第五章　元代《易》學時位觀的應用

第一節　對道德意義的探求

元代雖是外族入主中國，但於初期引進的文化，對中原地區文化影響有限，雖在技藝運用上有交流，但在精神文化上較少有交集，故元代學術是站在宋代的基礎上發展起來的；但是蒙元朝廷以強制的手段改變知識分子的地位，使士人失去固有社會榮譽，而需為個人謀出路，故開始投入胥吏、醫、卜或書畫雜劇的創作中，形成牟復禮所謂的「精英角色的擴散」現象，也提昇了俗文學及其他不同於「正統」作品的誕生[1]。么書儀先生說：「正統文學的部分神髓化入了俗文學，使廣大市井小民提高了文學水平和鑑賞力，未始不可以認為是整個民族文化水準的提高」[2]。除了俗文學的提昇外，文人主義及文人畫的興盛也都是知識分子地位改變下促成的結果[3]。竺沙雅章說：

> 征服王朝的元代，對中國文化最大貢獻……使清新的市民文化成長……換言之，覆蓋著中國文明的儒教文化表皮，因為強力的異族支配而被強制地剝離，累積在下層的文化終於得見天日。[4]

可見元朝知識分子在「失去莊嚴感」[5]後對個人的期許及作為產生了不小的改變，改變狀況又是如何？由「時位觀」的運用及演變進行探討。

傳統知識分子由知識學習獲得社會保障及理想實現的模式，在元代受到了挑戰；儒士地位的下降，人才舉拔方式的更改以及君王對待學術的態度，都使傳統知識分子的出處面臨重大考驗。元代知識分子面對環境的變革，或繼續投入仕宦之途，或致力於教育後進，或潛心自修以求一得，發展出各種的應世之道，也突顯了個體的價值。就此討論「時位觀」在此過程中的發展及意義。

一、知識分子地位的改變及價值觀念的轉化

蒙元政府政令的改變與調整，和傳統的「道德判準思維」不同；其對儒士地

---

[1] 引自蕭啟慶，《蒙元支配對中國歷史文化的影響》，《國際中國學研究》，第二輯，頁 387-410，韓國，韓國中國學會出版，1999 年 12 月。

[2] 引自么書儀，《元人雜劇與元代社會》，頁 17，北京，北京大學出版社，1997 年。

[3] 有關元朝廷對中唐文化影響探討，可見於蕭啟慶，《蒙元支配對中國歷史文化的影響》，《國際中國學研究》，第二輯，頁 387-410，韓國，韓國中國學會出版，1999 年 12 月。

[4] 見伊藤道治等著，吳密察等譯，《中國通史》，台北，稻香出版社，頁 507-511。

[5] 此借用么書儀先生在《元代文人心態》中分析文人用世、棄世、玩世的內心衝突狀態，頁 167。

位的安排也遵循求利思想來做判斷，而非刻意貶低其價值。據蕭啟慶先生及蒙思明先生的探討[6]，不僅儒士受到一定程度的保護[7]，連元代漢人士族的影響力終元一世也未曾大量衰退。但是知識分子地位的改變的確是千百年來僅見；在這種狀況下，知識分子如何應對？自古以來知識分子主要出路是參與科舉踏上仕途，但元代科舉不盛、名額又少[8]，顯然無法滿足知識分子對個人價值的肯認與發揮；因此知識分子的出路，主要是通過補吏及教官，也就是行政及教育系統來滿足[9]。表面上看來，知識分子的出路似乎與過去沒有兩樣，其實不然；因為「吏」的流品紛雜，昇遷甚慢，而教官要昇至「教授」這一最低層次的官階，最快也得花上十餘年；無論是「補吏」或「教官」，元代大多數漢人知識分子都長居人下而志不得伸。

知識分子地位轉變使其對理想的堅持面臨挑戰。除了尋求在官僚體系中的生存，還要處理現實需求與傳統價值割裂的狀況，在原有理想及儒術獨尊地位的莊嚴感消失後，知識分子如何應對？首先由「正統承續」問題的應對談起。元代統一中國後，眾人認定其乃承天命，得正統的天朝；但應繼金代或宋代之統則大有爭議，因為宋金不是單一直線的傳承，又加上元朝廷中的宋金後族各為自己的民族發聲，故讓承統爭議被突顯出來。由元人對正統問題的討論，歸納出以下幾點主張[10]： （一）、尊宋為正統，而以遼、金為載記者，如虞集與楊維楨為此論的贊成者。 （二）、以宋為正統，而不言及遼、金者，如劉因與吳澄等人。 （三）、將宋、遼、金平等視之，而以金、遼為正統；因元承於金、金承於遼之故，此派以王理為代表。由三派主張看來；有尊宋與溯金兩大主張，彼此爭執未決；最後在實際修史時，右丞相脫脫不欲捲入正統論與起源說的爭執中，故採三史並立、各為正統的方式來滿足眾人需求。在三史皆為正統的狀況下，如何以漢文化正統觀來解釋蒙元的正當性？知識分子由《春秋》中尋求解決之道。

元代《春秋》學承繼朱子的「道統說」，並以胡安國的《春秋》學為本，認為得天命者應有德可行道，故元朝當行道治天下才算是正統。如何行道？由「文化認同」起，據簡福興先生在其《元代春秋學研究》中的探討知：元儒對「攘夷」之旨的討論著墨頗深[11]，主張由「文化認同」的角度來看待與輔助蒙元政權的發展，使蒙古族朝知識分子能接受的「文化參與者」來發展。據簡氏的探討可得出元人在《春秋》學中發揮的主張如：以禮義的實踐來定夷夏之別，夷狄進用夏禮

---

[6] 見蕭啟慶〈元代的儒戶：儒士地位漢進史上的一章〉，《元代史新探》，頁 1-59，台北，新文豐出版社，1983 年。

[7] 並非所有知識分子皆入「儒戶」，「儒戶」的設立，初為保護受戰亂而流離的知識分子，故有一定揀選方式，且是針對元代初期的知識分子做揀選，故並非所有知識分子皆屬儒戶，詳見蕭啟慶文，頁 7-35。

[8]有關元代科舉的狀況，可見丁崑健〈元代的科舉制度（上）（下）〉，華學月刊 124-125 期，1982 年 4-5 期。

[9] 見蕭啟慶〈元代的儒戶：儒士地位漢進史上的一章〉，頁 27-36。

[10] 有關元人對正統問題的探討，見於王明蓀《元代的士人與政治》，頁 255-264，台灣學生書局，1992 年。

[11] 見簡福興《元代春秋學研究 · 第六章 · 元儒攘夷微旨》，頁 289-323，高師大國文所博士論文，1997 年。

而可同受聖教之功，也算是華夏子民；而夷狄統治諸夏，則顯示原本諸夏之民德行不足，由此開啟諸夏修德之機。從這些主張看來，對儒家原有經世理想與道德要求未改變，但實際作法及思考面向卻已有所調整：由於異族的統治已成事實，且儒術與儒士地位獨尊的狀態也被統治者降為主要力量之一，而非唯一力量；地位的改變造成儒士價值認同的危機，因而思考如何使當權者接受儒者的價值觀，以維繫儒學的發展。《春秋》學中固然強調夷夏之分，但保留「以德進夏」的彈性空間；故元代儒者以「道德」等軟性的方式誘導君主參與並認同「道德」的價值，並強調「道德」於統治中的功效，使君主樂於推動道德之教與漢化活動，由此達到儒家「平天下」目標。

在元人對夷夏關係及認定的調整上來看，較具突破性的是「夷狄進夏及啟諸夏修德之機」主張的提出。如：趙汸在《春秋集傳》中對定公四年：「冬，十有一月，庚午，蔡侯與吳子及楚人戰於柏舉，楚師敗績」條下注解：

