

國立政治大學中國文學系
博士論文

宋代經筵講《詩》研究

A Study on the Jing Yan Education of Emperors through Shijing
in the Song Dynasty

指導教授：陳廖安 博士

研究生：唐嘉蓮 撰

中華民國 110 年 7 月



摘要

本文選擇以具有帝王教育性質的「經筵」作為觀察視角，探析以「與三代同風」為政治理想的經筵官，藉由記載宗周禮樂文明的《詩經》，要為帝王闡釋什麼樣的《詩》教義理？講筵內容與當時的政治環境有否關連？

此論題牽涉到「經筵制度」與「講《詩》內容」等面向，分為六章展開論述：第一章為研究動機，釐清本論題之研究意義與目的；第二章為宋代經筵制度，分從宋代經筵制度產生的時代背景、宋代經筵講讀制度，以及宋代經筵講《詩》與《詩經》學發展之關聯來探討；第三章從《詩經》君位天命的觀點，探究經筵官對於帝位成之的想法，以及帝王在面對君位天命時，所應有之作為；第四章觀察經筵官透過《詩》教，對於帝王正心修身的要求，分別從心、性與情論，修己的工夫，以及帝王所應具有的外在威儀來探究；第五章探析經筵官對於帝王達治天下的期許，從以道齊家、求賢任能、惠恤黎民、抗敵復國等層面，觀察經筵官認為帝王踐履外王之道的具體方式；第六章結論，歸納各章研究的結果，並提出本論文拘限之處，以及未來可再開展之課題。

在經筵講《詩》篇目方面，以《國風》篇章最受經筵官重視；在講《詩》主旨上，不論南北宋時期，經筵官對於《詩》旨的掌握，都是從《詩序》切入，顯見《詩序》在宋代《詩經》學的多元發展下，仍有一定影響力；在講《詩》內容方面，仁宗慶曆時期，經筵官多強調「監戒治道」的《詩》教諷諫功能。理學興起後，經筵官將人與天命的對應關係，內修其德的心性修養，平治天下的願景等內涵，融攝於講《詩》之中，其目的在於緝熙帝王修齊治平的施為舉措，努力將儒者的理想透過經學、政治付諸實踐。透過宋代經筵講《詩》可見，宋代儒者一方面在與君王共治天下，一方面也共同於推動學術發展的脈絡。

關鍵詞：宋代、宋代儒學、《詩經》、《詩》教、經筵、帝王教育



Abstract

This thesis approaches the nature of imperial education from the perspective of classical symposia of the Song Dynasty and explores how the scholar-officials in these symposia extract political ideals from the poetry of the Shi Jing. This topic involves connecting selected poetic works with the classical symposia system and is divided into six chapters. The first chapter discusses the research motivation. The second chapter introduces the historical development of the Song Dynasty classical symposia system, while the third chapter explains the influence of the poetry of the Shi Jing on imperial education. The fourth chapter examines the qualities required of the emperor in order to engage in his righteous self-cultivation from the teachings found in the selected poetic works, including rectification of the mind, character, emotions, and finally, his external appearance of authority. The fifth chapter outlines how the scholar-officials in the classical symposia expect the emperor to manage his worldly affairs, such as regulating the family, appointing officials according to their merits, governing to the benefit of the people as well as resisting the enemy and restoring the country. This chapter further describes the specific reasons that scholar-officials give for believing that the emperor is practicing outer kingliness in concrete ways. The sixth chapter concludes with a summary of the results of previous chapters, proposes limitations of this research, and suggests topics for future investigation.

Scholar-officials in the classical symposia consider “Airs of the States” to be the most important of the three major parts of the Shi Jing. Regarding the main theme of each chapter and irrespective of the different eras of the Northern and Southern Song Dynasties, their ability to internalize the themes of the poetry stems predominantly from the introduction given in The Preface to the Shi Jing, thus showing that this

actually exerts a considerable degree of influence on the multifaceted development of the Shi Jing during the entire Song Dynasty. In terms of the content of the poetry, during the Qingli Period of Emperor Renzong of Song, scholar-officials often emphasize the satirical and remonstrative elements of the poetry, which are also called, “Lessons for Governance.” As a result of the rise of Confucianism, the corresponding relationship between man and destiny, inner cultivation of his morality, visionary foresight for managing worldly affairs, and other such ideals are integrated into the poetry by scholar-officials. The purpose of this is to push the emperor towards taking measures to put the ideals of Confucian scholarship into practice through the study of classics and politics. Therefore, it can be seen from the Song Dynasty classical symposia on the poetry of the Shi Jing that, on the one hand, Confucians in the Song Dynasty manage worldly affairs together with the emperor, while on the other hand, they also work together to promote academic development.

Key words: Song Dynasty, Confucianism, Shi Jing, poetry education, classics colloquium, classical symposia, imperial education

目次

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的.....	1
一、研究動機.....	2
二、研究目的.....	6
第二節 文獻回顧與探討.....	7
一、單篇論文.....	7
二、學位論文.....	24
第三節 研究範圍與方法.....	28
一、研究範圍.....	29
二、研究方法.....	30
第二章 宋代經筵制度	35
第一節 宋代經筵興起的時代背景.....	36
一、中央集權統治與儒學復興.....	37
二、帝王典學習經的祖宗家法.....	39
三、士大夫致君如堯、舜的政治理想.....	43
四、理學的興起.....	46
五、雕版印刷術的進步.....	49
第二節 宋代經筵講讀制度.....	50
一、宋代經筵制度的源起與發展.....	51
二、宋代經筵講讀的體制.....	54
三、宋代經筵講官的選任.....	61
四、宋代經筵講義之發展與特色.....	63
五、宋代經筵制度的影響.....	71
第三節 宋代經筵講《詩》與宋代《詩經》學之關聯.....	74
一、宋代《詩經》學的發展歷程.....	74
二、宋代經筵講《詩》的解《詩》體系.....	79
第四節 小結.....	85

第三章 君位天命的闡述.....	87
第一節 帝位之成，天命為之.....	88
一、以德配天，功其可昭.....	90
二、封建諸侯，以承天意.....	98
第二節 緝熙王業，以應天命.....	106
一、欲基天命，夙夜宵密.....	107
二、盡心保其祀，則天佑之.....	111
第三節 小結.....	115
第四章 對帝王修身成德的要求.....	117
第一節 心、性與情論.....	118
一、心者，人之大本.....	119
二、情出於性，止乎禮義.....	125
第二節 帝王正心修己的工夫.....	131
一、立志：人君當立遠大之志.....	132
二、以仁存心：為仁之道本於克己.....	135
三、慎其獨：獨處之事古人所謹.....	138
四、剛健之德：人君臨制四方之舉措.....	139
五、反求諸己：積其誠意足以感物.....	142
第三節 帝王應敬慎威儀，維民之則.....	145
一、衣冠必須稱其德行.....	147
二、內有謙抑之美，則外有可畏之威儀.....	150
第四節 小結.....	155
第五章 對帝王實踐外王之道的期許.....	157
第一節 以道齊家.....	158
一、后妃之德在於謙和.....	159
二、兄弟之情出於天性.....	168
第二節 求賢任能.....	174
一、人君當親賢臣、遠小人.....	175

二、賢臣之特質與求賢之方.....	181
第三節 惠恤黎民.....	199
一、帝王為治須以民心為本.....	199
二、人君得民心的方法.....	201
第四節 遠鑑前代以抗敵復國.....	215
一、借鏡前代，以求治道.....	216
二、以智勇興衰撥亂，中興宋室.....	221
三、以常德立武備，修德以服遠人.....	226
第五節 小結.....	235
第六章 結論	239
參考書目	249
附錄	289
附錄一、北宋經筵講《詩》時間、講筵官、篇目及內容.....	289
附錄二、南宋經筵講《詩》時間、講筵官及篇目.....	295
附錄三、宋代經筵講《詩》篇目表.....	303
附錄四、北宋經筵講《詩》官生平概述.....	313
附錄五、南宋經筵講《詩》官生平及其經筵《詩》講義概述.....	327

表次

表一：宋代經筵制度相關研究.....	8
表二：宋代經筵講義相關研究.....	17
表三：宋代經筵研究相關學位論文.....	24



第一章 緒論

關於研究學術史的切入角度，錢穆曾指出中國歷史之所以能夠穩步前進，乃是透過政治領導社會、學術領導政治、而社會又領導學術，在這樣一個循環機制貫通上下的發展下，日臻於善。¹也就是學術、政治、社會的相互影響，指導了歷史的發展方向。而經學是歷史文明核心架構的表徵，亦是觀察時代氛圍與文化路向的重要指標。²因此，研究經學必不可忽視經學、政治與社會之間的關聯性。而經學發展的洪流中，宋代經學是經學變古的時代也是創新的時代³，是漢、唐章句注疏之學的延續與超越，也是明、清考據之學的淵源與生成，具有承上啟下的座標地位。⁴在研究宋代經學的視角上，也要重視宋代經學變古、創新的特殊性和宋代政治、社會之間的關聯。

第一節 研究動機與目的

宋代自太祖（927-976）結束晚唐、五代紛亂的局勢，建立一統政權後，實施一連串的政治革新，天下秩序進入了新局面。太祖幸國學、塑繪先聖像，好讀書，聚生徒講學，以為武臣、宰相不可以不知學，俾盡為治之道。⁵至太宗、真宗、仁宗朝，日以講讀為常，以道德仁義治天下，未有不源流於「經」也⁶，「右

¹ 錢穆：〈如何研究學術史〉，《中國歷史研究法》，收入《錢賓四先生全集》（台北：聯經出版事業公司，1995年），頁79。

² 馮曉庭：《宋代經學國際研討會論文集·導言》（台北：中研院文哲所，2006年），頁2。

³ 姜廣輝認為皮錫瑞站在經學必須守舊的觀點，認為宋代是經學變古的時代。此論本無可厚非，但更應該從適應時代需要的視角來看待宋代經學在變古的前提下，他們革新、俱進的精神。參見氏著：《銳意革新的宋明理學》，《中國經學思想史》（北京：中國社會科學出版社，2010年），第3卷，頁3-4。

⁴ 吳國武：《兩宋經學學術編年·前言》（南京：鳳凰出版社，2015年），頁1-2。

⁵ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，2004年），卷3，建隆三年二月壬寅條，頁62；六月辛卯條，頁68。亦可參見〔明〕陳邦瞻：《太祖建隆以來諸政》，《宋史紀事本末》（北京：中華書局，1977年），卷7，頁37-40。

⁶ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷447，元祐五年

文尊經」成了祖宗家法的政治方針。⁷以真宗尚為東宮太子時，所習經書狀況為例：「(邢)昺在東宮及內廷，侍上講說《孝經》、《禮記》者二，《論語》十，《書》十三，《易》二，《詩》、《左氏春秋》各一。」⁸真宗為太子時就須勤勉習經來看，宋代帝王對於經學的重視與信任，當非浮誇之詞。

一、研究動機

由宋代帝王尊經的態度，進而習經的需求，可以拈出一條思路：帝王習經時，經典的詮釋權掌握在誰的手中？答案當非宋儒莫屬。然而，宋儒之興與歷代儒者其實有著底蘊、氣度上顯著地不同。唐末、五代以降，人倫綱紀廢弛，儒學衰落不振，碩儒應有之仁義典範已不復見。至北宋天下第一流人物范仲淹(989—1052)以「天下為己任」、「先憂後樂」的仁人襟懷，開啟了宋代士大夫以擔負天下重任的自覺精神積極參與政治的面貌。⁹而宋代士大夫便是從科舉取士中大量由社會階層崛起的知識分子，他們高舉著以「政治主體自居」、「天下為己任」的標幟，形成與天子「共治天下」的局面¹⁰，宋代儒學也進入了復興的氣象。¹¹

宋代帝王既相信經學對於治國之重要，掌有儒家經典詮釋權的士大夫又欲與

八月庚申條，頁 10761。〔宋〕林駟〈經筵〉：「我國家所以為天地立心、為生民立極、為天下開太平者，未有不源流於經也。」《古今源流至論續集》（台北：台灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本，1983 年），卷 9，頁 22 左。

⁷ 南宋人嘗言：「惟我皇家，列聖相承，右文尊經，以為家法。」〔清〕徐松輯，劉琳等校點：《崇儒七·經筵》，《宋會要輯稿》（上海：上海古籍出版社，2014 年），頁 2901。

⁸ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 73，大中祥符三年六月辛未條，頁 1675。

⁹ 日本學者內藤湖南指出：「范仲淹是開創宋代士人新風的人。他認為士人在世，自己與天下整體聯繫在一起而存在，所以不是從門第出發，而是從作為個人的人格出發，是以一人所為聯繫天下國家，及子孫萬世的大氣概立世的。」參見氏著，夏應元等譯：《中國史通論》（北京：社會科學文獻出版社，2004 年），頁 379。

¹⁰ 余英時指出宋代士階層不但是文化主體，而且也是政治主體。「以天下為己任」可以視為宋代士的一種集體意識。參見氏著：〈「同治天下——政治主體意識的顯現」〉，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（台北：允晨文化出版公司，2003 年），上篇，頁 299。又，〔宋〕樓鑰〈敕賜進士及第陳亮承事郎簽書建康軍節度判官廳公事〉謂：「藝祖皇帝有言曰：『國家設科取士，本欲求賢以共治天下。』」參見氏著，顧大朋點校：《攻媿集》（杭州：浙江古籍出版社，2010 年），卷 32，頁 586。

¹¹ 余英時指出：宋代儒家復興，范仲淹所倡導的「以天下為己任」和「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的風範，成為此後「士」的新標準。而這一新標準可以看做是原始儒教的復甦。參見氏著：《士與中國文化·自序》（上海：上海人民出版社，1987 年），頁 10。

天子共治天下，那麼，士大夫詮釋經學的影響力是藉由什麼樣的平臺發揮作用？

關於這個問題，宋人林駟論〈經筵〉說：「國朝以講學為治本，以親賢為家法，自太祖置講席、太宗開經幃，實國朝經筵之始。」¹²司馬光（1019-1086）亦云：「國家本設經筵，欲以發明道誼，裨益聖德。」¹³「經筵」講學乃帝王學習治國之術所在，是帝王親近儒士，學習「觀古代聖王之所用心，論歷代帝王所以興亡治亂之迹，求立政立事之要，講愛民利物之術」。¹⁴在此場域之中，帝王得經筵之官講述典謨，有輔弼之士開啟言路，務學修身，成就聖君之德，而「儒者得以經術進說於人主之前」。¹⁵換言之，「經筵」給了士大夫利用學術思想影響帝王與政策決定名正言順的場域。

經筵制度既提供了士大夫闡述經學思想，以發揮諫諍影響力的平臺，延伸而下要思考的是帝王之學所學為何？《宋朝諸臣奏議》首門〈君道門·帝學〉篇中有諸多宋臣對於帝王為學之本之奏疏，舉其一觀之。上官均（1038-1115）在上宋徽宗〈論治天下在好學廣問奏〉云：

人主之學，異乎人臣之學。何則？人臣之學，或以文詞為工，或以博記為能。……人主之學，在乎簡而知要，達而適用。知要在乎明道，明道在乎味五經之微言；適用在乎遠觀前世治亂盛衰之迹，而近稽祖宗聖明相繼治天下之意。因已然之迹而考其理亂，因理亂而見其所以得失，可謂知要而適用矣。此人主之好學所以為先務也。¹⁶

這裡拈出了一條十分清晰的理路，由於帝王讀書的目的在於治國，自當不同於經

¹² [宋]林駟：〈經筵〉，《古今源流至論續集》，卷9，頁19右。

¹³ [宋]司馬光：〈上英宗論既開講未宜遽罷〉，收錄於[宋]趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心點校：《宋朝諸臣奏議》（上海：上海古籍出版社出版，1999年），卷50，頁541。

¹⁴ [宋]李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷357，神宗元豐八年六月癸未條。

¹⁵ [宋]程顥、程頤著，王孝魚點校：〈辭免崇政殿說書表〉，《二程集·河南程氏文集》（北京：中華書局，1981年），卷6，頁540。

¹⁶ [宋]上官均〈論治天下在好學廣問奏〉，收錄於[宋]趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心校點整理：《宋朝諸臣奏議》，卷5，頁51。

生、人臣之習文詞、斷句讀等繁瑣章句之學，帝王之學必須簡且要，通達而致用，其根本在於「明道」，而「明道」的方法則需透過《五經》微言來「遠觀前世治亂盛衰之迹」，「近稽祖宗聖明相繼治天下之意」。也就是，帝王所學之經書當具有史鑑的功效，透過史事的理亂作為明鏡，對照當今國家所發生的大事，來稽考施政上的利弊得失。

周代透過采《詩》、獻《詩》的方式，《詩經》的產生具有反映人民政治價值、倫理道德及社會生活的情、志涵養，如《國語·晉語》：「古之王者，政德既成，又聽於民，於是乎使工誦諫於朝，在列者獻詩，使勿兜。」¹⁷《漢書·藝文志》記載：「古者有采詩之官，王者所以觀民風、知得失，自考正也。」¹⁸又《漢書·食貨志》描述：「孟春之月，群居者將散，行人振木鐸徇於路，以采詩，獻之大師，比其音律，以聞於天子。故曰：『王者不窺牖戶而知天下。』」¹⁹在官員的采《詩》、獻《詩》活動紀錄後，將百姓的心聲反映至天子，讓上位者得以觀社會民風、知政教得失，《詩經》對帝王而言，帶有了積極的政治誦諫目的。

此外，與禮樂、道德文化相結合的《詩經》所形成的《詩》教，是周代貴族教育的重要部分，也是用以陶冶人格的重要手段。《左傳》襄公二十九年記載了季札觀周樂後，對於《詩經》的評論，茲以《小雅》、《大雅》、《頌》這一部分為例：

為之歌《小雅》，曰：「美哉！思而不貳，怨而不言，其周德之衰乎？猶有先王之遺民焉！」為之歌《大雅》，曰：「廣哉！熙熙乎！曲而有直體，其文王之德乎？」為之歌《頌》，曰：「至矣哉！直而不倨，曲而不屈；邇而不偏，遠而不攜；遷而不淫，復而不厭；哀而不愁，樂而不荒；用而不匱，廣而不宣；施而不費，取而不貪；處而不底，行而不流。五聲和，八風平，

¹⁷ 〔春秋〕左丘明撰，上海師範大學古籍整理組校點：〈晉語六〉，《國語》（上海：上海古籍出版社，1978年），卷12，頁410。

¹⁸ 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：〈藝文志〉，《漢書》（台北：鼎文書局，1986年），卷30，頁1708。

¹⁹ 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：〈食貨志〉，《漢書》，卷24上，頁1123。

節有度，守有序。盛德之所同也！」²⁰

季札觀《小雅》、《大雅》、《頌》後的評論，「周德之衰，猶有先王之遺民」、「曲而有直體，文王之德」、「五聲和，八風平，節有度，守有序，盛德之所同」，可以發現「德」是季札評《詩》的視角。若從美育的角度而言，以季札為代表的統治者對於《詩》的評價標準在於是否合乎「禮」、「德」、「中和」等美德。²¹具有政治誦諫作用，又有禮樂薰陶價值，《詩經》不啻是帝王為學的經典。

《詩經》作品創作時間近五百年的悠久歷史，所牽涉的地域橫跨黃河、長江流域，題材涉及祭祀、戰爭、農事、宴饗、田獵等多元面向，使得《詩經》作品意義具有極大的張力。《詩》教在如此豐富的教材中，自然易於捕捉教化意義。自孔子（551B.C.-479B.C.）「斷章取義」，孟子（372B.C.-289 B.C.）「以意逆志」²²等方式詮釋《詩經》開始，《詩》教已具有「弱水三千，取一瓢飲」的接受美學色彩。²³其中尤以宋儒對研治《詩經》的視野顯得特出，如歐陽修（1007-1072）〈詩解統序〉提出：「《易》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》，道所存也，《詩》關此五者而明聖人之用焉。」²⁴反映出歐陽修認為《詩》教具有明道致用的功用。王安石（1021-1086）《詩義鉤沉》說：「《周頌》之辭約，約所以為嚴，所美盛德故也。」²⁵王安石解《詩》是從「德」的層面出發。朱熹（1130-1200）云：「《詩》本人情，該物理，可以驗風俗之盛衰，見政治之得失。其言溫厚和平，長於諷喻。故誦之者，必達於政而能言也。」²⁶朱熹從「達政專對」的層面來解《詩》。呂

²⁰ 〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：〈襄公二十九年〉，《春秋左傳正義》（台北：藝文印書館，《十三經注疏（附清阮元校勘記）》，1955年），卷39，頁670-671。

²¹ 賀衛東：〈先秦儒家《詩》教美育思想的形成與基本特徵〉，《先秦儒家「詩教」美育思想研究》（北京：科學出版社，2017年），頁47。

²² 孟子說：「說《詩》者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是為得之。」見〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：〈萬章上〉，《孟子注疏》（台北：藝文印書館，《十三經注疏（附清阮元校勘記）》，1955年），卷9上，頁164下。

²³ 賀衛東：〈先秦儒家《詩》教美育思想的形成與基本特徵〉，《先秦儒家「詩教」美育思想研究》，頁62-63。

²⁴ 〔宋〕歐陽修撰，李逸安點校：〈詩解統序〉，《歐陽修全集·居士外集》（北京：中華書局，2001年），卷61，頁884。

²⁵ 〔宋〕王安石著，邱漢生輯校：《詩義鉤沉》（北京：中華書局，1982年），卷20，頁300。

²⁶ 〔宋〕朱熹：《論語集注》（台北：藝文印書館，1980年），卷7，頁3。

祖謙（1137-1181）〈詩說拾遺〉說：「看《詩》須以情體之，如看〈關雎〉詩，須識得正心，一毫過之，便是私心。」²⁷強調《詩》教具有正心之功能。可以說，在擺脫章句、訓詁的漢學束縛下，宋儒從「義理」、「性理」的角度直探經旨，「各出新意以解經，蘄以矯學究專己守殘之陋」²⁸，並以人生感悟為底蘊，強調深刻而切己的經學知識。因此，宋儒對於《詩經》詮釋的期待下，提倡「以人情解《詩》」、「據文求義」，認為「人情」是一種聖凡、古今皆同的心理感通，以培養合乎己身感受的《詩》義詮釋。²⁹

二、研究目的

至於在經筵官的眼裡，又認為帝王為何要接受《詩》教呢？以南宋寧宗時期經筵官袁燮（1144-1224）之〈詩序講義〉為例，指出國君學習《詩》教之重要性：

臣觀先王盛時，禮樂教化薰蒸陶冶，人人有士君子之行。發而為《詩》，莫非性情之正，流風遺俗，久而不泯，雖更乎衰世而氣脈猶存。此《變風》之作所以皆止于禮義，而歸諸先王之澤也。《詩》三百篇，不為不多矣，而孔子蔽之以一言，曰「思無邪」，蓋取其直己而發，粹然一出于正。《風》、《雅》雖變而思之無邪，則一而已矣。……詩人作之以風其上，太師采之以獻諸朝，以警君心，以觀民風，以察世變。一言一句，皆有補于治道。人君篤信力行，則可以立天下風化之本；公卿大夫精思熟講，則可以感人君心術之微。《詩》之功用如此。自王者之迹熄，而微言奧義于是遂絕。雖然，《詩》則亡矣，此情此性，古今無間。有能求其端倪，得其精粹，

²⁷ [宋] 呂祖謙撰，[宋] 呂喬年輯：〈詩說拾遺〉，《麗澤論說集錄》（台北：新文豐出版公司，《叢書集成續編》，1989年），第41冊，卷3，頁39。

²⁸ [清] 錢大昕撰，呂友仁校點：〈重刻孫明復小集序〉，《潛研堂集》（上海：上海古籍出版社，2009年），卷26，頁430。

²⁹ 關於宋儒對於《詩經》詮釋的宋學維度，詳參鄭偉：〈宋元：詩文道流，學貴自得〉，《〈毛詩大序〉接受史研究：儒學文論進程與士大夫心靈變遷》（北京：人民出版社，2015年），頁181-183。

挈斯世于禮義之域，而不失其情性之正，則吾之澤，即先王之澤也。³⁰

袁燮認為國君應接受《詩》教的原因，涵蓋兩個面向，其一，是從采《詩》、獻《詩》的起源而來，認為《詩經》具諷諫之聲、美刺之用³¹，能夠警惕君心、觀察民情風俗、世態俗變等，有補於治道之作用；其二，則是從《詩》教的觀點，認為接受《詩》之陶冶，能保有純正之情性，建立天下之風化，臻於禮義之境界。

基於宋代帝王對於經學教育的要求，以及《詩經》所具有政治諷諫以補於治道，禮樂教育意義等《詩》教功能，本論文試圖從宋代經筵講《詩》的篇目、內容等，探析宋代經筵官為帝王經筵講《詩》所詮釋出的《詩經》義理，以及其講筵的內容與當時政治事件有何關聯？以期能一探宋代經筵講《詩》的帝王教育內涵。

第二節 文獻回顧與探討

論題寫作之前，筆者先將目前所收集到宋代經筵制度相關研究，作一回顧與探究，以確立本論文可以在前人研究的基礎上，能再進一步探析。以下分為單篇論文與學位論文論述。

一、單篇論文

由於本論題涉及宋代「經筵制度」與「經筵講義」的研究，文獻探討方面區分為經筵制度相關研究及經筵講義相關研究兩部分，分述如下：

³⁰ [宋]袁燮：〈詩序一〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》（北京：華夏出版社，2016年），卷1，頁45-46。

³¹ 顧易生、蔣凡等以為：「所謂『美』，也就是作家對於生活採取了歌頌的態度；而『刺』則是作家對現實採取了暴露與批評的態度。歌頌美的事物，是希望人們把它作為學習的榜樣；揭露或批判醜惡事物，是要求人們拋棄它，並引以為戒。」參見氏著：《先秦兩漢文學批評史》（上海：上海古籍出版社，2011年），頁409。

(一) 宋代經筵制度相關研究

筆者所蒐集到探究經筵制度之期刊論文計有二十七篇，依發表先後，且同作者並列的方式，臚列成下表一，再探析各篇內容：

表一：宋代經筵制度相關研究

	作者	篇目	出處
1.	朱瑞熙	〈宋朝經筵制度〉	《中華文史論叢》(上海：上海古籍出版社，1966年12月)，第55輯，頁1-52。
2.	袁慶新	〈中國古代的經筵〉	《自貢師專學報》，1989年第2期(1989年7月)，頁41。
3.	陳東	〈中國古代經筵概論〉	《齊魯學刊》，2008年第1期(2008年1月)，頁52-58。
4.	陳東	〈程頤與經筵〉	《國學論衡》，第5輯，2009年(2009年7月)，頁55-71。
5.	陳東	〈皇權下的師道尊嚴——中國古代經筵坐講立講之爭〉	《教育學報》，2009年第4期(2009年8月)，頁103-109。
6.	吳國武	〈北宋經筵講經考論〉	《國學學刊》，2009年第3期(2009年3月)，頁41-52。

7.	姜鵬	〈經筵進讀與史學義理化〉	《復旦學報（社會科學版）》，2009年第3期（2009年5月），頁117-124。
8.	姜鵬	〈北宋經筵中的師道實踐〉	《學術研究》，2009年第7期（2009年7月），頁114-121。
9.	姜鵬	〈宋初文治導向與經筵緣起〉	《傳統中國研究集刊》，第7輯，（2009年12月），頁263-277。
10.	姜鵬	〈觀念與制度：北宋經筵「師道」之爭的制度史根源〉	《學術月刊》，2013年第9期（2013年9月），頁138-144。
11.	姜鵬	〈經筵講學對北宋經學的影響〉	《史林》，2013年第5期（2013年10月），頁46-53。
12.	鄒賀、 陳峰	〈中國古代經筵制度沿革考論〉	《求索》，2009年第9期（2009年9月），頁202-205。
13.	鄒賀	〈宋朝經筵制度補闕〉	《貴州文史叢刊》，2012年第2期（2012年5月），頁18-23。
14.	鄒賀	〈宋朝經筵制度成因論析〉	《西安文理學院學報（社會科學版）》，2012年第3期（2012年6月），頁56-59。

15.	鄒賀	〈宋朝經筵官設置考〉	《宋史研究論叢》，第 13 輯，(2012 年 12 月)，頁 100-113。
16.	鄒賀	〈論宋朝經筵制度〉	《蘭州學刊》，2013 年第 7 期(2013 年 7 月)，頁 42-46。
17.	申慧青、 王瑞蕾	〈論范祖禹《帝學》與宋 代的皇帝教育〉	《保定學院學報》，2012 年第 3 期 (2012 年 5 月)，頁 64-68。
18.	魏彥紅	〈北宋皇帝重教研究綜 述〉	《河北大學學報(哲學社會科學 版)》，2012 年第 5 期(2012 年 9 月)，頁 39-44。
19.	魏彥紅	〈宋代經筵研究綜述〉	《河北師範大學學報(教育科學 版)》，2012 年第 10 期(2012 年 10 月)，頁 90-96。
20.	璩小飛	〈邇英、延義兩閣建置沿 革考〉	《安慶師範學院學報(社會科學 版)》，2014 年第 4 期(2014 年 8 月)，頁 50-54。
21.	馬元元、 任克寧	〈南宋經筵講讀方式概 述〉	《蘭臺世界》，2015 年第 12 期(2015 年 4 月)，頁 80-81。
22.	姚中秋	〈程伊川論經筵筭子義 疏〉	《政治思想史》，2016 年第 1 期 (2016 年 3 月)，頁 38-57。

23.	朱鴻軍、 季誠浩	〈經筵會講：一種中國本土的政治傳播儀式及其演變〉	《現代傳播》，2016年第10期(2016年10月)，頁18-24。
24.	田志光、 楊國珍	〈宋代經筵官俸祿與待遇〉	《宋史研究論叢》，2016年第2期(2016年12月)，頁89-129。
25.	夏福英	〈宋代經筵制度化與「帝王之學」的形成〉	《社會科學戰線》，2017年第10期(2017年10月)，頁29-35。
26.	武建雄	〈北宋經筵奏議的思想內涵及政治意義——以《宋朝諸臣奏議·經筵》為例〉	《淮北師範大學學報(哲學社會科學版)》，2018年第2期(2018年4月)，頁37-41。
27.	曾祥波	〈經筵概念及其制度源流商兌——帝學視野中的漢唐講經侍讀與宋代經筵〉	《史學月刊》，2019年第8期(2019年7月)，頁26-35。

朱瑞熙〈宋朝經筵制度〉是最早考論經筵制度沿革的論文，本文從經筵官的設置、編制和管理機構，經筵官的人選和委任，經筵開講的時間和場所，講讀的方式和方法，經筵講讀的內容和講義、故事等教材的編寫，經筵官的待遇，經筵制度的歷史作用等面向，談論在承襲漢、唐舊制基礎上，逐步完善的宋代經筵制度。朱氏認為宋朝的經筵制度在提高統治者的素質和做出決策方面，起了積極的作用。

袁慶新〈中國古代的經筵〉一文概略介紹古代經筵制度的設立、講筵時間、經筵講經著重點及經筵官的要求，而偏重說明明代經筵盛況，是一篇介紹式的文章。

陳東〈中國古代經筵概論〉一文以歷史時間為經，以經筵制度為緯，梳理宋、元、明、清歷朝對於經筵的定義、起源以及內涵、外延相關指涉，認為經筵定義是古代帝王為研讀經史而特設的御前講習；其起源可追溯至漢、唐，形成於宋代；各朝代對於經筵的內涵與外延含意愈來愈狹隘。總結以為經筵制度既是一種為培養君德的教育制度，亦是一種對君主專制有所約束的政治制度，更是王朝崇儒重道的象徵。

〈程頤與經筵〉指出隨著程頤（1033-1107）於宋哲宗朝入侍經筵，經筵制度在理論、形式與內容等各方面得到了充實。帝王教育從簡單的講讀經史，提升到涵養君德、變化氣質，而經筵的政治意義則成為理學家以道統對抗治統的舞臺。

〈皇權下的師道尊嚴——中國古代經筵坐講立講之爭〉梳理自漢、唐、宋、元、明、清歷朝經筵制度中，經筵官因漢代席地而坐逐步演變為唐宋時期的高案胡椅，講筵形式便由坐講而發展為立講。坐講或立講，歷來備受爭議，其背後乃是「尊師重道」與「尊君卑臣」理念之爭，專制帝王為博得崇儒重道的名聲，又要保有尊君的治統，一般採取立講為常，賜坐講為特恩。

吳國武〈北宋經筵講經考論〉有鑑於經筵講經與宋代經學、理學發展有密切關係，從經學史的角度考論宋代經筵講讀活動，認為其一、經筵制度的發展變化與宋學演進的政治背景；其二、經筵官講經之特色，構成北宋經學家的主流，是宋學各派的代表；其三、經筵講經的具體內容對於北宋群經研究具有示範作用。本文從經學史的角度來探析經筵講讀對於宋代經學的影響，與本論文從經筵講《詩》的角度來研究經筵講讀對於宋代《詩經》學的發展，具有參考價值。

姜鵬〈經筵進讀與史學義理化〉的問題意識在於史學義理化的過程，何以在宋代能順利開展並獲得重大成果？作者以《資治通鑑》、《唐鑑》為例，指出經筵

講讀儒家經典與歷史經驗，為帝王提供治國理據，也為士大夫提供利用歷史詮釋表達政治觀念的合理途徑。在對政治的關懷下，唯道德主義為檢驗標準的觀念逐步滲透到歷史編纂中，使史學詮釋明顯傾向義理化。

〈北宋經筵中的師道實踐〉指出全面文治是宋代政治文化的特點，也是促使儒學發達、士大夫政治主體意識高漲的推力，儒學最終發展出獨立於政統的道統觀。究其因，乃是興起於中晚唐古文運動的「師道」觀，在完善於北宋的經筵制度中，憑藉對儒家經典的詮釋權，取得對帝王的教育權來規範帝王權威，形成道統脫離正統的契機。

〈宋初文治導向與經筵緣起〉指出原為以文治方式馴化臣下的帝王，在經筵制度發展，逐漸成熟下，自身也成為儒家道德規範的馴化對象。此一過程中，儒家學者從書僮式的陪讀，逐漸過渡為具有「師儒」身分的學問者，進而成為帝國事務的參與者，而儒家經典則被視為學習治國力量與培養德行的源泉。

〈觀念與制度：北宋經筵「師道」之爭的制度史根源〉從制度史的層面探究北宋經筵史上的坐講、立講之爭，指出坐講、立講之爭的焦點在於經筵官是解章析句的侍從之臣，或是宣揚王道的師儒之臣。北宋初期，經筵侍講官官職來源，與伎藝侍君、身分卑微的待詔官有關。至仁宗前期最重要的翰林侍講學士孫奭（962-1033）獲得「師臣」之尊的地位後，使得師儒意識在士大夫群體中漸興。若從制度史的角度來衡量坐講、立講之爭，釐清經筵官與宋初御書院間的關係，就是關鍵意識。

〈經筵講學對北宋經學的影響〉一文首先透過分析宋仁宗初期的孫奭系經筵官所代表的漢唐注疏遺緒的講經特色，過渡到仁宗中晚期之後新經學風潮的興起，影響其中轉折的關鍵因素，在於經筵對於「帝王之學」的教學要求。帝王之學不同於經生的尋章摘句之學，而是須習得〈大學〉正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下之道。也因此，經筵解經對於道學的誕生有著不可忽視的影響力。

鄒賀、陳峰〈中國古代經筵制度沿革考論〉先從廣義和狹義層面定義經筵，

其次考述宋代之前經筵官的淵源及設置概況，再從是否設有專門機構、專門官職、專門法規、固定時間、固定場所、固定科目等項度，考論經筵制度的正式確立在於宋仁宗朝。最後論及經筵制度在金、元、明、清朝之沿革及其對朝鮮、越南等周邊政權的影響。

鄒賀〈宋朝經筵制度補闕〉在探討宋朝經筵官設置的基礎上，進一步探究經筵官的分工情形以及經筵官的選任方式。經筵講讀的經、史等課目，由不同經筵官擔任講讀，經筵講讀的時間也不一。經筵官有自薦、兼任等選任上的不同，任期或不一致。

〈宋朝經筵制度成因論析〉指出宋朝經筵制度得以確立的原因有四：其一為宋朝高度「崇文抑武」的政策方針；其二為宋朝歷代奉行「祖宗之法」的思維；其三為仁宗皇帝幼年即位，需繼續接受教育；其四劉太后對於仁宗皇帝教育的重視。

〈宋朝經筵官設置考〉一文提出宋朝所設置的經筵官有七種，包含：「翰林侍讀學士」、「翰林侍講學士」、「侍讀」、「侍講」、「崇政殿說書」、「天章閣侍講」、「邇英殿說書」等，並分別考證宋朝七種經筵官設置的源流、遞變始末。

〈論宋朝經筵制度〉從經筵制度對於宋朝的政治作用以及經筵制度的實質探討宋代經筵制度，以為宋初經筵制度本為培養皇帝的文化素質，後因「留身奏事」、「具札奏陳」、「經筵奏事」而有了政治諮詢的功能。經筵制度的設計理念是為協調帝王的政治地位與大臣的學術地位，體現「不是老師觀」的經筵本質。

申慧青、王瑞蕾〈論范祖禹《帝學》與宋代的皇帝教育〉以范祖禹(1041-1098)《帝學》一書為討論核心，指出「求學以治心」、「治心以治道」乃范祖禹欲勸哲宗應勤學之目的。雖哲宗本人並無特別重視，但《帝學》一書對於後代帝王影響甚深，如明代宗景泰五年(1454)，頒《君鑑》五十卷，明張居正(1525-1582)編《帝鑑圖說》等，皆受《帝學》之影響。

魏彥紅〈北宋皇帝重教研究綜述〉從經筵教育、學校教育、宗室教育、北宋帝王等面向，梳理學界近年相關研究論文。又進一步指出今後學者可再從北宋帝學、北宋皇儲教育、北宋宗室教育、北宋皇帝與學校教育、北宋皇帝與科舉發達之關係、北宋皇帝對教育政策制定的影響等面向深入探究。

〈宋代經筵研究綜述〉從經筵的界定及其沿革的考證、經筵制度的研究、經筵中師道之爭、經筵官對政治的影響、經筵中經學的傳播、經筵官考、經筵制度的意義與作用等面向，梳理近二十年來學界關於經筵研究的成果。指出經筵相關研究多侷限於史學視角，建議後續可比較南、北宋經筵教育、皇儲教育、帝王對帝師的關係等研究。本文之建議值得今後欲研究經筵相關議題者參考。

璩小飛〈邇英、延義兩閣建置沿革考〉考論邇英、延義兩閣建閣時間、具體位置及沿革。邇英、延義二閣是宋仁宗景祐二年建置的講讀所，延義閣位於崇政殿之西，邇英閣位於崇政殿之西南。仁宗皇帝之後，多以邇英閣為經筵講讀固定殿閣，加上侍講日漸增加討論政治事務，邇英閣的職能不斷擴充與發展，在北宋的政治活動中具有重要地位。

馬元元、任克寧〈南宋經筵講讀方式概述〉指出南宋經筵制度基本上延續北宋，而逐步形成較為科學的制度體系。坐講與立講上，南宋仍以立講為主，講讀官以輪官進講方式講讀，並宿值禁中以備帝王諮詢。經筵講學時，由記注官紀錄經筵內容，編有《邇英記注》、《緝熙殿記注》、《熙明殿記注》等。亦鼓勵宰執列席聽講，而經筵官、記注官仍沿襲有留身奏事之權。

姚中秋〈程伊川論經筵笱子義疏〉則認為程頤構想了全新的經筵制度，目的在於讓經筵官管理帝王之生活，並通過特定禮儀，塑造帝王成為君子，具有與士大夫共治天下的意願。

朱鴻軍、季誠浩〈經筵會講：一種中國本土的政治傳播儀式及其演變〉從歷史的角度對歷朝經筵會講的傳播機制和功能，進行梳理。提出自宋代開始，經筵

會講在「士人對帝王進行儒學教化」和「士人向帝王提供政治諮詢」兩種傳播行為的基礎上，形成了自下而上的政治傳播傳統。元、明經筵繼承並擴大了宋代經筵的傳統，發展出「大經筵」的政治儀式。至清代，由於皇權的強制力，經筵的教化機制被破壞，道統甚至如同治統被帝王歸為己有。

田志光、楊國珍〈宋代經筵官俸祿與待遇〉是一篇較為完整探析作為皇帝近臣，朝廷重要文官的經筵官的待遇狀況。論文從經筵官的俸祿待遇、物質嘉賞待遇、禮儀待遇、賻贈待遇及病疾撫慰等四面向分析：在俸祿待遇上，經筵官的收入屬於中央文官俸祿的中上水平；物質嘉賞待遇方面，賞賜種類繁多，魚袋、襲衣、金帶是兩宋帝王賞賜經筵官較重要的物品，賞賜與否，則表現出帝王對經筵官的政治態度；坐講與立講處境，則是最能體現經筵官所受到禮儀待遇的環節，雖然帝王對於經筵官的物質嘉賞頻繁，但在禮節上卻對經筵官予以限制，其目的無非表達帝王權威至上的態勢；年老經筵官能獲得病疾撫慰，死後獲賻贈待遇，是帝王對德高望重的經筵官表達一生辛勞的高度肯定。從經筵官的待遇變化，可以窺探帝王與文官階層的微妙關係。

夏福英〈宋代經筵制度化與「帝王之學」的形成〉認為因宋代寬鬆的政治文化及經筵制度化等因素，孕育了帝王之學。范祖禹《帝學》一書首次提出了「帝王之學」的概念，並以〈大學〉為帝王之學的內涵。此一觀點為南宋大儒朱熹所繼承，並由南宋真德秀（1178-1235）《大學衍義》以〈大學〉八條目「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」系統性建構了帝王之學的體系，至此「帝王之學」正式成為一種理論體系。而明儒邱濬（1418-1495）《大學衍義補》以治國之道與平天下之道補《大學衍義》之不足，完善了「帝王之學」的理論體系。此論文透過宋代經筵制度化，明確拈出了帝王之學形成的脈絡，對帝王之學的研究具參考價值。

武建雄〈北宋經筵奏議的思想內涵及政治意義——以《宋朝諸臣奏議·經筵》為例〉透過分析《宋朝諸臣奏議·經筵》中九篇奏議文本，指出經筵奏議所闡述

之主張有：進學修德，帝王之首務；講筵常開，德音常發；講讀官當擇賢而任，御案坐講等。經筵奏議對北宋帝王的諫諍在政治層面，彰顯了士大夫群體政治地位的提升與主體意識的增強。

曾祥波〈經筵概念及其制度源流商兌——帝學視野中的漢唐講經侍讀與宋代經筵〉對於學界以廣義和狹義經筵來區分漢唐講經侍讀活動及宋代經筵制度，認為兩分法在概念詞源、劃分標準、內容實質等方面扞格不入。作者提出以「帝學」概念統稱漢、唐、宋的講經侍讀活動，其因在於從漢唐帝學到宋代帝學的變化中，客觀上嚴密的制度設定與主觀上權力授受關係的不同，而此兩點變化集中體現於宋代帝學的核心經筵中。

上述諸篇論文基本上皆圍繞著「經筵制度」這一論題開展，或從廣義、狹義面探究經筵的定義，或從歷時性角度梳理經筵制度的起源，或從制度面論述經筵講讀所、經筵官設置、經筵官講筵形式、經筵官俸祿與待遇等，著重於經筵在政治面向上的形式、發展與意義。僅少數專文如姜鵬〈經筵講學對北宋經學的影響〉、吳國武〈北宋經筵講經考論〉、王貞貞、舒大剛〈北宋經筵講《詩》對宋詩學形成的影響〉留意到經筵講經對於經學史發展的影響。

（二）宋代經筵講義相關研究

經筵講義相關研究期刊論文計有十八篇，先將期刊論文討論主題分類，再依發表先後，且同作者並列的方式，臚列成下表二，再探析各篇內容：

表二：宋代經筵講義相關研究

	作者	篇目	出處
1.	郝桂敏	〈袁燮《絜齋毛詩經筵講義》的特點及成因〉	《遼寧教育行政學院學報》，2007年第7期(2007年7月)，頁110-111。

2.	婁璐琦	〈論袁燮《絜齋毛詩經筵講義》的闡釋特點〉	《中共寧波市委黨校學報》，2012年第4期(2012年7月)，頁117-121。
3.	陳小亮	〈袁燮《毛詩經筵講義》心學思想淺析〉	《西安電子科技大學學報(社會科學版)》，2013年第6期(2013年11月)，頁134-138。
4.	張實龍	〈論袁燮《絜齋毛詩經筵講義》的受眾意識〉	《浙江萬里學院學報》，2015年第2期(2015年3月)，頁31-33。
5.	蔡宜君	〈袁燮《絜齋毛詩經筵講義》解《詩》探究〉	《經學研究論叢》，第22輯，(2015年4月)，頁27-50。
6.	黃忠慎	〈心學與政治之間——袁燮《絜齋毛詩經筵講義》析論〉	《臺大中文學報》，第52期(2016年3月)，頁95-134。
7.	易衛華	〈論宋仁宗時代的經筵講《詩》〉	《河北廣播電視大學學報》，2013年第5期(2013年10月)，頁53-57。
8.	王貞貞、舒大剛	〈北宋經筵講《詩》對宋詩學形成的影響〉	《河南大學學報(社會科學版)》，2019年第5期(2019年9月)，頁77-84。
9.	陳恆嵩	〈徐鹿卿及其《尚書》經筵講義研究〉	《嘉大中文學報》，第2期(2009年9月)，頁33-54。

10.	陳恆嵩	〈魏校及其《尚書》經筵講義析論〉	《東吳中文學報》，第 21 期 (2011 年 5 月)，頁 239-258。
11.	蔣秋華	〈劉克莊《商書講義》析論〉	《嘉大中文學報》，第 2 期 (2009 年 9 月)，頁 97-120。
12.	金培懿	〈作為帝王教科書的《論語》——宋代《論語》經筵講義探析〉	《成大中文學報》，第 31 期 (2010 年 12 月)，頁 61-106。
13.	蔣秋華	〈劉克莊《論語講義》析論〉	《正學》，第 4 輯，(2016 年 12 月)，頁 67-80。
14.	王琦	〈經義、君德與治道——宋代《論語》經筵講義研究〉	《孔子研究》，2020 年第 6 期 (2020 年 11 月)，頁 13-22。
15.	王琦	〈經筵講義研究綜述〉	《歷史文獻研究》，2017 年第 2 期 (2018 年 5 月)，頁 319-324。
16.	王琦	〈論宋代經筵講義的興起〉	《中國哲學史》，2018 年第 2 期 (2018 年 5 月)，頁 28-33。
17.	朱雪芳、 廖建成	〈楊時《經筵講義》儒學思想敘論〉	《集美大學學報(哲社版)》， 2017 年第 4 期(2017 年 10 月)，頁 2-8。
18.	趙潤金	〈宋代經筵講義體的發展〉	《北方論叢》，2017 年第 6 期 (2017 年 11 月)，頁 73-75。

郝桂敏〈袁燾《絜齋毛詩經筵講義》的特點及成因〉認為袁燾《絜齋毛詩經筵講義》體現了經學經世致用的功能和為現實政治服務的色彩，其原因在於袁燾沿著政治倫理的方向，發展了陸九淵（1139-1193）的思想，將心學運用於社會、君主之精神。又受到南宋文獻派和功利派的影響，在哲學上講究體用，解經注重闡發聖賢之義、治國之理。

婁璐琦〈論袁燾《絜齋毛詩經筵講義》的闡釋特點〉以為袁燾藉由解說《詩經》達到勸戒君主的目的，《絜齋毛詩經筵講義》的闡釋特點包含：關乎君德，託其義以諷；闡發義理，發揮詩人之蘊奧；立足性情，以止乎禮義為歸。體現出袁燾經世致用的治學理念和勇於承擔社會責任的士大夫精神。

陳小亮〈袁燾《毛詩經筵講義》心學思想淺析〉梳理袁燾《毛詩經筵講義》中之心學思想，首先歸納《毛詩經筵講義》中〈詩序一〉、〈詩序二〉為對「思無邪」、「四始」的闡發；繼而剖析其餘四十七篇《詩》論解經所體現的心學方法、心學思想，以及踐履功夫、經世致用的精神。

張實龍〈論袁燾《絜齋毛詩經筵講義》的受眾意識〉認為袁燾解讀《詩經》頗具特色，其因在於袁燾心中有一受眾意識，在為皇帝講讀《詩經》時，要盡可能啟沃君心。為達此目的，袁燾選擇了獨特的講述方式，其一是採用三段式結構，先揭示詩之主旨，再分析詩歌內容，最後連結到國君身上；其二是遵從〈詩序〉和古注，在宋代疑經風氣中顯得特別。

蔡宜君〈袁燾《絜齋毛詩經筵講義》解《詩》探究〉指出袁燾講筵《詩經》係依《詩序》解《詩》，接受《詩序》中的《風》《雅》正變觀、美刺觀、以史說《詩》等；其次，袁燾解《詩》目的在於「以經誼輔導人主」，故能發揮經典要義，不徒章句訓詁；其三，袁燾對於《詩經》文字、義理的訓解，除延續《毛傳》、《鄭箋》的解經外，還能依一己之見展開論述；其四，心學派的袁燾解《詩》多以「本心」為出發點；其五，袁燾詮釋出的《詩經》政治取向有：振興恢復、慎用官員、邊防募兵等。本論文對於袁燾《絜齋毛詩經筵講義》之研究可謂簡潔備

要。

黃忠慎〈心學與政治之間——袁燮《絜齋毛詩經筵講義》析論〉有鑑於《絜齋毛詩經筵講義》是一部政治與心學之間的產物，有其著作之特殊性，從《絜齋毛詩經筵講義》的成書背景及其體式之特點、《絜齋毛詩經筵講義》以心學解《詩》的特點、《絜齋毛詩經筵講義》在《詩經》學史上的意義等面向，梳理袁燮《絜齋毛詩經筵講義》在南宋經筵講《詩》之特色及重要意義。本論文讓後人對於袁燮《絜齋毛詩經筵講義》之再認識，有深入之介紹。

易衛華〈論宋仁宗時代的經筵講《詩》〉指出經筵講《詩》起自宋仁宗時期，在繼承《毛詩》、《鄭箋》的基礎上，士大夫將《詩經》解讀與政治問題相結合，目的在於諷諭時政，卻強化了宋代《詩經》通經致用的特點，對後代《詩經》學的詮釋觀點起革新作用。本文對於宋仁宗朝經筵講《詩》之狀況文獻掌握完備，析論透闢，值得筆者參考。然僅限於仁宗一朝，未能見經筵講《詩》在有宋一代的流變，甚為可惜之處。

王貞貞、舒大剛〈北宋經筵講《詩》對宋《詩》學形成的影響〉依時間順序將北宋經筵講《詩》分為四期：太宗到仁宗慶曆年間為保守期，講《詩》特色為恪守注疏的漢學傳統；仁宗中後期到英宗為啟發期，講《詩》特色為義理說《詩》逐步萌芽；神宗時期為發展期，講《詩》特色為學術與政治的協同配合；哲宗到徽宗為衰微期，講《詩》特色為修補前說，逐漸衰落。作者指出經筵講《詩》是《詩經》學研究中之特殊現象，由於帝王政治力量的支持，再加上經筵官的學術影響力，使經筵講《詩》自上而下引領宋代《詩》學大膽創新與疑古的新學風潮。

陳恆嵩〈徐鹿卿及其《尚書》經筵講義研究〉透過析論徐鹿卿（1189-1250）之生平與著作、宋朝之經筵制度、徐鹿卿《尚書》經筵講義內容等，探究徐鹿卿於宋理宗淳祐年間，兩度進講《尚書》之義理中，所提供之治國理民的統治方法，《尚書》學對於帝王教育之意義。由於徐鹿卿於宋理宗時期，所進講之經筵經書，尚包含《詩經》，因此，本文可做為論述徐鹿卿經筵講《詩》時之參照。

〈魏校及其《尚書》經筵講義析論〉從明代魏校（1483-1543）之生平、著作及擔任經筵官之經歷，明代經筵與日講制度，魏校《尚書》經筵講義內容，《尚書》經筵講義對於帝王教育之成效等面向，梳理魏校任經筵講官所秉持的態度、解經的方式及其講讀的成效。

蔣秋華〈劉克莊《商書講義》析論〉探討劉克莊（1187-1269）出任經筵講官的過程與《商書講義》之關係、《商書講義》說解方式在經筵體裁上的意義、《商書講義》疏解時的經學依據以及《商書講義》與宋代時政之關係。提出《商書講義》解經可謂平實，偶有借題發揮、闡發義理，向南宋理宗勸戒施政得失，不失經筵官應有之作法。

金培懿〈作為帝王教科書的《論語》—宋代《論語》經筵講義探析〉以楊時（1053-1135）、程俱（1078-1144）、王十朋（1112-1171）、袁甫（1179-1257）、劉克莊、徐元杰（1196-1246）等人之《論語》經筵講義為研究對象，發現彼等所進講之內容，以為學志道、修身進德、輕利寡欲、遠佞近賢為主要議題；而經筵講義的解經之法乃是離經言道的「有為之言」，並非分章析句的經生之學；經筵這一帝王學習儒典的場合，是政壇上各方士大夫群體爭相取得政治發言權的場域；然而，經筵講官與帝王的關係，歷經「坐講」、「立講」之爭，現實層面終究是「人臣」對「人君」，而非「君師」對「帝生」的關係。

蔣秋華〈劉克莊《論語講義》析論〉探討劉克莊於南宋理宗淳祐十一年（1251），入侍經筵，奉命講說《論語》，於其《文集》中所存之《論語講義》。劉克莊《論語講義》主要參考《論語注疏》及《論語集注》，多讚揚朱注，而駁斥古注，顯見理宗朝表彰理學的措施。劉克莊講經時，假藉經文而衍說為政之道，僅有「子之武城」章出現一次，可見其講筵未措意於此。由於劉克莊嫻熟史事，於講釋經書時，常引用歷史事件，以助理解。其中，劉克莊對於漢儒揚雄（53B.C.-18）侍莽之事蹟，利用經筵講說《論語》時，予以嚴厲地批判，指斥揚雄侍莽乃阿諛之行為。本文可與蔣秋華〈劉克莊《商書講義》析論〉一文相互

參照，探究劉克莊於理宗一朝，三次入侍經筵，講筵內容作比較。

王琦〈經義、君德與治道——宋代《論語》經筵講義研究〉一文指出《論語》不僅是宋代帝王必讀經典，在高宗、理宗朝被反覆進講。《論語》中所蘊含的為學明道、正心修身、孝悌親愛、仁政德治、節用愛人、學為聖人等思想，是經筵官所用以勸諫帝王明以學道、成德致治的價值。而經筵官詮釋經義的特點是自出己意發揮義理，以勸戒帝王；議論說理形式自由，明白曉暢；引經據典，博採故事，關切現實問題。對宋代經學轉向義理之學，以及《論語》官學化、社會化具有影響力。

〈經筵講義研究綜述〉從經筵講義概念的界定與特點、經筵講義的文獻整理及其與理學、帝王學等關係、經筵講義的文本詮釋等三大面向，梳理兩岸學者對於經筵講義的相關研究。進一步指出經筵講義尚可開發的研究空間：其一、經筵講義的文獻收集與整理有待深入拓展，其二、經筵講義興起與發展的脈絡有待釐清，其三、經筵講義與理學、帝王學的關係需再加以梳理。

〈論宋代經筵講義的興起〉指出經筵講義是宋代興起的一種新經學體例，是儒家士大夫詮釋經旨義理，並對帝王進行教育的經筵講稿與帝學教材，是經筵制度定型與學術轉型的產物，寄託了士大夫以學術影響政治，致君堯、舜上的理想。經筵講義之名首次出現於北宋神宗元豐年間，標誌著經筵講義的正式產生。其特點在於發揮經旨義理、感格君心，結合時政以達經世致用等義理特徵與帝學色彩，是建構帝學與理學發展的關鍵。本文特出之處在於蒐集《四庫全書》與《全宋文》中以「經筵講義」命名之文獻資料，發現經筵講義體至南宋時數量明顯增加，內容更為豐富，並達到巔峰。

朱雪芳等〈楊時《經筵講義》儒學思想敘論〉探析有帝師之尊之楊時，於宋代徽、欽二宗任經筵侍講時，針對《尚書》、《論語》所闡發之儒學思想啟迪君主。《尚書》講義以「德惟一」立論，以「親賢遠佞」為旨歸；《論語》講義以「安人愛民」為宗，以「進德修身」為要。其《經筵講義》儒學思想，乃由修己安人、

親賢遠佞為實現德政的前提，極具普世情懷。

趙潤金〈宋代經筵講義體的發展〉主要梳理經筵講義體的產生、發展、興盛衰落時期，認為經筵講義是道學的產物，與道學的興衰相終始。尤其南宋孝宗在位期間崇尚道學，促使經筵講義體走向興盛，但隨著寧宗朝宰相趙汝愚被貶，道學被視為「偽學」而遭禁止，經筵講義因此衰落。但道學的地位在宋理宗朝正式得到帝王的信任，經筵講義的發展達到巔峰。

經筵講義相關研究主要可區分為兩大類，一是探究「經筵講義體」的萌芽、發展及特點；一是著重於討論《論語》、《尚書》、《詩經》等經筵講義內容，其中可以發現，研究袁燮《絜齋毛詩經筵講義》達六篇居多，筆者認為可能的原因之一是《絜齋毛詩經筵講義》全書四卷，為袁燮對四十七篇《國風》之作的詮釋，另有兩篇講筵《詩大序》。所留下的講筵內容深刻，再加上袁燮為陸九淵一脈心學派大家，對於帝王本心的啟沃有暮鼓晨鐘作用，因此是學者關注的議題，亦是本研究須加留意的參考文獻。

二、學位論文

兩岸以兩宋「經筵」為研究主題的學位論文計有八篇，依發表先後條列於表三，再探析各篇學位論文內容：

表三：宋代經筵研究相關學位論文

	作者	論文	出處
1.	姜鵬	《北宋經筵與宋學的興起》	上海：復旦大學歷史學系博士論文，2006年4月

2.	馬元元	《南宋經筵制度及其歷史作用》	保定：河北大學歷史學系碩士論文，2008年6月
3.	鄒賀	《宋朝經筵制度研究》	西安：陝西師範大學中國古代史博士論文，2010年5月
4.	吳曉榮	《兩宋經筵與學術》	南京：南京大學中國古代文學碩士論文，2013年5月
5.	鍾信昌	《宋代《論語》經筵講義研究》	台北：台北市立大學中國語文學系博士論文，2014年7月
6.	彭莉婷	《宋代經筵講義探析——以廖剛《詩經講義》與袁燮《絜齋毛詩經筵講義》為例》	台北：淡江大學中國文學學系碩士論文，2015年6月
7.	何銘鴻	《宋代經筵《尚書》講義研究》	台北：台北市立大學中國語文學系博士論文，2017年6月
8.	喬一明	《南宋經筵講《詩》研究》	石家莊：河北師範大學中國古代文學碩士論文，2020年6月

姜鵬《北宋經筵與宋學的興起》從北宋經筵活動與學術史的角度，剖析唐、宋學術轉型以及宋學的形成。梳理了宋代經筵制度的形成、變化及其功能轉變，尤其著重研究士大夫如何通過經筵制度的平臺，利用解釋經史的機會，影響最高決策者。又揭示經筵講讀與《四書》體系形成的關係，不僅在經學詮釋的風格，在經典文本的選擇上，也充滿了對政治的關注。此外，從政治切入宋學，還包含

經筵講史學的面向，范祖禹所著《唐鑑》即為受到政治影響，並積極參與政治的代表。此論文從經筵的角度來剖析宋學的產生與轉型，開展了宋學研究中較少為人所留意的環節，對於從事研究學術史者，提供了另一個視野。

馬元元《南宋經筵制度及其歷史作用》以南宋經筵制度為探討對象，對照南、北宋經筵制度之沿襲，論述南宋經筵機構、運行機制，南宋經筵官狀況，最後討論南宋經筵制度對於提高皇帝教育素質及施政影響之歷史作用。本文其中一節論述南宋經筵與理學的關係，特別留意到經筵與蓬勃發展於南宋的理學之間的相互關聯，提出經筵是理學與政府接觸的重要樞紐，理學家透過經筵發展自己的學說，卻也在經筵中遭受異己政黨的排擠。此論文特別留意經筵制度中的「理學」發展，值得筆者於探究經筵講《詩》中參考，唯可惜之處為欠缺深度梳理。

鄒賀《宋朝經筵制度研究》指出經筵制度化，在北宋仁宗時期完成。其淵源起於先秦的保傅制，歷經東漢侍講制，再到南北朝的執經制，而北宋的經筵制度就是在取代先秦保傅制的措施。又針對宋朝七種經筵官名、經筵官的選任等問題，通過史料，加以考證。再以宋寧宗經筵史實為例，考察寧宗朝經筵官，反映經筵制度運行的一個側面。宋朝之所以能夠確立並發揮經筵制度，反映了宋朝崇文抑武、尊崇祖宗家法的政治意義，其後更影響到金、元、明、清朝乃至朝鮮半島、越南等地區。而宋朝經筵的終極目標，則是「致君堯、舜」的君德養成。

吳曉榮《兩宋經筵與學術》著重探究宋代經筵與學術之間的關係。首先，釐清宋代經筵制度的形成；其次，探究宋代學術中最突出的義理之學與《四書》之學，如何在經筵上發展與變化；其三，以王安石和程頤的講筵活動為主，探究經筵官如何由經筵實現自身的政治與學術理想；其四，探究經筵與理學的關係，並以朱熹經筵講讀為例；其五，探析經筵官的記注、朱熹《大學經筵講義》、袁燮《絜齋毛詩經筵講義》等具體經筵講義，了解經筵官透過文本所欲向帝王闡述的學術思想。此論文將經筵講讀放入學術史的脈絡探究，留意到了經筵講讀對經學發展的影響力，對於研究經筵制度，開啟了另一視野。

鍾信昌《宋代《論語》經筵講義研究》以《論語》中的帝王教育為切入點，參照《貞觀政要》所強調的政治理念，分析《論語》對帝王教育的功用。研究發現，《論語》經筵講義可歸納出「學貴及時」、「由孝而仁」、「循禮自省」、「經世濟民」等講筵要點。進一步分析呂公著（1018-1089）、楊時、程俱、王十朋、袁說友（1140-1204）、袁甫、劉克莊、徐元杰、方逢辰（1221-1291）等經筵官之《論語》經筵講義所進講之內容，進講篇章或有不同，但基本上皆著眼於「君德」之培養，期使國君成為術德兼備之人君。

彭莉婷《宋代經筵講義探析——以廖剛《詩經講義》與袁燮《絜齋毛詩經筵講義》為例》分別討論廖剛（1070-1143）《詩經講義》與袁燮《絜齋毛詩經筵講義》之體例與特色。廖剛《詩經講義》之體例有直解詩歌、解釋字詞、講解重要詩句、引他說以鞏固己意等等。特色方面則討論是否維護《詩序》的傳統、性情關係、天道觀、治國之方、明主特質、君臣關係等。袁燮《絜齋毛詩經筵講義》則闡述心、性、情之價值、鬼神觀、重視仁義與敬和、聖人待人接物的特點、賢德后妃處世特色、良臣特質、不可輕用兵等。本論文探析廖剛與袁燮經筵講義之特色，但缺乏二者經筵講義內容之異同比較。

何銘鴻《宋代經筵《尚書》講義研究》除從制度面論述宋代經筵制度外，分析《全宋文》所收錄《尚書》經筵講義之內容、篇題、解經方式及特點，又針對今存《尚書》經筵講義卷帙最為龐大之史浩（1106-1194）《尚書講義》二十卷，設立專章論述，以完備宋代經筵《尚書》講義之樣貌。其次，進一步比較經筵制度與宋代政治、學術之關係，提出原本單純的帝王教育講筵活動，逐漸帶有討論朝政的色彩；而經筵《尚書》講義與宋代官方學術發展之主流，具有一致性的傾向。最後，論及經筵講官於得君行道的理想實踐，以及利用〈大學〉、〈中庸〉的義理，對帝王內聖外王思維的形塑與修身治國之道的影響。

喬一明《南宋經筵講《詩》研究》指出南宋經筵講《詩》乃延續著北宋經筵講《詩》，不僅對時政提出建議，更深入針對某一時弊，就事論事。進一步分析

張綱（1083-1166）〈經筵《詩》講義〉、張栻（1133-1180）《《詩》講義》、徐鹿卿《《詩》講義》及袁燮《絜齋毛詩經筵講義》之思想特色，總結出南宋經筵講《詩》具有針砭時弊、探討宋金戰爭、治國理念等功用，以及經筵講《詩》對於學術與政治的雙向互動，具有交流溝通之意義。可惜之處，此文在蒐集南宋經筵《詩》講義方面，缺少了劉一止（1078-1160）、廖剛、楊椿（1095-1167）等人之經筵《詩》講義，涵蓋內容較不全面。

在學位論文中，除研究宋代經筵制度，《論語》、《尚書》經筵講義思想內容外，已有研究者注意到本屬於政治需求的經筵講讀與學術之間發展的連動性，如姜鵬《北宋經筵與宋學的興起》、吳曉榮《兩宋經筵與學術》，對於「宋代經筵」的專題研究已呈現多元的方向。然而，「經筵」相關研究專題雖已多元，卻缺乏對於經筵中《詩》教傳統的研究，實較可惜，此一命題有待再探究的空間。

探究經筵講經不僅要從政治與社會的背景來思考經筵制度何以完整於宋代，更應從經筵講義的內容析論經筵官所欲傳達給帝王明治道的論述。因此，在前人研究的基礎上，本論文以《宋代經筵講《詩》研究》為主題，試圖透過宋代經筵講《詩》的視角，梳理宋代經筵官講《詩》的篇目、內容，述論宋代經筵官為帝王之《詩》教所詮釋出之《詩經》義理，以及其講筵內容與當時政治事件有何關聯？以期能一探宋代經筵講《詩》的帝王教育概況。

第三節 研究範圍與方法

前人在經筵領域的研究成果，不論是經筵制度面的研究、經筵講義的思想探析、經筵與學術史的探討等議題，成果可謂豐碩，對於筆者探討宋代經筵講《詩》提供了許多啟發。由於本論題牽涉經學、思想與政治等層面，來探析宋代經筵講《詩》所呈現出的意義，因此，在研究範圍上，包含宋代經筵講《詩》的相關文

本；在研究方法上，採結合學術與政治考察、歷時法、共時法、歸納法、比較法、知人論世法等研究方法，試圖釐探宋代經筵講《詩》的內容與意義。

一、研究範圍

本論文以《宋代經筵講《詩》研究》為題，史料考察的來源，以《宋史》³²、《續資治通鑑長編》³³、《宋史紀事本末》³⁴、《皇宋通鑑長編紀事本末》³⁵、《續資治通鑑長編紀事本末》³⁶、《宋朝諸臣奏議》³⁷、《宋大詔令集》³⁸、《宋會要輯稿》³⁹、《宋朝事實類苑》⁴⁰、宋人文集、宋人筆記、《全宋文》⁴¹等文獻為主要依據，同時參考《中國歷代帝王學叢書·宋代篇》⁴²、《兩宋經學學術編年》⁴³以及近人所撰相關論文。

筆者目前所蒐集到宋代經筵講《詩》的相關文本可分為兩類：一類為已成文章或講義形式，包含有：劉一止〈下武講義〉一則、廖剛〈《詩》講義〉二十一則、張綱〈經筵《詩》講義〉六則、楊椿〈《毛詩》講義〉二十一則、張栻〈《詩》經筵講義〉一則、袁燮《絜齋毛詩經筵講義》四卷、徐鹿卿〈《詩經》進講〉七則等。另一類為未成講義形式，為朝堂講筵時君臣問對內容，包含宋仁宗時期的經筵官曾公亮（999-1078）、丁度（990-1053）、趙師民（988-1057）、楊安國等講《詩》，神宗時期有經筵官黃履（1030-1101）、沈季長（1027-1087）等講《詩》，

³² [元]脫脫：《新校本宋史》（台北：鼎文書局，1998年）。

³³ [宋]李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，2004年）。

³⁴ [明]陳邦瞻：《宋史紀事本末》（北京：中華書局，1977年）。

³⁵ [宋]楊仲良：《皇宋通鑑長編紀事本末》（上海：上海交通大學出版社，2009年）。

³⁶ [宋]楊仲良：《續資治通鑑長編紀事本末》（北京：北京圖書館出版社，2003年）。

³⁷ [宋]趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心點校：《宋朝諸臣奏議》（上海：上海古籍出版社出版，1999年）。

³⁸ 司義祖整理：《宋大詔令集》（北京：中華書局，1962年）。

³⁹ [清]徐松輯，劉琳等校點：《宋會要輯稿》（上海：上海古籍出版社，2014年）。

⁴⁰ [宋]江少虞：《宋朝事實類苑》（台北：源流文化事業公司，1982年）。

⁴¹ 曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》（上海：上海辭書出版社，2006年）。

⁴² 林慶彰主編：《中國歷代經書帝王學叢書·宋代篇》（台北：新文豐出版公司，2011年）。

⁴³ 吳國武：《兩宋經學學術編年》（南京：鳳凰出版社，2015年）。

在《續資治通鑑長編》、《宋史》、《帝學》⁴⁴等留下的記載。綜攝以上兩者，為本文研究之範圍。詳細宋代經筵講《詩》篇目及內容，參見附錄一、北宋經筵講《詩》時間、講筵官、篇目及內容；附錄二、南宋經筵講《詩》時間、講筵官及篇目；以及附錄三、宋代經筵講《詩》篇目統計表。

二、研究方法

本論文的問題意識在於透過宋代經筵講《詩》的視角，探究宋代經筵官講《詩》所關注的議題與內容。對於此問題意識，本文將採以下研究方法：

（一）學術與政治相結合的考察

經筵是帝王公開學習儒家經典的政治場域，經筵講授的內容或能影響帝王政策決定，因此，經筵官講筵往往有借題發揮，以感格時政之效的目的。本文以宋代經筵講《詩》的視角作為切入點，目的在於觀察經筵官透過《詩經》，結合當時的政治環境、事件，欲傳達何種治國理念與《詩》教涵養來影響帝王。因此，須將學術與政治相結合來考察，方能讓經筵官講《詩》之成果得到較為具體的印證。本論文在第三、四、五章探析經筵講《詩》之內容時，亦結合經筵官講筵之際所發生之政治事件，以了解經筵講《詩》對於帝王教育之成效。

（二）歷時法

歷時法是指歷史時間上縱向的研究，由於本研究牽涉宋代經筵制度的議題，必須對經筵制度的緣起、發展與影響有一脈絡了解，因此，在第二章探究宋代經筵制度的部分，即藉由歷史研究法，觀察宋代經筵制度在歷代經筵制度中的地位以及影響。

（三）共時法

共時法係指對於歷史事件做同時代橫切面的比較研究。本論文在於探究宋代

⁴⁴ [宋]范祖禹原著，陳擘校釋：《帝學校釋》（上海：東華師範大學出版社，2015年）。

經筵講《詩》之情形，時代聚焦於宋朝，觀照到的面向有經筵官詮釋《詩經》的篇目、內容與思想。第三、四、五章分析經筵講《詩》之內容時，即以共時法探究同一個時代中，經筵官講《詩》所關注的思想內容。

(四) 歸納法

歸納法是從觀察個別的事實，到得一致的理論。也就是，盡量蒐集可能蒐集到的史料，再得出結論。⁴⁵本論文在第三、四、五章先分析宋代經筵官講筵《詩》所詮釋出的內容，再透過講《詩》所著重之議題，歸納經筵官心目中對於帝王正心、修身、治國的期許。

(五) 比較法

杜維運指出以不同的史料相比較，藉見其異同詳略，其過程極為單調刻板，但是比較方法的魔杖神力，卻自此呈現出來。比較法又分為同源史料比較、異源史料比較、二手史料與一手史料比較。其中異源史料比較是指史料不同出一源，而內容相涉，其間的異同，極富啟發性。⁴⁶經筵官講筵《詩》所選之《詩經》篇目，有相互異同之處，透過比較法，可以一探在相同篇目上，經筵官所詮釋出的觀點是否有所異同。在本論文附錄三中，整理有各經筵官講《詩》之篇目，於第三、四、五章探析經筵講《詩》之內容時，若有相同篇目，不同經筵官之詮釋時，筆者於討論中，亦比較彼此經筵官所詮釋出《詩》內涵的差異性。

(六) 知人論世法

孟子曾謂萬章：「頌其詩，讀其書，不知其人可乎？是以論其世也。」⁴⁷清章學誠（1738-1801）《文史通義》：「不知古人之世，不可妄論古人文辭也；知其世矣，不知古人之身處，亦不可據論其文也。」⁴⁸經筵官身負涵化帝王君德之責，

⁴⁵ 杜維運：〈歸納方法〉，《史學方法論》（台北：三民書局，2008年），頁67。

⁴⁶ 杜維運：〈比較方法〉，《史學方法論》，頁92-100。

⁴⁷ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：〈萬章下〉，《孟子注疏》，卷10下，頁188下。

⁴⁸ [清]章學誠著，葉瑛校注：〈文德〉，《文史通義》（台北：頂淵文化事業出版，2002年），卷3，頁278-279。

在經筵官的選任上，須以道德洽聞為貴，以第一流人物為則，因此，在本論文第三、四、五章探析經筵講《詩》內容之際，亦將經筵官之思想特色、道德學養，根據該經筵官講筵之議題，一併呈現。

本文之研究章節安排如下：

第一章論述本文研究宋代經筵講《詩》之動機，藉由文獻回顧，了解目前學界尚未有研究宋代經筵講《詩》之論文，因此，筆者選擇以《宋代經筵講《詩》研究》題目作為論題。

第二章討論宋代經筵制度，首先，探究宋代經筵制度興起的時代背景；其次，探討宋代經筵講讀制度的緣起、發展與影響，以及經筵講經下的產物「經筵講義」的形成；其三，探討宋代經筵講《詩》與《詩經》學發展之關係。

第三章探究經筵官對於《詩經》中君位天命成之的觀點，抱持著什麼樣的見解？經筵官又認為國君應有什麼樣的君德以回應天命？首先，探討帝位之成，天命為之的天賦帝位的觀點；其次，探究帝王若欲緝熙王業以應天命，須有具備的品德。

第四章分析經筵官對於帝王之修身成德，有著什麼樣的要求。首先，探討經筵講《詩》的心、性與情論的觀點；其次，分析經筵官透過講《詩》，期許帝王所應做到的正心修己工夫；其三，探析帝王所應敬慎的外在威儀。

除了修身成德外，帝王最重要的工作在於治國平天下，第五章所欲探究的重點在於透過經筵講《詩》，觀察經筵官對於帝王的外王之道有著什麼樣的期許。首先，探討家庭人倫關係中，帝王須以道齊家的準則；其次，從君臣關係探究國君應有求賢任能的責任；其三，思考君民關係中，國君所當具備惠恤黎民的仁心；其四，透過對外關係的視角，探討藉由《詩》教，帝王所應保有遠鑑前代以抗敵復國的決心。

第六章根據前述各章的論述，歸納宋代經筵制度的意義，經筵講《詩》與《詩經》學之關係，經筵講《詩》所蘊含對帝王內聖外王之道的思想，並提出本論文未盡討論之議題，以作為後續研究之方向。

綜上所述，在前人研究的基礎上，本論文以《宋代經筵講《詩》研究》為主題，試圖透過宋代經筵講《詩》的視角，探討宋代經筵官講《詩》的篇目、內容，述論宋代經筵官為帝王之《詩》教所詮釋之《詩經》義理，以及講筵內容與當時政治事件有何關聯？以期能一探宋代經筵講《詩》的帝王教育概況。





第二章 宋代經筵制度

經筵是古代政治文化十分特殊的現象，在宋代以前，經筵是廣義的經典講席活動。隨著經筵制度在北宋以後發軔、成熟、定型，經筵成了帝王學習儒家經史教育的專稱。也就是，在經筵制度化後，帝王需依照固定的時間，出席經筵講經活動，接受經典教育。而在經筵中，由儒家士大夫所擔任的經筵官，藉著講筵活動向帝王宣揚儒家仁義之道與治國理念，期待帝王成為如堯、舜般的聖人。鄧小南指出：「自趙宋建國之日起，規約『人君』角色、塑造帝王完美形象以期垂範後世的努力，即一直在進行之中。所謂『角色』，無疑由帝王的個人行為所體現；但從特定時代的角度觀察，符合規範的角色不僅是由宋初帝王個人扮演而成，而且是由當時的士大夫參預塑就的。不僅如此，其後嗣君臣們仍然共同繼續著這一規約與塑造的過程。」¹無疑地，「帝王」這一角色不僅由帝王個人扮演，甚且由士大夫群體藉由對帝王的規範來主導、塑造理想帝王，並期望成為後世的典範，而經筵制度則是規範帝王角色的場域。

而經學切入政治是考察學術史不可忽視的層面，朱維錚在〈從文化傳統看中國經學〉曾提到：

實用的需要無疑會促進特定學說的發展，于是被作為緣飾形式的經典詮釋，必定使各類學人趨之若鶩。這便形成我所說的「學隨術變」的傳統，也即人們常說的經學傳統。術的基調既已確定，隨之而變的詮釋也就不可能越軌。但歷史進程，尤其是政治進程，卻不斷在起變化。面對現狀提出的問題，如何守護或重構令統治者安寧的秩序，當然會有不同的認識與不同的對策。因而隨時出現的實用需求，包括時君的意向，時髦的幻想，矛

¹ 鄧小南：〈事為之防，曲為之制〉，《祖宗之法：北宋前期政治述略》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年），頁197。

盾的願望，便會不斷被裝入「經學」的籃子裡。²

「學隨術變」³是觀察經學演變的重要線索，帝王治統的需求會牽動道統的發展，而道統若欲影響治統的決策，透過經典詮釋的形式為之是道統的手段之一。經筵作為學與術的互動平臺，經筵講經作為道統透過經典詮釋的手段與治統互動，就是一個理想的觀察視角，也有助於觀察宋代經學的發展。如果回應到具主文而譎諫功用的《詩經》經典上，可以說，透過經筵講《詩》，不僅有助於觀察講筵時的政治進程，亦可管窺經筵官或者經學家在面對當時的政治局況，如何藉由詮釋《詩經》經典，闡發有為之言，建構令帝王穩定天下的秩序。

有宋一代（960-1279），包含北宋、南宋兩朝，立國時間長達三百二十年之久，在政治、經濟、社會、文化、思想等各方面，都有著非凡的成就。經筵講經能在宋代興盛並成為定制，定然有影響其產生的時代背景因素，體制的發展、以及與經學之間的關聯性。在思考宋代經筵講《詩》的課題時，必須先對於宋朝經筵制度興起的時代背景、經筵制度成為定制，以及經筵講《詩》與《詩經》學之間的關聯，作一番梳理。

第一節 宋代經筵興起的時代背景

探究一個時代的學術史之前，必離不開先討論關於這個時代的政治文化背景。所謂「政治文化」，是指：「一個民族在特定時期和特定環境中形成的群體政治心態。這種心態構成政治生活的軟環境，對人們的政治行為有制約作用，與政治演進、制度變遷等現象存在互動關係。」⁴也就是政治文化牽涉到特定群體的

² 朱維錚：〈從文化傳統看中國經學〉，《中國經學史十講》（上海：復旦大學出版社，2002年），頁45-46。

³ 「學隨術變」其中的「學」是指西漢以後的經學，「術」則是指統治階層的統治之術。參見朱維錚：〈中國經學與中國文化〉，《中國經學史十講》，頁9-10。

⁴ 陳蘇鎮主編：《中國古代政治文化研究·前言》（北京：北京大學出版社，2009年），頁1。

「政治思維」與「政治行動」。宋代經筵發展是宋代政治文化的表現之一，宋代經筵制度主要牽連兩大主體——「帝王」與「士大夫」間的權力運作，可以說，宋代經筵制度的發展與變遷，實關涉著帝王與士大夫間的政治思維與行動。而帝王與士大夫之間的思維，又受著什麼樣的時代背景因素所影響？

以下分從中央集權統治與儒學復興、帝王典學習經的祖宗家法、士大夫致君如堯、舜的政治理想、理學的興起、雕版印刷術的進步等面向討論之。

一、中央集權統治與儒學復興

自陳橋兵變，宋太祖建立北宋政權後，為防止武將勢力坐大，從政事、財政到軍事，逐步採取了中央集權的措施，太祖曾詔趙普（922-992）問曰：

「天下自唐季以來，數十年間，帝王凡易八姓，戰鬪不息，生民塗地，其故何也？吾欲息天下之兵，為國家長久計，其道何如？」普曰：「陛下之言及此，天地人神之福也。此非他故，方鎮太重，君弱臣強而已。今所以治之，亦無他奇巧，惟稍奪其權，制其錢穀，收其精兵，則天下自安矣。」語未畢，上曰：「卿無復言，吾已喻矣。」⁵

太祖對於當時天下戰爭不息，民生凋蔽的亂象，有想方設法求息兵之計。後採用趙普的建議，巧收兵權、削奪藩鎮，建立高度的中央集權制。並將許多地方官職派與文官擔任⁶，開寶五年（972），宋太祖對趙普說：

五代方鎮殘虐，民受其禍，朕令選儒臣幹事者百餘，分治大藩，縱皆貪濁，亦未及武臣一人也。

⁵ 詳參〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷2，建隆二年七月戊辰條，頁49。

⁶ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷13，開寶五年十二月乙卯條，頁293。

太祖這一「選儒臣幹事，分治大藩」策略，就政治治統目的而言，在於避免重蹈唐末五代的藩鎮割據與節度使叛亂，使國家能保有大一統的局面；就政治文化層面而言，讓儒者藉由政治途徑，得以恢復儒學三綱五常之道，以安定社會秩序。

大宋雖結束了唐末、五代以來分裂、割據的動盪局勢，由於天下長期處在戰亂之下，社會常規失序、人倫綱常失道，導致臣弑君、子殺父的現象層出，如孫復（992-1057）說：「君不君、臣不臣、父不父、子不子，禽獸之道也，人理滅也。」⁷當人倫綱常不是處在應有的規範中，是滅亡天理。儒者有鑑於此，紛紛疾呼重整儒學、恢復道德，以穩定社會應有之秩序。李覲（1009-1059）就提出以「禮」來重整人倫綱常：「夫禮，人道之準，世教之主也。聖人之所以治天下國家，修身正心，無他，一於禮而已矣。」⁸不論是治理天下國家，或是修身正心，都要本於「禮」之規範原則。而所謂的「禮」即是人倫綱紀處在正軌之上，君君、臣臣、父父、子子，端正君臣名分。

孫復在《春秋尊王發微》中最早提出尊王思想⁹：

孔子曰：「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。……」夫禮樂征伐者，天下國家之大經也，天子尸之，非諸侯可得專也。諸侯專之，猶曰不可，況大夫乎！吾觀隱、桓之際，諸侯無小大，皆專而行之，宣成而下，大夫無內外，皆專而行之，其無王也甚矣！故孔子從而錄之，正以王法。¹⁰

孫復引用孔子之言，深刻強調禮樂征伐，是天下國家之大事，只能由「天子尸之」、「天子專之」，賦予天子統治天下的思想來源，與集至高無上的專權於一身，開

⁷ [宋]孫復：〈世子崩饋論一〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第19冊，卷401，頁311。

⁸ [宋]李覲：〈禮論第一〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第42冊，卷897，頁44。

⁹ 李建軍：〈宋代《春秋》學與政治〉，《宋代《春秋》學與宋型文化》（北京：中國社會科學出版社，2008年），頁90。

¹⁰ [宋]孫復：《春秋尊王發微》（台北：台灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本，1986年），第147冊，卷一，頁5-6。

啟了宋代「尊王」思想的大義。也讓統治者注意到儒者所提出的重視封建倫理綱常，與尊王的一統思想，正符合統治者維護政權的需要，因此，對於提倡儒學不遺餘力，呈現了「君汲汲於道藝，輔治之臣莫不以經術先務。」¹¹儒學復興的局面，在宋代政權提倡中央集權、修文偃武的策略中，漸漸成為支持統治政權的利器；同時，儒學也在治統的維護下，得到強而有力的重建與發展。

二、帝王典學習經的祖宗家法

在《宋史·文苑傳·序》裡有這樣廣為流傳的一段話：

自古創業垂統之君，即其一時之好尚，而一代之規樞，可以豫知矣。藝祖革命，首用文吏而奪武臣之權，宋之尚文，端本乎此。太宗、真宗其在藩邸，已有好學之名，及其即位，彌文日增。自時厥後，子孫相承。上之為人君者，無不典學；下之為人臣者，自宰相以至令錄，無不擢科，海內文士彬彬輩出焉。¹²

序文裡簡賅勾勒出宋初三位國君在文治上所開啟的典範與貢獻，宋太祖首開偃武修文之風，雖是武將出身，但史書載其：「獨喜觀書，雖在軍中，手不釋卷。」¹³「極好讀書，每夜於寢殿中看歷代史，或至夜分。」¹⁴不僅自身勤於讀書，要求「宰相須用讀書人」¹⁵，並令武臣讀書以通治道。¹⁶而為延續趙宋家世代皇權，對於皇家子弟的教育更是為太祖所重視：

¹¹ 〔元〕脫脫：〈藝文一〉，《新校本宋史》，卷 202，頁 5031。

¹² 〔元〕脫脫：〈文苑傳序〉，《新校本宋史》，卷 439，頁 12997。

¹³ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 7，乾德四年五月乙亥條，頁 171。

¹⁴ 〔宋〕馬永卿編，〔明〕王崇慶解：《元城語錄》（台北：台灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本，1986 年），第 863 冊，卷上，頁 863-366。

¹⁵ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 7，乾德四年五月乙亥條，頁 171。

¹⁶ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》載：「上謂近臣曰：『今之武臣，欲盡令讀書，貴知為治之道。』」見卷 3，建隆三年二月壬寅條，頁 62。

太祖問王宮侍講曰：「秦王學業何如？」曰：「近日所作文詞甚好。」上曰：「帝王家兒不必要會文章，但令通曉經義、古今治亂，他日免為舞文弄法吏欺罔耳。」¹⁷

太祖以為「學業」不是作文詞等文人雅士之事，甚至認為作文章對於帝王家無所用¹⁸，「通曉經書義理」，「古今治亂之道」才是皇家子弟要學的，其目的雖在於將來掌有治權時，免為臣下所欺罔，卻無形中肯定了帝王家學習經書的重要性。太祖這種重視經學，貶抑文藝的態度，對後來士大夫們在與帝王談論何謂帝王學時，埋下一記伏筆。然而，也正因为武臣出身的身份，在結束五代紛爭混亂的局面後，為抑制武臣擅權，外重內輕的局面，太祖必須重用文臣為王朝政權的正當性及天下秩序的安定性，找到合理的尊卑次第觀。因此，宋太祖只算是為宋朝文治啟開頭作用，真正的文治時代要從宋太宗開始。

相較於太祖為重建階級秩序而抑武崇文，太宗以更高的視野來審視文治一事，《續資治通鑑長編》載：

上嘗謂近臣曰：「朕每讀《老子》至『佳兵者，不祥之器，聖人不得已而用之』，未嘗不三復以為規戒。王者雖以武功克定，終須用文德致治。朕每退朝，不廢觀書，意欲酌前代成敗而行之，以盡損益也。」¹⁹

