

## 天人感應說在宋代的政治作用： 以程頤為主軸的討論\*

侯道儒\*\*

### 摘要

在北宋時期，有許多思想家開始重新探討傳統的天人感應說並且提出新的意見，理學家程頤可以說就是一個典型的代表。程頤的天人觀與北宋時期較為主流的傳統天人感應說有很大的不同。在其語錄中，程頤批評過天人感應說，認為漢儒並沒有掌握天人關係的真理。雖然如此，程頤還是接受天人感應說的一個主要預設：他認為人類的行為會直接引起災異的發生。本文認為程頤提出兩個理論來把災異和人事的關係與他的思想進行統整。他首先指出天人感應是通過理來運作，因此為了降低災異的頻率政府應該按照理來進行政事。此外，他承認有的災異與人事無關，為了減少這種災異的損害，他建議政府進行以民為本的政策。如果政府使人民教化並滿足他們衣食需求，人民可以避免災異的影響。本論認為程頤與其他的北宋思想家如歐陽修、王安石和釋契嵩同樣，承認天人感應說的政治作用並試著利用它來推動自己的政治理念。

**關鍵詞：**天人感應說、程頤、宋代天人觀、宋代政治思想、理學

---

\* 本文承兩位匿名評審給予的寶貴建議，謹此致謝。

\*\* 國立清華大學中國文學系助理教授。

## 一、前言

自漢代起至於宋初，天人感應說是儒家天人關係的主流思潮。雖然在漢、宋之間，有許多批評儒家天人感應說的言論，但這些批判的影響仍無法推翻天人感應說或者使它成為較邊緣論述。但在十一世紀中期，傳統的天人感應說確實受到較為嚴重的攻擊，同時也出現了一些重要思想家——如歐陽修、王安石以及理學的先驅張載、程頤、程顥等——提出新的天人觀以替代這個傳統觀點。程頤對天人的看法與傳統的天人感應說有很大的不同，但即使如此，程頤還是保留了天人感應說的一個主要的預設，即：人類的行為會直接引起災異的發生。本文將探討程頤如何將這個預設嵌入其哲學系統之中，並說明此預設在程頤思想中扮演的角色為何。

目前為止，程頤對於天人感應說的解讀尚未受到學者的注意。關於此題目的研究可以分為兩個主要研究取徑。第一個研究取徑的代表人物為李日章、市川安司和蔡方鹿。他們的研究重點雖非程頤的天人感應觀點，但在他們的研究中仍涉及程頤的天人感應觀點與傳統概念之異同，只是並沒有解釋此觀點在程頤思想系統裏的作用。例如李日章在《程顥、程頤》裏，將二程的天人感應說歸屬於自然觀的類別之中，認為自然觀是「因襲舊說」：

以上的自然觀，有很大的一部分都是因襲舊說，如陰陽、五行之觀念，早在先秦就有，其後一直是中國人宇宙觀之基本觀念。<sup>1</sup>

相異於李日章，市川安司與蔡方鹿把程頤的天人感應說放在經學的脈絡下研究。市川安司認為程頤對於《春秋》中災異的解讀大致上是受

---

<sup>1</sup> 李日章，《程顥、程頤》（臺北：東大圖書公司，1986年），頁151。

到公羊傳學的影響。然而市川安司也認為程頤對天的詮釋，即他所主張天即理觀點，與公羊學視天為主宰者的立場顯然不同。市川安司主張程頤關於天的新詮釋否定古代宗教神祕性的跡象並且建立了一種較為理性的、關於宇宙的觀點。<sup>2</sup> 相較於市川安司，蔡方鹿較重視二程與公羊學的不同，雖然如此，蔡方鹿仍同意市川視程頤對於天的詮釋為一種思想發展上的進步。他指出：

雖然這（董仲舒的立場）有其政治上的意義，但不可否認這是漢代經學在其發展過程中形成的流弊。二程認為，天理無意志，客觀無為，以天理自然來批判漢學的天人感應。這在中國經學乃至中國哲學發展史上是一進步。<sup>3</sup>

第二個研究取徑是使用思想史的觀點來探討程頤對於天人的立場。此研究取徑的代表人物是小島毅，在〈宋代天譴論の政治理念〉裏，他探討宋代的天人觀與政治的關係。小島毅這篇論文的主要目的是駁斥在西方與日本學界中關於天人感應說的兩個鞏固的論點：第一個論點是中國傳統天譴論（或天人感應說）的悠久歷史，這證明中國思想不僅遇到停滯不前的狀態，而且缺乏創造性；第二個論點則是漢代以後天譴論是落後思想體系的殘餘。小島毅認為提倡這兩個立場的學者是使用歐洲近代化論的框架來探討中國的思想，以至於他們無法釐清天譴論的真貌。

小島毅從政治理論側面探討為什麼宋代的思想家沒有與歐洲人同樣把「人為」從「自然」中分離出去。他認為回答此問題的關鍵在於宋代時期宇宙觀念所經過的轉變，即從傳統的天譴論（或天人感應說）到理學家的天人合一思想。他指出到了宋代，漢代的天人感應說缺乏說服力，但由於天人感應說具有政治上的作用，因此宋代的思想

<sup>2</sup> 〔日〕市川安司，《程伊川哲學の研究》（東京：東京大學出版社，1964年），頁222-238。

<sup>3</sup> 蔡方鹿，《程頤程頤與中國文化》（貴陽：貴州人民出版社，1996年），頁167。

家並不想將此推翻。相反地，宋代的思想家——特別是理學家——決定轉換「天」觀的方向，把傳統天的外在道德力量轉換為內在的人性，進而實現天人合一的理念。這個新的天人觀不是勸人們仰仗外在的天的審判，而是勸人們依據自己體會於心的天理來實施政治的措施。

小島毅認為在此轉變的過程中，程頤的天人觀扮演著關鍵性的角色。他寫道：

隨著上述傾向進一步加強，保持「天人合一」而不是「天人相分」的立場，承擔建構新的天譴論之任務的就是程頤。有弟子問程頤對漢儒災異說的看法，他就批評說他們對「有某事必有某應」的觀點宣揚過度。程氏一方面認為《春秋》說「隕霜」、「震夷伯之廟」而不說「霜隕」、「夷伯之廟震」，是表達了「天人之理」，但最終他說漢儒的學問全部是牽強附會，不足為信〔……〕這樣一來，克服事應說的邏輯就完備了。<sup>4</sup>

然而，我不認為程頤對於天譴論的駁斥有如小島毅所陳述的那麼徹底。雖然程頤批評漢儒的學說，但他並沒有否認天人有感應。小島毅與其他學者同樣忽略了程頤立場中的兩個觀點：第一，程頤對於天人感應說的解讀符合他以理氣為主的本體論；第二，與許多其他的北宋思想家一樣，程頤不否認天人感應說的基本預設——即人事與宇宙有一種感應的關係。加上，在程頤討論事應說的文章中，他提倡此傳統學說的政治作用並且重新詮釋天人感應的過程而將此學說嵌入他的思想系統裏。

本文分為三個主要部份。在第一部份，先說明傳統天人感應說以及它與政治的關係。在這部份中我將陳述漢代儒者伏生與董仲舒如何解讀、並挪用已有的概念來建立他們的天人感應說。此外，也會說明

<sup>4</sup> 〔日〕小島毅，〈宋代天譴論の政治理念〉，收入〔日〕溝口雄三、小島毅主編，《中國的思維世界》（南京：江蘇人民出版社，2006年），頁303。

漢代儒者如何使用天人感應說來規勸人君施行德政。接著，在第二部份，以北宋的思想家歐陽修、王安石和釋契嵩三人的學說，探討他們如何批評、以及如何解讀傳統的天人感應說。與漢代儒家相同，他們也挪用已有的概念來支持自己的政治理念。雖然歐陽修、王安石和契嵩的天人觀與程頤有明顯的不同，但我認為他們對於天人感應說的挪用方式與程頤有類似之處。最後，在第三部份我將探討程頤關於天人感應說的批評和新解讀。本文認為程頤提倡人事與災異有關係的立場是與他的政治理念相關，也就是說，程頤把災異和人事的關係與他的理氣本體論相互統整，從而提出對傳統天人感應說的新解讀來支持他「以民為本」的政策。

## 二、傳統天人感應說的創立以及它與政治的關係

傳統天人感應說是秦、漢代儒者挪用先秦形上論的綜合創作。天人感應說是一種合成的理論，其中天、陰陽與五行的概念，都有長久的歷史，漢儒則將這些概念合併為一個較為完整的理論。本節將說明從商周時代到西漢時期天人感應說的歷史發展以及它與政治的關係，以做為討論北宋時期相同議題的基礎。

商周時代的史料顯示有許多政治人物認為宇宙不是自然運作的，而是被一個主宰者（agent）——帝或天——所控制的。周代的統治者認為天是贊同有德之人的主宰者，而國君的政權基礎來自於天。根據當時的資料顯示，天會觀察國君的個人行為與他對人民的態度：如果國君是有德而照顧人民的，天會支持他並讓他繼續擁有天命；反之，如果國君是失德而對人民不好的，天會處罰他、並把天命轉給其他更有道德的人。<sup>5</sup>

<sup>5</sup> 關於古代的天命概念，見陳來，《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》（北京：生活、讀

到了春秋、戰國時代，開始有許多人對天的傳統看法產生懷疑。這可能由於周代的天命論本來說明天會支持有道德的國君，但到春秋時代，周王已經失去權力，卻仍然沒有一個人君能夠統治全中國。戰國時代的主要思想家，若非對天的動機或理性表示懷疑的態度，便開始創造新的宇宙論來替代天的作用。而在許多新的形上論中，宇宙被視為自然運行的時空而沒有任何的主宰者。<sup>6</sup> 最典型的例子是老子和莊子以道為主的觀點。雖然這種自然觀念越來越流行，但還是有許多人主張天或神祇控制宇宙的運作。其實，這時候人對於神祇的信仰是很普遍的，而且一直都沒有被這種新的自然宇宙觀取代。後來這兩種宇宙觀——有主宰者和自然——一直並存且對漢儒的形上論都有影響。<sup>7</sup>

當時有一種自然觀念對漢代儒家的思想與後來天人感應說的發展具有影響力，這種自然觀就是「月令」思想 (ritual calendar)。<sup>8</sup> 月令思想萌芽於春秋或戰國時代，它主要的概念是陰陽和五行。在戰國時代，陰陽五行的概念開始系統化，但是在不同類型的書籍中，五行的定義卻不一樣。例如，戰國時代鄒衍使用五行的概念來解釋國君的興衰；馬王堆中關於五行的文章，則把五行等同於儒教的五種美德；在戰國時代不同的月令書裏，五行則被視為一種宇宙的自然力量。

漢儒司馬談描述戰國時代愈益流行的月令思想有以下的特徵：

---

書、新知三聯書店，1996年），頁161-223。

<sup>6</sup> 關於此轉變，見陳來，《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》（臺北：允晨文化，2006年），頁79-100。

<sup>7</sup> Michael Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002).