> 蔡為楚所虐，請師於晉，晉人….不能絀楚，而反為蔡致寇。於是蔡人告急於吳，吳人因之收攘楚救蔡之功，則以中國無伯也。…..吳以號舉，君臣同辭，有自來矣。…所謂夷而進於中國則中國也。

這是說楚國進攻蔡國，蔡國請求晉國保護，不料晉國反被擊敗，蔡國只好轉向同屬蠻族的吳國求助，終於保住了蔡國。趙汸由「德興則國強」立場說明吳國因用夏德而足以對抗楚國；並在此讓諸夏思考「為何晉國援蔡卻失敗」之因，進而更努力修德以求精進。元儒不僅承認異族政權的地位，甚至認為異族若取得天命，正足以提醒你我修德進業上更深入探討及改善的可能性，這正是知識分子面對現實與理想衝突後反思的結果。

由元人對「正統」的討論及處理方式來看，充分展現合於實用及安撫各種勢力的思維；但由其對「夷夏」定義的討論，則展現了積極實用的經世思想；若再由儒士對自我價值的認定來看，那更顯示對個人價值的重視與肯定，如：虞集所作吳澄的行狀中說其十九歲時對「道」與「自我」的肯認：

> 道之大源出於天，聖神繼之。堯舜而上，道之原也，堯舜而下，其亨也；洙泗魯鄒，其利也；濂洛關閩，其貞也。分而言之，上古則羲皇其元，….中古之統，仲尼其元，….近古之統，周子其元也，程張其亨也，朱子其利也，就為今日之貞乎？未之有也！然則可以終無所歸哉？盍有不可得而辭者矣！[12]

吳澄將歷代聖賢傳承做一介紹，並肯定自己有能力接續經世濟民使命；對自己的能力充滿自信，也訂下明確目標，並不因身處異代而更改志向。將「道」視為「自我實現」的目標，在求道過程中使現實與理想統一在個人行動中；知識分子在時

[12] 見《吳文正公文集 · 行狀》,《元人文集珍本叢刊 · 三》，頁 28-34，新文豐出版公司，1983 年。

空環境的改變下，仍尋求理想實現的維繫，正展現對「時位」的調整與運用智慧。

二、個人對道德的實踐

在獨尊地位的改變及對價值觀念的調整後，元代知識分子如何在個人作為中落實理想？除了持續傳播與修正程朱為代表的儒家價值觀外，在教育、科舉這二項主要知識傳遞途徑的參與上，是元代知識分子實現理想最大的盼望。元代的書院可知者至少四百餘所，其中主教育者多為儒士，於道德教育的重視不在話下；又元朝廷在思想控制上採務實寬鬆立場，也使道德教育能被較完整的保留。後來科舉恢復時，儒家經典及思想又取得官方認可地位，更加強了道德教育的推展；故由參與教育相關活動，以軟性方式來實踐德治天下的理想。

除了透過教育與科舉之外，知識分子在「仕」與「隱」間的選擇，讓我們更清楚了解其面對現實的應對之道。「仕」與「隱」是知識分子應世二大方向，元人於此有頗多討論，如：陶宗儀《南耕輟耕錄．徵聘》條：

> 魯齋許先生衡，中統元年，應召赴都日，道謁文靖公靜修先生因，謁曰：「公一聘而起，毋乃太速乎？」答曰：「不如此，則道不行。」至元廿年，徵劉先生至，以為贊善大夫，未幾，辭去，又召為集賢學士，復以疾辭，或問之，乃曰：不如此，則道不尊。[13]

記載許衡與劉因面對徵聘時的態度，其中表現知識分子應世的二大面向：行道濟世與尊道型世。許衡重視現實改造的功效，劉因維護理想原則的完整，如：許衡在《魯齋遺書．與竇先生書》中說：

> 天下古今，一治一亂，治無常治，亂無常亂……究而言之，莫非命也。命之所在，時也；時之所向，勢也。勢不可違，時不可犯。順而處之，則進退出處，窮達得失，莫非義也。[14]

而劉因在〈已卯春釋菜先聖文〉文說明自己不仕之緣由：

> 某早躁狂，若將有志，忠實脆屈，未立已頹。揆厥無成，實由貪懦。時馳意去，凜不自容。顧念初心，恍焉若失。今此辟館，惟我之求。….研究參訂，亦復有出，於古遺言，於今學者，尚有裨益，少慰此心。[15]

---

[13] 見《南村輟耕錄．卷二．徵聘》，頁 37。

[14] 見《魯齋遺書．與竇先生》，《四庫全書．集部 137．別集類》，頁 410，台灣商務印書館，1983 年。

[15] 見《靜修集．己卯春釋菜先聖文》，《四庫全書．集部 137．別集類》，頁 539，台灣商務印書館，1983 年。

一是順時勢參與濟民之事，一為修造己身並以此教導後學；是對個人情性了解之後所做的選擇，並不是單純為堅持理想而做的決定[16]，朝最能發揮個人特長，又可兼顧理想的方向前進。由兩人對時勢及個人作為的選擇可知：知識分子仍把握「經世致用」及傳統道德觀念來面對現實，但卻對自我的價值及作為給予更大空間及更多的肯定；故「仕」與「隱」都為行道，且保持對所處地位及作為的熱情，「肯定自我」是知識分子面對現實後的自覺與發展。

除了「仕」與「隱」的選擇外，大量投入社會下層的書會才人，其作為也是值得探討的一環。蒙元時期科舉不盛，吏進之路流品紛雜且難見功效，故不少知識分子投入本被視為小道的文學創作，尤其是新興的雜劇創作中。據鍾嗣成《錄鬼簿》中的記載，雜劇家兼有「胥吏」身分者佔了相當大的比例；這些失去舞台及地位的知識分子，在社會中下階層中實際體會到陰暗不公之處，除了要維持生活外，也要尋求適當的應對之道，以「玩世」心態來面對現實世界。如：王和卿作曲及為人都善於調笑戲謔，連關漢卿在言談上也不能勝之，而後王和卿在坐臥間忽然去世，流下鼻涕尺餘；關漢卿前往弔唁，以這狀況消遣王和卿，而眾人哄笑之餘也取笑關漢卿：「你被王和卿消遣了半輩子，終於在他死後扳回一城。」由關漢卿的作為及眾人反應來看，「玩世」的心態使人對人生的價值看得更透澈而實在：生命所承載的能力及價值，只在活著的時候才成長、提昇及發生作用；若生命死亡，一切都沒有意義。由維持傳統道德修養及價值的儒生，到描寫現實百態的雜劇創作者，雙重的身份與價值觀衝擊下，使知識分子對社會矛盾及人生理想的憧憬透過作品中表現出來。元人於散曲及雜劇作品的自評，以「豪辣灝爛」、「生發本色」為上品[17]，正展現知識分子欲開出以真性情及情感發揮為尚的文學主張，來取代扭曲不公的社會階層及倫常桎梏。元人劇作中對中下階層受壓迫、吏治的敗壞，以及期待廉能之士一匡風氣、還民正義的描寫；固然有反應現實之處，但不可忽視的是知識分子期待以情感及公義的伸張來推動道德理想完成的用心。「情感」的作用，在元代文學創作中被一再提出的現象，顯示知識分子欲由精神活動引導道德發展以突破現實困境的努力。

從上面的探討可知：元人面對現實與理想的衝突做出許多調整，包括：由「文化認同」角度重新檢視正統觀、鼓勵胡漢合作共行道德之治，依據個人質性與現實的需求來選擇應世的作為，將現實中的差異，由普遍價值的實踐尋求解決，故以「情感」作為開拓新關係的工具。由這些作法看來，元代知識份子試圖透過道德、情感、教育等軟性的方式來解決異質文化間產生的摩擦與衝突；並透過共識的完成，營造胡、漢合一的整體觀，使理想可被落實於生活中，這正是對元代《易》學時位觀主張的運用。

