

## 北宋古文家繼承「道統」而非 「文統」說\*

王基倫\*\*

〔摘要〕

北宋古文家認為孔子、孟子、韓愈、歐陽脩一脈相承，早已建立了儒家道統在我身上的共識，古文家自認繼承了「道統」。古文家與道學家的相同點都是：「道勝於文」，道學家也能肯定古文家以深厚的學養而從事寫文章。不同點則是：道學家認為古文家先文後道，甚至於空言明道、學文棄道。古文家其實並非如此。

本文檢索宋人的材料，並未發現北宋古文家捨棄「道統」，轉而自認為繼承「文統」的說法。然而，後人將「道統」與「文統」二分對舉，其說法過於簡化，一直發展到清朝初年，更有人認為道統由道學家所繼承，古文家不在其內。這個說法，不合乎北宋古文家寫作古文的初衷，不適用於他們身上。

關鍵詞：道、文、道統、文統、道學家、古文家

---

\*本文初稿發表於2013年6月15日日本東京早稻田大學主辦之「第17回宋代文學研究談話會」，感謝本刊二位匿名審查委員的悉心指正，於此深致謝忱。

\*\*國立臺灣師範大學國文學系教授

## 一、前言

中唐以下，「道」與「文」兩者之間的互動關係屢被提起。北宋周敦頤(1017-1073)提出了「文以載道」說以後(詳見第三節)，更是家喻戶曉，甚至以此為唐宋古文運動的首要主張。周敦頤「載道說」的重點在於「道」，認為文學寫作的主要目的是承載「道」，此「道」主要是指以儒學思想為指導原則的文學觀、價值系統，為文學作品不可缺少的內容要素。因此，近人郭紹虞(1893-1984)說：唐代開始出現「貫道說」(以筆為文)，唐學重在文；至宋代則出現「載道說」(以「學」為文)，宋學重在道。他更扼要地點出：「唐人主文以貫道，宋人主文以載道。……貫道是道必藉文而顯，載道是文須因道而成，輕重之間，區別顯然。」<sup>1</sup>又說：「古文家自有其文統的觀念，而道學家也自有其道統的觀念。……宋初一般人之『統』的觀念，大概猶混文與道而言之。到後來，道學家建立他們的道統，古文家建立他們的文統，便各不相謀了。」<sup>2</sup>爾後多位學者也步其後塵，直接將「道統」歸入道學家、「文統」歸入古文家，且用前者來指稱北宋道學家以下「以道論文」的發展，後者用來指稱唐宋古文家以下「以文論文」的發展。<sup>3</sup>

然而，郭紹虞指稱「唐人主文以貫道，宋人主文以載道」的說法，與事實不符。這不是時代的區隔，而是從中唐到北宋時期，有一段漸進地變化的過程。考察北宋歐陽脩(1007-1072)、曾鞏(南豐，1019-1083)、蘇軾(東坡，1036-1101)等人的文學觀念，他們始終以儒家信徒自居，主張道、文並重。唐代或宋代的古文運動，都十分重視「道」，主張「文以明道」，韓、柳、歐、蘇等人的基本路

<sup>1</sup> 郭紹虞：〈文學觀念與其含義之變遷〉，收入郭紹虞：《照隅室古典文學論集》(臺北：丹青圖書公司，1985年，臺1版)，第3節，頁100-104。

<sup>2</sup> 郭紹虞：《中國文學批評史》(臺北：文史哲出版社，1982年)，上卷，第6篇第1章第2節〈文與道之偏勝與三派之分歧〉，頁303、322-323。

<sup>3</sup> 多位學者顯然受到郭紹虞的影響，譬如何寄澎(1950-)：《北宋的古文運動》(臺北：幼獅文化事業公司，1992年)、張毅(1957-)：《宋代文學思想史》(北京：中華書局，1995年)、羅立剛(1968-)：《宋元之際的哲學與文學》(上海：復旦大學出版社，1999年)、羅立剛：《史統、道統、文統——論唐宋時期文學觀念的轉變》(上海：東方出版中心，2005年)、彭亞非(1955-)：《中國正統文學觀念》(北京：社會科學文獻出版社，2007年)等書，基本上是延伸郭紹虞之說而闡之更密。

線是相同的。如果說，韓愈（昌黎，退之，768-824）寫下〈原道〉，<sup>4</sup>提倡了「道統」說，他是孔、孟之後儒家道統的重要傳人，那麼北宋古文家也以繼承韓愈以來的道統觀念自居，他們就不會認為自己在「道統」之外，而以「文統」的繼承者自居。被稱為北宋「文統」的代表人物歐陽脩與蘇軾等人，終其一生從來沒有使用過「文統」這個名詞。郭紹虞所謂「古文家建立他們的文統」的說法，令人滋生疑竇。

如果說歐、蘇等人因為身為文學家的身分就不能在「道統」之列，而必須是「文統」的代表人物，這是否合理？採用「道統」、「文統」並舉的概念，將北宋古文家列入「文統」的作法是否恰當？這是本文想要討論的問題。以下主要分從兩個面向進行討論，一是北宋古文家究竟如何看待「道」的問題，這須從唐代古文家的觀念說起（詳見第二節）；二是北宋以下的道學家如何批判古文家不能繼承「道統」的問題，其觀念是否正確（詳見第三、四節）？經由反覆辯證之後，方能提出本文的結論。

## 二、唐宋古文家重「道」的意義

### （一）唐代的韓愈

唐宋古文運動的領導者韓愈，對應於國家迅速衰敗的政局，一生崇奉儒學，排斥佛老，不遺餘力。他倡導以復興儒學運動為主軸的古文運動，於是寫下〈原道〉，提出了堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、孟子（軻，前372-前289）代代相傳的道統，文中韓愈主張「明先王之道以道之」（《昌黎集》卷11），亦即以聖人之道讀書、治國、立言。韓愈在〈題哀辭後〉中說：「思古人而不得見，學古道，則欲兼通其辭。通其辭者，本志乎古道者也。」（《昌黎集》卷22）這表明他學習古代聖人之道，讀聖人經典，有助於習寫古文；習寫古文的目的是為了復興古道。復興古道、學寫古文，二者相輔相成。

值得注意的是，韓愈在〈進學解〉一文歷數三代、兩漢以來的聖賢典籍，從

<sup>4</sup> [唐]李漢：〈昌黎先生集序〉，見[唐]韓愈著，[宋]朱熹（晦庵，1130-1200）校：《朱文公校昌黎先生文集》，收入《四部叢刊正編》（臺北：臺灣商務印書館，1979年，臺1版），第39冊，卷11，頁1-4。以下引用韓愈文皆依據此書，簡稱《昌黎集》，直接標示卷次，不另列註。

《尚書》、《春秋》講到揚雄（子雲，前 53-18）、司馬相如（前 179-前 117）（《昌黎集》卷 12）。在〈送孟東野序〉一文又提出自唐堯、虞舜以下歷代善鳴者的代表人物，從莊周（約前 350-約前 270）、屈原（約前 339-約前 278）、司馬遷（約前 145-前 86）、司馬相如、揚雄，一直講到唐代陳子昂（661-702）以下的代表作家（《昌黎集》卷 19）。他的心目中似乎有一個源自儒家經典而來的文學家統緒。他將所有善鳴者納入文學寫作羣體，這裡顯然擴大了「道」的解釋。由此可知，文學寫作表現出來的具體內容，不再侷限於狹義的儒家思想，而是能表現時代精神、有所寄託之言。葛曉音（1946-）說：「韓、柳變歷代文人奉行的『達則兼濟』、『窮則獨善』的立身準則為『達則行道』、『窮則傳道』，並肯定了窮苦怨刺之言在文學上的正統地位，扭轉了以頌美為雅正的傳統文學觀。」<sup>5</sup>為了說明這一點，葛曉音對韓愈〈送孟東野序〉又說：

〈送孟東野序〉一文稱孟郊是善鳴者，又將陳子昂、元結、蘇源明、李白、杜甫、李觀、李翱、張籍等復古的同道與之並提，指出一個擅長文辭而有道的作家，總會通過他的詩文來反映時代的盛衰治亂，使他的名聲傳於後世。只是不知他將謳歌國家之盛明還是哀歎個人的不幸，這要取決於時代的發展和作家的遭際。這說明鳴國家之盛固然是明道，哀歎個人的不遇，為道德才學之士不得其位而鳴不平，同樣是明道。<sup>6</sup>

把這個意思擴大來說，「明道」、「行道」蘊含了「達者」在其位應該關心社會現實，也包括了「窮者」自鳴其心志，共同反映時代的心聲，這都是「明道」的表現。羅宗強（1932-）認為，韓愈「道」的具體內容就是「仁義」，「仁義的具體內容，最主要之點就是聖人施博愛而臣民行其所宜。……在當時這樣做，目的有兩個：一是反佛老，二是反藩鎮割據，強化中央政權。」<sup>7</sup>據此，羅宗強說：

<sup>5</sup> 葛曉音：〈古文成於韓柳的標誌〉，收入葛曉音：《漢唐文學的嬗變》（北京：北京大學出版社，1990年），頁 174。

<sup>6</sup> 同前註，頁 175。

<sup>7</sup> 參考羅宗強：《隋唐五代文學思想史》（上海：上海古籍出版社，1986年），第 6 章第 3 節〈韓愈、柳宗元的文體和文風改革與理論上的建樹〉，頁 237-238。

