

理學與皇權—— 兩宋之際「聖學」觀念的演變

張曉宇*

作為中國思想史上的根本問題，北宋理學的興起向為學者所津津樂道。與理學同時興起的是兩宋政治體制之轉型。從早期錢穆的宋代皇權上升論開始，兩宋皇權與儒家士大夫權威的升降，其中似乎有著某種內在聯繫。劉子健的兩宋轉向內在說、美國學者的地方社會轉向說、余英時與田浩兩位先生的道學研究，都直接或間接回應了這一內在聯繫之問題。從北宋走向南宋，儒學權威與皇權互為消長，而理學作為後世所認為的宋代儒學代表，在與皇權糾纏的過程中如何表述自己？筆者在閱讀思想史文獻的過程中，發現兩宋之際隨著理學興起，理學家們尤其喜歡使用「聖學」一詞。另一方面，「聖學」在宋代政治場域中也常用來指稱帝王之學，尤以經筵為最。本文以為，在中國「政教合一」的大傳統下，宋代精英階層對「聖學」的不同理解，內裡折射的是早期理學史中的皇權影響力。通過考察兩宋之際「聖學」或曰「聖賢之學」的概念演變，本文結合思想史與政治史，探究理學建構過程中的政治因素，從而為研究兩宋思想版圖提供一種新理路。

關鍵詞：聖學 經筵 理學 程氏門人 皇權

* 香港中文大學歷史系

本文為香港研究資助局資助計畫 (General Research Funding) 「從《宋元學案》出發再探十二世紀「程門」之建構與發展」(計畫編號：14608519, 資助年度：2020-2022) 階段性成果。

一·引言

作為中國思想主體之一的儒學，在傳統學術史中享有「聖學」美稱。自兩漢以後，歷代王朝多承認孔子之聖人地位。前賢針對孔子各種「聖化」途徑的研究可謂汗牛充棟。黃進興之代表作《優入聖域》尤為經典。¹然而，儒學何時被公認為「聖學」？這一問題思想史研究者似乎較少關注。

要探究「聖學」，自然需要瞭解「聖」及「學」之所指。一般來說，「聖」涉及的是「聖學」的對象和目的。「學」則更多指涉「聖學」的研習內容和方法。這兩個層面均有許多意蘊可供闡發。限於本文主題，這裡僅指出三點重要關鍵。首先，在早期典籍中，「聖」的對象一般指涉「聖人」或「聖賢」。²漢、唐經學系統中以上古君王建構「聖賢」體系，這是以君主權威為本位的說法。例如《孟子》〈公孫丑〉所謂「從湯以下，賢聖之君六七興」，東漢末年經學家趙岐即據之提出殷商「聖賢之君」的傳承系譜。³邢義田曾詳細分梳秦、漢以來「聖人」之稱，闡明秦、漢皇帝對「聖人」概念的理解與利用。其顯例者，如秦始皇自許「聖人」，漢代皇帝以上古聖王為「聖人」最高標準，均可說明「聖人」指涉對象多為帝王。⁴秦、漢以降，主流思想界對「聖賢」的理解漸漸擴充至儒門所認可的一些「聖人」及「賢人」，如孔子、柳下惠、董仲舒等。上揭邢文析論漢世「聖人」名單以及東漢經生以孔門諸子自比，就是這種觀念的濫觴。⁵此外，還有一種含意混雜的「聖賢」指稱，以上古聖王與諸子思想家並列。司馬遷〈報任少卿書〉中「詩三百篇，大抵聖賢發憤之所為作也」中之「聖賢」，自周文王、孔子而至孫武、韓非，即為其證。⁶

¹ 黃先生此書第十章〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，對本研究啟發尤大。參黃進興，《優入聖域：權力、信仰與正當性》（北京：中華書局，2010）。

² 關於「聖」一字之詞源學上的原始意義，參蕭璠，〈皇帝的聖人化及其意義試論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》62.1（1993）：14-17。更詳盡的參考資料，參陳弱水，〈〈復性書〉思想淵源再探——漢唐心性觀念史之一章〉，氏著，《唐代文士與中國思想的轉型（增訂本）》（臺北：臺大出版中心，2016），頁334，注13。

³ 趙岐例舉太甲、太戊、盤庚為「聖賢之君」，清儒焦循（1763-1820）於「六、七興」的商代數君另有詳細考證。焦循，《孟子正義》（北京：中華書局，1987），卷六，頁177。

⁴ 邢義田，〈秦漢皇帝與「聖人」〉，楊聯陞、全漢昇、劉廣京主編，《國史釋論：陶希聖先生九秩榮慶祝壽論文集》（臺北：食貨出版社，1987-1988），下冊，頁389-398。

⁵ 邢義田，〈秦漢皇帝與「聖人」〉，頁398-406。

⁶ 關於先秦以降普遍性的「聖人」觀念，亦可參范立舟，《宋代理學與中國傳統歷史觀念》（西安：陝西人民出版社，2003）。

其二，皇帝「聖學」的內容和方法在宋代以前並沒有受到充分重視。秦、漢以來皇帝固然多數強調及利用「聖人」之說增強統治合法性，然而並不重視「學」之概念。作為「聖人」或「準聖人」的皇帝也沒有專門學習某類知識的必要。唯獨漢儒趙岐在《孟子注》中曾提及「古之大聖大賢、有所興為之君，必就大賢臣而謀事，不敢召也。王者師臣，霸者友臣也」。⁷然而，這一句注語對應的本文，是孟子追求的君主「尊德樂道」傳統。所謂「將大有為之君，必有所不召之臣」。「師臣」在趙岐這句注語語境中的意義，與其說是實指「王者」之師，毋寧說是注家認為「王者」對賢臣所應採取的政治姿態。至於「師臣」當以何「學」應帝王，則注文付之闕如。

其三，晚唐以前儒家之「聖人」觀，亦多強調「聖人」生知天生，是超乎眾人之上的一類特殊群體，無法通過「學」而達至。陳弱水曾精闢指出，先秦儒家思孟學派、荀子學派針對「成聖之學」固然已有討論，然而這類探討在晚唐李翱(774-846)〈復性書〉橫空出世前並不多見。⁸《荀子》雖有「故學者，固學為聖人也」之說，但是「學為聖人」的方法是否即「聖賢之學」，《荀子》並無明確說明。⁹從漢代儒生到魏晉玄學影響下的經生、文士，儒家主流仍以為「聖人」乃生知天生，不必學亦不可能學。反而在當時一些佛、道思想文獻中，可以找到關於「成聖之學」的論述。這方面陳氏一文已詳細論列，¹⁰筆者這裡只補充一條材料。東漢末年道教文獻《太平經》中有二條關於「聖賢之學」的討論。¹¹在〈冤

⁷ 焦循，《孟子正義》卷八，頁260。

⁸ 陳弱水，〈〈復性書〉思想淵源再探〉，頁331-342。陳文對謝靈運(384-433)〈與諸道人辨宗論〉有關佛、儒二家「成聖之學」的分析尤其值得參考。

⁹ 王先謙，《荀子集解》（北京：中華書局，1997），卷一三，〈禮論篇第十九〉，頁357。

¹⁰ 陳弱水，〈〈復性書〉思想淵源再探〉，頁334-342。

¹¹ 《太平經》的成書年代及內容是道教史上非常複雜的問題。相關前人研究數不勝數，筆者並非道教史專家，只能稍作引申。《太平經》成書年代方面，筆者管見，B. J. Mansvelt Beck的“The Date of the *Taiping jing*”是一九八〇年代以前討論《太平經》成書文獻最詳盡的文章，*T'oung Pao* 66 (1980): 149-182。此外，熊德基關於《太平經》作者和思想的研究仍是這一領域必須徵引的著作，見氏著，〈《太平經》的作者和思想及其與黃巾和天師道的關係〉，《歷史研究》4 (1962): 8-25。關於一九八〇年代以後的《太平經》研究，尤其是中國學術界的各種注釋及譯本，參Grégoire Espeset針對Barbara Hendrichke《太平經》新譯本(*The Scripture on Great Peace: The Taiping jing and the Beginnings of Daoism*)的長篇書評，“Editing and Translating the *Taiping Jing* and the Great Peace Textual Corpus,”《中國文化研究所學報》48 (2008): 469-486。

流災求奇方訣〉、〈國不可勝數訣〉這兩套訣法中，「聖賢之學」被認定為一種「師法」傳承，所謂「古者聖賢皆事明師，以解憂患也」；「古聖賢之學，旦夕問於師，不敢懈也」。¹² 這種對「師法」的強調，和《太平經》本身作為道教仙書的授受傳統當有關係。但是，《太平經》所提出的「聖賢」師承，在同時代的儒家典籍中沒有得到呼應。總體來說，正如陳弱水所論，宋代以前儒家對「成聖之學」的探討並不深入，自然缺乏清晰而具體的「聖學」概念。¹³

北宋以降，隨著君主專制的展開，「聖學」作為一種新的統合性概念開始發展，並開始與皇帝個人修養與學問產生關連。¹⁴ 自北宋中期至南宋初年，皇帝與士大夫對「聖學」的不同理解催生出不同的「聖學」概念與相應修辭。隨著宋人對文治的追求，「學」的概念受到了更多重視。與北宋儒學復興運動相表裡，士大夫和士人逐漸將「聖學」以及「聖賢之學」與特定儒學理念直接聯繫，並產生了「聖人」可學而至的想法。這種思潮之代表，正是後世所稱的「理學家」團體。¹⁵ 為便分析，本文將「聖學」概念區分為皇權式「聖學」、士大夫式「聖學」以及理學式「聖學」，對應皇帝、朝臣士大夫以及理學家針對這一概念的不同立場。這幾種「聖學」概念的交纏與糾結，反映了皇權、士大夫與儒學之間互相角力的辨證關係。¹⁶ 需要指出，不同類型「聖學」概念蘊含了不同的「聖學」

¹² 王明編，《太平經合校》（北京：中華書局，1960），卷九〇，頁 346；卷九三，頁 393。

¹³ 晚唐儒家復興運動開展以後，「聖學」一詞也頗為罕見。晚唐幾處使用該詞的語境均與佛教相關。見李德裕，〈賀廢毀諸寺德音表〉，周紹良主編，《全唐文新編》（長春：吉林文史出版社，2000），卷七〇〇，頁 7971；不著名氏，〈唐大德寺造像并建彌勒閣碑〉，周紹良，《全唐文新編》卷九八九，頁 13634。

¹⁴ 宋代君主專制的相關思考可以追溯到上個世紀四〇年代錢穆所提出的皇權、相權之爭。王瑞來、張邦煒、諸葛憶兵先後曾就宋代皇權及相權問題提出看法。余英時、鄧小南、寺地遵、虞雲國、藤本猛、方誠峰針對宋代君主專制本質及其發展都有過充分討論，下文涉及相關討論時再一一引用。

¹⁵ 關於北宋儒學復興運動，前賢已有精要闡釋。略舉數例：Peter Bol, *This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (Stanford: Stanford University Press, 1992)；漆俠，《宋學的發展和演變》（石家莊：河北人民出版社，2002）；劉復生，《北宋中期儒學復興運動》（臺北：文津出版社，1991），尤其頁 1-27；麓保孝，《北宋に於ける儒學の展開》（東京：書籍文物流通會，1967），頁 61-124。

¹⁶ 這一概念框架的提出，受益於重讀余英時先生《朱熹的歷史世界》下篇針對南宋中前期皇權、官僚集團以及理學集團三種立場的分梳。參余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（北京：三聯書店，2011），頁 456-848，尤其是頁 840-848 總結部分。當然，筆者聚焦的問題與研究時段和余先生有所不同，在論述推衍方面亦有分別。

對象與「聖學」方法。大體而言，皇權式「聖學」與士大夫式「聖學」均以皇帝為「聖學」對象，然而雙方對「學」的涵義理解不同。理學式「聖學」則將「聖學」對象從皇帝擴展至一般士人，希望透過特定之「學」臻至「聖人」之境。正文分析中將會具體說明。

就北宋「聖學」概念而論，經筵是最重要的發源場域。南宋孝宗總結北宋經筵史時明言：「自太宗、真宗始置侍講、讀官，於聖學尤為留意。」¹⁷ 姜鵬在《北宋經筵與宋學的興起》一書中梳理了北宋經筵制度的發展過程。¹⁸ 他提出經筵體現的「師道」作為彰顯儒家教化的制度載體，引發了士大夫以及士人「道統」概念的誕生，並進而與帝王權力相抗衡。¹⁹ 鄧小南的研究則指出，北宋經筵講讀的《寶訓》、《聖政》是宋代祖宗之法關鍵構件之一，關係到宋代君臣如何認識及「發明」本朝祖宗。²⁰ 這一「發明」祖宗的過程，涉及了皇帝「聖學」應該以哪些先代君主為準則，實質反映了皇權式「聖學」的「學」之內容。²¹ 方誠峰的研究揭示了宋哲宗時期士大夫如何通過各種手段培養他們所想像的理想「君德」。²² 如方氏所論，北宋士大夫政治在哲宗時期經歷了由盛至衰的重大轉變。而本文論及的「聖學」概念與這一轉變息息相關。簡言之，宋代中期經筵體現的是士大夫式「聖學」理念對皇權的規範，而這種規範刺激了皇權式「聖學」的

¹⁷ 徐松輯，《宋會要輯稿》（北京：中華書局，1957），〈職官六之七〇〉。

¹⁸ 北宋經筵研究除了經筵制度以外，也有不少針對經筵規格乃至特定經筵官的專著，尤以關於「師道」概念的講讀官立講、坐講問題為重。除姜氏一書外，朱瑞熙早期的〈宋朝經筵制度〉仍是這一領域的代表性研究。朱瑞熙，〈宋朝經筵制度〉，《中華文史論叢》55（1996）：1-29；關於經筵官的待遇問題，還可參見田志光，〈宋代經筵官的俸祿與待遇〉，氏著，《宋代政治制度史研究》（北京：人民出版社，2017），頁 63-97。至於南宋儒者如何藉經筵改造帝學，使之「理學化」的過程，可參王琦、朱漢民，〈以道學建構帝學——朱熹詮釋〈大學〉的另一種理路〉，《社會科學》2018.4：130-137。

¹⁹ 姜鵬，《北宋經筵與宋學的興起》（上海：上海古籍出版社，2013），頁 203-214。針對姜氏此書的一篇切要書評，參李長遠，〈評姜鵬，《北宋經筵與宋學的興起》〉，《新史學》26.3（2015）：215-225。

²⁰ 鄧小南，〈《寶訓》、《聖政》與宋人的本朝史觀——以宋代士大夫的祖宗觀為例〉，氏著，《宋代歷史探求：鄧小南自選集》（北京：首都師範大學出版社，2015），頁 175-178。

²¹ 本文是從皇帝個人君德層面來界定皇權式「聖學」一語。作為制度的皇權甚為複雜，絕非拙文所能處理。此外，北宋皇權式「聖學」有時亦反映在其他場域中。然而考慮到經筵在培養皇帝「聖學」中的樞紐地位，下文討論北宋皇權式「聖學」部分主要聚焦經筵。

²² 方誠峰，《北宋晚期的政治體制與政治文化》（北京：北京大學出版社，2015），頁 103-112。

覺醒與發展。當然，這兩者並非截然對立。以擺錘運動 (pendulum movement) 來譬喻，士大夫式「聖學」與皇權式「聖學」可以被視為擺錘之兩端。皇帝乾綱獨運之時，皇權式「聖學」隨之增長，「聖學」概念乃向皇帝本身擺動。皇帝「與士大夫治天下」之時，士大夫話語權增強，置喙於「聖學」內容和功效，「聖學」概念遂向士大夫喜好的理念偏移。²³ 兩種「聖學」觀念在北宋中前期經筵場域中遂有此消彼長之勢。

北宋晚期皇權高漲，廟堂之上「聖學」多用來指涉或象徵皇帝權威，朝中不少士大夫均對「聖學」問題三緘其口。劉子健的王安石 (1021-1086) 研究曾將北宋晚期朝臣大概區分為理想型士大夫朝臣 (idealistic scholar-officials)、事業導向型朝臣 (career-minded bureaucrats) 以及貪瀆型朝臣 (abusive bureaucrats) 三類。²⁴ 宋哲宗親政以後，佔朝臣多數的事業導向型士大夫基本默認了皇帝「聖學」的先天正當性。源出經筵的皇權式「聖學」，一變而為天子無上權威的代名詞。經筵亦漸失培養「聖學」的必要作用和規範意義。但是，少數儒家士人依然堅持討論「聖學」問題，並開始嘗試從經筵以外的角度來界定「聖學」。這批士人即後世統稱的「理學家」，以程頤 (1033-1107) 及其弟子為主。²⁵ 這批兩宋之際的理學家將「聖學」與儒學理念直接掛鉤，改造了本質上仍以皇帝為回應對象的士大夫式「聖學」觀念，將之轉變為理學式「聖學」。南宋初年，這一新形態的「聖學」概念得以發展，並為程頤門下出身或受「程學」影響的士大夫們所接受，進而與宋高宗所象徵的皇權式「聖學」產生區隔。當時思想史中的一些現象，均可從這兩種「聖學」之間的張力得到解釋。

²³ 「與士大夫治天下」語出熙寧四年變法時期宋神宗與文彥博 (1006-1097) 的資政殿對談。李燾，《續資治通鑒長編》(北京：中華書局，2004)，卷二二一，頁 5370。歷史學家經常引用這句話來總結宋代政治文化中士大夫的獨立意識。前賢余英時、鄧小南、張其凡、程民生等相關討論甚多。針對此語語意的闡釋，參余英時，《朱熹的歷史世界》，頁 219-223；鄧小南，《祖宗之法：北宋前期政治述略》(北京：三聯書店，2014)，頁 409-415。

²⁴ James T. C. Liu, *Reform in Sung China: Wang An-shih (1021-1086) and His New Policies* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959), pp. 70-79.

