

## 律賦與北宋思想史

侯道儒\*

國立清華大學中國文學系

### 摘 要

研究律賦的學者早已觀察到北宋士人以律賦為承載議論的文體，並用它陳述關於政事、天人和人事等議題的觀點。然而，近代思想史研究者對於北宋律賦所帶有的思想意涵，以及它在北宋思想史中所扮演的角色尚未有足夠的關注。因此，本文試圖稍微補充此研究上的不足，初步探究四位古文家的律賦——田錫 (940-1003)、王禹偁 (954-1001)、范仲淹 (989-1052) 及歐陽修 (1007-1072) ——以闡明律賦在北宋思想史的重要性。關於田錫和王禹偁，筆者分析其律賦的目的在於呈現律賦如何闡明他們本身的學術思想。關於范仲淹和歐陽修，筆者將他們的律賦放在不同的歷史脈絡中來探究它所帶有的思想意涵。本文屬於個案研究，筆者希望能藉此證明北宋律賦應被視為重要的思想史資料，並且揭明它對思想史研究的潛在價值。

**關鍵詞：**律賦，北宋思想史，田錫，王禹偁，范仲淹，歐陽修

---

\* 作者電子郵件信箱：douglas@mx.nthu.edu.tw

## 一、前言

在北宋初期，朝廷決定繼承唐、五代的科舉制度，以律賦為一種極為切要的、非學不可的文學類別。由於律賦列在科舉第一場的關鍵位置且其用韻規則困難，參與科舉的人必須從小下工夫學習如何撰寫律賦。<sup>1</sup> 律賦被過度重視的情形，加上其難度和較不切實際的性質，使許多士人主張它不適合當作取士門檻。然而，縱使有些士人懷疑律賦的價值並呼籲朝廷將它從科舉中廢除，律賦仍是北宋時期的重要文類。<sup>2</sup> 研究北宋文學史以及科舉史的學者早就關注到律賦的重要性，並針對律賦的文學價值與它在科舉制度上的起伏多有討論。<sup>3</sup> 不過，北宋律賦研究到目前為止仍未臻完善，學界尚未致力於探討律賦所帶有的思想意涵，以及它在北宋思想史中所扮演的角色為何。<sup>4</sup> 為了稍微彌補此類研究的不足之處，本文將初步探究四位古文家的律賦——田錫 (940-1003)、王禹偁 (954-1001)、范仲淹 (989-1052) 及歐陽修 (1007-1072) ——以揭示律賦在北宋思想史上的重要性。

<sup>1</sup> 關於宋代律賦用韻的規則，可參見祝尚書，〈論宋體律賦〉，《社會科學研究》，5（成都：2006），頁 163-164。

<sup>2</sup> 關於賦體的起源、特徵與歷史發展，可參見馬積高，《賦史》（上海：上海古籍出版社，1998）；李曰剛，《辭賦流變史》（臺北：文津出版社，1987）；鈴木虎雄著，殷石隴譯，《賦史大要》（太原：山西人民出版社，2015）；Nicholas Morrow Williams, "Introduction: The Rhapsodic Imagination," in Nicholas Morrow Williams (ed.), *The Fu Genre of Imperial China: Studies in the Rhapsodic Imagination* (Leeds: Arc Humanities Press, 2019), pp. 1-15. 關於宋代辭賦史，最全面的研究請參劉培，《兩宋辭賦史》（濟南：山東人民出版社，2012）。

<sup>3</sup> 大部分以文學史為主要的研究著作將重點放在文賦，討論到律賦的作品有：馬積高，《賦史》；《歷代辭賦研究史料概述》（北京：中華書局，2005）；詹杭倫、李立信、廖國棟，《唐宋賦學新探》（臺北：萬卷樓圖書，2005）；顧柔利，《北宋文賦綜論》（臺北：萬卷樓圖書，2007）；劉培，《兩宋辭賦史》；曾棗莊，〈論宋代律賦〉，《文學遺產》，5（北京：2003），頁 47-61；祝尚書，〈論宋體律賦〉，頁 161-169；鄭雅文，〈從孫何、范仲淹、秦觀的賦學理論看北宋律賦之發展〉，《雲漢學刊》，5（臺南：1998），頁 65-80；劉泰江，〈宋初律賦特色〉，《問學集》，17（臺北：2010），頁 146-155。關於律賦在科舉制度中的起伏，可參見祝尚書，《宋代科舉與文學考論》（鄭州：大象出版社，2006）；許結，〈宋代科舉與辭賦嬗變〉，《復旦學報》（社會科學版），4（上海：2012），頁 26-35。

<sup>4</sup> 從思想史的角度探討宋賦的研究著作不多，可參見：劉培，《兩宋辭賦史》，頁 163-178、499-522；林天祥、蔡舜寧，〈現實與理性——論宋賦的一個傾向〉，《國立臺灣科技大學人文社會學報》，11.2（臺北：2015），頁 163-182。

其實，學界忽視律賦的思想內容有其原因，筆者認為此原因主要有二：第一，研究者受到十一世紀中政治及思想改革運動對賦較為負面評價的影響；第二，雖然賦有諷諫政治狀況的傳統，但研究者仍較重視它的文學性質，認為宋人專門以賦表述所謂「鋪采摛文，體物寫志」的文學意涵，<sup>5</sup> 因此他們不會選賦體來表達學術觀點。就第一個原因而言，當時有提倡改革的官僚指出詩賦寫作能力不該為「取士」的主要門檻。例如，范仲淹和富弼（1004-1083）在〈上仁宗答詔條陳十事〉中，提出「先策論而後詩賦」的建議：

今諸道學校如得明師，尚可教人六經，傳治國治人之道。而國家專以詞賦取進士，以墨義取諸科，士皆捨大方而趨小道，雖濟濟盈庭，求有才  
有識者十無一二；……其取士之科，即依賈昌朝等起請，進士先策論而後詩賦，諸科墨義之外，更通經旨。使人不專辭藻，必明理道，則天下講學必興，浮薄知勸，最為至要。<sup>6</sup>

范仲淹和富弼仍承認詩賦的價值，只是呼籲朝廷降低它在科舉中的重要性。如此士大夫才不會只「專辭藻」而會更加努力「明理道」。此後不久，王安石（1021-1086）在〈上仁宗皇帝言事書〉裡也批評使用「詩賦」來取士，主張詩賦「所得之技能，不足以為公卿」：

方今取士，強記博誦而略通於文辭，謂之茂才異等、賢良方正。茂才異等、賢良方正者，公卿之選也。記不必強，誦不必博，略通於文辭，而又嘗學詩賦，則謂之進士。進士之高者，亦公卿之選也。夫此二科所得之技能，不足以為公卿，不待論而後可知。<sup>7</sup>

<sup>5</sup> 劉勰著，范文瀾註，《文心雕龍註》上冊（北京：人民文學出版社，2006），卷2，〈詮賦〉，頁134。

<sup>6</sup> 李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所、華東師範大學古籍整理研究所點校，《續資治通鑑長編》第6冊（北京：中華書局，2004），卷143，頁3435-3436。以下簡稱《長編》。

<sup>7</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第63冊（上海：上海辭書出版社，2006），卷1380，頁336。在〈答詔論學校貢舉之法奏〉裡，呂公著（1018-1089）也指出：「至於詩賦，又不足以觀言。是以昔人以鴻都篇賦比之尚方技巧之作，此有識者皆知其無用於世也。臣以謂自後次科場進士，可罷詩賦而代以經，先試本經大義十道，然後試以論策。」同前引，第50冊，卷1093，頁283。

此外，道學先驅程頤 (1033-1107) 雖然否定王安石的新學，但在〈上仁宗皇帝書〉中卻認同王氏對賦的評價：

唯進士科，以詞賦聲律爲工。詞賦之中，非有治天下之道也，……。<sup>8</sup>

雖然范仲淹、王安石和程頤對賦的看法有所不同，但他們反對以賦取士的原因主要有二：其一，賦是一種「小道」，無法展現出考生是否具備成為「公卿」的才能；其次，賦與「治天下之道」無關，因此士大夫不應該浪費時間「以詞賦聲律爲工」。從此二種批判而言，不難看出為何許多後代學者判定北宋律賦是一種缺乏思想價值的文類，甚至認為「宋體律賦的綜合評價不可能高，若從其體制和思想內容論，應該是很低的。」<sup>9</sup>

然而值得注意的是，儘管范仲淹、王安石及程頤的批評是針對北宋朝廷而發，但是當時包含范仲淹在內還是有許多士人在科場外用律賦來表達自己的思想，並發揮自身的文學才能。即便有程頤詞賦「非有治天下之道」的主張，北宋文壇仍存在和孫何 (961-1004) 一樣，認為「惟詩賦之制，非學優才高不能當也。……觀其命句，可以見學植之深淺；即其構思，可以覘器業之大小，窮體物之妙，極緣情之旨，識《春秋》之富艷，洞詩人之麗則」的士人。<sup>10</sup> 此顯示北宋士大夫對賦的看法不一致，有一定數量的士人贊成透過賦體來陳述個人對當時切要議題的想法和見解。<sup>11</sup>

關於上述的第二個原因，自宋至清的學者指出宋賦的主題及撰寫方式經過改變，北宋文人已開始用律賦來陳述他們對學術議題的觀點，而非一味耽溺辭藻。就律賦的主題而言，當時士人已發現律賦的題目、風格和內容有新的趨向，與唐、五代律賦有明顯區別。例如，在〈四六話序〉裡，王銍（生卒年不詳）如此描述賦題的歷史演變：

唐天寶十二載始詔舉人策問外試詩賦各一首，自此八韻律賦始盛。其後作者如陸宣公、裴晉公、呂溫、李程，猶未能極工，逮至晚唐，薛逢、

<sup>8</sup> 同前引，第 80 冊，卷 1750，頁 200。

<sup>9</sup> 祝尚書，〈論宋體律賦〉，頁 168。

<sup>10</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第 9 冊，卷 186，孫何〈論詩賦取士〉，頁 205。

<sup>11</sup> 例如，蘇軾對賦的立場是很正面的。參見劉培，〈北宋後期的科舉改革與辭賦創作〉，《四川大學學報》（哲學社會科學版），2（成都：2005），頁 106-111。

宋言及吳融出於場屋，然後曲盡其妙，然但山川草木、雪風花月，或以古之故實為景題賦，於人物情態為無餘地；若夫禮樂刑政、典章文物之體，略未備也。國朝名輩，猶雜五代衰陋之氣，似未能革。至二宋兄弟〔宋庠、宋祁〕，始以雄才奧學，一變山川草木、人情物態，歸於禮樂刑政、典章文物，發為朝廷氣象，其規模闊達深遠矣。繼以滕、鄭、吳處厚、劉輝，工緻纖悉備具，發露天地之藏，造化殆無餘巧。<sup>12</sup>

在〈賦林衡鑑序〉中，范仲淹也指出宋賦有討論到政事、國風、物情及人事的特徵：

律體之興，盛于唐室。貽于代者，雅有存焉。可歌可謠，以條以貫。或祖述王道，或褒贊國風，或研究物情，或規戒人事，煥然可警，鏘乎在聞。<sup>13</sup>

接著，范仲淹將律賦的「體勢」分成二十門，其中許多門有明顯的學術或政治性質，如「頌德」、「紀功」、「贊序」、「明道」、「論理」、「指事」、「析微」等。筆者認為王銍和范仲淹所列出的主題都涉及政治及學術的議題，范氏也主張律賦並非華而不實的作品，反而對當時的情況有「煥然可警，鏘乎在聞」的作用。其實，從較大的角度來看，范仲淹和王銍所描述關於賦題範圍擴大的現象，亦符合唐宋之間文、道觀的新發展。此時，因許多古文家提倡「文以明道」的立場，導致某些文體的寫作方式產生轉變。除了較為傳統的「散文」外，北宋古文家也開始使用許多其他的文體，如「記」、「傳」、「書信」、「序」和「賦」來闡明「道」的意涵並陳述他們個人的思想立場。

關於宋代賦體寫作的新趨向，元人祝堯（1318年進士）在《古賦辯體》中分析了賦體的歷史演變，並指出宋人改變了賦體的傳統風格及作用：

<sup>12</sup> 王銍，《四六話》，收入王水照編，《歷代文話》第1冊（上海：復旦大學出版社，2007），頁5。祝尚書也討論過唐宋之間賦寫作的演變。祝尚書，〈論宋體律賦〉，頁161-164。

<sup>13</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第18冊，卷385，頁397。關於《賦林衡鑑》可參見王彬，〈范仲淹的《賦林衡鑑》及其在宋代的影響重估〉，《北京社會科學》，7（北京：2018），頁87-96；許瑤麗，〈范仲淹《賦林衡鑑》與宋體律賦的定調〉，《四川師範大學學報》（社會科學版），6（成都：2012），頁87-94。

至於〔宋〕賦，若以文體為之，則專尚於理，而遂畧於辭、昧於情矣。俳律卑淺固可去，議論俊發亦可尚，而風之優柔，比興之假託，雅頌之形容，皆不復兼矣。非特此也，賦之本義，當直述其事，何嘗專以論理為體邪？以論理為體，則是一片之文，但押幾箇韻爾，賦於何有？今觀〈秋聲〉、〈赤壁〉等賦，以文視之，誠非古今所及。若以賦論之，恐坊雷大使舞劍，終非本色。<sup>14</sup>

祝堯批評宋賦「專尚於理」的趨勢，認為宋賦議論俊發者雖亦可尚，但這種「以論理為體」的寫法違背賦「直述其事」的本意而將它變為「一片之文」，也忽視了賦體中「情」與「辭」的重要性。和祝堯相類，徐師曾（1553年進士）在《文體明辨》裡也提到這兩種弊病，主張宋人不僅變賦而「為文」，他們的文賦也「尚理而失於辭」。<sup>15</sup> 清人李調元（1734-1803）在《賦話》中也主張宋賦在北宋天聖、明道時期以後「專尚理趣」而「文采不贍」。<sup>16</sup> 三位的批評都是基於賦的寫作傳統而來，認為宋人悖離了賦體的本意，而將它視為一種適合陳述議論或理趣的文體。<sup>17</sup>

其實，北宋士人也有注意到「以文為賦」的趨勢，<sup>18</sup> 對此筆者認為秦觀（1049-1100）的觀點有參考價值。<sup>19</sup> 在《師友談記》裡，李廌（1059-1109）記錄了秦觀對賦的看法，顯示他在賦的撰寫過程中強調「立議論」、「明其旨趣」及「立義」的重要性：

<sup>14</sup> 在其討論中，祝堯強調宋人也改變了其他文體的寫作方式。祝堯，《古賦辯體》，《景印文淵閣四庫全書》集部第1366冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷8，頁818。

<sup>15</sup> 可參見詹杭倫、李立信、廖國棟，《唐宋賦學新探》，頁150-151。研究宋代詩歌的學者也關注到類似的現象，主張宋人的詩有「主理」的趨勢。見張高評，《宋詩之新變與代雄》（臺北：洪葉文化，1995），頁4。

