

王安石學派解《莊子》思想的學術背景與特點探析

蔡錦寬¹

摘要

王安石學派由於在政治有著特殊的地位，其學術被作為官學而獨行於世者六十年，一度占主導地位，產生深遠的影響。王安石學派思想最大的特點是「援道入儒」，將儒、釋、道三家思想接引入《莊子》，以調和儒、釋、道三教，並注重義理，借《莊子》以闡發性命道德學說與政治變法主張，在儒學創新上發揮重要的作用。王安石學派解《莊》精義，使《莊子》成為人們關注的對象，推動莊學的發展，促成突出的莊學儒學化思潮，如葉夢得所言：「自熙寧以來，學者爭言老莊」。如此局面是和王安石學派解《莊》分不開的，又誠如郎擎霄指出：「莊學得王、蘇之提倡，故當時治《莊子》者已次第臻於極盛，而《莊子》之學遂如日中天矣。」這樣的評價體現了莊學的繁榮景象，亦說明王安石學派的莊子研究對後世貢獻的影響之大。此為本文選擇以王安石學派解莊學思想學術作為研究之重要原因。本論題之主要意義在於：豐富莊學史之個案研究及近一步了解王安石學派學術思想的特點，彰顯其學派解《莊子》思想的學術貢獻。

關鍵詞：王安石、王安石學派、莊子、性命道德學說

¹ 國立高雄師範大學國文系研究所博士生
通訊作者：蔡錦寬，E-mail: dkwt2006@yahoo.com.tw

壹、前言

王安石，字介甫，臨川（今江西臨川）人，生於 1021 年（宋真宗天禧五年），卒於西元 1086 年（宋哲宗元祐元年），晚年住在半山（今南京紫金山附近），號半山老人，曾受封「荊國公」，死後謚曰「文」，故人又稱「王文公」、「王荊公」。

王安石一生與政治聯繫可謂密切，是一位政治家。他出生在一個下層官吏的家庭，十九歲之前基本上隨父宦游。早在其二十二歲之時即宋仁宗慶曆二年（1042 年）就已中進士，簽書淮南判官，後又歷任鄞縣知縣、舒州通判、常州知州、提點江東刑獄等地方官吏。仁宗嘉祐三年（1058 年），向仁宗皇帝上著名的「萬言書」，評論時政並主張變革政治。但其上書思想主張並未被採納，便在母喪之後去官，在江寧（今南京市）潛修學術、聚眾講學。西元 1067 年，宋神宗即位，起用王安石為江寧知府兼翰林學士，熙寧二年（1069 年）王安石官至參知政事，次年拜同平章事，由副宰相出任宰相，開始實行變法，這就是歷史上有名的「熙寧變法」。後由於多方面的原因，其變法宣告失敗，王安石在熙寧七年（1074）罷相。後雖曾一度被起任，但僅僅短暫一年，又被迫辭官，最終退出政治舞臺。

1

王安石也是一位哲學家，有著豐富的哲學思想，其所宣導的「荊公新學」，是北宋道學思潮中有很大影響力的學派。何謂新學？新學，一般是指由王安石主持編定的《三經新義》（即〈詩義〉、〈書義〉、〈周官義〉），以及王安石為釋經而作的周官〈字說〉。反對「新學」者對這四部書也尤多攻擊。《三經新義》的撰修，體現了王安石「以經術造士」的思想。按其觀點，「經書造士」乃是「盛王」之事，詮釋經義，教育士子，這是符合「盛王」的做法；在衰世中，偽說誣民，私學亂治；孔孟經學的精義自「秦火」後散失，章句傳注陷溺於人心，也淹滅經義中的所謂「妙道」，遂使「異端」橫行不已。因此，他們要重新訓釋經籍，使義理明白，解除以往對經學之曲解，從而能夠以經學來化民導俗。在《三經新義》中，以〈周官義〉為最重要，因為它是王安石變法的理論依據，因此由王安石親自訓釋；而〈詩義〉、〈書義〉，則由其子王雱和呂惠卿等共同參與訓釋。《三經新義》成書之後，由官方在全國正式頒行，一時學者，無敢不傳習，主司純用以取士，士莫得自各一說，先儒專注，一切廢而不用。由此，標誌著漢唐經學的真正結束和宋學的全面展開。²同時也意味著王安石學派學術地位的影響力。

王安石的哲學思想有其重要的研究意義，其哲學思想涉及「道體元氣」的宇宙觀，「以思為主」的認識論、「情者性用」的人性論等等。他的許多哲學思想都是其變法思想的指導來源，並為變法提供理論支持。王安石哲學思想最大的特點

1 參見宋·李燾：《續資治通鑑長編》，卷 283，收入《景印文淵閣四庫全書》，頁 1-5 整理。

2 參見復旦大學哲學系中國哲學教研室編：《中國古代哲學史》下冊（上海：上海古籍出版社，2006 年），頁 485 所整理敘寫。

是「援道入儒」，其目的是維護儒學的主體地位。所以說，「王安石學術根基於儒學，也以發明儒學為職志。」³ 亦可言建構儒學致用為王安石之愿志。

以道家文獻而言，莊、老思想同源，莊子是進一步將老子思想開展，因此，徵引《莊子》證說《老子》為理解之基本途徑之一。近年來各學者對宋代老子學各方面的省察，發現其中援用《莊子》詮註《老子》的趨向，得到認同，具有普遍性的詮釋與理解。如尹志華所說：

在北宋《老子注》中，徵引最多的經典是《莊子》。這是因為《莊子》與《老子》都屬於道家經典，二者在思想上的共同點非常多，故北宋人常常以《莊子》來詮釋《老子》。

4

此說明以《莊子》來詮釋《老子》，是在義理內容上同歸為道家關係，所以宋代人常徵引《莊子》詮釋《老子》。老、莊在義理同源上有著不可切割的關係，然在哲學之取向上亦存在些許之差異處。老子形上學之旨趣濃，莊子人生哲學之反省重，莊子著意在將老子之「道」落實在生命的境界中。又，「老子思想較關注政治社會的層面，莊子則不將學說重心置放於此。」⁵或許因為兩者同質性甚高，故以《莊子》之觀點閱讀《老子》，大致可達道家義理上視域融合之效，使得老子思想之精髓意涵更加完整地被闡發出來。

王安石的著述甚多，《宋史》記載王安石注有《論語注》現已亡逸，王安石對於莊學與老學甚為喜愛，故注有《老子注》現存有些亡逸，殘卷收錄於嚴靈峰編著的《老子崇寧五注》⁶內，暨其子王雱（1044—1076）《老子注》，並其僚屬陸佃（1042—1102）、劉槩（？）、劉涇（？）三家注《老》之殘文。惟王安石門生呂惠卿有《道德真經傳》⁷，因其書已完整收入《道藏》中，故不在嚴靈峰輯校的五注之內。而據《道藏》中收錄的南宋彭耜《南華真經集注》所開列的十九家注釋者，除司馬光、蘇轍外，其餘十七家大都是在王安石注釋老子的風氣推動下出現的。⁸另陳祥道為王安石的學生，其《論語全解》多援引老莊思想解《論語》，思想多繼承王安石之學說，王雱、陸佃、劉槩、劉涇、呂惠卿、陳祥

3 參見鄭曉江主編：《江右思想家研究》（北京：中國社會科學出版社，2003年），頁106。

4 尹志華：《北宋《老子注》研究》，第7章〈詮釋方法論〉，（成都：巴蜀書社，2004年），頁233。

5 王邦雄：《中國哲學論集》（臺北：臺灣學生書局，1986年），〈莊子其人其書及其思想〉，頁63。關於老、莊思想的差異，可參見牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1985年），第6章第2節「老莊之同異」，頁172-180；徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1987年），第12章〈老子思想的發展與落實——莊子的心〉，頁363-364；劉榮賢：〈從老莊之異論二者於先秦為不同的學術源流〉，《東海中文學報》第12期，1998年12月，頁75-100。

6 嚴靈峰輯校：《老子崇寧五注》（臺北：成文出版社，1979年），此乃從宋·彭耜：《道德真經集注》、明·劉惟永：《道德真經集義》、宋·李霖：《道德真經取善集》及明·焦竑：《老子翼》各書中，輯王安石、王雱、陸佃、劉槩、劉涇五家注《老》之殘文。

