

近十年來荊公新學研究述評

◎ 熊 凱

自近代梁啟超以戊戌變法親身參與者的身份，會通中西、以歷史的研究方法來詮釋王安石變法及荊公新學以來，已經有不少學者從不同的研究角度和不同的評價尺度出發，來展開相關探討。如賀麟從心性論、鄧廣銘從宋學的角度來研究王安石新學，都在學術界產生了相當的反響。就現實層面而言，兩方面的因素促進了這種研究的深入：荊公新學學術思想的建構，順應了儒學復興運動的思潮，對於我們當代進行傳統與現代性的學術探討，具有重要的價值；王安石的變法運動對於我們面向現代改革開放，存在一定的借鑒意義。

二十世紀中國學術界對宋代改革家王安石及其思想研究，經歷了清末、民國和建國之後三十年、改革開放等幾個時期。清末學者開始運用西方的史學理論和研究方法加以探討王安石及其思想，其開拓者是梁啟超；民國時期這一研究逐步受到重視；50至70年代，學術受政治因素幹擾，大陸學者高度評價王安石，充分肯定其變法的歷史作用；改革開放以後，研究步入正軌，研究隊伍不斷擴大，研究的廣度和深度都大有進展，取得了可喜的成績。

九百多年來，有關評議和研究王安石及其思想的論著可謂是汗牛充棟。僅以近十多年來為例，據不完全統計，研究評議王安石的傳記、文學、變法史實的專著達數十餘種，發表論文數百篇。不過，這一時期對於荊公新學或王安石哲學思想的研究專著卻不是很多。雖然各種哲學史教科書或著作對王安石哲學思想都列有王安石專論，但多是一般性介紹，十多年來大陸出版的王安石純學理性的思想研究專著大約只有《王安石學術思想研究》、《王安石哲學思想初論》、《政治改革家王安石的哲學思想》三部。以王安石學術作博士論文的，可以以楊倩描《王安石〈易〉學研究》、馮小林《儒學的變古——王安石「荊公新學」的教育哲學研究》和李祥俊的《王安石學術思想研究》、楊天保《王安石學術史研究》為代表。台灣發現四部，分別是台灣大學中文系、文學系、台灣中國文化大學歷史國文研究所、台灣東吳大學國文研究所的學生，其中思想研究兩部，分別是夏長樸的《王安石的經世思想》和蔣義斌的《宋代儒釋調和論及排佛論之演進：王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王 王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛》。

研究荊公新學，首先就涉及到新學的淵源，學術界在這方面的探討一直比較多。關於荊公新學的淵源，賀麟曾說：「王安石的哲學思想，以得自孟子、揚雄為最多，而與陸王的思想最為接近。」¹在思想上第一次將王安石與陸王心學相提並論。

不過大多數學者還是依據王安石所說的「某自百家諸子之書，至於《難經》、《素問》、《本草》、諸小說，無所不讀；農夫女工，無所不問。然後於經為能知其大體而無疑。蓋後世學者，與先王之時異也，不如是不足以盡聖人故也」²，從相容並蓄儒釋道、百家諸子來探討荊公新學的思想淵源。如鄧廣銘認為新學「不論所謂援佛入儒，援道入儒，援法入儒，以及援諸子百家以入儒，在王安石，當然就是想用釋、老、法以及諸子百家的學說中之可以吸取、值得吸取者，儘量吸取來以充實和弘揚儒家的學說和義理」³。王書華在《荊公新學的學術淵源》一文也肯定荊公新學以儒為宗、相容擇取百家的特質，並將《老子》對荊公新學的影響作了詳細闡述，認為王安石的最高哲學範疇道，顯然是源自《老子》。王安石不僅引道家思想以釋儒，而且還援儒家學說以釋老。王書華進而認為王安石《老子注》引用《周易·說卦》中的「窮理盡性以至於命」來解釋《老子》的「無為」學說，又用《老子》有無相生的思想，來解釋「無為」與「有為」的關係，這一新發揮使老子的「無為」學說，不僅通於儒家之心性義理，而且通於儒家之禮樂刑政⁴，確可謂明見。