<sup>8</sup> 戰國時代現存的月令有《楚帛書》；《管子》中的《五行》、《四時》和《幼官》；《呂氏春秋》裏的《十二紀》與《禮記》中的《月令》。關於先秦及漢代的月令思想，見徐復觀，《兩漢思想史》（臺北：臺灣學生書局，1976年），卷2，頁1-83；〔日〕井上聰，《先秦陰陽五行》（漢口：湖北教育出版社，1997年），頁155-169；孫廣德，《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》（臺北：臺灣商務印書館，1993年），頁192-226。

嘗竊觀陰陽之術，大祥而眾忌諱，使人拘而多所畏；然其序四時之大順，不可失也〔……〕。夫陰陽四時、八位、十二度、二十四節各有教令，順之者昌，逆之者不死則亡，未必然也，故曰「使人拘而多畏」。夫春生夏長，秋收冬藏，此天道之大經也，弗順則無以為天下綱紀，故曰「四時之大順，不可失也」。<sup>9</sup>

月令的觀念有幾個主要特色。第一，宇宙的秩序是自然而然的，沒有任何的主宰者控制著宇宙的運作。第二，陰陽五行的流動變化奠定了宇宙的秩序。第三，陰陽五行也支配人事，因此，政事要符合宇宙的自然運作。第四，月令中有很仔細的政治教令，而這些教令引導國君的個人行為與政府各方面的活動。第五，這些教令沒有道德的性質，教令是以陰陽五行的相互關係為基礎而作的。第六，如果政事忽略教令而不和宇宙的運行方式相互配合，將會引起天變或災害。<sup>10</sup>

大致上，秦漢儒家的形上論有一個實在的目的——就是要說服皇帝實行他們的政治理念。<sup>11</sup> 為了促使這個目的實現，有一些秦漢儒者主張宇宙是有道德性的。但是他們並沒有採用周代天的概念來代表宇宙的道德性，這可能是因為從戰國時代起，自然觀越來越流行。然而，

<sup>9</sup> 〔漢〕司馬遷著，裴駟集解，〈太史公自序〉，《史記》（北京：中華書局，1982年），卷130，頁3289-3290。

<sup>10</sup> 例如《呂氏春秋·孟夏紀》如此說明教令不配合季節會引起什麼樣的災害：「孟夏行秋令，則苦雨數來，五穀不滋，四鄙入保。行冬令，則草木早枯，後乃大水，敗其城郭。行春令，則蟲蝗為敗，暴風來格，秀草不實。」參見〔戰國〕呂不韋著，陳奇猷校釋，《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁189。

<sup>11</sup> 關於漢儒如何影響到漢代的政治，見林聰舜，《漢代儒學別裁——帝國意識形態的形成與發展》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年）。當時其他學派的思想家也使用形上論來支持他們的政治理念。譬如，《淮南子》中的〈天文訓〉、〈覽冥訓〉、〈泰族訓〉都討論人類與宇宙的感應過程以及說明聖人調和宇宙秩序的方法；《黃老帛書》的〈經法〉、〈四度〉和〈論約〉都指出人君必須按照形上的法則來施行政治。

對儒家來說，這種自然觀有一個很明顯的缺點，就是它沒有明顯的道德成分。我認為戰國時的一些儒書，如荀子的〈天論〉與《尚書》裏的〈洪範〉試著針對這個問題提出討論，但到秦漢時許多儒家認為這個問題還沒有解決。爲了把道德意義納入宇宙的結構並因而能夠促進德政，秦漢儒者創造了幾種新的理論。

司馬遷《史記》中的〈封禪書〉指出漢高祖因襲了秦始皇的祭禮制度，並記錄了漢武帝沉迷成仙而信仰神的事情。<sup>12</sup>〈封禪書〉關於秦、漢皇帝的宇宙觀有兩個重要論點：第一，皇帝對宇宙的看法直接影響到政治的狀況；第二，秦、漢政府的宇宙觀不奠基於任何道德觀的基礎上。當時的儒家如伏生、陸賈和董仲舒要打造出儒式的道德政府，為了達到這個目的，他們都創造了新的、有道德的形上理論。我想在此探討伏生和董仲舒的形上論結構與哲學意義。他們對於政治與天變的看法對後來的儒家深具影響力。<sup>13</sup>

在秦末或漢初的伏生是一位研讀《尚書》的學者，<sup>14</sup> 他透過《尚書》創造了新的、異於從前的月令，他的月令奠基於儒教的道德原理上。此月令記載於他的《洪範五行傳》，這本書挪用了《洪範》裏的天人觀念來奠定月令的道德作用。<sup>15</sup> 在《洪範五行傳》中伏生聯結五

---

<sup>12</sup> 見〔漢〕司馬遷，《史記》，卷 28。關於〈封禪書〉的內容以及秦、漢朝廷的宇宙和宗教觀，見 Michael Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Early China* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002), ch. 8; Wang Aihe, *Cosmology and Political Culture in Early China* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), ch. 4; 蒲慕州,《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》(上海:上海古籍出版社, 2007 年), 第五章。

<sup>13</sup> Wang Aihe, *Cosmology and Political Culture in Early China* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

<sup>14</sup> 關於伏生的經學，見程元敏,〈漢代第一位經學大師伏生〉,《國文天地》第 7 卷第 8 期(1992 年 1 月), 頁 36-45; 吳智雄,〈論《尚書大傳》輯本之思想要義〉,《漢學研究》,第 26 卷第 4 期(2008 年 12 月), 頁 1-32。關於伏生的宇宙觀，見程元敏,〈伏生之三統陰陽五行災異暨讖緯學說〉,《世新中文研究集刊》第 3 期(2007 年 6 月), 頁 21-42。

<sup>15</sup> 《洪範五行傳》收入伏生《尚書大傳》中。



行、五事、皇極、庶徵和五福、六極、九疇裏面的五疇來建立一個有道德性的形上論。《洪範五行傳》有四個主要部分：第一部分描述災害和人事的關係；第二部分陳述聯結五事與福禍的框架；第三部分描寫名為「王祀」的月令；第四部分是一些雜言，附在王祀月令之後。

在第一部分，伏生繼承了《洪範》序文內的故事體以及宇宙觀。<sup>16</sup> 他指出在聖人禹的時代，朝廷祭祀上帝與神時必須有敬畏的態度。如果不表示敬畏，神會降下凶兆並觀察政治人物和民衆的反應。伏生指出，如果人沒有敬畏的反應，神就會降下災害；但是如果人表達畏懼，則神會降下《洪範》裏的五福。<sup>17</sup>

《洪範五行傳》的第二部分主張如果人君沒有修養五事和皇極，這會使五行失調而引起凶兆。譬如說，如果人君沒有修五事中的「貌」，這就會引起「不肅」的形態。伏生把「不肅」的形態與《洪範》中第八疇和第九疇的類目連結起來。不肅的咎是狂、罰是常雨、極是惡。此外，伏生添上了許多未見於《洪範》裏的類目，如龜孽、雞禍等等。最後，他主張這些凶兆表示金沴木的狀態：

長事，一曰貌，貌之不恭，是謂不肅。厥咎狂，厥罰常雨，厥極惡。時則有服妖，時則有龜孽，時則有雞禍，時則有下體生于上之病，時則有青青青祥，維金沴木。<sup>18</sup>

伏生主張這些凶兆具警告人君政府有道德上的問題之作用，爲了避免凶兆的發生，伏生提出一個時間表來鼓勵人君和官員修養五事和皇極。在這個時間表中，政治人物修養五事和皇極各兩個月。如果凶兆

<sup>16</sup> 我參考的版本是〔清〕皮錫瑞，《尚書大傳疏證》（上海：上海古籍出版社，1995年《續修四庫全書》本），冊55，頁696-795。

<sup>17</sup> 我對於第一部分的理理解以程元敏的觀點為參考，見程元敏，〈伏生之三統陰陽五行災異暨讖緯學說〉，頁32。

<sup>18</sup> 〔清〕皮錫瑞，《尚書大傳疏證》，卷4，頁743。關於伏生所做出來的連接，見程元敏，〈伏生之三統陰陽五行災異暨讖緯學說〉，頁33。

發生的話，伏生也按照發生的時刻分配責任。

在第三部分，伏生創製一個稱為王祀的月令，這與其他的月令不同，王祀中的教令以《洪範》五事和庶徵的類目為基礎。為了符合月令的模式伏生改變了《洪範》裏面五行的秩序，從《洪範》的秩序——水，火，木，金，土轉成月令使用的相生秩序——木，火，土，金，水。我認為伏生改《洪範》中的五行秩序很明顯的一個目的就是他想把《洪範》的概念融入月令的系統。再者，跟《呂氏春秋·十二紀》不同的是，災害的發生是由於忽略與《洪範》中的五事有關的教令，而不是因為執行教令的月分和季節不對。伏生通過這樣的連接把《洪範》五事中的道德成分嵌入月令的教令內。

伏生《洪範五行傳》的學說對後來的儒家宇宙觀有很大的影響。此影響主要顯示在四個方面。第一，伏生假定道德性的宇宙，合併自然與主宰者的宇宙觀；第二，跟其他的月令系統一樣，伏生主張宇宙有自然的秩序，人的行為能夠使這個秩序失調。但是，伏生認為宇宙的失調是由於不進行《洪範》的五事而不是因為人事與四時的循環不合；第三，伏生作了相關性的框架，把不同的凶兆歸因於不同的行為；第四，伏生主張災害的發生是由於神不滿意政治的狀況。

董仲舒比伏生晚生一個世代，我認為他發展了伏生的形上論。<sup>19</sup> 本文只討論董仲舒《漢書》中的奏書，而暫不探討《春秋繁露》中的天人觀。當時，漢武帝給新的賢良機會來表示他們對政府的意見。由董仲舒的奏書中可知武帝當時詢問了兩個問題：古代聖人的道為什麼衰落了？福禍為何發生？<sup>20</sup> 董仲舒針對這兩個問題而論，首先解釋道

<sup>19</sup> 關於董仲舒的天人觀，見徐復觀，《兩漢思想史》，卷 2，頁 370-438；賴慶鴻，《董仲舒政治思想之研究》（臺北：文史哲出版社，1981 年），頁 137-212；馮樹勳，〈陰陽五行的階位秩序——董仲舒的天人哲學觀〉，《臺大文史哲學報》第 70 期（2009 年 5 月），頁 1-27；Sarah Queen, *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, According to Tung Chung-shu* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 206-226.

<sup>20</sup> 見〔漢〕班固著，顏師古注，〈董仲舒傳〉，《漢書》（北京：中華書局，1997 年），卷 56，

的衰落與災異有所關聯：

春秋之中，視前世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之，不知自省，又出怪異以警懼之，尚不知變，而傷敗乃至。以此見天心之仁愛人君而欲止其亂也。自非大亡道之世者，天盡欲扶持而全安之，事在彊勉而已矣。彊勉學問，則聞見博而知益明；彊勉行道，則德日起而大有功：此皆可使還至而有效者也。<sup>21</sup>

在這個章節中，董仲舒主張災異是天所引起的，他採用傳統以天為主宰者的觀念來說天觀察國家狀態的立場。如果國家將要失道，天會發出災害來警告人君。如果人君因此執行正道，則天會支持他、且繼續授予他天命。

然而，董仲舒也提出一種與氣有關的理論來解釋災異的發生。他指出邪氣的產生由於人君廢除德教而使用刑罰的政策。這種邪氣讓陰陽不合而引起災異。在下面一個章節中，我們可以看出董仲舒如何把這兩種概念——天和陰陽氣——合併起來：

然則王者欲有所為，宜求其端於天。天道之大者在陰陽。陽為德，陰為刑；刑主殺而德主生。是故陽常居大夏，而以生育養長為事；陰常居大冬，而積於空虛不用之處。以此見天之任德不任刑也。天使陽出布施於上而主歲功，使陰入伏於下而時出佐陽；陽不得陰之助，亦不能獨成歲。終陽以成歲為名，此天意也。王者承天意以從事，故任德教而不任刑。刑者不可任以治世，猶陰之不可任以成歲也。為政而任刑，不順於天，故先王莫之肯為也。今廢先王德教之官，而獨任執法之吏治民，毋