從以上兩點看，韓愈確實給儒家傳統文學觀的明道說加入了與當時政治生活密切相關的內容，完全改變了他的前輩們那種空言明道的性質。<sup>8</sup>

關於上述言論，呂正惠（1948-）明白表示：「我個人完全贊同羅宗強的解說。大部分人都誤解了唐、宋古文家，以為他們只是『空言明道』；其實不論是韓愈、柳宗元（子厚，773-819），還是歐陽脩、王安石（1021-1086）、蘇軾，在他們所寫的實用文章和個人感懷作品中，到處充滿了對現實政治的關懷，以及對具體生命的感受，這些都是『明道』的具體表現。所以『文以明道』，翻成現代話，應該是，以儒家博愛的精神關心現實、關心具體生命，並以文學加以表現。」<sup>9</sup>葉國良（1949-）也說：「『道』，據《論語》中所見孔子的詮釋，既指抽象的道理，也指具體的言行。那麼，文章家既可以寫發揮抽象道理的文章，更可以寫表揚善人的文章，因為具體的言行也是『道』。」<sup>10</sup>可見唐宋古文家對「道」的理解有其一致性，「道」是具體生活言行的展現，不僅是周、孔之道，或是樸質無華的古文而已。

## （二）唐代的柳宗元

與韓愈同聲相和的柳宗元、李漢（835 前後）等古文家，他們對「道」的解釋與韓愈相近，而又說明得更清楚，進而得知「道」就是儒家之道，是「文」的根本。柳宗元在〈送元十八山人南遊序〉說：「……悉取向之所以異者，通而同之，搜擇融液，與道大適，咸伸其所長，而黜其奇衰，要之與孔子同道，皆有以會其趣，而其器足以守之，其氣足以行之。」<sup>11</sup>這裡明確地提出了融合異端文化的原則——伸長黜奇，具體作法是會通，會通的標準是「孔子之道」。

另一方面，柳宗元寫有〈永州八記〉等傳世名篇，這些文章表面上看來與儒

<sup>8</sup> 同前註，頁 244-245。

<sup>9</sup> 呂正惠：〈韓愈〈師說〉在文化史上的意義〉，收入羅聯添教授八秩晉五壽慶論文集編輯委員會：《羅聯添教授八秩晉五壽慶論文集》（臺北：臺灣學生書局，2011 年），頁 195-196。

<sup>10</sup> 葉國良：〈中晚唐古文家對「小人物」的表彰及其影響〉，《長庚人文社會學報》第 3 卷第 1 期（2010 年 4 月），頁 1-18，收入羅聯添教授八秩晉五壽慶論文集編輯委員會：《羅聯添教授八秩晉五壽慶論文集》，頁 443。

<sup>11</sup> [唐]柳宗元著，吳文治（1925-2009）點校：《柳宗元集》（北京：中華書局，1979 年），卷 25，頁 873。以下引用柳宗元文皆依據此書，簡稱《柳集》，直接標示卷次，不另列註。

家思想無多大關聯，然而，文學作品原本有其存在的情感、結構、特徵，並不一定要每篇文章都承載特定的思想。柳宗元〈零陵三亭記〉曾經說過：「邑之有觀遊，或者以爲非政，是大不然。夫氣煩則慮亂，視壅則志滯。君子必有游息之物，高明之具，使之清寧平夷，恆若有餘，然後理達而事成。……在昔裨諶謀野而獲，宓子彈琴而理。亂慮滯志，無所容入。則夫觀遊者，果爲政之具歟？」（《柳集》卷 27）這段話饒富趣味。柳宗元明白地提示眾人，當政者從事觀遊的活動，足以平心靜氣，這是養志的工夫，並不是毫無作爲。由此推知，所謂的施行仁政、實踐儒家之道，並不是每日案牘勞形，皓首窮經一生，而是優游自在於日常生活中，生活中的百事百物，都可以陶冶性情，都可以寫入文章之中，因而他們都是「道」的具體落實。就這點來說，韓愈、柳宗元，以及後來的歐陽脩等人，他們都在生活中實踐了儒家之道，並沒有走上經學家注疏章句之學，或是道學家談論心性命理之學，而主要是以文學家的生命型態，在現實生活中傳承儒家聖賢之道。彼等觀念是十分相近的。陳弱水（1956-）《唐代文士與中國思想的轉型》一書的「總說」指出：

從文學與文化關係的角度觀察中唐思想的變局，韓、柳等人所領導的古文運動，有以下四個值得提出的特點。第一，在文學思想上，明確把「文」與「道」聯繫在一起，在此，「道」就是儒道，全無他意。第二，儘管仍然存在要求文章臣屬於「人文」的呼聲，一般不強求泯除文學與其他文化要素的界限，文學的獨特性受到肯定。第三，文章寫作和儒家復興有分離的跡象，對於儒道的探索往往獨立於文學論說。第四，興起了一個同時反映文學和思想變化方向的概念：「古」。<sup>12</sup>

這段話說明瞭中唐韓、柳領導的古文運動影響力十分深遠。韓、柳確立以儒家之道爲古文寫作的核心力量，文章寫作和儒學復興都必須能追求復古，但又能分開這兩方面來討論。不過，這裡指出「文章寫作和儒家復興有分離的跡象」，這點延續到北宋，產生了不同的效用。

<sup>12</sup> 陳弱水：〈總說：中古傳統的變異與裂解——論中唐思想變化的兩條線索〉，收入陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》（桂林：廣西師範大學出版社，2009年），頁49。

### (三) 北宋初期趙湘、智圓等人

到了北宋初年，許多人仍然保有中唐以來「道文合一」的「道統」觀念，譬如趙湘（959-993）的〈本文〉說：

靈乎物者文也，固乎文者本也。本在道而通乎神明，隨發以變，萬物之情盡矣。……聖人者生乎其間，總文以括二者，故細大幽闢，咸得其分。由是發其要為仁、義、孝、悌、禮、樂、忠、信，俾生民知君臣、父子、夫婦之業，顯顯焉不混乎禽獸。故在天地間，介介焉示物之變。蓋聖神者，若伏羲之卦，堯、舜之典，大禹之謨，湯之誓命，文、武之誥，公旦、公奭之詩，孔子之禮樂，丘明之褒貶，垂燭萬祀，赫莫能滅。……《周禮》之後，孟軻、揚雄頗為本者，是故其文靈且久；太史公亦漢之尤者也，揚雄呼其文為實錄，道之所推耳。<sup>13</sup>

趙湘在此開宗明義的就提出文之本在道的觀念，並據此說明從上古伏羲之卦以來，儒家之道統綿延不絕，堯、舜、禹、湯、文、武、周公姬旦、召公姬奭到孔子、左丘明（前 556-前 451）、孟軻、揚雄、司馬遷等人，形成一個具有典範意義的文學發展脈絡。在他的認知，儒家之道有著濃厚的道德教化作用，此所以歷代聖君賢士沿承此一道統，作為治國之根本。就現存文獻看來，當時廣義的文人——不論是佛教徒或經學家、古文家的身分不同，如孫何（961-1004）、智圓（976-1022）、孫復（992-1057）、石介（1005-1045）、契嵩（1007-1072）等人，都有相似的主張，<sup>14</sup>其中智圓和尚的看法尤其值得注意，<sup>15</sup>他在〈送庶幾序〉一文中說：

<sup>13</sup> [宋]趙湘：《南陽集》，《百部叢書集成：武英殿聚珍版叢書》（臺北：藝文印書館，1966年），卷6〈本文〉，頁3-4。

<sup>14</sup> 參見郭紹虞：《中國文學批評史》，上卷，第6篇北宋第1章第1節第1目〈統的觀念〉、第2目〈柳開與趙湘〉、第3目〈石介與孫復〉，頁303-314；以及曾棗莊（1937-）：《宋文通論》（上海：上海人民出版社，2008年），第1編第3章第1節〈文道之爭〉，頁143-144、150-153。

<sup>15</sup> 智圓在宋代學術發展過程中值得注意，參見漆俠（1923-2001）：《宋學的發展和演變》（石家莊：河北人民出版社，2002年），第2編第4章〈宋學形成前儒釋道三家思想的滲透、溝通及其向縱深處發展（上）：釋智圓對儒學思想的認識〉，頁140-159。

夫所謂古文者，宗古道而立言，言必明乎古道也。古道者何？聖師仲尼所行之道也。……古文之作，誠盡此矣，非止澁其文字，難其句讀，然後為古文也。果以澁其文字、難其句讀為古文者，則老、莊、楊、墨異端之書，亦何嘗聲律耦對邪？以楊、墨、老、莊之書為古文可乎？不可也。……故為文入於老、莊者謂之雜，宗於周、孔者謂之純。……孟軻、揚雄之書，排楊、墨，罪霸戰，黜浮偽，尚仁義，先儒文之純也。吾嘗試論之，以其古其辭而倍（悖）於儒，豈若今其辭而宗於儒也。今其辭而宗於儒，謂之古文可也；古其辭而倍於儒，謂之古文不可也。<sup>16</sup>

智圓很深入地討論「文」、「道」關係，將文學的起源歸之於道，這個「道」雖說是文學創作的內在本源，其實與文學本身的藝術性無關，它只是智圓通過個人的價值判斷所建構出來的文學起源觀，而此個人價值判斷是在儒家的系統之中。此時「文」與「道」的關係是「道文合一」。

宋初文人已經逐漸形成「統」的觀念，王水照（1934-）說：「北宋佛儒之間的交融吸取日益成爲一種歷史趨勢，在『統』的問題上，兩家也有十分相類的思路。……智圓，在〈對友人問〉中也宣揚周公、孔子、孟軻、揚雄、王通、韓愈、柳宗元的儒家道統。在〈敘傳神〉中，他又說：『仲尼得唐、虞、禹、湯、文、武、姬公之道，仲尼既歿，能嗣仲尼之道者，推孟軻、荀卿、揚子雲、王仲淹、韓退之、柳子厚而已。』」<sup>17</sup>可見佛教徒們往往以儒家思想爲「道源」，建構出文學創作之源在此，這是當時大多數文人的共同看法。王水照說：「據有關記載來看，歐、蘇跟契嵩亦有交往。爭論佛統是契嵩平生大事，驚動朝野叢林，歐、蘇等人當亦有所聞。佛門與士大夫之間千絲萬縷的精神聯繫，幫助我們從更寬闊的視角範圍內，了解『統』的思想作爲一種社會意識的普遍深入。」<sup>18</sup>由此可知，中唐韓愈道統說已經深入至北宋人的心中。

