政治科學論叢／第 95 期／民國 112 年 3 月／頁 47-82

從《東坡易傳》看蘇軾的思維模式和變法觀*

袁承維**

摘　要

唐宋變革後，士人成爲政治參與的主力，士人因思維模式的不同，影響他如何看待這個世界、如何處理問題。以北宋中期的熙寧變法爲例，可透過研究王安石和司馬光的思維模式，看出他們的政治態度。同一時期的蘇軾，針對同一議題有時會出現不欲有偏的主張。在仁宗朝呼籲改革，卻在神宗時期反對熙寧變法。他與司馬光反對王安石推動新政，卻在元祐更化時，反對司馬光廢除部分變法政策。

本文意欲透過探討蘇軾的思維模式，《東坡易傳》作爲蘇軾思想的代表作之一，成爲本文研究的重點。蘇軾的論述帶有「理在氣中」，「超越差異而復歸」等特色。他強調「出於一而兩於所在」，凸顯差異在現實環境中的合理性，使他保持不欲落於一邊的態度，不贊成王安石欲使人同與己的想法，以及由朝廷強勢介入的主導角色。

關鍵詞：蘇軾、理事不二、理氣關係、心性、義與利、熙寧變法

* DOI:10.6166/TJPS.202303_(95).0002
**湖南大學嶽麓書院助理教授，E-mail: ericyuan17@gmail.com。
收稿日期：111 年 9 月 6 日；通過日期：112 年 3 月 21 日

臺灣人文與學術期刊資料庫

壹、前言

中國思想發展，具有思考本末關係的傳統。在隋唐兩代時，儒釋道三教競逐，華嚴學以「理事關係」發揮傳統思想中的「本末關係」，成爲經典論述。「理事關係」一詞成爲一概念簇，含納傳統思想中「道物關係」、「本末關係」或「體用關係」等複雜內容。[1] 道教信仰者仿照中觀學，利用《老子》建立重玄學，藉一玄以遣雙執，提出「不滯於不滯」的必要，這是重玄學者希望達到的理想境界，也是重玄學者的論述方法。中唐韓愈訴求振興儒學而嚴斥佛老，發揮儒學的心性之學，重新塑造儒家論述。重振儒學的企圖延續至洛學、理學，在解釋「理事關係」時，透過易學論述，強調由一而生多，理一而事多，並追求理事一致。

唐宋之後，原先以傳承知識立身的士人，變成參與政治的主力。[2] 三

1　此處提及「理事關係」，含納「道物關係」、「本末關係」和「體用關係」等複雜內容。籠統指涉若要重新梳理，必須回到先秦思想發展。諸子百家大致均有從本源化生萬物的理解，儒道共同遵奉《周易》，在《周易・繫辭上》中曰：「形而上者之謂『道』，形而下者之謂『器』。」「形而上」化現於「形而下」，具有由抽象而具體的意義，牽涉「物質」和「規律」兩個層面。此一理解在道家的各經典中，稱之爲「道物關係」。若要凸顯「形而上」爲「形而下」之本，可名之爲「本末關係」。若要凸顯「形而下」爲「形而上」之體現，發揮用確之用，可藉「體用關係」稱呼之。魏晉時期玄學大盛，藉由「形而上」和「形而下」兩個層面，辨析「有無」之高下，「本末」和「體用」關係成爲熱門議題。論「本末」凸顯「形而上」的理想性質；究「體用」偏重「形而下」對「形而上」的體現。自隋唐之後，華嚴學一度盛行，其中將「形而上」和「形而下」之間的關係，稱之爲「理事關係」。其後逐漸被視作儒釋道共同討論的主題，如唐代重玄學和宋明理學，都視「物質」和「規律」兩個層面的「形而上」本源爲「理」。故在此使用「理事關係」一詞，已經不光指稱華嚴學所論之「理事關係」，延伸包含對於「形而上」和「形而下」兩個層面關係的多種思考。

2　感謝審查人提醒：「士人自西漢以降即以入仕爲務，傳授知識是其入仕前的謀生方式，而非用以『立身』。」，並透過《漢書・夏侯勝傳》：「士病不明經術；經術苟明，其取青紫如俯拾地芥耳。學經不明，不如歸耕。」《漢書・韋賢傳》：「故鄒魯諺曰：『遺子黃金滿籯，不如一經。』」兩段記載爲例，證明漢代以後的士人透過傳授知識謀生。本文認同之，但需要說明此處所提之「立身」，非僅指「修身」，同時兼顧「處世」之意，如《史記・太史公自序》有云：「且夫孝始於事親，中於事君，終於立身。」士人自先秦開始，修身並非僅爲自了漢，以此爲起點意在有用於世，對「內聖」和「外王」的

教思想成爲士人共同的學術資源，發展出對「理事關係」的不同理解，影響士人串聯「理」和「事」，闡述一套世界觀。[3] 錢穆綜觀士人參與中國政治，大致上分爲「經學派」和「史學派」，一主理想，一重經驗；一主徹底改革，一主逐步改良。他認爲此一差異於宋代後，更趨明顯，可藉王安石和司馬光爲代表（2003：592）。同時的蘇軾在面對新舊黨領袖王安石和司馬光時，表現出不固守一方的自由立場，可發現此一分類尚有所不足。同時期的蘇軾在〈通其變使民不倦賦〉和應神宗詔而書的〈策略三〉中表達治理應當因時而變，在策論中屢屢提出增加國用的建議。但他針對新法的各式內容卻留下歧異的評價，雖不反對王安石推動變法的初衷，但無法接受王安石的學術風格和行事態度，最終分道揚鑣。蘇軾身爲反對派，並非一面倒地支持朔黨。元祐更化的過程中，司馬光盡廢新法，蘇軾不贊成廢除免役法，爭辯過程中，以「司馬牛」一語譏笑司馬光。

蘇軾帶有自由且多元的性格，不論是學術表現和方法都有此特色，他談道德也談經世策論，具有似無宗尚的靈活特質，如錢穆形容蘇氏兄弟乃是「儒門中蘇張，又是廟堂中的老莊。非縱橫，非清談，非禪學；而亦縱橫，亦清談，亦禪學。實在不可以一格繩，而自成爲一格」（1980：20）。另外，蘇軾涉略經學、史學和文學，均有相當成就，以齊一態度看待不同的學說和方法。蘇軾在學術淵源上，兼攝三教；以變遷的歷史觀，消弭差

期待和實現始終是相互證成的。此處試圖凸顯的是在唐宋以前，參與政治的主力乃是世家大族，在斯時轉變爲士人。

3 關於唐宋以後士人對於「理事關係」的討論，袁承維（2017）提出在「理在氣中」和「理在氣先」兩種論述的基礎之下，分爲「理事不二」和「理一分殊」兩種形式，並認爲形成兩種思維模式。在「理在氣中」論述的影響下，「理事不二」的思維模式，表現出「超越差異而復歸」的特色，差異之所以能消融，在於萬物不斷流轉變化，差異並不具有恆常性，這種超克差異的論述形式，與佛學的空觀、道家的「返」，明顯有所會通。在「理在氣先」論述的影響下，「理一分殊」的思維模式，強調一生多，但一多各具規範，對立地分稱爲「性理」和「分理」。採取此一思維模式者，往往是積極振興儒學者，藉由易學建立有別於佛老的儒家論述。上述整理可供本文參考，蘇軾似乎可歸類爲具有「理事不二」思維模式的士人，但因爲學界針對「理事不二」和「理一分殊」兩個概念的定義並非具有一致共識，本文又僅以蘇軾爲研究對象，不牽涉兩種思維模式的比較，故只描述蘇軾論述「理事關係」的形式和特色，避免在行文中額外重新界定概念意義和比較思維模式的差異。

異在流轉變遷中，帶有「超越差異而復歸」的特色。本文欲觀察蘇軾如何理解「理事關係」，以及因此形成的思維模式，並簡述他如何思考變法。研究過程先探討蘇軾的學思淵源，確認《東坡易傳》的思想代表性。再分別討論「道理和萬物」、「性情之說」和「變法論述」三個主題。首先，透過他對「道理和萬物」的討論，發現蘇軾認定本源和萬物分別象徵理想與現實，人有使現實回歸理想的可能，爬梳出其思維模式的形成論述。其次，討論主題是「性情之說」，從蘇軾和思考君子和小人之分，可探究人「性」的善惡變化，並延伸探求修身工夫。最後，討論蘇軾的「變法論述」，將探討理想秩序如何在現實世界呈現？人在面對失序的狀況時，負有勘正秩序的責任。藉由「如何變革」和「如何取利」兩個時興議題的討論，觀察思維模式對他論政的影響。

貳、蘇軾的學思淵源和《東坡易傳》

一、蘇軾的學思淵源

蘇軾，字子瞻，自號東坡居士，眉州眉山人。他一生在政務實踐、學術研究和藝術創作方面，都有豐富表現。相關表現受到他起落的人生歷程深深影響，以儒釋道三教作爲思想基礎，隨著不同階段的處境，蘇軾展現出不同論述。本文循著這樣的分類，觀察他的學思淵源和特質。目前學界討論蘇軾爲學的多元性，大致上從兩個面向切入。首先，治學並非僅限於一途，兼修經學、文學、史學和子學。唐玲玲、周偉民（1996）簡述蘇軾生平，剖析思想內容，評論文藝成果，兼談蘇軾學術上的多元表現。蘇軾和在文章、詩詞等文藝領域的表現突出，有大量的研究成果立基於此。包弼德從思想史的角度，發現在蘇軾的眼中，文學足以使士人盡個性而追求整體的理想（Bol, 1992: 298），這使得研究者可以理解蘇軾才華洋溢的表現，背後有其思想基礎；其次，蘇軾思想屬性難以歸類於儒家、道家、佛家的其中一者，如肖永明（1999）、楊子萱（2006）嘗試分析蜀學中儒釋道各家的元素。部分研究則以蜀學或蘇軾和三教的關係爲主題，王瑩（2010）討論蜀學中的儒學思想，梁銀林（2005）、達亮（2010）探討蘇軾和佛學的關係，鍾來因（1990）探討道家或道教對於蘇軾的影響。土田健次郎（2010）

臺灣博碩士論文知識加值系統

將蘇軾視爲道學的對立者，在分析蘇軾的天人之說、性命之說後，認定其學說和佛道之間的緊密關係。

回顧蘇軾的人生經歷，出生於一書香世家，祖父蘇序是一有名詩人，父親蘇洵是一古文名家，雖然晚年始發憤讀書，[4] 但對於蘇軾、蘇轍兄弟兩的教育極爲重視。嘉祐元年，二蘇隨父赴京參加禮部秋試並中舉，次年又獲歐陽修賞識而榮登進士第。科舉考試以儒家經典爲本，以蘇軾在科舉的表現，他對於儒家經典應當熟悉，並有深厚學養。另外，佛道兩家於蜀地盛行，他身處眉山的童蒙時期，對佛道並不陌生，加之受到家庭信仰佛教的雙重影響，[5] 展現出對佛道兩家的友善態度。在八歲時曾拜眉山天慶觀道士張易簡爲師，二十歲時遊歷成都大聖慈寺中和勝相院，與僧惟度、惟簡結爲好友。蘇軾本人對於佛道的喜好，不只限於旁觀，更意欲主動投入。如他在晚年時，自述心境：