---

頁 2495。

<sup>21</sup> 〔漢〕班固著，顏師古注，〈董仲舒傳〉，《漢書》，卷 56，頁 2498。

乃任刑之意與！<sup>22</sup>

董仲舒理論最有創意的地方在於他把兩種不同的宇宙概念組合起來——傳統天的概念和月令的自然觀。儘管他的理論符合月令的觀點，他把陽配德和生而陰配刑和死，但是他也主張月令的思想誤解了陰陽的流動。與月令教說不同，董仲舒主張天控制陰陽的流動並且指出天重陽而輕陰的看法。如果人君想要消散邪氣而召祥瑞，就應該要按照天的偏好重視德教而少用刑罰。對董仲舒來說，這才是政府效法宇宙秩序的正确方式。

武帝看完了董仲舒的奏書以後，他再寫了一篇詔書。在第二個詔書裏，武帝主張他已經在執行聖人的道，但是並沒有受到人民或者宇宙的回音。董仲舒則在第二本奏書中指出沒有回音的原因是因為高官的能力不夠。他認為執行德政的關鍵在於雇用賢人，他提倡一套政策來訓練有道德的官員，而這套政策最重要的部分是建立太學，太學會訓練官員如何用道德感化民衆。他寫道：

然而天地未應而美祥莫至者，何也？凡以教化不立而萬民不正也。夫萬民之從利也，如水之走下，不以教化隄防之，不能止也。是故教化立而姦邪皆止者，其隄防完也；教化廢而姦邪並出，刑罰不能勝者，其隄防壞也。古之王者明於此，是故南面而治天下，莫不以教化為大務。立大學以教於國，設庠序以化於邑，漸民以仁，摩民以誼，節民以禮，故其刑罰甚輕而禁不犯者，教化行而習俗美也。<sup>23</sup>

董仲舒把官員的道德氣質、人民的風俗與宇宙的狀態連合起來了，指出武帝如果要受到祥瑞的感應就必須執行德政並教化民衆。

<sup>22</sup> 同前註，頁 2502。

<sup>23</sup> 同前註，頁 2503-2504。

伏生與董仲舒的形上論對後世天人感應說的發展都有影響。伏生的門人夏侯始昌與夏侯勝繼承伏生的思想並解釋《洪範五行傳》將物關聯起來的邏輯。在《洪範五行傳》中，伏生只把物關聯起來但沒有解釋為什麼。<sup>24</sup> 雖然夏侯始昌和夏侯勝解釋有點牽強附會，然而，在西元前五十一年，夏侯《尚書》的詮釋成為正統的說法，《漢書》中的〈五行志〉也使用他們的立場來類分災異和福瑞。此分類框架成為後來天人感應說的主要依據。董仲舒的影響則在道德方面，他重新解讀月令中的基本概念把災異和祥瑞聯繫於政府是否執行教化與德政。

在宣帝時代以後，《漢書·本紀》顯現皇帝開始在詔書中使用儒家的天人觀念。從此，天人感應說開始起了重要的政治作用。政治人物使用此學說來勸皇帝執行德政，並攻擊政敵。一直到東漢末，天人感應說對政治都有很大的影響力。<sup>25</sup> 例如，王莽挪用了此學說來支持

<sup>24</sup> 關於兩夏侯的思想，《漢書》中有此記錄：「孝武時，夏侯始昌通《五經》，善推《五行傳》，以傳族子夏侯勝，下及許商，皆以教所賢弟子。其傳與劉向同，唯劉歆傳獨異。貌之不恭，是謂不肅。肅，敬也。內曰恭，外曰敬。人君行己，體貌不恭，怠慢驕蹇，則不能敬萬事，失在狂易，故其咎狂也。上慢下暴，則陰氣勝，故其罰常雨也。水傷百穀，衣食不足，則姦軌並作，故其極惡也。一曰，民多被刑，或形貌醜惡，亦是也。風俗狂慢，變節易度，則為剽輕奇怪之服，故有服妖。水類動，故有龜孽。於《易》，《巽》為雞，雞有冠距文武之貌。不為威儀，貌氣毀，故有雞禍。一曰，水歲雞多死及為怪，亦是也。上失威儀，則下有彊臣害君上者，故有下體生於上之病。木色青，故有青眚青祥。凡貌傷者病木氣，木氣病則金沴之，衝氣相通也。」〔漢〕班固著，顏師古注，〈五行志〉，《漢書》，卷 27 中之上，頁 1353-1354。

<sup>25</sup> 關於此現象，見錢穆，〈劉向歆父子年譜〉，收入《兩漢經學今古文平議》（北京：商務印書館，2001 年），頁 65-66；陳業新，《災害與兩漢社會研究》（上海：上海人民出版社，2004 年），頁 196-212；孫廣德，《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》，第五章：Martin Kern, “Religious Anxiety and Political Interest in Western Han Omen Interpretation: The Case of the Han Wudi Period (141-87 B.C.),” *Chūgoku shigaku* 《中國史學》10 (2000): 1-31; Wolfram Eberhard, “The Political Function of Astronomy and Astronomers in Han China,” in John Fairbank ed., *Chinese Thought and Institutions* (Chicago: Chicago University Press, 1957), pp. 33-70; Rafe de Crespigny, *Portents of Protest in the Later Han Dynasty: The Memorials of Hsiang K'ai to Emperor Huan* (Canberra: Australian National University Press, 1976).

他篡奪皇位而建立新朝的合理性；又如東漢桓帝與靈帝時，宦官與皇后的親戚常常使用災異作為黜免高官的理由。元帝以後，我認為感應說成爲一種共同的政治修辭 (political rhetoric)，政治人物常常挪用這種修辭來支持他們自己的立場。雖然漢代以後天人感應說經過許多演變，<sup>26</sup> 並且受到一些思想家如柳宗元的批判，但直到宋代它仍然是儒家天人觀中的主流思想。<sup>27</sup>

### 三、宋代思想家對天人感應說的看法

在十一世紀中，有許多思想家開始重新探討天與人的關係，並且重新評價漢儒所提出的天人感應說。為使讀者更理解北宋時期關於天人的思想，我在本節將會討論三位重要思想家——歐陽修、王安石和釋契嵩——的天人觀。歐陽修和王安石都是眾所周知的政治改革提倡者，他們都提出新的天人理論來支持自己的政治理念。雖然契嵩沒有官位，但他對政治有濃厚的興趣，並且與歐陽修和王安石相同，呼籲朝廷施行他的政策。這三位的天人觀雖然不同，但是他們都挪用天人感應說的某些預設來規勸皇帝施行他們的政治理念。他們的天人觀在政治的作用與程頤的情形有類似之處，因此我認為這三位思想家的天人觀可以幫助我們理解程頤對天人感應說的看法，也可以突顯出程頤的說法是在何種思想史的脈絡之下所產生。

歐陽修與其他北宋古文家同樣主張天人有一種「寬鬆」的相關關係，<sup>28</sup> 但是他沒有提倡一種系統性的天人立場。我認為歐陽修的天人

<sup>26</sup> 關於此時期的演變，見 Douglas Skonicki, "Cosmos, State and Society: Song Dynasty Arguments concerning the Creation of Political Order," Ph.D. dissertation (Harvard University, 2007), pp. 85-136.

<sup>27</sup> 關於宋代士大夫的瑞異觀，見楊世文，〈瑞異理論與宋代政治〉，《宋代文化研究》1996年第6輯，頁71-85。

<sup>28</sup> 見石介的〈陰德論〉，田錫的〈天機論〉與李觀的〈天論〉，收入曾棗莊、劉琳主編，《全宋

觀是與他的政治理念有關。在 1030 至 1040 年代，歐陽修與范仲淹提倡政治改革，改革的主要條件之一是選君子擔任官位，即范仲淹所謂「選任賢能」。<sup>29</sup> 但在當時，呂夷簡掌握政權，他反對改革而將與他親近的人任命重要的官職。在這個情況下，改革者認為施行改革最大的障礙就是呂夷簡及其手下的門人。因此，歐陽修與范仲淹呼籲黜免小人（或呂夷簡和其黨的人）而升遷君子（與他們有同樣理念的人）。君子處官位以後，就能夠體察民眾的需求及政治的缺失，進而作出恰當的政策來促進政治秩序。為了促進這個理念的實現，慶曆改革者挪用了傳統天人論中的概念來提倡雇用君子為大臣的政策。<sup>30</sup>

在《新唐書》的〈五行志〉裏，歐陽修批評漢儒的天人觀，指出董仲舒、劉向和劉歆都誤會了孔子記錄災異的本意，他說：

至為災異之學者不然，莫不指事以為應。及其難合，則旁引曲取而遷就其說。蓋自漢儒董仲舒、劉向與其子歆之徒，皆以春秋、洪範為學，而失聖人之本意。至其不通也，父子之言自相戾，可勝歎哉！<sup>31</sup>

他指出孔子沒有記錄事應的理由，乃是因為他慎重並認為人類無法理解天的動機，因此歐陽修認為孔子只建議人君以恐懼修省應災：

孔子於春秋，記災異而不著其事應，蓋慎之也。以謂天道遠，非諄諄以諭人，而君子見其變，則知天之所以譴告，恐懼脩省

---

文》（上海：上海辭書出版社，2006年），卷 630，頁 343-344；卷 95，頁 263-265；卷 911，頁 273。

<sup>29</sup> 見范仲淹的〈選任賢能論〉，同前註，卷 386，頁 410-411。

<sup>30</sup> 關於歐陽修天人觀與慶曆改革的關係，見 Douglas Skonicki, "Employing the Right Kind of Men: The Role of Cosmological Argumentation in the Qingli Reforms," *Journal of Song-Yuan Studies* 38 (2008): 39-98；〔日〕寺地遵，〈歐陽修における天人相關説への懷疑〉，《広島大學文學部紀要》第 28 卷第 1 號（1968 年 12 月），頁 161-187。

<sup>31</sup> 〔宋〕歐陽修、宋祁，〈五行志〉，《新唐書》（北京：中華書局，1975 年），卷 34，頁 872。

而已。若推其事應，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>32</sup>

雖然歐陽修批評漢儒的事應說，但在這個章節裏，歐陽修並未表示他因此而否認人事與災異的關係。歐陽修主張他的立場來自於孔子在《春秋》裏記錄災異的意圖。在《新五代史·司天考》中，歐陽修指出孔子不曾說明天變、災異發生的原因是基於他對人事關心的立場：

自堯、舜、三代以來，莫不稱天以舉事，孔子刪詩、書不去也。蓋聖人不絕天於人，亦不以天參人。絕天於人則天道廢，以天參人則人事惑，故常存而不究也。春秋雖書日食、星變之類，孔子未嘗道其所以然者，故其弟子之徒，莫得有所述於後世也。<sup>33</sup>

歐陽修主張孔子記錄災異的原因乃是因為災異的記錄會鼓勵後世的人君重視人事。孔子這樣的做法與漢儒不同，他並沒有陳述災異的所以然，相反地，他為了改善人事才記錄災異。根據孔子的立場，歐陽修指出「不絕天於人，亦不以天參人」是當時的人應該採取的天人觀。

在《司天考》以及《易童子問》和《易或問》中，歐陽修進一步解釋孔子的天人觀，指出孔子「極論天人之際」寫在《周易·謙卦》的彖辭中：

然則天果與於人乎？果不與乎？曰：天，吾不知，質諸聖人之言可也。《易》曰：「天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。」此聖人極論天人之際，最詳而明者也。其於天地鬼神，以不可知為言；其可知者，人而

