

歸有光的學術思想

陳志明

〔內容提要〕：歸有光在文學史上的地位早已為人肯定，然而無論從他本人還是明、清時期關於他的生平的記載中，我們都或多或少可以看到他與儒學的關係。民國以來，學者研究明、清之際思想轉變的契機時，也有人提到歸有光對錢謙益、費密等人的影響。可是，錢、費等清初學者由於本身學術立場的關係，在引述歸有光的話時，有意無意之間賦予了新的意思，已非歸氏原來之說。要研究歸有光的學術主張，不能單靠清初諸儒的意見，還是需要從歸氏的著作本身入手。其實，歸有光對很多學術問題都感興趣，而且著實地研究過。他對《易圖》的真偽、講經講學的問題，都有頗突出的意見。這些意見，與清初思想家的意見有相似的地方，也有不同之處，釐清這些異同之處，我們能够更清楚窺見歸氏的學問。

一、前言

歸有光（一五〇七—一五七一），字熙甫，號震川，江蘇崑山人。他在明代（一三六八—一六四四）文學史上佔有重要的一席，只要看看文學史中寫到明代「唐宋派」古文的部分，便可見到歸有光的名字。一般的文學史書均認為，作為「唐宋派」文學理論的主張者之一，歸有光不但敢於指出當時文壇的不正風氣，而且寫下了不少受後世文章家稱頌的作品。〔註一〕《四庫全書總目提要》《震川文集》的提要對歸有光的古文有極高的評價，現摘錄於下：

初，太倉王世貞（一五二六—一五九〇）傳北地信陽之說，以秦（前二四六—前二一〇）、漢（前二〇六—公元八、二五—一二〇）之文倡率天下，無不靡然從風，相與剽剽古人，求附壇坫。有光獨抱唐（六一八—九〇七）、宋（九六〇—一二七九）諸家遺集，與二三弟子講授於荒江老屋之間，毅然與之抗衡，至詆世貞為庸妄巨子。世貞初亦牴牾

，迨於晚年，乃始心折。故其題有光遺像贊曰：風行水上，渙爲文章，風定波息，與水相忘。千載惟公，繼韓（愈，七六八—八二四）、歐陽（修，一〇〇七—一〇七二）。余豈異趣，久而自傷。蓋持者正，雖以世貞之高名盛氣，終無以奪之。自明季以來，學者知由韓、柳（宗元，七七三—八一九），歐、蘇（洵，一〇〇九—一〇六六；軾，一〇三六—一一〇一；轍，一〇三九—一一二二）沿洄以溯秦、漢者，有光實有力焉，不但以制藝雄一代也。【註二】

《四庫全書目總明提要》不但說明歸有光在明人心目中的地位，並且指出明末清（一六四四—一九一一）初文章之士知道由唐、宋古文直溯秦、漢，歸有光是功不可沒的。

除了文學上有名之外，歸有光也曾參與史學工作，他參加過編修《世宗實錄》的工作，又曾評點《史記》，並且有重修前史之心。在《與陸太常書》中他說：

僕少好其書（《史記》），以爲獨有所悟，而怪近世數代之史，卑鄙凡猥，不足復自振，嘗有志規摹前人之述作，稍爲刪定，以成一家之言。【註三】

在寫給趙鉞（一五一二—一五六九）的信中，他更說明自己在明代一片重修《宋史》的呼聲中，也有意參與其事：

近世多欲重修《宋史》，以其簡帙之多。夫苟辭事相當，理所宜多，何厭于多。僕于此書，頗見其當修者以爲不在于此。有志數年，而書籍無從借考，紙筆亦未易措辦，恐此事亦遂茫然矣。【註四】

後來修史之事雖未完成，但仍留下一系列關於《宋史》紀傳的論贊，從中尚可窺見歸有光史學之大概。【註五】

其實，除了文學和史學外，歸有光在學術思想上亦有一定的主張的，而且自明代以來，撰寫其傳記的人往往亦提及其在學術思想上的貢獻，只不過近人多注意其在文學批評史上的地位，反而忽略了其學術思想。至於對歸氏之學作詳細介紹的文章更可謂無有，本文撰寫的目的，便是希望補充這方面的缺漏。

二、歸氏與儒學之關係

歸有光雖然沒有被黃宗羲（一六一〇—一六九五）收入《明儒學案》之中，但明、清兩代記載其事蹟的資料中，往往提

及他與儒學的關係。我們先看看歸有光本人以及明、清兩代學者的記載。

歸有光曾自言其學問說：「有光學聖人之道，通於《六經》之大指。雖居窮守約，不錄於有司，而竊觀天下之治亂，生民之利病，每有隱憂於心。」【註六】從這段話來看，歸有光的目標並非想成爲一位文學家，而是希望成爲士人心中理想的能够經世濟民的儒者。因此他雖然久困場屋，不爲有司所識，但仍關心天下疾苦。他所追求的，是通經致用的儒者精神。

除了歸有光自述其學問外，自明代以來有關歸有光的傳記資料也屢屢提及他與儒學的關係。例如在萬曆（一五七三—一六二〇）年間出任首輔的王錫爵（一五三四—一六一〇）便在爲歸氏寫的墓誌銘中提到歸有光的學歷說：「弱冠盡通《六經》、《三史》，大家之文，及濂、洛、關、閩之說。」又指出在當時「天下方相率爲浮游汎濫之詞，靡靡同風」的風氣下，歸有光「深探古人之微言奧旨，發爲義理之文，洸洋自恣，小儒不能識也。」這段墓誌銘除說明歸有光的學問源於《六經》諸書外，又闡明了他與宋代理學思想派別、特別是朱子學的關係。王錫爵更提到歸有光「讀書談道於嘉定之安亭江上，四方來學者常數十百人。熙甫不時出，或從其子質問所疑。」此儼然儒門授徒的景況。此外，王氏談及歸有光的文學造詣時又說：「先生於書無所不通，然其大指，必取衷《六經》。而好《太史公書》，所爲抒寫懷抱之文，溫潤典麗，如清廟之瑟，無意於感人，而歡愉慘惻之思，溢于言語之外，嗟嘆之，淫佚之，自不能已已。」【註七】這不但指出了歸有光在文章上的造詣，而且說明了歸氏取衷於《六經》的爲學取向。

至於曾經被歸有光指摘的王世貞在《歸太僕贊》的序文中也提到關於歸有光的生平與學問說：「故太僕寺丞直文儀制勅歸震川先生，諱有光，字熙甫，崑山人也。生而美風儀，性淵沈，於書無所不讀，而尤邃經術，長于制科之業。自其爲諸生，則已有名，及門之履恆滿。」對於歸有光的文學造詣，王世貞也有以下讚賞的說話：「先生於古文辭，雖出之自《史》（記）、《漢》（書），而大較折衷於昌黎（韓愈）、廬陵（歐陽修）。當其所得，意沛如也。不事雕飾，而自有風味，超然當名家矣。」【註八】

