

評姜鵬，《北宋經筵與宋學的興起》

上海：上海古籍出版社，2013，244 頁

李長遠*

自二十世紀八十年代以來，宋代思想的研究逐漸脫離純粹觀念史的取徑，走向融合思想史與社會史的研究方法，某種程度反映了「新文化史」(new cultural history)的趨勢。近三十多年來，研究者將思想和思想家置於具體的歷史情境和社會脈絡中來討論，取得相當豐碩的成果，呈現了跨領域史學研究的開創性。2003 年余英時的《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》出版後，在學界引起相當大的迴響，宋代思想史的研究視角轉向了政治史的領域，思想學說和政治活動、權力運作間的交織互動，成為重新思索宋代儒學或道學形成的歷史變因。本書的研究取徑呼應了此一新動向，同樣透過政治史的解讀來理解「宋學」的成因。作者姜鵬目前任教於上海復旦大學，為大陸新生代的宋史學者，師從中國學術思想史名家朱維錚，主要研究領域為宋代思想史、史學史。本書在博士論文的基礎上修訂而成，其中一個基本預設是，宋代學術文化的形成和士人的政治參與有密切的關連性，因此思想史的研究不能忽視具體的政治活動和制度變遷等因素。作者將宋代「經筵」視為一個君主和士大夫觀念交流的「制度平

* 國立臺灣大學歷史學系博士

臺」，透過考察其形成與發展，剖析思想觀念如何藉由制度的運作和政治權力對話，進而引導政策的走向；同時也思考士人如何利用制度所提供的政治環境，宣揚或調整自己的思想學說。因此，本書並非傳統的制度史或思想史的作品，而是在兩項因素之交疊互攝中，發掘動態的政治運作及思想創造的過程，從而對「宋學」的形成提出新的解釋。

本書除了〈緒論〉、〈結論〉外，共分為六章。前三章主要考察經筵制度的成立、內容和職能變化，後三章則分別說明經筵講讀活動對於士人的經史之學和「師道」觀念的影響。以下先簡要介紹各章內容。

第一章考察宋初文治政策的背景及早期經典講讀活動的內容。作者認為宋代經筵的出現，源自宋太宗(976-997在位)「文治」導向的治國策略。太宗躬作讀書表率，任命了第一位翰林侍讀，也為諸子設置王府侍講。但一開始的侍讀官員只是「陪讀」，並未肩負教諭的責任。咸平二年(999)，真宗(997-1022在位)正式設置翰林侍讀學士與侍講學士，侍讀學士的核心成員是真宗在藩邸時的舊臣，主要提供政治上的顧問諮詢，而非專職經典講說；侍講學士雖負有解說經典的基本職責，卻也不是唯一的經典講說官。此時講讀活動與職官任命仍是分離的。不過，經筵的具體職能雖尚未確立，君主接受儒學教育以厚植學養、提高治國能力的觀念，卻已隱然成形。真宗任用儒士、加強對皇子教育的舉措，恰是日後經筵制度化的先聲。

第二章說明經筵制度化的過程及其在政治文化上的意義，並考論仁宗(1022-1063在位)至哲宗(1085-1100在位)時代經筵官的組成性質。作者指出，仁宗幼年即位是經筵制度化的重要契機。由於在即位前未能完成經典教育，仁宗早期的經筵講習形式，事實上是皇儲教育的延續或升格。「經筵」一詞在此時正式出現，侍講、侍讀學士的職能也由陪讀、備顧問轉向真正的教育。此外，由於仁宗是在經筵接受教育，講讀官員對他而言，便具有一種「師儒」或「師臣」的身分，「師道」

觀念因而逐漸出現，君臣關係也萌生新的變化。更重要的是，成年後的仁宗不僅保留這些御前講座，並且使之制度化，包括進一步明確講讀官的職責，經筵參與人員、地點、時間的相對穩定等，此後的成年君主仍持續在經筵接受教育，宋代經筵於是成為常規化的帝王教育體制。最後，作者考論仁宗至哲宗朝的經筵官，指出經筵官員結構變化的基本特徵包括：一、仁宗時期經筵詮釋經典的風格由名物訓詁為主的「經漢學」，逐步過渡到討論義理性命的「經宋學」，以切近君主讀書而擇術的需求；二、侍讀官的結構趨向複雜化，多數的侍讀官員都以他職兼任，人員調整也相當頻繁；三、侍講官員的人數和成員則相對穩定，他們主要在經筵活動，以符合經典必須連續講授的要求。