---

[16] 據么書儀先生的研究，劉因本也有用世之心，但在嘗試之後，反省個人特質與能力狀況，決定走上隱逸及授業之路來發揮個人所長。見於《元代文人心態》，頁 159-165，北京文化藝術出版社，1993 年。

[17] 此為胡祇譎對當代（元）雜劇的評論，見於曾永義先生編《元代文學批評資料彙編》，台北，成文出版社，1978 年。

企求調和的整體觀，是社會的需求，也是一直以來共有的觀念。由元人在道德、承統、出仕、文學等方面對「理想」與「現實」調和做出努力，顯示元《易》「立位運時」的時位觀在實際作為上有超出前代之處；如：俞琰對丹道及醫學知識的應用、張理與雷思齊將《易經》以圖式表現出萬物發生規則，並運用數學及地理知識來推演河圖、洛書及卦、爻變化。上述作為就《易》學的發展而言，有其意義：（一）、重視個體質性與作為在價值與實體世界中的影響力，故強調「踐履」的功效。（二）、人實踐的動力是由「情感的抒發」來帶動對「道德」的完成，故強調「心」的作用。除了以上兩點之外，所處時代也是要考慮的客觀因素，因環境不同，行事應對也不同，凸顯了「時」的價值與作用。透過對「實踐」、「心」及「時」的運用，元代《易》學展現了普遍的整體觀；正與注重調和理想與現實的趨向相呼應。

元代《易》學時位觀念的發展引導人們對由實踐檢證「道德」的意義，並使《易》學內容由義理及價值的申說走向對實用功效的重視。由實踐的過程，元人將「道德」的內容，與人的情感及心理運作結合；以「心」及「實踐」來發揮道德的價值，以個人特質展現「道德」，完成了「調合的整體觀」。元代《易》學家如吳澄、張理等人重視「心」在時位運作中的統覺作用，正呼應了注重個體主動調和的主張；由實踐定義道德的內容，正是元代《易》學時位觀的實踐。

第二節　個人出處應對的實踐

一、投入仕宦之途：　許　衡

投入仕宦之途是知識分子最基本的出路，在易代之際雖時局動盪，仍有人投入政治以求發揮己用，許衡就是一個例子。許衡跟隨趙復學習，並對元朝統治者採取合作態度，因為他認為朝代更替是天命所定，非人力所能控制，如：《魯齋遺書．與竇先生》：

> 天下古今，一治一亂……亂之終，治之始也，治之終，亂之始也；治亂相尋，天人交勝……究而言之，莫非命也。命之所在，時也；時之所向，勢也。勢不可違，時不可犯。順而處之，則進退出處，窮達得失，莫非義也。[18]

以傳統的循環史觀說解朝代更替的合理性，說明出仕乃合時順理的作為；個人學有所成自當順時運勢以盡命，這才算是「合義」之事，表明自己出仕不為謀求「私

[18] 見《魯齋遺書》，《四庫全書．集部 137．別集類》，頁 410，台灣商務印書館，1983 年。

利」，是為天下謀利。許衡抱持「以夏化夷」之心出仕，因此對忽必烈大談實行漢法的必要性，如：《魯齋遺書．立國規模》：

> 考之前代，北方之有中夏者，必行漢法乃可長久。故後魏、遼、金歷年最多，其他不能實用漢法，皆亂亡相繼。……今日形勢，非用漢法不可也。[19]

行漢法是順時運勢的作為，才可使統治更加順利；那「漢法」內容為何？《魯齋遺書．為君難》：

> 生民有欲，無主乃亂……人君不患出言之難，而患踐言之難……上以誠愛下，下以忠報上，有感必應，理固亦然……古者大學之道以修身為本，凡一言也，一動也，舉可以為天下法……專以養民為務，……天之樹君，本為下民……則天之道恆在於下，恆在於不足也。[20]

行漢法首先要了解漢人思維方式，為君者要以德服人，先使自己德性充盈才可進行治國之事；德性修造包含「踐言」、「修身」、「以誠愛民」、「養民而治民」，在修造己身的過程中，達成統治的目標。

許衡對統治者的期待，正是他個體實踐的作為：在現實環境中，他無法獨立完成修己濟民的目標，故透過對君主的教導，嘗試完成這理想；君主對他的信任是他所能把握的「時」，由君主之力使自己及百姓都能得到生命的提昇，達到應得之「位」，與他「趨時而得位」的時位觀是相符應的。許衡透過對君主的建議設法完成自己無法實際完成的理想，這正如榮格（C.G.Jung，1875-1964 A.D.）所說以「補償作用」為「個體化」發動的機制；透過有能力者的協助，將自己的理想實現出來，也在其中激發自己未發揮的能力，達到個人生命的完全。因此，當許衡在認同元朝正統地位，並以己力投身政治活動之時，他將個人理想投射在統治者身上，希望由此實現自己的願望並使自己成長。由此開始，許衡肯定自己作為的價值性，如：《讀易私言》：

> 四之位近君，多懼之地也，以柔居之則有順從之美，以剛居之則有僭通之嫌；然又須問居五者陰邪陽邪。以陰承陽則得於君而勢順，以陽承陰則得於君而勢逆，勢順則無不可，勢逆則尤忌上行……又隨時之義也。[21]

對自己出仕的決定充滿自信，也認為這是順勢隨時之舉，必可有所成就。但是，許衡從政之路後因王文統、李壇相繼叛變，使忽必烈對漢士不再信任；再加上忽

---

[19] 《魯齋遺書》，頁 393。
[20] 《魯齋遺書》，頁 395-399。
[21] 《讀易私言》，《四庫全書．經部十六．易類》，頁 5，台灣商務印書館，1983 年。

必烈舉用的阿合馬與許衡政治主張不同，許衡體會到從政並不能實現自己的理想，因而投入教育事業來完成個體化未盡的歷程。

許衡論　育有注重「內求」、「依序學習」及「致用」[22]的特色。許衡後來擔任「集賢大學士兼國子祭酒」致力於教育工作，將希望及精力寄託在文化發展上；他認為受教者主體性的建立是首要目標，要由內修才可成為實踐道德的完全人，如：《魯齋遺書．大學直解》：「大學之道，在明明德」條下云：

> 「明」是用工夫明之，「明德」是人心本來元有的光明之德。夫子說：「古時大學教人的方法，當先用功夫明那自己光明之德，不可使昏昧了。」[23]

先由尊顯德性之心入手，為學才可把握方向而能達到造就己身的目標。接下來，為學要以經典研讀為重，且按學生的能力依序學習，如：《魯齋遺書．語錄上》：

> 閱史必且專意於一家，其餘悉屏去，候閱一史畢，歷歷默記，然後別取一史而閱之。如此有常，不數年諸史可以備記。……看史當看其人之大節，然後看其細行，善則效之，惡則以為戒焉。所以為吾躬行之益，徒記其事而誦其書，非所謂學也。[24]

任何經典的研讀，都應把握原典，並細察其義，之後才得通達，並且有益己身成長。最後，教育要合乎實用，為學目的在造就個人生命，使生命發揮價值。許衡強調「德性用事」的重要性，「體」是指「天理」，也就是「道」，「用」指合乎倫理綱常的政治及民生日用。許衡由政治轉入教育，但個人濟世抱負仍未停歇，甚至關注的焦點由政治又拉到生活日用中；由「為學一從政」到「為學一治生」的轉變，許衡將關注的焦點及投射的目標擴大到整個世界。此時許衡已少參與政事，專心投注在文化傳承上，也更深入思考個人價值提昇及與世界取得協調的方法，故轉向較不具衝突性的教育活動來安頓自己的生命並定義世界的發展，如：《讀易私言》：

> 二與四皆陰位也，……二雖不正，而猶有得中之義，況正而得中者乎？……當位居中，能趨時義，然後其吉乃定。凡為陰者本凶也，……苟或居中，猶可免其凶也。……大矣哉，時之義乎。[25]

