政治科學論叢／第 89 期／民國 110 年 9 月／頁 1-38

從王安石論「理事關係」觀其思維模式*

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。本文認爲透過研究王安石的思維模式，以及展現在「爲學」和「處世」兩個層面的爭論，是最爲適合的例證，其思考呈現「理事不二」的型態，源於他對「理氣關係」的詮釋。受到「理在氣中」論述的影響，王安石採取「和同」理解看待萬物。他肯定萬物差異存在的合理性，強調「超越差異而復歸」，在論述時，由下而上和同萬物，展現在「常與變」和「義與利」等議題之上。在這兩個議題的討論中，本文發現，王安石在「爲與不爲」的選擇時，主張「主動」作爲；在「如何而爲」的規劃方面，王安石強調「擴張」的行動策略。故他在熙寧變法的不同面向中，提倡朝廷需要主導政經分配，影響仕紳階層原本具有的政經優勢。

關鍵詞：理事不二、王安石、熙寧變法、理事關係、理氣關係

---

* DOI:10.6166/TJPS.202109_(89).0001

** 湖南大學嶽麓書院助理教授，E-mail: ericyuan17@gmail.com。

收稿日期：110 年 4 月 13 日；通過日期：110 年 10 月 18 日

臺灣人文社會期刊資料庫

傳統中國的思想發展，具有思考本末關係的特色。從周室進入春秋之後，政治局勢動盪，諸子百家嘗試提出不同方法，希望解決亂局。在各式解決策略中，大致可以分爲「有」、「無」兩種論述方法，並視之爲「本」，以儒道兩家爲代表。先秦儒家講究重建禮樂制度，並施以教化和政治措施，以「有」爲其統治策略的原則；先秦道家認爲「有」便是造成秩序混亂的起因，尚「無」而消解「有」。西漢初期黃老學大盛，黃老學說一方面成爲漢代皇室垂拱而治的依據；另一方面黃老學派透過「氣化」宇宙生成論，爲以「無」攝「有」找到論述的憑藉。西漢中期以後，漢武帝獨尊儒術，朝廷「罷黜百家，表章六經」，政治上再度回歸論「有」爲基礎，漢代朝廷依此建制和積極擴張。在接續的三百多年中，漢室皆以論「有」的儒家之學作爲官方主流。魏晉時期，論玄之風蓬勃發展，此乃源於新興士人與世家大族分別強調「無」、「有」作爲治理的合理基礎。在爭論中，爲證明「有」、「無」何者爲先？形上學的發展成爲魏晉思想的重要部分，各家學者明顯表現向道探索的趨勢。

在隋唐兩代時，佛學因「中觀學」以「非有非無」的中道遮撥時人對於「空、有」或「有、無」的執著，在儒釋道三教競逐中，取得理論上的高位。其中華嚴學以「理事關係」發揮傳統思想中的「本末關係」，成爲經典論述。[1]「理事關係」一詞也成爲一概念簇，含納傳統思想中「道物關係」、「本末關係」等等複雜內容。面對佛學的競爭，道教信仰者仿照中觀學，利用《老子》建立重玄學，雙遣「有、無」以回應挑戰。爲了超越魏晉玄學爭執「有、無」孰高孰低的氛圍，重玄學者藉一玄以遣雙執，並提出「不滯於不滯」的必要，這既是重玄學者希望達到的理想境界，也是重玄學者論述的方法。相對於佛老兩家嘗試建立超越有無的論述，初唐的儒家依舊將焦點放在「有」的層次，強調五經由遠古聖人所制，具有高度神

1　唐代中期，華嚴學興盛，將「非有非無」的論述體系化。華嚴之世界觀，以圓融爲方法，使修行者透過「理事」和「事事」兩個層次的消解，體悟一即是多，多即是一。「理事」和「事事」之所以無礙，在於萬物皆無永恆不變之自性，因條件不斷變化，使得萬物隨之而生滅。此一緣起之說成了宇宙萬物運行的基本邏輯，現象世界不斷變化，物質表現難以恆常，故又被描述爲「緣起性空」。「緣起」證成萬物存在之妙有形式，藉「性空」通透萬物存在的虛無本質，妙有和虛無在圓融之下也合而爲一，體現華嚴學的無礙之義。

臺灣大學哲學系

聖性，透過五經確立人事規範的合理性。

佛老探索本源的方法，講究超越差異而回歸，而理和事所象徵的雙層結構，隨著超越而相融爲一。佛老因爲在方法上具有不斷超越的特質，使得理論層面較儒家具有高度，再加上官方的崇尚佛老，使得「超越而回歸」的方法具有優勢地位，此一論述形式或可稱爲「理事不二」。中唐以後，儒家爲了與佛老競逐，借用易學的論述，形塑探索本源的方法，強調由一而生多，理和事分別象徵「體用」，並追求體用一致。之後程朱一脈的理學家嘗試借用雙層結構，建立儒家的心性結構與修養功夫。但在方法上，理學家們強調由一生多，一多雖各具規範，但在一多關係中追求體用一致，多必須體現一的意義，顯示儒家以一攝多描繪對理想秩序的設想，此一論述形式可稱爲「理一分殊」。從此可知，理學家欲辟佛老之弊，並非全面否定佛老，而是借用佛老的兩層結構，將儒家原有所長置於其中。

唐宋之後，原先以傳承知識立身的士人，成爲參與政治的主力。隨著士人對三教思想的討論，形成對「理事關係」的不同理解，影響他們如何看待這個世界、如何處理問題，產生不同的世界觀，展現在「爲學」和「論政」兩個層面。[2] 士人在本末思考的形式下，論述「爲學」和「論政」兩個層面。爲學的目的在於找到理想型態背後所蘊藏的「道理」，如司馬光評斷南朝宋文帝立玄、史、文、儒四學一事時，認爲：

> 史者，儒之一端；文者，儒之餘事。至於老莊虛無，因非所以爲教也。夫學者所以求道，天下無二道，安有四學哉！《資治通鑑．卷一百二十三．宋紀五．文帝元嘉十五年》[3]

---

2 本文在此意在說明受到儒釋道三教交流的影響之下，形成兩種對「理事關係」的論述形式。士人隨著學思經歷，以及面對三教的不同態度，熟悉或習慣其中一個形式，受影響而成爲其思維模式。並非強調士人們均有意識去區分「理事關係」的類型，又選擇其中一者。另外，本文使用「理事不二」和「理一分殊」兩個概念爲思維模式定名，源於該一概念的發展淵源，以及思維模式的形式與該概念的內涵相仿。由於古代士人以論「道物關係」或「理事關係」所形成的本末思考，是一種古今共同分享的習慣，不見得自覺和刻意去表達。故本文透過探究王安石對「理事關係」的闡述，對其進行歸類，並非指涉王安石主動宣稱自己符合該類型的思維模式。

3 以下出自《資治通鑑》的引文，根據司馬光著，張大可、韓兆琦等注譯（2017）的《新譯資治通鑑》。

臺灣大學學術期刊資料庫

士人找尋和實踐「道理」時，循「本末關係」之思維模式，以「道理」當作本，將實踐視爲末。實踐也包括政治實踐，爲政不可偏離以道爲本的要求，如司馬光主張：「因道以立禮樂刑政。……不可忘本棄道。」《道德眞經論．五十二章》[4] 由此可知「本末關係」的思路不單存於治學的論述，亦存於治理天下的論述中。

士人在學術和政務兩個層面，皆需要以「道理」爲本。由於爲學是探求「道理」的活動，還形成以「學術」爲本，「政務」爲末的發展走向。從熙寧二年，王安石被任命爲參知政事後，曾與神宗留下一段對話，可資證明以本末思考來看待學術與政務的關係：

> 二年二月，拜參知政事。上謂曰：「人皆不能知卿，以爲卿但知經術，不曉世務。」安石對曰：「經術正所以經世務，但後世所謂儒者，大抵皆庸人，故世俗皆以爲經術不可施於世務爾。」上問：「然則卿所施設以何先？」安石曰：「變風俗，立法度，最方今之所急也。」上以爲然。《宋史．卷三百二十七．列傳第八十六》[5]

神宗任命王安石擔任參知政事前，曾引發質疑，有人認定其知經術，但不曉世務，並藉此質疑其適任性，王安石以經術爲本，政務爲末的思想特質，當成回應他人質疑的方式。北宋士人思考變法一事時，分屬支持和反對陣營皆認爲政務必須合於經術。如張載憂慮王安石主政的朝廷，政務和學術有所偏差，說到：「朝廷以道學、政術爲二事，此正自古可憂者。」《張子全書．卷十三．答范巽之書》[6]

過去的研究成果探討新舊黨在學術主張或政治實踐的衝突時，少有專注於探討兩者如何相互影響。以王安石研究爲例，廖育菁（2008）曾整理 1949 年至 2007 年間，王安石研究在兩岸的發展成果。就研究取向而言，本文認爲從中可以歸納兩個發展趨勢：首先，兩岸學界的研究焦點均有從「變法」轉至「思想」的趨勢，但似乎少有並觀的成果；其次，在王安石

4　以下出自《道德眞經論》的引文，根據司馬光（2004）的《道德眞經論》，收入《中華道藏》第十冊。

5　以下出自《宋史》的引文，皆根據脫脫（2007）的《宋史》。

6　以下出自《張子全書》的引文，根據張載（2019）的《張載集》。

臺灣大學期刊資料庫

思想和新學的研究中，除了將「新學」視爲是「變法」的理論依據外，發現三教思想是新學的核心內容。但是，王安石如何鎔鑄三教思想以爲己用，似乎還值得有志研究者耕耘。本文因此認爲梳理出士人如何聯繫學術思想和政治主張兩個層面，並找出相關思考的起源，具有探討的價值。

王安石創立「新學」，自成一派在北宋中期蔚爲風潮；又曾在宋神宗時期，入相發動熙寧變法，故研究王安石的相關論述，是極爲適合的例證。首先，透過對「道理與萬物」的討論，可發現王安石在氣化世界的預設中，認定本源和萬物分別象徵理想與現實，藉探討本源和萬物的關係，耙梳出其思維模式的形成論述。其次討論的主題是「性情之說和修養工夫」，內容涉及：第一，「未發」本源爲何成爲「已發」事物後，現實會出現偏差？第二，人要如何維持理想或勘正偏差，這牽涉到人的修養功夫。由於此一主題聚焦在「人」，本文內容將透過王安石對不同人格的比較，討論相關主題。最後討論王安石的「政治論述」，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，「爲與不爲」和「如何而爲」成了急切的課題。藉由「常與變」和「義與利」兩個時興議題的討論，觀察思維模式對他論政的影響。

壹、王安石的學思淵源

宋眞宗天禧五年，王安石出生於江南西路臨江府，其父王益爲臨江軍判官，乃是基層官吏，未顯達於朝中。但家庭背景深刻影響王安石的思想，王益一生始終爲標準儒生，因公遍遊江西和四川，王安石隨之遷徙，耳濡目染受到父親爲學的影響。另外，廬陵和韶州都是斯時禪宗盛行的根據地，使王安石對佛教並不陌生。

