

第二章 儒學思想

回歸經典本身義理，復返儒家基本問題，就是鄭玉儒學思想的面貌。這些樣貌應當由《春秋闕疑》¹、《師山集》²、《周易大傳附註》、《程朱易契》四部著作中窺得。不過，其中《周易大傳附註》與《程朱易契》已失傳，如今僅能由《師山集》內的〈周易大傳附註序〉得知鄭玉注《易》的思想。本章討論將以上述的文獻為中心，分節說明鄭玉如何詮釋經典義理，其於儒家基本問題中又特別注重哪些內容。第一節說明鄭玉的倫理思想，第二節探究他的經學思想。第三節總說鄭玉儒學思想的歸趨。

第一節 倫理思想

本篇論文定義的倫理是指人與人之間應共同遵守的道德規範。鄭玉的倫理思想可從三個部分討論。第一部分將由經注看他的政治倫理觀，再從中看他對君臣倫理失序狀況有何哲學性的見解。第二部分將從史論看政治倫理中，當君臣倫理與血緣倫理發生衝突時，鄭玉主張的權變原則如何實踐。第三部分將從經注與史論以外的文本，整理出鄭玉如何把倫理思想灌注於日常生活之中。

一、經注中的倫理思想

鄭玉《春秋闕疑》中的經注、按語涉及的倫理問題，以討論君臣關係最多。在這些討論裡，其中君臣名分、王霸問題等探討最能突出他注《春秋》的思想。以下討論將依次說明鄭玉在君臣關係的失序、王霸問題上的見解，進而闡明他的倫理思想。

針對《春秋》裡名分失序的狀況，我認為可以有兩個層次的討論，第一個是周天子的地位名存實亡，諸侯們敗亂禮法、僭越名分的狀況；第二個是各諸侯國內的君臣不安其位，各逞私欲、謀利稱霸的狀況。就第一種狀況而言，鄭玉認為三代之君是「王」，春秋諸侯是「霸」。就第二種狀況而言，鄭玉認為諸侯國內的君臣各自「假乎天理之公」行不義之事，君臣皆「霸」。鄭玉指出這兩種倫理失

¹ 元·鄭玉：《春秋闕疑》四十五卷（四庫全書珍本三集，v.84-89，臺灣商務印書館，1983），本篇論文所引《春秋闕疑》全由此版本出。以下將不再列作者、出版項。

² 元·鄭玉：《師山集》內含《師山集》八卷、《師山遺文》五卷、《師山遺文附錄》數十篇（四庫全書珍本四集，v.300，臺灣商務，民62）。本篇論文所引《師山集》多由此版本出，若遇版本不同而有重要歧異，將另外標注。以下將不再列作者、出版項。

序的原因皆是人心不正。他說：「道莫難于治天下，而天下之治在國，國之治在家，家之治在身；身之不治，國家不可得治也」³，特別是君王與臣子之心不正的後果，會反映在各諸侯國內連續不斷的僭禮事實上。

《春秋闕疑》對於第一種狀況，有如下的譴責：

嗚呼！魯君僭用天子禮樂，季氏遂舞八佾，三家以雍徹，陪臣執國命，徒啟臣下僭竊以危其國，以滅其身。至于孫齊入于陽州，寓于乾侯，死于境外，雖有天子儀衛，亦何以震讐奸臣之心而保全魯君之身哉？後世不安分義而僭竊名器者，亦可以為戒矣。⁴

鄭玉藉著魯君僭禮的亂象，提出君臣之分的必要性，這是《春秋闕疑》的積極意義。有關魯君僭越禮法一事，《春秋》與《論語》皆得見之。而鄭玉下的按語「魯君僭用天子禮樂，季氏遂舞八佾」，和《論語·季氏篇》孔子說「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出」的意涵相同。鄭玉在《春秋》經文閔公二年「夏，五月乙酉，吉禘于莊公」⁵之後，也作了「末流之弊至於季氏舞八佾，三家以雍徹，上下交僭，而君臣之分蕩然矣！禮謹於微，君子不可不慎」⁶的註腳。

雖然「季氏舞八佾」之事與攻戰不相關，可是對於崇尚周文的孔子而言，亂禮法、僭越名分，就是亂政。依歷史的發展，鄭玉與孔子皆承認霸業的存在，卻未就霸業本身表示嘉美，其中的緣故就是三代君主所施行的政治足以為後世法，然而春秋諸侯卻沒有繼承三代君王的政治實踐。再深入一點來說，三代君主與春秋諸侯治世之心不同，所產生的政事即有王、霸的差別。《春秋》經文，莊公「十有三年春，齊侯、宋人、陳人、蔡人、邾人會于北杏」之後，鄭玉注曰：「聖人之于《春秋》也，固未嘗不予霸主之功，亦未嘗喜霸主之盛，據事直書而善惡自見矣」。又說：

王降而霸，此古今之大變、治亂之幾微也。自是功利之習興而詐力之謀勝，

³ 《春秋闕疑》，第4冊，卷31，襄公，二十一年「秋，晉欒盈出奔楚」下之語，頁24。

⁴ 《春秋闕疑》，第4冊，卷27，成公，十七年「九月辛丑，用郊」之按語，（據傳之解釋，九月用郊，用者不宜用也。郊之時是正月到三月），頁37。

⁵ 禘，王者之大祭也。

⁶ 《春秋闕疑》，第2冊，閔公，卷12，頁7。

二帝三王之澤不復及于天下，仁義道德之說不復聞于後世矣。……蓋霸者在春秋衰世固為有功，在商周盛時則為有罪。……天下但知有霸主而不知有王室，實啟後世之亂，聖人于霸圖之興，方喜天下之有霸，猶憂後世之無王也。然則聖人之予霸，蓋亦甚不得已也，故其予之也必以漸，其始也貶之，其中也進之，其末褒也矣。……嗚呼！讀《春秋》而至此，可以見世道之降矣。故曰「五霸，三王之罪人也」、「仲尼之門，五尺之童羞稱五伯」，豈不信然哉？⁷

我以為鄭玉對三代君王的嚮往是對於周文的嚮往，亦是對理想的政治型態的嚮往。三代君臣名分安定，當時禮樂征伐之事概由天子而出，君王以仁義禮樂治天下，使夷夏各安其分，無得僭越。然而，當天下遭遇衰世，王道不行，春秋五霸繼運而生，五霸以權變之法安定天下以後，鄭玉以為霸主應回到先王的道路，重建禮樂社會。

但是霸主的心態與行事開啓了後世之亂，五霸的出現造成了德位一體之理想政治的瓦解。事實上，自齊桓以下，各諸侯均置私利於先，諸侯們各利其利、各逞私欲，欲為天下之霸。因此，鄭玉才會說「天下但知有霸主而不知有王室」、「五霸，三王之罪人也」，發出與孔子相同的感嘆。

第二種君臣分位失序的狀況，僅依照齊桓公之史事作論證。鄭玉對齊桓公的事功下的按語如下：

純乎天理之公而絕無人欲之私者，王者之道也；假乎天理之公而雜以人欲之私者，霸者之事也。況晉文又霸之譎而不正者乎？……雖然《春秋》所書蓋以事功言之而許其為霸爾，非原其事而貶其修怨也。故予其爵而重書之，所謂其中有大美者也，……齊桓創霸，故其事難成；晉文繼霸，故其功易就。《春秋》因其事功之成就而予之，豈計其難易先後哉？⁸

鄭玉不僅站在認同孔子的角度來看王霸問題，也站在歷史背後提出了哲學化的思考。他以「純乎天理之公」與「假乎天理之公」分辨為政者的心態，同時也以此來看第二種君臣分位失序的狀況。《春秋闕疑》裡，鄭玉經常以「天理」與「人

⁷ 《春秋闕疑》，第1冊，莊公，卷8，頁2-3。

⁸ 《春秋闕疑》，第2冊，僖公，卷17，經文「二十八年春，晉侯侵曹，晉侯伐衛」，頁21。

欲」、「公」與「私」、「王道」與「霸道」這三組具固定意義使用的字詞，對五霸居位的正當性以及春秋各國內的亂倫之事加以辨正。

同時鄭玉也指出創霸的齊桓公偏離「純乎天理之公」的王道，故「假乎天理之公」的霸業事功無法久長，身死不久後代子孫果然爲了爭奪權位而彼此弑殺，造成人倫與國家的災害。再看晉文公，他雖然繼續霸業，但是與齊桓公一樣，所由不依天理，所行悖反三代之禮，亦無法重現三代時的盛治。「天理」與「人欲」是心之所志，「公」與「私」是行事的居心或過程，「王道」與「霸道」是在前二者的選擇之下所產生的表現。

鄭玉針對第二種君臣分位失序的狀況，仍有發揮。經文「冬，十有二月，乙亥，齊侯小白卒」之後，鄭玉從齊桓的事功及死後的政治狀來批評：

霸者之術，假公濟私，始勤終怠，故桓公身死未幾，五子爭立，國內大亂，誠偽之分，禍福如此，可不畏哉？權子曰：得天理之正、極人倫之至者，堯舜之道也；用其私心、依仁義之偏者，霸者之事也。王道如砥，本乎人情、出乎禮義，若履大路而行，無復回曲；霸者崎嶇，反側於曲徑之中，而卒不可與入堯舜之道。故誠心而王則王矣，假之以霸則霸矣，二者其道不同，在審其初而已。《易》所謂「差若毫釐，繆以千里」，其初不可不審也。故治天下必先立其志，志立則邪說不能移、異端不能惑，故力進于道而莫之禦也。苟以霸者之心而求王道之成，是銜石以為玉也。故仲尼之徒無道桓、文（齊桓公、晉文公），而曾西耻比管仲，義所不由也。⁹

鄭玉的經注已非單純的敘述歷史、評論歷史，而是將哲學化的思維挹注於內，發揮儒家的倫理思想。不論是第二種或是第一種君臣失序狀況，鄭玉皆將前述三組具固定意義使用的字詞，交叉化入經注之中。這裡所書的「霸者之術，假公濟私」意同鄭玉在「二十八年春，晉侯侵曹，晉侯伐衛」之下的按語：「假乎天理之公而雜以人欲之私者，霸者之事也」。鄭玉一再地將歷史上的王道與霸道作比較，闡釋堯舜之道與春秋諸侯事功之別，他以爲君主居心的正邪導致了王霸的不同。「二者（王與霸）其道不同，在審其初而已」，五霸居心不正，因私欲而使得「功利之習興而詐力之謀勝」，即爲悖離王道的後果。

⁹ 《春秋闕疑》，第2冊，僖公，卷15，頁22-23。

天理人欲之辨就是公私之辨，公私之辨就是王霸之辨。鄭玉將天理與人欲的分辨置於史事之上，並把天理人欲和公私合在一起看政治問題。《春秋》裡，與齊桓公相關的分量算多，從鄭玉對齊桓之事相關的論述來看，他對王道與霸道的認識如下：王道是依乎天理、本乎人情，以「純乎天理之公」的居心行禮樂征伐之事；而霸道則是放縱人欲、用其私心，以「假乎天理之公」的居心以力假仁。

從以上的論證可以觀察到鄭玉有一個異於前代《春秋》經注的特色。「王」、「霸」語出《孟子》，宋儒在「天理」、「人欲」與「公」、「私」問題上談得又比前代儒者多，但是宋代理學家們多利用以上的觀念來論政治、談人性。鄭玉則同時以這些觀念來注《春秋》，鄭玉的注經思想受到宋代理學家的影響十分明顯。如僖公「齊，五月戊寅，宋師及齊師戰于甗。齊師敗績，狄救齊」之下的按語即是一證：

古之為學者，物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身脩，身脩而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。其為功自內以及外，其為效由近以及遠，故脩身以治其國，而國無不治者矣。桓公不知正心誠意之學，惟以趨事赴功為務，故其攘夷狄、安中國雖有一時之功，身死未幾，五子爭立，鄰國交伐。由其身之不脩、家之不齊，知治其外而不知治其內，知治于人而不知治于身也。桓公之德如此固可見矣。¹⁰

這段按語舉用了《大學》的義理，以經解經，為齊桓之弊做詮釋。鄭玉以為齊桓公丟失了修身持志的根柢，其心不正、其意不誠，雖於一地一時握有霸業，卻難成就長治久安的王道。雖然齊桓公與古之學者皆以治國平天下為努力方向，但是立基點不同，結果自然互異。鄭玉以「格物致知」之理作為衡斷齊桓公的判準，透露了鄭玉受到程朱理學影響的痕跡。

以上舉齊桓之事對《春秋闕疑》的倫理思想作的微形觀照，除了能讓人了解鄭玉如何針對三代、春秋的倫理問題作出積極的闡釋，也能讓人發現鄭玉深受宋代理學的影響。《春秋闕疑》多引宋人之注，因此類似於下面所引兩段文字的按語，時常出現：

¹⁰ 《春秋闕疑》，第2冊，僖公，卷15，頁28。

人欲之感人也雖深，天理之感人也實易。甚矣！人恒蔽于人欲之私而不能啟其天理之公，遂至失其本心而亦不能明乎人之本心也。¹¹

聖人於此抑揚予奪，遏人欲於橫流，存天理於既滅，見諸行事可謂深切著明矣！¹²

鄭玉運用了宋儒常用的哲學字詞來說明「王降而霸」，以及弑逆之禍起於君臣倫分失序的意義，是其注經的特色之一。

《春秋闕疑》的重要意義之一是藉著《春秋》對君臣倫理的名分問題再討論。歷史上，君主是否歸正名分，其差異以王霸的方式表現出來。至於鄭玉所說「以正行命者，君之道也；以順行正者，臣之義也」¹³、「君臣，人道之大倫；弑逆，古今之大變」¹⁴等等相關的倫理意識，皆根源於經典中的君臣分位問題而產生。確立倫理名分能「使後世人君而知此所以御其臣下者」，¹⁵只要不失其道，則弑逆之禍多能止息。以「公」、「義」作為君臣間內在的道德意義，倫理名位才能安定，這是人民之幸，亦是國家安定的基礎。