<sup>16</sup> [宋]智圓：《閒居編》，收入中國佛教會影印卍續藏經委員會編：《卍續藏經》（臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968年），冊101，卷29〈送庶幾序〉，頁69。

<sup>17</sup> 王水照：〈北宋的文學結盟與尚「統」的社會思潮〉，收入孫欽善（1934-）、曾棗莊、安平秋（1941-）、倪其心（1934-2002）、劉琳（1939-）主編：《國際宋代文化研討會論文集》（成都：四川大學出版社，1991年），頁271。

<sup>18</sup> 同前註，頁272。



#### （四）北宋古文家歐陽脩

宋代歐陽脩所領導的古文運動，其出發點與唐代韓愈所領導的古文運動如出一轍，兩者都是提倡古文、復興儒家之道。歐陽脩繼承傳統「先道德而後文章」的文道觀，強調「道」的主導作用。他說：

聖人之文，雖不可及，然大抵道勝者，文不難而自至也。故孟子皇皇不暇著書，荀卿蓋亦晚而有作；若子雲、仲淹方勉焉以模言語，此道未足而彊言者也。後之惑者，徒見前世之文傳，以為學者文而已，故愈力愈勤而愈不至，……道未足也。若道之充焉，雖行乎天地，入於淵泉，無不之也。（〈答吳充秀才書〉，《歐集》卷 47）

學者當師經，師經必先求其意。意得則心定，心定則道純，道純則充於中者實，中充實則發為文者輝光。（〈答祖擇之書〉，《歐集》卷 68）

古人之於學也，講之深而信之篤。其充於中者足，而後發乎外者大以光。譬夫金玉之有英華，非由磨飾染濯之所為，而由其質性堅實，而光輝之發自然也。《易》之〈大畜〉曰：「剛健篤實，輝光日新。」謂夫畜於其內者實，而後發為光輝日益新而不竭也。故其文曰：「君子多識前言往行，以畜其德。」此之謂也。（〈與樂秀才第一書〉，《歐集》卷 69）

上述主張，說明了道為文之根本，有「道」而後有「文」，「文」的根源力量來自於「道」的修養是否充實。因而學者必先師經、畜德，培養出內在良好的質性，而後才有好文章。為了培養人心中具體存在的良好的質性，必須「多識前言往行」，反覆思考端正自己的品行，這應當是長久日積月累的工夫而來。

歐陽脩對道的解釋，與當代道學家有些不同。譬如他在明道二年（1033）作〈與張秀才第二書〉說：

……述三皇太古之道，捨近取遠，務高言而鮮事實，此少過也。君子之於學也，務為道，為道必求知古；知古明道，而後履之以身，施之於事，而又見於文章而發之，以信後世。其道，周公、孔子、孟軻之徒常履而行之

者是也；其文章，則六經所載，至今而取信者是也。其道易知而可法，其言易明而可行。……孔子之言道，曰：「道不遠人。」言〈中庸〉者曰：「率性之謂道。」又曰：「可離非道也。」……凡此所謂道者，乃聖人之道也。此履之於身，施之於事，而可得者也。……孔子之後，惟孟軻最知道，然其言不過教人樹桑麻、畜雞豚，以謂養生送死，為王道之本。……其事乃世人之甚易知而近者，蓋切於事實而已。（《歐集》卷 66）

他指明六經、《論語》、〈中庸〉、《孟子》等書的主要內容，乃是「切於事實」，反映日常生活；又揭示聖人之道簡易明白，就在修身、行事之中表現出來。這樣的意思，在景祐元年（1034）作〈代人上王樞密求先集序書〉時，曾經引用《左傳》襄公二十五年記錄孔子的話：「言之無文，行而不遠。」<sup>19</sup>就此作更進一步的發揮：

君子之所學也，言以載事，而文以飾言，事信言文，乃能表見於後世。《詩》、《書》、《易》、《春秋》，皆善載事而尤文者，故其傳尤遠。（《歐集》卷 67）

他既肯定以儒家思想為主導的文學觀，也十分肯定記事與文彩兼擅的文章，記事信實，文彩優美，才能構成流傳久遠的條件。他在康定元年（1040）作〈答吳充秀才書〉也說：

夫學者未始不為道，而至者鮮焉。非道之於人遠也，學者有所溺焉爾。蓋文之為言，難工而可喜，易悅而自足。世之學者，往往溺之，一有工焉，則曰：「吾學足矣」，甚者至棄百事不關於心，曰：「吾文士也，職于文而已。」此其所以至之鮮也。（《歐集》卷 47）

這裡看出歐陽脩在重道以充文的過程中，把「道」落實到人間萬事萬物上面，加入了「百事」這個條件，建構了道→事→文的進路，文士必須關心現實生活中發

<sup>19</sup> [周]左丘明傳，[晉]杜預（222-284）注，[唐]孔穎達（574-648）疏：《春秋左傳注疏》（臺北：藝文印書館，《十三經注疏》6，嘉慶 20 年江西南昌府學開雕重刊宋本，1989 年），卷 36〈襄公二十五年〉，頁 623。

生的事件，關心人間的萬事萬物，將其納入寫作的範圍。<sup>20</sup>這就與空言古道、漠視現實者，劃清了界線。在〈與黃校書論文章書〉一文說：「見其弊而識其所以革之者，才識兼通，然後其文博辯而深切，中于時病而不為空言。」（《歐集》卷 67）在〈薦布衣蘇洵狀〉一文又說：「文章不為空言而期於有用。」（《歐集》卷 112）可知歐陽脩重具體、尚實際，而不好空言。類似的見解，在至和元年（1054）所作〈送徐無黨南歸序〉也明確表示過：「其所以為聖賢者，修之于身，施之於事，見之於言，是三者所以能不朽而存也。」（《歐集》卷 43）

歐陽脩用這樣的方式闡揚儒家之道，因而開展出宋代文章的一大特點——高度的現實性。在他的領導之下，「言政遂成為古文家的主要內容」，這造成了宋文除了有以講學為出發點而興起的言道之文以外，還有另一個以論政為目的的議論之文，前者有很強的哲學性，後者有很強的時代性。<sup>21</sup>尚可補充說明的是，歐陽脩關心百事，這還包括過去的歷史事件，可以鑒往知來，做為今日施政的參考。歐陽脩撰寫了《新五代史》，其中討論〈宦者傳〉、〈伶官傳〉等文章，都具有高度的時代意義，也鼓動了宋人喜歡寫史論的風潮。中唐韓愈曾經表明不願寫史書，受到柳宗元的斥責。（〈與韓愈論史官書〉，《柳集》卷 31）晚唐杜牧（803-852）曾經評論歷史事件，有〈阿房宮賦〉等名篇，<sup>22</sup>但是他沒有提出重視史事的文學主張。在中唐入宋時期，真正能將「道」從理論層面經由「關心百事」而具體落實到「文」這個創作層面者，非歐陽脩莫屬。

<sup>20</sup> 郭紹虞解讀此文說：「歐陽脩之所謂道，雖然是儒家傳統之道；但作為道的具體內容，則是現實生活中的『百事』。論文而推原於道，論學道而歸之於關心現實生活中的『百事』，關心現實生活中的『百事』而道在其中，這樣，就給文士們指出了對待現實的正確態度，也說明了文章是不可脫離現實的。這種平實而淺易近人的看法，不似石介等人論道之陳腐；和後來一般道學家的空談心性，更是背道而馳的。」參見郭紹虞：《中國歷代文論選》（臺北：木鐸出版社，1980年），中冊，〈答吳充秀才書·說明〉，頁 31。楊慶存（1954-）也說：「對『道』的認識，前期古文家多囿於儒家傳統，偏重倫理綱常，而歐、蘇則以『百事』、『萬物』為道，以『事實』為道，涵延深廣。」參見楊慶存：《宋代散文研究》（北京：人民文學出版社，2002年），第 6 章第 3 節〈體派共生的多元複合羣體：歐蘇古文派〉，頁 134。

<sup>21</sup> 郭預衡（1920-2010）：《中國古代文學史長編·宋遼金卷》（北京：首都師範大學出版社，2000年），第 1 章第 2 節 2〈宋文的總特點及分期〉，頁 38、40。

<sup>22</sup> [唐]杜牧：《樊川文集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年，臺 1 版），《四部叢刊正編》，第 37 冊，卷 1〈阿房宮賦〉，頁 1-2。

### (五) 北宋蘇軾、曾鞏、秦觀等人

歐陽脩是北宋古文運動的掌舵者，他深化了韓愈的「不平則鳴」說，主張「窮者而後工」（〈梅聖俞詩集序〉，《歐集》卷 42）；又提出關心百事，不託之空言，這些都比韓愈、柳宗元「文以明道」的觀念更進一步。在文章寫法方面，歐陽脩曾經說過：「除去文飾，歸彼淳樸。」（〈斲雕為樸賦〉，《歐集》卷 74）蘇軾〈回喬舍人啓〉也說：「文章以華采爲末，而以體用爲本。」<sup>23</sup>蘇軾〈答謝民師書〉引用孔子「言之不文，行而不遠」、「辭達而已矣」的話，強調文辭暢達，不必「好爲艱深之辭，以文淺易之說。」（《經進集》卷 46）這些觀點都是源自儒家文質並重，而又「繪事後素」<sup>24</sup>的主張。蘇軾在〈乞郡劄子〉中明白表示：「臣屢論事，未蒙施行，乃復作詩文，寓物託諷，庶幾流傳上達，感悟聖意。」（《經進集》卷 35）這不但是忠君愛國的表現，更是他秉持儒家詩學的諷諫傳統，據事論理以實踐儒家之道的方式。據此，蘇軾延續了歐陽脩道→事→文的進路，也因此，他的文章不會處處談論道學家的性命之理，而會處處論事論理。上述源自歐陽脩的文學觀念，他的門生曾鞏也作了很好的繼承。曾鞏曾經寫下〈寄歐陽舍人書〉，盛讚歐公「奮道德而能文章」，<sup>25</sup>也認爲應先志乎道而後辭（〈答李沿書〉，《元豐類藁》卷 16），強調「學之有統，道之有歸」，當本原六經，一切要「折衷於聖人」（〈新序目錄序〉，《元豐類藁》卷 11）。到了蘇門六學士之一的秦觀（1049-1100），他提出「後世道術爲天下裂，士大夫始有意于爲文」的觀點，再將文章分成四類時，說道：

