

第三章 儒學實踐的過程與理想

本章著重於鄭玉儒學實踐的思想討論，鄭玉對於儒學抱有理想，透過文本研究，我們將了解鄭玉與宋儒之間的差異、得見鄭玉勉人勵己的儒學實踐之樣貌。本章就鄭玉的儒學實踐步驟分成三節進行討論。第一節說明鄭玉的德行之學，第二節探討成德之學的實踐，第三節總結儒學實踐的價值。第一節的討論將從德行之學的本原開始，由鄭玉的認知來看德行之學的重點。第二節的討論重心從鄭玉不以仕、隱為準則的應世態度作為延伸，來看鄭玉如何將儒學與興治作實際意義上的扣合。第三節首要面對鄭玉思想中儒學實踐步驟缺乏的原因，具體說明相關事實之後，再從鄭玉一生由知到行的生命實踐來總結其一生在儒學實踐上的理想與價值。

第一節 德行之學

鄭玉有心要將德行之學置於可見、可聞的經驗世界。雖然宋代張載曾說過「德行之知，不萌于見聞」，不過鄭玉指出了德行的本原與成德之學的重點，認為「德」可以透過「學」來養成。以下將分兩部分討論德行之學的實踐，第一部分是德行之學的本原，第二部分是成德之學的要點，最後將總結德行之知在鄭玉思想中的意義。

一、德行之學的本原——〈太極圖說〉與〈西銘〉

受到宋儒的影響，鄭玉將〈太極圖說〉與〈西銘〉視作德行之學的本原。¹在歷代儒者的努力之下，自孔子開展出的「仁」不停地被闡揚、擴充，而「學仁」也成了知識分子進德修業的目標。到了宋代，「學」有漸進的步驟，「仁」有更深邃的意義。鄭玉認為周敦頤的〈太極圖說〉與張載的〈西銘〉是知識分子為學之道的本原，他說：

為學之道，用心於支流餘裔，而不知大本大原之所在者，吾見其能造道者鮮矣！周子〈太極圖說〉、張子〈西銘〉，其斯道之本原歟。²

¹ 〈跋太極圖西銘解後〉，「婺源胡季時，因朱子所註諸書表二書而出之，且發明朱子之意而為之解，其亦知為學之本原者歟。嘗出以示予，今五年矣，未有以復其命也。因閱家中故書，復見季時所著，伏讀之餘，因書所見如此，將以質於季時」，《師山遺文》，卷3，頁14。

² 〈跋太極圖西銘解後〉收於《師山遺文》，卷3，頁14。

鄭玉在眾多典籍裡選擇性地將〈太極圖說〉、〈西銘〉挑出來，將之並列為「學」的本原。為了解此中的道理，以下將略述〈太極圖說〉、〈西銘〉的基本義理，再配合《師山集》中的相關論述，釐清其中的緣故。

兩篇文章的相同之處是文章中皆涉及天人之間與人事之理的討論。周敦頤的〈太極圖說〉行文順序是論陰陽、動靜、五氣（行）、四時、乾坤二氣交感，再從「惟人也，得其秀而最靈」一句轉入人事。張載的〈西銘〉的行文順序是論乾坤、天人關係、仁、孝、人生際遇，著重於人事之理的闡述。³〈太極圖說〉、〈西銘〉皆指點出了人必須透過踐履來證成「天」賦與人的價值。從兩文的相同內涵來看，它們都指點了人的德行與人我間的倫理綱常是依據天理的規範所產生，人身處於天地間，所學所行，不違倫理，也就不違天理。

兩篇文章的相異之處是：〈太極圖說〉的前半涉及了〈西銘〉所未論及的太極之理、宇宙生成之道。〈西銘〉全文以「乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃混然中處」四句為開始，以下全面以倫理綱常為論述焦點。⁴雖然〈太極圖說〉所論的太極之理、宇宙生成之道，〈西銘〉未深刻論及，但是，鄭玉既將這兩篇文章並列，兩篇中的義理應該具有互補性，而人們可以從中尋求完整的成德步驟。

話雖如此，《師山集》裡卻找不到一篇深刻討論德行之學根源性的文章。鄭玉雖然經常以德行之學勉人勵己，不過卻集中在倫理綱常的事務上說理。《師山集》中，〈跋太極圖西銘解後〉記載了胡季時作《太極圖西銘解》，鄭玉順胡氏之請作跋一事。以鄭玉在文中所記，胡氏作《太極圖西銘解》的動機是「發明朱子之意而為之解」，⁵有據於此，鄭玉讚美胡季時是一個明瞭為學本原的人。因此，了解朱子如何看待〈太極圖說〉與〈西銘〉兩篇文章，或可補強鄭玉在文中未明

³ 張載《正蒙》裡尚有一段文字可補〈西銘〉。〈乾稱篇〉「天性、乾坤、陰陽也，二端故有感，本一故能合，天地生萬物，所受雖不同，皆無須與之不感，所謂性即天道也」，《張載集·正蒙》（台北：漢京文化，1983），卷第17，頁63。

⁴ 張載〈西銘〉中，對於人子處天地之間所應秉持的德性，仍以孝為首。為了強調「不愧屋漏為無忝，存心養性為匪懈」，文中詳細引用了大禹、穎考叔、舜、申生、曾參、伯奇等善孝者為例，回應「乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處」所必須具備的德行。但全文並未強調親親尊尊的分際。文中一段對弱者不分等差的同情，使後人以為張載受到墨家兼愛學說的影響。我任為民吾同胞、推己及人均以仁為出發，若以此論張載非純儒，不免有小疵掩瑜之害。

⁵ 〈跋太極圖西銘解後〉，「婺源胡季時，因朱子所註諸書表二書而出之，且發明朱子之意而為之解，其亦知為學之本原者歟。嘗出以示予，今五年矣，未有以復其命也。因閱家中故書，復見季時所著，伏讀之餘，因書所見如此，將以質於季時」，《師山遺文》，卷3，頁14。

確指出的部分，也能藉此幫助我們了解鄭玉對為學內涵的理解。

朱子作有〈太極圖說解〉。他將周敦頤所論的陰陽、動靜、五氣（行）、四時，全歸於「太極」這一渾然之體。雖然朱子將太極歸為形而上之道，陰陽歸為形而下之器，不過，他以為陰陽與動靜的變化，全根源於太極。「無極」、「太極」並無二致，此理就是萬物生成之理，形而上之道與形而下之器便據此理。朱子說：

陰陽太極，不可謂有二理必矣。然太極無象，而陰陽有氣，則亦安得而無上下之殊哉？此其所以為道器之別也。⁶

陰陽二氣交相循環、相揉相雜，太極之理既在萬事萬物中，也就在陰陽二氣之中。故朱子認為，學者若求其分，便無法明白周敦頤〈太極圖說〉中所論之整全渾然的道體。道體中的陰陽、動靜、五氣（行）、四時未曾相離，宇宙既然依據此理運行，「乾道成男，坤道成女」以下談及萬物生生，也離不開「無極」、「太極」此一整全渾然的理。

朱子以為程子不言〈太極圖〉，乃在於〈太極圖〉雖然詳於性命之原，但是在進學實踐上的說明卻過於簡略，程頤若以此授人，恐會墮入「言不盡意」的空洞泥淖裡。在〈太極圖說解後記〉中，朱子指出〈太極圖說〉立象盡意，是周子不得已之作。周敦頤將此圖手授程頤，程頤的「性與天道」見解又多出於此，何以程頤未嘗一言及之？朱子要學者細察此中微意。此中微意便是前述進學實踐上的說明過於簡略，而朱子說程頤「只道敬」⁷，意亦在此。

再看朱子作的〈西銘解〉。朱子是站在理一分殊的角度來看〈西銘〉。他說：「乾陽坤陰，此天地之氣，塞乎兩間，而人物之所資以為體者也。」⁸天理落在人身上，人們因為身分的不同，各以其行為與天地合德。在〈西銘解〉後，有〈西銘論〉曰：「天地之間，理一而已。」⁹朱子又曾以程頤的說法為架構，將〈西銘〉大旨以「親親尊尊」的推衍方式，架構出清楚有別於墨家的倫理秩序。¹⁰

⁶ 〈太極圖說解〉，《朱子全書》，第13冊，頁77。

⁷ 〈太極圖說解後記〉，「觀其答張閔中論《易傳》成書，深患無受之者，及《東見錄》中論橫渠清虛一大之說，使人向別處走，不若且只道敬，則其意亦可見矣」，《朱子全書》，第13冊，頁79。

⁸ 〈西銘解〉，釋「故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性」，《朱子全書》，第13冊，頁41。

⁹ 《朱子全書》，第13冊，頁145。

¹⁰ 「程子以為明理一而分殊，可謂一言以蔽之矣。蓋以乾為父，坤為母，有生之類，無物不然，

大體而言，朱子所論的〈太極圖〉，闡述了形而上的太極之理和宇宙秩序、生成之道。論〈西銘〉，朱子則言「理一」，他用程子的「理一分殊」來合天理與人事，認為天理與人事之間具有一貫性的脈絡。朱子在《語錄》中論〈太極圖〉的義理時，也說了〈西銘〉「合下便有個乾健坤順意思」，¹¹這亦是朱子認為天人關係無法被割離的證明之一。

了解朱子對〈太極圖說〉與〈西銘〉兩篇文章的詮釋，再看鄭玉如何申論為學本原的內涵。他說：

然〈太極〉之說，是即理以明氣；〈西銘〉之作，是即氣以明理。太極之生陰陽，陰陽之生五行，豈有理外之氣？天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性，豈有氣外之理？然則天地之大，人物之繁，孰能出於理氣之外哉。

12

鄭玉以「即理以明氣」來論〈太極圖說〉，用「即氣以明理」來論〈西銘〉，他所談的「理」應為形而上的天理；「氣」應為形而下的人事。他將理、氣並舉，取用了〈太極圖說〉的天理，再合〈西銘〉中的人性，聯結出天與人的關係。引文中的「太極之生陰陽，陰陽之生五行，豈有理外之氣」明顯歸納自〈太極圖說〉，「天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性」則是一字不差地語出〈西銘〉。

在朱子的論述中，有關形而上的發揮全是鄭玉未曾論及的觀點。由於鄭玉作〈跋太極圖西銘解後〉是站在認同朱子解〈太極圖說〉、〈西銘〉之下所作的跋，因此，將朱子解釋〈太極圖說〉、〈西銘〉的說法與鄭玉文章之中所涉的相關意涵相對照，朱子的論述確實能補足鄭玉沒有說明的部分。

經由上述的討論，可以得到以下的結論：〈太極圖說〉、〈西銘〉將天理與人

所謂「理一」也。而人、物之生，血脉之屬，各親其親，各子其子，則其分亦安得而不殊哉！一統而萬殊，則雖天下一家、中國一人，而不流於兼愛之蔽，萬殊而一貫，則雖親疏異情、貴賤異等，而不桎於為我之私。此〈西銘〉之大指也。」《朱子全書》，第13冊，頁145。

¹¹ 「公更看橫渠《西銘》，初看有許多節拍，卻似狹；充其量，是甚麼樣大！合下便有個乾健、坤順意思。自家身己便如此，形體便是這箇物事，性便是這箇物事。……『尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼』，又是做工夫處。後面節節如此。『于時保之，子之翼也。樂且不憂，純乎孝者也。』其品節次第又如此。橫渠這般說話，體用兼備，豈似他人只說得一邊」，《朱子全書》，第17冊，卷4，頁3122。

¹² 〈跋太極圖西銘解後〉，《師山遺文》，卷3，頁14。

事間的脈絡作一系統性的聯結，在緊密的聯結中，鄭玉說的「即理以明氣」意指人事必依天理而行，而「即氣以明理」意指在人事中實踐天理，為學之道的大本大原就在此中。

鄭玉以為為學的目的在於個人德行的充塞，個人德行的完備也就能契合天道。從〈西銘〉中來看，為學之道必須透過「人」在事上、理上實踐，才能具足其意義。這是人未有見聞知識前就能夠完足的實踐，因此鄭玉所說為學之道的大原大本，即是人在一般日常的人倫事務中能夠即時體現的德行之學。可惜的是，鄭玉並未在理氣問題上展開深入的、步驟性的申論。若是僅透過以上的討論則能得出以下結論：實踐必須由此身開始；此身發動的行為，出於此身之德，而此身之德必須要契合天地之理。「天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性」的意義即在此，而〈西銘〉「即氣以明理」的踐履蘊意也在其中。

