

從楊時訂定《粹言》看其思想傾向

朱雪芳

(湖南科技學院中文系 濂溪研究所)

關於楊時對二程思想的繼承問題，學者頗有異議。楊時三十歲時見程顥，四十歲時見程頤。故若要考察二程對楊時的影響，應研究楊時四十歲前期與後期的思想發展。但比較遺憾的是，楊時三十至四十歲期間，並無語錄或著述傳世，唯一校著的《莊子解》亦已散佚。現存的重要書信與語錄，均成書於四十歲以後。

本文引用文獻主要根據《河南程氏粹言》，另參考《河南程氏遺書》及《宋元學案》等。原因有三：第一，《河南程氏粹言》為楊時訂定，張南軒編次，屬於楊時所學；第二，《河南程氏粹言》所輯錄的二程語錄，卻一律以「子曰」標示，未有細分程顥或程頤語^[1]；第三，《河南程氏粹言》所輯二程語錄，部分語錄經過楊時的文字處理後^[2]，去蕪存清，變為精簡；同時亦由於部分語錄過於簡潔，未能盡窺原貌，惟有根據《河南程氏遺書》進一步加以辨析。由於以上原因，所以另參考《河南程氏遺書》及《宋元學案》等文獻，以茲補充，並據之以分辨程顥或程頤語。

1.3.1 明道所授^[3]

楊時跟從程顥學習的時間不多，約為三年；三年之中，與程顥遊學、面授的時間亦少。楊時〈見明道先生〉書中，自謂「竊慕古人之學，誦其書，論其世，想見其為人而師之有日矣。」^[4]楊時師事程顥之前，已對儒學經典及程顥的思想有一定的認識；可以說，師從程顥後他對儒學本義的了解更為深入，他亦由此定下了開拓儒學的目標。另一方面，可能如全祖望所說：「明道喜龜山，伊川喜上蔡。蓋其氣象相似也。」^[5]因此，程顥對楊時的啟發亦多。

胡文定謂「龜山所見在《中庸》，明道所授」，但是楊時〈寄明道先生〉兩封信，只言《春秋》，未曾問及《中庸》。因此，程顥所傳授的應該是儒學重要經典和程顥自己的體驗。程顥曾謂門弟子曰：「昔吾受《易》於周子，使吾求仲尼、顏子之所樂。要哉此言！二三子志之！」^[6]程顥首先繼承老師的教法，教導弟子為學的方法。由此反映出程顥受周敦頤的影響甚大，因他從周敦頤領悟而自得，不忘師訓。

知悉周敦頤與程顥的師承授受後，程顥究竟教導學生甚麼呢？程顥反覆叮囑學生緊記「求仲尼、顏子之所樂」，認為「學者必志於大道，以聖人自期，而猶有不至者焉」^[7]。眾所周知，孔、顏所樂者，是樂聖人之道，若「能體之而樂，亦不患不能守」，因此，教導為學應要「識仁」。程顥謂「學必先知仁，知之矣，敬以存之而已。存而不失者，心本無懈，何事於防閑也？理義益明，何事於思索也？斯道也，與物無對，大不足以明之。天地之用，即我之用也；萬物之體，即我之體也。」^[8]又謂「學者須先識仁」，都是先讓學生「知仁」、「識仁」，才能明白天地的意義，才可為自己定立生命的方向，為天地立心。因為「聖人，天地之用也。」^[9]聖人的生命確實由踐形盡性，以彰顯天地法則。

以下一段程顥教韓持國儒學修養工夫的程序，是對應於上智與中等人的修養方法：

伯淳先生嘗語韓持國曰：「如說妄說幻為不好底性，則請別尋一箇好底性來，換了此不好底

性著。道即性也。若道外尋性，性外尋道，便不是。聖賢論天德，蓋謂自家元是天然完全自足之物，若無所污壞，即當直而行之；若小有污壞，即敬以治之，使復如舊。所以能使如舊者，蓋為自家本質元是完足之物。若合修治而修治之，是義也；若不消修治而不修治，亦是義也；故常簡易明白而易行。」^[10]