7 宋·呂惠卿：《道德真經傳》，收入《正統道藏》第20冊（臺北：新文豐出版公司，1977年）。

8 漆俠：〈荊公學派與辨證法哲學〉，《河北學刊》1999年第6期，頁66。

道皆與王安石有密切關係，學術傾向相近，故稱王安石學派。⁹而王安石本身顯然是學派的領導者。

王安石學派「引《莊》解《老》」的詮解面向，江淑君認為：

根據全面性的考察，王安石學派在將《莊子》嫁接到《老子》的詮解過程中，大致歸納出有三個進路：其一，是學者們習慣在注解《老子》章句時，直接摘錄《莊子》書中的一大段文字或幾句話，與老子學說相合觀，以此作為理論上的呼應或論點的總結；其二，是以《老子》某章與《莊子》某篇意旨或某寓言之寓意相比況，〈齊物論〉、〈養生主〉、〈肱篋〉、〈應帝王〉等各篇中的思想宗趣以及〈天地〉、〈山木〉篇中的寓言，皆被運用來詮釋《老子》各章意旨而達到相互參照的效果。其三，則是徵引莊子學說中專屬的術語與老子思想相互訓。諸如：「真宰」、「真君」、「無我」、「喪我」、「至人」、「神人」、「以人滅天」、「以故滅命」、「反以相天」等術語皆被用來與老子學說相證解，藉以達到莊、老會通的目的。¹⁰

江淑君之意，認為王安石學派，此種種闡述的方式，在老、莊同屬為一條義理血脈的思維架構下，多數能更加凸顯出老子思想的內在底蘊。由此開顯王安石學派對莊子的接受非淺。

王安石對於莊學與老學甚為喜愛，故注有《莊子注》，雖已亡佚，但在《老子注》當中常引《莊》詮解《老》，並以《莊子》思想做為變法之依據，他的論點對於學派的王雱、呂惠卿、陳祥道等莊學註家有著深遠的影響。故從他的學派探究，就可以得知王安石接受莊子思想的影響。本文以王安石學派中有文獻可考的四家《莊子注》為主，採用文獻學與思想史結合之方法，進行分析王安石學派在北宋時期思想學術背景下，解莊子特點之基礎上，對其莊學思想進行研究，結出王安石學派莊學思想的學術貢獻。

貳、王安石學派《莊子》思想形成的時代背景

思想往往會被打上時代的烙印，經典之注釋亦同。各時代之學者往往對所處的時代變化，對經典作出新的解釋來闡發自己的學說，王安石學派的莊子思想學說，亦同當時時代特定之思想學術背景有關。

9 劉固盛：〈論王安石學派的老學思想〉，《湖南師範學院學報》2002年第1期，頁75。文中言：「以儒家的政治道德學說解釋《老子》，當首推王安石學派，該派王安石、王雱、陸佃、劉概、劉涇、呂惠卿諸人，都注解過《老子》，並顯示出援儒入《老》、協同孔老、使老學為現實政治服務的共同傾向，他們的注解具有時代的典型意義」。此中所稱「王安石學派」即以此六人為主。陳祥道雖未注解過《老子》，但其為王安石的學生，思想多繼承王安石的學說，且注莊以呂惠卿的《莊子義》為宗，對呂惠卿的注莊多所承傳，故本文將他亦納入王安石學派。另王安石本身當然也是在學派當中。

10 江淑君：〈王安石學派「引《莊》解《老》」探析〉，《政大中文學報》第7期，2007年6月，頁53。

宋代是中國歷史上一個重要的轉變與發展的階段期，其政治制度、社會經濟、科學技術、思想文化等方面，具有獨特處並頗有成就。如嚴復所言：

若研究人心，政俗之變，則趙宋一代歷史，最宜究心。中國所以成於今日之現象者，為善為惡，姑不具論，而為宋人之所造就十八九，可斷言也。¹¹

故在思想文化的承先啟後上更是博大宏通，以當時社會而言，可說是一個高峰，在當時的國際上也是非常先進的。王國維言：「天水一朝，人智之活動，與文化之多方面，前之漢、唐，後之元、明，皆所不逮也。」¹²陳寅恪亦指出：「華夏民族之文化，歷數千載之演進，造極於宋之世。」¹³可見中華文化至宋代進入極昌盛之成熟階段。

從宋仁宗嘉祐初（1056）到宋神宗元豐末（1085）的三十年間是宋學的興盛時期。在這時期，先後形成四個學派¹⁴，由於以王安石為首的荆公學派，在政治上得到變法派的支持，稱之為官學，自熙豐以來獨行於世多年，學術上亦處於優勢地位，楊天保、徐規說：「（各學者）從一開始就為『王學』塗抹上一層力去舊學、別開一宗的『革新』光環。」¹⁵故影響亦最大。其他學派雖居於次要地位，對宋學之發展當然也做出自己的貢獻，同樣也有自己的特色。而荆公新學雖屬官學，然其學派卻蘊有濃郁的辨證思想。對於有著濃郁的辨證法哲學的王安石學派，漆俠認為王安石學派「遠遠超過了其他學派」¹⁶。可見王安石學派在辨證法思想方面不僅成就最高，並且起了帶頭推動的作用。王安石學派莊學思想形成的時代與文化背景，當時與前朝相比，的確出現新的氣象。以下以三方面論述：

一、崇文重儒，帶來儒學創新

鑒於晚唐五代武將專權、藩鎮割據的歷史教訓，宋太祖於建國初通過杯酒釋兵權，將兵權收歸中央，確定以文治國的方略。宋初諸帝注重文史，重視教育，把文化建設置於非常重要之位置，並組織編輯《太平御覽》、《冊府元龜》等大型圖書。朝廷的佑文政策亦使知識份子得以施展才能，最高統治者不僅注重自身的學習並優渥士人，營造出較寬鬆的文化環境。而另一方面，宋代推行館閣制度，儲備和越級提拔人才，科舉制度比以前大有改進，可使更多的知識份子跨越門閥的限制，通過科舉進入仕途。科舉考試以經義為主，使得儒家經學得到廣泛傳播。

11 嚴復：《嚴復集·與熊純如書》（上海：中華書局，1986年），頁668。

12 王國維：《王國維文集·宋代之金石學》第四卷（北京：中國文史出版社，1997年），頁120。

13 陳寅恪：《金明館叢稿二篇·宋史職官志考證》（上海：古籍出版社，1980年），頁245。

14 宋學中的四個學派：荆公學派和先後並起的溫公學派、蘇氏蜀學派以及洛學（程顥、程頤）、關學（張載）為代表的理學派，構成北宋時期學術思想的中堅。

15 楊天保、徐規：〈走近學術生成的社會知識背景—王安石學術淵源考中的一種轉向〉，《江西社會科學》2005年第4期，頁236。

16 漆俠：〈荆公學派與辯證法哲學〉，頁64。

此尊儒重道之文化，興新士大夫登上歷史舞台。他們大多出身貧寒，奮發向上，以天下為己任，逐漸在社會上產生很大的影響。慶歷時期，范仲淹為代表的士大夫，「矯厲尚風節」¹⁷，推動一代士風的轉變。隨著士風的轉變，學風亦隨之一變，主要表現為疑古惑經的學術新風蔚然形成，為學術創新奠定基礎。誠如陳鍾凡所言：「學風之變，荒經蔑古，莫之為甚。然懷疑之風既著，治學之道日新，諸儒乃能捨訓詁而言性與天道，以造成近代新儒學也。」¹⁸此思潮促使經學嚴稟師承家法，給思想界帶來一股清新的風氣，儒學亦由此獲得新的發展。

王安石學派在此崇文重儒之思潮下，撰修《三經新義》，以經造士，以天下為己任，強烈地震撼著當時之學林，推動一代士風之轉變，成宋學發展之重要一環。蘇軾評價新學之特點言：「罔羅六藝之遺文，斷以己意；糠粃百家之陳跡，作新斯人。」¹⁹準確概括新學敢於打破注疏傳統，提倡創新的學術精神。亦如梁啟超所言王安石：

必將有一合者，又就令無一合者，而舉天下以思想自由之故，性靈愈濬而愈深，或能發古人未發之奧，不特為六經注腳，且將為六經羽翼，其為功不更偉耶！²⁰

荊公新學之興起，首先為源於對經學之革新，王安石學派自覺到舊經學對於人心思想的束縛，因而認為唯有重新闡釋經典大義，以充分體現現世觀念，方能為當前改革政治、經濟等社會現狀，提供必需的理念思想準備。所以王安石學派創新的學術精神，是以舉天下思想自由之故，集九流之粹。而更多的體現在老莊思想裡，以老莊思想做為變法革新的理論依據，帶來儒學創新。

二、儒釋道合流，使心性論成為時代課題

宋代仍是佛教與道教發展之重要時期。帝王在尊儒學之基礎上，承續唐朝三教並重之制策，並大力提倡佛道二教，使禪宗得到進一步的發展，掀起政界、學界參禪之風。文人士大夫與佛教、禪宗界人士交往，享禪悅之樂是宋代文化突出的現象。帝王藉助道教力量鞏固王朝，十分推崇，使得道教在宋代得到發展且十分流行。

