科者數百人，而永以明經終老於家，豈《傳》所謂志與天地擬者，其人不祥歟？⁷⁷

⁷⁶ [清]江藩：《國朝漢學師承記》（臺北：藝文印書館，1965年《百部叢書集成》，第64種，《粵雅堂叢書》，第23函，據[清]咸豐伍崇曜校刊本影印），卷1，頁6。

⁷⁷ [清]江藩：《國朝漢學師承記》，卷5，頁5-6。

「漢學」之形成與「宋學」之重構

以江永「學行」為一代通儒，並引戴震之說，以為自鄭玄以後罕有其匹。又以《宋學淵源記》卷上所錄李因篤（1631-1692）傳記所載為例：

伏蒙皇上勅諭，內外諸臣保舉學行兼優之人，比有內閣學士項景襄、李天馥、大理寺少卿張雲翼等，旁採虛聲，先後以臣因篤姓名，聯塵薦牘，獲奉諭旨，吏部遵行，陝西督撫促臣應詔赴京。⁷⁸

李因篤因「學行兼優」而受項景襄、李天馥保舉。又如所錄孫景烈傳記云：

主講關中書院、蘭山書院，教生徒以克己復禮。居平雖盛暑，必肅衣冠。韓城王文端公為入室弟子，嘗語人曰：「先生冬不爐，夏不扇，如邵康節；學行如薛文清。」⁷⁹

以薛瑄之「學行」譬喻孫景烈（1706-1782）。又如所錄朱用純（1617-1688）傳記云：

又恐學者空言無實，作輟講語，反躬自責，言多深切，鄉里重其學行，世傳《家訓》，乃用純之文，世人不知，誤為文公所作。⁸⁰

言及鄉里因朱用純之「學行」而推重之。又如所錄謝文洵（1615-1681）傳記：

時寧都易堂九子、星子髻山七子，以文章氣節名，髻山宋之盛過訪文洵，見其學行醇粹，遂約易堂魏禧、彭任會講程山，咸推文洵篤恭行識道本。康熙二十年得疾，自為墓志，卒。⁸¹

宋之盛（1612-1668）推重謝文洵「學行」，並約魏禧（1624-1680）、彭任（1624-1708）等與其會講於程山。又如所錄朱澤澐（1666-1732）傳記云：

劉師恕為直隸總督，知澤澐之學行，欲薦于朝，作書與其弟，使先為道意，弗應。晚年得脾疾，然猶五更起觀書，至夜分不倦。疾甚，吟康節詩曰：「任經生死心無異，雖隔江湖路不迷。」命家人治後事，別親友，卒。⁸²

劉師恕（1678-1756）因朱澤澐之「學行」而欲推薦於朝。凡上述所引數人傳記之中，皆已明言其人之學行兼優，此亦可側面反映江藩編纂二書時，亦以「學行

⁷⁸ [清]江藩：《國朝宋學淵源記》，卷上，頁9。

⁷⁹ [清]江藩：《國朝宋學淵源記》，卷上，頁17-18。

⁸⁰ [清]江藩：《國朝宋學淵源記》，卷下，頁6。

⁸¹ [清]江藩：《國朝宋學淵源記》，卷下，頁7-8。

⁸² [清]江藩：《國朝宋學淵源記》，卷下，頁17。

兼優」作為編纂收錄之原則。

誠然，「學行兼憂」固為編纂二書之重要原則，但真正之問題在於：江藩於此二書中，既然存有尊漢抑宋之觀點，然《漢學師承記》、《宋學淵源記》所展現者實為「漢宋兼採」，則江藩究竟以何種「微言大義」，於「漢、宋兼採」之中，呈現其真正之學術觀點——「尊漢抑宋」？

事實上，此二書所重視者既然為「學行」，則「尊漢抑宋」之觀點，實亦藉由「學行」之細緻安排，巧妙形塑出與眾不同且又特殊之新門戶，此以《宋學淵源記》卷上之首，江藩自序所云最為清晰：

近今漢學昌明，徧於寰宇，有一知半解者，無不痛詆宋學。然本朝為漢學者，始於元和惠氏，紅豆山房半農人手書楹帖云：「六經尊服、鄭，百行法程、朱」，不以為非，且以為法。為漢學者，背其師承何哉？藩為是記，實本師說。嗟乎！耆英彫謝，文獻無徵，甚懼斯道之將墜，恥躬行之不逮也。惟願學者求其放心，反躬律己，庶幾可與為善矣。至於孰異孰同，概置之弗議弗論焉。⁸³

江藩之所以願意為理學社群編錄《宋學淵源記》，所遵循者仍漢學之倡始者——惠士奇「六經尊服、鄭，百行法程、朱」之宗旨。由於惠士奇身居漢學而不廢宋學，並且以理學社群為法，是以不應專宗漢學社群而全廢理學社群。然若詳加思索「六經尊服、鄭，百行法程、朱」一句背後之內涵，實亦為「學行」對舉之概念，亦即「六經（漢學、學）」、「百行（宋學、行）」。然此一對舉背後，所造成之解讀空間並非平衡。蓋漢學社群並不會尋繹出「漢學社群有學無行」之詮釋，反之，卻會引導詮釋者往「理學社群有行無學」此一概念進行解讀，而此一概念，亦潛伏於《漢學師承記》、《宋學淵源記》二書之體例中。

以學術史著作之體例而言，最重要之特色即為「傳記」結合「論學資料」二種材料，而此一體例安排即為彰顯「學行兼優」或「行先於學」之內涵。《漢學師承記》雖然所收錄者為漢學社群，然其體例實與傳統理學學術史著作結合「傳記」與「論學資料」，並無二致。以卷一所錄閻若璩（1636-1704）為例：

閻若璩，字百詩，先世居太原縣西寨村，五世祖始居淮安。祖世科，明萬曆甲辰進士，官至布政司參議，父修齡，郡學生。若璩生，世科愛之，常抱置膝上，摩其頂曰：「汝貌文，其為一代儒者，以光吾宗乎？」若璩生而口吃，性鈍。六歲入小學，讀書千遍，不能背誦。年十五，冬夜讀書，扞格不通，憤悱不寐，漏四下，寒甚，堅坐沈思，心忽開朗，自是穎悟異常。是年補學官弟子，一時名士如李太虛、方爾止、王于一、杜于皇，皆折輩行與交。若璩研究經史，寒暑弗微。嘗集陶貞白、皇甫士安語，題所

⁸³ [清]江藩：《國朝宋學淵源記》，卷上，頁2-3。

居之柱云：「一物不知，以為深恥；遭人而問，少有寧日。」其立志如此。年二十，讀《尚書》，至古文即疑二十五篇之譌。沈潛二十餘年，乃盡得其癥結所在，作《古文尚書疏證》。其說之最精者，謂：《漢書·藝文志》言「魯共王壞孔子宅，得《古文尚書》，孔安國以攷二十九篇，得多十六篇」，〈楚元王傳〉亦云：「《逸書》十六篇，天漢之後，孔安國獻之」。古文篇數之見於西漢者如此，而梅賾所上乃增多二十五篇，此篇之不合也。杜林、馬、鄭皆傳古文者，據鄭氏說，則增多者〈舜典〉、〈汨作〉、〈九共〉、〈大禹謨〉、〈益稷〉、〈五子之歌〉、〈嗣征〉、〈典寶〉、〈湯誥〉、〈咸有一德〉、〈伊訓〉、〈肆命〉、〈原命〉、〈武成〉、〈旅獒〉、〈冏命〉十六篇，而〈九共〉有九篇，故亦稱二十四篇。今晚出《書》無〈汨作〉、〈九共〉、〈典寶〉等篇，此篇名之不合也。鄭康成注〈書序〉，於〈仲虺之誥〉、〈大甲〉、〈說命〉、〈微子之命〉、〈蔡仲之命〉、〈周官〉、〈君陳〉、〈畢命〉、〈君牙〉，皆注曰「亡」，而於〈汨作〉、〈九共〉、〈典寶〉、〈肆命〉諸篇，皆注曰「逸」。逸者，即孔壁書也。康成雖云受《書》於張恭祖，然其〈書贊〉曰：「我先師棘下生子安國，亦好此學。」則其淵源於安國明矣。今晚出《書》，與鄭名目互異，其果安國之舊耶？又云：……。又云：……。又云：……。又云：……。其辨《孔傳》之偽，云：……。其論可謂信而有徵矣。⁸⁴

傳記之文至「作《古文尚書疏證》」暫告一段落，以下則引此書言論中，最為精要者五條為例，而錄於傳記之後，同時又引其辨別《孔傳》之語而錄之。此一體例與理學學術史著作「傳記」結合「論學資料」之特色，原則上一致。唯江藩所錄論學資料，並未嚴格置於傳記之後，有時多與傳記合為一文。如上引閻若璩論學資料之後，仍續錄其傳記云：