程顥這段教導語錄，內容包括了儒學的本體論與工夫論。

有關本體論方面的觀點有二。首先是關於「道」與「性」的問題。程顥認為「道即性」，「道」即是「性」，道與性雖然是兩個分別獨立的概念，但兩者也不可以各自獨立存在，亦不能截然二分，因為道與性有其內在關係，道存在於性中，性亦是伴隨著道，二者有相互依存的關係；同時又是統一的。因此在道之外尋找性或在性之外尋找道同樣不對。第二，是關於「天德」的問題。程顥認為「天德」是「自家元是天然完全自足之物」。首先，天德在存有的意義上是自家的——人人本有的；其次，天德是天然的、與生俱來的、完全的、自足的。

由上所述，以程顥的本體論為根據，在此基礎之上闡述他的工夫論，主要亦有二點：第一，「天德」：「若無所污壞，即當直而行之」，正面擴充，順心而發，暢順其性。第二，「天德」：「若小有污壞，即敬以治之，使復如舊」；反身而誠，此乃克己工夫。

無論是第一或第二點，都必須合義，「若合修治而修治之，是義也」、「若不消修治而不修治，亦是義也」。在程顥的角度來說，修治的工夫是「常簡易明白而易行」的。

《粹言》云：「子謂學者曰：『夫道恢然而深奧，於何所用其力乎？惟立誠然後有可居之地。無忠信，則無物。』」^[11]又《遺書》云：「道之浩浩，何處下手？惟立誠才有可居之處，有可居之處則可以修業也。」程顥認為道是恢然、深奧而浩大的，難以尋找入門之處。雖然如此，仍可闢一徑，以「立誠」為入門工夫，立誠的方法在「忠信」，「忠信」即是「誠」。

根據程顥的本體論觀點，《粹言》曾謂「仁者以天地萬物為一體，莫非我也。知其皆我，何所不盡！不能有諸己，則其與天地萬物，豈特相去千萬而已哉？」^[12]《遺書》亦謂：「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。」程顥的所謂「仁者以天地萬物為一體」，實指出人與天地萬物的關係，「一體」意謂人與天地萬物的關係是同體的，有其根源性，兩者是整體關係，此種關係有全體性、內在性。仁者在「萬物」中有其個殊性，在天地中有其依存性，在一體中有其整體性；仁者是獨立的個體，但就其存在所站立的不同位置或其不同角色而顯出其不同的意義。

以現代的觀點看，「人者以天地萬物為一體」是一種「人文精神」的表述，因為人與人、人與物既然是一體，就其本然的存在狀態而言，是平等的，有同樣的生存權利。進一步言，人是天地萬物之一，應該說是與天地萬物有內在的關係。在「生態意義」上，這種思想打破了人類中心主義的論說，應以自然生態的內在存在價值為目標。人的存在價值是以實現自我（準確一點，應是實現以天地之性為本性的真我）或完善自我價值，這恰恰符合「乾道變化，各正性命」的意思。誠如程顥謂「天地之大德曰生」^[13]，又謂「萬物之生意最可觀」^[14]，人的存在本來是有一種「生道精神」。不僅自己順暢個人之性，亦讓萬物順暢其性。從本體言，天地是萬物的根源，人與萬物並沒有高下、強弱等相對關係，萬物的存在均有其存在的意義與價值。從主體而言，人的思維活動與行為活動先驗地俱有擴展性，若受私意所影響則發展為擁有，若受仁義所鼓動則發展為關愛。從關係上言，萬物的存在關係本是兼容互補，互倚互持，相互並生的一體關係。

在儒學思想史上，程顥認為仁者是與天地萬物為一體的，將仁者的本體意義和存在意義明確地表達出來，是繼孔、孟之後，充盡地發揮仁的義涵的重要人物。而且他以「渾然」一詞形容仁者，可謂既有跡又無跡，在孔、孟之間^[15]。

「觀」是程顥的重要教法。《粹言》記載「由《孟子》可以觀物」^[16]，「天地生物之氣象，可見而不可

言，善觀於此者，必知道也」^[17]，「學聖人者，必觀其氣象。鄉黨所載，善乎其形容也，讀而味之，想而存之，如見乎其人」^[18]，「觀雞雛，此可觀仁」。無論學習、閱讀，對人物、對自然都可以「觀」。所謂「觀」，有不同層次的觀法，如：觀看、觀察、觀賞、觀摩等。程顥所說的「觀」當然不只是泛泛一瞥；而是通過生命的感通，感受生命存在與天地萬物的關係，是由返觀自照而達生命的感悟。補充一點，老子亦十分重視觀，所謂「吾以觀復」。在某種意義上，觀是打破人我、物我的一種無分別的狀態，即如程顥所謂「渾然」的狀態。