慶曆二年，王安石進士及第，時年二十二歲。爲參與科舉考試，王安石熟讀儒家各經典，並了解中唐以降，眾士人們意欲重振儒學的企圖。青年王安石高中科舉，被任命爲「淮南節度使判官」後，曾和好友孫正之表達自己對儒學的看法：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 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，則變時而之道，若反手然，彼其術素修而志素定也。時乎楊、墨，己不然者，孟軻氏而已。時乎釋、老，己不然者，韓愈氏而已。如孟、韓者，可謂術修而志素定也，不以時勝道也。惜也不得志於君，使眞儒之效不白於當世，然其于眾人也卓矣。嗚呼！予觀今之世，圓冠峨如，大裙襜如，坐而堯言，起而舜趨，不以孟、韓爲心者，果異於眾人乎？《臨川先生文集．送孫正之序》[7]

青年王安石以孟子和韓愈爲榜樣，認爲君子應當遵循聖人之道，而不以流俗爲擾。針對孟子，王安石除了認爲：「孟軻，聖人也」《臨川先生文集．答龔深父書》，又提到：「夫孟子可謂大人矣」《臨川先生文集．答王深甫書三》，留下諸多崇尚孟子的文字記錄。孟學是王安石學說的重要資糧，特別是性命之學，使王安石在宋代儒學心性論述精緻化的過程中，佔有重要的地位。

王安石並非僅尚儒學而排佛老，英宗治平年間，他勸摯友曾鞏讀經，曾鞏誤以爲該「經」指涉佛經而勸阻，王安石藉此闡述自己面對各家之學的基本態度：

> 前書疑子固於讀經有所不暇，故語及之。連得書，疑某所謂經者，佛經也，而教之以佛經之亂俗。某但言讀經，則何以別于中國聖人之經？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。故某自百家諸子之書，至於《難經》、《素問》、《本草》[8]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。蓋後世

7　以下出自《臨川先生文集》之引文，皆根據王安石著，王水照主編（2017）的《王安石全集》。

8　《本草》非指明代才成書的《本草綱目》，應當廣泛指涉藥書，本草一詞首見於《漢書．平帝紀》，於南朝阮孝緒《七錄》著錄《神農本草經》，共收藥三百六十五種，因各藥以草類爲主，簡稱《本草》。唐顯慶年間，蘇恭、長孫無忌等修定《本草》，又增藥一百十四種，被稱之爲《唐本草》。宋嘉祐年間，掌禹錫等增藥八十二種，命名爲《嘉祐補註本草》，王安石所見或許便是此一版本。

臺灣大學哲學系期刊資料庫

> 學者，與先王之時異矣，不如是不足以盡聖人故也。揚雄雖爲不好非聖人之書，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，故異學不能亂也。惟其不能亂，故能有所去取者，所以明吾道而已。《臨川先生文集．答曾子固書》

王安石自詡實踐聖人之道，但此一聖人之道內涵豐富，他以漢代學者揚雄爲例，認爲揚雄透過閱讀各家經典，取各家之長以論道。循此，他主張遍觀各家之學方能完整了解聖人之道的想法。王安石認爲儒釋道之學，在論述方式容或有差異，但在內在理路上卻頗多會通之處，在〈漣水軍淳化院經藏記〉中說：

> 道之不一久矣，人善其所見，以爲教於天下，而傳之後世，後世學者或徇乎身之所然，或誘乎世之所趨，或得乎心之所好。於是聖人之大體，分裂而爲八九。博聞該見有志之士，補苴調胹，冀以就完而力不足，又無可爲之地，故終不得。蓋有見於無思無爲，退藏於密，寂然不動者，中國之老、莊，西域之佛也。既以此爲教於天下而傳後世，故爲其徒者，多寬平而不忮，質靜而無求，不忮似仁，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，其爲有似乎吾之仁義者，豈非所謂賢於彼而可與言者邪？《臨川先生文集．漣水軍淳化院經藏記》

王安石視儒釋道具有會通的可能性，如象徵佛老的寬平質靜和代表儒家的仁義，其實是相似的兩種特質。他不拒斥佛老之學，認爲三教殊途同歸，在學思生涯中，同時涉獵三教經典。關於儒家經典，王安石和新黨成員留下《三經新義》，（分別注解《周禮》、《詩經》和《尚書》），[9] 並另注解《周易》等書，在推動變法時，成爲科舉考試所本；關於道家經典，王安石的《淮南雜說》、《老子》和《莊子》的注解，都具盛名；至於佛教經典，王

[9] 熙寧六年三月，神宗下詔設置經義局，命王安石爲提舉，主導修訂《周官新義》、《詩經新義》、《尚書新義》作爲科舉考試的內容，令應試士子有所憑據。熙寧八年六月，《三經新義》皆修撰完成，頒於學官，成爲天下士人的學習依據。《周官新義》共二十二卷，爲王安石親自撰寫，列爲《三經新義》之首，作爲新黨推動經濟政策的依據。至於《詩經新義》二十卷與《尚書新義》十三卷，分別出於王雱和呂惠卿之手。《詩經新義》可被視爲體現新黨設定人倫秩序的精神，《尚書新義》作爲新黨宣稱聖王之道的基礎。

臺灣人文與社會科學引文索引

安石曾注解《楞嚴經》、《金剛經》、《維摩詰經》。

三教思想是構築王安石思想中的重要元素，不只具有學術意義，也影響他如何看待生命。例如，熙寧八年第二次下野，面臨愛子王雱的逝去，王安石看淡現世而專心修持佛法。除將大量的有形資產捐助於寺廟，並明確表達信仰佛教的立場：

> 皈依眾，梵行四威儀。願我遍游諸佛土，十方賢聖不相離，永滅世間癡。皈依法，法法不思議。願我六根常寂靜，心如寶月映琉璃，了法更無疑。皈依佛，彈指越三祇。願我速登無上覺，還如佛坐道場時，能智又能悲。三界裡，有取總災危。普願眾生同我願，能於空有善思維，三寶共主持。《王安石全集．望江南．皈依三寶讚》[10]

王安石在此時期留下許多帶有禪意的詩詞創作，較之於青壯年時期的入世熱情，晚年的信仰和生活態度，有了極大的轉變。但藉由「普願眾生同我願」一語，可知他專心修行並未僅求自了，也抱持對其他眾生的關懷。只是身處在不同處境，利用不同方式實踐理想。王安石曾與神宗論及融通三教的想法：

> 安石曰：「……臣觀佛書，乃與經合，蓋理如此，則雖相去遠，其合由符節也。」上曰：「佛，西域人，言語則異，道理何緣異？」安石曰：「臣愚以爲：『苟合於理，雖鬼神異趣，要無以易。』」上曰：「誠如此。」《續資治通鑒長編．卷二百三十三．熙寧五年五月甲午條》[11]

排拒佛教者常抱持文化上的本位主義，因認定佛教爲外來文化的產物，而主張不適合推廣佛教於中土。但對於王安石而言，西域和中土雖然在語言文化上具有差異，但受到相同「道理」的規範。從上述的探究中，吾人應當可發現王安石自認爲正統儒士，但同時涉略三教理論，主張三教並不牴觸。這不只是他判教的闡述，也象徵他嘗試將三教理論融入其思想的企圖。

要探知王安石理解的「道理」，他對於《老子》和《周易》的注解是重要的兩個文本。王安石認爲「夫《易》之爲書，聖人之道於是乎盡矣，」

---

[10] 此段文字出自王安石（1959）的《王安石全集》。

[11] 以下出自《續資治通鑑長編》的引文，皆根據李燾（2004）的《續資治通鑒長編》。

臺灣人文社會期刊資料庫

《臨川先生文集．大人論》同樣重視治《易》的程頤對王安石的注解給予高度評價：「若欲治《易》，先尋繹令熟，只看王弼、胡先生、王介甫三家文字，令通貫，餘人《易》說無取枉費功。」《二程集．伊川文集．與金堂謝君書》[12] 另外，關於王安石治《老子》的成果，晁公武說：「介甫平生最喜老子，故解釋最所致意。」《郡齋讀書志校證》[13] 司馬光說：「光昔者從介甫遊，介甫於諸書無不觀，而特好孟子與老子之言。」《司馬光集．與王介甫書》[14] 均可看出王安石對於《老子》之學的喜好，以及其注解的重要性。本文將藉由王安石對兩本經典的注解，詮釋和觀察王安石的思維模式。另外，王安石揚孟，可從對宋代學術發展的記載看出：「荊公《淮南雜說》初出，見者以爲孟子。」《宋元學案．卷首．宋元儒學案序錄》[15] 揚孟的背後，體現王安石強調性命之學，如「於是天下之士，始原道德之義，窺性命之端。」《郡齋讀書志．卷十二．雜家類》藉此可看出王安石重振儒學的理解。然而，王安石闡明性命之學的嘗試，相比帶有內向色彩的洛學，採取不同路徑。透過會通儒釋道三教，而《老子》中的元氣論是其中的重要部分。在中唐後，揚孟標示儒學再興，王安石新學兼攝性命之學和外王關懷，在儒學由唐到宋的重要轉折過程，展現出儒學變化的多重面貌。[16]

貳、從「理事關係」談王安石論道理和萬物

熙寧二年，王安石被任命爲參知政事，對神宗表達自己的顧慮：

> 安石對曰：「臣所以來事陛下，固願助陛下有所爲。然天下風俗法度一切頹壞，在廷少善人，君子庸人則安常習故，而無所知；奸人則惡直醜正，而有所忌。有所忌者唱之於前，而無所知者和之於後，

12 以下出自《二程集》的引文，根據程顥、程頤（2004）的《二程集》。

13 以下出自《郡齋讀書志》的引文，皆根據晁公武撰，孫猛校證（1990）的《郡齋讀書志校證》。

14 以下出自《司馬光集》的引文，皆根據司馬光（2014）的《司馬光集》。

15 以下出自《宋元學案》的引文，皆根據黃宗羲（2018）的《宋元學案》。

16 此處感謝審查人提醒，王安石揚孟的特色與洛學既同且異，同爲振興儒學的一種嘗試，卻利用會通三教的思考模式。對於本文有所啓發和助益，故將審查人的提醒置於文中。

臺灣人文與社會科學引文索引資料庫

> 雖有昭然獨見，恐未及效功，而爲異論所勝。陛下誠欲用臣，恐不宜遽，謂宜先講學，使於臣所學本末不疑，然後用之，庶幾能粗有所成。」《皇宋通鑒長編紀事本末．卷五十九．王安石事跡上》[17]