> 軾齠齔好道，本不欲婚宦，爲父兄所強，一落世網，不能自逭。然未嘗一念忘此心也。《蘇軾文集．卷四十九．與劉宜翁使君書》

---

4 針對蘇洵的經歷，《宋史》中記載：「年二十七始發憤爲學，歲餘舉進士，又舉茂才異等，皆不中。悉焚常所爲文，閉户益讀書，遂通《六經》、百家之說，下筆頃刻數千言。」《宋史．卷四百四十三．列傳第二百零二》雖然二十七歲時，才開始發奮讀書，但經過十多年的閉門苦讀，也算學有所成。在《宋史》中又記載：「至和、嘉祐間，與其二子軾、轍皆至京師，翰林學士歐陽修上其所著書二十二篇，既出，士大夫爭傳之，一時學者競效蘇氏爲文章。所著《權書》、《衡論》、《機策》，文多不可悉錄，錄其《心術》、《遠慮》二篇。」《宋史．卷四百四十三．列傳第二百零二》受歐陽修推薦所影響，蘇洵文名大盛，汴京當地的士人爭相傳聞並模仿他所作的文章。本文出自《宋史》的引文，皆根據脫脫（2007）的《宋史》。

5 蘇軾的父親蘇洵雖以儒學爲宗，但同時結交蜀地名僧，如雲門宗圓通居訥和寶月大師惟簡等僧人，傳聞蘇洵曾被列爲居訥法嗣（孫昌武，1988：147）。母親程氏信佛虔篤，蘇軾提到家藏十六羅漢像，每設茶供。《蘇軾文集．卷二十．十八大阿羅漢頌》。蘇洵和程氏過世後，兩人的後事均以佛教儀式來處理，如蘇軾曾作頌曰：「願我先父母，與一切眾生，在處爲西方，所遇皆極樂。人人無量壽，無往亦無來。」《蘇軾文集．卷二十．阿彌陀佛頌》他爲舍利塔作銘時，亦提到：「昔予先君文安主簿贈中大夫諱洵，先夫人武昌太君程氏，皆性仁行廉，崇信三寶。」《蘇軾文集．卷十九．眞相院釋迦舍利塔銘》數項記載中，都證明蘇軾家中的佛教淵源。本文出自《蘇軾文集》之引文，皆根據蘇軾（2004）的《蘇軾文集》。

從蘇軾對佛道的嚮往，可知佛道思維對蘇軾思想形成的影響之深。

蘇軾入京後，維持與佛道人士友善相處。就佛教來說，他與淨因大覺璉師交好，並且贈詩。通判有「東南佛國」之稱的杭州時，常駐足杭州眾寺廟，並廣交其中僧人。就道家或道教來說，蘇軾二十七歲時，在鳳翔簽判任內，大量涉獵道家經典，並兩次遊歷終南山。一次拜訪道士趙宗有；一次於上清太平宮閱讀《道藏》，不禁有感而發：

> 至人悟一言，道集由中虛。心閑反自照，皎皎如芙蕖。千載厭世去，此言乃蘧蒢。人皆忽其身，治之用土苴。何暇及天下，幽憂吾未除。《蘇東坡全集．前集．卷二．讀道藏》[6]

從蘇軾閱讀《道藏》感想，可發現他強調道家思想有利於修身，似有「以佛治心，以道養生，以儒治世」的想法。另外值得一提的是，此一時期的蘇軾友善佛道兩家，卻數次嚴厲批評佛道兩家，他的批評不在於佛道之理，反倒是憂心斯時僧道人士的現實行爲，未能符合佛道之理。[7]

蘇軾入京之後，雖然與佛道人士廣泛交往，但初入仕途，依舊展現儒士兼善天下的企圖。在仁宗嘉祐二年以〈省試刑賞忠厚之至論〉一文榮登進士第後，蘇軾躊躇滿志，著有多篇政論文章，闡述政治思想和治國策略。在此一時期之中，他對於參與政治和發動改革，抱持著正面的態度，偏好儒家的入世學風。進入神宗朝後，意欲改革的蘇軾面對王安石的變法政策，卻站在反對的立場。熙寧二年，蘇軾上奏〈議學校貢舉狀〉，反對王安石對學校制度和科舉制度的調整，深恐扼殺士人的創造力。意見獲得神宗的同

6　本文出自《蘇東坡全集》之引文，皆根據蘇軾（1975）的《蘇東坡全集》。

7　蘇軾向來對佛道兩家友善，批評佛道兩家的文字並不多，陸雪卉整理並歸納出三大類：第一類爲出於政治角度考慮的排佛作品：〈韓非論〉、〈策別厚貨財一（省費用）〉、〈議學校貢舉狀〉和〈六一居士集敘〉；第二類是針對當世學佛者或不良學佛現象的批判：〈中和勝相院記〉、〈蘇州請通長老疏〉、〈鹽官大悲閣記〉和〈書楞伽經後〉；第三類則是結合自身修習佛教所獲得的感悟：〈答畢仲舉二首 (一)〉、〈六觀堂贊〉、〈虔州崇慶禪院新經藏記〉、〈次韻子由三首（東亭）〉和〈和陶神釋〉。在這幾段文字裡，可以感受到蘇軾的「排佛」並非是反對佛教。而是認爲時人對於佛教的理解，或是經營僧團的方式有誤，相關誤解不利於國家與社會的維繫，一方面誤以爲佛道代表消極隱退的人，失去了入世的責任感；另一方面，朝廷對於佛教寺院的財政管理過於寬鬆，國家財政就可能存在風險危機。可參陸雪卉（2017：126-127）。

意，使王安石暫時停止對於選才制度的改革。但他接續對於各式財政政策的批評，引發王安石強烈不滿，兩人難以共同任職於朝廷。蘇軾接續被任命爲杭州通判、密州太守、徐州太守，在地方上有良好官聲。元豐年間，他再被調任湖州太守，此時神宗主導改革政策，蘇軾不斷批評新法，引起神宗不悅。蘇軾甫移知湖州，到任後上表謝恩，時任監察御史的何大正認爲蘇軾上表中用語，暗藏譏刺。結合李定、舒亶等人上表彈劾蘇軾，要求朝廷明正刑賞，後人稱之爲「烏臺詩案」。在太皇太后曹氏、蘇轍以及許多舊黨人士的化解下，神宗免除蘇軾死罪，但貶爲黃州團練副使。

遭受入仕以來的最大打擊，蘇軾在黃州度過艱苦的生活，接續四年多的歲月中，從原來的無奈埋怨，逐漸轉爲一種逍遙自在、樂天知命的生活態度。貶抑於黃州成爲蘇軾人生的分界點，在此之前，蘇軾以儒家思想爲核心，積極進取，追求達則兼善天下的目標；在此之後，佛道思想成爲蘇軾面對困境的精神支柱，既然在仕途上無所發揮，常以閱讀佛道兩家的經典作爲排解，如他自述：「杜門不出，閒居未免看書，惟佛經以遣日。」《蘇東坡全集．續集．卷十一．與章子厚書》反覆閱讀後，心生體會，有感而發：

> 佛書舊亦嘗看，但暗塞不能通其妙，獨時取其粗淺假說以自洗濯，若農夫之去草，旋去旋生，雖若無益，然終愈於不去也。若世之君子，所謂超然玄悟者，仆不識也。《蘇東坡全集．前集．卷三十．答畢仲舉書》

對蘇軾而言，他原以爲佛理僅在於洗滌其心，世上君子也大都如此理解。但再三鑽研後，他認爲佛理應不光是讓人「出生死，超三乘。」《蘇東坡全集．前集．卷三十．答畢仲舉書》故他說：

> 學佛老者，本期於靜而達，靜似懶，達似放，學者或未至其所期，而先得其所似，不爲無害。仆常以此自疑，故亦以爲獻。《蘇東坡全集．前集．卷三十．答畢仲舉書》

大部分學佛老者，未能眞正內靜而外達，使佛老蒙上消極退隱的色彩。蘇軾透過佛道思想調適己身的同時，賦予佛道思想高度的積極性，強調其有

臺灣期刊資料庫

益於世人的意義。之所以出現這樣的改變，在於此一時期的蘇軾，認爲儒家和佛道是相通的，如他明確提出儒道相通的觀點，認爲道家思想在某些方面與儒家思想是可互通的。他說：

> 道家者流，本出於黃帝、老子。其道以清淨無爲爲宗，以虛明應物爲用，以慈儉不爭爲行，合於《周易》:「何思何慮」、《論語》:「仁者靜壽」之說。《蘇軾文集．卷十七．上清儲祥宮碑》

道家宗尚清淨無爲、虛明應物、慈儉不爭等特質，相合於儒家主張何思何慮、仁者靜壽等特質，故道家和儒家是相通的。相對於流放黃州之前，他在論述三教關係時，偏向認爲儒家思想和佛道思想相輔相成，乃是「一而二」的關係；此時兼容佛道思想與儒家思想，共同構成其思想成熟時期的理論體系，三教關係轉而成爲「二而一」的關係。在黃州時期的蘇軾，思想體系已大致成熟，《東坡易傳》也在此一時期成書。

二、蘇軾和《東坡易傳》[8]

蘇軾一生創作豐富，種類多元，但本文將以《東坡易傳》作爲探討蘇軾思維模式的重要憑藉。該書之所以具有代表性，因其屬於蘇軾主要的三部學術專著（《東坡易傳》、《東坡書傳》和《論語說》）之一，此三部作品是蘇軾在謫居生活中，闡釋義理的研究成果。在書信中，他屢屢以此三書作爲其代表之作。元豐三年，初被貶抑於黃州時，他說到：

> 某閑廢，無所用心，專治經書，一二年間，欲了卻《論語》、《書》、《易》；舍弟已了卻《春秋》、《詩》。雖拙學，然自謂頗正古今之誤，粗有益於世，瞑目無憾也。《蘇軾文集．卷五十一．與滕達道六十八首之二十一》

第二年，在〈與王定國四十一首之十一〉中又說：

8　《東坡易傳》之今存版本，根據《四庫目略》記載，包括津逮本、學津本、吳之鯨刊本、閔齊伋硃墨套版本、明焦竑刊兩蘇經解本、舊鈔本等六種版本。本文引用《東坡易傳》之引文皆根據蘇軾(1983)的《東坡易傳》，收入《景印文淵閣四庫全書》第九冊。

臺北大學圖書館期刊資料庫

> 某自謫居以來，可了得《易傳》九卷《論語說》五卷，今又下手作《書傳》。」《蘇軾文集．卷五十二．與王定國四十一首之十一》

蘇軾在書信中對於己作，認爲足以正古今之誤、有益於世。相關著作絕非其一時興起的草草之作，而是深思熟慮的產物。故他提到：

> 到黃州，無所用心，輒復覃思於《易》、《論語》，端居深念，若有所得，遂因先子之學作《易傳》九卷，又自以意作《論語說》五卷。《蘇軾文集．卷四十八．黃州上文潞公書》

