

作為帝王教科書的《論語》 ——宋代《論語》經筵講義探析

金培懿*

摘 要

本文就宋代之《論語》經筵講義，以《四庫全書》〈集部〉所收楊時、程俱、王十朋、袁甫、劉克莊、徐元杰等六人之《論語》經筵講義為主要研究對象，指出彼等所進講之內容思想或主張，基本上多聚焦於：為學志道、修身進德、輕利寡欲、遠佞近賢等四大議題。進而剖析經筵教育的特色有二：一是講官與受教者的帝王之間，始終有著難以親近的隔閡。二是經筵講官始終處在皇權的壓力之下，有著權力上無法逾越的分際。而前者導致講官未必可獲具一放諸四海皆準的告人主之法，導致保傅輔弼帝王之重責大任，在理想性與實際的施行上有其相當的落差；後者凸顯出帝王與講官在經筵上的權力衝突問題，在宋代知識分子之間，則以爭論廢坐講是否得宜的形式呈現出來。進而指出經筵這一帝王學習儒典的場合，常常淪為當代政壇各方角力爭相取得發言權的政治權力論述場域。最後則指出經筵講義之解經正法乃是離經言道的「有為之言」，而非追求經典原義的復現。結論則指出當經筵講師以「傳道君師」身分高尚其志，挺拔起其獨立人格，繼承「斯文在我」之自信，不受政治威權宰制時，此舉不僅逆轉了其被統治的儒臣「經師」身分，更進一步參與政治、指導帝王向善，而此乃孟子以來儒士的最佳自我定位與自我期待。

關鍵詞：《論語》、經筵講義、有為之言、廢坐、君師

* 國立臺灣師範大學國文學系副教授。

***The Analects of Confucius* as the Emperor's Textbook – The Analysis of the Lectures for Emperors on *the Analects of Confucius* in the Sung Dynasty**

Chin Pei-Yi

Associate Professor, Department of Chinese,
National Taiwan Normal University

Abstract

This paper aimed at the lectures for emperors on *the Analects of Confucius* in the Sung Dynasty by researching into Yang Shr 楊時, Cheng Jiu 程俱, Wang Shr Peng 王十朋, Yuan Fu 袁甫, Liu Ke Juang 劉克莊, Hsu Yuan Jie 徐元杰's lectures for emperors on *the Analects of Confucius* which were included in *Siku Quanshu* 四庫全書. Their lectures focused on the four topics: to study, to cultivate morality, to renounce desire and to leave from immoral person and close to moral person. There are two features of the lectures for emperors. First, there was an estrangement between the teachers and the emperors as students. Second, the teachers were under the pressure of the emperor's power and could not go beyond. The former procured that the teachers could not necessarily acquire a general way to advice the emperors on morality. The duty to assist the emperors was not certainly taken charge. The latter revealed the conflict between the emperors and the teachers. For the scholars in Sung Dynasty, it appeared in the question that to abolish the regulation that the teachers can sit when they lecturing is proper or not. The lectures for emperors often became the field that all influences scrambled for the power to discourse by it. The way to interpret the scriptures of the lectures for emperors was not focused on the original meaning but to talk about the "constructive words". When the teachers insisted on being "the teacher of emperor" and set their individual personality, they

changed their status and participated in the politics to teach the emperors on morality. It is the best self-identity and aspiration of Confucians after Mencius.

Keywords: *The Analects of Confucius*, the lectures for emperors constructive words, to abolish the seat for the teachers of emperors, the teacher of emperor

作為帝王教科書的《論語》 ——宋代《論語》經筵講義探析*

金培懿

一、前言

所謂經筵者，又稱講筵、經幄、經帷，主要是指古代帝王為研讀經史而特設的御前講席。南朝時雖有「講筵」一詞¹，然「經筵」之稱始於北宋，惟早自漢代已見御前講席，例如有鑒於昭帝幼年即位，輔佐臣屬遂舉碩儒韋賢、蔡義、夏侯勝等入宮以教授幼帝。²而據史書所載，昭帝曾召見蔡義說《詩》，結果是：「上說之，擢為光祿大夫給事中。進授昭帝數歲……。」³而甘露三年（B.C.51）漢宣帝更召集諸儒於石渠閣討論經旨異同，宣帝更親自「稱制臨決」，一般認為經筵制度肇始於此。⁴入唐後，玄宗開元年間選耆儒博學之士每日入內侍讀、講經史，開元十三年（725）

* 本文係筆者執行國科會專題研究計畫「經筵講義中的《論語》帝王學——中日帝王的經典學習比較（II）（NSC96-2411-H-194-013-MY3）」之部份研究成果，感謝該會補助。又初稿發表於2009年5月30日，由香港嶺南大學中文系所舉辦之「經學研究國際學術研討會」，會中承蒙評論人蔡長林教授，與會學者鄭吉雄、勞悅強、張曉生、馮曉庭等教授惠賜寶貴意見。而此次投稿《成大中文學報》，更有賴兩位匿名審查委員不辭辛勞、不吝賜正，使本文有機會修訂誤漏之處，今謹一併深致謝忱。

¹ 詳參唐·姚思廉，〈張正見傳〉，《陳書》（楊家駱主編，《新校本陳書》，臺北：鼎文書局，1980），卷34，頁469。

² 詳參劉宋·范曄，〈桓郁傳〉，《後漢書》（楊家駱主編，《新校本後漢書》，臺北：鼎文書局，1980），卷37，頁1255-1256。

³ 漢·班固，〈蔡義傳〉，《漢書》（楊家駱主編，《新校本漢書》，臺北：鼎文書局，1980），卷66，頁2898。

⁴ 持此論之代表性先行研究有朱瑞熙，〈宋朝經筵制度〉，《第二屆宋史學術研討會論文集》（臺北：中國文化大學史學研究所史學系，1996），頁229-264。朱瑞熙此說係依據宋人林駟所謂：「古者，自上而下皆勸學之賢。後世有定職矣，又其甚也闕而不置爾。古者，由內而外皆講學之地。至後世有定所矣，又其甚也罷而不設爾。自宣帝甘露中（53-50B.C.）始詔諸儒講五經于石渠，經筵之所始乎此，

更設置「集賢院」，「侍講」之名於此正式入銜。⁵

至宋代，真宗咸平二年（999）七月設置翰林侍講、侍讀學士，擇老儒舊德以充其選，其後又設「崇政殿」說書，以秩卑資淺者任之⁶，神宗元豐改制，講讀學士僅稱侍講、侍讀，以學士或侍從職事官有學識者充任，秩卑資淺者一樣為說書，並訂定春二月至端午；秋八月至冬至，遇雙日講官入侍邇英殿講讀。⁷又與前朝相異的是宋代還設立「講筵所」這一機構以負責經筵進講，⁸而宋代經筵講讀之制，就目前學界之研究，基本上認為其始於真宗咸平四年（1001），確定於仁宗朝。⁹換言之，經

厥後遂為常制。是以東漢章帝命諸儒于白虎觀講五經，侍中淳于恭奏，帝親稱制臨決，如石渠故事。於是有所定矣。」（宋·林駟，〈經筵〉，《新箋決科古今源流至論》（臺北：新興書局，1970）卷9，頁906-908。）而來立論，朱瑞熙之前則有張帆，〈中國古代經筵初探〉（《中國史研究》51（1991），頁102-111）、之後有鄒賀、陳峰，〈中國古代經筵制度沿革考論〉（《求索》9（2009），頁202-205），二人基本上皆主張經筵肇始於漢昭帝。而陳東，〈中國古代經筵概論〉（《齊魯學刊》202（2008），頁52-58）則指出經筵雖起源於漢、唐，但林駟之說只是指出漢代石渠閣、白虎觀會議是經筵有「定所」之始；並非在說石渠閣、白虎觀會議就是經筵之始。

⁵ 晉·劉昫，〈玄宗紀上〉，《舊唐書》（楊家駱主編，《新校本舊唐書》，臺北：鼎文書局，1980），卷8，頁188、宋·王溥，《唐會要》（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986，《景印文淵閣四庫全書》冊606），頁825-828。林駟亦曰：「自玄宗選儒學之士入內侍讀，馬懷素、褚無量與焉。侍讀之名始乎此。迨開元十三年置集賢院，有侍講學士，有侍讀學士，於是有所常職矣。」（林駟，〈經筵〉，《新箋決科古今源流至論》卷9，頁908。）

⁶ 宋·李燾，《續資治通鑑長編》卷45（《景印文淵閣四庫全書》冊314，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986），頁590。

⁷ 清·徐松，〈職官〉六之五十八，《宋會要輯稿》（北京：中華書局，1957），頁2525。

⁸ 徐松，〈職官〉六之七十四，《宋會要輯稿》，頁2533-2534。

⁹ 若如是，則宋仁宗朝之前所謂的「經筵」，相對「非制式」、「非標準」，且相對「廣義」。因為在宋仁宗朝之前的經筵講師，例如東漢之「侍講」，基本上以本官兼職，主要作為皇帝執政之諮詢顧問，故不同於後世之經筵講讀官。又魏晉之際雖仍存在侍講制度，但卻不區分皇帝或太子之侍講。另如南朝劉宋時出現的侍讀，其職務原本是為諸王傳授經學而設置，其實不入侍宮禁。而且西晉出現的「太子侍講」已經具有官銜，至於「太子侍讀」，終南朝之世，則未列入官銜，僅是職司，要迨北周之際才成為官職，惟北齊同於南朝，仍為本官侍讀。另外，雖然最初的「侍講禁內」、「侍講禁中」是指侍講皇帝，但實際上並不細分受教者究竟是皇帝、太子甚或女眷。上述情形從另一面來看，我們可以說太子侍講或太子侍讀的設置，乃皇帝侍讀、侍講官之先驅，又太子侍讀、侍講迨太子即位後，按理也就成為皇帝侍讀、侍講，如唐朝褚無量、明代高拱皆是。甚至在宋朝之後，例如遼朝的御前講席並未使用「經筵」來界定，而且多承襲隋唐古風，並未受到宋朝經筵制度影響；金朝雖沿用宋朝「經筵」一詞，但並未區分其究竟是御前講席還是太子講席，且經筵在金朝也非單純的學問講席，誠如元好問所謂：「名則經筵，實內相也。」（金·元好問，〈內相文獻楊公神道碑銘〉，《遺山集》卷18（《元好問全集》，山西古籍出版社，2004），頁423。）

筵講讀制度自宋代建國初期就已形成。而「崇政殿」說書的職責就在進讀經書史籍，講釋經義，備顧問以應對。

而北宋經筵講讀之內容豐富，主要不外經書、史書與祖訓。經書中主要又以五經與《論語》、《孝經》為主，而四書於北宋經筵中雖然尚未成為一完足獨立之思想體系而被應用於經筵教育中，但從經筵教育之主要目的乃在輔弼君德這一層面來看，四書作為經筵教材，其學聖之教育目的性，或是太子、諸王由啓蒙教育進入讀經的教育階段性，乃至作為形塑帝王聖德的教育一貫系統性，皆比五經強。其中《論語》又常是有志於學聖之北宋帝王的必選教材，而且《論語》經筵講義之數量堪稱歷朝之冠。例如真宗於東宮之際，「講《尚書》凡七遍，《論語》、《孝經》亦皆數四。」¹⁰仁宗、哲宗幼年登基，初御經筵時所學的都是《論語》，英宗繼位之初，召天章閣侍講呂公著首先講的也是《論語》。¹¹

至於東宮講官一職，一般而言，北宋任太子三師（太子太師、太子太傅、太子太保）與太子三少（太子少師、太子少傅、太子少保）者，基本上多由致仕之宰執或文臣遷轉「三師」、「三少」這一標誌地位待遇的階官。北宋以太子師傅待宰相致仕者；南宋則除東宮講讀外，亦無實際職事。然宋朝亦曾出現由現任宰相同時兼任太子師傅者，如北宋之蔡京、南宋之秦檜、賈似道即是，也因而造成既是權臣又是太子師傅的宰相，日後又成為「君師」，如虎添翼，權傾一時，無懼皇權，專擅

元代經筵設置多承襲金朝理念，經筵之法或經筵週期，多與宋朝相異或是宋朝所未有，諸如東宮太子之講席亦稱「經筵」；又明朝除皇帝外，太子出閣後亦有講筵之設置，但僅稱之為「講筵」而不稱「經筵」。因此「經筵」一詞未必僅侷限於宋朝所謂專為教育皇帝而設這一範疇，若從廣義而言，其應可包含皇帝、太子、諸王、皇子等諸講筵在內；狹義而言才指專為教育皇帝而設之御前講席。

由於本文主要在討論宋代《論語》經筵講義，故所採「經筵」一詞之定義，主要指專為教育皇帝而設之御前講席，然鑒於太子教育實為皇帝教育之前導作業，故在思考所謂經筵講義這一帝王教育之總體風貌，與帝王皇族經典教育之一貫性，亦即帝王教育可視為皇儲教育的延續時，則希望從廣義的「經筵」定義來思考、論述諸如經筵經說、解經法、經筵教育之理想型態與現實處境之間的落差、經筵教育之交替、補充、發展關係與其目的，乃至經筵講師之自我定位與其透過經筵而傳達出之政治發聲。

¹⁰ 李燾，〈大中祥符二年九月條〉，《續資治通鑑長編》卷 72，頁 167。

¹¹ 李燾，〈乾興元年十一月辛巳條〉，《續資治通鑑長編》卷 99，頁 547-548；〈元豐八年十二月壬戌條〉，卷 360，頁 139；〈嘉祐八年十二月己巳條〉，卷 199，頁 326。