另有一例可以說明鄭玉對「學」之內涵的詮釋。鮑仲安從鄭玉學時，曾敘述「自吾從先生游，於體認道理，識所謂活潑潑者；於應事處變，得經權之說焉」¹³。文中所言的「體認」、「識」即是學，而「道理」、「活潑潑者」的內涵，則是承朱熹於《朱子語類》裡所說的「仁有兩般：有作為底，有自然底。……父子自會親，君臣自會義，既自會恁地，便活潑潑地，便是仁」¹⁴之義。探究到底，鄭玉授人的重點之一是「學仁」，而求仁得仁是德行之學的本原亦是歸趨。

〈太極圖說〉、〈西銘〉中闡述了由天到人的一貫性的理，「理」若非從根源性的善來作論述的根據，到了形而下的「人」便不可能形成一個和諧、整全的人事世界。正因為〈太極圖說〉、〈西銘〉涵蓋了以上的積極意義，重視倫理基本問題的鄭玉便以之為學道的本原。當時有太多人都忽略了「學之本原」，反而用心於「枝流餘裔」。這個問題的嚴重性可參考鄭玉所言：「為學之道，用心於枝流餘裔，而不知大本大原之所在」的情形，再參酌與鄭玉時代接近的吳當（1297-1361）¹⁵為張九韶《理學類編》¹⁶作序時，對元代學風所作的評論：

¹³ 〈鮑仲安墓表〉，《師山集》，卷8，頁5。

¹⁴ 宋·朱熹，陸建華、朱傑人校點，《朱子全書》（上海：上海古籍出版，2002），第14冊，卷6，頁253。

¹⁵ 吳當是吳澄之孫，《宋元學案》中有記。著有《周禮纂言》及《學言稿》。明兵陳友諒欲求之，吳當以死自誓，後歸隱廬陵之谷坪。《全元文》將吳當之生卒年訂在1297-1361，即元成宗大德年間至元順帝至正年間。可參李修生等編，《全元文》（南京：鳳凰出版社，2004），冊46，頁8-41。鄭玉晚吳當一年出生，早吳當三年過世。

¹⁶ 《理學類編》最後的〈跋〉為張九韶自撰。跋的落款是至正丙午年冬十二月，即至正26年（1366）。張九韶朔孫張拱，於洪武甲子年四月（1384）記述吳當為之作序，將序冠於此書之首，於今已

古之學者，即事以窮理，謹乎彝倫、日用以修身，不敢驚乎高遠也。故曰：道不遠人。性也者，人所以得乎天，以為德具於人心，宜至切矣。……朱子所定諸經，四書既有成說，而元之設科取士，表而宗之，宜後學之有依賴而無所惑矣。間嘗觀有司取性命、天道設為疑問，而答者之牴牾不可勝說，何哉？徒徵諸儒先之言，而無以驗乎身心之實，稍以己意增廣演繹，則舛譌隨焉。於是子貢之言為益信，而每深嘆其未易聞也。¹⁷

以上引文能幫助我們對元代學術環境與學風有清楚的了解。其中吳當論古之學與今之學的文字，與鄭玉述說的是同一件事情。從學術環境來看，元代科考促使朱子學發達；從學風來看，元代儒者呈現了「徵諸儒先之言，而無以驗乎身心之實」的「支離」。因此，鄭玉論學先論「識得此理」的本原，除了因為「二書（〈太極圖說〉、〈西銘〉）之言雖約，而天地萬物無不備矣」，¹⁸另一個原因是元代儒者已經離開了古人「即事窮理」的道路，產生鄭玉所說的「支流餘裔」之弊。

鄭玉思想的邏輯性欠縝密，他未專門就成德道路的步驟或天人關係的圓融性質作出純粹思辨性的文章，我們僅能從他以為的典範裡找根源，從他與別人的互動中發現他對於成德所持有的理想性，並不得不跳過他經常簡省的步驟，由實踐本身看其中的價值。近代學者陳榮捷以為「吳澄與鄭玉俱有意調和兩家道問學與尊德性所從入之途徑與態度，但在哲學意義上之調和，毫無嘗試」¹⁹，有一部分的問題應該在這裡。

不過，鄭玉對於形而上的宇宙生成之理不像一無所知。在第二章已對鄭玉所作的〈周易大傳附註序〉、〈見梅堂記〉作過分析。〈周易大傳附註序〉提及《易》記載了天理，能「示人以開物成務之道」；〈見梅堂記〉以〈復卦〉為說例，鄭玉將天理蘊於萬物之中，並認為「復」含有能動之初的性質，人們能在人事上看得「復」的顯發。他對於形而上之理有某種程度的了解，卻不多論的原因，除了受元代學術環境與學風影響，還可能是因為元代儒者普遍著眼現實、重視實用的學術性格。

三十餘年矣。張拱又言此書以十年編輯之勤完成，故此書開始著作至少可推到元代中期前後。

¹⁷ 此處文字出自於蕭天石等人選輯，《性理學彙函——理學類編·性學篇·性理選粹》（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978）中的《性理學彙函·序》，頁1-4。

¹⁸ 〈跋太極圖西銘解後〉，《師山遺文》，卷3，頁14。

¹⁹ 陳榮捷著，萬先法譯，〈元代之朱子學〉，《中華文化復興月刊》，第14卷第4期，1981，頁15。

元代中晚期已久不復見古人由倫理及日常生活中實踐「理」的學風，從鄭玉與吳當的文章中觀察到的是：古人為學是即學即行，元代知識分子則是把天理與人事兩分，元代儒者不僅僅脫離了古道，同時也造成儒學知與行的兩分。鄭玉把天理、人事視為合一的整體，以為人們必在事中見理、理中行事。人們若能在日常的倫理事務中俱足天理，而天理的形成、化生對於他而言，必須被強調的必要性也就大大的削減。

回到〈太極圖說〉與〈西銘〉，錢穆曾就周、張這兩篇文章作過分析，指出〈太極圖說〉重在道體，周子的主靜立人極，像是說：人當站定在人的地位上來合天。²⁰〈西銘〉則重在為學大要。張載的〈西銘〉以宇宙大全體為一家，以吾之畢生為一孝子，其實有「孝弟為仁之本」之意。²¹錢穆的劄記不僅僅與朱子對〈太極圖說〉與〈西銘〉的說法相近，²²也照顧到了鄭玉在這方面的想法。鄭玉有文曰：

聿修厥德，人之所以念其祖也，全而歸之，人之所以孝其父母也。然修德以顯身，而體無不全，全身以道而德無不修，蓋修德然後能全其身，全身所以為修其德，則念其祖考、孝其父母也，亦非有二道也。²³

雖然鄭玉將修德、全身、孝親、念祖等等以德潤身之理說得精短，不過這些道理卻一直是儒家倫理中的基本觀念。鄭玉以此身為「成德之學」的看法與《大學》中的「知本」²⁴、《中庸》裡所言的修身之學亦兩相契合。²⁵他以〈太極圖說〉、〈西銘〉當作為學本源，在宋儒的著作中看到基本的人事之理，又從人事之理的實踐

²⁰ 錢穆，〈周程朱子學脈論〉，收於《中國學術思想史論叢》（臺北：東大圖書，1991，初刷二版），頁189。

²¹ 此處文字歸納自錢穆，〈近思錄隨劄下〉，《宋代理學三書隨劄》（臺北：東大圖書，1983），頁160-161。

²² 朱子注「誠者，聖人之本」曰：誠者，至實而無妄之謂，天所賦、物所受之正理也。人皆有之，而聖人之所以聖者，無他焉，以其獨能全此而已。此書與〈太極圖〉相表裡。誠即所謂太極也。《朱子全書》，第13冊，〈通書注〉，頁97。

²³ 〈方氏族譜序〉，《師山遺文》，卷1，頁6。

²⁴ 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）「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而未治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！此謂知本，此謂知之至也」，《大學》，第1章，頁2。

²⁵ 「故為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者人也，親親為大；義者宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。在下位不獲乎上，民不可得而治矣！故君子不可以不修身；思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天」，《中庸》，第20章，頁15。

意義中找到相應天理的節奏。不論是「即氣明理」或是「理氣並行」，「學之始」、「學之道」既據天理，透過人「此身」的顯發，實踐本身就具足了實踐的價值。

二、德行之學的重點——「存誠」「居敬」以致其實

鄭玉以為在倫理事務中實踐德行之學的重點是「存誠」與「居敬」。這兩個概念被鄭玉視為人們在實踐中的重要原則。如本節第一部分所述，天人關係是一貫性的整體，因此「存誠」與「居敬」不僅是人事之理，也是天道原則。以下將從鄭玉與他人交接的文字裡，看他如何發揮「存誠」與「居敬」在德行之學的實踐意義。

〈李敬誠字說〉裡，鄭玉以「誠」為核心，以之來推衍天道、人道的關係。他明確地說出「誠」充塞於天道與人道之間，「誠」同時也是為學實踐裡不能被割捨的「道」。²⁶

《中庸》云「誠者天之道也，誠之者人之道也」，其以天人對言之者，以為學之次第言之也，及其成功一也。是故聖人者，形雖同於人，而心則純乎天也。而聖人亦非有異於人者。眾人去之而聖人獨存爾，所謂天道也；君子則求所以存之也，所謂人道也。是之謂誠。²⁷

鄭玉一開始將天道、人道合起來說明，整段的重點是從「人能合天」的脈絡來論「人之道」。鄭玉認為聖人之心為何能純乎於天，其原因在於「存誠」。聖人「存誠」故能體天道、合天道；一般人對於「誠」要「求而存之」才能同於聖人。人們具存了「誠」體，也就具備貫通人道與天道的條件。鄭玉會選擇追究聖人與一般人如何立於人道、同於天道，除了肯定《中庸》內不誠無物的精神，宋儒由天理向人事逐步將人生之道次序化的思考方式對鄭玉也有影響。²⁸

²⁶ 「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，」〈與汪真卿書〉，《師山遺文》，卷3，頁5。

²⁷ 〈李進誠字說〉，《師山遺文》，卷2，頁5-6。《中庸》原文：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也」，頁18-19。另，《孟子》〈離婁篇〉上，有類似的文字，「誠身有道，不明乎善，不誠其身矣。是故誠者，天之道也。思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也。不誠，未有能動者也」，卷7，頁103-104。

²⁸ 除了周敦頤〈太極圖書〉、張載〈西銘〉，張載的《正蒙》對於「誠」亦有貫通性的見解。「誠明所知乃天德良知，非聞見小知而已。天人異用，不足以言誠；天人異知，不足以盡明。所謂誠明者，性與天道不見乎小大之別也。義命合一存乎理，仁智合一存乎聖，動靜合一存乎神，

「誠」被鄭玉詮釋成一種充塞於天地間的理，理無處不見、無處不在，雖然它不發於聞見，但是鄭玉試圖將之置於可見、可聞的經驗世界。他同時也述說了士人為學不可自欺，乃是順應「天理」的道理。他說：

盈天地之間皆誠也，而不見其所以為誠者。惟不見其所以為誠者，故無往而非誠也。今夫昭昭者天也，而四時之行無不誠，故春生而秋殺。靈於物者人也，而四端萬善，莫非誠有，故惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，孝、弟、忠、信之行，發而不可遏也。自是推之，一草一木之生長，一動一靜之消息，亦莫不誠。況學者之為學，其可有一毫之自欺而不誠乎？²⁹

上面的引文在形式的推論次序是由「天」過渡到「時」再論到「人」；在意義層次上的推論次序則是由「難見的誠體」到「不違誠體的四時運行」再到「誠體於人身上的顯現」。鄭玉先從乾坤天理的運行不欺來推論「誠」的實存，誠在人身上的展現則由人人具有的四端開始，將四端擴而行之，便是此心、此身的結合。人倫之中所能看到的孝、弟、忠、信等行為皆是誠。接著以天地萬物間的生息不違「誠」作為小結。最後鄭玉提問：「況學者之為學，其可有一毫之自欺而不誠乎？」整段的文脈從自然界到人，從天理到人事，鄭玉以「學者之為學」的「誠意」作為收束。

德行的操存涵養到達某一程度即能與天地之理同道，這個想法在鄭玉的文章裡時常可見。他提出「存誠」作為德行之學的重點，也是因為鄭玉以為「誠」的意涵能夠上溯天人間的聯結問題。在《師山集》中另有一處論「誠」的文本，對天人間的聯結問題稍有指點：