<sup>16</sup> 李調元，《賦話》（臺北：世界書局，1964），卷5，頁42。

<sup>17</sup> 三位所提出的評論也包含宋人的文賦，不僅針對律賦體而已。在本文中，筆者之所以決定將探討的對象集中於律賦，是因為許多現存的律賦相較於其他賦體更深入涉及學術議題。

<sup>18</sup> 在其《賦史》裡，馬積高分析過賦在唐宋之間的發展，認為唐人的賦逐漸開始「有以議論為主的一種，……宋人則大暢此體。其述典禮、贊皇都、美宮殿，固多以議論為宗；其他各種題材之賦亦多以議論為骨架，……或雖以鋪述、描寫為主，而其旨在寄托某種理趣，……。」馬積高，《賦史》，頁382。

<sup>19</sup> 關於秦觀的賦觀，可參見廖國棟，〈秦觀的賦論與賦作初探〉，《成大中文學報》，10（臺南：2002），頁31-47。

少游〔秦觀〕言：凡小賦，如人之元首，而破題二句乃其眉。惟貴氣貌有以動人，故先擇事之至精至當者先用之，使觀之便知妙用。然後第二韻探原題意之所從來，須使用議論。第三韻方立議論，明其旨趣。第四韻結斷其說以明題，意思全備。第五韻或引事，或反說。第七韻反說或要終立義。第八韻卒章，尤要好意思爾。<sup>20</sup>

雖然秦觀主張賦有陳述議論的必要性，但他還是強調賦與經常承載議論的雜文有所不同。此不同主要在於兩種文類的創新需求和寫作規則：

少游言：賦中作用，與雜文不同。雜文則事詞在人意氣變化，若作賦，則惟貴鍊句之功，鬪難、鬪巧、鬪新。借如一事，他人用之，不過如此，吾之所用，則雖與眾同，其與之巧，迥與眾別，然後為工也。

少游言：賦家句脈，自與雜文不同。雜文語句，或長或短，一在於人。至於賦，則一言一字，必要聲律。凡所言語，須當用意曲折斷磨，須令協於調格，然後用之。不協律，義理雖是，無益也。<sup>21</sup>

即使秦觀這兩段話旨在陳述賦與雜文的差異，但筆者認為他暗示了兩種文類有一樣或類似的目的。即秦觀視賦與雜文同為可承載議論的文體，它們之間的不同在於前者有創意的需求及嚴格的規則，因此作者寫賦時如果不「鬪難、鬪巧、鬪新」、不「協律」則「義理雖是，無益也。」

上述的討論顯示，雖然賦的學術價值和取士的合適性在北宋引起爭議，但無論如何，仍有許多士人看重並肯定賦體的重要性。與多數唐賦不同，有的宋人變賦為文，使用賦體（尤其是律賦）來陳述議論或表達對於政治、天人以及修身的見解，因此筆者認為律賦對思想史具有一定的潛在價值。<sup>22</sup> 接下來，本文將使用兩種不同的研究觀點來探討田錫、王禹偁、范仲淹及歐陽修的律賦。關於田錫和王禹偁，筆者分析兩位律賦的目的為呈現出律賦如何闡明他們本身的學術思想。關於范仲淹

<sup>20</sup> 李廌撰，孔凡禮點校，《師友談記》，《唐宋史料筆記叢刊》（北京：中華書局，2002），〈秦少游論小賦結構〉，頁18。

<sup>21</sup> 同前引，〈秦少游言賦中作用與雜文不同〉、〈秦少游言賦家句脈〉，頁20。

<sup>22</sup> 在本文中，筆者對於「思想」的概念採用較為廣泛的定義，其範圍包含政治、宇宙、修身、倫理等方面的論述。筆者認為許多宋代的賦作具有文學和思想的性質，本文強調後者不代表所探究的賦是純粹的思想作品而沒有文學上的價值。

和歐陽修，筆者從他們的律賦作品中各選一篇，將其放在不同的歷史脈絡中來探究它所帶有的思想意涵為何。本文屬於個案研究，筆者希望可以藉此來初步闡明北宋律賦對思想史研究的價值。

## 二、田錫的〈五聲聽政賦〉

田錫字表聖，嘉州洪雅（今四川眉山市）人，他為太平興國二年（977）的進士，也是宋初著名的人臣及古文家。<sup>23</sup> 在其官場生涯中，田錫以獻納直言為個人原則，當時以諫言為名共呈上五十多篇奏議。北宋許多歷史文獻描述了田錫堅定不移的執政態度，以及他對直言進諫的堅持。例如，在田錫逝世之際，真宗皇帝（968-1022）向李沆（947-1004）如此讚揚他的品格：「盡心匪懈，始終如一，若此諫官，誠不易得。朝廷小有闕失，方在思慮，錫之章奏已至矣。不顧其身，惟國家是憂，孰肯如此？」<sup>24</sup> 同樣地，蘇軾在〈田表聖奏議敘〉裡也強調了田錫正直的性格以及他對時政的關懷：「嗚呼，田公，古之遺直也。其盡言不諱，蓋自敵以下受之有不能堪者，而況於人主乎。」<sup>25</sup> 總之，在北宋的歷史記載中田錫是一位極為關心政事、視諫言為重大責任的人臣。

除了奏疏外，田錫現存文獻中有大量討論施政相關議題的作品，從這些作品中我們不難看出他對忠臣進言、皇帝聽政的重視。譬如，在〈直論〉裡，他評論君子進言的不同方式，認為在獻言時，人臣應該同時使用「直」和「智」的手段：「莫若直以守道于內，智以濟直乎外，無俾禍及，反害正直之心焉。」<sup>26</sup> 在〈湯盤後銘〉中，他則描述人君該有的執政態度，認為君主必須以《湯盤銘》的「苟日新、日日新、又日新」為其行政的原則。關於這點，田錫的〈御屏風序〉有更仔細的說明。此文雖已失傳，但《宋史·田錫傳》記錄了部分內容。咸平三年（1000），田錫為了上補聖聰「采經史要切之言」，編輯《御覽》和《御屏風》並將兩本著作呈進到真宗朝廷。在〈御屏風序〉中，田錫如此陳述本書的目的和作用：

<sup>23</sup> 關於田錫的文學，見祝尚書，〈試論宋初西蜀作家田錫〉，《四川大學學報》（哲學社會科學版），2（成都：1990），頁 64-70；劉培，〈論田錫辭賦的新變〉，《文史哲》，4（濟南：2001），頁 75-79。

<sup>24</sup> 李燾，《長編》第3冊，卷55，頁1220。

<sup>25</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第89冊，卷1931，頁182。

<sup>26</sup> 同前引，第5冊，卷95，頁272。



古之帝王，盤盂皆銘，几杖有戒，蓋起居必觀，而夙夜不忘也。湯之《盤銘》曰：「苟日新，日日新，又日新。」武王銘於几杖曰：「安不忘危，存不忘亡，熟惟二者，後必無凶。」唐黃門侍郎趙智為高宗講《孝經》，舉其要切者言之曰：「天子有爭臣七人，雖無道不失其天下。」憲宗采《史》、《漢》、《三國》已來經濟之要，號《前代君臣事迹》，書于屏間。臣每覽經、史、子、集，因取其語要，輒用進獻，題之御屏，置之座右，日夕觀省，則聖德日新，與湯、武比隆矣。<sup>27</sup>

田錫期望以《御屏風》提醒皇帝學習三代聖人的施政精神和態度，說明他認為「上補聖聰」和直言進諫、匡正時弊同屬諫官職責。

上述的資料顯示田錫對進諫的關切和熱忱，他認為忠臣必須擔憂國事、不妥協的指出時政之弊，並力勸君主遵從聖人之「日新」精神。然而，在他當官時，田錫也發現實現此君臣理念並不容易。例如，在《續資治通鑑長編》中，李燾（1115-1184）提到宰相盧多遜（934-985）阻擋田錫進諫之事：「為諫官幾一年，事之可言者固多矣，而多遜逆閉其途，雖有章疏亦不得通，非因出使入辭，實封直進御座，則雖太宗之聖，終亦不聞此也。嗚呼，姦臣之蠹國，豈不甚哉！」<sup>28</sup>此外，在皇帝聽政方面，田錫也注意到皇帝對諫言的態度會影響到人臣是否敢直言進諫的意願：

臣又見陛下有舍近求遠之事，由言動所為未合至理，而無人敢諫諍者，是左右拾遺、補闕之過也。今遺、補是侍從之臣，而不得在左右，職分當獻替之事，而未有上封章。自此，國家有舉事不便於時，遺、補不敢諫；朝廷法令有不合於道，遺、補不敢言。加以時久昇平，天下混一，致陛下謂昇平自得，資陛下以功業自多，日遷月移，浸成聖性，左取右奉，無非睿謀。所以陛下出一言，乃一謂湯、武可偕；陛下行一事，乃一謂堯、舜可繼。自纘大位，於今九年，四方雖寧，萬國雖靜，然刑罰未甚措，水旱未甚調，陛下謂之太平，誰敢不謂之太平，陛下謂之至理，誰敢不謂之至理！<sup>29</sup>

<sup>27</sup> 脫脫等，《宋史》第28冊（北京：中華書局，1977），卷293，頁9792。

<sup>28</sup> 李燾，《長編》第1冊，卷22，頁495。

<sup>29</sup> 同前引，第2冊，卷25，頁583-584。

田錫擔任諫官時所遇到的兩種障礙，一是宰相使用他的權力「逆閉」管道，二是（尤其是天下太平之情況下）諫官不敢呈上逆耳之言。雖然田錫把責任歸咎於諫官，但他還是致力於規勸君主廣為納諫，並建立促進規諫的制度。關於田錫如何構想美好的諫言體系，他的〈五聲聽政賦〉為重要的參考資料。

除了獻納直言外，田錫也頗以文章知名，他為北宋初的出名賦家，其《咸平集》所收二十四篇賦有九篇是律賦。<sup>30</sup> 與田錫其他賦作相同，〈五聲聽政賦〉的寫作日期不詳，因此我們無法將本賦的內容與田錫人生的事件連繫起來。雖然我們無法釐清其寫作背景，但本賦論及田錫一生所重視的主題，即朝廷應如何構想及施行君臣之間有效的進言、聽政制度。田錫在〈五聲聽政賦〉裡闡述了古代聖人舜和禹所構想，以五聲為主的聽政體制。本賦核心概念——「五聲」——最早的出處是《尚書·益稷》：

帝曰：「吁！臣哉鄰哉！鄰哉臣哉！」禹曰：「俞！」帝曰：「臣作朕股肱耳目。予欲左右有民，汝翼；予欲宣力四方，汝為；予欲觀古人之象，日、月、星辰、山、龍、華、蟲、作會，宗彝、藻、火、粉米、黼、黻、絺繡，以五采彰施于五色，作服，汝明；予欲聞六律、五聲、八音，在治忽，以出納五言，汝聽；予違汝弼，汝無面從，退有後言。欽四鄰，庶頑讒說，若不在時，侯以明之，撻以記之，書用識哉，欲並生哉。工以納言，時而颺之，格則承之，庸之，否則威之。」<sup>31</sup>

《尚書·益稷》陳述一種君臣共同行政之道，舜在此令人臣協助他觀察百姓的狀況，一有問題他們必須立刻獻言通知。此文基於音樂反映政治狀態的傳統理論，認為人臣能夠透過六律、五聲和八音的音質來考察國家是否處於治世。唐代孔穎達(574-648)《尚書正義》也強調這點並且列出本文中五聲和五言的關係：

《正義》曰：此經大意，令臣審聽樂音，察世之治否以報君也。……言今聽作樂，若其音安樂和平，則時政辨治而修理也；若其音怨怒乖離，則時政忽慢而怠惰也。是用樂之聲音，察天下治理及忽怠者也。知其治

<sup>30</sup> 關於田錫的賦作，見劉培，〈論田錫辭賦的新變〉，頁 75-79；何玉蘭，〈「諍臣」之賦卻平易——田錫賦芻議〉，《樂山師範高等專科學校學報》，4（樂山：1999），頁 37-40。

<sup>31</sup> 孔安國傳，孔穎達等正義，《尚書正義》，《十三經注疏分段標點》第 2 冊（臺北：新文豐出版，2001），卷 5，頁 177-179。

理，則保以修之；知其忽怠，則改以修之；此治理忽怠，人君所願聞也。又樂之感人，使和易調暢，若樂云合度，則言必得理，以此樂音，出納仁義禮智信五德之言，乃君之發言，合彼五德，施之於人，可以成其教化，是出五言也。人之五言，合彼五德，歸之於君，可以成諷諫，是納五言也。君言可以利民，民言可以益君，是言之善惡由樂音而知也。此言之善惡，亦人君之所願聞也。<sup>32</sup>

在《正義》的詮釋中，五聲為宮商角徵羽的樂音，五言為仁義禮智信的品德。人君以和諧的五聲出五德之言而促進教化，人民則獻納和諧的五言來諷諫人君，是一種雙向互補的過程。不過，雖然《正義》的注疏認定君民協和五聲、出納五言的雙向關係，但此種政治典範缺乏實踐性，君民如何調和五聲和五言，民言如何傳到人君等細節都未被提及，可說是一種與宋代實況有一定差距的古代政治理念。

在〈五聲聽政賦〉及其他的文章中，田錫對「五聲」的討論沒有繼承《正義》中的詮釋。與《正義》不同，田錫視「五聲」為一種具體的「聽政」制度，它在古代的建立是為了鼓勵臣民進諫。例如，在〈太平頌〉裡，他引《尚書·益稷》的內容來強調古代聖人不僅歡迎直言，他們也設立一些實踐的體系——如堯舜時代的「謗木」和「善旌」——來確保臣民能夠隨時進言。<sup>33</sup> 田錫在〈五聲聽政賦〉的開頭如此說明禹創辦「五聲」體制的理由：

伊昔夏禹，君臨兆民，設五聲以羅列，從萬務以躬親。詢采謨猷，雖芻蕘之必達；敷陳忠讜，因金石以來伸。故德如天贊，功惟日新，所以文命稱為聖人者也。<sup>34</sup>

田錫認為禹（文命）被稱為聖人的原因之一是因為他「設五聲以羅列」並使用五聲的羅列來徵求民眾呈上「謨猷」及「忠讜」。在此，「五聲」的重點不在於五音與五德的調和，而是在於建設金石的樂器來鼓勵人民進言的制度。接著田錫闡述此制度的細節：

<sup>32</sup> 同前引，頁 185。

<sup>33</sup> 堯、舜設立「謗木」及「善旌」來鼓勵直諫，可參范曄撰，李賢等注，《後漢書》第 3 冊（北京：中華書局，1965），卷 54，〈楊震列傳〉，頁 1766；班固撰，顏師古注，《漢書》第 1 冊（北京：中華書局，1964），卷 4，〈文帝紀〉，頁 118。