以上的兩段明人的記載均將歸有光在學術上和文學上的造詣相提並論，並沒有厚此薄彼之意。王錫爵以爲歸有光的學問「小儒不能識」，而王世貞更指出歸氏「尤邃經術」，假如歸氏在儒學上沒有甚麼突出之處，大概不可能引起二王的興趣。

除了這兩段文字外，明末清初有關歸有光生平的文字也同樣提到其學問。例如錢謙益《列朝詩集》中的小傳謂歸氏「弱冠盡通《六經》、《三史》、六大家之書，浸漬演迤，蔚爲大儒。嘉靖庚子（一五四〇）舉南京第二人，爲茶陵張文隱公（張治，一四八八—一五五〇）所知，其後八上春官不第，讀書談道，居嘉定之安亭江上，四方來學者，常數十百人，海內稱震川先生，不以名氏。」【註九】文中錢氏稱歸有光爲「大儒」，又謂當時人因其學問而尊稱之「震川先生」。這是以儒家學問的角度來評價歸有光。此外，錢謙益在《新刊《震川先生文集》序》中又具體提及歸有光的學問：

先生（歸有光）鑽研《六經》，含茹雒、閩之學而追溯其元本。謂秦火已後，儒者專門名家，確有指授，古聖賢之蘊奧，未必久晦於漢、唐，而戶關於有宋。儒林、道學，分爲兩科，儒林未可以蓋道學，新安（朱熹，一一三〇—一二〇〇）未可以蓋金谿（陸九淵，一一三九—一一九三）、永嘉（陳亮，一一四三—一一九四），而姚江（王守仁，一四七二—一五二九）亦未可以蓋新安。眞知獨信，側出於千載之下，而未嘗標榜爲名高也。【註一〇】

錢謙益不但注意到歸有光的學問與經學和理學的關係，同時更指出了歸有光在學術立場上反對褒貶漢、宋和強分儒林、道學。

至於《古今圖書集成》中收錄的《蘇州府志》更詳細記載了歸有光的學術主張和學問來源。該文指出，歸有光「九歲能屬文，弱冠補諸生，屹然有述作之志。嘗謂聖人之文章無非性與天道，於是縱觀九經二十一史及諸子百家，尤好《太史公書》，謂其作《史記》，序述孔子世家，非知道者不能」。此外他又對圖書之學有興趣，「謂《易》亂于《河圖》、《洪範》亂於《洛書》，乃作《洪範傳》、《易圖論》，明聖人以天道治人，無與乎數。《圖》與《書》正不必相表裏。自謂其言雖聖人復起，不能易也。」在學問淵源上，該文提到「時魏莊渠（校，一四八三—一五四三）號當世儒宗，有光聚其從女，因遊其門，每以其說質莊渠，無以難之。」【註一一】清初學者的著述中尚有不少與此相類的記載。從這些記載可以看到，歸有光與理學是有一定關係的。【註一二】

其實，歸有光的從孫歸起先在《震川文集》的序文中便提到歸氏「豈求工於文而已」，並且說明了歸有光做學問的志趣和目標：

其學術則辯《易圖》之宗旨，究（禹）（貢）之疇之法象，與夫作史之志，議禮之言，有以啓先行所未發；其經濟則條水衡之事宜，悉太僕之掌故，以及用人之方，禦寇之議，有以裨當世所直行。【註二三】

從這些明、清時期學者的記述可知，歸有光並非單純是文學家而已。他在儒學方面的成就，也是當時人所樂道的。

現代的研究成果也不是完全沒有提及歸有光在學術思想上的主張的，但往往只是片言隻字，沒有詳細說明。由於對明末清初的文學理論與思想發展的研究，現代學者提出了關於歸有光思想的兩種意見。一是認為歸有光在明、清之際儒學發展的途程上起了指導性的作用，另一種意見則認為歸有光的思想受到當時興起的王守仁心學影響，並且將這種新興的思想吸收到其文學主張上。

第一種說法主要根據清初幾位學者對歸有光著作的徵引和對歸氏的推崇。除上引在明末清初思想界有重大影響力的錢謙益的文字提到歸有光對學術問題的看法外，費密（一六二五——一七〇一）也曾引用歸氏的話，並且說「有光真不爲所惑哉！」表示出讚嘆的意思。【註二四】這些人的說話在今人的著作中受到重視。錢穆（一八九五——一九九〇）在《中國近三百年學術思想史》一書中便提到明、清之際儒學遞變的關係說：「牧齋（錢謙益）於理學不深談，而極推陽明（王守仁）……其論明末學敝，頗詆王（世貞）、李（攀龍，一五一四——一五七〇），與帖括語錄並舉，目爲俗學。……而自述學問途轍，則溯源震川」，並且徵引了上面一段錢謙益爲《震川文集》寫的序文，說「則震川在當時，先已有決破南宋以下理學藩籬而直窮經籍之志矣。」又說「特震川專力古文，於經學未能自赴其所起。致牧齋亦以文史自負，然其述途轍、辨趨嚮、爭儒林、道學之分合，平反漢、宋經之義失得，則昭乎確乎其爲震川之遺說也。」最後更指出，「梨洲（黃宗義）文史之業，接踵牧齋，步趨未變；而亭林（顧炎武，一六一三——一六八二）漫遊河、淮，於江左文史夙習，滌棄若盡，要其辨經學理學，分漢、宋疆界，則終亦不能遠異於其鄉先生之緒論耳。」【註二五】晚近何冠彪（一九五三——）也曾撰文提到歸有光與錢謙益、費密等人的主張有相似處，並且認為「歸有光標舉出『講經』和『講道』的分別，開啓了明末清初思想家對經學和道學辨析的先河。」【註二六】這些論著都着眼於歸有光與清初經學復振之間的關係上，而且同樣受到上引錢謙益的序文影響而得出結論。

至於另一種觀點則着眼於歸有光與當時思想界發展的關係，提出了歸有光在理學上屬於心學派，而且與當時其他文學理論家一樣，將心學派的理論引進了文學評的理論中。這種說法，在近年中國大陸出版的文學批評史論著中可以看到。例如盛復旺的《中國文學理論史》〔三〕便指出，當時文壇上唐宋派古文理論家的出現，「是同王陽明的學說分不開的。」他認為此派的人物如王慎中（一五〇九——一五五九）、唐順之（一五〇七——一五六〇）等都是王門中人，並且引伸說，「茅坤（一五一二——一六〇一）、歸有光雖不以學術見長，但也明顯受到王陽明學說的影響。」他又舉例說：「歸有光說過：『文字又不是無本原，胸中盡有，不待安排。』（《與沈敬甫》）這也是王陽明心學話頭。」最後更得出以下的結論：「既然唐宋派是在學王陽明的心學之後轉向唐、宋的，那麼他們的文學理論就必然同王陽明的心學有密切的思想聯繫，我們也就應當從這種聯繫中去認識他們的文學理論。」〔註二七〕