二、史論中的倫理思想

《春秋闕疑》涉及的倫理問題以君臣失序為討論大宗，《師山集》裡的史論除了春秋歷史，尚且多了漢、唐二代的歷史事件。「漢唐諸論」可能成於鄭玉四

¹¹ 《春秋闕疑》，第1冊，隱公，卷1，經文「冬，十有二月，衛人立晉」之下之按語，頁38。

¹² 「《春秋闕疑》述「蔡侯殺陳佗」不見於經，故曰：「魯桓弑君而鄭伯與之盟，宋督弑君而四國納其賂，則不知其為賊矣。齊商人弑君者及其見殺則稱位，蔡般弑父者及其見殺則稱爵。是齊、蔡國人皆以為君矣！聖人於此抑揚予奪，遏人欲於橫流，存天理於既滅，見諸行事可謂深切著明矣！篡弑之賊，外則異國皆欲致討而不赦，內則國人不以為君而莫之與，誰敢動於為惡？故曰：孔子成《春秋》而亂臣賊子懼，使隣國明討賊之義與國絕，輔篡之姦則亂賊何自而作？雖作無以成其亂，此《春秋》所以書也」第1冊，桓公，卷3，頁34-35。

¹³ 《春秋闕疑》，第2冊，僖公，卷14，頁13。

¹⁴ 語出《春秋闕疑》，第4冊，襄公，卷29，頁4。

¹⁵ 《春秋闕疑》，第4冊，成公，卷27，經文「戊申，晉弑其君州蒲」下之按語，全文「愚按：稱國以「弑」，其義有二：一則歸惡于遭弑之君，一則歸罪于當國之臣。晉弑其君蒲州，此歸惡其君者也……厲公（晉厲公）雖欲不死，其可得乎？且弑逆之賊，其罪顯而易見；遭弑之君，其惡晦而難明，故稱國以弑，使人因書之法異，知其所以得弑之由，至於弑逆之賊則國史具載，不待特書而罪惡著矣，拔本塞源之意也，使後世人君而知此所以御其臣下者，不失其道則弑逆之禍庶幾乎息矣」，頁44。

十歲前後，比《師山集》完成的時間早。¹⁶本文將《春秋闕疑》與《師山集》分開來談，主要是因為《師山集》裡的史論比《春秋闕疑》內的討論更強調君臣與父子倫理間發生衝突時的權變原則。由於《春秋闕疑》的經注、按語對權變之理亦有紀錄，因此本節第二部分以《師山集》的史論作主要援引之文本，《春秋闕疑》的經注、按語則為重要的輔助資料。

本小節的討論將出現「綱常」一詞。綱常原來的意義是指三綱領五常道。¹⁷三綱五常皆建立在人與人的關係上，亦是先秦儒家以為人們必須共同遵守的規範。「倫理」與「綱常」之間有相類的內涵，因此本章以倫理問題為討論範圍時，會將「綱常」置於倫理的範圍作討論。以下將從鄭玉心中的倫理優先順序、切合時中的權宜之計、「德」高於「位」的倫理思想、其主張的經權原則是否適用於所有歷史變例為論證的次序，一一辨別論證。

首先，倫理衝突發生時的經權原則，首先必須考量倫理的優先秩序，鄭玉以為，這種秩序必先根於人情、合乎仁義。在儒家倫理思想中，血緣倫理最為基礎也最為優先，但是傳統的政治社會結構卻使得血緣倫理有機會與五倫中的君臣一倫發生衝突。處於此兩難之際的個人，於道德判斷上若不根於人情、合乎仁義，將陷自己於「不義」。

以秦末楚漢相爭劉邦向項羽索羹一事為例，鄭玉評曰：

¹⁶ 元代王禕（1322-1373）師事黃潛，曾作〈書鄭子美文集後〉，有一段紀錄「漢唐史論」的文字如下：「鄭子美先生所為文，予十年前嘗得其『漢唐諸論』，頗病其辭不皆精純，而其體制往往或戾於法度，心未之好也。今年秋，復獲其《師山集》，盡讀之，觀其操議持論，務辨道理、談名義，蓋汲汲焉以扶植世教自見。心歎服之，於是乃愧向之知先生之不能深也！雖然以文求先生，非知先生者，欲論先生者，當自其平生大節而觀之。」見於《全元文》，卷 1686，第 55 冊，頁 345。

從行文中不能武斷地說《師山集》內的「漢唐諸論」就是王禕所見的史論，而「十年」的兩端也未必是「漢唐諸論」與《師山集》。不過，就王禕「戾（屈曲或乖背）於法度，心未之好」的觀察，將會於之後的討論中適時論證。

¹⁷ 本章指的三綱指君臣、父子、夫婦，五常指的是君臣、父子、兄弟、夫妻、朋友之間的五種倫理體系。

《白虎通疏證》〈三綱六紀〉，「君臣父子夫婦六人也，所以稱三綱」，參東漢班固著，民國楊家駱主編，《白虎通疏證》（台灣：鼎文書店，1972），疏證八，頁 18，總頁 124。

五常見於《尚書》〈周書 泰誓下〉，孔穎達疏「五常荒怠」，「五常即五典，謂父義、母慈、兄友、弟恭、子孝五者」，參《尚書》（台灣：藝文印書館，出版年不詳），卷 11，頁 11，總頁 156。

又見於《漢書》〈董仲舒傳〉，「夫仁、誼、禮、知、信，五常之道，王者所當修飭也」，東漢·班固，《漢書》（台灣：宏業書局，1992），卷 56，總頁 2505。

以吾身而視天下，則天下為重；以吾親而視天下，則天下為輕。故君子之取天下，當大變之來，遇父母之難，又豈可不權其輕重而為之進退哉？¹⁸

當至親遇危，鄭玉主張的態度是親親先於尊尊。高祖應該「卑辭請降，迎歸其父，然後以項羽既殺其君，又欲殺人之父以挾其子，興師問罪與之決勝於一戰」再定成敗。由於高祖先亂綱常，不足為君，故鄭玉言其「紊綱常之義、失輕重之權矣。」¹⁹在倫理的優先秩序上，鄭玉認為該以「親親」為先、為核心，以「尊尊」為後、為外擴。雖然身為人臣、身為人子，這兩種關係自有其實踐上的倫理要求，遇衝突情形時，倫理基礎必須歸諸於「人情」。高祖索羹一事，是殺尊親、害大義，亦悖反倫理秩序同時悖反了人情。

其次，鄭玉論君臣之義還涉及「時中」²⁰的問題。變動中的時、勢，使得君臣間的應對進退產生經權問題。經常之理是行於平常君臣間的對待道理，權變之發生則是礙於君臣關係本身出現了狀況，或與其它倫理關係發生衝突。完整的權變之道，鄭玉在史論、《春秋闕疑》內只稍加點醒，不若程頤所言：「《春秋》以何為準？無如《中庸》。欲知《中庸》，無如權，須是時而為中」²¹如此精詳中的。以下依序以漢代史論〈漢昭烈顧命論〉、唐代史論〈狄梁公論〉分別針對孔明與狄梁公之進退，嘗試闡發鄭玉以為君臣之義間權變的「時中」問題。

針對「時中」問題，首以〈漢昭烈顧命論〉為論。〈漢昭烈顧命論〉是一篇並列闡述劉備與孔明關係的史論，間接透露鄭玉對劉禪雖得之「正」，其德卻不足以適位的觀點。以鄭玉的判斷，劉備是「顧己命」，而非「顧國命」，他認為漢昭烈帝說「如不可輔，卿可自取」，是置孔明於嫌疑之地。至於孔明，鄭玉認為天下與「賢」或是與「正」，尚要以國家需要來考量，才是人臣之道。鄭玉指出：

欲用權而擇賢，則恐天下以昭烈之言而疑己；欲守經而不變，則苦劉禪之昏愚而不可有為，終於天下三分，不能混一。²²

¹⁸ 〈漢高祖索羹論〉，《師山集》，卷2，頁1。

¹⁹ 〈漢高祖索羹論〉，《師山集》，卷2，頁2。

²⁰ 本篇論文所援引之《四書》章節，均錄自朱熹，《四書集注甲種本》（臺灣：世界書局，1983）。《中庸》：「仲尼曰：『君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無忌憚也。』」第2章，頁3。

子曰：「中庸其至矣乎！民鮮能久矣！」第3章，頁3。

²¹ 宋·程頤、程顥，〈入關語錄〉，《二程集，河南程氏遺書》（臺北：漢京文化，1983），卷第15，頁164。

²² 〈漢昭烈顧命論〉，《師山集》，卷2，頁15-16。

若孔明能權而變之，漢室或可延續，「既曰興復劉氏，則凡高祖之子孫皆天下之共主，何必拘拘子禪嗣位而後為漢祀不絕哉？」²³孔明執守經常之理而不知掌握時中之變，鞠躬盡瘁終究不能免除漢室的衰亡。

再論〈狄梁公論〉。唐代狄仁傑事女主武則天，鄭玉的看法如下：

予嘗謂狄梁公事女主，復唐室一事合於聖人之時，豈但有不可譏議而已乎？為斯言者，多見其不知量也。²⁴

鄭玉以為不能以事女主一事偏論狄梁公之失。狄仁傑事武曩三年，後人以此譏評，卻忽略了當時「百官宗戚，百姓四夷合辭而勸進者六萬餘人」²⁵的時勢。唐代當時男女內外之定位、君臣上下之倫分的嚴重失序，古今以來絕無僅有，朝中宗親臣子雖有想討伐武曩之人，但是他們的心態皆是「假乎天理之公而雜以人欲之私」，此種以私利為出發點的征伐，與孔子之沐浴討伐相去甚遠。鄭玉美狄梁公「磨而不磷」、「涅而不緇」，合於聖人之時。狄仁傑身在王室、志在復唐，等待時機復迎中宗，又薦張柬之等正臣，有止禍復唐之功。

再次，鄭玉對於君臣倫理的經權討論尚且涉及「德」、「位」是否合一的問題。前述《春秋闕疑》裡透露了鄭玉崇尚堯舜周文的「德位一體」政治。〈張華論〉、〈季札論〉、〈唐太宗論〉這三篇史論的討論也都涉及「德」與「位」的討論。首先看漢代史論〈張華論〉。針對晉代張華坐視賈后專暴之事，鄭玉對於張華以「位」害「德」，給予最大的譴責。鄭玉說：

嗚呼！聖人既為經以定天下之常，復為權以盡天下之變。於是經權相濟，若體用然，而天下事無不可為者矣。人君者，天下之義主也，義之所在，天下共為之主矣。苟義去之，匹夫而已，豈得為天下之主乎？人臣之事其君，幸而遭遇明哲，固當盡職奉公，竭忠事上，守其常分，毋或凌犯。不幸遭遇昏愚，縱情暴虐、肆行禍亂、毒害生靈、傾危宗社，為之大臣者則權之以義，而有伊霍之事焉？……人主尚爾，況母后乎？²⁶

²³ 〈漢昭烈顧命論〉，《師山集》，卷2，頁15-16。

²⁴ 〈狄梁公論〉，《師山集》，卷2，頁8。

²⁵ 〈狄梁公論〉，《師山集》，卷2，頁8。

²⁶ 〈張華論〉，《師山集》，卷2，頁4-5。

鄭玉以為遇到必要的權變狀況時，是德優於位。在君臣關係上，君對臣以義，臣對君以忠，是彼此的責任與義務。而人君為天下之義主，若人君無義，即為失德，也就不當其位。在這裡仍能看到鄭玉以三代德位一體為政治典範的觀點。因此針對張華以「天子當陽。太子，人子也。相與行此，是無君父，而以不孝示天下也」²⁷之言來阻止其它臣子迎太子、廢賈后之事，鄭玉則以更強烈的用辭批評張華為一介庸人：

專於《詩》《書》名物之間，制度文為之末，才不足以制變，學不足以適道，豈知天下之大義，聖人之大用哉！若華者，所謂具臣而已矣！孔子曰：「可與立，未可與權。」華且未知所謂立，安知所謂權哉？²⁸

再看史論〈季札論〉。鄭玉論述「王僚之事，由季札之讓」，²⁹引了《論語·先進篇》季札問「仲由、冉求可謂大臣歟？」³⁰一條，直指季札的作為是愚守匹夫之末節，故以「望其如孔子之沐浴請討以正邦刑」作評斷。³¹

針對季札的進退，鄭玉從春秋時期吳王壽夢要立季札為太子的事情為鋪陳的開端，對季札多次辭君位引發的問題作出論述。鄭玉以為季札第一次推辭是因為自己身為幼子，不能尊父命，君位便由長兄繼承。長兄得位，又欲禪讓給季札，於是季札再次推辭，此後君位就依序在三位兄長間傳承。當排行第三的夷末要將君位託給季札時，季札第三度拒絕，並立夷末之子僚為吳王。此舉引發了長兄諸樊之子光（後為吳王闔廬）不滿。公子光曰：「先君所以不與子國而與弟者，凡為季子爾，將從先君之命，則季子宜有國也。如不從先君之命，則我宜立，僚烏得為君？」也因此派專諸刺僚。此事發生以後，季札未盡臣子之「義」，反而為吳王闔廬之臣。季札不知權變，死守匹夫末節的下場便造成了吳國的人倫之禍。

²⁷ 〈張華論〉，《師山集》，卷2，頁5-7。

²⁸ 〈張華論〉，《師山集》，卷2，頁7。

²⁹ 〈季札論〉，《師山遺文》，卷2。頁1-2。

³⁰ 《論語》〈先進〉篇——季子然問：「仲由、冉求可謂大臣與？」子曰：「吾以子為異之間，曾由與求之間。所謂大臣者：以道事君，不可則止。今由與求也，可謂具臣矣。」曰：「然則從之者與？」子曰：「弑父與君，亦不從也」，頁74。