朝政，南宋理宗、度宗兩朝之賈似道便是其中代表。¹²

另外，不僅太子師傅由宰執致仕者或文臣遷轉，侍讀、侍講也多由臺諫官、宮觀官、封駁官、六部侍郎等兼任。蓋元豐（1078-1085）以來，多以宮觀官兼侍讀，例如元豐八年（1085）四月，詔資政殿大學士呂公著兼侍讀，提舉中太乙宮兼集禧觀公事；七月，資政殿學士韓維兼侍讀，亦仍提舉中太乙宮兼集禧觀公事。元祐元年（1086-1093），端明殿學士范鎮致仕，同樣提舉中太乙宮兼集禧觀公事，兼侍讀，然范鎮卻拒不赴任。其他如朱勝非、張浚、謝克家、趙鼎、万俟卨等人，則並以提舉醴泉觀或萬壽觀兼侍讀。孝宗隆興元年（1163）湯思退以醴泉觀並侍讀。乾道五年（1169）劉章以提舉佑神觀兼侍讀。¹³

至於臺諫兼侍讀一事，故事臺丞無在經筵者，然自慶曆（1041-1048）以來，臺丞多兼侍讀。如慶曆二年（1042），仁宗以御史中丞賈昌朝長於講說，召其侍講邇英殿。¹⁴中興後，建炎元年（1127）御史中丞王賓建請復開經筵，高宗遂命其兼侍講。¹⁵其後十五年，繼王賓為侍講者，僅王唐、徐俯二人，一樣皆出自上意。紹興十二年（1142）春，万俟卨、羅汝楫分別以中丞、諫議始兼侍讀，自後朝廷要求每除言路，必兼經筵。而紹興二十五年（1155），殿中侍御史董德元，兼侍讀，非臺丞、諫長而以侍講為稱者，又自此始。此後，臺官或兼說書者，始自隆興二年（1164）五月的尹檣；諫官或兼說書者，始自乾道九年（1173）十二月的詹元宗。然爾後並以侍讀稱之，不復兼說書。¹⁶至於翰林侍講學士方面，國子祭酒邢昺於咸平二年（999）

¹² 史載理宗崩殂，度宗因為是賈似道所立，故「每朝必答拜，稱之曰『師臣』」而不名，朝臣皆稱為『周公』。甫葬理宗，即棄官去，使呂文德報北兵攻下沱急，朝中大駭，帝與后手為詔起之。似道至，欲以經筵拜太師，以典故須建節，授鎮東節度使，似道怒曰：『節度使粗人之極致爾！』遂命出節，都人聚觀，節已出，復曰：『時日不利。』亟命返之。宋制：節出，有撤關壞屋，無倒節理，以示不屈。至是，人皆駭歎。然下沱之報實無兵也。」詳見元·脫脫，〈姦臣四·賈似道列傳〉，《宋史》（楊家駱主編，《新校本宋史》，臺北：鼎文書局，1980），卷 470，頁 13783。

¹³ 脫脫，〈職官二·侍讀侍講志〉，《宋史》卷 162，頁 3813、徐松，〈職官〉六之六十一、六十二，《宋會要輯稿》，頁 2527。

¹⁴ 李燾，《續資治通鑑長編》卷 135，頁 213。

¹⁵ 宋·李心傳，《建炎以來繫年要錄》卷 11（臺北：新文豐出版公司，1985，《叢書集成新編》冊 115），頁 626。

¹⁶ 脫脫，〈職官二·侍讀侍講志〉，《宋史》卷 162，頁 3813-3814。

為侍講學士，其後又以馬宗元為侍講，不加別名，供職而已。¹⁷元祐（1086-1093）中，司馬康則以著作佐郎兼侍講，時朝議以為皇帝所以有此命令，乃顧念文正公司馬光之賢能。同樣屬於以特殊緣由而命為侍講者，尚有紹興五年（1135）的范冲與朱震，分別以宗卿、祕少兼侍講，以及乾道六年（1170）的張栻吏部員外郎兼侍講。而中興後，庶官兼侍講者，據《宋史》所載，僅范冲、朱震、張栻三人。¹⁸

渡江後，尹焞以秘書兼侍講，王十朋、范成大以郎官兼侍講，亦屬於殊命。¹⁹綜言之，南宋一代經筵講官之任聘，其發展大致如《宋史》以下所言：

近事，侍從以上兼經筵則曰侍講，庶官則曰崇政殿說書，故左史兼亦曰侍講。紹興十二年（1142），万俟卨、羅汝楫，並兼講讀。蓋秦梓時已兼說書，便於傳道，秦熺復繼之。每除言路，必預經筵，檜死始罷。慶元後，臺丞、諫長暨副端、正言、司諫以上，無不預經筵者。正言兼說書自端明巫伋始，副端兼說書自端明余堯弼始，察官兼說書自少卿陳夔始，修注兼說書自朱震始。修注官多得兼侍講，開禧三年（1207）十一月，王簡卿知諫院為左史，仍兼崇政殿說書，言者以為不可，罷之。²⁰

寧宗（1194-1224）時，規定講官每逢單日，須早晚進講。然如值休假，或遇大寒大暑，則止講。而宋朝經筵講讀之內容，據朱瑞熙之研究，主要分為四大類：一是古代經典、二是前朝史書和政書、三是本朝史書和政書、四是相關專書。其中經書方面則不外是《尚書》、《春秋》、《毛詩》、《周禮》和《論語》、《大學》、《孝經》等；前朝史書和政書方面則多是《前漢書》、《舊唐書》、《資治通鑑》、《稽古錄》等，抑或進講漢唐故事；本朝史書和政書則有《三朝寶訓》和《祖宗聖政錄》等。²¹主要無非是試圖藉由闡述大道的聖賢書，而來學習治國平天下的經國偉業。至於寫詩、賦詩之類的「小道」，對帝王而言則永遠是次要的風雅，與緊要的天下治平大業無關，故講官也會婉轉勸誡君上切勿附庸風雅地吟詩作對。例如哲

¹⁷ 同前註，頁 3814。

¹⁸ 同前註。

¹⁹ 脫脫，〈職官二·崇政殿說書志〉，《宋史》卷 162，頁 3815。

²⁰ 同前註，頁 3815-3816。

²¹ 朱瑞熙，〈宋朝經筵制度〉，頁 244。

宗元祐二年（1087）九月，經筵講《論語》徹章，哲宗遂出示其親書唐人詩分賜在坐之宰臣、執政、經筵官。²²當時邇英殿侍讀呂公著立即於翌日上奏曰：

以堯舜三代為法，則四海不勞而治，將來《論語》終帙，進講《尚書》，二書皆聖人之格言，為君之要道。臣則於其中及《孝經》內，節要語共一百段進呈。聖人之言本無可去取，臣今惟取明白切於治道者，庶便於省覽，或遊意筆硯之間，以備揮染，亦日就月將之一助也。²³

呂公著並未直接斥責哲宗書寫唐詩有何不妥，但卻迂迴地說明《論語》、《尚書》《孝經》等經典中的聖人格言，才是有助於為君者事半功倍地治理四海天下的典籍，故特別從此三書中節錄出一百條段落，除方便哲宗閱覽之外，亦可提供君上雅致興起時，運筆書寫之內容。呂公著婉轉地表達出：皇帝應閱覽之書籍，乃至其揮毫書寫之墨跡，內容應該都要是有益於修德治道的經書之言，亦即聖人格言。呂公著上奏此番意見的數日之後，結果就是：

太皇太后宣諭曰：「呂相所進要語已。」令皇帝即依所奏，每日書寫看覽，甚有益於學問，與寫詩篇不同也。²⁴

關於帝王讀詩、寫詩不被鼓勵一事，南渡後高宗朝之經筵講官尹焞見高宗好看山谷詩，便直接了當地問高宗曰：

此人詩有何好處？陛下看此做什麼？²⁵

由此可知經筵上的學習對象乃以經書為主，目的就在平治天下。其實不只讀詩、寫詩不被鼓勵，史載仁宗曾經向在經筵歲久的丁度問及蓍龜占應之事，丁度則如下回應道：

卜筮雖聖人所為，要之一技而已，不若以古之治亂為監。²⁶

²² 脫脫，〈禮十六·嘉禮四·宴饗志〉，《宋史》卷113，頁2688、2694；以及宋·朱熹、李幼武編，〈三朝名臣言行後錄〉，《宋名臣言行錄五集》卷8（臺北：文海出版社，1967），頁638。

²³ 朱熹、李幼武編，〈三朝名臣言行後錄·呂公著〉，《宋名臣言行錄五集》卷8，頁638-639。

²⁴ 同前註，頁639。

²⁵ 朱熹、李幼武編，〈皇朝名臣言行外錄·尹焞〉，《宋名臣言行錄五集》卷9，頁1975。

²⁶ 脫脫，〈丁度傳〉，《宋史》卷290，頁9764。

換言之，人主與其訴諸未知的鬼神之力以求興邦，未若求諸史籍，以前朝故事為執政之借鑒。

又神宗元豐元年（1078）命崇政殿說書陸佃於進講前一日供進講義，此後成為慣例，經筵官在進講前，一般須於經筵前一日備寫完畢進呈講義²⁷，此稱之為「經筵講義」。然講官也不能只是援引前代之經書注疏，而無其個人之發明²⁸，乃至徒具才氣，但卻無學術涵養者，基本上也無資格入經筵。²⁹而據筆者查閱《宋史》，明載經筵講師中著有所謂「經筵講義」或「經筵故事」者，便有劉燾《經筵故事》³⁰、杜範《經筵講義》三卷³¹、牟子才《經筵講義口義》³²、黃疇若《經筵故事》³³、陳宗禮《寄懷斐經筵講義》³⁴、洪天錫《經筵講義》³⁵、真德秀《西山甲乙經筵講義》³⁶、葉味道《大學講義》、《經筵口奏》、《故事講義》等³⁷，惟今多未存。蓋南宋一代，所謂講義之作，大為盛行。其中解經者，如袁燮《毛詩講義》之類；其論史者，如曹彥約《經握管見》之類，皆彼等於經筵上所陳述之講解內容。故由此亦可推知：宋代朝廷定期的經筵講讀制度，相當程度帶動了經筵講義類著述的編修與流傳。

而有宋一代，曾為太子賓客、太子舍人、太子少傅、太子詹事、翰林侍講、侍讀學士、皇子侍講、王府侍讀、王府侍講等職之宋儒，據《宋史》所載就有百人以

²⁷ 宋·王應麟，〈帝學〉，《玉海》卷 26（臺北：華文書局，1967），頁 558。

²⁸ 例如仁宗朝之經筵講官楊安國，前後居經筵二十七年，因喜好緯書，不僅尊緯書與注疏中所引緯書如經書，進講時亦無有己意之發明，而且「一以注疏為主，無他發明，引喻鄙俚，世或傳以為笑。」詳參脫脫，〈楊安國傳〉，《宋史》卷 294，頁 9828。

²⁹ 例如夏竦之子夏安期，便是有才無學而不得入經筵之例。史載：「安期雖乘世資，頗以才自厲，朝廷數器使之，然無學術，而求入侍經筵，為世所譏。」詳參脫脫，〈夏竦／子安期傳〉，《宋史》卷 283，頁 9578。

³⁰ 脫脫，〈劉燾傳〉，《宋史》卷 401，頁 12173。

³¹ 脫脫，〈杜範傳〉，《宋史》卷 407，頁 12289。

³² 脫脫，〈牟子才傳〉，《宋史》卷 411，頁 12361。

³³ 脫脫，〈黃若疇傳〉，《宋史》卷 415，頁 12450。

³⁴ 脫脫，〈陳宗禮傳〉，《宋史》卷 421，頁 12595。

³⁵ 脫脫，〈洪天錫傳〉，《宋史》卷 424，頁 12657。

³⁶ 脫脫，〈真德秀傳〉，《宋史》卷 437，頁 12964。

³⁷ 脫脫，〈葉味道傳〉，《宋史》卷 438，頁 12987。

上，而爲了營造一個群賢環繞的，從皇儲到帝王一貫延續的所謂廣義的經筵學習氛圍，這些帝王身邊的君師，基本上必需是經明行修、學德兼備之儒學文臣³⁸。也必須是足以教導太子、帝王德操，並以其自身爲典範而來參與太子、帝王人格之養成與發展的品格導師。

本文針對宋代之《論語》經筵講義，擬就《四庫全書》〈集部〉所收楊時、程俱、王十朋、袁甫、劉克莊、徐元杰等六人之《論語》經筵講義爲主要研究對象，試圖探究經筵講官各有何進講風格？此風格與其所進講之《論語》講義內容之間有無關聯？又彼等所講授之《論語》經筵講義，其內容思想或主張多聚焦於哪些共通議題？試圖以之形塑何種帝王人格？達成何種政治效用？又實際對太子、諸王等皇子產生何種教育功效？凸顯出帝王教育存在著哪些問題？進而剖析經筵講義之解經法所具有的特色、經筵教育的特點，以及宋代《論語》經筵講義所具有的時代思想意涵。希望藉之釐清宋代經學教育中，《論語》作爲帝王教科書的具體形貌爲何。

二、各《論語》經筵講官所講篇章、內容與進講方式

前述楊時、程俱、王十朋、袁甫、劉克莊、徐元杰等六位《四庫全書》所收《論語》經筵講官之進講內容，其所選之進講篇章不盡相同，而重覆之篇章並不多，重覆者有：1.楊時：巧言令色章（出於〈學而〉篇）與劉克莊：第六則之言巧言令色（出於〈陽貨〉篇）；2.楊時：不患人之不己知章與王十朋：〈學而〉第一之第一則。其他之進講篇章，各講官之間並無重覆；但有時在進講《論語》某篇章時，因爲必須援引《論語》其他篇章來作解釋，故也會造成諸如：其雖非講官所選講之篇章，但在進講內容中，由於講官需要援他章以證，遂導致所援以說明之章節，不約