太宗明確意識到以武功克定天下，只是一時之局勢，國家要能長治久安，則須「文德致治」，有鑑於此，生性嗜學的太宗²⁰，「萬機之暇，不廢觀書」²¹，「每暇日，

¹⁷ [宋]曾慥撰，嚴一萍校訂：《類說》（台北：藝文印書館，1970年），卷19，頁22右。

¹⁸ [宋]司馬光《涑水記聞》卷一載：「太祖嘗謂秦王侍講：『帝王之子，當務讀經書，知治亂之大體，不必學作文章，無所用也。』」[宋]司馬光撰，鄧廣銘、張希清點校：《涑水記聞》（北京：中華書局，《唐宋史料筆記叢刊》，1989年），卷1，頁20。

¹⁹ [宋]李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷23，太平興國七年十月辛酉條，頁528。

²⁰ [元]脫脫：〈太宗本紀第四〉，《新校本宋史》，卷4，頁53。

²¹ [宋]李攸：〈聖學·太宗〉，《宋朝事實》（台北：台灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本，1986年），第608冊，卷3，頁30。

多召問文仲以經書」²²，嘗於禁中讀書，自巳至申，可為後嗣法歟！²³

太宗對於皇位繼承人的文德教育也有刻意安排，太平興國四年（979），「初置皇子侍讀，以左贊善大夫楊可法為之」²⁴。太平興國八年（983），「諸王及皇子府初置諮議、翊善、侍講等官，以戶部員外郎王彙、著作佐郎姚坦、國子博士邢昺等十人為之」²⁵。其中侍講官邢昺（932-1010）即是當時經學大儒。宋真宗於太宗至道元年（995），被立為太子後，其教育更受太宗要求：

上謂（李）至等曰：「朕以太子仁孝賢明，尤所鍾愛，今立為儲貳，以固國本，當賴正人輔之以道。卿等可盡心調護，若動皆由禮，則宜贊成，事或未當，必須力言，勿因循而順從也。至如《禮》、《樂》、《詩》、《書》之道，可以裨益太子者，皆卿等素習，不假朕多訓爾。」²⁶

宋真宗不負太宗的期望，成為文化修養極高的皇太子。值得稍加留意的是，太宗特別強調「《禮》、《樂》、《詩》、《書》之道」可裨益於太子者，應令太子學習，與太祖同樣對侍講官強調了《五經》對於帝王家教育的重要性。

不同於太祖、太宗在戰場上結束五代紛爭局面，建立大一統政權，真宗是一位完全沒有軍事經驗的帝王，在東宮教育期所奠定的文德基礎上，養成真宗好學的態度，並進一步深化了文治：

上嘗謂近臣曰：「朕聽政之外，未嘗虛度時日，探測編簡，素所耽玩。古聖奧旨，有未曉處，不免廢忘，昨置侍講、侍讀學士，自今令秘閣官，每

²² 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 24，太平興國八年十一月庚辰條，頁 560。

²³ 〔宋〕呂中撰，張其凡、白曉霞整理：〈太宗皇帝·講學〉，《類編皇朝大事記講義》，卷 4，頁 96。

²⁴ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 20，太平興國四年九月丁亥條，頁 461。

²⁵ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 24，太平興國八年三月己巳條，頁 540。

²⁶ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 38，至道元年八月癸巳條，頁 819。

夕具名聞奏，朕欲召見，得以訪問。」其後每當直，或召對，多至二三鼓方退。²⁷

真宗好學所及，有鑑於未通曉古聖奧義之處，難免廢忘，便置侍講、侍讀學士當值，以為備問。此外，真宗時期廣開貢舉，進士人數較之於太祖、太宗，倍數急遽增加，據呂中《類編皇朝大事記講義》：「太祖之世，進士不過三十人，諸科五十人。太宗在位，二紀登科近百人。真宗時，一歲至有千八百餘人。」²⁸這些大量進入政府機構的進士文官，即是後來以天下為己任的士大夫群體，他們的政理想與責任意識，對於宋代帝王重教有著推波助瀾的功用，甚至在經筵制度發展上是一股強而有力的支柱。關於宋代士大夫之議題留待下一小節再討論。

大中祥符九年（1016），真宗詔築堂於元符觀南，為皇子就學之所，正式賜名曰「資善堂」，專供皇太子讀書學習，並親自作記，刻石於堂中。²⁹而相同於太祖、太宗對於皇家子弟所應學習之內容為「經書」，真宗以為：「諸王暇日，莫若讀書綴文。嘗有請讀史者，朕諭以學古莫若讀《五經》，皆聖人之言也。」³⁰強調《五經》乃聖人之言，相較於歷史更有學習之價值。

綜觀太祖、太宗、真宗三朝對於文治的重視與學習儒家經典的風氣，太祖強調通曉經義，方能知古今治亂；太宗不廢觀書，意欲斟酌前代成敗之事而行之；真宗以為學古莫如讀《五經》，乃因皆聖人之言。這背後所支撐的理念，即是「以經治國」、「通經致用」的理論根據。而「以經治國」、「通經致用」這樣的理念，形成了宋代祖宗家法³¹，為經筵制度在宋代得到完善的發展，提供了政治因素上

²⁷ [宋]李攸：〈聖學·真宗〉，《宋朝事實》，卷3，頁608-31上。

²⁸ [宋]呂中撰，張其凡、白曉霞整理：〈真宗皇帝·貢舉〉，《類編皇朝大事記講義》，卷7，頁152。

²⁹ [宋]楊仲良：〈真宗皇帝·訓導太子〉，《續資治通鑑長編紀事本末》，卷28，頁800-801。

³⁰ [宋]李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷77，大中祥符五年五月癸酉條，頁1764。

³¹ 鄧小南指出：「宋人心目中的祖宗之法，是一動態累積而成、核心精神明確穩定而涉及面寬泛的綜合體。它既包括貫徹制約精神的規矩設施，也包括不同層次的具體章程。從根本上講，它是時代的產物，是當時的社會文化傳統與政治、制度交互作用的結晶；其出發點著眼於『防弊』，主要目標在於保證政治格局與統治秩序的穩定。」見氏著：《祖宗之法：北宋前期政治述略·序引》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年），頁9。

的保證。

三、士大夫致君如堯、舜的政治理想

余英時曾說：「論宋代儒學必不能忽略『士大夫』階層的出現。」³²論宋代經筵亦不能忽略士大夫階層的崛起。「士大夫」是古代社會中極為重要的政治群體，是統治階層的主體，發揮著不可或缺的政治功能。³³宋代之政治，更可以說是「士大夫政治」，柳詒徵（1880-1956）指出：「蓋宋之政治，士大夫之政治也。政治之純出于士大夫之手者，惟宋為然。」³⁴凸顯了「士大夫」在宋代政治上的重要性。

事實上，宋代士大夫很大的一個特色是，他們是在科舉制度與文官體制成熟的前提下，以進士及第者為中心所形成的精英群體。³⁵大都兼具有思想家、政治家、文人、學者等身分，也就是說，宋代士大夫群體的身分具有二重性「官僚—學者」，一方面是國家的行政官員，負責管理國家事務，另一方面是經典文化的繼承者、傳播者。³⁶而此二重身分一樣發揮在經筵場域中，官員身分，讓士大夫得以名正言順透過經筵平臺，對帝王實施經筵教育；學者身分，則讓士大夫在經筵的場合中，掌有對儒家經典闡述義理的發言權。換言之，士大夫的崛起影響了宋代經筵與帝王教育的方向。

宋代士大夫是心繫天下國家者，在他們心中萌芽、湧現著一種「自覺精神」，覺得他們要擔負天下的重任。在歷經一段漫長時期的能量積累後，一種早已隱藏在同時代士大夫心中的精神，「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的時代精神

³² 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究·緒說》，頁 30。

³³ 陳蘇鎮認為：「『士大夫』是中國古代社會中一個極為重要的群體，他介於帝王與庶民之間，構成統治階級的主體，操作著龐大的國家機器，發揮著不可或缺又無可替代的政治功能，從而使中國古代社會在許多方面表現出獨特的性質與傳統。」參見氏著：〈研究中國古代政治文化的力作：讀〈士大夫政治演生史稿〉〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》，1998 年第 1 期（1998 年 1 月），頁 148-151。

³⁴ 柳詒徵：〈政黨政治〉，《中國文化史》（北京：中國文史出版社，2015 年），頁 616。

³⁵ 陶文鵬主編：《兩宋士大夫文學研究·緒論》（北京：中國社會科學出版社，2012 年），頁 2。

³⁶ 李同樂：〈轉型與成長：北宋初期的士大夫〉，《北宋大夫的政治理想與實踐——以北宋前中期為中心的研究》（杭州：浙江大學出版社，2015 年），頁 18。

被范仲淹正式喚出。³⁷這樣的時代精神是站在「與三代同風」、「致君堯、舜上」的政治理想中高舉而出。

宋代士大夫論及禮樂制度、君德治道、典章文物等，無不向三代看齊。「三代而降，考論聲明文物之治，道德仁義之風，宋於漢、唐，蓋無讓焉。」³⁸所謂「聲明文物」即是指仿效堯、舜、三代的典章制度與教化文明。朱熹也說：「國初人便已崇禮義，尊經術，欲復二帝、三代，已自勝如唐人。」³⁹而太宗時已有「國家興儒，追風三代」⁴⁰的說法，李心傳（1167-1244）《建炎以來朝野雜記》記載南宋史浩對孝宗說：「列聖傳心，至仁宗而德化隆洽，至於朝廷之上，恥言人過，謂本朝之治獨與三代同風。此則祖宗之家法也。」⁴¹從李心傳的記載中，「與三代同風」的意識大盛於宋仁宗朝，而且成了趙宋朝歷代流傳的祖宗家法。可以說，「與三代同風」是宋代士大夫對政治的最高理想。

為建立「與三代同風」的理想秩序，「致君如堯、舜」則是士大夫們為達到理想的首要作為。

真宗時，田錫（940-1004）〈上真宗進經史子集要語〉奏云：「所冀聖德日新，與堯、舜、禹、湯、文、武比隆。」⁴²以天下為己任的范仲淹曾說：「上下同心，致君親如堯、舜；中外有道，躋民俗於義、黃。」⁴³學篤志大的宋初三先生之一

³⁷ 錢穆指出：「他們（案：指宋代士大夫）更是心繫天下國家者，有一種『自覺精神』在士大夫的心中逐漸萌芽、湧現，覺得他們要擔負天下的重任。范仲淹便是自覺精神的開端者，他提出：『先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。』但這以天下為己任的精神並非范仲淹個人無端提出，而是一種時代的精神，早已隱藏在同時代士大夫的心中，而被范仲淹正式喚出。」參見氏著：〈兩宋之部：士大夫的自覺與革新運動〉，《國史大綱（下）》（台北：台灣商務印書館，2017年），頁38。

³⁸ 〔元〕脫脫：〈太祖本紀三〉，《新校本宋史》，卷3，頁51。

³⁹ 黎靖德編，王星賢點校：〈本朝三·自國初至熙寧人物〉，《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷129，頁3085。

⁴⁰ 〔元〕脫脫：〈梁顥傳〉，《新校本宋史》，卷296，頁9863。

⁴¹ 〔宋〕李心傳撰，徐規點校：〈上德三·孝宗論用人擇相〉，《建炎以來朝野雜記（乙集）》（北京：中華書局，《唐宋史料筆記叢刊》，2006年），卷3，頁545。

⁴² 〔宋〕田錫：〈上真宗進經史子集要語〉，收錄於〔宋〕趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心校點整理：《宋朝諸臣奏議》，卷6，頁53。

⁴³ 〔宋〕范仲淹：〈睦州謝上表〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第18冊，卷369，頁44。

石介（1005-1045）亦以「致其君為堯、舜之君，民為堯、舜之民」⁴⁴為惕勵在心的理想。神宗熙寧元年（1068），程顥（1032-1085）上〈王霸筭子〉云：「陛下躬堯、舜之資，處堯、舜之位，必以堯、舜之心自任，然後能充其道。」⁴⁵南北宋之交，內憂外患，國家動蕩，理學大儒楊時為經筵官時，力勸高宗讀虞、夏之書，學堯、舜之道：

此蓋儀遇皇帝陛下，盛德日新，雖小善而不遺，無一夫之弗獲，致茲庸陋，亦預甄收。非堯、舜之道不陳，敢忘訓獎？惟虞、夏之書具在，益懋前聞。

46

其實在端拱元年（988），宋太宗曾囑咐趙普（922-992）：「卿國之勳舊，朕所毗倚，古人恥其君不及堯、舜，卿其念哉。」⁴⁷致君如堯、舜不啻是宋代士大夫的期許，也是帝王自身的要求。

既然「致君如堯、舜」，「學為堯、舜之道」是士大夫與帝王共同的目標與要求，那麼，「致君如堯、舜」便不能只是口號，更應付諸實際行動。再看一則史料，神宗熙寧元年（1068）四月，王安石對入：

上問：「唐太宗如何？」對曰：「當以堯、舜為法，太宗所為，不盡合先王；堯、舜所為，至簡而不煩，至要而不迂，至易而不難。」上曰：「卿可謂責難於君。」安石曰：「願以講學為事。」⁴⁸

此則史料中可以拈出兩件事，其一，王安石提醒神宗當以堯、舜為效法對象，方合乎先王之道，此屬致君如堯、舜的理想；其二，王安石具體點出人君成為堯、

⁴⁴ [宋]歐陽脩著，李逸安點校：〈徂徠石先生墓誌銘〉《歐陽脩全集·居士集》（北京：中華書局，2001年），卷34，頁507。

⁴⁵ [宋]程顥、程頤著，王孝魚點校：〈論王霸筭子〉，《二程集·河南程氏文集》，卷1，頁451。

⁴⁶ [宋]楊時撰，林海權校理：〈謝除邇英殿說書〉，《楊時集》（北京：中華書局，2018年），卷3，頁53。

⁴⁷ [元]脫脫：〈趙普傳〉，《新校本宋史》，卷256，頁8938。

⁴⁸ [宋]呂中撰，張其凡、白曉霞整理：〈神宗皇帝·安石變法〉，《類編皇朝大事記講義》，卷15，頁282。

舜的方法在於「以講學為事」。人君掌有國家事務、政治權力的最高影響力，擔有天下重任的士大夫對於帝王學習的重要性，以及帝王個人的學識素質自然有著極高的要求，程頤嘗云：

天下重任，唯宰相與經筵，天下治亂繫宰相，君德成就責經筵。⁴⁹

人君受教育的場合即是「經筵」，也就是人君當透過經筵教育，來達到堯、舜聖王的境界。宋代士大夫「致君如堯、舜」的政治理想與目標，是需要透過「經筵講學」的方法達到，而王安石此處的「講學為事」正是提醒神宗經筵講學的重要。

要之，心繫天下國家的宋代士大夫群體，不僅以天下為己任，更一致地以「與三代同風」、「致君如堯、舜」為政治最高理想。而為達群體理想目標，無不要求國君「務學」，學習堯、舜之道，宋朝經筵教育的目標，即「致君如堯、舜」。⁵⁰也就是，「經筵」則成了人君學為堯、舜之道的理想場域。反之，「與三代同風」、「致君如堯、舜」的政治理想，其實也造就了經筵制度在宋代漸趨完備的政治文化背景。若再進一步思考，由於這樣的政治理想，可以了解經筵場域的功能不單是純粹的教育，亦是教育與政治功能兼具的場合，更是士大夫用以闡述自身學術理念與政治主張的角力場。

四、理學的興起

宋代理學的興起，主要是針對兩種思想的反動，其一是佛、道思想的盛行，動搖了儒學的主導地位，其一是宋儒對於漢唐注疏之學的守舊，導致經學發展的遲滯。理學家批判佛、老不重倫理的教義，卻又藉著佛、道的心性本體論，發展理學的心性哲學；另一方面批評漢唐儒者重訓詁的注疏之學，在治經過程中，又在宋學義理詮釋的基礎上，將經學義理化、哲理化。⁵¹理學思潮在北宋中葉逐步

⁴⁹ [宋]程顥、程頤著，王孝魚點校：〈論經筵第三筭子〉，《二程集》，卷6，頁540。

⁵⁰ 鄒賀：〈宋朝經筵制度的意義與影響〉，《宋朝經筵制度研究》，頁98。

⁵¹ 蔡方鹿：〈由宋學到理學〉，《中國經學與宋明理學研究》（北京：人民出版社，2011年），頁173-179。

佔領宋學的發展主導地位，主要的流派有張載為代表的氣學派、程朱的理學派與陸王的心學派等。

理學興起後，進入經筵，但卻是經過一段長時間的努力。上述提倡尊王思想的孫復是最佳例子，慶曆四年（1044），仁宗皇帝十分欣賞孫復講學，擬除孫復為邇英閣祇候說書。⁵²此一召命卻在當時被楊安國以「講說多異先儒」的理由反駁而作罷。孫復治經不囿於漢唐注疏，強調「經術道德」⁵³，以儒家倫常重新詮釋經書中聖人的微言大義，「別開說經之新途徑」⁵⁴，被視為理學興起之先驅。但孫復以己意解經的治經方式不為當時經筵講經風格所接受，可以說明，新舊經學交替之際，仁宗慶曆時期經筵講說仍以延續漢唐注疏為主；若從另一面向來看，仁宗慶曆時期，民間經學的講說內容已逐漸在產生變化。

哲宗元祐時期，經筵官程頤是北宋理學洛派的重要人物，程頤治經特色，據《宋史》：「頤于書無所不讀，其學本於誠，以〈大學〉、《語》、《孟》、〈中庸〉為指標，而達于《六經》。動止語默，一以聖人為師，其不至乎聖人不止也。」⁵⁵治經特別重視〈大學〉、〈中庸〉，認為「涵養須用敬，進學在致知」，主張以「敬」來修養身心，克制內心的欲望，約束自己的外在舉止，專心而主一，並在知識上格物窮理，以成聖人為目標。⁵⁶程頤已將理學正心、修身的路數帶入經筵之中，《宋元學案》所謂：「伊川經筵疏，皆格心之論。三代以下，為人臣但論政事、人才而已，未有直從本原如程子之論也。」⁵⁷涵養君心、格君心之非，是程頤講讀的根本目的。相較於宋代歷史上的經筵官，程頤以道自任，且對於帝王的道德標準有著更高的期許，藉由理學家所注重的格心功夫，來實踐帝王誠意、修身、齊家、治國、平天下的政治理想。程頤入侍講筵時間雖不常，對於帝王的影響力十分有限，但卻使理學得以進入帝王的視野，為南宋時期理學統治經筵並成為官

⁵² 〔南宋〕李燾撰：《續資治通鑑長編》，卷 149，慶曆四年五月壬申條，頁 3609。

⁵³ 〔宋〕石介：〈上杜副樞書〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 621，頁 214。

⁵⁴ 牟潤孫：〈兩宋春秋學之主流〉，《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987 年），頁 141。

⁵⁵ 〔元〕脫脫：〈道學一〉，《新校本宋史》，卷 427，頁 12720。

⁵⁶ 陳來：〈北宋理學的建立與發展〉，《宋明理學》（台北：允晨文化出版社，2010 年），頁 124-137。

⁵⁷ 〔清〕黃宗羲原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校：〈伊川學案下〉，《宋元學案》（北京：中華書局，1986 年），卷 16，頁 651。

學立下基礎。⁵⁸

至於南宋經筵開講與理學家之關聯，可以侯外廬所指出的情形來觀察：

紹興五年閏二月，恢復了經筵開講。所講內容無非聖經賢傳，如《春秋》、《周易》等。主講的人則是理學家如楊時、尹焞、胡安國、范沖、朱震等。當時即使有一股反理學的勢力攻擊理學家沽名釣譽、虛偽詭異、言行不一，但理學家在朝利用經筵，建言劃策，在野端居養望，聚徒講學，力量仍然潛滋暗長。⁵⁹

侯外廬這段話中，提醒了幾個訊息，其一，南宋經筵的恢復與理學家有著莫大的關聯；其二，理學家透過經筵場域，不僅用以宣揚儒學聖賢思想，更在國勢岌岌之際，建言革新，力圖復國。南宋統治者或出於治統名正言順之需要而崇儒重道、籠絡士人為目的，多令理學大家擔任經筵官，如楊時、胡安國任高宗經筵官，張栻任孝宗經筵官，朱熹侍寧宗經筵，真德秀侍理宗經筵等。就政治文化的角度，北宋士大夫試圖重建一個以三代為依歸，以致君如堯、舜的政治秩序，發出「以天下為己任」的號召，企圖實踐「與君共治天下」的權力。不論北宋士大夫是否真正有機會得君行道，踐履這樣遠大的理想與目標，但這樣的精神仍持續發揮在南宋理學家身上。大批理學家在孝、光、寧宗三朝權力世界中異常活躍，理學家作為士大夫群體，具有濃厚的儒家理想主義傾向，以政治主體自居，在政治上形成了一股舉足輕重的力量，他們對政治的取向是不滿現狀，要求改變「國是」，追求「道」在政治上的實現，試圖打破因循苟且的局面。因此，理學家群成了南宋政治上推動變革的主要力量。⁶⁰那麼，經筵場域自然地成了理學家發揮「與君共治天下」、「致君如堯、舜」的舞臺。

⁵⁸ 陳東：〈程頤與經筵〉，《國學論衡》，第五輯，2009年，頁57-61。

⁵⁹ 侯外廬、邱漢生、張豈之：〈朱震的生平及其《漢上易傳》中的象數學〉，《宋明理學史》（北京：人民出版社，2005年），頁251。

⁶⁰ 余英時：〈理學家與政治取向〉，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，頁26-27。

五、雕版印刷術的進步

雕版印刷術的發明與興起，有助於圖書典籍的流傳，知識普及率的提升，對於政教的推行，亦有著莫大的助益。中唐已有雕版印刷，多運用於佛經、圖像、日曆、私人文集等，至後唐長興三年（932），馮道等人奏請依石經文字刊刻《九經》，這是最早的雕版經書。宋太宗端拱年間，詔國子監刊刻孔穎達《五經正義》；真宗咸平三年（999），詔祭酒邢昺（932-1010）與杜鎬（938-1013）、舒雅（939-1009）、孫奭、崔偓佺（922-100）等人，校定並摹印頒行《九經》。⁶¹據《續資治通鑑長編》載，真宗景德二年（1005），幸國子監調書庫，問祭酒邢昺書板幾何，昺曰：

國初不及四千，今十餘萬，經史正義皆具。臣少時業儒，觀學徒能具經疏者百無一二，蓋傳寫不給。今板本大備，士庶家皆有之，斯乃儒者逢時之幸也。⁶²

邢昺的答話中，可知從宋初至真宗景德二年（1005），雕版圖書已增加約 25 倍，經、史、正義不僅皆已付之刊印，甚且板本大備，士庶家皆有之。印刷術使圖書普及的速度，無怪乎邢昺說是「儒者逢時之幸」。因為印刷術的普及，再加上宋代帝王為加強政教功能⁶³，有意識地下詔刊刻經書，使經典的流通更為廣泛。馬宗霍（1897-1976）說：

蓋自有鏤板，學者無復筆札之勞，經籍流布，由是益廣，斯實文藝上一大發明。且各《經》皆詳加校定而後頒行，則舛誤亦自較傳鈔為少；宋槧之見寶於後世，實在於此。是故唐以前但有官學，宋以來又有官書，其於扶

⁶¹ 詳參馬宗霍：〈宋之經學〉，《中國經學史》（台北：台灣商務印書館，1966年），頁 107-108。

⁶² 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，2004年），卷 60，景德二年五月戊辰條，頁 1333。

⁶³ 張高評：〈宋代雕版印刷之政教指向——印刷傳媒之控制研究〉，《成大中文學報》，第 20 期（2008年 4 月），頁 171-210。

翼聖道，豈曰小補之哉！⁶⁴

馬宗霍指出了自有鏤板印刷後，經書的校定刊刻，對於輔翼聖道，是極有助益的。雕版印刷既有助於典籍的流通，宋代帝王又因崇儒右文的祖宗家法，大量刊刻經書，對於經學研究的風氣，具有直接推進的作用，對於經筵官講經亦有幫助。

綜上所述，宋代經筵興起的時代背景，就政治統治面向，在中央集權的統治下，統治者需要儒家封建綱常作為治統依據，而儒學尊王思想的復興，也呼應了右文政策的需求；在政治文化層面，帝王典學習經的祖宗家法與士大夫致君如堯、舜的政治理想，則加速了經筵的發展；學術思想的潮流而言，理學的興起與興盛，將義理詮釋經典的風格帶入了經筵之中，為經筵講經注入了推動變革的力量；在科技層面來說，雕版印刷術的進步，使得經書的刊刻流通更為廣泛，也使經筵講義的流傳更為方便。

第二節 宋代經筵講讀制度

任何制度的產生，必然會歷經萌芽、發展、成熟期等階段，經筵成為一種制度，亦是歷經長時間的發展與變化而形成。關於經筵的源起，一般探究經筵制度學者多以漢、唐御前講席為開端⁶⁵，清秦蕙田（1702-1764）《五禮通考·嘉禮》則留意到三代聖王為學的現象：

三代聖王終始典學，緝熙光明，設三公之官，坐而論道。又有師氏、保氏，掌以嫩詔王。王舉則從，其時雖不聞有經筵之名，然《大戴禮》稱：「帝入太學，承師而問道。」而《學記》亦云：「太學之禮，雖詔於天子無北

⁶⁴ 馬宗霍：〈宋之經學〉，《中國經學史》（台北：台灣商務印書館，1966年），頁109。

⁶⁵ 如朱瑞熙指出：「宋朝在承襲漢、唐舊制的基礎上，逐步形成了相當完善的經筵制度。」參見朱瑞熙：〈宋朝經筵制度〉，《中華文史論叢》，頁1。

面。」蓋古聖待講學之臣，其崇重如此。《大戴禮》有〈武王踐阼〉一篇稱：「王下堂東面立，師尚父西面授王〈丹書〉。」與經筵之儀相近。後代舉經筵不於太學而於殿廷，亦相類也。故錄以為經筵之緣起云。⁶⁶

如果經筵是以帝王學習、受教育為本質，那麼，三代聖王於太學承師問道、緝熙典學，的確已具經筵講學的雛型。

在三代聖王典學、論道、重講臣的基礎脈絡下，宋代經筵制度在經筵發展的歷史中，承襲了漢、唐御前講席的基礎，完善了經筵的典制，更奠定後代金、元、明、清，經筵職能的強化。換言之，宋代經筵在歷代經筵制度史中，具有關鍵地位與意義。

一、宋代經筵制度的源起與發展

學人研究經筵多聚焦於宋代、明代，抑或是清代，較少論及漢、唐為帝王講讀的情形。清夏之蓉（1698-1785）〈上鄂相國論經筵書〉指出：

講經之典始於漢，侍講、讀學士之官設於唐。而名曰經筵、曰講席官、曰講官，則昉於宋。⁶⁷

「經筵」之名雖始於宋代，然而，在宋代經筵制度確立前，主要歷經了兩個階段，其一為漢代開啟了講經的儀式，其二為唐代正式設立了侍講、侍讀官名。換言之，宋代經筵制度就是在漢、唐講經之典、講讀職官制度化的基礎上發展而來。

關於漢代講經的概況：

孝宣甘露三年，詔諸儒講《五經》於石渠閣，上親臨決，實為殿庭講經之

⁶⁶ [清]秦蕙田：〈經筵日講〉，《五禮通考·嘉禮四十五·學禮》（桃園：聖環圖書有限公司，1994年），卷172，頁18。

⁶⁷ [清]夏之蓉：〈上鄂相國論經筵書〉，《半舫齋古文》（上海：上海古籍出版社，《清代詩文集彙編》，2011年），第287冊，卷4，頁490。

始。東漢光武召桓榮說《尚書》，每朝會，於公卿前敷奏，又數引公卿郎將講論經義。正旦，令群臣能說經者，更相詰難，侍中戴憑，至坐席五十重。明帝永平初，樓望為侍中，入講省內。章帝建初四年，命諸儒講《五經》異同於白虎觀，此則盛事，繼甘露而再見者。⁶⁸

殿庭講經的開端，始自漢宣帝甘露三年（51B.C.），詔儒者於石渠閣講論《五經》。這一次的講經事件為漢代講筵立下以《五經》為主要內容，石渠閣成了最早的講筵所，且為漢代常制。⁶⁹其後有桓榮為漢光武帝說《尚書》，章帝命諸儒講《五經》，也就是漢代御前講席漸漸成了定制。

漢代帝王重視御前講經之典的態度，在宋代帝王身上亦可見。宋太宗至國子監，詔李覺（947-993）講《周易·泰卦》，從臣皆列坐。⁷⁰太宗又曾命孫奭講《尚書·說命》。⁷¹再如宋真宗時御經筵，日赴御書院侍講：

咸平元年正月，召學官崔頤正侍講。上召至後苑，講《尚書·大禹謨》，賜五品服。自是，日赴御書院侍講。……天禧元年正月，召馮元侍講。自是聽政之暇，率以為常。祥符八年二月，召崇文館檢討馮元講《易·泰卦》。

⁷²

真宗之勤學好問，召鴻儒經師為之講筵，以「質問經義」⁷³，不僅讀《尚書》，還讀《易》。在宋代仁宗經筵制度化之前，宋初帝王已漸漸重視講讀儒家經書之講席。

⁶⁸ [清] 夏之蓉：〈上鄂相國論經筵書〉，《半舫齋古文》，卷4，頁490。

⁶⁹ [宋] 林駟〈經筵〉云：「自宣帝甘露中，始詔諸儒講《五經》於石渠，經筵之所始乎此，厥後遂為常制。」見《古今源流至論續集》，卷9，頁19右。

⁷⁰ [宋] 李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷29，端拱元年八月庚辰條，頁656。

⁷¹ [宋] 李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷36，淳化五年十一月丙寅條，頁801。

⁷² [宋] 呂中撰，張其凡、白曉霞整理：〈真宗皇帝·聖學·經筵〉，《類編皇朝大事記講義》，卷6，頁122-123。

⁷³ [宋] 范祖禹原著，陳擘校釋：《帝學校釋》，卷3，頁78。

至於侍讀、侍講官之設立，起因於唐玄宗開元三年（715）冬十月，「聽政之暇，常覽史籍。事關理道，實所留心，中有闕疑，時須質問。宜選耆儒博學一人，每日入內侍讀」⁷⁴，乃以光祿卿馬懷素（659-718）為左散騎常侍，與右散騎常侍褚無量（646-720）並充侍讀。唐穆宗時，韋處厚（773-829）、路隋（776-835）並充翰林院侍講學士，正式出現以翰林官為講讀官。⁷⁵「侍讀」這一名稱，為宋初太宗命人陪讀經史時，所用以賜官之名而沿用。《宋會要輯稿·職官》記載這樣的一段文字：

太宗聽政之暇，日閱經史，患顧問闕人。太平興國八年，始用著作佐郎呂文仲為侍讀。尋又為翰林侍讀，賜緋魚，寓直御書院，立本官班。嘗出經史，召文仲讀之。⁷⁶

太平興國八年（983）十一月，太宗任命著作佐郎呂文仲（?-1007）為宋代歷史上第一位翰林侍讀。⁷⁷呂文仲之所以被任命為翰林侍讀，出發點乃因太宗閱讀經史時，擔憂無人可供諮詢，須備「顧問」，其主要職責在於為太宗「讀」經史，屬「陪讀」性質，尚無對經史發揮講經解史的作用。至真宗時期，將太宗朝只備顧問的翰林侍讀轉升為翰林侍讀學士、翰林侍講學士，班秩僅次於翰林學士，並以當時的儒士楊徽之（921-1000）、經學家邢昺為之，正式設立了經筵官職。儒學之官，一時為盛：

（咸平二年）丙午，置翰林侍讀學士，以兵部侍郎楊徽之、戶部侍郎夏侯嶠、工部郎中呂文仲為之。置翰林侍講學士，以國子祭酒邢昺為之。初，太宗命文仲為翰林侍讀，寓直禁中，以備顧問，然名秩未崇。上奉承先志，

⁷⁴ 〔後晉〕劉昫撰：〈玄宗本紀第八〉，《舊唐書》（台北：鼎文書局，1981年），卷8，頁175。

⁷⁵ 〔清〕夏之蓉：〈上鄂相國論經筵書〉，《半舫齋古文》，卷4，頁490-491。

⁷⁶ 〔清〕徐松輯，劉琳等校點：〈職官六·侍讀侍講〉，《宋會要輯稿》，頁3190。

⁷⁷ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷24，太平興國八年十一月庚辰條，頁559。

特建此職，擇老儒舊德以充其選，班秩次翰林學士，祿賜如之。⁷⁸

唐玄宗時設立侍讀、侍講之官後，宋代具陪讀性質的經史顧問，亦以侍讀之名為之，至宋真宗建立翰林侍讀學士、翰林侍講學士，並以經學碩儒充任，在唐代的基礎上，正式確立翰林侍讀學士、翰林侍講學士之官。

可以說，在漢代重視御前講經儀式、唐代設立侍讀、侍講學士的基礎上，宋代漸漸制度化了經筵講經這樣的傳統。

二、宋代經筵講讀的體制

宋代經筵制度化的概況，可以從兩則史料勾勒出大要：

其一、南宋呂中《類編皇朝大事記講義》云：

自太平興國開設經筵，而經筵之講自太宗始。自咸平置侍講學士，而經筵之官自真宗始。乾興末，雙日御經筵，體務亦不廢。而日御經筵自仁宗始，於是崇政殿始置說書，天章閣始置侍讀，中丞始預講席，宰相始預勸講，舊相始入經筵以觀講，史官始入經筵以侍立，而經筵之上，文物憲度始大備矣。⁷⁹

其二、清夏之蓉〈上鄂相國論經筵書〉：

宋太宗命翰林學士呂文仲，於禁中備顧問，復妙選耆儒，設直廬於秘閣，侍讀、侍講，更日侍直，蓋日講始於此。真宗咸平二年，以楊徽之、夏侯嶠，並為翰林侍讀學士，邢昺為侍講學士。仁宗時，講筵尤重，置崇政殿說書，又置邇英、延義二閣。慶曆二年，召御史臺中丞賈昌朝，侍講邇英。

⁷⁸ [宋]李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷45，咸平二年七月丙午條，頁957。

⁷⁹ [宋]呂中撰，張其凡、白曉霞整理：〈仁宗皇帝·即帝位御經筵〉，《類編皇朝大事記講義》，卷8，頁169。

蓋大臣他官得侍經筵始此。仁宗又嘗命晏殊作《真宗講席記》，自是而經筵進講，遂世代沿為故事。⁸⁰

根據此二則史料，共同勾勒出宋代經筵制度的完備，歷經了太宗、真宗、仁宗三朝的輪廓，而在宋仁宗一朝正式形成講官常設、講期固定且講所專閣的制度。經筵制度在仁宗朝成為正規體制後，專門講筵機構、講筵官職、固定講筵時間、場所、內容等也逐步完善。底下依主管經筵的機構、經筵開講的場所、經筵開講的時間、經筵專門官職、經筵講讀的內容、經筵講讀的方式、經筵講讀的流程等說明。

主管經筵的機構：宋初稱為「說書所」，仁宗慶曆初年改稱「講筵所」，寓資善堂。⁸¹ 如高宗建炎二年（1128），高宗欲御經筵聽講前，由講筵所負責上奏請高宗點定欲講讀之經書。說書所或講筵所的長官稱之為「管勾說書所」或「管勾講筵所」，由內侍充任。如哲宗元祐二年（1087），中書省上言：「景祐二年，置邇英、延義二閣，以設講筵。延義閣在崇政殿之西，南向，欲令管勾講筵所經度，如得寬涼，以備夏講。」⁸²

經筵開講的場所：仁宗乾興元年（1022）十二月，始赴崇政殿開講筵。景祐二年（1035）春，設立邇英、延義兩閣⁸³：

癸丑，置邇英、延義二閣，寫《尚書·無逸》篇於屏。邇英在迎陽門之北，東向。延義在崇政殿之西，北向。是日，御延義閣，召輔臣觀盛度進讀《唐

⁸⁰ [清] 夏之蓉：〈上鄂相國論經筵書〉，《半舫齋古文》，卷4，頁491。

⁸¹ 據《京都雜錄》：「東京大內『講筵所』舊曰『說書所』，寓資善堂。慶曆初改今名，曰『講筵所』。」參見[清] 徐松輯，劉琳等校點：〈職官六·講筵所〉，《宋會要輯稿》，頁3203。

⁸² [宋] 李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷398，元祐二年四月丙戌條，頁9699。

⁸³ 據《東齋記事》點校者汝沛按：「延義閣原本『義』作『義』。考《宋史本紀》亦作『義』，而〈地理志〉俱作『義』。按『義』為太宗原名，不應閣名延義，今從〈地理志〉改正。」詳參[宋] 范鎮撰，汝沛點校：《東齋記事》（北京：中華書局，《唐宋史料筆記叢刊》，1997年），卷1，頁10。

書》，賈昌朝講《春秋》。既而，曲燕崇政殿。⁸⁴

又據范鎮（1007-1088）《東齋記事》載：「崇政殿之西有延義閣，南向，迎陽門之北有邇英閣，東向，皆講讀之所也。仁宗皇帝即位，多御延義。其後不復御延義，專御邇英。」⁸⁵崇政殿為經筵常設的場所，後又開設邇英、延義二閣，專為經筵講讀所，其後「邇英閣」成為北宋帝王最重要的經筵講讀所。

建炎元年（1127）十二月，高宗即下詔就「內殿」講讀⁸⁶，南宋定都臨安後，高宗建有「講殿」，或稱「講筵閣」，為南宋各皇帝經筵講讀的主要場所。⁸⁷至宋理宗即位（1224），始營建「緝熙殿」，作為經筵講學、治理國政、文獻殿藏之所。⁸⁸度宗時，改建其東宮新益堂為「熙明殿」作為講筵所。⁸⁹

經筵開講的時間：據《東齋記事》記載：「（仁宗）春以二月中至端午罷，秋以八月中至冬至罷。」⁹⁰神宗年間亦同，「歲春二月至端午日，秋八月至長至日，遇隻日入侍邇英閣，輪官講讀」⁹¹。為了避開寒暑，經筵基本上分為兩次，一次是從二月到端午日，一次是八月至冬至，每逢單日開講。實際情況仍可依當時國家局勢、帝王健康狀況而有所異動。如仁宗幼沖即位，為延續東宮教育，亦常日御經筵，《續資治通鑑長編》載：

戊寅，中書請自禫祭後，隻日於崇政殿或承明殿視事，隻日如先帝故事，前後殿皆不坐。詔隻日雖不視事，亦當宣召近臣入侍講讀，冀不廢學也。

⁸⁴ [宋]李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷116，景祐二年正月癸丑條，頁2719-2720。

⁸⁵ [宋]范鎮撰，汝沛點校：《東齋記事》，卷1，頁10。

⁸⁶ 據[宋]王應麟：《建炎內殿講讀》載：「朕朝日延見大臣咨訪庶務，群臣進對隨事盡言，退閱四方奏牘，少空則披覽載籍，鑑觀前古。獨於講學久未遑暇念，雖羽檄交馳，巡幸未定，亦不可廢。其以侍從四員充講讀官，萬機之暇就內殿講讀。」參見氏撰《玉海》（台北：大化書局，1977年），卷26，頁557。

⁸⁷ 朱瑞熙：《宋朝經筵制度》，《中華文史論叢》，頁17。

⁸⁸ [宋]潛說友：《宮闕一》，《咸淳臨安志》（北京：中華書局，《宋元方志叢刊》，1990年），卷1，頁3361-2。關於緝熙殿修葺之沿革，可參魏繁星：《南宋緝熙殿研究》（西安：西北大學教育碩士學位論文，2017年12月）。

⁸⁹ [宋]潛說友：《宮闕一》，《咸淳臨安志》，卷1，頁3362-2。

⁹⁰ [宋]范鎮撰，汝沛點校：《東齋記事》，卷1，頁10。

⁹¹ [元]脫脫：《職官志二》，《新校本宋史》，卷162，頁3813。

仁宗皇帝應中書之請，雙日開經筵，雖隻日亦召侍臣講讀，成了每日皆有經筵的固定課程。又如南宋寧宗皇帝謙仁恭儉，親近師儒，留意學問。登大寶時下詔曰：「自今已後，如遇開講，隻日早一講，晚兩講一讀，雙日止晚講，兩講兩讀。」⁹³寧宗應是宋代帝王中，首開晚講者。當然也有帝王因聖體欠安而驟罷經筵，如英宗治平元年（1064）九月丁卯，詔以是日開邇英閣，至重陽節當罷講。呂公著、司馬光上奏云：「先帝時，無事常開講筵，近因聖體不安，遂於端午及冬至以後盛暑盛寒之際，權罷數月。今陛下始初清明，宜親近儒雅，講求治術，願不惜頃刻之間，日御講筵。」⁹⁴英宗於九月初五方開講筵，初九重陽即權罷一事，看在司馬光等經筵官的眼中，帝王或有「非有意于求道，但欲循故事備外飾」⁹⁵之嫌而已。

經筵專門官職：經筵官職名稱具體上十分複雜，據《宋史·職官志二》載有翰林侍讀學士、充宮觀兼侍讀、臺諫兼侍讀、翰林侍講學士、臺諫兼侍講、宮觀兼侍講、崇政殿說書等。⁹⁶茲舉常見經筵官名稱說之：

1. 「翰林侍讀學士」：在太宗初年，以著作佐郎呂文仲為侍讀。真宗咸平二年（999），以楊徽之、夏侯嶠（953-1004）並為翰林侍讀學士，始建學士之職。元豐官制，廢翰林侍讀、侍講學士不置，但以為兼官。
2. 「臺諫兼侍讀」：自慶曆以來，臺丞多兼侍讀，諫長未有兼者。隨著經筵制度在仁宗朝日漸成熟，經筵官中又加入了史官、諫官，必然會將議論風氣帶到經筵

⁹² [宋]李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 98，乾興元年三月戊寅條，頁 2277。

⁹³ [清]徐松輯，劉琳等校點：《崇儒七·經筵》，《宋會要輯稿》，頁 2896。

⁹⁴ [宋]李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 202，治平元年九月丁卯條，頁 4903。

⁹⁵ [宋]司馬光：〈上英宗乞開講筵不可以寒暑為辭〉，收錄於〔宋〕趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心校點整理：《宋朝諸臣奏議》，卷 50，頁 541。

⁹⁶ [元]脫脫：〈職官志二〉，《新校本宋史》，卷 162，頁 3813-3815。關於經筵官職的考論，可參鄒賀：《宋朝經筵制度研究》，頁 31-46。

講讀上。而此藉由經書闡發議論的見解，勢必造成經學革新風氣的形成，陳植鏗就指出，宋學的重要人物，如范仲淹、歐陽修、王安石、司馬光、二程等，或擔任過臺諫官，或入侍經筵而論國是，宋學變訓詁、文章為議論而切於實用。⁹⁷

3. 「崇政殿說書」：掌進讀書史，講釋經義，備顧問應對。學士侍從有學術者為侍講、侍讀，其秩卑資淺而可備講說者則為說書。例如仁宗景祐元年（1034），命賈昌朝（998-1065）、楊安國等為崇政殿說書。元祐年間，程頤以布衣身分為之。⁹⁸

附帶一提之處是關於經筵官的身分，《宋史·職官志》載：「自慶曆以來，臺丞多兼侍讀。」⁹⁹隨著經筵制度在仁宗朝日漸成熟，經筵官中又加入了史官、諫官，必然會將議論風氣帶到經筵講讀上，而此藉由經書闡發議論的見解，勢必造成經學革新風氣的形成，陳植鏗就指出：

有宋台諫兼侍讀的制度以及由此促成的『議論多於事功』的風氣，更進一步把儒家傳統文化與現實政治的距離拉近。宋學的一些重要代表人物，如范仲淹、歐陽修、王安石、司馬光、二程、二蘇、張載以及孫復、胡瑗、石介、李覯等，或擔任過台諫官，或入侍經筵而論國是，或任學校教授而折衷時事。宋學變訓詁、文章為議論而切於實用，……宋學的勃起受北宋大開言路、鼓勵台諫并由此推廣到學校、經筵的議論之風之推動。¹⁰⁰

司馬光上呈英宗的〈上英宗乞開講筵不可以寒暑為辭〉、〈上英宗論既開講筵未宜遽罷〉二奏書，是「知諫院兼侍讀」，即具有諫官的身分。經筵講經的議論之風，對於宋代經學走向義理之學有著不可輕忽的推動之風。

⁹⁷ 陳植鏗：〈時代背景〉，《北宋文化史述論》（北京：中國社會科學出版社，1992年），頁58。

⁹⁸ 〔元〕脫脫：〈哲宗本紀第一〉，《新校本宋史》，卷17，頁321。

⁹⁹ 〔元〕脫脫：〈職官二·翰林侍讀學士〉，《新校本宋史》，卷162，頁3813。

¹⁰⁰ 陳植鏗：〈時代背景〉，《北宋文化史述論》（北京：中國社會科學出版社，1992年），頁58。

經筵講讀的內容：大致上可分為四類：¹⁰¹

其一為儒家經典，如《周易》、《詩經》、《周禮》、《論語》、《孝經》、《大學》等。如南宋孝宗嘗謂輔臣：「朕於機務之暇，惟好讀書。觀前古之興衰，考當時之得失，善者從之，不善者以為戒。」¹⁰²登位之初即御經筵，講讀《易》、《詩》、《書》、《春秋》、《周禮》、《禮記》等，《禮記》中又擇《王制》、《學記》、《大學》、《中庸》最要切者進講，傳祖宗好學之典範。¹⁰³

其二為歷代政書、史書，如《貞觀政要》、《漢書》、《舊唐書》、《資治通鑑》、《史記》等，如王珪（1019-1085）曾為仁宗講讀《貞觀政要》，司馬光為神宗講讀《資治通鑑》。¹⁰⁴

其三為祖宗寶訓類，如《三朝寶訓》、《祖宗聖政錄》、《神宗寶訓》等，如南宋高宗五年（1135）即曾講讀《三朝寶訓》¹⁰⁵；光宗淳熙十六年（1189），詔《寶訓》、《通鑑》間日進讀。¹⁰⁶

¹⁰¹ 朱瑞熙：〈宋朝經筵制度〉，《中華文史論叢》，頁 24-28。

¹⁰² 〔宋〕呂中撰，張其凡、白曉霞整理：〈孝宗皇帝·重講官〉，《類編皇朝中興大事記講義》（上海，上海人民出版社，2013年），卷 19，頁 758。

¹⁰³ 據《宋會要輯稿》：「（乾道）三年九月二十四日，詔進講《禮記》官，擇諸篇至要切者進講。以中書舍人梁克家言：『臣聞六經皆聖人闡道，以詔後世，而《易》為之原，《書》、《詩》次之，《春秋》、《周禮》又次之。《禮記》則出漢儒雜記，雖其間所載道德、性命、禮樂、刑政、制度文為委曲纖悉，雖然畢備，然皆諸儒纂輯成書，非全經也。臣昨者蒙恩待罪經筵，是時講官頗多，以最後至，因講《禮記》，首尾兩年，遇有缺員，不敢改他經。而臣今所講《曲禮》，類多闕門、鄉黨、掃洒、應對、飲食、衣履之末，誠不足以開廣聰明，裨助治道。臣實懼焉。欲乞今後令經筵官隨其員數多寡，分經進講。以《易》、《詩》、《書》、《春秋》、《周禮》、《禮記》為序。謂如講官三員，即講《易》、《書》、《詩》，四員即講《易》、《書》、《詩》、《春秋》是也。遇有六員，合講《禮記》，即乞除《喪禮》十三篇不講外，餘篇中有不須講者，亦節講，如元祐中范祖禹申請故事，或許擇諸篇最要切者，如《王制》、《學記》、《中庸》、《大學》之類，先次進講。庶幾有補聖德萬分之一。』詔從之。」〔清〕徐松輯，劉琳等校點：《崇儒七·經筵》，《宋會要輯稿》，頁 2890。

¹⁰⁴ 〔宋〕范祖禹原著，陳擘校釋：《帝學校釋》，卷 5、8，頁 107、155。

¹⁰⁵ 據《宋會要輯稿》：「五年閏二月二十二日，臣僚言：『仰惟陛下復開經筵，宜依仿仁宗時，於經筵中讀《三朝寶訓》。仍令侍讀之官如李淑所請，先取論政體聽斷，更益以謹災祥、省費用數卷進讀。則內脩之道盡矣。次取議武備、制軍旅、論邊防、撫夷狄數卷進讀，則外攘之策舉矣。事要理切，既有以開廣聖志，興利除弊，庶足以拯濟阽危。帝王之學，莫大於此。』從之。」〔清〕徐松輯，劉琳等校點：《崇儒七·經筵》，《宋會要輯稿》，頁 2886。

¹⁰⁶ 據《宋會要輯稿》：「五月十四日，講筵所言：『見進讀《三朝寶訓》，今準指揮，合進讀《資治通鑑》，即未審與《三朝寶訓》相兼或相間進讀？』詔《寶訓》與《通鑑》間日進讀。」〔清〕徐松輯，劉琳等校點：《崇儒七·經筵》，《宋會要輯稿》，頁 2894。

其四為專書，如《帝學》、《老子》等，如南宋寧宗嘉定十二年（1219），徐應龍（?-1224）等經筵官群上奏：「比歲記注之臣，欲以上裨聰明，復取先朝講官范祖禹所進《帝學》一編，續以五宗之懿，釐為十卷，仰塵乙覽。」¹⁰⁷

經筵講讀的方式：講讀的方式，包括經筵官坐講或立講，旁聽者坐聽或立聽，經筵官輪流值日或值宿講讀，史官到場記錄，宰執等大臣旁聽等。其中，神宗熙寧元年（1068），朝廷就曾對講官立講或坐講有一番爭論，依「故事，侍講者皆賜坐，自乾興以後，講者始立，而侍者皆坐聽」¹⁰⁸，呂公著、王安石等則以為「講者當賜坐」。後來王安石因講筵賜留，神宗面諭王安石「卿當講日可坐」，王安石不敢坐，坐講立講之事遂已。哲宗時，程頤亦提出：「經筵臣僚，侍者皆坐，而講者獨立，於禮為悖。欲乞今後特令坐講。」¹⁰⁹目的在於涵養帝王尊師重道之心。或立、或坐其實並非經筵官所真正在意，立講或坐講所爭之點，在於經筵官究竟是「帝師」或是「宰執」的身分，這背後所凸顯的是人君對於「儒道」的尊崇程度。¹¹⁰

經筵講讀的流程：主要先為主講官講解經史，然後國君提出想法、疑問，主講官再回答等流程。范祖禹《帝學》記載，任天章閣待制、知諫院兼侍讀的司馬光面對英宗御邇英閣未嘗發言詢問，曾上奏：「今陛下若皆默而識之，不加詢訪，雖為臣等疏淺之幸，竊恐無以宣暢經旨，裨助聖性。望陛下自今講筵，或有臣等講解未盡之處，乞賜詰問。」¹¹¹君王有疑有問，經筵官方能「執經極其說」、「宣暢經旨」，對經書進行義理上的闡發，發揮經筵官所應具備考質疑義的功能：「儒學之臣入閣侍讀，所以考質疑義，非專誦習而已。」¹¹²

¹⁰⁷ [清]徐松輯，劉琳等校點：〈崇儒七·經筵〉，《宋會要輯稿》，頁2903。

¹⁰⁸ [宋]范祖禹原著，陳擘校釋：《帝學校釋》，卷7，頁145。

¹⁰⁹ [宋]程頤：〈上宣仁皇后進經筵三劄子〉，收錄於[宋]趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心校點整理：《宋朝諸臣奏議》，卷50，頁545。

¹¹⁰ 對於坐講、立講爭論之考辨，可參朱瑞熙：〈宋朝經筵制度〉，《中華文史論叢》，頁17-20。

¹¹¹ [宋]范祖禹原著，陳擘校釋：《帝學校釋》，卷7，頁139。

¹¹² [宋]曾鞏撰，陳杏珍、晁繼周點校：〈侍讀制〉，《曾鞏集》（北京：中華書局，1984年），卷25，頁392。

三、宋代經筵講官的選任

關於經筵官的選任：南宋呂中指出：「自古經筵之官，非天下第一流，不在茲選。蓋精神氣貌之感發威儀，文詞之著見於講磨麗習之間，有薰染浸灌之益，此豈謏聞單見之士所能辯？」¹¹³《宋史》以為：「侍講讀者，以道德洽聞為貴。自昔皆難其人，至宋尤重其選。」¹¹⁴經筵講官不僅要具有第一流人物的道德風範，博學鴻儒的學術涵養更是要素之一。據吳國武估計，北宋一百多名經筵官中，涵蓋了許多宋代重要的經學家，如邢昺、孫奭、胡瑗（993-1059）、范祖禹、劉敞（1019-1068）、王安石、程頤等。¹¹⁵南宋高宗於紹興二年（1132），曾謂輔臣對於經筵官講筵的能力與標準的要求，曰：

儒臣講讀，若其說不明，則如夢中語耳，何以啟迪朕意？將來開講，欲令胡安國兼讀《春秋》，隨事解釋，不必作義，朕將欲諮詢。昔英宗皇帝時，司馬光為講筵官，有請乞詰問，若知，則進獻其說；不知，則退而討論，此於帝學最為有補。¹¹⁶

高宗對於經筵官講筵的能力，體悟可謂深刻，認為對於帝王教育最有助益的講筵內容應「隨事解釋，不必作義」，也就是要能根據經書所載之史事，來闡發經書中的道理，無須拘泥於經書字義的解釋。宋代經學偏重於議論、義理闡發，這樣的治經特色與經筵官在經筵場域抉發經書義理，以益治統的講經特色或有相互影響性。

先以程頤為例來說明經筵官之選任。哲宗皇帝幼沖踐祚，由宣仁太皇太后高氏攝政，為幼年皇帝慎擇經筵官成了當務之急。「別選通經術、有行義、忠信孝

¹¹³ [宋]呂中撰，張其凡、白曉霞整理：〈仁宗皇帝·即帝位御經筵〉，《類編皇朝大事記講義》，卷8，頁169。

¹¹⁴ [元]脫脫：〈楊徽之傳〉，《新校本宋史》，卷296，頁9880-9881。

¹¹⁵ 吳國武：〈北宋經筵講經考論〉，《國學學刊》，2009年第3期（2009年9月），頁45。

¹¹⁶ [清]徐松輯，劉琳等校點：〈崇儒七·經筵〉，《宋會要輯稿》，頁2885。

悌、淳茂老成之人，以充其任」¹¹⁷，在司馬光的薦舉下，程頤於元祐元年（1086）任崇政殿說書，「每進講，色甚莊，繼以諷諫」¹¹⁸，對於年幼哲宗的經筵教育，不只期待透過講說經書義理來教育帝王，其理想在於「習與智長，化與心成。今夫人民善教其子弟者，亦必延名德之士，使與之處，以薰陶成性」¹¹⁹，最終目標「致人主得堯、舜、禹、湯、文、武之道，則天下享唐、虞、夏、商、周之治」，¹²⁰程頤經筵講經的作法，亦著重於要求哲宗皇帝從「持敬」、「誠意」的功夫做起，嚴肅威儀、端莊舉止，透過涵養心性的教育，來陶冶變化帝王的氣質，成就帝王如聖人般美德。

《續資治通鑑》載一則程頤為哲宗講筵《論語》的內容，以及獲得文彥博（1006-1097）等儒者嘆賞的狀況：

頤一日講「顏子不改其樂」，既畢文義，乃復言曰：「陋巷之士，仁義在躬。人主崇高，奉養備極，苟不知學，安能不為富貴所移！且顏子，王佐才也，而簞食瓢飲；季氏，魯國蠹也，而富於周公。魯君用舍如此，非後世之鑒乎？」文彥博、呂公著等入侍，聞其講說，輒相與歎曰：「真侍講也！」¹²¹

藉由顏子仁義在躬的典範，季氏國之蠹蟲的借鏡，程頤試圖教育帝王要能知學，知學的目的無非在於心定，不為富貴所誘；國君能不為富貴所誘，則用人的判準自然不會步上魯君の後塵。

再以神宗重用王安石變法時期之經筵官為例，南宋徐鹿卿指出：

惟聖祖神宗以尊儒重道為家法，既置講讀之官，又置說書之員。自侍從、兩省、臺諫、卿監、郎曹、館職，凡有經術行義者必預焉，……厥後宰掾

¹¹⁷ [宋] 楊仲良編：《續資治通鑑長編紀事本末·哲宗皇帝》，卷 92，頁 2192-2193。

¹¹⁸ [元] 脫脫：〈道學一〉，《新校本宋史》，卷 427，頁 12719。

¹¹⁹ [元] 脫脫：〈道學一〉，《新校本宋史》，卷 427，頁 12719。

¹²⁰ [宋] 程頤：〈再辭免表〉，《二程集·河南程氏文集》，卷 6，頁 557。

¹²¹ [清] 畢沅撰：《續資治通鑑》（北京：中華書局，1979 年），卷 79，哲宗元祐元年六月乙卯條，頁 2004。

亦預焉。所以備顧問訪民情，其選至不輕也。¹²²

這段文句中，拈出神宗時期為經筵制度轉型的兩個重要訊息，其一，神宗開經筵的主要目的，在於同經筵官討論治術，已非單純講讀經史。換言之，經筵場域從教育空間逐漸轉向政治空間¹²³；其二，如果說北宋前期經筵官的選任標準以德行為主，那麼，神宗時期經筵官的選任標準出現了變化，由於為訪民情而備顧問所需，具有經術、治道之輔臣方為首選。也就是，神宗時期經筵制度與經筵官的選任是為了推行新法上的需要。因此，這一時期，新學派的代表幾乎都擔任過經筵官。王安石於神宗熙寧元年（1068）任翰林學士兼侍講，呂惠卿（1032-1111）於熙寧二年（1069）任崇政殿說書，王安石子王雱（1044-1076）於熙寧四年（1071）任崇政殿說書，呂惠卿弟呂升卿及王安石妹婿沈季長（1027-1087）於熙寧七年（1074）同任崇政殿說書，元豐年間，更有王安石的學生陸佃（1042-1102）、王安石的女婿蔡卞（1048-1117）等入侍經筵。可以說，整個神宗朝，新法的支持者幾乎佔據著經筵官之位，以助王安石推行新法。

要之，經筵官之選固然首重人品道德，但前文述及經筵場域是士大夫的政治角力場，經筵講讀其實牽涉著政治勢力的暗潮，南宋尤為如此，例如高宗朝主和派宰相秦檜（1091-1155），與力主抗金之理學家站在政治對立面，秦檜便任其子秦熿兼侍讀，以行其察人主動息、講官進說之私¹²⁴，目的在於對於理學極力打壓，遏抑理學勃發的氣勢。

四、宋代經筵講義之發展與特色

士大夫群體有了經筵這個政治平臺來引導君王為「學」以求「治」道，以「道

¹²² [南宋]徐鹿卿：〈秋七月除兼崇政殿說書辭免不允狀〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 7671，頁 185。

¹²³ 關於經筵場域的功用變化，參姜鵬：〈經筵場域的職能變化〉，《北宋經筵與宋學的興起》，頁 108-128。

¹²⁴ [南宋]呂中撰，張其凡、白曉霞整理：〈高宗皇帝·正言兼講書〉，《類編皇朝中興大事記講義》，卷 9，頁 631。

統」規範「治統」，以達成就君德、致君堯、舜上的理想目標，那麼，利用經筵講經史的機會，教育帝王儒學思想價值、儒術治國理念，達成帝王與士大夫間共同的價值信念，進而影響帝王政治實踐，成了士大夫群體致力掌握的機會，其中士大夫所掌握的關鍵則在於儒家經學詮釋權，此詮釋權的具體表現與載體則是「經筵講義」。

以下討論經筵講義之形成與特色：

（一）經筵講義的萌芽與形成

帝王由於身分的特殊性，帝王之學與一般經生所學不同，關於「帝王之學」此處只舉一例來談。北宋呂公著云：

人君之學，當觀自古聖賢之君，如堯、舜、禹、湯、文、武之所用心，以求治天下國家之要道，非若博士諸生治章句、解訓詁而已。¹²⁵

帝王之學重在觀古聖賢之用心、明國家治亂之要道。在此差異的前提下，士大夫就必須突破傳統章句訓詁的束縛，轉向以「義理解釋」的解經方式來影響帝王，「經筵講義」就是在這樣一個背景因素下漸漸萌芽。

太宗端拱元年（988），詔李覺講《易·泰卦》，李覺述「天地感通，君臣相應」之旨，太宗以為「文義深奧，足為鑑戒，當與卿等共遵守之」。¹²⁶侍講學士邢昺為真宗講《禮記·中庸》圖，邢昺「講述大義，序修身尊賢之理，皆有倫貫。帝嘉納之」。¹²⁷可見，為求儒術以治國的目的，帝王對於經筵官以義理解釋經學的形式是認同且接納的。也因為帝王能接納以義理解經，自然帶動經筵官逐漸拋棄漢唐傳統章句訓詁的訓解方式，而轉向義理解經。也就是在這種學術轉變過程中，一種適應帝學需求，崇尚以義理解經為特徵「經筵講義」應運而生，成為士

¹²⁵ 〔宋〕范祖禹原著，陳擘校釋：《帝學校釋》，卷 7，頁 134。

¹²⁶ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 29，端拱元年八月庚辰條，頁 656-657。

¹²⁷ 〔宋〕范祖禹原著，陳擘校釋：《帝學校釋》，卷 3，頁 82。

大夫群體利用儒學影響帝王，切入政治的載體。¹²⁸

仁宗之前，經筵官講述經義僅限於口說，仁宗時漸有經筵官主動進呈經文要旨，如皇祐四年（1052）御邇英閣，命賈昌朝講〈乾卦〉，隔日，賈昌朝手疏：「〈乾卦〉大旨，在上一爻，夫爻在亢極，必有凶災。不即言凶，而言『亢龍有悔』者，以悔中有可凶可吉之象，若修德以濟世，則免悔而獲吉也。」¹²⁹賈昌朝透過以己意闡發大義的方式，引導仁宗若帝王修德可以濟世的道理。然而，不論口述或進呈手疏的方式詮釋經書，都非經筵官有意識地撰寫經筵講義內容，只可視為經筵講義的萌芽階段。

經筵講義正式產生，據南宋王應麟（1223-1296）《困學紀聞·經說》：

古之講經者，執卷而口說，未嘗有講義也。元豐間，陸農師在經筵，始進講義。自時厥後，上而經筵，下而學校，皆為支流曼衍之詞，說者徒以資口耳，聽者不復相問難，道愈散而習愈薄矣。¹³⁰

又據《宋史·陸佃傳》，陸佃於神宗朝入侍經筵，任崇政殿說書：「進講《周官》，神宗稱善，始命先一夕進稿。」¹³¹講經者執卷口說乃經筵講經之固定形式，但自神宗元豐年間，或由於神宗本身好學使然，或由於陸佃進講《周官》之精彩，引發神宗期望於經筵講經前先閱讀講筵之內容，經筵官在進講前一日進經筵講義大致始於此。而哲宗元祐年間，又改為講筵次日進呈經筵講義，「今後邇英閣講說過所引證事口義，令次日別具進呈」。¹³²無論是講筵前、後日進呈，自神宗之後，經筵進講義已漸漸成形。

¹²⁸ 王琦：《朱熹帝學思想研究：以《經筵講義》為中心的考察》（長沙：湖南大學岳麓書院中國哲學博士學位論文，2017年6月），頁29。

¹²⁹ 〔宋〕范祖禹原著，陳擘校釋：《帝學校釋》，卷6，頁123-124。或參《續資治通鑑長編》，卷173，皇祐四年九月乙卯條，頁4172。

¹³⁰ 〔宋〕王應麟著；〔清〕翁元圻輯注；孫通海點校：《經說》，《困學紀聞注》（北京：中華書局，2016年），卷8，頁1192。

¹³¹ 〔元〕脫脫：《陸佃列傳》，《新校本宋史》，卷343，頁10918。

¹³² 〔宋〕范祖禹：《進宣進講義筭子》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第98冊，卷2134，頁110。

尤其到了南宋，經筵講義取得了快速的發展，不僅數量增加，內容也更為豐富。¹³³《四庫全書總目》指出：「考講義之作，莫勝於南宋，其解經者，如袁燮《毛詩講義》之類。其論史者，如曹彥約《經幄管見》之類，皆經筵所陳也。」¹³⁴經筵講義之作，大興於南宋，而南宋孝宗朝是經筵講義蓬勃發展的時期，名家輩出，如朱熹的《晦庵集》卷十五收有朱熹任經筵官時，為光宗講論〈大學〉之經筵講義，是以道學之旨講學於經筵，可以說經筵講義在某種程度上是道學的產物；但至寧宗朝，由於道學被斥為「偽學」，經筵講義因而衰落；後至宋理宗朝恢復道學的地位，經筵講義再度大量湧現，發展達到高峰階段。¹³⁵

就筆者所蒐集宋代經筵講《詩》之史料，可以發現因北宋時期經筵講義尚在萌芽階段，經筵講《詩》多限於講筵官於朝堂口說，以致於所留下之記錄較為簡略、零散。南宋經筵講義發展成熟後，經筵《詩》講義留下的卷帙也較為完整、豐富，更能觀察到經筵官所欲傳達給帝王的政治思維與理念。

（二）經筵講義的形式與特色

由於經筵講義的唯一讀者為帝王，因此，經筵官在上呈經筵講義時，多具有固定形式與特色。

1. 經筵講義的形式

經筵講義的基本形式，可舉南宋劉克莊《商書講義·盤庚中》的解說方式為例：經文「今予將試以汝遷」至「安定厥邦」，劉克莊解釋曰：

臣按：商之都邑世有河患，湯以前勿論，自湯至盤庚凡五遷。夫思患預防，君之遠慮；安土懷居，民之淺見。臨以君令，孰敢不從？而盤庚於弗率者，

¹³³ 王琦透過《四庫全書》和《全宋文》中，直接以「經筵講義」命名的文獻資料的收集與整理，得出經筵講義在宋代的發展與流傳狀況。詳參氏著：《朱熹帝學思想研究：以《經筵講義》為中心的考察》，頁 43。

¹³⁴ 〔清〕紀昀等纂：〈御覽經史講義三十一卷〉，《欽定四庫全書總目》（北京：中華書局，1997年），卷 94，頁 1235。

¹³⁵ 趙潤金：〈宋代經筵講義體的發展〉，《北方論叢》，2017年第6期（2017年11月），頁 74-75。

登之進之而不鄙棄，話之告之而無忿疾。曰「天時」，曰「降大虐」，謂天時當遷，非人所能違也；曰「古我前后」，曰「古后之聞」，謂先王嘗遷而非自我作古也；曰「先王不懷」，雖先王不思此土矣；曰「視民利用遷」，曰「俾汝惟喜康共」，蓋欲利汝，非以害汝，欲汝安且樂，非欲汝勞且怨也；曰「惟民之承」，曰「承汝」，曰「亦惟汝故」，曰「丕從厥志」，皆屈己以順民，非強民以從己也。古者行利民之政，尚恐人情之疑信，必耳提面命，使之洞曉；後世為拂民之事，不計人情之違順，但勢驅威迫，劫以必從。嗚呼！此盤庚之所以為賢王歟！¹³⁶

經筵講義會先摘引一段原文，然後另開一段以「臣謂」、「臣聞」、「臣按」、「臣以為」等作為開頭，再對所引經文的內容，結合當時國家大事或君王行事加以闡發義理。¹³⁷即「其體徵引古書于前，附列論斷于後」。¹³⁸由於經筵講義的唯一讀者為帝王，與一般儒學講義相較，語氣必須嚴謹而恭敬，文體風格莊重，說理性強烈，但文學價值不高。¹³⁹因此，判斷講義文章是否為經筵講義，條件有二：其一，從作者身分判斷，作者應擔任過經筵講官；其二，從講義內容判斷，題目標明為經筵講義，或者以「臣謂」、「臣聞」開頭，進而結合國事闡發經義。又例如楊時為歷史上著名理學家，一生講學不輟，曾於徽宗、欽宗、高宗時任邇英殿說書、侍講等職，其《楊時集》卷五即明確以《經筵講義》命名，收錄《尚書》、《論語》兩類經筵講義，其經筵講義內容開頭皆無「臣聞」、「臣謂」之用語，但其行文語氣充滿臣下對君上的為政建言與誠懇告誡，如：「夫人君嚮比小人，則讒諛日進。而法家拂士，眾所共嫉也，分而為朋，則其禍必至於相滅。願治之君，可不戒之哉！」¹⁴⁰而《楊時集》卷八中，《經解》下有〈詩義〉三則，為解釋《詩經》中〈將仲子〉、〈叔于田〉、〈狡童〉三篇之義理，行文語氣明顯不同於為國君進講、

¹³⁶ [宋] 劉克莊撰，王蓉貴、向以鮮校點：〈商書講義盤庚中〉，《後村先生大全集》（成都：四川大學出版社，2008年），卷84，頁2200-2201。

¹³⁷ 朱瑞熙：〈宋朝經筵制度〉，《中華文史論叢》，頁28-29。

¹³⁸ [清] 紀昀等纂：〈御覽經史講義三十一卷〉，《欽定四庫全書總目》，卷94，頁1235。

¹³⁹ 趙潤金：〈宋代經筵講義體的發展〉，《北方論叢》，2017年第6期（2017年11月），頁73。

¹⁴⁰ [宋] 楊時撰，林海權校理：〈《尚書》經筵講義·惟受罪浮于桀節〉，《楊時集》，頁91。

勸戒之經筵講義的口吻，應為楊時為門生講說經義之講義，非經筵講義。

經筵講義的篇幅多寡不一致，端看作者任職經筵時間長短，篇幅少的可能僅一篇，卷帙多的可能有幾卷。據筆者目前所收經筵講《詩》講義資料，篇幅少的如劉一止〈下武〉講義一則、張綱《經筵《詩》講義》六則、張栻〈《詩》經筵講義〉一則、徐鹿卿《詩講義》七篇；卷帙較大的如廖剛《詩講義》二十一則、楊椿《《毛詩》講義》二十一則、袁燮《絜齋毛詩經筵講義》四卷等。

2.經筵講義之特色

上述提及，掌握有「經典詮釋權」是士大夫用以影響帝王治統的手段，那麼，承載有儒士講述經義內容，以教化帝王、致君如堯、舜的經筵講義，又具有什麼樣的基本特色呢？可以區分為兩個面向來討論，其一為關涉帝王修身，其二為治理國政：

(1) 發揮義理，感格君心

士大夫對於帝王的期許在於學為堯、舜之道，因此，經筵官在對帝王闡釋經典時，便不能如一般經生只是拘泥在字句的訓詁，必須突破章句訓詁的束縛，轉向發覺經典中所蘊含的義理，以啟沃君心，達到修身治國的目的。清夏之蓉論經筵教育以為：

經筵之設，所以發揮道要、感格君心，非德望夙著之醇儒不足堪其職。至所敷陳，不徒訓詁章句，凡列代治亂興亡，堯、舜、禹、湯之所以得，桀、紂、幽、厲之所以失，皆宜隨事進規，罔避忌諱，庶弼成君德，臻國家於久安長治之盛。¹⁴¹

經筵之設的目的既為發揮道要、感格君心，經筵講義所講述之內容自然也須發揮義理、感格君心。例如，南宋理宗時之經筵官徐鹿卿在〈甲子進講〉講論〈仲虺〉

¹⁴¹ [清]夏之蓉：〈上鄂相國論經筵書〉，《半舫齋古文》，卷4，頁491。

篇說：

臣觀此篇前五節皆釋湯自慙之心，後三節皆勉湯當為之事。蓋人主一心，萬事之根本也，此心如明鏡、如止水，則虛靈澄湛，軒豁恢廣，以之運量酬酢，無事不可為。一有繫累，則芥蒂凝滯，如鏡之塵，如水之波，安能有所立哉？¹⁴²

徐鹿卿對〈仲虺〉篇並沒有停留在字句的解釋，而是將君心與國治牽為一體，提醒宋理宗，人主之心乃萬物之本、治國之本，人主之心若如明鏡、如止水，則能心靈澄明，無事不可為、無事不可立。人君修心與否實關係國家治亂之本源，太平之本源，司馬光曾上疏哲宗：「治亂安危存亡之本原皆在人君之心。」¹⁴³范祖禹亦云：「古之明王，欲治天下，先正其本，其本在於人君一心而已。天下治亂，出於君心，君心一正，則萬事無不正。」¹⁴⁴李朴（1063-1127）也說：「人主者天下之本也，心術者人主之本也。人主不可使心術失於毫釐之間。」¹⁴⁵對於人君修心的要求，始終存乎士大夫對國君治國的信念中，透過經筵講義這一載體，讓經筵官得以利用經典來闡發義理，感格君心。

（2）建言時政，經世致用

士大夫既以致君如堯、舜為理想，經筵官為帝王講說經旨時，總離不開有益治道之見解，如北宋龍圖閣直學士兼侍講錢象先（996-1076）善講說，史書讚其：「語約而義明，帝間有顧問，必依經以對，因諷諭政事，遂及時務，有啟迪獻納之益。前後留侍十五年」。¹⁴⁶一位好的經筵官，必能藉由參照時政來講述經義，

¹⁴² 〔宋〕徐鹿卿：〈甲子進講〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第333冊，卷7673，頁226。

¹⁴³ 〔宋〕司馬光：〈上哲宗論人君修心治國之要三〉，收錄於〔宋〕趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心點校，《宋朝諸臣奏議》，卷2，頁21。

¹⁴⁴ 〔宋〕范祖禹：〈上宣仁皇后乞先正君心〉，收錄於〔宋〕趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心點校，《宋朝諸臣奏議》，卷3，頁32。

¹⁴⁵ 〔宋〕李朴：〈上徽宗論人君之要道三〉，收錄於〔宋〕趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心點校，《宋朝諸臣奏議》，卷4，頁37。

¹⁴⁶ 〔宋〕范祖禹原著，陳擘校釋：《帝學校釋》，卷6，頁131。

啟迪君心，甚至用於治理國政。例如，楊時《經筵講義·論語·君子食無求飽》曰：

「君子無終日之間違仁」，則是心不可須臾離也。食而飽，居而安，亦人情之所同欲者，君子豈獨異於人哉？蓋有求焉，則違是遠矣，故不為也。夫敏事則有功，慎言則無口過，又能就有道而正焉，則其自視常若不及矣，斯其所以為好學也與。夫「食無求飽，居無求安」，非志於道者不能也。古之聖人，以天下為心，其於居食之際，非徒若是而已。食而飽必思天下之有未飽者，居而安必思天下之有未安者。當禹之時，烝民未粒，故菲飲食，雖欲求飽，有未暇也。民未得平土而居，故卑宮室，過門不入，雖欲求安，有不可得也。聖人之以天下為心者蓋如此。後之為天下者，可不監之哉！¹⁴⁷

人君必須時時刻刻以民為心，飽食與安居乃百姓所望的基本需求，但普天下之大，並非人人都能食飽、居安，為君者當關心民瘼疾苦。楊時於徽、欽二宗之際任經筵官，正當國朝處於危盪不安，官吏腐敗，暴政虐民之時，有感於國君縱情享樂而不顧百姓生死，並非帝王應有之作為，因於經筵講義中，以大禹為例，建言國君「食而飽必思天下之有未飽者，居而安必思天下之有未安者」，透過《論語》闡述己見，目的則是經世致用。

要之，經筵講義在關涉帝王修身，具有發揮義理，感格君心之作用；在治理國政方面，則具建言時政，經世致用等特色。其發展與流傳，則是宋代經筵制度確立與義理之學興起的產物，更是士大夫藉由學術切入政治，影響治統的重要載體。

¹⁴⁷ [宋]楊時撰，林海權校理：〈經筵講義·論語〉，《楊時集》，卷5，頁99-100。

五、宋代經筵制度的影響

宋代經筵制度在承襲漢、唐講經之典的舊制上，發展出了完善的經筵制度，包含有經筵講期固定、經筵講所固定、經筵官常設、經筵講書內容包含經史等。而這些制度甚且更進一步影響到元、明、清各朝代，帝王教育的表現與完善，都須透過良好的經筵制度完成。由於本論文所探究的主軸是宋代經筵制度，底下僅以鳥瞰方式說明元、明、清經筵制度受到宋代經筵制度影響的概況。

元代為蒙古人主政，由於以異族身分入主中原，為獲得中原士大夫的認同，元代帝王試圖透過仿效宋代的經筵制度，加強帝王自身的漢文化修養。元代經筵在泰定帝泰定元年（1324）正式開設，在元文宗天曆二年（1329），設置了管理經筵講讀的「奎章閣學士院」，但未有專門的經筵講官職，以宰相、大學士知經筵，中書省、樞密院、御史臺等大臣兼經筵官。¹⁴⁸經筵進講的時間不甚固定，有時數日一進講，有時五日一進講，或者十日一進講，月講三次。進講的場所亦不固定，經常選擇在最重要的宮殿，如水晶殿、慈仁宮等。¹⁴⁹元代經筵所進講內容，主要以漢族儒經、史籍為主，如《尚書》、《孝經》、《易》、《帝範》、《資治通鑑》、《大學衍義》、《貞觀政要》等。¹⁵⁰

明代經筵制度成為定制，歷經明太祖、惠帝、宣宗等發展後，至明英宗正統年間（1436-1449），由於英宗時年九歲登寶，閣臣憂心聖學尚未緝熙，多次上疏早開講筵，以為帝王學以成德之需，明代經筵始確立為定制。¹⁵¹據《大明會典》

¹⁴⁸ 陳東：〈中國古代經筵概論〉，《齊魯學刊》，2008年第1期（2008年1月），頁55。

¹⁴⁹ 楊富有：〈元上都的多元教育及其意義——以元上都扈從詩為主要材料的分析〉，《內蒙古師範大學學報（教育科學版）》，2014年第9期（2014年9月），頁19-22。

¹⁵⁰ 關於元代經筵制度，可參王風雷：〈元代的經筵〉，《內蒙古大學學報（哲學社會科學版）》，1993年第2期（1993年5月），頁26-33；姜海軍：〈經筵制度與蒙元政權的儒化、漢化〉，《五邑大學學報（社會科學版）》，2012年第4期（2012年11月），頁65-68。

¹⁵¹ 關於明代經筵制度，可參考孟蓉：《明代經筵日講制度述論》（上海：上海大學中國古代史碩士論文，2005年5月）；蕭宇青：《明代的經筵制度》（廣州：華南師範大學歷史文化學院碩士論文，2007年5月）；唐華榮：《明代皇帝學習制度》（濟南：山東大學中國古代史碩士論文，2014年5月）；宋興家：《明代經筵日講中的聖王期待》（長春：東北師範大學中國古代史碩士論文，2015年5月）；宋秉仁：〈明代的經筵日講〉，《史耘》，1996年第2期（1996年9月），頁41-66。

記載：

國初經筵無定日，或令文學侍從之臣講說，亦無定所。正統初，始著為儀，常以月之二日，御文華殿進講，月三次，寒暑暫免。日講說於文華穿殿，其儀簡。……萬曆初，增定午講儀，視舊儀稍有損益。¹⁵²

明代經筵講經至英宗正統初年，方有定日、有定所，講筵的場所是文華殿，講筵日是每月的二、十二、二十二等三日，寒、暑期間則暫罷講筵。明代經筵日較宋代為少，寒、暑暫免講筵則是承襲自宋代。經筵之外，又有「日講」，「經筵」又稱「大經筵」，指御前講席的開講儀式和每隔十天舉行的大型群臣聽講活動；「日講」又稱「小經筵」，是指經筵期間每日或隔日為皇帝講讀的功課。¹⁵³日講較諸經筵有更多的優勢，儀式上簡化了講讀的有效時間，講官授課形式較為自由。明代經筵講讀的內容，主要為《四書》、《五經》、《通鑑》、《貞觀政要》等儒家經史之作，除《四書》外，基本上帝王所學內容仍承襲宋代的制度。

清代經筵亦分經筵與日講，據順治十二年（1655）三月，禮部議定：

日講之禮，每歲自二月初經筵後始，夏至日止。八月初經筵後始，冬至日止。每日于部院官奏事後進講。講章繕正、副二本，以正本先期進呈。本日，掌院學士率講官二人或三人，以副本進講。歲終匯錄成帙進御。¹⁵⁴

經筵一般在春二月、秋八月舉行，一年兩次，然清代帝王常因種種原因，如田獵、巡幸、服喪等而停止經筵。日講部分，由滿、漢講官每日撰寫講章，繕寫正、副本，先以正本進呈御覽。皇帝每日御乾清宮，由滿講官一人、漢講官二人捧副本，

¹⁵² 〔明〕李東陽等撰，〔明〕申時行等重修：《大明會典》（揚州：廣陵書社，2007年），卷52，頁4下。

¹⁵³ 陳東：〈中國古代經筵概論〉，《齊魯學刊》，2008年第1期（2008年1月），頁56。

¹⁵⁴ 〔清〕崑岡等奉敕著：〈翰林院四·典禮·日講〉，《大清會典事例（光緒朝）》（清光緒二十五年石印本），卷1047，頁6上。

置講案上，行一跪三叩頭禮，兩旁侍立，以次詣講案前進講。¹⁵⁵

清代講官沒有專職，為兼銜，滿、漢講官各八員，由三品以上官員充任。¹⁵⁶講筵內容較為有限，範圍以《四書》、《五經》、《通鑑》為主，《五經》中只選《尚書》、《易》適合政治的議題宣講，以致清代歷朝宣講內容重複的情況相當多。¹⁵⁷清代經筵在聖祖康熙時期達到鼎盛，乾隆以後日漸形式化，至咸豐後衰落。

要之，在宋代經筵制度化的主因，乃在於為幼年帝王教育的基礎上完成，設有專門講筵機構、講筵官職、講筵場所與時間等，這些制度化的表徵，影響了元、明、清的經筵制度。

在經筵機構及講官人員方面，宋代有固定的經筵機構及專職經筵官，元有專門的經筵機構，但無專職經筵官員，明、清已無經筵專管機構及專職官員；在講筵場所方面，宋代經筵主要以邇英閣為講筵所，元代則以水晶殿、慈仁宮為主，明代的講筵所為文華殿，至清代講筵地點則以乾清宮為主；在開講筵時間方面，宋代經筵基本上固定雙日一講，元代為十日一進講，月講三次。明代延續著元代月講三次的狀況，以月之二日為進講時間，又分成大經筵與日講，使帝王講筵儀式更具優勢，清代進講時間則十分混亂，主要依帝王之決定來開講筵。

雖然在制度化的表徵上，元、明、清的經筵制度與宋代經筵制度有或多或少寡的差異性，但經筵制度在重視帝王教育的觀點上，基本上是承襲著宋代經筵重視帝王之學的精神而來。

¹⁵⁵ [清]勒德洪等奉勅纂修：〈禮部五·日講儀〉，《大清會典（康熙朝）》（清康熙年間刻本），卷 44，頁 16 下。

¹⁵⁶ 關於清代經筵官之考證，可參陳東：〈清代經筵禮制〉，《清代經筵制度研究》（濟南：山東大學中國古代史博士學位論文，2006 年 11 月），頁 34-36。

¹⁵⁷ 關於清代經筵制度，可參陳東：《清代經筵制度研究》（濟南：山東大學中國古代史博士學位論文，2006 年 11 月）；許靜：〈明清經筵制度特點研究〉，《聊城大學學報（社會科學版）》，2013 年第 2 期（2013 年 5 月），頁 78-87。

第三節 宋代經筵講《詩》與宋代《詩經》學之關聯

自有生民以來，《詩》最先立教，文字未興之前，教化透過歌謠來展現，也就是所謂的聲教、《詩》教。《六經》確立之前，《尚書》和《春秋》藏於史書，《禮》、《樂》藏於名數，《易》為卜筮之書，為天下所通習者，唯《詩》教耳。《詩經》是宗周禮樂文化的重要載體，是體現周代社會的禮樂精神與文明，學《詩》亦是政治外交的重要工具。《詩》教所含蓋範圍極廣，自男女、夫婦之道，迄於社會、國家，興發感懷之微，無不至乎，故聖人之教，實以《詩》為本。¹⁵⁸帝王身為一國之尊、九五之位，不學《詩》，無以言，不學《詩》，無以為政，要學習聖人之教，自然要先以《詩經》為根本，接受《詩經》的教化傳統。

在宋代，自仁宗慶曆年間開經筵講《詩》後，陸續出現許多研治《詩經》的著作，如歐陽修《詩本義》、劉敞《詩經小傳》、蘇轍《詩集傳》等。不同於漢儒章句訓詁的解《詩》取向，歐陽修《詩本義》不守毛《傳》，已開宋人已意說經之始；蘇轍《詩集傳》對《詩序》已有懷疑之意，宋儒擺脫了漢儒章句訓詁的束縛，從「義理」層面來理解《詩》的涵義，表現出獨特的新思路和新方法。¹⁵⁹那麼，值得思考的問題是，在宋代《詩經》學演變的進程中，從政治需求層面出發的經筵講《詩》，與儒家學者研治《詩經》的解經方式，兩者之間的發展、演變是否相關聯？

一、宋代《詩經》學的發展歷程

要了解宋代經筵官經筵講《詩》之思想來源或者依據，必當先知曉《詩經》

¹⁵⁸ 徐英：〈詩教第十〉，《詩經學纂要》（新北：廣文書局，1981年），頁81-82。

¹⁵⁹ 漆俠指出漢學與宋學基本的區別在於：「漢儒治經，從章句訓詁方面入手，亦即從細微處入手，達到通經的目的；而宋儒則擺脫了漢儒章句之學的束縛，從經的要旨、大義、義理之所在，亦即從宏觀方面著眼，來理解經典的涵義，達到通經的目的。總之，從方法論上說，漢學屬於微觀類型，而宋學則屬於宏觀類型。在我國古代學術發展史上，宋學確實開創了學術探索的新局面，並表現出了它獨特的新思路和新方法。」參見氏著：《宋學的發展和演變·總論》（北京：人民出版社，2011年），頁5。

在宋代的發展。宋代經學呈現著懷疑與創新精神，宋代《詩經》學亦如是。宋代《詩經》學的發展，歷經了幾個階段。¹⁶⁰

（一）慶曆前後的《詩經》學轉變

北宋慶曆之前，朝廷曾多次對《五經正義》進行校訂，其中，真宗時期，邢昺、杜鎔、孫奭、崔偓佺等人曾受命校定《五經正義》、《七經疏義》等。¹⁶¹當時治經者多守著漢唐注疏，「宋初經學，猶是唐學」¹⁶²，「自漢儒至於慶曆間，談經者守訓故而不鑿」¹⁶³，「經學自唐以來至宋初，已陵夷衰微矣。篤守古義，無所新奇；各承師傳，不憑胸臆；猶漢、唐注疏之遺也」¹⁶⁴，北宋初期，《詩經》學發展也是恪守漢唐注疏傳統，以《毛詩正義》為發揮微旨的標準。

慶曆新政改革之後，或由於古文運動的興起，或由於朝臣對於改革科舉考試的要求等因素¹⁶⁵，經學家漸思走出一條不一樣的路。「訖乎慶曆之間，諸儒漸思立異。」¹⁶⁶「自慶曆後，諸儒發明經旨，非前人所及；然排〈繫辭〉，毀《周禮》，疑《孟子》，譏《書》之〈胤征〉、〈顧命〉，黜《詩》之序，不難於議經，況傳注乎！」¹⁶⁷在《詩經》學發展上，皮錫瑞《經學歷史》指出：