無論從思想史還是文學史的角度出發，這些論著文章表明了一點，就是歸有光與儒學有不可分割的關係。因此，研究歸有光時，不可以忽略他在學術思想上的一些主張。

三、講經、講道、講學

歸有光在學術史上為人重視，主要因為他曾經提及「講經」與「講道」的分別，而這些說話又為明末清初的思想家所引用並發展成經學與道學之辨的潮流。現代學者在檢討明末清初思想發展時，注意到這一承傳關係，因而謂歸有光在此潮流中扮演重要的角色。為了更清楚瞭解這種關係，我們有必要對歸氏的主張作出適當的探討。

歸有光在《送何氏二子序》一文中說過如下的話：

漢儒謂之講經，今世謂之講道。夫能明於聖人之經，斯道明矣。道亦何容講哉？凡今世之人，多紛紛異說者，皆起於講道也。【註二八】

歸有光將今之學與漢之學分為講道與講經兩類。講經是漢儒的功勞，講學則是後來才有的東西。依歸氏之意，明道必須

先明經，不能離經而講道，否則將發展為異說紛紜的局面，產生一批「敢為異論，務勝前人」，「其言汪洋恣肆，亦或足以震動一世之人」，但却非講真正儒家之道的人。【註一九】

這段文字所以重要，不僅在於歸有光對當時的學術風氣的批評，更重要的是這段文字成為後來明末清初諸儒引述來反對宋、明儒講學風氣，申明經學與理學之辨的重要根據。經學與理學的爭辨常常出現在明末清初學者的言論中，而且在討論此問題時，往往將漢學和宋學截然分為兩種學問。【註二〇】例如錢謙益便發揮了歸氏的話說：

漢儒謂之講經，而今世謂之講道。聖人之經即聖人之道，離經而講道，賢者高自標目，務勝前人；而不肖者汪洋自恣，莫可窮詰，則亦宋之諸儒掃除章句者導其先路也。【註二一】

錢氏之言，對宋儒不滿的心情表露無遺。此外，費密也曾引述歸有光的文字，並且作了一些改動，茲引錄於下：

辨曰：漢、唐傳道經，信矣。未得性命微旨，不聞道也。漢、唐止可言傳經，宋始傳道。曰：聖人之道，惟經存之，舍經無所謂聖人之道，鑿空支蔓，儒無是也。歸有光嘗闢之云：「自周至於今二千年間，先王教化不復見，賴孔氏書存，學者世守以為家法，講明為天下國家之具。漢儒謂之講經，後世謂之講道，能明於聖人之經，斯道明矣。世論紛紛然異說者，皆起於講道也。」有光真不為所惑哉。【註二二】

費密將歸有光所說的「今世」改為「後世」，而按其文意，「後世」乃泛指宋、明以來的理學。這樣，費密便與錢謙益一樣，將漢儒與宋儒對舉，並且指出在「經傳則道傳」的準則下，漢儒未必像宋儒所指摘的只知傳經、不知傳道。

錢、費二人的意見不外表明以下一點，即宋儒之學不及漢儒之學。由是，要認識儒家的真學問，便不得不遵循漢儒的途徑。錢、費二人推崇漢學、輕視宋學，因此將漢、宋對舉，企圖透過抑宋來揚漢，這一點在清初經學復興的現象上是很有意義的。【註二三】可是歸有光所說的講經與講學是否跟他們所言者完全相同呢？如果按照上引兩段清初學者的文字來理解，歸有光所說的講經，是指漢儒的學問，而所謂講學（或講道），則是宋儒的學問。從這途徑理解，歸有光的話無疑是帶有輕視宋學甚至反宋學的意味。可是，細閱歸有光文集中的文章，這種說法並不完全成立。

其實，歸有光所言的「講道」，是指當時興起並廣泛流傳的王學的講學風氣，並非針對整個宋、明學術而發。他自言「

五、六歲，即知有紫陽（朱熹）先生，而能讀其書。迨長，習進士業，於朱氏之書，頗能精通之。」而在學習朱熹學說的時候，「時虛心反覆於聖人之本旨，則於當時之論，亦未必一一符合，而或時有過於離析附會者。然其大義，固不謬於聖人矣。」可見他並不反對朱熹的學問。至於朱、陸異同的問題，歸有光有如下的分析：

其於金谿（陸九淵），往來論辯，終不能有同。後之學者，分門異戶，自此而始。顧二先生一時所爭，亦在於言語文字之間，而根本節目之大，未嘗不同也。

由是而言，歸有光雖然認為朱熹的學問有與聖人不合之處，但也指出朱氏之學在義理上並不謬於聖人。而且在歸有光眼中，朱、陸二人的學問在根本大節上沒有差別。後世以朱學為正統，其書立於學官，莫有異議。及至明代，由於有不同的意見出現，才產生了問題：

近世一二君子，乃起而爭自為說，創為獨得之見。天下學者，相與立為標幟，號為講道，而同時海內鼎立，迄不相下。由於一些學者欲自立學說，故起而與朱熹爭雄，並且得到不少和應之聲，形成一股新的風氣。歸有光稱這股風氣為「講道」。由此可見，所謂「講道」，並非指宋學時期的現象，而是指與他相近的時代的事。至於「近世」一語所指何時，從歸文的内容來看，應為稍前於他的王學初興的時期，即所謂「餘姚之說尤盛。中間暫息，而復大昌」的時期。他在給王執禮（嘉靖四十四年「一五六五」進士）的贈序裏批評這種風氣說：

其為之倡者，固聰明絕世之姿，其中亦必獨有所見。而至於為其徒者，則皆倡一而和十，剿其成言，而莫知所以然。【註二四】

上面〈送何氏二子序〉中所說的「今世之人」，大概就是指王學諸人而說的。

歸有光又提到關於「講學」的問題說：

夫孔氏之門，學者所為終身孜孜不怠者，求仁而已。其後子思（孔伋）為尊德性、道問學之說，而高明、廣大、中庸、新、故之目，皆示學者為仁之功，欲其全體不偏；語意如皋陶所稱直溫寬栗之類也。獨用揭此以立門戶，謂之講學，朱、陸之辯，固已啓後世之紛紛矣。