真元會合之氣散而復聚，於是汝南周夫子出焉。因〈太極圖〉而使人知理氣之並行，著《易通書》而教人以明誠之並進。³⁰

這段話原來是鄭玉就歷代儒者偏離古人「為己之學」之路所發出的議論。文章中敘述了歷代儒學的變化，除了指出士人們在變化中如何偏離了日用倫常的軌道，

陰陽合一存乎道，性與天道合一存乎誠」，〈誠明篇〉，《張載集·正蒙》（台北：漢京文化，1983）卷第6，頁20-21。

²⁹ 〈李進誠字說〉，《師山遺文》，卷2，頁5-6。

³⁰ 〈與汪真卿書〉，《師山遺文》，卷3，頁6。

也指出北宋周敦頤、二程對儒學發展的重要性，更讚揚南宋朱子將儒學發揮到「言無不契、道無不合」的極致。

鄭玉將〈太極圖〉、《易通書》並舉，一說「〈太極圖〉使人知理氣之並行」，一說「《易通書》教人明誠以並進」，顯然認同兩文具有互相支持的關係。〈太極圖〉順序說明太極之理、宇宙生成、人生之道，《易通書》一開始說的「誠者，聖人之本。大哉乾元，萬物資始，誠之源也」則指出了周敦頤以「誠」為貫穿天人關係的脈絡。朱子釋《易通書》認為「〈太極圖〉得《通書》始明」³¹，就兩文的意義來看，〈太極圖說〉已說明了君子要去尋求聖人何以能存誠的道理，《易通書》又言「誠，五常之本，百行之原也」，也無怪乎程頤有「學者不可以不誠，不誠無以為善，不誠無以為君子」³²之言。

以上有關「誠」的討論，可歸納出下列三點結論。第一，鄭玉將《中庸》裡「故君子不可以不修身。思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天」³³這一段修身行事之理，重新由「體天道」開始敘述，卻未多加論證，鄭玉敘述了君子「存誠致實」的表現，接近了聖人之道，也接近了天道。第二，「誠」的體會除了要求而存之，同時它在實踐中是不欺的，它的價值於順應「天理」的狀態下被突顯。第三，鄭玉對宇宙秩序缺乏脈絡性的論述。鄭玉論天人關係時，不同於宋儒有將宇宙論導向人生論的趨勢，鄭玉以為「誠」於人道中的彰顯，就是天道的展現，因此，對鄭玉而言，「誠」在人事間的實踐意義大於形而上的言說意義。

上述三點結論對於「天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性」這一段鄭玉未多加申論的意涵有補充的效果。不過，本文一再強調，鄭玉只講出了「理」，仍

³¹ 「周子留下〈太極圖〉，若無《通書》，卻教人如何曉得？故〈太極圖〉得《通書》始明」，《朱子語類》〈通書〉，頁 3144。另見「聖人之所以為聖者，無他焉，以其獨能全此（誠）而已」。朱熹：〈通書注〉，《朱子全書》第 13 冊，頁 97。

另見《朱子語類》〈通書〉，「『誠者，聖人之本』，言太極。『大哉乾元！萬物資始，誠之源』，言陰陽五行。』『乾道變化，各正性命，誠斯立焉』，言氣化。『純粹至善者』，通繳上文。『故曰「一陰一陽之謂道』』，解『誠者，聖人之本』。『繼之者善也』，解『大哉乾元』以下；『成之者性也』，解『乾道變化』以下。『元亨，誠之通』，言流行處；『利貞，誠之復』，言學者用力處。『大哉《易》也！性命之原』，又通繳上文。」卷 94，第 17 冊，頁 3144-3145。

³² 「學者不可以不誠，不誠無以為善，不誠無以為君子。修學不以誠，則學雜；為事不以誠，則事敗；自謀不以誠，則是欺其心而自棄其忠；與人不以誠，則是喪其德而增人之怨。今小道異端，亦必誠而後得，而況欲為君子者乎？故曰：學者不可以不誠」，《二程集》，中華書局，1981 第一冊，第 326 頁。

³³ 《中庸》，第 20 章，頁 15。

未就反身而誠的「步驟」作出邏輯性的說明。將鄭玉的思想與《正蒙》裡所論的「誠」，與程明道據〈西銘〉之理加以申論的成德方法相較，³⁴鄭玉存誠致實的思想不違張載的原意，也與程明道相合。同樣地，鄭玉雖未就〈太極圖說〉中所指的中正仁義多作發揮，³⁵但是人事之理得在「存誠」的基礎下脩成，並且付諸實踐因此顯豁出人性的價值，這一點應該是可以被肯定的。

鄭玉也談到「敬」。鄭玉將「居敬」與「存善」並列，他說：「余惟三代以下學者，惟不知居敬以存善，故學廢而性遠。」³⁶其中「居敬以存善」是以居敬為成德之學的開始，然「學廢而性遠」一語則顯露出在「仁」上發明心之體用、在生活中體貼仁的生活實踐已漸漸泯滅。其中「居敬以存善」一句，明顯地突出「敬」必須被持養的意味。鄭玉作〈王居敬字序〉一文勉礪王懷德³⁷時，就成德之學的持養特加提醒：

今子之於居敬也，不徒曰「主一無適」而已。必求其所為主一無適者於存善也。不徒曰「吾性本善」而已。必求去其惡以存善也。告人以其名，則思復其性，聞人呼其字，則思充其學，如此則名字之功於子大矣！³⁸

鄭玉指出居敬、致實，兩者必須一貫。成德實踐的具體關鍵不惟「知」而已，知行並重才是正道。由於三代以下，學廢而性遠，鄭玉便依王懷德所請，選擇了「存善」、「居敬」作為王懷德的名字。鄭玉提示王懷德不僅要記著朱子所說的「主一無適」便是敬，³⁹還要明白「存善」、「居敬」的深意。他在此篇文章中，尚且引

³⁴ 〈明道學案〉上，「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。……孟子言：萬物皆備于我。須反身而誠，乃為大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂！《訂頑》意思，乃備言此體，以此意存之，更有何事」，《宋元學案》，卷 13，頁 3。

「誠明所知乃天德良知，非聞見小知而已。天人異用，不足以言誠；天人異知，不足以盡明。所謂誠明者，性與天道不見乎小大之別也。義命合一存乎理，仁智合一存乎聖，動靜合一存乎神，陰陽合一存乎道，性與天道合一存乎」，宋·張載，〈誠明篇〉，《正蒙》第 6，頁 20-21。

³⁵ 〈太極圖說〉原文：「聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。」

³⁶ 〈王居敬字序〉，《師山遺文》，卷 1，頁 8。

³⁷ 據〈王居敬字序〉裡所記，因《禮》記男子二十冠而字，而王懷德未易名得字，求教於鄭玉。王懷德欲由「若愚」見字而名之曰「爽」者，或名「存善」而以「居敬」、「克明」、「復初」為字者等等名、字之間擇一，以之警身修德。鄭玉以「存善」為其名，「居敬」為其字。

³⁸ 〈王居敬字序〉，《師山遺文》，卷 1，頁 9。

³⁹ 問「主一無適」。「只是莫走作。且如讀書時只讀書，著衣時只著衣。理會一事時，只理會一事，了此一件，又作一件，此『主一無適』之義。」蜚卿曰：「某作事時，多不能主一。」曰：「只是心不定。人亦須是定其心。」曰：「非不欲主一，然竟不能。」曰：「這箇須是習。程子也教人習。」曰：「莫是氣質薄否？」曰：「然。亦須涵養本原，則自然別」，《朱子語類》，卷 6，

用孟子性善說和程頤說的「敬」意，⁴⁰ 為「居敬」二字說解。從程子的「居敬者，所以成始成終」一言，能看出鄭玉認為居敬以致實是一種必然性。

鄭玉以「誠」、「敬」作為為學出發點和持養的重點，而《師山集》中另外出現的「靜」，似乎與「敬」發生了意義上的繳繞。元統二年（1333），道士吳定夫請鄭玉為其修煉之所作記，鄭玉作了〈靜虛齋記〉一文。面對由儒學入老學的吳定夫，鄭玉以「聖人之學」為其齋室作記。對於「靜虛」一詞，鄭玉這麼說：

此周子學聖法也，明通公溥之謂乎。聖人之所以異於人者，以其無欲也，無欲則靜虛而動直矣。靜虛故明而通，動直故公而溥，此聖人之所以合天德，而學者之所當學也。雖然，或者疑之，定夫之名齋，靜則虛矣，如動何？夫靜者體也，動者用也，豈有有其體而無其用者乎？在學者推而行之耳，若夫能靜而不能動，有其體而無其用者，非吾聖人之所謂道，又何必告以聖人之學乎？⁴¹

鄭玉利用周敦頤〈通書〉的義理為「虛靜」一詞作解釋。⁴² 鄭玉以為「明通公溥」是「心」處在無私的一種狀態。聖凡之別，在於聖人無欲。無欲者，其心自虛、其行不阿。聖者既為聖，無私的我以明通公溥之德與無私的天德相合為一，這不僅是聖人之道，也是知識分子應當追求的成聖之路。鄭玉解釋「虛靜」，是將自己定位在儒者的身分上發言，避開了儒學與老學的交涉問題。

鄭玉在文中自設問答，在「靜」之外又舉了「動」，同時將「靜」視為「體」，將「動」視為「用」，將道家的虛靜轉化成了理學式的虛靜。周敦頤在〈太極圖說〉中曾表達存其心、主靜立人極、與天地合其德的看法，到了朱子，則進一步將周敦頤「主靜」之「靜」釋為「敬」義。⁴³ 而鄭玉言靜，像是在描述身心的一

《朱子全書》，第 17 冊，頁 3243-3244。

⁴⁰ 〈王居敬字序〉「孟子曰：性無有不善。程子曰：敬者，聖學之所以成始成終。二說皆本諸《商書》曰：惟皇上帝，降衷於下民，惟善之謂。《虞書》即言欽哉矣，是謂聖學。秦漢晉唐以來，文章之士相繼而作，非無學者，而曰：孟軻死，千載無真儒。何也？不知用力乎此，而溺於訓詁詞章之習，故雖專門名家而不足以為學，皓首窮經而不足以知道，儒者之罪人耳」，《師山遺文》，卷 1，頁 8-9。

⁴¹ 〈靜虛齋記〉，《師山集》卷 4，頁 12-13。

⁴² 宋·周敦頤，〈通書〉，「聖可學乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有。請問焉，曰：一為要。一者，無欲也。無欲則靜虛動直。靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥。明通公溥，庶矣乎！」聖學第 20。清·董榕輯：《周子全書》（臺北：廣學社印書館），卷 9，頁 164-166。

⁴³ 參朱子釋「君子脩之吉，小人悖之凶」一文。宋·周敦頤，〈太極圖說〉，清·董榕輯，《周子全書》（臺北：廣學社印書館，1975），卷 2，頁 26-27。

種狀態，這裡所談的「靜」與〈王居敬字序〉所論的「敬」相比，「靜」較「敬」要為抽象。雖然由記中得知，吳定夫已「寄迹老子法中」，齋名「靜虛」之意當是取「致虛極、守靜篤」等相近的道家思想為解釋，但鄭玉還是以儒者的心態為此人此事作記。

就鄭玉對「敬」、「靜」、「無欲」三者的論述來看，此三者到底孰先孰後，實難作出絕對的分界。這必須歸因於鄭玉在討論重要問題時，往往不求其分、但求其合的學術性格。二程語錄中論敬與靜，將二者分別得很清楚。⁴⁴而朱子釋誠與敬，亦主張兩者存有差別。⁴⁵到了鄭玉，他說的反而模糊不清，他以為的聖人成德之學是動而若靜、即體即用的狀態，強調理氣為一，是一套整全又相互牽引的狀態。若從宋儒的理氣論式角度來看，鄭玉強調的恐怕是人事的氣一，而非天理的理一。

大約在三十六歲以後，鄭玉作文期勉其弟鄭璉。⁴⁶文中提及自己在十五歲時，父親將他名為「玉」的原因：玉者璞也，將無所用而不可也。但是自己馬齒徒長，並不成器。於是在幫鄭璉擇「字」時，選了「希貢」為字。孔子曾讚美子貢如瑚璉，故鄭玉便以「晚而得聞性與天道」的子貢來期勉鄭璉。他說：

晚而得聞性與天道，豈復貨殖多言之子貢乎？蓋其聞一知二之資，積以歲月之久，多學識之之惑，卒歸一貫之功。故自顏子以下，一人而已，其豈無可學者乎？汝之資質遲鈍，必千百昔人之功，而使庶幾或冀其可進也。

47

此處提到了性與天道的問題。鄭玉在鄭璉身上除了寄託希賢、希聖、希天的願望之外，這段勉學的文字，同時涵藏真積力久則入的深意。聞一知二、多學識之，「學」的意涵不只侷限於道德涵養，同時也具有知識性見聞的索求。因此，成德的實踐雖是鄭玉刻重之處，他也未遺漏聞見之知的重要性。修德以潤身，「一貫

⁴⁴ 〈河南程氏粹言卷第一·論道篇〉「子曰：敬則虛敬，而虛靜非敬也。子曰：一不敬，則私欲萬端生焉。害仁，此為大。……」，《二程集》（臺北：漢京文化，1983），頁1179。