康熙元年，始游京師，合肥龔尚書鼎孳為之延譽，由是知名。旋改歸太原故籍，為廩膳生。崑山顧炎武游太原，以所撰《日知錄》相質，即改訂數則，炎武心折焉。⁸⁵

亦即此書雖然符合「傳記」結合「論學資料」之體例，然有時亦將論學資料融入傳記之中，兩者未必一定要嚴格加以區別。至於閻若璩以下所錄漢學社群者，亦約略仿此一方式處理。

反觀《宋學淵源記》所錄理學社群之學者，唯有錄其傳記而已，且其傳記之中，極少涉及論學資料之選輯。如以卷首所載孫奇逢傳記為例，並具錄如下：

孫奇逢，字啓泰，號鍾元，容城人。年十七，中萬曆庚子科舉人，與定興鹿忠節公善繼友，以聖賢相期勉。居喪盡禮，偕兄弟廬墓，巡按御史以聞，

⁸⁴ [清]江藩：《國朝漢學師承記》，卷1，頁6-10。

⁸⁵ [清]江藩：《國朝漢學師承記》，卷1，頁10-11。

下詔旌表。

天啓時，魏奄竊朝柄，左光斗、魏大中、周順昌被逮，三君與善繼、奇逢友善，時善繼在榆關贊孫承宗軍事，奇逢遣弟彥逢上書高陽曰：「左、魏諸君，善類之宗，直臣之首，橫被奇冤，有心者孰不扼腕！昔盧次樞，一莽男子耳，謝茂秦以布衣為行，哭於燕市，曰：『諸君今不為盧生地，乃從千載下哀湘而弔賈乎！』李獻吉在獄，何仲默致書楊文襄，求一援手，康德涵至不自愛其名。左、魏之品，可方獻吉，非次樞所敢望。奇逢一介書生，無由哭訴，尚慚茂秦，閣下名位，比肩文襄，豈至出德涵下乎！」高陽覽書，即具疏請朝，面陳軍事。忠賢大懼，謂高陽與晉陽之甲，夜繞御床而泣，乃馳詔止之，然高陽亦不能申救也。時三君子誣賊以萬計，許顯純嚴刑追比，奇逢與善繼之父鹿太公正及張果中，倡義捐助，輸者罄至。繳納未竟，而三君已斃於詔獄矣。乃經紀其喪，歸葬故里。高陽知其賢，將薦之於朝。奇逢知時不可為，自陳願老公車，不敢以他途進。

崇正丙子，容城被圍，率里人堅守，巡撫上其事，有旨褒美而已。時李自成已陷秦、晉，賊氛甚迫，乃移家之易州五公山中，依之者數百家。奇逢定條約，修武備，暇則講論身心性命之學，遠近慕德，土賊亦相戒：勿犯孫先生。

順治中，巡按御史柳寅東、陳蜚交章論薦，朝命敦促，固辭，弗應詔。遂率子弟躬耕於蘇門之百泉山，築堂名兼山，讀《易》其中，四方負笈而來者日眾。睢州湯斌，成進士後始從學，謹守師說，奇逢門下第一人也。其學於憂患中默識心性原本，嘗曰：「喜怒哀樂中，視聽言動必合於禮，子臣弟友盡分，此終身行不盡者。世之學者不務躬行，惟騰口說，徒增藩籬，於道何補？」病世之辯朱陸異同者，不知反本，著《理學宗傳》，以周、程、張、邵、朱、陸、薛、王、羅、顧十一子為正宗，漢董子以下迄明季諸儒中謹守繩墨者次之，橫浦、慈湖等議論有出入儒佛者又次之，其言平實切理，門戶之見泯然矣。康熙十五年卒，年九十二。孫之淦，康熙壬戌進士。⁸⁶

此段傳記大致可分為五段：首段言萬曆（1573-1619）中進士及第與居喪盡禮之事，次段言天啟（1621-1626）間營救左光斗等事，三段言李自成（1606-1645）攻陷秦、晉，孫奇逢率里人堅守容城等事，四段言入清之後，率弟子耕讀於蘇門百泉山中，末段則言其學乃於憂患中默識心性而得之，並略及《理學宗傳》一書之大旨。由此觀之，所錄皆為傳記之文，而未及論學資料之選輯，此與《漢學師承記》之體例絕不相同。又以刁包（1603-1669）為例，今具錄其傳記之文如下：

刁包，字蒙古，祁州人，明天啓中舉人，再試不第，遂謝公車。力志於學，嘗曰：「吾日三省吾身，心無妄念乎？言無妄發乎？事無妄為乎？」居鄉

⁸⁶ [清]江藩：《國朝宋學淵源記》，卷上，頁3-5。

黨，恂恂如也。然見義必為，勇過孟賁。崇正末，流賊至祁，散家財結聚千餘人，守且戰，賊卻走。時有二璫督兵，探卒報賊勢張甚，璫怒，謂卒誑語惑軍心，欲斬之。包厲聲曰：「必欲殺此卒，請先殺刁包！」二璫氣索而止。賊去，流民滿野，為茅屋處之，且給以食，有傷痍者予以藥，存活數百人。山東婦女被難者不能歸，遣健僕六人護之歸，于其行，敦屬六人保護，八拜而送。六人感泣，盡歸諸其家，無一人失所也。甲申聞變，服斬衰，朝夕哭，忽有偽官趣之起，七發書拒之，其人將行戕害，會闖敗得免。初，聞百泉講學，嚮慕其言行，後讀梁谿高氏遺書，大喜曰：「不讀此書，虛過一生矣。」作木主奉之，或有過，即跪主前自訟。居父喪，慟哭無已時，鬚髮盡白，三年不入內、不飲酒、食肉，能盡古喪禮。及母歿，大哭，嘔血數升，以毀卒。將卒時，肅衣冠起坐，命子濂告先人及高子主前，俄曰：「吾胸中無一事，去矣。」遂逝。門弟子私諡為文孝。⁸⁷

綜觀傳記全文，皆錄其行事而未及論學資料之選輯，與孫奇逢相同。至於以下所錄理學社群之傳記，亦約略仿此，可見此書所反映者乃理學社群「有行無學」之概念。

再者，《漢學師承記》之末，附有《國朝經師經義目錄》，用以反映當時漢學社群之學術著作。據江鈞〈國朝經師經義目錄識語〉云：

家大人既為《漢學師承記》之後，復以傳中所載諸家撰述，有不盡關經傳者，有雖關經術而不醇者，乃取其專論經術而一本漢學之書，倣唐陸元朗《經典釋文》傳注姓氏之例，作《經師經義目錄》一卷，附於記後，俾治實學者得所取資，尋其宗旨，庶不致混莠於苗，以硃為玉也。著錄之意，大凡有四：一，言不關乎經義、小學，意不純乎漢儒古訓者，不著錄；一，書雖存其名而實未成者，不著錄；一，書已行於世而未及見者，不著錄；一，其人尚存，著述僅附見於前人傳後者，不著錄。凡在此例，不欲濫登，固非以意為棄取也。次列既，鈞承命繕錄，因不揣禱昧，著其義例於末。

88

此一目錄乃仿照陸德明（556-627）《經典釋文·序錄》之例，收錄「專論經術而一本漢學」之學術著作，而其著錄條例，又以第一條最為重要。蓋其原則即以經義、小學為主，而其文字訓詁又能純近於漢儒者。然而，《宋學淵源記》之末，卻無此類書目目錄以資參照，更可見江藩視理學社群乃「有行無學」，故無勞編纂理學社群之著作目錄。簡而言之，江藩極為重視「學行兼優」之概念，而具體落實於學術史著作之編纂時，即形成「漢學社群有行有學」、「理學社群有行無學」之概念。至此，新門戶之觀念亦因此而形成，而學術史著作之體例與精神，亦一

⁸⁷ [清]江藩：《國朝宋學淵源記》，卷上，頁5-6。

⁸⁸ [清]江藩：《國朝經師經義目錄》，頁17。

轉而為漢學社群者所承繼。

然而，阮元、江藩等人所主張「學行兼優」之概念，亦非與宋朝以降理學社群所強調之「學行並重」完全相同。前此之「學」，為道統之「道」、「道學」、「理學」、「性命之學」，此處之學，則一轉為「經術之學」、「漢學」、「文字詁訓之學」；而「行」亦已於理學社群所強調之「德行」外，滲入明末遺老之國族認同。以〈擬國史儒林傳凡例〉為例，阮元於「學行兼憂」條例之下，另起一條例云：

