

吾道—— 三教背景下的金代儒學

邱軼皓*

金元之際北部中國的儒學的復興，是金代後期士人群體思想自覺的產物。它要早於趙復之北行，也並非是受到南宋理學知識衝擊的直接結果。相反，它恰恰代表金代儒學士人在新道教、佛教的不斷擠壓下，謀求重新振作的努力。

與以往的學者多強調南宋理學對金代士人的影響不同，本文試圖從金代士人思想發展的內在理路上加以考察。首先，由於北宋後期文化的遺存，金代士人在使用「道」、「道學」等詞彙時，不是指宋代興起的新儒家學說，而是指道教。並且由於代表宋代正統儒學思想菁英士人及其家族大多避兵南下，在金代統治下的北部中國，「新道教」異軍突起，在社會中具有莫大影響，其鋒芒甚至壓倒了儒、釋二家。因此金代士人轉而與佛教合作，力圖與之抗衡，進而謀取自身發展。所以他們不得不對南宋理學家嚴格排斥佛老的言說有所抵制，認為這將「自翦羽翼」。而當南宋「道學」之名傳入北方之初，也曾受到郝經的批評。最終，在金朝統治行將滅亡之前，北方的士人漸漸地建立起了以儒家學說為本的文化認同。「吾道」就是他們用來稱呼自身學術，並藉以與南宋理學相區別的一個術語。而從金代士人倡談「吾道」、「心學」，直到接受南宋傳來的「道學」之名的變化，可以看出金與南宋文化由對峙趨向認同的過程，絕非一帆風順，而是經歷了種種曲折的結果。

關鍵詞：道學 吾道 心學 金代文化 新道教 李純甫 郝經

* 上海復旦大學歷史系博士生

一、前言

絕大多數的研究者都注意到了金代中期實際上發生過一次旨在重建儒學價值與思想秩序的運動，這個時期裡幾乎所有的名士都或多或少地涉身其中。¹這有助於我們避免把金代簡單地看作一個文化的「黑暗時代」，並進而重估其在中國思想發展史上所佔的地位。²當然所謂「儒學復興」部分地是受到了自世宗、章宗兩代崇儒舉措的刺激，也與金代社會的整體漢化有關。但是學界最爲主要的意見分兩類，一類是因北宋文化(包括制度、文章)在金代仍然得到推重，使得學者自然地把金代儒學看作北宋蘇、王之學的延續。³這部分是因爲金代思想中濃

¹ 尤其是對李純甫《諸儒鳴道集說》諸版本研究的深入，使我們將金代學者接觸南宋理學的時限提前至十三世紀初。參考陳來，〈略論諸儒鳴道集〉，收入氏著，《中國近世思想史研究》(北京：商務印書館，2003)，頁1-21；田浩，〈金代思想家李純甫和宋代道學〉，《大陸雜誌》，78：3(臺北，1989)，頁9-13；桂華淳祥，〈「鳴道集說」の一考察〉，《印度學佛教學研究》，58：2(東京，1980)，頁294-296。

² 傅海波(Franke Herbert)曾強調對十二至十三世紀中北方獨特的文化認同的考察使我們無法忽視金代在宋元之間的過渡作用。見 H. C. Tillman & Stephen H. West eds., *China under Jurchen Rule: Essays on Chin Intellectual and Cultural History* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1995), Foreword, p.xxi.

³ 翁方綱言之「程學盛於南，蘇學盛於北」，見翁方綱撰，《石洲詩話》(北京：人民文學出版社，1998)，卷5，頁162；全祖望，《宋元學案》附錄〈蘇學略〉、〈王氏新學略〉，都反映了這種以某個特定流派來概括金代思想面貌的傾向。收入黃宗義著，沈善洪主編，《黃宗義全集》(杭州：浙江古籍出版社，2005)，冊6，卷100，頁882-904。而前者儘管多為文學史研究所引徵，卻也代表了學界的普遍看法，影響更大。見胡傳志，〈蘇學盛於北的歷史考察〉，《文學遺產》，5(北京，1998)，頁54-60；曾棗莊，〈蘇學行於北——論蘇軾對於金代文學的影響〉，《陰山學刊》，

厚的「三教合一」傾向與以上二家的學說不無相似處，部分則是受清代全祖望《宋元學案》以來正統觀點影響所致，不過全氏把金代諸人看成蘇、王別傳目的是爲了將之排斥出理學授受的正統外，而當代學者卻因爲對北宋新儒學有著更爲寬泛的看法，甚至把金代的儒學看作是發育未成熟的理學。例如田浩、三浦秀一的論文中，逕直以「道學」、「道統」來稱呼金代文人倡導的儒家知識。這種過於專注於在金人的著述中發現類似或者傾向於理學的片段的做法，不無忽視其獨特語境的遺憾，也多少有把金代儒士的自覺貶低爲一種「追隨」的傾向。⁴另一類則因爲和金朝並存的南宋理學在後世的巨大影響，使得學者往往傾向於從金與南宋的文化交流一端來攷索它的起因。這樣的判斷或許與北方地區的士人在元代最終服膺南宋理學有關，但這多大程度上代表了金代士人自己的看法，或許仍有值得探討之餘地。

所幸隨著金史研究的深入，現有的成果已大大充實了我們對於金代社會各方面的知識。現有研究中日本學者重視對小地域、新發現石刻史料等進行個案研究，使我們對於朝代更迭之際特定區域的社會狀況有了更爲細緻的瞭解；⁵這雖然和西方學者重視宏觀、重視對菁英

13：4(內蒙古，2000)，頁 10-15。

⁴ H. C. Tillman (田浩)，〈金代的儒教——道學在北中國的印跡〉，《中國哲學》(北京：人民出版社，1988)，卷 14，頁 107-141；田浩、俞宗憲，〈金朝思想與政制概說〉，收入劉子健博士頌壽紀念論集刊行會編，《劉子健博士頌壽紀念宋史研究論集》(東京：同朋舍，1989)，頁 29-42。而田氏對金代儒學水準的判斷，也影響了不少研究者，可參見魏崇武，〈金代理學發展初探〉，《歷史研究》，4：3(北京，2000)，頁 31-44；晏選軍，〈金代理學發展路向考論〉，《北京師範大學學報》，186：6(北京，2004)，頁 74-81。皆認為金代儒學是北宋的遺存，成就不高。

⁵ 「地域社會」的研究，最典型的體現是飯山知保的一系列論文。其主要的研究模式是先設定一個小地區，以長時段的考察來研究地域社會內部各階層的關係與變化。對其方法的簡介，參見吉野正史，〈介紹日本青

文士思想流變的研究代表了兩種不同的取徑，卻都展現了思想演進過程中曾經有過的多重側面。只有匯合兩者的成果，才能更深入地展開進一步的討論。考慮到金代社會構成及其形態與北宋的巨大差異性，尤其是宋金之際菁英階層的轉移，使我們不宜將其簡單看作前者的延續，而是要在一個更為複雜的背景下來考察思想變遷的線索。因而，我們試圖進一步追問的是：1. 北宋的思想遺產在金代以怎樣的面貌被繼承下來；2. 三教思想在金代的彼此競爭與滲透及其意義；3. 金代儒學在多大程度上恢復了北宋儒學中業已成爲共識的政治理想和學術話語。4. 我們應當如何評價金末儒學復興運動的意義。

二、金代思想的展開——宋室南遷後的北方菁英層及其思想

由女真族爲統治民族而建立的金朝，雖然直接導致了北宋的覆亡，但是在另一層面上，進入到北中國地區建立政權的金朝也成爲了北宋政治文化遺產的繼承者。雖然持續了十數年的宋金戰爭，使華北地區的經濟生活幾近崩潰，因此無論在社會結構、經濟形態等方面都與北宋曾達到過的繁榮存在著相當的差異；金代的學術、思想等方面則更是經歷了由幾乎徹底停滯到逐步重建的過程。而宋金過渡時期大規模的人口遷移，也使北部中國的菁英構成及其生存境遇發生了巨大的變化，「由於徹底脫離了和江南文化發達地區在科舉考試中的競

年蒙元史學者》，《遼夏金元史教研通訊》，4：1（臺北，2005），頁78-81。不過正如飯山本人承認的，地域研究的視角偏差無從給出基於整體的結論。而筆者以爲，更深層次的「斷裂」是發生在文化層面上的，亦即從北宋以降不斷被培植起來的對士人價值觀的共識，和儒學背景下「士的認同」在金初的失落。

爭，北方的士人家庭從而獲得了比過去更大的權力」，⁶然而在他們心目中所接續、傳播的北宋傳統，究竟是怎樣的一個面貌呢？欲明乎此，我們必須先回溯一下宋徽宗朝的文化政策及其影響。

徽宗親政的第一個年號為「崇寧」，即將全面繼承熙寧變法定為「國是」。⁷因此被變法派倚為理論依據的王氏新學被推上了獨尊的地位，更有臣僚提出在解經時「音釋意義，並以王安石等所進經義為準」。⁸卻也因之漸趨僵化，變成攝取功利之具。⁹另外，由於代表北宋儒學的其餘幾支的核心人物，如司馬光、程頤、蘇軾等無不因陷入黨爭而招致禁錮，影響也隨之式微。士大夫紛紛「逃禪隱道」，或終日發揮禪機玄語以自晦。如蘇轍晚年閒居「不對人語」，陳師道倡言「釋氏之願，儒者所謂志也」，¹⁰如此種種，無不宣告了發軔於太宗朝而涵蓋了思想、政治、文學領域的初期宋學運動的終結。

⁶ 飯山知保，〈金元代華北社會における在地有力者——碑刻からみた山西忻州定襄縣の場合〉，《史學雜誌》，112：4（京都，2003），頁 26-51。在此文中，飯山也對包弼德提出的「有關宋金戰事導致華北士人層斷絕」的觀點表示質疑，在他看來，中下層的「知識人」家族在朝代更迭中表現出更大連續性。

⁷ 脫脫等撰，《宋史》（北京：中華書局，1976），卷 472，〈蔡京傳〉，頁 13723-13724：「而京陰託『紹述』之柄，籍制天子……時元祐群臣貶竄死徙略盡，京猶未愜意，命等其罪狀，首以司馬光，目曰姦黨，刻石文德殿門，又自書大碑，徧頒郡國。」

⁸ 黃以周等輯注，顧吉辰點校，《續通鑑長編拾補》（北京：中華書局，2004）（以下簡稱《長編拾補》），卷 30，頁 1017。

⁹ 如王安石學說中因政見衝突激化而撰寫《士師八成義》，復被蔡京等利用作區分士大夫「正邪」的依據，則進一步反映了王學已漸由單純的學說流派轉變成緣飾黨爭的工具。見《長編拾補》，卷 20，頁 708-713；余英時，《朱熹的歷史世界》（北京：三聯書店，2004），第 5 章，〈「國是」考〉，頁 267。

¹⁰ 陳師道，《後山談叢》（北京：中華書局，2007），卷 6，頁 75。

如果說將「致君太平，回復三代」作為理想的初期宋學，是五代以降士人自覺高揚的體現的話，我們亦必須意識到，終北宋一代，儒學只是扭轉了唐、五代之不絕如縷的狀態，並使之成為大多數士人所共同祈響的價值觀念。但是在國家層面上，佛、道二教仍各守畛域，尤其是道教在塑造北宋皇室源流，以及與之相關的祭祀制度中，扮演了重要的角色。而以皇帝之尊來著書立說，以折衷、調和各種思潮，尤有太宗、真宗御制諸文可證。故到徽宗時代此種活動更有變本加厲的趨勢，徽宗本人不僅以道教玄君自居，並且積極以國家干預的方式來規範思想。其外在表現為儒、道、佛三教的重新排序。¹¹在徽宗授意下，不僅改稱僧侶為「德三士」，位次貶低於儒、道下；並且大幅度提高道士地位，設立「道學」，待遇與儒生相等，甚至鼓勵儒生改籍道學。¹²其目的一則是面臨契丹、女真等北方民族聯翩南牧的壓力，提出一種更具「民族主義」傾向的教說以利於收拾人心；¹³另外新的教說是以道家學說為中心融攝三教，而徽宗本人又是道君皇帝，這無異將對經典的解釋權威集於皇帝一人，從而消弭士大夫集團內部因對儒學義理解釋不同而日益明顯的分裂。《續通鑒長編拾補》載此事謂：

11 《混元聖紀》載崇寧五年十月五日敕：「舊僧居，多設三教像為院額，及殿堂名，且以釋氏居中，老君居左，孔子居右，非所以稱朝廷奉天神、興儒教之意。」《道藏》（文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1987），冊 17，頁 881b-c。

12 《長編拾補》，卷 38，頁 1194：「〔重和元年〕閏九月，乙亥，給事中趙野奏，乞諸州添置道學博士，擇本州官兼充。從之。」又同卷，頁 1198：「〔重和元年〕十月壬辰，資政殿學士、知陳州陳洵仁奏：『本州學係籍學生止有九十一人，而一兩月間，士之勸誘入道學及內外舍生願換道徒者，將與儒士等。』」

13 《長編拾補》，卷 36，頁 1143，〔政和七年四月〕御筆：「朕……睹中華被金狄之教盛行，焚指煉臂，捨身以求正覺，遂哀閔上帝，願為人主，令天下歸於正道。」

〔重和元年七月〕庚午，御筆：「道無乎不在，在儒以治國，在士以修身，未始有異，殊途同歸，前聖後聖，符合若節。由漢以來，析而異之，黃、老之學，遂與堯、舜、周、孔之道不同，故世流於末俗，不見大全，道由是隱千有餘歲矣。朕作新之，究其本始，使黃帝、老子、堯、舜、周、孔之教偕行於今日。可令天下學校諸生，於下項經添大、小一經，各隨所願意分治。……自今學道之士，應入學……所習經以《黃帝內經》、《道德經》為大經，《莊子》、《列子》為小經外，兼通儒書，俾合為一道。」¹⁴

其中，列黃、老於周、孔之前，宣稱儒、道未有差異，實則暗示道為體、儒為用，無疑是對北宋儒學復興的一個反諷，暗示宋學的革新精神的最終渙散。不過以皇帝之尊推行的這次改革，其影響力當不容小覷，吳曾記時人上疏讚云「陛下恢崇妙道，寅奉高真」。¹⁵而徽宗本人親撰《御制道德真經》、《南華真經》以為註釋定本，也被看成是調和三教努力的典範。¹⁶雖然這種舉動隨著「二聖北狩」的災難結局，而被定讞為一場政治鬧劇，但是我們偶然披閱金人著作，卻還是能夠看到關於此事的正面評論，如尹志平稱「徽宗道性本自高」；¹⁷或「昔宋上皇本天人也，有神仙林靈素者攜之神遊上天」等等。¹⁸而所謂政和註《老子》等也在金代的道教教育中繼續被視為道教註釋的範

¹⁴ 《長編拾補》，卷 37，頁 1186。

¹⁵ 吳曾，《能改齋漫錄》（上海：上海古籍出版社，1979），下冊，卷 13，〈詔禁以天字稱〉引趙奏疏文，頁 385。

¹⁶ 吳曾，《能改齋漫錄》，卷 13，〈詔學者治御注道德經〉，頁 384-385。

¹⁷ 尹志平述，段志堅編，《清和真人北游語錄》，收入《道藏輯要》（成都：巴蜀書社，1995），卷 7，頁 186。

¹⁸ 耶律楚材編，〈玄風慶會錄〉，收入丘處機註，趙衛東輯校，《丘處機集》（濟南：齊魯書社，2005），頁 139。

本。文化傳統在政權交替之際自有命運，而在文化史意義上的徽宗時代在北部中國的土壤中也許會形成和南宋截然不同的形象。

那些由北宋入金，並在世宗朝開始嶄露頭角的新興士人是否可以被看作宋代文化的繼承人呢？也許只能引南宋人張炎詞句來概括之：「向尋常、野橋流水，待招來不是舊沙鷗。」¹⁹因為居於支配地位的一種觀點認為，隨著北宋政權覆亡，大批官僚、士人家族匆匆南下避難，實際上已經導致了北方地區原有的菁英階層幾近絕滅。無論郝若貝(Robert M. Hartwell)對南北宋之交士人階層人口遷徙所作的統計，還是包弼德(Peter K. Bol)對山東晁氏家族在南北宋之交的際遇所作的個案研究，無不顯示出這種地方菁英構成的轉變，在很大程度上使金代文化表現出截然不同於北宋的特色。²⁰這首先體現為活躍在金代世宗、章宗朝的士人，其家世多數無法上溯至北宋，至多只是充任低級官吏甚至出身武職。而另一方面，世居晉西北的軍功世家，如折氏、元氏等後裔卻往往在劇烈的社會變動中，棄武習文，通過科舉步入仕途。²¹因此在他們身上難得看到令北宋上層士人醉心的典雅文化之流風餘韻；相反，徽宗以來在普通士人、市民階層中流行的種種文化元素，反倒不時地浮現在金人記憶中。²²譬如創立了道教全真派的王重

¹⁹ 張炎，〈甘州·記玉關踏雪事清遊〉，《山中白雲詞》，收入朱孝臧編，《彊村叢書》（上海：上海古籍出版社，1989），冊6，頁5182-5183。

²⁰ Robert M. Hartwell (郝若貝), "Demographic, Political and Social Transformation of China 750-1550," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 42:2(1982), pp. 365-442; Peter K. Bol (包弼德), "The Ch'ao Family of the Northern and Southern," *This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Song China* (Stanford: Stanford University Press, 1992), pp. 345-356.

