

* 學術會議 *

「明代經學國際研討會」會議報導

林慶彰、蔣秋華*

本處於民國 81 年 12 月 22、23 兩日舉辦「清代經學國際研討會」，會集海內外專研清代經學的學者，相互切磋討論，交換研究訊息，頗獲學界好評，且會議論文集已於 83 年 6 月出版。為延續上次會議之成果，並慶祝本處大樓落成啓用，乃於民國 84 年 12 月 22、23 兩日舉辦「明代經學國際研討會」。此次會議舉辦了兩場主題演講，以及發表十九篇論文，並邀請百餘位學者參加討論。以下謹就兩天會議的情況，簡單的報導。

12 月 22 日上午 9 時至 9 時 40 分，辦理報到及領取會議資料。

9 時 50 分至 10 時，舉行開幕式，由本處主任戴璉璋先生擔任主席，並致開幕詞。

第一場專題演講

10 時至 10 時 50 分，由香港中文大學中國文化研究所饒宗頤教授作首場專題演講，講題為：〈明代經學之發展路向及其淵源〉。

饒教授演講的內容，乃敘述明代經學發展的大致方向，並且溯及其淵源所自。饒教授指出，明太祖尚未統一天下之際，即召取金華諸儒，用為輔弼，其中又以宋濂影響明初學術發展方向最大。宋氏向太祖表示，《大學衍義》為帝王之學首要之書，又以《春秋》、《尚書》切於政治實用，勸太祖重視經術。因此，明初的經學發展，是經術與政治深度相結合的，這與元初的情況類似。宋濂力主經文合一，所以在修《元史》時，他特別削去〈文苑傳〉，影響所及，「經外無學」成為明代士人學者的共同認識。然而官修《大全》的出現，以及八股文的測驗方式，限制了士人的才思，只培養了一群舞文弄墨的文章作手。不過亦有少數豪傑特出之士，撰成優秀的著作，

* 作者分別為本處研究員和助研究員。

在方法上表現了若干特點，值得稱述的，有四項：(一)重旨義，注重經書的內涵，故著述多用「義」或「旨」標名；(二)尚稽疑，上自王室，下至平民，均以懷疑精神治經；(三)以《春秋》為刑書，由於宋濂的推崇，明儒視此書有斷案的實用價值；(四)《樂經》論著特出，成就卓越，超邁前古。此外，明人治經，亦重視實踐工夫，為貫徹義理，犧牲殉道者，大有其人，這些都是經學與理學薰陶下，所孕育出的產物。因此，饒教授認為明代經學偉大之處，不在表面的道問學層次，而是純立於「大」與「正」的篤行精神。

第一場研討會

11 時至 12 時 30 分，舉行第一場會議，由臺灣大學中文系吳宏一教授擔任主席，共發表論文二篇。

1. 艾爾曼：〈明代政治與經學：周公輔成王〉，講評黃進興教授。
2. 李威熊：〈明代經學發展的主流與旁支〉，講評張以仁教授。

周公輔佐成王及殺管、蔡二弟的歷史事件，古人有矛盾的記載，所給予的評價也不一致，而且此一事件對後世類似的行事，也引發了廣泛的議論。美國加州大學洛杉磯校區歷史系艾教授的論文，首先論述古人對行使「經」與「權」的不同意見，進而探究漢、唐注疏家解說「周公輔成王」一事的努力，並說明其如何運用在前漢已成爲「今文」觀念之「權」的概念，以解釋周公殺弟乃正確之事，雖然此舉似乎違反了王道思想。接著說明周公殺其弟之行為所建立之「經」的標準，如何被用來評價其後之歷史事件，尤其是宋代理學家的觀點。最後，艾教授分析明成祖朱棣如何運用周公的聖人典範，爲其篡奪帝位作辯解。因爲成祖面對忠於建文帝的臣子時，是以周公自居的，不過他的表白，並未被接受，所以導致他殘酷地殺害不肯順服的建文朝臣。而成祖爲了宣導其取得政權的合理性，當時所採用的手段，除了一再修改實錄中的相關記錄，以掩飾其不當的行為外，對於經典有關周公的記事，亦借編寫官修科舉書的機會，將「經與權」的問題剔除，同時企圖藉倡明經學、紹承先聖之統的作爲，來強調其本身才是明太祖的合法繼承者，亦即使治統與道統結合爲一。然而明代學者並未完全降服，尤其是晚明的儒者，重新檢討成祖的行事後，一再要求朝廷承認建文朝的合法性。

講評人中研院史語所黃教授說：本論文由於中文翻譯稿的疏失，曾引起我一些疑惑，但在閱讀過英文原稿後，所有疑點已完全消除。艾教授從「經」與「權」的

相互關係，觀察歷代注疏解釋的變化情形，可見他對中國典籍資料的掌握，十分精確，所選擇的論點，也相當有趣。因為從後世史書記載的內容來看，周公制禮作樂的功蹟，並不常被提到，反而是有關輔佐成王的事件，出現的頻率較高。而從祭祀的情形也可發現，唐代訂立了文廟祭孔的儀制，此後道統便以孔子為主，周公成為治統的代表。這種情況與經學的變化，是否有關？是值得加以檢證的。古人曾對周公廟的荒蕪，撰作詩文，以抒發感慨。清末廖平認為學者終生祀孔子，周公則一生未拜，這是有形制度變化的結果。王陽明的成色分兩說，謂周公有一萬兩的成就，孔子只有九千兩，曾遭受程、朱學者的批評，以為辱及先聖。雖然在數量上有一千兩的差異，但是陽明以為德性成就並不是量的問題，而應論其質。總而言之，艾教授論文所選的切入點很恰當，所做的鋪陳分析也很成功。

彰化師範大學國文系李教授的論文，透過對明代經學發展主流與旁支的考察，來探究明代經學是否積衰？首先將明代經學分作三期：初期從太祖至成祖，共五十六年；中期從仁宗至孝宗，共八十年；晚期從武宗至思宗，共一百三十九年。進而論述各期經學發展的主流與旁支，分就漢宋家法、官私之學、群經研究、治經方法四項，說明明代各期經學發展的實際情況。李教授認為經學的盛衰，應由經學著作的多寡、質的高下，政府與民間的重視與否等多方面，加以比較區分，始可論定。由於明代的宋學往前比不上宋、元，漢學往後比不上清代，據此則可謂明代經學積衰。但是明代經學配合科舉，有官修的《五經四書大全》，以及依此而衍生的許多撰述，這些著作都是士子求取功名必讀之書，足見朝廷與民間均重視經學。然因經學僅為科舉所用，且所考科目為單經，以致造成經學發展的不平衡，缺乏深度的著作。此外，明代經學初、中期的朱子學與晚期的陽明學，均以義理解析經義，以闡揚聖道，發展的基本方向雖然正確，演變的結果卻產生空疏主觀的流弊，因而導致後人嚴厲的斥責。不過明儒疑經及晚期興起的考據解經，就其出發點而言，大都為了義理的詮釋；一些相關的著述，也是因應建立道統之需而出：所以明代晚期漢學的復興，也可說是經學的復興。

講評人中研院史語所張教授說：這篇文章是有關經學史的論文，企圖由觀察明代經學發展的主流與旁支，來瞭解明代經學發展的脈絡，並辨清明代經學興衰的問題。有一些想法是不錯的，例如：第一、認為興衰是比較而來的，著眼點不同，結果也就會不一樣，這就擺脫了使用單一標準的窠臼，是值得肯定的。本文以四個角度所做的觀察，也頗能夠顯現不同的情況。譬如就官私之學這一指標而言，明代是

以宋學爲主，同以漢宋家法所做的觀察，是不同的，這就顯現經學的多種層面，使其更爲具體。第二、將經學的特質定位在具有教化作用的成己成仁、內聖外王的學問，也就是本田成之所說的：「廣義的人生教育學。」用這個理念來判斷明代經學的成就，和以政局的變化作爲分期的依據，是一致的。第三、作者斷定明代晚期是漢學的復興，也是經學的復興，較以往比較空泛的論調，更具可靠性。以上是這篇文章的好處。本文也有一些值得思考、斟酌的問題，如分期問題，分期不僅是爲了討論的方便，還有實質的意義，分期不同，所看出的演變便不同，當中就會發生一些問題。從元人異族統治的手裡奪回政權，這是一個大的政局變動，經學竟然沒有變化，仍沿襲宋、元的朱學，這就使人懷疑從政治分期的可靠性，或聯想到對經學特質的認識，如艾爾曼教授所說的，道學是可以爲兩派都提供服務，以及聖學本身是否有不同的發展等等問題。這些都是值得思考的問題。

輔仁大學中文系趙中偉教授對李教授的文章，認爲著有《周易集注》的來知德，依其生存年代，是可以分在第三期，也就是注重訓詁的時期。但來氏之書「探討象數之精義，研宋理學之精華」，是以義理建立其哲學架構的，內容與考據似無關。如就其書的性質而言，似屬第一期的宋學。中研院史語所陳鴻森教授也對李教授的論文提出問題，他認爲文中依據《明史·選舉志》和《藝文志》等所做的統計，比較經學著作和科考的房卷多寡，亦即企圖用計量印證經書在當時科舉冷熱門的情況。然而與《易》、《詩》相關的著作多，並非明代所獨有，且將三《禮》、三《傳》合計，也和考試只採《禮記》、《左傳》的實際情況有出入。因此，所做的推理似可再斟酌。