第三章討論宋代經筵如何由一個文化、教育的場域，逐漸轉化為兼具政治功能的「政治空間」。作者所欲說明的「政治空間」有兩層含義，其一是作為物理存在的空間，再者是具有某種特定功能的「職能空間」。就物理空間而言，太宗和真宗聽講、研讀經典的場所有較大的隨意性，通常選擇在內殿、後苑等私人性質極強的場域，說明君主個人的文化生活和政治空間的疏遠。到了仁宗時代，經筵的地點固定下來，活動範圍大致在便殿區的東側，不再安排於後苑等屬於皇帝私人的生活空間。便殿區同時也是北宋皇帝聽政、訪對的地點，已具有相當的公共性和政治性。若從職能的角度來看，仁宗接受經筵教育的目的是培養治國施政的能力，講讀官藉由解讀經史的機會闡述政治理念或涉及具體政務的討論，也是其附加的功能。慶曆年間，西夏用兵的問題一度成為朝堂大事，相關的話題也經常出現在經筵中，可見經筵活動與現實政務之間的關係正逐步加強。進入神宗(1067-1085 在位)時代，經筵官的組成人員和許多部門官員的重合率提高，在新法推行之初，經筵一度成為抒發不同政治理念或對新法表態的重要場合。在經筵中討論時政逐漸成為正常現象，經筵乃轉型成為具有公共性的

政治空間。

第四章考察經筵活動如何影響宋代經學及「四書」體系的形成。作者首先指出，仁宗早期代表漢唐注疏傳統的「孫奭(962-1033)系」講讀官，逐漸被新經學風潮下的士大夫所取代。人事結構的代換，反映經筵為符合「帝王之學」的教學要求，解經方式必須更適切於實用的傾向。其次，經筵提供北宋士大夫一個結合經典講說和政治參與的制度平臺，作者以范祖禹(1041-1098)解說《大學》的「八綱目」為例，說明當時的儒學者試圖透過經筵講學塑造帝王的個人品格，進而影響帝國的政治。因此，《大學》文本的闡述具有特定的政治語境，「修、齊、治、平」理論的形成和君主的品德教育是分不開的。再者，余英時曾提出一項論證：《中庸》在宋初是由好禪的試官將其列入科舉的命題，而由釋氏回流至儒門；針對此一論證，作者指出《中庸》一開始進入北宋統治階層的視野，主要是為了申述「修身治人之道」，而非出於對佛、儒交辨的理論興趣。也就是說，宋儒的思想學說並非純粹的理論思辨，而是在與政治的互動中漸次展開。作者最後討論王安石(1021-1086)如何利用經筵作為其「一道德」、「佐治道」的手段。為了使神宗接受自己的學術理念以推行新政，王安石除了利用經筵闡述自己的思想，也推薦門生子弟出任經筵講官，經筵於是成為學說與政術磨合、互動的場域。新學不僅由此取得官方意識型態的地位，也彰顯其深刻的經世意涵。

第五章討論經筵活動對於宋代史學所產生的影響。宋代經筵讀史的目的，在使君主借鑒前事、瞭解治道，因此教材的選擇便蘊含強烈的政治性和經世意義。司馬光(1019-1086)一開始撰述《資治通鑑》的目的也是希望透過稽古而達到「至治」，他於熙寧初年開始在經筵中進讀部分篇章，因新法的推行，又利用經筵的機會，假史事以評議時政。司馬光與王安石雖然在學術見解和政治理念上多有分歧，但都接受透

過經筵講讀，以學理指導政術的基本預設。只是史學不同於經學，如何從複雜、多變的歷史經驗中提煉出統一、永恆的「道」，為現實政治提供準則，也成為司馬光撰述《資治通鑑》所面臨的思想課題。作者認為，司馬光雖已意識到這點，但真正落實這項工作的是協助編修《資治通鑑》的范祖禹。范祖禹在《唐鑒》中表現出更純粹的道德主義立場，其歷史評論和史學筆法都明顯偏向程頤的道學思維，包括正統論的觀點和反功利主義的傾向。范祖禹也擔任過經筵官，他撰寫《唐鑒》的目的正是為了進呈君主，以協助提升其個人的道德涵養及處事能力。因此作者認為，《唐鑒》擇別的條目不只對時事有極強的針對性，同時也是在描繪一幅理想的帝王肖像。史學編撰和道德意識同樣透過經筵而與政治產生連結。