²⁵ 關於「理學」一詞在宋代思想史語境中的使用，學界眾說紛紜。與「理學」相近的「道學」以及「新儒學」二詞，已有較為徹底的梳理。見 Hoyt Tillman, "A New Direction in Confucian Scholarship: Approaches to Examining the Difference between Neo-Confucianism and Tao-hsueh," *Philosophy East and West* 42.3 (1992): 455-474。本文所涉及的研究時段及人物對象處於後世所謂「宋代理學」之誕生期，為便行文，後文徑以「理學家」或「理學」稱之。

需要指出的是，「理學家」之稱主要源自這批宋代儒家士人的自我認同 (self-identification)。在具體行為層面，不少理學家的表現和其他士大夫或士人並無根本區別。換言之，理學家本質上只是宋代士人所採取的一種思想立場。在本文聚焦的研究時段裡，理學家大部分時候都不是主流士人代表。但是，理學家以求道之學自命，自覺特殊，這一點當無疑義。程頤弟子劉安節 (?-1116) 編定的程頤語錄中記有程氏關於北宋當代學術的一段著名判語：「古之學者一，今之學者三，異端不與焉。一曰文章之學，二曰訓詁之學，三曰儒者之學。欲趨道，舍儒者之學不可。」²⁶ 程頤及其弟子均認為只有追求「儒者之學」才是真儒。在追尋「儒者之學」的道路上，這批士人逐漸將「聖學」一詞理學化，最終導致此詞變成獨立的儒家聖賢之學代稱。儘管兩宋之際採理學家立場者實屬少數，但是這批少數士人卻在「聖學」問題上提出了最關鍵的論述。這也是本文聚焦理學家的緣由所在。²⁷

本文第二節以「聖學」概念為綱領，首先討論北宋中期以後經筵場域中的皇權及士大夫「聖學」修辭，尤以哲、徽二朝為重心。這部分的討論主要涉及「聖學」界定權問題。²⁸ 第三節轉向理學家，集中分析他們針對當時「聖學」的創造性反應。這一部分將以程頤經筵歷程為引，深入探討程頤弟子建構理學式「聖學」的相關議論。這些議論所反映的「聖學」概念，在對象和內容方面都與皇權式乃至士大夫式「聖學」不同。第四節通過闡釋南宋紹興年間關於「聖學」的重大爭議，力求標識出皇權力量與理學意識在理解「聖學」方面的差異與張力，尤其是前者對後者造成的政治壓力。

²⁶ 劉元承編，《河南程氏遺書》（收入程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，北京：中華書局，1981），卷一八，頁 187。此條材料大概記於紹聖年間劉安節遊學太學、師事程頤之時。意思相近的判語亦見二程弟子游酢 (1053-1123) 所記語錄，其將「今之學者」析分為能文者、講經者、知道者。由此可見，以「儒者之學」自命是程頤及其門下一以貫之的立場。游酢編，《河南程氏遺書》（收入程顥、程頤，《二程集》），卷六，頁 95。

²⁷ 包弼德曾以胡安國 (1074-1138) 和朱熹 (1130-1200) 為例，簡要指出宋代理學家將成為聖人的可能性建基於道德修養而非政治地位之上。見 Peter Bol, *Neo-Confucianism in History* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2008), pp. 128-133。

²⁸ 由於本文以「聖學」概念發展為中心，這一部分只會集中分析皇帝和朝臣士大夫的相關議論和立場，而盡量避免討論經筵具體內容。後者已有不少專文、專著涉及，無需筆者贅言。參吳國武，〈北宋經筵講經考論〉，《北大中文學刊》2010：433-445，並參上揭姜鵬、朱瑞熙各著作。魏希德教授 (Hilde De Weerd) 近來正在研究中古經筵講學中的經典化過程，包括經筵講讀材料及具體內容等。可並留意。

二·經筵與聖斷：北宋皇帝與士大夫的「聖學」觀念

北宋前期經筵發展歷經太宗、真宗、仁宗數朝。從制度上來說，經筵成熟於仁宗一朝。宋朝後來循行的經筵制度，比如以重臣兼講讀官、以舊相老臣觀講、設立天章閣侍講、崇政殿說書等，基本上創立於這一時期。²⁹

縱觀仁宗一朝經筵，「聖學」經常作為皇帝私人之學的代名詞而出現。天聖四年（1026）夏天的一次經筵，宋仁宗召見宰輔王曾（978-1038）等共赴經筵聽講。王曾即稱讚仁宗「萬幾之暇，留意經術，雖炎暑不輟，有以見聖學之高明也」。³⁰慶曆五年（1045）的另一次經筵中，丁度（990-1053）稱讚仁宗問及《詩經》〈匪風〉「誰能烹魚，溉之釜鬲」一句，也用了「聖學深遠」加以形容。³¹同樣是丁度，在皇祐三年（1051）的一次邇英閣講讀中，稱讚仁宗即位三十年「孜孜聖學」，有古聖君之風，非一般帝王在位日久、逸於享樂者可比。³²這樣的例子還有許多。縱觀仁宗一朝，士大夫使用「聖學」一詞，所指大概均是仁宗本人虛心於經典的一種態度，前賢已提出，仁宗時君主與士大夫「共治天下」的模式處於蓬勃發展期。³³從仁宗朝的經筵來看，皇權和士大夫在理解「聖學」概念層面並無牴觸。且以擺錘為喻，這一時期的「聖學」概念處於恆定狀態，沒有明顯擺向某一方。

仁宗一朝以後，仁宗在經筵中所展示的「聖學」態度在士大夫話語中逐漸變成了一種修辭。在神、哲二朝的黨爭政治之中，這種被歸納為「仁宗聖學」、「仁宗帝學」的修辭，成為了部分士大夫用以規勸皇帝的利器。由神宗及王安石所主持的熙、豐變法，被反對變法的士大夫定性為針對「祖宗」法度之挑戰。宋人自身對「祖宗」法度的理解，多為仁宗一朝制度所形塑。³⁴「仁宗聖學」作為「祖宗」法度的一部分，遂為士大夫利用以諫言皇帝。熙寧年間舊法黨御史彭汝

²⁹ 此處參考了南宋呂中的相關論述。參呂中，《宋大事記講義》卷八。這一條材料筆者乃通過閱讀吳國武〈北宋經筵講經考論〉一文得知。不敢掠美，特此說明。

³⁰ 李燾，《續資治通鑒長編》卷一〇四，頁2414。

³¹ 李燾，《續資治通鑒長編》卷一五五，頁3757。

³² 李燾，《續資治通鑒長編》卷一七〇，頁4090。

³³ 鄧小南，《祖宗之法》，頁419-420。

³⁴ 鄧小南，《祖宗之法》，頁423-429。近來關於「祖宗之法」的延伸研究，參曹家齊，〈趙宋當朝盛世說之造就及其影響——宋朝祖宗家法與嘉祐之治新論〉，《中國史研究》2007.4：69-89。

礪 (1042-1095) 劾呂嘉問失職一奏中批評神宗偏袒呂嘉問，非其「所望於聖學也」。³⁵ 彭氏所言之「聖學」，其背後的理想模板正是「仁宗聖學」。彭氏對神宗的批評，正體現了他意圖將「聖學」向士大夫標準調校的努力。

彭汝礪針對宋神宗「聖學」的批評對皇帝本人是否有所影響，不得而知。然而元豐以後，隨著神宗親自主持新政，朝臣開始多以「聖學」指涉神宗個人決定，「聖學」概念逐漸成為了神宗個人學術象徵。「聖學」開始向皇權一方偏擺。元豐初年禮文改革，同知太常禮院曾肇 (1047-1107) 對詳定禮文所擬定的天地分祀及分祀以後的北郊典禮有所疑問，即在奏文結尾恭請神宗「聖學」決斷郊祀大典。同一事件中，同判太常寺陳薦 (1016-1084) 亦稱美神宗「聖學深博，古今萬事，無一不照其本源」，並奏請神宗御斷，回歸天地合祀舊制。³⁶ 陳薦和曾肇專精禮學，他們筆下的「聖學」，並無「祖宗」法度的暗示，而是特指神宗個人獨斷。王安石元豐元年 (1078) 辭免左僕射時，辭任狀乃有「且方陛下發明經術，啟迪人材。而臣偶以乏人，遂當器使。遺經殘缺，既不易知，聖學高明，又難仰副」之語。³⁷ 這裡的「聖學」修辭明指神宗本人學術。究其根柢，神宗的皇權才是其「發明經術」之源。熙寧晚期，王安石兩次辭相前後，神宗皇權與王安石相權之間的緊張早見端倪。³⁸ 熙寧五年 (1072) 五月，神宗挽留王安石辭相時尚有「自卿在翰林，始得聞道德之說」之語。³⁹ 到了元豐初年，王安石在辭免僕射狀中卻已托辭難以配合神宗「聖學」。君臣之間這一修辭的易位，從側面反映了神宗君權的擴張。

以「經術」對應神宗皇帝皇權式「聖學」的說法亦見於元祐六年 (1091) 本《神宗實錄》史臣論贊部分。⁴⁰ 論贊起處稱道神宗「聖學高遠，言必據經，深造

³⁵ 李燾，《續資治通鑒長編》卷二八五，頁 6986。呂嘉問出知在熙寧十年十月二十一日，此奏上奏當在此日前。

³⁶ 李燾，《續資治通鑒長編》卷三一二，頁 7563-7564。

³⁷ 王安石，《臨川先生文集》（香港：中華書局，1971），卷四四，〈辭僕射劄子〉之三，頁 467。

³⁸ 余英時，《朱熹的歷史世界》，頁 238-244。

³⁹ 李燾，《續資治通鑒長編》卷二三三，頁 5661。

⁴⁰ 宋廷前後修撰的《神宗實錄》主要有三部（亦有四部、五部說），一是舊法黨范祖禹、趙彥若、司馬唐等主持修撰的元祐六年本《神宗實錄》；一是新法黨蔡卞 (1048-1117)、林希 (1035-1101) 等主修的紹聖三年 (1096) 本《神宗實錄》，因為新修文字為朱書，亦稱朱墨本；一是南宋初年由范祖禹之子范沖 (?-1141) 主修的紹興八年 (1138) 本《神宗實錄》。因為修撰時代和編修者的政治背景問題，這三部《實錄》在時政記、家傳、日錄

道德之蘊，而詳於度數。每論經史，多出人意表間。日一御邇英講讀，雖風雨不易。禁中觀書，或至夜分」。⁴¹ 元祐本《神宗實錄》為范祖禹 (1041-1098) 等舊法黨朝臣所修，這一段論贊文字應為范祖禹親筆修訂。其中除了稱許神宗勤奮參加經筵以外，更指明神宗「聖學」基礎在於以經術治天下。「出人意表」一語固然內蘊微諷，但是范祖禹對神宗「聖學」個性的理解，則與陳薦、曾肇、王安石等並無二異。⁴² 隨著神宗皇帝本人個性的彰顯，其「聖學」發用乃溢出經筵之外，成為皇帝本身決斷「古今萬事」的思想根據。從這一意義來說，神宗經筵「每論經史，多出人意表間」的表現，也為他元豐時期親自主持新政改革打下了基礎。⁴³

神宗去世以後，宋哲宗以沖齡即位，由太皇太后高氏攝政，逐漸進入舊法黨主政的「元祐更化」時期。舊法黨朝臣為了避免新法再臨，特別關注幼帝哲宗的教育。這一時期見證了士大夫式「聖學」的高峰。概言之，舊法黨士大夫的「聖學」觀重視經筵「成聖之學」的傳統，強調通過教育啟迪天子。縱觀元祐時期，哲宗「聖學」基本為士大夫所界定。在《神宗實錄》中筆述神宗「聖學高遠」的范祖禹，早在元祐元年 (1086) 九月所進辭免經筵侍講狀中，已提出朝廷需要置名儒碩德於哲宗左右以「啟發聖學」。⁴⁴ 同樣語境下針對「啟發聖學」一詞的使用，又見范祖禹代范純仁 (1027-1101) 所作辭侍講表。⁴⁵

等各種材料取捨方面各有其主觀立場。《神宗實錄》相關研究頗富，參蔡崇榜，《宋代修史制度研究》（臺北：文津出版社，1991），頁 82-98；平田茂樹，〈宋代政治史料解析法——以「時政記」與「日記」為線索〉，氏著，《宋代政治結構研究》（上海：上海古籍出版社，2010），頁 194-214；謝貴安，《宋實錄研究》（上海：上海古籍出版社，2013）。

⁴¹ 元祐本《神宗實錄》一條轉引自李燾，《續資治通鑑長編》卷三五三，頁 8457。《長編》此條元祐本下還徵引了朱墨本《神宗實錄》文字，兩文全然不同。關於《長編》這兩段文字的史料價值，參梁思樂，〈北宋後期黨爭與史學——以神宗評價及哲宗繼位問題為中心〉，包偉民、曹家齊編，《宋史研究論文集》（廣州：中山大學出版社，2018），頁 124。

⁴² 在其他奏文中，范亦曾形容神宗「天資英睿，聖學高明，可謂不世出之主」，可惜「內外為小人所誤」。范祖禹，《范太史集》（收入《文淵閣四庫全書》第 1100 冊，上海：上海古籍出版社，1987），卷二六，〈論宦官劄子〉，頁 7a。

⁴³ 神宗的元豐改制不乏經義獨斷之處，尤以元豐初年的郊廟禮文改革為顯。相關研究參張文昌，《制禮以教天下：唐宋禮書與國家社會》（臺北：臺大出版中心，2012），頁 204-206；雷薄，〈試論熙豐變禮及其思想史意義〉，《政治思想史》23 (2015)：30-46。

⁴⁴ 范祖禹，《范太史集》卷四，〈辭免兼侍講狀一〉，頁 1a。

⁴⁵ 范祖禹，《范太史集》卷八，〈代范堯夫辭給事中兼侍講表〉，頁 10a。並參《范太史集》卷四，〈又謝賜御書詩表〉，頁 4b。

元祐元年，范祖禹接任侍講一職後，對哲宗的「聖學」教育更是用心良苦。⁴⁶除了本為神宗修撰的《唐鑑》以外，范氏並勤加採錄歷代帝王事跡，另外修成《帝學》八卷，於元祐五年（1090）八月進呈哲宗。⁴⁷此書卷八略論神宗皇帝經筵問答之學，卷末范氏有一段議論，提到「神農以下皆有師，聖人之德莫大於學……學者，聖之先務也」。⁴⁸可見《帝學》一書，正是為了闡發帝王問學之德而作。元祐八年（1093）正月，范氏再次進獻總結仁宗一朝朝政的《仁皇訓典》七卷。⁴⁹此書名為《訓典》，體裁實為經筵常用之寶訓體，宗旨仍以勸學為先。⁵⁰

從《帝學》和《仁皇訓典》序言來看，范祖禹所理解的哲宗「聖學」基本指向以史學為基礎的一套教育理念。范氏因其史學家之專業素養，特別重視經筵中之史學教育。翻讀《帝學》，前二卷是上古、漢、唐諸帝讀書樂學的故事。後六卷則為北宋皇帝的「本朝」講習，尤以真、仁二朝經筵講讀故事為重。我們尤應留意范氏親撰的《仁皇訓典》序言。⁵¹文中所舉帝王問學諸例：「古者史為書以勸戒人君。唐史官吳兢（670-749）作《貞觀政要》，仁宗時命史臣編《三朝寶訓》，神宗時亦論次兩朝之事。」⁵²足見范氏「聖學」重視史例之教育意義。

但是，范祖禹強調的「聖學」和哲宗本人所理解的「聖學」並不一致。〈仁皇訓典序〉中枚舉數例後，另有一段文字足堪玩味：

陛下又命臣以神宗之訓，上繼五朝，以備邇英進讀，日陳於前。考自三代以來，未有六聖相承，其德克類者也。恭惟仁宗，言為謨訓，動為典則，實守成之規矩，致治之準繩。臣謹錄天禧以來訖於嘉祐五十年之事，凡三百十有七篇，為六卷，名其書曰《仁皇訓典》，以助睿覽。⁵³

⁴⁶ 范任侍講為司馬光（1019-1086）所薦，見李燾，《續資治通鑒長編》卷三八四，頁9368。

⁴⁷ 李燾，《續資治通鑒長編》卷四四七，頁10760-10762。

⁴⁸ 范祖禹，《帝學》（收入《文淵閣四庫全書》第696冊），卷八，頁11a-12b。

⁴⁹ 范祖禹，《范太史集》卷二四，〈進仁皇訓典劄子〉，頁9a-b。

⁵⁰ 范祖禹在兩個月後所進另一劄子中明言勸學之意：「臣前上《仁皇訓典》，願陛下法則仁宗，宜以至誠好學為先。」《范太史集》卷二四，〈畏天劄子〉，頁11a。《仁皇訓典》久佚，今本《范太史集》中只收錄其序言。《直齋書錄解題》記《仁皇訓典》共317條，「大略亦用寶訓體」。陳振孫，《直齋書錄解題》（收入《宋元明清書目題跋叢刊》宋代卷第1冊，北京：中華書局，2006），卷五，頁597。

⁵¹ 范祖禹，《范太史集》卷三六，〈仁皇訓典序〉，頁10a-12b。

⁵² 范祖禹，《范太史集》卷三六，〈仁皇訓典序〉，頁11b。

⁵³ 范祖禹，《范太史集》卷三六，〈仁皇訓典序〉，頁11b-12a。

文字起首范祖禹引用哲宗親命其編修神宗訓政，以供經筵研習，顯示了少年天子對父親的孺慕之情。然而哲宗這一旨意卻為范氏所漠視。〈仁皇訓典序〉「六聖相承，其德克類」之類的修辭背後，是范氏意圖引導哲宗回歸仁宗「守成規矩」之旨。⁵⁴ 最後成書的《仁皇訓典》，儼如仁宗一朝史事總集。曹家齊曾以范祖禹為代表，指出元祐年間舊法黨出於廢除新法的動機而高倡「專法仁宗」。⁵⁵ 從〈仁皇訓典序〉來看，范祖禹無視哲宗訪求「神宗之訓」的旨意，堅持「專法仁宗」的編纂原則，證明了元祐士大夫通過選擇特定「祖宗之法」來規範皇帝「聖學」的意識和相應話語權力。⁵⁶

元祐經筵場域中的「聖學」擺錘大幅擺向了士大夫一方，這在元祐四年(1089) 皇宮乳母案中表現得更為明顯。元祐四年十二月，哲宗在未立后的情況下召見十名乳母入宮，引致時人猜疑哲宗偏好女色。時任給事中的范祖禹和左諫議大夫劉安世(1048-1125) 遂上表力諫。此案本末《續資治通鑒長編》已有詳細整理，不必贅言。⁵⁷ 范、劉二人異口同辭，在奏章中反覆批評女色累及哲宗聖德。按照他們的講法，哲宗應該「勉進學問」，「引用近臣，與之論議前古治亂之要，當今政事之宜，悉俾開陳，以助聖學」。⁵⁸ 范氏在所進第一疏中更特別指出「昔先帝年十五、六，講學東宮，一言一動天下傳之。今陛下聖學，天下未有所聞，而先以嗜欲聞於天下」。⁵⁹ 換言之，范祖禹暗示哲宗「聖學」未立，故有

⁵⁴ 南宋確立神宗及王安石新法的「錯誤」路線以後，范祖禹〈仁皇訓典序〉這篇文獻在士大夫圈子中受到了廣泛注意。呂祖謙(1137-1181) 將此文錄入《宋文鑑》(臺北：世界書局，1962)，卷九一，頁 4a-6a。此外，王應麟(1223-1296) 編纂的科考資料集成《玉海》「元祐仁皇訓典」一條下專門摘錄了上文所引「陛下又命臣以神宗之訓」這一段話。《玉海》(京都：中文出版社，1986，中日合璧本)，卷四九，頁 9a-10a。南宋時，范祖禹〈仁皇訓典序〉這一部分似乎逐漸成為士大夫對舊法黨「氣節」的集體記憶。

⁵⁵ 曹家齊，〈趙宋當朝盛世說之造就及其影響〉，頁 78-79。

⁵⁶ 方誠峰提出因哲宗與仁宗背景相近，均為幼君繼位，所以元祐士大夫常以「仁宗故事」來規範哲宗。此外，元祐士大夫在培育君德亦有其超越黨爭的理想層面——其終極目的是為「致君堯舜」。方誠峰，《北宋晚期的政治體制與政治文化》，頁 112。此說不為無見。然而哲宗之父神宗本身亦有強烈的聖王追求，為甚麼元祐士大夫如范祖禹者在經筵教材中刻意避開神宗，堅持以仁宗作為「致君堯舜」的典範？要解答這一點，恐怕仍不能忽視政策路線因素。像〈仁皇訓典序〉「守成之規矩，致治之準繩」這樣的修辭，仍然值得細究。

⁵⁷ 李燾，《續資治通鑒長編》卷四三六，頁 10509-10520。

⁵⁸ 李燾，《續資治通鑒長編》卷四三六，頁 10509。

⁵⁹ 范祖禹，《范太史集》卷一八，〈乞進德愛身疏〉，頁 6a。此疏文字與《長編》所錄多有不同。底本恐非同源。李燾，《續資治通鑒長編》卷四三六，頁 10509-10513。