第二場研討會

13時30分至15時30分，舉行第二場會議，由臺灣師範大學國文系賴明德教授擔任主席，共發表論文三篇。

1. 詹海雲：〈王陽明與《論語》〉，講評岑溢成教授。
2. 黃俊傑：〈黃宗羲對孟子心學的發揮〉，講評傅偉勳教授。
3. 古清美：〈黃宗羲《孟子師說》試探〉，講評楊祖漢教授。

交通大學共同科詹教授的論文，因前人對王陽明與孔子的異同，鮮有論述，乃試圖分析陽明對《論語》詮釋的思想內涵。全文分成四節：第一節敘述王陽明論聖學的性質，詹教授認爲這一方面，具有三層意義：(一)陽明認爲聖人之學心學也，是符合孔子的教法；(二)「道」非聖人所獨有，乃眾人所共有，所以聖人是人人可學而

至，並非少數「生知之人的專利」；(三)心學是體用一源、顯微無間的學問，它既用來「修己」，以達到「內聖」，也可以「治人」，造成「外王」的事功。第二節敘述王陽明議論聖學的內涵，指出陽明解說《論語》所反映的聖學內涵，就人性論言，是肯定性善的；就政治運用上言，是主張王道應從「明人倫」開始；在社會觀方面，陽明基於「聖人不遍知」及「仁者與萬物一體」之觀點，竭力鼓吹世人需「分工合作」，以建立相輔相成的社會。第三節探討王陽明論聖學的工夫，分別就以下幾點考察：(一)克己復禮、立志與意誠；(二)德性為本，聞見為末；(三)以道德踐履為主的工夫說；(四)因材施教的教法。第四節論述陽明對孔門諸子的評議，由其欣賞沉潛踏實的曾點，與朱子欣賞高明活潑的曾點不同，相對地呈顯了兩人對於「尊德性」與「道問學」的偏尚，所形成的不同發展路數。

講評人中央大學中文系岑教授說：本文不糾纏在外圍問題，直接以王陽明對《論語》的理解為依據，考察王陽明與孔子思想的異同，從而論證顧炎武對王陽明批評的不恰當，是最直接而有效的方法，也是本文的主要貢獻。可取之處：顧炎武論儒學宗旨，主要在於「行己有恥」、「博學於文」。文中舉出王陽明對「行己有恥」的重視，而其解釋較顧氏更為縝密，是對顧炎武的批評最有力的反駁。處理的策略問題：文章的導言指出，明末清初的學風以回歸孔、孟為特色。但為了把討論集中在王陽明與孔子的異同上，一開始就強調孔、孟的分別。然而依一般的理解，孟子是孔子的最佳詮釋者，而陽明學是孟子學。明末清初諸儒反王學是認為王學背離孔、孟，不純粹是背離孔子。如能證明王學就是孟子學，已可確證陽明並不背離孔、孟。事實上，作者原來只想比較陽明與孔子、陽明與朱子、陽明與顧炎武，但結果在一些問題上，卻不得不或顯或隱引入孟子。如說「陽明性相近為性善是近於孔子的說法」，這其實也是孟子的詮釋；又論「孔子謂武王未盡善」，即謂陽明近於孔而遠於孟。凡此種種，都可見在討論王陽明的思想時，要完全撇開孟子，是很不容易的。不知道如此分別孔、孟，有何特殊的理由？內容問題：文中說：「孔子講治人較修己詳備，孟子講修己較治人精微。」過於武斷。文章的第一節是「王陽明論聖學的性質」，第一點就是「孝弟」和「良知」的問題。第二節是「王陽明論聖學的內涵」，第一點談人性的部分也是「孝弟」和「良知」的問題，不知道這種內容的安排，會不會產生不必要的重複？文中認為在主張「孝弟為行仁之本」是王陽明與朱熹之所同，但立刻又指出陽明是在良知的基礎上說明孝弟，而良知之論又是「陽明一家之新說」。那麼在實質內容上，陽明所理解的孝弟，會與朱子相同嗎？假如不同，就不應從表面

上都主張「孝弟爲行仁之本」而視爲同調。論文提及王陽明對德性之知的強調，把見聞之知視爲德性之知的附庸，而在結論中則認爲這是不合孔子思想。然而孔子本身並沒有德性之知與聞見之知的判別，要把這後起的區分應用到孔子思想上，必須有明確的分析和說明。文章中並沒有看到相關的解說，不知如何可以論定王陽明這方面的思想並不符合孔子？

臺灣大學歷史系黃教授的論文，企圖探討明末大儒黃宗羲對孟子心學所提出的新解釋，並由此探討黃宗羲如何從孟子學解釋中對朱子學進行批判。全文以《孟子師說》爲中心，分成三節：第一節論述孟子心學的特質及其內涵，指出孟子「心」學中的心具有「普遍必然性」、「超越性」、「連續性」三項特質，且這三項特質具有互通性。第二節論述黃宗羲解釋孟子心學的基本立場，黃教授認爲黃宗羲解釋孟子學時，展現了相當一貫的「理氣心性統一論」，他不僅用此重新解釋孟子心學，也批駁了朱子學。此節當中，黃教授又將黃宗羲所解釋的孟子心學，與帛書《五行篇》相對比，以彰顯黃宗羲孟子學解釋的特殊性。結果發現兩者所同的都是強調「仁義內在」的孟子心學特質，所異的是帛書《五行篇》的作者將「心」區分爲「中心」與「外心」，而論述「心」的多層次性；黃宗羲則站在「理氣心性統一論」的立場發揮孟子心學，他所論述的是「心」與「氣」、「性」、「理」之間的同質性。第三節則以孟學解釋爲著眼點，討論黃宗羲對朱子學的批判，分別論述：(一)黃宗羲透過釋孟以反朱，基本上是晚明新《四書》學興起的一種表現；其所著《孟子師說》，就是以詮釋孟子爲手段，而達到批判朱子學的目的。(二)黃宗羲反朱學之武器，在於孟子心學中潛藏的重大課題，尤其是心與理的關係如何？「知言」與「養氣」何者爲先？前者是宋、明儒家的基本問題之一，後者則是孟學解釋史的特殊問題。

講評人美國天普大學傅教授說：作者有極清徹的思想頭腦，就基本立論，論證程序、文獻引用等等，皆顯精闢的學識。文中所提孟子之「心」的普遍必然性、超越性及連續性，「發展的連續性」與「結構的連續性」，「知言」與「養氣」等等的討論，都有創新的見地。從朱子的立場去看黃宗羲理解朱子所說「性即理」之「理」，似乎偏重天地間外在世界中的物理（實然），未能理解朱子的「義理」，即是心所具有的內在「應然」之理，故難免曲解了朱子的「性即理」說，甚至等同朱子與告子。就這一點，作者也許可以稍加澄清，恢復朱子哲學的原貌，而後申論黃宗羲仍要批判地超越朱子學說而擁護孟子心學的理據。

臺灣大學中文系古教授的論文，也是以黃宗羲的《孟子師說》作爲討論的對象，

全文分成三節：第一節論戡山學與孟子，古教授從《劉子全書》尋出戡山有關對孟子的批評，加以析論，藉以瞭解戡山本人實際的孟學思想。第二節論述黃宗羲《孟子師說》的思想中，所蘊含的三類思路。由於黃宗羲在闡明師說的同時，對於程、朱學也極力的關斥，這種情形導致他在《孟子師說》一書中，不僅要闡揚其師戡山之學，還要捍衛王學，以及批評朱學，使得此書充滿了許多看似矛盾的言論，實有為之梳理的必要。經過仔細分析後，可知黃宗羲的思想，在本體論與工夫論兩方面，都有不一致之處，亦即：他可以從心學「心外無事、心外無理」的觀點，來打擊程、朱的即物窮理為「義外」；轉向注重實事時，又攻擊程、朱學「性即理」為空虛；而「氣」論方面，更可以以其虛靈流行來籠罩天地萬物，又可以以血氣動作之時來證成工夫之實。而他將心性理氣一滾而說的結果，卻泯滅了體用本末應有的分際。這種傾向的發生，正是他晚年思想改變的結果。第三節古教授從黃宗羲的師友因緣，來考察他反對朱學的態度，並且從他對陳確思想的態度轉變的經過，探討《孟子師說》可能的著成時間。

講評人中國文化大學哲學系楊教授說：本文對黃梨洲的《孟子師說》的研究，十分仔細詳審，又分辨出戡山與梨洲對孟子、朱子及二溪理解態度之不同，洵屬佳作。文中說戡山不似梨洲對朱子大肆攻擊，但戡山對朱子之說，確有批評，其批評與梨洲之說亦相似。如〈原性〉（《全書》卷七）、〈原學〉中等，似可補入，加以討論。梨洲之說亦多本於戡山，似可引戡山原文，以證梨洲之本於師說（如戡山喜「即氣言性」，梨洲多本之而說。），如本文頁一三，言梨洲闡揚戡山「氣化流行」處。

