

國立政治大學中國文學系碩士班  
九十九學年度第二學期碩士學位論文

指導教授：車行健教授



研究生：吳依凡

通過日期：民國一百年七月

國立政治大學中國文學系碩士班學位論文通過證明書

吳依凡 所撰寫之碩士學位論文

題目：《三經新義》與王安石新學的形成

經本委員會審議通過，評定為 91.3 分

學位論文考試委員會委員

主席 蔣秋華

陳運源

車行健

指導教授 車行健

系主任 高桂惠

中華民國 100 年 7 月 4 日

## 謝辭

一篇論文需要很多人幫助才會完成。首先，感謝辛苦指導的車行健教授，論文寫作由全無頭緒到呈現較完整的概念，都必須感謝老師費心的指導。這篇碩論的完成，沒有老師的指點一二，恐怕會花費更長的時間才能完成。其次，感謝兩位口試委員用心閱讀此篇論文，並且對於口試稿的眾多缺點，不辭辛勞的一一標出，讓這篇論文的缺點更少。即使可能還存在一些錯誤，應是筆者個人學識不足所致。再次，論文寫作期間，我的家人不斷的鼓舞，同時提供各面向的幫助，讓我能無後顧之憂完成這篇論文。最後，感謝眾多的朋友群，成為我心靈的支柱，沒有他們安撫情緒，或許我早已放棄這篇論文。希望這篇不成熟的論文，能讓我的師長、家人與朋友稍稍感到欣慰。謹以此表達我最深摯的感謝，感謝曾經幫過我的所有人。



## 摘要

本論文探討《三經新義》與王安石新學的交互關係。《三經新義》是王安石思想成為官方學術的重要著作。王安石思想的發展脈絡，一方面受到官方「追求治道」的理念，另一方面受到中唐以來議論解經的風氣，對於經書的解釋不侷限在《五經正義》。王安石思想的形成，起於議論解經、好談性命之學，而後撰寫《三經新義》作為官方文本，教導士大夫明瞭經義，推行治道。晚年強調透過字的拆解，即能明瞭經典的義理，將訓詁與義理結合。《三經新義》並非是完全自出新解，注解時以己意為取捨，將自己的注解提升到漢、唐舊注的地位，不像《五經正義》一般，大體遵循「疏不破注」的原則。但《詩經新義》大量遵循《詩序》的說解來闡揚《詩經》的義理，因《詩序》本身就闡發義理。「分文析義」強調透過對字形的拆解組合來說解文字，以探求其中的經義，在《周禮新義》中較為常見，《詩經新義》與《尚書新義》卻未發展起來，不能成為一種主要的解經方式，到王安石晚年所編定的《字說》才算完成。王安石主張「以禮會通三經」，藉由「禮」來溝通內聖與外王之道，以此開出王安石新學的理论架構。《三經新義》雖仍沿之前王安石學術「性命」之學的討論，但因王安石此時以外王事業的新政為重，故對內聖的性命之學，重視度下降。《三經新義》所表現的「性」，應是趨向於無善無惡，如此才容易開出「禮樂教化」的正當性。該書所展現的君臣之道，賦予君權不少合理性，故為執政者所喜。政事與刑罰為推行治道所必要，雖符合經義的說解，但也因此遭受流於法家的評斷。《三經新義》是王安石新政所頒行，帶有少量王安石推行新政的見解，對王安石後學推行新政有指導作用。王安石新學的成立，則與《三經新義》與《字說》緊密聯繫。王安石新學利用科學與太學，使其在北宋達到頂峰。爾後蔡京與王黼的新政遭受批評，科學與太學的改制，使得《三經新義》在南宋不再刊刻，王安石新學逐漸趨向凋亡一途。

## 目次：

第一章 導論	1
第一節 前言：問題意識的提出	1
第二節 文獻回顧	5
第三節 研究方法的探討	13
第四節 研究步驟	19
第二章 王安石學術的發展脈絡	22
第一節 王安石學術誕生的背景	23
第二節 王安石學術的演進歷程	47
第三章 《三經新義》的解經方法與特色	69
第一節 承舊啓新：自作新注的解經態度	70
第二節 析字訓詁：形訓以求義理的發端	84
第三節 以禮解經：以《周禮》爲本的詮釋架構	91
第四章 以禮爲宗：《三經新義》的義理的闡揚	118
第一節 性命之理的顯揚	119
第二節 君臣之道的明分	141
第三節 政與刑的治民之道	157
第五章 新政、新義與新學	171
第一節 政治與學術：從新政到《新義》	172
第二節 學術與教育：從《新義》到新學	186
第三節 新政的崩潰、新學的沒落與《新義》的逸失	197
第六章 結論	209
參考書目	214

# 第一章 導論

## 第一節 前言：問題意識的提出

余英時<sup>1</sup>在 2003 年出版的《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化研究》對宋代儒學史研究產生重大影響，不同過去眾多學者研究朱熹（1130-1200）的取徑，改以朱熹所處的歷史世界作為此書的切入點，使用宏觀史學視野的建構與細密文獻考證的梳理，對宋代儒學的發展，提出余先生自己的論斷。<sup>2</sup>余先生為勾勒朱熹所處的歷史世界，將宋代儒學發展至朱熹此時的歷程，概括成三個階段：第一階段是建立期，宋代儒學發展在宋初七、八十年的醞釀，於仁宗（1023-1063）時，士大夫逐漸形成共通的理想，以期能讓宋代超越漢、唐兩代之治，回歸「三代」之治的理想。第二階段是定型期，承第一階段的「坐而言」轉入第二階段「起而行」，位處此時的熙寧變法就是此階段儒學發展的結晶，核心人物為宋神宗（1067-1085）與王安石（1021-1086）。第三階段是轉型期，為朱熹所處的時代，接續第二階段轉型而產生變異，未能脫離第二階段的影響，因此余英時稱朱熹的時代為「後王安石時代」。<sup>3</sup>由此可見，第二階段和第三階段中承上起下的重要人物，王安石當之無愧。目前學界雖對王安石影響朱熹的層面有多深刻，還存有不少討論商榷的空間<sup>4</sup>，但不可否認王安石確實是宋代學術史中應

<sup>1</sup> 今日學人若尚未去世，則不標明生卒；過世學者若無明確的生卒年，則標出大約活動年代。歷朝皇帝也僅標明其在位年間，並非其生卒，對於生卒橫跨兩個以上的時代，則標以主要活動的時代，以方便學者了解其活動年代。人名前的時代只有徵引書目第一次會標出，民國以後的作者不另標出。此外，對於書名或論文篇名當中所出現的書名、篇章名則不加引號提示，人名亦不會另行標出年代，採用這樣的處理方式，希望能讓讀者閱讀清晰明瞭。

<sup>2</sup> 余英時所撰《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化研究》一書甫出版，旋即造成海內外眾多學者發表書評，不少書評指出此書發前人所未發，雖學者間對其部分見解褒貶不一，亦反映出余氏著作的影響層面之深遠，茲舉較富特色的代表性書評如下：（1）〔美〕包弼德撰、程鋼譯：〈對余英時宋代道學研究方法的一點反思〉，《世界哲學》2004 年第 4 期，頁 92-102。（案：此文雖刊載在中文期刊較慢，但其英文書評其實較早寫完，所以列為首位。）（2）黃進興：〈以序為書〉，《讀書》2003 年第 9 期，頁 80-84。（3）劉述先：〈評余英時朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究〉，《九州學林》第 1 卷第 2 期（2003 年冬季），頁 316-334。（4）楊儒賓：〈如果再旋轉一次「哥白尼的迴轉」——讀余英時先生的朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化研究〉，《當代》第 195 期（2003 年 11 月），頁 125-141。（5）葛兆光：〈拆了門檻無內無外：在政治、思想與社會史之間——讀余英時先生朱熹的歷史世界及相關評論〉，《當代》第 198 期（2004 年 2 月），頁 93-96。（6）祝平次：〈評余英時先生的朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化研究〉，《成大中文學報》第 19 期（2007 年 12 月），頁 242-298。

<sup>3</sup> 參余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化研究（上篇）》（臺北：允晨文化實業公司，2003 年），頁 18-19。

<sup>4</sup> 楊儒賓對余英時的論點有所質疑，認為二程所代表的道學體系或朱熹本人受到王安石新學體系的影響不大，參氏著：〈如果再旋轉一次「哥白尼的迴轉」——讀余英時先生的《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化研究》〉，頁 128-132。



關注的一位焦點人物。<sup>5</sup>

陳來根據余英時的分期，認為宋代學術第一階段的學術形態應是「經學」研究，注重在六經的解釋，而以「治道」為取向。<sup>6</sup>搭配錢穆（1895-1990）對北宋初期宋代學術的觀察，此時宋代士大夫所深思重視的經典有《易》、《春秋》、《洪範》與《周禮》，反映出宋儒「通經致用」的精神。<sup>7</sup>筆者結合三人的論述研索，關注作為身處第二階段核心人物的王安石，其所疏解的經典，包含有《易》、《洪範》、《周禮》等書，可見王安石仍受到宋代學術第一階段發展的影響，爾後王安石所建立的第二階段學術的發展，也應影響到第三階段朱熹學術的發展。學術的發展都具有連續性的發展，後期的學術免不了會受到前期學術的影響，所以惟有明瞭王安石學術的開創與繼承，方能深化對南宋學術的討論。同時王安石學術在北宋曾一度取得官學的地位，爾後朱熹的學術也在元、明亦取得官學的地位，這種官學的形成始作俑者仍可追溯到王安石身上。<sup>8</sup>以上種種都表明王安石學術在宋代學術的重要性與特殊性。

王安石著作之中，《三經新義》與《字說》對宋代學術影響非常重大，可從《宋史·王安石傳》的記載看出：

初，王安石訓釋《詩》、《書》、《周禮》，既成，頒之學官，天下號曰「新義」。晚居金陵，又作《字說》，多穿鑿附會。其流入佛、老。一時學者無敢不傳習，主司純用以取士，士莫得自名一說，先儒傳註，一切廢不用。<sup>9</sup>

<sup>5</sup> 金春峰指出：「王思想雜博（疑應作摶），過去我們講宋代哲學，都未予重視。余先生從政治、從經學、學術上給予的細緻分梳的新評價，將有力地推動對王思想的重新研究。」參見氏著：〈內聖外王的一體兩面——讀余英時《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政大文化的研究》〉，《九州學林》，第2卷第4期（2004年冬季），頁312。

<sup>6</sup> 參陳來：〈從「思想世界」到「歷史世界」——余英時朱熹的歷史世界述評〉，《二十一世紀》第79期（2003年10月），頁133。

<sup>7</sup> 初期宋學所重視的經典，錢穆：〈初期宋學〉，《中國學術思想史論叢（五）》，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998年），冊20，頁2-3。案：錢穆的著作版本甚多，因目前聯經本經過學者投入整理與校勘，故引用皆以此本為準。

<sup>8</sup> 王安石學術對南宋學術的影響，可以從他經學著作對朱熹經學著作的影響看出。錢穆在《國史大綱》也提及：「直到朱熹出來，他的《四書集注》，成為元、明、清三代七百年的取士標準。其實還是沿著王安石《新經義》的路子。」王安石經學對於朱熹經學的影響可見一端，參氏著：《國史大綱（下）》，《錢賓四先生全集》，冊28，頁650。

<sup>9</sup> [元]脫脫（1314-1355）等撰：《宋史》（北京：中華書局，1985年），卷327，冊30，頁10550。案：點校本冊數龐大，為方便讀者翻查，故會另行標注今人分冊，方便尋找原文出處。

至少《三經新義》和《字說》曾在北宋造成轟動並流行，但需要留心兩者成書時間並不盡相同，前者是王安石在朝為相主政時，成立經義局編寫而成，後者定稿是在王安石晚年離開朝廷的著作。前者以「經籍注疏」形態的流傳，到後者卻彙集「文字訓詁」來說明經典的深義，藉由「解字」達到通曉經義的手段。由此兩本著作來看，突顯出前者仍為傳統替「經典」<sup>10</sup>作注解的「經典詮釋」<sup>11</sup>的方式，到後者則是「依字明經」的經典解釋的架構，藉由字義彰顯經義價值所在。筆者所關心的重點在王安石的《三經新義》，因為它是官方所主導編修的重要經學著作，另外也要注意一個有趣的面向，王安石的學術後來這個學術團體後來被稱為「荆公新學」，變法這個群體被稱為「新黨」，變法時編寫的《三經新義》，皆以「新」字命名，這個新字所代表的學術意義與王安石的學術發展具有密切關係。

近代學者楊天保在《金陵王學研究——王安石早期學術思想的歷史考察（1021-1067）》將王安石學術思想進程分為三個時期：初為早期原生體——金陵王學，中為官學體——荆公新學，最後為晚年變體。<sup>12</sup>筆者整理的王氏著作分期，參照楊天保的分期，也將王氏學問分為三個時期，但筆者覺得楊天保利用地域來命名王安石學術，並不十分適合，所以搭費他的仕途，初步將其分為執政之前、執政時期和官場退休，搭配王安石目前所存的經典注解，整理如下：

#### 一、執政之前：《易解》、《洪範傳》。

<sup>10</sup> 葛兆光認為中國的「經典」應該包含佛教經典與道教經典，和帶有思想、知識和信仰的其他著述。參見氏著：〈序言：什麼夠資格稱「中國經典」？〉，《中國經典十種》（北京：中華書局，2008年），頁1-3。張隆溪對於經典的概念也是包含儒家、道家和佛教的經書，更廣義尚可包含文藝作品的經典。參見氏著：〈經典在闡釋學上的意義〉，黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年），頁5-6。但因本書所要探討的是王安石的經典詮釋，就王氏對經典的認知來看，應不及文藝創作的經典，所以並未使用廣義的「經典」定義。

<sup>11</sup> 本處所使用的「經典詮釋」一詞，此詞語源頭受到西方詮釋學的影響，但筆者所指稱內容，近似於黃俊傑所提出的「中國詮釋學」所指稱的內涵，是指：「中國學術史上源遠流長的經典注疏傳統中所呈現的，具有中國文化特質的詮釋學。」氏著：《孟學思想史卷二》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997年），頁470。或是如同楊儒賓對「經典詮釋」實際意義的看法，「中國的經學與西方的詮釋學兩種境域的融合」，氏編〈導言〉，《中國經典詮釋傳統（三）：文學與道家經典篇》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，1992年），頁vii。但西方詮釋學的概念對於本文研究議題之思考是有所幫助，例如：洪漢鼎所提出「獨斷型詮釋學」和「探究型詮釋學」，對於筆者在釐清王安石經典詮釋時所反映出來的詮釋樣貌，有一定的啟發。參見氏著：《詮釋學——它的歷史和當代發展》（北京：人民出版社，2001年），頁15-21。另外〔美〕帕瑪（Richard E. Palmer）在《詮釋學》中所探討詮釋學的六個定義，這不同層面對於當代詮釋學的進程演進，同時也可作為深化思考王安石經典詮釋的內涵。六個定義臚列如下：（1）《聖經》註釋的理論（2）一般文獻學方法論（3）一切語言理解的科學（4）人文科學（Geisteswissenschaften）的方法論基礎（5）存在和存在理解的現象學（6）既是重新恢復、又是破壞偶像的詮釋系統。參氏著、嚴平譯：《詮釋學》（臺北：桂冠圖書公司，1992年），頁37-51。

<sup>12</sup> 楊天保所提出的「王學三體」概念，參氏著：《金陵王學研究——王安石早期學術思想的歷史考察（1021-1067）》（上海：人民出版社，2008年），頁41-45。



二、執政時期：《三經新義》<sup>13</sup>。

三、官場退休：《字說》、《楞嚴經注》、《老子注》<sup>14</sup>。

由上述簡易的分期可知，執政之前王安石的經典詮釋著作被稱為「解」和「傳」，根據吳國武的研究指出宋人的「解義」體，為據經以分析義理，並不重視傳統的注疏，在仁宗慶曆（1043-1048）、嘉祐（1056-1063）年間盛行。<sup>15</sup>這時的著作為王氏私人一家之言。隨著王氏以經義局編纂形式的「新義」，就題稱來看，應具有與之前唐代經學的里程碑《五經正義》互別苗頭之義，並且王安石直接以己意作注於經文之下，看似不採漢、唐注疏的意見，這種注解方式與《五經正義》疏體解經的形式也存有顯著不同<sup>16</sup>，仍保留字義訓詁為經書作注部分<sup>17</sup>，與之前所提的「解義」體並不一致。這種解經的方式是否可作為有自覺的「宋學」解經與之

<sup>13</sup> [宋]蔡條（1097-1158 後），[民國]馮惠民、沈錫麟點校：《鐵圍山叢談》（北京：中華書局，1983 年）記載：「王元澤（王雱，安石子，1044-1076）奉詔脩《三經義》，時王丞相介甫為之提舉，蓋以相臣之重，所以假命於其子也。余後見魯公（曾公亮，998-1078）與文正公（蔡卞，1058-1117）二人，相與談往事，則每云：『《詩》、《書》蓋多出元澤暨諸門弟子之手，至若《周禮新義》，實丞相親為之筆削也。』」頁 58。案：蔡條生卒年，根據李裕民所考，參氏著：《宋人生卒行年考》（北京：中華書局，2010 年），頁 371。根據王安石：〈詩義序〉提到「上既使臣雱訓其辭，又使安石訓其義。」李之亮：《王安石文集箋注》（成都：巴蜀書社，2005 年），卷 47，頁 1612。案：《王安石文集》採用此本，則因此本是最近整理出版，參考眾多版本，如有不見其中的文章，則採用他本補充之。關於由古版本到近代整理《王安石詩文集》之得失優劣，參楊天保：〈古本與新版——在王安石詩文集「整理簡史」之後〉，《金陵王學研究——王安石早期學術思想的歷史考察（1021-1067）》，頁 338-351。另王安石：〈書義序〉提到「熙寧二年（1070 年），臣某以《尚書》入侍，遂與政。而子雱實副講事。有旨為之說以獻。……又命訓其義，兼明天下後世，而臣父子以區區所聞，乘乏與榮焉。」李之亮：《王安石文集箋注》，卷 47，頁 1614。案：雖然《尚書新義》和《詩經新義》並非全出自於王安石一人之手，根據中國著書傳統，常將成書歸於總其事者，因兩書皆經過王安石的審查，所以筆者仍將其歸為王安石的著作。此外，《三經新義》異名甚多，因筆者所用版本主要根據程元敏的輯佚本，並採其所考所用的書名，將其定名為《尚書新義》、《詩經新義》和《周禮新義》。參程元敏：〈三經新義版本流傳〉，《三經新義輯考彙評（三）—周禮》（臺北：國立編譯館，1987 年），頁 759-767。

<sup>14</sup> 王安石《老子注》斷為晚年著作的考證，參劉成國：《荆公新學研究》，頁 86。

<sup>15</sup> 宋人「解義體」解經樣貌，參吳國武：《經術與性理——北宋儒學轉型考論》（北京：學苑出版社，2009 年），頁 121-122。

<sup>16</sup> 《五經正義》「疏體」解經的概念，筆者採用張寶三的說解：「它是先解經，用注的看法來解經，解完之後，再來對注加以詳細說明，說明注的意義。」參氏演講、何淑蘋、廖家君整理：〈詮釋與再詮釋——略論中國解經傳統中注與疏及其相關問題〉，收入林慶彰、蔣秋華主編：《經典的形成、流傳與詮釋（一）》（臺北：臺灣學生書局，2007 年），頁 624。另外，李淑珍在整理美國學者范佐仁（Steven Van Zoeren）：《詩與人格：傳統中國解經與詮釋學》（*Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*）（Stanford: Stanford University Press, 1991 年）的研究，指出一般解經的方式有三種：一種是就原有的傳、箋之下，再依序加注、疏說解，另一種是直接就經典原文作注解，第三種是折衷前兩者，企圖從較多層次的注、疏解釋中，尋找比較可信的部分。參見氏著：〈當代美國學界關於中國注釋傳統的研究〉，黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，頁 217。循著范佐仁的觀察，則王安石所纂修的《三經新義》與唐代纂修的《五經正義》在解經的方式，即有顯著的不同。

<sup>17</sup> 《三經新義》的注解有訓字與訓義兩種形式，參程元敏：〈尚書新義體制探源〉，《三經新義輯考彙評（一）—尚書》（臺北：國立編譯館，1986 年），頁 251、〈詩經新義體制探源〉，《三經新義輯考彙評（二）—詩經》（臺北：國立編譯館，1986 年），頁 333-334、〈周禮新義體制探源〉，《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，頁 716-717。

前的「漢學」解經有所不同？<sup>18</sup>晚年則重在《字說》與佛教經典的注解，其中《字說》作為解經之用，其走向文字訓詁的模式，卻與東漢古文經學家許慎《說文解字》以字義解經的目的，有些許類似。

《三經新義》的撰寫恰為王安石一生政治與學術所處的高峰狀態，不僅展現出王安石的一家之言轉為代表官方經學的權力，以此作為「王安石新學」成立的重要著作，有不證自明的重要性。即使到王氏死後，對「王安石新學」的爭議，仍在宋代學術史上帶來不小的衝擊與影響。<sup>19</sup>所以筆者希望藉由《三經新義》深入文本的分析，搭配北宋歷史時空的發展與王安石新學的理解，希望能夠凸顯王安石新學獨特的注解方式，與其對北宋學術所帶來的影響。



<sup>18</sup> 在此「宋學」的看法，筆者採用張素卿的見解：「宋儒的思考不一樣了，他們不再遵循從漢到唐這一路發展的脈絡，相反地，他們認為漢、唐的儒者在解釋經書的時候，並沒有掌握到聖人之道或孔、孟的真精神，所以紛紛標榜要擺落漢、唐，獨抒新意。……當然，他們難免會採取漢人或唐人注疏中的訓詁，但是標榜「獨抒新意」，無疑是宋代有別於其他朝代經學發展的新方向。」參氏演講，何淑蘋、廖家君整理：〈詮「古義」與經義——從「新疏」薈萃清代經學之成果談起〉，收入在林慶彰、蔣秋華主編：《經典的形成、流傳與詮釋（一）》，頁 634。對「宋學」本質內涵細部的析論，參〔日〕山井湧著，任均華譯：〈宋學之本質及其思想史上的意義〉，《中國文哲研究通訊》第 16 卷第 1 期，頁 81-95。漢學和宋學解經的差異，漆俠（1923-2001）區別為：「漢儒治經，從章句訓詁方面入手，亦即從細微處入手，達到通經的目的；而宋儒則擺脫了漢儒章句之學的束縛，從經的要旨、大義、義理所在，亦即從宏觀方面著眼，來理解經典的涵義，達到通經的目的。」參氏著：《宋學的發展與演變》，《漆俠全集》（石家莊：河北人民出版社，2009 年），卷 6，頁 3。黃俊傑也指出解經求道的兩種方法，「（一）第一種是孟子所謂「以意逆志」的解經方法，訴諸解經者個人的生命體認。（二）第二種方法是透過文字訓詁以疏證經典。」頁 422-423 指出「以上這兩種不同的解經方法，正是清代學術中漢宋之爭的關鍵。」參氏著〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，頁 419，由此兩段敘述來看，黃先生是從「方法論」上，嘗試將兩種學術分類。上述兩說是在傳統的漢、宋學對比所提出的分類，王安石《字說》卻反映出重字義訓詁的一面，但漆俠亦把王安石所代表的新學放到宋學陣營中，即用黃俊傑的說法，王安石解經仍是要求學者通曉經書當中的義理，所以才有編寫《三經新義》的企圖。王氏的經典詮釋的特色是否符合清人漢、宋學之爭當中的宋學，或宋學可否使用其他特點來描述，可再進一步深思追索。

<sup>19</sup> 劉成國在《荆公新學研究》一書中第四章探討王安石新學在宋代的盛衰，及王安石新學對北宋學術史的影響。參氏著，頁 156-201。

## 第二節 研究文獻回顧

王安石相關的研究目前甚多，並不容易作一個完整的概況分析，以下就所見幾個大項分別說明，研究文獻著重在重要的專書、碩博士論文與單篇論文。

### 一、王安石年譜和著述研究

作為王安石生平事蹟重要參考資料，北京中華書局在 1994 年匯集宋人詹大和（993-1040）與清人顧棟高（1679-1759）及蔡上翔（1717-1810）三本重要的《王安石年譜》，替研究者帶來很大的便利，但比較眾家所作的王安石年譜的異同得失，則需參照林敬文：《王安石研究》中所整理的王安石年譜考證。<sup>20</sup>關於王安石著述的相關研究，于大成（1934-2001）、方元珍和高克勤都有專文討論<sup>21</sup>，方便筆者整理王安石曾有的經典注解，並釐清各經典注解成書時期的分期問題。雖說王安石經典注解大多亡佚，在眾多學者的辛勤努力之下，已有不少輯本可供借鑒，茲將前人輯佚的成果整理如下：

（1）《易解》，劉成國：《荆公新學研究》附錄有輯本，頁 278-304。楊倩描：《王安石「易」學研究》（保定：河北大學出版社，2006 年）也有輯本，頁 29-104。

（3）《尚書新義》，程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》（臺北：國立編譯館，1986 年）。

（4）《詩經新義》，程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》（臺北：國立編譯館，1986 年）。邱漢生另輯有《詩義鈎沉》（北京：中華書局，1982 年）。

（5）《周禮新義》，程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮（上）（下）》（臺北：國立編譯館，1986 年）。

（6）《字說》：張宗祥（1882-1965）輯錄、曹錦炎點校：《王安石字說輯》（福州：福建人

<sup>20</sup> 王安石年譜諸家考證，參林敬文：《王安石研究》，林慶彰主編：《中國學術思想研究輯刊第八編》（永和：花木蘭文化出版社，2010 年），頁 8-15。

<sup>21</sup> 參于大成：〈王安石著述考〉，《國立中央圖書館館刊》第 1 卷第 3 期（1968 年 1 月），頁 42-46。方元珍：〈王安石著述考述〉，《國立中央圖書館館刊》第 25 卷第 2 期（1992 年 12 月），頁 133-150。高克勤：〈王安石著述考〉，《復旦大學學報》（社科版），1988 年第 1 期，頁 83-89、30。

民出版社，2005年）。<sup>22</sup>黃復山：《王安石字說之研究》（永和：花木蘭文化出版社，2008年），頁269-315，亦輯有佚文379條。<sup>23</sup>胡雙寶：〈王安石字說輯佚〉，《漢語·漢字·漢文化》（北京：北京大學出版社，1998年），頁99-160。<sup>24</sup>

（6）《老子注》，容肇祖（1897-1994）：《王安石老子注輯本》（北京：中華書局，1979年）。蒙文通（1894-1968）：《道書集校十種》（成都：巴蜀書社，2001年）亦收有若干佚文。嚴靈峰（1903-1999）早先編《無求備齋老子集成·初編》輯有王安石《老子注》一卷（臺北：藝文印書館，1964年），後又輯有《老子崇寧五注》中亦輯有王安石《老子注》（臺北：成文書局，1979年），較先前缺失更少。

（7）佛典部分：王安石作《楞嚴經疏解》，在〔宋〕惠洪（1071-1128）：《楞嚴尊頂法論》中有數處徵引，〔宋〕思坦：《楞嚴經集注》徵引約60餘條，〔清〕錢謙益（1582-1664）：《楞嚴經蒙抄》，亦有數則，可供學者研究所需。<sup>25</sup>

## 二、經學史對王安石地位的勾勒

日本學者安井小太郎（1858-1938）等編《經學史》，唐宋經學史主筆諸橋轍次（1883-1982）指出王安石的《周禮新義》具有強烈的「經世」精神。<sup>26</sup>馬宗霍（1897-1976）《中國經學史》曾論述王氏新學的特徵，稱其以《字說》解經，雖有新意，缺失在過於穿鑿。<sup>27</sup>並認為王安石解經之說與新法之說是兩回事，但前人論述往往將其混為一談，而將王學貶為一無是處。李威熊則探討王安石經學對於科學墨義的影響，指出王氏之學在科學中流行的狀態，並王氏經學亦曾推動宋代憑主觀說經的風氣。<sup>28</sup>大陸學者吳雁南等主編的《中國經學史》對王安石

<sup>22</sup> 此書雖印行較慢，但實輯佚在前，故列之在前。

<sup>23</sup> 此書原為1982年國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，故次之。

<sup>24</sup> 此文始刊《古籍整理與研究》1987年第2期，1987年3月，故置之最後。

<sup>25</sup> 王安石《楞嚴經疏解》所殘存佚文出處，參蔣義斌：《宋代儒釋調和論及排佛論之演進——王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王》（臺北：臺灣商務印書館，1988年），頁30-31。

<sup>26</sup> 王安石《周禮新義》所具有的經世精神，參〔日〕安井小太郎等著連清吉、林慶彰合譯：《經學史》（臺北：萬卷樓圖書公司，2006年），頁142。案：此書日文版已在1933年完成，參〈譯序（二）〉，〔日〕安井小太郎等著連清吉、林慶彰合譯：《經學史》，頁7。

<sup>27</sup> 馬宗霍對於王安石新學的評價，參氏著：《中國經學史》（臺北：臺灣商務印書館，1966年），頁117-119。案：此書所作〈序〉，此書完成在1936年。

<sup>28</sup> 李威熊對於王氏新學的影響，見氏著：《中國經學發展史論（上冊）》（臺北：文史哲出版社，1988年），頁295-298。



的經學有專節的討論，指出王安石認為「讀經」囿於傳注不足以完全明瞭經學，需廣泛博覽書籍，才能斷以己意而明經，並謂其解經是追求體、用、文兼備。並認為《字說》具有「引禪入經」的現象，由於佛學的認識論有與儒學「正心誠意」相通處。<sup>29</sup>由以上諸家的說法，大多是從傳統的「經學」上來論，並未對王氏經典詮釋的樣態作細緻的分析，雖晚出的著作，如吳雁南等主編的《中國經學史》，已增多篇幅來敘述王氏經學在北宋經學史上的地位，但仍是一個概括簡介式的說明，缺少系統將王氏經典詮釋特色與學術地位整合的研究。

### 三、王安石經學研究

這部分的研究甚雜，筆者嘗試分出若干小項敘述，以下分爲以王安石整體著作爲討論的經學研究，與研究王安石部分著作而成的經學研究，以此兩大部分分析論之。由以上文獻總體觀之，對王安石學術探討仍有不足之處，具有研究開拓的空間。

#### (一) 以王安石整體著作爲討論的經學研究：

以王安石整體著作的經學研究專書，筆者所知有兩本頗具特色的著作：其一，林菁菁：《王安石對於典籍之詮釋與應用》（臺北：淡江大學中國文學系碩士論文，2001年）直接以「經典」所建構的經典學作爲王安石經典詮釋的討論路徑，即利用「周禮學」、「洪範學」專家學的發展，以此反映王安石經典詮釋的特色。但這樣的研究對王安石經典詮釋看不出整體性，是該論文可惜之處。此論文與筆者欲從《三經新義》切入研究的分期略有不同，但其著作爲初步嘗試探討王安石的經典詮釋的著作之一。其二，方笑一：《北宋新學與文學》（上海：上海古籍出版社，2008年），則以《三經新義》、王安石的經義文和王安石佛學思想等諸多項目分別研究，可知方氏企圖建構較完整的王氏新學的樣貌，在各分章中呈顯王氏新學特色，內中不乏作者的創見，對於王安石新學的觀察較少，著重在王安石個人學術的的觀察，其中對《三經新義》的論述則是各自說明特色，但若考量《三經新義》爲同時刊行的著作，此中或許存在一些一致性的表現，此書對此論斷較少。

<sup>29</sup> 吳雁南等人對於王氏經學的評價，整理氏等編：《中國經學史》（臺北：五南圖書出版公司，2005年），頁244-247。



## （二）研究王安石部分著作而成的經學研究：

研究王安石部分著作而成的經學研究中，有一些是直接以王安石單本的經學著作為題的研究，此種容易因所關注的面向較窄，難免存有有「見樹不見林」的可惜處，以下分述這類的研究。廖育菁：《王安石周官新義研究》（彰化：國立彰化師範大學國文學系碩士論文，2004年）則是在前人的基礎上，對王安石的《周禮新義》有紮實的研究，探討該書的解經方法具有鄭玄注《周禮》的特色與開宋人義理解經的風氣，同時其中許多細膩的研究，也都深具開創性。不過此碩論著重在《周官新義》一書，筆者嘗試力用《三經新義》作一整體的研究材料，以彰顯王安石執政時期思想發展的特殊性，與其書取徑略有不同。張潔：《詩經新義研究》（太原：山西大學中國古代文學碩士論文，2007年），其著重闡發《詩序》與《詩經新義》的關係，與其中所展現出王安石義理思想的層面。《字說》的研究部分，黃復山：《王安石字說之研究》和林翠玫：《王安石字說的價值》（臺北：政治大學中國文學系碩士論文，1995年）都對王安石《字說》中的輯佚、版本及《字說》的價值做出初步的研究，建構《字說》的特色與學術價值。

另一些經學研究是以「經典」學為主軸的研究，勾勒王安石對該經典的說解，所形成經典詮釋的特色。重要的研究著作有楊倩描：《王安石「易」學研究》對於王安石《易經》經典詮釋的特色有做出初步的研究，對筆者了解王氏易學的概況有所啟發，但其缺點為不見王安石整體經典詮釋的樣貌。此外，有一些研究集中在「經典學」脈絡下，附帶論及王安石的經典注解在該脈絡中地位的評價，置於這種論述脈絡下，仍是不易觀察到王安石本身詮釋發展的獨特性。儘管如此，此類研究仍對筆者明瞭王安石經典研究特色有所助益。這些著作包含蔡根祥的《宋代尚書學案》（臺北：臺灣師範大學國文研究所博士論文，1993年）第四章第二節、簡澤峰：《宋代詩經學新說研究》（彰化：彰化師範大學國文學系博士論文，2007年）第二章第二節，皆有論述到王氏經典詮釋的特色。

附論：尹志華：《北宋老子注研究》（成都：巴蜀書社，2004年）中，打破章節，亦有散論到王安石《老子注》的特色。《老子》雖非儒學所形成的經學架構之列，但王安石思想對《老子》亦有吸納，此書研究方法與經學性質較近，故附論於此。

#### 四、王安石思想或哲學的研究

就筆者所知，這方面的研究從民國初年已有探討，研究的學者眾多，也各有所得。但筆者所重的是如何從經典詮釋的立場，利用思想史的研究取徑，與當時的重大議題結合論述，但大多數的研究熱中於建構王安石的哲學或思想中的重要議題，對於筆者所欲探討處的研究，反而並不多見。因對思想與哲學的研究甚夥，以下主要以專書為主或重要篇章討論，分為民國早期研究（1949年以前）、1949年以後臺灣學者研究與1949年以後大陸學者研究。<sup>30</sup>

##### （一）民國早期研究（1949年以前）

民國早期研究對於後來學者影響甚大者，當推賀麟（1902-1992）與錢穆。賀麟《文化與人生》一書中觀察到王安石哲學思想與陸象山思想兩者所具有的關連性，並且也初步勾勒出王安石哲學思想的內容，對於學者爾後研究王安石的哲學影響甚大。<sup>31</sup>同時著力在建構王安石哲學的特色，其所論王安石哲學與陸象山哲學有相近處，這對於筆者想要建構王安石的思想史地位，有所借鏡。錢穆在〈初期宋學〉一文，也指出王安石思想當中的王霸論和性情論對於以後宋學發展影響甚大，並且王氏經學思想與洛學在南宋一朝，還曾有對峙的氣氛，可見王安石學術對宋代的影響力。<sup>32</sup>此文就著重在思想史的脈絡中凸顯王安石的地位，這與筆者的企圖相近，但因錢氏此文寫作時，受限於輯佚材料尚未出現，文獻分析有所不足，所得出的結論，相對也較為單薄。這也是筆者在前人的視角下，欲補強論述之處。

##### （二）1949年以後臺灣學者的研究

夏長樸《王安石的經世思想》（臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，1980年），對於王安石經世精神的源流及思想特色，做出很深刻細緻的闡發。之後又在《李觀與王安石研究》（臺北：大安出版社，1989年），對於王安石與《孟子》的思想有更深入比較的研究，但

<sup>30</sup> 本欲包含海外研究的部分，但因海外專書研究王安石部分較少，且蒐集不易，故目前僅以三部分論述之。

<sup>31</sup> 賀麟：〈陸象山與王安石〉、〈王安石的哲學思想〉，《文化與人生》，上海書店編《民國叢書第二輯》（上海：上海書店影印上海商務印書館1947年版，1990年），頁95-114。

<sup>32</sup> 錢穆：〈初期宋學〉，《中國學術思想史論叢（五）》，頁6-17。案：根據聯經本考訂本文完成於1946年。

因為其所走的是思想概念研究的路徑，角度雖有不同，很多看法與見解對筆者深有啟發。從王安石和《孟子》思想的關係延伸下來的研究，學界研究不少，例如：施輝煌：《王安石與北宋孟子學》（臺南：成功大學中國文學研究所碩士論文，1999年）和林裕學：《王安石尊孟思想與北宋孟學》（屏東：屏東教育大學中國語文學系碩士論文，2006年）都是沿此線索觀察，再作細密的討論。另有學者研究王安石思想儒佛交涉處，如蔣義斌：《宋代儒釋調和及排佛論之演進——王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王》，對於王安石儒佛調適的色彩有所闡發。臺灣學者較集中關心在《孟子》與王安石思想的聯繫，另外對於王安石儒佛關係也有學者嘗試探討，這樣在詮釋脈絡中雖突顯出王安石的地位，但對王安石整體學術的認知，似乎可有補充之處。

### （三）1949年以後大陸學者的研究

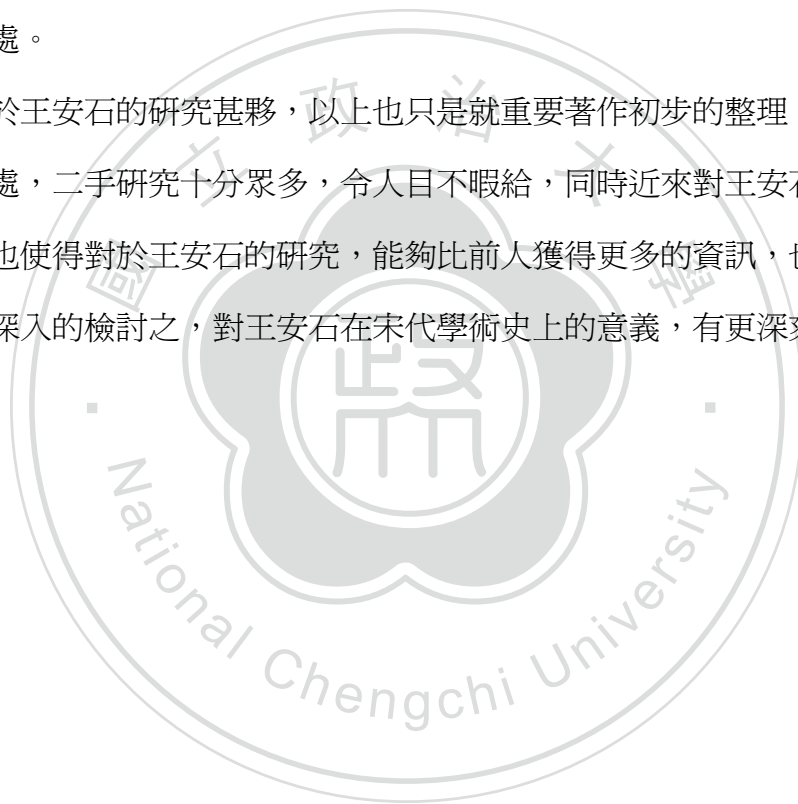
大陸地區對王安石的思想研究，舉三家有代表性的研究：（1）李祥俊：《王安石學術思想研究》（北京：北京師範大學出版社，2000年）從經學、儒學、子學、佛教和道教部分對王安石思想進行分梳，仍沿襲傳統哲學思想的建構模式加以處理這些議題，並非從傳統經學研究入手，雖分數個領域析論王安石思想，卻將其視為一元整體性處理，不易看出其間轉折的樣態，忽略王安石學術思想的歷程演進。（2）劉成國：《荆公新學研究》，以荆公學派為切入角度解讀這學派的學術內涵，儘管其欲以「學派」的概念欲建構「荆公新學」的全貌，但大部分仍以考察王安石的學術思想為論述依據。其建構方式雖不僅從哲學角度出發，也觀察到此學派治經取向，論述多著墨在此學派所呈顯出經典解釋「歷史現象」的層次，雖點出「荆公新學」的治學特色，對於《三經新義》的關心則顯得較為不足，這也是筆者所欲著力之處。

（3）楊天保：《金陵王學研究——王安石早期學術思想的歷史考察（1021-1067）》，對於王安石學術流變有所析論，但可惜的是，用眾多史料文獻建構出王安石早期學術的特色，但缺少直接對王安石此時期經典詮釋樣態的解析說明，令人覺得其重心都環繞在外緣分析研究，對於王氏學術思想內緣研究，似乎還可再作補強。

## 五、王安石經典詮釋與變法的研究

這是王安石相關研究中，持續不斷的熱點之一，與本論文所要探討的層次，實屬較外圍的探討。以下只舉對筆者研究有重大影響的文獻析論，其中李華瑞：《王安石變法研究史》（北京：人民出版社，2004年）為總結20世紀對於王安石變法研究的重點，有助於吾人對於王安石變法研究現況的掌握，但筆者所要關心的是變法與王安石經典詮釋否存有交涉的現象。雷飛龍〈北宋新舊黨爭的學術基礎〉一文中，對於變法與經典詮釋有較深入細緻的分析<sup>33</sup>，對筆者在分析處理上深有啟發。同時對於王氏變法與經典詮釋部分的研究，這也是筆者此篇論文想要釐清之處。

其實歷來對於王安石的研究甚夥，以上也只是就重要著作初步的整理，同時也顯現王安石研究的困難之處，二手研究十分眾多，令人目不暇給，同時近來對王安石著作輯佚文本也不斷的出現，這也使得對於王安石的研究，能夠比前人獲得更多的資訊，也有機會對於前人的研究，進行更深入的檢討之，對王安石在宋代學術史上的意義，有更深刻的理解。



---

<sup>33</sup> 參雷飛龍：〈北宋新舊黨爭與其學術政策之關係〉，《國立政治大學學報》第11期（1965年5月），頁201-244

### 第三節 研究方法的探討

#### 一、文獻學方法的探討：

胡適（1891-1962）在〈中國古代哲學史導言〉中所提到哲學史史料<sup>34</sup>的選擇，對筆者的研究深有啓發。首先，他將文獻分爲原料和副料，其中原料是哲學家的著作，但有些著作可能已亡佚，所以我們在研究時，也不得不注意到「輯佚」文獻的重要性。副料則是關於哲學家的傳記、軼事、評論、學案、書目，也同樣具有考證該哲學家生世、或是該哲學流派的傳授，還有散佚學派材料的可能。

其次，這些史料尚須經由審定（辨偽），整理史料（校勘、訓詁、貫通）透徹，方可妥善運用該材料。<sup>35</sup>從前輩學者的觀察，已指出資料來源與取材的重要性，但因胡適所關注的時代，與本篇論文所探討的宋代的情形並不一致，所以筆者在胡適所提示的方法上，尚需補充說明處理王安石的文獻時，須注意處：

第一點，儘管有些書已經亡佚，但因宋代私家目錄學的勃興，其中最有影響力的著作，當推晁公武（1105-1180）的《郡齋讀書志》、陳振孫（約 1183-約 1262）的《直齋書錄解題》和尤袤（1127-1194）的《遂初堂書目》三書，其中尤以晁、陳兩書當中所具有的解題部分，彌足珍貴<sup>36</sup>，可供王安石亡佚文獻的解題之用，能夠讓我們補充王安石已亡佚著作的特色，若釐清了解，則可加強文獻比勘之用。另外，清代以降，文獻輯佚之風興起，近代諸多學者戮力於王安石亡佚文獻的輯佚，這些成果儘管可能是斷簡殘篇，但對筆者復原王安石的學術思想，佔有舉足輕重的地位。

第二點，因王安石變法時的正反評價並不一，使得各項的記載趨於分歧，加上北宋之後學派流衍複雜，使得前人的追述或評價的過程，也難免帶上自己主觀評判的因素，這在王安石經典詮釋的研究上，要特別注意。<sup>37</sup>這些缺點，胡適所指出的副料運用上，也有所反映，

<sup>34</sup> 胡適在此使用「哲學史」的概念來處理文獻，但根據韋政通的看法則是屬於「思想史」的概念。參氏編：《中國思想史方法論文選集》（臺北：水牛圖書出版公司，1987年），頁3。但無論是哲學史或是思想史史料，對於筆者研究文獻的檢討，仍是深有啓發。

<sup>35</sup> 參胡適：〈中國古代哲學史導言〉，韋政通編：《中國思想史方法論文選集》，頁43-59。

<sup>36</sup> 宋代私家目錄學的價值，參來新夏：《古典目錄學淺說》（北京：中華書局，1981年），頁141-146。

<sup>37</sup> 王安石的書寫形象分歧，乃受到不同時代風氣的影響，參劉成國：《荆公新學研究》，頁252-277。



尤要特別注意著作者是否不自覺帶入自己主觀色彩評判王安石或王安石著作。此外，在必要的細節上，仍需使用前輩學者所重視的「考證」工夫，才能夠復原出較無偏見的詮釋。例如：清代學者顧棟高（1659-1759）就撰有《王安石年譜》與《司馬光年譜》，將兩本比較分析，方能得知顧氏的立場較同情司馬光（1019-1086），兩者合觀才能清理對王安石較有偏見的文獻，最後才能得出較為中肯的推論。另外，因輯佚文獻出自很多大部頭文獻的梳理，這些原始文獻對於王安石的態度，如果是批評王安石的錯誤，那自然其中大多是王安石的解經疏失，這會影響最終輯佚的證據效力。由此，筆者在清理這些文獻時，不得不仔細斟酌思量處。

第三點，由於現代使用資料庫查索資料的快捷完整，和大量的索引文獻的編輯，也使得近人文獻研究的蒐羅，能更詳細完整，研究者所關注的應不只在臺海兩岸三地的材料，最好還能吸收域外的漢學研究成果，這些也是近人研究文獻比前人更進一步之處，但關於筆者語言能力的不足，所以對於域外漢學研究的整理，明顯會有其不足之處，這也希望將來如有機會，還能再加以補強。

文獻學的基礎只是一種基底的工作，因前輩學者不斷的積累努力，方使後輩學者有後出轉精的可能。僅有文獻學的基礎是不夠的，必須使用其他更深刻的研究方法，才能使議題「顯題化」，才能有比前人更精實的收穫。

## 二、「經典詮釋」的探討

中國經典注解傳統本身即是一種詮釋，其目的並不僅於為了解釋經典本義而詮釋，往往還夾帶有其它的目的進行對於經典的詮釋。尤其在筆者所欲研究的對象宋代，宋人所表現出來的經典詮釋態度，參照黃俊傑對宋儒孟子學所作的研究，指出其「經典詮釋」的意見：

中國的經典詮釋者並非為詮釋經典而詮釋經典，他們是淑世、經世、乃至救世而詮釋經典。在作為政治學的中國詮釋學傳統之中，「是什麼」與「應如何」是如此深刻地合而為一，「事實判斷」(factual judgment)與「價值判斷」(value judgment)也通貫一體，「回顧性的」(retrospective)的經典詮釋行動與「展望性的」(prospective)

對未來的提案，也融合無間。更具體地說，作為政治學的中國詮釋學透過回顧「過去」而解釋「現在」，並展望「未來」。<sup>38</sup>

黃先生的觀點正反映出中國經典詮釋的複雜樣貌，而這個問題也出現在筆者所欲研究的課題。王安石為熙寧變法中的主導地位，這也使得多數學者對於王安石的「經典詮釋」的目的，有為當時變法的提供理論性支持<sup>39</sup>，那王安石的「經典詮釋」就不只展現出對「未來」展望，而是具體落實在當下「現在」的改革中。此論點也在張鼎國（1953-2010）：〈「較好地」還是「不同地」理解：從詮釋學論爭看經典注疏中的詮釋定位與取向問題〉所提出的哲學的詮釋學，對於現在經典注疏工作可能有兩個方面的啟發：

首先所有詮釋理解之活動，自我定位都不是從零點出發，而必然包含著對既有傳統經典的尊重與傳承，以及期望令其持續發揮實效及影響的努力。權威除了經典本身的權威外，還有一個歷代注疏者隨著時代的要求而建立的權威，而後者的成敗標準則要從注疏者是否能發揮經典要義，促使舊的經典展現出新時代、新處境的適用性與影響效論而論。……其次，哲學詮釋主張詮釋理解不是向著過去的，而是針對當下並指向未來的開放發展。這種連結過去、現在與未來的取向不見得保證成功，但是理解詮釋活動本身就只是一向預期的、對於某種「完滿性的前把握（Vorgriff der Vollkommenheit）」而已。<sup>40</sup>

根據張鼎國的觀察，可知哲學詮釋學對於「經典詮釋」可以帶來兩種不同面向的思考。其一包含對「傳統經典」的尊重與傳承，以及新注疏者所欲建立新注解體系的權威，這在王安石「經典詮釋」中的《三經新義》就展現很明顯意圖，建立新的官學權威以取代唐代就流行科場的《五經正義》。此外，詮釋者注解活動，也反映出一種聯繫過去、現在與未來的可能，這

<sup>38</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論卷二》，頁 189。

<sup>39</sup> 宋元以降學者批評王安石《三經新義》「托經義行新法」的情形，參見程元敏輯：《三經新義輯考彙評（三）—周禮（下）》，頁 695-702。

<sup>40</sup> 張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解：從詮釋學論爭看經典注疏中的詮釋定位與取向問題〉，黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，頁 36-37。

項詮釋活動對詮釋者也會先預設一種圓滿性前理解的可能，這也出現在王安石身上，如他對「道」的理解，表現出「儒、道、釋」兼容並蓄的可能，這對宋代學術產生一定程度的影響。張鼎國亦曾對詮釋學上幾項論爭進行說明：首先，「照原意」或「復建」式理解，以回返到原作者內在與外在的情境，原作者時代及原作者當時的讀者如何理解為主。其次，「較好地理解」，現在新的理解是比舊有的更加完善，但從此延伸的問題也就指出詮釋學史上的真理價值評判該如何建立？最後，「不同地理解」，高達美提出此說，至少不應該被認為是一種自行放任，似乎不管或不論什麼樣的理解詮釋與後繼論述都可以，也都是對的。所以所有的詮釋工作，就是必須不斷的重新理解，但又不能和原作精神背道而馳的要求下，一種回顧舊有遺產並繼續向前探索的可能形式。<sup>41</sup>正如其文章所與提供研究中國經典注解思想之用，王安石過去經典注解的特色，常遭後人以「穿鑿」作為批評<sup>42</sup>，但照上述的觀點反省，是否就忽略王安石經典詮釋中有自己獨創的新解之處？儘管王安石說解可能不合經典的本義，但卻也反映出其經典詮釋的獨特價值。

### 三、思想史研究法的探討

筆者在研究王安石的《三經新義》時，發現前人雖有不少研究王安石思想的著作，出發點大多是建構王安石的哲學思想，筆者並未打算從「哲學史」的角度切入研究，而打算改以涵括性較大的「思想史」切入。誠如傅偉勳所指出：「攻治中國哲學的學者多半始終不肯放棄傳統的哲學思想表達方式，致使中國哲學的重建問題一直無法獲得現代化的解決。」<sup>43</sup>但筆者並非受過專業哲學訓練，若是使用專業的哲學術語的探討實非所長；並且羅根澤也指出：「隨著科學方法而來的弊病，就是好以各不相謀的西洋哲學相緣附，乃至以西洋哲學衡中國哲學。」<sup>44</sup>這也反映出使用西方哲學術語所可能帶來的問題，延伸羅氏的觀點，李明輝指出中國哲學

<sup>41</sup> 關於「照原意」或「復建」式理解、「較好地理解」和「不同地理解」，參見張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解：從詮釋學論爭看經典注疏中的詮釋定位與取向問題〉，黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，頁 15-50。

<sup>42</sup> 宋元以降學者批評王安石《三經新義》「穿鑿」的情形，參見程元敏輯：《三經新義輯考彙評（三）—周禮（下）》，頁 688-692。

<sup>43</sup> 傅偉勳：〈中國哲學的方法論建構問題〉，頁 367。

<sup>44</sup> 羅根澤：〈中國學術思想史的計畫〉，頁 103。

研究有兩個錯誤的進路，一是將中國哲學完全納入西方哲學進路裡，另一則是過份強調中國哲學與西方哲學本質上的差異。<sup>45</sup>這也反映出研究「中國哲學」困難複雜的一個面向。本論文之中心概念仍是「經典詮釋」，並非建構王氏哲學，而是建構王安石對中國傳統經典注解的體系，在人生不同時期所展現經典注解的變異，並觀察是否受到時代影響而改變詮釋的可能。研究本身即立基於中國傳統學術上，若以現代哲學意涵去涵括，恐會滋生許多枝節，反而無法凸顯筆者想挖掘王安石經典詮釋的用心。所探討的議題，恐非完全以「哲學」能包容清楚，所以筆者放棄前輩學者常用的哲學論述的方式，希望改以思想史的徑路切入。

而在思想史的研究方法中，李弘祺在〈試論思想史的歷史研究〉一文指出「歷史思想史」在於：

他所要研究的就是一個人如何由於他心境上的氣質，他的現實考慮，他的思想背景與時代要求而塑成了他的思想，並且進而研究一個人如何利用他自己的思想去認識他生存的時代與環境，如何根據他的思想而決定他對環境所產生的反應。<sup>46</sup>

筆者所欲討論的「經典詮釋」所反映出的經學義理，可視為一種思想去研究，李先生指出欲探討的思想（經學義理）與時代環境的交互作用，正是筆者欲著力之處。他也認為歷史文化的背景對思想研究具有很大的影響，但易被一般思想史家從靜態方面刻畫思想與時代平行的研究觀察，無法描述變動中思潮流動性的反應。這需要藉由一個「通史」式的全盤觀照來研究，如此方能刻畫出一個時代的風貌。<sup>47</sup>而《三經新義》的經典詮釋研究，恰因王安石身處「熙寧變法」重大歷史事件中，兩者合觀，方能看出北宋儒學發展階段的樣貌。而黃俊傑亦詳細指出「思想史研究方法」為：

儒者對經典的詮釋，置於詮釋者所處的歷史脈絡加以分析，從而將經典詮釋者身處的時

<sup>45</sup> 參李明輝：〈省思中國研究的危機〉，《思想》第9期（2008年5月），頁165-173。

<sup>46</sup> 李弘祺：〈試論思想史的歷史研究〉，韋政通編：《中國思想史方法論文選集》，頁242。

<sup>47</sup> 參李弘祺：〈試論思想史的歷史研究〉，韋政通編：《中國思想史方法論文選集》，頁249-263。



空情境，及其詮釋言論的歷史背景與具體涵義加以解明。<sup>48</sup>

其說簡單勾勒出「經典詮釋」後可能蘊含的思想史意義。其中也提供三個問題讓研究者去加深思考這項議題：

- (1) 經典詮釋者在何種歷史脈絡或具體情境解讀經典？
- (2) 經典中所潛藏的議題或理念，在何種歷史情境被顯題化？
- (3) 經典與解讀者的時代有何種互動關係。<sup>49</sup>

這三項問題也提供筆者以思想史研究方法追問王安石經典詮釋的特色為何？藉由這些議題深化王安石的研究，而對王安石經典詮釋研究，有更深一層的觀察與體會。經典詮釋的目的免不了會牽涉到經典解讀者「歷史性」這個議題，而黃先生對經典解讀者的「歷史性」，在另一文中提出看法：

經典解讀者的「歷史性」包括解經者所處的時代的歷史情境和歷史記憶，以及他自己的思想系統。在經典解讀的過程中，解釋者以他們自己的「歷史性」進入經典的思想世界，而開發經典的潛藏意義。<sup>50</sup>

由此可知，在研究經典詮釋時，我們無從迴避經典詮釋者所帶有的「歷史性」種種議題，這對經典詮釋有很直接的影響，所以王安石經典詮釋所反映出的「歷史性」議題，是值得我們深入玩味，而要研究這些議題，就必須使用思想史的角度，才容易得到較全面的理解。

<sup>48</sup> 黃俊傑：〈東亞儒學史研究的新視野：儒家詮釋學芻議〉，氏編《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，頁 238。但因為黃先生此文是以東亞儒學史為研究對象，而在筆者此處的思想史研究並非限定，所以將其主語由「東亞儒者」修正為「儒者」。

<sup>49</sup> 黃俊傑：〈東亞儒學史研究的新視野：儒家詮釋學芻議〉，頁 238。

<sup>50</sup> 黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，氏編《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，頁 257。



## 第四節 研究步驟

筆者所欲研究《三經新義》與荆公新學的建構，第一章導論簡明扼要說明本碩論問題意識的形成、前人研究的概況、研究方法的探討、研究步驟與預期成果，帶出王安石《三經新義》的學術意義，並由研究方法與步驟勾勒出《三經新義》的特色，同時也藉整理前人的研究成果，以期在這些基礎上，對於王安石經典詮釋有更深一層的認知。

第二章探討為王安石學術的發展脈絡，從外在發展的因素與個人學術研究的歷程切入。王安石自身學術的發展，分為三個時期，可以發現宋人推動新經學研究的潮流對王安石影響甚大。根據馮曉庭在《宋初經學發展述論》中的觀察十分重要，已指出宋初的經學發展有兩大脈絡官方經學與新經學（議論解經），點出其中有形成各自的特色。<sup>51</sup> 另外透過深入考察王安石自身學術的發展，藉由前後三時期考察其思想變化，如此方能明白《三經新義》所代表的思想意義，透過外在環境與內在思想的發展，能夠方能明瞭王安石學術的發展，如此也才能明白王安石新學是如何形成的。

第三章在處理《三經新義》的解經特色。此書為神宗命令編輯的經學注疏，最能代表王安石個人對經學的認知、治經方法的展現，此書也不同王安石早期命名為「解」或「傳」的注解體系，而是很有自覺的以「義」作為自己的書名，這恰巧與孔穎達的《五經正義》文字話語間形成一種有意識的對抗。在官方的推波助瀾下，似乎代表王安石「新學」經典注疏的確立。《三經新義》與《五經正義》體例上的比較觀察，《五經正義》很大的特色即是「疏不破注」的概念，張寶三對義疏體「疏不破注」的解經方式，說明如下：

從早期的義疏體，南北朝或唐以前的義疏體來看，我想應該沒有一個「疏不破注」的體例。後來所以會讓我們感受到有「疏不破注」這樣的情況，大概是唐代在修纂《五經正義》時，因為要當成科舉制度的標準，必須有一個定本，要有一個所謂的「正義」，有一個標準說法，所以修纂者就把注跟疏讓它一致，把違注的地方刪掉。我們就《五經正義》來看，大致上並沒有太多破注的地方，不過仔細低讀還是有一些遺留下來的

<sup>51</sup> 北宋初年經學發展兩大體系的特色，參馮曉庭：《宋初經學發展述論》（臺北：萬卷樓圖書公司，2001年），頁225-230。

可見得《五經正義》大致存在「疏不破注」的原則，並且經典詮釋較為繁瑣，需要透過疏對於經和注作解釋和闡發，北宋初年所刊行的《孝經》、《論語》與《爾雅》的「三經注疏」仍舊沿襲此一傳統，但到《三經新義》經典詮釋的路徑則不同，它是直接對經典注解，並且他不只強調對經籍做出文字訓詁的訓辭，還訓解出經典當中的「微言大義」。《三經新義》的注解樣貌，林素芬對此有初步的探索，認為《三經新義》在形式上具有經注訓詁、章句分釋等與傳統注疏類似的部分。但《新義》不是集注形式，而是根據注疏者選擇解釋，形成唯一的注解，所以我們可以說《三經新義》其實是透過注疏者的意志來解釋，而形成一家之言。並且僅有極少數的地方有引用前人的注疏。<sup>53</sup>但亦有學者指出其解經本於先儒的概念，如：程元敏的《三經新義輯考彙評（三）—周禮（下）》所引述評論王安石經學淵源的意見<sup>54</sup>，就產生正反兩種不同的意見。因《三經新義》僅是輯佚的文本，須深入從文本分析處理箇中的情形。同時《三經新義輯考彙評（三）—周禮（下）》亦指出前人有指出王安石解經有「分文析義」的缺失<sup>55</sup>，可以藉由量化來觀察是否王安石經典解釋常用的解釋方法。這些分文析義的現象反映出王安石解釋經典的依據為何？另外也要注意這些分文析義是產生新的注解，還是為舊的注解的補充說明，這是否為一種新的解經方法？藉由一個章節將這些問題釐清。此章最後一節則是談王安石解經方法中「以禮解經」的特色，如何藉由禮來建構形成他的經典詮釋體系。

第四章主要著重在《三經新義》的經典詮釋中的義理討論。其中解經方法會牽涉到在經籍訓詁的層次，而義理表現層次則與之不同，宋儒經說一個很重要的特色，即著重在「道」、「性」、「命」的義理發揮，王安石卻在「以禮為宗」的角度下，發展其義理體系。此章從王安石早期好談性命之理，作為其義理思想的初步切入點，既然是由「禮」來建構其義理的核

<sup>52</sup> 張寶三演講、何淑蘋、廖家君整理：〈詮釋與再詮釋——略論中國解經傳統中注與疏及其相關問題〉，收入在林慶彰、蔣秋華主編：《經典的形成、流傳與詮釋（一）》，頁 628-629。

<sup>53</sup> 林素芬演講、沈明謙整理：〈「新義」與經義——試論王安石《三經新義》的注解方法〉，收入在林慶彰、蔣秋華主編：《經典的形成、流傳與詮釋（一）》，頁 732-733。

<sup>54</sup> 參程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮（下）》，頁 665-668。

<sup>55</sup> 參程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮（下）》，頁 687-688。

心，則下一步探討其所形成的君臣體系的秩序，最後探討其義與利相合作為操作變法的思想概念。

第五章則是處理《三經新義》與王安石新學、王安石新政三者的關係，從政治與學術的角度，先梳理《三經新義》與王安石新政的關係，再處理《三經新義》與王安石新學的關連，最後漫談王安石新政、新學在北宋的沒落，導致《三經新義》逐漸淹沒不聞的發展脈絡。第六章則是小結各章的研究成果，並提出自己研究可能日後可以加強補充之處。



## 第二章 王安石學術的發展脈絡

任何一位重要學者，其學思發展歷程免不了會受到當代因素的影響。本章第一節先勾勒出王安石出生前，北宋初年的學術環境樣貌，以呈現王安石新學產生的背景。一代的學術環境必然牽涉到該時代的文化特色，一方面反映在宋代皇權所主導的文化政策，另外一方面是北宋與五代不同的文化現象，即「士」地位的提升<sup>1</sup>取代武人政治。由上述的文化現象構成王安石出生前北宋學術的格局。

同時，每位學者的思想發展往往會有其獨特的演進過程，在第二節將會援此對王安石的思想發展此，概略的論述，如此方能理解王安石學術是如何一步步的向前拓展，以此奠定形成爾後具有獨特色彩的「王安石新學」。透過對於王安石學術思想的分期研究，也才能更進一步明瞭王安石學思發展的獨特性。藉由這兩節的論述，希望能明白王安石新學是如何在王安石學術中誕生。藉由外在環境「宋初學術背景」的影響，及王安石自身的發展，方能明白王安石新學是如何形成的。



---

<sup>1</sup> 北宋以來「士」的地位明顯提升，參余英時：《朱熹的歷史世界（上冊）》，頁 272-285。另外，論宋代儒學不能忽視「士大夫」階層的出現，參〔日〕島田虔次：〈宋學の展開〉，《中國思想史の研究》（京都：京都大學出版社，2002 年），頁 370-381。