「嗜欲」之失，猶需儒臣引導。舊法黨御史朱光庭（1037-1094）元祐四年十二月亦進奏，乞哲宗每五日召講讀官一次，於退朝後諮議「古今之治亂可以為法、可以為戒者三、五事……如此則聖學日進，君道日隆，堯舜之德不難致矣」。⁶⁰元祐五年春，御史中丞梁燾（1034-1097）在請開經筵一奏中引用《禮記》〈大學〉「大學之道，在明明德」總結了這套「聖學」觀。這套觀念預設了「人君有清明之德」，經筵之學則在發揮這種德行，使其「光被四表，格于上下」。用梁燾的話來講，「以此知雖天子之尊，而能成聖，必由聖學乎！」⁶¹天子必經士大夫定義之「聖學」方能成聖，梁燾此語代表了士大夫式「聖學」的最高點。

「聖學」既發端於經筵，如此一來，作為經筵講讀、侍講的人選自然格外具有影響力。范祖禹晚年辭去經筵講職之時進薦講讀官人選，列舉王存（1023-1101）、蘇軾（1037-1101）、趙彥若、鄭雍（1030-1098）、孔武仲（1042-1098）、呂希哲（1039-1116）、呂大臨（約 1040-1093）、吳師仁諸人。他更力勸哲宗重召元祐初年一度擔任崇政殿說書的處士程頤。⁶²元祐宰輔呂大防（1027-1097）「見哲宗年益壯，日以進學為急」，乃請講讀官具載仁宗經筵議論進獻，並親集仁宗事跡，以「聖學」名義進上。⁶³這兩類做法都意圖規範哲宗的「聖學」走向，使其遵循「仁宗聖學」的模板。而「仁宗聖學」的模板實由元祐舊法黨制訂。元祐六年二月，新任右僕射的舊法黨大臣劉摯（1030-1098）延和殿曲謝留身，勸諫哲宗多加諮詢經筵官以培養聖德。新任簽書樞密院事的王巖叟（1043-1093）於同月曲謝留身，同樣提及哲宗的「聖學」問題。這一段故事，張舜民所撰〈王巖叟墓誌銘〉記述如下：

六年二月，拜樞密直學士、簽書樞密，公力辭，詔遣近侍促之視事。曲謝延和，太皇太后諭曰：「知卿材望，故不次進用。」公遜謝，既而進曰：「陛下聽政以來，納諫從善，務合人心，所以朝廷清明，天下安靜，願信之勿失，則宗社千萬世之福也。用人之際，望更加以審察。邪正難辨，辨之少差，治亂所繫。」又少進而言曰：「陛下今日進聖學者，正欲理會邪正兩字。正人在朝，則朝廷安，人君無過，舉天下平治；邪人一進，則朝廷

⁶⁰ 朱光庭，〈上哲宗乞召講官詢訪以進聖學〉，趙汝愚，《宋朝諸臣奏議》（上海：上海古籍出版社，1999），卷七，〈帝學下〉，頁 61-62。

⁶¹ 李燾，《續資治通鑑長編》卷四三七，頁 10544。

⁶² 范祖禹，《范太史集》卷二六，〈薦講讀官劄子〉，頁 14a-17b。程頤任經筵事詳後文。

⁶³ 李燾，《續資治通鑑長編》卷四六四，頁 11093-11094；並參脫脫，《宋史》（北京：中華書局，1985），卷三四〇，〈呂大防〉本傳，頁 10842。

有不妥之象。非謂一人便能如此，乃其類應之者眾，上下蒙蔽，人主無由得知，不覺養成禍患耳。」二聖然之。⁶⁴

李燾 (1115-1184)《續資治通鑒長編》另有一段正文形容這件故事：

書樞密院事王巖叟奏事罷，留身曲謝，太皇太后諭曰：「知卿材望，故不次用卿，更宜盡心，以報朝廷。」巖叟進曰：「臣久去言路，不得欵對清光，今欲小陳區區，幸垂聽。」問：「何事？」巖叟曰：「陛下聽政以來，納諫從善，凡所更改，務合人心，所以朝廷清明，天下安靜，百姓無怨歎之聲。此成效也，願信之不疑，守而勿失，則宗社千萬世之福也。但願每於用人之際，更加審察，蓋邪正難辨，辨之一差，治亂所繫。固有外與眾同而中懷異趣，不以今日之事為然者，惟伺間隙，以幸反覆，此等不可一日容於朝。」太皇太后曰：「此事裏面常說與官家，只為官家未苦理會得，卿更說與官家。」因少進而言曰：「陛下今日進聖學者，正為要理會邪正兩字。正人在朝廷，朝廷安，人君無過，舉天下有治平之理；一邪人進，朝廷便有不妥之象。非為一人遂能致此也，蓋其類應之者眾，上下蒙蔽，人主無由得知，不覺養成禍患耳。」太皇太后甚然之。⁶⁵

比較以上兩段文字，李燾此處正文文字更為具體生動，應為直接引用王巖叟本人所撰《繫年錄》。而張舜民〈王巖叟墓誌銘〉乃據《繫年錄》裁剪而來，文字較為簡略，較多溢美之詞。⁶⁶ 參考兩段材料，王巖叟主張積極培養青年哲宗的「聖學」辨別朝中大臣「邪正」，進「正」而退「邪」。這樣的「聖學」主要以政治掛帥，總結了當時元祐舊法黨關於「聖學」的想像。與范祖禹相同，王巖叟也提出「聖學」包含學習歷史前例。⁶⁷ 然而，王氏更強調「聖學」需要持之有續。其云：「大抵聖學要在專勤。屏去他事，則可以謂之專；久而不倦，則可以

⁶⁴ 據李燾所言，張氏墓誌乃據王氏本人所著《繫年錄》而來。《繫年錄》及張舜民所撰墓誌久佚，此處文字轉引自《續資治通鑒長編》李燾引文，卷四五五，頁 10911。

⁶⁵ 李燾，《續資治通鑒長編》卷四五五，頁 10910。

⁶⁶ 《長編》李燾附文起首提到「張舜民因巖叟《繫年錄》誌其墓云……」，可證〈王巖叟墓誌銘〉實本《繫年錄》而來。《續資治通鑒長編》李燾引文，卷四五五，頁 10911。《全宋文》張舜民作品有〈王巖叟墓誌〉一篇，其文字僅取《長編》卷四五五一條王巖叟建議平湖北蠻亂的短注，遺漏了《長編》卷四五五這一條長注。張舜民，〈王巖叟墓誌〉，曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》（上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006），第 83 冊，卷一八一—九，頁 360。

⁶⁷ 李燾，《續資治通鑒長編》卷四六四，頁 11093。

謂之勤。如此，天下幸甚。」⁶⁸ 而專、勤的重點在於讀書。元祐六年三月一次經筵中，哲宗問及射藝。王巖叟回答：「此讀書之餘，聊以適性則可，然非帝王之所學也。」⁶⁹ 青年哲宗潛意識中或有效法乃父神宗銳意拓邊的進取風格，乃有射藝之問。這與當年神宗著戎裝以見曹太后一事殊為相似。⁷⁰ 然而王巖叟以為射藝妨礙「聖學」德行修養之功，全盤否定了哲宗對射藝的興趣。

哲宗本人對這種強加其上的士大夫式「聖學」並非全盤接受。⁷¹ 上文論及元祐六年二月王巖叟以「聖學」分別「邪正」，太皇太后高氏提醒王巖叟：「此事裏面常說與官家，只為官家未苦理會得，卿更說與官家。」「未苦理會得」五字意味深長，足見哲宗本人對舊法黨「聖學」有所保留。另外一條證據是，王巖叟後來進言哲宗的一番話，張舜民〈王巖叟墓誌銘〉稱其結果曰「二聖然之」。然而《續資治通鑒長編》正文據王巖叟《繫年錄》記為「太皇太后甚然之」。換言之，在元祐六年二月的殿對中，僅太皇太后高氏同意了王巖叟的意見，哲宗本人並無反應。⁷² 六年二月殿對次月，《神宗實錄》修成進獻，哲宗的態度卻十分鄭重。王巖叟《朝論》記載《神宗實錄》進獻時的禮節，從更衣、俯階迎、啟封《實錄》第一函、兩拜、焚香、三拜，一直到最後入簾聽讀，哲宗均一絲不苟，嚴格按照故事規格執行。⁷³ 宰臣呂大防於簾前展讀《實錄》不久後，簾中傳來太皇太后慟哭之聲。劉摯《日記》載稱：「上勉太母曰：『天寒，恐飲冷氣，且止哭聽讀。』」⁷⁴ 從這一系列描述來看，哲宗對父親神宗的深厚感情非常明顯。更重要的是，哲宗對神宗「大有為之政」的嚮往引發了他對舊法黨「聖學」教育之不滿。哲宗紹聖親政以後，隨著他恢復新政的步調，「聖學」再次指向神宗的經術與個性。⁷⁵ 仁宗「聖學」這一套建基在經筵講學之上的說法轉而褪色。

⁶⁸ 李燾，《續資治通鑒長編》卷四七一，頁 11238。

⁶⁹ 李燾，《續資治通鑒長編》卷四五六，頁 10920。

⁷⁰ 神宗事見蔡條，《鐵圍山叢談》（北京：中華書局，1983），卷一，頁 7。

⁷¹ 當然，作為幼帝，有些時候哲宗不得不與士大夫們虛與委蛇，飾扮後者所期許的君主形象。參方誠峰，《北宋晚期的政治體制與政治文化》，頁 112。

⁷² 李燾正文不取張舜民墓誌說法，實為有見。哲宗時尚年幼，宣仁攝政。以常理揣之，領首王巖叟建議者亦當為宣仁。

⁷³ 轉引自李燾，《續資治通鑒長編》卷四五六，頁 10918。

⁷⁴ 轉引自李燾，《續資治通鑒長編》卷四五六，頁 10919。

⁷⁵ 這樣的例子不少。比如曾布元符元年（1098）稱許先帝神宗「聖學高明，出於天縱」、「慨然大有為於天下」，參徐松，《宋會要輯稿》，〈職官七之四〉；李燾，《續資治通鑒長編》卷五〇二，頁 11953。

總結「仁宗聖學」與「神宗聖學」兩套修辭元祐以後之升降，元祐士大夫無疑偏好前者，並試圖借用「仁宗聖學」之名將「聖學」內容調校至他們屬意的方向。元祐時期的確體現了經筵場域中士大夫對「聖學」內容的高度掌控力。但是，皇帝個人意志在「聖學」上的影響力始終不容低估。隨著哲宗親政後重新推崇神宗「聖學」，士大夫對「聖學」影響力驟減。哲宗皇帝成年以後，「聖學」漸漸成為皇帝「天縱英明」的象徵。「聖學」擺錘再次擺向皇權一邊，成為代表皇帝獨斷能力的屬性。這一變化最根本的體現，就是「聖學」話語開始和士大夫掌控的經筵分離。這一現象始自哲宗而成於徽宗。

徽宗即位初年仍舊推崇父親神宗之「聖學」。建中靖國元年(1101)二月九日的詔書稱美神宗「神心經緯，聖學緝熙」。⁷⁶然而到了徽宗真正掌控朝政大局的大觀、政和年間，「聖學」漸漸成為了徽宗個人學術的專屬修辭。這段時期廟堂之上充斥了稱美徽宗「聖學高明」的頌詞，見證了皇權式「聖學」高峰。大觀、政和年間由新設機構議禮局制作的《政和五禮新儀》，今文淵閣《四庫全書》本卷首部分收錄了當時徽宗一批御筆指示及禮臣回答，其中「斷自聖學」一詞出現十一次之多。從總綱到儀注手冊，從士庶家廟到品官婚禮，從國家郊祀到地方鄉飲酒禮，處處均見徽宗「聖學」身影。⁷⁷大觀四年(1110)十二月草修的《大觀新編禮書》，禮臣也同樣徵求徽宗「聖學」裁定。⁷⁸今文淵閣本《政和五禮新儀》頭十卷的「御製冠禮」部分正是所謂徽宗「聖學」的體現。然而徽宗「聖學」並不只與禮學相關。即使是朝廷編敕或像《黃帝內經》這樣的醫書，朝臣也會提請徽宗「聖學」親斷。⁷⁹

作為帝王的徽宗日理萬機，即便如何天縱英才，也無法保證自己在諸類議題上的判斷無誤。徽宗一朝「聖學」話語泛濫的背後，反映的是君主專制權力的高漲。學界針對徽宗一朝皇帝專制權力的上揚已有一定共識。⁸⁰專制權上升的一個

⁷⁶ 徐松，《宋會要輯稿》，〈職官七之四〉，「緝熙」典出《詩經·周頌》；崇寧二年九月十四日的另一份關於太廟神主位序的詔書也提到「神考聖學高明」。徐松，《宋會要輯稿》，〈禮一五之五六〉。

⁷⁷ 鄭居中等，《政和五禮新儀》（收入《文淵閣四庫全書》第647冊），卷首，頁1b, 8a, 9a, 17a, 26b, 37a, 40a, 47a, 54a, 59a, 62a。群臣士庶家廟一條之禮臣問答，《政和五禮新儀》所引不全，另參徐松，《宋會要輯稿》，〈禮一二之二〉。

⁷⁸ 徐松，《宋會要輯稿》，〈職官五之二二〉。

⁷⁹ 徐松，《宋會要輯稿》，〈職官四之四三〉；〈崇儒四之一一〉。

⁸⁰ 關於這方面的研究甚為豐富，略舉數例：李如鈞，〈予奪在上——宋徽宗朝的違御筆責罰〉，《臺大歷史學報》60(2017)：119-157；藤本猛，《風流天子と「君主独裁制」——

重要反映是，「聖學」所指由經筵傳授走向皇帝天縱之學。負責《大觀新編禮書》的議禮局禮臣在回應徽宗御筆時已經明示了這層轉變，因有「皇帝陛下睿智生知，聖學高妙」之說。⁸¹ 徽宗皇帝既為生而知之的聖人，其「聖學」自然超出儒臣理解之外。政和五年（1115）十八日的一次奏對中，徽宗長子定王趙桓——亦即後來的宋欽宗——進而揭示了這層意思。在這次奏對中，趙桓褒美父親徽宗「聖學高妙，群臣莫及，躬御經筵，但欲遵承祖宗故事，非待儒臣講說，修輔睿明」。⁸² 而趙桓自己則宣稱「如臣之愚，正當力學，不可曠日，豈應擬視經筵」。⁸³ 由此可見，由士大夫講讀的經筵對時任臣下的趙桓尚有作用，但已無法規限其父徽宗了。

從徽宗一朝「聖學」修辭來看，經筵的「師道」話語已為皇權所侵奪。⁸⁴ 皇帝身分本身即代表「聖學」。皇帝既象徵最高政治層面的皇權，亦代表最高學術層面的師道尊嚴。大觀二年（1108）以太學上舍生及第的劉才邵（1068-1157）劄請朝廷以徽宗「聖學」頒下太學，主張徽宗身兼君、師。劉劄題為〈乞頒聖學下太學劄子〉，是宋代「道統」概念發展中的一篇關鍵文獻。⁸⁵ 此劄起首即提出自古天意即以「治之、教之之功」付予帝王。兩漢石渠、白虎通故事，在一定程度上有補於「聖道」。而在「道統益微」的當代，徽宗作為帝王「以盛德履尊位，

北宋徽宗朝政治史の研究》（京都：京都大學學術出版會，2014）；方誠峰，〈御筆、御筆手詔與北宋徽宗朝的統治方式〉，《漢學研究》31.3（2013）：31-67。最近重要研究是伊沛霞（Patricia Buckley Ebrey）的徽宗傳記，見氏著，*Emperor Huizong*（Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014）。此外，李瑞（Ari Levine）針對徽宗一朝政治權鬥的分析有助於理解徽宗專制政治的外緣因素，見氏著，“The Reigns of Hui-tsung (1100-1126) and Ch'in-tsung (1126-1127) and the Fall of the Northern Sung,” in *The Cambridge History of China, Vol. 5, Part One: The Sung Dynasty and its Precursors, 907-1279*, ed. Denis Twitchett and Paul Jakov Smith (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009), pp. 556-643。其他相關研究，參見李如鈞一文所引參考書目。

⁸¹ 鄭居中等，《政和五禮新儀》卷首，38a。

⁸² 徐松，《宋會要輯稿》，〈帝系二之一九〉。

⁸³ 徐松，《宋會要輯稿》，〈帝系二之一九〉。

⁸⁴ 這一侵奪過程實際上從哲宗朝的坐講、立講之爭已經開始。姜鵬，《北宋經筵與宋學的興起》，頁209-214。

⁸⁵ 關於劉才邵這篇文獻在「道統」概念上承先啟後的作用，參 Cho-Ying Li（李卓穎） and Charles Hartman（蔡涵墨），“A Newly Discovered Inscription by Qin Gui: Its Implications for the History of Song ‘Daoxue’,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 70.2（2010）：430-432。兩位學者敏銳地指出了劉才邵此文和後來高宗朝秦檜（1091-1155）撰《尚書》石經跋文的相似性。在刊刻石經的一一四〇年代，劉才邵正好在秦檜柄政的朝廷中擔任知制誥。

張曉宇

克稱君師之任」，徽宗重興太學之制度，「君師之任可謂兼全之矣」。劉才邵進而指出兩漢帝王聚集儒學之士發揮「聖道」的方法在徽宗時已不足取。徽宗貴為當世「聖王」，學者當以徽宗為師，而非相反。因此之故，劉氏希望徽宗「清燕之間，凡微言奧旨自得於聖心者，頒之儒館學宮。俾承學之眾得以味道真而泳聖涯，莫不精白以承休德」。⁸⁶ 在劉氏此文中，徽宗「聖學」作為指導性原則凌駕於太學之上。以神宗、徽宗為代表的皇權式「聖學」於是成為北宋晚期的正統「聖學」。

三·再造「聖賢之學」：北宋理學追隨者針對「聖學」的創造性反應

北宋理學家論及「聖學」的早期文獻，當屬周敦頤（1017-1073）《通書》中之「聖學」一條。周氏此條以「一以貫之」及「無欲」作為學習聖賢的兩大方法。⁸⁷ 這一說法屬於理論探索，與皇權式「聖學」無涉。理學家士人真正面對皇權式「聖學」的節點，是在元祐元年初到二年中這段時間，也即程頤入京擔任哲宗經筵官之時。

值得注意的是，程頤進京時的思想狀態充滿了以「聖學」自任的使命感。元豐八年（1085）六月，程頤之兄程顥（1032-1085）去世。時程顥剛被召為宗正寺丞。程顥去世半年後，舊法黨重臣念及繼承其學脈的程頤，遂推舉後者入京任職，以為舊法黨學術代言人。⁸⁸ 進京前數月，程頤草成其兄程顥行狀。行狀中最重要的一段內容即程頤建構的程顥學統。從「先生為學，自十五六時聞汝南周茂叔論道，遂厭科舉之業，慨然有求道之志」起，程頤通過轉述、歸納以及直接引用程顥語句等方式，暗示其兄學術直承孟子，程氏之學乃是入道「聖門」之方。⁸⁹

⁸⁶ 以上諸條摘引自劉才邵，《櫛溪居士集》（收入《文淵閣四庫全書》第1130冊），卷八，〈乞頒聖學下太學劄子〉，頁18b-20a。

⁸⁷ 周敦頤著，徐洪興點校，《周子通書》（上海：上海古籍出版社，2000），頁38。

⁸⁸ 參吳國武，〈程頤入侍經筵考——兼論朱熹的講讀活動及程朱系譜的形成〉，陳來、朱傑人主編，《人文與價值：朱子學國際學術研討會暨朱子誕辰880周年紀念會論文集》（上海：華東師範大學出版社，2011），頁101-102。

⁸⁹ 程頤，《河南程氏文集》（收入程顥、程頤，《二程集》），卷一一，〈明道先生行狀〉，頁638。

這一思想，和程頤年輕時「學以致聖人之道」的想法一脈相承。⁹⁰ 元祐元年初，自許得兄「道學行義」的程頤入京赴職。⁹¹ 四月初供職經筵，開始傳授哲宗「聖學」法門。

針對當時經筵制度，程頤提出了一系列尊崇經筵官「師道」的改革措施。元祐元年三月，程頤在正式入職以前已連進三劄，提出經筵改革方案。從這批劄文來看，這一階段的程頤基本認同元祐士大夫通過經筵教育規範哲宗「聖學」之理念，其「聖學」觀本質上屬於士大夫「聖學」的延展。程氏前二劄指出經筵即古保傅之官，「皇帝在宮中語言、動作、衣服、飲食，皆當使經筵官知之」。⁹² 而皇帝亦需時見經筵講讀，「與賢士大夫處久熟則生愛敬」。⁹³ 在第三劄貼黃中，程頤明言：「天下重任，惟宰相與經筵：天下治亂繫宰相，君德成就責經筵。」⁹⁴ 故此，他提出經筵講官「稍遠御案坐講」的方案以尊崇經筵官所代表的「師道」。⁹⁵

在稍後遞進的〈辭免崇政殿說書表〉中，程頤明確提出帝王「聖學」有賴於經筵官培養。依其所言，哲宗年紀尚輕，「方賴左右前後之人輔養聖性」。⁹⁶ 此一「輔養聖性」的說法，令人想起元祐後期范祖禹、王巖叟培養哲宗「聖學」的努力。處士出身的程頤，在這方面表達更為直接。元祐元年六月，程頤上書太皇太后高氏，總結他在兩個多月經筵講習過程中觀察到的諸種問題，包括講讀次數與時間太少、講課地點過於狹小等。在此書總結部分，程氏有幾句剖析心跡的話：

⁹⁰ 這方面最重要的文獻，自然是程頤遊太學時所寫的〈顏子所好何學論〉，載《河南程氏文集》卷八，頁 577-578。

⁹¹ 「道學行義，足以澤世垂後」是程頤元豐八年十月二十四日〈答楊時慰書〉中語，載《河南程氏文集》卷九，頁 603-604。這句話屢為思想史研究所引用，以為二程高倡「道學」之始。其實與程頤同時代的士人都在不同層面使用過「道學」一詞，並賦予其新意義。關於這方面的研究，參 Hiu Yu Cheung, "The Way Turning Inward: An Examination of the 'New Learning' Usage of *daoxue* in Northern Song China," *Philosophy East and West* 69.1 (2019): 85-106.