雖仍強調「時」的功效，但更重視個人情性的發揮，而不只是跟隨時勢來走。

許衡由入仕之途到投身教育，在個人成長及心態調整上經歷的過程，顯示他

22　許衡的教育主張，見黃書光《論元代教育思想的特點》，《孔孟月刊》31 卷，第 9 期，頁 26-35。
23　《魯齋遺書》，頁 317。
24　《魯齋遺書》，頁 281。
25　《讀易私言》，頁 3。

一步步把個人理想與現實調和，並在踐履中得到實現，此時許衡心境漸趨豁達而開通，如：《魯齋遺書．病中雜言》中說：「人人都畏死來催，我道人生死是歸」，許衡的一生，由「用世」角度來塑造生命，故雖有起有落而不改本心，並在實踐過程中發揮個人影響力且造就己身，與其「時位觀」的主張相符。

二、投入教育事業

元代知識分子在仕宦之路不似前代順遂的狀況下，投入教育事業是很重要的出路。元代教育頗為發達，許多知識分子如吳澄、劉因等人都曾擔任「山長」（即書院的領導人），可見教育是元代知識分子施展抱負及安身立命的主戰場。

（一） 劉因

劉因不以仕宦為安頓生命之途，而是由程、朱理學來引領生命成長；因此他曾經出仕，但在明白為政之路於環境上及個人情性上都不合適之後，又走向教育之路。劉因是有知覺地把握程、朱之學的教導來應世，如：《靜修集．己卯釋菜先聖文》：

> 某（劉因）早躁狂，若將有志。中實脆屈，未立已　，揆厥無成，實由貪懦。時馳意去，凜不自容。顧念初心，恍焉若失。今此辟館，惟我之求。….研究參訂，亦復有出，於古遺言，於今學者，尚有裨益，少慰此心。[26]

又如：《南村輟耕錄．徵聘》：

> 至元二十年，徵劉先生至，以為贊善大夫，未幾辭去，又召為集賢學士，復以疾辭，或問之，乃曰：「不如此，則道不尊。」[27]

「己卯」為至元十六年，劉因三十一歲，正是對事業及人生懷抱理想之時，在對自己的生命反省之餘，發現自己並不適合出仕；但為何在至元二十年（一說至元十九年）應詔出仕？又為何應詔又辭歸？劉因於此有所說明：第一次受詔而起，乃為成全君臣之義，並試探從政濟世的可能性；第二次受詔不起，乃因朝中紛亂，與個人情性不合，為保全個人可行道之路，故不應詔。從劉因對自己的剖析及出仕的狀況來看：既展現知識份子對行道濟世的堅持，又看出他對自己生命狀況的反省，在經過對主客形勢分析後，作了最適合自己的抉擇；由此把握適合自己「行

[26] 見《靜修集》，《四庫全書．集部 137．別集類》，頁 539。
[27] 見陶宗儀《南村輟耕錄》，頁 37。

道」的作為，走向教育之路[28]。

劉因論教育的進行，最重視個人本性的發揚，故強調為學要慎選文本，並依序教學才可導人於善，《靜修續集．　學》：

> 性無不統，心無不宰，氣無不充，人以是而生，故材無不全矣。其或不全，非材之罪也，學術品差，品節之紊，異端之害惑之也。……夫教育英才之樂，故其為陳讀書為學之次　，庶不至於差且紊而敗其全材也。先秦三代之書，六經，《語》，《孟》為大……治六經必自《詩》始……《詩》能導情性而開血氣……，《詩》而後《書》，……用莫大於《禮》，……本諸《春秋》以求其斷。……《詩》、《書》、《禮》為學之體，《春秋》為學之用……窮理盡性以至於命，而後舉夫《易》，……禮樂不明則不可以學《春秋》，五經不明則不可以學《易》；夫不知其粗者，則其精者豈能知也？六經既治，《語》、《孟》既精，而後學史……胸中有六經、《語》、《孟》為主，彼興廢之　不吾欺也。[29]

劉因認為人是由「氣」依理而成，故人的本性是充足盈滿；教學過程中首先要抒發人的情性，之後由情意進一步導入文學及道德教育，這與今日教育重視「隱性課程」與正式課程互用的主張有異曲同工之妙。學生可運用文學及倫理來抒發自己的情感之後，再將視角拉大到家國及古今歷史中，使學生體會生命的關注範圍及發展的可能性；而再教授《易》及《論語》、《孟子》，使學生了解生命的責任及與世界應對的原則。最後，以「史」的教導讓學生在實際生活中體會真正的應對及完全的成長。

劉因的教學主張，和他「氣化為本」的主張相呼應；由於一切都由氣化而生，故教學也要順氣之運方有所成。因此首先由「情感滿足」這項與「氣」最有關係的部份來發動教學，直到「氣」的部份被滿足後，「理」就由此顯現，如此教育的歷程才算完成。

值得注意的是對「史學」的重視。在劉因看來，歷史是綜合之學，他曾說：「古無經、史之分，《詩》、《書》、《春秋》皆史也」，他將「史學」放在教學的最後階段，正是因為歷史展現古今興廢之變，是氣化之理的最大證據，也是窮理盡性的最好素材；讀書學史是劉因成己致用的方法。劉因「經書皆史」的觀念與當時代經學家如郝經等人的觀念相似，可見「以史為用」、「通經致用」的實用要求對當時學風的影響。

由劉因的作為及教學主張來看，對個人能力及材質是採肯定態度，人在適當引導之後，終有找到與道契合且可發揮己身特長之處；以他本身作為來看：雖從政失意，但在個人學術成就及心理狀態上始終維持在穩定成長中，這正是他追求的「理」。

---

[28] 有關劉因心態的轉變，可見么書儀《元代文人心態》，頁 156-167。

[29] 見《靜修集續集》，《四庫全書．集部 137．別集類》，頁 683-684，台灣商務印書館，1983 年。

劉因的生命歷程，把握「氣化之理」的原則，故面對不合自己性情的事情就不勉力負擔；當他看到自己的不足時，馬上思考可能的轉變之道而不勉強；若再由其「立位以盡時」的時位觀來看，正與他內省參與、而後找尋適合自己的路徑來投入的作為相呼應。劉因將為學的順序及內容視為個體找到自己生命走向的南鍼，並強調個人作為對「歷史」，也就是為學來源的改變及影響，這都顯示個體作用的循環性及價值；也由此更確立其「立位以盡時」的時位觀是在理智內省下歸納出的成果，具肯定個體主動力的積極價值。

（二） 吳澄

吳澄在思想傳承上以程、朱之學及儒家正統的維繫者自任，在學術主張上提倡會通朱、陸之學；又因其長期擔任「山長」工作，也曾執掌國子監，教育工作可說是吳澄發揮個人抱負最多的地方。

吳澄對教育的主張，由黃書光、吳霓等先生的討論，可歸納為：調和內求及聞見之知、強調切己體察之功，重視學問的實用性[30]。略述如下：

（一）、調和內求與聞見之知：元人有鑑於朱學支離務外的流弊，乃強調內求之學來救濟個人精神修造上的不足；前述許衡也強調「明明德」才可窮理問學有成，而吳澄進一步說明內求及聞見之知搭配的重要性：《宋元學案．草廬學案》：

> 蓋聞見雖得於外，而所聞所見之理則其於心，故外之物格，則內之知致。此儒者內外合一之學。[31]

又說一味外求者的弊病在：「旁物理者，多不切於人倫日用；析經義者，亦無關於身心性情。」可知吳澄所反對的是不合實用的廟堂知識，而不是所有的知識。那知識如何才變為有用？要將聞見之知與心中之理結合，那才是有用的「內求之知」，吳澄強調「誠」、「敬」是內求之知被獲得的途徑，《宋元學案．草廬學案》：

> 純乎天理之實為誠，徇乎人欲之妄為不誠。惟能以天理勝人欲……庶幾其誠乎！[32]