<sup>32</sup> 同前註，頁 873。

<sup>33</sup> 〔宋〕歐陽修著，徐無黨註，《新五代史·司天考》（北京：中華書局，1974 年），卷 59，頁 705。



已。<sup>34</sup>

歐陽修認為《謙卦》的彖辭證明孔子無法確定天是否有「意志」、是否應對人事。雖然如此，孔子也不想把天跟人分開來，他考察天地鬼神和人的物迹，發現它們的行動是相同的。依此，歐陽修指出孔子一邊保留天人關係，一邊否認人能夠了解天變的起因或意義。因此可見，漢代五行感應說違背孔子的天人觀：

聖人急於人事者也。天人之際罕言焉，惟謙之象略具其說矣。聖人，人也，知人而已。天地鬼神不可知，故推其迹；人可知者，故直言其情。以人之情而推天地鬼神之迹，無以異也。然則修吾人事而已，人事修，則與天地鬼神合矣。<sup>35</sup>

因為天地鬼神和人的行動是相同的，<sup>36</sup> 人類只需要關心人事，人事修則天地和鬼神會合：

然會而通之，天地神人無以異也。使其不與於人乎，修吾人事而已；使其有與於人乎，與人之情無以異，亦修吾人事而已。夫專人事，則天地鬼神之道廢；參焉，則人事惑。使人事修則不廢天地鬼神之道者，謙之象詳矣。治亂在人而天不與者，否、泰之象詳矣。推是而之焉，易之道盡矣。<sup>37</sup>

<sup>34</sup> 同前註。

<sup>35</sup> 〔宋〕歐陽修著，李逸安點校，《歐陽修全集》（北京：中華書局，2001年），頁1109。

<sup>36</sup> 歐陽修如此解釋天地鬼神和人的相同：「夫日中則昃，月缺則盈之，天吾不知其心，吾見其虧益於物者矣。物之盛者變而衰落之，下者順而流之，地吾不知其心，吾見其變流於物者矣。貪滿者多損，謙卑者多福，鬼神吾不知其心，吾見其禍福之被人者矣。若人則可知其情者也。故天地鬼神不可知其心，而見其跡之在物者，則據跡曰虧益，曰變流，曰害福。若人則可知者，故直言其情曰好惡。」見〔宋〕歐陽修著，李逸安點校，《歐陽修全集》，頁878-879。

<sup>37</sup> 同前註，頁879。

在這個章節的末尾，歐陽修提到《周易》中的《否卦》與《泰卦》。他認為《謙》、《否》、《泰》這三卦很清楚地說明孔子對天人關係的看法。《謙卦》表示如何修人事而不廢天道；《否卦》與《泰卦》證明「治亂在人而天不與者」。在《易或問》中，歐陽也討論《否卦》與《泰卦》的意義，認為治亂的關鍵在於進君子而退小人。他對這兩個卦象的象辭有此申論：

泰之象曰：「君子道長，小人道消。」否之象曰：「小人道長，君子道消。」夫君子進，小人不得不退；小人進，君子不得不退。其勢然也。君子盛而小人衰，天下治於泰矣；小人盛而君子衰，天下亂於否矣。否、泰，君子小人進退之間爾，天何與焉？<sup>38</sup>

歐陽修在 1037 年寫《易或問》，當時他與范仲淹是在野黨，他們正在批評呂夷簡掌握政權的狀況。在 1030 年代中，歐陽修與其他支持政治改革的官員也使用災異的發生來批評呂黨的政官，以及呼籲仁宗皇帝進君子而退小人。<sup>39</sup> 他則使用此新的天人觀來促進改革者的政治理念。<sup>40</sup>

王安石與歐陽修運用相同的方式，他也調整傳統的天人感應說來支持他的政治目的。<sup>41</sup> 但與歐陽修不同，他提出這樣的立場，是為了

<sup>38</sup> 同前註，頁 878。

<sup>39</sup> 在〈送張唐民歸青州序〉裏，歐陽修也提出類似的立場。見〔宋〕歐陽修著，李逸安點校，《歐陽修全集》，頁 627。

<sup>40</sup> Douglas Skonicki, "Employing the Right Kind of Men: Cosmological Argumentation in the Qingli Reforms," *Journal of Song Yuan Studies* 38 (2010): 39-98.

<sup>41</sup> 關於王安石的天人論，見〔日〕寺地遵，〈天人相關說よりみたる司馬光と王安石〉，《史學雜誌》第 76 編第 10 號（1967 年 10 月），頁 34-62；李祥俊，《王安石學術思想研究》（北京：北京師範大學出版社，2000 年），頁 65-83；以及 Douglas Skonicki, "Cosmos, State and Society: Song Dynasty Arguments concerning the Creation of Political Order," Ph.D. dissertation (Harvard University, 2007), ch. 5.

鞏固自己的政權。王安石擔任宰相時，他試著說服神宗皇帝災異不一定與政治有關。在《續資治通鑑長編》裏，李燾記錄了王安石與神宗關於災異的對話：

王安石曰：「水旱常數，堯、湯所不免。陛下即位以來，累年豐稔，今早暵雖逢，但當益修人事，以應天災，不足貽聖慮耳。」  
上曰：「此豈細故？朕今所以恐懼如此者，正為人事有所未修也。」<sup>42</sup>

王安石提出此立場應該有實踐上的理由。在仁宗時代，不同政治黨派常常使用災異的發生來攻擊政敵。<sup>43</sup> 在熙寧二、三年，因變法開始執行王安石與諫官有衝突，諫官使用各式各樣的論點，來證明變法使國事雜亂，這些論點也包括了災異的發生。諫官滕甫、呂誨、范鎮和程顥都上奏把災害歸咎於王安石的變法並呼籲神宗廢止變法、罷免王安石。<sup>44</sup> 此後王安石乞辭，神宗雖不允許，卻表示對王安石及其變法的支持，還陸續地把四位諫官都罷免了。<sup>45</sup> 然而，這並不表示神宗已完全接受王安石的立場，<sup>46</sup> 在熙寧七年時，神宗以嚴重的旱災為由決定罷免王安石。<sup>47</sup>

雖然王安石否認傳統的天人感應說，但他還是保留天與人的關

<sup>42</sup> 〔宋〕李燾，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，2004年），卷252，頁6147-6148。

<sup>43</sup> 從1029至1049年有五位宰相因災而罷免了，見楊世文，〈瑞異理論與宋代政治〉，頁79。

<sup>44</sup> 〔清〕黃以周等輯注，顧吉辰點校，《續資治通鑑長編拾補》（北京：中華書局，2004年），卷4，頁178-180；卷6，頁265-266；卷7，頁335-338。

<sup>45</sup> 〔清〕黃以周等輯注，顧吉辰點校，《續資治通鑑長編拾補》，卷6，頁255-256；卷7，頁339-349。

<sup>46</sup> 神宗的疑問在此對話中看得出來：上諭安石曰：「聞有三不足之說否？」王安石曰：「不聞。」上曰：「陳薦言：『外人云今朝廷為天變不足懼，人言不足卹，祖宗之法不足守。』昨學士院進試館職策，專指此三事，此是何理？朝廷亦何嘗有此，已別作策問矣。」見〔清〕黃以周等輯注，顧吉辰點校，《續資治通鑑長編拾補》，卷7，頁346。

<sup>47</sup> 見〔宋〕李燾，《續資治通鑑長編》，卷252；楊世文，〈瑞異理論與宋代政治〉，頁79-81。

係。在《洪範傳》裏，<sup>48</sup> 他提出很接近歐陽修的立場：

然則世之言災異者，非乎？曰：人君固輔相天地以理萬物者也，天地萬物不得其常，則恐懼修省，固亦其宜也。今或以為天有是變，必由我有是罪以致之，或以為災異自天事耳，何豫於我，我知修人事而已。蓋由前之說，則蔽而憚；由後之說，則固而怠。不蔽不憚，不固不怠者，亦以天變為己懼，不曰天之有某變，必以我為某事而至也，亦以天下之正理考吾之失而已矣，此亦念用庶徵之意也。<sup>49</sup>

與歐陽修相同，王安石則否認漢儒的事應說並且保留天人的關係。此外，為了促進他政治理念的實現以及增加神宗對變法的支持，王安石也提出一個新的天人論。與歐陽修觀點不同的是，王安石認為人類能夠理解天的意志、天的行為亦能成為人的榜樣。在《洪範傳》裏，他主張人君應該以天為模範：

蓋君能順天而效之，則民亦近君而效之也。<sup>50</sup>

孔子曰：「見賢思齊，見不賢而內自省也。」君子之於人也，固常思齊其賢，而以其不肖為戒。況天者，固人君之所當法象也，則質諸彼以驗此，固其宜也。<sup>51</sup>

王安石指出，人君必須以天為模範的原因是因為天無偏愛：<sup>52</sup>

<sup>48</sup> 關於王安石《洪範傳》裏的政治思想，見王明蓀，〈王安石洪範傳中的政治思想〉，《紀念司馬光與王安石逝世九百周年學術研討會論文集》（臺北：政治大學，1986年6月），頁167-185。

<sup>49</sup> [宋]王安石著，李之亮箋注，《王荊公文集箋注》（成都：巴蜀書社，2005年），頁1013-1014。

<sup>50</sup> 同前註，頁1006。

<sup>51</sup> 同前註，頁1013。

<sup>52</sup> 王安石並非第一位宋代思想家提出人君應該「法天」的立場。在《周易口義》裏，胡瑗以乾卦「天行健，君子以自強不息」為依據，指出人君「當法天之至健之德，強勉於己」。對

言君所以虛其心，平其意，唯義所在，以會歸其有中者。其說以為人君以中道布言，是以為彝、是以為訓者，于天其訓而已。夫天之為物也，可謂無作好，無作惡，無偏無黨，無反無側，會其有極，歸其有極矣。蕩蕩者，言乎其大；平平者，言乎其治。大而治，終於正直，而王道成矣。<sup>53</sup>

後來王安石擔任宰相的時候，他使用此觀點來說服神宗皇帝抱持比較客觀的態度。這個目標顯示於《續資治通鑑長編》裏所記錄王安石與神宗的對話中：

上曰：「民習慣則安之如自然，不習慣則不能無怨。如河決壞民產，民不怨決河，若人壞之則怨矣。」安石曰：「陛下正當為天之所為。知天之所為，然後能為天之所為。為天之所為者，樂天也，樂天然後能保天下。不知天之所為，則不能為天之所為。不能為天之所為，則當畏天。畏天者不足以保天下，故戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰者，為諸侯之孝而已。所謂天之所為者，如河決是也。天地之大德曰生，然河決以壞民產而天不恤者，任理而無情故也。故祈寒暑雨，人以為怨，而天不為之變，以為非祈寒暑雨不能成歲功故也。孔子曰：『惟天為大，惟堯則之。』堯使鯀治水，鯀汨陳其五行九載。以陛下憂卹百姓之心，宜其寢食不甘，而堯能待如此之久，此乃能為天之所

---

胡瑗來說，天代表生成之道，文言中的四德（元、亨、利、貞）就是在描述萬物生成之自然過程。他把元、亨、利、貞與樂、禮、刑、政聯繫起來，主張人君必須「法乾之四德為禮樂刑政，以生成天下之萬民」。與王安石不同，胡瑗呼籲人君效法天所代表的「生成之道」，並非強調天「無偏愛」的特徵。關於胡瑗的立場，參見《周易口義》（臺北：臺灣商務印書館，1983年《景印文淵閣四庫全書》本），冊8，頁180-183。

<sup>53</sup> [宋]王安石著，李之亮箋注，《王荊公文集箋注》，頁1005。

為，任理而無情故也。」<sup>54</sup>

王安石的天人觀有很明顯的政治作用。如果神宗要改變人民的風俗習慣，他必須採用天「任理而無情」的態度，不因官員或人民的抱怨而改變政策。當時有很多官員呼籲神宗廢止變法，王安石則需說服神宗忽視他們的批評，繼續執行變法。王安石的應變方式很顯然地就是使用新的天人觀來促進他的目的實現。