程顥認為如能「靜觀」則更佳，所以說「觀物於靜中，皆有春意」^[19]、「萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同」^[20]。怎樣觀？天道流行在萬物中，「生生之謂易，天地設位而易行乎其中」，易存在於萬物中，不易之道存在（流行）於變易的萬物中，使萬物不斷變化，而生生不息。故可靜觀天道的流行寓在萬物中。

眾所周知，中國哲學史的儒學分期，一般分為三期：先秦儒學、宋明理學、當代新儒學。宋明理學不稱為宋明儒學，而將「儒」變為「理」，原因是二程倡導理學，特別是程顥說「吾學雖有所授，天理二字是自家體驗出來」，天理遂成為宋明儒者所追求的目標。程顥曾說：「《中庸》天理也。不極天理之高明，不足以道乎《中庸》。《中庸》乃高明之極耳，非二致也。」^[21]將《中庸》與天理等同。

程顥曾有一驚人語，「善惡皆天理。謂之惡者，或過或不及，無非惡也，楊、墨之類是也。」^[22]又謂「事有善有惡，皆天理也。天理中物，須有美惡，蓋物之不齊，物之情也。」^[23]自孔、孟以來，對天、道、性等概念，皆賦予正面、肯定的意義和善的價值意義，但程顥卻認為善、惡皆天理，這點可謂是程顥的創見。程顥所持的觀點是「民受天地之中以生」，依此而論，楊子「拔一毛而利天下，不為」與墨子「兼愛」，二人的論點，不是「過」，就是「不及」。

如上文所述，程顥將《中庸》與天理等同，而《中庸》論誠又最多，程顥遂根據其個人的實踐，體驗出誠的多重意義。例如：

或問：「何謂誠，何謂道乎？」子曰：「自性言之謂之誠，自理言之謂之道，其實一也。」^[24]

蘇昺問：「修辭何以立誠？」子曰：「苟以修飾言語為心，是偽而已。」^[25]

程顥認為「古之教人，無一物不使之誠心，射與舞之類是也。」^[26]即使是運動或遊戲，亦兼有教育意義；並且強調在生活中培養或內化為誠意：「閑邪則誠已存，非取誠於外，納諸中而存之也。」^[27]

還有，關於「理」的另一角度，則以修養為切入點，《粹言》記載：

子曰：「犯而校者，私己也；不校者，樂之也。」或曰：「然則無當報者乎？」子曰：「其有報也，亦循理而已。」^[28]

這是一種高尚情操的道德修養，以豁達的心靈，樂天知命，內省自求，不計較別人的冒犯，要求自己遵守合理的行為。楊時亦受此而有所啟發而有關於誠、循天理等論述。

1.3.2 伊川所發^[29]

程頤的為學方法，首先在治經，他認為「治經，實學也。……道之在經，大小遠近，高下精粗，森列於其中。」另於《粹言》中，他亦有近似的言論：

蘇洵曰：「平居講習，殆空言也，何益？不若治經傳道，為居業之實耳。」子曰：「講習而無益，蓋未嘗有得耳。治經固學之好事，苟非自有所得，則雖五經，亦空言耳。」^[30]

蘇季明問二程問題，二程則分別作出不同的回答，程頤的回答已見於上文，這裏是程頤的回答。《粹言》是經過文字處理後的記錄，程頤的觀點是，治經才是實學，因為經典是記載有關於道的一切事情。書籍的內容廣泛，除了歷史、文物、人文、地理、道德等分類，無所不載；但經籍比之一般的書籍意義更大，如司馬遷《史記》是希望「究天人之際，通古今之變」，因此經典的意義除了學問常識外，還

有生命的學問。更重要的是，在儒學的經籍中，如《易傳》、《中庸》、《論語》、《孟子》等，是記載個人成德以至天人合一的論說或啟發性的內容，故宋明儒者大多通過鑽研六經而終於有所自得。