又說：「欲下工夫，惟敬之一守為要法」，將教育的路徑定為「持誠守敬以明德，窮理廣聞以顯德」，以完成「調和內、外之學」的教育目標。

（二）、強調切己體察之功：吳澄重視學習的成效，希望能將所學知能透過體

---

[30] 見黃書光《論元代教育思想的特點》，《孔孟月刊》31 卷，第 9 期，頁 26-35；以及吳霓〈試析元代教學思想的特異性〉，《西南師範學學報（哲社版）》，頁 50-55，1991 年第 3 期，1991 年 7 月。

[31] 見《宋元學案．卷八十五》，頁 1094，國立編譯館，1954 年。

[32] 《宋元學案．卷八十五》，頁 1096。

察實踐，以保留學習成效。朱熹認為書中有「理」，故讀書可使書中之理與心中之理合一；而吳澄則否認書中有理，強調「理」在心中，故讀書要將知識拿來與心中之理相驗證，貴在反求己身，如：《吳文正公文集．勉學吟》：

> 三十年前好用工，為師不過發其蒙。十分底蘊從人說，百倍工夫自己充。舊學要加新學養，今朝不與昨朝同。[33]

強調為學時老師只提供指導，學生要以自己的心去體察所學，才可得到真知。

（三）、重視學問的實用性：吳澄在許衡強調「致用」的思想基礎上，繼續闡揚學問的實用性；他認為「知」與「行」同等重要，可被實踐的才是真學問，以「行」為檢證「學」的工具。吳澄重視切己體察之功，那是以心中之理檢視所學，可提昇個人道德修養，是屬心靈上的提昇；而他所說「學問的實用性」是指可實際救助眾民之不足者。吳澄任職國子監時，分國子學為經學、實行、文藝、治事四大類，其中「實行」指孝悌等可實踐的倫理德目，而「治事」包含食貨、水利、數學等實用之學，足見吳澄對民生日用之學的重視。

由吳澄的學術主張及教育作為來看，調和朱、陸之學的關鍵在發揮人的主體性。吳澄重視教育對生命的啟發，肯定人本有能力及資質去完成生命，所缺少的只是適時的輔助及發揮資質、運用能力的方法；而教育所能提供的除了教材以外，更重要的是引導學生正確使用材料，這才是教育，在《易纂言．蒙卦彖傳》：「蒙以養正，聖功也」條下云：

> 童蒙未有所為，無正主之事；利貞者，利於養其良知良能之正……然童蒙所養之正，即他日長而主事之正。[34]

教育首先要培養人發顯良知良能，在這基礎上以各類知識來鍛鍊並充實生命，才可使個體得到完全造就。又在《易纂言．蒙卦》：「利用刑人」條下注曰：

> 其占為利於用以刑人也，刑如《周官》所謂「鄉刑」，……蓋以教愚蒙之民使之知恥知畏，以改過遷善，非五刑之刑也。[35]

「刑」是使人知恥向善的引導方式，而非處罰禁制人的手段，在教育過程中用引導的方式使受教者體察本身具有良知良能，並以為運用聞見之知的判準，使聞見之知成為內省之知；信任人心的作用，肯定人的能力，並且有步驟、按順序及學生狀況進行教導，正與其「順時為用」、「位」由個人修德來、「合時位於一心」

---

[33] 《吳文正公文集．卷九十四．勉學吟》，《四庫全書．集部 136．別集類》，頁 824，台灣商務印書館，1983 年。

[34] 《易纂言》，《四庫全書．經部十六．易類》，頁 494，台灣商務印書館，1983 年。

[35] 《易纂言》，頁 415。

的時位觀內容相契合。

吳澄在教育及個人修造等方面都重視實效，因此設法將主張外學尋道的「道問學」及強調內省自得的「尊德性」路線調和為「以外學印證內心之理，方得正道」，將內外之學做一歸結，以使個人主體性及價值獲得發揚。

吳澄在《易》學上也調融漢、宋《易》學而建構「象數為骨、義理為肉」的《易》學體系，這種調和的作為正與其「理氣無二」的思想進路相合；由此開展其對「人」的看法，在教育上由「知識理性」掛帥的朱子理學漸轉向與「情感理性」的陸九淵心學相補充發明。其中對知識價值的反省，對受教者身心理作用的說明，重視日用之學的教育功效，都顯示吳澄對「心」的重視及體認。

由上知：元代知識分子從政上有諸多不利因素，致使他們投入較適合自己發揮的教育活動中。元代教育重視實用之學及體察本心的功效，為明代心學的建立奠定先聲；由對「心」的重視及了解，人的自主性獲得肯定及發揮。再加上外在環境的變遷，知識分子投入過去所不願從事的「大眾文學」創作中，這又是另一項改變，也再度顯示元代於精神思想及作為上的解放。此外，教育中有系統而明確規定教學年齡及內容，這是經驗科學累積的成果；也顯示重實用及重個人主體性發展的思維已化為實際的作為，值得肯定。

三、投入道教，以安頓己身

元代知識分子在面對個人生命依歸的問題上，還有一條進路，那就是跳脫儒家的範圍，投入宗教之路尋求安頓。而在南宋金元之際，最明顯的宗教現象就是道教新宗派的興盛與改革，其中包含全真道、太一道、正大道、淨明道等新舊教派並時興起，使道教的內容及推行狀況達到高潮。在這熱潮中，除了對道教原有科儀及思想更加深入研究之外，值得注意的是三教合一思想的提出及重視人倫現實的趨向。

「三教合一論」在全真教的王重陽所建立以「修行」為核心的理論體系中可窺其大略[36]；王重陽認為修道目標在「全真而仙」，先使個體生命回復初造時的純真才可進一步條煉為「仙」；透過「識心知性」的精神修煉及「知汞通鉛」的真氣養生訓練，使得所有人都能達到「氣神相結」的本來面貌，這就是「仙」。王重陽的「仙」並不強調不死不滅的超越，而重視了達性命的作為；由精、氣、神的合一來達成這目標，且實際的作為因人而異：王重陽面對文化水準較高者，教授內丹術等修煉法，而一般大眾則只要求靜心而不起雜念即可算是修練；這種「因材施教」的修煉要求，滿足了眾人的需要，也擴大了全真教傳布的成效。

由上可知：王重陽「全真而仙」提到的識心知性與佛教五戒的作用相同，也與理學家所談修身之道相合；而修煉中重視苦修利人而達靜心境界的作為，包含

[36] 見詹石窗《南宋金元的道教》，頁 5-10，上海古籍出版社，1989 年。

儒家忠恕之道的實踐，故王重陽由此說明「三教合一」為其修行及立教的指導原則。

王重陽不是第一個有「三教合一」體會之人，卻是首先將「三教合一」理論化為立教修身根柢者，這種理論吸引許多儒士投入道教之中，促進道教的興盛。此外，要救一切眾生才能達到成仙的目標，該如何救眾生？王重陽認為：忠君是救眾生最快的方法，所以鼓勵人效忠君主及所訂立的倫理規範；這使宗教與世俗力量結合，可見道教在金元時期的發展，有合會三教及重視倫理綱常及現實需求的一面，這和元代學術發展重調和及實用的趨向契合。

由上探討知：道教的發展是元代重要的文化現象，也成為知識分子安頓己身的重要途徑，茲以俞琰及雷思齊為例，探討知識分子投身道教的發展狀況。

（一） 俞琰

俞琰本是儒者出身，於儒家典籍多所涉獵，尤精於《易》學，在《周易集說．題辭》中，李德裕有言：

> 石澗先生，吳中老儒也，著《周易集說》；自至元甲申，逮今三十九年，考論文義，證以五經，歲月彌久，其說益精。[37]