²¹ 參看飯山知保，〈楊業から元好問へ——十至十三世紀晉北における科舉の浸透とその歴史的意義について〉，《東方學》，111（東京，2006），頁71-88。

²² 郝經，〈讀黨承旨集〉：「金源文物摹遼宋，國初尤有宣政風。」語出《郝

陽，自承偏愛柳永俗艷的詞章，在金人品評中不啻是一位特立獨行的奇男子。²³此外，與南宋儒學嚴格地甄別授受譜系不同，金代士人在出入三教之際甚為隨意，而他們對於辭章的熱情也遠勝過討論儒學義理的興趣。

不過，此處我們也要稍稍回顧一下另一種觀點。即高橋文治在討論金、元之間「泰山學派」的傳統時，提出的「在金代治下的某些特定區域，北宋的文化傳統被相對完整地保存下來，並且在金、元之際的又一次社會失序中，發揮了保存文化、維繫地方認同的作用」。²⁴這個觀點有助於我們重新審視金代文化的真正價值，反思諸如《宋元學案》等傳統研究對其成就所作的過低評價。但是就其所作的論證而言，仍不無商榷處。首先，我們無法在其對儒學學說的闡述中，梳理出一條清晰的傳承脈絡。實際情況正如作者自己文中承認的那樣，所謂孫復、石介的直系後裔，本身也多有皈依佛、道二教的例證，顯示出其影響的衰微。²⁵與此同時，國內外的不少研究也試圖傳達出這樣一種信息：通過鄉間「隱德」的努力，北宋儒學的某些派別(譬如二程子之學)雖隱晦不彰，但仍然傳承至於金末，並在南方理學大舉北上之

文忠公陵川集》(以下簡稱《陵川集》)，《北京圖書館古籍珍本叢刊》(北京：書目文獻出版社，2000；影印明正德二年刊本)，冊91，卷9，頁552。

²³ 王重陽，〈解佩令·愛看柳詞·遂成〉：「《樂章集》看無休歇」；「一句分明，便悟微、耆卿言田。楊柳岸、曉風殘月。」《重陽全真集》，收入《道藏》，冊25，卷7，頁728上。

²⁴ 高橋文治，〈泰山學派の末裔達——十二、三世紀山東の學藝について〉，《東洋史研究》，45：1(京都，1986)，頁1-37。這個觀點被後繼的研究所完全接受，如飯山知保、森田憲司的相關論文。

²⁵ 高橋氏自己也指出，所謂「泰山學派」最初顯現出受到徽宗時代學風強烈影響的特徵，而非單純的石、孫之學。見氏引元好問《東平府學碑》提及蔡京題書之《大觀八行碑》仍存於學宮事，〈泰山學派の末裔達——十二、三世紀山東の學藝について〉，頁5-6。

時扮演了導夫先路的角色，²⁶這樣的看法和高橋氏實則有相似之處。不過我更願意引用「《金史·文藝傳》序」中的一句話：「世宗、章宗之世，儒風丕變，庠序日盛……當時儒者雖無專門之學，然朝廷典冊、鄰國書命，粲然有可觀者矣。」²⁷而蒐集後世有關金代「伊洛之學」傳承的記載，可以發現存在著多條敘述線索，但每一個案的影響力都相當有限。²⁸元人文集中甚至還保留了一則軼事：

宋行人篋《四書》至金，一朝士得之，時出論說。聞者嘆詠，謂其學問超逸，是書實未睹也。²⁹

反映出北方知識階層接觸理學著作的機會極其有限。另外，包弼德觀察到的一個現象：「金代的士人更依賴與首都的社會聯係，而不是將注意力集中在地方上。」³⁰如果把包氏所謂「首都」理解為燕京以及

²⁶ 姚大力在〈金末元初理學在北方的傳播〉一文中認為：「1235 年以前，流傳在北方的理學，主要是二程學說的殘支餘脈。」文載《元史論叢》第 2 輯（北京：中華書局，1983），頁 219。又晏選軍和田浩等論文持此觀點。見晏選軍，〈金代理學發展路向考論〉，頁 74；田浩，〈金代的儒教——道學在北中國的印跡〉，頁 138、140。不過田浩所謂「金代的漢族知識分子知道和理解道學是一種學統和思想體系」，未免離事實太遠。

²⁷ 脫脫等撰，《金史》（北京：中華書局，1987），冊 8，卷 125，頁 2713。

²⁸ 脫脫等撰，《金史》，冊 8，卷 127，〈隱逸傳·杜時昇本傳〉，頁 2749-2750；元好問輯，《翰苑英華中州集·丁集》，《四部叢刊初編》（上海：商務印書館，1919），卷 4，〈周昂小傳〉，頁 1-2；郝經，《陵川集》，卷 36，〈先曾大父東軒老人墓銘〉，頁 805。這也暗示出當時的儒學授受影響甚小且分佈零散，正與金代儒學對地方社會控制力的衰落相符。

²⁹ 許有壬，《至正集》，引自《全元文》（南京：鳳凰出版社，2004），冊 38，卷 33，〈性理一貫集序〉，頁 109。

³⁰ 包弼德(Peter K. Bol)著，吳松弟譯，《地方史的興起——宋元婺州的歷史、地理和文化》，《歷史地理》，21（上海，2007），頁 437。但在該文的英文版中，沒有出現同樣的話。見 Peter K. Bol, "The Rise of Local History: History, Geography, and Culture in Southern Song and Yuan Wuzhou," *Harvard Journal of Asiatic Studies* (2005), pp. 37-75.

金室南渡後的汴京的話，那他的推測在金代文獻中也是能得到印證的。如被目為金代文士領袖的趙秉文(字周臣，1159-1232)、李純甫(字之純，1177-1223)、雷淵(字希顏，1184-1231)等人都先後有在京供奉翰林的經歷，故金朝覆亡之後，元好問歷遍滄桑追憶及此，仍感慨道「往年在南都，閑閑(趙秉文)主文衡。九日登吹臺，追隨盡名卿」，而今空有「人物渺然之歎」。³¹相反，對地方傳統及其代表人物的關注卻要晚至金末方始出現，這恰恰與蒙古人對金中都(燕京)、南京(汴京)以及華北地區的全面征服密切相關——原有文化中心的潰散，使得菁英士人避居鄉間，並把注意力集中到保存漢文化上所致。所以我們現在能看到的關於「泰山學派」的追述，多寫作於金末元初。³²這基本上是地方文化「小傳統」被有意識強調的結果。

因此我傾向把金統治開端的文化看作是北宋傳統的「碎化」——舊知識的片段成為新王朝文化恢復所憑藉的資源，而以各種途徑被保存下來的知識本身也無體系可言。這種「碎化」的結果，使得立足底

³¹ 元好問著，姚奠中主編，《元好問全集》(太原：山西古籍出版社，2004)，卷2，〈九日讀書山，用陶詩「露淒暄風息，氣清天曠明」為韻，賦十首〉，頁39；《元好問全集》，卷21，〈雷希顏墓銘〉，頁486；《元好問全集》，卷19，〈內翰馮公墓銘〉，頁451：「往在京師，渾源雷淵、太原王渥、河中李獻能、龍山冀禹錫從公問學。其人皆天下之選，而好問與焉。」又劉祁述辛願「平生不為科舉計，且未嘗至京師，嗟然中州一逸士也」，是其在《歸潛志》所載之金末名士中，也是僅有的例外。見劉祁撰，《歸潛志》(北京：中華書局，2005)，卷2，頁15。

³² 如高橋氏指出的張特立、李簡等輩研讀程氏《易》學；及推崇石介、孫復之事，皆發生於金末元初，並且是在忽必烈頒令旨褒崇儒學之後。見元好問《賀中庸老再被恩綸》，《元好問全集》，卷10，頁241；施國祁註引李簡《學易記》繫於壬寅年(1242)後。又元好問《紫微觀記》：「嘗與奉天楊煥然，讀徂徠石君言鑒，至論釋老家，慨然以為知言。決非漫為風俗所移者。是觀之作，特以養志云。」《元好問全集》，卷35，頁741。

層的新道教更多地承擔了重建秩序的任務。以道家學說為主兼攝三教也成爲一時風尚。

三、兩個「道學」——金代的三教論

「道學」之名在金代文獻中具有多層涵義，需要我們結合具體文本加以辨析。其一是泛指北宋以來以「立心啓命」爲己任的儒學新思潮，也就是張載〈答范巽之書〉「朝廷以道學政術爲二事，此正自古之可憂者」中，³³與求利事功之法相對的「道德性命」之學。另一類則是對「道家之學」的概稱。此辭始見於《隋書·經籍志》：「《道學傳》二十卷」。其書今已不傳，然據宋初所編之《太平御覽》「道部道士門」所載，入傳諸人如「燕濟、鮑靚」等俱爲歷代修真之士。³⁴固可知宋初觀念中之「道學」一辭，其涵義究竟爲何。宋徽宗時代「道學」大暢，正是承此風而來。嗣後它也爲代宋而起的金人所習知，故在金代的大部分時間裡，「道學」一名，正是指其第二個義項而言。

雖然，最初因被女真統治者視作民間抵抗力量的淵藪，道教勢力一度受到壓制。但在瞭解道教團體在安輯民眾、穩定地方以及敬天祈福等事務中的巨大影響後，遂一改初衷，奉之若上賓了。因爲徽宗一朝褒崇道教的典型猶在，所以在金人的敘述中，很自然地沿襲了原有的術語。如大定年間，翰林魏搏霄撰寫〈十方大天長觀玄都寶藏碑銘〉（以下簡稱〈玄都寶藏碑銘〉），就有以下句子：

³³ 張載撰，章錫琛點校，《張載集·文集佚存》（北京：中華書局，1978），頁349。

³⁴ 魏徵等撰，《隋書》（北京：中華書局，1987），卷33，頁980。沈曾植首揭此義，見氏著，《海日樓札叢》（瀋陽：遼寧教育出版社，1998），冊2，卷6，〈道學傳〉，頁225。

後二年，會有詔以南京《道藏》經板付觀，又易置玉虛觀，……繼又以普天大醮儀範有肅，賜蕭道濟等十人簪、褐。仍敕賜錢十五萬，俾置羽衣。餘，道侶人賜錢三萬。明道用是，愈益感奮，以為聖天子在上，**道學**興行，宜廣傳法錄，開度群迷。及獻狀於朝，嗣詔報可，仍敕：「招延高道，躋潔行事。」越明年，正月，鼎成龍去，而詔旨具在。主上嗣膺寶位，尤尊**道學**，以其教出中國，專尚清淨。³⁵

魏碑又云，「道家者流，蓋出於黃帝、老子之學，……皆脗合六經之妙。雖國君不可闕也」；而與魏搏霄活動時代相當的鄭子聃也表示，道家學說「希夷微妙，深不可識，強名曰道。聖人得之，以閱眾甫，以治天下」。³⁶皆認為「專尚清淨之道學」乃天子聖明、萬邦協合的保障，故應大加揄揚。這種論調在措辭及思想脈絡上皆模仿宋徽宗御撰之〈神霄玉清宮御碑〉。徽宗〈御碑〉云：「道者，用之可以極至神，體之可以挹天地，推之可以治天下國家。可使一世之民，舉(俱)得其恬淡寂常之真，而躋於仁壽之域。」³⁷顯然，它們與徽宗時代有著千絲萬縷的關聯。考慮到世宗本人崇道，曾於大定二十七年(1188)二月在瓊華島禁苑先後召見全真教道士丘處機、王處一，詢問「天人

³⁵ 魏搏霄，〈十方大天長觀玄都寶藏碑銘〉，《宮觀碑誌》，收入《道藏》，冊 19，頁 717b-719a。

³⁶ 鄭子聃，〈中都十方大天長觀重修碑〉，《宮觀碑誌》，收入《道藏》，冊 19，頁 716b-717b。又劉祖謙，《終南山重陽祖師仙跡記》云：「孔老之教，並行於中國，根源乎至道……所以積善行功，建一切法，導迪人心，使之遷善遠罪，洋洋乎大同之域，其于佐理帝王，一也。為老氏者曰：吾寶慈儉；又曰：常善救物，與夫孔聖本仁祖義之說，若合符契。」見陳垣、陳智超，《道家金石略》(北京：文物出版社，1988)，頁 460。

³⁷ 文見《歷代碑帖法書選》編輯組編，《宋趙佶宣和御書》(北京：文物出版社，2006；影印原碑拓)，頁 2-3。

之道」。³⁸其時榮寵備至，翰林學士趙秉文集中有〈棲霞賦送道人還山〉文，疑即爲此而作。³⁹《金史》載大定八年世宗自謂「至於佛法，尤所未信」⁴⁰等語來看，上揭〈玄都寶藏碑銘〉中「尤尊道學，以其教出中國，專尚清淨」並非虛辭，相反地在很大程度上能反映出新道教、尤其是全真教的勢力得到金朝皇室的扶植。全真教團也藉此風會，一改王重陽、馬丹陽等早期教主注重個人心性磨練，多以個人閉關或三五同志攜隱的清修方法，開始在山東、關中等地大規模興建道觀、吸收教眾。而其傳教對象也逐漸由關注下層士庶轉而開始接納貴族、官僚。⁴¹而道士尹志平在追述丘長春語時也宣稱：

長春師父嘗言：「千年以來，道門開闢，未有如今日之盛。」然師父謙讓，言之未盡。上自黃帝、老子以來，未有如今日之盛，天運使然也。緣世道漸薄，天生聖賢，相為扶持。上古以道化；其後以仁義治；又其後風俗浸衰，佛教流入中國，以天堂地獄勸率之，至於今日。⁴²

試比較前引徽宗《御碑》中語「嗚呼！朕之所以隆振道教，帝君之所

38 李道謙，《七真年譜》，收入《道藏輯要》，卷 10，頁 321；丘處機，《磻溪集》，收入《道藏》，冊 25，卷 3，〈世宗挽詞〉，頁 823b；王處一，《雲光集》，收入《道藏》，冊 25，卷 2，〈大定丁未十一月十三日初奉宣詔〉，頁 658b。

39 蓋賦中有「祝君王兮萬壽，侍玉晨兮天上」等語，當指為世宗祈福事，又丘處機出生於棲霞。趙秉文著，《閑閑老人滎水文集》（上海：商務印書館，1937），卷 2，頁 13。

40 脫脫等撰，《金史》，冊 1，卷 6，〈世宗紀〉，頁 141。

41 參蜂屋邦夫，《金代道教研究——王重陽與馬丹陽》（北京：中國社會科學出版社，2007），上篇，〈結語〉，頁 354-355；陳垣，〈南宋初河北新道教考〉，收入氏著，《明季滇黔佛教考——外宗教史論著八種》（石家莊：河北教育出版社，2001），下冊，頁 585-591。

42 尹志平述，段志堅編，《清和真人北游語錄》，頁 175。

以眷命孚佑者，自帝皇以還數千年絕道之後，乃復見於今日，可謂盛矣。豈天之將興斯文以遺朕，而吾民之幸適見正於今日耶？」可以看出，此時的文化氛圍與徽宗朝右道的風氣何其相似，無怪乎丘處機對成吉思汗稱讚「昔宋上皇本天人也」；而丘氏弟子尹志平復舉其語，教人讀《老子》曰：「五十四注多宗政和，政和多引《易》、《莊》。」〔長春〕師曰：三玄本一宗，徽宗道性本自高，故取焉。」⁴³藉此可見，在金代的大部分時間裡，一提及道學之名，大多數情況下都是沿襲了北宋徽宗朝的傳統，特指道家修真之士。如李俊民云：「〔淨然子〕於是絕嗜慾、屏紛華，刻意於道學。」又元好問：「觀有天寶四載石記，是道學士董思珍所造。」及毛麾語：「當是時，天下之道學與三舍進士同教養法。」等等。⁴⁴