⁹² 程頤，《河南程氏文集》卷六，〈論經筵第二劄子〉，頁 539。

⁹³ 程頤，《河南程氏文集》卷六，〈論經筵第一劄子〉，頁 538。

⁹⁴ 程頤，《河南程氏文集》卷六，〈論經筵第三劄子〉，頁 540。

⁹⁵ 程頤，《河南程氏文集》卷六，〈論經筵第三劄子〉，頁 540。

⁹⁶ 程頤，《河南程氏文集》卷六，〈辭免崇政殿說書表〉，頁 540。

陛下擢臣於草野之中，蓋以其讀聖人書，聞聖人道。臣敢不以其所學上報聖明？竊以聖人之學不傳久矣。臣幸得之於遺經，不自度量，以身任道。天下駭笑者雖多，而近年信從者亦眾。方將區區駕其說以示學者，覬能傳於後世。不虞天幸之至，得備講說於人主之側。使臣得以聖人之學，上沃聖聰，則聖人之道有可行之望，豈特臣之幸哉？⁹⁷

這段話可謂北宋士大夫試圖規範皇帝「聖學」的最強音。程頤自許「以身任道」，欲將儒家經典所蘊含的「聖人之學」傳予哲宗，藉皇權之力行使「聖人之道」。但是，由於程頤一意挑戰北宋以來的經筵慣例，引起了元祐舊法黨集團內部的不滿與紛爭。⁹⁸ 程氏「聖人之學」的傳授只維持了短短一年多，即以元祐二年（1087）八月罷任經筵職、出知西京國子監告結。同年，親近程頤的言路官如王巖叟、傅堯俞（1024-1091）、賈易亦遭外放。⁹⁹ 元祐後期王巖叟再次入朝後，就很少提及程頤了。

程頤的「聖學」實驗雖告失敗，卻造成了深遠影響。土田健次郎及吳國武兩位學者都曾討論程頤入侍經筵對理學程、朱系譜的影響。吳氏特別指出程門後學重視經筵並多次擔任經筵侍讀這一重要事實。¹⁰⁰ 跳出經筵語境，從更廣闊的學術與權力關係來考察程頤身處的北宋晚期，程頤「聖學」實驗之失敗可以說預示了士大夫在「聖學」議題上話語權的失落。哲宗個人對程氏「聖學」教育的反感是其直接觸媒。隨著哲宗親政，士大夫「聖學」修辭漸漸自經筵退場。士大夫所發明的「聖學」內容無法再吸引皇帝。此消彼長之下，隨後的徽宗一朝見證了皇權式「聖學」乾綱獨斷的高峰。

值得注意的是，程頤任職經筵末期的「聖學」觀念和原來與皇權相頡頏的士大夫式「聖學」觀有著本質區別。在元祐元年六月進呈的〈上太皇太后書〉中，程氏並沒有高舉「仁宗聖學」作為「聖學」依據，而是將「聖學」歸結為儒家士人「得之於遺經」的「聖人之道」。他雖仍以皇帝為「聖學」的學習主體，以經

⁹⁷ 程頤，《河南程氏文集》（收入程顥、程頤，《二程集》），卷六，〈上太皇太后書〉，頁 546。

⁹⁸ 參張曉宇，〈從黃隱事件再論元祐初期政局與黨爭〉，《中國文化研究所學報》66（2018）：1-23。

⁹⁹ 張曉宇，〈從黃隱事件再論元祐初期政局與黨爭〉，頁 19。

¹⁰⁰ 土田健次郎著，朱剛譯，《道學之形成》（上海：上海古籍出版社，2010），頁 400；吳國武，〈程頤入侍經筵考〉，頁 109-112。

筵為「聖學」的培養場所，但其「聖學」權威卻直接訴諸於儒家經典以及「真儒」對這些經典的理解。

受程頤影響，他的弟子們也開始留意「聖學」問題。程頤高足謝良佐 (?-1121) 曾慨嘆孟子以後「聖學」不傳，遂使佛氏持柄心性之學「輕視中國學士大夫」。¹⁰¹ 程頤另一高足楊時 (1053-1135) 在文章、書信中更再三言及儒門一脈單傳的「聖學」心法。自元豐四年 (1081) 以師禮謁見程頤以後，楊時遂服膺於程頤之學。元豐八年六月程頤過世後，楊時為其設靈位，哭於寢門，並撰哀辭。哀辭以程頤為孟子沒後千餘歲之第一人，文曰：「夫聖賢之不世出，而時之難值也如此。今幸而有其人」，無疑是在與程頤同時寫就的〈明道先生行狀〉相呼應。¹⁰² 次年與福建士人吳儀往來書信中，楊時重申：「今去孟子千有餘歲，聖學失傳，異端競起……幸而有得聖人之道者。」¹⁰³ 無疑亦指程氏之學。學習程氏之學，即進入了楊時所謂的「聖學門牆」。以楊時標準而言，古今賢人如韓愈 (768-824)、孫復 (992-1057)、石介 (1005-1045)、歐陽修 (1007-1072) 等，皆在牆外。只有真正懂得繼承孟子「聖學」的士人，才是牆內中人。¹⁰⁴ 比對元祐朝臣多以祖宗法度為「聖學」準的，楊時以二程之學作為「聖學」嫡傳，以之接續儒家先賢孟子。而其「聖學門牆」擇選對象乃以古今名士或士大夫為主，不限於帝皇之尊。

在寫給彭城士人陳傳道的一篇序言中，楊時針對「聖學」為「學」方法另有一段精妙論述。這篇文章著力批評當時流行的「分文析字」風氣，應寫於楊時任職徐州司法的元豐四年至八年間，與〈明道先生行狀〉大約同期。¹⁰⁵ 其文有曰：

予嘗謂學者視聖人，其猶射之於正鵠乎？雖巧力所及，有中否、遠近之不齊，然未有不志乎正鵠而可以言射者也。士之去聖人或相倍蓰，或相什伯，所造固不同，然未有不志乎聖人而可以言學者也。自孔子沒。更戰國至秦，遂焚書坑儒士，六經中絕。漢興，雖稍稍復出，然聖學之失其傳尚

¹⁰¹ 謝良佐，《上蔡語錄》（收入《正誼堂叢書》，北京：中華書局，1985），卷上，頁2。

¹⁰² 楊時，《楊時集》（北京：中華書局，2018），卷二八，〈哀明道先生〉，頁733。

¹⁰³ 楊時，《楊時集》卷一七，〈答吳國華〉，頁469。

¹⁰⁴ 參楊時，《楊時集》卷一七，〈寄翁好德其一〉，頁481；卷一八，〈答陸思仲〉，頁487；卷二四，〈記劍州陳諫議祠堂記〉，頁639。

¹⁰⁵ 楊時履見《楊時集》，〈楊龜山先生年譜〉，頁1157。此譜始見於康熙四十六年（1707）楊時裔孫楊繩祖重刻《楊龜山先生全集》卷首，不著撰者名，當為清人整理。

矣。由漢至唐千餘歲，士之博聞強識者，世豈無其人耶？而卒未有能窺聖學之堂奧者。豈當時之士，卒無志於聖人耶？而卓然自立者，何其少也！¹⁰⁶ 這段話以射藝比喻「聖學」，蘊含了一個重要前提：真正的學者必須有志於學「聖人」，無志學聖人者不可以論學。理學「為學當學聖人」這一理路，即由此處發揚光大。¹⁰⁷ 在〈序〉的後半部分，楊時提出「想學聖人」和「怎麼學」是兩個問題。前儒如韓愈等，是有志於學聖人而不得其法。所以楊說「士固不患不知有志乎聖人，而特患乎不知聖人之所以學也」。有些聖人如舜帝，生而知之，自然可以不學。但是聖、賢有別，舜的臣子則需要學習。在楊時看來，「聖人以下，則未有可以不學者也」。士人去聖人遠矣，更需要跳出章句，直循六經之本，才可以一窺「聖學」堂奧。¹⁰⁸ 在楊時看來，比起天縱之「聖」，「怎麼學」才是「聖學」重點。上古聖君固然「聖學」天縱。但是，只要知道了「怎麼學」，一般士人皆能成就「聖學」。

在思想史上，〈與陳傳道序〉與程頤〈明道先生行狀〉一樣，都是構建理學式「聖學」觀的關鍵文獻。在〈與陳傳道序〉之後撰就的文字裡，楊時逐步構建了「聖學」之「學」的基本內容。受程頤影響，楊時對《禮記》〈中庸〉尤有興趣，認為其為「聖學淵源」。楊著〈中庸義序〉、〈題中庸後示陳知默〉以及平日的一些言語，都透露了這層意思。¹⁰⁹ 晚年楊時在與建陽士人范舜舉的對談中徑言：「然子思之〈中庸〉，聖學所賴以傳者也。」¹¹⁰ 與〈與陳傳道序〉以及寫給吳儀的書信一樣，楊時這類討論「聖學」的文字對象多為一般地方士人，甚至沒有科舉功名在身。這與朝中士大夫獨以「聖學」為帝王之學的理解相差甚遠。

¹⁰⁶ 楊時，《楊時集》卷二五，〈與陳傳道序〉，頁 665。這一段以射藝比喻「聖學」的文字，亦見於楊時答胡安國問學書，足見這是楊時一直留心的重要問題。楊時，《楊時集》卷二〇，〈答胡康侯其七〉，頁 545。

¹⁰⁷ 楊時以前，二程、張載 (1020-1077) 乃至王安石已開「為學當學聖人」之端倪。參陳植鏗，《北宋文化史述論》（北京：中國社會科學出版社，1992），頁 276-282。

¹⁰⁸ 以上均轉述自楊時，《楊時集》卷二五，〈與陳傳道序〉，頁 666。楊時對章句之學的反感亦見《楊時集》卷二五，〈論語義序〉，頁 671。

¹⁰⁹ 楊時，《楊時集》卷二五，〈中庸義序〉，頁 674；卷二六，〈題中庸後示陳知默〉，頁 701。另一篇理學經典〈大學〉亦為楊氏推崇為「聖學門戶」。見楊時，《楊時集》卷一〇，〈語錄二·餘杭所聞一〉，頁 305。此條所記時間為大觀元年三月。

¹¹⁰ 楊時，《楊時集》卷一〇，〈語錄一·荊州所聞〉，頁 281。范舜舉生平見楊時〈范君墓碣〉，《楊時集》卷三七，頁 926。范舜舉與楊時親近，晚年卻助新學傳人薛昂編集王安石遺文。參劉成國，《王安石年譜長編》（北京：中華書局，2018），頁 2131-2132。

徽宗崇寧以後，楊時在與學生對談中屢次回應「聖學」問題。今本《楊時集》所收該時期楊時語錄常見此類言語，其源皆出於〈與陳傳道序〉。¹¹¹ 值得玩味的是，大觀元年（1107）程頤過世後，楊時語錄中提到「聖學」的部分轉而減少。大觀元年到二年這兩年，楊時擔任餘杭縣知縣。¹¹² 這段時期他的語錄中只有一條提到「聖學」傳承，乃告其學生羅從彥（1072-1135）曰「夫學者，學聖賢之所為也。欲為聖賢之所為，須是聞聖賢所得之道」。¹¹³ 這條語錄以外，大觀二年以後的楊時語錄及答問中難覓關於聖賢之學的正向討論。這恐怕和前文所述大觀、政和時期徽宗「聖學」獨尊的大環境有關。大觀三年（1109），楊時有一次與羅從彥面談，憶及老師程頤當年經筵故事，說起程氏當年「多忤人，所以後來謗生」。¹¹⁴ 比起程頤，楊時更加長於審時度勢。¹¹⁵ 宣和七年（1125）七月，楊時受命出任邇英殿說書之時，辭任狀即稱許徽宗「聖學高明」。¹¹⁶ 此處的「聖學」，自然不是〈與陳傳道序〉中的「聖人之所以學」，而更近於趙桓奏對中稱頌父親徽宗「聖學高妙」之意。考慮到楊時當時受命經筵的特殊背景，辭任狀中的這種說法恐怕不能代表楊時的「聖學」觀念，而只屬修辭上的虛與委蛇。

真正總結楊時「聖學」觀的文字見於其晚年著作。南宋紹興五年（1135），楊時在該年撰就的〈浦城縣重建文宣王殿記〉中重申〈與陳傳道序〉中的理學式「聖學」觀。此文撰後不久楊時即逝世。¹¹⁷ 這篇文獻總結了楊時數十年來對「聖學」目的和手段的理解。〈浦城縣重建文宣王殿記〉「故學者必以聖人為師，猶之射者棲鵠於侯以為的，惟巧力具然後能中」的說法，完全脫胎自〈與陳傳道序〉。¹¹⁸ 此外，楊時更明確提出理學式「聖學」的「由仁成聖」之路。在他看來，「學者」如果不欲力學而無功，就必須仔細探究聖人孔子的「仁」說：「知

¹¹¹ 崇寧三年至四年荊州所集楊時語錄尤多。楊時，《楊時集》卷一〇，〈語錄一·荊州所聞〉，頁227, 244-245。

¹¹² 楊時，《楊時集》，〈楊龜山先生年譜〉，頁1160。

¹¹³ 楊時，《楊時集》卷一二，〈語錄三·餘杭所聞二〉，頁351。

¹¹⁴ 楊時，《楊時集》卷一三，〈語錄四·南都所聞〉，頁383-384。

¹¹⁵ 在哲宗紹聖元年（1094）寫給同門游酢的一封信中，楊時已經表現了這種審度局勢的才能。楊時，《楊時集》卷一九，〈與游定夫其四〉，頁512。

¹¹⁶ 楊時，《楊時集》卷二，〈辭免邇英殿說書〉，頁32。

¹¹⁷ 楊時在紹興五年四月去世。見《楊時集》，〈楊龜山先生年譜〉，頁1157。

¹¹⁸ 楊時，《楊時集》卷二四，〈浦城縣重建文宣王殿記〉，頁641。

孔子之言仁，則聖亦從而可知矣。」¹¹⁹ 楊時此文首述憶慶曆興學時的福建學術風氣，則文中「學者」當指福建浦城當地士人無疑。

針對理學式「聖學」目的以及如何學習這種「聖學」，其他程門弟子反應更為積極。其中最明顯者是為京師太學私淑程頤的一批溫州籍士人。這批士人一般被稱為「太學九先生」。¹²⁰ 哲、徽以來的太學發展，尤其是三舍法和八行法，對北宋一直沿用的科舉制度造成了深刻衝擊。¹²¹ 一個短期影響是，北宋晚期太學成為了學術和政治交匯的重要場所。元豐以降太學解額的擴展有利於部分地方士子進入中央官學，進而步上仕途。溫州即為顯例。¹²² 面對當時以反映皇帝權威為主的「聖學」，太學中的溫州籍士人在程頤思想基礎上，創造了新的「聖賢之學」觀念。這一新觀念集中於這批士人撰寫的「策問」以及「策」之中。作為備考科舉、官學乃至學士院考試而撰作的「策問」或「策」，是北宋晚期士人文集中的一大文類。這類文字包含了豐富的思想元素，反映了設問者所關心的議題和基本傾向。在「聖學」議題上，周行己（1067-1122 後）、劉安節、劉安上（1069-1128）留下的文字相對完整，可資進一步分析。

周行己，溫州永嘉人，元祐六年登進士第。元豐、元祐時期在太學讀書，元祐三年（1088）受程頤影響，從其受學。¹²³ 崇寧年間返鄉任溫州州學教授，後任

¹¹⁹ 楊時，《楊時集》卷二四，〈浦城縣重建文宣王殿記〉，頁 641。

¹²⁰ 關於北宋晚期溫籍士人的研究，參王宇，《永嘉學派與溫州區域文化》（北京：社會科學文獻出版社，2007）；陳永霖、武小平，《宋代溫州科舉研究》（杭州：浙江大學出版社，2018）。

¹²¹ 這方面的重要研究，參 Thomas H. C. Lee, *Government Education and Examinations in Sung China* (Hong Kong: Chinese University Press, 1985); John Chaffee, *The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations* (Albany: SUNY Press, 1995); 梁庚堯，《宋代科舉社會》（臺北：臺大出版中心，2015），頁 75-79；張希清，《中國科舉制度通史：宋代卷》（上海：上海人民出版社，2015）。從政治意義研究八行法者，見 Chu Ming-kin (朱銘堅), "Pursuing moral governance: The political and social implications of the baxing (Eight Virtues) scheme in late Northern Song (960-1127) China," *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies* 66 (2018): 33-70. 又，北宋中晚期太學發展和王安石主持新政以來的科舉改革有著承繼關係。這方面的討論，參近藤一成，〈王安石的科舉改革〉，劉俊文主編，《日本中青年學者論中國史·宋元明清卷》（上海：上海古籍出版社，1995），頁 136-166。

¹²² 關於制度層面上元豐太學法對溫州解額的影響，參王宇，《永嘉學派與溫州區域文化》，頁 25-36。

¹²³ 周夢江將周行己受學程頤繫於元祐五年。王宇對照四庫本《大易粹言》與《河南程氏遺書》卷一七後，發現元祐三年周行己已記有程頤論《易》語錄。甚是，從之。參王宇，《永嘉學派與溫州區域文化》，頁 56-58。

齊州州學教授。大觀四年返回溫州。¹²⁴ 今本《浮沚集》中所收十二條策問，其中第一條問「聖賢之學」文末有「此學校所當講也，各示所見無隱」。¹²⁵ 大概周行己這一批策問都在崇寧以後、州學教授任上寫就。