<sup>34</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第 5 冊，卷 81，頁 22。

翼以聖功，繼達聰之與明目；將令儉德，比茅茨之與土階。于是筍簾交陳，鼓鞞斯設，泗濱之玉磬居次，鳧氏之金鑪就列。彼鳴鐸之在懸，亦揚音而中節。五音遞奏，來直諫以無疑；眾善畢臻，補皇猷而靡缺。乃曰：教我以道者，振靈鼉而獻謀；咨爾以義者，聞華鍾而采收。考鞞者謂余以獄，擊磬者告吾以憂。彼言事之激切，在鐸韻之周流。扣擊以聞，所謂乎同聲相應；鏘洋有節，罔殊乎同氣相求。是知居大寶以至公，納嘉謨而設教，有以見聖人以道為體，以天為貌。<sup>35</sup>

在本文的上半段，田錫不僅陳述五聲的樂器如何被製造、如何被陳列在筍簾上，他也說明五音與進諫的關係。此後，田錫使用「乃曰」來引導一段引文：「教我以道者，振靈鼉而獻謀；咨爾以義者，聞華鍾而采收。考鞞者謂余以獄，擊磬者告吾以憂。」此文字有重要的作用，較清楚地把五聲與諫言連繫起來，將五種直言類型配上五種樂器。不過，此連繫並非源於《尚書·益稷》或其他儒書中，反而是來自一本古代道家類的著作——《鬻子》。

《鬻子》的撰寫日期不詳，但班固 (32-92) 在《漢書·藝文志》中以鬻熊（生卒年不詳）為作者，說他為「文王之師」，並在周代被「封為楚祖」。<sup>36</sup>《鬻子·上禹政第六》所陳述的五聲定義與《尚書》的有重要的差異：

禹之治天下也，以五聲聽。門懸鐘鼓鐸磬，而置鞞，以得四海之士。為銘於篋簾，曰：「教寡人以道者擊鼓，教寡人以義者擊鐘，教寡人以事者振鐸，語寡人以憂者擊磬，教寡人以獄訟者揮鞞。」此之謂五聲。<sup>37</sup>

雖然此文與〈五聲聽政賦〉中的詞彙及順序有所不同，但兩篇都將諫言分為道、義、獄、憂和事的類別，並且將這五種類別和五種樂器搭配。然而，筆者認為田錫在〈五聲聽政賦〉中引用《鬻子》的概念並不是想提倡道家或黃老思想，而是因為本書描述一種以《尚書》的五聲概念為主，相對較為具體的進言、聽政制度。

對田錫而言，禹所設立的「五聲聽政」體制顯示出古代聖人對臣民的尊敬、對國事的關懷以及對自己的嚴格「日新」要求。除了〈五聲聽政賦〉以外，田錫還以

<sup>35</sup> 同前引。

<sup>36</sup> 班固，《漢書》第4冊，卷30，頁1729。關於《鬻子》本書的作者及真偽問題，參見陳自力，〈逢本《鬻子》考辨〉，《廣西大學學報》（哲學社會科學版），1（南寧：2000），頁63-70。

<sup>37</sup> 鬻熊，《鬻子》，《景印文淵閣四庫全書》子部第848冊，頁13-14。

〈五聲聽政頌〉進一步闡明「五聲聽政」的細節及含義，展現他對此制度的著重。<sup>38</sup> 在〈五聲聽政頌〉的序裡，田錫指出禹設立五聲的體制是繼承堯「以謗木聽於人」和舜「設善旌求其過」的前例。他接著說明五聲的象徵意義：

筍簞之設，有所取象。天有五緯，國有五教，君有五官，臣有五諫。欲召五諫，遂設五聲。聲如五達之衢，廓之而無壅；諫如五土之民，懷之而則來。鼓之音博而達，故使教我以道者，鳴鼓而言焉。鐘之音屬而整，故命教我以宜者，擊鍾而達焉。鐸之音流而不蕩，故令教我以事者，振鐸而述焉。磬之音哀而思。故敕喻我以憂者，擊磬而伸焉。鞞之音慘而急，故詔示我以獄者，揮鞞而至焉。處至尊之位，持思理之心，聞其扞擊之聲，知有謇諤之人，耳則矍然，心則惕然。或投袂以起，或推几以出；或仄席以待，或怡顏以接。所以下之情無不通也，上之過無不聞也。是知聖人位愈高而心愈慎。<sup>39</sup>

在此，田錫描繪「五」的象徵性，主張「五聲」的設立源自「五」在天、國和政的重要性。接著他再次陳述《鬻子》裡的五聲諫言制度，但在此的說明比〈五聲聽政賦〉中更為仔細，列出了樂器的音質如何搭配各類諫言的特徵。最後，他闡述人君聽政態度為矍然、惕然和謹慎，也主張古代聖人施行「五聲聽政」的效果是：「日加慎也，夕加惕也，慮政有關，恐過未聞。繇是建五聲，采眾善；眾善既至，萬機聿理。」<sup>40</sup>

田錫即使重視古代「五聲聽政」的概念，但他並沒有在奏疏中勸太宗（939-997）或真宗將它施行。也就是說，我們可以推測，此制度對田錫而言為一種參考古代聖人的施政模範，宋代皇帝應該要效法禹的「日新」精神及歡迎直言的態度，但不必在朝廷內建立「五聲」樂器之筍簞。雖然如此，田錫仍多次規勸宋君廣開管

<sup>38</sup> 田錫並沒有說明他為何並用「賦」和「頌」此兩種文體來陳述他「五聲聽政」的理念。兩文撰寫日期不詳，因此我們無法知道前後順序以及田錫採用此兩個文體的理由。雖然如此，我們可以推測田錫使用兩體的原因或許是由於頌與賦有互補的作用，頌是歌頌盛德的文體而賦是呈上諫言的文體，田錫使用前者來稱讚禹的五聲聽政制度，使用後者來勸人君學習禹的「日新」精神以及聽諫態度。此外，在〈五聲聽政頌〉前，田錫附了一篇序，在序中他較為仔細地描述五聲聽政的歷史背景、運作方式以及具體效果。關於此，也可以參考曾棗莊對〈五聲聽政頌〉的分析。曾棗莊，《宋文通論》（上海：上海人民出版社，2008），頁 526。

<sup>39</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第 5 冊，卷 99，頁 318-319。

<sup>40</sup> 同前引，頁 319。

道並執行「轉對」的進言制度，此表示他有意加強宋代的聽政體制。<sup>41</sup> 綜上所論，田錫非常著重人臣直言進諫、人君慎重聽政的責任，他不僅在官場中盡力實現此理念，也在其文學作品裡試圖陳述它的基礎。〈五聲聽政賦〉的重要性則有兩方面：其一，它闡述聖人執行美政的聽政態度；其次，它也凸顯出直言在行政中的必要性。

### 三、王禹偁的〈天道如張弓賦〉、〈橐籥賦〉和〈尺蠖賦〉

王禹偁字元之，濟州（今山東荷澤市鉅野縣）人，是北宋初的重要官員和古文家。<sup>42</sup> 王禹偁現存的賦作有二十幾篇，其中十八篇為律賦，筆者在此將只探究其中三篇：〈天道如張弓賦〉、〈橐籥賦〉和〈尺蠖賦〉。在此三篇賦中，王禹偁從不同的角度探討一個問題，即人類如何理解天人關係及宇宙規則。在現存的文章中，王禹偁較少討論到這種與天人相關的議題，因此，這三篇賦為闡明他宇宙觀的切要資料。

〈天道如張弓賦〉、〈橐籥賦〉和〈尺蠖賦〉都列在《小畜集》的第二卷中，本卷的內容包含十篇賦作以及介紹此系列賦作的〈律賦序〉。王禹偁在〈律賦序〉中陳述了他的賦觀，以及他匯編此十篇賦的動機和過程：

禹偁志學之年，秉筆為賦，逮乎策名，不下數百首，鄙其小道，未嘗輒留。秋賦春闈，粗有警策，用能首冠多士，聲聞于時。然試罷即為同人掠奪其草，于今莫有存者。淳化中，謫官上洛。明年，太宗試進士，其

<sup>41</sup> 轉對是繼承唐、五代時的次對制度，是給固定等級的官僚機會輪流奏對皇帝，討論當時緊急政治問題。在咸平五年，因朝廷不積極地救濟饑餓的民眾，田錫呈上兩件奏疏歸咎宰相並呼籲真宗進行轉對來鑑定大臣的能力且表現古代聖人的「仁之心」。見李燾，《長編》第2冊，卷51，頁1113；卷53，頁1158-1159。

<sup>42</sup> 關於王禹偁的文學和思想，見黃啟方，《王禹偁研究》（臺北：學海出版社，1979）；祝尚書，《北宋古文運動發展史》（成都：巴蜀書社，1995），頁46-71；劉培，〈論王禹偁辭賦對風雅傳統的發揚光大〉，《山東大學學報》（哲學社會科學版），4（濟南：2005），頁36-41；王彬，〈仕進羽翼 一往清泚——王禹偁律賦研究〉，《成都大學學報》（社會科學版），6（成都：2017），頁74-81；王延梯、裴傳永，〈王禹偁論政賦略論〉，《文史哲》，5（濟南：1990），頁89-92；王東晨，〈儒家思想對王禹偁辭賦的影響〉，《遼東學院學報》（社會科學版），3（丹東：2011），頁70-75；陳玠妃，《王禹偁辭賦研究》（臺中：逢甲大學中國文學系碩士論文，2006）。

題曰《卮言日出》。有傳至商山者，駭其題之異且難也，因賦一篇。今求向所存者，得數十紙，焚棄之外，以十章列爲一卷，仍以《卮言》爲首，尊御題也。<sup>43</sup>

在本序裡，王禹偁先指出他在「志學之年」視賦為「小道」，因此當時並不珍惜他的賦作，科舉結束後也任人取走試賦草稿。<sup>44</sup> 後來，他在淳化年間看到太宗所出的進士殿試賦題〈卮言日出〉，因認為它「異且難」而決定以此題寫賦，同時也向人要回以前的賦作。即使王禹偁在序中提及曾視賦體為小道的觀點，但他仍願意寫新的賦、蒐集舊作並將它們編為文集中的一卷，顯示他對這十篇律賦有所重視，認為它們是值得保存下來的作品。

依〈律賦序〉的內容以及撰寫時間，有一些學者認為王禹偁寫〈卮言日出賦〉以及收集以前賦作的目的是為了求寵於太宗皇帝。<sup>45</sup> 因太宗對黃老思想感興趣，故王禹偁所編的十篇賦中有一半涉及黃老或道家思想的相關議題。此外，在淳化三年（992）九月，王禹偁被貶為商州團練副使，據此有的學者主張王禹偁使用這些賦來討好太宗且說服他將自己召回朝廷。<sup>46</sup> 支持此立場的證據不少，十篇賦中有四篇的題目取自《莊子》或《老子》，在相關的賦裡王禹偁都使用正面的觀點來提及黃老或道家的概念。<sup>47</sup> 此外，在其中五篇賦的結尾，王禹偁使用「我后」的稱號，顯示賦的主要設想讀者為太宗本人。然而，筆者認為學界對這些賦的分析過度強調黃老思想的相關內容，致使賦中的其他概念與涵義被忽視。

<sup>43</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第8冊，卷154，頁14。

<sup>44</sup> 王禹偁在〈答張知白書〉裡也陳述了他對律賦的看法：「夫賦之作，本乎詩者也，自兩漢以來文士，若相如、揚雄、班固輩皆爲之，蓋六義之一也。洎隋唐始以科試取進士，而賦之名變而爲律，則與古戾矣。然拘變聲病，以難後學，至使鴻藻碩儒，有不能下筆者。雖壯夫不爲，亦仕進之羽翼，不可無也。」同前引，第7冊，卷150，頁392。

<sup>45</sup> 參見王彬，〈宋初的黃老思想與律賦〉，《濟南大學學報》（社會科學版），5（濟南：2017），頁73-78；王延梯、裴傳永，〈王禹偁論政賦略論〉，頁89-92；黃啟方，《王禹偁研究》，頁30-32。

<sup>46</sup> 同前引。

<sup>47</sup> 譬如，在〈復其見天地之心賦〉裡，他寫到：「是知運行者，天地之時；寂靜者，天地之基。心亦在其中也，物莫得而見之。坐忘遺照之人，于茲得矣；至日閉關之義，何莫由斯？我后端冕凝旒，窮神知變，希夷之理斯極，清淨之風克扇。」在〈聖人無名賦〉中，他也說：「今我后尚黃老以君臨，闡清淨而化下；抑徽號于睿聖，扇玄風于華夏。」曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第7冊，卷141、142，頁244、247。

在王禹偁律賦研究中，其中一個被忽略的重要議題就是其律賦所顯示出的宇宙觀，特別是王禹偁在賦中如何構想個體事物與宇宙原則的關係。其實，在王禹偁思想的研究中，關於他天人、宇宙或道的討論不多，原因也許是因為他在雜文和奏疏中很少提到這些議題。雖然在現存文章裡，他偶爾提及「聖人之道」，但他對此道的談論頗為淺薄，幾乎沒有提供較為完整或深入的論述。然而，在淳化三年所編輯的賦中，王禹偁較為徹底地論及聖人如何觀察到宇宙的原則以及瞭解到天人的關係。〈天道如張弓賦〉、〈橐籥賦〉與〈尺蠖賦〉的主題取自《道德經》及《周易》，在此三篇賦中，王禹偁闡釋老子和孔子如何認識到宇宙的基本原則而創建他們各自之道。他認為老子和孔子都使用一種雙向的探究方式：他們一方面透過對具體事物的觀察來推斷宇宙原則，另一方面他們直接考察宇宙原則發現這些原則也體現在事物中。

王禹偁的〈天道如張弓賦〉取題於《道德經》七十七章，在本章中老子描述天道與人道的不同：

天之道，其猶張弓乎？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者與之。天之道，損有餘而補不足。人之道，則不然，損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下，唯有道者。是以聖人爲而不恃，功成而不處，其不欲見賢。<sup>48</sup>

老子在此使用張弓「高者抑之，下者舉之」的運用方式來闡述天道的運行，指出一般人君違反天道「損有餘而補不足」的原則，並主張聖人遵從此原則而「能有餘以奉天下」。王禹偁在〈天道如張弓賦〉開頭陳述老子如何發現到此現象：

上天如之何？匪謙莫益；張弓如之何？匪高莫抑。瞻倚杵之爲狀，考彎弧而取則。所以老氏蹟之以立玄言，王者法之而建皇極。<sup>49</sup>

王禹偁延續了《道德經》裡天道與張弓的比喻，主張老子瞻仰上天倚杵（天卑地高）的形狀以及考察弓的彎弧狀態並依此「取則」。據此觀察，君主和老子得以建

<sup>48</sup> 老子著，河上公章句，《宋刊老子道德經》（福州：福建人民出版社，2008），卷下，頁 19a-19b。

<sup>49</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第 7 冊，卷 141，頁 240。



立儒、道的重要學說：老子「隲之以立玄言」，王者則「法之」而創立儒家《尚書·洪範》中的「皇極」。王禹偁在這裡所陳述的過程是重要的，他主張儒、道的核心理論是來自於古人對天地及事物的考察。