《周易集說》是俞琰主要《易》著，耗時三十九年，是俞琰畢生精力所寄；除此書之外，俞琰尚有《易外別傳》、《讀易舉要》二書流傳於世，《易》學可說是俞琰生命的重心。

俞琰的《易》學可分二部份：首先是由程、朱傳承而下的儒家《易》學，以《周易集說》為主進行闡發；並透過爬梳援引兩漢、魏晉、唐宋諸家之善，以增補朱熹《易》學的內容。俞琰《易》學的另一部分是對非儒家正統《易》學，也就是隱士丹道《易》學的發揮；他在《易外別傳》中就針對由陰陽災異之學及早期道教丹道思想合流的「別傳」有頗多闡述，如：《易外別傳．序》：

> 《易外別傳》者，先天圖環中之秘，漢儒魏伯陽《參同契》之學也。人生天地間……與天地同一陰陽；《易》以道陰陽，故伯陽借《易》以明其說，大要不出先天一圖。是雖《易》道之緒餘，然亦君子養生之切務，蓋不可不知也。[38]

明確指陳「別傳」的淵源及價值，也展現了俞琰受道家及道教影響下的思想特色。底下由俞琰的《易》學主張，看他由儒入道的發展歷程。

俞琰對「別傳」的發揮，主要由道家及養生觀念為核心來推演，並以邵雍一

---

[37] 見《周易集說》，《通志堂經解．易類卷七》，頁 3531，台北，大通書局，1969 年。
[38] 《易外別傳》，《四庫全書．子部 367．道家類》，頁 578-579，台灣商務印書館，1983 年。

系的先天圖說為底，解釋人養生及處世之道。俞琰對《易》學研究的主要著作雖是《周易集說》，但若要了解其生命轉折及思想變化，要將本書與《易外別傳》合觀方得全貌。嘗試由俞琰事蹟，看他對儒道《易》學的發揮[39]：俞琰《席上腐談．卷下》：

> 予自德祐（1275A.D.）後，文場掃地，無所用心，但閉戶靜坐，以琴自娛，讀《易》，讀內、外二丹書，遂成「四癖」。……《易》之癖，集諸儒之說為卷百二十，名曰《大易會要》，以程、朱二公為主，諸說之善為輔，又益以平昔所聞於師友者，為《周易集說》四十卷，《易》之癖遂已。內丹……至元癸未（1283A.D.）遇異人，授以先天之極玄，及撰《參同契發揮》……等書，其癖亦已。外丹……一夕猛省《參同契》，金以沙為主……世惟有金丹……遂碎其爐灶鉗　之屬，此癖乃不復作。[40]

俞琰在宋亡（1275 年 A.D.）後，以隱居自適渡日，潛修於《易》學及內、外丹道中；並透過《大易會要》的編寫及改訂，在《周易集說》面世後，俞氏《易》學體系才告成立。但《周易集說》在至大辛亥年間（1311 年 A.D.）完成前，與原稿《大易會要》初定之日（1275 年 A.D.）相距三十餘年，其中改訂的狀況又是如何？《周易集說．後序》：

> 粵自至元甲申（1284 年 A.D.），下筆解上下經并六十四象辭，與夫〈彖傳〉、〈爻傳〉、〈文言傳〉，期年而書成，改竄者二十餘年，凡更四稿。[41]

經歷二十多年的撰寫，其間俞琰的學思歷程有何變動？首先是至元癸未年（1283 年），在俞氏動筆改訂《大易會要》之前的經歷：俞琰《書齋夜話．卷二》：

> 至元癸未（1283 年 A.D.）秋，予與新安王太古（野翁）同宿商嵒天道院，聽其說《易》，儘有好處。如改正先天方圖……此一改極有理，但陽虛陰實之說，未免為或者所譏。[42]

俞琰接觸了王野翁，並對他改正先天方圖的主張十分認同；這正與前引中稱述「至元癸未年，遇異人，授以先天之極玄」相呼應，推測「遇異人」之事可能指王野翁及其先天方圖說。而後，俞琰在至元甲申年（1284 年 A.D.）撰成《周易參同契發揮》，《周易參同契發揮．自序》：

---

[39] 有關俞琰生平事蹟考訂資料，見楊世文先生《俞琰編年事輯》，《宋代文化研究》，第九輯，頁 295-324，四川，巴蜀書社出版，2000 年。

[40] 《席上腐談》，《四庫全書．子部 367．道家類》，頁 617，台灣商務印書館，1983 年。

[41] 《周易集說》，頁 3525。

[42] 《書齋夜話》，見《宛委別藏抽印本》，第 72 冊，頁 29-30，台灣商務印書館，1981 年。

> 僕初讀是書，莫省其說……忽一日，果爾心靈自悟，得其門而入。……遂感異人指示先天真一之大要……歸而再取是書讀之，則勢如剖竹，迎刃而解，而無有不契矣。[43]

俞琰在研究《參同契》之時，苦於無法突破，後由先天圖學處得到靈感，終可貫通前人未發之秘；《參同契發揮》以先天圖諸說發揮北宋以來的內丹學說，將儒、道之說結合互用，展現了俞琰對《易》學廣博的興趣及素養。在同年（1284 年 A.D.）八月完成《易外別傳》，在《易外別傳．後序》中，俞琰直指本書合會儒、道的著作旨趣：

> 《易外別傳》一卷，為之圖，為之說，披闡先天圖環中之極玄，證以《參同契》、《陰符經》諸書，參以伊川、橫渠諸儒之至論，所以發朱子所未發，以推廣邵子言外之意。……乃述是書，附於《周易集說》之後。……丹家之大綱要領，愚是書言之悉矣；丹書之口訣細微，則其載於《參同契發揮》。[44]

俞琰將丹道《易》及道家《易》學自別於儒家《易》學之外，但也提示《易》學本即包含儒、道成份，並指出合會的樞紐就在「先天圖」中；這與他《周易集說》以程、朱二公之說為主，又歷考諸家之說英華改訂而述《易》理的作為，並將其他各項《易》學相關者作置於本書之後，合稱《周易集說》的作為相呼應。《周易集說．後序》：

> 予生平有讀《易》癖，三十年間，雖隆冬大暑不輟。……親戚朋友咸笑之，以為學之勤，而不見用於時……予則以理義自悅……今也書既完矣，……則當自此收心歸腔……。……如《讀易須知》，……如《六十四卦圖》……如《易外別傳》，乃予舊所編者……又略加改竄，而存於後。[45]

俞琰在元仁宗皇慶二年（歲次癸丑 1313A.D.）完成《周易集說》時，曾想將之前所編寫的《易》學著作　棄，但因子孫感到可惜，故在整理之後保留在其書之後。為何俞琰要　棄這些書？可能原因是他認為《周易集說》已成，其他在過程中的作品沒有存在的必要，故可以　棄；但從俞琰將丹道列為他「四癖」之一，且對內外丹道的體會為「先天之極玄」及「世惟金丹」來看，他對丹道養生應已達到一定層次的體會，此時若要將舊時丹道《易》學之說自別於《易》作之外，似也成理。不論原因為何，由俞琰在《易外別傳》中直稱本書為證以《參同契》，復參以張、邵之說，而發朱子未發之論的評斷來看，「別傳」也是俞琰大力發揮

---

[43] 此引自《新編道藏精華》本《周易參同契發揮》，頁 133-134，台灣自由出版社，2000 年。
[44] 《易外別傳》，頁 596。
[45] 《周易集說》，頁 3525。

之處；跨越了《易》學及丹道，展現其發揮主體性的一面，正是俞琰展現自發作為及個人《易》學特色之處。

俞琰雖提示了丹道《易》學及儒家《易》學可由先天圖中進行會通，但最後他還是傾向將二者分別處理，為何如此？因為「道」造化一切，故與萬物皆可相通，但絕不是萬物。如：《周易集說．繫辭上傳》：「與天地相似，故不違；知周乎萬物，而道濟天下，故不過，旁行而不流」條下解：