王安石希望神宗對他闡述的學說，必須「本末不疑」，用之於政策方能有成效。[18] 此一「本末關係」建立在道物關係的基礎上，他注解《老子》時說：「道有本末。本者，萬物之所生也；末者，萬物之所以成也。」《臨川先生文集．老子》強調萬物均以「道」爲本，故政治實踐不可偏離「道」。「道」體現在不同面向，於政治場域稱爲「先王之道」[19]，涉及學術內涵稱爲「聖人之道」。吾人若要清楚認識此一本末的生成過程，必須從「道物」或「理氣」關係談起。

「道」是萬物之本源，爲一具體存在。在不同詮釋者的眼中，「道」的定位和意義稍有出入，有的強調物質層面，有的重視規律性質，但「道」爲理想本源似乎是共識。至於王安石怎麼看待「道」呢？在注解〈道可道章第一〉中有清楚的論說：

> 常者，莊子謂：無古無今，無終無始也。道本不可道，若其可道，則是其跡也；有其跡，則非吾之常道也。道本無名，有可名，則非吾之常名；蓋名生於義。《王安石老子注．道可道章第一》[20]（以下提及《王安石老子注》僅標明章名）

17　以下出自《皇宋通鑒長編紀事本末》的引文，根據楊仲良（1995）的《皇宋通鑒長編紀事本末》。

18　神宗重用王安石，受到王安石甚多影響，但他不全然是被動地接受王安石的說法，而似是王安石的學術和政治傾向符合他的期待，故能盡信而授權。如《續資治通鑑長編》中記載：「上曰：『經術，今人人乖異，何以一道德？卿有所著可以頒行，令學者定於一。』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。』」《續資治通鑒長編．卷二百二十九．熙寧五年正月戊戌條》神宗希望能夠「一道德」，有此發揮的王安石可作爲他最佳的代言人。

19　王安石常論「先王之道」，具有學術和政治兩個層面的意義，如林素芬認爲王安石意在「建立一套統一義理系統，以作爲士學遵循之範本。他將這一套義理系統稱作『先王之道』，實際上是運用當時種種學術資源，憑藉他（王安石）主觀的詮釋，而建構出來的，他並不是運用追求義理考證的方法，去追尋『先王之道』的眞實（2008：379）。」在北宋中期，新學是唯一將道論成功實踐在天下者，王安石的學術研究和政治實際是相互爲用的。

20　以下出自《王安石老子注》之引文，皆根據嚴靈峯（1979）輯校《老子崇寧五注》。

臺灣大學哲學系期刊資料庫

王安石同意傳統上解釋《老子．第一章》時，認爲「道」是不能被表述、形容和代稱的，並引用《莊子》一語，反對人們以時間和空間兩個面向理解「道」，因爲「道」一旦可以被表述，便少了盡含一切的可能性。無可名說的「道」和萬物的關係爲何？王安石說：

> 無者，形之上者也。自太初至於太始，自太始至於太極；太始生天地，此名天地之始；有形之下者也。有天地然後生萬物，此名萬物之母；母者，生之謂也。〈道可道章第一〉
>
> 無名者，太始也；故爲天地之父。有名者，太極也；故爲萬物之母。天地萬物之合，萬物天地之離。於父言天地，則萬物可知矣；於母言萬物，則天地亦可知矣。〈道可道章第一〉[21]

「形之上」的層次無以名之，包含從太初到太始，再至於太極的演進歷程；「形之下」的層次自有天地始，因天地化生而出現多元萬物。

王安石以「氣」串起「形之上」和「形之下」兩層次之間的討論：

> 道無體，無方也。以沖和之氣，鼓動於天地之間，而生養萬物；如橐籥虛而不屈，動而愈出。〈天地章第五〉
>
> 道有體有用，體者，元氣之不動；用者，沖氣運行於天地之間。其沖氣至虛而一，在天，則爲天五；在地，則爲地六；蓋沖氣爲元氣之所生，既至虛而一，則或如不盈。似者，不敢正名其道也。〈道沖章第四〉

不論「道」或天地、萬物，皆由「氣」所構成，此一論述符合「理在氣中」的理解，其間差別在於「氣」的質性。「道」之氣爲不動之元氣，天地萬物

---

[21] 王安石解釋〈道可道章第一〉時，提及太初、太始、太極等概念，並推導出演進歷程，並非是無來由的突發奇想，似乎取材自道教「先天五太」的說法。其中「太易、太初、太始、太素」四個概念並列最早見於東漢《周易乾鑿度》，後見於《列子．天瑞》：「夫有形者生於无形，則天地安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。氣形質具而未相離，故曰渾淪。」後世道教信仰者加上「太極」並稱先天五太，成爲道教論述無極過渡到天地誕生前的五個階段。與此相仿，王安石藉由太初、太始、太極的安排，強調由「無」而「有」的生成歷程。

臺灣人文學術期刊資料庫

之氣是「沖和之氣」。元氣性質精粹，源源不竭地化生沖氣。而沖氣之性爲何呢？王安石說：

> 沖氣以天一爲主，故從水；天地之中也，故從中。又水平而中，不盈而平者，沖也。淵兮似萬物之宗。淵，深也，道之爲物，淵深而能萬物不應於物，而物自恃以生，又能供萬物之求；故曰：似萬物之宗。似者，不敢正名其道也。〈道沖章第四〉

王安石同意《老子》中「上善若水」的論述，並結合《易經》河圖之說，認爲沖氣之性相仿於水之性，具備「水平而中」、「淵深」等特質，並供萬物之求。此外，王安石將「形之下」的沖氣，具體分類爲五行，萬物依照其質性，可分類爲水、火、木、金和土等五類屬性：

> 「五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土」，何也？五行也者，成變化而行鬼神，往來乎天地之間而不窮者也，是故謂之行。天一生水，其於物爲精，精者，一之所生也。地二生火，其於物爲神，神者，有精而後從之者也。天三生木，其於物爲魂，魂從神者也。地四生金，其於物爲魄，魄者，有魂而後從之者也。天五生土，其於物爲意，精神魂魄具而後有意。自天一至於天五，五行之生數也。以奇生者成而耦，以耦生者成而奇，其成之者皆五。五者，天數之中也，蓋中者所以成物也。《臨川先生文集．洪範傳》

王安石在討論「五行」時，有兩個重點：首先，「道」透過「氣」爲載體，由元氣化生沖氣，帶來分殊的萬物特性。萬物特性可簡單歸類爲五行，使萬物皆能找到的屬性。其次，五行之所以名爲「行」，在於萬物的五種屬性在天地之間不斷變化，相互往來接續。「五行」不只代表對比的五種屬性，更牽涉宇宙生成圖式的先後關係。

在化生關係中，王安石特別凸顯從混同到分殊的初始，即是由一生二或由精而生神的意義。他說：

> 道立於兩，成於三，變於五，而天地之數具。其爲十也，耦之而已。蓋五行之爲物，其時，其位，其材，其氣，其性，其形，其事，其情，其色，其聲，其臭，其味，皆各有耦，推而散之，無所不通。《臨川先生文集．洪範傳》

臺灣人文與藝術期刊資料庫

王安石強調五行中「二、三和五」的意義，「二」是「道」落於現象世界的初始，「三」代表萬物產生具體形象，「五」象徵「五行」出現變化。其中王安石最爲重視「二」的定位，他認爲人若要瞭解各項事物，應以對「二」的理解爲途徑，因萬物「各有耦，推而散之，無所不通。」「二」即是《老子》中所稱之「有無」，在《老子》中，「道」和「有無」的差異在於可否被表述。王安石據《老子》而解釋：

> 道一也，爲說者有二；所謂二者，何也？有、無是也。無則道之本，而所謂妙者也。有則道之末，所謂徼者也。故道之本，出於沖虛杳眇之際；而其末也，散於形名度數之間；是二者，其爲道一也。……夫無者、名天地之始；而有者，名萬物之母；此爲名則異，而未嘗不相爲用也。〈道可道章第一〉

若就「理事關係」來說，「有無」不光象徵「事事」的對反關係，還代表「理事」的本末關係，「無」爲「有」之本。王安石認爲若能清楚認識「有無」，除了可以向末「推而散之」，了解現象世界中的萬物變化，還可以向本復歸於道，他因此提出兼忘「有無」之效：

> 有之與無，難之與易，長之與短，高之與下，音之與聲，前之與後，是皆不免有所對；唯能兼忘此六者，則可以入神；可以入神，則無對於天地之間矣。〈天下皆知章第二〉

《老子》中所舉「有無」、「難易」、「長短」、「高下」、「音聲」和「前後」等例子，皆象徵對反概念，可統稱爲「有無」。王安石認爲唯有兼忘「有無」而入神，使人不滯於一端，可以由本知末。相反來說，現象世界不斷流轉，萬物一旦固著於一端，便會產生問題。

「兼忘」之聖人將必須作爲，解決因固著而生之問題。王安石對人的期待，尚不限於無對於天地之間，他又提到：

> 佛說有性，無非第一義諦，若第一義諦，有即是無，無即是有，以無有象計度言語起而佛不二法。離一切計度言說，謂之不二法，亦是方便說耳。《臨川先生文集．答蔣穎叔書》

臺灣大學學術期刊資料庫

人若透過「兼忘」，可不滯於「有無」而向上翻轉，帶有「超越差異而復歸」的特色。但王安石認爲此境並非究竟，期許人再翻轉一層，連此說法也應當捨棄，必須不滯於不滯，此與《金剛經》中「法尚應捨，何況非法」[22] 一語，有異曲同工之妙，王安石曾經注解《金剛經》，對此一觀念應當不陌生。

在《老子．第二十五章》中，原先將道與萬物的關係，細分成「道、天、地和人」四種面向，不同面向間具有前後依循的關係。王安石對此有妙解：

> 人法地，王亦大是也；地法天，地亦大也；天法道，天大是也：道法自然，道大是也。蓋自然者，猶免乎有因有緣矣；非因非緣，亦非自然，然道之自然，自學者觀之，則所謂妙矣。老子觀之，則未脫乎因然矣。然老子非不盡妙之妙，要其言且以盡法爲法，故曰道法自然。〈有物混成章第二十五〉

「道、天、地和人」之間存在著由高而低的層級關係，前者較後者具備更加理想的特質。王安石以「因緣」詮釋「道、天、地和人」共同遵守的「自然」之法，使道家崇尚的「自然」，藉由「因緣」得到另一種詮釋的路徑。在「因緣」之前，「道、天、地和人」皆爲大也。但王安石提到：「老子觀之，則未脫乎因然矣」一語，似乎暗示連「自然」和「因緣」也必須被超越，方能盡妙之妙。王安石之子王雱向來被認爲繼承並發揮其父思維，在解此章時，更明確點出此一想法：

> 自然在此道之先，而猶非道之極致。假物而言，則此四者如以次相去；而至論，則四者各不知其所始，非有先後。……佛氏曰：「非因、非緣，亦非自然。」……使學者止於自然，以爲定論，則失理遠矣。不可不察也。《王雱老子注．有物混成章第二十五》[23]

