

從經學到理學—略論北宋儒學學術取向之 轉變

雷家聖

北宋時期，上承唐末五代學術凋弊的局面，在宋初立國之後，學術逐漸復興。如柳開、种放、孫復、石介等人，提倡排佛思想，強調儒家道統。此外，范仲淹提倡學校於朝廷之中，孫復講學於北方，胡瑗講學於南方，對於教育的普及甚有貢獻。因此，到了仁宗時期，學術思想有了「學統四起」的繁榮局面。

仁宗以後儒學的發達，包括了《春秋》義理之學的興盛，孫復《春秋尊王發微》、歐陽修《五代史記》、司馬光《資治通鑑》是其代表。此外，張載強調「氣」為萬物之本。王安石主張「性無善惡」、強調事功。凡此種種理論與學說，都顯示了仁宗以後儒學多元發展的情形。

理學亦為儒學多元發展中的一支。理學可溯源自道家陳搏所傳之〈先天圖〉與〈太極圖〉。邵雍繼承了〈先天圖〉，周敦頤繼承了〈太極圖〉，其後程顥、程頤繼續推衍其理論。然而程顥、程頤兩人理論上的差別，卻成為南宋「朱陸異同」的淵源。

關鍵詞：排佛 《春秋》 氣 性 理學 先天圖 太極圖 誠 格物

一、前言

在中國思想史的範疇之中，宋代理學是繼先秦諸子、六朝隋唐的佛學之後，又一個思想史上的高峰。不但理學的教化影響中國近七百年，鄰近的朝鮮、日本等國家也深受其薰染。因此，將理學視為中國近世文化，乃至東亞近世文化中相當重要的一環，應不為過。不過，若由歷史的角度來看宋代思想史，則有一個問題不能忽視。北宋時期，上承唐末五代文化風俗隳壞凋弊之際，如何在一百多年之中，發展出理學的理論與思想？這實在是一個值得深入探討的問題。

此外，由於理學在南宋以後大盛，成為顯學，因此許多思想史的著作都以理學的發展作為宋代思想史的主軸。例如，黃宗羲《宋元學案》一書，是研究宋元理學思想相當重要的一部名著，而在此書最後，卻收錄了〈荆公新學略〉、〈蘇氏蜀學略〉兩篇，似乎是將不屬於理學體系的思想附在該書最後。可見在北宋思想界之中，理學似乎並不是唯一發展中的思想。那麼，這些不屬於理學體系的思想與理學之間有何差異？而理學本身又淵源於何處？如果我們跳脫出理學的框架，似乎可以發現在北宋時代，學術思想上是相當豐富而多樣的，理學僅為其中的一支而已。因此，用章學誠所謂的「辨章學術，考鏡源流。」（《校讎通義》序）的方法來研究北宋學術思想的發展，分析各家學術的特色，比較各家學術間的異同，使之不被理學的光芒所掩蓋，實有其重要的意義。本文即希望能夠藉由歷史的角度，較清楚的呈現出北宋學術思想的發展過程。

關於北宋學術思想發展的研究，能夠不以理學的發展作為北宋思想史的主軸，較客觀的看待其他非理學體系的思想，則下列幾部專著是有其意義與價值的。

陳植鏗《北宋文化史述論》一書的第二章〈宋學及其發展諸階段〉，認為宋代學術的發展階段，在太祖、太宗、真宗時期為沿襲漢儒的訓詁之學，至仁宗時稍有轉變，孫復、歐陽修等人，開始跳脫傳注而講求義理，

義理之學發展至王安石《三經新義》時開始衰落。同時，性理之學則始於張載、周敦頤、程顥、程頤等人，後發展為南宋的理學，成為學術主流。陳氏此文較清楚的敘述了北宋學術的發展階段，雖然因篇幅有限而略嫌簡略，但可以以此為基礎，進一步分析各個階段中各種學說的特色及其差異。

劉復生《北宋中期儒學復興運動》一書，敘述了北宋時期排佛老、興學校、科舉改革等運動，促進了儒學的復興。儒學的復興也表現在古文運動、史學革新等方面。劉氏並指出：「學統四起」是儒學復興運動的特色。劉氏此文將儒學復興運動，旁及了在史學、文學上的表現。但是，劉氏對「學統四起」的學術發展，似未多加著墨。而將各式各樣的「學統」，表現其特色，了解其沿革與流變，正是本文的主旨。

本文的主旨，在於探討北宋學術發展的脈絡與流派的變遷，因此對於宋代許多著名的學者及其思想，只能舉其大略，藉以觀察他在北宋思想史中的地位，限於篇幅，本文難以詳述宋代學者們的思想內涵，這是要在此先作說明的。

二、宋初儒學復興的曙光：排佛思想與學校教育

儒學歷經唐末五代的動亂，已經呈現衰微不振的狀態，但到了五代後周世宗時期，已開始注重儒學。由於政治上「制禮作樂」的需求，首先重視的，即是「禮學」。後周世宗曾以郊廟祭器的規式不明，命太常博士聶崇義「檢討摹畫以聞」。¹ 宋太祖即位後，建隆三年，聶崇義進獻其《三禮圖》。² 不過，聶崇義的《三禮圖》中，錯誤很多。（參見圖一）如象尊、鳥尊的形制，與實際形制差異甚大。（參見圖二）又如穀壁與蒲壁，後人批評：「聶崇義《三禮圖》，全無來歷，穀壁即畫穀，蒲壁即畫蒲，皆以意為之，不知穀壁只如今腰帶夸上栗文耳。」³ 所謂穀壁，指玉壁上帶有成