另佛道在宋代流行之重要原因是教旨與義理適應時代的變化及社會的心理。禪宗強調識自本心，見自本性，實現自我超越，其要旨為直指人心，見性成佛，著重從心性方面探求生命的自覺，實現理想人格與精神自由。禪宗的心性之學，契合時代需要，因而受到儒道一致的歡迎。而道家內斂的哲學氣質與超越生死物我的人生智慧，亦適應對內在心性自覺的體認需要，同為儒家所吸收。通過對佛道的吸收，儒家學者著重闡發性命道德之理，有了新的突破與發展。道家也同樣做積極的反應，修道由外丹轉向內丹，心性超越成為最高的旨趣。

17 宋·黃宗羲：《宋元學案·高平學案》卷3，（上海：中華書局，1986年），頁120。

18 陳鍾凡：《兩宋思想述評》（上海：東方出版社，1996年），頁8。

19 宋·蘇軾撰，明·茅維編，孔凡禮點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，2004年），頁1077。

20 梁啟超：《王安石傳》（北京：東方出版社，2009年），頁255。

如此，宋代以後，心性論成為儒、道、釋共同探討之時代課題。儘管仍有學派與教派之不同界限，然「教雖分三，道乃歸一」²¹，儒、道、釋在這過程中交融互攝，彼此合流。王安石學派就是在儒釋道合流下，開展心性道德學說的。「從思想淵源上說，王安石的『荊公新學』是同儒、佛、道融合的思想潮流分不開的。在這一思想潮流的影響下，一方面，他的思想體現了綜合各家的特色，另一方面，又表現出較強的思辨哲理性。王安石的思想淵源雖然很廣，但其思想卻以儒、道兩家思想為主。」²²王安石新學存有顯著特色是對「道」的重視，雖然此「道」在根本性質上並未超出儒家思想的概念，但也包括了道家的許多思想，同時又加入了新的內涵，以對傳統思想做改造。其中包括他的許多創見，其思想內容涉及了宇宙論、人生哲學、君道思想、君臣民關係論、治國之道等思想，就在這些思想中為其變法提供依據。王安石的思想無疑是豐富的，但其思想誠如王正夫所言是以儒、道兩家思想為主，會通儒道，開展心性道德論，成為時代課題。

三、老莊道家思想，成為儒學者所關愛

自韓愈倡導儒學復興運動至宋代，儒學復興已成為學者共同關注的課題。儒學以道德學說見長，又在佛道的強烈衝擊及隨著心性論成為主題之下，儒學者意識到佛道哲學之重要。故在創新之過程中，總會不自覺的援佛、道入儒，其中老莊思想自然成為關注對象。漆俠說：「熙寧時代是歷史上著名的變法革新時代，同時也是老莊哲學復活、辨證法流行發展的時代。」²³

因此，宋·葉夢得云：「自熙寧以來，學者爭言老莊，又參之釋氏之近似者，與吾儒更相附會，是以虛誕矯妄之弊，語實學者群起而攻之。此固學者之罪，然知此道者，亦不可人人皆責之也。」²⁴自熙寧以來，學者爭言老莊，說明熙寧一代學術的發展與老莊哲學之間的關係。在當時學術思想領域裡有這樣的新局面，是「開風氣之先的王安石起了重大作用，變法派進一步推動這一學風，同樣起了重要的作用。」²⁵葉夢得往下又言產生的「虛誕矯妄之弊」的問題，如果熙寧以來學者們由於吸收佛、道（老莊）思想中和傳統儒家思想有些出入，產生「虛誕矯妄」，此為二種思想互相滲透的問題。也呈現老莊哲學雖有其「虛誕矯妄」的一面，然亦有其積極的一面，那就是老莊的辨證哲學。如前所述，王安石學派對老莊有所注釋，對老莊哲學有深刻的認識，故王安石學派政治思想中所表現的辨證思想，比司馬光們保守派或守舊派要深入些。可見王安石學派在熙寧一代變法改革與老莊辨證哲學思想有密不可分的關係，這也是王安石學派超過其他學派的原因，同樣也證明老莊思想成為援道入儒的關注對象。

21 宋·張伯端：《紫陽真人悟真篇》，收入《道藏》第2冊（上海：文物出版社，1988年），頁910。

22 陳正夫：《陳正夫自選集》（廈門：鷺江出版社，2006年），頁121。

23 漆俠：〈荊公學派與辯證法哲學〉，頁66。

24 參見宋·葉夢得：《避暑錄話》，卷上（兩江總督采進本；欽定四庫全書，子部雜家類，1573-1620年出版），第26段落。

25 漆俠：〈荊公學派與辯證法哲學〉，頁66。

與儒家經典相比,《莊子》更是為心性論提供十分廣闊的空間,在注解《莊子》時得到充分的體現。注《莊子》者從不同角度闡釋,使莊學成為各種思想活躍的體裁。又老、莊思想獨特的人生哲學,崇尚自然,追求與世無爭及精神自由的生活態度,成為失意的世人、政客們最好的心靈解劑。那時,北宋學派鼎立,各領風騷,王安石學派得意時將《莊子》作為創新的體裁,為變法提供理論依據;熙寧變法失敗後,王安石學派還是紛紛寄情於老莊,尋找精神依托。證明了老、莊獨特之哲學思想一直為文人所喜愛。

參、王安石學派《莊子》思想學術特點

不同的時代對《老子》與《莊子》之理解也就有所不同,這是老學與莊學發展之共同規律。如劉固盛說:

不同時期有不同的「老子」,王安石、王雱、呂惠卿等人都注解過老子,他們解老的共同特點是援儒入老,將儒學與老子之道論結合在一起。此種結合不僅反映了王安石學派力圖援引老子思想為現實政治服務的宗旨,而且充分反映了宋代以後儒道合流這種思想發展的歷史必然趨勢。²⁶

從劉固盛所言不同時期有不同的「老子」,同樣不同時期也有不同的「莊子」。又劉固盛所言「援儒入老」,他認為王安石學派解老的共同特點,以儒家的政治道德學說解釋《老子》。

北宋時期,儒學獲得新的發展,出現儒、釋、道合流之趨勢,心性論成為時代主題,老莊思想受到儒家學者的關注,使心性論成為發揮的載體。在這種背景下,王安石於《老子注》中,常引《莊》解《老》,並以《莊子》思想做為變法的依據,其學派以「援道入儒」、「援莊入儒」為注解的特點。莊學思想正是在這樣的思想背景下,新意不斷,呈現王安石的莊學思想以性命道德學說解《莊子》來調和儒釋道和傾向政治改革之特徵。

一、以性命道德學說解《莊子》

唐宋時期學術特色首重心性之學,無論是道教以此做為教義的發展,或者宋代理學家對天理性德之強調,學者也將心性之學及性理之學引入莊子思想,致使唐宋時期的莊學帶有濃厚的心性之學的特色。

王安石學派思想學術核心內容當然離不開心性學說,而以性命道德學說解《莊子》。清代蔡上翔說:「自諸儒講學,專於道德性命,而學術為之一變。」²⁷性命

26 劉固盛:〈論王安石學派的老學思想〉,頁75。

27 清·蔡上翔:《王荊公年譜考略》卷十一,(上海:人民出版社,1959年),235頁。

道德學說可謂是宋代學術創新最重要的成果。而王安石學派摒棄漢唐經學死守章句之陋習，更加注重闡發經典精義，如王雱《南華真經新傳》序中言：「方今朝廷復以經術造士，欲使天下皆知性命道德之所歸，而《莊子》之書實載斯道，而王氏由嘗發明奧義，深解妙旨，欲使天下皆知性命道德之所歸。」²⁸此揭示宋學發展的時代特點與王安石學派用心深入，以性命道德學說解《莊子》的學術特點，有著「欲使天下皆知性命道德之所歸」的重要意義。

性命道德學說成為儒家學者共同關注的中心課題，王安石學派在這中間的過程，起了十分重要的作用，即開啟性命道德學說之先河，誠如侯外廬所言：「道德性命之學，為宋道學家所侈談者，在安石的學術思想裡，開別樹一幟的『先河』，也是事實。」²⁹這就是王安石學派體現出的學術貢獻，也是王安石學派莊學思想之重要特點。

王安石學派深入探討性命道德學說引起諸學者的注意，趙秉文指出：「自王氏之學興，士大夫非道德性命不談」³⁰。王安石學派之莊學思想實有蘊涵豐富的道德之意、性命之理，如王安石言：