張巨岩認為，李觀與王安石同為疾呼和主導變革的思想家和實踐者，他們的思想有很多共同之處，實際上，李觀對王安石是有某種影響的。且從王安石《答王景山書》書稱「李伯、曾子固豪士，某與納也。江南士大夫良多，度足下不遍識，安知無有道與藝閉匿不自見於世者乎？特以二君概之，亦不可也」肯定王李是有過交往的，王安石稱李觀為豪士，表明是佩服他的。並據《汀江舊志》：「曾舍人鞏，鄧溫伯，皆(李觀)之高弟。」來說明李觀王安石思想間接直接的關聯⁵。這種觀點實際上最早為胡適在《記李觀的學說》所提倡⁶，但是學術界至今沒有定論。

就荊公新學的特質而言，大多數學者從注重義理闡發、強調通經致用、融和佛道、諸子等方面來展開論述。鄧廣銘認為荊公新學熔儒釋道於一爐，偏重義理之學，以求通經致用，是荊公新學一以貫之的特質。荊公新學徹底反對章句訓詁之學，《淮南雜說》、《三經新義》都以闡明經義道德，窺性命之端著稱，甚至於《字說》也透過字畫的奇耦橫直來探討天地陰陽造化之理，與《周易》相表裏徵⁷。應該說較為全面的把握了荊公新學的特質。

范立舟、徐志剛在《論荊公新學的思想特質、歷史地位及其與理學之關係》中認為荊公新學以接續孔孟之道為己任，以內聖外王為基本框架，按照道德性命之義理為主旨而展開，內聖外王並重，是荊公新學的鮮明特徵。不過，該文認為荊公易學思想是荊公新學的核心和中心線索，《易解》是王安石學術思想基本形成的標誌，是荊公新學的發端之作，《易象論》、《大人論》、《易泛論》、《九卦論》、《卦名解》、《河圖洛書義》等，是構成荊公新學主幹之著作，對性命之理的關注則又為荊公易學之核心⁸，這種觀點，耿亮之早在《王安石易學與其新學及洛學》裏面已經提出⁹，不過，宋儒哲學雖然大多本於《周易》《洪範》，如太極、陰陽、五行等，但卻不能因此過分推崇《易》，斷定荊公易學思想是荊公新學的核心，這顯然失之偏頗，未能準確把握住荊公新學以闡發道德性命、強調經世致用的思想特質。

蔣義斌在《宋代儒釋調和論及排佛論之演進——王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王》一書中從三教關係的角度，認為荊公新學為主張融通儒釋的三教調和論者，是廣義上的「雜家」。以雜家言荊公新學，明黃宗羲在《宋元學案》的《荊公新學略敘錄》就如此主張，但是蔣義斌強調王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王這種路向上的差異，很大程度上決定了南宋時期荊公新學與程朱理學的走向¹⁰，則為該文值得注意處。

荊公新學的形成、演變也是學術界比較關注的話題。就荊公新學的形成發展看，大體可以分為兩階段論。如蕭永明從總體上大致把荊公新學發展劃分為早期與後期兩個理論特點非常鮮明的階段。作為是北宋中期興起的儒學學派。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。後期新學的理论重心則在於為現實社會的改革提供思想指導與理論依據¹¹。

相較而言，王書華雖然同樣認為荊公新學可以分為創立、發展兩個階段，但是要細緻精確一些。王書華以嘉祐(1056—1063年)、治平(1064—1067年)年間為創立時期，其主要標誌是《上皇帝萬言書》、《淮南雜說》、《洪範傳》、《易解》等著作的刊行；自熙寧二年(1069年)王安石任參知政事到元祐元年(1086年)王安石去世為止，是荊公新學的發展期。這一時期，荊公新學的發展又可分為兩個階段：第一階段為自熙寧二年(1069年)王安石任參知政事到熙寧九年(1076年)王安石第二次罷相，這一階段的標誌為《三經新義》的頒行及官學地位的確立；第二階段為自熙寧九年(1076年)王安石第二次罷相到元祐年(1086年)王安石去世，其標誌為《字說》的頒行和新學後學的逐漸成熟¹²。