夫所謂文者，有論理之文，有論事之文，有敘事之文，有託詞之文，有成體之文。<sup>26</sup>

<sup>23</sup> [宋]蘇軾著，[宋]郎暉選註：《經進東坡文集事略》（香港：中華書局香港分局，1979年，港1版），下冊，卷 28〈回喬舍人啓〉，頁 488。以下引用蘇軾文大多依據此書，簡稱《經進集》，直接標示卷次，不另列註。

<sup>24</sup> [魏]何晏（195?-249）集解，[宋]邢昺（932-1010）疏：《論語注疏》（臺北：藝文印書館，《十三經注疏》8，嘉慶 20 年江西南昌府學開雕重刊宋本，1989 年），卷 3〈八佾第三〉，頁 4-5。以下引用此書時，直接標示卷次，不另列註。

<sup>25</sup> [宋]曾鞏：《元豐類藁》（臺北：國立故宮博物院，元朝大德甲辰刊本，1988 年，初版），卷 16〈寄歐陽舍人書〉，頁 5。以下引用曾鞏文皆依據此書，直接標示卷次，不另列註。

<sup>26</sup> [宋]秦觀：《淮海集》，《四部叢刊正編》，第 50 冊，卷 22〈韓愈論〉，頁 2。

表面上看來，他的分類方式不符合今人分類的眼光，但是他不將道、文對舉並立，完全立足於文的特性與功能作討論，是值得注意的。在他的心目中，「道」與「文」並未分離，所以不對此進行討論。他的分類顯然先以古文的功能為主，論理、論事、敘事，都是古文的主要寫作內容；他尤其看重「事」的部分，很有可能是受到歐陽脩的影響。舉蘇軾、曾鞏、秦觀二人的例子可知，歐陽脩關心百事的觀點，廣泛地影響了北宋文壇。王水照、朱剛（1969-）《蘇軾評傳》指出：「『道』對於宋人來說，既是天地自然與人文文化的統一本原，也是士人立身行事的不易準則。……文學也是一樣，既以『道』為終極的意義，又以人的各種具體的社會實踐、人倫日用為內容。所以，那些主張在實踐中講求『道』的文學家，便十分強調文學的淑世精神，在作品中反映重大的政治、社會題材，表達對國計民生的關懷和意見，其廣度和深度為前人不及。」<sup>27</sup>綜上可知，唐、宋古文家都以闡揚儒家之道為共同歸趨，且「道」的具體實踐，就在人倫日用生活之間表現出來。

### 三、「道」、「文」對舉觀念的萌生與發展

#### （一）北宋初期的柳開

從唐代到宋代，古文運動和新儒學運動繼續沿承下去。以古文家為系統的文學理論大致認為「文」是生活意義的展現，文可以承載「道」。漸漸地，文章寫作和儒學復興有分離的跡象，這在初起時，不是來自道學家的說法，而是源自中唐以來思想變局的發展。北宋初柳開（948-1001）〈應責〉云：

古文者，非在辭澀言苦，使人難讀誦之；在於古其理，高其意，隨言短長，應變作制，同古人之行事，是謂古文也。……吾之道，孔子、孟軻、揚雄、韓愈之道；吾之文，孔子、孟軻、揚雄、韓愈之文也。<sup>28</sup>

這裡所說的「古其理，高其意」，是指儒家之道的內容，而且內容勝過文辭的追

<sup>27</sup> 王水照、朱剛：《蘇軾評傳》（南京：南京大學出版社，2004年），導言第4節〈哲學、文學的勃興與「士」的崛起〉，頁39。

<sup>28</sup> [宋]柳開：《河東先生集》，《四部叢刊正編》，第39冊，卷1〈應責〉，頁11。以下引用柳開文皆依據此書，直接標示卷次，不另列註。

求，這和韓愈「師其意，不師其辭」（〈答劉正夫書〉，《昌黎集》卷 18）的說法是相通的。其後歐陽脩〈記舊本韓文後〉說：「天下學者亦漸趨於古，而韓文遂行于世。至於今，蓋三十餘年矣，學者非韓氏不學也，可謂盛矣！」<sup>29</sup>這裡面有一個傳承，因此朱東潤（1896-1988）說：「大抵宋人儀型所在，多稱退之，古文領域至此不復開拓。」<sup>30</sup>

柳開認為韓愈一生志在彰明聖人之道，他在〈昌黎集後序〉一文說：「聖人不以好廣於辭而為事也，在乎化天下，傳來世，用道德而已。」（《河東先生集》卷 11）可見他有重道輕文的觀念。柳開另有一篇〈上王學士第三書〉說：

文章為道之筌也，筌可妄作乎？筌之不良，獲斯失矣。女惡容之厚於德，不惡德之厚于容也。文惡辭之華於理，不惡理之華於辭也。（《河東先生集》卷 5）

這裡更明白地視「道」與「文」為兩個物件，「道」是一個主體性的存在，「文」是伴隨「道」而來的外在工具——文章；前者是目的，後者是手段。羅立剛指出：「柳開以『筌』為喻，『文章』的功用具體而明確，就是為『道』服務。但這種『筌』為『文章』的思想，與中唐人『文以明道』的思想又很不相同：『明道』，重在『文』之本質、目的，其立論的基礎是『文』、『道』相隨互動，『文』、『道』二者是互為體用的關係；『道筌』之論，則直截了當是『文』之用，立論的基礎是『文』為『道』用，同時承認『文』作為『筌』的獨立性，是一種『文』、『道』分離的思想，以『道』為體『文』為用，與『道』相比，『文』具形而下之義。」<sup>31</sup>據此可知，柳開開啓了「道」與「文」分離的思想，這點影響到後來的「道」、「文」觀念的發展。

柳開既主張「文道合一」，又提出「道」與「文」分離的思想，預示了這是個思想觀念鬆動而即將有所轉變的時代。到了後來北宋道學家興起，理學思想漸

<sup>29</sup> [宋]歐陽脩：《歐陽文忠公集》，《四部叢刊正編》，第 49-50 冊，卷 73〈記舊本韓文後〉，頁 10。以下引用歐陽脩文皆依據此書，簡稱《歐集》，直接標示卷次，不另列註。

<sup>30</sup> 朱東潤：〈古文四象論述評〉，收入朱東潤等：《中國文學批評家與文學批評（三）》（臺北：臺灣學生書局，1971 年），頁 156。

<sup>31</sup> 羅立剛：《史統、道統、文統——論唐宋時期文學觀念的轉變》，第 9 章第 2 節〈「文」的新釋與「文」「道」分離〉，頁 267-268。

成氣候，他們認為「道」是文學不可缺少的本質要素，所有文章必須「以道論文」，於是漸漸地發展出「道統」與「文統」二分的說法，也就是以道學家為主體者，認為「道」是本，「文」是末，主張「以道論文」，由他們建立起「道統」；至於所有以古文家為主體者，就是「文」為本，「道」為末，他們是「以文論道」，他們只能歸入「文統」之列。這是北宋道學家興起之後，他們對應於宋代古文興盛的現象所作的反撥。

## （二）北宋道學家周敦頤

柳開的思想與中唐韓愈、柳宗元的思想有同有異，其中「道」與「文」分離的思想，與後來周敦頤「文以載道」的思想頗為相近。周敦頤〈通書·文辭第二十八〉說：

文所以載道也，輪轅飾而人弗庸，徒飾也，況虛車乎？文辭，藝也；道德，實也。篤其實而藝者書之，美則愛，愛則傳焉，賢者得以學而至之，是為教。故曰：「言之無文，行之不遠。」然不賢者，雖父兄臨之，師保勉之，不學也；強之，不從也。不知務道德而第以文辭為能者，藝焉而已。噫！弊也久矣。<sup>32</sup>

這裡強調「道」的價值，「文」只能是為「道」服務的工具。縱使文辭華美，只能成爲一種技藝，至多達到教化流播的程度，儻若缺乏實質的內容，終將徒勞無功。

## （三）北宋道學家程顥、程頤

二程（程顥，1032-1085、程頤，伊川，1033-1107）由周敦頤「文以載道」之說轉而為「作文害道」之論，《伊川語錄》載：

問：「作文害道否？」

曰：「害也。凡為文不專意則不工，若專意則志局於此，又安能與天地同其大也。《書》云：『玩物喪志』，為文亦玩物也。……古之學者，

<sup>32</sup> [宋]周敦頤：〈通書·文辭第二十八〉，見《濂洛關閩書》，收入《百部叢書集成：正誼堂全書》（臺北：藝文印書館，1966年），第15函，第1冊，卷1，頁18-19。

惟務養情性，其他則不學。今為文者，專務章句，悅人耳目；既務悅人，非俳優而何？」

曰：「古者學為文否？」

曰：「人見六經，便以為聖人亦作文，不知聖人亦摠發胸中所蘊，自成文耳。所謂『有德者必有言』也。」

曰：「游、夏稱文學，何也？」

曰：「游、夏亦何嘗秉筆學為詞章也？且如『觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下』，此豈詞章之文也！」<sup>33</sup>