莊生之書，其通性命之分，而不以生死禍福累其心，此其近聖人也。自非明智不能及此。

31

這是王安石對莊子性命之學的闡發說明，可見王安石對於莊子的性命之學是持肯定態度的，認為其接近聖人。王雱亦言：

莊周之書，究性命之幽，合道德之散，將以去其昏昏而易之以昭昭，此歸復命之說，剖斗折衡之言，所以由是起矣。³²

王安石父子皆認為《莊子》是言性命道德之學，故他們在注釋《莊子》時都不約而同地引入性命道德學說。

觀王雱莊學研究，強調運用「得意忘言」之方法以把握莊子思想，重點闡發《莊子》之道論並延伸至性命道德與政治領域。道論為莊子哲學思想之心內容，

28 宋·王雱撰：《南華真經新傳》，收入《道藏》第16冊，（上海：文物出版社1988年），頁154。

29 侯外廬主編：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1959年），頁423。

30 金·趙秉文：《滏水文集》卷一，四部叢刊本。此出自黃庭堅說：「吾友幾復，諱介，南昌黃氏。……幾復年甚少，則有意於六經，析理入微，能坐困老師宿學。方士大夫未知讀《莊》、《老》，時幾復數為余言。……其後十年，王氏父子以經術師表一世，士非莊老不言。」此言王安石父子未以經術師表一世之前，士大夫是很少讀《莊》、《老》，經王氏父子的大力宣導，才出現了士大夫「非莊老不言」的新局面。參見黃庭堅：《豫章黃先生文集·黃幾復墓誌銘》卷23，四部叢刊初編本。

31 宋·王安石：《臨川先生文集·答陳杞書》（臺北：華正書局，1975年），頁818。

32 參見宋·彭耜集注：《南華真經集注·雜說》卷18，收入《道藏》第13冊，（上海：文物出版社，1988年），頁106。或宋·王雱撰：《南華真經新傳·南華真經拾遺》一卷，收入《正統道藏》

王雱並認為：「莊周之書，載道之妙也。蓋其言救性命未散之初而所以覺天下之世俗也，豈非不本於道乎？」³³所以，其注解《莊子》，重點於闡發莊子的道論，用以性命道德學說解《莊子》。

王雱首先指出：「道渾則所以有其體，道散則所以有其用。」³⁴道的體用之分，《莊子》並未明言，直至魏晉玄學家尚明確指出，王雱於此繼承前人之成果，且加上自我之理解。其認為體用乃道之二方面，各有其功用：「夫天下至妙之道，當其渾也，天人陰陽萬物纖悉無在焉；及其散也，天地異位，陰陽殊氣，物自為物，無不由之矣。」³⁵「夫道合則渾而至妙，離則散而猶精，得其渾則足以任之自化，得其散則亦可使之入化矣。」³⁶故二者不可分割，且「有體而無用，未得為之完，有用而無體，未得為之至，故有體有用，則得道之全真。」³⁷即言有體無用或有用無體皆非大道，唯體用冥一，方為至妙。

王雱又指出：「夫道者，聖人之體也；才者，聖人之用也。」³⁸與上述歸納，即言道為體，才為用，以聖人而言，二者缺一不可。而才指何呢？王雱注〈德充符〉時作了說明：

至人之所以為至人者，以其才全也。才者性命之妙理，惟至人能以不全而全之，全之然後盡之也。全盡於性命之理，則死生存亡、窮達貧富之變，了然不以汨於中；陰陽之更運、宵晝之迭遷，冥然不務度其始；事變不足滑其和，憂喜不足動其神；豫然悅懌而日夜忘變之至，故與物應對而複感而遂通，所謂才全而已矣。³⁹

由上得知王雱言才即性命之理，全才即全盡於性命之理。故其認為「惟聖人全性命之根本而體道以為用」⁴⁰，只有聖人方能兼顧道之體用，體悟大道，創出道的功用。所以說聖人全盡於性命之理的，換句話說，全盡於性命之理亦為聖人致道之重要途徑。可見王雱注《莊》重點在闡發莊子的道論，用以性命道德學說解《莊子》。於此，不僅反映時代精神，亦契應性命之學的重建為宋代儒學復興運動之中心主旨；以王安石、王雱父子為代表的王安石學派，於性命道德學說有開先河之功，王雱莊學思想的闡發亦最好的說明。

王安石學派對性命道德之理深入的探求，尚永明言：「早期新學圍繞重振儒學綱常、挽救價值失落的主題，重視對性命道德之理的探求。後期新學的理論重心則在於為現實社會的改革提供思想指導與理論依據。」⁴¹尚永明所言荊公新學

33 宋·彭耜集註：《南華真經集注·雜說》卷 18

34 宋·王雱撰：《南華真經新傳》卷 8

35 宋·王雱撰：《南華真經新傳》卷 8

36 宋·王雱撰：《南華真經新傳》卷 3

37 宋·王雱撰：《南華真經新傳》卷 6

38 宋·王雱撰：《南華真經新傳》卷 6

39 宋·王雱撰：《南華真經新傳》卷 6

40 宋·王雱撰：《南華真經新傳》卷 6

41 尚永明：〈荊公新學的兩個發展階段及其理論特點〉，《湖南大學學報》第 14 卷第 1 期，2000

早期為王安石在擔任地方官期間，其一些重要的著作，有著大量的「性命之理、道德之意」的內容。

其中〈洪範傳〉是王安石為數不多的倖存著述之一，是新學的代表作之一，有大量「性命之理、道德之意」的內容。王安石說：

蓋五行之為物，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。……性命之理、道德之意皆在是矣。……通天下之志，在窮理；同天下之德，在盡性。窮理矣，故知所謂咎而弗受，知所謂德而錫之福；盡性矣，故能不虐瑩獨以為仁，不畏高明以為義。⁴²

由此道出王安石重視性命道德之學的理論特點。《尚書》中的〈洪範〉乃是周武王滅殷之後，原為殷元老的箕子向周武王陳說治國治民大道的文本。漢代儒生董仲舒、劉向等人對〈洪範〉做有闡釋與注解。王安石認為他們的解釋都不夠正確，所以，特地寫了這篇長文，用獨特之見，對〈洪範〉別做新解。此新解對統治思想等於震響了一聲春雷。

〈洪範傳〉重視性命道德之學的理論特點，而〈淮南雜說〉也是王安石這一時期的主要著作，今已佚失。尚永明說：

據新學學者（王安石的學生）蔡卞〈晁公武《郡齋讀書志·後志二》〉稱王安石：「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。」清人全祖望亦稱：「荊公〈淮南雜說〉初出，見者以為《孟子》」（《宋元學案》卷九十八〈荊公新學略〉），引起很大反響。在當時人們心目中，《孟子》一書是頗重心性道德，言「盡心知性以至於命」，以《淮南雜說》與《孟子》相比況，可見它亦著重於道德性命之說的理論特點。⁴³

這說明《淮南雜說》是王安石有關性命道德的重要著作，鄧廣銘先生就推斷說：「當時人之所以把〈雜說〉與《孟子》相比，……是因其多談道德性命之故。」⁴⁴另劉文波的看法：「從王安石所據的歷史時期看，王安石的『新學』亦是以接續孔孟之道為己任，以內聖外王為基本框架，在恪守儒家本位的基礎上，融通佛老，兼采諸子，其規模闊大宏偉，然其學術特徵還是以道德性命之義理為主旨而

年3月，頁22。

42 宋·王安石，楊家駱主編：《王臨川全集》65卷，頁405。

43 尚永明：〈荊公新學的兩個發展階段及其理論特點〉，頁24。尚永明所言《孟子》一書言「盡心知性以至於命」，出自於周敦頤所提出心性本體化思想，認為《孟子》關注心性，以《孟子·盡心》所言之義理，按照「盡心知性以知天」、「窮理盡性以至於命」的理想，追求「心性與天道」的內在貫通。

44 鄧廣銘：〈王安石在北宋儒家學派中的地位：附說理學家的開山祖問題〉，《北京大學學報》1991年第2期，頁24。

展開的。」⁴⁵可見王安石對性命道德學說所做的新解，除了有別於其人外，且得到人的普遍認同與其學派者的肯定，以性命道德之義為主旨而展開學術的特點。如前所述，王雱云：「欲使天下皆知性命道德之所歸」，說明以性命道德解《莊子》的重要意義。

又治平元年（1064 年），王安石作〈虔州學記〉，指出學校教育的意義與目的就在於講明道德之意、性命之理。其云：

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，期命辨說，誦歌弦舞，使之深知其意。……先王之道德出於性命之理，而性命之理，出於人心，「詩」、「書」能循而達之。⁴⁶

〈虔州學記〉寫於宋英宗即位初年，在這一時期顯示王安石非常關注道德教化、風俗整飭問題，並希望改變局面，亦表明這是他的思想重心所在。鄧廣銘對此的看法：

在此需要加以闡明的，是王安石把「道德」解釋為「性命之理」乃是針對著包括司馬光在內的當時一些學人而發的。同時傳遞給我們這樣一道信息：王安石此時收徒講學，所著重講說的內容之一，必也在於性命義理方面。⁴⁷

這也說明「以經造士」是王安石宣導「荆公新學」有別於其他學派的思想特點之一。王安石認為「先王之道德出於性命之理，而性命之理，出於人心」，在他看來經典是性命的載體，在注釋經典時，應該挖掘其中的精義。所以，闡發性命道德之理，自然是王安石講學的重要內容。