³¹ 有關鄭玉所言「孔子之沐浴」，蓋出自《論語》〈憲問〉——陳成子弑簡公。孔子沐浴而朝，告於哀公曰：「陳恆弑其君，請討之。」公曰：「告夫三子！」孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也。君曰『告夫三子』者。」之三子告，不可。孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也」，頁99。

季札有德，卻以德害正。不論是從孔子的角度還是鄭玉的角度來看，季札第一次的辭謝是尊長幼之序，值得嘉美，但是第二次與第三次的辭讓已失其分。鄭玉對季札的批評有進退不得「中」的意味。季札若在長兄諸樊禪讓時接受君位，將具足「德位一體」的美事，第二次的辭退伏下了倫理名分失序的危機，第三次辭退終於使同宗族間兄弟相殘，闔廬借了名分之正大行殺伐。季札不僅亂一家之倫，還亂一國之倫，鄭玉斷以「望其如孔子之沐浴請討以正邦刑」之語，對於季札以德害正之進退，予以嚴厲的譴責。

季札不識權變，將「位」置於「德」之上。鄭玉曾說：「天下之大倫有常有變。舜之于父子，湯武之于君臣，周公之于兄弟，皆處其變者也。賢者守其常，聖人盡其變。」³²季札無疑是一個不知權變且失其中的人。而《春秋闕疑》內所言「明于小節而昧於大體，知守經常，不識權變故」，³³對於季札而言應是最好的註腳。

再看〈唐太宗論〉。唐太宗與季札的進退出處大不相同。鄭玉以三代歷史為說解，對太宗先褒賞、後貶抑：

堯以天下與舜，未聞舜以瞽瞍為辭；太王以國傳季歷，未聞季歷以太伯為解；蓋當天下離亂之際，苟德在己，則起而應天順人，救民於水火之中矣，又奚暇讓其父兄哉？³⁴

唐太宗以才害德，失其德便失其正。論唐太宗之事，鄭玉以為時隋煬帝無道，唐太宗聰明勇決、識量過人，實有一統天下的機會。但是唐太宗才過於德，為登帝位，挾父弑兄，遂陷篡弑之名。假使太宗「因天心之厭亂、順人心之思治，以天下之憂為一己之任」，³⁵即能促成一個與湯武中興相媲美的治事。此篇史論，鄭玉假設了「德位合一」的可能，認為如果唐太宗「用漢太公故事，尊其父為太上皇，半年之間定天下而成帝業，身沒之後位傳於子」³⁶，歷史對太宗的評價就不會是極端的兩面。以「王」者之心，為「公」義行「天理」之事，確實能為唐太

³² 《春秋闕疑》，第2冊，僖公，五年「秋，八月，諸侯盟于首止，鄭伯逃歸不盟」之按語，卷13，頁34。

³³ 《春秋闕疑》，第4冊，襄公，「衛殺其大夫甯喜，衛侯之弟鱣出奔晉」之按語，卷33，頁7。

³⁴ 〈唐太宗論〉，《師山集》，卷2，頁2。

³⁵ 〈唐太宗論〉，《師山集》，卷2，頁3。

³⁶ 〈唐太宗論〉，《師山集》，卷2，頁3。

宗取得君位的正當性，同時避開挾父弑兄的惡名。雖然這是事後諸葛的假設，但是此種權變假設顯示鄭玉對於王者之治的嚮往。

以上數篇史論皆與政治相關。鄭玉試圖處理「倫理綱常」相互衝突的緊張狀況，概述歷史以外，他提出解決或改變歷史悲劇的意見。這些意見有時是本人情、仁義的經權原則，有時是以「時中」作為權宜作法，最重要的是，他經常上溯三代政治，援引聖人、經典的例說，提出德位一體的理想。³⁷不論是《師山集》中的史論或《春秋闕疑》中的經注，鄭玉討論君臣之義時，經常將禮、分、德、位、經權、時中等問題融在一起談。

在詮釋經典、論述史事時，鄭玉習以孔子之言為言，慣以儒家經典的義理為批評之語。遇君臣倫分之變的經權原則，則是落於宋代理學家以天理與人欲間作判別的習慣。這與《春秋闕疑》的思想一致。另外，從鄭玉針對歷史人物的作為所提出的具體建議，能夠看到他做的一些假設性、以為能夠兩得其中的建議，這一類的建議絕大部分在處理父子、君臣倫理的衝突。

事實上，鄭玉所提出的經權論點無法解決所有的倫理衝突。如〈趙苞論〉與〈李璫論〉就有這樣的問題。王禕指「漢唐諸論」有些篇章「戾於法度」³⁸之實，當指鄭玉的史論過於屈曲「君臣之義」或乖違「母子之情」、「父子之親」。另外，王禕以為鄭玉的漢唐諸論「其辭不皆精純」，亦可藉由這兩篇史論來理解。

在〈趙苞論〉中，鄭玉對賊寇劫趙苞之母，脅迫趙苞出降一事評論：「君臣者，天下之大義；母子者，一身之私親。以私親而忘大義固不可，因大義殺私親，

³⁷ 〈漢高祖索羹論〉：「桃應問：『舜為天子，臯陶為士，瞽瞍殺人，則如之何？』孟子曰：『舜視棄天下猶棄弊屣也，竊負而逃，遵海濱而處終身，欣然樂而忘天下。』高祖當以此為法。」《師山集》，卷2，頁2。

〈唐太宗論〉：「堯以天下與舜，未聞舜以瞽瞍為辭。太王以國傳季歷，未聞季歷以太伯為解」《師山集》，卷2，頁2。

〈張華論〉：「嗚呼！聖人既為經以定天下之常，復為權以盡天下之變，於是經權相濟，若體用然」孔子曰，可與立未可與權，華且未知所謂立，安知所謂權哉？」《師山集》，卷2，頁4。

〈狄梁公論〉：「《傳》曰：兵出無名，事故不成。明其為賊敵乃可服。又《春秋》之義，亂臣賊子人人得而誅之，故陳恆弑其君，孔子請討之，惟恐後夫！」《師山集》，卷2，頁9。

〈漢昭烈顧命論〉：「五帝官天下，三王家天下，其法固不同矣。然聖人豈容毫髮置私意於其間哉？亦曰：與天下公之而已。立子以適，三王不易之常經也，然為天下得人則兼用官天下之法焉？故太王舍太伯而立季歷，文王舍伯邑考而立武王，其欲天下又安宗社不廢則一而已。」《師山集》，卷2，頁14-15。

³⁸ 參註16。

豈人情也哉？」³⁹趙苞悖反「人情」，將君臣之義置於人倫之親前面，鄭玉卻未就趙苞大義滅親採取嚴厲的譴責，但是，這不代表鄭玉對趙苞「殺親以成忠義之實」的作法予以認同。鄭玉為趙苞提出的假設是：趙苞殺身以成仁，守城之責將歸於副將，而其母必得以存活。以上的假設沒有任何聖賢的例說來支持，鄭玉慣用的經權原則在這裡似乎也無計可施。

再看〈李瓘論〉。對於歷史上李瓘滅父子之親、成君臣之義的行為，⁴⁰鄭玉以：「凡人處君親之間，當大變之際，既不能兩全其道，則當各盡其道而已」⁴¹為論點的開始。李瓘之父李懷光預謀叛亂，違背君臣之義在先，李瓘知悉後，力勸父親不成，才在「父子之親」與「君臣之義」間做出痛苦的選擇。雖然李瓘嚴守著以「親親」為內核的儒家倫理，但是以死兩全，是否就能依照此心「安不安」⁴²來論斷其倫理價值，鄭玉為李瓘所作的道德判準的假設，是否得乎「人情」、合其「時中」，也必須重新再思考。

是非曲直的選擇涉及道德判斷，但是很顯然的，道德判斷歸於本心人情的權變基準無法放諸四海皆準。鄭玉在〈李瓘論〉中「君為臣綱，父為子綱，豈不各盡其道哉」⁴³的提問無法適用於變例，如果必須以殉道的方式來具足倫理的意義，無法「兩全君親之道」就是封建倫理中的無解難題。王禕以為漢唐諸論「其辭不皆精純」，某一種意義之下，當是指稱鄭玉在各個史事上主張的經權原則無法各自有盡如人意的結果，其論述更無法解決所有可能的倫理衝突。

三、題、記、書中的倫理觀

除了在史論中對倫理問題有不少的討論文字，鄭玉也多在受人請託而寫的題、記之中述說他對於倫常的看法。當倫理從複雜的歷史變例之中抽離，成為單線的討論對象時，鄭玉對於倫理問題的看法相較之下顯得單純。題、記中雖偶有提及君臣倫理，但是鄭玉卻仍以「家族倫理」為這些文體中討論的大宗。

³⁹ 〈趙苞論〉，《師山集》，卷 2，頁 12-13。趙苞之事緣由賊寇挾其母要趙苞以城降寇，趙苞選擇君臣之義，使得其母被賊寇所殺，趙苞在葬母時，卻吐血而死。

⁴⁰ 〈李瓘論〉，《師山集》，卷 2。文中述及李瓘之父李懷光欲謀叛，李瓘盡力勸諫，無力之餘便告以唐德宗，德宗問其自免之策，李瓘則對以俱死，既不背其君，又不遺其親。頁 13-15。

⁴¹ 〈李瓘論〉，《師山集》，卷 2，頁 13-15。

⁴² 〈李瓘論〉，《師山集》，卷二。鄭玉言：「以愚觀之，雖有德宗之詔，懷光之言，瓘必死而後已，安肯託之以自免哉？縱迫於君父之言，暫焉不死，此心其肯安乎？亦必死而後安也。瓘謂使臣：『賣父求生，陛下亦安用之』者，蓋其本心也」，頁 14-15。

⁴³ 〈李瓘論〉，《師山集》，卷 2，頁 14。

晚年的鄭玉針對元朝廷的施政，曾有以下觀點：

玉以為天下之事有本有末，國家之政有重有輕。舉其本而末自修，先其重則輕自理。此為治之要道。用力少而成功多也。何謂本？綱常是也。何謂重？忠義是也。夫朝廷既重乎綱常，臣下必盡乎忠義。忠義既盡，官得其人，人盡其職，天下不治，玉未之聞也。⁴⁴

史論以外的文章因為沒有具體的歷史事例為批評對象，因而顯得單純得多。此段文字的意涵亦可以用鄭玉另一句話：「綱常乃國家之大本，忠義為人事之先猷」來詮釋。⁴⁵鄭玉根據現實的政治狀況敘述其觀點：倫理綱常是外在的、客觀的規則，忠義繫乎綱常，忠義的行為因為綱常的確定而成為內在的、主觀的必然。朝廷為政之要，務必先確定倫理綱常，君臣之「義」必在此基礎下產生。朝廷能得行忠義之人，忠義之人克盡其職，天下無有不治。

題、記之中，鄭玉尚有藉經典的援引，放大「家族倫理」意義的敘述。例如鄭玉〈肯肯堂記〉中言：

嗚呼！天地一萬物也，萬物一我也，而況父子之親乎？參贊化育、垂世立教，皆吾分內事也，而況家庭之近乎？⁴⁶

〈肯肯堂記〉是記洪斌完成父志一事。洪斌的父親有關地終老的願望，但是在願望未成之時便已過世。洪斌踵武父志，完成修闢以後，將父親之柩置於其間，後向鄭玉求文。鄭玉因其所請，將父子之親與「參贊化育」、「垂世立教」做結合，用「肯肯」之意為此堂室命名。

「肯肯」一詞出自《尚書·大誥》：「若考作室，既底法，厥子乃弗肯堂，矧肯構」，而「肯構肯堂」意思與「肯堂肯構」相同，皆喻子承父業。但是以上引文的思考脈絡則源出於《中庸》。⁴⁷《中庸》由自我修身開始，依「至誠、盡我之

⁴⁴ 〈與丞相書〉，《師山遺文》，卷3，頁3-5。

⁴⁵ 〈為丞相乞立文天祥廟表〉，記：「臣竊惟綱常乃國家之大本，忠義為人事之先猷」，《師山遺文》，卷3，頁11。

⁴⁶ 〈肯肯堂記〉，《師山集》，卷4，頁8-9。

⁴⁷ 「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣」，《中庸》，第21章，頁20-21。

性、盡物之性、贊天地之化育、與天地參矣」之序層層外推，⁴⁸而鄭玉則由「天地一萬物」逆推回來，重點收束於人倫關係中最基礎的血緣倫理。引文中「家庭之近」、「吾分內事」等話語背後的思維，是將血緣倫理的「綱常」、「名分」視為固定的、不可改易的規範。人子遵守綱常名分，盡人子之性，即能贊天地之化育、與天地參。

「家族倫理」意義被放大的敘述尚能在〈亦政堂記〉看見：

子之奉親而居是堂也，父父子子兄兄弟弟夫夫婦婦，刑于家而化于鄉，是亦為政而已矣！奚必食君之祿、治民之事，而後為為政哉。子兄弟其勉之，斯為不負予之教矣。⁴⁹

文中所稱的「子」是鮑仲安之從子鮑觀（鮑觀，字以仁）。鄭玉替鮑觀修築的堂室命了名，作以上的題記。依照與之交遊的汪克寬所記，鄭玉在命名時，對「亦政」一詞有徵於汪克寬：

亦政堂者，同郡鮑以仁築以奉其親者也，以仁孝親友弟，理家有法，蓋受學於先友待制鄭公而有得焉者。公嘗摘魯語以名其堂而記之矣。請言於余，余曰：《傳》云：政者，正也。上所以正不正，而下所以取正者也。然《書》稱君陳克施有政，謂以孝友之心施於一家之政也。吾夫子言，施有政謂其有孝友之心，施於一家之政也，故曰「是亦為政」。「亦」之為言，謂治家治國同是道耳，蓋窮則為一家之政，達則為一國與天下之政。⁵⁰

對照兩段文字，鄭玉以「亦政」為鮑以仁之堂室命名，典出於《論語·為政篇》：「《書》云：『孝乎！惟孝友于兄弟，施於有政。』是亦為政，奚其為為政？」⁵¹《論語》、《尚書》皆為儒家重要經典，鄭玉援用經典中的倫理思想，期許鄉人能夠維繫倫理綱常秩序。鄭玉認為「家倫理」即知即行的實踐能成一家、一鄉之