## 第一節 王安石學術誕生的背景

王安石生於真宗天禧五年（1021），卒於哲宗元祐元年（1086），年六十六歲。王氏活動的時間，實已進入宋代中葉，欲探尋王安石學術思想的形成，自然也需溯源至太祖（960-975）、太宗（976-997）與真宗（998-1021）三朝所代表北宋初年的學術環境，如此方能明白王氏學術受何種時代氛圍影響而興起。南宋人吳曾（生卒不詳，主要活動於南宋高宗 1127-1162 時）《能改齋漫錄》已指出：「《國史》云：慶曆以前，學者尚文辭，多守章句注疏之學。」<sup>2</sup>北宋初年的學術表現出重視文辭的態度與墨守傳統的章句注疏之學。另可注意處，吳氏用仁宗慶曆年間（1041-1048）作為北宋學術的重要分水嶺，仁宗（1022-1063）慶曆以前，學風尚且因襲舊風，但自仁宗慶曆以後，北宋學術才脫出前人窠臼，發展出宋人的學術特色。持同樣論點尚可見於南宋王應麟（1223-1296）轉引同代學者陸游（1125-1210）的說法：

唐及國初，學者不敢議孔安國（生卒不詳，活動於武帝朝西元前 140-87）、鄭康成（127-200），況聖人乎？自慶曆後，諸儒發明經旨，非前人所及。<sup>3</sup>

從上述可知，陸游認為北宋經學上有別於前朝經學的地方，就是著作中強調「發明經旨」，即不滿足於前代儒者僅以「訓詁經義」為主說解經書的作法，對於經典文字背後所彰顯出的義理之道，有更濃厚的興趣。陸游的論述指出此為宋人精進獨到之處，但並非前朝諸儒就無義理闡釋，同樣宋儒也非不訓詁名物，而是所強調或所關注的面向有所不同而已，並非一種全有或全無的論調。這個經學重大變革的時間，正值王安石 21-29 歲間青壯年時期，對於日後王氏的學術思想發展的影響，斷不可以輕忽此點。

此節會著墨在北宋初年到仁宗慶曆年間學術的發展樣貌，以兩個面向為主軸論述，首先，析論北宋官方學術的立場，任何一種學術免不了受到所處環境的影響，尤其是佔有主導權的官方政府。其次，出現大批「士大夫」的知識份子發起「儒學復興運動」<sup>4</sup>，對學術思想產生

<sup>2</sup> 參〔宋〕吳曾：《能改齋漫錄》（臺北：木鐸出版社，1982年），卷2，頁28。

<sup>3</sup> 參〔宋〕王應麟著、〔清〕翁元圻（1751-1825）等注、欒保群等校點：《困學記聞·經說》（上海：上海古籍出版社，2008年），卷8，頁1094。

<sup>4</sup> 余英時在《朱熹的歷史世界》一書中指出：「宋初古文運動的繼承者如柳開、孫復、石介、歐陽脩諸人在『排



空前巨大的影響，以下就此兩大論述主軸，勾勒王安石所處的學術氛圍，藉以明瞭王安石學術的繼承與創新之處。

## 一、官方學術思想的表現

自從北宋建國以來，為解決五代十國的紛亂，所以對於治道的追求不遺餘力。同時經學整理的工作，仍是延續五代而來，以下分別敘述之。

### (一)「右文求治」理念的追求

宋太祖趙匡胤，利用陳橋兵變的契機篡奪後周，他雖以兵權武力得國，但於建隆元年六月（960）所頒佈的詔書，展現出國君追求治道的決心：

門下：天生五材，武可以底寧禍亂；君有一德，恩所以輯睦兆民。爰自眷命於天，膺圖開國，繄朕寡昧，勉徇樂推，式造先邦，務求治道。<sup>5</sup>

上述的詔書雖一開始強調「武」的重要性，畢竟這是宋太祖取得政權的重要手段，從馬背上得天下，並非能從馬背上治天下，於是詔書話鋒接著一轉，指出君王的重要德行在於照顧天下萬民，所以建國的要務挑明指出在「治道」的追求。這類對於「治道」追求的詔書，在太祖朝時常可見，如在建隆三年（962）所下的詔書，鼓勵臣下勇於指陳時政闕失，以求有補於治道：

應在朝文班朝臣及翰林學士等：朕自應運開基，推誠待物，顧干戈之漸偃，欲華夏之

---

斥佛老」一方面仍沿韓愈的方向推進，但在『匡救政俗之弊害』卻比韓愈積極的多。」參氏著：《朱熹的歷史世界（上冊）》，頁 68。余氏已指出這項運動不僅在文學面向的推動而已，所以筆者採用劉復生在《北宋中期儒學復興運動》一書中的提法，改以儒學復興運動來描述當時的學術狀態，參見氏著：《北宋中期儒學復興運動》（臺北：文津出版社，1991 年），頁 13-21。

<sup>5</sup> [宋]趙匡胤（927-976）：〈平澤潞德音〉，《宋太祖文集》，四川大學古籍研究所編：《全宋文》（上海：上海辭書出版社與合肥：安徽教育出版社，2006 年），冊 1，卷 1，頁 9-10。案：以下收入《全宋文》之書，皆四川大學古籍研究所編，不再另行注出，僅交代冊數、卷數和頁數。

永安，渴聽讜言，庶臻治道。今後每遇內殿起居，依舊例次第差官轉對，並需指陳時政闕失，明舉朝廷急務。……凡關利病，得以極言，無以逆鱗為懼。<sup>6</sup>

這段引文展現出宋太祖對於求治的決心，並期許臣子要有敢犯顏直諫的勇氣，同時也提供配套措施，使得君臣能有更好的溝通，如此方能改變臣子總揣摩上意的作法，使其盡心盡力於生民利病，而有補於治道。另在其他文獻中也提到宋太祖對獎勵臣子直諫煞費苦心，在宋人筆記舊題為陸游所作的《避暑漫抄》，同樣記載宋太祖有不殺「士大夫」及上書言事之人一事：

藝祖受命之三年，密鑄一碑立於太廟寢殿之夾室，謂之誓碑，用銷金黃幔蔽之，門鑰封閉甚嚴。因敕有司，自後時享及天子即位，謁廟禮畢，奏請恭讀誓詞。……誓詞三行，一云：「柴氏子孫，有罪不得加刑……。」一云：「不得殺士大夫及上書言事人。」一云：「子孫有渝此誓者，天必殛之。」<sup>7</sup>

此處記載被《宋史》卷 379〈曹勛傳〉所沿用<sup>8</sup>，甚至以立下誓碑，表達對此事的看重，張蔭麟考證此條記載是有一定的根據。<sup>9</sup>筆者所關注在此誓言的背後，延續出宋太祖對治道的追求，看重大臣與「士大夫」，因宋代重文的政策，使得大臣不少出自「士大夫」階層，由此延伸出官方優禮「士大夫」的措施，從此以下後人論述宋朝家法有此「不殺大臣及言事官」的說法，基於官方此種態度，對宋朝士大夫階層的蓬勃發展是有舉足輕重的影響力。<sup>10</sup>同時基於治道的追求，宋太祖整頓當時社會風氣的舉措，亦可視為治道的具體行政命令，如：建隆三年的〈及第舉人不得謝恩于舉官詔〉<sup>11</sup>與〈禁火葬詔〉<sup>12</sup>，前者是針對士大夫階層，欲矯正

<sup>6</sup> 趙匡胤：〈令在朝文班朝臣翰林學士等指陳時政闕失詔〉，《宋太祖文集》，《全宋文》，冊 1，卷 2，頁 25。

<sup>7</sup> 〔宋〕陸游：《避暑漫抄》，收入商務印書館編：《叢書集成簡編》（臺北：臺灣商務印書館，1966 年），冊 726，頁 6。

<sup>8</sup> 脫脫等撰：《宋史》，冊 33，卷 379，頁 11700。

<sup>9</sup> 張蔭麟（1905-1942）：〈宋太祖誓碑及政事堂刻石考〉，《張蔭麟文集》（臺北：中華叢書委員會，1956 年），頁 106-108。

<sup>10</sup> 宋朝家法有不殺大臣及言事者，參〔清〕顧炎武（1613-1682）：〈宋朝家法〉，〔清〕黃汝成（1799-1837）集釋：《日知錄集釋》（《四庫備要》本，臺北：臺灣商務印書館，1966 年），冊 2，卷 15，頁 33a。論述此家法的歷史現象與士階層的興起則可參余英時：《朱熹的歷史世界（上冊）》，頁 277-280。

<sup>11</sup> 趙匡胤：《宋太祖文集》，《全宋文》，冊 1，卷 2，頁 32。

<sup>12</sup> 趙匡胤：《宋太祖文集》，《全宋文》，冊 1，卷 2，頁 27。

唐代士人科舉制度的不良風氣，後者主要是針對當時盛行「夷俗」火葬的風氣，其流風所及不僅只侷限於士階層，兩者皆被視為不良流俗，故同被宋太祖所摒斥。

追求治道的目標下，太祖拱出傳統儒家人文化成的觀念，作為「治道」的礎石。建隆四年（963）〈令宰臣參定禮儀詔〉<sup>13</sup>，是延續後周世宗以禮樂求治的文化政策。<sup>14</sup>爾後開寶五年（972）〈禁尼與僧司統攝詔〉<sup>15</sup>與〈禁寄謁道士詔〉<sup>16</sup>，及開寶八年（975）〈禁灌頂道場水陸齋會夜集士女詔〉<sup>17</sup>，也是在儒家三綱禮教男女有別的觀念主導，對於釋、道兩教所作種種的限制。可見宋太祖借用儒家的人倫觀念，以此對當時興盛的二教作出規範，但其本人並非排斥兩教，只是表明「宗教」也不能輕易違背儒家的倫理教化觀念，同時亦是追求治道的落實。

建隆二年（961）的〈赦見詔〉已提及「顧涉道以猶淺，念致理之惟艱」<sup>18</sup>，在乾德四年（966）〈置三司推官詔〉：「夫致理之本，責實為先，所宜上下同功，中外協力。」<sup>19</sup>兩詔書合觀與語境推敲，太祖朝追求的「道」與「理」的概念，其目的皆為「求治」之功，所以宋太祖鼓勵武官多讀書以求治之道<sup>20</sup>，後世亦傳聞宰相趙普（922-992）有「半部《論語》治天下」之說，其說雖在洪業（1893-1980）考證下，指出決非趙普親口之言，但洪業也承認至少此說在南宋已出現。<sup>21</sup>引起筆者所深思處，為何趙普會與《論語》治道之精神搭上線？這應與太祖朝的風氣緊密關連，如此一觀，即可渙然冰釋。這也表現在《宋史·文苑傳序》中提到「藝祖革命，首用文吏而奪武臣之權，宋之尚文，端本乎此」<sup>22</sup>，這個「文」與前所引建隆元年之詔令合觀，其所認知的是「武」是以平亂，「文」是求治道的可成。援此以求，方能明瞭宋代「右文求治」的理念為其一貫的國策。此「文」的內涵，正如包弼德（Peter K. Bol）

<sup>13</sup> 趙匡胤：《宋太祖文集》，《全宋文》，冊1，卷2，頁46。

<sup>14</sup> 後周世宗「興禮樂」的討論，參饒宗頤：〈宋學的淵源——後周復古與宋初學術〉，《中國宗教思想史新頁》（北京：北京大學出版社，2000年），頁37-38。

<sup>15</sup> 趙匡胤：《宋太祖文集》，《全宋文》，冊1，卷6，頁149。

<sup>16</sup> 趙匡胤：《宋太祖文集》，《全宋文》，冊1，卷6，頁152。

<sup>17</sup> 趙匡胤：《宋太祖文集》，《全宋文》，冊1，卷8，頁176。

<sup>18</sup> 趙匡胤：《宋太祖文集》，《全宋文》，冊1，卷1，頁18。

<sup>19</sup> 趙匡胤：《宋太祖文集》，《全宋文》，冊1，卷4，頁88。

<sup>20</sup> 〔宋〕李燾（1115-1184）、上海師範大學古籍整理研究所、華東師範大學古籍整理研究所點校：《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，2004年），冊1，卷3，頁62。案：以下《續資治通鑑長編》皆以此本為據，點校單位過於繁瑣，故在詳列，僅注出作者李燾。

<sup>21</sup> 洪業：〈半部論語治天下辨〉，《洪業論學集》（臺北：明文書局，1982年），頁405-426。

<sup>22</sup> 脫脫等撰：《宋史》，冊39，卷198，頁12997。

所引申「斯文」之涵義「諸如寫作傳統、統治和行為方面適宜的方式和傳統」<sup>23</sup>，但亦要注意宋太祖雖對儒家治道的精神有所汲取，對佛、道兩教雖有約束，但兩教只要在符合治道的前提下發展。<sup>24</sup>

綜觀宋太祖一朝所推動的右文求治的政策，形成宋代所獨有的文化精神，但「求治」口號的出現，則至少在後周世宗（954-959）可見端倪，這在竇儼（918-960）在顯德四年（954）所上的〈上治道事宜疏〉，即指出歷代至理，六綱為首：「明禮、崇樂、熙政、正刑、勸農、經武。」<sup>25</sup>「追求治道」是一個總結五代亂世後所開展而出的新問題，在後周世宗已有整理禮樂之舉<sup>26</sup>，爾後太祖追隨後周世宗的政策，命竇儼、聶崇義（生卒不詳，活動約在後漢乾祐到北宋太祖建隆年間 948-962）等後周遺臣整理禮典<sup>27</sup>，這舉措沿襲於後周世宗未完的文化事業，同時也呼應竇儼之前所上書的要點，這種文化連續性的現象，北宋初年才加以完成。

接續的太宗、真宗，皆有「好學重文」之名，在《宋史·文苑傳序》中提到兩帝「作其即位，彌文日增」<sup>28</sup>，尤可注意的是宋太宗，他從《老子》一書慎於兵事，體會「王者雖以武功克敵，終需以文德致治。」<sup>29</sup>此說法延續宋太祖開國的詔令，強調「文」對於治的重要。在他為帝時，蒐集很多圖書，編輯與出版大量的書籍，此行為雖有安撫南唐遺臣的目的，亦展現他對此項提法的重視，其指出「教化之本，治亂之源，苟非書籍，何以取法。」<sup>30</sup>。宋太宗將太祖求「治道」的精神，進一步的具體落實到考察文獻本身。他延續始於宋太祖的廣蒐圖書政策，並將蒐羅圖書的範圍拓展至書法與繪畫。<sup>31</sup>繼續五代開始的五經校勘和整理《說文》的文獻工作，傾國家之力編纂兩部鉅作：《太平御覽》和《太平廣記》。<sup>32</sup>他本人對於《太

<sup>23</sup> [美] 包弼德 (Peter K. Bol)、劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》（南京：江蘇人民出版社，2001 年），頁 2。

<sup>24</sup> 宋太祖乾德四年，李霽因其著作《滅邪集》被貶，參李燾：《續資治通鑑長編》，冊 4，卷 7，頁 169。此事可視為官方不允許滅佛理論的一種態度。

<sup>25</sup> [宋] 竇儼：〈上治道事宜疏〉，《竇儼文集》，《全宋文》，冊 3，卷 39，頁 2-9。

<sup>26</sup> 後周世宗「興禮樂」的措施，參饒宗頤：〈宋學的淵源——後周復古與宋初學術〉，《中國宗教思想史新頁》，頁 37-38。

<sup>27</sup> 宋初編纂禮典的經過，參饒宗頤：〈宋學的淵源——後周復古與宋初學術〉，《中國宗教思想史新頁》，頁 39-40。

<sup>28</sup> 脫脫等撰：《宋史》，冊 37，卷 198，頁 12997。

<sup>29</sup> [宋] 李攸 (?-1142)：〈聖學〉，《宋朝事實》（臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣《四庫全書》本，1983 年），冊 608，卷 3，頁 7a-8a。

<sup>30</sup> [清] 徐松 (1781-1848) 纂輯：〈崇儒 4〉，《宋會要輯輯》（北京：中華書局影印清手抄本，1977 年），頁 16b。

<sup>31</sup> 太宗時期圖書蒐集活動的細目，參包弼德 (Peter K. Bol)、劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》，頁 159。

<sup>32</sup> 太宗時期文獻編輯過程的細目，參包弼德 (Peter K. Bol)、劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》，頁 159-160。



平御覽》不僅親自讀完<sup>33</sup>，還說：「朕開卷有得，不以為勞也。凡諸故事，可資風教者悉記之」。<sup>34</sup>而李昉（925-996）等人所上的〈太平廣記表〉指出：

六籍既分，九流并起，皆得聖人之道，以盡萬物之情，足以啟迪聰明，鑒照今古。伏惟皇帝陛下，體周聖啟，德邁文思，博綜群言，不遺眾類。<sup>35</sup>

由此可見參與編纂《太平廣記》的李昉認為六經以下的九流十家學問。都具有聖人之道的一面，可供明瞭萬物的各種特質。包弼德認為宋人的文化傳統必須認識天地，並著重在人事所有的重要事情。<sup>36</sup>筆者所關注時太宗朝所反映出的「文」概念，是綜合各家說法，並非特別彰顯儒家精神，此時對聖人之道的掌握也未被儒家一家所專擅。

另一本結合眾人之力編成的《文苑英華》，則大量蒐羅諸家的文集。清學者李慈銘（1830-1895）曾說《文苑英華》所收中書、翰林制誥、表「皆以當時所尚，而宋初尤重之，多足以考證史事」；書、論、碑志「可謂考據之淵藪，冊府之鴻寶」。<sup>37</sup>姚瀛艇所編的《宋代文化史》指出此書這項特色「考訂史籍的得失，補充史傳的缺漏」<sup>38</sup>，這種現象也是一種「以文求治」的展現，以達成與治道相關文獻蒐羅的目標。南宋周必大（1126-1204）在〈文苑英華序〉中指出：「太宗皇帝……以文化成天下」<sup>39</sup>，表現出此種文化現象的目的。

太宗對「文」尊重的樣貌，是一種多元並採的態度，這也成為日後北宋皇帝的主流想法。其在〈賜秘藏詮逍遙詠等敕〉說明對於三教的觀點：

朕聞三教出興，為法不同，同歸于道。道也者，變通不居之謂也。自非識洞杳微，理

<sup>33</sup> 李燾：《續資治通鑑長編》，冊1，卷24，頁559。

<sup>34</sup> 〈太平御覽引〉，〔宋〕李昉等編：《太平御覽》（臺北：臺灣商務印書館影印《四部叢刊三編》本，1974年），頁2a。

<sup>35</sup> 李昉：〈太平廣記表〉，《李昉文集》，《全宋文》，冊4，卷47，頁148。案：對《全宋文》有些標點略作調整，除非字句斷句有誤，才會出注說明。

<sup>36</sup> 包弼德（Peter K. Bol）、劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》，頁160。

<sup>37</sup> 〔清〕李慈銘著、雲龍輯、上海書店重編：《越縕堂讀書記》（上海：上海書店，2000年），頁1193。

<sup>38</sup> 姚瀛艇編：《宋代文化史》（開封：河南大學出版社，1999年），頁88。

<sup>39</sup> 李昉編：《文苑英華·事始》（北京：中華書局影印整理本，1966年），頁2b。



窮性命，未有能宏通者也。<sup>40</sup>

從上所述，可知太宗以為「道」是一種永恆不變真理的象徵，而存於三教之中。另可注意的是，宋太宗已經注意到窮究性命之理，方能對此有所得。其他的文獻亦反映出太宗對於佛教的信任實不下於儒家的，這可從他所寫的〈御製佛賦〉中所言「天上人間，無不歸於真理。」<sup>41</sup>，知其肯定佛教就是真理的態度。〈大宋新譯三藏聖教序〉也推尊佛教的經道，謂：「經垂世而難窮，道無私而永泰」<sup>42</sup>，認為佛教義理是「義理幽玄，真空莫測」<sup>43</sup>，其說法可以「用行于五濁惡趣，拯溺于三業途中」<sup>44</sup>，有助於治道之推行。在〈御製蓮華心輪迴文偈頌序〉中，也提到宋太宗推行翻譯佛經的目的：

兼詔高僧注解，稍究根源。大振于寶鐸金文，貫穿于玄言妙旨。永作津梁，而濟沉溺；常為慧炬，以破昏迷。俾使信心，咸知朕意。<sup>45</sup>

由引文來看，這種注經的活動，一方面可以使佛經的義理彰顯，另一方面也是彰顯太宗「以文化成」的概念，並非僅侷限在三教特定的領域。在〈御製逍遙詠序〉中，對於文與治的關係和態度，則是此種觀念的明白表示：

夫詩頌歌辭，華而不實，上不足以補時政之闕失，次不足以救蒼生之弊病。假有獨擅其名，弗精於用，義同畫餅，棄不足珍。……所以姑務契理，不取于文，貽爾方來，悟夫懸解者矣。<sup>46</sup>

雖在探討道家義理所延伸出的概念，重視「文」中展現出對於治道可採的地方，由此亦知宋

<sup>40</sup> 〔宋〕趙光義（939-997）：〈賜秘藏詮逍遙詠等敕〉，《宋太宗文集》，《全宋文》，冊4，卷74，頁298。

<sup>41</sup> 趙光義：〈御製佛賦〉，《宋太宗文集》，《全宋文》，冊4，卷63，頁19。

<sup>42</sup> 趙光義：〈大宋新譯三藏聖教序〉，《宋太宗文集》，《全宋文》，冊4，卷78，頁408。

<sup>43</sup> 趙光義：〈大宋新譯三藏聖教序〉，《宋太宗文集》，《全宋文》，冊4，卷78，頁407。

<sup>44</sup> 趙光義：〈大宋新譯三藏聖教序〉，《宋太宗文集》，《全宋文》，冊4，卷78，頁408。

<sup>45</sup> 趙光義：〈御製蓮華心輪迴文偈頌序〉，《宋太宗文集》，《全宋文》，冊4，卷78，頁409。

<sup>46</sup> 趙光義：〈御製逍遙詠序〉，《宋太宗文集》，《全宋文》，冊4，卷78，頁411。

太宗所推行的各種文化活動，背後隱藏著「有補時政」的功利性出發點，這種強調治道的重要性，前承太祖開國以來的理念。對文化活動與治道的關聯性深刻的討論，則是建立在具體可表現的作為上，政策上具有多元的面貌。這在由太宗命臣下主編的藥方總集《太平聖惠方》序文，也曾提及：

朕聞聖王治世，撫念為本……上從天意，下契群情，罔憚焦勞，以從人欲，乃朕之願也。……疾由斯作，蓋自物情。……且如人安之道，經絡如泉，或馳騁性情，乖戾形體，莫知傷敗，致損壽齡。……夫醫道之難，其精勤明智之士歟！朕尊居億兆之上，常以百姓為心，念六氣之或乖，恐一物之失所，不盡生理，朕甚憫焉！所以親閱方書，俾令撰集，冀溥天之下，各保遐年，同我生民，躋于壽域。<sup>47</sup>

編成此書乃是撫念生民以合聖王之道，成書目的隱含對治道的追求，高度肯定醫道的價值，這呼應宋初「文」的概念仍是多元並採。此序略帶提及性情的看法，強調放縱於性情會造成身體的傷害，此處性情尚無深刻的義理內蘊。

嗣後的真宗，從〈冊府元龜序〉對太宗「右文」政策有整體性的回顧：

太宗皇帝始則編小說而成《廣記》，纂百氏而著《御覽》，集章句而製《文苑》，聚方書而撰《神醫》。次復刊廣疏于九經，校闕疑于三史，修古學于篆籀，總妙言于釋老，洪猷丕顯，能事畢陳。朕遵尊先志，肇振斯文，載命群儒，共司綴補。粵自正統，至于閏位，君臣善迹，邦家美政，法令寬猛，官師議論，多士名行，靡不具載，用存典型。

48

文中展現出對這項政策的認同與貫徹，同時也是希望繼承此項傳統以達振衰「斯文」的目的，編輯《冊府元龜》一書也是明顯表現出求取治道的一面，文中所想要留作後世典範的事蹟，

<sup>47</sup> 趙光義：〈太平聖惠方序〉，《宋太宗文集》，《全宋文》，冊4，卷78，頁406-407。

<sup>48</sup> 〔宋〕趙恆（968-1022）：〈冊府元龜序〉，《宋真宗文集》，《全宋文》，冊13，卷78，頁139。

幾乎都與治道息息相關。並且書中所采錄的資料，雖不及太宗時所編的《太平御覽》為廣，僅取經子而不取小說，<sup>49</sup>這可看出真宗對「治道」的典籍標準產生限縮，要求日益嚴謹，小道的小說漸漸被輕視而捨棄。以上由太祖到真宗三代的發展，奠下宋代追求「治道」的基調，使用的手段循著「因文求治」以得，這也形成北宋皇權對於治道的一貫認知。

## （二）經學政策的延續與新變

### 1、太祖延續後周禮學運動

宋太祖在位期間所推動的學術政策，不少是延續五代以來的學術工作。如建隆二年（961）四月，國子司業太常博士聶崇義上《三禮圖集注》，著作緣起是後周顯德三年（954年）時受世宗的決策<sup>50</sup>，此時世宗貶低佛學，提倡儒學，並且制禮作樂。爾後宋太祖也持續後周世宗的政策，主因是宋初儒臣多為後周舊臣，表現出禮學延續的一面。<sup>51</sup>馮曉庭因此認為太祖朝官方的經學政策特色是「極度因循舊制」。<sup>52</sup>此舉固然展現出因循前朝的態度，但其中所反映的現象，並非單純用因循舊制一筆帶過。首先必須注意的是，聶氏此書並非一本單純為經學服務的著作，而是解釋當代禮制的著作。這可以從竇儼為此書所撰的序，有明顯的闡發：

周世宗暨今皇帝恢堯、舜之典則，總夏、商之禮文，思隆大猷，崇正舊物，儀形作範，旁詔四方。常恨近代以來不能慕遠，無所釐革，溺於因循，傳積世之漸訛，為千載之絕軌，去聖遼遠，名實謬乖，朱紫混淆，鄭雅交雜，痛心疾首，求以正之。……義欲正失於得，反邪於正，潛訪同志，定其禮圖。而所學有淺深，所見有差異。作舍道側，

<sup>49</sup> 王應麟提及此書「所編君臣事跡，遂欲垂為典法，異端小說，咸所不取」。參氏著：《玉海》（臺北：華文書局影印慶元路儒刊本，1964年），卷54，頁37b。

<sup>50</sup> 根據聶崇義〈自序〉：「臣崇義先於顯德三年冬奉命差定郊廟器玉，因敢刪改。」可知這應該是周世宗主導的學術活動，見氏纂輯、丁鼎點校解說：《新定三禮圖》（北京：清華大學出版社，2006年），卷20，頁612。按：《資治通鑑長編》將此事繫於顯德四年（954）元月，根據金中樞：〈宋代的經學當代化初探——聶崇義的三禮圖學〉，《宋代的學術和制度研究（一）——宋代學術思想研究》（板橋：稻鄉出版社，2009年），頁5-8。金中樞認為應以聶氏〈自序〉的說法為準，因為其在《崇文總目》與《玉海》二書皆有一致性的記載，具有文獻學佐證的依據，但其實兩者年代記載差別甚小。

<sup>51</sup> 後周世宗貶低佛學、崇尚儒學的討論，參饒宗頤：〈宋學的淵源——後周復古與宋初學術〉，《中國宗教思想史新頁》，頁37-40。

<sup>52</sup> 《三禮圖集注》所反映太祖朝的經學政策論述，參馮曉庭：《宋初經學發展述論》（臺北：萬卷樓圖書公司，2001年），頁26-28。

三年不成。……會國朝創制彝器，迨于車服。乃究其軌量，親自規模，舉之措之，或沿或革，從理而變，惟適其本。時之學者，曉然服義。……凡舊圖之是者，則率由舊章，順考古典；否者，則當理彈射，以實裁量；通者，則惠朔用其互聞，呂望存其兩說。<sup>53</sup>

從這段引文可看出至少在後周世宗已經提出恢復夏、商禮文的志願，此想法來自於後周，不能單純視為「因循守舊」唐代經解的傳統。此序與朱熹所說：

國初人便已崇禮樂，尊經術，欲復二帝三代，已自勝如唐人，但說未透在。<sup>54</sup>

兩說有相似的地方，只是朱熹並沒注意到宋太祖這種「尊禮樂」其實早在後周世宗已開始推動。余英時認為宋人「欲復二帝三代的」的舉措，具體成熟在宋仁宗時期<sup>55</sup>，此說筆者大致能接受，宋仁宗時方成為士人間的一種社會共識，這概念的源起具有歷時性的發展階段，雖然筆者很難明確考證一定起自何人，但至少在宋太祖時期，部分士人已萌發此種概念。

其次，馮曉庭認為本書的編纂是因國家禮制儀節的需要，受到傳統儒學經世致用思想影響。<sup>56</sup>金中樞則認為從聶崇義編纂此書之舉，實已反映宋代經學的「當代化」，即「經學變古」的現象在太祖時代即已萌芽。<sup>57</sup>若根據竇儼的序文，可知宋人在整理此書時，並非只是單純的疏通其理，其中確實有如兩位學者研究所述，將經學內涵發而成為實際操作使用時，展現化「古典為今用」的追求，並且注重制度沿革的考索，從這些治學的目標來看，似乎也不能僅將此書單純視為「因循舊制」的著作。從文脈之中，「從理而變」可看出其中著重在「理」的追求，強調「順時而變」，對於禮制強調有合乎現實的一面。

聶崇義述及如何整理前人禮圖以成此書：

<sup>53</sup> 竇儼：〈新定三禮圖序〉，聶崇義纂輯、丁鼎點校解說：《新定三禮圖》，頁 1-2。

<sup>54</sup> 〔宋〕朱熹撰、〔宋〕黎靖德（生卒不詳，約活動在理宗時人 1224-1264）編：《朱子語類》（臺北：正中書局整理影印本，1962 年），卷 128，頁 1a。

<sup>55</sup> 余英時：《朱熹的歷史世界（上冊）》，頁 261。

<sup>56</sup> 馮曉庭：《宋初經學發展述論》，頁 117-118。

<sup>57</sup> 金中樞評價聶崇義的三禮圖學，參氏著：〈宋代的經學當代化初探——聶崇義的三禮圖學〉，《宋代的學術和制度研究（一）——宋代學術思想研究》，頁 3。



其或名數雖殊，制度不別，則存其名而略其制者，瑚、簋、車、輅之類是也。其名義多，而舊《圖》略振其綱而目不舉者，則就而增之，射服、喪禮之類是也。有其名而無其制者，亦略而不圖也。……凡所集注，皆周公正經，仲尼所定，康成所注，傍依疏義。事有未達，則引漢法以況之。或圖有未周，則於目錄內詳證以補其闕。又按詳近禮，周知沿革。<sup>58</sup>

由此序看來，聶氏對於注疏的態度仍是非常的看重，強調自己所作的禮圖總集前人舊圖所存的名目，透過經典、注疏考證而出，如有不足，則依照漢法以補充說明，亦可看出此時對於「注疏之學」仍是十分的重視，只是對於注疏所未詳的地方，聶崇義嘗試從漢代制度求解，從這項補充作法來看，仍是懷著「經學」以漢代為宗的態度。但這種考證的工作，不同學者難免會存有疑義之處，從張昭（893-972）與聶氏辯論「蒼璧」、「黃琮」兩個制度中展現，張昭的意見紀錄於《宋史·儒林傳》<sup>59</sup>，整理臚列如下：（1）舉證之誤，聶氏引《考工記》的說法，欲說明「蒼璧」、「黃琮」之制，但此說實用來解釋「璧羨」的形制。（2）鄭玄注《周禮·春官·大宗伯》不提「蒼璧」、「黃琮」玉器之形制，鄭玄應不會另外繪圖違經立說。並引舊圖作者之一梁正（生卒不詳，晚於阮諶）的說法，論證聶氏引阮諶（生卒不詳，晚於鄭玄）的圖有問題。（3）周公（生卒不詳，活動於西元前 1040 上下）、叔孫通（生卒不詳，大約卒於西元前 194）之後歷朝的禮制討論，都沒有再討論過璧玉的制度，聶氏說法並無根據。（4）尹拙（生卒不詳，主要活動於五代 907-960，宋初仍在）引梁代崔靈恩（生卒不詳，主要活動在梁武帝 502-549）撰《三禮義宗》一書，認為「蒼璧」、「黃琮」應為尺二寸，與《白虎通》及聶氏意見相左，但聶氏認為崔氏無周公之才位，不取其說。張昭以劉向（西元前 77-西元前 6）論〈洪範〉、王通（584-617）作《元經》認為非要有聖人之位方能有益於世，且十二為次的說法，可以從其他制度得到佐證，之後的《五禮精義》、《開元禮》、《郊祀錄》皆以

<sup>58</sup> 聶崇義：〈自序〉，丁鼎點校解說：《新定三禮圖》，卷 20，頁 612。

<sup>59</sup> 張昭議論可參脫脫等撰：《宋史·儒林傳》，冊 37，卷 431，頁 12795-12797。此處整理張昭意見有參考馮曉庭：《宋初經學發展述論》，頁 109-110。



《三禮義宗》為準。聶氏此說僅是後周田敏（生卒不詳，1023 年尙在世）時穿鑿說法<sup>60</sup>，不可為證。兩說皆有理據，筆者在此並不想對這樁公案作下判準，但聶崇義之判斷法則，林碧琴指出有獨斷的可能<sup>61</sup>，展現在對崔靈恩的說法因「無周公才位」而加以否定，表露無疑。同時也反映出制度與經學實際上可能存在的差距，對於實際執行禮儀時，僅依靠注疏有其不夠之處<sup>62</sup>，同時也留有後人詮釋經典的空間，欲得出無疑義的定論，有其困難。

## 2、對於舊疏的總結活動

自宋太祖開國以來，對於九經、《經典釋文》和《五經正義》不斷進行校勘工作。更在宋真宗咸平二年（999），下詔儒官校訂《周禮》、《儀禮》、《公羊傳》、《穀梁傳》、《孝經》、《論語》、《爾雅》七部的義疏。<sup>63</sup>其中前四經注疏因為已是完整的義疏作品，宋人只有作校勘的工作，後面的三經方有宋人的整理，但從書名來看，仍為沿襲漢、唐注疏之學的產物，舒雅（?-1009）代邢昺（932-1010）所作的〈爾雅疏敘〉，提出：「夫《爾雅》者，先儒授教之術，後進索隱之方，為經籍之樞要者也。」<sup>64</sup>對於《爾雅》此書的高度關注，仍受到注疏之學的流風影響，並且其所述：「今既奉敕校定，考案其事，必以經籍為宗；理義所詮，則以景純為主。」<sup>65</sup>從中亦反映此疏的編纂仍是依傍前賢的作品。

考察三部宋人義疏作品與前代注疏之學的關係，目前流傳於世可資完整比較者，僅存皇侃《論語集解義疏》一書。宋人所作的《論語注疏》在沿用前人架構之下，馮曉庭研究以為有兩處獨特的表現，其一為說明各篇銜接順序的意義及其內容，其二是增列各篇章旨。這兩個體例雖也是前有所承，其中也展現邢氏指導學者研讀經書的企圖，也表明官方編定典籍的用心。<sup>66</sup>筆者認為此處已微微顯露出宋學的特色，宋人自詡在經學上突破漢、唐，主要表現在

<sup>60</sup> 《宋史·儒林傳》對於田敏的經學有如此的敘述「敏雖篤於經學，亦好為穿鑿，所校九經，頗以獨見自任」，參脫脫等撰：《宋史》，冊 37，卷 431，頁 12819。

<sup>61</sup> 聶氏經說或有武斷之弊，參林碧琴：《聶崇義三禮圖研究》（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，1993 年），頁 12。

<sup>62</sup> 關於經學與實際禮儀間差距的討論，參馮曉庭：《宋初經學發展述論》，頁 110-111。

<sup>63</sup> 脫脫等撰：《宋史·儒林傳》，冊 37，卷 431，頁 12798。

<sup>64</sup> 〔宋〕舒雅：〈爾雅疏敘〉，收入〔晉〕郭璞注、〔宋〕邢昺疏：《爾雅注疏》（臺北：藝文印書館影印南昌府學刊本，2001 年），卷 1，頁 1a。

<sup>65</sup> 舒雅：〈爾雅疏敘〉，收入郭璞注、邢昺疏：《爾雅注疏》卷 1，頁 2a。

<sup>66</sup> 《論語注疏》解經形式上的獨特表現，參馮曉庭：《宋初經學發展述論》，頁 126-129。

追尋聖人之本意，從探求隱微章旨過渡到闡發經書義理，並非拘泥在單純字句的說解，則邢氏在此處的表現，可視為這種精神的展現，但邢氏之所為，可能非有意識的自覺。義理與訓詁，二者並非截然二分，並非說漢、唐的注疏之學沒有義理可言，而是在乎展現出來的最後目的，可以從是否自覺有以「義理」來作為詮解經書的依據，此處所見之邢氏，還沒有自覺到需要別出新義作注，仍是因襲傳統注疏之學，但這種嘗試對於日後宋代的學者，有很大的啟發作用。

此外，邢昺的疏解也對皇《疏》作出進一步的整理，嘗試將皇《疏》當中屬於佛老之學的部分加以剔除，儘管這項工作似乎沒有進行得很徹底。<sup>67</sup>從另外一個角度思考，北宋中葉的儒學復興運動，「排佛老」是一項重要的議題，同時源於儒學的追求，不少儒者自覺儒學應該與佛老之學劃清界限，將佛老之學視為異端，邢昺的疏解也正反映這樣的時代趨勢。

最後討論孫奭（962-1033）的《孟子音義》一書，儘管此書為單純字音與字義的說解，仍為沿襲注疏之學的作品，但表露出宋代官方學術對於《孟子》的重視。<sup>68</sup>這也是《孟子》一書從晚唐以來不斷希望「由子入經」的努力之下，至真宗時期所得到的一個重要的指標勝利。總而觀之，在宋真宗時對舊義疏的整理，大體仍可視為注疏之學的餘波，其中也展現出宋學正處在微微顯露的黎明。

## 二、「文人經說」自科舉考試發展而成的樣貌

### （一）中唐以來說經的新樣貌

要談北宋初年經學的概況，免不了需要進行溯源的工作。中唐產生的一些經學現象，對於爾後北宋經學有很深遠的影響。其中林慶彰已指出此時期的分際，為代宗大曆年間（766-779），並指出這時的經學特色，是擺脫漢、唐注疏，以己意說經，其目的在探求聖人思想本意，可稱為「回歸原典的運動」。<sup>69</sup>而造成這種運動的成因，可能與科舉政策有關，龔鵬程在〈唐朝中葉的文人經說〉的研究，指出在唐代科舉制度下，「策問」當中有一個很重要

<sup>67</sup> 《論語注疏》汰取皇《疏》佛道思想的部分，參馮曉庭：《宋初經學發展述論》，頁 135-139。

<sup>68</sup> 《孟子音義》的解經形式與在孟子學中的意義，參馮曉庭：《宋初經學發展述論》，頁 146。

<sup>69</sup> 唐代後期經學產生回歸經典的特色，參林慶彰：〈唐代後期經學的新發展〉，收入氏編：《中國經學史論文選集》（臺北：文史哲出版社，1992年），上冊，頁 670-677。

的內容，就是經義，這是一個有問有答的辯難模式，並且藉由經義的問答，亦可以測出試者是否具有「通經致用」的本事。<sup>70</sup>在這種考試影響之下，對經義自然會有更深一層的追求，並且聯繫到中唐所誕生的古文運動，活動於德宗年間（780-805）的柳冕（約 730-804）與梁肅（753-793），張躍指出兩人皆提出「文本於道」的概念<sup>71</sup>。要如何本於道，柳冕提出：

明六經之義，合先王之道，君子之儒，教之本也；明六經之《注》與六經之《疏》，小人之儒，教之末也。<sup>72</sup>

其中表達對注疏之學不滿的態度，認為六經的經義才是最重要之處，也就是道的展現。梁肅在〈補闕李君前集序〉，則是對於文本於道，有更深入的提法：

文之作，上所以發揚道德，正性命之紀。次之所以裁成典禮，原人倫之義。又所以昭顯義類，立天下之中。三代之後，其流派別，炎漢制度，以霸王道雜之，故其文亦二。賈生（西元前 200-前 168）、馬遷（約西元前 145-前 90）、劉向、班固（32-92），其文博厚，出於王風者也；枚乘（？-西元前 140）、相如（約西元前 179-前 127）、揚雄（西元前 53-18）、張衡（78-139），其文雄富，出於霸途者也。其後作者，理勝則文薄，文勝則理消，理消則言愈繁，繁斯亂矣。文薄則意愈巧，巧斯弱矣，故文本於道，失道之搏之以氣，氣不足，則飾之辭，蓋道能兼氣，氣能兼辭，辭不富，則文斯敗矣。<sup>73</sup>

梁肅的「文以明道」看法承襲唐初古文家，下開韓愈「文以載道」的提法。<sup>74</sup>從此文可見梁肅高度肯定文的價值，認為文本於道，正性命以揚道德，原人倫而成典禮，三代以後文章雜

<sup>70</sup> 唐代科舉策經所表現出經義問難的現象，參龔鵬程：〈唐朝中葉的文人經說〉，收入蔡長林主編：《隋唐五代經學國際研討會論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年），頁 69-80。

<sup>71</sup> 柳冕與梁肅具有「文本於道」的概念，參張躍：《唐代後期儒學的新趨向》（臺北：文津出版社，1993年），頁 47。

<sup>72</sup> 〔唐〕柳冕：〈與權侍郎書〉，《柳冕文集》，董誥等編、孫映達等點校：《全唐文》（太原：山西教育出版社，2002年），冊 4，卷 527，頁 3167。

<sup>73</sup> 〔唐〕梁肅：〈補闕李君前集序〉，《梁肅文集》，董誥等編、孫映達等點校：《全唐文》，冊 4，卷 518，頁 3114。

<sup>74</sup> 梁肅文道關係在唐代古文運動的地位，參張育敏：《唐代後期古文運動與經書關係之研究》（臺北：私立東吳大學中國文學研究所碩士論文，1995年），頁 98。

染霸術，造成文章有博厚、雄富兩種發展。梁肅更明白指出由道生氣而辭富，才會成爲一篇好文。文、道、辭可以打通，取決於對道的掌握，而梁氏在〈常州刺史獨孤及集後序〉提出「以《易》之精義、《詩》之雅興、《春秋》之褒貶，屬之以辭」<sup>75</sup>，高度重視以六經作爲鍛鍊辭的依據。總之，兩位古文創作者對於經義的重視，亦足以反應當時考「策問」的影響。

當然這種現象另可與當時的文人心態結合，如同金培懿對中唐「回歸原典」文化現象的解釋。藉由對韓愈（768-824）《論語筆解》的考察，提出以下的見解：

韓愈等處於這一思想轉換期的儒士們似乎認爲：藉由返回原典，或者說古人著作，則彼等便可從中發現一種隱於典籍中的「道」。亦即斯文不僅作爲一源自上古三代傳統文化的形式傳統，其同時又是儒士試圖確立新價值觀時，規範性觀念的根源。韓愈等人藉由回歸原典，除了延續傳統文化的形式傳統（斯文之維持＝經學），另一方面還必須以己心重體聖人之言（體道＝道學），以開創一中晚唐以還之動盪當代社會中，生動活潑的文化傳統。<sup>76</sup>

金先生對於這時期儒士的「經學詮釋」模式，勾勒得甚爲清楚，這種重新尋找價值根源，說穿也是逼問「經義」的核心價值，經典價值不僅被當時的士人相信，並且成爲士人改革當代社會的重要依據，亦即相信經典具有「經世致用」的可能性。這種返回原典的心態，正是呼應大曆年間（766-779）「自名其學」<sup>77</sup>的現象：

大曆時，助（724-770）、匡、質（?-806）以《春秋》、施士句（734-802）以《詩》，仲子陵、袁彝、韋彤、韋萑以《禮》，蔡廣成以《易》，強蒙以《論語》，皆自名其學。

78

<sup>75</sup> 梁肅：〈常州次史獨孤及集後序〉，《梁肅文集》，董誥等編孫映達等點校：《全唐文》，冊4，卷518，頁3113。

<sup>76</sup> 金培懿：〈解經·身份·主體性——論語筆解於中晚唐學術思想史之深層意義〉，收入蔡長林主編：《隋唐五代經學國際研討會論文集》，頁663-664。

<sup>77</sup> 自名其學下面許多學者生卒不詳，皆活動大曆年間，就不再另行標出。

<sup>78</sup> 〔宋〕歐陽脩（1007-1072）等著：《新唐書》（臺北：鼎文書局，1985年），卷200，頁5707。



《新唐書》指出此時許多學者「自名其學」，皆為從古代典籍出發，探尋各自研習的獨到心得，大多數的學者著作雖皆不傳，其中啖助、趙匡與陸淳（避唐憲宗諱，改為質）這一群人的著作，因陸淳的著作今日尚可見，根據陸淳所寫的《春秋集傳纂例》，可反映他們注解經書的態度：

啖氏曰：予所註經傳，若舊註理通，則依而書之；小有不安，則隨文改易；若理不盡者，則演而通之；理而不通者，則全削而改註。<sup>79</sup>

注解經典的目的在追求經典根本之理，他們提出可以對舊有注解加以批判，這是一種注釋方法上的突破，不再侷限於傳統的注疏傳統，但要注意他們仍重視傳統注疏的價值，並非全盤否定，不合理之處則可以揚棄。《春秋集傳纂例》另處也對此有補充說明：

考覈三傳，舍短取長，又集前賢註釋，亦以愚意裨補缺漏，商榷得失，研精宣暢，期於浹洽。尼父之志，庶幾可見。<sup>80</sup>

其目的能在於求得孔子（西元前 551-前 479）著作《春秋》的本意，不只是憑藉前人注解，而是以己意裁奪。探尋經典的本意所在，戰國時代孟子（西元前 372-前 289）已開始用「以意逆志」<sup>81</sup>的方法來詮釋經典，雖然是前有所承，重要的是他開啓在「三傳」與前代注解下，仍可透過己意以得經義正確理解的可能，推動一波勇於以己意說解經書的潮流。《新唐書·儒學傳》云：

啖助在唐，名治《春秋》，摭詘三家，不本所承，自用名學，憑私臆決，尊之曰「孔子意也」，趙、陸從而唱之，遂顯於世。嗚呼！孔子沒乃數千年，所推著果其意乎？……

<sup>79</sup> 〔唐〕陸淳：《春秋集傳纂例》，收入鍾謙鈞、馮端本輯《古經解彙函附小學彙函附十種》：（京都：中文出版社影印錢氏《經苑》本，1998年），冊3，卷1，頁2b。

<sup>80</sup> 陸淳：《春秋集傳纂例》，收入鍾謙鈞、馮端本輯《古經解彙函附小學彙函附十種》，冊3，卷1，頁2b。

<sup>81</sup> 《孟子》「說《詩》者，不以文害辭，不以辭害志，以意逆志，是為得之。」〔漢〕趙岐（108-201）注、舊題〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》（臺北：藝文印書館影印南昌府學刊本，2001年），卷9上，頁10a。



徒令後生穿鑿詭辨，詬前人，捨成說，而自為紛紛，助所階已。<sup>82</sup>

其說是否是最得孔子聖人之意的說解，或許不無疑問？但是其思路卻對唐代初期以《五經正義》為主的注疏系統，產生鬆動，甚至出現「疑經改經」的現象。<sup>83</sup>此現象的議題涉及甚廣，根據陳恆嵩的整理，表現在五個層面：（一）懷疑經書的作者、（二）懷疑經書中記載的的史事、（三）刪改經書的文字、（四）更改經書篇章的次第、（五）增補經書篇章闕佚。<sup>84</sup>而唐人這種疑經改經的作法，反映出對經義的追求，舉唐末林慎思（844-880）所作的《續孟子》一書，《四庫全書總目提要》云「大底因孟子之言推闡以盡其義，獨不自立論，而必假借姓氏，類乎莊列之寓言」<sup>85</sup>，此書更從「續經」的角度作為出發，反映出當時學者對於經書義理追求的一面。

這種對於經書義理的追求，其實與唐代出現一群新的儒者形態有關，龔鵬程稱他們為「文儒」。這群人藉由文以通聖人仁義之道，其中李翱（774-836）〈寄從弟正辭書〉，最能表現這種觀點：

夫性與仁義者，未見其無文也。有文而能到者，吾未見其不力於仁義也。由仁義而後文者，性也。由文而後仁義者，習也。由誠明之，必相依爾。<sup>86</sup>

李翱明顯視「文」與「仁義」是有相互密切的關係，透過「性」與「習」的概念將兩者聯繫在一起，而「性與仁義」即是聖人之道重要的一環。其中所表現出來對道的概念，也與道學家的觀點不同，周敦頤所強調的「文以載道」，跟李翱所談的「文能行道」存有一些落差，這

<sup>82</sup> 歐陽脩等著：《新唐書》，卷 200，頁 5708。

<sup>83</sup> 關於唐人疑經改經的現象，林慶彰：〈唐代後期經學的新發展〉首發其端，收入氏編：《中國經學史論文選集》（臺北：文史哲出版社，1992 年），上冊，頁 670-677。近年來，陳恆嵩：〈唐人疑經改經改述論〉在此基礎上擴衍其說，收入蔡長林主編：《隋唐五代經學國際研討會論文集》，頁 37-68。

<sup>84</sup> 唐人疑經改經的情形，參陳恆嵩：〈唐人疑經改經改述論〉，收入蔡長林主編：《隋唐五代經學國際研討會論文集》，頁 44-67。其中這五個條目皆有發生在中唐以後的例子可資佐證。

<sup>85</sup> 〔清〕永瑢（1744-1790）等編：《四庫全書總目提要》，收入《國學基本叢書四百種》（臺北：臺灣商務印書館，1968 年），卷 91，頁 1187。

<sup>86</sup> 〔唐〕李翱：〈寄從弟正辭書〉，《李文公集》，《四部叢刊初編·集部》（臺北：臺灣商務印書館影印明成化刊本，1965 年），冊 40，卷 8，頁 57。

也是這類文儒與傳統道學家文論差異的所在。<sup>87</sup>這些文儒在中唐以後中央集權相對弱勢的時代，儘管鼓吹各種思想，但當時武人仍有很強大的影響力，這些提法因為沒有宋代君王重文治的背景，而無法產生像宋代儒學復興運動深遠的成果。此外，這些文儒很多是古文寫作者，而中唐至晚唐，文風又走回到駢麗一路，對這些立基於古文創作的文儒也是一種挫折。

## （二）太祖、太宗延續中唐餘波的經學發展

北宋初年雖在太祖朝已重視「禮學」，對士大夫的風氣造成影響，但由於整個科舉制度尚且多沿五代，所以文風並沒有隨之扭轉。南宋陳亮（1143-1194）《龍川文集》對於北宋這種氣氛有所描述：

藝祖一興，而恢廓磊落，不事文墨，以振起天下之士氣；而科舉之文，一切聽其自為，有司以一時尺度律而取之，未嘗變其格也。<sup>88</sup>

可見推闡治道對於士大夫產生一定的影響，但對於五代以來的文風，則沒有產生改變。陳亮對五代的文風稱為「卑陋萎弱」<sup>89</sup>，頗有不以為然的態度。儘管如此，在太祖時的柳開與太宗朝的王禹偁已經開始推動「古文寫作」欲明儒道之舉，其實亦可以視為中唐文儒觀念的傳遞，並且此時的經學也很多延續中唐以來的發展。

柳開（948-1001），字仲塗，大名人（今河北大名人）。宋太祖開寶六年（973）登進士第，但其實這次幸賴特殊事件和盧多遜的推薦才使得柳開中第，在葉夢得（1077-1148）《石林燕語》中有詳細的記載：

國朝取士，猶用唐故事，禮部放榜，柳開少學古文，有盛名，而不工為詞賦，累舉不第。開寶六年，李文正昉知舉，被黜下第，徐士廉擊鼓自列，詔盧多遜（934-985）即

<sup>87</sup> 唐代文儒所展現的重義理與聖人之道的關係，參龔鵬程：〈唐朝中葉的文人經說〉，收入蔡長林主編：《隋唐五代經學國際研討會論文集》，頁 84-89。

<sup>88</sup> 〔宋〕陳亮：〈變文法〉，新文豐出版公司標點：《龍川文集附辨訛考異》（臺北：新文豐出版公司，1984年），卷 11，頁 118。

<sup>89</sup> 陳亮：〈變文法〉，新文豐出版公司標點：《龍川文集附辨訛考異》，卷 11，頁 118。

講武殿覆試，於是再取宋準（938-989）而下二十六人，……然時開復不遇。多遜為言：「開，英雄之士，不工篆刻，故考較不及。」太祖即召開，大悅，遂特賜及第。<sup>90</sup>

可見柳開是當時一個不同於流俗的學者，尤其是對於古文寫作的興趣。因此，其經學態度與中唐時風相近，其經學著作《補亡篇》九十篇，此種概念可溯源自隋代大儒王通續經的著作，即在補充經典不足之處，但其實在中唐也有這類的著作，如前所引林慎思的《續孟子》。柳開在〈補亡先生傳〉自敘他的寫作方法：

凡傳有義者，則據而作之，無之者，復已出辭義焉。……繼而辭義有俱亡不知其可者，慮人之惑，先生即皆先立論以定其是非，用質其旨要。<sup>91</sup>

反映出他並不全然否定過去的注解傳統，而在傳統不足處加以補充說明，對於義理的追求，放在最高。但是他對於辭義皆亡的部分，仍能勇敢去補經，其實這也是源自之前所述，因為重回古代典籍中所獲得的道，是他們相信可以作為終極的判斷依據，所以柳開自信能夠補全經書。這種對經義的強烈重視，其實也是沿襲自唐代文儒看法，所以他能夠跳脫傳統注疏的圈囿。他又說：

諸家傳解箋注于經者，多未窮達其義理，常曰：「吾他日終悉別為注解矣。」<sup>92</sup>

強烈表達他想替經書注解的目的。所以他在〈補亡先生傳〉也對何晏（?-249）的《論語集解》與鄭玄（127-200）的《毛詩箋》作出批判：

大以鄭氏箋《詩》為不可，曰：「吾見玄之為心，務以異其毛公也，徒欲強己一時之名，

<sup>90</sup> [宋]葉夢得著、[宋]宇文紹奕（生卒不詳，約與陸遊同時）考異、侯忠義點校：《石林燕語》（北京：中華書局，1984年），卷8，頁113。

<sup>91</sup> [宋]柳開：〈補亡先生傳〉，[宋]張景（970-1018）編：《河東先生集》，收入《四部叢刊正編》（臺北：臺灣商務印書館影印上海涵芬樓本，1979年），冊39，卷2，頁6a。

<sup>92</sup> 柳開：〈補亡先生傳〉，張景編：《河東先生集》，卷2，頁7b。

非能通先師之旨，且《詩》之立言，不執其體，幾與《易》象同奧，若玄之是《箋》，皆可削去之耳。」又以《論語集解》闕注者過半。<sup>93</sup>

他對鄭玄的箋《詩》不以爲然，這呈顯出柳開不同於孔穎達《五經正義》需要去彌縫《毛傳》與《鄭箋》兩者差異之處，這是受到啖、趙之風所及，才能不再因循漢、唐注疏的說法，而斷以己意，方能對於經典詮釋有新的說法。對《論語集解》則是所述尚不夠全面，僅是部分的篇章有注，無法完全將孔子精義發揚出來，這也難免存在著時代差異，對不同的典籍，所展現的經典詮釋理念也有所不同。<sup>94</sup>

他對「古文」的概念，並非學習古典艱澀的辭句應用，其說如下：

古文者，非在辭澀言苦，使人難讀誦之，在于古其理，高其意，隨言短長，應變作制，同古人之行事，是謂古文也。<sup>95</sup>

古文在於「古理高意」，反映古人行事之風，才是他所想要創作的「古文」。這種將文等同於古人行事的展現，其實也是繼承唐代文儒對於「文以明道」的看法。<sup>96</sup>但是特別強調古文並非讓人不懂，也是對於韓學末流寫作弊病過於艱澀而作的提醒。並且其繼承文儒的志業，將儒家的「經世致用」的觀念與「文」聯繫在一起，在〈上王學士第四書〉指出：

文籍之生于今久矣。天下有道則用而為常法，無道則存而為具物，與時偕者也。夫所以觀其德也，亦所以觀其政也。隨其代而有焉，非止於古而絕於今也。<sup>97</sup>

強調對於文籍的記載即可看出道在其中，因爲文可以反映出其德或其政，而能有所致用，即

<sup>93</sup> 柳開：〈補亡先生傳〉，張景編：《河東先生集》，卷 2，頁 7b。

<sup>94</sup> 柳開經學的特色，有些觀點參考自馮曉庭：《宋初經學發展述論》，頁 147-160。

<sup>95</sup> 柳開：〈應責〉，張景編：《河東先生集》，卷 1，頁 12a。

<sup>96</sup> 柳開古文提倡「文以明道」或「文以得道」，參金中樞：〈宋代古文運動之發展研究〉，《宋代的學術和制度研究（一）——宋代學術思想研究》，頁 195-198。

<sup>97</sup> 柳開：〈上王學士第四書〉，《河東先生集》，卷 5，頁 8a。

使處在現今也有可行之處，可見文有助於治道，亦是回應太祖與太宗朝對治道追求的渴望。

王禹偁（954-1001）也是北宋初年倡導古文寫作的人物，繼承唐代古文家韓愈所提倡的「文以明道」理念，他勉勵張扶（生卒不詳，王禹偁同時人）的書信：

（張扶）其文不背經旨，甚可嘉也。姑能遠師六經，近師吏部，使句之易道，義之易曉。<sup>98</sup>

此處稱讚張扶的文章，不背經旨，再以六經、韓愈為榜樣，讓文章能夠達到文與道義相合的地步。另外，王禹偁也認為六經之文並非皆是艱深困難，〈再答張扶書〉有更進一步的說明：

予又謂六經之文，語艱而義奧者十二三，易道而易曉者十七八，其艱奧者，非故為之，語當然矣。<sup>99</sup>

由上述引文可知，文儒藉由經典的權威性，強調古文寫作的特色與經典是有一致性，其實也可看成文與道具有一致性的觀念。其主張古文寫作容易被理解，是為了矯正韓學末流愛用難字的弊病，這與柳開提倡古文具有一致性。另外，王禹偁所提出的「文不背經旨」的口號，其實這正是中唐文儒追求文與道一致的表現。古文家利用議題引導議論的寫作，藉由經義問難的形式，得出「經旨」，也可說是經書核心——「義理」所在。現今的王氏著作中，仍保存五篇與經學討論相關的著作，馮曉庭指出王氏這幾篇著作展現與傳統注疏之學的不同解釋的態度<sup>100</sup>，筆者認為這正是中唐以來「回歸原典運動」下的產物。為了理解經書的義理，唯有撥開漢、唐注疏的影響，以己意裁斷，方能有所得。王氏所反映出來的學術特徵，正是中唐文儒在北宋初年被士大夫接受所表現出的學術樣態。金中樞研究北宋初期的儒者，認為他們

<sup>98</sup> [宋]王禹偁：〈答張扶書〉，《小畜集》，收入《四部叢刊正編》，（臺北：臺灣商務印書館影印上海涵芬樓本，1979年），冊39，卷18，頁12b。

<sup>99</sup> 王禹偁：〈再答張扶書〉，《小畜集》，卷18，頁13b。

<sup>100</sup> 王禹偁對注疏之學的看法，參馮曉庭：《宋初經學發展述論》，頁176。



一致的特色是撥棄傳注，注重「經義」的追求<sup>101</sup>。造成這種現象，自然不可忽視中唐文儒的積累之功。但要注意這次運動仍然沒有成功，真宗咸平三年（1000），張知白（?-1028）上疏，請以古文取士：

臣聞聖人之居守文之運者，將欲清化源，在乎正儒術。古之學者，簡而有限，其道粹而有益。今之學者，其書無涯，其道非一，是故學彌多，性彌亂。……若使明行制令，大立程式，每至命題考試，不必使出於典籍之外，參以正史；至於諸子之書，必須輔以經，合於道者取之，過此並斥而不用。然後先策論，後詩賦，則治道之大體，捨聲病之小疵。<sup>102</sup>

其說法也是與中唐文人的概念相合。但此疏已經出現「道不一」的現象，真宗覽畢，也只稱善，並未做出制度的改革，也使得文風走向「西崑之風」。

### （三）反西崑時文取士到與學統並立的儒學復興運動

真宗時期，楊億（974-1020）主導文壇，提倡西崑體寫作，一時文章具被此種風氣所影響。穆脩（979-1032）對此種風氣深感不滿，說：

古道息絕，不行於時已久。今士子習尚淺近，非聲句聲偶之辭不置耳目，浮軌濫轍，相跡以奔，靡有異途。其間獨敢以古文語者，則與語怪者同也。<sup>103</sup>

穆脩將古文與古道並舉，文中對於真宗時文壇有所批評，這也是古文運動後來的一個特徵，強調文與道的結合。但穆脩重視的是詩文創作，另外一個同調之人尹洙（1001-1047），韓琦（1008-1075）在〈故崇信軍節度副使檢校尚書工部員外郎尹公墓表〉一文指出：

<sup>101</sup> 參金中樞：〈宋代的經學當代化初探續（上）——王昭素、柳仲塗、胡周父，（附）黃敏求等的經學〉，《宋代的學術和制度研究（一）——宋代學術思想研究》，頁41。

<sup>102</sup> 李燾：《續資治通鑑長編》，冊2，卷53，頁1168-1169。

<sup>103</sup> 〔宋〕穆脩：〈答喬適書〉，《穆參軍集》（臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣《四庫全書》本，1983年），冊1087，卷上，頁1b。

天聖（1023-1030）初，公獨與穆參軍伯長矯時所尚，力以古文為主，次得歐陽永叔以雄詞鼓動之。於是後學大悟，文風一變，使我宋文章，將踰唐、漢而追三代者，公之功勞為最多。<sup>104</sup>

從此墓表可以看出穆脩和尹洙對於古文運動興起的前導之功，知此方能明瞭石介（1005-1045）的〈怪說〉為何強力攻擊「佛、老與西崑體」，因為這是繼承中唐以來文儒的概念，古文與儒學是有其密切的關係。但真正扭轉當時的文風，則是范仲淹與歐陽脩的出現。首先，天聖三年（1025）范仲淹（989-1052）上書改革，其中文風亦是改革的要項之一：

因之文章應於風化，風化厚薄見乎文章。是故觀虞、夏之書，足以明帝王之道；覽南朝之文，足以知衰靡之化。……可敦諭詞臣，興復古道，更延博雅之士，布於臺閣，以救斯文之薄而厚風化也。<sup>105</sup>

其中以傳統儒家的要求，來改革當時的文章，也是沿襲一貫的說法，將古文與古道連結。此文雖是鼓勵改革，卻是用救「斯文」以厚「風化」，也暗合宋代開國初期「右文求治」的一貫立場，所以在天聖七年（1029），仁宗下詔斥去無益治道的浮誇靡漫的文章<sup>106</sup>，此時也算是得到朝廷的聲援，使得古文運動聲勢大振。其後的歐陽脩同樣是以「道」來論述古文，〈與張秀才第二書〉云：

君子之於學，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，

<sup>104</sup> [宋]韓琦：〈故崇信軍節度副使檢校尚書工部員外郎尹公墓表〉，《韓琦文集》，《全宋文》，冊40，卷856，頁80。

<sup>105</sup> [宋]范仲淹：〈奏上時務書〉，范能濬編、薛正興點校：《范仲淹全集》（南京：鳳凰出版社，2004年），卷9，頁172-173。

<sup>106</sup> 參李燾：《續資治通鑑長編》，冊5，卷108，頁2512。

則六經所載，至今而取信者是矣。<sup>107</sup>

將古道推舉出來，作為自身修養、治理政事和文章著述都是實踐表現，如此方為後人所傳。其中高度肯定文的價值，也強調經世濟民的一面。而在這種追逐古道之風的興起下，其原先所欲推動的古文也帶動儒學的復興，慶曆年間（1041-1048）出現「學統並起」<sup>108</sup>的樣貌，全祖望（1705-1755）在《宋元學案》論道：

慶曆之際，學統四起。齊魯則有士建中（998-1058 後）<sup>109</sup>、劉顏夾輔泰山（孫復，992-1057）而興。浙東則有明州楊（楊適）、杜（杜醇）五子，永嘉之儒志（王開祖，約 1035-1068）、經行（丁昌期）二子，浙西則有杭之吳存仁，皆與安定（胡瑗，993-1059）湖學相應。閩中又有章望之、黃晞（999-1057）<sup>110</sup>，亦古靈（陳襄，1017-1080）一輩人也。關中之申（申顏）、侯（侯可）二子，實開橫渠（張載，1020-1077）之先。蜀有宇文止止（宇文之劭），實開范正獻公（范鎮，1007-1088）之先。<sup>111</sup>