宋歐陽修《本義》始辨毛、鄭之失，而斷以己意。蘇轍《詩傳》始以毛《序》不可盡信，只存其首句，而刪去其餘。¹⁶⁸

歐陽修《詩本義》始辨毛、鄭之失，不守毛《傳》，已開宋人已意說經之始；其

¹⁶⁰ 關於宋代《詩經》學的發展歷程，可參考資料林葉連：〈宋朝《詩經》學〉，《中國歷代《詩經》學》（台北：台灣學生書局，1993年），頁217-320；戴維：〈宋代《詩經》研究〉，《《詩經》研究史》（長沙：湖南教育出版社，2001年），頁265-400；郝桂敏：〈宋代《詩經》文獻研究概論〉，《宋代《詩經》文獻研究》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁15-24。

¹⁶¹ 〔元〕脫脫：〈儒林傳〉，《新校本宋史》，卷431，頁12806-12807。

¹⁶² 馬宗霍：〈宋之經學〉，《中國經學史》，頁110。

¹⁶³ 〔南宋〕王應麟著；〔清〕翁元圻輯注；孫通海點校：〈經說〉，《困學紀聞注》，卷8，頁1192。

¹⁶⁴ 〔清〕皮錫瑞撰，〔民國〕周予同注：〈經學變古時代〉，《經學歷史》（台北：漢京文化事業有限公司，1983年），頁220。

¹⁶⁵ 詳參姜廣輝主編：〈從欽定經學到自由講學〉，《中國經學思想史》，第3卷，頁58-65。

¹⁶⁶ 馬宗霍：〈宋之經學〉，《中國經學史》，頁110。

¹⁶⁷ 〔南宋〕王應麟著；〔清〕翁元圻輯注；孫通海點校：〈經說〉，《困學紀聞注》，卷8，頁1192。

¹⁶⁸ 〔清〕皮錫瑞撰，周予同注釋：《經學歷史》，頁244。

後，蘇轍《詩集傳》以為《詩序》反復繁重，類非一人之詞，始有懷疑之意。換言之，經學家也開始對《毛傳》、《鄭箋》和《詩序》提出了懷疑和批駁，以己意說《詩》的風氣從歐陽修的《詩本義》逐漸展開。北宋慶曆之後是漢唐注疏之學轉向義理之學的發展，經學家自出義理、己意解經是這一時期《詩經》學的特色。

（二）熙寧變法後的新《詩經》學

至熙寧年間，王安石《三經新義》修成，成為學校教材、科舉考試範本。¹⁶⁹「一時學者，無敢不傳習，主司純用以取士，士莫得自名一說，先儒傳注，一切廢不用」¹⁷⁰，《三經新義》的產生，是王安石透過經筵侍講的路徑使之官學化，透過國家政令改革科舉考試制度，破除漢唐以來的訓詁之學，代之以經典義理之學，正式成為北宋中後期的新官學。¹⁷¹《詩經義》部分係由陸佃、沈季長作義，由王安石刪定而成。¹⁷²《詩經義》也取代了當時《毛詩正義》而成為天下士子的科考經書。王安石《詩經義》或有藉解《詩》以干預政治之目的，但已確立《詩經》走向義理之學的官方地位。

而元祐之後，宋代理學的興起與成熟，也表現在以心性天命之道論《詩》、以理說《詩》，使《詩經》理學化。¹⁷³其中，二程說《詩》，將《詩經》與理學家所強調的格致修齊、窮究天理相聯繫，促進《詩經》研究從漢唐之學，走向宋學的轉變。¹⁷⁴前述提及，程頤又曾以布衣身分入侍經筵，講筵經典雖為《論語》，但已將理學帶入經筵之中，使經筵與理學之間有著不可忽視的相互影響。

¹⁶⁹ 〔南宋〕李燾撰：《續資治通鑑長編》，卷 265，熙寧八年六月己酉條，頁 6493。

¹⁷⁰ 〔元〕脫脫：〈王安石傳〉，《新校本宋史》，卷 327，頁 10550。

¹⁷¹ 姜廣輝主編：〈王安石「通經致用」的經學理念〉，《中國經學思想史》，第 3 卷，頁 237-238。

¹⁷² 此據呂惠卿於熙寧八年九月所上神宗劄子：「自置局以來，先檢討官分定篇目，大抵以講義為本，其所刪潤，具如聖旨。」〔南宋〕李燾撰：《續資治通鑑長編》，卷 268，熙寧八年九月辛未條，頁 6565。

¹⁷³ 戴維指出：「《詩經》方面，北宋前期已經開始了異於漢唐的傳統觀點，經慶曆則大變，宋人著重於思辨的考索，既以《詩經》上的觀點來證其道，又以其道來論《詩》，特別是北宋五子，更能發揮以經證道、以道論經的手段，加快了《詩經》理學化的步伐。」見氏著：〈宋代《詩經》研究〉，《《詩經》研究史》，頁 292-293。

¹⁷⁴ 戴維：〈宋代《詩經》研究〉，《《詩經》研究史》，頁 303。

(三) 南宋《詩經》學理學化

理學發展到了南宋，由於廣設書院、學校，使理學大興，派別林立，蔚然成為一代學術思潮。¹⁷⁵如，乾道、淳熙年間（1165-1189），理學大振，形成廣漢張栻、東萊呂祖謙和新安朱熹三家鼎足而立的講學形勢。¹⁷⁶三人號稱「東南三賢」，分別代表理學思潮中的湖湘學、婺學、閩學。而理學家闡述自家學術思想的方式，則是表現在經學詮釋上。姜廣輝指出，

理學家建立「天理」論的思想體系，就是要人們用「天理」論的觀點來看待自然、社會和人生。但這種思想體系只有貫通在經典詮釋之中，成為儒家經學的指導思想和靈魂，才能最終實現其理論的價值。……當理學「天理」論的觀點形成後，理學家的一個重要任務，就是用它來重新詮釋儒家經典，以取代漢唐經師的經典注疏。從這個意義上說，儒家經學發展到宋代，進入了理學化的詮釋階段。¹⁷⁷

理學家用以表現天理思想的載體，是透過以義理來詮釋經典，並以之實踐其理論價值。而理學發展到取代漢唐注疏之學後，經學走向了理學化階段，即所謂理學化經學，以理學內涵來詮釋經典。也就是，以闡釋經典中道體、為學、格致正誠之道、修齊治平之理、道德性命之學為起點，致力於聖人之道的探究和踐行。換言之，理學化經學的釋經特色，具有貫通「內聖」與「外王」的特點，注重解決安身立命的時代焦慮。¹⁷⁸

南宋時期《詩經》研究仍為大觀，如鄭樵（1104-1162）《詩辨妄》、程大昌（1123-1195）《詩論》、呂祖謙《呂氏家塾讀詩記》、朱熹《詩集傳》等。其中以朱熹為代表的廢《序》派，和以呂祖謙為代表的尊《序》派的爭論，是此時期《詩經》學的焦點。廢《序》派對於《詩經》學傳統中的《詩序》、《毛傳》、《鄭箋》

¹⁷⁵ 蔡方鹿：〈由宋學到理學〉，《中國經學與宋明理學研究》，頁 216。

¹⁷⁶ 漆俠：〈南宋乾道淳熙年間鼎足而立的講學形勢及其演進〉，《宋學的發展和演變》，頁 472。

¹⁷⁷ 姜廣輝編：〈宋明理學與經學的關係〉，《中國經學思想史》，第 3 卷，頁 357。

¹⁷⁸ 姜廣輝編：〈銳意革新的宋明經學〉，《中國經學思想史》，第 3 卷，頁 19。

提出了強烈的批駁，至南宋中晚期，以朱熹《詩集傳》為中心的廢《序》派，取得了較大的成果。¹⁷⁹除尊《序》、廢《序》之爭，由於朱熹是理學集大成者，終其一生都在努力使《詩經》理學化，他曾說：「《詩》之為經，所以人事浹於下，天道備於上而無一理之不具也。……修身及家，平均天下之道其亦不待他求而得之於此矣。」¹⁸⁰南宋《詩經》學在朱熹《詩集傳》的影響下，也完成了《詩經》理學化的進程。¹⁸¹

雖說宋代《詩經》學走向了以闡述義理為主要發展的方向，而這樣的方向更聚焦於修身、齊家、治國、平天下的修養工夫，陳戰鋒指出：

宋代的義理之學之所以以義理自標，更重要的是關注個體心性修養，將人倫與天理、心性與命緊密地結合起來，在修身致理的同時實現家庭、人際、政治關係的和諧，實現家庭和睦、國家興盛、天下太平的儒家理念。在《詩經》學中也有鮮明的體現。……宋代則漸多凝聚於個人的修養上，以獲修齊治平之效，如朱子等解〈關雎〉，便與漢代解為「美后妃」不同，其實，「美后妃」也是「得賢」或幫助「得賢」的一種置換性表達或具體體現；又如《毛詩》對〈卷耳〉、〈兔置〉等的解釋，朱子解為「美文王」，視為文王修齊的結果，解釋視點轉歸至個體的心性修養上，突出了理學與禮學在內在心性與外在規範重點強調的差異，也顯示了理學帶給《詩經》學的更內在、更關注心性的學術品格。¹⁸²

在宋代政治觀中，充滿著治國與治家之理同質性的延伸，而君王本身治心、修身則是二者的根本的思想，如司馬光〈上神宗論人君修心治國之要〉云：「人君修

¹⁷⁹ 關於廢《序》、尊《序》之爭的發展，可參戴維：〈宋代《詩經》研究〉，《《詩經》研究史》，頁 312-376；郝桂敏：〈宋代《詩經》文獻研究概論〉，《宋代《詩經》文獻研究》，頁 20-23。

¹⁸⁰ 〔宋〕朱熹：〈詩集傳序〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 250 冊，卷 5620，頁 321。

¹⁸¹ 洪湛侯：〈「《詩經》宋學」的形成及其權威著作《詩集傳》〉，《詩經學史》（北京：中華書局，2004 年），頁 362。

¹⁸² 陳戰鋒：〈宋代《詩經》學的相關概念、研究資料與階段劃分〉，《宋代《詩經》學與理學》（新北：花木蘭文化出版社，2015 年），頁 48。

心治國之要，誠太平之原本。」¹⁸³自宋代范祖禹以〈大學〉「修齊治平」作為帝王教育的核心後，正式將帝王教育與理學作連結¹⁸⁴，以理學內涵解釋《詩經》風氣大興，經筵官以意逆志解《詩》，這樣的《詩》教容易帶有「修齊治平」聖人之治的成分，也就是在傳統《詩》教的基礎上，衍伸出的一種適應性改變。換言之，宋代經筵官經筵講《詩》，除了以《詩經》作為帝王治國之龜鑑外，受到理學之影響，在經筵講義中，對於《詩經》之闡釋轉向了要求國君以強調內在的心性修養為主。

要之，宋代《詩經》學的發展，從北宋初期經學家篤守《詩序》、《毛傳》、《鄭箋》、《毛詩正義》等漢唐注疏；到慶曆新政後，經學家批駁舊注疏，開啟己意解《詩》，使《詩經》學走向了義理解《詩》的特色；熙寧變法後，王安石《三經新義》成了官方經學的代表，但民間理學的蓬勃，則為《詩經》學注入了理學化的前奏；至南宋，由於理學家活躍於政壇，尊《序》、廢《序》之爭，「格致修齊」的理學心性思想，讓宋代《詩經》學徹底完成理學化的氣象。

二、宋代經筵講《詩》的解《詩》體系

那麼，在宋代《詩經》學的發展中，經筵講《詩》又呈現著什麼樣的面貌？與宋代《詩經》學的發展有否相互呼應之處？以下探討之。

（一）依循《毛傳》、《鄭箋》訓詁作字義之解釋

雖然宋代《詩經》學的研究，在民間蔚為興盛，經學家們帶著疑經、惑經的態度面對經典，但前文述及經筵講《詩》是正式的帝王教育，經筵官面對的是具

¹⁸³ [宋]司馬光：〈上神宗論人君修心治國之要〉，收錄於[宋]趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心點校，《宋朝諸臣奏議》，卷1，頁8。

¹⁸⁴ 范祖禹《帝學》中首次引用《禮記·大學》篇具體闡釋「帝王之學」定義：「帝王之學，謂之『大學』。《禮記》曰：『大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。』」參見[宋]范祖禹原著，陳曄校釋：《帝學校釋》，卷1，頁31。

有主宰政策大權的帝王，而《詩經》所具有的無邪情志陶冶、主文而譎諫的政教得失等功能，是經筵官用以教育帝王的《詩》教傳統。因此，經筵官即便是對於《毛傳》、《鄭箋》或抱持有疑惑之處，但經筵講《詩》對於字詞的訓詁，仍是依循在《毛傳》、《鄭箋》解《詩》脈絡下發展。

比如，可以比較楊椿與袁燮同樣講筵〈兔置〉，解釋「肅肅兔置，椽之丁丁。赳赳武夫，公侯干城。」一段，楊椿云：

肅肅，嚴整也；兔置，捕兔之罟也；丁丁，椽伐聲也。干也，城也，皆所以禦難也。¹⁸⁵

又袁燮云：

「兔置」者，設以掩兔，賤者之役也；「丁丁」者，椽杙之聲也。其役雖賤，其人甚武赳赳焉，有公侯干城之才，亦可謂難能矣。¹⁸⁶

據《毛傳》釋「肅肅兔置，椽之丁丁。」云：「肅肅，敬也。兔置，兔罟也。丁丁，椽杙聲也。」¹⁸⁷又《鄭箋》釋「赳赳武夫，公侯干城。」云：「干也，城也，皆以禦難也。」¹⁸⁸楊椿與袁燮對於〈兔置〉中字義之解釋，基本上都是依循著《毛傳》、《鄭箋》而來，只是在行文說明上，略有稍微不同。

袁燮〈采芣〉講義中，解釋〈采芣〉：「被之僮僮，夙夜在公。被之祁祁，薄言還歸。」¹⁸⁹中「被」、「僮僮」、「祁祁」等字義，說：

「被之僮僮，夙夜在公」。被，首飾也；僮僮，竦敬之貌也。……「被之

¹⁸⁵ [宋]楊椿：《毛詩講義·兔置》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第186冊，卷4082，頁13。

¹⁸⁶ [宋]袁燮：〈兔置〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷1，頁58。

¹⁸⁷ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈兔置〉，《毛詩正義》（台北：藝文印書館，《十三經注疏（附清阮元校勘記）》，1955年），卷1-3，頁40上。

¹⁸⁸ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈兔置〉，《毛詩正義》，卷1-3，頁40上。

¹⁸⁹ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈采芣〉，《毛詩正義》，卷1-3，頁47上。

祁祁，薄言還歸。」祁祁，舒遲也。¹⁹⁰

而《毛傳》解釋是：「被，首飾也；僮僮，竦敬也。」¹⁹¹「祁祁，舒遲也。」¹⁹²可見袁燮對於《詩經》中字句的解釋，是依據著《毛傳》、《鄭箋》。再看張綱〈螽斯〉講義中，解釋「宜爾子孫，振振兮」、「宜爾子孫，繩繩兮」、「宜爾子孫，蟄蟄兮」中「振振」、「繩繩」、「蟄蟄」：

振振，言其性厚。繩繩，言其戒慎。蟄蟄，言其和集。¹⁹³

而《毛傳》釋「振振」，云：「振振，仁厚也。」¹⁹⁴釋「繩繩」，云：「繩繩，戒慎也。」¹⁹⁵釋「蟄蟄」，云：「蟄蟄，和集也。」¹⁹⁶張綱在〈螽斯〉講義中的字詞訓詁，也是遵循著《毛傳》的解釋。

經筵官在經筵《詩》講義中，若要對《詩經》字句作訓詁，是不離《毛傳》、《鄭箋》的傳疏。

(二) 遵循《詩序》要旨作義理之發揮

雖說仁宗慶曆之後，宋儒解經已有以己意說經之創新現象，但我們從經筵《詩》講義中來觀察，可以發現，不論北宋或南宋時期講官，在詮釋《詩》之意涵時，是守著《詩序》來發揮的。例如：北宋仁宗慶曆五年（1045）十一月甲午，楊安國講讀《詩·角弓》：

甲午，邇英閣講《詩·角弓》篇，上曰：「幽王不親九族，以至於亡。」

¹⁹⁰ [宋]袁燮：〈采芣〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷1，頁66-67。

¹⁹¹ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈采芣〉，《毛詩正義》，卷1-3，頁47上。

¹⁹² [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈采芣〉，《毛詩正義》，卷1-3，頁47。

¹⁹³ [宋]張綱：〈螽斯〉，《經筵《詩》講義》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第168冊，卷3677，頁391。

¹⁹⁴ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈螽斯〉，《毛詩正義》，卷1-2，頁36上。

¹⁹⁵ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈螽斯〉，《毛詩正義》，卷1-2，頁36上。

¹⁹⁶ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈螽斯〉，《毛詩正義》，卷1-2，頁36上。

楊安國對曰：「冬至日，陛下親燕宗室，人人撫藉，豈不廣骨肉之愛也。」
上又曰：「《書》載『九族既睦，平章百姓』，此帝堯之盛德也，朕甚慕之。」

197

據〈角弓序〉：「父兄刺幽王也。不親九族而好讒佞，骨肉相怨，故作是詩也。」¹⁹⁸由於北宋經筵講《詩》所留下之史料，多為朝廷君臣問對之紀錄，尚未有成熟之經筵講義留下，因此，經筵官確切講述了哪些內容，無法完整得知，但透過仁宗與楊安國的對話可知，楊安國講說是遵循著〈角弓序〉，以至於仁宗有幽王不親九族而亡國的感嘆。仁宗朝講讀《詩經》自慶曆四年（1044）二月丙辰開始，至慶曆六年（1046）十一月癸巳講《詩》徹。此時期之經筵講官有章得象、曾公亮、丁度、楊安國、趙師民等人，他們的學術背景與講經風格代表著「漢唐注疏經學的遺緒」。¹⁹⁹以仁宗朝極具影響力的經筵官楊安國為例，楊安國《五經》及第，曾任國子監直講、崇政殿說書等，在經筵二十七年，曾奉詔撰有《五經精義》，仁宗稱其「行義淳質」²⁰⁰。據《宋史》本傳云：「安國講說，一以注疏為主，無他發明，引喻鄙俚，世或傳以為笑。」²⁰¹其講筵風格仍是遵守漢唐注疏，甚無其他意義闡發。換言之，此時期經筵官講《詩》，應該仍篤守著《詩序》要旨。

再看南宋廖剛講筵〈召旻〉：「〈召旻〉，凡伯刺幽王大壞也。」一句：

幽王之亂至於大壞，非一日積也。自〈節南山〉迄於〈何草不黃〉，刺之者眾矣。眾多如雨，而不知所以為政，故〈雨無正〉刺之。謀誠不從，不藏覆用，故〈小旻〉刺之。至於西戎、東夷交侵中國，師旅並起，饑饉因之，故君子知周室之將亡，而〈苕之華〉閔之。然猶未至於大壞也，故皆列於《小雅》。至於〈召旻〉刺而閔之，則斥言幽王之大壞焉。蓋於是不

¹⁹⁷ [宋]李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 157，慶曆五年十一月甲午條，頁 3807。

¹⁹⁸ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈角弓〉，《毛詩正義》，卷 15-1，頁 503 上。

¹⁹⁹ 姜鵬：〈經筵制度化及其政治文化涵義〉，《北宋經筵與宋學的興起》，頁 66-107、129-130。

²⁰⁰ [元]脫脫：〈楊安國傳〉，《新校本宋史》，卷 294，頁 9828。

²⁰¹ [元]脫脫：〈楊安國傳〉，《新校本宋史》，卷 294，頁 9828。

可救藥矣。何則？凡伯，周之大臣也，刺其君之大壞，則與夫君子見周室將亡之形而傷己逢之者異矣。且壞者人之所不懷也，君以得民為本，而其自為至於大壞，則無或懷之者矣。然凡伯猶以為刺，而閔天下無如召公之臣，庶幾能正其君，則愛君之至也。²⁰²

在這段講義中，廖剛指出在《小雅》中〈節南山〉、〈何草不黃〉、〈雨無正〉、〈小旻〉、〈苕之華〉等篇，都是在刺幽王之亂，如：「〈節南山〉，家父刺幽王也。」²⁰³「〈雨無正〉，大夫刺幽王也。」²⁰⁴而〈召旻〉亦是刺幽王之大壞，都是篤守《詩序》的主旨。而在依循《詩序》的主旨上，廖剛進一步發揮己見，認為凡伯刺幽王大壞的原因，是身為幽王之大臣，對於國君、國家的擔憂，更甚於他人，目的在於期望能導正其君。

心學大家袁燮在藉由《詩經》為帝王講述治國之道，也積極地借用《詩序》、《毛傳》、《鄭箋》諷諫的功能，勸戒帝王勵精圖治，其〈詩序一〉講義指出：

〈大序〉所謂「禮義」，即孔子所謂「無邪」也。詩人作之以風其上，太師采之以獻諸朝，以警君心，以觀民風，以察世變。一言一句，皆有補於治道。人君篤信力行，則可以立天下風化之本；公卿大夫精思熟講，則可以感人君心術之微。《詩》之功用如此。自王者之迹熄，而微言奧義于是遂絕。雖然，《詩》則亡矣，此情此性，古今無間。有能求其端倪，得其精粹，挈斯世於禮義之域，而不失其情性之正，則吾之澤，即先王之澤也。

²⁰⁵

袁燮從傳統《詩》教層面出發，認為《詩經》之功用在於陶冶情性，思無邪，國

²⁰² [宋]廖剛：《詩經講義·召旻》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3004，頁228。

²⁰³ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈雨無正〉，《毛詩正義》，卷12-1，頁393上。

²⁰⁴ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈雨無正〉，《毛詩正義》，卷12-2，頁409下。

²⁰⁵ [宋]袁燮：〈詩序一講義〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷1，頁46。

君既可警惕己心，又可考察民情，終極目標則是教化天下臻於禮義。又如袁燮〈江有汜〉講義中，對於〈江有汜〉一詩的解釋：

臣觀〈小星〉、〈江有汜〉二詩，雖所遇不齊，然其以心感心則一也。〈小星〉之夫人，無妒忌之行，加惠于妾媵，故為妾者感之，安于定分，而夫人之善益彰。〈江有汜〉之媵，事忌克之嫡，雖勞而不怨，故為嫡者感之，悔其前非，而媵之美益顯。²⁰⁶

袁燮認為〈江有汜〉一詩旨在讚美媵妾之美。媵妾能以勤勞侍奉嫉妒刻薄之妻，而正妻感動之，悔而改其前非。這樣的解說，是根據〈江有汜序〉：「美媵也。勤而無怨，嫡能悔過也。文王之時，江沱之間，有嫡不以其媵備數，媵遇勞而無怨，嫡亦自悔也。」²⁰⁷在《絜齋毛詩經筵講義》中，以本心論為基礎，著重透過《詩》教的義理闡發，來達到起沃君心的目的。即便是注重本心的涵養，袁燮講筵《詩經》仍是依循著《詩序》的要旨發揮論述。

透過上述北宋仁宗慶曆年間講《詩》官講筵觀點依據，以及南宋時廖剛、袁燮等經筵官的講義內容，我們可以觀察到經筵官講《詩》，不論是在字詞的解釋，或是《詩》教義理的發揮上，可以說是依循著漢唐注疏而來，延續著《毛傳》、《鄭箋》的字詞訓詁，謹守著《詩序》主旨。慶曆之後，疑經、改經的觀點，尊《序》、廢《序》的爭論，在官方經筵講《詩》中，似乎是不受影響的。

²⁰⁶ 〔宋〕袁燮：〈江有汜〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷2，頁74。

²⁰⁷ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈江有汜〉，《毛詩正義》，卷1-5，頁64下-65上。

第四節 小結

本章以經筵為主軸，探討宋代經筵的議題，分為三節，第一節探究宋代經筵興起的時代背景，第二節梳理宋代經筵制度，第三節觀察宋代經筵講《詩》與《詩經》學之淵源。

第一節探究了宋代經筵興起的時代背景，分為中央集權統治與儒學復興、帝王典學習經的態度、士大夫致君如堯、舜的理想、理學的興起、雕版印刷術的進步等。為防範武將勢力再起，宋太祖收兵權，擴大儒臣協助守藩，文強武弱的局面，讓儒者意識到封建政策的需要，紛紛提出恢復儒家綱常。儒學的復興，在治統的需求與支持上，興起了影響力。而由於宋初帝王習經好學的典範，使得宋朝歷代帝王都遵循著學習儒家經典的祖宗家法。宋代以天下為己任的士大夫，一致地以「與三代同風」、「致君如堯、舜」為政治最高理想，經筵教育的目標即要求國君「務學」，學習堯、舜之道。由於這樣的政理想，經筵場域的功能不單是純粹的教育，亦是教育與政治功能兼具的場合，更是士大夫用以闡述自身學術理念與政治主張的角力場。在以義理、己見詮釋經典的風氣興盛下，強調存天理、去人欲的理學思想的興起，並使經典詮釋走向理學化之路。自程頤之後，理學家紛紛進入經筵場域，以內修其德、外治天下的內涵陶冶國君。而南宋時期，理學家們甚至透過經筵講經，成了推動政治改革的主要力量。至於雕版印刷術的進步，使宋代經學刊刻與經典的流傳，更為便易、普及，間接促進了經學的多元發展，經筵講義的流傳。

第二節討論宋代經筵制度化的主因，乃在於為幼年帝王基礎教育的完成，設有專門講筵機構、講筵官職、講筵場所與時間等，這些制度化的表徵，或多或少影響了元、明、清的經筵制度，但就經筵制度在重視帝王教育的觀點上，元、明、清基本上是承襲著宋代經筵重視帝王之學習的精神而來。其中，宋代經筵講義，是經筵官在講筵前所撰，經筵講義在關涉帝王修身方面，具有發揮義理，感格君心之作用；在治理國政方面，則具建言時政、經世致用等特色。經筵講義可謂宋

代經筵制度確立與義理之學興起的產物，更是士大夫藉由學術切入政治，影響治統的重要載體。

第三節思考宋代經筵講《詩》與《詩經》學之淵源，先梳理了宋代《詩經》學的發展歷程，慶曆前後時期，為宋代《詩經》學由依循漢唐注疏之學，轉向義理之學的開端；熙寧變法時期，是王安石透過經筵的途徑，使《詩經義》也取代了當時《毛詩正義》而成為天下士子的科考經典。而元祐之後，宋代理學的興起與成熟，也表現在以心性天命之道論《詩經》；南宋時期，尊《序》、廢《序》之爭，是此時期《詩經》學發展的主流，朱熹的《詩集傳》則是廢《序》派的主要代表。

由於宋代經筵講《詩》是屬於官方的經學學習系統，宋代經筵講《詩》的解《詩》體系，基本上依循《毛傳》、《鄭箋》訓詁作字義之解釋。而對於經文的要旨，是遵循《詩序》作義理之發揮。換言之，慶曆正學之後疑經惑傳的《詩》學現象，尊《序》與廢《序》之爭，在經筵講《詩》是不受影響的。宋代經筵講《詩》仍遵循著《毛詩正義》的系統來解經。

第三章 君位天命的闡述

先秦時期或以為，天是主宰力量，不僅主宰自然界，亦主宰著人類社會。自殷商開啟君權天授的思想觀點後¹，「天命玄鳥，降而生商」²、「昊天有成命，二后受之」³、「有命自天，命此文王」⁴，殷商、西周之興，無不由於天命。君位天命之的觀點成了後代君主即位後，作為鞏固政權的意識形態。因此，商湯要推翻夏桀，就以「有夏多罪，天命殛之」⁵為理由；周要取代殷商，就說：「非我小國敢弋殷命，惟天不畀。」⁶

然而，君位的永存與否，不能僅恃天而行，周人推翻殷商後，為替周人政權立足的合理性找到出路，同樣認為天命具有予奪君位之權，但周人的天命觀引入了「德」的內涵，提出「天命靡常」⁷、「皇天無親，惟德是輔」⁸，天命不但具有道德判斷的意識，且以君王的品德作為政權長存的依據。此外，周代統治者還認為天命與民意一致，《左傳》襄公卅一年：「民之所欲，天必從之。」⁹《尚書·泰誓》：「天視自我民視，天聽自我民聽。」¹⁰天命立君的目的，不在於為君，而是為民，天命與人民是相互感通，人君所做的一切，須以民為中心。「天之生民，非為王也，而天立王以為民也。故其德足以安樂民者，天予之；其惡足以賊害民者，天奪之」。¹¹天命只賦予有德且能使百姓生活安樂富足的人君，因此，「品德」

¹ 關於君權天授起於殷商的發展，可參王杰：〈率民而事神：原始宗教政治與神權決定論〉，《先秦儒家政治思想論稿》（北京：人民出版社，2010年），頁7-32。

² 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈玄鳥〉，《毛詩正義》，卷20-3，頁793下。

³ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈昊天有成命〉，《毛詩正義》，卷19-2，頁716上。

⁴ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈大明〉，《毛詩正義》，卷16-2，頁540上。

⁵ 〔漢〕孔安國注，〔唐〕孔穎達疏：〈湯誓〉，《尚書正義》，卷8，頁108下。

⁶ 〔漢〕孔安國注，〔唐〕孔穎達疏：〈多士〉，《尚書正義》，卷16，頁236下。

⁷ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈文王〉，《毛詩正義》，卷16-1，頁536上。

⁸ 〔漢〕孔安國注，〔唐〕孔穎達疏：〈蔡仲之命〉，《尚書正義》，卷19，頁254上。

⁹ 〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：〈襄公三十一年〉，《春秋左傳正義》，卷40，頁685下。

¹⁰ 〔漢〕孔安國注，〔唐〕孔穎達疏：〈泰誓〉，《尚書正義》，卷11，頁155下。

¹¹ 〔漢〕董仲舒撰，鍾肇鵬主編：〈堯舜不擅移湯武不專殺〉，《春秋繁露校釋》（石家莊：河北人民出版社，2005年），卷7，頁498。

成了天命君權的首要條件，「以德配天」是人君保有天命所要付出的努力，「敬德保民」則是人君回應天命的政治施為核心價值。¹²

《詩經》作品中也可以看到周人所認為君權天命及人君必須「以德配天」的思想，《大雅·文王》：「文王在上，於昭于天。周雖舊邦，其命維新。」¹³帝位之成，除天命外，帝王德行的有無，帝德能否配天、應天，是天命能否永固的標準，又曰：「無念爾祖，聿脩厥德。永言配命，自求多福。殷之未喪師，克配上帝。宜鑒于殷，駿命不易。」¹⁴天命易變，王者不可懈怠，方能永保駿命。¹⁵

經筵講《詩》的聽講對象是君王，講筵中，經筵官對於《詩經》君位天命之觀點，闡述出什麼的樣見解？又，國君應有何君德以回應天命，是本章所欲探析之議題。因此，分為「帝位之成，天命為之」與「緝熙王業，以應天命」兩節論述之。

第一節 帝位之成，天命為之

關於帝位取得的正統性，向為歷代帝王所在意，宋代尤其如此。由於歷經了五代戰亂的紛爭、史官修史對正統源流的辨清、以及研治《春秋》學重視尊王攘夷等問題，讓宋代士大夫蠱起討論何謂正統。¹⁶這也就是孔子正名思想的觀念，一個新政權的建立，若不先正名，帝王將淪於「名不正，則言不順」的困境，且無法有一個合秩序的社會相對應。宋高宗政權建立的處境，就是在北宋末年，宋

¹² 王杰：〈敬德保民：神權政治的衰微與倫理政治思想的萌芽〉，《先秦儒家政治思想論稿》，頁 43-44。

¹³ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈文王〉，《毛詩正義》，卷 16-1，頁 533 下。

¹⁴ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈文王〉，《毛詩正義》，卷 16-1，頁 537 上。

¹⁵ 關於《詩經》中的天命觀，可參劉翠：《〈詩經〉天命觀的歷史演進研究》（成都：西南交通大學文藝學碩士學位論文，2007 年 12 月）；孫楠：《論〈詩經〉中的天命信仰》（北京：中央民族大學中國古代文學碩士學位論文，2012 年 4 月）。

¹⁶ 關於宋代正統論興起之因及討論，可參陳芳明：〈宋代正統論的形成背景及其內容——從史學史的觀點試探宋代史學之一〉，《食貨月刊》，1971 年 11 月，頁 418-430。

與金人兵馬不休，其父兄徽宗、欽宗「二帝北狩」，高宗未曾勤王救援，反於張邦昌（1081-1127）、呂好問（1064-1131）等人的協助下，延請孟皇后手書，以「天意」所歸¹⁷，於靖康二年（1127）五月，在應天府（河南商丘）即帝位，改元為建炎元年（1127），延續趙宋大統。但內亂外患交相逼迫之中，新政權的建立，並未順利。建炎三年（1129）三月，發生苗、劉兵變，苗傅（?-1129）就質疑高宗：「帝不當即大位，淵聖來歸，何以處也？」¹⁸高宗為加強自己治統的正統地位，兵變平定後，即大赦天下，「舉行仁宗法度」¹⁹，此舉無異在告示天下，自身帝位的正統性。

輔政之士大夫自然也須為帝王帝位的合法性找到立論基礎。最早為高宗講筵《詩經》的經筵官為廖剛，廖剛於紹興二年（1132）任侍講²⁰，此際高宗下詔改元紹興不久，又「移蹕臨安」²¹，改元與移都，可謂邦國大事。對於帝位的取得究竟是天命所賦予？抑或是人事誠修為先要？廖剛於紹興二年（1132）經筵侍講《周頌·天作》時指出：

天不人不因，天之所以興周者匪人歟？人不天不成，周之所以為周者匪天歟？故其祀先王先公之詩，謂之〈天作〉，蓋作者人也，而作之者實繫乎天。若以謂人事誠修無俟乎天，則德如仲尼者，豈不足以有國，而窮為匹夫者乎？此所以推原所自，不特言其本乎祖，而亦言其本乎天也！²²

廖剛認為天是宇宙間最至高無上的主宰，具有支配、決定君位之權，人君能享有

¹⁷ 據《三朝北盟會編》載：孟皇后手書「由康邸之舊藩，嗣我朝之大統，漢家之厄十世，宜光武之中興；獻公之子九人，惟重耳之尚在。茲乃天意，夫豈人謀？」即是將宋高宗即大位之因，歸於天命所至。詳參〔宋〕徐夢莘：〈靖康中帙六十八〉，《三朝北盟會編》（上海：上海古籍出版社，2008年），卷93，頁685。

¹⁸ 〔元〕脫脫：〈判臣上·苗傅、劉正彥〉，《新校本宋史》，卷475，頁13804。

¹⁹ 〔元〕脫脫：〈高宗本紀二〉，《新校本宋史》，卷25，頁464。

²⁰ 據《建炎以來繫年要錄》載：「（紹興）二年二月丁丑，權尚書吏部侍郎廖剛兼侍講。」參見〔宋〕李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》（北京：中華書局，2013年），卷51，紹興二年正月丁丑條，頁1058。

²¹ 〔宋〕李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷49，紹興元年十一月戊戌條，頁1021。

²² 〔宋〕廖剛：《詩經講義·天作》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3004，頁238。

國祚之安，究其原委，本乎天命所賦予，而非人事修為所決定，否者，聖人如孔子，理當能成為國君才是，故云：「后稷封於邰，周之始封也。雖以功德有國，其興之者實自乎天。」²³人君即使有德於邦國，但君位興起的先決條件在於天命。

劉一止於紹興九年（1139）任經筵官，其〈下武〉講義亦認為：

蓋天方授周，則世有哲王以相續述，克就大業，豈人之所能為哉？《詩》曰：「篤生武王，保佑命爾，變伐大商。」推本言之，則武王能昭先人之功也，抑天而已。²⁴

周能一統天下，使其世世代代有聖德相續之君，成就君王之大業，乃天命所授，非人力所能覬覦也。雖然廖剛與劉一止都認為君位乃出於天命，但人君仍須「修德以配天」、「修德以保民」。

一、以德配天，功其可昭

然則，天命靡常，天命的賦予雖決定君位之有無，但僅承天命並非能使王業永垂不朽，當如《大雅·皇矣》云：「維此王季，帝度其心，貺其德音。其德克明，克明克類，克長克君。王此大邦，克順克比。比于文王，其德靡悔。既受帝祉，施于孫子。」²⁵「德」才是人君能否永保天命無疆之休的關鍵，劉一止〈下武〉講義云：

經緯天地曰文，文所以立德。戡定禍亂曰武，武所以濟功。以武繼文者，以功濟德也。周家之興，太王肇基王跡，王季其勤王家，文王克成厥勳，非無功也，以德為主。武王於此，將以昭三后之功，顧必有聖德，然後能

²³ [宋]廖剛：《詩經講義·天作》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3004，頁238。

²⁴ [宋]劉一止：〈下武〉講義，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第152冊，卷3276，頁215。

²⁵ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈皇矣〉，《毛詩正義》，卷16-4，頁570。

集天命，則功不期昭而昭矣。〈大明〉之詩曰「文王有明德」，故天復命武王。此詩曰：「武王有聖德，復受天命。」然則天命所在，在茲德也。²⁶

周之三君：太王、王季、文王皆為有德者，文王之後，武王承繼著文王之德，受天之命而成帝王，武王自身亦有聖德，方能受天命，繼承先王之德業，彰顯先王之聖德。也就是，帝位不僅是天命所授，更重要的是人君能有「聖德」，天命所在，在茲德也，「聖德」乃是後世哲王克就大業之根本，功業自然不期而昭。然則，人君又須有什麼德行以配天命呢？

（一）以敬、和之德致太平

「敬」與「和」乃儒家道德思想中的兩大核心價值，《左傳》云：「敬，德之聚也。能敬心有德。」²⁷何以敬心則能有德呢？「敬」乃眾德的基礎，子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」²⁸敬是實踐外在孝舉之前，所需保有的內心尊敬父母狀態；又《論語·子路》載：「樊遲問仁。子曰：『居處恭，執事敬，與人忠。』」²⁹敬是做事時內心貫注的狀態，亦是仁的具體表現，也就是「敬以直內，義以方外」³⁰，敬既是一種內心虔誠、專一的態度，又是外在行事的基礎，若內心缺乏「敬」，孝行與仁義會流於空泛的形式。理學家程頤認為「涵養須用敬」，以「敬」來修養身心，克制內心的欲望，約束自己的外在舉止，專心而主一，以成聖人為目標。³¹

「和」者，孔子以為：「禮之用，和為貴。先王之道斯為美。」³²眾多禮制的表現，以和的關係最為美善。《中庸》曰：「喜、怒、哀、樂之未發，謂之中。發

²⁶ 〔宋〕劉一止：〈下武〉講義，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 152 冊，卷 3276，頁 215。

²⁷ 〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：〈僖公三十三年〉，《春秋左傳正義》，卷 17，頁 291 上。

²⁸ 〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：〈為政〉，《論語注疏》，卷 2，頁 17 上。

²⁹ 〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：〈子路〉，《論語注疏》，卷 13，頁 118 上。

³⁰ 〔魏〕王弼，〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏：〈坤〉，《周易正義》（台北：藝文印書館，《十三經注疏（附清阮元校勘記）》，1955 年），卷 1，頁 20 下。

³¹ 陳來：〈北宋理學的建立與發展〉，《宋明理學》（台北：允晨文化出版社，2010 年），頁 124-137。

³² 〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：〈學而〉，《論語注疏》，卷 1，頁 8 上。

而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」³³個人與生俱有七情六慾於心，若能以合乎節度的舉止表現出來，則可謂之「和」，「和」是通達天下的大道，能達到中和的境界，則天地萬物都能依照規範而運行。《詩經》中「叔兮伯兮，倡予和女」³⁴、「神之聽之，終和且平」³⁵，以「和」歌頌著人際和諧的美好境界。而《尚書·堯典》云：「克明俊德，以親九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍。」³⁶在政治上，君臣、君民、萬邦之間的倫理關係，透過和諧、和睦之德，來達到同心同德的境界、和平圓融的氣象，「和」可說是事物發展的根本條件。

人君之德須有「敬」與「和」的涵養以配天命，在廖剛講筵〈維天之命序〉：「太平告文王也。」指出：

文王有明德，受命作周以基之，此太平所以告文王也。以太平告而名之曰〈維天之命〉者，周致太平以敬和而已。前後之相繼，上下之相承，以敬和不已，是乃天之所為，非人之所為也。³⁷

周朝能擁有帝位，除天命為之外，更具體點出「敬」與「和」係周朝歷代人君相承相繼，且達致太平盛世的道德涵養。那麼，何謂「敬」與「和」？又云：

夫敬則不慢以違命，和則不乖以起事。《傳》曰：「夫敬與和，何事不行。」為治之道無他，政事一出於敬、和而已；太平之功無他，臣民一歸於敬、和而已。此所以告太平之功，而原其本曰「於穆不已」而已也。³⁸

廖剛認為敬的具體表現是「不慢以違命」，和的具體表現是「不乖以起事」，在人

³³ [宋]朱熹：《中庸集注》，頁2。

³⁴ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈籜兮〉，《毛詩正義》，卷4-3，頁172下。

³⁵ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈伐木〉，《毛詩正義》，卷9-3，頁327下。

³⁶ [漢]孔安國注，[唐]孔穎達疏：〈堯典〉，《尚書正義》，卷2，頁20。

³⁷ [宋]廖剛：《詩經講義·維天之命》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3004，頁234。

³⁸ [宋]廖剛：《詩經講義·維天之命》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3004，頁234-235。

君施政、在臣民行止上都需有敬、和之德。廖剛為楊時門弟子，而楊時又曾師事程顥、程頤³⁹，廖剛以「不慢以違命」來詮釋「敬」，當承續著二程「主一之謂敬」⁴⁰，具體表現是「不敢欺、不敢慢、不愧於屋漏」⁴¹，外在的舉止則是容貌恭順、言語謹慎。

至於敬、和涵養的展現層面，首先，人君對於先祖所立之典範，要保有敬、和且不敢違慢之心，以為：

文王之德純至矣，其流有衍，而餘波及于成王。成王則收之以制法，又大疾順其所為，而不敢慢違，則是曾孫之能力行而有所至也。茲其所以為敬和不已，而太平之所以致歟？⁴²

人君能保有敬、和不已的態度，治國自然達於太平盛況。其次，君臣之禮以敬、和相作為：

《傳》曰：「孝子之至，莫大於寧親，寧親莫大於寧神，寧神莫大於得四表之懽心。」成洛邑而朝諸侯，則既有以得天下之懽心矣。於是率以祀文王，所謂得萬國之懽心以事其先王，其斯以為天子之孝矣夫。然君臣上下，何作而非敬，何動而非和，儀者斯效，唱者斯應，上下所好，下必有甚，蓋非可以聲音笑貌為也，懽心之至則然耳。⁴³

以成王定都洛邑，朝覲諸侯，得天下懽心之例說明，君臣對於天下太平所表現出的態度，非只是體表外在的聲音笑貌，更重要的是內心時時保有「敬」與「和」的涵養，這是懽心之極的表現。

³⁹ 〔宋〕楊時撰，林海權校理：《楊時集·前言》，頁 3-10。

⁴⁰ 〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《入關語錄》，《二程集·河南程氏遺書》，卷 15，頁 169。

⁴¹ 〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《入關語錄》，《二程集·河南程氏遺書》，卷 15，頁 169。

⁴² 〔宋〕廖剛：《詩經講義·維天之命》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3004，頁 235。

⁴³ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·清廟》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3004，頁 233。

（二）行孝、信之道得四方之助

除敬與和，「孝」與「信」亦是經筵官認為人君應保有之聖德，劉一止〈下武〉講義云：「於三后言在天，則知武王所以配之者以聖德而已。惟武為足以繼三后之文，惟聖惟足以配在天之神。」⁴⁴人君繼承天命、天位，也須有聖德以相應。「聖德」的內在本質是什麼呢？在於「孝」與「信」，劉一止引用《易》之言指出：

《易》曰：「天之所助者順也，人之所助者信也。」履信思乎順，是以上天佑之，武王所以得天人之助者，以此而已。

武王所擁有得天人之助的聖德，是對上能孝於天，對下能履信於民。所謂「孝」者，劉一止在解釋「世德作求」與「昭哉嗣服」句，云：「夫孝者善繼人之志，善述人之事。曰『世德作求』者，蓋作而求先王之欲，善繼志者也。曰『昭哉嗣服』，善述事者也。」⁴⁵也就是帝王之孝要能繼承先人的心志與大業。

除須以孝之德配天命外，人君對下須「立信」於民，成為四方百姓的典範。《毛詩正義》釋「永言配命，成王之孚」句，云：「今長我之配行三后之教令者，欲成我周家王道之信也。王德之道成於信，《論語》曰：『民無信不立。』」⁴⁶劉一止依《毛詩正義》之釋，進一步指出人君能孝順於天，履信於人，則天人共助之：

《書》曰：「其在四方，用丕式見德。」《老子》曰：「常德不式，為天下式。」君人者孰不欲天下之丕式哉？上無以配天命，則下無以立信於民；下無以立信於民，則欲其式之也難矣，故曰：「永言配命，成王之孚。成

⁴⁴ [宋] 劉一止：〈下武〉講義，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 152 冊，卷 3276，頁 216。

⁴⁵ [宋] 劉一止：〈下武〉講義，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 152 冊，卷 3276，頁 216。

⁴⁶ [漢] 毛亨傳，[漢] 鄭玄箋，[唐] 孔穎達疏：〈下武〉，《毛詩正義》，卷 16-5，頁 581 下。

王之孚，下土之式。」孝子不過乎物所謂則者，性之物則而已，故曰：「永言孝思，孝思維則。」曰「媚茲一人」，則道足以媚上下；曰「應侯順德」，則德足以應民物。《易》曰：「天之所助者順也，人之所助者信也。」履信思乎順，是以上天佑之，武王所以得天人之助者，以此而已。夫然，故百姓與能，而天降之福焉。非徒與之，又將來賀；非徒賀之，又將奔走而佐助之。曰「昭茲來許」，則許其能昭先人之功焉，百姓與能者也。曰「於萬斯年，受天之祜」，天降之福者也。曰「受天之祜，四方來賀」，非徒與之，又將來賀者也。曰「於萬斯年，不遐有佐」，非徒賀之，又將奔走而佐助之者也。孟子曰：「得道者多助，失道者寡助。」多助之至，天下順之，況其近者乎？寡助之至，親戚畔之，況其遠者乎？嗚呼，昭先人之功至於四方奔走而佐助之，斯真有道矣。驗於《詩》、《書》，以四方則無思不服，以諸侯則不期而會，鷹揚之師起於渭濱，獻葵之貢及於西旅，微盧彭濮稱戈而輔，九夷八蠻通道而至，侯衛駿奔而奉祀，巢伯來朝而嚮方，則其奔走来佐可知矣。⁴⁷

《正義》曰：「遠人佐天子，唯夷狄耳，故知遠夷來佐之。《書敘》言：『武王既勝殷，西旅獻葵，巢伯來朝。』《魯語》曰：『武王克商，遂通道於九夷八蠻，蕭慎來賀。』是遠夷來佐之事。」⁴⁸《孟子》云：「天時不如地利，地利不如人和。」⁴⁹獲天命之君，欲昭先人之功，需「德足以應民物」，天福德澤到了一個極致，四方諸侯甚且遠方夷狄皆奔走而佐助之。武王之所以得天人之助，除了繼承先人之志事外，還要能履信於民，能得民心之信任，百姓會爭相奔走且佐助人君，更甚者，君人能得四方諸侯來相助，自然上天祐之、天降福澤，以成就先王之功業。劉一止總結云：

⁴⁷ [宋]劉一止：〈下武〉講義，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第152冊，卷3276，頁216。

⁴⁸ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈下武〉，《毛詩正義》，卷16-5，頁582下。

⁴⁹ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：〈公孫丑下〉，《孟子注疏》，卷4上，頁72上。

竊嘗原詩之意，所以臻此，有兩言焉。哲見於外，孝存諸內而已。何以言之？自昔創業守文之君，未有不本於哲。世有哲王，非特周也。〈酒誥〉曰：「在昔商先哲王，迪畏天顯小民，經德秉哲。」〈無逸〉曰：「自商王中宗及高宗及祖甲，及我周文王，茲四人迪哲。」然則其來尚矣。於此欲以昭先人之功，顧非哲不能也。《中庸》曰：「武王其達孝矣乎！」又曰：「武王纘太王、王季、文王之緒，壹戎衣而有天下。身不失天下之顯名，尊為天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。」於是詩見焉。然則得天與民，顧非孝不能也，不然是詩何以首言哲王，屢言孝思也哉？⁵⁰

自古創業守文之國君，當本於哲王，也就是要能成為明智之君，唯有國君成為哲王，方能昭先人之功，而要成為哲王，要得天意與民心，則人君當行「善繼人之志，善述人之事」之「孝」，唯有行繼志述事之孝，才可保富有四海、宗廟饗祀、子孫安康。

劉一止於紹興九年為高宗經筵講《詩》，僅有〈下武〉講義一篇，劉一止何以選擇〈下武〉篇，且特別強調「孝」與「信」之重要？紹興初年，時值南宋君臣急於確立與金兵之間戰、守、和等問題，經過宋廷君臣多方討論，宋金雙方使臣交涉，再加上紹興七年（1137），高宗表達對金國的態度：「朕以梓宮及皇太后、淵聖皇帝未還，曉夜憂懼，未嘗去心。若敵人能從朕所求，其餘一切，非所較也。」⁵¹「主和」是高宗此時的強烈意志，但締結和議的想法引發了朝臣紛紛上疏反對，秦檜、趙鼎（1085-1147）建議高宗以「孝」道作為理由來回應群臣的反對聲浪。據《建炎以來繫年要錄》紹興八年（1138）六月戊辰條載：

接伴官范同言，金使已至常州。上愀然曰：「太后春秋已高，朕朝夕思念，欲早相見，故不憚屈已，以冀和議之成者，此也。」秦檜曰：「陛下不憚

⁵⁰ [宋]劉一止：〈下武〉講義，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第152冊，卷3276，頁216-217。

⁵¹ [宋]李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷117，紹興七年十二月癸未條，頁1894。

屈已，講好外國，此人主之孝也。群臣見人主卑屈，懷憤憤之心，此人臣之忠也。君臣用心，兩得之矣。」⁵²

又《建炎以來繫年要錄》紹興八年（1138）六月丙子條載：

初，行朝聞思謀之來，物議大洶，群臣登對，率以不可深信為言。上意堅甚，往往峻拒之，或至震怒。趙鼎因請問密啟上曰：「陛下與金人有不共戴天之仇，今乃屈體請和，誠非美事。然陛下不憚為之者，凡以為梓宮及母兄耳。群臣憤懣之辭，出於愛君，非有他意，不必以為深罪。陛下宜好謂之曰：『講和誠非美事，以梓宮及母兄之故，不得已而為之。』議者不過以敵人不可深信，但得梓宮及母兄，今日還闕，明日渝盟，吾所得多矣。此意不在講和也。群臣以陛下孝誠如此，必能相諒。」上以為然，群議遂息。⁵³

高宗以「孝」為理由，作為「屈已求和」⁵⁴的路徑，但並非所有大臣皆能接受以「孝」為由的和議路線。樞密院編修官趙雍（1290-?）上書：

天子之孝，與臣庶不同。報難報之仇，雪難雪之恥，精變天地，誠動金石，震國威，立法制，為匹夫匹婦復仇，而朝四夷於明堂，此陛下之職，而群公所當盡心也。……願陛下少抑一身孝愛之情，俯循天下至正之論。⁵⁵

對於「孝」的定義與理解，高宗與趙雍間就有了不同的解釋，高宗所謂以求得梓宮與母兄之歸的孝道，是為一般人子之孝；趙雍則認為天子之孝須以國仇邦難為立基點，為天下百姓復國仇，使四方蠻夷來歸順，方為人君之大孝。

⁵² [宋]李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷 120，紹興八年六月戊辰條，頁 1938。

⁵³ [宋]李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷 120，紹興八年六月丙子條，頁 1944。

⁵⁴ 紹興八年十一月，朝廷下詔：「詔大金遣使至境，朕以梓宮未還，母后在遠，陵寢宮闕久稽泛掃，兄弟宗族未得聚會，南北軍民十餘年間不得休息，欲屈已求和。」詳見 [宋]李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷 123，紹興八年十一月辛丑條，頁 1989。

⁵⁵ [宋]李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷 124，紹興八年十二月丙寅條，頁 2015。

〈下武序〉云：「武王有聖德，復受天命，能昭先人之功焉。」⁵⁶《正義》曰：「武王實能嗣行祖考之事，伐紂定天下，是能嗣祖考也。」⁵⁷〈下武〉篇所讚頌的是武王在武功上的聖德，伐紂以平定天下，昭明祖考之功業。劉一止生當兩宋之際，面對家國巨變，內心常有複雜、沉痛之境，政治立場與秦檜相左，後因忤秦檜而出官。⁵⁸其〈下武〉講義中特意指出：「夫孝者善繼人之志，善述人之事。」劉一止所定義的「孝」，顯然是站在為人君的大孝立場，應為大宋基業、為百姓蒼生設想的繼祖先之志、述祖先之事，得天與民的大孝。唯有國君盡大孝、配天命，履信於民，就能招諸侯、四方之族來相助，保有四海、宗廟饗祀、子孫安康之德業。劉一止選擇〈下武〉篇為高宗講筵，明顯帶有以經治國、借鑒《詩經》以治國的目的。

二、封建諸侯，以承天意

「天子受命於天，諸侯受命於天子」⁵⁹，封建諸侯是人君體現帝位天命的手段之一，也是穩定國家秩序的方式。自周公以封建制度作為穩定君權，以人倫秩序作為治理國家的基礎後，歷代國君分封自己同姓、異姓親戚，以親親血緣為基礎來屏障邦國，成了專制政權治國安邦的要務。在親親的基礎上，又須以尊尊之禮作為劃分君臣權利和義務的關係，以國家利益為君臣共同目標，使「天下有道，則禮樂征伐自天子出」⁶⁰，這就是以親親血緣為基礎，加之以尊尊之義的封建政治倫理來承續天命。⁶¹

⁵⁶ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈下武〉，《毛詩正義》，卷 16-5，頁 581。

⁵⁷ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈下武〉，《毛詩正義》，卷 16-5，頁 582 上。

⁵⁸ 據《宋史·劉一止傳》，劉一止於紹興元年（1131），召試館職，高宗稱善，除祕書省校書郎，遷監察御史、起居郎奏事，後因劉一止忤執政秦檜而出官。關於劉一止生平，可參〔元〕脫脫：〈劉一止傳〉，《新校本宋史》，卷 378，頁 11672-11676。

⁵⁹ 〔漢〕董仲舒撰，鍾肇鵬主編：〈順命〉，《春秋繁露校釋》，卷 15，頁 947。

⁶⁰ 〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：〈季氏〉，《論語注疏》，卷 16，頁 147 下。

⁶¹ 皮偉兵：〈建構等級秩序和諧的宗法血緣基礎〉，《「和為貴」的政治倫理追求：「和」視域中的先秦儒家政治倫理思想研究》（上海：上海三聯書店，2007 年），頁 21-30。

(一) 以禮賜命諸侯，以顯王政之美

錫命禮產生的基礎，建立在周代封建制度和采邑制度上，是國家禮樂制度的重要部分。錫命活動包括了「錫」和「命」兩項內容。《公羊傳》莊公元年冬十月載：「錫者何？賜也。命者何？加我服也。」⁶²錫即賞賜，是上位者對下屬的物質餽贈；命是任命，是上位者對下屬交付的政治任務。受命者被餽贈的物質包括車馬、衣服、玉器，旌旗等，與受命者被交付的任務或爵位相對等。為完成政治任務與物質餽贈的禮儀活動，即是「錫命禮」，又可稱為冊命禮、策命禮。⁶³錫命禮通過莊重的典禮儀式，來確定錫命的權威性和合法性，其意圖在於透過政治上的分封來加強周王室的統治地位與控制力量。⁶⁴《周禮·大宗伯》云：「以九儀之命，正邦國之位。」⁶⁵可以說，錫命禮是天子控制宗室、諸侯的政治工具，也是懷柔和恩寵宗室、諸侯的手段。《左傳》僖公二十四年，富辰云：「周之有懿德也，猶曰：『莫如兄弟。』故封之。其懷柔天下也，猶懼有外侮。捍御侮者，莫如親親，故以親屏周。」⁶⁶分封天下，以抵禦外侮、屏障周室之目的，無非加強與維護統治者的統治權，帶有濃厚的政治意圖。而通過錫命典禮，也象徵著地方勢力，臣服於中央的一種宣告。⁶⁷

〈韓奕序〉云：「尹吉甫美宣王也。能錫命諸侯。」周宣王平大亂後，尹吉甫讚美宣王能賜命諸侯，廖剛藉此篇之詩旨，講筵云：

⁶² [漢]何休注，[唐]徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》（台北：藝文印書館，《十三經注疏（附清阮元校勘記）》，1955年），卷8，頁136下。

⁶³ 關於周代錫命禮的相關概念，可參景紅艷：《〈春秋左傳〉所見周代嘉禮研究》，《〈春秋左傳〉所見周代重大禮制問題研究》（北京：中國社會科學出版社，2015年），頁176-201。

⁶⁴ 江林：《〈詩經〉與周代賓禮》，《〈詩經〉與宗周禮樂文明》（上海：上海古籍出版社，2010年3月），頁217。

⁶⁵ [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《〈大宗伯〉》，《周禮正義》（台北：藝文印書館，《十三經注疏（附清阮元校勘記）》，1955年），卷18，頁278下。

⁶⁶ [周]左丘明傳，[晉]杜預注，[唐]孔穎達疏：《僖公二十四年》，《春秋左傳正義》，卷15，頁257-1。

⁶⁷ 謝維揚指出：「周王對諸侯的冊命典禮，是周朝國家的地方勢力臣服於中央的關係在儀式上的一種反映。」筆者以為，透過冊命儀式所表現的臣服關係，不僅在周朝，歷朝臣服關係都會透過冊命禮來表現。詳見氏著：《中國早期國家的典型期》，《中國早期國家》（台北：慧明文化事業有限公司，2001年），頁499。

成湯作興，中虺美其「纘禹舊服」；成王立政，周公告之「陟禹之迹」。蓋禹之功大，後世有能追復其故迹，則為賢王。周至厲王，四夷交侵，中國微矣。宣王南征北伐，復文、武之境土，即禹所甸之地而以封諸侯，又其賜命之，皆當而有禮，此尹吉甫所以有取於〈韓奕〉而美之也。⁶⁸

周宣王平定厲王以來之亂，收復文王、武王之境土，即大禹立國之畿甸，作興王政，以王畿之地分封有功之諸侯，並以非常之禮賜命之，如「淑旂綏章，簞箒錯衡，玄袞赤舄；鉤膺鏤錫，鞞鞞淺幘，儻革金厄」⁶⁹等，服飾、車馬等寶器，讓受賜宗室、諸侯能備感榮耀：

錫之四牡，則四牡躑躑然而強壯。又錫之在首之金鉤，在膺之樊纓，而鉤膺亦濯濯然而光明。……寵之以非常之禮，而致其甚親之意然也。蓋介圭非諸侯之所宜有，而寶玉非所以分異姓。今也錫之，以致其親而近之之意。……錫之以物，慰之以言，以為未至也，又寵之以非常之物，使作寶焉。猶以為未至也，故於其邁也，又以身餞之，則其恩禮之隆，無以加矣。〈渭陽〉之詩，康公念母也，於其親之兄弟之行，送之遠、贈之厚，所以盡其孝子之情也。宣王之於申伯，錫之、餞之，曲致其誠，所以盡建國親諸侯之義也。⁷⁰

賜命禮之隆重與否，固為諸侯身分地位的表徵，而賜命之際，人君的態度最為重要，盡建國親諸侯之義，除土地、寶器豐備之外，更重要的是人君能於諸侯「將遣之際，將其誠意厚」⁷¹，極盡人君待下之誠意，盡為君之道、為君之情，多方為即將遠行赴命的諸侯設想。「殽則魚鼈鮮魚，蔌則維筍及蒲，其飲食之如此，

⁶⁸ [宋]廖剛：《詩經講義·韓奕》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3003，頁216。

⁶⁹ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈韓奕〉，《毛詩正義》，卷18-4，頁680上。

⁷⁰ [宋]廖剛：《詩經講義·崧高》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3002，頁208。

⁷¹ [宋]廖剛：《詩經講義·崧高》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3002，頁208。

亦足矣。又贈之以所乘之四馬，與所駕之路車。以為未也，又實脯醢於籩豆焉。而侯之親族若偕行者，咸得與於燕胥，而非止韓侯之身，則其恩意隆矣」⁷²，送諸侯啟程則勤厚有恩，待諸侯返至封地，則「既命之以國矣，於是徹其土田，使享其利，遷其私人，始便其情，庶幾其樂就國也」⁷³，國君竭盡誠意，使遠方諸侯能於受封之國享土地之利，盡人倫之歡，諸侯安於就國之樂，自然願意盡心效忠於國家，國君亦能高枕而安。人君此番曲盡誠意之作為，「非特盡尊賢報功之道也，由之以得謝邑之民心，豈不謂能建國乎」！⁷⁴「得民心」方是人君治國的最終目的，也呼應了君命之成在於順天應人。

（二）戒諸侯建戎功以繼其世序

在端正天下倫理綱常中，對於天子治國較為重要的一環，是先端正君臣之分，在〈烈文序〉中：「成王即政，諸侯助祭也。」⁷⁵《毛詩正義》釋〈烈文序〉云：「以朝享之禮祭於祖考，有諸侯助王之祭。既祭，因而戒之。」⁷⁶鄭玄以為：

助祭者有卿士與諸侯，公辭兼戒之。成王於祭之末，呼之曰：「汝有光明文章者，百辟卿士與群公諸侯等，上天賜我文王，以此王天下之祉福，又愛我文王、武王，其愛之多，無有疆畔，使其子孫常得安而居之，故我今得嗣守其位，制賞罰之柄。汝諸侯等，若無大罪惡累及於汝國，維我王家，其必寵而益厚之。謂增其爵命，加之土地也。汝卿大夫等，若能念此居官大功，勤事不廢，我則使汝繼世在位，得其次序。有殊勳異績，其出於外而君之。汝等當勤力為善也。」⁷⁷

⁷² [宋]廖剛：《詩經講義·韓奕》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3003，頁218。

⁷³ [宋]廖剛：《詩經講義·崧高》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3002，頁207。

⁷⁴ [宋]廖剛：《詩經講義·崧高》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3002，頁209。

⁷⁵ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈烈文〉，《毛詩正義》，卷19-1，頁710下。

⁷⁶ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈烈文〉，《毛詩正義》，卷19-1，頁710下。

⁷⁷ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈烈文〉，《毛詩正義》，卷19-1，頁711上。

天子對上天祝禱、謝恩後，宣示嗣守天命之位，宰制賞罰之權柄，繼而戒示諸侯、卿大夫當顧念先祖之道，忠心輔佐王室，不可荒怠，若能安於邦國，建立功勳，可加爵封土，繼世在位；如若諸侯、卿大夫不安於本份，人君必然行懲罰之柄。諸侯受天子之封，擁有自己的宗廟、封地、兵權，勢力不可謂不大，對天子權勢可能造成威脅，故天子即位之初，須戒諸侯以為警示。廖剛講筵〈烈文〉指出為人臣之道應有之義：

孟子曰：「未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。」……蓋諸侯於其祖考有為人後之道，則不可忘孝；其於天子有為人臣之道，則不可忘忠。天下之所以治，仁義忠孝之積也。使為人後者皆知盡其所謂繼世之孝，則其移之於為臣也，亦莫不盡其所謂事君之忠，然則天下之政奚足為哉！此成王所以於即政位之始，美諸侯之祖考而戒之，欲其能紹，則所以望之深矣。⁷⁸

具有仁義之人臣，對於其祖考能不忘為人後之孝，移孝以作忠，對於人君自然能行盡忠之實。人君敕戒臣子極佳的時機，即如周成王於即大位之初，舉行祭祀大典時，一方面向上天、祖考稟告上承天命以嗣君位，另一方面昭告天下，自己是君權天授的合法統治者；再則，用以告誡諸侯其先祖之豐功偉業，期許繼位之子孫能克紹先祖之功，盡衛國保邦之事，這樣的敕戒無不含有宣示的意味。

至於當告誡諸侯何事？廖剛〈烈文〉講義云：

「無封靡於爾邦，維王其崇之」者，戒之以無專利以自恣，無傷財以害民。蓋諸侯得擅其一國，苟封以專利，靡以傷財，則喪其祖考之功德必矣，故首戒之以此。⁷⁹

⁷⁸ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·烈文》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3004，頁 236。

⁷⁹ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·烈文》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3004，頁 237。

「愛護封地百姓」是諸侯首應做到之事，諸侯擁有屬於自己的封地與人民，不可從百姓身上搜刮民膏民脂，掠奪百姓利益，若恣意傷民財，謀取私利，將喪失其祖考為國建功立業所傳子孫之爵位。而愛護百姓的態度應如何：

柔則巽而不與物爭，惠則和而不與物迕，臣德之美者也。然柔必貴乎有立，惠必貴乎不流。申伯柔惠矣，且又能直，則不撓不枉，而其德全矣，是故足以揉禹邦而聞四國也。……民之常情，柔惠以懷之，則莫不悅從，直以正之，則莫不悅服，此申伯所以能揉萬邦也。其德足以擾萬邦，故其功足以聞於四國。蓋有以揉之，而強弗友者皆變而為變友，則其功成也。⁸⁰

諸侯對於自己統治區的百姓要能以柔巽而不爭、惠和而不迕、正直而不撓枉的美德懷柔之，百姓自然願意心悅誠服追隨之。除善待百姓外，諸侯在封國也要有賢人相佐，並修德顯身，〈烈文〉講義進一步提出：

「無競維人，四方其訓之」者，戒之以用人，有國者得人則強故也。「不顯維德，百辟其刑之」者，戒之以務德，為諸侯者修德則顯故也。能得人豈惟足以強其國哉，四方且訓之，則求所謂不庭之方無有矣。能修德豈惟足以顯其身哉，百辟且刑之，則求所謂不享之辟無有矣。諸侯有如此者，先王烏能釋之而不念乎？⁸¹

人君除告誡諸侯無專利、無害民之外，任用賢人、修德顯身亦是諸侯在封國當積極有為之事。再者，「建立戎功」則是諸侯能永續保有世序的要件：

上以藩屏王室而敵王所愾，下以保其社稷而滅除強梗者，諸侯之戎功也。

⁸⁰ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·崧高》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3002，頁 210。

⁸¹ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·烈文》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3004，頁 237。

子孫續其世序，能念祖考之戎功而弗忘，則是於繼序能皇之矣！⁸²

諸侯既是由天子所分封，藩屏王室、保護社稷則是諸侯首要之重任。廖剛何以如此強調戒諸侯以建戎功之重要呢？由於對君位穩固與否的擔憂，造成高宗對於身邊的宗室及武將十分不信任，深慮「唐室之衰，不以他事，只是藩鎮跋扈爾」。⁸³然因南宋建國處於苗、劉兵變勢力壓迫於內，女真族威脅於外的局面，皇帝急需倚仗武將來平定外患。為激勵武將積極抗擊金兵，宋廷從政治、軍事權力、經濟、社會地位等層面，提高武將的身分權勢。⁸⁴以鎮撫使政治權為例，據《宋史·職官志》載：「鎮撫使舊所無有，中興，假權宜以收群盜。初，建炎四年（1130），范宗尹（1100-1136）為參知政事，議群盜並力以拒官軍，莫若析地以處之，盜有所歸，則可漸制，乃請稍復藩鎮之制。」⁸⁵在范宗尹的建議下，宋廷以重建藩鎮來解決帥守事力單寡的問題⁸⁶，一方面可防止群盜勢力再擴張，另一方面可形成對金兵的防衛力量。⁸⁷而鎮撫使在管轄區內的財政、行政、軍事、司法等方面，都擁有極大權力。宋廷允許其擁有如此大權限的目的，在於「許以能扞禦外寇，顯立大功，特與世襲」。⁸⁸建炎四年（1130）五月，宋廷即下詔設立藩鎮：

周建侯邦，四國有藩垣之助；唐分藩鎮，北邊無蕃馬之虞。永惟涼眇之資，履此艱難之運，遠巡南國，久隔中原。蓋因豪傑之徒，各奠方隅之守，是用考古之制，權時之宜，斷自荆、淮，接於畿甸，豈獨植藩籬於江表，蓋

⁸² [宋]廖剛：《詩經講義·烈文》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3004，頁237。

⁸³ [宋]李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷37，建炎四年九月甲辰條，頁829。

⁸⁴ 關於南宋武將權力地位的提高，詳參程玕：《試論南宋初武將權力地位的提高》（西安：西北大學中國古代史碩士學位論文，2004年5月）。

⁸⁵ [元]脫脫：《職官志七》，《新校本宋史》，卷167，頁3967。

⁸⁶ 范宗尹上書曰：「昔太祖受命，收藩鎮之權，天下無事百有五十年，可謂良法。然國家多難，四方帥守事力單寡，束手而莫知所出，此法之弊也。今日救弊之道，當稍復藩鎮之法，亦不盡行之天下，且裂河南、江北數十州為之，少與之地，而專付以權，擇人久任，以屏王室。」事見[宋]李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷33，建炎四年五月甲辰條，頁640。

⁸⁷ [日]寺地遵著，劉靜貞、李今芸譯：《江南政權——南宋之中興》，《南宋初期政治史研究》（上海：復旦大學出版社，2016年），頁77。

⁸⁸ [元]脫脫：《職官志七》，《新校本宋史》，卷167，頁3967。

將崇屏翰於京都。欲隆鎮撫之名，為輟按廉之使。有民有社，得專制於境中；足食足兵，聽專征於閩外。若轉移其財用，與廢置其屬僚，理或應聞，事無待報。惟龍光之所被，既並享於終身，苟功烈之克彰，當永傳於後裔。尚賴連衡之力，共輸夾輔之忠。⁸⁹

南宋建國之初，為度過艱難之國運，屏障朝廷之安危，權宜之計用了周代建立諸侯邦國的古制，隆植了鎮撫使，給予足夠的兵權、財用與軍事勢力，並能享之於終身，永傳後世子孫。然而，設立藩鎮的措施帶來許多弊端，其中鎮撫使多由流民集團的領袖擔任，任其個別歸順南宋政權，鎮撫使在面對金人，臨陣脫逃，或者剽掠他郡、叛亂興兵者，不在少數，連帶鎮撫使所轄區域內的百姓也成了作亂之盜賊。⁹⁰

除設置藩鎮外，又據《建炎以來朝野雜記》載，宋初承唐制，遇恩則群僚加勳級⁹¹，皇帝登極位，亦以加勳級、食邑、實封來賞賜大臣，其目的有獎勵官員之作用⁹²，「詔勞舊、稽秩序、行慶賞、示恩信也」。⁹³褒賞忠勞是積極目的，但另一方面也是在展現君威，告誡諸侯忠心為國。雖然在徽宗正和三年（1113）廢除了對文臣的加勳級制度，但對武將的加勳級並未廢除。由權限的擴大，再加上加賞勳級等多方面的鼓勵，武將不僅態度跋扈，不遵循朝廷法度，甚且自擁重兵，焚掠驅虜，更甚於夷狄。⁹⁴廖剛講筵或有鑑於當時藩鎮政策所造成朝廷上下不安，國勢仍危盪不已之局面，講筵內容特意強調人君在面對諸侯時，需告誡諸侯切勿害民傷財，當修德用賢，並建立戎功的重要性。

⁸⁹ 〔宋〕李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷 33，建炎四年五月甲子條，頁 812。

⁹⁰ 呂中云：「自范宗尹裂諸路為鎮撫使，而李成敢於犯江、浙，桑仲敢於窺蜀。紹興以來……鄧慶、龔富剽掠南雄、英、韶諸郡，而內郡之民皆盜矣。」詳參〔宋〕呂中撰，張其凡、白曉霞整理：〈高宗皇帝·置鎮撫使〉，《類編皇朝中興大事記講義》，卷 6，頁 535。

⁹¹ 〔宋〕李心傳撰，徐規點校：〈官制三·勳官〉，《建炎以來朝野雜記（甲集）》，卷 12，頁 249。

⁹² 關於宋代勳級制度，可參考林煌達：〈宋代勳級制度初探〉，《中國中古史研究》，2012 年第 12 期（2012 年 12 月），頁 191-212。

⁹³ 〔宋〕蔡襄：〈蕃官加恩制〉，《蔡襄集》（上海：上海古籍出版社，1996 年），卷 15，頁 300。

⁹⁴ 〔宋〕徐夢莘云：「（案：指劉光世、韓世忠、張俊等人）飛揚跋扈，不循朝廷法度，所至焚掠驅虜，甚於夷狄者，陛下不得而聞也；擁重兵，居閒處，邀犒設賜賚者，陛下不得而吝也。」見〈炎興下軼三十六〉，《三朝北盟會編》，卷 136，頁 990。

對於防範武將的叛變，高宗始終未曾鬆懈過。建炎四年（1130），高宗曾手書〈郭子儀傳〉交付武將，「呼諸將讀示之」。⁹⁵紹興十三年（1143），對於曾護扈宋高宗從濟州至應天府即位的張俊（1086-1154）⁹⁶，亦曾以〈郭子儀傳〉警示之：

淮西宣撫使張俊入見，上問：「曾讀〈郭子儀傳〉否？」俊對以未曉。上諭云：「子儀方時多虞，雖總重兵處外，而心尊朝廷。或有詔至，即日就道，無纖介顧望，故身享厚福，子孫慶流無窮。今卿所營兵，乃朝廷兵也。若知尊朝廷如子儀，則非特身饗福，子孫昌盛亦如之；若恃兵權之重而輕視朝廷，有命不即稟，非特子孫不饗福，身亦有不測之禍。卿宜戒之。」

97

高宗這一段對武將曉以利害的告誡之詞，十分明晰，表面上期許張俊能如郭子儀（697-781）般尊崇朝廷，子孫世代享福，話語中更重的是警示張俊若擁兵自重的下場，後果將沿及子孫，不堪設想。在給予武將極大的權限之際，對武將如何恩威並施，態度拿捏得宜，始終是高宗不敢大意視之的環節。

第二節 緝熙王業，以應天命

「觀命之廢興，以順乎天而應乎人」⁹⁸，王位興廢取決於能否「順天應人」，「民者，君之本也」，而順天應人的方式，則在於人君有明德。《尚書·洪範》云：

⁹⁵ [宋]李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷 36，建炎四年八月丁丑條，頁 812。

⁹⁶ 《宋史·張俊傳》：「汴京破，二帝北遷，人心皇皇，俊懇辭勸進，高宗涕泣不許。俊曰：『大皇帝親弟，人心所歸，當天下洶洶，不早正大位，無以稱人望。』且白耿南仲奏之，表三上。高宗發濟州，俊便道扈行。至應天府，高宗始即位。」見〔元〕脫脫：〈張俊傳〉，《新校本宋史》，卷 369，頁 11470。

⁹⁷ [宋]李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷 139，紹興十三年正月庚戌條，頁 2609。

⁹⁸ [宋]廖剛：《詩經講義·清廟》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3004，頁 232。

「天子作民父母，以為天下王。」⁹⁹天之所以降下天命，使人君成為王、成為天子，其目的是要天子能如父母般慈愛百姓，若天子違背了天的意志，則天會「改厥元子」，以示懲罰。《左傳》哀公元年載：「國之興也，視民如傷，是其福也；其亡也，以民為土芥，是其禍也。」¹⁰⁰《尚書·召誥》：「天亦哀於四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。」¹⁰¹天命因人民而改變，而百姓是隨著人君之德行有無而變化。換言之，人君帝位之興廢，實取決於百姓的生活，

又，人君之位受天命而成之，也要報天命祈求續天命，唐玄宗開元十三年（725），於泰山封禪，祭天的樂歌是：「款泰壇，柴泰清，受天命，報天成。竦皇心，薦樂聲。志上達，歌下迎。億上帝，臨下庭。」¹⁰²《尚書·太甲上》亦云：「先王顧諟天之明命，以承上下神祇。」¹⁰³祭祀天地是統治者極為重大的政治活動，也是展現天命所在，以太平告上天的使命，故歷來國君無不重視祭祀大典。

人君若欲緝熙王業以應天命，則須從「夙夜宥密」及「盡心保其祀」的面向著手。

一、欲基天命，夙夜宥密

《尚書·康誥》記載周公要封康叔到東土¹⁰⁴，告誡他：「嗚呼！小子封，恫瘝乃身，敬哉！天畏棗忱；民情大可見，小人難保。往盡乃心，無康好逸豫，乃其乂民。我聞曰：『怨不在大，亦不在小；惠不惠，懋不懋。』已！汝惟小子，乃服惟弘王應保殷民，亦惟助王宅天命，作新民。」¹⁰⁵周公告誡康叔必須恭敬、謹慎於天命，勞苦自身治理國家，尤其當盡心於了解民情，民怨不在於大小，人

⁹⁹ 〔漢〕孔安國注，〔唐〕孔穎達疏：〈洪範〉，《尚書正義》，卷 12，頁 173 下。

¹⁰⁰ 〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：〈哀公元年〉，《春秋左傳正義》，卷 57，頁 992-1。

¹⁰¹ 〔漢〕孔安國注，〔唐〕孔穎達疏：〈召誥〉，《尚書正義》，卷 15，頁 220 下。

¹⁰² 〔後晉〕劉昫等：〈樂志〉，《舊唐書》，卷 30，頁 1097。

¹⁰³ 〔漢〕孔安國注，〔唐〕孔穎達疏：〈太甲上〉，《尚書正義》，卷 8，頁 116 下。

¹⁰⁴ 據《尚書正義》載：「成王既伐管叔、蔡叔，滅三監，以殷餘民封康叔。」詳參〔漢〕孔安國注，〔唐〕孔穎達疏：〈康誥〉，《尚書正義》，卷 14，頁 200 上。

¹⁰⁵ 〔漢〕孔安國注，〔唐〕孔穎達疏：〈康誥〉，《尚書正義》，卷 14，頁 202 上。

君的職責要努力保護百姓，革新百姓，才是帝王回應天命的方式。

在帝位天命而成的觀念下，廖剛認為天命與民意是相感應的，天命如何變化，實則取決於民心的向背，〈板〉講義云：

天視自我民視，天聽自我民聽，天之喜怒予奪，常在乎人為之後。今也常易之德方變而難，凡以民遭喪亂，故天亦為之變其常也；常健之行方失而蹶，凡以民皆顛沛，故天亦為之失其度也。若是而猶不能奉若而寅畏之，則是所謂逆天而自絕也，又焉可哉？蓋天之道，順之則存，逆之則亡，應之以治則吉，應之以亂則凶。故答天之命，在於奉若以守常，而不可以有作也；畏天之威，在於寅恭以俟命，而不可以自大也。¹⁰⁶

天命變化的方向取決於百姓生活困頓，抑或是豐足，顛沛，抑或是安定。人君若欲上承天命，永續王道，則須「守常」、「俟命」，以治道回應天命，則國家太平；以逆亂治國，則天降災禍。人君當敬天威，順天之命而化行於百姓，不可自大妄為。

要如何順天之命以善待百姓呢？廖剛〈昊天有成命〉講義指出，人君既是配天地以成王事，則要如周文王、武王、成王之「不敢康」，不可安逸享樂，「非王業之成，不足以應天命之成」。¹⁰⁷欲成就王業，當如周成王「夙夜基命宥密」：

《書》曰：「弗慮胡獲，弗為胡成。」又曰：「無輕民事，惟難。無安厥位，惟危。」蓋天下之事，成矣俄壞，壞也俄成，在人為與不為而已。故欲成王事，在於不敢康也。荀卿曰：「善日者王，善時者霸。」《易》曰：「立人之道，曰仁與義。」蓋誠心行仁而夙夜不懈，則仁眇天下而莫不歸于仁；誠心行義而夙夜不懈，則義眇天下而莫不理于義。故欲基天命，在於夙夜

¹⁰⁶ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·板》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3002，頁 197。

¹⁰⁷ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·昊天有成命》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3004，頁 240。

宥密也。惟有以基之，則所謂「成命」能受之矣。且宥者寬而能有容，仁德也；密者察而能有治，義德也。仁義並行而會於有極，王事其有不立乎？

108

《周頌·昊天有成命序》：「昊天有成命，二后受之。成王不敢康，夙夜基命宥密。」

¹⁰⁹《毛傳》云：

有成命者，言周自后稷之生而已有王命也。文王、武王受其業，施行道德，成此王功，不敢自安逸，早夜始信順天命，不敢解倦，行寬仁安靜之政以定天下。寬仁所以止苛刻也，安靜所以息暴亂也。¹¹⁰

《毛傳》認為文王、武王承續周之天命，行寬仁之政，止息天下之暴亂，而有功成之王業。廖剛講筵〈昊天有成命〉在〈序〉的基礎上，進一步認為王業之成敗在於人君為與不為的態度，欲立王事成就天命，則人君不能自安逸，必須做到「夙夜宥密」、「仁義並行」，對天下百姓實行寬仁、安靜之政，天下之人自然歸於仁義。廖剛講筵《詩經》時，值百姓泥塗於戰亂中，「自金虜不庭，中原俶擾，人心之所以愛戴我宋者，惓惓不忍釋也」。¹¹¹廖剛認為行寬仁安靜的德政，是讓百姓休養生息良方，「足寒傷心，民勞傷國，必至之理也」。¹¹²百姓過勞而未能休息，民亂會隨之而來：

孟子曰：「饑者弗食，勞者弗息，眊眊胥讒，民乃作慝。」夫民勞而不得

¹⁰⁸〔宋〕廖剛：《詩經講義·昊天有成命》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3004，頁240。

¹⁰⁹〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈昊天有成命〉，《毛詩正義》，卷19-2，頁716上。

¹¹⁰〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈昊天有成命〉，《毛詩正義》，卷19-2，頁716上。

¹¹¹南宋〕呂中撰，張其凡、白曉霞整理：〈高宗皇帝·中原民懷本朝〉，《類編皇朝中興大事記講義》，卷15，頁682。

¹¹²〔宋〕廖剛：《詩經講義·民勞》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3001，頁194。

息，已患其作慝，況寇虐者無以遏之，則作慝者眾矣。¹¹³

民之所以過勞，乃因人君無愛民之心、無愛民之政，唯有人君修德，以德為治，方可平定萬邦四國：

蓋治自內而外，化自上而下，厲王誠能脩德發政以惠京師，則足以綏四國而懷萬邦矣。惟其不能端本以求治，故澤不下究，而其失彌廣。¹¹⁴

然則，下情常患於難以上達，人君何以知曉百姓之風俗呢？為此，古聖王聖賢為人君制定有「巡守之禮」，《周頌·時邁》中提及巡守禮，《正義》云：

所以為此巡守之禮者，以諸侯為王者守土，專制一國，告從令行。而王者垂帷端拱，深居高視，一日二日，庶事萬機，耳目不達於遠方，神明不照於幽僻。或將強以陵弱，恃眾以慢寡，擁遏王命，冤不上聞，而使遠道細民受枉。聖世聖王知其如是，故制為此禮，時自巡之。¹¹⁵

廖剛〈時邁〉講義則云：

天子適諸侯曰巡守，巡守者，巡所守也。諸侯各朝於方嶽之下，為之協時月正日，同律度量衡，此古帝王所以不廢時巡。然謂之「邁」者，言其行之遠而不遽也。時邁則春而東，夏而南，秋而西，冬而北，不疏以弛事，不數以擾民，上以順天之道，下以從人之欲而已。¹¹⁶

人君可以利用巡守天下的機會，一方面順應天道，與天合德，告祭上天，展現天

¹¹³ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·民勞》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3001，頁 193。

¹¹⁴ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·民勞》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3001，頁 192。

¹¹⁵ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈時邁〉，《毛詩正義》，卷 19-2，頁 718。

¹¹⁶ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·民勞》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3004，頁 242。

命之所託，另一方面察微諸侯、公卿大夫賢仁、不肖之情，使王命達於遠方之人，體察百姓民情，人君盡其仁德之心而無二慮，止民之勞於動亂之後，自然能靖天下於光明。

二、盡心保其祀，則天佑之

「夫祀，國之大節也；而節，政之所成也。故慎制祀以為國典。」¹¹⁷祭祀不僅是國家體制最重要的部分，更是國政得以依禮法運作、人君得以依禮法治人的象徵，《禮記·祭統》：「凡治人之道，莫急於禮；禮有五經，莫重於祭。」¹¹⁸換言之，能舉行祭祀之禮，不僅是人君上承天命以得君位的昭告，更賦予統治者鞏固己身地位的合禮、合法外衣。因此，人君對於祭祀之禮無不謹慎、莊重。天子之祭除告祭天地、先祖之外，另一層用意在於端正天下人倫，《禮記·禮運》載：

故玄酒在室，醴醑在戶，粢醎在堂，澄酒在下。陳其犧牲，備其鼎俎，列其琴瑟管磬鐘鼓，修其祝嘏，以降上神與其先祖。以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以齊上下，夫婦有所。是謂承天之祜。¹¹⁹

祭祀備以豐潔的酒醴、犧牲，陳以琴、瑟、鐘、鼓等樂器，一方面向天神、祖考祝禱，祈求降福，另一方面則藉著祝禱儀式，端正人倫綱常，使君臣保有禮義之矩，篤厚父子之情，和睦兄弟之親，分別夫婦之職，達到整飭上下禮法的分際。而人倫依循著綱常、分際而運作，這是上天所降與人君最大的福澤。

廖剛講筵〈天作〉：「天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。彼徂矣，岐有夷之行。子孫保之。」¹²⁰云：

¹¹⁷ [周]左丘明傳，[晉]杜預注，[唐]孔穎達疏：〈文公二年〉，《春秋左傳正義》，卷18，頁304-1。

¹¹⁸ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：〈祭統〉，《禮記正義》，卷49，頁830上。

¹¹⁹ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：〈禮運〉，《禮記正義》，卷21，頁417下。

¹²⁰ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈天作〉，《毛詩正義》，卷19-1，頁712下-713上。

周雖舊邦，其命維新，實有以安天下而成厥勳也。雖然，太王所以荒之，文王所以康之，夫何容心於其間哉，繼天之所為而已。「夷」之為言易也，易者天德也。太王、文王所以荒之、康之，亦曰天德而已矣。與天合其德，則天豈容擇之哉，故曰：「彼徂矣，岐有夷之行。」所謂先天而天弗違也。夫岐，太王之所徙，而文王之所治也。惟太王、文王有夷易之行，其所徙也，天徂而從之，則為武王、成王者奚為哉？繼其志，述其事，以保其祀而已。故繼之曰：「子孫保之。」言自今以往，但當謹守而弗失，此所以為祀先王先公之詩也。¹²¹

廖剛認為周太王肇基王業，周文王作興王跡，澤被南國，乃是能與天合德，繼天之所為。後繼之君武王、成王所應做之事，是「繼其志，述其事，以保其祀」，謹守先王所為之功，弗失之。其中，除「繼志述事」為帝王後世子孫所應保有之功外，廖剛何以特別強調「保其祀」？在古代階級社會中，祖先崇拜的祭祀權被統治階層壟斷，作為維護階級制度的方式，周人尤其重視宗廟祭祀，與祭天齊等，形成郊天與祭祖並重的現象。¹²²帝王能祭祀歷代先王先公，所代表的既是對天命的依循、崇敬，也是帝王德行的展現，承繼天命的象徵。

而祭祀時應有的態度，廖剛〈我將〉講義云：

「我將我享，維羊維牛」，言致誠以備其物也。「儀式刑文王之典，日靖四方」，言盡心以合其道也。若《書》言「社於新邑，牛一，羊一，豕一」，則所以祀於明堂者，物其有不備，故於此先羊後牛，則以見至誠有加而無已也。若〈維清〉言「維清緝熙，文王之典」，而見於《周官》者，以六典待邦國之治，以輕典刑新國，以中典刑平國，以重典刑亂國，豈非所謂儀式刑之典，以靖四方歟？夫惟外盡其物，內盡其心，是以天右而享之也。