「聖賢之學」這一條的設問方式，是以孔子、孟子、顏子三者互為比較，要求學生論證孔子何以為「聖人」。此條最後部分提出兩個問題：「讀其書不知其人，不可也。如或知之，使後之學者知聖人之道，將何自而入？入聖人之門，復何修而至？」這是典型的「怎麼學」問題。在徵引韓愈〈原道〉「軻死不得其傳」一語後，周氏借題發揮，重申：「聖學之不傳久矣。有人於此，猶見聖人之心，默得聖人之道，是得其傳於千載不傳之後矣。」¹²⁶ 這句話傳遞的正是程頤〈明道先生行狀〉和楊時早年〈答吳國華〉、〈與陳傳道序〉中的理學式「聖學」概念。所謂「默得聖人之道」之「有人」，自然是指程頤。¹²⁷

比對元祐士大夫再三強調天子「聖學」當以祖宗為法，周行己「聖學之不傳久矣」的說法直接否定了宋代皇帝「聖學」權威——如果本朝皇帝「聖學」高明燭照，又如何談得上「不傳」二字？可想而知，置諸徽宗崇寧以後的思想界中，周行己以程頤「默得聖人之道」命題的策問頗為不合時宜。崇寧時期，徽宗轉而重用新法黨，程學受到壓制。崇寧二年（1103）四月，先是殿中侍御史范致明（?-1119）彈劾程頤著書立說，其「私智非上，先王之所禁」、「處士橫議，亦聖人之所不容」之語，引起一波反程學風潮。¹²⁸ 范奏影響波及官學學校內外，乃至有言路官奏請徽宗禁絕程頤聚徒傳授學術。¹²⁹ 其後朝廷更下旨禁止公開傳授程學。¹³⁰ 在這種壓抑的政治環境下，針對周行己「聖賢之學」這類策問，別有用

¹²⁴ 周行己壯年行涯，參周行己撰，周夢江箋校，《周行己集》（上海：上海社會科學院出版社，2002），書後所附年譜，頁270-284。

¹²⁵ 周行己，《周行己集》卷三，〈對策·聖賢之學〉，頁51。

¹²⁶ 以上引自周行己，《周行己集》卷三，〈對策·聖賢之學〉，頁50-51。

¹²⁷ 在紹聖初年為同鄉前輩沈度寫成的墓銘中，周行己已提出程頤是「傳古道」之宗師。周行己，《周行己集》卷七，〈沈子正墓志銘〉，頁144。

¹²⁸ 范奏見南宋李心傳所輯《道命錄》（收入《續修四庫全書》第517冊，上海：上海古籍出版社，1997，據北京大學圖書館藏清影元抄本影印），卷二，頁2a-b。關於崇寧當時的政治氣氛，並參《道命錄》卷二，〈元祐學術政事不許教授指揮〉，頁2b-3a。

¹²⁹ 李心傳，《道命錄》卷二，〈言者論伊川先生聚徒傳授乞禁絕〉，頁3a-4a。

¹³⁰ 關於崇寧禁程學與蔡京立元祐黨人碑之前後本末，參李心傳，《道命錄》卷二，〈言者論伊川先生聚徒傳授乞禁絕〉一條批注，頁4a。

心者大可質疑：如果如周氏所言「聖學」久已不傳，那麼徽宗皇帝個人之「聖學」又該置於何地？程頤「私智」是否高於皇帝「聖學」？

以上設問並非空穴來風。大觀三年，周行己履任齊州教授期間，侍御史毛注即彈劾周氏「師事程頤，卑污苟賤，無所不為」，直接導致周罷官回鄉。¹³¹ 毛注彈劾的證據恐即包括周氏早年策問。另外一條間接證據是，政和年間，周行己回鄉以後在溫州城區雁池之西建浮沚書院講學。在為講學授徒準備的策問中，周對「聖學」問題的態度已經有所轉變。他雖仍堅持學者能傳「聖人之學」，但亦承認孔子以後有一些「能傳聖人之學」者「雜出於傳記，猥於下概同流」。然而這些人「不幸不得有為於世，而又不幸不得聖人發明」。¹³² 在政和時期另一條討論官學體制的策問中，周氏另有一段議論：「今諸君從事於茲，出于天子命之，亦古所謂教官之屬也。若孔、孟而下，曰師、曰弟子云者，乃王澤既熄之後，羈臣遊士區區憂世之所為。私淑艾可也，不足為今日言也。」¹³³ 周氏「不幸不得聖人發明」以及「不足為今日言」的反省，恐怕正是因應徽宗皇帝當時的「聖學」與「王澤」所發。從崇寧到政和年間周氏策問文字的轉變來看，理學式「聖學」草創初始，已經感受到了皇權式「聖學」所帶來的壓力。

周行己以外，太學九先生中的劉安節、劉安上、戴迅、沈躬行、許景衡(1072-1128)亦曾北遊太學，私淑程頤。據今日尚存的二劉及許景衡文字來看，這一溫籍士人團體常常思考「聖學」問題。元符三年(1100)登第的劉安節在太學習作的經義中，已提出「有聖王之志者，必求知聖王之學；有聖王之學者，必求知聖王之政」的說法。¹³⁴ 這一題為〈顏淵問為邦〉的經義無疑受程頤〈顏子所好何學論〉啟發。同鄉許景衡後來為劉安節所撰墓誌中有「公之講學，常攝其要，使人廓然知聖賢塗轍可望而進」之語，總結了劉安節力求「聖人之學」的學術取徑。¹³⁵

¹³¹ 關於此說較早的文獻記載，見王瓚、蔡芳等編，《弘治溫州府志》（上海：上海書店出版社，1990），卷一〇，頁393。南宋寧宗時人留元剛（1179-1227後）在劉安節文集序文中已提到周行己、劉安節、劉安上被黜是因為「曾是師伊川為苟賤」，留氏此說恐出毛注彈劾周行己一事。參留元剛，〈劉左史集原序〉，劉安節，《劉左史集》（收入《文淵閣四庫全書》第1124冊），頁1b。

¹³² 周行己，《周行己集》，〈對策·孔門四科兩漢孰可比〉，頁48。

¹³³ 周行己，《周行己集》，〈對策·司徒典樂之教〉，頁48。

¹³⁴ 劉安節，《劉左史集》卷三，〈經義·顏淵問為邦〉，頁10a。《四庫》館臣提要稱許劉安節「經義尤明白曉暢，蓋當時太學之程式，後來八比之權輿也」。

¹³⁵ 許景衡撰劉安節〈墓誌〉，劉安節，《劉左史集》卷四，頁29a-b。

劉安節從弟劉安上在策問中亦有「學者，學為聖賢者也」之說法。¹³⁶ 與劉安節有別，劉安上的策問更深入地觸及了儒家與帝王「聖學」概念的本質分歧。針對儒家先賢和上古聖王，劉安上提出一系列敏感問題：

學者同是堯、舜，同尊孔、孟，雖五尺之童知之也。宰我曰：「夫子賢於堯、舜遠矣。」堯、舜，聖之盛者也。孔子果賢乎？或曰門人之私言也？以為私言，孟子何取焉？孟子曰：「伯夷、伊尹、柳下惠，皆古聖人也。乃所願則學孔子。」孔子與三子者班乎？孟子獨學孔子何也？¹³⁷

作為儒家始祖的孔子，他的學問有何獨特之處，可以令其獲得「賢於堯舜」的評價？這是劉安上策問的核心問題。他在其他策問中也曾考校學生聖人之別，尤其是孔子有別於伯夷、叔齊、柳下惠等「古聖人」之處。¹³⁸ 在劉安上眼中，後世各種對「聖人」的推崇，必須建立在對「先王之道」的理解上。換言之，誰能傳承「先王之道」，誰就是「聖人」。孔、孟力挽頹流，推重「先王之道」。從這一意義來說，他們比「先王」本身更勝一籌。在稍後撰成的經義中，劉安上提出「先王之道」繫於「真儒」。而孟子就是一位得先王之道而傳之的「真儒」。故此，他尤其反感孟子弟子彭更質疑其師「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯，不以泰乎」之問。¹³⁹ 劉氏以為孟子作為「先王之道」的化身，足以和王公大人分庭抗禮，「區區傳食何足以為泰乎」！彭更以諸侯待孟子之禮為過甚，在劉氏看來「非特不知尊孟子，且不知尊先王。非特不知尊先王，身為儒者，忍發此言，是不知所以自尊也」。¹⁴⁰

劉安上針對彭更作為儒者「不知所以自尊」的批評，和他面臨的時代氣氛不無關係。劉安上紹聖四年（1097）登第，在太學的活躍期大概是元祐後期至紹聖初。這段時期太學深受黨爭影響，舊法黨與新法黨學官此起彼落，內部紛爭激烈。¹⁴¹ 正是在這段時間，劉安上與其兄劉安節受業於程頤。據薛嘉言撰〈劉公

¹³⁶ 劉安上，《劉安上集》（收入《溫州文獻叢書》，上海：上海社會科學院出版社，2006），卷四，〈策問一〉，頁214。

¹³⁷ 劉安上，《劉安上集》卷四，〈策問一〉，頁214。

¹³⁸ 劉安上，《劉安上集》卷四，〈策問二〉，頁214-215。

¹³⁹ 原文見焦循，《孟子正義》卷一二，頁427。趙岐注以「泰」為「過甚」之意。焦循據《荀子》〈王霸〉篇補注「泰」兼有「奢華」之意。

¹⁴⁰ 以上引文見劉安上，《劉安上集》卷五，〈經義·守先王之道〉，頁238。

¹⁴¹ 關於這一段時期太學學官的細緻考察，參朱銘堅，〈黨爭漩渦中的太學——以北宋哲宗朝太學的人事變動為中心作考察〉，《新史學》29.2（2018）：63-118。

安上行狀》，劉安上、劉安節早年「從當世先生長者游，深得〈中庸〉、〈大學〉指歸，故能以所學發為事業」。¹⁴²「當世先生長者」當為程頤無疑。在二劉的策問和經義中，不難看出與程頤相近的「聖學」理想與憧憬，包括儒家內部對「聖學」理念的追求。紹聖、元符以降，像二劉一樣的太學生面對的是更加劇烈的黨爭以及因之而來的學術爭端。而哲宗親政以後君權的張揚更是他們這一代士人的共同體驗。劉安上針對孔子「賢於堯舜」的策問以及經義中指斥彭更不知自重的批評，實非無的放矢。

有趣的是，進入徽宗朝以後，二劉仕途平穩上升。劉安上尤為徽宗所重。劉安上崇寧年間擔任太學考官時，其策問乃為徽宗親筆選用。¹⁴³徽宗本人似頗期待太學學子面對「夫子賢於堯舜」這類問題的答案。這一答案直接關係到「聖學」究竟由誰界定，代表了皇權式「聖學」與理學式「聖學」的交匯點。可惜材料所限，我們無法看到徽宗對劉安上這類策問的後續反應。

需要指出，程門以外的學者亦間有討論「聖學」。蘇軾門下張耒（1054-1114）與秦觀（1049-1100）都曾論及「聖賢之學」。然而張、秦對「聖賢之學」的想像止於上古以及孔子時代。他們並不認為北宋時士人能夠充分理解甚至再現「聖賢之學」。張耒雖有「自漢以來，聖賢之學廢，而孔子之徒皆以其師之書自重于世」的說法，但並未像程門弟子一樣大膽提出解決方案，亦即重新反思「聖賢之學」，進而建構一套新的「聖學」觀。¹⁴⁴此外，也有一些哲、徽年間的士大夫對程門弟子汲汲於「聖學」抱持懷疑態度。元祐時留任太學博士的黃裳（1044-1130）在所擬策問中亦曾提出「今之學者，類能談命論義，而自矜其自得之學」。¹⁴⁵然而在黃氏看來，「聖賢之學，不貴立異」。重要的是「行事立言，皆有實用一日，有為足以康世、澤民使民心悅而誠服之」。¹⁴⁶像堯、舜這

¹⁴² 薛嘉言，〈劉公安上行狀〉，劉安上，《劉安上集》附錄，頁 245。

¹⁴³ 薛嘉言所撰行狀云：「[劉安上]差考試貢士。舉院故事：考官各進策問取旨。上皇咨重公文，親筆選用。」薛嘉言，〈劉公安上行狀〉，劉安上，《劉安上集》附錄，頁 241。據徐松，《宋會要輯稿》，〈選舉九之一七〉，劉安上崇寧五年正月五日以太學博士身分點檢貢舉試卷，徽宗選用其策問不知是否指此，暫繫以崇寧年間。《宋會要》此條材料承蒙朱銘堅教授賜示，謹致謝悃。

¹⁴⁴ 張耒，《張耒集》（北京：中華書局，1990），卷四八，〈送秦觀從蘇杭州為學序〉，頁 752-753。

¹⁴⁵ 黃裳，《演山集》（收入《文淵閣四庫全書》第 1120 冊），卷四五，〈策問·古今學者言行不同〉，頁 6b-7a。

¹⁴⁶ 黃裳，《演山集》卷四五，〈策問·孔孟之志〉，頁 5b-6a。

樣的聖王，「言行之實已著于當世」，自然不必討論其學如何。值得討論的反而是孔、孟等先賢如何證明自己、實踐其學的問題。這與劉安上認為孔子本身即「先王之道」化身明顯屬於兩種取向。

程門弟子與黃裳、張耒之別，更在於前者對「聖學」之為「學」方法有一套既定想法和規範。這一規範以孔、孟之教為「聖學」根本，以二程學術為「聖學」繼承，以〈中庸〉、〈大學〉所體現的性命之學為「聖學」基礎。隨著元祐以後程學淡出中央朝廷視野，程門這一「聖學」理解只能在小眾士人圈找到共鳴。¹⁴⁷但這一小數團體卻能夠在哲、徽二朝皇權式「聖學」高漲的大環境中，用自己的方式固守以儒家士人為主體的「聖學」觀念。從程頤〈上太皇太后書〉開始，「聖學」就成為了程門弟子所關心的問題。其間固然有周行己一類「不足為今日言」的自我警惕，然而總體而言，程門弟子在「聖學」問題上較其他士人或士大夫更強調儒家本位的立場，一些弟子乃至於宣稱二程獨得「聖學」之妙，而非上古聖王或者本朝「祖宗」。

北宋末年欽宗即位後，立召程門後學胡安國為起居郎。靖康元年（1126），程學馳禁以後，胡安國上奏〈論聖學以正心為要〉，公然提出三代以後，帝王得六經「聖學」之傳者寡矣，並請求欽宗「選擇名儒博通經術、明於治國平天下之本者，虛懷訪問，以深發獨智」。¹⁴⁸程頤〈上太皇太后書〉提出「以聖人之學，上沃聖聰」以後，歷經四十年，以儒家士人指導帝王「聖學」的說法終藉胡安國之口重現廟堂。此時北宋朝廷的覆亡已然迫在眉睫，而「聖學」討論也不得不告一段落。

四·「聖學淵源」——南宋初期歷史語境下的「聖學」爭議

南宋初年，以宋高宗為中心的朝廷仍處於混亂之中。建炎年間面臨北朝軍事重壓，加上建炎三年（1129）苗傅、劉正彥兵變，朝廷無暇談及「聖學」問題。高宗定都臨安，改元紹興，廟堂之上重新出現了「聖學」之說。紹興元年

¹⁴⁷ 紹聖年間楊時在與游酢書信中曾嘆息「蓋吾儕所學，既與世背馳」。楊時，《楊時集》卷一九，〈與游定夫其三〉，頁511。

¹⁴⁸ 胡安國，〈上欽宗論聖學以正心為要〉，趙汝愚，《宋朝諸臣奏議》卷五，〈帝學上〉，頁52。《宋史》胡安國本傳亦載此事，惟更為簡短，當取材自此奏。脫脫，《宋史》卷四二五，頁12909。程學馳禁事在靖康元年，見李心傳，《道命錄》卷二，頁8a。

(1131)，時任侍讀的權邦彥 (1080-1133) 進言高宗恢復經筵講讀，命講臣多陳歷代「中興故事」，以助「聖學」。¹⁴⁹ 這時候「聖學」仍為「中興」話語下的一種輔助修辭。¹⁵⁰ 權邦彥試圖通過經筵規範高宗皇帝個人修養，實乃北宋元祐士大夫「聖學」修辭的延續。

南宋朝廷規模粗定以後，理學式「聖學」迅速捲土再來，重入廟堂。紹興初年，時任起居舍人的廖剛 (?-1143) 向高宗遞進〈論聖學劄子〉。廖剛與楊時頗有交遊，曾為楊氏撰寫祭文。¹⁵¹ 受楊時影響，廖氏此劄也帶有理學式「聖學」色彩，以〈大學〉「正心誠意」之說為「聖學」淵源。此外，廖剛希望高宗不要過分留意文章翰墨，而應專注於以儒家道德之學培養「聖德」。¹⁵² 這與權邦彥專意經筵「聖學」的角度實有不同，而更近於程頤〈上太皇太后書〉中的「聖學」理解。

紹興初年採取理學家立場論述「聖學」理念者，還有程頤晚年得意弟子尹焞 (1071-1142)。尹氏弟子馮忠恕在總結尹焞學術的《涪陵記善錄》序文中稱許尹氏一生專注聖賢之所言所為，是真正繼承「聖人之學」者。¹⁵³ 此處所謂「聖人之學」，自然指直承孔、孟之學的二程學術譜系。尹焞本人亦的確以「聖人之學」自許。南宋中期理學家張軾 (1133-1180) 曾提及：「和靖先生所居之齋，多以片紙書格言至論，置於窗壁間，今往往藏於其家。」¹⁵⁴ 這類壁帖文字本為尹焞自勉之用。稍後時期的張軾乃至朱熹則推重為理學學者治學綱要。今本尹焞文集中收有數十條尹氏壁帖文字，第一條即為「聖學」，足見「聖學」這一概念確為尹氏學問所繫。¹⁵⁵

¹⁴⁹ 脫脫，《宋史》卷三九六，頁 12076。

¹⁵⁰ 關於南宋初年「中興」話語研究，參何玉紅，〈中興形象的構建——光武故事與宋高宗政治〉，《中國史研究》2017.4：123-140；李裕民，〈南宋是中興？還是賣國——南宋史新解〉，何忠禮主編，《南宋史及南宋都城臨安研究》（北京：人民出版社，2009），頁 13-27。

¹⁵¹ 廖剛，《高峯文集》（收入《文淵閣四庫全書》第 1142 冊），卷一二，〈祭楊龍學文〉，頁 14a-b。

¹⁵² 廖剛，《高峯文集》卷一，〈論聖學劄子〉，頁 6b-8b；並參李心傳，《建炎以來繫年要錄》（北京：中華書局，2013），卷四八，「紹興元年十月甲戌」，頁 1008。

¹⁵³ 馮忠恕，〈涪陵記善錄序〉。此序只存殘文，轉引自尹焞，《和靖尹先生文集》（收入《宋集珍本叢刊》第 32 冊，北京：線裝書局，2004，據明嘉靖九年[1530]洪珠刻本影印），卷八，頁 7a。