³⁸ 例如宋真宗曾告輔臣要選擇「經明行修」之學官或專經之士爲其說經，詳見李燾，〈咸平元年（998）正月丁丑條〉，《續資治通鑑長編》卷43，頁562。又古代官職中之儒臣、詞臣、科臣等專稱，皆專指一定出身起家，專有一定職掌之人，然有鑒於近來論者多視經筵之主講官、侍講官與侍讀官爲「儒臣」，故本文以下亦以「儒臣」稱此類儒學文臣。

而同地，亦與其他講官所援以說明之章節相同。如王十朋的進講中有一則出自〈爲政〉篇第二章的〈爲政以德〉，而徐元杰於其所進第二則講義中，在援引朱熹之說法以解〈學而〉篇所以置於篇首之理由時，也是用了北辰之義來解釋爲政必先以德。

大體而言，此六位講官們自《論語》中所選取出來進講的篇章，主要以〈學而〉篇爲多，如楊時所進講者共九則，皆取自〈學而〉篇；王十朋所進講者中有兩則，徐元杰有一則亦是出自〈學而〉篇。另外，關於其他進講篇章之中，程俱主要集中在講〈雍也〉篇，共講有六則；袁甫主要以〈顏淵〉篇爲主，共講了六則；劉克莊則以〈陽貨〉篇爲主，再加講一則〈微子·微子去之〉章，共講了十則；徐元杰之講義，除一則出於〈學而〉篇，其餘九則皆出於〈爲政〉篇；王十朋之三則講義，除前述兩則出自〈學而〉篇者，另一則出於〈爲政〉篇。

然各講官之風格亦各有特色。例如楊時之講解多有己見在其中，並有勸誡人君應當以君子爲楷模，不應逆道而行之意味。所選篇章以〈學而〉篇爲主，注重個人德行，講解時則衍申至君王應具備何種德行，並屢引《詩經》、《尚書》輔助說明。程俱則以解釋篇章之意義爲主，常舉正反兩面之例證，隱約可看出其試圖論及君王爲政之道，但並未特別指出或加以討論。所講內容也一樣著重在德行部分，但主要還是在解釋篇章本身，且最後結尾的部份常流於個人感慨，以委婉的方式，希望君王能夠引以爲鑑，而不若楊時語氣直接。而王十朋完全著重在解釋《論語》原文本身之意涵，比較沒有其他延伸、勸誡的部份。由此似乎也可看出講師對於「皇帝」這一學生的戒慎恐懼。然王十朋所謂：「爲政以德，是帝王仁義之學，非修德於爲政之時」的這一看法，則頗有其獨特之見地。

袁甫則多先解釋原文之意涵，然後再援引時事加以申論，同時亦會解釋之所以如此之原因所在，以及身爲君王所以必須更應謹慎之理由何在。袁甫所進講之內容中，有兩點非常具有個人特色。一是其主張君上應該培養「剛德」；二是其主張人君要破除自我身體之執著、囿限，無「我」這一私累，方能與宇宙萬物無間隔，動靜皆能合乎禮。劉克莊之進講風格，主要也是在解釋原文本身之意涵，但屢引朱子、程子之《論語》闡釋爲證，最終則以先儒或其自己對此篇章的評論做結。而徐元杰之講義並沒有明確指出其所講論之《論語》篇章爲何，在講解經義時，也與劉克莊

一樣，多援引程子、朱熹之說來輔助說明，其講義與其他五位講官最大的差異就在於：其所選篇章有四章是以論「孝」為主。而從劉克莊、徐元杰引用程子、朱熹之註解一事看來，頗有所謂：藉由引用權威，有助於避免觸犯龍顏的意味在其中。

另外在進講方式方面，楊時先標明篇章，如：「巧言令色章」。後再接解釋；程俱則標明引用之文句出於《論語》哪一篇，如：「雍也第六」。並引述其所講之整則經文原文，再加以闡述；王十朋同於程俱，但在闡釋經義之前，首先釋《論語》書名之來源及意義，繼而標出其所講釋之文句是出於《論語》哪一篇，如：「學而第一」。並引用整句經文原文，如：「子曰：爲政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」而後再加以說明之；袁甫則直接引用整句原文，如：「子曰：君子成人之美，不成人之惡。」而後再加以說明之，但並未標明其出於《論語》何篇；而劉克莊則同於袁甫，直接引用原文而不標明其出於何篇章，而於原文之後直接闡述其義；徐元杰則是在講義之前，先闡釋《論語》之價值，再表述自己戒慎恐懼、竭力而爲的心情，然後直接闡釋經義，而對於其所闡其所釋文句爲何？出於哪一篇章？等等，並不直接援用之，例如：「臣聞先儒朱熹曰：〈學而〉爲書之首篇，所記多務本之意……。」

據上所述，《論語》經筵講官在進講時，並無一制式進講方法，端看講官自身安排。而關於其講解之內容，六位講官基本上教導目的皆著眼於增崇聖德，細部內容則分別說明爲學之重要、德行須涵養、身心宜修養，並強調仁心之重要。然就彼等講義之表面字義看來，除楊時講解多有己見在其中，並有勸誡人君應當以君子爲楷模，直言人君不應逆道而行之意味外，其他學者相較於楊時，則多以解釋《論語》原文之意義爲主，其中或有如程俱一樣，藉古喻今以諷喻君上者，然皆未若楊時直接警言人君應有何戒慎警惕。

雖然各講官之講義風格有所差異，然誠如前文所述，彼等所欲達成之教育目的，無非在增崇聖德，涵化帝王之道德人格修養。而筆者在閱讀此六位講官所進講之《論語》講義內容後，可清楚看出其共同之教育目標乃在「養君德」，故其帝王教育之共同訴求乃在「正君心」、「格君心之非」，故有四大主張：爲學志道、修身進德、遠佞近賢、輕利寡欲。下文將就此四大教育主張，分項討論經筵講官所欲形塑的帝

王人格，以及其所欲輔弼的君德具體為何？

三、《論語》與君德：為學志道、修身進德、 輕利寡欲、遠佞近賢

歷代大多數經筵講義之內容，開頭多先宣揚帝王之英明、偉業與聖政，繼而在講解經義時，或弘揚名臣賢士之嘉言善行，或旁及當下國家社會之現實處境與急待解決之時政問題，兼亦涉論朝政人事與文化學術等各方面，而無論是哪一層面，均具有極為強烈的現實功能性。《四庫全書》所收宋代各家經筵講官之《論語》進講內容，雖然各講官之講義風格有所差異，然誠如前文所述，彼等所欲形塑之帝王人格，亦有其共通之處，故主旨皆聚焦在所謂：為學志道、修身進德、輕利寡欲、遠佞近賢、等四大君德的養成。下文將分別就此六位講官所提出的此四大帝王教育之共同主要目標，分項討論經筵講官所欲形塑的帝王人格，以及其所欲輔弼的君德具體為何？

（一）為學志道

關於《論語》一書之特色，《四庫全書總目》有言：「故《論語》始於言學，終於堯、舜、湯、武之政，尊美屏惡之訓。」³⁹換言之，《論語》作為帝王教育之教科書，其若有可能達到堯舜治世，則其前提必須自學始。其實，漢朝以還的御前侍講與經筵講義，無非也是意識到「學」乃是「政」的預備工作，或者說是準備階段，甚至是君王執政後，日夕觀省、參考鑑戒、日新聖德，與成就至德大業、永保天下的憑藉工具，故儒臣屢向帝王強調「學」的重要性，並提倡君王宜尊師傅講論經義。張昭就曾如下說道：

³⁹ 清·紀昀等編，〈經部·四書類二〉，《四庫全書總目提要》卷36（臺北：臺灣商務印書館，1983），頁22。

山岳不讓其撮土，所以成其高；王者不倦昌言，所以成其聖。歷觀前代，乃至近朝，遍閱聖君，無不好學。故楚靈王軍中決勝，不忘倚相之書；漢高帝馬上爭衡，猶聽陸生之說。遂得宸謀益治，宗社延長。……古者或立儒官，或開文館，旁求巖穴之士，延納草澤之才。雖有前規，伏恐未暇。況國家設官分職，選賢任能。有輔弼講其國經，有師傅啟其言路。可以談天人之際，可以陳理亂之繇。但能屬耳于典謨，何必服膺于卷軸？伏望陛下聽政之餘，數召近臣，討論經義。所冀熟三綱五常之要，窮九疇八政之源。⁴⁰

正因為研讀、討論經義作為一種「學」的重要途徑，其攸關的是歷代帝王能否成德進業、治國保天下，故經筵講官們也屢於經筵上反覆陳述「學」對於君王的重要性，此一現象在宋代《論語》經筵講官身上亦無例外。王十朋便如下說道：

古之學者為己，非止乎為己也。學既足乎己，行其所學，斯可以為人。故先之以學，次之以為政。學與政非二物，故所學者如何爾。學帝王仁義之術，則為德政；學霸者刑名之術，則為刑政。幼之所學，壯之所行，一也。為政以德，是帝王仁義之學也，非修德於為政之時，行所學於為政之時耳。正其身，而天下自歸，譬之北辰。北辰嘗居其所而眾星咸拱，人君以德為政，無為而治，而天下共尊。古之人有行之者，堯、舜、禹、湯、文、武是也。⁴¹

劉克莊則向君上明言道：好仁不好學，其蔽也愚的前代君王，就如徐偃王以仁失國。好知不好學，其蔽也蕩，就如周穆王不足以知祈招之詩。好信不好學，其蔽也賊，就如宋襄公不重傷、不禽二毛以至於敗。好直不好學，其蔽也絞，就如齊宣王自狀其好貨、好色、好世俗之樂者是也。好勇不好學，其蔽也亂，就如楚靈王能問鼎而不能捄乾溪之敗。好剛不好學，其蔽也狂，就如夷吾以復諫敗，主父以胡服死。仁、知、信、直、勇、剛皆屬於美德，上自人君，下至士君子之所當好；然不學以明其理，則各有所蔽，學所以去其蔽也。⁴²顯然，在劉克莊看來，歷朝昏敗之

⁴⁰ 宋·張昭，〈請尊師傅講論經義疏〉，曾棗莊、劉琳編，《全宋文》卷9（上海：上海辭書出版社，2006），頁207。

⁴¹ 宋·王十朋，〈小學講論語〉，《梅溪後集》卷27（臺北：藝文印書館，1959，《欽定四庫全書》），頁34-35。

⁴² 詳見宋·劉克莊，《論語講義》，《後村先生大全集》卷84（臺北：藝文印書館，1959，《欽定四庫全書》），頁18。

君主所以陷於愚、蕩、賊、絞、亂、狂的地步，皆導因於「不學」，故導致治國「無術」。

徐元杰更進一步指出：

學問之道無他，求其放心而已。求於心者，合下必自源頭理會。魯論言出心字，只有三處，然句句字字無往而非求心。臣嘗日夜反覆求孔門所以問答之根據，不但稍可以知聖人心法之傳，至於古帝王相傳為學切要處，亦因是可以推尋。蓋求道莫切於求心，求心莫切於求仁，仁為心之全德。故曰：仁人，心也，合而言之，道也。⁴³

據徐元杰上述的說法，則帝王為學的進路，就在藉由求放心、全德、成仁等次第，而達到契入聖域、道域這一終極目標。徐元杰並且說道：

（學而篇）十六章之旨，無非學者之事。學者求為君子，君子則求在我者也。合首章與末章而觀，即所謂：「人不知而不愠」，參諸患不知人之旨，則學之貴於自知，可以觀聖門之氣象矣。⁴⁴

也就是說為學的遠大目標雖然是在契入聖域、合於正道，但任何偉大的目標還是得從反求諸己出發，方有其可能性。換言之，即便帝王試圖以德化萬民來取代嚴刑峻法，但更應該將其自身視為必須被克服的最大對象。因為帝王既然為天下萬民所瞻仰、仿效之對象，則其自身端正與否，正是維繫邦國興亡、天下治亂的關鍵。故徐元杰如下說道：

政刑乃為治之具，固不可一日弛。然治之大本，有不正是，苟恃其具而不探其本，則無以格民心、善民俗，徒有苟免刑罰之意，而未必有愧恥改過之心。蓋雖不敢為惡，而為惡之心實未嘗忘也。……人主之治天下，使民有懼心，不若使民有愧心，驅之而後從，不若化之而不忍犯。蓋德著於躬行踐履，所以率先乎民者也。……人主端本於深宮隱微之間，表正於四方遠近之眾，即《大學》所謂明明德於天下，必先之以治國齊家，本之以修身正心，其道則愈反而愈約。故推之化天下，自有愈用愈博者存斯民。……朱熹曰：「政者