王安石提出的「性命之理」對當時的學風與士風產生巨大的影響，在適應當時儒學復興而進行性命道德學說之重建，使得王安石等人借老莊思想闡發性命道德之理，起了開先河之作用。如鄧廣銘所說：「在北宋一代，對於儒家學說中有關道德性命的義蘊的闡釋和發揮，前乎王安石者實無人能與之相比，……應為北宋儒家學者中高踞首位的人物。」⁴⁸鄧廣銘指出了王安石性命道德學說的特點與應受到肯定的地位。

如前所述，王安石言：「莊生之書，其通性命之分。」在他的看法，莊子深曉性命之說，從此處注入調和莊、孟，援莊入儒的最佳新劑。因王安石注《莊子》已亡佚，精采的論述無法呈現。然可通過其他途徑來了解王安石對性命道德學說的闡發。「王安石在其《道德經注》中多處直接引用《莊子》，而《道德經注》

45 劉文波：〈論王安石的人性觀〉，《湖南師範大學社會科學學報》第 34 卷第 6 期，2005 年 11 月，頁 11。

46 宋·王安石，楊家駱主編：《王臨川全集》，頁 519。

47 鄧廣銘：《北宋政治改革家王安石》（北京：人民出版社，1997 年），頁 61。

48 鄧廣銘：〈王安石在北宋儒家學派中的地位：附說理學家的開山祖問題〉，頁 24。

談性命道德之學是十分明確的。」⁴⁹王安石是依此為主旨，帶動學派開展學術與治學功能。

二、儒釋道三教的調合

如前所述，宋代思想學術的發展，顯示出一種較開放及相容並包的精神，「宋學之所以豐富多彩，之所以有強大的生命力，就在於它立足於儒學的立場上，廣泛吸收其他各家各派的見解，以豐富和完善自己的內容，使之更加發展壯大。」⁵⁰故在宋代，儒、釋、道三教出現新的突破，就是互相滲透交融，出現合流的趨勢。學者們所關注者不再受傳統的局限，可廣泛涉獵儒、釋、道各家之經典。而儒家學者大都出入釋、老，學術態度較為包容，使莊學自然亦融入三教於一爐。褚伯秀在《南華真經義海纂微》序中提宋代學者湯漢曾言：「近時釋《莊》者益眾，其說亦有超於昔人，然未免翼以吾聖人言，挾以禪門關鍵，似則似矣，是則未是。」⁵¹其意雖批新的解莊之角度，然從中可看出宋代以儒解莊、以禪解莊相當普遍。

王安石學派之莊學思想自然亦朝此方向，治學不限一家之言，納百家有如海納百川，表現出博大之胸懷，構建自己的學說。如梁啟超《王安石傳》曾言王安石「集九流之粹」⁵²，此雖是概括性的看法，然他卻為所有思想「互證」式的研究，定下一個總方向。其後，鄧廣銘開其端緒⁵³，接著，學者王書華於辨析「王學」生成之過程，從類比古今學術觀點到推衍思想異同，明確提出「四援說」（援佛、援道、援法、援諸子百家入儒），為「王學」找到眾多學術思想之延承點，以證遠遠超出孟子的淵源點。⁵⁴由於王安石學派認為百家之學的宗旨無異，儒、釋、道三家思想亦如此。因此，在注解中會通百家，交融儒、釋、道。他們在注文中經常援引儒家經典解釋《莊子》，以會通儒、道的傾向十分明顯，也就是說，「王安石學術思想的最大特點也是其最具特色之處便是援道入儒，借助道家的結構體系與學術觀念以豐富儒學思想。」⁵⁵

王安石在莊學史上佔有重要的地位，其將莊子納入儒家，改變後人治莊之道路。從此，莊學的研究，帶有明顯的儒學化傾向。王安石〈莊周論〉一文⁵⁶，為

49 劉固盛：《宋元老學研究》（四川：巴蜀書社，2001年），頁140。

50 漆俠：《宋學的發展和演變》（河北：人民出版社，2002年），頁10。

51 宋·褚伯秀編撰：《南華真經義海纂微》，收入《道藏》第15冊，（上海：文物出版社1988年），頁174。

52 梁啟超《王安石傳》，頁255。

53 鄧廣銘：〈王安石在北宋儒家學派中的地位：附說理學家的開山祖問題〉，頁24。

54 王書華：〈荊公新學的學術淵源〉，《文史哲》2001年第3期，頁70-74。

55 曾崗：《王安石哲學思想探討》（江西：南昌大學哲學系碩士論文，2008年1月），頁27。

56 王安石以儒家、老子證莊子的詮釋方法使他對莊子有新的理解，「以意逆志」的技巧，創作出他獨特的學術論點。如〈莊周論下〉說：「學者詆周非堯舜、孔子，余觀其書，特有所寓而言耳。孟子曰：『說詩者不以文害辭，不以辭害意，以意逆志，是為得之。』讀其文而不以意原之，此周者之所以詆也。」他對《莊子》研究深入，雖認為莊子是失其源的支流，但肯定莊子的本意並非詆毀孔子，且認為莊子思想與儒家並不矛盾。在〈莊周論上〉云：「世之

司馬遷早已蓋棺定論的莊子重新翻案⁵⁷，對莊子真面貌的做法，進行批評而重評莊子，以此來調和儒、道，用於服務現實政治。在〈莊周論〉一文中，明確表達自己的莊學思想。

為了調和儒道之間的矛盾，王安石的學派中人在闡釋《莊子》時，繼承王安石以言外善求莊意之讀書方法，認為莊子矯時之弊，其用心足以為聖人之徒。⁵⁸同時又自覺拋棄王安石關於〈莊周論〉中所談《莊子》一書被列為「邪說」的說法，對《莊子》進行不同於前人之闡釋，並予以充分肯定，對莊子「剽剝儒墨」的思想進行徹底的顛覆和重釋。王雱闡釋《莊子》的基本精神，明顯繼承其父王安石之觀點。如在《南華真經新傳》詮釋〈天下〉篇的說法幾乎都來源於王安石的〈莊周論〉。所不同的是，王雱在高度肯定「莊子之意」的同時，並沒有將「莊子之說」宣判為「邪說」，而是認為莊子「矯世之弊」雖顯得有點過分，然仍不失為「高言盡道」，可謂「明達而先知」。王雱之說法，無疑是對王安石思想觀點之超越與發展。王雱以「善求莊意」的方法，積極揭示《莊子》的寓意，為「莊子之用心亦聖人之徒」之觀點尋找根據。對於莊子的「高言盡道」之過激言論和「邪說」，王雱也每每為其辯解，以「譏世俗」、「疾世俗」為其開脫，認為「莊子之所言亦出於不得已，將以祛天下之惑而反性命之正也。」⁵⁹在闡釋司馬遷認為莊子公開詆訾孔子之徒的《盜蹠》、《漁父》篇中，王雱亦無責備莊子一句，更無以「邪說」比之，只輕描淡寫地言莊子托二人而寓其意，二篇只不過為寓言罷了。

呂惠卿認為莊子是重性命之情者，因世道交喪，故憤世嫉俗，以矯俗之弊；而世儒不知莊子與聖人同憂之真正用意，只從字面上理解，曲解了莊子。因此，呂惠卿在闡釋《莊子》時，每每闡發莊子之寓意，積極揭示出他和聖人同憂的一面，並認為老子同於孔子，莊子十分推崇孔子的，並無貶低之意。如〈田子方〉注云：「莊子數假孔子問學于老聃之徒，以明所謂聖知者非至道之盡也。此言不發，則學者無以知尊孔子之實。」⁶⁰「孔子問學於老聃之徒」，呂惠卿認為是權假為表相，真正之用意在於「尊孔子」。並認為老子與孔子同為聖人，故二者皆

論莊子音不一，而學儒者曰：『莊子之書，務詆孔子以信其邪說，要焚其書，廢其徒而後可。』其曲直固不足論也。學儒者之言如此，而好莊子之道者曰：『莊子之德，不以萬物干其慮而能信其道者也。彼非不知仁義也，以為仁義小而不足行已；彼非不知禮樂也，以為禮樂薄而不足化天下。故老子曰：『道失後德，德失後仁。仁失後義，義失後禮。』是知莊子非不達於仁義禮樂之意也。彼以為仁義禮樂者，道之末也，故薄之云耳。』夫儒者之言善也，然未嘗求莊子之意也。好莊子之言者，固知讀莊子之書也，然亦未嘗求莊子之意也。」這就是王安石對莊子的新理解，成了他能融會道家，學術創作的特點，這來自他的善讀。他能將言與意分開，從言中深入思考背後的意，得到玄外之音，真正的去理解莊子的思想。以上參見宋·王安石，楊家駱主編：《臨川先生文集》，頁 724-725。