可以看出此運動至慶曆年間，全面發展成為一股儒學復興思潮，而這運動的興起，與在上位者「右文求治」之風，造就一批新的士大夫，且因這群士大夫逐漸形成一種集體共識，配合推動古文而起的學風，終造成一個全國性的「學統四起」，而這正是王安石成長的學術基礎。

<sup>107</sup> 歐陽脩：〈與張秀才第二書〉，劉向榮編輯、李逸安點校：《歐陽脩全集》（北京：中華書局，2001 年），卷 67，頁 978。

<sup>108</sup> 慶曆年間「學統四起」的學者眾多，如果生卒不詳則不標明。

<sup>109</sup> 士建中的生卒，根據李裕民：《宋人生卒行年考》，頁 4。

<sup>110</sup> 黃晞生卒根據李裕民：《宋人生卒行年考》，頁 280-281。

<sup>111</sup> 〔清〕黃宗羲（1610-1695）原著、〔清〕全祖望補修、陳金生、梁運華點校：《宋元學案》（北京：中華書局，1986 年），卷 6，頁 251-252。

## 第二節 王安石學術的演進歷程

對於王安石學術的研究，過去往往將其著作視為一致思想的整體，以此探討王安石學術思想者甚多。近十年的研究雖關注到王安石學術思想與生平的交互影響，仍多將其視為前後兩期討論為主。楊天保《金陵王學研究——王安石早期學術思想的歷史考察（1021-1067）》提出的「王學三體」，可以作為一個分期的參考依據，其將王安石分為入京拜相前（1021-1067）的早期原生體——金陵王學、執政期間（1067-1076）的官學體——荆公新學、退出政壇（1077-1086）的晚年變體。<sup>112</sup>筆者認同楊氏分期的概念，將王安石學術思想分為三個時期，以利於討論的依據。王安石一生與政治有密不可分的關係，故改以政治仕途的分期，作為分期的依據，另外從他開始步入仕途才開始有所著述，也才容易考察其學術思想的關係，初步將其分為執政之前（1043-1067）、執政時期（1067-1076）和晚年退隱（1077-1086）。

仕宦前（1021-1067）王安石的學術可能樣貌，楊天保歸納此時的特徵：「舉業」背景下的「王學」生成史。其研究方法是利用學術交遊的路徑，來嘗試勾勒王氏此時學術的特徵。<sup>113</sup>其交遊研究用力甚勤，畢竟缺少直接證據說明。楊氏肯定舉業對於王氏學術有正面的影響，為其可信的推論，因任何一種新學術的形成，都是立基於舊學術的基礎之上，發展起來，本階段雖無王氏的直接文獻，但可以從日後王氏追憶少時的詩作〈憶昨詩示諸外弟〉：「男兒少壯不樹立，挾此窮老將安歸。……材疎命賤不自揣，欲與稷契遐相希。」<sup>114</sup>看出青年王安石的志向所在。雖此詩之繫年學者仍有歧見<sup>115</sup>，但此詩至少成於入仕前，應無疑義，可看出王安石受儒學薰陶的影響，以及期許自己能跟稷、契得聖君賞識，欲有所作為，達到經世濟民的自我期許。王安石家族為官有注重「政事」的一面<sup>116</sup>，王安石追憶其父王益（994-1039）<sup>117</sup>，

<sup>112</sup> 參楊天保：《金陵王學研究——王安石早期學術思想的歷史考察（1021-1067）》，頁41-45。

<sup>113</sup> 參楊天保：《金陵王學研究——王安石早期學術思想的歷史考察（1021-1067）》，頁136-198。

<sup>114</sup> 王安石：〈憶昨詩示諸外弟〉，〔宋〕李壁（1157?-1222）注：《王荆公詩李氏注》（台北：鼎文書局，1979年），卷20，頁4b-5a。

<sup>115</sup> 顧棟高將此詩繫於寶元元年（1038），參氏著《王荆國文公年譜》，《王安石年譜三種》，卷上，頁27。蔡上翔將此詩繫於景佑四年（1037），參氏著《王荆公年譜考略》，《王安石年譜三種》，卷1，頁228。李德身從顧氏說法，將此詩繫於寶元元年（1038），參氏著《王安石詩文繫年》（西安：陝西人民教育出版社，1987年），頁23。案：三人繫年雖稍有不同，差別並不多。

<sup>116</sup> 王氏家族為官注重「政事」的討論，參劉成國：《荆公新學研究》，頁1。另可參湯江誥：《北宋臨川王氏家族及文學考論——以王安石為中心》（北京：人民出版社，2005年），頁15-17。

<sup>117</sup> 王益的生卒年考，參湯江誥：《北宋臨川王氏家族及文學考論——以王安石為中心》，頁12-13。

提及：「蓋先君所存，嘗欲大潤澤於天下，一物枯槁，以為身羞。」<sup>118</sup>，其母（?-1063）亦出身望族，「好學強記，老而不倦。其取捨是非，有人所不能及者」<sup>119</sup>，其對於王安石日後之學，能夠自出新義，或許是受母親的影響所致。<sup>120</sup>

## 一、執政之前階段（1043-1067）：王安石學術思想的發端

慶曆元年（1042）入京應試，於慶曆二年（1043）高中進士，開始其仕宦的生涯。<sup>121</sup>所以學術思想當由此作為一種發端，為了方便討論此階段在細分為三個時期：（1）任地方官時期（1042-1054）（2）京師任官時期（1054-1063）（3）江寧講學時期（1063-1067）。

### （一）任地方官時期（1042-1054）

慶曆二年（1042）王安石仕途開始拓展。從此年到仁宗至和元年（1054），這幾年的多為地方官吏，除在慶曆六年（1046）曾在京師任大理評事，其間歷任簽書淮南節度廳判官公事、鄞縣知縣、舒州通判等地方職務。寫在慶曆二年（1042）的〈送孫正之序〉，表達自己所立的志向：

時然而然，眾人也；己然而然，君子也。己然而然，非私己也，聖人之道在焉爾。夫君子有窮苦顛跌，不肯一失詘己以從時者，不以時勝道也。故其得志於君，則變時以道，若反手然，彼其術素修而志素定也。時乎楊（楊朱，墨子後、孟子前）、墨（墨翟，約前 479-前 381），已不然者，孟軻氏而已；時乎釋老，已不然者，韓愈氏而已。如孟、韓者，可謂術素修而志素定也，惜也不得志於君，使真儒之效不得白於當世，然其於眾人也卓矣。<sup>122</sup>

<sup>118</sup> 王安石：〈答韶州張殿丞書〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷 36，頁 1231。

<sup>119</sup> 〔宋〕曾鞏（1019-1083）：〈仁壽縣太君吳氏墓誌銘〉，陳杏珍、晁濟周點校《曾鞏集》（北京：中華書局，1984年），卷 45，頁 610。

<sup>120</sup> 劉成國認為吳氏可能對於王安石以儒為主，調和百家的學術取向有所影響，參氏著《荆公新學研究》，頁 2。但這種調和思想，可能是一個時代背景因素。另外，因吳氏本身缺少文獻佐證，故筆者可保守推斷其母以自身來取捨是非，可能對於王氏勇於創新說有所影響。

<sup>121</sup> 參蔡上翔：《王安石年譜考略》，《王安石年譜三種》，卷 1，頁 230。

<sup>122</sup> 王安石：〈送孫正之序〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷 47，頁 1633-1634。



從文中可看出其對於志向堅定的高度肯定，不因爲時勢而扭轉自己的堅持，並繼承儒家的傳統精神，得志澤加於民，不得志修身現於世的出處哲學。此時也反映出王氏所心折的人物，已有孟子與韓愈，文中也反映出此時對聖人之道的體認，並非爲一己之私，其對聖人之道的認識還比較單純。慶曆二年到慶曆五年（1042-1045）人簽書淮南節度廳判官公事。慶曆五年韓琦來到揚州，成爲王安石的上司，邵伯溫（1057-1134）所著《邵氏聞見錄》有一條記載此時王安石讀書至勤：「讀書每至達旦，略假寐，日已高，急上府，多不及盥漱。」<sup>123</sup>舊題司馬光（1019-1086）的宋人筆記《涑水記聞》提及韓琦與王安石結怨經過：

魏公雖重其文學，而不以吏事許之。介甫數引古義爭公事，其言疏闊，韓公多不從。介甫秩滿去。會有上韓公書者，韓公笑而謂僚屬曰：「惜王廷評不在此，此人頗識難字。」介甫聞以爲輕己，由是怨之。<sup>124</sup>

此條雖是單純紀錄士人結仇的經過，但其中有三點可以深索：（1）王氏此時應有文名，韓琦對此也有所注意。（2）王氏好引古義爭公事，這也反映王氏對於學問著重在實際運用，亦可發現其很早就有經世之志。（3）韓琦對王安石那時的深刻印象在「頗識難字」，劉成國推論此時王氏已留心文字訓詁之學<sup>125</sup>，楊天保則對王安石一生「字學」史作一番考察，從童蒙教育到晚年學術發展，認爲是王氏學術的主脈，且重「字學」是受到少年舉業影響所致。<sup>126</sup>但楊氏所認定的「字學」實是廣義的小學<sup>127</sup>，包含文字、聲韻、訓詁、修辭與書學等，但王安石學術似乎僅對其中的「文字訓詁」有興趣，並「字學」與王安石學術的關係，還可進一步梳理。

<sup>123</sup> [宋]邵伯溫撰、李劍雄、劉德權點校：《邵氏聞見錄》（北京：中華書局，1983年），卷9，頁94。

<sup>124</sup> [宋]司馬光撰、鄧廣銘、張希清點校：《涑水見聞》（北京：中華書局，1989年）卷16，頁311。

<sup>125</sup> 劉氏說法，參氏著：《荆公新學研究》，頁8。

<sup>126</sup> 字學爲王安石學問主脈，參楊天保：《金陵王學研究——王安石早期學術思想的歷史考察（1021-1067）》，頁182-198。

<sup>127</sup> 楊氏「字學」定義，參楊天保：《金陵王學研究——王安石早期學術思想的歷史考察（1021-1067）》，頁182。

此外，作於慶曆二年（1042）的〈上田正言書一〉<sup>128</sup>，希望任諫官的田況（1003-1061）能勇於直言，起民之病，治國之疵，其中更以《孟子》的話作為立論根據：「有言責者，不得其言而去。」<sup>129</sup>此封書信不但展現出王安石對於治道的重視，也是一種以「古義」爭公事的表現。至於〈上田正言書二〉則是轉以「功名」的角度轉勸田況，成此功業，亦可看出王安石對於功名的看重。<sup>130</sup>而延伸這種對諫官的看法，王安石的〈諫官論〉則是立論與〈上田正言書一〉如出一轍，亦同樣是以《孟子》的話作為立論的依據，並且以古之道「貴治於賤」，今三公類似古時公卿大夫，而諫官類似士，但批評今制三公雖有治權，諫官不應對三公負責，而是應該守其原則，對君負責。<sup>131</sup>文中處處強調「古義」，可能是此時王安石的志趣。

慶曆六年（1046）王安石在京師，時年二十六，所撰〈與祖擇之書〉對聖人之道有更深一層的體認：

治教政令，聖人之所謂文也。書之策，引而被之天下之民，一也。聖人之於道，蓋心得之，作而為治教政令也，則有本末先後，權勢制義，而一之於極。其書之策也，則道其然而矣。……孔子、孟子書之策而善者也，皆聖人也，易地則皆然。……聖人之所謂文者，私有意焉，書之策則未也。間或忤然動於事而出於詞，以警戒其躬，若施於友朋，褊迫陋庫，非敢所謂之文也。乃者，執事欲收而教之使獻焉，雖自知名，敢自蓋邪？謹書所為書、序、原、說若干篇，因敘所聞與明志獻左右，惟賜覽觀焉。<sup>132</sup>

這段敘述可知王安石此時將「文」等同於「治教政令」，在儒家傳統的論述這並不稀奇，或可注意的是，聖人體道，由心得之，紀錄於策，可以作為治教政令之用，而孔、孟善用這些策正是兩個典範人物。而王氏此時對於文的追求，亦是如此，可看出其對於孔、孟心儀的態度，亦可以說王安石此時經世之志，也是透過文表達出來，此種說法也應該是受到當時的儒學復

<sup>128</sup> 參王安石：〈上田正言書一〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷 39，頁 1331-1332。李德身將其繫於慶曆三年（1044），參氏著《王安石詩文繫年》，頁 33。

<sup>129</sup> 趙岐注、舊題孫奭疏：《孟子注疏》，卷 4 上，頁 10a

<sup>130</sup> 參王安石：〈上田正言書二〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷 39，頁 1334。

<sup>131</sup> 參王安石：〈諫官論〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷 26，頁 961-963。

<sup>132</sup> 王安石：〈與祖擇之書〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷 40，頁 1267。

興運動的影響。另外文末所提的獻書，筆者懷疑可能是《淮南雜說》的前身，因為其獻書表示已完成的著作，只能推證此書可能完成始於此時，但日後增刪補寫亦有可能，至少可見王安石著述一途始於甚早。

慶曆七年（1047）知鄞縣，皇祐三年（1051）任舒州通判，此階段王氏可以實現少時的志向，《宋史·王安石傳》亦紀錄王氏在鄞縣的治績：「起堤堰，決陂塘，為水陸之利；貸穀與民，立息以償，俾新陳相易，邑人便之。」<sup>133</sup>高克勤整理歷任地方時期的王氏詩風，有兩大內容：揭露現實黑暗，抨擊弊政與關心國事，要求改革，這與當時慶曆年間追求變法改治的精神有關。<sup>134</sup>這也是他實踐少年志向的一種展現，此時王安石對於「以志行道」是有很高的期許，作於慶曆八年（1048）〈餘姚縣海塘記〉，雖為紀錄謝景初（1020-1084）的言語，王氏對此表達出贊同的意見：

道之闕大隱密，聖人之所獨鼓萬物以然，而皆莫知其所所以然者，蓋有所難知也。其治政教令施為之詳，凡與人共，而尤以丁寧以急者，其易知較然者也。通塗川，治田桑，為之堤防溝澮渠川以禦水旱之災；而興學校，屬其民人相與習禮樂其中，以化服之，此其萬丁寧以急，而較然易知者。<sup>135</sup>

文中所知，承認「道」具有隱密性，使學者不易知其特性，但反映在治政教令則有兩個重要且急迫要做，一是救民之政，謝景初的作為，其實與王氏在鄞縣之治績類似，另外則是興學校一事，改善人民風俗。王氏另有〈明州慈溪縣學記〉一文，亦作於鄞縣令時<sup>136</sup>，強調提倡教化之重要：

天下不可一日無政教，故學不可一日而亡於天下。……於此養天下智仁聖義忠和之士，

<sup>133</sup> 脫脫等撰：《宋史·王安石傳》，冊 30，卷 327，頁 10541。

<sup>134</sup> 王氏歷任地方時所展現的文章特色，參高克勤：〈論王安石的詩文分期〉，《王安石與北宋文學研究》，頁 11-13。

<sup>135</sup> 王安石：〈餘姚縣海塘記〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷 45，頁 1580。

<sup>136</sup> 此文諸家大多繫為鄞縣令之時，顧棟高將此記繫為慶曆七年（1047），參氏著：《王荆國文公年譜》，收入《王安石年譜三種》，卷上，頁 37。李德身繫為皇祐元年（1049），氏著《王安石詩文繫年》，頁 60。李之亮繫為慶曆八年（1048），參氏著：《王荆公文集箋注》，卷 46，頁 1592。

以至一偏之伎，一曲之學，無所不養。而有取士大夫之材行完潔，而其施設已當試於位而去者，以為之師。……則士朝夕所見聞，無非所以治天下國家之道。其服習必於仁義，而所學必皆書其材。……夫吏者，無變古今之法，而不失古之實，此有道者之所能也。……吾固信其教化之次行，而風俗之成也。<sup>137</sup>

文中強調政教與學術密不可分，同時強調如何運用學術來養士，這對後來變法很重太學教育也有所牽連。但其中可以注意到的，王氏對於學術的看法是多元的意見，這可能與其對「道」的觀念複雜有關。另外，對於「吏」的看法，能在不失「古道」之下，結合現行制度推行，需要有道的人，才能完成，此時尚沒有提出明確變法的概念，仍在醞釀之中。

王安石對道的觀念複雜，此時他已與佛教僧徒有所來往，並且明確撰文對於佛教僧人有肯定之處。<sup>138</sup>因僧人懷璉（生卒不詳，活動在仁宗 1022-1063）而作的〈漣水軍淳化院經藏記〉，應是在鄆縣與僧人交遊所寫<sup>139</sup>，文中明顯表露出對於「道」的多元看法：

道之不一久矣，人善其所見，以為教於天下，而傳之後世。後世學者或循乎身之所然，或誘乎世之所趨，或得乎心中所好，於是聖人之大體，分裂而為八九。博聞該見有志之士，補苴調劑，冀以就完而力不足，又無可為之地，故終不得。蓋有見於無思無為，退藏於密，寂然不動者，中國之老、莊，西域之佛也。既以此為教於下而傳後世，故為其徒者，多寬平而不忤，質靜而無求，不忤似仁，無求似義。當士之夸漫盜奪，有己而無物者多於世，則超然高蹈，其為有似乎吾之仁義者，豈非所謂賢於彼而可與言者邪？<sup>140</sup>

王氏此處對於道的提法，認為後世學者很難窺見道之全貌，就文中所言，王安石認同老、莊

<sup>137</sup> 王安石：〈明州慈溪縣學記〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷 46，頁 1590-1592。

<sup>138</sup> 王安石：〈揚州龍興十方講院記〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷 46，頁 1595。

<sup>139</sup> 李之亮繫於慶曆中為淮南節度判官所作，參氏著：《王荆公文集箋注》，卷 46，頁 1603。但根據內文提及「因瑞新以求予記其歲時，予辭而不許者也」，再考王氏自作〈鄆縣經遊記〉，明確交代此文作於慶曆七年（1047），文中提到與長老瑞新（生卒不詳，活動在仁宗 1022-1063）相遊，所以筆者推敲此文應成於鄆縣與長老瑞新交遊時，而不從李之亮的說法。

<sup>140</sup> 王安石：〈漣水軍淳化院經藏記〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷 46，頁 1602-1603。



與佛教皆是「道」的一個部分，見到「道」具有退藏於密寂然不動的一面，並且文中對於僧徒也有正面肯定，反而對當時的士大夫作出批判，認為粗率的批判僧徒為邪是不對的。與此類似的見解，在〈答曾子固書〉中亦可以見到：

某啟：久以疾病不為問，豈勝嚮往！前書疑子固於讀經有所不暇，故語及之。連得書，疑所謂經者，佛經也，而教之以佛經之亂俗。某但言讀經，則何以別於中國聖人之經？子固讀吾書每如此，亦某所以疑子固於讀經有所不暇也。然世之不見全經久矣，讀經而已，則不足以知經。顧某自百家諸子之說，至於《難經》、《素問》、《本草》、諸小說無所不讀，農夫、女工無所不問，然後於經為能知其大體而無疑。蓋後世學者，與先王之時異矣，不如是不足以盡聖人故也。揚雄雖為不好非聖人之書，然於墨、晏、鄒、莊、申、韓，亦何所不讀？彼致其知而後讀，以有所去取，異學不能亂也。惟其不能亂，故能有所去取，故能有所去取者，所以明吾道而已。子固視吾所知為，尚可以異學亂之者乎？非知我也。方今亂俗不在於佛，乃在於學士大夫沉沒利欲，以言相尚，不知自治而已。<sup>141</sup>

此對曾鞏的回文，可看出王安石對於經典的概念，與傳統儒家並不完全吻合。要明瞭經書的豐富內涵，廣泛閱覽各式書籍，是一個必要的過程，不僅止於傳統儒家的書籍，連非儒家體系「諸子」的學問也要研究，甚而連醫書、小說也要加以博覽。經典的學問僅從書本去求解，那是得不到正解的，向農人或女工請益，也會另有所得。由這段引文可以發現王安石的學問是一個外擴性很大的學問，認為道是無處不在。但王安石在此文也流露出自己很高的自信，他相信真理越辯越明，即使是被視為異端之學的學問，楊、墨的著作，閱讀其書也能加深自己對於道的體會。文末亦指出對當代風俗不好，士大夫本身的操守要負起最大的責任，而非將此責任推給佛教中人。這見解亦與之前引文的一些論述吻合，李之亮將此文繫於慶曆中在淮南節度判官所作<sup>142</sup>，但若根據引文曾提到，久以疾病不為問，顧棟高在《王荆國文公年譜》

<sup>141</sup> 王安石：〈答曾子固書〉，李之亮：《王荆公文集箋注》，卷 36，頁 1264。

<sup>142</sup> 參王安石：〈答曾子固書〉，李之亮：《王荆公文集箋注》，卷 36，頁 1265。



已指出在慶曆六年（1046），根據〈馬漢臣墓志〉，此時與馬漢臣（?-1046）入京待進士舉，馬氏六月病逝，王氏亦得病，慶曆七年（1046）即調到鄞縣。<sup>143</sup>則此文或改繫於慶曆七年知鄞縣以後，可能更符合實情。王安石此時在地方任職，劉成國指出其大多與南方學者論學，而這些學者帶有南方的地域色彩。<sup>144</sup>這些都可能對於嗣後王安石的學術產生影響。

## （二）京師任官時期（1054-1063）

從至和元年（1054）始入京為官至嘉祐八年（1063）母喪離京，此段時期大多在京師任官，除嘉祐二年（1057）出知常州、嘉祐三年（1058）調為江東提刑。高克勤指出此時期王氏所作詩歌，佔其全部可考的詩作三分之一，此時詩文突出的內容。在「縱觀古今，討論學術」，所以此時他寫作不少詠史詩和學術論文。<sup>145</sup>其中在嘉祐二年（1057年）出知常州，王氏想開運河，因遭秋季的大雨造而成參與的百姓傷亡，使他招致很大的批評，作於此時的〈與劉原父書〉正好反映這種現象：

河役之罷，以轉運賦功本狹，與雨淫不止，督役者以病告，故止耳。……今勞人費財於前，而利不遂於後，此某所以愧恨無窮也。若夫事求遂，功求成，而不量天時人力可否，此某所不能，則論某者之紛紛，豈敢怨哉？<sup>146</sup>

在此文當中，可以看出其應是以「經世濟民」為出發點，奈何天不從人願，工程遇到下雨，不得不放棄，造成勞人費財的結果，由此而出的議論，確實讓王安石頭疼。在〈與劉原父書〉寫的還較為婉轉，說自己不敢怨，但是在寫給好友的書信〈答王深甫書二〉，同樣提到與此事件的「流俗」意見不合，卻表現出欲「一道德」的感慨：

自江東日得毀於流俗之士，顧吾心未嘗為之變。則吾之所存，固無以媚斯世，而不能

<sup>143</sup> 參顧棟高：《王荆國文公年譜》，《王安石年譜三種》，卷上，頁 36。

<sup>144</sup> 關於王氏入京前的學術論交有南方之學的傾向，參劉成國：《荆公新學研究》，頁 20-21。

<sup>145</sup> 參高克勤：〈論王安石的詩文分期〉，《王安石與北宋文學研究》，頁 16-17。

<sup>146</sup> 王安石：〈與劉原父書〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷 37，頁 1282。

合乎流俗也，及吾朋友亦以為言，然後怵然自疑，且有自悔之心。徐自反念，古者一道德而同天下之俗，士之有為於世者，人無異論。今家異道，人殊德，又以愛憎喜怒變事實而傳之，則吾友庸詎非得於人之異論，變事實之傳，而後疑我之言乎？<sup>147</sup>

此文與上封回信對看，雖有所後悔，但很明顯王安石對於自己的行事仍然是很有自信的，他反思自己的心志並沒有改變，所以他面對這種「流俗」意見，表露出深惡痛決，因為這些流俗意見往往改變事實，所以他覺得要改變流俗，只好「一道德而同風俗」，惟有這樣，方能有為於世。由此可以發現，早年對於各種學問兼容並蓄，但是在政策的推行受到挫折後，王氏也改變以往的態度，想要藉由「一道德」達到消弭異論的目標。而這也非僅見於一處書信，在〈與丁元珍書〉一文<sup>148</sup>，亦表達出這種以「一道德」消弭異論的目標，也可以看出此事件對於王安石影響至為重大。

嘉祐二年到四年（1057-1059）由常州轉任江東提刑，此時所寫〈答姚辟書〉<sup>149</sup>，則對章句名數之學，提出了批評：

今冠衣而名而士者，用千萬計。蹈道者有焉，蹈利者有焉。蹈利者則否，蹈道者則未離章絕句，解名釋數，遽然自以聖人之術殫此者有焉。夫聖人之術，修其身，治天下國家，在於安危治亂，不在章句名數焉而已。而曰聖人之術殫此，妄也。雖然，離章絕句，解名釋數，遽然自以聖人之術殫此者，皆守經而不苟世者也。守經而不苟世，其於道也幾，其去蹈利者，則緬然矣。<sup>150</sup>

王安石提出自己對於當時士大夫的見解，有一批士大夫只是以自己的利祿為出發點，但另外一批士大夫則有追求「道」的理想。追求「道」之目的，則在學聖人之術，但現在追求「道」

<sup>147</sup> 王安石：〈答王深甫書二〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷 35，頁 1224。

<sup>148</sup> 參王安石：〈與丁元珍書〉，李之亮：《王荆公文集箋注》，卷 38，頁 1313-1314。

<sup>149</sup> 參王安石：〈答姚辟書〉，李之亮：《王荆公文集箋注》，卷 38，頁 1323。案：李之亮繫於江東提刑任上，但卻繫於嘉祐五年（1060 年），筆者根據蔡上翔《王荆公年譜考略》訂江東提刑任上應是嘉祐二年到四年（1057-1059），《王安石年譜三種》，卷 5-7，頁 290-335。

<sup>150</sup> 王安石：〈答姚辟書〉，李之亮：《王荆公文集箋注》，卷 38，頁 1323。

的士大夫，會以為「章句名數」之學就是聖人之術，卻忽略聖人之術是修身治國，方是其核心所在，文中更是提出「安危治亂」方是聖人之術的核心所在，這也是王安石這一生都希望能達到經世濟民的理念，故以此作為對姚辟的勉勵，希望他能追求「安危治亂」的聖人之術。

嘉祐四年（1059），王安石的學友王逢源去世，王安石在〈王逢源墓志銘〉寫下其對於自己身為士大夫的責任與期許：

嗚呼！道之不明邪，豈特教之不至也，士亦有罪焉。……士誠有常心以操聖人之說而力行之，則道雖不明乎天下，必明乎己；道雖不行於天下，必行於妻子。內有以明於己，外有以明於妻子，則其言行必不孤立於天下矣。此孔子、孟子、伯夷、柳下惠、揚雄之徒所以有功於世也。<sup>151</sup>

此文點出土大夫所應具有的責任，在於如何讓「道」能夠推行至天下，達到教化萬民的目的，並且對於道的堅持，這是士大夫所需擔當的職責。如果「道」無法達到治天下的目的，那也要在個人展現，透過個人修身處事能彰顯出道的價值，並影響擴及自己的妻子，在自己的家庭之中，貫徹道的實踐，如此方能達到言行的一致，而能讓「道」彰顯出來，讓天下人有追尋的可能。王安石在文末也提出五位君子作為自己模仿學習的對象，其中人物與少時崇尚孟、韓之心，稍有不同，反映出王安石由早期的「由文踐道」，到現在則是強調「言行踐道」的不同，對於實踐面有更深一層的體會。

王安石在此時上書仁宗皇帝<sup>152</sup>，是出自於身為士大夫的責任，貫徹自己所說的踐道之行，〈上仁宗皇帝言事書〉首先明白指出今法不合聖人之政：

方今之法度，多不合乎先王之政也。……夫以今之世，去先王之世遠，所遭之變，所遇之勢不一，而欲一二修先王之政，雖甚愚者，猶知其難也。然臣以謂今之失，患在

<sup>151</sup> 王安石：〈王逢源墓志銘〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷 60，頁 2053。

<sup>152</sup> 〈上仁宗皇帝言事書〉，蔡上翔繫於嘉祐三年（1058），參氏著：《王荆公年譜考略》，《王安石年譜三種》，卷 6，頁 297。李德身繫於嘉祐四年（1059），參氏著：《王安石詩文繫年》，頁 126-127。

不法先王之政者，以謂當法其意而已。……法其意，則吾所謂改易更革，不至乎傾駭天下之耳目，聳天下之口，而固已合乎先王之政矣。<sup>153</sup>

在此王氏明白指出當時北宋的法度，是不合先王之政，所以需要有所改革。改革需要考量時勢變化，並非照搬先王之法度，而是如何明瞭先王之政背後的用心，也就是明瞭先王之政的意義所在，所謂的改革就是在掌握這項意義上執行，如此方能使改革不會招致天下人過多的批評。王安石早年將先王之文等同於治教政令，如此看來，「法其意」的內涵，就在這些典籍之內。王安石日後完成的《三經新義》，應也有闡發先王之意，以合於今世之用的目的。

此文接下來論述改革的困難，在於沒有人才，因為缺少教之、養之、取之、任之四個方向。在教育方面則是禮樂刑政並沒有落實到學上，學者以前所教無非「章句」，非古代教人之道，最近改「課試之文」，也是無法為國家所用。養的問題則是在宋代的「冗官」，但王安石認為財政不是大問題，只是治財無道而已。取的問題在科舉所取之人只是博通文辭，並非真懂先王之意，加上宋代「恩澤子弟」亦是不公之處。任的問題，則是宋代往往不問其才，看重是他的經歷，用人當用專精的才能，不是認為每個人都能勝任各種官職。<sup>154</sup>上面所述當時的問題，有些在王氏早期歷任地方或是先前與人的書信，都已經有所省思，這些問題的觀察，其實也是前有所承的。最後勉勵仁宗皇帝要勇於改革，不要受到流俗的影響。<sup>155</sup>此文很多意見還來都成為熙寧新政重要改革的依據。

亦作於此時的〈答吳子經書〉<sup>156</sup>，也反映王安石以「明道」重於「文辭」的轉變：

若子經欲以文辭高世，則世之名能文辭者，已無過矣。若欲以明道，則離聖人之經，皆不足以有明也。自秦漢以來儒者，惟揚雄為知言，然尚恨有所未盡。今學士大夫，往往不足以知雄，則其於聖人之經，宜其有所未盡。……又子經以為《詩》、《禮》不可以相

<sup>153</sup> 王安石：〈上仁宗皇帝言事書〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷2，頁21-22。

<sup>154</sup> 整理王安石：〈上仁宗皇帝言事書〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷2，頁25-55。

<sup>155</sup> 整理王安石：〈上仁宗皇帝言事書〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷2，頁57-62。

<sup>156</sup> 蔡上翔考證：「嘉祐五年（1060）孝宗嘗以《法語》謁歐陽公，公贈之以詩。又以《先志》貽荊公，公以書答之，亦必在嘉祐治平年間。」參氏著：《王荆公年譜考略》，《王安石年譜三種》，卷15，頁440。但蔡氏將此條放於熙寧三年（1070），所以李之亮繫於熙寧三年（1070），參氏著：《王荆公文集箋注》，卷37，頁1285。案：此處應繫在嘉祐年間。

解，乃如某之學，則惟《詩》、《禮》足以相解，以其理同故也。<sup>157</sup>

由引文可知王氏已不將「文辭」視為此生的目標，由他對吳孝宗（字子經，生卒不詳，約與歐陽脩同時）的期許，可以明顯看出，此時他已對「明道」有更高的期許，並認為秦、漢以來的儒者，揚雄對於聖人之經典體會較深，但王氏仍覺得有不足之處，而現在的士大夫同樣對於聖人之經不夠了解，可以看出王安石對於經典，在此時研索已有心得。後面這一段則可能是王氏在嘉祐年間已有「《詩》、《禮》相解」的經典詮釋路徑，雖吳孝宗認為不妥，亦可看出王安石對於經典詮釋方法多元探究的追求，對日後《三經新義》的修撰有很大的啟發。〈答吳孝宗論先志書〉曰：「吾弟自以為才不及子貢，而所言皆子貢所欲聞於孔子而不可得者也。」<sup>158</sup>亦可以看出當時士大夫間留心於道德性命之理的展現。

另外，從嘉祐四年到嘉祐八年（1059-1063），劉成國指出王安石與劉敞（1019-1068）、劉邠（生平不詳，約與劉敞同時）、呂惠卿（1032-1111）等人經常進行經學的問題，對於王安石學術產生很大的影響<sup>159</sup>。朱弁（1085-1144）《曲洧舊聞》：「介甫當時在流輩中以經術自尊大，惟原父兄弟敢抑其鋒，故坡特於祭文表之，以示後人。」<sup>160</sup>朱氏說法雖然可能帶有主觀色彩，但可以作為王安石在嘉祐年間對於經術專研深究的表現，並且此時與不同的學者切磋，對於他日後學術的確立，亦有很大的幫助。

### （三）江寧講學時期（1063-1067）

從嘉祐八年（1063）母喪離京至治平四年（1067）秋被召回京師任翰林學士。高克勤指出此時期重心在講學，所以王安石寫了很多與朋友學生討論學術的書信。<sup>161</sup>寫於治平元年（1064）的〈答韓求仁書〉<sup>162</sup>，在針對韓求仁（1038-1122）的問題所作的回答，亦展現出王安石此時對經典的想法如下：

<sup>157</sup> 王安石：〈答吳子經書〉，李之亮：《王安石文集箋注》，集外輯編卷5，頁2222。

<sup>158</sup> 王安石：〈答吳孝宗論先志書〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷37，頁1286。

<sup>159</sup> 嘉祐年間的問學，參劉成國：《荆公新學研究》，頁37-38。

<sup>160</sup> 〔宋〕朱弁《曲洧舊聞》（臺北：興中書局影印《知不足齋叢書》本，1964年），27集，卷4，頁2a。

<sup>161</sup> 高克勤：〈論王安石的詩文分期〉，《王安石與北宋文學研究》，頁21。

<sup>162</sup> 蔡上翔：《王安石年譜考略》，《王安石年譜三種》，卷11，頁384-388。又李德身：《王安石詩文繫年》，頁163。



蓋序《詩》者不知何人，然非達先王之法言者，不能為也。故其言約而明，肆而深，要當精思而熟講之稱，不當疑其有失也。……凡序言刺某者，一人之事也，言刺時者，非一人之事也。刺言其事，疾言其情也。或言其事，或言其情，其實一也。……語道之全，則無不在也，無不為也，學者所不能據也，而不可以不心存焉。道之在我者為德，德可據也。以德愛者為仁，仁譬則左也，義譬則右也。德以仁為主，故君主在仁義之間，所當依者仁而已。……韓文公知「道有君子有小人，德有凶有吉」，而不知仁義之無以異於道德，此為不知道德也。……求仁所問於《易》，尚非《易》之蘊也。能盡《詩》、《書》、《論語》之言，則此皆不問而可知。……至於《春秋三傳》，既不足信，故於諸經尤為難知。<sup>163</sup>

由上述所引，可以歸納成以下幾個要點：（1）對於〈詩序〉的高度見解肯定，則可以發現其看法與歐陽脩不盡相同，並且對於《詩經》的「刺」還歸納出刺某、次時兩個特點，歸結在事與情上。（2）其對「道」的認知，其雖將道德仁義分而析論，逐漸將道德內涵限縮縮的提法，基本上仍是肯定道德等於仁義，也因此對韓愈的說法有所批判，這則反映出王安石說解時，喜愛透過分析的方式得出結論，並且對於韓愈也有所批判，亦可看出其所具有獨立思考的態度，對自己早年所心儀的偶像，仍會批判，反映出他與時俱進、實事求是的精神。（3）對於《易》方面的問題，則是《詩》、《書》、《論語》三經書能夠讀通，自然可以破除讀《易》的問題，在此也看出《詩》、《書》、《論語》三本經書是王安石覺得基本的入門書，亦可以看出日後建構出《三經新義》的端倪所在。另外，對於《春秋三傳》則是不信任的態度，其對《春秋》的態度雖未必有「斷爛朝報」之譏，但是相對於其他各經，則是較忽略的態度。

此時所作的文章對於性命之理有更深的體會，並且認為經書之道與道德性命之理拉在一起，此觀點反映在作於治平元年的〈虔州學記〉<sup>164</sup>：

<sup>163</sup> 王安石：〈答韓求仁書〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷 35，頁 1202-1213。

<sup>164</sup> 參蔡上翔：《王安石年譜考略》，《王安石年譜三種》，卷 11，頁 380-383。又李德身：《王安石詩文繫年》，頁 162-163。

先王所謂道德者，性命之理而已。其度數在乎俎豆、鐘鼓、管弦之間，而常患乎難知，故為之官師，為之學，以聚天下之士，其命辨說，誦歌弦武，使之深知其意。夫士，牧民也。……先王之道德，出於性命之理，而性命之理，出於人心。《詩》、《書》能循而達也，非能奪其所有而予之以其所無也。經雖亡，出於人心者猶在，則亦安能使人舍己之昭昭，而從我於聾昏哉？……道之不一久矣。……今之守吏，實古之諸侯，其異於古者，不在乎施設之不專，而在乎所受於朝廷未有先王之法度；不在乎無所乎教，而在乎所以教未有以成士大夫仁義之材。<sup>165</sup>

由上述所引的文字可知，有兩個重點：(1) 王安石此時認為道德與性命之理的密切相關，並且出自人心的。這些道理可以透過《詩》、《書》讓我們明瞭本身所具有的道德，但經典只是輔助性質，關鍵在於人心才是可以被教化的。這種重視心性理論的概念，似乎仍然與孟子思想較為接近。(2) 也表現在俎豆鐘鼓（禮）之間，需透過教育，讓士所知道之後方能教化人民，而政府正是要做到「一道德」教育士大夫以成為仁義之材。而這個一道德改造士大夫的想法，在王安石執政後也逐漸落實下來，並且從文中也能看出王安石對於《詩》、《書》、《禮》三經可能具有教化人心的作用。另外，根據文集中的〈策問十一道〉<sup>166</sup>，其中與《尚書》有明顯關聯的問題有 4 道，亦可看出此時對於《尚書》的重視。這段時間雖短，對王安石來書是一個將過去學問積澱的時期，將過去的學術作一個總結。

附：此階段王氏重要著作略考

筆者整理王安石幾本著作的撰成年代，其著作可能與此時所著，略作分析，作為此時思想的附論。

## 1、《易解》

晁公武（1105-1180）《郡齋讀書志》「介甫《三經義》皆頒學官，獨《易解》自謂少作未

<sup>165</sup> 王安石：〈虔州學記〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷 45，頁 1556-1558。

<sup>166</sup> 參王安石：〈策問十一道〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷 33，頁 1146-1149。

善，不專以取士」<sup>167</sup>，另外作於宋英宗治平元年（1064）的〈答韓求仁書〉指出自己學《易》之心路歷程：

某嘗學《易》矣，讀而思之，自以為如此，則書之以待知《易》者質其義。當是時，未可以學《易》也，惟無師友之故，不得其序，以過於進取。乃今而後知昔之為可悔，而其書往往為不知者所傳，追思之，未嘗不愧也。<sup>168</sup>

清人蔡上翔認為此書就是《易解》，<sup>169</sup>則此書在治平前已成。又李璧《王荊公詩箋注》卷 20〈寄贈胡先生〉詩「先生天下豪傑魁」句下，有王安石佚文〈題王昭素易論要纂後〉：「予嘗苦王先生（王昭素，生卒不詳，活動太祖太宗時）《易論》誨而難讀，徐徽生（生卒不詳）刪取其略以示予，又取其義可傳及雖不足傳而猶可觀者存之。」<sup>170</sup>又該詩作於嘉祐元年（1056），則讀《易》應該更早。另題為宋人彭乘（985-1049）《墨客揮犀》載王安石知常州，席中思〈咸〉、〈恆〉兩卦有所得<sup>171</sup>，此年為嘉祐二年（1057），高克勤認為此書當撰於嘉祐年間（1056-1063）。<sup>172</sup>但如果〈答韓求仁書〉一文所指的求學經歷當真，則胡瑗講學京師在皇祐四年到嘉祐四年（1052-1059 年）<sup>173</sup>，若王安石真能在此時寫作《易解》，那則不至於無師友可問，所以寫作《易解》的時間當更早。另外，在〈上蔣侍郎書〉已指出「聖人蹟必然之理，寓卦象以示人事，欲人進退以時，不為妄動。」<sup>174</sup>此文高克勤繫於皇祐二年（1050）<sup>175</sup>，李德身繫於康定元年（1040）<sup>176</sup>，皆指出此文完成甚早，則《易解》之完成當在任地方官時期，更符合實際情形。上述所引王氏對於此書不甚滿意，亦有可能在來到京師與諸多學者切磋之後，深覺其年少著述不足之處，如此亦能更貼近〈答韓求仁書〉所述的情境。〈答韓求仁書〉因追悔前

<sup>167</sup> [宋]晁公武撰、孫猛校證：《郡齋讀書志校證》（北京：中華書局，1990 年），卷 1，頁 41。

<sup>168</sup> 王安石：〈答韓求仁書〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷 35，頁 1213。

<sup>169</sup> 蔡上翔：《王安石年譜考略》，《王安石年譜三種》，卷 11，頁 388。

<sup>170</sup> 王安石撰〔宋〕李璧箋、李之亮補注：《王荊公詩箋補注》（成都：巴蜀書社，2002 年），卷 20，頁 357。

<sup>171</sup> [宋]彭□撰、孔凡禮點校：《墨客揮犀》（北京：中華書局，2002 年），卷 4，頁 317。案：孔凡禮認為作者一字不確定，故以彭□表示。

<sup>172</sup> 《易解》一書成在嘉祐年間，參高克勤：〈王安石著述考〉，《王安石與北宋文學研究》，頁 65-67。

<sup>173</sup> 胡瑗在京師講學之時，參劉成國《荊公新學研究》，頁 22。

<sup>174</sup> 王安石：〈上蔣侍郎書〉，李之亮：《王安石文集箋注》，集外輯編卷 4，頁 2211。

<sup>175</sup> 參高克勤：〈王安石著述考〉，《王安石與北宋文學研究》，頁 66。

<sup>176</sup> 參李德身：《王安石詩文繫年》，頁 25-26。

作，所以自述「不敢不盡，亦冀有以諒之。」<sup>177</sup>〈上蔣侍郎書〉所指出的易道，有很大的部分在談士人的出處之道，也能與任地方官時的心態相呼應。

## 2、《淮南雜說》

晁公武《郡齋讀書志》卷 12 著錄此書為《王氏雜說》10 卷，並引蔡京（應為卞）《王安石傳》曰：「初著《雜說》數萬言，世謂其言與孟軻相上下。於是天下之士始原道德之意，窺性命之端云。」<sup>178</sup>侯外廬（1903-1987）等學者懷疑《臨川先生文集》卷 65-70，諸卷即為《雜說》。<sup>179</sup>高克勤提出兩點懷疑：（1）據《淮南雜說》與《洪範傳》當為兩書，可是《洪範傳》已收在 6 卷之中。（2）其中有部分篇章與《孟子》有所牴牾，似稱不上「其言與孟軻相上下」。推測此書之撰寫，應始於慶曆二年到五年（1042-1045）入淮南幕府所作，完成年代約在嘉祐年間（1056-1063）。<sup>180</sup>但高克勤的說法可再作檢討，因為「相上下」可能僅為文章相類似，並非思想的一致。又根據程頤（1033-1107）對此書的批評：

王介甫為舍人時，有《雜說》行於時，其粹處有曰：「莫大之惡，成於斯須不忍。」又曰：「道義重，不輕王公；志意足，不驕富貴。」伊川嘗曰：「若使介甫只做到給事中，誰看得破？」<sup>181</sup>

文中所說「舍人」是北宋前期官階之一，此當為嘉祐六年（1061）王安石以度支判官、刑部員外郎、直集賢院、同修起居注而知制誥，若此則記載無誤，則書在嘉祐六年（1061）應已完成。

## 3、〈洪範傳〉

<sup>177</sup> 王安石：〈答韓求仁書〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷 35，頁 1213。

<sup>178</sup> 晁公武撰、孫猛校證：《郡齋讀書志校證》，卷 12，頁 526。

<sup>179</sup> 參侯外廬等《中國思想通史》（北京：人民出版社，1959 年），頁 446。

<sup>180</sup> 參高克勤：〈王安石著述考〉，《王安石與北宋文學研究》，頁 76-78。

<sup>181</sup> 〔宋〕程頤（1032-1085）、程頤：《二程外書》，《二程全書》（臺北：中華書局《四庫備要》影引江寧刻本，1966 年），卷 12，頁 11a。

〈進洪範傳表〉：「謹取舊所著〈洪範傳〉，刪潤繕寫。」<sup>182</sup>《續資治通鑑長編》：「熙寧三年（1070）十月甲戌，安石嘗進其所著〈洪範傳〉，上手詔答之。」<sup>183</sup>又陸佃（1042-1102）〈付府君墓志〉：「即得荊公《淮南雜說》與其〈洪範傳〉，心獨謂然，於是願歸臨川先生之門。」<sup>184</sup>高克勤考陸佃從王氏學在治平三年，由上面資料得出《洪範傳》撰成於治平三年（1066）前，增刪繕寫於熙寧初年。<sup>185</sup>《郡齋讀書志》「安石以劉向、董仲舒（西元前 179-前 104）、伏生（生卒不詳，約西元前 270-前 180）災異為蔽而思別著此傳。」<sup>186</sup>由書名來看，筆者推測此傳或許於嘉祐四年到嘉祐八年（1059-1063），同劉敞等人進行經學問難而成的作品，同時劉敞亦作有《七經小傳》，只是今本的《洪範傳》應是經過王安石再次修改繕寫過的作品。

#### 4、《論語解》、《孟子解》

兩書皆在《郡齋讀書志》有所著錄<sup>187</sup>，應該都是王安石執政前的作品，因為兩書作為研究對象，常常在此時的書信討論中被徵引出來，另外則是書名用解字，或許其成書先後當與《易解》相近，但因兩書幾乎都沒有佚文可考，無法進一步深入探討。

## 二、執政時期（1067-1076 年）：王安石思想的顯揚

治平四年（1067 年）秋，入京為翰林學士起，至熙寧九年（1076 年）第二次罷相為止，這段時間王安石在北宋政壇大為活躍，高克勤指出此時王安石詩作量明顯下降，且詩文內容多和變法有關，文章大多依經立論。<sup>188</sup>王安石從熙寧元年（1068 年），以翰林學士的身份，通過侍講的機會，鼓勵神宗皇帝（1067-1085）變法，可由兩則宋人筆記看出：

熙寧元年冬，介甫初侍經筵，未嘗講說。上欲令介甫先講《禮記》，至曾子易簣事，介

<sup>182</sup> 王安石：〈進洪範表〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷 19，頁 749-750。

<sup>183</sup> 李燾：《續資治通鑑長編》，冊 9，卷 216，頁 5257。

<sup>184</sup> 〔宋〕陸佃：《陶山集》，收入《四庫珍本別輯·集部》（臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣《四庫叢書》本，1975 年），卷 15，頁 4a。

<sup>185</sup> 參高克勤：〈王安石著述考〉，《王安石與北宋文學研究》，頁 67。

<sup>186</sup> 晁公武撰孫猛校證：《郡齋讀書志校證》，卷 1，頁 55。

<sup>187</sup> 參晁公武撰孫猛校證：《郡齋讀書志校證》，卷 4，頁 136、卷 10，頁 420。

<sup>188</sup> 參高克勤：〈論王安石的詩文分期〉，《王安石與北宋文學研究》，頁 21-23。



甫於倉促間進講說：「聖人以義制禮，其詳至于床第之間；君子以仁行禮，其勤現于將死之時。」上稱善。安石遂言《禮記》多駁雜，不如講《尚書》帝王之制，主所宜急聞也。於是罷《禮記》。<sup>189</sup>

王荊公熙寧初召還翰苑，初侍經筵之日，講《禮記》曾參易簧一節曰：「聖人以義制禮，其詳至于床第之間；君子以仁行禮，其勤現于將死之時。姑息者，且止之辭也。天下之害，未有不由於且止者也。」此說不見於文字，予得之於從伯父彥遠。<sup>190</sup>

上述兩則雖出於不同立場的記載，但皆指出王安石借侍講之時，鼓勵皇帝變法。熙寧二年（1069）王安石對神宗說：「經術正所以經世務，但後世所謂儒者，大抵皆庸人，顧世俗皆以為經術不可施於世務爾。」<sup>191</sup>由此可看出其對於「經學」，是相信其真正的內涵足以經世濟民，所以由此開始展開一系列的熙寧變法，其中遇到士大夫不少的阻力，由下面所引王安石與神宗的對話，當時對於「一道德，同風俗」以助變法的急迫性，可見一斑：

竊以為經術造士，實始聖王之時；偽說誣民是為衰世之俗。蓋上無躬教立道之明辟，則下有私學亂治之奸氓。然孔氏之羈臣而興未喪之文，孟子以游士而承既沒之聖，異端雖作，精義尚存。殆更煨盡之災，遂失源流之正。章句之文勝質，傳注之博溺心。此淫辭詖行之所由昌，而妙道之言之所為隱。<sup>192</sup>

此段引文也明確看出王安石先提出以經術陶冶士大夫是聖王時，強調因為偽說的流行而造成衰世，此時他的立場已經轉為討厭學術的多元，此種立場已經與年輕的看法有些不同，很明顯是有其政治推動的目的，同時否定章句傳注的功用，認為他們只是讓經學沒落的主因。所以他編寫《三經新義》有很大的目的，要讓士大夫明道。

<sup>189</sup> 朱弁《曲洧舊聞》，27集，卷9，頁11a-11b。

<sup>190</sup> 〔宋〕陸游撰李劍雄、劉德權點校：《老學庵筆記》（北京：中華書局，1979年），卷9，頁122。

<sup>191</sup> 脫脫等撰：《宋史》，冊40，卷327，頁10544。

<sup>192</sup> 王安石：〈除左僕射謝表〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷20，頁777。

熙寧八年（1075），《三經新義》頒行太學，王安石各自替這三本書作序。以下嘗試從這三序當中看出王安石的思想，首先，從由其主筆的《周禮新義》來看：

士弊於俗學久矣，聖上憫焉，以經術造之。乃集儒臣，訓釋厥旨，將播之學校，而臣安石實董《周官》。惟道之在政事，其貴賤有位，其先後有序，其多寡有數，其遲數有時。制而用之存乎法，推而行之存乎人。其人足以任官，其官足以行法，莫盛乎成周之時；其法可施於後世，其文有見於載籍，莫具乎《周官》之書。<sup>193</sup>

強調寫作《三經新義》的目的是希望透過學術的改變，使得士大夫階層透過教育明瞭經義價值所在，而不被俗學所蒙蔽。王安石在此再次宣示「道」在政事之中，最重要的就是執行的人與法則，其中被儒家所推尊的時代之一，為周公執政時，相傳《周禮》為周公所作，自然是最能表現出「道」的重要典籍。再來，《詩經新義》由王安石的兒子王雱（1044-1076）訓辭，王安石等眾人訓義：

《詩》三百六篇，其義具存，其辭亡者，六篇而已。上既使臣雱訓其辭，又使安石等訓其義。……《詩》上通乎道德，下止乎禮義。考其言之文，君子以興焉。循其道之序，聖人以成焉。<sup>194</sup>

由此序可以看出對於《詩》，王安石認為可以涵養道德與行為合於禮義，透過對於《詩經》的理解可以培養出君子，最後達到聖人的境界。其中可以注意的一點，對於《詩經》，王安石並不強調其在「政事」的作用，反而此書主要目標是在涵養士大夫的道德。最後，《尚書新義》主要從熙寧二年（1069）王安石入侍就講《尚書》，其子王雱也曾主講過，最後整理這些講義而成：

<sup>193</sup> 王安石：〈周禮義序〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷 47，頁 1610。

<sup>194</sup> 王安石：〈詩義序〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷 47，頁 1612。

熙寧二年（1069），臣安石以《尚書》入侍，遂與政。而子雱實嗣講事，有旨為之說以獻。……惟虞、夏、商、周之遺文，更秦而幾亡，遭漢而僅存，賴學士大夫誦說，已故不泯，而世主莫或知其可用。天縱皇帝大智，實始操之以驗物，考之以決事。又命訓其義，兼明天下後世。<sup>195</sup>

《尚書》是可以拿來驗物決事的經典，可以使用於治政，而非僅作為文獻背誦傳遞，但是後代君主忽略此，所以《尚書新義》就是要天下人明此精義，也就是明此道。《三經新義》當中只有《周禮新義》一書為王安石親手完成，其他諸書則否，《三經新義》是否會因為雜出眾人而喪失研究價值？筆者想提出兩個觀點思考這問題。（1）就王安石學術思想來看，雖然這三本書未必皆是王氏所撰，但對於王氏思想仍然具有很高的參考價值，因為參與編纂《三經新義》者多為曾經向王安石問學的學生或親人，就算非親自出於王安石之手，也會夾雜一些王安石的思想。另外，王安石仍是掛名主其事者，雖然其書未必全出於他之手，但他應也過目，其中所反映的思想，很大部分也是王安石當時所認定的。（2）並且，《三經新義》具有代表官方學術的色彩，這並不是少數人使用的文本，其嚴謹性未必比出自一人之手的著作更差，纂修此書也有取代《五經正義》的企圖，就學術史上來說，也可以說宋人逐漸拋開漢、唐的包袱，在學術上開展出宋學的特色，

並且《三經新義》的纂修實與宋代科舉制度的變遷有關，早在仁宗慶曆三年，范仲淹慶曆新政對於此亦有所改革，在「經貢舉」一項指出「進士先策論，後詩賦；諸科取兼通經義者，賜第以上」<sup>196</sup>，其中對經義的重視，反映出范仲淹認為理想的士子應是文與經義具通的展現。慶曆四年，宋祁等九人根據范氏主張，議奏：「今先策論，則文詞者留心於治亂矣：簡程式，則閱博者得以馳騁矣：問大義者，不專於記誦矣。」<sup>197</sup>仍是反映出對治道的關心，通經義的表現並非僅在背誦注疏之學而已。王安石在神宗熙寧四年（1071）主政時，根據前人改革的經驗，提出貢舉新制：

<sup>195</sup> 王安石：〈書義序〉，李之亮：《王安石文集箋注》，卷47，頁1614。

<sup>196</sup> 脫脫等撰：《宋史》，冊29，卷314，頁10273。

<sup>197</sup> 李燾：《續資治通鑑長編》，冊6，卷147，頁3563。

進士罷詩賦、貼經、墨義，各占治《詩》、《書》、《易》、《周禮》、《禮記》一經，兼以《論語》、《孟子》。每試四場——初本經；次兼經並大義十道，務通義理，不需盡用注疏；次《論》一首；次「時務策」三道、禮部五道。中書撰大義式頒行。量取諸科解名增解進士，以熙寧二年解明經數為率。<sup>198</sup>

可以看出王安石對於「經義」的重視已經超過詩賦，這固然也跟之前的儒學運動，古文寫作獲得勝利有關，但更重要的是王氏通過對於「經義」的高度肯定，也對傳統注疏之學的限制產生鬆動，不過需注意的是，「不需盡用」並非罷棄舊有的注釋系統，而是提出另有更重要的目標，追求「義理」較「訓詁」字句解釋更重要。訓詁變成追求義理的手段，最終目標在要了解經義。

### 三、晚年退隱時期（1077-1086年）：修訂王安石學術

此時期至逝世為止，王安石回到金陵，在鍾山過著隱居的生活，高克勤考察此時期王安石所創作的詩歌，為歷來最多的時期，但為文相對減少甚多，這可能與其脫離政治生活有關。此時的詩歌內容為兩方面：（1）田園風景與隱居生活。（2）宣揚佛教禪理，以求得精神的解脫。<sup>199</sup>其學術著作的概況亦與此呼應，除了完成《三經新義》和《字說》的修訂外，可以看出他對學術仍有堅持的一面。另外這段時間，他還完成對於非儒家經典注解的工作，據高克勤考證《老子注》、《維摩詰經注》、《金剛經注》與《楞嚴經解》皆應該完成於此時期。<sup>200</sup>有學者認為王安石早年對佛教的吸收，為了發展他獨特的經世之學的一環，但到了晚年，成為出世解脫的途徑。<sup>201</sup>另也有學者從王安石的學術特徵，指出其學問是儒佛的調和論，為三教的調和的雜學<sup>202</sup>，而此種學術特徵，在王安石以前也不乏其人<sup>203</sup>。另外要注意的，王氏此時

<sup>198</sup> 李燾：《續資治通鑑長編》，冊9，卷220，頁5334-5335。

<sup>199</sup> 高克勤：〈論王安石的詩文分期〉，《王安石與北宋文學研究》，頁24-27。

<sup>200</sup> 高克勤：〈王安石著述考〉，《王安石與北宋文學研究》，頁76-78。

<sup>201</sup> 王安石與佛教的關係，參張煜：〈王安石與佛教〉，《聊城大學學報》（社會科學版），2004年第1期，頁63-66。另參劉成國：《荆公新學研究》，頁48-54。

<sup>202</sup> 王安石為儒釋調和論，參蔣義斌：《宋代儒釋調和論及排佛論之演進——王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王》，頁22-58。

<sup>203</sup> 真、仁之際，晁迥似乎已有三教平等對待的概念。其學問首先獲得關注的，為鄧廣銘：〈也談宋學——附說

的學術論著，雖仍與學生一起整理，但有部分學生依然服務朝廷，所陪伴的學生不同，其說法或許也有與前期不同之處。



---

當前國內宋史研究情況》，《鄧廣銘全集》（石家莊：河北教育出版社，2005年），冊7，頁404-405。另參其學生漆俠：《宋學的發展與演變》，《漆俠全集》，卷6，頁144-168。



### 第三章 《三經新義》的解經方法與特色

在上一章已經指出王安石寫作《三經新義》的目的在闡發經義，有發前人所未發之處，宋人王偁《東都記略》（生卒不詳，活動於南宋孝宗 1162-1189）記載：

提舉修撰經義，訓釋《詩》、《書》、《周官》既成，頒之學官，天下號曰「新義」。<sup>1</sup>

此書能夠贏得「新義」的封號，已顯現出王安石解經與之前漢、唐注疏有不同處，尤其是與唐代的《五經正義》有所區別。此章著重分析王氏的解經特色，解經的方法如何與《五經正義》總結漢、唐注疏之作區別，王安石所注的《三經新義》如何比《五經正義》更能夠發揮經書中深邃的義理。透過解經方法的研究，明瞭王安石的繼承與開創之處，應更能夠體會此書在宋代學術史上所獨有的價值。



<sup>1</sup> [宋]王偁：《東都事略》（臺北：中央圖書館影印宋紹熙間眉山程舍人本，1991年），卷79，頁4b。

## 第一節 承舊起新：自作新注的解經態度

欲探討王氏解經特色，可以發現在體例上與唐代官方編寫的《五經正義》有顯著不同處。

《五經正義》淵源自六朝「義疏體」注經的方式，而《三經新義》卻是自作經注的方法。王氏注經，對舊有的序說，認為有助於對經旨的理解，因而大多以此為依歸。以下分就此三點討論。

### 一、《五經正義》：疏不破注的編纂原則

《五經正義》為總結六朝義疏體的著作，所以要明瞭其編纂原則，需先明瞭六朝的「義疏體」的解經特色。近代學者指出「義疏體」是一種講經的口頭紀錄，之後再潤寫而成。<sup>2</sup>「義疏體」保留漢代章句之學經義問答的精神，是晉代以來對於經義重視的一面和受到佛教經鈔影響下所形成的一種新的注經模式。<sup>3</sup>皮錫瑞（1850-1908）在《經學歷史》分別漢代注體與六朝疏體著作之例，曰：「注不駁經，疏不駁注；不取異義，專宗一家。」<sup>4</sup>張寶三根據六朝義疏現存最完整的皇侃（488-545）《論語義疏》，所得與皮錫瑞說法不盡相同。皇氏在〈論語義疏敘〉指出此書編纂體例如下：

侃今之講，先通何（何晏，約 195-約 249）《集》。若江（江熙，生卒不詳，東晉時人 317-420）《集》中諸人可採者，亦附而申之。其又別有通儒解釋，於何《集》無妨者，亦引取為說，以示廣闊也。<sup>5</sup>

皇侃所用的說解，有何晏與江熙的《論語集解》，並非專宗於一家，同時對於其他的說法，也

<sup>2</sup> 「疏體」與講經的探討，參牟潤孫（1908-1988）：〈論儒釋兩家之講經與義疏〉，《注史齋叢稿（增訂本）》（北京：中華書局，2009年），頁 130-151。尚永琪對牟氏說法有進一步論證，參氏著：〈六朝義疏產生考略〉，《中國典籍文化與論叢》第 6 輯（2006 年 10 月），頁 381-387。

<sup>3</sup> 義疏所保留的三種影響，參戴君仁（1901-1990）：〈經義的衍成〉，《梅園論學續集》，收入《戴靜山先生全集》（臺北：戴顧志鶴印行，1980年），冊 2，頁 93-117。其中義疏所受到佛教的影響，論者甚多，深入論述參牟潤孫：〈論儒釋兩家之講經與義疏〉，《注史齋叢稿（增訂本）》，頁 241-302。另參尚永琪：〈六朝義疏產生考略〉，《中國典籍文化與論叢》第 6 輯（2006 年 10 月），頁 381-415。

<sup>4</sup> 皮錫瑞：《經學歷史》（臺北：藝文印書館，1983年），頁 205。

<sup>5</sup> 〔晉〕皇侃：〈論語義疏敘〉，《論語集解義疏》（臺北：廣文書局影印《知不足齋叢書》本，1991年），頁 5b。

是兼容並包，認為只要有可採，就收錄。張寶三考察皇侃的《論語義疏》指出孔安國（生卒不詳，武帝建元五年〔西元前 136〕，曾為五經博士）的《注》有誤之處：

《論語·鄉黨》：「居子不以紺緞飾。」

《孔注》：「一入曰緞。飾者不以為領袖緣也。紺者，齋服盛色，以為飾，飾衣齋服也。緞者，三年練，以緞飾衣，為其似衣喪服，故皆不以為飾衣也。」

《皇疏》：「然案孔以紺為齋服盛色。或可言紺深於玄，為似齋服，故不用也。而禮家三年練，以縗為深衣領袖，不云用緞。且檢《考工記》：「三入為縗。五入為緞。七入為緇。」則緞非復淺絳明矣。故解者相承，皆云孔此注誤也。<sup>6</sup>

可見唐以前的《義疏》應是大體遵守「疏不駁注」，但並非全然無違的鐵律。<sup>7</sup>另外，張寶三也根據現存隋代劉炫（約 546-約 613）《孝經述議》的殘本，考察其中也有破《孔傳》之例。<sup>8</sup>雖《孝經述議》就題名來看，今本內容亦有所殘缺，是否確認為義疏體著作，尚可再討論，但總體觀之，亦可看出六朝的經說並非對於漢代的經說全然的接受，而是有經過消化再整合，雖然也許大體上是沿著漢代的經說而來，但也對若干漢代流傳有錯的經說，提出糾正。

六朝經說對於舊注的很多說法，提出批判，雖然今日已不可見，但從《五經正義》前面的序，可見六朝經說紛雜的樣貌。以下就直接取與「三經新義」有關的兩篇序文觀之。首先，〈尚書正義序〉指出：

古文則兩漢亦所不行，安國注之。實遭巫蠱，遂寢而不用；歷及魏晉，方始稍興。故馬（馬融，79-166）鄭（鄭玄）諸儒，莫睹其學，所注經傳，時或異同。晉世皇甫謐（215-282）獨得其書，載於《帝紀》，其後傳授，乃可詳焉。但古文經雖然早出，晚始得行。其辭富而備，其義宏而雅，故複而不厭，久而愈亮。江左學者，咸悉祖焉。

<sup>6</sup> 皇侃：《論語集解義疏》，卷 5，頁 25b、28b-29a。

<sup>7</sup> 「疏不駁注」在唐以前義疏體表現，參張寶三：《五經正義研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1992 年），頁 387-393。