⁴³ 宋·徐元杰，《經筵講義》，《楫棹集》卷1（臺北：藝文印書館，1959，《欽定四庫全書》），頁1。

⁴⁴ 同前註，頁2。

為治之具，刑者輔治之法，德禮則所以出治之本，而德又禮之本也。」⁴⁵

若如是，則如何使帝王正心修身，成就君德，乃成經筵教育的首要之務。

（二）修身進德

正因為帝王一身攸關邦國興亡、天下治亂，故政治的根本就在帝王如何修身進德，而此事也就成為經筵講官教育帝王的重責大任。程頤就明言：

朝廷置勸講之官，輔導人主，豈止講明經義？所以薰陶性質，古所謂承弼厥辟，出入起居者焉，宜朝夕納誨，以輔上德。⁴⁶

既然講官之職責是在藉由講讀經典以達到輔弼君德的功效，則在進講的過程中，講官常常必須透過經書來傳遞修身進德之重要，例如袁甫在進講《論語》時，所進講之篇章所以全選自〈顏淵〉篇，顯然就是意識到孔門四科乃以德行為先，而孔門弟子中，德行超乎聖門高流之上的，就推默而識之的顏回。至於帝王在聽講時，潛移默化之中，其究竟必須涵養何種德行，講官不僅要明確教導之，同時也要具體指出歷朝聖王之典範，這也是為何在經書進講之外，儒臣講官所以屢進漢唐故事，其原因無非試圖收見賢思齊之效。⁴⁷

而宋代《論語》經筵講官於經筵上試圖形塑的具體君德，主要強調修身首重孝德的養成，其中王十朋說道：

於《論語》，善事親為孝，善事兄為弟，孝弟者閨門之懿，百行之先也。事親孝，故忠可移於君，事兄弟，故順可移於長，擴而充之，至於格上下、通神明、準四海，未有不本於此者。堯舜古之盛帝，其道至大也。孟子稱之曰：孝弟而已矣。堯舜之道，不止於孝弟，然其所以巍巍蕩蕩，後世莫及者，蓋

⁴⁵ 同前註，頁 4-5。

⁴⁶ 宋·程頤，〈乞六參日上殿劄子 元祐元年四月〉，《全宋文》卷 1751，頁 227。

⁴⁷ 宋代經筵講官之一文彥博，嘗進漢唐故事十一則，理由在於：「臣近者竊聞聖旨，令經筵官間日進漢唐故事各一件，以備御覽，有以見聖德稽古求理之切。臣忝預經筵，固當粗有裨補，輒亦於漢唐史中節錄得數事，繕寫進呈，伏望聖慈采覽。」（頁 264）所進故事詳見宋·文彥博，〈進漢唐故事奏〉，《全宋文》卷 649，頁 264-274。

由其以孝弟擴而充之也。⁴⁸

楊時也以舜帝為典範，強調人因為生命流轉、時空變遷，故不能終身慕父母，然人卻可以慎終追遠以至終身不忘，終身慕之，舜帝就是因為慕妻、慕君、慕父母，惟順父母足以解憂，更敬仰其先人，也就是因為舜帝具備此孝順德行，而使其臣民道德歸於淳厚。楊時認為舜所以足以為天下、後世取法者，莫過於其孺慕、孝順、敬仰雙親先人的德行，此乃人君所應學習取法的道德。⁴⁹

徐元杰則在九則的《論語》進講中，舉出孟懿子問孝、孟武伯問孝、子游問孝、子夏問孝四章，以「孝」德作為與顏淵「仁」德的對照組，強調：

欲求孝者，要必合四章而並觀，反吾身而密察聖人之所以告四子者，斯能備其道於一身。⁵⁰

然而「孝」為何與「仁」並舉以對照？我們或許可以說：「孝」如果是皇室宗親內部上下關係的安定劑，「仁」則是君臣、君民上下關係的安定劑。其皆使封建社會中的上下秩序，可以藉由人自主的道德發露而來達成一種基於良善人性的關係和諧；而不是藉由法令條文的外在約束而被迫遵守某種人為規範的關係。在此可以看出相信人性良善，並基於此價值信仰所發展出的「德」之自我涵養、要求，「禮」之自我行為約束、規範，始終超越以「刑」、「法」來制裁人之行為的儒家主流價值。

據上所述，人君所以必須涵養孝順之德，乃因擴充之可收化民歸厚這一風行草偃的治民效用，而且欲發揮此化歸之效，則帝王必須要能以所謂：不違逆父母、不遺憂於父母、能衷心誠摯敬養事親、直義而有溫潤之色的態度，涵養其周到全面的孝德。而「孝」作為君德之一，筆者以為其除了是百善之先以外，「孝」作為帝王教育之一環，若從政治鬥爭始終存在於皇室家族內部的現實處境來看，與其說帝王所以須要盡「孝」，是因為「孝」這一德目可建構出穩定的家庭倫理秩序，毋寧說

⁴⁸ 同註 41，頁 33。

⁴⁹ 詳參宋·楊時，《經筵講義·論語》，《龜山集》卷 5（臺北：藝文印書館，1959，《欽定四庫全書》），頁 4-5。

⁵⁰ 同註 43，頁 9。

其不也具備了穩定皇室宗親內部之權力爭奪關係的效能在其中。

誠如上述所謂「孝」德常與「仁」德並舉，故除了不斷重申君上必須涵養孝德之外，講官們也屢向人君耳提面命其必須存仁心、戒殺心，以養其聖王仁德。袁甫說明道：

聖門所謂文者，非詞華之謂也。夫子曰：「文王既沒，文不在茲乎」，顏淵曰：「博我以文」，所謂文者，即道也。彝倫之懿，粲然相接者，皆文也。三千三百待人以行者，皆文也。……既曰文而又曰仁，同乎？異乎？曰：文者所以著見，而仁者其根本，名異而實同也。會之以文，蓋所以輔吾之仁也。聖人切切於求仁，造次顛沛，未嘗暫舍，終食之間，未嘗或違。……修明師友講習之學，豈非人主之急務哉。⁵¹

袁甫此話，似乎也說明了講官所進講的經書史籍，都在闡發這一「彝倫之懿」的「文」，同時也是在涵養「文」之本的「仁」。然由於「仁」一字包含眾德於其中，落實到實際的執政層次而論，當有其具體作為。故袁甫主張人主的「仁」德展現，就在其必須如同「孝」德的發揮一般，當行風行草偃之德，以收化民之效，即便是對無道之人。其言：

無道為有道之害，不加誅殺則害不除、政不肅，是固然也。然良心善性，人人固有，導之以仁義，齊之以禮樂，自可使之遷善遠罪，而又何以殺？為《易》曰：天地之大德曰生。聖人體天地好生之大德，以父母斯民，欲善而民善，以德而感德，真如風行草偃之易。苟至於是，則吾與斯人並生並育於覆載之間。此乾道變化各正性命之功也，而無所事乎殺矣。蓋生固德也。而刑亦德也。孟子所謂：以生道殺民，雖死不怨殺者。季康子識不足以及此，乃先萌一殺心，其與天地好生之德大悖矣。此孔子所以深排而力戒之。⁵²

亦即，好生之德堪稱是人君導民以仁義、齊民以禮樂的基礎，也是人君對天下子民展現其「仁」心的前提要件。換言之，欲收化民之效，「生德」勝於「刑德」，而且好生之德的發揮，不僅合於聖人孔子之道，亦可參天地之大德。此點恰與上文主

⁵¹ 宋·袁甫，《經筵講義》，《蒙齋集》卷1（臺北：藝文印書館，1959，《欽定四庫全書》），頁6-7。

⁵² 同前註，頁5。

張「孝」與「仁」的這種所謂：藉由人自主的道德發露而來達成一種基於相信人性良善的和諧人際關係；而不是從開頭就有疑人性而試圖藉由法令條文的外在約束，以規範人們行為的思維相呼應。

綜言之，為學志道、修身進德乃是帝王要自我高尚其志，廣其格局。然而學識的培養與道德的涵養，終究要落實到執政的實踐層面上來。故宋代《論語》經筵講官多從所謂輕利寡欲、遠佞近賢兩方面來勸導人君。這就如同在經筵上講官雖然都以三代聖王來作為人君的典範，但作為人君落實到政治現實實踐層次上的學習對象，講官所標舉的學習典範則多是漢唐兩朝盛世的明主。以是，元祐初年間（1086-1093）朝廷也頒布聖旨，令經筵講官間日，又或者於非講讀日進漢唐故事各一件，以備御覽。⁵³換言之，經筵講官的帝王教育方策，在典範的例舉、理想的追尋與現實施行這兩個層次之間，其實存在著某種必然性的落差。

（三）輕利寡欲

蓋人君若要以其自身為最大對象，則其必須面對另一個執政的主要課題，那就是人主應該要去除其一己之私欲，以免妨礙公務、公益。楊時如下言道：

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。⁵⁴

亦即，只有當人主能去除一己之私利，方可以天下蒼生為念。惟其能人飢己飢，人溺己溺，故能不遠仁道。針對此點，袁甫則提出更徹底的解決之道，亦即人君必須破除我執，乃至去我化，方能去人我之別，視民如己，進而與天地萬物融合無間。其言：

⁵³ 據《宋史》所載，元祐初年蘇頌遷吏部兼侍讀，上奏曰：「國朝典章，沿襲唐舊，乞詔史官采新、舊唐書中君臣所行，日進數事，以備聖覽。」（脫脫，〈蘇頌傳〉，《宋史》卷 340，頁 10866）又如前述，文彥博於元祐二年（1087）便進呈了十一則漢唐故事。

⁵⁴ 同註 49，頁 10。

己與天地萬物本無隔也，而認八尺之軀為己，則與天地萬物始隔矣。故惟克己則洞然大公，不見有己矣。……克己何以能復禮？曰禮者周流貫通乎天地萬物之間，無體、無方、無不周徧，人惟認八尺之軀為己，於是去禮始遠。苟不認己為己，則天高地下，萬物散殊，皆禮也。吾亦天地萬物中一物耳，無往非禮而何有於己哉。故不克己則禮失，既克己則禮復。⁵⁵

袁甫此番言論，堪稱試圖徹底地將人君之私我完全去除。而這一去除人君一己之私欲的主張，自然也往勸誡人君戒除華奢的這一教誨方向發展。而關於人君之生活習慣乃至習性的養成，當然也不會是在皇子們當上皇帝後才來訓練培養之，此即前文王十朋所謂的：「非修德於為政之時」。因此講官們在教導皇子時就要戒除其諸如豪奢、浮華等惡習一事，由英宗時期曾經擔任過吳王宮教授的吳充，因為痛心皇子們奢侈、浮躁又輕慢所提出的《六箴》中，第六條即為「崇儉」這點，亦可獲得證明。⁵⁶而身為仁宗、英宗、神宗三朝之講官的呂公著，其於英宗治平元年（1064）四月所進講的《論語·子之所慎齋戰疾》之講義內容，亦提醒英宗從身心兩方自我克制一己之情欲，謹慎自愛。呂公著言：

有天下者為天地、宗廟、社稷之主，其於齋戒祭祀，必致誠盡恭，不可不謹。古之人君，一怒則伏尸流血，故於興師不可不謹。至於人之疾病，常在乎飲食起居之間，眾人所忽，聖人所謹。況於人君，任大守重，故當節嗜欲，遠聲色，近醫藥，為宗社自愛，不可不謹。⁵⁷

呂公著提出了人君一己之身心，並非僅屬於其個人所擁有，而是公共領域的一部分。其藉由個人身心之修養，使得情欲之發展有其節度，目的就在確保人君之政治道德實踐，亦即國家之長治久安可以獲得保障。

袁甫並且主張只有當人君從物欲、混沌的世界中勇敢並堅決地自我提昇、超脫出來，其才有可能與天地萬物融為一體而無有一毫間隔。值此之際，人君才有可能視民如己。如此一來，天下蒼生的問題也就成了人君的切身問題，人君的仁心才能涵蓋天下蒼生，天下也才能處於一種共生同濟的溫暖關係，亦即處於人君的仁心為

⁵⁵ 同註 51，頁 7。

⁵⁶ 詳參脫脫，〈英宗趙曙本紀〉，《宋史》卷 13，頁 253。

⁵⁷ 呂公著，〈論語講義二 治平元年四月〉，《全宋文》卷 1092，頁 266。

懷之中。袁甫如下說道：

又發明之曰：一日克己復禮，天下歸仁焉。玩一日字，正所謂朝聞道也。正所謂我欲仁，斯仁至矣。凡人昏昏於物欲之中，如醉如夢，一日勇決無牽制、無拘滯、無二三，此身與天地萬物了無阻隔，人即己也，己即人也，天地萬物皆非形軀之所能間也。故曰天下歸仁焉。言天下皆在吾仁之內也。⁵⁸

相對於楊時、袁甫，劉克莊在進講《論語》時，則是舉出前代帝王因趨利而衰敗的實例以教化人君，使君上引以為鑑。其言：

臣於此章（〈子之武城，聞弦歌之聲〉章）見周衰，為政者稍已趨於功利，夫子厭之，故一聞弦歌之聲，莞爾而笑。……君子小人雖異，皆不可以不學道，小邑與治天下雖異，皆不可以不尚禮樂教化。……無計功謀利之心，則愛人矣。⁵⁹

我們在此須注意的是：劉克莊提出所謂：「無計功謀利之心」的「愛」民條件，主張人君要涵養一顆真心誠意，付出一種無算計、不求回報的「愛」民真情義。亦即仁君／人君並不是為了滿足自我成就感，或是為了成就一番豐功偉業這一企圖下來「展示」其愛民。由此我們或許可以說：劉克莊試圖努力涵養的君德，乃是人君要對其子民具體付出無私真摯的、無自他分別的「大愛」。