¹²¹ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·天作》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3004，頁 238-239。

¹²² 江林：〈《詩經》中的祭祀詩與周代祭禮〉，《《詩經》與宗周禮樂文明》，頁 44-45。

然盡其物，言其執祀之誠而已，天右之宜未至也。盡其心，言其所以享帝之道也，天右於是亦至焉。故曰「伊嘏文王，既右饗之」，言天之於文王，右饗之舊矣。今也儀式刑之，則是與文王合德者也，天右饗豈不至耶！右饗之既至矣，故自今以往，但當夙夜畏天之威以保茲右饗之休命而已，故曰「我其夙夜，畏天之威，於時保之」。¹²³

人君祭祀之道，應當「外盡其物，內盡其心」，能以肥碩的牛羊祭祀神明。能以肥碩牛羊祭祀神明，何以重要？牛羊能充盛肥美，是為政者「善於治民，不妄勞役，民之畜產無疾，故祭祀之牲得肥。明牛羊肥而無疾，是天之力助」。¹²⁴天助有德之君，人君行仁政於民，民能依時畜養牛羊，以奉祀天帝，天亦助之。人君祭祀除須準備豐潔之牲醴，以敬天祭祖外，更重要的是虔誠之心，夙夜敬畏天之威，戰戰兢兢祈求上天永保無疆之休。不論盡其物，或者盡其心，人君祭祀的態度皆當秉持著「誠意」。誠如呂中所言：「天子建國，宗廟為先；祭祀之典，天地為重。父天母地，尊祖敬宗，則舉行此典，未為過也。然過宗廟必有敬心，見墟墓必有哀心。桐宮所以為自怨自艾之地，郊祀所以見基命宥密之意。」¹²⁵

紹興七年（1137）二月，廖剛知高宗雖已登帝位，但對於君位的取得，心中始終未有安定感，於朔望猶率群臣遙拜淵聖皇帝，為此廖剛上奏云：

「陛下有建國之封，所以承天意、示大公於天下後世者也，然而未遂正名者，豈非有所待耶？有所待，則是應天之誠未至也。願陛下昭告藝祖在天之靈，正建國儲君之號，布告中外，不匿厥旨。異時雖百斯男，不復更易，天下孰敢不服。」上讀之聳然，即召剛趣至闕，拜御史中丞。¹²⁶

¹²³ [宋]廖剛：《詩經講義·我將》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3004，頁241。

¹²⁴ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈我將〉，《毛詩正義》，卷19-2，頁717下。

¹²⁵ [宋]呂中撰，張其凡、白曉霞整理：〈高宗皇帝·郊天〉，《類編皇朝中興大事記講義》，卷11，頁618。

¹²⁶ [元]脫脫：〈廖剛傳〉，《新校本宋史》，卷374，頁11591。

對於廖剛提出祭祀藝祖在天之靈、正名建國儲君之號，昭告中外，以絕天下人不順服的方法，高宗讀之「聳然」，對於正名建國儲君之號或仍有畏懼之心，但隨即召廖剛至宮闕，並授官御史中丞。其後，高宗即使已登基建國，卻仍於朔望之日行遙拜欽宗皇帝，紹興九年（1139）四月，廖剛又上奏言：

「今先帝已終，而朔望遙拜淵聖皇帝之禮如故，此盛德也。然禮有隆殺，方兄為君，則君事之，及己為君，則兄之而已。欲望勉抑聖心，自此寢罷，歲時自行家人禮於內庭可也。若遠在萬里之外，每尊之為君，比其返也，則不然，政恐天下有以議我也。況此拳拳之意，於淵聖何補，萬一歸未有期，尤非所以示遠人。」事下禮部、太常寺，侍郎吳表臣、馮楫，少卿周葵等，請遇朔望日，皇帝用家人禮，遙拜於禁中，群臣遙拜於北宮門外，從之。¹²⁷

祭祀天地、先祖乃天子身分地位的象徵，高宗遙拜其兄欽宗皇帝，並尊之為君，已失受天命即大位之帝王的身分，廖剛提醒高宗以家人禮遙拜欽宗即可，其目的無非是協助高宗鞏固君位天命成之的觀點。

¹²⁷ [宋]李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷 127，紹興九年四月癸亥條，頁 2403。

第三節 小結

「天監在下，有命既集」¹²⁸，「皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫」¹²⁹，《詩經》作品中，周人對於帝位之成的觀點，認為帝位除是集天命所賦予外，人君更是天在人間行德的代言人，「假樂君子，顯顯令德。宜民宜人，受祿於天」¹³⁰，君王要修明美好的德行，以仁德配天，以厚德治理天下，敬德保民，帝位方能永言配命，國家才能長治久安。

《詩經》作品中有君位天命觀，經筵官講《詩》的內容，牽涉到帝位天命成之觀點的，主要有廖剛的《詩經講義》及劉一止的〈下武〉講義，兩人分別於紹興二年（1132）及紹興九年（1139）講《詩》，正值南宋時局動盪之時，高宗對於承嗣帝位的正統與否，充滿著不安定感，廖剛與劉一止於講筵時，特地強調帝位乃天命之，或為安定高宗之憂心。因此，本章從帝位天命的觀點，探究宋代經筵講《詩》所要提醒帝王關於天命帝位的議題。主要分為兩小節：「帝位之成，天命為之」與「緝熙王業，以應天命」。帝位天命的部分，則從以德配天、封建諸侯的面向，來思考人君上承天命應有的表現；帝王回應天命的方式，則是夙夜宥密、盡心祭祀來展現。

帝位之成雖由天命所賦予，但天命靡常，人君必須以德配天，帝王功業方可昭明。關於帝王之仁德，廖剛提出「敬」與「和」的涵養，乃是人君對待臣民應保有的作為；劉一止提出行「孝」與「信」之道，則上天佑之，甚且國君能得四方之人來相助。除以德配天來顯天命外，人君要能封建諸侯，建立封建倫理的秩序，以承天命。先以極盡誠意之禮賜命諸侯，以顯王政之美，再告誡諸侯建立戎功，以傳續其祖先所建立之世序。

人君受之天命擁有帝位，也當緝熙王業以回應天命。廖剛指出王命之興廢在

¹²⁸ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈大明〉，《毛詩正義》，卷 16-2，頁 541 上。

¹²⁹ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈皇矣〉，《毛詩正義》，卷 16-4，頁 567 下。

¹³⁰ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈假樂〉，《毛詩正義》，卷 17-3，頁 615 上。

於順天應人，故緝熙王業的方式，人君對於百姓，應夙夜宥密，行寬仁、安靜之政，讓百姓於戰亂過後，能休養生息，止民所勞；人君面對上天，必須保其祭祀之典，外盡其物、內盡其心，方可永保帝位之長久。

可以留意廖剛為高宗講《詩》的篇章，主要為《周頌·清廟之什》、《大雅·生民之什》與《大雅·蕩之什》中的篇目。不同於北宋仁宗、神宗時期，南宋高宗紹興後期、寧宗時期等，經筵講《詩》多以《國風》篇目為主，廖剛為高宗講《詩》聚焦於《周頌》及《大雅》，尤其是《周頌·清廟之什》整組詩作。據〈周頌譜〉云：「《周頌》者，周室成功致太平德洽之詩。其作在周公攝政、成王即位之初。」¹³¹《正義》釋云：

言致太平德洽，即成功之事。據天下言之為太平德洽，據王室言之為功成治定。王功既成，德流兆庶，下民歌其德澤，即是頌聲作矣。然周自文王受命，武王伐紂，雖屢有豐年，未為德洽。及成王嗣位，周公攝政，修文王之德，定武王之烈，干戈既息，嘉瑞畢臻，然後為太平德洽也。¹³²

廖剛特以挑選《周頌》做為講《詩》之篇目，很可能對於以中興大宋為帝志的高宗，期許其能效法周武王討伐商紂，中興大宋王業，待干戈止息，恢復失土後，能給予百姓豐年、國家太平的生活。

¹³¹ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈周頌譜〉，《毛詩正義》，卷 19-1，頁 703 上。

¹³² 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈周頌譜〉，《毛詩正義》，卷 19-1，頁 703 上。

第四章 對帝王修身成德的要求

帝王之位既由天命成之，以德配天是帝王上承天命的使命，那麼，「修身以成德」就是帝王應努力的工夫。帝王修身不僅是為成就己身之德，更身負成就社稷百姓之德，《尚書·湯誥》云：「俾予一人輯寧爾邦家。」¹〈皋陶謨〉也說：「慎厥身，修思永。」²皆指涉天下的根本在於國君一人之身，國君對於安定邦國起著極大責任，故孔子提出「修己以敬」、「修己以安人」、「修己以安百姓」，〈中庸〉：「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。」³君王修身、正身的目的，一是通過修身的規範，約束君王的思想行為，一是通過修身的要求，達到治國平天下的政治理想。換言之，要求帝王修身、正己的目的，其實是為了正世。⁴

而儒家把修身成德的人格修養建立在心、性、情的基礎上，從《詩》教思想發展來看，性、情學說對於《詩》教極為重要，《詩》教的對象是人的性情、氣質，唯有充分認識到人性情的重要性，才會有運用《詩》來教化性情的行動。⁵孔子提出「溫柔敦厚」、「思無邪」是《詩》教之美的極致表現，孔穎達闡釋「溫柔」說：「溫調顏色溫潤，柔調性情柔和。」⁶《詩經》作品本身具有中正、和平、抒情的特徵，《詩》教的核心就是引導人們涵泳情性，往美好的人格德行發展。

除了內在情性之美的陶冶，人格修養展現於外的「威儀」，亦是《詩》教的體現。《禮記·樂記》云：「致禮以治躬則莊敬，莊敬則嚴威。」⁷又說：「外貌斯須不莊不敬，則慢易之心入之。」⁸治躬就是修身，以禮修身的成效，是內在心

¹ 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：〈湯誥〉，《尚書正義》，卷 8，頁 113 上。

² 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：〈皋陶謨〉，《尚書正義》，卷 4，頁 59 下。

³ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：〈中庸〉，《禮記正義》，卷 52，頁 888 下。

⁴ 王杰：〈孔—孟內聖思想演進之譜系（中）——子思的政治思想〉，《先秦儒家政治思想論稿》，頁 198。

⁵ 陳桐生：〈論性情〉，《禮化《詩》學：《詩》教理論的生成軌跡》，頁 137。

⁶ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：〈經解〉，《禮記正義》，卷 26，頁 845。

⁷ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：〈樂記〉，《禮記正義》，卷 39，頁 698 下。

⁸ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：〈樂記〉，《禮記正義》，卷 39，頁 699 上。

性能恭敬，顯現於外在威儀則是具有威嚴。「威儀」是宗周時期，天子特須有的修持，《詩經》中多次提到「威儀」一詞，如「威儀抑抑，德音秩秩」⁹、「敬慎威儀，維民之則」¹⁰等，隱含著周人透過外顯威儀的稱頌與讚美，表達對君王仁德人格美的期待。

因此，本章從內在情性的涵養與外在威儀的修持，探究經筵官透過《詩》教向帝王所闡釋的心、性與情內涵，要求帝王正心修己所應具備的工夫，以及帝王所應敬慎之威儀。

第一節 心、性與情論

自孔子提出「仁者愛人」、「克己復禮為仁」，以「仁」、「禮」相結合的內涵，賦予儒家心性論的思想來源後，孟子建構了以「人性本善」為思想依據，「盡心、知性、知天」為認識理路，「存心、養性、修身」為修養方法的心性論基礎。¹¹儒家的心、性、情之學成了宋明理學心、性、情論的思想來源，二程提出性即理，心本乃是善，若發於思慮，有善不善之分，則謂之情；張栻主張心為萬物之宰、心主情性；朱熹則以心為認識的主體，具有認識萬物之理的功能和屬性，性是萬物的本原，「情性一物」，性的內涵是仁義禮智，性為靜、未發、體，而情的內涵是惻隱、羞惡、辭讓、是非等，情為動、已發、用，性與情不可分割，由「心統情性」；陸九淵認為心即理，是宇宙的本體，心性本一物，把心、性、情會歸於一心，無須區分。¹²

經筵講《詩》官中，南宋廖剛、張綱及袁燮曾論及心、性、情之觀點。其中

⁹ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈假樂〉，《毛詩正義》，卷 17-3，頁 615。

¹⁰ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈泮水〉，《毛詩正義》，卷 20-1，頁 768 下。

¹¹ 韓強：《儒家心性論》（北京：經濟科學出版社，1998 年），頁 31。

¹² 蔡方鹿：〈南宋理學心性論〉，《宋明理學心性論》（成都：四川出版集團巴蜀書社，2009 年），頁 123-208。

廖剛為理學家陳瓘（1057-1124）高徒，又是楊時入室弟子，道學一脈，繼承從二程到楊時的理學思想，認為道是宇宙萬物的法則，心是萬物的本源，強調「誠」與「敬」的性命道德思想。¹³袁燮為陸象山心學門人，為心學派大家。受象山先生發明本心之影響，袁燮學術注重本心，以為「心」乃求道之本源所在，求道在於從本心著手。以下討論之。

一、心者，人之大本

心是宋明理學家心性論的核心，自孟子提出「心之官則思」，認為「心」不同於其他的感覺器官，外在感官容易被外物的利益所誘惑、陷溺，「心」具有積極的思考功能，能判斷是非善惡的觀點，宋明理學家延續這樣的觀點，認為心具有主觀能動性，能積極認識事物、事理，並使事物依照人們主觀預定的方向發展。¹⁴廖剛就說：「心有所不為，為無不成，有所不革，革無不服。」¹⁵心之官亦能思之，能判斷何者當為，何者不當為，何事當革除，何事不當革除。

（一）人之本心，萬善成具

袁燮在孟子、陸九淵本心論的基礎上，指出：「心者，人之大本也。」¹⁶人之所以異於禽獸，乃由於具備良善之本心，「人生天地之間，所以超然獨貴於群物者，以存是心焉爾」¹⁷，心是主宰人之大根本，「心足以御形而不為形役」¹⁸。那麼，何謂「本心」？其〈谷風〉講義云：

所貴乎君子者，無他事焉，為不失其本心而已。人生而善，天之性也。有

¹³ 詳參〔元〕脫脫：〈廖剛傳〉，《新校本宋史》，卷 374，頁 11590-11591。

¹⁴ 蔡方鹿：《宋明理學心性論·緒論》，頁 9-10。

¹⁵ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·卷阿》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3001，頁 191。

¹⁶ 〔宋〕袁燮：〈漢廣篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷 1，頁 62。

¹⁷ 〔宋〕袁燮：〈漢廣篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷 1，頁 62。

¹⁸ 〔宋〕袁燮：〈蠡斯篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷 1，頁 54。

正而無邪，有誠而無偽，有厚而無薄，有天理之公而無人欲之私，所謂本心也。其始如是，其終亦如是。雖歷年之久，不變乎其初，所謂不失也。今觀此詩，何其人情前後之不類歟？谷風，謂東風也。習習，舒和也，陰陽和則為雨。「黽勉同心，不宜有怒」，皆言其和也。使夫之情常如其始之和協，豈不甚善？而本然之心易于蒙蔽，久則淫于新昏而忘其舊矣。采葑菲者，不以其下體之不美而棄之，亦猶禮接其婦，不以容貌之改前而薄之。德音相與，偕老以死，人情之厚，約結之深，有如此者。至于「行道遲遲，中心有違」，則舊室見棄也。水涇濁而渭清，二水相入而不相雜。舊室譬則渭也，新昏譬則涇也，涇雖甚濁而不能混渭水之清，新昏雖獲愛而不能掩舊室之潔。「湜湜其沚」，清見底也，而良人不以為潔，故曰「不我屑」。屑，潔也。何以知舊室之為潔乎？梁笱之取魚，所以養人也。夫雖見棄，猶不欲自廢其生養之具，深則方之舟之，淺則泳之游之，黽勉求之，匍匐救之，美菜之蓄，凡婦道所當為，非不盡力，非有毫髮之罪，所以知其潔。而疾之棄之，昧于黑白之辨，一至此極。獨不思我始之來，相與安息，情義甚厚，而今日乃如是之薄耶！暨，息也。始終不侔，所謂失其本心者，風俗如是。誰實為之？故序〈詩〉者以為「衛人化其上」，宣公之罪不可掩矣。由是觀之，為人主者，可不正其本哉！¹⁹

袁燮沿襲自孟子性善論，以為「本心」乃人生而既有之「善性」、「天性」，善性即是本心，中正無邪、誠意無偽、仁厚無薄、公平無私等，皆是良善本心的特質。又云：「人之本心，萬善咸具。乍見孺子將入井，皆有怵惕惻隱之心；嗟來之食，寧死不受，是之謂本心。然則公、廉、勤、謹、忠、信、和、緩，非人之本心乎？大本昭融，一以貫之也。」²⁰袁燮談「本心」，不特以專一定義來指涉，而是「萬善咸具」，以「善」統攝本心，歷久不變。

¹⁹ [宋]袁燮：〈谷風篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷3，頁95-97。

²⁰ [宋]袁燮：〈跋八箴〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第281冊，卷6371，頁141。

然而，本心雖善，卻易為被外物所蒙蔽，必須時時警惕保有良善的本心而不失之，又說：「人之一心，警戒則其德日新，宴安則其過日積。」²¹「良心陷溺，將不可以為人」。²²人君不失本心的方式是什麼？其〈日月〉講義云：

臣聞：有一言而可以盡修身、齊家之道者，曰：「此心之明而已。」人惟一心，不明則昏。明則是非可否，皆天理之正；昏則好惡取舍，皆人為之私。較然如黑白之異色，燕越之殊途也，人心豈可以不明哉？且莊姜，齊侯之子也，不為不貴矣；〈碩人〉一詩，皆稱美之辭，不為不賢矣。為莊公者禮重而親愛，固其宜爾。曾不見答，而妾媵是嬖，好惡取舍，顛倒如此，不明孰甚焉！此詩所謂「乃如之人」者，蓋指莊公也。比之日月，尊之至矣，而微有譏焉。日月之明，無所不照，而今也不能致察于帷簿之間，能無愧乎？逝，往也。意有所移，往而不返，溺于嬖妾而不在莊姜，失于古人處夫婦之道，故曰：「逝不古處。」天下有定理，嬖寵惑之，則其心亂矣，故曰：「胡能有定。」「寧不」，猶言「曾不」也，心在彼而曾不在我也。三章、四章亦以「日月」為稱，而止言所以出之方，何耶？日月經乎中天，則其明無所不及。初升之明，雖明而未遠也。《書》曰：「視遠惟明。」孔子答子張之問「明」曰：「可謂遠也已矣。」明固貴夫遠也。莊姜之不見答，無乃莊公雖明而未遠乎？不深言其過，而特微其辭，示敬心也。「德音」，天所同得，莊公固有是德音矣。以不定之故，良心轉為無良，甚可惜也。然莊姜不欲常置諸胸中，要當忘之，故曰：「俾也可忘。」前三章猶有怨辭，至于卒章，惟曰父母養我不終，至此尚復何言。所謂「報我」者，亦不能陳述之矣。嗚呼！使莊公本心常如日月之明，夫婦之間豈至此極哉？君人者觀此一詩，心之不明，其害如是，可以為鑒矣。²³

²¹ [宋]袁燮：〈女曰雞鳴篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷4，頁121。

²² [宋]袁燮：〈子衿篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷4，頁127。

²³ [宋]袁燮：〈日月篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》。

袁燮認為人君不失本心的方式在於能「明心」，帝王能否將心保持在「明」的狀態，牽涉到帝王能否修身、齊家、治國。心明，則能依天理判斷是非對錯；心不明，則易被人為私慾所蒙蔽。袁燮以〈日月序〉中所指衛莊公為例，莊公不以敬愛之心將其妻莊姜常置於心中，反而寵溺媵妾，亂了本有之良心，本心已不如日月之明，不僅失去夫婦相處之道，甚且亂了治國方寸。那麼，「明心」的方法又是什麼？袁燮〈雞鳴〉講義云：

臣聞：人無常心，由天理而行，則是心常明；為人欲所蔽，則是心必昏。男女之欲，人情之所不能免也。溺于其所愛而忘其為可戒，則本然之心日以昏蝕矣。古之人以為家不齊不可以治國，故必擇賢妃正女，資稟不群而教飭有素者，端本于宮壺之間。所言所行，率由正道，朝夕規警，而此心之明，莫或蔽之矣。聞蒼蠅之聲而以為雞鳴，見月出之光而以為日出，兢兢然惟恐朝臣之既至，而吾君之視朝稍晚，無以慰士大夫之心，不敢以為細故而忽之也。蟲飛薨薨，東方且明矣，而我猶與子甘寢而同夢，會于朝者皆欲歸其私家，久俟于此，寧不見憎乎？下憎其上，不美莫大焉。警策昏怠未明，求衣視朝不失其節，則我與子皆不見憎矣。嗚呼！為上者何可不念其臣乎？〈中庸〉曰：「體群臣，則士之報禮重。」勞逸休戚，同然無間，所謂體也。〈卷耳〉之詩，知臣下之勤勞，「陟彼崔嵬，我馬虺隤」，「陟彼高岡，我馬玄黃」。居宮闈之內，而能體其臣于道塗之艱難，此所謂賢后妃也。今此詩，亦念夫趨朝之臣，可不謂賢乎？哀公荒淫怠慢，無道甚矣。此詩不直指其失，而惟以古之賢妃所以警其君者言之，知彼之為善，則知此之為惡。幡然自省，能改其過，是亦賢君也。嗚呼！其善格君心之非者歟？²⁴

心既然易為人欲所蒙蔽而昏昧不明，必須依天理而行，「依天理、去人欲」，所言

種》，卷 2，頁 84-86。

²⁴ [宋]袁燮：〈雞鳴篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷 4，頁 127-129。

所行，率由正道，則是心常明的方法。〈雞鳴〉講義依循〈雞鳴序〉要旨：「思賢妃也，哀公荒淫怠慢，故陳賢妃貞女，夙夜警戒相成之道焉。」²⁵舉齊哀公荒誕不上朝，溺於男女之大欲，以至於失道之例，說明人君身邊若有賢妃相與警惕，時常以理端明國君之心，讓國君懂得依時上朝、體恤群臣，那麼臣下也會以禮回報國君。對國君而言，是極具有明心之作用。

（二）端正本心乃帝王治國之鑰

國君為何須以「正心」為要呢？楊椿於高宗紹興二十六年（1156），兼侍講官，曾上奏疏曰：

聖人之心，與眾人異。雞鳴而起，孳孳於學問者，士之心。雞鳴而起，孳孳於職業者，卿大夫之心。無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故，此則聖人之心矣。天德而出寧，日月照而四時行，堯之用心也。垂拱而坐視天民之阜，舜之用心也。惟克厥宅心，乃克立茲常事，文王之用心也。聖賢相授，在正其心。如漢顯宗之察慧，唐德宗之猜忌，漢元帝之優游不斷，唐武宗之好惡不同，此其心初非不正也。汨於喜、怒、愛、惡之私，則昔之所謂正者，倏然而亡矣。²⁶

楊椿強調帝王當有聖人之心，聖人之心不同於孳孳於學問的士之心，也不同於孳孳於職業的卿大夫之心，聖人之心當以堯、舜、文王之聖心為準則。聖人之心是無思、無為，寂然不動，能感通天下之事，也就是在於「正心」，端正無思、無為的本心。端正之本心若亡失，被喜、怒、愛、惡之私情所蒙蔽，國家將導致於顛危之境。

廖剛〈板〉講義中指出帝王之心端正與否，關涉天下之治亂：

²⁵ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈雞鳴〉，《毛詩正義》，卷5-1，頁187下。

²⁶ [宋]陳良祐：〈楊文安公椿墓誌銘〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第241冊，卷5400，頁426。

王者中天下而立，明四目，達四聰，并天下之謀，兼天下之智，以大中正之道與民共由，是以有治而無亂，有安而無危。今厲王失道之正，頗僻其心，不能聽用善言，而自專自聖，訖無遠謀，是將有危亂之憂而不可以望治安矣。²⁷

人君居天下之至中之位，以中正之道治民於安，若國君之心偏頗失正，國家必失其正道，百姓當生活於危亂中，足見君心之端正與否，影響國家治亂。袁燮則指出古之大有為之君王，欲國治、天下太平，根本在於人君「心之精神」，其〈都官郎官上殿劄子〉云：

古之大有為之君，所以根源治道者，一言以蔽之，曰：「此心之精神而已。」心之精神洞徹無間，九州四海靡所不燭。故《書》曰：「光被四表，格於上下。」又曰：「帝光天之下。」二帝之精神也；曰「明明我祖，萬邦之君」、「德日新」、「宣重光」，三王之精神也。二帝三王終日乾乾，自強不息，故能全此精神，以照臨天下，明並日月，不遺微小，至於今仰之。……明主精神在躬，運乎一堂之上，而普天之下，事事物物靡無精神。²⁸

袁燮認為帝王之本心尤其重要，乃在於帝王所作所為關涉普天下事事物物，所以須留意「心之精神」。他舉二帝三王為例，指出帝王「心之精神」是能繼承先王之功業，秉持終日乾乾，自強不息的態度，將光輝普照天下，不遺微小之物，則天下之百姓無不如日月般光明德新。風俗之厚薄出於國君，國君需「正其本心」，百姓方有教化可為，故袁燮強烈警惕為人主者，豈可不正其本心哉？

²⁷ [宋] 廖剛：《詩經講義·板》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3002，頁 196。

²⁸ [宋] 袁燮：〈都官郎官上殿劄子〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 281 冊，卷 6365，頁 35-36。

二、情出於性，止乎禮義

自孟子引《大雅·烝民》「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」²⁹的說法，及人們乍見孺子落井會發出「怵惕惻隱之心」的現象，論證「人性本善」的觀點後，《詩》可以說是孟子乃至後世儒者用以表達對人性善與美的價值的對象。³⁰在〈詩大序〉指出《詩》乃「吟詠情性」之作，確立了「吟詠情性」的《詩》學觀點，既是「止乎禮義」的道德情感，又含有陳詩諫政的目的。³¹

至後世則將「情性」分開解讀，強調「情」出於「性」，以「性」節「情」、以「禮」節「情」，如《郭店楚簡·性自命出》云：「性自命出，命自天降。道始於情，情生於性。」³²又《禮記·中庸》：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」³³宋代理學家則以體、用模式來解釋「情性」，兩者是動與靜、已發和未發的關係，一方面強調情感存在的合理性，另一方面突顯「性」之於「情」的價值根據，即「中節」、「主心」、「不踰乎性」的意思。³⁴

（一）寂然不動謂之性，感而發之謂之情

在經筵講《詩》中，關於「人性」問題，廖剛認為「人性本善」，其〈烝民〉講義在解釋「烝民」一詞之義，認為：

蓋「烝」眾而有「明」意，民雖至愚，合而聽之則神，以其性善故也。惟性善，故所好者懿德，而其去就從違每不妄。³⁵

²⁹ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈烝民〉，《毛詩正義》，卷 18-3，頁 674 上。

³⁰ 賀衛東：〈「充實之謂美」與孟子《詩》教美育思想〉，《先秦儒家「詩教」美育思想研究》，頁 144。

³¹ 鄭偉：〈〈毛詩大序〉的文化闡釋〉，《〈毛詩大序〉接受史研究：儒學文論進程與士大夫心靈變遷》，頁 184。

³² 劉釗著：〈性自命出〉，《郭店楚簡校釋》（福州：福建人民出版社，2005 年），頁 88。

³³ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：〈中庸〉，《禮記正義》，卷 31，頁 879 上。

³⁴ 詳參鄭偉：〈宋元：詩文道流，學貴自得〉，《〈毛詩大序〉接受史研究：儒學文論進程與士大夫心靈變遷》，頁 183-187。

³⁵ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·烝民》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3003，頁 211。

又闡述「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」句，廖剛云：

父子、君臣、夫婦、長幼、朋友，所謂「物」也。有親、有義、有別、有序、有信，所謂「則」也。天生烝民，陰鷲而與物辨，降衷而為物靈，其自然之「物」、「則」蓋如此，是故所秉者無非性命之常。惟所秉者性命之常，故所好者無非懿美之德。³⁶

廖剛認為天降生百姓，賦予百姓性命之常，此性命之常即所謂「性善」。人性本善乃與生俱有，百姓秉持著天所賦予的善性，自然所好無非是懿德，也就是人性是喜好美德的，不會有違逆善性之行。至於「性」與「情」之關係，廖剛認為「性」是個體稟天之命而有之，「情」則出於「性」，其〈卷阿〉講義云：

性之本體混然圓成，無欠無餘，非有待而然也。及夫情竇一開，與接為構，物且得以間之，而喜怒哀樂之發或乖其和，剛柔緩急之用或失其齊，於是始有待於充而成之，以復其初者矣。³⁷

此處所謂「性」之本體混然圓成，無不足、無有餘，非有待而自然形成，「性」是天生即有的屬性，不論聖人或一般百姓，人人皆具有良善的本性。「性」表現於外便是「情」，「情」若無外物之觸動，乃是不偏不倚的平靜之心，若「情」與外物有了聯繫，便易受外物影響，情竇一開，若未能「中節」，喜怒哀樂之情可能違逆和平之氣，剛柔緩急之功用可能失去標準。「情」若乖其和、失其齊，當有待於賢人輔佐充而成之，以回復善良的本性。

《禮記·樂記》：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」³⁸「靜」是性「未感」³⁹的狀態，平靜而未受外物影響，而「感於物而動」者是人性的欲

³⁶ [宋]廖剛：《詩經講義·烝民》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3003，頁211-212。

³⁷ [宋]廖剛：《詩經講義·卷阿》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3001，頁191。

³⁸ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：〈樂記〉，《禮記正義》，卷39，頁666下。

³⁹ [清]戴震著，何文光整理：《孟子字義疏證》（北京：中華書局，1961年），卷中，頁34。

望，情的發動。張綱在《禮記·樂記》性情觀的脈絡下，講筵〈詩大序〉：「〈變風〉發乎情，止乎禮義。發乎情，民之性也。止乎禮義，先王之澤也。」⁴⁰指出人生而靜是「性」，感物而動是「情」：

蓋人生而靜，乃天之性；感物而動，斯謂情。情雖出於性，其動於中也，物實有以感之。⁴¹

張綱認為性乃與生所俱，是靜，是未感的狀態，而情出於性，會受外物感發之影響。袁燮也認為情出於性，進一步在孟子人性本善的基礎上，提出「性」與「情」在本質上皆善：

夫寂然不動之謂性，有感而發之謂情，性無不善，則情亦無不善，厥名雖殊，其本則一。故孟子道「性善」，而又曰：「乃若其情，則可以為善矣。」〈禮運〉一篇，孔子之遺言也，謂喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲是七情者，「弗學而能」，人之良能也，豈有不善者哉？⁴²

人之本心寂然不動謂之「性」，「性」對於外在事物有喜、怒、哀、樂之感動謂之「情」，「情」是在「性」的動能基礎上發展。「性」與「情」之名稱雖異，其本皆源出於良能，即善之本心。

（二）以禮義之教陶冶性情

張綱講筵〈詩大序〉再進一步指出「禮義之教」可以陶冶情性：

臣竊謂此言「變《詩》」之旨也。夫《詩》之為變，則以事有不得平者拂乎吾心，故作為箴規怨刺之言，以發其憤懣不洩之氣。夫如是，則宜有怒

⁴⁰ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈詩大序〉，《毛詩正義》，卷1-1，頁17下。

⁴¹ 〔宋〕張綱：〈詩大序〉，《經筵《詩》講義》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第168冊，卷3677，頁380。

⁴² 〔宋〕袁燮：〈詩序一〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷1，頁45-46。

而溢惡、矯而過正者。然以《詩》辭考之，雖觸物寓意，所指不同，而要其終極，一歸於禮義而已。……既感於物矣，非先王之澤薰陶漸漬，不忘於心，則吟詠以風，其能止於禮義乎？今自《邶》、《鄘》而下百有餘篇，刺奢、刺儉、刺貪、刺虐，如此之類，皆「變《風》」也。然雖其間或出於婦人女子、小夫賤隸之所為，是乃一時有激而云然，其比興述作優游而不迫，返覆顛倒而不亂，孜孜焉若將救其時弊而反之於正者，得非禮義之教使之然歟！⁴³

天所賦予人之本性是靜，情出於性，情是在天性有感於外物而動的狀態下所表現出來。情感有喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲等不得平心之氣。事有不得於心，常人發乎情所表現憤慨不洩之氣，照理是怒而溢惡、矯而過正。但何以能發乎情，止乎禮義？乃在於先王對百姓的薰陶浸漬，即「禮義之教」，故言先王以「禮義」教化百姓，因此，即使在表達怒、惡、憤、怨等不平之氣時，仍能以「優游而不迫，顛倒而不亂」的態度以應對的原因，乃在於百姓心中有「救其時弊而反之於正者」之心，而禮義之教使其發乎情、止乎禮義。換言之，在調和「性」與「情」不相合一的狀態，張綱提出了以「禮義教化」的關鍵因素。

此外，關於「情」，袁燮並不否定人之常情所為之事，如：

好逸惡勞，人之常情也；男女相悅，亦人之情也。⁴⁴

安佚者，人情之所甚欲；行役者，人情之所甚憚也。⁴⁵

男女之欲，人情之所不能免也。溺於其所愛而忘其為可戒，則本然之心日

⁴³ [宋]張綱：〈詩大序〉，《經筵《詩》講義》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第168冊，卷3677，頁380。

⁴⁴ [宋]袁燮：〈殷其雷篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷2，頁72。

⁴⁵ [宋]袁燮：〈陟岵篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷4，頁134-135。

以昏蝕矣。⁴⁶

男女，人之大欲，當淫風流行之時，漸染惡習，與之俱靡，此人情之所不能免也。⁴⁷

好逸惡勞、男女相悅等情欲，乃是人之情欲所欲為，真實且自然地表現人的情性，袁燮也認為：「凡人之情，不失之縱弛，則失之乖戾。縱弛則不敬，乖戾則不和，豈其本心然哉？」⁴⁸人情不免失之縱弛、乖戾，但這都不是人之本心，因為「降衷秉彝，無有不善；肅雝之德，人人具足」。⁴⁹既然人之本心，人之情欲易於放逸，故須進一步以「禮義」對本心加以節制，其〈泉水〉講義云：

臣聞：禮者，人之大防，所以檢柅此心，不敢放逸也。故《書》曰：「以禮制心」。禮之制人，猶隄之防水，不以隄為固而驟決之，則潰裂四出，大為民害矣；不以禮自檢而輕棄之，則縱橫放肆，淪胥為惡矣。女子之思歸，人之常情也。然父母既終，無歸寧之道，嫌疑所在，何可不謹？古者女子許嫁而笄，非有大故不如其門。既嫁而返，兄弟弗與同席而坐，弗與同器而食，所以別嫌明微，防于未然者，若是其嚴哉！父母猶在，歸于親旁，安慰其心，禮所當然也。父母既歿，兄弟雖我同氣，非有鞠養劬勞之恩，其又可歸乎？歸若未害也，然此心一縱，或至于不保其身，則害莫大焉。漢史所謂「知其非禮，而不能自還」者是也。齊襄公鳥獸之行，瀆亂禮經，詩人至以雄狐目之，亦惟姜氏不謹其始，無故而歸，所以至此也。然則〈泉水〉之詩，聖人列于《國風》，豈非所以立萬世之大閑歟？淇，衛水也。泉水猶注鄉邦，我心寧不思衛？故欲與從行之娣姪議。所以歸國

⁴⁶ [宋]袁燮：〈雞鳴篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷4，頁127-128。

⁴⁷ [宋]袁燮：〈凱風篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷2，頁91。

⁴⁸ [宋]袁燮：〈何彼穠矣篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷2，頁76。

⁴⁹ [宋]袁燮：〈何彼穠矣篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷2，頁76。

者，人情之至切也。「宿于沛」、「餞于禰」，記嫁時所歷之地，父母兄弟訣別。今無故而歸乎，雖有姑姊，惟當遣人問訊而已，終不可歸也。然歸心既動，不能自己。「宿于干」、「餞于言」，雖思歸衛所歷之地，將脂牽其車，「遄臻于衛」，又以此事雖名無瑕，其實有害，故復止焉。天下之患。莫大於自謂無害，為非所當為，欲非所當欲。其初曰是小過耳，吾何害之有？積而不止，遂陷于大惡。為君為臣而有是念，則不得其為君為臣，父也子也亦然。今衛女檢制此心，知其有害而不敢縱，此所謂「發乎情，止乎禮義」者。肥泉、須、漕，思之切而禮不可歸。憂懷鬱結，出遊以寫之。此心無一毫之累，可謂賢女矣。茲聖人之所以有取歟？⁵⁰

人之心、性、情猶如流水，雖為善的本質，不免縱橫放肆，潰裂四散，而淪胥為惡的狀態，故須以禮義這道堤防作為檢柅，心才不至於放逸無度，透過禮樂教化加以薰蒸陶冶，人才有士君子之行。就如衛女思歸，乃是人之常情，然而衛女知曉女子已嫁，父母壽命已終，即便是思歸，也不可恣意返鄉，不可為所欲為，不能不以禮節制思歸之心，否者，會有陷於大逆不道之行。故即便思歸，只可發乎情，止於禮義。

基本上，經筵官對於心、性與情的討論，立基在性善論、〈詩大序〉及〈中庸〉的基礎上。認為「性」乃與生俱來，不脫離人性本善的觀點；「情」出於「性」，易受外物之感發而有喜、怒、哀、樂之欲惡，因此，需透過「禮義之教」來對情感加以陶冶、節制。

⁵⁰ [宋]袁燮：〈泉水篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷3，頁101-103。

第二節 帝王正心修己的工夫

君位雖天命所授，但人君仍須「修德以配天」、「敬德以保民」，《詩經·維天之命》：「維天之命，於穆不已，於乎不顯，文王之德之純。」⁵¹周雖小邦，但因文王能修德以保民、敬德以配天，故能取殷商而代之。周代對於人君之德的重視，也開啟後世儒家「德位合一」的理想政治狀態。⁵²儒家認為：「天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」⁵³帝王是國、家、身三位一體之對應，不論是齊家、治國、乃至平天下，最終都取決於帝王必須是具有高尚德行和卓越人格的君子。⁵⁴換言之，要求家齊、國治、天下平，皆須從國君之修身著手。孔子說：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正。」⁵⁵孟子也說：「君仁，莫不仁；君義，莫不義；君正，莫不正。一正君而國定矣。」⁵⁶人君能以正道為則，來率領國家，上行下效，自大臣以至百姓，無人不端正自己。

人君修身當自何處著手？《大學》指出：「修身在正其心。」⁵⁷北宋錢顛〈上神宗論要務十事〉中「正心御下」條云：「治國者如治家，治家者先修其己，修己者先正其心。《傳》曰：『正心以正朝廷，修己以安百姓。』」⁵⁸朱熹說：「天下之事，其本在於一人；而一人之身，其本在於一心。故人主之心一正，則天下之事無有不正；人主之心一邪，則天下之事無有不邪。」⁵⁹以致君如堯、舜為目標的士大夫，對國君在政治上最重要的要求，便是先在人君之修身上下工夫，修身

⁵¹ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈維天之命〉，《毛詩正義》，卷19-1，頁708下。

⁵² 王光松指出：「以『德位相稱』或『德位合一』為理想的政治狀態，是儒家一脈相承的政治見解，也是其血脈所在。道學家們一致認為，三代是『德位合一』的時代。」詳參氏著：《在「德」、「位」之間》（上海：華東師範大學出版社，2010年），頁127。

⁵³ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：〈離婁上〉，《孟子注疏》，卷7上，頁127上。

⁵⁴ 張豐乾：〈儒家引《詩》明理之譜系〉，《《詩經》與先秦哲學》（北京：北京大學出版社，2009年），頁150-158。

⁵⁵ [魏]何晏集解，[宋]邢昺疏：〈顏淵〉，《論語注疏》，卷12，頁109下。

⁵⁶ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：〈離婁上〉，《孟子注疏》，卷7下，頁136上。

⁵⁷ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：〈大學〉，《禮記正義》，卷60，頁986上。

⁵⁸ [宋]錢顛：〈上神宗論要務十事〉，收錄於[宋]趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心點校：《宋朝諸臣奏議》，卷2，頁11。

⁵⁹ [宋]朱熹：〈己酉擬上封事〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第243冊，卷5430，頁48。

又以修心為要，須保證君主之心端正。⁶⁰

經筵官對於帝王正心修己提出了幾點成德工夫的要求：立志、以仁存心、慎獨、剛健、反求諸己等，以下探析之。

一、立志：人君當立遠大之志

「立志」是個人修身成德的起始點、出發點，對於能否修身成德具有極大的影響，孔子云「志於道」、「志於學」，《孟子·盡心》記載王子墊曾問孟子曰：「士何事？」孟子曰：「尚志。」⁶¹宋代理學家程頤則認為：「君志立而天下治矣。所謂立志者，至誠一心，以道自任，以聖人之訓為可必信，先王之治為可必行，……必期致天下如三代之世，此之謂也。」⁶²朱熹也說：「蓋學莫先於立志，志道，則心存於正而不他。」⁶³作為士人最先要確立的修身工夫是「立志」，心能立志向道而行，目標明確，心就能存於正，不會被他物所蒙蔽。經筵官對於帝王修身的期望，亦是先須立志，尤其帝王在道德層面上的自律，不僅關涉個人，還含及天下蒼生。

袁燮〈北門〉講義告訴寧宗：「人不可無志。志在修身者，其德必日進；志在立事者，其業必日廣。」⁶⁴立志是國君修身進德之首要，家國之業才能日有廣大。何謂「志」？人君又該如何立志？袁燮〈卷耳〉講義云：

臣聞：志者，心之所期也。所期者如此，故所就亦如此。登高山者期至於頂，斯至之矣；涉巨川者期達於岸，斯達之矣。所期者大，則其規模亦大；所期者遠，則其謀慮亦遠。夫惟遠且大也，故謂之志。古之人君，恥以中

⁶⁰ 徐儒宗：〈儒家的君民、君臣觀〉，《人和論——儒家人倫思想研究》（北京：人民出版社，2006年），頁412。

⁶¹ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：〈盡心上〉，《孟子注疏》，卷13下，頁240。

⁶² 〔宋〕程頤：〈為家君應詔上英宗皇帝書〉，《二程集·河南程氏文集》，卷5，頁521。

⁶³ 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷4，頁2。

⁶⁴ 〔宋〕袁燮：〈北門篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷3，頁104。

常自處，而必欲成大有為之事業，斯可謂人君之志也。古之后妃，不以小善自足，而必欲輔人君之所欲為，斯可謂后妃之志矣。夫惟天作之合，同心協濟，所以德業巍巍，至于今仰之。卷耳者，可以為酒之物也；頃筐者，易盈之器也。易盈而不盈，其心固有在矣。臣下行役于外而後妃軫念于內，故因卷耳之采而思酒醴之成，足充吾君勞賜之用，此是詩之所以作也。人之遠役必思其家，故謂之懷人，是人也，固嘗寘諸周行矣。今其奉命而行，踰越險阻而馬至于虺隤，言其病也；玄馬色變而黃，亦病也。馬病如此，人勞可知。酌以今壘、兕觥，少解其懷傷之心，此所謂「體群臣」者也。曰瘡曰痛，僕與馬俱病矣。蓋至于是，其勞益甚，復云何哉，惟有長吁而已。寫其勤勞嗟歎之狀，以著其思念賢者之心，何其志之遠且大哉！夫臣下之勞，人君之所當念，后妃何預焉？今亦切切如是，無乃思出其位乎？曰：「此則古之后妃所以過人也。」凡人之情，朝夕思念，不出乎蕞爾。形體之微，苟利于己，經之營之，無所不至，豈復為當世計乎？今也身居乎此，而念及于彼，慘怛嗟歎，惟恐無以慰賢者之心。夫賢士大夫，吾君所資以共治也。得賢則安，不得賢則危，利害相關如此，是乃后妃之所當念也。豈可謂出其位之思乎？唐長孫后每對太宗稱魏徵之直，以社稷臣名之，保護其賢，成太宗納諫之美。嗚呼，其有古后妃之遺風哉！⁶⁵

袁燮認為所謂「志」，是「心之所期」，志是內心的期望與目標，以登高山、涉大川為例，立志必須立高大、遠大且能夠達到最終目的地作為志向，這才是所謂的立志。就如同孟子以后羿教人射箭必須拉滿弓為例，云：「羿之教人射，必志於彀。學者亦必志於彀。」⁶⁶學射箭要先立志拉滿弓，箭方能射得準、射得遠，為學者在學習上，也必須先立大志。又以自古人君必以成就大有為之事業為己身之志，提醒寧宗人君之志關涉到國家安危，故當以治國、平天下為國君的大志。其〈式微〉講義以黎侯為例，提出警惕：

⁶⁵ [宋]袁燮：〈卷耳篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷1，頁50。

⁶⁶ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：〈告子上〉，《孟子注疏》，卷11下，頁205下。

臣聞：人君有志，則危弱可為安疆；苟惟無志，則終於危弱而不振。故曰：「禍福無常，惟人所召。」趨向一差，而天淵不侔矣。吁！可畏哉！太王迫於狄人之侵，去邠之岐，微弱甚矣！而邠人則曰：「仁人也，不可失也。」從之者如歸市，於是乎肇基王迹，而詩人稱曰：「居岐之陽，實使翦商。」越王句踐大敗於吳，棲於會稽者纔五千人爾，而臥薪嘗膽，念念復讎，卒如其志，轉危弱而為安疆，豈不偉哉！黎侯失國，以狄人之故寓於他邦，非得已也。誠能居患難之中，勵剛疆之志，朝夕思念，求反其國，懲創既往，改絃易轍，夫豈終不可為哉？而乃即安於衛國，曾無奮發之心，豈不哀哉？……暴露於泥塗之中，其辱甚矣，而居之不疑，此其國之所以終於失也。其始也既以無志而失之，其終也又以無志而不能復振，是可哀也。嗚呼！諸侯有一國者也，不善保之，則失其國；天子有天下者，不善保之，則將如之何？故大禹之訓曰：「予臨兆民，凜乎若朽索之馭六馬。」成湯克夏之後猶曰：「慄慄危懼，若將隕於深淵。」誠以王業之重，得之難，失之易，兢兢業業，不敢荒寧，僅能自保而已。觀〈式微〉之詩，黎侯一失其國，而卑微如是，真萬世人主保邦之龜鑑也。⁶⁷

袁燮提出人君立有遠大之志，國家可轉危為安，若不立志，國家必然危弱不堪的警告。再以三件史例為證，先舉古公亶父雖因狄人之侵而被迫遷都，但因太王為仁人志士，因此歸者眾而肇基周代；又以越王句踐臥薪嘗膽，心心念念復仇之志為例，肯定越王終能成就其志的抱負與決心；最後以〈式微〉黎侯為反例，說明黎侯失去邦國雖不得已，但因其始終無立剛強之志，不僅失國，甚且無法復國。若黎侯能朝夕反思，國家或有失而復得的機會。袁燮於經筵講義中，反覆以史事為證，其目的實在於疾呼寧宗必須立志且有發憤成就剛強之志的決心，國家方有轉危為安的機會，才是萬世人主保有邦國的方式，否則，國家終走向滅亡之途。

南宋寧宗在位時期，已是南宋國勢接近滅亡之際，對內歷經了偽學逆黨之

⁶⁷ [宋]袁燮：〈式微篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷3，頁97-98。

禁、權臣韓侂胄（1152-1207）專政；對外面臨了金兵不斷擾邊、蒙古勢力漸趨壯大，朝廷內主戰、主和派意見紛囂，南宋雖未真正亡於寧宗之手，但已趨近風雨飄搖。在開禧三年（1207），權臣韓侂胄被誅殺後，寧宗下詔隔年為嘉定元年（1208），史稱「嘉定更化」，詔云：

奸臣竄殛，當首開言路，以來忠讜。中外臣僚，各具所見以聞。⁶⁸

寧宗下詔廣開言路，期望臣僚能「箴規主失，指摘奸邪，人所難言，朕皆樂聽」。

⁶⁹在嘉定更化的詔書中，寧宗表現出大新朝政氣象的決心與志氣。至嘉定九年（1216），袁燮仍以人君當立志一事來告誡寧宗，可知寧宗雖下詔廣開言路、招徠忠黨，有立志之詔，卻無以堅持其志氣。

二、以仁存心：為仁之道本於克己

〈中庸〉云：「修身以道，修道以仁。」⁷⁰「仁是道德主體的自覺活動，是一種修己工夫，是人生境界不斷向上超升的不竭動源。」⁷¹仁並非遙不可及的境界，孔子云：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」⁷²仁的根源在於自己，人人皆可先透過立志的工夫來培養行仁德的意志，那麼仁的行為自然也就能表現出來，沒有過度的難度可言。而「仁者，愛人」⁷³，仁的價值內涵在於愛人，仁在儒家思想中除了是一切人格的核心所在，也是以愛為出發點的人格修養，包含著愛己、愛人、兼愛天下的胸懷。⁷⁴換言之，仁是一種透過內在修己工夫後，在政治上進一步表現「己立立人，己達達人」，成己成人、愛民保民的政治和諧境界。因此，經筵官在正君心的要求方面，「以仁存心」是極為重要的修養。

⁶⁸ 〔元〕脫脫：〈寧宗本紀〉，《新校本宋史》，卷 38，頁 746。

⁶⁹ 〔元〕佚名，汪聖鐸點校：〈宋寧宗三〉，《宋史全文》（北京：中華書局，2016 年），卷 30，嘉定元年正月辛巳條，頁 2536。

⁷⁰ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：〈中庸〉，《禮記正義》，卷 52，頁 887 下。

⁷¹ 顏炳罡：〈原始儒學的疏理〉，《生命的底色》（濟南：山東友誼出版社，2005 年），頁 24。

⁷² 〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：〈述而〉，《論語注疏》，卷 7，頁 64 上。

⁷³ 〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：〈子罕〉，《論語注疏》，卷 9，頁 77 上。

⁷⁴ 賀衛東：〈天下歸仁：孔子《詩》教美育思想〉，《先秦儒家「詩教」美育思想研究》，頁 84-87。

據陳良祐（?-1177）〈楊文安公椿墓誌銘〉載，高宗紹興二十六年（1156），楊椿入對言：「祖宗創業守文皆以仁，願陛下以祖宗之心為心。」⁷⁵其《召南·騶虞》講義認為正心的關鍵則在於心時時存有「仁德」、「仁心」，云：

臣聞葭，蘆也。蓬者，草也。豕牝曰豨，害田之獸也。《召南》之國君當蓬蓬茁然而生之時，順時田獵，蒐索害田之獸而圍之。虞者翼五豨五縱以待國君之射，國君不盡殺，只一發矢而已者，國君之仁也。此詩先言田獵以時，又言國君有仁心而不盡殺，終言虞官守職而有禮，是之謂王道成也。後世聖王不作，虞官失職，窮山涸澤，馳騁無度，民力竭矣，而猶求為靡麗之賦，猶謂引之以節儉，與《詩》之風諫無異。使聞〈騶虞〉之風，不已慙乎？⁷⁶

〈騶虞序〉：「人倫既正，朝廷既治，天下純被文王之化，則庶類蕃殖，蒐田以時，仁如騶虞，則王道成也。」⁷⁷楊椿講筵〈騶虞〉乃根據〈序〉，以《召南》之國君田獵為例，國君田獵只蒐索害田之野獸，令虞者圍之，且不趕盡殺絕，只發一矢，是君王對萬物仁心的展現。推及之於人民，能對人民施展仁心，是王道之成的表現。並抨擊後世之國君，虞官失職，讓國君田獵無度，民力耗竭，非為仁愛百姓的表現。同樣講筵〈騶虞〉，袁燮指出：

天下純被受聖人之化，而庶類莫不蕃殖，和氣之所感也。春蒐之時，葭與蓬茁然而生，豨與縱其數以五，而人心愛物之深，於五豨五縱之中，各取其一焉，不忍盡殺以逞其欲也。詩人言之不足，故嗟嘆以美之，而比之騶虞，於生物則不食，於生草則不踐，非有所教戒也，非有所禁防也，是孰使之然哉？天稟如是，無俟乎勉強也。凡有意為之與夫根於自然者，等倫

⁷⁵ [宋] 陳良祐：〈楊文安公椿墓誌銘〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 241 冊，卷 5400，頁 426。

⁷⁶ [宋] 楊椿：《毛詩講義·騶虞》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 186 冊，卷 4082，頁 17。

⁷⁷ [漢] 毛亨傳，[漢] 鄭玄箋，[唐] 孔穎達疏：〈騶虞〉，《毛詩正義》，卷 1-5，頁 68 上。

相絕，善利之所以分，王霸之所以異，皆由此也。意之為累大矣，詩人之有取於騶虞，惟其非出於有意也。人之仁愛，亦如騶虞之自然，則王道純全而無虧矣，故謂之成。⁷⁸

從人性本善的觀點出發，袁燮認為騶虞之所以有不食生物、不踐生草的仁愛之心，乃在於騶虞之天性使然，無所勉強與刻意，就如同人君為善與求利之分別，行王道與霸道之差異，皆是出於人之本性，人君若能時時行如騶虞不食生物、不踐生草的仁愛之心，王道自然成之而無所虧。

那麼，人君如何具體做到「仁」的境界呢？子曰：「克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。」⁷⁹仁的含意是一種約束自己而為他人設想的一種奉獻精神⁸⁰，袁燮在〈樛木〉講義對於人君為仁之道，認為是本於「克己」：

臣聞：天下之患莫大於有己，有己之心勝，則待物之意薄。設藩籬，分畛域，截然判而為二，朝思夕慮，求足其欲，而自一身之外，莫之或恤矣，何其不仁哉！昔者孔子論為仁之道本於「克己」，蓋惟能克去己私，則物我渾融。他人之利害休戚，猶己之利害休戚，是謂之仁。仁者，人心也。人之本心，豈有此疆爾界之別哉？「己欲立而立人，己欲達而達人」，至公至平，本無間隔。⁸¹

袁燮認為「仁」乃人之本心，人若有有己之心，朝思夕慮只為滿足一己之私欲，對待外物之意易流於苛薄，而無仁愛之心；唯有克己之私，將他人之利害休戚，視為一己之利害休戚，達到物我圓融的境界，方是為仁之道。換言之，人君當克去一己之私欲，與百姓之利害休戚同心，更要積極於「己立立人，己達達人」，

⁷⁸ [宋]袁燮：〈騶虞篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷2，頁78。

⁷⁹ [魏]何晏集解，[宋]邢昺疏：〈顏淵〉，《論語注疏》，卷12，頁106上。

⁸⁰ 郭沫若：〈孔墨的批判〉，《十批判書》（北京：東方出版社，1996年），頁87-91。

⁸¹ [宋]袁燮：〈樛木篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷1，頁52。

發揮國君之教化影響力，與百姓同達於「成仁」的美德。

三、慎其獨：獨處之事古人所謹

慎獨是儒家工夫論的核心，不僅是修養工夫，也是人格修養所要達到的最高境界。慎獨修養首重「慎」，「慎」是因心理層面的畏懼、在意、重視，而表現出小心、謹慎的行為，「獨」既是指獨自一人的外在環境，亦指他人不能察知，唯有自己能夠了解的內心思緒。⁸²慎獨是對自己的心志時時刻刻保有戒慎恐懼、不放縱、不安逸的態度。⁸³慎獨不需要外在的規範，依靠的是內心的道德自律與自覺。

慎獨也是為政者必備的政治修養，修身要領。仁宗慶曆五年（1045）四月丁未講〈巷伯〉：

丁未，講《詩》至〈巷伯〉篇曰：「哆兮侈兮，成是南箕。」注有魯男子獨處之事。帝曰：「嫌疑之際，古人所謹，此不著魯人姓氏，豈聖人特以設教耶。」⁸⁴

在「哆兮侈兮，成是南箕」句下，《毛傳》載了關於魯男子獨處之事⁸⁵，夜裡暴風雨驟至，婦人請託男子學習柳下惠坐懷不亂的行為收留自己，魯男子反思自己的不足，知道自己無法學習柳下惠的行為，選擇思齊柳下惠的精神，謹慎於男女獨處之事，做到非禮勿視、聽、言、動的修身境界。仁宗對此詩作出「嫌疑之際，古人所謹」的回應，謹者，乃慎重之意，即〈中庸〉所云：「道也者，不可須與

⁸² 郝玉明：〈慎德的內在結構〉，《慎德研究——以儒家傳統為中心》（北京：中國社會科學出版社，2015年），頁88。

⁸³ 王正：〈思孟學派的工夫論思想〉，《先秦儒家工夫論研究》（北京：知識產權出版社，2015年），頁128-131。

⁸⁴ 《續資治通鑑長編》與《帝學》同載有此則經筵講《詩》記錄，因《帝學》所載內容多了「哆兮侈兮，成是南箕」句，為便於討論，此處所引原文係用《帝學》資料。見《帝學校釋》，卷4，頁103；《續資治通鑑長編》，卷155，慶曆五年四月丁未條

⁸⁵ 詳參〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈巷伯〉，《毛詩正義》，卷12之3，頁428下。

離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」⁸⁶讀〈巷伯〉魯男子獨處事，仁宗意識到慎獨乃是不論在多麼隱微之時，都不可離開「道」的範圍，要能做到不愧屋漏、不欺暗室，達到「誠於中，形於外」表裡如一的修身之境。

四、剛健之德：人君臨制四方之舉措

《周易·乾·象傳》：「天行健，君子以自強不息。」⁸⁷又《周易·大畜·象傳》：「剛健篤實輝光，日新其德，剛上而尚賢。」⁸⁸儒家對於政治之態度，始終保持著積極入世、自強不息的精神，這就是一種剛健有為的思想。⁸⁹「剛」的品德是剛健有為、自強不息精神的首要體現；「健」則是一種凜然之氣，這種氣具有主動性、革故鼎新的改革精神。⁹⁰「剛健」是君子應當效法天自強不已、積極進取的運行精神，並且日新其德，透過篤實的態度，時時求取進步。國君在為政上也應有剛健的精神，袁燮在〈芄蘭〉講義及〈揚之水〉講義都論及國君應有剛健之行，〈芄蘭〉講義云：

臣聞：人君之德，莫大於剛健；人君之患，莫甚於柔弱。剛健則日進無疆，足以有為於當世；柔弱則安於苟且，不能少見於事業。智愚相去，豈不遠哉？今一介之士，苟惟柔弱，則不能自立於鄉黨，況於國君，一舉一錯，安危所關，其可以柔弱自處乎？惠公者，宣姜之子朔也，不疆於為善，而忍於為惡。子之得罪，朔實為之。即位之後，上不能以禮防閑其母，下不能制公子頑之惡，至柔至弱，擁虛器於人上器，何足以君其國乎？芄蘭者，柔弱蔓延之草也。支，枝也。觸，所以解結成人之服也。國君雖童子，猶

⁸⁶ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：〈中庸〉，《禮記正義》，卷 52，頁 879 上。

⁸⁷ 〔魏〕王弼，〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏：〈乾〉，《周易正義》，卷 1，頁 11 下。

⁸⁸ 〔魏〕王弼，〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏：〈大畜〉，《周易正義》，卷 3，頁 67 下-68 上。

⁸⁹ 盛國軍、王汝霞：〈剛健有為：儒家文化的精神實質〉，《理論與現代化》，1997 年第 2 期（1997 年 2 月），頁 39-40。

⁹⁰ 劉忠孝、陳桂芝、馬倩主編：〈先秦儒家倫理文化的重要觀點〉，《先秦儒家倫理文化研究》（北京：人民出版社，2012 年），頁 215-216。

服成人之服，觸則佩矣，能則無有也。凡人或有所長，人皆得而知之，今曰「能不我知」，則是塊然而已爾。芄蘭之葉，如佩鞞之狀。鞞，決也。鞞則佩矣，能則不我甲也。天之十日，以甲為首，故事物之最先者，皆謂之甲，人亦如是。今曰「能不我甲」，則才不足以高世矣。容，容刀也。遂，佩遂也。悸，帶垂而動也。服飾若是，皆如成人，而不見其有能，豈非其所大闕歟？凡人皆不可以無能，而君尤不可以無能。人而無能，其害止於一身；君而無能，其害及於一國。綱紀之不振，法度之不修，人心之不服，國勢之不疆，皆柔弱無能之故。為人上者，可不懼哉！⁹¹

袁燮將人君有否剛健之德的重要性，提升到國勢之安危，認為人君之一舉一措，關乎天下蒼生之安危，而能臨制天下，役使百姓之關鍵，在於人君有「剛健之德」。他以〈芄蘭序〉所指衛惠公為例，因惠公柔弱無能，對其母不能以禮防閑，對公子頑又無法遏其通其庶母之罪，影響所及終究害於國勢昏若無能。

又〈揚之水〉講義云：

臣聞：人君有剛德，則朝廷無過舉。夫人君所以臨制四方，役使群動者，惟其剛也。是非可否之皆當於理，先後緩急之不失其序，惟至剛者能之。不剛則顛倒錯亂，當為者不能為，而不當為者反為之矣。平王之母家，申侯也。幽王嬖褒姒而黜申后，太子奔申，申侯與犬戎攻宗周，而幽王隕。晉侯、鄭伯迎太子於申而立之，是為平王，則申侯者，乃平王之父讎也。悼王室之中微，痛讎恥之未刷，奮然作興，恢復紀綱，以正申侯之罪，則天王之剛德也。讎之不復，懷其私恩，又從而戍之，弱孰甚焉！此人心之所以不服也。諸侯有難，方伯連帥，率諸侯以戍之，義當然爾。王畿之卒，僅足以自衛，其可遠戍乎？平王為其所不當為，諸侯不服，莫為我用，而自以畿卒戍之，王室自是而愈卑矣。悠揚緩弱之水，雖「束薪」、「束楚」、

⁹¹ [宋]袁燮：〈芄蘭篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷3，頁111-112。

「束蒲」之微不能流轉，以喻平王之不能役使諸侯也。「彼其之子」指當時之侯國言之。申、甫、許，皆姜姓，故言申而並及甫、許焉。戍兵無幾，不能更代，未有還歸之日，此周人之所以怨思也。父讎當復而不能復，母家不當戍而戍之，顛倒錯亂如此，安在其為剛德乎？嗚呼！居九五之尊位，億兆之上，賞慶刑威，莫不在我，而柔弱如悠揚之水，亦可憐也。君天下者三復是詩，盍亦勵精求治，自強不息，而深以平王之柔弱為戒哉！

92

袁燮進一步指出人君有剛德，才能明確判斷事理之是非可否、輕重緩急，不顛倒錯亂當為與不當為之事。人君能行剛健之德，才足以有為於當世，日進於無疆；反之，若國君之德柔弱苟安，則治國之大業無以有成。講筵中又以〈芄蘭序〉、〈揚之水序〉中衛惠公、周平王為例，說明人君若至柔至弱，毫無剛健之德，做出不當為之判斷，最終所造成的影響，是害於擁有億兆之民的國家綱紀不振、法度不修、國勢不強、民心不服的危境。

袁燮對寧宗特別強調剛健之德的重要性，無非是在國家積弱之際，期望寧宗能以剛健之德發憤圖強，厲行改革政治上的種種弊端。嘉定更化中，寧宗對朝臣論及議和之事，嘗云：「朕不憚屈己為民，講和以後，亦欲與卿等革侂冑弊政，作家活耳！」⁹³看似極有決心改革朝政的剛健宣言，然嘉定二年（1209），史彌遠（1164-1233）復起，再現權相專擅之局；嘉定十年（1217），金軍攻宋，宋金戰爭再起，朝中戰、守、和議論又生，對金政策上，寧宗皇帝始終未有遠見的戰略分析與決斷，仍聽命於權臣的擺佈與操弄。⁹⁴本以為寧宗能實踐如此在理的省思，但歷經一次次「凡所奏陳，陛下罕所可否」⁹⁵的優柔寡斷與苟安現狀的懦弱

⁹² [宋]袁燮：〈揚之水篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷3，頁117-118。

⁹³ [元]脫脫：〈林大中傳〉，《新校本宋史》，卷393，頁12016。

⁹⁴ 據[清]趙翼指出：「史彌遠之柄國，則誅賞予奪，悉出其所主持，人主僅束手於上，不能稍有可否。」詳參[清]趙翼，王樹民校證：〈秦檜史彌遠之攬權〉，《廿二史札記》（北京：中華書局，1984年），卷26，頁568。

⁹⁵ [宋]魏了翁：〈直前論事變倚伏人心向背疆場安危鄰寇動靜遠夷利害五幾筭子〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第309冊，卷7055，頁91。

後，無怪乎袁燮深切發出君天下者當「勵精求治，自強不息，而深以平王之柔弱為戒哉」！

五、反求諸己：積其誠意足以感物

儒家的修身工夫中，「自省」、「反求諸己」的工夫，是省思自身是否臻於道德修養的必要課題。孔子曰：「內省不疚，夫何憂何懼？」⁹⁶曾子重視「吾日三省吾身」，到了孟子則強調：「愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬。行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。」⁹⁷在愛人、治人、禮人，與他人的互動中，無法臻於親愛、得治、禮敬的回應，當反身省思、責求自己在仁、智、禮的道德修養上是否不足，而造成行有不得的狀況。孟子舉了生動的例子，云：「仁者如射，射者正己而後發。發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。」當君子有所作為之後，無法達到心中所預期的成果，當如射箭者，射不中鵠的，須知問題根源在於己身不端正。

經筵官講筵的目的既以格君心之非為要，責求人君能確切知曉己行之得失，非有從要求人君做到反求諸己的內省工夫不可。袁燮任國子祭酒時，常以「反躬切己，忠信篤實為道本」⁹⁸來啟迪諸生。在經筵講筵中，袁燮亦不斷對寧宗反覆強調「反求諸己」之重要，「失諸正鵠，反求諸己可也。此誠君子立身之要」。⁹⁹其〈甫田〉講義云：

臣讀孟軻書，觀齊宣王欲闢土地，朝秦楚，莅中國，撫四夷，亦可謂大有為之志矣。而孟軻則曰：「以若所為，求若所欲，盡心力而為之，後必有災。」三復斯言，而後知軻之知本也。夫人孰無所欲？而必顧我之所為，果足以得此，則可以遂其欲矣。所為者卑污淺陋，而欲求光明俊偉之功，

⁹⁶ [魏]何晏集解，[宋]邢昺疏：〈顏淵〉，《論語注疏》，卷12，頁106下。

⁹⁷ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：〈離婁上〉，《孟子注疏》，卷7下，頁126下。

⁹⁸ [清]黃宗羲原著，[清]全祖望補修，陳金生、梁運華點校：〈絜齋學案〉，《宋元學案》，卷75，頁2526。

⁹⁹ [宋]袁燮：〈直清亭記〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第281冊，卷6377，頁239。

其可得乎？襄公以國君之尊，而躬為鳥獸之行，瀆亂天倫，罪固不容誅矣。民事之不修，田獵之是好，觀其所為，無一合於義理者，此豈足以立非常之功乎？妄意於圖大，而無可以圖大之實；妄意於服遠，而無可以服遠之具，此詩之所以刺也。田甚廣而力不及，則禾稼不茂，而稂莠實繁矣；人在遠而彊思之，則用心徒勞，而事功不集矣。曷不反而自求，退而自省乎？此詩人正本之論也。¹⁰⁰

袁燮以齊宣王為例，說明齊宣王欲闢疆土、撫四夷，具大有為之志，然其平日所為，在內荒淫無度，對外強行霸道，孟子以為齊宣王若無反省之心，大有為之志將不可有成；又以〈甫田序〉齊襄公為例，襄公不僅褻瀆人倫，私通其妹文姜，又不修民事，只好田獵，無合於義理之行，即使志向遠大，終究無以立功建業。袁燮提醒欲大有為之君，當顧一己之所為，「反身自求」、「退而自省」，方可達到目標。

袁燮〈凱風〉講義說得明白，指出得失殊途，根源乃在於自己，君子必須反身修己且不責於人：

臣聞：〈中庸〉曰：「射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。」《孟子》亦言：「行有不得者，皆反求諸己。」此言得失之殊途，未有不自己出者。責人不責己，則本原之地用志不篤，見善不遷，有過不改，而感格之至，邈不可冀。修己而不責人，則朝夕思念，求所以齟齬不合者，誰實為之？積其誠意，自足以感人動物，此得失之所以殊也。昔者舜之事親，難莫甚焉。舜不見其頑嚚，而惟極其敬。舜號泣於昊天，負罪引慝，夔夔齊慄，形於載見。故雖瞽瞍之不慈，亦為之底豫，此感格之效也。……觀此詩者，處人倫扞格，皆能反求諸身，始雖未合，終必相應矣。以之處兄弟，則兄友而弟恭；以之處夫婦，則夫和而妻柔。《易》之〈繫辭〉曰：「觸類而長

¹⁰⁰ 〔宋〕袁燮：〈甫田篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷4，頁131-132。

之。」豈不信然哉！¹⁰¹

面對得失差異，國君須時時省察己身所為、反己切責違逆之因，無非不出於己者。他以舜之事親為例，其父瞽瞍雖冥頑不慈，舜以「誠意」表現敬愛之心，終究感動其父，「人心未有不可感發者」¹⁰²，「惟能反求諸己，而感格之效立見。」¹⁰³然而，人君應如何面對因己之不正、不修所造成的違逆不順？袁燮以為當「積誠意」以感人動物，其〈終風〉講義根據〈終風序〉：「衛莊姜傷己也。遭州吁之暴，見侮慢而不能正也。」¹⁰⁴說：

臣聞：處順境者易，處逆境者難。何謂順境？人心翕然相應，無有齟齬者是也。何謂逆境？人心悍然不從，未易調護者是也。於其易也而順受之，於其逆也而思所以處之。反求諸己，積其誠意，盡其在我而已。莊姜不見答于先君，又見侮于州吁，甚難處也。常人之情，遭此逆境，無不懈怠。而莊姜安于所遇，惟自傷其無辜，而無嫉妒他人之心。故序〈綠衣〉、〈日月〉、〈終風〉三詩，皆以「傷己」言，可謂深探其所存矣。風終日而又甚暴，喻州吁之虐，而見莊姜之柔順。「則笑」侮之，猶〈無逸〉言小人侮厥父母曰：「昔之人無聞知也。」浪，放蕩也。「謔浪笑敖」，侮之甚矣。而莊姜方且哀憐之，以為良心善性，人所均稟，而淪于惡習，顛冥至此，良可悼也。霾，雨土也，昏暮之狀也。雖則昏暮，感其母之見棄，亦有時而惠然肯來也。然終不能勝其惡習，暫明而復昏，所以「莫往莫來」也。莊姜不嫉惡，又從而思之，可謂深于愛子矣。悼之思之，所以興其善心；憎之絕之，足以遏其惡念。莊姜于此，慮之熟矣。陰而霾曠，終風且繼以陰雨，不旋日而復曠，亦言昏蒙也。雨雖不驟，重陰未解，故曰「曠曠」；

¹⁰¹ 〔宋〕袁燮：〈凱風篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷3，頁91。

¹⁰² 〔宋〕袁燮：〈江有汜篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷2，頁74。

¹⁰³ 〔宋〕袁燮：〈江有汜篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷2，頁75。

¹⁰⁴ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈終風〉，《毛詩正義》，卷2-1，頁79上。

雷雖不作而相繼不絕，故曰「虺虺」，皆言昏暮也。人之善不善，明與昏而已。「寤言不寐」，憂其昏也。「願言則嚏」、「願言則懷」，欲其明也。願者，善端初發之謂。彼願言則我嚏矣，鄭康成所謂「猶今俗人嚏而人道我」，此感通之理也。彼願以為懷矣，如《周南》「嗟我懷人」之懷，不忘于心，非不從而已也。莊姜可謂曲盡矣，而終不能轉移其暴虐之行，其下愚不移者歟？然子雖不孝，母不可以不慈，此古人人倫之要。觀是詩者，觸類而長之，則人倫之間，蔑有不可處者矣。¹⁰⁵

處於逆境的景況是人之所不欲見，莊姜遭遇不受丈夫敬愛，又受州吁侮慢的逆境，以常人之情，必然嫉妬、憤恨不平，但莊姜不嫉惡、興其善心的本心，以柔順、誠意的態度，期望能感通其夫，可以說是極其曲盡之行。處逆之時，就當保有「反求諸己，積其誠意」的態度。反躬自求，心感心，自然能產生感格之效，所謂：「誠可以貫金石，而況於人乎？未有不可感動者。」¹⁰⁶

第三節 帝王應敬慎威儀，維民之則

儒家對於君子修養論追求的是身、心合一的高度境界，如：「文質彬彬，然後君子。」孔門「克己復禮」便是期望君子藉由外在修為，來規範本心合乎禮義，而具體法門是要求君子注重一己的容貌顏色、言語辭氣及服裝儀表等，以展現出君子有威可畏、有儀可象的外在威儀。¹⁰⁷

《詩經》中屢見「威儀」一詞，如《大雅·假樂》：「假樂君子，顯顯令德。……

¹⁰⁵ [宋]袁燮：〈終風篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷2，頁86。

¹⁰⁶ [宋]袁燮：〈凱風篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷3，頁92。

¹⁰⁷ 彭美玲：〈君子與容禮——儒家容禮述義〉，收錄於葉國良等：《漢族成年禮及其相關問題研究》（台北：大安出版社，2004年），頁239-240。

威儀抑抑，德音秩秩。」《大雅·民勞》：「敬慎威儀，以近有德。」¹⁰⁸《魯頌·泮水》：「敬慎威儀，維民之則。」《邶風·柏舟》：「威儀棣棣，不可選也。」¹⁰⁹可以發現《詩經》提及「威儀」之處，多伴隨著「德」的出現，也就是「威儀」與國君之「德」是密切相關的，德蓄積在內，威儀顯於外，相為表裡。人君的威儀不僅是被臣民動見觀瞻的舉措，亦是內在合乎禮義德行的外顯行為，更是敬慎心理的表徵。

何謂「威儀」？《左傳》襄公卅一年，北宮文子論及一段關於「威儀」之言最常為學者討論：

有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀，君有君之威儀，其臣畏而愛之，則而象之，故能有其國家，令聞長世；臣有臣之威儀，其下畏而愛之，故能守其官職，保族宜家。順是以下，皆如是，是以上下能相固也。《衛詩》曰：「威儀棣棣，不可選也。」言君臣、上下、父子、兄弟、內外、大小皆有威儀也。¹¹⁰

根據北宮文子闡釋，「威」是君子容貌、風采具有威嚴，足以令臣下敬畏，「儀」則為君子的言行、舉止具有儀表，足以讓他人效法。「威儀」是君子透過學習內在道德涵養後，而在人格表現出來的一種理想狀態，這種理想狀態是對於人格原有狀態的一種改造，使之成為一種穩定而敬慎的人格特質，講究「有威可畏」、「有儀可象」，可以成為時人共同遵守的典範，也是社會規範的身分所展現出來的倫理。¹¹¹

¹⁰⁸ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈民勞〉，《毛詩正義》，卷 17-4，頁 632 上。

¹⁰⁹ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈柏舟〉，《毛詩正義》，卷 2-1，頁 748 下。

¹¹⁰ 〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：〈襄公三十一年〉，《春秋左傳正義》，卷 40，頁 690 上。

¹¹¹ 楊儒賓指出：「『威儀』是君子人格展現出來的一種理想狀態，這種理想狀態是對於人格原有狀態的一種改造。君子改造了他原有的人格狀態以後，其定型的人格狀態復可以成為時人共同遵守的軌範，所以說『在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂。』連續八個『可』字其實說的都是規範的意義。『威儀』是君臣、上下、父子、兄弟、內外、大小共同遵守的準則。」參見氏著：〈儒家身體觀的原型〉，《儒家身體觀》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年），頁 28-29、40-41。

至於「威儀」的內涵？

君子在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂，動作有文，言語有章，以臨其下，謂之有威儀也。

112

人君既須為有德之人，德行不能僅止於誠意正心的內在修為，形諸外在的容貌動作、言語聲氣、應對行止，甚至服飾穿著等，也都必須合於身分地位應有的儀態，以作為下位者可畏、可敬的效法對象。而建立威儀的條件不難，《論語·堯曰》：

君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎！

使人望而畏之的條件是「衣冠」與「瞻視」，衣冠即表現社會階級地位的服飾、裝飾、儀仗等外在標誌，瞻視則是立行坐臥等莊敬的容止。¹¹³本節討論帝王威儀的展現，即從外在衣冠的標誌及莊重的威儀容止探析。

一、衣冠必須稱其德行

衣冠是君子身體威儀感的外在延伸，不僅是因為衣冠乃人類文明的產物，可制定禮儀等級，更可從衣冠來規定身體、限制身體，以建立各階級應有之威儀。¹¹⁴周代貴族對於服飾特為講究，有尊卑貴賤等級之分，不容許逾越，可以說服飾已然成為禮制的符號。¹¹⁵

孔子也說：「君子不可以不學，見人不可以不飾，不飾無貌，無貌不敬，不

¹¹² [周]左丘明傳，[晉]杜預注，[唐]孔穎達疏：〈襄公三十一年〉，《春秋左傳正義》，卷40，頁690下。

¹¹³ 許志剛：〈《大雅》、《小雅》所展現的和諧之美〉，《《詩經》勝境及其文化品格》（台北：文津出版社，1993年），頁33。

¹¹⁴ 丁亮：〈從身體感論中國古代君子之「威」〉，《考古人類學刊》，第74期（2011年6月），頁102。

¹¹⁵ 劉玉娥：〈《詩經》與周代服飾〉，《《詩經》與周代社會》（呼和浩特：內蒙古大學出版社，2006年），頁371-373。

敬無禮，無禮不立。」¹¹⁶衣冠服飾是君子之禮的體現，穿戴工整所體現的是君子恭敬與端立的氣度。《禮記·學記》：「不學雜服，不能安禮。」¹¹⁷《禮記·少儀》：「衣服在躬，而不知其名為罔。」¹¹⁸孔《疏》釋云：「衣服文章，所以表人之德，亦勸人慕德。若著之而不識知其名義者，則是罔罔無知之人也。」¹¹⁹《後漢書·輿服志》也云：「夫禮服之興也，所以報功章德，尊仁尚賢，故禮尊尊貴貴，不得相逾，所以為禮也；非其人不得服其服，所以順禮也。」¹²⁰共同指向服飾不僅是身分地位的表徵，更是著衣者聖德、仁賢的美德象徵。

而「冠」為服飾之首，亦是貴族服飾的標誌，上古時期只有統治階級才能戴冠，冠是身分地位的表徵，一般百姓只能用布巾包頭。¹²¹統治者戴冠是成人的表現，《說苑·修文》說：「冠者，所以別成人也。修德束躬，以自申飭，所以檢其邪心，守其正意也。……內心修德，外被禮文，所以成顯令之名也。是故皮弁素積，百王不易，既以修德，又以正容。」¹²²對人君而言，外披端莊合禮之皮弁、素積等冠服，既具有以自束躬、申飭之用，更能防其邪僻之心，修其正心、正意之德，是樹立威望之儀，成就顯令之名的必要條件。

《禮記·冠義》解說了冠禮的作用：

凡人之所以為人者，禮義也。禮義之始，在於正容體、齊顏色、順辭令。容體正，顏色齊，辭令順，而後禮義備。以正君臣、親父子、和長幼。君臣正，父子親，長幼和，而後禮義立。故冠而後服備，服備而後容體正、

¹¹⁶ 〔漢〕戴德撰，黃懷信主撰，孔德立、周海生參撰：〈勸學〉，《大戴禮記彙校集注》（西安：三秦出版社，2005年），卷7，頁834。

¹¹⁷ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：〈學記〉，《禮記正義》，卷36，頁651上。

¹¹⁸ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：〈少儀〉，《禮記正義》，卷35，頁637下。

¹¹⁹ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：〈少儀〉，《禮記正義》，卷35，頁637下。

¹²⁰ 〔劉宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注，〔晉〕司馬彪補志：〈輿服上〉，《後漢書》（台北：鼎文書局，1977年），志卷29，頁3640。

¹²¹ 呂思勉指出：「冠為成人之服，亦為貴人之服；若賤者，則惟用巾。故《呂覽》謂庶人不冠弁，《釋名》謂二十成人，庶人巾，士冠也。」詳參氏著：《先秦史》（上海：上海古籍出版社，1982年），頁310。

¹²² 〔漢〕劉向撰，向宗魯校證：〈修文〉，《說苑校證》（北京：中華書局，1987年），卷19，頁482-483。

顏色齊、辭令順。故曰：「冠者，禮之始也。」是故古者聖王重冠。

冠禮，是禮的開端，頭上戴冠不僅彰顯身分地位，亦可使身體端正，不敢隨意觀視。衣冠服飾配合著威儀的身體，穿著者之行為舉動易趨於和緩端重，左右轉折、前後轉身須如規矩有度，態度自然恭敬謹慎，以期面對臣下時，建立可威可畏的威象。¹²³而終極目的則在端正君臣之義，親愛父子之情、和順長幼之序等倫理綱常。

在仁宗慶曆五年（1045）十一月乙未，講《小雅·都人士》，仁宗就曾特別省思關於服飾對於德行之影響：

乙未，邇英閣講《詩·都人士》篇，上曰：「古人冠服必稱其行，今冠服或過之，行未必如古人也。」¹²⁴

〈都人士〉詩中，將都人士身上的狐裘、臺笠、墜子、垂帶等身上的配飾，托寫得極為華美。然而，都人士的美，不僅是衣飾的亮麗，更重要的是都人士所表現出來的風度端凝、儀容秀美的威儀。¹²⁵據〈都人士序〉：「周人刺衣服無常也。古者長民，衣服不貳，從容有常，以齊其民，則民德歸壹。傷今不復見古人也。」¹²⁶孔穎達《正義》曰：

〈都人士〉詩者，周人所作，刺其時人所著之服無常也。以古者在上長率其民，所衣之服不變貳，雖從容休燕之處，其容貌亦有常。不但公朝朝夕而已，身自行此，以齊正其人，則下民皆為一德，謂其德如一，與上齊同，

¹²³ 丁亮：〈從身體感論中國古代君子之「威」〉，《考古人類學刊》，第 74 期（2011 年 6 月），頁 104。

¹²⁴ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 157，慶曆五年十一月乙未條，頁 3807。

¹²⁵ 〔清〕方玉潤：「全篇只咏服飾之美，而其人之風度端凝、儀容秀美自見，即其人之品望優隆與世族之華貴亦因之而見，故曰萬民所望也。」見〔清〕方玉潤撰，李先耕點校：《詩經原始》（北京：中華書局，2006 年），卷 12，頁 460。

¹²⁶ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈都人士〉，《毛詩正義》，卷 15-2，頁 510 上。

亦衣服不貳，從容有常也。傷今不復見古之人。¹²⁷

古之在位者服飾有其常度，即使從容休燕之際，不可隨意更變，其主要目的在於上位者透過衣飾容止以身為則，作為教化百姓的表率，使民德歸向淳一。在周王朝的教化下，都城男女的容貌、儀態、衣飾皆是行止高尚與禮儀德化的表現。鑑於上古之人文質彬彬之美，仁宗有嘆於當今之士人只華美冠服卻未能稱其德行，或當有所省思與警惕。

二、內有謙抑之美，則外有可畏之威儀

關於「威儀」之意，廖剛〈民勞〉講義云：

夫有威可畏謂之威，有儀可象謂之儀，況人君之威儀，天下之所視效，而治亂之所係，烏可以不敬哉。¹²⁸

此段講義中可以看出，廖剛對於人君「威儀」之定義、重要性與內涵，做了簡賅的說明。延續著北宮文子對威儀的闡釋，廖剛認為有威可畏謂之威，有儀可象為之儀，也就是有威可畏、有儀可象謂之威儀。人君之威儀是令天下人敬畏而景仰，是值得天下人效法而學習，而人君之威儀是天下人所視效的典範，這背後所牽涉到更大的議題是：人君之威儀牽繫著國家治世與亂亡，故必須以敬慎之德的內涵來培養人君的威儀。

與廖剛同樣曾為宋高宗講筵的楊椿，在講筵〈相鼠〉也提醒人君威儀之重要性：

鼠猶有皮齒以存其體，顧如人而反無威儀容止，以自飾其身者乎？是則無

¹²⁷ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈都人士〉，《毛詩正義》，卷 15-2，頁 510 上。

¹²⁸ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·民勞》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3001，頁 193。

禮者，誠鼠之不若也。¹²⁹

楊椿認為人君之威儀容止，其重要性等同於整飭身體的外在衣飾，且與禮是一體兩面，人君若無與之身分、德行相應和的威儀，甚至連有皮齒之鼠也不如。也就是，威儀的內涵是「禮」，外表無威儀，則是內在無禮的表現。

從楊椿與廖剛的經筵講義中，可以歸納出人君之威儀是由內在具有敬慎之德方能顯現於外，而所展現之威儀須合乎禮之規範。人君之威儀甚且攸關國家之治亂，必須具有令人敬畏的威儀，方成為臣民所效法的典範，國家才得以能治。

（一）人君有威儀，乃是德著乎外

廖剛既指出「有威可畏謂之威，有儀可象謂之儀」，〈抑〉講義中，他進一步區分有威可畏的表現是「容肅」，有儀可象的外顯是「容莊」：

內嚴者其容肅，故有威之可畏；內重者其容莊，故有儀之可象。人之有是威儀，非可以偽為賢，惟其德之著乎外耳，故德譬則宮城也，儀譬則隅也。

《考工記》：「宮隅之制七雉，城隅之制九雉。」言視其四方之交，則其宮城之中美可知矣。¹³⁰

什麼是「容肅」？「內嚴者」，內嚴是一種心理狀態，也就是內心在面對事情時能嚴謹，散發於外的容貌就能「肅穆」；至於「容莊」，是「內重者」，內重是在面對事情時，內心能保持慎重以對的穩重態度，表現於外的容止就是「莊敬」。人君之心在面對事物是以嚴肅的態度保持之，自然散發有威可畏之威；面對事情是秉持莊重的心態，自然表現出可象之儀。然而，不論內心秉持嚴肅或者莊重之狀態，人君能外顯出威儀感，是「德著乎外」，是內在有德的向外呈現。威儀來自於人君之「德」，人君要能展現出威儀感，首要之道必須是內在有「德」。德與

¹²⁹ 〔宋〕楊椿：《毛詩講義·相鼠》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 186 冊，卷 4082，頁 20。

¹³⁰ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·抑》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3002，頁 205。

威儀互為表裡，就像是宮城與牆隅的相互存在，只要觀看牆隅之交直與否，宮城之美不言可喻，也就是只要觀看威儀嚴肅、莊重與否，內心之德自然了然。

楊椿〈淇奧〉講義亦云：

武公有斐然之文章，聽諫守禮，如骨象之切磋以進其道學，如玉之琢磨以見其自修，又且瑟兮僩兮，內嚴其恂慄，赫兮咺兮，外著其威儀，故得民譽之，人思之，久而不能忘，有諸內者必形諸外。《記》曰：「富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意。」其斯之謂與。¹³¹

「德容根乎心性，內美既充，外容必盛。」¹³²楊椿藉由〈淇奧〉中對衛武公內具聖道至善之美德，外懷顯赫煥發之威儀的讚美，提醒高宗「有諸內必形諸外」，因此，國君可以學習衛武公誠其意以進德修業，威儀自然外顯。