一、唐曹憲在隋曾為祕書學士，唐貞觀中以宏文館學士召，不至，即家拜朝政大夫，入《唐書·儒林傳》。元金履祥當宋末襄樊兵急，履祥請以重兵由海道直趨燕薊，莫能用。元德祐初，起為史館編校，辭，弗就，入《元史·儒林傳》、《欽定續通志·儒林傳》。熊禾，宋咸淳進士，寧武州司戶參軍，入元不仕。胡三省，宋寶祐進士，入元不仕。馬端臨，宋丞相廷鸞子，蔭承仕郎，宋亡，入元不仕。皆蒙欽定列入《元代·儒林傳》。今查湖南王夫之，前明舉人，在桂王時曾為行人司行人。浙江黃宗羲，前明布衣，魯王時曾授左僉都御史，明亡入我朝，皆未仕，著書以老，所著之書，皆蒙收入《四庫》，列為國朝之書，《四庫全書提要》內，多褒其書以為精核，今列於〈儒林傳〉中而據實書其在明事蹟者，據列代史傳，及《欽定續通志》例也。⁸⁹

能否入於《擬國史·儒林傳》之考核原則，本為「學行兼優」，然而所錄清初學者多為明末遺老，勢必牽涉國族認同此一棘手議題。因此「學行兼優」之「行」，不再只是如前數期學術史著作，單純考量「德性」之行即可，而必須將其國族認同、漢滿政權認同等問題，一併納入考量。誠然，阮元所處嘉慶（1796-1820）時代，其文字獄已不如康、雍、乾三朝之嚴厲，然前朝餘威所及，且又牽涉滿漢及國族認同之根本議題，是以處理《擬國史·儒林傳》時，遂不能不刻意留心，其中尤以明末清初之遺老為然。故此條凡例，特地一一列舉前朝遺老不仕新朝，卻又能入於新朝之〈儒林傳〉者為例，如金履祥、熊禾（1247-1312）、胡三省（1230-1302）、馬端臨（1254-1323）等人，皆入元而不仕，但蒙乾隆欽定可列入〈儒林傳〉之例，以為自己收錄王夫之（1619-1692）、黃宗羲等入清不仕之遺老，作為援引之條例，以卸除帝王因其國族認同所易引起之疑慮。再者，所援引之條例，皆為乾隆所欽定者，因此阮元自然有其言論免責。

《漢學師承記》編纂時間正與預修《國史·儒林傳》時間相近，亦不能不觸及此一國族認同之根本議題，尤其此書收錄黃宗羲、顧炎武（1613-1682）時，必然要有所說明。是以江藩藉由主客問答之方式，回應此一問題：

予曰：「甲申、乙酉之變，二君策名於波浪礪灘之上，竄身於榛莽窮谷之

⁸⁹ [清]阮元：《學經室續集》，頁58。

中，不順天命，強挽人心。發蛙黽之怒，奮螳螂之臂，以烏合之眾，當王者之師，未有不敗者矣。逮夫故土焦原，橫流毒浪之後，尚自負東林之黨人，猶效西臺之慟哭，雖前朝之遺老，實周室之頑民，當名編熏胥之條，豈能入〈儒林〉之傳哉？」客曰：「固哉，子之說也！我祖宗參化育之功，體生成之德，不但不加以誅戮，抑且招之使來，所以突圍猛獸，得以遁跡山林，漏網長鯨，亦復啣濡江海，此伊古以來，未有之寬仁厚澤也。我高宗純皇帝《御批通鑑輯覽》，乙酉一年，不黜留都位號，唐、桂二主，併為竊據《續編》，即欽定《明史》，亦仿《宋史》甲戌、乙亥之例，大書而特書矣。是以祁彪佳、熊開元皆有列傳。核二君事蹟，祁、熊之流也。今子不尊聖人至公之心，而為拘牽之論，何所見之不廣耶？」予曰：「噫！吾過矣。」退而輯二君事實，為書一卷，附於冊後。」⁹⁰

原本不欲收入黃宗羲、顧炎武之原因，固有其學術意見，是以此段對答之前，尚有數段涉及兩人是否屬於漢學之相關辯論。然總歸問題之癥結所在，仍在於國族認同一項，故末段終於點出此一疑慮。同時，江藩亦尋覓出其言論免責之依據，與阮元所用之例雖然不同，然實有異曲同工之妙，皆援引本朝帝王所核可之條例，準之於黃宗羲、顧炎武等入清不仕之遺老。

綜合言之，「學行」之「行」，於漢學社群所編纂之學術著作中，除傳統以來所考量之「德行」以外，又涉及國族認同之「行」，而此一問題之解套，主要援引本朝帝王之見解，而準於所欲收錄之明末遺老。因此，「學行」之「行」，也不再只是單純考量「德行」之「行」，於清初之明末遺老中，仍須考量其國族認同之「行」，此誠為學術史著作發展之一重要變化。

（二）儒、佛並治之理學社群觀

《宋學淵源記》分卷上、卷下及附記三部分，卷上所錄主要為北方理學社群，且卷上之末附有江藩識語云：

記者曰：自孫奇逢以下諸君，皆北方之學者也。北人質直好義，身體力行，南人習尚浮夸，好騰口說，其蔽流於釋老，甚至援儒入佛，較之陸王之說，變本加厲矣。北學以百泉、二曲為宗，其議論不主一家，期於自得，無一語墮入禪窟，即二曲雖提唱良知，然不專於心學，所以不為禪言，不為禪行也。刁、王諸子，亦皆敬守洛閩之教者，豈非篤信志道之士哉！⁹¹

理學學術史著作具有強烈排擊佛老異端之學術立場，此實為其精神所在，而上引一段，亦可見及江藩抨擊南方理學社群之流弊，在於「流於釋老」，而又「援儒

⁹⁰ [清]江藩：《國朝漢學師承記》，卷8，頁17。

⁹¹ [清]江藩：《國朝宋學淵源記》，卷上，頁18。

入佛」，與陸王學說相較，可謂「變本加厲」。至於北方理學社群，則甚為推許，尤其是表現在「無一語墮入禪窟」及「不為禪言、禪行」等事項上。

學術史著作排擊佛老之精神，於《伊洛淵源錄》時已然樹立，如朱熹〈答呂伯恭論《淵源錄》〉中云：

橫渠墓表出於呂汲公，汲公雖尊橫渠，然不講其學而溺於釋氏，故其言多依違兩間，陰為佛老之地，蓋非深知橫渠者，惜乎當時諸老先生莫之正也。如云學者苦聖人之微而珍，佛老之易入如此，則是儒學異端，皆可入道，但此難而彼易耳。又稱橫渠不必以佛老而合乎先王之道，如此則是本合由老佛然後可以合道，但橫渠不必然而偶自合耳。此等言語與橫渠著書立言攘斥異學，一生辛苦之心，全背馳了。今若存之，非但無所發明，且使讀者謂必由老佛易以入道，則其為害有不可勝言者，非若前段所疑年月事迹之差而已也。又行狀記事已詳表，文所記無居狀外者，亦不必重出。呂侍講學佛老，似不必載，如何？⁹²

由於朱熹有排擊佛老之學術立場，以至於對收錄呂大防所撰張載墓誌表時，所涉及描摹張載有關佛老之言論，甚表疑慮。蓋朱熹以為，張載一生著述立言，皆以攘斥異端、異學為要務，若存呂大防此一相關言論，不僅未能符合其學術立場，而且易誤示後學當由佛老以入道學。為避免造成此一流弊，朱熹表示欲刪去此段相關記載，並於書信中與呂祖謙商討此事。

就今本《伊洛淵源錄》所錄張載傳記觀之，實為呂大臨所撰，而書中並無呂大防所撰張載之墓誌表，亦即原本所錄呂大防所撰之墓誌表，由於涉及描摹張載有關佛老之相關言論，朱熹最後遂捨去不取，並轉取呂大臨所撰之傳記。由此觀之，以學術史著作之編纂，用以排擊佛老異端，亦為其重要之精神所在。

然而，若綜觀《漢學師承》、《宋學淵源記》而論，江藩實未嚴守此一學術立場與精神，如《漢學師承記》卷一序文云：

藩縮髮讀書，授經於吳郡通儒余古農，同宗艮庭二先生，明象數制度之原，聲音訓詁之學，乃知經術一壞於東、西晉之清談，再壞於南、北宋之道學，元、明以來此道益晦。至本朝三惠之學，盛於吳中，江永、戴震諸君，繼起於歙，從此漢學昌明，千載沈霾，一朝復旦。⁹³

論經術之壞唯及玄學、理學而未及佛學，及於老而卻未及於釋，此與理學社群必以抨擊佛老異端為己任者，明顯不同。再者，《宋學淵源記》卷下所錄彭瓏（1613-1689）傳記，亦有涉及佛老之文者：