羅家祥對荊公新學的形成、演變也作了探討。宋仁宗時期，王安石的《淮南雜說》、《上仁宗皇帝言事書》表明王安石基本上完成了對新學體系的構建，宋神宗登基之後新學開始形成較大規模的學術流派。宋哲宗「親政」之後直到宋徽宗統治末年，無論政局有何種演變反覆，政治上的朋黨傾軋有多麼激烈和殘酷，也無論最高統治集團對新學有著何種程度的理解和認識，總的來看，新學仍在形式上被重新奉為正統意識形態，且因為宋廷內部各派政治鬥爭的需要而一步步淪為了朋黨傾軋的政治工具¹³。

就荊公新學的演變而言，李華瑞從新學與理學的消長的角度對新學在南宋時期演變展開的探討，可謂詳盡精闢。李華瑞認為南宋建立以後，荊公新學受到相當大的衝擊，就新學傳承而言，新學在南宋已構不成一個主流學派，在大多數場合下，新學成為政客們打擊政敵的一種工具和士林考取功名的階梯而已。但作為一種學術流派，在南宋孝宗乾道、淳熙以後才真正走向式微，官方把王安石的政事不盡等同於學術的觀念一直持續到甯宗嘉定年間，而被徹底否定，則要到宋理宗淳祐以後。乾道、淳熙時期，朱熹、張拭等人對理學各家的一集大成，理學最終取代新學並取得定於一尊官學地位¹⁴。

對荊公經學、易學的研究，是學術界研究是近年來研究荊公新學的比較集中的部分。李祥俊的《王安石學術思想研究》可以算是近年來研究荊公新學較為系統的專著，荊公經學思想是該書的研究重點和核心部分，另外還探討了王安石儒學思想、關於子學、佛學、道教的論述。該書在介紹、說明王安石對經書、經學的總體理解和以《三經新義》為代表的新經學後，分別探討、說明王安石經學注解中的宇宙論、人生哲學、君道思想、君臣民關係論、治國之道和經學經世思想。王安石的儒學思想側重點在人生哲學、在人性論上，該文將其儒家思想與道家、佛教以及先秦諸子中的楊朱、墨翟等的觀點結合起來，就群己關係、人生準則、理想人格等問題作了探究¹⁵。總體而言，《王安石學術思想研究》在荊公經學的研究上取得了較大的進展，但對荊公新學的哲學構建、邏輯辨析是其比較薄弱的地方，另外體例安排過於求全，略顯雜亂。

在荊公易學的研究方面，金生楊在廣泛搜索有關文獻的基礎上，獲得了四萬五千字左右、多達262條涉及到除《噬嗑》、《大過》、《未濟》以及《序卦》之外的《周易》經文、傳文，在荊公《易解》文本方面掌握方面做了大量的工作。並且在此基礎上，結合有關的評論資

料，對《易解》的寫作、流傳、影響及其主要內容、思想特色作了比較詳盡的考察¹⁶。金生楊認為荊公易學多以孟子的思想來解《易》，這與王安石喜好《孟子》是一致的，因此《易解》佚文可以加深有關王安石與孟子的關係的研究。而用孟子的思想解《易》在易學史上是一個新的現象，它直接深化了易學中的義理的成分，成為由王弼以老莊解《易》到程頤以

《易》闡發理學的中間橋樑¹⁷。楊倩描探討了《易象論解》的理論價值，他認為《易象論解》是王安石模仿《序卦傳》形式所作的另類「新《序卦傳》」。在《易象論解》中，王安石發掘《周易》的《大象》傳文的內在邏輯聯繫，按六十四卦的編排順序，詮釋六十四卦卦時相因及相反的關係。不僅從新的角度論證了六十四卦編排順序的合理性，並且完成了自己政治主張和政治理想的基本表述，在形式和內容上都具有鮮明的時代特色。由此彌補了《序卦傳》過於簡單的缺陷，豐富了《易傳》系統的內容¹⁸。

在荊公道德性命思想方面，蕭永明認為，在回應佛道之學的挑戰、復興儒學方面，王安石提出了其道本體論，力圖由天及人，從「道」本體出發對儒家的綱常名教做出論證。但是其本體論建構的特點是以人法天而非天人合一，存在著天人二本缺陷。相對於北宋儒學復興運動中本體論建構的目標而言，王安石的本體論建構是不成功的¹⁹。楊柱才認為，道德性命在王安石是一整體觀念。從這一觀念出發，王安石不僅對性情關係、性命關係作了理論闡述，並且強調人由「習」和「養」轉向善，以實現正性和人為之命。王安石的性命學說對於宋前期的儒學復興運動及走向無疑有其積極意義和深遠影響²⁰。