倘若人君失卻威儀呢？廖剛〈抑〉講義云：

《書》言紂之惡，亦曰：「誕惟厥縱淫佚於非彝，用燕喪威儀，民罔不盡傷心。」蓋人君失道，至於喪其威儀，則民無所畏仰，而喪無日矣。武公既刺其君，亦以自警者，以謂人之所以喪其威儀者非他，實由其德之先喪，故威儀卒迷而不自知。故〈民勞〉亦曰：「敬慎威儀，以近有德。」武公之自警，亦將慎其德而已。¹³³

又〈板〉講義：

「威儀卒迷」者，有威可畏，故人畏而愛之，有儀可象，故人則而象之。

¹³¹ 〔宋〕楊椿：《毛詩講義·淇奧》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 186 冊，卷 4082，頁 22。

¹³² 〔清〕方玉潤撰，李先耕點校：《詩經原始》，卷 4，頁 173。

¹³³ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·抑》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3002，頁 205。

今也不能欽其威儀，而無可畏愛則象也，失其性而妄行焉耳。¹³⁴

廖剛以《尚書·酒誥》中對於商紂因過度宴飲縱慾而「喪威儀」，百姓無不傷心為例，認為人君之威儀感既然來自於內心之德的外顯，喪失威儀，必然是先從失卻應有之道德、仁德開始，繼而喪失令人敬畏之威儀，以致百姓無所依從、效法。事實上，威儀只是結果，威儀感的重點並不是在威儀本身，而是藉由威儀來傳達其人內在之德，有德者才能有威儀，有威儀才能成就事功。¹³⁵若人君終究「威儀卒迷」而不自知，可能失去政治統治權力，更甚者推國家於敗亡之危崖。

（二）人君當以自牧謙抑之心勤修威儀

人君具有威儀之重要性，既然關涉國家治亂，一國之君自當勤修威儀，廖剛〈抑〉講義云：

「敬慎威儀，維民之則」者，有德行矣，外之威儀不可以不脩，故欲其敬而不慢，盛而不肆。厲王失道，至於威儀卒迷而不自知，內則不足以近有德，外則不足以為民則，與夫得人而用之，皆非其所能及，是所以刺之也。

¹³⁶

人君欲成就威儀就須勤修威儀，以臻於「敬而不慢，盛而不肆」的境界，即外之威儀能表現出恭敬而不侮慢，莊嚴而不放肆的容止。若內不修德，外無以展現威儀，將如厲王失道。勤修威儀的方法為何呢？

廖剛〈抑〉講義指出：

天道下濟而光明，地道卑而上行，是故謙謙君子，卑以自牧，此則「抑」

¹³⁴ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·板》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3002，頁 200。

¹³⁵ 王仁祥：〈先秦威儀觀探論〉，《興大歷史學報》，第 17 期（2006 年 6 月），頁 276。

¹³⁶ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·抑》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3002，頁 207。

之義也。厲王之無道，多持熯熯之行，而方且以憂為謔，無可畏愛則象，而方且助天為虐，則其不能抑甚矣，衛武公所以刺也。¹³⁷

又云：

「抑抑」，自言抑之至也。夫自下者人高之，自後者人先之，理之常也。故傲不可長，志不可滿，惟能抑抑其威儀，則所謂「謙尊而光，卑而不可踰」也，非有諸內者然歟。¹³⁸

藉由「抑」之義，廖剛認為人君處在天命賦予之高位，應保有如天道下濟、地道謙卑的特質，發自內心涵養謙沖自牧之德，散發於外之威儀自然能「謙尊而光，卑而不可踰」。若不修謙卑、謙抑之心，反如厲王助天為虐、以憂為謔的失道之行，傲慢待物、志得意滿，終究會失去人君可敬畏之威儀。

¹³⁷ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·抑》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3002，頁 205。

¹³⁸ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·抑》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3002，頁 205。

第四節 小結

本章從心、性與情論，帝王正心修己的工夫，以及帝王敬慎威儀的展現等三面向探討經筵講《詩》對於帝王修身成德的要求。

經筵官講《詩》基本上是遵循著《詩序》來闡發微言大義，第一節在心、性與情論的思考上，袁燮認為心乃人之大本，中正、誠意、仁厚、天理等萬善咸具於本心，但因本然之善心易於被蒙蔽，因此，人君須時時「依天理、去人欲」，所言所行依循正道，本心才能常保明淨。由於帝王之本心端正與否，牽涉天下之治亂，廖剛認為人君要以中正之道與民共由，不可偏僻其心，否則國家有危亂之憂；袁燮則以為人君要留意心之精神，秉持著終日乾乾、自強不息的態度端正本心，方可教化天下百姓。至於「性」與「情」的部分，廖剛指出「性」是本體渾然生成，「情」會受到外物之觸動而有喜怒哀樂之表現；張綱認為「性」是與生俱有，是靜的狀態，「情」出於「性」，會受到外物之影響；袁燮則說「性」是寂然不動的狀態，「情」是受到外物有感而發。而張綱與袁燮進一步認為「性」與「情」要透過禮義教化來加以陶冶、節制，才不會放逸無度。

第二節探析經筵官透過《詩》教，對帝王正心修己的工夫要求，有立志、仁心、慎獨、剛健、反求諸己等。在立志上，袁燮以〈北門〉、〈卷耳〉、〈式微〉等強調國君當立遠大的志向，不可以中常自處，時時展現發憤圖強的決心，國家才有失而復得的機會；以仁存心方面，則是國君保民、愛民的工夫，楊椿與袁燮同樣以〈騶虞〉提醒國君對百姓保有仁心，兩位經筵官都認為從田獵的過程中，對獵物不敢盡殺絕，可培養國君的仁心；在慎獨的工夫上，北宋經筵官為仁宗講〈巷伯〉，對於〈注〉中所提魯男子獨處之事，引發仁宗自省獨處時應有謹慎之態度；剛健之德方面，袁燮藉由〈芄蘭〉與〈揚之水〉，警惕寧宗在國家積弱之際，面對外敵與內憂，特別要有剛健之德，對於國家事理能做出當為與不當為的明智判斷，切勿優柔苟安，否則終究陷國家於危機之中；在反求諸己的工夫上，袁燮以〈甫田〉、〈凱風〉和〈終風〉，指出「反求諸己」是大有為之君立身之鑰，時時

反身責己，累積誠意，就足以感人動物而產生教化作用。

第三節對於帝王應敬慎威儀的要求上，經筵官從外在的衣冠標誌及身體莊重的威儀容止來講筵。在衣冠標誌上，北宋經筵官講筵〈都人士〉，讓仁宗省思到上位者應透過冠服稱己德行，如古人之德，以作為百姓的表率；在莊重的威儀容止方面，廖剛和楊椿認為人君之所以有外顯威儀，乃因不斷切磋琢磨其內在德行，進而散發出顯赫的威儀感，故人君當慎其德，不可失其道，而失去威儀。廖剛進一步提出勤修威儀的方法，在於保有自牧謙抑之心，人君處於天命所賦予之高位，容易自傲、自滿，妄失常理，因此，當以謙卑的態度來修持令人敬畏之威儀。



第五章 對帝王實踐外王之道的期許

在第四章述及國君修身是治人、治國、治天下的根本之道，知所以修身，則知所以治國平天下。在以重視「身」為根本的基礎上，「家」、「國」、「天下」的狀況則是儒家士大夫積極關切的治道，《尚書·堯典》云：「克明俊德，以親九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，協和萬邦。」¹〈大學〉亦云：「心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」²都強調了從修身走向齊家、治國、平天下之路徑。〈中庸〉認為：「凡為天下國家有九經：曰修身也、尊賢也、親親也、敬大臣也、體群臣也、子庶民也、來百工也、柔遠人也、懷諸侯也。」³具體指出修身、齊家、治國、平天下的具體化方法，「親親」，即是「齊家」之道；「尊賢」、「敬大臣」、「體群臣」、「子庶民」、「來百工」是「治國」之法；「柔遠人」、「懷諸侯」則是「平天下」的作為。

「格君心之非」、「正君心」是經筵官講《詩》對於帝王內在修己成聖的要求，但在「致君堯、舜上」、「與君共治天下」、「重建三代之治」的理想上，經筵講《詩》更深一層的目的，是期望透過《詩》教，讓帝王在誠意、正心、修身的基礎上，進一步得以有依循的方向，走向齊家、治國，並踐履平定天下的外王事功。

本章討論經筵官透過《詩》教，對於帝王實踐外王之道的期許，分為四節釐探之：第一節從家庭人倫中的「夫婦」與「兄弟」關係，探討國君在家庭人倫關係中，對於后妃之德與兄弟之情，有著什麼樣的期許；第二節從君臣關係來探析國君身邊的賢臣當有何特質；第三節從治理百姓的角度，探討人君做為民之父母，當如何得到民心的具體方式；第四節從對外的視角，探討經筵官期望人君透過《詩》教，能習得哪些史事作為借鑑，以積極抗敵復國。

¹ 〔漢〕孔安國注，〔唐〕孔穎達疏：〈堯典〉，《尚書正義》，卷2，頁20。

² 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：〈大學〉，《禮記正義》，卷60，頁983上。

³ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：〈中庸〉，《禮記正義》，卷52，頁888下。

第一節 以道齊家

《周易》有言：「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所措。」⁴指出唯有端正君臣、父子、夫婦、兄弟、君民等封建社會中的基本人倫綱常，禮義規範才得以和諧地體現，進而走向「人倫正，則朝廷正」⁵。《大雅·思齊》說：「刑于寡妻，至于兄弟，以御于邦家。」⁶指出周文王之所以能成為聖人的原因，是由於秉持上天賦予的美德，且美德能成為妻妾、兄弟的典範，進一步推及到成為天下人的楷模。可見，儒家把「齊家」當作是國君治國、平天下的開端。

家庭最基本的倫理關係是夫婦、父子與兄弟，《禮記·禮運》說：「父子篤、兄弟睦、夫婦和，家之肥也。」⁷和諧美好的家庭關係，應該是父子篤厚、兄弟友愛、夫婦和順。然而，在宗法社會裡，除了父子間天生篤厚的直系血緣親情外，夫婦之情、兄弟之誼成了鞏固國家、社會和諧的要因。⁸換言之，「夫婦」、「兄弟」之關係，對於一國之君成就聖德是相輔相成的。

楊椿在《邶風·終風》講義中指出，一國之風俗受天子家庭倫理端正與否影響甚大，云：

正《風》首〈關雎〉，變《風》首〈衛〉，蓋《國風》之正由治其家始也，
《國風》之變由亂其家始也。衛有上僭之妾，好兵之子，致亂其家，當時
之諸侯莫先焉，此聖人之意也，豈獨衛莊公哉！讀〈新臺〉、〈二子乘舟〉
詩，則見衛宣公之所以為父也；讀〈鶉之奔奔〉、〈牆有茨〉之詩，則見公

⁴ [魏]王弼，[晉]韓康伯注，[唐]孔穎達疏：〈序〉，《周易正義》，卷9，頁187下-188上。

⁵ [宋]袁燮：〈駟虞篇〉，《繫齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷2，頁78。

⁶ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈思齊〉，《毛詩正義》，卷16-3，頁561下。

⁷ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：〈禮運〉，《禮記正義》，卷22，頁440下。

⁸ 皮偉兵：〈先秦儒家「和」政治倫理思想概述〉，《「和為貴」的政治倫理追求：「和」視域中的先秦儒家政治倫理思想研究》，頁25-26。

子頑之所以為子也；〈黍離〉之詩作，則周王下同於列國矣；〈將仲子〉、〈叔於田〉、〈出其東門〉、〈南山〉之詩作，則兄弟之道廢矣；〈敝笱〉、〈載驅〉、〈猗嗟〉之詩作，則夫婦之道廢矣。《易·家人》曰：「父父子子，兄兄弟弟、夫夫婦婦，而家道正，正家而天下定矣。」聖人傷變《風》至此，無復三綱五常之道，因刪《詩》以見其意。⁹

《國風》之正、變由國君之家庭治、亂與否可觀之，衛國之君因家有上僭之妾、好兵之子，導致家庭不睦、邦國衰敗，因此被聖人列為變《風》之首，以示警惕。人君當以變《風》為借鏡，父父子子、兄兄弟弟、夫夫婦婦，家道端正，三綱五常之道端正，天下方可平定。至於正家之道的具體作為從刑於寡妻開始，推及兄弟。以下分家庭關係中的后妃之德與兄弟之情討論之。

一、后妃之德在於謙和

孟子說：「男女居室，人之大倫。」¹⁰〈中庸〉：「君子之道，造端乎夫婦。」¹¹人倫的開端，乃是由男女形成夫婦關係開始，夫婦和睦，則家道成正。在封建社會中，帝王身邊匹配有賢德的后妃，成就完整的家道極為重要，宋代〈冊曹皇后文〉稱美曹皇后：「天地定位，陰陽相成，人道貫之，以綱大倫，后德配之，以熙內治，聖人有以端本也。」¹²賢良后妃不僅肩負著通達人倫正道的使命，更有協助帝王緝熙內治，教化天下，成就帝王聖人之本的责任，袁燮〈雞鳴〉講義云：「古之人以為家不齊，不可以治國。故必擇賢妃正女，資稟不群而教飭有素者，端本於宮壺之間，所言所行，率由正道，朝夕規警，而此心之明，莫或蔽之矣。」¹³其〈芣苢〉講義亦云：「治外自內始，未有其家不可教而能化行於他人

⁹ [宋]楊椿：《毛詩講義·終風》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第186冊，卷4082，頁19。

¹⁰ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：〈萬章上〉，《孟子注疏》，卷9上，頁161下。

¹¹ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：〈中庸〉，《禮記正義》，卷52，頁882上。

¹² 司義祖整理：〈冊曹皇后文〉，《宋大詔令集·皇后中》，卷19，頁92。

¹³ [宋]袁燮：〈雞鳴篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷4，頁128。

者。故宮闈之邃，風化之樞機也。」¹⁴家要齊、國欲治，選擇賢妃正女是第一要務。

張綱也強調王者之治，首重人倫，人倫之中又以「夫婦」關係為首要開端，其講筵〈詩大序〉「《周南》、《召南》，正始之道，王化之基」云：

王者之治，莫大於人倫，而夫婦者，人倫之所造端也。文王受命作周，其治始於閨門，而達之天下，於是人倫正而風化行。此二《南》之詩所以為《國風》之首。在《易》之〈家人〉曰：「風自火出，家人。」風者，化也；火者，取象於〈離〉，神所麗也。化出於人，故能妙萬物而不見其迹。當文王之時，天下得於觀感，人倫以正，若出於性之所自為者，豈有他哉？神而化之，自內而外，一本於自然而已。故〈家人〉之象曰：「夫夫婦婦而家道正，正家而天下定矣。」然則序《詩》者以《周南》、《召南》為正始之道，王化之基，其知治之本歟。¹⁵

舉例文王之治能達之天下者，乃因其治始於閨門之正，進而風化於外，如《易·家人卦》人君若能以正夫婦之道先正其家，如出於天性所自為，自然能由內而外，風化於百姓，而有如神化之，故云：「文王受命作周，其治始於閨門。」王道之始既以人倫為重，人倫中又以夫婦關係為首要，后妃以德輔佐國君便是治國之道。那麼，要思考的是，后妃需具備有什麼樣的美德呢？

（一）以求人材之心為國君求淑女

一般解釋〈詩大序〉：「〈關雎〉樂得淑女以配君子，愛在進賢，不淫其色。哀窈窕，思賢才，而無傷善之心焉，是〈關雎〉之義焉。」¹⁶多以無妒忌之行稱之，但張綱以為文王之所以興周，乃以「人材」為先務，天子聽天下之外治，后

¹⁴ [宋]袁燮：〈芡苡篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷1，頁60。

¹⁵ [宋]張綱：〈詩大序〉，《經筵《詩》講義》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第168冊，卷3677，頁382-383。

¹⁶ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1-1，頁19下。

妃聽天下之內治，治外者以得人材為重，治內者則以求淑女作為文王之助，云：

文王之所以興周，《詩》稱〈棫樸〉之官人，《書》美五臣之迪教，濟濟多士，並列於疏附、先後、奔奏、禦侮之職，固未始不以人才為先務，是以其化刑于寡妻，而後妃於是乎有〈關雎〉之德。觀其求淑女也，寤寐反側而不能自己，蓋以謂不如是不足以配文王，而成內外之治。夫惟文王得多士而立政於外，后妃得淑女而輔佐於內，則自閨門而達之朝廷，宜無一事之不理，所以協濟大業，而卜世卜年之永者，其本實基於此。¹⁷

《禮記·昏義》提出天子與皇后分理外治、內治的主張，皇后「立六宮、三夫人、九嬪、二十七世婦、八十一御妻，以明章婦順」，使天下內和而家理，協助天子「教順成俗，外內和順，國家理治」¹⁸，目的在成就天子盛德。張綱以「求人材」的角度指出，文王治外以求賢才為先務，作為后妃治內之典範，使后妃以求淑女之材來輔佐文王治於內，形成內外協濟大業，乃王道之治基於此。也就是說，張綱認為后妃求淑女之心是從求人才以輔佐人君的角度來思考。張綱解釋「參差荇菜，左右采之；窈窕淑女，琴瑟友之。參差荇菜，左右芼之；窈窕淑女，鐘鼓樂之」，總結云：

且天子之於人材，不患其不能尊顯於朝廷之上，而常患其遺逸於下，是以先王之治，於丘園巖谷之士尤加意焉。然則〈關雎〉之求淑女，每章必以「窈窕」為言者，可見后妃進賢之志，首及於疏遠矣。此所以能輔佐文王而協成周家之治也。¹⁹

天子求人材，有唯恐遺逸人材，無法尊顯於朝廷的擔憂，因此，致力於訪求丘園

¹⁷ [宋]張綱：〈詩大序〉，《經筵《詩》講義》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第168冊，卷3677，頁383。

¹⁸ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：〈昏義〉，《禮記正義》，卷61，頁1002下。

¹⁹ [宋]張綱：〈關雎〉，《經筵《詩》講義》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第168冊，卷3677，頁386。

巖谷之士。后妃受天子之影響，也具有進賢之志，即是為天子進賢妃淑女，以輔佐文王成就周天下之治。張綱不僅強調后妃為天子求淑女乃是保持著一種求人材之心，也從側面突顯國君為政之道在於求賢人。誠如《宋史·張綱傳》：「初講《詩·關雎》，因后妃淑女事，歷陳文王用人，寓意規戒。上曰：『久不聞博雅之言，今日所講析理精詳，深啟朕心。』從之。」²⁰張綱以文王興周警惕高宗求賢才、求賢妃，國之政方有成治於內外，國君亦有享福祿之時。雖未能確知高宗是否力行實踐，但深受啟沃之心或當有之。

（二）以謙和之德逮下，則家室和諧、內治成

論及后妃應有之美德，張綱、楊椿、袁燮皆以〈樛木序〉：「后妃逮下也，言能逮下而無嫉妒之心焉。」²¹認為后妃應有「謙和逮下」的美德。張綱〈樛木〉講義以〈謙卦〉作為詮釋后妃逮下之德：

臣聞后妃正位宮闈，同體天王，顧夫人、嬪婦之屬，貴賤之勢固有間矣。惟貴賤之勢有間，故每以逮下為難。〈小星〉言惠及下而曰「夫人無妬忌之行」，〈樛木〉言逮下而曰「無嫉妬之心」。然則逮下之事，唯無妬忌者能之耳。木上竦曰喬，下曲曰樛。喬則與物絕，故曰：「南有喬木，不可休息。」樛則與物接，故曰：「南有樛木，葛藟纍之。」葛藟，在下之物也，以木之樛，故得附麗以上，諭嬪婦之屬所處在下，以后妃有逮下之德，故亦得進御於其君。若是者，上恩達於下，下情通於上，閨門之內不失其和矣。文王之治，始於憂勤，終於逸樂。后妃逮下而閨門以和，則內治成矣，文王安得而不樂哉？惟樂其內治之成，所以能安享福祿，故曰「樂只君子，福履綏之。」臣嘗觀《易》之設卦，剛柔相雜而變生，故或吉或凶，相為倚伏。唯〈謙〉之為體，自卦、繇、彖、象以至六爻之辭，無一言及於凶咎悔吝，以是知〈謙〉之為德，所以致和於天下，無往而不利。既無

²⁰ [元]脫脫：〈張綱傳〉，《新校本宋史》，卷 390，頁 11952。

²¹ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈樛木〉，《毛詩正義》，卷 1-2，頁 35 上。

凶咎悔吝，則福隨之矣。夫逮下而無嫉妬之心，謙德也，以是而和其閨門，則其君子免於凶咎悔吝，而安享福祿也宜矣。²²

后妃正位宮闈，地位與天子齊等，然後宮之中，本有貴賤之勢的差異，后妃要能以無嫉妒之心逮下，誠屬困難。然文王因其后妃能謙和逮下，故能安享逸樂、福祿。張綱以〈謙〉卦為例，指出〈謙〉卦無一言詞談及凶咎悔吝，若能以「謙和」作為美德，推及於天下，不僅無往不利，福氣亦隨之而來。后妃若能行謙和之德以逮下，則不僅閨門和暢，內治得成，天子亦免於凶咎，安享福祿。

楊椿〈樛木〉講義云：

臣聞樛木，木之曲而下其枝者也。葛藟，物之微而不能自達者也。木以曲而下其枝，故葛藟得以附麗而並茂。猶言后妃不嫉妬而下其意，故眾妾得以附麗而並進於君子。眾妾並進則人無怨曠，而室家和諧矣。室家既和，然後君子得以安履其福祿。苟室家不和，雖有福祿，莫得而享之，故曰「樂只君子，福祿綏之」者，眾妾愛其有子之辭也。……雖然，《周南》於〈葛覃〉言后妃逮下而無嫉妬之心，《召南》於〈小星〉言夫人惠及下而無妬忌之行。臣謂文王之道，自刑於寡妻始，故曰：「《周南》、《召南》，正始之道，王化之基。」²³

楊椿依據〈序〉認為周文王之所以能無憂、能安履其福祿，乃因家室和睦。家室和睦之主因，則在於后妃不嫉妒。「古之人制嫡妾之分，所以明上下，防僭越，而使人無過者也」。²⁴上、下位以禮制之，正其位而不僭越，后妃能不嫉妬，眾妾能進附於人君，無人怨曠，家室自然和諧，邦國自能永保無疆之休。

²² [宋]張綱：〈樛木〉，《經筵《詩》講義》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第168冊，卷3677，頁390。

²³ [宋]楊椿：《毛詩講義·樛木》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第186冊，卷4082，頁12。

²⁴ [宋]楊椿：《毛詩講義·綠衣》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第186冊，卷4082，頁18。

袁燮〈樛木〉講義認為：

臣聞：天下之患莫大於有己，有己之心勝，則待物之意薄。設藩籬，分畛域，截然判而為二，朝思夕慮，求足其欲，而自一身之外，莫之或恤矣，何其不仁哉！昔者孔子論為仁之道本於「克己」，蓋惟能克去己私，則物我渾融。他人之利害休戚，猶己之利害休戚，是謂之仁。仁者，人心也。人之本心，豈有此疆爾界之別哉？「己欲立而立人，己欲達而達人」，至公至平，本無間隔。后妃之能逮下，存此心而已矣。嘗觀世之好嫉妒者，惟小人與女子為甚。新或間舊，則愛有所分，非己之利，則不得不多方以隔絕之，陰私險詖，其質相若，故嫉妒之心亦不謀而同爾。古之后妃豈其然哉？深宮之女，誰不欲進御於君？以己之心忖度他人，同此心也。「樛木」之喻，何其心之謙虛，量之廣大，而已私之不立乎！本曲而下垂者曰「樛」，惟其下垂也，故葛藟得附託之，猶眾妾之託於后妃也。以此明逮下之義，豈不昭然哉？上恤其下，下親其上，閨門之間，雍雍如也，愉愉如也，則君子之心安得不樂？君子之樂，君子之福也。自古享天之備福者，其惟君子乎！推所由來，亦由修身、齊家、克正其本而已。孟子曰：「身不行道，不行於妻子。」表儀不正，人心不服，骨肉至親若仇敵，然終日戚戚，不得須臾寧，何福之有？后妃不妒忌，固盛德也。然刑於寡妻，其本固有在矣。君天下者，盍致思焉！²⁵

袁燮亦依循〈樛木序〉的觀點，以樛木之根本彎曲且下垂，讓葛藟得以依附的特質，比喻后妃應有如樛木謙虛之心、廣大之量，明乎本分以逮下，並存有至公至平的本心，做到己立立人、己達達人的仁德，不以一己之私心而隔絕眾妾進御於人君，那麼，閨門之內，雍如愉悅，人君不僅能樂在天倫之中，亦能享有天之備福。然而，袁燮話鋒一轉，認為人君要能享有天之備福，后妃要能行不妒忌之美

²⁵ [宋]袁燮：〈樛木篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷1，頁52-53。

德，關鍵因素在於人君本身要能修身、齊家、端正本心。人君能端正、行道，方能刑於寡妻，終而享有君子之福。

從張綱、楊椿、袁燮三位經筵官講筵〈樛木〉內容，可以觀察到，三人基本上是遵循〈序〉，分別對高宗、寧宗強調后妃須有謙和以逮下之美德，人君方能享有閨門內人倫之樂，國家才有致和之太平。較為不同之處是，袁燮進一步認為后妃能否擁有謙和逮下之德，根本在於人君之正心修身與否，強調國君能修心，端正儀表，才能由己及人，故有感而發出刑於寡妻之本在於「君心」。

（三）樂於子孫眾多，且無嫉妒之心

在古代人民稀少的狀況下，繁衍後代顯得十分重要，《禮記·昏義》：「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也，故君子重之。」后妃對於繁衍人君之後代，肩負著重要使命。張綱、袁燮同樣講筵〈螽斯〉，並以〈螽斯序〉：「后妃子孫衆多也。言若螽斯，不妬忌，則子孫衆多也。」²⁶指出后妃應當有不妒忌之心，要為帝王延續多子多孫的福氣。

張綱〈螽斯〉講義云：

臣聞螽斯，蚣蝮也。鄭康成云：「凡物有陰陽情慾者，無不妬忌，唯蚣蝮不耳。」然則螽斯於萬物中獨有不妬忌之性，且生子之多，故詩人取以為況。²⁷

張綱依循〈螽斯序〉認為螽斯能生子眾多，使後代得以綿延不絕，乃因具有不妒忌的本性，賢德后妃也應有仿效學習螽斯不妒之心。

袁燮則從「本心」、「人情」來談論后妃樂於多子孫且無妒忌之心，〈螽斯〉講義云：

²⁶ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈螽斯〉，《毛詩正義》，卷1-2，頁35下。

²⁷ [宋]張綱：〈螽斯〉，《經筵《詩》講義》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第168冊，卷3677，頁391。

臣聞：子孫眾多，人君莫大之福也。「則百斯男」、「子孫千億」，皆見於詩人之詠歌，則蕃衍之慶，豈非人情之所甚欲哉？然後后妃有妒忌之心，則眾妾絕貫魚之望，亦難以覲其昌熾矣。夫公足以勝私而不為私蔽，心足以御形而不為形役。惟恐吾君嗣續之不繁，而不暇為一身之計，此古之后妃所以卓然過人，而〈蠡斯〉之詩所以作也。夫蠡果何物耶？群飛害稼，《春秋》書之，以為災異，蓋蝗類也。而詩人何取焉？曰《詩》之託興，惟見其生育之蕃，有似乎子孫之眾爾。亦猶鷓鴣，雖非嘉祥，而徹桑土於未雨，得思患預防之道，於是取之也。雖然，以蠡斯興子孫則可，謂蠡斯無妒忌心，則安得而知之？今此詩言「宜爾子孫」者至於三，是則后妃之心果能如是物之不妒，故其效驗如此也。蓋思而得之，凡物之以類相從，皆其心之和同無間，而群飛蔽天，則其尤者焉。和同如此，則不妒在其中矣。然物以類從，何可勝計，奚獨有取諸此？曰古之記者，謂蠡斯一生九十九子，其繁滋也甚矣，他物雖以類從，而生育未必若蠡斯。同類既眾而生育又不勝其多，則安得而不取之乎？嗚呼！人物之辨，古人甚嚴。昏而不明，所以為物；人心至靈，所以貴於群物也。然鳥之反哺，獺之祭先，蟻之有君臣，皆有似乎人道，亦有放其良心而物之不若者，君子蓋深悲之。〈大學〉述「緜蠻黃鳥，止於丘隅」之詩，而繫以孔子之言曰：「可以人而不如鳥乎？」由是觀之，貴而為人，猶或妒忌者，可以人而不如蠡斯乎？然則此詩之作，有助於風教多矣。²⁸

袁燮以人情作為出發點，繁衍之慶、子孫眾多乃是人情之所欲。因此，后妃為了人君能有之子孫眾多之福，須秉持著「至公之心」，效法蠡斯以類相從、和同無間的美德，讓眾妾皆能如貫魚，進御於人君，子孫人口方有昌熾之時。

袁燮〈芣苢〉講義又云：

²⁸ [宋]袁燮：〈蠡斯篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷1，頁54-55。

后妃無妒忌之行，其心既和平矣；眾妾進御於君不復顧慮，則其心亦和且平矣。夫和平者，人之本心也。宮闈之內至和至平，皆以有子為樂，則風化所覃，自近及遠，亦孰不以有子為樂哉？……夫丈夫生而願為之有室，女子生而願為之有家，人道之婚姻，專為嗣續計耳。婦人無子，將焉用之？故有子之願尤為甚切。而世降俗薄，乃至有生子而不舉者，天性之愛滅絕無餘，何其與古人大相遠耶！蓋樂於有子，人之本心；有子不樂，非其本心然也。古人之心，至和至平，故惟恐乎嗣續之不蕃；後人之心不和不平，故反以生育為累爾。夫堯舜之初，均此一心，而習俗美惡不同如此，任風化之責者，當如之何哉？詩人觀夫芣苢之采，既為之三詠三嘆，而序《詩》者則蔽以一言而曰「后妃之美」，蓋非后妃之賢得其本心，則必不能使當時之婦人，亦皆遂其本心也。尊卑上下皆不失其本心，可謂極盛之時矣。

29

袁燮認為樂於有子是人之本心，男女婚姻之道，專為延續子孫，因此，后妃當秉持著「和平」的天性，以有子為樂，讓眾妾皆能進御人君而無所顧慮。而這樂於有子的天性，須由任風化之責的國君秉持初心，影響后妃的本心，國君方有多子多孫之福。

在封建社會中，皇位屬嫡長子繼承制，后妃能否生出長子以繼承父位，成了歷代后妃的重要使命。后妃即使生有子嗣，但在后宮中爭寵爭位的心計，無所不用，嫡長子能否登上大位亦未必可確知。此外，宋代帝王有個奇特現象，皇帝本身並無子嗣，繼位者或為兄弟、或為宗子，如仁宗在位高達四十多年之久，卻無子嗣，而是立堂兄濮王趙允讓之子趙曙為太子，即是後來的英宗。³⁰又如寧宗雖

²⁹ [宋]袁燮：〈芣苢篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷1，頁60-61。

³⁰ 據《續資治通鑑長編》記載，嘉祐七年八月己卯，下詔：「人道親親，王者之所先務也。蓋二帝之隆治由茲出，朕甚慕之。右衛大將軍、岳州團練使宗實，皇兄濮安懿王之子，猶朕之子也，少鞠于宮中，而聰知仁賢，見于夙成。日者選于宗子近籍，命以治宗正之事，使者數至其第，迺崇執謙退，久不受命，朕默嘉焉。朕蒙先帝遺德，奉承聖業，罔敢失墜。夫立愛之道，自親者始，固可以厚天下之風，而上以嚴宗廟也。其以為皇子。」見[宋]李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷197，嘉祐七年八月己卯條，頁

生有八位皇子，卻都幼殤，以致膝下無子。也因此，給予了宰相史彌遠得以弄權，行廢立太子的陰謀活動。³¹立皇嗣乃穩固國本要因之一，帝王在位多年而無多子多孫之福，對於國本之穩定必然是一大隱憂，因此，《詩》教中對於賢后妃須有謙和之德，須讓眾妾皆能進御於國君，須知國家多子多孫之福的美德，給了經筵官們利用講筵機會，提醒帝王當以身作則、端正本心，作為后妃典範。

就宋代而言，賢德后妃大有典範在。張栻〈經筵〉講義就指出：

古人論治，如木之有根，如水之有源。言治外必先治內，言治國必先齊家。須是如此，方為善治。臣適論成周家法，自漢唐以來，家法之美無如我宋。臣嘗考四后之德，其立甚正，終為宗廟社稷之福。光獻曹太后方英宗之初，有功社稷。宣仁高太后致元祐之治，號如女主中堯、舜。欽聖向太后建中靖國之初有功社稷。欽慈孟太后靖康、建炎間社稷之功又冠前古，以此知本朝之家法，何愧三代？實子孫萬世無窮之法。³²

張栻以宋代曹太后、高太后、向太后、孟太后等四位賢后妃為例，認為人君立后妃，須立有德之后妃，方是宗廟社稷之福，因有賢后妃輔佐朝政，有功於天下社稷，大宋王朝方可萬世永垂，在在肯定賢后妃對於治國之影響力。

二、兄弟之情出於天性

封建社會中，政治秩序得以維持，人倫關係得以規範，有賴三綱五常之恆存，家庭裡，「兄弟」的手足之情，是同輩中最親近的血緣關係，《顏氏家訓·兄弟》云：「兄弟者，分形連氣之人也，方其幼也，父母左提右挈，前襟後裾，食則同案，衣則傳服，學則連業，游則共方，雖有悖亂之人，不能不相愛也。」³³兄弟

4773。

³¹ 詳參〔宋〕佚名編，汝企和點校：《續編兩朝綱目備要》（北京：中華書局，1995年），寧宗嘉定十四年六月丙寅條、嘉定十七年閏八月丙申條，頁295-303。

³² 〔宋〕張栻：〈經筵講義〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第255冊，卷5738，頁352。

³³ 〔北齊〕顏之推原撰，王利器集解：〈兄弟〉，《顏氏家訓集解》（北京：中華書局，2013年），卷1，頁27。

是分形連氣之人，在父母提挈下，食、衣、學、游一起成長，即使有悖亂之行，仍需和睦相處。因此，「兄友弟恭」、「兄愛弟敬」、「兄兄弟弟」是兄弟關係應遵循的道德修養。但在周代貴族階層裡，由於爵位的繼承乃是嫡長子繼承制，無形中為家庭裡的兄弟關係滲入了牽涉利益的政治因素。³⁴

慶曆五年（1045）十一月甲午，楊安國講讀《詩·角弓》：

甲午，邇英閣講《詩·角弓》篇，上曰：「幽王不親九族，以至於亡。」

楊安國對曰：「冬至日，陛下親燕宗室，人人撫藉，豈不廣骨肉之愛也。」

上又曰：「《書》載『九族既睦，平章百姓』，此帝堯之盛德也，朕甚慕之。」

35

〈角弓序〉：「父兄刺幽王也。不親九族而好讒佞，骨肉相怨，故作是詩也。」³⁶楊安國講說當是遵循〈詩序〉，以至於仁宗有幽王之亡國，乃因不親九族的感嘆，這樣的感嘆或許有見不賢而內自省之嘆。楊安國順勢以冬至團圓日，仁宗能做到「親燕宗室」即廣親族之愛讚美仁宗。仁宗進一步聯想到《尚書·堯典》裡「九族既睦，平章百姓」，九族之親教化、和睦之後，要推及「百官」，一國之君能大治天下的關鍵在於百官，百官彰明、和諧，蒙有禮義教化，才是真能萬邦和睦，「安天下之當安」³⁷者。

「兄弟之情」最為徐鹿卿所重視，認為兄弟之情出於天性，其〈丁卯進講〉與〈冬十一月己卯進講〉分別講述〈常棣〉前、後半段，可對照兩篇講義討論。

〈丁卯進講〉為〈常棣〉前半，云：

卷子講〈常棣〉至「烝也無戎」云：臣觀此詩八章，說者皆知其欲篤於兄

³⁴ 徐儒宗：〈儒家的父子、兄弟觀（下）〉，《人和論——儒家人倫思想研究》，頁 261-262。

³⁵ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 157，慶曆五年十一月甲午條，頁 3807。

³⁶ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈角弓〉，《毛詩正義》，卷 15-1，頁 503 上。

³⁷ 詳參〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：〈堯典〉，《尚書正義》，卷 2，頁 20 下。

弟，固也。然不察詩人起興之本旨，則猶未足以言詩也。夫一篇之中，所興者二，以「常棣」興，則見其眾多相輔，一氣同枝，自相親倚，非有假於外者，天性也。以「脊令」興，則見其飛鳴動搖，出於至情，不能自舍，非有所待於人者，亦天性也。知二章之所以興，則其餘六章之義可識矣。蓋兄弟，天倫也，天理不可泯，則兄弟不可離，是皆自然而然，動於中而不容已者。周公閔二叔而誨之，使非本諸固然之天，以感發其至性，則雖欲強為糾合，庸可得乎？若餘章，不過反覆鋪陳，使知是理之不可不深體，而有以見凡今之人，皆莫有過於兄弟者也。何以明其然哉？死亡之可哀，惻然懷思而致其情者，兄弟也；急難之不料，樂於協力而盡其助者，兄弟也；外侮之侵凌，相與扞禦而不敢避者，亦兄弟也，皆所以深言兄弟之不可及也。至於他人，則雖有矜閔之情，逮勢力稍不及，則有相視長嘆息而已矣；利害稍相涉，則有避遠不敢近，而無復致其力者矣。天真所存，其可誣哉！臣故首及之，以發詩人之本旨云。

口奏云：司馬牛憂曰：「人皆有兄弟，我獨亡。」牛有兄弟而言亡，慨然形於傷嘆如此，必其心大有所感動者。然則天理人心之際，凡有似此者，豈得不惻然興懷哉？³⁸

〈冬十一月己卯進講〉之〈常棣〉後云：

卷子論〈常棣〉至末章云：臣觀上五章，皆反觀展轉以致其情，言兄弟至親，不可暫離，而終可託可恃者，以其為天屬故也，所謂出於天之本然者也。至此，則又反其言辭。世俗既降，方喪亂則思兄弟，及安寧則懷友生，是謂於所厚者薄而失其本心矣。因是心而糾合之，誰能不自反乎？既又為之旁證曲論，以盡其情。飲燕樂矣，然非兄弟皆至，則其樂不足慕；「妻子好合，如鼓琴瑟」，樂矣，然非兄弟翕合，則其樂不能深久。樂至於可

³⁸ [宋]徐鹿卿：〈丁卯進講〉，《詩講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，頁148。

慕可久，皆由兄弟而後致，則知兄弟信非他人之可及也。然自二叔之變，雖以至親，且日以衰薄，推而至於九族，則薄益甚矣。其曰謂他人父、謂他人母、謂他人昆，是乃失其本心糾合之道。若只以言辭諭之，未必信其然也。又謂「宜室家」、「樂妻孥」，而後兄弟之情可久。試究竟而深圖之，其道豈不信然哉？周公親親之心，於此可謂至矣。然有不幸而遇天理人倫之變者，宜何如哉？象之於舜，是自絕於天者也。孟軻乃曰：「仁人之於弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，親愛之而已。」臣以為親愛之迹，或有所不能及，而親愛之理，則不可一日忘。此念一存，則一家仁，一國興仁矣。此舜之所以與天合也，惟聖明念之。³⁹

錢鍾書（1910-1998）指出：「蓋初民重『血族』之遺意也。就血胤論之，兄弟，天倫也，夫婦則人倫耳；是以友於骨肉之親當過於刑於室家之好。……觀《小雅·常棣》，『兄弟』之先於『妻子』，較然可識。」⁴⁰〈毛序〉云：「〈常棣〉，燕兄弟也。閔管、蔡之失道，故作〈常棣〉。」⁴¹兄弟是血緣天倫，夫妻僅為後天人倫關係，〈常棣〉一詩之旨在「凡今之人，莫如兄弟」⁴²，是《詩經》篇章中，最早歌詠兄弟之情的篇目。徐鹿卿講義中強調兄弟之倫，如常棣一氣同枝，如脊令出於至情，是天性、天理，自然而然，以其為天屬，天之本然。若遇喪亂、急難、外侮，能協力相助者，僅有兄弟至親相與扞禦。至若夫妻好合、朋友之信，皆不如兄弟之樂可慕可久。

這裡有個有趣的現象值得反思，異於一般經筵官選擇治國、正心、仁民等《詩經》相關篇章進講，在南宋經筵講《詩》的篇章中，徐鹿卿是第一位講兄弟之情〈常棣〉之經筵官。此外，相較於徐鹿卿《詩講義》各篇章以一次進講完之原則，〈常棣〉特分為前後兩次進講，顯然徐鹿卿對於〈常棣〉的講筵別有用意。儒家

³⁹ [宋]徐鹿卿：〈冬十一月己卯進講〉，《詩講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，頁151。

⁴⁰ 錢鍾書：《管錐編》（北京：中華書局，1979年），頁83-84。

⁴¹ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈常棣〉，《毛詩正義》，卷9-2，頁320上。

⁴² [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈常棣〉，《毛詩正義》，卷9-2，頁321上。

五倫綱常中，君臣、父子、夫婦之序，皆在兄弟之前，徐鹿卿講筵何以特別在五常中強調「兄弟之情」的重要？又何以講義最終話鋒一轉，以舜、象之兄弟關係為例，強調若「不幸而遇天理人倫之變者，宜何如哉」呢？

這些問題得回到理宗即位的歷史脈絡來思考。據史載，寧宗嘉定十四年（1221）六月，原本入嗣沂王的皇姪趙貴和（?-1225）被立為皇子，賜名趙竑。其原有沂王的地位，則由另一名宗室趙貴誠（1205-1264）取代。⁴³嘉定十七年（1224）八月二十一日，寧宗違豫不再上朝，病篤期間，史彌遠因與皇子趙竑交惡，矯詔以趙貴誠為皇子，改賜名昀。待寧宗駕崩，史彌遠聯合楊皇后擁立趙昀即皇帝位，是為宋理宗，皇子趙竑任開府儀同三司，進封濟陽郡王，理宗即位後又進一步封趙竑為濟王。⁴⁴起初，理宗讓皇兄出封宛陵，遭濟王拒絕，丞相史彌遠憂濟王居臨安易有逼宮生事之嫌，建請理宗任濟王趙竑為醴泉觀使，賜第湖州，責令趙竑離開京城。⁴⁵史彌遠擅自廢立新君的行動，引來朝野「驚憂疑惑」。⁴⁶理宗寶慶元年（1225），湖州於正月八日發生了潘甫、潘王兄弟等，聲討史彌遠私意援立新君之罪，聯合忠義軍領袖李全預謀擁立濟王趙竑為帝的事件。所幸濟王並未真想叛變，與郡將率州兵鎮壓。史彌遠擔憂再有人假借濟王之名叛亂，暗中派人逼濟王自縊，並宣稱濟王是病逝。⁴⁷而實際上濟王是被迫喝下毒藥而暴斃⁴⁸，理宗以濟王謀逆之由，下詔貶濟王為巴陵縣公。⁴⁹其後魏了翁（1178-1237）、

⁴³ [宋]佚名編，汝企和點校：《續編兩朝綱目備要》，卷 16，頁 295-296。趙貴誠本名趙與莒，其被立為皇姪的過程可參 [元]袁桷：〈余天錫傳〉，《延祐四明志》（台北：國泰文化事業出版社，1980 年），卷 5，頁 6214；[元]脫脫：〈余天錫傳〉，《新校本宋史》，卷 419，頁 12551-12553。

⁴⁴ 〈理宗本紀一〉載：「稱遺旨以皇子竑開府儀同三司，進封濟陽郡王。判寧國府，命子昀嗣皇帝位。尊楊皇后曰皇太后，同聽政。」相關史事可參 [元]脫脫：〈理宗本紀一〉，《新校本宋史》，卷 41，頁 784；[宋]佚名編，汝企和點校：《續編兩朝綱目備要》，卷 16，頁 302-303。

⁴⁵ [宋]周密撰，張茂鵬點校：〈巴陵本末〉，《齊東野語》（北京：中華書局，《唐宋史料筆記叢刊》，1983 年），卷 14，頁 252。

⁴⁶ 真德秀〈上相府書〉云：「先皇帝奄棄群臣，皇太后以天下之母圖回於內，大丞相以社稷之臣計慮於外，援立聖明，登踐宸極。方其始也，四方萬里，驟奉遺詔，罔知厥由，驚憂疑惑，往往而有。」參見曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 313 冊，卷 7164，頁 56。

⁴⁷ [宋]周密撰，張茂鵬點校：〈巴陵本末〉，《齊東野語》，卷 14，頁 252-253；[元]脫脫：〈鎮王竑傳〉，《新校本宋史》，卷 246，頁 8735-8737。

⁴⁸ 據〈巴陵本末〉夾註：「本州有老徐駐泊云：『嘗往視疾，至則已死矣。見其已用錦被覆於地，口鼻皆流血，沾漬衣裳，審爾，則非縊死矣。』」參見 [宋]周密撰，張茂鵬點校：《齊東野語》，卷 14，頁 253。

⁴⁹ [宋]周密撰，張茂鵬點校：〈巴陵本末〉，《齊東野語》，卷 14，頁 253。關於宋理宗即位之

真德秀、洪咨夔（1176-1236）等理學家皆相繼上疏為趙竑申冤，因為對理學家而言，趙竑的死亡是骨肉相殘的悲劇，身為一國之君不能善待長兄，已是嚴重紊亂倫理綱常，甚且將為國家帶來禍害。⁵⁰

了解理宗即位時曾發生弟殘弑兄的人倫悲劇後，就不難理解何以徐鹿卿特以〈常棣〉來強調人倫中兄弟之情本出天性。即使不幸而遭遇人倫之變化，身為國君不當如象對待舜之自絕於天的手段，反當效法帝舜不藏怒、不宿怨，以「仁」存心，親愛兄弟，保有與天合的偉大精神。這就是仁人的典範，若聖明之君能謹記於心，推己及人，則自家至天下，無不興仁矣。換言之，徐鹿卿在講筵中提醒理宗，即使已經發生動搖國本的人倫悲劇，帝王可以做到赦免其兄趙竑之罪，甚至給予追封、賜諡等，展現仁君風範，以彌補不幸之事。

徐鹿卿在〈己亥進講〉講筵〈伐木〉，總括三綱五常之理，云：

卷子講〈伐木〉一篇，云：臣竊觀周之盛時，所以治安千百歲而不可拔者，正以大綱小紀，詳法略則，足以為後世憑藉扶持之計故也。其後《小雅》盡廢，至於蕩蕩無綱紀文章，卒至於徒擁虛名而國非其國矣。今聖祖神宗精神心術之所建置，櫛風沐雨之所經營者，至於近年，百度浸已廢墜不舉，所恃以為安者，僅有累世仁厚一脈。而〈四牡〉之君臣、〈常棣〉之兄弟、〈伐木〉之朋友故舊，所謂建三綱以為綱，立五常以為常，猶幸無恙爾。

51

又云：

問題，可參方震華：〈轉機的錯失——南宋理宗即位與政局的紛擾〉，《台大歷史學報》，第 53 期（2014 年 6 月），頁 1-35；張金嶺：〈濟王之死與晚宋政局〉，《宋史研究論文集》，第 10 輯，（2002 年 8 月），頁 210-228；李超：〈宋理宗繼位問題再探——以趙竑與史彌遠之矛盾為中心〉，《寧波大學學報（人文科學版）》，2020 年第 2 期（2020 年 3 月），頁 77-84。

⁵⁰ 方震華：〈轉機的錯失——南宋理宗即位與政局的紛擾〉，《台大歷史學報》，第 53 期（2014 年 6 月），頁 17。

⁵¹ 〔宋〕徐鹿卿：〈己亥進講〉，《詩講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，頁 152。

臣以為當自君臣、朋友、兄弟，凡有關於綱常之大者，先致意以明其本，而以忠信孝弟、廉恥禮義諸詩，相與修輔而維持之，則《小雅》庶幾可以漸復矣。此乃緩而實急者，惟聖明深念之！⁵²

君臣、兄弟、友朋等三綱五常的維繫在於國君能以「仁厚」待其下，而具體的表現行為則是忠、信、孝、弟、廉、恥、禮、義等，國家方能治安千百年，徐鹿卿講筵中藉由《詩》教懇切叮嚀聖君深念之。

第二節 求賢任能

儒家政治強調治理國家的最高原則是用人得宜、尊賢使能，《論語》中記載哀公問孔子如何可以讓人民服從，孔子對曰：「舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服。」⁵³舉用正直的人立朝為官，天下百姓自然歸從，不僅如此，賢者在位，能招徠更多俊傑之士願為國效命，故孟子曰：「尊賢使能，俊傑在位，則天下之士皆悅，而願立於王之朝矣！」⁵⁴廖剛〈抑〉講義：「有國有家者，莫強於得人，莫要於修德。三仁去而商亡，二老歸而周熾，得人則強之效也，故曰：『無競維人，四方其訓之。』」⁵⁵國家能得賢良之人協助國君治國，國強民盛之效是指日可待，張綱〈關雎〉講義：「天子之於人材，不患其不能尊顯於朝廷之上，而常患其遺逸於下，是以先王之治，於丘園巖谷之士尤加意焉。」⁵⁶「求賢任能」對於偏安江南，試圖恢復中原的南宋，始終是願與君共治天下的士大夫念茲在茲政策，亦是經筵官講筵《詩》所特別留意的議題，因唯有重用賢人，推行

⁵² [宋]徐鹿卿：〈己亥進講〉，《詩講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，頁153。

⁵³ [魏]何晏集解，[宋]邢昺疏：〈為政〉，《論語注疏》，卷2，頁18下。

⁵⁴ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：〈公孫丑上〉，《孟子注疏》，卷3下，頁64下。

⁵⁵ [宋]廖剛：《詩經講義·抑》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3002，頁206。

⁵⁶ [宋]張綱：〈關雎講義〉，《經筵《詩》講義》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第168冊，卷3677，頁386。

有助於國家安內、攘外的政策，方是君民之福。

以下分為「人君應當親賢臣、遠小人」，以及「賢臣之特質與求賢之方」兩部分來探析。

一、人君當親賢臣、遠小人

帝王之位雖天成之，然國君仍須透過許多方式為自己求得更多的福氣，「親賢遠佞」即是方法之一。徐鹿卿〈戊辰進講〉講筵〈天保〉云：

臣竊謂君之所以自求多福者，猶有在焉。仰體列聖仁厚之意，則生不傷、厚不困者，一念不可忘也；深察內外是非之分，則進忠厚、退浮薄者，一事不可忽也。天下之事固眾矣，是二者尤為集福之本，臣請得終言之。⁵⁷

認為人君受天之降福無窮無盡，山川、岡陵、日月、松柏、酒醴等，皆是上天保定國君之本，然人君仍應自求多福。人君為自己求更多福祉的方法，除深明聖賢仁厚百姓之意外，當體察宮內外賢臣、佞臣是非之分，「進忠厚、退浮薄」，親賢臣、遠小人。若能做到「仰體列聖仁厚之意」與「深察內外是非之分」，自然能為己集得更多福分，為天下求得更多福祉。

在討論任用賢人對於國家之重要性之前，先思考的問題是，對於國君而言，究竟何謂「賢者」、「賢臣」？在楊椿〈考槃〉講義說到：「夫以退而終處，略無怨恨之意，見於辭色，是故謂之賢者。」⁵⁸本質上，賢臣必以家國大事為重，置個人安逸、生死、利祿於度外，方可謂之賢臣。

（一）任用賢人能使王政通和、世態清平

慶曆五年（1045）四月壬辰，宋仁宗朝最著名的經筵官趙師民講《小雅·小

⁵⁷ [宋]徐鹿卿：〈戊辰進講〉，《詩講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，頁154-155。

⁵⁸ [宋]楊椿：《毛詩講義·考槃》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第186冊，卷4082，頁23。

旻》中「如彼流泉，無淪胥以敗」句：

壬辰，邇英閣講《詩·小旻》篇曰：「如彼泉流，無淪胥以敗。」帝謂趙師民曰：「以水諭政，其有指哉？」對曰：「水性順，故通，通則清。逆故壅，壅則敗。喻用賢則王政通而世清，用邪則王澤壅而世濁。幽王失道，紂正用邪，正不勝邪，雖有善人，不能為治，亦將相牽以淪於汙敗也。」

59

《宋史·趙師民傳》亦記載這則史料，內容大致相同，臚列如下：

嘗講《詩》「如彼泉流」，曰：「水之初出，喻王政之發。順行則通，通故清潔；逆亂則壅，壅故濁敗。賢人用，則王政通而世清平；邪人進，則王澤壅而世濁敗。幽王失道，用邪紂正，正不勝邪，雖有善人，不能為治，亦將相牽而淪於污濁也。」帝曰：「水何以喻政？」對曰：「水者，順行而潤下，利萬物，故以喻政，此于比興，義最大。」⁶⁰

兩則史料中，皆提到仁宗皇帝留意到〈小旻〉中「以水喻政」的原因，好奇是否有所意指，特意問了趙師民。據〈小旻序〉：「大夫刺幽王也。」⁶¹是士大夫諷刺周幽王聽信讒言，不能採納善謀。趙師民以周幽王用人失道為史鑑，強化《詩經》比興的詮釋手法⁶²，政治如水性，水要通暢清明，須順著水性向下流，而政治要政通世清，則須進用賢人；水流逆行，則壅塞蔽濁，而政治上若進用偏邪之人，則王道壅塞，世道混濁。用邪不用正，只會使國政不能為治，甚至相與淪於敗亡。

⁵⁹ [宋]李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 155，慶曆五年四月壬辰條，頁 3768。

⁶⁰ [元]脫脫：〈趙師民傳〉，《新校本宋史》，卷 294，頁 9824。

⁶¹ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈小旻〉，《毛詩正義》，卷 12-2，頁 412 上。

⁶² 猶家仲指出《詩經》常以譬喻手法來言事：「《詩》中廣泛使用的『比』與『興』的手法，培養了人們認識和理解事物與問題的特殊方式。『比』與『興』的出現，使言者與聞者之間形成了一個空間地帶，言者與聞者都能夠有充分思考的餘地。特別是通過言《詩》進行交往，使整個交往的過程變得更富有人情味，雙方的理解也因此會變得更順利。」詳參氏著：〈先秦《詩經》解釋觀探討〉，《《詩經》的解釋學研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2005 年），頁 53。

趙師民何以在仁宗慶曆年間講筵〈小旻〉，強調任用賢臣、罷黜奸佞？何以有此感發？對照著仁宗慶曆五年（1045），杜衍（978-1057）、范仲淹、富弼（1004-1083）、韓琦（1008-1075）等忠信之臣，相繼被小人讒巧為專權、朋黨而遭罷職，在朝中引發軒然大波的史事來看，趙師民當有感此，於經筵解釋經文時，便與當時國家政治狀況、國君用人問題等所起的觸發做一連結、思辨，其動機也無非是在經筵這一場域，利用學術思想來影響帝王思考用人的準則。再看《宋史·趙師民傳》裡，記載一則仁宗皇祐五年（1053）冬十月丙申朔，日有食之，將知耀州的趙師民上疏曰：

近觀太陽食于正朔，此雖陰陽之事，亦慮是天意欲以感動聖心。臣非瞽史，不知天道，但率愚意言之。其月在亥，亥為水，水為正陰。其日在丙，丙為正陽。月掩日，陰侵陽，下蔽上之象也。《詩》曰：「十月之交，朔日辛卯。」又曰：「彼月而微，此日而微。」謂以陰奸陽，失其敘也。又曰：「百川沸騰，山冢萃崩。高岸為谷，深谷為陵。」謂下陵上，侵其權也。又曰：「皇父卿士，番惟司徒。家伯維宰，中允膳夫，聚子內史，蹶維趣馬，楛維師氏。」謂大小之臣，有不得其人者也。宗周之間，時王失德。今而引喻，蓋事有所譬，固當不諱。凡天之示象，由人君有失，不然，則下蔽其上。古人君之失，不過暴虐怠慢，奢侈縱放，不師古始。捨是，何失道之有？今聖心慈仁恭勤，儉約自檢，動循典禮，如此自非下蒙上、邪撓正，使主恩不下究，而誰之咎歟？望陛下朝夕咨于丞弼心膂之臣，洎左右近侍耳目之官。其忠而純者，與之慎東內外百執事及州縣牧宰，使主恩究于下，不為羣邪所蔽塞，則億兆之幸也。⁶³

對於日蝕的自然現象，趙師民並無以陰陽之事詮釋日蝕，反而以《詩·十月之交》刺幽王失德之事，警惕仁宗下蒙上、邪撓正，是國政上最大的隱憂，國君須能不為邪佞所蔽塞，才是萬民之幸。從旁亦可側知，趙師民在經筵解《詩》方式並非

⁶³ 〔元〕脫脫：〈趙師民傳〉，《新校本宋史》，卷 294，頁 9824-9825。

如漢儒嚴守章句訓詁之法，反而藉著經文，縮合政事，以己意解經，對《詩》進行義理的闡發，以達到經世致用的實用性。

南宋袁燮〈柏舟〉講義沉痛指出邪佞小人在君側，所造成的禍害影響力：

臣聞：天下之患，莫大於小人在人主之側。蓋小人之心，知有己而已，不知為國也；知有私而已，不知有公也。朝思夕念，不過於爵位之崇，祿廩之厚，以足夫一己之欲。欲心日熾，則凡可以阿媚其君者，無所不為。君有過焉，不敢言也。朝綱不振，國勢寢微，知公論之不可違，君子之必見嫉也。則凡可以排擯善類者，無所不至。若此者，委以一職，任以一事，然且不可，況於常在君側乎？此君子之所以不得不憂。……仁人不用，小人在側，而使賢者不堪其憂，人君實為之也。《書》曰：「股肱喜哉。」⁶⁴《孟子》亦曰：「尊賢使能，俊傑在位，則天下之士皆悅而願立於王之朝矣。」

天下最大的禍患，在於小人在君側，小人以私己之心，排擠異己，阿諛、蒙蔽人主，使國家之事不得其正道，仁人賢士不得進於前，國家將危矣。袁燮更將小人圍於君側之害，根源直指人君自為之，聖主當深察此害。

袁燮〈山有扶蘇〉講義則強調眾多仁賢臣子在位，是國家安強的方法：

臣聞：孟軻有言：「不信仁賢，則國空虛。」《春秋傳》曰：「不有君子，其能國乎？」夫仁賢君子，國之所恃以安疆者也。有之則為朝廷之光，無之則為社稷之辱。〈南山有臺〉，樂得賢之詩也。曰臺、曰萊、曰桑、曰楊、曰杞、曰李、曰栲、曰杻、曰枸、曰榆，以喻賢人之眾多也。南山、北山之崇，必有生植之物，蔚然茂盛，斯稱其為山矣。朝廷之尊，必有眾多之賢，森然會集，斯稱其為朝廷矣。今此詩之大旨亦然。扶蘇，叢生之木也；喬松，竦直之木也，此山之所宜有者。荷華，芙蕖也；游龍，紅草也，此

⁶⁴ [宋]袁燮：〈柏舟篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷2，頁79-81。

隰之所宜有者。賢人之盛，獨非朝廷之所宜有乎？子都者，美秀之稱；子充者，篤實之謂。狂，言其放肆；狡，言其險詐。如此而是，如彼而非，如此而正，如彼而邪，豈不粲然黑白分明哉？今子都、子充宜見而不見，而狂與狡童不宜見而見，則是非邪正，顛倒錯亂，而紀綱法度，頽靡廢闕，安在其為朝廷之尊乎？〈立政〉之書曰：「其勿以儉人，其惟吉士。」《書》之「儉人」，即《詩》之「狂狡」也。其意氣似勇決，其言論似開敏，故世主往往惑焉，以為真可信任者，此國家之蠱賊也，可不芟夷之、屏棄之乎？公論之所謂美者，鄭忽以為惡；公論之所謂惡者，鄭忽以為美。狂狡肆其毒螫，而賢者無以自存，尚何以保其邦乎？「知人則哲，惟帝其難之。」故雖堯、舜之聖，而於此不敢忽。何為其不敢忽也？似是而非，足以亂真，取捨不當，而禍亂之所從生故也，惟聖明致察焉！⁶⁵

袁燮以〈山有扶蘇〉中的荷華、游龍喻賢人，說明隰地之所以有芙蕖、紅草等美好的植物，是因為它是隰地，認為朝廷之所以尊為朝廷，必要條件乃是具有眾多賢人；若是朝中有狂徒、狡人顛倒是非，敗壞法紀，朝廷之尊必蕩然無存。又舉〈南山有臺〉、《孟子》、《左傳》為例，強調仁賢君子是國家之所恃以安疆的原因。

袁燮進一步指出，什麼樣的人謂之狂狡呢？以勇決之意氣、開敏之言論蠱惑人君者，這就是國家之賊人，就是排擠賢人的毒螫。自古堯、舜聖哲知知人為難，在辨別忠、佞之臣不敢任意輕忽，取捨不當，故人君亦當效法堯、舜深察賢與不肖之臣，方是為國家長治久安之計。

（二）任賢使能才有望中興復國

任用賢能以圖中興復國的講筵內容，主要出現在廖剛〈烝民〉講義，云：

是詩美宣王任賢使能，中興周室，而以〈烝民〉名篇者，推本而言之也。

⁶⁵ [宋]袁燮：〈山有扶蘇篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷4，頁123。

蓋「烝」眾而有「明」意，民雖至愚，合而聽之則神，以其性善故也。惟性善，故所好者懿德，而其去就從違每不妄。宣王惟能用仲山甫，任賢使能，以興先王之治，是以烝民歸之，而中興之功成焉，此所以為推本而言也。⁶⁶

〈烝民序〉：「〈烝民〉，尹吉甫美宣王也。任賢使能，周室中興焉。」⁶⁷藉由〈序〉旨，周宣王能任用賢能的仲山甫，百姓歸附之，而國家因以中興，廖剛提醒高宗「任賢使能」，能興祖宗之業，繼而百姓歸之，中興之功方可成。又解釋「王命仲山甫，式是百辟。纘戎祖考，王躬是保」，云：

生仲山甫者，天命也；命仲山甫者，人事也。惟王能命之，故天為之生斯人；惟天生斯人，故王得而命之，以成中興之功。此天人相因之理，亦猶高宗恭默思道，然後帝賚良弼，而高宗因置諸左右，命之輔台德，而商之所以中興也。⁶⁸

殷高宗知傳說為賢者，訪求天下而得其人，置諸左右，相與共論中興大事，終成中興大業。廖剛以殷高宗為例，強調國君要先有思得賢臣之心，則上天自然降生賢臣，而唯有國君能明命賢臣，並當與之戮力同心，紹復興國之大業，則有望成就中興之事功，保有祖先之王業。

何以廖剛特別強調任用賢能則有望中興復國？稍加留意紹興二年（1132），廖剛入講筵時間前後，宋高宗在朝政上最大的目標——「恢復失土」。在偏安江南之際，君臣常言：「恢復而必以求人才為先，此祖宗之深畫而亦今日之急務也。」⁶⁹建炎元年（1127），高宗下詔：「思得忠信宏博，可使絕域，智謀果毅，能將萬

⁶⁶ [宋]廖剛：《詩經講義·烝民》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3003，頁211。

⁶⁷ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈烝民〉，《毛詩正義》，卷18-3，頁674上。

⁶⁸ [宋]廖剛：《詩經講義·烝民》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3003，頁213。

⁶⁹ [宋]呂中撰，張其凡、白曉霞整理：〈高宗皇帝·恢復先須人才〉，《類編皇朝中興大事記講義》，卷18，頁712。

眾者以成朕志。復首令監司郡守訪求文武才略出倫之士，雖微而布衣亦聽舉。」⁷⁰紹興四年（1134），高宗謂宰執曰：「恢復之圖，所宜愛日。仍先求人才，有人才則天下之事無不舉。」⁷¹紹興九年（1139），高宗曰：「朕在東南，中原隔絕，遺才必多，可令訪求推薦，以見朕兼收並用，求賢無方之意。」⁷²可見，中興復國是高宗的目標，而求賢任能則是高宗初期企求恢復的重要方針。

二、賢臣之特質與求賢之方

《論語》裡多處提到君子與小人的差別，例如：「君子周而不比，小人比而不周。」⁷³「君子矜而不爭，群而不黨」⁷⁴、「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠」⁷⁵。在為政識人的要道上，孔子不斷提醒君子與小人的差別，無非是讓為政者在用賢上有參照的標準。國君治國既須親賢臣、遠小人，那麼，在經筵官的理想中，賢者究竟有何特質，讓人君能夠有明確的親近準則？

（一）賢人特質

袁燮認為：「賢才之於國，猶禦寒之衣裳，養生之穀粟也。」⁷⁶賢才之於國家的重要，猶如衣裳與粟米是生活中衣、食所不可或缺者。經筵官在經筵講《詩》中，所認為賢者的特質，包含了「惟仁義之道是從」、「具充實柔嘉之美」、「好善且有常」、「戒貪濁、勵精潔」等。

⁷⁰ [宋]呂中撰，張其凡、白曉霞整理：〈高宗皇帝·恢復先須人才〉，《類編皇朝中興大事記講義》，卷 18，頁 711。

⁷¹ [宋]呂中撰，張其凡、白曉霞整理：〈高宗皇帝·恢復先須人才〉，《類編皇朝中興大事記講義》，卷 18，頁 711。

⁷² [宋]呂中撰，張其凡、白曉霞整理：〈高宗皇帝·恢復先須人才〉，《類編皇朝中興大事記講義》，卷 18，頁 711。

⁷³ [魏]何晏集解，[宋]邢昺疏：〈為政〉，《論語注疏》，卷 2，頁 18 上。

⁷⁴ [魏]何晏集解，[宋]邢昺疏：〈衛靈公〉，《論語注疏》，卷 2，頁 140 上。

⁷⁵ [魏]何晏集解，[宋]邢昺疏：〈里仁〉，《論語注疏》，卷 4，頁 37 上。

⁷⁶ [宋]袁燮：〈論立國宜正本筭子〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 281 冊，卷 6367，頁 71。

1. 惟仁義之道是從

廖剛講筵〈烝民〉中：「既明且哲，以保其身。夙夜匪懈，以事一人。」云：

君子之去就出處，無所苟也，惟道之從而已。中有正以止，外有正以行，故以周身則智，以事君則忠。泛應曲當，無入而不自得，而於物亦無所忤，此則仲山甫之所以為賢也。蓋自知曰「明」，知人曰「哲」，有以自知，則內不失己，而不以己累物，有以知人，則外不失人，而不以物害己，此所以能全其身而無罪悔也。然仲山甫若是，豈利其身而後其君者哉？蓋能將明以保王矣，又能明哲以保身矣，又能匪懈以事一人，則與夫忘身以徇利，背公而營私者舉異矣，豈非所謂兩進者歟！⁷⁷

關於〈烝民〉，《正義》曰：「經八章，皆言仲山甫有美德，王能任用之，是任賢使能也。」⁷⁸也就是〈烝民〉所強調者，即是以仲山甫為典範的賢人特質。廖剛根據《正義》的詮釋，進一步闡發，認為賢者不同於徇利忘身、營私背公之小人，賢才秉持著「中正」的行止，依從「正道」而行，出處進退無所苟且，能以「智慧」周身、以「忠貞」事君，有內不失己之明，外不失人之哲，故賢人能保全其身而無罪過。不僅如此，賢人更能明以保王。

然而廖剛所謂「正道」又指為何？惟「仁」與「義」：

立人之道，曰仁與義。仁則無不愛也，豈以其柔而茹之？義則無不理也，豈以其剛而吐之？惟居仁由義，大人之事，是以柔亦不茹，剛亦不吐，惟仲山甫能之也。「不侮矜寡」，言其不茹之實也。「不畏強禦」，言其不吐之實也。《書》曰：「無虐瑩獨，而畏高明。人之有能有為，使羞其行，而邦其昌。」此言皇極之道也，而仲山甫與有焉。此宣王所以賴之，任賢使能，

⁷⁷ [宋]廖剛：《詩經講義·烝民》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3003，頁215。

⁷⁸ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈烝民〉，《毛詩正義》，卷18-3，頁674上。

而成中興之功也。⁷⁹

心懷有「仁德」、「道義」之人，不侮矜寡、不畏強禦，「居仁由義」，能助君王成中興之功，就是人君所要立於身邊之人。也唯有任用具「仁」與「義」者，國君才能成就中興之功。

廖剛在〈召旻〉講義解釋「昔先王受命，有如召公，日辟國百里。今也日蹙國百里。於乎哀哉！維今之人，不尚有舊」⁸⁰，也提到無仁賢輔國，則國政會被小人所蒙蔽，云：

〈江漢〉曰：「文武受命，召公維翰。」則其能辟國而不為人之所蹙可知。然是詩宣王以命召虎，故特稱其祖如此，以文、武時賢人眾多，豈獨有如召公之臣哉！顯謨成列，舉安天下，豈特曰「辟國百里」哉？而是詩始終獨以不得召公為言者，蓋幽王之所以致大壞，以其無仁賢與之圖治於其始，又無仁賢與之救亂於其終。是故非徒不能日辟國百里，且又至於日蹙國百里而喪無日矣！其視日辟國百里之世，豈不甚相遠哉？此所以始終獨傷無如召公之臣而已也！且國無仁賢則國空虛，無禮義則上下亂。禮義由賢者出，無仁賢則無禮義矣。故當是時，富庶則不如昔，困窮則甚於今。以上治則臯臯訛訛者不知其玷，兢兢業業者恐貶其位；以下治則如歲之旱而草不潰，如泉之竭而害斯溥。若此者，得不謂之國空虛而上下亂乎？然則如之何？唯大人為能格君心之非，一正君而國定。而當是時，人不足與適矣，政不足與間矣，此所以閔天下無如召公之臣也。⁸¹

〈召旻序〉：「凡伯刺幽王大壞也。旻，閔也。閔天下無如召公之臣也。」⁸²幽王

⁷⁹ [宋]廖剛：《詩經講義·烝民》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3003，頁215。

⁸⁰ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈召旻〉，《毛詩正義》，卷18-5，頁699下。

⁸¹ [宋]廖剛：《詩經講義·召旻》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3004，頁231。

⁸² [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈召旻〉，《毛詩正義》，卷18-5，頁697。

因身邊無如召公般仁賢者助之治國，又無仁賢與之救亂，造成國家空虛而上下交亂。廖剛以〈召旻〉中周幽王為例，警惕後世之君應深以為戒鑑。而積極之道，就是透過舉用如召公般仁賢之人，以禮義輔佐人君，以禮義格君心之非，君心正則國家才有安定之日。

2.具充實柔嘉之美

孟子說：「充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。」⁸³充實是一種美好的德行，廖剛〈烝民〉講義也根據〈烝民〉中對於仲山甫德行的讚美，進一步指出賢臣應具有充實柔嘉的美德：

「柔嘉維則」，則內有充實之美，「令儀令色」，則外有容與之文，然不敢有其德也。「小心翼翼」，則持之以敬者也。「古訓是式，威儀是力」，則又益勤於德而不敢怠者也。蓋柔常患乎不足以有立，今也有充實之美以主於中，則其交於物也，無適而不合於禮，所謂「嘉」也。然柔而能嘉，豈矯拂其性命之情而為之哉？亦本其所受於天者固有是爾，故曰「柔嘉維則」，言初不違其性之則也。惟其德之充乎己者如此，是故動容貌則為令儀，正顏色則為令色，茲表裡之符也。苟無柔嘉維則之美，則所謂令儀者或疑於足恭，所謂令色者或疑於鮮仁，豈君子之所貴哉？「小心翼翼」，言敬慎之至也。「古訓是式」，則又言敬慎之至，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行也。「威儀是力」，則又言非特德行言語之不敢不敬慎也，雖威儀之末，必自力而不敢少怠，則敬慎之尤至也。《記》曰：「外貌斯須不莊不敬，則慢易之心入之。」威儀是力，為是故也。⁸⁴

鄭《箋》：「嘉，美。令，善也。善威儀，善顏色容貌，翼翼然恭敬。」⁸⁵孔《疏》：「柔和而美善，維可以為法則。又能善其動止之威儀，善其容貌之顏色，又能慎

⁸³ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：〈盡心下〉，《孟子注疏》，卷 14 上，頁 254 上。

⁸⁴ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·烝民》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3003，頁 212-213。

⁸⁵ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈烝民〉，《毛詩正義》，卷 18-3，頁 675 上。

小其心翼翼然恭敬。」⁸⁶廖剛認為柔者，可能有柔弱寡斷之弊，處世無法果決、自立，但若能以「無適而不合於禮」之「嘉」德充實其中，則柔嘉之美，一種柔和而美善的內在之德，是賢臣所具有。內有充實的柔嘉之美，乃出自天性，受於天性本有之德，非矯情造作可為之。有柔嘉之美積於內，與外物相交後，散發於外則為令儀、令色，即端莊的威儀、美好的容色；反之，無柔嘉之美充於內心，徒具刻意所為之儀態與容色，無異於巧言、令色、鮮仁之佞臣，非國君所當重視。除具備柔嘉之美與令儀令色外，「小心翼翼」的態度，「古訓是式」的準則，莊敬而不慢易的威儀，自勤力而不懈怠的敬慎，方是如仲山甫般的賢臣。

3. 好善且有常

局勢嚴峻的南宋，亟需人才協助國君治國，袁燮對於人才短缺，甚且並非真人才的狀況感到憂心，曾說：「以今日所用之才，非不眾多，而真才則寡爾，擬奮發而實怯弱也，似多能而實寡陋也，不惶惶於仁義，而汲汲於榮祿，己不自重，又豈能為國重乎？」⁸⁷強烈抨擊當時在位之才，多為怯弱、寡陋，汲汲富貴榮祿之庸才，惶惶於仁義之真才，實不眾多。那麼，袁燮認為賢才所具備的特質為何？其〈干旄〉講義提出：

臣嘗觀：孟子聞魯欲使樂正子為政，喜而不寐。公孫丑問其故，則曰：「其為人也好善。好善優於天下，而況魯國乎？」夫苟好善，人將輕千里而來，告之以善；夫苟不好善，曰予既已知之。訑訑之聲音顏色，拒人於千里之外，則讒諂面諛之人至矣。與讒諂面諛之人居，國欲治，可得乎？嗚呼！若孟子者，可謂深知為國之要道矣。夫使之為政，安危理亂，皆由是出，豈徒以一身事其君哉？虛心屈己，旁求眾善，以自輔其所不逮，則可以當此重任矣。自矜其能，不復求助，忠告蔑聞而諂諛日親，則何以治其國哉？……區區一小國，而臣子皆好善，當時賢者亦皆以善道告之，「同聲

⁸⁶ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈烝民〉，《毛詩正義》，卷18-3，頁675上。

⁸⁷ [宋]袁燮：〈論國家宜明政刑筭子〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第281冊，卷6367，頁72。

相應，同氣相求」，翕然有濟濟多士之風，國安得而不興乎？雖然，是有本有原，一國之事，人君為之也。一舉一錯之間，是非美惡，由是分焉。故夫好賢樂善，臣子之懿德也，而所以任用之者其誰歟？妒賢疾能，臣子之大罪也，而所以登進之者又誰歟？沿流探源，其責固有在矣。此詩人所以必歸其美於衛侯也。人君觀此，足以知為治之大端矣！⁸⁸

袁燮引孟子之言，指出輔國之人才需具有好善之心，因好善之人，能同聲相應、同類相求，「虛心屈己，旁求眾善」，能吸引更多賢才來告之以善，國之治自然指日可待；不好善之人，沆瀣一氣，吸引讒諂面諛之人皆至，眾小人妒賢疾能、排斥異端，國必無以為治。然而，好善之人得否登進受任用，根源之責仍歸於人君能否深察之。

而人君如何深察好善之人？袁燮進一步歸結，要能察臣子「本心」，「大抵常人之觀人也，觀其外；聖人之觀人也，察其心。」⁸⁹依循著人性本善的特質，賢者理當保有良善的真心，而具有良善本心之人，必是有常之人，其〈風雨〉講義云：

臣聞：所貴乎君子者，不失其本心而已。天與人以此心至精至明，雖更歷萬變，而秉彝之懿，未始少虧，斯可謂之君子矣。故《書》曰：「彰厥有常吉哉。」又曰：「其惟克用常人。」常者，不變之謂也。窮如是，達亦如是；始如是，終亦如是，是之謂「有常」。〈中庸〉曰：「國有道，不變塞焉，強哉矯！國無道，至死不變，強哉矯！」塞，窮也，謂不變窮之所守也。死者人所甚畏，當死則死，不以為憚，可不謂之強乎？強立而不反，則可謂有常矣。〈風雨〉之作，淒淒瀟瀟，至於有如晦冥，未嘗易其節。物固自有常也，可以人而不如物乎？始正而終邪，始勤而終怠，始明而終

⁸⁸ [宋]袁燮：〈干旄篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷3，頁107-109。

⁸⁹ [宋]袁燮：〈堯典〉，《絜齋家塾書鈔》（張氏約園刊本），卷1，頁13-2。

昏，皆不常其德也，皆改其度者也。君子則不然，吾有此良心，斯有此常度，規矩準繩，不可須臾離也。終身守之，不以時之汙隆而貳其心，此人君之所當用也。今鄭國之君，棄其有常者而用其無常者，此詩人之所以思見君子焉。未見之時，如在險阻中，既見則平矣，故曰「夷」。未見之時，如疾痛之在躬，既見則愈矣，故曰「瘳」。未見之時，此心戚戚然而憂，既見則釋然矣，此所以喜也。嗚呼！君子之未見與夫既見，人心休戚不同如此，國之輕重繫於此故也。然則為人君者，豈可不汲汲皇皇，求天下有常之士而信任之哉？⁹⁰

袁燮認為國君要任用的賢臣，是能秉持著懿德本心者，因有懿德之君子，必定有常度。所謂「常」者，不變之謂也，始正邪終、始勤怠終、始明昏終，皆不可謂之「常」；不憚死、能守窮，「強立而不反」，方為「有常」。也就是，有常君子之特質，乃是有良心、有善心、有法度，規矩準繩終身守之，這才是人君所應汲汲尋求、信任之人。

4.戒貪濁、勵潔操

寧宗時期，貪吏問題是國家一大憂擾，嘉定改元時，寧宗曾頒詔群臣：

奸佞弄權，故相同惡，上下交利，賄賂公行。監司郡守，並相仿效，貪婪無饜，狼藉已甚。朕方勵精更始，申加訓飭，以警有位。其有緣公濟私，尚為故態，必罰無赦。⁹¹

寧宗本人對貪吏是有所覺察，甚且嚴斥貪賊，警示必罰無赦，然而苛刻之官員仍巧立名目，剝削百姓，百姓「秋苗之斛面日增，關市之徵稅日重」。⁹²有鑑於貪

⁹⁰ [宋]袁燮：〈風雨篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷4，頁124-126。

⁹¹ [元]佚名，汪聖鐸點校：〈宋寧宗三〉，《宋史全文》，卷30，嘉定元年三月戊子條，頁2537。

⁹² [宋]袁燮：〈輪對陳人君宜結人心筓子〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第281冊，卷6365，頁46。

官賦取國庫、戕害百姓之甚，袁燮〈羔羊〉講義云：

臣聞：人臣委質以事君，所食者君之祿也。然得之而由其道，居之而稱其職，無愧於此心，則雖官尊祿厚，食之安焉。反是，則不安矣。何者？「君子無終食之間違仁」，苟非其道，無其功，而徒食其食，則其違仁也甚矣。嗟來之食，雖死不受，義重於死故也。此詩三章，皆以「退食自公」為言，進而入於公朝，有補於國；退而食於私家，無愧於心。「委蛇委蛇」者，此心無愧，所以舒泰而有餘裕也。羔，小羊也。素絲，所以英裘。紕，數。緘，縫也。總，亦數也。曷為有取於羔羊？曰禽獸之食，不擇美惡，苟可以飽而已。不苟於食者，其為羊乎？人或踐之則不食，稍有塗汙則不食，寧終日飢餓，而所不欲者終不可彊，表裡莫不精潔，古人貴之，故取以為裘，而又英之以素絲，大夫服之以居。服其服而無愧心，則可以稱其服矣；食其食而不能如羔羊之精潔，將何以稱斯服乎？序《詩》者曰：〈鵲巢〉之功至聖人之化，始於閭門而達於朝廷，故在位者皆節儉而正直也。後之為人臣者誦此一詩，豈可不勵其精潔之操，而深以貪濁為戒？君天下者觀此一詩，豈可不崇獎夫精潔之臣而屏去夫貪濁之吏哉？⁹³

人臣委質於國君，與人君共謀天下之大計，而所食乃國家之俸祿，因此，須由正道得其位且稱其職，無終食之間違仁，服其服、食其食，砥礪精潔之節操，舒泰有餘而無愧於心。不可貪濁枉取、違仁無義，不擇美惡、不辨汙潔。而擁有至高無上任命人才之權者，當獎崇精潔之臣，屏棄貪濁之吏，以為大臣之警示，人才方得以盡力、效命於君前。

（二）人君求賢的方法

經筵官所指出人才之特質，無非是期望掌有人才任用權的國君，能根據著賢人的特質，按圖索驥為國求賢。至於求賢的方法，孟子曾說：「將大有為之君，

⁹³ [宋]袁燮：〈羔羊篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷2，頁71-72。

必有所不召之臣；欲有謀焉則就之，其尊道、樂道不如是，不足與有為也。」⁹⁴欲大有為的國君，對於大賢者，當以禮敬、尊道的態度親訪之。

廖剛〈板〉講義云：

《春秋傳》曰「同官為寮」，聯事合治之謂也。夫君之與臣，自其異者言之，則無為而用天下者君之事，有為而為天下用者臣之事，尊卑之勢，勞逸之分，猶霄壤之不相及，豈非所謂異事哉？然天位則共居，天職則共治，道不可以不同也，德不可以不一也。倡者和之，始者終之，猶天地陰陽之相合以成歲，猶股肱耳目之相須以成體，則君之與臣何以異於寮哉？⁹⁵

君臣猶如天地陰陽、股肱耳目，亦如同寮，天位共居、天職共治，聯事合治天下，道德亦須相依相合，以成君臣一體，所以人君當以合宜的態度求賢。袁燮〈考槃〉講義也指出：

臣聞：國之所恃以安疆者，以得賢也，故曰：「不有君子，其能國乎？」又曰：「不信仁賢，則國空虛。」賢者抱道懷德，君能用之，則邦家之福；不能用之，則獨善其身。古之明君深達是理，故求賢惟恐其不及。其或潔身遁世，自放於寂寞之濱，人君必反而自思曰：「彼賢也，宜為我用而有所不屑，得非氣類差殊，不足以感召之歟？吾進德而不懈，則誠心感通，庶乎悅而願立於朝矣。」……後之為人上者，三復此詩，深以莊公為戒，勤求賢士，毋使考槃於荒野之間，則可以立邦家之基矣。⁹⁶

國家能安以強，在於人君能得賢，明君對於求賢須常有惟恐不能及之憂，時時反思自己的態度，是否不足以感召賢者進之，反思而後勤於為邦國求賢士。那麼，

⁹⁴ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：〈公孫丑下〉，《孟子注疏》，卷4上，頁73下。

⁹⁵ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·板》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3002，頁198。

⁹⁶ 〔宋〕袁燮：〈考槃篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷3，頁109-111。

人君當以什麼樣的態度求得賢能之人呢？

1.以禮招之、以物贈之

《孟子·萬章》記載一則孟子與萬章討論招賢人的方法，孟子說道：「欲見賢人而不以其道，猶欲其入而閉之門也。夫義，路也；禮，門也；惟君子能由是路出入是門也。」⁹⁷招喚賢人必須以正確的「禮」、「義」來招喚，否者，賢人是不會晉見於前。楊椿〈干旄〉講義云：

古者招庶人以旃，士以旂，大夫以旌。賢者難進而易退，干旄、干旗、干旌，所以招之也。招賢不可以虛拘，素絲良馬所以贈之也。既招之以盡其禮，又贈之以盡其物。衛之臣子，好善如此。賢者雖退而窮，豈復有金玉其音，而不樂告之以善道者乎！……夫衛為狄所滅，文公無一旅之聚，東徙渡河，齊威公救而封之，遂能中興康叔之緒於既絕之後，與衛武公、鄭武公、齊襄公同為春秋之賢諸侯。……〈干旄〉，臣子好善之詩也，國君未嘗過而問焉；〈緇衣〉，諸侯好善之詩也，人君未嘗過而問焉。……善人則與之共天位，食天祿，不使小人得參焉，此人君好善之極致也，故曰：「周有大賚，善人是富。」豈虛言哉！⁹⁸

楊椿認為賢者或有其理想，或有其秉心，故難進而易退，國君招賢不能只是為求虛名，徒發出招賢之空名，卻未以應有之禮善待之。而是應當以干旄、干旗、干旌之「禮」招之，以良馬、貴絲之物贈之，使賢者風光，甚且與賢者共天位，食天祿。若能做到以禮招賢，以物贈賢，將會是人君好善之極致！據〈干旄序〉：「美好善也。衛文公臣子多好善賢者，樂告以善道也。」⁹⁹楊椿〈干旄〉講義依據〈序〉，強調衛國曾為夷狄所滅，卻因衛國臣子好善、好賢，樂以善道告之國君，而衛文公信且任之，君臣相與共天位、食天祿，終能齊心中興復國於既絕之後。此無疑

⁹⁷ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：〈萬章下〉，《孟子注疏》，卷10下，頁187下。

⁹⁸ 〔宋〕楊椿：《毛詩講義·干旄》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第186冊，卷4082，頁21。

⁹⁹ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈干旄〉，《毛詩正義》，卷3-2，頁123上。

在暗示高宗應當如衛文公以禮招賢、以物贈賢，賢者齊聚廟堂，小人遠離朝廷，中興大宋指日可待。

2.以虛己之心求之

廖剛為政多年，有鑑於官員積弊敗壞、苟且偷安之心態，以致時局益加混亂，百姓生活動盪不安，承續著警戒高宗中興撥亂之志，在經筵講《詩》中，經常提出國君當用賢士輔佐國政，保家安邦，其〈卷阿〉講義云：

事物之理，有危疑之機者，然後當戒。求賢用士，君人之常也。而召康公之戒其君，必以是為言者，蓋方是時，帝王之大業成矣，天下之眾治舉矣。求賢用吉士，自眾人視之，若在所可緩而非急務；由君子觀之，制治要於未亂，保邦要於未危。以天下之大，事物之眾，一日二日之間，其幾有萬，則上下內外，大小尊卑，非夫選賢拔能，眾建官聯，以與之共圖於閒暇之時，則桃蟲之微且將為拚飛之鳥，而桑土之固，曾不足以備陰雨之虞，未見其能制治保邦也。召康公之戒，不亦宜乎！賢者不可以苟得，賢者有以求而得之，則吉士皆為我用。孟子所謂：「天下之父歸之，其子焉往。」是也。¹⁰⁰

講義開端即以極具高度的危機視角提出「有危疑之機者當戒」的警示，無非暗指南宋當時的處境。廖剛以召康公在帝王之大業有成時，告誡其國君在邦國未亂之際，須未雨綢繆，及早求賢用吉士，一賢士進之，則眾吉士以類相求得以用之。要求賢用吉士，最重要的關鍵在於國君的態度，國君對於賢者當以「禮賢下士」的態度求之，廖剛講筵〈卷阿〉「有卷者阿，飄風自南」句，云：

阿，大陵也，以況則君也。「有卷者阿」，大陵之有曲者，以況則君雖大，然中虛而能受，體屈而能留，其化養之資博矣。非若南山之巖巖然，草木

¹⁰⁰ [宋]廖剛：《詩經講義·卷阿》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3001，頁189。