二程舉出「玩物喪志」之言，作為「作文害道」說的佐證。他區分古、今治學之異，認為古人是「有德者必有言」（語出《論語·憲問》第十四），當代文人努力寫文章是沒有必要的。二程變本加厲之後，道學家主要發展語錄體文字，日漸與文學脫鉤。整體來說，除了南宋的朱熹等少數例外，大多數的道學家都不再可能是文學家；道學家亟欲提倡載道說，也就斷絕了古文家「明道」或是「貫道」的說法，「道」與「文」二者之間再也不能交流。

眾所周知，二程曾經有「『穿花蛺蝶深深見，點水蜻蜓款款飛』，如此閒言語，道出做甚？某所以不嘗作詩。」（《二程語錄》卷 11）的言論出現。他完全忽略了文學的本質與特性。事實上，韓愈、柳宗元、歐陽脩一再表明關心百事的重要性，柳開在強調「古其理，高其意」的同時，也指出「隨言短長，應變作制，同古人之行事」的重要性，這裡已經有點反應了文學創作的生活化、隨意性，不是一定要為某個目的而服務，而是可以施用於人們的「行事」之間。關於這點，古文家與道學家的立場大相逕庭。

隨著北宋五子的出現，理學被大力講求，「道」與「文」對舉分立的現象更加確定。羅立剛說：「隨著宋人理性的成熟，宋代儒學融攝佛、道二教思想而煥發出新的生機。出於堅定的衛道之心，為維護道統的尊嚴，以周敦頤、邵雍（1011-1077）、張載（1020-1077）、二程為代表的道學先生們便變得越來越純粹，甚至有以道廢文的傾向。歷代文學家皆不在其視野之內，……甚至出現了『文以

<sup>33</sup> [宋]程頤、[宋]程頤：《二程語錄》，《百部叢書集成：正誼堂全書》，第 14 函，第 3 冊，卷 11，頁 61。以下引用此書，直接標示卷次，不另列註。



害道』的極端思想——『文』、『道』相融共存的思想不能見容於道學家。」<sup>34</sup>因為道學家的解釋，讓我們明瞭「道」與「文」的對舉分立，與道學的興盛發展緊密地結合在一起。

事實上，北宋後期即神宗、哲宗、徽宗、欽宗四朝（1068-1127）是文風鼎盛時期，此時有曾鞏、王安石、三蘇父子蘇洵（1009-1066）、蘇軾、蘇轍（子由，1039-1112）等文學家輩出，也有周敦頤、二程、楊時（龜山，1053-1135）等道學家輩出，到了南宋初年，「宋學發生了巨大的演變。……一直處於民間、影響不大的二程理學，卻在南宋初四十年間突然興發起來，在社會上逐步取得主導地位。」<sup>35</sup>故而造成南宋前期即高宗、孝宗、光宗三朝（1128-1194）有了「文章之士」多宗蘇、「道學之儒」多崇程的鮮明對立的現象。<sup>36</sup>從此以後，「道」、「文」對舉，乃至「道統」之外另有「文統」之說。道學家傳承「道統」的說法可能比古文家傳承「道統」的說法更晚，也不符合古文家寫作的初衷，更不可能被古文家所接受。

#### 四、道學家對古文家的錯誤認知

長久以來還有一個迷思。程頤說：「退之晚來為文，所得處甚多。學本是修德，有德然後有言，退之卻倒學了。……」（《二程語錄》卷 11）這段話幾乎是道學家攻擊古文家最為振振有詞的說法。南宋楊時〈與陳傳道序〉也是這麼說的：

若唐之韓愈，蓋嘗謂「世無仲尼，不當在弟子之列」，則亦不可謂無其志也。及觀其所學，則不過乎欲雕章鏤句，取名譽而止耳。然則士固不患不知有志乎聖人，而特患乎不知聖人之所以學也。……雖然，士之去聖遠矣，

<sup>34</sup> 羅立剛：《史統、道統、文統——論唐宋時期文學觀念的轉變》，第 5 章第 4 節〈「道統」觀念下「文」「道」關係述概〉，頁 141。於此補充說明一點，羅立剛所謂「隨著宋人理性的成熟……」，這樣的敘述方式不太妥當，因為道學家帶來的不僅是「理性」的層面，反而也有「非理性」的「極端思想」，對後世產生了不少負面的作用。

<sup>35</sup> 漆俠：《宋學的發展和演變》，第 4 編第 17 章〈二程理學突然興發〉，頁 511-532。

<sup>36</sup> 參見曾棗莊：《宋文通論》，第 1 編第 2 章第 2 節〈學問議論文章之士莫盛於熙、豐、元、紹（北宋後期）〉、第 1 編第 2 章第 3 節〈「文章之士」與「道學之儒」（南宋前期）〉，頁 39-118。

舍六經亦何以求聖人哉？要當精思之，力行之，超然默會於言意之表，則庶乎有得矣。……嗚呼！今之士未嘗以此學也。類皆分文析字，屑屑於章句之末，甚者廣記問，工言辭，欲誇多鬪靡而已，是烏用學為哉！<sup>37</sup>

從寫作構思的過程來說，的確有可能在臨文下筆之前，拿一個道來作為立論的前提，程頤的話有可能是事實。然而，韓愈是否果真如此？道學家們是否真有憑據，或只是推想猜測而已？這恐怕已經無由解答。若說韓愈一生「不過乎欲雕章鏤句，取名譽而止耳」，這種情況下寫出來的文章還能夠算是好文章？足以流傳於後世嗎？進一步言之，韓愈終身服膺儒家思想，他主張修養仁義道德，以及讀儒家的《詩》、《書》是「終吾身而已矣」（〈答李翊書〉，《昌黎集》卷 16）的志業，他更主張寫作古文是「無望其速成，無誘於勢利」（同上）的工夫，種種跡象看來，韓愈是以儒家思想為基礎，從事寫作文章，因而他不是「倒學」，更不是沽名釣譽而已。他的作品不時流露出來的，正是學養深厚的表現，這是很自然的事情。楊龜山話鋒一轉，批評「今之士未嘗以此學也。類皆分文析字，屑屑於章句之末，甚者廣記問，工言辭，欲誇多鬪靡而已」，可見他真正擔心的是當代學子不學道而學作文，這背後另有其深刻的社會文化意識。

後來的朱熹與楊時幾乎口徑一致地說出同樣的話來，他與弟子有一段極富盛名的對話：

才卿問：「《韓文》李漢〈序〉頭一句甚好。」

曰：「公道好，某看來有病。」

陳曰：「『文者，貫道之器。』——且如六經是文，其中所道皆是這道理，如何有病？」

曰：「不然。這文皆是從道中流出，豈有文反能貫道之理？文是文，道是道，文只如喫飯時下飯耳。若以文貫道，卻是把本為末，以末為本，可乎？其後作文者皆是如此。」（《朱子語類》卷 139）<sup>38</sup>

<sup>37</sup> [宋]楊時：《楊龜山集》，《叢書集成簡編》（臺北：臺灣商務印書館，1965年，臺1版），卷4〈與陳傳道序〉，頁79-80。

<sup>38</sup> [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷139〈論文上〉，頁3305-3306。以下引用此書，直接標示卷次、篇名，不另列註。

從這段文字觀之，陳才卿認為六經和韓文所說的道理相同，對此，朱熹並未反駁；而朱熹反駁的意見，集中在「文」皆是從「道」中流出，「文」不能「貫道」。朱熹最不滿意古文家的地方，在於古文家抬高了「文」的地位，「文」具有闡釋「道」的主動性，如此一來，「道」反而落居下風了。他以道學家的眼光看待文學創作，以義理為根本，文章為末務，所執著的是本末先後的次序問題。

朱熹在〈滄州精舍諭學者〉一文，先以北宋蘇洵讀書苦學為例，說明他的成功情形：

老蘇自言其初學為文時，取《論語》、《孟子》、《韓子》及其他聖賢之文，而兀然端坐終日以讀之者七八年。方其始也，入其中而惶然以博，觀於其外而駭然以驚。及其久也，讀之益精，而其胸中豁然以明，若人之言固當然者，然猶未敢自出其言也。歷時既久，胸中之言日益多，不能自制，試出而書之，已而再三讀之，渾渾乎覺其來之易矣。<sup>39</sup>

這裡引用了蘇洵〈上歐陽內翰第一書〉的內容，<sup>40</sup>很傳神地描繪出一位古文家讀書、學道，靜心冥思，豁然明朗，最後達到源泉滾滾，不擇地皆可出的寫作成就。蘇洵這段學習歷程，恰似韓愈〈答李翊書〉筆下所形容的自己：先有過「始者非三代、兩漢之書不敢觀，非聖人之志不敢存，處若忘，行若遺，儼乎其若思，茫乎其若迷」的過程，後來才能達到「當其居於心而注於手也，汨汨然來矣」、「其皆醇也，然後肆焉」（《昌黎集》卷16）。可惜的是，朱熹只是欣賞蘇洵的苦讀勤學，對於古文家們努力從事寫作的心態，終究難以認同。接續此段文字之後，朱熹說道：

予謂老蘇，但為欲學古人說話聲響，極為細事，乃肯用功如此，故其所就，亦非常人所及。如韓退之、柳子厚輩，亦是如此。其〈答李翊〉、〈韋中

<sup>39</sup> [宋]朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，《四部叢刊正編》，第52-53冊，卷74〈滄州精舍諭學者〉，頁24。以下引用朱熹文皆依據此書，簡稱《晦庵集》，直接標示卷次、篇名，不另列註。

<sup>40</sup> [宋]蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋注：《嘉祐集箋注》（上海：上海古籍出版社，1993年，第1版），卷12〈上歐陽內翰第一書〉，頁327-330。以下引用蘇洵文皆依據此書，簡稱《嘉祐集》，直接標示卷次、篇名，不另列註。