第六章說明經筵如何形塑宋人的君臣觀及「師道」意識，並檢討經筵「坐講」爭議的原因。作者一開始引用馮元(975-1037)為真宗解說《易·泰卦》的例子，說明宋初政治倫理中「君尊臣卑」的觀念。但自仁宗朝以降，卻發生了變化。這一方面是由於君主的個人權威逐漸下降，另一方面則是經筵的制度化，使士大夫能夠以儒家價值規範君權，確立「師道」的觀念，從而形塑理想的君臣關係。從中唐古文運動開始，「師道」觀念便持續受到重視，但授業指導的對象一直是士子後學，未曾規範到君主。恰是因為經筵的運作和發展，儒家士人才得以載「道」之姿而為王者「師」。王安石在經筵中提出「坐講」的形式，正反映了「道尊於君」的「師道」意識。程頤(1033-1107)也同意身負君王成德教育的經筵官理當「坐講」，以表示尊儒重道，可見這是士大夫普遍的看法。然而，在儒家官員中也有反對「坐講」的聲音。對此，作者提出的解釋是：經筵的侍讀、侍講學士在制度上淵源於宋初具有待詔性質的官員，由於待詔或供奉的成員多是技術雜流，地位卑微，因此經筵官本質上是「侍臣」抑或「師臣」的觀念分歧，才是

形成此一爭論的關鍵。

本書在思想史的研究上另闢蹊徑，跳脫單純解讀文本、辨析觀念的方法，以宋代經筵的成立和變遷為主線索，細緻地鋪敘制度性因素的轉折、政治活動場景的更替，透過具體的時空脈絡考察思想學說形成的可能原因。此一做法避免將思想觀念過於抽離具體的語境，同時豐富讀者的歷史理解與想像。作者在第三章引入日本學者平田茂樹提出的「政治空間」概念，用以觀察政治活動中的物理存在、溝通關係和決策過程。作者運用此分析模式闡述經筵活動的場域變化，以及經筵如何在文化、教育的目的之外，附加上政治討論和協商的功能。¹這一巧妙的移用，恰為之後三章討論思想觀念的形成，提供了具體可辨的歷史場景。整體而言，作者將宋代思想的發展落實在有跡可循的權力之網中，充分表現了政治史和思想史結合的研究成果。

此外，作者對於經筵的研究，不僅止於考察組織形式和人員規章，而是突破以往制度史的敘述框架，分析制度背後微妙的權力運作，以及君主和儒家官員如何憑藉制度而形成思想、話語的交流場域。因此，作者筆下的制度不再是平面的結構或死板的規條，而呈現為一動態的歷史過程。讀者可以發現，經筵是多元因素匯聚的場所，其本身的機制不斷在改變，也同時在塑造新的政治文化；它既可以視為宋代士人向君主傳達儒家價值的手段，也是不同思想學說角力競逐的場合。簡單的制度卻透露出多樣的視野和張力，充分展現作者優異的論述分析能力。較可惜的是，君主在經筵制度化之後，轉而成為被動的角色，似乎低估了宋代君權的影響力。另外值得一提的是，作者在探討經筵

¹ 平田茂樹著，林松濤、朱剛等譯，《宋代政治結構研究》（上海：上海古籍出版社，2010），〈解讀宋代的政治空間〉，頁 289-333。此文譯自〈宋代的政治空間を如何に読むか〉，原收在《大阪市立大學東洋史論叢》，別冊特集号「文献資料学の新たな可能性3」（大阪，2007），頁 219-243。

「坐講」的爭議時，並不從思想、學理的角度追究其原因，而是找尋制度性的因素，說明職官系統導致的觀念分歧。可見制度並非生硬的存在，無形中也規範人的思考和價值觀。本書將制度研究納入權力結構、政治運作及思想論辯等綜合性的課題中討論，的確帶給讀者別開生面的歷史思考，也展示了鄧小南所提出的「活的制度史」研究的新方向。²

然而，由於本書所涵蓋的議題廣泛，且涉及各種思想學說的討論，因此評者認為仍有以下幾點值得商榷。首先，作者在〈緒論〉中詳細梳理「宋學」一詞的各種定義，顯示其清楚意識到學界對「宋學」的概念有複雜而多樣的解釋。歸納而言，作者認為「宋學」涵括以下幾個意義：一、在經學詮釋方法上，相對於「漢學」而言的「宋學」；二、指涉有宋一代學術、思想、文化、藝術等等的整體表現；三、專指宋代的儒學，但較寬泛的涵蓋各個學術流派；四、作為「理學」或「道學」的同義詞。³作者在本書中主要採取第三種定義，故在說明經筵活動對於宋代儒學所產生的效應時，也討論了王安石、司馬光和程頤等各學派的代表人物。但在分析仁宗前、後期經筵解經風格的變化時，作者又使用了第一種定義作說明；另外在論證經筵對後世儒學的影響時，也會把南宋「道學」作為一個特定的對象。因此，作者雖已意識到「宋學」一詞的複雜性，並且小心使用，但仍無法避免因課題的改變，而使用相對窄化的概念進行說明。這裡凸顯了作者的難處，即雖然本書有意拓展「宋學」指涉的範圍，打破既有以道學或理學為主的宋代思想史圖像，但實際上並沒有真正跨足到儒學之外；而放寬「宋學」定義的同時，卻削弱了其分析效力，在具體議題上仍採取了