在荊公道統思想方面，李祥俊認為王安石有一個古代聖王伏羲、堯、舜、禹、湯、文、武、周公一以貫之之道，道在經書之中，以孔孟為代表的儒學就是要透過經書去把握古代聖王之道。王安石自己看作繼孔孟之後古代聖王之道的繼承者，《三經新義》的新經學，顯示其在使古先聖王之政重現於當時的北宋王朝、實現道統傳承的努力²¹。

新學與宋學特別是新學與理學、蜀學的關係是目前學術界探討的較熱門話題。其中以荊公新學與道學發生論等方面，探討的較為充分，成果也最多。侯外廬較早在其主編的《中國思想通史》中認為，宋代道學家所侈談的道德性命之學，在王安石學術思想裏是別樹一幟的，王安石改革科舉制度，義理之學興，傳注之學廢，宋學代替了漢學。他認為，宋明理學應該於王安石新學尋源²²。鄧廣銘在《王安石在北宋儒家學派中的地位》強調荊公新學在當時由義理之學向性理之學的轉變中起著主導的作用，在宋學建立的過程中有突出的貢獻，但不能因此把王安石稱為理學這一儒家學派的創始人，理學家創建者「只能歸之於程穎、程頤、張載三人」，理學家們「與王安石之對於內聖外王同時並重，是大異其趣的」²³。應該說，侯外廬、鄧廣銘兩位的觀點和論證至今在許多方面仍具有代表性。

與這種觀點相類似，余英時在《朱熹的歷史世界》中，從理學與新學的激烈抗爭的角度探討了荊公新學與道學淵源問題的關聯。從士大夫政治文化的角度，余英時把朱熹的歷史世界劃分為三個階段：仁宗時期（建立）、熙寧變法時期（定型）、朱熹時代（轉型），其中朱熹時代又成為後王安石時代。余英時認為王安石是宋代由內聖轉向外王的關鍵人物，強調內聖外王的合一，是王安石的突出貢獻，二程道學的建立，是在與新學的激烈抗爭過程當中形成的，關於道學的淵源問題，不能僅僅從傳統的道統譜系當中來獲得²⁴。這種分析從全新視角、宏觀敘述去看荊公新學，是近年來研究荊公新學的一大亮點。不過余英時對荊公新學在宋學由內聖轉向外王的學理層面的具體分析並不深入，論證上缺乏厚度，甚至存在語焉不詳之處。

楊柱才認為宋代新儒學在諸多領域實現了對傳統儒學的主題轉換和學理更新。在這一歷史進程中，王安石立足儒學，融合儒道，創立了形上的道德論、人生性命論及修養論，在整體上推動了儒學的復興與發展。王安石所建構的學術不僅有其自身的理論特色，而且密切關注現實，具有實踐功能，並多方面觸及理學的主題，對宋代理學的產生重要的影響²⁵。徐洪興則進一步著眼於理學發生的深遠的文化與歷史背景，以及中印思想文化的衝突與融和，認為從中唐至北宋中期學術發展的歷史取向來看，王安石對傳統訓詁之學的否定、對佛道的汲取、對孟子的推崇、道德性命的提倡、以及理想人格的追求、對性命、情欲、義利的探究看，王安石新學應該屬於理學思潮的產物²⁶。

蕭永明分別從新學與理學在學術黨爭的分梳、人性論建構、經學思想差異等方面，對荊公新學與理學的關聯作了探討。他首先認為北宋新學理學的政見之爭與圍繞新法存廢而進行的新舊黨爭不可避免地糾纏在一起。許多新學與理學學者也分別成為新黨與舊黨中的成員或與之相應地發生千絲萬縷的聯繫。但是新學與理學的對立，基本上是學術理論之爭，與新舊黨爭，既不能截然分開，又不能混為一談²⁷。在整合先秦以來儒家人性學說並吸收佛道之學理論思維進行人性論建構方面。荊公新學與理學學者的理論建構路徑各具特點，由此在人性論方面表現出巨大的差異²⁸。新學與理學學者雖然都強調通過對儒家經典的訓解與研究，來體會聖賢深意。但他們對諸經的重視程度和研習次序互有差異，新學學者強調由用及體而理學學者則強調由體達用²⁹。