「其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠為能化」，《中庸》，第 23 章，頁 21。

⁴⁸ 「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」，《中庸》，第 22 章，頁 20。

⁴⁹ 〈亦政堂記〉，《師山遺文》，卷 1，頁 15-16。

⁵⁰ 汪克寬，〈亦政堂銘有序〉，《環谷集》，四庫全書珍本七集（臺灣商務，1977），V.210，卷 7，頁 5。

⁵¹ 《論語》〈為政〉，頁 11。

政。汪克寬則以「上所以正不正，而下所以取正」的說法，認同鄭玉將堂室命名作「亦政堂」的想法。

我認爲，鄭玉「刑于家而化於鄉」的想法除了承自經典，元代地方「封閉」的環境也是構成其倫理思想的條件之一。鄭玉活動的地區以徽州最久，徽州地區的政事、吏治、風俗多淳厚安定，⁵²即使在順帝末年，徽州新安地區似乎也未強烈感受到戰爭的威脅。⁵³〈亦政堂記〉作於戊戌年（至正十八年）七月二十五日，也就是國家危亂、鄭玉被執自經之前。⁵⁴在結束自我生命之前，鄭玉仍對以血緣爲中心的家倫理力量深具信心。

血緣倫理的深化是鄭玉自處及處世之道，一直到死，鄭玉仍以爲儒家的倫理綱常具有生命力，具有完成人我兼善的終極價值。⁵⁵藉著題記中的文字，我們可以看見鄭玉對倫理作用的思維。鄭玉憑藉在鄉里間的聲望，以傳統的五倫爲實踐規範，單純由日用常行之事務勉人勵己即知即行，他對「家族倫理」能發揮的作用顯然充滿了信心與期待。

第二節 經學思想

本節將從鄭玉對於「經」的觀念爲出發，討論鄭玉在注經時發揮的思想特色。以下依序就鄭玉對《春秋》、《易》的研究做重點式的討論。第二節的討論分成三部分。第一部分以鄭玉思想中「經」、「文章」、「道」三者間的關係爲論，第二部分以《春秋闕疑》的成書精神及意義爲論，第三部分要從〈周易大傳附註序〉看鄭玉對注《易》態度的轉變。

一、「經」、「文章」、「道」之間的聯繫

⁵² 〈重脩忠烈陵廟記〉收於《師山集》卷4，作於至正四年。其中有言：「予惟隋之亡也，海宇如湯，歙、宣、睦、杭、婺、饒六州之民獨不識兵，當其大亂之時，如處太平之世者，皆王之力也。」頁14。

⁵³ 鄭玉作〈讓官表〉、〈謝賜酒箋〉是在至正十五年，文中多讚揚政美民和。至正十七年明軍入徽州，至正十八年八月，鄭玉自殺殉國。

⁵⁴ 〈亦政堂記〉未署戊戌七月二十五日某記。劉祥光：〈從徽州文人的隱與仕看元末明初的忠節與隱逸〉中言「這篇文章寫於鄭玉被鄧愈囚於郡城後，懸樑自盡的前七天」，《大陸雜誌》，第94卷第8期，1997），頁11。

⁵⁵ 〈與族孫忠〉，「我之死也，所以爲天下立節義，爲萬世明綱常。應在親族，所宜自勉。爲臣盡忠，爲子盡孝。以不辱爲親爲族足矣，又何必區區悲慕邪」，《師山遺文》，卷3，頁13-14。

鄭玉對於「經」、「文章」、「道」的意義各有說明，「經」是聖人之言，「文章」是傳「道」的工具，聖人之道藉著文章呈現在世人面前。三代聖人與孔子不專為文章而文章，文章的產生是基於道的需要，因此文章與道原來沒有分別。孔子以後，漢儒專力於文章的形式與訓詁，使得文章與道漸行漸遠，對此，鄭玉提出了他的看法。以下將從兩點來討論。第一點是「經」與「文章」的分判，第二點是「文章」與「經之道」兩者的關係。

首先論「經」與「文章」的分判。鄭玉認為三代古人所言必是實事，所作之文必託事以紀實。文章為記實之用，而六經所言皆為實事，經與文章原來是不大分的。〈胡孟成文集序〉中，鄭玉說：

以文章為學，古無是也。六經皆文章也，而不以文名；堯、舜、周、孔皆文人也，而不以文聖，故所言皆文章也。春秋戰國之際，文章之名猶未著稱，漢之興，司馬子長始以此世其家。然猶託事以紀實，不如是空言也。

56

經典為聖人之作，六經不以文名、聖人不以文聖，三代以前的六經即文章、文章即六經。這段文字亦透露出鄭玉對於經典形成與文章流變的看法。西漢司馬遷以文章為工具，「託事以紀實」著成《史記》，「以此世其家」的動機，讓「史」變成了文章的另一種型態。鄭玉有「史文如畫筆，經文如畫工」⁵⁷的看法，從司馬遷以後，史與經的分別在於前者是敘述事件本末的紀錄，後者是道理的所在。「六經皆文章」中的「文章」一詞，因為時代改變與使用者習慣之改變，與漢代的「文章」一詞產生了歧義。從鄭玉指出「學者求事之本末於史，而觀理之曲直於經也，史則如今世吏人之文案，經則如前代主者之朱書」⁵⁸的見解，更能補充經、史至今已經兩分，不可視為同一事的狀況。

除了「史」是文章的型態，詩、詞、賦、散文皆屬文章的眾多型態之列。文章之學隨著時代的推移而有紛繁的盛況，愈到後來，「家自為學，人自為師，以名於世」⁵⁹的「文人」愈來愈多。當文章的形式意義大過於文字本身的義理意義

⁵⁶ 〈胡孟成文集序〉，《師山遺文》卷1，頁1。

⁵⁷ 《春秋闕疑》，桓公，卷3，「桓公三年有年」頁24。

⁵⁸ 《春秋闕疑》第1冊，卷1，頁1-2。

⁵⁹ 〈胡孟成文集序〉，「自是學者聞風而起，項背相望，形立而景隨，一唱而百和矣。三國、晉、

時，「經」與「文章」在意義上就產生了更大的區隔。鄭玉指出，從漢代開始，文章不等於「經」、不等於「道」的狀況日趨嚴重，「文章」的「道」和「傳道」意義逐漸被削弱，於是漢代「文章」便脫離春秋戰國以前「六經皆文章」的性質。

鄭玉說過：「及夫兩漢，二馬、揚、班，或以紀事蹟著於策書，或以述頌功德刻之金石，文章之作始濫觴矣」⁶⁰，意同〈羅鄂州小集序〉所說：

然而三代而上，聖賢迭興，其所述作尊以為經，不專於文章而不能不文章。兩漢而下，文人才士相與論著，流而為史，必工於文章而後能文章。今之文章，兩漢之謂也。⁶¹

可見元代「文勝於道」的問題非成於一日一時，「文章」與「經」的分判早在漢代就已經發生。近日學者研究指出「合道統與文統為一，這是元初代表性的意見」。⁶²但是，我們卻從鄭玉區分「文章」與「經」性質的文章及其詩作中的詩句：「好從道理求原本，莫向文辭學蔓枝」⁶³裡了解到，「文道相合」在此時期並未得到繼續性的發展。鄭玉不僅作文對三代以下「以文害道」的狀況發出感嘆，也表達出他以「傳道的儒者」自期而產生的憂患。

鄭玉所言「六經不以文名、聖人不以文聖」與清代章學誠（1738-1801）在《文史通義》〈經解上〉言：「然則今之所謂經，其強半皆古人之所謂傳也。古之所謂經，乃三代盛時，典章法度，見於政教行事之實，而非聖人有意作為文字以

宋，以至隋又無聞焉。唐之盛時，韓昌黎柳子厚皆以文名驚動一世，而杜少陵之詩實三百篇後所未曾有，故當時同遊之士，至今傳世不朽者，至不能以一二數。蓋昌黎遂以起八代之衰，文章之作始濫觴矣。唐亡，天下遂大亂，士氣益卑下，詩尚晚唐，文用俳體，宋初歐陽子首表韓文，眉山蘇氏接武而起，黃魯直、陳無已咸以詩聲充塞宇宙，人至以少陵伯仲之一時。能文如曾子固，工詩如張文潛，以下而家數等級粲然森列，可以車載斗量而不可以名計。然則歐陽氏又以救五代之衰，而文體復振矣。南渡後典雅如葉水心，豪邁如陳同甫，豐贍如洪平齋，翹傑如江古心，浩瀚如劉漫塘，跌宕如謝疊山，尖麗如方秋崖，此文士之尤也。詩人則有楊誠齋之奇特，陸放翁之雄大，范石湖之整齊，尤遂初之和平，任文章之責者非無其人，而亡國之音作矣。皇元混一，五星聚斗，文運向明，文體為之一變，然起衰救弊如韓、歐公者，卒未見其人焉，於是學者各以其見之所及，力之所能，家自為學，人自為師，以鳴於世，以俟夫後之韓歐而是正之如吾友胡君孟成亦其一也。」《師山遺文》，卷1，頁1-2。

⁶⁰ 〈羅鄂州小集序〉，《師山集》，卷3，頁13。

⁶¹ 〈羅鄂州小集序〉，《師山集》，卷3，頁14。

⁶² 查洪德，《理學背景下的元代文論與詩文》（北京：中華書局，2005），第一章「文道離合與元代文學思潮變遷」，頁16。

⁶³ 〈汪仲魯以詩見寄，頗及道理，因述鄙見以次其韻〉，「人生學業莫參差，勇進方知得意時，義利路頭須要辯，重輕權度更宜思，好從道理求原本，莫向文辭學蔓枝，自愧平生無所得，聊將鄙語答君詩」，《師山遺文》，卷5，頁10。

傳後世也。」⁶⁴實有異曲同工之妙。鄭玉講得簡略無文，章學誠的論述文字講得精彩，兩人存著相似的觀點，鄭玉卻比章學誠足足早了四百年。

其次論「文章」與「經之道」的關係。有學者研究指出文統與道統的合一最成熟的時間是元初，或說是宋元之際。⁶⁵但是鄭玉卻對時人以文統代替道統的思想大加撻伐，他不僅否定文章家的道統，而且認為真正的文統承傳也在於理學程朱一系。這樣的看法是否屬於當時的主流聲音，目前的研究認為，鄭玉的聲音是很孤弱的聲音。⁶⁶

在鄭玉的觀點裡，文統與道統必須分開來看，不能混一而論。時人作文不僅與司馬遷等漢代儒者「不託事空言」的旨趣相去遙遠，亦與鄭玉欲以六經為本，窮究聖人之「道」的理想產生一段差距。元代政府實行科舉之際，出現了陳腐之習，這是鄭玉以道統自居的原因之一。⁶⁷早年的鄭玉曾經熱衷過科舉，他說：「曩歲同學時，某懵然未有知識，日用心句讀文詞之間，而無有得焉。」⁶⁸即使鄭玉在仕途上曾做過努力，⁶⁹但是他對於文、道的區分卻十分清楚而且近古。〈餘力藁序〉記：

孟子既沒，學者各以己見為學、文章為道，故韓退之、柳子厚、歐陽永叔、蘇子瞻輩，咸以此名世。作者既曰「足以盡斯道之傳」，後之尊之者又曰「是皆所謂傳而得其宗者也」，塗天下之耳目，置斯民於無聞見之地。然則道之不明，文章障之也；道之不行，文章尼之也，文章之弊可勝言哉！

鄭玉認為將「文章」與「道」畫上等號是錯認，也是誤用。「文章為道」應是指孟子之後的學者將文章視同於道，唐、宋儒者「以此名世」則是指唐宋八大家等人以「文章」名世等事實。孟子以後的學者離「道」益遠，其原因在於漢代

⁶⁴ 清·章學誠，葉瑛校注，〈經解上〉，卷1，內篇一，《文史通義校注／校讎通義校注》（臺北縣：漢京文化，1986），頁94。

⁶⁵ 見查洪德，《理學背景下的元代文論與詩文》（北京：中華書局，2005），第一章「文道離合與元代文學思潮變遷」，頁3。

⁶⁶ 同註66，頁22。

⁶⁷ 〈王仲履先生詩集序〉：「延祐元年，科舉初行，當時未有陳腐之習，所得多山林實學之士，故先生首與焉」，《師山集》，卷3，頁11-13。

⁶⁸ 〈與汪真卿書〉，《師山遺文》，卷3，頁5。

⁶⁹ 〈送黃子厚序〉，「至治癸亥秋，余與仲履同試藝於有司，時子厚為於潛簿，亦被檄在院，後數日，始相識於錢塘旅邸」，《師山集》，卷3，頁7。

韓志遠：〈元代著名學者鄭玉考〉亦就此事實作出考證。（《文史》第45輯，北京：中華書局，1998），頁125-137。

以後，「文章」障泥了聖人之「道」。⁷⁰到了唐宋，則呈現出「人自爲說，家自爲書，紛如聚訟，互有得失」的學術弊病。⁷¹是故，在鄭玉的思維中，「經之大用」淪迹於歷代有別於司馬遷等儒者的文章中。司馬遷尙且託事紀實，司馬遷以後的儒者，絕大部分皆墮入託事空言的習性之中。