² 鄧小南，〈走向「活」的制度史——以宋代官僚政治制度史研究為例的點滴思考〉，《浙江學刊》，2003：3（杭州，2003），頁99-103。

³ 姜鵬，《北宋經筵與宋學的興起》，頁1-12。

原有的特定用法。於是在論述中，呈現「宋學」、「經宋學」和「道學」等詞語因討論焦點不同而交互運用、不斷轉換的情況，反而容易造成讀者混淆。

其次，由於作者將視角侷限在儒學本身，也就預設了士人群體僅承載單一的儒學傳統，宋代經筵自然就成為一種「儒學的制度化」。⁴這個界定在仁宗朝經筵定型化之後並沒有太大問題，但在仁宗初年以前卻有掩蓋其他思想因子的疑慮。正如作者也注意到，宋初的政治意識形態有極強的包容性，御前講說道家經典，或以《老子》、《莊子》為科考命題的例子並不罕見。⁵天聖九年(1031)在經筵官孫奭致仕辭陛時，仁宗還命孫奭和馮元各講《老子》三章，顯示早期講讀的內容並不只有儒家經典，也意謂著宋初君臣在理解治國策略時，「道」的內涵是相對寬廣的。但由於作者將經筵成熟後的儒家式教育視為普遍性的特色，因此只關注到仁宗朝的儒學從「經漢學」走向「經宋學」的過渡，而忽略了可能是更重要的「儒道」意識的高漲。宋代士人更清楚地定義「道」的內涵，早期講讀較寬泛的經典選擇也逐漸限縮於某些被認為重要的儒家經典，而排除了其他非儒家的因素。換言之，作者自始即將宋代士大夫的學養等同於儒學，故未能進一步發掘士人文

4 書中多次提到「儒學的制度化」，把經筵視為是「儒學的制度化」本身，即設定了作者的觀察視角未能超出儒學的範圍之外。參見姜鵬，《北宋經筵與宋學的興起》，頁 22、59、62。

5 作者已談到北宋初年政治文化中的多元性質，並舉淳化三年(992)太宗親策進士科賦題「卮言日出」，是出自《莊子·寓言》的典故，但卻未對此一現象如何走向「儒學的制度化」作進一步的分析。參見姜鵬，《北宋經筵與宋學的興起》，頁 48-49。除此之外，宋初在御前講說道家經典的例子頗多，如崔頤正(922-1000)為太宗講《莊子》、崔偓佺(928-1006)為真宗講《道德經》，兩人還都有為真宗講說《尚書·大禹謨》的記載。參見脫脫等，《宋史》(臺北：鼎文書局，1978)，卷 6，〈真宗本紀〉，頁 109；卷 431，〈崔頤正傳〉，頁 12822-12823。

化中其他內涵的變化，遺失了某些思想史的重要轉折，也多少限制了我們對於宋代經筵意義的理解。

第三，經筵固然對宋代學術的發展產生了諸多影響，但作者在論述時偶會將其視為決定性因素，致使出現一些片面的論斷。比如關於《大學》八條目的論說，作者認為它是從正君心的「帝王學」角度被設計出來的；然而，《大學》的發揮一開始並非專就君主而言，其主要是士人尋求「內聖外王」的思想依據——由完善自身道德而自認可肩負起經世的責任。作者所見《大學》初次出現在經筵是元祐五年(1090)的事，前此宋儒已多有論及。因此，只能說經筵擴大了它的效用，而非產生《大學》之道的主要原因。此外，作者對於「道統」的說法也頗有疑義。在討論「師道」意識的提升時，「道統」被認為是由「師道」所衍生出的觀念，在規範君權和指導政治的意義上，形成與「政統」相抗衡的學說。⁶不能否認道統思想中蘊含為「君師」的概念，但「道統」一詞的內涵相當複雜，且經歷長時間的醞釀和演變。作為廣義的儒學傳道統緒的觀念，可追溯至中唐韓愈(768-824)的〈原道〉篇，影響了晚唐至宋初的儒學復興思潮；若專就「道統」一詞的發揮，則首見於朱熹(1130-1200)的《中庸章句·序》，而後成為理學家思想信仰的譜系源流。⁷上述二者皆寓含儒家的文化價值和建構政治、社會的理想，並具有排斥異端的傾向，故單以師道作為道統的核心內涵，似乎過度窄化了道統在儒學思想中的意義。