而除了必須限縮自身之私欲，人君更不可為了遂一己之私欲而勞民傷財。故講官也勸告人君要能薄徭賦、輕斂，使民休養生息。或許就是因為這一理由，所以程俱在進講《論語》時，首先舉出的篇章就是〈雍也·子華使於齊〉章，用以說明人君不僅不可厚斂於民，亦應明察秋毫，不可縱容貪殘官吏魚肉百姓。⁶⁰程俱在此藉由規勸人君寡其私欲，同時道出官僚體系可能如何欺上瞞下以遂逞其私欲，提醒人君關注此政治體制結構內部，有關「人」的問題。其實，經筵講官也特別關注人君周遭的人際問題，亦即，人君與「賢士」、「奸佞」之間的親疏遠近關係如何？

⁵⁸ 同註 51，頁 8。

⁵⁹ 同註 42，頁 15-16。

⁶⁰ 詳參宋·程俱，《進講》，《北山集》卷 29（臺北：藝文印書館，1959，《欽定四庫全書》），頁 1-2。

（四）遠佞近賢

輔弼君德的講官們非常清楚環境，人際環境對人君有著特別深遠的影響。一個為學志道、修身進德、輕利寡欲的人君，設若其不能遠佞進賢，則君德難免朝夕不保。誠如理宗朝的經筵講官包恢，其歷仕所至，破豪猾、去姦吏、治蠱獄、課盆鹽、理銀欠，政聲赫然。其曾於輪對時如下對言道：

臣心惻隱所以深切為陛下告者，陛下惻隱之心如天地日月，其閉而食之者曰近習、曰外戚耳。⁶¹

正因人君容易被環繞其身旁的「近習」與「外戚」所影響，所以講官們總是諄諄教誨人君要勿陷讒諂，不為巧言令色、狡詐之人所迷惑。楊時說道：

讒人之言常巧矣。故能變亂是非之實，中傷善類，以蔽惑人主之聽，不可不察。⁶²

劉克莊更明白直指奸臣佞人，不僅會混淆視聽、陷害忠良，更足以亡國。其言：

（巧言、令色）皆人偽也，其去天理遠矣，故曰鮮矣仁。天下有正色，有正聲，然紫能奪朱，鄭能亂樂；天下有正理，然利口者，能使是、非；賢、不肖易位，故聖人深惡之。……若人也其始止欲順悅人主之意，而其終乃至於傾覆人之國家，三孺之於齊；趙高之於秦；江充李訓之於漢唐；虞世基、裴矩之於隋，是也。⁶³

而除了偽善奸佞之人外，對於有口辯之才如子貢者，劉克莊亦抱持負面評價。其言：

顏子止受用一仁字，曾子止受用一孝字，而為大賢。子貢躬行不足，口辯有餘，徒以言語求夫子，其在孔門雖有可與言詩之褒，然不能免方人之誚，安於資質之偏，而不以顏曾自勉。⁶⁴

⁶¹ 脫脫，〈包恢傳〉，《宋史》卷421，頁12593。

⁶² 同註49，頁4。

⁶³ 同註42，頁19-20。

⁶⁴ 同前註，頁20-21。

筆者以為劉克莊此話自有微言大義在其中。誠如針對子貢所謂：「我之不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人」（《論語·公冶長》）的自勉，孔子則指正子貢說：「賜也，非爾所及也。」筆者以為孔子所以如此答覆子貢，乃因孔子從子貢身上意識到：人即使在心理情感上覺得可貴，並在理性上認同理解倫理道德的必要，但並不等於其道德實踐獲致必然的保障。劉克莊的此番進講，迂迴地提醒人君應以子貢為借鑒，恥其不殆躬行，莫只是停留在經筵上「論」道德，卻無法付諸道德「實踐」。

劉克莊甚至將小人與女子並舉，提醒人君要謹慎與之相處。劉克莊認為朱子所謂：「君子之於臣妾，莊以蒞之，慈以蓄之，則無二者之患」⁶⁵的作法，乃是人君對待小人以及與女性相處的最好方式。⁶⁶在此引人注意的是：相較於其他講官，劉克莊還注意到「近習」與「外戚」之外，環繞在人君身側的后妃侍妾等女性，設若人君無法以一種莊重有節度的家族關愛來對應之，則皇宮內院的男女關係，將會因為爭寵、恃寵、失寵等複雜人際關係的流轉與改變，而衍生紛擾爭端，不僅會危害「君德」，甚至可能威脅「君權」。

有鑑於此，經筵講官們因而主張人君應該要納諫言、近賢臣。別因為巧言順耳、惑心而誤信讒人便佞之士之言，而以之為心腹。程俱因而如下說道：

伏節死義、犯顏逆耳之事，常在愚慙樸魯之人，而諛悅嗜利之徒，常出于疏通警敏之士。⁶⁷

由此看來，經筵講官所面臨的教育難題，並非僅止於帝王一人，其輔弼君德過程中最大的障礙，或恐就是人君身邊的姦佞人臣與后妃侍妾。亦曾擔任經筵講官的程頤就深刻體會到這個問題的嚴重性。程頤言：

臣聞三代之時，人君必有師傅保之官：師，道之教訓；傅，傳其德義；保，保其身體。後世作事無本，知求治而不知正君，知規過而不知養德，傳德義之道固已疏矣，保身體之法復無聞焉。……臣以為傳德義者，在乎防見聞之

⁶⁵ 宋·朱熹，〈陽貨·唯女子與小人為難養也〉，《論語集注》（臺北：大安出版社，1996，《四書章句集注》），頁255。

⁶⁶ 同註42，頁21。

⁶⁷ 同註60，頁8。

非，節嗜好之過；保其體者，在乎適起居之宜，存畏慎之心。臣欲乞皇帝左右扶侍祇應宮人內臣，并選年四十五已上，厚重小心之人；服用器玩皆須質樸，一應華巧奢麗之物，不得至於上前，要在侈靡之物不接於目，淺俗之言不入於耳。及乞擇內臣十人，充經筵祇應，以伺皇帝起居，凡動息必使經筵官知之，有翦桐之戲則隨事箴規，違持養之方則應時諫止。

[貼黃]今不設保傅之官，傳德義、保身體之責皆在經筵，皇帝在宮中語言動作衣服飲食，皆當使經筵官知之。⁶⁸

程頤提出此一建議，證明其觀察到：經筵講官若試圖保傅君德，則其必須參與皇帝的的生活整體，從生活全面的各項習慣著手，調整皇帝之身心人格發展，方能確實涵養其君德、形塑其聖賢人格。換言之，講官必須參與帝王的人格形塑、品格養成過程。若如是，則講官當然必須掌握帝王的生活全貌，包括其各種生活習慣與細節，乃至其與侍讀、侍講之間的言行互動，如果能詳實記錄之，則應有助於講官指導、修正帝王之言動。故孝宗朝，起居舍人洪邁就曾如下建議道：

起居注皆據諸處關報，始加修纂，雖有日曆、時政記，亦莫得書。景祐故事，有邇英、延義二閣注記，凡經筵侍臣出處，封章進對，宴會賜予，皆用存記。十年間稍廢不續，陛下言動皆罔聞知，恐非命侍本意。乞令講讀官自今各以日得聖語關送修注官，令講筵所牒報，使謹錄之，因今所御殿名曰祥曦記注。

⁶⁹

而經筵教育所試圖形塑的君德，其終極目標就在培養一位人臣、子民皆可由衷凜然以對的「四海綱常之主」⁷⁰，所以理想上講官本須恪盡職責，忠亮直言，反復規正君王。亦即一位學養、才德兼備的經筵講官，其個人學識與道德的完善，設若無法對人君以及一國之政治發揮實際影響，實踐政治道德功效，則其經筵教育終歸失敗。相同地，因為君王必須治理萬民、統領四海天下，因此經筵教育也不能只停留在帝王一己之個人道德的涵養，此個人道德也同樣必須達成政治道德功效的落

⁶⁸ 程頤，〈論經筵第二劄子〉，《全宋文》卷 1751，頁 224-225。

⁶⁹ 脫脫，〈洪皓／子邁傳〉，《宋史》卷 373，頁 11571。

⁷⁰ 語出徐元杰勸戒仁宗勿輕率出命，起復丁父憂之丞相史嵩之，宜愛惜民彝，以免有違禮制之常。詳見脫脫，〈徐元杰傳〉，《宋史》卷 424，頁 12661。

實，亦即平治天下，達到長治久安，乃至四海昇平。誠如後文所述，理宗也曾悅納經筵講官包恢之直言諫議，然終因理宗縱慾並疏於政事，導致賈似道專擅，史家因而論贊曰：

可惜哉！由其中年嗜慾既多，怠於政事，權移奸臣，經筵性命之講，徒資虛談，固無益也。⁷¹

由此可知，講官在經筵上若徒論玄虛、蹈空之性命道德，實際上卻無法具體使人君節私欲、遠佞臣，落實其教喻以導正人君之人格，並使人君之國家治理可以達到海內晏安，則經筵講官也就形同無法達成其教育功效。換言之，經筵講義之講論經義，其目的既不在追求經文原義的復現，其經義之闡發也不能僅止於因文見義之解釋，其終究必須指向切合時局、時政，乃至國家、民族、君臣個人之真實處境，關切當下情境的「有為之言」。⁷²

四、有為之言——經筵講義的解經正法

從上節程頤對經筵教育的建議看來，經筵講官雖貴為當時知名的經師、人師，然因皇宮中有其特殊體制規儀，以致講官們在施行教育的過程中，不免存在著諸多限制，因而與受教者的帝王之間，始終有著難以親近的隔閡。復加其所面對的乃是九五之尊的帝王，或者可能是未來皇權繼承人的儲君皇子，因此講官們始終處在此種政治威權的壓力之下，有著權力上無法逾越的分際。前者顯示出講官保傅教導帝王之重責大任，在理想與實際的施行上有其落差。後者凸顯出帝王與講官在經筵上的權力衝突，亦即原本君尊臣卑的君臣關係，在經筵上則逆轉為臣（師）尊君（生）

⁷¹ 脫脫，〈理宗趙昀本紀〉，《宋史》卷45，頁889。

⁷² 日本江戶時代儒者中井履軒對朱熹於《孟子集註》〈梁惠王·交鄰國有道〉章中，將「惟仁者為能以大事小」、「惟智者為能以小事大」兩句《孟子》原文中之「事」字，改解為具有「撫育」之義的「字」字一事說明道：「經文大小並稱事矣，註於事小改為字，非也。豈南宋之時，有為而言邪？有為之言，不可解經。」見（日）中井履軒，〈梁惠王第一·交鄰國有道章〉，《孟子逢原》第十卷，關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973），頁40。

卑。

據前文所述，經筵講義作為帝王教育的主要內容，其主要目標乃在培養君德，學作君子，進於聖人；興禮樂、施仁政，以求國家社稷長治久安。君德的養成這一教育目標，堪稱是孔子以來儒家人格涵養的主流正統教育進路，故講官在進講經書時也多採取正面規勸，故多選取《論語》中有關德行養成之篇章來進講，此由儒臣屢屢進講漢唐盛世之故事看來，亦可獲得證明。而此種教育方式無非企圖使帝王可以高尚其志，廣其格局。然而無論是從前文所分析的遠佞近賢、輕利寡欲來看；或是仁宗、英宗、神宗三朝之經筵講師呂公著，其於元豐八年（1085）六月所上之論修德為治之十大要事，亦即：一曰畏天，二曰愛民，三曰修身，四曰講學，五曰仁賢，六曰納諫，七曰薄斂，八曰省刑，九曰去奢，十曰無逸⁷³看來，帝王教育落實到實際政治生活層面，無非就在尋求解決帝王個人與國家社稷之現實問題的下學之事，而且多是其當下現實生活中所面臨的政治課題。此即仁宗朝之經筵講官呂公著於嘉祐八年（1063）七月所進《論語》講義〈學而時習之〉章所說的：

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。⁷⁴

而治理天下國家之事，又有輕重、緩急、難易之別，考慮現實以尋求實際的解決方案，尤屬當務之急，故程俱則如下說道：

今欲于朞月之間，一天下，返舊都，致太平，興禮樂，是則力不足矣。是挾泰山以超北海之類也。今欲勤聽斷、明政刑、節財用、慎舉措、脩軍政、紓民力、進賢能，以馴致中興之功，此則可為之事也。苟不為焉，是則畫也。是為長者折枝而自以為不能之類也。⁷⁵

換言之，講官們所勸誡、建議的，多屬於這類人君皇權眼前所能決定處理的具體政務，是與當下國家社稷、社會時局緊密關聯的現實問題。但也因為如此，故經筵講官的講經、解經法，多是逸離開經書原文之上下脈絡的「離經言道」，但其目

⁷³ 呂公著，〈論修德為治之要十事奏 元豐八年六月〉，《全宋文》卷 1095，頁 305-312。

⁷⁴ 呂公著，〈論語講義一 嘉祐八年七月〉，《全宋文》卷 1092，頁 265。

⁷⁵ 同註 60，頁 13。

的並不在建構講官自身的思想學說體系，而多是「有爲之言」。

亦即，此種「離經言道」的解經法，多是經筵講官對於國家時局有感而發，意圖有所作為之言，或是與其個人生命現狀之現實處境有關的感傷時事之語，故其中所透露出的弦外之音，目的都在試圖影響皇帝以引發某種政治效應。例如呂公著「每進講多數經義以進規」⁷⁶，其在會講「人不知而不愠，不亦君子乎」一句時便說道：

在下而不見知於上者多矣。然在上者亦有未見知於下者也。故古之人君，政令有所未孚人心或有未服，則反身修德而不以愠怒加之，如舜之誕敷文德，文王之皇自敬德，是也。⁷⁷

呂公著如此詮解「不知不愠」，已然逸離開《論語》上下文脈絡，而將「不知」一詞所指涉的對象範圍擴充延伸，將「政令」也視為人君心志人格之一部份，不侷限於舊注所解，敷陳經義，以扣合經筵教育乃在教育人君這一目的。企圖教育人君別因臣屬意見與己意不合，或是當政令不符合民心期待而導致民怨四起，就發怒而罪下臣僚子民；而是應該以舜帝、文王為典範，反躬省修，廣納諫言。而南宋度宗朝之講官歐陽守道的進講，史稱：