雖然契嵩為禪宗的僧人，但他終身對儒家經典及古文思想感興趣。他不僅試著調和儒佛學說，他也提出一套政治理論，主張佛教能促進政治秩序並輔助政府教化人民。<sup>55</sup> 此外，於 1058 至 1062 年間，為了實現他的政治理念，契嵩寫信給朝廷的高官，上書給仁宗皇帝，以及親自赴京拜訪官員且宣傳他的著作和思想。因具有僧人的身份，與歐陽修和王安石不同，他對於天人感應說的詮釋沒有涉及到官員之間的鬥爭，反而他使用天人感應說來提倡佛教政治上的作用。他指出佛學理論比較能夠解釋天人感應的過程，並且也主張減少災異的最好方法是使用佛法來教化民眾。

契嵩天人感應說的詮釋是奠基於他的一個重要主張，即三教有共同的道。並且佛教對於道的理解比其他兩教更為深入。在〈上仁宗皇帝萬言書〉中，契嵩說：

若今文者皆曰必拒佛，故世不用，而尊一王之道，慕三代之政，

<sup>54</sup> [宋]李燾，《續資治通鑑長編》，卷 236，頁 5742。我認為這引文中「任理」一詞指的是一種客觀的心態，而不是後來理學家所談論的「理」。

<sup>55</sup> 關於契嵩的生平和思想，參見 Huang Chi-chuang, "Experiment in Syncretism: Ch'i-sung (1007-1072) and Eleventh Century Chinese Buddhism," Ph.D. dissertation (University of Arizona, 1986); Elizabeth Morrison, *The Power of Patriarchs: Qisong and Lineage in Chinese Buddhism*, (Leiden: Brill, 2010); Douglas Skonicki, "A Buddhist Response to Ancient-style Learning: Qisong's Conception of Political Order," *T'oung Pao* 97 (2011): 1-36; 張清泉，《北宋契嵩的儒釋融會思想》（臺北：文津出版社，1998 年）。

是安知佛之道與王道合也？夫王道者，皇極也；皇極者，中道之謂也。<sup>56</sup> 而佛之道亦曰中道，是豈不然哉？然而適中與正，不偏不邪，雖大略與儒同，及其推物理而窮神極妙，則與世相萬矣。<sup>57</sup>

契嵩在此指出儒家的王道為皇極，說皇極含有中道的意思，因此儒家的王道合於佛教的中道。接著，他引用《洪範》內關於皇極討論中的一些概念，如不偏、不邪等來描述中道，並指出佛教對中道的理解「與世相萬矣」。

在契嵩的思想中，皇極的概念扮演重要的角色。依據《洪範》「無偏無黨」、「無反無側」的說法，契嵩視皇極為一種代表「中正」的標準，指出政府應該依此標準來教化人民及執行統治。在〈皇極論〉中，契嵩如此描述皇極與道的關係：

天下同之之謂大公，天下中正之謂皇極。中正所以同萬物之心也，非中正所以離萬物之心也。離之則天下亂也，同之則天下治也。〔……〕或曰：皇極何道也？曰：天道也，地道也，人道也，貫三才而一之。曰：何謂也？曰：天道不中正，則日月星辰不明，風雨霜雪不時，五行錯繆，萬物不生。地道不中正，則山嶽丘陵其崩，江海淮瀆其凝，草木百實不成，城隍屋廬皆傾。人道不中正，則性情相亂，內作狂妄，外作禍害，自則傷其生，他則傷其人也。故雖天之高明廣大，微皇極孰為天乎？雖地之博厚無疆，微皇極孰為地乎？雖人得秀氣而靈於萬物，微皇極孰為人乎？故皇極非聖人為之也，蓋天地素有之理也，

<sup>56</sup> 在北宋時期，視皇極為中道並非稀有的立場。雖然他對於「中道」的理解相異於契嵩的，但在《洪範口義》中，胡瑗也指定皇極為「中道」。參見《洪範口義》（臺北：臺灣商務印書館，1983年《景印文淵閣四庫全書》本），冊54，頁457、467。

<sup>57</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》，（上海：上海辭書出版社，2006年），卷764，頁110。

故人失皇極，而天地之變從之。<sup>58</sup>

在此，契嵩提出幾個重要論點。第一，他指出皇極為「天下中正」的狀態並且把它的道解釋為天、地、人之道。他認為皇極是「不為古而有，不為今而無」的「素有之理」，是宇宙內的一個原則。<sup>59</sup> 第二，他指出聖人先發覺到此原則而使用它來統治天下。對契嵩來說，中正是聖人所以同萬物之心的方法，如果天、地、人之道失去中正，此會引起災異及混亂的情況。第三，契嵩說「人失皇極，而天地之變從之」，將天、地、人聯繫起來，把維持天地中正情況的責任歸於人類。此立場與傳統天人感應說的有類似之處，即他認為人的行為會影響到宇宙的狀態，但不同的地方在於他使用人是否「中正」的標準來解釋此感應。

契嵩在〈中正〉一文，解釋「中正」在政治上的重要性。他說：

物理得所謂之中；天下不欺謂之正。適中則天下無過事也，履正則天下無亂人也。中正也者，王道之本也，仁義道德之紀也。人以強弱愛惡亂其倫，而聖人作之教道以致人於中正者也。〔……〕人之誠中正，則其所作也至，而其所感也詳。是故古之君子也，謹其所守，行其所得。〔……〕及其感物也，不威而人畏，不語而人信，不勞心、不役力而其教化行者，鬼神助之，天地祐之。曷其然也？蓋天地之理與人同也。何以同乎？其中正者也。<sup>60</sup>

在此章節的前半段，契嵩指出中正是進行政治秩序的關鍵，中正不僅是「王道之本」及「仁義道德之紀」，它也是聖人施行教化的目的。

<sup>58</sup> 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》，卷 772，頁 238-239。〈皇極論〉的重要性見於契嵩把它附上於〈萬言書〉以及幾封寫給高官的書信。

<sup>59</sup> 前面的引文是寫在〈皇極論〉，見曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》，卷 772，頁 240。

<sup>60</sup> 同前註，卷 775，頁 279。



在後半段，契嵩指出「誠中正」的人為何能夠施行教化，及受到鬼神、天地的保佑是因為「天地之理與人同也」。

在〈皇極論〉與〈中正〉裏，契嵩則使用「理」來解釋皇極和中正政治上的效果，指出人君或者君子能夠實現德政、教化及宇宙的調和是因為天、地、人的理是共同的。我認為契嵩提出此立場，即視理為政治、宇宙秩序的基礎，是與他的政治理念有關。在〈萬言書〉以及寫給高官的書信中，契嵩提倡佛教的政治作用，呼籲皇帝和官僚公開使用佛法進行教化。為了促進此目的的實現，並證明佛教對於社會和宇宙秩序的貢獻不低於儒家的，他使用佛教的「理」來解釋天人感應的過程。在他對感應說的討論中，契嵩使用佛教「心即理」的教說為前提，<sup>61</sup> 把災異和祥瑞的發生聯繫於民心善惡的狀態。在〈存心〉中，他如此解釋「心」的感應能力：

教人者，正其所存，能教也；存心者，省其所感，能存也。存心乎善，則善類應之；存心乎惡，則惡類應之。心其非定象也，在其所存者也；應之非定名也，在其所感者也〔……〕故存心者，必慎其所以感之者也；而辨人者，必觀其所以應之者也。是以聖人感人心而天下和平，故曰觀其所感，而天地萬物之情可見矣。<sup>62</sup>

接著，契嵩把人民「心」的善惡與《洪範》中的五福及六極聯繫起來：

以惡心而欺人，迨惡積而禍至〔……〕以善心而待人，迨善積而福至〔……〕休徵者，所以應其善政之所感也；咎徵者，所

<sup>61</sup> 在〈治心〉內，契嵩如此陳述心與理的關係：曰：「治心何為乎？」曰：「治心以全理。」曰：「全理何為乎？」曰：「全理以正人道。夫心即理也，物感乃紛，不治則汨理而役物，物勝理則人其殆哉。理至也，心至也，氣次也。氣乘心，心乘氣，故心動而氣以之趨。今淫者暴者失理而茫然不返者，不治心之過也。」同前註，卷 775，頁 288。

<sup>62</sup> 同前註，卷 774，頁 269-270。

以應其惡政之所感也。五福者，善人所存吉之驗也；六極者，惡人所存凶之驗也。天人相與，未嘗睽也。吁，豈天為之，人實召之！<sup>63</sup>

契嵩在此把《洪範》的「五福」、「六極」歸咎於民心善惡的狀態——如果人民「存心乎善」則善類應之；如果「存心乎惡」則惡類應之。他認為天下和平的關鍵在於「聖人感人心」，把人民的心使善視為政府的目的。

對契嵩來說，使人民為善不僅是政治教化該有的志向，也是三教共有的目標。不過，雖然三教有此共同的目的，但契嵩認為它們達到此目的的方法有效果上的差異。與其他二教相比，他指出佛教的教義使民為善的效力更高，因此他呼籲政府利用佛僧輔助教化的事業。他如此描述佛法，特別是「業報」的理論，對教化的效果：

及乎佛法教人內省不滅，必以善法修心，要其生生不失於人倫，益修十善，蓋取乎天倫，其人乃知其萬世事之所以然。上下千餘載，中國無賢愚，無貴賤、高下者，遂翕然以佛說自化，縱未全十善，而慎罪募福，信有冥報，則皆知其心不可欺，此屬幾滿天下。〔……〕比以詩書而入善者，而以佛說入者，益普及廣也；比以禮義修身事、名當世者，而以善自內修入神者切親也，益深益遠也。較其不煩賞罰，居家自修，其要省國刑法而陰助政治，其效多矣，此不按而不覺耳。<sup>64</sup>

在〈上韓相公書〉裏，他也提出類似的辯論：

若今天下興起學校，用聖人之所由道德之說習乎諸生，蓋欲其宣傳國家之教化也。雖然其仁義蔚然以敷于天下，而天下之男

<sup>63</sup> 同前註，卷 774，頁 270。

<sup>64</sup> 同前註，卷 776，頁 301。

女夫婦，豈人人盡預乎五常之訓邪？及其聞佛所謂為善有福，為惡有罪，損爾身，累爾神，閻里胥化而慕善者幾遍四海。苟家至戶到而按之，恐其十有七八焉。前所謂助政治、廣教化，此其是也。<sup>65</sup>

契嵩在此兩段中主張佛教業報教義能夠「助政治廣教化」並且導致人民為善。他也提出同樣的論述在《萬言書》及其他寫給高官的書信中，代表他致力於說服掌握政權的人使用佛教進行教化。

我認為契嵩對於天人感應說的詮釋是與他提倡佛教的政治作用有關係的。契嵩認為佛教以民心為主的教化方法與傳統的教化不同，它使用一種從內到外的方式，先糾正人民的心，然後人民的行為會自然而然變為善。他對於天人感應說的解讀是支持此教化觀。此解讀奠基於幾個信念：第一，他把《洪範》中的「皇極」等同於佛教的中道，皇極代表天、地、人的「中正」狀態，是此三範疇具有之理。第二，以此論點以及佛教「心即理」和《洪範》「五福、六極」為前提，他把災異的發生歸咎於兩個原因：人失中正或者人心非善。在契嵩的思想中這兩個原因都涉及到教化的作法：他指出人君中正才能夠使「教化行」，也提倡「佛法教人內省不滅，必以善法修心」的教化理念。依據這套理論，契嵩主張佛教不僅能夠更有效的教化人民，也會保持天、地、人的秩序。這樣，他使用佛教教義來代替傳統天人感應說的作用，提示減少災害的關鍵在於提高佛教的政治地位，使用佛法使民心為善。