立)之書,可見其用力處矣。然皆只是要作好文章,令人稱賞而已,究竟何預己事?卻用了許多歲月,費了許多精神,甚可惜也。今人說要學道,乃是天下第一至大至難之事,卻全然不曾著力。蓋未有能用旬月功夫,熟讀一人書者,及至見人泛然發問,臨時湊合,不曾舉得一兩行經傳成文,不曾照得一兩處首尾相貫。其能言者不過以己私意,敷演立說,與聖賢本意、義理實處,了無干涉。何況望其更能反求諸己,真實見得、真實行得耶?……不如歸家杜門,依老蘇法,以二、三年為期,正襟危坐,將《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》及《詩》、《書》、《禮記》、程、張諸書分明易曉處,反復讀之;更就自己身心上,存養玩索,……是乃所謂「就有道而正焉」者,而學之成也可冀矣。(《晦庵集》卷74)

朱熹認同老蘇的讀書方式,沉潛苦讀,修養身心,是道學家一貫追求的目標。既然如此,身為古文家的老蘇能進入聖賢古籍的世界,其他古文家又何嘗不能如此?因此,朱熹雖然鄙薄韓、柳等人都是談文章之道,耗費許多歲月精神,不能做聖賢學問;他卻始終不肯面對一個事實,那就是古文家也能終身確實地讀聖賢古籍,走入聖人之門的堂奧。朱熹批評韓、柳等人「與聖賢本意、義理實處,了無干涉」,這話說得太過,只能說他們論道不如道學家之精到,卻不能說他們筆下所言脫離了儒家聖賢本意。

歐陽脩也是一個很好的例子。他也是崇儒、反佛的人,他的儒學修養不是一天兩天的事情。當他主張道為文之根本、先道後文時,並不是臨文下筆之前的寫作技巧,而是長久努力的學道過程,早已形成了一個內在修養、培養出具體存在的良好的質性,於是很自然地表現在文章之中。這和前引韓愈〈答李翊書〉的主張,以及朱熹對老蘇的肯定,並無二致。郭紹虞《中國文學批評史》曾經如此下斷語:「如果欲說明歐陽脩所言文與道的關係與道學家不同之處,至多只能說:道學家於道是視為終身的學問,古文家於道只作為一時的工夫。視為終身的學問,故重道而輕文;作為一時的工夫,故充道以為文。」<sup>41</sup>這些話極可能是受到二程、楊時、朱熹道學家一路的影響而來,而且明顯是錯誤的!古文家於道也是視為終身的學問,不是只作為一時的工夫。正因為視為終身的學問,古文家提出道、文

<sup>41</sup> 郭紹虞:《中國文學批評史》,第6篇第1章第3節第1目〈歐陽脩〉,頁329。

並重的主張，但是有時候也會重道而輕文，儼然常見「道學家的口吻」。<sup>42</sup>古文家也能寫出自然而流瀉「道」的文章，一如朱熹對老蘇的讚美所說的那樣。

再以蘇軾為例來說。蘇軾有段名言：「某平生無快意事，惟作文章，意之所到，則筆力曲折，無不盡意，自謂世間樂事無逾此者。」<sup>43</sup>以「意」行文，喜歡「論事」，是蘇文的一大特色。爲了追求「意」的技巧，蘇軾還提出了變化之道：「出新意於法度之中，寄妙理於豪放之外。」（〈書吳道子畫後〉，《經進集》卷60）朱熹認爲這種作法過於追求文章技巧，無形中忽略了文章的根本道理，因而有過很強烈的批評：

道者文之根本，文者道之枝葉。惟其根本乎道，所以發之於文，皆道也。三代聖賢文章，皆從此心寫出，文便是道。今東坡之言曰：「吾所謂文，必與道俱」，則是文自文而道自道，待作文時，旋去討箇「道」來入放裏面，此是他大病處。……緣他都是因作文，卻漸漸說上道理來；不是先理會得道理了，方作文，所以大本都差。歐公之文則稍近於道，不爲空言。（〈論文上〉，《朱子語類》卷139）

這段評論和前引《二程語錄》、《楊龜山集》批評韓愈「倒學」的話，觀點是相通的。然而，朱熹的話未必合乎實情，只能說蘇軾比起韓愈、歐陽脩更重視文學、輕忽道學，更沒有道學家所喜愛的氣味，譬如罕見韓愈〈原道〉、〈原性〉（《昌黎集》卷11）、歐陽脩〈本論〉（《歐集》卷17）、〈唐·禮樂志〉（《新唐書》卷11-22）之類的名篇，於是蘇軾遭受到更猛烈的攻擊。有待補充說明的是，東坡「我所謂

<sup>42</sup> 郭紹虞指出：歐陽脩「寄吳（充）一書，言溺於文則遠於道，謂『道勝者文不難而自至。』此與道學家所謂『有德者必有言』之旨相同。送徐（無黨）一序，又言重在修於身，次則施於事，而不重在見於言；以爲凡『勤一世以盡心於文字間者皆可悲也。』這又與道學家所謂『玩物喪志』之說爲近。所以這些儼然都是道學家的口吻。」參見郭紹虞：《中國文學批評史》，第6篇第1章第3節第1目〈歐陽脩〉，頁329。不過，其中「有德者必有言」之旨，出自《論語·憲問》載孔子之言，歐陽脩的立論來自儒家精神，自然與道學家的立論往往相似，並非刻意與道學家相同。

<sup>43</sup> [宋]何蘧著，張明華點校：《春渚紀聞》（北京：中華書局，1983年，初版），卷6〈東坡事實·文章快意〉，頁84。

文，必與道俱」這句話，出自他的〈祭歐陽文忠公夫人文〉，<sup>44</sup>適足以證明歐陽脩與蘇軾的觀點一路相承。朱熹〈與汪尚書書〉又批評他：

夫學者之求道，固不於蘇氏之文矣。然既取其文，則文之所述，有邪有正，有是有非，是亦皆有道焉，固求道者之所不可不講也。……若曰惟其文之取，而不復議其理之是非，則是道自道，文自文也。道外有物，固不足以為道。且文而無理，又安足以為文乎？蓋道無適而不存也。故即文以講道，則文與道兩得而一以貫之，否則亦將兩失之矣。（《晦庵集》卷30）

在朱熹看來，蘇軾之文與「道」的距離較遠，但是蘇軾的「文」仍然有他的文理，並非一無可取。因此應該「即文以講道」，不可分拆，亦即追求「文道合一」是可行的。

事實上，宋代古文家寫作文章的這條進路雖然飽受道學家的批評，但是他們始終擁護儒家思想的立場，也贏得後世許多文學家的肯定，乃至於部分道學家的認同。譬如《朱子語類》中朱熹有不少推崇歐陽脩、曾鞏的言論，相對地批評三蘇父子的文字較多，就是站在儒家之道的立場所作的論斷。<sup>45</sup>由此亦可反證，北宋以來，古文家的確有從寫作這條進路，以闡發儒家思想內容的現象，這與道學家從講學這條進路所作的努力，都達到了相同的效果。他們都發揚光大了儒家思想，可以說都是繼承了儒家道統。

<sup>44</sup> [宋]蘇軾著，孔凡禮（1923-）點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986年，初版），第5冊，卷63〈祭歐陽文忠公夫人文〉，頁1956。

<sup>45</sup> [宋]朱熹云：「歐公文字數腴溫潤。曾南豐文字又更峻潔，雖議論有淺近處，然却平正好。到得東坡，便傷於巧，議論有不正當處。後來到中原，見歐公諸人了，文字方稍平。」又云：「老蘇文字初亦喜看，後覺得自家意思都不正當。以此知人不可看此等文字，固宜以歐、曾文字為正。東坡、子由晚年文字不然，然又皆議論衰了。東坡初進策時，只是老蘇議論。」又云：「蘇文害正道，甚於老、佛。」又云：「南豐文字確實。」又云：「南豐文却近質。他初亦只是學為文，却因學文，漸見些子道理。故文字依傍道理做，不為空言。只是關鍵緊要處，也說得寬緩不分明。緣他見處不徹，本無根本工夫，所以如此。但比之東坡，則較質而近理。東坡則華豔處多。」以上俱見《朱子語類》，卷139〈論文上〉，頁3309、3311、3306、3313-3314。

## 五、北宋古文家「道統」地位的確立

當「道統」、「文統」並舉的概念出現以後，道學家以道統傳承者自居，慢慢地就排斥了古文家也能繼承道統的說法了。朱熹算是較能欣賞文學作品的道學家，《朱子語類》有一則記載：

韓退之則於大體處見得，而於作用施為處卻不曉。……緣他費工夫去作文，所以讀書者，只為作文用。……而於經綸實務不曾究心，所以作用不得。（〈戰國漢唐諸子〉，《朱子語類》卷 137）

朱熹在〈答程允夫〉的書信中也說：

蘇氏文辭偉麗，近世無匹。若欲作文，自不妨模範。但其詞意矜豪譎詭，亦有非知道君子所欲聞。是以平時每讀之，雖未嘗不喜，然既喜，未嘗不厭，往往不能終帙而罷，非故欲絕之也，理勢自然，蓋不可曉。（《晦庵集》卷 41）

據此可知，朱熹對於古文家韓愈、蘇軾者流，一方面肯定其文章，另一方面否定其對道體的認識不足，以及不關心經綸實務，詞意過於譎詭。韓愈一生撰作〈師說〉（《昌黎集》卷 12）、〈張中丞傳後敘〉（《昌黎集》卷 13）、〈爭臣論〉（《昌黎集》卷 14）、〈平淮西碑〉（《昌黎集》卷 30）、〈論佛骨表〉（《昌黎集》卷 39）等，要說他不關心國計民生之事，恐怕說不過去。蘇軾的許多古文名篇，大家耳熟能詳，要說他「詞意矜豪譎詭」，恐怕也屈指可數。古文家既傳揚了儒家之學，又兼顧了文學寫作的興趣，這有何不可呢？