經筵所進，皆切於當世務，上為動色。⁷⁸

另外，如禮部侍郎兼侍讀的許奕，不僅平常上疏陳言最為剴切，史稱其侍讀時：

每進讀至古今治亂，必參言時事：「願陛下試思，設遇事若此，當何以處之。」必拱默移時，俟帝凝思。⁷⁹

而哲宗元祐年間（1086-1093）的侍讀蘇頌，史稱：

頌每進可為規戒、有補時事者，必述己意，反復言之。……每讀至弭兵息民，必援引古今，以動人主之意。⁸⁰

⁷⁶ 朱熹、李幼武編，〈三朝名臣言行後錄·呂公著〉，《宋名臣言行錄五集》卷8，頁628。

⁷⁷ 同前註。

⁷⁸ 脫脫，〈歐陽守道傳〉，《宋史》卷411，頁12366。

⁷⁹ 脫脫，〈許奕傳〉，《宋史》卷406，頁12269。

⁸⁰ 脫脫，〈蘇頌傳〉，《宋史》卷340，頁10866。另見朱熹、李幼武編，〈三朝名臣言行後錄·蘇頌〉，《宋名臣言行錄五集》卷10，頁718。而蘇頌所以有機會歷仕四朝，主要乃神宗朝之侍讀陳襄所薦，

南渡後，高宗詔臺諫條陳大利害時，吳表臣進策措置上流以張形式，安輯淮甸以立藩蔽，擇民兵以守險阻，集海舶以備不虞。諸如此類，不僅其策論多被高宗所採用，吳表臣另外更乞求高宗應該：

選講官以裨聖德，且於古今成敗、民物情偽、邊防利害，詳熟講究。⁸¹

高宗因而詔開經筵。足見隨著宋王朝政權的南移，經筵上所講之內容，除人君之道德修養外，關於成敗興衰的檢討，王朝新據地之風俗民情的瞭解，以及防守疆土以禦外侮等，此類攸關國祚存亡等國家民族所面臨之現實問題，當是南渡後之新開經筵上，首要慎重論對的重大議題。至孝宗時，經筵侍講官周必大則更明白地上奏皇帝說道：

經筵非為分章析句，欲從容訪問，裨聖德，究治體。⁸²

由上述《宋史》所載資料看來，離經言道，參以世局時務，雜以己意、己見的「有為之言」，其實正是經筵講義之講經、解經正法。換言之，經筵講官們與一般傳統注經者之間最大的差異，乃在彼等相當大幅度地拋開了「原義」復現的這一解經要求，或者說追求原義原本就不是經筵講官解經的目標，彼等所致力，乃在使經典與其所生存的當代產生對話，進而發揮實際政治效用。反言之，如果「經筵非為分章析句」，則《論語》，或者是任何一部經筵上的經典，在絕大的程度上都淪為帝王教育中，藉以影響執政權力、發揮某種政治效能的工具性語言載體。

因此，若有講官無法發揮此一講經效用，或是無法使皇帝接納其所講之經義與對時事、政策之建言的話，則無論其學養如何深厚、見識如何廣博，其對人君而言，可能終究還是一位無法勝任經筵的「經師」，而非一位輔弼國君治國立業的「君師」。此事我們由朱熹身上便可得到證明。朱熹因為在經筵上持論切直而觸犯龍顏⁸³，當

詳參脫脫，〈陳襄傳〉，《宋史》卷 321，頁 10421。

⁸¹ 脫脫，〈吳表臣傳〉，《宋史》卷 381，頁 11732。

⁸² 脫脫，〈周必大傳〉，《宋史》卷 391，頁 11965。

⁸³ 脫脫，《宋史》言：「朱熹在經筵持論切直，小人共不便，潛激上怒，中批與祠。」詳見脫脫，〈孫逢吉傳〉，《宋史》卷 404，頁 12225。然據《朱子語類》所載，關於朱熹為何被罷經筵，當時竊議者所說之理由為：「先生請早晚入講筵，人主將不能堪，便知先生不能久在君側。」詳見宋·朱熹，

時劉光祖與孫逢吉同在經筵，恰逢某侍郎告疾而停講，遂委請平時進講《論語》的孫逢古代講，逢吉見該侍郎講義後，因為有感於其中講《詩經》〈權輿〉篇刺康公與賢者有始無終一事，與帝逐朱熹一事相類，遂欣然代講並特別將之選取出來進講。但孫逢吉並未在經筵上達到其試圖為朱熹平反的目的。皇帝對朱熹進講的評價是：

朱熹言多不可用。⁸⁴

針對皇帝的這一評價，孫逢吉的答辯是：

熹議祧廟與臣不合，他所言皆正，未見其不可用。⁸⁵

然令人遺憾的是：孫逢吉不僅未能替朱熹平反，其自身最後竟「寢失上意」。

相反地，講官所進講之內容若能通經致用、切合國家社會之實務，提供執政參考之具體方案，則人君亦會極力延攬，例如胡安國便是。據朱熹所言：

能解經而通世務者，無如胡文定。然教他做經筵，又都不肯。一向辭去，要做《春秋解》，不知是甚意思。蓋他有退而著書立言以垂後世底意思，無那措諸事業底心。⁸⁶

由此可知，經筵講義作為一帝王教育，儒臣經師並無法執意孤行其價值、理念或主張，無論其所懷之心意真摯、熱情與否，乃至其所講論之內容對錯與否，在教育帝王的過程中，上意卻是可以隨時免除其「講官」資格的，具有莫大威權的「學生」。相對於朱熹的直言犯上，當時與朱熹同列在朝的彭龜年，其講論事實雖出於愛君之

〈本朝六·中興至今日人物下〉，《朱子語類》卷 132（北京：中華書局，1986），頁 3183。

⁸⁴ 脫脫，〈孫逢吉傳〉，《宋史》卷 404，頁 12225。關於朱熹之言為何無用，日後李贄曾提及朱熹雖拒斥君主身旁之小人，然卻無法提出剷除奸佞之具體辦法，故李贄亦譏評朱熹之言為無術、無學之偽學。筆者以為李贄某種程度道出人君之心裡感受，並提供吾人思考個人道德的完善，未必保證其必然能夠達成某種政治道德功效，而此一問題正是經筵講官必須面臨的重大教育課題。李贄言：「夫趙（趙汝愚）為丞相，朱為講官，侂冑未得志也。而朱先生侍講首以侂冑為言，何哉？既約彭龜年共攻之矣。他日經筵復留身論奏，至于再，至于三，必欲決去之而後已。……且夫我本欲決去小人者也，而小人又決不去，是無術也。苟無術，是無學也。既無學，又何以從政而安人乎？則謂我為偽學亦可矣。」詳參明，李贄，〈儒臣傳·趙汝愚附韓侂冑〉，《李氏藏書》（明萬曆己亥（二十七年；1599）至天啓三年（1623）焦竑金陵刊本），頁 21。

⁸⁵ 脫脫，〈孫逢吉列傳〉，《宋史》卷 404，頁 12225。

⁸⁶ 朱熹，〈程子之書一〉，《朱子語類》卷 95，頁 2458。

忱，然結果卻還是以「盡言」得罪。⁸⁷此事恰好再度反映出：在經筵上，經筵講官與皇帝的關係，現實層面上終究是「人臣」對「人君」的下對上關係；而非「君師」對「帝生」的尊對卑關係。

五、告人主之法與政治發言權

若如上述，則經筵講官究竟該採取何種教育方法，方可善導人君又可免於禍害及身？針對此一問題，朱熹在回答前述某人問及其被罷經筵，是否導因於其請皇帝早晚入講筵這一問題時曾言：

早晚入講筵，非某之請，是自來如此。然某當時便教久在講筵，恐亦無益。一日雖是兩番入講筵，文字分明，一一解注，亦只講過而已，看來亦只是文具。⁸⁸

朱熹明言若只是解說經義，經筵講過並無實際影響人君之效用。又針對前述胡安國不赴經筵而欲做《春秋解》一事，朱熹則又評其：

縱使你做得了將上去，知得人君是看不看？若朝夕在左右說，豈不大有益？……人說話也難。……便是說話難。只是這一樣說話，只經一人口說，便自不同。有說得感動人者，有說得不愛聽者。近世所見會說話，說得響，令人感動者，無如陸子敬。⁸⁹

就此段引文看來，朱熹主張若能朝夕向人主論說其經書所載之聖人理道，較之著書或許更能影響人主，因為人君未必閱覽經注；然透過經筵講官個人體認後所做的經義發明，則可在經筵上反覆教導，薰陶影響人君。惟如何說得人主感動、愛聽、願意接受並實踐之，確實有其難度。所以在針對前述尹焞質疑高宗好看山谷詩時，卻僅說出一句：「不知此人詩有何好處？陛下看它作什麼？」朱熹則提出其以為理想

⁸⁷ 詳參脫脫，〈林大中列傳〉，《宋史》卷393，頁12015。

⁸⁸ 朱熹，〈程子之書一〉，《朱子語類》卷95，頁2458。

⁸⁹ 朱熹，〈本朝六·中興至今日人物下〉，《朱子語類》卷132，頁3183。

的告人主之法，其言：

然只如此說，亦何能開悟人主！大抵解經固要簡約。若告人主，須有反覆開導推說處，使人主自警省。蓋人主不比學者，可以令他去思量。如孔子告哀公顏子好學之問，與答季康子詳略不同，此告君之法也。⁹⁰

也就是說，正因經筵教育的對象是人主；而非一般學士，所以較之所謂不明言、啓發之、令其思考的一般教育，告人主則宜採直言的「反覆」開導以「警省」人主。無奈史載朱熹正因持論切直，故未能久處經筵。然人臣又豈可因畏懼直言易犯上，而拒講實情？仁宗朝臣趙抃便遞狀呼籲：

今經筵侍講者，講吉不講凶，講治不講亂；侍讀者讀得不讀失，讀存不讀亡。臣愚以為陛下非所以廣聰明之義也。伏望發德音，命經筵臣僚臨文講誦無隱諱。至於吉凶治亂得失存亡之所由兆，尤宜詳究鋪陳之，使禍福之鑑日開，宗廟社稷無窮之福也。⁹¹

據史籍所載，有宋一代確實不乏皇帝悅納經筵講官諫言之實例。如孝宗朝之經筵講官李燾，嘗諫省後宮費用，直言：「外議陛下多服藥，罕御殿，宮嬪無時進見，浮費頗多。」⁹²孝宗則回應道：

卿可謂忠愛，顧朕老矣，安得此聲。近惟葬李婕妤用三萬緡，他無費也。⁹³

理宗朝之經筵講官包恢，經筵對奏，誠實懇惻，理宗欣然說道：

其言甚直，朕何嘗怒直言！⁹⁴

高宗朝之侍讀范冲，知道高宗喜好《左傳》，每敷衍經旨，因以規諷，而徽宗未嘗不稱善。⁹⁵甚至不乏講官直陳時弊，而實際發揮政治效用。例如孫道夫在經筵，極論類試請託之弊端，請盡令赴禮部。皇帝本想延至後年遣御史監察，然孫道夫持論

⁹⁰ 朱熹，〈程子門人·尹彥明〉，《朱子語類》卷 101，頁 2576。

⁹¹ 宋·趙抃，〈論經筵及御製宸翰狀〉，《全宋文》卷 886，頁 236。

⁹² 脫脫，〈李燾傳〉，《宋史》卷 388，頁 11918-11919。

⁹³ 同前註。另見於〈李賢妃傳〉，《宋史》卷 243，頁 8653。

⁹⁴ 脫脫，〈包恢傳〉，《宋史》卷 421，頁 12593。

⁹⁵ 脫脫，〈范冲傳〉，《宋史》卷 435，頁 12906。

益加堅定。此事下至國子監，祭酒楊椿主張派遣一監試前往以革其弊，是年，四川類省試始從朝廷差官。⁹⁶呂公綽侍經筵之際，時久不雨，帝問其何以致雨？呂公綽回答原因在獄久不決，皇帝遂躬親慮囚，已而大雨。⁹⁷又陳襄在經筵時，神宗厚待之，曾向其諮訪可用之人才，陳襄一共推舉了司馬光、呂公著、蘇頌、蘇軾等三十三人。⁹⁸王大寶兼崇政殿說書時，奏明君上曰：「江南諸州有月椿錢，無定名數，吏緣爲姦，刻剝民。又有折帛錢，方南渡兵興，物價翔貴，令下戶折納，務以優之，今市帛匹四千，而令輸六千。盍委監司覈月椿爲定制，減折帛惠小民。」君上遂詔戶部詳其奏。⁹⁹

據上述信史所言，足見經筵教育功效的發揮，雖然有賴講官之講論、說話技巧，但君王自身之爲君心態乃至學習態度，亦是影響經筵教育成敗的重要因素。而講官所以敢直言不諱，基本上就在其相信人君乃是衡諸「道」；而非取諸一己之「私心」，而來判斷其進言。另外，在經典義理的學習態度上，人君亦當與講官進行互動學習，故司馬光主張：

學非問辨，無由發明。今陛下若皆默而識之，不加詢訪，雖爲臣等疏淺之幸，竊恐無以宣暢經旨，裨助聖性。伏望陛下自今講筵，或有臣等講解未盡之處，乞賜詰問，或慮一時記憶不能詳備者，許令退歸討論，次日別具劄子敷奏。