以上關於歐陽修、王安石和契嵩天人觀的分析，皆顯示三位思想家對天人關係的立場具有政治涵義。歐陽修與王安石的天人觀都奠基於宇宙與人事有類似處的基本觀點。歐陽修引用《周易》中的《謙卦》為依據，指出孔子觀察到天地鬼神與人有類似處，由此建立他的天人

<sup>65</sup> 同前註，卷 765，頁 124。

觀。王安石所重視的天與人君心態的類似處也成為他立場的基礎。與他們不同，契嵩沒有參與黨派鬥爭，沒有討論漢儒天人觀的優劣；但與他們一樣，契嵩使用天人感應說的解讀來促進他政治理念的實現。歐陽修、王安石和契嵩三個例子顯示不同學派的北宋思想家會挪用傳統天人感應說來加強他們的政治論述。

#### 四、程頤天人感應說的新解讀

程頤的天人觀奠基於他以理氣為主的本體論。<sup>66</sup> 程頤主張宇宙是自然的運作，他的道德基礎在於理，而不在於一個有道德的主宰者。雖然程頤的宇宙觀與天人感應說有所不同，但是他不因此而否認天人有感應。相反地，他決定保留天人感應關係，並且提出新的解讀來使天人的感應符合他本體論的基本原則。我認為程頤對於天人感應的新解讀，與歐陽修、王安石和契嵩相同，都牽涉到他的政治理念。對程頤天人感應說的新解讀，我的分析共分為三個部份。第一部份，說明程頤如何理解天人感應的過程；第二部份，討論程頤對於災異與政治關係的看法，並且陳述他所提出的應對災害政策；第三部份，解釋此應對災異的政策，探討這個策略如何符合程頤哲學系統中修身的概念。

##### （一）天人感應的過程

與歐陽修和王安石相同的是程頤一邊否認漢儒的事應說、一邊試著保留天人的關係。他主張人事的確能影響到陰陽的條理，但漢儒對

<sup>66</sup> 關於程頤的理氣觀見陳來，《宋明理學》（臺北：洪葉文化，1993年），頁72-81；〔日〕市川安司，《程伊川哲學の研究》，頁5-68以及〔日〕土田健次郎，《道學の形成》（東京：創文社，2002年），頁218-228。土田健次郎不同意市川安司使用朱熹的觀點來解釋程頤理與氣的觀念。因此他試著從程頤的立場重新解釋理氣的關係。

此影響的理解有所謬誤：

陰陽運動，有常而無忒，凡失其度，皆人為感之也。故春秋，災異必書。漢儒傳其說，而不達其理，故所言多妄。<sup>67</sup>

又問：「漢儒談春秋災異如何？」曰：「自漢以來，無人知此。董仲舒說天人相與之際，亦略見些模樣，只被漢儒推得太過。亦何必說某事有某應？」<sup>68</sup>

和歐陽修一樣，程頤引用孔子在《春秋》中記錄災異的本義，以證明災異是人事所感的。但程頤的詮釋有異於歐陽修之處，他認為孔子在記錄災異的章節內所使用的文法顯示他如何理解天人的關係。程頤主張如果孔子想要表示天人無關，他應該會使用動詞的被動時態來代表災異是偶然的。他以此說明：

春秋書災異，蓋非偶然。不云霜隕，而云隕霜；不云夷伯之廟震，而云震夷伯之廟；分明是有意於人也。天人之理，自有相合。人事勝，則天不為災；人事不勝，則天為災。人事常隨天理，天變非應人事。<sup>69</sup>

他也寫道：

大抵春秋所書災異，皆天人響應，有致之之道。如石隕於宋，而言「隕石」；夷伯之廟震，而言「震夷伯之廟」，此天應之也。但人以淺狹之見，以為無應，其實皆應之。然漢儒言災異，皆牽合不足信，儒者見此，因盡廢之。<sup>70</sup>

<sup>67</sup> [宋]程頤、程頤著，王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，1981年），頁1098。

<sup>68</sup> 同前註，頁304。

<sup>69</sup> 同前註，頁374。

<sup>70</sup> 同前註，頁159。

程頤對天的看法與傳統天人感應說和歐陽修及王安石的另外一個不同是他並非視天為一個主宰者，而是把天等同於理。語錄有如下一條記載：

棣問：「福善禍淫如何？」曰：「此自然之理。善則有福，淫則有禍。」又問：「天道如何？」曰：「只是理，理便是天道也。且如說皇天震怒，終不是有人在上震怒，只是理如此。」<sup>71</sup>

這段文字顯示了程頤通過天即理的概念來把傳統對於天人感應的假設嵌入他以理氣為主的本體論中。如果人事逆理，程頤主張這會影響到氣的狀態、並引起災異：

桓弑君而立，逆天理，亂人倫，天地之氣為之繆戾，水旱凶災，乃其宜也。<sup>72</sup>

人理既滅，天運乖矣；陰陽失序，歲功不能成矣。<sup>73</sup>

雖然程頤對於「理」的理解與契嵩不同，可是他也使用理來解釋天人感應的過程。此外，他把理和氣聯繫起來，說逆天理會使氣「繆戾」且引起災異。<sup>74</sup>

然而，如果災異由於逆天理的行為，程頤如何解釋聖人時代的變異以及暴君時期的祥瑞呢？他提出兩種說法來解釋這個現象。第一，他主張暴政時所出現的祥瑞應該被視為異：

<sup>71</sup> 同前註，頁 290。

<sup>72</sup> 同前註，頁 1103。

<sup>73</sup> 同前註，頁 1103。

<sup>74</sup> 程頤使用「理」來解釋天人感應的過程不代表他繼承了契嵩的看法而做出此理論。在程頤的傳世文獻中，他都沒有提到契嵩的思想，因此我們沒有具體的證據證明程頤是否受到契嵩的影響。加上，程頤與契嵩對「理」的理解有很大的差異，此概念在兩人的思想體系中也有不同的含義及作用。

問：「五代多祥瑞，何也？」曰：「亦有此理。譬如盛冬時發出一朵花，相似和氣致祥，乖氣致異，此常理也，然出不以時，則是異也。如麟是太平和氣所生，然後世有以麟駕車者，却是怪也。譬如水中物生於陸、陸中物生於水，豈非異乎？」<sup>75</sup>

在此章節裏，程頤提出一種判斷變異的原則，即逆常理或出不以時的現象應該被視為異而非祥。五代的政治很亂，多祥瑞的出現是逆常理而因此是相比於盛冬發出一朵花同樣，雖然有美麗但還是一種變異。

第二，程頤主張人必須先檢查歷史背景才能夠判斷天變是災異或祥瑞。例如，他指出人在日常生活中，總能注意到異於平常的奇怪現象，以此主張來解釋為什麼在史書的記錄中，漢文帝是多災異，漢宣帝是多祥瑞。他說：

又問：「漢文多災異，漢宣多祥瑞，何也？」曰：「且譬如小人多行不義，人却不說，至君子未有一事，便生議論，此是一理也。至白者易汙，此是一理也。詩中，幽王大惡為小惡，宣王小惡為大惡，此是一理也。」<sup>76</sup>

程頤並不認為文帝時代的災異比宣帝時代來得多，只是因為文帝是有道德的人君，因此當災異發生時，能引起民眾的注意，所以史家把全部的災異都記錄下來；宣帝所具備的道德遠不如文帝，則引起民眾注意的是祥瑞，因此史家將所有的祥瑞都記錄下來。程頤認為這是一個歷史原則，他把它描述為一個超越時代的理。他探討堯時的洪水，也強調檢查歷史背景的必要性：

古之時，民居少，人各就高而居，中國雖有水，亦未為害也。

<sup>75</sup> 〔宋〕程頤、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，頁 238。

<sup>76</sup> 同前註，頁 238。

及堯之時，人漸多，漸就平廣而居，水泛濫，乃始為害〔……〕  
非堯時水特為害也，蓋已久矣。上世人少，就高而居則不為害；  
後世人多，就下而處則為害也。<sup>77</sup>

程頤主張堯時代的洪水並非因為堯政逆理，反而是因為人口增加，民眾移到很容易淹水的地區。

雖然程頤提出以上的理由來解釋災異與人事的關係，但他也承認有的災異與人事毫無關連。在此章節裏，他指出天人關係是「未易言也」：

又問：「日食有常數，何治世少而亂世多，豈人事乎？」曰：  
「理會此到極處，煞燭理明也。天人之際甚微，宜更思索。」  
曰：「莫是天數人事，看那邊勝否？」曰：「似之，然未易言也。」<sup>78</sup>

程頤認為災異有時是人事引起的、有時則是由於天數而與人事無關。雖然如此，程頤與歐陽修和王安石相同，他仍想保留災異的政治作用，使用災異之際來勸人君執行德政、教化人民。他主張孔子在《春秋》中記錄變異的目的是提醒人君修省並加強對於政治狀況的管理：

問：「春秋書日食，如何？」曰：「日食有定數，聖人必書者，  
蓋欲人君因此恐懼修省，如治世而有此變，則不能為災，亂世  
則為災矣。人血氣盛，雖遇寒暑邪穢，不能為害；其氣血衰，  
則為害必矣。」<sup>79</sup>

在這段，程頤主張災異的損害由於政府不隨天理、不修人事。他也將

<sup>77</sup> 同前註，頁 89-90。

<sup>78</sup> 同前註，頁 238。

<sup>79</sup> 同前註，頁 299。



政府比喻成人的身體狀況，指出德政就像一個氣壯人一樣，即使遇到不好的外在情況，還是不會導致傷害。雖然程頤在這段使用此比喻來闡明災異與人事的關係，但我認為它也含有哲學上的意義。程頤的政治思想以安撫、教化人民為目標，而他以災異的發生來勸人君關注人民的狀況。在程頤的思想體系中，施行以民為本的政策帶來的結果是人民的氣質會變得較為健壯，因此變異不能為災。接下來，我先探討程頤如何使用災異的發生來呼籲人君施行他的政治理念。再者，我揭明他使用什麼理論根據來奠定他災異觀和政治理念的關係。

## （二）應對災異的方法——施行以民為本的政治理念

程頤的政治觀特重百姓的生活狀況，他認為政府為政應該以民為本。<sup>80</sup> 他提倡關於減少災異的發生率及其所帶來的損害之政策反映出以民為本的立場。在本節中，我通過關於程頤奏書的分析來解釋他天人感應說新解讀的政治作用。在〈上仁宗皇帝書〉和〈為家君應詔上英宗皇帝書〉這兩個奏議中，程頤試著說服朝廷避免災異的關鍵在於足衣食和施教化。<sup>81</sup> 皇祐二年的〈上仁宗皇帝書〉裏，程頤首先肯定災害與百姓的狀況有直接的關係：

況今百姓困苦，愁怨之氣上衝於天，災沴凶荒，是所召也。陛下能保其必無乎？中民之家有十金之產，子孫不能守，則人皆謂之不孝。陛下承祖宗基業，而前有土崩瓦解之勢，可不懼

<sup>80</sup> 見李會欽，〈簡論二程的民本思想及其現實價值〉，收入趙金昭主編，《二程洛學與實學研究》（北京：學苑出版社，2005年），頁397-406。

<sup>81</sup> 關於二程奏書的內容以及政治思想，見李存山的〈程朱的「格君心之非」思想〉，《中國社會科學院研究生院學報》2006年第1期，頁40-49。在此文章中，李存山探討二程和朱熹在奏書中所提倡的人君正心政策。人君的正心為二程以及朱熹政治思想裏的重要概念，但對於程頤天人感應觀來說，民眾的狀況扮演更重要的角色。