> 相似者，《易》似天地，天地似《易》，彼此相似也。蓋天地一陰陽也，《易》亦一陰陽也……幽明之故與死生之說、鬼神之情狀，皆與天地陰陽相似，故不違戾其知。雖周知乎萬物之情而所以濟天地之用者必以其道。……雖有時乎從權旁行，亦不至乎廢經而忘返，故不流蕩。[46]

萬物皆由道造，然各有其理；雖可交通但不互躐等，把握這原則才可明確順道而行。俞琰也對嘗試將天、人、物強合為一的作為提出自己的建議：《讀易舉要．論卦氣之附會》：

> 卦氣圖惟十二辟卦與《易》同，其餘則否……聖人言〈乾〉、〈坤〉二卦之策數，《易緯》乃以六十四卦之爻數，配之亦迂曲牽強甚矣。……司馬溫公曰：「先從事於《玄》，乃漸進於《易》。……」，乃欲因《玄》以求《易》，吾恐求《玄》愈深、去《易》遠。何者？道德性命之理與星歷氣候之學，本不相涉也，……卦氣之說，巫史附會之說，非聖人之意也。……惟以《易》治《易》，而不惑於異說，則得之矣。[47]

卦氣之說是由天文曆算中歸納出的法則，縱然與《易》之理則有相似性，乃因同出於道，不需過於附會；但若強以之解《易》，甚至由此消解物我分別而以為一，那是不合《易》本義，也沒有意義，因此俞琰建議「惟以《易》治《易》，則得之矣」。俞琰看出丹道及《易》學會通之處，但又將二者區分開，因此形成「正傳與別傳二重化[48]」的特色。

俞琰有意識地將儒家及道家《易》學分別看待，這也是他在《易外別傳．序》中強調「是雖《易》道之餘緒，然亦君子養生之切務，蓋不可不知也」，將「反先儒之說」以「養生之切務」來進行傳承，用心良苦。從俞琰對《易》學及丹道的態度推論，他所注重的是個人生命的完整及發揮；在過程中雖有困難，但透過區別取捨，終能合會眾理而使天、人、物在保有其性的狀況下互通。《周易集說．繫辭上傳》：「聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患」條下云：

---

[46] 《周易集說》，頁 3619。
[47] 《讀易舉要》，頁 44，上海，古籍出版社，1990 年。
[48] 詹石窗《南宋金元的道教》，頁 83-96，上海，古籍出版社，1989 年。

> 蓍之德，圓而神，天下之志通矣；卦之德，方以知，而天下之業定矣。……故曰：聖人以此洗心，退藏於密。無事則潛心淵默，寂然不動，人莫能窺；及其有事，則其神知之用，又隨感而應，故曰：吉凶與民同患。[49]

在俞琰看來，人心是會通眾理之處。雖然《易》包含眾理，但其間關係是靠人心運作來連結而得；正如先天《易》學雖可會通丹道及儒家《易》，但也要由人心運作方可說解會通的狀況。因此，俞琰以「人心」作為調和一切的樞鈕，並以個體造就為習《易》最大目標；這與他「以德成位」、「以位為本、趨時為用」的時位觀相契合。

俞琰的一生，跨越宋、元二朝，他深切經歷到價值觀的崩解及生涯計畫的破碎：他本為宋末鄉試生，原本頗被看好可以文才踏上仕宦之途，豈料「德祐年後，文場掃地」，南宋既亡，俞琰的生涯計畫也破碎了，透過「閉戶靜坐，以琴自娛，讀《易》，內外二丹書」尋求遣懷及慰藉；因此雖日後投入丹道研究，仍時時不忘儒者身分，在注《易》中尋求個人安頓，故雖「親戚朋友咸笑之，以為學雖勤，而不見用於時」，但自己卻「以理義自說，蓋自得其樂」。俞琰的注《易》及對丹道《易》的發揮，並不偏袒任何一家的論說，乃為求安頓己身之用；正如他由儒入道，也是為了安頓個人生命，與當時知識分子投入書會中進行雜劇創作的作為來看，有相似之處。但俞琰不僅考慮個人生命的安頓，還在其中發揮所長，擴大丹道《易》學的可行性及廓清《易》學的體系關連性，這與儒家所說的適性及道家所謂順天而行不謀而合。

綜觀俞琰由儒入道的歷程，我們可知：俞琰由「個人成長」的需求為核心，堅定地由「儒」走向「道」；因此在過程中清楚看出儒、道思想對他的造就，也正是他對自我成長狀況的評價。他讓儒、道思想並陳，顯示《易》道的可能性，也展現了個人生命的全貌，這可能也是為何他後來仍把論《易》舊著同刊於《周易集說》之後的原因。

（二） 雷思齊

前述俞琰由儒入道乃為求生命安頓，故其《易》著表現了正傳、別傳兩重化的特色；但在雷思齊的生命中，對《易》的研究，正展現為對道化世界觀的實踐。

雷思齊本為儒士，於宋亡後遁入道門，獨居空山致力於道教理論研究，人稱「空山先生」。和俞琰相同的地方是：他也是由儒入道，但不同之處在俞琰對儒家思想仍有堅持，而雷思齊則完全投入道家理論的探究中。《易圖通變序．張宗演序》：

> 《道德》數千言，吾教所獨尊……然傳注層出，渺茫叢惑，莫適指歸……雷思齊嗜學有要……合儒、老之所同，歷詆其所異，條分緒別，終始一

[49] 《周易集說》，頁 3636。

貫……知其玄之玄；而不昧其所嚮，傳之將來，庶幾於吾教非小補也。[50]

張宗演是道教天師，也是掌教之人；雷思齊《易圖通變》一書被張宗演認為可助人瞭解《道德經》之義，足見雷思齊作品的確受到道家及道教的影響。由之前的探討知：雷思齊以「河圖」為《易》之本的角度解釋了《易》道的流行，得出以天道為本的整體世界觀；並由「數」的推演及「有」、「無」之用，以道家思想重新解釋了《易》的生成。如：《易圖通變．河圖傳中》：

> 其曰「參」曰「兩」曰「參伍」者，通其數之所變以用也。參也者，一、二之所以變也，由一自分其一以為二，起自為之對，則見其二而不見其一矣；其一又自參出於二之中，故三也。……兩也者，由一生二，起而對，並以立；既以象兩儀，因之兩其二以象四象。[51]

又《易圖通變．易圖通變圖》：

> 河圖本數兼四方四維共四十，員布為體，以天五、地十虛用，以行其四十，故合天地數五十有五。[52]

《易傳》中「參天兩地」的生化關係，若由「數」的規則來推，於「參」的部份無法完全說解；但若以道家「一生二，二生三，三生萬物」的思維方式來看，一分為二乃一加一的結果，一分為三是一加二的結果；「一」是「道」，而「二生三」乃指由「二」中依「道」可生出下一階段產物，即為「三」，這是道家思維的運用。此外，將天五地十之數視為「虛數」，只在其他八個「本數」運作時才顯現，這又是道家「有」、「無」之用及「陰中有陽，陽中含陰」觀念的應用[53]。根據章偉文先生的探討指出：「實數與虛數的區分，即是一種形上與形下的區分……實與虛的刻意區分，實則與道教對超越感官、追求高尚純粹的形上精神之境密切相涉。[54]」雷思齊對《道德經》循環流轉思想十分重視，因為他認為真正的河圖不僅可在理論上解說，更要能在實踐過程中展現「循環流轉」的特性，因為這是「道」的特性；而《道德經》中的「天道循環論」正好滿足了雷思齊對河圖的要求及對「道」的想像，故用道家思想來解《易》而構成一個以「道」主導的世界。

由上探討知：世界的生成與運作，都由「道」主控，是一種無為而為、不待人力而成的歷程；這與儒家《易》學強調天人合一，透過天人共參以完成世界的主張是不一樣的。在雷思齊的世界觀中，「人的作用」只是「道作用」的一部份，