100

范祖禹在進呈《帝學》一書時，亦強調：

臣又聞，學則必問，問然後爲學。《中庸》曰：「君子尊德行而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。」皆所以爲天下法也。堯有衢室之問，舜有總章之訪，動必咨于四岳。孔子稱舜之大智曰：「好問」，仲虺戒湯曰：「好問則裕」。學者聖之先務也，問者學之大方也。¹⁰¹

⁹⁶ 脫脫，〈舉遺逸附志〉，《宋史》卷 156，頁 3630。

⁹⁷ 脫脫，〈呂夷簡／子公綽傳〉，《宋史》卷 311，頁 10212。

⁹⁸ 脫脫，〈陳襄傳〉，《宋史》卷 321，頁 10421。

⁹⁹ 脫脫，〈王大寶傳〉，《宋史》卷 386，頁 11856。

¹⁰⁰ 宋·司馬光，〈乞經筵訪問劄子 治平二年十月上〉，《全宋文》卷 1192，頁 68。

¹⁰¹ 宋·范祖禹，〈上帝學奏 元祐五年八月〉，《全宋文》卷 2142，頁 216。

程頤更主張：

朝廷慎選賢德之士，以侍勸講。講讀既罷，常留二人直日，夜則一人直宿，以備訪問。皇帝習讀之暇，游息之間，時於內殿召見，從容宴語。不獨漸磨道義，至於人情物態，稼穡艱難，積久自然通達。……竊聞間日一開經筵，講讀數行，群官列侍，儼然而退，情意略不相接。如此而責輔養之功，不亦難乎？……但時見講官，久則自然接熟。大抵與近習處久熟則生褻慢，與賢士大夫處久熟則生愛敬，此所以養成聖德。¹⁰²

程頤此番主張，乃本文前述所謂經筵講官若欲輔弼君德，除善講經義之外，恐怕要能直接參與人君的生活整體，以涵養其人格。其實，依據舊制，修注官與經筵官原本皆准許留滯皇帝身邊奏事。¹⁰³然也因為經筵官身處帝王近側，可接近權力核心，故經筵遂成眾家覬覦、必爭的要職。

其實據《宋史》所載，經筵這一帝王學習儒典的場合，常常淪為當代政治各方角力爭相設法取得發言權的政治權力論述場域。因此，經筵講官這一任職也常為有心人士所覬覦的對象，例如王安石執政之際，其所採用參與新政者多少年，安石之子王雱欲預選，但又恐受人批評，遂與安石謀劃參政的方法，當時王雱所想出的計謀就是：

執政子雖不可預事，而經筵可處。¹⁰⁴

又徽宗朝之右諫議大夫范宗尹，亦欲處之經筵。¹⁰⁵另外，同樣與秦檜有關的，乃是秦檜被黜閑居時，興化士人林大鼐對策，言：「自宣政以來，人無節義。後得秦檜於虜中，乞立趙氏，節義可取。」¹⁰⁶日後秦檜知之，遂大加擢用林大鼐。然某日林大鼐在經筵講經甚稱上意，君上甚喜而賜一帶，秦檜便將之逐出。秦檜此舉，無疑耽憂林大鼐會因此得寵而危及自身之寵信，故務必儘快除之而後快。此事同時也反映出士人確實可以藉由經筵講經，迅速縮短其與人君之間的距離，堪稱是士大夫接

¹⁰² 宋·程頤，〈論經筵第一劄子〉，《全宋文》卷 1751，頁 223-224。

¹⁰³ 脫脫，〈洪皓／子遵傳〉，《宋史》卷 373，頁 11566。

¹⁰⁴ 脫脫，〈王安石／子雱傳〉，《宋史》卷 327，頁 10551。

¹⁰⁵ 詳參脫脫，〈姦臣三·秦檜傳〉，《宋史》卷 473，頁 13749。

¹⁰⁶ 朱熹，〈本朝五·中興至今日人物上〉，《朱子語類》卷 131，頁 3159。

近權力核心的捷徑。

因此，政治立場敵對的雙方陣營，也會擔心對營人士涉入經筵。而人君爲了弭平不同政治勢力的派別傾軋，甚至爲顧及某方，亦會使其立於經筵。¹⁰⁷包括經筵講官的任命也常引發政治性議論。而敵對的雙方或於經筵上競求表現、互別苗頭¹⁰⁸，或於經筵上針鋒相對、勢不兩立¹⁰⁹，甚至藉經筵以詆毀政敵。例如鄭清之「日夜於經筵短公許（程公許）」¹¹⁰，又如欽宗時門下侍郎耿南仲對於凡與自己不合者，皆指爲朋黨，見胡安國論奏，便在皇帝面前如下構陷胡安國：

（耿南仲）愠曰：「中興如此，而曰績效未見，是謗聖德也。」乃言安國意窺經筵，不宜召試。¹¹¹

耿仲南所以有此擔慮，誠如前文所述，原因就在經筵上君臣所論，確實不僅止於經義的討論。舉凡論學、議政、用人，乃至告密、詆毀政敵，皆可借用經筵這一場合來進行各種發言。例如理宗朝之朱貔孫，當時因賈似道仗勢理宗倚成，多擅命行事，侍讀朱貔孫則隨事進諫，不肯阿附賈似道，並且「屢於經筵密以告帝」有關行公田之政一事。¹¹²而與講官常藉經筵以取得政治發言權相對的，帝王也會在經筵上表明其心跡。例如宋孝宗某日御經筵，因論監司案察，顧謂講讀官曰：「朕近日得數人，應孟明，其最也。」¹¹³

凡此種種，皆可證明經筵上之講經，絕非僅止於講論經義。由於經筵這一場域

¹⁰⁷ 例如神宗朝之諫官楊繪，不畏強禦，知無不爲，然抗跡孤遠，立朝寡援。神宗因而特意解其諫職，改兼侍讀，以避其風頭。詳參脫脫，〈楊繪傳〉，《宋史》卷322，頁10449。

¹⁰⁸ 例如李皇后浸預政，倪思進講姜氏會齊侯於濼，君上因而悚然。時政治立場相對的趙汝愚，與倪思同侍經筵，退與人曰倪思：「讜直如此，吾黨不逮也。」詳參脫脫，〈倪思傳〉，《宋史》卷398，頁12114。

¹⁰⁹ 例如杜範與李鳴復爲了是否乞和一事，於經筵上勢不兩立，杜範甚至出言曰：「鳴復不去則臣去，安敢入經筵？」而李鳴復也抗疏自辨。詳參脫脫，〈杜範列傳〉，《宋史》卷407，頁12282-12283。又如理宗朝之觀文殿大學士史嵩之，其不欲崇政殿說書呂午在經筵，遂與言路密謀剷除之，惟君上不允許呂午去職，再留呂午於經筵，結果兩人議論越加不合。詳參脫脫，〈呂午傳〉，《宋史》卷407，頁12298。

¹¹⁰ 詳參脫脫，〈程公許傳〉，《宋史》卷415，頁12458。

¹¹¹ 脫脫，〈胡安國傳〉，《宋史》卷435，頁12910。

¹¹² 詳參脫脫，〈朱貔孫傳〉，《宋史》卷411，頁12363。

¹¹³ 脫脫，〈應孟明傳〉，《宋史》卷422，頁12611。

關涉帝王現實生活的多面性，與國家政治運作的特殊、複雜性，故也使得經筵講官之講義內容，除因文見義之經義講解之外，其經義發明或經筵上之發言，多是攸關時局、政局之政策，或是與權力結構相關的政治發言。故若能取得經筵官之職，則無疑掌握了政治發言權，故其解經論道之講義內容，也屢屢趨向攸關政治現實的「有爲之言」。

六、結論——「章句經師」到「傳道君師」

關於帝王與講官在經筵上的權力衝突問題，在宋代呈現出諸儒喧譁的景況，而問題的導火線則始於入宋以後的撤廢講官之坐講，然筆者以爲此一問題遠可上溯至孟子，其所關涉到的其實是儒士的自我定位問題。首先，關於廢坐問題，或言始於宋太祖，此或許因太祖曾撤宰相范質之座而有此論：

自唐以來，大臣見君，則列坐殿上，然後議所進呈事，蓋坐而論道之義。藝祖（太祖）即位之一日，宰相范質等猶坐。藝祖曰：「吾目昏，可自持文書來看。」質等起進呈罷，欲復位，已密令中使去其坐矣，遂為故事。¹¹⁴

或言始於宋仁宗¹¹⁵，因為在仁宗天聖（1023-1031）以前經筵講讀官皆坐講，景祐年間（1034-1037）經筵講讀官翰林侍講學士孫奭首次立講。¹¹⁶而程頤卻說北宋在太祖、真宗之際經筵講官仍是坐講，立講之儀「只始於明肅太后之意」。¹¹⁷無論如何，北宋經筵侍者坐、講者立之儀節確實由仁宗下詔頒訂：

¹¹⁴ 宋·邵博，《邵氏聞見後錄》卷1（北京：中華書局，1983），頁1。

¹¹⁵ 蘇頌有言：「臣等竊尋故事，侍講皆賜坐。自乾興以來，講者始立，而侍者皆坐聽。」宋·蘇頌著、王同策等點校，〈駁坐講議〉，《蘇魏公文集》卷16（北京：中華書局，2004），頁218。另見於宋·呂公著，〈請坐講奏〉，《全宋文》卷1092，頁275。

¹¹⁶ 宋·彭龜年，《止堂集》（上海：上海古籍出版社，1987），頁822。

¹¹⁷ 宋·程顥、程頤，《二程集》（北京：中華書局，1981），頁551。

適英閣講讀官當講讀者，立侍數對，餘皆賜坐侍於閣中。¹¹⁸

而針對講官究竟應不應該恢復其坐講這一問題，宋朝儒臣展開激烈爭論，則是在神宗熙寧元年（1068）。¹¹⁹該年四月，由翰林學士兼侍讀呂公著、翰林學士兼侍講王安石等人上奏曰：

臣等竊以謂侍者可立，而講者當賜坐。所以當賜坐者，以傳先王之道故也。伏惟陛下躬仁聖之質，將興堯舜之治，於傳道之際，不宜因循有司一時之失，不正其禮。¹²⁰

翰林學士兼侍讀呂公著、翰林學士兼侍講王安石等言：「竊尋故事，侍講者皆賜坐；自乾興後，講者始立，而侍者皆坐聽。臣等竊謂侍者可賜立，而講者當賜坐，乞付禮官考議。」詔禮院詳定以聞。判太常寺韓維、刁約，同知禮院胡宗愈言：「臣等竊謂臣侍君側。古今之常，或賜之坐，蓋出優禮。祖宗以講說之臣多賜坐者，以其敷暢經藝，所以明先王之道。道所存，禮則加異。太祖開寶中，李穆、王昭素於朝召對，便殿賜坐，……太宗端拱中，幸國子監，升薦將出，顧見講座，因召學官李覺講說。覺曰：『陛下六飛在御，臣何敢輒升高坐。』太宗為之降輦，……今列侍之臣，尚得環坐，執經而講者，顧使獨立於前，則事體輕重，議為未安。臣等以為宜如天禧故事，以彰陛下稽古重道之義。」¹²¹

在呂公著與王安石等人的建言中，我們除可看到北宋開國以來，李覺以國子監博士之身分對「君師」身分的自覺，另外從「敷暢經藝」乃在「明先王之道」的說法，亦可看出北宋經筵講官以先王之道的代言人自居的優越意識，也因彼等的此種自我感覺與定位，故要求帝王必需對其異禮優待。

然北宋儒士間並非每人皆以「傳道」者自居。針對呂公著、王安石等人的這項提議，蘇頌、劉攽等人則反對曰：

臣竊謂侍從之臣，見於天子者賜之坐，有司顧問，猶當避席立語，況執經人

¹¹⁸ 李燾，〈皇佑三年九月丁丑〉，《續資治通鑑長編》卷 171，頁 726。

¹¹⁹ 詳參宋·范祖禹，《帝學》卷 7（北京：商務印書館，2006），頁 10-12。

¹²⁰ 宋·呂公著，〈請坐講奏〉，《全宋文》卷 1092，頁 275。

¹²¹ 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），卷 53，頁 1703-1704。

主之前，本欲便於指陳，則立講為宜。若謂傳道近於為師，則今侍講解說舊儒章句之學耳，非有為師之實。豈可專席安然以自取重也。又朝廷班制，以侍講居侍讀之下，祖宗建官之意輕重可知矣。今若侍講輒坐，其侍讀當從何禮？¹²²

侍臣講論於前，不可安坐，避席立語，乃古今常禮。君使之坐，所以示人主尊德樂道也；若不命而請，則異矣。¹²³

劉攽此話一出，當時在場禮官皆同其議。在此我們應該注意的是：劉攽與王安石原本政治立場相異，然此處兩人意見的相左，並不僅限於立講或坐講之經筵儀節；而是代表著儒臣的自我身分、地位、主權之伸張，仍必須是在帝王「主動」尊德樂道的前提之下方可成立。換言之，即便經筵講官以「君師」之尊來教育人君，但並不意味著儒臣因此可以主動請求維護自我之權限。而且在劉攽等人的認知中，經筵講師之授業僅是「解說舊儒章句之學」，是一種知識性專職，而無傳道之師的實質，因此不具備向擁有政治絕對崇高權力與地位之帝王伸張自主權，或對之挑戰的立足點。也就是說，在北宋儒士之間，經筵講官究竟是自我定位為「章句經師」抑或「傳道君師」，決定了其自身的身分地位。若以「章句經師」自居，則其與帝王之間當然只能是「臣」屬主從關係，「師」的實質就只能是技能性的；若以「傳道君師」自居，則其經筵講「學」即在傳先王之「道」，而先王之「道」又能涵化帝王養成聖「德」，啓迪引導帝王擇取治國良「術」，如此一來則「傳道君師」又形同「輔國良相」，經筵講官則既是帝王思想、行為的善導者，同時又是帝王治國施政的決策參與者。