換言之，講學是指各執一偏，各立門戶宣揚一己學說，而忽略了儒學的全體大用之意。按照這種標準，朱、陸二人各執尊德性、道問學而互相攻揭已是不應該了，而當時王守仁提倡知之說就更不是。歸有光指出，「孟子所謂良知、良能者，特言孩提之童自然之知能。如此，即孟子之言性善已盡之」，沒有必要在此之外別立新說，「又何必偏揭良知以為標的耶？」這明顯是針對王守仁「致良知」說而發的。這種別立新解以聳視聽的現象，使歸有光十分不滿，認為「今世不求博學、審問、慎思、明辨、篤行之實，而囂然以求名於天下，聚徒數千人，謂之講學，以為名高，豈非莊子所謂『聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自好』者也？」

按照不能以一偏而自立門戶的標準，歸有光批評了王守仁提倡的良知之學本身就只是一偏之說，認為此說忽略了儒學中「博學、審問、慎思、明辨、篤行」的傳統。他又進一步批評這種以講學為高明的風氣，講學者不過「欲以講學求勝朱子」，可是却沒有朱熹那種立身行事的節操，這些「講學之徒，考其行事，果能有及於朱子萬分之一否也？」當然，按照歸氏行文的語氣，這些人的立身處世是萬不及朱熹的，而他們所講的，亦不過是泛泛之談：「奈何欲以區區空言勝之！」【註二五】

其實歸有光對王守仁的不滿，尚不止於其致良知說和他引起的講道之風。對於王氏的「格物致知」說，歸有光亦持異議：

自宋之大儒，以《（小）戴（禮）記》所載《大學》篇，為古大學教人之法。其說以古之明明德于天下者，必始於格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國，而後天下平。其為格致之論，條理甚析。而近世之說，乃又有不然者。

【註二六】

此處所言「近世乃有不然者」，大概是指王守仁的新說。

從上面的分析，我們可以得到以下三點結論：

- (1) 歸有光對王學基本上持否定的態度，他認為王學只不過是聳動一時的學問，不過是爲了求勝朱熹而作的；
- (2) 歸有光所說的「講道」、「講學」，其內容是指王守仁等人所形成的一股風氣；
- (3) 歸有光所說的「近世」、「今世」，基本上意思相近，都是指作者處身的時代相約的一段時期。

由此而言，歸有光所說的話，是針對當時學風而發的，他並沒有刻意分別漢學、宋學的不同。錢謙益和費密二人由於對宋學不甚存有好感，強分漢、宋，在引用歸有光的話時，將之理解為是以漢、宋為對比。他倆所說的「今世」，大致上是指自宋代以來的儒學傳統，這是以漢、宋之爭為背景而發的；可是，歸有光所說的「今世」，只是指他處身的時代而言，而「今世」的學風，僅指王守仁掀起的翻天覆地的儒學上的轉變，而不是以「今世」作整個宋學的代名詞。這種對「今世」的理解的不同，造成歸氏之說與錢、費二人之說的最中心的分歧。

更重要的是，歸有光雖然承認漢儒在經學上有功勞，例如推崇漢儒在保存文獻上的功勞：「昔孔子修述先王之經，以教其門人，傳之世世不絕。遭秦燔書，漢儒存亡繼絕，不遺餘力。自此《六藝》稍稍備具」【註二七】；可是他並沒有抹殺宋儒在傳道上的貢獻。雖然他曾經說過「宋儒始以其自得之見，求聖人之心於千載之下。然雖有成書，而多所未盡，賴後人因其端以推演之」的話【註二八】，但他也曾多番指出，宋儒能將孔子之道昭示世人。在他看來，「自漢以來，出彼入此，吾道不墮如髮。」及至宋代，「關、洛數子者出，得子思之緒于殘篇，亦已燦然指世之迷途矣。」【註二九】又說「宋之大儒，始著書明孔、孟之絕學，以輔翼遺經。」【註三〇】至於「經學至宋而大明」，却何以出現「今宋儒之書具在，而何明經者之少也」的現象，歸有光認為此非宋儒的問題，而是「學者固守沈溺而不化，甚者又好高自大，聽其言汪洋恣肆，而實無所折衷」的「今世之通患」。理學發生問題，並非宋儒的學說不妥，而是後世的人不能繼承宋儒的道路進一步發揮，反而或走向固步自封，墨守成說，或走向好高自大，妄生異論。前者大蓋是指當時營役於舉子業的人，至於後者，極大可能是指王學之徒。由此而言，我們不能因為歸有光為漢儒說過一些好話便忽視了他對宋儒的評價。

四、心、道、經書的關係

明代理學的特點之一，是重視探討心與道（理）之間的關係，而且由這種探討的活動，發展為心學。【註三一】陳獻章、王守仁的心學便是在沒法證實朱熹所說的「心與理一」論後發展出來的。【註三二】歸有光是在這學術背景下成長的學者。他的學說也是在明代心學風氣盛行下產生的東西，因此不能不帶上一些明代學術特色的烙印。這一點在其論心與道的關係上最

清楚可見。

歸有光十分重視心，他認為心是道的根源，離開了心，便不可能求道：「蓋道根諸心，心所自有，奚庸之他！故求道於有者，求諸心之謂也。」他甚至認為心即是道：

天命之謂性，率是性而爲道，心卽道也。

如果離開了心，便無法求道，「舍心以言道，則爲荒遠，荒遠非道。」而此心並非簡單的血肉之心，「舍道以言心，則爲形軀，形軀非心。」至於心與道的關係，可以用以下數字來概括：「道也者，無所不盡，而心者，道之舍也。」所謂「心卽道」，是有出提的，卽必須是心做到了順從天所賦予人的性而發用爲現實行爲時，心完全不受後天環境的影響下，才稱得上是「心卽道」，並不是說在任何情形下，心與道都是一的。【註三】

不過，歸有光並非強調心外無物，相反的，他認為天下人若「信心而疑耳目，其說是內而非外，自謂其心之大也，而不知心之大而拒于其外，則有所不包。」因此，他認為只有做到「合外以爲內，而後知心之大也。」由是，他對於一些學者認為「德性所以爲內也，問學所以爲外也；事于外則苦于支離之弊，專于內則馳于玄妙之歸；大者窮極高虛而無所底止，小者役役焉汨沒以終身」，致使尊德性與道問學形同水火，兩不相容的現象頗不以爲然。他指出，德性固然是十分重要的，「君子欲以盡其爲人者，其道在于尊德性」，可是，如何尊德性呢？歸有光進而指出，「其所以致其德性之尊者，其詳在于問學而已。」當然，他所謂的尊德性與道問學是有所指的，並非泛指一般的「尊德性者」，則「尊于內而不兼乎外」；而「道問學者」也非「徒驚乎外而忘其內」的意思，而是要兩者互相兼容，「德性不離于事物，則尊之者不離于問學」。由此基準，他對過去的從事博學之徒深致批評，同時也指忽略學問必致流入釋老之弊：