¹⁵⁴ 張軾，《新刊南軒先生文集》（收入《宋集珍本叢刊》第 60 冊，據明嘉靖元年[1522]翠巖堂慎思齋刊本影印），卷三五，〈題尹和靖遺墨〉，頁 5a。

¹⁵⁵ 尹焞，《和靖尹先生文集》卷五，〈壁帖〉，頁 1a。

廖剛、尹焯以外，南宋初年致力於「聖學」問題的程門學者，首推浙江高氏家族之高閔 (1097-1153)。高閔，兩浙東路明州鄞縣人，太學出身。曾受教於楊時，就學術譜系而言屬於程頤再傳。¹⁵⁶ 紹興元年四月三日高閔以上舍生賜進士第，正式開始仕途生涯。¹⁵⁷ 高氏早年為趙鼎所薦，召為秘書省正字。據《宋史》高閔本傳：「時將賜新進士〈儒行〉、〈中庸〉篇，閔奏〈儒行〉詞說不醇，請止賜〈中庸〉，庶幾學者得知聖學淵源，而不惑於他說，從之。」¹⁵⁸ 高閔以〈中庸〉為「聖學淵源」，無疑繼承自老師楊時〈中庸義序〉、〈題中庸後示陳知默〉中的說法。關於高閔此奏，樓鑰 (1137-1213) 有更詳細的記述。據其所記，高閔進奏是在紹興五年九月二十二日。在奏中高氏提出〈儒行〉多戰國縱橫之言，雜而不純。希望朝廷止賜〈中庸〉一篇以俾新科進士。¹⁵⁹

高閔此奏藉高宗皇權之權威宣傳理學家所認定的「聖學淵源」文本〈中庸〉，反映了理學式「聖學」嘗試進入中央朝廷視野的努力。表面上，高宗對高閔的進言十分重視。十數日之間，高宗已親自抄定〈中庸〉一篇以賜秘書省，俾之校對。¹⁶⁰ 但這種表面姿態並不代表程學能夠以理學「聖學」觀念指導高宗，乃至影響朝政。縱觀紹興時期，程學並沒有取得定於一尊的地位。紹興初期，在宰相趙鼎 (1085-1147) 扶持下，程學固然取得了一定優勢，甚至有「殿試策，不問程文善否，但用〔程〕頤書多者為上科」的傳言。¹⁶¹ 然而隨著朝廷政治鬥爭加劇，趙鼎政敵張浚 (1097-1164)、秦檜掌權以後，程學成為打擊對象，而王安石之學轉而得到扶持。歸根究柢，紹興一朝「趙鼎主程頤，秦檜尚安石」的現象，

¹⁵⁶ 關於高閔以及宋代四明高氏家族的基本介紹，參黃寬重，〈洛學遺緒：高氏家族的學術與政治抉擇〉，氏著，《宋代的家族與社會》（臺北：東大圖書公司，2006），頁 175-200。高閔與尹焯亦有聯繫。據紹興十三年尹焯高弟王時敏所記，尹焯死前一月，高閔執弟子禮來見，然而尹焯推以疾，辭讓不受。尹焯，《和靖尹先生文集》卷八，〈師說下〉，頁 6b。

¹⁵⁷ 徐松，《宋會要輯稿》，〈選舉九之一七〉。

¹⁵⁸ 脫脫，《宋史》卷四三三，頁 12857。

¹⁵⁹ 樓鑰，《攻媿集》（收入《文淵閣四庫全書》第 1153 冊），卷六九，〈御書中庸篇〉，頁 18b-20a。並參李心傳，《建炎以來繫年要錄》卷九三，「紹興五年九月己丑」，頁 1787。

¹⁶⁰ 高宗賜下手抄本〈中庸〉在紹興五年十月四日，距高閔上奏不過半月。樓鑰，《攻媿集》卷六九，〈御書中庸篇〉，頁 19b。

¹⁶¹ 李心傳，《建炎以來繫年要錄》卷八八，「紹興五年四月壬申」條以下引朱勝非 (1082-1144)《秀水閒居錄》，頁 1709。朱勝非與趙鼎有隙，《閒居錄》此說有誇大之嫌。李心傳並已指出。

反映的是相應政治力量的消長。¹⁶² 這一點前賢已有充分研究。¹⁶³ 然而這一現象背後的皇權因素，似乎少見細緻分梳。¹⁶⁴ 紹興五年由高閔所帶出的「聖學」討論，正是探討理學與皇權互為影響的上佳切入點。

事實上，高閔以〈中庸〉作為「聖學淵源」的說法需要放在紹興時期皇權上升的歷史背景中才能充分展示其意義。寺地遵認為紹興十二年（1142）代表了南宋新政治體制的建立，亦即由秦檜創造及推行的專制模式。紹興十二年後，以收大將兵權為主體，這一專制模式進化成為中央獨裁制。¹⁶⁵ 虞雲國最近的研究中進一步將「紹興體制」提煉為宋高宗與其代理人秦檜共謀決策的獨裁模式。¹⁶⁶ 紹興年間針對「聖學」問題的討論，伴隨的正是這一獨裁模式的建立。紹興二年（1132）二月，在與兩位宰輔秦檜、呂頤浩（1071-1139）的對話中，高宗提出君主與臣下應以至誠相待，秦、呂二人回應「聖學高明，以誠、仁二者治心、修身、正家、齊天下，有餘裕矣」。¹⁶⁷ 不難看出，秦檜、呂頤浩二人作為高宗政策的

¹⁶² 這一現象一直持續到紹興二十六年（1156）方才基本告一段落，當時實錄院檢討官葉謙亨上奏宋高宗，提出：「向者朝論，專尚程頤之學，有立說稍異者，皆不在選。前日大臣則陰佑王安石而取其說，稍涉程學者一切擯棄。夫理之所在，惟其是而已。取其合於孔孟者，去其不合於孔孟者，可以為學矣。又何拘乎？願詔有司精擇而博取，不拘一家之說，使學者無偏曲之弊，則學術正而人才出矣。」宋高宗回應稱：「趙鼎主程頤，秦檜尚安石，誠為偏曲。卿所言極當於是。」李心傳，《建炎以來繫年要錄》卷一七三，「紹興二十六年六月乙酉」，頁 3307-3308。宋高宗與葉謙亨的判斷乃基於紹興八年秦檜復相後的狀況。值得注意的是，紹興初期有一些程門弟子和秦檜來往頗密，包括上文提到的高閔和二程私淑弟子胡安國。這方面的討論，參 Hans van Ess, *Von Ch'eng I zu Chu Hsi: Die Lehre vom Rechten Weg in der Überlieferung der Familie Hu* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2003); Charles Hartman, "The Making of a Villain: Ch'in Kuei and Tao-hsüeh," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 58.1 (1998): 59-146; 黃寬重，〈洛學遺緒〉，頁 177；黃寬重，〈秦檜與文字獄〉，氏著，《宋史叢論》（臺北：新文豐出版公司，1983），頁 44。

¹⁶³ 近藤一成，〈南宋初期の王安石評價について〉，《東洋史研究》38（1979）：345-359；何俊，《南宋儒學建構》（上海：上海人民出版社，2004），頁 8-14；祝尚書，〈宋代科舉與理學——兼論理學對科場時文的影響〉，《社會科學研究》3（2005）：177-184。亦參祝尚書，《宋代科舉與文學考論》（鄭州：大象出版社，2006），頁 242-260；高紀春，〈趙鼎集團的瓦解與洛學之禁〉，《中國史研究》1997.3：108-117。

¹⁶⁴ 就筆者管見，李卓穎與蔡涵墨的文章這方面的討論相對具體。Li and Hartman, "A Newly Discovered Inscription by Qin Gui," pp. 387-448.

¹⁶⁵ 寺地遵著，劉靜貞譯，《南宋初期政治史研究》（臺北：稻香出版社，1995），頁 275-419。

¹⁶⁶ 虞雲國，《南宋行暮：宋光宗宋寧宗時代》（上海：上海人民出版社，2018）。

¹⁶⁷ 李心傳，《建炎以來繫年要錄》卷五一，「紹興二年二月乙酉」，頁 1063。

實際執行者，早在紹興初期已經強調高宗「聖學」權威。在高閎進言的紹興五年，高宗的皇權式「聖學」處於上升期。這一權威和高閎繼承自程學傳統的理學式「聖學」之間先天存在著張力。這在北宋崇寧時期的「聖學」糾葛中已有前例。

高宗本人對程學「聖學」觀念的態度也在變化。紹興六年(1136)五月應給事中朱震(?-1138)之請，高宗下旨特補程門高弟謝良佐之子謝克念為右迪功郎。¹⁶⁸朱震此奏見證了程學紹興五、六年間的高光時期。前揭引朱勝非「殿試策，不問程文善否，但用〔程〕頤書多者為上科」的說法正是出現在這段時期。但是，程門學者的進取姿態引起了其他朝臣及士人不滿。南宋史學李心傳(1167-1244)提到朱震一奏進後：「趙忠簡當國奏行之，自是不樂者反指以為詞，而邪說進矣。」¹⁶⁹李氏這一觀察頗耐尋味，可惜沒有充分展開。¹⁷⁰細考朱震一奏，可供「反指以為詞」者，大概是這幾句：「臣竊謂孔子之道傳曾子，曾子傳子思，子思傳孟子，孟子之後無傳焉。至於本朝西洛程顥、程頤，傳其道於千有餘歲之後。學者負笈樞衣，親承其教。」¹⁷¹這一講法回到了程頤〈明道先生行狀〉、楊時〈與陳傳道序〉、周行己策問中的「聖學」觀，以二程為理學式「聖學」的正統傳人。而「負笈樞衣，親承其教」的修辭，更暗示了採取程學立場者(包括朱震自己)接續「聖學」的正當性。即使不考慮趙鼎和張浚、秦檜之間的政爭，這樣高調的學術姿態也容易引起「不樂者」非議。

從「不樂者」角度來說，正面挑戰宋高宗本人一度首肯的「程學」路線自是不智之舉。最好的方法乃是借力使力，從高宗的皇權威信入手，強調皇帝本人的「聖學」權威以壓制程門「聖學」。紹興六年十二月趙鼎罷相以後，朝中果然觸發了反程學風潮。是年十二月，時任左司諫的名臣陳公輔(1077-1142)進奏，論程頤之學惑亂天下乞禁絕。陳公輔不喜王安石學術，在紹興初年被視為無黨無私之清流。因此，陳氏這一進奏對程學打擊最甚，可說是紹興年間程學由盛至衰的轉捩點。這篇奏文由批評王安石學術定於一尊開始，提出「士大夫靡靡黨同而風俗壞矣」。陳氏在奏章中稱頌宋高宗「天資聰明，聖學高妙」，即位以後本欲痛革天下黨同之弊俗，但是：

¹⁶⁸ 徐松，《宋會要輯稿》，〈崇儒六之二七〉。

¹⁶⁹ 李氏附注見《道命錄》朱震〈論孔孟之學傳於二程〉一奏條下，卷三，頁3a。

¹⁷⁰ 關於李心傳《道命錄》注的整體性研究，尤其是其道學立場對注文的影响，可以參考 Charles Hartman, "Li Hsin-ch'uan and the Historical Image of Late Sung Tao-hsüeh," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 70.2 (2001): 317-358.

¹⁷¹ 朱震，〈論孔孟之學傳於二程〉，李心傳，《道命錄》卷三，頁2a。

在廷之臣，不能上體聖明，又復輒以私意，取程頤之說謂之伊川學，相率而從之。是以趨時競進、飾詐沽名之徒，翕然胥效，但為大言。謂堯、舜、文、武之道傳之仲尼，仲尼傳之孟軻，軻傳頤，頤死無傳焉。狂言怪語，淫說鄙喻，曰此：「伊川之文也。」幅巾大袖，高視闊步，曰此：「伊川之行也。」能師伊川之文，行伊川之行，則為賢士大夫。捨此皆非也。臣謂：「使頤尚在，能了國家事乎？」取頤之學，令學者師焉，非獨營私黨，復有尚同之弊。如蔡京之紹述，且將見淺俗僻陋之習，終至惑亂天下後世矣。¹⁷²

陳公輔這篇文章回應對象無疑為朱震。所謂「仲尼傳之孟軻，軻傳頤」之「大言」，正是回應朱震紹興六年奏中「至於本朝西洛程顥、程頤，傳其道於千有餘歲之後」之說。¹⁷³ 值得注意的是，陳公輔的行文與修辭與徽宗崇寧初年言路官〈論伊川先生聚徒傳授乞禁絕〉一奏頗為相似。兩奏均乞靈於皇帝本人的「聖學」修養，希望據之裁斷程學「邪說」。兩奏時代背景均為皇權膨脹之時，驗證了皇權因素在學術風潮中的決定性作用。

陳公輔之奏引發了一系列的後續事件。紹興七年（1137）正月，高宗特降聖旨，將陳公輔奏文錄黃，下禮部鑄板，布告中外。當時的權禮部侍郎董荼暫停鑄板印發，希望求對面聖，為程學求情。吏部員外郎黃次山（?-1139）得知董荼此舉，即以「沮格詔令」的罪名將董荼告上御史臺。時任侍御史的周秘也上奏彈劾董荼。¹⁷⁴ 最後高宗御斷，罷董荼，除提舉江州太平觀，免謝辭。同時否決張浚擢升黃次山的提議，出黃氏外任，以示大公之意。¹⁷⁵ 然而程學經此攻擊後聲譽大損。針對陳公輔一奏，吏部侍郎呂祉（1092-1135）與程門後學胡安國上奏抗辯。他們的抗辯理路均著意區分程頤本人和程門後學，集中批評後者。胡安國辯

¹⁷² 陳公輔，〈論伊川之學惑亂天下乞屏絕〉，李心傳，《道命錄》卷三，頁 3b-4a。亦見李心傳，《建炎以來繫年要錄》卷一〇七，「紹興六年十二月己未」，頁 2019-2020。文字略有不同，今從元抄本《道命錄》。

¹⁷³ 朱震，〈論孔孟之學傳於二程〉，李心傳，《道命錄》卷三，頁 2a。

¹⁷⁴ 黃次山即黃彥平，為黃庭堅族子，江西洪州人。黃次山不滿董荼為程學求情，恐怕與其推崇鄉賢王安石有關。王安石文集其中一個祖本為詹大和整理，作序者即黃次山。見黃次山，〈紹興重刊臨川文集敘〉，王安石，《臨川先生文集》書前，頁 3。此外，黃次山〈夢山堂記〉亦盛讚王氏《易》學深邃。見曾棗莊、劉琳，《全宋文》卷三九七七，頁 309-310。

¹⁷⁵ 事參李心傳，《道命錄》卷三，〈周秘劾董令升沮格詔令〉一奏附注，頁 5a。此條附注採自趙鼎《丁巳筆錄》，原文見曾棗莊、劉琳，《全宋文》卷三八一三，頁 352。

稱程學「而傳河洛之學者，又多失其本真，妄自尊大，無以屈服士人之心」。¹⁷⁶ 呂祉以程門後學為孔子所謂「小人之中庸」，斥責其說背離程頤本人學術。¹⁷⁷ 此外，呂氏更反覆稱讚高宗將陳公輔之奏布告中外之舉。¹⁷⁸ 從胡、呂二人奏章措辭來看，二人均極力避免讓高宗產生程學尊於皇帝的印象。

紹興七年的陳公輔事件展示了宋高宗個人權威如何影響廟堂之上的學術走向。從現存材料來看，儘管整個事件中高宗並無明確表達立場，但他特降聖旨頒下陳公輔奏文並布告中外，這一舉動本身足具象徵意義。引發整個事件的朱震，在陳公輔進奏後不敢上疏抗辯。董棻被罷之後，朱震心中慌懼，以致於致書時相張浚以求去。導致胡安國譏其「不發一言，默然而去，豈不負平日所學」。¹⁷⁹ 據胡安國轉述，朱震先問張浚「某當去否」，數日以後再云「今少定矣」。¹⁸⁰ 這種惶然不可終日之態，正好證明了陳公輔之奏正中程學要害。一言以蔽之，朱震所歸納的程學「聖學」觀挑戰了皇帝對「聖學」的界定權。陳奏批評程學有「尚同之弊」，程門中人既以此「同」作為真理，那麼皇帝權威何在？呂祉抗辯一奏中說得更為清楚：

聖旨：士大夫之學，宜以孔、孟為師……[高宗]聖有謨訓，學者不迷於所向，道術裂而復合矣……凡學孔子，無如子思、孟子，〈中庸〉及七篇之書具存。自漢至本朝，上所教，下所學，鴻儒碩學，端亮宏偉之士接武於時，何嘗不由此道，豈待程頤而後傳也？¹⁸¹

¹⁷⁶ 胡安國，〈乞封爵邵、張、二程先生列於從祀〉，李心傳，《道命錄》卷三，頁 7a。胡氏在奏中專門批評了一位自命程學門人的王居正（1087-1151）。此人脾氣暴躁，在當時風評頗差，號稱「伊川三魂」中的「強魂」。另外二魂為「尊魂」趙鼎以及「還魂」楊時。楊時所以得「還魂」之名乃是因為朝廷因朱震所請，追思甚厚。三魂傳言雖近戲謔，亦可資證紹興年間「不樂」程學者為數非少。見李心傳，《建炎以來朝野雜記》（北京：中華書局，2000），甲集卷八，「趙元鎮用伊川門人」，頁 159。

¹⁷⁷ 「小人之中庸」典出〈中庸〉本章「仲尼曰：君子中庸，小人友中庸」一條。在紹興時期，君子、小人「中庸」之別是一個重大思想問題。與呂祉同時代的張九成（1092-1159）在所撰《中庸說》中針對這一問題有詳細辨析。《中庸說》此書已佚過半，日本東福寺藏有三卷宋本殘文。見張九成等，《中庸彙函》（收入《中國子學名著集成·珍本初編》第 16 冊，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978），卷一，頁 7-11。

¹⁷⁸ 呂祉，〈論君子小人之中庸〉，李心傳，《道命錄》卷三，頁 5b-6a。頗疑呂奏「小人之中庸」說乃為高宗六年一奏而發。待考。

¹⁷⁹ 這是胡安國寫給其子胡寅（1098-1156）私信中的話。轉引自李心傳，《建炎以來繫年要錄》卷一〇八，「紹興七年七月癸酉」，頁 2030。

¹⁸⁰ 李心傳，《建炎以來繫年要錄》卷一〇八，「紹興七年七月癸酉」，頁 2030。

¹⁸¹ 呂祉，〈論君子小人之中庸〉，李心傳，《道命錄》卷三，頁 5b。

呂氏此奏本為程頤辯護，其基本立場仍屬理學式「聖學」觀，故其「聖學」溯源於孔、孟、子思等儒家聖賢及其著作。然而儒家士人追求孔、孟「聖學」前提是高宗聖旨。呂祉的邏輯是：皇帝以下，各種士人、士大夫都可以分享、接續孔、孟「聖學」。然而唯有皇帝聖訓才有界定這一「聖學」資格，而非任何類型的「私學」。這一邏輯清楚顯示了皇權式「聖學」對理學式「聖學」觀念所能造成的干擾。

因應陳公輔事件引發的波瀾，尤其是理學式「聖學」觀對高宗皇權的潛在挑戰，朝臣中的理學支持者固然惶恐，在野的理學家恐怕也不無緊張。紹興七年十一月，晚年的尹焞不顧衰病，應召經筵為高宗講解《論語》。在其經筵文字序文中，尹焞希望高宗以天縱高明之「聖學」力行《論語》所載孔子之道，並「施之於事業」。¹⁸² 尹焞雖然沒有明言「事業」為何，但其堅信程門「真儒」之學有用於國家大事，等於間接反駁了陳公輔奏文中「使頤尚在，能了國家事乎」的質問。而他在〈進論語狀〉中開篇提出「孔子以來，道學屢絕」，更是直接呼應了朱震奏文中的程頤直繼孔、孟之說。¹⁸³ 值得注意的是，尹焞以「道學」形容孔、孟以來的真儒譜系，而以「聖學」指代高宗個人學術。這一修辭區分巧妙避開了理學與皇權在「聖學」概念層面的可能衝突。但修辭技巧並不能掩蓋兩者之間實質存在的張力。這一張力在紹興七年以後愈加突出。