---

[50] 《易圖通變》，《四庫全書．經部十五．易類》，頁 790，台灣商務印書館，1983 年。
[51] 《易圖通變》，頁 802。
[52] 《易圖通變》，頁 792。
[53] 有關雷思齊《易》作中的道家思想探討，可見章偉文〈試論雷思齊的道家易思想〉，《道教論壇》，1999 年 3 月，頁 15-20；另外朱伯崑先生於《易學哲學史》中也對此有說解。
[54] 〈試論雷思齊的道家易思想〉，頁 18。

並非具獨立對等地位的存在；過度強調「人的作用」只會破壞「道的作用」，宋亡元興的歷史現實，正足以証明這論點。故雷思齊欲打造一全由「道」運行而不涉及人為的和諧世界來安頓己身，如：《易圖通變．吳全節序》：

> 先生嘗誨余曰：文章於道，一技耳。人之為學，將以明斯道也，不明斯道，不足以為聖賢之學矣[55]。

世人們所學習的一切，都為了親近道而與道合一來做預備。人不可以無知，而是要確實了解「道」，並在實踐中體會而與道合一，這就是「明道而從道」，乃人面對「道」及事件應有的態度。

雷思齊的《易》學，一開始就由河圖、筮法推演的過程來進行討論，不僅論証出世界乃依無始無終、循環流轉的「道」而運行；更在其中得證《易經》的創作源於道家思想。在《易圖通變．卷五．河圖遺論》中，雷氏提到「老子自西周傳授孔子造《易》之源」，認為孔子由老子處習得《易》，因此〈易傳〉的核心可歸於《道德經》之中；雷思齊推論方式雖過於附會，但他把握《易經》中道家自然宇宙觀的成份來理解《易》，除了讓我們對《易》更加全面地了解之外，更是他個人生命趨向的寫照。

雷思齊早年受儒家教育，後由儒入道，故在學習過程中廣泛涉獵各家名作，由此深入思考安身立命之道；他在接觸儒、道學說之後，以客觀的態度分析二者優勢來建構自己的《易》學觀。雷思齊在對儒、道前輩的《易》學主張做了探討後，推出「道為《易》之本」的結論，並認為「道」可自化自行而成就世界；這種體會就雷思齊的生命來說具有深刻意義：受儒學教育的雷思齊，對淑世的價值觀一定有所涉獵，也思考將來可能的作為；但是時局的動蕩使他的理想受到了挑戰，他毅然投入道教之中，不僅投入道教理論研究，還參與道教教育，如道士吳全節為其《易圖通變》作序時所述：「余時年幼，而有志於學，遂受學於先生」，雷思齊曾擔任道教玄學講師，顯示他將投入道教視為個人的淑世志業，並在其中建立了以「道」為本的淑世藍圖；因此他非常有信心地說：「余因潛修有年……遂作《通變傳》，以與四方千載學《易》者同究於真，是焉兼筮法，……求古同志，宜能明其非敢誣也。」，這是自我肯定態度的展現。

雷思齊對道家思想的認同及在道教傳播上的實踐，正是他的志業，他構築的「道化世界」藉由道教教務的推展一步步實現；而他最大的盼望正是達成「自然互相生成之中道」：「自然」指由「道」來化生事物而不以人力干涉，「互相」指萬物各依其理互動，達到「生成」才見「中道」的完成。「中道」是儒家追尋的至高境界，而用道家的作法來達成，正與雷思齊透過投入道教來建立理想世界的淑世心態相呼應。

雷思齊由儒入道，是肯定儒、道的價值之餘，發現自然之教的淑世功能，由此實現了自己的理想及生命造就。由揭傒斯的描述，可見雷思齊生命的風采：《易

---

[55] 《易圖通變》，頁 791。

圖通變．揭氏序》：

> 雷先生與故淳安令魯公子良、今翰林學士吳公澄相友善，四方名士大夫慕其人，往往以書疏自通……方今天下稱為斯文宗，莫先吳公，亦曰：與談《老子》甚契[56]。

由吳澄對雷思齊於《老子》上造詣的認定及雷思齊與眾人互動狀況來看，雷思齊對道家之教的闡釋受到肯定，乃其「道化世界」的實踐；這也可以解釋為何雷氏主張「道化萬物」，卻又努力投入教化事業的作為。

雷思齊由儒入道，並在其中找到自己可發揮的空間，因而推動道教《易》學的發展。由儒家重視「人的教化」，到道家的「自然道化」，事物唯有真誠而自然地接受「道」的運化才可達到超越而存在的境界，到那時天人不是合一，乃是「為一」；若以雷氏的「以時為大」時位觀對照來看，「順時而行」是體道之本；正與他道化世界的主張相合，也提示人處世應把持的態度。

由俞琰與雷思齊投入道教安頓己身的作為來看：俞琰在儒家《易》學的基礎上依照個人志趣投入丹道思想的鑽研，闡明其價值以增益《易》學內容並安頓個人生命；並將「道德」的內容及原則擴大到丹道之學的運用上，顯示俞琰對「道德」內容與實踐的關注與其生命的安頓相始終。雷思齊由「先天《易》學」角度解《易》，以《易經》所含素樸的宇宙觀來建構世界，認為「道德」是「天道」的一部份，其價值以可否造就個人生命及維持世界運作為判準；因此雷思齊「道德」的內容與實踐並不限於倫理綱常，而是擴大到對世界運作理則的體會。由二人對待儒道之學的態度來看，知識分子對個人安頓之路的選擇，以及對「道德」的解釋與實踐，能突破以儒家思想為宗的思維而開出新路，展現元代學術發展活潑開放的特色。

小　結

我們由元《易》時位觀的運用及個人生命實踐的過程來看，發現元人將「道德」的內容朝實用而合乎心理運作的趨向作修正，使個體的發展有更大的伸縮空間及可能性；可知元人由個體主動作用及與群體互動的實效，調和理想及現實的落差，並尋求個人身心的安頓。再由整體時位觀發展狀況來看，發現「時位觀」的內容正是元代重實用、主調和、突出個體價值思維模式的具體呈現。

透過以上的探討，可知元《易》「時位觀」展現元人處世的心態及作為；由此延伸，得出「時位觀」的意義有以下幾點：

第一：就時代特色的角度來看，元《易》時位觀中展現重實用的趨勢及異種

[56] 《易圖通變》，頁 791。

文化間互動的狀態，尤其是對於傳統價值系統的再詮釋，如：「仕」與「隱」、「忠君」與「守道」、「成己」與「成人」的分際與作為，都因蒙古入主中原，衝擊原有生活模式；使知識份子重新思考過去所堅守道德理念的適用性與正當性，由此對整個學術發展的路線及內容作檢討，使個人與群體由上下主從的絕對關係漸轉向上下交流的相對關係，鬆動了思想階層的控制性，展現對新知的接受與運用的時代特色。

第二：就個人發展的角度來看，元代知識份子因應個人出路的變化而深入思考個人作為的價值性；並對個人主體性的肯認有更多的實踐與探討。從前述《易》學家的作為來看，都是經過一段自我探索與調適的過程而得出的結果；而且他們對這些結果都給予肯定，「時位觀」與他們生命歷程的發展能互相印證，可見「時位觀」正是個人發展過程及所抱持信念的展現。透過研究「時位觀」的結果，我們對元代知識分子的心理路程有更深入瞭解，由此也看出元代學術轉向的內在原因。

第三：就《易》學發展的角度來看，元《易》「立位用時」的時位觀，將道德實踐的內容與範圍擴大，落實於日常生活中，不僅彌合理想與現實間的落差，使傳統價值體系獲得驗證的機會；更由反思個體生命發展及對「道德」與「天理」進行創造的可能性，使人在天理運行的體系中能獲得更多發揮的空間，對於明代重視個體發展的心學思潮開啟先聲。