同時，金代士人也頗為相信「政尚無為」、「刑法寬簡」的政治主張，是鬆弛異族統治帶來的巨大壓力的保障。就連金末文士領袖趙秉文也曾說：

原聖人之意，執古喻今，欲漸復無為之治。故先陳道德，次述仁義，末明禮樂。其漸必至刑政之苛語。馴致而然耳。⁴⁵

在當時的士人眼中，道教之所以備受推崇，不僅因為其有長生保命的

⁴³ 尹志平述，段志堅編，《清和真人北游語錄》，頁186。

⁴⁴ 見李俊民撰，《莊靖集》，收入《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986）（以下簡稱《四庫全書》），冊1190，卷8，〈大方集序〉，頁630；《元好問全集》，卷34，〈兩山行記〉，頁720；毛麾，〈沖虛至德真經四解序〉，收入閻鳳梧編，《全遼金文》（太原：山西古籍出版社，2002），中冊，頁1677-1678。另外，日本學者三浦秀一也注意到這個現象，見氏著《中國心學の棧綫——元朝の知識人と儒道佛三教》（東京：研文出版，2003），第1章，〈金末の道學〉，頁5，專列「ふたつの道学」一節加以討論。

⁴⁵ 《道德真經集解》四卷，收入《道藏》，冊12，頁546-583。案：集解中凡弁以「趙曰」者，當為趙秉文自註。

功效，而且在經世方面亦有巨大效用。這種論調遠承自北宋末蘇轍等人的著作，⁴⁶又因為蘇氏兄弟文章為金人所推重，故得以迅速傳播，並產生了遠甚於北宋的影響。對道教在經世治國方面的功能極度強調，甚至被認為兼具儒、佛二教的長處。這種論調不僅見諸於廟堂之上，同樣也瀰漫在士庶之間。街坊流行的散曲中公然唱道「休言道堯舜和紂桀，則不如郝、王、孫、譚、馬、丘、劉。他每是文中子門徒，亢倉子志友」，⁴⁷其影響甚至在入元後亦仍未稍減。⁴⁸時人對道教承

⁴⁶ 如蘇轍《老子解》有如是語：「老子則不然，志於明道而急於開人心。」又曰：「二聖人者，皆不得已也」，「天下固無二道」等。見曾棗莊等編，《三蘇全書》（北京：語文出版社，2001），冊5，頁422。蘇氏的這類解釋，在南宋遭到朱熹猛烈抨擊。朱謂：「以孔子、老聃並稱聖人，可乎？世人識太史公先黃老後六經，然則太史公列孔子於世家，而以老子與韓非同傳，豈不有微意，賢於蘇氏遠矣。」朱熹撰，《晦庵集》，收入《四庫全書》，冊1145，卷72，〈雜學辨·蘇黃門老子辨〉，頁447下；又「天下固無二道，而又有至道、世法之殊，則是有二道矣」。朱熹從嚴辨道統的立場出發，對這種模糊三教界限的言論自然無法容忍。不過，蘇轍《老子解》在金代的命運則截然不同，趙秉文《道德真經集解》曾讚曰：「蘇氏此說大為名教所得。」李純甫，《鳴道集說》（臺北：《中國子學名著》編印基金會，1973；景北圖藏明鈔本），卷2，頁111：「明道曰，中者天下之大本」條復引蘇註。此書又有和刻本，收入日本《和刻近世漢籍叢刊》（京都：中文出版社，1977；景享保四年刊本），冊15。兩本文字幾無差別，本文所引頁碼，均出自明鈔本。

⁴⁷ 佚名，〈呆骨朵〉，《自然集》，收入《道藏》，冊25，頁497a-b。案：此曲提及文中子，正是著眼於他是重建唐代「治道」的關鍵人物，可參看黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），冊8，卷129，頁3085。〈本朝〉節語：「太宗朝一時人多尚文中子，蓋見朝廷事不振，而文中子之書頗說治道故也。」

⁴⁸ 如商挺，〈題甘河遇仙觀〉，收入顧嗣立，《元詩選》（北京：中華書局，2005），癸集·上，頁144：「重陽豪傑人，趁時或割據。」案：元初諸人對王重陽的評價和重陽生平事實甚多不符，此種差異也反映了時人對金末元初全真教性格的觀感。

擔的社會功能所寄予的厚望，或許正反映出金代社會中，人們飽受戰亂頻仍、苛捐雜稅之苦，不堪重負而產生欲求「清靜」的思想。道教教團正預此機，充當了現實與理想間的津渡，也承擔起了維繫地域社會人際網絡的作用。

本來在道教初興之際，王重陽曾創立「三教平等會」，又勸門人「敬僧禮儒」；⁴⁹且作詩曰「儒醫夫子成三教」，意在表明儒學和道教一則重在經世、一則重於養生，具有職能的不同。這或與早期全真教勢力較弱，尚無力正面和儒學分庭抗禮有關。⁵⁰而儒、釋二教的信眾也可稍稍藉口「以儒治國，以道治生，以佛治心」來限定各家的畛畦。⁵¹但隨著道教勢力在金代的愈加得勢，無疑打破了盛行於金代的「三教合一」中各家勢力的平衡。與傳統中國社會中一貫以儒學為主導，旁採佛、老不同——是道教而非儒學在新的三教合一的思潮中扮演了支配性角色。人們不僅以為道家學說形成最早，且能夠兼攝三教之長，所謂「《易理》、佛典之妙無非出於此」。更為明顯的是，時人在論述「三聖人」之說中三教的主次也明顯地有揚老而抑儒、佛的傾向，「有大聖人將沒，教化分為三宗，乃道、儒、釋是也」；⁵²「老君之道，出於中國，專尚清靜。非若釋氏西胡之法，以擊鉞為事」。⁵³

49 完顏疇，〈全真教祖碑〉，載王昶，《金石萃編未刻稿》，引自陳垣、陳智超，《道家金石略》，頁450。

50 王重陽，〈活死人墓贈寧伯功〉；又參考蜂屋邦夫，《金代道教研究》，頁49。

51 耶律楚材，《湛然居士文集》（上海：商務印書館，1937），卷13，〈寄萬松老人書〉，頁192。

52 胡聘之輯，〈山右石刻叢編〉，卷24，〈東華觀記〉，引自陳垣、陳智超，《道家金石略》，頁517。

53 朱瀾，〈十方大天長觀普天大醮瑞應記〉（作於明昌元年，1190），收入陳垣、陳智超，《道家金石略》，頁1042。

道教中人也曾私下表達要取佛教而代之，進而凌駕於儒學之上的野心。如尹志平曰：「物理有盛衰，人事亦不無興廢……如西方之教入中國逾千年，非因其時何以致此？惟因時而出，亦必因時而廢」；⁵⁴又「是故三皇五帝之來，首崇道與儒教，其名雖析爲二，既究經綸之效，其道歸一也」。⁵⁵更爲典型的是侯善淵的一句話，「三聖之規，始道爲先。越於事矣，胡爲自然」。⁵⁶

這種情景在兩宋理學的發展史中是不曾有過的。宋代理學雖然迭經政爭而屢仆屢起，也曾公開反對士大夫耽於逃禪問道而妨害對儒學義理的探求。不過經歷北宋新儒學運動的洗禮，士大夫群體間業已形成了一種共識：即儒學在承擔「經世」與「教化」功能方面是居於主導地位的。關於儒學內部曾產生的重「治術」和重「道學」的分歧，也只是在此前提下側重有所不同而已。故終宋世，道、釋二教始終不會對儒學在經世治國方面的獨尊地位形成挑戰，士大夫可以視不同場合遊走於二教中而泰然自若。無論釋子、道士的勢力如何膨脹，是不會也不敢嘗試對儒學的領先地位提出挑戰的。但迄於金亡，道教的勢力大到足以染指士人用世和自適的整個精神世界，不只是個別的儒士有皈依道教之舉，即使是在日常話語中，道家學說也已然以北宋文化遺產的真正繼承者自命。李道謙自序其編撰《甘水仙源錄》的目的是要記錄「全真正派之傳，蓋仿《伊洛淵源錄》命名之意」，⁵⁷並認爲「雖儒士之家，其所謂學道者，亦不過致力於唯精唯一之地耳」，⁵⁸而

54 尹志平述，段志堅編，《清和真人北游語錄》，頁180b。

55 翟三偶，〈三清殿碑〉（作於大定二十四年，1184），載《濟寧直隸州志》，卷5；引自閻鳳梧編，《全遼金文》，中冊，頁1834。

56 侯善淵，〈三聖銘二篇〉，收入閻鳳梧編，《全遼金文》，下冊，頁2633。

57 李道謙，《甘水仙源錄·甘水仙源錄序》，收入《道藏》，冊19，頁722b-c。

58 李鼎，〈重修終南山上清太平宮記〉，收入陳垣、陳智超，《道家金石略》，頁518。

全真教反倒能「以道德性命之學，唱爲全真，洗百家之流弊，紹千載之絕學」。⁵⁹在此種情勢下，道教中人也頗爲自負，認爲道家之說與儒學不過是「開諸異號」，「所謂同歸而途殊，名多而理一」而已。⁶⁰也就是說並不以爲存亡繼絕、開太平之業是儒家的專利；而發揮玄旨，同樣亦能「混元洙泗，融爲同境」，⁶¹所謂「六經諸子道家之書，以遺後之人，使藏而讀之。庶幾有所發明，而爲入道之漸」。⁶²此類論點不僅時常見於道教教眾內部，就是士人群體也樂於爲之宣揚。⁶³

異端勃興，那些堅守儒學信念之士自無法不心懷怨言，如陳垣即看出元好問《遺山集》中諸文對全真道似有憾辭，特未詳究其故耳。⁶⁴

59 李鼎，〈大元重修古樓觀宗聖宮記〉，載朱象先輯，《古樓觀紫雲衍慶集》，卷上，收入《道藏》，冊 19，553c-555b。

60 郝大通，〈太古集自序〉，《太古集》，收入《道藏》，冊 25，頁 867c-868a。

61 孟攀鱗，〈甘水仙源錄〉，收入《道藏》，冊 19，卷 5，〈湛然子趙先生墓碑〉，頁 759：「至於一篇一詠，一贈一答，皆所以發揮玄旨，暢敘幽情，混元洙泗，融爲同境。」

62 喬辰，〈太清觀記〉，收入閻鳳梧編，《全遼金文》，下冊，頁 1410。

63 參看〈金三教聖象〉石刻(大安元年，1209)立碑，碑額題：「皇帝萬歲」，讚語爲唐肅宗作《三聖讚》，云「吾儒之師曰魯仲尼；仲尼師聃龍；吾不知聃師。竺乾聖入無爲，稽首正覺，吾師師師。」碑跋曰「此文依長安國子監太平興國二年石本重刊。太原後儒林世顯問臣賜(額?)，少林僧祖昭繪像書讚。儒林郎芝田縣主簿沛邑郡公高□夫□助緣……」，適足顯示出儒學地位的邊緣化，而儒門之士復不以此爲恥。碑拓見京都大學人文科學研究所藏石刻拓本資料，網址：<http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/db-machine/imgsrv/takuhon/index.html>。

64 見陳垣，〈南宋初河北新道教考〉，頁 582-585，「殺盜之消除第三」；頁 631-636，「元遺山之批評第十二」等節。陳氏以爲「此遺山之偏見也」，似未得其間。如元好問，《元好問全集》，卷 35，〈紫微觀記〉，頁 740-741：「黃冠之流，虛荒誕幻莫可致詰。二三百年之間，至宣政之季而其蔽極。……嗚呼，先哲王之道，中邦之正，掃地之日久矣。是家何爲者，乃人敬而家事之？……侯名天錫字受之。崇儒重道出於天性。……嘗與奉天

但在大多數情況下，他們並不敢公開宣稱要與道教分庭而抗禮，僅僅能在辭章中曲折隱晦地稍示貶抑而已。如趙秉文在《原教》中認為，揚子(雄)云「(五常)事繫諸道、德、仁、義、禮」，實「闢老氏而言也」。清人文廷式頗不以此說為然，其實恰反映出趙氏對道教諷之以微言的心理。⁶⁵又或者苦心規勸入道者習學儒書，如元好問贈道士文，「虛白處士趙君已入全真道，而能以服膺儒教為業。發源語、孟，漸於伊洛之學，方且探三聖書而問津焉」；⁶⁶少數奇矯之士，如李純甫為時所激，也不過感慨「然則素王之道，幾何不胥而為黃冠之所溜也」，希望能夠在一片氤氳調和的氛圍中提醒人們，「儒者之言與方士之說，不兩立久矣。……大抵索隱行怪，君子不為。彼方士之所慕，吾儒之所羞也」。⁶⁷元好問也在李屏山挽詩中嘆息「諸儒久已同堅白」。⁶⁸這樣，我們就可以理解，為何郝經在面對從南宋新傳入的「道學」之名時，會表現得如此情緒激動了；更何況這些信息是通過一名長春宮道

楊煥然，讀徂徠石君言鑒，至論釋老家，慨然以為知言，決非漫為風俗所移者。是觀之作，特以養志云。」是可知遺山撰此文命意所在。

65 趙秉文，《閑閑老人滄水文集》，卷1，頁1。文廷式，《純常子枝語》（上海：上海古籍出版社，1996），冊1165，卷18，頁254下：「按，……子雲即本老子《道德經》第一章，非闢之也。」

66 元好問著，《元好問全集》，卷38，〈皇極道院銘〉，頁794。

67 李純甫，〈棲霞縣重建廟學碑〉，收入閻鳳梧編，《全遼金文》，下冊，頁2622-2624。

68 元好問著，《元好問全集》，卷8，〈李屏山挽章〉（其二），頁172：「談塵風流二十年，空門名理孔門禪。諸儒久已同堅白，博士真堪補太玄。孫況小疵良未害，莊周陰助恐當然。遺編自有名山在，第一諸孤莫浪傳。」案，元好問此詩概括李屏山生平志業甚當，詩中言其為「孔門禪」，正中李氏心地；而又云其「陰助」，可謂誅心之論。典出蘇軾《莊子祠堂記》：「莊子之文，皆實予而文不予；陽擠而陰助之。」呂祖謙，《宋文鑑》（四部叢刊本），冊3，卷82，頁7-8。「諸孤莫浪傳」的諄諄告誡亦似識語，出資刊刻屏山文集的耶律楚材，恰恰是助成其佛教徒形象之與有力者。

士來傳達的。⁶⁹郝經在給王粹的信中爭辯道：「秦漢而下，以吾士夫爲儒家；故方術之士以黃帝老子爲道家。以虛無爲本，大害夫道。又豈可復以儒家又特謂之道學哉！」⁷⁰這很有可能是由於王粹的道士身分，激起了郝經對於當時全真教頻頻兼併儒學廟產，又以亡金儒士的保護人自居等現狀的聯想所致。⁷¹因此，雖然田浩先生認爲郝經反對使用「道學」一辭，是「擔心這個稱呼在北方會激起(和南宋)同樣的思想分歧和政爭」。⁷²但竊以爲，上引郝經文中截然將「儒」、「道」

⁶⁹ 王粹晚年棲遲於全真教門下，見《甘水仙源錄》，卷7，〈恕齋王先生事蹟〉，頁784b-785a。尹志平，《葆光集》，收入《道藏》，冊25，卷上，〈答王子正〉詩，頁515a：「幸然逢正法，便是宿根深。」同卷，〈答王子正〉，頁517c：「觀透經中無礙處，自然心地便清虛。」又〈西江月詞〉，頁519c：「贈儒士王子正」，「更要深通玄奧，須當拂去矜誇」。以及張本語，見《中州集》，卷7，〈得王子正書〉，頁15a-b：「發揮天人奧，大辯孰起予。丹陽何高明，吾子昔所盧」等等。藉此數章，固可看出此時全真教在面對儒學時隱然擁有了某種話語優勢(如自稱「正法」)，亦足證王氏晚年業已皈依道教。

⁷⁰ 郝經，《陵川集》，卷23，〈與北平王子正先生論道學書〉，頁681b-682a。

⁷¹ 徐震，《黑鞬事略》載「外有亡金之大夫，混于雜役，隨于屠沽，去為黃冠，皆尚稱舊官。……長春官多有亡金朝士，既免跋焦，免賤役，又得衣食，最令人慘傷也。」載於王國維校註，《蒙古史料四種》(臺北：正中書局，1975)，頁16。另外，我們知道在1254年以前燕京的國子學是控制在全真道士手中的(參看《析津志輯佚》)，「學校」載忽必烈令旨。參蕭啟慶，〈大蒙古國的國子學——兼論蒙漢菁英涵化的濫觴與儒道勢力的消長〉，收入氏著，《蒙元史新研》(北京：中華書局，2007)，頁89-112。又元好問，《中州集》，卷7，頁25下，云其晚年「主太極道院，竟不能自返」。我頗疑心此「太極道院」即「太極書院」。如果元好問這裡並非筆誤的話，則我們也更有理由猜測，楊惟忠所創立的太極書院最初並非是由儒士趙復主持的。