接著王禹偁描繪他自己進行觀測的結果，也再進一步說明天道的原則如何牽涉到人事的一些範圍，如射箭技術、個人德行以及聖人執政：

吾嘗觀善射之人，如天道兮有倫。下者舉其勢，高者俯其身。左馬右人，落彀中而不失；十發九中，視掌上而彌親。又嘗觀上玄之理，與張弓兮匪異。損有餘以示誠，補不足而平施。小人用壯，唯六極而是罹；君子好謙，乃百祥而咸萃。又嘗觀上聖之姿，法天道兮緝熙。令先禁于強暴，心不忘于惇嫠。百姓與能，自樂財成之道；四時咸序，爰歸輔相之宜。天之道也既如彼，弓之義也又如此。<sup>50</sup>

王禹偁在此提出三種比喻，指出善射之人如天道都「有倫」、上玄之理與張弓「匪異」，和上聖法天道為「緝熙」。在上玄之理與張弓的相關討論中，他引用道家《道德經》和儒家《周易》及《尚書·洪範》的內容來顯示出天、人原則的相關性。在宇宙的運行中，上玄之理「損有餘」、「補不足」來「示誠」或「平施」；與此類似，在人類行事中，小人「用壯」和君子「好謙」的行為引起罹、祥的結果。此外，聖人法天道並依此原則施政，就能夠促進百姓與宇宙的和諧。最後，在賦的結尾，他再次引用《道德經》來主張「以有餘奉天下」的君主才能夠稱為「有道者」。

王禹偁在〈天道如張弓賦〉裡提出了幾個重要的立場：其一，古人透過對天地、事物的觀察來理解宇宙的原則；其二，老子發覺「高者抑之，下者舉之」的原則是牽涉到自然現象、人工物品以及人事；其三，按照此原則行事會決定成功或失敗，因此君子 and 聖人不論個人行為或施政都必須效法天道的原則；其四，雖然「高者抑之，下者舉之」的原則是老子先指明出來的，也是儒家關注所及，並依它建立「皇極」、「好謙」之說。

在〈橐籥賦〉裡，王禹偁則從稍微不同的角度探討宇宙、人類之間的關係。本賦取題於《道德經》的第五章：

<sup>50</sup> 同前引。

天地不仁，以萬物爲芻狗。聖人不仁，以百姓爲芻狗。天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。<sup>51</sup>

王禹偁在此賦中注意到老子所提到「天地」如「橐籥」的比喻，試圖發揮「虛而不屈，動而愈出」的意涵以及人類如何能夠效法「橐籥」行事。與〈天道如張弓賦〉不同，王禹偁指出老子先探究宇宙的規則再發覺一個具體事物——「橐籥」——能夠闡明以及令人更加容易理解此規則的存在。他寫到：

伯陽以體道立言，探乎極玄，見乾坤之用也，取橐籥而比焉。豈不以德無疆者謂之地，功不宰者謂之天？譬翕張而氣作，猶吹煦而聲傳。用能萬物自化，八音克全。故王者法之以虛受，帝道用之而無偏者也。<sup>52</sup>

王禹偁認為老子（伯陽）先「體」道、「探」極玄以及「見」乾坤，才發現橐籥能夠闡釋宇宙的自然運行之道。也就是說，老子直接考察宇宙的規則然後找到反映出此規則的具體事物，此跟〈天道如張弓賦〉中同時觀察宇宙與事物的模式有稍微不同。依據儒家傳統音樂具有教化作用的理論，王禹偁指出橐籥在鼓風的過程中會吹出聲音，此聲音能傳到天下並促進萬物的教化。職此之故，帝王效法橐籥的動作有助於表現《周易》咸卦「虛受人」以及《尚書·洪範》「無偏無陂」，這兩種促使國家治理的執政心態。

王禹偁接著陳述橐籥的運行具有「無心」的特徵，因此與天地的造化相似：

原夫橐也者，利于鼓風；籥也者，存乎運吹。雖有質以克殊，且無心而匪異。故可以侔造化，比天地。一開一闔，勃焉而元氣生；變宮變商，冷然而正聲至。亦如天道無爲，地道博施，于以麗百穀，于以行四時。皆虛中爲動也，故自外而應之。<sup>53</sup>

王禹偁強調橐籥「一開一闔」的運行是一種「無心」的自然過程，此過程類似於天地的造化、「天道無爲，地道博施」的形態不僅能夠生產出「元氣」，也會吹出

<sup>51</sup> 老子，《宋刊老子道德經》，卷上，頁 3a。

<sup>52</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第 7 冊，卷 142，頁 247。

<sup>53</sup> 同前引。

「正聲」來化萬物。在這段的結尾王禹偁也提到《道德經》原文中虛與動的對比，指出橐籥和天地之道一樣「皆虛中為動」，因此其反應都是隨著外在事物而引起的。

與〈天道如張弓賦〉相類，王禹偁認為人們應該要將此行事原則融入自己的言行中，尤其是君王：

信天地之義若此，而橐籥之理在茲。……不言而應物，妙用而循環。趨聖域，叩玄關。昧其旨者，徒小心翼翼；得其要者，惟大智閑閑。是知虛而不屈，為橐之師；動而愈出，為籥之資。本虛無而生矣，因形器以觀其。所以天地之心，悠也久也；帝皇之道，斯焉取斯。<sup>54</sup>

王禹偁主張如果能以橐籥為師，便可以確實理解老子「虛、動」的理念。和取法「張弓」相同，他認為人們必須效法橐籥是因為橐籥之道與天地造化相類：「天地有大德，其鼓動也，于囊于橐；天地有希聲，其煦嫗也，維竽維籥。雖小大之不類，信擬議而咸若。」<sup>55</sup> 就是說，人對「橐籥」——此較「小」之事物——的觀察有助於闡明天地——此較「大」之事物——的造化過程。

與上述兩賦不同，王禹偁的〈尺蠖賦〉取題自儒家《周易》。《周易·繫辭下》的相關文字是：

尺蠖之屈，以求信也。龍蛇之蟄，以存身也。精義入神，以致用也。利用安身，以崇德也。過此以往，未之或知也。窮神知化，德之盛也。<sup>56</sup>

在《周易正義》中，注疏者認為尺蠖體現出「屈信」及「動靜」的原則，象徵合適的言行態度和過程。<sup>57</sup> 王禹偁在〈尺蠖賦〉中先描述尺蠖「將前而復却」的行動方式，並主張孔子與老子都以尺蠖為行動的範例，前者「取譬出乎屈伸」而後者「用嘉乎柔弱」。<sup>58</sup> 再者，他陳述尺蠖如何呈現《周易》的主旨以及聖人和君子

<sup>54</sup> 同前引。

<sup>55</sup> 同前引，頁 247-248。

<sup>56</sup> 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義，《周易正義》，《十三經注疏分段標點》第 1 冊（臺北：新文豐出版，2001），卷 8，頁 625-626。

<sup>57</sup> 同前引。

<sup>58</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第 7 冊，卷 141，頁 244。

的行止規範：

吾嘗考畫卦之深旨，見觀象之有以，蓋美其時行則行，時止則止，寧鳧趨以鴻漸，不鷹驚而鵠起。知進知退，造幾微于聖人；一往一來，達消長于君子。物有以小而喻大，事可去彼而取此。<sup>59</sup>

王禹偁考證《周易》「畫卦之深旨」後，發現其要旨在於「時行則行，時止則止」，了解此要旨是達到君子或聖人言行標準的必要條件。另外，本段結尾「以小而喻大」、「去彼而取此」兩句，也顯示王禹偁在此三篇賦想傳達的基本立場，即人們可以透過對個體事物的考察來了解整體的宇宙法則。

王禹偁認為在修身過程中，人不能只重視動作的直接對象，而必須探查整體的狀況再決定如何行動。

懿夫微物，尚有伸兮有屈；胡彼常流，但好剛而惡柔。苟克己以為用，奚反身而是求？得不觀所以，察所由，驗人事之倚伏，考星躔之退留？自然寒暑相推而歲功及物，日月相推而大明燭幽者也。<sup>60</sup> 其或昧其機，循其迹，不知我者謂我進寸而退尺；探諸妙，蹟諸神，知我者謂我在屈而求伸。<sup>61</sup>

在前半段，王禹偁指出人應該學習「微物」不依固定的偏見行事，要先觀察並驗證外在情況而後決定合適的言行。不理解情況的人無法了解微物的行為，只會認為它「進寸而退尺」；只有探蹟妙神的人才能懂它「在屈而求伸」。在本賦的結尾，王禹偁則主張尺蠖「慎行止，明用舍。予將師之，庶悔吝而蓋寡」。<sup>62</sup>

筆者認為要衡量這三篇賦的思想意涵必須先思考幾個問題。首先，既然王禹偁在〈律賦序〉裡指賦為一種「小道」，他為何還使用賦體來陳述他的宇宙觀？我們應該如何判斷《小畜集》第二卷中十篇賦的思想價值？關於第一個問題，王禹偁沒

<sup>59</sup> 同前引。

<sup>60</sup> 以上兩句的出處是《周易·繫辭下》，提到「尺蠖」的前一段。孔穎達等正義，《周易正義》，卷8，頁624。

<sup>61</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第7冊，卷141，頁244-245。他在此應該有參照《詩經·黍離》的「知我者，謂我心憂，不知我者，謂我何求」。

<sup>62</sup> 同前引，頁245。

有說明他使用賦體而不使用其他文體的理由，但其〈律賦序〉顯示他先受到太宗〈卮言日出〉殿試賦題的啟發才決定匯編此十篇賦。選擇賦體來表述其宇宙觀可能也是受殿試賦題啟發。無論如何，賦體在北宋已成為撰寫宇宙觀的文體之一，<sup>63</sup>且這些賦的主題完全符合賦的寫作傳統，以及范仲淹在〈賦林衡鑑序〉中所列出「明道」和「析微」二門的特徵。關於第二個問題，假如王禹偁撰寫和蒐集這些賦只是為了討好太宗，賦的內容可能並未反映出他真正的立場，那麼這些賦的學術價值就會變得難以界定。筆者承認後人無法知道王禹偁對這批賦的真正看法到底為何，然而從他不僅寫序說明十篇賦的撰寫或蒐集動機，還將它們收進文集中來看，他應多多少少肯定這些賦作的內容並有意將其保留下來。職此之故，筆者認為不應該輕易地否認王禹偁在這些賦中所表述的思想觀點。

其次，從當代研究者的角度來說，應該要提出的問題是：這三篇賦在哪一些方面能夠揭示王禹偁本人的思想或北宋思想史？就王禹偁的思想而言，他論及天人關係的文獻不多，因此為了理解他的宇宙觀，這些賦為切要資料。此外，雖然王禹偁在賦中提出了一些黃老的概念，但筆者認為這三篇賦更重要的意涵在於王禹偁如何設想宇宙和人類的關係，以及他對考察事物的著重。王禹偁主張宇宙具有固定且通達天地人和萬物的規則，因此君子及人君必須依據它行事。<sup>64</sup>他指出人能夠從兩種角度來考察這些規則的存在，其一，可以直接探究天地之運行；其二，可以先考察具體的事物再看它是否符合宇宙的規則。此外，王禹偁在〈天道如張弓賦〉與〈尺蠖賦〉中展現出他的觀察力，肯定自己有驗證先聖所發現到的規則的能力。以北宋思想史的趨勢及方向來說，這三篇賦的討論不僅顯示有的儒者在北宋初期已經開始主張道奠基於宇宙的規則（這是後來非常普遍的立場），它們也證明一些儒者認為在聖人發現到此規則後，後來的人們也能夠透過本身的觀察力直接確認且理解它的存在。

<sup>63</sup> 《文苑英華》中有三十一卷專門記載天象與地類的賦作。

<sup>64</sup> 與北宋古文家所繼承的〈原道〉道觀比起來，王禹偁的立場有抵觸之處。在〈原道〉裡，韓愈(768-824)不僅反駁老子對道德的理解，他也強調聖人所創立的道是後天的且沒有依據天地的規則，反而是由聖人因關心民眾的具體需求而創造出來的。王禹偁現存的文章中有一些如〈譯對〉、〈魯壁銘〉、〈卮臺銘〉及〈待漏院記〉比較接近韓愈的看法，但在這些文中，他並沒有很全面地解釋聖人之道的具體內容或創造過程。此外，王禹偁也在許多賦、銘和記中提倡此以自然規則為道的觀點。

#### 四、范仲淹的〈省試自誠而明謂之性賦〉

范仲淹字希文，是蘇州吳縣人，他為北宋出名古文家及提倡政治改革的文官。范仲淹撰寫了許多篇律賦，<sup>65</sup> 但筆者在此只探討他在大中祥符八年（1015）為進士考試所撰寫的〈省試自誠而明謂之性賦〉。<sup>66</sup> 與上述的討論不同，筆者在此節中將此賦的內容置入唐宋思想史的脈絡中，來分析古文家如何設想聖人與賢人的形象。雖然所探究的文獻有一大部分不屬於律賦，但筆者認為范仲淹使用〈省試自誠而明謂之性賦〉來回應先人的立場且提出他自己的觀點。唐宋古文家對聖賢的討論是以兩個相關問題為中心，即聖、賢的差異何在？以及如何說明二者之間的不同？第二個問題的相關論述也分為二：聖人的能力是天生的？還是經過多年的學習鍛鍊才形成的？持前者的立場認為聖人與賢人的差距是不可跨越的，持後者的則視聖人為一種學習的目標，人人都能透過努力成賢成聖。<sup>67</sup>

十一世紀中旬前，古文家對此問題的構想及討論受到韓愈的影響，特別是他在〈原性〉和〈省試顏子不貳過論〉兩文中所提出的立場。在〈原性〉裡，韓愈指出人性可分為上、中、下三品，也認為此三品是出生時已定的，主張「其品則孔子謂不移也」。<sup>68</sup> 在〈省試顏子不貳過論〉中，<sup>69</sup> 他則引用《中庸》中「誠明」的相關論述為據，指出聖人的非凡能力基於所稟受的性。他寫到：

夫聖人抱誠明之正性，根《中庸》之至德，苟發諸中形諸外者，不由思慮，莫匪規矩。不善之心，無自入焉；可擇之行，無自加焉。故惟聖人

<sup>65</sup> 據洪順隆的計算，《范文正公集》收 36 篇賦，《歷代賦彙》收 38 篇，兩相比對合算，總共有 39 篇賦被保存下來。其中，35 篇是律賦。洪順隆，《范仲淹賦評注》（臺北：國立編譯館，1996），頁 2、23。