無所生之，而風無自而入也。飄風，回風也，以況則君子之來也。其「自南」，則化養萬物之風也，以況則君子之去就行止若風之飄忽不制於物，然其來也，斯能為上為德，為下為民，於以遂其化養之施焉。非若終風然，霾乎下，曠乎上，迅病暴急，而非物之所賴也。……君能虛己，則賢者類至。理之所在，蓋有不期然而然者矣。¹⁰¹

又「豈弟君子，來游來歌，以矢其音」句，云：

君子之道，或出或處，或默或語，無可也，無不可也，惟道是從而已。無適也，無莫也，惟義與比而已。非其義也，非其道也，祿之以天下弗顧，繫馬千駟弗視。然則敦為來哉？夫惟大有為之君，降己之勢而惟德之尊，忘己之貴而惟道之樂，虛中以俟之，屈體以接之，則其求之非無道也，非無義也。於是可出矣，隱其身而不見則非也，故曰「來游來歌」；於是可語矣，閉其言而不出則非也，故曰「以矢其音」。¹⁰²

沿續著廖剛所指出賢者的特質在於唯道、義是從，賢者的出處進退有其理想，因此，大有為之人君雖至高無上，為求國治、化養萬民，須以「中虛」、「體屈」、「降己」、「忘己」的姿態，惟德是尊、惟道是樂的理念，等待、接受有道德、仁義之君子的到來。人君若能虛己以待，賢者自然以類相從而至。據《建炎以來繫年要錄》載，高宗於紹興二年（1132）三月，策試諸路類試奏名進士於講殿：「上謂輔臣曰：『朕此舉將以作成人才，為異日之用。若其言鯁亮切直，他日必端方不回之士。自崇寧以來，惡人敢言，士氣不作，流弊至今，不可不革。』」因手詔諭考官：「直言者置之高等，尤諂佞者居下列。」¹⁰³雖無明確史料直接證明高宗此次拔擢人才之言是否受廖剛經筵講《詩》影響，但可能與廖剛提醒國君任賢使能

¹⁰¹ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·卷阿》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3001，頁189-190。

¹⁰² 〔宋〕廖剛：《詩經講義·卷阿》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3001，頁190。

¹⁰³ 〔宋〕李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷52，紹興二年三月甲寅條，頁1077。

對於中興邦國有所助益也不無相關性。

3.以至公之心親任之

寧宗在位時期，先有權臣韓侂胄擅政，後有史彌遠專權，面對奸佞弄權，寧宗始終無積極的作為。袁燮藉著寧宗對彭龜年（1142-1206）之死深感哀悼之際，曾入對言：

陛下即位之初，委任賢相，正士鱗集，而竊威權者，從旁睨之，彭龜年逆知其必亂天下，顯言其奸，龜年以罪而去，權臣遂根據，幾危社稷。陛下追思龜年，蓋嘗臨朝太息曰：「斯人猶在，必大用之。」固已深知龜年之忠矣。今正人端士不乏，願陛下常存此心，急聞剴切，崇獎樸質，一龜年雖沒，眾龜年繼進，天下何憂不治？¹⁰⁴

可惜的是，寧宗未能力行袁燮「一龜年雖沒，眾龜年繼進」任賢用能的勸諫。其後，袁燮講筵〈伐檀〉具體指出人君任官標準在於「至公」：

臣聞：人主之任官，不可有一毫之私。所共者天位，所治者天職，所食者天祿，無非天也。豈可以己意參之哉？故《書》曰：「無曠官，天工人其代之。」天至公也，代天而行，亦必公其心可也。賢者親之任之，不賢者疎之斥之。如權衡焉，非有意於輕重；如繩墨焉，非有意於曲直，斯可謂至公矣。宜親任者而疎斥之，宜疏斥者而親任之，安在其為公道乎！¹⁰⁵

天為至公者，而國君乃代天行事者，必當秉持著如權衡、如繩墨般極為公正之心，權衡人才，賢者親信之、任用之，佞者疏離之、貶斥之，不以己意妄任之。如此其選，方能得到與君共有天位之人。為何要以至公之心求取賢士？袁燮認為人臣最大的弊病在於「尸位素餐」：

¹⁰⁴ 〔元〕脫脫：〈袁燮傳〉，《新校本宋史》，卷 400，頁 12147。

¹⁰⁵ 〔宋〕袁燮：〈伐檀篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷 4，頁 137。

人臣之患，莫大於素餐，非有忠言嘉謨也，非能竭誠盡瘁也，而乘君子之器，食君子之祿。職業之瘵曠，政教之廢闕，生民之憔悴，皆此曹實為之，是豈能有補於國耶？今明主憂勤於上，而賢否混淆於下，尸位素餐者尚多有之，怠惰廢弛，偷合苟容，國之蠹民之殘也。擯斥一二，以勵其餘，而擇其「不素餐」者親之，於是賢士爭奮，姦回屏息，而綱紀大振矣。此當今之先務也，惟聖明亟圖之。¹⁰⁶

尸位素餐之臣偷合苟容、怠惰廢弛，沒有忠言嘉謨，不能竭誠盡瘁。生民之憔悴，政教之曠廢，乃由尸位者造成，人君不可讓此等怠惰之臣輔國。因此，須秉持至公之心，選擇賢良之士，讓賢臣以嘉言輔佐國君行善政、治天下，並發揮影響力擯斥尸位者，國勢方有大振、可為之機。

4.以善訪之態度求之

在經筵講《詩》中，徐鹿卿首篇講〈四牡〉詩：

〈四牡〉一詩，為「勞使臣」作也。生民休戚，係所遣之是非；官吏臧否，觀於使者之得失，不難於勞而難於遣。周人於此，何其謹重之至，而不敢苟哉！方其行也，則寵以禮樂之華，勉以咨諏之寄；及其還也，則又述其勞勩不遑暇逸之勤，而念其思親思家之意。歡欣悅懌，常浮於言意之外。臣子奔走於原隰阪險之間，而微勞片善，坐見於黻座蠅螟之邃，何其盡人之情，記人之功，纖悉至到若此。《易》曰：「說以使民，民忘其勞。」臣子寧有見知而不說以忘勞者哉！王澤既微，古意漸盡，遣者既苟，勞者亦廢。徃徃朝辭禁門，情態即異，暮宿州縣，威福便行。纔有尺寸之權可以藉手，則無非毒民厲眾之事，既不知所以遣之，借曰勞之，亦徒以為欺，

¹⁰⁶ [宋]袁燮：〈伐檀篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷4，頁137-138。

而不足以為惠矣。今宜追徼古意，嚴於遣而勞行焉。¹⁰⁷

〈四牡序〉：「勞使臣之來也，有功而見知則說矣。」《左傳》襄公四年載穆叔云：「〈四牡〉，君所以勞使臣也。」¹⁰⁸皆以為〈四牡〉乃勞使臣之作。然而，徐鹿卿依〈四牡序〉以勞使臣為基調，闡述周代之作法：國君的態度上，送使者出使時，以禮樂之儀、諮諏之勉待之；及使者以還，謹記使者出使於外的勞勤，體恤使者在在外奔波思家之心。人君能以將心比心的態度，禮賢臣下的辛勞，臣子自然能鞠躬盡力、感懷於心。

然而，慰勞辛苦出使四方之使臣固然重要，但如何選得一位好官員為國君巡行天下，了解百姓疾苦更難。徐鹿卿講義中進一步舉了具體史例：

張詠守金陵，范延貴一殿直爾。詠問天使：「沿路曾見好官員否？」延貴曰：「昨過袁州，萍鄉邑宰張希顏者，雖不識之，知其好官員也。」問其故，曰：「驛舍橋道全葺，田萊墾闢，野無惰農，肆無賭博，市易無喧爭，夜宿邸中，更鼓分明，是知其必善政也。」詠笑曰：「希顏固善矣，天使亦好官員也。」即日同薦於朝。古道既薄，上下往往交相為瘡，有採訪人物於一殿直如詠者乎？有天使過邑而縣宰不識者乎？是可歎也。雖然，臣豈敢謂今世遂無其人哉？精遣而後勞之，是在陛下一轉移間爾。¹⁰⁹

張詠與范延貴皆是賢官的典範，兩人都為國君做到了「善訪」的態度，范延貴藉由州邑野無惰農、肆無博弈等狀況，推知袁州萍鄉邑宰張希顏為好官；而張詠能善訪一小殿直范延貴，不僅得知百姓生活概況，亦得知范延貴為賢官，同時舉薦於朝廷。徐鹿卿之用意，無非在提醒理宗訪求出像張詠、范延貴般有識見的賢臣。

¹⁰⁷ 〔宋〕徐鹿卿：〈辛酉進講〉，《詩講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，頁 144-145。

¹⁰⁸ 〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：〈襄公四年〉，《春秋左傳正義》，卷 29，頁 505 上。

¹⁰⁹ 〔宋〕徐鹿卿：〈辛酉進講〉，《詩講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，頁 145-146。

國君又該如何做到「遣重於勞」呢？徐鹿卿〈癸巳進講〉講筵〈皇皇者華〉，認為〈四牡〉與〈皇皇者華〉可相為首尾，云：

臣觀遣勞使臣之詩二篇，相為首尾。臣於前篇言當遣而後勞，蓋以遣重於勞也。夫使臣之職，惟以詢訪為先務。人主以求賢自輔為心，則可以自廣其聰明；人臣以訪善報君為心，則可以輔成人主之德意。將命而行，靡不周徧，四方萬里，皆如在畿甸之間，斯謂為不辱君命矣。然嘗觀《春秋傳》穆叔之言曰：「訪問於善為咨，咨親為詢，咨禮為度，咨事為諏，咨難為謀。」雖各有意，然皆欲其訪求善道，同歸於正而已。夫苟正直恭儉不以言，則非咨善矣；人倫天倫不以明，則非咨親矣；孝弟忠信不以白，則非咨禮矣；田里愁歎不以聞，則非咨事矣；水旱盜賊不以達，則非咨難矣。志不在於善道，而以摘發隱伏為能，以浮言單辭為信，以欺誑生事為心，則臣恐壅上德，賊生民，將自遣使始，豈周人詢謀之本旨哉？惟明主重之。

110

由於使臣之職責任重大，身負有替君出行四方，訪求善道，同歸於正的使命，因此，國君自身亦當以「詢訪」賢者為務，先求得能咨善、咨親、咨禮、咨事、咨難之使臣，即如〈四牡〉講義中所舉張詠、范延貴之例，再由使臣將君命而周行萬里，詢訪天下，以成人君之德意。待使臣完成君命後，再行犒勞之意，以表人君不忘使臣之辛勞。若人君沒有先詢訪求得志在於善道之賢使，那麼，摘發隱伏、浮言單辭、欺誑賊民之事，將從派遣的使臣開始作惡，故徐鹿卿特別強調「遣重於勞」。

對照理宗在政治上作為，史彌遠於紹定六年（1233）十月病逝後，理宗結束「淵默十年無為」¹¹¹的態度，正式親政。自端平元年（1234）至淳祐十二年（1252）

¹¹⁰ 〔宋〕徐鹿卿：〈癸巳進講〉，《詩講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，頁 146-147。

¹¹¹ 據〔宋〕黃震云：「（理宗）初即位，仍委舊輔史彌遠，淵默十年無為。彌遠薨，端平元年甲午始親政。」參見氏著：〈理宗〉，《古今紀要逸編》（台北：藝文印書館，《知不足齋叢書》，

展現勵精圖治、中興大宋之心¹¹²，史稱「端平更化」。理宗「日與大臣論道經邦」、「中書之務不問巨細，內而庶政，外而邊防，叢委鞿轡，盡歸廟堂。無一事之區處不關於念慮，無一紙之申明不經于裁決」¹¹³，試圖務革眾弊¹¹⁴，重振朝綱。在政治、經濟、軍事方面採取了眾多措施，如任賢黜佞、整頓財政、崇尚理學、出師汴洛等。¹¹⁵尤其在召用正人方面，先罷黜史彌遠的黨羽梁成大、薛極等「四木」、「三凶」之佞臣¹¹⁶，重新啟用大批理學家真德秀、魏了翁、洪咨夔等，朝政氣象似有一新之機。可惜國事日壞，理宗「中年嗜慾既多，怠於政事，權移奸臣，經筵性命之講，徒資虛談，固無益也」¹¹⁷，即使任用理學家執政，卻也並非真心聽其輔佐之見。如魏了翁〈應詔封事〉提出十條改革措施¹¹⁸，欲革除國家弊政，卻因理宗僅是召用理學家以吸引更多人才，達到籠絡人心之目的，並非真要力行革弊。

除求賢外，徐鹿卿在〈經筵奏己見筍子二〉中認為人才少衰對於國力而言，不啻為一大隱憂：

臣聞：自古為國家者，夷狄強盛不足患，貨財空匱不足患，惟人才衰少為最大患。今人才衰少極矣！每一授任，往往相視嘆息，求諸朝曰無人，求諸野曰無人，陛下亦嘗深思其故乎？成周盛時，所以長養培植，以為他日

1967年），頁1右。

¹¹² 宋理宗即位之初，已有變革時政的想法，其〈重修復古殿紀事〉詩：「宣王修改日，光武中興時。文治綏函夏，英威鬯遠夷。萬年丕顯績，三紀太平基。繼述慚非稱，規恢動慨思。肯堂心翼翼，景行日孜孜。」參見〔清〕厲鶚輯撰：〈理宗〉，《宋詩紀事》（上海：上海古籍出版社，2013年），卷1，頁18。

¹¹³ 〔宋〕袁甫：〈右史直前奏事第二札〉，《蒙齋集》（清乾隆敕刻武英殿聚珍本），卷5，頁6-1。

¹¹⁴ 都省言：「端平改元，務革眾弊，次第申明，條目詳備。內而官府，外而監司、郡邑，故態未能盡革。」參〔元〕佚名，汪聖鐸點校：〈宋理宗二〉，《宋史全文》，卷32，端平二年正月庚子條，頁2696。

¹¹⁵ 胡昭曦：〈論宋理宗的「能」與「庸」〉，《中國史研究》，1998年第1期（1998年2月），頁114。

¹¹⁶ 「四木」是指薛極、胡榘、聶子述、趙汝述四人；「三凶」是指梁成大、李知孝、莫澤等三人。參見胡昭曦：《宋理宗宋度宗》（長春：吉林文史出版社，1996），頁60-61。

¹¹⁷ 〔元〕脫脫：〈理宗本紀五〉，《新校本宋史》，卷45，頁889。

¹¹⁸ 魏了翁〈應詔封事〉提出：「復三省舊典以重六卿、復二府舊典以集眾思、復都堂舊典以重省府、復侍從舊典以求忠告、復經筵舊典以熙聖學、復台諫舊典以公黜陟、復制誥舊典以謹命令、復聽言舊典以通下情、復三衙舊典以強本朝、復制閫舊典以去私意。」收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第309冊，卷7057，頁115-134。

不窮之用者，果何如哉？豐芑之仁，臺萊之澤，非偶然也。¹¹⁹

朝野人才衰少之問題，徐鹿卿指出可以學習周朝，長期培植國家所需之才，以為邦國之用。此外，徐鹿卿又舉孔子認為人人皆為可用之才，因此廣納多方弟子，以行教化之事蹟為例：

孔氏之門有好勇者、有貨殖者、有好方人者、有廉而病於貧者、有愿而至於懦者，聖人以一身造化為大爐鞴，均調消息，成小成大，使之囿於無迹之中，而人人皆可用之才。故周雖不競，而猶足以扶持於千百年而不墜者，聖人之力也。陛下以天下之大用天下，其可以天下無才自諉而已乎？孟軻有云：「猶七年之病，求三年之艾，苟為不蓄，終身不得。」今病亟而艾不蓄，顧旦旦然號於人曰：「天下無良馬。」臣恐徒以發韓愈之笑也。天地生生之理熄，則指為無才可也，今於執政中求執政，於侍從中求侍從，於卿監中求卿監，於大夫中求大夫，於有偏有過之中而疑其偏且過，正恐吾之量未大爾。豈誠人才之果少哉？臣今春薦士，已嘗略陳此意，惟陛下以造化之心，大其量而翕受之，則衰少將為眾多矣！臣不勝拳拳取進止。

120

徐鹿卿認為萬乘之主亦應大其雅量，廣求各方人才，不可以天下無人才推諉塞責。求賢才、用賢才之重要性，猶如孟軻所云當蓄七年之艾，以為重病之需，國欲大治則須人才以為輔。因此徐鹿卿以為國君當有雅納人才之心，以大心量積極從執政、太學中訪求賢才，人才自然歸附人君，為人君所用。

¹¹⁹ 〔宋〕徐鹿卿：〈經筵奏已見筍子二〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 333 冊，卷 7670，頁 163。

¹²⁰ 〔宋〕徐鹿卿：〈經筵奏已見筍子二〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 333 冊，卷 7670，頁 164。

第三節 惠恤黎民

《尚書·泰誓》：「天矜于民，民之所欲，天必從之。」¹²¹百姓是上天所欲保護的對象，天子是上天選擇來保民、敬德的統治者，因此，天子必須像父母般愛民，得民心，帝王之業方可因保民而王，永續不朽。在第三章論及，經筵官認為帝位之成乃天命為之，若欲緝熙王業，須夙夜宥密，對百姓行仁義之道。本小節再進一步討論經筵官講筵中，所論及人君應以民心為本，以及惠恤黎民的具體方法。

一、帝王為治須以民心為本

《穀梁傳》曰：「民者，君之本也。」¹²²《左傳》說：「國之興也，視民如傷，是其福也；其亡也，以民為土芥，是其禍也。」¹²³孟子也說：「得天下有道，得其民，斯得天下矣；得其民有道，得其心，斯得民矣。」¹²⁴國君得天下之道首在於「得民心」，民心的向背決定著政權的得失、存亡，統治者若要達到「祈天永命」¹²⁵的目的，就必須「惠康小民」¹²⁶、「澤潤生民」¹²⁷、「保惠於庶民」¹²⁸，安頓好百姓的身心，給與百姓安定豐足的生存環境。反之，百姓若生存於動盪不安、顛沛流離的邦國，以至於野有餓莩、輾轉溝壑，導致民心積怨、人心渙散的地步，人君不僅將失去民心，最終失去天位。

北宋徽宗末年，夷敵侵邊、家國動盪，導致「齊、趙、晉、代之間，民力皆

¹²¹ 〔漢〕孔安國注，〔唐〕孔穎達疏：〈泰誓〉，《尚書正義》，卷 11，頁 154 上。

¹²² 〔晉〕范寧集解，〔唐〕楊士勛疏：〈桓公十四年〉，《春秋穀梁傳注疏》（台北：藝文印書館，《十三經注疏（附清阮元校勘記）》，1955 年），卷 4，頁 40 下。

¹²³ 〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：〈哀公元年〉，《春秋左傳正義》，卷 57，頁 992 上。

¹²⁴ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：〈離婁上〉，《孟子注疏》，卷 7 下，頁 132 上。

¹²⁵ 〔漢〕孔安國注，〔唐〕孔穎達疏：〈召誥〉，《尚書正義》，卷 15，頁 223 上。

¹²⁶ 〔漢〕孔安國注，〔唐〕孔穎達疏：〈文侯之命〉，《尚書正義》，卷 20，頁 310 下。

¹²⁷ 〔漢〕孔安國注，〔唐〕孔穎達疏：〈畢命〉，《尚書正義》，卷 19，頁 292 上。

¹²⁸ 〔漢〕孔安國注，〔唐〕孔穎達疏：〈無逸〉，《尚書正義》，卷 16，頁 241 上。

竭，而群盜蜂起」¹²⁹，「人不堪命，遂皆去而為盜。胡馬未南牧，河北蜂起，游宦商賈已不可行」¹³⁰，中原越趨於混亂不堪。宋室南渡後，為金人所統治的北方百姓，迫於戰亂流離，紛紛向南宋移民，「淮北之民襁負而至」。¹³¹呂中指出：「國以民為本，民以食為天。非民無以守國，非食無以養民。南渡以來，不幸罹凶荒之餘，民之流離轉徙填於溝壑者，不知其幾也。」¹³²

孝宗即位後，積極求治，力圖恢復，可謂南宋中興之主。十分賞識張栻軍事識見，與其定有「君臣之契」。¹³³時金國饑饉連年，盜賊蠭起，張栻上疏建言：「修德立政，用賢養民，選將帥，練甲兵，通內修外攘、進戰退守以為一事……則必勝之形隱然可見。」¹³⁴孝宗為之褒諭。其後因賜對反復前說，上益嘉歎，面諭：「當以卿為講官，冀時得晤語也。」¹³⁵張栻於孝宗乾道六年（1170）任侍講，張栻得君賞識，有意致君堯、舜上，其〈謝侍講表〉云：「剛健篤實，《易》稱多識之功；緝熙光明，《詩》著仔肩之義。蓋典學所以建事，而治國始乎修身。厥惟哲王，乃燭大本。」¹³⁶侍講一職使張栻有機會以經史修身務學，畏天恤民，抑制僥倖，屏除讒諛等要範，向孝宗講論治道。¹³⁷

孝宗乾道五年（1169），張栻曾上奏若欲收復中原失土，首須得中原百姓之民心：

欲復中原之土，必先收中原百姓之心；欲得中原百姓之心，當先有以得吾境內百姓之心。求所以得吾境內百姓之心者無他，不盡其力、不傷其財而已。若中原之內聞吾君愛惜百姓如此，又聞百姓安樂如此，則其歸孰御？

¹²⁹ 〔宋〕李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷 1，宣和五年六月，頁 9。

¹³⁰ 〔宋〕王明清撰，田松青校點：《揮塵錄·後錄》（上海：上海古籍出版社，《歷代筆記小說大觀》，2012 年），卷 2，頁 65。

¹³¹ 〔元〕脫脫：〈食貨志〉，《新校本宋史》，卷 173，頁 4171。

¹³² 〔宋〕呂中撰，張其凡、白曉霞整理：〈高宗皇帝·恤淮民〉，《類編皇朝中興大事記講義》，卷 17，頁 703。

¹³³ 〔元〕脫脫：〈道學三·張栻〉，《新校本宋史》，卷 429，頁 12770。

¹³⁴ 〔元〕脫脫：〈道學三·張栻〉，《新校本宋史》，卷 429，頁 12772。

¹³⁵ 〔元〕脫脫：〈道學三·張栻〉，《新校本宋史》，卷 429，頁 12772。

¹³⁶ 〔宋〕張栻：〈謝侍講表〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 255 冊，卷 5721，頁 11。

¹³⁷ 〔元〕脫脫：〈道學三·張栻〉，《新校本宋史》，卷 429，頁 12773。

張栻論述認為欲收中原百姓之心，需先收南宋境內之民心，收境內民心的方法在於不竭盡民力、不傷害民財。乾道六年（1170）講筵，其〈經筵〉講義云：

濟大事必以人心為本，若未曾做得一毫，事先擾百姓，失卻人心，是將立事根本自先壞矣，烏能立哉？¹³⁹

張栻講筵提醒孝宗，人君之職分，在於為萬民之主，欲成就大事，必以民心為本，對百姓之事念茲在茲，痾瘵在抱，君民相與為一體，百姓之心自然親附於人君，歸向於人君。若未曾為百姓付出心力，卻已擾民在先，不僅國事不成，也將失去人心。袁燮〈甘棠〉講義也說：

臣聞：人心未易感也，而感人之深者，其惟盛德之君子乎？……人之為政，悅人心於一時者易，得人心於悠久者難。¹⁴⁰

取悅民心於一時容易，但得民心於長久甚為困難，唯有具盛德之國君，在為政上能做到感民心於深遠。

二、人君得民心的方法

想要成就帝業之國君，須以得民心為首要，然而得民心有方法，孟子說：「得其心有道，所欲與之聚之，所惡勿施爾也。」¹⁴¹〈大學〉：「民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。」¹⁴²為政者須清楚百姓的好惡，然後給予百姓所想

¹³⁸ [元]佚名，汪聖鐸點校：〈宋孝宗三〉，《宋史全文》，卷 25 上，乾道五年十二月甲辰條，頁 2078。

¹³⁹ [宋]張栻：〈經筵講義〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 255 冊，卷 5738，頁 352。

¹⁴⁰ [宋]袁燮：〈甘棠篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷 1，頁 68。

¹⁴¹ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：〈離婁上〉，《孟子注疏》，卷 7 下，頁 132 上。

¹⁴² [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：〈大學〉，《禮記正義》，卷 60，頁 987 上。

要的生活。在經筵官的講義中，提出了行寬仁之政、重稼穡勤織紉、藏富於民、設立學校及以理聽訟等，求得民心的方法。

（一）行寬仁之政，莫使民勞

身為民之父母，究竟該如何為百姓設想？孟子說：「民之歸仁也，猶水之就下、獸之走壙也。」¹⁴³一切政治作為，要以「仁」為出發點，「推行仁政」就是人君為民設想的首要之道。袁燮〈北風〉講義指出：

臣聞：人君之為政，莫善於寬仁，莫不善於威虐。寬仁則民愛之，威虐則民畏之。愛之若父母焉，畏之若仇讎焉。父母之親，不忍一日離；而仇讎之惡，惟恐其不相遠也。為人上者不能撫愛其民，而專以威虐從事，人心豈有不離者哉？人皆去之，君誰與立？則是戕其民者，乃所以自戕也，豈不甚可懼哉！北方肅殺之風，凜乎可畏，而加之大雪，其寒益甚，所以喻衛君之威虐也。「惠而好我，攜手同行」，畏其慘酷，與其所好相率而去之也。虛、徐，寬舒之貌。亟，急也。只且，語助也。若或遲遲其行，則其禍急，言不能一日自保也。次章亦然。至於三章，所謂「莫赤匪狐，莫黑匪烏」，則今日之當去顯然，如狐赤而烏黑，無可疑者。理所當去，而遲回不去，其禍豈不愈速乎？人心乖離，一至於此，疾之如仇讎矣。君者民之父母，而疾如仇讎，孤立於上，國勢岌岌，威虐之所致也。¹⁴⁴

「民者邦之本也，固其本則邦寧。」¹⁴⁵是袁燮民本思想的依據，且認為國君須有「子民之心」，就百姓的立場而言，寬仁之政是民之所愛，能安居樂業，百姓自然願與國君同行同立；威虐之行是民之所畏，若人君暴虐無道，百姓視君如寇讎，相攜而去，理之所當然。民心一旦乖離，影響所及自然是國勢頹危，飄忽風雨中。

¹⁴³ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：〈離婁上〉，《孟子注疏》，卷7下，頁132上。

¹⁴⁴ 〔宋〕袁燮：〈北風篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷3，頁105-106。

¹⁴⁵ 〔宋〕袁燮：〈代武岡林守進治要箚子〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第281冊，卷6366，頁57。

因此，當「推廣天心，大施仁政，則垂絕之命續，而作亂之萌折矣」。¹⁴⁶人君要掌握百姓期待寬仁之政的要領，百姓所欲與之聚之，撫愛其民，百姓對於國君自然也能如父母般敬重，國政才能長久立國。

行寬仁之政的大原則是「莫使民勞」，廖剛〈民勞〉講義指出：「是詩言民之勞，願與之休息一也。」寬仁之政的方式之一，要與民休養生息：

《書》曰：「民心罔中，惟爾之中。」上勞民而無度，下詭隨而罔中，理則然也。「式遏寇虐，無俾作慝」者，寇虐之人無以遏之，俾至於憚不畏明，而民懷憂懼矣。又莫之恤，則不畏明者斯作慝矣。孟子曰：「饑者弗食，勞者弗息，眊眊胥讒，民乃作慝。」夫民勞而不得息，已患其作慝，況寇虐者無以遏之，則作慝者眾矣。……一或妄動過舉而無愛民之心，是民之所以勞也。德惟治，否德亂，與治同道罔不興，與亂同事罔不亡，為人上者，烏可以無德哉？無德而居上，則無愛民之政，是民之所以勞也。

147

又云：

蓋足寒傷心，民勞傷國，必至之理也。故始則以民憂為恤，終則以國殘為憂。民殘則國殘，國殘則將反以自殘，是可為之深憂也。……噫！詭隨之惡至於纏綿而不可解，寇虐之亂至於正反而不可救，而厲王猶且勞民而不知止，此穆公所以深刺也。蓋人君之惡莫大於虐民而失之。¹⁴⁸

能行寬仁之政的人君，必具備有仁德，豐足民以食飽、穿暖的基本需求。若人君無德而居上、無愛民之政，使百姓無以飽食安居、休養生息，那麼百姓起身為寇

¹⁴⁶ 〔宋〕袁燮：〈輪對陳人君法天筭子〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 281 冊，卷 6366，頁 38。

¹⁴⁷ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·民勞》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3001，頁 192-193。

¹⁴⁸ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·民勞》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3001，頁 194。

盜而作慝者，必然群起效尤之。更甚者，百姓過勞終將走向傷殘、亡國的局面，這是人君當念茲在茲，深以為憂的議題。

然而，國君之所以能行威虐之政，身旁多有助紂為虐之惡官，袁燮〈北風〉講義進一步抨擊：

並為威虐，則不獨衛君為然，亦必有同惡相濟者，此所以重失人心也。今仁聖在上，予惠黎元，可謂至矣。而監司帥守，猶有急於財賦刻剝窮民者，亦有敢行誅殺害及流民者，此皆不仁之人，為國失人心者也。人心一失，所係甚大。伏惟聖主哀之救之，以活生民之命；告之戒之，以衰酷吏之風。此誠今日之急務也。¹⁴⁹

人臣既委質以事君，所作所為當稱其職、無愧於心，但在荒年歉收的時節裡，地方官吏為求稅收，常是嚴酷殘民，袁燮曾描述到：「世方急催科，下令嚴秋霜。疲癯因鞭笞，男女失耕桑。財貨豈不足，眾弊實蠹傷。但能澄其源，府庫有餘藏。無告深可憫，盼盼將流亡。根本不護惜，忍以斤釜戕。」¹⁵⁰ 地方官員沒有站在人飢己飢、人溺己溺之的立場關懷人民，甚且以更嚴厲的手段鞭笞百姓，有違人君子民之道，這些刻剝窮民者都是為人君失去民心的惡官，人君致力於行仁政之務時，也要告誡人臣好的地方官員當「得志行所為，澤民效伊尹。常深納溝念，疾苦勤訪問。」¹⁵¹ 這也呼應經筵官們所警惕國君當求賢任能，以協治理國的重要性。

（二）重稼穡勤織紉，以獲豐年

張栻為治重視民生、勤政愛民，強調經世致用的事功，尤其重視實用，「務

¹⁴⁹ 〔宋〕袁燮：〈北風篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷3，頁106。

¹⁵⁰ 〔宋〕袁燮：〈寄武岡使君表兄〉，《絜齋集》（台北：台灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本，1986年），第1157冊，卷23，頁306。

¹⁵¹ 〔宋〕袁燮：〈與范總乾〉，《絜齋集》，卷23，頁305。

為實用，不汨於習俗」。¹⁵²他說：「凡所以施惠於民者，類非虛文，皆有誠意存乎其間。千載之下即事而察之，不可掩也。」¹⁵³對於百姓的關心與照顧，必須體現出誠意，展現在實業層面，「重稼穡」、「勤織紉」即是帝王之業的根本，其〈經筵〉講義講〈葛覃〉云：

臣嘗考周家建國，自后稷以農事為務，歷世相傳，其君子則重稼穡之事，其室家則躬織紉之勤，相與咨嗟歎息，服習乎艱難，詠歌其勞苦，此實王業之根本也。如周公之告成王，其見於《詩》，有若〈七月〉，皆言農桑之候也；其見於《書》，有若〈無逸〉，則欲其知稼穡之艱難、知小人之依也。臣以為帝王所傳心法之要，端在乎此。夫治常生於敬謹，而亂常起於驕肆。使為國者而每念乎稼穡之勞，而其后妃又不忘乎織紉之事，則心不存焉寡矣。何者？其必嚴恭朝夕而不敢怠也；其必懷保小民而不敢康也；其必思天下之飢寒，若己飢寒之也。是心常存，則驕矜放肆何自而生？豈非治之所由興也歟？美哉，周之家法也！¹⁵⁴

張栻舉周王室為例，國君能重稼穡，后妃能勤織紉，故帝王能了解百姓生活之艱困，常懷著敬謹之心治天下，不敢稍有怠慢。因此，「重稼穡」、「勤織紉」不僅是帝王之業的根本，亦是帝王所傳心法之大要。又，張栻復進曰：

臣觀三代令王，必知稼穡之艱難，其后妃，必知織紉之勤勞。惟其身親之，視民如傷，其心誠痛切也。後來只為不知艱難，故都不省察，但見目前一事之辦，一令之行，不知百姓流離困苦於下。所以漢唐妄為興作之君，多在中葉，良由不知艱難所致。周公作〈七月〉，反復只說農桑；作〈無逸〉，只說稼穡之艱難。要得成王胸中了然，都知許多辛苦曲折，自然朝夕敬畏，

¹⁵² [宋]張栻：〈直秘閣詹公墓誌〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 255 冊，卷 5745，頁 463。

¹⁵³ [宋]張栻：〈文帝為治本末〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 255 冊，卷 5737，頁 319。

¹⁵⁴ [宋]張栻：〈經筵講義〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 255 冊，卷 5738，頁 350。

惟恐失民心，下情通達，凡事不敢草草，其治所以安固長久。天生民以立君，非欲其立乎民之上以自逸也，蓋欲吩咐天之赤子而為之主。人主不以此為職分，以何為職分？人主不於此存心，於何所存心？若人主之心，念念在民，惟恐傷之，則百姓之心自然親附如一體。若在我者先散了，此意思與之不相管攝，則彼之心亦將泮渙而離矣，可不懼哉！自古帝王為治，皆本乎此。後世興利生事之臣，先毀薄此論，謂之陳腐，亦無怪其然。蓋須指此為陳腐，則彼興利生事之說方得而進。臣嘗譬之，飢必食穀粟，渴必飲水漿，此語似乎陳腐，然飢須食穀粟，渴須飲水漿，不可易也。若以此為陳腐，卻求吸風飲露之計，寧有是理！人主不可以不察。¹⁵⁵

張栻強調農桑、織紉乃為國本外，話鋒一轉，抨擊後世之人君未能視民如傷、己飢己溺，不知稼穡之艱，不察織紉之苦，妄為興作，自逸於上。更甚者，當世興利生事之官僚目光淺短，毀薄農桑織紉之重要，陳腐「飢須食穀、渴須飲水」之理，反求「吸風飲露」之不切政策為先。張栻憂心人君若不以百姓之稼穡、織紉等實業存心，民心將渙散背離，國家無以長治久安。

乾道六年（1170）六月，張栻入對，孝宗問張栻：「卿知虜中事乎？」對曰：「不知也。」上曰：「虜中饑饉連年，盜賊日起。」栻曰：「虜中之事，臣雖不知，然境內之事，則知之詳矣。比年諸道歲饑民貧，而國家兵弱財匱，小大之臣，又皆誕謾，不足倚仗。正使彼實可圖，臣懼我之未足以圖彼也。」¹⁵⁶從同年張栻入對時，提醒孝宗國家歲饑民貧、兵弱財匱、臣皆誕謾等狀況來看，其講筵〈葛覃〉強調人君要重視百姓之稼穡、織紉，當有其事實根據。

《宋史》中載張栻為孝宗侍講《詩·葛覃》一事：

講《詩·葛覃》，進說：「治生於敬畏，亂起於驕淫。使為國者每念稼穡之

¹⁵⁵ [宋]張栻：〈經筵講義〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第255冊，卷5738，頁351-352。

¹⁵⁶ [宋]呂中撰，張其凡、白曉霞整理：〈孝宗皇帝·圖恢復〉，《類編皇朝中興大事記講義》，卷22，頁768。

勞，而其后妃不忘織紉之事，則心不存者寡矣。」因上陳祖宗自家刑國之懿，下斥今日興利擾民之害。上歎曰：「此王安石所謂『人言不足恤』者，所以為誤國也。」¹⁵⁷

不論孝宗是否真如《宋史》所載，聽了張栻講筵後心有所感，喟嘆王安石之誤國，是否進而關注農民稼穡、織紉之事，張栻關心民瘼、縮合時事以講筵《詩經》，表現其識見高、踐履實，具有「經世致用」的目的。

而重稼穡、勤耕織的目的，在於最終能有豐年收成。據《帝學》卷八載有神宗熙寧十年（1077）八月丙午，講《詩·周頌》紀錄：

上問侍講沈季長曰：「〈豐年〉言秋冬報，〈良耜〉何以止言秋報？」季長對畢。上又問：「〈豐年〉不言報上帝，〈良耜〉何以疊言報社稷？」季長對畢。上曰：「此終始之詩也。」¹⁵⁸

又據王得臣（1036-1116）《塵史·睿謨》載有神宗經筵聽講《詩》之紀錄，由於所講之篇章同屬《周頌》，條列於下對照討論：

神宗皇帝聖學淵源，莫窺涯涘。黃安中履，任崇政殿說書，講《詩》，至〈噫嘻〉、〈振鷺〉、〈豐年〉。上問曰：「有祈則有報，聞之以〈振鷺〉，何也？」黃曰：「得四海之歡心，以奉先王，維其如此，乃獲豐年之應。」¹⁵⁹

沈季長與黃履所講述的篇章〈豐年〉、〈良耜〉、〈噫嘻〉、〈振鷺〉等均屬於《周頌》，且為農事詩的範疇¹⁶⁰，據〈詩大序〉云：「《頌》者，美盛德之形容，以其成功告於神明者也。」¹⁶¹《頌》是宗廟祭祀的樂歌，〈豐年序〉：「秋冬報也。」〈豐年〉

¹⁵⁷ 〔元〕脫脫：〈道學三·張栻〉，《新校本宋史》，卷 429，頁 12773。

¹⁵⁸ 〔宋〕范祖禹原著，陳擘校釋：《帝學校釋》，卷 8，頁 156。

¹⁵⁹ 〔宋〕王得臣：〈睿謨〉，《塵史》（台北：台灣商務印書館，1941 年），卷上，頁 1。

¹⁶⁰ 關於《詩經》中農事詩的相關篇目，可參考史晨霞：《〈詩經〉農事詩及後世對其的承繼與發展》（呼和浩特：內蒙古大學中國古代文學碩士論文，2018 年 6 月）。

¹⁶¹ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈詩大序〉，《毛詩正義》，卷 1-1，頁 18 下。

一詩是感謝上天賜豐年，而於秋冬祭祀神明以謝恩；〈良耜序〉：「秋報社稷也。」〈良耜〉一詩先述春耕之勤勞，再敘秋收之豐盛，並祭祀上蒼以為感謝之意；〈噫嘻序〉：「春夏祈穀于上帝也。」〈噫嘻〉一詩是春夏之際向上帝祈求新的一年能豐收。商周之時，「國之大事，在祀與戎」。¹⁶²祭祀的對象十分廣泛，有神靈、有祖先、有山川大地等。祭祀詩多與農業有關，而周代農業祭祀分成春祈與秋報兩大項，即《周禮》提到：「祭社有二時，謂春祈、秋報。報者，報其成熟之功。」¹⁶³春季開始，周天子要率領諸侯公卿，向上帝祈求穀物豐收；秋收後，還要舉行報祭，以答謝神靈賜福。¹⁶⁴

其中為神宗所無法理解的是，為何在祈與報之間，還特意放有〈振鷺〉一詩。據〈振鷺序〉：「二王之後來助祭也。」是說讓夏、商二代先王之後立國杞、宋，能夠奉祀先祖，保有尊嚴。這是一種政治策略，目的在於諧和邦國，所以黃履回應神宗得四海之歡心來供奉先王，唯有如此，方能獲得豐年的回應。為何神宗時期所留下與經筵官討論之《詩經》篇章主要為《周頌》中春祈、秋報之祭祀詩？而黃履又特別強調「得四海之歡心，乃獲豐年之應」呢？

既然沈季長與黃履皆為支持王安石變法的人士¹⁶⁵，筆者認為可以換個角度從農業、氣候的狀況來看王安石變法時期的自然環境。據徐勝一等學者統計，英宗治平元年（1064）至神宗元豐二年（1079），王安石變法前後，姑且不論特殊寒冷氣候，宋代就歷經了九次水災、七次旱災，尤以旱災最為嚴重。¹⁶⁶又據《宋史·王安石傳》載，熙寧七年（1074）春，天下久旱，饑民流離失所，監生鄭俠

¹⁶² 〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：〈成公十三年〉，《春秋左傳正義》，卷 27，頁 460 下。

¹⁶³ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：〈肆師〉，《周禮正義》，卷 19，頁 299 上。

¹⁶⁴ 劉立志：〈《詩經》的思想內容〉，《《詩經》研究》（北京：中華書局，2011 年），頁 91。

¹⁶⁵ 沈季長為王安石妹夫，黃履為新法支持者，沈季長約自熙寧七年（1074）至元豐二年（1079）任經筵官，黃履約自熙寧十年（1077）至元豐五年（1082）任經筵官，此期間正值王安石新法推行時期，新法本以富國強兵為目的，卻因損及各階層利益，王安石本身個性剛愎，以及用人不當等種種因素下，反對變法的聲浪四起。王安石雖於熙寧九年（1076）退居金陵，不問世事，但新法仍由神宗繼續推行著。關於王安石變法，詳參〔明〕陳邦瞻撰：〈王安石變法〉，《宋史紀事本末》，卷 37，頁 323-367。

¹⁶⁶ 徐勝一、蕭偉樂：〈宋代氣候變遷與王安石變法始末〉，收錄於《跨世紀海峽兩岸地理學術研討會論文集》（台北：中國地理學會，1998 年），頁 31-38。

(1041-1119)繪〈流民圖〉上疏神宗，指責旱災乃因王安石變法而起，若能罷去王安石，天必雨。慈聖、宣仁二太后亦流涕謂神宗曰：「安石亂天下。」¹⁶⁷古代迷信的社會裡，多數人相信乃因變法不當而激怒上蒼，連神宗皇帝看到〈流民圖〉，對於變法的信心也為之動搖。因此，可以推測，熙寧十年（1077）前後的神宗皇帝，對於攸關百姓生活的祈求豐年與祭祀，自然是關注的。因此，在經筵講《詩》中，特地詢問了經筵官關於有祈有報、秋冬報等的祭祀問題。

（三）薄其厚斂，藏富於民

「藏富於民」是儒家仁民政治的根本，子貢問政，子曰：「足食、足兵、民信之矣。」¹⁶⁸讓百姓三餐溫飽是孔子認為富民的第一要求，而孟子則曰：「仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。」¹⁶⁹富民之道基本要求是讓百姓在凶年免於飢餓死亡。至於藏富於民的方式，孟子提出：「易其田疇，薄其稅斂，民可使富也。」¹⁷⁰荀子認為：「輕田野之稅，平關市之征，省商賈之數，罕興力役，無奪農時，如是則國富矣，夫是之謂以政裕民。」¹⁷¹「薄賦輕稅」可以說是讓百姓財富有餘力的積極方式之一。

宋代的財賦收支管理，由當時中央與地方監當官掌管，地方監當官監督地方各種稅賦的徵收，從事專賣與商業經營，甚至直接從事財賦的生產；中央監當官所主管的監當機構，一方面接收地方監當機構的上供，一方面又從事皇室與百官所需的各種消費與服務，是以財賦的支出為主。¹⁷²到了南宋時期，政治、經濟上漸趨衰敗，政府財政亟需，地方政府為了滿足上供的需求，便姑息地方監當機構以非法增設場務的方式來變相徵收稅賦。寧宗嘉定五年（1212）四月，臣僚言：

¹⁶⁷〔元〕脫脫：〈王安石傳〉，《新校本宋史》，卷327，頁10547-10548。

¹⁶⁸〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：〈顏淵〉，《論語注疏》，卷12，頁107上。

¹⁶⁹〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：〈梁惠王上〉，《孟子注疏》，卷1下，頁24上。

¹⁷⁰〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：〈盡心上〉，《孟子注疏》，卷13下，頁238上。

¹⁷¹〔戰國〕荀子原著，李滌生集釋：〈富國〉，《荀子集釋》（台北：台灣學生書局，1979年），頁200。

¹⁷²關於宋代監當官所掌管的賦稅收支，詳參雷家聖：〈宋代的監當官及其對經濟的影響〉，《逢甲人文社會學報》，第11期（2005年12月），頁185-122。

廣中諸郡無名場務，在在有之，若循之涑頭，梅之梅溪，皆深村小路，略通商旅，私立關津，公行收稅，所差罷吏姦胥，略無顧籍。緡錢、斗粟、菜茹、束薪，悉令輸稅。空身行旅，白取百金；紆路曲徑，指為透漏。官吏利其所入，悉為施行，抽分給賞，斷罪倍輸，至有稠載而來，罄囊而歸者。¹⁷³

地方監當機構在各個深村小路增設無名場務，「私立關津，公行收稅」，官府與奸吏剝削商人，分贓非法利益。可惡之行徑，令朝廷多次下詔裁撤私設場務，但效果仍十分有限。長年任地方官職的袁燮，對於地方官員聚斂百姓財稅的狀況，特為有感，其〈碩鼠〉講義云：

臣聞：善為國者，富藏於民；不善為國者，富藏於府庫。君民一體也，民既富矣，君安得而不富？不藏於民而厚斂焉，民既竭矣，君亦安能獨豐哉？故有若之言曰：「百姓足，君孰與不足？」荀卿言財貨本末源流，亦以為本原在下，而不在上也。彼魏君者，何足以知此？汲汲於聚斂而民心日離，是乃自蹶其本爾。貫，事也，事其君者三歲矣。「莫我肯顧」，言未嘗眷顧於我也；「莫我肯德」，不以我為德也；「莫我肯勞」，不知我之勞也。君不恤其民，民不戴其君，相率而去，遠適他邦，豈其本心然哉？衣食不足，無以自給，其勢不得不爾。鄭國「狡童」之刺，雖曰不美，猶可言也。今而比之「碩鼠」，殆又甚焉。君臨一國，國人愛之若父母，仰之如日月，畏之如雷霆，可也。而以「碩鼠」譏之，不君其君，至是而極矣。聖人存此詩，所以為重斂之深戒歟？始曰樂土之得所，中曰樂國之得直，固將去矣，而卒章則曰「誰之永號」，吾其何之乎？惟有永號而已，言終不去也。君雖無道而終不忍去，此謂「變風止乎禮義者」歟？此夫子所以錄之也。

174

¹⁷³ [清]徐松輯，劉琳等校點：〈食貨十八·商稅四〉，《宋會要輯稿》，頁6385。

¹⁷⁴ [宋]袁燮：〈碩鼠篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四

袁燮矛頭直指國君，認為君民本一體，百姓之本心乃心向其君、父母其君，而善於治國之人君，理當藏富於民，百姓豐足，上位者自然豐足，但是「今日吾民之困甚矣，征斂太繁，而已輸者責其再納」。¹⁷⁵百姓的困苦已超出負荷，寧宗若是如〈碩鼠〉中的國君，不眷顧百姓生活，不體恤百姓辛勞，反徵收苛賦，使民無以豐足衣食，民心漸背，則人民相率遠適他邦，非不君其君，而是情勢所然。袁燮講筵〈碩鼠〉甚且特意提醒寧宗，聖人存此詩之用意，乃在深戒重斂之國君。

（四）設立學校，教化百姓

「富民」之後，在為政者立場，教化百姓的重要性不言可喻，孟子云：「人之有道也，飽食煖衣逸居而無教，則近於禽獸。」¹⁷⁶荀子說：「不富無以養民情，不教無以理民性。」¹⁷⁷董仲舒云：「南面而治天下，莫不以教化為大務。」¹⁷⁸百姓富足後，統治者須為之設立庠序學校，使其接受教育，懂得三綱五常，成為具有道德理性之人，人君治理國家自然容易。

袁燮認為人人都需教化，「上自諸侯之士大夫，下及於民，無往不教焉。致治之極，至於人人有士君子之行」。¹⁷⁹何以人人皆須教化？又如何達到教化百姓？其〈子衿〉講義云：

臣聞：人生天地間，所以異於群物者，以知有義理而已。義理，人心之所同，皆可以為善。然無以講明之，則終日昏昏，淪於惡習，與蠢然無識者殆無以異。所謂「飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。」古人病其然，設為庠序學校，漸摩陶冶，使人心曉然，皆知義理之可貴，不為物欲所遷，則教之功也。嗚呼！是豈可一日廢乎？「青青子衿」，謂交領也，學子所

種》，卷 4，頁 138-140。

¹⁷⁵ [宋]袁燮：〈論國家宜明政刑荀子〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 281 冊，卷 6367，頁 73。

¹⁷⁶ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：〈滕文公上〉，《孟子注疏》，卷 5 下，頁 98 上。

¹⁷⁷ [戰國]荀子原著，李滌生集釋：〈大略〉，《荀子集釋》，頁 615。

¹⁷⁸ [漢]班固撰，[唐]顏師古注：〈董仲舒列傳〉，《漢書》，卷 56，頁 2503。

¹⁷⁹ [宋]袁燮：〈酒誥〉，《絜齋家塾書鈔》，卷 11，頁 3-2。

服也。「青青子佩」，謂佩玉也，《禮》：「士佩瑠珉而青組綬。」是也。士服其服，宜在學校，而逸遊於外，無親師取友之益，安在其為士乎？縱我不往教，而子亦不來學，雖音問亦不我通。乃自肆於城闕之上，以騁望為樂，此所謂「挑兮達兮」也。挑達之樂在外，義理之樂在內。在外之樂，俄頃間爾；在內之樂，生生不窮。而人心不明，昧於取舍，君子安得而不傷之？一日而廢飲食，不免於饑渴；一日而不務學，必放其良心。良心陷溺，將不可以為人，此其為害，殆有甚於饑渴者。此所以一日不見，如三月之久也。雖然，士亦何罪？國君不以是為急，學校廢而不修，所以至是。然則為民上者，豈可不以教養為先哉？¹⁸⁰

袁燮認為人之所以異於禽獸，乃是因為人的本心具有本善之義理，然而善良之本心受到外物情慾的牽引，昏惡終日，甚且成為惡習。良心一旦陷溺，昏昧不明，則無異於禽獸。袁燮〈兔置〉講義云：「教化之廢，推中人而墜於小人之域；教化之興，引小人而納於君子之途。」¹⁸¹故為政者有責任教化百姓，使之找回放失的善良本心，不為物慾所蒙蔽，並知曉義理的可貴。

而教化百姓最好的方式，就是為人民設立庠序學校，「擇師儒、群俊秀，朝夕講切，發其精微，秉彝之懿，若揭日月，而人心豈有不存乎？此學校之立所以不可緩也」。¹⁸²選擇良師俊儒，以循序漸進的方式陶冶人心，使百姓體會義理之樂是內心之樂，而在內之樂生生不窮，甚於外在物質慾望之樂。人君若能做到設立庠序學校以教化百姓，那麼，成就有禮有序的社會，將使國君更易於平治天下。

（五）反諸本心，以理聽訟

人君仁愛百姓的方式之一，是謹慎、公平審查獄訟。《尚書·大禹謨》說：「刑

¹⁸⁰ [宋]袁燮：〈子衿篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷4，頁126-127。

¹⁸¹ [宋]袁燮：〈兔置篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷1，頁59。

¹⁸² [宋]袁燮：〈建寧府重修學記〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第281冊，卷6376，頁220。

期於無刑。」¹⁸³孔子云：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎。」¹⁸⁴治理刑獄能達到不用刑、無訴訟的境界，是最高理想。然以刑獄懲治奸邪之人，乃政治上所不可避免的手段，南宋呂中曾分析指出：「用刑以禦奸，古今之所不能免也。而必以無刑期之，何哉？蓋皋陶作士，每以欽卹為心，無辜之民，未嘗有一人之獄，此刑罰所以不試而囹圄所以空虛歟！後之治獄者則不然，以慘酷相高，以鍛鍊相尚，一囚被繫，聽其所引，根連株建，延及無辜，其間有不應禁而坐禁者多矣，獄犴其不充斥乎？」¹⁸⁵在不可避免獄訟的狀況下，治理刑獄之統治者，以什麼樣的心態來斷訟刑獄事件，這對於百姓影響甚大。

對於聽訟刑獄事件的心態，袁燮也透過經筵講《詩》向寧宗皇帝提出看法，袁燮〈甘棠〉講義云：

臣聞：人心未易感也，而感人之深者，其惟盛德之君子乎？〈甘棠〉之詩是已。蔽芾，言其盛也。芟，草舍也。拜，謂屈而下之。說，猶舍也。或曰「說」本作「稅」，言其稅駕於茲也。人之為政，悅人心於一時者易，得人心於悠久者難。衣食之分人，乘輿之濟涉，非不悅也，而君子則曰：「小惠未徧。」曰：「惠而不知為政。」淺狹如此，又安能使人悠久而不釋歟？召伯誠心愛民，不自隆貴，草居露宿，聽訟於甘棠之下，未嘗任智術，要民譽也。而當時愛慕之，後人追思之，見彼甘棠，以為所憩之地而相與共存之。不惟勿伐勿敗，雖屈而下之，亦所不忍，何其入人之深耶！意者悉其聰明，致其忠愛，斷其是非曲直，無毫髮之差，亦猶皋陶明刑，邁種厥德，而黎民懷之。凡形於聽訟者，皆是心也。心純乎天發，而為政皆與天合。以我之心，感民之心，民之不能忘，由我之不可忘也！周、召分陝而治，召伯之令名得與周公並傳，殆非偶然者。三復此詩，其得人心

¹⁸³ 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：〈大禹謨〉，《尚書正義》，卷4，頁55上。

¹⁸⁴ 〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：〈顏淵〉，《論語注疏》，卷12，頁109上。

¹⁸⁵ 〔宋〕呂中撰，張其凡、白曉霞整理：〈寧宗皇帝·恤刑獄〉，《類編皇朝中興大事記講義》，卷26，頁826。

如此，豈不偉哉！¹⁸⁶

袁燮認為得民心於悠久並非易事，方法之一是要如召公能誠心愛民，屈己聽訟。尋常百姓生活於中下階層，含冤莫訴之狀大有其情，須仰賴為政官員用心體察，袁燮以〈甘棠〉所稱頌召公為例，認為審理百姓的訴訟案件，要從「反諸本心」為出發點，「是心清明，得失利害無得而昏之，自然不屈於上官，不蔽於私禱，獄安得不平？察其情偽，究其纖悉，民安得而冤」？¹⁸⁷召公能誠心愛民、紆尊降貴，「以我之心，感民之心」的忠愛態度聽訟，自能為百姓無差斷定是非曲直。

除了清明的本心，袁燮又提出：「斷獄弊訟不敢專也，必取平焉。」¹⁸⁸也就是要以至公至理的態度斷獄，其〈行露〉講義云：

臣聞：莫難於聽訟。囂訟之人，顛倒是非，變亂黑白，其情偽萬狀，若之何聽之？然天下萬事不逃乎理，善聽訟者以理裁之，而孰能肆其欺乎？「厭浥」者，露濃之貌，所以不敢夜行者，畏露之濡其身也。女以貞信自守，惟恐少有點汙，冰清玉潔，克保其身，豈容彊暴之男得以侵陵哉？明於聽訟者，視其貌，察其言，觀其理之然否，固知其大節之無虧矣。雀雖能穿屋，而雀實未嘗有角；鼠雖能穿墉，而鼠實未嘗有牙。牙，牡齒也，鼠之所無，故借以為喻。此言女雖速於獄訟，而女實未嘗有室家之情也。不明者惑於形似，遂以為真。而明者觀之，知女之無邪，猶雀之無角、鼠之無牙也，豈可以穿墉之故而遂謂其真有角牙哉？曰「室家不足」，曰「亦不女從」，女子潔白之操，於是乎著見矣。〈大學〉傳曰：「聽訟吾猶人也，必也使無訟乎！無情者不得盡其辭，大畏民志。」夫惟是心清明，無隱不燭，能使巧偽無實者不肆其浮辭，此使民無訟之道也。召伯躬行此道，心

¹⁸⁶ [宋]袁燮：〈甘棠篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷1，頁68-69。

¹⁸⁷ [宋]袁燮：〈滁州司理李君墓誌銘〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第281冊，卷6387，頁408。

¹⁸⁸ [宋]袁燮：〈江陰軍司法廳壁記〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第281冊，卷6376，頁216。

無毫髮之私，臨民決訟，洞見肺肝，此所謂「明於南國」也。君天下者，得如斯人者而委任之，天下無冤民矣。¹⁸⁹

奸詐巧佞之人，對訟狀顛黑倒白，心懷不軌，詭譎萬端。聽訟之人除內心清明、無隱不燭外，不可失之偏頗，秉持一「理」字，「以理裁之」，聽訟過程「視其貌，察其言，觀其理之然否。」世間萬事都離不開「道理」、「真理」，只要審查獄訟案件的官員願意秉持清明的本心，洞察事物之理，以至公至平之方來裁決，無訟、無冤的社會是指日可待。

第四節 遠鑑前代以抗敵復國

第二章談論宋代帝王教育時，述及北宋仁宗因幼沖即位，經筵官對其經筵教育十分謹慎，能為帝王涵養修身、闡釋為治之道，具有美刺、諷諫作用的《詩經》亦是經筵官用以感格君心、以史為鑑的載體。北宋時期雖有遼國與西夏等外敵環伺，但因尚處太平一統的局面，經筵官講《詩》基本上多從遠鑑前代興亡的角度切入，讓仁宗了解以《詩經》史事作為歷史借鏡，以求治國之道。

而南宋偏安後，中興復國是南宋君臣一致的期許，紹興二年（1132），高宗謂宰相呂頤浩（1071-1139）曰：「朕嘗思創業、中興事殊。祖宗創業固難，而中興亦不易。中興又須顧祖宗以行法度如何，壞者欲振，墜者欲舉，然大不容易。此實艱難，朕不敢不勉也。」¹⁹⁰又如乾道七年（1171），孝宗與輔臣對話曰：「本朝家法遠過漢唐，惟用兵一事未及。朕以敵讎未復，日不皇暇。」¹⁹¹淳熙六年

¹⁸⁹ [宋]袁燮：〈行露篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷2，頁69-70。

¹⁹⁰ [宋]李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷60，紹興二年十一月辛未條，頁1200。

¹⁹¹ [元]佚名，汪聖鐸點校：〈宋孝宗六〉，《宋史全文》，卷25下，乾道七年正月癸未條，頁2108。

(1179)，孝宗又強調：「朕不忘恢復者，欲混一四海。」¹⁹²李心傳在《建炎以來朝野雜記》列舉了孝宗校閱軍隊的行動，其目的即在於能隨時北伐，收復失土。¹⁹³北伐中原，興復宋室無疑是南宋君臣在政治首要努力的方向。對於經筵官而言，這樣的目標也在經筵講經所關注的議題之中。

以下分為「借鏡前代，以求治道」、「以智勇興衰撥亂，中興宋室」與「以常德立武備，修德以服遠人」等面向討論經筵官對於帝王以史為鑒來治國、抗敵復國的期許與建言。

一、借鏡前代，以求治道

北宋帝王中，仁宗極為好學，能以「堯、舜為師法，待儒臣以賓友，邇英講學，游心聖道，終身未嘗少倦」。¹⁹⁴於乾興元年（1022），即位之初，下詔：「朕仰承先訓，肇纘慶基，思與忠賢日勤聽覽，至于宵旰，非敢怠遑。雖每屬於清閑，亦靡圖于暇逸，當延侍從，講習藝文，勉徇嘉謀，用依來請。雙日不視事，亦當宣召侍臣便殿，以閱經史，冀不廢學也。隻日亦召侍臣講讀。」¹⁹⁵仁宗在位四十二年，除卻慶曆二年（1042）至慶曆四年（1044），將近兩年的時間因西夏李元昊（1003-1048）進犯謀反，曾暫停過經筵講讀外，基本上仁宗都能依時開設經筵，維持規律的講讀活動。¹⁹⁶

慶曆四年（1044）三月至五年（1045）三月，有三次進講《毛詩》的紀錄，主要皆為《國風》中的篇章，據《續資治通鑑長編》卷 147，慶曆四年（1044）

¹⁹² [元]佚名，汪聖鐸點校：〈宋孝宗六〉，《宋史全文》，卷 26 下，淳熙六年九月戊午條，頁 2233。

¹⁹³ 其〈大閱〉條載：「隆興二年（1164）五月，孝宗將閱武於近郊，既涓日矣，會雨作而止。乾道二年（1166）十一月，始幸白石校場，上登臺，親御甲冑，指授方略，令殿前馬步三司，合教為三陣，戈甲耀日，旌旗蔽野，師眾歡呼，坐作擊刺，無不中節。上大悅。」詳參李心傳撰，徐規點校：《建炎以來朝野雜記（甲集）》，卷 3，頁 95。

¹⁹⁴ [宋]范祖禹原著，陳擘校釋：《帝學校釋》，卷 6，頁 131。

¹⁹⁵ [宋]彭百川：〈祖宗聖學〉，《太平治迹統類》（台北：台灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本，1986 年），第 408 冊，卷 26，頁 646。

¹⁹⁶ 據《續資治通鑑長編》載仁宗慶曆二年四月戊戌講讀《周易》終篇後，直至慶曆四年二月丙辰才重新開講。參見《續資治通鑑長編》卷 135、146，頁 3240、3544。

三月丁亥：

丁亥，帝謂輔臣曰：「朕每令講讀官敷經義於前，未嘗令有諱避。近講《詩·國風》，多刺譏亂世之事，殊得以為監戒。」章得象對曰：「陛下留思《六經》，能遠監前代興亡之跡，此誠圖治之要也。」¹⁹⁷

在仁宗聽講《詩》之紀錄中，常可發現仁宗皇帝對於經筵官所敷陳《毛詩》之經義，「未嘗令有避諱」、「善惡皆欲得聞」，是以一種開放的態度進入經典的思想。「風化」、「諷刺」、「譏諫」等是《國風》的功用，目的則是使聞之者產生監戒，而聽講筵者仁宗得出《國風》多譏刺亂世，得以為借鏡之理，誠可謂深省之君。又《續資治通鑑長編》卷 154，慶曆五年（1045）二月戊戌：

戊戌，講《詩》，起〈雞鳴〉，盡〈南山〉篇。先是，講官不欲講〈新臺〉，帝謂曾公亮，曰：「朕思為君之道，善惡皆欲得聞，況《詩》三百，皆聖人所刪定，義存勸戒，豈當有避也。」乃命自今講讀經史，毋得輒遺。¹⁹⁸

講官曾不欲講《邶風·新臺》，卻被仁宗以其「思為君之道」的理由而拒絕講官的顧忌。究竟《邶風·新臺》所講之內容為何？宋慶曆時期《詩經》學，主要是建立在對《毛詩序》的繼承和吸收的基礎上，學者多據《序》言詩。¹⁹⁹根據〈新臺序〉：「〈新臺〉，刺衛宣公也，納伋之妻，作新臺於河上而要之。國人惡之，而作是詩也。」²⁰⁰衛宣公曾淫其庶母夷姜而生伋，後又將伋之妻佔為己有，衛宣公如禽獸般的行為，衛人寫〈新臺〉來諷刺宣公。《毛詩》自《邶風》以降十三《國風》均屬變《風》，變《風》興起之因，乃「王道衰，禮義廢，政教失，國異政，

¹⁹⁷ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 147，慶曆四年三月丁亥條，頁 3567。

¹⁹⁸ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 154，慶曆五年二月戊戌條，頁 3746。

¹⁹⁹ 易衛華：〈慶曆學風與王安石的《詩經》學〉，《河北學刊》，2012 年第 4 期（2012 年 7 月），頁 97-100。

²⁰⁰ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈新臺〉，《毛詩正義》，卷 2-3，頁 105 下。

家殊俗」。²⁰¹講筵官不欲講〈新臺〉，或許是避諱在仁宗皇帝面前講說衛宣公荒蕩的行為，以免流於說教或譏刺帝王，含有影射現實之意。

再檢索自《齊風·雞鳴》盡《齊風·南山》之〈序〉，如〈雞鳴〉，刺齊哀公荒淫怠慢，不事早朝；〈還〉，刺齊哀公好田獵，追逐禽獸而無厭地荒唐行為；〈東方之日〉刺衰也，君臣失道，男女淫奔，不能以禮化也；〈南山〉刺襄公淫乎其同父異母妹的鳥獸之行。《齊風·雞鳴》盡《齊風·南山》其實多為刺《詩》，諷刺的對象均指向至高無上之國君敗德亂政，若非仁宗心欲求治且清楚知道自己身為一國之君之責，必須站在一個制高點來學習經典，透過遠鑑聖人所刪定之《詩》，義存勸戒，可以習得諷刺亂世之事，進而作為勸戒之鏡，要求經筵講經無須避諱，經筵官方能再講《齊風·雞鳴》盡《齊風·南山》中有益治道的內容，以為鑑借。

又《續資治通鑑長編》卷 155，慶曆五年（1045）三月戊午：

三月戊午，邇英閣講《詩·匪風》篇曰：「誰能烹魚，漑之釜鬻。」帝曰：「《老子》謂『治大國若烹小鮮』，義與此同否？」丁度對曰：「烹魚煩則碎，治民煩則散，非聖學深遠，何以見古人求治之意乎。」²⁰²

經筵講至《檜風·匪風》中「誰能烹魚，漑之釜鬻」句，據《毛傳》云：「亨（烹）魚煩則碎，治民煩則散。知亨魚則知治民矣。」²⁰³丁度（990-1053）的詮釋應是遵循《毛詩正義》中以《毛傳》為主，不出《傳》意，才會引起仁宗聯想到《老子》中「治大國若烹小鮮」的概念以作為回應。雖然無法明確推知仁宗是否真能做到以簡治民的施政，但對於經筵官所詮釋的經典內容，能有所理解，且舉一反三，可以確定的是仁宗對於經典詮釋之內容已內化為知識的一部分，或許在施政上也能有借鏡經典為治的高度可能性。而這樣的可能性就是經筵官在經筵中，為

²⁰¹ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈詩大序〉，《毛詩正義》，卷 1-1，頁 16 下。

²⁰² 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 155，慶曆五年三月戊午條，頁 3757。

²⁰³ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈匪風〉，《毛詩正義》，卷 7-2，頁 256 下。

帝王詮釋有為之言的主要目的，故丁度再次說明《毛傳》的解釋後，積極讚嘆仁宗聖學深遠，能理解古人求治之意，無非就是強化仁宗皇帝應遠鑑古聖賢求治道之心。

慶曆五年（1045）三月己卯講《詩·六月》²⁰⁴：

己卯，邇英閣講《詩·六月》篇，上曰：「此序自〈鹿鳴〉至〈菁菁者莪〉，皆帝王常行之道，或止當時事耶？」楊安國對曰：「昔幽王失道，〈小雅〉盡廢，四夷交侵，中國道微，先儒所以作此序，為萬世監也。」於是上再令講之。²⁰⁵

此次經筵講《詩》進入了《小雅》的篇章，關於「雅」，〈詩大序〉云：「雅者，正也。言王政之所由廢興也。」²⁰⁶即《雅》詩所言多為王政之興廢，且《雅》詩序往往以「組詩」的形式來詮釋篇旨，〈六月序〉將《小雅》自〈鹿鳴〉至〈菁菁者莪〉各篇章旨所傳達的主要思想統整於此，包含談及君臣之義、五倫之常、賢者在位、軍士戍役、討伐外族、澤及四海、萬物得理等，當時周天子治理天下所行之道。從仁宗與楊安國經筵問對中，可以拈出兩個訊息，其一，仁宗對〈六月序〉提出了自己所習得的理解，即「帝王常行之道」，但仁宗所思不僅於此，又再進一步跳脫〈六月序〉的語境，引申詢問楊安國此帝王常行之道是否僅適用於當時詩人寫詩所在的時空背景？也就是，時空轉化到當今，身為帝王的仁宗想知道此帝王常行之道能否適用於今。猶家仲指出《詩》透過內容、創作方式及修

²⁰⁴ 〈六月序〉之篇幅較長，列於此以資參考：「六月，宣王北伐也。〈鹿鳴〉廢，則和樂缺矣；〈四牡〉廢，則君臣缺矣；〈皇皇者華〉廢，則忠信缺矣；〈常棣〉廢，則兄弟缺矣；〈伐木〉廢，則朋友缺矣；〈天保〉廢，則福祿缺矣；〈采芣〉廢，則征伐缺矣；〈出車〉廢，則功力缺矣；〈杕杜〉廢，則師眾缺矣；〈魚麗〉廢，則法度缺矣；〈南陔〉廢，則孝友缺矣；〈白華〉廢，則廉恥缺矣；〈華黍〉廢，則蓄積缺矣；〈由庚〉廢，則陰陽失其道理矣；〈南有嘉魚〉廢，則賢者不安，下不得其所矣；〈崇丘〉廢，則萬物不遂矣；〈南山有臺〉廢，則為國之基隊矣；〈由儀〉廢，則萬物失其道理矣；〈蓼蕭〉廢，則恩澤乖矣；〈湛露〉廢，則萬國離矣；〈彤弓〉廢，則諸夏衰矣；〈菁菁者莪〉廢，則無禮儀矣；《小雅》盡廢，則四夷交侵，中國微矣。」見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈六月〉，《毛詩正義》，卷10-2，頁357上。

²⁰⁵ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷155，慶曆五年三月己卯條，頁3761。

²⁰⁶ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈詩大序〉，《毛詩正義》，卷1-1，頁18上。

辭手段來豐富後人的知識，及對問題的思考，因此，誦讀《詩》可以培養人們的思維能力。²⁰⁷在仁宗經筵學《詩》的狀況中，可得一印證。

其二，楊安國講《詩》仍遵循著《詩序》，面對仁宗的疑惑，楊安國以〈六月序〉中幽王失道以致四夷交侵、中國道微的下場，警惕仁宗帝王失道的嚴重性。楊安國這樣的提醒或有其目的性，仁宗在位期間，政治上仍是文強武弱的局面，又逢西夏景宗李元昊多次侵邊，宋曾三次與西夏作戰皆敗，再加上北方的遼國藉故迫使宋朝增加對遼輸出的歲幣，宋朝處於外強環伺、內政窘困的動亂中。故楊安國此時講述《詩·六月》，又強調「先儒所以作此序，為萬世監也」，當是警惕仁宗當守帝王之道，強化國力以抵外族。

再對照慶曆五年(1045)三月甲申，范祖禹《帝學》所載楊安國為仁宗講《詩》的另一則史料：

講《詩·節南山》篇，帝問楊安國周幽王所終，安國對曰：「幽王在位十二年，為犬戎所殺，宗周遂亡，平王東遷，自此微弱。」帝雖素所聞知而特降問，以示臣下善惡廢興之事無所諱也。²⁰⁸

據〈節南山序〉，〈節南山〉是周大夫家父刺幽王無道，四方不寧之作。四方不寧之狀況與北宋外患強列並無二致，仁宗或有警戒之意，詢問楊安國關於周幽王之下場。楊安國所答幽王為犬戎所殺，以致西周滅亡，東遷後之東周亦自此衰微，充滿以史為鏡的警惕之意。范祖禹《帝學》強調仁宗對於幽王所終之史事素已所知，只是特意詢問講官以示講筵無所避諱，或有溢於稱美仁宗好學、好問之嫌，但《帝學》一書主要閱讀者為哲宗皇帝，所要強化的觀點自然不同於《續資治通鑑長編》，這是能理解的。

²⁰⁷ 猶家仲：〈先秦《詩經》解釋觀探討〉，《《詩經》的解釋學研究》，頁 54。

²⁰⁸ 〔宋〕范祖禹原著，陳擘校釋：《帝學校釋》，卷 4，頁 102。

二、以智勇興衰撥亂，中興宋室

紹興二年（1132），「中興」一詞常常出現於南宋君臣的討論之中，如紹興二年正月，御史中丞沈與求（1086-1137）提出：「願詔大臣講求利害而舉行之，使人情不駭，而兵政益修，助成經理中興之志。」²⁰⁹五月，端明殿學士簽書樞密院事權邦彥（1080-1133）曾獻十議以圖中興。²¹⁰八月，朝廷下詔：「韓世忠蕩平諸寇，連奏大捷，已加優擢。其告內外諸軍統制官，各務立功報國，共濟中興，以光史冊。」²¹¹在在可見紹興初期，君臣對於中興恢復議題的關心。

（一）因時乘理，中興北伐

廖剛於紹興二年（1132）任侍講，正值國家危殆不安之際，所講《毛詩》篇章中，〈韓奕〉、〈江漢〉主要向高宗傳達興衰撥亂，中興宋室的使命，〈江漢〉講義云：

盛不可常也，有時而衰；治不可常也，有時而亂。盛衰治亂之相尋，消長盈虛之理也。惟因時乘理者，乃能興衰而致之盛，撥亂而反之正，自非智足以見幾，勇足以立事，則有所不能也。厲王之時，《小雅》盡廢，四夷交侵，其卒至於大壞，此周室之衰且亂甚矣。宣王乃能命召公平淮夷，興而撥之，是所以為詩之美也。²¹²

據〈江漢序〉：「〈江漢〉，尹吉甫美宣王也。能興衰撥亂，命召公平淮夷。」²¹³廖剛對〈江漢〉之詮釋是藉由〈序〉來發揮，周厲王之際，四夷交侵，中原動盪大壞，宣王因能有知人之明，命召穆公平定淮夷之亂，周室因而中興。廖剛之用意

²⁰⁹ [宋]李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷 51，紹興二年正月王子條，頁 1050。

²¹⁰ [宋]李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷 54，紹興二年五月辛酉條，頁 1107。

²¹¹ [宋]李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷 57，紹興二年八月甲午條，頁 1150-1151。

²¹² [宋]廖剛：《詩經講義·江漢》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3003，頁 219。

²¹³ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈江漢〉，《毛詩正義》，卷 18-4，頁 684 下-685 上。

是提醒高宗引以為鑑，盛與治、衰與亂，乃盈虛消長之理，惟有具智慧與勇力之君，能因時乘理，撥亂世反之正，興復危邦於危亡之中。廖剛〈韓奕〉講義云：

成湯作興，中虺美其「纘禹舊服」；成王立政，周公告之「陟禹之迹」。蓋禹之功大，後世有能追復其故迹，則為賢王。周至厲王，四夷交侵，中國微矣。宣王南征北伐，復文、武之境土，即禹所甸之地而以封諸侯，又其錫命之，皆當而有禮，此尹吉甫所以有取于〈韓奕〉而美之也。²¹⁴

廖剛以〈韓奕〉中周宣王南征北討，中興文王、武王之境，又賜命諸侯為例，期許高宗能如周宣王興兵討伐金人，收復宋邦失土，分封土地於諸侯，行一統天下之大禮。紹興二年（1132）的中興之論，因恢復條件尚未成熟，僅多在君臣的爭論之中。當時宰相呂頤浩就曾多次向高宗建言出兵北向，以復中原。²¹⁵高宗對此所做出的回應是：

自惜中興，豈有端坐不動於四方者？將來朕撫師江上。朕觀周宣王修車馬、備器械，其〈車攻〉復古一篇可見。若漢世祖起南陽，初與尋、邑之戰，以少擊眾，大破昆陽。其下如唐肅宗，雖不足道，能用郭子儀、李光弼以復王室。朕謂中興之治，無有不用兵者。卿等與韓世忠等議此否？如朝廷細事，姑付有司，卿等當熟講利害。朕前日與世忠論，至晚膳過時，夜思至四更不寢。朕與卿等，固有定議，昨日批出，可更召侍從，日輪至都堂，給劄條對來上。朕將參酌，以決萬全。²¹⁶

君臣問對中，宋高宗雖知當北伐以中興復國，並以《小雅·車攻》為例，說明周宣王勤修兵馬、器械，為討伐蠻夷而積極整頓政事；又舉漢光武帝劉秀以少擊眾，興復漢室；唐肅宗能任用郭子儀、李光弼，中興唐朝等，認為欲中興宋室自當用

²¹⁴ [宋]廖剛：《詩經講義·韓奕》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3003，頁216。

²¹⁵ [宋]李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷60，紹興二年十一月己巳條，頁1197。

²¹⁶ [宋]李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷60，紹興二年十一月壬申條，頁1200。

兵以力抗金人。然而，面對北方金朝多變的局勢，高宗對於興兵抗金其實仍有顧忌，因此，下詔朝臣再多細思熟慮。

（二）復仇刷恥，收復境土

寧宗嘉定時期（1208-1224），北方出現蒙古興起，河北群盜割立，金人南遷汴京等劇烈變化，為向來居於外交弱勢之南宋，帶來前所未有的大變化。尤其嘉定七年（1214），金人與蒙古戰敗，金都燕京殘破不堪，金宣宗決定南遷至汴京，史稱「貞祐南遷」²¹⁷。汴京是趙宋祖宗的國都，又離南宋邊境不遠，此次金人定都汴京之舉，對南宋朝廷帶來極大震撼。袁燮面對國勢之危，藉由〈黍離〉講義興發義理感懷：

臣聞：王業之方盛，人皆歡樂而詠歌之；王業之既衰，人皆愁苦而哀傷之，故〈大序〉曰：「治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。」觀夫音之不同，而世道之升降，斷可識矣。周之盛也，合天下而歸往焉，故謂之「王」；及其衰也，名雖為王，其實相戾，於是降而為《國風》，直與諸侯等爾，可不哀哉！京周即鎬京，天下之所宗也。成王之營洛邑，取夫朝貢之道里均，有時會諸侯於此，其實仍居鎬京爾。平王懲幽王之禍，畏犬戎之彊，徙於東都，而宗周遂不復至。曩時定都之地，變而為禾黍之場，周大夫過之，思先王之盛不可復見，所以不堪其憂也。…呼天而告之曰：「所以致此者，何人哉！」不以衰弱之故，而虧君臣之義，此所以微其辭也。嗚呼！周雖不競，鎬京之地猶在境內，而忠臣過之，猶悲憂如此，況有甚於此者乎！我國家建都於汴，既九朝矣，宗廟宮闕於是乎在。靖康之禍，鞠為禾黍，非能如東周之在境內。神臯未復，敵久據之，往時朝會之地，今為敵人之居，此天地之大變，國家之大恥也。使周大夫生於今日，過其故都，其悲憂慘戚之情，又當如何哉？平王惟不自彊，所以迄不能復西都之盛。聖主誠能反其所為，臥薪

²¹⁷ 〔宋〕佚名編，汝企和點校：《續編兩朝綱目備要》，卷 14，頁 259-260。

嘗膽，以復讎刷恥自期，則大勳之集，指日可俟也！人情之慘戚，將轉而為歌謠，豈不偉哉！惟聖主亟圖之。²¹⁸

據〈黍離序〉：「〈黍離〉，閔宗周也。周大夫行役，至於宗周，過故宗廟宮室，盡為禾黍。閔周室之顛覆，彷徨不忍去而作是詩也。」²¹⁹是東周行役者再度行經故國傷時抒憂之作。袁燮借〈黍離序〉發揮，闡發靖康難後，南宋倉皇偏安，天地大變，新國都已不在北境，汴京又久為金人所侵占，此況更慘於宗周東遷，無疑是國家之大恥。面對辱國大事，袁燮警惕寧宗應當臥薪嘗膽，以古鑑今，反躬自強，以備雪仇刷恥，那麼，大勳之集是指日可待。

嘉定年間，南宋使臣多次出使金朝，常因蒙古南侵金人而受阻折返。如嘉定四年（1211），余巖（1162-1237）使金，不至而返；嘉定六年（1213），先後有董居誼（1157-1235）、真德秀等出使金朝，都因蒙古南侵金人作罷。宋使使金未受禮遇，宋廷卻仍替金人防禦蒙古而「謹邊備」，如於嘉定四年（1211），「金虜為韃靼所攻，命江、淮、京湖、四川制置司謹邊備」²²⁰；嘉定六年（1213），「以金主新立，為韃靼所攻，詔四川謹邊備」。²²¹有鑑於此形勢，嘉定七年（1214），真德秀請絕金人歲幣，然當時淮西轉運判官喬行簡（1156-1241）則提出：「強韃漸興，其勢已足以亡金。金，昔吾之讎也，今吾之蔽也。古人唇亡齒寒之轍可覆，宜姑與幣，使得拒韃。」²²²對於是否繼續給予金人歲幣，以助其抵禦蒙古，在朝堂有一番爭論。而在金人遷都汴京後，蒙古大軍仍不斷揮軍南下，破金人九十餘郡，兩河、山東數千里，殺戮幾盡。²²³究竟是否要救金人於危亡之中，袁燮〈木瓜〉講義有所指陳：

²¹⁸ 〔宋〕袁燮：〈黍離篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷3，頁115-117。

²¹⁹ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈黍離〉，《毛詩正義》，卷4-1，頁147上。

²²⁰ 〔宋〕佚名編，汝企和點校：《續編兩朝綱目備要》，卷12，頁231-232。

²²¹ 〔宋〕佚名編，汝企和點校：《續編兩朝綱目備要》，卷13，頁246。

²²² 〔宋〕葉紹翁撰，沈錫麟、馮惠民點校：〈請斬喬相〉，《四朝聞見錄（甲集）》（北京：中華書局，《唐宋史料筆記叢刊》，1989年），頁23。

²²³ 〔宋〕佚名編，汝企和點校：《續編兩朝綱目備要》，卷14，頁259-260。

臣聞：德不足以感人者，不足以言德；惠不足感人者，不足以言惠。古之人所以甚異於常人者，惟其感人之深而已，故《易》曰：「聖人感人心而天下和平。」三代而上，人心愛戴其君，久而不能忘者，由此道也。自入春秋，五霸迭興，大抵雜以權術，惟己是利，遑恤其他？而惟齊桓公，存亡繼絕，與人同利，猶有治世之遺風焉。今觀〈木瓜〉之詩，何其圖報之無窮也！瓜與桃、李皆以木言，以別於瓜瓞。羊桃、雀李而已，非難得之物也。投以易得之物，而報以難得之貨，亦云可矣，猶曰「非敢為報，姑永以為好」而已。言有盡而意無窮，何時而可忘耶？考之《左氏傳》，而後知齊之於衛，有生死骨肉之恩焉。衛自榮澤之敗，國為墟矣，遺民無幾，何以自立？桓公戍之以甲兵，遺之以車馬器械，絕而復續，跲而復振，無國而復有國，豈非生死骨肉之恩乎？興滅國，繼絕世，天下之民歸心焉。此聖人之垂訓，而桓公得之。邢遷如歸，衛國忘亡，亂離之餘，安堵如故，安得而不深感之歟？或曰：「今北敵垂亡，不保朝夕，與衛國敗於榮澤之役，亦何以異？我朝垂德，惠以覆護之，使既微而復振，將滅而復存可乎？」曰：「不然也。衛，中國之諸侯也，為狄人所滅，故霸主不得不救；今北敵，中國之世讎也，因其敗壞，張皇六師，為復讎刷恥之舉可也，其可救哉？」《書》曰：「兼弱攻昧，取亂侮亡。」此成湯之所以興也，惟聖主深察之。²²⁴

〈木瓜序〉云：「〈木瓜〉，美齊桓公也。衛國有狄人之敗，出處于漕，齊桓公救而封之，遺之車馬器服焉，衛人思之，欲厚報之，而作是詩也。」²²⁵袁燮以為人君之所以能感人心，乃因有仁德、恩惠長存於人心，就如同衛人之所以感念齊桓公，乃因齊桓公以甲兵、車馬、器械對衛國施予德惠，救衛國於危亡之際。但袁燮話鋒一轉，分析當時南宋對金人局勢，認為齊桓公身為五霸之長，營救當時諸侯國衛國，乃是情理所然，但北宋亡於金人之手，宋與金可謂不共戴天之世讎，

²²⁴ [宋]袁燮：〈木瓜篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷3，頁113-114。

²²⁵ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：〈木瓜〉，《毛詩正義》，卷3-3，頁141上。

並非霸主與諸侯之關係。面對亡國之仇恨，提醒寧宗應當趁金人衰敗之際，壯大六師軍隊，一雪亡國之恨方是，不可以仁德之心企圖援救金人。

三、以常德立武備，修德以服遠人

雖然武德之事為儒者所避談，但面對家國外患侵逼，袁燮〈邊防質言論十事〉認為兵機將略當深思熟講：

竊惟當今之務，備邊為急，而兵機將略，非儒者所當言。故孔子曰：「軍旅之事，未嘗學也。」而孟子亦云：「善戰者服上刑。」嗚呼！信斯言也，不曰我戰則克，君子有不戰，戰必勝乎！然則兵機將略，乃儒者所當講也。

226

儒者雖不言兵機武事，但在國家面對外敵侵邊之際，國家必須有相當的兵備，以保有國境的安全。在南宋抗敵復國的過程中，少不了武備的整飭與訓練，經筵官對於武事抱持著什麼樣的態度？

（一）有常者方能經武事

《穀梁傳》襄公二十五年：「古者雖有文事，必有武備。」孫子曰：「兵者，國之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也。」²²⁷古人認為兵備武事攸關國家存亡，視之十分慎重。

1. 武不可黷謂之常德

據《宋史·廖剛傳》，廖剛於紹興元年（1131），曾建議高宗當有親兵自將：「古者天子必有親兵自將，所以備不虞而強主威，漢北軍、唐神策之類也。祖宗軍制尤嚴。願稽舊制，選精銳為親兵，居則以為衛，動則以為中軍，此強幹弱枝之道。」

²²⁶ [宋]袁燮：〈邊防質言論十事〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 281 冊，卷 6374，頁 188。

²²⁷ [春秋]孫武撰，[三國]曹操等注，郭化若譯：〈計篇〉，《十一家注孫子》（上海：上海古籍出版社，1978 年），卷上，頁 2。

²²⁸國君將兵乃為強主威、備不虞，更是祖宗強幹弱枝策略的延續。而建立國家「武備」則是平復天下重要之方，其〈常武〉講義云：

兵所以趨變，必有常德以為之本，此武事以立。蓋武非常也，惟有常者然後能經之；事非德也，惟有德者然後能幹之。〈習坎〉之〈象〉曰：「君子以常德行。」蓋坎，險也，不能以濟險，濟險者以常而已。以常德而立武事，亦若是也。又況戈者武之事，止者武之志，猶足迹謂之武，言有行則踐之而成名，已則棄而不用，則其不可為常甚矣。惟不可以為常，則必有所謂大常者，德是已。行小變而不失其大常，雖反經而適合乎道，則事其有不立者乎？雖然，寇亂既平，而兵猶不戢，則自焚之道，此用武之大戒也。宣王中才之主，雖能興衰撥亂，成中興之功，要之善始善終，尚其所難，此召穆公美之，而其詩曰「常武」，則戒之之意深矣。²²⁹

〈常武〉是一首讚美宣王成功討伐徐國之詩，〈常武序〉：「有常德以立武事，因為戒然。」²³⁰武備是保家衛國的根基，實行武事、發動戰爭，乃國家處於矢志中興、外敵強肆的局面時，不得已而為之，並非國家常態。而武事的最高目標是「止戈」、「止武」，寇亂平定後，甲兵戰戟則當戢藏之，不可失其大常之道。因此，人君須具備有「常德」作為根本，才能經略武事，發動抵禦外侮之戰。而武事雖違反經常之理，若具有以「常德」為本，合乎保民安邦之道，中興之事功自然能有所成。

然則，何謂「常」？「常者，不變之謂也。」²³¹廖剛進一步解釋：

既要其終，又原其始，是所謂立武事必以常德，而戒之之意存乎其間也。

²²⁸〔元〕脫脫：〈廖剛傳〉，《新校本宋史》，卷 374，頁 11590。

²²⁹〔宋〕廖剛：《詩經講義·常武》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3003，頁 220。

²³⁰〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈常武〉，《毛詩正義》，卷 18-5，頁 691 上。