紹興七年九月，因淮西兵變之故，張浚罷相，趙鼎復相。¹⁸⁴ 紹興八年三月，秦檜任相，不久開始其獨相生涯。前人多認為秦、趙之替對應了程學衰落、王學興起的過程。然而自皇權角度觀之，自紹興七年起，趙鼎與秦檜都在鼓吹高宗「聖學」的優越性。紹興七年十月，趙鼎復相一月以後，高宗提起日讀胡安國《春秋解》，趙鼎即云「陛下聖學如此，非異代帝王所及」。¹⁸⁵ 紹興八年七月，在一次討論治道的面奏中，「輔臣」再次稱讚高宗「聖學高妙兼睿斷如此，天下安得不治」。¹⁸⁶ 八年七月趙鼎仍在中書，此處「輔臣」併指趙、秦二相。

¹⁸² 尹焞，《和靖尹先生文集》卷四，〈論語解序〉，頁 2b-3a。

¹⁸³ 尹焞，《和靖尹先生文集》卷四，〈進論語狀〉，頁 2a

¹⁸⁴ 李心傳，《建炎以來繫年要錄》卷一一四，「紹興七年九月丙子」，頁 2134。

¹⁸⁵ 李心傳，《建炎以來繫年要錄》卷一一五，「紹興七年十月丁酉」，頁 2147。

¹⁸⁶ 留正等，《增入名儒講義皇宋中興兩朝聖政》（收入《續修四庫全書》第 348 冊，上海：上海古籍出版社，1997，據宛委別藏影宋抄本影印），卷二三，頁 15b。李心傳，《建炎以來繫年要錄》卷一二一「紹興八年七月」一條李心傳夾注抄自《皇宋中興兩朝聖政》，惟增入「輔臣」二字。

秦檜獨相以後，秦氏集團控制下的朝廷更是極力吹捧高宗「聖學」。略舉數條以證。紹興十一年（1141）正月，高宗與秦檜討論《詩經》〈衛風·木瓜〉詩旨。高宗提出為何〈木瓜〉一詩稱美齊威公而載之〈衛風〉，秦檜等一時無法作答。最後高宗提出個人解釋，秦等頌讚高宗「聖學高明，深得仲尼刪詩之意，非諸儒之所能及」，阿諛高宗詩解超邁古今大儒，獨得孔子學術之妙。¹⁸⁷ 紹興十二年（1142）十二月，高宗論及歷代帝王文章，權參知政事程克俊（1089-1157）的反應也是「聖人之文與眾人異。陛下聖學高妙，施行治具得斯文之傳矣」。¹⁸⁸ 另一顯例發生在紹興十四年（1144）三月。月內秦檜和高宗論及尹焞去世後的經筵人選問題。秦氏開首即頌揚高宗「聖學」日進，難覓合適人選。高宗本人倒是托以謙辭，提出自己只是性好讀書，「豈敢望士大夫」。然而當高宗提及王安石、程頤之學當各取所長，不執於一偏時，秦檜立即奉承高宗之「聖學」能「獨見天地之大全，下視專門陋儒溺於所聞，真泰山之於邱垤也」。¹⁸⁹

需要注意的是，趙鼎、秦檜和程克俊縱然極力抬舉高宗「聖學」，但是這些宰臣所理解的「聖學」淵源已非北宋時之「祖宗」法度，而是儒家先聖先賢。秦檜頌揚高宗「聖學高明，深得仲尼刪詩之意」，即為確證。從這個角度來看，理學家所開闢的理學式「聖學」在受皇權影響之時，同時也對朝中士大夫造成了潛移默化的影響。通過這種反向影響，理學式「聖學」局部修正了皇權式「聖學」的本來內蘊，尤其是帝王之學的權威淵源。當然，這一修正過程不能簡單歸納為力量均等的對抗。在宋高宗開創的「紹興體制」中，皇權力量整體佔優。而這種優勢又被附和 high 宗的宰臣們所放大。趙鼎在和戰政策上與高宗尚有分歧。至於秦檜則一意迎合高宗，藉吹捧高宗「聖學」以打壓支持程學的政敵。

紹興中期以後，秦檜力倡高宗「聖學」的說法正與當時加強批判程學的風潮同步。當時批評程學者多以「專門」之說指摘程學。¹⁹⁰ 李心傳《道命錄》中摘

¹⁸⁷ 留正等，《增入名儒講義皇宋中興兩朝聖政》卷二七，頁 2a-b。

¹⁸⁸ 李心傳，《建炎以來繫年要錄》卷一四七，「紹興十二年十二月己未朔」，頁 2785。

¹⁸⁹ 李心傳，《建炎以來繫年要錄》卷一五一，「紹興十四年三月癸酉」，頁 2853。高宗評價王安石、程頤之學一事並有後續。四月時將作監蘇籀（1091-1164）殿對，勸高宗下旨將近世儒臣經論編輯成書，以補唐人《正義》。高宗首肯其議時曾對秦檜提出當時太學內議論紛紜，分為王安石、程頤兩派，蘇籀此議有助於「使學生有所宗一」。秦檜遂藉此機會力勸高宗禁民間私人著史。此事《要錄》所記頗略，熊克《中興小記》有更詳盡之記載。參熊克，《中興小記》（福州：福建人民出版社，1985），卷三一，頁 378-379。

¹⁹⁰ 何俊，《南宋儒學建構》，頁 12；參李心傳，《道命錄》卷四，曹筠、鄭仲熊、張震數奏，頁 4a-5b。

錄了幾篇當時攻伐程學的奏文，尤以紹興十四年八月二十四日汪勃〈乞戒科場主司去專門曲說〉一奏最為激烈。¹⁹¹ 在秦檜授意下，汪勃 (1088-1171) 指斥程頤之說為「專門曲說，流於迂怪」。¹⁹² 與數月前口喻秦檜「王安石、程頤各有所長」不同，這次高宗明顯站在反程學一方，親下綸旨指斥程學「曲學臆說，誠害經旨，當抑之，使不得作，則人之心術自正矣」。¹⁹³

汪勃奏章進上以後，時任右正言的何若 (1105-1150) 馬上跟進，上奏指斥程學與張載學術之失。有趣的是，何若奏文起首強調高宗本人主持的石刻六經計畫。何氏認為高宗以「天縱將聖」之姿親書六經以俾刻石，當時儒士「親得聖上為師，何其幸哉」。¹⁹⁴ 在何若看來，高宗才是當時「聖學」的最高標準。然而當時仍有「師儒」如高閔者推崇伊川的私人之學，這等於偏離高宗所定「正道」，而墮入「虛空幻寂之論」。¹⁹⁵ 秦檜得何若奏草後，即刻呈上高宗。高宗甚喜，口喻何若「所論甚當」，更藉何若進奏之機重提程頤經筵舊事。當時在場的簽書樞密院事李文會 (1097-1158) 在所撰《時政記》中記載了高宗當時言語，其云：「程頤當哲廟之初，任經筵，奏曰：『陛下記得臣說否？如記得，明日可對臣說過。』時宣仁皇后聞之大怒，曰：『皇帝雖年少，然宮中不自廢學。措大家不識事體如此！』」¹⁹⁶ 宣仁貶稱程頤為不識事體之「措大」書生，此事且勿論真假，然而高宗與宰執以此為談笑之資，已可證明其本人對程頤乃至程學有所保留。

從政治角度來看，高宗支持汪勃、何若，乃至藉宣仁之口諷刺程頤，恐怕旨在打壓當時受程學影響的主戰派士大夫以及他們在和戰政策上的立場。¹⁹⁷ 然而從思想史角度而言，高宗這一姿態直接導致了紹興中期程學衰落。由程學所代表

¹⁹¹ 汪勃，〈乞戒科場主司去專門曲說〉，李心傳，《道命錄》卷四，頁 2a-b。此奏節文另見徐松，《宋會要輯稿》，〈選舉四之二八〉。唯《宋會要》繫為八月二十五日。《道命錄》繫日後有「奉聖旨依」之語，今從《道命錄》。

¹⁹² 汪勃，〈乞戒科場主司去專門曲說〉，李心傳，《道命錄》卷四，頁 2b。

¹⁹³ 徐松，《宋會要輯稿》，〈選舉四之二八〉。

¹⁹⁴ 何若，〈乞申戒師儒黜伊川之學〉，李心傳，《道命錄》卷四，頁 3b。

¹⁹⁵ 何若，〈乞申戒師儒黜伊川之學〉，李心傳，《道命錄》卷四，頁 3b。

¹⁹⁶ 《時政記》轉引自李心傳《道命錄》卷四，〈乞申戒師儒黜伊川之學〉一條附注，頁 4a；並參李心傳，《建炎以來繫年要錄》卷一五二，「紹興十四年十月甲午」，頁 2877。

¹⁹⁷ 李卓穎和蔡涵墨曾指出為了合理化宋、金之間簽定的紹興十二年和議——這一和議乃由秦檜及高宗主導，秦檜遂著意壓制屬於反和議派的程門中人。Li and Hartman, "A Newly Discovered Inscription by Qin Gui," p. 418。

的理學式「聖學」觀隨即進入低潮。正是在高宗默許之下，秦檜才得以高舉高宗「聖學」來打壓程學。在紹興十三年（1143）設立的南宋石經跋文中，秦檜倡言：

天降下民，作之君，作之師。自古聖王在上，則君師之任，歸於一致……
仰惟主上，以天錫勇智，撥亂世，反之正，又於投戈之際，親御翰墨，書
六經以及《論語》、《孟子》、《左氏傳》，朝夕從事，為諸儒倡。¹⁹⁸

這一說法和北宋末年劉才邵請以徽宗「聖學」下太學的说法如出一轍，同樣是在皇帝與孔孟之間直接建立學術脈絡。帝王兼任君師，親書儒典，士人自無置喙「聖學」餘地。憑藉高宗「聖學」這一威力強大的話語，秦檜得以確立了「專門之禁」針對程學。¹⁹⁹

面對「專門之禁」的壓力，若干擔任朝職的程門學人不得不順服於高宗的「聖學」權威，進而向皇權式「聖學」靠攏。紹興十三年高宗車駕幸太學，時任太學國子司業的高閔上表稱頌，表文稱：「逮先帝留心，兩學盛大觀、宣和之間，迄今美談，號為偉迹」，自然是指徽宗大觀間親臨太學視學。高閔下文語氣一轉，恭維高宗「神心微妙，聖學精深」、「道冠百王，政先五學；將修明於經術，用作新於人材」。²⁰⁰ 這一修辭與大觀年間劉才邵乞徽宗「以聖學下太學」已經非常接近了。紹興十四年高宗親撰〈文宣王贊〉，刻石以下太學。高閔稱美高宗贊文尊儒重道，再次重申其「聖學高出前代帝王之上」。²⁰¹ 比較紹興五年高閔勸喻高宗以〈中庸〉為「聖學淵源」，短短十年，高閔已屈服在高宗「聖

¹⁹⁸ 此跋節文見李心傳，《建炎以來繫年要錄》卷一五〇，「紹興十三年十一月丁卯」，頁2836。這一批石經多為高宗手書。然據時人所論，其中亦混入了高宗皇后吳氏的筆跡。石經刻成後其拓本並賜下國子監及部分州郡。參葉紹翁，《四朝聞見錄》（北京：中華書局，1989），〈乙集〉，頁52。石經寫本《周易》、《尚書》、《毛詩》、《左傳》為全帙。《禮記》為節選本，只取〈大學〉、〈中庸〉、〈儒行〉、〈經解〉、〈學記〉五篇。經後跋文均為秦檜手書。曾宏父，《石刻鋪敘》（收入《文淵閣四庫全書》第682冊），卷上，頁1a-b。高宗石經詳細本末，亦參Li and Hartman, "A Newly Discovered Inscription by Qin Gui," pp. 391-426.

¹⁹⁹ 直到紹興後期秦檜去世以後，程學之禁方才緩解。見李心傳，《道命錄》卷四，〈乞戒科場主司去專門曲說〉一奏附注，頁3a。

²⁰⁰ 徐松輯，《中興禮書》（收入《續修四庫全書》第822冊，上海：上海古籍出版社，1997，據北京圖書館藏清蔣氏寶彝堂抄本影印），卷一四一，「車駕幸太學」，頁1a-2a。高閔表文有「待罪學官」之語，當時恐已受「專門之禁」牽連，參熊克，《中興小記》卷三一，頁375。

²⁰¹ 熊克，《中興小記》卷三一，頁378。

學」權威之下。程門中人更有許景衡弟子蕭振 (1086-1157) 之流，因害怕「專門之禁」轉而依附秦檜。²⁰²

即便如此，秦檜及其親信集團仍不時強調程學與高宗「聖學」之間的對立，試圖確保程學不能再起。紹興二十四年 (1154) 十二月的程瑀 (1087-1152) 事件是為明證。在這一事件中，秦氏集團再次將高宗「聖學」和由程瑀所代表的程門「異論」對立起來。程瑀本為秦檜所引用，後來由於和戰立場與秦氏有異而為後者所棄。紹興二十四年程瑀身故兩年後，其弟子洪興祖 (1090-1155) 與魏安行印行其師《論語》解，再予秦氏集團口實。依附秦檜的右正言王珉借機進奏，其云：「臣竊惟陛下以聖學高明，表章六經。瑀乃敢唱為異論，而安行輩又從而和之。若不早為杜絕，臣恐其說浸行，害教惑眾，其禍不止於少正卯、楊朱、墨翟也。」²⁰³ 王珉以高宗代表孔、孟六經正統，以程瑀比之楊、墨、少正卯等「異端」。至此，皇權式「聖學」與理學家士人本位式「聖學」的深刻分歧已然挑明。後者被貼上「異論」的負面標籤，成為紹興後期持續被打壓的對象。

紹興時期結束後，高宗內禪於孝宗。新的氣象之下，孝宗朝出現了重新定義「聖學」的努力，「聖學」話語又慢慢回到經筵語境之中。孝宗即位之初，蔡戡 (1141-1182) 在〈論謹始八事疏〉中重申講讀傳統，重新提出「聖學」之道乃君臣合謀，作為臣下的士大夫有促進君上「聖學」的責任：「臣之告其君，必以學為先，蓋人君不可不學者，學治天下王者之事。堯、舜、禹、湯汲汲，仲尼皇皇，此所以聖益聖、明益明也。」²⁰⁴ 孝宗以降，像「仁宗聖學」這樣的話語也以舊瓶新酒的方式再次出現，成為士大夫規勸皇帝的理論武器。被奉為理學庇護人的宰相周必大 (1126-1204) 淳熙五年 (1178) 經筵進講於孝宗時即極稱「仁宗聖學」的「進賢退不肖」之功。²⁰⁵

縱觀孝宗一朝，即使朝中士大夫嘗試在經筵的框架中討論「聖學」，但像程頤或者早年楊時般認為少數儒家士人獨得「聖學」之妙的言論仍甚稀見。這可能與太上皇高宗的存在有關。淳熙十四年 (1187) 高宗去世以前，高宗「聖學」的

²⁰² 黃宗義著，全祖望補修，《宋元學案》（北京：中華書局，1986），卷三二，〈周許諸儒學案〉，頁 1148。

²⁰³ 李心傳，《建炎以來繫年要錄》卷一六七，「紹興二十四年十二月丙戌」，頁 3178。

²⁰⁴ 蔡戡，《定齋集》（收入《文淵閣四庫全書》第 1157 冊），卷四，〈論謹始八事疏〉，頁 4b-5a。

²⁰⁵ 周必大，《文忠集》（收入《文淵閣四庫全書》第 1149 冊），卷一六〇，〈東宮故事四〉淳熙五年六月三日一講，頁 10a。

權威依然十分強大。在孝宗淳熙二年的上太上皇尊號冊文中，孝宗授意詞臣撰就之冊文中仍有「聖學緝熙，垂制作憲，跨漢軼周」的修辭話語。²⁰⁶ 一直要到高宗過世以後，理學家關於「聖學」概念的討論才逐漸增長。與之大致同步的則是士人群體中「道統」概念的發展與成熟。淳熙十六年 (1189)，朱熹改定〈中庸章句序〉，在序中闡明了何為「道統」，標誌這一概念在理學思想體系中的確立。²⁰⁷ 至於理學式「聖學」權威的真正確立則要等到元、明之時。通過帝王的刻意培養以及與科舉制度結合，程、朱理學成為官方學術，而兩宋理學家所強調的「聖學」也終於獲得了合法性。然而這一「聖學」是否仍和程頤最初理念相契合，那就是另外一個問題了。

五·結語

從宋仁宗到宋孝宗，儒家士人關於「聖學」的討論一直在皇權陰影之下。楊仲良在《皇宋通鑑長編紀事本末》中專闢「聖學」這一門類總結兩宋帝王之學精要，經筵佔比最多。北宋以來的經筵講學確然是士人試圖規範皇帝「聖學」的最佳途徑。當這一途徑在皇權重壓之下失去意義之時，士人們的「聖學」追求也會受到相應打擊。正是在這一大背景下，北宋中至南宋初年參與構建理學的士人群體才顯得特殊。這一批後世尊稱為理學先驅的士人以道自任，嘗試從儒學本位的角度重新定義和發展「聖學」。帝王「聖學」高漲的時代，這一定義「聖學」的舉動體現了士人獨立性。在有些理學反對者看來，這一舉動甚至帶有挑戰皇權的意味。換言之，在理學式「聖學」誕生的兩宋時代，闡述這一概念本身便帶有風險。程頤個人的政治生涯以及徽宗、高宗時期對「程學」的壓制都證明了這一事實。

但是，用胡安國紹興二年奏章中的話來說，儘管理學式「聖學」的概念在士

²⁰⁶ 徐松，《中興禮書》卷一八六，「奉上太上皇帝尊號冊寶」，頁 4a。高宗禪讓至去世以前，孝宗的皇權權威一直受制於高宗。相關研究參柳立言，〈南宋政治初探——高宗陰影下的孝宗〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》57.3 (1986)：553-584。

²⁰⁷ 朱熹以前，已有士大夫及士人在儒家本位的框架下提出「道統」這一概念。李卓穎和蔡涵墨在研究中精要分析了這一儒家本位「道統」（兩位作者稱之為 *private daotong*）與另一代表皇帝權威「道統」（*imperial daotong*）之間的張力。見 Li and Hartman, "A Newly Discovered Inscription by Qin Gui," pp. 426-446. 關於朱熹如何從「道統」概念出發再次建構繫於古聖賢的「聖學」系統，狄培理 (Theodore De Bary) 業已留意，參氏著，*The Message of the Mind in Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1989)。

人群體中「不絕如線，可謂孤立」，但是這條孤線始終裊裊不絕。²⁰⁸ 彈指百年，理學家終於等到了朝廷承認理學式「聖學」的一天。元代建立以後，元仁宗皇慶二年（1313）重開科舉，以朱子《四書》為科考權威用書，〈大學章句序〉、〈中庸章句序〉成為士子必讀之文。朱熹在序言裡寫到的這兩段文字也隨之風靡天下：

宋德隆盛，治教休明，於是河南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳。實始尊信此篇而表章之，既又為之次其簡編，發其歸趣，然後古者大學教人之法、聖經賢傳之指，粲然復明於世。

若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖，開來學，其功反有賢於堯、舜者。²⁰⁹

理學家終焉確定了自己的「聖學」，在概念上與皇權式「聖學」區隔開來。²¹⁰ 常被後世視為獨裁皇帝的明成祖朱棣於永樂七年（1409）撰成《聖學心法》四卷，專論帝王「聖學」。在序言中，朱棣也不能不承認「不由學問，則聖功何成」。²¹¹ 皇權縱然獨大，卻無法否定理學家在界定「聖學」方面的關鍵作用。至此，皇權式「聖學」與理學式「聖學」之間的修辭張力終焉消失。而關於「聖學」的探討也成為了明代以後儒家思想界的一股重要思潮。