針對傅教授的講評，本處李明輝教授說：傅偉勳教授在評論時，假定：「心即理」與「性即理」之分，即動機論與結果論之分。此條誤解，因動機論者也可以同意「性即理」之說。政治大學中文系劉又銘教授針對古教授、黃教授的論文及楊教授的評論中，有關氣一元論的看法，提出一些意見：楊教授根據黃宗羲「乃就氣中指出主宰之命，這方是性」一語，認為黃氏所謂性，具有超越義，因此，黃氏仍保有理氣二分觀點，不能說為氣一元論。不過，黃氏所謂氣中的主宰，他自己曾解釋過，是氣的自為主宰，所以我們很難從這裡說理氣二分。古教授認為黃宗羲「仁義為虛」的論點，是自相矛盾的詭辯；但我以為從氣一元論的立場和思路來看，黃氏這個觀點在他整個思想中是一致的。另外，黃教授在論文中，曾直接指出，黃宗羲的思想屬氣一元論，但我對黃教授所謂氣一元論的內涵，覺得仍可斟酌。黃教授文中認為王陽明「今人存心，只定得氣」一語，跟黃宗羲所說「養氣即是養心」一語，

完全一致。可是陽明的話中，明顯的是將「只定得氣」當作貶語，是表示存心而未到心的真實呈現，也是表示心和氣不屬同一層；這跟黃宗羲的脈絡並不相同。黃教授又認為陽明「理者氣之條理，氣者理之運用」的說法，與黃宗羲如出一轍。可是依我對黃宗羲氣一元論的理解看來，「理者氣之條理」固然同於氣一元論的講法；但是「氣者理之運用」一語，卻是黃宗羲所不能接受的。

第三場研討會

15時50分至18時，舉行第三場會議，由東海大學中文研究所龍宇純教授擔任主席，共發表論文四篇。

1. 楊晉龍：〈《詩傳大全》來源問題探究〉，講評洪國樑教授。
2. 陳恆嵩：〈《書傳大全》取材來源探究〉，講評程元敏教授。
3. 蔣秋華：〈明人對蔡沈《書集傳》的批評初探〉，講評許燦輝教授。
4. 村山吉廣：〈戴君恩《讀風臆評》與陳繼揆《讀風臆補》比較研究〉，講評張寶三教授。

本處楊先生的論文，對於顧炎武等人未曾詳加比對，便批評《詩傳大全》剽竊成書，而長期以來，學者皆據以為說，未能確實考察真象，故本文試圖探討《詩傳大全》纂作的確切來源。據楊先生精密的考證，前人認為《詩傳大全》的來源，有六種說法，即：(一)鈔錄劉瑾《詩傳通釋》、(二)剽襲朱公遷《詩傳疏義》、(三)採取朱公遷《詩傳疏義》並增損劉瑾《詩傳通釋》、(四)頗採謝枋得《詩傳注疏》、(五)多採曹居貞《詩義發揮》、(六)體例昉於胡一桂《詩傳附錄纂疏》。經過仔細的核對統計《大全》全文之後，得知並未取用朱公遷《詩傳疏義》，真正的來源是：以劉瑾《詩傳通釋》為底本，再採錄羅復《詩經集傳音釋》的「音釋」及「名物圖」、曹居貞《詩義發揮》的少數解說、朱善《詩經解頤》的解說及《皇(明)朝郡邑志》的明代地名，超出以上諸書而不知來源的條目，則可能出自胡一桂《詩集傳附錄纂疏》。至於外在的形制體例，則依《詩傳通釋》而稍加改變。根據考證所得，前人對《大全》加以「剽竊」字眼，實不公允，且胡廣等人當時乃「編書」而非「著書」，目的在「鈔錄」諸書以成一書，與一般撰著不同，所以顧炎武等人從「著書」的立場，所給予的「鈔襲剽竊」批評，並不客觀。

講評人臺灣大學中文系洪教授說：本文就《詩傳大全》的五千多條資料，予以分類統計，再一一分析比較，所下的苦功，相當踏實。根據楊先生的這番處理後，

對於《詩傳大全》的來源問題，提供了一個明確的答案，可以釐清前人的許多模糊說法。不過文中引錢大昕所謂的「體例」，應該是指「又采語錄諸說益之」、「次采集諸儒說」、「間出己意」的形制，所謂「體例皆昉於此」，即指此而言，不是指其內容。文中考定出元、明各有一位王逢，後人往往相混，楊先生所做的考證，對於此書的瞭解，有很大的助益。文中提到《詩傳疏義詳釋發明》，經過朱公遷的再傳弟子王逢及逢之弟子何英等人的整理，至明正統九年（1444）才真正成書面世，但是朱公遷的原書是《詩傳疏義輯錄》，在《詩傳大全》之前即已傳世，這可由何英的後序得知，只是當時流傳未廣而已。所以討論朱書與《大全》的關係，不可從王逢、何英增補的部分來看，而應從朱氏《疏義》的部分討論。今本對於兩者的分別，是很清楚的，根據我的比對，其中有相同的部分。又《江西通志》謂「多採」曹居貞《詩義發揮》，但楊先生統計所得，僅有十一條，不可謂多。因曹氏為江西人，基於表彰先賢，《江西通志》的用意是可以理解的。《大全》引曹居貞之說，稱「廬陵曹氏曰」，但還引有「曹氏曰」，楊先生以為可能是指曹粹中。由於《大全》一書出自眾人之手，可能體例不一，而清代的《詩經傳說彙纂》則對二曹氏之說，分別得很清楚，《江西通志》為清人所編，當時或可見曹居貞之書，所言或有依據，楊先生可用《彙纂》來比對，再判斷「曹氏曰」的實際內容。至於顧炎武「全襲」之說，照本文的統計，《大全》百分之八十六襲用《通釋》，《通釋》有百分之九十四被《大全》引用，顧氏之說雖不全對，但頗接近事實。所以依據楊先生的統計結果，反而可以支持顧氏的說法。

東吳大學中文系陳先生的論文，乃廣續林慶彰教授〈《五經大全》之修纂及其相關問題探究〉一文所述論題，專就《書傳大全》一書的取材來源問題，深入探討，主要是檢視前人說法的是否正確。全文分成四節：第一節論述明成祖纂修《四書五經大全》的動機及目的。由於成祖以外藩篡奪帝位，為了獲得人心的歸向，乃借「稽古右文」之名，以籠絡士人，減除他們對其篡位的反感，同時亦企圖透過修書，來宣示其承襲道統的合法性。第二節則論述前人認定的《書傳大全》取材來源的各種說法，發現諸說雖大體相同，卻仍有歧異之處。因此，第三節部分便專門考察《書傳大全》的實際取材來源，發現以往諸說中，當以程元敏教授所說最為確實，即《大全》抄錄董鼎《書蔡氏傳輯錄纂疏》者最多，其次為陳櫟之《書蔡氏傳纂疏》，至於前人認為鈔錄陳師凱《書蔡氏傳旁通》的說法，經由考覈的結果，得知實際上並未引用。第四節則針對《大全》編修者徵引前人經說時的處理情形，加以分析，發現大致有：增補疏文、合併疏文、移改疏文位置、刪除疏文、合抄疏文等幾種方式。

同時並考知，《大全》在董、陳二書之外，又增補程頤等十九家，合計二百八十四條的疏文，其中以吳澄（七十一條）和陳雅言（一百三十一條）二家之言最多。

講評人臺灣大學中文系程元敏教授說：匡正或補證前人論說，定明初廷修《書傳大全》取材於元董鼎《書蔡傳輯錄纂疏》為最多，而陳轅《書蔡傳纂疏》取資者甚少，至陳師凱《書蔡傳旁通》則一無所取，檢討相關文獻，翔實正確。文字尚清暢，便讀。

本處蔣先生的論文，乃就明人著作中，對於蔡沈《書集傳》一書的批評情況，加以探討。全文分為三節：第一節首先論述宋、元人對蔡《傳》的批評。《書集傳》為蔡沈秉承其師朱子之命而撰作的，其間並經朱子審定部分的內容，可惜書未完成，朱子即去世了。其書自元以後成為科舉考試的定本，影響甚為深遠。然而此書自問世以來，即有不少正負兩面的評價。在宋、元時期，由於當時的學者大都籠照在理學的氛圍下，故對屬於朱學的蔡《傳》，所作的批評，基本上是相當推崇的，尤其對朱子，幾乎沒有什麼指斥，只是將批判的矛頭，指向身為弟子的蔡沈，認為此書的缺失，就在其未能運用師說，以及沒有完全遵守師說。第二節敘述明代《書傳會選》、《書傳大全》兩部官書的修纂情形，藉以瞭解當時朝廷對蔡《傳》的態度、纂修的動機與目的，以及所形成的影響。第三節綜論明人對蔡《傳》的批評，大致可歸納成以下幾點：(一)違背師說、(二)不明天文、(三)不識地理、(四)釋義不當、(五)析理不當。其中的批評，有些十分合理，亦有誤會及偏差的例子。雖然有種種的批評，但是蔡《傳》因受朝廷的青睞，選作考試的定本，加上其內容簡明扼要，所以直至清朝末年，士子們研讀《尚書》時，大都樂於接受其書。