盧連章分析了二程洛學與王安石新學、蘇軾蜀學之間的差異。二程洛學與王安石新學都希望變法改革，但在具體方法上出現了分歧。王安石主張「興利」、「理財」、「通變」，實現富國強兵；二程則主張「尚德」認為應該行仁政、重禮義、重教化。二程洛學與蘇軾蜀學雖然都反對新法，但是他們在性情論方面也存在分歧³⁰。

關於荊公新學與佛教、道家、道教的關係也引起了學者們的研究興趣。張煜認為，王安石與佛教的關係，大體可以分作兩個時期來談。變法時期，他積極地從佛教中吸取精華來充實他的學術體系，強調體用合一的義利觀和善惡不定的人性論上；晚年罷相退居金陵時期，他以佛教作為自己心靈的撫慰，在詩歌創作上取得了新的突破。前一個時期，佛教被間接地用來為他的經世致用之學服務。後一個時期，佛教又成了他出世解脫的一種途徑³¹。

魏福明指出，王安石在天道觀上，繼承了老子天道自然無為的思想，但把老子道生萬物的宇宙生成論思維模式發展成為宇宙本體論的思維模式；在天人關係上，繼承了老子的合理思想，主張人應效法天道的自然無為，反對統治者的任意妄為，同時也對老子消極無為的觀點進行了分析和批判；在辨證思維領域，繼承了老子天道運行不已的觀念，並用耦、對概念來概括事物的對立統一關係，從而進一步深化和豐富了對辯證法的認識³²。

劉固盛認為，王安石學派王安石、王雱、呂惠卿等人都注解過老子，對老莊都頗有研究，解老是他們的共同特徵。王安石學派援儒入老，將儒學政治道德學說與老子之道德論結合在一起。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³³。

尹志華指出，王安石的《老子注》頗具理論特色。王安石以「窮理」解「為學」，以「盡性」解「為道」，從而掀起了以性命之理解釋《老子》的時代潮流。王安石主張有無並重，

並對無為與有為作了辯證的理解，從而超越了魏晉玄學「貴無」、「崇有」之爭以及道家純任「自然無為」的弊端。其關於先王有尚賢之跡而無尚賢之心的說法，則試圖調和儒、道兩家在「尚賢」問題上的不同主張。王安石還提出「聖人無我」的說法，意圖約束帝王的個人意志。最值得注意的是在闡述「天地不仁」、「聖人不仁」時，提出了「與時推移，與物運轉」的思想，從而為變法主張作了理論鋪墊³⁴。

此外，徐文明也通過王安石的詩文著述、他人轉述等材料，以王安石的一生經歷為主要線索，結合其思想演變、宦海浮沉，對他對佛教從疑到信的轉變及其自少年時代以來與佛教的關聯方面做了較多闡述³⁵。

三

綜上所述，學術界目前的荊公新學研究已經涉及到荊公新學的方方面面，既有側重對心、性、理、氣等的形而上的分析與理解，有側重在思想觀念的歷史場景中，結合歷史、社會與現實的政治來把握、分析探討新學的發展演變的，也有結合新學與理學、蜀學、與其他學派的比較分析、以及新學與佛道的思想關聯來深入探討荊公新學的內涵、特質及其思想定位的。在方法上也出現了新的特點，與傳統的歷史分析、比較方法相比，學者們多注意結合歷史、社會、政治、思想與文化等多種方法來展開探討，研究領域、視野、整體觀念無疑大大的開拓了。

但還有很多問題還有待於進一步深化或澄清，如荊公新學概念的緣起與流變、新學與王學的關係、新學的思想淵源、哲學邏輯結構的建構方式、新學與變法的關係，以及荊公新學與佛道、理學、蜀學等流派之間的交融互動，特別是荊公新學流派的研究與對於王安石作為宋代由內聖轉向外王的關鍵人物的探討在學術界目前還是薄弱環節，都是有待深入探討的課題。相信隨著這些問題研究的不斷深入，在已有前人研究成果之基礎上，在中外學者的共同努力下，更深入、更全面的研究將會得以展開，也將會帶來更加引人注目的成果，人們對荊公新學、宋代學術思想史必然有著新的認識。