就此可知，這三部作品是蘇軾反覆斟酌的代表作，也確確實實可讓我們作爲研究其思想的根據。特別針對《東坡易傳》一書來說，北宋末期新黨實行元祐黨禁，此書又被稱爲《毘陵易傳》，避免被官方查禁。蘇軾自稱「因先子之學作《易傳》九卷」，另外，四庫館臣經考證，認爲此書緣起於蘇洵，雖然由蘇軾完成，但整本著作的成書是父子三人共同努力的結果，大部分的研究往往循此理解出發。[9] 但在此，本文認爲可以先姑且不論《東坡易傳》究竟是一人之作，抑或是三人共同之作。畢竟蘇軾本人都在數次魚雁往返的過程中，強調此書足堪代表其思想，這讓後世之人可循此探求其思想。

論及《東坡易傳》一書的特色，根據前人研究大致有兩點值得一提：其一，在《東坡易傳》、《東坡書傳》和《論語說》三部著作中，蘇軾藉《東坡易傳》發揮宇宙觀、性情之說，如四庫館臣表示此書：

> 推闡理勢，言簡意明，往往足以達難顯之情，而深得曲譬之旨。《四庫全書總目．經部．易類二．東坡易傳》[10]

---

9 關於《東坡易傳》作者究竟是誰，大致有三種主張，從如何稱呼書名，可窺其主張內容。包括：第一種主張認定作者爲蘇軾，此一說法與《毘陵易傳》之版本有關；第二種主張認定由三蘇共同傳注，此一說法根據蘇籀《欒城遺言》的說法，書中提及蘇洵受命二子，續作未完內容，此一說法將書名稱之爲《蘇氏易傳》；第三種主張認定由三蘇合力爲之，但以蘇軾爲主，此一說法不反對三蘇相互影響，但以蘇軾爲主，此派說法最後由四庫館臣定之，並依此將其命名爲《東坡易傳》，凸顯蘇軾的參與程度，目前學界大都以第三種主張爲準。

10 本文出自《四庫全書總目》之引文，皆根據永瑢（2003）的《四庫全書總目》。

宋代時興討論的「理事關係」和「性命之說」，在《東坡易傳》中清楚和大量的論述內容。朱熹在其《雜學辨》中，批評蘇軾的易學闡述：

> 愚謂四德之元，猶四時之春、五常之仁，乃天地造化發育之端，萬物之所從出，故曰「萬物資始」，言取其始於是也。存而察之，心目之間，體段昭然，未嘗不可見也，然惟知道者，乃能識之，是以蘇氏未之見耳。不知病此，顧以已之不見爲當然，而謂眞無可見之理，不亦惑之甚與！《雜學辨．蘇氏易解．第一條》[11]

朱熹爲強調其說之正當性，認爲蘇軾「未之見道」。他對於對蘇軾易學雖是批評，卻也可相映出他視蘇軾的「道論」具有競爭性，在當時蔚爲流行，必須去分辨高下；其二，自蘇軾撰寫《東坡易傳》後，研究者普遍認爲蘇軾以儒釋道三教思維來解《易》，帶有濃厚的佛老色彩，如朱熹又評：

> 愚謂一陰一陽往來不息，舉道之全體而言，莫著於此者矣！而以爲「借陰陽以喻道之似」，則是道與陰陽各爲一物，借此而況彼也。陰陽之端，動靜之機而已。動極而靜，靜極而動。故陰中有陽，陽中有陰，未有獨立而孤居者，此一陰一陽所以爲道也，今曰「一陰一陽者，陰陽未交而物未生」，「廓然無一物，不可謂之無有者，道之似也。」然則道果何物乎？此皆不知道之所以爲道，而欲以虛無寂滅之學，揣摩而言之，故其說如此。《雜學辨．蘇氏易解．第十三條》

朱熹以捍衛儒學爲職志，批判蘇軾的易學論述駁雜「虛無寂滅之學」，意指蘇軾所學非儒學正宗。蘇軾固然強調：「孔老異門，儒釋分宮。又於其間，禪律相攻。我見大海，有北南東，江河雖殊，其至則同。」《蘇軾文集．卷六十三．祭龍井辯才文》[12] 但對於蘇軾而言，他自認解經方法乃是承自孔子：

---

[11] 本文出自《雜學辨》之引文，皆根據朱熹（1975）的《雜學辨》。

[12] 文中稱蘇軾思想兼攝儒釋道三教，但在《東坡易傳》中面臨缺乏註解文字談及佛學思想的證據。在此必須說明，本文行文設定乃是先梳理蘇軾的學思淵源，確認其思想屬性，再藉由其代表著作《東坡易傳》證明之。在此研究設定下，從其學思經歷來看，蘇軾熟悉和友善佛道兩家是可被證明的。另從蘇軾對儒釋道三教的理解來說，他在〈答畢仲舉書〉一文中，大致將佛道兩家的信仰者概稱爲「學佛老者」，有別於儒者。「儒」和「佛老」之間呈現虛實的差異，蘇軾認爲差異是可以被消弭的，論述三教內涵是由

> 夫論經者，當以意得之，非於句義之間也。於句義之間，則破碎牽蔓之說，反能害經之意。孔子之言《易》如此，學者可以求其端矣。《東坡易傳．卷七．繫辭傳上》

程朱一派對王安石或蘇軾的批評，始終圍繞在其所學不純。設若對「道或理」的詮釋有所偏差，其所開展的自然和人事論述也就不足觀。拋除程朱一派的價值判斷，此一評論並非空穴來風，是蘇軾刻意且強調的學術特色。今日學界在研究《東坡易傳》時，均凸顯蘇軾兼攝儒釋道三教的特色，如陳仁仁（2001）、劉興明（2005）、楊子萱（2006）、邢春華（2008）和鄧秀梅（2012a）都在《東坡易傳》體現融通三教的特色之上，討論《東坡易傳》的不同面向。經過上述的討論，發現透過研究《東坡易傳》，對於瞭解蘇軾對「理事關係」的理解和思維模式，應當是極爲適當的文本。

參、從「理事關係」談蘇軾論道理與萬物

蘇軾針對同一議題有時會出現前後矛盾的主張。例如仁宗朝撰寫多篇政論文章呼籲改革，卻在神宗時期反對熙寧變法。他與司馬光反對王安石推動新政，卻在元祐更化時，反對司馬光廢除部分變法政策。此一人格特質並非反映蘇軾前後不一，而是與喜好自由，不欲有偏的個性有關。本文認爲相關特質的產生，可以從觀察蘇軾的思維模式找到答案，從討論他對「道物關係」著手。蘇軾論「道物關係」的思考路徑從「道」而起，但兼容「道」與「物」：

> 一陰一陽者，陰陽未交而物未生之謂也。喻道之似，莫密於此者矣。陰陽一交而生物，其始爲水。水者有無之際也，始離於無而入於有矣。老子識之，故其言曰：「上善若水。」又曰：「水幾於道。」聖人之德，雖可以名言，而不囿於一物，若水之無常形。

異而同。在〈祭龍井辯才文〉一文中，稱「孔老異門，儒釋分宮」，依舊以「儒」對比「佛老」，並藉「江河雖殊，其至則同」，論述三教內涵是似殊而實同。本文在此二例證之下，透過蘇軾論述三教關係，實是強調「超越差異而復歸」的思路，此一特質在《東坡易傳》中似無二致。

> 此善之上者，幾於道矣，而非道也。若夫水之未生，陰陽之未交，廓然無一物而不可謂之無有，此眞道之似也。《東坡易傳．卷七．繫辭傳上》

蘇軾認爲「道」是差異未生之前的理想狀態，因爲水無常性與道相似，[13] 並藉水之性描述道之性。道物歸屬一體，萬物是「道」的延伸，道與物是同一存在的不同呈現與稱說而已，如他提及：「『道』者，『器』之上達者也；『器』者，『道』之下見者也。其本一也。」《東坡易傳．卷七．繫辭傳上》就此，蘇軾提醒常人眼前所視的差異，若從「道」的層次來看，其實並無二致。蘇軾兼融《老子》和《周易》中的「道」作爲自己思想體系的核心，一方面透過《周易》中的化生脈絡，鋪陳宇宙生成論；一方面援引《老子》中「水幾於道」的觀點來解釋「道」，認爲「道」是陰陽未交的狀態，是「廓然無一物而不可謂之無有」。

蘇軾雖以「水」之性描述「道」之性，但他實認爲道與萬物由「氣」所構成：

> 天地，一物也；陰陽，一氣也。或爲象，或爲形，所在之不同，故在云者，明其一也。象者，形之精華發於上者也；形者，象之體質留於下者也。人見其上下，直以爲兩矣，豈知其未嘗不一邪？由是觀之，世之所謂變化者，未嘗不出於一而兩於所在也。自兩以往，有不可勝計者矣。故「在天成象，在地成形」，變化之始也。《東坡易傳．卷七．繫辭傳上》

就此來看，蘇軾認爲道物由「氣」共構爲一整體，一切變化是透過「氣」的質性不同來展現。「道」化生萬物，因萬物有所「在」，表現出從混同而衍生差異的發展趨勢。具體形象一旦出現，相對意義隨之而生，一切差異皆是「出於一而兩於所在」。就返於「一」而言，萬物皆同；就現於「兩」

---

[13] 蘇軾尚水，除了是因藉水之性足以描述道之性，由於蘇軾年輕好修道，土田健次郎還認爲與道家內丹學有關，在《蘇軾文集．卷六十四．續養生論》中說：「陰陽之始交，天一爲水，凡人之始爲形，皆水也。」接下去便依火、木、金、土的五行生成之順序，逐步形成骨、肉之類，與內丹的取坎填離之論相聯結。可參土田健次郎（2010：355-356）。

臺灣大學哲學系電子期刊資料庫

而言，變化不斷衍生。藉由「氣」作爲介質，「一和二」[14] 始終是一整體，並非有一抽象之「道」或「理」先於「氣」而存在，符合「理在氣中」的論述形式。

蘇軾以「出於一而兩於所在」作爲理解世界的架構，「兩於所在」的說法使得單一事物雖然無法等同於「道」，但其存在均具有合理性，且依照其具體形象和功能，有應然之「性」。萬物若能體現應然之「性」，便等同返於一。蘇軾爲了說明「道」和「性」的關係，提到：

> 善者，道之繼，而指以爲道則不可。……性之於善，猶火之能熟物也，吾未嘗見火，而指天下之熟物以爲火，可乎？夫熟物則火之效也。敢問性與道之辨？曰：難言也，可言其似。道之似，則聲也；性之似，則聞也。有聲而後有聞邪？有聞而後有聲邪？是二者果一乎？果二乎？孔子曰：「人能弘道，非道弘人。」又曰：「神而明之，存乎其人。」性者，其所以爲人者也，非是無以成道矣。《東坡易傳．卷七．繫辭傳上》