講評人東吳大學中文系許教授說：本篇論文，在脈絡方面十分清楚，考證方面也花費了不少工夫，但是也有一些值得商榷的問題。首先本文從宋、元人對蔡《傳》的批評，帶入到明人的批評，兩者之間應有關係，亦即明人批評蔡《傳》，多少總受到宋、元人批評的影響，但後文撮取明人批評的部分，有五個項目，而在他的前面宋、元人的批評部分，只提到一點，即未能運用師說、未能完全遵守師說。換言之，明人的批評只有第一點違背師說，是和宋、元人較有關聯性的，其他四項則似乎看不出來，還是說都屬明人所特別提出的，這兩者之間究竟有何關係，在這篇文章似乎有所疏忽。其次，第二節提到明代的兩部官書，即太祖時命劉三吾編的《書傳會選》、成祖時命胡廣編的《四書五經大全》，這兩部書雖然可以代表明人對蔡《傳》的主要看法，但這兩者之間顯然有所不同，前者是要糾正蔡《傳》的疏失，然文中

說到官書的成果令人失望，只指出了六十六處蔡《傳》的失誤。我不知道本文的立場為何？第一、是否欲探討明人的治學態度？或者是在探討明人對蔡《傳》指正的情形，準確到什麼程度？還是第三個也需要表現出蔣先生個人對蔡《傳》的觀點是贊成的，還是反對的？我想這些地方大概需要表現一些作者自己的說法。因此，第二、三節的如何銜接，恐怕還需加以交待。

日本早稻田大學村山吉廣教授的論文，探討明人戴君恩《讀風臆評》與清人陳繼揆《讀風臆補》兩部所謂「《詩經》欣賞派」的《詩經》研究著作，是村山教授對明末竟陵派以來，直至清末的「《詩經》欣賞派」系列研究中的一部分。由於傳統的《詩》學觀念根本不重視圈評一類的經著，所以採用圈評方式說經的戴、陳兩書，也沒有受到學者的注意，以致其書今日已難尋覓。本文共分十小節：第一節介紹《詩經》圈評的譜系，將此類著作的淵源及演變情形，做了大略的說明。第二節至第六節，全面考察戴君恩的《讀風臆評》。分別敘述其書的體例，分析書中的旁批與眉評，探究尾評的特點，論述戴君恩說《詩》的立場，以及評論《讀風臆評》的價值。經由各節的說解，可對戴書有較深入的認識。第七節至第九節，則專論陳繼揆的《讀風臆補》。陳書乃就戴書增補而成的，村山教授以三節分別敘述其書的體例，探討陳繼揆寫作的動機，並考察陳繼揆的生平事蹟，將陳氏的撰述背景和書中的內容，做了明確的交待。最後在第十節裡，村山教授又把《讀風臆評》與《讀風臆補》兩書，仔細的比較。在眉評部分，陳書不像戴書的自由奔放，而是較為冷靜地從修辭分析的結果，指出詩句的奧妙；尾評部分，陳書較諸戴書，更多地以《詩經》與後人的詩作對比，而且批評時涉及的層面也更廣。

講評人臺灣大學中文系張寶三教授說：村山先生這幾十年來，對明末竟陵派及其影響所及的清代學者姚際恆、崔述等人的《詩經》學，做了許多研究，可以說成果卓著，別開生面。這次村山先生所探討的這兩本書，過去都很少被研究過，目前藏在大陸（一藏北京大學，一藏復旦大學。），臺灣學者也不容易看到。村山先生能有機會把這兩本書加以介紹，並且作比較研究，就明、清《詩經》學的研究而言，深具意義。尤其這是村山先生系列研究中的一部分，如果能結合其他已發表的論文來看，更能凸顯其意義。不過，在拜讀完村山先生這篇大作之後，佩服之餘，也有一些不同的看法和疑問，想提出來就教於村山先生：（一）論文提到「對《詩經》的詩句加以圈評的方法，始於明末的孫月峰、鍾惺」，此說值得商榷。根據程元敏教授《王柏之生平與學術》一書，可知從北宋程伊川的弟子尹焞，就曾經對程氏《易傳》加

以標註，南宋的呂祖謙有《左氏傳》、《儀禮》的標抹本。這種方法，歷明、清而不絕。因此，如果說「敢在《左傳》和《詩經》那樣的經典加圈評，是極為稀少的」，這可能不合事實，本論文說這種圈評法是竟陵派的獨創，恐怕需再作斟酌。(二)論文中提到：「孫月峰、鍾惺、戴君恩等開創的、圈評式欣賞派的《詩經》學，不把《詩經》當作經義之書，而視為詩學之書，這裡借用《續修四庫全書提要》作者的話來說，分為經學和詞章，主要是把詞章的技巧當作研究的目標。」雖說借用《續修四庫全書提要》的話，但是村山先生的意思和原文似乎有差距。《續修四庫全書提要》說：「又後世詩體，悉源於古，論者載經學、詞章為二，遂致昧其本。書中一一傳合之，而三百篇為詩家之祖，蓋可信矣。」這是說以往的論者把經學、詞章分為二途，而陳繼揆則將兩者牽合，使《詩經》成為詩家之祖。村山先生反而借用這句話來說「《詩經》欣賞派」是分開經學和詞章。我想這裡既然借用《續修四庫全書提要》的話，最好還是能合乎原意較好，否則必須加以說明是怎麼的借用，以免扭曲了原意。此外，對村山先生還有兩點期待：(一)在論文中提到《四庫提要》對戴君恩的生平的描述說：「明戴君恩撰。君恩，字仲甫，長沙人，嘉靖癸丑進士，官至巴縣知縣。」嘉靖癸丑是明世宗嘉靖 32 年（西元 1553），但是根據《讀風臆評》的〈自敘〉，這本書是明神宗萬曆 46 年（1618）在巴縣任知縣時所寫，1553 到 1618，相隔 65 年，顯然很不合理。朱彝尊《經義考》卷 235 曾著錄戴君恩《繪孟》一書，引清人林侗的話說：「戴君恩，字仲甫，澧州人，萬曆癸丑進士，累官右僉都御史，巡撫山西。」林氏說戴君恩是萬曆癸丑進士，而不是嘉靖，經查《明清歷科進士題名錄》，果然在萬曆 41 年（癸丑）看到戴君恩的名字，上面記載：「湖廣岳州府澧州民籍。」戴氏應該是萬曆 41 年進士，46 年任巴縣知縣，以後官做到了山西巡撫。另外，有關戴氏的籍貫，林侗說是澧州，《四庫提要》說是長沙，根據《進士題名錄》來看，應該是澧州，但是〈自敘〉卻稱「巴令荆山戴君恩」，為什麼會有荆山和澧州的差異，這令人感到困惑，希望村山先生將來能夠有個答案。又：《大清一統志》卷 287〈澧州〉載：「戴君恩，字紫辰。」此又以戴氏的字為「紫辰」，也值得再做探索。(二)在這篇論文中，對《讀風臆評》及《讀風臆補》形式上的介紹及外圍問題的探討比較多，而對內容上的分析、評論比較少，到底戴、陳二人對《詩經》的一些基本問題的看法如何，他們對〈國風〉各篇的具體意見又是如何，這些都是讀者想要再進一步了解的。將來如果能針對這些評語，加以分類整理，並對他們的優劣，加以評論，也許會更為完整。此外，由明萬曆 46 年到清咸豐 3 年（1853），這兩本書的著成年代

相距兩百多年，其間對《詩經》的研究和觀點，應有不少變化。村山先生對這兩本書作比較研究，學術風氣對這兩本書造成的影響方面，似乎也值得加以探討。

張教授對村山先生的批評，程元敏教授補充說：中國經典開始有標點，遠的不說，近的漢石經有圓圈。以刻本而言，北宋刻、南宋補的十行本的《史記》裡有標點，只是斷句而已，這與《禮記》裡「離章辨句」是一樣的，所以應該有標點的。至於說評詩、評文，這可分兩個系統：一是讀書法，這是從朱子來的，他有標抹法，演變到後代，有一本元程端學的《讀書分年日程》，如何讀？如何標？都有清楚的記錄。另一是評文章，從何而來？從金華學派來的。早一點的有呂祖謙，晚一點的有樓昉，往下來有歸有光，再往下來是桐城派。所以村山先生講的，評《詩》是受了朱子讀書法的影響，另外相當受呂祖謙的學派的影響，如果將其降至明代中葉以後才有，似乎稍晚了一點。對於陳恆嵩先生的論文，本處楊晉龍先生說：諸家評論《大全》的立場並不一致，是否將其立場表明較佳。文中涉及的人物，有的標出生卒年，有的未標明，似應一律標出，較能見出其時代先後。如《明史稿·儒林傳》似宜置於《日知錄》之後，因其時代較後。