另外，為學的方法同樣重要。程頤謂「進學莫先乎致知，養心莫大乎理義。」^[31]又謂「涵養須用敬，進學則在致知。」他認為進學先要致知，同時需要以義理養心。程頤十分重視實學，認為有實學才不會流於空談，所以以進學為先。必須注意的是，程頤的進學與一般儒者所說的學問不同，他強調進學在於致知。這裏還要釐清致知的意義，程頤所指的知，不僅僅是認知意義的知識。每當他提出致知的概念時，常與涵養或養心等修養工夫等概念連用。因此，程頤所指出的知，應是有本體涵義或道德涵義的良知——即是說並不僅僅是認知意義的知識論概念，而是有價值意義的存有論概念。

至於具體的方法，程頤認為可以在學習過程中不斷累積，正如他常常提到的「格物致知」（或「格物窮理」），「理一分殊」等觀念，就是經過反復研究而成。《粹言》記載：

或問：「學必窮理。物散萬殊，何由而盡窮其理？」子曰：「誦《詩》、《書》，考今古，察物情，揆人事，反復研究而思索之，求止於至善，蓋非一端而已也。」又問：「泛然，其何以會而通之？」子曰：「求一物而通萬殊，雖顏子不敢謂能也。夫亦積習既久，則脫然自有該貫。所以然者，萬物一理故也。」^[32]

程頤經過多番鑽研所得出的為學建議，是認為「積習既久，則脫然自有該貫」。「脫然」即是突然，意思是不斷的學習可以突然有所貫通。原因是「萬物一理」，萬物的本源是同一道理。由於「理」是同源，因此「一人之心即天地之心，一物之理即萬物之理」，理是有互通性的。或許有學者批評，積習久與脫然該貫，只是由量變至質變，從因果律的角度看，前提推不出結論，兩者並沒有必然關係。不過程頤所持的觀點是「萬物一理」，在「萬物一理」的前提下，還有前文已說過的在積習過程中反復地反思修正，是由不斷的自我修正而達成的變化。如米經過水火後變為飯，飯之前是米，米之後是飯，米不是飯，飯亦不是米，不過米或飯的根本是一樣的。

程頤喜愛《周易》，一生唯一的著作是《伊川易傳》。《伊川易傳》雖然是他在生時已完成的作品，但他不願意成書，仍不斷修改，至死後才由學生編集成書。程頤亦常以《周易》教授學生，《粹言》記載：

子曰：「《易》，變易也，隨時變易以從道也。至微者理，至著者象，體用一源，顯微無間。故善學者求之必自近。易於近，非知《易》者也。」^[33]

程頤認為《周易》所隱含的內涵博大精深、內容豐富，但從《周易》的象象所顯示重要的意義：「體用一源，顯微無間」，則無論怎樣變化，都不離《周易》的原則「隨時變易以從道」。

至於實踐的方法，程頤謂「自古儒者言靜見天地之心，唯某言動而見天地之心。」^[34]在體証「天地之心」的觀點上，程頤指出自己與前人的分別是：過往總認為「靜見天地之心」，他認為還有另一途徑「動見天地之心」。程頤此語自有其理據，首先《易傳》云「一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性」，但是「動靜無端」，這「繼」字便是動之端；其次，《周易》復卦〈象〉辭說「復，其見天地之心乎？」都表示「動見天地之心」之意。程頤這一觀點，朱子亦受影響，朱子認為「善、性」二字，皆只說理；「繼之者善」方是天理流行處，「成之者性」便是成形有分段了。

補充一點，程頤雖然提出「動見天地之心」，並不表示程頤不主張靜；程頤自己經常靜坐，亦常教導學生靜養心性。「程門立雪」便是程頤正在靜坐時，楊時與游酢侍立等待至雪深一尺，流傳至今的佳話。