萬物各有其性，若能體現之，便與道相合。在萬物之中，人別具主動性，透過體現其性，實現循道而行。蘇軾認爲孔子所言的「人能弘道」即是此義。包弼德在詮釋蘇軾如何理解「性」時，提到：「性是人本性中的道，想要循道而行，人就必須達道與自性的同一，並在實踐中運用道。性不能被限定爲某物，但人卻可以讓性在應事接物時，以實際情感反應的方式不斷展示。人們能夠看到的是性的一種表現，它總是特定的，總是對變化世界的特定情境的特定反應。也許我們可以這樣說，人能通過觀察自己如何應事接物而看到自己本性的各個方面（Bol, 2003: 214）。」相對於萬物，人除了能自身體現「性」之外，還可透過體察萬物之「性」而實踐自身之「性」。在此活動中，人體察萬物之性，便是知「二之所在」；實踐自身之性，便是探求「一之所生」。人之所以在兩種路徑的行爲中，殊途同歸，因道與萬物

[14] 蘇軾在注解《周易．繫辭傳上》屢屢藉用《老子》中的論述，除了「水幾於道」的說法外。此處論「一」與「二」應當也是取材於《老子．四十二章》：「道生一，一生二，二生三，三生萬物；萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」「一」代表「道」未生分別的混同狀態；「二」象徵「道」初生分別的狀態。

是不一不二的。

蘇軾爲了說明兩種路徑的行爲，以「命」和「情」解釋：

> 死生禍福莫非命者，雖有聖智，莫知其所以然而然。君子之於道，至於一而不二，如手之自用，則亦莫知其所以然而然矣，此所以寄之命也。情者，性之動也，溯而上至於命，沿而下至於情，無非性者。性之與情，非有善惡之別也，方其散而有爲，則謂之情耳；命之於性，非有天人之辨也，至其一而無我，則謂之命耳。《東坡易傳．卷一．乾卦》

蘇軾在此分別討論「性情」關係和「性命」關係。「性情」關係表現爲「沿而下」，即是由「一生二」的發展路徑。「性」並非代表一種先驗而不改變的特質，而是具有廣含性，隨著不同情境發展出差異，稱之爲「情」。蘇軾認爲「性」無善惡之別，乃是散而爲「情」，才有善惡的結果；「性命」關係表現爲「溯而上」，即是由「二復歸於一」的發展路徑。人實踐其「性」便是至於「命」。蘇軾藉由對「命」、「性」和「情」的討論，建構出一個使人穿梭於「道」、「物」之間的架構。

蘇軾對於「性命關係」的詮釋，影響他如何解卦，如藉由〈乾卦〉的啓發而說到：

> 其於《易》也，卦以言其性，爻以言其情，情以爲利，性以爲貞，其言也互見之，故人莫之明也。《易》曰：「大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。」夫剛健中正，純粹而精者，此乾之大全也，卦也；及其散而有爲，分裂四出而各有得焉，則爻也。故曰：「六爻發揮，旁通情也。」以爻爲情，則卦之爲性也明矣。「乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。」以各正性命爲貞，則情之爲利也亦明矣。又曰：「利貞者，性情也」，言其變而之乎情，反而直其性也。《東坡易傳．卷一．乾卦》

蘇軾認爲「卦」以言「性」，「爻」以言「情」，「沿而下」與「溯而上」是他詮釋卦爻的重要方法。爻由卦分散而出，在卦義的基礎上，發展出獨特的意義，如同「性」沿而下是「情」；總括六爻之義復反於卦，可以歸納出統攝六爻的卦義，如同由情溯而上，就可得性之貞。在「變而之乎情，反

臺灣中文學術期刊資料庫

而直其性」的結論中，透顯出「卦、爻」或「性、情」本就爲一體兩面，蘇軾期許閱讀者掌握「變」和「反」的彈性，悠遊在「一與二」的關係之間。在此理解上，他不只強調復反而致的「同」，也要兼顧變化而生的「異」。如他說到：

> 有同而後有睽，同而非其情，睽之所由生也。說之麗明，柔之應剛，可謂同矣，然而不可大事者，以二女之志不同也。人苟惟同之知，若是必睽，人苟知睽之足以有爲，若是必同。是以自其同者言之，則二女同居而志不同，故其吉也小；自其睽而同者言之，則天地睽而其事同，故其用也大。《東坡易傳．卷四．睽卦》

蘇軾認爲「同」並非是沒有相異，而是如「說之麗明，柔之應剛」，在異中求同。在睽卦中，以二女同居爲例，蘇軾強調若是希望二女能夠有所發揮，便不能要求二女同居又同志，否則強求惟同將會造成必異。故他主張「同」和「異」必須是動態變化的，在差異中尋求相同。

蘇軾在易學研究上，被劃歸義理派（李書增，1989：12；鄧秀梅，2012b：117）。他在詮釋《周易》的同時，建立出其思想架構和思維模式。就蘇軾對於「理氣關係」的論述來說，他的主張如同「理在氣中」，「道」象徵同源，物代表變化和差異的結果，但道物皆由「氣」構成而同屬一體。另外，蘇軾以「齊物」精神釋「理」，認爲一切差異皆是「出於一而兩於所在」，帶有超越差異而復歸本源的色彩。但蘇軾還強調人處於世，思考和行爲上不能僅僅「溯而上」，還必須兼顧「沿而下」，悠遊在兩種路徑之間，才能有用於世。

肆、從「理事關係」談蘇軾論性情之說

熙寧變法開始推動後，蘇軾曾向神宗表達「近歲樸拙之人愈少，巧進之士益多」的憂慮。在元祐年間，呂惠卿被貶爲建寧軍節度副使，蘇軾向哲宗進言，其中評論呂惠卿「以斗筲之才，挾穿窬之智。諂事宰輔，同升廟堂。樂禍而貪功，好兵而喜殺。以聚斂爲仁義，以法律爲詩書。首建青苗，次行助役。均輸之政，自同商賈；手實之禍，下及雞豚。苟可蠹國以

臺灣政治學術期刊資料庫

害民，率皆攘臂而稱首」《蘇軾文集．卷三十九．呂惠卿責授建寧軍節度副使本州安置不得簽書公事》。蘇軾反對變法，呂惠卿應當是他眼中巧進之士的典型代表。他強調呂惠卿參與熙寧變法，是變法失敗的一大原因，他形容：

> （呂惠卿）始與知己，共爲欺君。喜則摩足以相歡，怒則反目以相噬。連起大獄，發其私書。黨與交攻，幾半天下。《蘇軾文集．卷三十九．呂惠卿責授建寧軍節度副使本州安置不得簽書公事》

藉呂惠卿的例子，蘇軾強調主事者謹慎用人。對他而言，重用求取「私利」之人，將難以得到天下人的支持：

> 強臣之欲爲變也，憂在內，是故見利而不爲，見益而不取，縪畜以自厚，持滿而不發者，凡皆以遂其深謀也。當是時也，必有穴其間而爲之用者，故戒之曰：「公弋，取彼在穴。」君子之居此，苟無意於爲盜，莫若取其在穴者，以自明於天下，而天下信之矣。《東坡易傳．卷六．小過卦》

巧進之士益多，蘇軾認爲許多人之所以自甘爲小人，源於小人行爲奇詭，能得眼前之利：

> 夫師始終之際，聖人之所甚重也。師出則嚴其律，師休則正其功，小人無自入焉。小人之所由入者，常自不以律始，惟不以律，然後能以奇勝。夫能以奇勝者，其人豈可與居安哉！師休之日，將錄其一勝之功而以爲諸侯、大夫，則亂自是始矣。聖人之師，其始不求苟勝，故其終可以「正功」，曰：是君子之功邪？小人之功邪？《東坡易傳．卷一．師卦》

蘇軾不以一時成敗論斷成就，認定君子「正功」的影響較小人「苟勝」來得深遠。在《東坡易傳》中又道：「此所以爲『君子有終』也。不於其終觀之，則爭而得、謙而失者，蓋有之矣。惟相要於究極，然後知謙之必勝也。」《東坡易傳．卷二．謙卦》王安石發動變法，新黨人士自豪紓解國家財政部分危機，並獲得數次與西夏作戰的勝利。對蘇軾而言，新黨人士追求的僅是小人的短視近利，縱使解決燃眉之急，並非能夠奠定長治久安的盛世基礎。

臺灣大學哲學系學術期刊資料庫

關於君子和小人行爲動機的差異，蘇軾嘗試解釋：「小人惟多愧也，故居則畏，動則疑；君子必自敬也，故內『直』，推其直於物，故外『方』。直在其內，方在其外，隱然如名師良友之在吾側也，是以獨立而不孤，夫何疑之有。」《東坡易傳．卷一．坤卦》小人無中心思想，易生畏懼和懷疑，造不善之行。君子「直在其內，方在其外」，行爲有所依循。就前文所述可知，「性」無善惡之別，「沿而下」至於「情」，才有善惡之分。蘇軾在此期勉士人作爲君子，背後隱藏人性皆同的預設。相對於時人總認爲「欲」是人之所以爲惡的源頭，[15] 蘇軾主張人生而有欲，也是人性的一部份：

> 人生而莫不有飢寒之患、牝牡之欲，今告乎人曰：飢而食，渴而飲，男女之欲，不出於人之性也。可乎？是天下知其不可也。聖人無是，無由以爲聖；而小人無是，無由以爲惡。《蘇軾文集．卷四．揚雄論》

> 渴必飲，飢必食；食必五穀，飲必水。此夫婦之愚所共知，而聖人之智所不能易也。《蘇軾文集．卷十．張厚之忠甫字說》

聖人和小人皆有生存的基本需求，雖謂之「欲」，仍歸屬於「性」。小人之所以爲惡，應當是源於他們後天身處環境不同所致，故蘇軾期勉士人必須修持後天修善去惡的工夫：

---

15 在此以學術上屢屢和蘇軾交鋒的王安石和程頤爲例，他們分別在注解《老子》和《周易》時，都表達了對「欲」的負面評價。如王安石將「欲」分爲兩種，他說到：「世之言欲者有二焉：有可欲之欲，有不可欲之欲；若孟子可欲之謂善，若目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，是不可欲之欲也。」《王安石老子注．不尚賢章第三》他認爲人追求利益都起因於欲之所生，嗜欲的延展就無法生出符合「義」的財利，更會因此而致亂。另外，程頤說到「酒食，人所欲而所以施患也。二以剛中之才，而處困之時，君子安其所遇，雖窮戹險難，無所動其心，不恤其爲困也。所困者，唯困於所欲耳。」《二程集．周易程氏傳．卷第四．周易下經下．困卦》他認爲常人所欲如酒食之類，而君子所欲爲公眾之利。期許士人依道行「義」，斥人隨欲而逐「利」，故君子不能爲欲所困，所求之利自當以濟天下之困爲標鵠，而非爲了個人之私欲。以上出自《王安石老子注》之引文，根據嚴靈峰（1979）輯校：《老子崇寧五注》。以上出自《周易程氏傳》之引文，根據程顥、程頤（2004）的《二程集》。

> 古之君子，患性之難見也，故以可見者言性。夫以可見者言性，皆性之似也。君子日修其善以消其不善；不善者日消，有不可得而消者焉。小人日修其不善以消其善；善者日消，亦有不可得而消者焉。夫不可得而消者，堯舜不能加焉，桀紂不能亡焉，是豈非性也哉！《東坡易傳．卷一．乾卦》