---

[22] 《金剛經》被認爲是發揮大乘佛教「空性」的重要經典，其內容是「解空第一」的須菩提尊者向世尊請教如何調整和掌控己心，因此留下「應無所住，而生其心」的重要宗旨。心必須無所住，體證空性。但世尊提醒切莫以空爲究竟，而產生對「空」的執著，故如《金剛經、正信希有分第六》中有云：「汝等比丘，知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法。」

[23] 以下出自《王雱老子注》之引文，根據嚴靈峯（1979）輯校：《老子崇寧五注》。

臺灣大學學術期刊資料庫

王雱一方面認爲「道、天、地和人」之間的關係，不應當以先後順序論次第；另一方面，則以佛氏之「因緣」作爲「自然」的內涵，透過《楞嚴經》中「非因、非緣，亦非自然」一語，表達出離開「因緣」便非「自然」之意。江淑君認爲王雱「此乃抒發形上道體『自然』之質性，『自然』是老子哲學的基本精神，『道法自然』是說道的本質純任自然、自己如此、無有矯作（2010：182）。」王雱以「因緣」解釋「自然」，在尊崇佛教的同時，又以道家意含格義佛家之詞，帶有會通三教之意。但王雱深恐人們拘執「自然」或「因緣」爲理，隨即又提醒「使學者止於自然，以爲定論，則失理遠矣」，期許學者再次超越「自然」。從王氏父子的論述來看，其思考透過「因緣」，使得萬物間的差異層層消解，最後再超越「自然」或「因緣」，由下而上使道物統合於一。

儒學自中唐後，開始出現轉型的發展趨勢。北宋中期的新學和洛學（理學）均長於本體論述和性情之說，但卻呈現分別重視外治與內治的兩種傾向。程頤批評王安石的本體論是「塔外說相輪」，認爲新學與洛學最大的分野就是論證本體的方法之差別。王安石論理事關係立足於老子的元氣論，強調萬物一氣的元氣一元論。元氣爲世間萬物之本源，爲世間萬物的存在狀態。以此爲基點，拓展至「理—事」、「本—末」、「體—用」等論述上。在運用時，他主張本著「超越差異而復歸」的形式，承認萬物、萬事的差異，進而採取方法，使之和同。此處可看出王安石學思裡寓有較顯著、積極的「外向性」，也可解釋爲何王安石走向「外治」徑路。

參、從「理事關係」談王安石論性情之說和修養工夫

王安石在宋神宗時期，受到高度授權發動熙寧變法，他同時爲新學和新黨的實質領袖，在學術論述中，爲變法建立合理性基礎。如其著作中，隨著性情之說，描繪出聖人、君子和小人等不同的人格形象，並常勉勵士人學習成爲「君子」，更進而成爲「聖人」，此源於一現實考量。自慶歷改革失敗後，從政士人們意識到若欲實現理想，必須有大量同道士人推動政策，因此，從對於「澄清吏治」的關注，轉而強調改革選舉和學校制度。

臺灣人文與學術期刊資料庫

王安石將「用人」視爲是施政的關鍵要素，故熙寧二年發動改革，原先欲以改革選舉制度爲始。由此可知，王安石期許透過良好的選舉制度和學校制度，篩選出君子，乃至於聖人進入仕途。

一、從君子和小人之分論性情之說

熙寧年間，王安石推動變法的過程中，受到朝中群臣杯葛，王安石爲了化解阻力，大量引進他的學生或支持新法者進入朝廷，並且罷黜反對新法者。司馬光說：「王介甫引用新進，資淺者，多借以官司。爲己盡力，則因而進擢；和小有忤意，則借奪官而斥之。或無功、或無過，則暗計資考，及常格然後遷官。」《涑水紀聞·卷十六》[24] 批新進者大都是積極求進之輩，使得朝中群臣備感威脅，紛紛斥新進者爲小人。在眾多的新進者中，呂惠卿可說是代表性人物，在變法初期，成爲王安石的左右手而獲得提拔。熙寧二年，王安石向神宗推薦呂惠卿擔任太子中允，他推贊：「惠卿之賢，雖前世儒者，未易比也。學先王之道而能用者，獨惠卿而已。」《宋史．卷471．列傳第二百三十》王安石肯定呂惠卿「學先王之道而能用者」，認爲呂惠卿與他同「道」且能行「道」。

熙寧七年，王安石首次下野，將變法志業委託於韓絳與呂惠卿，兩人被時人稱爲「傳法沙門」和「護法善神」。熙寧九年初，王安石再次復出執掌權力，呂惠卿不願大權旁落，向神宗表達王安石有欺君之嫌。[25] 元豐三

24　此段出自《涑水紀聞》的引文，根據司馬光（1989）的《涑水紀聞》。

25　王安石在初次罷相時，視呂惠卿爲心腹，但呂惠卿欲取而代之，便起王安國、李士寧之獄，試圖牽連王安石。王安石再登相位後，王呂兩人反目，蘇徹（2009）記載：「安石之於惠卿，有卵翼之恩，有父師之義。方其求進，則膠固爲一，更相汲引，以欺朝廷。及其權位既均，勢力相軋，反眼相噬，化爲仇敵。始安石罷相，以執政薦惠卿。既以得位，恐安石復用，遂起王安國、李士寧之獄，以促其歸。安石覺之，被召即起，迭相攻擊，期致死地。安石之黨言惠卿使華亭知縣張若濟，借豪民朱華等錢置買田產，使舅鄭厖請奪民田，使僧文捷請奪天竺僧舍。朝廷遣蹇周輔推鞫其事。獄將具，而安石罷去，故事不復究。案在御史，可覆視也。惠卿言安石相與爲奸，發其私書，其一曰：『無使齊年知。』齊年者，馮京也。京、安石皆生於辛酉，故謂之齊年。先帝猶薄其罪，惠卿復發。其一曰：『無使上知。』安石由是得罪。」（《欒城集．乞誅竄呂惠卿狀》）呂惠卿向神宗揭發，王安石寫給他的信中帶有「無使上知」一語，影射王安石有欺君的嫌疑。

臺灣大學學術期刊資料庫

年，呂惠卿試圖寫信講和，王安石說：「與公同心，以致異意，皆緣國事，豈有它哉？」《臨川先生文集．答呂吉甫書》王安石感嘆原先同心之人，僅因對國事有異見而有異意。王安石在解釋《周易．大壯》時說：「小人能同而不能異，能異則不能同。君子同乎道，異者異乎時與事而已。」《易解．大壯卦》[26] 君子們同道，即使不同事，依舊能夠共處；小人因爲同事而結合，一旦出現差異便將分裂。王安石主張君子因同道而結合，並包容他人對事採取異見；小人因事同而合，又將因事異而分，斯時王安石應當已視呂惠卿爲小人。

對於王安石而言，推動新法的過程中，苦於其眼中小人的掣肘，心生難以與小人共事的想法。無怪乎神宗和王安石出現這樣的對話：「上曰：『朕仰慕卿道德甚至。有以助朕，勿惜言。不知卿所施設，以何爲先？』安石曰：『變風俗，立法度，方今所急也。凡欲美風俗，在長君子，消小人，以禮義廉恥由君子出故也。』」《皇宋通鑒長編紀事本末．卷五十九．王安石事跡上》王安石主張長君子，消小人。若要具體行之，必須先區辨人爲何有君子、小人之分，他從性情之說談起。君子和小人並非本性上有所差異，而是受外在環境影響所致。王安石分析到：

> 故此七者（喜、怒、哀、樂、好、惡、欲），人生而有之，接於物而後動焉。動而當於理，則聖也、賢也，不當於理，則小人也。彼徒有見於情之發於外者爲外物之所累，而遂入於惡也，因曰情惡也，害性者情也。是曾不察於情之發於外而爲外之所感，而遂入於善者乎？蓋君子養性之善，故情亦善；小人養性之惡，故情亦惡。故君子之所以爲君子，莫非情也；小人之所以爲小人，莫非情也。彼論之失者，以其求性於君子，求情於小人耳。《臨川先生文集．性情》

他認爲性爲未發，而情爲已發。未發之各種可能落實在已發之現實，故未發之「性」包含七情，未限於七情之一，使人無法定「性」之善惡。已發之「情」源於人受外在環境之所感而入於善惡，落於具體情境。故「蓋君子養性之善，故情亦善；小人養性之惡，故情亦惡。」一語，表示君子乃是發揮性中善的可能而使情善，小人是發揮性中惡的可能而使情惡，其實

[26] 以下出自《易解》之引文，皆根據王安石著，王水照主編（2017）的《王安石全集》。

臺灣人文學術期刊資料庫

性情應當爲一。另外，王安石駁斥時人「性善情惡」的說法時說到：

> 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。《臨川先生文集．性情》

同於已發源於未發的理解，王安石提出性情爲一，性者情之本，情者性之用。差異之情本於無異之性，闡述性情之說的方式，符合「超越差異而復歸」的論述形式。

王安石評斷孟子、荀子、揚雄和韓愈的人性說時，以《洪範》中的五常之說來解釋性情關係：

> 夫太極者，五行之所由生，而五行非太極也。性者，五常之太極也，而五常不可以謂之性。此吾所以異於韓子。且韓子以仁、義、禮、智、信五者謂之性，而曰天下之性惡焉而已矣。五者之謂性而惡焉者，豈五者之謂哉？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。……且諸子之所言，皆吾所謂情也、習也，非性也。揚子之言爲似矣，猶未出乎以習而言性也。《臨川先生文集．原性》

王安石認爲要闡釋性情之說，源於太極涵納五常，五常各爲太極分受的理解，性即是太極，情即是五常。韓愈、孟子、荀子和揚雄論性之善惡有所誤，乃是因偏於性或情論斷善惡，未能認識「性情爲一」的關係。

「性」和「情」建立在動態變遷的關係之上，一方面可以發現王安石論說由性而情的理解，主張人接觸的外在環境將誘發情之善惡的結果。「性」包含導向善惡的可能性，經過後天引導成就爲「情」，此一引導即是「習」。李祥俊分析王安石的性情之說與「習」的關係，認爲：「先天的人性是潛在的，不能作人爲的改變，但先天的人性可以在後天的習中向不同的德性向度和不等的智性量度發展，即人性既是先天的不可執著的生命之流，又是在後天的習中日生日成的（2004：228）。」藉此可知，人並未生來即爲君子或小人，乃是由「習」而使己性發揮。

另一方面透過對「習」的強調，隱含情之善惡並非定著，即使已成君

臺灣大學哲學系期刊資料庫

子或小人，可經過「習」再行轉變，君子和小人的差異也並非是無法改變的。藉此，吾人可發現在「性情爲一」的理解之下，「習」成爲人因應性情「變化」的關鍵，兼具先天引導和後天規訓的色彩。只是在重視「習」的重要性之下，不能忽略性之善並非由外鑠，實爲條件俱足下，由外而內引導人發皇性之善，或抑惡返善。