1.3.3 楊時哲學思想定位——近於程頤

要為楊時的哲學思想定位，首先要明白楊時的思想淵源。首先是時代背景。北宋時期的儒者，

由於歷史原因，經歷隋、唐佛、老思想流行的背景，大都曾出入佛、老，而後返求諸六經而有所得。其次是楊時的學師傳承。前文已述，楊時先後受學於二程，二程對他的影響甚大；還有北宋時期，周敦頤和張橫渠的學說亦廣泛地流行，這些對楊時都有一定的影響。楊時二十九歲從學於程顥三年，四十一歲後從學於程頤十四年，因此楊時四十歲前的思想大多受程顥影響，而見程頤後，便轉而受到程頤的系統風格影響。可以說楊時的思想主要淵源於二程。

若要進一步確立楊時哲學思想的定位，須先分辨程顥與程頤的異同，才可訂定分辨的標準。關於二程的異同，有四點應注意：

- 一、二程兄弟的求學過程相近，且同是受周敦頤指引；
- 二、他們的成長過程中，經常彼此論學、互相切磋；
- 三、他們的論學好友相近，大都互相認識；
- 四、程顥是兄長，程頤對其兄亦十分尊重。

由此可見，程頤的思想亦受程顥的影響。所以，若要分辨二程的系統，實在不易；不過，在《遺書》中，有一則記載學生蘇季明問學的語錄，可從中以二程的工夫論為切入點，分辨二程的異同：

蘇季明嘗以治經為傳道居業之實，居常講習，只是空言無益，質之兩先生。伯淳先生曰：「修辭立其誠」，不可不予細理會。言能修省言辭，便是要立誠。若只是修飾言辭為心，只是為偽也。若修其言辭，正為立己之誠意，乃是體當自家敬以直內，義以方外之實事。道之浩浩，何處下手？惟立誠才有可居之處，有可居之處則可以修業也。「終日乾乾」大小大事卻只是忠信，所以進德為實下手處，修辭立其誠為實修業處。」正叔先生曰：「治經，實學也，譬諸草木，區以別矣。道之在經，大小遠近，高下精粗，森列於其中。譬諸日月在上，有人不見者，一人指之，不如眾人指之自見也。如《中庸》一卷書，自至理便推之於事。如國家有九經，及歷代聖人之跡，莫非實學也。如登九層之臺，自下而上者為是。人患居常講習空言無實者，蓋不自得也。為學，治經最好。苟不自得，則盡治五經，亦是空言。今有人心得識達，所得多矣。有雖好讀書，卻患

在空虛者，未免此弊。」^[35]

程顥與程頤的回答，簡單整理如下表：

程顥	程頤
道之浩浩	道之在經
立誠才有可居處	治經，實學也
體當自家敬以直內，義以方外	自得：心得識達，所得多矣
「終日乾乾」進德為實下手處	《中庸》自至理推於事，至聖人事跡

由這段語錄可知，二程雖同是以道為目標，但程顥以立誠為修道的人手處，程頤則以治經為實學處。故二程工夫論的相異處主要見於人手工夫之異，程顥認為「道之浩浩」，道大理微，微幽難顯，立誠才有可居處，由此而體驗自己如何「敬以直內，義以方外」的人生態度，並且是「終日乾乾」，沒有忘失本心。程頤則認為道雖廣大，但已記載在經中，如「別草本，國家九經、歷代聖人之跡」無所不備。因此治經最好，不過，讀書至於自得才是真正的實學，和如此方不會流於空疏。

由此可知，程顥是從道德本體作工夫論的根本入手處，由此而內外、上下充盡地自我轉化；程頤則通過治經而返回道德本體，從個體的存在感受入手，望由此有所自得而自我轉化。茲為二程工夫論的分別之一。補充一點，程顥雖然重視個人體驗，這並不代表他不贊同治經，程顥自己亦求諸六經而自得之，程顥只是指出本質工夫的優先性。

此外，這段語錄還闡示了另一重要意義，就是二程的人手工夫不一致，但正好符合《中庸》的二

層進路。《中庸》謂「唯天下至誠，為能盡其性」，又謂「其次致曲，曲能有誠」。程顥的進路是由至誠而盡性，程頤的入路則是經過曲成而盡性。儘管二程的入手工夫有異，卻正好完成《中庸》所指出的兩個層次的工夫的意義。