<sup>66</sup> 關於范仲淹的賦作，參見：洪順隆，《范仲淹賦評注》；《辭賦論叢》（臺北：文津出版社，2000），〈論范仲淹的賦〉，頁 354-410；〈范仲淹的賦與他的文學觀〉，《國立編譯館館刊》，18.1（臺北：1989），頁 225-250；孫德春，《范仲淹律賦研究》（西安：西北大學碩士論文，2010）；許瑤麗，〈范仲淹《賦林衡鑒》與宋體律賦的定調〉，頁 87-94；諸葛憶兵，《范仲淹研究》（北京：中國人民大學出版社，2010），頁 205-216。

<sup>67</sup> 關於中國的聖人觀，可參見王文亮，《中國聖人論》（北京：中國社會科學出版社，1993）。

<sup>68</sup> 韓愈，《韓昌黎集》（臺北：河洛圖書出版社，1975），卷 1，頁 11-13。

<sup>69</sup> 雖然本文是貞元十年（794）韓愈早年的文章，但它對北宋古文家如何思考聖賢的差異有很大的影響力。

無過，所謂過者，非謂發於行、彰於言，人皆謂之過而後為過也，生于其心則為過矣。故顏子之過此類也。不貳者，蓋能止之于始萌，絕之於未形，不貳之於言行也。《中庸》曰：「自誠明謂之性，自明誠謂之教。」自誠明者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也，無過者也；自誠明〔明誠〕者，擇善而固執之者也，不勉則不中，不思則不得，不貳過者也。<sup>70</sup>

在此韓愈主張聖人與賢人（顏子）的差異來自於前者「抱誠明之正性」，與賢人不同，聖人的心思及言行因「不由思慮」而「無過」。韓愈接著界定「過」的意思，指出過並非一般人所說的過錯，而是生於心中但尚未實踐的念頭，此萌發的意圖，才算是孔子所謂的「過」。依此定義，韓愈主張顏子之過是發生於「生于其心」的階段，他「不貳之於言行」是由於他「止之于始萌，絕之於未形」。<sup>71</sup>此外，韓愈使用《中庸》「自誠明謂之性，自明誠謂之教」的分別來說明聖賢的差異來自於先天稟賦，並不是後天的工夫所引起的。對韓愈而言，賢人即使致力於學習，仍難以避免過錯，因此「考之於聖人之道，差為過耳」。<sup>72</sup>

值得注意的是，韓愈在〈省試顏子不貳過論〉裡將聖人的地位和能力歸因於天性，但他沒有直接引用性品說來解釋賢人的不足。這也許是因為他認為性品不能移，所以無論如何賢人不可能達到聖人的境地。然而，與韓愈相對，另外一位唐代古文追隨者李翱（774-836）則在《復性書》中暗示人人本性不異，認為賢人透過修身工夫就能夠「復其性」且「循之而不已」。<sup>73</sup>不過，即使李翱早就提出人人的性無差別以及賢人以「復性」為修身的目標，但宋初的古文家並沒有繼承他的立場，將賢人的不足歸咎於性的不完整或不完美性質。雖然大部分討論此議題的宋初古文家肯定了韓愈以性定聖的立場，但他們對賢人是否能夠進到聖域有所爭議。在范仲淹著〈省試自誠而明謂之性賦〉前，柳開（947-1018）和釋智圓（976-1022）代

<sup>70</sup> 韓愈，《韓昌黎集》，卷2，頁72。

<sup>71</sup> 韓愈的立場或許基於《周易正義》對於《周易·繫辭下》「子曰：『顏氏之子其殆庶幾乎？有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。』」的詮釋：「若知幾之人本无不善，以顏子未能知幾，故有不善。……顏子於幾理闡味，故有不善之事於形器顯著，乃覺悟所有不善，未嘗復行。」孔穎達等正義，《周易正義》，卷8，頁633-634。

<sup>72</sup> 他也寫到：「不然，夫行發於身，加於人；言發乎邇，見乎遠。苟不慎也，敗辱隨之，而後思欲不貳過，其於聖人之道，不亦遠乎？」韓愈，《韓昌黎集》，卷2，頁72。

<sup>73</sup> 董誥等編，《全唐文》第7冊（北京：中華書局，1983），卷637，頁6433-6437。

表古文家對此議題的分歧。<sup>74</sup>

在〈上王學士第三書〉和〈答臧丙第三書〉兩文中，柳開陳述他關於聖賢的看法。在前者，他如此判定聖賢的差異：

夫生而知其道，天之性也；學而得其道，師之功也。江河流而不止，浩浩焉。鑿地而穿池，汲水以增之，力竭則涸而虛矣。內以豐于外，有餘也；外以資于內，不足也。天之性，有餘乎；師之功，不足乎。知之，其上也；得之，其次也。<sup>75</sup>

柳開據《中庸》所陳述「生而知之、學而知之」的差異，指出前者由「天之性」而後者由「師之功」，除此之外他也將生而知之列為上，學而得之列為次。與韓愈一樣，他認為生、學之間的隔閡是絕對的，透過學習的人對道的理解往往「不足」。在本封書信的後半段，柳開也比較了聖人、賢人及眾人對道的知識，並指出：「故聖人通之以盡其奧，變之以極其妙，復之以全其道。賢人得之者幾，眾人得之者不達于一」。<sup>76</sup>

在〈答臧丙第三書〉裡，柳開更進一步討論「生而知之」與「學而知之」的差異，指出與一般人不同，道「果在于」聖人：

我之言曰：「聖人之道果在于我矣。」吾子惑之，曰：「聖人之道其果在乎？其果不在乎？」夫聖人之道其果不在于我也，則我之述作也，何不取于今，而反取于古也？……又若：「夫有學聖人之道者，孰曰聖人之道不在于我也？」曰果在于我也。夫聖人之道，學而知之者，不得謂之為果也；生而知之者，即得謂之為果也。學而知之者，皆從于師以得之也，得之不能備耳。我之所得，不從于師，不自于學，生而好古，長而勤道。<sup>77</sup>

<sup>74</sup> 田錫也有討論到聖賢的差異，但他沒有使用《中庸》「誠明」的區分為依據，反而是以《尚書·多方》的「惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖」為主軸。

<sup>75</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第6冊，卷120，頁282。

<sup>76</sup> 同前引，頁283。

<sup>77</sup> 同前引，卷121，頁298。



柳開雖然在此沒有提到天性，但他仍強調聖人的能力是天生的，並非從學習而來的。也就是說，聖人的才能是生來就有的，無論如何沒有聖人的天賦就無法成聖。

與柳開相反，釋智圓認為「生而知之」和「學而知之」的隔閡是可以克服的，人人都能夠透過學習而成聖。即使他是一位天台宗的僧人，但他還是對古文的寫作方式與思想內容很感興趣。智圓在〈勉學上〉裡探究韓愈在〈省試顏子不貳過論〉所提出的問題，即顏子為何沒有成為聖人。與韓愈以「誠明」為主軸的討論不同，智圓據《中庸》的「道不可須臾離」來主張「道由學而明」以及「肆凡民之學不怠，可以至于賢；賢人之學不怠，可以至于聖。」<sup>78</sup> 他如此說明顏淵為何沒有成聖的原因：

顏淵之學可以至于夫子，而不齊于聖師者，短命死耳；如不死，安知其不如仲尼哉？以其學之不怠也。故曰：「有顏氏子好學，不幸短命死矣，今也則亡。」或問：「聖人學邪？」曰：「是何言歟！是何言歟！凡民與賢猶知學，豈聖人怠于學邪！……曰：「聖人生而知之，何必學為？」曰：「知而學，聖人也；學而知，常人也。雖聖人、常人，莫有不由于學焉。……噫，聖人之學，無乃括羽鏃礪，使深入乎？豈生而知之者亢然不學邪？」<sup>79</sup>

在本段中，智圓主張人人都能夠透過學「至于賢」、「至于聖」，他認為聖人的能力不完全來自於稟賦天性，反而是透過求學不息的態度而來。與韓愈不同，他指出顏子這樣好學的儒者沒有成聖是因為他早逝，與他天生的能力無關。雖然智圓承認聖人與常人有別，聖人是「知而學」、常人則是「學而知」，不過，他仍強調二者「莫有不由于學焉」。值得注意的是，即使智圓強調聖賢有別，但他沒有將二者之間的不同歸咎於先天或內在的因素。

在北宋初，古文家則對聖人是否可學的問題有明顯的分歧。范仲淹在〈省試自誠而明謂之性賦〉中提出他個人對此議題的看法，即使本篇賦的主題是大中祥符八年科舉考官所選的，但范仲淹還是趁此機會表述他對於聖賢的觀點。<sup>80</sup> 首先，范

<sup>78</sup> 同前引，第 15 冊，卷 311，頁 247-248。

<sup>79</sup> 同前引，頁 248-249。

<sup>80</sup> 范仲淹在其他的文章中如〈易義〉、〈上執政書〉、〈金在鎔賦〉及〈南京府學生朱從道名述〉也稍微提及「誠明」與「聖賢」的關聯，但〈省試自誠而明謂之性賦〉為他探究此課題最全面的著作。

仲淹指出聖人的才能是來自天性：

聖人生稟正命，動由至誠。發聖德而非習，本天性以惟明。生而神靈，實降五行之秀；發于事業，克宣三代之英。稽《中庸》之有云，仰上聖之莫越。性以誠著，德由明發。其誠也感于乾坤，其明也配乎日月。<sup>81</sup>

范仲淹依《中庸》的「誠明」概念來說明聖人言行上的道德效果，指出此方面的能力基於聖人先天稟受的「正命」、「天性」和「五行之秀」。他認為聖人的稟賦能夠解釋聖賢的不同，以及兩者使用知或學來發揮自己才能的差異。他引用古代聖、賢人的例子來闡釋他的立場：

文王之德之純，既由天啓；周公之才之美，亦自生知。故得冠乎人倫，立乎聖域。所以見至矣之性，所以成自然之識。究其本也，蓋鍾純粹之精；及其顯焉，乃著文明之德。豈不以自誠而明者，生而非常；自明而誠者，學而有方。生而德者，實茲睿聖；學而及者，惟彼賢良。顏生則自明而臻，謂賢人而可擬；夫子剛自誠而至，與天道而彌彰。若然，則誠之道也既如此，明之道也又如彼。蓋殊途而同致，亦相須而成理。發乎仁義，遂使跂而及之；<sup>82</sup> 著乎聖神，所謂誠則明矣。<sup>83</sup>

范仲淹在此先說明文王和周公何以為聖，主張兩位的德行奠基於內在先天的性及知，這種「生而非常」的人才是《中庸》所述的「自誠而明者」。相對於聖人，賢良因沒有稟受天性而必須透過學習來發揮其才能，是《中庸》所謂的「自明而誠者」。接著范仲淹指出顏子和孔子代表聖賢的不同，他們的例子也凸顯出誠之道和明之道的差異。然而，他主張誠、明之道是「殊途」的，但同時認為是「同致」的，也有所「相須」的。

范仲淹在〈省試自誠而明謂之性賦〉中提出一種折中柳開和智圓的立場，他一方面繼承韓愈和柳開以性定聖的觀點，認為聖賢有一個很明顯、基於天生稟賦的區別。另一方面他像智圓一樣試著拉近聖賢之間的距離，暗示他們的目的地是一致

<sup>81</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第 18 冊，卷 367，頁 13。

<sup>82</sup> 「跂而及之」見於《禮記·檀弓上》。阮元審定，盧宣旬校，《禮記注疏》，《重聚宋本十三經注疏附校勘記》第 5 冊（臺北：藝文印書館，2013），卷 7，頁 127。

<sup>83</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第 18 冊，卷 367，頁 13。

的。就他而言，即使賢人沒有受到聖人的天性，但賢人仍可透過努力的學習來理解道，甚至接近聖人之境地。然而無論如何，范仲淹在〈省試自誠而明謂之性賦〉裡並沒有像智圓那樣強調聖人也需要學習，反而他還是認為聖人的能力是天生、無需透過學習的。<sup>84</sup> 此外，他也堅持聖賢有先後次序與實質差異，誠總比明先、聖總比賢優：「且夫明乃誠之表，誠乃明之先。存乎誠而正性既立，貫乎明而盛德乃宣。有感必通，始料乎在心為志；不求而得，終知乎受命于天。……由至誠而達至明，是為聖人之性。」<sup>85</sup>

此後，范仲淹較為折中的立場逐漸成為此議題的焦點，爭議的關鍵在於：假如聖賢「殊途而同致」，那該如何了解聖賢先天稟賦的差異以及後天修身的過程？北宋古文家使用不同的方式來解決此問題。例如，李覲（1009-1059）在天聖十年（1032）所撰寫的〈禮論第四〉裡，試著建立賢人的內在基礎，指出賢人能接近聖人是由於他們所稟受的「中性」。李覲在文中圍繞著「禮是否有內在基礎」的議題陳述聖賢的差異何在：

或曰：「仁義智信，疑若根諸性者也。以吾子之言，必學禮而後能乎？」曰：「聖人者，根諸性者也。賢人者，學禮而後能者也。聖人率其仁、義、智、信之性，會而為禮，禮成而後仁、義、智、信可見矣。……賢人者，知乎仁、義、智、信之美而學禮以求之者也。禮得而後仁、義、智、信亦可見矣。聖與賢，其終一也。始之所以異者，性與學之謂也。……。」<sup>86</sup>

在此李覲大致上繼承范仲淹的立場，指出聖賢的區別在於性和學，雖然有此區別，但他們所達到的結果仍然一致。接著李覲更進一步討論聖賢的相關問題，指出賢人的性與聖人同樣均具有仁、義、智、信：

「……《中庸》曰：『自誠明謂之性，自明誠謂之教。誠則明矣，明則

<sup>84</sup> 關於這點，晏殊（991-1055）曾在其〈答樞密范給事書〉中，也向范仲淹強調聖人要學的觀點：「以仲尼之聖，自謂非生而知之，好古敏以求之。《易》象，天地之準矣，乃曰：『君子學以聚之，問以辨之。』《商書》，帝王之範矣，亦曰：『王人求多聞，時惟建事，學於古訓，乃有獲。』然則生民以來，鉅聖大賢未有捨夫學者。」同前引，第 19 冊，卷 398，頁 219-220。

<sup>85</sup> 同前引，第 18 冊，卷 367，頁 13。在〈辨孟上〉，孫抃（996-1064）也提出與范仲淹類似的立場。同前引，第 22 冊，卷 474，頁 364-365。

<sup>86</sup> 同前引，第 42 冊，卷 897，頁 50。

誠矣。』自誠明者，聖人也；自明誠者，賢人也。」「然則賢人之性果無仁、義、智、信乎？」曰：「賢人之性，中也，揚雄所謂『善惡混』者也，安有仁、義、智、信哉？性之品有三：上智，不學而自能者也，聖人也。下愚，雖學而不能者也，具人之體而已矣。中人者，又可以爲三焉：學而得其本者，爲賢人，與上智同；學而失其本者，爲迷惑，守於中人而已矣；兀然而不學者，爲固陋，與下愚同。是則性之品三，而人之類五也。」<sup>87</sup>