註釋

- 1 賀麟《王安石的哲學思想》《文化與人生》第286、287頁，商務印書館1988年
- 2 蔡上翔《王荊公年譜考略》上海人民出版社，1959年
- 3 鄧廣銘《略談宋學》《鄧廣銘治史叢稿》北京大學出版1997年
- 4 王書華《荊公新學的學術淵源》《文史哲》2001年第3期
- 5 張巨岩《李覯、王安石法學思想比較研究》《中華文化論壇》2004年第1期
- 6 胡適《記李覯的學說》《胡適文存》二集卷一 黃山書社1996年
- 7 鄧廣銘《略談宋學—附說當前國內宋史研究概況》載《宋史研究論文集》，浙江人民出版社，1987年
- 8 范立舟，徐志剛《論荊公新學的思想特質、歷史地位及其與理學之關係》《西北師大學報》（社會科學版）2003年第3期
- 9 耿亮之《王安石易學與其新學及洛學》《周易研究》1997年第4期

- 10 蔣義斌 《宋代儒釋調和論及排佛論之演進：王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王 王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛》臺灣商務印書館 1988年
- 11 蕭永明 《荊公新學的兩個發展階段及其理論特點》《湖南大學學報》(社會科學版) 2000年第1期
- 12 王書華《荊公新學的創立與發展》《社會科學論壇》2001年第4期
- 13 羅家祥《北宋新學的興衰及其理論價值》《河北學刊》 2001年第2期
- 14 李華瑞《南宋時期新學與理學的消長》《史林》2002年第3期
- 15 李祥俊《王安石學術思想研究》《北京師範大學出版社》 2000年
- 16 金生楊《王荊公〈易解考略〉》《古籍整理研究學刊》2001年第3期
- 17 金生楊《王安石〈易解〉與〈孟子〉的關係芻議》《四川師範學院學報》(哲學社會科學版) 2002年第5期
- 18 楊倩描《王安石〈易象論解〉與〈序卦傳〉》《周易研究》2003年第4期
- 19 蕭永明《王安石的本體論建構及其特點》《湖南大學學報》(社會科學版) 2001年第2期
- 20 楊柱才《王安石的性命學說》《撫州師專學報》2001年第2期
- 21 李祥俊《王安石的儒學人物評價及其道統觀》《江西社會科學》2002 年第7期
- 22 侯外廬主編《中國思想通史》人民出版社1995年
- 23 鄧廣銘《王安石在北宋儒家學派中的地位》《北京大學學報》1991年第2期
- 24 余英時，《朱熹的歷史世界》 三聯書店出版，2004年
- 25 楊柱才《儒學的主題轉換與學理更新—從王安石說起》《中共中央黨校學報》2001年第4期
- 26 徐洪興《思想的轉型——理學發生過程研究》上海人民出版社1996年第18頁
- 27 蕭永明《北宋新學理學的對立與新舊黨爭》《求索》2001年第5期
- 28 蕭永明《北宋新學與理學人性論建構的不同路徑及特點》《求索》2004年第2期
- 29 蕭永明《北宋新學與理學為學次第的差異》《漳州師院學報》1999年第1期
- 30 盧連章《洛學、新學、蜀學異同論》《中州學刊》2002年第6期
- 31 張煜《王安石與佛教》《聊城大學學報》(社會科學版)2004年第1期
- 32 魏福明《王安石與老子哲學》《江蘇社會科學》2004年第3期
- 33 劉固盛《王安石學派的老學思想》《海南師範學院學報》(人文社會科學版)2002年第1期
- 34 尹志華《王安石的〈老子注〉探微》《江西社會科學》2002年第11期
- 35 徐文明《出入自在：王安石與佛禪 王安石與佛禪》河南人民出版社出版2001年

熊 凱 1977年生，男，江西臨川人，南京大學哲學系2003級中國哲學專業博士研究生，主要從事中國古代哲學研究。

聯絡作者獲得許可。