²⁰⁸ 胡氏此奏背景實為抨擊南宋初年學者假程學以自我標榜，實際上真為程學門下者寥寥可數。見胡安國，〈奏狀〉，《河南程氏遺書》（收入程顥、程頤，《二程集》），附錄，頁348。

²⁰⁹ 朱熹，《四書章句集注》（上海：上海古籍出版社，2001），〈大學章句序〉，頁2；〈中庸章句序〉，頁18。

²¹⁰ 一個和「聖學」同步的概念是以儒家為「聖門」。朱熹以降，理學家著作中「聖門」一詞大量泛濫，成為了儒家專屬用詞。據筆者所見，比較早期使用「聖門」一詞的理學文獻，當為朱熹三十歲時校訂而成的三卷本《上蔡語錄》。參謝良佐，《上蔡語錄》卷上，論「聖學學者」諸條，頁2, 4, 6-7。關於朱熹修訂、刪改《上蔡語錄》大概經過，除其親撰〈謝上蔡語錄後序〉、〈後記〉二文外，並參東景南，《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2014），頁241-243。

²¹¹ 朱棣，《聖學心法》（收入《四庫全書存目叢書》子部第6冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995，據明永樂七年內府刻本影印），〈聖學心法序〉，頁4a。關於朱棣編寫《聖學心法》以混合理學式「聖學」道統以及帝王「聖學」治統的研究，前賢如李焯然、王鴻泰等多有論及。參李焯然，〈治國之道——明成祖及其「聖學心法」〉，《漢學研究》9.1（1991）：211-227；王鴻泰，〈聖王之道——明文皇的政治文化與文化政治〉，《臺大歷史學報》57（2016）：117-181，尤其是頁153-154。王氏另外指出朱棣所撰《永樂大典》序文亦具有同樣意識，參王文，頁157-159。

近代史家列文森 (Joseph Levenson) 在其數十年前經典名著《儒教中國及其現代命運》(*Confucian China and Its Modern Fate*) 中曾討論儒家及君主制之關係。列氏述及宋儒思想時有一假設：他認為儒家士人的自我意識隨著皇權加強而發展。但是，隨著這種發展，士人產生了自我保護的意識，進而在某種程度上發展出抵制皇權的思想武器。就此一意義而言，宋代理學概念在創始之初——列氏以「太極」概念為例——並不一定具有強化君權的作用。理學為皇權所承認、成為正統以後，才養成了列氏所謂「思想上的順從」(intellectual docility)，而「政治上的順從」(political docility) 乃是「思想上的順從」之後的副產品 (by-product)。²¹² 從兩宋「聖學」概念演變史來看，代表思想的理學與代表政治的皇權在前者誕生之時，已處於列文森所估想的角力之中。但是，這種張力的解決並不一定以「思想上的順從」為唯一出路。從短期效應來看，儒家士人不乏屈服乃至依附絕對政治威權的「順從」表現。但是，放入歷史的長河中觀看，中國思想史上一些顛覆性概念常常藉著這種權威依附暗渡陳倉，最終以相對溫和的面貌潛入官方意識形態之中。探討「聖學」概念在明、清理學家群體中的發展與變化，相信會讓我們更深入把握帝制時代中國士人權威依附背後的思想狀態，以及這種現象的歷史意義及現實啟示。

(本文於民國一〇八年八月十二日收稿；一〇九年六月九日通過刊登)

後記

本文初稿宣讀於北京大學古代史研究中心、湖南大學嶽麓書院二〇一九年五月十七至十九日主辦之「中國中古思想與政治國際學術研討會」。會上承蒙湯元宋博士批評指正。本文修訂過程中，又蒙朱銘堅教授提示材料。此外，特別感謝《中央研究院歷史語言研究所集刊》兩位匿名審查人以及編輯委員會前後就本文提出許多寶貴建議，惠我良多，謹致謝悃。

²¹² Joseph Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: The Problem of Monarchical Decay* (Berkeley: University of California Press, 1964), pp. 65-66. 鄭大華、任菁中譯本此處譯為「思想上的正統觀念將養成思想上的順從，而思想上的順從必將產生政治上的順從」。「必將」二字所蘊含的因果關係不見於原文。恐誤。參列文森著，鄭大華、任菁譯，《儒教中國及其現代命運》(北京：中國社會科學出版社，2000)，頁 206。

引用書目

一·傳統文獻

- 王先謙，《荀子集解》，北京：中華書局，1997。
- 王安石，《臨川先生文集》，香港：中華書局，1971。
- 王明編，《太平經合校》，北京：中華書局，1960。
- 王應麟編，《玉海》，京都：中文出版社，1986，中日合璧本。
- 王瓚、蔡芳等編，《弘治溫州府志》，上海：上海書店出版社，1990。
- 尹焞，《和靖尹先生文集》，收入《宋集珍本叢刊》第32冊，北京：線裝書局，2004，據明嘉靖九年(1530)洪珠刻本影印。
- 朱棣，《聖學心法》，收入《四庫全書存目叢書》子部第6冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995，據明永樂七年內府刻本影印。
- 朱熹，《四書章句集注》，上海：上海古籍出版社，2001。
- 呂祖謙編，《宋文鑑》，臺北：世界書局，1962。
- 李心傳，《建炎以來朝野雜記》，北京：中華書局，2000。
- 李心傳，《建炎以來繫年要錄》，北京：中華書局，2013。
- 李心傳輯，《道命錄》，收入《續修四庫全書》第517冊，上海：上海古籍出版社，1997，據北京大學圖書館藏清影元抄本影印。
- 李燾，《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，2004。
- 周必大，《文忠集》，收入《文淵閣四庫全書》第1147-1149冊，上海：上海古籍出版社，1987。
- 周紹良主編，《全唐文新編》，長春：吉林文史出版社，2000。
- 周敦頤著，徐洪興點校，《周子通書》，上海：上海古籍出版社，2000。
- 周行己撰，周夢江箋校，《周行己集》，上海：上海社會科學院出版社，2002。
- 范祖禹，《帝學》，收入《文淵閣四庫全書》第696冊。
- 范祖禹，《范太史集》，收入《文淵閣四庫全書》第1100冊。
- 徐松輯，《中興禮書》，收入《續修四庫全書》第822-823冊，上海：上海古籍出版社，1997，據北京圖書館藏清蔣氏寶彝堂抄本影印。
- 徐松輯，《宋會要輯稿》，北京：中華書局，1957。
- 留正等，《增入名儒講義皇宋中興兩朝聖政》，收入《續修四庫全書》第348冊，上海：上海古籍出版社，1997，據宛委別藏影宋抄本影印。
- 張九成等，《中庸彙函》，收入《中國子學名著集成·珍本初編》第16冊，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978。
- 張耒，《張耒集》，北京：中華書局，1990。

- 張軾，《新刊南軒先生文集》，收入《宋集珍本叢刊》第 60 冊，據明嘉靖元年 (1522) 翠巖堂慎思齋刊本影印。
- 脫脫，《宋史》，北京：中華書局，1985。
- 陳振孫，《直齋書錄解題》，收入《宋元明清書目題跋叢刊》宋代卷第 1 冊，北京：中華書局，2006。
- 曾宏父，《石刻鋪敘》，收入《文淵閣四庫全書》第 682 冊。
- 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》，上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006。
- 焦循，《孟子正義》，北京：中華書局，1987。
- 程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，北京：中華書局，1981。
- 黃宗義著，全祖望補修，《宋元學案》，北京：中華書局，1986。
- 黃裳，《演山集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1120 冊。
- 楊時，《楊時集》，北京：中華書局，2018。
- 葉紹翁，《四朝聞見錄》，北京：中華書局，1989。
- 廖剛，《高峯文集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1142 冊。
- 熊克，《中興小記》，福州：福建人民出版社，1985。
- 趙汝愚，《宋朝諸臣奏議》，上海：上海古籍出版社，1999。
- 劉才邵，《槎溪居士集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1130 冊。
- 劉安上，《劉安上集》，收入《溫州文獻叢書》，上海：上海社會科學院出版社，2006。
- 劉安節，《劉左史集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1124 冊。
- 樓鑰，《攻媿集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1152-1153 冊。
- 蔡戡，《定齋集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1157 冊。
- 蔡條，《鐵圍山叢談》，北京：中華書局，1983。
- 鄭居中等，《政和五禮新儀》，收入《文淵閣四庫全書》第 647 冊。
- 謝良佐，《上蔡語錄》，收入《正誼堂叢書》，北京：中華書局，1985。

二·近人論著

土田健次郎著，朱剛譯

2010 《道學之形成》，上海：上海古籍出版社。

方誠峰

2013 〈御筆、御筆手詔與北宋徽宗朝的統治方式〉，《漢學研究》31.3：31-67。

2015 《北宋晚期的政治體制與政治文化》，北京：北京大學出版社。

張曉宇

王宇

2007 《永嘉學派與溫州區域文化》，北京：社會科學文獻出版社。

王琦、朱漢民

2018 〈以道學建構帝學——朱熹詮釋〈大學〉的另一種理路〉，《社會科學》2018.4：130-137。

王鴻泰

2016 〈聖王之道——明文皇的政治文化與文化政治〉，《臺大歷史學報》57：117-181。

平田茂樹

2010 〈宋代政治史料解析法——以「時政記」與「日記」為線索〉，氏著，《宋代政治結構研究》，上海：上海古籍出版社，頁 190-223。

田志光

2017 〈宋代經筵官的俸祿與待遇〉，氏著，《宋代政治制度史研究》，北京：人民出版社，頁 63-97。

寺地遵著，劉靜貞譯

1995 《南宋初期政治史研究》，臺北：稻香出版社。

朱瑞熙

1996 〈宋朝經筵制度〉，《中華文史論叢》55：1-29。

朱銘堅

2018 〈黨爭漩渦中的太學——以北宋哲宗朝太學的人事變動為中心作考察〉，《新史學》29.2：63-118。

何玉紅

2017 〈中興形象的構建——光武故事與宋高宗政治〉，《中國史研究》2017.4：123-140。

何俊

2004 《南宋儒學建構》，上海：上海人民出版社。

余英時

2011 《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，北京：三聯書店。

吳國武

2010 〈北宋經筵講經考論〉，《北大中文學刊》2010：433-452。

2011 〈程頤入侍經筵考——兼論朱熹的講讀活動及程朱系譜的形成〉，陳來、朱傑人主編，《人文與價值：朱子學國際學術研討會暨朱子誕辰880周年紀念會論文集》，上海：華東師範大學出版社，頁 98-112。

- 李如鈞
2017 〈予奪在上——宋徽宗朝的違御筆責罰〉，《臺大歷史學報》60：119-157。
- 李長遠
2015 〈評姜鵬，《北宋經筵與宋學的興起》〉，《新史學》26.3：215-225。
- 李裕民
2009 〈南宋是中興？還是賣國——南宋史新解〉，何忠禮主編，《南宋史及南宋都城臨安研究》，北京：人民出版社，頁13-27。
- 李焯然
1991 〈治國之道——明成祖及其「聖學心法」〉，《漢學研究》9.1：211-227。
- 束景南
2014 《朱熹年譜長編》，上海：華東師範大學出版社。
- 邢義田
1987-1988 〈秦漢皇帝與「聖人」〉，楊聯陞、全漢昇、劉廣京主編，《國史釋論：陶希聖先生九秩榮慶祝壽論文集》，臺北：食貨出版社，下冊，頁389-406。
- 姜鵬
2013 《北宋經筵與宋學的興起》，上海：上海古籍出版社。
- 柳立言
1986 〈南宋政治初探——高宗陰影下的孝宗〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》57.3：553-584。
- 范立舟
2003 《宋代理學與中國傳統歷史觀念》，西安：陝西人民出版社。
- 祝尚書
2005 〈宋代科舉與理學——兼論理學對科場時文的影響〉，《社會科學研究》3：177-184。
2006 《宋代科舉與文學考論》，鄭州：大象出版社。
- 高紀春
1997 〈趙鼎集團的瓦解與洛學之禁〉，《中國史研究》1997.3：108-117。
- 張文昌
2012 《制禮以教天下：唐宋禮書與國家社會》，臺北：臺大出版中心。

張曉宇

張希清

2015 《中國科舉制度通史：宋代卷》，上海：上海人民出版社。

張曉宇

2018 〈從黃隱事件再論元祐初期政局與黨爭〉，《中國文化研究所學報》66：1-23。

曹家齊

2007 〈趙宋當朝盛世說之造就及其影響——宋朝祖宗家法與嘉祐之治新論〉，《中國史研究》2007.4：69-89。

梁庚堯

2015 《宋代科舉社會》，臺北：臺大出版中心。

梁思樂

2018 〈北宋後期黨爭與史學——以神宗評價及哲宗繼位問題為中心〉，包偉民、曹家齊編，《宋史研究論文集》，廣州：中山大學出版社，頁122-135。

陳永霖、武小平

2018 《宋代溫州科舉研究》，杭州：浙江大學出版社。

陳弱水

2016 〈〈復性書〉思想淵源再探——漢唐心性觀念史之一章〉，氏著，《唐代文士與中國思想的轉型（增訂本）》，臺北：臺大出版中心，頁321-392。

陳植鏗

1992 《北宋文化史述論》，北京：中國社會科學出版社。

黃進興

2010 《優入聖域：權力、信仰與正當性》，北京：中華書局。

黃寬重

1983 〈秦檜與文字獄〉，氏著，《宋史叢論》，臺北：新文豐出版公司，頁41-72。

2006 〈洛學遺緒：高氏家族的學術與政治抉擇〉，氏著，《宋代的家族與社會》，臺北：東大圖書公司，頁175-200。

虞雲國

2018 《南宋行暮：宋光宗宋寧宗時代》，上海：上海人民出版社。

雷薄

2015 〈試論熙豐變禮及其思想史意義〉，《政治思想史》23：30-46。

漆俠

2002 《宋學的發展和演變》，石家莊：河北人民出版社。

- 熊德基
1962 〈《太平經》的作者和思想及其與黃巾和天師道的關係〉，《歷史研究》4：8-25。
- 劉成國
2018 《王安石年譜長編》，北京：中華書局。
- 劉復生
1991 《北宋中期儒學復興運動》，臺北：文津出版社。
- 蔡崇榜
1991 《宋代修史制度研究》，臺北：文津出版社。
- 鄧小南
2014 《祖宗之法：北宋前期政治述略》，北京：三聯書店。
2015 〈《寶訓》、《聖政》與宋人的本朝史觀——以宋代士大夫的祖宗觀為例〉，氏著，《宋代歷史探求：鄧小南自選集》，北京：首都師範大學出版社，頁 160-180。
- 蕭璠
1993 〈皇帝的聖人化及其意義試論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》62.1：1-37。
- 謝貴安
2013 《宋實錄研究》，上海：上海古籍出版社。
- 近藤一成
1979 〈南宋初期の王安石評價について〉，《東洋史研究》38：345-359。
1995 〈王安石的科舉改革〉，劉俊文主編，《日本中青年學者論中國史·宋元明清卷》，上海：上海古籍出版社，頁 136-166。
- 藤本猛
2014 《風流天子と「君主独裁制」——北宋徽宗朝政治史の研究》，京都：京都大學學術出版會。
- 麓保孝
1967 《北宋に於ける儒學の展開》，東京：書籍文物流通會。
- Beck, B. J. Mansvelt
1980 “The Date of the *Taiping jing*.” *T'oung Pao* 66: 149-182.
- Bol, Peter (包弼德)
1992 *This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*. Stanford: Stanford University Press.
2008 *Neo-Confucianism in History*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.

張曉宇

Chaffee, John (賈志揚)

1995 *The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations*. Albany: SUNY Press.

Cheung, Hiu Yu (張曉宇)

2019 “The Way Turning Inward: An Examination of the ‘New Learning’ Usage of *daoxue* in Northern Song China.” *Philosophy East and West* 69.1: 85-106.

Chu, Ming-kin (朱銘堅)

2018 “Pursuing moral governance: The political and social implications of the baxing (Eight Virtues) scheme in late Northern Song (960-1127) China.” *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies* 66: 33-70.

De Bary, Theodore (狄培理)

1989 *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*. New York: Columbia University Press.

Ebrey, Patricia Buckley (伊沛霞)

2014 *Emperor Huizong*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Espeset, Grégoire

2008 “Editing and Translating the *Taiping Jing* and the Great Peace Textual Corpus.” 《中國文化研究所學報》48：469-486。

Hartman, Charles (蔡涵墨)

1998 “The Making of a Villain: Ch’in Kuei and Tao-hsüeh.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 58.1: 59-146.

2001 “Li Hsin-ch’uan and the Historical Image of Late Sung Tao-hsüeh.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 70.2: 317-358.

Lee, Thomas H. C. (李弘祺)

1985 *Government Education and Examinations in Sung China*. Hong Kong: Chinese University Press.

Levenson, Joseph (列文森)

1964 *Confucian China and Its Modern Fate: The Problem of Monarchical Decay*. Berkeley: University of California Press. 中譯本見氏著，鄭大華、任菁譯，《儒教中國及其現代命運》，北京：中國社會科學出版社，2000。

Levine, Ari (李瑞)

- 2009 “The Reigns of Hui-tsung (1100-1126) and Ch'in-tsung (1126-1127) and the Fall of the Northern Sung.” In *The Cambridge History of China, Vol. 5, Part One: The Sung Dynasty and its Precursors, 907-1279*, edited by Denis Twitchett and Paul Jakov Smith. Cambridge, UK: Cambridge University Press, pp. 556-643.

Li, Cho-Ying (李卓穎), and Charles Hartman

- 2010 “A Newly Discovered Inscription by Qin Gui: Its Implications for the History of Song ‘Daoxue’.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 70.2: 387-448.

Liu, James T. C. (劉子健)

- 1959 *Reform in Sung China: Wang An-shih (1021-1086) and His New Policies*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tillman, Hoyt (田浩)

- 1992 “A New Direction in Confucian Scholarship: Approaches to Examining the Difference between Neo-Confucianism and Tao-hsueh.” *Philosophy East and West* 42.3: 455-474.

Van Ess, Hans

- 2003 *Von Ch'eng I zu Chu Hsi: Die Lehre vom Rechten Weg in der Überlieferung der Familie Hu*. Wiesbaden: Harrassowitz.

張曉宇

Neo-Confucianism and Monarchical Power:
The Evolution of the Concept of
“Sacred Learning” in Song China

Hiu Yu Jack Cheung

Department of History, The Chinese University of Hong Kong

The rise of *lixue/daoxue* (neo-Confucianism) as one of the key topics in Chinese intellectual history has been thoroughly discussed by historians. Coeval with the rise of *lixue* was a transition of political forms during the Song dynasty. Since Qian Mu's discussion of the rise of monarchism during the Song, crucial frameworks in Song history have reflected on this issue, including the “turning-inward” theory of James T. C. Liu, the “local-turn model” of American historians specializing in Song, Yuan, and Ming history, and the detailed analysis of the dynamic process of Song *lixue/daoxue* history by Yu Yingshi and Hoyt Tillman. During the transition from the Northern Song to the Southern Song, the relationship between Confucian authority and monarchical power underwent profound changes. How did *lixue* scholars present themselves in their wrestling match with monarchical power? In my reading of Song intellectual texts, I find that *lixue* scholars were fond of the term “sacred learning.” The same term was also used by Song scholar-officials in referring to the Song emperors' private learning. Through an analysis of the two different kinds of “sacred learning” in Song history, especially during the transition period from the late Northern Song to the early Southern Song, this study reveals the influence of monarchical power in shaping *lixue* history. Hence, it examines the political factor in the construction of *lixue* and adds a new dimension to historians' understanding of the Song intellectual landscape.

Keywords: sacred learning, imperial lectures, neo-Confucianism, Cheng Yi's students, monarchical power