第二場專題演講

12月23日上午9時30分至10時20分，由臺灣大學中文系程元敏教授作第二場專題演講，講題為：〈論《書序》之著成時代〉。

程教授演講的內容，乃就《書序》的著成時代，加以考辨。有關《書序》作者的問題，唐以前的人大抵認為是孔子所作，宋以後，不少人依然維護舊說，而為之申明，但也有不信舊議而全力辨駁者。反對孔子作《書序》的意見，各家議論紛紛，說法不一，歸納起來，大致有三種：(一)史官作、(二)周秦間人作、(三)漢人作。不過諸家所論，多屬空說，缺乏實證。程教授根據《書序》體製的淵源和《書序》篇目的依據——尤其是《書序》引書及敘史事的依據，一一討原尋根，分成九綱多目，以詳徵其實。其九綱為：(一)《書序》體製受《左傳》、《國語》影響，其著成當在戰國初葉之後；(二)《書序》之著成，後於《孟子》七篇之成書（戰國中葉）；(三)《書序》之著成，必在《逸周書》成編（戰國晚葉）之後；(四)《書序》之衍成，必在《詩序》、《易序》撰作（戰國晚葉）之後；(五)《書序》之著成，必次後於《禮戴記》各篇成撰（戰國晚葉）之下；(六)由《尚書》二十九篇之著成時代，定《書序》戰國晚年以後著作；(七)《書序》記事出《呂覽》，見其著成當秦政八年之後；(八)《書序》造「訓夏贖

刑」，見其著成可晚至嬴政十九年之後；(九)題《書序》而不題《尚書序》，其著成必在張生、歐陽容（漢文、景世人）之前。經過如此詳細的考辨，《書序》著成的時代上下限，便明晰的呈顯出來了。

第四場研討會

10時30分至12時30分，舉行第四場會議，由中研院史語所張以仁教授擔任主席，共發表論文三篇。

1. 小島毅：〈明代禮學研究的特點〉，講評董金裕教授。
2. 林慶彰：〈黃道周《儒行集傳》及其時代意義〉，講評王熙元教授。
3. 張高評：〈高攀龍《春秋孔義》初探——以「取義」為例〉，講評簡宗梧教授。

日本德島大學小島教授的論文，主要在探討明代禮學的特點。全文分為四小節：第一節明代禮學研究的現狀，根據林慶彰所編《明代經學研究論著目錄》、《日本研究經學論著目錄》和齋木哲郎的《禮學關係文獻目錄》所著錄有關禮學研究的篇目特別少，證明明代的禮學在中國、臺灣、日本都不受重視。不受重視，並不表示明代沒有禮學的著作。第二節《四庫全書》中的明代禮學。小島教授根據《四庫全書總目》著錄和存目兩部分的禮學加以分析，明人有關《周禮》書納入著錄的僅三部，存目的有十九部；《儀禮》的書納入著錄的一部也沒有，存目的有三部；《禮記》的書納入著錄的有六部，存目的有二十五部。這些被列入著錄的書，是因為比較符合《四庫全書》修纂官考證學觀點而被著錄的。明代禮學著作有一部分被《四庫全書總目》納入雜禮書中，這些禮書才是明代禮學的核心。在明代經學史上，應給予適當的肯定。第三節丘濬的實踐禮學。討論丘濬的《家禮儀節》一書。該書是丘氏有感於各地皆已全不依《家禮》的儀節去實踐，乃將《家禮》簡化而成的書，這可說是一種禮的「損益」工作，損益的目的是希望有助於實踐。第四節明代的「執禮」風潮。論述明代各地都有所謂的「鄉約」，這是規定各人的修養方法和如何實踐冠、婚、喪、祭的一種行為規範。這些鄉約雖不一定完整的保存下來，但各地方志「風俗」的章節，還可以看到有關的記載。

講評人政治大學中文系董教授說：本文能對研究的現況作出探討比較，而發現其所呈現之現象；能不為表象所惑，從別的角度發掘其所顯示之特點。另外，應再就實踐的具體情形及成就作補充論述；最好能明白顯出此特點乃是明代所獨具的，而非大部分的朝代皆有的情況。

本處林教授的論文，主要在討論黃道周所作《儒行集傳》的內涵及其意義。黃道周將〈儒行〉分爲十八章，各章又可歸爲兩大類，一類是人臣事君的規範，另一類是人君取臣的規範，可見道周有意將本來是儒者行爲規範的〈儒行〉，轉化爲君臣間共同的行爲規範，即將原本個人的道德規範，擴大爲君臣共守的政治規範。不但擴大了〈儒行〉的適用範圍，也提高〈儒行〉的實用價值。林教授又以爲，道周編纂《儒行集傳》，從該書的〈自序〉可知是呈給皇上作爲取士的參考。但如果細加追究，似有更深的用意。明代末期政治腐敗，宦官和權臣當道，忠良受迫害者不勝枚舉，最令人印象深刻的是天啓年間魏忠賢迫害楊漣的事件。一位大節凜然的賢臣竟活活被逼迫而死。另外，道周自己在彈劾楊嗣昌等人時，也和崇禎常相衝突，被斥爲佞人。這些事例都足以促使道周重新思考儒者的行爲規範是什麼？君臣之間應以什麼作爲準則？在當時多數學者重視回歸孔、孟原典的風氣下，道周取〈儒行〉加以註解，雖說是呈給皇上閱覽以爲用人之參考，實則寓有批評崇禎帝不能知人善任的用意在內，且也爲他自己那剛毅不屈的精神找到了原始的根據。

講評人臺灣師範大學國文系王教授說：本篇論文非常有意義和價值，優點很多，最主要的有兩點：第一點是論文的結構十分完整，完全遵循學術論文應有的規範來架構，所使用的也是真正嚴謹的學術語言，表現了篤實的學者風範。第二點是論文的內容完全扣緊了題義來加以論述，我們幾乎找不出一句多的題外話或多餘的語言。如此精純度高，而且論點也掌握得恰到好處，這兩點都是非常難得的學術功力與文字方面的修養，對於學術論文，一定可以產生一些示範的作用。全文共有六個單元，每個單元各有一定的作用，前言發揮了很好的引入論題的功能。中間四節是全文的主體，後兩節尤其是全文的核心，二、三節關於〈儒行〉的形成及其歷代的流傳、《儒行集傳》的詮釋方式，在全文當中是比較次要的，因爲這兩個問題是展開全文論述的必要過程。下面從四、五節來看本文精采的論點，第四節是論君臣之道，中國自古以來有好幾千年的君主政體，儒者大多是現在的或未來的臣子，文中指出如何砥礪節操、修養身心，準備將來用於世，這種以內聖爲手段、外王爲目的的儒者傳統，影響中國知識分子很深。儒者即使有用世之心，也要看是否能遇到明君或是理想的官僚制度，明君尤其重要。黃道周在作〈儒行〉注解時，有意轉化爲統治者與儒者共同應該遵守的行爲規範。其實除了君臣之外，一切的行爲規範都是相對的，如父子、夫婦，乃至師生，莫不是相對的關係。於是黃道周把十六種儒者行爲，分成「人臣事君」和「人君取臣」兩大規範，這使我們想到孟子的君臣相待

之道，實在是千古高明之論，令人不得不佩服他過人的膽識和眼光。道周特別強調君臣應當以義合，而不當以利合，君臣之間應該有一種良性的互動關係，理想的儒者是特立獨行的儒者，必須不寶金玉，而忠信以為寶；不期土地，立義以為土地；見利不忘義，見死而不更其守，甚至於具有可殺而不可辱的剛毅的志節。道周在其疏解中，隨時剴切的指出禍敗天下的因素，以及託寓諷世的針砭，想要藉此喚醒世人重新省識君臣之道。第五節講時代意義，文中引述黃道周的話，表明儒者最重要的是德行。其實孔子一生的言論，以及整部的《論語》精神即在此。所以人君應熟悉古代聖賢所論的，成就人品的規範，以便來考察人的行為。因此，〈儒行〉篇實在是天子取人用人好壞的標準。道周可能借他的書，來暗諷崇禎的無能，來發抒他內心的憤慨。這是本文深一層的推究，我覺得是很有道理的。明朝中葉以後，朝政敗壞，神宗有好幾十年沒有親政，造成大宦官，如魏忠賢之流，藉權勢來迫害忠良，如左光斗，設計謀殺大義凜然的忠臣楊漣，這些都是血淋淋的歷史事實，都是由於明代宦官弄權所造成的歷史悲劇。而當時的君主竟然忠奸莫辨，使知識分子的進退出處，出現理論與現實之間很大的距離。道周為了證明他的行為符合儒家的真精神，所以特別表彰〈儒行〉，這是他的微義，所以《儒行集傳》實有深刻的時代意義。最後的四點結論，也是具體而非常切實的。

成功大學中文系張教授的論文，於第一節〈緒論〉中，指出明代的《春秋》學著作，根據《明史·藝文志》、朱彝尊《經義考》、《四庫全書總目》所著錄者，有二百餘部，可惜受到注意者，僅兩三部而已。並說明探究高攀龍《春秋孔義》一書的意義。第二節《春秋孔義》對《春秋》取義的提示，則分：高氏的理學宗風與取證經書、《春秋》推見至隱與孔子所取義、取證經書與明末清初學風三小節論述。張教授以為高氏的《春秋孔義》明引暗用漢、宋儒之經說，幾乎不取元、明人的說法，可說是一種漢、宋兼採的典型。再就《孔義》的內容加以歸納，其所提示的孔子的義例，計有謹本源、著幾微、察世變、正名實、崇禮義、尊王攘夷、勸善懲惡等七項，每一項皆舉例加以說明。其中尤以崇禮制一項，特別就吉、凶、軍、賓、嘉五禮，逐項加以申述，可見高氏用心之所在。高氏所以於《春秋》一書不厭其煩的再三申述，實與明中葉以來「離經言道」的學術風氣有關。他說：「今則傳注廢，而士之說經以意矣。」由於諸家皆以意說經，一人一意，十人十意，聖人之本旨如何？也越說越晦暗不彰，所以高氏強調「必觀經書，以求聖賢存心養性之道」，這是他所以要從《春秋》求孔子之本義的原因所在。