⁴⁵ 此處可參考〈朱子語類〉「妄誕欺詐為不誠，怠惰放肆為不敬，此誠敬之別」，《朱子全書》，第14冊，卷6，頁241。

⁴⁶ 《宋元學案》〈師山學案〉中記：「鄭璉，字希貢，師山弟也。慷慨有志略。自遭喪亂，追隨師山于患難，不避艱險。鮑仲安之起義兵，先生與焉。鄧愈購師山，先生自先赴難。既不能脫，師山挺身出，謂先生曰：『汝當屈身以保家。』先生泣應之，然且終其身不仕」，卷94，頁5。

⁴⁷ 〈弟璉名字說〉，《師山遺文》，卷2，頁7。

之功」的端點是存誠居敬，過程與終點均必須貼合天理、天德。人格與學問的陶冶，不僅是從存誠居敬的本心而來，也要從存誠居敬的本心歸去。

第二節 成德之學的具體實踐

第一節將鄭玉所謂的「學」做了層次與意義上的釐清以後，此節將討論成德之學在人身上的實踐。在第一節的討論中，我們明顯地遇到了一個困境：鄭玉雖有為學本原與為學之始的觀點，但文獻中缺乏成德之學實踐的步驟。假設鄭玉對這些步驟存而不論，而是將之融攝於具體的倫常日用中，那麼，唯有透過鄭玉寫作的動機、文本反映出的論點，才有辦法看出實踐價值的所在。

因此第二節試圖由儒者的出處、儒學與興治的關係著手，看鄭玉如何將成德與士人出處作結合。同時，本節將概述元代社會文化條件對於儒學的影響，以鄭玉文章所涉及的人物、地方為範圍，看儒學如何影響了元代的政治，進而歸納出鄭玉在政治思想上的實踐狀況。

一、不以仕隱為準則的應世態度

士人對於個人出處當有什麼樣的態度？鄭玉心中有一理想的「士」的形象。從他的仕隱抉擇為切入點，將能看出其理想性及具體實踐的準則。鄭玉曾提出「遵時養晦」以自勉，而「遵時養晦」的態度在青年、中年、晚年各有不同的表現。以下將分三個時期來觀察。

年輕時，鄭玉曾熱衷於功名，⁴⁸他在一些篇章中表達了「時」、「命」的看法，並以「養晦」自許。〈養晦山房記〉⁴⁹中，以朱熹十五歲時，朱熹的老師劉子翬為朱熹取字作「元晦」的意義來為自己勉學，勉學之目的是在出仕為官。那時他以

⁴⁸ 參〈日者堯民傳〉，「予往來錢塘十年，時切切有功名志」，《師山遺文》，卷4，頁1。

⁴⁹ 將此篇文章定位在青年以後，是因為鄭玉於文章中自述「予少時嗜讀書，號能記誦，稍長，涉獵世故，出入憂患中，益驚恐其心、勞其體，馴致健忘，藥石不能愈。思所以完神復志，因遊黃山，從祥符主僧借隙宇，加關治，兀作其間，盡取天下之書而讀之，以求聖賢之所謂道，潛心而勉學焉」，〈養晦山房記〉，《師山集》，卷5，頁3。

另見鄭玉所作七律：「十年不到此叢林，問舊堂頭嘆陸沉，石老不知蒼蘚變，山幽惟覺白雲深。藏書有室還當築，伏鼠何時為指尋？相歎尚多耆舊在，相攜杖屨與登臨」，〈遊黃山題祥符寺〉，《師山遺文》，卷5，頁9。

「幾回清夢到天都，彷彿何能記有無，白鹿仙人眠不語，青蓮大士咲相呼，風聲月色山房靜，澗愧林慚景物孤，惟有塘頭老尊宿，時將機語答樵蘇」，〈寄祥符諸老〉，《師山遺文》，卷5，頁14。

「不羈於一時窮厄」的志節砥礪自己，似乎為科考不順一事作了事前的寬解。他認為人世際遇雖有窮達之不同，但是所學是否有用於人、有補於世最為重要。

鄭玉提及伊尹、太公「始晦而終顯」，孔子、孟子二聖賢則是遵時養晦。一個人窮達的終極價值未必能立即在當世展現，由孔孟雖晦於一時卻顯於萬世的歷史裡可以得證。⁵⁰雖然鄭玉有「幼而學焉，壯而行焉」、「未有用而不本之學、學而不究於用者」⁵¹的觀念，但是遇與不遇卻無法透過自我來掌控。故鄭玉以「木晦於根，春容晬敷；人晦於身，神明自腴」⁵²四句來「養晦」，除了頗有古之學者修身自養的意蘊，亦透露出人的顯、晦不能以仕、隱來衡度的思想。

有關出處之正，鄭玉另有相關的見解。鄭玉二十六歲左右，⁵³曾對「義命」提出以下的看法：

士君子在天地間，唯出處為一大事。故觀其出處之節，而人之賢否可知。雖然出處之際，禍患之來，常有不可避者，君子亦曰：聽其在天者而已。故觀人者，不特論其得失之見於外，又必察其是非之存於中者，而後人之出處可得而論也。⁵⁴

出處是大事，出處進退必須合宜、合時命。人在當世除了盡其心之外，還得聽天命。然而，時與命並不一定能在生命中最關鍵的時候相輔相濟，這是士人必須要了解的狀況。鄭玉於〈送徐推官序〉中，以唐宋文人韓愈、司馬光、蘇軾、蘇轍、黃庭堅、陳師道等人在窮達之時，不以外在榮辱危害出處之正的事實，對「時」、「命」作出論證。

鄭玉對「時」、「命」的看法，對「義」、「命」的見解，在勉勵因連坐法而去

⁵⁰ 本段文字歸納自〈養晦山房記〉，《師山集》，卷5，頁2-3。

⁵¹ 「幼而學焉，壯而行焉，蓋幼而不學，則無以窮天下之理而致其知，及其壯也，不究之用則亦何以爲學哉？未有用而不本之學，學而不究於用者」，〈養晦山房記〉，《師山集》，卷5，頁2。

⁵² 宋·劉子翬，〈字朱熹祝詞〉：「冠而欽名，粵惟古制，朱氏子熹，幼而勝異，交朋尚焉，請祝以字，字以元晦，表名之義：『木晦於根，春容晬敷、人晦於身，神明自腴』」，《屏山集》（王雲五主編，四庫全書珍本四集，v.263，台灣商務書局，1973），卷6，雜著，頁1。

據朱子自述「余年十六七時，屏山劉先生字余以元晦而祝之，其詞曰：『木晦於根，春容晬敷、人晦於身，神明自腴』」，〈跋潘顯甫字序〉，《朱子全書》，冊24，文集，卷82，頁3875。

⁵³ 將鄭玉作此文的年紀定於26歲，是因為文中言：「泰定元年（1324）四月，被論連坐去官，士友至有爲之流涕者，而公處之怡然，若無與於得失。予於是益有感焉，於其歸也，備述前世諸君子之出處，以解士友之憂、以頌公之行事」，〈送徐推官序〉，《師山集》，卷3，頁9。

⁵⁴ 〈送徐推官序〉，《師山集》，卷3，頁8。

官的徐敏夫的論證中最清楚。該文列舉的任一人物，不僅具備了不因外在現實而害其出處之正的特質，也皆有機會在朝為官。雖然這些文官堅持出處之正的下場，不是除名削籍便是顛沛流離、丟了權力富貴，可是，他們不以外在榮辱害其本心與行事的人格，卻是年輕時的鄭玉深深景仰，並願以之與友人共勉的風範。

從青年過渡到中年，鄭玉不再用力於功名的取得。不過，每逢學友、晚輩要赴考，投身講學的鄭玉仍不忘對他們期勉一番。在這些期勉的文字裡，鄭玉經常透露出儒者不該大隱於世，當學有所用的意涵。鄭玉的科考之路並不順遂，不過，不久他就安於「命」而絕意仕進。但是，他在三十多歲時曾說過⁵⁵：

我國家延祐初詔行科舉，今二十年……科舉之士，臺省館閣，往往有之，不為不盛矣。其取士之法，經疑、經義以觀其學之底蘊；古賦、詔誥章表，以著其文章之華藻，復策之以經史時務，以考其用世之才，亦且嚴且詳矣。然朝廷不以是為難也，必曰：鄉黨稱其孝弟，朋友服其信義，然後得與是選焉。豈非以德行為本，文義為末乎？⁵⁶

事實上，元代科舉雖然開了一條知識分子仕進的路，卻因為元政府有意保障蒙古人與色目人的仕途，致使漢人、南人的科考門檻高於蒙古人與色目人。在科考的科目與名額的配置上，相對而言，漢人吃虧得多。因此，想在科考中獲得錄取是很不容易的事。儘管從鄭玉的眼中來看，科考與徵辟舉薦的制度同樣是朝廷美意，但是鄭玉未能在科考中取得成功，也是一件事實。

中年絕意仕進之後，他對於士子求用的心態提出批評，並且合「義」、「命」為說，為他人與自己出仕與否作解釋。在至正八年（1348），鄭玉作文寬慰王誥。⁵⁷南人王誥在禮部考試中，從原來的第一名成為落榜考生，鄭玉在文中指責了當時士子的心態：

夫伯恂以下第受屈，名動京師，終無怨言，安義命也；受一校官，捧檄而喜，榮養親也。其進退亦可謂合於道者矣。得失禍福豈能動其中哉？他日

⁵⁵ 元政府辦科考是延祐元年（1314），文中說行科考二十年，據此推考鄭玉作此文時至少 36 歲。

⁵⁶ 〈送唐仲實赴鄉試序〉，《師山集》，卷 3，頁 10-11。

⁵⁷ 王伯恂誥，婺源範溪人。領至正甲申（至正四年，1344）鄉薦。用薦為翰林編修，辭不就，授瑞安州學正。丁艱服闋，調遲州。元末以節死。參見明·程敏政著，何慶善、于石點校，《新安文獻志》（安徽：黃山書社，2004），頁 37。

造詣，未易量也。近世科舉之士，用心得失之間，得之則沾沾以喜，失之則戚戚以悲。至於皓首窮經，終不聞道，甚者喪心失志，亦有之矣。聞伯恂之事，寧不少愧乎？⁵⁸

原來應該在此次考試中名列第一的王詵，因為南人的身分，其它考官有意將之置於第二。然而，堅持將王詵列為第一的黃潛則認為，除了將之名列第一，別無轉圜餘地。考官們僵持不下，主試官做出將王伯恂由錄取名單剔除的決定。⁵⁹之後，王詵在前往溫州路瑞安州就「學正」職的途中，和鄭玉在杭州路錢塘相遇。王詵怡然說道：「學職雖卑微，祿足養，庶幾遂吾讀書之志也。」⁶⁰王詵不以顯達為務，反以「遂吾讀書之志」為解，讓鄭玉對安於義命、進退合道的王詵更為歎服。

從年輕以歷史中的孔、孟、唐宋文人為例，到中年眼見王詵的自處之道，鄭玉體認到的是：人生在世雖有窮達顯晦的異同，不過，在往治國、平天下這條路努力的過程中，能夠安於「義命」，不因窮達顯晦的考慮而動搖本心，實在是件難能可貴的事情。讀書人為學出仕是為了天下大治而來，故，以「仕」、「隱」與否去討論士人出處的「正」與「不正」，還不如從「義」與「不義」來看出處進退。鄭玉常在文章中透露這樣的觀點。如以下所記：

惟三代以上，天下無遺材，士君子皆為有用之學。……漢初天下未定，曹參得蓋中之一言而齊以大治，既隱者又為世用，是其清淨合道，明哲保身，固非後人所可擬及，然其為學，又豈必以捐絕世務而後為高哉？⁶¹

文中透露了能兼顧「隱」與「用」的人畢竟是少數，選擇隱世者不必以為此舉高於出仕者，重點是在於你的選擇是否能無愧於心、有補於世。鄭玉會這麼說，有兩種原因，一是因為當時的科考制度對漢人不利，一是某些漢族知識分子有民族意識上的認同困境。概如前述，為了保障蒙古族的政治與經濟利益，漢人在元代的朝政之路十分辛苦。因此，在元代，一部分冀望朝政治路上鴻圖大展的漢人，得要去面對比蒙古人更多的科考科目，選擇「仕」這條路的士人，除了科舉之外，

⁵⁸ 〈送王伯恂序〉，《師山遺文》，卷1，頁10。

⁵⁹ 有關王詵的仕宦之路載於明·彭澤修，汪舜民纂，《徽州府志》。「至正四年，浙江省試中式，丁內艱，戊子赴京會試。主司黃文獻公潛擬置魁選，同考官乃謬庇其〈帝車賦〉，欲至未選，而黃不從。既下第，人頗稱屈，交學為翰林修編，不就，授瑞安州儒學正。」本文引自《天一閣藏明代方志選刊》第七輯，（臺北：新文豐，出版年不詳），卷9，總頁749。