<sup>8</sup> 參張寶三：《五經正義研究》，頁 390-393。

近至隋初，始流河朔。其為正義者，蔡大寶（生卒不詳，蕭詧時為官 555-562）、巢猗（生卒不詳，梁至隋的國子助教 502-581）、費魁（生卒不詳，為梁國子助教 502-557）、顧彪（生卒不詳，煬帝大業年間為秘書學士 604-618）、劉焯（544-610）、劉炫等，其諸公旨趣，多或因循，帖釋注文，義皆淺略；惟劉焯、劉炫最為詳雅。然焯乃織綜經文，穿鑿孔穴，詭其親見，異彼前儒，非險而更為險，無義而更生義。竊以古人言語，惟在達情，雖復時或取象，不必辭皆有意。若其言必托數，經悉對文，斯乃鼓怒浪於平流，震驚颯於靜樹，使教者煩而多惑，學者勞而少功，過猶不及，良為此也。炫嫌焯之煩雜，就而刪焉。雖復微稍省要，又好改張前義。義更太略，辭又過華，雖為文筆之善，乃非開獎之路。義既無義，文又非文，欲使後生，若為領袖，此乃炫之所失，未為得也。今奉明敕，考定是非，謹罄庸愚，竭所聞見，鑒古今之傳記，質近代之異同，存其是而去其非，削其煩而增其簡。此非敢臆說，必據舊聞。<sup>9</sup>

文中先交代《古文尚書》流行六朝的輾轉經過，詳細列舉出當時對《古文尚書》作義疏的重要幾家，大多僅能就舊《注》發揮，無法闡釋出經典當中的義理。當時僅有二劉的義疏對於經文大義闡發較為深入，劉焯的缺點在於過於追求義理的闡發，甚至有刻意與前儒的說法立異之處，在這種追求義理之下，使得經典當中沒有義理處也都具有義理，流於穿鑿。劉炫對於劉焯的義疏有所刪節，其缺失在於文采太過，且刻意展現與前人義理不同處，所以孔穎達對此有所批評，根據過往的紀錄，將二劉的義疏略予整理，從中可以看出當時的義疏的確是可以發揮自己所理解的義理，也要注意並非那時的義疏作品皆是刻意與漢儒注解有所不同。

其次，孔穎達也在〈毛詩正義序〉指出古文《毛詩》的流傳與當時六朝對《毛詩》所作義疏的情形：

漢氏之初，《詩》分為四，申公（申培，約西元前 219-135）騰芳於鄆郢，《毛詩》光價於河間，貫長卿（生卒不詳，傳毛萇經學）傳之於前，鄭康成箋之於後。晉宋二蕭之

<sup>9</sup> 孔穎達（574-648）：〈尚書正義序〉，孔安國傳孔穎達疏：《尚書正義》（臺北：藝文印書館，南昌府學刊本影印，2001年），頁 2b-3b。

世，其道大行；齊、魏兩河之間，茲風不墜。其近代為義疏者，有全緩(約 500-約 580)、何胤(446-531)、舒瑗(生卒不詳，或有懷疑是舒援)、劉軌思(生卒不詳，北齊天統任國子博士 565-569)、劉醜(生卒不詳)、劉焯、劉炫等。然焯、炫並聰穎特達，文而又儒，擢秀幹於一時，騁絕轡於千里，固諸儒之所揖讓，日下之無雙，於其所作疏內，特為殊絕。今奉敕刪定，故據以為本。然焯、炫等負恃才氣，輕鄙先達，同其所異，異其所同，或應略而反詳，或宜詳而更略。準其繩墨，差忒未免，勘其會同，時有顛躓。今則削其所煩，增其所簡，唯意存於曲直，非有心於愛憎。<sup>10</sup>

文中亦如〈尚書正義序〉一般，對於《毛詩》的演變有扼要的說明，同時也舉出當時義疏的重要諸家，但當時人最推崇的，仍是二劉兩家的義疏，他們共通的缺點是對於前人的見解頗不以為然，常刻意與古注唱反調，所以《毛詩正義》對此有所增刪，主要仍在義理的展現。從中皆可以看出當時的二劉義疏傾向，有與前儒樹立不同義理之處，故「義疏」不見得一定要因循前人。由二序可見得《尚書正義》與《毛詩正義》對此作出的修正。

儘管張寶三對前人所歸結的「疏不破注」體例的研究，有不同的見解，其結論指出：

知世所謂「疏不破注」，固不可據以言唐前之注疏。而唐修《正義》雖大體尊注，亦非全不破注也。若謂《正義》以「不破注」為原則乃可，謂其嚴守此例，則非確論也。<sup>11</sup>

指出《五經正義》在編纂原則上遵守「疏不破注」，並非完全不破注，至少此仍為指導《五經正義》纂修的重要原則。

## 二、《三經新義》：自以為注的寫作心態

王安石集體編寫的《三經新義》，雖然其解經的形態仍然保持東漢、六朝以來經注相連的

<sup>10</sup> 孔穎達：〈毛詩正義序〉，毛亨（生卒不詳，相傳西漢初人）傳、鄭玄箋、孔穎達疏：《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，南昌府學刊本影印，2001年），頁 1b-2a。

<sup>11</sup> 張寶三：《五經正義研究》，頁 395。



慣例。<sup>12</sup>從這種注解慣例來看，與唐代《五經正義》所代表注疏體例已有差異，但最大的區別在於有沒有以前人的注解為底本，《三經新義》是以自己的見解為依歸，將前人注解作為自己見解的佐證，此種變革實已打破宋初官方整理的《三經注疏》的體例，有將自己的注解提升到與前賢比肩的寫作心態，此種注解想法與啖趙學派所作經解的精神有相通處<sup>13</sup>，以此心態注解經書，方能不囿於前人注解的桎梏，方能有所自得而有新義，所以宋人稱此三書為「新義」，亦反映出此書的注解架構實有別於唐代的《五經正義》，代表王安石這一派私家所作的新義，代表宋代學術已有與前代學術不同的樣貌，並非調和折衷眾家之說，也表現出私家之學也能被立為官方學術的可能性。<sup>14</sup>

檢視王氏的《周禮新義》則明顯可感受到上述的色彩，其中雖引用鄭玄的說法作為訓解的依據，其中的義理展現卻是經過他個人肯定的：

凡邦之大事，令于王宮之官府次舍，無法守而聽政令，鄭氏謂「使居其處，待所為」也。春秋，以木鐸修火禁，鄭氏謂「火以春出，以秋入，因天時以戒」也。春秋修火禁，則若今皇城四時戒火矣。凡邦之事，蹕，鄭氏謂「事，祭事也」，誤矣；凡邦之事，則孰非事也？何特祭祀而已。宮中廟中，則執燭，鄭氏謂「祭社稷五祀於宮中，祭先王先公於廟中，則執燭」，亦誤矣；凡在宮廟中則執燭，何特祭社稷五祀先王先公之時？凡邦之事，蹕，則以嚴於禁止為事；宮中廟中執燭，則以明于照察為事。<sup>15</sup>

從上面引文明顯可見王氏在此引用《鄭注》的說法四次，其中對《鄭注》的意見有兩說是採取相信的態度，並在「春秋修火禁」的看法上，他引近代的制度作為《鄭注》的補充說明，但對於另外兩個《鄭注》說法，則遭王氏駁斥，認為這明顯有誤，並指出其不合理之因，對

<sup>12</sup> 《尚書新義》注解形態為「經注相連」，參程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 250。《詩經新義》注解形態亦為「經注相連」，參程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 332。《周禮新義》亦如同前二書的狀況，參程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊下，頁 716。

<sup>13</sup> 啖趙學派所作經解的精神，可參第二章相關論述的部分。

<sup>14</sup> 《三經新義》所展現的王氏私家之學的特色，可見司馬光的說法：「王安石不當以一家私學，欲掩蓋先儒，令天下學官講解及科場程試同己者取，異己者黜。使聖人坦明之言，轉而限於奇僻；先王中正之道，流而入異端。」引李燾：《續資治通鑑長編》，冊 15，卷 371，頁 8976。

<sup>15</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊上，頁 78。

此明確提出自己的見解。由上面這個例子，顯現出王氏注解的形態與《五經正義》的「義疏體」有所不同，因為這種編寫體例已違反「疏不破注」的大原則，並且在此文中不論贊成或反對《鄭注》的意見，皆明顯可見王氏以自己見解作為判准，其中雖引用《鄭注》之說為證，但所流露的王氏個人的解經義理，則仍是燦然可見。

王氏注解三經雖為自作注的形態，其中亦有引用前人諸家甚多的說法，亦並非全然皆為自作新注的情形<sup>16</sup>。從前行研究已能得出王氏之說對於傳統注疏仍有很大的繼承一面，雖王氏的《三經新義》被時人稱為「新義」，主要在於他對於義理追求的目標，從王氏〈詩義序〉已經明白指出《詩經新義》具有訓辭和訓義兩種層次注經的方式<sup>17</sup>，程元敏援王氏的說法考察《三經新義》，結論也符合王氏所說具有訓辭和訓義的色彩<sup>18</sup>。這種強調義理的追求也與傳統義疏體的注經方式有所不同，或許即為時人視為新義的原因。<sup>19</sup>其實從王氏對於傳注之學的不滿：「章句之文勝質，傳注之博溺心。此淫辭詖行之所由昌，而妙道之言之所為隱。」<sup>20</sup>其中已經展現傳注之學無法深入理解經典的深意所在，即是「不明經旨」。而同時人馮獬（1057-1140）<sup>21</sup>也觀察到王安石新學之核心，即在「發明經旨」勝過舊有傳注之學的樣態：

傳注之說，千有餘年，其于聖經，不為無補，然要之公論，豈無淺漏未盡之處？王安石以名世之學，發明要妙，著為新經，鏤板太學，頒之天下，學者翕然宗仰，然要之公論，亦有穿鑿太過之弊。新經令學者擇其善而從之，其不善而改之，則已矣，何必傳注之是，而新經之非哉！<sup>22</sup>

<sup>16</sup> 《周禮新義》引用諸說詳細的考察，參廖育菁：《王安石周官新義研究》，頁 246-248。《詩經新義》引用諸說的現象，參程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 334。《尚書新義》引用諸說的現象，參程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 253。

<sup>17</sup> 〈詩義序〉說明：「上既使臣雋訓其辭，又使安石等訓其義。」王安石：〈詩義序〉，李之亮：《王荆公文集箋注》，卷 47，頁 1612。

<sup>18</sup> 《尚書新義》具有訓辭與訓義現象，參程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 251-252。《詩經新義新義》具有訓辭與訓義現象，參程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—尚書》，頁 333-334。《周禮新義》具有訓辭與訓義現象，參程元敏：《周禮新義輯考彙評（三）—周禮》，下冊，頁 716-717。

<sup>19</sup> 程元敏認為「安石《周禮義》未嘗不守舊，而當時天下號曰『新義』，果非是也」，程元敏：《周禮新義輯考彙評（三）—周禮》，下冊，頁 718。程氏觀察到王氏《周禮義》有繼承傳統的一面，但是當時天下人仍視為新義在於寫作意識上，王氏有意識以自己的意見，將前人的注疏裁減，以成自己一家之言，並且其注解體例亦如程元敏所考察，具有訓辭、訓義兩種分別，那王氏著作稱為「新義」，應該也是可以接受的。

<sup>20</sup> 王安石：〈除左僕射謝表〉，李之亮：《王荆公文集箋注》，卷 20，頁 777。

<sup>21</sup> 馮獬生年根據李裕民：《宋人生卒行年考》，頁 268。

<sup>22</sup> 〔宋〕佚名：《靖康要錄》，趙鐵寒主編：《宋史資料粹編第一輯》（臺北：交海出版社，1967 年影印光緒《十

馮氏評斷《三經新義》之優劣，也肯定舊有傳注的價值，這與王氏自己著書立說，常常貶低傳統的傳注之說有所不同。王氏《新義》勝在「發明經旨」較舊有傳注之學有更深一層的發揮，但爲了發揚經旨，卻也產生新的弊病——「穿鑿太過」。「追求經旨」的手法，其實並非始於王安石，孟子所謂「以意逆志」的解經方法：「說《詩》者，不以文害辭，不以辭害志，以意逆志，是為得之。」<sup>23</sup> 熊公哲（1895-1990）考察王氏經說，指出王安石《新義》即「以意逆志」的探求：

劉更生（向）申《詩》義，故嘗有《新序》之文矣，而……以意逆志，籀經中之義蘊而發揮之，其後如王肅（195-256）、王弼（226-249），號為篤守古學，然實雜以新意。介甫之《新義》，亦所謂以意逆志者也。<sup>24</sup>

熊公哲對於王安石之學的沿襲，已看出其《新義》即是「以意逆志」方法的使用，由此對於經旨有更多更深刻的闡揚，也可看出孟子對於宋代學術的影響，不僅在於其對於心性義理的說解，同時也提供了一個新的方法，作為說解經書的可能依據。

### 三、尊重序說：發揚經典旨意

此外王氏注解雖然對於漢以降的各家注疏，採取以己意甄選的心態，但王氏其實對舊有的注解傳統，也有尊重的一面，這可從其對《詩序》的尊重看出端倪，這與時人或是唐人的很多見解是大異其趣的。與王氏同時的歐陽脩，在其所作的《詩本義》明顯展露出對《詩序》的懷疑：

二〈南〉其《序》多失，而〈麟趾〉、〈騶虞〉所失尤甚，特不可以為信。疑此兩篇之

萬卷叢書三編》本），卷7，頁26a-b。

<sup>23</sup> 趙岐注、舊題孫爽疏：《孟子注疏》，卷9上，頁10a。

<sup>24</sup> 熊公哲：《王安石政略》（臺北：臺灣商務印書館，1964年），卷4，頁136-137。

《序》為講師以己說汨之，不然，安得謬論之如此也。然則《序》之所述，乃非詩人作《詩》之本意，是太師編《詩》假設之義也。毛、鄭遂執《序》意以解《詩》，是以太師假設之義解詩人之本義，宜其失之遠也。<sup>25</sup>

由上述引文可見，歐陽脩對《詩序》當中說解二〈南〉的部分，是存有懷疑的，同時也反映歐陽脩視《詩序》僅為太師編《詩》所假設，並非作者寫詩的本意，並對《毛傳》、《鄭箋》循著《詩序》的解說，探尋經書本意的方法，是存著質疑，但歐陽脩對《詩序》的立場，仍是「常以《序》為證」<sup>26</sup>，其對《詩序》的意見，大抵是相信的居多，所以車行健的研究指出《詩本義》一書雖為宋代疑《詩》刪《詩》的先驅者，但其所作並沒有後繼者的舉措來得強烈。<sup>27</sup>

反觀王安石的《詩經新義》，雖然也對歷來將《詩序》的作者歸為子夏有所質疑，因而提出與前人不同的意見：

世傳以為言其義者子夏(前 507-約前 420)也。觀其文辭，自秦漢以來諸儒，蓋莫能與於此。然傳以為子夏，臣竊疑之。《詩》上及於文王(前 1152-前 1056)、高宗(前 1259-前 1200)、成湯(前 1600-前 1588)，如〈江有汜〉之為「美媵」，〈那〉之為「祀成湯」，〈殷武〉之為「祀高宗」，方其作時，無義以示後世，則雖孔子亦不可得而知，況於子夏乎？<sup>28</sup>

此中雖可看出王安石繼承唐儒對《詩序》作者的懷疑，但與唐儒明顯可以區分之處，在於王氏對於《詩序》的價值展露出高度尊崇之態，認為「《詩序》是『國史』撰作」<sup>29</sup>，這其中的意見可能受到自漢代以來作者自作的「書序」體裁，其中有述其寫作之志的影響。這種說法

<sup>25</sup> 歐陽脩：〈麟之趾論〉，《詩本義》，收入《四部叢刊三編·經部》(臺北：臺灣商務印書館影印《四部叢刊》本，1971年)，卷1，頁9a-9b。

<sup>26</sup> 歐陽脩：〈序問〉，《詩本義》，卷14，頁12a。

<sup>27</sup> 車行健《詩本義》僅為宋人疑《詩》刪《詩》的先驅，參氏著：《詩本義析論——以歐陽脩與龔橙詩義論述為中心》(臺北：里仁書局，2002年)，頁43-45。

<sup>28</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評(二)——詩經》，頁5。

<sup>29</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評(二)——詩經》，頁5。



或許是對歐陽脩說法的反響，因為若是作者本人所作，其義理當最接近詩人的本意，王氏的說法遭受到馬端臨（1254-1323）的批判：

《韓序》〈芣苢〉曰：「傷夫也。」〈漢廣〉曰：「悅人也。」《序》若詩人所自製，《毛詩》猶《韓詩》也，不應不同若是；況文意繁雜，其非出一人手明甚。不知介甫何以言之，殆臆論歟！<sup>30</sup>

他對於王氏的說法，有其考證的理據，認為王氏的推論恐流於個人私心的推測，缺少文獻的證據，並非一確定的結論。但從這種推測來檢視，王氏可能是受到「序」這種文體發展的影響所致，在劉勰（約 455-約 532）的〈文心雕龍·宗經〉篇已經提出「故論、說、辭、序，則《易》統其首」<sup>31</sup>，認為〈序卦〉為後世「書序」體裁的始作俑者，那麼王氏可能在這種想法上，將《詩序》和《書序》視為與〈序卦〉性質相近的類似的文字，且根據車行健的考察，《淮南子》以降漢代「書序」的寫作，具有闡述全書旨意和撮述篇旨的安排，而這些寫作又恰巧皆以「作者自序」為中心<sup>32</sup>，王安石本身即是古文寫作者，對於「書序」體制，應有一定的認識，故可能由此向上溯源，認為二《序》皆為作者的寫作，所以方能得出此種與前賢不同的結論。

總體來看，王氏對於《詩序》是相當尊敬的，且《詩經新義》對於〈詩大序〉和〈詩小序〉皆有作注。其對《詩序》作注，就著作本身來看，將《詩序》視為與「經文」地位相近，所以方有對其作注的必要性。以下再根據程元敏對《詩經新義》所輯的佚文，考察王氏對於《詩序》的立場。從程書所輯〈詩大序〉的佚文共 17 條，就目前輯佚的狀況來看，王氏應是對〈詩大序〉全解，對照今本〈詩大序〉與輯佚本所注解的片段，除說解「詩言志」那段與當中對「頌」的說解文字，目前尚未見佚文，其涵蓋面幾乎是全〈詩大序〉，可看出王安石對於〈詩大序〉，是將其當作經文般重視，還為其作出自己的注解。並且王氏對於《詩序》的看

<sup>30</sup> [元]馬端臨：《文獻通考》（臺北：新興書局影印清刻本，1963年），卷 179，頁 2a-b。

<sup>31</sup> 劉勰撰、詹瑛義證：《文心雕龍義證》（上海：上海古籍出版社，1989年），冊 1，頁 78。

<sup>32</sup> 漢代書序的特色與漢代「書序」以「作者自序」的討論，參車行健：〈從司馬遷《史記·太史公自序》看「漢代書序」的體制——以「作者自序」為中心〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》，第 17 期，2000 年 9 月，頁 263-287。



重，也可能與歐陽脩的解法，存在著明顯「立異」的可能。前所指出歐陽脩對於二〈南〉的部分《詩序》是有所懷疑的，但從王安石所寫的〈周南詩次解〉，則是立基於《詩序》，其說如下：

王者之治，使之於家；家之序，本於夫婦之正；夫婦正者，在求有德之淑女，為后妃以配君子也，故始之以〈關雎〉。夫淑女之所以有德者，其在家本於女工之事也，故次之以〈葛覃〉。有女工之本，而后妃之職盡矣，則當輔佐君子求賢審官；求賢審官者，非所能專有志而已，故次之以〈卷耳〉。有求賢審官之志，以助治其外，則於其內治也，其能有嫉妒而不逮下乎？故次之（以）〈樛木〉。無嫉妒而逮下，則子孫眾多，故次之以〈螽斯〉。子孫眾多，尤其不妒忌，則致國之婦人亦化其上；則男女正，婚姻時，國無鰥民也，故次之以〈桃夭〉。國無鰥民，然後好德賢人眾多，故次之以〈兔置〉。好德賢人眾多，是以室家和平，而婦人樂有子，則后妃之美具矣，故次之以〈芣苢〉。后妃至於國之婦人樂有子者，由文王之化行，使南國江漢之人無思犯禮，此德之廣也，故次之〈漢廣〉。德之所及廣，則化行乎汝墳之國；能使婦人閱其君子，而勉之以正，故次之以〈汝墳〉。婦人能勉君子以正，則天下無犯非禮；雖衰世公子，皆能信厚，此〈關雎〉之應也，故次之以〈麟之趾〉焉。<sup>33</sup>

此解大底依循著〈周南〉中的〈詩小序〉兜合而成，〈詩小序〉僅是各點出詩的篇旨，而王安石將其視為一個整體，認為〈周南〉當中詩的排序就存在著義理。從中也可以看出王安石對於《詩序》的重視，而且就目前殘存的《詩經新義》佚文，其中有幾則亦能與王安石此文呼應，或可作為此文章的概念確實有被採入《詩經新義》，如〈葛覃〉的佚文提到對女工的重視，「女工以麻枲為正，葛乃餘事；至於女工之餘事，則其他可知也」<sup>34</sup>。對〈桃夭序〉作的注解，指出「禮義明，則上下不亂，故男女以正；政事治，則財用不乏，故昏姻以時」<sup>35</sup>，亦與此解說法呼應。對〈漢廣序〉的注解，也是圍繞文王之德：

<sup>33</sup> 王安石：〈周南詩次解〉，李之亮：《王荊公文集箋注》，卷 29，頁 1027-1028。

<sup>34</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 11。

<sup>35</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 15。

〈漢廣〉言文王之德，〈汝墳〉言文王之化。前此未嘗言文王，而於此言之者，歸成焉耳。<sup>36</sup>

此處也是緣〈詩小序〉之說而發揮，所以宋人劉克（生卒不詳，《詩說》撰成理宗紹定五年1232）對王安石二〈南〉注解的批評，也才會說其太重《詩序》，反而無法明瞭詩意：

介甫之辨二〈南〉，似專以《詩序》為斷，而以詩辭證之。此缺止為見理未明，循《詩敘》而不知詩意耳。若詳味詩意得明，則《詩敘》可略矣。詩意本也，《詩敘》末也，狗末而弃本，可乎？但觀〈召南詩敘〉，便似與詩意相遠。若〈周南之敘〉，與詩意背謬特甚，但作為文辭以相夸之耳，害於詩之大者也。<sup>37</sup>

其立場有與歐陽脩相近之處，同樣是對於〈二南詩序〉有嚴厲的批評，文中認為詩意與《詩序》相背處甚多。王安石將《詩序》視為詩人自作，這樣的批評至於王安石的脈絡中，則很容易將其視為本意的可能。可以看出劉克對於王安石解《詩經》的方法，有更苛刻的批評。前面也說王氏解經可能受到唐代文人解經，由文辭通經義的影響，但劉克則指出依此種路徑解《詩》的弊病，從文辭來解未必能解得詩意。王安石對於《詩序》的相信，可能奠基在經學注疏傳統中，「序」在各篇經文的前面，作為點題的需要，可視為傳統「義訓」的一種形式。《詩經新義》會標舉《詩序》，或許存有標明義理的作用，同時邢昺的《論語注疏》也有繼承這種說解經旨的形式<sup>38</sup>，這可看出《詩經新義》經說有其承繼的一面。王氏追求經義時，還會注重篇章的次序，將經典視為一個圓滿完融的整體而進行詮釋說明。

筆者根據程元敏的輯佚本統計注解〈詩小序〉的佚文有 38 條，這些佚文散佈在〈風〉、〈雅〉、〈頌〉之中，其中說法認同〈詩小序〉的意見多達 37 條，僅有 1 條對〈詩小序〉的說

<sup>36</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 17。

<sup>37</sup> 〔宋〕劉克：〈總說〉，《詩說》（上海：江蘇古籍出版社影印《宛委別藏》本，1988 年），卷 1，頁 7a-7b。

<sup>38</sup> 《論語注疏》有增列章旨的特色，參馮曉庭：《宋初經學發展述論》，頁 128-129。

法加以批駁。<sup>39</sup>從今輯佚的資料看來，王安石對於《詩序》甚為篤信，不輕易背棄〈詩小序〉的說法，此條雖然不同意〈詩小序〉的見解，將〈靜女〉視為刺詩，但此條並沒有交代其理據，只提到王安石與《毛傳》和《鄭箋》意見一致，視為美詩，<sup>40</sup>由於缺文甚多，無法作出明確的結論。就整體觀之，王氏對於《詩序》的立場是非常的堅定，也相信這些說法是有助於理解經書的經義內容。

另外，《尚書》同樣存在《書序》，《書序》當中的〈書大序〉雖然未見王安石的注解佚文，〈書小序〉的佚文則有 5 條，且〈逸尚書小序〉亦有 1 條佚文，所以程元敏依據佚文狀況，推估王氏對於〈書大序〉應是有解。<sup>41</sup>筆者認同程先生的研究，從中亦得出《詩經新義》和《尚書新義》，對於傳統的《詩序》和《書序》有其尊重的一面，其中的說法多有採用。並且王氏注意到篇章的次序當中也存在義理的展現，注意篇章連續的問題，這在《尚書新義》的注解中亦可見到：

堯曰「欽明文思」者，成德之序也。舜曰「濬哲文明，溫恭允塞」者，修為之序也。故於堯則言性之所有，於舜則言學以成之。<sup>42</sup>

此佚文中，藉由堯與舜的不同表現，將〈堯典〉與〈舜典〉牽合在一起，其所根據的經文，就字面上似乎沒有必然的理由，但王安石將其解釋兜攏在一起後，則給予〈堯典〉和〈舜典〉更緊密的關連，此種方式並不始於王安石，但王安石常藉此闡發經義。王安石很擅長從細節處推敲經義，這樣難免有時會出現求之過深的問題。朱熹曾批評王安石解經「穿鑿」就是在這種沒有必然性的關連上：

古人說話，皆有源流，不是胡亂。荊公解「聰明文思」處，牽合〈洪範〉之五事，此

<sup>39</sup> 此統計資料，參見此章附錄 1。

<sup>40</sup> 〈靜女序〉的佚文，參程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 42。

<sup>41</sup> 以上統記資料，引程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 250。

<sup>42</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 14。

卻是穿鑿。<sup>43</sup>

經典詮釋的原則，要盡量貼合經典的文意發揮，至於如何正確的理解經典文意，並不容易。過度解釋亦產生穿鑿之弊，王安石說法或許有些超過經典字面的意義，但藉由這些過度的詮解下，王安石才得以開展出前人所沒關注到的義理。但這些說解，是否皆切合經典的本意，也是必須放回經典脈絡中檢驗，如此方能正確的評定王安石經說的價值。

《周禮》因為沒有前人之「序」，此書缺少一個注解所能依循的解經原則，這或許也是王氏需要親筆撰寫《周官新義》的原則。但王氏在《周禮新義》常會有注意到「禮序」的問題，透過「次序」來推敲經義，如他在〈周禮·春官·大宗伯〉所作的注解：

大宗伯之禮，或以神鬼示為序，或以鬼神示為序，或以神示鬼為序。以神鬼示為序，定上下也；以鬼神示為序，辨內外也；以神示鬼為序，明尊卑也。定上下然後辨內外，辨內外然後明尊卑，禮之序也。<sup>44</sup>

在此將神鬼示、鬼神示、神示鬼分別對應天神、人鬼、地示，藉由三種不同的禮以明瞭禮之次序，可見《周禮》雖然沒有序，王安石巧妙利用經注，從中提示出「禮序」，也就是其中的經旨所在。王安石在〈周禮·天官·冢宰〉中對於「六官」的執掌，將其一貫解釋如下：

天地四時之官，各以象類名之，其義甚眾，非言之所能盡；觀乎天地四時，則知名官之意矣。蓋治所不能及，然後教；教所不能化，然後禮；禮所不能服，然後政；政所不能正，然後刑；刑者不能勝，則有事焉；刑之而能勝，則無事矣。事終則有始，不可窮也，故以邦事終焉。<sup>45</sup>

王氏在此將六官所掌的職務，強調一種次序，六官之設立有其必要性，其中具有一種縝密的

<sup>43</sup> 朱熹撰黎靖德編：《朱子語類》，卷 78，頁 9b。

<sup>44</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 277。

<sup>45</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 55。

義理，王安石通過對天地四時的了解，對此作出一個理想的解釋，這段注解可視為王氏對於《周禮》章節安排的說明。《周禮》篇章的連貫也自有一套義理系統。此種解經與王氏解《詩序》具有異曲同工之妙。王安石似乎不曾想到《周禮》六官，也許僅是標舉六個門類來分類官職，門類間並不存在緊密的關聯性。王安石無法認同這種看法，他認為經典本身具有很豐富的義理，一定存有關聯性，需別具隻眼，方能有所體會。這也是王氏能夠較前人挖掘出更多義理的關鍵。相信經典的記載都是完美的表達，當中無限的義理，供人擷取利用以資人事。





## 第二節 析字訓詁：形訓以求義理的發端

王氏經說雖強調重視義理的一面，在作注的過程，仍無法避免要替經文當中的文字訓詁，所以此節嘗試勾勒王安石字義訓詁的特色。王氏訓詁文字，當時有人非議為「分文析義」，藉由析字作為解經的依據<sup>46</sup>，廖育菁對《周禮新義》的研究，指出「鄭玄用聲訓，安石用形訓」的差別<sup>47</sup>。此節對此議題，嘗試進一步的梳理：首先，先考察東漢時期聲訓與形訓的樣貌；其次，考察王氏形訓之說的來由；再次，檢討《三經新義》中形訓的具體運用；最後，檢討南宋對於「析字求義」的批評。

### 一、東漢經解聲訓與形訓的樣貌

以文字字形來說解字義的現象，其實並不罕見，東漢許慎（約 58-約 147）的《說文解字》是其中的經典之作，〈說文解字敘〉已強調出文字對於理解經書的重要性：

書曰：「予欲觀古人之象。」言必遵修舊文而不穿鑿。孔子曰：「吾猶及史之闕文，今亡矣夫。」蓋非其不知而不問。人用己私，是非無正，巧說邪辭，使天下學者疑。蓋文字者，經藝之本，王政之始。前人所以垂後，後人所以識古。<sup>48</sup>

其中對於文字正確的理解是治經的根本，欲明瞭王政的起源，其關鍵就在正確的理解典籍，方能不會流於穿鑿之弊。雖許氏重於文字或文獻本身，有與今文家相抗衡的態度。另要注意《說文解字》雖然著重在文字拆解以得出字義，但仍注意到聲音與文字的關係，將「形聲」視為六書之一，亦可見許慎對於字音也重視。

東漢鄭玄訓詁文字，有注意到音跟義相互的關係。清儒曾歸納鄭玄的解經方法，如戴震

<sup>46</sup> 王氏經說有「分文析義」之病，參程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊下，頁 687-688。

<sup>47</sup> 王氏文字訓詁與鄭玄文字訓詁的特色，參廖育菁：《王安石周官新義研究》，頁 167。

<sup>48</sup> 〔漢〕許慎：〈說文解字敘〉，〔清〕段玉裁（1735-1815）：《說文解字補注》（臺北：藝文印書館影印經韻樓刊本，1979年），卷 15 上，12a-b。

(1724-1777) 曰：

鄭箋《毛詩》云：「古聲填、寘、塵同。」及注他經，言古者聲某某同、古讀某讀某之類，不一而足。是古音之說，漢儒明知也，非後人創議也。<sup>49</sup>

戴震在此強調的是鄭玄注意到古音，並且詳細將其規範化，形成一種條例的說法，以明鄭玄解經的確具有這想概念。張舜徽（1911-1992）援此說，進一步歸納鄭玄注經有一「聲訓」條例<sup>50</sup>，其舉證甚詳，足證鄭玄常用此法以訓解文字。張舜徽也注意到鄭玄注解時，偶爾也有注重分析文字字形的例子<sup>51</sup>，李雲光考察鄭玄《三禮注》，共得 17 條形訓的例子<sup>52</sup>，與鄭玄聲訓例相比，稍嫌遜色。總之，鄭玄訓解文字多用聲訓，但並非不用形訓。

## 二、王氏重視字形說解的態度

王安石重視文字說解的態度，具體反映在〈熙寧字說序〉：

文者，奇偶剛柔，雜比以相承，如天地之文，故謂之文。字者，始於一二而生至於無窮，如母之字子，故謂之字。其聲之抑揚開塞，合散出入，其形之衡從曲直、邪正上下、內外左右，皆有義，皆本于自然，非人私智所能為也。……先王以為不可忽，而患天下後世失其法，故三歲一同。同之者，一道德也。……余觀許慎《說文》，而於書之意，時有所悟，因序錄其說為二十卷，以及門人所推經義附之。惜乎先王之文缺已久，慎所記不具，又多舛，而以余之淺陋考之，且有所不合。雖然，庸詎非天之將興斯文也，而以餘贊其始？故其教學必自此始。能知此者，則于道德之意，已十九矣。<sup>53</sup>

<sup>49</sup> 〔清〕戴震：〈書廣韻四江後〉，《東原文集》，張岱年主編：《戴震全書》（合肥：黃山書社，1995年），冊5，頁303。

<sup>50</sup> 鄭玄「聲訓例」，參張舜徽：《鄭氏經注釋例》，《鄭學叢書》（濟南：齊魯書社，1984年），頁108-119。

<sup>51</sup> 張舜徽指出：「《周禮》酒正：『辨四飲之物，二曰醫。』《注》云：『醫之字從毌從酒省也。』定醫字為會意，足以補許書之闕矣。」張舜徽：《鄭氏經注釋例》，《鄭學叢書》，頁148。

<sup>52</sup> 鄭玄以字形說解訓詁，參李雲光：《三禮鄭氏學發凡》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1966年），頁120-128。

<sup>53</sup> 王安石：〈熙寧字說序〉，李之亮：《王荊公文集箋注》，卷47，頁1615。

王安石在此首先揭示出文與字之包含義理，不是人力所能為的，是自然之道所形成的，所以文字之中的任何筆畫都蘊含著義理，因為這樣方有析字求義的必要。從這段文字可以看出，王安石將「文字」看成自然之道的展現，並將先王所以要「一道德」，也是藉由文字統一，所以王氏肯定許慎寫作《說文》對於先王之義有所得，但仍有所不足之處。可看出王安石對於《說文》的說解，將其與義理緊密的結合。從本文可以展露出王安石對於「文字」認識的高度自信，認為自己與門人所考，較許慎所得更為精湛。通過對於「文字」的理解，方能理解「先王之文」，再從「先王之文」理解其中的道德義理所在。

李之亮考訂此序雖寫作在元豐三年（1080）<sup>54</sup>，則晚於《三經新義》，以此作為《三經新義》字義訓詁的依據，可能並不準確，但其中所點出的，藉由對「文字」形畫的分析理解，來明瞭經義的方法，則確實《三經新義》已有所展現，所以南宋對王安石《三經新義》解經時「分文析字」，才會有所批評。<sup>55</sup>可以注意的是，不管《說文》或是《字說》其寫作的形態皆非直接為經典作注，而是透過「字書」形式表現，藉此以明經義。接下來筆者想明確考察《三經新義》「分文析字」的情形，如此方能檢視前人之批評是否有理，以深入明瞭王氏經典注解的特色。

### 三、《三經新義》字義訓詁所展現字形說解的樣貌

廖育菁在《王安石周官新義研究》曾分析王安石之字義解經共有 96 例，但是在此所要探討的，是王安石藉由「析字」這個方法來求得字義，也就是必須要有字形的說解，方才合乎此種方法的探討。以此重新作為篩檢的依據，則共可得 26 個字例<sup>56</sup>，約佔字義解經當中 1/4 強，比例並不算非常突出。則可見此種方法在王氏自己訓解字義時，似乎並非是一種常見的作法。同時再仔細分析這 26 個字例，可以得出王氏分文析字多半有一個條例，「某之字從某從某」，如他在解釋「途」字：

<sup>54</sup> 參李之亮：《王荆公文集箋注》，頁 1615。

<sup>55</sup> 學者批評王氏《三經新義》分文析義之病，參程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊下，頁 687-688。

<sup>56</sup> 此 23 個字例參見附錄二。

徒之字從辵從土，徒無車從也；其辵而走，則親土而已，故無車而行謂之徒行也。<sup>57</sup>

從此條來看，藉由分析徒從土，從土這個偏旁聯想到親土，因而得出步行是為徒行，但其中尚不可見王安石解經有高深的義理所在。以下再舉王氏釋「典」、「則」與「灋」三字為例：

典之字從冊從兀，從冊，則載大事故也；從兀，則尊而兀之者。則之字從貝從刀，從貝者，利也；從刀者，制也。灋之字從水從廌從去，從水、則水之為物，因地而為曲直，因器而為方圓，其變無常，而常以為平；從廌，則廌之為物，去不直者；從去，則灋將以有所取也。然則典則灋，詳略可知矣。<sup>58</sup>

「典」字從冊而來，則可明瞭典具有載大事的重要性；「則」字透過貝刀的拆解，可以得出是利之制度的意思；「灋」字的說解較為曲折，通過對「水」的理解，而得出雖然水隨著各種形體而成方圓，但無論在何種形體，通常水還是會有一個平剖面的共性存在。其中的「廌」與「去」兩個偏旁，則具有去除不正或是有所取擇。透過析字才能明瞭此三字的不同之處，再由這三字的不同，方能明瞭經典當中細微用字的差別，才能明瞭經典當中的義理所在：

王之治邦國，則班常而已，故以典，典言其大常也。治都鄙，則使有所揆焉，不特班常而已，故以則，使有所揆焉者也。治官府，則悉矣，故以灋；灋則事為之制，曲為之防，非特使有所揆而已。<sup>59</sup>

藉由字義方帶出之後經典用字不同而具有細微的差異，方能深刻體會三字字義的差距。由此處說解，亦可以見出王安石雖是透過析字求取字義，更重要仍是透過這些字義，而能更精準的把握經典的意義。另可見「夫」字：

<sup>57</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 7。

<sup>58</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 17。

<sup>59</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 17。

夫之字與天皆從一從大；夫者，妻之天故也。天大而無上，故一在大上；夫雖一而大，然不如天之無上，故一不得在大上。<sup>60</sup>

此由字形之拆解，闡揚「夫為妻綱」的概念，另外也從中可看出天在人之上的形構。這種由文字字形的拆解所之意義，王氏皆認為其背後可能埋藏著重大的義理。這樣解說難免會有「穿鑿」之譏，因為中國文字大多以表意為基礎，但經過長時間「隸定」，改變不少形體，其中字義是否真存在王安石所想的義理，則或許是王安石說解文字的旨點。所以王安石的說法雖與清儒戴震所提「訓詁明而義理明」看似有相近處，其實關鍵只在於出發點的不同。清人所作大多是「新疏」的寫作，藉由會整漢儒的注解來整理經書，之後再求得義理。但王氏所代表的宋學，則是「新注」的寫作，藉由自身對於義理的掌握，批駁前人的注解，提出自己的一家之言，兩者雖然一樣重視訓詁，仍存在目的與價值判斷的差異，這或許也是宋代學風與清代學風的不同之處。

從這 26 個字例也可看出與《字說》的關係，基本上符合「某之字從某從某」的字例，在今人《字說》輯本皆可見，亦可以看出這些說解文字的概念，在王安石思想延續的一面。<sup>61</sup>另外，根據廖育菁對這些字例的研究，也可發現這些字義不是王氏所創新發明，其中多半與《說文》、《周禮注疏》有承繼性，有時則在前人的字義基礎上，引申發揮而已。<sup>62</sup>

此種「分文析字」求取經義的模式，在另外兩本《詩經新義》與《尚書新義》實為罕見，一方面這與《周禮》一書古文奇字多，可能存在一定的影響。就筆者統計的結果：《詩經新義》佚文中有一例牽涉到分文析字，「達之字從从牽从辵」<sup>63</sup>，並此佚文並沒有字義的說明，另外根據今人張宗祥的輯本，「故羊子曰達，達之為言羊也」<sup>64</sup>，《尚書新義》中則是有兩則佚文

<sup>60</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊上，頁 7。

<sup>61</sup> 關於這些字例是否皆為《字說》所沿用，如果是根據廖育菁的研究，其中的牽、神、示、典、戒、令、禁、殪皆沒有被《字說》所沿用，參氏著：《周官新義研究》，頁 81-137，但若與張宗祥輯錄、曹錦炎點校：《王安石字說輯》，則神、示、典、戒、令、禁，皆為《字說》所採用，參氏著：《王安石字說輯》，頁 36、106、95、117、129、130。其中此種條例所解，似皆被《字說》所採。

<sup>62</sup> 參廖育菁：《周官正義研究》，頁 138-144。

<sup>63</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 240。

<sup>64</sup> 張宗祥輯錄曹錦炎點校：《王安石字說輯》，頁 143。案：此字僅張宗祥輯本輯出，黃復山與胡雙寶皆沒有輯出。



使用分文析字，「訟者，言之為公也」<sup>65</sup>、「位者，人之所立」<sup>66</sup>，此說法亦與張宗祥輯本所取的材料一致。<sup>67</sup>統計上或許難以避免有個的主觀認知的差異，但仍有一定的參考依據。這當中說法出現明顯的差異，亦可以看出王安石的經學解釋有修正前說的可能，《字說》的詮釋未必與《三經新義》相同。雖說兩書目前亡佚比例甚重，或可注意王安石說解文字的傾向，應該僅是他學說當中的一個面向，在《三經新義》經典注解中，這並非佔有一個最重要的比重，因為就目前所能見的《尚書新義》與《詩經新義》，這種特色並不多見，即使在《周禮新義》中，也並非一種注解常態，似乎是王氏寫作的一種嘗試，此種注解現象並非廣泛的出現在《周禮新義》之中。所以筆者推斷王氏應該在此時對於「分文析字」求取經義，在日後《字說》才達到高峰，在《三經新義》的《周禮新義》僅是初展端倪而已。

#### 四、檢討《三經新義》分文析義的批評

王安石這種重視訓詁的治學色彩，遭受不少宋代學者的非議，如楊時（1053-1135）對此學風的批判：

熙寧更新法度，以經術造士，世儒妄以私智之鑿，分文析字，而枝辭蔓說亂經矣；假六藝之文以濟其申、商之術。<sup>68</sup>

楊時是二程的門人，對於王安石這種學風的不滿，從上述引文可見一斑。但從中亦看出對於「分文析字」的作法大不表認同，這對於日後洛學為朱熹承繼時，並非透過說解文字來凸顯義理，可能隱含與「新學」對抗區分學術異同的一個標誌，同樣重義理，在方法上，兩派學風仍存有很大的歧異。要注意的是《三經新義》也呈現王安石學術思想的轉變特色，雖說《字

<sup>65</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—尚書》，頁 11。

<sup>66</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—尚書》，頁 13。

<sup>67</sup> 《字說》中對於「訟」、「位」的字義說解，參黃復山：《王安石字說之研究》，頁 312、301。另見張宗祥輯錄、曹錦炎點校：《王安石字說輯》，頁 105、109。與胡雙寶：〈王安石字說輯佚〉，《漢語·漢字·漢文化》，頁 144、109。

<sup>68</sup> 〔宋〕楊時：《龜山集》（臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣《四庫全書》本，1983 年），冊 1125，卷 24，頁 6b。

說》成書歷時甚久，但是畢竟非正式的經注，分文析字應該在《字說》當中才是顯著的特色，以此說來概括《三經新義》並不精準。此中也有一個間接證據可以說明，《三經新義》在舊黨執政時沒有被禁，《字說》卻被禁。<sup>69</sup>其中「分文析字」這種詮釋方法或許也是一種關鍵的因素，畢竟《三經新義》雖是新說，但與舊說仍與一定的接軌，「分文析字」這種詮釋方法，若被廣泛認同，會更容易產生創造性的詮釋，同時也能附會更多的內容到經書當中，所以才招受舊黨人士強烈的批判。就目前所見的文本來看，分文析字這種解經方法在《三經新義》中，並不是最重要的經典注解的特色，卻對以後的學術發展有深遠的影響，這可以由楊時的話，可知這樣的說解經書，確實曾引領學術風潮，貴為當時重要的顯學。



---

<sup>69</sup> 元祐年間，《三經新義》與《字說》的流傳情形，參程元敏：〈三經新義與字說科場顯微錄〉，收《三經新義輯考彙評（二）一尚書》，頁 316-330。

### 第三節 以禮解經：以《周禮》爲本的詮釋架構

王安石早年問學求道時，已經提出通過不同經典的互證作爲發揚義理的依據<sup>70</sup>，爾後他在〈答吳孝宗書〉明白提出的「惟《詩》、《禮》足以相解，以其理同故也」<sup>71</sup>，在《三經新義》亦有具體的展現。此節探討王安石這種解經特色，以下分爲幾個層面說明：首先，必須明瞭王安石經說對「禮」所展現的理爲何？其次，王安石《詩》、《禮》互解的詮釋方法是如何在注經中表現。最後，探討王氏此種解經方法所產生的利弊得失。

#### 一、以《周禮》爲本詮釋架構的形成

從王安石《三經新義》僅有替《周禮》作新《注》，其在三部經典中最看重應在《周禮》。但三《禮》當中爲何王安石僅看重《周禮》，此涉及禮學中心當以何部經書爲重？根據車行健的研究指出，早在東漢鄭玄替三《禮》作注，即有尊《周禮》輕《禮記》，並在論《周禮》與《儀禮》高下之分時，鄭氏將《周禮》視爲禮儀，而將《儀禮》視爲威儀，而禮所重在於禮儀甚於威儀，車先生由此推論出鄭氏已有對《周禮》推崇的傾向。<sup>72</sup>雖然鄭玄本身的著作並沒有具體說明其禮學核心在何處，至少唐人孔穎達的《禮記·大題疏》即明白指出尊崇《周禮》：

《禮記·明堂位》云：「周公攝政六年，制禮作樂，頒度量於天下。」但所制之禮，則《周官》、《儀禮》也。鄭作〈序〉云：「禮者，體也，履也。統之於心曰體，踐而行之曰履。」鄭知然者，〈禮器〉云：「禮者，體也。」〈祭義〉云：「禮者，履此者也。」

<sup>70</sup> 王安石：〈答曾子固書〉提到：「顧某自百家諸子之說，至於《難經》、《素問》、《本草》、諸小說無所不讀，農夫、女工無所不問，然後於經爲能知其大體而無疑。」此文已指出通過各種典籍會通，方能明瞭經書大旨。李之亮：《王荊公文集箋注》，卷 36，頁 1264。

<sup>71</sup> 王安石：〈答吳孝宗書〉，李之亮：《王荊公文集箋注》，卷 37，頁 1285。

<sup>72</sup> 鄭氏三禮學有以《周禮》爲重之傾向，參車行健：《禮儀、讖緯與經義——鄭玄經學思想及其解經方法》（臺北：輔仁大學中國文學研究所博士論文，1996 年），頁 180-193。

《禮記》既有此釋，故鄭依而用之。禮雖合訓體、履，則《周官》為體，《儀禮》為履，故〈鄭序〉又云：「然則三百三千雖混同為禮，至於並立俱陳，則曰此經禮也，此曲禮也。或云此經文也，此威儀也。」是《周禮》、《儀禮》有體、履之別也。所以《周禮》為體者，《周禮》是立治之本，統之心體，以齊正於物，故為禮(體)。……《周禮》為本，則聖人體之，《儀禮》為末，賢人履之。故〈鄭序〉云：「體之謂聖，履之謂賢」是也。<sup>73</sup>

對此段的觀察，車行健已指出孔氏的說法用「體」、「履」和「本」、「末」，來區分《周禮》和《儀禮》兩者，《周禮》是立治之本，是體；《儀禮》著重在實踐，是末。但這種意見是鄭玄的原意或是孔穎達的申論意見，則不容易區分。<sup>74</sup>儘管如此，仍可作出一個結論，至少在唐代孔穎達時，已經有以《周禮》為本的思考，但《周禮》為本的提法，在唐代未獲得一個肯定的地位，同樣是唐人的賈公彥，在〈儀禮注疏序〉則明白指出：「《周禮》為末，《儀禮》為本。本則難明，末則易曉。」<sup>75</sup>此說雖在不同語脈下，卻得出完全相反的結論，亦反映出對於「《周禮》為本」的說法，當時仍有不同的意見。此處孔穎達所指出《周禮》為立治之本的概念，可能是淵源自東漢時士大夫就已經普遍認同的「周公致太平」說法，並且《周禮》就是周公致太平之跡的展現，這在鄭玄注經中亦有所繼承。<sup>76</sup>而本書在第二章所談到，後周到宋初朝廷「制禮作樂」的舉措，與宋初追尋「治道」的政治風尚，則自然會讓《周禮》此部經書處於外在有利的環境，而成爲當時所重視的經典之一。如與王安石同是江西人的李覲，（1009-1059）所著《周禮致太平論》，亦可看出此書在當時被推崇的情形，並且在近人研究，李覲與王安石的思想是有存有相合之處，這也可能與當時江西的學風有關。<sup>77</sup>

<sup>73</sup> 鄭玄注、孔穎達等疏：《禮記正義》（臺北：藝文印書館影印南昌府學刊本，2001年），卷1，頁2b。案：括號內是根據其後摘錄的阮元《禮記注疏校勘記》改正。

<sup>74</sup> 車行健對《禮記·大題疏》的說解，參氏著《禮儀、讖緯與經義——鄭玄經學思想及其解經方法》，頁191。

<sup>75</sup> 〔唐〕賈公彥（生卒不詳，活動於唐高宗649-683）：〈儀禮注疏序〉，鄭玄注、賈公彥疏：《儀禮注疏》（臺北：藝文印書館影印南昌府學刊本，2001年），卷1，頁1a。

<sup>76</sup> 東漢人認爲周公致太平的共識與鄭玄注《周禮》傳達出可致太平之道的推論，參車行健：《禮儀、讖緯與經義——鄭玄經學思想及其解經方法》，頁193-202。另劉文強、黃聖松也有相同的推論，參氏合著：《〈周官〉與《周禮》》，收入張以仁先生七秩壽慶論文集編輯委員會編：《張以仁先生七秩壽慶論文集》（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁99-101。

<sup>77</sup> 近人研究李覲與王安石思想的文章已有不少，但是目前最細緻的研究，爲夏長樸：〈李覲與王安石的關係〉一文，收入氏著：《李覲與王安石研究》（臺北：大安出版社，1989年），頁213-256。

另外，從王安石親自所寫的〈周禮新義序〉，也可看出其大幅彰顯《周禮》價值所在：

惟道之在政事，其貴賤有位，其先後有序，其多寡有數，其遲速有時。制而用之存乎法，推而行之存乎人。其人足以任官，其官足以行法，莫盛乎成周之時；其法可施於後世，其文有見於載籍，莫具乎《周官》之書。<sup>78</sup>

王安石認為「道」在政事之中，其中最被儒家所推尊的時代，則是代表西周的周公執政之時。相傳《周禮》為周公所作，自然是最能彰顯。這種說法其實與漢人的見解無不同，甚至這種看法其實與鄭玄、孔穎達也並無不同，只是王安石注解經書，透過他的影響，將其影響提升至其他經書之上。他在〈詩義序〉指出：「《詩》上通乎道德，下止乎禮義。」<sup>79</sup>則《詩經》很大的目的也是在明瞭當中的道德禮義。〈書義序〉指出「操之以驗物，考之以決事」<sup>80</sup>，《尚書》是可以拿來驗物決事的經典，為輔助治政的經典，在鄭玄與孔穎達是在三《禮》當中看重《周禮》，到王安石《三經新義》的時候，則又將《周禮》視為經典當中最重要的一部。這也可以從他為相後，科舉考試不考《儀禮》，偏廢《禮記》，獨重《周禮》的現象看出。<sup>81</sup>

王安石對於禮的重視，在《周禮·春官》中為「王大封，則先告后土，乃頒祀於邦國、都家、鄉邑」<sup>82</sup>作注，由此延伸，具體發揮王安石禮之道：

禮之道，施報而已，以吉禮事邦國之之鬼神示，則施報之大者；以兇禮哀邦國之憂，則施報之急者；能務施報，以主天下之平，則能賓諸侯、一天下；有不帥者，軍禮於是用矣；無敢不帥，然後人得各保其常居，而嘉禮行焉。此五禮之序也。禮之行，有以賢治不肖，有以貴治賤，正之以九儀，則尚賢以治不肖，貴貴以治賤也；等之以六端，則又各使之上同；等之以六摯，則又各使之自致；人各上而自致，則禮出於一，而上下治。外作器，以通神明之德；內作德，以正性命之情；禮之道，於是為至；禮

<sup>78</sup> 王安石：〈周禮義序〉，李之亮：《王荆公文集箋注》，卷 47，頁 1610。

<sup>79</sup> 王安石：〈詩義序〉，李之亮：《王荆公文集箋注》，卷 47，頁 1612。

<sup>80</sup> 王安石：〈書義序〉，李之亮：《王荆公文集箋注》，卷 47，頁 1614。

<sup>81</sup> 參〔明〕陳邦瞻（1557-1628）：《宋史紀事本末》（臺北：里仁書局，1981年），卷 38，頁 371。

<sup>82</sup> 鄭玄注、賈公彥疏：《周禮注疏》（臺北：藝文印書館影印南昌府學刊本，2001年），卷 18，頁 31a-b。



至矣，則樂生焉，以禮樂合天地之化、百物之產，則宗伯之事，於是為至。夫然後可以相王之大禮，而攝其事；贊王之大事，而頌其政。<sup>83</sup>

前面先總結禮的核心價值在於「施報」而已。之後解釋「五禮」之序，由此五禮具體而行，由禮而治，則可外作器通神明，內作德正性命，至此即能作樂；而後禮樂合則可與天地同德，即可達到天下治的境域。從中可以發現禮的強大力量，這種由「禮」而達到「治」，正是王安石對於禮的高度肯定之因。同樣對於禮的推重，在《尚書新義》也有指出「禮者，天之經，地之義，治道之極，疆國之本也。」<sup>84</sup>其中治國的順序在《尚書新義》也有提及：

百揆，百官之首，故先命禹。養民，治之先務，故次命稷。富然後教，故次命契。刑以弼教，故次命臯。工立成器，以為天下利，人治之末，故次命垂。如此治人者略備矣，然後及草木鳥獸，故次命益。民、物如此，則隆禮樂之時，故次命夷、夔；禮先樂後，故先夷後夔。樂作則治功成。<sup>85</sup>

此則佚文所述治國之道，與《周禮新義》所講大致相通，受限於《尚書》的文本脈絡，所以解釋較為繁瑣，但也再次強調「禮樂」是代表人治的最高表現。前面這些治國重要大臣也往往與「禮」相關，或說在《周禮》的官制也都有對應之處，如王氏闡釋《周禮》「六官」的執掌，將其一貫解釋如下：

天地四時之官，各以象類名之，其義甚眾，非言之所能盡；觀乎天地四時，則知名官之意矣。蓋治所不能及，然後教；教所不能化，然後禮；禮所不能服，然後政；政所不能正，然後刑；刑者不能勝，則有事焉；刑之而能勝，則無事矣。事終則有始，不可窮也，故以邦事終焉。<sup>86</sup>

<sup>83</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊上，頁 290-291。

<sup>84</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 78。

<sup>85</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 26。

<sup>86</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊上，頁 55。

王安石依據《周禮》的脈絡，解釋六官為治國所需的重要性，提出治國的順序，雖與《尚書》不能完全相合，在此也可以看出王安石為何重視《周禮》，因為其中所論並不單純只有教化所需的禮儀，其中還有更多「治務」所需的材料在《周禮》中。此外，「五禮」在《尚書新義》中也有提及：「吉凶軍賓嘉之禮，亦天所秩也，天子當自其禮庸之；庸者，常用之謂也。」<sup>87</sup>認為「五禮」是天所安排，合理化「五禮」的正當性，並認為天子應該將其視為常典使用。

另外，《周禮·春官·司服》注解的延伸說明，則從天道論述而來，強調對「禮」的合理肯定：

以書考之，古人之象，凡十二章；蓋一陰一陽之謂道，道之在天，日月以運之，星辰以紀之；其施於人也，仁莫尚焉，無為而仁者，山也；人而不可知者，龍也；仁藏於不可知，而顯於可知者，禮也；禮者，文而已，其文可知者，華蟲也；凡此皆德之上，顧繪而在上。<sup>88</sup>

王氏在此處探討《尚書》中所提的十二象徵，由此建構「道」在日常生活生生不息的運作，在人當中最好的德行即為「仁」，而「仁」顯現可知就在「禮」，禮又能藉由服飾上的華蟲紋飾來表現。結合《尚書新義》的另外一條佚文來看：

日月、星辰、山、龍、華蟲，凡此，德之屬夫陽者，故在衣而作繪。宗彝、藻、火、粉米，凡此，德之屬夫陰者，故絺繡在裳。辨物知善之為善，知善之為善，可以知天道，則聖人之能成矣。<sup>89</sup>

此則只是提到能明瞭物象當中所具備的美德，則能上推天道而成聖人之功。結合此兩則，王氏亦通過「禮」而踐仁，由此以體天道。

<sup>87</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 36。

<sup>88</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊上，頁 317。

<sup>89</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 42。

王安石在〈詩義序〉已經指出對《詩經》的理解在於明瞭其中的禮義，在〈秦風·蒹葭〉的注解中，也展現禮是人道的重要表現：

降而為水，生而為露，凝而為霜，其本一也。其升也、降也、凝也，有度數存焉，謂之時，此天道也。畜而無德，散而為仁，斂而為義，其本一也。其畜也、斂也、散也，有度數存焉，謂之禮，此人道也。<sup>90</sup>

此處雖是透過物象來談道理，卻表示「禮」是人道的重要展現，這也是為何明瞭《詩經》之義在於明瞭其中之禮義。重視《詩序》也是因此而被推重，王安石所作〈國風解〉也提到：

昔者聖人之於《詩》，既取其合於禮義之言以為經，又以序天下諸侯之善惡，而垂萬世之法。……惟其序善惡以示萬世，不以尊卑小大為後先，而取禮之言以為經，此所以亂臣賊子懼，而天下勸焉。<sup>91</sup>

王安石對於「詩義」與《詩序》的重視，即在其中的禮義，亦肯定《詩序》的重要性。就目前所見的佚文來看，王氏經典詮釋的核心亦在《周禮》，由《周禮》當中的政治規劃，可以有助於政事求治，其中所蘊含的禮義，則對於自我道德修身和日後教化他人，皆有幫助。

## 二、「以禮解經」的詮釋方法

前面已論述王安石在詮釋經典重視《周禮》，其核心觀念即在「禮」，欲以「禮」作為經典詮釋的基礎。這種觀念在當時王氏〈答吳孝宗書〉已有「《詩》、《禮》互解」的提法，近人邱漢生纂輯《詩義鉤沈》時，對於王氏在《詩經新義》所展現的「詩禮相解」精神，認為其表現有兩個層面：

<sup>90</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 95。

<sup>91</sup> 王安石：〈國風解〉，李之亮：《王荆公文集箋注》，集外輯編卷 1，頁 2168-2169。

一種是，對《詩》所反映的思想和生活，用《周禮》作為道德準繩予以衡量，從中說明《詩》的美刺所在，……另一種情況是，用見之於《禮》的名物度數來釋《詩》。<sup>92</sup>

第一種著重在如何發揚《詩序》當中的美刺義理，第二種則是將《詩》中的名物度數說解清楚。延伸邱漢生的觀察，並結合作者對《三經新義》的觀察，其「以禮解經」之目的即在求取經典當中的禮意。歸納王安石的方法，大致可得三種如下：其一，廣泛運用經書互訓與他書互證的說法，對比勘照而得。其二，重視名物度數，藉由禮制以明禮意。其三，明瞭經典用字遣詞，從經書中義解而得。以下分別舉例說明：

#### （一）經書互訓與諸子互證

經書互訓，通過同屬儒家經書，但內容不同的經書，相互聯繫理解，可以闡釋經書當中所蘊藏的深意。如王氏在訓解〈秋官·大司寇〉所述：

刑新國，用輕典，則教化未明，習俗未成，以柔義之也；刑平國，用中典，則教化已明，習俗已成，以正直義之也；刑亂國，用重典，則頑昏暴悖，不可教化，以剛義之也，故《書》云：「惟敬五刑，以成三德。」<sup>93</sup>

經由王安石注解的聯繫，將《周禮》當中的「三典」之義與《尚書》「三德」之義聯繫，將治國之理進一步闡發，強調在不同的情況，需配合《周禮》當中不同的「三典」來管理人民，同時這不同的治國方針，符合《尚書》「三德」之義。在如此說解下，也進一步合理化《周禮·秋官》當中刑罰的必要性。藉由《尚書》、《周禮》的互文說解，將兩者論述治國之理有機的整合在一起，同時也豐富兩經的內涵，這是王氏所特出之處。另再舉《尚書新義》中一例說明，來看王氏經書互訓的特色：

<sup>92</sup> 邱漢生輯校：《詩義鉤沈》，頁 10-11。

<sup>93</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊下，頁 462。

九州之序，〈禹貢〉始於冀，次以兗，而終於雍；……〈禹貢〉言治水之序，……以遠近言之，則周之化自北而南，以南為遠，故〈關雎〉、〈鵲巢〉之詩，分為二〈南〉，〈漢廣〉亦言文王之道被于南國，德化所及，以遠為至故也。<sup>94</sup>

此處雖在說明《尚書·禹貢》治水的次序，但所提的治水次序，王氏將之與〈詩序·漢廣〉結合對勘，發現其中蘊含描述文王化成功效的解釋。由《尚書》的次序概念落實對《詩序·漢廣》的說解，也藉此合理化《詩序》當中所有的禮義，凸顯經書中的「德化」觀念，乃由近而遠。此處的說解不但結合了《尚書》與《詩經》，同時也表達王安石禮學由近而遠的態度，這正顯示王安石重在探求經書中的義理，而這些不一定要從字詞意義所得，透過經書互文的理解，即能探尋出義理所在。

另外，王安石在注解時，除了引用儒家經典作為依據，也曾引用諸子的說法作為佐證。<sup>95</sup>不過在前人注解並非罕見，且其目的仍在疏通禮意。這可舉王氏注《天官·膳夫》時探討「齊」：

孔子齊必變食者，致養其氣也。王齊日三舉，則與變食同意。孔子之齊，不御于內，不聽樂，不飲酒，不膳葷，喪者，則弗見也；概不以哀樂欲惡貳其心，又去物可以昏憤其志意者，而致養其氣體焉；則所以致精明之至也，夫然後可以交神明也。然此特祭祀之齊，尚未及心齊也。所謂心齊，則聖人以神明其德者是也。故其哀樂欲樂，將簡之弗得，尚何物之能累哉？雖然知致一於祭祀之齊，則其於心齊也，亦庶幾焉。<sup>96</sup>

在此處不但暗引《論語·鄉黨》「其必變食」<sup>97</sup>，作為解釋「王齊日三舉」所需，同時也把莊子的心齊拉進來討論，以莊子的心齊做為佐證的材料，另外也肯定祭祀之齊當中所具有的禮意，在於致養其氣，以達到精明之志，而後可交神明。這種在儒家的注解中夾雜道家說法的並非罕見，宋初邢昺所作的《論語注疏》把之前注解流於佛老之說的注解，作了一番清除的

<sup>94</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 47。

<sup>95</sup> 廖育菁對《周禮新義》引用諸家說法，以表格統整之，參氏著：《王安石周官新義研究》，頁 246-248。

<sup>96</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 88。

<sup>97</sup> 何晏注、邢昺疏：《論語注疏》（臺北：藝文印書館影印南昌府學刊本，2001 年），卷 10，頁 8a。



工作。<sup>98</sup>但是王安石展現較為融通的態度，吸納進來，也因此會招致批評王氏注解流於異端。

<sup>99</sup>王氏廣泛運用採納各家說法，作為他理論的根據，如他在注《天官·疾醫》時，甚至連醫書的道理都廣泛運用：

《列子》曰：「指撻無痲癢」，痲、痛也。《素問》曰：「冬傷於寒，春必病溫；夏傷於暑，秋必痲癢。」病溫，則所謂痲首之疾；痲癢，則所謂癢寒之疾。蓋方冬之時，陽為主於內，寒雖入之，勢未能動；及春，陽出而陰為內主，然後寒動而搏陽，為痲首之疾矣。方夏之時，陰為主於內，暑雖入之，勢未能動；及秋，陰出而陽為內主，然後暑動而搏陰，為癢寒之疾矣，痒疥疾，則夏陽溢於膚革，清搏而淫之故也；嗽上氣疾，則冬陽溢於藏府，清乘而逆之故也。<sup>100</sup>