講評人政治大學中文系簡教授說：高攀龍的《春秋孔義》這部書，《四庫全書總目》大體上已做了一個總評。本書正如張教授所說的，有感於明代經學沒有受到世人公允的論斷，想用此書上究下探，旁推交通，以瞭解明代《春秋》學的一鱗半爪，這是滿符合這一次研討會的旨趣的。因為高氏的學問是介於朱、王之間，而且錢賓四先生也曾給予很高的評價，所以拿此書來瞭解明代的《春秋》學，是一個很正確的選擇。

小島教授的論文，本處楊晉龍先生提出他的質疑，說：明代《禮》學的著作特點，似在於解說時，注重其能否在日常生活中執行，與其他朝代重視「理論」的闡發不同。

張教授的論文，引起多人的議論。東吳大學中文系張曉生先生說：大作指借用姚際恆《春秋通論》中「取義」、「書法」二端為綱，作為架構高攀龍《春秋孔義》的義理，但在姚氏書中，對於「取義」、「書法」，認定是不同的，「取義為大」、「書法為聖人之餘事」，那麼在高氏書中，有沒有如此的分別？再者，他認為二者間有什麼關係？東吳大學中文系張廣慶先生則問：論文頁十、十三，《孔義》兩引汪氏，疑為元代汪克寬。汪氏著《春秋胡傳附錄纂疏》三十卷，如《孔義》所引確是汪氏所著，則大作謂「幾乎不取元、明人之說解」、「其他元、明之《春秋》學，一概不取」，恐怕有待商榷。當然，此需將《孔義》引汪氏，與汪克寬的著作核對，方能得其確證。頁六、二十五謂明引暗用漢、宋儒經說，《孔義》乃採漢學、宋學，惟據大作引述《孔義》部分，未見引用漢儒之說，注十五說高氏引宋以前經說十六見，是否有漢儒？如沒有，則《孔義》採漢學的說法是否有待商榷？元、明《春秋》學之作，多引四傳，或程、朱，或歷代注家之說，此似為當時之普遍現象，大作欲把高氏理學宗風與《春秋》取義結合，但在論文中，似乎看不出此一現象。《春秋孔義》十二卷，《明史》作李攀龍，《經義考》也別有李氏此作，注曰未見，《四庫全書總目》以為是誤高攀龍為李攀龍，今是否於篇題宜加注說明之，較為妥適。臺灣大學中文系鄭吉雄先生則請張教授就第二十八頁最後兩行「其成就卻不純不全，心有餘而力不足，此不必為高氏諱，時勢然也」一段文字，再進一步具體說明其內容與立說依據。

林教授的論文，也有人提出一些問題。政治大學中文系劉又銘教授問：林教授論文中非常強調的一個看法，是黃道周有意將這篇儒者的行為規範的教科書，轉化為統治者和儒者間共同行為的規範。林教授用黃氏將十六種儒者行為，分為人臣事君和人君取臣兩大類規範的事實，來說明這一點。但直接從這兩大類的名目來看，

所謂人君取臣的規範的內容，似乎仍然以臣子自身言行爲主體，人君只是以此爲標準，來取臣而已，還不能充分的看成人君對臣子，或人君自身的規範。我想林教授也注意到這個問題，所以在論文中，引了一段黃道周的話來補充說明。但這個補充似乎還沒有足夠的說服力，希望林教授能進一步說明這個問題。本處楊晉龍先生也問：林先生在文中推測，黃道周上《儒行集傳》，有可能是暗中批評崇禎帝的無能，以發抒內心的憤慨。個人覺得從黃氏一生的行事來看，似不能作這樣的推測，而且對黃氏也不夠公允，除非有確證，後人不宜作如此有「爭議」的說法。

第五場研討會

13時30分至15時40分，舉行第五場會議，由中央大學中文系蔡信發教授擔任主席，共發表論文四篇。

1. 鍾彩鈞：〈高拱的經學思想〉，講評傅武光教授。
2. 劉人鵬：〈經學、聖學中的性別問題——以劉宗周《人譜》爲例〉，講評張壽安教授。
3. 王俊義：〈錢謙益與明末清初學術演變〉，講評鮑國順教授。
4. 黃愛平：〈毛奇齡與明末清初的學術〉，講評陳鴻森教授。

本處鍾教授的論文主要是從高拱的《日進直講》、《春秋正旨》、《問辨錄》、《本語》等書，來探討高拱的經學思想。鍾教授以爲作於嘉靖31年（1552）的《日進直講》，不論是字義和大義，完全根據朱子的《四書章句集注》，至萬曆3年（1575）作《問辨錄》專辨《四書章句集注》之失，這正反映了明中葉以後朱注權威逐漸喪失的過程。鍾先生更具體的指出，高拱的聖人觀也與朱子有所不同，高氏以人情爲天理，把窮理限制在人事的範圍，並重視體用一致的經世之學。高氏的批判朱注，是精讀朱注、虛心觀察文義，參以個人體驗而發展出來的，他沒有利用其他材料，也沒有利用文字、聲韻、訓詁的方法，因此，從方法學來說，仍不脫朱子學的範圍。高氏批判朱子，其目的是要回到聖人本義，他在隆慶6年（1572）6月21日奪職還家，出京，在良鄉夢見孔子，有關於仁的問答，《四庫全書總目》譏爲誇誕。然而正可由此事窺知他想發揮孔子之教的心願。他雖然在方法上沒有開新，但他想返回聖人本義的努力，使他成爲明代後期經學復古思潮中的一員。

講評人臺灣師範大學國文系傅教授說：本篇論文指出高拱的經學乃從朱注出發而走向批判朱注；指出高拱的聖人觀乃以人情爲天理；指出高拱對經與權的看法乃

經權相爲用而不相離；指出高拱在明代後期經學的地位。頁六，高拱對「君子恥其言而過其行」朱注之評論，完全正確，朱注錯解「而」之用法（「而」應作「之」解纔對），以致分析全章爲二節，強爲說解，去原義甚遠，而撰者反以朱注爲是，暗指高拱之說爲非，謬矣。

清華大學中文系劉教授的論文，是以劉宗周的《人譜》爲例，來思考作爲一個女人在知識、道德、政治、社會的領域中，在聖學道德論述中，究竟如何被構想的？全文分三節：第一節說明論文寫作的方法，是從《人譜類記》中與女性有關的傳記故事開始詮釋分析，由故事中的女性作思考的出發點，指出女性在聖學道德的困境；更可以發現女人在儒家內聖之學或成德之教的論述中，從不是和男人對等的主體。第二節是從《人譜類記》中舉實例，加以分析，以說明在聖學道德論述中，男女不平等的現象。劉教授舉梁鴻妻孟光的例子，說明「夫婦相敬如賓」，是妻服侍丈夫的前提下「相敬如賓」，並不表示夫妻地位的平等。又如「妻者齊也」，也並不表示妻與夫間的真正平等，而是男性的「夫」是「妻」要與之「齊」的標準。再就妾這種社會現象來說，妾的任務是要服事丈夫與產子，但當妾盡她的責任時，又被貶抑爲「妾婦之道」，可見聖學的道德觀念中，女性的地位實在相當尷尬。第三節討論五倫關係與女性的地位。劉教授指出五倫中唯一與女性有關的是「婦」字，由於五倫中的四倫，都是男性與男性的關係，所以女人與女人的關係，總是透過男人的關係而建立。而在男性道德實踐的歷程中，女性因有潛在德行的「破壞性」，而被作爲一種防範的對象。

講評人中研院近史所張壽安教授說：這是一篇非常具有革命性的文章，事實上討論婦女史或討論婦女地位的文章，從各種不同的角度，我們都談到過。但是本篇論文所談論的層次非常的高，她是在講經學、聖學、道德論述中，一個以男性爲主體，以男性爲發言權，在成聖之學裡，以男性爲主體，而對女性產生一種排拒性的現象。這篇文章的主題相當的明確，也就是認爲儒學的聖人之學裡面，不含括女性的，是排斥女性的，所以造成了男女不平等、男尊女卑，整個的論題便從此展開。這篇文章如果從女性的觀點來反省儒學道德的論述，我們身爲女性，實在是樂見，也許將來可以寫一本女性觀點的儒學史，很可能跟現在任何一堂課所教的儒學史不同。但是我個人在讀了這篇文章之後，我想提出幾個比較大的觀點，跟劉教授討論。第一個觀點是談聖人之學是否排斥女性的，完全以男性爲主體，基本上我認爲成德的本質和成德的內容是兩個不同層次的問題。在成德的本質上面，儒家論述裡面的