57 參見漢·司馬遷撰，宋·裴駰集解：《史記》（臺北：中華書局，1982 年），頁 2144。其文記述莊子「詆訾孔子之徒」、「剽剝儒墨」的言論。

58 參見宋·王安石：《臨川先生文集·莊周上》，頁 724-725。

59 以上參見宋·王雱撰：《南華真經新傳》，卷 16

60 宋·褚伯秀編撰：《南華真經義海纂微》卷 64

為莊子所尊，其又云：「老子孔子初無間然，世之學孔子者泥跡而不得其心，故莊子有是論。自『修上促下』至『誰氏之子』，以貌求聖人者也。」⁶¹「老子孔子初無間然」是指孔子與老子於聖人之層次上為同，且不相互批判。後世學者因未知孔子之心，故以貌求聖人。

仁義為儒家思想之核心觀念，與禮樂結合，構成儒家之道德倫理行為規範。而莊子站在道家自然無為之立場上，對於儒家之仁義道德進行批判，明顯表現出儒道二家之間的對立，此表現在〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉等外雜篇中。王安石學派在解《莊》時則站在儒家立場上，自覺調和儒道矛盾，淡化莊子對儒家仁義的批判性。對於仁義，呂惠卿採取調和之態度。如在〈天道〉中闡釋道言：

自人道觀之，仁非特成己又所以成物，義非特利物又所以立我，君子之生成在於仁義，故以為真人之性也。自道之真觀之，中心物愷，非外鑠我也，無物而不樂，上仁為之而無以為者也。幾乎言近之而未至。後言夫兼愛則非天德而出甯，雲行而雨施者，故以為迂也。……言人之失性非仁義所可復也。⁶²

呂惠卿一方面把仁義作為聖人之跡，認為只是經世之用，可以攘棄；另一方面，認為以人道而言，仁義成己又成物，不可或缺，肯定仁義的合理性。通過這樣的闡釋，呂惠卿使儒道矛盾得到進一步的化解。呂惠卿又在〈胠篋〉作了完全不同於前人之闡釋，他說：「莊子所謂絕聖棄知者，非滅典籍、棄政教也，不以生於心而已。……或者謂莊子真欲掊擊聖人、縱舍盜賊、殫殘法度者，豈可與之微言乎？」⁶³呂惠卿對《莊子》中抨擊儒家所提倡的聖智禮法之言論，認為莊子並不是真的要棄絕儒家所提倡的聖智禮法，是世人誤解了莊子的真正用意。

所以在呂惠卿看來，孔子與老子同為聖人，本無優劣，故不須比較層次之高低。然聖人間應有差異處，呂惠卿認為是「時」之不同。他說：「古之聖人，或南面而為堯，或北面而為舜，或以帝王之德處於上，或以玄聖知道處乎下，或退居閒遊，或進為撫世，其明乎萬物之本則一也。」⁶⁴呂惠卿強調「時」的觀念，聖人是「明乎萬物之本」，因此無論隱顯進退，無論在位閒居，亦不妨礙其為聖人，且聖人之或「爭」或「讓」亦依時而定。其云：「以堯、舜之讓為是，則之噲以絕；以湯、武之爭為是，則白公以爭滅。爭讓之禮，堯桀之行，貴賤有時，未可以為常。」⁶⁵「貴賤有時」是強調「時」，聖人因所處位置不同，「爭」或「讓」皆不損及聖人之地位。呂惠卿是熙寧變法的重要人物之一，主張新法者對歷史之見，往往講求「因應時變」，故不循古。變法本身就必須符合「時」的變化，循古便是落入泥跡而未得聖人之心。故以呂惠卿重「時」之觀點和新法之間關係觀來，其注《莊》可說是理論，變法則為實際之運作。

61 宋·褚伯秀編撰：《南華真經義海纂微》卷 88

62 宋·褚伯秀編撰：《南華真經義海纂微》卷 42

63 宋·褚伯秀編撰：《南華真經義海纂微》卷 29

64 宋·褚伯秀編撰：《南華真經義海纂微》卷 40

65 宋·褚伯秀編撰：《南華真經義海纂微》卷 52

陳祥道也是主張融會百家，調和儒道，於〈秋水〉注云：

老子多以水喻道，道在乎有本，水貴乎有源。莊子所以以北海喻聖人之道，秋河喻百家之行。當是時也，大道裂於百家，天真沉於俗習，而一曲之士方且欣然以天下之美為盡在己，猶拘墟之蛙不可以語海，篤時之蟲不可以語冰，及其悟也然後仰天庭而卑天下之居，登泰嶽而知衆山之小，此《秋水》之篇所以作也。蓋百家之學以長衆為能，故託之河伯；聖人之道以順物為功，故託之海若。百川歸之不盈，尾閭泄之不虛，歸墟無底故也。以小大相視，則有餘不足之累生；以小大相忘，則俯誇仰歎之情泯。莊子不期於相忘而期於相視，將以驅小道歸宿於大方而已矣。⁶⁶

陳詳道認為《莊子·秋水》是為了闡明百家之學，本源皆屬聖人之道，本無層次優劣，只因一曲之士各執一偏，故莊子指出各家缺點，其目的為勸放下一己之見，而歸於聖人之道。由此顯示，陳祥道與呂惠卿所言百家之學皆本於道的觀點是一致的。基於此觀點，他試圖用莊學統一各家之學，

王學的學術之所以受到後世很高的評價，與其治學精神有很大關係。王安石治學最重要的特點就是融會各家。王安石學派用孟子的「以意逆志」觀點證明讀莊子，不能拘泥於文句，要能從言外去真正地理解莊子之本意。他們認為莊子是看到天下之弊，又深知其天下之正之下，對假仁假義之徒，提出毀棄禮樂、絕滅仁義的言論，這是莊子具有批判現實的精神，此是在為儒家和儒學的純潔化而努力，並不是真的要毀棄仁義，對抗儒家，說明了孔、莊並不矛盾。這是王安石學派莊學儒學化思想的表現，也是對莊子政治思想的儒學化改造。

除了調和儒、莊外，王安石還指出佛與老莊也有相通之處：「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。」⁶⁷王安石對佛老兩家的學術與義理不存門戶之見，此種會通百家之學的特點，使其學派解釋《莊子》時表現得淋漓盡致。如在釋、道的調和上，陳詳道云：

夫道之在天下，無終無始，非有非無；及散而寓於物，則終始相循，有無相生。故自繳觀之，則有始也者，有有也者；自妙觀之，極於未始有夫未始有始、未始有夫未始有無，斯為至矣。《老子》曰：無名，天地之始。無者體，始者用也。今先以有始而繼以有無，即用以原其體而已。夫道之為物，無而非虛，有而非實，無在無不在，無為無不為。故古之言道者，常處以疑似，而不膠於有無，所以遣為言之累也。⁶⁸

陳詳道用「非有非無」、「無而非虛，有而非實」以詮釋莊子之道，此為儒釋道合流的時代思潮，在莊學中所做的調和反映。王安石學派或「援莊入儒」，或「以

66 宋·褚伯秀編撰：《南華真經義海纂微》卷 51

67 宋·王安石，楊家駱主編：《王臨川全集》〈漣水軍淳化院經藏記〉，頁 531。

68 宋·褚伯秀編撰：《南華真經義海纂微》卷 3

佛解莊」，將儒、道、釋三家學說融合在一起，表現出共同的儒學化特點，為儒學所用。由此看來，王安石學派之所以在北宋盛極一時，除了政治上之因素外，實亦有學術上關係。就以調和儒釋道而言，對宋代學術發展的影響貢獻是頗大的。

三、政治改革表現以經施於世務

王安石是一位引人注目的政治改革家，學派成員亦大都身居要職，倡導通經致用。漆俠在論述宋學的特點時言：「宋學不僅為學術的探索開創了新局面，它的強大的生命力和突出的特點還表現在，把學術探索同社會實踐結合起來，力圖在社會改革上表現經世濟用之學。」⁶⁹這體現在王安石學派政治改革裡。

王安石認為內聖外王之道就是用「經世」去「致用」，以進行政治活動，能做到此點與聖人無別，其云：「聖人之所以能大過人者，蓋能以身救天下之弊耳。」⁷⁰王安石正是基於此思想進行其後之變法活動，亦可言「王安石公開地吸取釋老諸家的義理以闡釋儒家的經典，而又用這樣的『經術』，去經理世務，即付諸政治實踐，這才是真正的內聖外王之學。」⁷¹王安石為實踐所推崇的聖王之道，對於經學進行深入研究，以求能經世致用。

王安石學派參與政治最激進，自始至終堅持變法，來源是強烈的治世精神所致。據《宋史》本傳記載：「上謂曰：『人皆不能知卿，以為卿但知經術，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，故世俗皆以為經術不可施於世務爾。』」⁷²在這段對話中，王安石認為經典是治世之道的重要載體，因此，他試圖通過解釋經典闡發治國安邦的途徑。這一點，在王安石學派之莊學思想中有很明顯的體現，王安石學派解《莊子》思想，傾向政治改革上，其表現在經術施於世務、主張有為、闡述變法思想等幾個方面。