吳文正（澄，一二四九——一三三三）以爲道問學之功有六，而尊德性之功一而已矣。斯言可謂發越無餘矣。由是而言，則知外德性以爲問學者，猶知化物，世之所謂博洽之學，雕蟲之技，傳《經》之家，若司馬遷（約前一四五或前一三五——？）、劉向（約前七七——前六）、鄭玄（一二七——二〇〇）、王弼（二二六——二四九）之流也。外學問而尊德性者，馳空入幻，世之所謂頓悟之習，玄牝之學，明心之說，若關尹、老聃、瞿曇（釋迦牟尼，Guatama

Siddhartha，約前五六五——前四八六）、鳩摩（羅什，Kumarajiva，三四四——四一二）之屬也。

因此他不滿後人對於德性與學問之辨，他認為宋儒之道大明之世，而學者「猶謂新安、金谿之異旨，德性問學之專門，徒泥鵝湖是非之辨，而不知相里勤、五侯各立門戶之非」，是極為要不得的事。為學者當知「德性吾所有也，學問我所事也，為之而自知之」，否則徒知爭於口舌，「徒欲起大儒于九原，辨聚訟于兩家，乃所謂『道在邇而求諸遠』也。」【註三四】

既然德性不能離開學問，因此讀書與求道之間的關係，就成為歸有光必須解決的問題。

歸有光清楚的說明道與《經書》的關係道：「夫聖人之道，其迹載于《六經》，其本具于吾心。」然而由於人心有「蒙弗亟開」之時，故必須「假於格致之功」，格致之功，便是「徵諸迹」的「學」，而「迹之著，莫《六經》若也。」更重要的是，歸有光認為《六經》中的道理其實「簡而易」的，只要「平心以求之」即可，不需在《六經》之外，「別求講說，別求功效」。【註三五】讀經也就成為不可或缺的治學功夫了：「夫天下學者，欲明道德性命之精微，亦未有舍《六經》而可空言講論者也。」【註三六】

不過，歸有光強調離開《六經》無法求聖人之迹，並不是要學者成為記誦文字的機器。他所謂的求之《六經》，是指求《六經》中所記載的聖人的心意，因此，「欲明經者，不求聖人之心，而區於言語之間，好同而尚異，則聖人之志，愈不可得而見矣。」【註三七】單就這種言論而言，歸有光的想法與明代其他理學家所說的分別不大。例如其師魏校在解釋讀書與求道的關係時便指出：「聖賢之書，都只是說吾心所固有底，只因迷而不知，故聖賢為之指示。譬如有人不識日月，得明者以手指的，只看日月，便是了然。」魏校認為，經書不過求道的指標，作用在於指示人們應走的方向，經書本身並不具有獨立自足的价值。因此他批評那些只知從事於經書研究的人，說他們就像因指看月的人，「只管來指上看，看來看去，有甚了期！豈惟不識日月，連指亦不識矣。」由是，魏校指出了「讀聖賢書，正宜反求諸身，自家體貼這道理去做，若只管鑽研紙上，此心全體都奔在書冊上。」【註三八】歸有光的說法，與魏校這種重視讀書必須有明聖人之道之心，不能盡將精神放在書冊上的說法很接近。基於這種想法，歸有光十分反對當時的士子只知為科舉而讀書，忽視理解聖人義理的風氣。【註三九】

五、《易圖》考辨

歸有光除了在講經與講道的問題上提出過看法外，他對《易圖》、《古文尚書》等儒家經典，也作過一些考辨，懷疑這些經典並非確實可信的先秦典籍。董正位在《歸震川先生全集》序中便說道：「余讀先生之《易圖論》、《洪範傳》，知其經學深邃。」【註四〇】而在歸氏現存的文章中，最清楚表現他這方面思想的是有關《易圖》的文字，本節的重心便是以其對《易圖》的考辨為主，看看歸有光在明中葉的考辨潮流中的位置。

《易圖》在北宋初年出現後，便被當時的理學家吸收到他們的學說中，南宋人朱震在《漢上易傳》中記載了這件事，並且詳細列舉出諸圖傳授的譜系。【註四一】朱震的記載，肯定了北宋理學家都與陳搏等人傳授的圖象有密切關係，而像周敦頤、邵雍、張載、程頤等的著作，更可以說是爲了發明這些圖象之理而作的書籍。到南宋時，朱熹著《周易本義》，更將邵雍的《易圖》列於篇首，並且精密地安排了這些圖象的先後次序，使先秦以前《易經》衍變的歷史變得有迹可循。【註四二】朱熹在這方面是有一定貢獻的，他透過對各種易圖的重新編排，使諸圖都能容納在一起，爲先秦易學的成立和發展整理出一條新脈絡。朱熹除了處理《河圖》、《洛書》、《先天圖》、《後天圖》等的關係外，又爲周敦頤的《太極圖》作過注釋，反駁當時有關《太極圖》的種種指摘，並且爲《太極圖》注釋，證明此圖的義理架構確實爲儒家思想。【註四三】

儘管朱熹將這些圖象采入了儒家學說之中，並且因爲朱子學在宋以後成爲官方學術而得以普及到全國各地，可是懷疑這些圖象的仍大有人在。明初宋濂（一三一〇—一三八一）、王禕（一三二二—一三三三—一三七四）便曾撰文提出疑問。只是由於理學的勢力大盛，這些問題在當時不受到重視而已。可是到了明中葉，《易圖》的問題又再次引起一些學者的注意，歸有光便是其中之一。【註四四】

歸有光對圖、書的辨論，主要見於其《易圖論》三篇中。歸有光分析了古代《易經》的源流，否定了有所謂「伏羲之《易》」的說法。他指出：

夏爲《連山》，商爲《歸藏》，周爲《周易》。經別之卦，其數皆同。雖三代異名，而伏羲之《易》卽《連山》而在

《連山》，即《歸藏》而在《歸藏》，即《周易》而在《周易》，未嘗別有所謂伏羲之《易》也。後之求之者，即其散見於《周易》之六十四卦者是也。【註四五】

依照歸有光的說法，古代根本不存在獨立的「伏羲之《易》」，然而伏羲之《易》雖沒有獨立的形體，卻非不可認知的。歸有光認為其說已散在《周易》的六十四卦之中。很明顯，歸有光的說話是針對朱熹《周易本義》篇首有關《易圖》所作的案語而發的。在《周易本義》中，朱熹說孔子以前不同的《易》，有些有文字記載，有些則只有圖而無文字。【註四六】