⁷² 田浩，〈創造力與發展中的儒學傳統——對早期歷史與最新現狀的一些反思〉，《中國思想史研究通訊》，5(北京，2005)，頁13-16。全文轉載於<http://tjy.yibinu.cn/ReadNews.asp?NewsID=663>。而對〈與北平王子正先生

對立起來的看法，恰恰顯示出此刻他所理解的「道學」仍囿於其前輩元好問、李純甫的範圍：為淄染「素王之道」的方士們的別稱。⁷³這篇文章正表明了，在淳祐三年(1243)，郝氏仍然是站在金代文化傳統中來面對南宋理學北傳的，道教勢力的高漲才是使其焦慮的緣由，⁷⁴而這也是整整一代北方士人所共同懷有的「文化緊張感」。鑒於此我們也可以看出，在金代致力於儒學復興的士人之間，對其所認同的「正道之學」當別有寄託。

四、吾道——儒學話語下的文化認同

必須承認，從金世宗、章宗時代起，外部政治環境開始逐漸向儒

論道學書》更為詳細的分析，見田浩，〈宋、金、元文化思想的碰撞與融合——探索郝經的夷夏觀、正統論與道學演變〉，收入張希清編，《10-13世紀中國文化碰撞與融合》(上海：上海人民出版社，2006)，頁30。

⁷³ 明顯的例證就是李純甫在《鳴道集說》中曾云：「(吾佛之書)陰補禮經素王之所未制；徑開道學玄聖之所難言。」此句以儒、道對舉，加上佛學正是所謂「三聖人之教」，故可知「道學」即指道家學說。而元好問在《中州集》，〈李屏山小傳〉中稱其「三十歲後遍觀佛書，能悉其精微。既而取道學書讀之，著一書合三家為一(下略)」，同樣也是取道學為「老莊」別名。見元好問，《中州集》，卷4，頁27。順便提及田浩摘引李純甫語「名教不足貴，道學不必傳」；「張子必欲斬伐道學」中，「道學」一詞亦當作「老氏之學」解，而決不能藉以證明李氏此時已明瞭「道學是一個思想學派」，見田浩，〈金代的儒教——道學在北中國的印跡〉，頁117、119。

⁷⁴ 郝經對道教的正面抨擊見〈寓興〉(其八)：「聖人無常師，師襄又鄰子。無人不自得，豈唯柱下史。誇徒以藉口，妄誕為評訾。當時五千言，洞達窮妙理，大出六合外，遠探無極始。後人弗克承，削繩復破軌，流漫源以湮，枝披根以死。借問蓬壺仙，吾道誠爾爾？」見《陵川集》，卷2，頁507下。

學有利的方向轉變：例如越來越多地方一級的廟學得到重建，⁷⁵更重要的是儒學士人也終於有機會參預機務。金代官制則先效仿唐制設立三省，海陵王正隆改革後廢中書、門下二省，實權全歸於尚書省。⁷⁶尚書省左、右丞相之職，又往往為女真貴族視作禁臠，所以劉祁在總結金亡之故時，仍念念不忘金季失政實在於「分別蕃漢人，不變家政」、「根本不立」、「不得士大夫心」。⁷⁷反觀翰林學士在當時，不僅是以進士出身的漢人儒生涉身仕途的較好途徑，其實際權力隨時代推移有漸趨上升之勢。劉祁載：「正大初，末帝銳於政……選一時宿望有學者……侍上講《尚書》、《貞觀政要》等數篇，間亦及民間事，頗有補益。楊公又與趙學士秉文採集自古治術，分門類，號《君臣政要》，為一編進之。此亦開講學之漸也，然歲餘亦罷。」⁷⁸雖然持續未久，但無疑留下了相當的影響。故《金史·百官志》記此事至曰「名則經筵，實內相也」。「內相」一詞在唐代是指翰林學士，因為晚唐翰林學士往往可以藉宣麻草制之際，參預機務決策。時人以爲其隱然侵奪

⁷⁵ 如元好問描述此際興學之盛，有「文治既洽，鄉校家塾，弦誦之音相聞」語。元好問著，《元好問全集》，卷32，〈壽陽縣學記〉，頁674。另亦可參考薛瑞兆，《金代科舉》（北京：中國社會科學出版社，2004），第1章，〈緒論〉，頁36-40；成一農，〈宋、遼、金、元時期廟學制度的形成和普及〉，收入張希清編，《10-13世紀中國文化的碰撞與融合》，頁164-182。

⁷⁶ 三上次男認為這種建制實則反映出金代中央政治倚重女真貴族，其用意當與金代為異民族王朝之背景有關。見三上次男，《金代政治制度の研究》（東京：中央公論美術出版社1970），頁236-242、262。

⁷⁷ 劉祁，《歸潛志》，卷12，〈辨亡〉，頁136。又蘇天爵，《元朝名臣事略》（北京：中華書局，1996），卷10，〈宣慰張公德輝〉，頁206載張氏語：「遼事臣未周知，金季乃臣所親觀，宰執中雖用一二儒臣，餘則武弁世爵，若論軍國大計，又皆不預。其內外雜職，以儒進者三十之一……。」

⁷⁸ 劉祁，《歸潛志》，卷7，頁73。

了宰相的部分權力，故有是稱。至宋代「內相」之名遂變成對「翰苑學士兼知制誥」一職的雅稱，如陸游即以此名稱呼汪藻。⁷⁹明乎此種背景，則宣宗、哀宗時代儒士以翰林學士身分建言參政，被當時的士人看作「得行儒道」的絕好契機。儘管其最終仍無補於金代的覆亡，且實際作用微不足道，但仍令士人感到莫大的鼓舞。在此我們可以注意到這樣一個現象，即金末掀起對重估儒學價值思潮的幾位領袖人物（趙秉文、李純甫、王若虛），無一例外都有曾供奉翰林的經歷，可以說這場運動本身就是位於京城的菁英小圈子所一手導演的。⁸⁰其目的絕非只是文人之間的風流自賞，而是有著政治、文化上的訴求。這在趙、李等人筆下被概括成「振作斯文」、發明「聖學」。他們認為藉此便能夠「補完大樸」，醇正風俗，從而修正金代政治中日甚一日的「佻靡之政」。⁸¹故金代後期諸文集頻頻提及文中子，這是因為在他們心目中，「文中子之書多說治道也」。⁸²若我們試將之放置於北宋文化

79 陸游，《老學庵筆記》（北京：中華書局，1997），卷 1，頁 6，「紹聖、元符間，汪內相彥章有聲」條。

80 在此不得不重新審視安部健夫提出的著名論點。他認為金亡到元初這段時間裏，承擔傳播儒學知識的主要是燕京太極書院的「德行派」，但事實是被他目作「辭章派」的東平文士，無不參與了更早的儒學復興運動。見安部健夫，〈元代的知識人和科舉〉，收入劉俊文主編，黃約瑟等譯，《日本學者研究中國史論著選譯》（北京：中華書局，1993），卷 5，頁 645-672。

81 郝經，《陵川集》，卷 10，〈閑閑畫像〉，頁 566a-b：「宣（宗）政佻靡快濯湔，補完大樸無雕鐫。」另參元好問，《元好問全集》，上冊，卷 17，〈趙秉文神道碑〉，頁 400-401：「若夫不溺於時俗，不汨於利祿，慨然以道德性命禍福之學自任，沉潛乎六經，從容乎百家，幼而壯，壯而老，怡然渙然，之死而後已者，惟我閑閑公一人。」

82 趙秉文，《閑閑老人滄水文集》，卷 14，〈蜀漢正名論〉，頁 198：「善乎！文中子曰：『諸葛亮而無死，禮樂其有興乎？』僕固不足以知禮樂之本，若安上治民、移風易俗之實，孔明任之有餘矣。」卷 15，〈中說類解引〉，頁 208：「文中子聖人之徒歟？孔孟而後得其正傳，非諸子流也。」

的語境中，此種命意更為明顯。如孫復、石介等多提倡文中子《中說》，是將其視作儒學之士「以道自任」的象徵。⁸³而金人重彈舊調，一方面是延續北宋古文運動留下的話柄，另一方面也凸現了他們在高談「心、性」的同時，依然懷有關注儒家事功的一面，其餘韻至元初尚未消歇。⁸⁴例如李純甫自陳其研習《華嚴經》的本意，是要明瞭「老莊內聖外王之說；孔孟上達下學之意」。⁸⁵在時人眼中，「省庭諸公」被寄予了「興起斯文」，⁸⁶進而藉此「得君行道」建立不世之功的冀望，而非僅僅是講習辭章的典範。故元好問遂有「蓋自近朝，士大夫始知有經濟之學。一時有重名者非不多，而獨以獻臣為稱首。獻臣之後士論在之純；之純後在希顏；希顏死，遂有人物渺然之嘆」，⁸⁷以「經濟之才」期許趙、李。同樣，王磐在李純甫卒後也感慨道：「之純自北渡後文筆大進，又且位以不次，不肖以謂苟貸以十年不死，其勳業行履有不讓古人者。渠翻然謝世，幸與不幸，天下自有公論，非不肖所敢望」；⁸⁸雷淵在贈劉祁詩中序亦追述，自己與「屏山、雲卿襟期所在者，非以為詩也」。⁸⁹在此我們似乎又重新體驗了一遍北宋

等文，幾乎就是在襲用程頤〈上仁宗書〉中的舊命題。另可參看劉祁，《歸潛志》，卷 13，頁 146：「文中子一世純儒，其著述動作全法聖人，雖未能造其域，亦可謂賢而有志者。」

⁸³ 余英時，《朱熹的歷史世界》，頁 85、頁 113-115。

⁸⁴ 郝經，《陵川集》，卷 2，〈寓興〉其十，頁 507：「何如王夫子，教育經濟才。河汾大澤流，唐運實此開。」

⁸⁵ 李純甫，《鳴道集說》，卷 2，頁 124。

⁸⁶ 王若虛，《滹南遺老集》（上海：商務印書館，1935），冊 4，卷 44，〈道學發源引〉，頁 289-290。

⁸⁷ 元好問著，《元好問全集》，上冊，卷 21，〈雷希顏墓銘〉，頁 486。

⁸⁸ 王文炳學士（磐），〈與楊春卿（書）〉，文載吳弘道輯，《中州啟劄》，卷 1，《北京圖書館古籍珍本叢刊》（景清鈔本），冊 116，頁 6。

⁸⁹ 元好問編，《中州集》，卷 6，頁 19：「京叔將拜掃於陳，徵言為贈。老

初年的儒學氛圍，所以有的學者把這個時代的思想逕看作為「前道學」。⁹⁰但是，不管我們能夠在金人著作中發掘出多少和北宋似曾相識的片段，金朝末年日蹙百里的時勢，決定了他們和北宋諸儒在價值取向上側重各異；對前者之取舍更多關注的是其是否有補於「治道」。站在「省庭諸公」的立場上，無論北宋抑或南宋諸儒，他們的著作思想都只是一面可資借鑑的鏡子，照見的仍是金人的自家面目。

趙秉文、李純甫時代的命題就在於：儘管其時儒學地位仍面臨全真教的步步緊逼，但是日趨高漲的儒學自覺，使得金代士人懷著相似的憂慮聚集起來。他們已不滿足於儒學僅僅能在三教次序中敬陪末座，拱手讓出對士庶生活的影響力量，而亟欲嘗試打破三教之間原有的畛域，建立起以儒家學說為中心的信仰秩序。但是金代社會中濃厚的三教調和的氣氛，以及儒學勢力的式微，註定他們無法獨力承當這項任務，因此，同樣承受著道教勢力擴張而日顯支絀的佛教無疑是最好的盟友。李純甫曾露骨地說出如下言語：

屏山曰：「……三聖人同出於周，韓子之時佛法大振，於吾儒初無所損。今少林之傳將絕，而洙泗之道亦如線矣。唇亡齒寒之憂，可立而待也。悲夫！」。⁹¹

嬾廢學，茫無所得，獨記其與屏山、雲卿襟期所在者，非以為詩也。」

⁹⁰ 包弼德便認為元好問在趙秉文墓銘中試圖以「前道學」(Pre-Tao Hsue)的標準來描述金代文化。見 Chao Ping-wen, "Foundations for Literati Learning," in H. C. Tillman & Stephen H. West eds., *China under Jurchen Rule*, p. 124.

⁹¹ 李純甫，《鳴道集說》，卷4，頁166。又李氏之師萬松行秀曾占詩曰：「……成湯也展恢天網，呂望稀垂浸月鉤。試問風光甚時節？黃金世界桂花秋。」頗有振作佛門的志向。釋念常，《佛祖歷代通載》(北京圖書館藏珍本叢刊)，冊77，卷20，頁399下。劉祁，《歸潛志》，卷13，〈游林慮西山記〉，頁163：「竹中堂殿茅亭數處，乃黃華古禪剎也，今作老氏居。」可為李文注腳。

依照李氏的意見，則儒學和佛教彼此間並無軒輊，在此刻反而是命運攸關的契友，必須一同來抵抗全真教等新道教的壓抑。如南宋理學般攻乎異端、嚴辨道統，對金代儒士而言，無異自翦羽翼。而這點正是李屏山等人爭論不已的焦點，也是他們和南宋理學的分歧所在。⁹²所以他們的立場是主張「三聖人」(儒、道、佛)平等而反對道教。⁹³耶律楚材稍後也表達過相似的看法：「其間頗涉三聖人教正邪之辯……夫楊朱、墨翟、田駢、許行之術，孔氏之邪也。西域九十六種，此方毗盧、糠、瓢、白蓮、香會之徒，釋氏之邪也。全真、大道、混元、太一、三張左道之術，老氏之邪也。」⁹⁴這種非道教而是道家的言論，正反映了金代儒學於臨深履危之際的複雜心態。有的學者認為李純甫是一佞佛之徒，「援儒入釋，推釋附儒」，⁹⁵「如屏山者，一何衛浮屠如是之誠，而翦吾儒之羽翼如是之嚴且力與？」⁹⁶如此種種，何嘗能得其旨趣。跡屏山用意，實則欲借力佛教，以求張大儒學而已。觀其最爲後人詬病之《鳴道集說》中居然有下列話語：

聖人之道如滅而不見者一千五百年矣。而浮屠氏之書從西方

⁹² 如李純甫，《鳴道集說》，〈鳴道集說序〉，頁 56：「心知古聖人之不死，大道之將合也；而又恐將合而又離，冀其未合於古聖人者……。」

⁹³ 更直接的衝突見諸李氏《嵩州昌福縣崇真觀記》，其中李氏歷歷批駁了道士所崇之「服飾」、「塑像」、「經籍」、「藥術」、「方伎」等等皆「非真也」，而老、莊之道方始「是真也」。最後道士不得不承認「此真人之真旨，我非真人，豈能學耶？」李氏遂叱罵道「汝非真人，豈假人也？」這是李屏山雖然認可道家之說，卻公開否定道教的言論。見《光緒宜陽縣志》，卷 15，收入閻鳳梧編，《全遼金文》，冊下，頁 2626。

⁹⁴ 耶律楚材，《湛然居士文集》，〈西遊錄序〉，頁 118-119。

⁹⁵ 〈屏山鳴道集說略〉，引全祖望〈跋雪庭西舍記〉，《宋元學案》，卷 100，頁 886。

⁹⁶ 汪琬，〈鳴道集說序〉，《堯峰文鈔》，卷 25；轉引自〈屏山鳴道集說略〉，《宋元學案》，卷 100，頁 885-886。

來，蓋距中國數千里，證之以文字詰曲侏儒，重譯而釋之，至言妙理，與吾古聖人之心魄然而合。願其徒不能發明其旨趣耳。⁹⁷

屏山曰：「元城之說，為佛者慮盡矣，為儒者慮似未盡也。佛書精微幽隱之妙，佛者未必盡知，皆儒者發之耳！今已章章然矣。或祕而不傳其合於吾書者，人將謂五經之中初無此理，吾聖人真不知有此事，其利害亦非細也。吾欲盡發其祕，使天下後世共知六經之中有禪，吾聖人已為佛也。其為孔子地，不亦大乎？」⁹⁸

背負了數百載「佞佛」惡名的李屏山，著書的用意居然在於擡高孔子地位：「使天下後世共知六經之中有禪，吾聖人已為佛也」。其對釋子的評論復如此不堪——還需要「儒者」來闡發佛經中的意蘊，這豈不令人駭嘆。甚至在大肆吹噓佛學之精微深奧後，突然轉下閑閑一語，「此儒者學佛不龜手之藥也」，⁹⁹盡洩其本心實在維護儒者一面。按，此典出自《莊子·逍遙遊》，李氏把佛教徒比作那個「世世以泝澣統為事」的宋人，暗示儒學反可師其長處而襄成「王道」，孰更高明，讀者信能辨之。所以我們毋寧把他著《鳴道集說》的全副苦心，歸結為欲「援佛排道」以張大儒學，故表面上對佛教揚譽備至，背地裡卻「陽助而陰擠之」，¹⁰⁰如此，或許才稍稍能不負其本心罷！¹⁰¹