¹ 元·脫脫：《宋史》（百衲本，台北：台灣商務印書館，1981年1月台5版），卷431〈儒林·聶崇義〉，頁1b。

² 元·脫脫：《宋史》卷431〈儒林·聶崇義〉，頁2a-2b。

³ 王梓材、馮雲濠撰，張壽鏞校補：《宋元學案補遺》（台北：世界書局，1962

排密集的小乳丁，乳丁上雕成漩渦狀，示其為穀芽，故稱穀璧；所謂蒲璧，指玉璧上帶有六角形格子紋，像編織的蒲席一般，故稱蒲璧。⁴（參見圖三）這反映了北宋初年，文獻殘缺，故禮制也只能因陋就簡的情形。

隨著天下一統，科舉取士制度的恢復，儒學才有逐漸復甦的機會。宋真宗咸平二年，邢昺完成了對《公羊傳》、《穀梁傳》、《孝經》、《論語》、《爾雅》等書的義疏，⁵是宋初儒學重要的成就。不過，太祖、太宗到真宗時期的儒學仍嫌浮薄。例如孔維「儒者躁求，無退讓之風。」⁶崔頌「篤信釋氏，睹佛像必拜。」⁷田敏「雖篤於經學，亦好為穿鑿。」⁸一直到仁宗時期，崇儒排佛的思想開始興盛。學校也在范仲淹、胡瑗等人的提倡之下興起，儒學的復興才有更進一步的發展。

先就崇儒排佛思想的興起言之。隋唐以來的佛學，本以「出世」為主，但是唐代後期，「天臺、禪、華嚴繼起，特拈佛經『心、佛、眾生三無差別』一語，張皇幽眇，把佛的涅槃挽回到眾生的煩惱中來。說煩惱即淨土，眾生即佛，而綜綰之於一心。天台之一心三觀，華嚴之理事無礙，乃至事事無礙，禪宗之本來無一物乃至本分為人，皆已把佛家出世精神極度沖淡。」⁹而韓愈尊孔排佛的思想，也一直流傳不絕，到了宋代初期，有柳開（仲塗）仰慕韓愈，有志於聖賢之道，以孔、孟、荀、揚雄、王通、韓愈為儒家之道統。其後又有种放（徵君）作〈嗣禹說〉，謂孔子嗣大禹之功績，其後孟子、揚雄、王通、韓愈相繼，認為韓愈排佛有嗣禹之功。¹⁰甚至佛門中人亦有尊韓而斥佛者，如智圓《閒居編》卷二十八〈師韓議〉有言：

年6月初版）卷47〈艾軒學案補遺〉，頁3a。

⁴ 張廣文：《玉器史話》（台北：眾文圖書公司，1992年初版），頁9。

⁵ 元·脫脫：《宋史》卷431〈儒林·邢昺〉，頁6b。

⁶ 元·脫脫：《宋史》卷431〈儒林·孔維〉，頁20b。

⁷ 元·脫脫：《宋史》卷431〈儒林·崔頌〉，頁26a。

⁸ 元·脫脫：《宋史》卷431〈儒林·田敏〉，頁28b。

⁹ 錢穆：〈初期宋學〉，收入氏著：《中國學術思想史論叢（五）》（台北：東大圖書公司，1978年7月初版），頁6。

¹⁰ 錢穆：〈讀智圓閒居編〉，收入氏著：《中國學術思想史論叢（五）》，頁28。

吾門中有為文者，反斥本教以尊儒術。¹¹

其後，孫復撰有〈儒辱篇〉一文，認為不能排佛老乃儒者之辱。孫復並認為漢唐以來，唯董仲舒、揚雄、王通、韓愈能上承孔子之道。¹²

到了孫復的弟子石介，亦以「尊道統，排佛老」為己任。石介字守道，人稱徂徠先生。在其《徂徠文集》中記載：

堯舜禹湯文武周孔之道，萬世常行，不可易之道也。佛老以妖妄怪誕之教壞亂之。〈〈怪說〉〉

天地間必然無有者三：無神仙，無黃金術，無佛。〈〈辨惑〉〉

孔子為聖人之至，吏部（按：即韓愈）為聖人之卓。孔子之《易》、《春秋》，自聖人來未有也；吏部〈原道〉、〈原仁〉、〈原毀〉、〈行難〉、〈禹問〉、〈佛骨表〉、〈諍臣論〉，自諸子以來未有也，嗚呼！至矣。〈〈尊韓〉〉¹³

贊同石介觀點者有土建中（熙道）。另外，石介也提出了道統說，在其〈中國論〉之中，以孔、孟、揚雄、王通、韓愈、柳開、孫復乃至土建中為儒家道統。¹⁴

石介與孫復，都是宋仁宗時期的北方學者。這些北方學者抗聲排佛衛道，以重振儒學為己任。但是，南宋的葉適批評石介：「以其忿嫉不忍之意，發於褊蕩太過之詞。」清代全祖望也批評石介：「析理有未精者。」¹⁵排佛思想要到歐陽修才算到理論的顛峰。