朱熹把不同時期的《易》分開，意味着這些不同時期的《易》都是獨立存在的，其間分別，只在有無文字記載。更重要的是，朱熹接受了邵雍的《易圖》，並把這些《易圖》看作上古《易》的原本。因此，要研究上古的《易》，便不能單靠《周易》，而必須直接對《易圖》的原理細加玩味。歸有光說「伏羲之《易》」不曾獨立存在，無疑否定了朱熹的說法。既然上古的《易》不曾獨立存在，則上古《易》的《圖》也就成了問題。歸有光反對《易圖》乃古《易》之圖的說法，直接指出「《易圖》非伏羲之書也，此邵子之書也」。【註四七】歸有光以古代既無《易圖》，因此，他責怪「儒者不敢以文王之《易》為伏羲之《易》，而乃以伏羲之《易》為邵子之《易》也」。【註四八】歸有光之說，隱然有要求學者拋棄宋代才出現的《易圖》，轉而回歸到真正的《易經》中探求伏羲之《易》的意思。

論述了歸有光對《易圖》的立場後，我們再討論歸有光否定《易圖》為「伏羲之《易》」的論據。歸有光的論點主要有二：一是從理論上證明《易圖》不可能是上古的東西。歸有光認為，「太古無言之教」不可能像他所見到的有關《易圖》的說明般紛紜不定，了無定案。他說「今世所謂圖學者，以此（《周易》）為周之《易》而非伏羲之《易》」。別出《橫圖》於前，又左右分析之，以象天氣，謂之《圖圖》。於其中交加八宮，以象地類，謂之《方圖》。夫《易》之於天氣地類蓋詳矣，奚俟夫圖而後見也？且謂其必出於伏羲？既規橫以為圖，又填圓以為方，前列六十四於《橫圖》，後列一百二十八於《圖圖》，太古無言之教，何如是之紛紛耶？」【註四九】

第二論點是從《周易》的流傳過程加以考察，指出《易圖》不見於漢、唐諸本中，而今乃謂《易圖》為伏羲時代的產物，這是於理不合的。他說：「諸經遭秦火之厄，《易》獨以卜筮存。漢儒傳授甚明，雖於大義無所發越，而保殘守缺，惟恐

不失。不應此圖交疊環布，遠出姬、孔之前，乃棄而不論，而獨流落於方士之家，此豈可據以爲信乎？」【註五〇】歸有光指出，漢儒對《易經》雖然無甚發明，但是漢儒的主要功績，在於他們保存了經秦火後殘缺的經典。《易經》既未遭秦火所毀，則以保存經籍爲己任的漢儒來說，不可能對《易圖》視若無睹，反而任其流落於方外之士手中。更何況，無甚發明的漢儒以及後來魏晉諸家在闡釋《易經》時，絕口不提《易圖》。【註五一】這就不能不引起歸有光的懷疑了。

歸有光對《易圖》的考辨雖然不算得上詳盡深入，但是在明中葉考辨《易圖》的風氣中，亦可算是十分重要的人物。

六、結 語

在明代學術發展史上，歸有光的思想可能不會引起人們頗大的注意。他不像王守仁那樣有廣博弘深的思想和形成龐大的學派；也不像羅欽順（一四六五——一五四七）般有條理的論述朱子學的思想。然而，他的學問，是從當時朱子學和王學的抗衡局面中發展出來的。從他身上，我們可以看到當時一般反對王學的思想家的想法。不過，他批評王學的理論，仍然是很簡單的，他沒有從心與理的邏輯關係上批評王學的缺點，也沒有詳盡發揮朱子學的觀點；他的學問，大概可以說是當時一般學者的主張。

可這並不是說歸有光的思想毫無價值可言。在明、清思想發展的歷程上，歸有光是作爲先導者的姿態前現的。清初學者對講經與講學之辨的主題，無疑是由歸有光的文章引起的。他對錢謙益和費密的影響是不可置疑的，儘管後二者都在一定程度上曲解了歸氏的原意；但正是這一點的曲解，使我們看到明學過渡到清學時的契機。單看錢謙益在《新刻〈十三經注疏〉序》中所說的話，便可以知道他是如何將歸有光的話發揮，進而建立起他對宋儒的批評。而正是由這些批評，引發出清初對漢、宋學問的評價。

歸有光將經、道之間的關係確定下來，指出不可能離經求道。這在當時流行將經書與道分開，認爲求道不一定要倚靠經書的潮流不同，反而與後來清初重視經書的思潮相照合。這種經、道關係，在錢謙益和費密等人，甚至可以說在清初諸儒的著作中，經常可以看到。因此，研究明末清初學術思想轉變的時候，不能不重視歸有光的言論。

在文學上歸有光已享譽盛名，在史學上他的工作也漸受到人們承認，至於在學術思想上，歸有光的地位何時才正式確定下來，相信仍需要一定的時間。在確定之前，可以肯定說的是，對歸有光的學術思想，我們仍需要更進一步的研究。

註釋

【註一】：最能表示這種勇氣的，是歸氏對當時文壇的座主王世貞（一五二六——一五九〇）的一段批評：「蓋今之所謂文者難言矣。未始為古人之學，而苟得一二妄庸之人為之巨子，爭附和之，以詆排前人。……文章至于宋（九六〇——一二七九）、元（一二七一——一三六八）諸名家，其力足以追數千載之上而與之頡頏，而世直以蚍蜉撼之，可悲也？無乃一二妄庸人為之巨子以倡導之歟？」（歸有光著、周本淳（一九二二）校點：《震川先生集》「上海：上海古籍出版社，一九八一年」，卷二，〈項思堯文集序〉，頁二二）有關歸有光的文學主張和在文學批評史上的地位，可參考郭紹如（郭希汾，一八九三——一九八四）的《中國文學批評史》（台北：文史哲出版社，一九八二年），頁六七二～六七二；王運熙（一九二六——），顧易生（一九二四——）；《中國文學批評史》（中冊）（上海：上海古籍出版社，一九八一年），頁二七八～二八五；吳志達：《明清文學史》（武昌：武漢大學出版社，一九九一年），頁四八四～四八七；Chaoying Fang（房兆楹，一九〇八——），「Kuei Yu-Kuang」, in L. Carrington Goodrich（富路特）& Chaoying Fang (eds.), *Dictionary of Ming Biography, 1368—1644* (New York: Columbia University Press, 1976), 頁七五九～七六一。不過，最近陳建華（一九四七——）的《中國江浙地區十四至十七世紀社會意識與文學》（上海：學林出版社，一九九二年）却提出了不同的意見。陳氏認為過去將歸有光納入唐宋派作家的範疇，主要是受到錢謙益（一五八二——一六六四）的影響；然而無論從思想上以至實際關係上，歸有光與唐宋派均是異趣的，反而與王世貞等接近。（頁一九六～一九八）