而日後爭取恢復坐講最具代表性的兩位儒者，當推立足於王安石之對立面的程頤，以及朱熹這兩位經筵講官。程頤於宋哲宗元祐元年（1086）被命為崇政殿說書，而在未決定是否上任之前，程頤首先上疏試探君意，疏中言道：

竊以知人則哲，帝堯所難。雖陛下聖鑒之明，然臣放獲進對於頃刻間，陛下見其何者，遽加擢任？今取臣畎畝之中，驟置經筵，蓋非常之舉，朝廷擇其

¹²² 同前註，頁 1704-1705。

¹²³ 脫脫，〈劉敞／弟攽傳〉，《宋史》卷 319，頁 10387。

報效，天下之所觀矚，苟或不當，則失望於今，而貽譏於後，可不謹哉！臣未敢必辭，只乞令臣再上殿進劄子三道，言經筵事。所言而是，則陛下用臣為不誤，臣之受命為無愧。所言或非是，其才不足用也，因可聽其辭避。如此則朝廷無舉動之過，愚臣得去就之宜。¹²⁴

程頤不因崇政殿說書乃經筵講官中職位較低者而有顧慮，其發言彰顯了經筵講師是否赴經筵，並非一味取決於帝王一人之決定權，講官同時也擁有主動選擇權，而且也主張講官於經筵對帝王的建言應具有政治實踐效力。而程頤所進呈的三道經筵劄子，在第一道劄子中，程頤以周公輔佐成王為例，以周公作為經筵講師之典範，再次凸顯了經筵講師不僅只是傳授章句之學的「經師」，而是輔弼聖德的傳道「君師」。第二道劄子中程頤則將經筵講師等同三代制度中的師、保、傅，賦予講官尊崇之地位，並提出講官宜參與帝王之生命與生活全體。而在第三道劄子中程頤便據理力爭回復坐講。其言：

臣竊以人主居崇高之位，持威福之柄，百官畏懼，莫敢仰視，萬方承奉，所欲隨得。苟非知道畏義，所養如此，其惑可知。……從古以來，未有不尊賢畏相而能成其聖者也。……欲乞今後特令坐講，不惟義理為順，所以養主上尊儒重道之心。竊聞講官在御案傍，以手指書，所以不坐，欲令一人指書，講官稍遠御案坐講。意朝廷循沿舊體，只以經筵為一美事。臣以為天下重任惟宰相與經筵，天下治亂繫宰相，君德成就責經筵。由此言之，安得不以為重？

[貼黃]竊聞講官在御案旁，以手指書，所以不坐。欲乞別一人指書，講官稍遠御案坐講。¹²⁵

程頤點出了人君養於宮中，以位高權重，而可俯視天下，隨心所欲。故若心中無道、義存在，則恐怕難分是非；若不能尊重賢能人士，又不能敬畏輔佐其執政的宰相，則無法成其聖德。程頤以此來勸諫哲宗皇帝恢復坐講，以表明皇帝尊賢之心與成聖之志。同時在王安石之後，程頤又再次標高經筵講師的獨特性尊崇地位，就在其乃

¹²⁴ 李燾，〈元祐元年三月辛巳條〉，《續資治通鑑長編》卷 373，頁 371。

¹²⁵ 同前註，頁 373。

肩負起善導君心、輔弼君德的要務，故可與宰執相提並論。程頤未說出口的就是：如果經筵講師全程參與帝王從行為、心識、品德、思想到執政之運籌帷幄的所有過程，則經筵講師的實際功效不僅超越了宰執，而且還成為足以與帝王挑戰、抗衡的一方。

相較於程頤，朱熹則從所謂：立講無法仔細指點皇帝讀經的這一進講過程中，執行講經作業時將產生的實際缺失，而主張應恢復坐講。朱熹言：

古者三公坐而論道，方可仔細說得。如今莫說教宰執坐，奏對之時，頃刻即退。文字懷於袖間，只說得幾句，便將文字對上宣讀過，那得仔細指點，且說無坐位，也須有個案子，令開展在上，指畫利害，上亦知得仔細。今頃刻便退，君臣如何得同心理會。……如今群臣進對，頃刻即退，人主可謂甚逸。古人豈是故為多事！¹²⁶

然而朱熹真正在意的，恐怕還是在人君即使在經筵上受教於講官，卻仍不忘宣示其政治威權，向「君師」展現其主宰操控權力。換言之，儒臣、人臣若有能在人倫秩序上，逆轉君臣間之尊卑地位的機會，當然就必須確定並強調其乃君王之「師」的這一崇高地位。這也就是權臣賈似道所以會在理宗崩殂後，立度宗為帝後，就設法使度宗每朝必答拜，並不使度宗稱其名，而稱其為「師臣」，時朝臣亦皆稱其為「周公」。蓋對帝王而言，臣卑師尊，賈似道所欲凸顯的，無非是其以「君師」之身分，凌駕於原本位居政治權力之最高位者——帝王之上。相較於賈似道是利用「君師」這一身分以遂行其一己之權力私欲，朱熹則如下言道：

古之君臣所以事事做得成，緣是親愛一體。因說虜人初起時，其酋長部屬都無分別，同坐同飲，相為戲舞，所以做得事。如後來兀術犯中國，擄掠得中國士類，因有教之以分等陞立制度者，於是上下位勢漸隔，做事漸隔，做事漸難。¹²⁷

叔孫通為綿蕪之儀，其效至於群臣震恐，無敢喧嘩失禮者。比之三代燕享群

¹²⁶ 朱熹，〈本朝二 法制〉，《朱子語類》卷 128，頁 3068-3069。

¹²⁷ 朱熹，〈禮六 冠昏禮〉，《朱子語類》卷 89，頁 2284。

臣氣象，便大不同，蓋只是秦人尊君卑臣之法。¹²⁸

朱熹強調人君與經筵講師之間的關係，乃是以「親愛」為基礎的，透過由衷、自然的情感聯繫，達到彼此相尊親、互敬愛的「師生」情誼。在朱熹而言，帝王個人不僅要法三代聖王，也要法三代燕享群臣的和樂氣象，而不是藉由卑臣而來尊君，而來抬高、宣示皇帝的政治崇高性地位。朱熹所企盼的此種君臣相親、相尊的理想，筆者以為其源頭乃是孟子以來，儒士的自我期許。亦即，儒士、經師應當要以「君師」自我期許，高尚其志，並以此「君師」身分來引導帝王尊德，趨向「王道」。因此，若從所謂「君師」與「帝王」的關係來看，朱熹以為其理想的關係狀態，應如以下引文所言：

此章見賓師不以趨走承順為恭，而以責難陳善為敬；人君不以崇高富貴為重，而以貴德尊士為賢，則上下交而德業成矣。¹²⁹

而筆者認為朱熹此處所謂的：「賓師不以趨走承順為恭，而以責難陳善為敬。」不僅是經筵講師與一般「章句經師」最大的差異處，同時也是儒臣挺拔起其獨立人格，繼承「斯文在我」之自信，不受政治威權宰制，並轉換其被統治之儒臣經師身分，進而以「傳道君師」自我定位，指導人主進德修業、政治向善的最佳自我定位與自我期待。

如上所述，本文以宋代楊時、程俱、王十朋、袁甫、劉克莊、徐元傑等六人之《論語》經筵講義為考察對象，討論其進講風格、講授議題、經筵席教育目的，同時說明經筵解經正法，以及經筵講官之政治發言所產生的政治效用，與宋代經筵講官之自我主體自覺、認識與定位等。藉由分析考察宋代《論語》經筵講義，筆者提出以下數點認識：1、宋代《論語》經筵講官在進講時，並無一制式進講方法，端看講官自身安排。2、由宋代《論語》經筵講義看來，經筵講官的講經、解經法，多是逸離開經書原文之上下脈絡的「離經言道」，但其目的並不在建構講官自身的思想學說體系，而多是關乎時局、政局的「有為之言」。3、追求原義原本就不是宋代《論

¹²⁸ 朱熹，〈歷代二〉，《朱子語類》卷 135，頁 3222。

¹²⁹ 朱熹，〈公孫丑下，湯之於伊尹〉，《孟子集注》卷 4，頁 338。

語》經筵講官解經的目標，彼等所致力的，乃在使經典與其所生存的當代產生對話，進而發揮實際政治效用。⁴、以呂公著、王安石、程頤、朱熹為代表的宋代經筵講師，繼承了中唐以來斯文在在的自信，以傳道君師自居，成為超越宰執而與帝王抗衡的一方。⁵、然在經筵上，經筵講官與皇帝的關係，現實層面上終究是「人臣」對「人君」的下對上關係；而非「君師」對「帝生」的尊對卑關係。

引用書目（依姓氏筆畫排列）

一、傳統文獻

- 王十朋，《梅溪後集》，《欽定四庫全書》，臺北：藝文印書館，1959。
- 日・中井履軒，《孟子逢原》，《日本名家四書註釋全書》第十卷，東京：鳳出版，1973。
- 元好問，《遺山集》，《元好問全集》，山西古籍出版社，2004。
- 文彥博，〈進漢唐故事奏〉，《全宋文》，上海：上海辭書出版社，2006。
- 王溥，《唐會要》，《景印文淵閣四庫全書》冊 606，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 王應麟，《玉海》，臺北：華文書局，1967。
- 朱熹，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1996。
- 朱熹，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。
- 朱熹、李幼武編，《宋名臣言行錄五集》，臺北：文海出版社，1967。
- 呂公著，〈請坐講奏〉，《全宋文》，上海：上海辭書出版社，2006。
- 呂公著，〈論修德爲治之要十事奏 元豐八年六月〉，《全宋文》，上海：上海辭書出版社，2006。
- 呂公著，〈論語講義一 嘉祐八年七月〉，《全宋文》，上海：上海辭書出版社，2006。
- 呂公著，〈論語講義二 治平元年四月〉，《全宋文》，上海：上海辭書出版社，2006。
- 李心傳，《建炎以來繫年要錄》，《叢書集成新編》冊 115，臺北：新文豐出版公司，1985。
- 李燾，《續資治通鑑長編》，《景印文淵閣四庫全書》冊 314-317、320、322，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 李贄，《李氏藏書》，1599，明萬曆己亥二十七年金陵刊本。
- 汪汲，《事物原會》，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1989，據清嘉慶丙辰古愚山房藏板影印。

- 林駟，〈經筵〉，《新箋決科古今源流至論》，臺北：新興書局，1970。
- 邵博，《邵氏見聞後錄》，北京：中華書局，1983。
- 姚思廉著，《陳書》，楊家駱主編，《新校本陳書》，臺北：鼎文書局，1980。
- 紀昀等編，《四庫全書總目提要》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 范祖禹，《帝學》，北京：商務印書館，2006。
- 范曄著，《後漢書》，楊家駱主編，《新校本後漢書》，臺北：鼎文書局，1980。
- 徐元杰，《榘桯集》，《欽定四庫全書》，臺北：藝文印書館，1959。
- 徐松，《宋會要輯稿》，北京：中華書局，1957。
- 班固著，《漢書》，楊家駱主編，《新校本漢書》，臺北：鼎文書局，1980。
- 袁甫，《蒙齋集》，《欽定四庫全書》，臺北：藝文印書館，1959。
- 張昭，〈請尊師傅講論經義疏〉，《全宋文》，上海：上海辭書出版社，2006。
- 脫脫著，《宋史》，楊家駱主編，《新校本宋史》，臺北：鼎文書局，1980。
- 彭龜年，《止堂集》，上海：上海古籍出版社，1987。
- 程俱，《北山集》，《欽定四庫全書》，臺北：藝文印書館，1959。
- 程頤，〈乞六參日上殿劄子 元祐元年四月〉，《全宋文》，上海：上海辭書出版社，2006。
- 程頤，〈論經筵第二劄子〉，《全宋文》，上海：上海辭書出版社，2006。
- 程頤，〈論經筵第三札子〉，《全宋文》，上海：上海辭書出版社，2006。
- 程顥、程頤，《二程集》，北京：中華書局，1981。
- 楊時，《龜山集》，《欽定四庫全書》，臺北：藝文印書館，1959。
- 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。
- 趙抃，〈論經筵及御製宸翰狀〉，《全宋文》，上海：上海辭書出版社，2006。
- 劉克莊，《後村先生大全集》，《欽定四庫全書》，臺北：藝文印書館，1959。
- 劉昫著，《舊唐書》，楊家駱主編，《新校本舊唐書》，臺北：鼎文書局，1980。
- 蘇頌著，王同策等點校，《蘇魏公文集》，北京：中華書局，2004。

二、近人論著

朱瑞熙，〈宋朝經筵制度〉，《第二屆宋史學術研討會論文集》，臺北：中國文化大學史學研究所史學系，1996，頁 229-264。

張帆，〈中國古代經筵初探〉，《中國史研究》51（1991），頁 102-111。

陳東，〈中國古代經筵概論〉，《齊魯學刊》202（2008），頁 52-58。

鄒賀、陳峰，〈中國古代經筵制度沿革考論〉，《求索》9（2009），頁 202-205。