²³¹〔宋〕袁燮：〈風雨篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷 4，頁 125。

又曰「徐方不回，王曰還歸」者，所謂叛則討之，服則捨之，非特戒王立武必以德，於是又戒王雖本乎常德，而武終不可黷也。²³²

以武事對付外敵固然不得已，然一旦敵方順服投降之後，當捨棄武事回到常道，不可窮兵黷武、趕盡殺伐，須回到「要其終，原其始」，「善始善終」的常德狀態，方能成中興之事功。

2. 建立武備之道

袁燮〈擊鼓〉講義云：「興師動眾，爭地爭城，兵鋒一交，肝腦塗地，甚可畏也，其可輕用也哉！然有國有家者，非兵無以宣威靈、制強暴，故亦不得已而用之。」²³³興兵作戰乃國之大事，一旦雙方兵器交鋒，影響所及，將士或肝腦塗地，或身死異鄉，百姓塗炭。故非不得已才可用之，人君不可不深思熟慮。然建立武備當留心何事？

(1) 兵不可輕用，須順乎民心

用兵既為不得已之方，國君在興兵抵禦外侮時，首要之道在於「順乎民心」，袁燮〈擊鼓〉講義：

外禦其侮者，為固圉而舉，以仁伐不仁者，為救民而舉。兵出有名，故罔不吉，何者？人心固以為當然。操不祥之具，疆民於戰鬥之間，而不與眾同欲其為，從之也難矣。今州吁以庶奪嫡，親賊其兄，罪固不容誅矣。乃欲以兵力自彊，為平陳與宋之役。平，成也，欲伐鄭而力不能獨辦，故結二國之成而共伐之。漕邑之城，國之土功也，可謂勞役矣。今伐鄭之師，怨苦無聊，欲為版築者而不可得，故有「我獨南行」之嘆。蓋築者猶可以生還，而我則必死，所以忡忡然其憂也。將行之時，與其室家訣別，故其

²³² 〔宋〕廖剛：《詩經講義·常武》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第139冊，卷3003，頁223。

²³³ 〔宋〕袁燮：〈擊鼓篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷2，頁88。

言慘戚如此。爰，於也。於何而居，於何而處，言無定也。於何而喪其馬，則其兵敗，而人亦殆矣。求諸林下，若所謂收爾骨者，何其言之悲歎！契闊，勤苦之狀也。夫婦之義，生死同之，勤苦共之，此一定之論也，故曰：「成說」。今而不我活矣，說可成乎？洵，亦信也。詩人所謂「洵美且直」，皆信然之辭。向也約言「與子偕老」，今我先子而死，則變而為不信也，故曰「不我信者」，此皆夫婦訣別之語。州吁亦聞之乎？昔孟子論得民心之道，「所欲與之聚之，所惡勿施爾也」。安居者人所欲，而州吁故勞之；用兵者人所畏，而州吁彊施之。欲、惡皆違乎民，自古及今，未有能濟者。由是觀之，兵其可輕用哉？雖然，人有疾病，以藥攻之；時有姦宄，以兵伐之。雖湯武之得天下，何嘗不用兵乎？而湯武之舉，順乎人心，故人無不服；此詩所刺，拂乎人心，故人皆怨之，成敗之所以殊也。說以使民，民忘其勞；說以犯難，民忘其死。如是而用兵，人亦何怨之？有君人者，盍亦深思熟講，求所以順乎人心者哉！²³⁴

舉兵與否的判斷標準在於是否為抵禦外侮，保護人民。若為保護百姓，以仁攻伐不仁者，師出有名，出兵無不成。但〈擊鼓〉中州吁以強迫百姓訣別與生共死之妻子，操持兵器，威脅生命於戰鬥之間，已違反人情所欲。所欲、所惡皆違背民心，袁燮警惕不可能有成功者。但若興兵作戰不可免，用兵之道當如何？袁燮以湯武革命為例，湯武革命不免於用兵，但能「順乎人心」，使百姓心服，無所怨尤，那麼百姓自然願意冒著生命之難而奔赴戰場。

用兵須順應民心的看法，在徐鹿卿〈十二月乙亥進講〉講筵〈采薇〉也提到，云：

臣竊謂興兵動眾，人情之所甚難也。苟無其道，尚安能強之必我從哉？《易》之〈兌〉曰：「說以使民，民忘其勞；說以犯難，民忘其死。說之大，民

²³⁴ 〔宋〕袁燮：〈擊鼓篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷2，頁88-90。

勸矣哉！」然後知古人使民輕於犯難者，以明夫「說」之道也。故遣使之詩，必先使天下曉然知用兵非我之本意，又為備述其勞勤困苦之狀，如親履其地而親見其事，雖曰託諸戎役之自言，而實則以明我之深察其情也。其有不說以犯難而忘其死者哉？此可以觀詩人體物之心矣。²³⁵

徐鹿卿指出，為政者須將心比心、善體民心，先從百姓的立場出發，體恤百姓在戰場上的艱辛，使百姓知曉用兵之不得已，讓百姓甘願為國家「悅」以犯難，才是用兵的上策。

（2）嚴兵威且本於仁義

《孫臏兵法·月戰》：「天時、地利、人和，三者不得，雖勝有殃。」²³⁶王師出征，須得天時、地利、人和之助。廖剛〈常武〉講義解釋「赫赫業業，有嚴天子。王舒保作，匪紹匪遊」²³⁷，提出天子立武備，要嚴兵威：

「赫赫」，言其盛而顯也。「業業」，言其動而大也。征徐夷所以致天討，非私以兵加人，故天子之威不可以不嚴。其兵威之顯且大如此，則所以嚴天子之威而致天討也。故曰：「赫赫業業，有嚴天子。」「王舒保作，匪紹匪遊，徐方繹騷」者，言王之兵本於仁義。其作也非急於趨利以疾戰，故舒；非安於犯難以毒民，故保。「保」則所謂仁也，「舒」則所謂義也。雖舒而保，然其出也，未嘗無所成；其動也，未嘗無所待。²³⁸

王師出征須師出有名、致天討，不可因帝王之私欲而任意征殺。王師的軍容須展現出強盛而顯耀、威動而壯大的威嚴，目的在於嚴天子之兵威，以達到嚇阻敵方

²³⁵ 〔宋〕徐鹿卿：〈十二月乙亥進講〉，《詩講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，頁 156。

²³⁶ 〔戰國〕孫臏，鄧澤宗注譯：〈月戰〉，《孫臏兵法注譯》（北京：解放軍出版社，1986 年），頁 29。

²³⁷ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈常武〉，《毛詩正義》，卷 18-5，頁 692 下。

²³⁸ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·常武》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3003，頁 222。

的效果。然而，兵威之本，乃立基於「仁義」，興戰時，非趨利以疾戰、犯難以毒民，以「舒」且「保」作戰的方法興兵殺伐，未有不成功者。

興兵作戰中，軍馬不免疲敝困頓，但廖剛以為具有兵威之王師，不會就此破敗，講筵〈常武〉中「王旅嘽嘽，如飛如翰，如江如漢，如山之苞，如川之流。緜緜翼翼，不測不克，濯征徐國」²³⁹，云：

「嘽嘽」則若所謂「嘽嘽駱馬」、「徒御嘽嘽」，言其疲也。王師疲矣，然如鳥之飛，如鷺之翰，言其輕敏而不可搏執有如此者。「如江之永，如漢之廣」，言其鋪敦於淮瀆之上，其強盛而不可蹈犯有如此者。其固守則如山之苞蓄而不可驚動，言其靜則然也；其征戰則如川之流逝而不可禦止，言其動則然也。「綿綿」則弱而不可斷，「翼翼」則飭而不可亂。王師之疲而猶且如此，豈非王者之兵雖本於仁義，而顧自有節制者歟？夫惟本之以仁義，持之以節制，是以敵不能測，且不能克，而能濯征徐國也。²⁴⁰

王師雖疲，因本之於仁義，持之以節制，故軍隊作戰仍輕敏不被執縛，仍強盛不被侵犯，固守邦國能如山不動，斬弋敵軍有如川流莫禦，是以蠻敵不能預測，無法攻克。這就是有兵威且本之於仁義的軍隊，能攻無不克，戰無不勝之因。

(3) 募邊兵

南宋與金兵長期征戰，最為辛苦可憐者，莫過於防衛守邊的士兵。袁燮在〈陟岵〉講義中深刻地指出了守邊將士之苦：

今日邊烽未息，征夫暴露，自往年四月至今年三月，恰一歲矣。盛夏酷熱之時，不容解甲，至於生蛆；隆冬盛寒之際，坐臥被甲，其冷徹骨。糲飯藜羹，終年食淡，而又驅之戰鬥，豈其所樂哉？念之卹之，聖心之所不能

²³⁹ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈常武〉，《毛詩正義》，卷 18-5，頁 693 下。

²⁴⁰ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·常武》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3003，頁 222。

忘也。孰若賦勞還之詩，各歸其故壘，而以其供億之費，募沿邊壯勇之士，人人可用，莫非精兵，有捍禦之實，無出戍之苦，父母兄弟無復相離，保護鄉井，各致其力計，無便於此者。惟聖主亟圖之。²⁴¹

人們上戰場會前遇到的生離死別之情，袁燮從人之「情」來討論征夫之心態，他認為：「安佚者，人情之所甚欲；行役者，人情之所甚憚也。捨室家之樂，躬道塗之勞，險阻艱於跋履，寒暑切於體膚，父母兄弟，邈焉間隔，朝夕懷歸，不能自釋，此怨讎之所由興。」²⁴²以人之常情來思考，沒有人願意捨其父母兄弟之親、家室之樂，而踏上艱苦的征伐之途。在戰場上，盛夏酷熱易生蛆，隆冬烈寒冷徹骨，粗飯淡羹，勞苦至極，又非常人所樂至。為解決此一不合人情之理，袁燮具體提出「募邊兵」的策略，讓沿邊地區的壯士，以保家護鄉為心志，人人可為兵，無須離鄉背井遠戍他地。不僅解除百姓捨家履艱的困境，以增加保家衛國實質效益。

募邊兵的策略並非袁燮空想而來，淳熙八年（1181），袁燮曾任江陰尉，其〈江陰尉司新建營記〉記載：

始余得尉茲邑，或曰阻江而盜多，余甚憂之。既至，而考弓兵之籍，多闕不補；詢武藝之教，亦復久廢。乃多方招募，營葺射亭，謹閱習法，而至者常先後不齊。察其故，則遠者居數里外，近者猶二三里，而家於尉曹之旁者才數人。余喟然嘆曰：「此曹之設，本以備不虞爾，群焉而居，猶懼弗及，散而不聚，如緩急何？」欲擇便地為營。……於是向之散處於外者，合而為一。²⁴³

²⁴¹ [宋]袁燮：〈陟岵篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷4，頁136。

²⁴² [宋]袁燮：〈陟岵篇〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注：《宋人經筵《詩》講義四種》，卷4，頁134-135。

²⁴³ [宋]袁燮：〈江陰尉司新建營記〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第281冊，卷6376，頁215。

有鑑於當地的防衛軍隊戰法散亂不齊，士兵又多從遠地徵召而來，戍守江陰之心必定渙散而不凝聚，因此，袁燮想出擇便地為營，招募當地弓兵加以訓練，改善了江陰的兵力防衛能力。袁燮在講經筵的兵略見識上，可以說是具有實地考察性，平反理學家被誤以為只有空談心性之學的弊病。

（二）對外敵先被之以德，後經之以武

自建炎元年（1127）高宗即大位以來，金人始終是高宗時期最大的外患。金人為與南宋對立，建炎四年（1130），立劉豫（1073-1146）為齊帝，史稱偽齊政權。劉豫為鞏固在金人扶植下成立的新政權，實行了收買人心、省徭薄賦的種種作為，對南宋政權造成嚴重威脅。紹興元年（1131），時任尚書吏部員外郎的廖剛曾上書精闢指出：

東南建國，無異金陵，臣聞劉豫在齊、魏間，省徭薄賦，招徠人士，誘以偽官，安知不圖吾根本地乎？宜出其不意，而徙居焉，亦先事制人之道也。

244

偽齊政權不斷招徠南宋的變亂份子降附偽齊，如紹興二年（1132），知商州董先叛附於劉豫；又知濠州寇宏雖受朝命，陰與偽宿州守胡斌通。²⁴⁵偽齊之目的在於增加偽齊襲擊南宋的軍事力量，南宋朝廷不堪其擾。紹興二年（1132），任經筵官之廖剛或有鑑於此，其〈韓奕〉講義：

仲尼有言：「遠人不服，則修文德以來之。既來之，則安之。」蓋欲蠻夷之率服不可以苟求也，在修其德而已。今茲百蠻，初非有以驅而來之也，德修於此，而彼固不得不來；終非有以強而制之也，誠因於彼，而此固未嘗容心。²⁴⁶

²⁴⁴ [宋]李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷 48，紹興元年十月甲戌條，頁 1008。

²⁴⁵ [宋]李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷 51，紹興二年二月庚寅條，頁 1066。

²⁴⁶ [宋]廖剛：《詩經講義·韓奕》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3003，

廖剛引孔子之言認為，欲遠方蠻夷之人順服，首要之道在於人君當「修德」，有德之君自然能吸引遠人到來，其〈江漢〉講義講「江漢浮浮，武夫滔滔」至「時靡有爭，王心載寧」一段，指出：

「江漢浮浮，武夫滔滔」，則言先被之以德，後經之以武也。「匪安匪遊，淮夷來求」，則言其來討罪於淮夷，非不戒而妄動也。「既出我車，既設我旗」，則言其來鋪刑於淮夷，非不戒而解緩也。「江漢湯湯」，則其德廣而流行甚矣，非特浮浮然也。以此平淮夷，淮夷何足平哉！故曰「經營四方，告成於王」，則言既平淮夷而經營四方，又告成也。「四方既平，王國庶定。時靡有爭，王心載寧」者，勢有內外之殊，而治亂實同乎一理，分有上下之異，而休戚實同乎一心。故《詩》、《書》言能邇之道，必先柔遠。蓋遠者有所不治，則救患不給，豈暇能邇乎？此所以言四方平而王國定也。《傳》亦曰：「君以民為體，民以君為心。」若一二指病，則心慮為之無聊，其能寧乎？此所以言時靡爭而王心寧，蓋自然之勢也。²⁴⁷

對遠方之人先被之以德，德廣則足以經營四方，若修德卻無以招徠遠方之人，則可以聲討其罪，以武力攻伐之，「先被之以德，後經之以武」。唯有安定遠方之事，人君心慮方能安寧。

頁 218-219。

²⁴⁷ 〔宋〕廖剛：《詩經講義·江漢》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 139 冊，卷 3003，頁 219-220。

第五節 小結

本章分為四節探討經筵官透過講《詩》，對帝王實踐外王之道的期許。第一節從后妃之德與兄弟之情，釐探帝王以道齊家的方式。在后妃之德方面，袁燮認為欲齊家、國治，人君選擇賢妃正女是第一要務。而「謙和」是經筵官們一致認同后妃所應具有的美德，「謙和」的美德表現在以下幾個面向：

其一，要以求人材之心為國君求淑女。張綱講筵〈詩大序〉，從以「求人材」的角度指出，文王治外以求賢才為先務，作為后妃治內之典範，后妃則須以求淑女之材來輔佐文王治內，形成內外協濟之大業。

其二，要以謙和之德逮下，使家室和諧。張綱、楊椿、袁燮皆以〈樛木序〉指出后妃應有謙和逮下的美德，張綱以〈謙〉卦為例，說明后妃若能行謙和之德以逮下，則閨門和暢、內治得成，天子安享福祿。楊椿指出后妃能不嫉妬，眾妾能進附於人君，家室自然和諧，永保無疆之休。袁燮認為后妃應廣大其量，存有至公至平的本心。然，袁燮進一步指出后妃能否擁有謙和逮下之德，根本在於人君是否正心修身，刑於寡妻。

其三，要能樂於子孫眾多，且無嫉妒之心。后妃肩負著繁衍後代的使命，張綱、袁燮同樣講筵〈螽斯〉，並以〈螽斯序〉指出后妃要為帝王延續多子多孫的福氣，不當有妒忌之心。袁燮以人情作為出發點，認為子孫眾多乃是人情之所欲，后妃應秉持著「至公之心」，讓眾妾皆能如貫魚，進御於人君。

在兄弟之情方面，徐鹿卿講筵〈常棣〉，認為兄弟之情出於天性，是先天血緣天倫，國君若遇喪亂、外侮，能協力相助者，僅有兄弟能相與扞禦。徐鹿卿特意強調兄弟之情的原因，在於理宗即位時曾發生殘弑兄長的人倫悲劇，講筵或有意提醒國君能赦免其兄之罪，以彌補不幸之事。

第二節討論國君治理國家的最高原則是尊賢使能。趙師民在為仁宗講筵〈小

旻〉，強調國君當任用賢臣、罷黜奸佞，政治要政通世清，則須進用賢人，若進用偏邪之人，則王道壅塞不通。趙師民親賢臣、遠小人之闡發，很可能是針對當時慶曆黨爭而來。袁燮〈柏舟〉講義認為天下最大的禍患，是小人在君側，藉由〈山有扶蘇〉講義來則強調眾多仁賢臣子在位，才是國家恃強的方法。廖剛為高宗講筵時，正值宋高宗企圖「恢復失土」之際，其〈烝民〉講義強調任用賢能方能圖中興復國。

至於經筵官理想中的賢臣特質，廖剛藉由〈烝民〉中對仲山甫德行的讚美，指出賢臣當如仲山甫具有依從仁義之道、充實柔嘉的特質。袁燮〈干旄〉講義指出人君可以透過觀察臣子之本心，找出好善且有常度之賢才。而有鑑於寧宗於嘉定改元時，曾頒布戒貪賊、苛刻之官員，袁燮〈羔羊〉講義指出戒貪濁、勵潔操乃是賢臣之特質。

在求賢的方法上，楊椿〈干旄〉講義認為國君當以禮招賢、以物贈賢，與賢者共天位，使賢者風光而願意為國家效命。廖剛〈卷阿〉講義認為國君須以「體屈」、「降己」、「忘己」的姿態，等待有道德、仁義之君子的到來。袁燮講筵〈伐檀〉，指出人君選賢官的標準在於「至公之心」，以擯斥尸位素餐之人。徐鹿卿講筵〈四牡〉、〈皇皇者華〉，指出要選得一位好官巡行天下，了解百姓生活不甚容易，因此，國君自身當以「詢訪」賢者態度為之。

第三節從治民的角度來思考為民之父母的帝王，當如何治理百姓。北宋末年，夷敵侵邊、家國動盪不安，孝宗即位後積極求治，張栻在其〈經筵〉講義中認為帝王欲成就大事，必以民心為本。袁燮〈甘棠〉講義也指出盛德之君，在為政上要做到感民心。至於得民心的方法，經筵官們指出五個方式：

其一，行寬仁之政，莫使民勞。袁燮〈北風〉講義指出寬仁之政是民之所愛，國君要有「子民之心」，而廖剛〈民勞〉講義認為寬仁之政的方式之一，要與民休養生息。

其二，重稼穡勤織紉，以獲豐年。張栻講筵〈葛覃〉之際，值敵饑饉，盜賊

日起，因此舉周王室為例，提醒孝宗國君重稼穡，后妃勤織紉，是帝王之業的根本。宋神宗時期，經筵官講〈豐年〉、〈良耜〉、〈噫嘻〉、〈振鷺〉等皆為農事詩的範疇，當是春季向上帝祈求穀物豐收，秋收時以答謝神靈賜福。

其三，薄其重斂，藏富於民。長年任地方官職的袁燮，對於地方官員聚斂財稅的狀況特為有感，其〈碩鼠〉講義指出百姓的困苦已超出負荷，善治國之人君，當藏富於民，若反徵收苛賦，使民無以豐足衣食，則民心必當背離。

其四，設立學校，教化百姓。富民之後，當使百姓接受教育，袁燮〈子衿〉講義指出人之所以異於禽獸，是因為人的本心具有義理，但易受到外物的蒙蔽，因此，需要透過學校教育找回亡失的本心。

其五，反諸本心，以理聽訟。百姓易有不平之獄而無處申冤，人君仁愛百姓的方式之一，是謹慎、公平審查獄訟事件。袁燮〈甘棠〉講義認為審理百姓的訴訟案件，要從「清明之心」、「反諸本心」為出發點聽訟。其〈行露〉講義進一步指出斷獄的態度要合乎「至公」、「至理」，最終達到無訟、無冤的社會。

第四節探究面對外敵環伺的對外局勢，北宋時期經筵官在講《詩》中，提出遠鑑前代以抗敵復國的方針。在宋仁宗學習《詩經》的過程中，經筵官如章得象、曾公亮、丁度、楊安國，為仁宗講筵《國風》中〈雞鳴〉、〈南山〉、〈匪風〉、〈六月〉、〈節南山〉等篇章，基本上是從義存勸戒、借鏡前代興亡之跡作為治國平天下的切入點。

至紹興初期，君臣所關心的議題是中興宋室，廖剛〈江漢〉講義、〈韓奕〉講義，認為具智慧與勇力之君，能因時乘理，南征北伐，興復國家於危亡之中。寧宗嘉定時期，蒙古興起後，金人南遷至汴京，面對故土為金人所佔，袁燮〈黍離〉講義警惕寧宗應當臥薪嘗膽，以古鑑今，雪仇刷恥。而〈木瓜〉講義針對當時朝廷爭論是否救金人於蒙古強敵之手，袁燮認為宋與金可謂不共戴天之世讎，應當趁金兵衰敗之際，一舉殲滅以為雪恥，收復故都。

然而，南宋抗敵復國的過程中，經筵官認為武備之訓練可謂必要，廖剛〈常武〉講義認為人君須以「常」德作為根本，來經略武事、抵禦外侮。建立武備之道，袁燮〈擊鼓〉講義與徐鹿卿〈十二月乙亥進講〉講筵〈采薇〉提出建立武備，首重「順乎民心」，若為保護百姓而立武備，百姓自然願意冒著生命奔赴戰場；而廖剛〈常武〉講義指出要在「仁義」的基礎上，嚴天子兵威；袁燮〈陟岵〉講義提出「募邊兵」的策略，讓沿邊地區的壯士，以保家護鄉為心志，增加衛國實質效益。

立武備之後，在面對外敵的態度上，廖剛〈韓奕〉講義認為人君當先「修德」，自然能吸引遠方蠻夷順服。而其〈江漢〉講義進一步指出，若人君修德卻無以招徠遠方之人，則可以聲討其罪，以武力攻伐之，使遠方之事安定。

透過第五章的探究，可以發現南宋講《詩》之經筵官，不乏理學大家，如楊時弟子廖剛、湖湘派張栻、心學派袁燮等，其講筵《詩經》，並非只重視國君心、性與情的修養，他們對於國家大事的具體方針，實踐方法等，都能透過《詩》教中的史鑑、義理，闡發經世致用思想，可謂十分重視實學，而非多數人所認為理學家只空談心性的缺失。

第六章 結論

誠如在研究動機所關注的問題，宋代經學在學術史上，不僅具有變古與創新的積極意義，經學在宋代政治上，更是祖宗家法用以借古為鑑，以經治國的根據。也就是，宋代經學呈現著學術、政治與社會相扣合的致用價值。在這條脈絡的發展上，筆者認為「經筵」提供了一個極佳視角，來觀察「以天下為己任」、「致君如堯、舜」的士大夫，透過經筵講經，試圖傳達給帝王什麼樣的政治思維與政策決定。而周代貴族教育中，具有陶冶中和情性、涵養禮樂道德的《詩》教，提供了宋代經筵官用以成就君德、臻國於太平的極佳講筵教材。因此，本文以「宋代經筵講《詩》研究」為論題，探究宋代經筵官們講《詩》的內容、為帝王治國所詮釋出的《詩》教義理，以及講筵內容與當時政治環境之關聯。

在梳理經筵講《詩》內容前，有個背景發展必須先釐清。首先，何以選擇「經筵」這樣的一個視角為切入點？若單只從學術、政治與社會相結合的面向，就認為經筵是觀察士大夫向帝王傳遞經學思想的重要場域，確實不足以深化「經筵」在本論題的意義。必須回過頭設想的是，經筵官在經筵場域講經，其講筵內容若要能影響帝王的思維與決策，那就必須讓帝王意識到其重要性，也就是要在帝王心目中，成為固定制度且具有教育意義，如此才能讓經筵官藉由講筵，提醒帝王經典中所隱含的治亂要道，並引以為鑑。這背後就牽涉到宋代經筵制度在經筵制度史上的地位與意義。此外，經筵講《詩》與宋代《詩經》學發展之間的關聯性為何？經筵講《詩》是否受到宋代《詩經》學發展脈動的影響？這是本文必須進一步聚焦的問題。

基於論題的主軸「經筵」，筆者在第二章「宋代經筵制度」中，先從時代的背景，思考經筵制度在宋代成熟的原因，而政治核心的主軸，不外於君、臣的思維，所以首先，先從帝王對於一統天下的方式與儒家士大夫藉由倫理綱常來重整秩序的呼籲，觀察到統治者亟須以文治國，削減地方兵力，以行中央集權的封建

政策。而儒家思想中對君君、臣臣、父父、子子等人倫綱常的秩序規範，正符合統治者的需求，儒學成了支持統治者封建集權的利器，而統治者的策略也成了儒學復興的依靠。其次，從帝王習經態度觀察到宋初太祖、太宗、真宗三朝帝王典學好經的風氣，使重視《五經》以求「通經致用」的理念成為祖宗家法；其三，從倡言「與三代同風」，希冀「與君共治天下」的士大夫理想，觀察到他們力求國君務學，學為堯、舜之道，以達治平天下的抱負。在祖宗習經家法的力行與士大夫的力倡下，為宋代經筵制度的成熟提供了良好的發展契機。其四、對佛、道思想與漢唐訓詁注疏之學的反動下，重義理之學的理學興起，理學家將修齊治平之道、道德性命之理，帶入帝王經筵教育之中。尤其是在南宋，理學家多任經筵官，如張栻、朱熹、袁燮等人，他們對於當時腐敗政治多有不滿，對「國是」多具有一己之理想，透過經筵講經，是他們推動政治變革的重要場域。其五、印刷術的進步，讓宋代經書的刊刻、圖書的印刷，更為普及，對於經筵講義的保存與流傳，具有助益。

除了時代背景因素外，漢代所開啟殿前講經儀式，唐代設置侍講、侍讀官，則為宋代經筵制度化的先聲。再歷經宋太宗、真宗、仁宗的備顧問、設講官、開講筵閣、明訂講筵時間等事宜後，經筵講經在宋代正式成為帝王教育定制。隨著宋代經筵制度的完備，經筵官為帝王講筵前所準備的經筵講義，成了瞭解經筵官講筵內容、思想的重要依據。承載著帝王教育重任的宋代經筵制度，更影響到明、清的經筵、日講制度。

追求與三代同風、致君如堯、舜既然是宋代士大夫在政治上的最高理想，那麼，承載著宗周禮樂文明、典章制度，大體反映周代生活面貌與人們思想情感的《詩經》，自然是士大夫力求帝王學習西周禮儀文化，借鑑成周文治武功以安邦定國的重要載籍。第三節則探究宋代經筵講《詩》與宋代《詩經》學之淵源，首先梳理了宋代《詩經》學的發展歷程，北宋仁宗慶曆之前，治經者多守著漢唐注疏，《詩經》學發展也是恪守漢唐注疏傳統，以《毛詩正義》為發揮微旨的標準；慶曆正學之後，經學家因著疑經惑傳的思維，漸思自出義理，以己意解經，而《詩

《詩經》學家也開始對《毛傳》、《鄭箋》和《詩序》提出了懷疑和批駁。以己意解經是慶曆之後《詩經》學的特色；熙寧年間，王安石藉由官方管道，使《三經新義》成為科舉考試的官本，成為北宋中後期的新官學，而《詩經義》也取代了當時《毛詩正義》而成為天下士子的科考經書。元祐之後，理學的興起與成熟，也表現在以心性天命之道解《詩》，使《詩經》的詮釋漸漸走向理學化；南宋理學成為學術思潮後，經典詮釋呈現了理學化的現象，而《詩經》學除尊《序》、廢《序》之爭，亦呈現了理學化的詮釋方式。

其次，探究經筵講《詩》對於《詩經》的詮釋，與宋代《詩經》學的發展，是否有相互呼應之處？雖然仁宗慶曆前後，經學家對於解釋《詩經》，有了拋棄漢唐注疏傳統束縛的風氣，但透過經筵講《詩》的觀察，經筵官對於《詩經》字句作訓詁，是不離《毛傳》、《鄭箋》的傳疏，而對於《詩》旨的詮釋，是謹守著《詩序》主旨，換言之，不論南北宋時期，疑經、改經的觀點，尊《序》、廢《序》的爭論，在官方經筵講《詩》中，是不受影響的。

經筵在宋代完備且成定制，《詩經》又承載著周代社會的禮樂文化，在這脈絡下，筆者選擇以經筵講《詩》為觀察的視角，釐探經筵官透過《詩》教，所欲提醒帝王的思想義涵。因此，本文第三、四、五章即以經筵官於經筵場域講《詩》問對的內容，以及《詩經》經筵講義所記載的義理，再結合講筵官當時所處政治環境與事件，展開觀察。

第三章從君位天命觀點，來觀察經筵官對於君位之賦予的思考。《詩經》中記載著殷商、西周之興，乃帝位天命的觀點，給予了後代帝王作為鞏固君權的根據。這樣的思想，在宋高宗於徽、欽二帝被擄後，急於為帝王治統找到合理性的狀況下，被經筵官所運用。廖剛以《周頌·天作》，劉一止以《大雅·下武》向高宗指出「君位天命」的觀點，以安高宗擔憂所得帝王之位名不正、言不順的困境。君位固然天命成之，但兩位經筵官進一步提醒高宗要「以德配天」、「敬德保民」，君之「德」才是帝位天命成之下的《詩經》政治核心價值，故廖剛以《周

頌·維天之命》，提醒高宗人君須有「敬」與「和」的內涵以配合天命；劉一止以〈下武〉提醒高宗要以繼承祖先之志的大孝，和履信於民的美德，立大宋基業。

人君展現帝位天命的另一方式，是封建諸侯，以承天意。廖剛以《大雅·韓奕》說明，人君對於諸侯要能極盡隆禮之待遇，表現真誠之態度，諸侯自然願意為國效命。但擁有封地的諸侯也不可不安於份，廖剛再藉由《周頌·烈文》提醒國君應告誡諸侯要建功立業，保護封地與人民。廖剛此番言論，是有鑑於高宗對於身邊宗室及武將之不信任，卻仍須釋放兵權、倚賴藩鎮來防邊抗金等的矛盾情境，藉由《詩》教順勢提出對諸侯、武將等恩威並施的權宜之計。

此外，《詩經》中存在著帝位之興廢取決於民心之思想，廖剛以《大雅·板》、《周頌·昊天有成命》、《大雅·民勞》等指出，天命的變化取決於百姓是否豐衣足食，是否過於勞苦，國君若要成就王業以應天命，須「夙夜宥密」、「仁義並施」。而依時祭祀天地，永保無疆之休，也是帝王承繼天命的展現，廖剛以《周頌·天作》、《周頌·我將》，強調依時保其祀的重要，封建社會中，只有國君能祭祀天地，這象徵著君位繼承天命，再以肥羊碩牛祭祀神明，則是善政治民的表現。

值得注意的是，關於君位天命的觀點，眾經筵官中，只有廖剛和劉一止提出，而兩人講筵時間，分別是在高宗紹興二年（1132）、紹興九年（1140），時值南宋剛建立，國勢飄搖，君心、民心未安之際，兩人特意講述《詩》教中君位天命之的觀點，實有其時代背景的特殊因素。而廖剛為高宗講《詩》的篇目，聚焦於《周頌·清廟之什》、《大雅·生民之什》與《大雅·蕩之什》，尤其《周頌》是周室成功而致太平德洽之詩，或許廖剛對於剛立朝之高宗，寄予中興大宋並以德治國的深切期許。

第四章論國君修身之道，分從內在情性的涵養與外在威儀的修持，探究經筵官透過《詩》教，向帝王所闡釋的心、性與情內涵，要求帝王正心修己所應具備的工夫，以及帝王所應敬慎之外在威儀。心、性與情是儒家修身的基礎，又是理學家心性論的核心，經筵官中，袁燮是心學大家，講筵中尤其留意心、性、情之

思考，承續著孟子性善論的基礎，在《邶風·谷風》、《邶風·日月》講義中告訴國君「心」乃是人之大本，眾善兼具，但不免受到蒙蔽。因此，人君須時時保有善良本心，其方法則在於「存天理、去人欲」，依循正道則能明心。廖剛藉由《大雅·卷阿》認為「性」是本體渾然形成，「情」則受外物之感動而有喜怒哀樂之變化；張綱講筵〈詩大序〉則說「性」是與生俱有，是靜的狀態，「情」出於「性」，會受到外物之影響；袁燮亦從〈詩大序〉中說「性」是寂然不動的狀態，「情」會受到外物有感而發，兩者名稱雖異，其根本皆出於善良的本心。而不論是「性」或「情」，經筵官都認為須透過「禮義」來節制、薰陶。換言之，經筵官對於心、性與情的討論，是立基在性善論、〈詩大序〉及《中庸》的基礎上，認為「性」乃與生俱來，不脫離人性本善的觀點；「情」出於「性」，易受外物之感發而有喜、怒、哀、樂之欲惡，因此，需透過「禮義之教」來對情感加以陶冶、節制。

至於經筵官透過《詩》教所提出的正心、修身工夫有：立志、以仁存心、慎獨、剛健、反求諸己等。其一，立志方面：袁燮在《邶風·北門》、《周南·卷耳》、《邶風·式微》中，提醒寧宗立志是國君修身之首要，人君須立遠大之志，國家才有轉危為安的可能。袁燮對寧宗的立志工夫之說，當是有鑑於寧宗朝，內部歷經了偽學逆黨之禁、權臣專擅，外則有金兵、蒙古的侵逼，一國之主寧宗對於朝政決策始終懦弱昏庸，袁燮實是有感而發；其二，以仁存心方面：楊椿與袁燮同樣藉由《召南·騶虞》，提醒國君要保有仁德之心，袁燮又以《周南·樛木》指出為仁之道在於「克己」，克去一己私，做到己立立人、己達達人的成仁美德；其三，慎獨方面：慎獨的工夫是內心時時保有戒慎恐懼的態度，經筵官為仁宗講筵《小雅·巷伯》，讓仁宗省思到嫌疑之際，是古人所謹慎之處；其四，剛健之德方面：力求國君要效法天自強不息的精神，袁燮藉由《衛風·芄蘭》、《王風·揚之水》告誡寧宗，在國家積弱之際，人君亟須有判斷是非對錯、不顛倒當為與不當為的剛健之德，不可有優柔寡斷、苟且現狀的偷安心態；其五，反求諸己方面：不論是何種修身工夫，以格君心之非為要的經筵官，終究希望人君能做到反求諸己的內省工夫，袁燮在《齊風·甫田》、《邶風·凱風》、《邶風·終風》講義

中，反覆強調「反求自省」，責己不責人，並以「積誠意」來感人動物，那麼，違逆不順的困境，皆可產生感格之效。

有威可畏、有儀可象的外在威儀，則是經筵官要求國君必須建立的外顯之德。首先，威儀表現在衣冠能稱其德：經筵官為仁宗講筵《小雅·都人士》，仁宗在聽講筵中省思到，上古之人冠服能稱其行，從容有常度，今之人卻不然。仁宗的一番話，無疑是帝王自己深省的表現。其次，須有內在敬慎之德，威儀方能顯現於外：廖剛《大雅·民勞》、楊椿《鄘風·相鼠》講義皆指出人君之威儀，乃是德著乎外的表現。而廖剛在《大雅·抑》講義指出人君若失去威儀將失其德，甚至失其國，因此，國君要勤修威儀，至於勤修威儀的方式則是涵養謙沖自牧之德。

第五章分從齊家、君臣、君民以及外交關係，觀察經筵官對帝王實踐外王之道的期許。就人倫關係，經筵官所關注的議題有兩方面，其一，是后妃之德：張綱講筵〈詩大序〉，從求人材的角度指出后妃為國君求得淑女，即是求後宮之材，以輔佐帝王成就家道。張綱、楊椿、袁燮都講筵《周南·樛木》，講義內容基本上遵循〈序〉強調后妃須有謙和待下的美德，而后妃又肩負有傳宗接代的責任，張綱、袁燮進一步在《周南·螽斯》講義述及后妃應該要能為國君增添多子孫之福。張綱為高宗時講筵官，袁燮為寧宗時期講筵官，高宗無子嗣，寧宗之皇子多幼殤，兩位經筵官之言論，或有對大宋皇位繼承問題的隱憂而發。

其二，是兄弟之親：封建社會中，兄弟血緣之親是維繫階層關係的要素，而爵位採嫡長子襲承制，無形中為兄弟之親添加了政治利益衝突。楊安國為仁宗講筵《小雅·角弓》，主題圍繞著〈角弓序〉幽王不親九族，以致骨肉相怨，讓仁宗省思到和睦九族之重要，進而要推及百姓。徐鹿卿為理宗講筵《小雅·常棣》，特意強調兄弟之倫如常棣同枝，本為天性，當兄弟遇到遭難、外侮時，也只有兄弟之親能相互扶持。經筵官中，只有徐鹿卿特別強調兄弟之情，背後原因是理宗是史彌遠矯立寧宗遺詔而即皇帝位，即位後就以謀逆之罪名，任由史彌遠毒死其

兄濟王。此事在朝廷引起軒然大波，當時許多理學大家如真德秀等紛紛上疏為濟王申冤，徐鹿卿〈常棣〉之講筵，或有借題發揮的用意。

在君臣關係方面，趙師民、袁燮、廖剛等分別在不同篇章中，提及用賢之重要。趙師民講筵《小雅·小旻》，強調國君用賢人則王政通，進奸邪則王澤塞。此次講筵，正值慶曆年間范仲淹被誣為朋黨，遭受貶謫而闡發，趙師民之用意當是在提醒仁宗思考用賢之道。袁燮在《邶風·柏舟》講義中，警惕寧宗若小人常在君側，必排擠異端、敗壞朝政，會是天下最大的禍患。又在《鄭風·山有扶蘇》中點出唯有眾賢人君子森然聚集於朝廷，國家才有安強之日。廖剛則是藉由《大雅·烝民》中，對周宣王能任賢使能，以致中興周室的讚美，在宋高宗企圖「中興復國」之際，力陳任用賢能對於興復失土的重要。可知，不論國家是太平一統，抑或是國勢動盪不安，「尊賢任能」是經筵官在政治上極為重視的一環。

至於經筵官心目中賢臣之特質，廖剛在《大雅·烝民》講義中提出能依從仁義之道，具有充實柔嘉之美，方為賢臣；袁燮講筵《鄘風·干旄》，提出賢者必須好善且有常道，講筵《召南·羔羊》，警惕國君要獎崇精潔之賢臣。關於人君求賢的方法，楊椿《鄘風·干旄》講義提出國君對於賢臣要以禮招之、以物贈之，讓賢者備受禮遇，進而願意效命於君；廖剛講筵《大雅·卷阿》提出人君要以虛己、忘己之心求賢，賢者就會以類相從而至；袁燮講筵《魏風·伐檀》，則認為國君應以至公之心求賢；徐鹿卿在《小雅·四牡》、《小雅·皇皇者華》，提出國君要能以善訪的態度求賢。

在治理人民的部分，張栻在其《周南·葛覃》特別提醒孝宗，若欲收復失土，就須先得萬民之心。得到民心的方法，經筵官也有具體闡釋，其一，行寬仁之政：袁燮在《邶風·北風》講義認為國君要行寬仁之政，不可威虐百姓；其二，重稼穡、勤織紉：張栻講筵《周南·葛覃》則從實業層面提出重稼穡、勤織紉，是讓百姓生活豐衣足食的要件。而神宗時期，經筵官講《周頌·豐年》、《周頌·良耜》、《周頌·噫嘻》、《周頌·振鷺》，有向上帝祈求讓百姓穀物豐收的用意；其三，

減輕賦稅，藏富於民：袁燮在《魏風·碩鼠》告誡寧宗要體恤民勞，減輕百姓賦稅，藏富於民；其四，設立學校教化百姓：百姓富足後，袁燮在《鄭風·子衿》講義提出設立學校來教化百姓，以成就有禮義的社會；其五，以理聽訟：袁燮《召南·甘棠》、《召南·行露》講義提醒國君要以至公、至理之心審查百姓獄訟事件，以達到無訴訟、無冤獄的社會。

人君治國的最終目的在於平治天下，文強武弱的政治勢態下，外敵環伺始終是大宋的隱憂。北宋仁宗時，經筵官講筵《齊風·雞鳴》、《齊風·南山》、《檜風·匪風》、《小雅·六月》、《小雅·節南山》等篇章，基本上是從譏刺亂世，以為借鏡前代興亡之跡作為平治天下的切入點。至南宋，興復宋室成了重要課題，廖剛講筵《大雅·韓奕》、《大雅·江漢》，提醒高宗要因時乘理，中興北伐，撥亂世反之正；寧宗時，外患更顯嚴峻，袁燮藉由《王風·黍離》、《衛風·木瓜》，警惕寧宗要能臥薪嘗膽，以古為鑑，收復失土，以復仇雪恥。

至於抵禦外患，「武備」是國家強兵所不可或缺的要素，廖剛講筵《大雅·常武》，認為國君經略武事必以「常」德作為根本，不可窮兵黷武失去大常之道。至於建立武備的方法，首先，要順乎民心：袁燮講筵《邶風·擊鼓》與徐鹿卿講筵《小雅·采芣》，皆認為人君站在為保護百姓的立場而立武備，百姓也會願意為保國而奔赴戰場；其次，要本於仁義：廖剛講筵《大雅·常武》則認為要嚴天子兵威且本於仁義之道；其三，能募邊兵：袁燮藉由講筵《魏風·陟岵》，具體提出募邊兵是加強防守邊地，又可以增加百姓自願保家衛國的實質效益。至於面對外敵的態度，廖剛在講筵《大雅·韓奕》、《大雅·江漢》認為人君要先修養自身之美德，方可使遠方蠻夷之人順服，並安定邊事。

此外，在講《詩》篇目方面，據筆者統計，在南、北宋經筵官講筵《詩經》共約一百二十五篇篇目中，《國風》約有八十四篇，比重高達三分之二；《大雅》、《小雅》約有二十六篇，約佔五分之一；《頌》有十四篇，約佔十分之一。以風化、諷刺為目的，具有主文而譎諫，使聞之者足以戒的《國風》篇章，是以基於

政治目的及需要作為出發點的經筵官最重視的部分。

就講筵內容而言，經筵官根據《詩經》所詮釋講筵之主題，基本上是依循著《詩序》的主旨，進一步發揮己意解經。首先，在依循著《詩序》主旨上，如《周南·樛木》，有張綱、楊椿、袁燮三位經筵官進講，主旨基本上不離〈樛木序〉后妃能逮下，且無嫉妒之心。即便是南宋心學派袁燮，他是陸九淵心學的追隨者，他對於《詩》旨的把握，還是從《詩序》的角度切入，換言之，《詩序》在南宋還是有一定的影響力。

其次，在發揮己意解經方面，可以觀察到，北宋仁宗慶曆時期講筵《詩經》，經筵官多從「治道」層面切入，強調的是《詩經》「主文而譎諫」、「聞之者足以戒」的「龜鑑」、「規戒」政教功能。而理學興起且蔚為風潮後，經筵官為重振儒學倫理綱常的風氣，將人與天命的對應關係，內修其德的心性修養，平治天下的願景等理學內涵，透過經筵《詩》講義呈現出來，並加以發揮、論述。也就是，理學內涵所帶給《詩經》學更多內在心性道德的關注，同樣也呈現在經筵講《詩》之中，經筵官透過經筵講《詩》表現對帝王天道性命、平治天下的關注。由此可見，宋代儒者一方面在與君王共治天下，期許致君如堯、舜，一方面也共同於推動學術發展的脈絡。

然而，本論文亦多有不足之處，首先，本文探究宋代經筵講《詩》之情形，分析重點聚焦於經筵官講《詩》所詮釋之思想內容，以及與當時之政治環境、事件之關聯，以期觀察經筵官藉由《詩經》，所欲傳達給帝王的《詩》教意涵與治國借鏡。也就是，本論文研究範圍主要侷限於經筵講《詩》之內容分析，就《詩經》學史的視角而言較為狹隘。

其次，較缺乏經筵官講《詩》後對於帝王決策或思想影響的成效，欠缺朝廷政治氛圍的討論。本論文只呈現北宋時期帝王的反應，如仁宗、神宗時期，君臣在朝堂的問對，而缺乏南宋時期帝王對於經筵官講《詩》的反應。主要原因在於南宋時期的史書記載較為殘缺，而筆者尚未能全面爬梳筆記、書信等史料，以至

於僅呈現經筵官講筵的內容，使得經筵講《詩》缺乏經筵官與帝王相互問對的脈絡化開展。這是後續研究需要再強化的部分。

至於後續可再努力之研究，在經筵講《詩》中，可以發現經筵官會同時引用其他經典，如：《尚書》、《周易》、《孟子》等，作為論述某一觀點的輔助，是否這些經典中，對於成就國君內聖外王之道，有著共通的觀點？這是個十分有趣的現象，哪些經典與經筵講《詩》比較密切？這些經典對於講筵《詩經》有什麼樣的幫助？各經之中或許有著相互的關聯。這是後續研究可再深入思考、發展的議題。

最後引一則史料作結，長期擔任仁宗朝侍講官的宋庠(996-1066)在〈講《詩》徹章置酒崇政殿講官兩府宗室近臣皆預會奏御〉一詩中，描寫經筵講讀完《詩經》後，天子賜酒崇政殿宴請講官、宗室大臣的盛況：

經藝尊詩學，書林眷講臣。禮將恩並渥，道與日俱新。

聖問臨篇裕，王風即席淳。妙談開寶帙，高宴寵華紳。

朝笏儀庭鷺，宗藩瑞世麟。天漿聊挹斗，帝曲豫回春。

惠洽需占象，歡留景駐輪。諸儒稽古力，千載頌逢晨。¹

首句「經藝尊詩學」即點出《詩經》於《五經》之中首重要位，而經筵官在眾多文官學士之中亦極受天恩以禮相待，天子透過經筵官稽考史實，經筵講《詩》的教導後，勵精圖治，國君治道與日俱新，民風教化因而日漸純厚。雖然無法確知仁宗在經筵講《詩》完畢後，是否真如宋庠所言「王風即席淳」，但透過經筵官「陳古諷今」的講筵內容，期許能使帝王「道與日俱新」的境界，當是經筵官共同的期望。

¹ [宋]宋庠：〈講《詩》徹章置酒崇政殿講官兩府宗室近臣皆預會奏御〉，《元憲集》（台北：新文豐出版公司，1984年），卷7，頁67。

參考書目

一、專書

(一) 古籍部分

甲、經部

《毛詩正義》〔漢〕毛亨傳〔漢〕鄭玄箋〔唐〕孔穎達疏

《十三經注疏（附清阮元校勘記）》台北 藝文印書館 1955 年

《毛詩傳箋》〔漢〕毛亨傳〔漢〕鄭玄箋〔唐〕陸德明音義 孔祥軍點校

北京 中華書局 2018 年

《詩本義》〔宋〕歐陽修

影印《四部善本叢書》經部本 台北 藝文印書館 1969 年

《詩義鉤沉》〔宋〕王安石著 邱漢生輯校

北京 中華書局 1982 年

《宋人經筵《詩》講義四種》〔宋〕張綱等著 周春健校注

北京 華夏出版社 2016 年

《毛詩補疏》〔清〕焦循著 晏炎吾等點校

收錄於《清人《詩》說四種》 武昌 華中師範大學出版社 1986 年

《詩經原始》〔清〕方玉潤撰 李先耕點校

北京 中華書局 2006 年

- 《尚書正義》〔漢〕孔安國傳〔唐〕孔穎達疏
《十三經注疏（附清阮元校勘記）》台北 藝文印書館 1955 年
- 《繫齋家塾書鈔》〔宋〕袁燮
《四明叢書本》張氏約園刊本
- 《周易正義》〔魏〕王弼〔晉〕韓康伯注〔唐〕孔穎達疏
《十三經注疏（附清阮元校勘記）》台北 藝文印書館 1955 年
- 《周禮正義》〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏
《十三經注疏（附清阮元校勘記）》台北 藝文印書館 1955 年
- 《禮記正義》〔漢〕鄭玄注〔唐〕孔穎達疏
《十三經注疏（附清阮元校勘記）》台北 藝文印書館 1955 年
- 《五禮通考》〔清〕秦蕙田著
桃園 聖環圖書公司 1994 年
- 《大戴禮記彙校集注》黃懷信主撰 孔德立、周海生參撰
西安 三秦出版社 2005 年
- 《春秋左傳正義》〔周〕左丘明傳〔晉〕杜預注〔唐〕孔穎達疏
《十三經注疏（附清阮元校勘記）》台北 藝文印書館 1955 年
- 《春秋公羊傳注疏》〔漢〕何休注〔唐〕徐彥疏
《十三經注疏（附清阮元校勘記）》台北 藝文印書館 1955 年
- 《春秋繁露校釋》〔漢〕董仲舒撰 鍾肇鵬主編
石家莊 河北人民出版社 2005 年

《春秋穀梁傳注疏》〔晉〕范寧集解〔唐〕楊士勛疏

《十三經注疏（附清阮元校勘記）》台北 藝文印書館 1955 年

《春秋尊王發微》〔宋〕孫復

影印文淵閣《四庫全書》本 台北 台灣商務印書館 1986 年

《論語注疏》〔魏〕何晏集解〔宋〕邢昺疏

《十三經注疏（附清阮元校勘記）》台北 藝文印書館 1955 年

《論語集解義疏》〔梁〕皇侃著 徐望駕校注

南昌 江西人民出版社 2009 年

《論語集注》〔宋〕朱熹

台北 藝文印書館 1980 年

《孟子注疏》〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏

《十三經注疏（附清阮元校勘記）》台北 藝文印書館 1955 年

《孟子字義疏證》〔清〕戴震著 何文光整理

北京 中華書局 1961 年

《中庸集注》〔宋〕朱熹

台北 藝文印書館 1980 年

《六藝論》〔漢〕鄭玄撰〔清〕陳鱣輯〔清〕袁鈞重訂

《經學輯佚文獻匯編》北京 國家圖書館出版社 2010 年

《六經始末原流》〔明〕吳繼仕著 江日新編校

台北 中央研究院中國文哲研究所 2007 年

《經學通論》〔清〕皮錫瑞

台北 台灣商務印書館 1973 年

《經學歷史》〔清〕皮錫瑞撰 周予同注

新北 漢京文化事業公司 1983 年

《經義考新校》〔清〕朱彝尊撰 林慶彰、蔣秋華等主編

上海 上海古籍出版社 2010 年

《中國歷代經書帝王學叢書·宋代篇》 林慶彰主編

台北 新文豐出版公司 2011 年

乙、史部

《國語》〔春秋〕左丘明撰 上海師範大學古籍整理組校點

上海 上海古籍出版社 1978 年

《史記》〔漢〕司馬遷撰〔劉宋〕裴駰集解〔唐〕司馬貞索隱〔唐〕張守節正義

台北 鼎文書局 1981 年

《漢書》〔漢〕班固撰〔唐〕顏師古注

台北 鼎文書局 1986 年

《後漢書》〔劉宋〕范曄撰〔唐〕李賢等注〔晉〕司馬彪補志

台北 鼎文書局 1977 年

《舊唐書》〔後晉〕劉昫

台北 鼎文書局 1981年

《三朝北盟會編》〔宋〕徐夢莘

上海 上海古籍出版社 2008年

《太平治迹統類》〔宋〕彭百川

影印文淵閣《四庫全書》本 台北 台灣商務印書館 1986年

《古今紀要逸編》〔宋〕黃震

《知不足齋叢書》本 台北 藝文印書館 1967年

《宋代官箴書五種》〔宋〕李元弼等撰 閔建飛等點校

北京 中華書局 2019年

《宋朝事實》〔宋〕李攸

影印文淵閣《四庫全書》本 台北 台灣商務印書館 1986年

《宋朝事實類苑》〔宋〕江少虞

台北 源流文化事業公司 1982年

《宋朝諸臣奏議》〔宋〕趙汝愚編 北京大學中國中古史研究中心點校

上海 上海古籍出版社出版 1999年

《咸淳臨安志》〔宋〕潛說友

《宋元方志叢刊》北京 中華書局 1990年

《帝學校釋》〔宋〕范祖禹原著 陳擘校釋

上海 東華師範大學出版社 2015年

《建炎以來繫年要錄》〔宋〕李心傳編撰 胡坤點校

北京 中華書局 2013 年

《皇宋通鑑長編紀事本末》〔宋〕楊仲良

上海 上海交通大學出版社 2009 年

《皇朝編年綱目備要》〔宋〕陳均編 許沛藻等點校

北京 中華書局 2006 年

《類編皇朝大事記講義》〔宋〕呂中撰 張其凡、白曉霞整理

上海 上海人民出版社 2013 年

《類編皇朝中興大事記講義》〔宋〕呂中撰 張其凡、白曉霞整理

上海 上海人民出版社 2013 年

《續資治通鑑長編》〔宋〕李燾撰 上海師範大學古籍整理研究所等點校

北京 中華書局 2004 年

《續資治通鑑長編紀事本末》〔宋〕楊仲良

北京 北京圖書館出版社 2003 年

《續編兩朝綱目備要》〔宋〕佚名編 汝企和點校

北京 中華書局 1995 年

《文獻通考》〔元〕馬端臨

台北 台灣商務印書館 1987 年

《宋史全文》〔元〕佚名 汪聖鐸點校

北京 中華書局 2016 年

《宋季三朝政要箋證》〔元〕佚名撰 王瑞來箋證

北京 中華書局 2010年

《延祐四明志》〔元〕袁桷

台北 國泰文化事業出版社 1980年

《新校本宋史》〔元〕脫脫

台北 鼎文書局 1998年

《大明會典》〔明〕李東陽等撰 〔明〕申時行等重修

揚州 廣陵書社 2007年

《宋史紀事本末》〔明〕陳邦瞻

北京 中華書局 1977年

《歷代名臣奏議》〔明〕楊士奇等奉敕編

影印文淵閣《四庫全書》本 台北 台灣商務印書館 1986年

《大清會典（康熙朝）》〔清〕勒德洪等奉勅纂修

清康熙年間刻本

《大清會典事例（光緒朝）》〔清〕崑岡等奉敕著

清光緒二十五年石印本

《廿二史札記》〔清〕趙翼撰 王樹民校證

北京 中華書局 1984年

《文史通義》〔清〕章學誠著 葉瑛校注

台北 頂淵文化事業出版 2002年

《宋元學案》〔清〕黃宗羲原著〔清〕全祖望補修 陳金生、梁運華點校

北京 中華書局 1986年

《宋會要輯稿》〔清〕徐松輯 劉琳等校點

上海 上海古籍出版社 2014年

《宋論》〔清〕王夫之

台北 里仁書局 1985年

《欽定四庫全書總目》〔清〕紀昀等纂

北京 中華書局 1997年

《續資治通鑑》〔清〕畢沅

北京 中華書局 1979年

《宋大詔令集》司義祖整理

北京 中華書局 1962年

丙、子部

《十一家注孫子》〔春秋〕孫武撰〔三國〕曹操等注 郭化若譯

上海 上海古籍出版社 1978年

《孫臏兵法注譯》〔戰國〕孫臏撰 鄧澤宗注譯

北京 解放軍出版社 1986年

《荀子集釋》〔戰國〕荀子著 李滌生集釋

台北 台灣學生書局 1979年

《莊子集解》〔戰國〕莊子著〔清〕王先謙集解 沈嘯寰點校

北京 中華書局 2012 年

《說苑校證》〔漢〕劉向撰 向宗魯校證

北京 中華書局 1987 年

《顏氏家訓集解》〔北齊〕顏之推撰 王利器集解

北京 中華書局 2013 年

《元城語錄》〔宋〕馬永卿編〔明〕王崇慶解

影印文淵閣《四庫全書》本 台北 台灣商務印書館 1986 年

《古今源流至論續集》〔宋〕林駟

影印文淵閣《四庫全書》本 台北 台灣商務印書館 1983 年

《四朝聞見錄》〔宋〕葉紹翁撰 沈錫麟、馮惠民點校

《唐宋史料筆記叢刊》 北京 中華書局 1989 年

《玉海》〔宋〕王應麟

台北 大化書局 1977 年

《石林燕語》〔宋〕葉夢得撰 侯忠義點校

《唐宋史料筆記叢刊》 北京 中華書局 1984 年

《朱子語類》 黎靖德編 王星賢點校

北京 中華書局 1986 年

《困學紀聞注》〔宋〕王應麟著〔清〕翁元圻輯注

北京 中華書局 2016 年

《東齋記事》〔宋〕范鎮撰 汝沛點校

《唐宋史料筆記叢刊》北京 中華書局 1997年

《建炎以來朝野雜記》〔宋〕李心傳撰 徐規點校

《唐宋史料筆記叢刊》北京 中華書局 2006年

《涑水記聞》〔宋〕司馬光撰 鄧廣銘、張希清點校

《唐宋史料筆記叢刊》北京 中華書局 1989年

《揮塵錄》〔宋〕王明清撰 田松青校點

《歷代筆記小說大觀》上海 上海古籍出版社 2012年

《湘山野錄》〔宋〕文瑩撰 鄭世剛等點校

《唐宋史料筆記叢刊》北京 中華書局 1984年

《愧郊錄》〔宋〕岳珂著 朗潤點校

《唐宋史料筆記叢刊》北京 中華書局 2016年

《齊東野語》〔宋〕周密撰 張茂鵬點校

《唐宋史料筆記叢刊》北京 中華書局 1983年

《澠水燕談錄》〔宋〕王闢之撰 呂友仁點校

《唐宋史料筆記叢刊》北京 中華書局 1981年

《塵史》〔宋〕王得臣

台北 台灣商務印書館 1941年

《歸田錄》〔宋〕歐陽修撰 李偉國點校

《唐宋史料筆記叢刊》北京 中華書局 1981年

《類說》〔宋〕曾慥撰 嚴一萍校訂

台北 藝文印書館 1970年

《麗澤論說集錄》〔宋〕呂祖謙撰 〔宋〕呂喬年輯

《叢書集成續編》台北 新文豐出版公司 1989年

《言行龜鑑》〔元〕張光祖撰 徐敏霞、文青校點

瀋陽 遼寧教育出版社 2001年

丁、集部

《元憲集》〔宋〕宋庠

台北 新文豐出版公司 1984年

《二程集》〔宋〕程顥、程頤著 王孝魚點校

北京 中華書局 1981年

《歐陽修全集》〔宋〕歐陽修著 李逸安點校

北京 中華書局 2001年

《蔡襄集》〔宋〕蔡襄

上海 上海古籍出版社 1996年

《曾鞏集》〔宋〕曾鞏撰 陳杏珍、晁繼周點校

北京 中華書局 1984年

《攻媿集》〔宋〕樓鑰撰 顧大朋點校

杭州 浙江古籍出版社 2010年

《後村先生大全集》〔宋〕劉克莊撰 王蓉貴、向以鮮校點

成都 四川大學出版社 2008 年

《張栻集》〔宋〕張栻著 楊世文點校

北京 中華書局 2015 年

《晦庵先生朱文公文集》〔宋〕朱熹撰 朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編

《朱子全書》上海 上海古籍出版社 2010 年

《絜齋集》〔宋〕袁燮

影印文淵閣《四庫全書》本 台北 台灣商務印書館 1986 年

《楊時集》〔宋〕楊時撰 林海權校理

北京 中華書局 2018 年

《蒙齋集》〔宋〕袁甫

清乾隆敕刻武英殿聚珍本

《全宋文》曾棗莊、劉琳主編

上海 上海辭書出版社 2006 年

《半舫齋古文》〔清〕夏之蓉

《清代詩文集彙編》上海 上海古籍出版社 2011 年

《宋詩紀事》〔清〕厲鶚輯撰

上海 上海古籍出版社 2013 年

《潛研堂集》〔清〕錢大昕撰 呂友仁校點

上海 上海古籍出版社 2009 年

(二) 今人著作（依書籍筆畫順序排列）

《人和論——儒家人倫思想研究》 徐儒宗

北京 人民出版社 2006 年

《十批判書》 郭沫若

北京 東方出版社 1996 年

《三《禮》用《詩》考論》 王秀臣

北京 中國社會科學出版社 2007 年

《上海博物館藏戰國楚竹書》 馬承源

上海 上海古籍出版社 2001 年

《士大夫的理想時代——宋》 余蔚

上海 上海人民出版社 2018 年

《士與中國文化》 余英時

上海 上海人民出版社 1987 年

《〈毛詩大序〉接受史研究：儒學文論進程與士大夫心靈變遷》 鄭偉

北京 人民出版社 2015 年

《《中庸》誠的哲學》 吳怡

台北 東大圖書公司 1984 年

《中國文化史》 柳詒徵

北京 中國文史出版 2015 年

《中國古代治國要論》 紀寶成主編

北京 中國人民大學出版社 2004 年

《中國古代政治文化研究》 陳蘇鎮主編

北京 北京大學出版社 2009 年

《中國史通論》〔日〕內藤湖南著 夏應元等譯

北京 社會科學文獻出版社 2004 年

《中國后妃政治》 煥力

桂林 廣西師範大學出版社 2012 年

《中國早期國家》 謝維揚

台北 慧明文化事業公司 2001 年

《中國近三百年學術史》 錢穆

台北 台灣商務印書館 1997 年

《中國政治思想史》 楊幼炯

台北 台灣商務印書館 1989 年

《中國傳統政治哲學與社會整合》 劉澤華主編

北京 中國社會科學出版社 2000 年

《中國經學史》 本田成之

台北 古亭書屋發行 1975 年

《中國經學史》 馬宗霍

台北 台灣商務印書館 1966 年

《中國經學史十講》 朱維錚

上海 復旦大學出版社 2002 年

《中國經學思想史》 姜廣輝

北京 中國社會科學出版社 2010 年

《中國經學發展史論》 李威熊

台北 文史哲出版社 1988 年

《中國經學與宋明理學研究》 蔡方鹿

北京 人民出版社 2011 年

《中國儒學史》 姜林祥主編

廣州 廣東教育出版社 1998 年

《中國學術史論》 周彥文主編

台北 台灣學生書局 2004 年

《中國學術思想史論叢》 錢穆

台北 聯經出版事業公司 1998 年

《中國學術通史（宋元明卷）》 張立文主編

北京 人民出版社 2004 年

《中國歷代《詩經》學》 林葉連

台北 台灣學生書局 1993 年

《中國歷史研究法》 錢穆

收入《錢賓四先生全集》 台北 聯經出版事業公司 1995 年

《內聖外王之道——實踐哲學視域內的二程》 鄭臣

上海 上海人民出版社 2014 年

《天地人和——儒家君子思想研究》 李長泰

北京 人民出版社 2012 年

《孔子的政治思想》 陳大絡

台北 正中書局 1989 年

《心學與政治：袁燮研究》 張實龍

杭州 浙江大學出版社 2015 年

《《左氏春秋》敘事的禮樂文化闡釋》 單良

北京 中國社會科學出版社 2015 年

《《左傳》賦《詩》研究》 毛振華

上海 上海古籍出版社 2011 年

《北方移民與南宋社會變遷》 吳松弟

台北 文津出版社 1993 年

《北宋大夫的政治理想與實踐——以北宋前中期為中心的研究》 李同樂

杭州 浙江大學出版社 2015 年

《北宋文人與黨爭》 沈松勤

北京 人民出版社 2004 年

《北宋文化史述論》 陳植鏗

北京 中國社會科學出版社 1992 年

《北宋新舊黨爭與士人政治心態研究》 劉學斌

保定 河北大學出版社 2009 年

《北宋新舊黨爭與文學》 蕭慶偉

北京 人民文學出版社 2001 年

《北宋經筵與宋學的興起》 姜鵬

上海 上海古籍出版社 2013 年

《北宋經學與文學》 馬興祥

北京 人民出版社 2011 年

《古代《詩經》接受史》 寧宇

濟南 齊魯書社 2014 年

《史學方法論》 杜維運

台北 三民書局 2008 年

《生命的底色》 顏炳罡

濟南 山東友誼出版社 2005 年

《先秦文獻與先秦文學》 董治安

濟南 齊魯書社 1994 年

《先秦史》 呂思勉

上海 上海古籍出版社 1982 年

《先秦兩漢文學批評史》 顧易生、蔣凡

上海 上海古籍出版社 2011 年

《先秦經學史》 程元敏

台北 台灣商務印書館 2013 年

《先秦儒家《詩》教研究》 林耀滂

板橋 天工書局 1990 年

《先秦儒家「《詩》教」美育思想研究》 賀衛東

北京 科學出版社 2017 年

《先秦儒家工夫論研究》 王正

北京 知識產權出版社 2015 年

《先秦儒家性情思想研究》 歐陽禎人

武漢 武漢大學出版社 2005 年

《先秦儒家政治思想論稿》 王杰

北京 人民出版社 2010 年

《先秦儒家政治哲學引論》 趙明

北京 北京大學出版社 2004 年

《先秦儒家倫理文化研究》 劉忠孝、陳桂芝、馬倩主編

北京 人民出版社 2012 年

《先秦儒家《詩》教思想研究》 康曉城

台北 文史哲出版社 1988 年

《先秦儒道身體觀與其美學意義考察》 張艷艷

上海 上海古籍出版社 2007 年

《先秦儒學之人倫思想》 袁純正

台北 文史哲出版社 2007 年

《在「德」、「位」之間》 王光松

上海 華東師範大學出版社 2010 年

《早期儒家《詩》論及其哲學意義》 王國雨

北京 人民出版社 2017 年

《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》 余英時

台北 允晨文化出版公司 2003 年

《宋代《春秋》學與宋型文化》 李建軍

北京 中國社會科學出版社 2008 年

《宋代《詩經》文獻研究》 郝桂敏

北京 中國社會科學出版社 2006 年

《宋代《詩經》學探析：以歐陽修、蘇轍等六家為中心的考察》 黃忠慎

新北 花木蘭文化出版社 2009 年

《宋代《詩經》學與理學》 陳戰鋒

新北 花木蘭文化出版社 2015 年

《宋代文官集團研究》 桑子

北京 中國社會科學出版社 2011 年

《宋代史》 張其凡

澳門 澳亞周刊出版公司 2004 年

《宋代政治史》 何忠禮

杭州 浙江大學出版社 2007 年

《宋代政治與文學研究》 沈松勤

北京 北京商務印書館 2010 年

《宋代經學之研究》 汪惠敏

台北 師大書苑 1989 年

《宋代經學國際研討會論文集》 蔣秋華、馮曉庭主編

台北 中央研究院中國文哲研究所 2006 年

《宋代經學詮釋與思想演進》 姜海軍

北京 社會科學文獻出版社 2018 年

《宋代儒家道德文章與踐履精神》 張文浩

北京 中國社會科學出版社 2013 年

《宋史十二講》 陳智超

北京 清華大學出版社 2010 年

《宋初經學發展述論》 馮曉庭

台北 萬卷樓圖書公司 2001 年

《宋明理學》 陳來

台北 允晨文化出版公司 2010 年

《宋明理學心性論》 蔡方鹿

成都 巴蜀書社 2009 年

《宋明理學史》 侯外廬、邱漢生、張豈之主編

北京 人民出版社 2005 年

《宋明理學研究》 張立文

北京 中國人民大學出版社 2016 年

《宋理宗宋度宗》 胡昭曦

長春 吉林文史出版社 1996 年

《宋朝典章制度》 張希清等

長春 吉林文史出版社 2001 年

《宋儒微言》 盧國龍

北京 華夏出版社 2001 年

《宋學的發展和演變》 漆俠

北京 人民出版社 2011 年

《「和為貴」的政治倫理追求：「和」視域中的先秦儒家政治倫理思想研究》 皮
偉兵

上海 上海三聯書店 2007 年

《兩宋士大夫文學研究》 陶文鵬主編

北京 中國社會科學出版社 2012 年

《兩宋經學學術編年》 吳國武

南京 鳳凰出版社 2015 年

《孟子性善論研究》 楊澤波

上海 上海人民出版社 2016年

《忠恕而仁：儒家盡己推己、將心比心的態度、觀念與實踐》 余治平

上海 上海人民出版社 2012年

《注史齋叢稿》 牟潤孫

北京 中華書局 1987年

《《春秋左傳》所見周代重大禮制問題研究》 景紅艷

北京 中國社會科學出版社 2015年

《南宋「甬上四先生」研究》 范立舟、於劍山

北京 人民出版社 2014年

《南宋文人與黨爭》 沈松勤

北京 人民出版社 2005年

《南宋史稿》 何忠禮、徐吉軍

杭州 杭州大學出版社 1999年

《南宋行暮：宋光宗宋寧宗時代》 虞雲國

上海 上海人民出版社 2018年

《南宋初期政治史研究》 〔日〕寺地遵著 劉靜貞、李今芸譯

上海 復旦大學出版社 2016年

《南宋的農村經濟》 梁庚堯

台北 聯經出版事業公司 1984年

《南宋前期君主·宰相與政局》 王明

台北 秀威資訊科技公司 2018 年

《南宋政治史》 何忠禮

北京 人民出版社 2008 年

《南宋時代抗金的義軍》 黃寬重

台北 聯經出版事業公司 1988 年

《南宋經學史》 姜海軍

北京 高等教育出版社 2019 年

《南宋聘使制度研究——以南宋與金朝為中心的討論》 李輝

香港 香港大學饒宗頤學術館出版社 2010 年

《南渡君臣：宋高宗及其時代》 虞雲國

上海 上海人民出版社 2019 年

《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》 甘懷真

台北 臺大出版中心 2004 年

《禹貢、經筵、科舉：宋明《尚書》學新探》 陳恆嵩

台北 萬卷樓圖書公司 2019 年

《祖宗之法：北宋前期政治述略》 鄧小南

北京 生活·讀書·新知三聯書店 2014 年

《國史大綱》 錢穆

台北 台灣商務印書館 2017 年

《郭店楚簡校釋》 劉釗

福州 福建人民出版社 2005 年

《慎德研究——以儒家傳統為中心》 郝玉明

北京 中國社會科學出版社 2015 年

《經術與性理——北宋儒學轉型考論》 吳國武

北京 學苑出版社 2009 年

《經學十二講》 鄭杰文、傅永軍主編

北京 中華書局 2007 年

《經學通論》 葉國良、夏長樸、李隆獻等

台北 大安出版社 2014 年

《經學與經學史》 周予同原著 朱維錚編校

上海 上海人民出版社 2012 年

《《詩經》「變《風》變《雅》」考論》 劉冬穎

北京 中國社會科學出版社 2005 年

《《詩經》之經義與文學述論》 江乾益

台北 文史哲出版社 2004 年

《《詩經》分類辨體》 韓高年

上海 上海古籍出版社 2011 年

《《詩經》的解釋學研究》 猶家仲

桂林 廣西師範大學出版社 2005 年

《《詩經》研究》 劉立志

北京 中華書局 2011 年

《《詩經》研究史》 戴維

長沙 湖南教育出版社 2001 年

《《詩經》研究概論》 于興

北京 中國社會出版社 2008 年

《《詩經》勝境及其文化品格》 許志剛

台北 文津出版社 1993 年

《《詩經》與中國文化》 廖群

香港 香港東方紅書社 1997 年

《《詩經》與先秦哲學》 張豐乾

北京 北京大學出版社 2009 年

《《詩經》與周文化考論》 張建軍

濟南 齊魯書社 2006 年

《《詩經》與周代社會》 劉玉娥

呼和浩特 內蒙古大學出版社 2006 年

《《詩經》與宗周禮樂文明》 江林

上海 上海古籍出版社 2010 年

《《詩經》講座》 夏傳才

桂林 廣西師範大學出版社 2007 年

《《詩經》藝術論》 許志剛

瀋陽 遼海出版社 2006年

《詩經之學》 林葉連

台中 天空數位圖書公司 2016年

《詩經今論》 何定生

台北 台灣商務印書館 1973年

《詩經考論》 祝秀權

長沙 湖南人民出版社 2017年

《詩經研究》 李辰冬

台北 水牛出版社 2002年

《詩經研究》 謝无量

上海 上海商務印書館 1923年

《詩經論文》 林葉連

台北 台灣學生書局 1996年

《詩經學》 胡樸安

長沙 嶽麓書社 2010年

《詩經學史》 洪湛侯

北京 中華書局 2004年

《詩經學纂要》 徐英

新北 廣文書局 1981年

《道德的心靈之根——儒家「誠」論研究》 魯芳

長沙 湖南師範大學出版社 2004 年

《管錐編》 錢鍾書

北京 中華書局 1979 年

《儒家內聖外王之道通論》 程潮

長沙 湖南人民出版社 2005 年

《儒家心性論》 韓強

北京 經濟科學出版社 1998 年

《儒家身體觀》 楊儒賓

台北 中央研究院中國文哲研究所 1994 年

《儒家保身觀與成德之教》 劉錦賢

台北 樂學書局 2003 年

《儒家思想——性情之教》 程兆熊

台北 明文書局 1986 年

《儒家理想人格與中國文化》 朱義祿

上海 復旦大學出版社 2006 年

《儒道天論發微》 傅佩榮

台北 台灣學生書局 1985 年

《儒學與中國政治》 李玉潔

北京 科學出版社 2010 年

《儒學與中國傳統文化》 吳欣穎

北京 中央民族大學出版社 2012 年

《禮化《詩》學：《詩》教理論的生成軌跡》 陳桐生

北京 學苑出版社 2009 年

二、學位論文（依發表先後順序排列）

《試論南宋初武將權力地位的提高》 程玕

西安 西北大學中國古代史碩士論文 2004 年 5 月

《宋代經學懷疑思潮研究》 楊世文

成都 四川大學博士論文 2005 年 3 月

《明代經筵日講制度述論》 孟蓉

上海 上海大學中國古代史碩士論文 2005 年 5 月

《帝師與北宋政治——以畢士安與韓維為例》 褚詩詩

台北 台灣師範大學歷史學系碩士論文 2005 年 7 月

《北宋經筵與宋學的興起》 姜鵬

上海 復旦大學歷史學系博士論文 2006 年 4 月

《清代經筵制度研究》 陳東

濟南 山東大學中國古代史博士論文 2006 年 11 月

《明代的經筵制度》 蕭宇青

廣州 華南師範大學歷史文化學院碩士論文 2007 年 5 月

《《詩經》天命觀的歷史演進研究》 劉翠

成都 西南交通大學文藝學碩士論文 2007年12月

《南宋經筵制度及其歷史作用》 馬元元

保定 河北大學歷史學系碩士論文 2008年6月

《廖剛研究》 史冷歌

保定 河北大學歷史學系碩士論文 2009年6月

《北宋政治變革與《詩經》學發展》 易衛華

石家莊 河北師範大學中國古代文學博士論文 2010年4月

《宋朝經筵制度研究》 鄒賀

西安 陝西師範大學中國古代史博士論文 2010年5月

《儒家心性論傳統與工夫論思想研究》 袁曦

海口 海南大學中國哲學碩士論文 2010年5月

《張栻經學研究》 喻峰

武漢 華中師範大學中國文化史碩士論文 2011年5月

《論《詩經》中的天命信仰》 孫楠

北京 中央民族大學中國古代文學碩士論文 2012年4月

《南宋四明地區的《詩經》學研究》 婁璐琦

寧波 寧波大學中國古代文學碩士論文 2012年6月

《兩宋經筵與學術》 吳曉榮

南京 南京大學中國古代文學碩士論文 2013年5月

《曾公亮研究》 趙積優

蘭州 西北師範大學中國古代史碩士論文 2013年5月

《明代皇帝學習制度》 唐華榮

濟南 山東大學中國古代史碩士論文 2014年5月

《宋代《論語》經筵講義研究》 鍾信昌

台北 台北市立大學中國語文學系博士論文 2014年7月

《明代經筵日講中的聖王期待》 宋興家

長春 東北師範大學中國古代史碩士論文 2015年5月

《宋代經筵講義探析——以廖剛《詩經講義》與袁燮《絜齋毛詩經筵講義》為例》

彭莉婷

台北 淡江大學中國文學系碩士論文 2015年6月

《經典詮釋與權力競逐：北宋前期「太平」的形塑與解構》 張維玲

台北 國立台灣大學歷史學研究所博士論文 2015年6月

《科舉制度與《詩經》研究》 唐海艷

哈爾濱 黑龍江大學中國古典文獻學博士論文 2016年3月

《宋代經筵《尚書》講義研究》 何銘鴻

台北 台北市立大學中國語文學系博士論文 2017年6月

《朱熹帝學思想研究：以《經筵講義》為中心的考察》 王琦

長沙 湖南大學岳麓書院中國哲學博士論文 2017年6月

《論儒家反求諸己思想的發展及其時代價值》 馬曉傑

鄭州 華北水利水電大學思想政治教育碩士論文 2017年6月

《南宋緝熙殿研究》 魏繁星

西安 西北大學教育碩士論文 2017年12月

《兩宋之際《詩經》學研究》 朱學博

上海 華東師範大學中國古代文學博士論文 2018年5月

《《詩經》農事詩及後世對其的承繼與發展》 史晨霞

呼和浩特 內蒙古大學中國古代文學碩士論文 2018年6月

《袁燮《絜齋毛詩經筵講義》研究》 賴曉琳

武漢 湖北民族大學中國文化與文論碩士論文 2019年6月

《南宋經筵講《詩》研究》 喬一明

石家莊 河北師範大學中國古代文學碩士論文 2020年6月

三、單篇論文（先依專題分類，再依發表先後排列）

（一）經筵講義類

〈袁燮《絜齋毛詩經筵講義》的特點及成因〉 郝桂敏

《遼寧教育行政學院學報》2007年第7期 2007年7月

〈徐鹿卿及其《尚書》經筵講義研究〉 陳恆嵩

《嘉大中文學報》第2期 2009年9月

- 〈劉克莊《商書講義》析論〉 蔣秋華
《嘉大中文學報》第 2 期 2009 年 9 月
- 〈作為帝王教科書的《論語》—宋代《論語》經筵講義探析〉 金培懿
《成大中文學報》第 31 期 2010 年 12 月
- 〈魏校及其《尚書》經筵講義析論〉 陳恆嵩
《東吳中文學報》第 21 期 2011 年 5 月
- 〈論袁燮《絜齋毛詩經筵講義》的闡釋特點〉 婁璐琦
《中共寧波市委黨校學報》2012 年第 4 期 2012 年 7 月
- 〈慶曆學風與王安石的《詩經》學〉 易衛華
《河北學刊》2012 年第 4 期 2012 年 7 月
- 〈論宋仁宗時代的經筵講《詩》〉 易衛華
《河北廣播電視大學學報》2013 年第 5 期 2013 年 10 月
- 〈袁燮《毛詩經筵講義》心學思想淺析〉 陳小亮
《西安電子科技大學學報（社會科學版）》2013 年第 6 期 2013 年 11 月
- 〈論袁燮《絜齋毛詩經筵講義》的受眾意識〉 張實龍
《浙江萬里學院學報》2015 年第 2 期 2015 年 3 月
- 〈袁燮《絜齋毛詩經筵講義》解《詩》探究〉 蔡宜君
《經學研究論叢》第 22 輯 2015 年 4 月
- 〈南宋「甬上四先生」的《詩經》文獻及其思想特質釋論〉 范立舟
《地方文化研究》2015 年第 4 期 2015 年 8 月

〈心學與政治之間——袁燮《絜齋毛詩經筵講義》析論〉 黃忠慎

《臺大中文學報》第 52 期 2016 年 3 月

〈劉克莊《論語講義》析論〉 蔣秋華

《正學》第 4 輯 2016 年 12 月

〈楊時《經筵講義》儒學思想敘論〉 朱雪芳、廖建成

《集美大學學報（哲社版）》2017 年第 4 期 2017 年 10 月

〈宋代經筵講義體的發展〉 趙潤金

《北方論叢》2017 年第 6 期 2017 年 11 月

〈經筵講義研究綜述〉 王琦

《歷史文獻研究》2017 年第 2 期 2018 年 5 月

〈論宋代經筵講義的興起〉 王琦

《中國哲學史》2018 年第 2 期 2018 年 5 月

〈北宋經筵講《詩》對宋《詩》學形成的影響〉 王貞貞、舒大剛

《河南大學學報（社會科學版）》2019 年第 5 期 2019 年 9 月

〈經義、君德與治道——宋代《論語》經筵講義研究〉 王琦

《孔子研究》2020 年第 6 期 2020 年 11 月

（二）經筵制度類

〈宋朝經筵制度〉 朱瑞熙

《中華文史論叢》第 55 輯 上海 上海古籍出版社 1966 年 12 月

〈中國古代的經筵〉 袁慶新

《自貢師專學報》1989年第2期 1989年7月

〈元代的經筵〉 王風雷

《內蒙古大學學報（哲學社會科學版）》1993年第2期 1993年5月

〈明代的經筵日講〉 宋秉仁

《史耘》第2期 1996年9月

〈中國古代經筵概論〉 陳東

《齊魯學刊》2008年第1期 2008年1月

〈北宋經筵講經考論〉 吳國武

《國學學刊》2009年第3期 2009年3月

〈經筵進讀與史學義理化〉 姜鵬

《復旦學報（社會科學版）》2009年第3期 2009年5月

〈程頤與經筵〉 陳東

《國學論衡》第5輯 2009年7月

〈北宋經筵中的師道實踐〉 姜鵬

《學術研究》2009年第7期 2009年7月

〈皇權下的師道尊嚴——中國古代經筵坐講立講之爭〉 陳東

《教育學報》2009年第4期 2009年8月

〈中國古代經筵制度沿革考論〉 鄒賀、陳峰

《求索》2009年第9期 2009年9月

〈北宋經筵講經考論〉 吳國武

《國學學刊》2009年第3期 2009年9月

〈宋初文治導向與經筵緣起〉 姜鵬

《傳統中國研究集刊》2009年第7輯 2009年12月

〈宋朝經筵制度補闕〉 鄒賀

《貴州文史叢刊》2012年第2期 2012年5月

〈論范祖禹《帝學》與宋代的皇帝教育〉 申慧青、王瑞蕾

《保定學院學報》2012年第3期 2012年5月

〈宋朝經筵制度成因論析〉 鄒賀

《西安文理學院學報（社會科學版）》2012年第3期 2012年6月

〈北宋皇帝重教研究綜述〉 魏彥紅

《河北大學學報（哲學社會科學版）》2012年第5期 2012年9月

〈南宋台諫「必預經筵」政治模式的形成——以董德元為線索的考察〉 董文靜

《浙江學刊》2012年第5期 2012年9月

〈宋代經筵研究綜述〉 魏彥紅

《河北師範大學學報（教育科學版）》2012年第10期 2012年10月

〈經筵制度與蒙元政權的儒化、漢化〉 姜海軍

《五邑大學學報（社會科學版）》2012年第4期 2012年11月

〈宋朝經筵官設置考〉 鄒賀

《宋史研究論叢》第13輯 2012年12月

〈明清經筵制度特點研究〉 許靜

《聊城大學學報（社會科學版）》2013年第2期 2013年5月

〈論宋朝經筵制度〉 鄒賀

《蘭州學刊》2013年第7期 2013年7月

〈觀念與制度：北宋經筵「師道」之爭的制度史根源〉 姜鵬

《學術月刊》2013年第9期 2013年9月

〈經筵講學對北宋經學的影響〉 姜鵬

《史林》2013年第5期 2013年10月

〈邇英、延義兩閣建置沿革考〉 璩小飛

《安慶師範學院學報（社會科學版）》2014年第4期 2014年8月

〈南宋經筵講讀方式概述〉 馬元元、任克寧

《蘭臺世界》2015年第12期 2015年4月

〈程伊川論經筵筭子義疏〉 姚中秋

《政治思想史》2016年第1期 2016年3月

〈經筵會講：一種中國本土的政治傳播儀式及其演變〉 朱鴻軍、季誠浩

《現代傳播》2016年第10期 2016年10月

〈宋代經筵官俸祿與待遇〉 田志光、楊國珍

《宋史研究論叢》2016年第2期 2016年12月

〈宋代經筵制度化與「帝王之學」的形成〉 夏福英

《社會科學戰線》2017年第10期 2017年10月

〈北宋經筵奏議的思想內涵及政治意義——以《宋朝諸臣奏議·經筵》為例〉 武建雄

《淮北師範大學學報（哲學社會科學版）》2018年第2期 2018年4月

〈經筵概念及其制度源流商兌——帝學視野中的漢唐講經侍讀與宋代經筵〉 曾祥波

《史學月刊》2019年第8期 2019年7月

（三）其他類

〈宋代正統論的形成背景及其內容——從史學史的觀點試探宋代史學之一〉 陳芳明

《食貨月刊》第1卷第8期 1971年11月

〈宋代官制探微〉 林瑞翰

《臺大歷史學報》第2期 1975年6月

〈宋高宗評——兼論殺岳飛〉 王德毅

《臺大歷史學報》第17期 1992年12月

〈概括的唐宋時代觀〉〔日〕內藤湖南著 黃約瑟譯

收錄於劉俊文主編《日本學者研究中國史論著選譯》 北京 中華書局
1992年

〈剛健有為：儒家文化的精神實質〉 盛國軍、王汝霞

《理論與現代化》1997年第2期 1997年2月

〈研究中國古代政治文化的力作：讀《士大夫政治演生史稿》〉 陳蘇鎮

《北京大學學報》1998 年第 1 期 1998 年 1 月

〈論宋理宗的「能」與「庸」〉 胡昭曦

《中國史研究》1998 年第 1 期 1998 年 2 月

〈宋代氣候變遷與王安石變法始末〉 徐勝一、蕭偉樂

收錄於《跨世紀海峽兩岸地理學術研討會論文集》 台北 中國地理學會
1998 年

〈濟王之死與晚宋政局〉 張金嶺

《宋史研究論文集》第 10 輯 2002 年 8 月

〈君子與容禮——儒家容禮述義〉 彭美玲

收錄於葉國良等《漢族成年禮及其相關問題研究》 台北 大安出版社
2004 年

〈宋代的監當官及其對經濟的影響〉 雷家聖

《逢甲人文社會學報》第 11 期 2005 年 12 月

〈先秦威儀觀探論〉 王仁祥

《興大歷史學報》第 17 期 2006 年 6 月

〈論《周易》積極進取、自強不息的剛健之美〉 侯艷榮

《黑龍江教育學院學報》2008 年第 3 期 2008 年 3 月

〈論張栻德治思想〉 何英旋、呂錫琛

《船山學刊》2008 年第 2 期 2008 年 4 月

〈宋代雕版印刷之政教指向——印刷傳媒之控制研究〉 張高評

《成大中文學報》第 20 期 2008 年 4 月

〈閩土第一相——章得象〉 張先強

《福建鄉土》2008 年 4 期 2008 年 8 月

〈論《周易》中的剛健自強思想及現實意義〉 武兆芳

《河北大學政法學院（人文論壇）》2009 年第 16 期 2009 年 6 月

〈從身體感論中國古代君子之「威」〉 丁亮

《考古人類學刊》第 74 期 2011 年 6 月

〈宋代勳級制度初探〉 林煌達

《中國中古史研究》第 12 期 2012 年 12 月

〈堯、舜之道：楊時呈獻宋帝安邦之方略〉 朱雪芳、唐厚裕

《船山學刊》2013 年第 3 期 2013 年 7 月

〈史浩《尚書講義》思想研究〉 陳良中

《歷史文獻研究》第 33 輯 2014 年 6 月

〈轉機的錯失——南宋理宗即位與政局的紛擾〉 方震華

《臺大歷史學報》第 53 期 2014 年 6 月

〈元上都的多元教育及其意義——以元上都扈從詩為主要材料的分析〉 楊富有

《內蒙古師範大學學報（教育科學版）》2014 年第 9 期 2014 年 9 月

〈南宋名臣張綱年譜〉 吳麗娜

《廈大中文學報》2014 年第 1 期 2014 年 10 月

〈宋儒的義理解經與書院講義〉 朱漢民、洪銀香

《中國哲學史》2014年第4期 2014年11月

〈《詩經》威儀說〉 朱金發

《中州學刊》2017年第5期 2017年5月

〈《詩經》威儀觀探究〉 倪富靜、楊育強

《河南工業大學學報（社會科學版）》2017年第5期 2017年9月

〈品貌與人格：《詩經》「威儀」政治話語研究〉 石超

《暨南學報（哲學社會科學版）》2017年第10期 2017年12月

〈宋理宗繼位問題再探——以趙竑與史彌遠之矛盾為中心〉 李超

《寧波大學學報（人文科學版）》2020年第2期 2020年3月

〈論章得象詩歌的藝術特徵及成因〉 胡悅

《閩西職業技術學院學報》第22卷第2期 2020年6月

附錄一、北宋經筵講《詩》時間、講筵官、篇目及內容

講筵時間	講筵者	講筵篇目		講筵內容	出處	
仁宗慶曆 四年 (1044) 三月丁亥	章得象 (978- 1048)	國 風			丁亥，帝謂輔臣曰：「朕每令講讀官敷經義於前，未嘗令有諱避。近講《詩·國風》，多刺譏亂世之事，殊得以為監戒。」章得象對曰：「陛下留思《六經》，能遠監前代興亡之跡，此誠圖治之要也。」	《續資治通鑑長編》，卷 147
仁宗慶曆 五年 (1045) 二月戊戌	曾公亮 (999- 1078)	國 風	齊風	雞鳴 還 著 東方 之日 東方 未明 南山	戊戌，講《詩》，起〈雞鳴〉，盡〈南山篇〉。先是，講官不欲講〈新臺〉，帝謂曾公亮，曰：「朕思為君之道，善惡皆欲得聞，況《詩》三百，皆聖人所刪定，義存勸戒，豈當有避也。」乃命自今講讀經史，毋得輒遺。	《續資治通鑑長編》，卷 154
仁宗慶曆 五年 (1045) 三月戊午	丁度 (990- 1053)	國 風	檜風	匪風	三月戊午，邇英閣講《詩·匪風》篇曰：「誰能烹魚，溉之釜鬻。」帝曰：「《老子》謂『治大國若烹小鮮』，義與此同否？」丁度對曰：「烹魚煩則碎，治民煩則散，非聖學深遠，何以見古人求治之意乎。」	《續資治通鑑長編》，卷 155