蘇軾認爲君子和小人在本性上是相似的，差異在於君子日修其善以消其不善，而小人日修其不善以消其善。修善與否的決定權繫於每個人自我的意念，君子總能抱善念而修善行，小人反之。至於如何修善而去不善，不使欲望延伸以致於惡，蘇軾以「溯而上」作爲修養工夫的內涵：

> 是以君子貴性與命也，欲至於性命，必自其所以然者溯而上之。夫所以食者，爲飢也，所以飲者，爲渴也，豈自外入哉。人之於飲食，不待學而能者，其所以然者明也，盍徐而察之，飢渴之所從出，豈不有未嘗飢渴者存乎？於是性可得而見也。有性者，有見者，孰能一是二者，則至於命矣。此之謂逆。《東坡易傳．卷九．說卦傳》

既然嗜欲向下延伸，使人耽於其中，將逐漸致於惡。他主張人溯而上探求其性與命，若如前文中所述，由「性」而「命」是「至其一而無我」的過程。既然已經「無我」，便不至於因蔓延之「私欲」而爲惡。

蘇軾認爲君子欲修善，必須藉由「反」的修養工夫，溯本得見性命之本。在這個動態發展的過程，人不只成爲「君子」，甚至將成爲「聖人」，如他說到：

> 方其變化，各之於情，無所不至，反而循之，各直其性，以至於命，此所以爲貞也。……君子之至於是，用是爲道，則去聖不遠矣。《東坡易傳．卷一．乾卦》

蘇軾對於士人的期許不光是僅修其身，還必須有用於世，故常人經過「溯而上」，發展成爲君子，乃至於聖人，得以探知性命，再透過「沿而下」，知道而用道。聖人兼顧兩種路徑的作爲，在過程中不但知萬物之情，並知己身之性，更將其所知所識實踐於外，這就是聖人體現之「命」。此一理想人格的達成是蘇軾討論人格動態變化的目的，藉此作爲士人努力的重要目

標。聖人探求所以然之理；明白所以然之理，才能據本以治末，因而以經世濟民。他爲了讓士人能夠更具體化理解，以「精義入神」描寫聖人「窮理盡性」的狀態：

> 精義者，窮理也；入神者，盡性以至於命也。窮理盡性以至於命，豈徒然哉，將以致用也。譬之於水，知其所以浮，知其所以沉，盡水之變而皆有以應之，精義者也。知其所以浮沉而與之爲一，不知其爲水，入神者也；與水爲一，不知其爲水，未有不善游者也，而況以操舟乎？此之謂致用也。故善游者之操舟也，其心閑，其體舒，是何故？則用利而安身也。事至於身安，則物莫吾測，而德崇矣。《東坡易傳．卷八．繫辭傳下》

透過此段，蘇軾意在揭示「窮理盡性」而後「精義入神」，亦即是至於命的狀態，他以人入於水的狀態作比喻，若以「我」游於水中，必致人水兩分。唯有與水爲一，方能善游，這再三反映出蘇軾視「至其一而無我」爲身心的理想狀態。在此基礎上，聖人之「知」並非落於有所分的一般智識，而展現包容一切、沒有限定對象的「不知」之知。另外，他將「入神」的方法操作化爲忘身遺心：

> 咸者以神交，夫神者將遺其心，而況於身乎？身忘而後神存，心不遺則身不忘，身不忘則神忘。故神與身非兩存也，必有一忘。《東坡易傳．卷四．咸卦》

心識一旦運作，人便意識到物我對立，故蘇軾強調遺心，方能忘身，進而入神。聖人的眞知無所限，源於其身心皆無所現，此一論述與《莊子．大宗師》中的「坐忘」工夫，有異曲同工之妙。黃州時期的蘇軾自稱：「逍遙齊物追莊周」《蘇東坡全集．前集．卷二．送文與可出守陵州》，對於《莊子》中的修養工夫，應當並不陌生。

蘇軾強調聖人兼顧「溯而上」和「沿而下」兩種路徑的行爲，其論述無法止在聖人窮理盡性，更期待理想聖人出現後能夠有用於世，故他描繪出：

> 聖人既得性命之理，則順而下之，以極其變，率一物而兩之，以開生生之門，所謂因貳以濟民行者也。故兼三才、設六位，以行

臺灣哲學學術期刊資料庫

> 於八卦之中，天、地、山、澤、雷、風、水、火紛然相錯，盡八物之變，而邪、正、吉、凶、悔、吝、憂虞、進、退、得、失之情，不可勝窮也，此之謂順。斷竹爲籥，竅而吹之，唱和往來之變，清濁緩急之節，師曠不能盡也。反而求之，有五音十二律而已；五音十二律之初，有嗥然者而已；嗥然者之初，有寂然者而已。古之作樂者，其必立於寂然者之中乎！是以自性命而言之，則以順爲往，以逆爲來。故曰：「數往者順，知來者逆。」六十四卦、三百八十四爻，皆據其末而反求其本者也，故：「《易》，逆數也。」《東坡易傳．卷九．說卦傳》

在本段中，聖人看似建制和治理，實質意義卻與字面意義有落差。聖人因萬物之情建制出複雜的結構，但不代表他欲以相關分類限制住變化萬千的各式物類，藉由「以順爲往，以逆爲來」一語透顯出聖人在道物間的靈活身段。另外，聖人治理時，展現爲「因貳以齊民行者」，也並非是使民齊同，而是「因貳」保留差異存在的空間，代表聖人不強加手段，改變人民。對蘇軾而言，思考政治是「據其末而反求其本」，故治理的關鍵是聖人的出現，一旦如此，理想秩序也就水到渠成，如他在注解無妄卦時說：

> 無妄者，天下相從於正也。正者，我也；天下從之者，天也。聖人能必正，不能使天下必從，故以無妄爲天命也。無故而爲惡者，天之所甚疾也。世之妄也，則其不正者容有不得已焉。〈無妄〉之世，正則安，不正則危。棄安即危非人情，故不正者，必有天災。妄者，物所不與也。茂，勉也；對，濟也。傳曰：「寬以濟猛，猛以濟寬。」天下既已無妄矣，則先王勉濟斯時，容養萬物而已。《東坡易傳．卷三．無妄卦》

聖人正己而出，天下自然而從，對於蘇軾而言，聖人秉持「容養萬物」爲治理方法。在此基礎上，必然無法贊成王安石意欲強迫他人同於己的政策走向。

在應然層面，蘇軾期許士人作爲君子，乃至於成爲聖人。但實然層面，君子處於朝中，仍必須與小人相周旋。他在仕途中的起伏，與此問題極爲相關，似乎引發他諸多思考。在神宗年間，李定乃是一爭議人物，他曾求學於王安石，又積極捍衛新法，使王安石視李定爲同道中人，引薦給神宗。

臺灣大學哲學系 哲學資料庫

神宗欲任命李定知諫院，曾公亮以此爲破格擢升於前例不合而反對，神宗轉而任命李定爲太子中允、監察御史裏行。李定因不認生母一事，[16] 在斯時備受爭議，同時期另有朱壽昌棄官尋母的事件，朝中舊黨眾臣皆稱朱壽昌孝行可嘉。蘇軾曾作詩褒揚朱壽昌，並暗諷李定：

> 嗟君七歲知念母，憐君壯大心愈苦。羨君臨老得相逢，喜極無言淚如雨。不羨白衣作三公，不愛白日升青天。愛君五十著彩服，兒啼卻得償當年。烹龍爲炙玉爲酒，鶴髮初生千萬壽。金花詔書錦作囊，白藤肩輿簾蔽繡。感君離合我酸辛，此事今無古或聞。長陵竭來見大姊，仲孺豈意逢將軍。開皇苦桃空記面，建中天子終不見。西河郡守誰複識，潁谷封人羞自薦。《蘇東坡全集．前集．卷四．朱壽昌郎中少不知母所在刺血寫經求之五十年去歲得之蜀中以詩賀之》

李定見此詩後，心中不悅，爲蘇李二人衝突埋下遠因。元豐二年，御史中丞李定、舒亶、何正臣等人摘取蘇軾《湖州謝上表》中的內容稱蘇軾謗訕新政。

蘇軾由監察御史告發，又在御史臺獄受審，此案稱爲「烏臺詩案」。後因太皇太后曹氏、王安禮等人奔走，蘇軾被貶爲「黃州團練副使」，隱居於黃州多年。有此經驗，他主張君子較小人弱勢時，隱遯爲宜：

> 陰盛於「否」而至於「剝」，君子未嘗不居其間也。「遯」以二陰而伏於四陽之下，陰猶未足以勝陽，而君子遂至於遯。何也？曰：君子之遯，非直棄去而不復救也，以爲有亨之道焉。今夫二陰在內，「遯」之主也；其勢至銳，而其朋至寡。銳，則其終必勝；寡，

---

16 在《宋史》中記載李定未報丁憂的爭議：「御史陳薦疏：『定頃爲涇縣主簿，聞庶母仇氏死，匿不爲服。』詔下江東、淮、浙轉運使問狀，奏云：『定嘗以父年老，求歸侍養，不云持所生母服。』定自辯言，實不知爲仇所生，故疑不敢服，而以侍養解官。曾公亮謂定當追行服，安石力主之，改爲崇政殿說書。御史林旦、薛昌朝言，不宜以不孝之人居勸講之地，並論安石，章六七上，安石又白罷兩人，定亦不自安，蘄解職，以集賢校理、檢正中書吏房、直舍人院同判太常寺。八年，加集賢殿修撰、知明州。」《宋史．卷三百二十九．列傳第八十八》依照當時的規定，士人爲官之時，若逢雙親過世，必須守喪三年。李定生母仇氏生下李定之後，被逐出李家而改嫁。李定成人後不願相認，故仇氏去世後，李定未報丁憂，這引發御史派激烈抨擊。

> 則其心常欲得眾。君子及其未勝而遯，則陰無與處而思求陽。陰思求陽而後陽可以處，故曰：「遯，亨，遯而亨也。」《東坡易傳．卷四．遯卦》

蘇軾主張君子仿效遯卦中的陰爻，力量不足而隱遯於陽爻之下。他並非建議君子消極逃避，而是等待形勢扭轉的時刻。蘇軾認爲隨順時勢，君子便會勝過小人：

> 陰得其位，欲包群陽，而以承順取之。上說其順而不知其害，此小人之吉也。大人之欲濟斯世也，苟出而爭之，上則君莫之信，下則小人之所疾，故莫如否。大人否而退，使君子小人之群不相亂，以爲邪之勝正也，常於交錯未定之間，及其群分類別，正未有不勝者也，故「亨」。《東坡易傳．卷二．否卦》

蘇軾主張君子和小人各自爲朋，君子之群自然會取得優勢，若君子採取激烈手段，將使小人反擊，以靜制動才是良方。另外，他認爲君子用人，不需排除小人：

> 九二，陽之主也，故「包荒，用馮河」。「馮河」者，小人之勇也；小人之可用，惟其勇者。「荒」者，其無用者也；有用者用之，無用者容之，不遐棄也，此所以懷小人爾。以君子而懷小人，其朋以爲非也，而或去之，故曰「朋亡」。然而得配於六五，有大援於上，君子所以愈安也，雖亡其朋，而卒賴以安，此所以爲「光大」也。《東坡易傳．卷二．泰卦》