⁶⁰ 〈送王伯恂序〉，《師山遺文》，卷1，頁10。

⁶¹ 〈上清靈寶道院記〉，《師山集》，卷5，頁17。

雖然還可以透過辟舉制度得以進入朝廷，不過，漢人即使考上了，或是受到朝廷徵辟，大多不能佔重要的職缺。而一部分的漢人，則因為民族認同選擇了「隱」於鄉里一途，以著書、教學或徜徉山林來渡過餘生。

對鄭玉而言，有用之學的定義並非狹義地侷限在作官。凡是於立德立身的基礎點上，因公利而忘私利的士人，都是能將聖人之學發揮大用的人。士人投身科考，原來是往「用」世的目標前進，但是不少人卻在求「用」世的道路上迷失本心，忘卻了修身、齊家的基底。鄭玉以為，不論為官或隱居，只要知識分子出處的居心不義不正，在「用」這條路上的道德意義就闕無了。

晚年的鄭玉曾透過了程文，將一封替文天祥請命的書信，轉達給曾經被遠放至江西南安路，即將重新被起用的丞相。他說：

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。⁶²

我們無法否定鄭玉對於政治的興趣，只是這興趣不一定非得透過出仕來表現。⁶³從歷史變動的角度來看鄭玉的舉動很有趣，鄭玉不只一次上丞相書請求朝廷表彰文天祥，有以表聞⁶⁴、有以書具，他希望元朝廷能為文天祥立廟、追封爵位、立文褒賞。鄭玉論述此事時，幾乎看不出漢蒙間的界線。鄭玉以元朝人自詡，⁶⁵而文天祥企求一死則是出於元朝政權的不服，元朝人為宋朝人請命，只有一個解釋：兩人同為儒者，同重綱常節義。

因此，上書請命不是由「漢賊不兩立」、「宋元相抗」的角度去請求表彰文天祥的「民族大義」，而是由儒家倫理中的綱常與忠義來強調文天祥的高風亮節。

⁶² 〈與丞相書〉，《師山遺文》，卷3，頁3-4。

⁶³ 「玉，山林一書生也，胸中雖有忠言讜論，所處貧賤，無由自達。每因躬耕之暇，讀古人之書，見前代豪傑忠貞之士，輒想慕其風采，恨不與之同時相與上下，以一吐胸中之所有。」〈與丞相書〉，《師山遺文》，卷3，頁4。

⁶⁴ 〈為丞相乞立文天祥廟表〉，《師山遺文》，卷3，頁1-2。

⁶⁵ 「伏觀至元十三年，國家渡江取宋，其君后既就臣虜，宗社已為丘墟，獨丞相文天祥以亡國之遺俘，立當時之人極。從容就死，慷慨不回，義膽忠肝，照耀日月，清風高節，蕩滌寰區，豈惟作軌範於一時，實可為儀刑於千古。」〈為丞相乞立文天祥廟表〉，《師山遺文》，卷3，頁1-2。

鄭玉與文天祥同為儒者，與其說民族大義影響他們至深，不如說儒家思想對他們的影響深遠。⁶⁶鄭玉面對明兵將領招降時，所說的「吾豈事二姓者耶」之語，⁶⁷和文天祥在〈正氣歌〉說「惟其義盡，所以仁至」的不畏死精神多所相似。

晚年對於「辭不赴召」一事，鄭玉記述了自己當時的想法，與之交遊的趙汭也記下此事。至正十五年（57歲），鄭玉收到了朝廷的詔書，⁶⁸朝廷詔徵鄭玉為翰林國史院待制。⁶⁹以下將從鄭玉自述及趙汭所記，來看他晚年的出處思想。鄭玉自述：

蓋某自幼知非用世之才，又乏過人之識，故棄干祿之學、絕進取之心，投迹山林，躬畊壠畝，自食其力，無求於人。暇則誦詩讀書，以著述為樂，非敢不仕無義，以廢人之大倫也。⁷⁰

從心態上來說，在宣命到達以前，鄭玉早已失去仕進的熱忱，既然心不在焉，就不宜接受翰林國史院待制一職。鄭玉辭謝官職，說自己「非敢不仕無義，以廢人之大倫」，文中的「不仕無義」原是指讀書人隱居不仕、廢棄君臣之義。鄭玉的說法是指自己才不及大用，因此才有「待制之職，臣非其才，不敢受」的說詞。

從政治環境來看，至正年間，各地紛紛傳出戰事，新安雖然是鄭玉眼中的安樂國，但也終於受到戰火波及，因為戰亂，鄭玉還得離開家鄉到山林中躲避戰火。⁷¹元朝政權已是強弩之末，這是鄭玉自己都能感受到的危機。就算鄭玉對於儒學儒治充滿信心，面對現實的政治條件，還有出仕為翰林待制一職⁷²是否能有補於

⁶⁶ 「忠邪雖在於前朝，而勸戒實關於後世也，此皆聖主賢君所以維持世教、扶植人心之要道也」，〈為丞相乞立文天祥廟表〉，《師山遺文》，卷3，頁1。

⁶⁷ 「十七年，大明兵入徽州，守將將要致之，玉曰：『吾豈事二姓者耶？』因被拘囚，久之，親戚朋友攜具餉之，則從容為之盡歡，且告以必死狀」，〈元史忠義傳〉，《師山遺文附錄》，頁1。

⁶⁸ 明·宋濂等撰，《元史》（香港，中華書局，1998），第三冊，本紀第44，順帝7，「庚辰，徵徽州隱士鄭玉為翰林待制，不至」，頁925。

⁶⁹ 據沈起緯、徐光烈，《中國歷代職官辭典》，（上海辭書出版社，1992）記：「待制一官原為唐代弘文館學士輪番值日，備皇帝顧問。宋代諸殿閣皆設待制，低於學士與直學士，為侍從官。元翰林兼國史院、蒙古翰林院皆有待制，其地位遠低於宋制」，頁258。

⁷⁰ 〈上鼎珠丞相〉，《師山集》，卷1，頁4。

⁷¹ 「某也，江東之鄙人也。幼而讀書，既乏明敏之質；長涉世故，又無幹濟之才。不敢自欺其心，投棄林壑，甘與樵牧為伍，而不為仕進之謀。重以邇年，鄉郡累經寇盜，城郭丘墟、田畝荒落、屋廬焚毀、妻子離散，憂患驚心遂成疾疢。兼之肢體傷殘、精神消耗，景薄桑榆，昏耄日甚！近者朝廷急於得人，不覈其實，遂以隱逸見舉，即所居拜翰林待制」，〈上漢兒執政書〉，《師山集》，卷1，頁5-6。

⁷² 據沈起緯、徐光烈，《中國歷代職官辭典》，（上海辭書出版社，1992）記：「待制一官原為唐代弘文館學士輪番值日，備皇帝顧問。宋代諸殿閣皆設待制，低於學士與直學士，為侍從官。

世，恐怕也是鄭玉面對的問題。

而與鄭玉素有交遊的趙汭，爲此寫了書信，其中有言：

前輩謂士大夫惟出處一事不可謀於人，蓋以時義不齊，而士之自處者異也。自處者異，則其與人謀也難乎？其適中矣，矧可以輕議哉？⁷³

趙汭說鄭玉對於出處是不謀於人的，那麼，鄭玉以爲個人出處的決定到底該與何相謀呢？透過第二章的論證，我們得知，鄭玉認爲生命中遇有權變問題，要掌握「時中」，要以心安與否作爲謀定後動的判準。就「義命」的意義來看，鄭玉面對徵詔的對應舉措，合於前面的論證。至正十五年六月，鄭玉辭謝順帝徵爲翰林國史院待制的詔命，但仍準備束身前往朝闕，進獻治世之言。⁷⁴趙汭在文章中引用鄭玉的話：「欲報朝廷者，素吾志也，吾將辭官赴詔，親見聖主，陳所欲言爾。」⁷⁵這段話呼應了文章前面所說「蓋以時義不齊，而士之自處者異也」的「時」與「義」，趙汭順著鄭玉的思考方向所作的發言，亦能補證鄭玉的出處原則並非是以仕、隱作抉擇。

但是鄭玉偶也流露出「不爲世用」的寂寞。受詔命之前（至正十四年立冬之日），鄭玉與鮑以仁過豐塢頭見到五株怪松，有感曰：「此松以偃蹇不材，爲世所棄，故得置身寂寞之濱，而免於斧斤之患，同於予之出處。」⁷⁶鄭玉以山巖林澗中盡意彎曲的青松自況。然而，處於山巖林澗的寂寞不是絕望的寂寞，鄭玉以「免於斧斤之患」把這點遺憾給消解掉了。

以下總結鄭玉的出處態度。鄭玉一生都以「養晦」自勉，終其一生都不以仕隱的抉擇來作爲評斷個人志節的標準。他與部分由宋入元的漢人不同，因爲他並

元翰林兼國史院、蒙古翰林院皆有待制，其地位遠低於宋制」，頁 258。

⁷³ 趙汭，〈賀鄭子美先生受詔命書〉，《師山遺文附錄》，頁 13。

⁷⁴ 「容臣以布衣赴闕，入覲清光，櫛其一得之愚，以爲涓埃之助，然後退處山林，詠歌堯舜，以樂太平，實臣之至幸也」，〈讓官表〉，《師山集》，卷 1，頁 2。

「願於問安侍膳之餘，爲致辭官就召之請」，〈謝賜酒箋〉，《師山集》，卷 1，頁 3。

「欲乞廟堂，繳還翰林之命，俾某以布衣躬詣閣下，吐其狂愚，少櫛報效」，〈上鼎珠丞相〉，《師山集》，卷 1，頁 5。《全元文》以嘉靖十四年鄭氏家塾科清代補修本爲底本，校以臺灣影印清文淵閣四庫全書本，將這篇的篇名訂爲〈上定住丞相〉。以此篇內容來看，鄭玉是受到鼎珠丞相之薦，而有機會入朝爲翰林國史院待制。

⁷⁵ 趙汭，〈送鄭徵君應詔入翰林詩序〉，收於《師山遺文附錄》，頁 19。

⁷⁶ 〈怪松記〉，《師山集》，卷 5，頁 20。

未特意強調漢蒙的界線，所以鄭玉標舉的「義命」意義應該扣合在「出處之節，時措之宜」⁷⁷兩句話中才得宜。年輕時，他隨侍父親鄭千齡到淳安，看見父親公平斷獄、以德化民、興學講授的政績，耳濡目染之下，他不排斥仕途一路。⁷⁸「隱」，並不是鄭玉的初衷。經過了年輕時科舉不第的過程，鄭玉在科考以後或許另有省悟，因此才「絕意仕進，而勤于教」。即使是絕意仕進的中年時期，他對於有志於仕途的學者，實際上也是抱持著樂觀其成的心態。因此，全祖望於《宋元學案》中稱鄭玉為「隱君」，敘述鄭玉是一「絕意仕進，而勤于教」之人，這是對中年以後的鄭玉所下的註腳。

從年輕到晚年，鄭玉「用世」的想法未曾改變過。個人出處應與自我相謀、應與此心相謀，以居心之正為正、以此心之安為安，不論是趙汭引鄭玉所說的「士大夫惟出處一事不可謀於人」，還是鄭玉自己在文章中說的「然其為學，又豈必以捐絕世務而後為高哉」，均能說明鄭玉不以仕隱為士人出處的準則。他婉辭元順帝之詔，又對明代守將說了「吾豈事二姓者耶？」之言，其中意義也唯有由儒者遵從此心之正、服膺綱常義命來看，才不會落入一般學者以為鄭玉之死是「蒙、漢不兩立」的思考窠臼。

二、儒學和興治的關係

鄭玉一生雖未作官，但是他關心社會民生，關心國家政治，具有儒者的理想。他在死前至少寫過三封「遺書」，這三封信都與儒學離不開關係。給兒子逢辰、從子拱辰與族孫鄭忠的信件，交待了「節義綱常」、「忠孝持家」等訓示。⁷⁹給學生王季溫的是囑托《春秋闕疑》付刻的相關事宜。至於鄭玉的死，不能否認是一種悲劇性的選擇，在悲劇以外，他將可能的希望寄予兄弟族人。書信內容除了他對基本倫理問題持續的堅持，也透露了他對儒學實踐的關心。

⁷⁷ 語出〈徽泰萬戶府達魯花赤珊竹公遺愛碑銘〉，《師山集》，卷6，頁5。

⁷⁸ 〈先府君休寧縣尹方村阡表〉，「先君幼從先生鮑雲龍游，學知本原，於孝弟尤篤。長游京師，用薦者歷絃歌、延陵、美化、江寧四鎮巡檢，陞淳安、祁門兩縣尉」，《師山集》，卷8，頁2。詳細為政的狀況可參此文，頁2-4。