歐陽修將排佛尊孔的入世精神，落實在現實政治的實踐上。他認為應該以推行儒家的禮樂教化作為排佛之本，歐陽修在其〈本論〉中說：

堯舜三代之際，王政修明，禮義之教充於天下，于此之時，雖有佛，無由而入。及三代衰，王政闕，禮義廢，後二百餘年，而佛至乎中國。由是言之，佛之所以為吾患者，乘其闕廢之時而來，此其受惠之本也。

¹¹ 轉引自錢穆：〈讀智圓閑居編〉，收入氏著：《中國學術思想史論叢（五）》，頁28。

¹² 錢穆：《宋明理學概述》（台北：學生書局，1977年修訂重版），頁8。

¹³ 黃宗羲撰、全祖望補：《宋元學案》（台北：世界書局，1983年5月4版），卷2〈泰山學案〉，頁62-64。

¹⁴ 錢穆：《宋明理學概述》，頁8。

¹⁵ 黃宗羲撰、全祖望補：《宋元學案》，卷2〈泰山學案〉，頁65。

補其闕，修其廢，使王政明而禮義充，則雖有佛，無所施于吾民矣。

16

顯然，歐陽修「修其本以勝之」的排佛思想，比石介一味的批評佛教，要有更完整的理論基礎。

再就學校的提倡與教育的復興方面言之。宋代學校的提倡與教育的復興，仁宗時的范仲淹功不可沒，近人論及范仲淹對宋代學術的貢獻，有下列幾方面：一、對儒士的獎掖，孫復、胡瑗、張載等人，皆賴范仲淹的栽培器重而成名。二、對興學的提倡，范仲淹在廣德軍、蘇州、饒州、潤州等地任官時，皆積極興辦學校；慶曆年間入朝為參知政事以後，更上疏興學校，實現其普遍設立學校的主張。三、對科學的改進，主張考試內容應以才識為主，文藝為副，才識之外更重德行，打破當時專尚詩賦的流弊。四、對士風的激勵，不只托於言論，其本人即是士人的榜樣，范仲淹苦學、孝親、置義田、建義宅、設義學、為官正直敢言、興利除弊、事業滿邊隅，功名滿天下，世人稱之為天下第一流人物，自然有助於風俗之轉變。¹⁷

另一個對學校的提倡與教育的復興有重要貢獻的人為胡瑗。胡瑗字翼之，學者稱為安定先生。與孫復、石介等同至泰山道觀中寄食求學，苦學十年而有所成。其後從事教育事業，自蘇州、湖州乃至汴京的太學，創「經義」、「治事」二齋，教以明體達用之學。教授二十餘年，弟子遍天下。¹⁸ 此外，孫復亦講學於泰山，學者稱為泰山先生，石介執弟子之禮師事之。¹⁹ 當仁宗之時，胡瑗在南方，孫復在北方，范仲淹在朝中，對當時學術與教育的復興，有著重大的貢獻。

在宋仁宗時期，佛教思想一方面持續由「出世」向「入世」轉化，一方面也飽受儒家學者的抨擊。再加上以范仲淹、胡瑗、孫復等人為首的學術與教育的復興運動，使得宋代思想主流已完全由唐代的佛學，轉而以儒學為本。此一轉變，實開啓了仁宗後期之後，宋代儒學的蓬勃發展。

¹⁶ 黃宗羲撰、全祖望補：《宋元學案》，卷4〈廬陵學案〉，頁113。

¹⁷ 參閱劉季洪：〈范仲淹對於宋代學術之影響〉，收入《宋史研究集》第一輯（台北：國立編譯館，1958年6月），頁357-366。

¹⁸ 黃宗羲撰、全祖望補：《宋元學案》，卷1〈安定學案〉，頁17-18。

¹⁹ 黃宗羲撰、全祖望補：《宋元學案》，卷2〈泰山學案〉，頁42-43。

三、《春秋》與義理之學

仁宗時期，儒學的重要變化，在於儒學已跳出了章句訓詁的窠臼，開始講求義理。對《春秋》的研究與模仿即為一個重要方向。如孫復《春秋尊王發微》闡述尊王思想；歐陽修《五代史記》仿效春秋筆法；司馬光《資治通鑑》上承《左傳》，闡述治亂得失之道。皆是《春秋》之學受到重視的例子。

先談孫復的《春秋尊王發微》及其尊王思想。北宋自太祖立國後，鑑於唐末五代藩鎮割據之弊，即採取「杯酒釋兵權」，集權中央的政策。在這個背景之下，「尊王」思想便應運而生。孫復《春秋尊王發微》即為「尊王」思想的代表。孫復在此書中，列舉《春秋》中諸侯僭越之事，加以批判，以申其「尊王」之旨。茲舉數例如下：

孔子曰：天下有道，則禮樂征伐自天子出，非諸侯可得而專也。諸侯專之，猶曰不可，況大夫乎？吾觀隱桓之際，諸侯無大小皆專而行之；宣成而下，大夫無內外皆專而行之，其無王也甚矣！孔子從而錄之，正以王法，凡侵伐圍入取滅，皆誅罪也。（《鄭人伐衛》）