⁹² [宋]朱熹：《晦庵先生朱文公集》，第21冊，卷35，頁1528。

⁹³ [清]江藩：《國朝漢學師承記》，卷1，頁6。

初，瓏好佛，又喜道家言。至六十餘，得梁谿高、顧二家書讀之，始潛心儒術，一以主敬律身。⁹⁴

此處錄其治學出入於釋老，與朱熹於字字句句必排擊佛老之態度，亦已有所不同。此外，附記中所錄理學社群之傳記，凡涉及佛老之敘述者，亦所在多有。如薛香聞傳記云：

先生諱起鳳，字家三，少孤，依舅氏廣嚴福公。公本滕縣諸生，厭棄世法，出家傳磬山宗，住揚州法雲寺。寺有謝太傅祠，謝氏子孫欲占為己產，倚勢鳴官。福公見逐，居吳下，隱於卜，得錢，資先生從師讀。福公，即吳人所稱不二和尚也。間與先生論出世法，輒解悟，乃大喜曰：「末法眾生，不識心原，儒、佛互爭，子欲見儒者身說法，要以見性為宗，誠能見性，何儒、佛之有？」先生之說，出入儒、佛，所由來矣。⁹⁵

此處錄其治學出入儒、佛之間。又以羅有高（1733-1779）傳記為例：

乾隆二十七年，舉優貢生，遂入京師。三十年，應順天鄉試，出彭芝庭先生之門。與彭公子尺木居士友善，屢至吳門，主其家，同修淨業，閉關七旬，讀《首楞嚴》，參究上乘，嘗言：「東西二聖人，權實互用，門庭迥別。其歸宿名相，離言思絕，一且不立，二復何有？惟自證者知之，非可以口舌爭也。」……三十七年，會試報罷後，游宜黃，有余子安者，館之石甌山僧舍，日誦《華嚴經》，修念佛三昧。……偕同參僧度錢塘，又之寧波，主同年友邵海圖家。度海，上落伽山禮大士。⁹⁶

既錄其讀《首楞嚴》、《華嚴經》及參究佛法之事，又錄其與僧侶往來之誼。復以汪愛廬傳記為例：

壯歲，讀《陳龍川文集》，慕其為人，思見用於世。既而讀宋五子書，又讀西來梵策，始悟其非，謂趙宋以來，儒與佛爭，儒與儒爭，繆葛紛紜，莫能是正，乃統其同異，通其隔閡，仿明趙大洲《二通》之作，著《二錄》、《三錄》，以明經世之道，又著《讀書四十偈私記》，以通出世之法。嘗謂藩曰：「吾於儒、佛書，有一字一句悟之十餘年始通者，讀《二錄》、《三錄》，當通其可通者，不可強通其不可通者。」尺木居士謂先生之論儒、佛，一彼一此，忽予忽奪，似未深知先生者。先生豈無權量於其間耶？⁹⁷

⁹⁴ [清]江藩：《國朝宋學淵源記》，卷下，頁11。

⁹⁵ [清]江藩：〈附記〉，《國朝宋學淵源記》，頁3。

⁹⁶ [清]江藩：〈附記〉，《國朝宋學淵源記》，頁5-6。

⁹⁷ [清]江藩：〈附記〉，《國朝宋學淵源記》，頁8-9。

錄及治學出入佛老，又錄其治儒佛之書至勤，有一字一句而以十餘年而悟者。又以彭紹升（1740-1796）傳記為例：

生性純厚，稟家教，讀儒書，謹繩尺。初慕洛陽賈生之為人，思有以建白樹功名，後讀先儒書，遂一志於儒言、儒行，尤喜陸、王之學。及與薛、汪二先生游，乃閱《大藏經》，究出世法，絕欲素食。久之，歸心淨土，持戒甚嚴。……論學之文，精心密意，紀律森然；談禪之作，亦擇言爾雅，不涉禪門語錄惡習。⁹⁸

錄其先讀陸、王之書而後又轉閱《大藏經》，並履僧侶之行，且言其佛學之作，並無禪門語錄之惡習。又以程在仁傳記為例：

從此砥厲廉隅，雖三旬九食，不妄受人惠。性孤冷，不樂見熱客，坐是益困矣。假僧舍讀書，遍閱《大藏》。……後下榻予家，樂與先君子談論，自悲身世不偶，多憤激之言。先君子曰：「《傳》有之，『富貴在天』，雖一衿，亦有定數。子學儒、學佛，十有餘年，胸中尚不能消秀才二字，學道何為？」退而告藩曰：「聞丈言，醍醐灌我頂矣。」⁹⁹

錄其讀《大藏經》一事，又言及學儒、佛十餘年。就上述所引觀之，《宋學淵源記》及附記之中，並未因其學行出入佛老而罷黜，反而將其錄於書中並視為理學社群。此一處理方式，與卷上之末所附識語中，視「墮落禪窟」為非之態度，極為不同，甚至附記之末所附識語，卻轉而不敢以關佛自居：

記者曰：儒生辟佛，其來久矣，至宋儒辟之尤力。然禪門有語錄，宋儒亦有語錄；禪門語錄用委巷語，宋儒語錄亦用委巷語。夫既辟之，而又效之，何也？蓋宋儒言心性，禪門亦言心性，其言相似，易於渾同，儒者亦不自知而流入彼法矣。至儒、佛之分，在毫釐之間，若暗中分五色，飲水辨淄澠，其理至微，學者貴自得之，豈可以口舌爭乎！¹⁰⁰

不僅不稱譽理學社群關佛之學術立場與精神，甚至直指理學社群既關佛甚力，卻又模擬語錄之體，並究其原因，以為禪門所言心性與理學社群相同，頗易於混同，故理學社群因而易流於禪門佛法。再者，江藩以為儒佛之辨，不在於口說言論，而是在於經由自我之體察辨別。此外，識語又云：

⁹⁸ [清]江藩：〈附記〉，《國朝宋學淵源記》，頁10。

⁹⁹ [清]江藩：〈附記〉，《國朝宋學淵源記》，頁13-14。

¹⁰⁰ [清]江藩：〈附記〉，《國朝宋學淵源記》，頁14。

自象山之學興，慈湖之言近于禪矣。姚江之學繼起，折而入於佛者，不可更僕數矣，然尚自諱其學曰：「吾之言，儒言也，非禪言也；吾之行，儒行也，非禪行也。」如沈、史諸君子是已。至明之趙大洲，始以儒證佛，以佛證儒，如香聞師諸先生是已。閒嘗考之，後人皆曰援儒入佛，始於楊慈湖，然程伯子有言曰：「佛言前後際斷，純亦不已是也。」是援儒入佛，不始於慈湖，始於伯子矣。¹⁰¹

既言楊簡、王守仁之學，皆以儒學自居而實近於禪、佛，又言援儒入佛者，於北宋程顥已先啟之。此下又續云：

先君子學佛有年，明於去來，嘗曰：「儒自為儒，佛自為佛，何必比而同之？學儒、學佛，亦視其性之所近而已。儒者談禪，略其跡而存其真，斯可矣。必曰儒佛一本，亦高明之蔽也。」藩謹守庭訓，少讀儒書，不敢闢佛，亦不敢佞佛，識者諒之。¹⁰²

引及其父之語，以為若欲視儒、佛出於一本，而以儒證佛、以佛證儒者，實皆可不必，並於文末自居不敢闢佛、佞佛。

由上述所引數條觀之，江藩雖自言不敢佞佛，亦不敢闢佛，是其立場顯然與朱熹以降之理學社群，必以闢佛為己任之精神，有極為明顯之差異。此或與江藩之父及其師長輩皆儒佛並治有關，故於學術情誼上，不願極力排擊佛、老，亦不願戮力排擊。然無論如何，以漢學本位之學術立場編纂《宋學淵源記》，已摻入理學社群「有行無學」之門戶於先，而今又將理學社群畢生職志所在之排擊佛、老事業，一併加以根除，甚至收錄儒、佛並治之理學社群，致使傳統以來學術史著作之內涵，因而扭曲變形，同時亦使漢學本位之漢學社群者，構築出一新門戶，與《四庫全書總目》所謂「消融門戶」、「各取所長」之精神，實已背道相馳，而漸行漸遠漸無窮。

¹⁰¹ 〔清〕江藩：〈附記〉，《國朝宋學淵源記》，頁 14-15。

¹⁰² 〔清〕江藩：〈附記〉，《國朝宋學淵源記》，頁 15。

第六章 結論

錢穆於《中國近三百年學術史》云「不知宋學，則無以平漢宋之是非」、「不識宋學，即無以識近代」，是以「知宋學」，為認識漢學不可或缺之途徑，而「知宋學」，亦成為知「漢、宋爭論」之先決條件，同時亦為平定「漢、宋之爭」理解之「前見」。因此，錢穆《中國近三百年學術史》中，於乾嘉以前所論述之一切，正可視為其所「知」之「宋學」。

然而，錢穆此一嶄新之學術視野中，實蘊含二項極為細膩之辯證空間可供思索，此即：**第一**，漢、宋之是非，若必須建立於「知宋學」此一「前見」之上，則所「知」之「宋學」為何，或以何種方式「知」宋學，將會影響未來所知之漢學，及其所欲平定之漢、宋爭論。**第二**，「宋學」之所以需要「知」，是為了與漢學進行接軌，若失去漢學之論述平台，則所「知」之「宋學」，亦將失去著力點。