一般認為《莊子》是講無為，而王安石學派變法既為政治之實際運作，於理論上應是「有為」。於此，註家思想與莊子思想有了大距離，這是王安石學派不得不面對之問題。在改造莊學儒學化下，認為《莊子》並非完全不講有為，而是所謂的有為是出於無為，解決了這個問題。

王安石注《老子》解《莊子》最終目的是吸取老莊思想為實施新法的政治服務，表現在主張有為。而面對莊子思想強調無為，在無為與有為間，從《莊子·天道》：「上必無為而用天下，下必有為而為天下用」⁷³，理悟出無為與有為的源頭皆出於道。王安石對老莊的無為思想有了新的理解，除了調和儒道外，亦是要深入變法及遭受挫折所引起的。他注《老子》經常引用莊子觀點相互印證，如：

69 漆俠：《宋學的發展和演變》，頁 63。

70 宋·王安石，楊家駱主編：《王臨川全集·三聖人》，頁 405。

71 鄧廣銘：〈王安石在北宋儒家學派中的地位：附說理學家的開山祖問題〉，頁 24。

72 元·托各托等奉敕撰：《新教本宋史並附編三種》，第 13 冊，卷 327，（臺北：鼎文書局，1978 年），頁 10541。

73 清·郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983 年），頁 465。

惟善攝生者則能無我，無我則不能害於物，而物亦不能害之矣。莊子曰：「人虛己以遊世，其孰能害之。」⁷⁴

侯王守道，則無為也。萬物將自化於道，故無不為也。莊子曰：「無為而萬物化。」⁷⁵

以上從王安石的注文中，看出採用老莊互證注法，指出老莊皆言虛己無為的表現，從中體悟只有無為方能達到「無不為」，因此，無為是有為的一種方式。故王安石的理解，認為《莊子》並非完全不講有為，而是所謂的有為是出於無為之理。

故王安石認為《莊子》實際上是講有為，是有為出於無為之理。如簡光明先生更進一步的指出：

王安石〈九變而賞罰可言〉中引《尚書》為證，將莊子原本強調無為而治的思想，轉化為有為與無為都出於道，而以無為為本，有為為末，在在都可以看到王安石「援莊入儒」的用心，這類論述直接的影響王雱、呂惠卿等人《莊》的立場，對於宋代「援莊入儒」的論述，實有推波助瀾的功用。⁷⁶

王安石的「道有本有末」的思想，是為了改革當時的弊端而提出世界觀的依據，從中將無為轉化為有為與無為都出於道，這是來自接受莊子而產生有為出於無為的思想。王安石的推波助瀾的功用不止在於其學派，對宋學學術發展的貢獻同樣是頗大的。

聖人確實是自然無為的，王雱云：

聖人體道，恬然無為，動不役物而處不避患，萬物皆備於己而不樂外求，至道與之為一，而豈假緣行，無能為有，有能為無，居於清淨之極而污穢不能染矣。⁷⁷

王雱認為莊子所謂的聖人是能與道合一者。而與道合為一有主要二途徑，即無為與自然，其云：「夫能達於至道之妙者，則處無為，任自然，不期於化而物自化。」⁷⁸又云：「知天則達於無為，入聖則任于自然。如此則了於帝王之德而其所為寂然而物莫足矣。」⁷⁹可見王雱是強調自然與無為。然無為的目的最終為有所作為的，王雱既認為聖人體道以為用，於社會政治層面之具體表現應該「有為」。

王雱從天道與人道的角度以論述無為與有為之間關係：「夫無為者，天之妙

74 容肇祖：《王安石老子注輯本》（北京：中華書局，1979年），頁44。

75 容肇祖：《王安石老子注輯本》，頁37。

76 簡光明：〈王安石論莊子〉，《嘉義大學人文研究期刊》第2期，2007年1月，頁182。

77 宋·王雱撰：《南華真經新傳》卷2

78 宋·王雱撰：《南華真經新傳》卷12

79 宋·王雱撰：《南華真經新傳》卷7

道也。天道之止於無為，則其道所以不為神，惟能無為而為之，然後道妙而神矣。」⁸⁰「夫堯舜者，聖人之有為也。有為卒至於無為，無為之至則神妙矣。」⁸¹天道之精髓無為，然須無為轉有為，方為神妙；聖人之道有為，但其有為，是以無為為高地。而欲發揮有為出於無為之妙，重要的是要能根據時勢之變化而加以運用。

王雱再指出：「夫帝王之道，無為為本而有為為末，無為有為均是至妙，任之各以時也。」⁸²說明聖人體道入道之最高境界，也認為孔子實踐這一點。其云：「大聖人與世推移而不凝滯於物，物亦莫能傷之矣。孔子之心未嘗以經世為事，其所以推而行之者，直隨時而已。」⁸³王雱認為孔子本欲無為，因迫於時勢不得不有為，唯莊子真正理解孔子本意，指出「而莊子引之以終經世之道，而亦自歎其不得于時，故曰方今之時僅免刑焉。」⁸⁴可見王雱得意忘言解《莊》，將孔子與莊子納入識時務者，為其變法找出理論依據。亦說明王雱注重道在社會政治中之運用，強調無為而不廢有為，提倡與時偕行、惟變所適之思想，是根據現實需要對《莊子》所作的獨特發揮。

呂惠卿則指出「時」的觀念可以解決「有為」與「無為」關係之問題。其云：

自堯言之，由雖無為而未嘗不可以有為，故請致天下而不疑；自由言之，堯雖有為而未嘗不出於無為，故以天下既治而不肯受，自言以共跡言人以其心故也。夫以無事取天下而天下治，此無為之實也。天下既治而吾猶伐之，則是取天下而為之，將見其不得也，是取其無為之名而已。名者實之賓，吾肯為之乎？是故方其有為也。四海九州樂推而不為有餘，及其無為也，一枝滿腹，歸休而不為不足，此所以無用天下為，而堯許之所以逍遙也。⁸⁵

「有為」和「無為」是應「時」之不同，「有為而未嘗不出於無為」，故「無為而未嘗不可以有為」，堯有為而可以無為，許由無為亦可以有為，而二者均為逍遙。「無為」與「有為」以君臣關係來解，則「無為」「君」也，屬「天道」；「有為」「臣」也，屬「人道」。如呂惠卿又言：

無為也，則以一人用天下而天下為之用，故有餘；有為也，則以天下用一人而一人為之用，故不足。不明乎天者不純乎德，德則無為而已，故上無為而下亦無為，而與上同則稱德。道則有天有人，無為而尊者天道，有為而累者人道也。故下有為而上亦有為，而與下同則言道。上必無為而用天下，下必有為為天下用，此不易之理也。⁸⁶

80 宋·王雱撰：《南華真經新傳》卷8

81 宋·王雱撰：《南華真經新傳》卷11

82 宋·王雱撰：《南華真經新傳》卷6

83 宋·王雱撰：《南華真經新傳》卷3

84 宋·王雱撰：《南華真經新傳》卷3

85 宋·褚伯秀編撰：《南華真經義海纂微》卷1

86 宋·褚伯秀編撰：《南華真經義海纂微》卷41

呂惠卿認為，上無為下亦無為是可憂的，提出「上必無為而用天下，下必有為為天下用，此不易之理也。」的看法。於此「無為」與道家的「無為」是有差距的，道家論無為未有不必要做事，不必負責任之意，顯然呂惠卿對莊子思想有所誤解。其不依莊子原義，與他在政治上的主張不能說無關。

陳祥道於〈天地〉注云：「天地至大，其化均於無為；萬物至衆，其治均於自得。則人君之所以治人卒者，豈外是哉？」⁸⁷指出人君治國之方取於無為。然陳祥道對無為的推崇並不意味著他反對有為，其云：

本在於上，末在於下，要在於主，詳在於臣，故良匠無為於斯木而有為於運斤，良御無為於布武有為於攬轡。然則為人君者，豈與下同事？為人臣者，豈與上同德哉？經曰：「以道觀言，而天下之君正；以道觀能，而天下之官治。」君坐而論之者言，臣作而行之者以能，此有為、無為之別也。⁸⁸

陳祥道認為君無為而臣有為，二者皆不廢，與呂惠卿「無為為君，有為為臣」之觀點為一致。

觀王安石學派通過對莊子天道與人道關係的發揮，闡發他們對無為、有為的看法，以「有為」解《莊子》，反映出王安石學派對《莊子》獨特的領會。而特別強調「有為」與「無為」之間關係，顯示帶有很強的經世傾向，這是出於現實的政治需要，將「有為」正當化、合理化，思想的落腳點皆放在有為上，忽略莊子重無為而輕有為之原義。因此，發揮有為的政治哲學可說是王安石學派解《莊子》的重點之一，而莊學被改造成經世之學。