〈洪本一先生墓誌銘〉，「昔先君子作尉淳安，余在侍傍，得游淳安諸先生間」，《師山集》，卷7，頁9。

⁷⁹ 「我兄弟孝友終身，卒全節義，兄死報國，弟生保家，此萬世法程也。逢辰、拱辰宜守吾兄弟之志，益篤孝友之風，如浦江鄭氏，豈止吾地下之榮，實吾祖宗之榮也。勉之，勉之！戊戌七月二十五日」，〈與逢辰拱辰〉，《師山遺文》，卷3，頁12-13。按：拱辰為鄭璉之子。

「我之死也，所以為天下立節義，為萬世明綱常，應在親族，所宜自勉。為臣盡忠，為子盡孝，以不辱為親為族足矣！又何必區區悲慕邪」，〈與族孫忠〉，《師山遺文》，卷3，頁13。

一般而言，士人所學所思，若有機會在現實政治中施行，最能驗證其思想的可行性，幸運的話，還能夠看到直接發揮出來的效治。鄭玉自小在父親身邊看到具體而微的儒治，長成以後，他從儒家經典與歷史中找尋儒學實踐的圖式。雖然終身未進入仕途，當他成為其他人所師友的對象以後，不論是受請託還是主動敬贈的相關文章內，又能看到他對於善政、善治的期望。

鄭玉對儒學的生命力是有信心的，這種信心不僅來自於先賢父祖為政態度，也來自於他周圍的儒者，以及擔任低階官職的朋友、後輩們對於政治所抱持的理想與努力。這一節所談的「興治」，就《師山集》中所能找到的具體事例，都是圍繞在江浙行省一帶的吏治。事實上，除了史論與有關經典的論述，鄭玉所觸及到的吏治均不出隸屬於江浙行省的徽州路、杭州路、紹興路、婺州路、建德路、溫州路、邵武路。最遠的僅於江西省南安路。

江浙一帶位於中國南方，並非元代最主要的政治中心，鄭玉所接觸的官民也大致在這一區塊，因此，他所見到儒學對於興治的影響是區域性的，而非全面性的。從相關文章來看，鄭玉所讚頌的官吏以漢人居多，而且多數是在江浙地區生長的漢人。鄭玉為他人屬文有一特點：不分碑銘或贈序，他習慣性地上溯其父祖，甚至更早的家譜淵源。如果說，江浙地方在元代以儒學維持了地方秩序，教化了人民，這種影響力的來源跟長期在地方上經營，握有地方上經濟與知識力量的家族，勢必有一定程度的相關。

這些氏族對於無暇加強地方控制的元代政府，無疑是一個現成的、有效的控制力量。然而，更值得關心的是這些氏族的知識來源與取向。論學，儒家經典不可不讀；論政，地方性事務透過約定俗成的方式來運作。他們的知識取向則受到政策性的影響，對於朱學的攝取為大宗。另一方面，由於蒙古人無法有效確實地切割在中原傳襲久遠的傳統文化，各地的知識分子只要消極地不出鄉里，所受到的基本教育仍然是漢族教育。

蒙古政府的「以漢法治漢地」，在實際的操作上，基本上是維持了地方上原來的文化模式與生活習慣。握有知識力量的漢族，除了透過科舉取得功名，其以地方講學的方式樹立名聲和地方上實質地位的人不在少數。這樣的「漢法」影響不僅止於漢人，蒙古人也多受薰陶。例如《宋元學案》中雖未有傳，但列名於許

謙門下的哈喇布哈。⁸⁰鄭玉曾為「專務以德為化，鞭笞幾措不用」⁸¹的哈喇布哈作碑文。至正四年，各路只設有一名的「達嚕噶齊」⁸²哈喇布哈從臺州路調任徽州路，哈喇布哈於徽州行政事以儒學為圭臬，公餘閒暇時則與民同遊。鄭玉在石碑上記載他以德為化，視民如傷的行誼多於他位高權重的事實。另外，除了施政狀況，碑文裡特別記了哈喇布哈的為學師承：

然視其人，無急遽之色、無疾厲之聲；視其家，無食粟之馬、無衣帛之妾；視其庭，宇無留訟、獄無冤人，吏守其職；視其野，男耕女織、父慈子孝而民安其業。蓋公嘗與金華許謙先生遊，其為學專以誠意不欺為主，故其臨政忠厚惻怛，視民惟恐傷之，民亦戴如父母也。⁸³

哈喇布哈受儒學的影響頗深，他所用的「漢法」便是「儒治」，他的政績使得徽州百姓感念在心。蒙古人不是突然而然地受到儒學的吸引，吸收儒學最早的時間應要追溯到元世祖藩邸時期，世祖以後，經過了太子真金，後來的成宗鐵穆兒等君王，儒治計畫一直未曾中斷過。到了仁宗愛育黎拔、泰定帝也孫鐵木兒，元朝廷對於儒臣與儒學基本上也是敬重的。所以，經過了六七十年來的上行下效，跟從漢人學習的蒙古人變多，官設教授儒學的學校也增添了不少。有機會作官的漢人，除了前述的地方低階官職，另以從事教育文化類的職位為大宗。再加上行之久遠的私人講學在元代繼續傳承，不僅讓傳統儒學取得生存的空間，也直接影響到蒙古人的學習。

順帝時期，從三品官職的哈喇布哈即是受漢文化影響，浸淫在漢文化裡的蒙

⁸⁰ 《宋元學案·北山四先生學案》，卷 82，記為「合刺不花」。

民國蕭啟慶記為「合刺不花 (Qara Buqa)」，參〈元代蒙古人的漢學〉，《國際中國邊疆學術會議論文集》，(台北市：國立政治大學，1985)，頁 377。

明·宋濂等，《元史》(香港：中華書局，1998)，第 3 冊，本紀第 41，順帝 8 年，作「哈刺不花」。「徽州路達魯花赤哈刺不花以政績聞，詔賜金帛旌之」，頁 881。

按：鄭玉所說的「哈喇布哈」應該就是《元史》所記的「哈刺不花」。

⁸¹ 〈徽州路達嚕噶齊哈喇布哈公去思碑〉，《師山集》，卷 6，頁 6。

⁸² 「譯言達嚕噶齊，漢言：括囊玉也。言政之得失，係於長官，猶囊之啓閉，在於玉耳」，〈徽州路達嚕噶齊哈喇布哈公去思碑〉，《師山集》，卷 6，頁 5-6。

《中國歷代職官辭典》解釋如下：「蒙古語原意為鎮壓者、制裁者、蓋印者，轉而有監臨官總轄官之意。置於各級地方行政機構，總攬一切軍事、民政大權，主要由蒙古人充任，亦常參用西域各族色目人」，沈起緯、徐光烈，《中國歷代職官辭典》，(上海辭書出版社，1992)，頁 139。徐連達主編，《中國歷代官制辭典》(安徽教育出版社，1991)，「達嚕噶齊即達魯花赤。清譯之為達魯噶齊」，頁 408。

⁸³ 〈徽州路達嚕噶齊哈喇布哈公去思碑〉，《師山集》，卷 6，頁 7。

古人。鄭玉將哈喇布哈施行仁政的部分功勞歸諸金華許謙。⁸⁴從《師山集》的敘述中得知哈喇布哈以儒學潤身、以儒學為政，誠意不欺、忠誠袒側的形象，全然是儒者、儒學、儒治三者相合的結果。

除了為儒者、儒治刻立碑文，鄭玉對於地方上即將赴任的親族、學友，也不吝以文相贈，還在他們身上多所寄託。例如得知族人鄭紹將往江西南安路任「照磨」⁸⁵一職時，鄭玉以文相祝：

不卑其官而勤其事，古人之所以為善政也。吾兄之為南安，一事之來，必思其當，當而後行，不當必不行。凡閱一牘、商一事，必盡其心。曰錢糧者，生民之脂膏；刑名者，百姓之司命。詞訟不理，則民生怨懟；銓選不公，則吏不勸戒。如此，事其有不當者乎？吾將見南安之吏安恬於職，南安之民歌謠於道矣！豈特南安之幸，亦吾宗之榮也。⁸⁶

鄭玉以其在家族中的威望作此贈序，序中的字句透露出他對於治理政事的想法。江西行省緊臨江浙行省，鄭紹任照磨職的地方離徽州不算太遠。「照磨」一職，工作繁瑣，元朝的漢人任八品、九品官銜是種常態，八品、九品的官職品階低，職務還繁瑣多樣。鄭玉以與人民關係密切的「民生」問題，還有人民最畏懼的「罪與罰」問題來提醒鄭紹，即是因為八品、九品之官與人民的接觸最為直接，也因此能直接從人民的身上看出施政的善與不善。鄭玉「以仁為本」的儒家政治思想，多少受到早年在徽州路、建德路等地為官的父親所影響。文中「豈特南安之幸，亦吾宗之榮」一語，則代表了鄭玉的宗族意識。從宗族延伸出去的力量，文化性的意義遠超過政治性的意義。

很可惜《師山集》中缺乏鄭玉與他人具體的對話。但是從一些線索看來，他以儒為政的理念，對於地方士紳的確產生了影響。例如剛從京師回來的同鄉鮑國良，即以鄭玉曾「從四方賢士大夫學問政」⁸⁷，請鄭玉為他任巢縣主簿⁸⁸一事作序。

⁸⁴ 查《宋元學案·北山四先生學案》，卷 82，許謙傳學給「合刺不花」，但未有傳。

⁸⁵ 「照磨，官名。元朝始置，為首領官。中書省、行中書省、六部均置。正八品，掌各衙門錢谷出納、營繕料理等事。設於路總管府衙者，兼理案牘、刑獄。多由吏員升任」，呂宗力主編，《中國歷代官制大辭典》（北京市：北京出版，新華經銷，1994），頁 819。

⁸⁶ 〈送鄭照磨之南安序〉，《師山集》，卷 3，頁 16。

⁸⁷ 〈送鮑國良之官巢縣詩序〉，「於其行也，鄉之俊彥以蛟龍得雲雨、雕鸞在秋天，分韻賦詩以重其表。以予嘗從四方賢士大夫學問政焉，屬予以序，予不得辭」，《師山集》，卷 3，頁 10。

⁸⁸ 沈起緯、徐光烈，《中國歷代職官辭典》，「主簿是各級主官屬下掌管文書的佐吏。……元諸寺、監、院有關人員，或稱主簿，或改稱典簿，縣主簿簡稱為簿」，（上海辭書出版社，1992），頁 116。

鄭玉作序說：

予知鮑君以率其身者化其人，刑於家者施於政，其於巢縣之治，有不難矣……今之制，長令與簿共坐一堂之上，遇有獄訟，公議完署而後決遣之。矧一縣之事，自下而上必始於簿，簿苟可否失其宜，政不平矣！故今簿之職，視古為尤難，而責為尤重也。鮑君是行，承上接下，必思有以盡其心，毋徒曰：棲棘非吾志也。吾苟歲月以待調耳。⁸⁹

這段話的重點之一就是要鮑國良忘卻官階的大小。多數的人都認同元朝的漢人地位不高，就官職的任用上，的確也是如此。但是鄭玉卻從另一個角度來看事情，越是低微的官職，如同主簿、照磨等職，越是直接面對百姓，因此在官小事多的主簿任內，其一政一令更必須謹慎實行，才能收仁政之效。鄭玉所接觸的人官銜雖不大，若以新安歙縣為中心，這些人士作出政績或將行政事的地點，向外發散的範圍其實不小。對於中央而言，區域性儒學是自成一格；對於彼此相連的地方而言，區域性儒學又有浸透擴大的張力。無怪乎鄭玉勉人為政時，一再強調善治善化的必要，因為好的政治實踐其性質不僅具體，還能有效做好地方控制。⁹⁰

以上出現在鄭玉文章中的人物，不分蒙古族或漢族，都是幸運能學以致用的儒者。鄭玉所論述的重點也是儒家「以民為本」、「以仁為政」的政治思想。如前述，不是每個士人皆能攀上治國平天下的頂峰，並非每位儒者皆能掌握時命，在短暫的人生中實踐自己心中的政治理想。善教善治，雖非由鄭玉所親出，不過若是能夠以自己的思想影響他人，在他人的從政過程中看到與自我政治理想相契合的作為，對於一個儒者而言，「捨我其誰」、「彼可取而代之」的意義相對地也就變小了。

不再參加科考的鄭玉，對於民生計仍舊關心；晚年雖辭翰林待制的徵詔，他對於儒學所能發揮的效治依然存著深深的冀望，這在蒙古族統治的學術氛圍下，特別在中後期的元朝，是一件很重要的事。元代中期至元年間，不產金的徽州發現金沙，雖然為數不多，卻有獻利者往朝中呈報，致使徽州百姓為了要滿足