又言：

自孟子沒，詩書出秦火中，殘壞斷缺無一完備，重以漢儒章句之習，破碎支離；唐人文章之弊，浮誇委靡，雖有董仲舒、韓愈之徒或知理之當然，而終莫知道之所以然。⁷²

「道」在經典之中，鄭玉將「經之道」與「文章」之間判然兩分的責任歸諸於漢唐諸儒。因此，鄭玉在論述道學之傳時，漢代董仲舒、唐代韓愈等儒者被摒除在道學流變之外，道學之傳直接由孟子接到宋儒身上。〈送葛子熙之武昌學錄序〉記「嗚呼！孟子歿千四百年，而後周子生焉。周子之學，親傳之於二程夫子，無不同也，及二先生出，而後道學之傳，始有不同者焉」。⁷³文中提及由孟子到周敦頤、二程子的「道學之傳」，亦明確地突顯「文統」與「道統」的根本差異。鄭玉將「道學之傳」作了看似飛躍式的演繹，但是再參〈餘力藁序〉所記：「道外無文，外聖賢之道而爲文，非吾所謂文；文外無道，外六經之文而求道，非吾所謂道。吾於朱子折衷焉。」⁷⁴就可發現鄭玉將「道」、「六經」、「文」作了一體多面的結合。因爲鄭玉將漢儒與唐儒視爲文章之士，或說有志於道卻無補於道的學者，所以，這個結合將漢儒與唐儒排除於「傳道者」之列。「傳道者」自孟子以下別無它人，有待宋儒再承接道統，道統之傳至朱子堪爲集大成。

傳道者必須了解經中之「道」與道之究竟，才能體「經之大用」傳「經之道」。鄭玉沒有全面否定「文章」在傳「道」中的必要性，他說「文章與天地相爲終始，視世道之升降而盛衰者也」⁷⁵，即將文章視作貫道之器。⁷⁶然而，後人無法在漢、

⁷⁰ 「兩漢專門名家之學，則又泥於災祥、徵應，而不知經之大用」，〈春秋經傳闕疑序〉，《師山集》，卷3，頁2-3。

⁷¹ 〈春秋經傳闕疑序〉，《師山集》，卷3，頁2-3。

⁷² 〈與汪真卿書〉，《師山遺文》，卷3，頁5。

⁷³ 〈送葛子熙之武昌學錄序〉，《師山集》，卷3，頁20。

⁷⁴ 〈餘力藁序〉，「人有笑而問者曰：『文章宗韓柳，道理宗朱程，此萬世一論也，子之爲學不亦謬乎？』余曰：『道外無文，外聖賢之道而爲文，非吾所謂文。文外無道，外六經之文而求道，非吾所謂道。吾於朱子折衷焉。』」，《師山集》，頁2。

⁷⁵ 〈羅鄂州小集序〉，《師山集》，卷3，頁13-15。

唐儒者的文章中看到「道」的原因有二，一是部分儒者徒在「文章」上競騁文辭，使文道分離；一是部分儒者雖有心以「文章」為工具，使自我成為傳道者，卻無法深探「道之所以然」、「道之究竟」。

以下文字點出鄭玉視宋儒為孟子以下之傳道者的原因，同時更具體說明鄭玉引前人「我欲託之空言，不如見之行事之深切著明也」⁷⁷的意義所在：

宋初河南程氏兄弟者出，天下號為兩程夫子，始知斯道之傳不在語言文字之間，而具於吾性分之內；不在虛無高遠之際，而行乎日用常行之中。以此窮理，以此明道，以此淑身而傳後、以此解惑而覺迷，文章之作遂一廢而為無用之物，譬之靈雨初霽復見天日，而無有魑魅魍魎也。至吾新安朱夫子，集諸儒之大成，論道理則必著之文章，作文章則必本於道理，昔之尼者行、障者明矣。信乎有德之必有言，文章為貫道之器，而非虛言之謂也。⁷⁸

「道理必著之文章，文章必本於道理」之詞，是回歸至三代「六經即文章」的脈絡下開展的看法。三代聖人作經，後人於經上註解而不得更動一字，乃因經典具備「游、夏已不能贊一辭」⁷⁹的神聖性，此種神聖性是因為「道存於中」的緣故。鄭玉認為漢、唐之儒偏離三代之路，文章與道分成兩截，世人不察，文章便成了「道」的障泥。然而，宋儒紛出，周敦頤《太極圖》使人知理氣之並行，《易通書》教人以明誠並進，「文章」所表達的道理皆能於倫常日用中實踐。到了朱子，文章與道有了「言無不契，道無不合」⁸⁰的特性。他這種思想發展，基本上分析了經與道的關係，除了依時間說明「道」的發展，也總結了朱子以前，文、道間分合的狀況。

鄭玉對於經、文章、道三者之間的看法，除了有「六經皆文章」的復古理想，

⁷⁶ 「文章為貫道之器，而非虛言之謂也」，〈餘力藁序〉，《師山集》，頁1。

⁷⁷ 〈春秋經傳闕疑序〉，《師山集》，卷3，頁1。

⁷⁸ 〈餘力藁序〉，《師山集》，頁1。

⁷⁹ 〈春秋經傳闕疑序〉，「《易》、《詩》、《書》言其理，《春秋》載其事，有《易》、《詩》、《書》而無《春秋》，則皆空言而已矣。是以明之者，堯、舜、禹、湯之治可復味之者，桀、紂、幽、厲之禍立至。有天下國家而不知《春秋》之道，其亦何以為天下國家也哉？然在當時，游、夏已不能贊一辭，至於三家之傳，《左氏》雖若詳於事，其失也誇，《公》《穀》雖或明於理，其失也鄙。及觀其著作之意，則若故為異同之辭，而非有一定不可易之說」，《師山集》，卷3，頁2-3。

⁸⁰ 〈與汪真卿書〉，《師山遺文》，卷3，頁6。

也有對文、道兩分的慨嘆，亦不否定傳播六經之道必假文章的事實。「文章」、「道」、「道之實踐」此三者原來應該具備一貫性，並能相互輝映。漢代以後，此一貫性已被剝離，世人就應該認清「文章」與「經之道」已經變成「空言」與「行事」二分的事實。即使一部分的漢唐儒者的文章有收攏「文章」、「道」、「道之實踐」的意圖，仍有未竟之功。鄭玉認為，要探蹟「文章」與「經之道」的相合，仍應以宋儒周敦頤、二程子、朱熹等人的文章為範。

二、《春秋闕疑》的思想意義

在了解鄭玉對於經、文章、道三者之間的聯結關係以後，我們再進一步探究他為《春秋》作的經注——《春秋闕疑》。以下分三點來討論《春秋闕疑》的思想意義。第一點將說明《春秋闕疑》的注經精神。第二點將釐清鄭玉對孔子作《春秋》之理解。第三將從程頤《春秋傳》與《春秋闕疑》的異同，來看《春秋闕疑》蘊有回歸復古的思想意義。

首先論注經精神。鄭玉作《春秋闕疑》是為了傳聖人之學。「闕疑」二字出自《論語》，⁸¹在注《春秋》時，鄭玉仔細分辨三傳與前賢的敘事與論斷，如遇與經之本旨不能解的部分，則寧可闕之疑之，也不加妄測。〈春秋經傳闕疑序〉言：

程子雖得經之本旨，惜無全書。朱子間論事之是非，又無著述。為今之計，宜博採諸儒之論，發明聖人之旨。⁸²

在眾多注家裡頭，鄭玉最認同程頤與朱熹，但是此二人所傳世的著作無法全面發明「聖人之旨」。因此，以經為先、博採眾注、發明聖人之旨，成了鄭玉注《春秋》的書法。針對程頤與朱熹，鄭玉說程頤「惜無全書」，因為程頤的《春秋傳》雖然列出春秋十二公，但是程頤僅僅撿選某些經文來作詮釋，並非逐一就經、傳所記來作梳理；鄭玉說朱熹「又無著述」，因為朱熹的《資治通鑑綱目》⁸³，僅以

⁸¹ 〈為政〉第2，「子張學干祿。子曰：『多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。』」，《論語》，卷1，頁10。

〈魏靈公〉第15，「子曰：『吾猶及史之闕文也，有馬者借人乘之。今亡矣夫！』」《論語》，卷8，頁110。

⁸² 〈春秋經傳闕疑序〉，《師山集》，卷3，頁2-3。

⁸³ 宋·朱熹，〈資治通鑑綱目〉，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》，（上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002），v8-v11，計4冊，春秋時期的卷目在卷1。本論文所用朱熹著作均由此部書出，以下將不再贅述編者、作者、出版項及出版時間。

一卷略記了周威烈王二十三年到周赧王五十九年的史事，未有完整的《春秋》經注。鄭玉認同程頤與朱熹對《春秋》的見解，但是這兩人所傳世的著作無法全面發明「聖人之旨」，這也成了鄭玉注《春秋》的動機之一。

鄭玉注《春秋》有「盡斯經之用」的理想性。⁸⁴《春秋闕疑》以經、傳互考，酌以前人之註，力求聖人之旨的明朗。爲了「盡斯經之用」、發明「聖人之旨」，鄭玉大量徵引胡瑗、孫復、胡安國的注來離經辨志。以鄭玉大量徵引宋儒的注來判斷，明經之文有待宋儒的意思非常明顯。在作《春秋闕疑》時，鄭玉爲求「經」義的切實，對於闕文及經義難明的歷史事件，雖然優先以《傳》補，若《傳》之記事不實或扭曲了聖人之筆，則寧可闕之以待來者。每遇應該「闕疑」的部分，鄭玉多以「考之于經，終無定說，姑闕之以俟知者」⁸⁵、「然無所考證，姑闕之以俟知者」⁸⁶等語作結。鄭玉時時在按語中提醒要「多聞闕疑」，要觀「春秋微旨」，《經》之大旨粲然復明於世才能「盡斯經之用」，這同樣是鄭玉注經的理想之一。

在整體架構上，《春秋闕疑》以朱子的《通鑑綱目》爲基礎，⁸⁷用朱子的體例：「以經爲綱，大字揭之於上，復以傳爲目，而小字疏之於下」。即朱子於〈資治通鑑綱目序例〉所言：「蓋表歲以首年，而因年以著統，大書以提要，而分注以備言。」⁸⁸他以朱子的《通鑑綱目》爲架構，目的在求全書的條例清楚。《春秋闕疑》依照三傳及前賢注解的順序了解《春秋》之義，對於自鑄新意、假託聖人之意的注解特別謹慎，力求經典正義得昭然於世。⁸⁹茲以《春秋闕疑》〈秋九月乙丑晉趙盾弑其君夷臯〉經文下之按語爲例：

⁸⁴ 「《經》有殘闕則考諸《傳》以補其遺，《傳》有舛訛則稽諸《經》以證其謬，使《經》之大旨粲然復明於世，昭百王之大法，開萬世之太平，然後足以盡斯《經》之用」，參〈春秋經傳闕疑序〉，《師山集》，卷3，頁2-3。

⁸⁵ 參《春秋闕疑》第1冊，「隱公元年春王正月」之按語：春王正月或曰夏正，或曰周正，或曰以夏時冠周正。考之于經，終無定說，姑闕之以俟知者。卷1，頁5。

⁸⁶ 參《春秋闕疑》，昭公，「冬，十月壬午，楚師滅陳，執陳公子招，放之于越，殺陳孔奐，葬陳哀公」，卷35之按語。

⁸⁷ 以上文字參考自〈春秋經傳闕疑序〉，收於《師山集》，「某也非其人也，間不自揆，嘗因朱子《通鑑綱目》之例，以經爲綱，大字揭之於上，復以傳爲目，而小字疏之於下，敘事則專於《左氏》而附以《公》《穀》，合於經者則取之，立論則先於《公》《穀》，參以歷代諸儒之說，合於理者則取之，其或經有脫誤，無從質證則寧闕之，以俟知者而不敢強爲訓解，傳有不同，無所考據，則寧兩存之，而不敢妄爲去取」，卷3，頁2-3。

⁸⁸ 《朱子全書》第8冊，〈資治通鑑綱目序例〉，頁21。

⁸⁹ 〈讀歐陽公趙盾許止弑君論〉，「余觀左傳所載皆魯史，舊文明白可信，及丘明稍加櫛括附以議論，然後事蹟泯滅，是非乖謬，春秋之旨始有不可得而考者矣。及公羊、穀梁定爲義例之說，但有不合則曰：此聖人之微意也。一切舍事實而求之空言，使聖人筆削之妙，下同刻吏弄法之文，而仲尼之志亦復不可見矣」，《師山集》，卷2，頁10。

《經》但書弑，初無不討賊之文。自左氏託為孔子之言，二傳從而和之，趙盾弑君之情始晦，而諸儒議論之辭起矣。今去之千載，以其事實考之，趙盾弑君之情尚可見也。晉靈公欲殺趙盾，盾乃謀弑靈公，遂使趙穿攻于桃園者，情也。謀既定，則出奔以待其舉；事既遂，則復國以成其亂者，蹟也。盾蓋出謀，穿特從之耳。故太史書曰「趙盾弑其君」，誅首惡也。盾以其非親弑，可以自掩，欲爭以苟免。于是史狐對曰：「子為正卿，亡不越境，反不討賊，非子而誰？」所以為之辭，而證其主謀乎弑也。況趙盾反國，非惟不能討賊，既聞狐語之後，又使趙穿迎公子黑臀而立之，情跡益彰露矣！左氏但泥其「不越境」、「不討賊」之辭，而不察其「非子而誰」之語，故謂狐直以盾不討賊而加以弑君之罪，又從而託為孔子之說，二傳從之，姦臣賊子之情跡，始晦而幸免矣。⁹⁰

這段按語可與《師山集》中的史論〈讀歐陽公趙盾許止弑君論〉相對照。鄭玉在對《春秋》所記下按語時，雖然思考方式與單篇史論的寫作思維相去不遠，經注與史論亦有一大部分的重出，⁹¹但是他在史論的發揮，感慨卻比經注深邃得多。史論中說：

余觀《左傳》所載皆魯史。舊文明白可信，及丘明稍加櫟括，附以議論，然後事蹟泯滅、是非乖謬，春秋之旨始有不可得而考者矣。及《公羊》、《穀梁》定為義例之說，但有不合，則曰：此聖人之微意也。一切舍事實而求之空言，使聖人筆削之妙，下同刻吏弄法之文，而仲尼之志亦復不可見矣。⁹²

史論中此種感慨實為批判。先是批評《左氏》、《公羊》、《穀梁》「舍事空言」之弊，造成聖人筆削之意不明，再是批評後代注經、解經之人因襲三傳舊說，離《春秋》之實愈遠、離「文章」愈近，最終的結果便造成了「經之道」的幽晦不明。⁹³史論末以「程子曰：以《經》證《傳》之誤、以《傳》補《經》之闕，讀