男女是沒有什麼差異的。成德的內容上，男女有很大的差異，就如同本篇論文首頁所舉的經學中有關的成聖內容，但這些是屬於功業的層次，在傳統的中國社會裡，功業方面的表現，女子沒有較多發揮的空間，所以男女可能在此方面有所差異。但是在成德的本質方面，是沒有差異的。而成德內容的差異，這也是歷史情境、歷史現象、歷史制約、社會結構的問題。因此，我認為應把成德的內容與成德的本質畫分開來。第二點作者談到性別問題，此一問題的出現，是相當近代的事情，至少古人在注疏時，未對此信念有所探討。所以關於性別問題，也許可做以下的討論：作者從性別的角度，指出男尊女卑，但是尊卑的問題並不限於性別，同性之間也有不平等。與其將此當作性別問題，不如當作角色問題，因為儒家的倫常道德，在談論社會結構與社會秩序時，通常不是用人為單位來思考社會秩序，他是從一個人的角色地位上來建立社會秩序。因此，平等或不平等的問題，應該擺在角色的立場來看。基本上，我認為討論任何性別、平等等問題，歷史情境是永遠必須被考慮的，否則總會給人有時空錯亂的感覺。

中國社會科學出版社王教授的論文，分為三小節：第一節是榮辱浮沉、複雜多變的政治生涯，敘述錢謙益一生經歷明代萬曆、天啓、崇禎及清代順治、康熙等兩代五朝，他曾依附闖黨，又投降仕清，最後又從事反清復明的活動。錢氏一生的功過，很難作籠統的論斷，應該是各時期分別加以評價。第二節是錢謙益對明末清初學術演變的推動和影響。王教授指出錢謙益的貢獻有四：(一)抨擊俗學流弊，強調學以經世，促進了清初經世致用思潮的形成。(二)提倡「通經汲古」、「正經」、「反經」，並闡明「經」與「道」、「經」與「史」的關係，為經學在清代的復興，奠定了理論基礎。(三)以卓越的史學理論及編史、考史之實踐，推進了清代史學的發展。(四)以古典現實的詩論、文論及詩文創作，批判明中葉以來的擬古主義，為清初詩文的轉變「導乎先路」。第三節是錢謙益在學術史上的地位及其評價。王教授指出，清初與錢氏同時代人，對錢氏的政治立場，雖有不同的評價，但對錢氏的學術，則一致推崇。錢氏在學術史上的地位和影響，本來可蓋棺論定，但錢氏死後一百餘年，乾隆皇帝因錢氏詩文中對清朝「荒誕悖謬」，多所「詆謗」，遂多次下詔，毀其人，禁其書，並指責錢氏「非復人類」，錢氏其人其書也被打入十八層地獄，不見天日。王教授呼籲今人應對錢氏的政治與學術，做更客觀的評價。

講評人中山大學中文系鮑教授說：作者以學術成就與政治表現宜分別而觀的立場，全面整理錢牧齋在學術上的成就與影響，觀點明確，分析中肯，對錢牧齋歷史

評價的釐清，有相當的貢獻。

中國人民大學清史研究所黃教授的論文，主要在析論毛奇齡與明末清初學術的關係，全文分五節：第一節略述毛奇齡之生平事蹟。第二節說明毛氏之學本出於王學系統，對陽明學說，每每極力維護推闡，但在當時學術風氣的轉變過程中，毛氏對王學派也做了部分的修正。此外，毛氏先後作《論語稽求篇》、《大學證文》、《中庸說》、《四書臚言》、《聖門釋非錄》、《四書改錯》等書，來斥責朱子之《四書》「無一不錯」。第三節論述毛氏的經學觀和經學研究方法。毛氏認為經學流傳兩千多年，至明末清初皆已「晦蝕」，造成「晦蝕」的原因，仍因宋儒疑經、刪經、改經，甚至毀經的習氣，所以他對宋人展開最激烈的批判。毛氏又認為要避免宋人說經之弊，應該要「以經解經」，為了能正確闡釋經義，他還制定十六條解經的規範。第四節論述毛氏研究《易》學、《周禮》的成就。自宋以來的河圖、洛書、《太極圖》，都非聖人之本真，所以毛氏作《河圖洛書原舛篇》、《太極圖說遺議》以辨其偽。《周禮》一書，既非周公之作，也非劉歆偽作，毛氏論定為戰國之作品。其他如《子貢詩傳》、《申培詩說》、《石經大學》，也都有論辨。對護衛聖經、打擊偽經，大有貢獻。第五節是對毛氏學術的評價。

講評人中研院史語所陳鴻森教授說：毛奇齡的經學，阮元非常的推崇，但是清代的學者對他則頗多貶抑。除了全祖望嚴厲的批判外，唐鑑的《學案小識》在經學的學案裡面，也不提到毛氏。唐鑑是主張朱學的，毛西河極力攻擊朱子，所以《學案小識》不取毛氏，尙情有可原。可是阮元稱贊乾嘉的樸學，謂毛氏有開啓之功，但江藩的《漢學淵源記》也不錄毛奇齡。梁任公的《近三百年學術史》，甚至認為毛奇齡，與其謂之學者，無寧謂之文人。近代學者對毛氏的學術也少有深入的研究，這與《四庫全書》大量收錄毛氏的著作，是很不相稱的。黃教授的論文可以彌補這一方面的不足；對於毛奇齡的學術的特色，也能夠提綱挈領的闡述，評價也極其公允。以下提出幾點個人的意見，供大家參考。首先本文的標題是〈毛奇齡與明末清初的學術〉，論文中只單項平面的討論了毛氏的學術，除了在第十五頁約略討論了他與閻若璩《尚書古文疏證》的關係外，比較少論及毛氏與同時期的學者間的互動關係。如能將他們彼此間的學術討論及前後的互動關係，加以說明，這樣才能較具體的呈現毛西河在清代經學史上的位置。第二點，如同黃教授剛才所提到的，毛氏的經學著作最大的成就，影響最大的，是對《易經》和《周禮》的研究和考辨，這個說法是一種主觀的認定，似乎還有商榷的餘地。因為這兩方面，在毛氏前後都有人

從事研究，並非他所獨有的。我個人認為毛氏的著作中，著作最多與用功最深的，應該是《四書》方面。第三點，在史傳方面論及毛氏的學問時，幾乎眾口一詞的認為他好標新立異、負氣求勝，最成為話柄的，便是他的《古文尚書冤詞》，論文中亦曾言及。然而實際上閻若璩的書在他的生前並沒有付梓，毛氏的《冤詞》反而刊行在前。錢穆先生發現本來應是閻氏的書成書在前，由毛氏來駁，事實上閻書因受毛氏的駁難，所以遲遲未能付刻，凡是毛書中攻擊閻氏弱點的地方，閻若璩後來都追改，幾乎都予以刪除，所以現存八卷的《疏證》，第三卷是完全空缺的。其他部分，有毛書刊行之後追改、增入的。因而今日我們所看到的，似乎閻說俱對，反而毛氏是負氣求勝。實際上，毛氏不愧是閻氏的諍友，我們在肯定閻書時，毛書也功不可沒，皮錫瑞的《古文尚書冤詞平議》，已對毛氏之書有不少肯定之處，只是歷來的學者相沿成說，謂毛氏意在求勝，是不很公允的。第四點，歷來評價毛西河的學術時，阮元和全祖望剛好代表了正反兩面的意見，本篇論文也提到兩家的說法，也就是既肯定毛氏的學術成就，對於他的個性為人與治學品格，也提出了批評。黃教授認為這是毛氏的弱點。但是舉《古文尚書》為例，以上已有說明。另外，所引全祖望的批評，似乎毛奇齡的學問、人品亦無足取。全氏的舉證，大多數是因為毛氏的學問比較廣博、駁雜，所以記誦難免有些錯誤。全祖望卻把學術上的錯誤，轉化為人品上的瑕疵，這種論斷並不公允。因此，在引用全氏此說時，應加以說明，這樣才比較公平。

對於四位教授的論文，本處楊晉龍先生均提出了一些問題。鍾教授的論文，楊先生問：《日進直講》乃是對皇室子弟的講義，當時官學是程、朱學，故進講以程、朱學為主，似不能以此而謂高拱是同意程、朱。蓋瞭解與同意不同。劉教授的論文，楊先生說：在分析中，是否能注意「經學著作」的作者及預設的讀者，和預定的目的（教育目的）等考慮進去，應該比較周延。黃教授的論文，楊先生問：崇禎 17 年，江南地區並未民不聊生，頁一所論似應再斟酌。頁三所云明末學術「空疏」，恐需先從何種觀點立論。陽明心學「以知代行」的說法，恐需把對象說清楚。頁一四、一五謂毛氏在學術上的不良處，係因「帶有舊時代學風」一說，恐待商榷。或乃毛氏個人問題，除非能證明舊有時代有此「鹵莽滅裂之處」，且毛氏受到影響。回歸原典，依林慶彰先生的說法，應從明中葉開始。王教授的論文，楊先生說：本文於錢氏學術成就，所論頗深入，而於「學術演變」方面，則似乎不足，恐需再加強。錢氏對清初學術的影響，應在詩學，如其與經學家朱鶴齡所辯者，均在杜詩而不及其他。