從王安石對「習」的討論來看，人依時勢條件展現其性的同時，賦予朝廷或治者兩個層次的角色。就第一個層次來說，朝廷必須了解「性」、「情」動態變遷的關係，並能夠了解何種條件將誘發情之善惡；第二個層次來說，朝廷必須主動營造理想的條件，使性之善能夠發揮，或遏抑性之惡，儒家的禮樂刑政措施也有了介入的空間。在北宋中期內外交迫的時局中，王安石認爲解決諸多問題，朝廷需仰賴大量君子參與政治而作爲。既然王安石認爲人透過學習，成爲君子，便建議朝廷透過對選才制度的具體改革，使士人接觸正道，唯有如此方能使士人爲君子，而不爲小人。另外，透過良好的選才制度，即使已爲小人，也可經過「習」而成爲君子。在「性情爲一」的論述中，因後天學習的日生日成，君子和小人之分並非不可改變。這也可理解王安石無懼反對人士對他的抨擊，著意於改革選才制度，因只要使人學習道理，人人皆可同道而行，故他才會說：「同其道而異其事，二者孰得？曰：無害也。」

王安石討論君子和小人之分，雖牽涉性情之說，但並非出於抽象的學術旨趣，而是希望透過修善去惡的論說，找出方法培養君子投入仕途，改造時局。故王安石不但分析君子的內在特質，並強調君子必須得其位，如闡釋雷水解卦中三爻爻辭：「負者，小人之事。六，小人之材也。乘者，君子之器。三，君子之位也。」《易解．解卦》初爻、三爻和五爻皆以陽爻居之爲宜，解卦中的三爻卻是陰爻居之，代表君子之位被小人佔據，恐將因此造成寇亂。王安石闡述君子一詞時，認爲君子實具「名、實」兩層意含：

> 天子諸侯謂之君，卿大夫謂之子。古之爲此名也，所以命天下之有德。故天下之有德，通謂之君子。有天子、諸侯、卿大夫之位而無其德，可以謂之君子，蓋稱其位也。有天子、諸侯、卿大夫之德而無其位，可以謂之君子，蓋稱其德也。位在外也，遇而有之，則人以其名予之，而以貌事之。德在我也，求而有之，則人

臺灣大學圖書館期刊資料庫

> 以其實予之，而心服之。夫人服之以貌而不以心，與之以名而不以實，能以其位終身而無謫者，蓋亦幸而已矣。《臨川先生文集．君子齋記》

在名實意義產生的時序上，王安石認爲名位之義先於內在修養之義。但在意義的重要性上，內在修養重於名位，他鼓勵士人必須專注在修養，原因出於王安石在對名實兩層意義的討論中，主張人得位與否取決他人，但能否具備良好德行則操之在己，求而有之。

二、從聖人觀論修養工夫

在王安石的想法中，新黨若能培養士人爲君子一同行道，有助於推動政策。此外，他還期許士人體道而成聖，在〈古之善爲士章第十五〉中說：「士者，事道之名，始乎爲士，則未離乎事道者也。終乎爲聖人，則與道爲一，事道不足以言之；與道爲一，則所謂微妙玄通，深不可識是已。」〈古之善爲士章第十五〉這是「始乎爲士終乎爲聖人」的主張，意味著士人是一個動態修持、待完成的人格，聖人不只事道，更體道而具備微妙玄通之知，代表士人修持的理想成就。在〈道可道章第一〉中說：

> 世之學者常以無爲精，以有爲粗，不知二者皆出於道。故云：同謂之玄。此兩者同出而異名者，同出乎神，而異者，有、無名異也。聖人能體是而神明其德，故存乎無，則足以見其妙；存乎有，則是以知其徼；而卒離乎有、無之名也。其上有以知天地之本，下焉足以應萬物之治者，凡以此。〈道可道章第一〉

王安石認爲聖人「神明其德」，具有知天地之本和應萬物之治的能力，可建立「內聖」和「外王」的成就。在〈致虛極章第十六〉中說：「背私則爲公，盡制則爲王；公者，德也；王者，業也。以德則隱而內，以業則顯而外；公與王，合內外之道也。」〈致虛極章第十六〉

王安石勉勵士人以成聖爲目標，然而士人如何成聖呢？王安石從形神相養的雙向路徑討論成聖的修養工夫。就保養形體來說：

> 聖人，盡性以至誠者也；神生於性，性生於誠，誠生於心，心生於氣，氣生於形。形者，有生之本。故養生在於保形，充形在於

臺灣大學圖書館數位資料庫

> 育氣，養氣在於寧心，寧心在於致誠，致誠在於盡性，不盡性不足以養生。能盡性者，至誠者也；能至誠者，寧心者也；能寧心者，養氣者也；能養氣者，保形者也；能保形者，養生者也。不養生不足以盡性也。生與性之相因循，志之與氣相爲表裡也。《臨川先生文集．禮樂論》

王安石強調「盡性」和「養生」是聖人修養工夫的一體兩面，先盡性以持至誠之意，能寧心，進而養氣、保形，達成養生的目標。再就提升修養和智慧來說，「致一」是重要的工夫：

> 萬物莫不有至理焉，能精其理，則聖人也。精其理之道，在乎致其一而已。致其一，則天下之物，可以不思而得也。《易》曰「一致而百慮」，言百慮之歸乎一也。苟能致一以精天下之理，則可以入神矣。[27] 既入於神，則道之至也。夫如是，則無思爲寂然不動之時也。雖然，天下之事固有可思可爲者，則豈可以不通其故哉？《臨川先生文集．致一論》

「致一」代表心意專一，進入無思無爲寂然不動之境，符合「超越差異而復歸」的理解。王安石對於聖人的期待，絕非僅限內在臻於寂然不動，還必須出而治天下。夏長樸在解釋〈致一論〉時說：「易繫辭傳在『無思無爲寂然不動』之下，接以『感而遂通天下之故』，正是變無爲成有爲的表現（1980：69）。」但聖人之爲非一般作爲，在〈天下皆知章第二〉中說：「聖人觀有之有對，於是處無爲之事，行不言之教。聖人未嘗不爲也，蓋爲出於不爲；聖人未嘗不言也，蓋言出於不言。」〈天下皆知章第二〉也就是說，王安石設想聖人對眾人行不言之教，使人自足於性，這是〈小國寡民章第八十〉中所說的「民自足於性分之內，則無遠遊、交戰之患。」〈小國寡民章第八十〉如能復民之性，使人各安其位，衝突便消之於無形。

王安石討論君子和聖人，並非僅闡述抽象的人格形象，更是爲了探究政治參與者應當具有何種特質。在政治場域中，參與者主要有君臣兩種角

---

[27] 在〈大人論〉中說：「夫此三者，皆聖人之名，而稱之不同者，所指異也。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。」王安石強調神、聖和大人三者其實同義，因爲指涉不同，才有不同名稱。

臺灣大學政治學期刊資料庫

色。聖人作爲最爲理想的人格，吾人藉由研究聖人爲君或爲臣的表現，也可發現王安石如何看待君臣關係。從王安石的設想中，聖人可修己治人，適合成爲治者，故他冀望王者由聖人擔任，在〈致虛極章第十六〉中說到：「王者，人道之極也；人道極，則至於天道矣。」〈致虛極章第十六〉聖人爲王是人道的極致，等同於實現天道，王安石期待神宗能以成爲聖人作目標，在《宋史》中記載：「帝問爲治所先，對曰：『擇術爲先。』帝曰：『唐太宗何如？』曰：『陛下當法堯、舜，何以太宗爲哉？堯、舜之道，至簡而不煩，至要而不迂，至易而不難。但末世學者不能通知，以爲高不可及爾。』」（《宋史·卷三百二十七·列傳第八十六》）王安石不只希望神宗具備唐太宗之霸，更要展現堯舜之聖。王安石以「成聖」作爲君王的目標，不只具有內在修養的意義，「外王」成就也可同時達致。在〈上德不德章第三十八〉中說：

> 上德無爲而無以爲，羲皇也；上仁爲之而無以爲，堯、舜也；上義爲之而有以爲，湯、武也。上義，下德也。或曰：湯、武大聖人也，謂之下德，可乎？曰，聖人之所同者，心也；德之所以有上、下者，時也；大聖人者，易地則皆然。〈上德不德章第三十八〉

王安石將治理行爲分成「無爲而無以爲」、「爲之而無以爲」和「爲之而有以爲」三種類型，「羲皇」、「堯、舜」和「湯、武」三種聖人的治理行爲，依序吻合上述三種類型。王安石認爲三種聖人存心並無差別，造成差異的原因在於時勢不同，君主固守成法成爲不合時宜的表現。此外，他在〈古之善爲道者章第六十五〉之中，還有針對「堯、舜」和「禹」的比較：

> 堯、舜之智，在於不偏物；禹之智，在於行其所無事，不偏物，則不察物以爲明；行所無事，則不鑿物以爲利；則可謂善用智者也。若夫老子所謂不以智治國者，則在於存之；然後民利百倍。〈古之善爲道者章第六十五〉

王安石描述堯、舜的表現爲「無爲而不偏物」，形容禹的表現爲憑藉「不偏物」之智而作爲，他認爲聖人「存心」相同，有無作爲皆是因應時勢的表現。另外，王安石提到聖人不以「偏物」之智治國，將使民得利百倍，隱含主張治者應追求合理利益，相關議題在熙寧變法時，引發激烈爭論。

王安石除了頌揚三代先王爲聖王之外，王安石也頗爲關注周初的文

臺灣大學圖書館博碩士論文資料庫

王、武王和周公。他曾對神宗說：「願陛下以堯、舜、文、武爲法，則聖人之功必見於天下。」《臨川先生文集．論館職箚子二》令人玩味的是文王生前並未稱王，周公輔佐成王，並未僭越身份而稱王，兩人仍然受到王安石的重視，王安石在注解《詩經》，似乎將文王和周公視爲理想君王和臣子的代表。先就文王來說，在《詩經新義》中屢次稱讚文王之德行，如注解〈大雅．大明〉中說：「商失其道，民既散矣。天監在下，有命既集，則雅文王爲能一天下朝諸侯，故於文王之初載，則天爲作合。」《詩經新義．大雅．大明》[28]文王有道，所以天下歸心。文王雖然未在其生前正式稱王，但王安石認爲文王已經有王之實，是王安石心中的理想聖王。

至於周公，制禮作樂和平定管蔡之亂被視爲他輔佐武王和成王的重大成就。周公因制禮作樂，在儒家傳統中被認定是聖人，受到孔孟的推崇，乃是聖人爲臣的典型代表。王安石認爲周公制定規範，讓人民有所依循，爲周朝奠定盛世基礎。他在注解〈周頌．振鷺〉時說：