⁹⁰ 參《春秋闕疑》第3冊，卷22，宣公，「秋，九月乙丑，晉趙盾弑其君夷臯」，頁14。

⁹¹ 與〈讀歐陽公趙盾許止弑君論〉重出的部分為「晉靈公欲殺趙盾」以後至「晦而幸免矣」，同參《師山集》，卷2，頁11。

⁹² 〈讀歐陽公趙盾許止弑君論〉，《師山集》，卷2，頁10-12。

⁹³ 〈讀歐陽公趙盾許止弑君論〉，《師山集》，卷2，「今以趙盾許止之事觀之，經皆書弑，初無不討賊不嘗藥之文也，自《左氏》設為君子之言，託為孔子之說，二傳從而和之，趙盾許止弑君之情始晦，而諸儒議論之辭起矣」，頁11。

《春秋》者以是法求之，其不合者寡矣」⁹⁴收束全文，又回到經注方法的提醒上作結論。

同一史事在《春秋闕疑》與《師山集》中皆出現，兩處文字在申論聖人之意時，皆重申了《經》之不可易動性，可窺見鄭玉對聖人之作的崇敬。我們可依照這兩處的論述，提挈出鄭玉經注精神的大概。鄭玉注經時以經為先，徵引前人注說盡量持平中正，自下按語則謹嚴雅潔。史論中雖多感慨，暢述己意，卻扣住「傳聖人之學」的注經精神為史事作註腳。鄭玉積極地以「今只當以經為正，不當經外立意」⁹⁵捍衛聖人之言與經典的意味濃厚，在注經的體例與思想上受到宋儒的影響也十分清楚。

再者論鄭玉對孔子作《春秋》之理解。鄭玉以為孔子並非從史官的身分來作《春秋》，而是從一個憂道者——憂倫理失序、禮分失序、天理不彰的立場來作《春秋》。「取其欲為治于當世者，垂之萬世，此《春秋》所由作也」⁹⁶是鄭玉為孔子作《春秋》所下的註腳之一。鄭玉在〈春秋經傳闕疑序〉說：

嗚呼！夫子集羣聖之大成，《春秋》見夫子之大用，蓋體天地之道而無遺，具帝王之法而有徵。其於事也，可以因則因，可以革則革；其於人也，可以褒則褒，可以貶則貶；其為綱也，則尊王而賤霸，內夏而外夷；其為目也，則因講信、修睦、救災、恤患之事，而為朝覲、聘問、會盟、侵伐之文；其主意也，則在於誅亂臣、討賊子；其成功也，則遏人欲於橫流，存天理於既滅，撥亂世反之正，損益四代之制，著為不刊之典也。⁹⁷

鄭玉將《春秋》視為一部「體天地之道」的人事之書。尊王賤霸、內夏外夷是人事之理在政治上的具體作為。鄭玉以之為綱領，求其主意與成功。《春秋》的成書，乃因於孔子見君臣間失義，想要端正人事之理才產生的著作。鄭玉眼中的孔子，是一位憂「道」之不行，憂「理」之不彰的聖者。在《春秋闕疑》中，多可見到像以下的按語：「《春秋》凡書侵伐，皆罪也」⁹⁸、「《春秋》明著桓罪以

⁹⁴ 〈讀歐陽公趙盾許止弑君論〉，《師山集》，卷2，頁10-12。

⁹⁵ 《春秋闕疑》第2冊，卷13，僖公「二月春王正月城楚丘」之注文：「先儒特因詩之小序，有齊桓救而封之之說，遂起專封之論，今只當以經為正，論其城築之是非，不當經外立意，言其專封之有罪也」，頁8。

⁹⁶ 《春秋闕疑》，第6冊，卷45，頁20。

⁹⁷ 〈春秋經傳闕疑序〉，《師山集》，卷3，頁1-4。

⁹⁸ 《春秋闕疑》，第1冊，卷1，頁19。

示王法、正人倫、存天理、訓後世不可以邪汨之也」⁹⁹、「天子所封諸侯，所受各有定分，縱使當時紊亂，《春秋》於名分至嚴，夫子安得不正乎」。¹⁰⁰以上按語是鄭玉對於孔子作《春秋》的看法，這些看法無不環繞著倫理問題，倫理問題即是能在人事上實踐的人事之理。

《論語》中，孔子所言「觚不觚，觚哉！觚哉」、「必也正名乎」的慨嘆可以由《春秋》歷史中偏離「道」、「理」的人、事、物中得到印證。鄭玉說：「孔子之脩《春秋》，假一國之史書，寓百王之大法」¹⁰¹，《春秋闕疑》卷末言：「聖人之出處，關世運之盛衰，天不欲用聖人于一時者，乃所以用於萬世歟。」¹⁰²鄭玉看到的孔子是堅持倫理、名分，對於王道不彰深以為憾的聖者。《春秋》之成，則是孔子化憂思慨嘆為具體文字的重要呈現。

鄭玉對孔子作《春秋》的理解，尚能參考其它按語來了解：

愚謂因獲麟而作《春秋》，故《春秋》止于獲麟為聖人出也。世有聖人而麟出，理之常也；麟出而見獲，聖人不得位之象，理之變也。聖人因麟出而見獲，知其道之終不行也，于是取其欲為治于當世者，垂之萬世，此《春秋》所由作也。¹⁰³

鄭玉深契孔子見王者之跡熄，有生之世將不復見「道」，只好有望於後世的期待。他以為孔子作《春秋》與魯史並行，後人要能從「史」中求本末，從「經」中察曲直，這是聖人的理想。「《易》發天地蘊，《春秋》誅亂者」¹⁰⁴，《春秋》昭示了「道」不行於春秋亂世的狀況，突出了孔子以經為用的理想。是故，鄭玉注經特別強調聖人之筆的作法，不以「三傳」為斷，亦呈現出其「經」、「道」相合的思想。

最後論程頤《春秋傳》與鄭玉《春秋闕疑》的異同。《春秋闕疑》四十五卷中，鄭玉錄用的前賢說解達十數位，其中多採程頤、孫覺之說，再者才是胡安國

⁹⁹ 《春秋闕疑》，第1冊，卷3，桓公，〈元年春王正月〉按語，頁2。

¹⁰⁰ 《春秋闕疑》，第1冊，卷3，桓公，〈滕子來朝〉按語，頁10。

¹⁰¹ 《春秋闕疑》，第1冊，卷1，頁1-2。

¹⁰² 《春秋闕疑》，第6冊，卷45，頁20。

¹⁰³ 《春秋闕疑》，第六冊，卷45，頁20。

¹⁰⁴ 「《易》發天地蘊，《春秋》誅亂者」，節錄於〈汪叔簡過師山不相遇，留詩二首，因次其韻〉，《師山遺文》，卷5，頁1-2。

等其它注家的注。¹⁰⁵鄭玉多引程頤之注，在注中亦常用宋代理學家慣用的辭彙，在所有注家之中，程注有最能突出一位理學家與經注家的特色。因此以下將從鄭玉與程頤注解《春秋》的相同與相異之處，提挈出《春秋闕疑》脫胎於宋又蘊有回歸復古的思想意義。¹⁰⁶

鄭玉與程頤對於漢儒的解經方式，抱持相同的意見。鄭玉認為漢儒泥於灾祥徵應的《春秋》注法，模糊了經的本旨，障蔽了經之大用。¹⁰⁷而程頤對於災異的看法：「《春秋》書災異，蓋非偶然。……天人之理，自有相合。人事勝，則天不為災；人事不勝，則天為災。人事常隨天理，天變非應人事。」¹⁰⁸顯然是將人事之理置於災禍之前。程頤「人事常隨天理，天變非應人事」之言，以為人事的得中與否，才是影響天降災異的因素。程頤跳脫讖緯框架，以「理」解經的態度應當是被鄭玉所認同或是吸收的思想之一。¹⁰⁹

鄭玉與程頤注《春秋》，皆存著「明聖人之志」的動機。程頤說：「予悼夫聖人之志不明於後世也，故作傳以明之，俾後之人通其文而求其義，得其意而法其用，則三代可復也。」¹¹⁰將此處所引的程頤之言併前述鄭玉的「注經精神」、「對孔子作《春秋》的理解」來看，兩人力求《春秋》經義的分明是第二處相似之處。

不過，鄭玉與程頤注《春秋》存在著時間與內在思考理路的差異，在心態上、架構上、義理上，兩人顯然不同。活動於元代中期到後期的鄭玉未遇到「尊王攘

¹⁰⁵ 全祖望以為宋代學術的源頭來自北宋初年的胡瑗與孫復。胡瑗雖言《春秋》，不過專著逸失，孫復則有《春秋尊王發微》傳世。孫覺、程頤皆為胡瑗的學生，胡安國曾私淑於程頤，實為孫復的二傳弟子。據近代學者牟潤孫的研究指出，在當時，胡瑗有《春秋口義》五卷，之後孫覺著《春秋經解》，程頤著《春秋傳》，孫覺、程頤皆傳胡瑗之《春秋》學。參牟潤孫：〈兩宋春秋學之主流〉（上），《大陸雜誌》，第5卷，第4期，1953），頁116。

¹⁰⁶ 筆者按：《春秋闕疑》引孫覺之說云「高郵孫氏」，引孫復之說則云「孫泰山先生」。引胡安國之說云「胡氏」，引胡瑗之說云「胡安定先生」。

¹⁰⁷ 「兩漢專門名家之學，則又泥於灾祥徵應，而不知經之大用」，見〈春秋經傳闕疑序〉，《師山集》，頁2。

¹⁰⁸ 見〈馮氏本拾遺〉，收於《二程集·河南程氏外書》，卷5，頁374。

¹⁰⁹ Alan T. Wood 以為程頤是以「理」說《春秋》。Alan T. Wood指稱程頤理解的天理一方面具有宇宙力量，一方面又具人事力量。春秋時代的君王位置受天道所保護，天道落於人事，君王與萬民就該遵行「理」。Alan T. Wood同時也以為程頤注《春秋》的價值是將「禮」化入「理」中，更以「仁」解君王的政治道德責任。又，春秋之亂是因為天道的安置被破壞，故重建天人間的關係便是程頤注《春秋》的積極精神。參Alan T. Wood,《Limit to Autocracy》〈The Views of Ch'eng I and Hu An-Kuo/The Moral/Metaphysical Levels〉，“程頤與胡安國對道德的觀點”（Honolulu: University of Hawaii Press, c1995）p.p.111-131。

¹¹⁰ 見〈春秋傳序〉，收於《二程集·河南程氏經書》，卷4，頁1125。

夷」或元初「夷夏之防」的問題，注經時直以「發明聖人之旨」¹¹¹為要；程頤則與大部分的宋儒一樣，對於北宋受外族侵擾深感憂心，因此特別強調尊王攘夷的重要性。從架構上看，程頤《春秋傳》是在經之下，將三傳融會於一筆，以己意發出，不另外引用他人之注。鄭玉《春秋闕疑》在體例上以朱子《通鑑綱目》為架構，首將三傳之說置於經文之下，再列前人注說；遇有己意，則雜於兩家注之間加以引申，或以按語另出於下。兩相比較，程頤在義理上的發揮大於鄭玉之發揮。無疑地，鄭玉採取的是較為保守的態度來執守《春秋》經典原來的精神，但是他不偏於三傳或某一家一注，則又是那個時代下彌足珍貴的注經書法。

在義理上，宋儒「以直解經」¹¹²的特色於程頤《春秋傳》明晰可辨，而元儒被後世批為「了無新意」原因，在鄭玉《春秋闕疑》上也可看見。宋儒窮究《春秋》之理有其政治背景，並含藏對時政之批判。而如鄭玉這般的元代儒者，雖然以宋代程頤與朱熹之言為範，「折衷二說而為之義例」，又言「有天下國家而不知《春秋》之道，其亦何以為天下國家也哉」，¹¹³是從考辨三傳、參酌宋儒說的《春秋》之道入手，他自述：

叙事則專於《左氏》，而附以《公》、《穀》，合於經者則取之；立論則先於《公》、《穀》，參以歷代諸儒之說，合於理者則取之。其或經有脫誤，無從質證則寧闕之，以俟知者，而不敢強為訓解。傳有不同，無所考據，則寧兩存之，而不敢妄為去取。¹¹⁴

鄭玉注經與程頤以「傳為案，經為斷」¹¹⁵、「以傳考經之事迹，以經別傳之真偽」，¹¹⁶的態度如出一轍。而鄭玉不敢妄為輕取的謹慎態度，則保持了經典本身的完整性。此種不標新的注經原則，是為「了無新意」的價值所在。

元代科舉考試，《春秋》一門所採的是三傳及胡安國的注，胡安國的注雖有政治上的優勢，然而，元代治《春秋》的方向卻偏於為《春秋》作辯解、釋義及

¹¹¹ 〈春秋經傳闕疑序〉，《師山集》，頁2。

¹¹² 筆者按：宋代的《春秋》學發達，亦與邊境受擾，宋廷主和不主戰相關。因此宋儒在注《春秋》時，多藉經注、按語寄寓感觸，這是「以直解經」的現象。

¹¹³ 〈春秋經傳闕疑序〉，《師山集》，卷3，頁2-3。

¹¹⁴ 〈春秋經傳闕疑序〉，《師山集》，卷3，頁2-3。

¹¹⁵ 全句為「《春秋》，傳為案，經為斷。」見〈入關語錄〉，《二程集，河南程氏遺書》，卷第15，頁164。

¹¹⁶ 〈周伯忱錄〉，《二程集，河南程氏遺書》，卷第15，頁164。

會通（計五十八家、七十種）。以胡傳爲主的《春秋》注解不超過五種。¹¹⁷ 透過對《春秋闕疑》的了解，我們得知在元代有另外一種獨立於科考以外的注經思想。雖然鄭玉以爲程、朱注經扭轉了漢代以下「經」、「道」兩分的狀況，也很肯定程朱對儒學的貢獻，但是鄭玉作《春秋闕疑》的態度，卻樸素謹慎，趨於保守。程頤注春秋若是開新，鄭玉就是復古，相對於程頤來講，鄭玉「明經旨、傳後世」的實踐可能更直指聖人作經的意旨。