李觀在此討論的問題是《中庸》所列出的誠、明之別是否與性有關係。上述古文家的立場無論是將聖人「自誠明」歸因於天性與否，都沒有直接主張賢人「自明誠」的路途是與性有關的。李觀在本段中設置提問者來對此提問：「賢人之性果無仁、義、智、信乎？」李觀的答覆引用揚雄 (53 B.C.-A.D. 18) 「善惡混」性說以及韓愈的性品概念，主張賢人稟受「中性」，因此能夠「學而得其本者」達到「與上智同」的修身程度。換言之，李觀認為賢人能「自明誠」而達成「與上智同」是因為他具有「中性」這種比聖人差一等的先天內在道德基礎。<sup>88</sup> 李觀則為了解決聖賢「殊途而同致」的問題，一邊保留聖賢「自誠明」、「自明誠」的區分並指出此區分由於稟性的不同，一邊使用「中性」的性稟來奠基賢人「與上智同」的潛力。

相對於李觀，歐陽修針對此問題的處理方式在於否認聖賢有任何先天上的不同，主張「性者，與身俱生而人之所皆有也」，因此聖人稟受與眾不同的天性是不必思考的問題。<sup>89</sup> 由於人人的稟賦沒有顯著的不同，成為聖賢與否的關鍵在於後天學習，歐陽修認為連「孔子之聖」也「必學而後至，久而後成」。<sup>90</sup> 此外，歐陽修也引五經的內容來證明古代聖人堯、舜、禹、周公和孔子都與眾人一樣「常有失……常有過」。<sup>91</sup> 據此，歐陽修懷疑《中庸》的「不勉而中、不思而得」的理念是否真的可「當」，就他而言，《中庸》的「誠明」論只不過是「無用之空言

<sup>87</sup> 同前引。

<sup>88</sup> 在〈禮論後語〉中，他辯護他的立場，指出「故天下之善，無非內者也。聖人會其仁、義、智、信而爲法制，固由於內也。賢人學法制以求仁義，亦內也。」同前引，卷 898，頁 63。

<sup>89</sup> 同前引，第 33 冊，卷 697，歐陽修〈答李詡第二書〉，頁 55。

<sup>90</sup> 同前引，第 35 冊，卷 735，歐陽修〈問進士策三〉，頁 38。

<sup>91</sup> 他在慶曆二年 (1042) 的〈問進士策三〉中提出此立場。同前引，頁 38-39。他也在《易童子問》中提出此立場，寫到：「湯、孔子，聖人也，皆有過矣。君子與眾人同者，不免乎有過也。其異乎眾人者，過而能改也。」歐陽修著，李逸安點校，《歐陽修全集》第 3 冊（北京：中華書局，2001），卷 77，頁 1114。

也」。<sup>92</sup> 此立場的含義是聖人與凡人沒有什麼具體內在稟賦的不同，前者的成就完全依靠後天的自身努力。對歐陽修而言，聖賢的能力並非天生的，因此人人都能夠成賢成聖。

在仁宗慶曆至嘉祐年間，多數論及此問題的思想家沒有繼承李觀或歐陽修的立場，尤其是前者所提出的性品論與後者不著重稟性的觀點。反而，此時的學者偏向於將聖賢的能力歸因於人人所稟受的性，視性為修身、成聖的基礎。例如，在〈與章表民秘書書〉中，提倡古文的雲門禪宗僧人釋契嵩（1007-1072）如此描述聖賢的不同：

吾聞君子之學，欲深探其道，深探欲其自得之也。於道苟自得之，則其所發無不至也。所謂道者，仁義之謂也；仁義，出乎性者也。人生紛然，莫不有性，其所不至於仁義者，不學故也。學之而不自得者，其學淺而習不正故也。夫聖之與賢，其推稱雖殊，而其所以為聖賢者豈異乎哉？其聖者得之於誠明，而賢者得之於明誠。誠也者生而知之也，明也者學而知之也，及其至於仁義一也。<sup>93</sup>

契嵩認為聖賢能夠理解「道」是由於學習和人人所稟賦「仁義」之性，因此二者之所以為聖賢「豈異乎哉？」<sup>94</sup> 對契嵩而言，聖賢的區分不在於天賦之性，而在於後天的學習。雖然此觀點也見於智圓和歐陽修的文章，但他們沒有像契嵩這樣強調成賢成聖的能力來自於人人所具有的共同內在基礎。

契嵩〈與章表民秘書書〉的撰寫日期不詳，因此它的影響力難以判斷。但無論如何，在慶曆至嘉祐年間，許多不提倡古文的儒者也開始從類似的角度來思考聖賢的問題。此時，討論誠明與聖賢之間關係的重點，在於如何透過學習來揭明人人所具有的性。例如，在〈至誠盡人物之性賦〉與〈誠明說〉兩文中，陳襄（1017-1080）指出人人都具有仁義、誠明之性，君子必須培養此性才能夠發揮本身的才能。對他而言，修身的關鍵在於「先誠其性，內本諸身。其深也，有以通天下之志；其幾也，有以盡天下之神。」<sup>95</sup> 在〈顏子所好何學論〉中，程頤也提出類似

<sup>92</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第35冊，卷735，歐陽修〈問進士策三〉，頁39。

<sup>93</sup> 同前引，第36冊，卷766，頁142。

<sup>94</sup> 在他的〈非韓第二〉中，契嵩直接批評韓愈的〈省試顏子不貳過論〉，認為此文對聖人和天性的立場不符合〈原道〉所提出的立場。同前引，卷777，頁303-304。

<sup>95</sup> 同前引，第49冊，卷1077，陳襄〈至誠盡人物之性賦〉，頁335。

的觀點。他主張顏子所好的學就是「學以至聖人之道」，也指出人人稟賦「天地儲精，得五行之秀者」因此人性具有仁、義、禮、智、信的道德內涵。他也繼承胡瑗(993-1059)「性其情」的概念，<sup>96</sup> 主張不合於中的情緒會擾亂心境並阻礙人們「知其性」的過程。也就是說，程頤視性為成聖的基礎，認為人人都能夠透過學來「正其心、養其性」並且達到聖域。在本文的結尾，他強調這點：「孔子則生而知也，孟子則學而知也。後人不達，以謂聖本生知，非學可至，而為學之道遂失。」<sup>97</sup>

程頤〈顏子所好何學論〉是青年之作，與他成熟的哲學觀點有所出入。即使如此，筆者還是認為本文的問題意識與思想脈絡可追溯到韓愈〈省試顏子不貳過論〉，以及北宋古文家對聖賢的談論。雖然參與此談論的古文家沒有直接提到范仲淹的〈省試自誠而明謂之性賦〉，但筆者仍是認為本賦具有相當大的影響力。從此談論的發展來看，范仲淹所提及的「殊途而同致」觀點在一定程度上啟發且導致後來古文家對此議題的思考和論述。聖賢的相關討論也涉及到北宋時期主要議題之一，即人們是否有成聖的內在基礎。因此，筆者認為〈省試自誠而明謂之性賦〉對理解北宋思想史的重要性不僅是不可忽略的、也是不可否認的。

## 五、歐陽修的〈進擬御試應天以實不以文賦〉

歐陽修字永叔，吉州廬陵人，是北宋時期極為出名的古文家及政官，傳世律賦十餘篇，<sup>98</sup> 筆者在此只探究其〈進擬御試應天以實不以文賦〉。與上述范仲淹的研究觀點相異，筆者不將此賦的內容置入較為長期的歷史脈絡中來分析，反而僅關注撰寫此賦的前後幾年時間而已。歐陽修曾在慶曆二年擔任考官，他看到殿試進士賦題為〈應天以實不以文〉，<sup>99</sup> 即使他沒有參與此次殿試，他仍決定擬此題寫一

<sup>96</sup> 關於胡瑗的「性其情」說，參見胡瑗撰，倪天隱述，《周易口義》，《景印文淵閣四庫全書》經部第8冊，卷1，頁189。

<sup>97</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第80冊，卷1756，頁312、313。

<sup>98</sup> 關於歐陽修的賦作，參見 Ronald C. Egan, *The Literary Works of Ou-yang Hsiu (1007-72)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), pp. 123-132; 陳韻竹，〈歐陽修辭賦研究〉，《中華學苑》，35（臺北：1987），頁107-170；劉培，〈論歐陽修對賦境賦藝的開拓〉，《南京師大學報》（社會科學版），3（南京：2005），頁105-109；于雯霞，〈歐陽修易學與〈秋聲賦〉的天人建構〉，《齊魯學刊》，1（曲阜：2014），頁123-129。

<sup>99</sup> 此題目出於《漢書·蒯伍江息夫傳》。班固，《漢書》第5冊，卷45，頁2184。

篇賦並將它上呈到仁宗朝廷。<sup>100</sup> 在北宋，使用賦體來進諫不像漢代那樣流行，因此不得不探究歐陽修〈進擬御試應天以實不以文賦〉的內容及撰寫動機。

從景祐至慶曆年間，范仲淹、歐陽修及一群認可他們政治觀的人臣規勸仁宗皇帝進行一系列的改革來解決朝廷所面對的內外問題。<sup>101</sup> 慶曆改革者均提倡「有為」的政治理念，認為政府必須主動執行具體的政策來安民、治國。對他們而言，人君主要責任為「選賢能」，將有才能的人臣置於重要官位，並給他們權力檢核國家情況和施政的缺失，再提出合適的政策來輔助朝政。此時，反對改革及有為理念的呂夷簡 (979-1044) 當宰相，他不僅掌握政權，也致力於阻擋改革者的提議，壓制他們的聲音。改革者與呂夷簡的衝突可追溯到明道元年 (1032) 的郭皇后廢案。當年仁宗因郭皇后失禮之故，決定將她廢位，此事引起御史臺及諫院官僚的抗議，他們認為仁宗的懲罰不宜。呂夷簡勸仁宗黜免此次抗議的兩位首領——孔道輔 (986-1039) 和范仲淹——並懲罰其同黨。<sup>102</sup> 從此之後，仁宗在施政與用人上都愈來愈信賴呂夷簡。

景祐三年 (1036)，范仲淹從睦州被召回首都擔任開封知府後，又跟呂夷簡起衝突，因此范呂之間的鬥爭更加激化。當時呂夷簡毀謗范仲淹「迂闊、務名、無實」，范仲淹不僅撰寫四篇文章——〈帝王好尚論〉、〈選賢任能論〉、〈近名論〉和〈推委臣下論〉——來反駁他的批評，他也呈上〈百官圖〉揭露呂夷簡對官位分配的控制並闡明呂黨黨人所享受的優待。<sup>103</sup> 范仲淹以這些文章來譴責時政，尤其針對仁宗將選人的權力讓給呂夷簡這件事情，他認為此會使仁宗損失人臣的忠誠並損害皇權。雖然余靖 (1000-1064)、尹洙 (1001-1047) 和歐陽修都極力為范仲淹辯護，但呂夷簡的勢力太大，最終還是說服仁宗將他們四位降職。除此之外，朝廷也「戒百官越職言事」，壓制批評時政的聲音。<sup>104</sup> 明道、景祐間的呂范爭鬥顯露出呂夷簡的權力以及仁宗對他的支持和信賴。在此情況下，提倡改革者難以呈上

<sup>100</sup> 胡柯編，吳洪澤校點，《廬陵歐陽文忠公年譜》，收入吳洪澤、尹波主編，《宋人年譜叢刊》第2冊（成都：四川大學出版社，2003），頁986。胡柯指出「公擬進一首，賜敕書獎論」。

<sup>101</sup> 關於慶曆改革者的政治思想，參見 Peter K. Bol, "This Culture of Ours": *Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (Stanford: Stanford University Press, 1992); Douglas Skonicki, "Employing the Right Kind of Men: The Role of Cosmological Argumentation in the Qingli Reforms," *Journal of Song-Yuan Studies*, 38 (2008), pp. 39-98.

<sup>102</sup> 關於郭皇后廢案，見李燾，《長編》第5冊，卷113，頁2648-2654。

<sup>103</sup> 同前引，卷118，頁2784。

<sup>104</sup> 同前引。此時，《長編》指出「臺諫官數言政事得失，宰相呂夷簡厭之」。同前引，頁2788。

他們的政策，因此他們開始趁災異之際，朝廷頒詔納諫的機會，來呼籲仁宗放寬管道、奪回皇權以及親自遴選左右官。由於仁宗對傳統天人事應說感興趣，<sup>105</sup> 改革者便使用相關學說來凸顯出政治改革的必要性。

景祐四年冬天忻州發生了大規模地震。此年初政局很混亂，呂夷簡與另一位宰相王曾 (978-1038) 公開起衝突，因此仁宗黜免了他們及兩位參知政事。即使呂夷簡被降級，但他還是保有仁宗對他的信任，並且成功說服仁宗將他屬意的人選——王隨 (?-1039) 和陳堯佐 (963-1044) ——置於宰相的職位。<sup>106</sup> 此時，王隨和陳堯佐的年齡比較大，對於政事的掌握和執行能力有一定的限制。忻州地震之後朝廷頒詔納諫，許多提倡改革者如蘇舜欽 (1008-1048)、葉清臣 (1000-1049) 和韓琦 (1008-1075) 皆趁此機會規勸仁宗親自掌握權柄並擴展納諫管道。<sup>107</sup> 如此，改革者才得以超越呂黨對其言論的阻擋並直接呈上他們的改革政策。

雖然仁宗決定黜免王隨、陳堯佐和兩位參知政事石中立 (972-1049) 與韓億 (972-1044) 來應天災，但他此次並沒有拜提倡改革者為相。<sup>108</sup> 反而在不久後於康定元年再次拜呂夷簡為相，並直到慶曆二年末呂氏病倒後仍希望他繼續涉政。<sup>109</sup> 慶曆二年三月，因呂夷簡仍舊當政，歐陽修決定進擬殿試題賦一篇——〈進擬御試應天以實不以文賦〉。歐陽修在引狀中說明了他沒有參與殿試卻仍進此擬賦的原因：

臣伏觀今月十三日御試〈應天以實不以文賦〉，題目初出，中外群臣皆歡然，以謂至明至聖，有小心翼翼事天之意。蓋自四年來，天災頻見，故陛下欲修應天以實之事。時謂出題以詢多士，而求其直言。外議皆稱自來科場只是考試進士文辭，但取空言，無益時事，未有人君能上思天戒，廣求規諫以為試題者。此乃自有殿試以來，數百年間最美之事，獨見於陛下。<sup>110</sup>

<sup>105</sup> 仁宗在寶元二年 (1039) 和康定元年 (1040) 將兩本跟災異有關的書籍——《寶元天人祥異書》及御撰的《洪範政鑑》頒示給輔臣。同前引，卷 125、129，頁 2938、3055。