錢氏所排斥之宋學，乃「俗學」而非「宋學」之主體。如《初學集》卷 43〈武進白君遺愛記〉即以爲唐荆川之「講求實學」、「繇經術以達於世務」，與金華學派「則一也」。又卷 62〈高攀龍神道碑銘〉即認爲高氏所以能此高行，乃因其「誦法程、朱真知實踐爲主」之故。可見錢氏雖偏向漢學，卻也承認宋學之有益於「世務」、「行誼」。

第六場研討會

16 時至 18 時，舉行第六場會議，由本處主任戴璉璋先生擔任主席，共發表論文三篇。

1. 賈順先：〈李退溪對儒家經典的繼承、發展及其對東方文化的影響〉，講評黃錦鉉教授。
2. 黃慶萱：〈致廣大而盡精微——我對朝鮮栗谷學的認識〉，講評王邦雄教授。
3. 連清吉：〈日本經學研究的系譜〉，講評鄭樑生教授。

四川大學哲學系賈教授的論文，論述韓國儒學家李滉（退溪〔1501~1572〕）在經學研究上的貢獻，全文分三節：第一節論述李滉所著《三經釋義》的重要性。《三經釋義》是對《周易》、《尚書》、《詩經》的各章及其中主要段落、詞句，用古漢語和朝鮮語，進行解釋，通過這些解釋，以闡述儒家這三種經典的本義和李滉對這些經典的見解。賈教授以爲《三經釋義》有兩個鮮明的特點：（一）既重宋儒成果，又採納漢、唐注疏的合理之處；（二）在宋儒、漢唐注疏的基礎上，而又自有獨見。第二節論述李滉《啓蒙傳疑》的特點及其對《周易》的發展。《啓蒙傳疑》是李滉在閱讀朱子《易學啓蒙》一書後，博採各家對《易學啓蒙》之看法，加上自己的意見的一部著作。這部書在基本論述上，雖仍遵循朱子的思想體系，但其中卻有些李滉的創見和發展，對研究《周易》和朱子，都有助益。第三節是論述李滉對東方文化的影響。賈教授指出，李滉的思想不僅成爲朝鮮李朝的統治思想數百年，而且他的學生金誠一將他的思想傳到日本，使日本的藤原惺窩，從一位佛教禪宗的教徒，轉變爲一位儒學大師，而成爲德川家康的座上貴賓，德川家康也開始提倡儒學，朱子學也隨著成爲江戶時代日本思想的主流。

講評人臺灣師範大學國文系黃教授說：由這篇論文，可見賈教授對退溪的思想，有很深入及全面的研究，下了極深邃的工夫，令人欽佩。但讀後也有一些個人的疑點，謹提出供大家參考。第一點是題文的問題，題目相當大，所舉兩部書的例子，並不能完全包括退溪的思想，退溪還有許多其他的著作，牽涉到他的重要思想，

所以本文的題目稍嫌大了些。至於對東方文化的影響，東方的定義也很難下一個解說，朝鮮人對自己說是東方，謂李退溪是東方諸子之祖，若以整個影響而言，曾及於日本，所以範圍難以界定，因而不如就定為「及其影響」，不要「東方」，或許較為明確。第二點就內容方面，李退溪對儒家經典的研究，不只這三部書，還有《論語》的著作。因為孔子是只講原則的，後人的解釋往往代表自己的思想，所以《四書釋義》更能代表退溪對儒家經典的說明。尤其《三經釋義》是一部初學入門的書，是告訴學者研究經書的基礎，談不上繼承發展。此書原本失傳，後來被弟子發現，才說其重要而印行。但所謂重要，是對初學者而言，所以其中有部分是用韓文來解釋的，這可看出他是有意普及經書的。第三點文中提到對藤原腥窩的影響，似乎並沒有重要的資料顯示他受退溪的影響，反而是山崎闇齋明白表示受到影響，這也需要再斟酌的。

臺灣師範大學國文系黃教授的論文，是在討論韓國儒學家李珥（栗谷〔1536～1583〕）的儒學成就，全文分四小節：第一節栗谷學的淵源，敘述栗谷學與朱子學和元儒真德秀之學的關係。第二節栗谷《聖學輯要》，分析《聖學輯要》一書之內容。該書分〈經說〉、〈修己〉、〈正家〉、〈為政〉、〈聖賢道統〉等五篇，所講述的，即《大學》所說的內聖外王的道理。《大學》一書，北宋司馬光從《禮記》一書提出單行，二程子以為是初學入德之門，朱子則為之作《章句》，編入《四書章句集注》中，元儒真德秀更作《大學衍義》四十三卷，論述君臣共守的規範，明丘濬又博採經傳子史中講治國平天下的話，作成《大學衍義補》一百六十卷。栗谷以為《大學衍義》和《大學衍義補》合計二百零三卷，卷帙太多，於是輯成《聖學輯要》八卷，簡明扼要，卻不失真德秀、丘濬二書的要旨。第三節栗谷的「理氣心性」說。栗谷論萬物的本體，認為理是形上的道理，氣能凝結造作，屬形而下。理氣妙合，渾然一體，而可分析地討論，但不是兩體並立，合起來說是「理氣」。這些論點跟朱子意見相合。由理氣妙合的本體論，下貫而論人生，則人生都稟天地之理以為性，都受天地之氣以為形，人心感物而動而為情，性為本體而無不善，情為作用而有善有不善。第四節栗谷學的特色，總結全文，以為栗谷之學如《中庸》所說：「致廣大而盡精微。」

講評人中央大學中文系王教授說：對栗谷學有一全面完整的論述，第一部分「其學淵源」很精到，第二部分論《聖學輯要》的致廣大，第三部分論「理氣心性說」的盡精微，第四部分講「其學特色」，則嫌簡略。論定退溪以道心為理發，則道心與人心為兩個心，不合於朱子「心之虛靈知覺一而已矣」，即依朱子心只是一個知覺，

道心、人心之分別，在本於性理與形氣之不同，不是有兩個心。這是很恰當的理解。栗谷反對退溪，表示他對朱子學有正確的了解。頁九引《易緯乾鑿度》一小段，別生枝節，反增困擾。頁八說「理一分殊」是伊川解說〈西銘〉之用語，頁一〇卻云橫渠「理一分殊」，有待釐清。頁一〇云「心感於物，有所發動便是情」，頁一一云「性具備於心中，感發便是產生情」，又云「性既是善的，那麼情也是善的」。事實上情有善有不善，這是朱子的問題，還是栗谷的問題，或者是作者前後表述不一致的問題？栗谷依據朱子學，主性理只存有而不活動，如是道德，如何有普遍性？是否有待工夫論來解消補救其中的困難。

日本純心女子大學連教授的論文，主要在研究日本江戶時代儒學家伊藤仁齋、大田錦城、龜井昭陽等人之經學。在論述伊藤父子的經學時，連教授特別強調，他們父子透過對六經、《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》等儒家經典的考證，來分辨經書的真偽，然後再探究《論語》、《孟子》重要詞彙的本義，以闡述孔、孟思想的本旨，以反對宋儒的性理之學。伊藤父子這種回歸經典本旨的研究方法，歷來稱為「古義學」。在論述大田錦城的經學時，連教授以為《九經談》是大田氏經學考據的代表作，書中的〈梅本增多小辨〉，考辨梅賾本所謂增多的二十五篇和孔安國的《傳》，都是魏王肅等人的偽作。有關《古文尚書》的真偽，清朝學者已有詳細的論辯，但此事在日本，卻以大田錦城的考證為嚆矢，他的《九經談》也因此獲得極高的評價。論述龜井昭陽之經學時，連教授以為龜井父子最大的成就在《論語》的研究，龜井南冥作《論語語由》二十卷，昭陽作《論語語由述志》二十卷，主要是從鄭玄《注》、何晏《集解》、皇侃《義疏》、朱子《集注》、仁齋《古義》、徂徠《論語微》等書，折衷參考，以探究孔子之說的根源，所以叫《語由》。此外，昭陽也研究《尚書》、《禮記》的篇章結構，探究各篇論旨、文體和首尾的照應關係，並建立抽象的考據方法的規則。

講評人淡江大學歷史系鄭教授說：自從《論語》於三世紀八十年代藉由百濟官方傳入日本以後，儒家經典便不斷地有系統的傳入日本，成為皇室貴族必讀之書，成為入仕者的敲門磚。本篇論文對伊藤仁齋、大田錦城、龜井昭陽等日本學者的經學研究，有非常詳細的介紹，可見連教授對日本儒學的情形，有很深入的研究，所做的貢獻，功不可沒。

黃慶萱教授的論文，中研院史語所張以仁教授問：栗谷是在傳播或闡發程、朱宋學的學問，是否研究程、朱之學才是致廣大而盡精微？朱子學究竟是理氣二分，

還是理氣一元？日本德島大學小島毅教授則問連教授：近數十年來，日本學者對江戶時代日本思想史的研究，有很多的成就，今天沒有提及，不知連教授自己的見解如何？

18 時至 18 時 20 分，舉行閉幕式，由本處主任戴璉璋先生擔任主席。

18 時 20 分，大會圓滿結束。

此次研討會所發表的專題演講及論文，會後將依本處出版程序，儘快結集出版，使成果能早日與大家分享。