此處解釋《周禮·疾醫》的文字，引用《素問》的文字為佐證，《列子》在本處只提供字義訓詁之用，本來只是為《周禮》提到的四時疾病作疏解，但其中引用陰陽的概念，對於疾病的成因，有細緻的考辨，其引用著重在說明醫理的一面，使其說更有理據。所以魏了翁評此段的注解：「荊公此一節最好，常舉以教醫者。」<sup>101</sup>其後《素問》的引用還可見於佚文 101<sup>102</sup>、佚文 103<sup>103</sup>兩處，但我們也必須注意王氏雖然引用《素問》的說法，但只集中闡釋關於醫官的說明，基本上仍以「禮」來含攝《素問》的說法。雖然使用醫書解經並不始於王安石，但是他利用禮來函攝經書的解釋，合禮就採用，同時也能讓私塾朱熹的魏了翁認為王安石說的好，其經學解釋自有能讓人相信的一面。

## （二）名物度數

名物度數當中具有禮意，前面所引的〈周禮義序〉，已經指出這個道理。所以王安石的注

<sup>98</sup> 《論語注疏》沈取皇《疏》佛道思想的部分，參馮曉庭：《宋初經學發展述論》，頁 135-139。

<sup>99</sup> 王安石《三經新義》流於異端之譏，可參程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，下冊，頁 673-682。

<sup>100</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，上冊，頁 115。

<sup>101</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，上冊，頁 116。

<sup>102</sup> 參程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，上冊，頁 116。

<sup>103</sup> 參程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，上冊，頁 117。

解對於此往往著墨甚重，尤其他曾明確提出「詩禮互解」的概念，所以在《詩經新義》有所表現。茲引《詩經·王風·大車》王注對「毳衣」的考證：

此大夫也，而服毳者，以禮考之：子男之服，自毳冕而下，如侯伯之服，則子男五命，衣服以五為節。〈典命〉：「王之三公八命，其卿六命，其大夫四命；及其出封，皆加一等。」蓋八命加一等，所謂上公九命，其服以九為節也。其未出封，則與侯伯同服矣。此詩所謂周大夫者，卿也；然則〈司服〉所謂卿大夫之服，自玄冕而下者，諸侯之卿大夫也。<sup>104</sup>

此處花了頗多的篇幅去說明「毳衣」為何物，關鍵在證明這個衣服是大夫所穿的衣服。其中還透過《周禮·典命》的原文作為論證的依據，這也符合王氏所謂「以禮解詩」的態度，不過這並不同於清儒不先設立場答案的考據，王氏考據的目的是要落實《詩序》所提「刺周大夫也」<sup>105</sup>，其考據的目的在於證成《詩序》的見解。證成《詩序》，就王安石的目的乃在求取當中的禮義，也代表王氏解經的核心，仍然是以「禮」，考證是為求取義理而來。

另外類似的例子，可從王安石於《詩經·齊風·東方未明》，仍是藉由對名物制度的訓解，將《詩序》當中的美刺義理發揚出來：

日月之行，有冬有夏，而晝夜之晷，有短有長，先王由是分十有二時於一晝一夜之間，以漏箭準十二時而為百刻，寅申巳亥子午卯酉之八時，每時各占八刻，則合而為六十四刻。辰戌丑未之四時，每時各佔九刻，則合而為三十六刻。以百刻定長短而分晝夜，於是立挈壺氏之職。以壺盛水而為漏水，以正十二時之刻。早暮之期，於此正矣。後世挈壺氏不能掌其職——「不能辰夜，不夙則莫」，此詩人所以刺也。<sup>106</sup>

<sup>104</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 64-65。案：引文處增加將〈典命〉所引之文，括號分別之，與原書稍有不同，附識在此。

<sup>105</sup> 毛亨傳、鄭玄箋、孔穎達疏：《毛詩正義》，卷 4 之 1，頁 16a。

<sup>106</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 78。

此條注解僅為解釋〈詩序·齊風·東方未明〉「號令不時，挈壺氏不能掌其職焉」<sup>107</sup>，王氏藉由《詩序》所指出挈壺氏的職掌，即時刻制度的考察，在《周禮》當中得到落實，方能明瞭〈東方未明〉「不能辰夜，不夙則莫」<sup>108</sup>詩旨所在。由上述兩條注解，充分說明王氏「詩禮相解」的具體內涵，同時體表達他以禮解經的編寫態度。

王氏在《周禮新義》中訓解「甸師」執掌，釋「祭祀貢蕭茅」<sup>109</sup>時，說明：「祭祀共蕭茅者，蕭合脂，與黍稷炳之以祭，《詩》所謂『取蕭祭脂』是也。」<sup>110</sup>亦有舉《詩經》的詩句，用以佐證禮的名物度數，可見王安石這種說經並非僅存在《詩經》的注解當中。相互為證的說法並不是王安石所獨有，近人對於鄭玄注疏學的研究，亦指出他有「以《禮》解《詩》」的傾向<sup>111</sup>，王安石應是有所繼承，並發揚光大。除明確指出「以禮解詩」是明確可行，並且更重要是，這種名物制度說解的目的，在於求得經典當中的義理，這在《周禮·夏官·司馬》當中的說解，充分展現：

鄉民以聽天下者，王也，故南鄉；面王而答之者，公也，故北面；孤，佐王者也，故東面；卿大夫，佐王者，故西面；王族故士、虎士、大僕、大佑、大僕從者，則從王者也，故南面，順王所嚮焉。三公東上，則北面以佐為右故也。自孤以下，皆以近尊為上；公以下，皆言面，王獨言嚮，不斥其體，尊故也。<sup>112</sup>

此處說解主要將當中的面向、站位當中所具有的禮意，表達出來，讓人明白禮制背後所具有的貴賤尊卑之意。同樣的作法也在《尚書新義》中有所展現：

所設之物、所陳之器，在左在右，或東或西，於房於序，各皆有其義。如赤刀、大訓、弘璧、琬、琰在西序者，「在西序則有取於義」，西序為「脩德之序」；大玉、夷玉、天

<sup>107</sup> 毛亨傳、鄭玄箋、孔穎達疏：《毛詩正義》，卷5之1，頁12a。

<sup>108</sup> 毛亨傳、鄭玄箋、孔穎達疏：《毛詩正義》，卷5之1，頁13b。

<sup>109</sup> 鄭玄注、賈公彥疏：《周禮注疏》，卷4，頁15b。

<sup>110</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁104。

<sup>111</sup> 鄭玄「以禮說詩」，兩岸均有專書研究，參彭美玲：《鄭玄毛詩箋以禮說詩研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1992年），或梁錫鋒：《鄭玄以禮箋詩研究》（北京：學苑出版社，2005年）。

<sup>112</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，下冊，頁423。

球、河圖在東序者，「在東序則有取於仁」，東序為「為道之序」。「周之典籍缺矣，其指有不可知者。」<sup>113</sup>

東序和西序所需器物與擺設，王氏認為其中都有意涵。王安石嘗試將其闡揚出來，認為東序是為道，代表的是仁；西序是脩德，代表的是義。此處也明白指出，王安石作注為何對於名物度數不會放過，因為義理就在其間，並且也點出今人無法理解其中豐富的義理，一部分的原因是周代的典籍有太多亡佚缺失，因而無法深入了解這些名物度數豐富的義理內涵。

### （三）用字遣詞

單純的用字遣詞求禮意，這在《詩經新義》較常使用，因為《詩經》本身就具有「比」、「興」的手法，王氏對此也能由此深入挖掘，而得出當中所蘊含的深意，如在替〈秦風·蒹葭〉所作的注：

仁，露、義，霜也，而禮節斯二者。襄公為國而不能用禮，將無以成物，故刺之曰：「蒹葭蒼蒼，白露為霜。」<sup>114</sup>

王安石配合《詩序》說解，對於〈秦風·蒹葭〉作了進一步的說解，因為之後有「白露未晞」、「白露未已」，所以可知此乃一首「刺」詩。當然這樣有過度解釋的可能，但是透過如此的說解，將會更能凸顯《詩序》當中的禮義概念。

王氏對於用字的次序也很敏感，亦能由此體會出「禮序」，如他在《周禮·春官·大宗伯》對於凶禮的說解：

喪禮、荒禮，以彼喪荒，哀之也；弔禮、禴禮、恤禮，以我弔禴恤，哀之也。哭亡謂之喪，死亡斯哭之矣；又亡而草生之謂之荒，凶、札斯荒矣。《禮記》曰：「反而亡焉，

<sup>113</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 215。

<sup>114</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 78。

失之矣，於是為甚。」始死也，哀其死；既葬矣，則哀其亡焉。弔以慰之，禭以補之，恤以救之。寇亂則及事時，故救之；圍敗則在事後，故補之而已。死亡、凶、札、禍裁，天事也：死亡為重，凶、札次之，禍裁為輕。圍敗、寇亂，人事也：圍敗為重，寇亂為輕。此兇禮之序也。<sup>115</sup>

原本《周禮》只是舉出五種凶禮，但是王氏由此解釋凶禮的次序，搭配《禮記》的說解，將這五種凶禮視為具有次序關係，其中的禮序恰巧表達出禮的大原則：天事重於人事。天事又以死亡最重要，凶札在其後，禍災是最輕微的；人事則是圍敗大於寇亂，並且將其中所蘊含的禮意，詳細闡發出來。王安石本是古文大家，對於文字的使用，頗有心得，所以能由此得出經典字詞間的禮意。這種闡釋方法，其實與《春秋》「一字寓褒貶」的方式有些近似，只是王安石在《周禮》禮意上的追求，往往注重的是字詞當中的次序關係，體會「禮序」，方能得「禮意」。

### 三、「以禮解經」的利弊得失

王安石這種以禮為核心所帶出的解釋方法，其實招致後世不同的見解。方笑一在《北宋新學與文學——以王安石為中心》一書當中，對王安石這種「詩禮相解」的解釋方法，提出是否會有「過度詮釋」的可能。<sup>116</sup>王安石本身所謂的「經義」，本身即存在字面以外延伸出來的意義，方有前賢訓詁字義所無法發掘處，像王安石在解釋〈召南·采芣〉時：

苻之為物，其下出乎水，其上出乎水：由法度之中而法度之所不能制，以喻后妃也。  
蘋之為物，能出乎水上，而不能出乎水下；藻之為物，能出乎水下，而不能出乎水上：制於法度而不該其本末，以喻大夫之妻也。至於蘩，則非制乎水而有制節之道，以喻夫人也。于沼、于沚、于澗之中，則可以為「河洲」之類，而皆未及「河洲」之大。<sup>117</sup>

<sup>115</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 281。

<sup>116</sup> 關於《詩》、《禮》相解所存在過度詮釋的討論，參方笑一：《北宋新學與文學——以王安石為中心》，頁 48-55。

<sup>117</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）一詩經》，頁 21。



從王安石這段訓解，可以發現他分別字詞當中的細微差異，以明瞭詩中的譬喻。藉由譬喻物象的差異，求出當中的義理，但這樣說解是否有超越文本的可能性，會不會在此處其實並沒有這麼深的譬喻，宋人李樗（生卒不詳，約與林之奇同時 1112-1176）對於王氏的說法，就提出懷疑：

（王氏）蓋謂夫人之詩則言采蘋于沼沚之中，后妃之詩則言采芣於河之洲，必有高下之辨。是數者穿鑿之學也。……采芣、采蘋、采蘋之類，皆言祭祀之物；于沼、于沚、于澗之中、在河之洲，亦不過指物所在耳，初無他義。而王氏有芣蘋蘋藻沚澗洲之別，是其穿鑿而無異於宰予。<sup>118</sup>

指出王安石在求解義理有「求之過深」的現象，很多東西背後的意涵並沒有這麼深，但王安石這樣說解，有時常超出經文以外，所以常有人用「穿鑿」批評「王學」，這固然是王安石說解的一個很大缺失，但我們也必須注意這樣的解釋背後，其實會有新義產生，藉由這樣的對比，亦可以看出王氏對於「禮」的看重，展現出其謂禮有等差，對於不同身份各有應執行禮節，這正是王安石最看重的地方。

由於過度探求經義，有時後會過份的拆解字詞，如《尚書新義》釋「羲和」：「散義氣以為羲，斂仁氣以為和。日出之氣為羲，羲者陽也；利物之謂和，和者陰也。」<sup>119</sup>所以林之奇批評此說：「羲和即為人之名，安有所謂陰陽仁義之說哉？」<sup>120</sup>從這個例子也可以看出王安石對於「羲和」的說解，明顯想藉機引進陰陽仁義的觀念，反而疏忽「羲和」是一個專門的詞彙，表人名或職官之名，這種強行分解詞義的結果，也使得後人覺得王安石說法有支離破碎，造成穿鑿的問題，宋人陳善（?-約 1147）已經點出王氏這種方法產生的弊端：

<sup>118</sup> [宋]李樗、黃樛（生卒不詳，活動在孝宗 1162-1189）：《毛詩李黃集解》，（臺北：大通書局影印通志堂經解本，1969年），卷3，頁5a-b。

<sup>119</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）一尚書》，頁7。

<sup>120</sup> [宋]林之奇：《尚書全解》（臺北：商務印書館影印文淵閣《四庫叢書》本，1983年），卷1，頁13b。

予謂王氏之學率以一字一句較其同異。……殆其末流之弊，學者不勝異說。未論成湯、帝堯，且論「昔在」、「在昔」：諸所穿鑿，類皆如此。<sup>121</sup>

其中已經點出王氏經說過度的追求一字一句的差異，可能沒差異處也被說成有差異。這種解經雖產生弊病，也必須注意，正是在這樣的探索過程中，才使王安石的經義出現與前人經注不同的見解，也才有所謂的「新義」。並且這樣探求經義，也不是都不可取，也有說法更勝前人之處。在《周禮新義》對於鄭玄釋「羽為雁」，提出修正：

春行羔豚，夏行腍鱸，秋行犢麋，冬行蠡羽，各以其時物為宜。鄭氏以「羽為雁」，誤矣；謂之羽，豈特雁而已。魚謂之蠡，則以別於鱸故也。<sup>122</sup>

王安石指出《周禮》此處，所用為該時令所盛產之物，所以羽不應該僅侷限在雁類，所以朱熹的私淑魏了翁（1178-1237）也認同王安石解說。<sup>123</sup>

張舜徽（1911-1992）對於《周禮新義》深入挖掘當中的禮意，反而是抱持較高的正面意見：

余平生亦喜讀《周官新義》，非特重其文辭高潔而已。其可貴者，亦猶在暢通大義也。禮之大經，《周官》備矣。而安擾邦國之本，率由於鄉。故自比長以至鄉大夫，皆所以司鄉政者。《周官》分述所掌職，各有廣狹大小之不同。荊公總釋於其下曰：「經於鄉大夫曰政教禁令，州長曰教治政令，黨正曰政令教治，族師曰戒令政事，閭胥曰閭之徵令，比長曰比之治。命官之治，其輕重皆在一字之間也。政令為重，禁令次之，戒令又次之，徵令為下。鄉大夫、州長，詳於教而兼政；黨正、族師，詳於政而兼教；閭胥則承上之政教而掌其徵令耳，比長則無所為令矣。」荊公此言，於古人設官分職

<sup>121</sup> [宋]陳善：《捫蝨新話》（臺北：藝文印書館影印《百部叢書集成》本，1965年），卷3，頁1a-b。

<sup>122</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，上冊，頁99。

<sup>123</sup> 魏氏說法「鄭說非，荊公說是。」，[宋]魏了翁：《鶴山大全集》（臺北：臺灣商務印書館影印《四部叢刊初編》本，1965年），卷105，頁874。

之理，灼然推見本原，信有功於遺經。視夫考釋名物辨證文字者，相去故不可以道里計。《四庫提要》但稱其八則之治都鄙，八統之馭萬民，九兩之繫邦國，俱有發明，蓋猶未足以盡此書也。試檢清儒解《禮》之書，其有闡發大義精邃若此者乎？乾、嘉諸儒動輒鄙棄宋賢，其實謂能窺見宋賢深處者，有幾人哉！<sup>124</sup>

舉例說明王安石這種深入個別字詞而得出的大義，有時候能說解的更為深刻，清儒重考證反而不如其說允當。張舜徽見解拋開傳統漢學宋學的門戶之見，對於王安石說解有得之處，特別加以推尊，但王安石「以禮解經」的特色，的確存在優劣之倒，王安石確實深有所得，義理說解更為深刻詳析，但有時過度追求義理，也因此帶來了穿鑿之弊，今日學術研究講究實事求是，對於王氏這種解經特色，需二分觀之，不能僅以一面之優缺點，就驟下結論，而是更要深入了解其核心，理解其得失。



<sup>124</sup> 張舜徽：《清人筆記條辨》（武昌：華中師範大學出版社，2004年），頁345。

附錄一：王安石解《詩小序》的佚文，依程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》整理而成

編號	程氏佚文編號，該序所處詩篇	《詩小序》原文	佚文內容	頁數
1	31，〈桃夭〉	〈桃夭〉，后妃之所致也。不妒忌，則男女以正，婚姻以時，國無鰥民也。	后妃處乎重闈深密之地，而四方之廣，家人婦子服化者，正其本而已。故察於治亂之形而不見其本者，未可與論聖人之道也。	15
2	36，〈兔置〉	〈兔置〉，后妃之化也。〈關雎〉之化行，則莫不好德，賢人眾多也。	莫不好聽，賢人眾多；雖不賢不害好德，所謂賢，則賢於人者。	16
3	39，〈漢廣〉	〈漢廣〉，德廣所及也。文王之道，被于南國，美化行乎江漢之域，無思犯禮，求而不可得也。	〈漢廣〉言文王之德，〈汝墳〉言文王之化。前此未嘗言文王，而於此言之者，歸成焉耳。蓋陰作成物而陽以成歲為名，天之道也。	17
4	41，〈汝墳〉	〈汝墳〉，道化行也。文王之化，行乎〈汝墳〉之國，婦人能閔其君子，猶勉之以正也。	庶人之妻，能勉夫以正而不知為之者，是謂道化，而〈殷其雷〉之詩所以未若〈汝墳〉之盛也。	18
5	47，〈草蟲〉	〈草蟲〉，大夫妻能以禮自防也。	夫婦之際，或至於敝而不終者，無禮以自防故也。	22
6	52，〈甘棠〉	〈甘棠〉，美召伯也。召伯	愛之篤，思之至，以其教明也。	23

		之教，明於南國。		
7	57，〈羔羊〉	〈羔羊〉，……召南之國，行文王之政，在位皆節儉正直，德如羔羊也。	所謂文王之政者，非獨躬行之教，則亦有慶賞刑威存焉。	25
8	85，〈雄雉〉	〈雄雉〉，……軍旅數起，大夫久役，男女怨曠，國人患之，而作是詩。	雉善鬪，雖飛不分域，而其交也有時。言「軍旅數起，大夫久役，男女怨曠」，曾雉之不如也。	35
9	109 之一， 〈靜女〉	〈靜女〉，刺時也。衛君無道，夫人無德。	毛、鄭、王、張皆以為美詩。案：與《詩序》說法不合。	42
10	134，〈干旄〉	〈干旄〉，美好善也。衛文公臣子多好善，賢者樂告以善道也。	以素絲組馬以好賢者，臣子之好善也。人君之好善，則非特如此，必與之食天祿、共天位焉。〈柏舟〉之仁人，見慍於群小，以至於觀閔受侮者，以頃公故也。然則文公之臣子善如此，亦以文公故也。故曰：「一國之事，繫一人之本，謂之風。」	50
11	182，〈大叔于田〉	〈大叔于田〉，刺莊公也。叔多才而好勇，不義而得眾也。	人君明義以正眾，使眾知義，而孰敢為不義？為不義，則眾之所棄也，安能得眾哉？	68
12	183，〈清人〉	〈清人〉，刺文公也。高克好利而不顧其君，文公惡而欲遠之不能，使高克將兵而禦狄于竟，陳其師旅，翱翔河上，久而不召，眾散而	未有義而後其君者也。高克既好利，不顧其君，文公惡而欲遠之，又不能也，於是使將兵而禦敵于竟，翱翔河上，久而不召，惟以此為去高克之上策。故公子	69



		歸，高克奔陳。公子素惡高克，進之不以禮，文公退之不以道，危國亡師之本，故作是詩也。	素惡高克事其君不以禮，而文公去其臣不以道，所以致師散而將奔，是乃危國王師之本，故作是詩也。清人在彭、在消、在軸，皆鄭地也。清，鄭之邑也；彭、消、軸，鄭郊也。清人，言當時高克將兵皆清邑之人；彭、消、軸，接所次之地。	
13	184，〈清人〉	同上。	英之以毛羽。	69
14	190，〈有女同車〉	〈有女同車〉，刺忽也；鄭人刺忽之不昏于齊。太子忽嘗有功于齊，齊侯請妻之；齊女賢而不取，卒以無大國之助，至於見逐，故國人刺之。	取大國賢女，以其有助，則無國家之難矣。忽不務此而辭之，以爲廉，終至於公子互爭而兵革不息，國人皆不得保其室家也。	71
15	199，〈子衿〉	〈子衿〉，刺學校廢也；亂世則學校不脩焉。	世之亂生於上之人不學，莫知反本以救之。顧顛沛於末流以紓目前之患，而以學爲不切於世務，此學校所以廢也。	74
16	200，〈子衿〉	同上。	（嗣音，）嗣弦歌之聲。三年不爲樂，樂必崩，故嗣音不可忘也。	74
17	207，〈溱洧〉	〈溱洧〉，刺亂也。兵革不息，男女相棄，淫風大行，莫之能救焉。	羞惡之心，莫不有之，而其爲至於如此者，豈其人性固然哉？兵革不息，男女相棄而無所從歸	76

			也，是以至於如此。然則民之失性也，爲可哀；君之失道也，爲可刺。	
18	212，〈東方未明〉	〈東方未明〉，刺無節也。朝廷興居無節，號令不時，挈壺氏不能掌其職焉。	日月之行，有冬有夏，而晝夜之晷，有短有長，先王由是分十有二時於一晝一夜之間，以漏箭準十二時而爲百刻，寅申巳亥子午卯酉之八時，每時各占八刻，則合而爲六十四刻。辰戌丑未之四時，每時各佔九刻，則合而爲三十六刻。以百刻定長短而分晝夜，於是立挈壺氏之職。以壺盛水而爲漏水，以正十二時之刻。早暮之期，於此正矣。後世挈壺氏不能掌其職——「不能辰夜，不夙則暮」，此詩人所以刺也。	78
19	281，〈月出〉	〈月出〉，刺好色也；在位不好德，而說美色焉。	詩所言者，說美色而已。然《序》知其不好德者，子夏曰「賢賢易色」，蓋說色如此，喪其志矣，未有能好德者也。	101
20	287，〈澤陂〉	〈澤陂〉，刺時也。言靈公君臣淫於其國，男女相說，憂思感傷焉。	〈東門之枌〉，〈宛丘〉之應也。 〈澤陂〉，〈株林〉之應也。……苟以至誠爲之，則未必無應；苟其無應，則誠之未至爾。	103
21	381，〈出車〉	〈出車〉，勞還率也。	遣戍役同詩者，出時用兵則均服	134

			同食，一眾心也。勞還役異詩者，入而振旅則反尊卑、辨貴賤，定眾志也。	
22	409，〈六月〉	〈采薇〉廢，則征伐缺矣。	〈采薇〉之師，不得已而後起；序其情而閱其勞，所謂說以使民犯難者也。征伐之義，如斯而已。	143
23	410，〈六月〉	〈出車〉廢，則功力缺矣。 〈杕杜〉廢，則師眾缺矣。	征伐之功力在將帥而已，而將帥之所恃者師眾也。	143
24	411，〈六月〉	〈由庚〉廢，則陰陽失其道理矣。〈南有嘉魚〉廢，則賢者不安，下不得其所矣。 〈崇丘〉廢，則萬物不遂矣。〈南山有臺〉廢，則為國之基隊矣。	序詩者進〈由庚〉於〈南有嘉魚〉之前，而退〈南山有臺〉於〈崇丘〉之後，何也？蓋其說以為陰陽失其道理，則是人君不能用道；人君不能用道，則賢者亦必不安、下亦不得其所矣。萬物不遂，則是人君不能成物；人君不能成物，則必無賢者以利邦家之基。	143-144
25	438，〈鴻鴈〉	〈鴻鴈〉，美宣王也。萬民離散，不安其居，而能勞來還定安集之，至於矜寡，無不得其所焉。	宣王之民：勞者勞之，來者來之，往者還之，擾者定之，危者安之，散者集之。	153
26	445，〈鶴鳴〉	〈鶴鳴〉，諱宣王也。	（此詩）既諱王以修身，又諱王以致人，又諱王以尚賢、辨不肖，又諱王取人以爲善。	155

27	453，〈黃鳥〉	〈黃鳥〉，刺宣王也。	此賢者不得志而去之詩。	157
28	454，〈我行其野〉	〈我行其野〉，刺宣王也。	此民不安其居而適異邦，從其昏嫺而不見收恤之詩也。先王之詩曰：「既有肥牡，以速諸舅。寧適不來？微我有啓。」又曰：「籩豆有踐，兄弟無遠。」其躬行仁義、道民厚矣。猶以為未也，又建官置師，以孝友睦婣任恤六行教民。為其有父母也，故教以孝；為其有兄弟也，故教以友；為其有同姓也，故教以睦；為其有異姓也，故教以婣；為鄰里鄉黨相保相受也，故教以任；相賙相救也，故教以恤。以為徒教之或不率也，故使官師以時書其德行以勸之；以為徒勸之或不率也，於是乎有不孝、不睦、不婣、不弟、不任、不恤之刑焉。方是時也，安有如此師所刺之民乎？	157-158
29	556，〈何人斯〉	〈何人斯〉，蘇公刺暴公也。暴公為卿士，而譖蘇公焉，故蘇公作是詩以（一作而）絕之。	暴公為卿士而譖蘇公，不忠於其君，不義於其友，所謂「大故」也，故蘇公做是詩絕之。其絕之也，不斥暴公也，言其從行而已；不著其譖也，示以所疑而已。蓋交際之道，其絕也當如此	180-181

			而已。既絕矣，又告之以「及爾如貫，諒不我知」欲出三物，要之以詛，而作為好歌以極反側，不殆於棄言乎哉！蓋君子之遇人也，仁而不伎。暴公之譖我，則喪其本心，諒不我知故也。既絕之矣，而猶告以「壹者以來，俾我祇也」。蓋君子之處己也忠，其遇人也恕。使其由此悔悟，更以善意從我，故我所願也。雖其不能如此，我故不為己甚，我豈若小丈夫哉，一與人絕，則醜詆故拒，惟恐其復合也！	
30	654，〈魚藻〉	〈魚藻〉，刺幽王也。言萬物失其性，王居鎬京，將不能以自樂，故君子思古之武王焉。	憂在天下，不為小己之得失，故謂之君子。	209
31	671，〈采芣〉	〈采芣〉，刺怨曠也。幽王之時，多怨曠者也。	明盛之朝，外無曠夫，內無怨女。今幽王之時反此，故賦〈采芣〉之詩以刺焉。	213
32	739，〈思齊〉	〈思齊〉，文王所以聖也。	所以聖者，聖而不知。故詩言大姒、大任之德，而不言其所以然，則文王聖而不可知，於是乎在。	230-231



33	809，〈洞酌〉	〈洞酌〉，召康公戒成王也。言皇天親有德、饗有道也。	周道於是為盛，故稱「皇天」焉。	249
34	860，〈嵩高〉	〈嵩高〉，尹吉甫美宣王也。天下復平，能建國親諸侯，褒賞申伯焉。	王命召伯，定申伯之宅，徹其土田，營其城邑、寢廟。及申伯入謝，則周邦咸喜，戎有良翰：此之謂能建國。王命傅御，遷其私人，錫之以四牡騶駒、鉤膺濯濯。遣之以路車乘馬，告之以我圖爾居，莫如南土。又錫之以介圭，以作爾寶。又餞于郟，且命召伯以峙其粃，以遄其行：此之謂能親諸侯。《易》曰：「地上有水，比，先王以建萬國親諸侯。」蓋既立萬國，又在乎有以親之。今宣王能建國親諸侯，以褒賞申伯之功，此〈嵩高〉所以美之也。	263
35	932，〈豐年〉	〈豐年〉，秋冬報也。	此祭上帝之詩。	283
36	942，〈雝〉	〈雝〉，禘太祖也。	此禘帝饗之詩。	286
37	1013，〈玄鳥〉	〈玄鳥〉，祀高宗也。	〈玄鳥〉，祀高宗之詩，而上頌其祖，下稱其孫子而已。蓋上有以紹其祖，下有以貽其孫子，是乃高宗之功美也。	307
38	1016，〈長發〉	〈長發〉，大禘也。	〈長發〉，《序》以為大禘之詩也。〈雝〉，《序》以為禘太祖，	

			周無四時之禘故也。今日「大禘」，則商有四時之禘故也。四時之禘爲小，則禘其祖之所自出爲大矣。	
--	--	--	---	--



附錄二 《周禮新義》所表現出的「析字」求義，所引原文皆出自程書

編號	析字解義的原文	頁數
1.	極之字從木從亟，屋極是也。	5
2.	府之字從广從付，則其藏也，付則以物付之。	6
3	徒之字從辵從土，徒無車從也；其辵而走，則親土而已，故無車而行謂之途行也。	7
4	悉之字從系從大，蓋給使之賤，係於大者故也。	13
5	胥之字從疋從肉，疋則以其爲物下體，肉則以其亦能養人，其養人也，相之而已，故胥又訓相也。	7
6	嬪之字從賓，則有賓之；婦之從帚，婦則卑於嬪矣；而御者尤卑，如馬之在御，遲速緩急，唯御者之聽故也。	84
7	牢生可牽謂之牽。	73
8	宰，治官之上也。故宰之字從宀從皀省，宀覆人罪之意。宰以治割調和爲事，故共刀匕者謂之宰；在於地特高，故冢謂之宰也。	5
9	國於文從或從口，爲其或之也，故口之。故凡言國，則以別郊野。	6
10	灋之字從水從廌從去，從水、則水之爲物，因地而爲曲直，因器而爲方圓，其變無常，而常以爲平；從廌、則廌之爲物，去不直者；從去，則灋將以有所取也。然則典則灋，詳略可知矣。	17
11	則之字從貝從刀，從貝者、利也；從刀者、制也。	17
12	神之字從示從申，則以有所示無所屈故也。	44
13	示之字從二從小，則以有所示故也。	44
14	卿之字從𠂔，𠂔、奏也；從卩，卩，止也；左從𠂔，右從卩，知進止之意。從皂，黍稷之氣也。黍稷地產，有養人之道，其皂能上達，卿雖有養人之道而上達，然地類也，故其字如此。	7

15	旅之字從𠂔從从，眾矣，則從旌旗指揮故也；從旌旗指揮，則從人而不自用，下士之謂旅，則亦從人而不自用也。	7
16	史之字從中從又，設官分職以為民中，則所執在下，助之而已。	7
17	夫之字與天皆從一從大；夫者，妻之天故也。天大而無上，故一在大上；夫雖一而大，然不如天之無上，故一不得在大上。	7
18	士之字與工與才，皆從二從丨，才無所不達，故達其上下；工具人器而已，故上下皆弗達；士非成才，則宜亦皆弗達；然志於道者，故達其上也。士，事人者也，故士又訓事；事人則未能以智帥人，非人之所事也，故未娶謂之士。	7
19	典之字從冊從兀，從冊、則載大事故也；從兀，則尊而兀之者。	17
20	戒之字從戈從卅，兩手奉戈，有所戒之意。	77
21	令之字從人從卩。卩守以為節，參合乎上之意。	77
22	糾之字從系從丩，若糾絲然，糾其緩散之意。	77
23	禁之字從林從示，示使知阻，以仁莠焉之意。	77
24	社者，土示也。	404
25	饌之字從食從熙，或又從喜，則陰以陽熙而為喜也。	271
26	夕食謂之飧。	73

## 第四章 以禮爲宗與《三經新義》的義理闡揚

「以禮解經」是王安石《三經新義》中很特殊的解經特色，在此特色的影響下，王安石的《三經新義》重在發揚經書義理，這可以從他批評傳統傳注之學得見：

孔子沒，道日以衰熄，浸淫至於漢，而傳注之家作。為師則有講無應，為弟子則有讀而無問。非不欲問也，以經之意為盡於此矣，吾可無問而得也。豈特無問，又將無思。非不欲思也，以經之意為盡於此矣，吾可以無思而得也。夫如此，使其傳注者皆已善矣，故足以善學者之口耳，而不足善其心，況其有不善乎？宜其歷年以千數，而聖人之經卒於不明，而學者莫能資其言而施於世也。<sup>1</sup>

批評漢以來的「傳注之學」，使得後人在教授的過程中，失去提問追索經義的動力，甚至連思考經中的精義都不願意，而以先入爲主的傳注當作標準答案。王安石認為「傳注之學」其實並沒有挖掘出經典的深意，因為透過這些「傳注之學」的義理解，無法「經事務」<sup>2</sup>。「傳注之學」是否存在義理在古今學者討論仍有爭議<sup>3</sup>，但由此卻也透露出《三經新義》重在彰顯義理，藉此以達到「經事務」的理想。

<sup>1</sup> 王安石：〈書洪範傳後〉，李之亮：《王荊公文集箋注》，卷 34，頁 1195-1196。

<sup>2</sup> 王安石認為「經術正所以經事務」的提法，參脫脫等撰：《宋史》，冊 30，卷 327，頁 10544。

<sup>3</sup> 傳注之學是否就沒有義理解釋的可能，有一些學者對此有不同的意見，如[清]陳澧（1810-1812年）所寫的《漢儒通義》嘗試從漢人的注解中探求漢人的義理。另外，近人對於鄭玄《毛詩箋》是否有義理面向的開展，討論甚夥，茲舉重要研究如下：劉成德〈鄭玄箋詩寄託感傷時事之情〉一文，指出鄭玄《毛詩箋》有溢出經義解釋的可能，其文收入林慶彰編《中國經學史論文選集》，冊上，頁 367-373。爾後，車行健在此基礎，嘗試從這些超出經義之解釋，反映鄭玄解經義理的面向，參車行健：〈論鄭玄《毛詩箋》中的感傷時事之語與超出經文的詮釋〉，《第六屆漢代文學與思想研討會論文集》（臺北：國立政治大學中國文學系，2008年），頁 29-42。與車行健：〈論鄭玄箋詩所表露出的經學思想〉，《經學研究集刊》第 4 期（2008年 5 月），頁 165-194。這種推論詮釋是否也存有「穿鑿」之弊，參張寶三：〈毛詩注疏之詩經詮釋及其得失〉，《台大中文學報》第 20 期（2004年 6 月），頁 24。案：此處取通說相對於宋儒，漢儒所展現的義理面向，確實較不明顯，但漢、唐注疏是否不存有義理的面向，則可以再深入探討，或許存在相對的差異，而非絕對分明的樣貌。



## 第一節 性命之理的顯揚

20 世紀以來，隨著西方哲學思想的引進，學者開始透過西方哲學的思維，嘗試解釋中國思想中的哲學意涵。張岱年（1909-2004）在《中國哲學大綱》指出他對中國哲學理解：

中國哲學不重區分，所以宇宙論與人生論，在中國哲學中，本亦是不分別的。中國哲人的文章與談論，常常第一句講宇宙，第二句便講人生。……中國人生論之立論步驟常是：由宇宙論而講天人關係，進及於性論，再由性論而研人生最高準則；人生最高準則確立後，便推衍其原理以討論人生各問題。<sup>4</sup>

可見中國哲學的特性是不重區分，宇宙論與人生論往往合在一起論述，而性論是研究人生論的重大課題，此原則確立，即可討論人生問題。此種對於「人性」議題的重視，也成為日後研究思想家時，必須討論的重大課題。<sup>5</sup>順此思路探索思想家的思想，同樣也反映在王安石思想的研究上，學界中對王安石人性論或性情論的議題，進行眾多的討論，也累積一定的研究成果。筆者欲探討《三經新義》當中所彰顯出的性命之理，自然無法迴避這些前行研究的探討，但這樣的研究是否能反映王安石性命之理的深刻內涵？所以筆者在此節一開始，將會反省過去以「人性論」來研究的不足之處，接下來透過《三經新義》彰顯出王安石「性命之理」的自得之處，最後探索《三經新義》中「性命之理」所延伸的各項新議題。

<sup>4</sup> 張岱年：《中國哲學大綱》（南京：江蘇教育出版社，2005 年），頁 171。案：此書初稿成於 1935 年，亦是反映民國初年借鏡西方哲學建構中國傳統哲學的理念，參氏著：〈自序〉，《中國哲學大綱》，頁 14-16。

<sup>5</sup> 張岱年將中國哲學分為宇宙論、人生論、致知論三部分討論：宇宙論包含本根論與大化論兩大部分，人生論包含天人關係論、人性論、人生理想論與人生問題論，致知論包含知論與方法論，其所使用的哲學術語，未必與現今慣用哲學術語相通，讀者需稍加留意。

## 一、人性論研究的不足

張岱年指出人性論在中國哲學的重要性，學界對於人性論的重視，則充分展現在近代所建構的宋明理學思想中。傳統研究宋明儒學的特色，往往會以「宋明理學」來概括，其中核心的議題之一即是人性論，藉由「人性」或「性」的來開展思想家精彩的義理。依唐君毅（1909-1978）從中國思想史的發展來看「理」字的意義，他將此期概括為「性理之理」，因為重視性理，是因為它能上通形而上之理：

性理之理，此是宋明理學家所重之理。……性理之理是人生行為內在的當然之理，有形而上意義並通於天理者。<sup>6</sup>

其所整理歸納，即是現在學界對於宋明理學的概念，認為其重心在追求形而上的價值。由性理之理來看，已可知道這個討論「由性探理」是一個重要的特徵。牟宗三（1909-1995）研究性理學，所包括的豐富內涵如下：

此「性理之學」亦可直曰「心性之學」。蓋宋、明儒講學之中點與重點，唯是落在道德本心與道德創造之性能（道德實踐所以可能之先天根據）上。……此「心性之學」亦曰「內聖之學」。「內聖」者，內而在於個人，則自覺作聖賢工夫（作道德實踐）以發展完成其德性人格之謂也。……此「內聖之學」亦曰「成德之教」。「成德」之最高目標是聖、是仁者、是大人，而其真實意義則在於個人有限之生命中取得無限而圓滿的意義。<sup>7</sup>

對於宋明理學的特徵，有更細緻的說明，強調此時學者的重點在於探討道德實踐可能的先天根據，而這種追索往往會伴隨著「心」與「性」的理解，並且此學問

<sup>6</sup> 唐君毅：《中國哲學原論》（臺北：臺灣學生書局，1977年），頁4。

<sup>7</sup> 牟宗三：《心體與性體》，《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），冊5，頁3-5。

著重內在個人的要求，即重內聖，強調個人生命追求的成德之路。因此，「性」的概念自是非常的重要，牟宗三云：

宋、明儒之將《論》、《孟》、《中庸》、《易傳》通而一之，其主要目的是在豁醒先秦儒家之「成德之教」，是要說明吾人之自覺的道德實踐所以可能之超越的根據。此超越的根據直接地是吾人之性體，同時即通「於穆不已」之實體而為一，由之以開道德行為之純亦不已，以洞徹宇宙生化之不息。……此是絕對圓滿之教，此是宋、明儒之主要課題。此中「性體」一觀念居關鍵之地位，最為特出。西方無此觀念，故一方道德與宗教不能一，一方道德與形上學亦不能一。……而無一能開出一即涵宗教境界之「道德的形上學」。其中唯一例外者是康德。<sup>8</sup>

明確指出「性體」在宋明理學當中的重要性，即超越性的存在，可作為道德實踐的根據。由此可以建構起他所謂「道德的形上學」，此正是西方學術所欠缺之處。西方受限於他們無「性體」的概念，所以無法將其合一，儘管康德嘗試建構，但牟宗三在書中對於康德（Immanuel Kant，1724-1804）所建構的「道德的神學」，仍是有所批判。<sup>9</sup>而學者在研究「性」的同時，其實也注意到跟「命」的連結，蒙培元對此有深入的說法：

這裏還有一個重要範疇——即所謂「命」。這本是宗教哲學的重要概念，後來變成儒家心性論的重要內容。孔子以後，命不再是上帝的命令或意志，也不只是個人的不可改變的命運，他主要是自然界的必然性，是從天道到人性的中介環節。……儒家心性之學，只有和命聯繫起來，才被認為是全面的、系統的——即獲得了整體性——故「心性之學」又稱「性命之

<sup>8</sup> 牟宗三：《心體與性體》，冊5，頁32-33。

<sup>9</sup> 牟宗三對於康德「道德神學」的批判，可參氏著：《心體與性體》，冊5，頁33-34。

學」。……這幾乎是儒家心性論的基本模式。既然人和自然界是一個統一性的整體，命是從天到人、從人到天的過渡環節，那麼，只有盡心知性而至於命，才能實現人和宇宙本體的統一，才是人性的完全復歸，也才能獲得永恆的價值。<sup>10</sup>

將心性之學的概念與性命之學連結起來，觀察到心性之學的特徵是天道到人性的中介環節，所以命亦是心性之學重要的命題。但必須稍加分梳的是，牟宗三所謂的心性之學，有其狹隘的指稱對象，亦即指稱「宋明理學」的儒者必須先肯定具有超越意義的存在，才可視為「心性之學」。但蒙培元的心性論考察，就發展脈絡來論，並非專門指稱在宋明理學，尚包含佛教與道家。但不管指涉的寬泛或狹窄，都展現「心性」是儒學當中重要的議題，具有強調道德實踐的意義。

以上說明強調近代學者研究宋明理學重視「人性論」的議題，形成一種研究典範的論述方式。受西方哲學傳入之影響，形成研究宋明理學家若不談到「人性論」，似乎就難以探觸該思想家的哲學思想，有此環節討論即是一把萬能鑰匙，能循此就夠開展心性之學的脈絡，建構深刻豐富的思想義理。追溯王安石早期人性論也始於很早，1930年柯敦伯（生卒未詳，活動於民國初年）在其所著的《王安石》已有一小節處理人生（性）論。<sup>11</sup>專文探討王安石的人性論，據李華瑞所編20世紀王安石及其變法研究論著索引<sup>12</sup>，郭垣（生卒未詳）在1936年發表於北平晨報上的〈王安石論性——讀書札記之一〉似是最早討論的單篇論文。<sup>13</sup>由此以降，探討王安石人性論的論文，到2011年今日，已有豐富的成果可供借鑒。

如果回到思想家本身關心的主題來看，是否所有思想家皆有如此深刻建構「道德形上學」的關懷？王安石「性命之學」在其理論的相對位置，以及在其龐

<sup>10</sup> 蒙培元：《中國心性論》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁17。

<sup>11</sup> 柯敦伯：《王安石》（臺北：臺灣商務印書館，1965年），頁219-223。

<sup>12</sup> 該論著索引收入在李華瑞《王安石變法研究史》一書附錄中，參氏著：《王安石變法研究史》，頁538-599。案：此論著目錄雖是以王安石變法為專題的論著索引，兼論及王安石的相關論著，其中對岸大陸論著目錄收錄較為豐富完整，港臺、日、歐美相關文獻則或有不足之處。

<sup>13</sup> 郭垣：〈王安石論「性」——讀書札記之一——〉，《北京晨報·思辨》第66期，1936年12月18日。

雜的思想體系所具有的意義何在？而王安石自己對於性命之理的意見，見於治平元年的所撰〈虔州學記〉：

先王所謂道德者，性命之理而已。其度數在乎俎豆、鐘鼓、管弦之間，而常患乎難知，故為之官師，為之學，以聚天下之士，期命辯說，誦歌弦舞，使之深知其意。夫士，牧民也。……先王之道德，出於性命之理，而性命之理，出於人心。《詩》、《書》能循而達也，非能奪其所有而予之以其所無也。經雖亡，出於人心者猶在，則亦安能使人舍己之昭昭，而從我於聾昏哉？<sup>14</sup>

從此篇可知王安石對於性命之學是道德當中的重要內涵，其中性命之理與人心相連結，在理路上，是與上述的牟宗三或蒙培元談的心性之學有些近似，在性命之理所具有道德的意涵上，有接近處。但稍加分梳，仍有一些不同。王安石指出這些義理表現在「器」上，也就是他不僅看重形而上的聯繫，其中也注意到形而下的表現，而關注到形而下，很然會與儒學另外一個議題相聯繫，亦即所謂「外王」的部分。造成這種差異，可以研究王安石的對於道的理解，其〈老子〉一文提及：

道有本有末。本者，萬物之所以生也；末者，萬物之所以成也。本者皆出之自然，故不假乎人之力而萬物以生也；末者涉乎形器，故待人力而後萬物成也。夫其不假人之力而萬物以生，則是聖人可以無言也，無為也；至乎有待於人力而萬物以成，則是聖人之所以不能無言也，無為也。故昔聖人之在上而以萬物為己任者，必制四術者，禮、樂、刑、政是也，所以成萬物也。<sup>15</sup>

<sup>14</sup> 王安石：〈虔州學記〉，李之亮：《王荆公文集箋注》，卷 44，頁 1556-1557。

<sup>15</sup> 王安石：〈老子〉，李之亮：《王荆公文集箋注》，卷 31，頁 1082-1083。另王安石：《老子注》，嚴靈峰輯校：《老子崇寧五注》（臺北：成文書局，1979 年），頁 42-43。案：此注與文集此文內容大同小異，可參照。



從這段引文可見王安石承認道之本，出於自然，無為而生，這也就是天道的意蘊；道之末，卻是強調人為的一切，王安石特別的一點，在於強調「末」的重要性，強調治理人事的重要性，所以標舉「禮、樂、刑、政」作為人道的四個核心。他在此文批評《老子》一書：

以為涉乎形器者，皆不足言也、不足為也，故抵去禮、樂、刑、政，唯道之稱焉，是不察於理而務高之過也。<sup>16</sup>

王安石雖然對於欣賞《老子》對「道」的理解，老子對於天道的看法，王安石對此有所吸收，認為天道是不需要人事的參與。但他仍自許為儒者，對於具體的事物，仍重視人力，強調有為的一面。<sup>17</sup>所以在此顯現王安石對於《老子》的天道雖有所採，但仍要結合儒學積極用世的一面。<sup>18</sup>也就造成他對於《老子》一書輕視人道的態度，不以為然，從這篇亦可以看出王安石所要致力處是人道。王安石時常勉勵神宗作一個「大有為」的君主，因為有為即是要致力於人道，也就是「禮、樂、刑、政」這四塊當中。如此，若與日後建立的宋明理學概念相比，王安石學問所關注者，多落實在人道，尤其在形而下的層面，近代學者想從人性論向上貫通到宇宙論所建立的哲學體系，有所不同，這在當時已經遭受二程的批評：

<sup>16</sup> 王安石：〈老子〉，李之亮《王荆公文集箋注》，卷31，頁1083。

<sup>17</sup> 在此採用許抗生說解王安石對道的概念，參氏著：《老子研究》（臺北：水牛圖書出版公司，1993年），頁230。

<sup>18</sup> 王安石的天道與人道的關係，結合儒家與《老子》的概念，參孫以楷主編：《道家與中國哲學》（北京：人民出版社，2005年），頁304-306。此種說法，尹志華認為比魏晉玄學提「名教出於自然」更好，因為後來魏晉玄學會出現「越名教而任自然」的提法，因為王安石提出一個更大的道體，其中的天道與人道各有其適用範圍，參氏著：《北宋老子注研究》，頁195-197。案：這即是以儒學為宗，解釋《老子》所致。對於此種王安石道論調和儒道的內在關係解釋，楊新勛、劉春華指出「以有為為無為」的提法，透過有實現無。參氏著：〈論北宋援道入儒的思想體系〉，《船山學刊》2005年10月第4期，頁116。黃士恆則提出王安石以有為成就無為，正是以無為為無所作，才會已有為來安頓人事，認為這是一種弔詭玄虛，但仍歸結於天道自然與人道有為的說法，參氏著：〈王安石老子注的道論與天人關係〉，《清華中文學報》第2期，2008年12月，頁37-39。案：筆者所認為王安石對於道的認識，如果不僅僅以《老子注》作為考察的對象，則他的道實分天道與人道，兩者所存在的是類比關係，具有一致，但也有分行，此說法可參林素芬：《北宋中期儒學道論類型研究》（臺北：里仁書局，2008年），頁389-401。

或問：「介甫有言：『盡人道謂之仁，盡天道謂之聖。』」子曰：「言乎一事，必分為二，介甫之學也，道一也，未有盡人而不盡天者也，以天人為二，非道也。」<sup>19</sup>

二程已經自覺王安石的說法與其自不同處，撇開到底是誰非？王安石將道分為天道與人道的看法，實不盡同於二程所謂「盡天知性以知天」的脈絡，如不契合此路徑，則其說法自偏離傳統由心性論以通宇宙論的論述。<sup>20</sup>而其弟子楊時也根據其師的思考脈絡，批評王安石的學問為力學不知道。<sup>21</sup>反映出王安石思想所重在「外王」，也就將道分出人道來強調論述<sup>22</sup>，以建構其思想體系，所以才會招致二程的批評。

王安石重人道，但人道實含內聖與外王，所謂的性命之理，固然與內聖密切相關，但《周禮新義》注解《周禮》「王大封，則先告后土，乃頒祀於邦國、都家、鄉邑」<sup>23</sup>，王安石藉此發揮其自得的義理，在以禮為宗的體系下，強調內聖與外王並重：

人各上同而自致，則禮出於一，而上下治。外作器，以通神明之德；內作德，以正性命之情；禮之道，於是為至；禮至矣，則樂生焉，以禮樂合天

<sup>19</sup> 程顥、程頤：《二程粹言》，《二程全書》，卷1，頁1b。

<sup>20</sup> 關於二程對於王安石道的批評，夏長樸在其博論已有觸及，但尚未深化。參氏著：《王安石的經世思想》（臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，1980年），頁228、231。王書華也注意到二程論道與王安石不同，參氏著：〈荆公新學與二程洛學在經學領域的對立與分歧〉，《河北學刊》第21卷第2期，2001年3月，頁13。後來王書華另有一文詳細探討二程對於荆公新學完整的批判論述，有專門討論「道」，參氏著：〈二程對荆公新學的批評〉，《孔子研究》第5期，2004年9月，頁67-68。

<sup>21</sup> 關於楊時對於王安石思想的批評，繼承其師的觀念，詳參夏長樸：〈「安石力學而不知道」——楊時評王安石學新學〉，何佑森先生紀念論文集編輯委員會編：《中國學術思想論叢：何佑森先生紀念論文集》（臺北：大安出版社，2009年），頁121-152。

<sup>22</sup> 王安石道論多著眼於人道，參林素芬：《北宋中期儒學道論類型研究》，頁396。

<sup>23</sup> 因為程元敏編輯每條佚文皆根據經文，所以佚文所解釋的經文，則可參照程元敏輯本，以下如非佚文連帶提及的經文，才會另外出注，不然可根據程元敏所輯的佚文對照，不另外出注說明。

地之化、百物之產，則宗伯之事，於是為至。<sup>24</sup>

余英時對於王安石這段文字，曾加以說明，一是王安石所強調的「一道德」概念，此佚文指出「器」為禮提供了必要的外在形式，「德」則是其精神內核，而這段文字正可以表現從前期的「外王」嚮往轉入後期「內聖」、「外王」並重的階段，王安石是關鍵人物。<sup>25</sup>余英時從宋代學術發展論王安石思想的重要性，自然有其灼見，但如果我們換個角度，根據王安石個人思想的發展來論，《郡齋讀書志》引蔡京（應為卞）〈王安石傳〉，指出早期王安石的學問特色：

初著《雜說》數萬言，世謂其言與孟軻相上下。於是天下之士始原道德之意，窺性命之端。<sup>26</sup>

王安石思想由早期《淮南雜說》重性命之學（內聖）的重士人出處關懷，到《三經新義》展現內聖與外王並重，彰顯出外王及經世的重要性。<sup>27</sup>並非《三經新義》已經不重視性命之學（心性之學），相較而言，其中不少義理著重人道（外王或經世）的面向。以下將會考察《三經新義》當中的性命之理，並試圖勾勒其與外王的關係，此種聯繫是否與傳統儒家相符，或許不無疑義。王安石「性命」的研究，仍從人性切入討論，研究起點仍與傳統哲學思想研究並無歧異之處。

## 二、王安石多層次的說解人性

傳統考察王安石的人性或性命文題，往往多從文集出發，因為文集的作品具有論點較為單一，較易歸納，且程元敏《三經新義》輯本的出現已是 1986-1987

<sup>24</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 290-291。

<sup>25</sup> 參余英時：《朱熹的歷史世界（上篇）》，頁 93-97。

<sup>26</sup> 晁公武撰孫猛校證：《郡齋讀書志校證》，卷 12，頁 526。蔡京應為蔡卞，根據劉成國：《荆公新學研究》，頁 9。

<sup>27</sup> 王安石《淮南雜說》到《三經新義》思想的演變由內聖轉向外王，參劉成國：《荆公新學研究》，頁 7-48。

年間，早期學者所能利用的材料較少，所以對於王安石性命之學的討論多集中在文集當中的重要著作。但《三經新義》文本因公布作為學官，且作為「一道德」教化士子的著作，其重要性王安石自當看得比其個人文集的作品更高。同時文集當中許多作品繫年不易，而王安石在元豐年間還上書修改《三經新義》數處，則《三經新義》中所表現出來的人性論，也會較接近王安石晚年的定論。

《三經新義》當中也有幾則佚文論述到「性」的內涵，如在解〈湯誥〉「若有定性」，《尚書新義》注解為「善者，常性也；不善者，非常性也」<sup>28</sup>，此處注解十分短小，似乎並不十分明確，此佚文出處為陳大猷《尚書或問》：

或問王氏謂：「善者，常性也；不善者，非常性也。」不幾於善惡混乎？  
曰：程子謂有義理之性，有血氣之性。血氣之性，有善有不善；義理之性，無不善。常性，義理之性也；非常性，則血氣之性也。<sup>29</sup>

透過陳大猷《尚書或問》的解釋，則王安石的說法似乎與程頤的性說有相通處，如此一來，王安石的對於「性」的看法，似乎是「有善與不善」提法的可能，<sup>30</sup>這種見解類似的情形也出現在另一文：

孟子之言性，曰「性善」；揚子之言性，曰「善惡混」。……孟、揚之道，未嘗不同，二子之說，非有異也，其所以有異者，其所指異耳。此孔子所謂「言豈一端而已，各有所當」者也。孟子之所謂性者，正性也。揚子所謂性者，兼性之不正者言之也。……夫人之生，莫不有羞惡之性，且以羞惡之一端以明之。有人於此，羞善行之不修，惡善名之不立，盡力乎善，

<sup>28</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 79。

<sup>29</sup> 〔宋〕陳大猷：《尚書或問》（臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣《四庫全書》本，1983 年），卷上，頁 75a-b。

<sup>30</sup> 對於王安石「性」有談及善與不善的例子，可參王明蓀：〈王安石對人性之認識及其一道德之說〉，《國際宋史研討會論文集》（臺北：中國文化大學出版部，1988 年），頁 216。此文後改寫收入氏著：《王安石》（臺北：東大圖書公司，1994 年），頁 63-64。

以充其羞惡之性，則其為賢也孰御哉？此得乎性之正者，而孟子之所謂性也。有人於此，羞利之不厚，惡利之不多，盡力乎利，以充其羞惡之性，則為不肖也孰御哉？此得乎性之不正，而揚子之兼所謂性者也。……今夫羞利之不厚，惡利之不多，盡力乎利而至乎不肖，則揚子豈以謂人之性，而不以臯其人哉？亦必惡其失性之正也。<sup>31</sup>

賀麟指出王安石對於性的提法，已建構出類似程頤將性分別「義理之性」與「氣質之性」的概念，程頤所謂的「義理之性」約等於王安石此處的「正性」，程頤所指的「氣質之性」約等於王安石此處所指的「不正之性」。<sup>32</sup>同樣正性的提法，〈禮樂論〉云：「禮樂者，先王所以養人之神，正人氣而歸正性也。」<sup>33</sup>從這些提法來看，王安石對於性的概念，似乎承認性是有善有惡的。

另可注意的是，這段引文提到孔子所說「言豈一端，各有所當」，王安石在認知事物的道理，若是從片面得出的道理，不見得是他所認為真正的道理所在，因為一端之見，往往可能從那一端來看是對的，這也造成他在解釋義理時，會變成一套繁瑣的解釋。如他在解釋〈周禮·夏官·節服氏〉一文時，討論為何王之太常為六人、諸侯為四人：

然王則六人，諸侯則四人，以禮言之，則諸侯當殺於王；以理言之，則六者水之成數，所以為智也；四者金之成數，所以為義也。降而紂，紂而生智，惟王則為智之至，故維太常者以六人，取其智之成也。君德本於仁，而仁制之以義，諸侯於義，為未至焉，故維其旂者以四人，以其非義之成也。以道觀之，則何貴何賤，是謂反行；維之以人，則遂分貴賤也。上德不德，是以有德，取節於彼，則不自有其貴也。通乎此，則先王制禮之意，

<sup>31</sup> 王安石：〈揚孟〉，李之亮：《王荆公文集箋注》，卷 27，頁 979。

<sup>32</sup> 〈揚孟〉一文反映出來的正性與不正之性的概念，參賀麟〈王安石哲學思想〉，《文化與人生》，頁 109。

<sup>33</sup> 王安石：〈禮樂論〉，李之亮：《王荆公文集箋注》，卷 29，頁 1032。



豈不微哉！<sup>34</sup>

此處說解可以見到單純禮制的人數減少，表現出使用者的不同身份，禮節要依身份而變。王安石則進一步深入考察，認為這些數字各有其意涵，通過這些象徵，其中還蘊含義理，但這些義理有時似乎是探求太過，爲了維持他義理體系的穩定，也造成他的義理往往要在不同層面解釋，如此方能有更深刻的體會。在此處也不例外，他最後指出透過天道與人道的不同，所得出的結果就有可能不同，甚至相反，天道來看是「無貴無賤」和「上德不德」，但落實在人道就會產生貴賤之別，需要透過節制來彰顯禮意。這也就反映出王安石的「道」可能兼含佛、老等思想，而他所認爲的「道」，能夠透過很多不同層次來顯明。<sup>35</sup>

透過此例，再回過來看王安石在〈性情〉也談到性這個議題，其論性透過情的觀念來彰顯：

性情一也。世人論者曰「性善情惡」，是徒識性情之名而不知性情之實也。喜、怒、哀、樂、好、惡、欲未發於外而存於心，性也；喜、怒、哀、樂、好、惡、欲發於外而見於行，情也。性者情之本，情者性之用，故吾曰性情一也。<sup>36</sup>

在這個觀念下，性是未發的狀態，情是已發的狀態，兩者存在體用關係，在這個層次上，兩者是等同的。這從柯敦伯以來對王安石人性論的研究，皆被學者所認同。<sup>37</sup>王安石反對李翱所認爲的「性善情惡」的說法，李翱的提法即錢穆說的「分立性情」，正是透過佛學所謂心真如門與心生滅門解說來解釋「性善情惡」，惟有

<sup>34</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊下，頁 429-430。

<sup>35</sup> 漆俠指出王安石思想具有辯證法精神，從性命之理開出王安石辯證法的哲學理路，參氏著：《宋學的發展與演變》，《漆俠全集》，卷 6，頁 289-295。

<sup>36</sup> 王安石：〈性情〉，李之亮：《王荊公文集箋注》，卷 30，頁 1062。

<sup>37</sup> 柯敦伯對王安石人性論的見解，參氏著：《王安石》（臺北：臺灣商務印書館，1965 年），頁 219-223。另外，這個觀念在第一篇論文，郭垣的見解也是相同，參見〈王安石論「性」——讀書札記之一——〉，《北京晨報·思辨》第 66 期，1936 年 12 月 18 日。

肯定情非惡，方能轉入儒家的思想，使人有勇氣熱情面對人生。<sup>38</sup>錢穆的說法，王安石是否有意識去對抗佛家心真如門與心真滅門的說解，筆者不敢輕易下定論，但錢穆下面說解王安石的思想特色，則點出王安石思想的特色，目的確實著重在「人」的關懷。同時在〈性情〉的其他段論述，可以見到，藉由情的表現，他確實指出性可以為善惡：

蓋君子養性之善，故情亦善；小人養性之惡，故情亦惡。……如其廢情，則性雖善，何以自明哉？誠如今論者之說，則是若木石者尚矣。……孟子曰：「養其大體為大人，養其小體為小人。」揚子曰：「人之性，善惡混。」是知性可以為惡也。<sup>39</sup>

賀麟指出此處王安石「性情合一」的提法，是反對性善情惡之說與抹煞情感的禁欲主義提法，並由情之善惡推出性具有為善為惡的特質。<sup>40</sup>這個觀念與從《尚書新義》中性的注解以降的討論相似，具有相互補充之用，同時「情有善惡」之概念其實在《三經新義》中也有展現，在注解〈周禮·秋官·小司寇〉「以五刑聽萬民之獄訟，附于刑，用情訊之」時，云：

以五刑聽萬民之獄訟者，聽獄訟當知罪所麗也，故也。知罪所麗，則奸民有可刺之實，不能以巧免；愚民有可圉之情，知所以出之焉。附于刑，用情訊之，恐其惟從非從也。<sup>41</sup>

此處是指官員應該透過萬民的「人情」來得知善惡，此處的「人情」雖非指人性，但是它是人的現實表現，官員從中得知善惡，方能夠依罪判處刑罰，所以情在此

<sup>38</sup> 錢穆談王安石批評李翱「分立性情」的概念，整理自氏著：〈初期宋學〉，《中國思想論叢（五）》，《錢賓四先生全集》，冊 20，頁 12-16。

<sup>39</sup> 王安石：〈性情〉，李之亮《王荆公文集箋注》，卷 30，頁 1063。

<sup>40</sup> 賀麟對〈性情〉的說解，參〈王安石哲學思想〉，《文化與人生》，頁 106。

<sup>41</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊下，頁 477。

的地位，很明顯是用來作為決定善惡之用，與〈性情〉的概念相同。此見解亦表現在另外一條佚文注解〈周禮·秋官·小司寇〉「以五聲聽獄訟，求民情：一曰辭聽，二曰色聽，三曰氣聽，四曰耳聽，五曰目聽」：

聽獄訟，求民情，以訊鞠作其言，因察其視聽顏色，以知其情偽，故皆謂之聲焉。言而色動、氣喪、視聽失，則其偽可知也，然皆以辭為主，辭窮而情得矣；故五聲以辭為先，氣、色、耳、目次之。<sup>42</sup>

可以明顯知道情確實是如〈性情〉所論，「發於外，見於行」，即是現實的行為表現，所以才能使用透過五聲而求得，從上述也可以得知，就文集當中的單一主題明顯的論文，確實可以很明確的得出一些概念的梳理；反之，有時要從經注去反得義理，則會困難許多，這些概念要不是有〈性情〉一文做為參考，也是很難看出其中的聯繫。

在〈原性〉中，王安石對「性」的理解為「情有善惡、性無善惡」，並對孟、荀、揚的性說皆有所批評：

孟子言人之性善，荀子言人之性惡。夫太極生五行，然後利害生焉。而太極不可以利害言也。性生乎情，有情然後善惡形焉，而性不可以善惡言也。此吾所以異於二子。孟子以惻隱之心人皆有之，因以謂人之性無不仁。就所謂性者如其說，必也怨毒忿戾之心人皆無之，然後可以言人之性無不善，而人果皆無之乎？孟子以惻隱之心言性者，以其在內也。夫惻隱之心與怨毒忿戾之心，其有感於外而後出乎中者，有不同乎？荀子曰：「其為善者，偽也。」就所謂性者如其說，必也惻隱之心人皆無之，然後可以言善者偽也，為人果皆無之乎？荀子曰：「陶人化土而為埴，埴豈土之性也哉？」夫陶人不以木為埴者，為土有埴之性焉，烏在其為偽也？……揚子