回到楊時哲學思想的定位。據《宋史·道學傳》和《宋元學案》的記載，當程顥目送楊時南行而有「吾道南矣」之嘆時，實已帶出楊時從程顥而有所得，獲得程顥真傳，楊時融釋程顥「萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同」之真意時，亦融入其工夫論與體驗讀書之法。這一點將在下文中進一步論述。

《宋元學案》記載，胡文定認為楊時所見在《中庸》，是程顥所傳授；但是翻查《楊龜山先生全集》，楊時〈寄明道先生〉兩封信，只言《春秋》，未曾問及《中庸》。所以程顥傳授給楊時的指導內容，並不僅是幾部儒學重要經典，應是緊扣宋明儒學的主要課題——天道性命相貫通；而所傳授的各部經典，只是作為指引的參考。

近年關於楊時思想的學術研究中，對於楊時哲學思想的傾向，尚未達成共識^[36]。筆者經過研究，認為楊時的哲學思想的本體論與工夫論，主要由程顥所授，也較接近程顥，所持理據主要有以下四點：

- 一、仁者，以天地萬物為一體；
- 二、誠敬存之；
- 三、勿忘勿助；
- 四、靜中體驗未發氣象。

關於第一點，可先從本體論上看，程顥〈識仁篇〉說「仁者，以天地萬物為一體」，楊時亦謂「萬物與我為一」^[37]，二人在本體論上的觀點基本上是一致的。從形而上學看，二人同是認為宇宙萬物存在有共同本源，天地萬物與我是整體的、有機的存在，既有獨立性亦有整體性，是一種有機的互動關係。在倫理學看，二人同樣悉得「萬物一體」有助改善個人的道德觀。在楊時跟隨程顥的學習期間，曾有同學對楊時不禮貌，楊時處之閑若自如；後有學生問楊時「《論語》「犯而不校」」，楊時謂「仁者與物無對，自不見其有犯我者，更與誰校。如孟子仁者無敵，亦是此理」^[38]，又謂「道一而已矣，人心所同然」^[39]，意思是人的心靈有共同性。因此，楊時依程顥「天地萬物為一體」的觀點，而進一步提出「仁者與物無對」的觀念，是其充分理解程顥思想而後進行的再詮釋，同時亦由此展示出儒學的兼容性、融和性。

關於第二點，可從本體工夫論上看，這點是以上述第一點為基礎的。悉得程顥「仁者，以天地萬物為一體」的意義，即是楊時所教導「求仁之方與求仁之體」，然後以「誠敬存之」。學者必然會問，誠與敬的關係如何？程顥謂「誠則無不敬，未至於誠，則敬然後誠」^[40]，意思是誠為本，敬則至；未誠時則培養敬以顯誠，敬是求誠的方法。程顥又謂「誠者天之道，敬者人事之本。敬者用也。敬則誠」^[41]。由此可知，誠比敬尤重要，因為誠包涵敬，誠亦包涵體與用、天道與人道。前文亦述「誠」有本體意義的「誠體」，又有工夫意義的「誠意」。楊時亦謂「誠者，天之道，性之德」。此亦可見二人之相近處。

第三點，是以「勿忘勿助」作為實踐工夫。至於具體的實踐工夫，前文已述。程顥謂「勿忘勿助長之間，正當處也」^[42]，意思是自然而然，順性命之理，勿要加添人為造作。

第四點，則關於修養學習上的，「靜中體驗未發氣象」。程顥常教學生靜觀天地萬物的變化，作為藝術性的欣賞，以觀天地生意。程顥詩〈秋日偶成〉「萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同」，又謂「天地之大德曰生……萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁也」。楊時的體驗近似程顥，亦謂心靈的特質是「明白洞達，廣大靜一」^[43]，由此「觀古人求仁之方，將必有得」。並且，楊時教學生羅從彥讀書法是「以身體之，以心驗之，從容默會於幽閒靜一之中，超然自得於書言象意之表」，這與程

顯的讀書法亦有相同處。

綜合以上四點，在本體論上，楊時與程顥基本上是一致的。程顥認為「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。」。楊時亦認為「萬物與我為一，其仁之體」，兩人基本觀點一致，以萬物為一體；而且，程顥說「此道與物無對」，楊時亦說「仁者與物無對」，此亦是另一明證。另外，在工夫論上，程顥說：「道之浩浩，何處下手？惟立誠才有可居之處，有可居之處則可以修業也。」根據程顥「從容涵泳」，「修辭立其誠」理論方法。楊時亦有「從容默會於幽閒靜一之中，超然自得於書言象意之表」也可見楊時思想受程顥的影響。