蘇洵〈上歐陽內翰第二書〉說：「自孔子沒，百有餘年而孟子生；孟子之後，數十年而至荀卿子。荀卿子後乃稍闕遠，二百餘年而揚雄稱於世；揚雄之死，不得其繼，千有餘年而後屬之韓愈氏。韓愈氏沒三百年矣，不知天下之將誰與也？」（《嘉祐集》卷 12）這段話受到韓愈的道統觀念影響而來，也肯定韓愈位在道統之列。

蘇軾也曾經誇讚韓愈：「文起八代之衰，道濟天下之溺。」（〈韓文公廟碑〉，《經進集》卷 55）、「文至於韓退之，……天下之能事畢矣。」（〈書吳道子畫

後），《經進集》卷 60）這些對韓愈的讚美，是北宋文人常有的說法。蘇軾在〈六一居士集敘〉中歷敘道統，強調孔子、孟子之後，「學者以愈配孟子，蓋庶幾焉。愈之後三百餘年而後得歐陽子，其學推韓愈、孟子，以達於孔氏；著禮樂仁義之實，以合於大道。其言簡而明，信而通，引物連類，折之於至理，以服人心，故天下翕然師尊之。自歐陽子之存，世之不說者譁而攻之，能折困其身，而不能屈其言。士無賢不肖，不謀而同曰：『歐陽子，今之韓愈也。』」（《經進集》卷 56）文中又說：「歐陽子論大道似韓愈。」（同上）從這段文字看來，蘇軾認為孔子、孟子、韓愈、歐陽脩一路延續下來，繼承的是道術、大道，不可能視文章為道學之附庸，而去認同載道說。王水照也指出：蘇軾〈祭歐陽文忠公文〉以「斯文有傳，學者有師」稱許歐陽脩（《蘇軾文集》卷 63），「斯文有傳」即典出《論語·子罕》，言孔子以傳承文王「斯文」自誓。斯文，原指禮樂制度，蘇軾這裡實指儒道和古文。<sup>46</sup>故知在唐宋古文家心目中，恆有一道統觀念存在。

蘇軾的弟弟蘇轍撰寫〈歐陽文忠公神道碑〉，文中歷敘文王、孔子、子思、孟子、孫卿以來的文學傳統，認為「惟韓退之一變復古，……及公（歐陽脩）之文行於天下，乃復無愧於古。」因而結語寫道：「於乎！自孔子至今，千數百年。文章廢而復興，惟得二人焉，夫豈偶然也哉！」（《歐集》附錄）這篇文章結合了「道」與「文」的角度，肯定韓、歐陽二人繼承了道統，寫出好文章。儘管當時北宋道學家開始興起，道學家人數日益增多；但是古文家們自行堅守道統，肯定韓愈、歐陽脩都位在道統之列的立場，清晰可見。

歐陽脩一生興儒學，排佛、老，蘇軾也是一位重視儒家之道的人物，過去許多學者看重他能融合道家、佛家的學問，大肆宣揚，反而忽略了他的基本主張。倒是朱熹看出一些端倪，他說：

歐公、東坡亦皆於經術本領上用功，今人只是於枝葉上粉澤爾。（〈論文上〉，《朱子語類》卷 139）

由是可知，朱熹從扶持儒家之道的立場，給予歐公、大蘇相當地肯定了。只是朱熹不願意將「道統」的地位讓與古文家，因而另創「文章正統」一詞，於〈答鞏

<sup>46</sup> 王水照：〈北宋的文學結盟與尚「統」的社會思潮〉，收入孫欽善、曾棗莊、安平秋、倪其心、劉琳主編：《國際宋代文化研討會論文集》，頁 268。



仲至〉的書信中說：

文章正統在唐及本朝，各不過兩三人，其餘大率多不滿人意，止可為知者道耳。（《晦庵集》卷 64）

這裡雖未明白講出對象是誰，但是韓愈、柳宗元、歐陽脩、曾鞏等人，最有可能獲得他的肯定，至於蘇軾或許也是被肯定的對象之一。我們看到朱熹對古文家的一些肯定之語，其實已經說明瞭古文家在儒家六經之道方面的努力成果是不容抹煞的。

歐陽脩主張聖人之道淺易明白，因而提倡平易近人的文風，這與朱熹所說：「聖人之言坦易明白，因言以明道」（〈論文上〉，《朱子語類》卷 139）、「文章須正大，須教天下後世見之，明白無疑」（同上）、「古人文章，大率只是平說而意自長。後人文章，務意多而酸澀」（同上），實無二致。朱熹在〈答徐載叔〉的書信中說：「所喻學者之害莫大於時文，此亦救弊之言。然論其極，則古文之與時文，其使學者棄本逐末，為害等爾。」（《晦庵集》卷 56）實則，韓愈〈答崔立之書〉（《韓集》卷 6）、歐陽脩〈記舊本韓文後〉（《歐集》卷 73）、蘇軾〈答李端叔書〉（《經進集》卷 47）……，都有反對時文而堅持學習古文的主意，換言之，學習寫古文與學習寫時文二者的效果不同，尤其在於能否弘揚儒道的差異上；而朱熹將二者等同並列，仍是把道與文對舉並立，把古文、時文皆視作「文」的領域，進而強調「道」先「文」後的次序考慮而已。歸根結柢，道學家擔心學寫古文者不能弘揚儒道，這是多餘之舉；他們真正擔心的問題是，學寫古文者不會再進入道學家之門。假設朱熹也不能否認古文家，只不過是在先後次序上打轉，那麼北宋古文家能復興儒道，已經無庸置疑。

可惜的是，道學家為了維護自己佔有「道統」的地位，不斷地排拒古文家。朱熹在〈中庸章句序〉明言：「蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣」、「堯之所以授舜也，……舜之所以授禹也，……自是以來，聖聖相承，若成湯、文、武之為君，臯陶、伊傅、周、召之為臣，既皆以此而接夫道統之傳。」之後孔子傳至孟子，孟子之後異端興起，有賴「程夫子兄弟者出，得有所考，以續乎千載不傳之緒，得有所據，以斥夫二家似是之非。」<sup>47</sup>上述文字得知，朱熹的道統

<sup>47</sup> [宋]朱熹：《四書集注》（臺北：學海出版社，1976年），〈中庸章句序〉，頁 1-2。

觀念與韓愈〈原道〉相近，只是孟子之後由二程兄弟接手，顯然較著重於道學而非文章。事實上，接續道統，排斥佛、老，這些作法古文家與道學家並無二致，只是朱熹提出「文章正統」說以後，雖然間接地肯定了古文家的部分努力，但是另一方面更把「道統」地位從古文家身上轉移到道學家身上了。

明代古文家茅坤（1512-1601）編纂《唐宋八大家文鈔》時，肯定唐宋八大家的地位；到了清代張伯行（1651-1725）再次編纂《唐宋八大家文鈔》時，襲用原書而又刪削之。他一生服膺程、朱之學，喜讀濂、洛、關、閩諸大儒之書，生命性格亦近於朱子之說。他在《道統錄·原序》提出道統觀念時，認為「自伏羲始，孔子繫《易》，……無非為道統所屬也。」<sup>48</sup>然而他認為唐宋八大家只是「文章蔚興，固不敢望六經，而彬彬乎可以追西漢之盛。」因此不當在道統之列。並且說：

余故選其文而論之，不特以資學者作文之用，而窮理格物之功，即於此乎在。蓋學者誠能沿流而溯其源，究觀古聖賢所以立言者，則由六經、四子而下，惟有周、程、張、朱五夫子之書，可以上接堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、曾、思、孟之心傳，兼立德、立言、立功，以不朽於萬世者。夫豈唐宋文人之所及也哉！<sup>49</sup>

這段話很明顯地認為宋代五夫子接續了孔、孟以來的道統，道統說的創始人韓愈，以及始終自認一生在復興儒家古道的歐陽脩、曾鞏等人，完全被排除在外了。

此後，有以「道統」為書名者，如不著撰人的《道統圖贊》、《春秋道統》等。<sup>50</sup>明代以後，又有以「文統」為書名者，如明代趙鶴（1496進士）所編之《金華文統》、明代童養正編之《史漢文統》皆是，<sup>51</sup>然而這些只是搜集文章的書，不

<sup>48</sup> [清]張伯行：《道統錄·原序》，《百部叢書集成：正誼堂全書》，第13函，上冊，卷首，頁1。

<sup>49</sup> [清]張伯行：《唐宋八大家文鈔·原序》，《百部叢書集成：正誼堂全書》，第19函，第1冊，卷首，頁2。

<sup>50</sup> 參見[清]永瑤（1743-1790）、[清]紀昀（1724-1805）等撰：《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，初版），《春秋道統》之說解，該書冊1，卷30，經部30，春秋類存目一，頁604；《道統圖贊》之說解，該書冊2，卷59，史部15，傳記類存目一，頁310。

<sup>51</sup> 參見[清]永瑤、[清]紀昀等撰：《四庫全書總目提要》，《金華文統》之說解，該書冊

具有道統論述的意義。清朝初年汪琬（1624-1691）〈王敬哉先生集序〉云：

嗣後陵遲益甚，文統、道統於是歧而為二，韓、柳、歐陽、曾以文，周、張、二程以道，未有彙其源流而一之者也。其間釐剔義理之絲微，鑽研問學之根本，能以其所作進而繼孔子者，惟朱微國文公（朱熹）一人止耳。儻微文公論說之詳，辨晰之力，則向之晦者幾何而不熄，向之亂者幾何而不漸滅蕩盡也，然則使孔子之文踰數十傳不墜，蓋文公之力居多。<sup>52</sup>

由此可見，「文統」、「道統」二分並舉的觀念流傳不衰，到了清朝初年更是明顯地以朱熹傳揚孔子的學術文章，排除古文家在道統之列。這樣的詮釋太過簡化，完全不適用於宋代古文家的文化環境，與古文家寫作古文的志趣背道而馳，而且很容易讓人誤解道學家繼承了道統，那些文學家就自然而然沒有繼承道統了。