<sup>42</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊下，頁478。

之言為似矣，猶未出乎以習而言性也。<sup>43</sup>

賀麟指出王安石是在「善惡的已發」言情，以「超善惡的未發」言性。<sup>44</sup>王安石在此似乎提出與〈性情〉不一樣的見解，但若是以之前所指出的概念，王安石解釋層次很多元，在不同層次反映不同的概念。在這篇文章，王安石用太極來說解性，太極這個層次近乎天道，從這個角度來說，性就是沒有善惡的，因為天道是具有普遍性意義，必須在所有的「人」都適用，如此才符合天道的概念。相對的，重人事的人道，應涉及與外界的反應而後得出，所以王安石才會說這都屬於「習」，習就落於人道，受到後天的影響，所以是可以言善惡，但適用人道層次的「習」，是無法說解處於天道層次的「性」，因為處在天道的「性」，是無法被形容的，這裏應該用接近道家的概念，認為「天道」是很難被指稱，所以善惡是無法解釋「性」之內涵。但是文獻因為有寫成先後，難免會出現概念的轉變，在此筆者仍視為與〈性情〉同一觀念，主因在於前面所述「言豈一端而已，各有所當」，王安石在此是用不同端概念的說解，求出義理，此種說解概念仍與《三經新義》吻合。

王安石對「性」的見解，最有歧異的是收錄在《聖宋文選》中的〈性論〉，此篇純粹發揚孟子「性善」的說法：

古之善言性者，莫如仲尼，仲尼聖之粹者也。仲尼以下，莫如子思，子思學仲尼者也。其次莫如孟軻，孟軻學子思也。……然而世之學者，見一聖二賢性善之說，終不能一而信之者，何也？豈非惑於《論語》所謂「上智下愚」之說與？噫！以一聖二賢之心而求之，則性歸於善而已矣。其所謂智愚不移者，才也，非性也。性者，五常之謂也。才者，愚智昏明之品也。欲明其才品，則孔子所謂「上智與下愚不移」之說是也。欲明其性，則孔

<sup>43</sup> 王安石：〈原性〉，李之亮：《王荆公文集箋注》，卷 31，頁 1089-1090。

<sup>44</sup> 賀麟對〈原性〉的說解，參〈王安石哲學思想〉，《文化與人生》，頁 107。

子所謂「性相近，習相遠」、〈中庸〉所謂「率性之謂道」、孟軻所謂「人有無不善」之說是也。夫有性有才之分，何也？曰性者，生之質者，五常是也，雖上智與下愚，均有之矣。……智而至於極上，愚而至極下，其昏明雖異，然其於惻隱、羞惡、是非、辭遜之端，則同矣。故曰：仲尼、子思、孟軻之言，有才性之異，而荀卿亂之。揚雄、韓愈惑於上智與下愚之說，混才與性而言之。<sup>45</sup>

此處以五常說解性，但全文純就孟子性善論發揮，將孔子、子思和孟子視為同一觀念的繼承，此則重在指出性是生的本質，即等同五常，但這個層次也就是人道，在這個層次上來說，性是善的。不過這篇與上述兩篇論述方法稍有不同，因為上述兩篇是透過不同的概念去發明義理，此篇則著重於從「性善」一路說解，這說解似乎也與從《三經新義》所得出的觀念有些許差異。因為王安石〈性論〉這篇文章造成學界對於王安石性論存有較大的歧見<sup>46</sup>，筆者較接受陳植鏗(1949-1994)

<sup>45</sup> 王安石：〈性論〉，《王安石文集》，《全宋文》，冊 65，卷 1406，頁 21-22。案：李之亮：《王荆公文集箋注》沒收入此文，可能認為此文非王安石所作。

<sup>46</sup> 王安石性論在學界所出現的重大的差異，關鍵是賀麟所提出王安石思想的演進：「王安石開陸王先河的心學，以下將進而討論王氏性情論是承繼孔、孟，調解孟、揚，反對荀子的性論。他以性情合一論為出發點，以性善惡混之說為過渡思想，而歸結到性善論。」參賀麟：〈王安石哲學思想〉，《文化與人生》，冊 43，頁 106。這思路對日後研究性論影響甚大，不論修正或補充說明，部分修正者如林敬文認為賀麟對〈性情〉實有誤解，王安石既然已經先說性為無善無惡，則王文後所引之孟子與揚雄的說法，按王文一開始的定義即是「情」而非「性」，故結尾所謂的「性可以為惡」實是緣孟、揚而來的「性」，但實為「情」，也就是說只有情才可以為惡，如此則無理論上的矛盾，參氏著：《王安石研究》（臺北：國立師範大學國文研究所碩士論文，1979年），頁 52-53。夏長樸博士論文《王安石的經世思想》，在人性論的議題，沿著賀麟的見解，有更深入細緻的說明，其說如下：「第一個理由是〈性論〉的理路較清晰，他在討論智愚的問題時，特別提出了『才』這個概念，這是上述各篇所沒有的，如果〈性論〉寫作在前的話，那麼王安石在寫〈原性〉、〈性說〉、〈性情〉諸篇時，不會捨棄這個簡明的概念不用。第二個理由是：劉敞曾就王安石的『性者太極』、『人之性無善惡之稱』以及『情生于性而有善惡焉』等三點加以批評，若是〈性論〉寫作在前的話、『性無善惡』與『性善』這兩個命題，劉敞必然會提出來加以討論，但劉敞並沒有攻擊這一點。合理的解釋應該是在劉敞批評上述三點時，〈性論〉這篇文章還沒寫出來。」參氏著：《王安石的經世思想》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1980年），頁 40-41。而後夏長樸在〈王安石思想與孟子關係〉一文，對王安石人性論的演變，作出他自己的結論：「原先他主張性情合一，性無善惡，由情見善惡。而在熙寧變法失敗，歸隱金陵後，在性善惡問題上，王安石改從孟子『性善』的說法，並且肯定『性善』是儒家自孔思孟以下的共同學說，不再堅持原來的主張。」參氏著：〈王安石思想與孟子的關係〉，《李觀與王安石研究》（臺北：大安出版社，1989年），頁 203。案：此文發表於《紀念司馬光與王安石逝世九百週年學術研討會論文集》（臺北：文史哲出版社，1986年），頁 312。鮑國順亦在同樣的文獻基礎上，得出類似的結論，其認為王安石人性論的發展，由〈原性〉「性無善惡，情有善惡」，到〈性情〉「性情一致，同有善惡」



的說法，藉由考訂王氏的《淮南雜說》的成書，指出此書在時人評價具有與孟子之文相近的寫作特色，而〈性論〉此文在論述上與孟子相近，且〈性論〉出自成於南北宋之際的《聖宋文選》，同出於此的另外一篇不見於文集的〈荀卿論〉，表達出強烈的「排荀」思想，陳植鏗認為此文應當是反映出王安石早期的思想，則王安石的性論應是由「性善」走向日後「性無善惡」的看法。<sup>47</sup>陳植鏗的研究與筆者所嘗試勾勒王安石早期《淮南雜說》的意見相合。但王安石這種「性」的多層解析概念，受到佛、老思想的影響，王安石欲將這些觀念整合，建立複雜的關係。<sup>48</sup>大體來說，王安石是認為「性」在天道層次是無法言善惡<sup>49</sup>，「性」在此是未發的表現，在人事發用之前，所以不言善惡。但轉到人道上，受到情或習的作用，這是可以成善惡的，可以表現到外在世界，就落入已發層次上談，同時這就能轉向對於人道的關懷，亦由此轉向外王面向的發展。<sup>50</sup>換言之，王安石的性論雖著層次的不同，伴隨說解的差異，這也造成他人性論複雜難解的原因。並且隨著王安石後來「經世」之志日益顯著，著重在「人事」的發用，所以其人性論，轉為性受外在的情、習影響，容易發而為善、惡的表現，「禮樂刑政」就有其必

---

最後總結到〈性論〉的性善說，參氏著：〈王安石性命思想探究〉，《中山人文學報》第9期，1999年8月，頁44-48。案：筆者對於賀麟以下這樣說解王安石性的內涵大多可以接受，但筆者考察思想演進上會支持下面陳植鏗的考察，是否真是如此，還待日後方家多所指正與批評。

<sup>47</sup> 陳植鏗認為〈性論〉此文當是王安石早期的作品，參見氏著：《北宋文化史述論》（北京：中國社會科學出版社，1992年），頁226-231。

<sup>48</sup> 筆者認同王安石性的解釋可能受到佛、老的影響，這對王安石的人性論的意見，屢見不鮮，略舉數家有代表性意見如下：錢穆認為王安石論性已有分已發未發的傾向，孟子實未從已發未發的概念談性，此種說法是來自〈中庸〉與受佛學真如涅槃影響孕育成。錢穆談王安石性情論，參氏著：〈初期宋學〉，《中國思想論叢（五）》，《錢賓四先生全集》，冊20，頁12-16。蔣義斌在對此有深入分析，認為王安石性情分說，除受錢穆所指出的受到《大乘起信論》中的「心真如門」與「心生滅門」的舊路，其影響更大應是天台宗「佛性具惡」的說法，與臨濟宗達觀穎曇〈性辨〉一文皆與王安石論性相近之處。並指出王氏的人性論具有將功利融成一片，是思想史上更深一層的結合，參氏著：《宋代儒釋調和論及排佛論之演進——王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王》，頁40-50。劉成國在《荆公新學研究》則接受陳植鏗的說法，將〈性論〉視為王安石早年的著作，指出從釋、老流行的體用關係討論性情，可能在儒家人性論史為首創，參氏著：《荆公新學研究》，頁135-149。王家泠則觀察到王安石「無善惡」的性，時更近於玄學家所談的「無」，或後世理學家所談的「靜」，為從本體超越的立場來談其「無善無惡」。參氏著：〈劉敞、歐陽修、王安石三家人性論與聖人觀析論——兼論其與程朱理學的幾點思想差異〉，《中國文學研究》第20期，2005年6月，頁189。

<sup>49</sup> 對於王安石人性為無善無惡的論證，參林素芬：《北宋中期儒學道論類型研究》，頁404-410。

<sup>50</sup> 王安石的思想可以從人性論推向外王的討論，參王明蓀：〈王安石對人性之認識及其一道德之說〉，《國際宋史研討會論文集》，頁211-228。另外，張元對篇論文的評論，對於此項議題也深具啟發，《國際宋史研討會論文集》，頁228-230。

要性，如此才能穩定王安石的義理系統。

### 三、由性命之理開經世事業

王安石性論許多層次的問題，以整個性命之學來看，性只是其中一個內涵，命也是性命之理另一個重要的內涵，王安石在《詩經新義》注解〈國風·鄘風·蟋蟀〉「乃如之人也，懷昏姻也；大無信也，不知命也」：

男女之欲，性也，有命焉，君子不謂之性也。今也從性所欲，而不知命有所制，此之謂不知命。<sup>51</sup>

在這條注解中，林素芬指出王安石的「命」具有「命定」、「命限」之義。<sup>52</sup>這說法應有受到〈孟子·盡心下〉的影響：

孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也；性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也；命也，有性焉，君子不謂命也。」<sup>53</sup>

孟子說法在區分性與命的分別，孟子的「性」具有純粹善的道德意涵，為先天因素，能等同於天道的層次；但在「命」的表現則會受到口體欲望的影響，亦即「命」會有受到後天的影響所致。王安石的性命的概念對於孟子是有所吸納，這說法在〈洪範傳〉亦表現此觀點：

道者，萬物莫不所由之者也。命者，萬物莫不聽之者也。器者，道之散：

<sup>51</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 49。

<sup>52</sup> 王安石對命的意義，參林素芬：《北宋中期儒學道論類型研究》，頁 410。

<sup>53</sup> 趙岐注、舊題孫奭疏：《孟子注疏》，卷 14，頁 12a-b。

時者，命之運。<sup>54</sup>

將這條與前一條《詩經新義》的佚文整合來看，王安石指出對於男女的欲望，其中有性有命，欲不能代表性，這是王安石對於性的理解，在天道層面是不能透過欲來理解。但是「命」代表天道所給予萬物的一種節制力量，如果不能體會，那也就不懂人道——性命之理所在。

王安石也明白指出性命之理並非侷限在人事的道理，《詩經新義》注解〈國風·豳風·七月〉「五月斯蠶動股，六月莎雞振羽。七月在野，八月在宇，九月在戶，十月蟋蟀入我床下」：

陰陽往來不窮，而與之出入作息者：天地萬物性命之理，非特人事也。<sup>55</sup>

反映人隨陰陽節候的進行而從事種種的行為，即是天人相應的道理，這些也都包含在性命之理當中，不僅在人事，亦即性命之理可通天地萬物之理，這種路徑是藉由「氣」的流通概念造成可與天地萬物之理相通，王安石注〈周禮·春官·占夢〉之職提到：

人之精神與天地同流，通萬物一氣也。《易》曰：「乾道變化，各正性命，保合太合，乃利貞。」故占夢掌其歲時，觀天地之會，辨陰陽之氣，以日月星辰占六夢之吉凶。<sup>56</sup>

藉由萬物皆是由一氣而來，則人可以透過精神與天地合流，這樣就能明白天道，也就能藉日月星辰的天道運行，觀察占卜的吉凶。同樣的理路也出現在王安石注解〈詩經·小雅·斯干〉「維熊維羆，男子之祥；維虺維蛇，女子之祥」：

<sup>54</sup> 王安石：〈洪範傳〉，李之亮：《王荊公文集箋注》，卷 28，頁 994。

<sup>55</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 112。

<sup>56</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊上，頁 357。

人之精神與天地陰陽流通，故夢各以類至。先王置官，觀天地之會，辨陰陽之氣，以日月星辰占六夢之吉凶；獻吉夢，贈惡夢。知此則可以言性命之理矣。<sup>57</sup>

這裏也是強調陰陽運行的氣的道裡，所以周公才會在《周禮》當中制官。明白陰陽二氣運行的天道之理，方能明瞭性命之理。<sup>58</sup>王安石在注解〈詩經·秦風·蒹葭〉「蒹葭蒼蒼，白露為霜」：

降而為水，生而為露，凝而為霜，其本一也。其升也、降也、凝也，有度數存焉，謂之時，此天道也。畜而為德，散而為仁，斂而為義，其本一也。其畜也、斂也、散也，有度數存焉，謂之禮，此人道也。<sup>59</sup>

王安石指出天道與人道之別，天道與人道則表現在度數之中，落實在人道，表現則為禮，所以人道的核心也就落實在禮的操作。《尚書新義》對於〈洪範〉的「皇極」與「三德」所作的注解：

皇極者，君與臣、民之所共由者；三德者，君之所獨任，而臣、民不得僭者也。<sup>60</sup>

這裏展現禮的等差，不同的社會階級有其不同的社會秩序，而三德是君王所獨有的，這在《尚書新義》另處注解〈洪範〉提到「道之本出於天，其在我（君）為

<sup>57</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 60。

<sup>58</sup> 王安石藉由氣化流行說明道，參林素芬：《北宋中期儒學道論類型研究》，頁 410。

<sup>59</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 95。

<sup>60</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 116。

德」<sup>61</sup>，道的根源在於天，而反映在君身上則為德。君道與臣道的不同，正如同天道與人道的不同，但是這也顯示王安石的理論會有這麼多層次性的問題，他想調和太多的道理。而君王則要善用禮來維持整個社會秩序，也就是安定人道，方能使君民相安，這在〈詩經·鄭風·溱洧〉的〈小序〉「〈溱洧〉，刺亂也。兵革不息，男女相棄，淫風大行，莫之能救焉。」：

羞惡之心，莫不有之，而其為至於如此者，豈其人性之固然哉？兵革不息，男女相棄而無從歸也，是以至於如此。然則民之失性也，為可哀；君之失道也，為可刺。<sup>62</sup>

在這則短短的注解中，王安石利用孟子的意見，肯定人性是有向善的可能，但往往受到後天影響而呈現不善（惡）的表現，人民處於「失性」狀態，這並不是「性」真正的表現，此時國君應負起的責任，教導人民為善，所以詩人寫出此詩諷刺君王不能哀憐百姓。在此，背後很深的意涵是希望透過君王的施政，來矯正民性。包弼德（Peter K.Bol）認為若環境能正確的被建立起來，則人們能夠為善。認為王安石禮的本意即在轉化人的性格，引導其內在的意願（tendencies）成善。<sup>63</sup>包弼德的提法雖是由〈禮樂論〉得出，與筆者從《三經新義》所得相似。王安石認為生民這是受到「命」的限制，但是君臣若能建立好的環境，則能改善，王安石注解〈詩經·大雅·蕩〉「天生烝民，其命匪諶。靡不有初，鮮克有終」：

民受天地之中以生，所謂命也。能者養之以福，不能者敗以取禍。受天地之中一也，則靡不有初。敗以取禍者眾，則鮮克有終。鮮克有終，則命靡

<sup>61</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 116。

<sup>62</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 76。

<sup>63</sup> 包弼德（Peter K.Bol）反對夏長樸的見解，參氏著、劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》，頁 461-462。案：此書英文版刊行在 1992 年。



謹矣。<sup>64</sup>

王安石指出民受到「命」的侷限，在上的君臣最重要的就是導正其維持向善的一面，因為殷商的滅亡，就是無法維持民性，導致天命的轉移。王安石注解〈詩經·周頌·烈文〉探討「德」：

蓋所謂德者，以至誠出於仁義也；未有仁而遺其親，未有義而後其君。苟能使人至誠出於仁義，則其彊也、其顯也，是乃吾之所保也。<sup>65</sup>

此條注解強調的修德對象。主要是君王，君王倘能以至誠之心去打動臣下，自然臣下會產生的仁、義的美德，自能完成事君與安定親族，也就能安國。聯繫王安石在文集對於德業的看法，如〈大人論〉所提：

由其道而言謂之神，由其德而言謂之聖，由其事業而言謂之大人。……故神之所為，當在於盛德大業。德則所謂聖，業則所謂大也。世蓋有自為之道而未嘗知此者，以為德業之卑不足以為道，道之至在於神耳，於是棄德業而不為，則萬物何以為生乎？故孔子稱神，而卒之以德業之至，以明其不可棄，蓋神之用在乎德業之間，則德業之至可知矣。<sup>66</sup>

展現對德業的重視，即重視人成之德，也就是王安石一生所關心者——人道。此處是反駁當世不重視「德業」，反映出看重經世事業的理想。〈致一論〉也提及「身既安，德既崇，則可以致用於天下之時。」<sup>67</sup>，這也看出王安石對於道德性命之學必然會通向外王事業。程憬（仰之，1903-?）從王安石性論出發，指出其重點

<sup>64</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 255。

<sup>65</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 278。

<sup>66</sup> 王安石：〈大人論〉，李之亮：《王荊公文集箋注》，卷 29，頁 1041-1042。

<sup>67</sup> 王安石：〈致一論〉，李之亮：《王荊公文集箋注》，卷 29，頁 1044。

在養，推論大人所重當在「養其大體」，其大體則在「德業」兩端：德是「據德依仁」，屬於修身；業是事功。如此，方能理解王安石所重在致用，並兼及修身。<sup>68</sup>而林素芬歸納王安石的道論，也是用「道、德、業俱全」的一道論<sup>69</sup>，顯現出王安石性命之學的獨特之處，正在於他求經世的心，使得他義理更加的複雜，不盡然全合前人的思想。



---

<sup>68</sup> 王安石性論重點在養與王氏修身致用的關聯，參程憬（程仰之）：〈王安石與司馬光〉，《文史雜誌》第2卷第1期，1942年1月，頁1-17。

<sup>69</sup> 林素芬為王安石道論的研究總結標題亦是如此，參氏著：《北宋中期儒學道論類型研究》，頁373-467。

## 第二節 君臣之道的明分

上一節已經提到王安石的道德性命之理重在聯繫外王的事業，透過德業的論述，可以聯繫在一起。也談及王安石對於道的多層次理解，透過《周禮》的整體架構——羅列各種官職的著作，加上「禮」本身在儒家具有安定社會秩序的功能，這一節談論王安石如何建立其君臣架構，用來穩定其人道的基礎。首先，探討君臣之道架構的基礎在於養民，接下來論及君道，當中展現國君賦予的責任，以及作為臣下之極——冢宰，臣子中所擔負的責任。透過這三層的解析，期望能夠考察出王安石依經詮義，所開展的政治倫理之道。

### 一、君臣體系：目的在養民

王安石對於《周禮》為何設官而治，反映在注解〈周禮·天官冢宰〉「設官分職，以為民極」：

設官，則官府之六屬是也；分職，則官府之六職是也。設官分職，內以治國，外以治野，建置在上，如屋之極，使民於是取中而芘焉，故曰「以為民極」。<sup>70</sup>

《周禮》當中預設周代的設官分職為天官、地官、春官、夏官、秋官和冬官六大部分，且各自有所轄的屬官。王安石在這個注釋中，明確指出君王設立官職的目的，在於治國與治野，換種說法，即是中央官與地方官，而根本皆在於治民。<sup>71</sup>同樣的概念也反映在《尚書新義》對《尚書·周官》「永康兆民，萬邦惟無斁」的說解：

<sup>70</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁3-4。

<sup>71</sup> 《三經新義》所反映的君民之道，以民為本的觀念，參李祥俊：《王安石學術思想研究》，頁122-125。

天之所以立君，君之所以設官分職，凡以安民而已。民永安，則萬邦戴上，無厭斁也。<sup>72</sup>

《尚書新義》明確指出從天道立君，以及人道來說君所以立官，重點皆在安民，反映出治民是國家安定的基礎。順著這樣的思考，王安石提出國要能穩定的發展，在於有道之臣的輔佐，《詩經新義》注解〈詩經·大雅·文王〉「思皇多士，生此王國」，云：

皇，有道之君也；王，有業之君也。皇之多士，則有道之士也；王之國，則有業之國也。以有道之士佐有業之國，則其興也，莫之能禦矣。<sup>73</sup>

強調一國的興亡就在於君臣是否能開展出他們的德業，由此也顯現出天道下貫到人道求治的精神，而其中具體的說明在《尚書新義》注解〈泰誓〉「天視自我民視，天聽自我民聽。百姓有過，在予一人。今朕必往」：

自，從也。天之所視，從我民之所視；天之所聽，從我民之所聽。謂民視聽于周家，天必從之，已有天下。民有過乃在于己，豈可不伐紂以正百姓乎？今我所以必往伐紂也。此武王以天下自任乎？<sup>74</sup>

這個注解繼承《尚書》文本即有「德治化民」的精神，在此稍微梳理近代新儒家如牟宗三認為：「豈止准限于帝王之措施，而不准孔、孟傳統之自覺地言之以開價值創造之源？」<sup>75</sup>他從哲學層面開創宋明理學一系的說解，自有其獨特的創建處，在此他雖是批評葉適的說法，但其實宋學當中本來也就存有重經世的一面，

<sup>72</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 210。

<sup>73</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 222。

<sup>74</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 104。

<sup>75</sup> 牟宗三：《心體與性體》，頁 199。

就如同王安石在此注解，藉由天、君、民三者的關係，以安頓天道，下至人道義理的轉換，此中或許缺少牟宗三所認為的自覺開創價值之意義，但對王安石或葉適，他們所重視的，卻是人道的安置，藉此作為君臣之道穩定關係的價值。或許在哲學家的思索中，君臣之道已經落在第二義中，但就王安石重禮制的面向，仍須以此理論為基礎，以確保他自身理論的完整性。且就王安石的思路來說，這種重人道的關懷，或許才是他們所關注的第一義。

君道沿這種概念以下落實在人道，王安石認為君王的重任也就反映在管理人民，在注解〈周禮·秋官·小行人〉，談及小行人「五物」的概念：

治五物事故，亦反命于王，以周知天下之故；故於萬民之利害稱及焉。<sup>76</sup>

五物為國家遭受五種不同的情形：「札喪、兇荒、師役、有福與禍裁」，均需要通報給君王知情，因為君王必須明瞭天下之大事，以明萬民之利害。就王安石的理想，國君應與民形成一種互惠的結構，這反映在王安石注解《周禮·天官·天府》「凡萬民之貢，以充府庫；凡式貢之餘財，以共玩好之用」：

凡萬民之貢，以充府庫者，王以治民為施，民以養王為報，則充府庫宜以萬民之貢也。凡式貢之餘財，以共完好之用者，為玩好之用，宜以餘財也。

77

王安石在這條注解，明白指出人民所進貢財貨，其實國君就是一個管理者的角色，如何推行好的措施，以治理好人民，而人民的責任就在進貢財貨，供養君王。王安石的注解是順著《周禮》的提法，「凡式貢之餘財，以供玩好之用」，也不算是自創新說，但並非給予君王直接聚斂的權利，並且僅能使用為國家多餘的財力。與此相同的概念，另可見王安石注解《周禮·天官·獸人》中提到諸物可入

<sup>76</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊下，頁 552。

<sup>77</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 145。



玉府，說明背後的義理如下：

王者仁民愛物，其施如是，然後可以兼百姓之奉，被萬物之養，以足其燕私玩好之欲也。<sup>78</sup>

此條與上條概念接近，皆是強調君王如果施政以仁，方能接受人民的奉養，滿足其個人玩好的欲望，不過此條不如前條說解明確。這條注解卻受到南宋學者魏了翁嚴厲的批評：

荆公專以《周禮》為辭，謂「人主可以兼百姓之奉，被萬物之養，以足其燕私玩好之欲也」，此所以誤天下，而開後來豐亨豫大與享上之侈，卒啟裔夷之禍，可不戒哉！<sup>79</sup>

但這樣的批評有點斷章取義，畢竟王安石的全文不是僅止於此，且牽涉到歷史問題，王氏後學有意以此作為徽宗（1100-1126）聚斂之用的藉口<sup>80</sup>，則可再作更進一步經義與政策關係的研究，但作為批評王氏的注解不善，則不無商榷之處。

臣道當中，「養民」也是重要之事。《尚書新義》說解〈咸有一德〉「臣為上為德，為下為民」：

所謂「為上為德」者，將順正救其上，造成所以為君之德。所謂「為下為民」者，先後相勸為其下，造成所以為民之行也。<sup>81</sup>

強調臣道對於君的責任，在於補正君王的過失，亦佐君以好好治民。這觀念也反

<sup>78</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊上，頁 108。

<sup>79</sup> 魏了翁：《周禮折衷》，《鶴山大全集》，卷 105，頁 879。

<sup>80</sup> 楊時指出後來蔡京（1047-1126）與王黼（1079-1126）鼓動徽宗聚斂的依據即在《三經新義》中，以此作為罪王安石的理由之一，參脫脫等撰：《宋史》，冊 36，卷 428，頁 12742。

<sup>81</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 84。

映在《周禮》當中，最重要為「卿」和「士」兩部分，《周禮新義》注解《周禮》當中的「卿」與「士」字展現如下：

卿之字從𠂔，𠂔、奏也；從卩，卩，止也；左從𠂔，右從卩，知進止之意。從皂，黍稷之氣也。黍稷地產，有養人之道，其皂能上達，卿雖有養人之道而上達，然地類也，故其字如此。……士之字與工與才，皆從二從丨，才無所不達，故達其上下；工具人器而已，故上下皆弗達；士非成才，則宜亦皆弗達；然志於道者，故達其上也。<sup>82</sup>

在此處注解中，透過對字形的拆解，指出「卿」從字形拆解出「皂」，黍稷之氣，因是地產，故推出有「養人之道」，同時「皂」也能上達君王。「士」通過字形拆解為從二從丨，但從二從丨的字當中，「才」因為具有無所不達，所以上下皆達，「工」製作人器而已，所以上下皆不達，「士」並非完整才的概念，應該與工類似，上下皆不達，但如果篤志行道，所以能通上。雖然王安石此處字形說解是否真符合造字的本義，存在可以商榷的地方，但是在字形分析得出訓詁，最重要是其中有義理的展現，卿與士皆對君王負責，但卿還有管理人民的重責大任，管理好人民即是養民之道。這可以搭配《周禮新義》注解《周禮·春官·大宗伯》「以禽作六摯，以等諸臣：孤執皮革，卿執羔，大夫執鴈，士執雉，庶人執鶩，工商執雞。」：

交有時，別有倫，守死而不犯分，而被文以相質者，士之事也，故士執雉；……飾羔鴈者以纁，則卿大夫宜亦能衣被人，而有文章故也。<sup>83</sup>

此處所謂的「士」特徵，「交有時，別有倫，守死而不犯分」，其中很明顯表達出

<sup>82</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁7。

<sup>83</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁286-287。

「士執雉」所反映的道德內含，作為「文」的反映。同樣的「卿」也藉由「飾羔鴈」作為「文」的反映，也可看出王安石對臣道的重要份子「卿」與「士」，肯定他們應有「文德兼備」，這也與日後的道學家認為道的本質僅重德，也有顯著的不同。

另外，《周禮》也提到一些下層官吏，反映王安石注云：

府之字從广從付，則其藏也，付則以物付之。爰之字從中從又，設官分職以為民中，爰則所執在下，助之而已。胥之字從疋從肉，疋則以其物為下體，肉則以其亦能養人；其養人也，相之而已，故胥又訓相也。……徒之字從辵從土，徒無車從也；……鄭氏以為府史胥徒皆其官長所辟除，蓋自下士以上，皆王命也。而穆王命大僕曰「慎簡乃僚」，則雖以王命之，而為之長者，得簡之也。府史胥徒雖非士，則先王之用人，無流品之異，其賤則役於士大夫而不恥，其貴則承於天子而無嫌。<sup>84</sup>

《周禮》當中的府、吏、胥、徒即官府中低階層的官員，王安石注解這四字仍然從拆解字形得出他想要的字義，其或多或少都與治下有關，並且從中可以得出這些大小官員本身的官責，延伸出去皆帶有養民的職責，而王安石對於府、吏、胥、徒的概念，受到鄭玄影響，認為這群人雖然非士人，但先王用人之時並非純考慮到職銜流品的問題，同時也認為他們若為皇帝所器重，也應該重視。這觀念自從他早期的〈上皇帝言事書〉，即已展現：

古者有賢不肖之分，而無流品之別。故孔子之聖而嘗為季氏吏，蓋雖為吏而亦不害其為公卿。及後世有流品之別，則凡在流外者，其所成立故置於廉恥之外，而無高人之意矣。<sup>85</sup>

<sup>84</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁7-8。

<sup>85</sup> 王安石：〈上皇帝言事書〉，李之亮《王荊公文集箋注》，卷2，頁45-46。

其中在《三經新義》或文集均彰顯其對於胥吏的重視，用人之道當在於賢不賢而非在其流品。<sup>86</sup>所以《續資治通鑑長編》指出王安石對吏治的改革，透過古制而欲與經義相合：

自此善士或肯為吏，善士肯為吏，則吏、士可復如古，合而為一。吏與士、兵與農合為一，此王政之先務也。<sup>87</sup>

由此觀之，則王安石的君臣關係不只展現在經義的說解，更明確展現在變法的基礎上。王安石的吏士合一政策雖然並沒有成功<sup>88</sup>，但也反映出經義與變法存有密切的關係，而經義最多只作為指導性的原則，其細節仍待施政者擬定政策推行，而變法的失敗並不能等同於經義的說解非有效性，當中還需更進一步探討。

## 二、君王之責：馭眾官以治民

《周禮》主體是安排各種官職，在介紹各種官職職稱的同時，也免不了會提到君王所具備的責任。王安石注解〈周禮·春官·大宗伯〉「以吉禮事邦國之鬼神示」，云：

謂之建邦之天神、人鬼、地示之禮，則禮當自王出固也。<sup>89</sup>

指出禮之關鍵在排定人間的秩序，建國禮制必須都要由君王推動執行，確保其所具有的有效合理性。其注解〈周禮·春官·家宗人〉「家宗人，掌家祭祀之禮。

<sup>86</sup> 王安石在《三經新義》展現出對胥吏的重視，參李祥俊：《王安石學術思想研究》，頁 121-122。

<sup>87</sup> 李燾：《續資治通鑑長編》，冊 10，卷 237，頁 5764。

<sup>88</sup> 王安石吏士合一政策的探討，參（日）宮崎市定：〈王安石的吏士合一政策〉，《日本學者研究中國史論著選譯》（北京：中華書局，1993 年），頁 488-489。

<sup>89</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 277。

凡祭祀，致福。國有大故，則令禱祠，反命；祭亦如之」，云：

祭祀之致福于國者，歸王以其福也。蓋都家之所食，其福本于王之所施，則下之報上，於此乎見矣。夫禮所以定尊卑、別貴賤、辨親疎，而明分守也。而僭亂之生，其微常起于衣服之間，則正都禮與其服，又不可緩也。掌斯有以治人矣。幽有以鬼神，明有以治人，則宜若人不能難而天不能災矣。而先王思患而預防之，人難、天災不能免者，則所以代之有其具矣。

90

由君王為國祭祀這項舉動的意義，乃為國家祈福，也是為眾民謀求福利，其中體現出下報上的禮意。再由此禮意出發，則可以推出王安石所看重禮的核心在於「定尊卑、別貴賤、辨親疎、明分守」，由此便能再推導出禮服的重要性，最後導向君王對於治人的關懷。天災與人禍都是君王在治道上所需預防的，但如果有不能避免的，則應該針對此類禍患，需要事先防制之法，這在〈周禮·春官·大卜〉談及「救政」的概念：

如是，則國家之吉者可以前知，凶則詔王正厥事，以救之也。所謂救政者，修政以救凶災也，蓋吉凶之變，雖出乎天，而其所以感召之者，實自乎人，知凶而修政以救之，則可以轉禍而為福矣。古之人，固有以人君之言善，而致熒惑之退舍，孰謂救政之不可為歟？<sup>91</sup>

王安石在此所提出的概念，與漢人董仲舒以來「天人感應」之說接近，又有所不同。相同之處，在於吉凶之變，是天所給予，關鍵則是人對於此事的感召與理解。天人感應之說是借上天的警示作為君王的懲戒，也就是天對於君王仍有一定的懲戒作用。但王安石此處則是強調「救政」的概念，君王遇到災變，應該採取的是

<sup>90</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 399。

<sup>91</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 352。



補救措施，而非如漢人後來處罰執政大臣以作為對此天災的「弭禍」之道，淡化天變對於執政大臣的壓力，此項提法自然也是針對舊黨用天災欲罷新政的舉動。王安石對於君臣上下所應該具備的責任關係，其注解〈周禮·春官·內史〉「執國灋及國令之貳，以攷政事，以逆會計」時，云：

上以道制之，下守以為法；上以命使下，下稟以為令。<sup>92</sup>

王安石此注可以看出君王具有依據「道」而制法的權利，臣下則奉行此法。君王命使臣，臣執行命令。王安石將制訂「法」的權利賦予君王，這也是神宗能成為主導變法的有利依據，以對抗當時舊黨不斷提起的「祖宗舊法」。要注意的是，如此一來，變法的主導性便在君王身上，臣下最多只有輔佐君王的能力，而無法主導變法，這也造成神宗以降的新政，皆由皇帝所主導。所以王安石注解〈周禮·春官·司常〉「王建大常」，指出「王建大常，則志天道也」<sup>93</sup>，也指出王只要依據天道，即擁有制法的合理性。

同時王安石也提及君王如何駕馭臣民，《周禮新義》注解〈周禮·天官·冢宰〉述及「八統」之原則：

馭群臣曰柄，馭萬民曰統；柄言操此而彼為用，統言舉此而彼從焉。親親，孝也，仁也；敬故，仁也，義也；是王之行也，故一曰親親，二曰敬故。進賢、使能，保庸、尊貴，達吏、禮賓，則有政存焉；進賢使能，然後有庸可保也；故三曰進賢，四曰使能，五曰保庸。賢也、能也、庸也，固在所尚，然爵亦天下達尊，故六曰尊貴。尊貴則抑賤，抑賤則吏之志能，嫌不能達，故七曰達吏。自達吏以上，接內治也。禮賓，則所以接外也，故

<sup>92</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 382。

<sup>93</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 394。

八曰禮賓。<sup>94</sup>

王安石對於君王如何馭臣民，仍從申儒家的道德規範出發，在《三經新義》的思想架構中，尤其看重「禮」。首先，八柄的頭兩項，就是禮的重要內涵，同時在禮的內涵中，可以包含儒家所著重的重要德行項目，例如：仁、義、孝等美德；其次，則注重人才的選拔與重用人才；最後是關於官吏的賞賜及接見外賓。而在其中也展現君王需有內德，方能影響表現於外在處事。王安石對於君王如何管理臣下，在《周禮新義》注解《周禮·天官·冢宰》述及「八柄」：

蓋上失其柄，則人以私義自高，而爵不足以貴之；以專利自厚，則祿不足以富之；取予自恣也，則不待王幸之而後予；生殺自恣也，則不待王福而後生；有行，或以違忤貴勢而廢誅；有罪有過，或以朋比奸邪而見置；則尚何以馭群臣哉？<sup>95</sup>

此處明顯帶有法家的色彩，強調君王對於本身所具有的權柄，需要看重，且好好用運用。結合上一條注解來看，其實王安石本身對於儒家的概念，仍是十分純熟的，只是對於管理臣下之道，他援引法家的概念，強調君王管理臣下必須留意，賞賜與處罰都要有一定的分際，不能讓臣下凌駕於皇權之上，所以在這種觀點下，王安石的理論會受到當時神宗欣賞，也有一定的道理，畢竟他有部分觀點確實站在維護君權的立場。<sup>96</sup>

王安石雖強調君權的重要性，但是他在《尚書新義》也很強調君王自我約束的重要，他注解〈尚書·無逸〉「嚴恭寅畏，天命自度」：

貌嚴、行祗、心敬也，其畏天也，豈徒然哉！自度者，自以為法度也，猶

<sup>94</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 29。

<sup>95</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 27。

<sup>96</sup> 王安石重視君權的思想，參李祥俊：《王安石學術思想研究》，頁 104-110。

所謂身為法度也。能自治以法度也，則不耽於逸豫矣。<sup>97</sup>

在此王安石指出君王需要以身作則，作為法度的標準，則不會沈溺欲望當中。王安石在注解〈尚書·皋陶謨〉「無教逸欲有邦」，更進一步說明：

天子當以勤儉率天下，諸侯不當以逸欲教有邦。蓋天子逸欲於上，諸侯化之，亦將肆其逸欲以盤樂怠傲於下。使有邦界肆其逸欲，則生民受其禍，可勝計哉！而其源自夫上之人以逸樂導之也。誠使為天子者澹然無營，清心寡欲，舉天下之聲色曾不足以動其心，彼諸侯者其敢肆其逸欲於下哉！

98

從這條注解可以發現，王安石還是希望君王當以勤儉之風來至治國，以身作則的心態，從上到下，影響的範圍非同小可，可擴及至臣與民的習慣。這也與之前《周禮新義》所強調略有不同，亦可以說王安石強調君王在有餘裕之下，方能享樂，這是他很強調之處。從上面所述，王安石十分強調君王要有一定的內聖基礎<sup>99</sup>，注解〈詩經·鄭風·大叔于田〉的〈小序〉「不義而得眾也」，云：

人君明義而正眾，使眾知義，而孰敢為不義？為不義，則眾之所棄也，安能得眾哉？<sup>100</sup>

強調透過君王本身明白「義」，作為一種典型模範，如何方能得眾，方能不被眾所棄。同時君王也是需要透過修身的順序，如此方能治國，《尚書新義》注解《尚書·堯典》「柔遠能邇」，云：

<sup>97</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 190。

<sup>98</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 36。

<sup>99</sup> 王安石對於君王內聖的要求，參李祥俊：《王安石學術思想研究》，頁 98-104。方笑一也從《尚書新義》對此作過考察，參氏著《北宋新學與文學——以王安石為中心》，頁 82-86。

<sup>100</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 68。

古人皆以治遠自近始，至於言「柔遠能邇」，則先言「柔遠」者何也？不柔遠則遠者將為己患，而近者不得安矣，雖欲善近，不可得也；欲善近者以柔遠為始。乃若治之，則自身至於家，自家至於國，自國至於天下，四海之外，為有不使乎近而後及乎遠也。<sup>101</sup>

在這裏王安石強調君王也需要透過〈大學〉的順序，從近的自身做好，方能齊家、治國、平天下。他在《詩經新義》注解〈詩大序〉「〈周南〉、〈召南〉，正始之道，王化之基」，說：「王者正始於家，終於天下。」<sup>102</sup>不過因為在《詩經》強調為政的開始，政事為管理眾人之事，所以改從家開始，而非自身算起，這也是王安石注解的一個特色，注重分析，有時對於細節亦不放過，從中去得出經書豐富的意涵。最後從王安石對國君的要求仍有內聖的意涵，亦可以知道其學術基礎終是奠基在儒學，強調國君道德重要的一面。

### 三、冢宰之責：推行王政以安邦

上文討論君王在王安石《三經新義》當中獨特的地位。接下來，也要討論王安石對於自己身為執政大臣的看法，於其為《周禮》作注的展現。《周禮》當中輔佐君王最重要的一群大臣，即是天官冢宰，王安石說解「冢宰」的職能如下：

宰，治官之上也。故宰之字從宀從臯省，宀覆人罪之意。宰以治割調和為事，所共刀匕者謂之宰；宰於地特高，故冢謂之宰也。……以左助之為佐，以右助之為佑；地道尊右，則左手足不如右彊，則左之為助不如右之力也。冢宰於六卿莫尊焉，而曰佐王，則為其非論道以助王也，作而行焉。<sup>103</sup>

<sup>101</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 23。

<sup>102</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 8。

<sup>103</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊上，頁 5-6。

就王安石的認知，冢宰爲六官之長，其權責則在調和處理好各種行政事務，但是冢宰很重要，他不是空口講道而要身體力行。其實王安石在寫作《周官新義》時，他本身也在執行新政，所以這些注解甚至有些可反映出王安石夫子自道。而在天官冢宰之中，最重要的一職即大宰，茲引其在〈周禮·天官·大宰〉的說明如下：

大宰以六典佐王治邦國，其職之大者也；以八灋治官府，以八則治都鄙，其職之小者也；先自治其職，然後詔王以其職。上則詔王以其職，下則任民以其職；任民以其職，然後民富；民富用，然後財賄可得而斂；斂則得民財矣；得而不能理，則非所以為；均節財用，則所以為義也；治其國有義，然後邦國服而其財可致也；能至邦國之財，然後王者之富；富然後邦國之民可聚，聚而無以繫之則散，繫而無以治之為亂。使萬民觀治，冢宰施典、施則、施灋、大祭祀、大朝覲、會同、大喪、大事，至于待賓客之小治，則皆其所以治也；受其會，聽其政事。夫計羣吏之治，而詔王廢置誅賞，則其治之所成終始也。<sup>104</sup>

根據王安石這段的說解，大宰以六典輔佐君王治國，其重責大任在於使君王和人民各得其職，以此來看王安石編寫《三經新義》，其有部分的原因，在於大宰具有這種特性，而王安石也需要借此手段作為日後新政推行所用。但要注意的，所謂的《三經新義》具有新政指導的意義，在於日後神宗或新黨之人推行新政，方具有如此的意義，因為王安石編寫《三經新義》時，他本身早已推動他自己的新政，甚至當他失去相位，他仍念茲在茲，不斷的修訂《三經新義》，其中所具的意義必須釐清，不然傳統的說法——《三經新義》為王安石變法的註腳，這種說法按照歷史的發生順序而言，是存在時間先後的悖論。而在大宰的職權，亦可以看出王安石對於財政的重視，其中所說的「為民理財有義」，遭受到日後舊黨的強力抨擊。王安石確實也是根據經典立論，只是他將傳統儒學往往將「義利」分

<sup>104</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 49-50。



判的概念作一個扭轉，強調在為民的前提之下，是否存有「義利相合」的可行性，這點也是傳統儒家論述時容易被忽略的。往往太過強調「義」而不追逐個人利益，卻疏忽「義」是否有與國家利益或百姓利益相合的可能。王安石的理論有效度與實踐的結果，可以為研究者不斷的討論或批評，這也展現王安石自己對於舊有儒學的消化與吸納，產生新的見解。另外，此處所提到的大宰誅賞之權，在《周禮新義》另一處注解〈天官·大宰〉中，有更細緻的說明如下：

大宰八柄之序，先慶賞而後刑威。於慶賞，則先重後輕；於刑威，則先輕後重；勸賞畏刑之意。至於內史，則慶賞、刑威雜而不知其孰先，主於守法，而不預其道揆之意也。<sup>105</sup>

在此王安石強調對於刑罰的概念，賞賜之重要性大於刑罰，其中對於刑罰的重要性，使得宋高宗評「安石之學，雜以霸道，取商鞅富國強兵」<sup>106</sup>，這個說法是否正確，近人研究有不同的意見。<sup>107</sup>但是其實在《周禮》當中的「秋官司寇」主刑罰，《周禮》本身已帶有不廢刑罰的概念，僅以此說王安石的入於法家申、商之流，其實存有一定的問題。固然近代學者如侯家駒<sup>108</sup>已經指出《周禮》所具有法家的色彩，則回到王安石所處的年代，此時對《周禮》仍有多數的學者相信其為儒家經典。王安石在闡發《周禮》思想時，看重刑罰的一面，也可以反映出儒學

<sup>105</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊上，頁 382。

<sup>106</sup> [宋]呂祖謙（1137-1181）：〈居正行狀〉，《東萊集》，《四庫全書珍本 11 集》（臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣《四庫全書》本，1981 年），卷 9，頁 11b-12a。

<sup>107</sup> 蕭公權認為：「宋人反對新法者每斥王氏之學為申商之異端。其實安石乃『儒而有為者』，排斥老莊則有之，入於申商則未也。」參氏著：《中國政治思想史》（臺北：中國文化大學出版部，1954 年），頁 464。但蕭公權說法日後被侯家駒斥為皮相之談，參氏著：《中國經濟思想史》（臺北：中央文物供應社，1982 年），頁 338。案：因為王安石重視《周禮》，但侯家駒將《周禮》視為法家著作，自然無法將王安石歸於儒者。黃良昇深入比較商鞅與王安石治國思想，得出兩者思想上有一些差異，這與他們所處的時代相關，參氏著：《商鞅與王安石治國思想的比較》（臺北：私立東吳大學社會學研究所理論組碩士論文，1989 年），頁 120-124。案：目前多數說法都認為王安石的學術有受到法家影響，但是程度如何，其實有待更進一步的探討，以上僅是少數反對學者及反對意見。

<sup>108</sup> 侯家駒以周禮為法家的著作，在其〈序〉可見，參氏著：《周禮研究》（臺北：聯經出版事業公司，1987 年），頁 1。詳細論證則參該書，頁 60-90。

與法家思想會通的一面，而不用像過去學者過於強調儒學的正統，而忽略儒學所具有多元詮解的可能。

王安石在《尚書》論及周公是否踐祚稱王一事，注〈尚書·洛誥〉，則是先從「復」之字義說解：

復，如復逆之復，成王命周公往營成周，周公得卜，復命於成王。謂成王為「子」者，親之也。謂成王為「明辟」者，尊之也。<sup>109</sup>

這個解釋與偽孔《傳》的說解有明顯差異，其說是「言我復還明君之政於子」<sup>110</sup>。但王安石此說解中，將周公還政的問題，透過字義的說解消解掉，王安石注解〈尚書·洛誥〉的另外一則佚文則更清楚論述到君臣的觀念：

先儒謂：成王幼，周公代王為辟，至是乃反政於成王，故曰「復子明辟」。荀卿曰：「以枝代王，而非越也；君臣異位也，而非不順也。」以書考之，周公位冢宰，未嘗代王為辟，則何君臣易位、復辟之有哉？如〈禮·明堂位〉曰：「席者周公朝諸侯于明堂之位，天子負斧宸，南鄉而立。」又曰：「武王崩，成王幼弱，周公踐天下位以治天下。」則是周公正天子之位以臨萬國。<sup>111</sup>

這裏反映出王安石不遵循傳統的說解，主要是強調君臣關係不能輕易被消解，所以利用訓詁說解的不同，得出不一樣的說解。從不同的說解也就衍伸出不同的義理。但王安石也強調君臣雖然不可以改變分際，但是屬於臣道之事，君王不用過度插手，關鍵在於選人，這反映在《尚書·立政》「庶獄、庶慎，文王罔敢知于茲」：

<sup>109</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 179。

<sup>110</sup> 孔安國傳、孔穎達疏：《尚書注疏》，卷 15，頁 14b。

<sup>111</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 179。

君道以擇人為職，上必無為而用天下，下必有為而天下用，此君臣之分也。

112

正如先前所述，王安石的君道與臣道也可類比於天道與人道，所以君王當如何提拔正確的人至正確的位置，則政事自然會推動順利，而作為臣子，就要努力實踐以完成人道該做的事務，另外也可以知道王安石在《三經新義》探討不少關於人道之治，而這種概念也是教育士子將來如何成為一個有用的臣子，幫助君王以成人道，如此才算發揚經書的道理。這種概念在其文集早期著作也有相同之處，皇祐元年（1049年）〈善救方後序〉也有提到：

夫君者，制命者也，推命而致之民者，臣也：君臣皆不失職，而天下受其治。<sup>113</sup>

王安石君臣之道，君王夠過發佈命令，臣下透過執行命令來照顧百姓，透過君臣彼此都負起彼此的責任，即能達到天下治的可能。

<sup>112</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 201。

<sup>113</sup> 王安石：〈善救方後序〉，李之亮：《王荊公全集箋注》，卷 47，頁 1629。

### 第三節 政與刑的治民之道

王安石認為經學的重點在於能夠「通經致用」，而前一節已經指出君臣之重責在於治理人民。治道如何如何推演，王安石在注解〈周禮·天官·冢宰〉「以官府之六屬舉邦治……小事則專達」，對整段天地四時之官序作出說解如下：

天地四時之官，各以象類名之，其義甚眾，非言之所能盡；觀乎天地四時，則知名官之意矣。蓋治所不能及，然後教；教所不能化，然後禮；禮所不能服，然後政；政所不能正，然後刑；刑者不能勝，則有事焉；刑之而能勝，則無事矣。事終則有始，不可窮也，故以邦事終焉。<sup>114</sup>

吳雁南所編《中國經學史》對此段的說解：政的基礎在邦治與邦教，而邦禮、邦政、邦刑、邦事如同四季循環為調節，以意識形態與權力制度作為「正名份」，倫理教化作為「德主刑輔」的手段，這種以天地春夏秋冬六官整體有序運行，藉著體系化的認識來闡發孔子之道。<sup>115</sup>但筆者則認為此處應根據王安石的說解，不可藉由象類，先入為主的認識而解說，此間應不能分為邦治與邦教為總原則，邦禮、邦政、邦刑與邦事為一個循環，應該是整體為一個循環，求治是最核心的觀念，若有不足，則以下個方式作為補強，因能逐遞落實到邦教、邦禮、邦政、邦刑與邦事，到邦事完成，又會開啓下一個新的循環，但落實到邦事，也就是邦治有所成，這種說法，基本上仍是奠基在儒學的立論。<sup>116</sup>王安石類似的觀點還保留在注解〈詩大序〉「哀刑政之苛」中：

<sup>114</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊上，頁 55。

<sup>115</sup> 《周禮新義》說解六官順序的說法與此種說解的目的，參吳雁南編：《中國經學史》，頁 306-308。國內亦有學者暫同此種說解，參廖育菁：《王安石周官新義研究》，頁 177。

<sup>116</sup> 清儒王太岳（1721-1785）認為王安石所謂「治所不能及，然後教」，似用《老子》「先道而後德」來解釋經書，此說非經旨。參氏等撰：《欽定四庫全書考證》（臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣《四庫全書》本，1983年），冊 1497，卷 8，頁 39a。此種看法顯然是先認為王安石解經附會佛、老，由此詳細檢視王安石說經比附性的推測，但大體此處說解還符合儒家之原則，強調教化與禮治的重要，仍放在政事和刑政之上。

或曰政教，或曰刑政，何也？教化，本也；刑政，末也。至於王道衰，則其本先亡矣，故不足於教化而言政教，不足於政教而後言刑政，苛則其末亦有所不足，此其所以可哀也。<sup>117</sup>

由這段引文可知，治理人民的方式，王安石認為教化是最佳的手段，教化主要的手段則是以禮化成，如果透過教化仍不足，則改用政令，政令不足，則改用刑政。基本上，王安石仍是遵守儒學的立場，強調教化的重要，政令與刑罰只不過是一種輔助的措施。所以其注解〈詩經·豳風·七月〉指出：「非道之以政、齊之以刑所能致也，風化而已。」<sup>118</sup>也是這種概念的彰顯，教化是最終目的，政教與刑政都只是輔助的工具。在政令與刑罰之間，政令的積極效果又大於刑罰，《尚書新義》說明〈立政〉之意時：

〈立政〉之意，始於「知恤」，而終於「用中罰」者，蓋知人而官，使之上下小大各任其職；不迪者，糾之以法。政之所以立也。<sup>119</sup>

在此刑罰只是作為政令的輔助工具，重點在於推行政事的成效，刑罰只在幫助政令的有效執行。<sup>120</sup>當然每部經書的論述重點，詳略不一，基本上這種觀念仍是貫穿王安石注解三經之中。下面探討王安石經世致用的一面，也是緣此思路，分為政令和刑罰兩部分來談，其中政令的部分，王安石推行政事的核心觀念在於「政事所以理財」<sup>121</sup>，以此觀點集中討論王安石的理財經濟思想，刑罰的部分則集中討論「勸善畏刑」的思想。

<sup>117</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 6。

<sup>118</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 115。

<sup>119</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 204。

<sup>120</sup> 王安石教化、政令與刑罰之間的關係，可參王明蓀：〈王安石對人性之認識及其一道德之說〉，《國際宋史研討會論文集》，頁 220-223。此文後改寫收入氏著：《王安石》，頁 72-78。

<sup>121</sup> 王安石：〈答曾公立書〉，李之亮：《王荊公文集箋注》，卷 41，頁 1240。



## 一、政事所以理財

### (一) 理財為公義

熙寧三年王安石欲行青苗法，所以在〈答曾公立書〉展現其經濟思想。此文點出王安石「義利」的概念：

孟子所言利者，為利吾國，(如曲防遏糴)，利吾身耳。至狗彘食人則檢之，野有惡莩則發之，是所謂政事。政事所以理財，理財乃所謂義也。一部《周禮》，理財居其半，周公豈為利哉？<sup>122</sup>

由此文可知王安石所作的義利之辨，關鍵即在於是利於國、還是利於身之辨，其所關注的是在「興利」對象，在於國家與個人的利益，如果利益屬「公」之事，自然為行「義」之事。王安石所謂的政事則在理財間，關鍵在於如何去調整貧(野有餓莩)與富(狗彘食人食)，以符合社會公義，這就是王安石所關注的。最後王安石以傳為周公所著的《周禮》內容一半大多為政事，其中多有牽涉理財的記載，周公在宋朝已是視為道統中必備的聖人之一，以先聖之言佐證自己的論據，這是王安石利害之處。另外，〈翰林學士除三司使制〉「聚天下之眾者莫如財，理天下之財者莫如法」<sup>123</sup>的說法，也與此種見解相互輝映，可見王安石政事的核心在於理財。

以此概念思索方能理解王安石在〈答司馬諫議書〉「舉先王之政，以興利除弊，不為生事；為天下理財，不為征利」<sup>124</sup>，建立在此種論述脈絡下，這也是王安石為何一直要強調自己所立的新法，是符合先王之政，關鍵也在於其所追尋乃是為國的公利，而非僅繫於一身的私利。<sup>125</sup>總此，王安石在〈乞制置三司條例〉

<sup>122</sup> 王安石：〈答曾公立書〉，李之亮：《王荆公文集箋注》，卷 41，頁 1240。

<sup>123</sup> 王安石：〈翰林學士除三司使制〉，李之亮：《王荆公文集箋注》，卷 12，頁 407。

<sup>124</sup> 王安石：〈答司馬諫議書〉，李之亮：《王荆公文集箋注》，卷 36，頁 1233。

<sup>125</sup> 先王之政在於公利而非私利論述，參張元：〈從王安石先王觀念看他與宋神宗的關係〉，《國際宋史研討會論文集》，頁 453。

提出這樣的觀念：

蓋聚天下之人，不可以無財；理天下之財，不可以無義。夫以義理天下之財，則轉輸之勞逸不可以不均，用度之多寡不可以不通，貨賄之有無不可以不制，而輕重斂散之權不可以無術。<sup>126</sup>

雖然此文所作熙寧二年（1069年），其所指出管理眾人的事即是政事，為政事而理財即是公義，在這個前提下，財政的政策方可進入討論範圍。但在此封書信，王安石尚未以經典作為這種理路的依據，爾後始以《周禮》作為其行變法有力的背書說明。而這些概念在《周禮新義》當中亦可以見到，王安石注解〈天官冢宰·大宰〉：「三歲，則大計羣吏之治而誅賞之。」指出其中所蘊含的義理為：

大宰以六典佐王治邦國，其職之大者也；以八灋治官府，以八則治都鄙，其職之小者也；先自治其職，然後詔王以其職。上則詔王以其職，下則任民以其職；任民以其職，然後民富；民富，然後財賄可得而斂；斂則得民財矣；得而不能理，則非所以為；均節財用，則所以為義也；治其國有義，然後邦國服而其財可致也；能至邦國之財，然後王者之富；富然後邦國之民可聚，聚而無以繫之則散，繫而無以治之為亂。<sup>127</sup>

此處原先僅注解大宰職務「大計羣吏之治」，王安石藉此闡發其財經概念，強調大宰的職權之大，上可輔佐君王治理國家政事，藉由法律和行政命令，管理大小官員，其中最重要的觀念，是要使天下百姓各得其所，讓人民富饒，方有斂財的可能，而管理財政的重要原則，當在「均節財用」，唯有依此原則，方稱為「公義」，也只有富強的基礎上，達到「邦國聚民君王富」的理想。

<sup>126</sup> 王安石：〈乞制置三司條例〉，李之亮：《王荊公文集箋注》，卷33，頁1140。

<sup>127</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁49。

另外，亦可注意王安石在經典注解時，也曾發表其對「義利之辨」之見解。其注解〈尚書·周官〉「推賢讓能」：

道二，義、利而已。推賢讓能，所以為義。大臣出於義，則莫不出於義，此庶官所以不爭而和。蔽賢害能，所以為利。大臣出於利，則莫不出於利，此庶官所以爭而不和，則政必雜亂而不理也。<sup>128</sup>

如果臣子是為個人私利，那麼只會造成國家政治情勢混亂，此處也是同樣標舉出義利，但王安石作出義利的分判，強調「義」所代表是國家的公利，「利」是個人的利益，如果臣下只追逐個人的私自利益，那最後只會造成國政混亂，國家敗亡。所以王安石對義利的解釋，也非絕對的，在不同的語境脈絡下，會有不同的內涵，但其核心的分判「義利」概念，在於是否合於國家公義。只要符合這個前提，例如「以利理財」合乎「國家公義」，則自然可視為義的表現。

## （二）富民以富國

延續上一個討論，王安石指出大宰的執行政事，很重要的目的在於民富，因為只有民富才能國富。這種概念在王安石注解其他經書，也有展現，注解〈尚書·大禹謨〉「四海困窮，天祿永終」，曰：

四海困窮則失民，失民則無與守邦，無與守邦則天祿永終矣。<sup>129</sup>

在此則短短的訓解之中，也強調富民是必要，因為國家困窮失民心，就直接導致國家無法堅守而致亡國。這種富民的概念也在注解〈尚書·舜典〉「命伯禹作司空」至「命龍作納言」出現：

<sup>128</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 209。

<sup>129</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 209。

百揆，百官之首，故先命禹。養民，治之先務，故次命稷。富然後教，故次命契。刑以弼教，故次命臯。工立成器，以為天下利，人治之末，故次命垂。如此治人者略備矣，然後及草木鳥獸，故次命益。民、物如此，則隆禮樂之時也，故次命夷、夔；禮先樂後，故先夷後夔。樂作則治功成矣。

130

王安石藉由命官的順序，指出他所認為應當處理的順序，即先整理官政而後養民、富民、教民，管理百工而立天下，則是人治最後關心之事。而後推人及物，民物皆豐，方能隆禮樂。次序結構井然，可見他所認為政事之核心在於治理好百姓，唯有到富，方能談日後的教化禮樂之事。〈洪範傳〉也指出「為政之天下，在乎富之、善之」。<sup>131</sup>這種概念也反映於〈詩經·小雅·楚茨〉「我倉既盈，我庾維億？於是以為酒食，以享以祀，以妥以侑，以介景福也」之注：

及其收也，則我倉既盈；無所藏之，則露積為庾，其數至億。其成民如此，然後可以致力於鬼神。於是以為酒食，以享以祀，以妥以侑，以介景福也。

132

這條注解也是反映在富民的前提下，方有祭祀鬼神的措施，亦即富民以後方能行禮，才有禮樂化成天下的可行。

### （三）財斂以禮

對於國家的財賄收入，《周禮》設有官員專門處理，如〈周禮·天官冢宰·大府〉提出「凡邦國之貢，以待弔用；凡萬民之貢，以充府庫；凡式貢之餘財，以共玩好之用」，王安石對此注解：

<sup>130</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 26。

<sup>131</sup> 王安石：〈洪範傳〉，李之亮：《王荊公文集箋注》，卷 28，頁 1005。

<sup>132</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 193。

凡萬民之貢，以充府庫者，王以治民為施，民以養王為報，則充府庫宜以萬民之貢也。凡式貢之餘財，以共玩好之用者，惟玩好之用，宜以餘財也。

133

此處王安石說解君王有治民的措施，百姓則以養王為報，所以貢賦就建立在這種「報恩反本」之禮的精神，但是不論《周禮》經文或王安石之注解，皆強調國家賦稅所得餘下的財力，方能作為君王玩好之用。<sup>134</sup>這也可反映在〈周禮·天官冢宰·獸人〉「凡獸入于腊人，皮毛筋角入于玉府」，王安石詳細注解如下：

獸人皮毛筋角，入于玉府，而獸人凡獸征，亦入於玉府者。周之初，園囿沛澤多，而禽獸至，人嘗患其偏矣；唯周有以勝之，然後中國之害除，而人更賴其所獲，以供服食器用。然則獸人之官修，寧百姓之大者。魚之為物，潛逃微眇，難及以政；方周盛時，乃能使之莘其尾，頒其首，浮沉小大，備得其性，則已有法度加焉而已。然則獸人之官修，以寧百姓之大；以獸人之官修，以養萬物之悉；故使各入其物於玉府。以為王者仁民愛物，其施如是，然後可以兼百姓之奉，被萬物之養，以足其燕私玩好之欲也。

135

從周初的歷史考察，當初獸人的設置，是為了除禽獸之害，則供服食器用是在這種目的之下，額外的副產品。獸人是順著物性而設，這是為了百姓的福祉，反映出君王仁民愛物的一面，也只有做到如此，方能去滿足君王個人的私欲。同時通過對於百姓萬物的照顧，展現君王仁政的一面，〈周禮·天官冢宰·獸人〉「掌握互物，以時簠魚鱉龜蜃，凡狸物。春獻鱉蜃，秋獻龜魚」，王安石注解如下：

鱉及龜，字乳以下，而蜃以夏秋；春獻鱉蜃，秋獻龜魚，則避其字乳之時。

<sup>133</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊上，頁 145。

<sup>134</sup> 《周禮》提出可供君王玩好的經濟思想，參侯家駒：《周禮研究》（臺北：聯經出版事業公司，1987年），頁 205-208。

<sup>135</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊上，頁 108。



獻龜以秋者，龜主以占卜，全而用之；故取以其堅成之時。魚美於秋冬，而冬為尤美；不以冬獻，則鼈人所獻，以籊得之。故先為梁之時而獻鼈，尤美於夏；然以避其字乳之時而弗獻；唯王不以飯食之養，害仁政之法度，如此然後能率天下之民以成魚麗之功，告神明矣。<sup>136</sup>

透過對於物性的理解，選擇在適當之時捕獲，此所要展現的，是君王要行仁政的心意，由人及物，推廣而出，方能率領百姓祭祀神明。

而在《尚書新義》中，卻要君王節制享受的主張，〈無逸〉形容殷中宗「嚴恭寅畏，天命自度」，王安石詳細解釋：

貌嚴、行祗、心敬也，其畏天也，豈徒然哉！自度者，自治以法度也，猶所謂身為法度也。能自治以法度，則不眈逸豫矣。<sup>137</sup>

指出君王於對於天命的敬畏，應當自度，透過節制自我欲望，如此方能不眈於逸豫。對於君王如何避免逸豫，《尚書新義》更明確提出勤儉的概念，這在注解《尚書·皋陶謨》「無教逸欲有邦」，如此說解：

天子當以勤儉率天下，諸侯不當以逸欲教有邦。蓋天子逸欲於上，則諸侯化之，亦將肆其逸欲以盤樂怠傲於下，使有邦者皆肆其逸欲，則生民之禍，可勝計哉！而其源則自夫上之人以逸樂導之也。誠使為天子者澹然無營，清心寡欲，舉天下之聲色貨利曾不足以動其心，彼諸侯者其敢肆其逸欲於下哉！<sup>138</sup>