⁹⁷ 李純甫，《鳴道集說》，〈鳴道集說序〉，頁 56。

⁹⁸ 李純甫，《鳴道集說》，卷 4，頁 167。

⁹⁹ 李純甫，《鳴道集說》，卷 4，頁 165。

¹⁰⁰ 其實《鳴道集說》的最後一則中：「僕與諸君子生於異代，非元豐、元祐之黨；同為儒者，無黃冠、緇衣之私。」已明確表示他是站在「儒者」的立場上來寫作的。李純甫，《鳴道集說》，卷 5，頁 195。

¹⁰¹ 事實上當時已有人看出李屏山之用心，如雷淵前引詩有句云：「斯文興喪實關天，尋常墨客技藝然，鑿巫星曆相比肩。何用雕琢空徂年，即今海縣

根據現有史料，我們已經可以看出：在金代統治的最後二十年中，出於對金朝統治及儒學命運的擔心，士人群體內部的「儒學認同感」大大增強了。¹⁰²「吾道」作為表達士人認同感的話語屢見諸時人之論著中，顯示出他們所亟於建立的當為某種共同的政治理想或道德原則。¹⁰³在此前提之下，位居省臺的諸公如趙、李等人熱衷提攜後進，

湯腥膻，獨挽洙泗可洗滌。乃公有志屏山賢，二豪在日予牽連，傷哉未售墳已顛。」一語道破屏山諸人實汲汲於「獨挽洙泗」餘緒，是可謂屏山知己。又案此詩斷句當依「柏梁體」，凡三句一解而不換韻，蓋仿黃庭堅《松風閣詩》格律也。元初胡祇適更有〈效李屏山狂童怪語〉：「釋老圖冥獄，僅能駭庸愚。六經語名教，才得籠世儒。」的句子，是亦可藉以看出，後人所謂李氏「非聖無法」之「狂童怪語」究竟於意云何。胡祇適，《胡祇適集》（長春：吉林文史出版社，2008），卷2，頁41。

¹⁰² 我是以《鳴道集說》的完成為標準的，因為此書可以被看作產生於這個時代中的最大規模、也可能是唯一一部流傳至今的著作。關於其完成年代，有兩種觀點：1. 桂華淳祥依據其被《佛祖歷代通載》收錄於1206年條目下，認為當作成於此年。見桂華淳祥，〈「鳴道集說」の一考察〉，頁296。2. 田浩認為其完成於1218年，但沒有給出任何證據。見田浩，〈金代的儒教——道學在北中國的印跡〉，頁123。故暫且定其作於十三世紀初也許較穩妥。

¹⁰³ 在此，必須提及包弼德的相關研究。他認為對「斯文」價值的共識，是金末士人認同的基礎。這是因為金代科舉採用「辭賦」為考試內容，助長了對文學形式的追求；而對純文學的熱衷，把女真統治者、漢族士人，以及漢化的契丹、渤海人等結合在一起。見 Peter K. Bol, "Seeking Common Ground: Han Literati Under Jurchen Rule," *Harvard Journal of Asian Studies*, 47:2 (Dec., 1987), pp. 483-493. 但是這個觀點無法自足，「辭賦／律賦」考察的是以駢體寫作的應用文章（又稱「四六文」），這是延續北宋以來詔、誥文書必須以駢文形式寫作的規定。但由此它並不被承認是「純文學」，儘管這也需要具備相當的文學修養。龔自珍曾對此有很精辟的概括：「上紀范史，牋記奏議不入集；聿考班書，賦頌箴誄乃稱文。」引自〈阮尚書年譜第一序〉，《龔自珍全集》（上海：上海人民出版社，1975），頁227。這點亦可由參看宋人文集而得到印證：大多數時候「應制文」和為文學而創作的辭賦、散文往往被分別編入不同的卷次（如蘇轍有《樂城集》和《樂

欲逐步培植自身勢力。「吾道」之「道」不再是虛無縹緲的哲學術語，誠如趙秉文所言，「夫道何爲者也？非太高難行之道也。今夫清虛寂滅之道，絕世離倫，非切於日用。或行焉，或否焉，自若也」；¹⁰⁴反之已經有了明確的目標與規範：「醫國」與「近思篤行」。更爲重要的是，它已內化爲士人試圖重建政治、思想秩序的動力。

又考「吾道」一辭出於孔子，《史記·孔子世家》載孔子語及此詞計二次，一則乃被困於陳、蔡之際，孔子對眾弟子嘆道：「吾道非耶？吾何爲於此」；一則爲孔子晚年有感「吾道不行矣，吾何以自見於後世」，遂著《春秋》。都表達出孔子出於對儒學前途的憂慮，轉而愈加發奮於斯，以求啓明後世的信念。所以後代儒者往往借用此典以喻己身雖倍歷苦辛，而矢志不渝與實踐儒家信念的理想。北宋王安石便是此中皎皎者，其《寄曾子固》詩曰：「斗粟猶慙報禮輕，敢嗟吾道獨難行」，¹⁰⁵便藉此典表白自己推行改革的決心。而金人擗摺前輩片言隻字，盡可借他人酒杯澆自己塊壘，實有不同命意。雖然熏染於金代濃厚的「三教合一」的氣氛中，晚金諸名士本身也習慣於出入釋、老，這使得他們有時妥協稱「三聖人之道」其實無二，但標舉「吾

城應詔集》；或者如李劉的《梅亭四六》乃專收爲長官代筆的公文等等）。而金末的文人批評最嚴厲的，正是士子為了應舉，除考試相關書目外，對古代經典一無所知，如劉祁所云「士大夫往往局限於此，不能多讀書」，見劉祁，《歸潛志》，卷7，頁72。而女真皇帝更爲關心的事，也許還是士人能否「講學」、「備顧問」，文學才氣不過點綴而已。故包弼德此說，或如 Joe Eng 所批評的那樣：「也許和劉祁……並未找到『共同的基礎』。」

參 Joe Eng, "Laughter in a Dismal Setting: Humorous Anecdotes in the *Kuei-ch'ien chih*," *Harvard Journal of Asian Studies*, 50:1 (Jun, 1990), p. 237.

¹⁰⁴ 趙秉文著，《閑閑老人滄水文集》，卷1，〈誠說〉，頁5。「清虛寂滅」，殆指佛、道二家之學。

¹⁰⁵ 王安石，《王荊公詩李壁注》（上海：上海古籍出版社，1993；據朝鮮活字本影印），下冊，卷36，頁1624。

道」卻流露其刻意強調與二氏區別的用心。不過有鑒於彼時形勢，眾人雖心知肚明，特不便亦不欲明說罷了。清末鴻儒沈曾植頗能窺破金儒良苦用心，他在與友人論黃庭堅詩時曾兼作品題曰：

第微嫌六經義理與禪理雜糅，此趙滄水所以欲界畫分編為內、外稿也。¹⁰⁶

是誠可謂啜醢而知味者。趙秉文晚年自定文集時盡刪關涉二教文字，而代之以追摹韓愈的《中》、《和》、《誠》諸說，何止是「頗畏士論」故也。¹⁰⁷無獨有偶，李屏山晚年也頗因有關佛教的言論，召引眾怒。由於李氏滑稽突梯的性格，所以造成的風波更大，也不免給人「佞佛」的印象。不過李氏在面對劉從益勸其「斧其板」的建議時，辯稱「是向諸僧所鏤，何預我耶？」也就是說，放達如李屏山，對編印其有關佛教的文字一事，也是懷有顧忌的。其中，我們可以看出當時「士論」對儒士出入釋、老日趨嚴厲，這豈不是正反映出金末士人已漸有與「三教調和論」漸行漸遠的新傾向了嗎？¹⁰⁸而校諸史籍，「吾道」一詞在金末多限於在儒士團體中使用，或籍以談論與儒學相關的問

¹⁰⁶ 袁昶，《袁昶日記》載，轉引自許君全勝，《沈曾植年譜長編》（北京：中華書局，2007），頁155。

¹⁰⁷ 劉祁，《歸潛志》，卷9，頁106：「趙閑閑本喜佛學，然方之屏山，頗畏士論，又欲得扶教傳道之名。晚年自擇其文，凡主張佛、老二家者，皆削去。號《滄水集》。」不過趙氏刊書時代較早，對「三教論」猶有回護，故態度更為激進的王鬱譏笑其為「藏頭露尾」。

¹⁰⁸ 參看金大安三年(1211)趙晟作〈重修鄒國公廟記〉：「釋、老雜儒教，行乎中國，而樂誕〔泥〕〔空〕者唱其說于其間，至有竭貲產以奉□廟者，于名教之地特不乏顧。今令之能以教化治民，崇重儒術，可謂知所先者。」錄文載劉桂培編，《孟子林廟歷代石刻集》（濟南：齊魯書社，2005），頁15-17。案，劉書誤將作者辨識為「趙伯成」，據原拓片校正，見京都大學人文科學研究所所藏石刻拓本資料網頁，網址：http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/db-machine/imgsrv/takuhon/type_a/html/sou0471x.html。

題。如楊雲翼盛讚趙秉文之學「一歸諸孔孟而異端不雜」，遂使「天下學者景附風靡，知所適從。雖有狂瀾橫流，障而東之。其有功吾道也大矣」。¹⁰⁹而李俊民則為澤州新建廟學一事額手感慨道：「斯文天未喪，吾道有時厄。方嗟鳳兮衰，遽嘆麟也獲。」¹¹⁰唏噓之情，溢於言表。直至金亡，北方儒士仍習慣用「吾道」來概指儒學，如劉祁在總結儒學興衰起伏命運時，曾發出「吾道盛衰自有時」的感慨，¹¹¹元好問在懇請耶律楚材於亂世保存儒學人才的信裡，起首便稱：「閣下主盟吾道，且樂得賢才而教育之，一言之利，一引手之勞，宜不為諸生惜也。」¹¹²甚而年輕一輩的士子筆下也能看到其流風所被，郝經有「斯文將墜吾道亡，不絕一線甚濫觴」¹¹³的詩句；胡祇通亦曾云「吾道如絃當邁往，異端小術不須攻」等等。¹¹⁴由此可見，「吾道」這個詞彙雖襲用自北宋諸儒，但金末儒士藉之以表達對儒學命運不可測的「緊張感」時，其涵義和語境已相當固定了。¹¹⁵

¹⁰⁹ 楊雲翼，〈滏水集序〉，載趙秉文著，《閑閑老人滏水文集》，頁1。

¹¹⁰ 李俊民，《莊靖集》，卷1，〈廟學落成〉，頁527上。

¹¹¹ 劉祁，《歸潛志》，卷13，頁148：「吾道盛衰自有時，吾嘗考之，如循環相乘除也。……宋興，內外上下皆儒者顯榮，至宣、政極矣。至於金國，士氣遂不振。」不過其又云「但我輩適當此運者為不幸耳」。案其意，則隱然有堅其志業，以待重振儒學的冀望在。

¹¹² 元好問，《元好問全集》，卷39，〈寄中書耶律公書〉，頁805。

¹¹³ 郝經，《陵川集》，卷10，〈楷木杖笏行〉，頁559a-b。案，此詩乃其東游曲阜祖庭，見「孔道輔釋褐時擊蛇笏」，因之感懷「金源以來，進士登第，例授楷笏，無則以槐代之」的制度馳廢而作。

¹¹⁴ 胡祇通，《胡祇通集》，卷6，〈和杜茂仲韻因以勉之〉，頁147。

¹¹⁵ 元好問著，《元好問全集》，上冊，卷1，〈贈答劉御史雲卿(從益)四首〉，頁13：「舊問劉君公，學經發源深。……濂溪無北流，此道日西沉。」；「學道有通弊，今人乃其尤。溫柔與敦厚，掃滅不復留。……吾道非申韓，哀哉涉其流。大儒不知道，此論信以不。(下略)」卷2，〈曲阜紀行十首〉(其八)，頁46：「魯人惑異教，吾道宜湮淪」。楊奐，《還山類稿》，收

與此同時，金人也逐漸關注於思考儒學在現實政治中的作為，且看趙秉文在解釋《老子》「絕聖棄智」章時稱，這只是老子學說的一個側面：「方其掃蕩，則聖、智絕棄；及其建立，則事務不棄，況聖、智乎？」¹¹⁶事實上就是說老子亦有「事務不廢」、汲汲於事功的一面，儒者自當全力效命於斯。尤其是寓居京師的士人，在品題詩文、切磋學術之餘，也逐漸形成了一個略具規模，主次分明的「儒學群體」。其參與諸人，大致見於《歸潛志》所載小傳。而其相互砥礪的基礎，則是建立在對復興「吾道」的共識上。¹¹⁷當然，也可說此時南宋理學，如張九成《孟子解》、《諸儒鳴道集》的北傳，亦對此稍有推波助瀾之勢，但是我們切不可高估其功效。劉祁書載：「正大初，趙閑閑長翰苑，同陳正叔、潘仲明、雷希顏、元裕之諸人作詩會……最後詠《道學》，雷云：『青天白日理分明』，亦為題所窘也。」¹¹⁸從此則記載中正可看出：在趙秉文等人眼裡，南宋理學傳統下的「道學」一詞之所以能和諸如「古瓶臘梅」、「射虎」等名目一樣，被用作詩歌題詠素材，亦正在於其新鮮感。而觀雷希顏所詠，其似對「道學」的領會尚極膚淺。所以只能說翰苑諸公在傳播南宋理學知識的過程中與有力焉，但未必代表對之有較為深刻、全面的知識。

前文所述，多以劉祁《歸潛志》所載為據，而劉氏此書實為紀念「昔所與交遊」者而作，也就是指當時聚集於洛京的翰墨群體，所以可以被看作是士人小圈子內部思想交流的實錄。那麼在此群體之外，

入《全元文》，冊1，卷上，〈東遊記〉，頁136-137：「將吾道固終不可蕪沒，而鳳鳥有時而至歟？」

¹¹⁶ 趙秉文，〈道德真經集解〉，收入《道藏》，冊12，頁557a-b。

¹¹⁷ 如劉祁，《歸潛志》，卷2，頁18，載冀禹錫，〈哭劉從益〉詩：「大才自古無高位，吾道何人主後盟。」又卷3，頁33：「屏山於人材少許可，至論公(高庭玉)，獨以為真濟世材；又言其學術端正，可以為吾道砥柱。」

¹¹⁸ 劉祁，《歸潛志》，卷8，頁90。

在向踐履其「復興儒學」的理想時，他們又是如何定義所謂「吾儒之道」的呢？檢閱今存金人著作可知，其時普遍使用的乃是「聖學」一辭。同樣，它來自北宋的文化遺產，如石介、孫復的著作，但在金代其使用的範圍明顯地擴大到了釋、道二教身上。不僅孔子、釋迦牟尼、老聃並稱「三聖人」，且道教中人復以此名冠諸己說「參高道講師，略扣玄關，……欲以拯世欲之多蔽，悼聖道之不行」云云。¹¹⁹而趙、李諸人作文之際，亦無法自外於此傳統。他們首先承認「三聖人」之道彼此有會通處，但也並非一視同仁，而是略有中偏高下之分。如趙秉文既稱「性之說難言也，何以明之？上焉者，雜佛、老而言」，又說「佛氏滅情以歸性，老氏歸根以復命，非所謂性之中也」，而「雖聖學如天，亦必自近始」，¹²⁰也就是仍復歸於儒家躬行踐履之教。元好問也贈詩劉從益曰：「聖學要深談，惜君別匆匆」，¹²¹其所謂「聖學」即指儒家經義之學。就中亦可窺見金代儒學尷尬的生存環境，和他們依違於二氏之間，在術語和思想上都無法獨闢一境相關，「聖學」本身也只是一個內涵模糊的概念。

我們也注意到，大約從金宣宗末年(興定、元光朝，1217-1222)開始，北方學者已越來越多地接觸到南宋「新儒家」學者的相關著作。「道學」作為對南宋理學的外部稱呼，同樣亦偶然出現於金人的筆下。¹²²

119 寇材質，〈道德真經四子古道集解序〉，收入閻鳳梧編，《全遼金文》，頁 1710。

120 趙秉文著，《閑閑老人滄水文集》，卷 1，〈性道教說〉，頁 2-3。不過文中論儒學傳承只及周、程為止，未提到南宋理學諸儒。

121 元好問著，《元好問全集》，卷 1，〈贈答劉御史雲卿四首〉(其三)，頁 14。

122 據劉子健研究，「道學」最初與其說是學派內部對自我學術特徵的概括，毋寧說是一種他稱，是由「道學」團體外部之政敵對之不無揶揄的稱呼。劉子健，〈宋末所謂道統的成立〉，收入氏著，《南宋史研究彙編》(臺