以上從王安石學派解《莊子》思想的學術背景及特點探析，得知王安石學派思想最大的特點是「援道入儒」，將儒、釋、道三家思想接引入《莊子》，以調和儒、釋、道三教，並進行儒學復興之艱苦努力，突破漢唐儒者章句訓詁之學的局限，注重對儒家經典的義理闡發，立足儒家而公開吸取佛、道、法諸家之長，借《莊子》以闡發性命道德學說與政治變法主張，其學術在政治上得到變法派的支持，做為官學，獨行於世六十年，產生深遠影響，在儒學創新上發揮重要的作用，並有助學術上之貢獻。

肆、結語

王安石學派莊學思想與前朝相比，的確出現新的氣象，其將《莊子》作為創新的體裁，為變法提供理論依據，給思想界帶來一股清新的風氣，儒學亦由此獲得新的發展。王安石學派因應心性論的時代課題，以性命道德學說解《莊子》使學術為之一變，是宋代學術創新最重要的成果。

87 宋·褚伯秀編撰：《南華真經義海纂微》卷34

88 宋·褚伯秀編撰：《南華真經義海纂微》卷33

王安石學派解《莊》之法，主要表現為得意忘言，理解莊子的本意，且不只重視文學價值，更重視以義理的形式表達時代精神，推動學風轉向義理之學，為變革的理論依據，把莊子的自然之道改造為經世之學，最終為現實政治服務。在當時崇文重儒，儒學創新的時代過程中發揮極重要的作用。

在王安石的倡導下，當時的學者在注解《莊子》時會加入對心性探討的問題，其學派以性命道德學說闡釋《莊子》之道，並非對《莊子》思想曲解，是因時代精神的反映。其在發展的過程中發揮重要的作用，產生深遠的影響，開性命道德學說之先河，且為理學的繁衍奠定理論基礎。

王安石學派哲學思想核心就是「援道入儒」，為了改革當時的弊端，莊子思想是他們認為最理想的依據，所以「援莊入儒」目的就是為了要治世。王安石是順應時代精神，來調和莊子與儒家關係，將仁義禮樂與道德性命學說聯繫起來，努力消解莊子與孔孟之間的矛盾，援引儒家經典以釋《莊子》分析儒、道兩家在思想理論上的一致性為治世的重要依據。把解《莊》之觀點轉向儒家學說與現實政治，如此，莊子思想被引到儒學並為儒家的現實政治服務，使得莊子思想煥發出新的生機和活力。同時莊子思想被重新認識，其價值也被重新肯定。以總體而言，宋代儒家學者之莊學研究是沿著王安石學派的思路前進發展。

參考文獻

一、古籍

- 漢·司馬遷撰，宋·裴駰集解：《史記》，臺北：中華書局，1982年。
- 宋·王安石：《臨川先生文集》，臺北：華正書局，1975年。
- 宋·王安石，楊家駱主編：《王臨川全集》，臺北：世界書局，1977年。
- 宋·蘇軾撰，明·茅維編，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，北京：中華書局，2004年。
- 宋·王雱撰：《南華真經新傳》，收入《道藏》第16冊，上海：文物出版社，1988年。
- 宋·呂惠卿：《道德真經傳》，收入《正統道藏》第20冊，臺北：新文豐出版公司，1977年。
- 宋·李熹：《續資治通鑑長編》，收入《景印文淵閣四庫全書》
- 宋·張伯端：《紫陽真人悟真篇》，收入《道藏》第2冊，上海：文物出版社，1988年。
- 宋·黃宗義：《宋元學案》，上海：中華書局，1986年。
- 宋·彭耜集註：《南華真經集注》，收入《道藏》第13冊，上海：文物出版社1988年。
- 宋·褚伯秀編撰：《南華真經義海纂微》，收入《道藏》第15冊，上海：文物出版社，1988年。
- 宋·葉夢得：《避暑錄話》，卷上，兩江總督采進本；欽定四庫全書，子部雜家類，1573-1620年。
- 金·趙秉文：《滏水文集》卷一，四部叢刊本十四。
- 元·托各托等奉敕撰：《新教本宋史並附編三種》，臺北：鼎文書局，1978年。
- 清·郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 清·蔡上翔：《王荊公年譜考略》，上海：人民出版社，1959年。

二、近人編輯、論著

- 尹志華：《北宋《老子注》研究》，成都：巴蜀書社，2004年。
- 王邦雄：《中國哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 王書華：〈荊公新學的學術淵源〉，《文史哲》2001年第3期，頁70-74。
- 王國維：《王國維文集·宋代之金石學》，北京：中國文史出版社，1997年。
- 江淑君：〈王安石學派「引《莊》解《老》」探析〉，《政大中文學報》第7期，2007年6月，頁53-82。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1985年。

肖永明：〈荊公新學的兩個發展階段及其理論特點〉，《湖南大學學報》第 14 卷第 1 期，2000 年 3 月，頁 22-27。

侯外廬主編：《中國思想通史》，北京：人民出版社，1959 年。

容肇祖：《王安石老子注輯本》，北京：中華書局，1979 年。

徐復觀：《中國人性論史》，臺北：臺灣商務印書館，1987 年。

梁啟超：《王安石傳》，北京：東方出版社，2009 年。

陳正夫：《陳正夫自選集》，廈門：鷺江出版社，2006 年。

陳寅恪：《金明館叢稿二篇》，上海：古籍出版社，1980 年。

陳鍾凡：《兩宋思想述評》，上海：東方出版社，1996 年。

復旦大學哲學系中國哲學教研室編：《中國古代哲學史》，上海：上海古籍出版社，2006 年。

曾崗：《王安石哲學思想探討》，江西：南昌大學哲學系碩士論文，2008 年 1 月。

楊天保、徐規：〈走近學術生成的社會知識背景—王安石學術淵源考中的一種轉向〉，《江西社會科學》2005 年第 4 期，頁 234-242。

漆俠：〈荊公學派與辨證法哲學〉，《河北學刊》1999 年第 6 期，頁 64-74。

漆俠：《宋學的發展和演變》，河北：人民出版社，2002 年。

劉文波：〈論王安石的人性觀〉，《湖南師範大學社會科學學報》第 34 卷第 6 期，2005 年 11 月，頁 8-11。

劉固盛：《宋元老學研究》，四川：巴蜀書社，2001 年。

劉固盛：〈論王安石學派的老學思想〉，《湖南師範學院學報》第 15 卷，總 57 期，2002 年第 1 期，頁 75-80。

劉榮賢：〈從老莊之異論二者於先秦為不同的學術源流〉，《東海中文學報》第 12 期，1998 年 12 月，頁 75-100。

鄧廣銘：〈王安石在北宋儒家學派中的地位：附說理學家的開山祖問題〉，《北京大學學報》1991 年第 2 期，頁 23-28。

鄧廣銘：《北宋政治改革家王安石》，北京：人民出版社，1997 年。

鄭曉江主編：《江右思想家研究》，北京：中國社會科學出版社，2003 年。

簡光明：〈王安石論莊子〉，《嘉義大學人文研究期刊》第 2 期，2007 年 1 月，頁 157-184。

嚴復：《嚴復集》，上海：中華書局，1986 年。

嚴靈峰輯校：《老子崇寧五注》，臺北：成文出版社，1979 年。

投稿日期：2016/07/19 接受日期：2016/09/13

An Analysis of the Background and Characteristics of the Wang Anshi School of Thought's Interpretation of *Zhuang Zi*

Chin-Kuan Tsai¹

Abstract

The Wang Anshi School of thought held a prominent position in politics, controlled academia and was profoundly influential for almost sixty years. When it comes to interpreting Zhuangzi, the most important characteristic of the Wang Anshi School of thought is its incorporation of Daoism into Confucianism, as well as mixing Confucianism, Buddhism and Daoism together. It also uses Zhuangzi's theory to interpret the philosophy of daily life and political thought, leaving a great influence on the development of Confucianism. The Wang Anshi School of thought's interpretation of Zhuang Zi became the focal point of many people, thus advancing the development of "Zhuang Zi studies", and beginning the trend of the "Confucian interpretation" of Zhuang Zi. Thus Ye Mengde has stated: "Since the year of Xi Ning, scholars began to discuss Lao-Zhuang more often". A similar sentiment is also stated by Lang Qinxiao: "Zhuang Zi studies had thrived due to the praise it received in Wang Anshi and Su Shi's commentaries." These two points thus highlight the fact that Zhuang Zi studies was extremely popular at that time, and that the Wang Anshi School of thought and its contributions to Zhuang Zi studies, greatly influenced its further development. Therefore I chose to research the Wang Anshi School of thought. The goal of this paper is to enrich the history of Zhuang Zi studies' individual case study research method and also offer a more in depth analysis of the Wang Anshi school of thought's interpretation of Zhuang Z and its accomplishments.

Keywords: Wang Anshi, Wang Anshi School, *Zhuangzi*, the philosophy of daily life

¹ Doctoral Student, Department of Chinese, National Kaohsiung Normal University
Corresponding Author: Chin-Kuan Tsai, E-mail: dkwt2006@yahoo.com.tw