以第一項而言，錢穆所理解之宋學，是奠立於《宋元學案》與《明儒學案》兩學案之上，例如，此書論宋學之肇端，始於宋初三先生，此一學術觀點，即承自《宋元學案》而來，又如論明朝東林黨人，亦多有資藉於《明儒學案》者，是其所「知」之「宋學」，得學術史著作之助甚多。因此，本論文所「知」宋學之取徑，即以兩學案為原點，往外擴至理學之學術史著作，以作為論漢、宋爭論之「前見」，嘗試藉由學術史著作流變之考察，作為「知」之方式，而所得之結果，則為所知之「宋學」。

復以第二項而言，若「宋學」之所以需要「知」，乃奠立於漢學及漢、宋爭論之論述平台，則漢學社群如何理解既有之宋學，以及如何重構既有之宋學，亦當為論述之著力所在，不能輕易忽視而略過。因此，本論文即立足於乾嘉之際，漢學之形成以及漢、宋之爭出現之階段，藉由漢學社群之視野出發，考察宋學如何被漢學社群所「知」，又如何於「知」之過程中「重新知之」（重構）。

而上述兩項，於本論文而言即圍繞於「宋學概念」與「學術史著作」而展開，且兩者之核心內容，又不離「道統之論述與建構」。因此，本論文即以漢、宋之爭作為切入之角度，並設計三條主軸，以作為研究步驟與方法，即：

第一條主軸：宋學概念建構與流變之考察。

第二條主軸：學術史著作體例源流與變革之考察。

第三條主軸：道統論述與建構之考察。

以下就此三條主軸最為核心之關鍵所在，進行扼要精簡之陳述，以作為本論文之總結。

第一條主軸：宋學概念建構與流變之考察

本論文於第五章曾論及，《四庫全書總目》所知之宋學，實際上乃以漢學本位出發，因此於「知」宋學之同時，實寓有矯正之目的，是以「漢學、宋學皆為詁經之說」、「宋學源出漢學論」、「治學途徑主漢兼宋」三項，即為漢學社群於「知」漢學之時，嘗試藉由矯正理學社群而所提出之學術意見。然而，此間尚有一重要問題值得續究：自宋以降所建構之宋學概念，其最核心之關鍵為何？至乾嘉之際，又如何為《四庫全書總目》所「重新知之」(重構)？

若嘗試以另一方式陳述，即：自宋以降至乾嘉以前，本論文所知之「宋學」為何？而本論文所知之「宋學」，於乾嘉漢學社群中，又如何被「重新知之」(重構)？

此一問題實為本主軸最核心之關鍵所在，然欲回答此一問題以前，必須先陳述本論文所知之「宋學」，其最為核心之關鍵為何？

第一期學術史著作，所建構之宋學概念，自然為程門理學社群及道學之概念，即使《伊洛淵源錄》與《道命錄》所建構者，彼此仍有不同程度之差異，然要皆不離程門理學社群及道學內涵則為一致，而以下第二、三期學術史著作，亦皆承繼此一學術傳統。然而，此一宋學概念，唯學術之表層現象而已，若論其深層之學術意義，當在於理學社群之自我獨立意識一項。

自先秦以來，舉凡一社群之群聚，必然有一理由之存在以供其群聚，而此一理由無論如何抽繹，終將導致於核心關鍵，即：自我獨立之意識。是以孔門之出現，抑或先秦諸子各門各派之蠶起，其群體聚攏之背後，必然有其自我獨立之意識以供其支撐。然而，自我獨立之意識，又必須藉由各種方式用以鞏固或傳遞，其中經典之著述或傳記之編纂，則為習見之學術或文化途徑，至於其他政治或社會等方式較為複雜，已非本論文所能完全涉及者。以孔門而為例，一方面可藉由孔子對於經典之著述，以及孔門弟子對經典之論述與注解，或者對孔子所撰述經典之再傳習，遂能使此一團體得以持續聚攏，而另一方面，諸如〈孔子世家〉、〈七十二弟子列傳〉等相關傳記之編纂，遂能典型夙昔，以供來者之希聖希賢。兩者相互結合，即能「誦其詩」、「讀其書」、「知其人」、「論其世」，於是此一社群之自我獨立意識，遂能載之典籍傳之久遠，而理學社群亦是如此。

理學社群自我獨立意識之出現，或於北宋時已然萌芽。然而，真正能於上述二項，鞏固或傳遞理學社群自我獨立之意識者，實有賴於朱熹。朱熹一方面竭盡心力，整理或注解理學社群開山宗師之學術著作，例如周敦頤、程顥、程頤、張載等人之學術著作，朱熹無不一一進行整理或注解，而另一方面又致力於理學社群傳記之匯纂，例如《伊洛淵源錄》之編纂即是。於是，理學社群自我獨立之意識，遂能藉由學術文化之載體，無遠弗屆之傳遞於後世，並使其影響力得以跨越時間或朝代之侷限，持續影響於未來。是以第一期學術史著作之學術意義，即在於此，宋學概念之核心關鍵，亦當在於此，而往後第二、三期所建構之宋學概念，亦於此一自我獨立之意識中，進行或精或粗，或細或廣等不同程度之增補修葺，

其內涵或許有細微之差異，然終究未逸脫於此一意識之外。

此一自我獨立之意識，其現實意義或時代意義，自然是南宋學者為了區分宋代理學社群與經學或其他社群之不同。然而，就其學術意義與文化意義而言，自我獨立之意識，可使「宋學概念」之「宋」，並不再只是侷限於「宋」而已。由於此一意識，實代表理學社群於學術上之自我優越感，而此一優越感又與道統論述統與建構互為表裏，於是宋學遂得以橫跨漢、唐，而與上古三代帝王、孔子、曾子、子思、孟子等聖人相銜接。因此，自我之獨立意識，雖然為宋學概念之核心內涵，而其所代表之時代則非「宋」朝，實乃既「優」且「先」於漢，是上承上古之唐、虞、夏、商、周，而其「學」，同時亦既「優」且「先」於漢學，是上古帝王、聖人心心相傳之道統之學、道學之學。於是「宋」學之「宋」，雖於「時序」而言是後於漢、唐或漢學，然宋學之「學」，於「理序」而言卻可橫跨漢、唐或漢學，而與上古三代相銜接。

然而，乾嘉之際漢學社群所知之宋學，是否亦觸及此一核心關鍵？以《四庫全書總目》而言，其所知之宋學，主要寓有矯正理學社群之目的，是以「漢學、宋學皆為詁經之說」、「宋學源出漢學論」、「治學途徑主漢兼宋」三項，實帶有目的導向之知。然此亦映襯出，漢學社群所知之宋學，已觸及此一核心意識。就以上述三項而言，漢學社群所欲矯正者，正於理學社群所自詡宋學既「優」且「先」於漢學之意識，此一意識正為理學社群自我獨立之意識形成後，所衍生之學術優越感，而漢學社群實已觀照出，理學社群此一自我獨立之意識，故於「知」宋學之時，寓以矯正之方式而提出上述之主張。再者，《四庫全書總目》抨擊最為激烈者，即理學社群「朋黨」與「門戶」之學術流弊，「朋黨」與「門戶」實乃漢學社群價值意識下，所使用之負面詞彙，若以正面之角度視之，此正為理學社群之自我獨立意識，而唯有此一意識之存在，遂使理學社群於異時異地，得有一聚攏之向心力，而同時亦有如漢學社群所謂「朋黨」與「門戶」之現象可言。

漢學社群既然所知之「宋學」，已觸及此一核心關鍵，然又如何於既有之宋學概念，進而「重新知之」（重構）？漢學社群重構宋學概念，最重要之方式即為「斧底抽薪」，亦即：抹去理學社群此一自我獨立之意識。因此，《四庫全書總目》中，所提出之上述三項，以及〈凡例〉、提要中懲戒朋黨、門戶之激烈評論，其目的皆欲抹去此一自我獨立之意識。於是，漢學社群所知之宋學，不再是自我獨立意識下之特定群體，反之，卻成為漢學社群之其中一支，而理學社群不再上承上古三代帝王或孔、孟等聖人，而是出於漢學社群之後，漢學社群才是既「優」且「先」於理學社群，而理學社群相對於漢學社群而言，不過是既「次」且「後」。於是，理學社群此一自我獨立之意識，致使其於「理序」上可橫跨漢、唐之學術優越感及莊嚴之責任感，亦為之所抹去，而理學社群此一意識，既受漢學社群之抹去，又無法昂然以恢弘道統、發揚道學為己任，是其所能涉足之學術疆場，遂轉而大量萎縮，與宋以降至乾嘉以前之理學社群，實已大相逕庭。此為第一條主軸之核心關鍵。