趙秉文等人出資刊刻《道學發源》一書，可能在傳播「道學」概念的過程起到了相當作用。在〈道學發源引〉中，趙氏明確地使用「道學」一詞來稱呼南宋理學。《道學發源》今已不存，但根據趙秉文、王若虛爲之所作的序跋可知，其主體部分當是側重於介紹張九成一系思想（同書也收錄張載《西銘》、劉子翬《聖傳論》）。¹²³而張九成在南宋諸儒中沾染釋、道習氣最多，因此還曾受到朱熹的嚴厲批評。不過對習慣於出入三教的金代學者而言，卻恰恰是投其所好。所以趙秉文讚其曰「足啓發人之善心」，並曾擬續刻張氏的其他論學著作，如《孟子解》、《中庸解》等，因乏紙割而未克奏功。¹²⁴但此時翰苑諸公之所以汲汲於是，目的顯非重彈「三教合一」的老調，反而是爲了統合釋、道：「雖圓頂、黃冠、村夫野婦，尤宜家置一編」；而王若虛也稱讚宋儒「使千古之絕學，一朝復續」，即表明他們有此共識，欲「俾雕章繪句之流知所歸宿」，¹²⁵而要影響的群體主要爲兩人身邊的「翰墨詞人」。可以說趙氏實爲推介此概念最爲有力者，而經其宣傳，「道學」

北：聯經出版事業公司，2002），頁 249-282；〈作為超越道德主義的新儒家——爭論、異端和正統〉，收入田浩編，《宋代思想史論》（北京：社會科學文獻出版社，2004），頁 231-256。

¹²³ 趙秉文著，《閑閑老人滏水文集》，卷 15，頁 206-207。劉子翬早年亦頗涉足釋、老，其《聖傳論》實為以禪解《易》。見《宋元學案》，冊 4，卷 43，〈劉胡諸儒學案——觀使劉屏山先生子翬〉，頁 706-707。

¹²⁴ 吳弘道輯，《中州啟劄》，卷 1，〈與楊煥然書〉第二通，頁 1。

¹²⁵ 參方亨，〈趙閑閑游草堂詩跋〉：「趙禮部閑閑先生，辭翰爭輝，耀騰天下，孰不仰之以為極盡美矣。然而此特窺其一斑，則未睹其全也。先生以道學發其本源，涵泳既久，妙入聖人心法。及乎得志，思與天下共之。遂取前賢有力於聖教者。以清俸刊行之，俾雕章繪句之流知所歸宿。……又知先生深造於道，兼善於人也。」案趙詩作於正大三年（1226）使西夏之際。而李屏山亦執此觀點，他說「此吾書之所謂博學之、審問之、明辨之也。倘不如是，正恐吾黨之小子，斐然成章，不知所以裁之耳。」見李純甫，《鳴道集說》，卷 3，頁 124。

也最終得以在一個較小的圈子內爲人所知曉。其後金人使用「道學」概念的文獻，就刻下所知當屬正大二年(1225)之《大金重修府學教養之碑》；¹²⁶以及趙秉文在十三世紀二〇年代所撰寫的一些篇章。¹²⁷

不過幾乎與此同步，「心學」一詞卻也開始出現在金人的著作中，這不能不說是一個頗值得體味的現象。「心學」雖在後世有著固定的指稱對象，即陸九淵、王陽明所創一派學說。但在南宋，陸九淵本人從未稱呼過自己的學說爲「心學」。而少數學者，如楊萬里著有《心學論》；羅大經輯有《心學經傳》一書，¹²⁸但由於二子並非南宋理學傳授的核心人物，故其在當時影響較微，而且其所論也與理學正統的解釋出入不大，只是稍爲強調「自得」的重要性，也就是較少依賴經注，而注重個人對經典的體悟。即便如此，「心學」的提法也已經招來了不少指責。如黃震曾說：「近世喜言心學，捨全章本旨而獨論人心道心；甚者單摭道心二字，而直謂即心是道。蓋陷於禪學而不自知，其去堯舜禹授受天下之本旨遠矣。」¹²⁹又云：「謝氏謂，仁者，心無

¹²⁶ 劉渭，〈大金重修府學教養之碑〉(原石刻題爲〈京兆府學教養碑〉)，《北京圖書館藏歷代石刻拓本彙編》(鄭州：中州古籍出版社，1989)，冊 47，頁 146-147：「胸中萬卷書，筆下數千言。道學淵源，爲世摹範。」亦見於中國國家圖書館館藏石刻拓片數位化資源庫，網址：http://res4.nlc.gov.cn/index_jstp_gailan.jsp。

¹²⁷ 趙秉文著，《閑閑老人滄水文集》，卷 1，〈詠歸辭〉，頁 10-11：「我初無將亦無留，捨聖道兮將安之，存心以養性，守死以爲期。慮道學之荒蕪，遂日耘而自耔……會天人而一貫，窮理盡性吾何疑。」案，正大元年(1224)趙乞致仕，不許。是文當作於此時。趙秉文著，《閑閑老人滄水文集》，卷 7，〈挽劉雲卿〉，頁 111：「忠言唐烱初還闕，道學東萊不假年。」案，劉氏卒於正大三年(1226)。

¹²⁸ 羅大經，《鶴林玉露》(北京：中華書局，1997)，丙編，卷 6，〈文章性理〉，頁 333：「余嘗輯《心學經傳》十卷，序發之辭有曰，『學者……徒求之六經，而不反之吾心，是買櫝而還珠也』。」

¹²⁹ 黃震，《黃氏日鈔》，收入《四庫全書》，冊 707，卷 5，〈人心惟危一

內外、遠近、精粗之間，非有所存而自不亡。竊疑此佛氏『心學』之說。」¹³⁰等等。「心學」一名因和佛學之「心」在概念上的相似性，自然會引起南宋理學家的警惕。直至清初顧炎武仍對「心學」的提法加以質疑。¹³¹那麼在明確使用「心學」概念的時間上，金人顯然是佔得先機了。是故，饒宗頤先生嘗拈出金人言「心學」之語，進而認為「『心學』一名詞盛行於此時(金)，非肇端於明可知」。¹³²

與「道學」不同的是，「心學」更多地成了金代儒學的自稱。金末儒士中雖然有人知曉「道學」為南宋新儒學之別名，但言語之間卻不無批評，如耶律楚材〈屏山居士鳴道集說序〉中所云之「江左道學」等。¹³³而即便是推獎「道學」備至的趙秉文，也曾著文指摘其弊：「而道學之弊，亦有以中為正位，仁為種性，流為佛老而不自知。其弊又有甚於傳注之學。」¹³⁴相反地「孔門心學」成為他們賴以匹敵南宋理學的憑藉，如李屏山晚年致力於「解《楞嚴》、《金剛經》、《老子》、

章〉，頁 65。

¹³⁰ 黃震，《黃氏日鈔》，收入《四庫全書》，冊 707，卷 2，〈安仁利仁章〉，頁 10b。

¹³¹ 顧炎武著，黃汝成集釋，《日知錄》（長沙：岳麓書社，1996），卷 18，頁 657，「心學」條云：「《中庸章句》引程子之言曰：『此篇乃孔門傳授心法。』亦是借用釋氏之言，不無可斟。」

¹³² 饒宗頤，〈三教論及其海外移植〉，《中國宗教思想史新頁》（北京：北京大學出版社，2000），頁 170。三浦秀一亦以為在楊萬里稍後金代儒士也知道了「心學」是用作正統儒學代名詞。顯然三浦在此暗示金人的「心學」知識來自南宋，但是他並沒有就此予以證明。一般而言，陸學北傳要晚至元代，而楊萬里在儒學上的影響力在南宋或金都遠不逮其詩歌造詣。見三浦秀一，〈序章——十三、四世紀中國心學相關文獻〉，《中國心學の稜鏡——元朝の知識人と儒道佛三教》，頁 11。

¹³³ 耶律楚材，《湛然居士集》，卷 14，〈屏山居士鳴道集說序〉，頁 200-201：「江左道學，倡於伊川昆季，和之者十有餘家。」

¹³⁴ 趙秉文著，《閑閑老人滄水文集》，卷 1，〈性道教說〉，頁 3。

《莊子》，又有《中庸集解》、《鳴道集解》。號爲『中國心學、西方文教』，數十萬言」，¹³⁵按其文句，也似以中國心學代表儒家學說，而與釋、老之說相對。而對其概念最清晰的界定，見諸王鬱之論：

先生(王鬱)平日好議論，尚氣，自以爲儒中俠。所向敢爲，不以毀譽易心，又自能斷大事。其論學，孔氏能兼佛老，佛老爲世害。然有從事於「孔氏心學」者，徒能言而不能行；縱欲行之，又皆執於一隅，不能周遍。故嘗欲著書，推明「孔氏之心學」。又別言之、行之二者之不同，以去學者之弊。其論經學，以爲宋儒見解最高，雖皆笑東漢之傳注，今人惟蹈襲前人，不敢誰何。使天然之智識不具，而經世實用不宏，視東漢傳注尤爲甚。亦欲著書，專與宋儒商訂。¹³⁶

可以看出，王鬱之所以要推明的「孔氏心學」，其用意實欲在南宋諸儒外別樹一幟。所以金人的「心學」很難追溯至南宋理學，和南宋儒學中「心學」一派也略無瓜葛，反倒更像是故意標榜出來與之相抗衡的學說。蓋金人自靖康之變以降，與南宋互爲敵國已近百年。在政治、地理上的隔離與對立，早已使其治下民眾在心理上無法認同。而金自章宗朝議定德運後，在文化上也把自己看作北宋的直接繼承人。故王若虛的如下議論很能代表一般金代士人的觀感：「天下非一人之所獨有也。此疆彼界，容得分據而並立。小事大、大保小，亦各盡其道而已。有罪則伐，無罪則已。自三代以來莫不然。豈有必皆掃蕩使歸於一統者哉？」¹³⁷故我們很難想像在此心態下，「道學」作爲一個在南宋政治文化生活中尚存爭議的學說，反倒能被敵國引爲知己。毫無疑問，理學北傳刺激了金人對自身傳統的想像，但也引起了對立的情

¹³⁵ 劉祁，《歸潛志》，卷1，頁5。

¹³⁶ 劉祁，《歸潛志》，卷3，頁23。

¹³⁷ 王若虛，《滹南遺老集》，冊3，卷26，〈君事實辨〉，頁166。

緒。而且隨著金代在北方邊境戰爭中的節節失利，以及南宋政府外交態度日益強硬，對宋人學說的批評也層見迭出。¹³⁸金代儒學的三个代表人物：李純甫(卒於 1223)、趙秉文(卒於 1231)和王若虛(卒於 1243)按卒年先後排列起來，我們就會發現三人對南宋學說的態度反而是由寬鬆到日趨緊張。李氏尚允稱理學中人為「豪傑之士」；趙氏則坦承「道學之弊」在於脫離實際；而王若虛最為激進，不僅廣泛地批評宋學，且對宋代的制度表示不滿。結合金亡前後諸文士的著作，可以看到他們普遍以為南宋「不得天命」，不知唇亡齒寒之理。¹³⁹這種「金源」本位意識不斷加強的結果，便使之嘗試要在學術上也與南宋分庭抗禮。趙秉文贈楊雲翼詩云：

東萊兩本不朽計，讀詩源委有本因。傷哉絕筆《大事記》，續經未了已亡身。

諸公辨論助怪驚，削去訓傳非人情，大公至正本無我，吾道初如日月明。¹⁴⁰

在惋惜呂祖謙著述未成的同時，也批評南宋理學說經存在著盡出己意、無視傳注的做法。更豈言「吾道」，即金代學者在解經時由於能夠立足「人情」，反顯得持論平允。按，以合乎「人情」與否的角度

¹³⁸ 元好問詩中頗流露出此種情緒。見《元好問全集》，卷 11，〈論詩絕句三十首〉(作於丁丑 1217)，頁 296：「中州萬古英雄氣，也到陰山敕勒川。」卷 13，〈自題中州集後五首〉，頁 321：「鄴下曹劉氣儘豪，江東諸謝韻尤高。若從華實評詩品，未便吳儂得錦袍。」也是同一心態的反映。

¹³⁹ 李俊民，《莊靖集》，卷 2，〈和王李文襄陽變後〉，頁 557 下：(其一)「虞全不念唇亡國，楚恐難當舌在人。」(其二)「天命須分偽與真，銜蜂戰蟻盡君臣。」

¹⁴⁰ 趙秉文著，《閑閑老人滌水文集》，卷 9，〈和楊之美尚書韻四首〉，頁 129。案此詩王慶生，《金代文學家年譜》(南京：鳳凰出版社，2005)，頁 284，讀作「文公至正本無我」，並據以論證趙秉文晚年服膺朱熹，衡諸文獻、事理，似皆有不合。

來批評南宋理學，同樣也是王若虛所經常採用的。

而金人之重「心學」，應有更深一層意思在。那就是自韓愈《原道》以來被口口傳誦的「以心傳心」的儒家心法，為儒士群體對於如何定義自身所屬的文化提供解決之道。由於宋、金之交的戰爭，以及與南宋間交流的稀少，金末文士中很少有人能夠明確說明自身學術傳承譜系。他們所能感受到的，只是北方地區宋代文化殘餘所帶來的毫末之光。而且在金代特殊的社會背景和社會心理中，建立在以新儒家思想為核心的北宋文化被急速地邊緣化，但是儒學傳授「以心傳心」的習說，無疑開示了金人接續自身文化傳承的譜系一個「不二法門」。通過它，金人不僅能判定新近傳入的南宋理學為「他者」，也很快擁有了面對後者的自信。當然「心學」概念的產生，還是深植於金代濃厚的三教氣氛中，而且直接受到流行的佛、道教思想的啟發。全真教便是其中具代表性的一家，如姬志真云：「天下之學道者各有所宗，或宗道或宗儒或宗釋，所宗雖疑，其所主者，心也。」¹⁴¹又尹志平詞「道顯清虛妙，釋明智慧深。仲尼仁義古通今，三聖一般心」，¹⁴²亦同此意。欲在「心」的層面上消弭不同宗教之間的對立，以「心」為本體、以「心性意識」為發端進行哲學探討，是會通儒、道、佛學說的捷徑，也是討論「三教合一」時常用的證明方式。雖然當時的佛教領袖萬松行秀禪師(1166-1246)否定這種論點，但其證明方式仍如出一轍。萬松語錄載其語云：「儒、道二教，宗於一氣。佛家者流，本乎一心。」¹⁴³在這種開放的環境中，儒者自然不會對佛、道二教關注心

141 姬志真，〈邪正評〉之二。案，此文今《道藏》本所錄八卷本《雲山集》卷5不載，轉引自《全元文》，冊2，頁80。

142 尹志平，《葆光集》，收入《道藏》，冊25，卷中，〈巫山一段雲·勸世〉，頁520b。

143 正覺頌古，《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》，《大正新修大藏

性問題無動於衷。因此最初提倡「心學」概念的李屏山是出自萬松門下的著名居士，也不足怪了。在李氏看來，「伏羲、神農、黃帝之心見於《大易》，堯、舜、禹、湯、武之心見於《詩》、《書》」，¹⁴⁴無疑只要通過研讀經典、揣摩得古聖人之心，便亦能得傳心之道統了。這種觀點，直至元初仍為被北方學者所津津樂道。如麻革詩：「讀書不務博，造道當入微。……吾門有聖學，觀心乃其師。」¹⁴⁵而郝經的如下詩句則堪作李屏山序注腳：「吾道本吾心，心在道即全。但使心不昧，吾道長昭然。」¹⁴⁶不過為了刻意標榜與二氏的歧異，並藉以體現儒者的自覺，更有可能是他們特地擡出「孔門心學」的真正動機。稍踵其後的「心學」著作有：薛玄《聖經心學篇》，¹⁴⁷董文甫《論道編》，¹⁴⁸及元初林啓宗(為北方儒者劉因弟子)《心學淵源圖》¹⁴⁹等等。甚

經》(臺北：佛陀教育基金會，1990)，冊 48，頁 228a。

¹⁴⁴ 李純甫，〈鳴道集說序〉，頁 55。

¹⁴⁵ 麻革，〈守約齋為呂仲和作〉，引自房祺編，《河汾諸老集》，收入《四部叢刊初編》(上海：商務印書館，1937)，冊 107，卷 1，頁 5-6。

¹⁴⁶ 郝經，《陵川集》，卷 2，〈寓興〉(其三)，頁 509：「吾道古有統，軻死迷其傳。昌黎功甚勤，突兀排金僊。奎宮吾星會，麗天光群賢。太極出面目，伊洛開淵泉。吾道本吾心，心在道即全。但使心不昧，吾道長昭然。」