> 王安石曰：「以我客戾止，亦有斯容，以爲我之習禮得民有容。」《詩經新義．周頌．振鷺》

周公一生輔佐武王和成王，他弭平管蔡之亂，除了是顧全與武王的兄弟之情，更堅守與成王的君臣之義。王安石認爲周公作〈常棣〉，表達此情：

> 王安石曰：「文武以來，宴兄弟亦必有詩。然〈鹿鳴〉、〈四牡〉等篇，詞多和平。唯〈常棣〉一篇，詞多激切，意若有所懲創，則周公因管蔡之事，其後更爲此詩無疑。」《詩經新義．小雅．常棣》

管叔和蔡叔雖然是武王和周公的兄弟，但他們違反君臣之義，周公主張嚴懲。除了勘正失序的君臣關係外，自己本身也堅守臣子分際。在《尚書新義》中，王安石認爲周公雖然於成王幼時代王行事，但始終謹守臣子本位：

> 王安石曰：「先儒謂：成王幼，周公代王爲辟，至是乃反政于成王，故曰『復子明辟』」。《尚書新義．周書．洛誥》[29]

[28] 以下出自《詩經新義》之引文，皆根據王安石著，王水照主編（2017）的《王安石全集》。
[29] 以下出自《尚書新義》之引文，皆根據王安石著，王水照主編（2017）的《王安石全集》。

臺灣人文學期刊資料庫

周公具有聖人之質，雖然未能爲王，但是以臣子身份依舊能助於治理天下，頗有期許士人們見賢思齊之意。王安石雖然未有明言，在他的文集當中，出現「周公」二字，僅有三次（廖育菁，2013：127）。但從《三經新義》中，可發現王安石推崇周公爲天下定制的功業，王安石似乎有期許自己變法而上比周公的想法。[30]

從王安石舉文王和周公的例子，吾人可透過他思考聖人形象，觀察王安石對君臣關係的理解。在治理的活動中，君主爲發動者，臣子爲輔助者，聖人若能擔綱爲君，自然能夠推動政務以實現道理。但本文發現王安石期待君主爲聖人，是因爲聖人體道可以兼顧「內聖」和「外王」，開創政治功績。聖人在君主角色上有最好的發揮，但聖人即使未爲王，如文王和周公在不同情境下，同樣能夠修己治人。治理活動以實現聖人之道爲目標，政治角色的分野均是「不得已」而生，君臣之分應當是有利於治理的手段，而非目的。故王安石強調在治理活動中，君臣應當相親，共同實現道理。王安石說到：

> 臣聞人君代天而理物，人臣資父以事君。然而君臣之大義有方，非若父子之至恩無間。需唱而後和，則誠意每患於難通；不入而後量，則忠力或嫌於自獻。唯成湯之聽伊尹，與傅說之遇高宗，皆以疏遠而相求，何其親厚之獨至。蓋所趣非由於二道，故所力若出於一身。《臨川先生文集．除平章事監修國史謝表》

「君」和「臣」雖代表不同角色，但因爲兩者「所趣非由於二道」，所以能同心，並使「所力若出於一身」。君臣「以道相合」，使得兩者在治理活動中，超越身份差異而合而爲一。若非如此，君臣相鬥將不能達到治理天下最佳的效果。

從「成湯之聽伊尹，與傅說之遇高宗」的例子中，王安石暗示在「以

30　在王安石心中，爲人臣子的典範究竟是誰呢？廖育菁曾經歸納古今討論，大多數的人以爲王安石尊崇孟子，以孟子爲臣子學習的對象。但是，廖育菁再更深入分析王安石對孟子的頌揚，發現孟子在闡揚《詩經》精神時，常常提及周公。廖育菁以爲王安石可能是以孟子爲中介，想要直接繼承周公之道。周公同時兼具道統和政統，因此王安石眞正想學習的人應該是周公。可參廖育菁（2013：123）。

臺灣大學政治學系

道相合」的境遇中，不光是臣子配合於君主，臣子若持道，君主也必須禮遇和聽從，期待神宗能夠對他信任和授權。王安石一方面標示君臣「所趣非由於二道，故所力若出於一身」的理想情境：另一方面思考到若君主非聖人，而臣子爲聖人的情境。他在闡述士人的不同類型時說到：

> 夫士，牧民者也。牧知地之所在，則彼不知者驅之爾。然士學而不知，知而不行，行而不至，則奈何？先王於是乎有政矣。夫政，非爲勸沮而已也。然亦所以爲勸沮。故舉其學之成者，以爲卿大夫。其次雖未成而不能害其能至者，以爲士，此舜所謂庸之者也。若夫道隆而德駿者，又不止此，雖天子，北面而問焉，而與之迭爲賓主，此舜所謂承之者也。《臨川先生文集．虔州學記》

王安石認爲「士」乃是「牧民者」，強調「士」擔任治理角色。從前文之述可知，王安石主張士人學習應當以「聖人之道」爲內容，在此他依照士人的學習成效，將士人分爲三種類型，討論士人在治理角色上的表現。第一種是「學而未成」者，但其可透過繼續學習而有「至」之可能，進而參與治理；第二種是「學之成」者，其可以參政，故以爲「卿大夫」；第三種是「道隆而德駿」者，即便是天子，也要「北面而問焉」，使君臣互動時的賓主關係易位。

王安石不只思考君臣是否爲聖人的各種互動型態，若君主不但非具聖人之質，更爲惡人時，王安石賦予臣子放伐暴君的正當性。如針對湯武征伐桀紂一事，他說到：

> 夫君之可愛而臣之不可犯上，蓋夫之莫大義而萬世不可易者也，然桀、紂不爲善，而湯、武放弒之，而天下不以爲不義也。《臨川先生文集．非禮之禮》

王安石既然認爲君臣「以道相合」，當君主違於道時，臣子必須秉持道高於君的態度，支持由聖人討伐暴君。伯夷不事不仁之紂，卻又不事仁之武王，引起王安石的批評：

> 天下之道二，仁與不仁也。紂之爲君，不仁也；武王之爲君，仁也。伯夷固不事不仁之紂，以待仁而後出。武王之仁焉，又不事之，而伯夷何處乎？《臨川先生文集．伯夷》

臺灣人文與藝術期刊資料庫

王安石苛責伯夷，認爲臣子事君，只應問君主是否合仁。當君主有道，臣子不能相合，臣子也難以被視之爲是。孟子主張放伐暴君，成爲其君臣觀的一大特色。王安石向來崇尚孟子，他主張「以道事君」，說法與孟子的君臣觀有異曲同工之妙。藉此再次證明，王安石認定爲了實現聖人之道，君臣之分僅是不得已的安排，原區分君臣各爲上下的意義並非固著不變。

肆、從「理事關係」談王安石的政治論述

思考「理事關係」，涉及本源如何化生萬物，以及道理如何體現在萬物之上。「理」、「事」分別對應「本源」和「萬物」的一多關係，在此意義之下，「事」牽涉本源以外的一切事物。但論述者在論及「理事關係」的「事」時，背後目的實是欲使「人事」符應於「理」，更甚或是特別聚焦在「政事」。此一特色自先秦便已顯露，如見於《老子》，以「無」爲本開啓論述，並將理解推導至政治場域，引發聖人應當「無爲」或「有爲」的爭論。王安石參與此一爭論，從「無、有」來解釋「理事」和「事事」關係，並把對「無、有」關係的討論延伸至「無爲、有爲」關係：[31]

> 道有本末。本者，萬物之所生也；末者，萬物之所以成也。本者出之自然，故不假乎人之力而爲萬物以生也；末者涉乎形器，故待人力而後萬物以成也。夫其不假人之力而萬物以生，則是聖人可以無言也，無爲也；至乎有待人力而萬物以成，則是聖人之所以不能無言也，無爲也。故昔之聖人之在上而以萬物爲己任者，必制四術焉。四術者，禮、樂、刑、政是也，所以成萬物者也。《臨川先生文集．老子》

王安石在註解〈道可道章第一〉時，主張「無、有」各代表「本、末」。在論〈老子〉中將此理解進一步將「本／末」與「無爲／有爲」並列，直指世用，主張聖人以「無爲」爲本。「無爲」代表自然而生之行爲，包含人力

31　包弼德曾從兩人治學差異，得出相似結果。他認爲王安石註解《周禮》，宣示「道之在政事」，將部分融入一個密切聯繫的整體之中，強調「道」的一貫性；司馬光極力支持一種上起統治者下至基層官員的等級制，在他詳注《易經》和《太玄》時，將天與人、數與理視爲並列，他關注人，而不是天，從人事中找出天理。故王安石傾向從「道」到「事」來思考，司馬光習於從「事」到「道」來思考。可參 Bol (1993: 182-184).

臺灣人文社會研究期刊資料庫

順勢以成的行爲，故聖人基於形勢需要而制訂的「禮、樂、刑、政」四術，不因人爲而屬於「有爲」，乃是「道」在人事上的體現。

在〈周禮義序〉中又說：

> 惟道之在政事，其貴賤有位，其後先有序，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。《臨川先生文集．周禮義序》

王安石認爲秩序的形成乃是自然發展的結果，皆可視爲「道」的呈現，先王將之制定爲禮樂刑政等具體規範，並記載於《周禮》之中。既然「道」和「禮樂刑政」具有體用關係，士人若能學習「禮樂刑政」，從中可體道；實踐「禮樂刑政」等同於行道。但士人在學習中，必須瞭解「禮樂刑政」蘊含的精神，故王安石提到：

> 余聞之也，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，故爲之官師，爲之學，以聚天下之士，期命辯說，誦歌弦舞，使之深知其意。《臨川先生文集．虔州學記》

先王制禮作樂，雖是出於人爲，但並非強加己意於其中，而是爲了體現「性命之理」。王安石會通儒釋道，建立自己對「理」的理解，「理」和「事」雖然看似分別爲「無」、「有」，但「無」、「有」爲一，僅是「道」或「理」在不同情境下的呈現。佛老的虛空妙理和儒家的禮樂刑政原先看似牴觸，卻借此可相融爲一。佛老中的變遷思考，成爲朝廷積極作爲，建立禮樂刑政的最佳根據。至此已知王安石如何理解「理事關係」，我們進一步分析王安石如何將之延伸，論述「常與變」和「義與利」兩個在熙寧變法時，受到廣泛討論的熱門議題。

一、常與變

熙寧三年春天，北宋士人之間流傳王安石曾建議神宗：「天變不足畏、祖宗不足法、流俗之言不足恤。」時任翰林學士的司馬光故意在策問中，將「變」之議題交付公論。即便王安石本人與神宗對談時，否認曾說過此

臺灣大學圖書館

語，但三句口號傳神地代表推動新法的背景和精神。在〈祿隱〉中，王安石宣稱：「如聖賢之道皆出於一而無權時之變，則又何聖賢之足稱乎！聖者，知權之大者也；賢者，知權之小者也。」《臨川先生文集．祿隱》王安石以是否能夠因應外境而權變得宜，當作判斷聖賢的標準。他以「出於一」意指聖賢思考「常與變」議題時，回到「道物關係」或「有無關係」的理解上。「道」廣含和超越「有無」之變化，體現「常」性。「常」在意義上歸屬本源，而「變」則是在現象世界中，萬物持續流轉的結果。