《尚書新義》在此指出君王如何避免逸欲之道，關鍵在於「清心寡欲」，如此則

<sup>136</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊上，頁 111。

<sup>137</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 190。

<sup>138</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 36。

能由上而下，風行草偃，落實到諸侯，才能讓生民安居樂業。<sup>139</sup>此處主體思想仍以儒家為宗，重在使君王有所體會，提醒君王對自我道德要有更高的要求。

#### （四）面對荒災則需救政

王安石從《周禮》體會如果國家遇到凶事，則作為君臣最重要的，是如何救政，這觀念出現在〈周禮·春官宗伯·大卜〉「以八命者，贊三兆、三易、三夢之占，以觀國家之吉凶，以詔救政」，王安石對此注解如下：

蓋以三兆、三易、三夢為正，以言辭之命贊之而已；如是，則國家之吉者可以前知，凶則詔王正厥事，以救之也。所謂救政者，修政以救凶災也，蓋吉凶之變，雖出乎天，而其所以感召之者，實自乎人，知凶而修政以救之，則可以轉禍而為福矣。古之人，固有以人君之言善，而致熒惑之退舍，孰謂救政之不可為歟？<sup>140</sup>

王安石肯定當遇到荒年救政的必要性。天雖能彰顯國家吉凶之兆，但天之感召，則是君臣的行為所致，所以積極從事救政之舉，方能轉禍為福，救政之舉是有必要且可行的，這在《周禮》當中對天災的舉措。<sup>141</sup>王安石對於上天所警示的災異，不同於漢儒傳統天人感應的說法，在〈洪範傳〉對於其中的「庶徵」說解如下：

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，故人君之所當法象也。則質諸彼以驗此，固其宜也。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。今或以為天有異變，

<sup>139</sup> 《尚書新義》所展現君王當自我約束，勤儉率天下的君王之道，參方笑一：〈君道與「君臣之分」——從尚書義論王安石的君臣觀〉，《宋學研究集刊》第1輯，2008年11月，頁76-78。或參氏著：《北宋新學與文學——以王安石為中心》，頁82-84。

<sup>140</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊上，頁352。

<sup>141</sup> 《周禮》當中所展現。救政思想，參侯家駒：《周禮研究》，頁127。

必由我有是臯以致之；或以災異自天事耳，何豫於我？我知修人事而已。蓋由前之說，則蔽而蕙；由後之說，則固而怠；不蔽不蕙、不固不怠者，亦以天變為己懼，不曰天之某變，必以我為某事而至也。亦以天下之正理，考吾之思而已矣。以亦念用庶徵之意也。<sup>142</sup>

王安石對於「庶徵」的理解，關鍵在於通過孔子「見賢思齊」來理解，指出對於自己所犯的過錯應當深自反省，則天降災異亦是一樣的道理，強調「人」的內省價值。<sup>143</sup>張兵指出王安石反對將災異僅由人事所致，或是災異與人事毫不相關，認為兩種態度皆不正確，可惜仍未脫離傳統「人畏天」的見解。<sup>144</sup>其中的理論基礎，天人皆無法斷然分開，因為王安石仍須強調人事的重要，因為人民仍是政事最重要的一塊，對天存崇敬之意，主要仍需透過天意來作為約束君權的一種理論性基礎。這種對於〈尚書·洪範〉不同的說解，同時牽涉到變法派與反對變法派的政治鬥爭，各自使用中國學術傳統的脈絡，皆視敵對陣營不合乎經典本意。<sup>145</sup>這概念或可上昇解釋王安石變法思想「三不足說」<sup>146</sup>之一「天變不足畏」，要注意王安石說法是在「不足畏」，而非「不畏」，重點在強調人事的重要性。這在總結〈詩經·豳風·七月〉之義，又見類似之說：

仰觀日星霜露之變，俯察蟲魚草木之化，以知天時，以授民事。女服事乎內，男服事乎外。治自內而外，化自上而下。……夫然，故天不能災，人

<sup>142</sup> 王安石：〈洪範傳〉，李之亮：《王荆公文集箋注》，卷 28，頁 1013-1014。

<sup>143</sup> 〈洪範傳〉內省式概念檢討傳統災異說的想法，參黃姿瑜：〈王安石洪範傳析論〉，《問學》第 7 期，2004 年 12 月，頁 138。

<sup>144</sup> 〈洪範傳〉對災異的看法及王安石思想的不足處，參張兵：《洪範詮釋研究》（濟南：齊魯書社，2007 年），頁 142-143。

<sup>145</sup> 宋神宗時關於〈洪範〉的爭論，牽涉到黨爭各自的學術背景，兩岸具有不少研究可參閱，大陸方面鄭涵：〈北宋洪範學簡論（續完）〉，《中州月刊》1991 年第 3 期，頁 139-146。另參張兵：《洪範詮釋研究》，頁 97-102。臺灣方面，林菁菁：《王安石對於典籍之詮釋與應用》（臺北：淡江大學中國文學系碩士論文，2002 年），頁 63-65。

<sup>146</sup> 王安石「三不足」說法可用來概括王安石變法精神之所在，1951 年鄧廣銘所寫的《王安石》一書就已經大力指出，參氏著：《北宋政治改革家王安石》，《鄧廣銘全集》，卷 1，頁 99-117。對於「三不足」說法考辨最完整細膩的為黃復山：〈王安石三不足說考辨〉，《漢學研究》第 11 卷第 1 期，1993 年 6 月，頁 209-252。

不能難，上下內外和睦，而已逸樂終焉。此七月之義也。<sup>147</sup>

《詩經新義》明白指出只要做好人事的一切準備，則可以免除天禍的降臨。而人事的最高表現在於治道落實，透過王安石《周禮》六官義，則又可知政令是很重要的一環，此中也反映出王安石重人道，輕天道的概念。

#### （五）獎勵農業：地無遺利的理想

王安石強調政事的作用，其作用主要在民，而中國之民以農民為最多，所以王安石在注解經書時也提到對於農事重要的一面，如他在說解〈詩經·豳風·七月〉之義：

不做無益也，備豫乎桑田之事而已；非特備豫乎桑田之事而已也，苟可以除患者皆備豫焉。不貴異物也，致美乎桑田之器而已；非特致美乎桑田之器而已也，苟可以成禮者，皆致美焉。人無遺力矣，故事不足治也。地無遺利矣，故物不可勝用也。<sup>148</sup>

王安石明確指出農事的重要性，治道可成在於「人無遺力」、物用豐足在於「地無遺利」，如此則治事與物用皆成，這即是王安石所認為〈七月〉的精義所在。所以王安石變法的理念，實際也在為這種理想奮鬥，當然實際的成效如何，或許仍有待於史學不斷的追索，但在經義中，王安石擅於透過各種不同的層面的解釋，闡揚他所看到的道理。可惜我們今日所見，已屬片段式的佚文，在這些佚文中，筆者也只能嘗試還原王安石部分的想法。

同樣重視農業的態度，在《詩經新義》注解《詩經·商頌·殷武》「天命多辟，設都于禹之積。歲事來辟，勿予禍適。稼穡匪懈」：

<sup>147</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 115。

<sup>148</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 115。

今立都于禹所治之功，以歲時來朝覲于王，以見諸侯，無不服也。凡諸侯之所以朝于天子者，勿使禍責之，惟當以勸民稼穡而無有解倦，則可以免禍責矣。古者天子之於諸侯，訓以農事，視其農事或修或否，以為賞罰也。《孟子》所載天子巡狩，惟以入其疆土，地荒蕪則有讓，而養老尊賢，獨居其下，誠以農事為最先也。成王戒諸侯，亦以「維莫之春，亦又何求」，與夫「庠乃錢鏹，奄觀銍艾」之類，無所不備，責以農事，乃諸侯之急務也。諸侯苟能勤於稼穡，則能免禍責矣。<sup>149</sup>

透過對於禹之功績的回顧，諸侯朝見於王，王所在意的事，仍在諸侯是否將地方的農事處理好。雖然在宋代諸侯已經幾乎不存，但是仍可用去各地執行行政事務的官員為代表，同時不少王安石的變法研究也指出王安石有重農事、抑兼併的概念<sup>150</sup>，這或許可以上溯至經義當中重農事的概念。

## 二、刑政

### （一）慶賞刑威的概念

如前所述，刑政是非必要絕不採用的手段，所以王安石在論及刑政時，往往會提到優先使用鼓勵的手段，讓臣民能夠表現人性善的一面，如果真有不足之處，再以消極手段的刑罰，作為遏止臣民向惡的發展，這種觀念展現在注解〈周禮·春官·內史〉的「八枋之灋」：

大宰八枋之序，先慶賞而後刑威。於慶賞，則先重後輕；於刑威，則先輕後重；勸賞畏刑之意。至於內史，則慶賞、刑威雜而不知其孰先，主於守

<sup>149</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 311。

<sup>150</sup> 王安石抑兼併的思想，可參王明蓀：《王安石》，頁 154-161。



法，而不預其道揆之意也。<sup>151</sup>

此注解強調太宰「八柄」的順序，是慶賞到刑威的順序，大宰具有道揆的權力，也就是其主要負責管理羣臣，所以可從經義理出管理大方向為「勸賞畏刑」的效果，但內史的「八枋之灋」，所重即在執行君王治理政事的命令，他主要管理對象為民，對民雖是慶賞刑威相雜使用，所重在確保上面政令的執行，依法執行，則無權干預政令的執行，這反映出王安石「經義」會有因不同的情況而有改變的可能，其具體展現也會有所不同。王安石注解〈詩經·召南·羔羊〉的〈詩小序〉「文王之政」，他也強調：

所謂文王之政者，非獨躬行之政，則亦有慶賞刑威存焉。<sup>152</sup>

即使如文王之政，仍須存在兩種手法，勸賞與刑威並存，而非僅是透過親自執行的政令就能達到。在《尚書新義》注解〈呂刑〉「以教祇德」：

刑非教也，而言「以教祇德」，蓋聖人莫非教也。刑之所加，非苟害之，亦曰毆而納之於善而已。<sup>153</sup>

此條佚文明確指出聖人用刑背後的意義，勸導人民趨向善的那一面，其實當中也寓含教化的意義。同時這也是可以回到王安石的各種理論當中，其道德性命之學往往仍有重要的影響。

## （二）判罪決定在人情

前面所述，刑是非到必要，才採取的手段，所以執行刑政，與否關鍵在求得

<sup>151</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊上，頁 382。

<sup>152</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 25。

<sup>153</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 224-225。

「情」，因為「情」是決定人的行為表現善惡的結果，此反映在王安石注解〈周禮·秋官·小司寇〉「以五刑聽萬民之獄訟，附于刑，用情訊之」指出如下：

以五刑聽萬民之獄訟者，聽獄訟當知罪所麗也，故也。知罪所麗，則奸民有可刺之實，不能以巧免；愚民有可圉之情，知所以出之焉。附于刑，用情訊之，恐其惟從非從也。<sup>154</sup>

此處是指官應該透過萬民的「人情」來得知善惡，得知善惡才能夠依罪判處刑罰，同時他求得事情的真相，判決可以順著案情酌予減輕，但適當判決則是依照刑法本身規定。他很強調求得事情的真相，關鍵在如何求取「民情」，展現另外一條佚文注解〈周禮·秋官·小司寇〉「以五聲聽獄訟，求民情：一曰辭聽，二曰色聽，三曰氣聽，四曰耳聽，五曰目聽」中：

聽獄訟，求民情，以訊鞠作其言，因察其視聽顏色，以知其情偽，故皆謂之聲焉。言而色動、氣喪、視聽失，則其偽可知也，然皆以辭為主，辭窮而情得矣；故五聲以辭為先，氣、色、耳、目次之。<sup>155</sup>

王安石先是透過言辭來理解為先，這也與其了解經義的概念有所關連。王安石主張能夠從言辭得出精義，同樣展現在求民情之中，透過「辭」即可得出「義理」或「人情」。

<sup>154</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊下，頁 477。

<sup>155</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊下，頁 478。

## 第五章 新政、新義與新學

本章將嘗試建構出王安石學術所帶出的三個核心議題——新政、新義與新學三者的密切關係。在進行討論之前，對於「荆公新學」這名詞的使用，目前中國學者多將其視為一個由王安石為首創立的學派<sup>1</sup>，但據觀察「荆公新學」的概念，應是受王安石學問或思想影響而形成以王氏學術為宗的一個群體體，這個學術群體也有不少著作產生<sup>2</sup>。其影響傳播途徑並沒有清楚明瞭的學術譜系傳承，很難用傳統研究「學案式」或「學派式」的架構，將其影響道出，並「荆公新學」非等同「王安石學術」，而是「王安石學術」僅屬「荆公新學」中重要的一環，「荆公新學」受「王安石學術」流風影響所及發展而成的學術研究，但不可否認，「王安石學術」仍是「荆公新學」的焦點核心。<sup>3</sup>所以在此筆者採用「王安石新學」來代替被過去當作學派使用的「荆公新學」，因為有學者認為「荆公新學」可能具有負面的意義。<sup>4</sup>

《三經新義》代表王安石新學的重要之作，其對於經典解釋的價值在第三章到第四章已說明，但《三經新義》的複雜面向，卻不僅侷限在文獻本身，因為《三經新義》的頒行也是王安石新政的重要措施之一，這涉及中國學術往往脫不開政治與教育的影響，所以本章將嘗試梳理《三經新義》與王安石新政、王安石新學間微妙的關係，以期能夠深入了解《三經新義》的學術價值。

<sup>1</sup> 以上對「荆公新學」的定義，引用自熊凱：〈近十年來的荆公新學研究〉，《華東理工學報》（社會科學版），2006年第1期，頁23。此文是筆者所見以「荆公新學」為關鍵詞的總結前人研究。文章可反映中國學者多將「荆公新學」視為學術流派，但就文章所述多集中在王安石學術相關研究，有逐漸以「荆公新學」取代「王安石學術」的趨勢。

<sup>2</sup> 劉成國在《荆公新學研究》曾經對荆公新學學者著述作過考察，參氏著：《荆公新學研究》，頁92-98。但劉成國的論述，仍侷限在王安石弟子，忽略王氏的傳播並不限於親炙的學生，從此的初步研究仍可看出其學術著述不算少，也還有補充的空間。

<sup>3</sup> 「荆公新學」研究過度集中在王安石，從劉成國：〈後記〉，《荆公新學研究》：「幾位重要的新學傳人如王雱、陸佃、陳祥道（生卒不詳，略晚於王安石）、龔原（1043-1110）等缺乏個案的研究，從而使得流派的研究頗顯單薄。」，頁318。劉氏專著為「荆公新學」，但也指出此書尚有缺失，根據前引熊凱的論文，中國學者似乎仍然有過度集中在王安石的現象。即使關注到這些荆公後學的研究，很難用傳統的「學術流派」以明顯師承關係探討新學的影響，筆者在此嘗試用比較寬泛的「學術團體」來定義「荆公新學」希望可以釐清研究上的盲點。

<sup>4</sup> 「荆公新學」可能存有的負面意義，參方笑一：《北宋新學與文學——以王安石為中心》，頁1-8。案：方笑一認為新學已帶有貶義，筆者認為「新學」被沒有太多的貶義，但「荆公新學」自《宋元學案》以來會許存有貶義的可能，因而改稱「王安石新學」。

## 第一節 政治與學術：從新政到《新義》

這一節筆者想探討《三經新義》與王安石新政的關連。若是以時間先後來觀察，王安石新政的推行，以熙寧二年（1069年）任右諫議大夫參知政事為開端，熙寧七年（1074年），王安石第一次罷相，熙寧八年（1075年）復相，因其子雱過世，而有求去之意，熙寧九年（1076年）再次離開朝廷，而《三經新義》的完成正在熙寧八年。<sup>5</sup>換句話說，《三經新義》完成之時，已是王安石領導新政的末年，新政的推行在《三經新義》完成之前。並且，《三經新義》曾在元豐三年（1080年）再作修訂。<sup>6</sup>因推行新政而產生新舊黨爭，王安石在熙寧九年已不在執政，新黨眾人主王安石的說法，持續推行新政，而代表王安石思想的《三經新義》與爾後新黨諸多人士所主新政的關連，也可進行探討。所以《三經新義》與「新政」的關聯，也就以王安石在世時與死後，作為斷點，來探討與新政的關聯。

### 一、《三經新義》的頒行與王安石新政的關係

因《三經新義》的頒行與修訂皆在王安石在世時完成，爾後皆沒有再作更新，所以用此標題來討論《三經新義》與王安石新政的關連。對這項議題進行討論，首先檢討歷來關於《三經新義》等同於王安石新政的評論，其次是檢視目前《三經新義》佚文中所展現與王安石新政的關係，最後從《三經新義》頒行的情形，討論其與王安石新政的關係。藉由這些論述，期望能深入觀照出兩者繁複的關係。

#### （一）檢討歷來對《三經新義》等同於新政的批評

王安石所著的《三經新義》在宋代已有人批評王安石「託經義行新法」，根據程元敏〈三經新義評論輯類〉所考，有以下三條<sup>7</sup>：

<sup>5</sup> 王安石的執政與《三經新義》的刊行，參詹大和：《王荆文公年譜》，裴汝成點校：《王安石年譜三種》，頁 7-8。

<sup>6</sup> 元豐三年王安石上書修改《三經新義》，參程元敏：〈三經新義版本與流傳〉，《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊下，頁 776-783。

<sup>7</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊下，頁 695-696。

王荊公行新法，每遣使，其大者曰「察訪」，小至於興水利、種稻田，皆遣使；使者項背相望於道。荊公嘗言讀《大、小雅》，言周文、武故事，而《小雅》第二篇便言「皇皇者華，君遣使臣」，故遣使為新務。<sup>8</sup>

安石欲變宿衛之法，先於經義創立新說，然後造為神考聖訓，謂當急變其法。蓋託於先訓，則可必聖主之遵行；文以經術，則可以禁士大夫之竊議。二者行於前，三衛作於後，漸危根本。<sup>9</sup>

王氏《三經義》，雖其言以孔、孟為宗，然尋其文，索其旨，大抵為新法之的者十六七；此王氏之私書也，詎可以垂世立教乎？……《三經義》在孔、孟書中，正所謂邪說詖行淫辭之不可以訓者，仁人君子辭而闕之，若救頭然，尚且懼其有以惑世亂俗，矧又從而倡率乎？<sup>10</sup>

從這三則來看，真正總評《三經新義》的實為第三則材料。在第一則材料中，雖然指出「經義」，但在政策的對辯當中，使用經書作為佐助的論據，實為常見。況且在邱漢生所輯的《詩義鉤沉》與程元敏所輯的《詩經新義》，也無此佚文，可供對照，則此條的評述，王安石確實新政常遣使，依經立說的表現，但是否可用來作為《三經新義》的總評，實存有一定的爭議，而就算《三經新義》的確言及，仍存有《三經新義》吸收王安石推行政策理念的可能，而將之落實在經典注解中，這與《三經新義》作為新政的理論依據的討論，也有不同，中間仍存有頗多糾葛。

<sup>8</sup> [宋]張耒(1054-1114)撰、查清華、潘超群整理：《明道雜誌》，《全宋筆記》（鄭州：大象出版社，2006年），第2編，第7冊，頁27。

<sup>9</sup> [宋]陳瓘(1057-1124)：《四明尊堯集》（合肥：黃州書社影印清光緒章景祥翠竹門刻本，2008年），卷7，頁2b-3a。

<sup>10</sup> [宋]林之奇：《拙齋文集》（臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣《四庫全書》本，1983年），冊1140，卷6，頁1b。



而第二則中，陳瓘所批評的王安石所造的經義，在程元敏所輯的《周禮新義》中可見，原為注解〈周禮·天官·宮伯〉之執掌：

掌王宮之士庶子，凡在版者。掌其政令，則士，衛士也；庶子，國子之倅，未為士者也。……授八次八舍職事，則授其王宮四角四中宿衛之職事也。……士庶子非王族，則功臣之世賢者之類，王以自近而衛焉，故君臣國家，休戚一體，上下親而內外察也。<sup>11</sup>

根據上述引文，陳瓘所指王安石變「宿衛」一事<sup>12</sup>，為徽宗崇寧年間（1102-1106）之事，非王安石所主的變法行爲。陳瓘在此指出王安石變法的邏輯次序，為創經義，造為神考聖訓，即可作為變法的理論依據，這其實為蔡京所主的新政所為，非王安石親行的新政。今人鄧廣銘以「三不足說」作為王安石變法的理論依據，其中即有「祖宗不足法」<sup>13</sup>，而陳瓘所指作為變法的依據，當是徽宗時新黨蔡京等人所提「紹述」的口號<sup>14</sup>，以此作為《三經新義》與新政的聯繫，正如前言所提，這是新黨日後的變法作為，不可不稍微辨析一下。

而在第三則明確指出《三經新義》代表王安石一家之言，林之奇認為當中十之六七皆為變法宗旨，其說法不過是「邪說」，足以敗壞人心。《三經新義》是否皆為如此？從程元敏所輯錄對於《三經新義》的總評<sup>15</sup>，《尚書新義》與《詩經新義》並無此類總評，但反映在《周禮新義》總評中，則有不少。就上述對後人總評的分析，林之奇所謂十之六七的說法，也是太過。宋人晁公武《郡齋讀書志》確實指出《周禮新義》附會新政：

<sup>11</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊下，頁 81。

<sup>12</sup> 崇寧變法「三衛」之事。參羅家祥：《北宋黨爭研究》，（臺北：文津出版社，1999 年），頁 296。

<sup>13</sup> 三不足之「祖宗不可法」，參鄧廣銘：《北宋政治改革家王安石》，《鄧廣銘全集》，卷 1，頁 99-117。

<sup>14</sup> 徽宗時期紹述神宗新政的探討，參羅家祥：《北宋黨爭研究》，頁 308-309。

<sup>15</sup> 參程元敏：〈尚書新義總評〉，《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 231-234。與氏著〈詩經新義總評〉，《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 313-314。

介甫以其書理財者居半愛之，如行青苗之類皆稽焉，所以自釋其義者，蓋以其所創新法盡傳著之，務塞異議者之口。後其黨紹述介甫，期盡行之，園土、方田皆是也。<sup>16</sup>

其實就之前所論，按照時間先後來看，則《周禮新義》之纂寫多在新法推行之後，但晁公武已經注意到一點，就是《周禮新義》對於爾後新黨執政所推行的新政是有深遠影響的。對於《周禮新義》與新政之間的關係論述，比較清楚明確的，當是《四庫全書總目提要》對於《周禮新義》的評論：

安石以《周禮》亂宋，學者類能言之。然《周禮》之不可行於後世，微特人知之，安石亦未嘗不知也。安石之意，本以宋當積弱之後，而欲濟之以富強，又懼富強之說，必為儒者所排擊。於是附會經義，以鉗儒者之口，實非真信《周禮》為可行。迨其後，用之不得其人，行之不得其道，百弊叢生，而宋以大壞，其弊亦非真緣《周禮》以致誤。……因是而攻《周禮》，因是而攻安石所注之《周禮》，是寬其影附之巧謀，而科以迂腐之薄譴矣。故安石怙權植黨之罪，萬萬無可辭，安石解經之說，則與所立新法各為一事。程子取其《易解》，朱子、王應麟均取其《尚書義》，所謂言各有當也。今觀此書，惟訓詁多用《字說》，其餘依經詮義，如所解「八則之至都鄙」、「八統之馭萬民」、「九兩之繫邦國者」，皆具有發明，無所謂舞文害道之處，故王昭禹、林之奇、王與之、陳友仁等注《周禮》，頗據其說，《欽定周官義疏》亦不廢採用，又安可盡以人廢耶？<sup>17</sup>

《四庫全書總目提要》對於王安石的《三經新義》與新政的關係，區分為兩事，同時指出對於新政的推行，王安石確實使用《周禮》作為論證的依據，目的在於

<sup>16</sup> 晁公武撰、孫猛校證：《郡齋讀書志校證》，冊上，卷2，頁82。

<sup>17</sup> 〔清〕永瑤等撰：《四庫全書總目提要》，卷19，頁366-367。

箝制反對派對於新法推動的阻撓，並指出王安石也認知到《周禮》在宋代的施行是不可行。<sup>18</sup>同時也指出王安石新政的敗壞，與《周禮》的使用並非密切相關，真正敗壞的主因，是王安石推行新政時，扶植建立推行新法的新黨一派，這些人雖然有助於政策的推行，卻也在日後將新政的美意敗壞。其對《周禮新義》提出清晰的批評，謂其訓詁雖有牽合《字說》之弊，著作本身的確對《周禮》經義有所闡揚與發揮，並且具體舉證其經義說解之佳處，爾後諸家注解《周禮》，對王安石說法仍有採用之處，可見其經說自有獨得之處。

《四庫全書總目提要》將《三經新義》與新政分開來說，對於釐清兩者關係有很大的幫助，兩者既然都出於王安石的思想，自然也會有接近之處，全祖望指出：

《周禮（新義）》則親出荊公之筆。蓋荊公生平用功此書最深，所自負以為致君堯、舜者俱出於此，是固熙、豐新法之淵源也，故鄭重而為之。<sup>19</sup>

全祖望指出新政與「新義」的類似即在《周禮》的看重，經義畢竟是王安石仍依循傳統，依經詮解說明，而新政則可視為王安石將之轉化為當代運用的實際舉措，兩者共通之處，即在思想的淵源。而錢穆對此也有精彩的論述：

安石新政，雖屬失敗，畢竟在其政制的後面，有一套高遠的理想。……這一種理想，自有其深遠的泉源，決不是只在應付現實、建立功名的觀念下所能產生。因此在王安石新政的後面，別有所謂新學。於是有所謂《三經

<sup>18</sup> 此種說法承襲朱熹對王安石以《周禮》變法的見解：「彼安石所謂《周禮》，乃姑取其附於己意者，而借其名高以服眾口耳，豈真有意於古者哉！」氏著：〈讀兩陳諫議遺墨〉，《朱文公文集》，《朱子大全》（臺北：中華書局《四庫備要》影明胡氏刻本，1966年）卷70，頁10b。也由於王安石新政以《周禮》作為論證的依據，也造成日後宋代學者對於《周禮》產生不同的看法，參姚瀛艇：〈宋儒關於周禮的爭議〉，林慶彰編：《中國經學史論文選集（下冊）》（臺北：文史哲出版社，1993年），頁99-112。另參林菁菁：《王安石對於典籍之詮釋與應用》，頁81-119。

<sup>19</sup> 全祖望：〈周禮新義題詞〉，《鮚埼亭集外編》，朱鑄禹彙校集注：《全祖望集彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2000年），卷23，頁1176。

新義》之頒行。<sup>20</sup>

錢穆對於中國文化自有自己獨得的同情理解，但他也指出新政與新學的差別，新政落在現實之中，新學則有其理想性的一面。換句話說，如果皆放在王安石認為經學為經綸事務的角度來看，那屬於理論性的一面，就蘊含在經典之中，而新政則是將經典所謂的義理落實到具體人事的措施，所以這也是在第四章第三節所嘗試勾勒王安石的經濟思想，因為這正是溝通新學與新政的核心。

## （二）《三經新義》與新政的關連

《三經新義》與新政的關連自然會聯繫到青苗法與《周禮》，因為王安石在推行青苗法的理論依據確實來自於〈周禮·地官·泉府〉，這從〈宋會要輯稿·食貨〉所示：

言者謂新法不當示之條約，明言利息。本司今按《周官》貸民，明言以「國服為息」，蓋聖人立法，推至信於天下，取之以道，非為己私，於理何嫌而不可明示條約？<sup>21</sup>

此項新法，是根據《周禮》的說法作為論辯的依據，而非根據任何注疏的說明，這也是新黨人事立論的核心。換言之，如果要質疑王安石新政的見解，最直接的辦法，即是質疑《周禮》在經典當中合法的地位，所以宋人對《周禮》複雜的意見，其根源未必來自於《周禮新義》而在新政本身。同時，考察目前輯本的《周禮新義》，其在注解〈周禮·地官·泉府〉與此說密切相關有三條<sup>22</sup>：

<sup>20</sup> 錢穆：《國史大綱》，《錢賓四先生全記》，冊 28，頁 648-649。

<sup>21</sup> 〔清〕徐松輯：〈食貨四〉，《宋會要輯稿》，頁 4858。

<sup>22</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 212-213。

(1)周人國事之財用，取具於息錢。

(2)泉府所言國之材用，凡以貸賒之息供之。

(3)以國服為之息，則各以其所服國事賈物為息也。若農以粟米、工以器械。

而程元敏的案語，第一條的注解可能非出自於《周禮新義》，第三條程元敏因王安石常用鄭《注》，認為此條佚文是祖述王安石的說法。<sup>23</sup>但是這樣一來，《周禮新義》當中是否與新法有這麼高的密切度，頗值得玩味，因宋人批評王安石的說法甚眾，但在此保留的甚少，其討論言論反而存在王安石與眾人辯論的書札中，程元敏將視為「同佚文」<sup>24</sup>，這些「同佚文」性質僅是接近佚文，它們與《周禮新義》正式文本間，恐怕仍存有一定的差距，並不能由此就視為《周禮新義》具有明確支持新政的鐵證。新法另一處的市易法與〈周禮·地官·廩人〉的關係，在〈答韓求仁書〉文中有詳細的說明：

孟子所謂「市廛而不征，法而不廛」者，先儒以國中之地為廛，以《周官》考之，此說是也。廛而不征者，賦其市地之廛，而不征其貨；法而不廛者，治之以市官之法，而不賦其廛；或廛而不征，或法而不廛。蓋制商賈者惡其盛，盛則人去本者眾；又惡其衰，衰則貨不通；故制法以權之，稍盛則廛而不征，已衰則法而不廛。文王之時，關譏而不征；及周公制禮，則凶荒札喪，然後無征。蓋所以權也。<sup>25</sup>

此書依蔡上翔所考，作於英宗治平元年（1064），王安石正在江寧居喪。<sup>26</sup>此文反映出王安石認為商賈應該受到政府節制，而後援此產生「市易法」的具體措施，

<sup>23</sup> 參程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊上，頁 212-213。

<sup>24</sup> 〈周禮·地官·泉府〉的「同佚文」，參程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊上，頁 213-218。

<sup>25</sup> 王安石：〈答韓求仁書〉，李之亮箋注：《王荆公文集箋注》，卷 35，頁 1212。

<sup>26</sup> 參蔡上翔：《王荆公年譜考略》，裴汝誠校點：《王安石年譜三種》，卷 11，頁 384。



<sup>27</sup>但在今本〈周禮新義·地官·廩人〉的注解為：

皮角筋骨，屠者之餘財也：廩人斂而入于玉府。明所取者非民之正利也。<sup>28</sup>

由這條只能看出王安石認為動物的皮、甲、筋與骨是屠夫額外的收入來源，政府可以收取的正是這種額外利益，不似〈答韓求仁書〉有明確指出應對商人加以管理。當然這樣的論述，也許能提供新法一個思想來源，只要在人民正利以外的獲利，可以作為國家的收入。但這樣的經義解釋，畢竟與新政具體的措施仍存有不小的差距。

《三經新義》在經義的說解也確實融入變法的精神與理念，王安石在注解〈周禮·大宰〉職務時，強調典與法的重要性：

然則典、則、灋，詳略可知也。王之治邦國，則班常而已，故以典；典言其大常也。治都鄙，則使有所揆焉，不特班常而已，故以則；使有所揆焉者也。治官府，則悉矣，故以灋；灋則事為之制，曲為之防，非特始有所揆而已。言治都鄙官府，則先官府後都鄙者，以大宰所治內外之序為先後；言施典則灋及以待邦國都鄙官府之治，則先邦國、次都鄙、後官府，以大宰所施所待尊卑之序為先後也。<sup>29</sup>

王安石在注解時，仍是順著《周禮》的內涵來討論，他強調在不同的層面，會產生使用順序的差異，如果用在推行政策，因由中央所頒行的典，大城市的條則，最後落實在各地官府的法令，在政策的推行過程，則是由地方落實到最後全國完

<sup>27</sup> 市易法具有政府收回利權的舉措，參熊公哲：《王安石政略》，頁 51-61。案：此書首次刊刻於 1937 年。沿熊公哲的論點，認為市易法本旨有抑制豪商巨賈的作用，參黃乃隆：《王安石變法的財經政策述評》（臺中：國立中興大學出版委員會，1968 年），頁 130-131。另參帥宏勳：《王安石新法研述》（臺北：正中書局，1973 年），頁 116-118。

<sup>28</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 209。

<sup>29</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 17。

成。從中肯定對法的重要性。王安石推行新法的過程與理論，也大致與其敘述相符。

王安石新政能順利推行，主要在於神宗的支持，也反映王安石在注解〈周禮·秋官·大行人〉「王之所以撫邦國者：……十有一歲，達瑞節，成牢禮，同數器，修灋則」：

則尊卑異數，貴賤異用，而同乎王之所制；道有升降，禮有損益，則王之所制，宜以時修之，修灋則為是故也，言語辭命，以聲音、書名為本；書名、聲音以度量、灋則為主；度量、灋則，王之所制也；書名雖未之有，可以理作；故王所以一天下，始於言語、辭命，中於書名、聲音，終於度量、灋則。……及夫世喪道失，道德之意毀於書名之不達，禮樂之數熄於度量之不存，則先王所以諭而同之，可謂知要矣。<sup>30</sup>

王安石肯定君王要有統一度量的職責，同時制訂符合現實所需的法則，也是必須的。這種執行權握於君王，也就將變法的主使權交給君王，新政的施行與否，端賴於君王的態度，雖然能符合君王之意，也造成爾後新政的成敗，君意甚為重要，凌駕於大臣之決議。從此條注解中，亦可發現王安石在《三經新義》中散佈一些對於新政有利的說法。另外，這條注解亦展現王安石認為「一道德」是君王所該擔負的責任，這也是《三經新義》刊行的目的之一。

新法需要有效執行，必須得到「人」徹底執行，王安石在注解《周禮》「八灋」，對此有所提及：

自官屬至於官刑，皆法而已，徒法不能以自行，必得人焉為上行法，然後治成；聽官府之六計，則所以進群吏，使各致其行能為上行法也，故八曰

<sup>30</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊下，頁 547。

官計，以弊邦治。官計者，官府之治所以終始也。<sup>31</sup>

王安石強調得人的重要性，這也可以解釋為何在推行新政時，大量汲引眾多推行新政的官員，因為王安石的認知中，新法唯有藉著龐大的官員的有效執行，才能得到他所預期的成果。推行新法的決定，在朝廷的收支，即因為朝廷的收支不平衡，才有新法推行的必要，同時也唯有結算實際的收支是否平衡，方能得知新法的成效如何。而收支平衡的訣竅，〈周禮·天官·大宰〉指出要「均節財用」，王安石的注解說明如下：

大宰以九式均節財用，而小宰執九貢九賦九式之貳以均財節邦用，司會以九式之灋均節邦之材用者，邦國萬民有餘則多收而備禮焉，不足則少取而殺禮焉，其用財也，令邦國萬民以是為差，此所謂均財節用。<sup>32</sup>

此段引文展現王安石對於國家財政與禮制執行的態度，當人民有餘財，方能將禮執行至完備，如果人民收入不足，則應該對於禮進行調整，這也反映出王安石對於「禮」的概念重在現實性的一面，並非一成不變，與「法」的概念相同。在另外一處注解〈周禮·天官·小宰〉「節財用」時，王安石這樣說道：

所謂節財用者，非特節邦之財用而已；邦國不敢專利已過制，萬民不敢擅財而自侈，然後財用可節也；故治職以平邦國，以均萬民，然後以節財用。

33

王安石在此強調對於百姓當使他們不可過度奢侈，希望百姓都可以達到平均財富的概念，如此可以達到均節財用的目的，同時這也顯示推行政事，亦在於如何達

<sup>31</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 20。

<sup>32</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 34。

<sup>33</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）一周禮》，冊上，頁 55。

到均齊的目的。王安石注解〈周禮·地官·大司馬〉「制天下之地征，以作民職，以令地貢，以斂財賦，以均齊天下之政」：

民職、地貢、財賦，則有政矣；然遠近多寡之不均，先後緩急之不齊，非政之善，於是乎以均齊天下之政。<sup>34</sup>

而這種均齊天下之政，目的仍在對於農事的重視，〈詩經·小雅·信南山〉「場場有瓜」，王安石注解其義為「地無遺利」。<sup>35</sup>也時強調對於土地生產的看重。又反映在注解〈詩經·商頌·殷武〉「歲事來辟，勿予禍適。稼穡匪懈」：

凡諸侯之所以朝于天子者，勿使禍責之，惟當以勸民稼穡而無有解倦，則可以免禍責矣。古者天子之於諸侯，訓以農事，視其農事或修或否，以為賞罰也。《孟子》所載天子巡狩，惟以入其疆土，地荒蕪則有讓，而養老尊賢獨居其下，誠以農事為最先也。成王戒諸侯，亦以「維莫之春，亦又何求」，與夫「序乃錢鏹，奄觀銍艾」之類，無所不備，責以農事乃諸侯之急務也。諸侯苟能勤於稼穡，則能免禍責矣。<sup>36</sup>

由這則經解，亦可以看出王安石對於農事的重視，認為是諸侯所應該注重之事。由此也能說明，新法當中很多政策與農事的關係密切<sup>37</sup>，可能是王安石在推行新政時的體認，將這些內容藉由注解中表現出來。

《詩經新義》另一處注解〈小雅·何人斯〉的〈小序〉「〈何人斯〉，蘇公刺暴公也。暴公為卿士，而譖蘇公焉，故蘇公作是詩以絕之」：

<sup>34</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊上，頁 181。

<sup>35</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 184。

<sup>36</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 311。

<sup>37</sup> 王安石新法政策與農事的探討，參熊公哲：《王安石政略》，頁 295。吳演南：《王安石財經變法平議》（臺北：作者自印，1974 年），頁 37-74。

暴公為卿士而譖蘇公，不忠於其君，不義於其友，所謂「大故」也，故蘇公作是詩絕之。其絕之也，不斥暴公也，言其從行而已；不著其譖也，示以所疑而已。蓋交際之道，其絕也當如此而已。既絕矣，又告之以「及爾如貴，諒不我知」，欲出三物，要之以詛，而作為好歌，以極反側，不殆於棄言乎哉！蓋君子之遇人也，人而不忤。暴公之譖我，則喪其本心，諒之我知故也。既絕之矣，而猶告以「壹者以來，俾我祇也」。蓋君子之處己也忠，其遇人也恕。使其由此悔悟，更以善意從我，固我所願也。我固不為己甚，我豈若小丈夫哉，一與人絕，則醜詆固拒，惟恐其復合也！<sup>38</sup>

此注解也可看出王安石推行新法時，與此詩的心境類似，但王安石在此也明確指出，為官行政上，有時難免會遭受其他臣僚的譖言。王安石此中所強調的是，絕交並非就批評中傷對方，深怕有復合的機會。此種心態應是王安石對於舊黨人士如能日後認同新法，那才是王安石所願的，畢竟皆是出自對於國家的熱忱所致。後來新舊黨爭越演越烈，已經不能維持這種僅是理念的意氣之爭，而是流於君子、小人之爭的醜態，無所不用其極的中傷對方<sup>39</sup>。從此注解也可看出日後黨爭之激烈，實也非王安石一開始所能預料，甚至是不合王安石的理念。

## （二）《三經新義》的流傳與爾後新政的關係

《三經新義》在熙寧年間完成後，在元豐年間又曾作一次改訂，同時王安石也曾上呈《字說》，其目的為佐《三經新義》「一道德，成習俗」之理念。隨著元祐年間（1086-1094）舊黨人士取得相權，廢棄新政，禁《字說》，卻不禁《三經新義》的流傳，但也使《三經新義》一度影響中衰成為一家之言，但隨著紹聖元年（1094年）新黨人士章惇（1035-1105）再取得相位，大力推行王安石新法，《字

<sup>38</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 180-181。

<sup>39</sup> 關於宋代黨爭日後以君子小人之爭來批評中傷對方的論述，參羅家祥：〈北宋朋黨觀論略〉，《北宋黨爭研究》，頁 1-19。



說》再次刊行，同時《三經新義》也隨著新政的措施而逐漸掌控學術界。徽宗崇寧年間，《三經新義》與《字說》達到極盛。<sup>40</sup>程元敏對於此間的發展，已經說明甚為清楚，其中也展現《三經新義》透過新政而大大推展其在北宋學術思想的影響力，這與新政的教育政策有密不可分的關係，也給王安石新學帶來一個不好的影響。因其學術地位與新政的關連緊密，連帶使得學術與政治成了一個相等的概念，他日若新政不再推行，則對於《三經新義》將會產生連帶的影響，呈現「成也新政，敗也新政」的景況。

《三經新義》雖在崇寧年間成為最重要的學術思想，但蔡京在崇寧年間所推行的政治手段，卻對王安石新學產生重大的打擊，因為在此時蔡京推動了黨禁措施。理論上，黨禁應該是針對舊黨人士所進行的打擊，但因蔡京的政治野心，其中也包含了王安石新學的學者<sup>41</sup>，如：參與編寫《三經新義》的陸佃與葉濤(?-1100)<sup>42</sup>，王安石新學重要的門人龔原<sup>43</sup>，也都名列其中。儘管蔡京表面上對於王安石新學大力提倡，但同時也因這樣的舉措，使得部分親炙王安石學術的學者，最後卻與元祐學術一同遭受打擊，也因黨禁而被影響其傳播王安石新學的可能。因新黨內部派系的不同意見，將對手列為黨人，這也反映出王安石新學與新政間複雜的關係。或許王安石新學也存有不同的理念，但在政治的操作下，對於學術產生不利的影響。

此外，徽宗時的一些作為，也透過王安石《三經新義》的說解完成，《周禮新義》在解釋〈天官·膳夫〉「大喪則不舉，大荒則不舉，大札則不舉，天地有裁則不舉，邦有大故則不舉」，云：

大喪、大荒，喪荒之大者也。大喪則不舉，不荒則不舉，大札則不舉，天

<sup>40</sup> 《三經新義》與《字說》在北宋一朝的興衰發展，參程元敏：〈三經新義與字說科場顯微錄〉，《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁 313-343。

<sup>41</sup> 崇寧黨禁對於反蔡京新黨人士的打擊，參羅家祥：《北宋黨爭研究》，頁 288-307。

<sup>42</sup> 陸佃與葉濤參與《三經新義》的編纂，參程元敏：〈三經新義修撰人考〉，《三經新義輯考彙評（二）—詩經》，頁 411-412、417。葉濤的生卒年，參李裕民：《宋人生卒年考》，頁 309。

<sup>43</sup> 龔原為王安石新學門人的研究，參劉成國：《荆公新學研究》，頁 94。

地有裁則不舉，邦有大故則不舉者，王以能承順天地，和理神人，使無災害變故，故宜饗備味，聽備樂；今不能然，宜自貶而弗舉也。<sup>44</sup>

王安石在此肯定君王有享樂的權利，關鍵則在如何做好國政。注解本意當在鼓勵國君做好政事，方能再圖享樂，但南宋魏了翁的〈師友雅言〉卻指出王黼利用這段經義來作為徽宗享樂的依據：

王介甫錯看「膳夫」一義，以為王者受天下之奉。後王黼等專置應奉司，以為當受四海九州之奉。不知他經元無此義，獨〈周禮·膳夫〉一職有備享之事。介甫差處，只為大荒大札不舉，今無此可備享。解經如此最關利害，政、宣之誤至於亡國，皆膳夫一句誤之。古人只說供檢、菲飲食底事；此一職幾乎開後世人主之心，釋經者不可不嚴哉！<sup>45</sup>

魏了翁指王黼引用《周禮新義》王者受天下之奉，而力行徵斂一事，與王安石當年援引經說作自己變法改制的理論基礎，其手段相似，但王黼卻以滿足君王的欲望為主，所造成的影響也不同。如前所引，《周禮新義》也有多處強調君王需要「均節財用」的說法，但王安石將變法的主導權給予國君，所以爾後出現非同神宗一般勵精圖治的國君時，自然會被轉化利用成另外一種樣貌。

王安石《三經新義》是變法主政下所完成的著作，其中義理的開展自有與新政有關之處，也還保留很多獨得的解經想法，經義與新政有複雜的關係，而王安石死後也持續有所進展，雖因新政使得《三經新義》得到學術空前的影響力，也由於政治操作的影響，新政漸趨為朋黨鬥爭的工具，王安石後學的重要學者被列為黨禁黑名單，轉而不利於王安石新學的發展。

<sup>44</sup> 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）—周禮》，冊上，頁 90。

<sup>45</sup> 魏了翁：《鶴山大全集》，卷 109 附 110，頁 927。

## 第二節 學術與教育：從《新義》到新學

《三經新義》的頒行本來就有指導士人的目的，以下就從教育的角度切入，首先觀察《新義》如何形成自己的學術團體，其次觀察該書與學術團體「新學」出現的關聯，以及《新義》成爲太學的教本。以下嘗試深入研究《新義》所主宰的太學中，對於新學的發展的互動關係，以此構成學術到教育的面向。

### 一、《新義》的頒行與王安石新學的誕生

王安石新學之名的產生，方笑一的考訂，認爲「新學」一詞得名的由來，當始自於王安石頒佈《三經新義》成爲一種新經學的樣貌，用以取代舊經學代表《五經正義》，成爲宋代官方學術的一尊。同時使用「新學」一詞來專門指涉王安石的學術，也與王安石主修《詩義》、《書義》與《周禮義》，時人稱之爲「三經新義」有關。此外，宋人亦有將「三經新義」簡稱爲「新經義」或「新經」，皆注重以「新」字強調王安石學術著作特色。<sup>46</sup>熊凱考證王安石新學之名，當始於王安石在元豐五年（1082年）左右完成《字說》後才出現。<sup>47</sup>但《字說》的版本甚多<sup>48</sup>，雖說在元豐五年王安石所上爲其定本，《三經新義》亦在元豐三年（1080年）同樣也有作局部改訂，是否能將王安石新學的成立落實在《字說》出現定本以後，恐仍有疑義。

目前學界皆將《三經新義》與《字說》在學官中刊行，視爲王安石由一家之學取得官學化的重要事實，此看法自然無可疑義，但可再深思的地方，是王安石新學，如果視爲一個學術群體的展現，是否僅能用王安石個人的一家學術表現來看，還是需要放到這個學術群體的表現中來看。《宋元學案》中特立〈荆公新學畧〉，全祖望雖在〈序錄〉對於此種學風表明不合於聖學：

<sup>46</sup> 王安石新學得名的由來與《三經新義》的關聯，參方笑一：《北宋新學與文學——以王安石爲中心》，頁1-5。

<sup>47</sup> 王安石新學之名始於《字說》的刊行，參熊凱〈王安石「新學」名稱由來考辨〉，《史學月刊》第4期，2009年4月，頁128-131。

<sup>48</sup> 《字說》版本的多元，參高克勤：〈王安石著述考〉，《王安石與北宋文學研究》，頁71-72。

荆公《淮南雜說》初出，見者以為《孟子》。老泉文初出，見者以為《荀子》。已而聚訟大起。《三經新義》累數十年而始廢，而蜀學亦遂為敵國。上下《學案》者，不可不窮其本末也。且荆公欲明聖學而雜于禪，蘇氏出於縱橫之學而亦雜于禪，甚矣，西竺之能張其軍也！述〈荆公新學畧〉及〈蜀學畧〉。<sup>49</sup>

而王梓材（1792-1851）對於全祖望學畧體例，亦有案語說明：

是條〈序錄〉兼蜀學而言之，謝山以其並為雜學，故列之《學案》之後，別謂之〈學畧〉云。<sup>50</sup>

則可知全祖望所補的〈荆公新學畧〉用「學畧」的稱呼而不用「學案」，這在用字上的確存在貶義，但是全祖望也注意到王安石新學對宋代學術其深遠影響處，對於宋元學案諸家多有影響，故儘管他認為王安石說法流於禪學，但是要了解學術之淵源發展，則仍有了解王安石新學的必要。

全祖望指出王安石新學後人<sup>51</sup>著作實不僅限於《三經新義》的範圍，其在〈陳用之論語解序〉指出：

荆公六藝之學，各有傳者。攷之諸家著錄中，耿南仲（?-1129）、龔深父（龔原）之《易》，陸佃之《尚書》、《爾雅》，蔡卞之《詩》，王昭禹（生卒不詳）、鄭宗顏（生卒不詳）之《周禮》，馬希孟（生卒不詳）、方慤（生卒不詳）、陸佃之《禮記》，許允成（生卒不詳）之《孟子》，其淵源具在，而陳祥道之

<sup>49</sup> 全祖望：〈荆公新學畧序錄〉，黃宗羲原著、全祖望補修、陳金生、梁運華點校：《宋元學案》，冊4，卷99，頁3237。

<sup>50</sup> 黃宗羲原著、全祖望補修、陳金生、梁運華點校：《宋元學案》，冊4，卷99，頁3237。

<sup>51</sup> 以下新學諸人如果生卒不詳，皆為活動於王安石身後為主，不再另行標出說明。

《論語》，鮮有知者，但見于昭德晁氏《讀書志》而已。……予謂：「……諸家為荊公之學者，多牽于《字說》，祥道疵類獨寡，為可喜也。」<sup>52</sup>

根據全祖望的整理，可以明瞭王安石經學流衍的情形。《三經新義》作為王安石新學成立的重要著作，爾後這個學術團體產生不少經書的注解，亦可以見到王安石學術影響之廣。這條記載也可以說明《字說》也是王安石新學重要的著作。這些荊公後學，往往牽就在王安石《字說》的說解，但是陳祥道所受的影響較少。另外，陸游在《老學庵筆記》中，也記載《字說》受到重視的情形：

《字說》盛行時，有唐博士昶，韓博士兼，皆作《字說解》數十卷，太學諸生作《字說音訓》十卷，又有劉全美者，作《字說偏旁音釋》一卷，《字說備檢》一卷，又以類相從，為《字會》二十卷。故相吳元中試辟雍程文，盡用《字說》。門下侍郎薛肇明作詩奏御，亦用《字說》中語。<sup>53</sup>

由陸游的紀錄可知，《字說》後來不僅產生專以此說解的著作，也深入到科舉考試與作詩層面，其中文藝創作領域非屬經學，亦受此書影響，可見其影響的深遠。但根據筆者對於《三經新義》的考察，則不可將《三經新義》與《字說》劃上等號。這也可與程元敏考察《三經新義》在哲宗元祐時並沒有被禁，但《字說》卻被禁<sup>54</sup>，這種歷史的事實，同樣也提供佐證，《三經新義》與《字說》在闡發義理上，《字說》存有更大的破壞性，而經解本身尚要比附文義，無法作出更闊遠的議論。而在劉成國整理王安石後學著述時，不難發現其中各自受到《三經新義》與《字說》的影響<sup>55</sup>，亦可知新學受此激盪而奠立規模，而其後學間恐仍存有不

<sup>52</sup> 全祖望：〈陳用之論語解序〉，黃宗羲原著、全祖望補修、陳金生、梁運華點校：《宋元學案》，冊4，卷99，頁3260。

<sup>53</sup> 陸游：《老學庵筆記》，卷2，頁25-26。

<sup>54</sup> 元祐時期對待《三經新義》與《字說》的態度，參程元敏：〈三經新義與字說科場顯微錄〉，《三經新義輯考彙評（一）—尚書》，頁315-330。

<sup>55</sup> 王安石後學著作受到《三經新義》與《字說》的影響，參劉成國：《荊公新學研究》，頁92-98。



少差異。

總言之，王安石學術的代表作《三經新義》與《字說》，皆對王安石新學的產生有明顯的影響，但是這兩本著作性質不同，對於新學後人的影響，則仍有待更深入的研究。可確定的是，這兩本著作的立為官學，方才展現王安石學術由一家之言成為帶有官方色彩的學術樣貌，雖然之後或禁與否，命運不同。但至少可知王安石學術影響力是藉著官方來大力推播，以下再分別就科舉考試與官學析論之。

## 二、新學與科舉考試

宋初科舉制度，其制度多沿襲後周，以下根據金中樞與李弘祺的研究，整理宋初與後周考試條例之差異<sup>56</sup>：

科名	後周	宋初
進士	詩、賦、雜文 帖經 20 帖 對義 5 道 別試雜文二首，並對策	詩、賦、雜文各一首 帖《論語》10 帖 對《春秋》或《禮記》墨義 10 條 策 5 道
九經	帖經 120 帖 對墨義 60 道 策 5 道	帖書 120 帖 對墨義 60 條
五經	貼書 80 帖 對墨義 15 道	帖書 80 帖 對墨義 50 條

<sup>56</sup> 宋初與後周科舉制度的差異，金中樞：《宋代的學術和制度研究（二）——北宋科舉制度研究》（臺北：稻鄉出版社，2009年），頁3-4。部分敘述參考李弘祺：《宋代官學教育與科舉》（臺北：聯經出版事業公司，1994年），頁161。案：採用李弘祺說法，只是較為簡易明瞭，且會另行注出。

	並對策	
三禮	對墨義 19 道	對墨義 90 條
三傳	對墨義 110 道	對墨義 110 條
開元禮	對墨義 300 道 策 5 道	對墨義 300 條 後改用《開寶通禮》 <sup>57</sup>
三史	對墨義 300 道 策 5 道	對墨義 300 條
學究	對墨義 50 道 策 5 道	墨義 70 條(《易》25、《書》25、《論語》10、《爾雅》和《孝經》10) 專試《毛詩》，《易》與《書》50 條對墨義 300 條取代 <sup>58</sup>
明法	帖律、令 10 道 對律、令墨義 20 道 策試 10 條	律令問義 40 道 墨義《論語》10 條、《爾雅》和《孝經》10 條 <sup>59</sup>

從上述整理可見宋初的科舉制度大多沿襲至後周舊規，最主要的差異當在「策」試的有無。項目雖多，以進士科最爲時人所重，且也要稍通《春秋》與《禮記》，方能通過測試。除進士科尚考詩、賦、雜文外，其他科考試的方式，主要是帖經、墨義。所謂「帖經」，即掩蓋測試經典的前後兩頭，僅露中間一行，裁紙貼其三字，可或多或少調整，測試考生對於經典的記誦能力。「墨義」則類似今日考試的簡答題，亦是著重在測驗考生對於經典的熟稔程度。此兩項方法皆屬背誦之學而已。但是考「策」或「論」，兩者差別不大，皆是評論歷史上政策問題，則牽

<sup>57</sup> 太祖開寶六年，《開寶通禮》成，故改用此書，參李燾：《續資治通鑑長編》，冊 1，卷 14，頁 299。

<sup>58</sup> 參李弘祺所整理，氏著：《宋代官學教育與科舉》，頁 161。

<sup>59</sup> 參李弘祺所整理，氏著：《宋代官學教育與科舉》，頁 161。

涉考生的闡釋能力。<sup>60</sup>

自唐行科舉制度以來，中葉文人的策問有不少牽涉「經義」的討論<sup>61</sup>，到了宋代，從太宗以降，開始有官員強調策論的重要性大於詩賦，後又轉成「試大義」的重要性大於「帖經墨義」的舊有制度<sup>62</sup>，正是這種風氣的影響下，至熙寧四年，王安石終於完成對於科舉制度的大改革：

進士罷詩、賦、帖經、墨義，各占治《詩》、《書》、《易》、《周禮》、《禮記》一經，兼以《論語》、《孟子》，每試四場：初本經，次兼經，並大義十道。<sup>63</sup>

此處記載已經強調進士科不像過去以詩賦取士，改以經術取士。但朝廷所需人才是要明瞭經典的精義，且還需要文采能作出好文章：

次論一首，次策三道，禮部試即增二道，中書撰大義式頒行，試義者須通經、有文采，乃為中格，不但如明經墨義粗解章句而已。<sup>64</sup>

由這段引文可知，王安石改制科舉所要栽培的人才，需具備通經義、兼文采，以此重新規範進士科，因為「進士」科已經成為人才的彙流之處，故王安石直接對「進士」科進行改變，如此方能有效扭轉士風。

留心到時間順序，就可以發現王安石改變科舉後，才頒訂《三經新義》，這

<sup>60</sup> 關於「帖經」、「墨義」、「策」與「論」的說解與測驗方式，參李弘祺：《宋代官學教育與科舉》，頁 167-171。

<sup>61</sup> 中唐策問牽涉到經義的探討，參龔鵬程：〈唐朝中葉的文人經說〉，蔡長林主編：《隋唐五代經學國際研討會論文集》，冊上，頁 72-80。

<sup>62</sup> 北宋逐漸興起重視經書大義的現象，參金中樞：《宋代的學術和制度研究（二）——北宋科舉制度研究》，頁 20-30。

<sup>63</sup> 李燾：《續資治通鑑長編》，冊 9，卷 220，頁 5324。

<sup>64</sup> 〔元〕陳經（生卒不詳，元代 1279-1368）：《通鑑續編》（臺北：臺灣商務印書館影文淵閣《四庫全書》本，1983 年），冊 332，卷 8，頁 33a。案：熙寧五年六月，改《論語》和《孟子》義各 3 道。

可以由神宗在熙寧五年與王安石的一段對話得知：

王安石以試中學官等第進呈；且言黎侁、張諤（兩人皆生卒不詳，熙寧時人）文字佳，第不合經義。上曰：「經術今人人乖異，何以一道德？卿有所著，可以頒行，令學者在於一。」安石曰：「《詩》已令陸佃、沈季長作義。」上曰：「恐不能發明？」安石曰：「臣每與商量。」<sup>65</sup>

由此事觀之，王安石改革科舉制度以後，逐漸形成的問題是經義以何為標準？神宗也認為經術如果不統一，則無法一道德，同時也肯定王安石的學術，欲藉此來達到「一道德」的目的。但「一道德」這個理念也非王安石所獨有，真宗時已有學者指出學術之道混亂，仁宗以來，多人上書希望革除民俗，范仲淹與胡瑗所希冀的改革，也是希望以儒學「體用概念」，喚醒士人的責任，以面對當時的處境。<sup>66</sup>王安石雖然也有相似的想法，但變法的同時，形成新舊兩黨，因為對於經典的認知不同，對於新法施行的激烈辯論，應也強化神宗與王安石「一道德」的心態，想要由此篩選出配合新政施行的官員。

此外，因科舉制度改變施行在前，所以《三經新義》的編寫在筆者的研究中，其論述往往注重義理的闡發，如之前筆者所指出的，王安石不只注重訓詁，更在乎的如何發揮出經義的說解，同時也是作為科舉考試經義解析的一種參考答案。但也必須析辨的一點，《三經新義》仍然依經立說，闡發義理，讓士人能夠經綸事務，而非只是單純的背誦訓詁經文，但作為制度施行時，卻往往得到的是「舉子專誦王氏章句而不解其義」，最後連王安石自己也只能發出「欲變學究為秀才，不謂變秀才為學究也」的感慨。<sup>67</sup>

另外要注意的一點，王安石並沒有禁止其他的學術，但是新黨人士在哲宗與

<sup>65</sup> 李燾：《續資治通鑑長編》，冊9，卷229，頁5570。

<sup>66</sup> 神宗以前「一道德」的相關言論，參金中樞：《宋代的學術和制度研究（二）——北宋科舉制度研究》，頁98。

<sup>67</sup> [宋]陳師道（1053-1101）：《後山談叢》（臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣《四庫全書》本，1983年），卷1，頁8b

徽宗主導的變法，則深刻打擊舊黨的代表元祐學術，所以有罷詩賦、黜史學的舉動，即打擊元祐學術當中重要的兩派：重文學的蘇學與重史學的朔學，這些舉動在日後成為攻擊王安石的說法之一，但是就王安石本身，其作為並沒有如此極端，其經學著作也未必有與變法如此密切的關連，爾後學術批評之語夾雜複雜的政治因素，遂使王安石新學背負上更多的惡名，以至走上日趨滅亡之道路。

### 三、新學與太學

宋代的高等教育主要負責機構為國子監，自宋太祖建隆三年，開始招收七品以上官員子孫入學，但直到仁宗時期，所招收的國子生人數都未滿額。隨著范仲淹所推行的慶曆新政，建構太學成為國家高等教育的新體制。太學生與國子生最初的差別是在於家庭身份的不同，但兩者日後實際的區別卻不鮮明。

隨著慶曆新政的失敗，太學雖然一度消失，併回國子學當中，但是因為其中的兩位教師胡瑗與孫復，成功的講學，使得宋代高等教育的人數由仁宗時不滿 100 人，到神宗熙寧元年，國子生與太學生已增至 1200 人。爾後王安石就在此規模上對太學推行改革：

戊辰，中書言：「近制增廣太學，益置生員。除主判官外，直講以十員為額，每兩員共講一經，委中書選差，或主判官奏舉。其生員分三等，以初入學生員為外舍，不限員，自外舍升內舍，內舍升上舍。上舍以一百員，內舍以兩百員為限。生員各治一經，從所隸講官講授。主判官、直講月考試，優等舉業上中書。」<sup>68</sup>

此時國子監主其事者為張琥（生卒不詳，活動神宗時 1067-1085）與常秩（1019-1077）。但緊接著太學發生「蘇嘉（生卒不詳，活動神宗時 1067-1085）

<sup>68</sup> 李燾：《續資治通鑑長編》，冊 9，卷 227，頁 5529。



案」，使得王安石下令整飭太學的教員：

蘇頌（1020-1101）子嘉在太學。顏復（1030-1090）嘗策問王莽（西元前45-23）、後周改法事，嘉極論為非。在優等。蘇夜密寫以示曾布（1036-1107），曰：「此輩唱和非毀時政。」布大怒，責張琥曰：「君為諫官判監，豈容學官、生員非毀時政，而不彈劾！」遂以示介甫，介甫大怒，因更制學校事，盡逐諸學官。以李定（?-1087）、常秩同判監，另選用學官，非執政喜者不預。陸佃、黎宗孟（生卒不詳，活動神宗時1067-1085）、葉濤、曾肇（1047-1107）、沈季長（生卒不詳，活動神宗時1067-1085）。長，介甫妹婿；濤，其姪婿。佃，門人；肇，布弟也。佃等夜在介甫齋受口義，旦至學講之，無一語出己者。其設三舍，欲皆引用其黨者。<sup>69</sup>

儘管這件記載出自林希（生卒不詳）《野史》，其用意在於批評新黨的作為，但也彰顯出王安石新學是如何進入太學體系中，藉由教員來影響太學生的學習。但是太學的改革也並非十分順遂，這一年「國子監薦一百五十人，諸家門生佔百三十人」，所以傳聞「自此罷科舉」，<sup>70</sup>引人非議，遂也使得太學改革日漸趨緩。而日後新政施行太學生的考舉常出現爭議。同時太學生虞蕃（生卒不詳，活動神宗時1067-1085）在元豐元年上書神宗：

太學講官不公，校試諸生，升補有私驗。且陛下辨色視朝，而講官赴太學，常以巳入而午出。陛下日攬萬機，經筵勸講，尚不數年而《詩》畢。今講官講《周禮》，七年纔及四卷。今又謂《論語》、《孟子》，道德之所在，聖賢之所為。陛下設科使參大經，今未始有講。<sup>71</sup>

<sup>69</sup> 李燾：《續資治通鑑長編》，冊9，卷228，頁5546。

<sup>70</sup> 李燾：《續資治通鑑長編》，冊10，卷237，頁5774。

<sup>71</sup> 李燾：《續資治通鑑長編》，冊12，卷295，頁7181。

此事所造成的影響甚大，國子監判監李定下令直講只講授經義，不管理學生規矩<sup>72</sup>，張璪（張琥改名）代李定職務，也指出直講考校容易發生弊端，應改由朝廷考校。<sup>73</sup>而之後因此案審理牽連甚廣，獲罪的官員多為新黨，也反映出對於考校問題的重視。元豐三年，李定所推動的太學改革，其中也反映制度化的一面，根據李弘祺的整理，條列如下：

- (1) 擴充太學學舍，置齋 80，齋各 5 楹，容 30 人。共計學生 2400 人。其中上舍生 100 人，內舍生 300 人，外舍生 2000 人。
- (2) 嚴格年考與月考，使之制度化。即月一私試，歲一公試，補內舍生；間歲一舍試，補上舍生，彌封、謄錄如貢舉法；而上舍試則學官不預考校。
- (3) 從上舍生中直接選拔優秀畢業生入仕為官。<sup>74</sup>