三、〈周易大傳附註序〉的注《易》思想

除了《春秋闕疑》外，鄭玉的經學著作尚有折衷程朱《傳》、《義》的《程朱易契》、解孔子繫辭的《周易大傳附註》二書。後面兩部書雖然已不見於世，但是在《師山集》中的〈周易大傳附註序〉仍保有相關記載。以下將根據僅有的線索，分作兩個部分對鄭玉的注《易》思想作說明，第一部分要釐清《程朱易契》與《周易大傳附註》的成書時間及鄭玉易注的態度轉變，第二部分要推論出《周易大傳附註》可能具有之特色。

首先論《程朱易契》與《周易大傳附註》成書先後考辨。鄭玉〈周易大傳附註序〉是了解其《易》注的重要資料，在這篇序中，他自言自己曾折中程朱《易》注而作《程朱易契》。再參考汪克寬〈師山先生鄭公行狀〉與《新安文獻志》所收之〈師山鄭先生玉行狀〉，兩文均提到《程朱易契》一書。不過，以目前可考的資料看來，這本書在當時便散佚的機率極大。

《程朱易契》與《周易大傳附註》的具體內容今已不復得見。後世學者經常論及〈周易大傳附註序〉，卻忽略《程朱易契》的存在。例如常被徵引，用以證明《周易大傳附註》存在的資料有以後半部所言：「乃取文王、周公之辭以爲經，而列夫子之辭以爲傳，其或夫子之傳辭義深奧，則附以註說，名曰：《周易大傳附註》」¹¹⁸，或以汪克寬的「十七年，還師山，纂註《周易》。是時先生竹冠野服，一僮抱琴，一僮持綸，相羊山水間」¹¹⁹和《元史·忠義傳》：「玉既不仕則家居，日以著書爲事，所著有《周易纂註》」¹²⁰來說明《周易大傳附註》別稱爲《周易

¹¹⁷ 此語及統計見：劉明宗，〈元代《春秋》學撰著分類考述〉，《書目季刊》第27卷，第1期，1993），頁53。

¹¹⁸ 〈周易大傳附註序〉，《師山集》，卷3，頁3。

¹¹⁹ 汪克寬，〈師山先生鄭公行狀〉，《師山遺文附錄》，頁6。

¹²⁰ 明·宋濂，〈列傳〉第83，忠義四，《元史》（臺北：中華書局，1966出版，1997，第六刷），頁4433。

纂註》。卻忽略了鄭玉注《易》的相關著作尚有《程朱易契》一書。然而，若能注意鄭玉也曾有《程朱易契》的著作，對於鄭玉的易學才能有更全面的論斷。

《程朱易契》與《周易大傳附註》的先後次第，攸關鄭玉注《易》態度的辨別，故先徵引〈周易大傳附註序〉大段文字於下，後再加以詳細析論：

《易》其可一日不講乎？予自中年即有志於是書，學陋識卑不敢有所論著，至正壬辰蕪黃紅巾攻陷吾郡，禍及先廬，累世藏書無片紙存者，求之親舊，悉皆煨燼。雖欲一《周易》白文讀誦，亦不可得。後三年，乙未被召至四明，始從友人胡伯仁氏假得程朱《傳》《義》¹²¹。歸來山中，日誦一卦，似若有所得者，折中二先生之說合為一書，名曰：《程朱易契》。間有一二己見不敢附入，始有僭越論著之意，又以無書考據而止。丁酉之秋，復避亂淳安之梓桐源，出入澗谷、上下林壑，寂寥無事，心地湛然，因思天地一《易》也，古今一《易》也，人物一《易》也，而吾身亦一《易》也……近取諸身而《易》無不盡矣，雖無書可也，無畫可也，又何有於傳註乎？又何事於考據乎？……乃取文王、周公之辭以為經，而列夫子之辭以為傳，其或夫子之傳，辭義深奧，則附以註說，名曰：《周易大傳附註》。

122

〈周易大傳附註序〉一文的敘述順序是先《程朱易契》次《周易大傳附註》。再針對上文與行狀所給予的時間線索加以考察，上文記元代發生蕪黃紅巾之亂是至正十二年（1352），而鄭玉到浙江四明是至正十五年（1355），之後避禍淳安的時間為至正十七年（1357）。據行狀所示，鄭玉自經而死的時間為至正十八年（1358）八月一日。綜合以上的時間線索得知，《周易大傳附註》的成書介於至正十七年到十八年間，而《程朱易契》的完成則在《周易大傳附註》之前。

再從「又以無書考據而止」到「又何事於考據乎」來看，鄭玉作《程朱易契》和《周易大傳附註》的思想不僅有先後相承的關係，之中亦產生了很大的轉變。鄭玉自書乙未年（至正十五年）得程朱《傳》、《義》，後折中二先生之說，即成《程朱易契》。《程朱易契》的思考方向顯然受到程、朱的影響。當時鄭玉雖略有

¹²¹ 程朱《傳》《義》一詞，應指程伊川的《周易程氏傳》、朱熹《周易本義》12卷。《周易程氏傳》可以參《二程集》，頁689-1026。另有〈易傳序〉，卷8，頁582。〈易上下篇義〉、〈易序〉伊川先生文集，卷第11，頁664-668。朱熹《周易本義》12卷，見於《朱子全書》，第1冊。

¹²² 〈周易大傳附註序〉，《師山集》，卷3，頁3。

所得，但恐怕僭越程朱《傳》、《義》的經注而不敢將己見附入，由此可見鄭玉對程、朱之《易》注並非全然同意。另外，不敢將己見附入的另一原因是「無書考據」。積極來說，鄭玉注經的精神十分謹慎；消極來說，以「考據」為經注的考量反而容易陷溺於前人之說。

再次因戰火而避禍淳安，鄭玉那時候作《周易大傳附註》的態度已有了轉變。同時，不見鄭玉再提及程、朱《傳》、《義》。據〈周易大傳附註序〉所述，《周易大傳附註》的內容是以《易》的初作作為思考方向，再論「三聖」作經的過程、孔子作傳的原因。重要的是，鄭玉意圖跳出考據的束縛，以異於《程朱易契》的寫作方式來為聖人經典做註腳。

根據引文，我大膽假設：鄭玉在折衷程、朱之說，作《程朱易契》之後，原想要如同作《春秋闕疑》一般，為《周易大傳附註》立定書法。但是在至正十七年（1357）避禍淳安之時，或許來自於對天地運行之理、古往今來的歷史以及自我生命的觸發感寤等不可知的神秘體驗，鄭玉《易》注態度豁然開朗，另外轉出了「近取諸身而《易》無不盡矣」此一簡易明闊的觀點。但是這一觀點是否意味《周易大傳附註》完全將程、朱之意置之於外，基於兩書成書的時間僅有一年多的差距，實在不宜妄斷。

《周易大傳附註》的價值取決於鄭玉的寫作動機與方式。他一方面強調孔子之言是了解伏羲、文王、周公之《易》理必須通過的道路，一方面又認為孔子作的〈繫辭〉「辭義簡奧」、「辭義深奧」。為求彰明伏羲、周文王、周公三人所構成的《易》之全理，鄭玉在孔子作的〈繫辭〉上直接附以註解，注解的方式多從己出，意圖化解「辭義深奧」的滯礙和「考據無文」的困境。

再看〈周易大傳附註序〉在「近取諸身而《易》無不盡矣，雖無書可也，無畫可也，又何有於傳註乎？又何事於考據乎」文後的討論：

况伏羲作畫，文王繫之辭以明其卦，周公繫之辭以明其爻者，經也。孔子為之象，為之象，為之文言，所以釋文王之卦辭為之小象，所以釋周公之爻辭，其源委綱領之論，不可附入各卦者，則為之總論，號〈繫辭〉上下篇。其各卦義有未盡者，則發凡例於〈繫辭〉之中，又為序卦以明其次、說卦以明其象、雜卦雜述其義者，則《易》之傳也。今人舍夫子之《易傳》

而欲明文王周公之《易經》。其亦昧於明《易》之道矣。乃取文王周公之辭以為經，而列夫子之辭以為傳，其或夫子之傳辭義深奧，則附以註說，名曰：《周易大傳附註》，庶幾三聖人之書不費辭說而義自明矣！嗚呼！四聖人之心，天地之心也。三聖人之書，所以發明天地之精微、乾坤之蘊奧，夫豈淺見薄識所能窺其萬一？是書之作，徒見其妄誕不知分量之罪而已，何有補於《易》哉？雖然二文之經、夫子之傳，自足相發有不待論著而明者，則亦千古之確論也，讀者試以是求之。¹²³

很明顯地，《周易大傳附註》的價值比《程朱易契》更翻上一層。精準地說，鄭玉的《周易大傳附註》躍過了前代所有的解釋，直指〈繫辭〉之義。鄭玉在〈繫辭〉上作附註，不因無書、無畫、無傳註、無考據而止，〈繫辭〉是了解《易》之本義的必要道路，鄭玉注《易》之功首在註說孔子的〈繫辭〉，這與折中程朱作《程朱易契》相較，其思想性的價值更高。

另外，以下引汪克寬的〈師山先生鄭公行狀〉中的敘述文字，再為《程朱易契》、《周易大傳附註》的寫作時間作辨正：

十七年還師山，纂註《周易》……其於經則曰：《易》於諸經為首出而獨為完書。天地萬物之理、古今萬事之變，《易》無不具，而吾身心四體、出處進退，《易》無不在。是故¹²⁴不可一日而不講者，於是取文王、周公之辭以為經，列夫子十翼之辭以為傳，其或十翼辭義簡奧，則附以註說，命曰《周易大傳附註》，既又折衷程朱二夫子之說合為一書，命曰《程朱易契》。謂春秋損益四代之制……命曰《春秋傳闕疑》，於《禮經》則屢欲與友人汪某參互考訂，因朱子師友《儀禮通解》，釐析經傳，因衛氏《集義》刪訂註說，以成一家之言，值干戈騷屑而志弗克。¹²⁵

汪克寬此種敘述方式，極有可能誤導後人把《周易大傳附註》的寫作時間置於《程朱易契》之前，進而使人們對鄭玉注《易》時序與層次產生錯亂。大體而論，汪克寬為鄭玉所作的行狀相當詳盡，其中舉說了鄭玉對《春秋》、《易》、《禮》等經典產生興趣並進行相關著述的過程。但是仔細考察經注的時間，除卻《禮》注未

¹²³ 〈周易大傳附註序〉，《師山集》，卷3，頁4-6。

¹²⁴ 新安文獻志，〈師山鄭先生玉行狀〉印為「是固」。《景印文淵閣四庫全書集部》315（臺灣：商務印書館，1983），卷66，頁19-28。總頁1376-127到1376-132。

¹²⁵ 《師山遺文附錄》，頁2-12。

成，鄭玉已完成的經學著作依序應為《春秋闕疑》、《程朱易契》、《周易大傳附註》，而非行狀裡行文順序的《周易大傳附註》、《程朱易契》、《春秋闕疑》。

《春秋闕疑》、《程朱易契》、《周易大傳附註》三部與經學相關的著作，其成書時間雖然接近，但是鄭玉注經的態度卻各有不同。作《春秋闕疑》時，鄭玉參諸前賢註說，頻頻引錄程頤之注。又，「愚按」、「愚謂」之語，下得謹慎；作《程朱易契》時，仍侷限於「無書考據」，擔心有僭越的不妥；到了《周易大傳附註》的完成，似乎以簡易為大，以身心四體、出處進退作自省，注經態度由謹慎客觀轉為從容無礙。

有關鄭玉作此三部經學著作的時間，參酌《師山集》與行狀所記，鄭玉在至正十四年在師山精舍刪訂《春秋闕疑》，¹²⁶至正十五年受朝廷召任翰林待制奉議大夫，¹²⁷不受以病辭，於是離開了徽州而來到四明，完成《程朱易契》。至正十六年六月轉往淳安邑，便在山水之間遊歷或講學，十七年回到師山已是「竹冠野服，一僮抱琴，一僮持綸，相羊山水間」的隱士，此時也是他纂註《周易》的時間。十七年七月因徽州失守，又避禍淳安，此刻元軍敗守，「主帥欲羅致之」，鄭玉因此萌生死意。十八年八月終於自殺身亡。¹²⁸

綜合相關文獻來看，《春秋闕疑》的完成時間最早，應無疑議。至於兩部《易》注的時間，《程朱易契》最可能寫於至正十五年，《周易大傳附註》則要晚至十七年秋天以後、十八年八月以前才完成。《周易大傳附註》不像《春秋闕疑》，有似徐大年對其中按語提問的相關文章以供參考，¹²⁹此書稿除了鄭玉自己之外，是否還有其它人看過也不得而知。故目前只能據文集中極少的資料來看《周易大傳附註》的可能特色，除非有新文獻出現，否則對全書義理的精確詮釋亦要闕疑。

再者論《周易大傳附註》可能具有之特色。《程朱易契》既在《周易大傳附註》之前，鄭玉作《程朱易契》有「折中二先生」之動機，已如前述。如果《程朱易契》確實對《周易大傳附註》造成影響，那麼由程《傳》、朱《義》中考查

¹²⁶ 《春秋闕疑》的完成時間當在至正十五年秋天以前。參《春秋闕疑序》的落款：「至正十五年秋九月朔新安鄭玉序」。

¹²⁷ 〈宣命〉記：「皇帝聖旨裏中書省至正十五年六月二十五日……奉聖旨那般者，欽此，除依外今差本役查宣命一道，御酒二壺，段子二表裏，馳驛前來」，《師山遺文附錄》，頁 12。