若要探討王安石對「常與變」的看法，可發現王安石受到「老學」啓發，他爲了詮釋「權變」之義，結合老學中「尙水」的觀念。在〈天下柔弱章第七十八〉中說到：「天下之物，能小而不能大；能方而不能圓。水則不然，困地而爲小大，隨器而爲方圓，不失其常，故曰：無以易。」〈天下柔弱章第七十八〉王安石尙水，並非源於水處眾人之惡，或水具有柔弱特質，而是水能因勢而「變」。他建議人仿效「水」之「常」性，將有助於人在不同情境有適當表現：

> 居善地，下也；心善淵，淵，靜也，與善仁，施而不求報也；言善信，萬折必東也；政善治，至柔勝天下之至剛；事善能，適方則方，適圓則圓；動善時，春則泮也，冬則凝也。〈上善若水章第八〉

王安石稱善應時勢之人爲「知權者」，知權者具有兩個重要的特質，使之能善應時勢。首先是清明的智慧，故王安石提及：「明足以趨時，孚足以守道。非知權者，孰能與於此？故孔子曰明功也，言明則有功。」《易解．隨卦》其次，知權者具備觀察時勢的洞察力，有利於他運用智慧做出適當判斷，故王安石說：「觀其生也，知微知彰，知柔知剛，然後能觀其生，而不失進退之幾焉。故曰君子無咎。」《易解．觀卦》

知權者面對人事有違於「常」的情況，得以權變使人事歸於「常」。在〈非禮之禮〉中說到：

> 古之人以是爲禮，而吾今必由之，是未必合於古之禮也；古之人以是爲義，而吾今必由之，是未必合於古之義也。夫天下之事，其爲變豈一乎哉？固有跡同而實異者矣。今之人諰諰然求合於其跡而不知權時之變，是則所同者古人之跡，而所異者其實也。事

臺灣大學學術期刊資料庫

> 同於古人之跡而異於其實，則其爲天下之害莫大矣，此聖人所以貴乎權時之變者也。《臨川先生文集．非禮之禮》

王安石認爲禮的精神，遠比禮的形式更重要。對於時人強調先王禮法不可變，他認定是「所同者古人之跡，而所異者其實也。」知權者在維持禮之實的目標下，調整禮之跡，以無所分別的存心而因順時勢，治理原則亦復如是。王安石認爲：

> 愛民者以不愛愛之乃長，治國者以不治治之乃長；惟其不愛而愛，不治而治；故曰無爲。夫無爲者，用天下之有爲；有餘者，用天下之不足。然老子方言其及本，而曰愛民治國者，何也？蓋老子爲言其反本，遂自道而起教，所謂吉凶與民同患也。易曰：「聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患」是也。不惟老子之言若是，凡古之聖人皆如此也。〈載營魄章第十〉

王安石認爲不論「治理」是出於爲人或爲己，都已遠離「常」道，治者唯有「洗心」而無所偏，秉持吉凶與民同患的態度，才稱得上是眞正的愛民治國者。

二、義與利

北宋中期時，國用不足成爲嚴峻課題，慶歷改革和熙寧變法的主要關懷都在於化解財政問題。變法前，王安石已建議：「蓋因天下之力以生天下之財，取天下之財以供天下之費，自古治世未嘗以不足爲天下之公患也。」此外，他認爲：「自古治世，未嘗以不足爲天下之公患也，患在治財無其道耳。今天下不具兵革之具，而元元安土樂業，人致己力，以生天下之財，然而公私常以困窮爲患者，殆亦理財未得其道，而有司不能度世之宜而通其變耳。」《臨川先生文集．上仁宗皇帝言事書》可以看出在王安石的想法中，朝廷善加理財是治理的重要目的之一。

熙寧二年，初行均輸法和青苗法時，司馬光向參知政事王安石連書三信，指責變法帶來「侵官」、「生事」、「徵利」和「拒諫」等弊病，將新法和「申韓之法」、「與民爭利」等論說連結在一起，爲變法帶來負面形象。若綜觀王安石提出理財政策的想法，可發現他並非單純僅爲求利，在施行均輸法前說到：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 竊觀先王之法，自畿之內，賦入精粗以百里爲之差，而畿外邦國，各以所有爲貢，又爲經用通財之法以懋遷之。其治市之貨，則亡者使有，害者使除，市之不售、貨之滯於民用，則吏爲斂之，以待不實而買者。凡此非專利也，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。《臨川先生文集．乞制置三司條例》

王安石認爲治者要集聚人心，不能沒有財貨資源，只是理天下之財必須建立在「義」的標準之上。他具體描述實踐「義」必須做到「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」，由此大致可發現王安石將朝廷理財分爲「分配」和「生利」兩個面向。

王安石主張朝廷「分配」和「生利」必須以「義」爲精神，對他而言，「義」象徵人世中層級秩序的適宜呈現：

> 萬物待是而後存者，天也；莫不由是而之焉者，道也；道之在我者，德也；以德愛者，仁也；愛而宜者，義也。仁有先後，義有上下，謂之分；先不擅後，下不侵上，謂之守。形者，物此者也；名者，命此者也。《臨川先生文集．九變而賞罰可言》

「分配」牽涉朝廷主導給予資源的多寡，此一差異容易引起被分配者的爭執。王安石之所以認爲以「義」理天下之財，可減少被分配者間的紛爭。因「義」象徵層級秩序的適宜呈現，其中除了代表人事分際的理想安排，並代表朝廷對資源適當分配。另外，前文提到王安石認爲「有爲」和「無爲」的差別不在於是否有外顯作爲，而源於是否出於人的主觀而致。王安石在此理解下，主張以「義」生利雖然是朝廷的治理作爲，但實是順天而爲的結果。在傳統理解上，道、德、仁、義是不同價值，但王安石認爲不同價值源於一，乃是人因應不同情境而必須遵守的。故他覺得人的散、斂得宜便符合仁、義：

> 降而爲水，升而爲露，凝而爲霜，其本一也。其升也、降也、凝也，有度數存焉，謂之時，此天道也。畜而爲德，散而爲仁，斂而爲義，其本一也。其畜也、斂也、散也，有度數存焉，謂之禮，此人道。《詩經新義．國風．蒹葭》

臺灣人文藝術期刊論壇

王安石在註解中，爲朝廷斂散之權建立合理性。朝廷治理必須兼用斂散，不能光限於一種手法，只要朝廷斂散有度數，可視之爲合「禮」。朝廷若能標明以「義」爲朝廷治理的標準，使人民有共同的標準，便能使秩序穩定，反之，人民將不服朝廷決定。故王安石認爲：「人君明義以正眾，使眾知義，而孰敢爲不義？爲不義，則眾之所棄也，安能得眾哉？」《詩經新義．國風．大叔於田》

王安石主張「公利」即是因「義」而生之「利」，以下先論他如何思考「公利」與「私利」的差異。他認爲人追求利益都起因於欲之所生，嗜慾的延展就無法生出符合「義」的財利，更會因此而致亂：

> 尚賢則爭興，貨難得則民爲盜；此二者，皆起於心之所欲也。故聖人在上，不使人不尚賢，不貴難得之貨；不見此二者，則能使心不亂而已矣。尚賢則善也，不貴難得之貨爲盜也；二者皆不欲，何也？蓋善者惡之對也，有善則必有其惡，皆使善惡具忘也。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。〈不尚賢章第三〉

> 蓋先王不尚賢，亦非不尚賢；不貴難得之貨，亦非不貴難得之貨；不見可欲，亦非不見可欲。雖然，老子所言，形而上者也。不尚賢，則不累於爲善；不貴難得之貨，則不累於爲利；惟其如此，故能不見可欲。孟子曰：「可欲之謂善」，夫善積而充之至於神，及其至於神，則不見可欲矣。〈不尚賢章第三〉

他把世間之欲分成「可欲之欲」和「不可欲之欲」，致亂之欲爲「不可欲之欲」。以「尚賢」和「貴難得之貨」爲例，因統治者標舉一項價值的同時，相對性價值也隨之而生，使得人民陷入價值抉擇，又將引起爭奪或衝突；相對來說，聖人之欲爲「可欲之欲」，表現爲不見可欲，又非不見可欲，不受個人私慾限制。他認爲「無我」可以消解致亂之欲：

> 聖人無我也，有我則與物構；而物我相引矣。萬物敵我也，吾不與之敵，故後之；其身而身存。萬物莫不累我也，吾不與之累；故外之也。故曰：外其身而身存，非以其無私耶？故能成其私。〈天長地久章第七〉

臺灣大學學術期刊資料庫

一般人往往從自我角度衡量利弊，「有我」便是「有私」，聖人能「無私」應物，可不與萬物爲敵。[32] 王安石又說：

> 字說：韓非曰：「自營爲私，背公爲私，」夫自營者，未有能成其私者也。故其字爲自營而不周之形。故老子曰：夫「非以無私也，故能成其私？」私從未從厶，厶，自營也。厶，不能不自營；然自營而不害於利物，則無怨於私矣。〈天長地久章第七〉

聖人強調「公」而不自營即是實踐「無我」，卻能成就「公利」，同時滿足「私利」，創造沒有輸家的局面。細部分析此一論說，王安石分兩個層次闡述：首先，人若有「我」，「我」與萬物相構，將累於不斷產生的「私慾」。「無我」則個人能不受私慾所累；其次，人人若各有己欲而營利，便形成相互衝突的「私利」。一旦消解私慾，泯除衝突，反而成全整體的「公利」。由此來看，王安石在人必須超越人物和人我的差異，復歸於整體的論述中，主張人並非不能求利，而是在實現「公利」的過程中，同時滿足「私利」。

在王安石思想中，無私而致天下大利成爲政治運作的理想目標，然而不能偏執於「無私」，以免陷於另一種執著。他述及：「不言守素而言見素，不言反樸而言抱樸，不言無私而言少私，不言無欲而言寡欲；蓋見素然後可以守素，抱樸然後可以返樸，少私然後可以無私，寡欲則致於不見所欲者也。」〈絕聖棄智章第十九〉統治者爲達成理想目標，要採取若即若離的靈活方法。從此看來，內聖和外王在新學中雖然是聖人實踐的一體兩面，但創天下大利的外王功業是更加重要的。王雱的說法可以視爲新學強調外王的注腳：

> 大器者業也，至人以其糠秕土直爲器，而器未嘗不大也。孔子以管仲爲小器，則帝王之功，其大器乎。道雖爲此而要其終，則未嘗爲也，未嘗有也，故曰大音也，大象也，然則既盡之矣，故能與道爲一，而供萬物之求，成萬物之性也。嗚呼，是道也，不可