君子面對小人時，蘇軾建議「有用者用之，無用者容之」，君子藉此可以懷柔小人，並獲得君主的支持。即使亡朋卻終得以安，這也是因爲蘇軾認爲人皆具可能爲善的本性，希望轉變小人爲君子：

> 君子之於小人，不疾其有邱山之惡，而幸其有毫髮之善，「剝床以足」，且及其辨矣，猶未直以爲凶也，曰「蔑，貞」而後「凶」。小人之於正也，絕蔑無餘，而後「凶」可必也；若猶有餘，則君子自其「餘」而懷之矣，故曰「剝床以辨，未有與也」。《東坡易傳．卷三．剝卦》

臺灣大學學術期刊資料庫

蘇軾主張只要小人尚能爲善，君子便包容而懷柔之，避免君子和小人的鬥爭趨於激烈。他持此想法尚有一考量：

> 然而聖人獨安夫「泰」者，以爲世之小人不可勝盡，必欲迫而逐之，使之窮而無歸，其勢必至於爭，爭則勝負之勢未有決焉，故獨安夫「泰」，使君子居中，常制其命；而小人在外，不爲無措，然後君子之患無由而起，此「泰」之所以爲最安也。《東坡易傳．卷二．泰卦》

君子若抱持與小人勢不兩立的態度，將使鬥爭加劇。在勝負情勢不斷變化下，君子難以獨自安好。唯有君子居中以制外，禍患便無由而起，才可說是「泰」。《東坡易傳》成書於蘇軾沉潛在黃州的階段，既是自己面對烏臺詩案的感慨，彷彿也預見元祐和紹聖年間，新舊黨相互傾軋的激烈爭鬥。蘇軾雖期待君子擔當重任，但認爲君子和小人可以共處。持此想法使他能與異見者相交，其中包括學識和修養仍獲蘇軾肯定的王安石。王安石自熙寧九年後下野，便隱居於金陵。神宗元豐七年，蘇軾剛從黃州謫所被召回，途中前往金陵與王安石相會，二人同遊以詩酒唱和，相處甚歡，並不因政治歧見而有損互動。

伍、從「理事關係」談蘇軾的政治論述

本文意欲從「理」至「事」，觀察蘇軾如何建構其思維，以及如何落實在現實之中。[17] 北宋中期後，國勢中衰，士人參與政治，不斷爭論「如何變革」和「如何取利」兩大議題，可作爲本文思考蘇軾如何理解變法的切入點。

---

[17] 如同註腳 12 提到，本文行文設定乃是爬梳蘇軾的學思淵源，由外在表現觀察其思想特質，再藉由《東坡易傳》探索其論「理事關係」佐證之。此時所指之「理事關係」含納「道物關係」和「體用關係」等意義。其間包含研究蘇軾論「道物關係」，了解他如何闡述理想本源化生萬物，在思考「形而上」和「形而下」間的關係而形塑出思維模式。在此思維模式運作下，嘗試結合蘇軾的政治論述，確認「體用關係」，其中牽涉政治論述是否體現「形而上」之理想意義，以及政治論述的形式是否符合思維模式。

一、如何變革

熙寧變法的過程，新黨和舊黨因爲面對變法一事的態度不同，後世往往認爲新黨主張變革，而舊黨反對變革。但王安石、司馬光、程頤和蘇軾皆在仁宗朝倡議改革，以支持改變與否討論新舊黨的差異，似乎過於化約，關鍵應當在於他們對於「如何變革」的主題具有不同理解。若論「如何變革」的主題，將反思「常與變」這組具有差異的對反關係，可以回到「出於一而兩於所在」的兩個層次來思考。如他描述：

> 天地之間，或貴或賤，未有位之者也，卑高陳而貴賤自位矣；或剛或柔，未有斷之者也，動靜常而剛柔自斷矣；或吉或凶，未有生之者也，類聚群分而吉凶自生矣；或變或化，未有見之者也，形象成而變化自見矣。是故剛柔相摩，八卦相蕩，日月寒暑，更用迭作於其間，雜然施之而未嘗有擇也，忽然成之而未嘗有意也。《東坡易傳．卷七．繫辭傳上》

在此，吾人反思「常與變」的意義：首先，在「道與物」的層次，道生萬物，表現出由「常」而「變」；其次，在「物與物」的層次，萬物不斷流轉，此一變化成爲萬物之「常」。前文曾提到蘇軾認爲「道與物」之間構成「出於一而兩於所在」的關係，「一」與「二」雖分別象徵「道」和「物」，也代表「同」和「異」。但從他論述聖人可「溯而上」以求一，再「沿而下」以用二，可知「道物」始終爲一，「二」只是「道」在不同的情境下的呈現。政治事務繁雜紛擾，需要聖人出而應世，發揮足夠智慧以應對，如蘇軾說到：

> 兼三才而兩之，所謂貳也。夫道一而已，然《易》之作必因其貳者，貳而後有內外，有內外而後有好惡，有好惡而後有失得。故孔子以《易》爲衰世之意而興於中古者，以其因貳也。一以自用，貳以濟民。《東坡易傳．卷八．繫辭傳下》

蘇軾藉「一以自用，貳以濟民」一語，強調聖人修養自身用「一」，治理人民用「二」，但兩種行爲其實是合致的，聖人用「二」濟民的目的在於體現道「一」。之所以必須以「一」和「二」方便理解的原因，在於世界是不斷

臺灣東亞哲學會論文資料庫

變動的，故時空一旦改變，「一」必須透過「二」來呈現。聖人兼顧修身和治理兩種活動，保持動態的手段，因變化之勢以治理。

蘇軾強調因時勢而行，隨著新法實行多年，他看待新法的態度也跟著調整。在熙寧年間反對免役法，卻於元祐年間反對廢除免役法，並批評司馬光：

> 當此之時，臺諫相視，皆無一言決其是非。今者差役利害，未易一二遽言，而弓手不許雇人，天下之所同患也，朝廷知之，已變法許雇，天下皆以爲便，而臺諫猶累疏力爭。由此觀之，是其意專欲變熙寧之法，不復校量利害，參用所長也。《蘇軾文集．卷二十七．辯試館職策問劄子》

蘇軾秉務實態度看待政治，講求「對症下藥」，故在不同時勢下，對同一政策採取不同態度。對蘇軾而言，他重視的是不斷變動的現實處境，他從中注意到「常」或「變」並非對立的關係，兩者之間存在著流變轉化：

> 物未有窮而不變者。故「恆」非能執一而不變，能及其未窮而變爾。窮而後變，則有變之形；及其未窮而變，則無變之名，此所以爲「恆」也。故居「恆」之世，而「利有攸往」者，欲及其未窮也。夫能及其未窮而往，則終始相受，如環之無端。《東坡易傳．卷四．恆卦》

蘇軾分析「窮」是改變發生的必要條件，一旦原有形勢發展至極端，改變將隨之而生，但若未窮而變，則無變之名，依舊在「恆」的形勢中。他依此對「變化」理解，闡述君子看待人世「變革」，與小人的理解不同：

> 上六，見革於大人者也。此見革者君子也，則其向之未革，乃其避世之遇爾。豹生而有文，豈其無素而能爲之哉！若小人也，則革面而已。朝爲寇讎，莫爲腹心，無足怪者。《東坡易傳．卷五．革卦》

對於蘇軾而言，君子和小人面對上位者發動改革，抱持不同態度。君子了解變化的本質，在勢不可爲之時，選擇避世；又在條件成熟時，投身變革。反觀小人未能了解變化的本質，縱使參與變革，也僅是表面附和，立場變

臺灣政治學會 版權所有

化不定。藉此可以了解，蘇軾在仁宗、神宗和哲宗三朝的政治經歷，面對改革一事，持不同態度，又不親附各黨派，源於他對變革有自我主張。

二、如何取利

王安石和舊黨人士們針對熙寧變法，屢生爭論的同時，蘇軾展現出與其他舊黨人士不同的風格。他雖反對熙寧變法，卻一方面主張朝廷應當因時勢而變，並接受「生利」的正當性：

> 物不可久，勢將自窮。欲民生而無倦，在世變以能通。器當極弊之時，因而改作；眾得日新之用，樂以移風。昔者世樸未分，民愚多屈，有大人卓爾以運智，使天下群然而勝物。凡可養生之具，莫不便安；然亦有時而窮，使之弗郁。下迄堯舜，上從軒羲。作綱罟以絕禽獸之害，服牛馬以紓手足之疲。田焉而盡百谷之利，市焉而交四方之宜。神農既沒，而舟楫以濟也；後聖有作，而弧矢以威之。至貴也，而衣裳之有法；至賤也，而臼杵之不遺。居穴告勞，易以屋廬之美；結繩既厭，改從書契之爲。如地也，草木之有盛衰；如天也，日星之有晦見。皆利也，孰識其所以爲利；皆變也，孰詰其所以制變？《蘇軾文集．卷一．通其變使民不倦賦》

蘇軾具有變遷的歷史觀，藉由古史記載爲例證，建議統治者必須因應時勢變化，有所作爲，方能利於人民。就此論述來看，蘇軾並不反對「變法」和「生利」，而是針對現實情境的需求，思考「變法」和「生利」的必要性。他認爲統治者因勢而行就如同「對症下藥」：

> 今夫醫之治病，切脈觀色，聽其聲音，而知病之所由起，曰：「此寒也，此熱也」，或曰：「此寒熱之相搏也」，及其他，無不可爲者。今且有人恍然而不樂，問其所苦，且不能自言，則其受病有深而不可測者矣。其言語飲食，起居動作，固無以異於常人，此庸醫之所以爲無足憂，而扁鵲、倉公之所以望而驚也。其病之所由起者深，則其所以治之者，固非魯莽因循苟且之所能去也。而天下之士，方且掇拾三代之遺文，補葺漢、唐之故事，以爲區區之論，可以濟世，不已疏乎！《蘇軾文集．卷八．策略一》

臺灣大學學術期刊資料庫

蘇軾視「治國」如「治病」，醫者望聞問切，方能找出病源，並確實治癒；而統治者意欲濟世，應當思考現實處境，找出困境的起因，而非爭辯「變」或「不變」的意義，否則兩方主張只各自陷入魯莽行事或因循苟且的問題。蘇軾務實考量現實處境，反映在他如何看待變法政策，如他討論均輸法時說：

> 均輸徙貴就賤，用近易遠。然廣置官屬，多出緡錢，豪商大賈皆疑而不敢動，以爲雖不明言販賣，既已許之變易，變易既行，而不與商賈爭利，未之聞也。《宋史．卷一百八十六．志第一百三十九．食貨志下八》

他與其他舊黨人士的想法不同，並非憂慮均輸法有損風俗道德，而是擔心商賈私下揣測朝廷的行動，與朝廷爭利，使政策難以達到目的，未能確實實現抑兼併的效果。

蘇軾致力於調和「義」和「利」兩種概念，在《東坡易傳》中說：「禮非亨，則偏滯而不合；義非利，則慘洌而不和。」《東坡易傳．卷一．乾卦》他無法同意「禮」的制定只發揮約束的功能，或實踐「義」不能兼談利益。進而他從對人與對己兩個面向討論了義與利：