⁸⁹ 〈送鮑國良之官巢縣詩序〉，《師山集》，卷3，頁10。

⁹⁰ 有關主簿一職的重要性，亦可見於〈送黃子厚序〉，「余聞子厚之在於潛，凡簿之所得為者無不為，而其所不得為者，亦無不盡心竭力以佐其長令，而務及其民。子厚之政，固賢於流俗矣！雖然，導之以善而不善者化，古之善教也，旌其能而不能者，勉後世之善治也」，《師山集》，卷3，頁7。

朝廷所訂的歲貢數量，必須另外掏錢購買。不肖官吏從其他郡縣處低價買入，高價賣給徽州百姓，這疲民以奉上的行為被歙縣縣丞以公文上報州府。鄭玉對於民困而官不恤的狀況當然不齒，但是他更強調的是葉縣丞的行誼，以及後來「求買於市，卒改從實估」的蒙古上級。文章最後他說：

古之善為國者，必先富民。民者，國之本也，國用乏而哀民財以足之，猶割四肢之肉，充口腹之食，其能久乎？葉君嘗仕中朝，知國家大體，故能推吾君所以愛民者而愛吾民，真今之良吏也。使天下皆葉君，民其有困苦者乎？⁹¹

這時候的鄭玉約是三十七到四十二歲之間。朝廷內，順帝正在權臣的助勢下，積極剷除元文宗舊臣的勢力，而地方上的事務僅能仰賴地方自行管理。順帝在位時間雖然有三十多年，但是在歷史上的評價很差，一是他太早即位，先受權臣擺弄，荒淫腐化，二是無法控制地方上不肖官吏的貪婪惡治。鄭玉對於順帝朝晚年的惡官惡治發出最重的感嘆是：

新安居江東上流，其境四塞，舟車不通，使客罕至。其官屬又無公田之入以充廩稍，斗糴市井，下同民伍。士大夫之臨是邦者，非勵廉謹之操，躬節儉之德，其不至於妄作威福，貪婪黷貨以為民患者，鮮矣！⁹²

這段感嘆雖踟躕於新安一地，鄭玉所說的「妄作威福」、「貪婪黷貨」應該是當時吏治的普遍現象。若根據《中國元代政治史》⁹³裡所敘述的歷史，元代政局的不穩定，早在元世祖辭世以後就開始。世祖以後，因為立太子、傳帝位之事，造成了朝廷不曾停息的權力傾軋。世祖以後的皇帝在位的時間都很短，最短一年不到，最長僅八年。世祖以後到元順帝之前，三十八年間換了八個皇帝。中央亂成一團，地方上的吏治也不清明。但是，鄭玉在文集裡對於元代政府的吏治缺乏嚴厲的譴責，唯在少數文章中藉由他事稍對時政發出感嘆，例如這篇作於至正二年的碑文：

政不以其發姦摘伏之為能，而以其慈祥愷悌、與民相安於無事之為賢也。

⁹¹ 〈頌葉縣丞平金課時估詩序〉，卷3，頁18。

⁹² 〈徽州路達嚕噶齊哈喇布哈公去思碑〉，《師山集》，卷6，頁6。

⁹³ 史仲林、胡曉林，《中國元代政治史》（北京：人民出版社，1994），頁111-184。

方今之吏，頽墮委靡，貪婪敗闕者，固所不論，至於表表愈偉，為眾所稱，號為能吏者，則強者不過生事以立聲名，弱者不免廢事以市恩惠，豈有政教並行、寬猛相濟如公之治休寧者哉？其亦庶乎有古循吏之遺風矣。⁹⁴

在碑文中，鄭玉藉著表彰額森托音來抒發他對時政的感慨，同時發表了他「賢貴於能」的政治思想。鄭玉所面對的為政對象，至多只是各級地方行政的首長。鄭玉離中央太遠，我很懷疑他是否清楚朝中的政治鬥爭。事實上，即使是身在朝中的儒臣們，也沒有足夠的權力可以干預帝位的鬥爭之事。這條漢蒙間明顯的界線，是使儒學處於安全境地的原因之一。

不同於中央儒臣全力在編典冊、開經筵、議開科學、請辦興學等等事宜，諸如鄭玉之類的地方儒士，則將政治焦點投注於地方上的社會秩序。他們以儒學作地方興治之鑰，自成一格地在所屬的官職上治理百姓。不論這些地方儒者是否知悉朝中亂象，他們對於自我的期許大於對朝廷政策的期待。一般人總以為蒙古時代多是馬上文化，即使儒學能有發揮的舞臺，也僅止於元朝初年來自元世祖及宋、金遺民的曇花一現。元朝的國祚雖短，但是中後期如同鄭玉一樣的學者，其實還是大有人在。這些人在氏族裡以家族的力量維持儒學傳統，在有限的政治舞台上推動儒家政治，如果沒有說服力，儒學很難被信仰、被承繼。

第三節 儒學實踐的價值

第一節論證了鄭玉在儒學實踐上對於「存心」的重視，然而，從「存心」到「方法」間，卻缺乏步驟性的聯結。在第二節，透過鄭玉對於出仕之路的看法，以及儒學對地方秩序的討論，我們得知地方行政的力量遠比朝廷政策在地方上的實行要來得直接，社會秩序尚且得依賴地方上的力量來維繫。第三節則依序要討論步驟的缺乏如何影響儒學實踐，而這些影響對於鄭玉而言，是否為一不可彌補的缺憾？鄭玉又是如何藉著他的生命來為一生奉行的儒學畫上句點？這兩個問題將是本節討論的重點。

一、儒學實踐步驟缺乏的原因

我認為鄭玉在儒學實踐步驟上的缺乏，有時候或許是故意的缺乏。他雖是崇

⁹⁴ 〈休寧縣達嚕噶齊額森托音公去思碑〉，《師山集》，卷6，頁12。

尚儒家經典文本的儒者，卻不是只活在儒家文本裡面的人。他側重儒學精神的點醒，在儒學的實際操作上，重視「學」對家國所能產生的效治。

《春秋闕疑》是一部著眼於春秋「實際」狀況所寫的經注，鄭玉在下按語時，雖然摻入了天理人欲的說法、提出了進退權變的觀點，但是他基本上還是直接透過歷史文本、歷史人物的行誼來說論自己的概念。鄭玉未在按語裡留下縝密的推進方式，在缺乏推進方式的狀況下，只能由讀者從各篇章中去假設、演繹出由「知」到「行」的幾種可能的過程。

但是在《師山集》中，不論有意或是無意，他提出指標性的宋儒學問來作基底，在擇取發揮的傾向來看，鄭玉是刻意多言實踐的可貴。他不提聞見之知的學習步驟，卻又一再提示了三代聖人形象，標舉周敦頤、張載、程顥、程頤的理論學說，並以之當作為學的端點。這表示鄭玉知道如何開始「學」，也知道儒學發展的方向。他藉著前代儒者的著作，掌握了儒學發展的進程；對於儒學發展中的重要問題，則有回歸基礎面的思考。鄭玉所提過的〈太極圖〉、〈通書〉、〈西銘〉，每一篇對於儒學實踐皆有步驟性的敘述，或直接出現於字面上，或隱含在義理鋪陳之中，其實都明晰可辨。

在論宋代到元代的學術風氣時，鄭玉曾說：「然自是以來（朱子以後），三尺之童即談忠恕，目未識丁，亦聞性與天道，一變而為口耳之弊」⁹⁵。鄭玉所言的現象，除了說明朱子學在南宋以後的發展，也指出朱子以後的儒學已經流於口說耳聽，⁹⁶為學之人未就儒學深刻處向下挖掘，學界因此瀰漫膚淺的學風。這種風氣對於朱學的深化毫無助益，更丟失了孔孟學問在日用行常中實踐的特質。鄭玉說：

蓋古人之學，是以所到之深淺為所見之高下，所言皆實事。今人之學是遊心千里之外，而此身元不離家，所見雖遠而皆空言矣。此豈朱子畢盡精微以教世之意哉？學者之得罪於聖門而負朱子也，深矣！⁹⁷

鄭玉以古今來作對比，指責元代儒者隱晦了必須要訴諸實踐才能彰顯的儒學

⁹⁵ 〈與汪真卿書〉，《師山遺文》，卷3，頁6-8。

⁹⁶ 「口耳之學」語本《荀子·勸學篇》，「小人之學也，入乎耳，出乎口，口耳之間，則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉？」

⁹⁷ 〈與汪真卿書〉，《師山遺文》，卷3，頁6-8。

價值。元代儒者「遊心千里之外」、「所見雖遠而皆空言」，「清談」的為學方式，遠離了三代孔子以前的古人之學，儒者為學的格局僅停留在字句「推說」，欠缺具體實踐。鄭玉除了點出這些「儒者之罪人」的缺失之外，也深以之為戒，除了不願成為得罪於聖門的學者，還希望能將「學」與「用」發揮於當世，以教世人。

鄭玉的思考方式對於當時的學風具有糾正意義，若再多談為學的步驟，對於當時的學風是否真能有所助益呢？鄭玉指出：

秦漢晉唐以來，文章之士相繼而作，非無學者，而曰「孟軻死，千載無真儒」，何也？不知用力乎此，而溺於訓詁詞章之習。故雖專門名家而不足以為學，皓首窮經而不足以知道，儒者之罪人耳！⁹⁸

說穿了，學的本質、道的根本還是得落實在行住坐臥之中才能使儒學的意義完備。「專門名家」不識學的本質，「皓首窮經」者不明「道」的根本。專力於文字訓詁或是拘守門戶之學的人，無法透過實踐成為一個有學、有用的儒者。美籍學者包弼德（Peter K. Bol）認為，從唐代到宋代，學術上的認知有了由「文學為道」轉成「文道二分」的改變，同時，思想家的位階漸漸高於文學家。⁹⁹該文未提到元代的狀況，因此藉鄭玉的筆，我們可知宋代到元代，「以文學為道」的風氣再次形成，因而倒退了宋儒在「文道二分」上所作的努力。若加上前述的口耳之弊，元代儒者已偏離宋代儒者的為學之道，鄭玉再多談為學的步驟，對當時的學風恐怕毫無助益。所學所得能補於世的機率也就更微小了！

在《師山集》中，鄭玉說的：「幼而學焉、壯而行焉。蓋幼而不學，則無以窮天下之理而致其知，及其壯也，不究之用，則亦何以為學哉？未有用而不本之學，學而不究於用者，」¹⁰⁰這樣的說法稱不上是「學」的步驟。從文脈來看「學」，應當是「窮理」之學，是朱子關注的格物致知之學。鄭玉跳過步驟，直接點醒「學究於用」的實用性。《師山集》中另一篇具為學步驟嫌疑的篇章，是引《禮記》來說「學」：

《記》曰：甘受和，白受采，忠信之人可以學禮。夫欲學禮者，必先有忠

⁹⁸ 〈王居敬字序〉，《師山遺文》，卷1，頁8-9。

⁹⁹ 包弼德（Peter K. Bol）著，劉寧譯，《斯文：唐宋思想的轉型》（江蘇：江蘇人民出版社，2001）。

¹⁰⁰ 〈養晦山房記〉，《師山集》，卷5，頁2。

信之質，則禮不虛道。繪畫必先布粉素，而後可以施五采。調羹者必先有甘甜，而後可以加五味。故甘非和也，而可以受和；白非采也，而可以受采。雖然甘而不加之味，吾見其日流於漓而已，未見其能和也。白而不加之色，吾見其日入於緇而已，未見其能采也。忠信之人之於禮，雖有其質矣，其可恃其質之美而不加之學乎？采之本白生，固有其質矣，白之能采，豈不有待於生之學乎？¹⁰¹

此文首先引了《禮記》為一段話，說明「忠信」是人們透過德行修為而產生的質，「忠信之質」又是學禮前必須具備的性格基礎。鄭玉以繪畫調色、飲食調味的譬喻來為人必須立基於忠信之質的基本作闡述，再透過「學」向上對「禮」作「文」的追求。具備忠信之質是學禮的首要，卻仍然需要透過學習，人的本質才愈向正的方向增美，否則將會偏離原來的本質，甚至流於淺薄、晦暗。我認為，鄭玉此段「忠信之人可以學禮」的論述與為學步驟無涉，要說此中藏有鄭玉指示的為學步驟，也十分不妥。

若換個方式，以德行的角度來解釋這一段說法，也未嘗不可。鄭玉從人性的「質」善為出發，再用「學」去敷成「質」，使得人性之質變得美善。若作這樣的解釋，「學」的意涵則偏重於見聞之知的追求，而且它不見得能與德行之知完全切割。那麼，此處所論的「學」與本章第一節所論述的以仁為核心、存誠居敬而成德的「學」就沒有義理上的差別，兩者只是本同末異的說法。