考核甚嚴，類似科學的防範舞弊措施，當是在虞蕃案後，新黨自清所採取的舉動。但是這種考核也造成太學生與老師形同陌路，所以當王安石新學以此作為傳遞學術的大本營，即存在很多問題，因為學生與教員皆會流動，所以儘管太學的教育體制下，以《三經新義》、《字說》作為教導學生的教材，但其實缺少深刻的師門之誼，因為太學生的求學背後，可能存在這種功利的目的，而使得王安石學術也無法再深究，最多也僅是傳承而已，難有新的突破。

雖說以太學作為入仕之途，此項政策直到神宗去世，也僅有一人於太學畢業後入朝為官。紹聖四年（1097 年）章惇主政時所推行的三舍法，將地方州學與縣學優秀的學生送到國子學受教，為了選拔優秀的人才，地方州、縣學也劃分三個等級，作為考選之用。而到崇寧元年（1098 年）蔡京主政時，將其制訂得更為完備，成為縣學畢業生就讀於州學，州學畢業生再入中央辟雍學習一年，方可

<sup>72</sup> 李燾：《續資治通鑑長編》，冊 12，卷 296，頁 7211。

<sup>73</sup> 李燾：《續資治通鑑長編》，冊 12，卷 299，頁 7265。

<sup>74</sup> 參李弘祺：《宋代官學教育與科舉》，頁 69-70。

轉為太學內舍生。至此方才完成王安石的教育理念。所以王安石的理想，真正落實與政策的執行，是蔡京之執政之時。在此種政策下，雖造成王安石新學席捲整個學術界，但作為一個學術所需要的，是一個好的研究環境與不斷投入的人力，對此王安石新學並沒有設想太多。同時以利祿誘使士子趨向經學，最後士子仍是無心於經義的探究，而漸漸走向背誦模仿一途，在缺少有心的學術人才傳承王安石新學下，新學終會日趨黯淡。



### 第三節 新政的崩潰、新學的沒落與《新義》的逸失

對於王安石學術的沒落，雖然大都歸結於南宋高宗（1127-1162）提倡元祐學術，從此以後道學從中脫穎而出，逐漸取代新學過去的學術地位。<sup>75</sup>其實欽宗（1126-1127）這一朝，雖然只有短短的一年多，但是對於王安石新學發展的轉變，有很深遠的影響，前人雖偶有論及，但太過集中在楊時批判王安石新學事件中<sup>76</sup>，對此中的論述還有許多可以補強之處。所以在此探討王安石新政、學術到著作的滅亡，一開始即著力在欽宗時的影響，爾後高宗以降的寫法，則改從宏觀角度解釋此種現象。希望在這樣的觀察中，能窺知王安石新政、學術與著作在南宋日趨消沈的主因。

#### 一、欽宗時對新政的檢討與批評王安石新學

靖康元年徽宗因金兵南侵，慌亂中將帝位禪讓於欽宗，同時也使得朝中的政治情勢產生變化，這段時期雖然很短，卻對日後南宋政權的學術思想有深遠的影響。對於欽宗朝的學術思潮，羅家祥曾從黨爭的角度進行探討<sup>77</sup>。筆者主要根據《靖康要錄》記年的安排，考察這短短一年多學術的變化趨勢。

自從徽宗退位以後，同時也是蔡京、王黼一派的失勢之時，但因此時正逢金人南侵，李綱（1083-1140）主戰，卻在二月遭到欽宗罷職，太學生陳東（1086-1127）上書號召士民反對此議，欽宗受到士民的壓力，重新任用李綱為相。<sup>78</sup>可以注意到此次事件，欽宗不止下詔原諒國子監司業黃哲（生卒不詳，活動南北宋之際）

<sup>75</sup> 南渡以後，高宗的學術傾向重視元祐學術，參何湘妃：〈南宋高宗時代對王安石評價的轉變過程與分析〉，《史原》第14期，1985年1月，頁87-122。

<sup>76</sup> 關於楊時在欽宗的上書批評王安石新學之舉的討論，參陶豐：〈王安石新學興廢述〉，王水照編：《新宋學》第一輯，2001年10月，頁337-339。或范建文：《兩宋之際荆公新學的傳承與演變》（武漢：華中科技大學專門史碩士論文，2006年），頁15-17。

<sup>77</sup> 羅家祥從黨爭的立場研究靖康年間的學術思潮與其對南宋的影響，參氏著：《北宋黨爭研究》，頁317-345。

<sup>78</sup> 陳東此次上書活動的探究，參黃現璠：《宋代太學生救國運動》，收入上海書店編：《民國叢書第五編》（上海：上海書店，1996年影印1936年上海商務印書館本），冊63，頁21-29。另參王建秋：《宋代太學與太學生》（臺北：中國學術著作獎助委員會，1965年），頁264-283。

等自劾自身有罪<sup>79</sup>，同時派楊時（1053-1135）兼國子監祭酒以安撫太學生<sup>80</sup>，這次舉動亦可見到北宋末年太學的影響力巨大，同時也可推測身為洛學門人的楊時，當時在太學也具有一定的聲望與影響力，故能被欽宗指明安撫學生。

三月，御史孫覿（1081-1169）上書要求懲處蔡京與王黼等人<sup>81</sup>，此間也開始對於追贈先前反蔡京的異議人士陳瓘（1057-1124）<sup>82</sup>、追復元祐黨魁司馬光<sup>83</sup>、追贈隸屬元祐黨人但支持變法反對蔡京的張商英（1043-1122）<sup>84</sup>，同時也肯定范仲淹的功業，並認為其為熙豐改革成功的先聲。<sup>85</sup>透過對這些人物的表彰，反映出欽宗朝對於熙豐與元祐人士皆有所肯定的態度，也算是對於蔡京主政時的學術做出部分的修正。在這種輿論下，監察御史余應求（生卒不詳，活動南北宋之際）從擢用元祐黨人談及與北宋政治改革：

今陛下克紹太上皇之美意，以贈司馬光等官及遵奉祖宗法度矣，臣愚謂如黨人之未沒與其子孫可錄用者，願令有司錄具以聞。夫太祖、太宗與熙寧、元祐、紹聖所行者，皆祖宗法也，損益因革，不可偏廢，願詔朝廷置司講畫，取其得於中者而行之。<sup>86</sup>

將北宋政治改革分為熙寧、元祐與紹聖三期，認為皆有可取，同時也與太祖、太宗所創立的祖宗之法具有同質性，需因時斟酌損益而行之。羅家祥在此觀察到余應求不提到徽宗「紹述新政」之意，將其與熙寧、紹聖的新法制度區隔開，而認為政策的因循或改變與否，當以是否「得於中者」行之。<sup>87</sup>可以補充說明的，余應求認為法制具有損益因革的概念，實與王安石對於新政的意見相同。另外，兵

<sup>79</sup> 黃哲等國子監官員自劾事件，參〔宋〕佚名：《靖康要錄》，卷2，頁27a-b。

<sup>80</sup> 參佚名：《靖康要錄》，卷2，頁31b。另見脫脫等撰：《宋史》，冊36，卷478，頁12741。

<sup>81</sup> 參佚名：《靖康要錄》，卷3，頁21b-22a。

<sup>82</sup> 參佚名：《靖康要錄》，卷2，頁27b-28a。

<sup>83</sup> 參佚名：《靖康要錄》，卷3，頁23a-24a。

<sup>84</sup> 參佚名：《靖康要錄》，卷3，頁24a-25a。

<sup>85</sup> 參佚名：《靖康要錄》，卷3，頁22a-23a。

<sup>86</sup> 佚名：《靖康要錄》，卷4，頁17b。

<sup>87</sup> 羅家祥解析余應求的意見，參氏著：《北宋黨爭研究》，頁322。



部尚書孫傅（?-1128）對於北宋政治的沿革，也與余應求相類似，指出「祖宗法惠民，熙、豐法惠國，崇、觀法惠姦」。<sup>88</sup>同樣批評蔡京主政時期的新法造成大量的投機份子，可見此時對蔡京新政的批評，已是大致無異議的定見。

四月，吳敏（1089-1132）上書奏請恢復《春秋》學官，這也代表元祐學術漸趨恢復：

六經垂訓天地，所以奠世法也。……近者王安石以經術自任，又廢其一。其意以謂：「《魯史》既亡，而三《傳》不足取信，則《春秋》永無可考。」殊不知聖人作經，豈不料後世群言次第淹沒而此經獨存；當是之時，聖人豈不欲明說於天下。且人之立言，辭不達意，而必待補足其說，則其文亦謬矣！……昔韓宣子適魯，見《易象》與《魯春秋》，曰：「周禮盡在魯矣。」《易》明天道，而《春秋》著王法，譬如覆載之間，象緯昭於上，而形質列於下，是皆一氣所成然。則文王之作《易》，孔子之作《春秋》，是皆周禮之所在也。<sup>89</sup>

其批評王安石所謂《春秋》經義難知的說法，轉認為《春秋》之大義是可以透過言辭被後人理解，甚而是補充發明，同時引用《春秋》當中的記載，肯定《易》與《春秋》皆為代表周禮的重要著作，與王安石推重《周禮》的立場大不同，重視《春秋》或許與重史學的司馬光較為接近，爾後《春秋》在南宋大為抬升，實在欽宗一朝已現其端倪。欽宗批准此事，也反映此時朝廷的學術立場是兩者兼容，希望共體國艱。同月，另有臣僚上言欲改革科舉制度，其說如下：

竊以為國家治亂在用人，用人在責實。熙寧間，王安石執政，改更祖宗之法，附會經典，號為「新政」。以爵祿招誘冒利之人，使為奧援，挾持新

<sup>88</sup> 脫脫等撰：《宋史》，冊 32，卷 353，頁 11137。

<sup>89</sup> 佚名：《靖康要錄》，卷 5，頁 9a-b。

政，期於必行，自比商鞅（西元前 395-338），天下始被其害矣。以至為士者，非性命之說不談，非《莊》、《老》之書不讀，上慕軒、黃，下比堯、舜三代，以漢、唐為不足法。流弊至今，為害日久。晉以王衍（256-311）溺為《莊》、《老》，遂至南渡；今天下之士，操筆弄墨，朝誨夕講，升孔子之堂，宗虛無之教，而欲風教不壞，又安其可得乎？朝廷以科舉：取卓偉之才以詩賦，待才能之士以策論，試操守之傑，或質以吏學，或要以時政。今之策士，盡成虛無不根之言，欲士詳於古今之亂，不可得矣。國家以詩賦為名臣者，不可勝計；變亂舊章之後，至今五紀，特立不群為大臣，幾何人哉？國富民康，過及祖宗之時乎？不待辨說可知矣。今國威不彰，由用人不責其實；救之之術，莫若遵祖宗成憲。王安石解經，有不負聖人之旨者，亦許收用。至於《老》、《莊》、《字說》，並行禁止。<sup>90</sup>

這次批評對於「新政」與「新學」是分開評價，新政之缺失在於引進錯誤的人才，導致國政日非，不過好談《莊》、《老》是否即是王安石新政所致，就之前所引文獻考察，至少在王安石主政或神宗主政的熙、豐變法，並非科考的工具，而是到徽宗時才有的政策。此時對於《老子》注解諸家甚多，王安石新學中有不少學者為之注，但連元祐黨魁司馬光、蘇轍均有對《老子》的注解<sup>91</sup>，這種現象不能僅視為王安石改革科舉所致，或者此處所指是宣和元年（1119 年）所行在太學置《內經》、《道德經》、《莊子》、《列子》博士之事<sup>92</sup>，此事為徽宗尊寵道教之舉，不能盡算到王安石新政的責任上。此篇上書主要針對科舉考試，欲恢復過去的詩賦考試，並強調詩賦所取有不少傑出的人才，今日以經義為主的考試，卻得不到真正的人才，同時部分肯定王安石的解經著作，對於晚年的《字說》，則是持強烈禁止的態度。這則上書至少可見對於王安石的新學不甚肯定，雖說欽宗交由禮

<sup>90</sup> 佚名：《靖康要錄》，卷 5，頁 23b-24a。

<sup>91</sup> 北宋時期《老子》注的概況，參尹志華：《北宋老子注研究》，頁 10-20。

<sup>92</sup> 道教文獻進入太學，置博士，參王建秋：《宋代太學與太學生》，頁 161-162。

部再議，但至少《三經新義》的神聖性開始消解。

五月，楊時作為二程高足，對於王安石新學也曾下過苦心研究<sup>93</sup>，以國子監祭酒的身份，上書欽宗，指責今日之局面實肇始於王安石：

蓋京以繼述神宗為名，時挾王安石以圖其利，故推尊安石，加以王爵，配享孔子廟廷。而京所為，自謂得安石之意，使無得而議，……然則致今日之禍，實安石有以啟之也。<sup>94</sup>

楊時評議蔡京新政時，指出蔡京是藉由王安石來謀求自身的利益，但更進一步指出，蔡京的種種作為皆是受到王安石啟發的。楊時不僅對於王安石新政有所批評，也對王安石的學術提出批評：

臣謹按：安石挾管、商之術，飾六藝以文奸言，變亂祖宗法度。當時司馬光以言其為害之甚，當見於數十年之後，今日之事，若合符契。其著為邪說，以塗學者耳目，敗壞其心術者，不可縷數。<sup>95</sup>

楊時利用元祐學術的領袖司馬光對王安石批評的意見，藉今日的情勢肯定司馬光的先見之明，指出王安石學術不純粹性的一面，雜揉法家思想，已非能廁列正統儒學之中，甚至造成今日學子風氣敗壞的問題，主因即在王安石自己心術不正。

<sup>96</sup>楊時也明確舉證王安石的見解與解經思想對於蔡京與王黼的影響，認為這種風氣的誕生，始作俑者是王安石本人：

<sup>93</sup> 程頤曾說：「楊時於新學極精，今日一有所聞，能盡知其短而持之。介甫之學，大抵支離。伯淳嘗與楊時讀了數遍，其後盡能推類而通之。」見程頤、程顥：《二程遺書》，《二程全書》，卷2上，頁11b。

<sup>94</sup> 佚名：《靖康要錄》，卷5，頁7b。

<sup>95</sup> 佚名：《靖康要錄》，卷5，頁8a。

<sup>96</sup> 夏長樸論述此段引文，指出王安石本身的心術問題會帶壞學術風氣，另外也提到楊時常用「心迹常判而為二」，此可作為王安石心術不正的論據之一。參氏著：〈「安石力學而不知道」——楊時評王安石新學〉，《中國學術思想論叢——何佑森先生紀念論文集》（臺北：何佑森先生紀念論文集編輯委員會，2009年），頁124、135-138。

昔神宗皇帝嘗稱美漢文惜百金以罷霧台，曰：「朕為天下守財耳。」此僅乃儉德，惟懷永圖，正宜將順。安石乃言：「陛下若能以堯、舜之道治天下，雖竭天下以自奉，不為過。守財之言非正理也。」曾不知堯、舜茅茨土階，未嘗竭天下以自奉。其得禹曰：「克儉于家。」則竭天下以自奉者，必非堯舜之道。其後王黼以應花石之事竭天下之力，號為「享上」，實安石「竭天下自奉」之說有以倡之也。其釋〈鳧鷖〉守成之詩，於末章則謂：「以道守成者，役使群眾，泰而不為驕；宰制萬物，費而不為侈，孰弊弊然以愛為事？」夫〈鳧鷖〉之五章，特曰：「鳧鷖在臺，公尸來止熏熏。旨酒欣欣，燔炙芬芬。公尸燕飲，無有後艱。」詩之所言，止謂能持盈則神祇祖考安樂之，而無有後艱耳。自古釋之者，未有「泰而不為驕，費而不為侈」之說也。安石獨倡此說，以啟人主之侈心。其後蔡京輩輕貨妄用，專以侈靡為事，蓋祖此說耳。則安石邪說之害，其不甚哉？臣伏望睿斷，正安石學術之繆，追奪王爵；明詔中外，毀去配享之像，使淫辭不為學者之惑，實天下萬世之幸。<sup>97</sup>

於此筆者並不打算檢討王安石解經之說是否符合經文本意，但從楊時的批評固然反映王安石新學爾後的發展，蔡京與王黼所領導的變法運動，藉由經義的闡揚作為指導新政的工具，這確實表現使用經義轉為政策執行的口號，也展現出王安石在解經上有其獨特的自得之處。此中顯示楊時的立場，對王安石新政抱持完全否定的態度，連帶對於王安石所建立的新學，亦認為是宋代學術的大患，需要將之摒棄於聖門之外，所以更具體提出要王安石移出孔子配享之列。

御史中丞陳過庭（1071-1130）對楊時將王安石之學說視為「邪說」的舉措，提出批評：

<sup>97</sup> 佚名：《靖康要錄》，卷5，頁8a-9a。

五經之訓，義理淵微，後人所見不同，或是或否，諸家所不能免也。是者必指為正論，否者必指為邪說，此乃近世一偏之辭，違萬世之通論。自蔡京擅權，專尚王氏之學，凡蘇氏之學，悉以為邪說而禁之。近罷此禁，通用蘇氏之學，各取所長而去所短也。祭酒楊時矯枉太過，復論王氏為邪說，此又非也。致使諸生直造祭酒位次，欲見而詆之，時若不引避，必致生事。

98

陳過庭指出儒學自得本來就會存有異同，傳統學者解經的盲點，往往認為自己是唯一的「正說」，將不合於己意的他說視為「邪說」，此間造成不少學術的衝突。這不僅適用於當代的學術現象，至今也仍存有這種現象。另外，可看出王安石的《三經新義》長久頒行於太學之中，很多太學生認同此種說法，才會對楊時作出激烈的舉動，爾後楊時也因此事被迫離開太學，但援此，認為太學被王安石新學所籠罩，則又太過。畢竟這段引文後，發生兩位太學生打架互毆事件，導火線在於一位主蘇學意見，另一主王學說法。但至少於欽宗此時，太學中可存有不同意見，而以宗王安石新學者為多數，如此才會對楊時的舉動產生激烈反彈。

馮澥（1057-1140）對於楊時批評王安石學術為邪說的說法，亦以為不然，但部分認同楊時的意見，可將王安石罷配享改從祀：

臣又聞臣僚上言乞罷王安石不配享，而謂安石之說為「邪說」。朝廷從言者請，罷安石配享而列於從祀，此固公議所在，其誰以為不然，若言者以安石之說為「邪說」，則過矣！安石釋經故不能無失也，夫孟子所謂息邪說者，謂楊朱、墨翟而言，若以安石之說便同楊、墨之言為「邪說」，則復當禁之，此所以起學者之謗而致為紛紛也……臣願陛下明詔有司，訓敕中外，凡學校、科舉考校去取，不得專主於元祐之學，亦不得專主於王氏

<sup>98</sup> 佚名：《靖康要錄》，卷6，頁11b-12a。



之學，或傳注，或己說，惟其說之當理而已。<sup>99</sup>

馮澥的說法與陳過庭觀點相近，在於不能用「邪說」去涵括王安石新學，否則會造成學術上彼此的爭論。但是馮澥認同公議王安石改從祀，後來欽宗如公議，使其地位同於漢代的經學大師鄭玄。這當中展現對於王安石神聖性的下降，同時馮澥也指出王安石學說的確可能存有缺失，但是馮澥認為此時應該據理以求。馮澥在另外一處奏議，更明白指出學術現在應求的是公論中道：

臣聞天下有公論、有中道。公論者，天下之所同；而中道，則萬世而不易。熙寧、元豐及元祐以來，人無公論，治失中道，不偏於此，則偏於彼，天下弊於變更，士夫困于遷謫，五、六十年間之是非相攻，禍福相軋，紛爭攘攘，至于前日大亂而後已。<sup>100</sup>

自神宗以下，學術呈現紛紛擾擾之局面，主因在於各自受限於政令的變更，人事的貶謫，其中所產生的宿怨難消，最明顯仍在於新黨與舊黨兩大陣營，但兩大陣營內部也非全然意見相合，也常常產生傾軋，造成政局不安定，使得此事對於各種議題的討論，難於趨向公論中道。馮澥的說法自有其合理性，但要求其公論中道，並不是一件容易的事情。馮澥批評楊時對於王安石新學的論述，附帶論及太學樣貌：

大學者，道義之所由出，風化之源，賢士之關也。博士講明訓迪于上，子弟切磋琢磨于下，委委蛇蛇，人無異論，此誠大學之盛也。國家自崇、觀以來，行貢試之法，而鄉舉里選，徒蹈虛文，自是士失所守，而大學教養之法一切不振。士不自重，務為輕浮，博士先生，狃于黨羽，各自為說，

<sup>99</sup> 佚名：《靖康要錄》，卷 6，頁 26a-b。

<sup>100</sup> 佚名：《靖康要錄》，卷 7，頁 9a。

無復至當，煽以成風，附王氏之學則醜詆元祐之文，附元祐之文則譏誚王氏之說，風流至此，頹弊莫回，今日之大患也。<sup>101</sup>

他指出崇寧、大觀（1102-1110）年間，蔡京所推行的三舍法，選舉人才需由地方而來，馮澥認為這樣的舉措，造成士子徒慕虛文，同時博士官又各以自己黨派之意見說解，造成太學今日的混亂情形。此遭受崔鶻（1057-1126）<sup>102</sup>的劇烈駁斥：

熙寧、元豐間，士無異論，太學之盛也，此奸言也。昔王安石用除異己之人，當時名臣：富弼、韓琦、司馬光、呂公著、呂誨、呂大防、范存仁等咸以異論斥逐，布衣之士，誰敢為異乎？士攜策負笈，不遠千里，遊於學校，其意不過求仕宦耳。安石著三經之說，用其說者入官，不用其說者斥落，于是天下靡然雷同不敢可否，陵夷至于今大亂，此無異論之大效。……自崇、寧以來，京賊用事，以學校之法馭士人，如軍法之馭卒，大小相制，內外相轄。一有異論居其間，則累其上下，學官以黜免廢錮之刑待之，其意以為一有異論，則己之罪必暴于天下，聞于人主。<sup>103</sup>

其說看似不同，難以分辨，但其實考察他們所處的環境，則馮澥所說的大概是這五六十年間學術呈現相互批評的風氣，崔鶻的說法卻是著墨在新黨執政，打擊學術的種種情形，其說各自反映當時部分真實的環境。崔鶻另外的奏議，將馮澥視為「熙、豐人才」，與蔡京是同黨，而將馮澥說法視為一種歪曲邪說，沒有可取之處。<sup>104</sup>要注意的是，羅家祥指出這種分析自有其荒謬處，但南宋將很多蔡京所提拔的人才視為蔡京的同黨，不肯拔擢，這其中也是日後王安石新學沒落的一個

<sup>101</sup> 佚名：《靖康要錄》，卷7，頁25a-b。

<sup>102</sup> 崔鶻生卒年根據李裕民：《宋人生卒行年考》，頁262-263。

<sup>103</sup> 佚名：《靖康要錄》，卷7，頁15a-b。

<sup>104</sup> 參佚名：《靖康要錄》，卷7，頁16b-20a。

重要原因。<sup>105</sup> 但在這種討論之下，如何取得共識，與人爭論事情最忌諱直接抹殺對方的立場，但也正反映出由於蔡京所施行的學術政策，造成部分元祐黨人積怨甚久，很多政策討論，已經難作持平的論斷。

最後欽宗只好在六月親自下詔書，讓這樣學術的激辯暫停，以君權的力量達成一個妥協的結果：

朕既詔三省樞密院奉依祖宗舊法，又命學校正王安石祀典，而士大夫未喻朕志。熙寧、元祐學術政事，議者紛紛然。朕賴上皇慈訓，開記年黨籍之禁，與民更始。蔡京頃唱紹述，籍制上下，變革之亂，幾危社稷，艱難至此，豈可復循。應今日政令，朕為遵奉上皇詔書，修復祖宗故事，而羣臣庶士亦當講孔、孟之正道，察安石舊說之不當者，羽翼朕志，以濟中興，播告中外，明聽勿忽。<sup>106</sup>

儘管在此似乎欽宗仍然肯定王安石新學，但也承認王安石新學有不合適之處，同時修復祖宗故事，某部分也是對於王安石新政的否定，則欽宗此時雖檢討王安石新學，因科舉與太學，王安石新學仍然深具勢力，所以王安石新學仍可維持一定的影響力，但可以看到不少臣子已要求在科舉考試與太學的選拔時，不可偏頗。對於王安石新學來說，其流播本就透過官學與科舉的利誘，隨著其正統性地位的逐漸解消，也反映對新政的否定，因為蔡京的新政失敗，連帶在北宋末年重新檢討到王安石新學的是非功過。

## 二、南宋高宗以降瓦解王安石學術

欽宗時已經對於蔡京與王黼所推行的王安石新政有所否定，甚致已經開始檢討或修正王安石學術。以下從先就高宗朝的政治情勢來論，根據何湘妃的研究，

<sup>105</sup> 關於欽宗黨論所造成的人才任用問題，參羅家祥：《北宋黨爭研究》，頁 331-336。

<sup>106</sup> 佚名：《靖康要錄》，卷 7，頁 1a。

分析高宗初期的政治情勢。高宗初期的宰相呂頤浩（1071-1139）主政，為維持南宋的財政支出，使用聚斂的手段，爾後招致其同於蔡京與王黼的批評。<sup>107</sup>其中反映出對於過去謀求利益的王安石新政，已成為一種批評，爾後只要模仿其舉動的政治措施，就會被扣上這頂帽子。同時也就是對王安石新政徹底的否定，這是王安石整個學術日趨崩毀的第一個現象。

爾後的趙鼎（1085-1147）繼任為相時，何湘妃指出其大量引用程頤後學，同時透過重修神、哲兩宗的實錄，否定王安石的功績。<sup>108</sup>雖然高宗自秦檜（1090-1155）執政時，似乎對於程學有所貶抑，但其實秦檜曾從程門游酢（1053-1123）學，其反程門後學主要是立場的差異，因為程門大多主戰，與其政治傾向不同。<sup>109</sup>這也反映出其實南宋政治更重要的是主戰與主和的議題，對於王安石新政的爭議，只是附帶性的討論，但否定的基調已經成為南宋政府的概念。

王安石新政的否定，自然連帶影響王安石新學。即使新學不必然與新政有聯繫，但彼此的關係則，則不可能不受到影響，且中國傳統儒學，一旦人品遭受否定，則對於其學說著作，往往也連帶否定，這在王安石身上，自然也是正常的現象。同時以前在新政體系下的科舉與太學，也是新學的大本營，但進入南宋以後，首先科舉考試不再以《三經新義》為唯一的標準答案，之前欽宗時期曾上書反對王安石新學的楊時，撰寫《三經義辨》、《神宗日錄辨》與《王安石字說辨》，這對於王安石新學全面的否定，同時他的後學陳淵（？-1145）與王居正（1087-1151），也持續對於王安石新學進行批判。<sup>110</sup>王安石新學並沒有相對應的學者與之辨難，這只會使得王安石新學更加顯得勢單力薄。

而王安石新學勢單力薄，不只在科舉的挫折，其實太學也是一個很大的轉折

---

<sup>107</sup> 呂頤浩執政之舉措與批評，參何湘妃：〈南宋高宗時代對王安石評價的轉變過程與分析〉，頁 88-96。

<sup>108</sup> 趙鼎為相，重修神、哲兩宗實錄，改變王安石評價，參何湘妃：〈從南宋高宗時代重修神哲二宗實錄看王安石評價的轉變過程〉，《食貨》復刊 16 卷 7/8 期，1987 年，頁 48-68。

<sup>109</sup> 秦檜曾從游酢學，其後立場與多數程門後學不同，在於主戰與主和的意見，參何湘妃：〈南宋高宗時代對王安石評價的轉變過程與分析〉，頁 107-114。

<sup>110</sup> 楊時與其後學對王安石的批評，參夏長樸：〈「安石力學而不知道」——楊時評王安石新學〉，《中國學術思想論叢——何佑森先生紀念論文集》，頁 121-152。

點，靖康之禍造成太學生由欽宗時的 600 人銳減至 36 人<sup>111</sup>，並且爾後太學生陳東也因故被南宋朝廷被處死<sup>112</sup>，這對於太學或多或少都是打擊。同時李弘祺也指出北宋太學自王安石新政改革後，師生關係並不密切<sup>113</sup>，這也大大影響太學當中王安石新學的傳播。也許北宋時期，政府尚能提倡王安石新學，但是當政府不提倡此學術，則需要藉由講學來推展，很可惜的，王安石新學並沒有培養出優秀的人才傳遞其學術，但反觀二程所主導的理學，後來利用民間的書院講學，反而更加助長理學對新學的對抗<sup>114</sup>。在這種時勢所趨下，王安石新學焉能不迅速萎縮？所以程元敏所作〈三經新義版本與流傳〉同樣也指出朝廷與民間少數刊刻的書版，可能俱毀於靖康之難，遂漸趨於亡佚。程元敏斷《尚書新義》與《詩經新義》可能亡於明初，《周禮新義》則幸運在《永樂大典》中有殘本。<sup>115</sup>但這種刊刻自南宋以下已日漸稀少，是王安石新學日趨夕陽的最佳寫照。

<sup>111</sup> 太學生人數在靖康前後的變化，參王建秋：《宋代太學與太學生》，頁 110。

<sup>112</sup> 太學生陳東在高宗朝上書被處死，參王建秋：《宋代太學與太學生》，頁 284-288。

<sup>113</sup> 王安石改革太學後的師生風氣，參李弘祺：〈宋神宗朝太學政策的兩個階段〉，《宋代教育散論》（臺北：東昇出版社，1980 年），頁 145-147。

<sup>114</sup> 理學與書院的關係，參吳萬居：《宋代書院與宋代學術之關係》（臺北：文史哲出版社，1991 年），頁 209-280。

<sup>115</sup> 參程元敏，〈三經新義版本與流傳〉，《三經新義輯考彙評—周禮》，頁 759-851。



## 第六章 結論

本論文探討王安石《三經新義》與北宋王安石新學的交互關係，第一章先介紹問題的興起，從余英時《朱熹的歷史世界》一書指出王安石的學術為貫串南北宋學術的重要關係，自慶曆以來追求三代之治的概念，重視理論層次的建構，至王安石展現理論與實踐並重的樣貌，而最後朱熹代表的理學，批判王安石學術下而建構其學問，所以王安石學術自有其重要性。回顧王安石經學研究之文獻，最重要的當是程元敏所輯佚的《三經新義》，這個文本是王安石學術成為官方學術的重要著作。

第二章研究王安石學術的發展脈絡。第一節透過外緣因素來建構王安石學術的形成，一方面是官方學術立場表達追求治道，因為北宋為士大夫突出的時代，士大夫繼承中唐以來議論解經的風氣，對於經書的解釋已經不能僅侷限在《五經正義》。而以王安石學術自己的形成的脈絡，從早年也是議論解經，歷任地方官時，好談性命之學，而後進一步深入研究經典，其經典概念實不侷限於儒家，而後逐漸形成《三經新義》的官方文本，欲以此教導士大夫明瞭經典當中深刻的經義，如此才能推行治道。而到了晚年，則透過對字的說解即能明瞭經典的義理，將訓詁與義理結合，完成王安石特殊經典詮釋的樣貌。

第三章探討王安石注解《三經新義》的特色。《三經新義》從名稱來看，已有與《五經正義》明顯對抗的態勢，其所謂「新義」，並非是完全自出新解，在注解時以己意為取捨，將自己的注解提升到漢、唐舊注的地位，不像《五經正義》一般，大體遵循「疏不破注」的原則，這是很大的不同。王安石對過去的經解文獻也有所吸收，尤其表現在《詩經新義》大量遵循《詩序》的說解來闡揚《詩經》的義理，此固然由於《詩序》本身就闡發義理，所以被王安石大量在《詩經新義》所使用。王安石《三經新義》的注解具有不一致性，在「分文析義」這個詮解概念，透過對字形的拆解組合來說解文字，以探求其中的經義，這在《周禮新義》較為常見，甚至可以發展成一個條例，在《詩經新義》與《尚書新義》卻未發展起來，不能成為一種主要的解經方式。真正的成為一種詮解新樣態，大概要到王安石晚年所編定的《字說》才算完成。《三經新義》也有一致的發展，那就是逐漸形成王安石「以禮解經」的詮釋系統。王安石透過「禮」為核心來闡發三經，同時也由「禮」來溝通內聖與外王之道，以此開

出特出的王安石新學架構。

第四章探討《三經新義》發揚義理的一面，此書雖仍沿之前王安石學術「性命」之學的討論，但經解中反映其並不強調「性命」的討論。可能是因為王安石此時從事外王事業的新政推行，故對於內聖方面的性命之學，重視度下降。《三經新義》所展現的性命之學，也可佐證前人研究王安石人性論的不足之處，就《三經新義》所表現的性，應是趨向於無善無惡，如此才容易開出「禮樂教化」的正當性。同時《三經新義》能得到神宗所喜，也因其中所展現的君臣之道，賦予君權不少的合理性。另外，王安石也展現對於政事與刑罰為推行治道所必須，因此讓王安石有流於法家的評斷。大致上，王安石仍是以儒學為本，這些概念也的確存在經典中，欲以此將王安石歸為法家，並不合理。

第五章主要藉由思想史的研究路徑，探討《三經新義》、王安石新政與王安石新學的複雜關係。《三經新義》是王安石新政推行的基礎下頒行的，其中也反映少量王安石推行新政的意見。《三經新義》對王安石後學再推行新政有指導作用。部分新政的核心想法，或許與《三經新義》有關，但《三經新義》並不能等同於新政的概念。而王安石新學的成立，則與《三經新義》有密切的關連，但是仍需要結合《字說》，方能形成爾後的王安石新學，並且王安石與其後學利用科舉與太學，使王安石新學在北宋達到頂峰。但隨著其後蔡京與王黼的新政遭受批評，以及科舉與太學的改制，使得《三經新義》在南宋也不再刊刻，終於使得這曾經叱吒一時的王安石新學，逐漸趨向凋亡一途。希望透過上面的研究，能夠對於王安石學術和王安石新學有更進一步的認識。

期望通過這樣的研究，能夠較為深入理解《三經新義》在王安石學術與王安石新學中的地位。而後還有許多議題能夠繼續開展，第一個層次是藉由王安石「經典詮釋」中三個不同時期的研究，勾勒出王安石學術思想演進的形態，並演進的過程中，看出王安石經典詮釋多元呈顯的樣貌：從早期保有慶曆解經「散文議論解經」的說解，中期成為官方經學，形成「義理與訓詁並重」的說解，到最後「以字義表義理」的說解。進而嘗試釐清傳統經學研究對王安石的評判，應能較以往學者更能逼近這問題的解答。

第二個層次是希望透過王安石個案的研究，能更凸顯「宋學」研究的一些命題。諸如宋

代學者的經典解釋的樣貌，透過使用著作的名稱、寫作的方法論的不同，突顯宋代學者經典詮釋與漢、唐學者的相異處，或是進而與清代學者所標榜的「漢學」不同之處，如此方能建構王安石在整個學術史上該有的地位。我們也需注意王安石雖是「宋學」的一員，但不能用一個理想型的宋學研究框架限制之，因每位思想人物都有其思想的獨特性，宏觀的概念需要奠基在微觀的研究之上。如果僅停留在宏觀或微觀的研究，都會有所蒙蔽，需隨著研究所需，使用適當的研究視角，搭配合適的研究方法，方能得到較為貼近古人的研究成果。

第三個層次是透過對王安石經典詮釋的理解，希望能反襯出同時北宋諸多不同學術的樣貌，如：朔學的司馬光一派、蜀學的蘇軾和蘇轍一派、洛學的程顥和程頤一派、關學的張載一派等，當然北宋學派的複雜程度可能超過筆者所認知的樣貌，但透過王安石學術的探討，將會是一個很有趣的「客體」研究，透過彼此相同經典不同詮釋，或直接懷疑批判經典的神聖性，方能更深刻體會宋學皆為儒學的一脈，卻又彼此針鋒相對的樣貌。希望藉由如此的觀察，能對北宋諸多學派經典詮釋的現象，有拋磚引玉的效果，幫助學者更了解南宋學術對於北宋學術的繼承。

## 引用書目

本書目排列的原則如下：一、書名項居首；二、並不採用過去「經史子集」的四部分類，而採自列的分類綱目，將研究相關的書籍放在一起，方便尋找，以下依古籍、專書、碩博士論文、單篇論文的原則排列下去；三、主要以各書所涉及的年代或成書時間（非印刷先後）排列；四、含外國學者的研究，已被翻譯成中文的作品為主。

### 一、王安石研究相關著作

#### （一）王安石生平相關研究

- 《王安石年譜三種》 王安石撰、詹大和等撰、裴汝誠點校 點校本 北京：中華書局 2006 年
- 《王安石》 柯敦伯撰 臺北：臺灣商務印書館 1965 年
- 《王安石研究》 林敬文撰 永和：花木蘭文化出版社 2010 年
- 《北宋政治改革家王安石》 鄧廣銘撰 收入《鄧廣銘全集》 石家莊：河北教育出版社 2005 年
- 《王安石與北宋文學研究》 高克勤撰 上海：復旦大學出版社 2006 年
- 《北宋臨川王氏家族及文學考論：以王安石為中心》 湯江誥撰 北京：人民文學出版社 2005 年
- 《南宋高孝兩朝王安石評價的變遷過程與分析》 何湘妃撰 臺北：台灣大學歷史研究所士  
論文 1984 年
- 〈從南宋高宗時代重修神哲二宗實錄看王安石評價的轉變過程〉 何湘妃撰 《食貨》復刊  
16 卷 7/8 期 1987 年
- 《紀念司馬光王安石逝世九百週年學術研討會論文集》 國家文藝基金會、國立政治大學編  
臺北：國家文藝基金會 1986 年
- 〈王安石三不足說考辨〉 黃復山撰 載於《漢學研究》第 11 卷第 1 期 1993 年 6 月

## (二) 王安石著述相關研究(含著述考與詩文繫年)

- 《三經新義輯考彙評(一)－尚書》 王安石撰、程元敏輯 臺北：國立編譯館 1986年
- 《三經新義輯考彙評(二)－詩經》 王安石撰、程元敏輯 臺北：國立編譯館 1986年
- 《三經新義輯考彙評(三)－周禮》 王安石撰、程元敏輯 臺北：國立編譯館 1986年
- 《詩義鈎沉》 王安石撰、邱漢生輯 北京：中華書局 1982年
- 《王安石字說輯》 王安石撰、張宗祥輯、曹錦炎點校 福州：福建人民出版社 2005年
- 《王安石老子注》 王安石撰、嚴靈峰輯 《無求備齋老子集成初編》本 臺北：藝文印書館 1964年
- 《王安石老子注》 王安石撰、嚴靈峰輯 收入《老子崇寧五注》 臺北：成文書局 1979年
- 《王安石老子注輯本》 王安石撰、容肇祖輯 北京：中華書局 1979年
- 《王安石老子注》 王安石撰、蒙文通輯 收入《道書集校十種》 成都：巴蜀書社 2001年
- 《王荊公詩李氏注》 王安石撰、李璧注 元刊本 台北：鼎文書局 1979年
- 《王荊公詩箋補注》 王安石撰、李璧箋、李之亮補注 點校本 成都：巴蜀書社 2002年
- 《王荊公文集箋注》 王安石撰、李之亮箋注 點校本 成都：巴蜀書社 2005年
- 《王安石文集》 王安石撰 收入四川大學古籍研究所編：《全宋文》 點校本 上海：上海辭書出版社與合肥：安徽教育出版社 2006年
- 〈王安石著述考〉 于大成撰 載於《國立中央圖書館館刊》第1卷第3期 1968年1月
- 〈王安石著述考〉 高克勤撰 載於《復旦大學學報》(社科版)1期 1988年
- 〈王安石著作考述〉 方元珍撰 載於《國立中央圖書館館刊》25卷2期 1992年12月
- 《王安石詩文繫年》 李德身撰 西安：陝西人民出版社 1987年

## (三) 王安石經典注解相關研究論著(總論到分論整理)

- 《北宋新學與文學——以王安石為中心》 方笑一撰 上海：上海古籍出版社 2008年
- 《王安石對於典籍之詮釋與應用》 林菁菁撰 臺北：淡江大學中國文學研究所碩士論文 2001年



- 《王安石「易」學研究》 楊倩描撰 保定：河北大學出版社 2006年
- 《王安石周官新義研究》 廖育菁撰 彰化：彰化師範大學國文學系碩士論文 2004年
- 《詩經新義研究》 張潔撰 太原：山西大學中國古代文學碩士論文 2007年
- 〈王安石三經新義〉 于大成撰 載於《孔孟月刊》第11卷第1期 1972年9月
- 〈王安石洪範傳析論〉 黃姿瑜撰 載於《問學》第7期 2004年12月
- 《王安石字說之研究》 黃復山撰 永和：花木蘭文化出版社 2008年
- 《字說之價值》 林翠玫撰 臺北：政治大學中國文學系研究所碩士論文 1996年

#### （四）王安石思想研究論著

- 《李觀與王安石研究》 夏長樸撰 臺北：大安出版社 1989年
- 《王安石》 王明蓀撰 臺北：東大圖書公司 1994年
- 《王安石學術思想研究》 李祥俊撰 北京：北京師範大學出版社 2000年
- 《荊公新學研究》 劉成國撰 上海：上海古籍出版社 2006年
- 《金陵王學研究——王安石早期學術思想的歷史考察（1021-1067）》 楊天保撰 上海：上海人民出版社 2008年
- 《王安石的經世思想》 夏長樸撰 臺北：臺灣大學中國文學系研究所博士論文 1979年
- 《商鞅與王安石治國思想的比較》 黃良昇撰 臺北：私立東吳大學社會學研究所理論組碩士論文 1989年
- 《王安石與北宋孟子學》 施輝煌撰 臺南：成功大學中國文學系研究所碩士論文 1999年
- 《荊公新學初探》 王書華撰 保定：河北大學中國古代史博士論文 2001年
- 《王安石尊孟思想與北宋孟學》 林裕學撰 屏東：屏東教育大學中國語文學系碩士論文 2006年
- 《兩宋之際荊公新學的傳承與演變》 范建文撰 武漢：華中科技大學專門史碩士論文 2006年
- 〈王安石論「性」——讀書札記之一——〉 郭垣撰 載於《北京晨報·思辨》第66期 1936年12月18日。

- 〈王安石與司馬光〉 程憬（程仰之）撰 載於《文史雜誌》第2卷第1期 1942年1月
- 〈王安石對人性之認識及其一道德之說〉 王明蓀撰 收入《國際宋史研討會論文集》臺北：中國文化大學出版部 1988年
- 〈王安石性命思想探究〉 鮑國順撰 載於《中山人文學報》第9期 1999年8月
- 〈荆公新學與而二程洛學在經學領域的對立與分歧〉 王書華撰 載於《河北學刊》第21卷第2期 2001年3月
- 〈王安石新學興廢述〉 陶豐撰 收入王水照編：《新宋學》第1輯 2001年10月
- 〈二程對荆公新學的批評〉 王書華撰 載於《孔子研究》第5期 2004年9月
- 〈近十年來的荆公新學研究〉 熊凱撰 載於《華東理工學報》（社會科學版）2006年第1期
- 〈一道德以同風俗：王安石新學的歷史定位及其相關問題〉 夏長樸撰 載於《中國經學》第3輯 2008年4月
- 〈「安石力學而不知道」——楊時評王安石學新學〉 夏長樸撰 收入何佑森先生紀念論文集編輯委員會編《中國學術思想論叢：何佑森先生紀念論文集》臺北：大安出版社 2009年
- 〈王安石「新學」名稱由來考辨〉 熊凱撰 載於《史學月刊》第4期 2009年4月
- 〈君道與「君臣之分」——從尚書義論王安石的君臣觀〉 方笑一撰 載於《宋學研究集刊》第1輯 2008年11月
- 《北宋老子注研究》 尹志華撰 成都：巴蜀書社 2004年
- 《宋代儒釋調和論及排佛論之演進——王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王》 蔣義斌撰 臺北：臺灣商務印書館 1988年
- 〈王安石與佛教〉 張煜撰 載於《聊城大學學報》（社會科學版）2004年第1期

#### （五）王安石變法研究

- 《王安石政略》 熊公哲撰 臺北：臺灣商務印書館 1964年
- 《王安石變法的財經政策述評》 黃乃隆撰 臺中：國立中興大學出版委員會 1968年
- 《王安石新法研述》 帥宏勳撰 臺北：正中書局 1973年

- 《北宋黨爭研究》 羅家祥撰 臺北：文津出版社 1999年
- 《王安石變法研究史》 李華瑞撰 北京：人民出版社 2004年
- 〈北宋新舊黨爭與其學術政策之關係〉 雷飛龍撰 載於《國立政治大學學報》第11期 1965年5月 頁201-244
- 〈王安石的吏士合一政策〉 (日)宮崎市定撰 收入《日本學者研究中國史論著選譯》 北京：中華書局 1993年

## 二、經學、小學、經學史（含經典詮釋）

### （一）經學、小學相關文獻（含專書研究）

- 《周易正義》 王弼注、孔穎達疏 南昌府學刊本 臺北：藝文印書館 2001年
- 《尚書正義》 孔安國傳、孔穎達疏 南昌府學刊本 臺北：藝文印書館 2001年
- 《毛詩正義》 毛亨傳、鄭玄箋、孔穎達疏 南昌府學刊本 臺北：藝文印書館 2001年
- 《禮記正義》 鄭玄注、孔穎達疏 南昌府學刊本 臺北：藝文印書館 2001年
- 《儀禮注疏》 鄭玄注、賈公彥疏 南昌府學刊本 臺北：藝文印書館 2001年
- 《周禮注疏》 鄭玄注、賈公彥疏 南昌府學刊本 臺北：藝文印書館 2001年
- 《論語注疏》 何晏注、邢昺疏 南昌府學刊本 臺北：藝文印書館 2001年
- 《孟子注疏》 趙岐注、舊題孫奭疏 南昌府學刊本 臺北：藝文印書館 2001年
- 《爾雅注疏》 郭璞注、邢昺疏 南昌府學刊本 臺北：藝文印書館 2001年
- 《鄭學叢書》 張舜徽撰 濟南：齊魯書社 1984年
- 《三禮鄭氏學發凡》 李雲光撰 臺北：嘉新水泥公司文化基金會 1966年
- 《周禮研究》 侯家駒撰 臺北：聯經出版事業公司 1987年
- 《禮儀、讖緯與經義——鄭玄經學思想及其解經方法》 車行健撰 臺北：輔仁大學中國文學研究所博士論文 1996年
- 《鄭玄毛詩箋以禮說詩研究》 彭美玲撰 臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文 1992年

- 《鄭玄以禮箋詩研究》 梁錫鋒撰 北京：學苑出版社 2005年
- 〈論鄭玄箋詩所表露出的經學思想〉車行健撰 載於《經學研究集刊》第4期 2008年5月
- 《五經正義研究》 張寶三撰 臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文 1992年
- 〈毛詩注疏之詩經詮釋及其得失〉張寶三撰 載於《台大中文學報》第20期 2004年6月
- 《洪範詮釋研究》 張兵撰 濟南：齊魯書社 2007年
- 〈北宋洪範學簡論（續完）〉鄭涵撰 《中州月刊》1991年第3期
- 《論語集解義疏》 皇侃撰 《知不足齋叢書》本 臺北：廣文書局 1991年
- 《春秋集傳纂例》 陸淳撰 收入鍾謙鈞、馮端本輯《古經解彙函附小學彙函附十種》 《經苑》本 京都：中文出版社 1998年
- 《新定三禮圖》 聶崇義纂輯、丁鼎點校解說 點校本 北京：清華大學出版社 2006年
- 《聶崇義三禮圖研究》 林碧琴撰 臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文 1993年
- 《詩本義》 歐陽脩撰 收入《四部叢刊三編·經部》 臺北：臺灣商務印書館影印《四部叢刊》本 1971年
- 《詩本義析論——以歐陽修與龔橙詩義論述為中心》 車行健撰 臺北：里仁書局 2002年
- 《尚書全解》 林之奇撰 《四庫叢書》本 臺北：商務印書館影印文淵閣 1983年
- 《毛詩李黃集解》 李樛、黃樵撰 通志堂經解本 臺北：大通書局 1969年
- 《詩說》 劉克撰 《宛委別藏》本 上海：江蘇古籍出版社 1988年
- 《尚書或問》 陳大猷撰 文淵閣《四庫全書》本 臺北：臺灣商務印書館 1983年
- 《說文解字補注》 許慎撰、段玉裁注 經韻樓刊本 臺北：藝文印書館 1979年
- 《漢語·漢字·漢文化》 胡雙寶 北京：北京大學出版社 1998年

## （二）經典學相關研究

- 《中國經典十種》 葛兆光撰 北京：中華書局 2008年
- 《孟學思想史卷二》 黃俊傑 臺北：中央研究院中國文哲研究所 1997年

《唐代後期古文運動與經書關係之研究》 張育敏撰 臺北：私立東吳大學中國文學研究所  
碩士論文 1995年

《宋代尚書學案》 蔡根祥撰 臺北：臺灣師範大學中國文學研究所博士論文 1993年

《宋代詩經學新說研究》 簡澤峰撰 彰化：彰化師範大學國文學系博士論文 2007年

### (三) 經學史研究

《經學歷史》 皮錫瑞撰 臺北：藝文印書館 1983年

《中國經學史》 馬宗霍撰 臺北：臺灣商務印書館 1966年

《經學史》 安井小太郎等著、連清吉、林慶彰合譯 臺北：萬卷樓圖書公司 2006年

《中國經學發展史論（上）》 李威熊撰 臺北：文史哲出版社 1988年

《中國經學史論文選集》 林慶彰編 臺北：文史哲出版社 1992年

《中國經學史》 吳雁南等主編 臺北：五南圖書出版公司 2005年

《宋初經學發展述論》 馮曉庭撰 臺北：萬卷樓圖書出版公司 2001年

《隋唐五代經學國際研討會論文集》 蔡長林主編 臺北：中央研究院中國文哲研究所  
2009年

### (四) 經典詮釋研究（含西方詮釋學）

《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》 黃俊傑編 上海：華東師範大學出版社 2008年

《中國經典詮釋傳統（三）：文學與道家經典篇》 楊儒賓編 上海：華東師範大學出版社  
2008年

《經典的形成、流傳與詮釋（一）》 林慶彰、蔣秋華主編 臺北：臺灣學生書局 2007年

〈論鄭玄《毛詩箋》中的感傷時事之語與超出經文的詮釋〉 車行健撰 載於《第六屆漢代  
文學與思想研討會論文集》 臺北：國立政治大學中國文學系 2008年

《詮釋學》 帕瑪（Richard E. Palmer）撰、嚴平譯 臺北：桂冠圖書公司 1992年

《詮釋學——它的歷史和當代發展》 洪漢鼎撰 北京：人民出版社 2001年



### 三、史學、目錄學、學術思想史

#### (一) 史學相關文獻

- 《新唐書》 歐陽脩等撰 點校本 臺北：鼎文書局 1985 年
- 《宋朝事實》 李攸 文淵閣《四庫全書》本 臺北：臺灣商務印書館 1983 年
- 《東都事略》 王偁撰 宋紹熙間眉山程舍人本 臺北：中央圖書館 1991 年
- 《續資治通鑑長編》 李燾撰 上海師範大學古籍整理研究所、華東師範大學古籍整理研究所點校 點校本 北京：中華書局 2004 年
- 《靖康要錄》 佚名撰 收入趙鐵寒主編：《宋史資料粹編第一輯》 光緒《十萬卷叢書三編》本 臺北：文海出版社 1967 年
- 《通鑑續編》 陳桎撰 文淵閣《四庫全書》本 臺北：臺灣商務印書館 1983 年
- 《宋史》 脫脫等撰 點校本 北京：中華書局 1985 年
- 《宋史紀事本末》 陳邦瞻撰 點校本 臺北：里仁書局 1981 年
- 《文獻通考》 馬端臨撰 清刻本 臺北：新興書局 1963 年
- 《宋會要輯稿》 徐松纂輯 清手抄本 北京：中華書局 1977 年
- 《宋元學案》 黃宗羲原著、全祖望補修、陳金生、梁運華點校 點校本 北京：中華書局 2007 年

#### (二) 通史、政治史、文化史

- 《國史大綱》 錢穆撰 《錢賓四先生全集》本 臺北：聯經出版出版公司 1998 年
- 《中國政治思想史》 蕭公權撰 臺北：中國文化大學出版部 1954 年
- 《張蔭麟文集》 張蔭麟撰 臺北：中華叢書委員會 1956 年
- 《梅園論學續集》 戴君仁撰 收入《戴靜山先生全集》 臺北：戴顧志鶴印行 1980 年
- 《洪業論學集》 洪業撰 臺北：明文書局 1982 年

- 《注史齋叢稿（增訂本）》 牟潤孫撰 北京：中華書局 2009年
- 〈六朝義疏產生考略〉 尚永琪撰 收入《中國典籍文化與論叢》第6輯 2006年10月
- 《宋代太學生救國運動》 黃現璠編 收入《民國叢書第五編》 上海：上海書店 1996年
- 《宋代太學與太學生》 王建秋撰 臺北：中國學術著作獎助委員會 1965年
- 《宋代官學教育與科舉》 李弘祺撰 臺北：聯經出版事業公司 1994年
- 《宋代教育散論》 李弘祺撰 臺北：東昇出版社 1980年
- 《宋代的學術和制度研究（二）——北宋科舉制度研究》 金中樞撰 板橋：稻鄉出版 2009年
- 《宋代文化史》 姚瀛艇主編 開封：河南大學出版社 1999年
- 《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化研究》 余英時撰 臺北：允晨文化實業公司  
2003年
- 〈對余英時宋代道學研究方法的一點反思〉 〔美〕包弼德撰、程鋼譯 載於《世界哲學》  
2004年第4期
- 〈以序為書〉 黃進興撰 載於《讀書》2003年第9期
- 〈從「思想世界」到「歷史世界」——余英時《朱熹的歷史世界》述評〉 陳來撰 載於《二十一世紀》第79期 2003年10月
- 〈評余英時朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究〉 劉述先撰 載於《九州學林》  
第1卷第2期 2003年冬季
- 〈如果再旋轉一次「哥白尼的迴轉」——讀余英時先生的朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治  
文化研究〉 楊儒賓撰 載於《當代》第195期 2003年11月
- 〈拆了門檻無內無外：在政治、思想與社會史之間——讀余英時先生《朱熹的歷史世界》及  
相關評論〉 葛兆光撰 載於《當代》第98期 2004年2月
- 〈內聖外王的一體兩面——讀余英時朱熹的歷史世界——宋代士大夫政大文化的研究〉 金  
春峰撰 載於《九州學林》第2卷第4期 2004年冬季
- 〈評余英時先生的朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化研究〉 祝平次撰 載於《成大中  
文學報》第19期 2007年12月

### (三) 思想史研究

- 《文化與人生》 賀麟撰 《民國叢書》本 上海：上海書店 1990年
- 《中國學術思想史論叢(五)》 錢穆撰 《錢賓四先生全集》本 臺北：聯經出版事業公司 1998年
- 《中國思想通史》 侯外廬主編 北京：人民出版社 1959年
- 《中國思想史方法論文選集》 韋政通編 臺北：水牛圖書出版事業公司 1987年
- 《唐代後期儒學的新趨向》 張躍撰 臺北：文津出版社 1993年
- 《宋代的學術和制度研究(一)——宋代學術思想研究》 金中樞撰 板橋：稻鄉出版社 2009年
- 《北宋中期儒學復興運動》 劉復生撰 臺北：文津出版社 1991年
- 《宋代書院與宋代學術之關係》 吳萬居撰 臺北：文史哲出版社 1991年
- 《北宋文化史述論》 陳植鏗撰 北京：中國社會科學出版社 1992年
- 《中國宗教思想史新頁》 饒宗頤撰 北京：北京大學出版社 2000年
- 《斯文：唐宋思想的轉型》 包弼德撰、劉寧譯 南京：江蘇人民出版社 2001年
- 《中國思想史の研究》〔日〕島田虔次撰 京都：京都大學出版社 2002年
- 《宋學的發展與演變》 漆俠撰 石家莊：河北人民出版社 《漆俠全集》本 2009年
- 《宋代思想史論》 田浩編、楊立華、吳豔紅等譯 北京：社會科學文獻出版社 2003年
- 《朱熹的思維世界(增訂版)》 田浩撰 臺北：允晨文化實業公司 2008年
- 《經術與性理：北宋儒學轉型考論》 吳國武撰 北京：學苑出版社 2009年
- 《北宋中期儒學道論類型研究》 林素芬撰 臺北：里仁書局 2008年
- 〈也談宋學——附說當前國內宋史研究情況〉 鄧廣銘撰 收入《鄧廣銘全集》 石家莊：河北教育出版社 2005年
- 〈劉敞、歐陽修、王安石三家人性論與聖人觀析論——兼論其與程朱理學的幾點思想差異〉 王家泠撰 《中國文學研究》第20期 2005年6月

〈宋學之本質及其思想史上的意義〉〔日〕山井湧撰、任均華譯 載於《中國文哲研究通訊》第16卷第1期 2006年3月

#### (四) 哲學史相關研究

《中國哲學大綱》 張岱年撰 南京：江蘇教育出版社 2005年

《中國哲學原論》 唐君毅撰 臺北：臺灣學生書局 1977年

《心體與性體》 牟宗三撰 收入《牟中三先生全集》 臺北：聯經出版事業公司 2003年

《中國心性論》 蒙培元撰 臺北：臺灣學生書局 1990年

〈省思中國研究的危機〉 李明輝撰 載於《思想》第9期 2008年5月

《道家與中國哲學》 孫以楷主編 北京：人民出版社 2005年

《老子研究》 許抗生撰 臺北：水牛圖書出版公司 1993年

〈論北宋援道入儒的思想體系〉 楊新勛、劉春華撰 載於《船山學刊》2005年10月第4期

〈王安石老子注的道論與天人關係〉 黃士恆撰 載於《清華中文學報》第2期 2008年12月

#### (五) 目錄學

《郡齋讀書志校證》 晁公武撰、孫猛校證 點校本 上海：上海古籍出版社 2006年

《四庫全書總目提要》 永瑢等編 《國學基本叢書》本 臺北：臺灣商務印書館 1968年

《欽定四庫全書考證》 王太岳等撰 文淵閣《四庫全書》本 臺北：臺灣商務印書館 1983年

《古典目錄學淺說》 來新夏撰 北京：中華書局 2003年

### 四、文集、筆記

#### (一) 文集（先別集後總集）

《柳冕文集》 柳冕撰 收入董誥等編、孫映達等點校：《全唐文》 太原：山西教育出版社 2002年

- 《梁肅文集》 梁肅撰 收入董誥等編、孫映達等點校：《全唐文》 太原：山西教育出版社  
2002年
- 《李文公集》 李翱撰 《四部叢刊初編》本 臺北：臺灣商務印書館 1965年
- 《宋太祖文集》 趙匡胤撰 收入四川大學古籍研究所編：《全宋文》 點校本 上海：上海辭書出版社與合肥：安徽教育教育出版社 2006年
- 《竇儼文集》 竇儼撰 收入四川大學古籍研究所編：《全宋文》 點校本 上海：上海辭書出版社與合肥：安徽教育教育出版社 2006年
- 《宋太宗文集》 趙光義撰 收入四川大學古籍研究所編：《全宋文》 點校本 上海：上海辭書出版社與合肥：安徽教育教育出版社 2006年
- 《河東先生集》 柳開撰、張景編 《四部叢刊正編》本 臺北：臺灣商務印書館 1979年
- 《小畜集》 王禹偁撰 《四部叢刊正編》本 臺北：臺灣商務印書館 1979年
- 《宋真宗文集》 趙恆撰 收入四川大學古籍研究所編：《全宋文》 點校本 上海：上海辭書出版社與合肥：安徽教育教育出版社 2006年
- 《穆參軍集》 穆脩撰 文淵閣《四庫全書》本 臺北：臺灣商務印書館 1983年
- 《韓琦文集》 韓琦撰 收入四川大學古籍研究所編：《全宋文》 點校本 上海：上海辭書出版社與合肥：安徽教育教育出版社 2006年
- 《范仲淹全集》 范仲淹撰、范能濬編、薛正興點校 點校本 南京：鳳凰出版社 2004年
- 《歐陽脩全集》 歐陽脩撰、劉向榮編輯、李逸安點校 點校本 北京：中華書局 2001年
- 《曾鞏集》 曾鞏撰、陳杏珍、晁濟周點校 點校本 北京：中華書局 1984年
- 《二程全書》 程顥、程頤撰 《四庫備要》本 臺北：中華書局 1966年
- 《陶山集》 陸佃撰 收入《四庫珍本別輯·集部》 文淵閣《四庫叢書》本 臺北：臺灣商務印書館 1975年
- 《龜山集》 楊時撰 文淵閣《四庫全書》本 臺北：臺灣商務印書館 1983年
- 《四明尊堯集》 陳瓘撰 清光緒章景祥翠竹門刻本 合肥：黃州書社 2008年
- 《拙齋文集》 林之奇撰 文淵閣《四庫全書》本 臺北：臺灣商務印書館 1983年



《東萊集》 呂祖謙撰 收入《四庫全書珍本 11 集》 文淵閣《四庫全書》本 臺北：臺灣商務印書館 1981 年

《朱文公文集》 朱熹撰 收入《朱子大全》 《四庫備要》影明胡氏刻本 臺北：中華書局 1966 年

《龍川文集附辨訛考異》 陳亮撰 點校本 臺北：新文豐出版公司 1984 年

《鶴山大全集》 魏了翁撰 《四部叢刊初編》本 臺北：臺灣商務印書館 1965 年

《鮚埼亭集外編》 全祖望撰、朱鑄禹彙校集注：《全祖望集彙校集注》 校點本 上海：上海古籍出版社 2000 年

《東原文集》 戴震撰書 收入張岱年主編：《戴震全書》 合肥：黃山書社 1995 年

《太平御覽》 李昉等編 《四部叢刊三編》本 臺北：臺灣商務印書館 1974 年

《文苑英華》 李昉等編 中華書局影印整理本 北京：中華書局 1966 年

## (二) 筆記

《涑水見聞》 司馬光撰、鄧廣銘、張希清點校 點校本 北京：中華書局 1989 年

《明道雜誌》 張耒撰、查清華、潘超群整理 收入《全宋筆記》 鄭州：大象出版社 2006 年

《後山談叢》 陳師道撰 文淵閣《四庫全書》本 臺北：臺灣商務印書館 1983 年

《鐵圍山叢談》 蔡條撰、馮惠民、沈錫麟點校 點校本 北京：中華書局 1983 年

《能改齋漫錄》 吳曾撰 點校本 臺北：木鐸出版社 1982 年

《邵氏聞見錄》 邵伯溫撰、李劍雄、劉德權點校 點校本 北京：中華書局 1983 年

《墨客揮犀》 彭□撰、孔凡禮點校 點校本 北京：中華書局 2002 年

《石林燕語》 葉夢得撰、宇文紹奕考異、侯忠義點校 點校本 北京：中華書局 1984 年

《曲洧舊聞》 朱弁撰 《知不足齋叢書》本 臺北：興中書局 1964 年

《捫蝨新話》 陳善撰 《百部叢書集成》本 臺北：藝文印書館影印 1965 年

《朱子語類》 朱熹撰、黎靖德編 正中書局整理影印本 臺北：正中書局 1962 年

《老學庵筆記》 陸游撰、李劍雄、劉德權點校 點校本 北京：中華書局 1979 年

- 《避暑漫抄》 舊題陸游撰 《叢書集成簡編》本 臺北：臺灣商務印書館 1966年
- 《困學記聞》 王應麟撰、翁元圻等注、欒保群等校點 點校本 上海：上海古籍出版社  
2008年
- 《玉海》 王應麟撰 慶元路儒刊本 臺北：華文書局 1964年
- 《日知錄集釋》 顧炎武撰、黃汝成集釋 《四庫備要》本 臺北：臺灣商務印書館 1966年
- 《越縵堂讀書記》 李慈銘撰、雲龍輯、上海書店重編 點校本 上海：上海書店 2000年
- 《清人筆記條辨》 張舜徽撰 武昌：華中師範大學出版社 2004年

## 五、文學研究

- 《文心雕龍義證》 劉勰撰、詹瑛義證 點校本 上海：上海古籍出版社 1989年
- 〈從司馬遷《史記·太史公自序》看「漢代書序」的體制——以「作者自序」為中心〉 車  
行健撰 《中央研究院中國文哲研究集刊》第17期 2000年9月