> 君子之於祿、利，欲其在人；德、業，欲其在己。孔子曰：「脩辭立其誠，所以居業也。」「澤上於天」，其勢不居，故君子以「施祿」，不以「居德」。《東坡易傳．卷五．夬卦》

蘇軾根據行爲對象的不同，區分爲「對人」和「對己」兩個層面，提醒君子對己要求「德、業」，對人分享利祿。在「修德」、「立業」和「利他」三項行爲中，以「修德」爲本，其後而能「立業」，「利他」則是「立業」的後果。就此來說，君子生利澤及他人，便是「義」的一種體現，人若只見私利而忘其責任，便有淪爲「不義」之虞：

> 「由頤」者，利之所在也；「丘頤」者，位之所在也。見利而蔑其位，君子以爲不義也，故曰：「顛頤，拂經，於丘頤，征凶」。六二可以下從初九而求養也，然且不從而過擊五以求養於上九，無故而陵其主，故「征凶」。《東坡易傳．卷三．頤卦》

臺灣大學圖書館期刊資料庫

蘇軾強調追求私利而忘了身分和責任，便是「不義」。他將利益分爲「公利」和「私利」，藉「公利」連結「義」和「利」兩個概念。

關於「生利」問題，蘇軾推崇君子以無私爲念，追求「公利」：

> 君子之順，豈有他哉！循理無私而已。故其動也爲直，居中而推其直爲方。既直且方，非大而何？夫順生直，直生方，方生大，君子非有意爲之也，循理無私，而三者自生焉。故曰：「不習，無不利。」夫有所習而利，則利止於所習者矣。《東坡易傳．卷一．坤卦》

蘇軾認爲君子「循理無私」，行爲體現「直」、「方」和「大」等特質，諸項特質反映廣含、包容之性，代表心態無所偏狹，足以創造無所不利的大利。他除了認爲君子治理不訴求「私利」，還提醒士人若以「私利」作爲個人考量，將影響人群互動：

> 「盍」，何不也；「簪」，固結也。五陰莫不由四而「豫」，故「大有得」。豫有三「豫」、二「貞」。三「豫」易懷，而二「貞」難致。難致者疑之，則附者皆以利合而已。夫以利合，亦以利散，是故來者、去者、觀望而不至者，舉勿疑之，則吾朋何有不固者乎？《東坡易傳．卷二．豫卦》

蘇軾由豫卦得到啓示，人群若因利益相同而結合，必然也將隨著利益相異而潰散。從「出於一而兩於所在」的思維模式來看，化「私利」爲「公利」的思考，即是透過「溯而上」的行爲，消弭「私利」衝突而實現人人共享的「公利」。他在熙寧變法之後撰寫《東坡易傳》，質疑王安石採用諸多口才便給、行事幹練的新進人士，卻也是積極爭取私利之人。當共事者之間的利益相衝突時，群體將因利而散，如王安石和呂惠卿、呂惠卿和曾布，以及曾布和章惇，都因各自爭取皇帝的信任，關係矛盾而難以共事。

王安石推動熙寧變法的過程中，朝中眾臣反對諸項政策，他認爲眾臣皆因捍衛自己的私利，並暗指此輩與豪強無異。故在擬定諸項政策時，他一方面希望人民能夠因天下之利而增加天下之財，另一方面，希望朝廷扮演主動角色，打破豪強兼併而壟斷資源的問題。如王安石與神宗論及市易法時，曾提及：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 天付陛下九州四海，固將使陛下抑豪彊、伸貧弱，使貧富均受其利，非當有所畏忌不敢也。較固法，是有律已來行用，今但申明所以爲均，均無貧，蓋孔子之言，於聖政有何害？陛下不欲行此，此兼併有以窺見陛下於權制豪強有所不敢，故內連近習，外惑言事官，使之騰口也。《續資治通鑒長編．卷兩百三十二．熙寧五年四月丙子條》[18]

此處固法所指乃是原有懲治囤積、壟斷和專利等既有規定。王安石鼓勵神宗必須堅持透過市易法壓抑豪強，才有助於縮小貧富差距，實現先王之政。若神宗改革意志動搖，豪強將會結合朝中力量阻撓變法。

在「分配」議題上，蘇軾期許主政者創造天下大利，解決豪強兼併的問題，但他卻反對朝廷主導介入資源分配：

> 青苗放錢，自昔有禁。今陛下始立成法，每歲常行。雖云不許抑配，而數世之後，暴君汙吏，陛下能保之與？計願請之户，必皆孤貧不濟之人，鞭撻已急，則繼之逃亡，不還，則均及鄰保，勢有必至，異日天下恨之，國史記之，曰「青苗錢自陛下始」，豈不惜哉！《宋史．卷三百三十八．列傳九十七》

> 昔漢武帝以財力匱竭，用賈人桑羊之説，買賤賣貴，謂之均輸。於時商賈不行，盜賊滋熾，幾至於亂。孝昭既立，霍光順民所欲而予之，天下歸心，遂以無事。不意今日此論復興。立法之初，其費已厚，縱使薄有所獲，而徵商之額，所損必多。譬之有人爲其主畜牧，以一牛易五羊。一牛之失，則隱而不言；五羊之獲，則指爲勞績。《宋史．卷三百三十八．列傳九十七》

蘇軾檢討「青苗法」和「均輸法」的弊病，憂慮朝廷主導分配將擾亂民心，引發豪強以「上有政策，下有對策」的方式，從中謀取利益。另外，一旦由暴君汙吏主導政策，只會使豪強兼併的情勢更趨嚴重，所以朝廷介入分配不但未能達成目標，反而適得其反。蘇軾認爲朝廷和豪強瓜分民財之後，人民將顛覆政治秩序：

臺灣大學學術期刊資料庫

[18] 本文出自《續資治通鑒長編》的引文，皆根據李燾（2004）的《續資治通鑒長編》。

> 位之存亡寄乎民，民之死生繫乎財。故奪民財者，害其生者也；賊其位者也。甚矣，斯言之可畏也，以是亡國者多矣！《東坡易傳．卷八．繫辭傳下》

蘇軾提出「民之死生繫乎財」，朝廷不應成爲另一個剝奪民財的來源。

就此可發現，蘇軾和王安石雖然均認同「變法」和「生利」的重要性，試圖解決「豪強兼併」的問題。蘇軾在「出於一而兩於所在」的思維模式下，推論聖人採取「溯而上」和「沿而下」兩種路徑的行爲，融合整體和個體之間可能的矛盾。聖人透過「溯而上」以追求同之理想，以「公利」爲目標消解「私利」衝突。具體治理藉由「沿而下」以善應異之現實，使他接受「差異」和「個體性」存在的合理性，注意到百姓的利益。即是前文所提「因貳以齊民行者」，代表聖人不強加手段改變人民。設若朝廷扮演主動角色，介入分配，將因官民相互猜忌而適得其反。不論豪強或朝廷，一旦剝奪民財，都將造成政治失序。蘇軾認爲由朝廷扮演的主導角色，形成另一種整體對個體的傷害，因此需一併消解，這看來是蘇軾反對王安石發動變法的可能原因。

陸、結論

四庫館臣評價《東坡易傳》:「蓋大體近於王弼，而弼之說惟暢玄風，軾之說多切人事。」《四庫全書總目．經部．易類二．東坡易傳》四庫館臣對於蘇軾解《易》的評論，與本文研究發現是若合符節的。一方面，蘇軾承續王弼以義理解《周易》的傾向，將《周易》當作其發揮義理的重要根據；另一方面，王弼解《易》意在闡釋抽象玄學，蘇軾解《易》雖探求義理，卻返歸人事，實現其政治主張。從本文的研究來看，蘇軾關懷人事，並非光承襲自儒家思想，他同時發揮援佛道入儒的學術傾向。總結本文研究，大致上可以歸納爲四個重點：

第一，若考察蘇軾的學思淵源，可以發現他自幼便已同時受到儒釋道三教的薰陶，並且兼攝三教思想作爲其學術基礎。但以貶抑於黃州作爲分水嶺，在此之前，他在論述三教關係時，偏向認爲儒家思想和佛道思想相輔相成，乃是「一而二」的關係；在此之後，蘇軾兼容佛道思想與儒家思想，發現三教本互通，共同構成其思想成熟時期的理論體系，三教關係轉

而成爲「二而一」的關係。

第二，若要觀察蘇軾的思維模式，從他對「道物」關係來著手。他認爲「道」象徵同源，物代表變化和差異的結果，但道物皆由「氣」構成而同屬一體，符合「理在氣中」的論述。另外，蘇軾以「齊物」精神釋「理」，認爲一切差異皆是「出於一而兩於所在」，帶有超越差異而復歸的色彩。但蘇軾還強調人處於世，思考和行爲上不能僅僅「溯而上」，還必須兼顧「沿而下」，這一方面使他的思考雖受佛老深深影響，卻同時關懷此岸與彼岸。

第三，蘇軾爲了細緻討論「道物」關係，還利用「命」、「性」和「情」三個概念，建立了一個理論架構，他透過此一架構，描繪出不同的人格形象。「性」無善惡之別，「沿而下」至於「情」，才有善惡之分。故人性皆同，善惡乃是後天影響的結果，蘇軾期勉士人日日修善去惡作爲君子。君子若能「溯而上」，達到「至其一而無我」的境界，便將成爲聖人。聖人兼顧兩種路徑的作爲，在過程中不但知萬物之情，並知己身之性，更將其所知所識實踐於外，這就是聖人體現之「命」。此一理想人格的達成是蘇軾討論人格動態變化的目的，作爲士人努力的重要目標。

第四，「一」與「二」雖分別象徵「道」和「物」，也代表「同」和「異」。但從他論述聖人可「溯而上」以求一，再「沿而下」以用二，可知「道物」始終爲一，「二」是「道」在不同的情境下的呈現。政治事務繁雜紛擾，需要聖人出而應世，發揮足夠的智慧以應對。在此理解之下，聖人透過「溯而上」以追求同之理想，以「公利」爲目標消解「私利」衝突。具體治理藉由「沿而下」以善應異之現實，使他接受「差異」存在的合理性，注意到百姓的利益。蘇軾憂心朝廷扮演主動角色，介入分配，將因官民相互猜忌而適得其反。

哲宗紹聖年間，蘇軾再次被貶，被流放至惠州、儋州。哲宗亡後，徽宗即位，於建中靖國元年，蘇軾被赦而從遙遠的儋州流放回來，再次表明對《東坡易傳》的看重：

> 某年六十五矣，體力毛髮，正與年相稱，或得復與公相見，亦未可知也。前者皆夢，已後者獨非夢乎？置之不足道也。所喜者，在海南了得《易》、《書》、《論語傳》數十卷，似有益於骨朽後人耳目也。《蘇東坡全集．續集．卷四．與李之儀書五首（之一）》

臺灣大學學術期刊資料庫

蘇軾的兩次貶抑各處於其壯年和晚年，都反覆提到對《東坡易傳》的重視。就本文研究來說，透過《東坡易傳》，吾人不只觀察儒釋道三教如何影響蘇軾的學術風格，並可作爲研究蘇軾如何接合學術與政論的理想切入點。

參考書目

一、中文部分

Bol, P. K. 2003，〈蘇軾與文〉，Hoyt Cleveland Tillman（主編），《宋代思想史論》，北京：社會科學文獻出版社，頁 184-230。Bol, Peter K. 1992. “Su Shi yu wen” [Su Shi and Culture]. In *Songdai sixiangshi lun* [*The Collected Works on History of Thought in Sung Dynasty*], ed. Hoyt Cleveland Tillman. Beijing: Social Sciences Academic Press, 184-230.