【註二】：永瑤（一七四三——一七九〇）等：《四庫全書總目提要》（北京：中華書局，一九六五年），卷一二二，頁一五二一。提要的評語，大概脫胎自清初文學家錢謙益以下一段話：「熙甫生與王弇州（王世貞）同時，弇州世家撫仕，主盟文壇，海內望定，如玉帛職貢之會，惟恐後時。而熙甫老於場屋，與一二門弟子，端拜雒誦，自相倡歎於荒江虛市之間。嘗為人鉸其文曰：今之所謂文者，未始為古人之學，苟得一二妄庸人為之巨子，以詆排前人。弇州笑曰：『妄誠有之，庸則朱敢聞命。』熙甫曰：『唯庸故妄，未有妄而不庸者也。』弇州晚年，頗自悔其少作，亟稱熙甫之文」，又說「以熙甫追配唐、宋八大家，其於介甫（王安石，一〇二一——一〇八六）、子蘇（蘇軾），殆有過之無不及也。士生于斯世，尚能知宋、元大家之文，可以與兩漢同流，不為俗學所漸滅，熙甫之功，豈不偉哉！」（《題歸太僕文集》，錢謙益著、錢仲聯（一九〇八——）標校：《牧齋初學集》「上海：上海古籍出版社，一九八五年」，卷八三，頁一七六〇）

【註三】：歸有光：《與陸太常書》，《震川先生集》，卷七，頁一五二。

【註四】：歸有光：《與趙子舉書》，《震川先生集》，卷七，頁一五三。

【註五】：有關歸有光的史學成就，可參考朱仲玉：《歸有光與史學》，中國歷史文獻研究會主編：《嘉定文化研究》（西安：三秦出版社，一九九〇年），頁一六二—二七。

【註六】：歸有光：《家譜記》，《震川先生集》，卷一七，頁四三七。

【註七】：王錫爵：《明太僕寺寺丞歸公墓誌銘》，《震川先生集》，附錄，頁九七九—九八〇。

【註八】：王世貞：《歸太僕贊》，《弇州山人續稿》（明崇禎一六二八—一六四四）間刊本，卷一五〇，頁二一—二二上。

【註九】：錢謙益：《列朝詩集》（清順治九年一六五二）毛氏汲古閣刊本，下集第二，頁一上、下。

【註一〇】：錢謙益：《新刊《震川先生文集》序》，《震川先生集》，頁七。

【註一一】：蔣廷錫（一六六九—一七三二）等輯：《古今圖書集成》（台北：文星書店，一九六四年），《理學彙編·文學典》，卷一七，頁二六上。

【註一二】：例如徐乾學（一六三一—一六九四）《重刻歸太僕文集序》中就指出：「太僕少得傳於魏莊渠先生之門，授經安亭之上，其言深以時之講道標榜者為非。」（《儋園文集》「清康熙三十六年一六九七」刊本），卷一九，頁三上。又張廷玉（一六七二—一七五五）《明史》（北京：中華書局，一九七四年）卷二八七，《文苑》「三」歸有光傳亦說「弱冠盡通《五經》、《三史》諸書，師事同邑魏校。」（頁七三八二）而據黃宗羲《明儒學案》（沈善洪一九三一—）編：《黃宗羲全集》「七」本記載，魏校屬於崇仁學派，私淑胡居仁（一四三四—一四八四），主「天根之學」。（卷三，「崇仁學案」「三」，頁四一）胡居仁是明初大儒吳與弼（一三九一—一四六五）的學生。由此可見，歸有光與明代理學是有一定關係的。

【註一三】：歸起先：《震川文集》序，歸玠編：《震川文集》（《四部備要》本），頁三上。

【註一四】：費密：《道脈譜論》，《弘道書》（唐鴻漸輯：《怡蘭堂叢書》「《書書菁華·彙編類》」，台北：藝文印書館，一九七〇年）本，頁三三下—三四上。

【註一五】：錢穆：《中國近三百年學術史》（台北：台灣商務印書館，一九八七年），頁一三八—一三九。

【註一六】：何冠彪：《明末清初思想家對經學與理學之辨析》，《明末清初學術思想研究》（台北：台灣學生書局，一九九一年），頁一〇。

【註一七】：盛復旺、蔡鍾翔、黃保真等：《中國文學理論史》「三」（北京：北京出版社，一九八七年），頁八五—八六。

【註一八】：歸有光：《送何氏二子序》，《震川先生集》，卷九，頁一九五。

【註一九】：《送何氏二子序》，頁一九五。

【註二〇】：例如顧炎武（一六三一—一六八二）便說過「古之所謂理學，經學也」、「今之所謂理學，禪學也」的話，將古之經學（理學）與今之理學（禪學）

對立起來。(《與施愚山書》，《亭林文集》「華忱之(華恂，一九一四——)點校：《顧亭林詩文集》(北京：中華書局，一九五九年)本」，卷四，頁六二)明末清初學者關於這方面的討論，可參考何冠彪前揭文，頁一〇——四〇。

【註二】：錢謙益：《新刻《十三經注疏》序》，《牧齋初學集》，卷二八，頁八五一。

【註三】：費密：《道脈學譜》，《弘道書》，卷上，頁三三。

【註三】：關於錢謙益的學術主張，可參考吉川幸次郎(一九〇四——一九八〇)：《錢謙益と清朝「經學」》，收入吉川幸次郎編：《吉川幸次郎全集》，第一六卷(東京：筑摩書房，一九七〇年)，頁五五——三五。關於費密的學術主張，可參考胡適(一九一——一九六二)：《費經虞與費密——清學的两个先驅者》，收入《胡適文存》「二集」(台北：遠東圖書公司，一九六一年)，卷一，頁四八——九〇；楊向奎(一九一〇——)：《清儒學案新編》「二」(濟南：齊魯書社，一九八八年)，頁二三五——二四八。

【註四】：歸有光：《送王子敬之任建寧序》，《震川先生集》，卷一〇，頁二三——二三。

【註五】：同上，頁二三。

【註六】：同上，頁二三——三四。

【註七】：歸有光：《送蔣助教序》，《震川先生集》，卷九，頁二二——二四。

【註八】：歸有光：《《經序錄》序》，《震川先生集》，卷二，頁三一。

【註九】：《《經序錄》序》，頁三三。

【註一〇】：歸有光：《送計博士序》，《震川先生文集》，卷九，頁二三。

【註一一】：有關此問題的詳細討論，可參考下列論文：

(1) 錢穆：《明初朱子學流衍考》，見氏著《中國學術思想史論叢》「七」(台北：東大圖書公司，一九七九年)，頁一——三三。

(2) 蒙培元(一九三八——)：《論朱熹理學向王陽明心學之演變》，《哲學研究》，一九八三年六期(一九八三年六月)，頁六一——六九。

(3) 唐宇元：《朱學在明代的流變與王學的緣起》，《哲學研究》，一九八六年九期(一九八六年九月)，頁七〇——七五。

(4) 古清美：《朱子理學在明代前半期的變化與發展》，見國立台灣大學中國文學研究所主編：《宋代文學與思想》(台北：台灣學生書局，一九八九年)，頁七一——七四七；此文後經修訂並易名為《明代前半期理學的變化與發展》，收入氏著《明代理學論文集》(台北：大安出版社，一九九〇年)，頁一一——四二。