[32] 王安石提及「無我」的理解不只牽涉「術」的使用，更代表一種修養工夫，如江淑君認爲：「『爲己』，就是『有我』，『有我』則易與物交構對立，遂至物、我相引而相害。又以『聖人無我』解『聖人後其身而身先』；且以善於護養生命之道者，則能『無我』（2010：201）。」王安石論及「無我」隱含去除「我相」之意。

臺灣人文學社期刊資料庫

> 以識識，而況於以言言乎，而余論之者，亦其粗而已矣。《王雱老子注．上士聞道章第四十一》

借此也可理解，王安石強調朝廷因應處境變化，應採取各種方法和利用各式資源以達成天下大治的目標。

伍、結論

透過本文的研究，我們探究王安石的學思淵源和世界觀，以下幾點心得陳述於後：

第一，王安石在其治學歷程，包容儒釋道三教學說，並且相融於自己的學說之中。若從王安石《老子注》觀之，可發現王安石既依循《老子》之學而發揮，也添加己身巧思於其中。王安石除了以道家思維理解修身，視佛教的「因緣」爲萬物運作的規範；並且在人事層面，肯定「儒家」重視的禮樂制度具有正當性。這是對於三教融通的表現。「理事不二」的理解源於佛老之學的發展，從他兼容三教的態度，可知其內在思路的取材爲何。

第二，從「道理與萬物」的面向來看，王安石的論述偏向「理在氣中」的傾向，影響他對「理事」或「道物」關係的理解。王安石從「道」生萬物的發展脈絡，推論混同而生差異，但因萬物不斷變遷流轉，差異並不具有常性。在變化中，差異又復歸爲一，故王安石強調道物具爲一體，帶有超越差異而復歸的特色，並由此形成其思維模式。

第三，從「性情之說」的面向來看，王安石認爲君子爲善人、小人爲惡人。君子因同道而結合，面對道不同不相爲謀的小人們。但君子堅持理想不隨俗見，引起小人怨恨並散佈惡言攻擊，在小人眾而君子寡的現實處境下，使得君子受制於小人。如何使人成爲君子，牽涉到「性情」之說，王安石認爲「性情爲一」，「性」未發而帶有發展爲善惡之情的可能性，故王安石認爲透過學校制度授以正道，引導士人自主發展性善爲君子。

第四，從「修養工夫」的面向來看，王安石認爲在「君子」之上，更以「聖人」作爲人的修持目標，必須透過「修心」而達成。在「超越差異而復歸」的思考影響下，王安石強調人人皆可爲聖人，頌揚周公，暗示臣子可以爲聖，如同君主建功立業，模糊君臣在政治角色的殊異。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

第五，王安石雖然認爲「常與變」屬於相對性概念，但「常」包含了「變與不變」，統治者應當悟此「常與變」的關係，洗心無偏而依「以常統變」行事。一旦因勢而「變」有所必要，統治者便得推動變革，並且在過程中保持善巧變化的靈活性。

第六，從王安石的論述來看，「義」與「利」並非絕然衝突的兩個概念，他將「利」區別爲「公利」和「私利」，追求「公利」便是實現「義」的精神。王安石主張人應「無我」，消解對「私利」的欲求，在成就「公利」的過程中，滿足所有人之「私利」。先超越人物和人我差異後，和同眾人之利，符合「超越差異而復歸」的特色。

上述課題是王安石學思表現於外的諸多傾向，並非其孤鳴獨發，而是因應當時外在環境中的政治困境，其根源可於中唐前後看出跡象。如，「變與常」之論時見於柳宗元、柳禹錫等人的呼籲。中唐之際「德－位」關係的重塑，則導因於科舉制下「士人－道德」關係的鬆弛，因而造成「德－位」相分離的傾向。本文主題鎖定探究王安石思想的同時，實是期待以此爲起點，觀察中唐之後出現多次的學術思想交鋒，如中唐的韓愈和柳宗元，北宋的王安石、司馬光、程頤和蘇軾，南宋的朱熹、陸象山和陳亮，明代王陽明對朱子學的挑戰，清初王夫之對朱子學和陽明學的修正。希望能擴大研究範疇，觀察歷代思想交鋒背後的思維模式差異，並建立一個研究視角，探討自中唐至清初思想史的發展。並觀唐宋之後的時代變遷趨勢。

參考書目

一、中文部分

王安石，1959，《王安石全集》，臺北：自力出版社。Wang, Anshi. 1959. *Wang Anshi quánji* [*The Omnibus of Wang Anshi*]. Taipei: Zili publishing.

王安石著，王水照主編，2017，《王安石全集》，上海：復旦大學出版社。Wang, Anshi. Wang Shuizhao.eds. 2017. *Wang Anshi quánji* [*The Omnibus of Wang Anshi*]. Shanghai: Fudan University Press.

司馬光，1989，《涑水紀聞》，北京：中華書局。Sima, Guang. 1989. *Su Shui Ji We.* [*Sushui River Records*]. Beijing: Zhong Hua Book Co., Ltd.

司馬光著，2004，〈道德眞經論〉，張繼禹（主編），《中華道藏（第十冊）》，

臺灣人文與學術期刊資料庫

臺北：華夏出版社，頁 353-371。Sima, Guang. 2004. “Daodezhenjing Lun” [Theses of Laozi]. In *Jhong huadao zang* [*Taoist Canon of China 10*], ed. Chang, Chi-yu. Taipei: Huahsia publishing, 353-371.

司馬光，2014，《司馬光集》，成都：四川大學出版社。Sima, Guang. 2014. *Sima Guang Ji* [*The Omnibus of Sima Guang*]. Chengdu: Sichuan University Press.

司馬光著，張大可、韓兆琦等注譯，2017，《新譯資治通鑑》，臺北：三民書局。Sima, Guang. Chang Dake & Han Chaochi. trans. 2017. *Xinyi Zizhitongjian* [*New Translation of “History as a Mirror”*]. Taipei: San Min Book Co., Ltd.

江淑君，2010，《宋代老子學詮解的義理向度》，臺北：臺灣學生書局。Jiang, Shu-jun. 2010. *Songdai Laozixue Quanjie de Yilixiangdu* [*The Meanings of the Laozi of Laozi School in the Song Dynasty*]. Taipei: Student Book Co., Ltd.

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

李祥俊，2004，《王安石學術思想研究》，北京：北京師範大學出版社。Li, Xiangjun. 2004. *Wang Anshi Xueshu Sixiang Yanjiu* [*Research on Wang Anshi’s Thought*]. Beijing: Beijing Normal University Press.

林素芬，2008，《北宋中期儒學道論類型研究》，臺北：里仁書局。Lin, Su-fen. 2008. *Beisongzhongqi Ruxue Daolunleising Yanjiu* [*Research on Types of Dao of Confucianism in the Middle Age of the North Song Dynasty*]. Taipei: Lern Book Co., Ltd.

夏長樸，1980，《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。Hsia, Chang-pwu. 1980. *Wang Anshi de Jingshisixiang* [*Wang Anshi’s Governing Thought*]. Doctoral dissertation, Department of Chinese Literatures, National Taiwan University, Taipei, Taiwan.

晁公武撰，孫猛校證，1990，《郡齋讀書志校證》，上海：上海古籍出版社。Chao, Gongwu. Sun Meng. proofreading. 1990. *JunZhai Dushuzhi Xiaozheng* [*The Notes in JunZhai*]. Shanghai: Shanghai Guji Publishing.

張　載，2019，《張載集》，北京：中華書局。Zhang, Zai. 2019. *Zhang Zai Ji* [*The Omnibus of Zhang Zai*]. Beijing: Zhong Hua Book Co., Ltd.

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.

臺灣人學學術期刊資料庫

楊仲良，1995，《皇宋通鑒長編紀事本末》，上海：上海古籍出版社。Yang, Zhongliang. 1995. *Huangsong Tongjiang Changbian Jishihbenmo* [*Historical Eevents around the Comprehensive Mirror to Aid in Government in the Song Dynasty*]. Shanghai: Shanghai Classics Publishing House.

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

黃宗羲，2018，《宋元學案》，北京：中華書局。Huang, Zhongxi. 2018. *Song Yuan Xuean* [*The Records of Schools in the Song & Yuan Dynasties*]. Beijing: Zhong Hua Book Co., Ltd.

廖育菁，2008，〈兩岸王安石研究回顧與未來發展（1949-2007）〉，《漢學研究通訊》，27(4): 21-32。Liao, Yu-jing. 2008. “Liangan Wang Anshi Yanjiuhueigu yu Weilaifazhan (1949-2007)” [Past Achievements and Future Prospects of Research in Taiwan and China on Wang Anshi (1949-2007)]. T*he Chinese Study News* 27(4): 21-32.

廖育菁，2013，〈論王安石崇尚周公人臣之勇－以《詩經新義》爲本〉，《臺北大學中文學報》，14: 119-139。Liao, Yu-jing. 2013. “Lun Wang Anshi Chongshang Zhougong Renchenzhiyong-Yi Shijingxinyi Ｗeiben” [How Wang An-Shih Admired the Courage of Liegeman Zhou-Gong of the Zhou Dynasty in His Writing ‘The New Meanings of the Classic of Poetry’]. *Journal of Chinese Language and Literature of National Taipei University* 14: 119-139.

蘇　轍，2009，《欒城集》，上海：上海古籍出版社。Su, Che. 2009. *Luancheng Ji* [*The Omnibus of Su Che*]. Shanghai: Shanghai Guji Publishing.

嚴靈峯，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 the Chongning Period*]. Taipei: Chengwen publishing.

二、西文部分

Bol, P. K. 1993. “Government, Society, and State: On the Political Vision of Ssu-ma Kuang (1019-1086) and Wang An-shih (1021-1086).” In *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*, eds. Robert Hymes & Conrad Schirokauer. Berkley: University of California Press, 129-193.

臺灣大學學術期刊資料庫

Research on Wang Anshi's Mode of Thought from His Viewpoint on the Relationship between Phenomena and Reality*

*Cheng-wei Yuan***

Abstract

After the Tang-Song transformation (唐宋變革), intellectuals took leading roles in politics, and they thought about and dealt with problems by referring to modes of thought. Wang Anshi was an example of a mode of thought in his writing "Identity of Phenomena and Reality". This mode of thought originated from his explanation of the relationship between Li (the Great Rule) and QI (vital energy). Wang Anshi was used to thinking with a "bottom-up" formula and dispelling any differences. When talking about issues like "permanence versus change", "nature and temperament", and "justice versus benefit", intellectuals held discourses with this mode of thought. The policies of education, finance and national defense were affected by the opinions of Wang Anshi.

Keywords: Identity of Phenomena and Reality, Wang Anshi, Xi-Ning Reform, The Relationship between Phenomena and Reality, the Relationship between Li and Qi

* DOI:10.6166/TJPS.202109_(89).0001

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

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