遇者，不期也。不期而會曰遇。…諸侯守天子土，非享覲不得踰境，此言公及宋公過於清者，惡其自恣出入無度。（《隱四年公及宋公過於清》）

天子雩於上帝，諸侯雩於山川百神。魯，諸侯也。雩於山川百神，禮也。雩於上帝，非禮也。是時周室既微，諸侯之僭者多。（《大雩》）

周禮九命作伯，得專征諸侯。若五伯者，皆非命伯。…故孟子曰：三王之罪人。（《莊十三年齊侯宋人陳人蔡人會於北杏》）

古者諸侯之大夫，皆命於天子，諸侯不得專命也。大夫有罪，則請於天子，諸侯不得專殺也。…春秋之世，國無大小，其卿大夫皆專命之，有罪無罪，皆專殺之，其無王也甚矣。（《陳人殺其公子禦寇》）

20

由上可見，孫復的「尊王」思想，是由「正名」的觀念推衍而來，並不討

²⁰ 黃宗羲撰、全祖望補：《宋元學案》，卷2〈泰山學案〉，頁43-49。

論王者之賢愚與否，而是強調居其位而有其權，對僭越者加以嚴厲的批判，這就是宋代尊王思想的特色，我們也可看出這種思想背後，是與其現實的政治意識有關。孫復之後，又有李觀、司馬光等人，繼續發揮這種尊王思想。

李觀字泰伯，在其《常語》一書中，言道：

或曰：自漢迄唐，孰王孰霸？曰：天子也，安得王霸？皇帝王霸，其人之號，非其道之自也。自王以上，天子號也。…霸，諸侯號也。霸之為言伯也，所以長諸侯也，豈天子之所得為哉？道有粹有駁，其人之號不可以易之也。世俗見古之王者粹，則諸侯之粹者亦曰行王道；見古之霸者駁，則天子之駁者亦曰行霸道。悖矣！…所謂王道則有之矣，安天下也；所謂霸道則有之矣，尊京師也，非粹與駁之謂也。…西伯霸而粹，桓文霸而駁者也；三代王而粹，漢唐王而駁者也。²¹

這一段「王霸之辨」，可謂是尊王思想中，不論王者之賢愚與否，而強調居其位而有其權的最充分表現。李觀認為：王道即「君道」，霸道即「臣道」，故身為霸者（諸侯）而欲行王道，亦為僭越。

由於這種尊王思想下的王霸之辨，與《孟子》的看法差異甚大，故李觀又作《常語辯》，痛駁孟子「行王道」之說。李觀說道：

孟子曰：五霸者，三王之罪人也。吾以為孟子者，五霸之罪人也。五霸率諸侯事天子，孟子勸諸侯為天子，苟有人性者，必知其逆順爾矣。孟子當周顯王時，其後尚且百年而秦并之。嗚呼！孟子忍人也，其視周室如無有也。

天之所廢，必若桀紂，周室其為桀紂乎？盛之有衰，若循環然，聖王之後，不能無昏亂，尚賴臣子扶救之爾。…家家可以行仁義，人人可以為湯武，則六尺之孤可託者誰乎？孟子自以為好仁，吾知其不仁甚矣。

言仁義可以王，彼說之則假仁義以圖王，唯恐行之之晚也，尚何周室之顧哉？嗚呼！今之學者雷同甚矣！是孟子而非六經，樂王道而忘天子。吾以為天下無孟子可也，不可無六經；無王道可也，不可無

²¹ 黃宗羲撰、全祖望補：《宋元學案》，卷3〈高平學案〉，頁92。

天子。²²

司馬光的看法也與李觀相同，司馬光著《疑孟》一文，亦對孟子展開批判：

夫君臣之義，人之大倫也。孟子之德，孰與周公？其齒之長，孰與周公之子成王？成王幼，周公負之以朝諸侯，及長而歸政，北面稽首畏事之，與事文武無異也。豈得云彼有爵，我有德齒，可慢彼哉？²³

在司馬光《資治通鑑》一書中，也表現了這種思想：

臣光曰：臣聞天子之職，莫大於禮，禮莫大於分，分莫大於名。何謂禮？綱紀是也。何謂分？君臣是也。何謂名？公侯卿大夫是也。²⁴

由此更可看出尊王思想中重視君臣名分的禮治精神，此一精神，似乎即是宋初以來現實政治意識下的產物。

不過，尊王思想與王霸之辨到了王安石的手中，又有了完全不同的評價。王安石區別「王」與「霸」，只論其心術。王安石在其〈王霸論〉一文中說道：

仁義禮信，天下之達道，而王霸之所同也。王之與霸，其所以用者則同，而其所以名者則異，蓋以其心異而已矣。²⁵

可見王安石區別「王」與「霸」，只論其心術。於是王霸之辨又回到了孟子的義利之辨。宋初以來歷經孫復、李觀、司馬光諸人的尊王思想，到王安石可謂完全終結了。這種變化，可能是宋代立國已久，尊王思想的現實政治作用已經不如以前重要的緣故。

《春秋》之學除了成為尊王思想的理論基礎之外，同時也對史學的編纂上有深刻的影響。例如歐陽修撰《五代史記》，後人稱其「褒貶義例，仰師《春秋》，由遷固而來未之有也。」²⁶ 歐陽修寓《春秋》褒貶之義於《五代史記》之中，例如其〈馮道傳〉論云：