仁宗慶曆 五年 (1045) 三月己卯	楊安國	小 雅	南有 嘉魚 之什	六月	己卯，邇英閣講《詩·六月》篇，上曰：「此序自〈鹿鳴〉至〈菁菁者莪〉，皆帝王常行之道，或止當時事耶？」楊安國對曰：「昔幽王失道，〈小雅〉盡廢，四夷交侵，中國道微，先儒所以作此序，為萬世監也。」於是上再令講之。	《續資治通鑑長編》，卷 155
仁宗慶曆 五年 (1045) 三月甲申	楊安國	小 雅	節南 山之 什	節南 山	講《詩·節南山》篇，帝問楊安國周幽王所終，安國對曰：「幽王在位十二年，為犬戎所殺，宗周遂亡，平王東遷，自此微弱。」帝雖素所聞知而特降問，以示臣下善惡廢興之事無所諱也。	《帝學校釋》，卷 4
仁宗慶曆 五年 (1045) 四月壬辰	趙師民 (988- 1057)	小 雅	節南 山之 什	小旻	壬辰，邇英閣講《詩·小旻》篇曰：「如彼泉流，無淪胥以敗。」帝謂趙師民曰：「以水諭政，其有指哉？」對曰：「水性順，故通，通則清。逆故壅，壅則敗。喻用賢則王政通而世清，用邪則王澤壅而世濁。幽王失道，紂正用邪，正不勝邪，雖有善人，不能為治，亦將相牽以淪於汙敗也。」	《續資治通鑑長編》，卷 155

<p>仁宗慶曆五年 (1045) 四月壬辰</p>	<p>趙師民</p>	<p>小雅</p>	<p>節南山之什</p>	<p>小旻</p>	<p>嘗講《詩》「如彼泉流」，曰：「水之初出，喻王政之發。順行則通，通故清潔；逆亂則壅，壅故濁敗。賢人用，則王政通而世清平；邪人進，則王澤壅而世濁敗。幽王失道，用邪紂正，正不勝邪，雖有善人，不能為治，亦將相牽而淪於污濁也。」帝曰：「水何以喻政？」對曰：「水者，順行而潤下，利萬物，故以喻政，此于比興，義最大。」</p> <p>【筆者案：此則與上一則為相同講筵內容，但《續資治通鑑長編》與《宋史·趙師民傳》記載內容略有不同，故條錄於此參看。】</p>	<p>《宋史·趙師民傳》，卷 294</p>
<p>仁宗慶曆五年 (1045) 四月丁未</p>	<p>未知</p>	<p>小雅</p>	<p>節南山之什</p>	<p>巷伯</p>	<p>丁未，講《詩》至〈巷伯〉篇，注有魯男子獨處之事。帝曰：「嫌疑之際，古人所謹，此不著魯人姓氏，豈聖人特以設教耶。」</p>	<p>《續資治通鑑長編》，卷 155</p>

仁宗慶曆 五年 (1045) 四月丁未	未知	小 雅	節南 山之 什	巷伯	丁未，講《詩》至〈巷伯〉篇 曰：「哆兮侈兮，成是南箕。」 注有魯男子獨處之事。帝曰： 「嫌疑之際，古人所謹，此不 著魯人姓氏，豈聖人特以設教 耶。」 【筆者案：《續資治通鑑長編》與《帝 學》同載有此則經筵講《詩》記錄， 《帝學》所載內容多了「哆兮侈兮， 成是南箕」句】	《帝學 校釋》， 卷 4
仁宗慶曆 五年 (1045) 十一月甲 午	楊安國	小 雅	魚藻 之什	角弓	甲午，邇英閣講《詩·角弓》 篇，上曰：「幽王不親九族， 以至於亡。」楊安國對曰：「冬 至日，陛下親燕宗室，人人撫 藉，豈不廣骨肉之愛也。」上 又曰：「《書》載『九族既睦， 平章百姓』，此帝堯之盛德 也，朕甚慕之。」	《續資 治通鑑 長編》， 卷 157
仁宗慶曆 五年 (1045) 十一月乙 未	未知	小 雅	魚藻 之什	都人 士	乙未，邇英閣講《詩·都人士》 篇，上曰：「古人冠服必稱其 行，今冠服或過之，行未必如 古人也。」	《續資 治通鑑 長編》， 卷 157

<p>神宗熙寧十年 (1077) 八月丙午</p>	<p>沈季長 (1027-1087)</p>	<p>周頌</p>	<p>臣工之什</p>	<p>豐年</p>	<p>上問侍講沈季長曰：「〈豐年〉言秋冬報，〈良耜〉何以止言秋報？」季長對畢。上又問：「〈豐年〉不言報上帝，〈良耜〉何以疊言報社稷？」季長對畢。上曰：「此終始之詩也。」</p>	<p>《帝學校釋》，卷8</p>
<p>可能為神宗熙寧十年(1077)</p>	<p>黃履 (1030-1101)</p>	<p>周頌</p>	<p>臣工之什</p>	<p>噫嘻 振鷺 豐年</p>	<p>神宗皇帝聖學淵源，莫窺涯涘。黃安中履，任崇政殿說書，講《詩》，至〈噫嘻〉、〈振鷺〉、〈豐年〉。上問曰：「有祈則有報，聞之以〈振鷺〉，何也？」黃曰：「得四海之歡心，以奉先王，維其如此，乃獲豐年之應。」</p>	<p>《塵史·睿謨》，卷上</p>
<p>可能為神宗熙寧十年(1077)</p>	<p>黃履</p>	<p>小雅</p>	<p>鴻雁之什</p>	<p>祈父</p>	<p>一日，又講至〈祈父〉之篇，其卒章：「祈父，亶不聰。」上問曰：「獨言聰而不言明，何也？」黃曰：「臣未之思也。」上曰：「豈非軍事尚謀，聰作謀故耶？」侍臣莫不嘆服。</p>	<p>《塵史·睿謨》，卷上</p>

北宋時期講《詩》篇目計：

※仁宗時期

《國風·齊風》：〈雞鳴〉、〈還〉、〈著〉、〈東方之日〉、〈東方未明〉、〈南山〉

《國風·檜風》：〈匪風〉

《小雅·南有嘉魚之什》：〈六月〉

《小雅·節南山之什》：〈節南山〉、〈小旻〉、〈巷伯〉

《小雅·魚藻之什》：〈角弓〉、〈都人士〉

※神宗時期

《周頌·臣工之什》：〈豐年〉、〈噫嘻〉、〈振鷺〉

《周頌·閔予小子之什》：〈良耜〉

《小雅·鴻雁之什》：〈祈父〉



附錄二、南宋經筵講《詩》時間、講筵官及篇目

講筵時間	講筵者	經筵講義	講《詩》篇目		
宋高宗 紹興二年 (1132)	廖剛 (1070- 1143)	《高峰文集》卷 十六、十七收錄 《《毛詩》講義》 二卷	大雅	生民之什	卷阿
			大雅	生民之什	民勞
			大雅	生民之什	板
			大雅	蕩之什	蕩
			大雅	蕩之什	抑
			大雅	蕩之什	崧高
			大雅	蕩之什	烝民
			大雅	蕩之什	韓奕
			大雅	蕩之什	江漢
			大雅	蕩之什	常武
			大雅	蕩之什	瞻卬
			大雅	蕩之什	召旻
			周頌	清廟之什	清廟
			周頌	清廟之什	維天之命
			周頌	清廟之什	維清
			周頌	清廟之什	烈文
			周頌	清廟之什	天作
			周頌	清廟之什	昊天有成命

			周頌	清廟之什	我將
			周頌	清廟之什	時邁
			周頌	清廟之什	執競
宋高宗 紹興九年 (1140)	劉一止 (1078- 1160)	《苕溪集》卷十 有〈《詩經·下武》 講義〉一篇	大雅	文王之什	下武
宋高宗 紹興二十 六年 (1156)	張綱 (1083- 1166)	《經筵《詩》講 義》今存於《華 陽集》第二十 四、二十五卷。	詩大序		
			國風	周南	關雎
			國風	周南	葛覃
			國風	周南	卷耳
			國風	周南	樛木
			國風	周南	螽斯
宋高宗 紹興二十 六年 (1156)	楊椿 (1095- 1167)	《毛詩講義》二 十一則，今存於 《宋代蜀文輯 存》卷三十九。	國風	周南	樛木
			國風	周南	兔置
			國風	周南	汝墳
			國風	周南	麟之趾
			國風	召南	鵲巢
			國風	召南	草蟲
			國風	召南	甘棠
國風	召南	殷其雷			

			國風	召南	騶虞
			國風	邶風	柏舟
			國風	邶風	綠衣
			國風	邶風	終風
			國風	邶風	式微
			國風	鄘風	相鼠
			國風	鄘風	干旄
			國風	衛風	淇奧
			國風	衛風	考槃
			國風	衛風	木瓜
			國風	王風	黍離
			國風	王風	揚之水
宋孝宗 乾道六年 (1170)	張栻 (1133- 1180)	《《詩經》經筵講義》一篇，今存於《南軒集》卷八。	國風	周南	葛覃
宋寧宗 嘉定九年 (1216)	袁燮 (1144- 1224)	《絜齋毛詩經筵講義》四卷	詩大序		【筆者案：分一、二篇進講】
			國風	周南	卷耳
			國風	周南	樛木
			國風	周南	蠡斯

			國風	周南	桃夭
			國風	周南	兔置
			國風	周南	芣苢
			國風	周南	漢廣
			國風	周南	汝墳
			國風	召南	采芣
			國風	召南	甘棠
			國風	召南	行露
			國風	召南	羔羊
			國風	召南	殷其雷
			國風	召南	江有汜
			國風	召南	何彼禮矣
			國風	召南	騶虞
			國風	邶風	柏舟
			國風	邶風	燕燕
			國風	邶風	日月
			國風	邶風	終風
			國風	邶風	擊鼓
			國風	邶風	凱風
			國風	邶風	雄雉

			國風	邶風	谷風
			國風	邶風	式微
			國風	邶風	旄丘
			國風	邶風	泉水
			國風	邶風	北門
			國風	邶風	北風
			國風	鄘風	干旄
			國風	衛風	考槃
			國風	衛風	芄蘭
			國風	衛風	木瓜
			國風	王風	黍離
			國風	王風	揚之水
			國風	鄭風	羔裘
			國風	鄭風	女曰鷄鳴
			國風	鄭風	山有扶蘇
			國風	鄭風	風雨
			國風	鄭風	子衿
			國風	齊風	雞鳴
			國風	齊風	還
			國風	齊風	甫田

			國風	齊風	猗嗟
			國風	魏風	陟岵
			國風	魏風	伐檀
			國風	魏風	碩鼠
宋理宗 淳祐八年 (1248)	徐鹿卿 (1189- 1250)	《詩講義》共有 七篇，收錄於《清 正存彙》卷四	小雅	鹿鳴之什	四牡
			小雅	鹿鳴之什	皇皇者華
			小雅	鹿鳴之什	常棣 【筆者案：分前 後篇進講】
			小雅	鹿鳴之什	伐木
			小雅	鹿鳴之什	天保
			小雅	鹿鳴之什	采薇

南宋時期講《詩》篇目計：

廖剛：

《大雅·生民之什》：〈卷阿〉、〈民勞〉、〈板〉

《大雅·蕩之什》：〈蕩〉、〈抑〉、〈崧高〉、〈烝民〉、〈韓奕〉、〈江漢〉、〈常武〉、
〈瞻卬〉、〈召旻〉

《周頌·清廟之什》：〈清廟〉、〈維天之命〉、〈維清〉、〈烈文〉、〈天作〉、
〈昊天有成命〉、〈我將〉、〈時邁〉、〈執競〉

劉一止：

《大雅·文王之什》：〈下武〉

張綱：

〈詩大序〉、

《國風·周南》：〈關雎〉、〈葛覃〉、〈卷耳〉、〈樛木〉、〈蠡斯〉

楊椿：

《國風·周南》：〈樛木〉、〈兔置〉、〈汝墳〉、〈麟之趾〉

《國風·召南》：〈鵲巢〉、〈草蟲〉、〈甘棠〉、〈殷其雷〉、〈騶虞〉、

《國風·邶風》：〈柏舟〉、〈綠衣〉、〈終風〉、〈式微〉

《國風·鄘風》：〈鄘國風〉、〈相鼠〉、〈干旄〉

《國風·衛風》：〈淇奧〉、〈考槃〉、〈木瓜〉

《國風·王風》：〈黍離〉、〈揚之水〉

張栻

《國風·周南》：〈葛覃〉

袁燮

〈詩序一〉、〈詩序二〉、

《國風·周南》：〈卷耳〉、〈樛木〉、〈蠡斯〉、〈桃夭〉、〈兔置〉、〈芣苢〉、

〈漢廣〉、〈汝墳〉

《國風·召南》：〈采芣〉、〈甘棠〉、〈行露〉、〈羔羊〉、〈殷其雷〉、〈江有汜〉、

〈何彼穠矣〉、〈騶虞〉

《國風·邶風》：〈柏舟〉、〈燕燕〉、〈日月〉、〈終風〉、〈擊鼓〉、〈凱風〉、

〈雄雉〉、〈谷風〉、〈式微〉、〈旄丘〉、〈泉水〉、〈北門〉、〈北風〉

《國風·鄘風》：〈干旄〉

《國風·衛風》：〈考槃〉、〈芄蘭〉、〈木瓜〉

《國風·王風》：〈黍離〉、〈揚之水〉

《國風·鄭風》：〈羔裘〉、〈女曰雞鳴〉、〈山有扶蘇〉、〈風雨〉、〈子衿〉

《國風·齊風》：〈雞鳴〉、〈還〉、〈甫田〉、〈猗嗟〉

《國風·魏風》：〈陟岵〉、〈伐檀〉、〈碩鼠〉

徐鹿卿：

《小雅·鹿鳴之什》：〈四牡〉、〈皇皇者華〉、〈棠棣〉、〈伐木〉、〈天保〉、〈采芣〉

附錄三、宋代經筵講《詩》篇目表

圖示代表：

△：北宋經筵講《詩》篇目

◎：南宋經筵講《詩》篇目

●：兩位經筵官講過該篇目

★：三位經筵官講過該篇目

經筵官 講筵 篇目	章得象	張綱	楊椿	張栻	袁燾		楊椿	袁燾
國風	△					國風		
周南						召南		
詩大序●		◎			◎◎	鵲巢	◎	
關雎		◎				采芣		◎
葛覃●		◎		◎		草蟲	◎	
卷耳●		◎			◎	采蘋		
樛木★		◎	◎		◎	甘棠●	◎	◎
蠡斯●		◎			◎	行露		◎
桃夭					◎	羔羊		◎
兔置●			◎		◎	殷其雷●	◎	◎
采芣					◎	標有梅		
漢廣					◎	小星		
汝墳●			◎		◎	江有汜		◎
麟之趾			◎			野有死麕		
						何彼禮矣		◎
						騶虞●	◎	◎

經筵官									
講筵 篇目	曾公亮	楊椿	袁燮		楊椿	袁燮		楊椿	袁燮
國風				國風			國風		
邶風				鄘風	◎		衛風		
柏舟●		◎	◎	柏舟			淇奧	◎	
綠衣		◎		牆有茨			考槃●	◎	◎
燕燕			◎	君子偕老			碩人		
日月			◎	桑中			氓		
終風●		◎	◎	鶉之奔奔			竹竿		
擊鼓			◎	定之方中			芄蘭		◎
凱風			◎	蟋蟀			河廣		
雄雉			◎	相鼠	◎		伯兮		
匏有苦葉				干旄●	◎	◎	有狐		
谷風			◎	載馳			木瓜●	◎	◎
式微●		◎	◎						
旄丘			◎						
簡兮									
泉水			◎						
北門			◎						
北風			◎						
靜女									
新臺	△								
二子乘舟									

經筵官 講筵 篇目	楊椿	袁燮		袁燮		曾公亮	袁燮
國風			國風		國風		
王風			鄭風		齊風		
黍離●	◎	◎	緇衣		雞鳴●	△	◎
君子於役			將仲子		還●	△	◎
君子陽陽			叔于田		著	△	
揚之水●	◎	◎	大叔于田		東方之日	△	
中谷有蓷			清人		東方未明	△	
兔爰			羔裘	◎	南山	△	
葛藟			遵大路		甫田		◎
采葛			女曰鷄鳴	◎	盧令		
大車			有女同車		敝笱		
丘中有麻			山有扶蘇	◎	載驅		
			薺兮		猗嗟		◎
			狡童				
			褰裳				
			豐				
			東門之墠				
			風雨	◎			
			子衿	◎			
			揚之水				
			出其東門				
			野有蔓草				
			溱洧				

經筵官 講筵 篇目	袁燮					丁度		
國風		國風	國風	國風	國風		國風	國風
魏風		唐風	秦風	陳風	檜風		曹風	豳風
葛屨		蟋蟀	車鄰	宛丘	羔裘		蟋蟀	七月
汾沮洳		山有樞	駟驥	東門之枌	素冠		候人	鷓鴣
園有桃		揚之水	小戎	衡門	隰有萋楚		鷓鴣	東山
陟岵	◎	椒聊	蒹葭	東門之池	匪風	△	下泉	破斧
十畝之間		綢繆	終南	東門之楊				伐柯
伐檀	◎	杖杜	黃鳥	墓門				九罭
碩鼠	◎	羔裘	晨風	防有鵲巢				狼跋
		鴛羽	無衣	月出				
		無衣	渭陽	株林				
		有杕之杜	權輿	澤陂				
		葛生						
		采芩						

經筵官 講筵 篇目	徐鹿卿		楊安國		黃履
小雅		小雅		小雅	
鹿鳴之什		南有嘉魚之什		鴻鴈之什	
鹿鳴		南有嘉魚		鴻鴈	
四牡	◎	南山有臺		庭燎	
皇皇者華	◎	由庚		沔水	
常棣	◎	崇丘		鶴鳴	
伐木	◎	由儀		祈父	△
天保	◎	蓼蕭		白駒	
采芾	◎	湛露		黃鳥	
出車		彤弓		我行其野	
杕杜		菁菁者莪		斯干	
魚麗		六月	△	無羊	
南陔		采芑			
白華		車攻			
華黍		吉日			

經筵官 講筵 篇目	楊安國	趙師民	不確知		
小雅				小雅	小雅
節南山之什				谷風之什	甫田之什
節南山	△			谷風	甫田
正月				蓼莪	大田
十月之交				大東	瞻彼洛矣
雨無正				四月	裳裳者華
小旻		△		北山	桑扈
小宛				無將大車	鴛鴦
小弁				小明	頍弁
巧言				鼓鍾	車牽
何人斯				楚茨	青蠅
巷伯			△	信南山	賓之初筵

經筵官								
講筵 篇目	楊安國	不確知		劉一止		廖剛		廖剛
小雅			大雅		大雅		大雅	
魚藻之什			文王之什		生民之什		蕩之什	
魚藻			文王		生民		蕩	◎
采菽			大明		行葦		抑	◎
角弓	△		騶		既醉		桑柔	
菀柳			棫樸		鳧鷖		雲漢	
都人士		△	旱麓		假樂		崧高	◎
采芣			思齊		公劉		烝民	◎
黍苗			皇矣		泂酌		韓奕	◎
隰桑			靈臺		卷阿	◎	江漢	◎
白華			下武	◎	民勞	◎	常武	◎
騶蠻			文王有聲		板	◎	瞻卬	◎
瓠葉							召旻	◎
漸漸之石								
苕之華								
何草不黃								

經筵官								
講筵篇目	廖剛		沈季長	黃履		沈季長		
周頌		周頌			周頌		魯頌	商頌
清廟之什		臣工之什			閔予小子之什		駟之什	
清廟	◎	臣工			閔予小子		駟	那
維天之命	◎	噫嘻		△	訪落		有駟	烈祖
維清	◎	振鷺		△	敬之		泮水	玄鳥
烈文	◎	豐年●	△	△	小毖		閔宮	長發
天作	◎	有瞽			載芟			殷武
昊天有成命	◎	潛			良耜	△		
我將	◎	離			絲衣			
時邁	◎	載見			酌			
執競	◎	有客			桓			
思文		武			賚			
					般			

●：有兩位經筵官講過之篇目

《國風·周南》

〈詩大序〉：張綱、袁燮

〈葛覃〉：張綱、張栻

〈卷耳〉：張綱、袁燮

〈蠡斯〉：張綱、袁燮

〈兔置〉：楊椿、袁燮

〈汝墳〉：楊椿、袁燮

《國風·召南》

〈甘棠〉：楊椿、袁燮

〈殷其雷〉：楊椿、袁燮

〈騶虞〉：楊椿、袁燮

《國風·邶風》

〈柏舟〉：楊椿、袁燮

〈終風〉：楊椿、袁燮

〈式微〉：楊椿、袁燮

《國風·鄘風》

〈干旄〉：楊椿、袁燮

《國風·衛風》

〈考槃〉：楊椿、袁燮

〈木瓜〉：楊椿、袁燮

《國風·王風》

〈黍離〉：楊椿、袁燮

〈揚之水〉：楊椿、袁燮

《國風·齊風》

〈雞鳴〉：曾公亮、袁燮

〈還〉：曾公亮、袁燮

《周頌·臣工之什》

〈豐年〉：沈季長、黃履

★：有三位經筵官講過之篇目

《國風·周南》

〈樛木〉：張綱、楊椿、袁燮



附錄四、北宋經筵講《詩》官生平概述

能為帝王涵養修身、闡釋為治之道，具有美刺、諷諫政治作用的《詩經》是經筵官用以感格君心的極佳載體。北宋時期留有經筵講《詩》紀錄，大抵在仁宗及神宗朝。北宋經筵講《詩》尚無經筵講義資料留存，經筵講義的出現大概在神宗時期，而王安石《詩經新義》雖為新學派講筵官根據當時經筵講《詩》講義之文本撰作，經王安石酌定，但約明代後期已遺佚，目前神宗時期亦無確切的講義資料。因此，附錄四僅概述北宋經筵講《詩》官之生平經歷。

一、宋仁宗朝經筵講《詩》官

宋仁宗朝之經筵講《詩》官有章得象、曾公亮、丁度、楊安國、趙師民等五人，以下概述五人之生平。

(一) 章得象生平概述

章得象（978-1048）字希言，建州浦城人（今福建浦城）。據《宋史》紀載章得象出生時之瑞兆：「得象母方娠，夢登山，遇神人授以玉象；及生，父奐復夢家庭積笏如山。」¹ 章得象自幼聰穎，「長而好學，美姿表，為人莊重」。² 受家學淵源影響，勤奮讀書，於真宗咸平五年（1002），進士及第，為大理評事、知玉山縣，遷本寺丞。真宗於景德四年（1007），封禪泰山，章得象以殿中丞簽書兗州觀察判官事，知台州，歷南雄州，徙洪州。至仁宗景祐五年（1038），被任命為同中書門下平章事，即宰相位，擔任宰相長達八年之久。仁宗慶曆八年（1048）六月病逝，諡號文憲，皇祐年間，改諡文簡。

¹ [元]脫脫：〈章得象傳〉，《新校本宋史》，卷311，頁10204。

² [元]脫脫：〈章得象傳〉，《新校本宋史》，卷311，頁10204。

章得象在朝為官四十六年，謹言慎行，恪遵職守，宗黨親戚，一切抑而不進。慶曆新政時期，宋仁宗銳意天下事，進用韓琦、范仲淹、富弼等人進行變革，遭呂夷簡等人反對，章得象態度中立，「無所建明」、「居位自若」。³楊億（974-1020）曾讚其：「閩士輕狹，而章公深厚有容，此其貴也。」⁴閩人謠曰：「南臺江合出宰相。」⁵有「閩相第一人的美稱」，著有《章文簡公詩集》。⁶

章得象於慶曆四年（1044），為仁宗講筵《國風》篇，讚美仁宗能透過《詩》教、《六經》，遠鑑前代興亡之事。章得象講《詩》可以說是從《詩經》諷諫的層面切入。



³〔元〕脫脫：〈章得象傳〉，《新校本宋史》，卷 311，頁 10205。

⁴〔元〕脫脫：〈章得象傳〉，《新校本宋史》，卷 311，頁 10204。

⁵〔元〕脫脫：〈章得象傳〉，《新校本宋史》，卷 311，頁 10205。

⁶關於章得象生平，可參張先強：〈閩士第一相——章得象〉，《福建鄉土》，2008 年 4 期（2008 年 8 月），頁 36-37；胡悅：〈論章得象詩歌的藝術特徵及成因〉，《閩西職業技術學院學報》，第 22 卷第 2 期（2020 年 6 月），頁 59-62。

（二）曾公亮生平概述

曾公亮（999-1078）字明仲，泉州晉江人（今福建晉江），生於宋真宗咸平二年（999）。仁宗天聖二年（1024），舉進士甲科，歷仕仁宗、英宗、神宗三朝，在北宋政壇是位深受帝王重用的人物。⁷先後擔任過國子監直講、諸王府侍講、天章閣侍講等，於仁宗嘉祐六年（1061），拜吏部侍郎、同中書門下平章事、集賢殿大學士等，登上相位。英宗即位，加中書侍郎兼禮部尚書，尋加戶部尚書。神宗即位，加門下侍郎兼吏部尚書。元豐元年（1078）病卒，年八十，諡號宣靖。

仁宗慶曆變法時期，曾公亮編修《武經總要》，提出「擇將帥」、「損冗兵」、「汰冗官」的政策，與當時范仲淹慶曆改革中「修武備」的政策是相呼應的。其後，曾公亮在相位曾與韓琦戮力一心，更革廢舉，尤關心民瘼，以謂「政事以仁民為先，故其志尤急於去民所疾苦，而補助其窮乏。」⁸採取了一系列的措施，「罷弛茶禁」、「籍戶絕田」，以收租、廩食廣惠百姓。當是時，海內、朝廷充實，百官奉公循理，刑罰寬平有序，乃曾公亮輔佐之力。神宗皇帝勵精圖治之際，曾公亮向神宗力薦王安石，據《宋史》載：「初薦王安石，及同輔政，知上方向之，陰為子孫計，凡更張庶事，一切聽順，而外若不與之者。」⁹曾公亮暗中支持著王安石變法，雖然當時遭到守舊派人士的抨擊，如蘇軾就曾指責他推薦王安石是「不能救正」，但曾公亮對於王安石變法的支持態度不為動搖。

曾公亮博學好文，「平生喜讀書，至老不倦，博識強記」。¹⁰在朝為官，「以經術開導人主，至於朝廷典章故實，律令文法，無不練習，而臨事明敏果敢」。¹¹尤其仁宗時期，長年擔任仁宗經筵講官，「仁宗勵精稽古，博延儒學之士，講論《六

⁷ 關於曾公亮之生平，可參趙積優：《曾公亮研究》（蘭州：西北師範大學中國古代史碩士學位論文，2013年5月）。

⁸ 〔宋〕曾肇：〈曾太師公亮行狀〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第110冊，卷2382，頁102。

⁹ 〔元〕脫脫：〈曾公亮傳〉，《新校本宋史》，卷312，頁102234。

¹⁰ 〔宋〕曾肇：〈曾太師公亮行狀〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第110冊，卷2382，頁104。

¹¹ 〔宋〕曾肇：〈曾太師公亮行狀〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第110冊，卷2382，頁101。

藝》，有不任職，往往罷去。獨公以道德勸講，歷十餘年」。¹²據《續資治通鑑長編》載：

（仁宗）御迎陽門，召輔臣觀畫，其畫皆前代帝王美惡之跡，可為規戒者。因命天章閣侍講曾公亮講《毛詩》，王洙讀《祖宗聖政錄》，翰林侍讀學士丁度讀范《漢書》，數刻乃罷。¹³

曾公亮曾為仁宗講筵《毛詩》，在慶曆五年（1045）講筵《齊風》中的篇目，能令仁宗思考到《詩》三百皆是聖人「義存勸戒」之道。其講筵對於《詩》旨之掌握，亦是遵循著《詩序》而來。

要之，曾公亮是北宋中後期，政壇上極具影響力的人物，有三朝宰相的美譽。《宋史》贊其：「公亮方厚莊重，沈深周密，平居謹繩墨，蹈規矩；然性吝嗇，殖貨至鉅萬。」¹⁴

¹² 〔宋〕曾肇：〈曾太師公亮行狀〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 110 冊，卷 2382，頁 100。

¹³ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 146，慶曆四年二月丙辰條，頁 3544。

¹⁴ 〔元〕脫脫：〈曾公亮傳〉，《新校本宋史》，卷 312，頁 10234。

(三) 丁度生平概述

丁度(990-1053)字公雅，開封祥符人(今河南開封)。大中祥符中，登服勤詞學科，為大理評事、通判通州，改太子中允、直集賢院。仁宗即位後，歷三司磨勘司、京西轉運使。慶曆五年(1045)，為工部侍郎、樞密副使、參知政事。後因病卒，享年六十四，諡號文簡。著有《邇英聖覽》十卷、《龜鑑精義》三卷、《慶曆兵錄》五卷、《贍邊錄》一卷、《編年總錄》八卷，奉詔領諸儒集《武經總要》四十卷。

丁度為人正直，與人交游，一言一事，若稍有違逆正道，則「辭意勁訐，無毫釐假借之色」。¹⁵為官則竭盡、忠誠、秉公，攸關國家治亂者，多「密疏抗辯，大抵渾渾直致，發於胸中，稽摩隱微，既久乃驗」。¹⁶曾上書真宗皇帝論六事：「請博延儒臣、勸講道誼，增置諫官、切劘治體，墾闢荒萊、安集流庸。」¹⁷仁宗嘗問丁度用人以資與才，何者為先？丁度對曰：「承平時用資，邊事未平宜用才。」當時丁度被諫官孫甫告發乃為己求用，所幸仁宗知其公正，曉諭輔臣曰：「度在侍從十五年，數論天下事，顧未嘗及私，甫安從得是語。」¹⁸又仁宗嘗問丁度著龜占應之事，乃對曰：「卜筮雖聖人所為，要之一技而已，不若以古之治亂為監。」又嘗示以欹器曰：「朕欲臨天下以中正之道。」度對曰：「臣等亦願無傾滿以事陛下。」¹⁹多可顯見其用心於輔政之心。

丁度生性淳質，不為威儀，居一室十餘年，左右無姬侍。早年「強力學問，好讀《尚書》，嘗擬為《書命》十餘篇」。²⁰又據孫抃〈丁文簡公度崇儒之碑〉云：「(丁度)年十一，穎悟端碩，與并時諸生不類，因大啟書室，使之縱觀。公取

¹⁵ [宋]孫抃：〈丁文簡公度崇儒之碑〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第22冊，卷475，頁380。

¹⁶ [宋]孫抃：〈丁文簡公度崇儒之碑〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第22冊，卷475，頁380。

¹⁷ [宋]司馬光撰，鄧廣銘、張希清點校：《涑水記聞》，卷10，頁191。

¹⁸ [元]脫脫：〈丁度傳〉，《新校本宋史》，卷292，頁9763。

¹⁹ [元]脫脫：〈丁度傳〉，《新校本宋史》，卷292，頁9764。

²⁰ [元]脫脫：〈丁度傳〉，《新校本宋史》，卷292，頁9761。

數帙，指篇目，問義安在，的的如成人言。及長，能屬文，雅好〈謨〉、〈誥〉，遂擬為《書命》數篇。不錯不礮，詞氣遒然，由是名聞公卿間。」²¹丁度學識之淵博，在經筵歲久，帝每以學士呼之而不名。²²於仁宗慶曆五年（1045），講筵《國風·匪風》，以借鏡治道切入《詩》旨。



²¹ [宋]孫抃：〈丁文簡公度崇儒之碑〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第22冊，卷475，頁378。

²² [元]脫脫：〈丁度傳〉，《新校本宋史》，卷292，頁9764。

(四) 楊安國生平概述

楊安國，字君倚，密州安丘人（今山東密州）。曾任國子監直講、崇政殿說書，久之進天章閣侍講、龍圖閣直學士，歷判尚書刑部太常寺等。累遷給事中。年七十餘卒，贈尚書禮部侍郎。

其為人鄙陋寒儉，「沽激矯偽，言行鄙朴，動有可笑」。²³據《宋朝事實類苑》記載，楊安國任國子監事時，每次聚會於學官飲酒，必誦詩，知首句以勸侑，舉杯叮囑坐客曰：「詩之興也，諒不於上皇之世，且飲酒。」裴如晦當時為學官，亦舉杯曰：「古者，伏羲氏之王天下也，不能飲矣。」坐客皆笑，而楊安國始終不悟。²⁴

楊安國《五經》及第，在經筵二十七年，曾奉詔撰有《五經精義》，仁宗稱其「行義淳質」²⁵，是仁宗朝極具影響力的經筵官。據《宋史》本傳云：「安國講說，一以注疏為主，無他發明，引喻鄙俚，世或傳以為笑。」²⁶其講筵風格仍是遵守漢唐注疏，甚無其他意義闡發。然慶曆四年（1044），經筵官的任命上有一史事值得留意，仁宗皇帝十分欣賞孫復講學，擬除孫復為邇英閣祇候說書。²⁷此一召命卻在當時被楊安國以「講說多異先儒」的理由反駁而作罷。可以看出，仁宗慶曆時期，新舊經學交替之際，民間經學的講說內容已逐漸在產生變化，經學家治經已漸開擺脫章句訓詁的方式，而經筵講說仍以延續漢唐注疏為主。

楊安國於慶曆五年（1045）三月、四月、十一月，為仁宗皇帝講筵《詩經》的篇有《南有嘉魚之什·六月》、《節南山之什·節南山》、《魚藻之什·角弓》，講筵的內容依循〈六月序〉、〈節南山序〉、〈角弓序〉，從幽王失道、不親九族，四夷交侵而導致中國道微切入，提醒仁宗應以《詩經》的中的史事為借鏡。

²³ [宋]江少虞：〈詐妄謬誤〉，《宋朝事實類苑》，卷 71，頁 950。

²⁴ [宋]江少虞：〈談諧戲謔〉，《宋朝事實類苑》，卷 66，頁 881。

²⁵ [元]脫脫：〈楊安國傳〉，《新校本宋史》，卷 294，頁 9828。

²⁶ [元]脫脫：〈楊安國傳〉，《新校本宋史》，卷 294，頁 9828。

²⁷ [宋]李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 149，慶曆四年五月壬申條，頁 3609。

（五）趙師民生平概述

趙師民（988-1057）字周翰，青州臨淄人（今山東淄博）。九歲能屬文，天聖末年舉進士第。除齊州推官、青州教授，更天平軍節度推官。年五十至京師，近臣張觀、王堯臣、韓琦等列薦，為國子監直講，兼潤、冀二王宮教授。改著作佐郎、宗正寺主簿，加崇文院檢討、崇政殿說書，遷宗正丞。

趙師民淳靜剛敏，舉止凝重，學問精博，志向清遠，孫奭辟兗州說書，領諸城主簿，自認為不及趙師民。為政上性極慈恕，勤於吏治，政有惠愛。夏竦尤所奇重，稱為「盛德君子」²⁸，仁宗目以「儒林舊德」。²⁹在孫奭的推薦下，趙師民在經筵十餘年，甚見器異。慶曆三年（1043），西夏趙元昊謀反，經筵罷講，趙師民上〈陳政事疏〉，上陳十五事³⁰，其八為「延講誦」，提醒仁宗即便國家多事，延學古之士，以備顧訪，他說：「帝王治經，與品庶異，不獨玩空文、占古語也。天下無事，右文之治于是在；天下有事，經武之圖于是出。」³¹仁宗受其影響，隔年春天，復命講讀經史。趙師民在經筵十餘年，甚見器異。《宋史》記載有一則趙師民講筵《論語》，和仁宗皇帝之間的問對：

仁宗問「修文德」，曰：「文者，經天緯地之總稱。君人之道，撫之以仁，制之以義，接之以禮，講之以信，皆是。」帝曰：「然其所先者，無若信也。」曰：「信者，天下之大本，仁義禮樂，皆必由之，此實至道之要。」復問「鑽燧改火」，曰：「古之聖王，舉動必順天時，所以四時變，火隨木色。近世漸務苟簡，以為非治具而遂廢之，至其萬事皆不如古。」又問：「子夏、子張所言交道孰勝？」曰：「聖哲之道，含覆廣大，與天地參。」

²⁸ 〔元〕脫脫：〈趙師民傳〉，《新校本宋史》，卷 294，頁 9823。

²⁹ 〔元〕脫脫：〈趙師民傳〉，《新校本宋史》，卷 294，頁 9824。

³⁰ 趙師民上書陳十五事：「一曰咨輔相，二曰命將帥，三曰東侍從，四曰擇守宰，五曰治軍旅，六曰修邊防，七曰求諫諍，八曰延講誦，九曰革貢舉，十曰久官政，十一曰謹財用，十二曰不遺年，十三曰容誹謗，十四曰除忌諱，十五曰慎出令。」見〔元〕脫脫：〈趙師民傳〉，《新校本宋史》，卷 294，頁 9823。

³¹ 〔宋〕趙師民：〈陳政事疏〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第 17 冊，卷 358，頁 276。

善者有以進德，惡者俾之改行。子張之言為優。」³²

趙師民講筵，對於仁宗皇帝的引導，多從儒學思想中聖王、聖哲、聖道，仁、義、禮、樂、信等切入，強調帝王之道，要如善者精進之以德，以仁義禮智為準則，對百姓能做到誠信的基本原則。

趙師民於慶曆五年（1045）四月間，為仁宗講《節南山之什·小旻》，以水性喻人君用人，水性清順就如國君任賢則王政通，水性壅敗則世局濁。



³² 〔元〕脫脫：〈趙師民傳〉，《新校本宋史》，卷 294，頁 9824。

二、宋神宗朝經筵講《詩》官

宋神宗朝之經筵講《詩》官有沈季長、黃履等二人，以下概述二人之生平。

(一) 沈季長生平概述

沈季長（1027-1087）字道原，吳興人，徙家真州揚子縣（今江蘇儀徵）。年十七舉進士甲科，歷越州法參，除南京國子監教授，改掖縣承，除國子監直講，遷大理寺丞，權太子中允、崇政殿說書，除天章閣侍講，以事謫朝奉郎權發遣秀州。元祐二年（1087）卒，年六十一。有《文集》十五卷，《詩傳》二十卷，《論語解》十卷，《對問》五卷。

沈季長自小奮勵，閉門勤讀，甚至家人有終歲不見其面的情形。及長，辭章典麗已可觀，再勤奮苦讀數年，「專取群經，深探而力索之，至忘寢食寒暑，遂又以經術稱，學者歸之」。³³為南京國子監教授時，發現南京廢學已久，學者多不知學習經書，沈季長乃取經書為諸生講解誨誘，南京學風一時大盛。其後朝廷以經術取士，禮部歲所貢士多沈季長子弟。任崇政殿說書兼權判尚書禮部時，「進講發明，皆治亂之要」。³⁴

沈季長早年與王安石交游，後王安石妹婿，同為新學派人物，深受神宗重用。王安石變法時，以《三經新義》作為科舉考試的標準本，其中《詩經義》的部分就是由陸佃和沈季長作《義》，王安石提供意見：

（神宗）上曰：「經術，今人人乖異，何以一道德？卿有所著可以頒行，令學者定於一。」安石曰：「《詩》，已令陸佃、沈季長作《義》。」上曰：「恐不能發明。」安石曰：「臣每與商量。」季長，錢塘人，安石妹壻也。

³³ [宋]王安石：〈故朝奉郎權發遣秀州軍州兼管內勸農事輕車都尉借紫沈公墓誌銘〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第83冊，卷1805，頁140。

³⁴ [宋]王安石：〈故朝奉郎權發遣秀州軍州兼管內勸農事輕車都尉借紫沈公墓誌銘〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第83冊，卷1805，頁141。

王安石讓陸佃和沈季長作《詩經義》，應是對於沈季長的《詩經》經術有一定的瞭解與信心，也知其能照著王安石的意見編修。沈季長於神宗熙寧十年（1077），為神宗講筵《臣工之什·豐年》、《閔予小子之什·良耜》，講筵《詩》告一個段落後，神宗對於黃履和沈季長講《詩》之內容甚是歡喜滿意：

（神宗）御邇英殿講讀，時黃履、沈季長以講《詩》畢下殿謝，上諭之曰：「《詩》言政，其詳載於《雅》、《頌》，而奧義尤在末篇。卿等發明微意，朕甚嘉歎。」³⁶

侍讀沈季長、黃履奏：「講《詩》畢，請講何經？」（神宗）上曰：「先王禮樂法度莫詳於周，宜講《周禮》。」³⁷後來沈季長多次為神宗皇帝講筵《周禮》，如《續資治通鑑長編》載元豐元年（1078），（神宗）御邇英閣，沈季長進講《周禮》八法。上曰：「或言邦治，或言官法，何謂也？」季長以義對。³⁸又同年（神宗）御邇英閣，講官沈季長進講《周禮》九賦，上曰：「或言關市之賦，或言關市之征，何也？」季長以義對。³⁹雖然不能確切了解神宗與沈季長之間的問對內容，但沈季長的回答，基本上是謹守著「義」為出發點。

³⁵ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 229，熙寧五年一月戊戌條，頁 5570。

³⁶ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 285，熙寧十年十月甲申條，頁 6974。

³⁷ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 285，熙寧十年十月庚辰條，頁 6972。

³⁸ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 288，元豐元年三月辛巳條，頁 7050。

³⁹ 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所等點校：《續資治通鑑長編》，卷 288，元豐元年三月辛卯條，頁 7052。

（二）黃履生平概述

黃履（1030-1101）字安中，邵武人（今福建邵武）。少游太學，舉嘉祐二年（1057）進士，調南京法曹，又為高密、廣平王二宮教授、館閣校勘、同知禮院。擢監察御史裏行，辭御史，改崇政殿說書兼知諫院。修起居注，進知制誥、同修國史。神宗年間，遷翰林侍講學士、禮部尚書、御史中丞。哲宗即位，徙翰林學士。徽宗立，召為資政殿學士兼侍讀，復拜右丞。卒於徽宗建中靖國元年（1101）十月，年六十八。⁴⁰為北宋變法派大臣。

神宗嘗詢問黃履關於天地合祭是非，黃履曰：「國朝之制，冬至祭天圓丘，夏至祭地方澤，每歲行之，皆合於古。猶以有司攝事未足以盡，於是三歲一郊而親行之，所謂因時制宜者也，雖施之方今，為不可易。惟合祭之非，在所當正。然今日禮文之失，非獨此也，願敕有司正羣祀，為一代損益之制。」⁴¹神宗詔置局詳定，命履董之，北郊之議遂定。

黃履素與蔡確（1037-1093）、章惇（1035-1105）、邢恕私交深厚，每當蔡確、章惇有所嫌惡之事，則使恕道風旨於履，黃履即排擊之。為使王安石變法順利進行，黃履與變法派積極打擊保守派。神宗駕崩後，高太后執政，司馬光入朝為相，舊派勢力再起，黃履受貶外放。元祐八年（1093），高太后過世後，哲宗親政，改元紹聖，用意在於繼續其父神宗的變法，重啟章惇為相，黃履復職為御史中丞，在哲宗的支持下，新黨積極反擊保守派人士，如極論呂大防（1027-1097）、劉摯（1030-1098）、梁燾（1034-1097）垂簾時事，乞正典刑，又言司馬光變更先朝已行之法為罪。對於保守派之鬥爭不遺餘力，以至於哲宗追奪了司馬光、呂公著等人諡號，而呂大防、劉摯、蘇轍（1139-1112）、梁燾等人被貶官。

黃履於神宗熙寧十年（1077），為神宗講筵《臣工之什》裡〈噫嘻〉、〈振鷺〉、〈豐年〉，以及《鴻雁之什·祈父》等篇。黃履與沈季長為神宗講《詩》多聚焦

⁴⁰ [元]脫脫：〈黃履傳〉，《新校本宋史》，卷 328，頁 10572。

⁴¹ [元]脫脫：〈黃履傳〉，《新校本宋史》，卷 328，頁 10572。

於《周頌》裡的篇目，《周頌》為宗廟祭祀的樂章，或許與變法時期神宗留意祭祀與祈求豐年有關。





附錄五、南宋經筵講《詩》官生平及其經筵《詩》講義概述

南宋初年，宋代學術發生了巨大的變化，在宋高宗為收奪兵權而與理學家胡安國的積極合作下，居於主導地位的荊公新學漸趨衰落，處於民間的二程理學逐漸興發，成為主導，理學成了南宋思想的主軸。¹但宋代的思想家、哲學家、政治家多是一身兼任官、學同位，既專研形而上的學術思想，更關注形而下的百姓生靈，為天地立心、為生民立命始終是他們自覺性的使命。

一、宋高宗朝經筵講《詩》官

宋高宗朝留有經筵《詩》講義之經筵官有劉一止、廖剛、張綱、楊椿等四人，以下概述四人之生平及經筵《詩》講義。

（一）劉一止生平及其〈下武〉講義概述

劉一止是兩宋之交頗具名氣之政治家與文人，詩、詞創作自成一家。為官清廉、直言不諱，堅決站在抗金的立場，與秦檜形同水火。於高宗紹興九年（1140），擢中書舍人兼侍講，為高宗侍講《詩經·下武》篇、《尚書·立政》篇、《尚書·說命下》篇等，有經筵講義篇留存，經筵講義中表現出「所言剴切知治道」²的特色。

1. 劉一止生平

劉一止（1078-1160）字行簡，號太簡居士，湖州歸安（今浙江湖州）人。為文敏捷，博學多才，其詩為呂本中、陳與義讀之曰：「語不自人間來也。」徽宗宣和三年（1121）進士。紹興元年（1131），召試館職，高宗稱善，除祕書省校書郎，遷監察御史、起居郎奏事，後因忤執政秦檜出官。三年召為祠部郎、知

¹ 漆俠：〈二程理學突然興發〉，《宋學的發展和演變》，頁 453-457。

² 〔元〕脫脫：〈劉一止傳〉，《新校本宋史》，卷 378，頁 11673。

袁州，改浙東路提點刑獄，為祕書少監。九年復除起居郎，擢中書舍人兼侍講。二十三年以祕閣修撰致仕。秦檜死，進為敷文閣直學士致仕，卒年八十三。³

劉一止性格剛介耿直、冲澹寡欲，不阿附權貴、不隨波逐流，嘗誨其子曰：「吾平生通塞，聽於自然，唯機械不生，故方寸自有樂地。」⁴博學無不通，為文不事纖刻，制誥坦明有體。有《苕溪集》五十五卷傳世。王洋〈劉行簡墨竹贊〉云：「瀏游浮翔，君之長也；純直靜默，君之德也；滌炎懷風，君之功也；山澤之懼儒，非君其誰如也。」⁵劉一止生當兩宋交替之際，國家巨變之時，其內心的複雜、沉痛，主要表現在其詩歌創作之中。

2. 劉一止〈下武〉講義概述

劉一止任經筵官僅於紹興九年（1140），其《苕溪集》卷十有〈《詩經·下武》講義〉、〈《尚書·立政》講義〉、〈《尚書·說命下》講義〉三篇，應當為兼侍講時所寫經筵講義。

其〈下武〉講義之特色，論述層次分明，通篇未列出原文，亦不逐字逐句作名物、字義的訓解，而是先詮釋〈下武序〉之意，再依據詩句敷衍義理，並引《老子》、《尚書》、《孟子》之言作為輔証。最後，根據通篇詩意詮釋個人見解，再引《尚書》、《中庸》之言加強闡述己意。劉一止〈下武〉講義詮釋經典之內容已有重義理、載道之表現。

然，綜觀劉一止〈下武〉講義之詮釋方式，基本上仍沿襲有漢唐注疏之跡，對於理學思想之「仁義禮樂」道體、〈大學〉修齊治平之綱領，尚未表現於〈下武〉講義之中，這可能與劉一止本身並非理學家，亦未受理學思想有關。

³ [元]脫脫：〈劉一止傳〉，《新校本宋史》，卷 378，頁 11672-11676。

⁴ [元]脫脫：〈劉一止傳〉，《新校本宋史》，卷 378，頁 11675。

⁵ [宋]王洋：〈劉行簡墨竹贊〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 3876，頁 195。

(二) 廖剛生平及其《毛詩》講義》概述

廖剛為理學家陳瓘（1057-1124）高徒，又是楊時入室弟子，道學一脈，繼承從二程到楊時的理學思想，認為道是宇宙萬物的法則，心是萬物的本源，強調「誠」與「敬」的性命道德思想。由於生處北宋末年、南宋初期民族危亡之際，廖剛在政治上強調國君為政以仁、重視賢才吏治，百姓方有安居樂業之時，這樣的政治理想亦表現在其《毛詩》講義》中。

1. 廖剛生平

廖剛（1070-1143），字用中，號高峰居士，南劍州順昌人。徽宗崇寧五年（1106），登進士第，一生歷經徽宗、欽宗、高宗朝，尤其是高宗朝初期一位極有影響的人物，歷任刑部侍郎、御史中丞、工部尚書等職。廖剛性格中直抗言，徽宗宣和初年，時蔡京當國，廖剛論奏無所避，出知興化軍。欽宗即位後，以右正言召。丁父憂，服闋，除工部員外郎，以母疾辭。紹興年間受秦檜舉薦回朝，起初主和議，後見金兵侵犯甚烈，轉為支持抗金一派。因為人端正，不肯為秦檜所利用，反而對秦檜與其黨羽多所奏論，為秦檜所逐。綜觀廖剛一生清德，「壯老一節，持身立朝，冰玉之潔。靡慕於寵，靡撓於勢。進無隱言，退不茹愧」。⁶有「道南高弟，紹興名臣」之譽！

廖剛少從理學大家陳瓘、楊時學，為龜山先生門弟子，博學而工文辭，「直與陳、楊二公分鑿爭鶩」。⁷著有《高峰文集》十七卷，內容多以奏議、劄子居多，《四庫全書總目提要》云：「其奏議指陳當時利弊，頗有可採。論知制誥之失，尤為切當。」⁸葛元鷲〈高峰先生文集序〉云：「先尚書以醇儒重望，致身通顯，流芳急，退益勇，徜徉乎高峰之下，平日著文，無非修身、齊家、治國、平天下

⁶ [宋]張栻著，楊世文點校：〈工部尚書廖公墓志〉，《張栻集·新刊南軒先生文集》（北京：中華書局，2015年），卷38，頁1345。

⁷ [宋]葛元鷲：〈高峰先生文集序〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷4877，頁121。

⁸ [清]永瑤等編撰：《高峯文集》十二卷提要，《四庫全書總目提要》，集部，卷159，頁3334。

之要道。」⁹

關於廖剛任經筵官一職時間，據《建炎以來繫年要錄》載：「（紹興）二年二月丁丑，權尚書吏部侍郎廖剛兼侍講。」¹⁰主要為高宗主講〈大學〉和《詩經》。《高峰文集》卷十五收有其《大學講義》一卷，卷十六、十七收《《毛詩》講義》二卷等。廖剛在為高宗講筵時，透過其深厚的儒學修養，反覆強調尊重民意、實行仁政，體現了廖剛的仁政愛民思想。¹¹

2.廖剛《《毛詩》講義》概述

《《毛詩》講義》起自《大雅·卷阿》，至《周頌·執競》，分為二卷共二十三篇。每篇先標明題目，附帶有《詩序》以為講說。其講筵《毛詩》並無逐字逐句之解釋，而是直接闡釋經文內涵，其〈論講筵筍子〉云：「惟講讀之職，獨在發明經史之旨，反覆先聖之仁義，參稽前代之得失，以備采擇。」¹²反覆聖賢仁義、稽考歷代得失等，可謂為其講筵之主要內涵。

廖剛身處於北宋過渡到南宋時期，眼見外有金兵戰亂中原，內有朝臣誤國，堅持「搏擊奸邪，當思大體」¹³為己任，善盡經筵官之責，在其《《詩經》講義》中隨處可掘發出其提醒國君修身以治國的思想。程俱行制詞云：「具官廖剛，淵源有自，勁挺不回，皆以時髦，深明古訓。繼金華之業，蓋無事章句誦說之繁。讀倚相之書，亦當有切磨諷議之益。其敷爾志，以沃朕心。」¹⁴可涵蓋廖剛一生風範及經筵《詩》講義之特色。

⁹ [宋]葛元鷲：〈高峰先生文集序〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 4877，頁 122。

¹⁰ [宋]李心傳編撰，胡坤點校：《建炎以來繫年要錄》，卷 51，頁 1058。

¹¹ 史冷歌：《廖剛研究》（保定：河北大學歷史學系碩士學位論文，2009年6月），頁 47-48。

¹² [宋]廖剛：〈論講筵筍子〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 2990，頁 361。

¹³ [宋]張栻著，楊世文點校：〈工部尚書廖公墓志〉，《張栻集·新刊南軒先生文集》，卷 38，頁 1343。

¹⁴ [宋]程俱：〈給事中黃叔敖兼侍讀權吏部侍郎廖剛兼侍講制〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 3328，頁 129。

(三) 張綱生平及其《經筵《詩》講義》概述

張綱一生仕宦徽宗、欽宗、高宗三朝，歷經「靖康之難」與「紹興和議」，為宋代名臣。張綱解經重義理闡發，又好析字拆詞解經，有王氏新學之遺風。¹⁵張綱著述甚夥，今存有《華陽集》四十卷，其詩文、經筵進講等，在宋代頗具影響力。

1. 張綱生平

張綱（1083-1166）字彥正，晚號華陽老人，潤州丹陽人。生於神宗元豐二年（1079），卒於孝宗乾道二年（1166），終年八十四歲。政和二年（1112），上舍及第，釋褐，徽宗知張綱三中首選，特除太學正，遷博士，除校書郎。歷秘書省、侍讀，官至參知政事。徽宗時，朝政為蔡京所把持，張綱論事與之不合，被排擠之。高宗朝因秦檜用事，張綱避居家中二十餘年不與通問。至秦檜死，始出為吏部侍郎兼侍讀。其為人剛直不阿、卓然特立，據《宋史·張綱傳》載：「綱常書座右曰：『以直行己，以正立朝，以靜退高天下。』其篤守如此。」¹⁶

張綱通經術，擅詩文，「每一落紙，都人輒傳播。遭建炎兵燬，什不存一」。¹⁷「早以經術名冠多士」¹⁸，頗受時人推崇。周必大（1126-1204）曾盛讚張綱才德兼備：

有德之人其詞雅，有才之人其詞麗，兼是二者，多貴而壽。蓋以德輔才，天之所助，而人之所重也。丹陽章簡張公，秉懿好德，所蘊者厚。自其少年，才名傑出英俊之上，窮經必貫於道，造行弗逾於矩，發為文章，實而不野，華而不浮。在西掖所下制書最號得體，其論思獻納皆達於理而切於

¹⁵ 陳良中：〈張綱《書》學資料輯佚及價值研究〉，《重慶師範大學學報（哲學社會科學版）》，2012年第4期，頁27-32。

¹⁶ [元]脫脫：〈張綱傳〉，《新校本宋史》，卷390，頁11953。

¹⁷ [清]永瑢等編撰：〈《華陽集》四十卷提要〉，《四庫全書總目提要》，集部，卷156，頁3291。

¹⁸ [宋]李正民：〈張綱吏部員外郎制〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷3536，頁26。

事。尤喜篇咏格律，有唐人風，非如儒生文士，止有偏長而已。¹⁹

其經術貫通於儒道，切於事理，發為文章則典雅麗則，著有《尚書解》三十卷、《六經辨疑》五卷、《華陽集》凡文三十三卷，詩五卷，詞一卷，後附行狀一卷等共四十卷。《經筵進故事》今存於《華陽集》第二十至二十三卷，《經筵《詩》講義》今存於第二十四、二十五卷。

2.張綱《經筵《詩》講義》概述

張綱於紹興二十六年（1156），以尚書吏部侍郎兼侍講，為高宗講筵經史。²⁰今有《經筵進故事》四卷、《經筵《詩》講義》兩卷，其中《經筵《詩》講義》包括卷一為〈詩大序〉，卷二為〈關雎〉、〈葛覃〉、〈卷耳〉、〈樛木〉、〈螽斯〉等五篇。講義每篇未分章節，先引一段原文，再以「臣聞」、「臣竊謂」等開頭詮釋經文。《四庫全書總目提要》稱張綱：「講筵所進故事，因事納忠，亦皆剴切。」²¹

張綱《經筵《詩》講義》對《詩》詮釋，主要多尊《詩序》之說立論，強力維護《詩序》之立場，在釋《詩》觀點上並無特殊新意，主要依循段落解釋文意為主。其解《詩》較有特色處在於〈關雎〉、〈葛覃〉、〈卷耳〉、〈樛木〉、〈螽斯〉等以強調國君治國切於治道，首重之要在於人倫，人倫中又以夫婦之道為本。又特別強調后妃之道，唯有夫道治於外，后妃治於內，懷有謙德以和其閨門，則多子多孫，君子安享福祿，並從側面突顯國君為政之道在於用賢人。誠如《宋史·張綱傳》載：「初講《詩·關雎》，因后妃淑女事，歷陳文王用人，寓意規戒。上曰：『久不聞博雅之言，今日所講析理精詳，深啟朕心。』」²²張綱警惕高宗用賢

¹⁹ [宋]周必大：〈張彥正文集序〉，《文忠集》（台北：台灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》，1983年），1148冊，211下-212上。

²⁰ [元]脫脫：〈張綱傳〉，《新校本宋史》，卷390，頁11952。有關張綱事蹟年譜，可參吳麗娜：〈南宋名臣張綱年譜〉，《廈大中文學報》，2014年第1期，頁224-263。

²¹ [清]永瑢等編撰：〈《華陽集》四十卷提要〉，《四庫全書總目提要》，集部，卷156，頁3291。

²² [元]脫脫：〈張綱傳〉，《新校本宋史》，卷390，頁11952。

才、求賢妃，國之政方有成治於內外，國君亦有享福祿之時。



(四) 楊椿生平及其《毛詩講義》概述

楊椿歷仕徽宗、欽宗、高宗、孝宗四朝，為文講究理致，不習王氏新學，曾上疏高宗談論聖人之心：「無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故，此則聖人之心矣。聖賢相授，在正其心。」²³楊公侍經筵，因蜀大旱，「乞下四川總領司檢察賑濟，督發常平錢米，安集流移」²⁴，解除蜀饑。參與朝政，進退有節，關心民瘼，以擇拔人物自任，無毫髮可議。

1. 楊椿生平

楊椿（1095-1167），字元老，學者稱芸室先生，眉州眉山（今四川眉山）人。七歲能屬文，文根於理致，不習王氏之學。徽宗宣和六年（1124），年方二十，與少傅俱貢京師，試禮部，多士雲集，楊椿冠萬七千士，第進士。文奏，徽宗稱善，諭知舉曰：「可謂得人矣。」建炎三年（1129），為東川節度推官，紹興八年（1138），除校書郎，十四年（1144），除潼川府路提點刑獄，二十六年（1156），除權兵部侍郎、兼國子祭酒、兼侍講，三十一年（1161），拜中大夫，參知政事。乾道三年（1167）正月十一日卒，享年七十有三，諡號文安。著有《芸室文集》七十五卷。

楊椿自幼凝重如成人，性端慤，奉太夫人至孝敬，狀儀甚偉，置義莊以給宗族之貧者。方其立朝，遇事有守，當權臣用事，退然自處。及其受知於徽宗，勸人君行仁義、建學校、收人才、擇將帥、去賊吏、恤民力等二十餘事。參與大政，議論謇謇，坐折遐衝，知足不辱，全節而歸。楊公雖貴顯，卻自處清約，與布衣無異，晚歲奉祠，蕭然一室，僅左右圖史。²⁵陳良祐〈楊文安公椿墓誌銘〉稱：

²³ [宋]陳良祐：〈楊文安公椿墓誌銘〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 5400，頁 426。

²⁴ [宋]陳良祐：〈楊文安公椿墓誌銘〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 5400，頁 426-427。

²⁵ 關於楊椿生平事蹟，可參〔南宋〕陳良祐：〈楊文安公椿墓誌銘〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 5400，頁 424-431；〔南宋〕晁公邁：〈祭楊參政文〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 4700，頁 80；〔南宋〕魏了翁：〈楊文安公祠堂記〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 7100，頁 359-361。

「《書》曰：『其惟吉士，用勸相我國家』，又曰：『其惟克用常人』。若公者，可謂吉士有常德者！」²⁶又云：「惟公懋德，亶其有常，輔導於帝，為國維綱。」²⁷晁公遯（1117-？）〈祭楊參政文〉：「仕則光顯，文則成名。其文為誰，文安先生。聲其仁義，偕二子鳴。……垂紳於朝，中立不倚。致其為臣，歸老閭里。專以德化，與鄉人齒。降及中微，待公復興。」²⁸

2.楊椿《毛詩講義》概述

楊椿《毛詩講義》當為紹興二十六年（1156），兼侍講官所進講，講義起自《周南·樛木》，有《周南·兔置》、《周南·汝墳》、《周南·麟之趾》、《召南·鵲巢》、《召南·草蟲》、《召南·甘棠》、《召南·殷其雷》、《召南·騶虞》、《邶風·柏舟》、《邶風·綠衣》、《邶風·終風》、《邶風·式微》、《鄘國風》、《鄘風·相鼠》、《鄘風·干旄》、《衛風·淇奧》、《衛風·考槃》、《衛風·木瓜》、《王風·黍離》、《王風·揚之水》等二十一則。其講義以臣聞開頭，會先對各篇內容做簡單的字義解釋，如〈考槃〉篇起首云：「臣聞考，成也。槃，樂也。碩，大也。矢，誓也。邁，寬大貌。軸，進也。山夾水曰澗，曲陵曰阿，高平曰陵，大陸曰阜，皆非常人所樂居也。」²⁹楊椿於《毛詩講義》中對於國君的勸講，多源於在朝為政時，對家國大事的觀察而來，字義解釋係輔助帝王理解文意，對《毛詩》各篇的義理感發詮釋，才是其《毛詩講義》的重心。

要之，劉一止、廖剛、張綱、楊椿四人分別於紹興二年（1132）、紹興九年（1139）、紹興二十六年（1156），為高宗經筵講《詩》，張綱、楊椿兩人又同於紹興二十六年（1156）講《詩》，四人都留有豐富的經筵《詩》講義，高宗時期經筵講《詩》的活動可稱頻繁，亦可見高宗對《詩經》之重視。此外，高宗時經

²⁶ [宋]陳良祐：〈楊文安公椿墓誌銘〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 5400，頁 430。

²⁷ [宋]陳良祐：〈楊文安公椿墓誌銘〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 5400，頁 431。

²⁸ [宋]晁公遯：〈祭楊參政文〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 4700，頁 80。

²⁹ [宋]楊椿：《毛詩講義·考槃》，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 4082，頁 22。

筵講《詩》所詮釋內容，可以視為是一個過渡期，是從北宋經筵講《詩》強調國君治國當切合治道，過渡到南宋以理學正心之論，要求國君修身當從修心的內聖工夫做起的時期。



二、宋孝宗至宋理宗朝經筵講《詩》官

「南渡以後，儒先凋落，至朱文公，與張、呂更唱迭和，其道復大明於天下」。³⁰南宋時期，學術上的大發展是經學與理學的相互涵攝，最重要的標誌是朱熹集理學思想之大成，並建立起以《四書》取代《五經》的理學思想體系。³¹與朱熹同一時期的理學家有湖湘派張栻、婺學派呂祖謙，並稱東南三賢；心學流派的代表陸九淵，提出《六經》皆為我心注腳，創立心學思想體系，與程朱理學形成對照。南宋中後期，理學弟子真德秀、魏了翁等，更積極表彰理學，在國君面前爭取之正統地位，可以說，歷經漫長的學術發展歷程後，理學在南宋取得了穩固的根基。

南宋孝宗至理宗朝，留存有經筵《詩》講義之經筵官，有張栻、袁燮、徐鹿卿等三人，以下概述三人生平及經筵《詩》講義。

（一）張栻生平及其〈《詩》經筵講義〉概述

張栻是南宋著名理學家、教育家，《宋史·道學傳》中將他與朱熹並列，朱熹盛讚栻：「其學之所就既足以名於一世。」³²張栻以二程理學為正宗，致力探求聖人之道，明義利之辨，提出「心」的主宰作用，具有心學的色彩。

1.張栻生平

張栻（1133-1180）字敬夫，一字樂齋，號南軒，南宋理學大家。自幼穎悟夙成，受業於理學家胡宏（1105-1161），奠定湖湘學派的規模，與朱熹、呂祖謙齊名，時稱「東南三賢」。著有《南軒易說》、《論語解》、《孟子說》、《書說》、《太極圖說》等。

³⁰ [宋]呂中撰，張其凡、白曉霞整理：〈孝宗皇帝·張呂道學〉，《類編皇朝中興大事記講義》，卷 23，頁 785。

³¹ 蔡方鹿：〈南宋時期的經學與理學〉，《中國經學與宋明理學研究》，頁 484。

³² [宋]朱熹：〈張南軒文集序〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 5621，頁 331。

張栻治經在稽考經書、訓詁文字的基礎上，著重於「興發義理」，他認為誦讀《五經》的目的在於：「涵泳其情性，而興發於義理。」³³若能再有師友輔成，學者必能趨善遠利。張栻又提出「心」主性情，性情之正在於心，〈敬齋記〉云：「心也者，貫萬事統萬理而為萬物之主宰也。」³⁴在其經筵講義中即反覆論述帝王為治之要在於人主之「心」。然而，張栻心學非空談心性，而是將學習與力行結合，注重踐履，黃宗羲評其：「見識高，踐履又實。」反映了張栻湖湘派經學「通經致用」的實學價值。此外，「義利之辨」是張栻理學思想的重要成分與特點。³⁵《宋史》總結其講學之要，云：「學莫先於義利之辨。義者，本心之當為，非有為而為也。有為而為，則皆人欲，非天理。」³⁶

孝宗即位後積極求治，力圖恢復，可謂南宋中興之主。十分賞識張栻軍事識見，與其定有「君臣之契」。³⁷時金國饑饉連年，盜賊蠭起，張栻上疏建言：「修德立政，用賢養民，選將帥，練甲兵，通內修外攘、進戰退守以為一事……則必勝之形隱然可見。」³⁸孝宗為之褒諭。其後因賜對反復前說，上益嘉歎，面諭：「當以卿為講官，冀時得晤語也。」³⁹張栻於孝宗乾道六年（1170）任侍講，其《答朱元晦秘書》：「自仲冬以後，凡三得對。區區之誠，不敢不自竭。上聰明，反復開陳，每荷領納，私心猶有庶幾乎萬一之望。正幸教誨之及，引領以冀也。講筵開在後月，自此或更得從容，以盡底蘊。」⁴⁰張栻得君賞識，有意致君堯、舜上，其〈謝侍講表〉云：「剛健篤實，《易》稱多識之功；緝熙光明，《詩》著仔肩之義。蓋典學所以建事，而治國始乎修身。厥惟哲王，乃燭大本。」⁴¹侍講一職使張栻有機會以經史修身務學，畏天恤民，抑制僥倖，屏除讒諛等要範，向

³³ [宋]張栻：〈雷州學記〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 5739，頁 362。

³⁴ [宋]張栻：〈敬齋記〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 5741，頁 398。

³⁵ 侯外廬、邱漢生、張豈之：〈張栻的理學思想〉，《宋明理學史》，頁 324。

³⁶ [元]脫脫：〈道學三·張栻〉，《新校本宋史》，卷 429，頁 12775。

³⁷ [元]脫脫：〈道學三·張栻〉，《新校本宋史》，卷 429，頁 12770。

³⁸ [元]脫脫：〈道學三·張栻〉，《新校本宋史》，卷 429，頁 12772。

³⁹ [元]脫脫：〈道學三·張栻〉，《新校本宋史》，卷 429，頁 12772。

⁴⁰ [宋]張栻：〈答朱元晦秘書〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 5724，頁 67。

⁴¹ [宋]張栻：〈謝侍講表〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 5721，頁 11。

孝宗講論治道。⁴²

2.張栻〈《詩》經筵講義〉概述

張栻今存有〈《詩經》經筵講義〉⁴³一篇，為講筵〈葛覃〉篇之作，其解釋《詩經》循《孟子》以意逆志說，認為閱讀詩歌應該根據不同的背景加以解讀，不能拘泥於文字的表象。其云：「『以意逆志』者，謂以其意之見於辭者，而逆夫其志之存於中者，如此則其大指可得也。」⁴⁴此講義內容為張栻為孝宗言先王之道且言及時事，分為兩大部分：其一，為解釋〈葛覃〉之〈詩序〉以及各章之大意；其二，詮釋〈葛覃〉後再進講之言。

張栻講筵〈葛覃〉之特色乃具有條理，第一部分，首先為〈葛覃〉總篇立意：「〈葛覃〉次於〈關雎〉，蓋述后妃雖貴，不可忘其初。處宮室之中，而思其在父母家之時；居富貴之位，而念夫女工之勞。感時撫事，而因以起其歸寧之心思。」⁴⁵這樣的立意遵循著〈葛覃序〉：「后妃之本也。后妃在父母家，則志在於女功之事，躬儉節用，服澣濯之衣，尊敬師傅，則可以歸安父母，化天下以婦道也。」

⁴⁶

其次，分別論述〈葛覃〉三章之旨，其中並無字句訓詁，而是以義理詮釋各章所能習得之意義，誦一章，則一時景物如接吾耳目；誦二章，則敦本之意可見；誦三章，則孝愛恭敬與節儉之意可得。

再者，結論歸結於「古之明君與其后妃相與夙夜警戒，而不敢少忽乎此也」。⁴⁷〈葛覃〉所言雖為后妃，張栻卻以為國君建國乃帝王與后妃相與之天下，「治外必先治內，治國必先齊家」，國君敬重稼穡之事，室家敬躬織紉之勤，方為實王

⁴² [元]脫脫：〈道學三·張栻〉，《新校本宋史》，卷 429，頁 12773。

⁴³ [宋]張栻：〈經筵講義〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 5738，頁 349-353。

⁴⁴ [宋]張栻著，楊世文點校：〈萬章上〉，《張栻集·南軒先生孟子說》，卷 5，頁 507。

⁴⁵ [宋]張栻：〈經筵講義〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 5738，頁 349-353。

⁴⁶ [漢]毛亨傳，鄭玄箋，[唐]孔穎達疏，[清]阮元審定：〈國風·葛覃〉，《毛詩正義》，卷 1 之 2，頁 30 上。

⁴⁷ [宋]張栻：〈經筵講義〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 5738，頁 350。

業之根本。特別強調「治常生於敬，而亂常起於驕肆」，此帝王心法之要。



(二) 袁燮生平及其《絜齋毛詩經筵講義》概述

袁燮師承陸九淵，受象山先生發明本心之影響，袁燮學術注重涵養本心，以心學論《詩》，為心學派大家。嘗云：「以心求道，萬別千差；通體吾道，道不在他。」⁴⁸以反躬切己，忠信篤實為道之本。偽學之禁興盛時，袁燮亦以論罷去。

1. 袁燮生平

袁燮（1144-1224），字和叔，學者稱之為絜齋先生，明州鄞縣（今浙江寧波）人。孝宗淳熙八年（1181），進士及第。寧宗嘉定初年，兼崇政殿說書，除禮部侍郎兼侍讀。乾道初年，袁燮初入太學，時陸九齡為學錄，後師事陸九齡（1132-1180）之弟陸九淵，學習發明本心之指。同鄉里沈煥、楊簡、舒璘亦皆在學，彼此以道義相切磋，又同入象山先生心學之門，故有「甬上淳熙四先生」之稱，後人又將四人之學術稱為「四明學派」。袁燮治學博覽群書，自《六經》諸子百家，及前代治亂興亡之迹，國朝故事等無不該貫，尤精於先聖格言大訓。⁴⁹學術思想在於「發揮本心」，認為「人心與天地一本，精思以得之，兢業以守之，則與天地相似」。⁵⁰著有《絜齋毛詩經筵講義》、《絜齋家塾書鈔》、《絜齋集》等，然均已亡佚。

袁燮子袁甫於〈絜齋家塾書鈔後序〉對其父袁燮之學的評論：「先君子之學，源自象山，明白光粹，無一瑕疵，可謂不失本心。」⁵¹

2. 《絜齋毛詩經筵講義》概述

袁燮於寧宗嘉定九年（1216），任崇政殿說書，為寧宗講《詩經》，《絜齋毛

⁴⁸ [宋]真德秀：〈顯謨閣學士致仕贈龍圖閣學士開府袁公行狀〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 7188，頁 46。

⁴⁹ [宋]楊簡：〈故龍圖閣學士袁公墓誌銘〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 6243，頁 53。

⁵⁰ [元]脫脫：〈袁燮傳〉，《新校本宋史》，卷 400，頁 12147。

⁵¹ [宋]袁輔：〈絜齋家塾書鈔後序〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 7435，頁 418。

《詩經筵講義》即是他講筵前撰寫的講義。《絜齋毛詩經筵講義》全書四卷，為袁燮對四十七篇《國風》之作的詮釋，始於〈周南〉，終於〈魏風〉，另有兩篇論《詩序》。《絜齋毛詩經筵講義》講筵篇目如下：

卷一、〈詩序一〉、〈詩序二〉、〈卷耳〉、〈樛木〉、〈蠡斯〉、〈桃夭〉、〈兔置〉、〈芣苢〉、〈漢廣〉、〈汝墳〉、〈采芣〉、〈甘棠〉

卷二、〈行露〉、〈羔羊〉、〈殷其雷〉、〈江有汜〉、〈何彼穠矣〉、〈騶虞〉、〈柏舟〉、〈燕燕〉、〈日月〉、〈終風〉、〈擊鼓〉、〈凱風〉

卷三、〈雄雉〉、〈谷風〉、〈式微〉、〈旄丘〉、〈泉水〉、〈北門〉、〈北風〉、〈干旄〉、〈考槃〉、〈芄蘭〉、〈木瓜〉、〈黍離〉、〈揚之水〉

卷四、〈羔裘〉、〈女曰雞鳴〉、〈山有扶蘇〉、〈風雨〉、〈子衿〉、〈雞鳴〉、〈還〉、〈甫田〉、〈猗嗟〉、〈陟岵〉、〈伐檀〉、〈碩鼠〉

由於《絜齋毛詩經筵講義》為講義體形式，講筵對象特為國君，袁燮講述經文不引原文，只標以篇名，以「臣聞」起首，末尾多用感嘆、反詰之語警示為政者，如：「君天下者，其可忽哉」、「惟聖明深念之」等以悟人君。每篇講義主要可分成三部分，第一部分為袁燮結合《詩序》對全詩意旨的發揮，袁氏對於《詩序》的態度是認同《詩三百》篇皆聖人用以教化世變，有補治道之意；第二部分對章句稍作文意疏通、解釋，卻不拘泥於字義訓詁；第三部分則結合經史例證、格言，對全詩義理以己意加以詮釋，並對國君做出規諫之用意。

據《四庫全書總目提要》載：「此書乃其崇政殿說書時撰進之本，《宋史·藝文志》、馬端臨《通考》、朱彝尊《經義考》皆不列其目，惟《永樂大典》各韻經文之下頗載其文，蓋其失傳亦已久矣。」⁵²由於聽筵對象為帝王，袁燮在釋經上並未有字義訓詁上的解釋，更多時是著重於義理闡發，目的在於啟沃君心。

⁵² [清]永瑤等編撰：《絜齋毛詩經筵講義》四卷提要，《四庫全書總目提要》，經部，卷15，頁305。

袁燮《絜齋毛詩經筵講義》一書之撰寫，主要是希望人主聽完經筵官對《詩經》之詮釋後，能有益修身、有利治國。這樣的觀點，袁燮在論〈詩序一〉即已提出：

〈大序〉所謂「禮義」，即孔子所謂「無邪」也。詩人作之以風其上，太師采之以獻諸朝，以警君心，以觀民風，以察世變，一言一句，皆有補於治道。人君篤信力行，則可以立天下風化之大本；公卿大夫精思熟講，則可以感人君心術之微。詩之功用如此。⁵³

袁燮之所以選擇《詩經》作為為帝王宣講教材的主要目的，在於「治道」，最終目標是期許帝王篤信力行，以達風化百姓。⁵⁴《四庫全書總目》稱此書：「議論切實、和平、通達，頗得風人本旨。」⁵⁵又言：「燮因經旨所有而推闡之，其發揮尤為平正，雖當時寧宗暗弱不能因此感悟，而其拳拳忠盡之意亦良足尚也。」⁵⁶

《四庫全書總目提要》云：

（袁燮）獨以振興恢復之事望其君，經幄敷陳，再三致意。如論〈式微〉篇，則極稱太王、勾踐轉弱為強，而貶黎侯無奮發之心；論〈揚之水〉篇，則謂平王柔弱為可憐；論〈黍離〉篇，則直以汴京宗廟宮闕為言。皆深有合于納約自牖之義。…燮則因經旨所有而推闡之，其發揮尤為平正。雖當時寧宗闇弱，不能因此感悟，而其拳拳忠盡之意，亦良足尚也。⁵⁷

對袁燮懇切愛國、復國之心，透過經筵講《詩》再三發揮有為之言，以勸諫寧宗

⁵³ [宋]袁燮：〈詩序一〉，《絜齋毛詩經筵講義》，收錄於周春健校注《宋人經筵《詩》講義四種》（北京：華夏出版社，2016年），卷1，頁46。

⁵⁴ 黃忠慎：〈心學與政治之間——袁燮《絜齋毛詩經筵講義》析論〉，《臺大中文學報》，2016年第52期，頁108。

⁵⁵ [清]永瑤等編撰：《絜齋毛詩經筵講義四卷提要》，《四庫全書總目提要》，經部，卷15，頁305。

⁵⁶ [清]永瑤等編撰：《絜齋毛詩經筵講義四卷提要》，《四庫全書總目提要》，經部，卷15，頁305。

⁵⁷ [清]永瑤等編撰：《絜齋毛詩經筵講義四卷提要》，《四庫全書總目提要》，經部，卷15，頁305。

剛健君德、振興國勢、力圖恢復，有一番肯定的評論。乾隆乙未（1775）仲夏，閱讀《絜齋毛詩經筵講義》後，御製題詩云：

講義當要重切磋，絜齋不事頌辭阿。解經依注無為異，取古誠今有足多。
雅頌諸篇惜已失，風南數首出重羅。黍離故國三致意，其奈孱王弗聽何。

58

「黍離故國三致意，其奈孱王弗聽何」，除了是乾隆帝讀完《絜齋毛詩經筵講義》後心中的感受，應該更道出了袁燮當時對寧宗懷著極高的抱負與建言，卻不為「孱王」寧宗所採的無奈感。

綜觀袁燮經筵講《詩》，是站在雪恥國仇，振興人主的視野下，對《毛詩》所載義理，從修身、齊家、治平天下等面向興發有為之言，南宋真德秀指出：

公謂人臣以經誼輔導人主，非徒誦說而已。因講《詩·二南》，於先王正始之本，后妃輔佐之道，所以自身而家，自家而天下者，既輔演厥旨、深寓規警之意。至列國變風有關君德治道者，委曲開陳，托其義以諷。⁵⁹

袁燮徹底發揮《毛詩》中諷諫、美刺的功能，於《詩》中之意，「反覆開陳，能盡其蘊，文亦明白坦易，使聞者洞解於心，可謂陳善之法矣。」⁶⁰楊簡（1141-1226）在〈袁公墓誌銘〉曾提到一則袁燮經筵侍講時，啟沃人君之況：

謂「陛下不邇聲色，祇畏天戒，此時之心即諒陰三年之心。」先帝（寧宗）改容敬聽。他講官或有陳奏，先帝必顧曰：「果如是否？」往復問辨，玉

⁵⁸ 乾隆乙未仲夏閱讀《絜齋毛詩經筵講義》後御製題詩轉引自周春健校注《宋人經筵《詩》講義四種》，頁 41。

⁵⁹ [宋]真德秀：〈顯謨閣學士致仕贈龍圖閣學士開府袁公行狀〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 7188，頁 33。

⁶⁰ [清]李光廷：〈跋《絜齋毛詩經筵講義》〉，收錄於周春健校注《宋人經筵《詩》講義四種》，頁 140。

音琅琅。⁶¹

袁燮認為經筵講經時，君臣能更相問辨，對於君心才能有啟迪之功。宋室南渡後，國勢日漸孱弱，君臣懦怯偏安，不思進取。袁燮懷著使命感，認為王政之廢興，乃四海九州治亂安危之源，面對國家政治上內憂外患的危機，他試圖透過詮釋經典提出應對策略。因此，藉由「《國風》、《雅》、《頌》誠萬世人主之學，所以緝熙于光明」以經筵講《詩》來警惕人主，以為龜鑑。

此外，從上述袁燮《絜齋毛詩經筵講義》之特色，亦可掘發出袁燮《絜齋毛詩經筵講義》著重於「經世致用」，具有經世致用的實學價值取向。



⁶¹ [宋]：楊簡：〈故龍圖閣學士袁公墓誌銘〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷 6243，頁 53。

(三) 徐鹿卿生平及其《詩講義》概述

徐鹿卿博通經史，以文學名於鄉，讀經、子皆手抄口誦，以己意折衷。與諸生講學多引周敦頤、程頤之說，闡明理學思想。為政忠貞亮節，有憂國憂民之心。

1. 徐鹿卿生平

徐鹿卿（1189-1250），字德夫，號泉谷，隆興府豐城（今江西豐城）人。寧宗嘉定十六年進士，官至禮部侍郎。以華文閣待制致仕卒，諡清正。徐鹿卿為官「廉約清峻多惠政，凡所建白，皆忠愍激發，不少隱諱」。⁶²居家孝順親長，慈愛晚輩，喜怒不形於色，恩怨俱泯，宗族鄉黨，各得歡欣。徐鹿卿博通經史，有文學名於鄉，後進爭師宗之。任安南軍學教授時，曾因張九成（1092-1159）以直道謫居於此，便撫其言行，刻於學以訓諸生。又因周惇頤（1017-1073）、二程兄弟曾講學此地，徐鹿卿闡明其道學思想，南安軍地區由是理義之學復明。其為人處世自言：「無他才能學術，亦不識所謂傍蹊曲徑，惟有不流不倚一說。平生聞於師友者，終始自信，此臣立身、居官、事君之本也。」⁶³

著有《泉古文集》、《奏議》、《講義》、《鹽楮議政稿》、《歷官對越集》等俱散佚。今存有《清正存藁六卷附錄一卷》，《四庫全書總目提要》云：「今觀是集，如〈都城火則上封事〉言惑嬖寵、溺燕私、用小人三事；〈遷國子監主簿入對〉，則陳洗凡陋、昭勸懲等六事；〈為太府少卿入對〉，則言定國本、正紀綱、立規模諸事。大抵真摯懇切。深中當時積弊。」⁶⁴徐鹿卿純忠貞亮之節，無愧古人，真德秀稱其「氣平論正，有憂愛之誠心」。⁶⁵

⁶² [清]永瑤等編撰：《〈清正存藁〉六卷附錄一卷提要》，《四庫全書總目提要》，集部別集類，卷163，頁3410。

⁶³ [宋]徐鹿卿：〈經筵奏己見筭子一〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷7670，頁162。

⁶⁴ [清]永瑤等編撰：《〈清正存藁〉六卷附錄一卷提要》，《四庫全書總目提要》，集部別集類，卷163，頁3410。

⁶⁵ [元]脫脫：〈徐鹿卿傳〉，《新校本宋史》，卷424，頁12648。

2.徐鹿卿《詩講義》概述

徐鹿卿一生經歷宋孝宗、光宗、寧宗、理宗，於理宗淳祐五年（1245），兼崇政殿說書，淳祐八年（1248），兼侍講。徐鹿卿《詩講義》共有七篇，各篇並無標題，僅以進講日為題，〈辛酉進講〉、〈癸巳進講〉、〈丁卯進講〉、〈冬十一月己卯進講〉、〈己亥進講〉、〈戊辰進講〉、〈十二月乙亥進講〉，每日或每兩日講《詩》一篇，起自《小雅·四牡》至《小雅·采薇》篇。徐鹿卿講筵各篇《詩》章，並未對各句、各章進行字義或文意上的解釋，而是就通篇的旨意提出個人總結性的觀點，直鋪陳事、反覆論說，最後多結以「惟聖明深念之」警惕理宗深鑑之！

徐鹿卿在經筵進講《詩》前，特意向孝宗強調帝王之學的方向。其經筵講《詩》首篇〈辛酉進講〉開宗即云：「臣聞：人主之學與經生學士異，執經入侍者，必有以發明正理，開啟上心，然後可以無愧所學。」⁶⁶特別強調國君之學與一般經生不同，經生所學為章句訓詁以求利祿，人主之學在於啟沃其心，習得正理，對於儒家經典的詮釋角度當以修身、治國為準則。

⁶⁶ [宋]徐鹿卿：〈辛酉進講〉，《詩講義》，收錄於周春健校注《宋人經筵《詩》講義四種》，頁143。