<sup>106</sup> 同前引，卷 121，頁 2864-2865。

<sup>107</sup> 他們的奏書見同前引，頁 2851-2854、2858-2860、2861-2864。

<sup>108</sup> 仁宗決定晉升張士遜 (964-1049) 和章得象 (978-1048) 為宰相。同前引，頁 2865-2866。

<sup>109</sup> 同前引，第 5、6 冊，卷 127、138、139、140，頁 3010、3329-3330、3345、3358-3359。

<sup>110</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第 31 冊，卷 672，頁 345。



歐陽修讚美仁宗因四年來頻繁發生災異，而以〈應天以實不以文〉求多士直言的決定，認為此舉有益時事且能「廣求規諫」。無論求取直言是否為仁宗設立此賦題的理由，歐陽修過度稱美之舉使仁宗難以拒收他的擬作。接著，歐陽修試圖將他進擬賦之事正當化：

然臣竊慮遠方貢士，乍對天威，又迫三題，不能盡其說以副陛下之意。臣忝列書林，粗知文字，學淺文陋，不自揆度，謹擬御題，撰成賦一首。不敢廣列前事，但直言當今要務，皆陛下所欲聞者。臣聞古者聖帝明王，皆不免天降災異，惟能修德修政，則變災為福，永享無窮之休。臣不勝大願。其賦一首，謹隨狀上進。<sup>111</sup>

歐陽修擔心貢士不能滿足仁宗的需求，因此他決定撰寫一首賦來「直言當今要務」，協助朝廷「修德修政」以求「變災為福」。這樣歐陽修就打造出一個批評時政與規勸皇帝進行政治改革的機會。

在〈進擬御試應天以實不以文賦〉的開頭部分，歐陽修先引用傳統的感應說，主張近期連續的災異有其緣故，是上天所降下的警示：

天災之示人也，若響應聲；君心之奉天也，惟德與誠。固當務實以推本，不假浮文而治情。彼雖不言，謫見以時而下告；吾其修德，禍患可銷於未萌。臣聞天所助兮，惟善則降祥；德苟至兮，雖妖而不勝。皆由人事之告召，然後天心之上應。<sup>112</sup>

歐陽修先陳列實、文的區分，強調人事決定天意，如果人君以「務實」、「修德」應災則災害「可銷於未萌」。他在此所陳述的立場基本上符合他其他文獻中的主旨，即孔子對天人的看法為「不絕天於人，亦不以天參人」，<sup>113</sup>意思是人君必須注意到天變，使用修德、修政等方針來應對。在歐陽修的天人觀中，災異的主要意義是提醒君主和人臣進行反省、查出並修正政治上的弊病。

<sup>111</sup> 同前引，頁 345-346。

<sup>112</sup> 同前引，卷 663，頁 144。

<sup>113</sup> 歐陽修撰，徐無黨註，《新五代史》第 3 冊（北京：中華書局，1974），卷 59，〈司天考第二〉，頁 705。

雖然歐陽修肯定天人有關的立場，但他在《新唐書》及《新五代史》中仍激烈批評漢代儒家所提出的「事應說」，認為董仲舒 (179 B.C.-104 B.C.)、劉向 (77 B.C.-6 B.C.) 和劉歆 (46 B.C.-A.D. 23)「失聖人之本意」，指出他們推求災異的事應「則有合有不合，有同有不同。至於不合不同，則將使君子怠焉，以為偶然而不懼」。<sup>114</sup> 即使歐陽修貶抑將災異歸咎於某件事情的作法，但為了勸仁宗進行改革且修正政事，他還是決定直接列出近期發生四次異常的起因。

若國家有關失之政，則當頻見於眾災，欲人主知戒懼之心，所以保安於萬乘。臣請述當今之所為，引近事而為證。至如陽能和陰則雨降，若歲大旱，則陽不和陰而可推；（去年大旱。）陰不侵陽則地靜，若地頻動，則陰干於陽而可知。（去年河東地頻動。）又如黑者陰之色，晦者陰之時，或暴風慘黑而大至，白晝晦冥而四垂。（康定元年三月，黑風起，白日晦。）日食正旦，雨冰木枝。（今春二月。）如此之類，皆陰之為。蓋陰為小人與婦人，又為大兵與蠻夷。……故天象以此告吾君，不謂不至；陛下所宜奉天戒，不可不思。是謂應以實者，臣敢列而言之。<sup>115</sup>

歐陽修認為在此四次災異中，三個「皆陰之為」，指出小人、婦人、大兵和蠻夷都屬於陰類，暗示仁宗必須修正與之相關的問題才能夠回應天意、消滅災害。值得注意的是，這些問題除了「婦人」之外都是改革者所關注的時弊。

接著，歐陽修陳述仁宗如何才能「應以實者」並矯正這三種陰類造成的問題，他勸仁宗「慎擇左右而察小人」、「減冗列」、「究兵弊而改作」以及「講廟謀之失得」。假如仁宗「行此事而不忒」，則「庶天意之可回，雖有災而自息」。其次，歐陽修再討論民眾「方今民疲賦歛之苦，又值饑荒之年」的困境，認為老百姓尚未感到朝廷的恩惠是因為「州縣之吏多慢」。<sup>116</sup> 最後，他強調解決這些時政的問題完全在仁宗的手上：

<sup>114</sup> 歐陽修、宋祁，《新唐書》第 3 冊（北京：中華書局，2006），卷 34，〈五行志一〉，頁 872、873。

<sup>115</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第 31 冊，卷 663，頁 144。

<sup>116</sup> 同前引，頁 144-145。

一言之出兮，誰敢不從？百事責實兮，自然無曠。發號施令，在聖意之必行；變災為祥，則太平之可望。……可以見自召妖災，雖由於時政；能招福應，亦自於明君。故禾偃於風，表周王之覺悟；雉鳴於鼎，成商帝之功勳。蓋恐懼修省者實也，在乎不倦；祈禳消伏者文也，皆不足云。臣生逢納諫之聖明，不間直言之狂斐；惟冀愚衷之可采，苟避誅夷而則豈！蓋賦者古人規諫之文，臣故敢上干於旒宸。<sup>117</sup>

歐陽修再次區分實和文的不同應對方式，主張仁宗一旦「應以實」就能「招福應」，並以賦為「古人規諫之文」的傳統來正當化其進擬賦的決定。

歐陽修在〈進擬御試應天以實不以文賦〉中還據古代賦的進諫作用對時政提出批評和建議。同時，他指出的缺陷和方針——慎擇左右、究兵弊、救濟人民的困苦、以及奪回皇權——都是仁宗朝欲改革者所關注的問題。關於「慎擇左右」，其他的改革提倡者早在景祐年間就呼籲仁宗掌握賞罰之柄，親自遴選重要人臣，勿讓呂夷簡坐擁選人之權。例如，范仲淹景祐三年的〈百官圖〉、〈推委臣下論〉以及他和富弼在慶曆三年（1043）合著的〈上仁宗答詔條陳十事〉均提出此立場；忻州地震後葉清臣、蘇舜欽及韓琦的奏疏也都強調這點。歐陽修慶曆二年所寫的〈為君難論上〉也陳述選人之困難，主張人君不能「力拒群議，專信一人」，暗指仁宗對呂夷簡的信賴會導致「禍敗」。<sup>118</sup>

對於「兵弊」和「人民的困苦」兩個問題，當時如何改善宋軍、安撫民眾都成為重要的議題。在〈上仁宗答詔條陳十事〉裡，范仲淹和富弼強調「修武備」的必要性，認為京師軍備的效率不高，因此難以抵抗戎狄。他們也關心人民的狀況，提倡「減徭役」、「厚農桑」及「均公田」等救援人民困境的政策。<sup>119</sup> 歐陽修在慶曆二年五月的〈準詔言事上書〉裡也仔細討論近幾年兵士訓練、部署和將軍的弊端，以及朝廷應該如何防禦戎狄。<sup>120</sup> 在本文中，他也討論到民力的困處，提出具體的政策來斥責剝削民眾的地方官和胥吏。人民的狀況也是他本年所撰寫〈本論〉中的主要議題之一。

<sup>117</sup> 同前引，頁 145。

<sup>118</sup> 同前引，第 34 冊，卷 730，頁 376-378。關於此文的撰寫日期，見劉德清編，《歐陽修年譜》，收入吳洪澤、尹波主編，《宋人年譜叢刊》第 2 冊，頁 1065。

<sup>119</sup> 李燾，《長編》第 6 冊，卷 143，頁 3438-3442。

<sup>120</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第 31 冊，卷 672，頁 337-343。當時，歐陽修為集賢校理，朝廷「詔三館臣僚上封事及聽請對」，有權力上書。李燾，《長編》第 6 冊，卷 136，頁 3250。本奏書陳列朝廷所面對的「五事」以及有必要克服的「三弊」。

最後，關於「皇權」，范、富二人呼籲仁宗「重命令」，主張「先王重其法令，使無敢動搖，將以行天下之政也」，免得「上失其威，下受其弊」。<sup>121</sup> 歐陽修在〈準詔言事上書〉中也規勸仁宗行使權力親自選才，「以威權督責」將軍並且採用「力行之果斷」態度來執行政策。他認為解決朝廷所面對的問題在於仁宗手上，主張若他活用「慎號令」、「明賞罰」及「責功實」三種「帝王之奇術」，就能像漢武帝和唐太宗「所求無不得，所欲皆如意」。<sup>122</sup>

歐陽修〈進擬御試應天以實不以文賦〉討論改革者如何修正時弊的方案，毫無疑問是一篇規諫之作，之所以利用殿試賦題為託辭呈進此賦，全因當時支持改革的聲音被呂黨壓制，范黨人士不能越職言事，只能等到朝廷公開納諫才能進獻他們的改革政策。也許因此，歐陽修才決定使用賦為載體、漢代事應說為理論框架，勸仁宗多加注意政治上的問題，試圖說服他進行具體政策改革而「變災為祥」。

## 六、結語

本文透過四個個案研究來闡釋北宋律賦的思想意涵，並凸顯出它對思想史研究的重要性。為了達到此目的，筆者使用兩種不同的研究視角來探究北宋四位重要律賦作者——田錫、王禹偁、范仲淹和歐陽修——的作品。在田錫和王禹偁的相關分析中，筆者試圖回答的問題是：兩位的賦作是否能夠闡明他們的思想立場？筆者認為〈五聲聽政賦〉有助於了解田錫進言、聽政的理念，本賦以及其他相關文獻顯示田錫重視古代聖人所設立的聽政制度，認為此制度能夠促進美政的實現。王禹偁〈天道如張弓賦〉、〈橐籥賦〉和〈尺蠖賦〉則闡明他在其他文章中很少提到的宇宙觀議題。此三篇賦闡述聖人之道奠基於宇宙的規則，人類可以透過觀察發現這些貫通萬物的規則並且按照它來修身、治國。

在范仲淹和歐陽修的探究中，筆者的焦點從個人思想轉到歷史背景，將他們的律賦置於不同歷史脈絡來理解。關於范仲淹，筆者透過分析其〈省試自誠而明謂之性賦〉來揭明古文家在唐宋之間對聖賢之性的爭辯，描述范仲淹在其中提出的立場及對其後者的影響。最後，筆者藉著探討歐陽修〈進擬御試應天以實不以文賦〉的撰寫動機和歷史背景主張其為規諫之作，也陳述了當時歐陽修如何在呂、范鬥爭中

<sup>121</sup> 李燾，《長編》第6冊，卷143，頁3443。

<sup>122</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第31冊，卷672，頁337、338、342。

找出新的管道來呈獻他的改革政策。

筆者認為此四個個案研究能夠證明北宋中的律賦有助於闡明一些與思想史有關的問題，因此應該將它視為重要思想史資料之一。早在北宋中，士大夫就指出賦為承載議論的文體，此時許多律賦的內容與論述都帶有思想意涵。然而，與其他類型的資料同樣，筆者也認為律賦有其優缺點，研究者必須注意到某篇律賦的撰寫背景，以及它與所欲探究的研究課題是否有相關性。就是說，律賦並不是一種革命性的、能夠改變我們如何理解北宋思想史的材料，反而它只是另一種值得參考的文類，它的價值在於補充對舊課題的理解，或啟發一些新的或被忽略的問題。儘管只是這樣而已，筆者仍是認為學界應該多關注律賦對思想史研究的潛在價值。

（責任校對：吳克毅、李奇鴻）

## 引用書目

## 一、傳統文獻

- 王 弼 Wang Bi、韓康伯 Han Kangbo 注，孔穎達 Kong Yingda 等正義，《周易正義》*Zhouyi zhengyi*，《十三經注疏分段標點》*Shisanjing zhushu fenduan biaodian* 第 1 冊，臺北 Taipei：新文豐出版 Xinwenfeng chuban，2001。
- 王 銍 Wang Zhi，《四六話》*Siliuhua*，收入王水照 Wang Shuizhao 編，《歷代文話》*Lidai wenhua* 第 1 冊，上海 Shanghai：復旦大學出版社 Fudan daxue chubanshe，2007。
- 孔安國 Kong Anguo 傳，孔穎達 Kong Yingda 等正義，《尚書正義》*Shangshu zhengyi*，《十三經注疏分段標點》*Shisanjing zhushu fenduan biaodian* 第 2 冊，臺北 Taipei：新文豐出版 Xinwenfeng chuban，2001。
- 老 子 Laozi 著，河上公 Heshanggong 章句，《宋刊老子道德經》*Songkan Laozi Daodejing*，福州 Fuzhou：福建人民出版社 Fujian renmin chubanshe，2008。
- 李 廌 Li Zhi 撰，孔凡禮 Kong Fanli 點校，《師友談記》*Shi you tan ji*，《唐宋史料筆記叢刊》*Tang Song shiliao biji congkan*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2002。
- 李 燾 Li Tao 撰，上海師範大學古籍整理研究所 Shanghai shifan daxue guji zhengli yanjiusuo、華東師範大學古籍整理研究所 Huadong shifan daxue guji zhengli yanjiusuo 點校，《續資治通鑑長編》*Xu zizhi tongjian changbian*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2004。
- 李調元 Li Diaoyuan，《賦話》*Fuhua*，臺北 Taipei：世界書局 Shijie shuju，1964。
- 阮 元 Ruan Yuan 審定，盧宣旬 Lu Xuanxun 校，《禮記注疏》*Liji zhushu*，《重校宋本十三經注疏附校勘記》*Chongkan Songben shisanjing zhushu fu jiaokanji* 第 5 冊，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2013。
- 范 曄 Fan Ye 撰，李賢 Li Xian 等注，《後漢書》*Houhanshu* 第 3 冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1965。
- 胡 柯 Hu Ke 編，吳洪澤 Wu Hongze 校點，《廬陵歐陽文忠公年譜》*Luling Ouyang Wenzhong gong nianpu*，收入吳洪澤 Wu Hongze、尹波 Yin Bo 主編，《宋人年譜叢刊》*Songren nianpu congkan* 第 2 冊，成都 Chengdu：四川大學出版社 Sichuan daxue chubanshe，2003。