註釋：

[1]二程所開創的洛學，對宋明六百年儒學影響重大。過去學者由於對二程尊重，一律以程子稱謂。自馮友蘭先生始，發現二程思想有其同異之處，至今各學者對此仍達成共識，所以二程思想的分辨是當今研究二程思想以至宋明理學課題之一。又《河南程氏遺書》及《河南程氏粹言》同是收入《二程集》中，所以下注腳一律採自《二程集》。

[2]〈河南程氏粹言〉序：「河南夫子之書，變語錄而文之者也。」，《二程集》第1167頁。

[3]〈龜山學案〉，「胡文定謂……據龜山所見在《中庸》，自明道先生所授。吾所聞在《春秋》，自伊川先生所發。」《宋元學案》，第460頁。

[4]《楊龜山先生全集》，第731頁。

[5]〈龜山學案〉，見《宋元學案》第454頁。

[6]《二程集》，第1203頁。

[7]《二程集》，第1190頁。

[8]《二程集》，第1184頁。

[9]《二程集》，第1268頁。

[10]《二程集》，第1頁。

[11]《二程集》，第1174頁。

[12]《二程集》，第1179頁。

[13]《二程集》，第120頁。

[14]《二程集》，第120頁。

[15]《二程集》，程顥曾謂「聖人無跡，孟子微有跡」，表示孔子的表達方法自然而然，孟子則常作論述。

[16]《二程集》，第1204頁。

[17]《二程集》，第1228頁。

[18]《二程集》，第1234頁。

[19]《二程集》，第1264頁。

[20]《二程集》，第482頁。

[21]《二程集》，第1181頁。

[22]《二程集》，第1182頁。

[23]《二程集》，第17頁。

[24]《二程集》，第1182頁。

[25]《二程集》，第1184頁。

[26]《二程集》，第1193頁。

[27]《二程集》，第 1192 頁。

[28]《二程集》，第 1184 頁。另在《遺書》中亦在近以的語錄，載於《二程集》，第二頁。

[29]參前注「伊川所發」雖然是胡文定自述其學習《春秋》師於伊川，與楊無關。然而在楊時的受學過程，先師事明道，後師事伊川。楊時的思想早已受明道影響，及後在伊川處雖有所得，大多是引發或補充。

[30]《二程集》，第 1185 頁。

[31]《二程集》，第 1188 頁。

[32]《二程集》，第 1191 頁。

[33]《二程集》，第 1200 頁。

[34]《二程集》，第 201 頁。

[35]《二程集》，第 2 頁。

[36]例如張永備認為「龜山所見相似於伊川先生」，見〈比論二程子理學思想之同源異流〉，《二程學管見》，第 158 頁；「龜山先生宇宙本體論之思想，源出《周易》，然而所得於橫渠與伊川者實多」〈楊龜山哲學思想述評〉，見前引書第 181 頁；「龜山先生說性，……從理學的來源上說，則是淵源於明道先生」同上文，第 189—190 頁；「以『致知』作為『格物窮理』的實現過程……是伊川先生的路子」同上文，第 195 頁。

[37]《楊龜山先生全集》，第 538 頁。

[38]《楊龜山先生全集》，第 572 頁。

[39]《楊龜山先生全集》，第 409 頁。

[40]《二程集》，第 1170 頁。

[41]《二程集》，第 127 頁。

[42]《二程集》，第 62 頁。

[43]《楊龜山先生全集》，第 626 頁。

參攷書目：

《楊龜山先生全集》，〔宋〕楊時，台北：學生書局 1974 年版。

《二程集》，〔宋〕程顥、程頤著，北京：中華書局 1981 年版。

《宋元學案》，〔明〕黃宗羲，全祖望，北京：中國書店 1990 年版。

牟宗三：《心體與性體》，台北：正中書局 1989 年版。

馮友蘭：《中國哲學史》，上下冊，上海：商務印書館 1934 年版。

張永備：《二程學管見》，台北：東大圖書公司 1988 年版。