傳曰：禮義廉恥，國之四維，四維不張，國乃滅亡。善乎管生之能言

²² 黃宗羲撰、全祖望補：《宋元學案》，卷3〈高平學案〉，頁93-97。

²³ 黃宗羲撰、全祖望補：《宋元學案》，卷7〈涑水學案上〉，頁160。

²⁴ 司馬光：《資治通鑑》（清胡克家覆刻元刊本，上海：上海古籍出版社影印，1987年5月第1版），頁1。

²⁵ 黃宗羲撰、全祖望補：《宋元學案》，卷98〈荆公新學略〉，頁1832。

²⁶ 南宋建安陳師錫：〈五代史記序〉，收於歐陽修：《五代史記》（百衲本，台北：台灣商務印書館，1988年1月台6版），序頁2a。

也。禮義，治人之大法；廉恥，立人之大節。蓋不廉則無所不取，不恥則無所不為。人而如此，則禍亂敗亡，亦無所不至。況為大臣而無所不取不為，則天下其有不亂，國家其有不亡者乎？²⁷

歐陽修在紀傳體史書之中，寓以《春秋》褒貶是非的精神，可謂將史學「經學化」。

另一個效法《春秋》的例子，是司馬光的《資治通鑑》，司馬光採取與《春秋》相同的編年體，記事又從戰國時代開始，很明顯有繼承《春秋》的意圖。前面提到《資治通鑑》一開頭便強調重視君臣名分的禮治精神，這便是《通鑑》中寓含褒貶之義的一例。

不過，由於《通鑑》篇幅龐大，參考古今書籍眾多，²⁸ 其「先成長編，再寫成定稿」編集的方式尤為人所重視，因此後人仿效《通鑑》，大多只沿襲其史學體例與編集方式，而忽視其中所寓含之《春秋》褒貶之義。例如李燾《續資治通鑑長編》、李心傳《建炎以來繫年要錄》、徐夢莘《三朝北盟會編》等書的編集，都以《通鑑》的體例為本，但已鮮見褒貶之義。可見《春秋》之學的發展，已由經學轉入史學，而其轉捩點，即為司馬光的《通鑑》。

四、學統四起：仁宗後期至神宗時期的儒學發展

除了《春秋》學之外，儒學也在其他方面有所表現。例如張載重視對「氣」的討論；王安石的「新學」也獨樹一幟，兼論義理與心性。

先談張載的思想。張載的思想，其特色是對「氣」的討論。張載認為：宇宙的一切事物，都是由「氣」的聚散變化而成。張載說：

太和所謂道，中涵浮沈升降、動靜相感之性，是生絪縕相盪、勝負屈伸之始。…太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。…太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。²⁹

²⁷ 歐陽修：《五代史記》卷54〈雜傳四十二·馮道〉，頁1a。

²⁸ 《通鑑》徵引之書，至少有228部。可參考高似孫：《史略》（台北：台灣商務印書館，1977年4月台1版），卷4〈通鑑參據書〉，頁82-88。

²⁹ 張載撰、朱熹注：《張子全書》（台北：台灣商務印書館，1979年1月台1版），

張載認為：天地萬物皆是由「氣」的聚散變化所形成的，氣未聚之前，萬物無形的狀態，謂之「太虛」，氣聚散變化之後，才形成萬事萬物。而聚散變化之道，即是「太和」，故張載說「太和所謂道，中涵浮沈升降、動靜相感之性，是生絪縕相盪、勝負屈伸之始。」張載「太虛」的觀念，似乎是從佛教「無」的概念變化而來。但張載說：

氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛即氣，則無「無」。³⁰

亦即雖萬物尚未形成之時，也非真正的「無」，而是太虛之氣未聚而已。張載的宇宙論，即是以「氣」的聚散變化為主要理論。張載在〈西銘〉中又云：

天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾胞也，物吾與也。³¹

也就是說，充塞於天地間的氣造就了我的軀體，「天地之帥」，也就是前面所提「太和所謂道」的天道，造就了我的本性，因此人人都如我的兄弟，萬物皆是我的同類，因為皆是本於天地間之氣。張載的宇宙觀，也就是「氣」的理論，落實到人的世界中，便出現了「民胞物與」的仁民愛物思想。故張載可以算是借用了佛教的理論，加以改變之後，成為了儒家的思想，既然在理論方面有其依據，這種新的儒家思想當然比章句訓詁之學更具說服力了。

再論王安石的思想，王安石一方面重視治國平天下的大道，另一方面也探討心性問題。關於前者，王安石曾撰〈大人論〉一文，發揮其經世致用的思想，王安石說道：

孟子曰：充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。夫此三者，皆聖人之名，而所以稱之之不同者，所指異也。由其道而言謂之神，由其德而言謂之聖，由其事業而言謂之大人。…夫神雖至矣，不聖則不顯；聖雖顯矣，不大則不形。…稱其事業以大人，則其道之為神，德之為聖可知。…故神之所為，當在乎盛德大業。…神非聖則不顯，聖非大則不形。³²

卷2〈正蒙·太和篇第一〉，頁22。

³⁰ 張載撰、朱熹注：《張子全書》，卷2〈正蒙·太和篇第一〉，頁24。

³¹ 張載撰、朱熹注：《張子全書》，卷1〈西銘〉，頁2-3。

³² 王安石：〈大人論〉，收入《王臨川全集》（台北：靈溪出版社，1980年3月）

由王安石所謂「神之所爲，當在乎盛德大業」、「聖非大則不形」等語來看，王安石認爲成聖成賢之道，在於經世致用，成就不朽事業。由此可見王安石不但具有積極入世的精神，而且更將這種精神理論化。但在此之外，王安石也對人的心性作了精微的探討。王安石撰有〈性情〉一文，文中說道：