¹²⁸ 筆者按：早在至正十二年，明兵陷江州、饒州、徽州之時，鄭玉便因「蕪黃主帥搜求先生」，想以死為辭。參汪克寬，〈師山先生鄭公行狀〉，《師山遺文附錄》，頁 4。

¹²⁹ 徐大年，〈與鄭子美先生論春秋闕疑書〉，《師山遺文附錄》，頁 25-26。

《周易大傳附註》特色，將最為可信。以下先以鄭玉的《易》說為主，再以程頤、朱熹的《易》說作參照，末輔以〈見梅堂記〉說復卦之文來歸納出鄭玉《周易大傳附註》可能具有的特色。

〈周易大傳附註序〉開宗明義就說：

吉凶消長之故，進退存亡之幾，《易》可前知，所以為潔淨精微之教，而示人以開物成務之道。¹³⁰

鄭玉將《易》理視為一先驗的、實有的道，人事之理盡在其中，人們明《易》理便能明白人事實踐之道。將這段文字與程頤論述過的兩段話對照，程頤在〈易傳序〉也說：「《易》，變易也，隨時變易以從道也。其為書也，廣大悉備，將以順性命之理，通幽明之故，盡事物之情，而示開物成務之道也。」¹³¹程頤於文集裡又有「儒者只合言人事，不得言有數，直到不得已處，然後歸之於命可也」¹³²之言。程頤這兩段話與鄭玉所述的《易》理相似度極高，兩人皆將《易》視為可補知、實踐「人事」的道理。

然而，朱子對《易》理的看法與程頤有一些不同。朱子視《易》為一部卜筮之書，¹³³他對於程頤將《易》理全視為人事之書頗有意見。¹³⁴如果鄭玉的《周易大傳附註》確實受到《程朱易契》的影響，在大方向上，所謂「折中二先生之說」，恐怕較接近於程頤說《易》的意旨。

儒者對人事的關注是元代儒學思想的特色之一，葛榮晉謂之「實學」。¹³⁵鄭玉選注了《春秋》、《易》這兩部經典，就經典義理的內在一致性而言，《春秋》、《易》均發揮了孔子將理、事合一的精神。兩部經注間的歧異性在於：《春秋闕

¹³⁰ 〈周易大傳附註序〉「伏羲畫八卦而文籍生，則《易》於諸經為首出，秦焚典籍而《易》獨存，則《易》視諸經為全，書天地萬物之理、古今萬事之變，《易》無不具。吉凶消長之故，進退存亡之幾，《易》可前知，所以為潔淨精微之教，而示人以開物成務之道」，《師山集》，卷3，頁4。

¹³¹ 〈易傳序〉，《二程集·周易程氏傳》，頁689。

¹³² 〈馮氏本拾遺〉，《二程集·河南程氏外書》，頁375。

¹³³ 《朱子語類》：「《易傳》義理精，字數足，無一毫欠闕。他人著工夫補綴，亦安得如此自然！只是於本義不相合。《易》本是卜筮之書，卦辭爻辭無所不包，看人如何用。程先生只說得一理。」卷67，《朱子全書》第14冊，頁2217。

¹³⁴ 《朱子語類》，「『易，變易也，隨時變易以從道。』正謂伊川這般說話難說。蓋他把這書硬定做人人事之書，他說聖人做這書，只為世間人事本有許多變樣，所以做這書出來」，《朱子全書》第14冊，卷67，頁2220。

¹³⁵ 葛榮晉，《中國實學思想史》（北京：首都師範大學出版，1994）。

疑》立於歷史事件論述，因此具象；而《周易大傳附註》裡以發揮「十翼辭義」為主，解釋《易》理也不能完全離開抽象的形而上體系。《程朱易契》既是鄭玉「折中程朱」之作，《周易大傳附註》又緊接在《程朱易契》問世後不到兩年之內完成，那麼，程頤思想中的聖人以《易》為道，以《易》作「道義之門」¹³⁶的思想特徵極有可能對鄭玉注《易》之思想產生直接或間接的影響。

欲求人事上的進處之方，除了《春秋》以外，鄭玉認為也能從《易》中知「道」。有別於《春秋》的是：《易》理為一涵蓋時間與空間變動之理的「天理」，¹³⁷此「理」屬於道的層次，是形上意味的天理。《易》之理收束在個人身上，就表現為心、血氣、四體的活動。而藉由此身所發動的應對進退與吉凶禍福，則為《易》之大用。¹³⁸以上層層推進，鄭玉對於天人關係抱持的態度漸趨明朗，「吾身亦一《易》也」，心既為《易》之太極，天地之理便也是全吾身之理。¹³⁹

另外，《師山集》中的〈見梅堂記〉¹⁴⁰或能補充〈周易大傳附註序〉裡未仔細說明的《易》理。此作是鄭玉受唐仲敏請託而寫，他利用了《易》中的復卦來回應唐仲敏家梅燬又生之相關：

聖人之贊「復」，則曰：「復其見天地之心乎」。夫「復」非天地之心而足以見天地之心者，天地以生物為心，「復」者，生物之始也，故足以見之。

¹⁴¹

鄭玉以為天理蘊於萬物之中，「復」與「天地之心」為二，但是能由「復」中看得「天地之心」之「理」。梅生、梅燬是天地萬物的變化的一象，此象即為天地

¹³⁶ 伊川先生〈易說·繫辭〉，「聖人以《易》之道崇大其德業也。……斯理也，成之在人則為性，人心存乎此理之所存，乃『道義之門』也」《二程集·河南程氏經說卷第一》，頁1029。

¹³⁷ 〈周易大傳附註序〉，「天地一《易》也，古今一《易》也，吾身亦一《易》也」，卷3，頁4。

¹³⁸ 〈周易大傳附註序〉，「又以吾身而論之，心者，《易》之太極也，血氣者，《易》之陰陽也，四體者，《易》之四象也。進退出處之正與不正，吉凶存亡之所由，應者《易》之用也。」卷3，頁5。

¹³⁹ 〈周易大傳附註序〉，「天地一《易》也，古今一《易》也，人物一《易》也，而吾身亦一《易》也。自天地而斂之，以至於吾身，《易》之體無不備」，卷3，頁5。

¹⁴⁰ 〈見梅堂記〉，「唐仲敏以見梅名其所居之堂，而謂予曰：吾居旁山植梅於其麓，先大父以梅癭自號，著見所愛矣。火于乙未，梅亦燬焉，自是不見者三十有二年。雖屢植而弗茂也，迺泰定丁酉所植始華」，《師山遺文》，卷1，頁15。

筆者按：據柏楊所作之年表，泰定年號只有五年（甲子-戊辰），泰定丁卯年是1327年，乙未（1295）年後的三十二年即為丁卯年（1327），故泰定丁酉年可能是泰定丁卯年筆誤。時鄭玉二十九歲。

¹⁴¹ 參〈見梅堂記〉，《師山遺文》，卷1，頁15。

之心的一象。萬物生生，含有能動的性質，鄭玉藉物託理，說明天理蘊於萬物之中，「復」涵蘊了人事之理，「復」能在人事上顯發。這一點與程頤由經窮理、借經來推說人事之理的相似度很高。¹⁴²

鄭玉說「復之爲象，一陽生於五陰之下，聖人之贊復則曰：『復其見天地之心乎』……今夫一陽初動，萬物未生，未有聲臭氣味之可聞可見也，而生生之機兆矣」，又說「梅其見復之爲象也。嗚呼！觀復而見天地之心者，聖人之於《易》也；見梅而知復之爲象者，予於敏仲之堂也」。¹⁴³鄭玉以「復」卦來說梅生梅燬，藉事推衍《易》理，雖然篇幅不長，大體上與程頤從「動初」來說復卦¹⁴⁴，與朱熹言天地之心的說法差異不大。¹⁴⁵程頤解復卦有言：「一陽復於下，乃天地生物之心也」¹⁴⁶，朱熹則說「一陽動則生意始發露出，乃始可見端緒也」¹⁴⁷，類似的闡釋在鄭玉釋《易》理時也出現過，不過是換個方式說罷了。

鄭玉在此文中的另一論點，便是唐仲敏對父祖的景念。¹⁴⁸於此節之末特別提出的原因，除了強調鄭玉以爲《易》理能動於人事的特色，也再度重申鄭玉對於傳統倫理的重視。

第三節 儒學思想的回歸

由本章討論可觀察到：鄭玉將儒家倫理從自身德性向外拓展至人我關係，人我關係又依身分而有不同的對待，這如同心圓般的倫理觀即是鄭玉的倫理觀。孔孟以後，儒學經過漢代陰陽化、魏晉玄學化、唐宋佛儒之交涉，五倫的理想立基

¹⁴² 「由經窮理」一句見〈入關語錄〉《二程集·河南程氏遺書》，卷第 15，頁 158。

¹⁴³ 此爲〈見梅堂記〉中語，《師山遺文》，卷 1，頁 15。

¹⁴⁴ 《二程集·周易程氏傳》，卷第 2，「先儒皆以靜爲見天地之心，蓋不知動之端乃天地之心也。非知道者，孰能識之？」，頁 819。

參考程頤解釋〈復〉卦象辭：「其道反復往來，迭消迭息……消長相因，天之理也。陽剛君子之道長，故利有攸往。一陽復於下，乃天地生物之心也。」《二程集·周易程氏傳》，卷第 2，頁 819。

《二程外書》也說：「復者反本也，本有而去之，今來復，乃見天地之心也，乃天理也，此賢人之事也。」〈大全集拾遺〉，《二程集·河南程氏外書》，頁 404。

¹⁴⁵ 「其消之未盡處，固天地之心也；然那消盡底，亦天地之心也」，《朱子語類》，卷 71，頁 2390。「天地所以運行不息者，做個甚事？只是生物而已」。《朱子語類》，卷 71，頁 2392。

¹⁴⁶ 《二程集·周易程氏傳》，卷第 2，頁 819。

¹⁴⁷ 「惟一陽動則生意始發露出，乃始可見端緒也。言動之頭緒於此處，於此處方見得天地之心也」，參《朱子語類》，見《朱子全書》，卷 71，頁 2393。

¹⁴⁸ 參〈見梅堂記〉中語：「予謂人生於父祖者，父之所自出也；物始於春梅者，春功之始著也，見梅而思其祖，感於物者深矣」，《師山遺文》，卷 1，頁 15。

點改變不大，而元代鄭玉的倫理觀，摒落漢代陰陽五行式的架構，也沒有受到南北朝以後大盛的佛教影響。我們確實能藉著《春秋闕疑》裡的經注、《師山集》所收之篇章，看見他對三代聖人及孔子思想的尊崇，發現鄭玉固守著儒家倫理綱常的傳統。

鄭玉儒學思想的面貌既復古又保守。歷代儒者喜以經為典範，論證聖人之理、聖人之道，但是能具言「道外無文、文外無道」者，漢代以下實為少見。宋儒將文道結合，對鄭玉而言是一個好的開始。鄭玉作《春秋闕疑》，意在突出聖人筆削，不斷提示讀者回歸經典原意，不臆測經義、不迷信三傳與後人論斷，才是正確了解《春秋》大義的態度。同時對照《師山集》裡的相關文章，鄭玉對於「經」、「史」的分判十分清楚，甚至也對「子」、「集」做了區隔。除了對於宋代儒者的敬慕，鄭玉最崇敬的人還是三代君王與孔孟。¹⁴⁹三代的社會古樸，三代聖人與孔子皆在日用常行中實踐理，即知即行的理在元代不復可見，鄭玉猶有遺憾，也因此之故，鄭玉特別強調能在日常生活中實踐的倫理，這個觀點將在下一章做出仔細的討論。

《程朱易契》、《周易大傳附註》是兩部被人忽視的經注，因為兩部經注失傳，我們很難窺得鄭玉在其中發揮的義理。所幸鄭玉在《師山集》中的〈周易大傳附註序〉裡記錄了經注的動機與要旨，再參酌序以外的相關詩文，經過謹慎的論證之後，我們得以判斷出在《四書》大盛的年代，鄭玉有復返六經的傾向，這種傾向在晚年趨於明顯、強烈。

如果「私領域」的說法即是余英時在《現代儒學論》中說的「修身齊家」，我以為余英時認為的「新公私觀」應該從明清時代再往前推到元代。余英時指出，明清時期，君臣的位置慢慢被弱化，學說思想也回到儒學的起點。¹⁵⁰透過本章對鄭玉思想的研究，儒家學說思想回到儒學的起點應該再往前推一點。身在元代的漢人，他們出仕為官的機會比前代要少得多，因此有一部分的知識分子，像鄭玉，不往北方去發展仕途，而以其父祖、宗族在鄉里深耕的知識力量，繼續傳衍著能在倫常日用中即知即行的傳統儒學。以余英時的話來說，這些人即是從社會群體的角度為出發的一批人，他們致力於「修身齊家」個人性命能夠掌握的部分。

¹⁴⁹ 「是以明之（《春秋》）者，堯、舜、湯、武之治可復；昧之者，桀、紂、幽、厲之禍立。至有天下國家而不知《春秋》之道，其亦何以為天下國家也哉？」參《春秋闕疑》，〈春秋經傳闕遺序〉，頁1。

¹⁵⁰ 余英時，《現代儒學論》（臺北：八方文化，1996，初版）。

既然「修身齊家」早在先秦以前就有，與其用「新」來強調宋代以後的改變，我認為用「回歸」來為其性質正名更為適切。宋代知識份子在「為己之學」的路上開新，而元代知識份子「以道自任」自成一格地透過教學、注經維持更多的傳統。¹⁵¹鄭玉著經注、史論、一般詩文，較少涉及形而上的論說，若涉及天人關係的觀念，則多用宋儒說法。這亦代表了元代儒者與宋儒有別，他們趨向實際，更有向先秦儒家思想回歸的趨勢。



¹⁵¹ 「為己之學」、「以道自任」語出劉祥光，〈從徽州文人的隱與仕看元末明初的忠節與隱逸〉，《大陸雜誌》，94 卷第 8 期，1997.1），頁 32-43。