第二條主軸：學術史著作體例源流與變革之考察

第二條主軸最核心之議題在於：學術史著作之代表與典範，如果是《明儒學案》之學案體，則《伊洛淵源錄》是否能算學案體？

此一議題之關鍵所在，即在於以何種審視標準看待學案體。如以《明儒學案》為審視學案體之設準，並以「小序、傳記、論學資料」此一體例，嚴審所有學術史著作，則《明儒學案》自然為學案體之代表與典範，《伊洛淵源錄》自然不符合學案體體例。然而，此一嚴格標準之背後，約略存有消極之態度，此乃由於如果「小序、傳記、論學資料」方為「學案體」，則無「小序」而有「傳記、論學資料」此一體例，又將如何看待？又如果「小序、傳記、論學資料」方為「學案體」，則學案體又為何於黃宗羲手中出現？若只認定《明儒學案》及其「小序、傳記、論學資料」之體例，方可視為學案體，則往下只能進行區別學案體及非學案體，至於其他學術工作則不能展開。

無論是文學體裁或史學體裁，任何一種體裁之出現，絕非憑空而出，其間必有一段醞釀期，而醞釀期中之體裁，又必然與定型或成熟以後之體裁，有某一程度之聯繫，而針對此一聯繫進行分析或探討，方為學術工作者之職司。若斷定學案體之典範在於《明儒學案》，或「小序、傳記、論學資料」方為學案體，則其發展流變將一概不知。

本論文以《明儒學案》作為學術史著作之典範，及學案體體裁之代表，嘗試藉由「小序、傳記、論學資料」此一體例為基礎，往上考察近於此一體例之學術史著作，其發展與流變之情況為何。

第一期學術史著作之代表《伊洛淵源錄》，其體例由「傳記、遺事」二部分組合而成，若與《明儒學案》「小序、傳記、論學資料」此一體例相較，則兩者仍有三項細微之差異：**第一**，《明儒學案》各案前之小序，乃黃宗羲對此案主之學術傳承、學術宗旨，或其學術地位之評論，而其間若有派別可分者，皆一一為之劃分區別，是以此書雖然反映明代學術之全貌，然全貌之中亦可窺見細致之流派，然《伊洛淵源錄》並無此類性質之小序，且即使有朱熹之按語，其性質主要是考證傳記、遺事之出處或真偽，與小序之性質明顯有別。

第二，《伊洛淵源錄》所錄「遺事」，與《明儒學案》所輯錄之「論學資料」，兩者之性質，亦不完全相同。「遺事」所錄之內容，涉及「政事治績」、「聖賢氣象」、「論學資料」三類性質，其中「政事治績」、「聖賢氣象」，又與「論學資料」明顯不同，前二者可視為廣義傳記之屬，唯未能單獨成文，故以遺事方式收錄，欲與首尾完整之傳記、行狀區隔，可視為傳記之延伸，或作為補充之性質而存在。再者，遺事所錄者，未必完全為案主本人學術著作之鉤玄，其間多以他人之描述語言居多，而《明儒學案》所輯錄之論學資料，是從案主本人之學術著作、語錄、書函等鉤玄而來，極少涉及他人對此案主之政事治績、聖賢氣象之描摹語言。

第三，朱熹編纂《伊洛淵源錄》之另一目的，在於為程門理學社群修史立傳，以為纂修國史預備史料，是以所錄程門理學社群，即使有傳記、行狀而無遺事者，亦可只錄傳記、行狀而闕遺事，如王蘋、胡安國等人即收錄傳記、行狀而闕其遺事，至於無傳記者，則輯錄遺事以補之。如呂大忠未錄傳記，但朱熹有案語說明「實錄有傳」，並輯錄其遺事數條。又如張繹、侯仲良二人未錄傳記、行狀，然各錄遺事三條。易言之，傳記與遺事既可兼存並具，同時亦可闕此漏彼，其目的惟求案主事蹟能為世所知曉即可。然《明儒學案》則不同，全書如《東林學案》中〈光祿劉本孺先生元珍〉一案，有傳記而無論學資料外，其餘皆大致有傳記與論學資料，與《伊洛淵源錄》可缺此漏彼者絕然不同。

以此觀之，《伊洛淵源錄》與《明儒學案》於體例上，仍有上述三項差異存在，然亦由於此三項之存在，遂成為決定《伊洛淵源錄》是否為學案體之關鍵。若以「是其所是」、「非其所非」之角度看待兩者，則認同者只要從大方向認定《伊洛淵源錄》「傳記、遺事」此一體例，與學案體「小序、傳記、論學資料」大致相同，則此書自然屬於學案體。若不認同者，則亦可從此大方向否定，因為《伊洛淵源錄》不符合「小序、傳記、論學資料」此一體例。然而，不論肯定抑或否定，實際上皆有各執兩端而未有反求執中之現象出現。今若嘗試以流變之角度，審視兩書之間學術史著作之發展，則又將有另一格局出現。

誠然，「傳記、遺事」與「小序、傳記、論學資料」，兩者有近似處，亦有不同處，然若將兩者置於學術史著作之流變中考察，則其間發展之大致脈絡，是從「傳記、遺事」往「小序、傳記、論學資料」之方向發展，而《明儒學案》之前，仍存在著諸多符合「傳記、論學資料」此一體例之學術史著作，同時所錄「遺事」之內容及性質，亦有逐漸往「論學資料」之方向發展。換言之，若以流變之角度，審視《伊洛淵源錄》與《明儒學案》之關係，則視《伊洛淵源錄》為學案體之雛形亦不為過。反之，若執首尾兩端，略去中間流變而不觀，則「是者」永遠「是其所是」，而「非者」亦永遠「非其所非」。此為第二條主軸之核心議題。

第三條主軸：道統論述與建構之考察

第三條主軸最核心之議題在於：朱熹於學術史著作中，開創何種道統論述與建構之新格局？朱熹以後之道統論述與建構，是否已經停頓？

道統論述與建構，自《孟子·盡心篇》發端以來，中經韓愈〈原道〉發揚，又於北宋歷經孫復、石介等人致力提倡，直至南宋朱熹、黃榦之建構方為竣工。然而，道統論述與建構之學術工作，當以朱熹為一重要之轉關。此乃由於朱熹以前之學者，其道統論述與建構，是以純理論之方式為主，亦即以單篇文章陳述其道統主張與觀念，而至朱熹時才藉由學術著作之編纂，用以承載其道統觀，其中又以《四書章句集注》與《伊洛淵源錄》二書，最能反映此一學術工作。

然而，《伊洛淵源錄》於道統論述與建構而言，實有其特色所在，而且與《四

《四書章句集注》頗有承接關係。以《四書章句集注》而言，四子書所蘊含道統聖賢之相傳次序即為孔子、曾子、子思、孟子，唯孟子以後道不得其傳，直至北宋周敦頤、二程、張載等人，復得此一千載不傳之秘，於是道統遂得以恢弘光大。朱熹以為周敦頤、二程、張載恢弘道統之重要性，並不下於孔子、曾子、子思、孟子等人，而其言論又主要見於四子書之中，遂編纂《四書章句集注》用以恢弘四子所傳之道統。於是孔子、曾子、子思、孟子於道統上之傳承，不再只是次序上載之空言之傳承，而是已有文獻足徵之道統，因此唱名道統上脈脈相傳之聖人時，同時亦可從《四書章句集注》之中尋得其道統之道。

再者，道統至周敦頤、二程、張載等人，雖已能復得此一不傳之秘，然四子之著述，卻彼此單刊獨行，與四書之經典可與聖賢相互配合之情形並不一致，因此朱熹遂嘗試進行類似《四書章句集注》之學術工作，處理周敦頤、二程、張載之道統次序與經典之關係，於是遂有《伊洛淵源錄》與《近思錄》之編纂。《伊洛淵源錄》草稿成書時間，約為《四書章句集注》即將成書之末，因此《伊洛淵源錄》一書，用於銜接「孔子、曾子、子思、孟子」及「周敦頤、二程、張載」二段重要之道統階段，有其特殊且重要之學術意義。於是，《伊洛淵源錄》以編纂學脈方式，承載理學社群之道統論述與建構，不僅為道統論述開闢一新格局，同時亦往後持續影響第二、三期之學術史著作。是以道統之論述與建構，於朱熹、黃榦以後並未停止，甚至轉於學術史著作中持續承繼二人之學術事業，並成為一新學術傳統。唯此一學術新傳統，至清初之時，康熙、雍正、乾隆等人，以帝王之姿，親臨道統論述，遂將道統論述與建構之詮釋權，獨攬於一身，而理學社群之道統論述與建構，至此亦不得不暫時告一段落。此為第三條主軸之核心議題。

學術之推進，來自於自我之反思，是以本論文之第一章，以反思作為破題而展開論述。然而，自我之反思，同時亦能促使自我之學術生涯往前推進，是以本論文之末，仍然以反思結尾，以期許下一個學術階段，能於此而展開。