哉？<sup>82</sup>

在此章節中，程頤使用傳統事應說的邏輯以主張旱荒的發生是由於百姓的困苦，所引起的「愁怨之氣」。他呼籲仁宗皇帝盡其義務，並關心人民的狀態。接著，程頤將百姓的困苦歸因於兩個政治上的問題。第一，仁宗忽略了「足衣食」的重要性：

臣請議天下之事。不識陛下以今天下為安乎？危乎？治乎？亂乎？烏可知危亂而不思救之之道！如曰安且治矣，則臣請明其未然。方今之勢，誠何異於抱火厝之積薪之下而寢其上，火未及然，因謂之安者乎？《書》曰：「民惟邦本，本固邦寧。」竊惟固本之道，在於安民；安民之道，在於足衣食。今天下民力匱竭，衣食不足，春耕而播，延息以待，一歲失望，便須流亡。以此而言，本未得為固也。<sup>83</sup>

程頤認為人民的困苦由於仁宗忽略了《尚書·五子之歌》中的政治教訓，即所謂「民惟邦本，本固邦寧」。程頤引此典故來提醒仁宗皇帝鞏固政權的主要手段在於安民，安民的關鍵在於足衣食。此外，程頤也呼籲仁宗皇帝儲備官廩為了防禦人民饑荒的狀態。

本奏議所討論的第二個問題是有關教化的。程頤勸誡仁宗皇帝應同時加強政府的教化政策，並以當時的盜賊問題來顯示仁宗皇帝對教化不夠重視。他指出：

竊惟王道之本，仁也。臣觀陛下之仁，堯、舜之仁也。然而天下未治者，誠由有仁心而無仁政爾。〔……〕然而凶年飢歲，老弱轉死於溝壑，壯者散而之四方為盜賊，犯刑戮者，幾千萬人矣。豈陛下愛人之心哉？必謂歲使之然，非政之罪歟？則何

<sup>82</sup> [宋]程頤、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，頁512。

<sup>83</sup> 同前註，頁511。

異於刺人而殺之，曰「非我也，兵也。」三代之民，無是病也。豈三代之政不可行於今邪？州縣之吏有陷人於辟者，陛下必深惡之，然而民不知義，復迫困窮，放辟邪侈而入於罪者，非陛下陷之乎？必謂其自然，則教化，聖人之妄言邪？<sup>84</sup>

在此章節中，程頤主張人民的道德狀況是人君的責任，並使用《孟子·梁惠王上》的「何異於刺人而殺之，曰非我也，兵也」來勸仁宗皇帝多關心教化的政策。

在治平二年所寫的〈為家君應詔上英宗皇帝書〉中，程頤也提出類似的立場，主張宋朝廷為了應對水災，必須執行安撫民眾以及教化民眾的政策。<sup>85</sup> 他寫道：

臣願陛下因此天戒，奮興善治，思商宗之休實，鑒後代之虛飾，不獨消復災沴於今日，將永保丕基於無窮。〔……〕郡縣之官，得人而職修，惠養有道，朝廷政化宣達於下也。百姓安業，衣食足而有恒心，知孝悌忠信之教，率之易從，勞之不怨，心附於上，固而不可搖也；化行政肅，無姦宄盜賊之患，設有之，不足為慮，蓋有殲滅之備，而無響應之虞也；民心和而陰陽順，無水旱蟲螟之災，雖有之，不能為害，蓋倉廩實而府庫充，官用給於上，民食足於下也。<sup>86</sup>

<sup>84</sup> 同前註，頁 513。程頤接著討論仁宗如何可以教化民眾、實現德政。他指出「今天下未治，誠由有君而無臣也」，建議仁宗修改取才的方法。同前註，頁 514。

<sup>85</sup> 程頤也把水潦歸咎於政事失當的原因。他寫道：「臣聞水旱之沴，由陰陽之不和；陰陽不和，繫政事之所致」。見〔宋〕程頤、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，頁 519。

<sup>86</sup> 〔宋〕程頤、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，頁 519。在此奏議中，程頤也如此陳述當時忽略人民狀況的後果為何：「民惟邦本，本根如是，邦國奈何？民無生業，極困則慮生；不漸善教，思利而志動；乘間隙則萌姦宄，逼凍殍則為盜賊。今茲幸無大故，尚爾苟安，設或遇大饑饉，有大勞役，姦雄一呼，所在必應。以今無事之時，尚恐力不能制，況勞擾多事之際乎？天下安危，實繫於此，保民之道，以食為本」，見〔宋〕程頤、程頤著，王孝魚

在這兩本奏議中，我們可以看出程頤與歐陽修、王安石同樣使用災異所帶來的機會來呼籲皇帝支持他的政治理念。他主張當時的災異是由於民眾的困苦並且勸朝廷執行安撫人民的政策來防止未來的災異以及減少人民的痛苦。<sup>87</sup> 在兩本奏議中，程頤所提出安撫人民的政策有兩個主要部份——足衣食和進行教化。後者與契嵩的天人感應觀點有類似之處，即政府施行恰當的教化方法不僅會促進社會秩序，也會減少災害的發生及損害。

### （三）以教化人民為減少災害的理論根據

程頤使用災異來勸皇帝進行德政並不是一種空虛的政治修辭，而他對天人感應說所提出的新解讀是奠基於他的哲學體系上。我們已經知道程頤反對漢儒的事應說，指出災異的發生由於兩個原因：第一是政府執行逆理的政策；第二是與人事無關的天變。除此之外，他也認為政府應該執行兩個政策防止前者以及減少後者所帶來的損害：保證人民的衣食充足並且執行教化。同時，程頤指出前者是後者不可或缺的條件：

養民者，以愛其力為本，民力足則生養遂，然後教化可行，風俗可美。是故善為政者，必重民力。<sup>88</sup>

---

點校，《二程集》，頁 520。

<sup>87</sup> 程頤也勸人君觀察人民的狀況在〈代呂公著應詔上神宗皇帝書〉裏。本奏議把彗星的出現歸咎於政事。在奏議中，程頤勸神宗檢查人民的狀況：「所謂察己之為政者：為政之道，以順民心為本，以厚民生為本，以安而不擾為本。陛下以今日之事，方於即位之初，民心為歡悅乎？為愁怨乎？民生為阜足乎？為窮蹙乎？政事為安之乎？為擾之乎？億兆之口非不能言也，顧恐察之不審爾。苟有不察，則天之所戒也，當改而自新者也」。見〔宋〕程頤、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，頁 531。

<sup>88</sup> 同前註，頁 1211。程頤也討論到養人民與教化的重要性在〈為家君作試漢州學策問三首〉裏，見頁 581。

程頤認為政府必須先提供人民生活中的基本需求，才有辦法進行教化而改變風俗。程頤重視民眾的教化，他認為教化是政府的主要責任、<sup>89</sup> 治國的關鍵在於《大學》中的修身和齊家條件。<sup>90</sup> 除了上面所引的奏議外，這個立場也表現在他的一些書信裏，及他對《尚書》、《詩經》的註疏之中。如在〈為家君請宇文允典漢州學書〉裏，程頤寫說：

竊以生民之道，以教為本。故古者自家黨遂至於國，皆有教之之地。民生八年則入於小學，是天下無不教之民也。既天下之人莫不從教，小人修身，君子明道。故賢能羣聚於朝，良善成風於下，禮義大行，習俗粹美。<sup>91</sup>

在此，程頤指出治民的關鍵在於教育，政府實行教化的目的是使所有人民修身並改善風俗習慣。

他也在《書解》和《詩解》裏，主張教化的目的是為使風俗為善：

天下黎庶，於是變惡從善，化成善俗而時雍。<sup>92</sup>

故聖人曰：聲色之于化民，末也。其化之感人，雖不大其聲色，而其應之疾，人之惡不及長大而革也。夏，大也，言不待遲久而化也。民由之而不知，日遷善而不知為之者，是不識不知，而順夫天理也。此聖人之神化，非文王孰能及之？<sup>93</sup>

<sup>89</sup> 關於程頤的政治思想，見潘澤泉，〈試論程頤、程頤的經世實學思想〉《韶關學院學報》（社會科學版）2002年第23卷2期，頁108-111；和蔡方鹿，〈程頤程頤與中國文化〉，頁34-54。

<sup>90</sup> 見程頤《伊川先生改正大學》及其《詩解》中關於《汝墳》的註疏。程頤的語錄中也有此段話：「欲治國治天下，須先從修身齊家來」。見〔宋〕程頤、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，頁293。

<sup>91</sup> 同前註，頁593。

<sup>92</sup> 同前註，頁1035。

<sup>93</sup> 同前註，頁1084-1085。

如同契嵩的教化觀，程頤認為政府進行教化使風俗為善，對民眾來說不僅有一種外在的效果，還能影響人民內在的狀態。也就是說，程頤主張教化的內在效果是它能夠清明人民身體的氣稟。每個人出生時都具有天理之性及氣稟之才，程頤認為天理之性本善，他把惡歸咎於氣稟之才。<sup>94</sup> 依據這個理論，他指出人不為善的主要原因，乃是由於才的不同，太濁的氣稟會阻止人對本性的認知。他說：

性無不善，而有不善者才也。性即是理，理則自堯舜至於塗人，一也。才稟於氣，氣有清濁。稟其清者為賢，稟其濁者為愚。<sup>95</sup>

性出於天，才出於氣，氣清則才清，氣濁則才濁。<sup>96</sup>

程頤也主張氣的清濁會影響才的善惡：

又問：「才出於氣否？」曰：「氣清則才善，氣濁則才惡。」<sup>97</sup>

程頤認為人可以通過養氣的修身方法改變氣稟的狀況，使濁氣變成越來越清。隨著氣從濁變清的過程，人的才質也變善，才變善人就能夠認知到天理之性及為善。<sup>98</sup> 他說：

性無不善，其所以不善者才也。受於天之謂性，稟於氣之謂才。才之善不善，由氣之有偏正也。乃若其情，則無不善矣。今夫木之曲直，其性也；或可以為車，或可以為輪，其才也。然而

<sup>94</sup> 關於程頤對於性的看法，見楊儒賓，〈氣質之性的問題〉，《臺大中文學報》第 8 期（1996 年 4 月），頁 56-67。

<sup>95</sup> 〔宋〕程頤、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，頁 204。

<sup>96</sup> 同前註，頁 252。

<sup>97</sup> 同前註，頁 291-292。

<sup>98</sup> 關於程頤如何養氣的工夫論，見楊儒賓，〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》第 19 卷第 1 期（2001 年 6 月），頁 103-136；鐘彩鈞，〈二程道德論與工夫論述要〉，《中國文哲研究集刊》1994 年第 4 期，頁 441-476。

才之不善，亦可以變之，在養其氣，以復其善爾。故能持其志，養其氣，亦可以為善。<sup>99</sup>

氣有善不善，性則無不善也。人之所以不知善者，氣昏而塞之耳。孟子所以養氣者，養之至則清明純全，而昏塞之患去矣。<sup>100</sup>

由上述的兩個章節裏可見程頤視「養氣」為修身、為善的主要條件。他認為養氣的結果是把氣質裏的濁氣改清，通過此過程人的才變為善、且人能夠發揮本性，政府必須通過教化來促進人民養氣改變材質，這就是政府執行教化的主要目的。依據這樣的邏輯，如果政府執行教化，可使人民養氣、變才、認知本性的理以及把風俗使為善。隨著這個過程演進，災異的發生率會變少：