⁶ 姜鵬，《北宋經筵與宋學的興起》，頁 214。

⁷ 關於韓愈道統說的建立，參見陳寅恪，〈論韓愈〉，收入陳寅恪，《金明館叢稿初編》(北京：三聯書店，2001)，頁 319-321。對於理學家使用「道統」一詞的分梳及討論，可見陳榮捷，《宋明理學之概念與歷史》(臺北：中央研究院文哲研究所，1996)，頁 295-296；余英時，《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》(臺北：允晨文化出版公司，2003)，頁 32-67。

第四，作者在說明某一思想論述的形成時，往往從經筵的角度出發，偏向採取與自己詮釋方向一致的解讀方式，導致泛政治化的解釋。例如作者曾提到，新法施行前後的「洛陽士大夫集團，對於『中庸』或『中和』的討論，其真實意圖正在於將君主的心與學從新學、新法的困囿中拯救出來」。⁸作者所引的兩個例子是張方平(1007-1091)的〈論時政要務〉和司馬光寫於元豐七年(1084)的〈中和論〉。由於沒有直接證據可以說明兩人寫作的對象和意圖，因此上述的推測其實相當危險。況且，司馬光撰寫〈中和論〉的背景是有跡可循的，在元豐五年(1082)他和范鎮(1007-1088)的往來書信中，已可見到兩人討論「中和」思想的文字。這些書信圍繞「中和」說而展開的談辯主題包括治心、養氣、作樂和養生等，並未有明顯的政治指涉。〈中和論〉的結語也談到：「君子守中和之心，養中和之氣，既得其樂，又得其壽，夫復何求哉？」⁹可以說和范鎮的思想論辯一脈相承。因此，把〈中和論〉解釋為對新學和新法的回應，反而使其脫離洛陽期間的論學語境。這也提醒我們，宋代士人的政治參與以及對於公共事務的關注，固然是發掘其思想動機的重要面向，但也不應忽略士人生活中私領域的人際網絡和知識交流，而這部分往往能補足政治文化所遺漏的一些思想環節。

最後，呈現制度與思想間的聯繫互動是本書的一個優點，但若說到相互影響，則必然有因果關係。作者在第四章談到，仁宗時代的新經學風潮和經筵活動並非互不干涉的平行線，既認為在解經上持新見解的學者進入經筵，對經筵的教學內容產生影響，卻同時又下了另一

⁸ 姜鵬，《北宋經筵與宋學的興起》，頁 157。

⁹ 司馬光和范鎮討論「中和」的文字，參見司馬光撰，李文澤、霞紹暉校點，《司馬光集》(成都：四川大學出版社，2010)，卷 62，〈答景仁論養生及樂書〉、〈與范景仁書〉、〈答范景仁書〉，頁 1288-1296；卷 71，〈中和論〉，頁 1453-1456。

個結論：「恰恰是經筵成就『帝王之學』的教學要求，對北宋中期新經學風潮的形成產生了巨大影響。」¹⁰這兩個論點似有矛盾，即便是為了說明經筵和當代思潮間存在著緊密聯繫，也必須有更細緻的論證，明確指出彼此的因果關連，而非籠統的解釋。若按照作者的分析，經筵的定型化及形成重要的話語場域，是在仁宗、神宗兩代，這也是北宋儒學多元並立、論辯頻繁的時期。在制度和思想都處於變動劇烈的階段，更具體地指出兩方面的因素如何交流匯通，便顯得更為重要。

綜合而言，本書具有清楚的問題意識，在研究方法上也有所突破，故能別開蹊徑地提供一個觀察宋代思想的新視角。雖然書中部分解釋尚待商榷，但亦可見許多頗具啟發的探索，對於想了解宋代思想和政治文化發展的讀者而言，本書仍是一部值得推薦的作品。

(本文於 2014 年 5 月 27 日收稿，2014 年 9 月 11 日通過刊登)

¹⁰ 姜鵬，《北宋經筵與宋學的興起》，頁 133。