- 胡 瑗 Hu Yuan 撰，倪天隱 Ni Tianyin 述，《周易口義》*Zhouyi kouyi*，《景印文淵閣四庫全書》*Yingyin Wenyuange siku quanshu* 經部第 8 冊，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1983。
- 祝 堯 Zhu Yao，《古賦辯體》*Gufu bianti*，《景印文淵閣四庫全書》*Yingyin Wenyuange siku quanshu* 集部第 1366 冊，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1983。
- 班 固 Ban Gu 撰，顏師古 Yan Shigu 注，《漢書》*Hanshu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1964。
- 脫 脫 Tuotuo 等，《宋史》*Songshi* 第 28 冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1977。
- 曾棗莊 Zeng Zaozhuang、劉琳 Liu Lin 主編，《全宋文》*Quan Songwen*，上海 Shanghai：上海辭書出版社 Shanghai cishu chubanshe，2006。
- 董 誥 Dong Gao 等編，《全唐文》*Quan Tangwen* 第 7 冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1983。
- 劉 勰 Liu Xie 著，范文瀾 Fan Wenlan 註，《文心雕龍註》*Wenxin diaolong zhu* 上冊，北京 Beijing：人民文學出版社 Renmin wenxue chubanshe，2006。
- 歐陽修 Ouyang Xiu 著，李逸安 Li Yi'an 點校，《歐陽修全集》*Ouyang Xiu quanji* 第 3 冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2001。
- 歐陽修 Ouyang Xiu 撰，徐無黨 Xu Wudang 註，《新五代史》*Xin Wudaishi* 第 3 冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1974。
- 歐陽修 Ouyang Xiu、宋祁 Song Qi，《新唐書》*Xin Tangshu* 第 3 冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2006。
- 韓 愈 Han Yu，《韓昌黎集》*Han Changli ji*，臺北 Taipei：河洛圖書出版社 Heluo tushu chubanshe，1975。
- 鬻 熊 Yu Xiong，《鬻子》*Yuzi*，《景印文淵閣四庫全書》*Yingyin Wenyuange siku quanshu* 子部第 848 冊，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1983。

## 二、近人論著

- 于雯霞 Yu Wenxia，〈歐陽修易學與〈秋聲賦〉的天人建構〉“Ouyang Xiu Yixue yu ‘Qiusheng fu’ de tian ren jiangou”，《齊魯學刊》*Qilu xuekan*，1，曲阜 Qufu：2014，頁 123-129。
- 王 彬 Wang Bin，〈仕進羽翼 一往清泚——王禹偁律賦研究〉“Shijin yuyi yiwang qingci: Wang Yucheng lüfu yanjiu”，《成都大學學報》（社會科學版）*Chengdu daxue xuebao (shehui kexue ban)*，6，成都 Chengdu：2017，頁 74-81。

- \_\_\_\_\_，〈宋初的黃老思想與律賦〉“Songchu de Huanglao sixiang yu lüfu”，《濟南大學學報》（社會科學版）*Jinan daxue xuebao (shehui kexue ban)*，5，濟南 Jinan：2017，頁 73-78。
- \_\_\_\_\_，〈范仲淹的《賦林衡鑒》及其在宋代的影響重估〉“Fan Zhongyan de Fulin hengjian ji qi zai Songdai de yingxiang chonggu”，《北京社會科學》*Beijing shehui kexue*，7，北京 Beijing：2018，頁 87-96。
- 王文亮 Wang Wenliang，〈中國聖人論〉*Zhongguo shengren lun*，北京 Beijing：中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe，1993。
- 王延梯 Wang Yanti、裴傳永 Pei Chuanyong，〈王禹偁論政賦略論〉“Wang Yucheng lunzhengfu luelun”，《文史哲》*Wenshizhe*，5，濟南 Jinan：1990，頁 89-92。
- 王東晨 Wang Dongchen，〈儒家思想對王禹偁辭賦的影響〉“Rujia sixiang dui Wang Yucheng cifu de yingxiang”，《遼東學院學報》（社會科學版）*Liaodong xueyuan xuebao (shehui kexue ban)*，3，丹東 Dandong：2011，頁 70-75。
- 何玉蘭 He Yulan，〈「諍臣」之賦卻平易——田錫賦芻議〉“Zhengchen’ zhi fu que pingyi: Tian Xi fu chuyi”，《樂山師範高等專科學校學報》*Leshan shifan gaodeng zhuanke xuexiao xuebao*，4，樂山 Leshan：1999，頁 37-40。
- 李曰剛 Li Yue-gang，〈辭賦流變史〉*Cifu liubianshi*，臺北 Taipei：文津出版社 Wenjin chubanshe，1987。
- 林天祥 Lin Tien-hsiang、蔡舜寧 Tsai Sung-ning，〈現實與理性——論宋賦的一個傾向〉“Xianshi yu lixing: lun Songfu de yi ge qingxiang”，《國立臺灣科技大學人文社會學報》*Guoli Taiwan keji daxue renwen shehui xuebao*，11.2，臺北 Taipei：2015，頁 163-182。
- 洪順隆 Hung Shun-lung，〈范仲淹的賦與他的文學觀〉“Fan Zhongyan de fu yu ta de wenxueguan”，《國立編譯館館刊》*Guoli bianyiguan guankan*，18.1，臺北 Taipei：1989，頁 225-250。
- \_\_\_\_\_，〈范仲淹賦評注〉*Fan Zhongyan fu pingzhu*，臺北 Taipei：國立編譯館 Guoli bianyiguan，1996。
- \_\_\_\_\_，〈辭賦論叢〉*Cifu luncong*，臺北 Taipei：文津出版社 Wenjin chubanshe，2000。
- 祝尚書 Zhu Shangshu，〈試論宋初西蜀作家田錫〉“Shilun Songchu Xishu zuojia Tian Xi”，《四川大學學報》（哲學社會科學版）*Sichuan daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)*，2，成都 Chengdu：1990，頁 64-70。
- \_\_\_\_\_，〈北宋古文運動發展史〉*Beisong guwen yundong fazhanshi*，成都 Chengdu：巴蜀書社 Bashu shushe，1995。



- \_\_\_\_\_, 《宋代科舉與文學考論》 *Songdai keju yu wenxue kaolun*, 鄭州 Zhengzhou : 大象出版社 Daxiang chubanshe, 2006。
- \_\_\_\_\_, 〈論宋體律賦〉“Lun Songti lüfu”, 《社會科學研究》 *Shehui kexue yanjiu*, 5, 成都 Chengdu : 2006, 頁 161-169。
- 馬積高 Ma Jigao, 《賦史》 *Fushi*, 上海 Shanghai : 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 1998。
- \_\_\_\_\_, 《歷代辭賦研究史料概述》 *Lidai cifu yanjiu shiliao gaishu*, 北京 Beijing : 中華書局 Zhonghua shuju, 2005。
- 張高評 Chang Kao-ping, 《宋詩之新變與代雄》 *Songshi zhi xinbian yu daixiong*, 臺北 Taipei : 洪葉文化 Hongye wenhua, 1995。
- 陳自力 Chen Zili, 〈逢本《鬻子》考辨〉“Pangben Yuzi kaobian”, 《廣西大學學報》(哲學社會科學版) *Guangxi daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)*, 1, 南寧 Nanning : 2000, 頁 63-70。
- 陳玠妃 Chen Chieh-fei, 《王禹偁辭賦研究》 *Wang Yucheng cifu yanjiu*, 臺中 Taichung : 逢甲大學中國文學系碩士論文 Fengjia daxue Zhongguo wenxue xi shuoshi lunwen, 2006。
- 陳韻竹 Chen Yun-ju, 〈歐陽修辭賦研究〉“Ouyang Xiu cifu yanjiu”, 《中華學苑》 *Zhonghua xueyuan*, 35, 臺北 Taipei : 1987, 頁 107-170。doi: 10.30406/JCA.198706\_(35).0006
- 孫德春 Sun Dechun, 《范仲淹律賦研究》 *Fan Zhongyan lüfu yanjiu*, 西安 Xi'an : 西北大學碩士論文 Xibei daxue shuoshi lunwen, 2010。
- 許結 Xu Jie, 〈宋代科舉與辭賦嬗變〉“Songdai keju yu cifu shanbian”, 《復旦學報》(社會科學版) *Fudan xuebao (shehui kexue ban)*, 4, 上海 Shanghai : 2012, 頁 26-35。
- 許瑤麗 Xu Yaoli, 〈范仲淹《賦林衡鑒》與宋體律賦的定調〉“Fan Zhongyan Fulin hengjian yu Songti lüfu de dingdiao”, 《四川師範大學學報》(社會科學版) *Sichuan shifan daxue xuebao (shehui kexue ban)*, 6, 成都 Chengdu : 2012, 頁 87-94。
- 黃啟方 Huang Qi-fang, 《王禹偁研究》 *Wang Yucheng yanjiu*, 臺北 Taipei : 學海出版社 Xuehai chubanshe, 1979。
- 曾棗莊 Zeng Zaozhuang, 〈論宋代律賦〉“Lun Songdai lüfu”, 《文學遺產》 *Wenxue yichan*, 5, 北京 Beijing : 2003, 頁 47-61。
- \_\_\_\_\_, 《宋文通論》 *Songwen tonglun*, 上海 Shanghai : 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe, 2008。

- 鈴木虎雄 Suzuki Torao 著，殷石驪 Yin Shiqu 譯，《賦史大要》*Fushi dayao*，太原 Taiyuan：山西人民出版社 Shanxi renmin chubanshe，2015。
- 詹杭倫 Zhan Hanglun、李立信 Lee Li-hsin、廖國棟 Liao Kuo-tung，《唐宋賦學新探》*Tang Song fuxue xintan*，臺北 Taipei：萬卷樓圖書 Wanjuanlou tushu，2005。
- 廖國棟 Liao Kuo-tung，〈秦觀的賦論與賦作初探〉“Qin Guan de fulun yu fuzuo chutan”，《成大中文學報》*Chengda Zhongwen xuebao*，10，臺南 Tainan：2002，頁 31-47。
- 鄭雅文 Cheng Ya-wen，〈從孫何、范仲淹、秦觀的賦學理論看北宋律賦之發展〉“Cong Sun He, Fan Zhongyan, Qin Guan de fuxue lilun kan Beisong lüfu zhi fazhan”，《雲漢學刊》*Yunhan xuekan*，5，臺南 Tainan：1998，頁 65-80。
- 劉培 Liu Pei，〈論田錫辭賦的新變〉“Lun Tian Xi cifu de xinbian”，《文史哲》*Wenshizhe*，4，濟南 Jinan：2001，頁 75-79。
- \_\_\_\_\_，〈北宋後期的科舉改革與辭賦創作〉“Beisong houqi de keju gaige yu cifu chuangzuo”，《四川大學學報》（哲學社會科學版）*Sichuan daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)*，2，成都 Chengdu：2005，頁 106-111。
- \_\_\_\_\_，〈論王禹偁辭賦對風雅傳統的發揚光大〉“Lun Wang Yucheng cifu dui Fengya chuantong de fayang guangda”，《山東大學學報》（哲學社會科學版）*Shandong daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)*，4，濟南 Jinan：2005，頁 36-41。
- \_\_\_\_\_，〈論歐陽修對賦境賦藝的開拓〉“Lun Ouyang Xiu dui fujing fuyi de kaituo”，《南京師大學報》（社會科學版）*Nanjing shida xuebao (shehui kexue ban)*，3，南京 Nanjing：2005，頁 105-109。
- \_\_\_\_\_，〈兩宋辭賦史〉*Liang Song cifu shi*，濟南 Jinan：山東人民出版社 Shandong renmin chubanshe，2012。
- 劉泰江 Liu Tai-chaung，〈宋初律賦特色〉“Songchu lüfu tese”，《問學集》*Wenxue ji*，17，臺北 Taipei：2010，頁 146-155。doi: 10.29450/wenxueji.201005.0008
- 劉德清 Liu Deqing 編，《歐陽修年譜》*Ouyang Xiu nianpu*，收入吳洪澤 Wu Hongze、尹波 Yin Bo 主編，《宋人年譜叢刊》*Songren nianpu congkan* 第 2 冊，成都 Chengdu：四川大學出版社 Sichuan daxue chubanshe，2003。
- 諸葛憶兵 Zhuge Yibing，《范仲淹研究》*Fan Zhongyan yanjiu*，北京 Beijing：中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe，2010。
- 顧柔利 Ku Jou-li，《北宋文賦綜論》*Beisong wenfu zonglun*，臺北 Taipei：萬卷樓圖書 Wanjuanlou tushu，2007。

- Bol, Peter K. *"This Culture of Ours": Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*. Stanford: Stanford University Press, 1992. doi: 10.1515/9780804765756
- Egan, Ronald C. *The Literary Works of Ou-yang Hsiu (1007-72)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Skonicki, Douglas. "Employing the Right Kind of Men: The Role of Cosmological Argumentation in the Qingli Reforms," *Journal of Song-Yuan Studies*, 38, 2008, pp. 39-98.
- Williams, Nicholas Morrow. "Introduction: The Rhapsodic Imagination," in Nicholas Morrow Williams (ed.), *The Fu Genre of Imperial China: Studies in the Rhapsodic Imagination*. Leeds: Arc Humanities Press, 2019, pp. 1-15. doi: 10.1515/9781641893336-002

## *Lüfu* as Sources for Northern Song Intellectual History

**Douglas Edward Skonicki**

Department of Chinese Literature  
National Tsing Hua University  
douglas@mx.nthu.edu.tw

### ABSTRACT

Scholars of Northern Song *lüfu* 律賦 have observed that the authors of the time wrote *lüfu* to voice arguments, resulting in compositions that expressed important opinions about significant intellectual issues of the time. Yet, despite this well-established consensus, and the survival of numerous *lüfu* by the leading intellectuals of the period, Northern Song *lüfu* have by and large failed to attract the interest of intellectual historians. In this paper, I attempt to address this gap in our understanding of the Northern Song intellectual milieu by conducting a preliminary examination of the function and import of *lüfu* during the period. I focus my analysis on the *lüfu* composed by four early Song proponents of *guwen* 古文: Tian Xi 田錫, Wang Yucheng 王禹偁, Fan Zhongyan 范仲淹 and Ouyang Xiu 歐陽修. In my examination of Tian Xi and Wang Yucheng, I look at how *lüfu* can shed light on their individual thought, whereas in my analysis of Fan and Ouyang, I attempt to situate their *lüfu* within larger historical contexts in an effort to determine their intellectual significance. Through these four case studies, I hope to demonstrate the value of *lüfu* as sources for Northern Song intellectual history and show that they have the potential to broaden our understanding of this important period.

**Key words:** rhapsodies, Northern Song intellectual history, Tian Xi 田錫, Wang Yucheng 王禹偁, Fan Zhongyan 范仲淹, Ouyang Xiu 歐陽修

(收稿日期：2020. 2. 19；修正稿日期：2020. 4. 28；通過刊登日期：2020. 5. 22)