為政之本，莫大於使民興行。民俗善而衣食不足者，未之有也。水旱螟蟲之災，皆不善之致也。<sup>101</sup>

程頤關於天人感應的解讀則與他的政治理念有很密切的關係。他以民為本的政治理念有兩個主要條件：第一是足衣食、第二是教化。程頤主張此兩種政策不僅改良人民的氣質，也能夠減少災異的發生。他把傳統天人感應說嵌入他的哲學系統中則有政治上的目的，即他認為有助於規勸朝廷執行他以民為本的政治主張。

## 五、結論

本論文探討程頤對於天人感應說的新解讀。為了理解程頤所提出

<sup>99</sup> [宋]程頤、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，頁 393-394。

<sup>100</sup> 同前註，頁 274。

<sup>101</sup> 同前註，頁 269。

的立場，我先探討兩位秦、漢儒者與三位北宋思想家的天人觀。雖然秦漢與宋代所跨越的時間幅度很大，然而伏生、董仲舒、歐陽修、王安石和契嵩這五位思想家，都同樣提出新的天人觀來促進他們政策的實現。

秦代和西漢初年，朝廷沒有使用儒家的政法，因此伏生和董仲舒提倡一種新的、有道德性的天人觀來促進德政。他們都挪用了已有的宇宙概念，即宇宙被主宰者所控制的觀點與月令思想中的自然觀，來創立他們的新觀點。他們的觀點對後來的儒家很有影響力，並且為在漢代發展的天人感應說奠下基礎。雖然在董仲舒之後，天人感應說經過許多演變也遭受其它儒家學者的批評，然而，到了宋代這種宇宙論還是儒家的主流觀點。

在論文的第二部份，我探討三位重要思想家——歐陽修、王安石和契嵩——如何挪用天人感應說的預設來支持他們的政治思想。歐陽修和王安石都否認漢代的事應說，但他們也試著保留天人的關係。歐陽修雖然否認人類能夠推測到災異的原因，但他還是認為災異與人事有關係，災異發生後人君應該表示畏懼並且修正政事。他按照謙、泰、否三個卦象，提出修正政事的關鍵是進君子而退小人的政策。王安石的角度與歐陽修不同，他的天人觀有鞏固自己政權的作用。他駁斥漢代的事應說，但他主張人類可以理解天的行為，並且呼籲人君以天「任理而無情」的態度為進行政事的模範。他提出此立場是為了說服神宗繼續支持變法，並且不要視災異為變法的事應。契嵩則使用「皇極」與「理」的概念來解釋天人感應的過程，目的在於證明佛教能夠促進宇宙和社會的秩序並且更有效力的教化百姓。

至於程頤，則提出一種完備、且與天人感應說無關的哲學體系，但他仍然採用天人感應說以支持他的政治理念。他對於天人感應說的解讀從他語錄、書信、經典註疏、和奏書中都能展現這類觀點。程頤把災異的發生歸咎於兩個原因：一是逆天理的行為或政策，二是與人



事無關的天變。他對於天人感應說的立場一方面保留災異由於人事的預設，並把此預設嵌入其新的宇宙論中；另一方面，他否認以天為主宰者以及漢代事應說的設想。我認為他關於天人感應說的新解讀不僅符合他以理氣為主的本體論，而且也促進他以民為本之政治理念的作用。在此方面，程頤天人感應說的新解讀與伏生、董仲舒、歐陽修、王安石和契嵩所提出來的理論可說都有相似之處——他們都挪用已有的天人理論來支持、完成了自己的政治觀。

（責任校對：蔡佳惠）

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 〔戰國〕呂不韋著，陳奇猷校釋，《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 〔漢〕司馬遷著，裴駙集解，《史記》，北京：中華書局，1982年。
- 〔漢〕班固著，顏師古注，《漢書》，北京：中華書局，1997年。
- 〔宋〕胡瑗，《周易口義》，臺北：臺灣商務印書館，1983年《景印文淵閣四庫全書》本，冊8。
- 〔宋〕胡瑗，《洪範口義》，臺北：臺灣商務印書館，1983年《景印文淵閣四庫全書》本，冊54。
- 〔宋〕歐陽修、宋祁，《新唐書》，北京：中華書局，1975年。
- 〔宋〕歐陽修著，徐無黨註，《新五代史》，北京：中華書局，1974年。
- 〔宋〕歐陽修著，李逸安點校，《歐陽修全集》，北京：中華書局，2001年。
- 〔宋〕王安石著，李之亮箋注，《王荊公文集箋注》，成都：巴蜀書社，2005年。
- 〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，北京：中華書局，1981年。
- 〔宋〕李燾，《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，2004年。
- 〔清〕黃以周等輯注，顧吉辰點校，《續資治通鑑長編拾補》，北京：中華書局，2004年。
- 〔清〕皮錫瑞，《尚書大傳疏證》，上海：上海古籍出版社，1995年《續修四庫全書》本，冊55，頁696-795。

## 二、近人論著

- 王明蓀，〈王安石洪範傳中的政治思想〉，《紀念司馬光與王安石逝世九百周年學術研討會論文集》，臺北：政治大學，1986年6月，頁167-185。
- 林聰舜，《漢代儒學別裁——帝國意識形態的形成與發展》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年。
- 李日章，《程顥、程頤》，臺北：東大圖書公司，1986年。
- 李存山，〈程朱的「格君心之非」思想〉，《中國社會科學院研究生院學報》2006年第1期，頁40-49。
- 李祥俊，《王安石學術思想研究》，北京：北京師範大學出版社，2000年。
- 李會欽，〈簡論二程的民本思想及其現實價值〉，收入趙金昭主編，《二程洛學與實學研究》，北京：學苑出版社，2005年，頁397-406。
- 吳智雄，〈論《尚書大傳》輯本之思想要義〉，《漢學研究》第26卷第4期，2008年12月，頁1-32。
- 徐復觀，《兩漢思想史》，臺北：臺灣學生書局，1976年，卷2。
- 孫廣德，《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》，臺北：臺灣商務印書館，1993年。
- 陳來，《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，北京：生活、讀書、新知三聯書店，1996年。
- \_\_\_\_\_，《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，臺北：允晨文化，2006年。
- \_\_\_\_\_，《宋明理學》，臺北：洪葉文化，1993年。
- 陳業新，《災害與兩漢社會研究》，上海：上海人民出版社，2004年。
- 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》，上海：上海辭書出版社，2006年。
- 馮樹勳，〈陰陽五行的階位秩序——董仲舒的天人哲學觀〉，《臺大文史哲學報》第70期，2009年5月，頁1-27。

- 程元敏，〈伏生之三統陰陽五行災異暨讖緯學說〉，《世新中文研究集刊》第3期，2007年6月，頁21-42。
- \_\_\_\_\_，〈漢代第一位經學大師伏生〉，《國文天地》第7卷第8期，1992年1月，頁36-45。
- 楊世文，〈瑞異理論與宋代政治〉，《宋代文化研究》1996年第6輯，頁71-85。
- 楊儒賓，〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》第19卷第1期，2001年6月，頁103-136。
- \_\_\_\_\_，〈氣質之性的問題〉，《臺大中文學報》第8期，1996年4月，頁56-67。
- 蒲慕州，《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》，上海：上海古籍出版社，2007年。
- 蔡方鹿，《程顥程頤與中國文化》，貴陽：貴州人民出版社，1996年。
- 賴慶鴻，《董仲舒政治思想之研究》，臺北：文史哲出版社，1981年。
- 錢穆，〈劉向歆父子年譜〉，收入《兩漢經學今古文平議》，北京：商務印書館，2001年。
- 鐘彩鈞，〈二程道德論與工夫論述要〉，《中國文哲研究集刊》1994年第4期，頁441-476。
- 〔日〕土田健次郎，《道學の形成》，東京：創文社，2002年。
- 〔日〕小島毅，〈宋代天譴論の政治理念〉，收入溝口雄三、小島毅主編，《中國的思維世界》，南京：江蘇人民出版社，2006年。
- 〔日〕井上聰，《先秦陰陽五行》，漢口：湖北教育出版社，1997年。
- 〔日〕市川安司，《程伊川哲學の研究》，東京：東京大學出版社，1964年。
- 〔日〕寺地遵，〈天人相關説よりみたる司馬光と王安石〉，《史學雜誌》第76編第10號，1967年10月，頁34-62。
- \_\_\_\_\_，〈歐陽修における天人相關説への懷疑〉，《広島大學文學部

紀要》第28卷第1號，1968年12月，頁161-187。

de Crespigny, Rafe. *Portents of Protest in the Later Han Dynasty: The Memorials of Hsiang K'ai to Emperor Huan*. Canberra: Australian National University Press, 1976.

Eberhard, Wolfram. "The Political Function of Astronomy and Astronomers in Han China." in John Fairbank ed., *Chinese Thought and Institutions*. Chicago: Chicago University Press, 1957, pp. 33-70.

Huang Chi-chuang. "Experiment in Syncretism: Ch'i-sung (1007-1072) and Eleventh Century Chinese Buddhism." Ph.D. Dissertation, University of Arizona, 1986.

Kern, Martin. "Religious Anxiety and Political Interest in Western Han Omen Interpretation: The Case of the Han Wudi Period (141-87 B.C.)." *Chūgoku shigaku* 《中國史學》 10 (2000): 1-31.

Morrison, Elizabeth. *The Power of Patriarchs: Qisong and Lineage in Chinese Buddhism*. Leiden: Brill, 2010.

Puett, Michael. *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002.

Queen, Sarah. *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, According to Tung Chung-shu*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Skonicki, Douglas. "A Buddhist Response to Ancient-style Learning: Qisong's Conception of Political Order." *T'oung Pao* 97 (2011): 1-36.

\_\_\_\_\_. "Cosmos, State and Society: Song Dynasty Arguments concerning the Creation of Political Order." Ph.D. dissertation, Harvard

University, 2007.

\_\_\_\_\_. “Employing the Right Kind of Men: The Role of Cosmological Argumentation in the Qingli Reforms.” *Journal of Song-Yuan Studies* 38 (2008): 39-98.

Wang Ai-he. *Cosmology and Political Culture in Early China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

## The Relationship between Politics and Cosmology in the Song Dynasty: An Analysis of Cheng Yi's 程頤 Reinterpretation of Correlative Theory

Skonicki Douglas\*

### Abstract

During the Northern Song, several intellectuals began to reassess the merits of traditional correlative cosmology and advance new conceptions of the relationship between the cosmos and humanity. The pioneering Neo-Confucian philosopher, Cheng Yi 程頤, occupies an important position in this larger intellectual trend. As is well known, Cheng Yi's conception of the relationship between the cosmos and humanity differed considerably from that proposed within correlative cosmology. In his recorded conversations, Cheng in fact critiqued correlative cosmology and asserted that the Han Confucians who propounded it had failed to grasp the true nature of the cosmos. Despite this, however, Cheng still accepted a key claim found in correlative thought; namely, that human conduct could disrupt the operation of the cosmos and initiate disasters. Cheng Yi proposed two theories that were designed to incorporate this claim into his philosophical system. First, he argued that stimulus and response operated through the mechanism of principle (*li* 理) as opposed

---

\* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University

to *yinyang* and the five phases. On the basis of this argument, he contended that the occurrence of disasters and anomalies could be reduced if the government abided by principle in its implementation of political policy. Second, he acknowledged that some disasters were natural occurrences, unrelated to human affairs. He maintained that the government could reduce the negative consequences arising from such natural disasters by focusing its efforts on providing for the welfare and education of the populace. It is argued here that, as was the case with several other Northern Song thinkers, Cheng Yi recognized the political utility of correlative cosmology and reinterpreted its doctrines in order to advance his political ideals.

**Key words:** correlative cosmology, Cheng Yi 程頤, Song dynasty theories of the cosmos, Song dynasty political theory, Neo-Confucianism