(5) 楊國榮(一九五七——)：《王學通論》(上海：上海三聯書店，一九九〇年)，第一章，《王學的興起》，頁一二——二七。

(6) 陳榮捷(一九〇一—)著、萬先法譯：《早期明代之程朱派》，《朱學論集》(台北：台灣學生書局，一九八二年)，頁三三三～三五二。

【註三一】：陳獻章在《復趙提學僉憲》中提到他多年遊學、親書冊後，「卒未得焉。所謂未得，謂吾心與此理未有湊泊融合處也。」(孫通海點校：《陳獻章集》[北京：中華書局，一九八七年]，頁一四五)由是改變了求道的方式，最終提出了心學。王守仁也有相似的經歷，據錢德洪等編的《王文成公年譜》所載，王守仁曾經兩次試圖透過朱熹指點出的方法匯通心與理，可是都不成功，最後不得不放棄這種嘗試，改而從其他途徑入手。結果在龍場悟道後，瞭解到此心與理本來就不是分開的，是二而一的。詳見《王文成公年譜》弘治五年(一四九二)、弘治十一年(一四九八)條，見正中書局編審委員會編：《王陽明全書》(台北：正中書局，一九七九年)，第四冊，卷一，頁八〇～八一。

【註三三】：《忠恕違道不遠》，《震川先生集》，《別集》，卷一，頁六九七。

【註三四】：《君子尊德性而道問學》，《震川先生集》，《別集》，卷一，頁六九九～七〇一。

【註三五】：《示徐生書》，《震川先生集》，卷七，頁一五〇。

【註三六】：《送計博士序》，《震川先生集》，卷九，頁二二三。

【註三七】：《與潘子實書》，《震川先生集》，卷七，頁一五〇。

【註三八】：震校：《復余子積論性書》，《明儒學案》，卷三，《崇仁學案》「三」，頁五七七～五八。

【註三九】：歸有光在為陸震高的墓誌銘中批評當時的怪現象說：「天下之學者，莫不守國家之令式以求科舉。然行之已二百年，人益巧而法益弊，相與剽剽竊襲，以壞爛熟軟之詞為之，而《六經》聖人之言，直士梗矣！」(《陸允清墓誌銘》，《震川先生集》，卷一九，頁四七三)在沈果的墓誌銘裏，他更指摘當時的士子，甚至因為「有科舉速化之學」，於是「以通經學古為迂」。(《沈貞甫墓誌銘》，《震川先生集》，卷一九，頁四七二)「科舉之學，驅一世于利祿之中，而成一番人材世道，其敝已極。士方沒首濡溺于其間，無復知有人生當為之事。」(《與潘子實書》，《震川先生集》，卷七，頁一四九。

【註四〇】：董正位：《歸震川先生全集》序，《震川先生集》，頁三。

【註四一】：朱震(一〇七二—一一三八)：《漢上易傳》表謂：「國家興隆，異人間出。漢上陳搏(？—九八九)以《先天圖》傳種放(？—一〇一五)，放傳穆修(九七九—一〇三二)，修傳李之才(天聖八年(一〇三〇)進士)，之才傳邵雍(一〇一—一〇七七)；放以《河圖》、《洛書》傳李溉，溉傳許堅，堅傳范諤昌，諤昌傳劉牧(一〇一一—一〇六四)；修以《太極圖》傳周敦頤(一〇一七—一〇七三)，敦頤傳程頤。是時張載(一〇二〇—一〇七七)講學於二程(程灝，一〇三二—一〇八五；程頤，一〇三三—一〇七)；邵雍之間，故著《皇極經世》之書，牧陳天地五十有五之數，敦頤作《通書》，程頤述《易傳》，載造《太和》、《三兩》等篇，或明其象，或論其數，或傳其辭，或兼而明之。」(《漢上

易傳》〔《四庫全書》〕〔台北：台灣商務印書館，一九八三——八五年〕本〕，頁一下～二上。

【註四二】：按照朱熹的想法，《河圖》、《洛書》、《先天圖》、《後天圖》等不同的圖象，正代表了《易經》本文構成前易理發展的歷史過程。朱熹之意，《河圖》、《洛書》是聖人作《易》的根據，伏羲的四個次序與方位圖是聖人根據《河圖》、《洛書》而作的《易圖》，文王的次序、方位圖是伏羲的《易》在西周（約前一世紀——前七七〇）初的衍變。在諸圖中，只有《卦變圖》是易理的運用，與《易經》形成的歷史無關。而接在這些圖象（《卦變圖》除（外）之後的便是《周易》本文，本文之後是孔子等人所作的傳。詳見朱熹：《周易本義》（嚴靈峯輯：《易經集成》）〔台北：成文出版社，一九七六年據清光緒九年（一八七四）景印宋咸淳（一二六五——一二七四）刊本〕本，第二八冊，頁九～四六。

【註四三】：朱熹對《太極圖》之辨解，可參考錢穆：《朱子新學案》（台北：三民書局，一九七一年），第三冊，頁三八七～四〇二。

【註四四】：例如宋濂著《河圖洛書說》（收入《宋學士全集》）〔《叢書集成初編》本〕，卷二六，頁九四〇）、王禕著《洛書辨》（見《古今圖書集成》）〔台北：文星書店，一九六四年〕，第五六一冊，〈理學彙編·經濟典〉，卷五八，頁六一七）討論此問題。及至明中葉時，注意到此問題的學者漸增，當時曾撰文討論的學者有王廷相（一四七四——一五四四）、歸有光、楊慎（一四八八——一五五九）、崔銑（一四七八——一五四一）、吳廷翰（一四九一——一五五九）等。

【註四五】：歸有光：《易圖》論〔上〕，《震川先生集》，卷一，頁一。

【註四六】：朱熹認為要認識易理，便須體會這些易說：「有天地自然之《易》，有伏羲之《易》，有文王周公之《易》，有孔子之《易》。自伏羲以上，皆無文字，只有圖書，最宜深玩，可見《易》本原精微之意。文王以下，方有文字，即今之《周易》。然讀者水宜各就本文消息，不可便以孔子之說為文王之說也。」（《周易本義》，《易圖》，頁四五～四六）。

【註四七】：《易圖》論〔上〕，頁一。

【註四八】：歸有光：《易圖》論〔下〕，《震川先生集》，卷一，頁二～四。

【註四九】：《易圖》論〔上〕，頁二。

【註五〇】：同上。

【註五一】：《易圖》論〔下〕，頁四。