喜怒哀樂好惡欲未發於外而存於心，性也。喜怒哀樂好惡欲發於外而見於行，情也。性者情之本，情者性之用，故吾曰：性情一也。…若夫善惡，則猶中與不中也。³³

王安石又有〈原性〉一文，有云：

性生乎情，有情然後善惡形焉，而性不可以善惡言也。³⁴

王安石對於「性」的理解與孟子「性善」的主張不同，王安石認爲性無善惡而情有善惡，兩者的差別在於盡其性、用其情的「中與不中」，亦即合不合於禮節。

王安石的說法在當時即遭到劉敞的反對。劉敞反對王安石「性無善惡」的說法，而認爲「性善」。而人之所以爲惡，則是由於「不學」，「未有不學而能盡其性者也。」³⁵ 可見劉敞強調孟子所謂的「性善」，並且更重視教育的重要。

張載、王安石之外，如蘇洵撰〈易論〉、〈禮論〉、〈樂論〉、〈詩論〉、〈書論〉、〈春秋論〉；蘇軾撰〈蘇氏易解〉，³⁶ 皆著重義理的發揮，而對傳統的章句訓詁之學有所突破。限於篇幅，無法在此詳述。由上可見，仁宗後期以後，宋代儒學已經呈現非常蓬勃而多元的發展，各家之間各有特色，而其理論又不盡相同，甚至有相互衝突處，這就是全祖望所謂「慶曆之際，學統四起」³⁷ 的實況。

五、理學思潮的形成

卷 66 〈議論五〉，頁 419-420。

³³ 王安石：〈性情〉，收入《王臨川全集》卷 67 〈議論六〉，頁 425-426。

³⁴ 王安石：〈原性〉，收入《王臨川全集》卷 68 〈議論七〉，頁 433。

³⁵ 轉引自錢穆：《宋明理學概述》，頁 26。

³⁶ 參見黃宗羲撰、全祖望補：《宋元學案》，卷 99 〈蘇氏蜀學略〉，頁 1852-1862。

³⁷ 黃宗羲撰、全祖望補：《宋元學案》，卷 6 〈士劉諸儒學案〉序，頁 142。

將「理學」界定為周敦頤、二程到朱熹這一派的學術，是南宋之後的事。關於「理學」的興起，有人指出：宋初道家的陳搏（希夷）傳下了〈先天圖〉與〈太極圖〉，邵雍繼承了〈先天圖〉，周敦頤繼承了〈太極圖〉。（參見圖四）如胡宏〈周子通書序〉云：

周子名敦頤，字茂叔，舂陵人。推其道學所自，或曰：傳〈太極圖〉于穆脩也。脩傳〈先天圖〉于种放，放傳于陳搏。³⁸

朱震〈漢上易傳表〉云：

陳搏以〈先天圖〉傳种放，放傳穆脩，脩傳李之才，之才傳邵雍。…脩以〈太極圖〉傳周敦頤，敦頤傳程頤、程顥。³⁹

此外，邵伯溫《易學辨惑》亦謂：

先君（按：即邵雍）受易於青社李之才，之才字挺之，…挺之之師即穆脩也。脩字伯長，…伯長，國史有傳，其師即陳搏也。⁴⁰

邵伯溫為邵雍之子，其說法自為確證。可見邵雍、周敦頤之學傳承自陳搏，故此二人思想中的〈先天圖〉、〈太極圖〉明顯的帶有濃厚的道家色彩。

先談邵雍，邵雍的〈先天圖〉，是把《周易》的八卦、六十四卦繪成「八卦次序之圖」或「六十四卦次序之圖」。舉其「八卦次序之圖」為例，即認為宇宙的變化，是圖中由下而上的變化。圖中「無極生太極，太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」的變化方式，亦即一種一分為二、二分為四、四分為八的簡單等比級數的觀念。其「六十四卦次序之圖」，就是將「八卦次序之圖」加以擴充，在八卦之上，再細分為六十四卦。邵雍解釋這種宇宙觀：

先天學，心法也，圖皆從中起，萬化萬事生於心也。⁴¹

又曰：

心為太極，又曰：道為太極。⁴²

³⁸ 胡宏：《五峰集》（文淵閣四庫全書本，台北：台灣商務印書館影印，1986年3月初版）卷3〈周子通書序〉，頁14b。

³⁹ 朱震：《漢上易傳》（文淵閣四庫全書本，台北：台灣商務印書館影印，1986年3月初版）表頁1b。

⁴⁰ 邵伯溫：《易學辨惑》（文淵閣四庫全書本，台北：台灣商務印書館影印，1986年3月初版）卷1，頁2a-4b。

⁴¹ 黃宗羲撰、全祖望補：《宋元學案》，卷10〈百源學案下〉，頁222。

也就是說，邵雍認為「太極」即是「心」，萬物的變化，皆是「心」的作用所致。

周敦頤〈太極圖〉中的宇宙觀則顯然與邵雍不同。周敦頤〈太極圖〉中的宇宙變化，是由上而下，先「無極而太極」，再生出陰陽兩儀、金木水火土五行，然後「乾道成男，坤道成女」，接著「萬物化生」。而這種變化的來由為何？周敦頤說：