## 六、結語

經由上述的討論，可以明瞭唐宋以來的古文家與道學家都有崇古、尊聖、宗經的主張，但是重點有同有異。他們的相同點都是「道勝於文」，不同點則是道學家認為古文家先文後道，甚至於學文棄道，古文家其實並非如此。韓愈、歐陽脩所領導的古文運動，旨在復興儒家之道，同時提倡古文的寫作，因此他們重視「道」、「文」合一，「道」、「文」並重，甚至於時有重「道」輕「文」、先「道」後「文」的主張。因此古文運動的核心主張在於「明道」、「貫道」，古文運動的關注重心在「道」同時也不輕視「文」。古文家認為孔子、孟子、韓愈、歐陽脩一脈相承，可見古文家早已建立了儒家道統在我身上的共識，認為自己是在飽讀儒家經典之後，以深厚的學養而從事寫文章。古文家不會一再重述「道」對文的具體影響，這是因為文學家關心實務多於空言事理，是一種文人的共同習慣；但絕不能因此認定古文家為文必然棄道，或說他們「空言明道」，這顯然與事實不符。朱熹肯定了歐陽脩、蘇洵、蘇軾的經術本領，這正好說明了古文家實

---

5，卷 192，集部 45，總集類存目二，頁 136；《史漢文統》之說解，該書冊 5，卷 193，集部 46，總集類存目三，頁 182。

<sup>52</sup> [清]汪琬：《汪琬全集箋校》（北京：人民文學出版社，2010 年），第 3 冊，頁 1430-1431。

能與儒家之道相結合，古文家從來沒有置身於道統之外，也因此古文寫作有其重要的價值。

首先將「道」、「文」分別討論者，始於北宋初期的柳開。柳開「文章爲道之筌」的說法，開啓了周敦頤「文以載道」之說，他們把「文」當作工具，強調「道」的主導性。宋初「道」、「文」分途的背景因素，由此產生。二程提出「玩物喪志」、「作文害道」之說，是很偏頗的言論，這種說法會造成道學家與文學家無法溝通對話，道學研究者與古文寫作絕緣。二程、楊時、朱熹常常批評古文家是「倒學」，作文時再「討個道來」，這些說法恐非實情。朱熹批評韓愈不重視經綸實務，批評蘇軾「詞意矜豪譎詭」，這些說法並不公允。再者，道學家常在有意無意之間把當時「專務章句，悅人耳目」、「雕章鏤句，誇多鬪靡」的寫作亂象，怪罪到古文家的身上。其實古文家對此亂象也抱持反對的意見。古文家反對寫作時文，這與道學家視古文與時文爲一物，並不相同。一直發展到清朝初年，更有人認爲道統由道學家所繼承，古文家不在其內。這般說法，不合乎古文家寫作古文的初衷，並不適用於中唐入宋以來的文化環境。

綜上可知，北宋古文家從來沒有置身於道統之外，寫作古文即是提倡古道，道統從未離開他們遠去，古文也因此享有崇高的地位。過去以道學家爲「道統」、古文家爲「文統」的二分法，並不恰當。如果將古文家列入「文統」之列，很容易讓人誤以爲古文家重「文」而輕「道」，忽略了他們維護道統觀念所作的努力。

## 引用文獻

- 中國佛教會影印卍續藏經委員會：《卍續藏經》，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968年。
- 王水照、朱剛：《蘇軾評傳》，南京：南京大學出版社，2004年。
- 左丘明傳，杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，臺北：藝文印書館，《十三經注疏》6，嘉慶20年江西南昌府學開雕重刊宋本，1989年。
- 永瑢、紀昀等撰：《四庫全書總目提要》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，初版。
- 朱東潤等：《中國文學批評家與文學批評（三）》，臺北：臺灣學生書局，1971年。
- 朱熹：《四書集注》，臺北：學海出版社，1976年。
- \_\_\_\_：《晦庵先生朱文公文集》，臺北：臺灣商務印書館，1979年，臺1版，《四部叢刊正編》第52-53冊。
- 何晏集解，邢昺疏：《論語注疏》，臺北：藝文印書館，《十三經注疏》8，嘉慶20年江西南昌府學開雕重刊宋本，1989年。
- 何寄澎：《北宋的古文運動》，臺北：幼獅文化事業公司，1992年。
- 何蘧著，張明華點校：《春渚紀聞》，北京：中華書局，1983年，初版。
- 杜牧：《樊川文集》，臺北：臺灣商務印書館，1979年，臺1版，《四部叢刊正編》第37冊。
- 汪琬：《汪琬全集箋校》，北京：人民文學出版社，2010年。
- 周敦頤：《濂洛關閩書》，臺北：藝文印書館，1966年，《百部叢書集成：正誼堂全書》第15函。
- 柳宗元著，吳文治點校：《柳宗元集》，北京：中華書局，1979年。
- 柳開：《河東先生集》，臺北：臺灣商務印書館，1979年，臺1版，《四部叢刊正編》第39冊。
- 孫欽善、曾棗莊、安平秋、倪其心、劉琳主編：《國際宋代文化研討會論文集》，成都：四川大學出版社，1991年。
- 秦觀：《淮海集》，臺北：臺灣商務印書館，1979年，臺1版，《四部叢刊正編》第50冊。
- 張伯行：《唐宋八大家文鈔》，臺北：藝文印書館，1966年，《百部叢書集成：正誼堂全書》第19函。

\_\_\_\_\_：《道統錄》，臺北：藝文印書館，1966年，《百部叢書集成：正誼堂全書》第13函。

張毅：《宋代文學思想史》，北京：中華書局，1995年。

郭紹虞：《中國歷代文論選》，臺北：木鐸出版社，1980年。

\_\_\_\_\_：《中國文學批評史》，臺北：文史哲出版社，1982年。

\_\_\_\_\_：《照隅室古典文學論集》，臺北：丹青圖書公司，1985年，臺1版。

郭預衡：《中國古代文學史長編·宋遼金卷》，北京：首都師範大學出版社，2000年。

陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》，桂林：廣西師範大學出版社，2009年。

彭亞非：《中國正統文學觀念》，北京：社會科學文獻出版社，2007年。

曾棗莊：《宋文通論》，上海：上海人民出版社，2008年。

曾鞏：《元豐類藁》，臺北：國立故宮博物院，元朝大德甲辰刊本，1988年，初版。

程顥、程頤：《二程語錄》，臺北：藝文印書館，1966年，《百部叢書集成：正誼堂全書》第14函。

楊時：《楊龜山集》，臺北：臺灣商務印書館，1965年，臺1版，《叢書集成簡編》。

楊慶存：《宋代散文研究》，北京：人民文學出版社，2002年。

葛曉音：《漢唐文學的嬗變》，北京：北京大學出版社，1990年。

漆俠：《宋學的發展和演變》，石家莊：河北人民出版社，2002年。

趙湘：《南陽集》，臺北：藝文印書館，1966年，《百部叢書集成：武英殿聚珍版叢書》。

歐陽脩：《歐陽文忠公集》，臺北：臺灣商務印書館，1979年，臺1版，《四部叢刊正編》第49-50冊。

黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年。

韓愈著，朱熹校：《朱文公校昌黎先生文集》，臺北：臺灣商務印書館，1979年，臺1版，《四部叢刊正編》第39冊。

羅立剛：《宋元之際的哲學與文學》，上海：復旦大學出版社，1999年。

\_\_\_\_\_：《史統、道統、文統——論唐宋時期文學觀念的轉變》，上海：東方出版中心，2005年。

羅宗強：《隋唐五代文學思想史》，上海：上海古籍出版社，1986年。

羅聯添教授八秩晉五壽慶論文集編輯委員會：《羅聯添教授八秩晉五壽慶論文集》，臺北：臺灣學生書局，2011年。

蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋注：《嘉祐集箋注》，上海：上海古籍出版社，1993年，第1版。

蘇軾著，郎曄選註：《經進東坡文集事略》，香港：中華書局香港分局，1979年，港1版。

\_\_\_\_\_，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986年，初版。

## A Discussion on *Dao* Orthodoxy rather than *Wen* Orthodoxy by Northern Song Classicists

Wang, Chi-lun\*

[Abstract]

Northern Song Classicists (*guwenjia*) consider Kongzi, Mengzi, Han Yu, Ou Yangxiu as a successively identical group of literati who established *Dao* Orthodoxy (*daotong*) of the Ru School. This viewpoint then became the prevailing belief among scholars, that is, the Classicists inherited “*Dao* Orthodoxy”. The Classicists, and *Dao Learning* Scholars (*daoxuejia*) both hold that “*Dao* is superior to *wen*,” and *Dao Learning* Scholars also affirm the cultural refinement of the Classicists as an a priori condition before compositional writing. Where the Classicists and *Dao Learning* Scholars differ, is that *Dao Learning* Scholars take it for granted that the Classicists take *wen* as a priori, and enact *Dao* as a posteriori (*xianwen er houdao*), or even claim that the Classicists approach, and illuminate *Dao* artificially, and they learn *wen*, but abandon *Dao*. However, this view is a misrepresentation of the beliefs of the Classicists.

This article explores the literature of the Song literati, and concludes that the Northern Song Classicists did not abandon the view of “*Dao* Orthodoxy”. However, later critics set a binary opposition between “*Dao* Orthodoxy,” and “*Wen* Orthodoxy”. This classification is an over-simplification, and many critics, even those in the early Qing period, take “*Dao* Orthodoxy” as a direct derivation from *Dao Learning Scholars*, not the Classicists. However, this interpretation does not correspond to the original works of Northern Song Classicists, and therefore, is not attributable to their writings and interpretations.

**Keywords:** *Dao* (the Way), *Guwen*, *Dao* Orthodoxy, *Wen* Orthodoxy, *Dao Learning Scholars*, Classicists

---

\* Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan Normal University.