¹⁴⁷ 程鉅夫，〈薛庸齋先生墓碑〉：「(中統初)日與女兒辛愿、柳城姚樞、稷山張德直、太原元好問、南陽吳傑、洛西劉繪、緡川李國維、濟南杜仁傑、解梁劉好謙講貫古學，且以淑人。伊、洛之間，復蔚然矣。」；「有《易解》、《中庸註》、《聖賢心學編》、《皇極經世圖說》、《道德經解》、《陰符經論說》……」《雪樓集》(元代珍本文集彙刊；臺北：國立中央圖書館編印，1970)，卷 9，頁 361；孫德謙著，《金史藝文略稿》(上海圖書館藏稿本)歸之於「子部·儒家類」，總頁 125-126。

¹⁴⁸ 元好問，《中州集》，卷 9，〈無事道人董文甫〉：「文甫，字國華，潞人。承安中進士，為人淳質，恬于世味。於心學有所得，人知尊敬之而不知其所以得也。子安仁，亦學道。」又，劉祁，《歸潛志》，卷 6，「其學參取佛、老二家，不喜高遠奇異，循常道於六經、論、孟諸書。凡一章

至下及元世祖統治後期(至元三十年, 1293), 在「東平布衣」趙天麟向元朝皇帝上奏的策論中, 我們仍能捕捉到「心學」思想的餘音。¹⁵⁰這提示我們尚需重新考量金末「儒學復興」思潮的底蘊——自從趙復、許衡等人開始在北方傳播理學知識以後, 又經過了六十餘年時間的普及, 在華北, 即便是中下階層儒士也多接受了理學的立場與言說, 但北中國原有之思想傳統猶未能被南宋理學完全覆蓋。這表現在學理中更為精致、深微的層面, 他們仍不自覺地襲用舊的語彙資源來討論新的命題, 從而顯得駁雜不純。

一句皆深思而有得, 必以力行為事, 不徒誦說而已。得所著一編, 皆論道之文。」《金史藝文略稿》入「子部·儒家類」, 總頁 125。

149 蘇天爵, 《滋溪文稿》(北京: 中華書局, 1997), 卷 14, 〈內丘林先生墓碣銘〉, 頁 222-223: 「嘗作《志學指南圖》, 以為學道之標準; 《心學淵源圖》, 以為入聖之極功。及作《中庸》、《大學》、《論語》、《孟子》諸圖。」

150 趙天麟, 《太平金鏡策》, 《全元文》, 冊 28, 頁 109。趙氏文中有「放之彌六合, 卷之退藏於密者, 心之體也」語, 與李純甫〈心說〉(下)中語: 「寂然不動, 感而遂通……然顯諸仁, 藏諸用, 鼓萬物而不與聖人同憂, 洗心退藏於密而吉凶與民同患。」等描述甚為相近。李純甫, 《鳴道集說》, 卷 5, 頁 216。又趙文中有「道心惟微……人心惟危」語, 有的學者據此以為是理學思想的反映, 今案, 此語雖經宋儒闡發而成為儒學進階之心法, 但卻並非南宋理學家之專利。李純甫〈心說〉早已摭摭此語, 但其立論之本仍在於「三教合一」(頁 215), 並認為, 明心之用, 則「以此在上」可成「帝王天子之德」; 而「治天下, 亦吾心而已」。至於《太平金鏡策》的成書時代, 故有兩說: 1. 孫承澤在《元朝典故考》中認為是中統五年(中統僅四年, 實為至元元年[1264]); 2. 陳邦瞻《元史紀事本末》則推定為至元三十年(1293)。今檢其〈明條禁〉章中有「伏見至元壬申間(1272)聖旨節該, 不用《泰和律令》……越至於今二十餘年」語, 採信後說。

五、「道統」之移入及其回應——以郝經為中心

儘管我們知道早在十三世紀初，「道學」作為「江左儒學」的同義詞，已經在翰林學士群體內稍有知音，但是它得以溢出菁英士人圈的年代，則在此之後。隨著對「道學」體系以及其授受的「道統」知識的更深入瞭解，在北部中國造成的震動也遠遠超出了其早期傳播者的預料。它改變了後人對金代思想面貌的歷史記憶，並促成了金代儒學話語的最終消解。

無疑，趙復的北行是推動「道學」概念加速向外擴散的重要因素。但最初他的努力並未能完全取代北方地區原有的儒學知識和相關術語，相反北方地區原有的欲與南宋學術互為軒輊的心態仍佔主流，元好問酬答劉從益詩：

我觀唐以還，斯文有伊周。開雲揭日月，不獨程張儔。

聖途同一歸，論功果誰優？戶牖徒自開，膠漆本易投。¹⁵¹

在他們心目中，「道學」中人想在儒學傳統中自立門戶，是毫無理由地故自標榜。而在十三世紀四〇年代，「道學」一名終於招致了秉承金代傳統的學者的強烈質疑。郝經〈與北平王子正先生論道學書〉為我們保留了思想衝突的一手資料。雖然田浩曾對此文加以研究，但細繹相關文獻，似仍有進一步探討的餘地。郝經此文作於 1243 年前後，即王粹(字子正)棄世前後。但是在文章中，郝經對「道學」之名大加質疑，認為「夫聖人道之至也，自宓犧、神農、黃帝，至於堯、舜氏，道之全體著見，以為斯人用，天下莫不學之。道學之名，無有也。」如果我們稍稍比對一下郝經意見和元好問前揭詩的話，就可以看出，

¹⁵¹ 元好問，《元好問全集》，卷 1，〈贈答劉御史雲卿四首〉，頁 13。案，劉卒於 1224 年，故此詩當作於十三世紀二〇年代前半期。

兩者基本上是採取同一立場的。名古聖賢之道為「道學」，也就等於是「自開戶牖、強判膠漆」，毫無理由。而這也很容易讓人聯想起李純甫對「道」的論述：

天地未生之前，聖人在道；天地既生之後，道在聖人。故自生民以來，未有不得道而為聖人者。伏羲、神農、黃帝之心見於《大易》，堯舜禹湯武之心見於《詩》、《書》，皆得道之大聖人也。¹⁵²

可以說郝經的看法代表了金代士人對儒學的一般理解。而同樣的，他也認為「儒家之名立，其禍學者猶未甚；道學之名立，禍天下後世深矣。」這幾乎就是重複李純甫在《鳴道集說》中一再申述的觀點：即「道學」嚴格的排他傾向最終會導致知識界的分裂。但嗣後，在〈太極書院記〉中，郝經一改初衷，不僅欣然接受了「道學」之名，同時也完全接受了南宋道學有關儒學傳承譜系的說法。因此確定這兩篇文章的寫作年代，就能告訴我們「道學」概念滲透入北方文化中所經歷的大致時間。田浩引用郝經〈哀王子正〉一詩小註「時方作『太極書院(記)』未成」，來說明為何繫此文於 1243 年(王粹卒年據《甘水僊源錄》「王粹小傳」載)，而恰恰在這點上他無法得到文獻的支持。試檢今存諸本《陵川集》，此詩註文中皆無「記」字。¹⁵³我們也知道太極書院的創建，與楊惟中的熱心經營有關。但楊氏已於 1235 年前後隨蒙古王子闊端南下伐宋，這件事也累及書院的建設進度，事遂久拖不決。¹⁵⁴故郝詩中「時方作書院未成」即指此而言。明乎此，我們也就無法遽然作出「郝經在幾個月之間發生了思想劇變」的結論。

¹⁵² 李純甫，〈鳴道集說序〉，頁 55。

¹⁵³ 郝經，《陵川集》，卷 13，頁 585 上。

¹⁵⁴ 另可參周良霄，〈趙復小考〉，《元史論叢》第 5 期(北京：中國社會科學出版社，1993)，頁 190-198。

那麼〈太極書院記〉究竟作於何時呢？文中有云：「庚子(1241)、辛丑(1242)間，中令楊公當國，議所以傳繼道學之緒……乃於燕京國子監建太極書院」。文中既稱楊惟中爲「中令」，亦即「中書令」之省文。同氏所撰之神道碑又明言「耶律楚材罷，遂以公爲中書令」，¹⁵⁵而我們據《元史》、《元朝名臣事略》等書記載，耶律楚材並無被罷黜之事，故楊惟中之繼任中書令，當在耶律楚材卒(卒於1244)後。因此稱楊惟中爲「中令」必得在1244年之後，而此文之撰著則應更遲於是(蓋作者是以稱頌對象的最近職銜稱呼)。況且1243年郝經還是個甫及冠年(21歲)，求學鄉間的後進士子，爲太極書院建成撰寫碑版文字，也嫌資歷過於年輕了。今據清人所編《郝文忠公年譜》可知，郝經乙卯(1255)年入燕，始得與在燕文士相交遊唱酬。¹⁵⁶而此時的郝經年屆而立，又經文壇前輩元好問等提攜，名聲初起，故時人邀之撰寫碑文似更合情理。¹⁵⁷所以我認爲〈太極書院記〉和〈周子祠堂碑〉皆作於1255年後。在這兩篇文章裡，郝經對「道學」肆口稱讚，云「卒至朱子集其大成」。

無獨有偶，元好問曾於1243年與趙復有過一面之緣，¹⁵⁸在1246年撰寫〈龍門川大清安禪寺碑〉一文中便出現了對儒家之「道學」的

¹⁵⁵ 郝經，《陵川集》，卷35，〈故中書令江淮京湖南北等路宣撫大使楊公神道碑〉，頁801b-803a。

¹⁵⁶ 王汝楫、秦萬壽輯，《郝文忠公年譜》，《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》(北京：北京圖書館出版社，2004)，冊36，頁105：「世祖時在潛邸，徵召賢士。……十一月，召使復至……始應召而北。」

¹⁵⁷ 細案〈太極書院記〉文句，若此文撰成於書院建成後不久，則毋需特別指出是在「庚子、辛丑間」。並且我也以爲太極書院立碑事，與1254年忽必烈令旨褫奪道士對於燕京國子監管理權有關。參看蕭啟慶，〈大蒙古國的國子學——兼論蒙漢菁英涵化的濫觴與儒道勢力的消長〉。

¹⁵⁸ 繆鉞，〈元遺山年譜彙纂〉卷中，文載《元好問全集》，下冊，頁1441；元好問著，《元好問全集》，卷10，〈贈答趙仁甫〉，頁258。

具體描述，「若『民吾同胞』，則至道學家乃發之」。¹⁵⁹由二氏之文，我們可以看出大約自趙復北上後十年左右，經過南宋儒士及其同情者的不懈鼓吹，南宋理學知識在亡金士人中漸次傳播。而「道學」作為南宋新儒學的代名詞，亦最終取代了此前立場曖昧的舊義，並逐漸為大多數士人所接受。此間過程並非如後世學者想像的那般輕鬆，而是伴隨著新舊思想的劇烈衝突曲折展開的。

〈太極書院記〉提示我們的資訊匪止於此，在文中，郝經稱「金源氏之衰，其書浸淫而北。趙承旨秉文、麻徵君九疇始聞而知之，於是自稱為『道學門弟子』」。但是檢閱相關文獻可知，趙氏原話見諸《手植檜刻像記》，曰：「門弟子趙秉文謹記。」¹⁶⁰而趙氏此文乃為衍聖公孔元措所作，故文中屢稱「聖道」、「聖學」等北方儒學的傳統術語，因此決不可能以「道學」這樣一個產生於南宋的名號以為嘉名的。郝經在此作如是說，實有偷換詞句之嫌。不過考慮到在十三世紀五〇年代的華北，因蒙、宋戰爭造成人口流動速率加劇，亦使北方儒士有更多機會接觸到南宋的學者和相關書籍。南宋理學以其精微的闡析和縝密宏大的體系令華北儒士深為折服，已經很少有人還堅持認為金代儒學的成就堪與其分庭抗禮。郝經稱在金末趙秉文等人早已為

¹⁵⁹ 元好問著，《元好問全集》，卷 35，735。案，元氏〈龍門川大清真禪寺碑〉中提到「皇帝首即大位，大行臺龍門公首膺分陝之命」云云，據〈大丞相劉氏(敏)先塋神道碑〉所載：「丙午冬，詣闕拜章。既以鄉郡所創大清真寺為僧眾祝嚴之所矣。」《元好問全集》，卷 28，頁 592；以及宋濂撰，《元史》（北京：中華書局 1976），冊 10，卷 153，〈劉敏本傳〉，頁 3610，載「丙午定宗即位，詔敏與奧都拉同行省事」，可推定應作於 1246 年之後。與此適成對照的是，元好問在此前詩文中所用的「道學」一詞，都是恪守金代舊義，乃指「道家」或「道教」之學。見《元好問全集》，卷 31，〈華嚴寂大士墓銘〉，頁 640-641；卷 34，〈兩山行記〉，頁 719-722 等。

¹⁶⁰ 趙秉文，《閑閑老人滏水文集·補遺》，頁 253。

「道學」的魅力所折服，甘居弟子之列，無非是要強調北方學者並非如南宋人所想像的盡皆渾渾噩噩，不知正道所在，只是為客觀條件所限「不得其傳」而已。說到底，不過是出於欲為北方學者挽回面子的心理罷了。但因趙復而加快的理學北傳，帶來的影響實比郝經所願意承認的情形更為深刻，它促使北方士人開始把自身文化的源頭追溯到北宋。郝經對王子正說：「嘗聞過庭之訓，自六世祖某從明道程先生學，一再傳至曾叔大父東軒老，又一再傳及某。」在此，郝經雖然對「道學」有所保留，但已開始宣稱自己的學術源自程顥。在另一篇文章中他又說：「紹興以來先生〔伊川、明道〕之道南矣！北方學者，惟是河東知有先生焉。」¹⁶¹刻意強調二程之學在河東地區的影響。案，郝經之父郝天挺曾預廷試，且為元好問師，其日常講授者當仍是金代士人所習知的文章詞賦之學；而元氏在為郝天挺志墓時，絲毫未提及其先人曾向程子求學事，豈不怪哉？¹⁶²因此，即使是郝氏祖曾受學於程子，也很難說他在金代的氛圍中會毫無改變。清代全祖望作〈程少中墓碑跋〉就頗指出金末元初人有冒籍之舉。全氏謂：

(遺山)文言少中世居洛陽，元魏中遷雲中，遂為東勝人。而碑首曰「兩程夫子之後」，何其愚而謬乎？¹⁶³

此節正反映出南宋理學知識北傳，刺激了當時北方士人對自身譜系的關注，並不惜假託高祖，以得為二程之後為榮。如果說傳統的金代文士每每以文章得蘇學之傳為高的話，那麼十三世紀四〇年代後士林月旦人物的準衡已開始適應起另一套價值觀了。與郝經追溯學統至程顥

¹⁶¹ 郝經，《陵川集》，卷 27，〈宋兩先生祠堂記〉，頁 717 上-718 上。

¹⁶² 元好問，《元好問全集》，卷 23，〈郝先生墓銘〉，頁 517-519。

¹⁶³ 全祖望，《全祖望集彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2000），卷 38，頁 740。案，《元好問全集》中無〈程少中墓誌〉。少中疑為「思中」之誤，程思中生平見《元好問全集》，卷 21，〈御史程君墓表〉，頁 479-483。

相仿，山東士人也把北宋復興儒學的先行者石介、孫復當作本地區學術的源頭；¹⁶⁴而游泰山、曲阜的文士不僅人數眾多，也多少懷有朝聖的心態。元好問〈內翰王公墓表〉：「今年(壬辰，1243)春，渾源劉郁文季當以事如東平，乃言於公(王若虛)之子恕，請御公而東。公始命駕焉。東平嚴侯榮公之來，率賓客參佐置酒高會。公亦喜此州衣冠禮樂有齊魯之風，爲留十餘日，及至奉符。」案，王氏此行前後並遊曲阜先聖廟，¹⁶⁵最終卒於泰山之巔。元記其遺言曰：「汨沒塵土中一世，不意晚年乃造仙府，誠得終老此山，志願畢矣。」¹⁶⁶對此，田浩的結論「王若虛一生一個有象徵意義的終結」，¹⁶⁷還是相當合適的。而經此陵替，「道學」與「道統」終於成爲繼承亡金遺產的北方士人描述儒學的話語，他們也能夠隨意地藉此談論而略無扞格之感了。如編纂於元成宗大德五年(1301)的《河汾諸老集》中便有「楊侯一語崇道學，