由於本論文以乾嘉之際，漢學之形成及漢、宋爭論出現此一階段，作為切入之核心點，並設立三大主軸作為研究步驟與方法，以此觀察角度所展開之視野，進行學術研究。誠然，焦點之尋覓以及角度之設定及切入，為現今學術界所要求之學術規範與訓練，可促使學術工作者，於架構論文之整體時，能以一清晰且具有整全性、系統性之特色，呈現於讀者之眼前。

然而，角度之設定與確立，固然可於視野內，能以更清晰之聚焦，去審視視野內之文獻，然「日方中方睨，物方生方死」，角度之設立及聚焦，同時亦意味著角度以外的失焦，同時亦與「無孔不入，有縫必彌」之學術工作，背道而馳。本論文所設立之角度，乃聚焦於學術史著作，此即意味學術史著作之外，乃處於失焦之狀態。是以如何於學術史著作之外，尋求更多可以支撐或呼應本論文之學術觀點，則為未來後續可以持續關注或留意者。

再者，由於本論文所設立之角度，在於以「流變」之方式進行縱向考察，是

以於橫向之角度而言，是處於失焦之情形。於是本論文之中，雖然已意識到有不少議題，值得橫向展延以進行研究，然礙於主軸之推進，實無法一一橫向深入開展。因此，後續之學術工作，期能就橫向之不足而能逐一展延，以期開啟另一學術階段。





參考書目

【古籍】

- 〔宋〕朱熹：《伊洛淵源錄》，收入趙鐵寒主編：《宋史資料萃編》（臺北：文海出版社，1968年，據〔日〕江戶時代仁孝天皇文政七年[1824]刻本影印），第2輯。又，〔宋〕朱熹著，戴揚本校點：《伊洛淵源錄》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），第13冊。
- 〔宋〕李心傳：《道命錄》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據北京圖書館藏〔明〕刻本影印），史部，傳記類，第82冊。又，〔明〕解縉等：《永樂大典》（北京：中華書局，1986年，據北京圖書館、上海圖書館線裝本影印），卷8164。
- 〔明〕謝鐸：《伊洛淵源續錄》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據首都圖書館藏〔明〕嘉靖八年[1529]高賁亨刻伊洛淵源錄附影印），史部，傳記類，第88冊。
- 〔明〕程瞳：《新安學繫錄》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據泰州市圖書館藏〔明〕正德程啓刻清康熙三十五年[1696]綠蔭園重修本影印），史部，傳記類，第90冊。又，〔明〕程瞳著，王國良、張健點校：《新安學繫錄》（合肥：黃山書社，2006年）。
- 〔明〕毛憲：《毗陵正學編》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據山東大學圖書館藏〔明〕嘉靖四十一年[1562]刻古庵毛先生文集附影印），史部，傳記類，第90冊。
- 〔明〕金賁亨：《台學源流》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據上海圖書館藏〔清〕同治刻本影印），史部，傳記類，第90冊。
- 〔明〕楊應詔：《閩南道學源流》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據北京圖書館藏〔明〕嘉靖四十三年[1564]建安楊氏華陽書院刻本影印），史部，傳記類，第92冊。
- 〔明〕劉元卿：《諸儒學案》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據首都圖書館中國科學院圖書館藏〔明〕萬曆刻本影印），子部，儒家類，第12冊。又，〔明〕劉元卿編著，李文澤校點：《諸儒學案》，收入《儒藏》（成都：四川大學出版社，2009年），史部，儒林史傳，第113-114冊。
- 〔明〕宋端儀：《考亭淵源錄》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據北京師範大學圖書館藏〔明〕隆慶三年[1569]林潤刻本影印），史部，傳記類，第88冊。
- 〔明〕朱睦㮮：《授經圖義例》，收入《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印

- 書館，1983年，據國立故宮博物院藏本影印），第675冊。
- 〔明〕周汝登：《聖學宗傳》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據復旦大學圖書館藏〔明〕萬曆三十三年[1605]王世韜等刻本影印），史部，傳記類，第98-99冊。又，〔明〕周汝登著，李文澤校點：《諸儒學案》，收入《儒藏》（成都：四川大學出版社，2009年），史部，儒林史傳，第116-117冊。
- 〔明〕馮從吾：《關學編》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據山西大學圖書館藏〔清〕乾隆王氏家刻嘉慶七年[1802]周元鼎增刻本影印），史部，傳記類，第126冊。
- 〔清〕王心敬等：《關學續編》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據山西大學圖書館藏〔清〕乾隆王氏家刻嘉慶七年[1802]周元鼎增刻本影印），史部，傳記類，第126冊。
- 〔明〕過庭訓：《聖學嫡派》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據清華大學圖書館藏〔明〕萬曆刻本影印），史部，傳記類，第108冊。
- 〔明〕劉鱗長：《浙學宗傳》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據浙江圖書館藏〔明〕崇禎十一年[1638]自刻本影印），史部，傳記類，第111冊。
- 〔明〕朱衡：《道南源委錄》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據中央民族大學圖書館藏〔清〕康熙四十八年[1709]正誼堂刻本影印），史部，傳記類，第125冊。
- 〔清〕孫奇逢：《理學宗傳》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1997年，據南京圖書館藏清康熙六年（1667）張沐程啓朱刻本影印），史部，傳記類，第514冊。又，〔清〕孫奇逢著，張顯清主編：《理學宗傳》，收入《孫奇逢集》（鄭州：中州古籍出版社，2003年）。
- 〔清〕魏裔介：《聖學知統翼錄》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據復旦大學圖書館藏〔清〕康熙龍江書院刻本影印），史部，傳記類，第120冊。
- 〔清〕湯斌：《洛學編》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據雲南大學圖書館藏〔清〕康熙樹德堂刻後印本影印），史部，傳記類，第120冊。
- 〔清〕尹會：《洛學編續編》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據雲南省圖書館藏〔清〕乾隆三年[1738]懷潤堂刻本影印），史部，傳記類，第120冊。
- 〔清〕黃宗羲：《明儒學案》，收入《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第457冊。又，〔清〕黃宗羲著，沈善洪主編：《明儒學案》，收入《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年），第7-8冊。
- 〔清〕黃宗羲、全祖望等：《宋元學案》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古

- 籍出版社，1997年，據〔清〕道光二十六年[1846]何紹基刻本影印)，史部，傳記類，第518、519冊。又，〔清〕黃宗羲、全祖望等：《宋元學案》收入《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年），第3-6冊。
- 〔清〕范鄴鼎：《理學備考》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據山西省圖書館藏〔清〕康熙范氏五經堂刻本影印），史部，傳記類，第121-122冊。
- 〔清〕張夏：《雜閩源流錄》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據中國科學院圖書館藏〔清〕康熙二十一年[1682]黃昌衢彝敘堂刻本影印），史部，傳記類，第123冊。
- 〔清〕熊賜履：《學統》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據中國科學院圖書館藏〔清〕康熙二十四年[1685]刻本影印），史部，傳記類，第124冊。又，〔清〕熊賜履著，徐公喜、郭翠麗點校：《學統》（南京：鳳凰出版社，2011年）。
- 〔清〕竇克勤：《理學正宗》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據北京圖書館分館藏〔清〕康熙刻竇靜庵先生遺書本影印），子部，儒家類，第24冊。
- 〔清〕耿介：《中州道學編》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據北京圖書館分館藏〔清〕康熙刻竇靜庵先生遺書本影印），子部，儒家類，第24冊。
- 〔清〕張伯行：《道統錄》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據遼寧省圖書館藏〔清〕康熙四十七年[1708]正誼堂刻本影印），史部，傳記類，第124冊。
- 〔清〕張伯行：《伊洛淵源續錄》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據上海圖書館藏〔清〕康熙五十年[1711]正誼堂刻本影印），史部，傳記類，第125冊。
- 〔清〕魏一鰲：《北學編》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴，1996年，據中國科學院圖書館藏〔清〕同治七年[1868]刻本影印），史部，傳記類，第515冊。
- 〔清〕戴望：《顏氏學記》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1997年，據湖北省圖書館藏〔清〕同治十年[1871]冶城山館刻本影印），子部，儒家類，第952冊。
- 〔清〕李清馥：《閩中理學淵源考》，收入《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，據國立故宮博物院藏本影印），第460冊。又，〔清〕李清馥著，徐公喜等點校：《閩中理學淵源考》（南京：鳳凰出版社，2011年）。
- 〔清〕畢沅：《傳經表》，收入《叢書集成》（臺北：新文豐出版社，1985年，據式訓堂叢書本排印），新編，總類，第10冊。

- 〔清〕趙繼序：《漢儒傳經記》，《叢書集成》（臺北：新文豐出版社，1989年，據安徽叢書排印），續編，總類，第15冊。
- 〔清〕江藩：《國朝漢學師承記》，收入《百部叢書集成》（臺北：藝文印書館，1965年，據〔清〕咸豐伍崇曜校刊本影印），第64種，《粵雅堂叢書》，第23函。
- 〔清〕江藩：《國朝宋學淵源記》，收入《百部叢書集成》（臺北：藝文印書館，1965年，據〔清〕咸豐伍崇曜校刊本影印），第64種，《粵雅堂叢書》，第23函。