土田健次郎，2010，《道學之形成》，上海：上海古籍出版社。Tutida, Kenzirou. 2010. *Daoxue zhi xíngcheng* [*The Forming of Neo-Confucianism*]. Shanghai: Shanghai Guji Publishing.

王　瑩，2010，〈論蘇氏蜀學的儒學影響〉，《湖北社會科學》，8: 115-117。Wang, Ying. 2010. “Lun sushi shuxue de ruxue yingxiang” [How Su’s Shu School Effect Confucianism]. *Hubei Social Sciences* 8: 115-117.

永　瑢，2003，《四庫全書總目》，北京：中華書局。Yong Rong. 2003. *Siku quanshu zongmu* [*General Catalogue of the Siku Quanshu*]. Beijing: Zhong Hua Book Co., Ltd.

朱　熹，1975，《雜學辨》，京都：中文出版社。Zhu, Xi. 1975. *Zaxue bian* [*The Distinguishing from the Eclectics*]. Kyoto: The Chinese Publishing.

李　燾，2004，《續資治通鑒長編》，北京：中華書局。Li, Tao. 2004. *Xu ZiZhitongjian changbian* [*The Compilation after Comprehensive Mirror for Aid in Government*]. Beijing: Zhong Hua Book Co., Ltd.

李書增，1989，〈略論宋代易學流變〉，《河南師範大學學報（哲學社會科學版）》，2: 11-15。Li, Shu-zeng. 1989. “Luelun songdai yixue liubian” [An Analysis of the Development of Yi Study in Song Dynasty]. *Journal of Henan Normal University (Social Science Edition)* 2: 11-15.

肖永明，1999，〈論蘇氏蜀學的學派特徵〉，《學術論壇》，132: 56-60。Xiao, Yong-ming. 1999. “Lun sushi shuxue de xuepai tezheng” [An Analysis of the Symbol of Su’s Shu School]. *Academic Forum* 132: 56-60.

臺灣大學學術期刊資料庫

邢春華，2008，《蘇軾易學研究》，福建：福建師範大學文學院碩士論文。Xing, Chun-hua. 2008. *Su Shi yixue yanjiu* [*A Study on SuShi the Bible of Changes' Thought*]. Master thesis, College of Chinese Language and Literature, Fujian Normal University, Fujian, Fujian.

唐玲玲、周偉民，1996，《蘇軾思想研究》，臺北：文史哲出版社。Tang, Ling-ling & Wei-min Zhou. 1996. *Su Shi sixiang yanjiu* [*The Research of Su Shi's Thought*]. Taipei: The Liberal Arts Press.

孫昌武，1988，《佛教與中國文學》，上海：上海人民出版社。Sun, Chang-wu. 1988. *Fojiao yu zhongguo wenxue* [*Buddhism and Chinese Literatire*]. Shanhai: Shanhai Remian Chubanshe.

袁承維，2017，《王安石和司馬光的思維模式比較：以「理事不二」與「理一分殊」爲觀照通孔》，臺北：臺灣大學政治學研究所博士論文。Yuan, Cheng-wei. 2017. *Wang Anshi han Sima Guang de siweimoshi bijiao: yi "lishibuer" yu "liyifenshu" wei guanzhao tongkong* [*Comparing the Modes of Thought of Wang Anshi and Sima Guang: Researching by the Viewpoint of "Identity of Phenomena and Reality" & "the Principle is One but Its Manifestations are Many"*]. Doctoral dissertation, Department of Political Science, National Taiwan University, Taipei, Taiwan.

梁銀林，2005，《蘇軾與佛學》，成都：四川大學文學與新聞學院博士論文。Liang, Yin-ling. 2005. *Su Shi yu foxue* [*Su Shi and Buddhism*]. Doctoral dissertation, Academy of Literature and News, Sichuan University, Chengdu, Sichuan.

脫　脫，2007，《宋史》，北京：中華書局。Tuo, Tuo. 2007. *Songshi* [*The History of Song Dynasty*]. Beijing: Zhong Hua Book Co., Ltd.

陳仁仁，2001，〈《東坡易傳》論「道」與「性」－兼論其中儒佛道三家關係問題〉《湖南大學學報（社會科學版）》，15(4): 28-32。Chen, Ren-ren. 2001. "Dongpoyizhuan lun dao yu xing- jianglun qizhong ru fo dao sanjiaguanxi wunti" [The Concepts of "Dao" and "Human Nature" in Dongpo Yizhuan — also on the Relationship between Confucianism, Buddhism and Daoism]. *Journal of Hunan University (Social Science Edition)* 15(4): 28-32.

陸雪卉，2017，〈蘇軾佛教思想研究－從蘇軾三教作品看宋代士大夫的思想特色〉，《宗教學研究》，2: 124-128。Lu, Xue-hui. 2017. "Su Shi fojiao sixiang yanjiu- cong Su Shi sanjiao zuopin kan songdai shidaifu de sixiang tese"

臺灣人學學術期刊資料庫

[An Analysis of Scholars' Thinking Characteristics in Song Dynasty with Su Shi's Writings about Confucianism, Buddhism and Daoism]. *Religious Studies* 2: 124-128.

程　顥、程　頤，2004，《二程集》，北京：中華書局。Cheng, Hao & Yi Cheng. 2004. *Er cheng ji* [*The Omnibus of Cheng Hao & Cheng Yi*]. Beijing: Zhong Hua Book Co., Ltd.

楊子萱，2006，《《東坡易傳》研究》，臺北：政治大學哲學研究所碩士論文。Yang, Tze-hsuan. 2006. *Dongpoyizhuan yanjiu* [*Study of "Dongpo Yi Zhuan"*]. Master thesis, Department of Philosophy, National Chengchi University, Taipei, Taiwan.

達　亮，2010，《蘇東坡與佛教》，臺北：文津出版社。Da, Liang. 2010. *Su Dongpo yu fojiao* [*Su Dongpo and Buddhism*]. Taipei: Wenchin Press.

劉興明，2005，《《東坡易傳》易學思想研究》，山東：山東大學哲學與社會發展學院碩士論文。Liu, Xing-ming. 2005. *Dongpoyizhuan yixue sixiang yanjiu* [*The Study of Thought of Yi Study in Dongpoyizhuan*]. Master thesis, School of Philosophy and Social Development, Shandong University, Jinana, Shandong.

鄧秀梅，2012a，〈《東坡易傳》特色舉要〉，《臺北大學中文學報》，12: 1-20。Teng, Hsiu-mei. 2012a. "Dongpoyizhuan tese juyao" [Feature Recapitulations of Dong Po I-Ching Biography]. *Journal of Chinese Literature of National Taipei University* 12: 1-20.

鄧秀梅，2012b，〈《東坡易傳》釋易方法與義理分析〉，《東海中文學報》，24: 115-146。Teng, Hsiu-mei. 2012b. "Dongpoyizhuan shiyifangfa yu yilifenshi" [The Interpretive Methods and Theoretical Analysis of the Dongpoyizhuan]. *Tunghai Journal of Chinese Literature* 24: 115-146.

錢　穆，1980，《宋明理學概述》，臺北：中國文化大學出版部。Chien, Mu. 1980. *Songming Lixue Gaishu* [*Overview of Neo-Confucianism*]. Taipei: Hwa Kang Publishing Center.

錢　穆，2003，《國史大綱》，臺北：臺灣商務印書館。Chien, Mu. 2003. *Guoshi dagang* [*A Brief History of China*]. Taipei: The Commercial Press.

鍾來因，1990，《蘇軾與道家道教》，臺北：臺灣學生書局。Zhong, Lai-yin. 1990. *Su, Shi and daojia daojiao* [*Su Shi and Dao School, Daoism*]. Taipei: Student Book Co., Ltd

臺灣大學哲學系資料庫

嚴靈峰，1979，《老子崇寧五注》，臺北：成文出版社。Yan, Lingfeng. 1979. *Laozi Chongning Wuzhu* [*The Annotations for Laozi in Chongning Period*]. Taipei: Chengwen Publishing.

蘇　軾，1975，《蘇東坡全集》，臺北：河洛出版社。Su, Shi. 1975. *Su Dongpo quanji* [*The Omnibus of Su Dongpo*]. Taipei: Heluo Publishing.

蘇　軾，1983，《東坡易傳》，臺北：臺灣商務印書館。Su, Shi. 1983. *Dongpoyizhuan* [*Su Shi's Commentary on I Ching*]. Taipei: The Commercial Press.

蘇　軾，2004，《蘇軾文集》，北京：中華書局。Su, Shi. 2004. *Su Shi Wenji* [*The Omnibus of Su Shi*]. Beijing: Zhong Hua Book Co., Ltd.

二、西文部分

Bol, P. K. 1992. *This Culture of Ours*. Standford: Standford University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Analyzing Su Shi's Thought Patterns and Views on Reform through the *Dongpo Yizhuan*[*]

Cheng-wei Yuan[**]

Abstract

After the Tang-Song transformation (唐宋變革), intellectuals took the leading roles in politics, and they had two modes of thought for dealing with problems. Taking the Xi-Ning Reform as an example, we can discern Wang Anshi (王安石) and Sima Guang's (司馬光) political attitudes by analyzing their modes of thought. Su Shi (蘇軾) had conflicting opinions of the same issue. During the reign of Emperor Renzong of Song (宋仁宗), he agreed with the reform, but opposed it during the reign of Emperor Shenzong of Song (宋神宗). He and Sima Guang both opposed the Xi-Ning Reform, yet he was also against the abatement orders of the Xi-Ning Reform.

We attempt to find an explanation for Su Shi's conflicting opinions, and the *Dongpo Yizhuan* is the most relevant book. Su Shi's mode of thought can be described as "Identity of Phenomena and Reality", so he claimed that Li (the Great Rule) and QI (vital energy) are the same. He was used to thinking from a of things "bottom-up" perspective. However, Su Shi also advocated the principle of "from one to two" and believed that differences are reasonable. Su Shi did not approve of Wang Anshi's point of view to make all people the same as him.

Keywords: Su Shi, Identity of Phenomena and Reality, the Relationship Between Li and QI, MInd and Nature, Justice Versus Benefits, Xi-Ning Reform

---

* DOI:10.6166/TJPS.202303_(95).0002

** Assistant Professor, Yuelu Academy, Hunan University.
E-mail: ericyuan17@gmail.com

臺灣人文及社會科學期刊資料庫