¹⁶⁴ 高橋文治，〈泰山學派の末裔達——十二、三世紀山東の學藝について〉。

¹⁶⁵ 《大宋重修兗州文宣王廟碑銘》，〈碑陰題名〉：「永年王磐、陳郡徐世隆、嶧山顏從傑、渾水(源)劉郁自東原來，恭謁先聖廟庭，因奠墳林。壬寅(1242)歲九月廿有八日。」王昶，《金石萃編》，引自《宋代石刻文獻全編》(北京：北京圖書館出版社，2003)，冊3，卷125，頁51。

¹⁶⁶ 《元好問全集》，卷19，頁441。另外並可參看《永樂大典》殘存之《泰山雅詠》，現仍保留有劉祁、杜仁傑、杜頂等詠泰山詩。引自周郢，〈《泰山雅詠》——《永樂大典》中的泰山佚書〉，《古籍整理研究學刊》，123：6(長春，2003)，頁56-61。

¹⁶⁷ 田浩、俞宗憲，〈金朝思想與政制概說〉，頁37。直至元初，遊泰山、曲阜仍然是文士熱衷的活動。可參劉祁，《歸潛志》，卷13，〈游林慮西山記〉，頁162：「玉峰魏公自燕趙適東平，遂登泰山、拜闕里。」張德輝語：「曲阜實夫子(之)祖庭，泰山為中原之神嶽，此皆在境內，官所當觀祀之者也。」杜仁傑，〈東平府路宣慰張公登泰山記〉，收入閻鳳梧編，《全遼金文》，卷84，頁3633-3634，作〈東平張宣慰登泰山碑〉。又據京都大學人文科學研究所藏石刻拓本照片校訂，網址：http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/db-machine/imgsrv/takuhon/type_a/html/gen0009x.html。

士子爭相讀四書」，「(兌齋)發明道學，爲文楷式……生而隱德，光輝汾晉」等語。¹⁶⁸許衡更是對諸如「道學之目不可如此標榜，所以多謗議」之類的問題不以爲然。¹⁶⁹而在揚棄金代「三教合一」思想的過程中，他們也越發地和南宋儒者趨向同一視閥。¹⁷⁰

六、餘韻

北方傳統的儒學在南來理學的衝擊下漸趨式微，試著考察元好問、王鶚、徒單公履至郝經等人在當時及後世文獻中形象的差異，可以說從元好問到郝經，這一代人的經歷展現了傳統交替中其文化性格所具的兩重性，以及「文」與「道」兩種性格最終分道揚鑣。¹⁷¹劉祁

¹⁶⁸ 房祺編，《河汾諸老集》，卷2，〈閒述〉，頁5；〈後序〉，頁3。

¹⁶⁹ 許衡，《魯齋遺書》（北京：書目文獻出版社，1988；景明萬曆二十四年江學詩等刊本），冊91，卷2，〈語錄·下〉，頁307上：「或問，道學之目不可如此標榜，所以多謗議。」曰：「不然。此二字庸何傷。道也，學也，天下之大事也。但問上之人好尚如何耳。賤工末技，一日崇尚，尚且掀然於天下。況聖人大公至正之道，以此爲學，庸可議乎？」

¹⁷⁰ 房皞，〈辛卯生朝呈郭周卿、段復之〉，文載房祺編，《河汾諸老集》，卷5，頁6：「……回也屢空趨聖域，參乎一唯得心傳。佛岐老境雖高絕，不及中庸道坦然。」王惲，《秋澗集》（四部叢刊景明弘治翻元本），卷27，〈顯宗盡三教晤言圖〉，頁8：「微言終不出吾書，正恐雄誇涉誕虛。塵上若拈花葉問，發端當自仲尼居。」他們從原來的「同三教」轉向了以儒學的立場「判三教」，試比較劉光祖，〈大雄寺記〉：「(佛、道)二氏也者，循其道之始，何如哉？逮其末之爭也，而後吾儒以其事始而決之，而復歸於無事。」論調幾乎相同。傅增湘輯，《宋代蜀文輯存》（北京：北京圖書館出版社，2005），卷70，頁19-21。

¹⁷¹ 安部健夫在〈元代的知識人和科舉〉一文中，還是很敏銳地觀察到了郝經身上兼有道學、辭章兩種才能，但是為了遷就他擬訂的元初文人分爲「文章派」和「德行派」兩大團體，安部認為這兩派士人「像在兩條平行線上流動的星雲，幾乎沒有摩擦地各自流動。」（頁671）這無疑是一個未經文

曾與姚公茂(樞)等人於黃華山中「談道論文」；¹⁷²元好問固是一代辭章領袖，但也曾與「薛玄、辛願、姚樞」等理學中人「講貫古學」，並非對南宋理學的北傳無動於衷；¹⁷³又曾與張德輝一道北觀忽必烈，並爲之上「儒教大宗師」尊號。¹⁷⁴此舉在時人看來無疑是「扶道興教」之典型。而徒單公履「學問該貫，善持論，世以通儒歸之」，¹⁷⁵復與王磐等人「樂育淇上，一時秀造，號稱多士」，¹⁷⁶也對保存儒學、培育人才貢獻不小。至於王鶚更被海東人士視作「儒宗巨魁」，高麗文士在致其書啓中云：

況承閣下，幸謂小邦素蒙皇化，粗尚儒風者久矣。輒以《祖庭廣記》一部垂示，則不惟榮其異貺，亦且憐吾道之東矣。¹⁷⁷

儘管他們曾是保存儒學，並使之向外傳播的關鍵人物，但是在繼之而起的年輕一輩士人眼裡，他們對於「道學」的話語權卻是蒼白無力的。

獻證實的結論。參看元好問，《元好問全集》，卷7，〈同姚公茂徐溝道中聯句〉，頁157；《元好問全集》，卷10，〈贈答趙仁甫〔復〕〉，頁258；郝經，《陵川集》，卷2，〈原古上元學士〉，頁510a-b；《陵川集》，卷29，〈原古錄〉，頁726b-729b。〈讀黨承旨集〉：「一代必有名世人，瑰偉特達為儒宗。接續元氣大命脈，主張吾道追軻雄。」和〈渾源劉先生哀辭〉：「〔劉氏撰《處言》〕其辭汪洋煥爛，高壯廣闊……其理則詣乎極而造乎性命」（《陵川集》，卷20，頁663a-b）等文，可知元好問、郝經與「道學」、「詞章」兩派中人都有來往，並受到過「道學」思想的影響，也表現出較強的「衛道」傾向，但他們始終未曾自外於宋、金以降的「文、道一致」的舊傳統。

¹⁷² 劉祁，《歸潛志》，卷13，〈游林慮西山記〉，頁164-165。

¹⁷³ 見程鉅夫，〈薛庸齋先生墓碑〉。

¹⁷⁴ 《元史》，冊13，卷163，〈張德輝傳〉，頁3824-3825。

¹⁷⁵ 王惲，《秋澗集》，卷59，〈碑陰先友記〉，頁4-8。

¹⁷⁶ 王惲，《秋澗集》，卷76，〈蝶戀花·淇水當年麟鳳渚〉，頁7。

¹⁷⁷ 金壇，〈上翰林王學士書〉，《止浦集》，《韓國文集集中的蒙元史料》（桂林：廣西師範大學出版社，2005），上冊，頁83。

徒單公履在元人記載中，被描寫成一位「不治經、講孔、孟之道，而為詩賦，何關修身，何益治國！」的人物。¹⁷⁸在蘇天爵為渾源劉氏(從益)所作家傳中，劉從益被記述為「恆慕黃叔度、郭林宗為人」的隱德之士，其所值得表彰的也僅是些「文學風誼」、「詩禮操義」等文學才能和道德倫理，¹⁷⁹而完全忽略了劉氏父子在金末還有「獨挽洙泗」、「講明六經，直探聖賢心學」的一面。¹⁸⁰可以說，隨著「道學」支配地位的確立，有關前輩金代儒士在儒學復興運動中的記憶便被漸次抹除了。¹⁸¹

¹⁷⁸ 《元史》，冊 12，卷 148，〈董文忠傳〉，頁 3502：「(至元)八年，侍講學士徒單公履欲奏行貢舉，知帝於釋氏重教而輕禪，乃言儒亦有之，科舉類教，道學類禪。帝怒，召姚樞、許衡與宰臣廷辯。文忠自外入，帝曰：『汝日誦《四書》，亦道學者。』文忠對曰：『陛下每言：士不治經講孔、孟之道而為詩賦，何關修身，何益治國！由是海內之士稍知從事實學。臣今所誦，皆孔孟之言，焉知所謂道學！而俗儒守亡國餘習，欲行其說，故以是上惑聖德，恐非陛下教人修身治國之意也。』事遂止。」

¹⁷⁹ 蘇天爵，《滋溪文稿》，卷 5，〈渾源劉氏家傳〉，頁 70-72。

¹⁸⁰ 王惲，《秋澗集》，卷 58，〈渾源劉氏世德碑銘〉：「(劉祁)及與御史公退於陳，相與講明六經，直探聖賢心學，推於躬行踐履……文章議論，粹然一出於正，士論咸謂得斯文之正脈。」又劉祁，《歸潛志》，卷 14，附王惲〈追挽歸潛劉先生〉云：「道從伊、洛傳心事，文擅韓、歐振古風」。案，此處王惲對劉氏的看法兼顧「文章、儒學」，反映了未經道學歷史敘事改造時的金代學術評價。

¹⁸¹ 不過金代儒士會同三教的論說，往往被後世的疇人狂士引為知音。如楊維禎，《東維子集》(四部叢刊景鳴野山房本)，卷 10，〈抹燃氏註道德經序〉，頁 13-14：「老氏之道與吾聖人之道無二也，言其異者，私知求之之過也。」又錢謙益，《牧齋初學集》(臺北：臺灣商務印書館，1967)，卷 28，〈陽明近溪語要序〉，頁 24-26：「自有宋之儒者高樹壇宇，擊排佛學，而李屏山之徒力相撐拄，耶律湛然張大其說，以謂可箴江左書生膏肓之病，而中原學士大夫有斯疾者，亦可以發藥。於是聰明才辯之士，往往游意於別傳，而所謂儒門淡泊收拾不住者，即於吾儒見之矣。……余為之(《近溪語要》)序曰：『此非兩家之書，而儒釋參同之書，可以止屏山之誣，而

但元代人也普遍認為：和「道統」相反，「文章正統」掌握在北方文士手中。在文學領域中南宋不如金——「宋渡江後，詩學日衰……固士大夫傳注之累，亦由南北分裂，元氣間斷，大音不全故也。」¹⁸²所以姚燧自負與「江南詩學」相抗，「必能剿壘得僞而還」。¹⁸³而此種觀點在南方文人中也不乏同調，由宋入元的四川眉山人家鉉翁，在其〈題《中州詩集》後〉一文中謂：

世之治也，三光五嶽之氣，鐘而為一代人物。其生乎中原，奮乎齊、魯、汴、洛之間者，固中州人物也。亦有生於四方，奮於遐外，而道學文章為世所宗，功化德業被於海內，雖謂之中州人物可也。……迨夫字縣中分，南北異壤，而論道統之所自來，必曰宗於某，言文脈之所從出，必曰派於某，又莫非盛時人物，範模憲度之所流行。故壤地有南北，而人物無南北，道統文脈無南北，雖在萬里外皆中州也，況於在中州者乎！¹⁸⁴

作者將「中州文脈」和「道統」對舉，認為是文藝、儒學的正統所在。江西廬陵人趙文則在《吳山房樂府序》中指出「江南言詞者宗美成，中州言詞者宗元遺山。詞之優劣未暇論，而風氣之異，遂為南北強弱

息漠然之識者也。」」另外，潘耒，《遊中嶽記》，收入《四庫存目叢書·集部》（濟南：齊魯書社，1997；景清康熙刻增修本），冊 250，頁 179 下，云：「壁間有李屏山庵記，真能發明祖意者，而《嵩志》削之，儒者之拘也。」這更造成了金代學術在正統學者心目中的「邊緣化」印象，不能不說是對金儒初衷的絕大諷刺。

¹⁸² 張之翰，《西巖集》，收入《四庫全書》，冊 1204，卷 18，〈跋草窗詩稿〉，頁 504b-505a。

¹⁸³ 姚燧，《牧庵集》，引自《全元文》，冊 9，卷 3，〈唐詩鼓吹注序〉，頁 389：「走聞江南詩學，壘有元戎，壇有精騎。假有詩敵挑戰而前，公以元戎握機於中，無有精騎孰與出禦？走頗知詩，或少數年，使得備精騎之一，曲橫槊于筆陣間，必能剿壘得僞而還。惜今白首，不得公一振凱也。」

¹⁸⁴ 蘇天爵編，《元文類》（臺北：世界書局，1988），卷 38，頁 10-11。

之佔，可感已。」¹⁸⁵言語之中亦以爲北方文人得詞體之正。而蒲道源(四川青神人)在爲另一江南文士程鉅夫壽詩中亦有「南斗文星應合避，北方學者未能先」之句，¹⁸⁶以能領先「北方學者」作爲相互標榜的資本。而清代四庫館臣評論金元之際文人楊奐文章成就的一席話，則最終爲此番爭論定下了音調，其文曰：「奐詩文皆光明俊偉，有中原文獻之遺，非南宋江湖諸人氣含蔬筍者可及。」¹⁸⁷可見論文學，北(金末文士)勝於南(南宋末)是元代文人及後世評論者較爲普遍的看法。¹⁸⁸

由此可以得出如下結論：金末諸儒作爲金元之際華北儒學演進這幕歷史長劇中的過渡角色，在他們被徹底清理出道統傳承敘事的同時，卻又意外地在後世對「中州文脈」的揄揚中挽回了足夠的自尊。

溯古撫今，回顧十三世紀初的此一重公案，我願引唐釋靈雲志勤禪師的詩偈作爲結語：

三十年來尋劍客，幾逢落葉又抽枝，
自從一見桃花後，直至如今更不疑。

(本文於 2009 年 11 月 3 日通過刊登)

¹⁸⁵ 郭祥正，《青山集》，引自《全元文》，冊 10，卷 2，頁 71。

¹⁸⁶ 蒲道源，《閒居叢稿》，收入《四庫全書》，冊 1210，卷 6，〈壽程雪樓學士〉，頁 616a。

¹⁸⁷ 紀昀主纂，〈還山類稿·提要〉，《四庫全書》，冊 1198，頁 220 上。

¹⁸⁸ 清代王士禛即認為「南渡以後，程學行於南，蘇學盛於北。金元之際，元裕之其職志也。七言妙處，或追東坡而軼放翁」見王士禛，《帶經堂詩話》(北京：人民文學出版社，1998)，上冊，卷 4，頁 96。翁方綱，《石洲詩話》則據此更加引申(卷 5，第 54 條，頁 154)：「有宋南渡之後，程學行於南，蘇學行於北……入元之代，雖碩儒輩出，而菁華醞釀，合美為難。」亦以爲「南宋諸公之學」長於「精義微言」，而金代文人則有「劉無黨之秀拔，李長源之俊爽」，以至元好問「蓋所謂乾坤清氣，隱隱自負，居然有集大成之想」(頁 162)，各有擅長。

“Our Way”: Confucianism among the Three Religions in the Jin Dynasty

Yi-hao Qiu

Department of History, Fudan University

During the late period of the Jin Dynasty, the renaissance of Confucianism depended on the awakening of the Confucians. It occurred before the northern tour of Zhao Fu, and was not the direct result of the influence of the Neo-Confucianism (*lixue*) of the Southern Song. On the contrary, the renaissance can be seen as the effort of the Confucians who lived under the rule of the Jurchen and had struggled against the constant pressure of Neo-Daoism and Buddhism for a long time. This article examines the internal logic of the Jin Confucian renaissance. Because of the influence of the culture of the Northern Song Dynasty, the term “Dao” (Way) did not mean Neo-Confucianism in Jin Dynasty intellectual discourse but rather referred to Daoism, especially the Quanzhen School, a major sect of Daoism that originated in northern China in the twelfth century. Up to the first decade of the thirteenth century, Neo-Daoism dominated the scholarly discourse of northern China. The Confucians of the Jin Dynasty thus turned to cooperation with Buddhists to act as a counterbalance to the Quanzhen School, and seek foster own development. Therefore, they could not identify with the Confucians of the *Lixue* School,

who strictly excluded both Buddhism and Daoism. As the domination of the Jurchen weakened, the Confucians of northern China constructed a kind of cultural identity based on Confucianism. “Our Way” (*wu Dao*) was the terminology they used to define their doctrine, and to distinguish themselves from *Lixue* followers. The process of acceptance of so-called *Daoxue* (that is, Neo-Confucianism) of the Southern Song by the Confucians of the Jin Dynasty thus ran through many twists and turns, from outright cultural confrontation to final identification with Song Confucianism.

Keywords: Daoxue, wu Dao, Xinxue, culture of Jin Dynasty, Neo-Daoism, Li Chunfu, Hao Jing