【近人研究】

學術史著作相關

期刊及專書論文

- 金生楊：〈汪祚《道命錄後序》的文獻價值〉，《西華師範大學學報》（哲學社會科學版），2012年第3期，頁12-16。
- 夏長樸：〈「發六百年來儒林所不及知者」——全祖望續補《宋元學案》的學術史意義〉，《臺大中文學報》第34期（2011年6月），頁115-144。
- 金生楊：〈程朱家族與《道命錄》〉，《地方文化研究輯刊》，2010年第3輯，頁271-280。
- 李文輝：〈從《伊洛淵源錄》到《明儒學案》——學案體之體例演進研究〉，《中山大學研究生學刊》（社會科學版）2009年第1期，頁1-20。
- 陳祖武：〈學案再釋〉，《北京師範大學學報》（社會科學版）2009年第2期總第212期，頁59-63。
- 鍾彩鈞：〈黃宗羲《明儒學案》的異本問題〉，《中國文哲研究通訊》，2008年第2期，頁111-121。
- 劉興淑：〈「學案體」研究現狀述評〉，《中國史研究動態》，2008年第5期，頁2-8。
- 姜 鵬：〈《伊洛淵源錄》與早期道統建構的挫折〉，《學術月刊》，2008年第40卷，頁128-132。
- 陳祖武：〈學案體史籍溯源〉，《中國學案史》（上海：東方出版社，2008年），頁1-21。
- 陳祖武：〈學案雛形的問世〉，《中國學案史》（上海：東方出版社，2008年），頁22-44。
- 吳 光：〈《宋元學案》成書經過、編纂人員與版本存佚考〉，《杭州師範學院學報》（社會科學版）2008年第1期，頁7-16。
- 黃敦兵、雷海燕：〈從哲學史學角度看黃宗羲學案體著述的哲學特質〉，《寧波黨校學報》2007年第5期，頁101-105。
- 戴揚本：〈《伊洛淵源錄》可補正史之闕舉證〉，《史學史研究》，2007年第2期，頁125-126。

- 何俊：〈宋元儒學的重建與清初思想史觀——以《宋元學案》全氏補本為中心的考察〉，《中國史研究》2006年第02期，頁131-145。
- 王俊才：〈明清之際學術史的突變——學案體的趨新與定型〉，《河北學刊》2006年第3期，頁118-122。
- 周春健：〈《伊洛淵源錄》與學案體〉，《湖北大學學報》（哲學社會科學版），2006年第6期，頁773-776。
- 夏長樸：〈從李心傳《道命錄》論宋代道學的成立與發展〉，國立成功大學中文系、國立臺灣大學中文系編：《知性與情感的交會：唐宋元明學術研討會論文集》（臺北：大安，2005年），頁243-287；又收入宋史座談會主編：《宋史研究集》（臺北：新文豐，2006年），第36輯，頁1-66。
- 倉修良：〈歷史學家黃宗羲〉，收入倉修良撰：《史家·史籍·史學》（濟南：山東教育出版社，2004年），頁393-426。
- 倉修良：〈要給學案體以應有的歷史地位〉收入倉修良撰：《史家·史籍·史學》（濟南：山東教育出版社，2004年），頁427-431。
- 倉修良：〈黃宗羲和學案體〉收入倉修良撰：《史家·史籍·史學》（濟南：山東教育出版社，2004年），頁431-433。
- 倉修良：〈閱讀古籍應當注意選擇版本〉收入倉修良撰：《史家·史籍·史學》（濟南：山東教育出版社，2004年），頁434-439。
- 張豈之：〈學術史與「學案體」——序《民國學案》〉，《雲夢學刊》2003年第4期，頁16+29。
- 朱鴻林：〈為學方案：學案著作的性質與意義〉，收入熊秉真主編：《讓證據說話：中國篇》（臺北：麥田出版社，2001年），頁287-320。
- 何大安：〈論斷符號：論「案」、「按」的語詞關係及案類文體的篇章構成〉收入熊秉真主編：《讓證據說話：中國篇》，頁321-337。
- 朱義祿：〈論學案體〉，《哈爾濱工業大學學報》（社會科學版）1999年12月第1期，頁111-114。
- 盧鐘鋒：〈論朱熹及其《伊洛淵源錄》〉，《孔子研究》，1990年第3期，頁61-72。
- 葉建華：〈朱熹《伊洛淵源錄》初探〉，《社會科學輯刊》，1989年第63期，頁84-88。
- 黃進興：〈「學案」體裁補論〉，《食貨月刊》，第16卷第9期（1987年12月），頁372-375。
- 王明蓀：〈從學術史著作之淵源看學案體裁〉，收入國立中興大學歷史系、中國通史教學研討會編輯：《中西史學史研討會論文集》（台南：久洋出版社，1986年），頁121-140。
- 无渝：〈「學案」考議〉，《孔子研究》1986年第2期，頁122-124。
- 來可泓：〈關於《道命錄》的卷數及有關內容〉，《古籍整理研究學刊》，1985年第4期，頁36+35。
- 黃進興：〈「學案」體裁產生的思想背景：從李紱的「陸子學譜」談起〉，《漢學研究》第2卷第1期總第3期（1984年6月），頁201-221。

「漢學」之形成與「宋學」之重構

- 陳錦忠：〈黃宗羲《明儒學案》著成因緣與其體例性質略探〉，《東海學報》，第 25 卷（1984 年 6 月），頁 111-139。
- 阮芝生：〈學案體裁源流初探〉，收入杜維運、黃進興編：《中國史學史論文選集》（臺北：華世出版社，1976 年），第 1 冊，頁 574-596。
- 阮芝生：〈學案體裁源流初探〉，《史原》，第 2 卷（1971 年 10 月），頁 57-75。

道統相關

期刊及專書論文

- 陳逢源：〈宋儒聖賢系譜論述之分析——朱熹道統觀淵源考察〉，《政大中文學報》第 13 期（2010 年 6 月），頁 75-115。
- 陳逢源：〈先秦聖賢系譜論述與儒學歷史意識——朱熹道統觀之淵源考察〉，《國立中央大學人文學報》第 41 期（2010 年 1 月），頁 1-64。
- 張壽安：〈打破道統·重建學統——清代學術思想史的一個新觀察〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 52 期（2006 年 6 月），頁 53-111。
- 陳逢源：〈道統的建構——重論朱熹四書編次〉，《東華漢學》第 3 期（2005 年 5 月），頁 223-251。
- 張 亨：〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，《臺大中文學報》第 5 期（1992 年 6 月），頁 31-80。
- 張永雋：〈宋儒之道統觀及其文化意識〉，《國立臺灣大學文史哲學報》第 38 期，（1990 年 12 月），頁 273-312。
- 黃進興：〈道統與治統之間：從明嘉靖九年（1530）孔廟改制談起〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 61 本第 4 分（1990 年 12 月），頁 917-941。
- 黃進興：〈清初政權意識形態之探究：政治化的「道統觀」〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 58 本第 1 分（1987 年 3 月），頁 105-131。
- 黃進興：〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，《新史學》第 5 卷第 2 期（1994 年 6 月），頁 1-82。

外文期刊

- 土田健次郎：〈「治統」覺書：正統論・道統論との關係から——〉，《東洋の思想と宗教》第 23 號（2006 年 3 月），頁 29-43。
- 何俊撰，鈴木弘一郎譯：〈宋元儒学の再構築と清初の思想史の歴史觀：《宋元学案》全氏補本を中心とした考察〉，《中国——社會と文化》第 20 号（2005 年 6 月），頁 409-429。
- 荒木見悟：〈道統論の衰退と新儒林傳の展開〉，《久留米大學比較文化研究所紀要》1989 年第 7 輯，頁 1-70。
- 末岡 實：〈唐代「道統說」小考——韓愈を中心として〉，《北海道大學文學部紀要》第 36 卷第 1 號通卷第 62 號（1987 年），頁 29-54。
- 大島 晃：〈宋學における道統論について〉，《中哲文學會報》第 6 號（1981 年

6月),頁147-163。

山井 湧:〈《明儒學案》の四庫提要に関する二三の問題〉,《東京支那學報》第12號(1966年6月),頁75~95。

高瀨武次郎:〈道統傳〉,收入羽田亨編:《內藤博士還曆祝賀支那學論叢》(京都:弘文堂書房,1926年),頁405-444。

Charles Hartman, "Bibliographic Notes on Sung Historical Works: The Original of the Way and Its destiny (Tao-ming lu) by Li Hsin-ch'uan", *Journal of Sun-Yuan Studies*, 30, (2000), pp. 1-61.

外文專著

諸橋轍次:《儒學の目的と宋儒慶曆至慶元百六十年間の活動》,收入鎌田正、米山寅太郎編:《諸橋轍次著作集》(東京都:大修館,1975年),第1冊。