至誠則動，動則變，變則化。⁴³

又云：

誠，五常之本，百行之源也。⁴⁴

又云：

寂然不動者，誠也。感而遂通者，神也。⁴⁵

既然萬物之本，是一「誠」字，而「誠」又是寂然不動的，故周敦頤主張「主靜立極」。周氏云：

聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。⁴⁶

故周子的宇宙論落實到人的世界，則要求人們要「主靜」，才能回歸宇宙的原始狀態——「誠」，在達到「至誠」的最高境界後，才能進而變化世界，這才是聖人之道。所以，周子的思想仍然包含了道家「無為」、「無欲」的成分在內。

邵雍、周敦頤之學，到了程顥、程頤始將之「儒家化」。程顥說：

形而上者謂之道，形而下者謂之器。若如或者以清虛一大為天道，則乃以器言，而非道也。…立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。⁴⁷

程顥先指出「道」與「器」的分別：「道」是形而上的原理原則，「器」是

⁴² 黃宗義撰、全祖望補：《宋元學案》，卷9〈百源學案上〉，頁216。

⁴³ 周敦頤：《周子全書》（台北：台灣商務印書館，1978年9月台1版）卷10〈通書·擬議第三十五〉，頁193。

⁴⁴ 周敦頤：《周子全書》卷7〈通書·誠下第二〉，頁123。

⁴⁵ 周敦頤：《周子全書》卷8〈通書·聖第四〉，頁135。

⁴⁶ 周敦頤：《周子全書》卷2〈太極圖說下〉，頁23。

⁴⁷ 朱熹編：《河南程氏遺書》（台北：台灣商務印書館，1978年11月台1版），卷11〈明道先生語一〉，頁130。

形而下的萬事萬物。「清虛一大」，就猶如周敦頤所說的「無極」，只是現實的現象。陰與陽是天道運行的原理，柔與剛是地上萬事的法則，而仁與義則世人立身處世的原則。程顥的仁與義，相當於周敦頤的「誠」；而人實踐原則的方法，程顥則認為是「誠」與「敬」。程顥說：

天地設位，而易行乎其中，只是敬也。敬則無間斷，體物而不可遺者，誠敬而已矣。不誠則無物也。⁴⁸

由此我們可以看出程顥與周敦頤在對「誠」字的解釋上，有著相當大的差異。周氏認為「誠」是萬物之本，「靜」是達到至誠的方法；而程顥則認為「仁義」是人道之本，「誠」與「敬」只是實踐仁義的方法。程顥既然強調仁義，可見他的學說已經將周敦頤近於道家的學說「儒家化」了。

程頤雖然同意仁義是為人立身處世之道。但是實踐仁義的方法卻與程顥的「誠」、「敬」有別。程頤說：

義之精者，須是自求得之，如此則善求義也。⁴⁹

又云：

致知在格物，格物之理，不若察之於身，其得尤切。⁵⁰

又云：

人要明理，若止一物上明之，亦未濟事。須是集眾理，然後脫然自有悟處。⁵¹

程頤強調「格物」、「集眾理」才是求義之道。可見在求得「仁義」之道的的方法上，程顥偏重內心的「誠」與「敬」，程頤則重視對外在事物的認識，強調「格物」、「集眾理」。程顥與程頤的差別，也成為南宋陸九淵與朱熹兩者思想異同的淵源。

六、結語

由上可見，北宋學術的發展，自宋初以科舉取士，聶崇義編《三禮圖》，

⁴⁸ 朱熹編：《河南程氏遺書》，卷 11〈明道先生語一〉，頁 130。

⁴⁹ 朱熹編：《河南程氏遺書》，卷 17〈伊川先生語三〉，頁 193。

⁵⁰ 朱熹編：《河南程氏遺書》，卷 17〈伊川先生語三〉，頁 194。

⁵¹ 朱熹編：《河南程氏遺書》，卷 17〈伊川先生語三〉，頁 194。

邢昺注疏諸經，可見尚是漢代以來章句訓詁的傳統。但是自仁宗以後，儒學是呈現百家爭鳴的狀態，而理學則尚未定於一尊。「學統四起」才是此一時期的特色。

不過，徽宗時期，由於蔡京亂政，與隨之而來的靖康之禍，使得各家學說都趨於沒落。各家學說的沒落，其原因除了政治的外部因素之外，也有各學派中的內部因素。例如《春秋》之學，自司馬光《通鑑》之後便已「史學化」，與儒學漸行漸遠。王安石之學受新舊黨爭的影響，到了南宋被視為導致靖康之禍的異端邪說，自然也不能繼續發展。理學方面，程門再傳弟子羅從彥「築室山中，絕意仕進，終日端坐」⁵²，朱熹的老師李侗講求「默坐澄心，體認天理」⁵³，似乎可以看出理學有由儒家返回釋道的趨勢，北宋理學的發展，幾乎中輟。若非南宋朱熹之出現，重振理學，理學的發展可能與今日完全不同。

筆者認為理學在南宋以後得以獨尊，其原因在於北宋各家學說皆已沒落，並缺乏博學大儒加以挽救；而理學則出現了朱熹，使得理學由晦暗中得見光明。故北宋儒學各家的發展到了南宋，只有理學一支獨盛，個人因素（是否後繼有人）恐怕是十分重要的原因。