鄭玉在儒學實踐步驟上確實是缺乏的。缺乏的原因有二，一是當時學風的影響，一是鄭玉對儒學的反省。追溯先秦的儒家經典，《尚書》、《春秋》、《禮記》、《論語》，無一不是基於現實而產生，鄭玉說人事多於天理，因此儒學實踐步驟的晦澀不明或是缺乏，並無妨於儒學在家、在國的實踐。若說鄭玉的儒學實踐步驟為一不可彌補的缺憾，我認為鄭玉未接續宋人對於天理的闡發，未發揮出明確的天人合一的實踐方法、步驟，對於理學發展來說，也是一種遺憾。

二、由知到行的生命實踐

¹⁰¹ 〈洪元白字說〉，《師山遺文》，卷2，頁8。

筆者按：參《禮記》，第10卷，〈禮器〉，「君子曰：甘受和，白受采；忠信之人可以學禮。苟無忠信之人，則禮不虛道。是以得其人之為貴也。孔子曰：『誦詩三百，不足以一獻。一獻之禮，不足以大饗。大饗之禮，不足以大旅，大旅具矣，不足以饗帝。』毋輕議禮。」

鄭玉一生的知行活動不離儒學，最後因不仕明朝結束了自己的生命。前輩學者對於鄭玉生命實踐的關注大致都聚焦在他最後以身殉國的態度上。除了他的死之外，我想以科考對鄭玉為學的影響為首要討論線索，再以記載鄭玉其人其事的文章為次要討論線索，來看鄭玉由知到行的生命實踐。

首先看科考對鄭玉為學的影響。本章第二節已談到鄭玉年輕時多隨侍在父親身旁，雖然父親的官職不高，但是鄭玉還是深受父親影響。在父親的教養下，年輕的鄭玉一度以仕進作為人生目標。不過，從他晚年所說的話來看，他放棄科考的時間相當早。¹⁰²不以科考當作用世的唯一途徑以後，鄭玉所學仍不離儒學，他自述：

玉之先君子大才小用，不盡所蘊者，又豈無待於玉乎？雖然古之學者，憂道而不憂貧，正誼而不謀利，苟其心俯仰無所愧怍，達則推以及人，窮則獨善於己，所謂天地萬物皆吾一體，以之參贊化育可也，以之垂世立教可也，豈但不辱其親乎？是則二父之志（鄭玉之父與洪斌之父）而玉與子（洪斌）之所當勉者。¹⁰³

在放棄科舉之後，鄭玉以《中庸》的「誠」為發端，將「贊天地之化育」作為自身應世的歸趨。¹⁰⁴同時，修身成德是他一生奉行的目標，在鄉里間傳道授業則成為另一種由知到行的實踐方法。鄭玉雖然有愧於父親的期待，但是他引用了孔子「憂道不憂貧」、董仲舒「正誼而不謀利」之言，欲藉古聖先賢的出處來為自己的立身處世原則作定位。可見擺脫科考的牽掛後，鄭玉將仕進求用的方向調整成「為賢為聖」的修身。晚年他作了一首詩明志：

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。¹⁰⁵

¹⁰² 〈上鼎珠丞相〉，《師山集》，卷1，「蓋某自幼知非用世之才，又乏過人之識，故棄干祿之學，絕進取之心，投迹山林，躬耕壠畝」，頁4。

¹⁰³ 〈肯肯堂記〉，《師山集》，卷4，頁9。

¹⁰⁴ 在這二者之間可以補《中庸》言「盡己之性則能盡人之性，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」等步驟。另見〈肯肯堂記〉，「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？」，《師山集》，卷4，頁8。

¹⁰⁵ 〈汪仲魯以詩見寄頗及道理因述鄙見以次其韻〉，《師山遺文》，卷5，頁11。

這首詩總結了他對於儒學的認知與實踐。當他放棄一試再試的科考，¹⁰⁶從此便以「古之學者爲己」爲範，不再眷戀仕進這條用世之路。因此三十三歲時（1331）未接受虞集、揭傒斯、歐陽玄的推薦；五十七歲時（1355），再婉謝元順帝徵辟。他潛心於「參贊天地之化」的儒學，在鄉里「垂世立教」，鄭玉一生中大部分時間都選擇在新安渡過。他已經將儒家倫理有形地紮根於徽州，這也是他實踐儒學的方式。

其次，從他人記載鄭玉生平的角度來看他一生的知行活動。也可以提供當時人對鄭玉的看法。在《師山集》中曾與鄭玉和詩的汪仲魯，¹⁰⁷作了哀辭哀悼七位新安人士，總名曰：《七哀辭》。七人中的一人便是鄭玉。¹⁰⁸他在哀辭之前，會略提致哀對象的生平。對於鄭玉，汪仲魯說得簡短：

師山鄭先生，名玉，字子美，隱居講學，善爲古文，或以黃犢駕小車，人或笑之，識者奇之。嘗構精舍於里之師山，其堂曰「三樂」，踞岡爲軒，曰「極高明」¹⁰⁹

引文中提到的「三樂堂」，在《師山集》中收有〈三樂堂記〉一文，此文大約作於鄭玉五十歲以後。鄭玉於文中自述才疎學陋，無所用於世，他以爲至親的生老病死由於天、盡心盡性在於己、得天下英才而教之乃係於人。對於盡心盡性一事，鄭玉謙虛地表示自己力有未逮，除了自勉，也以之勉勵學生。¹¹⁰由於引文中「極高明」一語，未見於文集之中，如果「極高明」一語確實出於鄭玉本人，以鄭玉的學術傾向來判斷，「極高明」出自於《中庸》「故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而中庸」之語的可能性最高。「極高明」也呼應了鄭玉以誠、敬當作爲學端點的思想重點。

¹⁰⁶ 汪克寬，〈師山先生鄭公行狀〉，「再應進士舉不利，即棄舉子業，求聖人之道於六經，研精覃思，優游涵泳，蘄必至古人之域」，《師山遺文附錄》，頁3。

¹⁰⁷ 《新安文獻志》，「汪蓉峰叟，字仲魯，四友先生八世孫。師族祖古逸及黃楚望。元末與弟同起鄉兵保州里。入國朝以字行。授安慶稅令，召爲左春坊左司直郎。號貞一道人。所著曰《蓉峰集》」，第1冊，頁42。

¹⁰⁸ 按：除了鄭玉以外，同時在《師山集》中出現的還有余闕、程文、王伯恂。

《新安文獻志》，「仲魯竊哀平日交游取益爲師若友者，其守節服義無所屈撓，凡七人焉。其間如汪尚書澤民、余左丞闕、鄭待制玉、陳狀元祖仁、皆名著史傳；其未見載錄者，程禮部文、王進士詵、朱縣尹倬三人爾」，第2冊，頁1048。

¹⁰⁹ 《新安文獻志》，第2冊，頁1051。

¹¹⁰ 〈三樂堂記〉，「夫父母俱存、兄弟無故者，由於天；仰不愧、俯不忤者，在於己；樂得英才而教育之者，係於人。今余也由於天者既不可必得，在於己者又不能以自盡，終將有望於人而已」，《師山集》，卷4，頁17。

在汪仲魯所作的哀辭中，有關義利之辨、闡明治教，也都是鄭玉在〈汪仲魯以詩見寄頗及道理因述鄙見以次其韻〉中已談到的部分。其他如往來岑山、辭翰林待制等眾所皆知的事蹟，在其他人所寫的哀辭中幾乎都能得見。汪仲魯的哀辭又說：

緊先生之剛直兮，懼師道之莫立也。申義利之辨兮，謂聖賢可企而及也。
《春秋》述而闕疑兮，《易》經傳而有成。釣岑山之深峻兮，牧西疇而偶耕，方游息而玩樂兮，適四海之霆驚。詔條降於九重兮，徵待制於翰林。宜弭亂之有策兮，闡治教於來今。曷半途而遽疾兮，返乎吾故鄉。豈終不能以有達兮，孰若遂初心之遁藏。慨浮雲之萬變兮，豈不可測也。名匪為身累兮，義之歸乃吾責也。情沉鬱而靡申兮，蔽而莫之白也。從容就死兮，吾心安而理得也。¹¹¹

從汪仲魯的眼中看鄭玉，鄭玉「申義利之辨」、「謂聖賢可企而及也」，是突出的關懷。「宜弭亂之有策兮」等二句，表示鄭玉在元朝末年仍有濟世之志，「從容就死」則說明了鄭玉寧可一死，也不屈於明的節操。合起來看，鄭玉申說的義利之辨不僅自己言說、實踐，他人也以此作為褒獎鄭玉的根據。但是這裡面仍有一大問題，鄭玉對於義利之辨的認識有多少？《師山集》中非常缺乏直接分辨「義」、「利」的文字，至於《春秋闕疑》及文集中談及義、利，彷彿是在談一個常識，全本中也未見鄭玉對於「義」、「利」作出解釋。

至於鄭玉針對「申義利之辨」而實踐部分，或許可參照周原誠所作的哀辭：

先是以書與子弟訣曰：「吾當慷慨殺身，以勵風俗。」又言於門人曰：「三仁（微子、箕子、比干）之去就，死生不同，各盡其本心而已。吾之就死，亦盡吾之本心也。」嗚呼！若先生者，可謂篤志於道者矣！¹¹²

這段哀辭內容若與汪仲魯哀辭中「從容就死兮，吾心安而理得」相互補充，或許我們能看到鄭玉說「慷慨殺身」、「盡吾之本心」背後的「義」。在此，我不打算對儒家的「義」這個字的源出、流行再多作考證解釋。從前面對鄭玉思想的

¹¹¹ 《新安文獻志》，第2冊，頁1051-1052。

¹¹² 元·周原誠，〈哀辭〉，《師山遺文附錄》，頁37。

梳理中，已經能充分說明他的處世原則是仁義為歸趨。雖然對大部分漢人而言，明兵的起義是個復興運動，不過，鄭玉並不贊同明兵入關，也無意參與「開國」大業。那麼，鄭玉所守的「節操」，其「義」的視野是放在什麼樣的格局，便十足令人玩味。

將這個問題與他作《春秋闕疑》的動機作結合，答案也就呼之欲出。《春秋》的完成，本來就是「禮」概念的發展。《春秋》的基本架構，是發生在各國間的史事以及君臣倫理間的互動。照鄭玉自己說的話來看，他注《春秋》是為「發明聖人之旨」、「使經之大旨粲然復明於世」、「開萬世之太平」，¹¹³因此鄭玉是在同意《春秋》之「禮」的立場下，作《春秋闕疑》。當鄭玉認同君臣父子間的倫理規範足以撐起國家綱紀時，身為元朝人的他，親身蹈之「合宜」、「合義」的倫理分際，守住後人所言的「節操」，以身殉國的行為也就能說成是「篤志於道」、「義」的實踐了。

相對於講究方法、步驟的宋代理學，鄭玉在儒學實踐步驟上的缺乏，彷彿是一段必然踩空的階梯。從整個儒學的發展來看，這或許是一種倒退，但是對於元代儒者而言，宋儒傳下來的文化思想是否確實為元代人所需要，而元代所提供的客觀環境是否又恰能使元代儒者繼續延續宋儒的思想發展？以上提問，皆是我們可以做作思考的地方。

姜國柱認為：「元朝的理學家，都是闡揚發揮宋代理學的大義，繼承、引申宋代理學的傳統」¹¹⁴就本節探索的結果而言，這一段話有再商榷的餘地。鄭玉的思想觀點及價值觀念雖然承襲宋儒而來，但是在方法上卻未繼承了宋代理學的傳統。鄭玉把踐行視為更需強調的重點。鄭玉注經與作文，均以實事作主要的觀察點，他肯定宋儒所遺留下來的文化思想，可是他也憂心元儒只師其法而不師其義的弊病。因此，鄭玉在儒學實踐步驟上的缺乏，並未影響到他最終要訴諸倫理綱常事務上的實踐。

鄭玉「為節義而死」，不是他的學術生命中最精彩的部分。在找出「為節義而死」的根源，以及考查鄭玉「為節義而死」前的知行活動之後，才能體會未究用於科考功名的鄭玉，如何將學術重心放在個人性命的安頓上。鄭玉不僅找到了

¹¹³ 〈春秋經傳闕疑序〉，《師山集》，卷3，頁2。

¹¹⁴ 姜國柱，《中國歷代思想史》（台北：文津出版，1993），第四冊，宋元卷，頁25。

安頓自我的方式，也積極透過各種方式將儒學中的基本觀念授與他人。鄭玉死前所言「慷慨殺身，以厲風俗」，「厲風俗」一項若能在當時、後世產生了實質的影響，他的死也將與他一生在倫理綱常事務上操持，在地方上實踐儒學所產生的意義一樣深遠。