⁵² 脫脫：《宋史》卷 428〈道學二·羅從彥〉，頁 14a。

⁵³ 脫脫：《宋史》卷 428〈道學二·李侗〉，頁 17a。

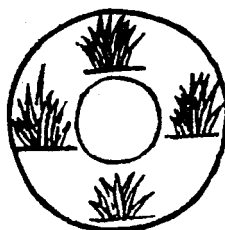
圖一：聶崇義《三禮圖》中所載之象尊、鳥彝、穀璧、蒲璧



象尊



穀璧



蒲璧



鳥彝

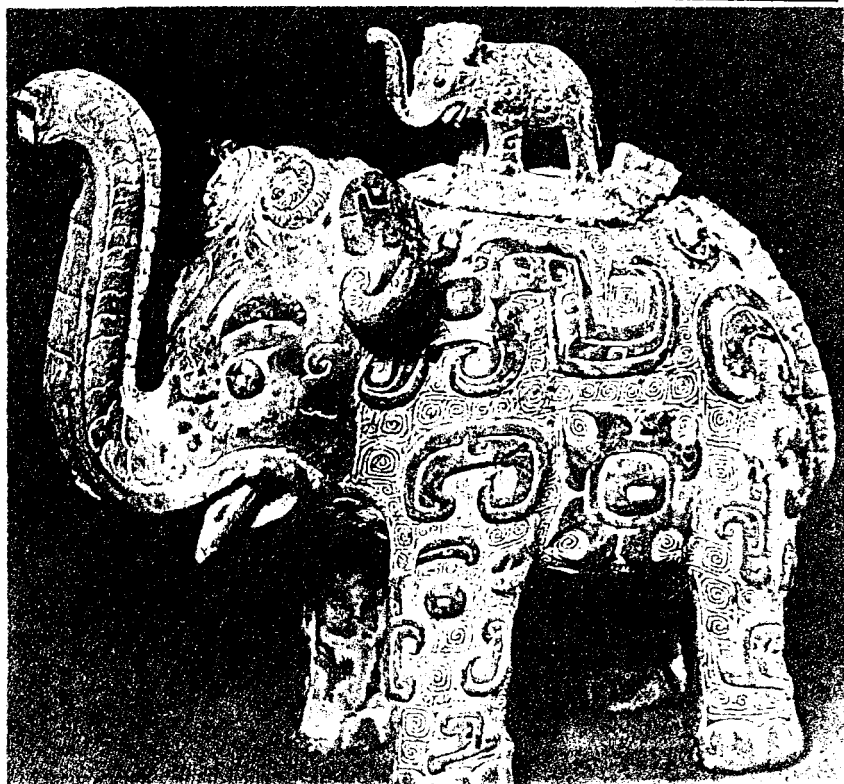
資料來源：金中樞〈聶崇義的三禮圖學〉

收入《宋史研究集》第24輯。

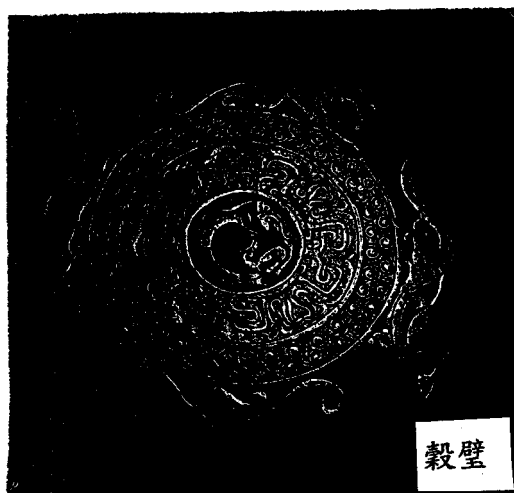
圖二：鳥尊（上）
象尊（下）的實際
形式



資料來源：《高級中學歷史》第1冊
（台北：國立編譯館，民國73年8月初版）

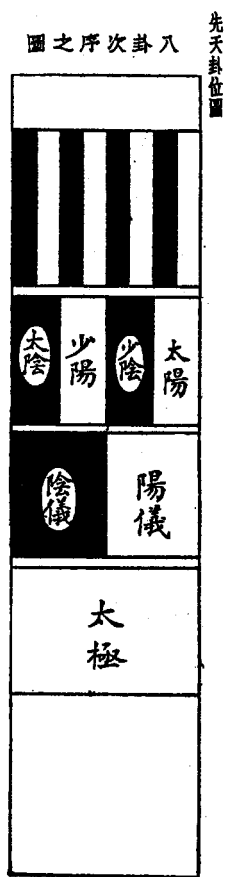


圖三：穀壁（上）蒲壁（下）的實際形式



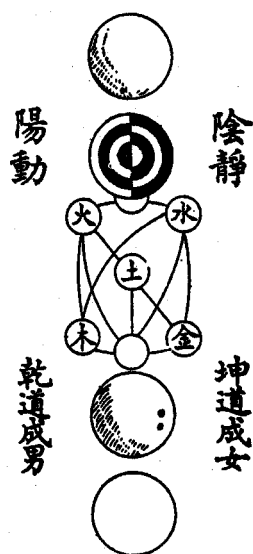
資料來源：張廣文《玉器史話》
（台北：眾文，民81），頁11。

圖四：「先天圖」與「太極圖」



先天圖

極太而極無



生化物萬

太極圖

資料來源：《宋元學案》

（台北：世界，民 72 年），頁 219，292。